تشریحات، تسہیل اور اضافۂ عنوانات کے ساتھ ایک بے مثال تشریح

زبان وبیان کے نئے اسلوب میں

عین الہدایہ جدید

افادات: مولانا سید امیر علی رحمۃ اللہ علیہ

تشریحات، تسہیل و ترتیب جدید

مولانا محمد انوار الحق قاسمی مدظلہم

استاذ ہدایہ مدرسہ عالیہ ڈھاکہ

مقدمہ

استاذ الاساتذہ حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب

صدر وفاق المدارس العربیہ پاکستان

پیش لفظ: مولانا مفتی نظام الدین شامزئی مدظلہم

تقریظات: مولانا احسان اللہ شائق استاد ہدایہ جامعہ حمادیہ کراچی و مولانا عبد اللہ شوکت صاحب دار الافتاء جامعہ بنوریہ کراچی

دار الاشاعت

اردو بازار ایم اے جناح روڈ

کراچی پاکستان 2213768

عین الہدایہ جلد

تشریحات، تسہیل اور اضافہ عنوانات کے ساتھ ایک بے مثال تشریح

عین الہدایہ جدید

زبان و بیان کے نئے اسلوب میں

جلد اوّل

مقدمہ ہدایہ یعنی فقہ اکبر
کتاب الطہارت

افادات، مولانا سید امیر علی رحمۃ اللہ علیہ

استدراکات، تسہیل و ترتیب جدید
مولانا محمد انوار الحق قاسمی مدظلہم
استاد ہدایہ مدرسہ عالیہ ڈھاکہ

مقدمہ
استاذ الاساتذہ حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب
صدر وفاق المدارس العربیہ پاکستان

پیش لفظ، مولانا مفتی نظام الدین شامزئی مدظلہم

تقریظات، مولانا احسان اللہ شائق استاد ہدایہ جامعہ حمادیہ کراچی و مولانا عبداللہ شوکت صاحب دار الافتاء جامعہ بنوریہ کراچی

دار الاشاعت
اردو بازار، ایم اے جناح روڈ
کراچی پاکستان 2213768

باہتمام : خلیل اشرف عثمانی دارالاشاعت کراچی
کمپوزنگ : مولانا طاہر صدیق صاحب
طباعت : ۲۰۰۳ء احمد پرنٹنگ پریس، کراچی۔
ضخامت : ۴۳۲ صفحات

﴾........ملنے کے پتے........﴿

بیت القرآن اردو بازار کراچی
بیت العلوم 20 نابھہ روڈ لاہور
کشمیر بکڈپو۔ چنیوٹ بازار فیصل آباد
کتب خانہ رشیدیہ۔ مدینہ مارکیٹ راجہ بازار راولپنڈی
یونیورسٹی بک ایجنسی خیبر بازار پشاور
بیت الکتب بالمقابل اشرف المدارس گلشن اقبال کراچی

ادارۃ المعارف جامعہ دارالعلوم کراچی
ادارہ اسلامیات ۱۹۰۔ انارکلی لاہور
مکتبہ سید احمد شہیدؒ اردو بازار لاہور
مکتبہ امدادیہ ٹی بی ہسپتال روڈ ملتان
ادارۃ اسلامیات موہن چوک اردو بازار کراچی
ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ B-437 دیپ روڈ لسبیلہ کراچی

عرض ناشر

نحمدہٗ و نصلی علیٰ رسولہ الکریم امّا بعد

چھٹی صدی ہجری کے فقیہ علامہ برہان الدین مرغینانی کی شہرۂ آفاق کتاب ہدایہ فقہ حنفی کی وہ مشہور کتاب ہے جو آٹھ سو سال سے حنفی مسلک کی مستحکم بنیاد سمجھی جاتی ہے۔ تمام مدارس میں یہ کتاب نصاب میں پڑھائی جاتی ہے۔ فقہ حنفی میں اس ذخیرہ کو شرعی احکام و مسائل میں اپنی جامعیت اور انفرادیت کے اعتبار سے انسائیکلوپیڈیا کی حیثیت حاصل ہے۔ عربی زبان میں ہدایہ کی متعدد شروحات لکھی گئی ہیں جن سے علماء وطلباء استفادہ کرتے چلے آئے ہیں۔ لیکن اسے سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ عربی زبان پر مکمل عبور ہو۔ آجکل طلباء کی نہ استعداد اتنی ہے اور بہت کم طلباء عربی سے استفادہ کرتے ہیں۔ ضرورت تھی کہ اردو زبان میں ہدایہ کی ایک مبسوط شرح ہو۔ جسکا انداز سلیس عام فہم اور درسی ہو۔ مسائل کی اچھی طرح تحقیق کر کے دلائل سے ثابت کیا گیا ہو اور طلباء واساتذہ دونوں کے لئے یکساں مفید ہو۔

اردو زبان میں ہدایہ کی اس وقت دو شرحیں موجود تھیں ''عین الہدایہ'' اور ''اشرف الہدایہ'' ان دونوں شرحوں میں عین الهدایه بہت تفصیلی شرح ہے اور اس میں بحثیں بہت زیادہ اور بہت تفصیل کے ساتھ ذکر کی گئی ہیں لیکن اردو بہت قدیم ہونے اور پرانے انداز سے طبع ہونے کی وجہ اس سے استفادہ ممکن نہ رہا تھا۔

اب سے تقریباً ۱۳ سال قبل کافی علماء واساتذہ کے اصرار وخواہش پر ''جناب مولانا انوار الحق قاسمی صاحب مدظلہم'' جو مدرسہ عالیہ ڈھاکہ میں تقریباً ۲۵ سال ہدایہ پڑھاتے رہے ہیں ان سے اس ضرورت کو بیان کیا اور انہوں نے کافی غور وفکر کے بعد اس کام کی رضامندی ظاہر کی اور اب یہ کام آپ کے ہاتھوں میں ہے۔

اس نسخہ میں اب جو کام کئے گئے ہیں وہ یہ ہیں:۔

۱) عین الہدایہ مکمل کی زبان آسان کر دی گئی۔

۲) جا بجا جہاں تشریحات کی ضرورت محسوس کی گئی اسکا اضافہ کیا گیا۔

۳) عنوانات کا اضافہ کیا گیا اور پیراگراف قائم کئے گئے۔

۴) جدید کمپوزنگ میں قاری کی سہولت کے لئے عربی متن نمایاں انداز سے شامل کیا گیا تا کہ اساتذہ وطلباء کے لئے مطالعہ آسان ہو جائے۔

۵) مکمل کتاب میں جلدوں کی تقسیم اس انداز سے کی گئی کہ ہر درجہ کے طالبعلم کے پاس کتاب کا اتنا حصہ ہو جو وہ اپنے درجہ میں پڑھ رہا ہے۔

۶) کمپوزنگ میں بھی اسکا اہتمام کیا گیا کہ یہ کام بھی ایک عالم استاد کی نگرانی میں مکمل ہو تا کہ کام کے دوران جو سقم سامنے آئیں انکی بھی اصلاح ہو جائے۔

۷)	تصحیح کے اہتمام کی بھی حتی الامکان کوشش کی گئی ہے متعدد اساتذہ کے علاوہ خصوصی طور پر مولانا محمد عابد صاحب فاضل جامعہ دارالعلوم کراچی اور مولانا محمد شفیق صاحب فاضل جامعہ علوم اسلامیہ بنوری ٹاؤن اور مولانا محمد عظمت اللہ صاحب جامعہ فاروقیہ نے بڑی محنت کے ساتھ اسکی تصحیح مکمل کی۔

کام بہت طویل تھا اور یہ دعویٰ کرنا کہ ہم نے حق ادا کر دیا ممکن نہیں ہے۔ لیکن اس میں جو کمی محسوس ہوا سے بشری کمزوری سمجھ کر آگاہ فرمائیں انشاء اللہ آئندہ ایڈیشنوں میں انکی بھی اصلاح کردی جائیگی۔

اس کام کی تکمیل کے ساتھ ساتھ اس بات کی کوشش بھی جاری رہی کہ یہ کام علماء و اساتذہ کرام کی نظر سے بھی گزر جائے۔ اس مقصد کے لئے اس کا کچھ حصہ درج ذیل حضرات کی خدمت میں بھیجا گیا ان حضرات نے جو کچھ تحریر فرمایا وہ کتاب میں شامل ہے۔ لیکن یہاں ان بزرگوں کے نام کے ساتھ انکی ایک ایک جملہ کی رائے بھی شامل ہے۔

استاذ الاساتذہ حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب مدظلہم

صدر وفاق المدارس رقم طراز ہیں کہ "عین الہدایہ کی تسہیل کا جو کام مولانا انوار الحق قاسمی صاحب نے کیا ہے وہ عمدہ اور بہتر ہے"۔

حضرت مولانا مفتی نظام الدین شامزئی مدظلہم

فرماتے ہیں کہ "ہدایہ کے مغلقات تک رسائی کے لئے ترجمہ وتشریح کے ان خزینوں کو تسہیل وترتیب وعناوین کی حسن وخوبی کے ساتھ پورا کرنے کی ضرورت تھی جسے بخوبی پورا کیا گیا ہے"۔

مولانا احسان اللہ شائق صاحب

استاد ہدایہ جامعہ حمادیہ کراچی فرماتے ہیں کہ "تسہیل عین الہدایہ کا کام اب تک کی موجود شروحات میں سب سے فائق ہے"۔

مولانا عبداللہ شوکت صاحب

دارالافتاء جامعہ بنوریہ سائٹ کراچی فرماتے ہیں "کتاب النکاح کے چیدہ چیدہ مقامات دیکھ کر اندازہ ہوا کہ ترتیب جدید میں واقعی بڑی جانفشانی سے کام لیا گیا ہے"۔

امید ہے علماء اساتذہ وطلباء اسکی پزیرائی کرینگے اور اپنی دعاؤں میں ہمیں شامل رکھینگے۔

فہرست مضامین

عین الہدایہ جلد اوّل (کتاب الطہارۃ)

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مقدمہ

از استاذ الاساتذہ حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب صدر وفاق المدارس العربیہ پاکستان

الحمد للّٰہ رب العالمین والصلوٰۃ والسلام علی اشرف الانبیاء والمرسلین

و علیٰ آلہ وصحبہ الطیبین الطاہرین۔ اما بعد

اسلام ایک مکمل ضابطہ حیات اور جامع دستور ہے جو انسانی زندگی کی ہمہ جہت ترقی کا ضامن ہے۔ اللہ تبارک وتعالیٰ نے شریعت اسلامیہ میں انسانوں کی رہنمائی ورہبری کے لئے لافانی اور ابدی قوت رکھی ہے اور اس میں ان تمام پہلوؤں کا احاطہ کیا گیا ہے کہ جن کے ذریعے انسانوں کی رہنمائی ہوتی ہے۔

اسلام کی قانونی کتاب قرآن مجید فرقان حمید ہے۔ جس پر نسل انسانی کی بقاء وحفاظت اور اس کی ترقی وتعمیر کا دارومدار ہے اور یہ کتاب ایک ایسی کتاب ہے جس کی حفاظت کا ذمہ اللہ تعالیٰ نے لیا ہے، جس میں ترمیم وتنسیخ اور حذف واضافہ کا امکان نہیں ہے، چودہ سو برس کی طویل تاریخ اس پر گواہ اور شاہد ہے۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے

انا نحن نزلنا الذکر و انا لہ لحافظون ○

ترجمہ: ہم نے آپ پر اتاری ہے یہ نصیحت اور ہم ہی آپ اس کے نگہبان ہیں

دوسری جگہ ارشاد ہے:۔

و انہ لکتاب عزیز ○ لا یاتیہ الباطل من بین یدیہ و من خلفہ ط تنزیل من حکیم حمید ○

ترجمہ: اور وہ کتاب ہے نادر، اس پر جھوٹ کا دخل نہیں آگے سے اور نہ پیچھے سے اتاری ہوئی ہے حکمتوں والے سب تعریفوں والے کی۔

اس پر قانونی کتاب کی تشریح وتفصیل حضرت محمد عربی ﷺ کے سپرد کردی گئی، حضرات صحابہ کرام ؓ کو جب بھی کوئی دشواری پیش آتی (چاہے وہ دشواری عقائد وعبادات سے متعلق ہوتی یا معاشرت وتمدن اور ثقافت واخلاق سے) آپ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر استفسار کرتے، آپ ﷺ موقع محل کی مناسبت سے ایسی جامع تشریح فرما دیتے کہ اس سے دشواری وپیچیدگی کا ازالہ ہو جاتا اور سائلین مطمئن ہو جاتے۔

صحابہ کرام نے نبی کریم ﷺ کے اس دار فانی سے تشریف لے جانے کے بعد علوم قرآن وحدیث کی دل وجان سے حفاظت کی اور آنے والی نسل تک ان کو بطریقہ احسن واتم پہنچایا، آپ ﷺ کے بعد دنیا کے مختلف اطراف واکناف میں اسلام پھیلتا چلا گیا، مختلف اقوام عالم نے اسلام کو سینہ سے لگایا اور اس کی ابدی صداقت کے اصولوں کو تسلیم کیا، معاشرتی ضرورتوں اور مختلف قوموں کے اختلاط نے مسائل کو جنم دیا اور زمانہ کے تقاضے سامنے آئے، لیکن اس کے باوجود جاںنثاران پیغمبر نے علوم قرآن وحدیث کی نشر واشاعت اور تعلیم وتربیت میں کسی قسم کی کسر نہیں چھوڑی۔

حضرات صحابہ کرام کے بعد تعلیم وتربیت اور علوم اسلامیہ کی نشر واشاعت کی ذمہ داری کو ان کے شاگردوں نے احسن طریقے سے سنبھالا اور یہ حضرات علوم اسلامیہ کو آگے منتقل کرتے چلے گئے اس کے ساتھ ساتھ ان کی تشریح وتوضیح بھی کرتے رہے، جدید مسائل سے قرآن وحدیث سے استنباط کا کام بھی کرتے رہے اور علوم قرآن وحدیث کے ماہرین اور اس وقت کے نبض شناس علماء کرام نے قرآن و حدیث کو سمجھنے اور اس کی حفاظت وصیانت کی غرض سے مختلف علوم وفنون (مثلاً تفسیر، اصول تفسیر، حدیث، اصول حدیث، فقہ اور اصول فقہ وغیرہ) مرتب ومدوّن کیے۔

پندرہ سو سالہ اسلامی تاریخ اس بات پر گواہ ہے کہ ہر دور کے فقہاء وعلماء نے قرآن وسنت کے بحر معانی میں غوطہ زنی کر کے مسائل کا حل پیش کیا اور نئے اسلوب وانداز میں انکو مرتب کیا، استنباط مسائل کے لئے انہوں نے اپنی زندگیاں قربان کیں، چنانچہ آج ان کا ہر پیش کردہ علم فقہ وفتاویٰ اس امت مرحومہ کا بیش بہا اور قابل فخر اثاثہ ہے۔

اللہ تبارک وتعالیٰ نے جن حضرات کو تفقہ عطاء کیا اور انہوں نے ہر عہد میں بلاتفریق پوری انسانیت کی رہنمائی کی، ان میں سے آسمان فقہ کا ایک درخشاں ستارہ صاحب ہدایہ بھی ہیں، جنہوں نے علم فقہ کی بیش از بیش خدمت کی اور اس فن میں مختلف کتابیں لکھی، لیکن جو شرف وقبولیت ہدایہ کو حاصل ہے وہ کسی سے مخفی نہیں۔

نام ونسب:

صاحب ہدایہ کا نام ''علی'' لقب شیخ الاسلام برہان الدین اور کنیت ابوالحسن ہے اور نسب نامہ یوں ہے۔ شیخ الاسلام برہان الدین، ابوالحسن علی بن ابی بکر بن عبدالجلیل بن خلیل الفرغانی المرغینانی۔ (کشف الظنون)

آخیر میں نسب جا کر حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سے ملتا ہے (مقدمۃ الہدایہ)

تاریخ ولادت:

شیخ الاسلام برہان الدین المرغینانی کی ولادت باسعادت پیر کے دن، عصر کے وقت آٹھ رجب المرجب ۵۱۱ھ کو ہوئی۔

تعلیم وتربیت:

شیخ الاسلام برہان الدین مرغینانی کے والد محترم کا انتقال ان کے بچپن ہی میں ہو گیا تھا، اس لئے ان کی ابتدائی تعلیم وتربیت ان کے جد مادر قاضی امام بن حبیب بن علی زندرامسی کے یہاں ہوئی، یہ بزرگ مرغینان میں قضاء کے عہدہ پر فائز تھے، شمس الائمہ سرخسیؒ کے تلامذہ میں سے تھے، فقہ اور علم کلام میں فتویٰ اور قضاء میں ید طولیٰ رکھتے تھے۔

صاحب ہدایہ نے اپنے نانا بزرگوار کے انتقال کے بعد علم فقہ وکلام حاصل کرنے کے لئے فرغانہ کا سفر کیا، اس کے بعد سمرقند، بخارا، نیشاپور، مرو، بلخ، حرمین شریفین، بغداد اور ہمدان بھی تشریف لے گئے۔

اساتذہ:

فرغانہ میں ابوالمعانی ظہیر الدین بن زیاد بن الیاس سے استفادہ کیا، ان کے علاوہ ایک اور بزرگ عالم شیخ عثمان بن ابراہیم خواقندہ سے بھی فقہ کا درس لیا اور باقاعدہ اجازت حاصل کی۔

سمرقند میں علامہ نجم الدین عمر نسفی سے علمی استفادہ کیا، علامہ نسفی مفتی، فقیہ، محدث اور مفسر تھے، انہوں نے فقہ اور حدیث میں کئی

کتابیں لکھیں، عقائد کے موضوع پر بھی آپ نے ایک مختصر کتاب لکھی، علامہ تفتازانی نے اسکی شرح لکھی۔ جو شرح عقائد کے نام سے موسوم ہے اور موجودہ درس نظامی میں شامل درس ہے۔

اسی طرح امام علی بن محمد بن اسمٰعیل سے بھی سمرقند ہی میں فن تدریس اور اصول کلام میں غیر معمولی استفادہ کیا، نیشا پور میں شیخ صفی الدین ابوالبرکات عبداللہ بن محمد صاعدی سے درس لیا، مرو میں محمد بن ابی بکر الخطیب السبذموی، شیخ ضیاالدین محمد بن الحسین البندیجی، شیخ محمد بن حسن بن مسعود، شیخ ابوالفتح محمد بن عبدالرحمٰن مروزی سے علم فقہ و علم حدیث حاصل کی۔ بلخ میں قاضی سعید بن یوسف حنفی، ابوشجاع ضیاء الاسلام عمر بن محمد بسطامی سے روایت حدیث حاصل کی، بخارا میں برہان الائمہ الصدر الشہید عمر بن عبدالعزیز بن مازہ سے فلسفہ وکلام اور فقہ کی تعلیم حاصل کی، اسی طرح شیخ احمد بن عبدالعزیز، شیخ محمد بن عبدالرحمٰن بخاری شیخ ابوعمر عثمان بن علی بیکندی اور علامہ ابوالرضا محمد بن محمود طرازی سے استفادہ لیا۔

تلامذہ:

صاحب ہدایہ شیخ الاسلام برہان الدینؒ کی وجہ سے ماوراء النہر میں فقہ حنفی کی نشر و اشاعت ہوئی، بے شمار لوگوں نے صاحب ہدایہ سے استفادہ کیا، ان میں سے چند حضرات کے نام مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ شمس الائمہ محمد بن عبدالستار کردی ۲۔ شیخ جلال الدین محمود بن الحسین الاستروشنی ۳۔ امام عمر بن محمود بن محمد ۴۔ قاضی القضاۃ محمد بن علی بن عثمان سمرقندی ۵۔ علامہ نصرالدین نصر دہستانی ۶۔ برہان الاسلام علامہ زرنوجی (مؤلف تعلیم المتعلم) وغیرذلک۔

تصانیف:

صاحب ہدایہ کی چند اہم تصنیفات درج ذیل ہیں:۔

۱۔ بدایۃ المبتدی ۲۔ کفایۃ المنتہی ۳۔ نشر المذہب ۴۔ التجنیس ۵۔ المزید ۶۔ مختارات النوازل ۷۔ منتقی الفروع ۸۔ کتاب الفرائض ۹۔ مناسک الحج ۱۰۔ شرح الجامع الصغیر ۱۱۔ الہدایہ

وفات:

شیخ الاسلام علامہ مرغینانی، سمرقند میں منگل کے دن ذوالحجہ کی چودہ تاریخ ۵۹۳ھ کو اس دار فانی سے کوچ کر گئے، سمرقند کے شہر کردین میں تربۃ المحدثین قبرستان کے قریب دفن کیا گیا۔

مثل ایوانِ سحر مرقدِ فروزاں ہو تیرا
نور سے محمود یہ خاکی شبستان ہو تیرا
آسمان تیری لحد پر شبنم افشانی کرے
سبزۂ نورستہ اس گھر کی نگہبانی کرے

ہدایہ کی خصوصیات واہمیت

فقہ حنفی میں "ہدایہ" بڑی معتبر اور جامع کتاب ہے، جامعیت، کثرت مسائل، حسن ترتیب اور ایجاز واعجاز کے اعتبار سے ایک متن متین ہے، درس نظامی کے فن فقہ میں اسے ریڑھ کی ہڈی کی اہمیت وحیثیت حاصل ہے۔

علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں:

" ليس في أسفار المذاهب الأربعة كتاب بمشابة كتاب الهداية في تلخيص كلام القوم وحسن تعبيره الرّائق، والجمع للمهمات في تفقه نفس بكلمات كلهادر روغرر" ....

" وقال: سألني بعض الفضلاء هل تقدر أن تؤلف كتابًا مثل فتح القدير وهو شرح الهداية في الدقة والتحرير؟ قلت: نعم، قال: ومثل الهداية؟ قلت: كلّا ولو عدة اسطر."

(مقدمہ نصب الرایہ ج:۱/۱۴۱، مکتبۃ الریان، بیروت، لبنان)

مذاہب اربعہ کی کتابوں میں ہدایہ جیسی کوئی کتاب نہیں، کیونکہ اس میں علماء کے کلام کی تلخیص اور زبردست حسن تعبیر ہے اسی طرح فقہی صلاحیت کے اضافہ کے لئے اہم مضامین کو چند کلمات سے بیان کر دیا ہے، جو سب چمکدار موتی ہیں۔

بعض علماء نے مجھ سے پوچھا کہ کیا آپ دقت اور وضاحت بیان کے اعتبار سے "فتح القدیر" جیسی کتاب لکھ سکتے ہیں؟ میں نے جواب دیا ہاں! انہوں نے کہا کہ ہدایہ جیسی کتاب آپ لکھ سکتے ہیں؟ میں نے جواب میں کہا: ہرگز نہیں، میں چند سطریں بھی نہیں لکھ سکتا۔

صاحب ہدایہ علامہ مرغینانی رحمۃ اللہ علیہ نے بدھ کے دن بعد از نماز ظہر بماہ ذوالقعدہ ۵۷۳ھ میں ہدایہ لکھنا شروع کی اور تیرہ برس میں اسے اختتام تک پہنچایا، ان تیرہ برس میں سوائے ایام ممنوعہ مسلسل روزے رکھتے تھے اور ان کی یہ کوشش تھی کہ ان کے روزے کی اطلاع کسی کو نہ ہو، دوران تصنیف جب خادم کھانا لاکر رکھ دیتا تو صاحب ہدایہ اسے چلے جانے کا حکم دیتے اور کھانا کسی طالب علم یا مہمان کو کھلا دیتے، خادم برتنوں کو خالی دیکھ کر یہ سمجھتا کہ کھانا آپ نے تناول فرمایا ہے۔

اسی زہد، ورع اور تقوٰی کی برکت سے یہ کتاب چاردانگ عالم میں مقبول ہوئی اور علماء نے اسے قدر کی نگاہ سے دیکھا اور اس کے درس وتدریس کا خاص طور پر اہتمام کیا اور متاخرین کے متون، شروح اور حواشی سے زیادہ مستند، معتبر اور متداول کتاب بن گئی۔

ہدایہ کی مقبولیت دیکھ کر کسی شاعر نے کیا خوب کہا ہے:

انّ الهداية كالقرآن قد نسخت

ما صنفوا قبلها في الشرع من كتب

فاحفظ قواعدها واسلك مسالكها

يسلم مقالك من زيغ ومن كذب

ترجمہ: قرآن کریم نے جس طرح گذشتہ آسمانی کتابوں کو منسوخ کیا، اسی طرح ہدایہ نے فقہ میں لکھی ہوئی کتابوں کو منسوخ کیا، پس اس کے قواعد وضوابط کو یاد کرو اور اس کے طریقوں کو اپناؤ تاکہ تمہاری بات کجروی اور جھوٹ سے محفوظ رہے۔

صاحب ہدایہ علامہ مرغینانی رحمۃ اللہ کے فرزند ارجمند ابوحفص محمد بن علی الملقب بہ عماد الدین رحمۃ اللہ علیہ نے ہدایہ کے متعلق فرمایا ہے:

کتـــاب الهــــداية يهـــدى الهـــدى
الـى حــافـظيـــه ويـجـلـو الـعـمـى
فـــلازمـــه واحـفـظــه يـــا ذالـحـجـى
فـمـــن نـــالـــه فـــال أقـصـى الـمـنـى

ترجمہ: ہدایہ کتاب اپنے یاد کرنے والوں کو راستہ دکھاتی ہے اور اندھے پن کو بصیرت میں بدل دیتی ہے، پس اے صاحب عقل اسے مضبوطی سے پکڑ اور اسے یاد کر اسلئے کہ جس نے اسے پالیا اسکی آخری تمنا پوری ہوگئی۔

اسلوب تحریر

صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ تعالیٰ پہلے نفس مسئلہ بیان کرتے ہیں پھر ائمہ اربعہ وحضرات صاحبین کے اقوال اور ہر ایک کی دلیل نقلی وعقلی ذکر کرتے ہیں آخر میں امام اعظم رحمۃ اللہ کی دلیل تفصیل وبسط کے ساتھ نقل کرکے دیگر ائمہ کی دلیل نقلی وعقلی کے جواب دیتے ہیں۔

صاحب ہدایہ علامہ فرغانی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں مفتی بہ قول وہ ہے جس کی دلیل آخر میں بیان کی جائے اور عام طور پر وہ امام صاحب ہی کا قول ہوا کرتا ہے اور جب ان کی تحریر اس کے برعکس ہو یعنی امام صاحب کا قول اور دلیل پہلے، حضرات صاحبین کا قول اور دلیل بعد میں تو سمجھنا چاہیئے کہ یہاں اس مسئلے میں صاحب ہدایہ کے ہاں فتویٰ حضرات صاحبین کے قول پر ہے۔

مولانا محمد تقی عثمانی دامت برکاتہم تحریر فرماتے ہیں:

" الكتب التى التزمت ذكر الدلائل كالهداية والمبسوط وغيرهما، فان عادتهم المعروفة انهم يذكرون دليل القول الراجح في الأخير، ويجيبون عن دلائل اقوال آخر، فالدليل المذكور اخيراً يدل على رجحان مدلوله عندالمؤلف."

(اصول الافتاء، ص: ۳۹، ۴۰)

علامہ علاؤ الدین الحصکفی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"وفي النهر: وتأخير صاحب الهداية دليلهما ظاهر في اختيار قولهما."

(الدر المختار، باب الصرف، ج: ۷/۵۷۳، دار المعرفہ بیروت)

رموز واشارات

۱۔ "قال" ہدایہ میں جو متن کی عبارت ہے یا وہ قدوری کی عبارت ہے یا جامع صغیر کی، اس عبارت سے قبل "قال" کہکر اسکو ممتاز کرنا چاہتے ہیں، حضرات محشین بین السطور میں اس کی نشاندہی کرتے ہیں کہ علامہ قدوری کی عبارت ہے یا امام محمد رحمۃ اللہ کی۔

۲۔ "مشایخنا" سے مراد ماوراء النہر یعنی بخارا وسمرقند کے علماء ہیں۔

۳۔ "فی دیارنا" اس سے مراد بخارا، سمرقند اور ماوراء النہر کے دوسرے شہر مراد ہیں۔

۴۔ "عندنا" اس سے فقہاء احناف مراد ہیں۔

۵۔ "قالوا" نہایہ شرح ہدایہ میں ہے کہ صاحب ہدایہ لفظ "قالوا" وہاں استعمال کرتے ہیں جہاں پر اختلاف ہو، لیکن علامہ ابن ھمام کا کہنا ہے کہ صاحب ہدایہ "قالوا" وہاں استعمال کرتے ہیں کہ جہاں اختلاف ہو اور ساتھ ساتھ ضعف بھی ہو۔

"قوله على ما قالوا عادته في مثله افاضة الضعف مع الخلاف."

(فتح القدیر، باب مایوجب القضاء والکفارۃ، ج:۲، ۲۶۴ طبع بولاق مصر)

۶۔ "المختصر" صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ علیہ جہاں "المختصر" ذکر کرتے ہیں تو اس سے مراد مختصر القدوری ہے۔

۷۔ "الکتاب" سے صاحب ہدایہ کی مراد امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی "جامع صغیر" ہے ملا کاتب چلپی صاحب کشف الظنون کا کہنا یہ ہے کہ "الکتاب" سے بھی مراد مختصر القدوری ہے۔

۸۔ "الاصل" صاحب ہدایہ جہاں "وذکر فی الاصل" کہتے ہیں وہاں اس سے مراد امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب المبسوط مراد ہے۔

۹۔ "بماتلونا" سے مراد استدلال میں پیش کردہ آیت ہے۔

۱۰۔ "بماروینا" سے مراد ماقبل میں بطور استدلال ذکر شدہ حدیث مراد ہے۔

۱۱۔ "بماذکرنا" سے عقلی دلیل کی طرف اشارہ ہے۔

۱۲۔ "ظاهر الرواية" سے مراد امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی کتب ستہ مراد ہیں اور وہ یہ ہیں: ۱۔المبسوط ۲۔الجامع الصغیر ۳۔الجامع الکبیر ۴۔الزیادات ۵۔السیر الصغیر ۶۔السیر الکبیر۔"

شروح وحواشی

جو کتاب اہل علم کے پاس معتبر اور اہم ہو تو زیادہ سے زیادہ اس کے شروح وحواشی اور تعلیقات لکھنے کا اہتمام کیا جاتا ہے، ہدایہ بھی چونکہ ایک معتبر اور مستند کتاب ہے اس لئے ہر زمانے کے علماء وفقہاء نے ہدایہ کے شروحات لکھنے کا خاص طور پر اہتمام کیا، جن میں سے چند شروحات بمع نام اور مختصر تعارف کے ساتھ مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ الفوائد: علامہ فہامہ مولانا حمید الدین علی بن محمد ضریر المتوفی کی تصنیف ہے اور یہ ہدایہ کی سب سے پہلی شرح ہے، لیکن علامہ سیوطی کا کہنا یہ ہے کہ ہدایہ کی پہلی شرح "نہایہ" ہے۔

۲۔ فتح القدیر للعاجز الفقیہ: یہ ہدایہ کی بڑی معتبر شرح ہے، علامہ ابن الھمام رحمۃ اللہ علیہ کی تصنیف لطیف ہے، اور یہ شرح کتاب الوکالۃ تک ہے، فتح القدیر کا تکملہ یعنی کتاب الوکالۃ سے آخر تک قاضی زادہ مفتی مولانا احمد شمس الدین بن بدر الدین المتوفی ۹۸۸ھ نے لکھا ہے۔

علامہ ابن الھمام رحمۃ اللہ علیہ کا نام شیخ کمال الدین محمد بن عبد الواحد سیواسی ہے، علامہ ابن الھمام نے انیس سال تک ہدایہ بڑی مضبوطی کیساتھ پڑھا، اس کے بعد پڑھانا شروع کیا، پڑھانے کے ساتھ ساتھ شرح لکھنا بھی شروع کی ۸۶۱ھ میں ان کا انتقال ہوا۔

۳۔ العنایہ: یہ بھی ہدایہ کے عمدہ شروحات میں سے شمار ہوتی ہے، شیخ اکمل الدین محمد بن محمد البحتی کی تصنیف ہے۔

۴۔ البنایہ: یہ بھی ہدایہ کے عمدہ شروحات میں سے ہے، یہ قاضی بدر الدین محمود ابن احمد العینی کی تصنیف ہے، علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے صفر المظفر ۸۱۷ھ میں شرح لکھنا شروع کی اور دسویں محرم الحرام ۸۵۰ھ میں اختتام تک پہنچایا۔

۵۔ معراج الدرایہ الی شرح الھدایہ: یہ امام قوام الدین محمد بن احمد المخجندی البخاری، البخاری السکا کی، کی تصنیف لطیف ہے، یہ شرح فتح القدیر کی طرح ہے، اس میں ائمہ اربعہ کے اقوال اور مفتی بہ قول کو دلیل کے ساتھ بیان کیا گیا ہے یہ شرح ۲۱ محرم الحرام ۷۴۵ھ کو مکمل ہوئی۔

۶۔ النہایۃ فی شرح الھدایۃ: یہ شیخ حسین بن علی السغناقی النحوی الجدلی کی تصنیف ہے، علامہ سیوطی کے مطابق یہ ہدایہ کی پہلی شرح ہے، مصنف رحمۃ اللہ کا انتقال ۷۱۱ھ میں ہوا۔

۷۔ خلاصۃ النہایۃ فی فوائد الھدایۃ: یہ قاضی علاؤ الدین محمود بن عبداللہ بن صاعد الحارثی، المرقدی کی تالیف ہے، مصنف مرحوم کا انتقال ۶۰۶ھ میں ہوا، بعض حضرات کا کہنا ہے کہ علامہ محمود بن احمد قونوی کی تصنیف ہے، اور ان کا انتقال ۷۷۰ھ میں ہوا۔

۸۔ نہایۃ الکفایۃ فی درایۃ الھدایۃ: یہ شرح تاج الشریعہ عمر بن صدر الشریعہ عبید اللہ محبوبی کی ہے۔

۹۔ غایۃ البیان و نادرۃ الاقران: ہدایہ کی یہ شرح شیخ قوام الدین امیر کاتب بن امیر عمر الاتقانی کی تالیف ہے، طلبہ کے اصرار کے بعد علامہ اتقانی رحمۃ اللہ علیہ نے قاہرہ میں ۱۰، ربیع الثانی ۷۲۱ھ کو شرح لکھنا شروع کیا، پھر عراق گئے، وہاں بھی شرح لکھنے میں مصروف ہوئے، پھر وہاں سے دمشق گئے اور وہیں ذوالقعدہ ۷۴۱ھ میں اس شرح کو اختتام تک پہنچایا۔

۱۰۔ غایۃ السروجی: یہ شرح ابوالعباس احمد بن ابراہیم سروجی کی تصنیف ہے، یہ شرح ناتمام ہے اور کتاب الایمان تک ہے، مصنف مرحوم ۷۱۰ھ کو اس دار فانی سے رخصت ہوگئے۔

۱۱۔ الکفایۃ علی الھدایۃ: یہ علامہ جلال الدین بن شمس الدین الخوارزمی رحمۃ اللہ علیہ کی تصنیف ہے، ان کا انتقال ۶۹۰ھ میں ہوا ہے۔

۱۲۔ التوشیح: یہ شرح شیخ سراج الدین عمر بن اسحاق غزنوی ہندی کی تالیف ہے، ان کا انتقال ۷۷۳ھ میں ہوا ہے۔

۱۳۔ ارشاد الروایہ فی شرح الھدایہ: یہ شرح شیخ مصلح الدین بن زکریا قرمانی کی ہے ان کا سن وفات ۸۰۹ھ ہے۔

۱۴۔ شرح خلاطی: یہ شرح علامہ علاؤ الدین علی بن محمد بن حسن خلاطی کی تصنیف ہے، ان کا سن وفات ۸۵۸ھ ہے۔

۱۵۔ نصب الرایہ فی تخریج احادیث الھدایہ: یہ علامہ جمال الدین یوسف زیلعی رحمۃ اللہ علیہ کی تصنیف ہے، اسمیں انہوں نے ہدایہ میں مذکور احادیث کی تخریج کی ہے، مصنف مرحوم کا انتقال ۷۶۲ھ میں ہوا ہے۔

۱۶۔ حاشیۃ قاری الھدایہ: ہدایہ پر یہ حاشیہ شیخ سراج الدین عمر بن علی کتانی کا ہے، ان کا سن وفات ۸۲۹ھ ہے۔

۱۷۔ حاشیۃ مولانا عبدالحئی لکھنوی: پاک وہند میں مطبوعہ ہدایہ پر جو حاشیہ ہے وہ مولانا عبدالحئی لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ کا ہے، ان کی پیدائش ۱۲۶۴ھ میں ہوئی اور وفات ۱۳۰۴ھ میں ہوئی۔

صاحب عین الہدایہ

عین الہدایہ کے بارے میں لکھنے سے قبل صاحب عین الہدایہ کے بارے میں کچھ لکھنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

صاحب عین الہدایہ کا نام سید امیر علی والد صاحب کا نام معظم علی ہے۔ پورا نام ونسب یوں ہے علامہ امیر علی بن معظم علی الحسینی، ملیح آبادی، لکھنوی ۱۲۷۴ھ میں پیدا ہوئے۔

پندرہ سال سے قبل کی عمر میں فارسی، ریاضی، حساب، اقلیدس علم مثلث اور علم مساحت کی تعلیم حاصل کی۔ پندرہ سال کی عمر کے بعد عربی علوم پڑھنے میں مشغول ہو گئے۔ ابتدائی کتابیں مولانا سید عبداللہ آروی اور مولانا حیدر علی مہاجر کے ہاں پڑھیں پھر علم اصول، علم کلام اور علم منطق قاضی بشیر الدین عثمانی قنوجی سے پڑھیں پھر دہلی چلے گئے اور وہاں انہوں نے شیخ محدث نذیر حسین دہلوی کے پاس صحاح ستہ پڑھی۔ وہاں دہلی ہی میں حکیم عبدالمجید بن محمود دہلوی سے علم طب بھی حاصل کیا۔ پھر دہلی سے لکھنو چلے گئے وہاں شادی کر کے وہیں قیام پذیر ہوئے اور مطبع نولکشور کی طبع کردہ کتابوں کی تصحیح اور حاشیہ لکھنے میں مشغول ہو گئے۔ پھر وہاں سے مدرسہ عالیہ کلکتہ چلے گئے اور وہیں ایک یا دو سال تک تدریس کی، پھر وہاں سے دارالعلوم لکھنو گئے یہاں لکھنو میں مدرسہ کے منتظم اور صدر مدرس کی حیثیت سے تین سال تک تدریس کی۔

تصنیفات:

علامہ امیر علی مرحوم نے مختلف کتابیں لکھی ہیں ان میں چند کا نام مندرجہ ذیل ہے۔

۱۔ مواہب الرحمٰن فی تفسیر القرآن (اردو) ۲۔ عین الہدایہ شرح ہدایہ (اردو) ۳۔ ترجمہ فتاوی عالمگیری (اردو)

۴۔ شرح صحیح البخاری ۵۔ حاشیہ تقریب التہذیب ۶۔ حاشیہ توضیح وتلویح ۷۔ التعقیب تکملۃ التقریب ۸۔ المستدرک فی الرجال

وفات:

علامہ امیر علی مرحوم کا انتقال بماہ رجب المرجب ۱۳۳۷ھ لکھنو میں ہوا رحمۃ اللہ تعالیٰ رحمۃ واسعۃ

(مزید تفصیل کے لئے دیکھئے نزہۃ الخواطر، بہجۃ المسامع والنواظر)

(ج: ۸/۸۴ تا ۸۶ طیب اکیڈمی ملتان)

ایک نظر عین الہدایہ پر:

ہدایہ کی اردو شروحات میں عین الہدایہ ایک معتبر شرح وترجمہ ہے صاحب عین الہدایہ علامہ امیر علی مرحوم نے شرح میں مندرجہ ذیل امور کا خاص خیال رکھا ہے:۔

(۱) عبارت ذکر کر کے اس کا ترجمہ کیا ہے اور پھر مطلب بیان کیا ہے۔

(۲) فقہاء کے بیان کردہ قیود کی وضاحت وتشریح کی ہے۔

(۳) فقہ کو تین اجزاء پر تقسیم کیا ہے۔ ۱۔فقہ اکبر ۲۔فقہ اوسط ۳۔فقہ اصغر

فقہ اکبر سے مراد اعتقادات ہیں، فقہ اوسط سے مراد باطنی اعمال وتہذیب اخلاق یعنی تصوف ہے، فقہ اصغر سے مراد ظاہری اعمال ہیں۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے زمانے میں چونکہ یہ باتیں فقہ میں داخل تھیں اس لئے مصنف علام نے بھی اپنی کتاب میں فقہ کے اجزائے ثلاثہ کو جمع کیا ہے، وہ اسطرح کے مقدمہ میں فقہ اکبر کا ترجمہ کیا ہے، اس کے ساتھ بطور تتمہ وملحقات کے عقائد نسفی وشرح فقہ اکبر الملا علی قاری اور محدث عبدالحق دہلوی رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب تکمیل الایمان سے بعض اہم مسائل وعقائد کو بیان کیا ہے۔

فقہ اوسط سے متعلق مباحث کو کتاب کے اندر مختلف عناوین سے ذکر کیا ہے۔

جہاں تک فقہ اصغر یعنی مسائل کا تعلق ہے تو جو متن میں قدوری اور جامع صغیر کے مسائل ہیں ان کے علاوہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے کتب خمسہ میں سے بعض اہم مسائل بڑھادیئے گئے ہیں، اسی طرح حضرات متاخرین نے جدید مختلف مسائل میں فتاویٰ صادر فرمائے ان کو بیان کیا گیا ہے، پھران میں جو مفتی بہ قول ہے اسکی بھی نشاندہی کی گئی ہے۔

(۴) جن احادیث میں فضائل بیان کئے گئے ہیں۔ان کو ''فائدہ'' کے تحت متعلقہ بحث میں یکجا کیا ہے۔

(۵) دلائل میں ان احادیث کو ذکر کیا ہے جن کے بارے میں ائمہ حدیث میں سے کسی نے اسے ''صحیح'' یا ''حسن'' قرار دیا ہے۔

(۶) اگر ائمہ حدیث کا کسی حدیث کی تصحیح کے بارے میں اختلاف ہے تو محل اختلاف اور اضطراب کے متعلق کلام کیا گیا ہے۔

(۷) مسائل میں جو قیود وشرائط ہوتی ہیں ان کی تشریح اور وضاحت کی ہے تاکہ سب فائدہ حاصل کریں۔

(۸) مصادر ومراجع اور حوالہ کو بیان کرنے کے لئے کبھی کتاب کا نام لیا ہے، اور کبھی رمز واشارہ پر اکتفا کیا ہے۔

(۹) جو کتابیں نادر ونایاب ہیں ان کا حوالہ فتاویٰ عالمگیریہ سے نقل کیا گیا ہے، لیکن نقل میں کمال احتیاط سے کام لے کر مفتی بہ قول کو ذکر کیا ہے۔

(۱۰) ہدایہ میں کتاب الحیل اور کتاب الفرائض دونوں مذکور نہیں، صاحب عین الہدایہ نے ان دونوں ابواب کو کتاب کے آخر میں بطور تکملہ کے ذکر کیا ہے۔

تلک عشرۃ کاملۃ

عین الہدایہ کی تسہیل وعنوانات کا جو کام مولانا انوار الحق قاسمی صاحب نے کیا ہے وہ عمدہ اور بہتر ہے۔ اللہ تعالیٰ اسے صاحب ہدایہ، صاحب عین الہدایہ، قارئین وناشرین اور تسہیل کرنے والے کے لئے ذخیرہ آخرت بنادے اور اسے اپنے بارگاہ ایزدی میں شرف قبولیت سے نوازے۔ ایں دعا از من واز جملہ جہاں آمین باد

مولانا سلیم اللہ خان

۱۴۲۲/۱۲/۴ھ

۱۷/۲/۲۰۰۲ء

بسم اللہ الرحمن الرحیم

پیش لفظ

حضرت مولانا مفتی نظام الدین شامزئی صاحب مدظلہم

الحمد للہ رب العلمین والصلوٰۃ والسلام علی اشرف الانبیاء والمرسلین وعلی آلہ وصحبہ اجمعین۔ اما بعد

ایک دور وہ تھا جب عربی زبان کی حیثیت دنیا کے بیشتر حصوں پر سرکاری زبان کی تھی جب کہ موجودہ زمانہ میں انگریزی زبان دنیا کے بیشتر خطوں میں سرکاری اور قانونی زبان سمجھی جاتی ہے اور اس میں مقامی وقومی زبان کو بھی پیچھے چھوڑ دیا گیا ہے بعینہ یہ معاملہ اسلامی تاریخ کے اوائل میں عربی زبان کے ساتھ رہا ہے۔ عربوں کی طرح عجمیوں نے بھی عربی زبان میں خوب دلچسپی اور لگن کا مظاہرہ کیا اور عربی زبان میں وہ عظیم وضخیم تصنیفات تصنیف فرمائیں جو عرب وعجم سب یکساں مقبول ومتداول کتابوں میں شامل ہیں۔ عجمی دنیا کی ایسی ہی نامور ہستیوں میں ایک بزرگ شیخ الاسلام ابوالحسن علی بن ابی بکر المرغینانی رحمۃ اللہ علیہ (المتوفی ۵۹۳ھ) ہیں۔ جنہوں نے ''الہدایہ'' کی صورت میں اسلامی قانون اور دفعات کو عربی زبان میں تصنیف فرمایا جو حضرت مصنف رحمۃ اللہ کے اخلاص کی بدولت فقہ حنفی کی بنیادی اور اہم کتابوں میں سرفہرست ہے۔

زمانہ کے انحطاط کے ساتھ ساتھ عربی زبان سے عجمیوں کا رشتہ کمزور ہوتا گیا اور اسلامی دفعات جو کہ عموماً بزبان عربی موجود تھے، سے ناآشنائی اور بیگانگی میں اضافہ ہونے لگا یہاں تک کہ ہر خطہ میں اسلامی احکام پر مشتمل ذخیروں سے استفادہ کے لئے مقامی زبانوں کے سہارے کی ضرورت پیش آنے لگی۔ بالخصوص متحدہ ہندوستان میں یہ ضرورت مستقل رجحان کی صورت اختیار کرگئی اور عربی زبان میں لکھی گئی کتب کو فارسی یا کم ازکم اردو میں منتقل کیا جانے لگا۔ علامہ مرغینانی کی ''ہدایہ'' کا ترجمہ بھی اسی سلسلہ کی کڑی ہے، ہندوستان کے ایک مشہور بزرگ سید امیر علی صاحب رحمۃ اللہ علیہ جنہوں نے ''عین الہدایہ'' کے نام سے ''الہدایہ'' کے ترجمہ وتشریح کی خدمت انجام دی جو نہ صرف یہ کہ سہولت پسند طبقوں پر احسان عظیم ہے بلکہ ہدایہ کی مغلقات تک رسائی میں ممد ومعاون بھی ہے (فجزاء ھم اللہ عنا وعن المسلمین خیراً)

حضرت موصوف کا یہ ترجمہ کافی پرانا ہے قبل ازیں پاک وہند میں متعدد بار طبع بھی ہو چکا ہے۔ لیکن اس کی افادیت واہمیت کی شایان شان طباعت کا اتفاق نہیں ہوا تھا جس کی وجہ سے استفادہ کافی مشکل یا پھر دشوار پسند طلب تھا بلکہ بعض دفعہ تو طباعت میں بے اعتنائی کے باعث ان تراجم وتشریحات سے استفادہ اتنا ہی مشکل ثابت ہوتا تھا جتنا کہ ''ہدایہ'' کے مغلقات تک رسائی اس لئے ترجمہ وتشریح کی طرح ان علمی خزینوں کو زیور طبع سے آراستہ کرنے کی ضرورت بھی تھی، اس ضرورت کو تسہیل وترتیب اور تبویب وعناوین کی حسن وخوبی کے ساتھ پورا کرنے کے لئے اللہ تعالیٰ نے ہمارے قدیم مشہور ومعروف مطبع ''دارالاشاعت'' کو یہ توفیق بخشی اور انہوں نے یہ خدمت انجام دی، اللہ تعالیٰ ادارے کے منتظمین کی ساعی جمیلہ کو قبولیت سے نوازیں اور اس دینی خدمت کو ذریعہ نجات بنائیں اور عوام وخواص کے حق میں مفید تر بنائیں آمین بحرمۃ سیدالمرسلین علیہ الصلوٰۃ والسلام وعلی آلہ وصحبہ اجمعین۔

مولانا مفتی نظام الدین شامزئی

جامعۃ العلوم الاسلامیہ

علامہ بنوری ٹاؤن کراچی ۵

بسم اللہ الرحمن الرحیم

تقریظ

حامدًا و مصلیا ومسلما:

بندہ کوگذشتہ کئی سالوں سے فقہ حنفی کی مشہور کتاب ہدایہ پڑھانے کی اللہ تعالیٰ نے توفیق بخشی۔الحمدللہ علی ذالک،اس دوران متعدد عربی اردوشروحات مطالعہ کرنے کی توفیق ہوئی،خاص طور پر عین الہدایہ،جسکے ایک معتد بہ حصہ کوحرف بحرف بغورمطالعہ کرنے کا موقع ملا، یہ شرح دوسری شروحات کے مقابلہ میں کئی اضافی خصوصیات کی حامل ہے۔اس میں ہدایہ کی عبارت کواس طرح حل کیا گیا کہ کہیں بھی تشنگی باقی نہیں رہتی مسائل کی آیات قرآنی اوراحادیث نبوی ﷺ کے ساتھ مدلل کئے گئے اوراحادیث کی متن وسند پر میر حاصل بحث کر کے کھرے کھوٹے کی اس طرح نشاندہی کی گئی کہ مطالعہ کرنے والوں کے لئے کوئی الجھن باقی نہیں۔غرضیکہ یہ ہدایہ کی شرح ہونے کے ساتھ اردوزبان میں فقہ اسلامی کا ایک بہترین انسائکلو پیڈیا بھی ہے،جس سے علماء اور طلبہ کے علاوہ کالج یونیورسٹی کے طلبہ بھی استفادہ کر سکتے ہیں۔

یہ شرح پہلے قدیم اردو میں تھی،دورجدید میں اس سے استفادہ قدرے دشوار تھا،اس بات کودیکھتے ہوئے حضرت مولانا انوارالحق قاسمی صاحب دامت برکاتہم نے محنت شاقہ برداشت کر کے جدیداردو میں تبدیل کیا۔جس سے کتاب کی افادیت کئی گنا بڑھ گئی،اور مطالعہ کرنے والوں کے لئے آسانی پیدا ہوگئی اللہ تعالیٰ مولانا موصوف کواس کا بہترین بدلہ عطاءفرمائے۔اب اسکو جناب خلیل اشرف عثمانی صاحب دارالاشاعت کراچی نہایت ہی عمدگی کے ساتھ شائع فرمارہے ہیں اللہ تعالیٰ سے دعا ہےان کی محنت کوبھی قبول فرمائے اور اس کتاب کوامت کے لئے نافع بنائے۔آمین

بندہ احسان اللہ شائق عفااللہ عنہ

استاذ ومفتی جامعہ حمادیہ شاہ فیصل کالونی کراچی

۲۹ شوال ۱۴۲۲ھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

تقریظ

الحمد للّٰہ و کفٰی و سلام علیٰ عبادہ الذین اصطفٰی. امّا بعد

علم فقہ کی معروف اور معتمد کتاب ''الہدایۃ'' کی ''اردو شرح عین الہدایۃ'' جو کہ قدیم اردو زبان اور محاورے کے اعتبار سے تحریر ہے اور آجکل جدید اردو زبان کے استعمال کی وجہ سے عام طلباء اور دیگر اہل علم طبقہ کما حقہ اس سے مستفید ہونے سے قاصر تھے اس پر حضرت مولانا انوار الحق قاسمی صاحب نے اپنے سالہا سال کے علمی تجربہ اور فنی مہارت سے کام لیتے ہوئے نئے انداز سے تسہیل وتبویب کا جو کام کیا ہے اس میں سے کتاب النکاح سے متعلق ایک کاپی دارالاشاعت کی جانب سے محترم خلیل اشرف صاحب نے بندہ کو بھی بھیجی ہے اس کے چیدہ چیدہ مقامات سے دیکھنے کا موقع ملا ہے۔ واقعی موصوف نے جانفشانی سے کام لیا ہے رب کریم مزید ترقیات سے نوازے۔

البتہ مذکورہ ترتیب کے بجائے اگر پہلے ہدایہ کا متن پھر اس کا مکمل ترجمہ لکھنے کے بعد تشریح کا عنوان لگا کر الگ سے مذکور مسئلہ کی وضاحت درج کر دی جاتی اور پھر طویل المیعاد تدریسی تجربہ کے تحت طلباء وعلماء کے فوائد کو مدنظر رکھتے ہوئے بعض مشکل مقامات کی سہل انداز میں وضاحت بھی کر دی جاتی تو زیادہ بہتر ہوتا۔

فقط

بندہ عبداللہ شوکت

دارالافتاء جامعہ بنوریہ کراچی ۱۶

یکم ذی القعدہ ۱۴۲۲ھ

بمطابق ۱۶، جنوری ۲۰۰۲ء

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد لله حمداً يوافي و يكافي مزيده، والصلوة والسلام على سيد رسله و أنبيائه و على آله وأصحابه و أتباعه إلى يوم الدين، و على جميع الأنبياء والمرسلين أجمعين. أما بعد!

تعارف کتاب

یہ کتاب بہترین کتاب "ہدایہ" کا ترجمہ ہے جو کہ "ہدایہ" کی شرح ہے، اپنی تنقیح اور توضیح کی وجہ سے سمجھ کی معراج ہے، اور تحقیق کامل ہونے کے ساتھ ہی مختصر ہونے کی بناء پر معجز اور تمام ضروری مسائل کو پورا کرنے کے لئے کافی ہے، علاوہ بریں مسائل اصول کی ذخیرہ ہونے کی بناء پر کنز دقائق، باریک مسائل کا خزانہ ہے، اور زیادہ سے زیادہ فتاوی کا خلاصہ ہوئے کی وجہ سے تبیین حقائق، حقیقتوں کو خوب ظاہر کرنے والی ہے بہترین، عمدہ، الہامی معانی اور صحیح واقعات میں منافع کے موتیوں کے سمندروں کو جمع کرنے والی ہے لفظ کے اعتبار سے مختصر اور کافی ہے مگر معنی کے اعتبار سے بہت واسع اور دافع ہے، فللّٰه الحمد والمنة، اللہ کی تعریف اور اسی کا احسان ہے۔ اسی سے ابتداء اور انتہاء سب میں ہدایت کی امید ہے۔

وصل: فقہ حنفی کی افضلیت

اللہ تعالیٰ جل شانہ نے افضل المجتہدین امام الائمہ ابوحنیفہؒ کے مسائل اجتہادیہ کو قبولیت عامہ کا ایسا عالی مرتبہ عنایت فرمایا ہے کہ ساری دنیا میں جہاں تک ملت اسلامیہ پھیلی ہے اس میں آدھے سے زائد مؤمنون کو اسی فقہ پر عامل اور عبادت گزار بنایا اور بہت سے بڑے بڑے اولیاء کرام اور صاحب آیات و کرامات اسی پر ظاہر فرمائے۔ یہ بات اس دعوی کی بدیہی دلیل ہے کہ امام اعظمؒ کا اجتہاد برحق، برہان واضح اور اعتقاد پختہ ہے۔ اور جزوی فقہی مسائل کے قوی دلائل انشاء اللہ اپنے مواقع میں ذکر کئے جائیں گے۔

وصل: فقہ کے اجزاء

فقہ کے تین اجزاء ہیں نمبر ا۔ فقہ اکبر، یعنی اعتقادات صحیحہ، کیونکہ جب تک اعتقادات ہی درست نہ ہوں گے سارے اعمال رائیگاں ہوں گے۔

نمبر ۲۔ فقہ اوسط، یعنی نیت قلبی کا خالص ہونا کہ جیسی نیت ہوگی ویسا ہی پھل ہوگا۔

نمبر ۳۔ فقہ اصغر، یعنی ظاہری اعضاء کے اعمال مثل رکوع و سجود وغیرہ کے جب تک ان کا علم نہ ہو وہ درست ہی نہیں ہو سکتے۔ ان میں سے فقہ دوم یعنی باطنی اعمال و تہذیب اخلاق جن کو تصوف کہنے لگے ہیں کہ متعلق تنقیح و توضیح میں تصریح ہے کہ یہ فقہ دوم (تصوف) امام اعظم کے زمانہ میں نفس فقہ میں داخل تھا اور اس سے علیحدہ نہ تھا۔ اسی لئے مترجم (صاحب عین الہدایہ) نے فقہ کے تینوں اجزاء کو اپنے ترجمہ میں اس طرح جمع کر دیا ہے کہ مقدمہ کتاب میں "فقہ اکبر" کے ترجمہ کے علاوہ عقائد نسفی اور شرح ملا علی قاریؒ کے مفید معلومات اور ضروری مسائل کا بھی اضافہ کر دیا ہے۔ اس کے بعد ترجمہ میں فقہ دوم

کی ضروری باتیں علیحدہ نشان کے ساتھ شامل کردی ہیں۔ پھر مسائل کتاب یعنی متن ہدایہ تو اصول مذہب اور ظاہر الروایات کے وہ صحیح مسائل ہیں جو امام اعظمؒ سے مروی ہیں۔ اور امام محمدؒ کی چھ مشہور کتابوں جامع صغیر وغیرہ کے بھی کچھ زائد مسائل ان کے حوالوں کے ساتھ فائدہ میں بڑھادئے ہیں کہ یہ بھی اصول میں داخل ہیں۔ ان کے علاوہ امام اعظمؒ اور صاحبینؒ کے زمانہ کے بعد نئے واقعات پیش آنے پر مشائخ نے ان سے متعلق جو فتوی دئے یا اصول سے جن کا استنباط کیا چونکہ وہ بھی بہت ضروری ہیں اس لئے وہ مسائل بھی ذیلی فائدوں میں بڑھادیئے، تاکہ بوقت ضرورت کتاب سے باہر مسائل تلاش کرنے کی ضرورت نہ ہو، بلکہ مختلف اقوال کو چھوڑ کر صرف مفتی بہ قول ہی کو لکھا تاکہ ہر مسئلہ میں مفتی بہ قول معلوم ہو جائے۔

وصل: فضیلت علم وعمل

علم ایک بڑی نعمت ہے کیونکہ عظمت و جلالت الٰہی کو علماء ہی پہچان سکتے ہیں، اور جس نے اللہ کو پہچانا اس کا درجہ بہت ہی اعلیٰ ہے، چنانچہ ارشاد خداوندی ہے ﴿شَهِدَ اللّٰهُ اَنَّهٗ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ وَالْمَلٰٓئِكَةُ وَاُولُوا الْعِلْمِ﴾ نیز اس علم کے حاصل کرنے والوں کی فضیلت میں حضرت ابو الدرداءؓ سے مروی ہے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جو کوئی طالب علم کے لئے راہ میں نکلا اللہ تعالیٰ اسے جنت کی کسی راہ پر چلاتے ہیں، اور ایسے طالب علموں کی خوشنودی کے لئے فرشتے اپنے بازو بچھاتے ہیں، اور علماء کے لئے زمین و آسمان کی تمام چیزیں یہاں تک کہ پانی میں مچھلیاں بھی دعائے مغفرت کرتی ہیں، اور عالم کی فضیلت محض عابد پر ایسی ہے جیسے رات کی فضیلت بقیہ ستاروں پر ہے، اور انبیاء کے وارث تو علماء ہی ہیں، انبیاء کرام نے اپنی میراث میں درہم و دینار نہیں بلکہ علم چھوڑا ہے، اس لئے جس نے علم حاصل کر لیا اس نے بھرپور حصہ میراث پایا جیسا کہ امام احمدؒ، ترمذی، ابوداؤد، ابن ماجہ اور دارمی سے مروی ہے، اور واثلہ بن الاسقعؓ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جس نے علم طلب کیا اور اسے پالیا تو اس کے لئے دوگنا ثواب ہے اور اگر نہ پایا تو اس کے لئے ایک ثواب ہے، رواہ الدارمی، حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ رات کے وقت تھوڑی دیر کے لئے بھی علم پڑھنا پڑھانا تمام رات کی عبادت سے بہتر ہے، رواہ الدارمی وغیرہ، ایک اور حدیث میں فرمایا ہے کہ ایک فقیہ بھی شیطان کے مقابلہ میں ہزار عابدوں سے بہت بھاری ہے۔

یہ روایت ترمذی اور ابن ماجہ کی ہے، یہ اس فقیہ کا مرتبہ ہے جو نفس و شیطان کی دھوکہ بازیوں سے واقف اور معارف الٰہیہ میں کامل ہو، ان فضائل کے علاوہ بھی علم و فقہ کے فضائل کے سلسلہ میں آیت کریمہ اور احادیث صحیحہ بہت زیادہ ہیں، یہ روایتیں صرف نمونۃً ذکر کی گئی ہیں۔

الحاصل جو شخص اللہ تعالیٰ جل شانہ کی وحدانیت اور سرور انبیاء سیدنا محمد رسول اللہ ﷺ کی رسالت کی دل سے یقین کرے گا اور ان پر ایمان لائے گا وہ فقہ کے تینوں اجزاء، اعلیٰ، اوسط اور اصغر کے اعلیٰ مرتبہ پر پہنچ جائے گا۔

☆☆☆

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الفقہ الاکبر للامام الاعظم رحمہ اللہ تعالی:

اصل التوحید ومایصح الاعتقاد علیہ، یجب، ان یقول: آمنت باللہ، وملائکتہ، وکتبہ، ورسلہ، والبعث والیوم الأخر، والبعث بعد الموت، والقدر خیرہ و شرہ من اللہ تعالی، والحساب، والمیزان، والجنۃ، والنار وذلک کلہ حق، واللہ تعالی واحد، لا من طریق العدد، و لکن من طریق أنہ لا شریک لہ لم یلد، و لم یولد، ولم یکن لہ کفوا احد

ترجمہ: اصل توحید اور وہ باتیں جن کا اعتقاد رکھنا صحیح ہے، امام ہمام قدوۃ الانام، امام اعظم امام ابوحنیفہؒ کی ایسی کتاب "الفقہ الاکبر" کا ترجمہ جو متفق علیہ اعتقادی مسائل کی جامع ہے، امام اعظمؒ نے فرمایا ہے کہ اس طرح کہنا واجب ہے کہ ایمان لایا اللہ تعالی پر اور اس کے فرشتوں پر اور اس کی کتابوں پر اور اس کے تمام رسولوں پر اور قیامت کے دن پر اور موت کے بعد اٹھائے جانے پر اور اللہ تعالی کی طرف سے بھلائی و برائی ہر قسم کی تقدیر پر، اور اس بات پر کہ قیامت کے دن حساب کا ہونا اور ترازوں میں اعمال کا تولا جانا اور جنت و دوزخ کا ہونا سب برحق ہیں۔

اللہ تعالی ایک ہے مگر گنتی کے طریقہ سے نہیں بلکہ اس اعتبار سے ایک ہے کہ اس کا کوئی شریک نہیں ہے، اللہ تعالی ہی بے نیاز ہے، نہ اس نے کسی کو جنا نہ وہ کسی سے پیدا ہوا، اور نہ کوئی اس کا مماثل یا کفو ہے۔

توضیح: جن باتوں پر ایمان لانا ضروری ہے

یجب، ان یقول: آمنت باللہ، وملائکتہ، وکتبہ، ورسلہ.... الخ

اس طرح کہنے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ دلی تصدیق کا زبان سے اقرار کرنا شرط کے طور پر واجب ہے تاکہ اسے جان کر اس کے ساتھ کافروں جیسا برتاؤ نہ ہو، امام ابوحنیفہؒ سے یہی روایت ہے اور شیخ ماتریدیؒ اور شیخ اشعریؒ کے نزدیک یہی صحیح ہے، اور آیات اسی پر شاہد بھی ہیں کہ ایمان کی جگہ دل ہے جیسا کہ اس فرمان باری تعالی میں ہے ﴿اولئک کتب فی قلوبھم الایمان﴾ اور ﴿ولما یدخل الایمان فی قلوبھم﴾ اور زبان کے اقرار اس کو مؤمن کہنے کے لئے ہے، محققین فقہاء کا یہی مذہب ہے، پھر زبان سے گواہی کا لفظ کہنا ضروری نہیں بلکہ یہ کہنا کافی ہے کہ آمنت باللہ وہ موجود برحق ذات میں اکیلا اور صفات میں نرالا ہے جیسا کہ باری تعالی کا فرمان ہے ﴿آمنا باللہ وما انزل علینا وما انزل﴾ الایۃ اور ﴿آمن الرسول بما انزل علیہ﴾ الایۃ

و ملائکتہ: فرشتے کون اور کیسے ہیں؟ فرشتے موجود اور اللہ تعالی کے معصوم بندے ہیں جو گناہ و نافرمانی نہیں کر سکتے اور نر و مادہ بھی نہیں ہو سکتے، فرمان باری تعالی ہے ﴿بل عباد مکرمون لا یسبقونہ بالقول﴾ الآیۃ، اور ﴿لا یعصون اللہ ما امرھم و یفعلون ما یومرون﴾ الآیہ

و کتبہ: اللہ کی نازل کردہ کتابیں توریت، انجیل، زبور، اور قرآن کریم، ان کے علاوہ اور بھی کتابیں ہیں جن کی کوئی تعداد متعین نہیں ہے، ق۔

ورسلہ: اللہ کے رسول آدم علیہ السلام سے حضرت محمد ﷺ تک اللہ تعالی کے سارے پیغمبر برحق ہیں خواہ ان پر کتاب

یا صحیفہ نازل ہوا ہو یا ان پر صرف وحی بھیجی گئی ہو، اسی طرح ہمیں ان کے نام معلوم ہوئے ہوں یا معلوم نہ ہوئے ہوں۔

والیوم الآخر: قیامت کا دن کہ وہ دن ضرور آنے والا ہے۔

والبعث بعد الموت: مرنے کے بعد دوبارہ زندگی ایک مرتبہ قبر میں منکر و نکیر کے سوال وجواب کے لئے اور دوسری مرتبہ قیامت کبریٰ میں جبکہ ہر جاندار کا حشر ہوگا خواہ روح پھونکے جانے کے بعد مردہ پیدا ہوا ہو یا گر گیا ہو یہی قول صحیح ہے (مق) جیسا کہ قرآن پاک میں ہے ﴿قل یحییها الذی أنشأها أول مرة﴾ الایة

والقدر خیره و شره من الله تعالی: کہ بھلائی برائی سب اللہ تعالیٰ کی طرف سے مقدر ہے، کسی کی تدبیر سے نہیں بدلتی ہے، لیکن کسی معاملہ میں پہلے سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ تقدیر کیا ہے، پھر جو وقوع میں آ گیا اسی کا مقدر ہونا معلوم ہو گیا، جیسا کہ قرآن پاک میں ہے ﴿قل کل من عند الله﴾ الایة

والحساب والمیزان والجنة والنار حق کله: اسی طرح صراط حوض کوثر اور قیامت کے دوسرے احوال اور واقعات سب برحق ہیں۔

توضیح: صفات باری تعالیٰ

والله تعالی واحد لا من طریق العدد: یعنی خدا کی وحدانیت یہ نہیں ہے کہ وہ ایک دو تین کی گنتی میں سے ایک ہے کیونکہ گنتی بھی تو خود اسی کی پیدا کی ہوئی ہے اس لئے لا الٰہ الا اللہ کے معنی یہ ہوئے کہ اس کے سوا کسی اور میں الوہیت نہیں ہے، اسی لئے سورہ توحید کی تلاوت کی ہے ﴿الله احد﴾ یعنی ذات و صفات میں اس کا کوئی شریک نہیں ہے ﴿الصمد﴾ وہ کسی کا محتاج نہیں ہے بلکہ سب اس کے محتاج ہیں ﴿لم یلد﴾ اس لئے جس کسی نے کہا کہ اللہ کے بیٹا (حضرت عیسیٰ اور یا عزیز علیہما السلام) ہے اس نے اللہ کو پہچانا ہی نہیں اس لئے وہ کفر ہے ﴿کفوا احد﴾ نہ کوئی اس کے مثل ہے نہ ہم جنس نہ مشابہ نہ مانند اس لئے اس کی بیوی بچہ کا ہونا محال ہے۔

لا یشبه شیئا من الاشیاء من خلقه، ولایشبهه شئی من خلقه، لم یزل ولا یزال بأسمائه وصفاته الذاتیة والفعلیة، اما الذاتیة فالحیاة والقدرة والعلم والکلام والسمع والبصر والارادة، واما الفعلیة فالتخلیق والترزیق والانشاء والابداء والصنع وغیر ذلك من صفات الفعل، لم یزل ولا یزال بصفاته، لم یحدث له اسم ولاصفة، لم یزل عالما بعلمه، والعلم صفة فی الازل، وقادرا بقدرته، والقدرة صفة فی الازل، ومتکلما بکلامه، والکلام صفة فی الازل.

ترجمہ: وہ ذات پاک عزوجل اپنی مخلوق میں سے کسی چیز کے مشابہ نہیں، اور اس کی مخلوق میں سے کوئی چیز اس کے بھی مشابہ نہیں ہے، وہ ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا، اپنے ناموں اور اپنی سب صفتوں کے ساتھ، خواہ وہ صفات ذاتی ہوں یا فعلی، صفات ذاتیہ یہ ہیں (۱) حیات (۲) قدرت (۳) علم (۴) کلام (۵) سننا (۶) دیکھنا اور (۷) ارادہ، اور صفات فعلیہ یہ ہیں (۱) پیدا کرنا (۲) روزی دینا (۳) وجود میں لانا (۴) بے مثل چیزوں کو ظاہر کرنا (۵) اور صنعت کرنا، اور ان کے سوائے جو صفات فعل میں سے ہیں، وہ اپنے ناموں میں سے ہیں، وہ اپنے ناموں اور صفتوں کے ساتھ ہمیشہ سے ہے، کوئی نام یا صفت اس کے لئے حادث (نئی) نہیں ہوئی ہے، وہ ہمیشہ سے اپنے علم کے ساتھ عالم ہے، اور علم اس کی صفت ازلی ہے، اور وہ ہمیشہ سے اپنی قدرت کے ساتھ قادر ہے، اور قدرت اس کی صفت ازلی ہے، اور ہمیشہ سے اپنے کلام کے ساتھ متکلم ہے، اور کلام اس کی صفت ازلی ہے۔

توضیح: **لایشبه شیئا**: یعنی اس قدر پاک کے ماسوا جو کچھ بھی ہے وہ قطعاً اسی کی مخلوق ہے اور وہ اپنی مخلوق میں سے کسی کے

ساتھ مشابہ نہیں ہے، ولا یشبھه شئی یعنی کوئی چیز اس کی مثال نہیں ہے کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿لیس کمثله شیء وھو السمیع البصیر﴾ اس سے معلوم ہوا کہ سننے والا اور دیکھنے والا جس طرح اللہ کی صفت ہے اس میں کسی مخلوق کی مشابہت بالکل نہیں۔ لہٰذا جس نے اللہ کی صفت کو کسی مخلوق کی صفت کے مشابہ کیا تو وہ کافر ہوا۔ لم یزل ولا یزال: یعنی وہ بغیر کسی تغیر و تبدل کے ہمیشہ ایک شان پر ہے۔

صفاته الذاتیة والفعلیة: یعنی اس کی ساری صفات، کمالی، قدیم، لم یزل ولا یزال ہیں، صفات کا ظہور دو طریقہ سے ہے ایک صفت ذاتیہ دوسری صفات فعلیہ۔

صفات ذاتیہ: ہمارے نزدیک "صفات ذاتی" سے مراد ہر وہ صفت ہے جیسے اللہ تعالیٰ نے اپنا وصف فرمایا اور اس صفت کی ضد جائز نہ ہو جیسے "علم" اس طرح اللہ تعالیٰ اپنی صفت ذاتی کے ساتھ علیم ہے کیونکہ اس کی ضد جہل ہے جو اللہ تعالیٰ کی شان میں محال ہے۔

صفات فعلیہ: ہر وہ صفت ہے جس کی ضد بھی ہو سکے جیسے رحمت و غضب کی صفتیں الحیوۃ صفت حیات جیسا کہ اس فرمان باری تعالیٰ میں ہے ﴿الحی القیوم﴾، الکلام جیسا کہ قول باری تعالیٰ میں ہے ﴿کلم اللہ موسی تکلیما﴾ والسمع والبصر جیسا کہ اس آیت پاک میں ہے ﴿وھو السمیع البصیر﴾۔

والارادة اور صفت ارادہ جیسا کہ کلام اللہ میں ہے ﴿یرید اللہ بکم الیسر﴾، واضح ہو کہ صفات ذاتیہ میں سے حدیث ذات اور حدیث صفات اور صمدیت اور عظمت و کبریاء بھی ہیں (مق) اور صفات فعلیہ میں سے یہ ہیں التخلیق جیسا کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿اللہ خالق کل شئی﴾، الترزیق جیسا کہ قرآن پاک میں ہے ﴿یرزق من یشاء﴾ الانشاء جیسا کہ فرمان خداوندی ہے ﴿ھو الذی أنشأ جنات﴾، الابداء جیسا کہ کلام اللہ میں ہے ﴿ھو یبدئ و یعید﴾، الصنع جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے ﴿صنع اللہ الذی اتقن کل شئی﴾ وغیر ذلک من صفات الفعل، مثلاً رحمت، غضب، رضاء و محبت وغیرہ سب ہی صفات فعل میں سے ہیں۔

لم یزل عالما قادرا متکلما الخ یہ ساری صفتیں خدائے تعالیٰ کی صفت لم یزل ولا یزال باسمائه و صفاته لم یرید یحدث له اسم ولا صفة کی توضیح کے لئے ہیں۔

وخالقًا بتخلیقه، والتخلیق صفة فی الازل، وفاعلا بفعله والفعل صفة فی الأزل، والفاعل ھو اللہ تعالی والفعل صفة فی الازل والمفعول مخلوق و فعل اللہ تعالی غیر مخلوق، وصفاته فی الازل غیر محدثة ولا مخلوقة، فمن قال انھا مخلوقة او محدثة او وقف اوشك فیھما فھو كافر باللہ تعالی، والقرآن كلام اللہ تعالی فی المصاحف مكتوب، وفی القلوب محفوظ، وعلی الالسن مقروء، و علی النبی علیه الصلوة والسلام منزل، و تلفظنا بالقرآن مخلوق، و كتابتنا وقراءتنا له مخلوقة، والقرآن غیر مخلوق، و ما ذكره اللہ تعالی فی القرآن عن موسی وغیره من الانبیاء علیھم السلام و عن فرعون و ابلیس فان ذلك كله كلام اللہ تعالی اخبارا عنھم، كلام اللہ تعالی غیر مخلوق، و كلام موسی وغیره من المخلوقین مخلوق، والقرآن كلام اللہ تعالی كلا[۴۴]۔

ترجمہ: اور اپنی تخلیق کے ساتھ ہمیشہ سے خالق ہے، اور پیدا کرنا اس کی صفت ازلی ہے، اور ہمیشہ سے اپنے فعل کے ساتھ فاعل ہے، اور کرنا اس کی صفت ازلی ہے، اور اللہ تعالیٰ ہی فاعل ہے، اور فعل اسی کی صفت ازلی ہے، اور فعل سے جو مفعول ہو اور وہ البتہ مخلوق ہے، اور اللہ تعالیٰ کا کوئی فعل مخلوق نہیں ہے، اور صفات الٰہی ازل میں نہ پیدا ہوئی ہیں اور نہ مخلوق ہوئی ہیں، اس لئے جو کوئی یہ کہے کہ یہ صفات الٰہی مخلوق ہیں یا نئی پیدا ہوگئی ہیں، یا ان کے بارے میں توقف کرے یا ان میں شک وشبہ کرے تو وہ اللہ تعالیٰ کا منکر ہے، اور قرآن اللہ تعالیٰ کا کلام ہے، مصحفوں میں لکھا گیا ہے، اور لوگوں کے دلوں میں محفوظ رکھا گیا ہے، اور

زبانوں پر پڑھا گیا ہے، اور محمد ﷺ پر اتارا گیا، البتہ قرآن کے ساتھ ہمارا تلفظ کرنا مخلوق ہے، اور ہمارا اس کو لکھنا و تلاوت کرنا بھی مخلوق ہے۔ لیکن خود قرآن پاک مخلوق نہیں ہے، اور جو کچھ اللہ تعالی نے قرآن میں موسیٰ وغیرہ انبیاء علیہم السلام کو یا فرعون و ابلیس وغیرہ کو ذکر کیا تو یہ سب اللہ تعالی کا کلام ہے جس میں لوگوں کے متعلق خبر بتائی گئی ہے، اور اللہ تعالی کا کلام مخلوق نہیں ہے لیکن موسیٰ علیہ السلام وغیرہ کا کلام یقیناً مخلوق ہے، اور قرآن اللہ تعالی کا کلام ہے، کسی مخلوق کا نہیں ہے۔

توضیح: اللہ تعالی کی صفت تخلیق اور صفت فعل

خالقا بتخليقه و فاعلا بفعله الخ، ازل سے ہی خدا میں صفت تخلیق اور صفت فعل موجود ہے اور مخلوق یا مفعول کے پیدا ہونے سے اس کی کوئی صفت حادث نہیں ہوئی ہے۔

غير محدثة و لا مخلوقة، یعنی صفات باری تعالی نہ خود پیدا ہو گئی ہیں اور نہ اس نے پیدا کی ہیں بلکہ صفات کی شان اس کی ذات پاک کے ساتھ ہے۔

وقف: توقف کے معنی یہ ہوں گے کہ سننے کے ساتھ ہی فی الفور اس بات کا یقین نہ کرے کہ یہ صفتیں یوں ہی ازلی اور قدیم ہیں، بلکہ یوں کہے کہ ٹھہر کر بعد میں پہچانوں گا تو وہ اس وقت تک کافر رہے گا جب تک کہ قدیم ہونے کا یقین نہ کرے۔

قرآن پاک کیا ہے

قرآن پاک قدیم ہے اور اللہ کی صفت ازلی ہے لیکن عوام کو شبہ ہوتا تھا کہ ہم لکھنے پڑھنے میں اس کے الفاظ آواز اور حروف سے نکالتے ہیں اور اس سے زیادہ ان کی نظر کام نہیں کرتی ہے، اس لئے صاحب کتاب نے فرمایا کہ تلفظ و قراءت و کتابت یہ ہمارے افعال مخلوق ہیں اور قرآن عظیم مخلوق نہیں ہے۔

تنبیہ: اللہ تعالی کی شان میں صفت قدیم کا اطلاق نہیں کرنا چاہئے کیونکہ سلف صالحین اور ائمہ مجتہدین سے ثابت نہیں ہے اور نہ اسماء حسنی میں سے ہے (مق) اس موقع میں یہ وہم ہوتا تھا کہ اللہ تعالی نے قرآن پاک میں موسی علیہ السلام اور فرعون جیسے واقعات بیان فرمائے ہیں، حالانکہ یہ سب حادث ہیں تو قرآن پاک کے قدیم ہونے کا کیا معنی ہوئے؟ اسی کے جواب میں امام اعظمؒ نے اپنی کتاب میں فرمایا و ماذكره الله تعالى في القرآن الخ، یعنی اللہ تعالی نے اپنے علم ازلی سے کلام قدیم ازلی فرمایا کہ مثلاً موسی علیہ السلام نے یوں کہا اور فرعون نے یہ جواب دیا حالانکہ اس وقت موسی علیہ السلام اور فرعون کا وجود بھی نہیں تھا، پھر اسی کے موافق ابلیس سے سرزد ہوا جب کہ وہ پیدا ہوا، اور اسی کے موافق جو کچھ موسی علیہ السلام سے سرزد ہوا وہ ان کا کلام ہوا، اور جیسے وہ لوگ مخلوق تھے، انکا کلام بھی مخلوق ہوا۔

وسمع موسى عليه السلام كلام الله تعالى كما قال تعالى: ﴿و كلم الله موسى تكليما﴾ و قد كان الله تعالى متكلما، و لم يكن كلم موسى، و قد كان الله تعالى خالقا في الازل و لم يخلق الخلق، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، فلما كلم الله موسى كلمه بكلامه الذي هو له صفة في الازل، وصفاته كلها بخلاف صفات المخلوقين، يعلم لا كعلمنا و يقدر لا كقدرتنا، و يرى لا كرؤيتنا، ويسمع لا كسمعنا، ويتكلم لا ككلامنا، فنحن نتكلم بالآلات و الحروف، والله تعالى يتكلم بلا آلة ولا حروف، والحروف مخلوقة، و كلام الله تعالى غير مخلوق، و هو شيء لا كالاشياء، و معنى الشيء الثابت بلا جسم ولا جوهر ولا عرض، ولا حدله و لاضدله و لاندله و لامثل له

ترجمہ: اور موسی علیہ السلام نے کلام الٰہی کو سنا، چنانچہ اللہ تعالی نے فرمایا ﴿و كلم الله موسى تكليما﴾ اور بیشک اللہ تعالی

متکلم تھا حالانکہ اس نے موسیٰ سے کلام نہیں کیا تھا، اور ازل ہی میں اللہ تعالیٰ خالق تھا حالانکہ اس وقت اس نے مخلوق پیدا نہیں کی تھی (اس کی شان میں قیاس و ہم عاجز ہیں جیسا کہ اس نے خود فرمایا ہے) ﴿لیس کمثلہ شیء و ھو السمیع البصیر﴾ یعنی کوئی شی اس کی مثل نہیں اور وہ سمیع و بصیر ہے، بس جب اس نے موسیٰ علیہ السلام سے کلام فرمایا تو ان سے اپنے اسی کلام سے تکلم فرمایا جو اللہ تعالیٰ کی صفت ازلی ہے، اور اللہ کی تمام صفتیں مخلوق کی صفتوں کے برخلاف ہیں، یعنی ان صفتوں میں باہم کچھ بھی مشابہت نہیں ہے، چنانچہ وہ جانتا ہے (اور ہم بھی جانتے ہیں) مگر ہمارے جاننے سے کچھ مشابہت نہیں ہے، اور وہ قدرت اور اختیار رکھتا ہے (اور ہم بھی قدرت رکھتے ہیں) لیکن ہماری قدرت اور اختیار کی طرح نہیں، اور وہ دیکھتا ہے (اور ہم بھی دیکھتے ہیں) لیکن ہماری طرح نہیں، اور وہ سنتا ہے (اور ہم بھی سنتے ہیں) لیکن اس کے اور ہمارے سننے میں کوئی مناسبت نہیں ہے، اور اللہ تعالیٰ کلام فرماتا ہے (اور ہم بھی کلام فرماتے ہیں) مگر ہماری کلام کی طرح نہیں، کہ ہم تو زبان، ہونٹ اور دانت وغیرہ آلات اور حروف سے کلام کرتے ہیں، مگر اللہ تعالیٰ بغیر کسی آلہ اور حروف کے کلام کرتا ہے، حروف تو مخلوق ہیں حالانکہ اللہ کا کلام مخلوق نہیں ہے اور وہ بھی ایک شی ہے مگر دوسری اشیاء کی طرح نہیں ہے، اور شی کے معنی ہیں اس طرح ثابت ہونے والا جس کو نہ جسم ہے نہ جوہر ہے اور نہ عرض ہے، اور اللہ تعالیٰ کے واسطے حد و نہایت نہیں ہے اور نہ اس کا کوئی ضد یعنی مخالف و مانع ہے اور نہ اس کا کوئی شریک و شبیہ ہے اور نہ کوئی اس کا ہمسر و ہم جنس ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿لیس کمثلہ شیء و ھو السمیع البصیر﴾ یعنی اس کے مثل کوئی چیز نہیں ہے، اور وہ سمیع و بصیر ہے۔

توضیح: **سمع موسیٰ علیہ السلام الخ** یعنی موسیٰ علیہ السلام نے حقیقۃً کلام اللہ تعالیٰ کو سنا اور وہ کلام ازلی ہے، اور موسیٰ علیہ السلام حادث اور ان کا سننا حادث ہے۔ **و صفاتہ کلھا بخلاف صفات المخلوقین الخ** یعنی اللہ تعالیٰ مخلوقات کی صفات میں کچھ مشابہت نہیں ہے، صرف لوگ اپنی زبان میں مشترک لفظ بولتے ہیں۔

ولا جوھر ولا عرض جوہر ایسی چیز کو کہتے ہیں جو دوسری چیز کی مدد کے بغیر بھی قائم ہو جیسے وہ چیز جس میں خوشبو ہو (مثلاً گلاب اور چنبیلی کی پتیاں) اور جوہر ایسے چھوٹے سے جزء کو بھی کہا جاتا ہے جس کو کسی طرح تقسیم نہ کیا جا سکے، اور عرض ایسی چیز کو کہتے ہیں جو بغیر کسی دوسری چیز کے خود قائم نہ ہو سکے جیسے جس میں خوشبو یا رنگ وغیرہ (مثلاً گلاب اور چنبیلی کی خوشبوئیں اور ان کی پتیوں کے رنگ) اور جسم ان دونوں سے مرکب ہوا کرتا ہے، امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ عمرو بن عبید (یہی شخص سب سے پہلا معتزلی ہے) کا برے کرے کہ اسی نے لوگوں میں جوہر و عرض اور اجسام کی بحث کا دروازہ کھولا ہے، واضح ہو کہ جس نے اللہ تعالیٰ کی شان میں کچھ تصور باندھا اس نے کبھی اللہ تعالیٰ کی عبادت نہیں کی بلکہ اس تصویر کی عبادت کی جو اس کے وہم میں ہے۔

فائدہ: (مشابہت کا خلاصہ) ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے "حاصل کلام یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نہ مخلوق کے مشابہ ہے اور نہ کوئی مخلوق کسی طرح خالق عزوجل کے مشابہ ہے، اس لئے اللہ تعالیٰ جل جلالہ نہ محدود ہے، نہ گننے میں ہے، اور نہ وہ تصور میں آسکتا ہے، اور نہ اس کے بعض ہیں، اور نہ اس کے اجزاء ہیں، اور نہ وہ مرکب ہے اور نہ اس کی انتہاء ہے اور نہ اس کی ماہیت اور نہ کیفیت مانند رنگ و بو و سردی و گرمی وغیرہ کے جو اجسام وغیرہ میں کرتے ہیں، اور نہ وہ کسی جگہ میں متمکن ہے، اور نہ اس پر زمانہ جاری ہوتا ہے۔

ولہ ید و وجہ و نفس کما ذکرہ اللہ تعالیٰ فی القرآن، فما ذکرہ اللہ تعالیٰ فی القرآن من ذکر الوجہ والید والنفس فھولہ صفات بلاکیف، ولا یقال أن یدہ قدرتہ أو نعمتہ، لأن فیہ ابطال الصفہ، وھو قول أھل القدر والاعتزال، ولکن یدہ صفتہ بلاکیف، وغضبہ ورضاہ صفتان من صفات اللہ تعالیٰ بلاکیف

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ کے لئے ید، وجہ، اور نفس ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک میں ذکر فرمایا ہے، قرآن پاک میں اللہ

تعالیٰ نے جو لفظ وجہ، ید اور نفس ذکر کیا ہے تو یہ سب اللہ تعالیٰ کی صفتیں ہیں ایسی جن کی کوئی کیفیت بیان نہیں کی جاسکتی ہے، اور یوں نہ کہا جائے کہ ید اللہ سے اللہ تعالیٰ کی قدرت یا نعمت مراد ہے، کیونکہ اس طرح کہنے سے صفت کا باطل کرنا لازم آتا ہے، اور ایسا کہنا (یا انکار کرنا) فرقہ قدریہ و معتزلہ کا قول ہے، لیکن ید اللہ کی صفت بلاکیف ہے، اور غضب الٰہی اور رضائے الٰہی یہ دونوں ہی اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے بلاکیف ہیں۔

توضیح: ید، وجہ اور نفس کی مراد

فما ذکرہ اللہ تعالی فی القرآن من ذکر الوجہ قرآن پاک میں لفظ وجہ ان آیات مبارکہ میں مذکور ہے، ﴿کُلُّ شَیْءٍ هَالِکٌ اِلَّا وَجْهَهٗ﴾ و ﴿فَأَیْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ﴾ و ﴿یَبْقٰی وَجْهُ رَبِّکَ﴾ و ﴿اِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْاَعْلٰی﴾۔

والید: اور لفظ "ید" ان آیات مبارکہ میں مذکور ہے ﴿یَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَیْدِیْهِمْ﴾، و ﴿بَلْ یَدَاهُ مَبْسُوْطَتَانِ﴾ و ﴿خَلَقْتُ بِیَدَیَّ﴾۔

والنفس: اور لفظ "نفس" اس آیت کریمہ میں موجود ہے ﴿لَا اَعْلَمُ مَا فِیْ نَفْسِکَ﴾۔

فھو لہ صفات بلاکیف، یعنی یہ بات معلوم نہیں ہے کہ ان صفات کی مراد اور ان کی کیفیت کیا ہے، میں یہ کہتا ہوں کہ "ائمہ سلف" فقہاء اور علماء راسخین کا قول ہے، ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ سلف صالحین علیہم الرحمہ کا یہی مسلک تھا اور وہ کچھ تاویل نہیں کرتے تھے، اگرچہ ان میں سے بعضوں نے تاویل کی ہے لیکن امام اعظمؒ نے ان الفاظ میں اس کا رد فرمایا ہے: **و لایقال ان یدہ الخ**

قدریہ، معتزلہ اور روافض **اھل القدر والاعتزال**: فرقہ قدریہ وہ بدترین گروہ ہے جو خود بندہ کو نیکی و بدی کا خالق مانتے ہیں، اور انہی میں سے معتزلہ اور روافض بھی ہیں جو ہمارے نیک بزرگوں صحابہ اور تابعینؒ کے طریقہ سے پھر گئے، کیونکہ یہ اسلاف ان صفات ید اور وجہ وغیرہ کو بلاکیف مانتے ہیں، اسی طرح سے اللہ تعالیٰ کا غضب اور اس کی رضاء یہ دونوں بھی اللہ تعالیٰ کی صفتوں میں سے دو صفتیں ہیں مگر ہم ان کی کیفیت کے سمجھنے سے معذور ہیں کہ وہ بلاکیف ہیں۔

ائمہ کی آراء

امام اعظمؒ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی اس قسم کی صفتیں کسی مخلوق کی صفتوں سے مشابہت نہیں رکھتی ہیں یہی اعتقاد برحق ہے، فخر الاسلامؒ نے کہا ہے کہ "الوجہ اور الید" اللہ کے لئے ہمارے عقیدے میں بھی ثابت اور برحق ہے لیکن ہمارا علم اس کو نہیں پاسکتا ہے، ان کا علم ہمیں یقیناً قطعی آیتوں سے ہوا ہے ان کی کیفیت مجہول ہے جس کی وجہ سے اصل سے انکار نہیں کیا جاسکتا ہے، فرقہ معتزلہ وغیرہ اس وجہ سے گمراہ ہوگئے کہ ان صفات کی تفصیل اور ان کی کیفیت کے سمجھنے سے عاجز ہوگئے تو اصل صفات ہی کا انکار کردیا، اس طرح شمس الائمہ سرخسیؒ نے بھی ذکر فرمایا ہے۔

ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ احادیث صحیحہ میں جو عبارات متشابہات آئی ہیں ان میں بھی یہی حکم اور یہی اعتقاد ہے کہ ان پر ایمان لایا جائے اور اپنی ہستی سے زائد ان کی کیفیتوں کے پیچھے نہ پڑا جائے، ایسی متشابہات احادیث میں سے یہ ہیں، آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے کہ **ان اللہ خلق آدم من قبضتہ الخ** یعنی اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو ایک مٹی خاک سے پیدا کیا جس کو تمام قسم کی زمین سے حاصل کیا گیا، پھر وہ مختلف پانیوں سے گوندھی گئی، پھر اسے درست کیا اور اس میں اعتدال پیدا کیا پھر اس میں روح پھونکی جس سے وہ بے جان سے جاندار کی حالت میں آگئی۔ یعنی حس و حرکت اس میں آگئی، پوری حدیث تک، ان احادیث میں سے ایک یہ بھی ہے **ان قلوب بنی دم کلھا بین الاصبعین من اصابع الرحمن الخ** یعنی تمام آدمیوں کے دل

الرحمٰن کی انگلیوں میں سے صرف دو انگلیوں کے درمیان ایک دل کے مانند ہیں، ان کو جس طرح چاہتا ہے پھیرتا ہے، روایت مسلم کی ہے۔

ان میں سے ایک فرمان رسول علیہ السلام یہ بھی ہے: لاتزال جهنم تقول هل من مزيد، حتى يضع الجبار رب العزة الخ، جہنم برابر کہتی رہے گی کیا اور بھی ہے؟ یہانتک کہ خدائے جبار رب العزت اپنا ایک قدم اس میں ڈال دیگا تو اس کے شعلے یک طرف کو سمٹ جائینگے پھر جہنم کہے گی بس! بس اب کافی ہے، اس کی پہلی حدیث میں انگلیوں کی صفت اور دوسری حدیث میں قدم کی صفت کا بیان ہے، ان میں سے مزید یہ فرمان نبیؐ بھی ہے ان الله يبسط باالليل ليتوب مسيء النهار الخ (رواه مسلم) اللہ تعالیٰ رات کے وقت اپنا ہاتھ بڑھاتا ہے تاکہ دن کے گناہگار توبہ کرلیں، اور دن کے وقت ہاتھ دراز کرتا ہے تاکہ رات کے گنہگار توبہ کرلیں یہانتک کہ بجائے مشرق کے مغرب سے سورج نکل آئے گا، اس میں بھی ید اللہ کی صفت کا بیان ہے، اور یہ بھی قول نبیؐ ہے الحجر الاسود يمين الله في ارضه يصافح بها عباده، یعنی حجر اسود زمین میں یمین اللہ ہے اس سے بندوں سے مصافحہ کرتا ہے۔ ایک اور حدیث جو حضرت ابوھریرہؓ سے مرفوعاً منقول ہے کہ جس نے حجر اسود کا قرب حاصل کیا، اسے بوسہ دیا تو گویا اس نے رحمٰن کے ہاتھ سے قرب حاصل کیا اور اسے بوسہ دیا، (ابن ماجہ)۔

مترجم (صاحب عین الہدایہ) فرماتے ہیں کہ اس قسم کی احادیث تو بے شمار ہیں لیکن ملا علی قاریؒ نے نمونے کے طور پر بھی بہت کم احادیث لکھی ہیں، ان میں سے حجر اسود جیسی حدیث تو اتنی صریح ہے کہ اس میں تاویل بھی باطل ہے، جو کوئی اس کو ظاہر معنی پر محمول کرے گا وہ گمراہ اور کافر ہوگا اس کے معنی صفات الٰہی کے ہیں، ہماری عقلیں تو بیچاری اور اس کی معمولی مخلوق ہیں اس لئے ان پر ایمان لے آنے میں ہی عقول کی کامیابی ہے، اور اگر ان کی حقیقت و کیفیت بھی معلوم کرنے کی بے ادبی کریں تو معقول ہیں، کیونکہ جس طرح باری تعالیٰ عز شانہ کی ذات کی حقیقت کا جاننا ہماری سمجھ سے بہت بلند و بالاتر ہے، اسی طرح اس کی تمام صفتیں بھی ہمارے وہم و ادراک سے برتر و بالا ہیں، ان پر ایمان لے آنا ہی ہمارے لئے باعث کمال ہے، اور عارفوں اور صوفیاء کے ہاں ایک منظر مشاہدہ عالی و حسن حال ہے جس کو قیاس میں لانا بھی محال ہے۔

اس کے بعد ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ سے پوچھا گیا کہ اللہ تبارک و تعالیٰ آسمان دنیا پر نزول فرماتا ہے تو انہوں نے جواب دیا "ہاں" مگر اس کی کیفیت بیان نہیں کی جاسکتی ہے یعنی ہماری عقلیں اس کی کیفیت کے سمجھنے سے قاصر ہیں کہ وہ کس طرح نزول کرتا ہے اور نہ کسی مخلوق کے نزول پر اسے قیاس کیا جاسکتا ہے کہ تشبیہ دینا بھی کفر ہے، ملا علی قاریؒ نے مزید لکھا ہے کہ ایک اور حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو علی صورۃ الرحمٰن پیدا کیا ہے۔

الحاصل ایسی تمام احادیث و آیات کو وہ جس طرح منقول ہیں اسی طرح ان کے ظاہر پر ہی محمول لکھنا چاہئے، یہ بات بالکل یقینی ہے کہ باری تعالیٰ جسم و جسمانیات اور مخلوق کی مشابہت سے پاک اور برتر ہے، اس میں حدوث کی کوئی صفت نہیں ہے۔

عرش پر مستوی ہونے کا مطلب

امام اعظمؒ نے کتاب الوصیہ میں تحریر فرمایا ہے کہ "ہم دل سے اس بات کا اقرار کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہوا مگر اس طرح پر کہ وہ عرش کا محتاج نہیں ہے، اور نہ اس پر ٹھہراؤ یا قرار ہوا ہو، بلکہ وہ خود اس عرش اور دوسری تمام چیزوں کا محافظ ہے، اور اسی سے ان کو محافظت و بقاء ہے، معاذ اللہ اگر وہ کسی چیز کا بھی محتاج ہوتا تو نہ عالم کو پیدا کرتا اور نہ اس کی حفاظت پر قادر ہوتا، اسی نے تو عرش کو بھی پیدا کیا ہے، اور وہ تو عرش کے وجود سے بھی پہلے موجود تھا، الحاصل وہ محتاجی اور مشابہت سے پاک ہے۔

امام مالکؒ سے کسی نے عرش پر استواء کے متعلق دریافت کیا تو جواب میں فرمایا کہ "ہمیں اتنا معلوم ہے کہ عرش پر خدا کا

استواء ہوا تھا لیکن یہ معلوم نہیں کہ کس طرح ہوا تھا، ہمیں اس بات کی طاقت اور صلاحیت بھی نہیں ہے کہ اس کے متعلق کچھ دریافت کر سکیں، اس بات پر ایمان لانا واجب ہے اور اس کے متعلق کچھ دریافت کرنا بھی بدعت ہے''۔

ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ ''اسلافؒ کا یہی طریقہ تھا اور یہی بہتر و سلامتی کی ہے'' بعض شوافع نے نقل کیا ہے کہ امام الحرمینؒ امام غزالیؒ ابتدائی زمانہ میں تاویل کرتے تھے مگر آخری عمر میں تاویل کرنے سے توبہ کرلی، اور یہ بھی ذکر کیا ہے کہ اسلافؒ نے متفقہ طور پر تاویل کرنے سے منع فرمایا ہے، اس لئے تاویل کرنا اب حرام ہے، یہ قول ہمارے اصحاب ماتریدیہ کے موافق ہے۔

ابن الہمامؒ نے تاویل کرنے کی اجازت اس صورت میں دی ہے کہ اگر کچھ عوام اس بات کو بالکل سمجھ نہ سکے اور کسی طرح مطمئن نہ ہوں تو جائز ہے کہ کچھ تاویل کردی جائے تاکہ وہ مطمئن ہو جائیں۔

ملا علی قاریؒ نے کہا ہے کہ عقیدہ طحاویہ کے شارح نے لکھا ہے کہ یوں نہیں کہنا چاہئے کہ رضائے الٰہی سے ارادہ اکرام اور غضب الٰہی سے ارادہ انتقام مراد ہے کیونکہ اس طرح کہنے سے صفت کی نفی ہو جاتی ہے، اور بھی ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے کہ ظاہر قرآن کو بغیر کے اپنے ظاہر و حقیقت سے پھیرنا حرام ہے، اور میں تو یہ کہتا ہوں کہ اس کے کسی معنی میں یقین کے ساتھ کوئی بات پیدا کردینی جماعت علماء کے نزدیک کفر ہے۔

اب حاصل کلام یہ ہوا کہ قرآن پاک اور احادیث صحیحہ میں جو ید اور وجہ، عین، یمین، قدم، استواء اور نزول وغیرہ کے الفاظ موجود ہیں تو یہ سب اللہ تعالیٰ کی صفتیں ہیں لیکن ہمارے محاورہ اور بول چال میں یہ الفاظ بدن کے اعضاء میں مستعمل ہیں، اور ہمیں یہ بات اچھی طرح معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ کو نہ اعضائے بدن ہیں اور نہ اس کے مانند، مشابہ اور مثل کوئی دوسری چیز ہے تو یقیناً یہ سب الفاظ اس کی صفات میں مستعمل ہیں، البتہ ان کی کیفیت اور تفصیل و تحقیق؟ تو جس طرح خود اس کی ذات میں کیوں اور کس طرح کہنے کی گنجائش نہیں ہے، ویسے ہی اس کی صفتیں بھی وہم و خیال سے بالا و برتر اور بے مثل ہیں، اسی لئے ہم یہ کہتے ہیں کہ ذات الٰہی اور اس کی تمام صفتیں برحق ہیں، کوئی چیز اس میں حادث نہیں ہے، اور نہ کبھی اس میں تغیر ہے، اور نہ وہاں زمان و مکان کو دخل ہے، بلکہ زمان و مکان اور حواس سب اس کی مخلوقات ہیں، اور ہم اس کی کسی صفت کا انکار نہیں کرتے ہیں، صحابہ کرامؓ، تابعین صالحین، ائمہ مجتہدین، علماء ربانیین اور علمائے کرام رحمہم اللہ بالاجماع سب اسی طریقہ پر ہیں۔

پھر امام اعظمؒ نے فرمایا ہے:

وخلق الله تعالى الأشياء لا من شيء، وكان الله تعالى عالما في الأزل بالأشياء قبل كونها، وهو الذي قدر الأشياء وقضاها، ولا يكون في الدنيا ولا في الآخرة شيء إلا بمشيئته وعلمه، وقضائه وقدرته، وكتبه في اللوح المحفوظ، ولكن كتبه بالوصف لا بالحكم، والقضاء والقدر والمشيئة صفاته في الأزل بلا كيف، ويعلم الله تعالى المعدوم في حال عدمه معدوما، ويعلم أنه كيف يكون إذا وجده، ويعلم الله الموجود في حال وجوده موجودا، ويعلم أنه كيف يكون فناؤه، ويعلم الله القائم في حال قيامه، فإذا قعد علمه قاعدا في حال قعوده من غير أن يتغير علمه، أو يحدث له علم، ولكن التغير واختلاف الأحوال يحدث في المخلوقين

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ نے مخلوقات کو پیدا کیا مگر کسی چیز سے نہیں، اور اللہ تعالیٰ ازل میں اشیاء کا عالم تھا ان کے وجود سے پہلے ہی، اور اسی نے اشیاء کو مقدر کیا اور قضاء کیا (جاری ہونے کا حکم دیا) اور دنیا و آخرت میں کوئی چیز اس کی مرضی کے بغیر نہ ہوگی یعنی اسی کے چاہنے اور اسی کے علم اور قضاء و قدر سے اور لکھنے سے، لیکن اس کا لکھنا بالوصف ہے نہ بالحکم، اور قضاء و قدر اور مشیت یہ سب اللہ تعالیٰ کی بلا کیف ازل میں ہی صفات ہیں، اور اللہ تعالیٰ معدوم کو اس کی حالت عدم ہی میں معدوم جانتا ہے، اور یہ بھی جانتا ہے کہ جب اس کو ایجاد کرے گا تو وہ کس کیفیت سے ہوگا اور اللہ عز و جل موجود کو اس کی حالت وجود میں موجود جانتا

ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ اس کا فناء کس کیفیت سے ہوگا، اور اللہ تعالیٰ مثلاً کھڑے ہوئے کو اس کے کھڑے ہونے کی حالت میں جانتا ہے (اور یہ بھی جانتا ہے کہ کس کیفیت سے بیٹھے گا) اور جب بیٹھا تو اس کو بیٹھے ہونے کی حالت میں جانتا ہے، بدلتے ہوئے ان تمام حالات میں اسے جانتا ہے اس کے باوجود اللہ تعالیٰ کے علم میں اس تغیر سے نہ کوئی فرق آتا ہے اور نہ کوئی نئی بات پیدا ہوتی ہے، لیکن یہ سب تغیر و تبدل اور اختلاف احوال صرف مخلوقات میں ہوتا ہے۔

توضیح: خلق اللہ الخ یعنی اللہ تعالیٰ نے مخلوقات کو کس طرح پیدا کیا ہے اس طرح سے کہ کوئی مادہ پہلے سے نہ تھا جس سے اشیاء کو پیدا کیا ہو بلکہ بے مادہ و بے مثال کے ابداع اور اختراع اور بالکل نئے رنگ ڈھنگ سے پیدا کیا ہے۔

وکان اللہ الخ یعنی اللہ تعالیٰ کا علم مخلوقات کے بارے میں جس طرح پیدا کرنے کے بعد ہے ویسا ہی علم پیدا کرنے سے پہلے بھی تھا کہ اس کا علم اول و آخر بالکل برابر ہے کیونکہ زمانہ ان مخلوقات پر جاری ہوتا ہے جس سے اول و آخر تا جانتا ہے، مگر زمانہ ہی کو تو اللہ نے پیدا کیا ہے اس لئے اول و آخر سب اس کے نزدیک برابر ہے۔

ولکن کتبہ بالوصف لا بالحکم الخ (نوشتہ تقدیر کی بحث) یعنی مخلوقات کا وجود اللہ کی تقدیر اور اس کے لئے لکھ دینے کی وجہ سے ہوا ہے مگر اس کا لکھنا وصفی ہے، حکمی نہیں ہے۔ مثلاً یہ چیز فلاں وقت میں ایسی ہوگی۔ یہ بات نہیں ہے کہ اس ——— کے ہونے کے لئے یوں کہا ہو کہ ہو جا، بلکہ اس کی حیثیت کے ساتھ ساتھ چیز ہو گئی۔

امام اعظمؒ نے کتاب الوصیت میں فرمایا ہے کہ "ہم اقرار کرتے ہیں کہ بھلائی و برائی کی تقدیر سب کی سب اللہ تعالیٰ ہی کی طرف سے ہے کیونکہ قول خداوندی ہے ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ﴾ اے محمدؐ آپ یہ کہدیں کہ کل اللہ ہی کی طرف سے ہے، اور جس نے یہ خیال کیا تو وہ خدا کا منکر ہو گیا اور اس کی توحید باطل ہو گئی، بشرطیکہ وہ پہلے سے موحد ہو" امام اعظمؒ نے نوشتہ تقدیر کے واسطے حدیث کے ساتھ یہ آیت مبارکہ بھی لکھی ہے ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُّسْتَطَرٌ﴾ لوگوں نے جو کچھ کیا ہے وہ سب رسالوں میں ہے اور چھوٹی و بڑی ساری چیزیں لکھی ہوئی ہیں، اس موقع پر ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے حاصل یہ ہے کہ بندہ سے جو بھلائی و برائی پسندیدہ و ناپسندیدہ جو تقدیر ازلی کے مطابق واقع ہوتی ہے، وہ اللہ تعالیٰ ہی سے ہوتی ہے، جو اللہ کی مشیت میں ہے وہ ہوا، اور جو مشیت میں نہیں وہ نہیں ہوا، اس جگہ اگر یہ وہم ہو کہ قضائے الٰہی پر راضی ہونا ضروری ہے اور کفر ہی جب فیصلہ الٰہی ہو تو اس پر بھی راضی ہونا چاہئے لیکن کفر پر راضی ہونا بھی کفر ہے، تو یہ ایک قسم کا مغالطہ ہے، اس کا اصل جواب یہ ہے کہ کفر الٰہی فیصلہ نہیں ہے، کیونکہ فیصلہ الٰہی تو اللہ تعالیٰ کی ایک صفت ہے، اور کفر بندہ کا فعل ہے، یہ دونوں باتیں ایک دوسرے کی ضد ہیں، اس طرح کفر مقتضی ہے نہ قضاء، اور اللہ تعالیٰ نے اپنی مشیت اور مصلحت کی بناء پر کفر کو پیدا کیا، جس میں کوئی اعتراض کی بات نہیں ہے، البتہ جس بندے نے کفر کو اپنے ارادہ اور اختیار سے حاصل کیا وہی کافر مذموم اور قابل ملامت ہے جس کی نسبت کا اللہ تعالیٰ کی طرف وہم بھی نہیں کیا جا سکتا ہے۔

مسئلہ: اپنے یا غیر کے کفر پر راضی ہونے کی تحقیق

جو کوئی شخص اپنے لئے کفر پر راضی اور خوش ہو وہ بالاتفاق کافر ہے، اور جو کوئی دوسرے کے کفر پر راضی ہو تو اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں اگر دوسرے کے لئے بھی کفر کو پسند کرتا ہو تو بھی وہ کافر ہے، لیکن اگر دوسرے کے ظلم و زیادتی اور ایذا ہی سے تنگ آکر یہ چاہتا ہو کہ اس سے ایمان چھین لیا جائے اور وہ کافر ہو جائے تو اس صورت میں اصح قول یہ ہے کہ وہ کافر نہ ہوگا جیسا کہ تاتارخانیہ میں ہے، جیسا کہ اس آیت پاک میں ہے ﴿رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّىٰ يَرَوُا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ﴾، اے ہمارے رب ان کے چہروں پر تا کہ وہ ایمان نہ لائیں یہانتک کہ وہ تکلیف دہ عذاب کو پالیں، یہ بات حضرت موسیٰ نے فرعونیوں کے بارے میں کہی تھی اور اللہ تعالیٰ نے کلام ازلی میں اسے بیان فرمایا ہے۔

والقضاء..... بلا کیف یعنی دوسری صفات و آیات متشابہات کے مانند قضاء و قدر کی کیفیت بھی مجہول ہے۔

خلق الله الخلق سليما من الكفر والإيمان، ثم خاطبهم وأمرهم ونهاهم، فكفر من كفر بفعله وإنكاره وجحوده ألحق بخذلان الله تعالى إياه، وآمن من آمن بفعله وإقراره وتصديقه بتوفيق الله تعالى إياه ونصرته له، أخرج ذرية آدم عليه السلام من صلبه على صور الذر بيض وسود، فجعلهم عقلاء فخاطبهم ألست بربكم قالوا بلى، وأمرهم بالإيمان ونهاهم عن الكفر، فأقروا له بالربوبية فكان ذلك منهم إيمانا، فهم يولدون على ذلك، ومن كفر بعد ذلك فقد بدّل وغيّر و من آمن وصدق فقد ثبت عليه ودام

ترجمہ: اللہ تعالی نے اپنی مخلوق کو کفر و ایمان دونوں سے سالم پیدا کیا، پھر ان کو خطاب فرمایا اور حکم کیا اور نہی فرمائی، تو پھر جس نے کفر کیا اپنے فعل، اپنے انکار اور اپنے نہ ماننے سے اس طور پر کہ اللہ تعالی نے اسے ذلیل و خوار کیا اور اس کی مدد ترک فرما دی، اور جو کوئی ایمان لایا تو وہ اپنے فعل، اپنے اقرار و تصدیق سے ایمان لایا اس صورت سے کہ اللہ تعالی نے اسے توفیق دی اور اس کی مدد فرمائی، اللہ تعالی آدم علیہ السلام کی ذریات کو ان کی پشت سے نکالا، چھوٹے چیونٹوں کے مانند سپید و سیاہ، پھر ان کو عاقل بناکر مخاطب کیا، کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں؟ انھوں نے جواب دیا "ہاں بیشک تو ہمارا رب ہے" پھر ان کو ایمان اور خیر کا حکم دیا اور شرک اور شر سے روکا تو ان سب نے اللہ کی ربوبیت کا اقرار کیا تو یہی ان لوگوں کا ایمان لانا اس لئے وہ لوگ اسی حالت پر پیدا ہوتے ہیں، اور جس نے اس کے بعد بھی کفر کیا تو اس نے اپنی پہلی حالت بدل ڈالی اور متغیر کر دیا، اور جو ایمان لے آیا وہ اپنی پہلی کیفیت پر باقی اور قائم رہا۔

توضیح: مخلوق فطرتاً سالم ہوتی ہے

خلق الخلق سلیما یعنی اللہ تعالی نے اپنی مخلوق کو فطرت سلیم عطا فرمائی ہے اس لئے پیدائش کے وقت نہ وہ کافر ہوتی ہے نہ مؤمن، بلکہ وہ سالم ہوتی ہے، جیسا کہ صحیحین (بخاری و مسلم دونوں کی روایت) میں ہے کہ ہر بچہ فطرت پر پیدا کیا جاتا ہے کل مولود یولد علی الفطرة الخ البتہ بعض آیات واحادیث اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ بعض مخلوق مؤمن اور بعض کافر ہیں تو ملا علی قاریؒ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ ان کا کفر و ایمان اللہ کے علم میں ہوتا ہے، مطلب یہ ہے کہ اللہ نے سب کو سالم پیدا کیا ہے لیکن وہ اپنے علم ازلی میں جانتا ہے کہ یہ کافر ہو جائیگا یا مومن۔

الحاصل یہاں اس بات کا بیان ہے کہ انسان کی فطرت پیدائش کے وقت میں کیسی ہوتی ہے اور آیات واحادیث میں علم الہی کا بیان ہے اور دونوں باتوں میں بہت فرق ہے، جن آیات واحادیث میں جنتی یا جہنمی ہونے کا بیان ہے ان میں سے چند یہ ہیں ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيْرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوْبٌ لَّا يَفْقَهُوْنَ بِهَا﴾ الآية، یعنی ہم نے اپنی عظمت و حکمت سے ایسے بہت سے جن وانس کو جہنم کے لئے پیدا کیا ہے جن کے دل ایسے ہیں جن سے وہ نہیں سمجھتے ہیں، آخر آیت تک، ایک حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے اللہ تعالی کے اس فرمان کو نقل کیا ہے: خلقت هؤلاء للجنة ولا أبالي، وخلقت هؤلاء للنار ولا أبالي، میں نے اس گروہ کو جنت کے لئے پیدا کیا ہے اور مجھے پرواہ نہیں ہے اسی طرح میں نے اس گروہ کو جہنم کے لئے پیدا کیا ہے اور مجھے پرواہ نہیں ہے، ایک اور موقع پر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے: فرغ ربكم من العباد فريق في الجنة وفريق في السعير، تمہارا رب بندوں سے فارغ ہوا، ایک فریق جنت میں اور ایک فریق جہنم میں ہے، ایک اور حدیث میں ہے جو جامع ومانع ہے: اعملوا فكل ميسر لما خلق له، تم لوگ عمل کرو کہ ہر ایک جس کے لئے پیدا کیا گیا ہے اس کو اسی کی آسانی دی گئی ہے، یعنی وہی کام اسے میسر ہوگا اور اچھا بھی معلوم ہوگا۔

أخرج ذرية آدم یعنی آدم علیہ السلام کی اولاد کی تخلیق کی صورت تو وہ ہے جو عورت اور مرد کے جوڑوں کے تعلق سے ہوتی ہے جو مشہور و معروف طریقہ ہے، لیکن اللہ تعالی نے اس سے پہلے آدم علیہ السلام کی پشت سے قیامت تک ہونے والی

تمام ذریات سے عہد لینے کے لئے ایک ساتھ چھوٹی چونٹیوں کے مثل پیدا کیا اور ان سے اپنی ربوبیت کا عہد لیا تو سبھوں نے اقرار کیا، چنانچہ سب اسی حالت پر پیدا ہوتے ہیں، اسی کو فطرت اسلامی کہا جاتا ہے، دنیا میں آنے کے بعد کچھ تو اسی عہد پر دوبارہ ایمان لا کر مؤمن کہلائے اور کچھ لوگوں نے اسے پس پشت ڈال دیا۔

اب اگر یہ وہم ہو کہ ہمیں تو وہ اقرار یاد نہیں آتا ہے ایسے اقرار کا کیا فائدہ ہوا؟ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک امتحان ہے، اگر وہ عہد یاد ہی رہ جاتا تو دنیا میں انبیاء علیہم السلام کو بھیجنے کی ضرورت نہ ہوتی، لہٰذا اب ہم پر غیب کے طور پر ایمان لانا فرض ہوا، اور اگر یہ سوال ہو کہ بھولی ہوئی باتوں پر تو کوئی الزام وارد نہیں ہوتا ہے تو جواب یہ ہے کہ یاد دلانے پر تو مان لینا چاہئے، اور الزام شدید ہونا چاہئے چنانچہ ہم نے بہت برے اعمال کئے ہیں اور وہ ہمارے ذہن سے نکل گئے ہیں مگر اللہ تعالیٰ نے ان سبھوں کو محفوظ رکھا ہے چنانچہ قرآن پاک میں ہے ﴿اَحْصَاهُ اللّٰهُ وَ نَسُوْهُ﴾ یعنی اللہ نے ان سبھوں کو شمار کر لیا مگر انہوں نے اسے بھلا دیا ہے یعنی اعمال پر عذاب وثواب ہوگا، یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ روح پر نسیان طاری نہیں ہوتا ہے بلکہ یہ نسیان اس جسم وحواس کو ہوتا ہے، اسی بناء بر بعض بھولی ہوئی باتیں یاد دلانے سے یاد آجاتی ہیں، اور آخرت میں بھولی ہوئی ساری باتیں یاد آئینگی اور ان پر الزام ہوگا۔

ولم يجبر أحدا من خلقه على الكفر ولا على الايمان، ولا خلقهم مؤمنا ولا كافرا، ولكن خلقهم اشخاصا، والايمان والكفر فعل العباد، ويعلم الله تعالى من يكفر في حال كفره كافرا، فاذا آمن بعد ذلك علمه مؤمنا في حال ايمانه، واحبه من غير ان يتغير علمه وصفته، و جميع افعال العباد من الحركة والسكون كسبهم على الحقيقة، والله تعالىٰ خالقها، والمعاصي كلها بعلمه وقضائه و تقديره و مشيته لامحبته ولا برضائه ولا بامره كلها بمشيته وعلمه و قضائه وقدره، والطاعات كلها ايامها كانت واجبة بامرالله تعالى و بمحبته و برضائه

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ نے اپنی مخلوق میں سے کسی کو بزور مجبور نہیں کیا ہے نہ کفر پر اور نہ ایمان پر، اور نہ ان کو مؤمن پیدا کیا اور نہ کافر پیدا کیا، لیکن ان کو اشخاص پیدا کیا ہے (یعنی حالت فطرت) اور اس حالت پر ایمان بالغیب کو ظاہر اور تصدیق کرنا یا اس حالت کو بدل کر کے انکار و کفر کرنا یہ خود بندوں کا فعل ہے، اور جو شخص کفر کرتا ہے اللہ تعالیٰ اس کو اس کے حالت کفر میں کافر جانتا ہے پھر جب وہ ایمان لے آیا تو اس کے حالت ایمان میں مؤمن جانتا ہے اس طرح پر کہ اس کے تغیر و تبدل کرنے سے اللہ تعالیٰ کے علم وصفت میں ذرہ برابر بھی فرق نہیں آتا ہے، اور بندوں کے تمام افعال خواہ حرکت کرنے کے ہوں یا سکون کے سارے افعال در حقیقت خود ان بندوں ہی کی اپنی کمائی کے ہیں لیکن ان کے پیدا کئے ہوئے نہیں ہیں بلکہ ان افعال کا خالق اللہ ہے، اور سارے گناہ خواہ وہ چھوٹے ہوں یا بڑے، اللہ تعالیٰ کے علم و قضاء و تقدیر اور مشیت کے ساتھ ہیں، لیکن ان چیزوں سے اسے نہ محبت ہے اور نہ رضامندی، اور نہ اس کے حکم سے ہیں، اور بندوں کے یہ افعال خواہ بھلے ہوں یا برے، سب کے سب اللہ تعالیٰ کی مشیت و علم و قضاء و قدر سے ہیں (اگر چہ یہ سب افعال بندوں کی اپنی کمائیاں ہیں) اور نیکیوں کے کام خواہ کچھ بھی ہوں سب کے سب اللہ تعالیٰ کے حکم سے اور اس کی محبت ور ضامندی سے ثابت ہیں۔

توضیح: و لم يجبر الخ بندوں کے افعال ان کے اپنے اختیار سے ہوتے ہیں، یعنی بندوں کے اپنے اختیار سے ہی سرزد ہوتے ہیں، اللہ کے جبر و قہر کے ساتھ سرزد نہیں ہوتے، من غير ان يتغير الخ یعنی علم الٰہی پر زمانہ جاری نہیں ہوتا ہے، اس کا علم ہر حال میں بدون تغیر کے اپنی حالت پر قائم ہے، کیونکہ تغیر کی صفت حوادث اور مخلوقات سے متعلق ہوتی ہے۔

والله تعالى خالقها: افعال کا خالق اللہ ہے چنانچہ فرمان خداوندی ہے ﴿واللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُوْنَ﴾ یعنی اللہ تعالیٰ نے تم کو اور جو کچھ تم کرتے ہو یعنی تمہارے کام اور فعل سبھی کو پیدا کیا ہے، اس مضمون کی بہت ساری آیتیں موجود ہیں، امام

اعظمؒ نے کتاب الوصیۃ میں فرمایا ہے "ہم اقرار کرتے ہیں کہ بندہ مع اپنے تمام اعمال و اقرار اور معرفت کے مخلوق ہیں اس لئے جب فاعل خود مخلوق ہوا تو اس کے افعال بدرجہ اولی مخلوق ہیں"۔

الحاصل: اللہ تعالیٰ ہی بندوں کے افعال پیدا کرنے والا ہے۔

والطاعات کلھا الخ، حاصل یہ ہے کہ بندوں کے کل افعال اللہ تعالیٰ کے مخلوق ہیں ان میں سے جو گناہ کے کام ہیں وہ اللہ تعالیٰ کے حکم، محبت اور رضامندی کے ساتھ نہیں ہیں لیکن نیکیوں کے جو کام ہیں وہ حکم، محبت اور اللہ کی رضامندی کے ساتھ ہیں، پھر یہ معاصی و طاعات دونوں اللہ تعالیٰ کے علم و مشیت اور تقدیر کے ساتھ ہیں،

والأنبیاء علیهم السلام کلهم منزهون عن الصغائر والکبائر، والکفر والقبائح، وقد کانت منهم زلات، و محمد رسول الله ﷺ نبیه وعبده ورسوله وصفیه، لم یعبد الصنم، ولم یشرك بالله طرفة عین قط، ولم یرتکب صغیرة ولا کبیرة، وافضل الناس بعد رسول الله ﷺ ابوبکر صدیق رضی الله تعالی عنه

ترجمہ: اور انبیاء علیہم السلام سب کے سب صغیرہ و کبیرہ گناہوں اور کفر و قبائح سے بالکل پاک ہیں، البتہ ان میں سے بعضوں سے کچھ لغزش ہو گئی ہے، اور سیدنا محمد ﷺ اللہ تعالیٰ کے نبی و بندے اس کے رسول اور برگزیدہ ہیں، آپؐ نے کبھی نہ بت پوجا اور نہ کسی اور طرح اللہ تعالیٰ کے ساتھ پلک مارنے کے برابر بھی شریک کیا، اور نہ کبھی کبیرہ و صغیرہ گناہوں کے مرتکب ہوئے، اور رسول اللہ ﷺ کے بعد سب لوگوں سے افضل ابو بکر صدیقؓ ہیں۔

توضیح: صفات انبیاء کرام

انبیاء علیہم السلام میں سے اول آدم علیہ السلام اور آخر محمد ﷺ ہیں، اور درمیان میں مشہور و غیر مشہور بہت گزرے جن کی تعداد اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے، اور جو آدم علیہ السلام کی نبوت سے انکار کرے گا تو وہ کافر ہوگا۔

گناہ کبیرہ اور صغیرہ کی بحث

یہ معلوم ہونا چاہئے کہ گناہ صغیرہ و کبیرہ شریعت میں معروف و مشہور ہیں، کفر سے نکل کر حد ایمان میں جو داخل ہوا اس آدمی کی ابتدائی حالت ہے، اور غفلت وغیرہ کے بناء پر اس شخص سے صغیرہ یا کبیرہ گناہ سرزد ہو جاتے ہیں، اب یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ انبیاء کرام علیہم السلام کا مقام اتنا بلند ہے کہ دوسرے عام مؤمنوں کے اعلیٰ درجہ سے بھی ان کی منزل بہت اونچی ہے، اس لئے وہ اس مرتبہ ہی میں نہیں ہوتے کہ صغیرہ و کبیرہ گناہ اپنے مشہور و معروف معنوں میں ان سے سرزد ہوتے ہوں، البتہ ان کی شان کی مناسب جو امور ہیں کبھی ان میں لغزش ہو سکتی ہے، لیکن یہ لغزش اس صغیرہ گناہ کی معنی میں بھی نہیں ہوتی کیونکہ یہ ان کی حد ہی نہیں ہوتی، اس لئے امام اعظمؒ نے اس موقع یہ جملہ اور بھی بڑھادیا ہے کہ "البتہ بعض انبیاء کرام سے کچھ لغزش ہو گئی ہے"۔

ملا علی قاریؒ نے ابن الہمامؒ سے نقل کیا ہے کہ جمہور اہل سنت کے نزدیک انبیاء کرام صغائر و کبائر سے معصوم ہیں مگر سہواً اور بھول سے ان سے صغیرہ ہو سکتا ہے، اور بعض اہل سنت نے سہواً ہونے کا بھی انکار کیا ہے، لیکن زیادہ صحیح قول یہی ہے کہ سہو و نسیان جائز ہے، حاصل یہ نکلا کہ اہل سنت میں سے کسی نے بھی ان انبیاء کرام علیہ السلام سے بالارادہ کسی گناہ کرنے کو تسلیم نہیں کیا ہے مگر سہواً اور نسیاناً سرزد ہو جانے کو مان لیا ہے۔

مترجم صاحب (عین الہدایہ) کا قول ہے کہ غور کرنے سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ اہل سنت میں سے جن لوگوں نے سہواً گناہ ہو جانے کا انکار کیا ہے، ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ سہو کا جو مفہوم ہم لوگ سمجھتے ہیں یہ سہو بھی ان کی شان کے منا-

نہیں ہے اور گفتگو اسی میں ہے تو یہ سہو ان سے سرزد نہیں ہو سکتا ہے، البتہ ان کی شان کے مناسب ایک دوسری سہو ہے تو وہ جائز ہے اور وہ نہ صغیرہ ہے نہ کبیرہ ہے بلکہ اس لحاظ سے اس کا نام لغزش اور پھسلنا ہے جیسا کہ متن میں مصنفؒ نے فرمایا ہے، پس معلوم ہوا کہ علماء کے درمیان اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے، فللہ الحمد۔

رسول اللہ ﷺ کی صفات اور آپ ﷺ کا نسب نامہ

محمد رسول اللہ الخ آپ ﷺ کے مذکورہ اوصاف نبوت اور عبدیت وغیرہ قطعی اور یقینی ہیں، ان کے خلاف اگر کسی ظاہری آیت سے عام انسان کچھ شبہ کرتا ہے تو یہ اس کی غلط فہمی ہوگی، اس نے شان نبوت کو نہیں سمجھا بالخصوص محمد ﷺ کے مرتبہ میں کہ وہ تو سارے انبیاء اور رسل سے افضل ہیں۔

آپ کا نسب نامہ یہ ہے: محمد بن عبداللہ بن عبدالمطلب بن ہاشم بن عبدمناف بن قصی بن کلاب بن مرہ بن کعب بن لوی بن غالب بن فہر بن مالک بن نضر بن کنانہ بن خزیمہ بن مدرکہ بن الیاس بن نذر بن نذار بن معد بن عدنان، یہاں تک نسب مشہور و معروف ہے، لیکن اس کے اوپر کے نسب میں اختلاف ہے۔

حضرت ابوبکرؓ کا مرتبہ اور ان کا نسب نامہ

وأفضل الناس الخ: رسول اللہ ﷺ کے بعد تمام لوگوں میں افضل ابوبکر صدیقؓ ہیں، اور نسب نامہ یہ ہے ابوبکر بن الصدیق بن عثمان بن عامر بن کعب بن سعد بن تیم بن مرہ بن کعب بن لوی بن غالب القرشی التیمی، آپ باجماع امت واحادیث صحیحہ تمام اولیائے اولین و آخرین میں افضل ہیں۔

ثم عمر الخطاب ثم عثمان بن عفان ذوالنورين ثم علي بن ابي طالب

ترجمہ: پھر عمر بن الخطابؓ ہیں پھر عثمان بن عفان ذوالنورینؓ ہیں پھر علی بن ابی طالب کرم اللہ وجہہ ہیں۔

توضیح: ثم عمر الخ (نسب نامہ) عمر بن الخطاب بن نفیل بن عبدالعزی بن رباح بن عبداللہ بن قرط بن دراج بن عدی بن کعب القرشی العدوی۔

ثم عثمان الخ (نسب نامہ) حضرت عثمان بن عفان ذوالنورین کا نسب نامہ یہ ہے: عثمان بن عفان بن العاص بن امیہ بن عبدشمس بن عبدمناف بن قصی بن کلاب القرشی الاموی، خصوصیت حضرت آدم علیہ السلام سے لے کر خاتم المرسلین ﷺ تک کسی فرد بشر کو کسی پیغمبر کی دو بیٹیاں نکاح میں نہیں ملی تھیں سوائے حضرت عثمان بن عفانؓ کے (اور اس وجہ سے آپ کا لقب ذوالنورین دو نور والے پڑا ہے)۔

ثم علي بن أبي طالب (نسب نامہ) علی بن ابی طالب بن عبدالمطلب بن ہاشم بن عبدمناف القرشی الہاشمی، آپ کے فضائل جلیلہ اور مناقب کبیرہ بے شمار ہیں۔

العشرة المبشرة بالجنة: وہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین جن کی زندگی ہی میں رسول اللہ ﷺ نے جنت کی بشارت عطا فرمائی تھی ان میں سے دس مشہور ہیں جو عشرہ مبشرہ کہلاتے ہیں ان میں چار تو یہی خلفاء اربعہ راشدین ہیں، ان کے علاوہ حضرات یہ ہیں: حضرت طلحہ بن عبیداللہ، زبیر بن العوام، سعد بن ابی وقاص، عبدالرحمن بن عوف، سعید بن زید بن عمرو بن نفیل اور ابوعبیدہ بن الجراح رضی اللہ عنہم ہیں، ان کے بعد فضیلت پانے والوں میں اصحاب بدر پھر اصحاب احد پھر اہل بیعۃ الرضوان ہیں۔

مترجم کا کہنا ہے کہ مذکورہ حضرات کے علاوہ حضرت فاطمہ و حسن و حسین و خدیجہ کبریٰ اور عائشہ صدیقہؓ اجمعین کو بھی

بشارت دی گئی ہے، اور کچھ احادیثوں میں تمام صحابہ کرام کے بھی جنتی ہونے کی بشارت موجود ہے، لیکن یہ روایات مشہور یا متواتر نہیں ہیں، شیخ عبدالحقؒ نے "کتاب تحقیق الاشارة فی تعمیم البشارة" میں اس مقام کو تفصیل سے بیان کیا ہے (جس کا جی چاہے وہاں دیکھ لے)۔

چند مزید عقائد:

عقائد نسفی میں اس موقع پر یہ چند عقائد اور بھی ذکر کئے گئے ہیں:

(۱) تمام انبیاء ورسل علیہم السلام میں سے افضل محمد ﷺ ہیں۔

(۲) آپ کی امت ساری امت سے بہتر ہے۔

(۳) آپ کی شریعت تمام دوسری شریعتوں سے اکمل اور سارے مذاہب کی ناسخ ہے۔

(۴) آپ کی تمام امت میں آپ کے صحابہ سب سے بہتر ہیں۔

(۵) خلفائے راشدین کی خلافت اس ترتیب سے ہے۔

(۶) خلافت صرف تیس برس تھی اس کے بعد بادشاہ وامارت ہے۔

(۷) مسلمانوں کے لئے دنیاوی انتظام میں ایک امام کا ہونا ضروری ہے تاکہ احکام نافذ کرے، حدود قائم کرے، لشکر کو آراستہ کرے، زکوۃ وصدقات وصول کرے، غلبہ حاصل کرنے والوں اور ڈاکوں کو مغلوب کرے، جمعہ اور عیدیں قائم کرے، لوگوں کے اختلافات میں فیصلہ کرے، بغیر وارث کے بچوں کا نکاح کرے اور جہاد سے حاصل شدہ غنیمت کو تقسیم کرے۔

(۸) ایسے امام کا ظاہر اور موجود ہونا ضروری ہے، یعنی شیعوں کے امام کی طرح کسی کے خوف سے غائب نہ رہے، اسی لئے وہ ہمیشہ اپنے امام کے نکلنے کے منتظر رہتے ہیں کیونکہ ایسے امام کا ہونا اور نہ ہونا برابر ہے۔

(۹) ایسا امام قریش میں سے ہو، دوسرے خاندان سے نہ ہو، مطلب یہ ہے کہ اگر مسلمانوں کے اختیار سے کسی کا چناؤ ہو تو اس کا قریش سے انتخاب کرنا چاہئے بالفرض اگر کوئی غلبہ حاصل کر کے خلافت حاصل کر لے تو وہ بھی امام ہے بعد میں اس کی مخالفت جائز نہ ہوگی۔

(۱۰) جبکہ امام مقرر کرنے کا مقصد معلوم ہو گیا تو ایسے امام کا انسان معصوم ہونا ضروری نہیں ہے، اور یہ بھی نہیں کہ وہ سب سے افضل بھی ہو مگر یہ بات ضروری ہے کہ وہ عاقل، بالغ، مسلمان، آزاد اور مرد ہو، سیاست والا اور قدرت والا ہو کہ احکام نافذ کر سکے، حدود اسلام کی حفاظت کر سکے، بزور ظالم سے مظلوم کو انصاف دلا سکے، اور ولایت مطلقہ پوری ہوں، یعنی جو فقہ کے قاضی و گواہ میں مذکور ہیں۔

(۱۱) صحابہ کرامؓ میں سے جس کسی کو یاد کیا جائے صرف بھلائی کے ساتھ یاد کیا جائے۔

(۱۲) (حضرت علیؓ برحق اور ان سے قتال کرنے والے خطاپر تھے) ملا علی قاریؒ نے فقہ اکبر میں لکھا ہے کہ حضرت علیؓ کی خلافت برحق ہے، جس نے آپ کے ساتھ قتال کیا اس نے غلطی کی، صحیح یہ ہے کہ حضرت معاویہؓ کو باغی کہنا جائز ہے اس فرمان نبی علیہ السلام کی بناء پر "یا عمار تقتلك الفئة الباغية" یعنی اے عمار باغی گروہ تمہیں قتل کرے گا۔

مترجم کی تفصیل یہ ہے کہ حدیث سے صرف اتنا سمجھا گیا کہ جس وقت لوگ تمہیں قتل کریں گے وہ بغاوت کے حالت میں ہوں گے، پھر جب بغاوت ختم ہو گئی تو اب بھی اسی مکروہ لفظ (باغی) کہنا جائز ہے یا نہیں، تو ظاہر جواب یہ ہو گا کہ اگر یہ پوچھا جائے کہ حضرت علیؓ کے ساتھ لڑائی کے وقت حضرت معاویہؓ کس صفت پر تھے تو یہی جواب ہو گا کہ "وہ باغی تھے" اور اگر یہ پوچھا جائے کہ اب بھی انہیں ہم باغی کہیں یا نہیں؟ تو جواب یہ ہو گا کہ "نہیں" کیونکہ اللہ پاک نے برے القاب سے یاد کرنے کو

منع کیا ہے ﴿ولا تنابذوا بالألقاب﴾

(حضرت علیؓ کی خلافت قطعی اجماعی ہے) یہ قول ملا علی قاریؒ نے ذکر فرمایا ہے اور صحیح روایت میں ہے کہ جب حضرت عثمانؓ شہید کئے گئے تو آپ باہر تھے، اور مدینہ منورہ میں باغیوں سے فتنہ پھیلا ہوا تھا، باغیوں نے چاہا کہ مدینہ منورہ پر غالب آجائیں اور لوگوں کو قتل کریں تو صحابہ کرامؓ نے اس فتنہ کو فرو کرنا چاہا اس لئے حضرت علیؓ کے سامنے خلافت پیش کی تو آپؓ نے انکار فرمایا، اور حضرت عثمانؓ کا اس طرح شہید ہونا ایک اعظیم امر قرار دیا، اور لوگوں کو اپنے پاس سے نکال دیا اور خود گھر بیٹھے رہے، تب لوگوں نے حضرت طلحہؓ کے سامنے خلافت پیش کی تو آپؓ نے بھی انکار کر دیا اور اس سے ناپسندگی کا اظہار کیا، اس کے بعد انہوں نے حضرت زبیرؓ سے قوم کی سرداری قبول کرنے کی درخواست کی کہ ہم آپؓ کی فرمانبرداری کو موجود ہیں تو آپ نے بھی انکار کیا، اس طرح حضرت عثمانؓ کی اس طرح کی شہادت کو امر عظیم قرار دیا، ان باتوں میں تین دن گزر گئے، بالآخر چوتھے روز مہاجرین وانصار نے مشترک طور پر حضرت علیؓ کے مکان پر ہجوم کیا، اور خوشامد کی اور آپ کو اللہ تعالیٰ کی قسم دلائی کہ اسلام کی حفاظت فرمائیں اور رسول اللہ ﷺ کے دار الہجرۃ کی محافظت فرمائیں، تب آپ نے سخت قیل و قال کے بعد بالآخر قبول کیا، یہ سمجھتے ہوئے کہ اسلام اور اہل ایمان کے لئے اسی میں مصلحت ہے کہ اسے قبول کر لیا جائے، کیونکہ وہ خود بھی جانتے تھے اور دوسرے صحابہ کرامؓ بھی یہ جانتے تھے کہ فی الحال سب سے افضل آپ ہی ہیں، آخر سب نے آپ کے ہاتھ پر بیعت کر لی، اس موقع پر کچھ جھوٹے جو یہ کہتے ہیں کہ حضرت طلحہؓ اور زبیرؓ نے بادل نخواستہ آپ سے بیعت کی تھی تو یہ بات بالکل غلط تھی۔

مترجم کا کہنا ہے کہ اسی طرح حضرت معاویہؓ کو بھی آپ کے صدق خلافت میں کچھ شک اور انکار نہ تھا، جبکہ آپ خلیفہ ہوگئے تو صحابہ کرام کی ایک جماعت کو اس بات کا انتظار تھا کہ آپ ان باغیوں کے قتل وقصاص کا حکم دیں گے جو حضرت عثمانؓ کے واقعہ میں ملوث تھے، اور شام میں حضرت معاویہؓ کو بھی یہی انتظار تھا، کیونکہ حضرت عثمانؓ کے اولیاء میں سے حضرت معاویہؓ زیادہ قریب تھے، اور خون ناحق کے قصاص کے مطالبہ کا حق ولی کو تو پہونچتا ہی ہے، اور ان باغیوں کو اپنے امام برحق اور خلیفہ رسول کو شہید کرنا ہرگز برداشت نہ تھا۔ مگر فوری طور سے حضرت علیؓ نے باغیوں کو قتل نہیں کیا، کیونکہ آپ کے اجتہاد میں اسی میں مصلحت تھی، اور ہم بھی یقین کرتے ہیں کہ وہ اجتہاد صحیح تھا۔

ملا علی قاریؒ نے اس کو اس طرح بیان فرمایا ہے کہ باغیوں نے تاویل کی تھی اور ان کی جماعت بہت زیادہ تھی، نیز باغیوں کا حکم یہ ہے کہ باغی لوگ جب امام وقت کے فرماں بردار ہو جائیں تو جو کچھ انہوں نے حالت بغاوت میں اہل عدل کے مال اور ان کی جانیں تلف میں یا زخم پہنچائے ان سے اس کا مطالبہ نہ کیا جائے، اور لڑائی کی حالت میں باغیوں کا جو مال لوٹ میں آیا ہو ان کی اطاعت کے بعد وہ انہیں واپس لوٹانا واجب ہے، اور جو باغی گرفتار ہوں وہ رہا کر دیئے جائیں، اب جبکہ وہ باغی تعداد میں بھی زیادہ تھے اور انہیں طاقت بھی بہت تھی، ایسی حالت میں جب مہاجرین وانصار صحابہ کرام رضوان اللہ اجمعین نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے دست مبارک پر بیعت کر لی تو ان باغیوں نے اب بغاوت پر قائم رہنا اپنے حق میں مناسب نہیں سمجھا اور اطاعت کر لی، تو حضرت علیؓ کے لئے ان کو قصاص میں قتل کرنا یا پکڑ کر مقتول کے اولیاء کے حوالہ کرنا واجب نہ تھا۔

البتہ بعض لوگوں کے نزدیک باغیوں کو پکڑنا اور ان سے قصاص لینا لازم ہے مگر یہ اس وقت جبکہ باغیوں کی قوت ٹوٹ چکی ہو اور ان کا رعب وخوف جاتا رہا ہو، اور ان کے پکڑنے میں فتنہ کے بڑھ جانے کا خوف نہ رہا ہو جس وقت کہ حضرت معاویہؓ ان سے قصاص کا مطالبہ فرمارہے تھے یہ حالت نہیں تھی، اور قصاص کا نہ لینا ہی حضرت طلحہ اور زبیرؓ کے مطالبہ کا سبب ہوا، اور وہ خود بھی اہل علم واہل اجتہاد تھے، البتہ ہمیں دوسرے ذرائع اور دلائل سے معلوم ہوا کہ حضرت علیؓ کا اجتہاد ان کے مقابلہ میں زیادہ بہتر تھا، اور دوسروں سے اجتہاد میں غلطی ہوئی تھی، اس بناء پر حضرت طلحہ وزبیرؓ آخر میں نادم ہوئے اور حضرت عائشہؓ بھی

شرمندہ ہوئیں، بعض اوقات تو اس قدر روتیں کہ دوپٹہ تر ہو جاتا، اسی طرح حضرت معاویہؓ نے بھی جو کچھ کیا وہ تاویل اور اپنے اجتہاد سے کیا، لہٰذا ان پر اجتہاد میں غلطی کا تو الزام عائد ہو سکتا ہے مگر فسق وفجور اور بددینی کا الزام ہرگز عائد نہیں ہو سکتا ہے۔

مترجم کی رائے میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے جو اگرچہ حضرت علیؓ کی طرف تھے مگر وہ استنباط سے یہی فرماتے تھے کہ حضرت معاویہؓ اور ان کی جماعت مغلوب نہ ہو گی، ان سے جب اس کی دلیل مانگی گئی تو اس فرمان خداوندی کو پیش کر دیا ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوْمًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهٖ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفْ فِّي الْقَتْلِ اِنَّهٗ كَانَ مَنْصُوْرًا﴾ یعنی جو شخص مظلوم قتل کیا گیا تو ہم نے اس کے ولی وارث کے واسطہ غلبہ دیا ہے تو کوئی قتل میں اسراف نہ کرے کہ اس ولی کو مدد پہونچائی جائے گی اور وہ کامیاب ہو گا، شیخ ابن کثیرؒ نے اپنی کتاب تفسیر میں لکھا ہے کہ ان کا یہ استنباط بہت درست اور صحیح تھا، چنانچہ ایسا ہی واقع ہوا۔

مترجم یہ بھی فرماتے ہیں کہ حضرت معاویہؓ کو حضرت علیؓ کی خلافت پر کوئی اعتراض نہ تھا، لیکن مطالبہ صرف یہ تھا کہ قاتلوں کو ہمارے حوالہ کیا جائے نیز اس وقت تک بیعت کی نوبت بھی نہیں آئی تھی کہ درمیان میں جھگڑا کھڑا ہو گیا مترجم نے عام مسلمانوں کی تحقیق حال کے لئے اس وقت کے واقعات کا مختصر ماحصل ذکر کر دیا ہے، امر الٰہی بھی یہی مقدر ہو چکا تھا، یہی قول صحیح اور برحق ہے اور اھل السنة و الجماعة کا یہی اجماع اعتقاد بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے صحابہؓ کو خیر امت اور اصحاب خاتم المرسلین کہا ہے لہٰذا وہ سب کے سب اللہ تعالیٰ کے نزدیک چاند تارے ہیں، ان کی فضیلت میں قرآن پاک شاہد ہے، اور اللہ تعالیٰ کی شہادت کے بعد کسی اور دلیل و گواہی کی ضرورت باقی نہیں۔

ایک مرتبہ حضرت خالد بن الولیدؓ نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ کو کچھ برا کہا تھا تو رسول اللہ ﷺ نے خالد بن الولیدؓ کو فرمایا تھا کہ میرے اصحاب کو برامت کہو، یعنی اگلے لوگوں کو، کہ اگر تم میں سے کوئی شخص احد پہاڑ کے برابر بھی سونا خیرات کر ڈالے پھر بھی وہ شخص ان کے ایک مد یا اس کے آدھے کے برابر بھی ثواب کو نہ پہونچ سکے گا، بخاری نے اپنی صحیح میں اور مسلم نے اپنی صحیح میں یہ روایت ذکر کی ہے۔

مزید براں حضرات صحابہؓ کے فضائل میں بکثرت اور معنی کے اعتبار سے تو حد تواتر تک کی روایتیں موجود ہیں، حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ تم اصحاب محمد ﷺ کی برائی نہ کرو انہیں برا نہ کہو کہ تمہاری زندگی بھر کی عبادت بھی ان کا رسول اللہ ﷺ کے ساتھ تھوڑی دیر بھی قیام کے برابر بھی نہیں ہو سکتی ہے، بلکہ ان کی عبادت بہتر ہی ہو گی، ابن بطہ نے اسناد صحیح کے ساتھ یہ روایت بیان کی ہے۔

ایک اور روایت صحیح بخاری میں ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے صحابہ کرامؓ کی موجودگی میں دریافت فرمایا کہ تم میں سے کسی نے فتنہ کے بارے میں رسول اللہ ﷺ سے کچھ سنا ہے؟ تو حذیفہؓ نے کہا: کہ آپ کو اس فتنہ سے تعلق ہے (اس کی فکر میں کیوں ہیں) کہ آپ کے اور فتنہ کے درمیان تو ایک بند دروازہ ہے، حضرت عمرؓ نے فرمایا: وہ دروازہ کھلے گا یا ٹوٹ جائے گا تو حضرت حذیفہؓ نے کہا: نہیں بلکہ توڑ دیا جائے گا، راوی نے اس کی تشریح کرتے ہوئے کہا کہ وہ دروازہ خود حضرت عمرؓ تھے اور وہ خود اچھی طرح جانتے بھی تھے جیسے کہ آدمی آج سے پہلے گزرے دن کے ہونے کو یقین کے ساتھ جانتا ہے (یہ حدیث بخاری کی ہے)۔

حضرت عثمانؓ جس رات کو شہید ہونے والے تھے اس کے پہلے حصہ میں وہ کوٹھی پر آئے، اور باغیوں کو جو گھیرے ہوئے تھے آگاہ کیا اور اپنے حق میں آنحضرت ﷺ کی فرمائی ہوئی بشارتیں بیان کیں اور ان سے قسم لی تو انہوں نے کہا کہ ہاں سچ ہے، پھر ان کو قسم دلائی کہ تم جانتے ہو کہ حضرت ﷺ کے ساتھ ابو بکرؓ و عمرؓ کے علاوہ میں بھی تھا تو کوہ احد لرزنے لگا، تب آپ ﷺ نے فرمایا: اپنی حرکت بند کر کہ تجھ پر فقط نبی، صدیق اور شہید ہیں" باغیوں نے کہا ہاں سچ ہے تب حضرت عثمانؓ نے تکبیر کہی اور کہا کہ قسم ہے رب کعبہ کی کہ یہ لوگ میرے بارے میں شہید ہونے کی گواہی دیتے ہیں کہ میں شہید ہونے والا ہوں، یہ

کہہ کر نیچے اتر گئے۔

ایک صحیح روایت میں ہے کہ جب عمرؓ نے بیت المقدس فتح کیا اور وہاں کے بڑے عالم نے آپ کو دیکھ کر پہچان کر بیت المقدس کے حاکم سے کہا تھا کہ مسیح کی قسم ہے کہ یہ وہی شخص ہے جو ان ملکوں کو فتح کرے گا، دروازہ کھول دو اور اس سے اپنے حق میں امان حاصل کرو، چنانچہ ایسا ہی ہوا، اور حضرت عمرؓ نے بیت المقدس کے اندر نماز جمعہ ادا کرنے کے بعد اس نصرانی کو بلوایا اور پوچھا کہ تم نے مجھے کس طرح پہچانا؟ اس نے کہا: ہمارے یہاں تمہار اسار احلیہ موجود ہے اور میں آپ کے بعد والے کو بھی جانتا ہوں" ان کے متعلق حضرت عمرؓ کے سوال کرنے پر اس نے بتایا کہ آپ کے بعد آپ کے نبی کے قرابت والوں سے ہو گا، وہ مرد صالح ہے لیکن اپنی قرابت داروں میں صلح رحمی بہت کرے گا، حضرت عمرؓ نے فرمایا اللہ تعالیٰ عثمانؓ پر رحم فرمائے، اور پوچھا: پھر کون ہو گا؟ اس نے کہا پھر ایک خلیفہ ہو گا خون میں پھرتا ہوا تو حضرت عمرؓ نے اس کے سر پر ایک چپت لگاتے ہوئے فرمایا "یا وفراہ یا وفراہ" او گندے او گندے! تو اس نے کہا اے مؤمنوں کے سردار میں اس کی مذمت نہیں کرتا وہ تو بہت نیک آدمی ہوں گے، میرے کہنے کا مطلب صرف یہ ہے کہ وہ ایسے وقت میں خلیفہ ہوں گے کہ تلواریں ہی ہوں گی اور لوگوں میں خون خرابہ ہوتا ہو گا، تب حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ علیؓ پر رحم فرمائے۔

الحاصل یہ حضرات ان واقعات سے پہلے سے واقف تھے اور امر الٰہی ایک تقدیری بات تھی، یہ تو خوارج روافض بے شبہ جہالت کی وجہ سے گمراہ ہوئے کہ انہوں نے افضل الانبیاء والمرسلین خاتم النبیین ﷺ کے صحابہ کی شان میں زبان درازی کی اور کلام الٰہی کا مقابلہ کیا اور صحبت خیر البشر ﷺ کی حرمت کا مطلق لحاظ نہیں کیا، خبردار! ہوشیار! تو کسی بھی صحابی کے حق میں بدگمان ہو کر گمراہ نہ بن۔

ولا نذكر الصحابة إلابخير، ولانكفر مسلما بذنب من الذنوب، وان كانت كبيرة اذا لم يستحلها، و نسميه مؤمنا حقيقة، و يجوز أن يكون الرجل مؤمنا فاسقا غير كافر، والمسح على الخفين سنة، والتراويح في ليالي شهر رمضان سنة، والصلوة خلف كل بر و فاجر من المؤمنين جائزة، ولانقول أن المؤمن لايضره الذنوب وأنه لايدخل النار، ولا نقول أن حسناتنا مقبولة وسيئاتنا مغفورة كقول المرجئة

ترجمہ: اور ہم صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم کا ان کی خوبی اور بھلائی کے سوا کسی اور طریقہ سے ذکر نہیں کرتے، اور ہم کسی بھی مسلمان کو کوئی گناہ کر لینے کی وجہ سے اگرچہ وہ گناہ کبیرہ ہی ہو کافر نہیں کہتے بشرطیکہ اس نے وہ گناہ حلال سمجھ کر نہ کیا ہو، اور ہم کبیرہ گناہ کر لینے والے کو بھی حقیقت میں مؤمن کہتے ہیں، اور یہ بات جائز ہے کہ ایک شخص دل سے تصدیق کرنے کی وجہ سے مؤمن ہو مگر بدکاری کے ارتکاب سے فاسق ہو اور کافر نہ ہو، اور دونوں موزوں پر مسح کرنا سنت ہے، اور ماہ رمضان کی رات کی تراویح سنت ہے، اور ہر مؤمن کے پیچھے وہ خواہ نیک ہو یا بدکار ہو نماز صحیح اور جائز ہوتی ہے، اور ہم یہ نہیں کہتے کہ مؤمن کو گناہ کے کام سے کوئی نقصان نہیں پہونچتا، اور یہ کہ وہ دوزخ میں داخل نہ ہو گا، اور ہم یہ بھی نہیں کہتے کہ ہماری نیکیاں مقبول ہیں، اور ہماری برائی بخشی ہوئی ہیں جیسے فرقہ مرجیہ کے لوگ کہتے ہیں۔

توضیح: ولا نذكر الخ، صحابہ کرامؓ کو بھلائی کے سوا اور کسی طرح یاد نہیں کرنا چاہئے کیونکہ مؤمن ان سے محبت کرتا ہے اور منافق ہی ان سے نفرت اور بغض رکھتا ہے۔

ولا نكفر مسلما بذنب الخ، (گناہوں کے سرزد ہو جانے سے اگرچہ وہ کبیرہ ہو مؤمن کافر نہیں ہوتا ہے) بشرطیکہ اس کبیرہ کو حلال نہ سمجھا ہو، یعنی جس گناہ کا کبیرہ ہونا قطعی ہو اور معلوم ہو اسے حلال جانتے ہوئے کرنا کفر ہے، جیسے زناکاری کو حلال جان کر کرے تو وہ کافر ہو گا، ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے کہ شیخین (حضرت ابو بکر و عمرؓ) کو گالی دینا گناہ کبیرہ تو ہے مگر کفر نہیں ہے، اسی قول کو صحیح لکھا ہے، پھر لعنت کے دو معنی مراد ہوتے ہیں (۱) کفر سے مغلوب اور ایمان سے بالکل دور ہونا (۲) فسق و

فجور اور گناہوں میں مبتلا ہو کر ذلیل و خوار ہونا۔

حضرت معاویہؓ اور یزید و حجاج پر لعنت کرنا، علامہ تفتازانی نے شرح عقائد میں کہا ہے کہ سلف صالحین اور علمائے مجتہدین سے حضرت معاویہؓ اور ان کی جماعت پر لعن کرنا منقول نہیں ہے، کیونکہ ان کا زیادہ سے زیادہ قصور یہ ہو سکتا ہے کہ انہوں نے امام برحق سے بغاوت کی تھی مگر ایسا کام لعنت بھیجنے کا سبب نہیں ہوتا ہے، البتہ یزید کے بارے میں اختلاف ہے، اس طرح پر کہ خلاصہ وغیرہ میں مذکور ہے کہ یزید اور حجاج میں سے کسی پر بھی لعن نہیں کرنا چاہئے، مترجم کا کہنا ہے کہ امام غزالی نے اسی مسلک کو اختیار کیا ہے اور اسی میں احتیاط بھی ہے، زبان سے ان کے نام لیتے رہنے سے سوائے اس کے کہ ان کی برائی ہو ہمیں کچھ حاصل نہیں ہوتا، لیکن ہم ان سے اور ان کے مددگاروں سے لگاؤ بھی نہیں رکھتے، شیخ ابن الہمامؒ نے یزید کے کافر جاننے میں اختلاف نقل کیا ہے بعضوں نے جائز کہا ہے اور امام احمدؒ سے بھی یہی منقول ہے، اور بعضوں نے جائز نہیں کہا ہے بلکہ توقف کرنے کو کہا ہے، اور یہ کہ اس معاملہ کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کر دیا جائے۔

و نسميه مؤمنا الخ، اہل السنہ مرتکب کبیرہ کو مؤمن حقیقی کہتے ہیں لیکن معتزلہ ان کو مؤمن نہیں مانتے۔

المسح على الخفين الخ، یعنی موزوں پر مسح کرنا سنت متواترہ سے ثابت ہے۔

والتراويح الخ اصل تراویح تو سنت مشہورہ سے ثابت ہے مگر تعداد کی کمی و بیشی میں علماء کا اختلاف ہے۔

والصلوة خلف كل بر و فاجر الخ، ملا علی قاریؒ نے کہا ہے کہ جو شخص امام فاجر کی وجہ سے جمعہ اور پنج وقتی نمازوں کی جماعت ترک کرتا ہے وہ خود بدعتی ہے، اور صحیح مذہب یہ ہے کہ ایسے امام کے پیچھے پڑھی ہوئی نماز کا اعادہ کرنا لازم بھی نہیں ہے۔

ولانقول أن المؤمن الخ، فرقہ مرجیہ اور جبریہ کا اس قول سے رد کرنا مقصود ہے کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ مؤمن کو گناہ کرنے سے کوئی نقصان نہیں ہوگا، اور نہ وہ جہنم میں جائے گا۔

ولا انه يخلد فيها الخ، اس عبارت سے معتزلہ کا رد کرنا مقصود ہے کیونکہ معتزلہ کا عقیدہ یہ ہے کہ جو مؤمن دوزخ میں داخل کر دیا جائے وہ ہمیشہ اسی میں بیٹھا رہے گا اس سے نکالا نہیں جائے گا۔

ولانقول ان حسناتنا الخ، اس عبارت سے فرقہ مرجیہ کا رد کرنا مقصود ہے کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ ہماری نیکیاں بالیقین مقبول اور ہماری برائیاں از خود معاف ہوتی رہتی ہیں۔

و لكن نقول مبينة مفصلة، من عمل حسنة بشرائطها خالية عن العيوب المفسدة والمعاني المبطلة ولم يبطلها حتى خرج من الدنيا، فأن الله تعالىٰ لايضيعها بل يقبلها منه و يثيبه عليها، وما كان من السيئات دون الشرك والكفر، ولم يتب عنها حتى مات مومنا، فانه في مشية الله تعالىٰ، إن شاء عذبه، وان شاء عفا عنه، ولم يعذبه بالنار ابدا، والرياء اذا وقع في عمل من الاعمال. فانه يبطل أجره وكذا العجب، والآيات للانبياء والكرامات للأولياء حق، واما التي تكون لأعدائه مثل ابليس و فرعون، وماتكون للدجال عما روى في الاخبار فلانسميها آيات ولا كرامات، بل نسميها قضاء حاجات لهم

ترجمہ: اور اب ہم اس اعتقادی مسئلہ میں تفصیلی طور پر بیان کرتے ہیں، کہ جس نے کوئی نیکی اس کے تمام شرائط کے ساتھ کی، نیز اس کے مفاسد کرنے والے ظاہری عیبوں سے مثلاً نماز میں قرأت ترک کرنا اور باطل کرنے والے باطنی عیبوں مثلاً ریاء کی نیت کرنا سے پاک ہو، اور اس نے اس نیکی کو باطل نہ کر دیا ہو (مثلاً مرتد نہ ہو گیا ہو) یہاں تک کہ وہ (مرکر) دنیا سے نکل گیا ہو تو اللہ تعالیٰ اس کی نیکی کو ضائع نہ فرمائے گا، بلکہ اس بندے سے قبول فرما کر اس کو اس نیکی کا ثواب عطا فرمائے گا (یہاں تک نیکی کا سلسلہ کی تفصیل تھی) اور بدی کرنا کا بیان یہ ہے کہ جس نے کوئی بدعمل خواہ وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ، سوائے شرک اور کفر کے، اور اس

بدی سے اس نے توبہ نہیں کی یہانتک کہ وہ مؤمن مر گیا تو وہ اللہ تعالیٰ کی مرضی پر موقوف ہے، چاہے اسے عذاب دے اور چاہے اس کو معاف کردے بہر صورت ہمیشہ کے لئے دوزخ کے عذاب میں مبتلا نہ رکھے گا، اور ریاء یعنی دکھلانے کی نیت جب کسی عمل میں آگئی خواہ وہ کسی قسم کا عمل ہو (فرض ہو یا نفل) تو یہ ریاء اس عمل کے ثواب کو کھودیتی ہے اور یہی حکم عجب (تکبر و غرور) کا بھی ہے، اور معجزات انبیاء علیہم السلام کے لئے اور کرامات اولیاء کے لئے برحق ہیں، اور خرق عادات کی وہ صورتیں جو دشمنان حق سبحانہ وتعالیٰ سے سرزد ہوتی ہیں جیسے ابلیس و فرعون کو اور وہ جو دجال سے ہوں گی تو اس قسم کی باتیں جو احادیث میں مروی ہیں تو ہم ان صورتوں کو آیات نہیں کہتے، اور نہ کرامات کہتے ہیں، لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ اس طرح ان لوگوں کی ضرورتیں پوری کرنی ہیں۔

توضیح: (مؤمنین مجرمین کو اگر خدا چاہے تو معاف بھی کر سکتا ہے) **إن شاء عذبه و إن شاء عفا عنه الخ**، یعنی اللہ تعالیٰ شرک تو بغیر توبہ کے معاف نہیں کرے گا، اس کے علاوہ دوسرے مجرموں میں سے جسے چاہے بغیر توبہ کے بھی معاف کردے گا، جیسا کہ اس آیت پاک میں ہے ﴿إِنَّ اللهَ لَايَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَادُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَاءُ﴾ اور دوسری آیت پاک میں ہے ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوْا كَبَائِرَ مَاتُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ الایہ، لیکن کبائر متعین نہیں ہیں۔

معجزات انبیاء کرامات اولیاء برحق ہیں، لیکن معتزلہ اور روافض نے کرامات اولیاء کا انکار کیا ہے، اور وہ انکار کیوں نہیں کرتے ؟ کیونکہ ان میں تو کوئی ولی ہوا ہی نہیں، اسی لئے کسی کرامات دیکھنے کا بھی انہیں موقع نصیب نہ ہوا، "مق"، پھر اولیاء کی کرامت در حقیقت ان کے نبی برحق ہی کا معجزہ ہوتا ہے، کیونکہ کوئی ولی بھی صرف اپنے نبی علیہ الصلوۃ والسلام کی سچی متابعت سے ہی اس مقام تک پہونچ سکتا ہے۔

وذلك لان الله تعالي يقضي حاجات أعدائه استدراجا لهم، فيغترون ويزدادون عصيانا وكفرا، وذلك كله جائز ممكن وكان الله تعالىٰ خالقا قبل أن يخلق، ورازقا قبل ان يرزق، والله تعالىٰ يرى في الاخرة، ويراه المؤمنون وهم في الجنة بأعين رؤسهم بلاتشبيه ولا كيفية ولا كمية، ولايكون بينه وبين خلقه مسافة

ترجمہ: اور یہ بات اس لئے ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے اعداء کی بھی ضرورتیں پوری کردیتا ہے ان کے استدراج (ڈھیل دینے) کے لئے، یعنی آہستہ درجہ بدرجہ ان کو عذاب کی طرف بڑھانے کے لئے، اس طرح وہ اپنی ضرورتوں کے پورا ہونے سے مغرور ہو کر عصیان اور کفر میں بڑھتے جاتے ہیں، اور یہ سب باتیں جائز اور ممکن بھی ہیں، اور اللہ تعالیٰ اس مخلوق کو پیدا کرنے اور ظاہر کرنے سے پہلے بھی خالق تھا، اور ان کو رزق دینے سے پہلے بھی وہ رازق تھا، اور اللہ تعالیٰ آخرت میں اپنا دیدار کرائے گا، اور مؤمنین جنت میں اللہ تعالیٰ کو اپنے سر کی آنکھوں یعنی ان ظاہری آنکھوں سے بھی دیکھ سکیں گے، اور بالیقین یہ بات جانتے ہیں کہ یہ دیدار بلا تشبیہ ہوگا نہ اس میں کوئی کیفیت ہوگی اور نہ اس کی کوئی مقدار ہوگی اور اللہ تعالیٰ اس کی مخلوق کے درمیان کوئی مسافت اور دوری نہ ہوگی۔

توضیح: **يقضي حاجات أعدائه الخ**، جیسا کہ خداوند تعالیٰ نے ﴿اسجدوا لأدم﴾ کہہ کر فرشتوں کو آدم علیہ السلام کے سامنے سجدہ کا حکم دیا، صرف ابلیس نے اس حکم کی نافرمانی کی اور آدم علیہ السلام کو سجدہ نہیں کیا اور اپنی برتری کا دعویٰ کیا، اس بناء پر اسے ملعون قرار دیا گیا، اس کے باوجود اس نے اللہ پاک سے قیامت تک کے لئے موت سے مہلت مانگی اور اللہ تعالیٰ نے اسے مہلت دیدی، ایک حدیث میں ہے کہ جب تم یہ دیکھو کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے کسی نافرمان اور سرکش بندے کو اس کی مرضی کے مطابق انعامات اللہ کی طرف سے مل رہے ہیں تو یہ سمجھ لو کہ یہ اس کے لئے استدراج اور ڈھیل ہے جیسا کہ اس آیت پاک میں ہے ﴿فلما نسوا ما ذكروا به﴾ **الآية** یعنی ہر طرح یاد دلانے پر بھی کسی طرح انہوں نے اپنے رب عزوجل کو یاد نہ کیا اور بھولے رہے تو ہم نے ان لوگوں پر ہر چیز کے دروازے کھول دیئے یہانتک کہ وہ شخص اللہ کے ان انعامات پر

اترانے اور تکبر کرنے لگتا ہے تو اللہ کی طرف سے اچانک اس کی گرفت ہوتی ہے اور اس وقت وہ شخص نیکی کرنے کی خواہش کے باوجود مایوس ہو جاتا ہے۔

و کان الله خالقاالخ صاحب کتاب امام اعظمؒ نے اس اعتقادی مسئلہ کو ایک بار پہلے ذکر کرنے کے باوجود اس جگہ بالقصد ذکر کیا ہے، اس سے اس بات پر تنبیہ مقصود ہے کہ باری تعالیٰ کی صفتیں اور اس کی حقیقتیں بندوں کی سمجھ سے بالاتر اور باہر ہیں اور اس کی ذات وصفات میں کوئی تغیر نہیں ہوتا ہے، اور بالاتفاق اس کی صفت الوہیت کے ساتھ خالقیت کی صفت بھی ذاتی ہے اور تخلیق اس کی صفت فعل ہے، اور ایسے اعتقادی مسائل کو کسی وسوسہ کے بغیر قبول کرنا ضروری ہے۔

والله تعالى يرى فى الآخرة الخ (جنت میں تمام مؤمنین اپنی ظاہری آنکھوں سے اللہ تعالیٰ کو دیکھ سکیں گے) یہ مسئلہ بالکل قطعی ثابت اور آیات صریحہ اور احادیث متواتر المعنی سے اس کی تائید ہوتی ہے اور سلف وخلف کا اس پر اجماع ہے، کوئی اختلاف نہیں ہے، البتہ معتزلہ وخوارج اور روافض نے پیدا ہو کر اختلاف کی ابتداء کی لیکن اہل السنۃ والجماعت اپنے اعتقاد پر قائم ہیں، مترجم (صاحب عین الہدایہ) نے اس مسئلہ کو اردو تفسیر جامع میں قطعی دلائل کے ساتھ بیان کر دیا ہے جس سے بحمد اللہ تعالیٰ سب منکروں کے اوہام واقوال رد ہو گئے ہیں، اس جگہ تفصیلی بحث کی گنجائش نہیں ہے، اللہ تعالیٰ جب جس بندے پر کرم فرمائے گا اس کی نظر سے اپنی کبریائی کی چادر کا پردہ اٹھا دیگا اور وہ شخص اس بے پایاں حساب سے مستفیض ہوگا، البتہ وہ مخلوق کی صفتوں سے منزہ اور پاک ہے اس لئے اس کی شان کا مخلوق پر قیاس نہیں ہوگا۔

والإيمان هو الإقرار والتصديق، وإيمان أهل السماء والأرض لا يزيد ولا ينقص

ترجمہ، اور ایمان یہ اقرار زبانی اور تصدیق دلی ہے، اور ایمان اہل آسمان وزمین کا نہ بڑھتا ہے نہ گھٹتا ہے۔

توضیح: ایمان واسلام کے معنی اور اس پر بحث

الإيمان هو الإقرار الخ صاحب کتاب امام اعظمؒ نے اپنی کتاب الوصیت میں یہی بات بیان فرمائی ہے، اور تصریح کر دی ہے کہ نہ صرف اقرار کافی ہے اور نہ صرف تصدیق کافی ہے، اور شارح ملا علی قاریؒ نے توضیح کی ہے کہ ان دونوں (تصدیق واقرار) میں تصدیق تو ایسا رکن ہے کہ کسی حال میں ساقط نہیں ہوتا، البتہ اقرار جان کے خوف کی صورت میں ساقط ہو جاتا ہے، پھر شارح عقائد تفتازانیؒ کی اتباع میں ملا علی قاریؒ نے کہا ہے کہ ایمان کے اندر اقرار کا اعتبار ہونا بعض علماء کا مذہب ہے، اس مذہب کو شمس الائمہ حلوائی اور فخر الاسلامؒ نے اختیار کیا ہے، لیکن جمہور محققین اس طرف ہیں کہ ایمان فقط تصدیق قلبی ہے، لیکن اقرار تو صرف اس واسطے شرط ہے کہ اس پر ایمانی احکام جاری ہو سکیں اور مؤمنوں جیسا اس کے ساتھ برتاؤ کیا جا سکے، لہٰذا اگر کسی نے دل سے تو تصدیق کی لیکن زبان سے اقرار نہیں کیا تو وہ اللہ کے نزدیک مؤمن ہے، اگرچہ وہ دنیاوی احکام میں مؤمن نہ ہو، اور اگر کسی نے صرف زبان سے تو اقرار کیا مگر دل سے تصدیق نہ کی تو وہ منافق ہے، اگرچہ دنیاوی احکام میں بظاہر اس کے ساتھ مؤمنوں جیسا برتاؤ کیا جائے گا، اس مسلک کو شیخ ابو منصور ماتریدیؒ نے اختیار کیا ہے، اور نصوص بھی اس کے موافق ہیں، جیسا کہ ان اقوال خداوندی میں ہے ﴿أُولَٰئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾ اور ﴿قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ اور ﴿لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾

اور ایک حدیث میں حضرت اسامہ بن زیدؓ کا واقعہ ہے کہ انہوں نے ایک لڑائی میں اپنے مد مقابل کو مار ڈالا حالانکہ ذرا پہلے اس نے لا اله الا الله کہہ دیا تھا مگر حضرت زیدؓ کا اپنا دعویٰ یہ تھا کہ اس نے تو میری تلوار کے خوف سے کلمہ توحید کہا تھا، لیکن جب اس واقعہ کی اطلاع رسول اللہ ﷺ کو ہوئی تو آپ نے اپنی رنجیدگی کے اظہار کے ساتھ فرمایا "هلا شققت قلبه" کہ اس نے سچ کہا ہے یا جھوٹ کہا ہے اس بات کو جاننے کے لئے تم نے اس کا دل چیر کر کیوں نہیں دیکھ لیا تھا؟ اس حدیث کو امام بخاری،

امام مسلم، ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ اور نسائی (صحاح ستہ) نے بیان کیا ہے۔

ایمان اجمالی اور تفصیلی دونوں کا مرتبہ برابر ہے، شرح عقائد نسفی میں ہے کہ ایمان اجمال کا درجہ ایمان تفصیل سے کم نہیں ہے، یعنی اس طرح کا مجمل یقین واقرار کرنا کہ اللہ تعالیٰ جن صفات اور شان کے ساتھ ہے سب میں نے مان لئے، اور محمد ﷺ کی طرف سے جو کچھ بھی لائے ہیں اس کے رسول ہیں میں نے تسلیم کیا، یہ اقرار بھی کافی ہے، معلوم ہونا چاہئے کہ حدیث (من قال لا الٰہ الا اللہ دخل الجنۃ) کے یہی معنی ہیں، لیکن جو بات دین میں بالضرور معلوم ومشہور ہے مثلاً فرض نماز اس کے متعلق اگر مجمل ایمان لانے والے کے سامنے تذکرہ ہو اور وہ اس کی فرضیت کا انکار کر بیٹھے تو وہ کافر ہوگا، جیسا کہ ملا علی قاریؒ اور دوسرے لوگوں نے بیان کیا ہے۔

لا یزید ولا ینقص (مؤمن کا ایمان گھٹتا بڑھتا نہیں ہے) کتاب الوصیت میں ہے کہ ایمان کا زیادہ ہونا اس وقت تصور میں آسکتا ہے جبکہ کفر میں کمی ہو، اور ایمان کا کم ہونا بھی اسی وقت تصور میں آسکتا ہے جبکہ کفر میں زیادتی ہو، اور یہ بات کس طرح ممکن ہو سکتی ہے کہ ایک شخص ایک ہی حالت میں مؤمن اور کافر دونوں ہو، قاریؒ نے لکھا ہے کہ "خلاصہ" میں امام محمدؒ سے نقل کیا ہے کہ فرماتے ہیں کہ میں یہ دعویٰ کرنا اچھا نہیں سمجھتا کہ ہر ایمان حضرت جبرئیل علیہ السلام کے ایمان کے برابر ہے، لیکن یہ کہتا ہوں کہ حضرت جبریل علیہ السلام جس کے ساتھ ایمان لائے میں بھی اس کے ساتھ ایمان لایا ہوں، قاریؒ کے کہنے کا خلاصہ یہ ہوا کہ اصل ایمان میں ہر شخص کے درمیان مساوات اور برابری ہے، البتہ قوت یقین، خوبیٔ اخلاص، نور اعمال، اور جلائے معرفت میں ہر ایک کی اپنی اپنی حالت اور ایک ایک رتبہ ہے۔

میں (مترجم) بھی یہی کہتا ہوں کہ امام غزالیؒ نے بھی جو کہ شافعی المذہب ہیں اسی بات کا اقرار کیا ہے، اور تحقیق یہ ہے کہ اصل تصدیق میں سب برابر ہیں کیونکہ اگر زیادتی یا کمی ہو سکے تو تصدیق کی کمی یہ ہوگی کہ اصل بات میں گمان یا شک رہ جائے، حالانکہ وہ شخص قطعاً مؤمن نہیں ہو سکتا جس کی تصدیق پوری نہ ہو، یعنی اللہ تعالیٰ کی توحید وصدق رسالت وغیرہ کو سچا جاننے اور دل سے ماننے، اب اگر اس بات میں کچھ بھی کمی ہوگی تو ایسا شخص منافق یا کافر ہوگا، ہاں تصدیق کے بعد دل کے اثر میں کمی وبیشی ہو سکتی ہے جیسا کہ علم الیقین سے بڑھ کر عین الیقین ہے، اور اسی بات کو لیس الخبر کالمعاینۃ میں کہی گئی ہے، حالانکہ خبر سے تصدیق ہوئی پھر معاینہ کرنے سے عین الیقین اور ظہور بڑھ گیا، اسی بناء پر حضرت ابراہیم علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے کہا گیا ہے ﴿أولم تؤمن﴾ کیا تم نے ایمان نہیں لایا تو ابراہیمؑ نے فرمایا ﴿بلیٰ﴾ میں کیوں نہیں لایا، ضرور لایا ہوں، تصدیق کرتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ جب چاہے مردہ زندہ کرے، ﴿ولکن لیطمئن قلبی﴾، لیکن دیکھنے کی درخواست میں نے اس لئے کی ہے تاکہ میرا قلب مطمئن ہو، ایمان میں معتبر صرف اصل تصدیق ہے اور قوت یقین یا ضعف یقین شرط نہیں ہے، حالانکہ لوگوں میں اسی یقین کی کمی وزیادتی میں فرق ہوتا ہے، چنانچہ ہم یقیناً جانتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ کا یقین اور حضرت ابو بکر صدیقؓ کا یقین سب سے بڑھ کر ہے، اسی مفہوم کو واضح کرنے کے لئے صاحب کتاب نے آئندہ کی عبارت کا اضافہ کیا ہے۔

والمؤمنون مستوون في الإيمان والتوحيد، متفاضلون في الأعمال، والإسلام هو التسليم والانقياد لأوامر الله تعالى، ففي طريق اللغة فرق بين الإيمان والإسلام، ولكن لا يكون إيمان بلا إسلام ولا إسلام بلا إيمان، فهما كالظهر مع البطن، والدين اسم واقع على الإيمان والإسلام والشرائع كلها، ونعرف الله تعالى حق معرفته كما وصف نفسه في كتابه بجميع صفاته

ترجمہ: اور تمام مومنین ایمان وتوحید میں برابر ہیں، اور اعمال میں باہم بعض کو بعض پر فضیلت ہے، اور اسلام کے معنی ہیں گردن جھکانا اور احکام الٰہی کے واسطے فرمانبرداری کرنا، اس طرح لغت کے اعتبار سے ایمان اور اسلام میں فرق ہے، لیکن ایمان اسلام کے بغیر اسی طرح اسلام ایمان کے بغیر نہ ہوگا ان دونوں کا تعلق آپس میں ایسا ہے جیسا کہ آدمی کے لئے پیٹھ کا پیٹ

کے ساتھ تعلق ہے، اور دین ایک نام ہے جو ایمان، اسلام اور تمام احکام کے مجموعہ پر واقع ہوتا ہے، اور ہم اللہ تعالیٰ کو ویسا ہی پورے طور پر پہچانتے ہیں جیسا کہ اس نے اپنی کتاب میں جمیع صفات کے ساتھ اپنا وصف بیان کیا ہے۔

توضیح: ایمان، اسلام اور دین کے معنی اور ان کا آپس میں تعلق

المؤمنون مستوون الخ، یعنی مومنین اصل ایمان اور توحید میں برابر ہیں، کیونکہ اگر اسی بات میں کمی آجائے تو نفاق یا شرک ہو جائے، پھر دل میں توحید کا یقین جمانے اور خود کو معصیت اور وسوسوں سے بچانے نیز اوامر اور عبادتوں پر عمل کرنے میں لوگوں میں فرق مراتب ہے، جیسا کہ نور میں فرق ہوتا ہے کیونکہ نور کلمہ توحید کسی میں مثل آفتاب کے، کسی میں مثل چاند کے، بعضوں میں مثل تاروں کے، اور کسی میں چراغوں کے مانند ہوتا ہے، اسی طرح آخرت میں بھی ظاہر ہوگا، اور جس قدر یہ نور زیادہ ہوگا اسی قدر شبہات اور گناہ کی تاریکی کم ہوتی ہے، امام اعظمؒ کا یہ کلام مفید ہے کہ یہ اعمال ایمان سے علیحدہ ہوتے ہیں، یہی قول اہل السنۃ والجماعۃ کا بھی ہے۔

توحید کا مطلب:

نعرف اللہ تعالیٰ الخ یعنی ہم ایک بندہ کی قدرت اور طاقت کے مطابق اللہ کے اوصاف ویسا ہی پہچانتے ہیں جیسا کہ اس نے بتلایا ہے، حضرت علیؓ سے توحید کے متعلق دریافت کرنے پر آپ علیہ السلام نے فرمایا کہ اللہ کے متعلق تم جہاں تک سوچ سکو، خیال، تصور یا وہم کر سکو در حقیقت خدا اس سے برتر و بالا ہے (یہ بات ملا علی قاریؒ نے ذکر کی ہے)۔

ولیس یقدر أحد أن یعبد اللہ تعالیٰ حق عبادتہ کما ھو أھل لہ، ولکنہ یعبدہ بأمرہ کما أمر، ویستوی المؤمنون کلھم فی المعرفۃ والیقین والتوکل والمحبۃ والرضاء والخوف والرجاء والایمان

ترجمہ: اور کوئی بھی اللہ تعالیٰ کی ویسی عبادت کرنے کی قدرت نہیں رکھتا ہے جیسی کہ اس کی شان اعلیٰ کی عبادت کا حق ہے، لیکن بندہ اس کے حکم سے اس کی بندگی بجالاتا ہے جیسے کہ اس نے حکم دیا ہے، اور سارے مومنین سب کے سب نفس معرفت میں، نفس یقین میں اللہ تعالیٰ پر توکل میں، محبت میں اور اس کے قضاء و قدر پر راضی ہونے میں، اس کے عذاب سے خوف کھانے میں، اس کی رحمت کی امید رکھنے میں اور اس کی ذات و صفات پر یقین رکھنے میں یکساں ہیں۔

توضیح: ولیس یقدر الخ صاحب کتاب امام اعظمؒ نے اس عبارت میں تین باتیں بیان فرمائی ہیں (۱) بندہ حق تعالیٰ کی عبادت سے سراپا عاجز ہے (۲) بندہ سے جو کچھ عبادت کے کام ادا ہو جاتے ہیں وہ شان خداوندی کے شایاں شان نہیں ہو پاتے (۳) بندہ کو چونکہ عبادت کا حکم دیا جاتا ہے اس لئے اس سے جہاں تک ممکن ہو سکتا ہے اس حکم کی فرمان برداری کرتا ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ (۱) "بندہ حق عبادت سے سراپا عاجز ہے" اس بناء پر مثلاً شکر الٰہی ادا کرنا اس کے نعمتوں کے اندازے کے مطابق جیسا کہ اس فرمان خداوندی ﴿وَاِنْ تَعُدُّوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ لَاتُحْصُوْهَا﴾ میں ہے کہ تم اگر اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کو شمار بھی کرنا چاہو تو نہیں کر سکتے، مثلاً جسم کے اعضاء اور ان کے منافع خود صاحب جسم (انسان) کو معلوم نہیں ہیں تو انہیں شمار کس طرح کر سکتا ہے، اور حواس و عقل و روح کے فوائد کو کہاں تک جان سکتا ہے، پھر ہر سانس میں دو فائدے تو وہ ہیں جو ہمیں معلوم ہیں یعنی ہوا کا خارج ہونا اور زندگی کو بقاء کا ہونا، اب ان کا شکر ادا کرتے کرتے کتنی ہی سانس نکل جاتی ہیں تو ان کا بھی شکر ادا کرنا واجب ہو جاتا ہے، ان کے علاوہ شکر ادا کرنے کی توفیق و استطاعت خود صحت اور عافیت کے ہونے پر موقوف ہے، اور دوسرے فرائض مثلاً نماز کی ادائیگی خود خدائے تعالیٰ کے دیئے ہوئے رزق، لباس، جگہ، پانی اور جسمانی صحت کے حصول پر موقوف ہے لہٰذا ان سبھوں کا بھی مستقل اور علیحدہ شکر ہونا چاہئے، تو ان بے شمار نعمتوں کا شکر کہاں تک ادا ہو سکتا ہے، اور جب

صرف شکر ہی ادا نہیں ہو سکتا ہے تو اس کی مستقل عبادت کرنے کا موقع ہی کہاں سے ہو سکتا ہے۔

(۲) "پھر فعل عبادت شان خداوندی کے مناسب نہیں ہو سکتا ہے" کیونکہ عبادت تو ایک ایسا عمل ہے جو ایک بندہ مخلوق سے پیدا ہوتا ہے، اور بارگاہ خداوندی تو اس بندہ مخلوق کی مناسبت سے بہت بالاتر اور پاک صاف ہے، اس لئے ایسی طاعت جو ایک مخلوق (بندہ) سے مخلوق (عمل میں آتا) ہو وہ اس کی بارگاہ کے کس طرح لائق ہو سکتا ہے۔

(۳) "بندہ تو اپنی عبادت سے صرف حکم کی فرماں برداری کرتا ہے" کیونکہ بندہ کو اس کے آقا کی طرف سے یہ بتانا کہ "تم ہماری رضامندی کے لئے فلاں فلاں کام ان طریقوں سے ادا کرو" تو یہ بھی آقا کا کرم اور فضل وانعام ہے، پھر اس فعل کو اپنی رحمت سے بندہ کی عبادت قرار دیا یہ بھی مستقل فضل ہوا، اس طرح بندگی کا طریقہ صرف یہ ہوا کہ آقا کے حکم سے اس کے بتائے ہوئے طریقہ کو ادا کرتے ہوئے اس کی رحمت کا امیدوار رہا جائے اور جہاں تک ممکن ہو ہر وقت استغفار کیا جائے اور یہ سمجھنا بھی نہیں چاہئے کہ میں نے اس کی عبادت کی ہے، ایسی صورت میں اس بات کا تصور بھی نہیں ہو سکتا ہے کہ خالق کی شان کے مطابق عبادت کی ہے، یہ مقام بہت زیادہ قابل اہتمام اور مقام غور ہے کہ اس نے اپنے بندہ کے لائق جو عبادت مقرر کی ہے وہی ادا نہیں ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ سرور عالم حبیب مصطفی ﷺ کی شان تو وہ ہے کہ وہ تمام انبیاء کرام اور رسل عظام میں افضل اور مکرم ہیں اس کے باوجود ہر نماز کے بعد آپ سے استغفار کرتے رہنا گویا اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ہماری عبادت میں کوتاہی رہ جاتی ہے کماحقہ ادا نہیں ہوتی، اسی بناء پر آپ اکثر یہ بھی فرماتے رہتے تھے **لا احصی ثناء علیک، انت کما اثنیت علی نفسک** یعنی میں آپ کی پوری پوری تعریف نہیں کر سکتا ہوں، تیری شان کے لائق تو صرف وہی پوری ہو سکتی ہے جو تو نے خود اپنے حق میں کہی ہو۔

اللہ اکبر اللہ اکبر لاالٰہ الا اللہ واللہ اکبر اللہ اکبر و للہ الحمد، ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کی معرفت حاصل ہو گئی تو اس کا حکم ہمیشہ مساوی باقی رہے گا، البتہ عبادت کا حکم تو وہ بندہ پر وقفہ وقفہ سے لحظہ بہ لحظہ اور دم بدم واجب ہو گا، لیکن بندہ ضعیف اپنی خلقت میں ضعف کی وجہ سے اس عبادت کے ادا کرنے اور اس کا حق پورا کرنے سے عاجز ہو گا، الحاصل بندہ کے لئے لازم ہے کہ وہ اپنے ایمان ویقین کے حصول وبقاء کے لئے ہمیشہ دعاگو رہے کہ یہی معرفت ہے۔

ویتفاوتون فیما دون الایمان وفی ذلک کلہ، واللہ تعالی متفضل علی عبادہ وعادل، قد یعطی من الثواب اضعاف مایستوجبہ العبد تفضلامنہ، وقد یعاقب علی الذنب عدلا منہ، وقد یعفو فضلا منہ، وشفاعۃ الانبیاء علیہم الاسلام، وشفاعۃ نبینا ﷺ للمؤمنین المذنبین ولاھل الکبائر منھم المستوجبین للعقاب حق

ترجمہ: اور مؤمنین نفس ایمان کے ماسوا اور ان سب باتوں میں باہم مختلف ہیں، اور اللہ تعالیٰ اپنے بندوں پر بڑا ہی فضل کرنے والا، اور عادل بھی ہے، اور بندہ جس ثواب کا مستحق ہوتا ہے اس کو کبھی اس سے کئی گنا ثواب محض اپنے فضل سے دیتا ہے، اور کبھی بندہ کے قصور پر اپنی طرف سے انصاف کے ساتھ اسے عذاب میں بھی مبتلا کرتا ہے، اور کبھی اپنا فضل کرتے ہوئے اس کے گناہ کو بخش بھی دیتا ہے، اور برحق ہے بالعموم تمام انبیاء کرام علیہم السلام کا سفارش کرنا اور خاص کر ہمارے پیغمبر ﷺ کا گناہ گار مؤمنوں کے لئے خواہ ان کا گناہ جیسا بھی ہو، اور ان کے لئے سفارش کرنا جو کبیرہ گناہوں کے مرتکب ہو کر مستحق عذاب ہوئے ہوں۔

مؤمنین نفس ایمان کے ماسوا باتوں میں مختلف ہوتے ہیں

توضیح: **ویتفاوتون فیما دون الایمان الخ**، (مؤمنین نفس ایمان کے ماسوا باتوں میں مختلف ہوتے ہیں) ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے کہ تصدیق اور اقرار اصلی کے ماسوا فرماں برداری، نافرمانی، توکل، محبت، رضائے الٰہی، خوف اور خشیت الٰہی کے

مقامات اور درجات میں سب ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں، امام طحاویؒ نے عقیدہ میں لکھا ہے کہ ایمان تو ایک ہی ہے اور اصل ایمان میں ایمان لانے والے تمام افراد برابر ہیں، لیکن ان میں خوف، خشیت، تقوی، مخالفت نفس اور تقوی کا خیال رکھنے میں فرق مراتب ہے اور ایک دوسرے سے کم و بیش ہوتے ہیں۔

مترجم (صاحب عین الہدایہ) کا کہنا ہے کہ یہ آیات خداوندی ﴿وَهُمْ مِنْ خَشْيَةِ رَبِّهِمْ مُشْفِقُوْنَ﴾ اور ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللّٰهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ الایہ، اور دوسری قطعی نصوص لوگوں کے مقامات کے متفاضل ہونے میں دلیل واضح ہیں، اس لئے کہ مؤمن بھی تو وہ اگرچہ فاسق ہو اسی بات پر ایمان لاتا ہے جس پر مؤمن صالح ایمان لاتا ہے لہذا سب ہی تو نفس ایمان میں برابر ہوئے، لیکن وہ شخص جو لوگوں کی زبان میں مؤمن ہو اور ظاہر میں بھی مسلمان ہو مگر اللہ پر اسے یقین نہ ہو یا شک ہو تو وہ مؤمن ہی نہ ہوگا۔

اللہ تعالیٰ بعض بندوں پر فضل کرتا ہے اور بعضوں پر عدل کرتا ہے

واللہ تعالی متفضل الخ، یعنی بعض بندوں پر وہ فضل کرتا ہے اور بعضوں پر عدل کرتا ہے، **وقد یعطی الخ**، یعنی ہر نیکی پر دس گونہ ثواب دینا تو ہر مؤمن کے لئے عام حکم ہے، لیکن خاص مخلصین کو سات سو گونہ بلکہ اس سے بھی زیادہ یہاں تک کہ بے حساب بھی عطا فرماتا ہے۔

گناہ کبیرہ والوں کے لئے بھی ہمارے نبی کریم ﷺ کی سفارش مقبول ہوگی

وشفاعة نبینا ﷺ الخ، (گناہ کبیرہ والوں کے لئے بھی ہمارے نبی کریم ﷺ کی سفارش مقبول ہوگی) جیسا کہ حدیث میں ہے کہ میری سفارش میری امت کے کبیرہ گناہ والوں کے لئے ہے، اس حدیث کو امام احمدؒ، ابوداؤد، ترمذی، ابن حبان اور حاکمؒ نے انسؓ سے اور ترمذی، ابن ماجہ، ابن حبان اور حاکمؒ نے جابرؓ سے اور طبرانی نے ابن عباسؓ سے اور خطیب نے ابن عمرؓ اور کعب بن عجرہؓ سے روایت کی ہے، اس طرح یہ حدیث مشہور ہوئی اور شفاعت کی دوسری حدیثیں بھی ہیں جو معنی کے اعتبار سے متواتر ہو جاتی ہیں، ان کے علاوہ کئی آیات پاک بھی ہیں جو قطعی دلائل ہیں۔

اسی طرح ملائکہ کا شفاعت کرنا بھی ثابت ہے اسی طرح علماء اولیاء شہداء، فقراء مؤمنین اور مؤمنوں کے بچوں کا بھی جن کی موت پر ان کے والدین نے صبر کیا ہو ثابت ہے، امام اعظمؒ نے کتاب الوصیۃ میں کہا ہے نبینا ﷺ کا اہل جنت کے لئے شفاعت کرنا برحق ہے اگرچہ کوئی کبیرہ گناہ کا بھی مرتکب ہو (انتہی) اور یہ بات قطعی طور پر ثابت ہے کہ محمد ﷺ کی سفارش کئی قسم کی ہوگی، ان ہی میں ایک وہ ہوگی جو اگلی و پچھلی تمام لوگوں کے لئے بالکل عام ہوگی (ملا علی قاریؒ کی تحقیق کا یہ خلاصہ ذکر کیا گیا ہے)۔

ووزن الاعمال بالمیزان یوم القیامة حق، والقصاص فیما بین الخصوم یوم القیامة حق، فان لم تکن لھم حسنات طرح السیئات علیھم وذلک جائز حق، وحوض النبی ﷺ حق، والجنة والنار مخلوقتان الیوم، لاتفنیان ابدا و لایفنی ثواب اللہ ولا عقابہ سرمدا، واللہ تعالی یھدی من یشاء فضلا منہ، و یضل من یشاء عدلا منہ، واضلالہ خذلانہ، وتفسیر الخذلان ان لا یوفق العبد علی ما یرضاہ عنہ وھو عدل منہ، وکذا عقوبة المخذول علی المعصیة

ترجمہ: اور قیامت کے دن میزان میں اعمال کا وزن ہونا برحق ہے، اور قیامت کے دن حق کے دعویداروں میں قصاص اور بدلہ کا ہونا برحق ہے، پھر اگر ظالموں کے اعمال نامہ میں نیکیاں نہ ہوں تو مظلوموں کے گناہ ظالموں پر ڈالے جائیں گے، اور یہ سب جائز حق ہے، اور نبی کریم ﷺ کا حوض برحق ہے، اور جنت اور دوزخ اب بھی مخلوق موجود ہیں، یہ دونوں کبھی بھی فنا نہ

ہوں گے، اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ثواب یا عذاب کوئی بھی فناء نہ ہوگا، اور اللہ تعالیٰ صرف اپنے فضل سے جس کو چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے، اور جس کو چاہے عدل کے ساتھ گمراہ کرتا ہے، اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے گمراہ کرنے کا مطلب کسی کو ذلیل کر کے چھوڑ دینا ہے، اور ذلیل کر کے چھوڑ دینے کا مطلب ہے بندہ کو ایسی چیز کی توفیق نہ دینا جس سے وہ راضی اور خوش ہے، اور اس کا اس طرح ذلیل کر کے چھوڑ دینا اس کی طرف سے عدل ہے، اسی طرح جسے ذلیل کر کے چھوڑا ہو اس کو نافرمانی پر عذاب کرنا بھی عدل ہے۔

قیامت کے دن اعمال نامے تولے جائیں گے

توضیح: (قیامت کے دن اعمال نامے تولے جائیں گے) **ووزن الاعمال الخ**، قیامت کے دن ہر ایک کے اعمال نامے کا وزن کیا جائے گا، مؤمنوں کے اعمال خواہ وہ نیک لوگوں میں خاص سے ہوں یا عام لوگوں میں سے (اعزاز کے لئے اور) جنت کے درجات کے اضافے کے لئے، اور کافروں کے اعمال کا وزن ان کی بے قدری اور جہنم کے لئے طبقے جاننے کے لئے تولے جائیں گے، جیسا کہ اس آیت پاک میں ارشاد خداوندی ہے ﴿وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِيْنُهٗ فَاُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ خَسِرُوْٓا اَنْفُسَهُمْ فِيْ جَهَنَّمَ خَالِدُوْنَ﴾ اور جن کے اعمال ہلکے ہوں گے وہی لوگ ہوں گے جنہوں نے اپنے آپ کو گھاٹے میں رکھا اور وہ جہنم میں ہمیشہ رہیں گے۔

قیامت کے دن حق کے دعویداروں میں قصاص اور بدلہ کا ہونا برحق ہے

القصاص فيما بين الخصوم الخ یعنی اگر کسی کا دوسرے پر کچھ حق ہو یا کوئی اپنی مظلومی پر ظالم کے خلاف شکایت کرنے والا ہو تو دوسرے سے برابر کا بدلہ لیا جائے گا، اور اگر دوسرے کا اس کی طرف کچھ مطالبہ ہو تو قصاص کیا جائے گا، اس طرح ظالم کی نیکیاں مظلوم یا حق دار کو دیدی جائے گی جس قدر اس کا حق ہوگا۔

قیامت کے دن حوض کوثر کا ہونا برحق ہے

و حوض النبي حق الخ، (قیامت کے دن حوض کوثر کا ہونا برحق ہے) ترمذیؒ نے اسناد حسن کے ساتھ روایت کی ہے کہ نبی کے لئے ایک حوض ہے، ان میں آپس میں مفاخرت ہوگی کہ کس کے حوض کے پاس کتنے زیادہ آدمی آئے ہیں، مگر مجھے امید ہے کہ تمام انبیاء کے مقابلہ میں میرے حوض پر سب سے زیادہ آنے والے ہوں گے، یہ احادیث آحاد ہیں (یعنی ان کے راویوں کی تعداد اتنی نہیں ہے کہ انہیں متواتر کہا جاسکے) البتہ رسول اللہ ﷺ کے شان میں یہ آیت پاک ﴿انا اعطيناك الكوثر﴾ دلیل قطعی ہے اور افضل ہے۔

قرطبی نے لکھا ہے کہ جن لوگوں نے مسلمانوں کی جماعت سے علیحدہ ہو کر اپنی ایک منزل بنالی ہے جیسے خوارج، روافض اور معتزلہ وغیرہ وہ لوگ اس حوض کوثر سے نکال دیئے جائیں گے، ایسے ہی وہ ظالم لوگ بھی وہاں سے نکال دیئے جائیں گے جنہوں نے اپنے فسق کا اعلان کیا ہے، حوض والی حدیث کو تیس صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے بھی زیادہ نے روایت کی ہے، اپنی شہرت کی بناء پر متواتر کے قریب قریب پہونچ چکی ہے۔

جنت و دوزخ اب بھی موجود ہیں اور کبھی بھی فناء نہ ہوں گے

لاتفنيان أبدا الخ، (جنت و دوزخ اب بھی موجود ہیں اور کبھی بھی فناء نہ ہوں گے) امام اعظمؒ نے کتاب الوصیۃ میں لکھا ہے کہ جنت و دوزخ برحق ہیں، وہ دونوں بھی مخلوق اور موجود ہیں، ان دونوں کے لئے فناء نہیں ہے اسی طرح ان دونوں کے لوگوں کے لئے بھی فناء نہیں ہے، یعنی جنتی اور دوزخی ہمیشہ ہمیشہ باقی رہیں گے۔

اللہ تعالیٰ جسے چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے

واللہ تعالی یھدی الخ اللہ تعالیٰ جسے چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے یعنی ایمان اور طاعت کی طرف ہدایت دیتا ہے، اور اسے جمال ورحمت کا مظہر بنادیتا ہے ویضل من یشاء الخ، اور جسے چاہتا ہے گمراہ کردیتا ہے اور اسے جلال اور غضب کا مظہر بنادیتا ہے، ہدایت دینے کا مطلب ہے کہ اس کو توفیق دیتا ہے اور اس پر احسان کرتا ہے، وھو عدل منہ کسی کو گمراہ کردینا اللہ تعالیٰ کی طرف سے ظلما نہیں ہوگا بلکہ عدل وانصاف سے ہوگا کیونکہ اللہ تعالیٰ پر کسی کی کوئی چیز واجب نہیں ہے، اور ہر چیز کا اپنے موقع پر رہنا ہی عدل واعتدال ہے۔

ولا نقول ان الشیطان یسلب الایمان من عبدہ المومن قھرا وجبرا، ولکن نقول العبد یدع الایمان فحینئذ یسلب منہ الشیطان، و سؤال منکر ونکیر فی القبر حق، واعادۃ الروح الی العبد فی قبرہ حق، و ضغطۃ القبر حق، وعذابہ حق کائن للکفار اجمعین

ترجمہ: اور ہم یہ نہیں کہتے کہ شیطان اللہ تعالیٰ کے مؤمن بندے سے ایمان کو جبر اَوقہراً چھین لیتا ہے، لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ بندہ خود اپنے ایمان یعنی یقین کو چھوڑ دیتا ہے، اور جونہی وہ اپنے جزم اور یقین کو چھوڑتا ہے، شیطان اس سے چھین لیتا ہے، اور مردہ سے منکر ونکیر کا قبر میں یہ سوال کہ تیرا رب کون ہے، کون تیرا نبی ہے، اور تیرا دین کیا ہے، اور بندے کی روح کا اس کی قبر میں یعنی جہاں مر کر پڑا ہے اعادہ برحق ہے، اور قبر کا بھینچنا (یعنی زور سے دبادینا) برحق ہے، اور سارے کافروں کے لئے قبر میں عذاب کا ہونا برحق ہے۔

شیطان کسی مؤمن بندے کے ایمان کو جبراً وقہراً نہیں چھین سکتا ہے

توضیح: قھرا وجبرا (شیطان کسی مؤمن بندے کے ایمان کو جبراً وقہراً نہیں چھین سکتا ہے) جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿إِنَّ عِبَادِيْ لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ﴾ شیطان کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا کہ تجھے میں اپنے مؤمن بندوں پر اس حد تک اختیار نہیں دیتا ہوں کہ تو ان کے ایمان ہی کو چھین لے، البتہ تو وسوسہ، اغوا کا کام ان پر کرسکتا ہے لیکن اس حد تک کہ وہ ایمان ہی چھوڑ بیٹھیں، ہاں جن کو اللہ تعالیٰ پر پورا یقین اور اعتقاد مکمل نہ ہو وہ تذبذب کا شکار ہوجاتے ہیں اور اپنا ایمان بھی چھوڑ بیٹھتے ہیں۔

فحینئذ یسلب منہ الشیطان بندہ جب خود اپنے ایمان کو چھوڑ دیتا ہے اس وقت شیطان کو اس پر سلطانی قابو اور اختیار حاصل ہوجاتا ہے، اس لئے اپنی مصلحت کے مطابق شیطان اس کو دنیاوی مطلب کی باتیں اور گمراہی کی راہیں سکھاتا ہے، نتیجہ کے طور پر اس کی موت رسوائی اور دائمی بربادی کی حالت میں ہوتی ہے۔

قبر میں منکر ونکیر کا سوال برحق ہے

وسؤال منکر ونکیر فی القبر حق (قبر میں منکر ونکیر کا سوال برحق ہے) قبر سے مراد ہر وہ جگہ جہاں مرنے کے بعد وہ پڑا ہو۔

فائدہ: انبیاء علیہم السلام، شہداء اور بچے اس سوال سے مستثنیٰ ہیں، بعضوں نے کہا ہے کہ بچوں کی یقینا مغفرت ہوگی، اور اس سوال وجواب میں کچھ مصلحتیں ہوتی ہیں اگرچہ عوام کو ان کی خبر نہیں ہوتی ہے، امام اعظمؒ نے کافروں کے بچوں کے سوال اور ان کے جنت میں جانے کے بارے میں توقف کیا ہے واللہ تعالیٰ اعلم، کچھ دوسروں نے یہ کہا ہے ایسے بچے جنت کے خادم کی حیثیت سے ہوں گے، اور میں مترجم کہتا ہوں کہ اس دنیاوی زندگی میں جس نے جو اعتقاد اپنا بنالیا وہی اس کے دل پر مہر بن کر

رہے گا اسی لئے جب اسی اعتقاد پر مرا تو اسی اعتقاد پر دوبارہ اٹھایا جائے گا، اور اس میں تغیر و تبدل نہ ہوگا چنانچہ اگر وہ دنیا سے سچے اعتقاد لے کر مرا ہے تو قبر میں اس کا جواب بھی صحیح اور سچا ہوگا، اور جو دنیا سے کفر کی حالت میں اٹھا (نعوذ باللہ من ذلك) تو قبر میں اس کا جواب بھی غلط ہوگا اور خود اپنا حشر معلوم کرے گا، اور اس میں اب کسی قسم کا تغیر و تبدل نہ ہوگا۔

قبر کا دبانا برحق ہے

صغطة القبر حق (قبر ہر ایک کو دباتی ہے) مؤمنوں کو اس طرح سے دباتی ہے جیسے ماں اپنے بچوں کو شفقت و پیار کے ساتھ، اور کافروں کو اس طرح جیسے ایک دشمن دوسرے دشمن کو، اتنے زور سے دباتی ہے کہ سینہ کی پسلیاں ادھر سے ادھر نکل آتی ہیں، یہ عجیب کا معاملہ ہے اور اس میں بڑی حکمت بھی ہے، البتہ بوالہوس اور جہال وسوسوں میں پڑے ہیں انہیں یقین نہیں آتا ہے (**اعوذ باللہ من الکفر**)

عذاب قبر ہر ایک کافر کو ہوگا

كائن للكفار اجمعين (عذاب قبر ہر ایک کافر کو ہوگا) اس سے کوئی بھی نہیں بچ سکتا ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿اَلنَّارُ يُعْرَضُوْنَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَّعَشِيًّا، وَيَوْمَ تَقُوْمُ السَّاعَةُ اَدْخِلُوْا آلَ فِرْعَوْنَ اَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ یہ لوگ صبح و شام آگ کے سامنے لائے جاتے ہیں، اور جس دن قیامت ہوگی حکم ہوگا کہ آل فرعون کو سخت عذاب میں ڈال دو۔

بعض گناہگار مسلمانوں کو بھی عذاب قبر ہو سکتا ہے

ولبعض عصاة المومنين حق جائز

ترجمہ: اور عذاب قبر بعض گناہ گار مسلمانوں کے لئے بھی جائز اور برحق ہے۔

توضیح: (بعض گناہگار مسلمانوں کو بھی عذاب قبر ہو سکتا ہے)۔

فائدہ: مگر امید یہ ہے کہ کافروں کو جس قسم کا عذاب قبر ہوگا ویسا گناہگار مسلمانوں کو نہیں ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم، واضح ہو کہ عذاب قبر کی طرح آرام و راحت قبر بھی برحق ہے، کیونکہ قرآن پاک میں ہے ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِيْنَ قُتِلُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ اَمْوَاتًا بَلْ اَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُوْنَ فَرِحِيْنَ﴾ الايہ، یعنی "جو لوگ اللہ تعالیٰ کی راہ میں شہید ہو گئے ان کو مردے خیال نہ کرو، کیونکہ وہ تو اپنے رب کے پاس زندہ ہیں وہاں رزق پاتے ہیں اور بہت خوش رہتے ہیں"۔

عذاب و ثواب کا تعلق بدن اور روح دونوں کے ساتھ ہے

(عذاب و ثواب کا تعلق بدن اور روح دونوں کے ساتھ ہے) ملا علی قاریؒ نے فرمایا کہ یہ عذاب و ثواب روح کے ساتھ ہے یا بدن کے ساتھ ہے یا دونوں کے ساتھ؟ صحیح یہ ہے کہ دونوں ہی کے ساتھ ہے، اور اسے ہم تسلیم بھی کرتے ہیں مگر اس کی کیفیت جاننے کے سلسلہ میں اس کے پیچھے نہیں پڑتے، میں یہ کہتا ہوں کہ آخرت کی کیفیت اس لئے دریافت نہیں ہوتی ہے کہ حکمت خداوندی میں فرق نہ آنے پائے، کہ کوئی جنت کی راہ اور کوئی دوزخ کی راہ کیوں کر تلاش کرتا ہے اور انہیں اس کا احساس بھی نہیں ہوتا ہے، ان میں سے اللہ کے خاص بندے تو وہ ہوئے جن کو علم و فہم عطا ہوئی اور وہ سمجھتے بوجھتے ہیں، لیکن دوسرے وہ ہیں جو خوار و ذلیل ہوئے کہ وہ ایمان ہی نہ لائے۔

روح کی حقیقت

(حقیقت روح) پھر شیخ علی قاریؒ نے لکھا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ لوگوں نے روح کی حقیقت کے بارے میں گفتگو کی

ہے چنانچہ بعضوں نے کہا ہے کہ روح ایک لطیف جسم ہے، بدن سے اس کا تعلق اس طرح کا ہوتا ہے جیسا کہ سبز لکڑی کی رگ و ریشہ میں پانی کا ہوتا ہے کہ وہ پورے حصہ میں ہوتا ہے، اللہ تعالیٰ نے جسم میں روح کو اس طرح ڈال دیا ہے کہ جب تک یہ روح جسم میں رہے، جسم میں آثار زندگی باقی رہیں، اور جوں ہی وہ روح بدن سے خارج ہو اس جسم سے حیات بھی جاتی رہے، اور انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ روح کے واسطے حیات ایسی ہے جیسے کہ شعاع آفتاب ہے کہ اس کے بارے میں اللہ کی قدرت اس طرح کی ہے کہ جب تک آفتاب نکلا ہوا ہے اس وقت تک عالم نور سے منور رہے، اسی طرح جب تک بدن میں روح رہے، وہ بدن کے واسطے حیات پیدا فرماتا رہے، مشائخ صوفیہ اس کی طرف مائل ہیں۔

اور اہل السنۃ کی ایک جماعت نے کہا ہے کہ "روح ایک لطیف جوہر ہے جو جسم میں اس طرح ساری رہتی ہے جس طرح گلاب کے پھول میں گلاب ہوتا ہے" قاریؒ نے فرمایا ہے کہ مذکورہ دونوں قول سب باتوں میں برابر ہیں ان میں صرف اس قدر فرق ہے کہ "روح" جسم لطیف ہے یا جوہر ہے؟ پہلے قول میں اسے جسم لطیف کہا ہے اور دوسرے میں جوہر کہا ہے، مگر صحیح یہ ہے کہ وہ جسم لطیف ہے کیونکہ روح کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ جسم میں داخل ہوتی ہے اور اس سے خارج ہوتی ہے، اور علیین کی طرف بلند کی جاتی ہے، اور کافروں کی روح سجین کی طرف گرائی جاتی ہے، اس جیسی اور بھی باتیں ہیں جو روح کے جسم لطیف ہونے پر دلالت کرتی ہیں۔

آخر میں یہ کہا ہے کہ روح کے بارے میں ایسی باتیں کہنی اللہ تعالیٰ کے اس قول کے منافی ہے ﴿قُلِ الرُّوْحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّیْ﴾ یعنی آپ کہدیں کہ روح امر رب ہے اور بھی فرمایا ہے ﴿اِنَّ الْاَمْرَ کُلَّہٗ لِلّٰہِ﴾ سارا امر اللہ ہی کو ہے، پھر یہ لکھا ہے کہ سب سے زیادہ قوی اور اولیٰ قول یہ ہے کہ روح کا علم اللہ تعالیٰ کو ہے، یہی قول جمہور اہل السنۃ والجماعۃ کا ہے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ ائمہ اولیاء میں سے ایک شیخ روز بہان شیرازی ہیں، انہوں نے روح کے بارے میں جسم لطیف یا جوہر ہونے نہ ہونے وغیرہ کا کوئی کلام نہیں کیا بلکہ اس بات کی طرف صریح اشارہ فرمایا ہے کہ اس روح کا ظہور تجلی ذات وصفات کے درمیان امر الٰہی سے ہوا ہے، اور کسی کو اس کی حقیقت معلوم نہیں ہے، اور یہی قول قرآن پاک اور سواد اعظم جمہور اہل السنۃ والجماعۃ کے قول کے موافق ہے، اور مترجم نے اس مسئلہ کو تفصیل کے ساتھ اردو تفسیر جامعہ میں ائمہ علماء سے نقل کر کے ذکر کیا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اس مسئلہ کا مختصر مفہوم یہ ہوا کہ روح کے بارے میں ہمارا اعتقاد وہی ہے جو کہ اللہ وتبارک وتعالیٰ نے روح سے متعلق فرمایا ہے اور قطعی احادیث سے منقول ہے، ہم اس حقیقت پر گفتگو صرف اس لئے کرتے ہیں تاکہ معاملہ ہماری سمجھ میں زیادہ آسکے اور اعتقاد کے واسطے گفتگو نہیں کرتے، امام اعظمؒ نے کتاب الوصیۃ میں فرمایا ہے کہ "ہم اس بات کا اقرار کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان تمام نفوس کو ان کی موت کے بعد اٹھائے گا ایک ایسے دن میں جو پچاس ہزار برس کے برابر ہوگا، تاکہ ثواب اور بدلہ دے اور ایک دوسرے کے حقوق کو ادا کردے، ایک اور موقع پر ارشاد خداوندی ہے ﴿اِنَّ اللّٰہَ یَبْعَثُ مَنْ فِی الْقُبُوْرِ﴾ یعنی اللہ تعالیٰ ان تمام لوگوں کو جو قبروں میں پڑے ہیں اٹھالے گا۔

ملا علی قاریؒ نے جسموں کو دوبارہ اٹھانے جانے کے سلسلہ میں جو قطعی نصوص ہیں ان سبھوں کو ذکر کرنے کے بعد کہا ہے کہ ان میں فلاسفہ پر رد ہے جو جسمانی حشر کا انکار کرتے ہیں، پھر امام رازیؒ کے اس قول کو ذکر کیا ہے جو انہوں نے فلاسفہ کے انکاری وہم کو رد کرتے ہوئے کہا ہے کہ اور انہیں اس طرح سمجھایا ہے کہ ہم نے جسمانی حشر کا اعتقاد کرنے کی بناء پر اپنے اخلاق بہتر بنائے اور نیک اور اچھے اعمال کر کے سامان آخرت حاصل کیا اور برے اخلاق اور بدکاریوں کو چھوڑ دیا، اس کے بعد ہم میں اور تم میں جو اختلاف ہے تم نے اس کے مطابق آخرت کے سامان کی مطلقاً فکر نہ کی ایسی صورت میں اگر یہ فرض کرو کہ حق

ہمارے عقیدے کے مطابق ہوا جیسا کہ ہم کہتے ہیں تو ہم کامیاب رہے لیکن فکرو تباہ و برباد ہوا، اور بالفرض اگر حق ہمارے خیال کے خلاف ہوا تو اس میں بھی ہمارا کوئی نقصان نہ ہوا، فکر زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتا ہے کہ دنیاوی کچھ سامان مثلاً شراب نوشی خنزیر کے گوشت سے ہم محروم رہے تو ایسی چیزیں ہیں جن کے استعمال نہ کرنے کی وجہ سے ہمارا کوئی نقصان نہیں ہوا اور نہ ہم میں برائی آئی کہ ان چیزوں کو تو چوہے بلے کتے وغیرہ بھی کھالیتے ہیں، اس طرح یہ اعتراض ہی مہمل ثابت ہوا۔

وكل ماذكره العلماء بالفارسية من صفات الله تعالى، عزت اسمائه وتعالت صفاته جاز القول به سوى اليد بالفارسية، ويجوز ان يقال بروى خدائے بلاتشبيه ولا كيفية، وليس قرب الله تعالى ولابعده من طريق طول المسافة وقصرها، ولاعلى معنى الكرامة والهوان، ولكن المطيع قريب منه بلاكيف، والعاصي بعيد عنه بلاكيف، والقرب والبعد والاقبال يقع على المناجي، وكذلك جواره في الجنة والوقوف بين يديه بلاكيف

ترجمہ: اور علماء سلف رحمہم اللہ نے جن صفات الٰہی کو فارسی زبان یعنی ماسوائے عربی کے دوسری زبان میں تعبیر کیا ہے انہیں اسی طرح کہنا جائز ہے، سوائے صفت ید کے کہ اس کو دوسری زبان میں نہیں کہنا چاہئے، اور بروی خدا یعنی اللہ تعالیٰ کے روبرو کہنا جائز ہے، مگر تشبیہ و کیفیت کے بغیر، یعنی اس کی تشبیہ کسی مخلوق سے یا کیفیت اس کے تصور میں نہ ہو بلکہ اللہ تعالیٰ کو تشبیہ و کیفیت سے منزہ و پاک جاننا چاہئے، اور اللہ تعالیٰ کے نیک بندوں کے قریب ہونا یا گنہگار بندوں سے دور ہونا، مسافت کی نزدیکی یا دوری کی طرح نہیں ہے، اور نہ قریب سے مراد عزت و بزرگی اور بعد سے مراد ذلت و خواری ہے، (جیسا کہ تاویل کرنے والے کہا کرتے ہیں) لیکن صحیح عقیدہ یہ ہے کہ فرمان بردار بندہ اپنے رب عزوجل سے اس طرح قریب ہے جس کی کیفیت معلوم نہیں ہے، اسی طرح نافرمان بندہ اپنے رب سے اس طرح دور ہے جس کی کیفیت معلوم نہیں ہے، اور جو بندہ اپنے رب سے مناجات کرتا ہے مثلاً نماز پڑھتا ہے تو اس کے حق میں قریب ہونا اور متوجہ ہونا واقع ہے اور جو نافرمان بندہ ہے اس کے حق میں دور ہونا اور منہ پھیرنا صادق ہے لیکن اس کی تفصیلی کیفیت ہمیں معلوم نہیں ہے، اس طرح جنت میں رب العلمین کے پڑوس اور بغل میں ہونا اور قیامت کے دن اس کے روبرو حاضر ہونا بھی برحق ہے مگر بلا تشبیہ اور بلا کیفیت ہے۔

قرب و بعد خداوندی ہونا تو معلوم ہے مگر اس کی کیفیت مجہول ہے

توضیح: **العاصي بعيد عنه بلاكيف**، خلاصہ یہ ہے کہ (قرب و بعد خداوندی ہونا تو معلوم ہے مگر اس کی کیفیت مجہول ہے) اور مطلقاً کسی قسم کی تشبیہ دینا روا نہیں ہے،

والوقوف بين يديه بلاكيف، فائدہ: ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے تحقیق مسئلہ یہ ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا مخلوق سے قریب ہونا یا مخلوق کا اللہ تعالیٰ کے قریب ہونا ایک تحقیقی صفت ہے، لیکن اگر کوئی شخص اپنے طور پر اپنے خیال سے مخلوقات سے مشابہ اس صورت و تشبیہ فرض کرے گا وہ غلطی پر ہوگا اور باطل ہوگا، کہ وہ کیسا ہے اور کس طرح اس کا سمجھنا انسانی عقل و سمجھ سے باہر ہے، البتہ بعضے متاخرین اور تمام بدعتی فرقوں والے اس وصف میں تاویل کرتے ہیں، اور "قرب" کے معنی رحمت الٰہی کے جو اس کی اطاعت کی وجہ سے ہوگی اور "بعد" کے معنی معصیت کی وجہ سے دوری کے قرار دیتے ہیں، اور اشارہ والے کہتے ہیں کہ قربت اللہ عزوجل کی شان سے ہے کہ اپنے تمام حالات میں اللہ تعالیٰ کی نعمت کو اپنے اوپر دیکھنا، اور اس کی نیت کا مشاہدہ کرنا اور اپنی طاعت و فرماں برداری کو اپنی نگاہ میں رکھنا اور اسے کوئی اہمیت نہ دینا ہے، بعض علماء نے کہا ہے کہ تم اللہ تعالیٰ کے جس قدر بھی قریب ہو جاؤ مگر اسے نہیں دیکھ سکتے، اور اس سے انتہائی دور ہو کر اس کے ماسوا وغیرہ کو دیکھتے ہو۔

والقرآن منزل على رسول ﷺ وهو في المصحف مكتوب، وآيات القرآن كلها في معنى الكلام

مستوية في الفضيلة والعظمة، إلا أن لبعضها فضيلة الذكر وفضيلة المذكور، مثل آية الكرسي؛ لان المذكور فيها جلال الله وعظمته وصفته، فاجتمعت فيها فضيلة الذكر وفضيلة المذكور، وما في قصة الكفار ففيها فضيلة الذكر فحسب، إذ ليس للمذكور فيها وهم الكفار فضيلة، وكذلك الأسماء والصفات كلها مستوية في الفضيلة والعظمة لاتفاوت بينهما، ووالدا رسول الله ﷺ ماتا على الكفر

ترجمہ: اور قرآن (۲۳ برس میں) رسول اللہ ﷺ پر نازل کیا گیا، اور وہ کتابی شکل میں موجود ہے، اور قرآن پاک کی تمام آیتیں اس اعتبار سے فضیلت اور عظمت میں بالکل برابر ہیں، مگر کچھ ایسی ہیں جن میں ذکر اور مذکورہ دونوں اعتبار سے فضیلت ہے، جیسے آیت الکرسی کہ اس میں بھی دوسری آیتوں کی طرح ذکر کی فضیلت ہے اس کے علاوہ زائد فضیلت مذکور (کرسی) کی بھی ہے، اس طرح اس میں دو خصلتیں ہو گئیں، لیکن وہ آیتیں جن میں کافروں کے قصے ہیں مثلاً سورہ ابی لہب تو ایسی آیتوں میں صرف ذکر کی فضیلت ہے لیکن اس میں جن لوگوں کی جو باتیں مذکور ہیں (ابولہب اور ان کی بیوی) ان کی کوئی فضیلت نہیں ہے، لہذا ان کی صرف ایک فضیلت ہوئی، اسی طرح اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات سب کی سب فضیلت اور عظمت میں برابر ہیں اور ان کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے اور رسول اللہ ﷺ کے دونوں والدین کا کفر کی حالت میں انتقال ہوا۔

توضیح: آية الكرسي الخ، کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ کے جلال و عظمت و صفت کا بیان ہے، اسی کے مانند سورہ اخلاص میں بھی یا اس سے بھی کچھ زائد باتوں کا بیان ہے۔

وما في قصة الكفار الخ، مثلاً سورہ لہب میں ابولہب اور اس کی بیوی کا ذکر ہے اور یہ کافر ہیں جو کسی بھی فضیلت کے مالک اور مستحق نہیں ہیں۔

فائدہ: واضح ہو کہ کفار پر جو شان قہر الٰہی ظاہر ہے اور وہ آیات حال کفار میں ضمناً مذکور ہے تو اس شان کی فضیلت بھی ذکر کے ساتھ ہے، لیکن صرف ان کفار کی کچھ فضیلت نہیں ہے جیسا کہ امامؒ نے ذکر فرمایا ہے، فافهم والله اعلم

اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات میں کوئی کمی و بیشی نہیں ہے

لاتفاوت بينهما، (اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات میں کوئی کمی و بیشی نہیں ہے) سب کی سب فضیلت و عظمت برابر ہیں، کیونکہ سبھی اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات ہیں اور سب یکساں ہیں، البتہ بندہ کے مناسب حالتوں ضرورتوں کے مناسب بعض اسماء و صفات بعض موقعوں میں خاص ہوتے ہیں مثلاً کسی نے گناہ سے استغفار کرنا چاہا تو اس کو یہ مناسب نہیں ہے کہ اس طرح دعا مانگے اے شدید العقاب مجھے بخش دے بلکہ اس کے لئے یہ کہنا مناسب ہوگا اے غفار! اے ارحم الراحمین! مجھے بخش دے۔

رسول اللہ ﷺ کے والدین کا کفر کی حالت میں انتقال ہوا

ماتا على الكفر (رسول اللہ ﷺ کے والدین کا کفر کی حالت میں انتقال ہوا) یعنی زمانہ رسالت و اسلام سے پہلے، زمانہ کفر میں انتقال کیا، اور روافض کہتے ہیں کہ چونکہ امام ہونے کے لئے یہ بات شرط اور لازم ہے کہ اس کے والدین مؤمن ہوں اس لئے امام اعظمؒ نے اپنے اس رسالہ میں اس کا رد کرتے ہوئے تصریح کی کہ رسالت کے لئے ایسی کوئی شرط لازم نہیں ہے، ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ اس کلام سے ان لوگوں کا رد کرنا مقصود ہے جو یہ کہتے ہیں کہ آپ ﷺ کے والدین کا انتقال ایمان کی حالت میں ہوا، یا ان کے انتقال کے بعد اللہ تعالیٰ نے انہیں دوبارہ زندہ کر کے ایمان کی توفیق دے کر موت دی۔

میں (مترجم) نے اس مسئلہ کو اپنے ایک مستقل رسالہ میں تحقیق کے ساتھ لکھا ہے، اور امام سیوطیؒ نے امام اعظمؒ کے قول کے خلاف اپنے تینوں رسالوں میں جو کچھ لکھا تھا اس کو کتاب اللہ، سنت رسول، قیاس اور اجماع کے دلائل سے رد کیا ہے،

اس موقع پر عجیب بات یہ ہے کہ بعض جاہل حنفیہ نے بھی امام اعظمؒ کی یہاں صریح کردہ عنوان سے بھی انکار کیا ہے، اور اشارۃ یہ کہا ہے کہ امام صاحبؒ کا یہ قول ان کی شان کے لائق ہی نہیں ہے، مگر اس منکر کا انکار ایسا ہی ہے جیسا کہ گمراہ فرقہ جہمیہ کے سردار جہم بن صفوان نے کہا ہے کہ میری دلی خواہش ہے کہ "اگر موقع ملے تو میں قرآن کریم سے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان ﴿الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى﴾ کو کاٹ کر نکال ڈالوں" اور جیسا کہ ایک گمراہ شخص احمد بن ابی داود نے خلیفہ مامون الرشید کو کہا تھا کہ غلاف کعبہ پر ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ وَّهُوَ السَّمِيْعُ الْبَصِيْرُ﴾ کی بجائے ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ وَّهُوَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ﴾ لکھیں، اور جیسا کہ ایک بڑے رافضی کا قول ہے کہ میں اس قرآن سے بیزار ہوں جس میں ابو بکر صدیقؓ کی تعریف ہو۔

وابو طالب مات كافرا، وقاسم و طاهر و ابراهيم كانوا بنى رسول ﷺ

توضیح: ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے کہ (انبیاء علیہم السلام ابتداء اور انتہاء ہر حال میں گناہوں سے معصوم تھے) اور ماسوا انبیاء علیہم السلام (اور ماسوا ان افراد امت کے جن کے لئے رسول اللہ ﷺ کی طرف سے جنتی ہونے کی بشارت تھی) باقی تمام اولیاء و علماء و اصفیاء میں سے کسی کو بھی ہم تخصیص کے ساتھ علم یقینی کے طور پر یہ نہیں کہہ سکتے کہ ایمان پر ہی ان کا انتقال ہوا ہے، اگرچہ بڑے کشف و کرامات اور خرق عادات ظاہر ہو چکے ہوں کیونکہ دیسا حکم لگا کر غیبی باتوں کے مشاہدہ کر لینے کے بعد ہی ہو سکتا ہے، پھر طویل بحث کے دلائل کے ساتھ یہ لکھا ہے کہ جنتیوں کے لئے جو نشانات بیان کئے گئے ہیں ان کو سامنے رکھ کر ظنی طور پر گواہی دی جا سکتی ہے، جیسا کہ ایک حدیث میں ہے **هذا اثنيتم عليه خيرا وجبت له الجنة وهذا اثنيتم عليه شرا وجبت له النار، انتم شهداء الله فى الارض**، یعنی اس مردے پر تم نے بھلائی کی شہادت دی ہے اس بناء پر اس کے لئے جنت واجب ہوئی، اور اس مردے کے لئے تم نے برائی کی گواہی دی ہے اس بناء پر اس کے لئے دوزخ واجب ہوئی، تم لوگ زمین میں اللہ کے گواہ ہو۔

ابو طالب بھی کافر ہی رہتے ہوئے مرے

وابو طالب..... مات كافرا، اور آپ ﷺ کے چچا (ابو طالب بھی کافر ہی رہتے ہوئے مرے)۔

فائدہ: ابو طالب نے زمانہ اسلام پایا تھا اور ان کے انتقال کے وقت رحمت عالم ﷺ خود ہی ان کے پاس تشریف لے گئے تھے، وہاں پہونچ کر ابو جہل وغیرہ چند سرداران کو پاکر اپنے چچا کو مخاطب کر کے فرمایا: اے چچا! آپ اپنی زبان سے کلمہ توحید پڑھ لیں تاکہ اللہ تعالیٰ کے دربار میں آپ کے لئے میرے پاس حجت ہو سکے، مگر ابو جہل وغیرہ نے کہا: اے ابو طالب! کیا تم عبد المطلب کے مذہب سے منہ موڑ لوگے، اس طرح کئی بار گفتگو ہوئی، تب جواب میں انہوں نے کہا: اے بھتیجے! اگر قریش کے اس طعن دینے کا کہ آخر زندگی میں ابو طالب ڈر گیا اور آباء کے مذہب کو بدل دیا، مجھے خیال نہ ہوتا تو میں ضرور یہ کلمہ کہہ کر تمہاری آنکھیں ٹھنڈی اور خوش کر دیتا، پھر ابو جہل وغیرہ سے کہا کہ میں عبد المطلب کے مذہب پر ہوں، اس کے بعد وفات پالی، اور رسول اللہ ﷺ یہ فرمانے لگے **والله لأستغفرنّ لك مالم أنْهَ عَنْكَ**، اللہ کی قسم: جب تک کہ اللہ کی طرف سے آپ کے لئے دعا کرنے سے روکا نہیں جاؤں گا، میں اس وقت تک آپ کے لئے بالضرور استغفار کرتا رہوں گا، اسی موقع پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ آیت پاک نازل کی گئی: ﴿ماكان للنبى والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين ولو كان أولي قربى من بعد ماتبين لهم انهم أصحاب الجحيم﴾ یعنی نبیوں اور مؤمنوں کے لئے کسی طرح مناسب نہیں ہے کہ وہ مشرکوں کے واسطے استغفار کرتے رہیں، اگرچہ ایسے لوگ اپنے رشتہ دار ہی کیوں نہ ہوں، اس وقت جب کہ انہیں معلوم ہو گیا ہو کہ یہ جہنمی ہیں، ایک اور موقع پر ابو طالب کے بارے میں یہ آیت نازل کی گئی ہے ﴿اِنَّكَ لَاتَهْدِيْ مَنْ اَحْبَبْتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ يَهْدِيْ مَنْ

یشاء﴾ الایہ، یعنی آپ از خود جس کو ہدایت دینا چاہیں ہدایت نہیں دے سکتے ہیں البتہ اللہ جسے چاہے ہدایت دیتا ہے، بخاری و مسلم کی یہ روایت ہے۔

رسول اللہ ﷺ کے صاجزادگان

وقاسم و طاهر الخ (رسول اللہ ﷺ کے صاجزادگان) قاسم وطاہر وابراہیم تھے، ان میں سب سے بڑے قاسم تھے اور ان ہی کی مناسبت سے آپ کی کنیت ابوالقاسم ہوئی تھی، اور سب سے پہلے ان ہی کا انتقال بھی ہوا، ابن عبدالبر اور دار قطنی نے بیان کیا ہے کہ آپ کے ایک صاجزادے کا نام عبداللہ بھی تھا جن کو طیب وطاہر بھی کہا جاتا تھا ان کا بھی انتقال مکہ معظمہ میں ہو گیا تھا، اس کے بعد آپ کی ایک باندی حضرت ماریہ قبطیہؓ کے پیٹ سے ابراہیم نامی ایک اور صاجزادے ہوئے وہ مدینہ میں فوت ہوئے اور وہیں مدفون بھی ہوئے۔

و فاطمة و زينب و رقية و ام كلثوم كن جميعا بنات رسول ﷺ ، اذا اشكل على الانسان شيء من دقائق علم التوحيد، فينبغي له ان يعتقد في الحال ما هو الصواب عندالله تعالى إلى أن يجد عالما فيسأله، ولايسعه تأخير الطلب ولا يعذر بالوقف فيه، ويكفر إن وقف

ترجمہ: اور حضرت فاطمہ وزینب ورقیہ اور ام کلثومؓ یہ سبھی رسول اللہ ﷺ کی صاجزادیاں تھیں، اور جب بھی کسی آدمی پر علم توحید کی باریکیوں میں سے کوئی چیز مشکل ہو تو اسے چاہئے کہ اس کے متعلق فوری طور پر یہ اعتقاد کرلے کہ اللہ کے نزدیک جو صحیح بات ہے اسے میں نے تسلیم کرلیا ہے، پھر جب کسی حقانی وربانی عالم کو پالے اس سے دریافت کرلے، لیکن اپنے طور پر ایسے عالم کی تلاش میں سستی اور تاخیر سے کام نہ لے، اور اس مسئلہ میں تاخیر اور توقف کا عذر قابل قبول نہ ہوگا، اور اگر توقف کرے گا تو وہ کافر سمجھا جائیگا۔

توضیح: (رسول اللہ ﷺ کی صاجزادیاں اور ازواج مطہرات) فاطمه و زینب الخ، مذکورہ چاروں رسول اللہ ﷺ کی صاجزادیاں تھیں۔

ان میں سے صرف حضرت فاطمہؓ آپ ﷺ کے بعد بھی زندہ رہیں اور بقیہ تمام صاجزادیاں آپ ﷺ کی زندگی ہی میں وفات پاچکی تھیں، صاجزادگاں تو بچپن ہی میں فوت ہو گئے تھے، مگر بقیہ صاجزادیاں جوان ہوئیں اور ان کی شادیاں بھی ہوئیں پھر بھی ان میں کسی کی اولاد نہیں ہوئی یا نہیں بچی، حضرت فاطمہؓ جو رسول اللہ ﷺ کو بہت پیاری تھیں ان کے دو صاجزادگاں حضرت (حسن وحسینؓ) کے واسطے سے رسول اللہ ﷺ کی نسل قائم رہی، رسول اللہ ﷺ نے اللہ عزوجل کے حکم کے مطابق اپنی صاجزادی فاطمہؓ کا نکاح اپنے بھتیجے حضرت علیؓ سے کر دیا تھا، ان سے اولاد میں جنت کے نوجوانوں کے دونوں سردار حضرت حسنین کے علاوہ محسنؓ بھی پیدا ہوئے تھے مگر وہ بچپن ہی میں وفات پاگئے، اور لڑکیوں میں حضرت کلثوم اور حضرت زینبؓ ہوئیں۔

اس موقع پر امام اعظمؒ نے اپنی اس کتاب میں آپ کی ازواج و مطہرات یا امہات المومنین کا تذکرہ نہیں فرمایا ہے اس لئے میں (مترجم) انہیں مجملاً ذکر کئے دیتا ہوں، وہ یہ ہیں (۱) حضرت خدیجہؓ (۲) سودہؓ (۳) عائشہؓ (۴) حفصہؓ (۵) ام سلمہؓ (۶) ام حبیبہؓ (۷) زینب بنت جحشؓ (۸) زینب بنت خزیمہؓ (۹) میمونہؓ (۱۰) جویریہؓ (۱۱) اور حضرت صفیہؓ یہ گیارہ تو وہ ہوئیں کہ جن کے بارے میں اتفاق امت ہے کہ ان سے نکاح ہوا اور آپ ﷺ کی صحبت میں رہیں، اور یوں بھی منقول ہے کہ ان کے علاوہ کچھ اور بھی تھیں جن میں اختلاف ہے (ملا علی قاریؒ سے مختصراً ذکر کیا گیا ہے)۔

واذا أشكل الخ، مسئلہ علم توحید کے اعتقاد کے سلسلہ میں، اگر کبھی علم توحید کا باریک مسئلہ ذہن میں آجائے اور اس کا

کوئی حل سمجھ میں نہ آرہا ہو اور کوئی عالم بھی اس کو تشفی بخش جواب دینے والا نہ ہو تو اس صورت میں اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ فی الحال یوں اعتقاد کرلے کہ اللہ تعالی کے علم میں اس کا جو صحیح جواب ہے میں نے اسے مان لیا، البتہ اپنے طور پر کسی محقق عالم کی تلاش میں ذرا برابر سستی اور کاہلی نہ کرے کہ اس مسئلہ میں اس کا توقف کرنے کا عذر قابل قبول نہ ہوگا، کیونکہ توقف کرنے سے وہ کافر ہو جائے گا، توقف کے معنی یہ ہیں کہ اس مسئلہ میں فی الفور کوئی اعتقاد نہ کرے بلکہ یوں کہے کہ میں توقف کرتا ہوں جب مسئلہ جیسا حل ہوگا ویسا اعتقاد کرلونگا، امام اعظمؒ نے ایسا کرنے سے کفر کا فتویٰ دیا ہے، بلکہ اسے یوں اعتقاد رکھنا چاہئے کہ اس مسئلہ میں اللہ تعالی کے نزدیک جو حق ہے میں نے اسے قبول کیا۔

واضح ہو کہ یہاں پر مسئلہ میں علم توحید کی قید لگائی گئی ہے کیونکہ شرائع احکام واعمال تو رحمت ہیں، اور اعمال مسائل میں توقف جائز ہے، پھر توحید سے مراد اللہ تعالی کی توحید ہے کیونکہ عقائد کی کتابوں میں اکثر امامت وغیرہ سے متعلق باتیں مثلاً حضرت رسول اللہ ﷺ کی ازدواج مطہرات اور اولاد پاک کا بھی بیان رہتا ہے، تو ان میں توقف کرنا نقصان دہ نہیں ہے، البتہ ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کی پاک دامنی کی چونکہ قرآن پاک میں صراحۃً ذکر کی گئی ہے لہٰذا اس سلسلہ میں جو کچھ دوسری باتیں مذکور ہیں ان سے مخالفت کرنا گمراہی اور بدعت ہے، اور احکام شرعی میں اگر اجتہاد کے ساتھ اختلاف ہو تو وہ معاف ہے بلکہ امت کے لئے رحمت کا سبب ہے (واللہ اعلم بالصواب)

وخبر المعراج حق فمن رده فهو ضال مبتدع، و خروج الدجال ويأجوج ومأجوج وطلوع الشمس من مغربها و نزول عيسى عليه السلام من السماء، وأنه لعلم للساعة وسائر علامات يوم القيامة على ما وردت الأخبار الصحيحة حق كائن، والله تعالى أعلم، والله يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم

ترجمہ: اور واقعہ معراج کی خبر برحق ہے، جس نے اسے نہیں مانا وہ گمراہ اور بدعتی ہے، اور دجال کا، یاجوج وماجوج کا، پچھم کی طرف سے سورج کا نکلنا، عیسیٰ علیہ السلام کا آسمان سے اترنا، اور یہ کہ عیسیٰ علیہ السلام قیامت کی علامت ہیں، اور ان کے علاوہ صحیح روایتوں میں قیامت کی جن علامتوں کا بیان ہے وہ سب برحق اور ہونے والی ہیں، اور اللہ تعالی کا ہی علم سب سے زیادہ ہے اور اللہ تعالی ہی جسے چاہے صراط مستقیم دکھاتا اور اس پر لگاتا ہے۔

توضیح: (معراج کا واقعہ برحق ہے) یعنی کتب حدیث میں جو یہ مذکور ہے کہ سیدنا رسول اللہ ﷺ جاگتے ہوئے اس بدن کے ساتھ آسمان تک پھر آسمان سے اللہ تعالی نے جہاں چاہا اعلی مقامات کی سیر کرائی تو یہ باتیں برحق اور یقیناً ثابت ہیں، اس ظاہری عبارت سے یہ بات سمجھ میں آرہی ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک حدیث میں جس طرح آسمانوں میں سفر کا بیان ہے وہ سب برحق اور اس کا انکار گمراہی ہے، لیکن خلاصہ میں اس کی تفصیل اس طرح ہے کہ "جس نے معراج کا انکار کیا تو دیکھا جائے اگر مکہ معظمہ سے بیت المقدس تک کے سفر معراج سے انکار کیا تو وہ کافر ہو گیا، اور اگر بیت المقدس سے آگے کے واقعات کا انکار کیا تو وہ کافر نہ ہوگا" اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ حرم مکہ معظمہ سے بیت المقدس تک کے اسراء کا ثبوت آیات قرآنیہ سے بالتصریح ثابت ہے جو دلیل قطعی ہے۔

اور اب میں (مترجم) اس کی کچھ تفصیل کرتا ہوں کہ شیخ نسفیؒ نے اپنی کتاب عقائد میں بھی واقعہ معراج کو بالتفصیل لکھا ہے، لیکن امام اعظمؒ کی ظاہری عبارت سے اس بات کا اشارہ ملتا ہے کہ معراج کا اعتقاد اسی طرح کرنا چاہئے جس طرح مشہور احادیث سے ہوتا ہے، لیکن حدیث کے رد کرنے والے کو گمراہ اور بدعتی بتایا ہے، ملا علی قاریؒ نے بتلایا ہے کہ علماء کرام نے اس بات میں اختلاف کیا ہے کہ معراج کے موقع پر رسول اللہ ﷺ کس حد تک تشریف لے گئے تھے بعض نے کہا ہے کہ جنت تک، بعضوں نے عرش تک اور بعضوں نے اس سے برتر وبالا مقام ﴿دنى فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى﴾، آپ کا مقام سفر تھا۔

دجال یاجوج وماجوج وغیرہ کا نکلنا

و خروج دجال الخ، (علامات قیامت) دجال یاجوج وماجوج وغیرہ کا نکلنا ہے، ملا علی قاریؒ نے شرح میں لکھا ہے کہ امام اعظمؒ نے اس کلام میں قیامت کی نشانیاں جمع تو کر دی ہیں مگر ان کو ترتیب کے ساتھ ذکر نہیں فرمایا ہے کہ یہ مقصود اصلی نہیں ہے، ان کی ترتیب اس طرح کی ہوگی، خلیفہ مہدی کا نکلنا برحق ہے، پہلے تو وہ حرمین شریفین (مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ) میں ظاہر ہوں گے پھر بیت المقدس تشریف لائیں گے، وہاں دجال نکلے گا اور انہیں گھیر لے گا، اس وقت حضرت عیسیٰ علیہ السلام دمشق کی مسجد کے مشرقی منارہ پر اتریں گے، اور دجال سے قتال کے لئے نکلیں گے اور اپنے ایک ہتھیار سے اس پر وار کریں گے، ویسے وہ خود بھی حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے نزول کے وقت سے ہی ایسا گلنے اور پگھلنے لگے گا جیسا کہ پانی میں نمک پگھلتا ہے، اس وقت حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور مہدیؒ اکٹھے ہو جائیں گے پھر نماز کی جماعت کا وقت آئے گا، تو مہدیؒ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو امامت کے لئے اشارہ کریں گے وہی آگے بڑھیں لیکن وہ انکار کریں گے اور یہ عذر فرمائیں گے کہ اس وقت آپ کی امامت کے لئے انتظام کیا گیا ہے، بالآخر مہدیؒ ہی امامت فرمائیں گے اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام ان کی اقتداء میں نماز ادا فرمائیں گے۔

اس سے یہ بات ظاہر ہو جائے گی کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام مستقل نبی نہیں ہیں بلکہ رسول اللہ ﷺ کے تابعدار ہیں چنانچہ ایک موقع پر رسول اللہ ﷺ نے اسی بات کی طرف اشارہ فرمایا تھا کہ لو کان موسی حیا لما وسعہ الا اتباعی کہ اگر موسیٰ علیہ السلام بھی ابھی زندہ ہوتے تو میری اتباع کے سوا ان کے لئے دوسرا کوئی چارہ نہ ہوتا، لیکن شرح عقائد میں لکھا ہے زیادہ صحیح قول یہ ہے کہ عیسیٰ علیہ السلام ہی لوگوں کو نماز پڑھائیں گے، اور امامت فرمائینگے، اور مہدیؒ ان کی اقتداء فرمائیں گے، کیونکہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام افضل ہوں گے، اور ان کی امامت اولی ہوگی (انتہی)۔

ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ اوپر کے دونوں قولوں میں کوئی اختلاف نہیں ہے اس طرح کے آسمان سے نزول کے وقت پہلی نماز عصر کا وقت ہوگا اور جماعت ہونے والی ہوگی لہذا اس وقت کو مہدیؒ ہی امامت فرمائینگے، اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام اقتداء فرمائینگے، اور اس کے بعد کی نمازوں میں حضرت موسیٰ علیہ السلام ہی امامت فرمائینگے اور دوسرے اقتداء فرمائینگے، جیسا کہ شرح عقائد میں لکھا ہے۔

میں (مترجم) کہتا ہوں کہ ابھی امام اعظمؒ نے قیامت کی جتنی علامتیں بیان فرمائی ہیں وہ ہیں جو خاص قیامت کی بڑی بڑی علامتیں اور بہت ہی قریب ہی ہوں گی، اور اب میں (قیامت صغری اور کبری کے بارے میں) مختصراً کچھ اور بھی لکھونگا، چنانچہ ابوداود طیالسیؒ کی روایت کے مطابق عیسیٰ علیہ السلام اس وقت دنیا میں چالیس برس قیام فرمائیں گے، اتنے دن پورے کرنے کے بعد انتقال فرمائینگے، اور اس وقت کے مسلمان ان کے جنازہ کی نماز پڑھ کر انہیں دفن کریں گے، روایت سے یہ بھی معلوم ہوا ہے کہ وہ آنحضرت ﷺ اور حضرت ابوبکر صدیقؓ کے درمیان دفن کئے جائینگے، ویسے دوسری روایت میں یہ بھی ہے کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ اور حضرت عمر فاروقؓ کے بعد دفن کئے جائیں گے، اس طرح ان دونوں حضرات کے لئے بڑی مبارک بادی خبر ہے کہ دونوں بڑے بڑے انبیاء کے درمیان ہو جائینگے۔

ایک اور روایت میں لکھا ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اس وقت صرف سات برس دنیا میں زندہ رہیں گے کیونکہ آسمان میں تشریف لے جاتے وقت سات برس کم چالیس برس کے تھے اس طرح وہ سات برس رہ کر چالیس برس کی مدت پوری فرمائینگے جو ان کے لئے مقرر ہوگی، بعضوں نے کہا ہے کہ یہی سات برس کی روایت صحیح ہے مترجم کا کہنا ہے کہ "مستدرک" میں حاکم کی روایت کے مطابق ان کے اٹھائے جانے کے وقت ایک سو بیس برس کی عمر تھی، میں نے اپنی اردو تفسیر

میں اس مسئلہ کو کافی تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے (جس کا جی چاہے وہاں دیکھ لے)۔
ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے کہ (نزول عیسیٰ علیہ السلام اور قتل دجال کے بعد یاجوج ماجوج ظاہر ہوں گے) بالآخر اللہ تعالیٰ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی دعاؤں کی برکت سے سارے یاجوج وماجوج کو ہلاک فرمادے گا، پھر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی وفات کے بعد یہ علامتیں ہوں گی کہ اس وقت کے سارے مؤمنین انتقال کر جائیں گے، اور آفتاب بجائے مشرق کے مغرب کی طرف سے طلوع ہوگا اور قرآن کریم دنیا سے اٹھالیا جائے گا، جیسا کہ ابن ماجہ نے حضرت حذیفہؓ کی روایت سے ایک حدیث بیان کی ہے کہ اسلام بالکل پرانا اور تار تار ہو جائے گا جیسا کہ کپڑے پرانے اور تار تار ہو جاتے ہیں یہانتک کہ نماز، روزہ، حج زکوۃ وصدقات وغیرہ کا نام نشان ختم ہو جائے گا بالآخر ایک رات اسے بالکل اٹھالیا جائے گا اس طرح یہ کہ اس کی کوئی ایک آیت بھی دنیا میں باقی نہ رہے گی۔
امام بیہقیؒ نے شعب الایمان میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی سند سے ایک روایت بیان کی ہے کہ انہوں نے فرمایا ہے کہ تم قرآن پاک کو پڑھو اس سے پہلے کہ وہ اٹھالیا جائے، کیونکہ اس کو اٹھالینے سے پہلے قیامت نہیں ہوسکتی ہے، اس پر لوگوں نے دریافت کیا کہ قرآن اٹھالیا جائے گا تو عام مسلمانوں کے سینوں میں جو قرآن بھرا ہوا محفوظ ہے وہ کس طرح اٹھالیا جائے گا، جواب دیا کہ ایک رات وہ سینوں سے محو کر دیا جائے گا، اس کے بعد صبح کو وہ سو کر جب اٹھینگے تو کہیں گے کہ ہم تو کچھ قرآن جانتے تھے، پھر اشعار میں پڑھا دینگے۔
قرطبیؒ نے کہا ہے کہ یہ اس وقت ہوگا جبکہ سیدنا عیسیٰ علیہ السلام کا انتقال ہو جائے گا اور حبشہ والے خانہ کعبہ کو بالکل مسمار کر دینگے، میں (مترجم) کہتا ہوں کہ ایک صحیح حدیث کے مطابق لوگ ایک مرتبہ خانہ کعبہ میں حج وعمرہ کرینگے پھر اس کے ڈھادیئے کے قریب سارے مؤمنین ختم کر دیئے جائینگے اس کے بعد خانہ کعبہ کو حبشی لوگ ڈھادینگے۔
نعوذ باللہ من ذلك، واللہ تعالی أعلم ويهدي من يشاء إلی صراط مستقيم، اللہ تعالیٰ جسے چاہتا ہے راہ مستقیم کی ہدایت دیتا ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿**واللہ يدعوا الی دار السلام ويهدی من يشاء الی صراط المستقيم**﴾
یہاں تک امام اعظمؒ کی تصنیف کردہ کتاب "الفقہ الاکبر" کا ترجمہ مکمل ہوا اب بندہ (مترجم) کچھ اور مفید رسالوں کا بطریق ملحقات ترجمہ کرتا ہے، یعنی علامہ نسفیؒ نے چونکہ اپنی کتاب عقائد نسفی میں اور ملا علی قاریؒ نے اپنے ملحقات میں اور مولانا عبدالحق محدث دہلویؒ نے اپنی کتاب تکمیل الایمان میں فقہ اکبر کے مذکورہ مسائل سے کچھ زائد مسائل بیان کئے ہیں اس لئے انہیں اس جگہ صرف اردو ترجمہ کے ساتھ ذکر کیا جارہا ہے، یہاں اصل کتاب عربی کی عبارت ذکر نہیں کی جائے گی، بلکہ صرف ان کے مسائل پہلا، دوسرا، تیسرا کہہ کر مرتب ذکر کئے جائینگے ﴿**اياك نعبد واياك نستعين اهدنا الصراط المستقيم**﴾

عقائد سے متعلق دوسری باتیں اور الفاظ کفر وغیرہ کا بیان

پہلا مسئلہ: بعض انبیاء کرام کی بعض پر تفضیل وبرتری کا بیان

ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ ایک کی تفضیل دوسرے پر اجمالی طور پر تو قطعی الثبوت ہے، کیونکہ قرآن پاک میں ہے، فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿**ولقد فضلنا بعض النبين علی بعض**﴾ الایہ، کہ ہم نے یقیناً بعض انبیاء کو دوسرے بعض انبیاء پر فضیلت دی ہے، لیکن تفصیلی طور ایک کو دوسرے پر فضیلت دینا امر ظنی ہے، ہاں یہ بات عقیدے کے لائق ہے کہ تمام مخلوق

سے افضل ہمارے نبی حضرت محمد ﷺ ہیں، جو اللہ تعالیٰ کے حبیب ہیں، بعض علماء نے تو اجماع کا دعویٰ کیا ہے، چنانچہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت محمد ﷺ کو تمام آسمان والوں اور تمام انبیاء کرام علیہم السلام پر بھی فضیلت بخشی ہے۔

نیز مسلم شریف اور ترمذی شریف میں حضرت انسؓ سے رسول اللہ ﷺ کا فرمان منقول ہے "انا سید ولد آدم یوم القیامة ولا فخر" کہ قیامت کے دن میں تمام اولاد آدم علیہ السلام کا سردار رہوں گا، مگر یہ بات میں فخر و تکبر سے نہیں کہتا، اور امام احمد و ترمذی اور ابن ماجہؒ نے حضرت ابو سعیدؓ سے اتنی بات اور زیادہ بیان کی ہے بیدی لواء الحمد ولا فخر، کہ میرے ہاتھ میں "حمد" کا عالی شان جھنڈا ہوگا مگر اس پر فخر و غرور نہیں کروں گا، اور یہ بھی مروی ہے وما من نبی یومئذ ادم فمن سواه إلا تحت لوائی، وانا اول من تنشق عنه الارض ولا فخر، وانا اول شافع واول مشفع ولافخر، یعنی قیامت کے دن حضرت آدم علیہ السلام ہوں یا اور کوئی بھی ہوں سب ہی میرے عالی شان جھنڈے کے نیچے جمع ہوں گے، اور زمین پھٹ کر سب سے پہلے نکلنے والا میں ہوں گا، اور یہ بات تکبر سے نہیں کہہ رہا ہوں، اور میں ہی سب سے پہلے لوگوں کی سفارش کرنے والا ہوں گا، اس طرح میری سفارش سب سے پہلے قبول کرلی جائے گی، یہ بات بھی میں فخر کے ساتھ نہیں کہہ رہا ہوں۔

واضح ہو کہ کچھ احادیث ایسی ضرور ہیں جن میں انبیاء کرام علیہم السلام کے درمیان ایک کو دوسرے پر فضیلت دینے کی ممانعت بھی آئی ہے، مگر ان کی تاویل کی گئی ہے اس طرح پر کہ ان میں اس طرح سے تفضیل نہ کی جائے جس سے دوسروں کی بے حرمتی یا ان کی عزت پر حرف آتا ہو۔

مترجم (صاحب عین الہدایہ) کہتے ہیں کہ ان میں سے کسی کی بھی تفضیل اس طرح نہیں کی جائے جس سے کسی کی طرف داری ہوتی ہو یا کوئی بات بغیر نص کے صرف اپنی رائے سے کہی جارہی ہو، اور اس جگہ جو بات کہی گئی ہیں وہ دلائل اور نصوص قویہ سے کہی گئی ہیں۔

دوسرا مسئلہ: اللہ تعالیٰ کی بلندی کا دعویٰ مرتبہ کے لحاظ سے کیا جاتا ہے اور جگہ یا فاصلہ کے اعتبار سے نہیں کیا جاتا ہے

جس کسی نے یہ گمان کر رکھا ہو کہ اللہ تعالیٰ آسمان پر یا عرش پر ہے اور وہ جگہ کے اعتبار سے بلندی پر ہے، تو وہ گمراہ ہے، ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے کہ اس مضمون کو ابو مطیع بلخیؒ کی جو روایت امام اعظم ابو حنیفہؒ سے منقول ہے وہ غلط ہے، اور یہ ابو مطیع بلخی روایتیں گڑھ لینے والا انسان ہے، اور شیخ عز الدین بن عبد السلامؒ نے کتاب "حل الرموز" میں لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے کہا ہے کہ جس کسی نے یہ کہا ہے کہ میں نہیں جانتا کہ اللہ تعالیٰ آسمان میں ہے یا زمین میں تو وہ کافر ہے، کیونکہ اس جملہ سے اس بات کا وہم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے مکان ہے، اور جو شخص اللہ تعالیٰ کے لئے مکان اور مقام کے ہونے کا وہم بھی کرتا ہے تو وہ شبہ ہو جاتا ہے (انتہی)۔

ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ یہ ابن عبد السلامؒ بڑے علماء میں سے ہیں اور ان کے کہنے اور نقل کرنے پر اعتماد ہے اور دعاء میں ہاتھ آسمان کی طرف اٹھانے کے سلسلہ میں علماء محققین نے اس بات کی تصریح کردی ہے کہ ایسا کرنا محض امر تعبدی، اور حکم بجا آوری ہے، شارح علامہ سغناقی نے کہا ہے کہ قول مذکور سے اس خیال کا رد کرنا مقصود ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر ہے۔

تیسرا مسئلہ: اللہ تعالیٰ کا حبیب و محبوب اور خلیل ہونا عام لوگوں کی طرح نہیں ہے

بلکہ اس کی شان کے مناسب ہے جیسی کہ دوسری صفتیں ہیں، بعض علماء نے تو اس پر علماء کا اجماع نقل کیا ہے خلت اور رحمت الٰہی کا سب سے پہلے جس نے انکار کیا ہے وہ جعد بن درہم ہے، جسے امیر عراق و شرق خالد بن عبد اللہ قسری نے علماء وقت کے فتوی کی بناء پر عین بقر عید کے دن واسط میں ذبح کروایا تھا۔

چوتھا مسئلہ: اللہ کے حبیب سب سے پہلے ہمارے نبی محمد ﷺ

پھر سیدنا و نبینا ابراہیم خلیل اللہ ہیں، ان کے بعد سیدنا و نبینا نوح و موسیٰ و عیسیٰ علیہم السلام باقی انبیاء کرام سے افضل ہیں اور مذکورہ پانچوں انبیاء کرام، اولوالعزم رسل ہیں۔

پانچواں مسئلہ: نبی و ولی کے درمیان افضلیت

کوئی بھی نبی ہو وہ تمام اولیاء کرام سے افضل ہیں، لیکن بہت سی جماعتیں ولی کو نبی پر فوقیت دینے میں گمراہ ہوئیں، فوقیت دینے کی ان کی دلیل یہ ہوئی کہ اولوالعزم رسول سیدنا موسیٰ علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک ولی حضرت خضرؑ سے تعلیم حاصل کرنے کا حکم ہوا تھا۔

مترجم کا کہنا ہے کہ ان کی گمراہی تو ظاہر ہے، البتہ یہاں ایک بحث ہے کہ نبی میں ان کی جہت نبوت افضل ہے یا جہت ولایت افضل ہے، کچھ علماء کرام نے دوسرے قول کو "کہ جہت ولایت افضل ہے" ترجیح دی ہے، اسی خیال کی وجہ سے عوام نے ولایت کو نبوت پر مطلقاً ترجیح دی اور کہہ دیا کہ ولی نبی سے افضل ہوتے ہیں، مگر یہ بات بہت بڑی جہالت کی ہے، اور پیغمبر میں ولایت و نبوت کی دو جہتیں نکالنا ہی تکلف اور عبث ہے، اور پیغمبر میں جو جہالت ولایت مانی گئی ہے، اس کا دوسرے اولیاء پر قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے (کہ دونوں میں بہت زیادہ فرق مراتب ہے) اور اس بات پر فیصلہ ہے کہ صفت نبوت یہ ایک ازلی فضل الٰہی ہے، وہ جسے چاہتا ہے اپنی مرضی سے عطا کرتا ہے، اس میں کسی کو چوں و چرا کی مجال نہیں ہے۔

چھٹا مسئلہ: فرشتوں کے بارے میں

کہ وہ اللہ کے معصوم بندے ہوتے ہیں، وہ اللہ کے تمام احکام کو پورا پورا بجالاتے ہیں، وہ کھانے پینے اور جماع وغیرہ دوسری تمام ضرورتوں سے مبرا ہیں، وہ نہ مذکر ہوتے ہیں نہ مؤنث، یعنی ان میں نر و مادہ ہونے کی صلاحیت نہیں ہوتی ہے (عقائد نسفی)۔

ساتواں مسئلہ: خاص ملائکہ مثلاً حضرت جبرئیل و میکائیل و اسرافیل علیہم السلام مرتبہ میں انبیائے کرام علیہم السلام سے کمتر ہیں

مگر دوسرے تمام اولیاء اور علماء سے افضل ہیں، اور عام ملائکہ دوسرے عام مؤمنوں سے افضل ہیں، اور خاص ملائکہ میں سے حضرت جبرئیل علیہ السلام افضل ہیں یہ بات ملا علی قاریؒ نے بیان کی ہے۔

آٹھواں مسئلہ: جادو کا سیکھنا کفر نہیں ہے

البتہ اس کے اثر کا مرتب ہونے کا اعتقاد کرنے سے یعنی اثر کو سحر کی طرف منسوب کرنے اور اس پر عمل کرنے میں کفر

لازم آتا ہے، جیسا کہ شرح العقائد میں ہے، اور صاحب الروضہ نے لکھا ہے کہ بالاتفاق سحر کا فعل حرام ہے، اور اس کے سیکھنے و سکھانے کے بارے میں تین اقوال ہیں: (۱) جمہور علماء کے نزدیک دونوں کام حرام ہے اور یہی مفتی بہ ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ دونوں کام مکروہ ہیں، اور تیسرا قول یہ ہے کہ دونوں کام مباح ہیں۔

نواں مسئلہ: صحابہ کرامؓ کے آپس کے درجات

شیخ ابو منصور بغدادیؒ جو کہ مذہب شافعی کے بڑے اماموں سے ہیں فرمایا ہے کہ اہل السنۃ والجماعۃ نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین میں سب سے افضل حضرت ابو بکر صدیقؓ پھر حضرت عمرؓ پھر حضرت عثمانؓ پھر حضرت علیؓ ہیں، ان کے بعد عشرہ مبشرہ (وہ دس افراد جنہیں ان کی زندگی ہی میں رسول اللہ ﷺ نے جنت کی خوش خبری دیدی تھی) کے باقی (چھ) افراد ہیں (مذکورہ چاروں حضرات بھی ان میں داخل ہیں) پھر باقی بدریین پھر باقی اہل احد پھر باقی اہل بیعۃ الرضوان ہیں جو صلح حدیبیہ کے موقع پر ہوئی تھی، پھر باقی صحابہ کرام ہیں رضی اللہ عنہم اجمعین (انتہی)۔

عقائد نسفی میں بھی ہے اور ابوداؤد و ترمذی میں حدیث موجود ہے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے لا يدخل النار أحد من بائع تحت الشجرة، یعنی جن لوگوں نے درخت کے نیچے بیعت میں شرکت کی ہے ان میں سے ایک بھی دوزخ میں نہیں جائے گا، ترمذی نے اس روایت کو بیان کرنے کے بعد کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے، یہ بیعت الرضوان جبکہ حدیبیہ میں ہوئی اور وہ آخری زمانہ میں ہوئی تھی، تو ظاہر ہے کہ جو لوگ ان سے افضل ہیں (ایمان لانے والوں میں سابقین اور متقدمین) وہ بدرجہ اولی دوزخ میں نہیں جائینگے، اور اللہ تعالی جو ارحم الراحمین ہیں ان سے اسی بات کی قوی امید کی جاتی ہے۔

دسواں مسئلہ: صحابہ کرامؓ کے بعد تابعین کرامؒ کا مرتبہ ہے

''تابعین'' سے مراد وہ لوگ ہیں جنہوں نے ایمان کی حالت میں آنحضرت ﷺ کو نہیں دیکھا، بلکہ آپؐ کے صحابہ کرامؓ کو ایمان کی حالت میں دیکھا ہے، اس کے بعد شیخ الاسلام محمد بن حنیف شیرازیؒ نے کہا ہے کہ تابعین میں افضلیت کے بارے میں اختلاف کیا گیا ہے، اس طرح پر کہ مدینہ منورہ والے کہتے ہیں کہ سعید بن مسیبؒ افضل ہیں، لیکن اہل بصرہ کہتے ہیں کہ حسن بصریؒ افضل ہیں، اور اہل کوفہ کہتے ہیں کہ اویس قرنی سب سے افضل ہیں، بعض متاخرین نے کہا ہے کہ سب سے بہتر اہل کوفہ کا ہے کیونکہ حضرت عمر بن الخطابؓ سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے، آپ ﷺ فرماتے تھے کہ خير التابعين رجل يقال له اويس الحديث، یعنی تابعین میں سب سے بہتر ایک شخص ہے جس کو اویس کہا جاتا ہے (آخر تک) یہ حدیث صحیح مسلم میں ہے۔

حاصل یہ ہے کہ اس امت میں صحابہ کرامؓ کے بعد تابعین سب سے بہتر ہیں، ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ اب ہم لوگوں کا اعتقاد یہ ہے کہ تمام ائمہ مجتہدین اور ائمہ فقہاء میں امام اعظمؒ ابو حنیفہؒ افضل و اکمل ہیں، ان کے بعد امام مالکؒ پھر امام شافعیؒ پھر امام احمد بن حنبل ہیں (رحمہم اللہ)۔

واضح ہو کہ حضرت فاطمہؓ سیدۃ نساء الجنۃ کی اولاد کو باقی تمام صحابہ کرامؓ کی اولاد پر فضیلت ہے، اسی لئے اولادؓ فاطمہ ہی آنحضرت ﷺ کی ذریۃ طیبہ اور عزت ہوئیں جیسا کہ کفایہ میں مذکور ہے۔

گیارہواں مسئلہ: ولی کبھی بھی نبی کے درجہ تک نہیں پہنچ سکتا ہے

کیونکہ انبیاء کرام علیہم السلام معصوم، برے خاتمہ کے خوف سے محفوظ، اور وحی الہی کے نزول سے مشرف، اور ملائکہ کے مشاہدہ سے مانوس، اور احکام الہی پہنچانے، اور لوگوں کو ہدایت پر مامور ہوتے ہیں، اور ولی خواہ کسی مرتبہ پر پہونچا ہوا اس میں اس

قسم کا کوئی کمال نہیں ہوتا جو انبیاء علیہم السلام میں ہوتا ہے۔
بعضے کرامیہ سے منقول ہے کہ یہ بات جائز ہے کہ کوئی ولی کسی نبی سے بھی افضل ہو جائے، مگر یہ قول کفر، الحاد، گمراہی اور جہالت کا ہے البتہ اس سوال میں ضرور تردد ہوتا ہے کہ نبوت کا مرتبہ افضل ہے مگر یہ اس یقین کے بعد نبی دونوں صفتوں سے متصف ہیں، اور ایسے ولی سے وہ افضل بھی ہیں جو نبی نہیں ہیں، ایسی صورت میں بعضوں نے کہا ہے کہ نبوت ولایت سے افضل ہے کیونکہ نبی میں مرتبہ نبوت تو غیر تکمیل کے لئے ہے، اور غیر کا کامل و مکمل بنانا یقیناً مرتبہ کمال تک پہنچنے کے بعد ہی ہوگا، جیسا کہ اس فرمان رسول علیہ السلام میں ہے فضل العالم علی العابد کفضلي علی أدناکم، یعنی عالم کو عابد پر ایسی ہی فضیلت ہے جیسی مجھے تم میں سے ایک ادنی شخص پر ہے، اس فرمان سے تعلیم و تکمیل کی جہت افضلیت ثابت ہوئی، کیونکہ کسی کی غرض تعلیم ہے چنانچہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے انما بعثت معلما کہ میں تو تعلیم دینے کے لئے بھیجا گیا ہوں، نیز قول باری تعالیٰ ہے ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ﴾ الآیہ، یعنی ان ہی میں سے ایک ایسا رسول ان میں بھیج جو ان میں تیری آیتوں کو تلاوت کرے اور انہیں کتاب کی تعلیم دے اور حکمت کی باتیں سمجھائے اور ان کی تزکیہ و صفائی کر دے، اس آیت پاک سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ بعثت کی غرض تعلیم کتاب و حکمت ہے۔

اور بعضوں نے کہا ہے کہ نبی میں ان کی نبوت سے ان کی ولایت کا درجہ افضل ہے اس خیال سے کہ ولایت سے مراد معرفت الٰہی اور اللہ کے نزدیک قرب و کرامت ہے، لیکن (بقول ان کے) نبوت کا مرتبہ تو صرف اللہ اور اس کے بندوں کے درمیان ادائیگی سفارت اور پیغام رسانی ہے، اس کے جواب میں ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ ایسے لوگوں نے غائب کو حاضر پر اور خالق کو مخلوق پر قیاس کیا ہے، اس طرح پر کہ ولی کو بادشاہ کا ہمنشین اور نبی کو ایسا وزیر فرض کیا ہے جو شاہی کاموں کو پورا کرتا رہتا ہے، لیکن یہ لوگ یہ بات نہیں سمجھ رہے ہیں کہ انبیاء کرام علیہم السلام کو جمع الجمع کا مقام حاصل ہے، بلکہ انبیاء کے خاص تبعین کو بھی یہ مقام حاصل ہو جاتا ہے، مقام جمع الجمع ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کثرت وجود پردہ نہ بن سکے، وحدت وجود کے لئے اور وحدت وجود میں بھی کثرت وجود کا مشاہدہ حاصل رہے، اور یہ مقام بہ نسبت صرف وحدت وجود کے مقام کے بہت ہی اعلیٰ ہوتا ہے، لیکن بالعموم لوگوں کو صرف مقام توحید حاصل ہوتا ہے، اس موقع پر بعض صوفیہ نے بھی جو یہ کہا ہے کہ صفت ولایت صفت نبوت سے اعلیٰ ہوتی ہے، اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ عوام کی ولایت نہیں بلکہ پیغمبر کی ولایت ان کی نبوت سے اعلیٰ و افضل ہوتی ہے۔

بارہواں مسئلہ: عاقل و بالغ ہمیشہ مکلف رہتا ہے

یعنی بندہ (عالم) جب تک عاقل و بالغ ہے، وہ کبھی بھی ایسے مقام تک نہیں پہنچتا ہے کہ اس سے امر و نہی یعنی اللہ تعالیٰ کے شرعی احکام کی بجا آوری اس سے معاف ہو جائے، کیونکہ فرمان خداوندی ہے ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ (اپنے رب کی عبادت کرتے رہو اگے یہاں تک کہ تم کو یقین آجائے، اس جگہ تمام مفسرین نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ یقین سے مراد موت ہے تو مطلب یہ ہوا کہ موت آنے تک یعنی ساری زندگی ہی عبادت کرتے رہو۔
بعضے اباحیہ فرقہ والے اس طرح گئے ہیں کہ بندہ جب محبت کے انتہائی مرتبہ کو پہنچ جاتا ہے اور غفلت سے اس کا پردہ صاف ہو جاتا ہے اور ایمان کو کفر کے مقابلہ میں اختیار کر لیتا ہے تو اس سے اوامر و نواہی کی بجا آوری ختم ہو جاتی ہے، اور ایسے شخص سے کبیرہ گناہ سرزد ہونے سے بھی اللہ تعالیٰ اسے جہنم میں داخل نہیں فرمائینگے، اور کچھ اباحیہ فرقہ والے اس طرف گئے ہیں کہ اس کے ذمہ سے ظاہری عبادتیں معاف ہو جاتی ہیں، اور اس کی عبادت ہی یہ رہ جاتی ہے کہ فکر الٰہی میں غرق رہے اور

اخلاق باطنی کو درست کرتا ہے، مگر ملا علی قاریؒ نے ایسے لوگوں کے بارے میں فرمایا ہے کہ یہ سب باتیں کفر، زندقہ، الحاد گمراہی اور جہالت کی باتیں ہیں، اور امام حجۃ الاسلامؒ نے فرمایا ہے کہ ایسے ایک شخص کا قتل کر دینا سو کافروں کے قتل کرنے سے بہتر ہے۔

بعض صوفیاء سے یہ منقول ہے کہ "سالک جب مقام معرفت میں پہونچ جاتا ہے تو اس سے عبادت کی تکلیف دور ہو جاتی ہے" اس کی توضیح کرتے ہوئے محققین نے کہا ہے کہ لفظ "تکلیف" مادہ "کلفت" بمعنی مشقت سے مشتق ہے، اس لحاظ سے یہ معنی ہوئے کہ عارف کو عبادت کے کام کرنے میں مطلقاً تکلیف نہیں ہوتی، اور عبادت کا صدور بلا کلفت و مشقت ہوتا ہے، بلکہ عارف کو عبادت میں مزہ آنے لگتا ہے، اور اس کا قلب طاعت میں کھل جاتا ہے اور اس کے شوق اور بشاشت میں اضافہ ہو جاتا ہے، اسی واسطے بعض مشائخ نے کہا ہے کہ یہ دنیا آخرت کی نسبت سے اس ایک بات میں افضل ہے کہ یہ دنیا مقام خدمت ہے اور آخرت نعمت پانے کی جگہ ہے، اور خدمت کا مقام نعمت پانے کے مقام کی نسبت کے اولیٰ اور بہتر ہے، اسی لئے یہ منقول ہے کہ اگر مجھے مسجد اور جنت میں سے کسی ایک کے اختیار کرنے کے لئے کہا جائے تو میں مسجد کو ہی اختیار کروں گا کیونکہ مسجد تو بیت اللہ اور اس کی خدمت گزاری کا مقام ہے اور جنت خط نفس اور تقاضائے خواہش کا مقام ہے اسی لئے بعض اولیاء نے دنیا میں طویل زندگی گزارنے کو پسند کیا ہے کہ خدمت خداوندی میں رہ سکیں گے حالانکہ آخرت میں ہر وقت مشاہدہ باری عز وجل شانہ حاصل رہے گا۔

تیرہواں مسئلہ: قرآن وحدیث کے نصوص اپنے ظاہر پر محمول رہیں گے

جب تک کہ آیات متشابہات کی قسم نہ ہو، یعنی سلف کے نزدیک متشابہات میں بھی تاویل نہیں ہوتی ہے، لیکن بعض خلف کے نزدیک تاویل مناسب ہے، پھر قرآن وسنت کے ظاہر نصوص کو ایسے معانی کی طرف پھیرنا جن کا حقیقت قرآن وسنت سے تعلق نہیں ہے اور صرف **ملحدین اور باطنیہ** فرقہ والے ان کے مدعی ہیں تو یہ الحاد و زندقہ اور فعل کفر ہے۔

اگر اس جگہ پر یہ اعتراض کیا جائے کہ صوفیاء بھی تو ایسے نصوص کے کچھ معانی لیتے ہیں جواب یہ ہے کہ ہمارے صوفیاء کہتے ہیں کہ نصوص اپنی ظاہری عبارات پر ہیں، ائمہ نے اس مسئلہ میں بہت زیادہ تاکید و تشدید و تہدید کی ہے، ہاں یہ بھی کہتے ہیں کہ ان نصوص کے ظاہر معنی کے علاوہ ان میں بعض اشارات پائے جاتے ہیں، تو ایسے اشارات کو تلاش کر لینا ان کے کمال ایمان و جمال عرفان کی علامت ہے، جیسا کہ امام حجۃ الاسلامؒ سے منقول ہے کہ نبی کریم ﷺ کے اس فرمان: **لا یدخل الملائکۃ بیتا فیہ کلب**، یعنی فرشتے ایسے گھر میں داخل نہیں ہوتے جس میں کوئی کتا ہو، میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی رحمت ایسے دل میں نازل نہیں ہوتی جس میں درندگی کی صفت غالب آچکی ہو۔

چودہواں مسئلہ: دنیا میں اولیاء کرام کو ان ظاہری آنکھوں سے دیدار حق سبحانہ وتعالیٰ ممکن ہے یا نہیں؟

ملا علی قاریؒ نے اس سلسلہ میں کہا ہے کہ ائمہ اہل السنۃ والجماعۃ نے اس پر اجماع کیا ہے کہ دنیا و آخرت میں دیدار الٰہی جل شانہ عقلاً جائز ہے یعنی عقل کے نزدیک اس کے محال ہونے کی کوئی دلیل قائم نہیں ہو سکتی ہے، لیکن آخرت میں عقل اور نقل ہر طرح کی دلیل اس بات پر موجود ہے کہ مؤمنوں کو دیدار الٰہی ہوگا، دنیا میں تو اکثر علماء نے شرعی دلائل سے اس کا جواز ثابت کر دیا ہے، اور شب معراج میں تو خصوصیت کے ساتھ آنحضرت ﷺ کے لئے ثابت ہے، شرح عقائد میں ہے کہ صحیح مذہب یہ ہے کہ آپ نے دل کی آنکھوں سے دیکھا تھا (مگر شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ نے اس سے انکار کیا ہے مزید تفصیل اکتالیسواں

مسئلہ میں آرہی ہے)۔

صاحب التعرف فی التصوف نے فرمایا ہے کہ تمام مشائخ نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ اگر کوئی دنیا میں یہ دعویٰ کرے کہ میں نے اللہ تعالیٰ کو اپنی ان ظاہری آنکھوں سے دیکھا ہے تو وہ گمراہ اور جھوٹا ہے، اور شیخ ابو سعید خزار و سید الطائفہ جنیدؒ نے فرمایا ہے کہ جس نے ایسی بات کہی اس نے اللہ تعالیٰ کو پہچانا ہی نہیں ہے، اور قونویؒ نے اپنی شرح میں اس بات کو اسی طرح بیان کر کے چھوڑ دیا اس کے خلاف کچھ نہیں کہا، صاحب عوارف المعارف نے اپنی کتاب "اعلام الہٰی وارباب تقی" میں لکھا ہے کہ اس دنیا میں ان آنکھوں سے دیدار کرنا محال ہے کیونکہ یہ دنیا دار فناء ہے اور آخرت دار بقاء ہے، لیکن دنیا میں علماء کی قوم کو علم الیقین نصیب ہے، اور دوسری قوم کو اس سے اعلیٰ عین الیقین حاصل ہے، چنانچہ ان میں سے کچھ لوگوں نے کہا ہے کہ میرے دل نے میرے رب کو دیکھا ہے (انتہی)۔

الحاصل ساری امت اس پر متفق ہے کہ دنیا میں ظاہری آنکھوں سے دیدار ثابت نہیں ہے، سوائے آنحضرت ﷺ کے آپ کے بارے میں شب معراج کے موقع پر اختلاف ہے اور ایک جماعت نے اس بات پر اجماع نقل کیا ہے کہ اولیاء کو دنیا میں دیدار حاصل نہیں ہوتا ہے، شیخ ابن الصلاح وابو شامہ نے کہا ہے کہ جو کوئی بھی بیداری کی حالت میں دیکھنے کا مدعی ہو اس کی تصدیق بالکل نہیں کرنی چاہئے کیونکہ اس سے جلیل القدر رسول اللہ ﷺ بھی روک دیئے گئے، اسی طرح اکوئیؒ نے کہا ہے اور علامہ اردبیلیؒ نے انوار (فقہ شافعی) میں لکھا ہے کہ اگر کسی نے کہا ہے کہ میں دنیا میں اللہ تعالیٰ کو اپنی ان آنکھوں سے دیکھتا ہوں یا وہ بلا حجاب مجھے کلام فرماتا ہے تو یہ کفر ہے، ملا علی قاریؒ نے ایسے لوگوں کو گمراہ و بے راہ کہنے کی اجازت دی ہے مگر ان کی تکفیر سے پرہیز کرنے کو کہا ہے۔

پندرہواں مسئلہ: خدائے عزوجل کو خواب میں دیکھنا

اکثروں کے نزدیک بغیر کسی کیفیت بسمت اور ہیات کے جائز ہے، امام ابو حنیفہ وامام احمد اور دوسرے بہت سے اسلاف سے خواب میں دیدار الٰہی کے واقعات منقول ہیں، اور حدیث میں بھی خواب میں دیدار الٰہی کا واقعہ منقول ہے۔

مترجم (صاحب عین الہدایہ) کہتے ہیں کہ ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے اور کتاب ترمذی کے بعض نسخوں میں حسن کے ساتھ صحیح بھی مذکور ہے، شیخ ابن کثیرؒ نے نقل کیا ہے کہ ترمذی نے اس حدیث کو حسن صحیح کہا ہے، اور شیخ ابن الجوزیؒ نے علل متناہیہ میں بعضے ائمہ حفاظ حدیث سے تضعیف واسانید کی جرح کرنے کے بعد امام احمدؒ کی روایت سے ایک سند نقل کرنے کے بعد اس کی تحسین اور تعریف کی اور کہا کہ یہ اسناد حسن ہے۔

ملا علی قاریؒ نے ایسے خواب کے بارے میں کہا ہے کہ یہ ایک طرح سے قلبی مشاہدہ ہوتا ہے جو کسی کے اختیار میں نہیں ہوتا اس لئے اس کے انکار کی کوئی وجہ نہیں ہے، امام رازیؒ نے تاسیس التقدیس میں کہا ہے کہ یہ بات جائز ہے کہ کوئی پیغمبر اپنے رب عزوجل کو خواب میں کسی مخصوص صورت میں دیکھے (انتہی)۔

اور ہمارے بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے واسطے آخرت میں صورتوں میں تجلیات ظاہر ہونگی لیکن قاضی خانؒ نے اپنے فتاویٰ میں اس سے منع کیا ہے، اور دوسرے کچھ بڑے علماء ممانعت میں تائید نقل کر کے اپنے منع اور انکار کو قول کیا ہے، میں نے مرقاۃ شرح مشکوۃ میں اس کا جواب دیا اور صحیح مسلک بیان کر دیا ہے۔

سولہواں مسئلہ: مقتول وقت مقرر پر مرتا ہے

جیسا کہ عقائد نسفی وغیرہ میں مذکور ہے، معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ قاتل نے مقتول کے وقت مقرر کو کم کر دیا ہے، مگر یہ غلط

ہے کیونکہ علم الٰہی میں بندہ کا وقت مقرر معلوم اور مقرر ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں فرمایا ہے ﴿فاذا جاء أجلهم لايستأخرون ساعة ولايستقدمون﴾ الایہ، جب ان کا مقررہ وقت آجاتا ہے تو اس سے پل بھر بھی نہ پیچھے ہو سکتے ہیں اور نہ ہی مقررہ وقت سے آگے بڑھ سکتے ہیں، اور قاتل نے ایک ایسے کام کو کر دکھایا جو کہ منجانب خدا ممنوع تھا، اور اس فعل کے نتیجہ میں اللہ نے اس پر موت طاری کر دی ہے اسی وجہ سے قاتل کو مجرم مانا جاتا ہے، بلکہ اگر وہ خود سے زہر کھا کر مر جائے تو اسے بھی اپنے نفس کا قاتل کہا جائے گا۔

واضح ہو کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے اپنی مخلوق میں سے ہر ایک فرد اور شیء کے لئے ایک مدت اور ایک حد مقرر کر دی ہے جیسا کہ ان آیات پاک میں ہے ﴿خلق كل شيء فقدره تقديرا﴾ کہ اس نے ہر ایک چیز کو پیدا کیا اور اس کے لئے ایک اندازہ مقرر کر دیا ہے، اور ﴿وانا كل شيء خلقناه بقدر﴾ کہ ہم نے ہر ایک چیز کو اندازہ سے پیدا کیا ہے، اور ﴿لن يؤخر الله نفسا اذا جاء أجلها﴾ کہ کسی بھی نفس کا جب وقت مقرر آجائے گا اسے مؤخر نہیں ہونے دے گا، ﴿ماكان لنفس أن تموت إلا باذن الله كتابا مؤجلا﴾ کسی نفس کے لئے یہ مجال نہیں ہے کہ وہ اللہ کے اجازت کے بغیر مقرر وقت کے بغیر مر جائے۔

اور ابن عمرؓ سے مروی ہے آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مقادیر کو آسمانوں اور زمین کی پیدائش سے پچاس برس پہلے مقرر کر دی ہے اور اس کا عرش پانی پر تھا، یہ روایت صحیح مسلم نے روایت کی ہے، اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث میں ام المومنین ام حبیبہؓ کی دعا پر فرمایا کہ تم نے اللہ تعالیٰ کی مقرر اوقات گنے ہوئے دنوں اور مقسوم روزی کے بارے میں دعا کی ہے تو وہ مقرر کے آنے سے پہلے جلدی بھی نہیں کرے گا اسی طرح آئے ہوئے مقرر سے تاخیر بھی نہیں کرے گا، اس کے برخلاف تم اگر یہ دعا کرتے کہ وہ تمہیں عذاب نار سے پناہ دے اور عذاب قبر سے بچالے تو یہ بات تمہارے واسطے بہتر ہوتی اور افضل ہوتی، یہ حدیث صحیح مسلم کی ہے۔

الحاصل مقتول اپنے وقت مقرر پر ہی مرتا ہے اور یہ موت اللہ تعالیٰ کے علم مقدر کے مطابق ہے جیسے اس مقتول نے پورا کر لیا ہے، یہ مرنے والا فلاں مرض کے سبب مرے گا اور یہ شخص قتل سے اور فلاں دیوار گرنے سے اور فلاں ڈوبنے سے اور یہ قبض سے یا دست سے یا زہر خوردنی سے مرے گا۔

واضح ہو کہ روح حادث ہے، پیدا کی ہوئی ہے، بنائی گئی ہے، اللہ تعالیٰ نے اس کی تربیت کی ہے اور تدبیر الٰہی کے ماتحت ہے، اور یہ باتیں دین اسلام میں معلوم ومعروف ہیں، اور اس مسئلہ میں ہمارا عقیدہ صحابہ کرام رضوا اللہ اجمعین کے عقیدہ کے مطابق ہے اور تمام اہل السنۃ والجماعۃ نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ وہ مخلوق ہے، اور محمد بن نصر المروزی اور محمد بن قستیبہ وغیرہ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے۔

اب یہ سوال ہوتا ہے کہ روح مرتی ہے یا نہیں؟ اس کے جواب میں ایک ایک جماعت نے ایک ایک قول بیان کیا ہے، لیکن اس جماعت کا قول صحیح تر ہے جس نے کہا ہے کہ وہ مرتی نہیں ہے، اسے ہمیشہ باقی رہنے کے لئے ہی پیدا کیا گیا ہے، البتہ ان کے اجسام اور ابدان مر جاتے ہیں، بہت سی حدیثیں اس پر دلالت کرتی ہیں، ان ہی میں وہ حدیثیں بھی ہے جس میں قیامت کے دن مرنے کے بعد دوبارہ زندہ کئے جانے کے بعد سوال وجواب کئے جانے کا بیان ہے۔

واضح ہو کہ بدن سے روح کے پانچ قسم کے تعلقات ہوتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک کا ایک ایک حکم ہے:

(۱) اس وقت جبکہ بچہ اپنی ماں کے پیٹ میں تھا اس وقت روح کا تعلق اس بدن کے ساتھ۔

(۲) جبکہ بچہ اپنی ماں کے پیٹ سے باہر ہو رہا ہو۔

(۳) جبکہ انسان سو رہا ہو اس وقت اس کا تعلق اور فراق بھی بدن سے خاص خاص قسم کا باقی رہ جاتا ہے۔

(۴) اس روح کا تعلق بدن سے عالم برزخ میں کیونکہ روح اگرچہ بدن سے جدا ہو کر بہت دور ہو گئی پھر بھی اس بدن سے

اس کا تعلق بالکل ختم نہیں ہوتا ہے کہ اس بدن کی طرف سے اس کا لگاؤ بالکل باقی نہ رہا ہو کیونکہ اگر کوئی شخص اس مردہ کو سلام کرتا ہے تو وہ اسے جواب دیتا ہے، روایتوں میں آتا ہے کہ لوگ میت کو جب دفن کر کے چلتے پھرتے ہیں تو وہ لوگوں کے جوتوں کی آواز سنتا ہے کیونکہ یہ ایک خاص قسم کا تعلق بدن سے ہوتا ہے، اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہئے کہ قیامت سے پہلے زندگی ہو جاتی ہے۔

(۵) بروز قیامت جب بدن کا حشر ہوگا اس وقت روح کا تعلق اس جسم سے یہی تعلق سب سے زیادہ کامل ہے کہ اس کے بعد سے جسم کا تعلق اس سے ہمیشہ ہمیشہ کا ہوگا کہ موت یا فنا نہیں ہوگی، واضح ہو کہ اس دنیا میں احکام کا تعلق صرف جسم سے ہے، اور روح اس کے تابع ہوتی ہے اور برزخ کے احکام کا تعلق ارواح سے ہوتا ہے اور اجسام ان کے تابع ہوتے ہیں اور حشر و نشر میں احکام کا تعلق ارواح اور اجسام دونوں سے ہوتا ہے۔

ستر ہواں مسئلہ: اللہ تعالیٰ کی نعمتیں کافروں پر بھی ہوتی ہیں

جیسا کہ حواس کا صحیح وسالم ہونا اور ہوا و پانی اور آگ وغیرہ سے استفادہ، لیکن کافر نے ان نعمتوں کو پا کر اگر متعارف حاصل نہیں کی تو یہ نعمتیں اس پر قیامت کے دن عذاب کا سبب بنیں گی اس طرح یہ نعمتیں اس کے حق میں دنیاوی اعتبار سے تو نعمت مگر آخرت کے اعتبار سے نقمت و باعث عذاب ہیں، شیخ ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے کہ یہ نعمتیں اپنے طور پر تو نعمت ہیں اگر چہ کافر کے حق میں عذاب و نقمت کا سبب ہیں۔

اٹھارہواں مسئلہ: اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں ہے

یعنی جس طرح ہم لوگوں پر عبادت وغیرہ فرض و واجب ہیں کہ ہمیں ان کا بجالانا ضروری ہے اس طرح کی کوئی چیز اللہ تعالیٰ پر واجب نہیں ہے، لیکن معتزلہ نے اپنی جہالت پر یہ عقیدہ قائم کر لیا ہے کہ بندے کے حق میں جو چیز بہتر ہو اللہ تعالیٰ پر واجب ہے کہ وہی کام کرے اور اس کے خلاف نہ کرے، (استغفر اللہ ربی من کل ذنب واتوب الیہ) مگر یہ قول سخت نالائق اور محض بے ادبی کا ہے اللہ تعالیٰ کی شان نہایت ہی اعلیٰ وارفع ہے اس کی حقیر مخلوق اس کی شان میں ایسا کلام کس طرح کر سکتی ہے، حق یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جل جلالہ پر کوئی چیز بھی واجب نہیں ہے ورنہ وہ کافر فقیر اپاہج کو دنیا میں کیوں پیدا کرتا کہ اس کے حق میں تو اس کے وجود سے بہتر اس کا عدم ہی تھا۔

علاوہ بریں جب اصلح کام یعنی ایسا کام جو بندے کے لئے بہتر ہو جس کسی بندے کے لئے کیا تو خدا نے اپنا حق واجب ادا کیا اس طرح اس نے بندے پر کسی قسم کا کوئی احسان نہیں کیا حالانکہ اللہ تعالیٰ نے بالتصریح فرمایا ہے ﴿بل اللہ یمن علیکم ان ھداکم﴾ بلکہ اللہ تعالیٰ تم پر احسان جتلاتا ہے کہ اس نے تم کو ہدایت اور سیدھی راہ پانے کی توفیق دی، اس کے علاوہ اللہ تعالیٰ سے بلاؤں سے محفوظ رہنے، خیر کی توفیق عطا کرنے، بیماری و مفلسی سے دور رہنے اور آسائش و راحت دینے کے لئے دعائیں بے فائدہ ہوتیں کیونکہ اس نے بندے کے حق میں جو کچھ کیا جب وہ برا تھا تو اللہ تعالیٰ پر اس کا دور کرنا اور اسے ختم کرنا خود ہی لازم ہے، دعاؤں کی ضرورت نہیں ہوتی۔

امام غزالیؒ نے فرمایا کہ "اصلح واجب ہونے کی صورت میں تو اللہ تعالیٰ پر واجب تھا کہ کسی کو وہ دنیا میں نہ بھیجتا جنت ہی میں رہنے دیتا" (آخر تک)۔ ملا علی قاریؒ اور دوسرے علماء نے فرمایا ہے کہ معتزلہ کا یہ قول سیکڑوں خرابیوں اور برائیوں سے بھرپور ہے اس پر دلیل کی بھی ضرورت نہیں صرف یہی ایک قول معتزلہ کا ایسا نہیں ہے بلکہ ان کے بہت سے اقوال اسی طرح بالکل کھلم کھلا غلط اور مہمل نظر آجاتے ہیں، معتزلہ کی ایسی غلطیاں محض اس بناء پر ہیں کہ انہوں نے رسالت و نبوت کے ہر قول

و فرمان کو صرف عقل و قیاس سے ہی سمجھنے کی کوشش کی ہے، اور ان کی خسیس طبیعت ان معارف الٰہیہ سے جو ذات و صفات الٰہیہ سے متعلق ہیں قاصر ہو کر گمراہی میں پڑ گئی کیونکہ ان چیزوں کو انہوں نے مخلوقات پر قیاس کیا ہے، اور اللہ تعالیٰ جل شانہ کی جو الوہیت اور ربوبیت کی صفات کا مالک ہے اس پر واجب و فرض وغیرہ کے احکام جو عبودیت کے مناسب ہیں لازم کرنے کے کیا معنی ہو سکتے ہیں، تعالی اللہ عما یقول الظالمون، یہ ظالم لوگ اللہ کی شان میں جو کچھ کہتے ہیں وہ تو ان تمام سے بہت بلند و بالا ہے۔

انیسواں مسئلہ: اللہ تعالیٰ جسے چاہے گمراہ کرتا ہے اور جسے چاہے ہدایت دیتا ہے

جیساکہ عقائد نسفی وغیرہ میں ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہدایت اور گمراہی کو اپنی مرضی کے مطابق پیدا کرتا ہے کیونکہ خالق تو صرف وہی ہے اس کے علاوہ درحقیقت دوسرا کوئی خالق نہیں ہے۔

بیسواں مسئلہ: حلال ہو یا حرام سب ہی رزق ہے

اگرچہ رزق حرام سے گناہ لازم آتا ہے، کیونکہ رزق سے مراد ایسی ہر چیز ہے جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے حیوان کے لئے مہیا ہوتی ہے کہ ان کو کھا کر یا پی کر نفع اٹھائے، اور جو جاندار رزق پاتا ہے وہ اللہ تعالیٰ ہی سے پاتا ہے، اس لئے ہر ایک کو اس کا رزق پہنچ جاتا ہے اس طرح حلال و حرام دونوں ہی رزق ہوئے، جیساکہ اس فرمان باری تعالیٰ میں ہے ﴿وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها﴾ زمین میں ہر متحرک کی روزی کی ذمہ داری اللہ تعالیٰ پر ہے، کیونکہ اللہ نے جس کے لئے جو رزق مقرر کر دیا ہے وہ پورا پورا پالے گا، اور یہ بات ناممکن ہے کہ اس کا رزق کوئی دوسرا کھالے، اور اتنا ہی پائے گا جتنا مقدر ہے، بہر صورت رزاق تو وہی عز و جل ہے۔

اکیسواں مسئلہ: وعد و عید

یہ دو قسمیں ہیں (۱) وعد یعنی ثواب و نعمت کا وہ وعدہ جو اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، البتہ (۲) وعید یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے عذاب کا وعدہ اس کے سلسلہ میں بعضوں کا کہنا ہے کہ اگر خدا تعالیٰ اس سے درگذر فرمانا چاہے تو یہ اس کا کرم ہوگا، لیکن محققین کا قول ہے کہ وعید میں بھی خلاف نہ ہوگا کیونکہ بات بدل دینا لازم آئے گا، حالانکہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿ما یبدل القول لدی﴾ الآیة، یعنی ہمارے پاس کسی قول میں خلاف و تبدیلی نہیں ہے خواہ وہ وعدہ ہو یا وعید ہو۔

بائیسواں مسئلہ: صغیرہ گناہوں پر بھی عذاب ہونا جائز ہے

اگرچہ کبیرہ گناہوں سے اجتناب بھی کیا ہو، مولانا عصام الدینؒ کا مذہب مختار یہ ہے کہ کبیرہ گناہوں سے اجتناب کی صورت میں حق یہ ہے کہ صغیرہ گناہوں کی مغفرت ہو جائے گی، جیساکہ فرمان خداوندی ہے ﴿ان تجتنبوا کبائر ما تنهون عنه نکفر عنکم سیآتکم﴾ یعنی اگر تم کبیرہ گناہوں سے بچتے رہو گے تو ہم تمہارے سیئات کو بخش دینگے۔

لیکن ملا علی قاریؒ نے اس قول کو محل نظر بتایا ہے، اور اس آیت کا یہ مطلب بتلایا ہے کہ اگر کبائر سے پرہیز کرو تو ہم تمہاری عبادتوں سے تمہارے سیئات کو بخش دینگے جیساکہ دوسری آیت پاک میں ﴿إِنَّ الحَسَنَاتِ یذهبن السیئات﴾ یعنی نیکیاں برائیوں کو دور کر دیتی ہیں، ایسی ہی وہ احادیث بھی دلیل ہیں جو گناہوں کے کفارہ ہونے کے بارے میں ہیں۔

میں کہتا ہوں کہ اس قول کا حاصل وہی ہے جو شیخ عصامؒ نے کہا ہے، واضح ہو کہ امام ابو حنیفہؒ نے عقائد میں اس بات کی

طرف اشارہ کیا ہے کہ صغیرہ پر مواخذہ جائز ہے، اور عقائد نسفی میں اس کی تصریح کر دی ہے، اس مسئلہ میں سمجھ کی بات یہ ہے کہ کبائر سے چونکہ بچتے پر یقین رکھنا دشوار ہے تو صغیرہ...... اس لئے صغیرہ گناہوں کے لئے بھی سزا اور عذاب کا خوف باقی رہ جاتا ہے، واللہ اعلم بالصواب

تیئیسواں مسئلہ: زندوں کی دعا اور صدقات کا ایصال ثواب مردوں کے حق میں مفید ہے

اس پر تمام اہل سنت وغیرہم کا اتفاق ہے، لیکن فرقہ معتزلہ کا اختلاف ہے، مگر ان گمراہوں کے اختلاف کا کوئی اعتبار نہیں ہے کیونکہ ایسی بہت سی صحیح احادیث موجود ہیں جن میں مردوں کے لئے دعاؤں کا ثبوت ہے، اسی طرح زیارت قبور اور استغفار کی بہت سی حدیثیں معروف و مشہور ہیں، بالخصوص نماز جنازہ میں میت کے واسطے سلفؒ سے دعائیں بہت عام اور مشہور ہیں، اور بعد والوں نے تو اس پر اجماع کر لیا ہے، اگر ان کاموں سے مردوں کو نفع حاصل نہ ہوتا تو عبث اور بے فائدہ کام کیونکر جائز سمجھا جاتا۔

ان کے علاوہ قرآن پاک کی بہت سی آیتیں بھی ہیں جن میں مردوں کے لئے دعاء خیر کا ثبوت ہے جیسا کہ ان آیات خداوندی میں ہے ﴿رب ارحمهما كما ربياني صغيرا﴾ اے ہمارے رب ان والدین پر رحم فرما جیسا کہ ان دونوں نے ہمارے بچپن میں ہماری تربیت کی ہے۔ اور ﴿رب اغفرلي ولوالدي ولمن دخل بيتي مؤمنا وللمؤمنين والمؤمنات﴾ الاية اے میرے رب مغفرت فرما میری اور میرے والدین کی اور ان تمام لوگوں کی جو میرے گھر میں داخل ہو جائیں خواہ وہ مؤمن مرد ہوں یا مؤمنہ عورتیں ہوں، اور سب سے زیادہ اس آیت میں تصریح ہے، ﴿ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان﴾ الايه، اے ہمارے رب ہماری مغفرت فرما اور ہمارے ان بھائیوں کی جو ایمان میں ہم سے سبقت لے گئے ہیں (پوری آیت)۔

اور حدیث میں حضرت سعد بن عبادہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا یا رسول اللہ ﷺ سعد (میری) ماں مر گئی ہیں تو ان کے ایصال ثواب کے لئے کون سا صدقہ (فی الحال) افضل ہے؟ آپؐ نے فرمایا کہ پانی (کا انتظام) چنانچہ انہوں نے ایک کنواں کھود دیا اور کہا کہ یہ ام سعد کے لئے ہے اس کی روایت ابوداؤد اور نسائی نے کی ہے۔

الحاصل تمام اہل السنہ کا متفقہ فیصلہ یہ ہے کہ مردوں کو ثواب پہنچتا ہے، اب یہاں تین چیزیں ہیں:

(۱) دعائے استغفار۔

(۲) مالی صدقات کا ثواب، تو ان دونوں باتوں میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ان سے مردوں کو نفع ہے۔

(۳) بدنی عبادات کا ثواب، تو اس بات میں اختلاف ہے، قونویؒ نے کہا ہے کہ اہل السنۃ کا اصل مذہب یہ ہے کہ آدمی کو اس بات کا پورا اختیار ہے کہ اپنے عمل کا ثواب دوسرے کو دے دے خواہ نماز ہو یا روزہ، حج ہو یا صدقہ یا کوئی اور چیز، اسے اس طرح کہنا چاہئے تھا کہ اہل سنت کے نزدیک اصل یہ ہے کہ زندوں کی طرف سے مردوں کو ایصال ثواب سے فائدہ ہوتا ہے اور انہیں ثواب پہنچ جاتا ہے۔

پھر ابوحنیفہؒ وغیرہ کے نزدیک ہر عمل کا ثواب خواہ نماز ہو یا روزہ الخ، پھر اس کے بعد کہا ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک صدقہ اور مالی عبادات میں اور حج میں بھی پہنچتا ہے، اور جب قبر پر قرآن پاک کی تلاوت کی جائے تو میت کو سننے والے کا ثواب ملتا ہے، میں یہ کہتا ہوں کہ ان کے نزدیک مردے سنتے ہیں، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ قرأت قرآن، نماز، روزہ اور دوسری بدنی عبادتیں جو کہ مالی نہیں ہیں ان کا ثواب نہیں پہنچتا ہے، لیکن امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے نزدیک ان کا بھی ثواب مردوں کو پہنچتا ہے۔

اور شارح عقیدہ طحاویہ نے کہا ہے کہ "اہل سنت نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ زندوں کی کوشش اور ایصال ثواب سے مردوں کو دو طریقوں سے ثواب پہنچتا ہے،" میں کہتا ہوں کہ یہاں پر اس طرح کہنا چاہئے تھا کہ مردوں کو دو طریقوں سے ثواب پہنچتا ہے: (۱) مردہ اپنی زندگی میں اس کا باعث ہو گیا ہو، میں کہتا ہوں جیسے کنواں جو ضرورت کے موقع پر کھودا گیا ہو یا مسافر خانہ وقف کر گیا ہو یا کوئی اور وقف ہو یا مدرسہ، مسجد وغیرہ یا کسی کو علم دین کی تعلیم کرا گیا ہو یا کوئی مذہبی کتاب تالیف کر گیا ہو، ایسا ہی اپنی کوئی نیک اولاد ایسی چھوڑ گیا ہو جو اس کے لئے دعائیں کرنے والی ہو اور یہ زیادہ امید کے مطابق ہے۔

پھر شارحؒ نے کہا اور دوسری بات مسلمانوں کی دعاء و استغفار جو اس کے حق میں ہو اور صدقہ دیں اور اس کی طرف سے حج کریں، لیکن محمد بن حسنؒ سے مروی ہے کہ مردے کو نفقہ حج کا ثواب ملتا ہے لیکن جس نے حج کیا ہے یہ حج اسی کی طرف سے ہوتا ہے، اور عام علماء کے نزدیک حج کا ثواب بھی اسی کو ملے گا جس کی طرف سے حج کیا گیا ہو اور یہی بات صحیح ہے۔

اور عبادات بدنیہ جیسے نماز، روزہ، قرأت قرآن اور ذکر میں اختلاف ہے اس طرح پر کہ ابو حنیفہؒ واحمدؒ اور جمہور سلف کا مذہب یہ ہے کہ مردے کو ان چیزوں کا ثواب پہنچتا ہے، اور امام شافعیؒ و مالکؒ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ ثواب نہیں پہنچتا ہے، اور بعضے بدعتی متکلمین اس طرف گئے ہیں کہ سوائے دعاء کے مردے کو کچھ نہیں پہنچتا ہے، مگر یہ قول کتاب وسنت کی دلیل سے باطل ہے، اس بدعتی نے اس آیت پاک سے استدلال کیا ہے ﴿وأن ليس للإنسان إلا ما سعى﴾ کہ انسان کے لئے صرف وہی ہے جس کی اس نے کوشش کی ہو، تو یہ استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ اس سے صرف یہ بات معلوم ہوئی کہ انسان اسی چیز کا مالک ہے جس کی اس نے کوشش کی ہے مگر اس کا مطلب یہ تو نہیں ہے کہ دوسرے کی کوشش سے نفع نہیں ہے حالانکہ ان دونوں باتوں میں کھلا ہوا فرق ہے، اس میں اللہ تعالی نے بتلادیا کہ آدمی صرف اپنی سعی کا مالک ہے اور دوسرے نے جو سعی کی وہ اس کا مالک ہے تو وہ اپنی ملک اپنے ہی پاس رکھے یا کسی دوسرے کو دیدے اور اللہ تعالی نے یہ تو نہیں کہا ہے کہ آدمی صرف اپنی کوشش سے نفع حاصل کرتا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ یہ بات تو دنیاوی معاملات میں ظاہر ہے کہ آدمی کو دوسرے کی ملکیت سے بھی نفع ہوتا ہے جبکہ اس نے وہ چیز ہدیہ کر دی ہو۔

الحاصل اس آیت کریمہ کا مصداق مثالوں سے یہ ہے کہ دو آدمیوں نے اپنے اپنے واسطے محنت کی اور کچھ کمایا تو ظاہر ہے کہ ان میں سے ہر ایک اپنی محنت کے پھل کا مالک بنا تو دوسرا اس کی محنت کا مالک نہیں ہو سکتا ہے، اب وہ اگر چاہے تو اپنی محنت کی کمائی خود اپنے پاس رکھے اور چاہے تو دوسرے کو ہبہ کر کے مالک بنا سکتا ہے۔

اور مالی عبادت کا ثواب پہنچنے کے دلائل میں سے ایک حدیث حضرت جابرؓ کی روایت ہے کہ میں نے آنحضرت ﷺ کے ساتھ عید الاضحیٰ کی نماز پڑھی، نماز سے فارغ ہونے کے بعد آپ کے سامنے ایک مینڈھا لایا گیا تو آپ نے اسے ذبح کیا اور فرمایا بسم الله والله أكبر هذا عني وعمن لم يضح من أمتي بسم الله والله أكبر، یہ قربانی میری اپنی طرف سے ہے اور میری امت میں سے ان تمام لوگوں کی طرف سے ہے جنہوں نے قربانی نہیں کی، یہ روایت احمد، ابوداؤد اور ترمذی نے بیان کی ہے۔

ایک دوسری حدیث میں ہے کہ دو مینڈھے لائے گئے اور آپ ﷺ نے انہیں ذبح کیا ان میں سے ایک کے ذبح کے وقت فرمایا اللهم هذا من أمتي جميعا، اے اللہ یہ میری ساری امت کی طرف سے ہے، اور دوسرے کے ذبح کے وقت فرمایا اللهم هذا عن محمد وآل محمد، اے اللہ یہ محمد کی طرف سے اور تمام آل محمد کی طرف سے ہے، یہ روایت امام احمدؒ نے بیان کی ہے۔

ایک نکتہ یہ ہے کہ قربانی میں اصل نیکی کا کام خون بہانا ہے اور اسی نیکی کو آپ نے غیروں کے واسطے کر دیا، اور عبادت بدنی کا حکم بھی اسی طرح ہے، اسی طرح عبادت حج بدنی ہے اس میں مال کی شرط ضروری اور رکن نہیں ہے، بلکہ مال تو حج کے لئے

ایک وسیلہ کا حکم رکھتا ہے، اسی بناء پر دیکھا جاتا ہے کہ حج ایسے مکی پر بھی فرض ہے جس کو عرفات تک جانے کی قدرت ہو، ایسے شخص کے لئے مال والا ہونے کی شرط نہیں ہے، یہی قول اظہر ہے۔
اس کا حاصل یہ نکلا کہ حج مالی اور بدنی عبادت سے مرکب نہیں ہے بلکہ صرف بدنی عبادت ہے جیسا کہ متاخرین احناف نے اس کی تصریح کردی ہے، مگر ملا علی قاریؒ نے اس سے اختلاف کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ وجوب اداء کے لئے بدن کا تندرست ہونا بھی شرط ہے، اسی وجہ سے مریض پر لازم ہے کہ اپنے عوض دوسرے کسی سے حج کرالے یا حج کرانے کی وصیت کر جائے۔
مترجم کا کہنا ہے کہ یہ بات میری سمجھ میں اچھی طرح نہیں آئی؛ کیونکہ ہر بدنی عبادت کے لئے صحت کی شرط ہوا ہی کرتی ہے جیسا کہ نماز جمعہ وغیرہ، اس لئے حج کے لئے وجوب اداء میں صحت بدن کی شرط سے یہ بات کس طرح لازم آئی کہ وہ بدنی نہیں ہے، غور کر کے دیکھ لیں۔
پھر ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے میت کے ایصال ثواب کی غرض سے اجرت کے بغیر قرآن پاک کی تلاوت کر کے اس میت کے نام ایصال کر دینے سے اسے ثواب پہنچتا ہے، البتہ اگر میت نے اس طرح وصیت کی ہو کہ میرے مال میں سے کچھ معین مقدار اس کو دی جائے جو میری قبر پر تلاوت کرے تو وصیت باطل ہوگی، کیونکہ یہ بھی تو اجرت ہی کے حکم میں ہے، (کذا فی الاختیار شرح المختار) قاریؒ نے فرمایا ہے کہ اس کا باطل ہونا اس وجہ سے ہے کہ عبادتوں پر اجرت مقرر کرنا جائز نہیں ہے، لیکن اگر قرآن پاک کی تلاوت کرنے والے یا سیکھنے والے یا سکھانے والے کو ان کی مدد کے طور پر کچھ رقم دی جائے تو ایسا کرنا جائز ہوگا اور یہ دینا بطور صدقہ کے ہوگا۔
پھر قبروں کے پاس قرآن پاک کی قرأت امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک مکروہ ہے کیونکہ یہ ایسی بدعت ہے جس کے ثبوت میں کوئی روایت موجود نہیں ہے، اور امام احمدؒ کی دوسری روایت اور امام محمد بن حسنؒ کے نزدیک مکروہ نہیں ہے اس روایت کی وجہ سے کہ حضرت عبداللہ ابن عمرؓ نے خود بھی اسی طرح وصیت کی تھی کہ میری قبر پر بوقت دفن سورہ بقرہ کی ابتدائی اور آخری آیتیں پڑھی جائیں، **واللہ تعالی اعلم**
مترجم کا کہنا ہے کہ مضمرات میں لکھا ہے کہ محمد بن الحسنؒ کا قول اصح ہے، لیکن جب تک کہ کسی دوسری معتمد کتاب سے اس کی تائید نہ ہو صرف مضمرات کے کہنے پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا ہے، اور کتاب ذخیرہ کے قراءۃ القرآن والی فصل میں ہے کہ امام ابو بکر بن الفضل سے روایت ہے فرمایا ہے مقبرہ میں تلاوت قرآن پاک اگر زور سے کی جائے تو مکروہ ہے لیکن اگر آہستہ تلاوت کی جائے اور اسے پڑھ کر پورا قرآن ختم بھی کر دیا جائے جب بھی جائز ہے، اور شیخ حافظ ابواسحاق نے اپنے استاد محمد بن ابراہیم سے نقل کیا ہے کہ قبروں پر سورہ ملک کی تلاوت زور سے ہو یا آہستہ بہر صورت جائز ہے، لیکن اس کے علاوہ کچھ اور پڑھنا نہیں چاہیے۔
قاضی خان میں لکھا ہے کہ "اگر قبر کے پاس جا کر کوئی شخص اس نیت سے تلاوت قرآن کرنا چاہے کہ اس سے مردہ کو انسیت ہوگی تو پڑھ سکتا ہے، اور اگر نیت یہ نہیں ہے تو پھر خاص قبر کے پاس جا کر پڑھنے کی ضرورت نہیں کیونکہ خدائے پاک تو ہر جگہ کی قرأت سنتا ہے،" انتہی۔ اس عبارت سے بظاہر تلاوت کی اجازت ثابت ہوتی ہے، اور امام محمد بن ابراہیم کا مذکور قول زیادہ بہتر ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔
واضح ہو کہ مردے کے لئے اس کے تیسرے روز تیجے اور ختم قل کے موقع پر ختم قرآن پاک کے موقع پر سب لوگ اکٹھے ہو کر ہر ایک بلند آواز سے قرآن پاک پڑھتا ہے حالانکہ حنفیہ کے ہاں اصل میں تلاوت قرآن پاک کو سننا واجب ہے، کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا﴾ اور جب قرآن پڑھا جائے تو تم سب اسے کان لگا

کر سنو اور خاموش رہو، الآیۃ، اس موقع پر بعضوں نے کہا ہے کہ اگر سب لوگ اپنی اپنی قرأت میں مشغول ہوں تو مضائقہ نہیں ہے۔ مگر اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اگر امام سورہ فاتحہ کی تلاوت میں مشغول ہو اور سارے مقتدی بھی اپنے طور پر سورہ فاتحہ پڑھنے لگیں تو اس میں بھی کچھ مضائقہ نہیں ہونا چاہئے حالانکہ کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہے، کیونکہ یہ تو اصل کے برعکس ہوا (کہ امام دربار خداوندی میں اظہار مدعی کا امام نہ بن سکا بلکہ مقتدیوں کے مساوی ہو گیا) اسی طرح اس آیت پاک کے حکم ﴿انصتوا﴾ کے مخالف بھی ہو گیا، اس مسئلہ کی پوری بحث آئندہ جنائز کے باب میں آئے گی۔

چوبیسواں مسئلہ: کافر کی دعا قبول ہوتی ہے یہ کہنا جائز نہیں ہے

ملا علی قاریؒ نے بتلایا ہے کہ یہ جمہور علماء کا مذہب ہے کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِيْنَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ﴾ الآیۃ، یعنی کافر کی دعا کچھ نفع بخش نہیں ہے بلکہ خائب و خاسر ہے۔ مگر انہوں نے خود اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اس آیت کا مقصد تو آخرت کے حالات کو بتلانا ہے کہ (وہاں کافروں کی چیخ و پکار سے کوئی فائدہ نہ ہوگا) جو دنیاوی اغراض کے لئے دعا قبول ہونے کے مخالف نہیں ہے، چنانچہ ابلیس کی قیامت تک مہلت دینے کی دعا مقبول ہوئی اور اسے مہلت دیدی گئی، اسی طرح ایک حدیث میں ہے کہ مظلوم کی دعا مقبول ہوتی ہے اگرچہ وہ کافر ہی کیوں نہ ہو۔

اسی بناء پر شیخ ابو القاسم اور شیخ ابو نصر الدبوسی رحمہما اللہ اس طرف گئے ہیں کہ کافر کی دعا کا قبول ہونا جائز ہے، اور شیخ صدر شہیدؒ نے فرمایا ہے کہ اسی پر فتویٰ دینا چاہئے۔ ف۔ ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہ اور صاحبین رحمہم اللہ نے کہا ہے کہ "کسی کا یوں کہنا مکروہ ہے کہ میں فلاں شخص کے حق سے یا انبیاء کرام اور رسل عظام یا بحق بیت الحرام یا اسی طرح کے دوسرے الفاظ سے تجھ سے دعا کرتا ہوں،" کیونکہ اللہ تعالیٰ پر کسی کا کوئی حق نہیں ہے، مترجم کا کہنا ہے کہ یہ مسئلہ عقائد میں بھی بیان کیا گیا ہے اور یہ کہ الفاظ ترحم سے مثلاً یوں کہنا چاہئے کہ بحرمت فلاں میں تجھ سے دعا کرتا ہوں۔

پچیسواں مسئلہ: کافر جنات بالاتفاق عذاب جہنم پائیں گے

کیونکہ قرآن پاک میں ہے فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِيْنَ﴾ الآیۃ، میں بالیقین بالضرور جہنم کو جنوں اور انسانوں سے بھر دونگا، اور ﴿لَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيْرًا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ﴾ الآیۃ، اور یقیناً ہم نے بہت سے جنوں اور انسانوں کو جہنم کے لئے پیدا کیا ہے، اور ان جنوں میں سے جو مؤمن ہیں ان کے لئے ثواب جنت ہے، یہ قول امام ابو یوسف اور امام محمدؒ اور باقی اہل السنۃ والجماعۃ کا بھی ہے، لیکن امام ابو حنیفہؒ نے ان کی کیفیت ثواب میں توقف کیا ہے اور فرشتوں کو عذاب نہ دیئے جانے پر سب کا اتفاق ہے۔

چھبیسواں مسئلہ: (چند شرطوں کے ساتھ) شیاطین کے تصرف کا اثر انسانوں میں ہوتا ہے

مگر معتزلہ وغیرہ دوسرے جاہلوں کا اس میں اختلاف کرنا گمراہی کی بات ہے، ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ وہ جنات ہمیں تو دیکھتے ہیں مگر ہم انہیں نہیں دیکھ سکتے ہیں، اس کی مصلحت یہ ہے کہ وہ آگ سے جس طرح بدہیئت بنائے گئے ہیں اگر ہم انہیں اسی طرح دیکھ لیں تو دہشت کی وجہ سے ہمارا کھانا و پینا ہی چھوٹ جائے، اسی لئے رحمت الٰہی سے وہ ہم سے مخفی کر دیئے گئے ہیں، مگر میں یہ کہتا ہوں کہ درحقیقت یہ خدائی حکمت عملی ہے کہ اس نے اپنی مرضی کے مطابق حسن انتظام کے ساتھ ساری مخلوق بنائی ہے، اور اس کی مصلحتوں کا جاننا اہل معرفت ہی کا کام ہے، پھر یہ بھی لکھا ہے فرشتوں کو بھی ہماری نظروں سے مخفی اس لئے رکھا گیا ہے کہ بہترین نورانی صورت پر پیدا کئے گئے ہیں اگر ہم یہاں انہیں ان کی اصلی حالت پر دیکھ لیں تو ہماری روحیں انہیں

کی طرف پرواز کر جائیں۔

ستائیسواں مسئلہ: اللہ تعالیٰ نے اہل جنت کے لئے اور اہل جہنم کے لئے جتنی چیزیں بتائی ہیں سب برحق ہیں

مثلاً اہل جنت کے لئے حور وقصور، باغات اور نہریں اور اہل جہنم کے لئے زقوم، حمیم، طوق اور زنجیریں وغیرہ، اور باطنیہ فرقہ والے ان چیزوں کے ظاہری معنوں کو پھیر کر جو دوسرے معانی لیتے ہیں وہ سب الحاد و گمراہی ہے، جیسا کہ نسفیہ وغیرہ میں ہے۔

اٹھائیسواں مسئلہ: نصوص کا رد کرنا کفر ہے

یہ تصریح "عقائد نسفیہ" میں مذکور ہے، اس انکار نص کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں، (۱) کسی نص اور حکم صریح کے متعلق یوں کہنا کہ یہ تو ہماری عقل میں نہیں آتی یا اس کی طرف ہمارا دل مائل نہیں ہوتا اس لئے ہم اسے نہیں مانتے ہیں تو اس کے صریح کفر ہونے میں کچھ شک نہیں ہے۔

(۲) دوسری صورت کہ اس نص کو مان کر اس کے متعلق یوں کہنا کہ اس کے معنی ہمارے نزدیک کچھ اور ہے، تو ایسی صورت کی تکفیر میں اختلاف ہے، مگر حق بات یہ ہے کہ جو آیتیں محکمات میں سے ہیں اور ان میں تاویل کی کوئی گنجائش نہیں ہے مثلاً نماز و روزہ کی فرضیت تو ان کے انکار سے بھی کفر لازم آجائے گا۔

مترجم کہتا ہے کہ تاویل کے لئے اس شرط کا ہونا بھی ضروری ہے کہ نصوص کی تاویل ایسے معانی سے ہو جو دوسری نصوص اور احادیث میں موجود ہوں یعنی جس طریقہ سے تاویل ہونی چاہئے اسی طریقہ سے ہو اور وہ طریقہ دلیل شرعی بھی ہو، کیونکہ اگر اس طرح نہ ہو بلکہ کھلم کھلا محض اپنی رائے وقیاس اور عقلی دعویٰ سے ہو جیسے پہلے زمانہ میں فرقہ باطنیہ والے کہتے تھے یا آجکل نیچریہ اور دہریہ فرقہ والے کہتے ہیں تو یہ کفر ہے، اسی طرح ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کی برأت پر صریحی آیات رہتے ہوئے ان پر بہتان تراشی کی تو یہ بھی فعل کفر ہوگا۔

انتیسواں مسئلہ: صغیرہ ہو یا کبیرہ کسی بھی گناہ کو حلال سمجھ لینا کفر ہے

جیسا کہ عقائد نسفیہ میں ہے، مطلب یہ ہے کہ کسی معصیت کو معصیت کہہ کر اور جان کر اس کو حلال جاننا کفر ہے، اس کی تفصیل اس طرح پر ہے کہ بہت سے گناہ کے کام تو بالاتفاق قطعی طور پر سب کو معلوم ہیں کہ اسلام میں یہ گناہ کے کام ہیں پھر بھی اگر ان میں سے کوئی کام غلبہ شہوت یا کسی اور وجہ سے کوئی کر بیٹھے مگر دل میں یہ یقین ہے کہ میں گناہ کا کام کر رہا ہوں، ایسی صورت میں یہ شخص گناہ گار ضرور ہوگا مگر کافر نہیں ہوگا، اور اگر ایسے کسی ایک کام کو بھی بغیر کسی شرعی حقیقی دلیل کے یا بغیر اجتہادی قوت کے محض اپنی ذاتی رائے اور خواہش سے حلال سمجھ کر کیا تو اس کی اس سمجھ کا کوئی اعتبار نہ ہوگا اور یہ شخص گناہ کو حلال ماننے والا سمجھا جائے گا، اور چونکہ اس زمانہ میں اجتہاد کی شرائط معدوم اور اس کی قوت مفقود ہے اس لئے اجماعی اور متفق علیہ مسائل میں قوت اجتہاد کافی نہیں سمجھی جائے گی، اس کے باوجود اگر کوئی اپنی حرکت پر اصرار کرنے والا ہو تو اسے اسی قسم میں شمار کیا جائے گا۔

یہ حکم تو ایسے گناہوں کا ہوا جو قطعی اور یقینی طور پر لوگوں کو معلوم ہیں خواہ وہ گناہ صغیرہ ہو یا کبیرہ ہو حکم یکساں ہوگا، البتہ کچھ گناہ کے کام اجتہادی ہیں یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنے جن بندوں کو علمائے ربانی اور مجتہد بنایا تھا ایسے ہی لوگوں کے شرعی دلائل کو سامنے رکھ کر اجتہاد کرنے سے ان کا معصیت ہونا یا گناہ کے کام سمجھنا معلوم ہوا، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ کے بعد بہت سے واقعات درپیش آئے، تو اللہ تعالیٰ نے ان عملی باتوں میں اپنی فرمانبرداری کے لئے ایک عام حکم دیدیا کہ قرآن وحدیث کے

جاننے والے علماء سے حکم معلوم کرلو، ایسا حکم کرنے سے اللہ تعالی کی طرف سے دو آسانیاں اور رحمتیں عطا ہوئیں:

(۱) یہ کہ وہ بندے جو عالم قرآن و حدیث ہیں ان کو بہتر، خوب ثواب حاصل کرنے کا موقع ملا، اس طرح پر کہ انہوں نے پوری لگن اور توجہ کے ساتھ کتاب اللہ تعالی اور احادیث رسول علیہ السلام میں غور و فکر کر کے متعلقہ مسائل کا حل نکالا اور اللہ تعالی سے ڈرتے ہوئے اور دعا کرتے ہوئے کہ اے خدائے پاک اس بندہ کو کوشش میں غلطیوں سے محفوظ رکھتے ہوئے سیدھی راہ پر چلنے کی توفیق عطا فرمائیں، اور عذاب نہ دیں کہ شاید میری کوشش میں کچھ کوتاہی باقی رہ گئی ہو، چنانچہ ایسے بندہ کو بہر صورت ثواب ملتا ہے کہ صحیح حل ہونے کی صورت میں دوہرا اجر اور غلط ہونے کی صورت میں بھی ایک اجر ضرور ملتا ہے۔

(۲) یہ کہ عوام کے لئے اس میں آسانی ہے، اور ایسے احکام میں جن کے استنباط کی اجازت ہے، اختلاف میں رحمت ہے، کیونکہ سارے واقعات اور جزئیات کے احکام قرآن پاک میں بظاہر موجود نہیں ہیں، حالانکہ ہر کام میں شریعت کی طرف سے اجازت یا انکار کا پایا جانا اور کسی فیصلہ کا ہونا ضروری ہے، اسی بناء پر مجتہدین کے لئے مسائل کے استنباط کی صاف اجازت ہوئی حالانکہ فیصلوں میں ان مجتہدین کے اختلاف کا ہونا بھی یقینی ہے، اس لئے ان کا یہ اختلاف اللہ تعالی کی طرف سے کھلی ہوئی رحمت ہے، اس کے بعد کسی مجتہد نے کسی کام کو اپنے اجتہاد کے بعد گناہ کا کام بتایا اور لوگوں نے یہ جان کر کہ گناہ ہے اسے حلال سمجھ لیا تو یہ کفر ہوا، اور کسی شخص نے کسی مجتہد سے سوال کیا اور اس نے پوری کوشش سے اسے مکروہ تحریمی کا فتوی دیا مگر دوسرے شخص نے اسی مسئلہ کو دوسرے مجتہد سے سوال کیا اور اس نے بھی بھرپور غور و فکر کے بعد اسے مباح بتایا اور دونوں نے اپنے علم پر عمل کیا تو دونوں اپنے اعتقاد پر درست اور صحیح سمجھے جائیں گے، اب اگر پہلا شخص اس یقین کے ساتھ کہ حقیقت میں شریعت کی نظر میں یہ مکروہ تحریمی ہے پھر بھی اسے مباح کہدے یا دوسرا شخص اسے شرعا مباح سمجھتے ہوئے مکروہ تحریمی کہدے تو ایسا کرنا ان کا فعل کفر ہوگا، ہاں اگر پہلا شخص پہلے قول کے مجتہد کو سن کر ہی اس پہلے مجتہد پر یقین نہ کرے بلکہ اسے یہ احتمال رہ جائے کہ اس مجتہد سے بھی غلطی ہو سکتی ہے اور دوسرے مجتہد کے قول پر عمل کرلے یا دوسرا شخص دوسرے مجتہد کے قول پر شک کرتا ہو کہ شاید اس سے غلطی ہوگئی ہے پہلے مجتہد کے قول پر عمل کرلے تو ایسی صورت میں یہ کفر نہ ہوگا"۔

ملا علی قاریؒ نے اس مسئلہ کو بہت زیادہ تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے، اب چونکہ یہ خود ہی بہت ہی مہتم بالشان اور بہت زیادہ توجہ کے لائق ہے کیونکہ کسی پر کفر کا فتوی لگانے سے بہت سے خطرے اور مسائل سامنے آجاتے ہیں اس لئے میں (مترجم) انشاء اللہ اس مسئلہ پر ملا علی قاریؒ اور دوسروں کی توضیحات کے ساتھ عقائد کے آخر میں پھر بحث کروں گا۔

تیسواں مسئلہ: فعل الٰہی سبحانہ و تعالیٰ کی معرفت کے بیان میں

عقائد نسفیہ میں ہے، اللہ تعالیٰ کے اپنے کام میں کوئی غرض و احتیاج نہیں ہوتی ہے، جیسا کہ کوئی انسان اپنا کوئی کام کرتا ہے تو وہ پہلے ہی اس سے غرض متعین کرلیتا ہے تو اللہ تعالی اپنے کاموں میں اس قسم کی غرض متعین کرلینے سے بری اور پاک ہے، جس کی عقلی طور سے مکمل دلیل یہ ہے کہ حاجت اور غرض کا اس طرح ہونا ایک کمی اور نقص پر دلالت کرتا ہے کہ اس کے پائے جانے سے ضرورت باقی رہتی ہو اور اس حاجت کے ختم ہو جانے سے اس کی ضرورت بھی ختم ہو جاتی ہو، اس طرح اللہ تعالی کی طرف حاجت اور غرض کی نسبت کرنا اس کے کمال کے مخالف ہے حالانکہ اللہ تعالی اپنی تمام صفتوں میں کامل اور غیر محتاج، بے نیاز ہے۔

الحاصل اس کے افعال غرض کے ساتھ مقید نہیں ہو سکتے، مگر اس کا مطلب یہ بھی نہیں ہے کہ اس کے کام بے فائدہ اور بغیر کسی مصلحت کے ہونگے، ایسا خیال بھی نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ اس کا ہر فعل سراسر حکمت کے ساتھ اور پورے نفع کے ساتھ ہوتا ہے مگر اس کا تعلق اور اثر خود اس پر نہیں بلکہ اس کے بندوں سے متعلق ہوتا ہے، اس کی ذات کے مقابلہ میں اس کی

مخلوق کا وجود وعدم سب برابر ہے، اس طرح مخلوق کا اس پر کوئی حق اور دعوی لازمی نہیں ہے، بلکہ اس کا محض فضل ہی فضل اور سراپا کرم ہے کہ اس نے اپنے اوپر بندوں کی مصلحت کو ترجیح دیدی ہے کہ اس کے ماسوا دوسرا کوئی بھی حاکم نہیں ہے۔

اکتیسواں مسئلہ: بندہ سے جب تصدیق اور اقرار پایا جائے تو اس کو کہنا چاہیئے کہ میں مؤمن ہوں

کیونکہ مؤمن تو اسی تصدیق اور اقرار کا نام ہے، اور بندوں کو اس بات کا حکم ہے کہ وہ خود کو مؤمن ظاہر کریں اور مؤمنوں کی جماعت میں رہیں تاکہ محبت اور اچھے تعلقات ان کے ساتھ قائم کر کے اسلام وایمان کے احکام جاری کیے جاسکیں اور یہ نہیں کہنا چاہیئے کہ میں انشاء اللہ مؤمن ہوں، کیونکہ ایک کافر بھی یہ جملہ ادا کر سکتا ہے، اس لئے ایک مؤمن اور ایک کافر کے درمیان تمیز مشکل ہو جائے گی کہ یہ کون اور کیا ہے، البتہ اگر کوئی کافر اس سے یوں کہے کہ اب تم بھی اللہ تعالیٰ کے خاص فلاح پانے والے بندوں میں ہو گئے، یا اللہ تعالیٰ کے مقبول ہو گئے یا تمہارا خاتمہ انبیاء علیہم السلام کی جماعت کے ساتھ ہو گا تو اس وقت یہ کہنا ہو گا کہ انشاء اللہ میں مؤمن ہوں کہ یہ سب باتیں غیبی امور سے اور آئندہ زمانہ سے متعلق ہیں۔

بتیسواں مسئلہ: ایمان یاس مقبول نہیں ہے

جیسا کہ عقائد نسفیہ میں ہے اور جان کنی اور احوال آخرت کے معائنہ کے وقت کا ایمان لانا مقبول نہیں ہے، کیونکہ وہ ایمان بالغیب نہیں ہو گا، بلکہ ایمان مع المشاہدہ ہو گا، اس وقت تو ہر کافر ایمان لانا چاہتا ہے لیکن اس کو کوئی نفع نہیں ہوتا ہے، اس بات پر سب متفق ہیں کہ ایمان الیاس مقبول نہیں ہے، بعضوں کا خیال ہے کہ اس وقت کی توبہ مقبول ہے مگر ان کا یہ خیال بھی غلط ہے کیونکہ قرآن پاک میں صاف صاف اس کی نفی کر دی گئی ہے، فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ﴾ الآیة، ان لوگوں کی توبہ مقبول نہیں ہے جو ہمیشہ برائی کرتے رہتے ہیں یہانتک کہ جب موت سر پر کھڑی ہو جاتی ہے تو کہتے ہیں کہ میں ابھی ایمان لایا ہوں، الآیہ۔

الحاصل مشاہدہ کے وقت کا ایمان یا توبہ کچھ بھی مقبول نہیں ہے، صحیح ترین قول یہ ہے کہ "وقت یاس" سے مراد وہ وقت ہے جب غرغرہ شروع ہو جائے جسے عوام گھڑ الگنے کا وقت کہتے ہیں کہ اس وقت انسان اپنی زندگی سے بالکل مایوس ہو جاتا ہے اور اسی وقت اس پر آخرت کے حالات نظر آنے لگتے ہیں۔

مترجم کا کہنا ہے کہ روح پر یقین کرنے اور علوم وعقائد وکمالات کے لئے یہ جسم ہے، اور حلق پر دم ہونے کے وقت روح کو عقلی ونظری مشاہدہ ہے نہ اثر ونقش جزم، پس روح اس فرمان کرامت سے بوجہ نزع جسم کے خالی ہے اور جاننا بے فائدہ ہے، فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔

تینتیسواں مسئلہ: کسی گناہ کو حقیر اور معمولی سمجھنا کفر ہے

نیز شریعت الہیہ کا مذاق اڑانا، کلمہ کفر کے ساتھ ہزل اور دل لگی کرنا بھی کفر ہے، لیکن ان میں سے اگر کوئی نشہ کی حالت میں مست ہو تو اس کے کافر ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔

چونتیسواں مسئلہ: اللہ تعالیٰ سے نڈر ہونا اسی طرح اس سے مایوس ہونا بھی کفر ہے

جیسا کہ نسفیہ میں ہے، نڈر ہو جانے کے سلسلہ میں یہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿لَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللّٰهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ﴾ یعنی اللہ تعالیٰ کے معاملات سے جن کا انجام وحکمت پوشیدہ ہو اترا کر نڈر اور بے خوف ہو جانا کافروں ہی کا کام ہے، اسی طرح مایوس ہونے کے سلسلہ میں بھی فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿لَا يَيْئَسُ مِنْ رَوْحِ اللّٰهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾ کافروں کے سوا کوئی

بھی اللہ کی رحمت سے مایوس نہیں ہوتا ہے، لہٰذا مؤمن جتنا بھی گنہگار ہو اس کو اللہ تعالیٰ کی رحمت سے مایوس نہیں ہونا چاہیے، امید ہے کہ توبہ کے بعد بخش دے، اور اگر فی الحال توبہ بھی نصیب نہیں ہوئی تو امید ہے کہ جس قادر و مختار پر ایمان لایا ہے وہ از خود اپنے فضل و کرم سے بخش دے اور آخر کار اس کو اپنی رحمت میں لے آئے۔

اسی بناء پر عقائد نسفیہ میں لکھا ہے کہ ایمان، امید اور خوف کے درمیان ہے، چنانچہ قرآن پاک میں ہے ﴿اِعْلَمُوْا أَنَّ اللهَ شَدِيْدُ الْعِقَابِ وَأَنَّ اللهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ﴾ اچھی طرح جان لو کہ اللہ تعالیٰ سخت عذاب دینے والا ہے اور یہ بھی جاننا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ بڑا بخشنے والا، رحمت کرنے والا ہے، ہاں اس قدر خوف ضرور ہونا چاہیے کہ اگر اس سے یہ کہدیا جائے کہ سارے مسلمان جنت میں جائیں گے مگر صرف ایک مسلمان جہنم میں ضرور بھیجا جائے گا تو اس بات سے ڈر جائے کہ شاید وہ شخص میں ہی ہوں، اسی طرح جب اسے یہ معلوم ہو کہ اللہ تعالیٰ بہت سے گنہگار مسلمانوں کو بھی جنت میں داخل کرے گا کہ ان کے پاس صرف کلمہ طیبہ کا ایمان تھا تو امید کر بیٹھے کہ میں بھی ان میں سے ایک ہوں گا۔

پینتیسواں مسئلہ: مجتہد کبھی چوک بھی جاتا ہے اور کبھی راہ بھی پا جاتا ہے

جیسا کہ نسفیہ وغیرہ میں ہے، ملا علی قاریؒ نے کہا ہے کہ تحقیق یہ ہے کہ جو مسئلہ اجتہادی ہو اس میں چار احتمال ہیں:

(۱) اس میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے کوئی حکم متعین نہ ہو بلکہ اس کا حکم وہی ہو جو مجتہد نے اپنے اجتہاد سے متعین کر لیا ہو، اس طرح اگر ایسے کسی مسئلہ میں چار احتمال ہوں اور مجتہد بھی چار ہی ہوں اور چاروں کا اجتہاد بھی دوسرے سے بالکل مختلف ہو تو اس احتمال کے مطابق ہر مجتہد صحیح ہے اور کسی سے کوئی خطا نہ ہوئی اور ہر مجتہد برحق ہوا۔

میں کہتا ہوں کہ اگر یہ سوال کیا جائے کہ اللہ تعالیٰ تو علیم ہے اور اس کا علم اس کی ازلی صفت ہے تو اسے بات کا ضرور علم ہو گا کہ ان میں سے صحیح فیصلہ کس کا ہوا اور بالکل صحیح حل کس کا ہے، تو اہل السنۃ والجماعت کے عقیدے کے مطابق اس احتمال کے کوئی معنی ہی نہ ہوئے بلکہ یہ احتمال ہی غلط نکلا۔

جواب یہ ہے کہ اس عبارت کو ذرا اس طرح سمجھنا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ کو تو اس بات کا ضرور علم ہے کہ قیامت تک کتنے بندے اس میں کس قسم کے کتنے احتمال نکالینگے، اور اس میں کتنے احکام نکالینگے، اب حکم اصلی کو اپنی مصلحت کے مطابق نہ ظاہر کیا اور نہ متعین کیا ہے، لیکن یہ قول ضعیف ہے کیونکہ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ ایک مجتہد کے اجتہاد سے ایک چیز جائز نکلی اور دوسرے مجتہد کے اجتہاد میں وہی چیز ناجائز ثابت ہوئی تو ایسی دو متضاد باتوں کا ایک ہی چیز میں پایا جانا عقل میں آنے والی بات نہیں ہے۔

(۲) آگے چل کر ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے "دوسرا احتمال یہ ہے کہ حکم تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے متعین ہو لیکن اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس حکم خاص تک پہنچنے کی کوئی صورت نہیں بتائی گئی ہو جیسا کہ کسی جگہ خزانہ مدفون ہو مگر وہ خاص جگہ کسی کو معلوم نہ ہو اور اچانک کسی کو مل جائے"۔

مترجم کے خیال میں یہ احتمال بھی تقریباً باطل ہے کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿وَالَّذِيْنَ جَاهَدُوْا فِيْنَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ الآیۃ وہ لوگ جو ہماری راہ پانے کے لئے جہاد کرینگے یقیناً ہم بھی انہیں منزل راہ ضرور بتا دینگے۔ اس جگہ لفظ "جہاد فی اللہ" عام ہے اس میں کفار سے قتال کرنا تو داخل ہی ہے اس کے علاوہ جہاد کے اور بھی طریقے ہیں ان ہی میں یہ صورت بھی داخل ہے کہ اجتہاد کر کے مسائل میں اشارۃ النص یا دلالۃ النص سے احکام حاصل کئے جائیں۔

(۳) تیسرا احتمال یہ ہے کہ "حکم بھی متعین ہو اور دلیل بھی قطعی ہو"۔

میں (مترجم) یہ کہتا ہوں کہ اس جگہ دلیل قطعی کی مراد واضح کر کے نہیں بتائی گئی ہے، اگر اس سے یہ مراد ہے کہ احکام

شرعیہ کے جو اصول مقرر کر دیئے گئے ہیں ان میں اس کی دلیل قطعی موجود ہے اگر چہ وہ معلوم الٰہی ہو تو اس کی قطعیت میں کوئی شبہ نہیں، لیکن یہاں تو گفتگو اس بات میں ہے کہ مجتہد کو بھی وہ دلیل قطعی پر معلوم ہو، جب مسئلہ کو اجتہادی مانا گیا ہے تو مجتہد کو اس کا یقینی ہونا کیسے معلوم ہو سکتا ہے ورنہ وہ مسئلہ اجتہادی ہوتا ہی نہیں، ایسی صورت میں غالباً ان کی مراد پہلی صورت ہے، لہٰذا یہ تیسرا احتمال اور (۴) آنے والا احتمال کے حکم معین ہو مگر دلیل ظنی ہو تو یہ نمبر ۳ اور نمبر ۴ دونوں در حقیقت دو نہیں بلکہ ایک ہی احتمال ہوا۔

میں (مترجم) کہتا ہوں کہ اس جگہ دلیل کے ظنی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ عند اللہ اگر چہ قطعی اور معلوم ہے مگر مجتہد کے لئے وہ محتمل اور ظنی ہے، پھر ملا علی قاریؒ نے ان احتمالات کے بیان کے بعد فرمایا ہے ہر احتمال کی تائید میں ایک جماعت ہے، لیکن مذہب مختار یہ ہے کہ حکم معین ہے اور اس کی دلیل ظنی ہے، اگر مجتہد نے اسی حکم کا استنباط کر لیا تو صحیح حکم پا لیا ورنہ کہا جائے گا کہ اس سے چوک ہو گئی ہے، ساتھ ہی اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے یہی امید رکھی جائے گی صحیح مسئلہ تک مجتہد کا پہنچ جانا چونکہ مجتہد کے اختیار میں نہیں ہے حالانکہ اس نے اپنی پوری کوشش کر لی ہے اسی لئے وہ معذور سمجھا جائے گا، اور اسے بہر صورت ثواب بھی ملے گا۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس موقع پر بعضوں نے کہا ہے کہ معذور اس وقت سمجھا جائے گا جبکہ اس نے صحیح مسلک تک پہنچنے کی پوری کوشش کر لی ہو، اس کے جواب میں میں کہتا ہوں کہ ایسی قید لگانی بے جا ہے بلکہ قید مکرر ہے کیونکہ جب مجتہد کو تسلیم کر لیا گیا ہے تو اس کا مطلب ہی یہ ہوا کہ اس نے پوری شرطوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے پوری کوشش کی ہے ورنہ ایسے کو مجتہد کہنا ہی بے کار ہے، مجتہد ہونے کے لئے یہ شرطیں لازم ہیں:

(۱) زبان عربی و فن لغت اور ضروری علم بلاغت سے واقف ہو، الفاظ و جملے محل استعمال خوب جانتا ہو کم از کم ان آیات اور احادیث سے بھی واقف ہو جن کا تعلق احکامات سے ہو، فن اصول فقہ اور مسائل کے استنباط و استخراج کے طریقوں کا ماہر ہو، ناسخ اور منسوخ آیات اور احادیث کا اسے پورا علم ہو، ان کے بغیر کوئی مجتہد نہیں ہو سکتا ہے۔

ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ مجتہد سے بھول چوک ممکن ہونے کی دلیل یہ آیت پاک ہے ﴿فَفَهَّمْنٰهَا سُلَيْمٰنَ﴾ الآیۃ اس موقعہ پر جبکہ حضرت داؤد علیہ السلام کی حکومت کا ایک مسئلہ ان کے سامنے آیا اور انہوں نے اپنی سمجھ کے مطابق اپنا فیصلہ بھی سنا دیا، لیکن جب ان کے صاحبزادہ حضرت سلیمان کے سامنے اس مسئلہ کا تذکرہ ہوا تو انہوں حضرت داؤد علیہ السلام سے فرمایا کہ ایک فیصلہ میں بھی کر سکتا ہوں جو کہ آپ کے فیصلہ سے بھی اچھا ہو گا، اور دونوں فریق کے حق میں مفید ہو گا، حضرت داؤد علیہ السلام نے انہیں ان کے فیصلہ سنانے کی اجازت دی تو سن کر انہوں نے بھی اسے پسند کیا اور اسی کے حق میں دونوں کو لازم کر دیا۔

اس آیت پاک سے یہ دلیل صاف سمجھ میں آتی ہے کہ دونوں حکم اجتہاد کے بعد دیئے گئے تھے اور دونوں ہی بہتر تھے، اگر چہ فیصلہ اجتہاد سے نہ ہوتا بلکہ وحی کے ذریعہ ہوتا تو اس کو بدلنا وحی کے ذریعہ ہی ہوتا اور اس کے بر خلاف اجتہاد کرنا کسی طرح جائز نہ ہوتا، اور حضرت سلیمان علیہ السلام کے فیصلہ کو اس خصوصیت کے ساتھ ذکر بھی نہیں کیا جاتا۔

مترجم کی رائے میں اس واقعہ کو شاندار طریقہ سے ذکر کرنے میں اس بات کی طرف تنبیہ بھی کرنی مقصود ہے کہ بعض صورتوں میں متاخر کو مقدم پر فضیلت ہوتی ہے، اور اچھی سمجھ کی توفیق اللہ ہی کی طرف سے ہوتی ہے، ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ یہ آخری بیان کی توفیق اللہ ہی کی طرف سے ہوتی ہے اس سے یہ اعتقاد درست ہے کہ انبیاء کرام علیہ السلام بھی اجتہاد کرتے ہیں اسی طرح ان کے اجتہاد میں بھی غلطی بھی ہو سکتی ہے لیکن وہ فوراً ہی اللہ تعالیٰ کی طرف سے متنبہ بھی کرا دیئے جاتے ہیں۔

اس موقع پر بعضوں نے کہا ہے کہ انبیاء کرام سے اجتہاد میں چوک ہو جانے کا یہاں ثبوت نہیں ملتا ہے، کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿وَ كُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَ عِلْمًا﴾ ہم نے ان دونوں میں سے ہر ایک کو حکم اور علم دیا تھا، اس سے یہ بات سمجھ میں آجاتی ہے کہ ان میں سے ہر ایک فیصلہ حکومت میں صحیح رائے پر تھا، نیز خود حضرت سلیمان علیہ السلام نے فرمایا تھا کہ میں اس سے بہتر جانتا ہوں، اس سے صاف طریقہ سے یہ بات معلوم ہوئی کہ داؤد علیہ السلام کا فیصلہ برحق تھا لیکن حضرت سلیمان علیہ السلام کا فیصلہ ان سے بہتر اور اولیٰ تھا۔

میں (مترجم) کہتا ہوں کہ صحیح بخاری اور صحیح مسلم شریف میں حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے روایت مذکور ہے کہ حاکم نے جب اجتہاد کیا اور صحیح نتیجہ پر پہونچ گیا تو اسے دوگنا ثواب ملے گا اور اگر اپنے اجتہاد میں غلطی ہو گی تو اس صورت میں بھی ایک اجر و ثواب ملے گا، مجموعی طور پر معنی کے اعتبار سے یہ روایت متواتر المعنی ہو رہی ہے، اور یہ بات بھی یقینی ہے کہ ہمارے اسلاف کا فیصلہ یہ تھا کہ مجتہد میں دونوں باتوں صحیح و غلط ہو جانے کا احتمال تھا اگرچہ ایک دوسرے کی خطا نکالا کرتے تھے، مگر اپنی ذاتی غرض سے نہیں بلکہ خالص اللہ کی رضامندی کے لئے کرتے تھے۔

الحاصل اس بات پر اجماع ثابت ہو گیا کہ اگر مجتہد سے اس کے اجتہاد میں خطا بھی ہو جائے جب بھی وہ گناگار نہیں ہے۔

اس جگہ ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ انبیاء کرام علیہم السلام کو کسی مسئلہ میں وحی کا انتظار کر لینے کے بعد اجتہاد کرنا چاہئے یا ابتداہی میں اجتہاد کرنا ان کے لئے جائز ہے، جواب میں ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ اکثر کے نزدیک انہیں پورا اختیار تھا کہ وہ وحی کے آنے کا انتظار کرنے کے بعد اجتہاد کریں یا ابتداء میں ہی بغیر انتظار کیئے اجتہاد کر لیں، لیکن علمائے احناف کے نزدیک ان انبیاء کرام کو وحی کا انتظار کر لینے کے بعد اجتہاد کرنا جائز تھا، اسی مسلک کو شیخ ابن ہمام نے اپنی تحریر میں اختیار کیا ہے اور ''مسایرہ'' میں لکھا ہے کہ انبیاء کرام علیہم السلام کو صحیح مسئلہ تک پہنچ جانا ضروری تھا خواہ جب بھی قبل اجتہاد ہو یا بعد اجتہاد ہو۔

اب مترجم کا سوال یہ ہے کہ (فعل اجتہاد اب بھی باقی ہے یا اس کا قصہ ختم ہو گیا)؟

اس کے جواب میں بڑا اختلاف ہے، چنانچہ حنبلی علماء کے نزدیک کوئی زمانہ بھی مجتہد سے خالی ہونا جائز نہیں ہے، شیخ ابوالحق زبیرؒ نے اس سے اتفاق کیا ہے، اور ابن دقیق العیدؒ سے بھی یہی منقول ہے کہ ان کے نزدیک بھی یہی مذہب مختار ہے، اور عام علمائے احناف کے نزدیک اور امام نوویؒ وغیرہ شوافعؒ نے لکھا ہے کہ اجتہاد مطلق تو ائمہ مجتہدین امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ امام احمد بن حنبلؒ کے زمانہ میں تھا، وہ دور ختم ہو چکا ہے، ان کے بعد ناقص اور مقید اجتہاد ہوتا رہا یہاں تک کہ علمائے حنفیہ میں سے ایک جماعت نے اجتہاد کے معمولی سے درجہ کو بھی امام حافظ الدین نسفی پر ختم کر دیا ہے، اب مزید بحث انشاء اللہ آخر میں لکھوں گا۔

واضح ہو کہ اجتہاد جس طرح عملی جزوی مسائل میں جاری ہے اسی طرح بعض اعتقادی اور اصولی مسائل میں بھی جاری ہے، اس حصہ ملحقات میں اکثر وہ مسائل بیان کیے ہیں کہ جن میں اجتہاد کو دخل ہے، جیسے اصل کتاب فقہ اکبر میں اکثر مسائل وہ ہیں جو محکم اور قطعیات میں سے ہیں، اور ان میں اجتہاد کو استدلال کے بغیر دخل نہیں ہے، اس لحاظ سے کہ شرعی استدلال کے ذریعہ قطعی معنی سمجھ لئے گئے ہیں، لہٰذا اب قطعی باتوں کا انکار کرنے والا کافر ہوگا۔

مزید وضاحت طلب بات یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے کلام سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ اللہ تعالیٰ کے صفات کے جاننے کے سلسلہ میں جو کچھ باتیں مذکور ہوئیں وہ قطعیات میں سے ہیں، البتہ ان میں سے بعض باتیں ایسی بھی ہیں کہ ہماری عقل ان کے سمجھنے سے عاجز ہے، چنانچہ ان ہی میں سے ہے اللہ عزوجل پر ایمان کا اعتقاد کہ اس عالیشان والا صفات سے متعلق جو باتیں بتائی گئیں ہیں وہ دوسری تمام چیزوں کی نسبت اعتقاد کے بالکل مخالف ہیں، اس بناء پر اللہ تعالیٰ پر یہود و نصاریٰ کا ایمان لانا صحیح نہ ہوگا، جیسا کہ امام رازیؒ نے فرقہ مجسمہ کے بارے میں فرمایا ہے کہ اس فرقہ نے کبھی بھی اللہ تعالیٰ کی عبادت نہیں کی بلکہ وہ فرقہ اس

جسمانی صورت کی عبادت کرتا ہے جو اس کا خیال گڑھ لیتا ہے، اسی طرح یہ یہود و نصاریٰ بھی مجسمہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لئے اپنے خیال کے مطابق ایک جسم فرض کر لیتے ہیں، بلکہ یہ تو مجسمہ سے بھی کفر کی جانب زیادہ بڑھے ہوئے ہیں، کیونکہ نصاریٰ اللہ تعالیٰ کے لئے صرف جسم ہی نہیں بلکہ جسمانیت کے احکام اور لوازمات بیٹا، بیٹی بیویاں وغیرہ بھی فرض کر لیتے ہیں، اللہ تبارک و تعالیٰ تو ان گمراہوں کے ایسے بہتانوں سے بہت پاک اور بلند ہے، اسی بناء پر اللہ تعالیٰ نے اپنی پاک کتاب میں اس بات کا صاف رد کر دیا ہے کہ یہود و نصاری اس پر کبھی ایمان لائے ہیں، چنانچہ فرمایا ہے ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ﴾ یعنی تم لوگ ان لوگوں کے خلاف جہاد اور قتال کرو جو اللہ پر ایمان نہیں لائے۔

اس آیت کے پیش نظر ان یہودیوں اور نصاری کا دعوی اقرار بالکل جھوٹ اور غلط ہے کیونکہ انہوں نے اپنی خیالی صورت کا نام خدا رکھ چھوڑا ہے، حالانکہ یہ بات مسلم ہے کہ اللہ عزوجل شانہ کی معرفت اصل ایمان ہے، اسی بناء پر امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ ہم اللہ تعالیٰ کو اپنی مرضی کے مطابق نہیں بلکہ اس طرح پہچانتے ہیں جیسا کہ اسے پہچاننا چاہئے، اور جب پہچان سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ ان کی شان نہایت ہی بلند اور اعلی ہے تو اس کی عبادت اسی کے مطابق ہونی چاہئے، مگر اس کی شان کے مطابق کما حقہ کوئی بھی ادا نہیں کر سکتا ہے، اس بناء پر اللہ تعالیٰ جس شان کا حقیقۃً مالک ہے میں اس کے مطابق ایمان لاتا ہوں، مگر پورے طور پر اسے جان لینا محال ہے، اس لئے ملا علی قاریؒ نے فرمایا کہ شمس الائمہ نے فرمایا ہے مؤمنوں میں دو خیال کے لوگ ہیں:

(۱) ایسے لوگ جن میں جہالت کا مادہ اس حد تک بھرا ہوا ہے کہ اسی جہالت کی بناء پر اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے صفتوں میں غور کرتے ہیں۔

(۲) دوسرے وہ لوگ ہیں کہ انہیں خاص قسم کا علم معرفت عطا کیا گیا ہے، جب انہوں نے یہ فیصلہ کر لیا کہ خدا حقیقت میں جس شان کا مالک ہے میں اسی پر ایمان لایا ہوں تو اب وہ مزید صفات الٰہی میں غور نہیں کرتے، بلکہ توقف کرتے ہیں، ان کی برتری پہلے لوگوں کے مقابلہ میں ظاہر ہے کہ اس نے حقیقت کا اعتقاد کر لیا اور اس میں مزید جستجو جو اس کی ہستی سے زائد ہے خود بیان کرتا ہے کہ عقل کسی چیز کے جاننے کے لئے واقعتاً معیار نہیں ہے اس لئے جہاں عقل کی پہونچ نہیں ہے وہاں حقیقت کو مان لینا ہی ضروری ہے، اور اسے یہ معلوم ہے کہ سارے اختیارات امر بھی اللہ تعالیٰ کو ہیں وہ جو چاہتا ہے کرتا ہے اور جو چاہتا ہے حکم دیتا ہے۔

ملا علی قاریؒ وغیرہ نے بیان کیا ہے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا ہے کہ میں اپنے علم کے انداز کے مطابق منبر ہوں کہ اپنی کم علمی کی بناء پر تھوڑی سی بلندی تک پہونچ سکا ہوں، اگر جہل کے اندازے سے ترقی ہوتی تو میں اپنی جہالت کی زیادتی کے مطابق آسمان پر پہونچ جاتا، ایسا ہی قاضی ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ قاضی کے عہدہ پر فائز ہونے کی بناء پر بیت المال سے مجھے جو کچھ مجھے وظیفہ ملتا ہے وہ مختصر سا ہے کیونکہ وہ کم وظیفہ میرے کم علمی کے مساوی ہے، اور اگر جہالت کے اندازے سے مجھے وظیفہ ملتا تو ساری دنیا کی دولت سمیٹ لیتا اور وہ بھی یوں نہ ہوتی، کیونکہ جہالت مجھ میں بے حساب ہے۔

چھتیسواں مسئلہ: آلہء معرفت عقل ہے

مگر اس کی راہبری اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوتی ہے، سوال یہ ہوتا ہے کہ انسان میں عقل پائے جانے کی وجہ سے اس کے لئے اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا ضروری ہوتا ہے یا نہیں؟ جواب میں امام ابو حنیفہؒ سے واجب ہونا ثابت ہے، چنانچہ حاکم شہیدؒ نے "منتقی" میں ذکر فرمایا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ کسی کے لئے بھی اپنے خالق کے پہچاننے میں عذر کرنا قابل قبول نہیں ہے، کیونکہ ہر ایک عقلمند انسان یہ دیکھتا اور سمجھتا ہے کہ یہ سارے آسمان اور زمین اور خود اس کی ذات کسی کی بنائی ہوئی مخلوق

ہے، حاکم شہیدؒ نے کہاہے کہ ہمارے مشائخ اہل السنۃ والجماعۃ اسی کے قائل ہیں، یہاں تک ہے کہ شیخ امام ابو منصور ماتریدیؒ نے کہا ہے نابالغ پر اللہ تعالیٰ کی معرفت واجب ہے، اور بہت سے مشائخ عراق کا بھی یہی قول ہے، البتہ دوسرے بہت سے لوگوں کا اس میں اختلاف بھی ہے، ان کی دلیل یہ حدیث ہے: **رفع القلم من ثلث، من الصبی حتی یبلغ الخ**، یعنی آنحضرت ﷺ نے عمومی طور سے فرمایاہے کہ تین قسم کے لوگوں سے قلم اٹھالیا گیا ہے (یعنی ان کی غلطیاں قابل گرفت نہیں ہوتی ہیں) ان تین میں سے ایک بچہ ہے یہاں تک کہ وہ بالغ ہو جائے (آخر حدیث تک)۔

اور شیخ ابو منصورؒ نے کہاہے کہ نابالغ مگر عقل والے لڑکے کے ایمان لانے کے صحیح ہونے پر تمام علماء کا اتفاق ہے، نیز یہ حدیث ایمان کے ماسوا دوسرے احکام اور اعمال پر محمول ہے، اسی لئے اس بات پر اتفاق ہے کہ عاقل نابالغ کو بھی بالغوں کی مانند ایمان لانے کی دعوت دینی چاہئے، شیخ ابن الہمامؒ نے کہاہے کہ یہی مذہب مختار ہے، اور شیخ ابوالیسر بزدوی بھی اسی خیال کے ہیں، جیساکہ شیخ دہلوی نے ذکر کیاہے، مگر شیخ امام اشعریؒ نے اس کا انکار کیاہے ان کی دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِيْنَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُوْلًا﴾ کہ جب تک ہم اپنا پیغامبر نہیں بھیجدیتے ہیں اس وقت تک ہم عذاب میں مبتلا نہیں کرتے، لہذا رسالت کے آنے سے پہلے عذاب نہیں ہو سکتاہے۔

ملا علی قاریؒ نے بھی فرمایاہے "اظہر یہ ہے کہ رسالت کے آنے کے بعد ہی ایمان نہ لانے پر عذاب اور ایمان لانے پر ثواب مرتب ہوگا" لیکن اپنی عقل سے ایمان لانے پر یعنی ایمان عقلی لانے کے بعد فعلی یا ترک فعل پر ثواب یا عذاب مترتب نہیں ہوگا، اس کے بعد لکھاہے کہ اس مقام پر علماء کے اختلاف کا نتیجہ یہ ظاہر ہوگا کہ جس شخص کو اسلام کی دعوت نہیں پہنچی یا وہ شخص زمانہ فترت میں یعنی حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور حضرت محمد ﷺ کے درمیان مر گیا تو ہمارے نزدیک اس پر عذاب ہوگا مگر اشاعرہ کے نزدیک نہ ہوگا، مترجم کا خیال یہ ہے کہ جب اس بات کی تحقیق ہوگی کہ ایمان عقل کے فعل اور ترک پر عذاب و ثواب نہیں ہوگا اس وقت اختلاف علماء کے نتیجہ کو نقل کرنا بے موقع ہے، **واللہ تعالیٰ اعلم**

سینتیسواں مسئلہ: انسان کی سعادت یا شقاوت خاتمہ کے وقت کی معتبر ہے

اسی طرح اللہ کے پیدا کرنے سے ہی سعید یا شقی ہوتا ہے، نیز شقی کبھی سعید اسی طرح سعید بھی کبھی شقی ہو جاتا ہے، یعنی ایسا شخص جو فی الحال بظاہر پکا مؤمن اور ایمان سے آراستہ ہے وہ بھی بدلا جا سکتاہے اس طور پر کہ وہ اپنا مذہب بدل کر مرتد ہو کر شقی بن جائے، اور وہ شخص جو بظاہر کفر وغیرہ کی گندگی سے آلودہ ہو کر شقی ہو رہا ایمان، یقین اور نیک اعمال سے آراستہ ہو کر کبھی سعید بھی بن جائے، اور اسی پر اس کا خاتمہ بھی ہو جائے، اس طرح نفس شقاوت اور سعادت میں تو تغیر ہو سکتاہے، مگر شقی بنانے یا سعید بنانے میں جو کہ اللہ عزوجل کی صفات میں سے ہے ان میں تغیر نہیں ہوتا ہے۔

شیخ ابوالحسن الکرخیؒ نے کہاہے کہ ایمان جب قلب میں سرایت کر جاتا ہے تو وہ سلب نہیں کیا جاتا ہے، عارفوں نے کہاہے کہ کسی کا مرتد ہو جانا اس بات کی علامت ہے کہ وہ اس سے پہلے سعید نہیں کیا گیا تھا، شارح عقائد نے کہاہے کہ اگر ایمان سے مراد صرف تصدیق اور اقرار کرنا ہے تو یہ بات اب بھی اس میں موجود ہے، لہذا ایسا شخص مؤمن ہے اور ایسے شخص کو یہ کہنا بھی نہیں چاہئے کہ انشاء اللہ میں مؤمن ہوں، اور اگر ایمان سے مراد وہ چیز ہے جس کا نتیجہ کامیابی اور نجات ہے تو فی الحال اس کا یقین نہیں کیا جا سکتاہے بلکہ وہ اللہ کی مشیت پر موقوف ہے، اسی لحاظ سے وہ خود کو یہ کہہ سکتاہے کہ انشاء اللہ میں مؤمن ہوں، اور اسی وجہ سے شیخ اشعریؒ کے مسلک کے مطابق فی الحال تصدیق پائی جانے کا کوئی اعتبار نہیں ہے اسی طرح فی الحال کسی میں کفر پائے جانے کا بھی کوئی اعتبار نہیں اور اس سے مایوسی نہیں ہے بلکہ اصل اعتبار خاتمہ کے وقت اور خاتمہ کا ہے۔

ملا علی قاریؒ نے فرمایاہے کہ اس مسئلہ میں تحقیق یہ ہے کہ بندہ کے لئے دو مقام یا دو صورتیں ہیں نمبر ا، کہ وہ ظاہر شریعت

پر قائم ہو اور شرعی تمام احکام بجالاتا ہو اسی صورت میں اس کا مطلوب تو یہ ہونا چاہئے کہ وہ مطلقاً سستی نہ کرے بلکہ اعمال میں ہمہ تن مشغول رہے۔ نمبر ۴، یہ ہے کہ وہ مکاشفہ کی حالت میں ہو اس صورت میں وہ یہ عرض کرتا ہے کہ لے میرے رب مجھے اپنی ایسی تعریف کا مطالبہ نہ کر جو واقعتاً تیری پاک ذات کے لائق ہو، اسی طرح اس شکر کا بھی تقاضانہ کر جو تیری شان بے نیازی کے مناسب ہو، اور ایسی معرفت بھی مجھے طلب نہ کر جو تیری ذات عظیم کی شایاں شان ہو، کیونکہ یہ باتیں میری قدرت و طاقت سے باہر ہیں۔

اڑتیسواں مسئلہ: جنت میں ملائکہ، جنات اور عورتوں کو دیدار الٰہی ممکن ہے یا نہیں

تکمیل میں شیخ دہلویؒ نے لکھا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے، مشہور یہ ہے کہ نہ ملائکہ کو دیدار ممکن ہوگا اور نہ جنات کو، مگر شیخ سیوطیؒ نے رسائل میں تحقیق کی ہے کہ وہ باتیں غلط مشہور ہیں، کیونکہ شیخ ابوالحسن اشعریؒ نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ ملائکہ کو دیدار ہوگا، بیہقیؒ نے بھی اس کی تصریح کردی ہے اور مستند ہونے کے لئے احادیث بھی پیش کی ہیں اور کچھ متاخرین نے بھی یہ بات ذکر کی ہے، البتہ جنوں کے بارے میں اختلاف کی گنجائش ہے، کیونکہ امام ابوحنیفہؒ نے ذکر فرمایا ہے کہ بالآخر انہیں بھی نجات ہوگی، اور فضل الٰہی انہیں بھی میسر ہوجائے۔

اسی طرح عورتوں کے بارے میں بھی اختلاف ہے، لیکن صریح ترین اور حق بات یہ ہے کہ خاص خاص دنوں مثلاً دنیا کے جمعوں اور عیدیں جیسے خاص دنوں میں انہیں بھی دیدار کا موقع ضرور ملے گا، البتہ عام مؤمنوں کی طرح ہر وقت اور صبح و شام کا دیدار میسر نہ ہوگا، یہ علامہ سیوطیؒ کے کلام کا ماحصل تھا، اور علامہ دہلویؒ نے فرمایا ہے کہ میں کہتا ہوں کہ مؤمنوں میں مردوں کی طرح عورتیں بھی داخل ہوتی ہیں، انہیں خارج کرنا کسی طرح جائز نہیں ہے، کیونکہ حضرت فاطمہ زہراؓ، حضرت خدیجہ کبریٰؓ، حضرت عائشہ صدیقہؓ، اور دوسری ازواج مطہرات اور اہل بیت رسول علیہ الصلوۃ والسلام نیز حضرت مریمؑ و آسیہ جو کامل اور عارف ہونے میں بہت سے مردوں سے بھی بڑی ہوئی ہیں ان کے بارے میں کس طرح یہ تصور ہوسکتا ہے کہ باری تعالیٰ کے دیدار سے یہ محجوب و ممنوع رہیں گی، یا ایسی نعمت کے پانے میں عام مردوں سے کمتر رہیں گی، بلکہ دوسری عام عورتوں سے ان جیسوں کو مستثنیٰ رکھنا چاہئے، اور جن احادیث میں عورتوں کے لئے عید وغیرہ کے طور پر وقت مقرر کا بیان ہوا ہے ان کو عام عورتوں کے بارے میں رکھا جائے۔

اور میں تو یہ بھی کہتا ہوں کہ ایک حدیث میں ہے ”**کمل من الرجال کثیرون ولم یکمل من النساء إلا مریم بنت عمران و آسیہ امرأۃ فرعون وفضل عائشہ علی النساء کفضل الثرید علی سائر الطعام**“ رواہ البخاری وغیرہ، کہ مردوں میں تو بہت سے مرد کامل و مکمل ہوئے مگر عورتوں میں ان چند عورتوں کے جن کے نام اس میں مندرج ہیں حضرت مریمؑ بنت عمران اور آسیہ اُمراۃ فرعون، اور عائشہؓ کی فضیلت دوسری عورتوں پر ایسی ہی ہے جیسی کہ ثرید کو دوسرے کھانوں پر فضیلت ہے“ یہ حدیث بخاری وغیرہ نے روایت کی ہے، دوسری عورتیں کامل نہیں ہوئی ہیں۔

قرآن پاک میں بھی اللہ تعالیٰ نے ازواج مطہرات کے حق میں فرمایا ہے ﴿یٰنِسَآءَ النَّبِیِّ لَسْتُنَّ کَاَحَدٍ مِّنَ النِّسَآءِ﴾ الآیۃ اس کلام قدیم میں ساری مخلوقات کے وجود سے قبل ہی اللہ تعالیٰ نے فرمادیا ہے کہ اے نبیؐ کی عورتو! تم عام عورتوں کی جیسی نہیں ہو، الآیہ۔ ان کے علاوہ دوسری متعدد حدیثیں اور بھی ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

سیوطیؒ نے یہ باتیں اور بھی لکھی ہیں کہ یہ مذکورہ تفصیل اس دیدار الٰہی کے بارے میں ہے جو جنت میں داخل ہونے کے بعد ہوگا، لیکن خاص میدان حشر میں جو دیدار ہوگا وہ عام ہوگا کسی کے ساتھ مخصوص نہ ہوگا، لیکن فرق یہ ہوگا کہ کافروں اور مشرکوں کی جماعت کو قہر و جلال کے ساتھ ہوگا اس کے بعد ہمیشہ کے لئے وہ اس سے بھی محروم ہوجائیں گے، مترجم کا کہنا ہے

کہ قول اصح یہ ہے کہ میدان حشر میں کافروں کو دیدار نہیں ہوگا البتہ تجلیات باری کا ظہور ہوگا، اسی کو دیدار کہدیا گیا ہے، اور ظہور عام بھی قہر و جلال کے ساتھ ہوگا، اسی بناء پر شفاعت کے موقع پر تمام انبیاء کرام علیہم السلام کا یہی عذر ہوگا کہ آج رب ذوالجلال کا غضب اور قہر و جلال اس قدر بڑھا ہوا ہے کہ اتنا نہ کبھی ہوا ہے اور نہ کبھی ہوگا، مگر ان کا یہ کہنا خوف و ادب کی بناء پر ہوگا کیونکہ بہت سی احادیث صحیحہ اور آیات کریمہ سے ثابت ہے کہ انبیاء کرام علیہم السلام بلکہ عام اولیاء کرام پر بھی ظہور رحمت ہوگا، مگر کافروں پر قہر و جلال کا ظہور ہوگا، اور وہ دیدار سے محجوب رہیں گے، جیسا کہ اس آیت پاک میں ہے ﴿کَلَّآ اِنَّھُمْ عَنْ رَّبِّھِمْ یَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوْبُوْنَ﴾ ہر گز نہیں یہ لوگ اس دن اپنے رب کے دیدار سے ضرور محجوب رہیں گے، امام مالکؒ نے اسی آیت سے یہ استنباط فرمایا ہے کہ مؤمنین محجوب نہ ہوں گے۔

اسی طرح کافروں کے حق میں قرآن پاک میں ہے ﴿لَا یُکَلِّمُھُمُ اللّٰہُ﴾ اس دن ان سے باتیں نہ کریگا ﴿وَلَا یَنْظُرُ اِلَیْھِمْ﴾ اور ان کی طرف نہیں دیکھے گا، ان کی جیسی بہت سی نصوص ہیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ کفار صفات اور تجلیات رحمت اور ذات باری تعالیٰ کے دیدار سے محروم ہوں گے اور یہی صحیح ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

پھر شیخ نے یہ بیان کیا ہے کہ خواب میں دیدار باری تعالیٰ کا ہونا جائز ہے مگر درحقیقت یہ قلبی مشاہدہ ہوتا ہے، اور آنکھوں سے دیکھنے کی صورت میں وہ مثل باری تعالیٰ نہیں بلکہ وہ مثال کو دیکھے گا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے لئے مثال بیان فرمائی ہے مثل بیان نہیں فرمائی ہے چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿مَثَلُ نُوْرِہٖ کَمِشْکٰوۃٍ فِیْھَا مِصْبَاحٌ اَلْمِصْبَاحُ فِیْ زُجَاجَۃٍ﴾ الآیۃ اللہ کی نور کی مثال اس طاق کی جیسی ہے جس میں ایک چراغ ہو اور وہ چراغ شیشہ میں بند رکھا ہوا ہو، میں کہتا ہوں کہ یہ گفتگو تجلیات صفاتی میں ہے۔

پھر یہ مسئلہ ذکر کیا ہے کہ دنیا میں جاگتے ہوئے ان ظاہری آنکھوں سے دیکھنا ممکن ہے یا نہیں؟ تو جواب یہ ہے کہ تمام علماء کا اتفاق ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے معراج کے موقع کے کبھی کسی سے ایسا نہیں ہوا ہے اور اس پر محدثین فقہاء، متکلمین اور مشائخ طریقت سب کا اس پر اتفاق اور اجماع ہے، اور کتاب تعرف میں فرمایا ہے کہ اولیاء اللہ میں سے کسی ایسے شخص کا علم نہیں ہے جس نے اس طرح دیدار کا دعوی کیا ہو، اور کسی ولی اور شیخ سے اس کی حکایت بھی درجہ صحت تک نہیں پہونچی ہے، ہاں کچھ نامعلوم اور مجہول لوگوں کی حکایتیں بیان کی جاتی ہیں، مگر یہ لوگ ایسے مجہول و بے نشان ہیں کہ انہیں کوئی بھی نہیں پہنچانتا ہے کہ وہ لوگ کون ہیں، کہاں کے ہیں اور کب تھے، ادھر مشائخ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جو کوئی ایسا دعوی کرے وہ جھوٹا اور گمراہ ہے، یہاں تک شیخ دہلویؒ کی تقریر کا خلاصہ ذکر کیا گیا ہے۔

شیخ نے حوض کوثر کے بارے میں لکھا ہے کہ روایت میں ہے کہ حوض کوثر پر پانی پلانے کے ذمہ دار حضرت علیؓ ہوں گے، اس لئے اس دنیا میں جس کسی کو حضرت علیؓ کی محبت دل میں نہ ہوگی اسے مشکل سے ہی حوض کے پانی کا قطرہ بھی ملے، اور دوسری روایات میں ہے حضرت علیؓ نے فرمایا ہے کہ جس کے دل میں حضرت ابو بکرؓ کی محبت نہ ہوگی اسے میں حوض کوثر کا ایک قطرہ بھی پانی نہیں دوں گا۔

انتالیسواں مسئلہ : حضرت خضر نبی تھے یا نہیں، نیز وہ اب بھی زندہ ہیں یا نہیں؟

شیخ دہلویؒ نے شیخ ابن حجر عسقلانیؒ کی اتباع میں کہا ہے کہ قول اصح یہ ہے کہ خضر نبی ہیں، پھر وہ اب بھی زندہ ہیں یا نہیں؟ اس سلسلہ میں بھی قسطلانیؒ کی موافقت میں لکھا ہے کہ مشائخ صوفیہ اور جمہور علماء کے کہنے کے مطابق وہ زندہ ہیں، لیکن امام بخاریؒ، امام ابن مبارکؒ، ابن جوزیؒ اور دوسروں نے ان کی زندگی سے انکار کیا ہے، مترجم نے کہا ہے کہ میں نے تفسیر میں اس مسئلہ کو بہت ہی وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔

چالیسواں مسئلہ: رسول ﷺ کی بعثت دنیا کی ہر چیز کی طرف ہے

شیخ نے لکھا ہے کہ سیدنا محمد ﷺ کو ساری مخلوقات کے لئے نبی ورسول بنا کر بھیجا گیا ہے، خواہ وہ انسانوں میں ہوں یا جنات میں اسی طرح وہ ملائکہ ہوں یا نباتات ہوں یا جمادات، درخت پتھر، حیوان تو آپ کی شہادت دیتے تھے اور سلام بھی کرتے تھے (جسے بعض اوقات صحابہ کرام نے بھی سنا ہے) اسی طرح جنات بھی آپ پر ایمان لائے، آیت پاک ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (ہم نے آپ کو سارے عالم کے لئے رحمت بنا کر بھیجا ہے) اس لفظ عالمین میں تو فرشتے بھی داخل ہیں۔

میں کہتا ہوں واضح ہو کہ ملائکہ کو اس میں داخل کرنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ آپ پر ایمان لائیں اور نافرمانی نہ کریں، کیونکہ ان میں شامل ہونا محض اللہ کی رحمت اور خود ان کی وجود کی تکمیل ہے، مثلاً نعمت دیدار الٰہی جو رحمت کے سایہ میں ہوا سکے حاصل ہونکی صلاحیت کا ہونا، اس سے ان کے اندر نافرمانی اور فرمانبرداری کا اعتبار مقصود نہیں ہے، کیونکہ ان کی تعریف اور صفات بیان کرتے ہوئے عقائد نسفیہ میں لکھا ہے کہ ملائکہ اللہ تعالیٰ کے بندے اور معصوم ہیں، ان کی شان سے جنسیت یعنی نر و مادہ ہونا کچھ بھی نہیں ہے، جو حکم جس طرح کا ہوتا ہے وہ اسے اسی طرح کرتے ہیں، ان میں بھول چوک کا احتمال بھی نہیں ہے، نور سے ان کی پیدائش ہوئی ہے، جس طرح پر کہ جن کی پیدائش آگ سے ہے، اور رسول اللہ ﷺ نے ان ملائکہ کو بار بار دیکھا ہے۔

اکتالیسواں مسئلہ: حضرت محمد (رسول اللہ ﷺ) نے معراج کے سفر میں باری تعالیٰ جل شانہ کو دیکھا ہے

پھر دو قول ہیں نمبر ۱، دل کی آنکھ سے دیکھنا، نمبر ۲، سر کی آنکھوں سے دیکھنا، شرح عقائد تفتازانی میں ہے کہ صحیح یہ ہے کہ آپ نے چشم دل سے دیکھا ہے اور ملا علی قاریؒ نے اس قول کو جوں کا توں نقل کر کے چھوڑ دیا اس پر کوئی رائے پیش نہیں کی، لیکن شیخ دہلویؒ نے فرمایا ہے کہ ہر شخص قابل خطاب حقیقت نہیں ہوتا ہے، حق بات یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ان ظاہری آنکھوں سے ہی باری تعالیٰ کو دیکھا ہے، جمہور صحابہ کرام بھی اسی قول پر ہیں اور یہی صحیح بھی ہے، ورنہ دیدہ دل سے دیکھنا تو ہر حال میں ممکن اور حاصل تھا، اس لئے شب معراج اور اتنے اہتمام کی کوئی ضرورت نہ تھی، مترجم کی یہی رائے ہے یہی صحیح ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

بیالیسواں مسئلہ: ایمان مخلوق ہے یا غیر مخلوق ہے؟

ملا علی قاریؒ نے اس مسئلہ کو اس طرح لکھا ہے کہ مشائخ سمرقند کے نزدیک ایمان مخلوق ہے اور مشائخ بخارا کے نزدیک غیر مخلوق ہے یہانتک کہ ان مشائخ بخارا میں سے بعضوں نے اس شخص کو کافر ہونے کا فتویٰ دیا ہے جو ایمان کے مخلوق ہونے کا قائل ہو اور یہ لازم کر دیا ہے کہ ایسا شخص کلام اللہ کے مخلوق ہونے کا بھی قائل ہے۔

واضح ہو کہ یہ مسئلہ عجائب میں سے ہے، اس لئے میں قاریؒ کے کلام کو اختصار کے ساتھ بیان کرتا ہوں کہ اس مسئلہ کے دلائل جاننے سے پہلے یہ جان لینا مناسب ہے کہ دونوں فریق (سمرقند و بخارا) کے مشائخ اس مسئلہ میں متفق ہیں کہ بندوں کے کل افعال مخلوق ہیں اور اس مسئلہ میں بھی متفق ہیں کہ ذات و صفات ازلی اور قدیم ہیں، اس کے بعد مشائخ بخارا کی دلیل یہ ہے کہ کلمہ کے دو اجزاء ہیں لا الہ الا اللہ، محمد رسول اللہ، اور یہ دونوں ہی اجزاء قرآن پاک میں ہیں لہٰذا دونوں اجزاء قرآن ہوئے اور یہ مسلم ہے کہ کلام اللہ غیر مخلوق ہے تو یہ دونوں اجزاء بھی غیر مخلوق ہوئے، اور یہ دونوں ہی ایمان ہیں لہٰذا ایمان بھی غیر مخلوق ہوا۔

ملا علی قاریؒ نے کہا ہے کہ مشائخ بخارا کی سب سے بڑی دلیل یہی ہوئی، اور اس کے جواب میں مشائخ سمرقند نے اہل بخارا کو جہل کی طرف منسوب کرتے ہوئے کہا ہے کہ ایمان بالاتفاق تصدیق قلبی اور اقرار لسانی کا نام ہے اور یہ دونوں ہی بندوں کے

افعال میں سے ہیں، اور بالاتفاق اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک بندوں کے افعال مخلوق باری تعالیٰ ہیں، لہٰذا ایمان بھی مخلوق باری تعالیٰ ہوا۔

اور مترجم کا کہنا ہے کہ مشائخ بخارا کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ لا الہ الا اللہ اور محمد رسول اللہ، یہ دونوں اجزاء یقیناً کلام الٰہی میں ہیں جو غیر مخلوق ہے، لیکن ان دونوں کا نام ایمان نہیں ہے بلکہ ان دونوں کی تصدیق و اقرار ایمان ہے اس لئے ان دونوں کے غیر مخلوق ہونے سے ان کی تصدیق و اقرار کا غیر مخلوق ہونا لازم نہیں آتا ہے، جیسے قرآن کے غیر مخلوق ہونے سے اس کی تلاوت و قراءت کا اور اس کی تعلیم و تعلیم کا غیر مخلوق ہونا لازم نہیں آتا ہے، علاوہ بریں ایمان تو صرف کلمہ لا الہ الا اللہ نہیں ہے بلکہ سچے دل سے اس کے اعتقاد کا نام ہے کہ اس روئے زمین پر سوائے خدائے وحدہ لاشریک لہ کے اور کوئی معبود بننے کے لائق نہیں ہے اسی طرح محمد ﷺ اللہ تعالیٰ کے رسول ہیں، اسی بناء پر بجائے عربی کلمہ کے کوئی فارسی وغیرہ میں اس مفہوم کو ادا کرلے تو وہ بھی مؤمن ہو جاتا ہے۔

چونکہ یہ مسئلہ بہت ہی باریک ہے اس لئے اسے اچھی طرح سمجھ لینا چاہئے، شیخ ابن الہمامؒ نے مسایرہ میں لکھا ہے کہ کتاب الوصیت میں امام ابو حنیفہؒ کا یہ کلام صراحتہ مذکور ہے کہ ایمان مخلوق ہے، اسی بناء پر وہاں امام صاحبؒ نے بیان کیا ہے کہ ہم اس بات کا اقرار کرتے ہیں کہ بندہ اپنے تمام اعمال و اقرار و معرفت کے مخلوق ہے، اب جبکہ بندہ جو فاعل افعال ہے یہ خود مخلوق ہوا تو اس کے سارے افعال بھی بدرجہ اولی مخلوق ہی ہوں گے (انتہی ترجمتہ)۔

ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے کہ شیخ اشعریؒ نے بیان کیا ہے کہ ایمان کو مخلوق اور حادث کہنے والے علماء کرام میں حارث محاسبی، جعفر بن حرب، عبد اللہ بن کلاب، عبد العزیز مکی کے علاوہ اور بھی کچھ لوگ ہیں جو علمائے نظر میں سے ہیں، اس کے بعد مزید یہ بیان کیا ہے کہ امام احمد بن حنبلؒ اور اہل حدیث کی ایک جماعت سے منقول ہیں، انہوں نے کہا ہے کہ ایمان غیر مخلوق ہے، مسایرہ میں شیخ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ شیخ اشعریؒ کا اسی طرف میلان ہے، اس کی دلیل مختصراً یہ بیان کی ہے کہ ایمان اصل میں صفات الٰہی میں سے ہے کیونکہ اللہ پاک کی صفتوں میں المومن المہیمن کی بھی صفتیں ہیں، اور مؤمن جب اسماء حسنیٰ میں سے ہے تو ایمان بھی حادث نہیں ہوا۔

اب مترجم کا کہنا ہے کہ اس تفصیل اور توجیہ کے مطابق تو علماء کرام میں کوئی اختلاف ہی نہیں ہونا چاہئے، کیونکہ اللہ پاک کی صفتوں کے قدیم ہونے پر تو سب کا اتفاق ہے کسی کا اختلاف نہیں ہے، گویا مشائخ بخارا کے نزدیک اللہ تعالیٰ پاک کے ناموں میں سے المومن میں ایمان کی صفت قدیم ہے، اور مشائخ بخارا کے نزدیک بندہ مؤمن کی صفت ایمان حادث ہے، اس طرح میں فرق ظاہر ہے۔

تینتالیسواں مسئلہ: خواب و غفلت، بیہوشی اور موت کے ساتھ ایمان باقی رہتا ہے

اگرچہ ان چیزوں میں سے ہر ایک چیز تصدیق و معرفت کی ضد ہے، پھر بھی شریعت نے تصدیق و معرفت باقی رہنے کا حکم دیا ہے، ہاں اگر آدمی خود اپنے کسی ایسے امر اور عمل سے اس تصدیق و عمل کو باطل کردے جس کے متعلق شریعت نے اس امر و عمل کو ان دونوں کے منافی و مخالف ہونے کا حکم دیا ہو تو البتہ اس وقت ایمان کا حکم ختم ہو جائے گا، اسی پر اجماع بھی ہے، حدیث میں ہے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے لایزنی الزانی حین یزنی وھو مؤمن الخ، یعنی مؤمن جب زنا کرتا ہے تو وہ مؤمن ہونے کی حالت میں زنا نہیں کرتا ہے، اس بات کو آپ نے مثالوں سے اس طرح سمجھایا کہ دونوں ہاتھوں کی ایک دوسرے سے ملی جلی اور گتھی ہوئی انگلیاں علیحدہ ہو جاتی ہیں، پھر زنا کے بعد وہ ایمان داخل بدن ہو جاتا ہے، اس فرمان سے اس کے نور کے زائل ہو جانے سے ڈرانا مقصد ہے۔

چوالیسواں مسئلہ: جس مقلد کے پاس دلیل سے استنباط نہیں ہے اس کا بھی ایمان صحیح ہے

امام ابو حنیفہؒ، سفیان ثوریؒ، امام مالکؒ، اوزاعیؒ، شافعیؒ، احمدؒ اور عام فقہائے کرام اور محدثینؒ کا متفقہ فیصلہ ہے کہ عقائد میں مقلد کا ایمان درست ہے، البتہ ان کے لئے یہ جاننا ضروری ہے ان اعتقادی مسائل کی اصل کیا ہے، اور انہیں جاننے کی کوشش نہ کرنے سے وہ گناہ گار ہوں گے، بلکہ بعضوں نے تو اس پر اجماع نقل کیا ہے، لیکن اس مسئلہ میں سب سے ظاہر اور عام سمجھ بات وہ ہے جو شیخ ابو الحسن الرستغفنی اور عبد اللہ الحلیمی نے کہا ہے کہ یہ شرط نہیں ہے کہ ہر مسئلہ کو عقلی دلائل سے جانے بلکہ جب رسول اللہ ﷺ کو آپ سے حاصل شدہ معجزوں کی وجہ سے یہ جان لیا کہ آپ رسول برحق ہیں اور آپ ہی کے فرمان کی وجہ سے یہ اعتقادات ہم پر لازم ہوئے ہیں تو اتنا جان لینا ہی ایمان کی درستگی کے لئے کافی ہے، اسی بناء پر جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ دلائل جاننے کے پیچھے نہ پڑنا ہی اولیٰ ہے، کہ یہ بھی متروک ہے۔

ملا علی قاریؒ نے کہا ہے کہ دلائل جاننے کا مقصد تو یہی ہے کہ اس سے تصدیق قلبی حاصل ہو جائے اور جب رسول اللہ ﷺ پر اسے مکمل اعتقاد ہو گیا تو اس کی تصدیق بھی مکمل ہو گئی اور مطلب بھی حاصل ہو گیا، اس کے بعد اگر ان مسائل اور اعتقادات کے دلائل جاننے کے ذرائع اور وسائل معلوم نہ کر سکے تو کچھ حرج نہیں ہے، اور تحقیقی بات یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ہر ایسے شخص کو مؤمن کہا ہے جو سچے دل سے آپ کی رسالت کی گواہی دے اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے سارے احکام کو دل سے تسلیم کیا، آپ نے تو کبھی بھی صحابہ کرام کو عقلی دلائل دینے سمجھانے کی طرف توجہ نہیں دی، اسی طرح صحابہ کرامؓ نے زطیوں اور قبطیوں کا ایمان قبول کر لیا حالانکہ یہ لوگ بڑی موٹی عقلوں والے اور کم سمجھ کے انسان تھے، اگر ان کا ایمان صحیح نہیں ہوتا تو وہ دونوں میں سے ایک بات ضرور کرتے یا تو ان کی عقلی دلائل سے سمجھانے اور عقلی دلائل سکھانے کی کوشش کرتے اور ان کو سکھانے کے لئے باضابطہ ایسے لوگوں کو متعین کرتے جو اچھی حجتیں پیش کرنے میں ہوشیار اور مناظرہ کے طریقہ اور فن سے خوب واقف ہوتے، اور ان کو اس طرح کی مکمل تعلیم دینے کے بعد ہی ان کے مؤمن ہونے کا حکم دیتے جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ مؤمن اسی وقت کسی کو مانا جا سکتا ہے جبکہ اتنی دلیلیں اور ان کے طریقے کوئی جان لے کہ اپنے مخالفین کے سامنے اچھی اور کامیاب تقریر کر سکے اور انہیں قائل کر سکے لہٰذا یا تو ان لوگوں کو اتنی تعلیم رہے اس کے بعد ان کے مؤمن ہونے کا حکم دیتے یا ان کے ایمان سے مایوس ہو کر ان سے منہ موڑ لیتے، حالانکہ ہمیں تواتر کے ذریعہ یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ نہ تو صحابہ کرام نے اور نہ ہی ان کے بعد تابعین کرام وغیرہم نے ایسی کوشش کی تو یہ بات صاف ظاہر ہو گئی کہ معتزلہ کا کسی کے مؤمن جاننے کے لئے اس طرح کی شرط لگانا بالکل باطل ہے، کیونکہ ایسی شرط لگانا رسول اللہ ﷺ کے طریقے اور عمل اسی طرح صحابہ کرام تابعین عظام اور ائمہ کرام کے عمل اور طریقوں کے بھی خلاف ہے۔

ہمارے بعض علماء نے تو یہ بھی فرمایا ہے کہ مقلد کو بھی ایک خاص قسم کا علم حاصل ہوتا ہے کیونکہ جبتک اس کے ذہن میں یہ بات جم نہیں گئی کہ یہ خبر دینے والا سچا ہے تب تک اس نے اس مخبر کی تصدیق نہیں کی ہے، پھر ایک شخص یا جو ایک شخص کے برابر ہو اس کی خبر میں اگرچہ صدق و کذب کا احتمال ہوتا ہے مگر اس شخص کے نزدیک وہ مخبر صادق ہے اور حقیقت میں بھی وہ صادق ہی ہے تو وہ صرف اسی تصدیق سے بمنزلہ عالم ہو گیا، اسے اس کا اعتقاد دلیل کے ساتھ ہو گیا، اور ایسا شخص جسے باضابطہ اسلام کی دعوت تو نہیں پہنچی مگر کسی مسلمان نے اسے دین کی دعوت دیتے ہوئے یہ بتایا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنا ایک رسول برحق بھیجا ہے، اس کے ہاتھ پر معجزات بھی ظاہر ہوئے ہیں، اسی رسول نے ہمیں اسلام کی تعلیم دی اور اس کی یہ ساری تعلیمات و معجزات صحیح و برحق ہیں، ان باتوں کے سنتے ہی بغیر کسی غور و فکر و تامل کے اس شخص کی تصدیق کروں اور اس کی بات مان لی، تو ایسے مقلد کے بارے میں ہمارے اور اشاعرہ کے درمیان اختلاف ہے، لیکن ایسا شخص جو مسلمانوں کے درمیان پیدا ہوا اور ان ہی

لوگوں میں بڑھا تو ایسے شخص کا ایمان دوسرے بے خبر شخص کے ایمان کے مانند نہیں ہے اگرچہ مناظرہ کرنے والوں کی طرح سے وہ عبارت آرائی اور اظہار مافی الضمیر نہ کر سکتا ہو تو ایسے شخص کے بارے میں ہمارے اور معتزلہ کے درمیان اختلاف ہے، ان میں صحیح تر وہی قول ہے جو عام اہل علم کا ہے کہ ایمان فقط تصدیق کا نام ہے اس لئے جس نے ایمان کی بات کی تصدیق کی تو اس کا اس طرح ایمان لانا صحیح ہوا، اسی بناء پر صحابہ کرامؓ ایسے شہروں کے باشندوں کا ایمان قبول کر لیتے تھے، جو عجم میں تلوار اور جہاد کے ذریعہ فتح کئے گئے تھے۔

البتہ ایسے شخص کے ایمان میں اختلاف کی گنجائش ہے کہ جو آبادی سے دور بہت دور پہاڑ کی چوٹی پر رہا اور بڑھ کر جوان ہوا، وہاں رہ کر اسے دنیا اور اس کے بنانے والے کے بارے میں سوچنے اور غور کرنے کا خیال بھی نہیں آیا، اس کے برخلاف وہ شخص جو مسلمانوں کی آبادی میں پیدا ہوا اور اہل علم و فہم والوں کے بتانے پر اللہ تعالیٰ کی قدرت کا اقرار کیا اور اس کے نام کی تسبیح پڑھی تو ایسا شخص تقلید سے خارج ہے، یہی وجہ ہے کہ کسی اعرابی سے جب یہ سوال کیا گیا کہ تم نے اللہ تعالیٰ کو کس طرح پہچانا تو اس نے کہا کہ اگر اونٹ کی تازہ مینگنی دیکھ کر اونٹ کے ہونے کا پتہ چل سکتا ہے اور انسانوں یا جانوروں کے نشان قدم کو دیکھ کر اس طرف سے ان کے گزرنے اور ان کے وجود کا اندازہ ہو سکتا ہے تو پھر یہ بلند آسمان اور ایسی ہری بھری اور ہر قسم کے خزانوں سے بھرپور زمین کو دیکھ کر ان کے خالق کو ہم کیسے نہ پہچانیں اور اس پر یہ چیزیں کیونکر دلالت نہیں کریں گی۔

ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایسا شخص جس نے اس طرح خود کو مقلد بنایا ہو کہ میں نے اس کہنے والے کی بات مانی اگر یہ سچ ہے تو مسائل اسلام بھی برحق ہیں اور اگر یہ جھوٹا ہے تو مسائل اسلام بھی باطل ہیں اور اس کا وبال کہنے والے پر ہے تو ایسا شخص بغیر کسی اختلاف کے مؤمن نہیں ہے، کیونکہ خود اسی کو اپنے ایمان میں شک ہے۔

مترجم کتاب نے مذکورہ باتوں کی توضیح اس طرح کی ہے کہ ایمان تو اعتقاد کا نام ہے خواہ وہ دلائل سن کر اور جان کر حاصل ہو یا کسی کے کہنے سے معلوم ہو کر دل میں جم جائے اور اس طرح جمے کہ یہ بات اسی طرح کی ہے تو وہ اعتقاد کہلائے گا، البتہ دل میں جم جانے کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر خود کہنے والا بھی اس اعتقاد کے برخلاف کہے جب بھی یہ شخص اپنے خیال پر جما رہے اس دوسرے کی مخالفت اور برائی کرنے سے اس کے دل پر کوئی اثر نہ ہو، بخلاف اس کے ایک ایسا شخص جس کے دل میں بات جم کر جمی نہ ہو بلکہ صرف اتنا خیال ہو کہ فلاں شخص کہتا ہے اس لئے میں بھی کہتا ہوں حتیٰ کہ اگر دوسرا شخص بعد میں اس خیال سے باز آجائے تو یہ بھی اپنا خیال بدل دے، لہٰذا اس صورت میں یہ کہا جائے گا کہ اس کا اپنا کوئی اعتقاد نہیں ہے بلکہ فقط اس دوسرے شخص کی تصدیق اور اس کی بات مان لینی ہے، لہٰذا اس کا ایمان بھی قابل قبول نہ ہوگا، یہ باتیں اچھی طرح سمجھ لو۔

ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے کہ بعضوں کے نزدیک اعتقادی مسائل کو دلائل کے ساتھ جاننا ہر عاقل و بالغ پر فرض ہے مثلاً عالم حادث ہے، پہلے نہ تھا اور اس کا خالق باری تعالیٰ عزوجل ہے، اس لئے ان میں غور و فکر کرنا واجب ہے، ایسے مسائل میں تقلید کرنا اور دوسرے کی ہاں میں ہاں ملانا جائز نہیں ہے، امام رازیؒ و آمدیؒ نے اسی رائے کو ترجیح دی ہے۔

اس جگہ نظر سے مراد یہ ہے کہ اس قدر جاننا اور سمجھ لینا کہ اس شخص کے ذہن میں مسئلہ کا ثبوت جم جائے، اس کے بعد اتنی تفصیل اور جاننا جس سے منکروں اور مخالفوں کے شبہات والزامات کو ختم کر سکے فرض کفایہ ہے، البتہ ایسا شخص جسے زیادہ غور و خوض اور دلائل جاننے میں فکر کرنے سے اسے شبہات میں پڑنے اور مزید الجھنوں میں گرفتار ہونے کا خطرہ ہو تو اس کے لئے سب سے عمدہ فیصلہ یہ ہے کہ اسے ایسا نہیں کرنا چاہئے کہ اس کے لئے نظر ممنوع ہے، چنانچہ بیہقیؒ نے کہا ہے کہ امام شافعیؒ نے لوگوں کو علم کلام کے سیکھنے سے منع کیا ہے جس کی غرض کمزوروں پر شفقت کرنا ہے کہ سمجھ کی کمی کی وجہ سے شاید اصل مفہوم تک نہ پہونچ سکیں اور وہ گمراہ ہو جائیں۔

تاتارخانیہ میں لکھا ہے کہ علماء کی ایک جماعت نے علم کلام میں مشغول رہنے کو مکروہ کہا ہے، مگر ہمارے نزدیک ایسا کہنے کی

وجہ یہ ہے کہ اس فن میں لوگوں کے ساتھ مناظرہ و مجادلہ کرتے رہنے اور اس فکر میں لگے رہنے سے فتنہ وفساد پھیلتا ہے اور بدعت ابھرتی ہے اور لوگوں میں بھی ان کے مسلمہ عقائد میں تزلزل پیدا ہو جاتا ہے اور عقائد میں پراگندگی آجاتی ہے، یا اس وقت مکروہ ہے جبکہ مخالف اور مناظر شخص کم علم اور کم سمجھ ہو یا وہ حق اور صحیح بات جاننے کا خواہاں نہ ہو بلکہ صرف اپنی برتری اور غلبہ کا خواہشمند ہو، اس کے بعد اللہ تعالیٰ کی معرفت اور توحید اور نبوت کی معرفت اور اس کے لوازمات و متعلقات کا علم کفایہ ہے کہ کچھ افراد کو اتنا بھر سیکھنا اور اس میں مہارت حاصل کر لینا کافی ہے دوسرے افراد اس ذمہ داری سے بری ہو جاتے ہیں۔

ہدایہ کی شرح میں ابن الہمام نے لکھا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کا یہ فرمان کہ "علم کلام حاصل کرنے والے متکلم کے پیچھے نماز جائز نہیں ہے" تو اس کا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ ان کی مراد بھی وہی ہو جو ان کے استاد امام ابو حنیفہؒ نے اپنے بیٹے حماد کو علم کلام میں مناظرہ کرتے ہوئے دیکھ کر اس سے اپنے بیٹے کو منع کرتے ہوئے فرمایا تھا، اس منع کرنے پر صاجزادے حماد نے کہا کہ میں نے تو آپ کو کلام میں مناظرہ کرتے ہوئے دیکھا ہے اور آپ مجھے منع فرماتے ہیں، تو آپ نے جواب دیا: کہ میں مناظرہ کرتا ہوں مگر انتہائی سکون اور وقار کے ساتھ اس طرح پر کہ گویا ہمارے سروں پر چڑیائیں بیٹھی ہیں، تا کہ ہمارا مقابل لغزش میں نہ پڑ جائے، اور تم اس نیت سے مناظرہ کرتے ہو کہ تمہارا مقابل مات کھا جائے اور پھسل جائے، حالانکہ جس نے اپنے مقابل کی لغزش چاہی اس نے اس دوسرے کا کفر چاہا اور جس نے دوسرے کے لئے کفر چاہا وہ خود کافر ہوا، اس بناء پر اس فن میں غور وخوض ممنوع ہوا۔

(حاصل مذاہب) مترجم نے کہا ہے کہ مذکورہ تمام گفتگو اور مذاہب کا حاصل یہ نکلا جو ہم اس مقام پر نقل کرتے ہیں کہ نمبر ۱، مذہب معتزلہ یہ ہے کہ مسائل اعتقادیہ میں سے ہر مسئلہ کو عقلی دلیل کے ساتھ اس طرح جاننا کہ مخالفین اور منکرین کے ساتھ اس طرح حجت اور مباحثہ ممکن ہو جائے کہ جس قسم کا بھی اس پر کوئی شبہ پیش کیا جائے وہ ہر ایک کا معقول جواب دے اور مسئلہ کو حل کر دے، اور اگر اس طرح کا علم حاصل نہ ہو سکا تو اس کے ایمان کا حکم نہیں دیا جائے گا۔

نمبر ۲، مذہب اشاعرہ: ایمان کی صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ ہر اعتقادی مسئلہ کو عقلی دلیل سے جاننا، البتہ صرف دل سے جان لینا ہی شرط ہے، تقریر اور مناظرہ میں کامل ہونا شرط نہیں ہے، اس کے ساتھ ہی اگر کوئی عقلی دلیل حاصل نہ کر سکے تو اشعری کے نزدیک وہ کافر نہیں ہوگا کیونکہ اسے تصدیق حاصل ہے البتہ وہ گنہگار ہوگا، ایسا شخص اللہ کی مشیت کے ماتحت ہوگا دوسرے گنہگاروں کی طرح کہ اگر وہ چاہے تو اسے عذاب دے اور چاہے تو معاف کر دے پھر آخر انجام جنت میں داخل ہوگا، اس مذہب کے برخلاف ملا علی قاریؒ نے یہ نکتہ پیش کیا ہے کہ اگر مسائل کو دلائل کے ساتھ جاننا ایمان کے صحیح ہونے کی شرط قرار دی جائے تو اس کا نہ جاننے والا یا تارک کس طرح مؤمن قرار دیا جا سکتا ہے، البتہ اگر صحیح ہونے سے کمال ایمان مراد ہو یعنی بغیر عقلی دلائل حاصل کئے ایمان کامل نہیں ہوتا ہو تو ایسی صورت میں اشعری کا مذہب جمہور کے مذہب کے موافق ہو جائے گا۔

نمبر ۳، مذہب جمہور: مقلد کا ایمان بغیر استدلال کے صحیح ہے اگرچہ دلائل کے نہ جاننے کی وجہ سے وہ گنہگار ہوگا، یہ مذہب امام ابو حنیفہؒ، ثوریؒ، مالکؒ، اوزاعیؒ، شافعیؒ، احمدؒ دوسرے عام فقہاء اور محدثینؒ کا ہے، مترجم کا کہنا ہے کہ مذہب اشعریؒ اور جمہور کے درمیان فرق شاید یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک استدلال ترک کر دینے سے وہ استدلال مجمل ہو یا مفصل خواہ کسی قسم کا ہو مقلد گنہگار ہوگا مگر اس کی تقلید صحیح سمجھی جائے گی، لہٰذا مؤمن جیسا اسے ثواب حاصل ہوگا، اور اشعری کے نزدیک ہر مسئلہ کے استدلال عقلی و اجمال کے ترک پر وہ شخص گنہگار ہے اور اس کی تقلید صحیح نہیں سمجھی جائے گی، اسی قول کو امام رازیؒ و آمدی نے مرجح کہا ہے، واللہ اعلم۔

نمبر ۴، جسے ملا علی قاریؒ نے تحقیقی طور پر بیان کیا ہے وہ یہ ہے کہ جس کسی شخص نے رسول اللہ ﷺ کو اس طرح جانا اور مانا

کہ آپ رسول برحق ہیں اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے آپ کی بتائی اور لائی ہوئی تمام باتوں کو سچ جانا اور دل سے ان تمام باتوں کو مانا تو وہ مؤمن ہے، اب اسے یہ تصدیق خواہ دلائل کے ذریعہ حاصل ہوئی ہو یا بغیر دلائل کے ہی ہو، اب مترجم کی رائے یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے ساتھ کے دوسرے ائمہ، فقہاء اور محدثین سب اس بات پر متفق ہیں کہ جس قسم کی تصدیق کا ابھی ذکر کیا گیا ہے وہی ایمان ہے، اور اس میں کوئی کلام نہیں ہے، البتہ یہ سوال ہوتا ہے کہ ایسے دو اشخاص جن میں سے ایک شخص اپنے طور پر اپنی تحقیق کے ساتھ دلائل پر نظر رکھتا ہے اور دوسرا شخص کسی کی تقلید یا دیکھا دیکھی مانتا ہے اور ان دونوں کے درمیان فرق کا ہونا ظاہر ہے اور یہ بات صریحی طور پر آیات واحادیث سے واضح ہے، اب ان دونوں میں سے دوسرا شخص کہ جس کو استدلال نظر حاصل نہیں ہے وہ گنہگار ہے یا نہیں، کیونکہ ہر شخص کی لیاقت اور صلاحیت اتنی بالکل نہیں ہوتی ہے کہ استدلال نظر رکھ سکے، تو امام اعظمؒ اور ان کے ساتھ کے اماموں اور محدثین کے نزدیک وہ گنہگار ہے اس کو دین کے واسطے مسائل کو دلائل سے پرکھنا اور تحقیق حاصل کرنا چاہئے تھا، لہٰذا اب وہ معذور نہیں سمجھے جائیں گے۔

واضح ہو کہ نظر استدلالی سے مراد عقلی دلیلیں ہیں یا فرمان رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام ہیں یا منجانب اللہ وحی ہے، ادھر یہ فیصل شدہ بات ہے کہ قرآن کا حق ماننا، اللہ ورسول کے مان لینے پر موقوف ہے، اس طرح "دور" لازم آئے گا (کہ قرآن کا سمجھنا اللہ ورسول کے ماننے پر اور اللہ ورسول کو پہچاننا قرآن کے سمجھنے پر موقوف ہو) لہٰذا اللہ اور رسول اللہ ﷺ کا پہچاننا عقلی دلیل سے ہوگا۔

مترجم کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنی رسالت برحق کے ذریعہ لوگوں کو اپنی بعثت پر آگاہ کیا اور آپ کے کھلم کھلا اور واضح معجزات کے ذریعہ آپ کی سچائی واضح ہوئی، اس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات کے بارے میں صحیح اعتقاد کی تعلیم جس طرح دینی چاہئے تھی آپ نے اس کی تعلیم دے کر حق ادا کر دیا اور قرآن پاک جو اللہ کا کلام ہے لوگوں کو سنا دیا، جس میں معارف ربانی اور حقائق ودقائق توحید سب مذکور ہیں، پس اس تفصیل سے یہ بات واضح ہو گئی کہ لوگوں نے دور ان کا جو اعتراض کیا ہے وہ غلط اور باطل ہے، کیونکہ دور ان کا مطلب ہوتا ہے کہ ایک ہی حیثیت سے موقوف بھی ہو اور موقوف علیہ بھی ہو حالانکہ یہاں ایسا نہیں ہے بلکہ حیثیت بدلی ہوئی ہے، لہٰذا صحیح بات وہی ہوگی جو امام ابوالحسن استغفی اور ابو عبداللہ الحلیمی کی بحث کی ابتداء میں ذکر کر دی گئی ہے (کہ اپنے اعتقاد کو رسول اللہ ﷺ کے قول پر جما لینا ہی کافی ہے اور جمہور کی مراد یہی ہے) بلا شبہ معارف الٰہیہ میں عقل کو دخل دے کر دلائل حاصل کرنا بالکل بھونڈی سی بات ہوتی ہے کہ یقیناً عقل اس کے جاننے اور حقیقت معلوم کرنے سے عاجز ہوتی ہے۔

اس سے اس بات کا وہم نہیں ہونا چاہئے کہ عقل تو معرفت الٰہی کا ایک آلہ اور سبب ہے، کیونکہ عقل اللہ کی دی ہوئی ایک بڑی نعمت اور آلہ معرفت ہے، لیکن ایک ایسا آلہ ہے جس کے ذریعہ سے ان معارف کا جو کلام اللہ اور احادیث رسول اللہ ﷺ میں بیان کئے گئے ہیں ان کو سمجھا اور یقین کیا جاتا ہے، اسی وجہ سے وہ لوگ جو بے عقل ہیں وہ جو اس کے اعتبار سے کتنے ہی ہوشیار کاریگر اور بڑے سے بڑے شکار ہوں وہ بدبخت ہیں کہ وہ معارف الٰہیہ اور توحید کے حقائق ودقائق کے جاننے میں سخت جاہل اور گمراہ ہوں گے، اور حواس کے بڑے تیز وقوی ہونے والے کاریگری میں بڑے ماہر اور دنیاوی آرائش ونماء میں بڑے لائق وفائق ہوں گے، ان کے ہاتھوں ہزاروں کی ملیں اور صنعتیں وقوع میں آئیں گی اور بنیں گی، لیکن انجام کار سب کے لئے ہلاکت، بربادی اور ذلت ہے، کیونکہ ان ساری چیزوں کا نفع صرف تادم حیات ہے اور یہ حیات زندگی فانی ہے آخر ختم ہونے والی ہے۔

جب یہ تمہید بیان کی جا چکی تو اب یہ جان لینا چاہئے کہ ہمارے سارے سچے عقائد اور توحید کے معارف سب کے سب اللہ تعالیٰ کے کلام قدیم سے حاصل کئے گئے ہیں لہٰذا ایک مقلد کو بھی اللہ تعالیٰ کے کلام میں غور وفکر کرنا چاہئے، تاکہ دلائل مسائل کے ان سے حاصل ہو سکیں، لیکن اس کے لئے علم کی ضرورت ہے کہ، ع بے علم نتواں خدا را شناخت، کہ بغیر علم کے خدا کو

پہنچانا ممکن نہیں ہو سکتا ہے، غور طلب بات یہ ہے کہ اس کلام الٰہی کو جو کہ قدیم اور برحق ہے اگر کوئی شخص اپنے عقلی دلائل سے یہ ثابت کردے کہ یہ کلام حادث اور ناقص اور غیر اہم ہے تو اس سے بڑھ کر اور کون جاہل ہوگا جو ان مذکورہ باتوں کو مان لے اور اس کی بتائی ہوئی بات کو خدا کے کلام قدیم سے اہم اور اقدام سمجھے۔

اس ساری گفتگو کا ماحصل یہ نکلا کہ ائمہ کرام، فقہاء علماء اور شیخ ابوالحسن اشعری سب پر نیک گمان کرتے ہوئے یہی کہا جائے گا کہ ان بزرگان اہل سنت و جماعت کا بھی مقصد حقیقی وہی ہوگا جو ابھی بیان کیا گیا ہے، اور ان میں اگر اختلاف ہے تو صرف اس قدر کہ جمہور کے نزدیک ایک مقلد کا ایمان جبکہ اسے تصدیق قلبی حاصل ہو صحیح ہے، اور اگر اس نے علم استدلال کی صلاحیت حاصل نہ کی تو وہ گنہگار ہوگا، اور اپنے جتنے اوقات بھی دنیا میں گزارے گا وہ سب رائیگاں اور بے مقصد ہوگا، اور شیخ ابوالحسن اشعریؒ کے نزدیک اس کا ایمان تو صحیح ہے مگر اس میں کمال نہیں آیا ہے، اور ہر عقیدہ کی نسبت استدلال کو ترک کرنا گناہ ہے، البتہ اگر اس کا ایمان اس طرح کا ہے کہ اس نے کسی عالم کی بات مان لی ہے مگر وہ تصدیق کے درجہ کی نہیں ہے بلکہ اس طرح پر کہ اگر وہ غلط کہتا ہے تو اس کا وبال اس کے سر پر ہے تو ایسے شخص کو درجہ یقین حاصل نہ ہونے سے بے نصیب اور کسی کے نزدیک وہ مومن نہیں ہے، یہی فیصلہ مترجم کے خیال میں صحیح اور انسب ہے، **واللہ تعالی اعلم**

پینتالیسواں مسئلہ: ہمارے نزدیک جادو اور بد نظری برحق ہے

البتہ اس میں معتزلہ کا اختلاف ہے، کیونکہ اس سلسلہ کی جتنی آیات واحادیث منقول ہیں وہ لوگ ان سب کی بے جا تاویل کر کے غلط معنوں پر انہیں محمول کردیتے ہیں، جیسا کہ ان احادیث میں منقول ہے "العین حق" بد نظری کا ہونا برحق ہے، اسے امام احمدؒ، بخاری، مسلم، ابن ماجہ اور ابوداؤد نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے، ایک اور روایت میں اس سے بھی کچھ الفاظ ہیں **وان العین تدخل الرجل القبر والجمل القدر**، یعنی بد نظری آدمی کو قبر میں اور اونٹ کو ہانڈی میں ڈال دیتی ہے، یعنی بد نظری کا اثر اتنا زیادہ ہوتا ہے کہ وہ زہر ہلاہل کی مانند ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کے پیچھے موت پیدا کردیتا ہے۔

ان روایتوں کے ماسوا ان جیسی اور بھی کئی روایتیں موجود ہیں، اسی طرح جادو کے بارے میں یہ روایت ہے **السحر حق** کہ جادو حق ہے، اسی مضمون کی یہ آیت پاک بھی فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوْتَ وَ مَارُوْتَ﴾

اور ایک جگہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿وَمِنْ شَرِّ النَّفّٰثٰتِ فِي الْعُقَدِ﴾ اور پناہ مانگتا ہوں گرہوں میں پھونک مارنے والیوں (جادونی) کے شر سے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ ان سے بھی واضح دلیل وہ فرمان باری تعالیٰ ہے جس میں اللہ تعالیٰ نے یہودیوں کو ملامت کی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ان لوگوں نے توریت و شریعت کو چھوڑ کر بابل کا جادو سیکھا اور یہودیوں میں سے کسی نے بھی اس سے منع نہیں کیا، اور ان چیزوں کے منکروں اور معتزلہ کا کہنا یہ ہے کہ جادو کی کوئی حقیقت نہیں ہے، خیال کو سامنے نقش کی صورت میں ظاہر کردیا جاتا ہے جیسا کہ اس آیت پاک میں ہے ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعٰى﴾ ان کی جادو کے ذریعہ ان کے خیال میں یہ بات ڈال دی جاتی ہے کہ لکڑیوں اور رسیوں کے اژدہے دوڑ رہے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ جادو نہیں بلکہ وہ تو صرف خیال تھا۔

ان منکرین کا جواب یہ ہے انہوں نے آیت کے صحیح معنی نہیں سمجھے کیونکہ یہ بات تو صاف طریقہ سے کہدی گئی ہے کہ وہ جادو تھا، لیکن موسیٰ علیہ السلام پر بظاہر یہ اثر پڑا تھا کہ ان کی نظر سے خیال میں یہی معلوم ہوتا تھا کہ اژدھے چلے آرہے ہیں، مزید وضاحت دوسری آیت سے ہوتی ہے جس میں فرمایا گیا ہے ﴿وَاسْتَرْهَبُوْهُمْ وَجَاءُوْا بِسِحْرٍ عَظِيْمٍ﴾ یعنی جادوگروں نے اپنے جادو سے لوگوں کو بہت زیادہ خوف زدہ کردیا تھا اور وہ سخت قسم کا جادو لاتے تھے۔

اس موقع پر معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ ان لوگوں نے مصنوعی سانپ بنا کر ان میں پارہ بھر دیا تھا جو آفتاب اور دھوپ کی تیزی سے بل کھانے اور ادھر سے ادھر لڑھکنے لگے تھے اسی وجہ سے وہ سچا سانپ سمجھ کر ڈر گئے تھے، یہ ایسی صناعت نہیں تھی کہ دن کے وقت عام مجمع بالخصوص حضرت موسی علیہ السلام جیسے اولوالعزم رسول جن کے ہاتھ کا ڈنڈا بار ہا سچا اژدھا بن چکا ہو اور اب بھی ان کے ہاتھ میں موجود ہو ڈر جائیں پھر خود خدا تعالیٰ نے اپنے لفظ میں اسے خیفۃ خطرناک اسی طرح سحر عظیم کہدیا، پس ظاہر ہو گیا کہ فی الحقیقت انہوں نے بڑے جادو کے ذریعہ کثیر تعداد میں رسیوں اور ہاتھوں کی چھڑیوں کو سانپ بنا کر پیش کر دیا تھا۔

مترجم کا کہنا ہے اب بھی بار ہا اس قسم کے جادو کا مظاہرہ کبھی نقصان پہونچانے کی غرض سے اور کبھی یوں ہی دلچسپی اور تفریح کی غرض سے ہوتا رہتا ہے چنانچہ بنارس میں آتش پرستوں کی ایک جماعت نے آگ پر جادو کا مظاہرہ کر کے لوگوں کے لئے تفریح اور اپنی ہیبت قائم کرنے کا سامان کیا تھا کہ بہت بڑے لانبے گڑھے کو انہوں نے لکڑیوں سے بھر کر ان میں آگ لگادی جب وہ سرخ کوئلہ کی شکل میں دہدہاتی آگ ہو گئی اس وقت وہ خود بھی اور عام حاضرین چھوٹے بڑے ہندو مسلم بھی سب ان پر چلنے پھرنے لگے پھر ایک وقت محدود کے بعد سبھوں کو متنبہ کر دیا گیا کہ اب جادو کا اثر ختم ہونے والا ہے اس سے سب نکل جائیں چنانچہ سب نکل گئے اور آگ میں گرمی اور جلن پیدا ہو گئی، اس واقعہ کو ہزاروں نصاری نے بھی اپنی انکھوں سے دیکھا تھا۔

اسی طرح ایک مرتبہ عبدالحق بدایونی نے کسی سے انگوٹھی لے کر باہر پھینکدی اس کے مطالبہ کے بعد مکان والے کے گھر میں ایک طاقچہ پر رکھے ہوئے نارنگی کی طرف اشارہ کر کے اسے پھاڑنے کو کہا تو واقعۃ اسی میں سے انگوٹھی نکل آئی، اسی طرح اس عبدالحق نے عام مجمع میں بچوں کے ہاتھوں میں کنکریاں ڈال کر ان کی مٹھیاں بند کر دیں، کہنے پر بچوں نے جب اپنی مٹھیاں کھولیں تو ان میں اشرفیاں تھیں مگر تھوڑی دیر بعد وہ پھر اپنی اصل حالت پر آگئیں، اس قسم کے واقعات اور مشاہدات تو عام طور پر ہوتے رہتے ہیں، مزید تحقیق مترجم کی اردو تفسیر جامع التفاسیر میں ہے، اس کی تفسیر سورہ طہ میں شیخ ابن العربیؒ کے حوالہ سے لکھی گئی ہے۔

یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ جادو کے زور سے اصل حقیقت کو ہمیشہ کے لئے بدلنا ناممکن ہوتا ہے کیونکہ موسی علیہ السلام کے مقابلہ کے موقع پر ان جادوگروں نے فرعون سے وعدہ لیا تھا کہ اگر ہم غالب آگئے تو ہمیں انعام خاص دینا ہوگا تو وہ لوگ حقیقت میں اصلیت بدل سکتے تھے تو انہیں لالچی بن کر انعام کا مطالبہ کرنے کی کیا ضرورت تھی وہ خود اپنے لئے زیادہ سے زیادہ سونے چاندی بنا کر فرعون ہی کے مقابلہ پر ہوتے، یہی وجہ ہے کہ جب انہوں نے حضرت موسی علیہ اسلام کے ہاتھ کے ڈنڈے کو سچا سانپ اور اژدھا بنا ہوا پایا جو ان کے جادو کے تمام سانپوں کو نگل گیا تو وہ فوراً مرعوب ہو گئے اور مزید مقابلہ کرنے کی انہیں ہمت نہ ہوئی یہاں تک کہ حضرت موسی علیہ السلام پر ایمان ہی لے آئے اور فرعون کی کھلم کھلا مخالفت مول لے کر اپنے ہاتھ پاؤں کٹوانے اور جان دینے پر ثابت قدم ہو گئے۔

مختصر یہ ہے کہ جادو کا منکر بلا دلیل مغلوب الحواس ہے اور آنکھوں دیکھی بات اور واقعات سے متحیر ہے، اگر اسے غیر محسوس چیزوں کا علم حاصل ہوتا تو اس کی یہ حیرانی و پریشانی باقی نہ رہتی، اور یہ یقین کر لیتا کہ جادو ٹھیک ہے البتہ انسان کے لئے یہ کمال کا سامان نہیں ہے بلکہ اس میں خباثت اور گندگی لانے والا اور اس کے لئے بربادی کا سامان اور فرشتوں کی خصلت سے دور کر کے شیطانی ذلت میں ڈالنے والا ہے، اسی بناء پر اس پاک شریعت اور مذہب مقدس اسلام میں سحر سے سخت ممانعت کر دی گئی ہے، تاکہ انسان اپنی چند روزہ زندگی کو غنیمت سمجھ کر آخرت کے دائمی زندگی کے لئے اسباب مہیا کرے، اگر اس نے فی الواقعہ اچھے اعمال کئے اور کمال بلندی تک پہنچ گیا تو سبحان اللہ! فرشتے بھی اسے مبارک باد دیتے ہیں اور آئندہ دوسری زندگی میں ہمیشہ کی کامیابی اور عروج بھی ہے، اور اگر سیدھی راہ بھول کر جادو وغیرہ کے چکر میں پڑ گیا اور بربادی کی دلدل میں پھنس گیا تو شیطان

کی طرح اس پر بھی لعنت ہوگی اور بالآخر مردود ہوگا، اور ہمیشہ ہمیشہ کی بربادی اور ذلت میں گرفتار رہے گا۔
ملا علی قاریؒ نے نقل کیا ہے کہ ہمارے بعض علماء سے مروی ہے کہ جادو کرنا کفر ہے تو شیخ ابو منصور ماتریدیؒ نے فرمایا ہے کہ اس کی مراد ہرگز یہ نہیں ہو سکتی ہے کہ ہر جادو منتر موجب کفر ہو، کیونکہ اگر کسی جادو میں کوئی ایسی بات ہو جو شرائط ایمان میں سے کسی شرط کے خلاف ہو تو جب کفر ہوگا ورنہ کفر نہ ہوگا، پھر اگر جادوگر نے اپنے جادو سے ایسا عمل کیا جس سے کوئی آدمی مر گیا یا سخت بیمار ہو گیا یا اس کی بیوی اور اس کے درمیان جدائیگی پیدا کر دی ساتھ ہی ایسا شخص شرائط ایمان سے کسی شرط کا مخالف بھی نہیں ہے تو اسے کافر نہیں کہا جا سکتا ہے البتہ اپنے علاقہ یا ملک میں فساد پھیلانے کا مرتکب ہوا لہذا ایسے جادوگر کو خواہ وہ مرد ہو یا عورت اسے قتل کر دیا جائے گا، اور اگر وہ جادوگر کچھ اس طرح جادو کرتا ہے جس میں عمل کفر پایا جاتا ہے تو اسے مرتد قرار دیا جائے گا، لیکن شرعا مرتد تو قتل کیا جاتا ہے لیکن مرتد عورت قتل نہیں کی جاتی ہے، یہ باتیں قونویؒ نے صاحب الارشاد سے نقل کی ہیں۔
ملا علی قاریؒ نے آخر کتاب میں نقل کیا ہے کہ اگر کسی شخص کے بارے میں جادوگر ہونے کا یقین ہو جائے تو اسے قتل کر دیا جائے اور اس سے توبہ نہیں کرائی جائے یعنی اس سے یہ نہیں کہا جائے کہ اب جادو نہیں کروں گا، اس کے مراد یہ نہیں ہے کہ اس سے کفر سے توبہ نہیں کرائی جائے، گرفتاری کے بعد اگر وہ کہے کہ اب میں جادو کے کام نہیں کروں گا، توبہ کر لوں گا تو اس کی توبہ قابل قبول نہ ہوگی، اور اپنے متعلق اس کے جادوگر ہونے کا اقرار کرتے ہی اس کا قتل جائز ہو جائے گا، اسی طرح اگر اس نے خود تو اقرار نہ کیا ہو مگر عادل گواہوں نے اس کے بارے میں جادوگر ہونے کی گواہی دی تو بھی یہی حکم ہوگا، ہاں اگر اس نے یہ کہدیا کہ میں تو پہلے ہی جادو کا کام چھوڑ چکا ہوں، اور گرفتار ہونے سے اتنی مدت پہلے ہی میں نے جادو کا کام ترک کر دیا ہے تو ایسی صورت میں اس کی بات قابل قبول ہوگی اور وہ قتل نہیں کیا جائے گا، اسی طرح اگر گواہوں سے بھی ترک سحر کا ثبوت ہو جائے تو بھی یہی حکم ہوگا۔
اور یہ بھی لکھا ہے کہ کاہن (غیب کی باتیں جنوں سے معلوم کر کے بتانے والا) کا بھی یہی حکم ہوگا، قاریؒ نے کہا ہے کہ کاہن کے متعلق یہ حکم کہ وہ بھی جادوگر کی طرح قتل کیا جائے، قابل بحث ہے اسے اچھی طرح محنت کر کے محقق کر لینی چاہئے۔
مترجم کا کہنا ہے کہ قنیہ میں اجارات کی بحث میں لکھا ہے کہ اگر کسی جادوگر کو جادو کا تعویذ لکھنے کے لئے اجرت پر رکھا جائے تو یہ اجارہ جائز ہے، مترجم کا کہنا ہے کہ یہ باطل ہے، مگر صاحب قنیہ چونکہ خود معتزلی ہیں انہوں نے مرض اعتزالی سے یہ دھوکہ دیا ہے کہ ایسا اجارہ جائز ہے، حالانکہ ان کے مسلک کے مطابق جائز نہیں ہے کیونکہ وہ تو نفس جادو ہی کے قائل نہیں ہوتے، لیکن اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک جادو برحق ہے اور اس کے لئے اجارہ پر کسی کو رکھنا باطل ہے، لہذا اس سلسلہ کے بقیہ احکام وہی رہیں گے جو مذکور ہو چکے، اسی بناء پر ملا علی قاریؒ اور دوسرے علماء نے تنبیہ کی ہے کہ صاحب قنیہ کی کتابوں کو دلیل نہیں بنانا چاہئے جب تک وہ مسئلہ کسی دوسری معتمد کتاب کے مطابق نہ ہو۔
واضح ہو: ملا علی قاریؒ نے دوسرے مقام پر شارح عقیدہ طحاویہ سے نقل کر کے لکھا ہے کہ جمہور علماء کے نزدیک جادوگر کو قتل کر دینا واجب ہے، چنانچہ امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول اور امام احمدؒ سے بھی صراحۃ یہی قول ہے، اور صحابہ کرام مثلاً حضرت عمرؓ، ابن عمرؓ اور حضرت عثمان وغیرہمؓ سے یہی منقول ہے۔
اس کے بعد ان کے درمیان اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ جادوگر سے اس کے اپنے جادو کے عمل سے توبہ کرائی جائے یا اسے قتل کر دیا جائے پھر اسے کافر کہا جائے یا نہیں؟ چنانچہ ان میں سے ایک جماعت نے کہا ہے کہ اگر اس نے اپنے جادو کے ذریعہ کسی کی جان لی ہو تو اسے قتل کر دیا جائے ورنہ قتل نہیں کیا جائے البتہ اس سے کم کوئی بھی سزا دی جائے بشرطیکہ وہ اپنی

زبان سے یا اپنے اعضاء سے کفر کی باتیں یا کام ادا نہ کرتا ہو، یہی قول امام شافعیؒ کا ہے اور امام احمدؒ کا بھی ایک قول یہی ہے، اور یہ لکھا ہے کہ اکثر علماء کے نزدیک جادو سے آدمی مرتا بھی ہے اور سخت بیمار بھی ہو جاتا ہے حالانکہ بظاہر یہ پتہ بھی نہیں چلتا کہ اس پر کس قسم کا عمل کیا گیا ہے۔

چھیالیسواں مسئلہ: کاہن کی خبر غیب کی تصدیق بھی کفر ہے

مترجم کا یہ کہنا ہے کہ اس جملہ کے بظاہر معنی یہ ہیں کہ اس بات کی تصدیق کرنا کہ یہ کاہن غیب کی خبر جانتا ہے کفر ہے، جس کی دلیل یہ فرمان خداوندی ہے ﴿قُلْ لَایَعْلَمُ مَنْ فِیْ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ الْغَیْبَ اِلاَّ اللّٰہُ﴾ آپ یہ فرمادیں کہ آسمانوں اور زمین سے کوئی فرد بھی سوائے خدا کے غیب کی بات نہیں جانتا ہے، اسی طرح ایک حدیث میں ہے کہ جو شخص کسی کاہن کے پاس آیا اور اس نے اس بات کی تصدیق کی کہ یہ جو کچھ کہتا ہے درست کہتا ہے تو اس نے محمد رسول اللہ پر نازل کئے ہوئے احکام کا انکار کیا۔

ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ کاہن ہر وہ شخص ہے جو مستقبل میں ہونے والی باتوں کی خبر بتاتا ہو، مترجم کا کہنا ہے کہ ان عبارات کی بظاہر یہ مراد ہے کہ بغیر ان واضح دلیلوں کے جو معروف و مشہور ہیں مستقبل کی خبر دینا یا قرینوں کے ساتھ بھی قطعی طریقہ کی خبر دینا، پھر ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ نجم نے جب یہ دعوی کیا کہ آئندہ یہ باتیں ہوں گی، تو وہ کاہن اسی طرح رمال، رمل کا علم جاننے والا، نجومی، جوتشی، نجم، ستاروں کا علم جاننے والا، جوتشی، کاہن، جنوں سے دریافت کر کے غیب کی خبر بتانے والا، عراف، نجومی، طبیب (انوار الحق قاسمی ۱۹۸۹ء) سب ایک درجہ میں ہوں گے۔

قونویؒ نے کہا ہے کہ مذکورہ حدیث کے حکم میں کاہن، عراف، نجومی سب برابر کے شریک ہیں، اس لئے کسی نجم یا رمال کی پیروی کرنے والے اسی طرح کنکریاں وغیرہ پھینکنے والے کی بھی اتباع جائز نہ ہوگی، اور اس کے عوض اس کی جو کچھ آمدنی ہوگی وہ بھی بالاتفاق حرام ہوگی، چنانچہ امام بغویؒ، قاضی عیاضؒ اور دوسروں نے بھی اس مسئلہ میں اجماع کا دعوی کیا ہے، اور ایسے شخص کی بھی اتباع جائز نہیں ہے جو انبیاء علیہم السلام کے بعد الہامات کی خبر دیتا رہتا ہو، اسی طرح ایسے شخص کی بھی اتباع جائز نہیں ہوگی جو حروف ہجاء (ابجد ھوز الخ) کے علم کا مدعی ہو کیونکہ یہ سب کاہن کے معنی میں ہیں، ان کی بات ختم ہوئی۔

اور قاریؒ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ علم الحروف جاننے والوں میں قرآن پاک سے فال نکالنے والے بھی داخل ہیں، ان کا طریقہ یہ ہوتا ہے قرآن مجید کھولتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ پہلے صفحہ میں کون سے حروف ہے، پھر ساتویں ورق کی ساتویں سطر میں کون سا حرف پڑا پھر اگر تشخذ کم کے حرفوں میں سے کوئی حرف آیا تو کہتے ہیں کہ یہ کام اچھا نہیں ہے اسے اختیار نہیں کرنا چاہئے اور ان سے کوئی حرف اس میں نہیں ہے تو اسے اچھا ہونے اور اسے اختیار کرنے کا حکم دیتے۔

شیخ ابن العجمی نے اپنی کتاب منسک میں یہ تصریح کر دی ہے کہ قرآن پاک سے فال نہیں دیکھنا چاہئے کیونکہ علماء کرام نے اس مسئلہ میں اختلاف کیا ہے، بعضوں نے مکروہ کہا ہے اور بعضوں نے اجازت دی ہے، اور مالکی علماء کرام نے اس کے حرام ہونے کی تصریح کر دی ہے، بات ختم ہوگئی۔

ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ جن لوگوں نے اجازت دی ہے ان کا مطلب یہ ہوگا کہ کتاب اللہ کو کھول کر اس کے معنی پر نظر کی ہوگی، اور لوگوں کے حرام کہنے کی وجہ یہ ہوگی کہ ان لوگوں نے حروف کی فال پر حرمت کا حکم دیا ہوگا، کیونکہ ان کا طریقہ حروف پر حکم لگانے کا ایسا ہی ہوا جیسا کہ زمانہ جاہلیت میں ترکش سے ایسی تیروں میں سے ایک نکال کر دیکھتے کہ اس میں کونسا لفظ یا نشان بنا ہوا ہے اسی کے مطابق حکم لگاتے تھے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ کلام مجید سے فال لینا بہر صورت حرام ہے کیونکہ اس سے مقصد اچھا یا برا جاننا ہے حالانکہ

اللہ تعالی نے یا اس کے رسول نے یا سلف صالحین یا ائمہ مجتہدین میں سے ایسا کسی نے نہیں کہا ہے کہ قرآن پاک تمہارے خیالات کے مطابق کاموں میں کہ اس کام کو کرو یا نہ کرو، یا اس کے مانند اطلاع دینے والی یہ کتاب ہے، فال نکالنے کے بعد خواہ خیر کا فیصلہ کیا ہو یا شر کا، یہ قرآن پاک پر غلط الزام اور افتراء ہوگا، حالانکہ ایسا کرنا حرام ہے یا اس سے بھی زیادہ نقصاندہ ہے، اور اگر فرضی خیال کے مخالف ہو جائے تو اس سے کچھ بڑے فساد بپا ہونے کا خطرہ لاحق ہو جائے، علماء و مشائخ نے اس بات کی تصریح کر دی ہے کہ اگرچہ کسی کام کا نفل ہونا ثابت بھی ہو لیکن اس کے کرنے سے فسادات کے ہو جانے کا سبب ہو تو اسے چھوڑ دینا ہی ضروری ہے، نیز مسئلہ مذکور فال نکال لینے کا تو کوئی ثبوت بھی ہمارے اسلاف سے نہیں ملتا لہذا ہماری پاک اور حق شریعت اس کی بالکل اجازت نہیں دیگی یہ ہمارے علم کے مطابق ہے، ویسے حقیقت کا علم اللہ ہی کو ہے۔

ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے کہ کرمانیؒ نے فرمایا ہے کہ فال لینے کا ایک طریقہ جو مشہور ہے کہ کاغذ کے کئی ٹکڑے لے کر کسی پر یہ لکھا جائے کرو، دوسرے پر لکھا جائے نہ کرو، پھر ایک ٹکڑے پر لکھا جائے بہتر ہے، دوسرے پر لکھا جائے بدتر ہے وغیرہ، اور آنکھ بند کر کے ان میں سے کوئی ایک نکالا جائے تو ایسا کرنا بدعت ہے، انتہی۔ اس جملہ کا مطلب یہ ہوا کہ یہ بدترین بدعت ہے، اور تفسیر مدارک میں سورہ مائدہ کی آیت پاک ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ﴾ کی تفسیر میں ﴿وَاَنْ تَسْتَقْسِمُوْا بِالْاَزْلَامِ﴾ کے تحت لکھا ہے کہ تیروں سے فال لینے کا جو دستور تھا اس کو صراحۃ حرام قرار دینے کی دلیل یہی جملہ ہے، چنانچہ اس کے بعد اتنا اور لکھا ہے کہ اس کے ذریعہ اللہ تعالی نے ایسے کاموں سے منع فرمایا ہے اور انہیں حرام کر دیا ہے۔

زجاجؒ نے لکھا ہے کہ تیروں سے فال لینے کا جیسا طریقہ مشرکوں کا تھا ایسا ہی نجومیوں کا یہ قول ہے کہ فلاں ستارے کا بھی عمل ہے سفر مت کرو اور فلاں ستارے کے طلوع کے وقت سفر کرو، ان دونوں طریقوں میں آپس میں کوئی فرق نہیں ہے، ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے کہ انہی چیزوں کو باطل کرنے اور ان سے منع کرنے کے لئے اللہ تعالی اور اس کے رسول نے استخارہ کی نماز اور اس کے بعد ماثور دعاؤں کا حکم فرمایا ہے جس کا طریقہ معروف و مشہور ہے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ روافض اور شیعہ حضرات انگلیوں یا تسبیح کے دانوں سے جو استخارہ کرتے ہیں وہ بھی تیر سے فال نکالنے کے قریب ہی یہ طریقہ بھی ہے لہذا مکروہ تحریمی ہوا، عقیدہ طحاویہ کے شارح نے فرمایا ہے کہ ایسے حاکم اور بادشاہ جن کو ہنگامے اور فسادات دور کرنے کی قوت ہے ان پر لازم اور واجب ہے کہ منجموں، کاہنوں، عرافوں، رمالوں، پاسہ پھینکنے والوں، قرعہ اندازی کرنے والوں اور فال دیکھنے والوں کو کہیں جمنے نہ دے، دوکانوں، بازاروں میں بیٹھنے اور لوگوں کے مکانوں پر ان کے پاس جانے سے سختی کے ساتھ منع کرے، پھر جو لوگ ایسے کاموں کے حرام ہونے اور ایسے لوگوں کو فتنہ پرور جاننے کے باوجود ان کو بھگانے اور دور رکھنے کی کوشش نہیں کرتے تو ان کی دھمکی کے لئے یہ آیت پاک کافی ہے اس سے سبق لینا چاہیے، فرمان باری تعالی ہے ﴿كَانُوْا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُّنْكَرٍ فَعَلُوْهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوْا يَفْعَلُوْنَ﴾ کہ جو لوگ اپنے برے کاموں کے کرنے سے باز نہیں آتے ان کے حق میں ایسے کام بہت برے ہیں۔

ابھی جن منجموں، کاہنوں وغیرہ کا ذکر ہوا ان کے اقوال گناہ کے کام ہیں اور ان کی آمدنیاں جو انہی ذرائع سے ہوں حرام ہیں، اور ان باتوں پر مسلمانوں کا اجماع ہے، پھر ایسے برے کام کرنے والے چند قسموں کے ہوتے ہیں:

(۱) فریبی، مکار، دھوکہ باز جن میں کچھ لوگ تو یہ ظاہر کرتے ہیں کہ ہمارے تابع جنات ہیں یا حیلہ بازی سے اپنے کچھ عجیب حالات ظاہر کرتے ہیں جیسے فرضی صوفی و مشائخ، جھوٹے فقراء، شعبدہ باز، تو ایسے لوگ سزا و سرزنش کے مستحق ہیں، اور انہیں ایسی سزا دی جائے جس سے وہ اپنی ایسی حرکتوں سے باز آجائیں۔

(۲) اور کچھ ان میں وہ بھی ہوتے ہیں جو قتل کے مستحق ہوتے ہیں ایسے وہ لوگ ہوتے ہیں جو اپنی ان ظاہری مکاریوں کے ذریعہ کچھ احکام شریعت کو بدل دینا چاہتے ہیں۔

(۳) ان میں سے کچھ لوگ وہ بھی ہوتے ہیں جو اپنے جادو کے ذریعہ مختلف طریقوں سے مذکورہ کاموں کو کرتے ہیں جبکہ جمہور علماء جادوگر کے قتل کو واجب قرار دیتے ہیں، جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کا مذہب ہے اور امام احمدؒ سے بھی اس مسئلہ کی تصریح اور مکمل بحث چند سطریں پہلے بیان کر چکا ہوں۔

پھر یہ بھی لکھا ہے کہ تمام علماء اس بات پر متفق ہیں کہ جو شخص ایسا ہو کہ ساتوں سیاروں یا ان کے ماسوا دوسرے ستاروں کے پوجنے، ان کی خاصیت ماننے، یا ان کو خطاب کرنے، یا ان کی قربت حاصل کرنے کے لئے ان کے مناسب لباس اور دھوتی وغیرہ کا استعمال کرتا ہو، یا دعوت دیتا ہو، اس کے یہ افعال کفر کے ہونگے اور یہ سب کام فتنہ و فساد و شر کے دروازوں میں سے بڑے دروازے ہوں گے، اسی طرح ایسے کلام جن کے معنی سمجھے ہی نہ جاتے ہوں انہیں بھی زبان پر لانا جائز نہیں ہے اس امکان کی وجہ سے کہ ان کے بھی ایسے کوئی معنی ہوں جو موجب شرک ہوں، اسی بناء پر رسول اللہ نے فرمایا ہے کہ جب تک تعویذ گنڈوں میں شرک نہ ہو اس وقت تک ان کا استعمال جائز ہے، اسی طرح جنوں سے مدد لینا بھی جائز نہیں ہے، اسی بات پر اللہ تعالیٰ نے مشرکوں کی مذمت ان الفاظ میں فرمائی ہے ﴿وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ الْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ الْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا﴾ یعنی کچھ انسانوں میں سے پناہ چاہتے تھے کچھ جنوں سے اس وجہ سے ان انسانوں نے ان جنوں کے لئے سرکشی اور طغیانی بڑھادی۔

علماء نے فرمایا ہے کہ زمانہ جاہلیت میں کچھ انسان اپنے سفر کے دوران کسی گھاٹی وغیرہ میں قیام کرتے تو یہ کہدیتے: أعوذ بسيد هذا الوادى من شر سفهاء قومه فيبيت فى أمن وجوار حتى يصبح، کہ میں پناہ مانگتا ہوں اس وادی کے سردار کے سایہ میں اس قوم کے بے وقوفوں کی شرارت سے، چنانچہ وہ رات بھر امن و امان کے ساتھ رہتا، اس وجہ سے ان انسانوں نے ان جنوں کے لئے سرکشی اور طغیانی بڑھادی اور انہوں نے جرأت و شرارت اور تکبر زیادہ کیا، اس وجہ سے کہ جنوں کے دل میں یہ خیال پیدا ہو گیا کہ اب تو ہم جنوں اور انسانوں میں سب کے سردار بن گئے ہیں، کہ جب آدمیوں نے ان سے اس طرح کا برتاؤ کیا تو وہ دل ہی دل میں زیادہ پھول گئے، دوسرے مقام پر یہ بھی فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ قَدِ اسْتَكْثَرْتُم مِّنَ الْإِنسِ وَقَالَ أَوْلِيَاؤُهُم مِّنَ الْإِنسِ رَبَّنَا اسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ﴾ الآية، اور جس دن ہم ان سبھوں کو جمع کریں گے اس دن ہماری طرف سے پکار کر کہا جائے گا اے جنوں کی جماعت! تم نے بہت سے انسانوں کو سمیٹا (ان پر قابو پایا) تو اسی وقت جنوں کے دوست انسانوں میں سے کچھ یہ کہیں گے لے ہمارے رب! ہم میں سے بعض نے دوسرے سے فائدہ حاصل کیا ہے، آخر تک۔

اس میں آدمیوں کا جنوں سے نفع اٹھانے کا مطلب اس طرح ہو گا کہ وہ انسانوں کی ضرورتیں پوری کرتے، انسانوں کی باتیں مان لیتے اور چھپی چھپائی خبریں لا کر دیدیتے اور ان جیسے کچھ مقصد پورا کر دیتے، اور جنوں کا انسانوں سے نفع اٹھانے کی صورت یہ تھی کہ انسان جنوں کی تعظیم کرتے، مدد چاہتے، فریاد رسی کرتے، ان کے سامنے اپنی عاجزی کا اظہار کرتے۔

(۴) پھر ان چند قسموں میں سے ایک قسم بداطواروں کی یہ ہے کہ ان پر شیطانی حالات غالب ہوتے ہیں، اور ریاضات نفسانی سے ان کو کشف ہونے لگتا ہے، اور رجال الغیب (مخفی مخلوق) سے وہ باتیں کرنے کے دعوے کرتے ہیں۔

(۵) اور ان میں سے بعض کے عادات و اخلاق ایسے ہوتے ہیں جن سے وہ بڑے اولیاء اللہ سے معلوم ہوتے ہیں۔

(۶) اور ان میں سے کچھ ایسے بھی ہوتے ہیں جو مسلمانوں کے مقابلہ میں مشرکوں کی مدد کرتے ہیں، اور کہتے ہیں اور یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ہمیں حکم دیا ہے کہ ہم مشرکوں کے ساتھ ہو کر مسلمانوں کا مقابلہ کریں کیونکہ ان مسلمانوں نے گناہ کے کام اپنے لئے پسند کر لئے ہیں، یہ لوگ حقیقت میں مشرکوں کے بھائی ہیں۔

رجال الغیب اور مخفی لوگوں کے وجود کے بارے میں علماء کرام کی تین جماعتیں ہیں:

(۱) کہ وہ خود تو ان رجال الغیب کے وجود کا انکار کرتے ہیں ساتھ ہی یہ بھی کہتے ہیں کہ لوگوں نے انہیں دیکھا ہے، اور مخصوص لوگوں (معائنہ اور مکاشفہ کرنے والوں) سے یہ باتیں ثابت ہوئی ہیں، یا اس بارے میں ثقہ لوگوں نے ان سے روایت کی ہے، اور ان لوگوں نے جب ان کو دیکھ لیا اور ان کے وجود کا یقین کر لیا تو ان کے سامنے خشوع و خضوع کرنے لگے۔

(۲) دوسری جماعت ان لوگوں کی ہے جنہوں نے ان رجال الغیب کو پہچانا، ان کی طرف مائل ہوئے اور اپنا یہ اعتقاد قائم کیا کہ طریقہ باطن میں انبیاء علیہم السلام کے طریقہ کے ماسوا دوسرا طریقہ ہے، یعنی اللہ تعالیٰ تک پہونچنے کے لئے انبیاء کرام ہی کی اتباع ضروری نہیں۔

(۳) تیسری جماعت ان لوگوں کی ہے جو انبیاء کرام کے طریقہ کا انکار تو نہیں کرتے، کہتے ہیں کہ رسول سے ہی ان لوگوں کو بھی ہدایت حاصل ہوتی ہے، یہ لوگ انبیاء کرام علیہم السلام کے اقرار کے ساتھ ان کی تعظیم بھی کرتے ہیں، لیکن رسول اللہ ﷺ کے دین و شریعت سے جاہل ہوتے ہیں، لیکن فیصلہ کن سچی بات یہ ہے کہ تینوں جماعتیں شیطان کے چیلوں کی ہیں اور اسی کو ماننے والی ہیں، کیونکہ یہ رجال الغیب جنات ہی ہوتے ہیں، کیونکہ انسان تو ہمیشہ ہی انسان سے چھپا ہوا نہیں رہ سکتا ہے، البتہ یہ ممکن ہو سکتا ہے کہ انسان وقتی طور پر یا محدود وقت تک انسان سے مخفی رہ جائے، لہٰذا انہیں انسان جانتے ہوئے ان کو ہمیشہ مخفی سمجھنا ایک غلطی اور جہالت کی بات ہے، ان لوگوں کے اختلاف اور کئی قسموں میں بٹنے کی اصل وجہ یہ ہے کہ انہوں نے اولیاء وقت یعنی اولیاء رحمٰن اور اولیاء شیطان میں فرق نہیں کیا ہے۔

الحاصل علم غیب صرف اللہ جل شانہ کے لئے مخصوص ہے، یہ علم مخلوق میں سے کسی کو حاصل نہیں ہے، ہاں اسی وقت میں کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے کوئی بات بتادی گئی ہو خواہ بطریقہ معجزہ ہو یا بطریق کرامت یا بطریق الہام ہو یا شرعی دلیلوں میں سے کسی دلیل سے حاصل ہوا ہو، پھر بھی اس شرط کے ساتھ کہ جس چیز کا جس طرح علم ممکن ہوتا ہے، اسی واسطے کتب فتاوی میں موجود ہے کہ اگر کسی نے چاند کا ہالہ دیکھ کر بطور علم غیب کے دعوی کیا کہ بارش ہوگی مگر علامت دیکھ کر ایسا نہیں کہا ہے تو یہ کفر کا کام ہوگا۔

چنانچہ لطیفوں میں سے ایک لطیفہ کسی ظریف شخص نے بیان کیا ہے کہ کسی نجومی کو سولی پر چڑھاتے وقت اس سے کسی نے دریافت کیا کہ کیا تم نے اپنے علم نجوم میں اپنے بارے میں اس سولی پر چڑھنے کو دیکھا تھا تو اس نے کہا کہ ہاں میں نے اپنے واسطے بلندی تو دیکھی تھی مگر مجھے اس بات کا گمان بھی نہ تھا کہ وہ بلندی سولی ہی ہوگی، مزید یہ بات معلوم ہونا چاہئے کہ انبیاء کرام علیہم السلام کو غیب کا علم نہ تھا انہیں صرف اتنا ہی علم تھا جتنا کہ اللہ تعالیٰ نے مختلف اوقات میں ان کو بتادیا تھا، اسی بناء پر علماء احناف نے اس بات کی تصریح کر دی ہے کہ جو کوئی رسول اللہ ﷺ کے غیب جاننے کا دعوی کرے گا وہ کافر ہوگا، کیونکہ یہ دعوی اس فرمان باری تعالیٰ کے بالکل مخالف ہے ﴿قُلْ لاَ یَعْلَمُ مَنْ فِی السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ الْغَیْبَ إِلاَّ اللّٰہُ﴾ یعنی آپ ﷺ فرمادیں کہ آسمانوں اور زمین کے رہنے والوں میں سے کوئی بھی اللہ کے ماسوا غیب نہیں جانتا ہے، مذکورہ بیان مسایرہ شیخ ابن الہمام میں مذکور ہے۔

سینتالیسواں مسئلہ: قرآن، نظم اور معنی دونوں کے مجموعہ کا نام ہے

ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے کہ عقیدہ طحاویہ کے شارح نے منار سے نقل کیا ہے کہ (قرآن، نظم اور معنی دونوں کے مجموعہ کا نام ہے) اور منار کے ماسوا اصول کی دوسری کتابوں میں بھی مذکور ہے، امام ابو حنیفہؒ کی طرف اس موقع پر یہ جو منسوب کیا جاتا ہے کہ اگر کسی نے فارسی زبان میں نماز پڑھی تو اس کی نماز صحیح ہوگی اور ادا ہو جائے گی، تو امام صاحب نے اپنے اس قول سے رجوع کر لیا ہے، اور آخر میں یہ فرمایا ہے کہ جو شخص عربی پڑھ سکتا ہو تو اس کے لئے عربی ہی میں پڑھنا ضروری ہے غیر عربی میں

پڑھنا درست نہ ہوگا، ایسی صورت میں دوسری زبان میں پڑھنے والا یا تو مجنون ہے جس کی دوا کی جائے یا بددین ہے جسے قتل کیا جائے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے عربی زبان ہی میں قرآن نازل کیا ہے جو معجزہ ہے اور اس میں اعجاز کا ہونا نظم و معنی دونوں کے مجموعہ سے ہوتا ہے۔

اڑتالیسواں مسئلہ: فرشتے اور ان کی حقیقت

شیخ محدث دہلویؒ نے تکمیل میں لکھا ہے "یہ اعتقاد رکھنا چاہئے کہ اللہ تعالیٰ کے فرشتے ہیں جو لطیف اور نورانی جسم کے ہوتے ہیں جس شکل میں بدلنا چاہیں بدل سکتے ہیں، ان کی حقیقت ارواح مجردہ کی ہے، ان کے بدن ان کے حق میں لباس کے حکم میں ہوتے ہیں، ان میں توالد و تناسل (افزائش نسل) نہیں ہوتی ہے، یہ فرشتے آسمان و زمین میں ہر جگہ ہیں، دنیا کے ہر ایک حصہ پر فرشتہ کو مسلط کر دیا گیا ہے جو اس جگہ کی دیکھ بھال اور حفاظت کرتا ہے، خصوصاً ہر آدمی کے ساتھ کئی کئی فرشتے رہتے ہیں۔

حدیث میں ہے ساری مخلوق کے دس حصوں میں نو حصے فرشتے اور صرف ایک حصہ میں مخلوق ہے، اور یہ بھی لکھا ہے کہ یہ چار فرشتے اللہ کے بہت ہی مقرب اور اونچے مرتبہ کے ہیں، (۱) جبرئیل (۲) میکائیل (۳) اسرافیل (۴) عزرائیل ہیں، ان میں سے حضرت جبرئیلؑ کے ذمہ انبیاء کرام کے پاس وحی لانے کے علاوہ اور دوسرے کام ہیں، اور میکائیلؑ کے ذمہ مخلوق کو روزی پہونچانا اور عزرائیلؑ کے ذمہ سب کی روح قبض کرنا اور اسرافیلؑ کے ذمہ صور پھونکنا، مرنے کے بعد دوبارہ زندہ کرنا، یعنی بعث و حشر کا کام ہے، ان چاروں کے ماسوا کچھ اور بھی مقرب فرشتے ہیں، جن میں عرش بالا کو تھامے رہنے والے آٹھ ہیں جن کے قد و قامت اور ہیئات تعظیم الشان ہے، یہاں تک کہ ان کے کان کے لو سے کندھے تک کا فاصلہ سات سو برس میں طے کیا جا سکتا ہے، ان میں سے ہر ایک کے لئے دربار خداوندی میں مقرر مقام ہے، اس سے انہیں ذرہ برابر آگے بڑھنے کی اجازت نہیں ہے کیونکہ وہ اپنے ترقی کے آخری مقام تک پہونچ چکے ہیں۔

مترجم کا کہنا ہے کہ جبرئیل میکائیل وغیرہ نام اور ان میں سے ہر ایک کا مقام قطعی طور پر معلوم ہوا ہے، اور یہ بھی لکھا ہے کہ قدرت الٰہی اور اس کی حکمت بالغہ کے تقاضے کے مطابق ان سبھوں کو دیکھنا مناسب اور ممکن نہیں ہے، ورنہ سب حقیقت میں خارج میں موجود ہیں، جیسا کہ عذاب قبر حقیقت میں ثابت اور موجود ہے لیکن ان موجودہ آنکھوں سے اسے دیکھنا ہر شخص کے لئے میسر نہیں ہے۔

فرشتوں کے ثبوت کے طور پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ متعدد احادیث سے یقین کے درجہ تک ہمیں معلوم ہوا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے علاوہ متعدد صحابہ کرام نے بھی فرشتوں کو دیکھا ہے، اور اکثر صحابہ کرام بھی اس سے محروم رہے، ویسے ایمان کی حقیقت ہی یہ ہے کہ فرمودات رسول ﷺ کو سچے دل سے بلاچوں وچرا مان لے، اگر کوئی ان فرمودات کو اپنی سمجھ کے تابع کرنا چاہے تو اس کا ایمان ہنوز خود اپنی ذات پر ہے اللہ اور اس کے رسول پر نہیں ہو سکا ہے، اور انسان کی اپنی عقل کی حیثیت ہی کیا ہے جس پر انسان گھمنڈ کرے اور اسی کو حق و باطل کا معیار بنائے، اس لئے کسی بات کے ہونے سے پہلے ہی اس پر بتائے ہوئے طریقہ کے مطابق ایمان لانا چاہئے، جیسے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین تھے، اسی وجہ سے حدیث میں ہے طوبی لمن رأني ولمن رأى من رأني، الحدیث، یعنی بے حساب مبارک باد ہو اس شخص کو جس نے مجھے دیکھا اور اسے بھی جس نے میرے دیکھنے والے کو دیکھا ہے، الحدیث۔

جمہور علماء کے نزدیک جس شخص نے رسول اللہ ﷺ کو ایمان کے ساتھ ایک نظر دیکھا اور ایک لمحہ کے لئے بھی آپ ﷺ کی صحبت میں رہا اور ایک بات بھی آپ ﷺ کی زبان مبارک سے سنی اسے جو دولت اور ایمان مرتبہ حاصل ہوا وہ

کسی ایسے شخص کو بھی میسر نہیں ہو سکتا ہے جو عمر بھر خلوت اور چلہ کشی میں لگا رہا ہو۔
مترجم کا کہنا ہے کہ مذکورہ جملہ بالکل برحق اور صادق ہے، جس شخص نے اس میں کچھ بھی تردد کیا اس نے جناب رسول اللہ علیہ کی شان ارفع کو نہیں پہچانا، اسی سے یہ ایک بات معلوم ہوئی کہ (کوئی بھی ولی کسی صحابی کے درجہ تک نہیں پہونچ سکتا ہے) بعض احادیث میں بظاہر اس کے برخلاف معلوم ہوتا ہے مثلاً میری امت کی مثال بارش کی سی ہے کہ یہ معلوم نہیں ہوتا کہ اس کا پہلا قطرہ مفید ہے یا آخری، اور دوسری روایت میں ہے کہ وہ لوگ جو آخری زمانہ میں پیدا ہو کر رسول اللہ علیہ پر ایمان غائبانہ لائیں گے، اس میں وہی مذہب مختار اور محقق ہے جو جمہور علماء کا ہے کہ بعد میں آنے والوں کے لئے جو بہتری ثابت کی گئی ہے وہ اس بناء پر کہ وہ غائبانہ ایمان لائے ہیں، وہ بھی اس وجہ سے جو دوسری حدیث میں موجود ہے کہ آخری دنوں میں ایک زمانہ ایسا آئے گا کہ اس وقت دین اور سنت پر قائم رہنا ایسا ہو گا جیسے جلتے انگارے کو ہاتھ میں لینا، اس زمانہ میں جو کوئی میری سنت کو پکڑے ہو گا اس کو تم جیسے پچاس آدمیوں کا ثواب ملے گا۔
الحاصل آخری زمانہ والے ایمانداروں کی فضیلت کی حدیثیں ان جیسی بہت سی منقول ہیں مگر وہ بھی ان کے لئے جو سنت پر قائم ہوں ان کو مبارک باد ہے، لیکن یہ فضیلت اگلے زمانہ بالخصوص صحابہ کرام کے مقابلہ میں بالکل جزوی ہے اور صحابہ کرام رضوان اللہ عنہم کو فضیلت کلی حاصل ہے، اس کے علاوہ ان کی فضیلت تو کلام اللہ جو قدیم ہیں اس کے اندر ہے کہ ان کی صفتیں، اور ان کی بزرگی کی حدیثوں، آثار اور دلائل بے شمار اور قطعی ہیں جن کی ہمیشہ تلاوت بھی ہوتی رہتی ہے، اس طرح یہی بات صحیح ہے کہ ہمارے مقابلہ میں صحابہ کرام کو جو اللہ تعالیٰ نے آنحضرت علیہ کے دیدار اور آپ علیہ کی صحبت سے فیض حاصل کرنے کا موقع دیا ہے اور آپ علیہ ہی کے زمانہ میں پیدا کر دیا ہے سب سے بڑی فضیلت ہے، جیسا کہ ان کے وہ ہم عصر جنہوں نے آنحضرت علیہ کو خود اپنی آنکھوں سے دیکھا اور صحبت بھی میسر آئی مگر ایمان نہ لا کر کافر و مشرک ہی رہ گئے، کفر و شرک ہی کی حالت میں مرے اور آپ علیہ کے دیدار سے اندھوں کی مانند محروم رہے تو جس طرح یہ کفار بدتری میں قیامت تک کے کافروں کے سردار ہیں اسی طرح آپ کے وقت کے مؤمنین جو صحابہ کہلانے کی شرافت سے مشرف ہوئے وہ قیامت تک کے سارے مؤمنوں کے سردار ہوں گے، اور کمال روحانی کی کوئی بھی فضیلت اس سے نہیں بڑھ سکتی ہے کہ کسی کو ایمان کی حالت میں آپ علیہ کا دیدار میسر ہو گیا ہو، اس جگہ کسی شخص کے دل میں یہ وہم پیدا نہیں ہونا چاہئے کہ اولیاء اللہ کو بھی صحبت نبی میسر ہوتی ہے اگرچہ وہ صحبت ظاہر انہ ہو بلکہ صرف باطن میں لہٰذا صحابہ کرام ہی کی کوئی خصوصیت باقی نہیں رہی۔
یہ وہم اس لئے نہیں ہونا چاہئے کہ اسرار شریعت سے غافل ہونے کی وجہ سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے، کیونکہ ہمیں یہ معلوم ہے کہ جو شخص اپنی زندگی میں ایمان سے مشرف نہیں ہوا اسے بھی لامحالہ موت کے وقت کچھ ایمانی باتوں کا مشاہدہ ہونے سے تیقن حاصل ہوتا ہے مگر اس کا کوئی اثر اور فائدہ نہیں ہوتا ہے کہ روح میں کوئی کمال پیدا ہو، اسی بناء پر کفار بھی اپنے مرنے کے بعد ساری باتیں جان لیں گے لیکن ان کی روحوں پر خاطر خواہ کوئی فائدہ مرتب نہ ہو گا اور ان کی روحیں ان ہی حالتوں پر رہیں گی جو موت کے وقت تھیں، ان باتوں سے سمجھنے والوں کے لئے یہ بات اچھی طرح روشن ہو گئی کہ صحابہ کرام رضوان اللہ عنہم کو ان کی حیات طیبہ میں رسول اللہ علیہ کی صحبت سے جو روحانیت میسر ہو چکی ہے وہ دوسرے کسی کو بھی میسر نہیں ہو سکتی، مسئلہ کی اہمیت کے پیش نظر اس بات کی ضرورت تھی کہ اس کی اور زیادہ وضاحت کی جاتی مگر یہ رسالہ بہت مختصر ہے اس میں طوالت کی گنجائش نہیں ہے، اس لئے مترجم نے شیخ دہلویؒ کے اشاروں کی اسی قدر وضاحت پر اکتفا کیا ہے، جس کے دل میں نور ایمانی موجود ہے وہ نور خود ہی اسی حق کی طرف رہنمائی کرے گا۔
اس بحث کے بعد شیخ دہلویؒ نے صحابہ کرامؓ کی افضلیت کے بارے میں لکھا ہے کہ (خلفاء اربعہ افضل صحابہ ہیں) رسول اللہ علیہ کے چاروں مخلص صحابہ کرام، بقیہ تمام صحابہ میں افضل ہیں، دین اسلام میں سبقت کرنے اور دین اسلام کے ظہور اور

ترقی دینے میں ان کے فضائل، مناقب اور محامد دوپہر کے آفتاب سے زیادہ روشن ہیں، اللہ تعالیٰ نے اپنے فرمان ﴿لِيُظْهِرَهٗ عَلَى الدِّيْنِ كُلِّهٖ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُوْنَ﴾ اور دوسری آیت میں ہے ﴿وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُوْنَ﴾ یعنی اللہ تعالیٰ نے محمد رسول اللہ ﷺ کو اس دین اسلام کے ساتھ مبعوث فرمایا ہے تاکہ اسے دوسرے تمام دینوں پر غالب کردے، اگرچہ کفار برا مانتے رہیں۔

ان آیتوں میں اللہ تعالیٰ نے پیشگی طور پر ایک خبر دی کہ یہ دین اسلام تمام دینوں پر غالب ہو کر رہے گا، یہ خبر اس وقت دی تھی جبکہ مرکز اسلام مکہ مکرمہ میں اہل اسلام انتہائی کمزور اور تکلیف کی حالت میں تھے، اب ہم یقینی اور کھلی آنکھوں سے مشاہدہ کررہے ہیں کہ بعد میں فی الواقع ان ہی خلفاء راشدین کے ہاتھوں اسلام کو پورا غلبہ حاصل ہو گیا تھا۔

پھر شیخ دہلویؒ نے لکھا ہے ان چاروں خلفاء میں ان کے آپس میں افضلیت بترتیب خلافت ہے، پھر ان کی افضلیت سے مراد یہ ہے کہ ثواب پانے میں کون دوسرے سے زیادہ بڑھا ہوا ہے، شیخ دہلویؒ نے اس کلام کی شرح میں ایک عمدہ نفیس ولطیف تقریر لکھی ہے، میں اس کا ترجمہ اس غرض سے لکھتا ہوں کہ اس مقام پر شیطان اکثر لوگوں کو اپنے وسوسوں سے گمراہی اور ضلالت میں ڈال دیتا ہے، اب میں اصل ترجمہ کے ذکر سے پہلے چند اصول بھی بیان کردیتا ہوں تاکہ اصل مقصد کے سمجھنے میں آسانی ہو:

(۱) اللہ تعالیٰ کا کلام مجید حادث نہیں ہے بلکہ قدیم ہے اور اس کا علم بھی قدیم ہے حادث نہیں ہے۔

(۲) جماعت سے وہ گروہ مراد ہے جو رسول اللہ ﷺ کے مبارک زمانہ میں تھا اس آیت پاک کی بناء پر ﴿اَلَّفَ بَيْنَ قُلُوْبِكُمْ فَاَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهٖ اِخْوَانًا﴾ یعنی اللہ تعالیٰ نے تمہارے دلوں میں آپس میں الفت پیدا کردی کہ تم نے بھائی بھائی بن کر صبح کی، لہذا ان میں یہ ایمانی محبت قطعی ہوئی، اب کلام الٰہی کے ماسوا جتنی بھی ایسی روایت بیان کی جائے جس سے ان کے آپس میں لڑائی و جھگڑے کا ثبوت ہو تو ان کا مطلب یہ لیا جائے گا کہ ان میں اختلاف اور جھگڑا تھا تو یہ سمجھنا ہوگا کہ ایسا ہی اختلاف اور جھگڑا تھا جیسا کہ ایک گھر کے افراد یا بھائی بھائی میں اکثر ہوا کرتا ہے، اور یہ کہ ان کا اختلاف دشمنی کا نہ تھا اور ان میں آپس میں سچی محبت تھی کیونکہ اس کے خلاف ماننے سے اللہ کے کلام ازلی کا انکار لازم آجائے گا، جس سے کفر ثابت ہو جائے گا۔

(۳) آیت پاک ہے ﴿وَعَدَ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى الْاَرْضِ﴾ الآیۃ، یعنی اللہ تعالیٰ نے تم میں سے ان لوگوں کو وعدہ دیا ہے جو تم میں ایمان لائے اور نیک عمل کئے کہ اللہ تعالیٰ ان کو زمین میں خلیفہ بنا کر رہے گا، آخر آیت تک، اس آیت پاک سے یہ بات صاف ظاہر ہوئی کہ صحابہ کرام میں سے جو خلیفہ بنائے گئے وہ اللہ عزوجل کے وعدہ کے مطابق بنائے گئے، اور یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ ان کا خلیفہ بنانا اللہ تعالیٰ کے ارادہ میں ضروری تھا، یہ بات آنحضرت ﷺ اور تمام مؤمنوں کو ابتداء سے ہی معلوم تھی، اور چونکہ اسی آیت میں یہ بات بھی کہدی گئی ہے کہ خوف کے بعد امن دے گا، تو اس سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ ہجرت سے پہلے ہی مکہ معظمہ کے اندر ہی یہ وعدہ دیدیا تھا جبکہ اہل اسلام کمزور، خائف و مغلوب اور مشرکوں کی طرف سے انہیں طرح طرح سے تکلیفیں دی جارہی تھیں، پھر بھی اسی آیت میں بیان ہے کہ اللہ ان کو اس شان کا خلیفہ بنائے گا ﴿يَعْبُدُوْنَنِىْ لَا يُشْرِكُوْنَ بِىْ شَيْئًا﴾ کہ وہ میری ہی عبادت کریں گے میرے ساتھ کسی کو بھی شریک نہ بنائیں گے، تو اللہ عالم الغیب کی طرف سے بانگ دہل اعلان اور وعدہ تھا۔

(۴) عالم الغیب والشہادۃ اللہ جل شانہ کی گواہی قرآن پاک میں صحابہ کرام رضوان اللہ کے حق میں قطعی اور پچھلی تمام کتابوں سے پے در پے متواتر چلی آرہی ہے جیسا کہ ان آیات پاک میں ہے ﴿مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰهِ وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مَعَهٗ اَشِدَّآءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ﴾ الآیۃ، یعنی محمد رسول اللہ اور ان کے ساتھی کافروں کے حق میں تو بہت سخت ہیں مگر آپس میں ایک دوسرے پر مہربان ہیں، دوسری آیت میں ہے ﴿اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُوْنَ حَقًّا﴾ یہی تو مؤمنین برحق ہیں، اور فرمایا ہے ﴿اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ﴾ یہی لوگ کامیاب ہیں، اور بھی فرمایا ہے ﴿رَضِىَ اللّٰهُ عَنْهُمْ وَرَضُوْا عَنْهُ﴾ اللہ ان سے راضی ہے

اور وہ اس سے راضی ہیں۔

اس قسم کی قطعی آیتیں بے شمار ہیں، جن میں رب ارحم الراحمین علیم خبیر ازل وابد کے جاننے والے اللہ جل جلالہ نے سابقین اولین مہاجرین وانصار کی بہت زیادہ ثناء وصفت بیان کی ہے، اور پچھلے تمام پیغمبروں میں سے کسی کے بھی ساتھی ہمارے ان صحابہ کرام کی برابری نہیں کر سکتے ہیں، جن کے پیغمبر کی یہ صفت ہے کہ وہ خاتم المرسلین، افضل الانبیاء اجمعین بلکہ افضل الخلق اجمعین ہیں، اس امت کے بارے میں خصوصیت کے ساتھ یہ صفتیں بیان کی گئی ہیں ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ الآیۃ، یعنی جتنی بھی امتیں اب تک پیدا کی جاچکی ہیں ان میں اے اصحاب محمدؐ تم سب سے افضل ہو، چنانچہ حضرت موسیٰ علیہ السلام پر بہت سے بے شمار بنو اسرائیل ایمان لائے اس کے باوجود رسول اللہ ﷺ کی امت جنت میں ان کے مقابلہ میں تین چوتھائی ہوگی اور بقیہ ایک چوتھائی میں تمام انبیاء کرام علیہم السلام کی امتیں ہوگی، ان میں سے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی امت بہت زیادہ ہوگی۔

الحاصل اصحاب موسیٰ علیہ السلام اور محمد ﷺ کے صحابہ کرام تعداد میں زیادہ اور صفات میں افضل ہیں، یعنی صدق اور اخلاص و تقرب مزید میں اصحاب محمد ﷺ، اصحاب موسیٰ علیہ السلام سے بہتر اور زیادہ ہیں، یہاں تک کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے جب الواح توریت میں یہ فضیلت پائی تو اس امت میں سے ہونے کی اللہ تعالیٰ کے دربار میں تمنا کی۔

خلاصہ یہ ہے کہ وہ شخص انتہائی بدبخت ہے جس نے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین میں سے معدودے چند کے سوا بقیہ تمام کو مرتد قرار دیا ہے، نعوذ باللہ من ذلک، خارجی ورافضی دونوں ہی فرقے کتنی زیادہ گمراہی میں مبتلاء ہیں کہ ان کے اقوال وافعال سے اہل ایمان کے رونگٹے کھڑے ہوتے ہیں، اصل وجہ یہ ہے کہ انہوں نے رسالت مآب محمد مصطفیٰ ﷺ کی شان کچھ نہیں پہچانی، اور آپ کی ذات پاک کی فیض کامل اور نور واصل کی قدر نہ جانی، جس کے ازلی نور رحمت کے سامنے اگر آفتاب کو ذرہ فرض کرلیا جائے تو بلا مبالغہ صحیح ہوگا بلکہ اس آفتاب جیسے ہزار آفتاب بھی پھولے نہ سمائیں، اسے مبالغہ کہنے کا وہم بھی نہیں ہونا چاہئے، کلا و حاشا اس ذات کی قسم جس کے سوا دوسرا کوئی بھی معبود نہیں ہے یہ ہرگز مبالغہ نہیں ہے، یہ مبالغہ نہیں ہے بلکہ میری عبارت حقیقت حال کو ادا کرنے میں عاجز ہے، مجھ پر مبالغہ کرنے کا وہم نہ کرو بلکہ اپنی کم سمجھی کا الزام لگاؤ تو بیجانہ ہوگا، مگر میں معذور ہوں کہ باری جل جلالہ کی عنایت کسی طرح بھی الفاظ سے ادا نہیں کی جاسکتی ہے۔

اب ساری گفتگو کا ماحصل یہ ہے جو یاد رکھنے کے لائق ہے کہ کلام اللہ قطعی ہے، اس نے خود اپنے حبیب ﷺ کے صحابہ کرام کی بہت ثناء وصفت بیان کی ہے، وہ خود رؤف رحیم ہے، قدیم ہے، اتنی باتوں کے بعد بھی تم اب کسی اور کہاں سے دلیل لاسکتے ہو، اسی طرح خارجیوں کا سردار، حضرت علی مرتضیٰ کرم اللہ وجہہ کے حق میں اپنی ناپاک رائے سے کیا ثابت کر سکتا ہے، اور یہودی عبداللہ بن سبا رافضی، خلفائے ثلاثہ کے حق میں کیا باتیں کر سکتا ہے کیا تمہارے واسطے اللہ تعالیٰ جل شانہ کی شہادت صحابہ کرام کے حق میں کافی نہیں ہے، اور رسول اللہ ﷺ کی وہ تعریفیں جو اپنے یار غار ابو بکر صدیقؓ اور اصحاب کبار کے حق میں ہیں ان سے تم کو عار آتی ہے، اب بھی اگر کسی مردود کو ان تعریفوں سے عار آتی ہے تو وہ مردود دور ہو کہ ہمارے شیخینؓ جو رسول اللہ ﷺ کے یار غار اور جاں نثار تھے وہ تو اب بھی آپؐ کے پہلو اور پڑوس کی شرافت سے مشرف ہیں، اب یہاں سے میں شیخ دہلویؒ کی عبارت کا ترجمہ پیش کر رہا ہوں کہ چاروں خلفائے راشدین میں زیادہ ثواب پانے کی فضیلت کے اعتبار سے افضل خلافت کی ترتیب یہ ہے۔

واضح ہو: اس جگہ بحث دو طرح سے ہے اول یہ کہ (رسول اللہ ﷺ کے بعد خلیفہ برحق حضرت ابو بکر صدیقؓ پھر عمر فاروقؓ عثمان ذوالنورین پھر علی مرتضیٰ رضی اللہ عنہم اجمعین ہیں) یہ مسئلہ تو اہل سنت وجماعت کے نزدیک یقینیات میں سے ہے یعنی قطعی اور یقینی ہے، اور ابو بکر صدیقؓ کی خلافت کا تو بعض علماء کے نزدیک نص صریح اور حدیث صحیح سے ثبوت ہے،

لیکن بقیہ جمہور علماء کے نزدیک صحابہ کرام کے اجماع و اتفاق سے قطعی ہے، یعنی تمام صحابہ کرامؓ نے ابو بکر صدیقؓ کو خلیفہ بنانے پر پورا اتفاق کیا ہے، اور دنیاوی واخروی احکام میں ابو بکرؓ کی اطاعت اور فرماں برداری کی ہے اور سب کے سب اس پر متفق ہوگئے ہیں، ان ہی لوگوں کے شان میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿لَا یَخَافُوْنَ لَوْمَةَ لَائِمٍ﴾ یعنی اللہ تعالیٰ کی راہ میں اور دین میں کسی ملامت کرنے والے کی ملامت سے نہیں ڈرتے۔

ان ہی میں حضرت ابوذر و سلمان و مقداد و عمار و صہیب وغیرہمؓ سب تھے، اگرچہ امیر المومنین علی بن ابی طالب، عباس بن عبدالمطلب، طلحہ بن عبیدہ اللہ، زبیر بن عوام، مقداد بن الاسود وغیرہمؓ جو اکابر صحابہ واعیان صحابہ میں تھے بیعت خلافت کی مجلس میں اور اس وقت وہاں پہونچ کر بیعت نہیں کی تھی، لیکن بعد میں اور دوسرے وقت میں آکر ان سبھوں نے بیعت کی اور فرماں برداری واطاعت گزاری میں برابر کے شریک رہے، چنانچہ ابو بکر صدیقؓ نے ان صحابہ کرام کو دوسرے وقت میں اپنے پاس بلایا اور دوسرے بڑے بڑے صحابہ مہاجرین وانصار حاضر مجلس تھے اس وقت حضرت ابو بکر صدیقؓ نے خطبہ پڑھا پھر فرمایا: علی بن ابی طالب یہاں موجود ہیں میں انہیں اس بات کے لئے مجبور نہیں کرتا کہ وہ میرے ہاتھ پر بیعت کرلیں ان کو پورا اختیار ہے، اسی طرح آپ بھی چند افراد ہیں میں آپ کو بھی مجبور نہیں کرتا آپ سبھوں کو اپنی پسند کا اختیار ہے، لیکن میں یہ بات آپ سبھوں کو مخاطب کر کے کہتا ہوں کہ اگر آپ لوگ اس معاملہ خلافت میں میرے سوا کسی اور کو بہتر سمجھتے ہیں اور خلافت کے سلسلہ میں مصلحت دیکھتے ہیں اور خدا کی رضاء اور خوشنودی حاصل کرنے کے لئے اولیٰ وافضل سمجھتے ہیں تو میں کہتا ہوں کہ اسے متعین کرلیں اور اس شخص سے سب سے پہلے میں خود بیعت ہونے کو تیار ہوں۔

یہ تقریر سن کر حضرت علی کرم اللہ وجہہ اور ان تمام لوگوں نے جو پہلی بیعت کے موقع پر موجود نہ تھے بیک زبان یہ جواب دیا کہ ہم آپ کے سوا دوسرے کسی کو بھی عند اللہ اولیٰ نہیں جانتے، اور رسول اللہ ﷺ نے تو ہمارے دین کے کام یعنی نماز میں آپ کو ہمارا امام بنایا، اب وہ کون شخص ایسا ہے جو خود امام بن کر آپ کو اپنا مقتدی بنائے، حضرت علیؓ کا اس جملہ کو کہنے سے اس امامت کی طرف اشارہ تھا جس میں آپ نے اپنی آخری زندگی میں حکم فرمایا تھا کہ ابو بکرؓ ہی میری جگہ پر نماز پڑھائیں اور جب آپ کے سامنے یہ عذر پیش کیا گیا کہ وہ تو بہت نرم دل ہیں آپ کی جگہ خالی پاکر نماز نہیں پڑھا سکیں گے تو جھڑکتے ہوئے آپ نے فرمایا ہرگز نہیں تم جتنے بھی بہانے بناؤ ان ہی کو حکم دو کہ وہ نماز پڑھائیں۔

آخر میں حضرت علیؓ نے یہ فرمایا کہ ہمیں اس بات سے دل شکنی ضرور ہوئی ہے کہ ہم لوگ اہل بیت میں ہیں صاحب مشورہ ہیں اور اجتہاد کرنے کی صلاحیت بھی رکھتے ہیں، آپ کی وفات کی وجہ سے ہم کچھ مشغولیوں میں تھے ہماری شرکت کے بغیر مہاجرین اور انصار نے اس بیعت جیسے اہم کام کو پورا کردیا اور ہمارا ذرہ برابر انتظار نہیں کیا، دوبارہ ہم پھر یہی بات کہتے ہیں کہ خلافت اور امامت کے واسطے احق اور اولیٰ آپ ہی ہیں۔

الحاصل اپنی شکایت اور رنجش کا اظہار کرنے کے بعد حضرت علیؓ اور تمام ساتھیوں نے بیعت کے لئے ہاتھ بڑھایا اور اشتہار واعلان کے ساتھ علانیتہً بیعت کرلی، میں یہ کہتا ہوں کہ یہ خلافت جمہوری تھی یعنی امور دین ودنیا، خلافت کے ذمہ دار اور مستحق سب ہی تھے، لیکن شرعی طور پر ایک حق ہے کہ ان لوگوں میں ایک شخص کو سردار اور امام مان لیا جائے، چنانچہ سبھوں نے متفق ہو کر ایک ایسے شخص کو امام بنالیا جو اللہ تعالیٰ کے سب سے زیادہ اطاعت گذار، فرماں بردار اور تمام بھائیوں کا بہتر خیر خواہ ان کو معلوم ہوا، اسی طرح اللہ تعالیٰ کا وہ وعدہ پورا ہوگیا جو اصل سوم میں گذر چکا ہے۔

اور چونکہ اس بات کے واقع ہونے کی خبر آنحضرت ﷺ کو وحی الٰہی سے معلوم تھی کہ ابو بکر صدیقؓ ہی خلیفہ ہوں گے اور قرآن پاک میں صاف الفاظ میں یہ وعدہ کیا جاچکا تھا کہ اللہ تعالیٰ کے ازلی ارادہ کے مطابق مؤمنوں کو خلافت دی جانے والی ہے، اور تمام مؤمنوں کے دل ابو بکرؓ کی خلافت پر متفق ہوں گے جیسا کہ صحیح (بخاری ومسلم) میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے۔

حدیث میں ہے کہ ایک مرتبہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ میری خواہش ہوئی کہ ابو بکرؓ کو بلا کر ان کے نام خلافت کی وصیت لکھوادوں تاکہ دوسرا کوئی بھی اس کی تمنانہ کرے، لیکن مجھے یقین ہے کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے مؤمن بندے ابو بکرؓ ہی کو چاہتے ہیں، اس روایت کی اصل صحیحین میں ہے یہاں اس کا خلاصہ ذکر کیا گیا ہے، اور دارمی وغیرہ میں ہے کہ آپؐ نے ابو بکرؓ کی امامت کے بارے میں فرمایا ہے "یابی اللہ والمؤمنون إلا ابابکر" یعنی اللہ تعالیٰ اور اس کے مؤمن بندے سوائے ابو بکر کے سب کا (خلافت کے سلسلہ میں) انکار کرتے ہیں، یعنی اللہ تعالیٰ کی خواہش اور ارادہ کے ساتھ سارے مؤمنوں کا ارادہ وابستہ اور متعین ہے، کہ سوائے ابو بکر کے دوسرا کوئی ایسا نہیں ہے جس پر سب متفق ہو سکیں۔

یہی معنی اس صحیح حدیث کے بھی ہیں جس میں ہے آں حضرت ﷺ سے خلافت کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے چاروں کی تعریف فرمائی ہے کہ ابو بکرؓ کو خلیفہ بناؤ گے تو ایسا لائق پاؤ گے اور عمرؓ کو بناؤ گے تو ان میں ایسی باتیں پاؤ گے اور عثمانؓ کو بنانے سے ان خوبیوں کا مالک پاؤ گے اور علیؓ کو بناؤ گے تو ان میں یہ خوبیاں پاؤ گے، اور آخر میں فرمایا مگر میں تو یہ دیکھ رہا ہوں اور محسوس کر رہا ہوں کہ تم ایسا کرنے والے نہیں ہو، یعنی تم اللہ تعالیٰ کی مرضی اور ارادے کے مطابق سوائے ابو بکرؓ کے کسی پر متفق ہونے والے نہیں ہو۔

واضح ہو کہ خلافت حقہ کا زمانہ چونکہ رسول اللہ ﷺ کی قائم مقامی (اور تتمہ زمانہ رسالت) کا تھا، اس لئے اللہ تعالیٰ نے اس خلافت کے ساتھ قرآن میں کئے ہوئے وعدوں کو پورا کیا، ان وعدوں میں ایک جو سب سے اعلیٰ وارفع تھا وہ دین متین یعنی اسلام کا اظہار تھا، جیسا کہ کچھ اوپر ذکر کیا جا چکا ہے، اس بناء پر یہ مدت خلافت جو تیس سال کی تھی اس کا ثواب بہت زیادہ اور سب سے عمدہ اجر تھا اس طرح یہ چاروں خلفائے راشدین بڑے اعلیٰ مرتبہ کے ان کے خلافت بے حساب ثواب کی مستحق ہوئی، اسی بناء پر یہ خلفائے راشدین ثواب عظیم پانے کی نیت اور خیال سے اس عہدہ خلافت کی خواہش کی ورنہ نفس حکومت کی کوئی تمنانہ تھی اور نہ انہیں ضرورت تھی، یہی وجہ ہے کہ حضرت عمرؓ کا ان کی خلافت کے زمانہ کے شب وروز کے حالات وواقعات درجہ شہرت اور تواتر تک پہونچے ہوئے ہیں کہ وہ کتنے زیادہ زاہد ہمیشہ دن کو روزہ رکھنا اور راتوں کے وقت عبادت اور مسلمانوں کے خبر گیری میں لگے رہنا یہ آپ کا معمول تھا، حالانکہ اس وقت بھی ملک فارس، عراق، شام، مصر، حبش، بربر وغیرہ تک کی تمام سلطنتیں اسلام کی مطیع تھیں اور دنیاوی دولت انتہاء پر تھی کسی چیز کی کمی نہ تھی۔

شیخ دہلویؒ نے مزید نقل فرمایا ہے کہ حضرت علیؓ اور خاندان نبوت کے اکابرین ابو بکرؓ کی خلافت کی پہلی بیعت کے موقع پر غائب رہنے کی سب سے بڑی وجہ یہ تھی کہ وہ سب کے سب رسول اللہ ﷺ کی تجہیز و تکفین وغیرہ کے فرائض کی ادائیگی میں انتہائی مصروف تھے، اسی وجہ سے مہاجرین وانصار صحابہؓ نے انہیں اس وقت مدعو نہیں کیا اور خلافت کا اہتمام وانتظام کر دیا کہ فرض نمازوں، پنج گانہ، نماز جنازہ وغیرہ میں امامت کی ذمہ داری خلیفہ پر ہی آتی تھی، پھر یہ اہل بیعت تجہیز و تکفین کے فرائض سے سبکدوش ہونے کے بعد سخت غمگین اور پژمردہ تھے، اس آفتاب نبوت کے چھپ جانے سے ان پر جو کیفیت طاری ہوئی وہ عام لوگوں کے اندازہ سے باہر تھی، مگر بعد میں انہوں نے جب یہ سنا کہ ہماری غیوبت میں ہی مسئلہ خلافت پر دوسروں نے اجماع کر لیا ہے تو انہیں قلق اور دلی صدمہ ہوا لیکن ان کے لئے انتظار نہ کرنے کا عذر تو بالکل واضح تھا کہ انہیں ضروری اور اہم کاموں کی انجام دہی میں مشغولیت تھی اسی کے پیش نظر اس دینی کام یعنی مسئلہ خلافت کی تکمیل کے لئے انہیں تکلیف نہیں دی گئی پھر جب انہیں ذرا سکون مل گیا تو انہیں بھی دعوت دے دی گئی۔

اب یہ سوال کہ وہ کتنے دنوں تک گوشہ نشین رہے یا کتنی مدت کے بعد انہوں نے بیعت کی، اس سلسلہ میں شیخ دہلویؒ نے لکھا ہے کہ تاخیر کی مدت میں کچھ اندازہ سے باتیں کہی گئی ہیں، لیکن صحیح یہ ہے کہ حضرت علیؓ نے اسی روز آخر وقت یا دوسرے روز بیعت کر لی تھی، اس سلسلہ میں جو یہ باتیں کہی گئی ہیں کہ وہ زمانہ دراز تک گھر میں بند ہو کر بیٹھ گئے اور حضرت فاطمہؓ کی

وفات کے بعد گھر سے نکلے اور بیعت کی اس میں چھ مہینے گذر گئے تھے: تو یہ باتیں بالکل غلط اور وہم سے ہیں۔

مترجم کا کہنا ہے کہ حضرت سیدہ فاطمہؓ کو رسول اللہ علیہ السلام کی وفات کی وجہ سے بے حد رنج و غم ہوا تھا، اور حضرت علیؓ پر یہ رنج و غم دوہرا تھا، کیونکہ ایک تو رسول اللہ علیہ السلام کی وجہ سے تھا تو ساتھ ہی حضرت فاطمہ کی دلدہی غمگینی کا اثر تھا اسی بناء پر حضرت فاطمہؓ کی اور غمخواری کے لحاظ سے اپنا زیادہ وقت گھر ہی پر گذارنے لگے، اسی مدت میں قرآن مجید کو جمع کیا، پھر رسول اللہ علیہ السلام کی پیشینگوئی اور بشارت کے مطابق صرف چھ مہینہ کے بعد ہی وہ بھی وفات پا کر اپنے والد رسول اللہ علیہ السلام سے جا ملیں، اس وقت حضرت علیؓ کی دلی پریشانی بہت بڑھ گئی یہاں تک ان کے متعلق یہ کہا گیا ہے ان کے متعلق روایتوں میں آتا ہے کہ ''انکر وجوہ الناس''یعنی لوگوں کے چہروں کا انکار کیا، یہ ایک قسم کا محاورہ ہو گیا ہے کہ جس صورت پر بھی نظر ڈالی وہ جمال نبوت کے مشابہ نظر نہیں آئے، اس طرح وہ صورت معروف جانی پہچانی نہ ہوئی بلکہ وہ منکر یعنی انجان نظر آئی، کیونکہ جس صورت کے متعلق یہ کہا گیا ہے کہ نبی کریم علیہ السلام کے مشابہ یہ صورت تھی تو اسی سے انکار کر دیا، کہ نہیں ایسی نہ تھی، یہی معنی لوگوں کے چہرے نہ پہچاننے کے ہوئے۔

اس حالت میں آ کر وہ اسلام کے کاموں اور مشوروں میں پورے طور پر شریک ہونے لگے، انہیں اس حالت میں دیکھ کر بعض راویوں کو یہ خیال ہوا کہ انہوں نے پہلی بیعت میں شرکت نہیں کی تھی، مخالف رہے تھے مگر اب موافق ہو گئے، حالانکہ یہ تصور بالکل غلط تھا، بلکہ حقیقت وہ تھی جو شیخ دہلویؒ نے لکھدی ہے، حضرت علی تو شروع سے ہی حضرت ابو بکر صدیقؓ کے فرمانبردار اور ان کے احکام کے مطیع تھے، پنج گانہ نمازوں کے علاوہ جمعہ عیدین سب میں ابو بکرؓ کی اقتدا کرتے تھے، اسی طرح حضرت ابو بکر صدیقؓ کے زمانہ میں بنو حنیفہ پر جو جہاد ہوا تھا جس میں مسیلمہ کذاب مارا گیا تھا اس موقع پر بھی حضرت علیؓ خلیفہ برحق ابو بکرؓ کے ساتھ تھے چنانچہ اسی کی غنیمت سے حاصل شدہ باندیوں میں ایک باندی بھی آپ کے حصہ میں آئی تھی جس سے آپ کے ایک صاحبزادے محمد بن الحنفیہ پیدا ہوئے، بڑے اور مشہور ہوئے، اس جہاد میں حضرت علیؓ کی مکمل شرکت خلیفہ برحق کے ساتھ ہونے کی بہت بڑی دلیل ہے۔

کوئی شخص بھی جسے معمولی سی عقل اور ذرہ برابر دیانتداری ہو اس بات کو نہ مانے کہ حضرت علیؓ جو شیر حق، امام اولیاء اور مرکز دائرہ حق کے اعلی القاب سے ملقب تھے وہ برسہا برس تک نماز، فرائض، اور تمام مالی و بدنی عبادتوں کی ادائیگی کسی باطل اور غیر مستحق دوسرے خلفاء کی ماتحتی میں سرانجام دیتے رہے اور اپنے نفس کی خواہشات کے تابع رہے خدا ایسا کہنے والے اور ماننے والے کا منہ سیاہ کرے۔

یہ حضرت علیؓ ہی ہیں جنہوں نے حضرت معاویہؓ کا بھرپور مقابلہ کیا، مکمل طور پر اظہار حق کیا، خود حضرت علیؓ نے حضرت ابو بکرؓ کی خلافت کے بارے میں فرمایا ہے کہ نبی کریم علیہ السلام نے ہم سبھوں کی امامت کے لئے حضرت ابو بکرؓ کو منتخب فرمایا، اس وقت جبکہ میں مدینہ منورہ ہی میں موجود تھا، کہیں دور دراز یا سفر پر نہ تھا، بیمار نہ تھا تندرست تھا، امامت کے سلسلہ میں کسی قسم کا مجھے کوئی عذر نہ تھا اس کے باوجود جب رسول اللہ علیہ السلام نے صاف کھل کر زور دار اور بار بار حکم دے کر ابو بکرؓ کو ہی امام بنایا اور امام بننے پر مجبور کیا اس کے بعد میری کیا مجال کہ میں ذرہ برابر اس کی مخالفت کے بارہ میں سوچوں، اب جبکہ حضرت علیہ السلام نے ابو بکر رضی اللہ عنہ کو ہمارے اہم دینی کام کی ادائیگی کے لئے امام اور حکمراں بنا دیا تو کیا ہم انہیں اپنے دنیوی معاملات کی انجام دہی (خلافت) کے لئے منتخب نہ کریں۔

مترجم کا کہنا ہے کہ اگر حضرت علیؓ یا کسی بھی دوسرے شخص کے پاس ابو بکرؓ کے مقابلہ میں امام بننے کی کوئی تصریحی دلیل ہوتی تو یقیناً ایسے موقع پر ضرور اسے پیش کرتے، ایسے موقع پر حضرت سعد بن عبادہؓ انصاری سردار نے بغیر کسی واضح دلیل کے خود کو انصار کے خلیفہ بننے کے لئے پیش کیا، اور اس وقت حضرت ابو بکرؓ کی خلافت سے کنارہ ہو جانا چاہا تو چونکہ اللہ تعالیٰ کا فیصلہ

ازلی ہو چکا تھا اس لئے خود ان کی قوم نے ان کا ساتھ نہیں دیا، ان کے مسلمہ سرداری کا بھی ذرا برابر لحاظ نہیں کیا، اور ابو بکرؓ کے ہاتھ پر بیعت کرلی۔

ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے کہ ابن عطیہؒ نے اپنی اسناد کے ساتھ عمر بن عبد العزیزؒ سے روایت کی کہ انہوں نے محمد بن الزبیر حنظلی کو حسن بصریؒ کے پاس بھیجا یہ جاننے کے لئے کہ کیا پیغمبر علیہ السلام نے ابو بکرؓ کی خلافت کی تصریح فرمادی تھی؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ تمہارے بھیجنے والے کو اس کے بارے میں بھی شک ہے؟ اس خدائے عزوجل کی قسم جس کے سوا دوسرا کوئی بھی معبود نہیں ہے کہ آنحضرت علیہ السلام نے ابو بکرؓ کو خلیفہ مقرر کر دیا تھا، اور چونکہ وہ فی الواقع کامل، اعلی اور متقی تھے کہ اگر وہ نہ ہوتے تو بھی خلافت کے لئے قدم بڑھاتے ہی نہیں۔

قاریؒ نے یہ بھی کہا ہے کہ مجھے یقین کے ساتھ جس بات کا اعتقاد ہے اور دین الہی میں اعتماد ہے یہ ہے کہ ابو بکرؓ کی افضلیت قطعی ہے کیونکہ خبر متواتر قطعی سے ہمیں یہ معلوم ہے کہ آنحضرت علیہ السلام نے تمام اکابر صحابہ کی موجودگی میں تاکیدی حکم کے ساتھ نماز کے لئے امام بنایا ہے، اور مقتدی کے مقابلہ میں امام کی افضلیت مسلم ہے، اور ان تمام مقتدیوں میں حضرت علیؓ بھی تھے، اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ چونکہ ابو بکرؓ سب میں افضل تھے اسی لئے انہیں امام مقرر کیا گیا، اور ان کی افضلیت پر مہر لگادی گئی، یہاں تک کہ ایک مرتبہ حضرت ابو بکرؓ غم سے نڈھال تھے مسجد میں آنے میں ان سے کچھ تاخیر ہو گئی تو حضرت عمرؓ نے امامت شروع کردی، ان کی آواز سن کر آنحضرت علیہ السلام نے آنکھ کھولی اور فرمایا یہ کون امامت کرنے لگا، یابی اللہ والمؤمنون الا ابابکر کہ اللہ تعالیٰ اور تمام مؤمنوں نے ابو بکرؓ کے ماسوا سب کا انکار کر دیا ہے۔

اور صحیح حدیثوں میں وہ قصہ مشہور ہے کہ آنحضرت علیہ السلام نے ابو بکرؓ کو نماز کے لئے امام بن جانے کا جب حکم دیا تو حضرت عائشہؓ نے عذر خواہی کرتے ہوئے کہا کہ ابو بکرؓ ہی امامت کریں، اسی واقعہ کے پیش نظر تمام صحابہ اور حضرت علیؓ بھی کہتے ہیں کہ آنحضرت علیہ السلام نے ہمارے دین میں ابو بکرؓ کی امامت کو پسند فرمایا ہے، تو کیا اپنے دنیاوی معاملات میں ہم انہیں امام نہیں بنائیں گے۔

شیعہ و روافض یہ کہتے ہیں کہ حضرت علی علیہ السلام نے جو تینوں خلفاء کی خلافت تسلیم کی اور ان کے ہاتھوں پر بیعت کی تھی وہ دل سے نہیں تھی تقیہ تھا یعنی اپنی جان و مال عزت و آبرو کی حفاظت کے خیال سے کیا تھا ورنہ انہیں نقصان کا خطرہ تھا، اس کا جواب اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ اس طرح شیر خدا کو جنہوں نے بڑے بڑے معرکہ سر کئے اس قدر ڈرپوک بزدل اور بے وقوف ماننا لازم آتا ہے کہ اپنا حق تک طلب نہ کر سکے بلکہ زبان پر بھی نہ لاسکے اور باطل سے ڈر کر اس کے تابع ہو گئے، نعوذ باللہ من ذلك۔

اسی قوم نے صحابہ کرامؓ اجمعین کو باہم دشمن قرار دیا، برخلاف اس آیت پاک ﴿اَلَّفَ بَيْنَ قُلُوْبِكُمْ فَاَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهٖ اِخْوَانًا﴾ کہ اس خدا نے اپنے فضل سے تمہارے دلوں میں الہی الفت و مودت قائم کر دی کہ تم اس کی نعمت کی بدولت آپس میں بھائی بھائی بن گئے، اور دوسرے موقع پر ارشاد خداوندی ہے ﴿اَشِدَّآءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ﴾ کہ یہ لوگ دشمنوں کے مقابلہ میں بڑے سخت ہیں مگر آپس میں ایک دوسرے پر بڑے رحم کرنے والے ہیں، ایک اور موقع پر فرمایا ہے ﴿لَايَخَافُوْنَ لَوْمَةَ لَائِمٍ﴾ کہ یہ کسی ملامت گر کی ملامت سے نہیں ڈرتے۔

مگر ان آیتوں کی موجودگی میں بھی یہ لوگ صحابہ کرام کو نہ ہر قسم کی برائی میں ملوث ہونے کا دعوی کرتے ہیں، بالخصوص حضرت علیؓ کے لئے کمال ایمان اور جمال شجاعت ہوتے ہوئے یہ کس طرح ممکن ہوا کہ حضرت رسول اللہ علیہ السلام نے تو آپ کو خلیفہ بنادیا جبکہ خلافت کے معنی اس کے سوا اور کچھ نہیں ہوتے کہ دین کے احکام کو جاری کرنا اور اشاعت اسلام کو فروغ دینا ان سے متعلق ہو، اس کے باوجود فرائض کی ادائیگی میں محض جان کے خوف سے کنارہ کش رہیں، اور دین اسلام کو لاوارث بنا کر

چھوڑ دیں۔

نیز غور طلب بات یہ بھی ہے کہ تقیہ کرنا تو وہاں مناسب ہو سکتا ہے جہاں حقدار کمزور اور مغلوب ہو، جبکہ حضرت علیؓ بہادری اور جوانمردی میں شیر خدا، دین کے پختہ اور خدا تعالیٰ عز وجل پر پورا توکل تھا، آپ کی اہلیہ حضرت فاطمہ سیدۃ نساء اہل الجنۃ جگر گوشہ سرور عالم ﷺ اور آپ کے صاحبزادگان حضرت حسنینؓ رسول اللہ ﷺ کے نواسے انصار مدینہ آپ کے جاں نثار، عباس بن عبد المطلب جیسے بہادر آپ کے چچا اور زبیر بن العوام آپ کے پھوپی زاد بھائی آپ کے ہمراہ اور بنو ہاشم و بنو عبد المطلب سرداروں کے سردار آپ کے ساتھ تھے تو پھر آپ میں کمزوری کیسی اور بزدلی کیوں اور شیطانی وسوسے کس طرح آسکتے تھے، بلکہ ایک روایت میں تصریح کے ساتھ موجود ہے کہ ابو سفیانؓ نے حضرت علیؓ اور بنو عبد مناف سے کہا کہ اے بنو عبد مناف تم کو یہ کیا ہوا کہ تم نے بنو تیم کے ایک فرد (ابو بکرؓ) کو اپنا امام بنالیا، اگر تم اپنی خلافت کا دعوی کرلو تو تمہاری حمایت کے لئے اس قدر سوار و پیادہ فوج لے آؤں کہ یہ ساری وادی بھر جائے، حضرت علیؓ نے یہ سن کر جھڑکتے ہوئے فرمایا: کہ اے جاہل! تم اسلام میں رخنہ اور اختلاف پیدا کرنے کی ترغیب دیتے ہو۔

یہ شیعہ فرقہ والے عجب شیطانی وسوسوں میں گرفتار ہیں کہ پیغمبروں پر تقیہ کا الزام لگاتے ہیں، بلکہ یہ کہتے ہیں پیغمبروں پر بھی واجب ہے کہ خوف کی حالت میں تقیہ کرلیں، اور یہانتک کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ہماری امامت کے لئے حضرت علیؓ کو ہی تجویز کیا تھا لیکن اس کا اظہار اعلان نہ فرما کر دل ہی میں رکھا تھا کیونکہ ظاہر کرنے سے خطرہ کا احتمال تھا، لہٰذا تقیہ کر کے ابو بکرؓ کا اظہار کر دیا تھا۔

شیعہ کی یہ کیفیت ہے کہ جناب رسول اللہ ﷺ کے حق میں آپ کی آخری زندگی میں وفات کے قریب، جبکہ اللہ تعالیٰ نے ﴿اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ﴾ کہکر آپ کے دین کے مکمل کرنے کا اعلان فرمادیا کہ میں نے آج کے دن تمہارا دین مکمل کر دیا ہے اور دوسری جگہ ﴿وَرَاَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُوْنَ فِيْ دِيْنِ اللّٰهِ اَفْوَاجًا﴾ یعنی آپ جب یہ دیکھ لیں کہ لوگ فوج در فوج اللہ کے دین میں داخل ہونے لگے ہیں یہ کہکر یہ بشارت دیدی کہ آپ کی امت کی تعداد ہر روز زیادہ سے زیادہ بڑھتی ہی جائیگی اور آپ خود بھی اپنی آنکھوں سے دیکھ لیں گے، اسی حالت میں رسول اللہ ﷺ کو ایسا حواس باختہ اور سراسیمہ سمجھ کر آپ کے لئے جان بچانے کی خاطر تقیہ لازم قرار دیتے ہیں، نعوذ باللہ من ذلک، اللہ تعالیٰ ان کو ہمیشہ ذلیل رکھے، ان احمقوں سے کوئی کیا کہے اور کس طرح سمجھائے کہ اگر انبیاء کرام علیہم السلام ہی حق کو پوشیدہ رکھیں اظہار حق نہ کریں تو پھر حق کا ظہور کب اور کس طرح ہوگا اور کون کرے گا۔

ذرا یہ تو سوچئے کہ حضرت نوح علیہ السلام کی قوم کتنی زیادہ مغرور تھی، غرور کتنا بڑا سرکش تھا، فرعون کیسا متکبر تھا ان کی تعداد کتنی بے شمار تھی اور ان میں کس قدر شان و شوکت تھی پھر بھی سیدنا نوح و ابراہیم و موسیٰ علیہم السلام نے ببانگ دہل اظہار حق کیا اور اس پر قائم رہے، ان کے دل و دماغ میں میں تقیہ کا ذرہ برابر وہم و گمان بھی نہ تھا، در حقیقت یہ سب شیطانی اوہام اور وساوس ہیں کیونکہ انہوں نے اسے فرمان الٰہی کو جو قطعی ہیں جن میں ذرہ برابر شک و شبہ کی گنجائش بھی نہیں تھی اس کو ترک کر دیا اور اپنی رائے کے ماننے والے ہوگئے تو اللہ تعالیٰ نے ان ناشکروں کے دیاں میں شک کرنے والوں کو شیطان کے چکر میں ڈال دیا اور اوہام میں مبتلاء کر دیا، اور مؤمنوں کی متفقہ جماعت سے پھوٹ کر علیحدہ ہوگئے۔

مترجم کا کہنا کہ شیخ عارف سہروردیؒ نے رسالہ عقیدہ ارباب التقی میں لکھا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے خلفاء میں سیدنا ابو بکرؓ ہیں جن کے فضائل بے حد و بے شمار ہیں ان کے بعد عمرؓ، عثمانؓ اور علیؓ ہیں، اور یہ بھی لکھا ہے کہ صحابہ کرامؓ کے درمیان آپس میں کچھ اختلاف ہوئے تھے ان اختلافات کو اس امت کے ان لوگوں نے جن پر شیطان نے قابو پالیا تھا اور اپنا زہر ان کے عقائد میں داخل کر دیا تھا، بنیاد بنا کر اپنے دلوں کا کینہ اور میل نکالا، اسی کینے اور میل کی باتوں کو لوگوں نے نقل کر دیا جس سے ان

کے دلوں میں سختی بڑھ گئی اور ان کی قساوت قلبی میں اضافہ ہو گیا اور خواہشات نفسانی میں انہیں ڈال دیا، اس طرح ان لوگوں کی جڑیں جگہ پکڑ گئیں اور ان سے شاخیں پھوٹ نکلیں، لہٰذا اے مؤمنو! اور اے مخلصو! تم جو اپنے آپ کو ہوا و ہوس میں گرفتار ہونے سے بچانا چاہتے ہو یہ جان لو کہ صحابہ کرامؓ اپنی پاکیزگی نفوس اور طہارت قلوب کے باوجود آخر آدمی تھے، ان میں بھی نفسانی خواہشات تھیں، ان کی خواہشات نفسانیہ اگرچہ ظاہر ہوتیں مگر ان کے پاکیزہ قلوب ان کا انکار کر دیتے اور ان خواہشات پر عمل نہیں کرتے، اس طرح ان کے نفوس مغلوب رہتے، اب جبکہ ان کے قلوب روشن اور پاک تھے اور ان کے نفوس بھی مغلوب اور پاک ہو چکے تھے تو حقائق کے آثار ان کے نفوس سے نکل کر ایسے لوگوں پر منتقل ہوئے جن کے قلوب ناپید مگر نفوس قوی تھے تو ان لوگوں نے ان صحابہ کرام کے قلبی اثرات کو اس لئے محسوس بھی نہیں کیا کہ ان کے قلوب ہی نہ تھے مگر ان صحابہ کرام کے نفوس کے آثار کو ان لوگوں نے محسوس کر لیا اس لئے کہ خود ان لوگوں میں نفوس مستحکم اور قوی تھے لہٰذا نفس کے اثر کو باسانی قبول کر لیا بلکہ ان میں یہ تاثر زبردست اور قوی ہو گیا، اس وجہ سے اپنے خاص گندے نفوس جن میں قلوب کے صفائی کے آثار تک نہ تھے ان پاک نفوس اور رائے پر تصرف کیا اور شبہات اور بدخیالات اور بدعتوں میں ملوث ہو گئے، اور ہر ایک گندہ ناپاک اور بدخیال ان میں پیدا ہو گیا کیونکہ نفوس امارہ ان پر غالب تھے جنہوں نے ان کے قلوب کو مغلوب اور نور ایمانی سے محروم کر دیا، اس طرح ان میں دشمنی اور عداوت کا مادہ مضبوط ہو گیا، اب اگر اے مخاطب مؤمن! تم خالص نصیحت قبول کر سکو اور اسے پسند کرو تو خبردار! صحابہ کرامؓ کے بارے میں کسی قسم کی بھی برائی اور بدخیالی کو اپنے اندر جگہ نہ دو، یہاں تک شیخ عارف سہروردی کا مضمون ختم ہوا۔

اس کا حاصل مطلب یہ نکلا کہ صحابہ کرامؓ کے معاملات کو ایسے لوگوں کے معاملات سے قیاس کیا جا سکتا ہے جن کے قلوب بھی ان صحابہ کرامؓ کے مانند ہی ظاہر اور ان کے نفوس ہی کی طرح پاک ہوں اور جن کی یہ صفت نہ ہو تو انہیں چاہئے کہ خاموشی کے ساتھ فیصلہ الٰہی عزوجل پر اعتماد کریں جو ان صحابہ کرامؓ کے فضائل کے بارے میں ہوئے ہیں اور ہمیں ان پر مطلع کیا گیا ہے۔

شیخ دہلویؒ نے فرمایا ہے کہ ان ساری تقریروں سے یہ باتیں ثابت ہو گئیں کہ تمام صحابہ کرامؓ نے حضرت ابو بکرؓ کی خلافت پر مکمل اجماع اور اتفاق کیا ہے اور جس بات پر صحابہ کرامؓ بلکہ علماء اور مجتہدین امت اتفاق کر لیں وہ یقیناً حق اور یقینی ہوتی ہے، اگرچہ افراد میں غلطی کا احتمال باقی رہ جاتا ہے، اسی بناء پر مجتہد کے فیصلہ کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ ان سے کبھی خطا ہوتی ہے اور کبھی ان کا فیصلہ بالکل صحیح بھی ہوتا ہے لیکن اللہ تعالیٰ نے اس امت کے اتفاق میں یہ خاصیت رکھی ہے اور ان کا اتفاق ہمیشہ صحیح اور حق بات پر ہی ہو گا، کیونکہ اللہ پاک کا ارشاد ہے ﴿لِتَكُونُوا شُهَدَآءَ عَلَى النَّاسِ﴾ الآیۃ تاکہ تم دوسرے تمام لوگوں پر گواہ بن جاؤ، ﴿وَمَنْ يَّتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ اور مؤمنوں کے راستہ کے علاوہ دوسرے کی اتباع کی، اور حدیث شریف ہے "لن يجتمع امتي على الضلالة" کہ میری امت گمراہی پر ہرگز متفق نہ ہو گی، یعنی جس بات پر سب متفق ہو جائیں وہ بات ہرگز گمراہی کی نہیں ہو سکتی ہے۔

حاصل یہ نکلا کہ جس بات پر سب اتفاق کر لیں وہ حق ہے، اور اگر یہ بات فرض کر لی جائے کہ تمام صحابہ کرامؓ نے خلافت کی بیعت کے معاملہ میں زیادتی کر کے حضرت علیؓ کا حق غصب کر کے حضرت ابو بکرؓ اور دوسروں کو دے دیا اور رسول اللہ ﷺ کے حکم کے خلاف کیا اور کھلم کھلا حق کو چھپا دیا تو اس قول اور ان کے عمل کے کتنے برے نتائج نکلیں گے اور سارے احکام و عقائد اس سے متاثر ہو کر بالکل غیر یقینی ہو جائیں گے، کیونکہ قرآن پاک اور پوری شریعت ہمیں تو ان ہی بزرگوں سے ہم تک پہنچی ہے، یہی وجہ ہے کہ یہود و نصاریٰ ان شیعوں پر اعتراض کرتے ہیں اور صحیح اعتراض کرتے ہیں کہ اگر ہماری کتابوں پر بے اعتباری کا تم الزام لگاتے ہو تو خود تمہاری کتاب قرآن پر بھی وہی الزام عائد ہوتا ہے کہ تم خود اپنی زبان سے ان لوگوں کے

بارے میں جن سے وہ کتاب اور یہ دین منقول ہو کر تم تک پہنچا ہے کہتے ہو کہ وہ لوگ ظالم، فاسق، حق چھپانے والے اور حق چھین لینے والے تھے تو ان کے نقل قرآن و شریعت کا کیا اعتبار ہوگا۔

میں کہتا ہوں کہ خطابیؒ نے فرمایا ہے کہ رفض کا مذہب ایک زندیق منافق نے ایجاد کیا ہے جس کا نام عبداللہ بن سباء تھا وہ اصل میں یہودی تھا (یوں تو ابتداء اسلام سے ہی یہود و نصاری اسلام کے دشمن تھے اور اسے نیست و نابود کرنے کے درپے تھے اس کے لئے ہر قسم کے حربے استعمال کئے مگر انہیں ناکامی ہوتی رہی بالآخر اس نے یہ سوچ کر) اس نے پہلے دکھانے کے لئے اسلام قبول کیا اور خود کو مسلمان کہلوانے لگا پھر اس نے دین اسلام میں اس نے حیلہ و مکر سے فساد ڈالنے کی ویسی ہی کوشش کی جس طرح بولص یہودی نے دین نصاری کے ساتھ کیا تھا تو عبداللہ بن سباء نے مسلمان ہو کر پہلے تو خود کو بہت بڑا عابد اور دیندار ظاہر کیا پھر اکثر لوگوں میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر (اچھی باتوں کا حکم اور بری باتوں سے روکنے) کا کام ایک فرض کی ادائیگی کے طرز پر کرتا رہا، اس طرح عام لوگوں کی ایک ٹولی اس کی معتقد ہو گئی، پھر ان ہی لوگوں کے ذریعہ حضرت عثمانؓ کے خلاف فتنہ کھڑا کیا اور اس میں شدت کر کے ان کے خلاف بغاوت کا جھنڈا بلند کر دیا، بالآخر وہ اس میں کامیاب ہوا اور وہ شہید کر دیئے گئے۔

پھر جب حضرت علیؓ کوفہ میں تشریف لائے تو ان کے بارہ میں حد سے زیادہ باتیں بنا بنا کر بیان کرنے لگا، ان ہی میں سے یہ بھی ہیں کہ خلافت نبوت آپ ہی کے حق میں مخصوص تھی، اور نزول وحی کے آپ ہی مقصود تھے جب کہ یہ خبریں حضرت علیؓ کو ملیں تو ناراض ہو کر اسے قتل کرنے کے لئے پکڑنا چاہا مگر خبر پا کر وہ مدینہ سے قرقیا پہنچ گیا، اس کے سارے حالات سے تاریخ کی کتابیں بھری پڑی ہیں، اور معروف و مشہور ہیں، عبارت ختم ہوئی۔

مترجم کا کہنا ہے کہ اسی شخص کے ماننے والوں میں رافضیوں کی جماعت ہے جن پر یہود و نصاری کا صحیح اعتراض ہے کہ جس طرح یہود و نصاری کے پاس اصلی توریت و انجیل موجود نہیں ہے بلکہ تحریف کی وجہ سے بالکل بے اعتبار ہے اسی طرح روافض کے پاس بھی جو کتاب اور علم ہے وہ سب ان کے خیال کے مطابق بے اعتبار ہے کیونکہ خطابیؒ کے بیان کے مطابق عشرہ مبشرہ میں سے سوائے ایک حضرت علیؓ کے بقیہ نو، اسی طرح تمام مہاجرین و انصار میں سے سوائے دس سے کچھ زائد کے وہ سب کو برا کہتے ہیں، اور ان سے دشمنی رکھتے ہیں، تو ظاہر ہے جو کتاب اور علم صرف دس پندرہ آدمیوں سے منقول ہو بلکہ اس کے بھی دس گونہ یعنی سو دو سو سے منقول ہو وہ متواتر قطعی نہیں ہو سکتی ہے۔

الحاصل یہ روافض اس انکار کی وجہ سے کافروں اور مشرکوں کی جماعت میں داخل ہو گئے، اور یہی حال بدبخت خارجیوں کا بھی ہے، اور سب سے زیادہ تعجب کی بات یہ ہے کہ یہ لوگ اپنی نادانیاں اور جہالت پر متنبہ بھی نہیں ہوتے ہیں۔

شیخ دہلویؒ نے لکھا ہے کہ امام رازیؒ نے اپنی کسی تصنیف میں تذکرہ کیا ہے کہ یہ آیت پاک ﴿لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمٰنُ وَ جُنُوْدُهٗ وَهُمْ لَا يَشْعُرُوْنَ﴾ کہ اے چیونٹیو! سلیمان اور ان کی جماعتیں بے خبری میں تم کو کچل نہ دیں لہذا اپنے بلوں میں داخل ہو جاؤ، کہ اس موقع پر چیونٹیوں نے اپنی جیسی چیونٹیوں کو نصیحت کرتے ہوئے یہ لفظ بڑھا دیا کہ ان کو یہ خبر بھی نہ ہو کہ وہ تم کو کچل رہے ہیں، اور یہ فرض نہیں کیا کہ وہ جان بوجھ کر اتنا ظلم کریں گے، اس کے برخلاف ان رافضیوں نے اپنی جہالت کی وجہ سے کھل کر سرور عالم ﷺ اور تمام صحابہ کرامؓ پر یہ الزام لگا دیا کہ انہوں نے حضرت علیؓ اور اہل بیت پر ظلم کرتے ہوئے ان کا حق دبا لیا ہے اور اتنی بات ان کے دماغ میں نہ سما سکی کہ صحابہ کرام رضوان اللہ اجمعین کسی ظلم پر متفق نہیں ہو سکتے اور ایسا ممکن ہی نہیں ہے۔

میں کہتا ہوں کہ آخر کار سبھوں نے حضرت علیؓ کو بھی عہدہ خلافت کے لئے پسند کیا اور اپنا حاکم بنا لیا (اس سے صاف معلوم ہو گیا کہ حسب حیثیت و لیاقت باری باری ان کو خلیفہ مقرر کیا گیا ہے) شیخ نے لکھا ہے کہ اس مسئلہ میں اس سے بڑھ کر

اور کیا تحقیقی بات ہو سکتی ہے کہ تمام صحابہ کرام نے اس بات پر اتفاق کر لیا تھا کہ احکام شریعت اور بیعت خلافت کے حقیقی مستحق بھی وہی تھے کہ جن کے ہاتھوں میں دین وملت کا انتظام تھا اور وہ حل وعقد کے ذمہ دار تھے۔

اور ان رافضیوں کے جھوٹ کو ثابت کرنے کے لئے ان پر سب سے بڑا الزام یہ عائد ہو جاتا ہے کہ حضرت علیؓ نے جن کی فضلیت و بزرگی ہدایت، حقانیت، دین کی تائید، اور دلیری مسلّم ہے کہ خود انہوں نے حضرت ابو بکر صدیقؓ کی اطاعت و فرماں برداری کی اس طرح وہی دلیل جو حضرت علیؓ کی بڑائی کے لئے وہ ثابت کرتے ہیں اسی دلیل سے حضرت ابو بکرؓ کی بزرگی ثابت ہو گئی۔

اس کے علاوہ ایک اور روایت میں ہے کہ ایک مرتبہ حضرت علیؓ سے سوال کیا گیا کہ اس بات کا کیا سبب ہے کہ سیدنا ابو بکرؓ و عمرؓ کی خلافت میں سارے انتظامات بہتر تھے مگر حضرت عثمانؓ اور آپ کی خلافت کے دور میں فتنہ و فساد کا غلبہ رہا پہلی جیسی خوبی باقی نہ رہی تو جواب دیا کہ شیخینؓ (ابو بکرؓ و عمرؓ) کی خلافت میں عثمانؓ اور ہم مشیر اور معین تھے اس لئے انتظام بہتر تھا مگر اب ہمارے اور عثمانؓ کے مشیر و معین تم اور تمہارے جیسے ہیں اس لئے نتیجہ ظاہر ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ انسان جس کے اندر بچی فطرت سلیمہ باقی ہے وہ اس بات کے ماننے پر مجبور ہے کہ صحابہ کرام اجمعین کا اجماع واتفاق ہمیشہ صحیح بات پر ہی ہو گا، اور غلط بات پر ان کا اتفاق ممکن ہی نہیں ہے، اسی طرح فطرت سلیمہ یہ بات بھی کسی طرح نہیں مان سکتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ جو خاتم الانبیاء اور سارے انسان اور جنات کی ہدایت کے لئے آپ کو مبعوث کیا گیا، اور ساری زندگی شب و روز آپؐ نے تبلیغ دین کے لئے تن من دھن سب کچھ نثار بھی کیا مگر نتیجہ یہ نکلا کہ صرف دس سے کچھ زائد افراد آپ پر ایمان لائے اور مؤمن کہلائے اور ہدایت یافتہ ہوئے، اور معدود چند کے ماسوا بقیہ تمام صحابہ جنہوں نے اپنی زندگی آپؐ کے فرمان کے مطابق گذاری، آپؐ کے اشاروں پر اپنی گردنیں کٹائیں، آپؐ کے صحبت میں فضائل و کمالات حاصل کئے وہ سب باطل و گمراہ ہو گئے، اور جس کلمہ کی اشاعت سے ساری روئے زمین پر اسلام پھیلا، اور اللہ کا دین ساری دنیا پر غالب آگیا، اسی کلمہ کی اشاعت کر کے اور اسی نہج پر چل کر انہوں نے ظلم اور زیادتی کی، اسی طرح رافضیوں کے اقوال بڑی جہالت پر مبنی ہیں اور ان کا باطل ہونا بالکل صریح ہے۔

پس ہمیں یہ بات یقین کے ساتھ معلوم ہو گئی کہ ہمارے تمام صحابہ کرام حق پر اور اسلام کے وفادار اور ہمدرد تھے، اور ان کے اجماع کر لینے اور متفق ہو جانے سے ابو بکر صدیقؓ کی خلافت یقینی اور حق ثابت ہو گئی اور شیخؒ نے علماء کی ایک جماعت سے ایک طویل کلام نقل کیا ہے کہ ابو بکر صدیقؓ کا افضل ہونا قطعی ہے یا ظنی ہے، اسی طرح حضرت عثمانؓ و علیؓ میں ہر ایک کی دوسرے پر فضلیت میں اختلاف ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ افضل ہونے کا مطلب اگر زیادہ ثواب پانے کا مستحق ہونا ہے تو علماء و مشائخ نے لکھا ہے کہ ہم نے اپنے اسلاف صالحینؒ کو اسی اعتقاد پر پایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے بعد سب سے افضل حضرت ابو بکر صدیقؓ ہیں اس سے یہ بات یقینی طور پر ثابت ہوتی ہے اس فیصلہ کے لئے یقیناً ان کے پاس کوئی دلیل ضرور ہو گی، اس کے علاوہ ان صحابہ کرام نے نزول وحی کا زمانہ پایا اور رسول اللہ ﷺ کے حالات کرامات اور معجزات کا اپنی آنکھوں سے مشاہدہ کیا، پھر مجموعی طور سے قرائن، حالات اور دوسری باتوں سے یہ اندازہ لگایا کہ ابو بکر صدیقؓ ہی ہمہ جہت اور اعتبار سے دوسرے تمام صحابہ کرام سے افضل ہیں، لیکن بعد میں آنے والے علماء نے تو اپنے متقدمین کے حروف، الفاظ اور مفہوم کلام پر غور کر کے اپنی طرف سے کوئی فیصلہ کیا ہے اور کسی نتیجہ پر وہ پہنچے ہیں، مگر الفاظ و عبارات میں اکثر و بیشتر آپس میں اختلاف و تعارض ہوتا رہتا ہے اس بناء پر ہمارے لئے اس کے سوا اور دوسرا کوئی چارہ نہیں رہ جاتا ہے کہ ہم اپنے متقدمین اور اسلاف وغیرہم کی اتباع کریں اور ان ہی کے نقش قدم پر چلیں، اور حقیقت حال کو اللہ تعالیٰ کے حوالہ کر دیں۔

علماء اصول و فقہ کے بڑوں میں سے ایک بڑے امام آمدیؒ بھی ہیں، انہوں نے فرمایا ہے کہ تفضیل کے معنی ہیں ایک کے مقابلہ میں دوسرے کے اندر کوئی ایسی اچھی بات پائی جاتی جو دوسرے میں نہ ہو، چنانچہ جاہل کے مقابلہ میں عالم افضل اس لئے مانا جاتا ہے کہ اس میں علم کی ایک ایسی صفت ہے جو دوسرے میں نہیں ہے، افضلیت کی دوسری صورت یہ بھی ہوتی ہے کہ اگر ایک ہی صفت دونوں شخصیتوں میں پائی جاتی ہے مگر ایک میں زیادہ اور دوسرے میں کم ہو، لیکن صحابہ کرام میں اس اعتبار سے قطعیت نہیں ہو سکتی یعنی کسی ایک کے بارے میں اس لحاظ سے یقینی طور پر کوئی بات نہیں کہی جا سکتی ہے، کیونکہ کوئی ایک فضلیت کسی ایک شخص میں ثابت کرنے کے بعد وہی صفت دوسرے شخص میں بھی نظر آ جاتی ہے، اور اگر اس ایک صفت میں ایک شخص دوسرے سے بڑھا ہوا ہو تو وہ دوسرا شخص پہلے کی نسبت سے کسی اور صفت سے متصف پایا جاتا ہے، اسی طرح ایک کو دوسرے سے فضلیت کی ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ ایک شخص میں فضلیت کی باتیں متعدد پائی جاتی ہیں اور دوسرے میں کم باتیں ہوتی ہے تو اس لحاظ سے بھی دوسرے کی افضلیت یقینی نہیں ہو پاتی کیونکہ یہ ممکن ہے کہ ایک ہی صفت ایسی ہو جو دوسری متعدد صفتوں سے زیادہ یقینی مانی جاتی ہو مثلاً ایک لعل قیمت کے اعتبار سے سو ہزار درہم سے بھی بڑھا ہوتا ہے، اس لئے یہ بات ممکن ہے کہ ایک فضلیت والے کو اللہ تعالیٰ کے نزدیک ایسا اجر عظیم اور ثواب کثیر د شرافت ہو کہ وہ بہت سی فضلیتوں والے کو بھی حاصل نہ ہو، المواقف میں اس قسم کی باتیں لکھی ہوئی ہیں۔

مترجم کا کہنا ہے کہ ثواب کی زیادتی، قوت یقین اور صدق و اخلاص کی زیادتی کے اعتبار سے بھی ہوتی ہے، واضح ہو کہ علمائے اہل سنت و جماعت کا اس سلسلہ میں اجماع و اتفاق ہے کہ خلافت کے اعتبار سے ابو بکر صدیقؓ پھر عمرؓ پھر عثمانؓ اور آخر میں حضرت علیؓ کی ترتیب ہے، اور یہ بر حق ہے، اس میں کوئی شبہ نہیں ہے، لیکن اس مسئلہ میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ یہ خلفائے راشدین کے بارے میں اس بات کا اجماع و اتفاق ہے کہ جن کی خلافت متقدم تھی وہی افضل بھی تھے، اور ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ مدت خلافت جو تیس سال تھی اس کی تفصیل اس طرح پر ہے کہ حضرت ابو بکر صدیقؓ کی دو برس تین ماہ اور حضرت عمرؓ کی دس برس اور چھ ماہ، اور حضرت عثمانؓ کی بارہ برس اور علیؓ کی چار برس نو ماہ، اور حسن بن علیؓ کی چھ ماہ خلافت تھی اس طرح پورے تیس برس ہو جاتے ہیں، اس کے بعد حضرت حسنؓ نے خلافت سے حضرت معاویہؓ کے حق میں سب کے سامنے دستبردار ہو کر سبکدوشی حاصل کر لی اور مکمل طور پر معاویہؓ کو حق خلافت دیدیا۔

اور شیخ ابن حجر مکیؒ نے صواعق میں نقل کیا ہے کہ شیخ ابو الحسن اشعریؒ کے نزدیک ابو بکر صدیقؓ کی خلافت قطعی اور یقینی ہے، لیکن ان کے شاگرد ابو بکر باقلانی کے نزدیک ظنی ہے، اور امام الحرمینؒ نے کتاب ارشاد میں اسی قول کو مختار اور پسندیدہ قرار دیا ہے اور اس کلام کو نقل کرنے کے بعد کہا ہے کہ یہ کہنا کہ ظنی ہونے کے حکم پر اجماع کا دعوی کرنا درست نہیں ہے، لیکن اس سے اس قول کے افضل اور پسندیدہ ہونے کا پتہ چلتا ہے، اس کے بعد مزید یہ لکھا ہے کہ ہم اہل سنت و جماعت تو اسے ظنی ہی کہتے ہیں لیکن شیعوں پر اسے قطعی کہنا لازم و واجب ہونا چاہئے، اور انہیں یہ کہنا ضروری ہو جاتا ہے کہ سیدنا ابو بکرؓ و عمرؓ کی خلافت بالترتیب قطعی ہے، کیونکہ ان کا تو دعوی یہ ہے کہ حضرت علیؓ اور بارہ ائمہ سب معصوم ہیں جبکہ معصوم کی خبر ان کے اور ہمارے سب کے درمیان قطعی ہوتی ہے، کیونکہ حضرت علیؓ سے تواتر کے طریقہ سے یقین کے درجہ تک یہ خبر اس وقت سے مروی ہے جب سے کہ تقیہ کرنے اور بات کو چھپا کر کہنے کی کوئی ضرورت ہے یعنی اپنے زمانہ خلافت میں کہ وہ بار بار علی الاعلان شیخین حضرات ابو بکرؓ و عمرؓ کی مدح و ثنا کرتے رہتے تھے، اور ذہبیؒ نے تو اسی سے زائد آدمیوں سے، صحیح سندوں کے ساتھ قول مذکور کو نقل کیا ہے۔

صحیح بخاری میں بھی ہے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے بعد افضل ترین انسان حضرت ابو بکرؓ ہیں ان کے بعد عمرؓ ہیں، ان کے بعد حضرت (عثمانؓ) ہیں، حضرت علیؓ کے صاحبزادے محمد بن الحنفیہؒ

نے کہا ہے کہ میں نے کہا کہ پھر وہ شخص آپ ہیں؟ تو آپ نے فرمایا میں تو مسلمانوں میں سے ایک شخص ہوں، یہ حدیث کئی سندوں کے ساتھ درجہ صحت تک پہنچی ہوئی ہے۔

اسی طرح یہ روایت بھی صحیح کے درجہ تک پہنچی ہوئی ہے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا ہے مجھے خبر ملی ہے کہ کچھ لوگ مجھے حضرات ابو بکر و عمرؓ پر ترجیح دیتے ہیں لیکن یہ لوگ افتراء اور غلط باتوں کی اشاعت کر رہے ہیں ان کی سزا بھی وہی ہونی چاہئے جو دوسرے مفتریوں کی ہوتی ہے۔

مالک بن انسؒ نے امام جعفر صادق سے اور انہوں نے اپنے والد امام محمد باقرؒ سے روایت کی ہے کہ علی مرتضیٰؓ ایک مرتبہ عمر بن الخطابؓ کے پاس سے اس وقت گذر رہے تھے جبکہ عمرؓ اپنی ایک چادر میں لپیٹے ہوئے تھے تو وہاں پر کھڑے ہو کر حضرت علیؓ کہنے لگے کہ دنیا میں اس وقت سوائے ان حضرت عمرؓ کے جو فی الحال چادر میں لپیٹے ہوئے ہیں دوسرے کسی ایسے شخص کو نہیں جانتا ہوں جس کے نامہ اعمال کے ساتھ اللہ تعالیٰ سے ملنا مجھے زیادہ محبوب ہو۔

دار قطنیؒ نے روایت کی ہے کہ ابو حنیفہؒ اعتقاد کرتے تھے کہ حضرت علیؓ دوسرے تمام صحابہ کرام سے افضل ہیں اس موقع پر جب دوسرے لوگوں سے ان کی گفتگو ہوئی تو انہوں نے اس خیال سے اختلاف کیا جس سے انہیں رنجش ہوئی اور اسی رنجش کی حالت میں حضرت علیؓ کے پاس تشریف لے گئے، آپ نے ان کے رنجیدہ چہرے کو دیکھ کر فرمایا خیر تو ہے؟ رنجیدہ کیوں ہو؟ جواب میں آپ نے ساری باتیں کہہ ڈالیں تو حضرت علیؓ نے فرمایا کیا میں تجھے حقیقت حال بتا دوں کہ اس امت میں بہترین اور افضل ترین انسان ابو بکرؓ پھر عمرؓ ہیں، یہ سن کر ابو حنیفہؒ نے کہا کہ اب میں جس بات کو حضرت علیؓ سے براہ راست سن چکا ہوں اس کے متعلق میں اللہ تعالیٰ سے عہد کرتا ہوں کہ اسے پوشیدہ نہیں رکھوں گا۔

ایک روایت اور بھی ابو حنیفہؒ سے مروی ہے فرمایا ہے کہ میں نے کوفہ کی جامع مسجد کے منبر پر حضرت علیؓ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ اس امت میں رسول اللہ ﷺ کے بعد سب سے بہتر ابو بکرؓ پھر عمرؓ ہیں، اس قسم کی بے شمار آثار اور روایتیں منقول ہیں جو تواتر کی حد تک پہونچ جاتی ہیں، ان میں شک کرنے کی بھی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی ہے کہ حضرت علیؓ نے علی الاعلان برسر منبر ان حضرات کی افضلیت کو بیان فرمایا ہے۔

شیعہ حضرات ان جیسی تمام روایتوں کے جواب میں کہتے ہیں کہ حضرت علیؓ نے یہ سب ڈر کے مارے تقیہ کرتے ہوئے فرمایا ہے، یعنی سیدنا ابو بکرؓ و عمرؓ کی افضلیت کا حضرت علیؓ اور تمام اہل بیت نے محض اپنے دشمنوں سے جان کے خوف کی وجہ سے اظہار کیا ہے ورنہ ان کے دل میں تو اس کے برخلاف بات تھی، لیکن ان لوگوں کا جو جواب ہے وہ تو بالکل کھلا ہوا بیہودہ کلام ہے، یہ پاک اہل بیت جن کی شان میں مستقلاً آیت تطہیر نازل ہوئی ہے، ایسے عیوب لگانے سے ذرا برابر تامل نہیں کرتے ہیں، اور ظاہری دوستی کے پردہ میں بڑے سے بڑے باطنی عیوب کا ان پر الزام لگاتے ہیں، ان فتنہ پروروں کا اس قسم کا الزام ان مقدس ہستیوں کی شان میں ذرہ برابر صحیح نہیں ہے، ان کے دامن تو ایسی تمام آلودگیوں سے بالکل پاک تھے۔

امام ابو حنیفہؒ سے کچھ لوگوں نے یہ سوال کیا تھا کہ کیا وجہ ہوئی تھی کہ لوگ حضرت امیر المومنین علیؓ کے پاس سے بھاگ گئے تھے، اور ان کے حق میں متفق نہ رہے؟ ابو حنیفہؒ نے کہا کہ چونکہ وہ اظہار حق میں کسی کا منہ نہیں دیکھتے یا منہ دیکھ کر بات نہیں کرتے اور کسی کا خیال بھی نہیں کرتے تھے۔

امام شافعیؒ نے اس سوال کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ چونکہ حضرت علیؓ خود زاہد اور دنیا سے کنارہ کش تھے اور زاہد کو دنیا اور مافیہا کی کچھ پرواہ نہیں ہوتی ہے، اور وہ عالم تھے اور عالم کبھی مداہن اور مصلحت میں نہیں ہوتا ہے، وہ بڑے بہادر بھی تھے جبکہ بہادر کو کسی کا ڈر نہیں ہوتا ہے، اسی طرح وہ شریف بھی تھے اور شریف کو کسی کی پرواہ نہیں ہوتی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ علمائے کرام نے علیؓ کی مذکورہ تعریفیں ان لوگوں کے سامنے بیان کی ہیں جو کسی وجہ سے علیؓ سے اپنی کچھ

ناواقفیت کی بناء پر بدظنی میں مبتلاء تھے، اسے بتانے کا مقصد یہ تھا کہ اس وقت بھی لوگوں میں دنیاداری اور تعیش کا مادہ پیدا ہو چکا تھا اسی وجہ سے لوگ اکثر حضرت علیؓ کی خدمت اور مصاحبت سے کنارہ کش ہونے لگے تھے، حالانکہ آپ کی صحبت عین کمال آخرت تھی، اور وہ اس کے مستحق نہ تھے۔

شیخ ابن حجرؒ نے کتنی عمدہ بات بتائی ہے کہ اگر علیؓ اپنی مجبوری اور ضرورت کے وقت تقیہ کرتے تو کسی طرح بات مانی جاسکتی ہے، اور عذر قابل قبول ہو سکتا ہے، مگر عین زمانہ خلافت اور شان وشوکت اور عروج کے وقت ان حضرات کی تعریفیں کرنی اور تقیہ سے کام لینا کسی طرح قابل قبول ہو سکتا ہے۔

امام محمد باقرؒ سے سوال کیا گیا کہ آپ ابو بکرؓ وعمرؓ کے بارے میں کیا فرماتے ہیں؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ ان سے میں بڑی عقیدت رکھتا ہوں اور مزید ان کی تعریفیں کیں، اس پر پوچھنے والوں نے پھر سوال کیا کہ کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ آپ کے دل میں تو کچھ اور ہوتا ہے مگر تقیہ اور خوف کی وجہ سے ان کی تعریفیں کرتے ہیں، آپ نے جواب دیا کہ جس نے ایسا گمان کیا ہے اس نے مجھ پر تہمت لگائی اور افتراء سے کام لیا ہے، پھر خوف تو زندوں سے ہوتا کہ ان سے نقصان پہنچنے کا خطرہ رہتا ہے مگر اب تو وہ حضرات اس دنیا میں بھی نہیں ہیں ان سے کیا خطرہ ہو سکتا ہے، اس کے بعد ہی ہشام بن عبدالملک کی برائی شروع کر دی وہ بادشاہ وقت تھا، اس کا مقصد یہ تھا کہ اگر مجھے ان حضرات کی تعریف میں تقیہ سے کام لینا ہوتا تو میں بادشاہ وقت کی اس طرح کھلم کھلا برملا برائی کیوں کرتا جس کے قبضہ میں اس وقت حکومت اور سلطنت ہے، اور جس سے نقصان کا خطرہ ہو سکتا ہے۔

اس جگہ یہ بات قابل غور ہے کہ اس قدر بے باک تو امام محمد باقر تھے جو کہ حضرت علیؓ کی چوتھی پشت کے جزو ہیں تو خود حضرت علیؓ کس قدر نڈر اور بے باک ہوں گے جو شیر خدا تھے اور ان کا علم، عدل، بہادری سب آزمودہ تھی اس لئے ان کو تقیہ سے کام لینے کی کیا ضرورت تھی، اگر نعوذ باللہ انہیں تقیہ کرنا ہی ہوتا اور وہ اسے جائز سمجھتے تو بنوامیہ اور بنو مروان کے معاملہ میں کیوں تقیہ سے کام نہیں لیا ہے، جبکہ وہ لوگ ہمیشہ یعنی زمانہ جاہلیت اور زمانہ اسلام سب میں تعداد میں بھی زیادہ تھے اور قوت میں بھی شدید تھے، پھر خوارج کے مقابلہ میں خود سخت مقابلہ کر کے سب کو ٹھنڈا کر دیا تھا اور قابو میں لے آئے تھے، حضرت علیؓ کے وہ خطبے بھی جن میں آپ رضی اللہ عنہ نے حضرت ابو بکر وعمرؓ کی تعریفیں فرمائی ہیں اس قدر کثیر تعداد میں موجود ہیں کہ اہل سنت و جماعت ان پر اکتفا کر لیں تو ان ہی سے قطعی ثبوت حاصل ہو سکتا ہے، یہ اللہ تعالیٰ کا فضل ہے جسے توفیق دیتا ہے اور جسے چاہے اس کو صراط مستقیم پر پہنچاتا ہے۔

مسئلہ مذکور سے متعلق چند فوائد:

وہ جو ملا علی قاریؒ نے فقہ اکبر کی شرح میں لکھے ہیں یہ ہیں: صحیحین یعنی بخاری و مسلم شریف میں ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ سے مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ کو جس دن مرض لاحق ہوا اس دن آپ میرے حجرہ میں تشریف لائے اور فرمایا کہ تم جاؤ اور اپنے بھائی اور والد کو بلا کر لے آؤ تاکہ میں ابو بکر کے لئے لکھ دوں، پھر اس کے بعد ہی فرمایا: **یأبی اللہ والمؤمنون إلا أبابکر**، یعنی اللہ تعالیٰ اور مؤمنین سب انکار کرتے ہیں سوائے ابو بکر کے۔

اس سے متعلق ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ صرف اتنا سا جملہ ہی بڑے عہد نامہ جس کے لئے فرمایا تھا اس سے بھی زیادہ اور اصل مقصود کے لئے کافی ہے، کیونکہ آنحضرت ﷺ نے ابو بکرؓ کو خلیفہ بنانے پر اپنے قول اور فعل سے مسلمانوں کو آگاہ کر دیا، کہ ہم نے اپنی خوشی سے ابو بکر کو اپنا خلیفہ مقرر کر دیا ہے، اور وصیت نامہ یا عہد نامہ بھی لکھنے کی پوری تیاری بھی کر لی ہے، مگر صرف اس بناء پر نہیں لکھا کہ بہر صورت مؤمنین از خود ابو بکرؓ ہی کو اپنا خلیفہ مقرر کریں گے لہٰذا لکھنے کا کوئی فائدہ حاصل نہ ہوگا، اور اپنا خیال ترک فرمادیا کہ اللہ عز و جل کا بھی یہی ارادہ ہے، اور امت بھی اس کو اختیار کرتی ہے۔

علاوہ ازیں آپ نے عہد نامہ لکھنے کا اپنے مرض موت میں زندگی کے آخری جمعرات کے دن لکھنے کا اردہ فرمایا تھا اور وفات سوموار کے دن ہوئی تھی، لیکن حاضرین میں اس بات پر اختلاف ہو جانے کی وجہ سے کہ آپ نے جو یہ گفتگو فرمائی تھی مرض موت کی زیادتی کی وجہ سے بے اختیاری میں کی تھی یا فی الواقع آپ ایسا ہی کرنے کا ارادہ رکھتے تھے مگر آپ نے مذکورہ مصلحت کی بناء پر کہ ایسا تو ہونا ہی ہے آپ نے خاموشی اختیار فرمائی تھی، اس پر میں یہ کہتا ہوں کہ فی الواقع ایسا کرنا واجب ہوتا تو یہ ممکن نہ تھا کہ چار پانچ دن کا موقع مل جانے کے باوجود اسے ترک فرمادیتے، یہی وجہ ہے کہ جب حضرت عمرؓ کا آخری وقت آیا اور دوسرے کسی کو اپنا خلیفہ بنانا مناسب سمجھا تو آپ نے فرمایا کہ میرے سامنے دونوں قسم کی نظریں موجود ہیں کہ اگر کسی کو نامزد صراحۃً نہیں کرتا ہوں تو یہ نظیر رسول اللہ ﷺ کی ہوگی کہ بالآخر کھل کر کسی کو آپ نے نامزد نہیں فرمایا تھا، اور اگر میں کسی کو اپنا خلیفہ بنادیتا ہوں تو یہ بھی غلط نہیں ہوگا بلکہ ایسے کی اتباع ہوگی جو مجھ سے بہتر تھے یعنی حضرت ابو بکرؓ جنہوں نے میری نامزدگی فرمادی تھی۔

واضح ہو کہ رسول اللہ ﷺ نے عہد نامہ کی تحریر کا جو خیال فرمایا تھا تو وہ اس بناء پر تھا کہ چند حضرات صحابہ مثلاً سعد بن عبادہ انصاریؓ کو اس بارے میں کچھ خلافت کا خیال ہوا تھا، چنانچہ ایک حدیث میں یوں آیا ہے کہ یَقُولُ قَائِلٌ اَوْ یَتَمَنّٰی مُتَمَنٍّ وَیَاْبَی اللّٰہُ وَ الْمُؤمِنُوْنَ اِلَّا اَبَا بَکْرٍ، یعنی ایسا نہ ہو کہ کوئی کہنے والا زبانی کہہ بیٹھے یا تمنا کرنے والا دل میں خلافت کی تمنا کرے، حالانکہ اللہ تعالیٰ اور اس کے مؤمن بندے سوائے ابو بکرؓ کے سب کا انکار کرتے ہیں، آپ کا یہ جملہ اس محاورہ کے مطابق ہے جو بولا کرتے ہیں اَبَیْتُ اِلَّا ذٰلِکَ کہ میں اس کے سوا اور دوسری کوئی چیز نہیں مانونگا، تو آپ کے جملہ کا مطلب یہ ہوگا کہ سوائے ابو بکرؓ کے خلافت کے کچھ اور واقع ہی نہ ہوگا، نیز بیہقیؒ نے کتاب الاعتقاد میں امام شافعیؒ سے یہ روایت بیان کی ہے کہ صحابہ کرامؓ اور تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ میں سے کسی نے ابو بکرؓ و عمرؓ کو افضل ماننے میں اختلاف نہیں کیا تھا، جو کچھ اختلاف تھا وہ حضرت عثمانؓ و علیؓ کے بارے میں تھا۔

شیخ عبد الحق محدث دہلویؒ نے اس سلسلہ میں تین اقوال نقل فرمائے ہیں: ایک یہ کہ حضرت عثمانؓ افضل تھے حضرت علیؓ کے مقابلہ میں دوم یہ کہ حضرت علیؓ افضل تھے حضرت عثمانؓ سے سوم یہ کہ توقف ہے کہ اللہ تعالیٰ بہتر جانتا ہے کہ ان دونوں میں افضل کون تھے، اور یہ بھی لکھا ہے جمہور اہل سنت و جماعت کہتے ہیں کہ جس طرف خلافت کی ترتیب قطعی ہے ان خلفائے کرام کی افضلیت بھی اسی ترتیب سے قطعی ہے، اور امام مالک بن انسؓ اور بعض دوسرے اکابر اہل سنت و جماعت سے توقف مروی ہے کہ حضرت عثمانؓ و علیؓ میں افضل ماننے میں بھی اپنی زبان بند رکھنی چاہئے۔

ایک مرتبہ مالک بن انسؓ سے پوچھا گیا کہ پیغمبر خدا ﷺ کے بعد افضل کون ہے؟ فرمایا ابو بکرؓ پھر سوال ہوا پھر کون؟ جواب دیا کہ عمرؓ، پھر سوال ہوا کہ اس کے بعد عثمانؓ و علیؓ کے درمیان کون افضل ہیں؟ فرمایا کہ میں نے جن بزرگوں اور علماء کو پایا ہے ان میں سے کسی کو میں نے ایسا نہیں پایا ہے کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو دوسرے سے افضل کہا ہو۔

میں یہ کہتا ہوں کہ اس آخری جواب کا شاید یہ مطلب ہو کہ میں نے کسی کی زبان سے اس بارے میں کچھ نہیں سنا ہے، بظاہر یہ توقف ہے، امام الحرمین کا بھی یہی مذہب ہے، اور امام ابو بکر بن خزیمہ نے جو کہ محدثین کے نقادوں میں سے تھے فرمایا ہے کہ علیؓ عثمانؓ سے افضل تھے اور اہل کوفہ سے بھی یہی منقول ہے، ان ہی میں سے سفیان ثوریؒ بھی ہیں، جیسا کہ مقدمہ ابن الصلاح و جوہر الاصول میں ہے، اور نوویؒ نے صحیح مسلم کی شرح میں اس کو نقل کرنے کے بعد کہا ہے کہ صحیح و مشہور خلافت کی ترتیب کے ساتھ افضلیت کی بھی ترتیب ہے، اور امام نوویؒ نے اصول حدیث میں کہا ہے کہ صحابہ کرامؓ میں مطلقاً افضل یعنی سب سے افضل ابو بکرؓ پھر عمرؓ ہیں، اور اس پر اہل سنت کا اجماع ہے، صحیح بخاری شریف کی شرح میں قسطلانیؒ نے لکھا ہے کہ بعضوں نے نقل کیا ہے کہ سفیان ثوریؒ نے اپنی آخری زندگی میں اپنے قول سے جمہور کے قول کی طرف رجوع کیا ہے، واللہ اعلم

واضح ہو کہ حضرت علیؓ کی خلافت کے بارے میں جو بعض صحابہ نے آپ سے مقابلہ کیا اور کچھ صحابہ نے آپ کی تائید نہیں فرمائی تو اس سے آپ کے حق خلافت میں کوئی نقصان لازم نہیں آتا ہے، کیونکہ کسی کو بھی آپ کے خلافت و بیعت کے معاملہ میں اختلاف نہ تھا البتہ ان لوگوں نے آپ کی اس بات کو ناپسند کیا تھا کہ آپ نے قاتلان عثمانؓ سے قصاص لینے کی پوری کوشش کیوں نہیں فرمائی، بلکہ چند عوام الناس نے یہ خیال کر لیا تھا کہ اس قتل کی وجہ سے آپ کو کوئی صدمہ نہیں ہوا تھا اور آپ قاتلین سے ناراض نہیں تھے، اس موقع پر اجتہاد کا ظاہری تقاضا تو یہ تھا ان قاتلوں سے قصاص لینا چاہئے لیکن قصاص نہ لینے کے اجتہاد میں حق حضرت علیؓ کے ساتھ تھا یعنی فی الحال اسی میں مصلحت تھی، جیسا کہ فقہ اکبر کے ترجمہ میں اپنے مقام میں گذر چکا ہے۔

بہر صورت اس مسئلہ قصاص کے نہ لینے میں حضرت علیؓ کا عمل ان کے اپنے اجتہاد پر مبنی تھا، اگر بالفرض ان سے غلطی بھی ہوئی تھی تو بھی وہ اجر کے مستحق اور مواخذہ کے مستحق نہ تھے، اسی لئے ایک روایت میں ہے کہ حضرت زبیر بن العوامؓ ہنگامے کے وقت افسوس کرتے اور فرماتے کہ یہ فتنہ عجیب ہے جس میں مجھے انتہائی حیرانی و پریشانی ہے اور فرماتے کہ آیت پاک ﴿وَاتَّقُوْا فِتْنَةً لَّا تُصِيْبَنَّ الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا مِنْكُمْ خَاصَّةً﴾ یعنی تم ڈرو ایسی آزمائش سے کہ آجانے پر وہ صرف تمہارے ظالموں کے ساتھ ہی مخصوص نہیں رہے گی، کے متعلق ہمیں یہ خیال نہ تھا کہ اس کی تاویل ہم لوگوں پر ہو گی یا اس میں ہم لوگ بھی داخل ہوں گے کہ یہ فتنہ صرف ظالموں پر ہی مخصوص نہ رہا بلکہ عام ہو گیا۔

ادھر معاویہؓ نے عین قتال کے وقت نیزہ پر قرآن پاک بلند کیا یہ ظاہر کرنے کے لئے کہ ہمارے اور تمہارے درمیان یہ قرآن حکم ہو اور اس سے جو فیصلہ ہو ہم سب اسی کو مان لیں، چنانچہ حضرت علیؓ نے اسے تسلیم کر لیا، اور اس سے حاصل شدہ فیصلہ پر راضی ہو گئے، اس سے یہ بات صاف ظاہر ہو گئی کہ آپ سچے خلیفہ تھے اس میں کوئی کلام نہ تھا البتہ اگر معاویہؓ کا مطالبہ یہ تھا کہ قاتلان عثمانؓ کو ہمارے حوالہ کر دو، اس طرح شام والوں کو بھی جوش آگیا جس کی وجہ سے وہاں کے مسلمانوں کی ایک بڑی فوج ان کے پاس جمع ہو گئی، اور حضرت علیؓ نے اپنے اجتہاد کے مطابق اس وقت قاتلوں سے مواخذہ نہیں کیا بلکہ خود معاویہؓ کو ان کے عہدے سے معزول کر دینا چاہا انہوں نے اس وقت یہ محسوس کیا کہ اگر میں اپنے عہدہ سے معزول کر دیا گیا تو میرے مطالبہ کا حق ختم ہو جائے گا اور میں قصاص کا مطالبہ نہ کر سکوں گا اس لئے انہوں نے بغاوت کا جھنڈا بلند کر دیا۔

اس موقع پر کچھ لوگ یہ کہتے ہیں کہ جناب امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ سے تدبیر نہیں بن پڑی تھی تو ان کا یہ کہنا بیہودہ اور غلط بات ہے کہ اگر اس کی مراد یہ ہے کہ آپ کی تدبیر درست نہ تھی تو وہ جھوٹا اور کذاب ہے، اور اگر اس کی غرض یہ ہے کہ کسی مصلحت کی وجہ سے آپ نے تدبیر حق سے تجاوز نہیں کیا تو حضرت علیؓ کی ذات والا سے جو دائرہ حق کے مرکز تھے بہت بعید ہے۔

الحاصل ہمیں پورا یقین ہے کہ جناب مرتضیٰؓ بہر صورت حق پر تھے، اور جس کسی نے بھی آپ کی مخالفت کی اور مقابلہ کیا وہ غلطی پر تھا، البتہ یہ بھی مسلم ہے کہ ان خطاکاروں سے مواخذہ بھی نہ ہو گا کیونکہ وہ اہل علم اور مجتہد تھے، ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ ظاہری دلائل کا تو تقاضا یہ ہے کہ جس کسی نے امام المسلمین (خلیفہ ثالث) کو فساد پھیلانے کی غرض سے قصداً قتل کیا ہے اس کی سزا تو قتل ہی ہونی چاہئے، حضرت عثمانؓ کے خلاف بغاوت کے زمانہ میں عام لوگوں کو مطلقاً یہ امید نہیں تھی کہ اتنے بڑے امام، خلیفہ برحق، صحابی مکرم، آنحضرت ﷺ کے دوسرے داماد کو قتل ہی کر دینگے جبکہ وہ ان کی بزرگی و فضل و کمال کا صریحاً اقرار بھی کرتے تھے، ان باغیوں کا مطالبہ تو ہمیشہ یہ تھا کہ یہ ہمارے مطالبات تسلیم کر لیں ورنہ ہمیں ان کی خلافت منظور نہیں ہے یہ اپنی گدی اور خلافت سے دستبردار ہو جائیں البتہ وہ جس رات کو قتل کئے جانے والے تھے اس کے دن کے وقت ان کے نعرہ میں فرق آگیا تھا اور وہ ان کے خون کا مطالبہ کرنے لگے تھے، چنانچہ خود حضرت عثمانؓ نے فرمایا کہ میں نے آج رات

خواب میں دیکھا ہے کہ رسول اللہ ﷺ مجھے اپنے پاس آنے کی خوش خبری سنا رہے ہیں، آخر کار جو ہونا تھا ہو کر رہا، اس مقصد میں کامیاب ہوتے ہی ان باغیوں نے نئے فتنے برپا کئے، مجبور اصحابہ کرامؓ نے حضرت علیؓ کی خوشامد کر کے اور اس پر اصرار کر کے انھیں امام بنالیا، پھر یہ چاہا کہ حضرت علیؓ کو ان باغیوں سے مقابلہ کرنے پر مجبور کردیں مگر انہوں نے ان لوگوں سے مصالحت کرلی، جبکہ اس وقت بھی ان کے معاون اور مددگار بصرہ، کوفہ اور مصر وغیرہ میں موجود تھے۔

مسئلہ: مسلمانوں کے لئے امام کا ہونا واجب ہے، اس پر ساری امت کا اتفاق ہے، اور یہ اہم واجبات سے ہے، کیونکہ شریعت کے بہت سے احکام پر عمل درآمد اسی پر موقوف ہے، مثلاً جمعہ اور عیدین کی نمازیں، حدود و قصاص کا نفاذ، زکوٰۃ اور عشروں کی وصولی اور ان کے اخراجات، صحابہ کرامؓ نے بھی اس مسئلہ کو تمام مسائل پر مقدم رکھا ہے یہانتک کہ رسول اللہ ﷺ کی تجہیز و تدفین پر بھی اسے مقدم کیا تاکہ منظور شدہ امام ہی جنازہ کی نماز پڑھائے اور مسلمانوں کے انتظامات کو درست رکھے۔

یہ بھی امام کے لئے ضروری ہے کہ وہ ظاہر میں موجود رہے کسی غائب شخص کو امام بنانے سے اس کے فوائد حاصل نہیں ہوسکتے، مثلاً دارالاسلام کی حفاظت، لشکروں کو آراستہ رکھنا اور مفسدوں سے ملک اور باشندگان ملک کو بچانا، امام کے لئے ان شرائط کا پایا جانا ضروری ہے، مسلمان، آزاد عاقل و بالغ، صاحب شوکت و قدرت اور بہادر ہونا، علم و عدالت اور کفایت کا ہونا، اس کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ نظروں سے مخفی ہو، ظالموں اور دشمنوں کے ڈر سے پوشیدہ رہتا ہو، اور ایسا وقت کا وہ انتظار کرے کہ میدان صاف ہو، شر و فساد ختم ہوگیا ہو، اور لوگوں میں انصاف و انتظام بحال ہوگیا ہو کیونکہ ایسے پرامن حالات میں تو امام کی ضرورت ہی باقی نہیں رہ جاتی ہے، اس کی ضرورت تو اسی وقت محسوس ہوتی ہے جبکہ ظلم و فساد بڑھ گیا ہو، اسی بناء پر اہل سنت و جماعت کے نزدیک آخری زمانہ میں جبکہ ساری آبادی اور ساری دنیا ظلم و زیادتی سے بھری ہوگی اس وقت اللہ تعالیٰ حضرت فاطمہؓ کی اولاد میں سے ایک شخص کو مہدی آخر الزمان بنا کر بھیجے گا، وہ دنیا کو عدل و انصاف سے بھر دیں گے اسی طرح جس طرح کے ظلم و زیادتی سے وہ بھری ہوئی تھی۔

اس مسئلہ میں شیعوں سے ہمارا عقیدہ مختلف ہے وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کے بعد برحق امام حضرت علی بن ابی طالبؓ تھے پھر حسن بن علیؓ پھر حسین بن علیؓ پھر علی بن الحسینؓ پھر محمد باقر بن علی پھر جعفر صادق بن محمد پھر موسیٰ کاظم بن جعفر پھر علی الرضا بن موسیٰ پھر محمد بن علی الرضا پھر علی النقی بن محمد التقی پھر حسن عسکری بن علیؓ، پھر ان کے بیٹے محمد المہدی ہوئے، یہی مہدی آخر الزمان ہیں، لیکن ان کے وقت میں دشمنوں کا غلبہ اور ظلم و زیادتی کا دور دورہ تھا، یہاں تک کہ دشمنوں کے خوف سے غار "سُرَّ مَن رَای" میں جا کر چھپ گئے، اب آخری زمانہ میں نکلیں گے، ان میں سے بعضوں کا دعویٰ یہ بھی ہے کہ وہ اپنے ساتھ قرآن پاک بھی لے گئے ہیں، مگر درحقیقت یہ سب باتیں باطل خیالات اور واہی عقائد ہیں، کیونکہ جب وہ قرآن اپنے ساتھ ہی لے گئے تو اس وقت دنیا میں جتنی انسانی مخلوقات موجود ہیں اس بناء پر عمل سے معذور و بے قصور ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کی کتاب ہی گم ہے۔

یہ فتنہ عبداللہ بن سبا نے محض اس واسطے گڑھا تاکہ یہود و نصاریٰ کے مانند مسلمانوں کے حق میں بھی یہ اعتراض اور الزام لگایا جاسکے کہ ان کے پاس بھی کتاب الٰہی موجود نہیں ہے، لیکن وہ اپنے مقصد میں کامیاب نہ ہوسکا، کیونکہ یہ فرقہ تو بہت زمانہ کے بعد پیدا ہوا، اور قرآن مجید تو صحابہ کرامؓ بلکہ خود سرور دو عالم ﷺ کے زمانہ سے سینوں میں محفوظ تھا اور اس کے لاکھوں بلکہ کروڑوں کی تعداد میں ہمیشہ مکمل اور نامکمل حافظ اور بے حساب ہر زمانہ میں اس کے ناقل موجود رہے جو بلاشبہ خبر متواتر ہے، اسی وجہ سے کسی فرقہ کو یہ جرأت ہی نہیں ہوئی کہ اس سبائی فساد کا کچھ نتیجہ ہم پر لازم کرتا، پھر ان ائمہ اطہار میں سے سوائے حضرت علیؓ اور صرف چھ مہینے حضرت حسنؓ کے امامت علم دین کی سوائے امامت مسلمین و خلافت مؤمنین کسی کو ہدایۃ حاصل نہ تھی۔

پھر شیعوں کا یہ دعوی کرنا ان تمام اماموں نے تقیہ کر لیا تھا بالکل غلط ہے کیونکہ یہ فرض کر لینے کے بعد کہ انہوں نے تقیہ کیا تھا یہ ہرگز ثابت نہیں ہو سکتا ہے کہ انہیں خلافت حاصل ہوئی تھی، پھر ان کا یہ دعوی کہ امام مہدی ڈر کی وجہ سے چھپ گئے ہیں اور اس طرح کے ایک فرضی وجود کے سوا کہ ان کا کہیں بھی نام و نشان نہیں ہے تقیہ کے باوجود ان کا حاصل کچھ نہیں تھا کیونکہ ایسی صورت میں ان کا ہونا اور نہ ہونا دونوں ہی برابر ہوا، کہ دشمنوں کے ڈر سے امامت کا دعوی نہ کرتے، حالانکہ امام المسلمین کے لئے تو یہ بات ضروری ہوتی ہے کہ وہ دعوی امامت کرے بالخصوص ایسے فتنہ و فساد کے زمانہ میں تو اپنی خلافت کا دعویٰ اور اظہار تو بہت ہی ضروری تھا۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ اس قسم کی ساری باتیں کھلم کھلا باطل اور لغو ہیں، اور ان سے حاصل شدہ خرابیاں اتنی زیادہ ہیں جن کو بیان کرنے کی بھی ضرورت نہیں ہے، اور صاف صاف اور صحیح بات یہ ہوئی کہ اللہ تعالیٰ نے محمد ﷺ کو ہی نبی بنا کر بھیجا، اور آپ ہی پر قرآن مجید نازل فرمایا اور آپؐ کے واسطے بڑے بڑے صحابہ کرامؓ جو تمام اماموں میں بہتر تھے انہیں پسند کیا، اور خلفائے راشدین کے واسطے سے آپ کے دین کو تمام دینوں پر غالب کر دیا، اور قرآن مجید کو مؤمنوں کے سینوں میں محفوظ کر دیا، اور قیامت تک آپؐ کے دین کو غالب اور باقی بھی رکھا، اور جتنے بھی ایمان و اسلام والے ہیں سب عقیدوں میں متفق ہیں، اور خوارج و روافض جیسے مسلمانوں کے عقیدوں سے نکل کر علیحدہ ہو گئے ہیں وہ سب گمراہ ہیں، اور سواد اعظم اللہ کے فضل سے وہ اہل سنت و جماعت ہیں، اس لئے یہ لازم ہے کہ صحیح عقائد جو بیان کئے جا چکے ہیں ان کو دل سے مان کر ان پر پورے طریقہ سے عمل کیا جائے، اللہ ہی جسے چاہتا ہے صراط مستقیم کی توفیق دیتا ہے۔

اب ایک ضروری بات بیان کرنے کے لائق یہ رہ گئی ہے کہ کسی بھی کفر کی بات کو حلال جاننا کفر ہے اس لئے یہ بات بہت ضروری ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے ایمان لانے کی توفیق دی ہے، تو اب اس کی حفاظت کرنی چاہئے اور ایسا کوئی عمل نہیں کرنا چاہئے جس سے کفر لازم آئے، اب میں اس سلسلہ کے نفیس فوائد کو ملا علی قاریؒ کی شرح عقائد وغیرہ سے منتخب کر کے لکھتا ہوں۔

باب ایسے اقوال و افعال جن سے کفر لازم آتا ہے اور توبہ کی قسمیں

جب کسی چیز کا گناہ ہونا کسی قطعی دلیل سے ثابت ہو، خواہ وہ صغیرہ گناہ ہو یا کبیرہ تو اس کو حلال جاننا کفر ہے اسی طرح اس گناہ کے کام کو معمولی، حقیر اور آسان سمجھنا، بے پرواہی کر کے مباح اور حلال چیزوں کی طرح اس پر عمل کرنا بھی کفر ہے، اسی طرح شریعت حقہ کا مذاق اڑانا بھی کفر ہے۔

شیخ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ ایمان قبول کرنے کے ساتھ ہی از خود اس میں چند باتیں لازم آ جاتی ہیں یعنی جن پر عمل نہ کرنے سے ایمان میں خلل لازم آتا ہے، مثلاً ایمان لانے کے ساتھ ہی یہ بات لازم ہو جاتی ہے کہ یہ کام نہ کرے یعنی بت کو سجدہ کرنا ہر کسی نبی کو قتل کرنا، کسی نبی کی شان میں حقارت و خفت کرنا، مذاق اڑانا، قرآن پاک یا خانہ کعبہ کی تحقیر کرنا اس طرح ہر ایسا کام جس پر اجماع ہے اس کو دینی کام جان کر بھی انکار کرنا، سب کفر کے کام ہیں، اور ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ ابوحنیفہؒ نے ایسے شخص کو کافر کہا ہے جس نے کسی مسنون کام کو محض مہمل سمجھ کر برابر چھوڑ دیا ہو کیونکہ مسنون کام تو وہی ہوتے ہیں جن کو رسول اللہ ﷺ نے اکثر و بیشتر کیا ہو، یا کسی مسنون کام کو قبیح سمجھا ہو مثلاً کوئی اپنے عمامہ کے شملہ کو بجائے مونڈھوں کے درمیان رکھنے کے حلق کے نیچے رکھا ہو، یا اپنی مونچھیں خوب کتر دی ہوں۔

ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ اس وجہ سے امام ابو یوسفؒ کے متعلق مروی ہے کہ ایک مرتبہ وہ فرما رہے تھے کہ رسول اللہ ﷺ لوکی یا کدو کو پسند کرتے تھے تو کسی ایک شخص نے کہہ دیا کہ میں تو پسند نہیں کرتا، یہ سنتے ہی امام ابو یوسفؒ نے اس کو مرتد

ہونے کا حکم لگایا۔

مترجم کا کہنا ہے کہ ان کا یہ فتوی کفر لگانا شاید اس وجہ سے ہو کہ اس نے رسول اللہ ﷺ کے عمل سے مقابلہ کیا ہو یا آپؐ کے عمل کو حقیر ہونے کا اظہار کیا ہو، جو کہنے والے کے کلام میں ہو مگر راوی نے نقل نہ کیا ہو، بشرطیکہ واقعۃً یہ روایت صحیح بھی ہو۔

میں یہ کہتا ہوں کہ "بشرطیکہ صحیح ہو" کہنے کی وجہ یہ ہے کہ قاریؒ نے دوسری جگہ میں اس روایت کو "خلاصہ" سے نقل کیا ہے کہ خلیفہ مامون رشید کی مجلس میں ایسا ہوا حالانکہ اسوقت امام ابویوسفؒ زندہ نہ تھے اور بعضوں نے کہا ہے کہ بجائے امام ابو یوسفؒ کے امام احمد بن حنبلؒ ہیں اور یہ بات بظاہر درست نہیں معلوم ہوتی ہے کیونکہ امام احمدؒ وہاں جاتے نہیں تھے ورنہ اس کی صرف اپنی پسندیدگی کے اظہار پر تو ایسا حکم لگانا مشکل ہے، کیونکہ کسی چیز کے طبعی پسندیدگی تو ایک غیر اختیاری کام ہے، جیسے اپنی کئی بیویوں میں سے کسی ایک سے زیادہ محبت کا ہونا اور کسی سے کم ہونا اختیار کی بات نہیں ہوتی ہے، اور اس میں انسان کو معذور بھی سمجھا گیا ہے، جیسا کہ صحیح حدیثوں سے منقول ہے، اور اماموں کا بھی یہی مختار مذہب ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ کسی چیز کی محبت محض اس وجہ سے ہو کہ رسول اللہ ﷺ نے اسے پسند کیا ہو اور بظاہر اس شخص نے اسی بات کا مذاق اڑایا ہو، پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ فقہاء کرام نے ان باتوں میں سے جن سے انسان کافر ہو جاتا ہے ان میں سے ہر قسم کے کلمات کفر کو علیحدہ علیحدہ فصلوں میں لکھ کر کتابوں میں جمع کر دیا ہے، اس جگہ دو باتیں قابل غور ہیں ایک تو یہ ہے کہ کلمات کفر کہنے والے یا کفر کے کام کرنے والے کا کیا حال ہے دوسری بات یہ ہے کہ جب مفتی سے فتوی پوچھا گیا تو اس نے پوچھنے والے کے ظاہری الفاظ کے مطابق اور شریعت کے اصلی حکم کے موافق فتوی دیا۔

تو شیخ ابن الہمامؒ اور ملا علی قاریؒ نے نقل کیا ہے کہ جو استفتاء اور مسئلہ کفر سے متعلق ہو، اگر اس میں ننانوے احتمال ایسے نکلتے ہوں کہ کفر کا فتویٰ دیا جا سکتا ہو اور محض ایک احتمال ایسا نکلتا ہو کہ اس کی وجہ سے کفر کا فتویٰ نہیں دیا جا سکتا ہو تو مفتی اور قاضی کے لئے یہی بہتر ہو گا کہ اسی ایک احتمال کی وجہ سے کفر کا فتویٰ نہیں دیا جائے، کیونکہ ہزار کافر کو کافر ہی رہنے دینے میں اگر غلطی بھی ہو تو بھی یہ اس سے بہتر ہو گا کہ کسی ایک مؤمن کو کافر بنا دیا جائے۔

میں یہ کہتا ہوں کہ مفتی کا ایسا فتویٰ اسی وقت مفید ہو گا جبکہ سوال بھی ویسا ہی ہو (یعنی فی الواقع سوال کے مطابق جواب ہو) ورنہ خود مفتی کو توبہ کرنی ہو گی، ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ تکفیر (کسی کے متعلق کفر کا فتویٰ دینا) ایسا باب ہے جس کے کھولنے سے بڑی محنت بے شمار مخالفتیں اور بڑا فتنہ پیدا ہو جاتا ہے، کیونکہ دلیلیں ایک دوسرے کے خلاف اور متعارض سامنے آنے لگتی ہیں۔

نیز دوسروں کو کافر کہنے کے سلسلہ میں لوگ تین قسم کے ہیں ان میں ایک گروہ یہ کہتا ہے کہ ہم کسی بھی اہل قبلہ کو کافر نہیں کہہ سکتے ہیں، اس طرح سے یہ گروہ کسی حال میں بھی دوسرے اہل قبلہ کو کافر بنانے کا سختی کے ساتھ انکار کرتا ہے باوجود یہ کہ ہم یہ جانتے ہیں کہ یہ اہل قبلہ میں منافق بھی ہوتے ہیں جو اسلام میں یہود و نصاریٰ سے بھی زیادہ نقصان دہ ہوتے ہیں ویسے گاہے گاہے وہی لوگ اپنے نفاق کو اور عداوت کو ظاہر بھی کر دیتے ہیں ایسی صورت میں عمومی طریقہ سے تکفیر کی نفی کس طرح کی جا سکتی ہے۔

علاوہ ازیں مسلمانوں کے درمیان اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر ایسے تمام واجبات جو کھلم کھلا ہیں اور جنہیں سبھی مسلمان مانتے بھی چلے آئے ہیں، اور ایسے حرام کاموں کا جو سبھوں کے نزدیک معروف و مشہور ہیں، کوئی شخص انکار کر بیٹھے تو اس سے توبہ کرائی جائے گی، اگر وہ اپنا قصور مان کر توبہ کر لے تو بہتر ہے ورنہ اسے کافر و مرتد مان کر قتل کر دیا جائے گا، اسی بناء پر بہت سے اماموں نے اس بات سے انکار کر دیا ہے کہ ہم کسی اہل قبلہ کو کافر نہیں کہیں گے اور تکفیر نہیں کریں گے،

بلکہ سیدھی اور صاف بات یہ ہوگی کہ ہر گناہ پر تکفیر نہیں کرتے، بر خلاف خوارج کے اس طرح تین فرقے ہو گئے ہیں کہ:
نمبر ا۔ خوارج ہوئے جو ہر گناہ پر تکفیر کر دیتے ہیں (اور یہ تسلیم ہی نہیں کرتے کہ کسی مسلمان سے گناہ کا کام سرزد ہو سکتا ہے)۔
نمبر ۲۔ وہ جو کسی گناہ پر بھی اہل قبلہ کی تکفیر نہیں کرتے ہیں۔
نمبر ۳۔ جو درمیانی قسم کے جو خاص خاص صورتوں میں کفر کا فتوی دینے کے قائل ہیں۔

مترجم کا کہنا ہے کہ اگر یہ کہا جائے کہ امام ابو حنیفہ نے فرمایا ہے کہ ہم اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہیں کرتے ہیں خواہ وہ کیسا ہی اور کوئی گناہ کرے بشرطیکہ گناہ کے کام کو حلال نہیں جانتا ہو۔ اسی طرح قول امام شافعیؒ سے بھی مروی ہے، ملا علی قاریؒ نے کہا ہے کہ شارح عقائد نے لکھا ہے کہ ان فقہاء کرام کا ایک قول تو یہ ہے کہ اہل قبلہ کی تکفیر نہیں ہو سکتی ہے، ساتھ ہی دوسرا قول یہ بھی ہے کہ جو کوئی قرآن پاک کے مخلوق ہونے یا آخرت میں دیدار الٰہی کے محال ہونے کا اعتقاد کرے یا شیخین (یعنی سیدنا ابو بکر صدیقؓ اور سیدنا عمر فاروقؓ) پر تبرا کرے (ان کی برائیاں بیان کرے) یا ان پر لعنت کرے تو کافر ہے، تو ان دونوں قولوں میں جمع کرنا مشکل ہے، ایسا ہی شارح مواقف نے کہا ہے کہ جمہور متکلمین و فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہیں کی جائے، کتب فتاوی میں مذکور ہے کہ شیخین پر تبرا کرنا کفر ہے، ایسا ہی ان کی امامت کا انکار بھی کفر ہے، اس بات میں کوئی شک نہیں کہ اس قسم کے مسائل پر جمہور متفق ہیں ان میں کوئی اختلاف نہیں ہے، لہٰذا دونوں قولوں کو جمع کرنا اور ان میں اتفاق کی صورت نکالنی مشکل کام ہے (انتہی)۔

لیکن قاریؒ نے اس اشکال کو اس طرح ختم کیا ہے کہ جس مسئلہ پر متکلمین کا اتفاق ہے کہ اہل قبلہ کی تکفیر نہ کی جائے یہی ماخوذ اور مدلل ہے لیکن فتاوی میں جو مسئلہ نقل کیا گیا ہے وہ دلیل کے بیان کے بغیر ہے، اور اس میں قائل کا نام بھی مذکور نہیں ہے حالانکہ صرف اجمالاً ذکر کرنا حجت نہیں ہے، کیونکہ اعتقادی مسائل کی بنیاد قطعی دلیلوں پر ہوتی ہے جو اجمالی ذکر سے حاصل نہیں ہوتی ہے۔

اور شیخ ابن الہمامؒ نے فتح القدیر میں اس طرح جواب دیا ہے کہ ہم نے جس اہل بدعت کا کفر ذکر کیا ہے حالانکہ امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ سے یہی بات ثابت ہے کہ اہل قبلہ میں سے جو اہل بدعت ہیں ان کی تکفیر نہیں ہونی چاہئے، تو اس قول کا مطلب یہ ہوگا کہ جس اعتقادی مسئلہ پر کفر کا حکم ہے اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جو اعتقادی مسئلہ بذات خود کفر ہے جو اس کا قائل ہوگا وہ کفر کا قائل ہوگا، اگرچہ اس کی تکفیر اس بناء پر نہیں کی جائے گی کہ اس نے طلب حق میں اپنی حد بھر کوشش کر لی ہے اور وہ اسی نتیجہ پر پہنچا ہے۔

پھر ایک مشکل یہ ہے کہ ائمہ نے فتوی دیا ہے کہ ایسے شخص کے پیچھے نماز باطل ہے، مگر اس کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ باطل ہونے سے مراد یہ ہے کہ نماز حلال نہیں ہے، یعنی اس سے ان کے پیچھے نماز تو صحیح ہو سکتی ہے اگرچہ ایسا کرنا حلال نہ ہو، اس جواب کے علاوہ دوسرا کوئی مراد لینے سے مشکل باقی رہے گی، انتہی۔

ملا علی قاریؒ نے کہا ہے نماز باطل ہونے کا حکم احتیاطی ہو سکتا ہے جیسا کہ فقہاء نے کہا ہے کہ حجر اسود کا استقبال کر کے نماز پڑھنے سے نماز باطل ہوگی، حالانکہ ان کا عقیدہ یہ نہیں ہے کہ وہ حجر اسود خانہ کعبہ سے باہر ہے، اسی لئے طواف کعبہ میں حکم دیا جاتا ہے کہ حجر اسود کے پیچھے سے طواف کرنا واجب ہے یعنی طواف کرتے وقت اس کو بھی طواف کے اندر رکھنا ضروری ہے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ استقبال قبلہ میں اس سے حجر اسود کا قبلہ سے ہونا یقینی نہیں ہوتا ہے بلکہ مشتبہ رہ جاتا ہے اور مشتبہ کو قبلہ بنانا جائز نہیں ہوتا ہے اسی لئے نماز باطل ہوتی ہے، اور طواف کے وقت مشتبہ کا بھی طواف کرنا احتیاط کی وجہ سے ہوتا ہے، پس ملا علی قاریؒ نے حکم برعکس کر دیا ہے، واللہ اعلم۔

ان تمام باتوں کے باوجود یوں کہنا چاہئے کہ نفس پرستوں اور باطل خیالات والوں کی تکفیر مشہور و معروف ہے پھر بھی ایک قسم کا احتمال اس کے بر خلاف باقی رہ جاتا ہے اس بناء پر تکفیر نہیں کی جاتی ہے، مترجم کا کہنا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ سے جو مروی ہے وہ عدم تکفیر ہے، اور تکفیر بروزن تفعیل کے معنی ہوتے ہیں کفر کی طرف منسوب کرنا، پس ظاہر یہ ہے کہ ہم ان لوگوں کو کافروں میں اس طرح داخل نہیں کرتے ہیں کہ ان کو کافروں کی طرف منسوب کر دیں، ایسا کرنے ہی میں زیادہ احتیاط ہے ان چند وجہوں سے، نمبر ۱، معارضہ اور مخالفت کا گمان، نمبر ۲، فتنہ سے بچنا کہ اس سے بہت سے فساد کھڑے ہوتے ہیں، نمبر ۳، اسے مؤمن باقی رکھنے ہی میں احتیاط ہے ایمان سے خارج کر دینے میں احتیاط نہیں ہے، مگر یہ ساری باتیں اس وقت کی ہیں جبکہ واقعۃً وہ شخص اہل قبلہ میں سے ہو، یعنی وہ قبلہ کے ماننے والے لوگوں میں سے ہو۔

قاریؒ نے لکھا ہے کہ اہل قبلہ سے وہ لوگ مراد ہوتے ہیں جو دین کی ضروریات مثلاً عالم کا حادث ہونا، مرنے کے بعد اپنے بدنوں کے ساتھ دوبارہ اٹھایا جانا، اللہ تعالیٰ کو ہر ایک جزوی اور کلی باتوں کا عالم ماننا اور اسی کے مانند اہم باتوں میں سے ہیں کسی کا انکار نہ کرتا ہو۔

میں کہتا ہوں کہ موفق وغیرہ میں ہے کہ ضروریات دین سے وہ عقاید و اعمال مراد ہیں جو عام طور پر دین میں ہوں اور ہر شخص کو معلوم ہیں جن کے استخراج استنباط اور دلائل سے ثبوت کی ضرورت نہ ہو، پھر قاریؒ نے یہ بھی لکھا ہے کہ جو شخص ساری زندگی طاعات و عبادات میں گذار دے مگر وہ عالم کے قدیم ہونے کا مدعی ہو یا قیامت میں جسموں کے ساتھ اٹھائے جانے کا منکر ہو یا اللہ تعالیٰ کے متعلق اس بات کا انکار کرتا ہو کہ وہ چھوٹی بڑی ظاہر و باطن ساری باتوں کا عالم ہے تو وہ اہل قبلہ میں سے نہیں ہے، اور یہ بات بھی اچھی طرح معلوم ہونی چاہئے کہ اہل سنت و جماعت کے نزدیک اہل قبلہ کی تکفیر نہ کرنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ان کی تکفیر اس وقت تک نہیں کرنی چاہئے جب تک کہ وہ اس میں نہیں پائی جائے جو کفر کی علامت اور دلیل ہوتی ہے۔

اتنی باتیں معلوم ہو جانے کے بعد یہ بھی جاننا چاہئے کہ ان ضروریات پر متفق ہو جانے کے باوجود کچھ دوسرے اصول میں اختلاف ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کی صفتوں کے بارے میں، اعمال کے پیدا کرنے میں، اللہ تعالیٰ کے ارداہ کے عام ہونے کے بارے میں، کلام الٰہی کے قدیم ہونے میں، آخرت میں دیدار الٰہی ہونے میں اور ان جیسے دوسرے مسائل بھی ہیں حالانکہ عقل کا تقاضا تو یہ ہے کہ ان امور میں اختلاف نہ ہو کہ اختلاف ہونے کی صورت میں کئی احتمال ہو جاتے ہیں اور سب کا برحق ہونا لازم آتا ہے جبکہ حق تو صرف کوئی ایک ہی ہوگا، پھر اس حق کے مخالفت کو کافر کہا جائے یا نہیں؟ تو شیخ ابو الحسن اشعریؒ اور ان کے ماننے والے حضرات کا مسلک یہ ہے کہ وہ کافر نہیں ہے اور امام شافعیؒ کا رجحان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے ، کیونکہ وہ فرماتے ہیں کہ ہم اہل اہواء کی گواہی رد نہیں کرتے ہیں سوائے فرقہ خطابیہ کے وہ جھوٹ بولنے کو حلال اور جائز سمجھتے ہیں۔

اور منتقی میں ابو حنیفہؒ کا یہ قول منقول ہے کہ ہم اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہیں کرتے ہیں، اکثر فقہاء بھی اسی سے متفق ہیں، مگر ہمارے بعض اصحاب حق سے مخالف کرنے والوں کو کافر کہتے ہیں، امام رازیؒ کا مذہب مختار یہ ہے کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہیں کرنی چاہئے، بعضوں نے تکفیر اور عدم تکفیر کے سلسلہ میں یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ تکفیر کا حکم نہ دینا متکلمین کا مذہب ہے اور حکم دینا فقہاء کا مذہب ہے، اس طرح یہ معلوم ہوا کہ یہ اختلاف ایک ہی جماعت کے درمیان نہیں ہے۔

اور ایک جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہاں بھی کافر کہنے کا وہی مطلب ہے جو اس فرمان رسول علیہ السلام مَنْ تَرَكَ الصَّلٰوةَ مُتَعَمِّداً فَقَدْ كَفَرَ کہ جس نے نماز کو قصداً ترک کیا وہ کافر ہو گیا کا ہے یعنی ہمارے نزدیک اس کی تاویل یہ ہے کہ وہ کفر کے بالکل قریب ہو گیا ہے، اور قول دوم عدم تکفیر میں شان قبلہ کا احترام ہے، کہ یہ لوگ کسی نہ کسی طرح اہل قبلہ ہیں اور ہم سے

ان کی موافقت پائی جاتی ہے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ اس جگہ دو الفاظ پائے جاتے ہیں، اکفار اور تکفیر، اکفار کے معنی ہیں کافر کرنا اور تکفیر کے معنی ہیں کفر کی طرف منسوب کرنا، فتاویٰ وغیرہ کے باب ارتداد میں یکفر کا لفظ ہے جس کے تلفظ میں اختلاف علماء ہے کہ اسے اکفار سے یُکۡفَرُ حرف اول کو پیش دوم کو سکون سوم کو زبر بغیر تشدید کے کافر کرنے کے معنی میں پڑھا جائے، چنانچہ علامہ شافعیؒ نے اسی کو ترجیح دی ہے۔

لیکن میرے نزدیک زیادہ مناسب یہ ہے کہ اسے یُکَفَّرُ حرف اول کو پیش دوم کو زبر سوم کو زبر اور تشدید بھی تکفیر سے کہا جائے کیونکہ ایسا کہنے سے زیادہ موافقت پائی جاتی ہے، جیسا کہ شیخ ابن الہمامؒ نے توفیق دی ہے کہ جن افعال کا کفر بیان کیا گیا ہے، یعنی اس کی مراد یہ ہے کہ یہ افعال کفریہ ہیں اور ان کا قائل ایسی چیز کا قائل ہے جو کفر ہے، اس طرح یہ شخص کفر کے افعال کی طرف منسوب ہوا ہے ہم اسے کافر نہیں کہتے ہیں، یہی مطلب اس حدیث من ترک الصلوٰۃ متعمداً فقد کفر کا ہے، اس میں بھی یہی تاویل بہت مناسب اور معقول ہے کہ تارک صلوٰۃ نے وہ کام کیا ہے جو کافروں کا ہے پر ہم اسے کافر نہیں کہتے ہیں، کیونکہ دوسری حدیث میں صراحۃ کہا گیا ہے کہ ہمارے اور مشرکوں کے درمیان نماز ہی کا فرق ہے، اس لئے جس نے نماز نہیں پڑھی اس نے وہ کام کیا جو مشرکوں کی حالت سے پیدا ہوتا ہے، اس لئے ظاہر صورت میں وہ کافر ہوا، یہی تاویل ان تمام روایات میں ہوگی جو اس جیسی ہیں۔

اس کلام کا خلاصہ یہ ہوا کہ عدم تکفیر کا قول جو امام اعظمؒ اور امام شافعیؒ وغیرہم سے مروی ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ ہم ایسے شخص کے باطنی طور پر کفر کے قائل نہیں ہیں اور اس کا یقین نہیں رکھتے ہیں، اور فقہاء بلکہ ائمہ سے جو تکفیر مروی ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ قول و فعل کفریہ ہیں اس لئے قول و فعل کا کہنے والا اور کرنے والا کفر کے قول کی طرف منسوب ہے اس کو تکفیر کہا گیا ہے یعنی ظاہری طور پر تکفیر ہے مگر باطنی طور پر تکفیر نہیں ہے اور تکفیر ظاہری طور پر ہے، اسی بناء پر اگر ایک شخص نے بغیر کسی نیت اور اعتقاد کے زبان سے یا اعضائے بدن سے ایسا کوئی کام کیا جو کفر کی خصوصیات میں سے ہے اور اس کی بیوی نے اسے کافر جانتے ہوئے اس سے نکاح کے باطل ہونے کا دعویٰ کیا تو قاضی اس کی بات مانتے ہوئے اس کے موافق فیصلہ دے گا، اور اس کی نیت کی تصدیق نہیں کرے گا، حالانکہ درحقیقت وہ باطن میں کافر نہیں ہے، اس کے برعکس اگر کسی شخص نے کوئی ایسا کام کیا جو کفر کا کام ہے مگر کسی ایک وجہ سے اسے کافر ہونے کا حکم نہیں دیا جا سکتا ہے، مگر ساتھ ہی اس شخص کی نیت بھی درحقیقت کفر ہی کی ہے تو مفتی اور قاضی اسی ایک بنیاد پر عمل کرے گا جس سے اسے مرتد یا کافر کہنے سے بچایا جا سکے اس طرح اس کی ظاہری طور پر تکفیر نہ ہوگی، لیکن باطنی طور پر اس کی تکفیر ہوگی۔

اس توجیہ کے نتیجہ میں ائمہ مجتہدین فقہاء کرام اور متکلمین سب میں اتفاق پایا گیا اور کوئی اختلاف باقی نہ رہا، متکلمین چونکہ باطنی عقائد سے بحث کرتے ہیں لہٰذا انہوں نے کہا کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی جبکہ وہ درحقیقت اہل قبلہ ہو ہم تکفیر نہیں کرتے جب تک کہ صراحۃ کفر نہ کرے، اور باب عقائد میں ائمہ مجتہدین کی بھی یہی مراد ہے، کیونکہ عدم تکفیر کا قول جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ سے فقہ اکبر میں مروی ہے اعتقاد باطنی کے اعتبار سے اس کی تکفیر نہیں کرتے ہیں مگر یہ کہ اس سے کفر وضاحت اور صراحت کے ساتھ پایا جائے، اسی طرح صحیح حدیث میں بھی ہے اگرچہ از قسم آحاد ہے یعنی متواتر کی حد تک نہیں ہے اِلاَّ اَنْ تَرَوا کُفراً بَوَاحاً عِندَکُم، یعنی تم کسی کی تکفیر اسی صورت میں کرو کہ تم اپنے اعتقاد میں اس کا کھلا ہوا اور ظاہر طور پر کفر پاؤ، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ایک تکفیر ظاہری طور پر ہے اس سے وہی مراد ہے جو فقہاء کرام سے فتاویٰ کی کتابوں میں پایا جاتا ہے اور دوسری تکفیر باطنی طور پر ہے اور یہی وہ تکفیر ہے جو ائمہ مجتہدین اور متکلمین سے جو اعتقاد کی بحث میں مروی ہے، یہی وہ حاصل علم ہے جو مترجم کو حاصل ہوا ہے، ویسے اصل حقیقت کا علم تو خدائے تعالیٰ ہی کو ہے۔

ملا علی قاریؒ نے شرح فقہ اکبر کے ملحقات میں ایسے بہت سے الفاظ اور مسائل ذکر کئے ہیں جن کے بارے میں فقہاء رحمہم اللہ نے تکفیر کا حکم لکھا ہے، بندہ مترجم ان کو کتاب ہدایہ کے ترجمہ میں اس کی بحث کے موقع میں انشاء اللہ ذکر کرے گا، لیکن اس موقع میں ان گناہوں اور ذنوب سے توبہ کی بحث نقل کرتا ہوں، ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے کہ تم یہ بات اچھی طرح جان لو کہ توبہ کا قبول کر لینا اللہ تعالیٰ پر واجب نہیں ہے بلکہ توبہ قبول کرنا اللہ تعالیٰ کی طرف سے بڑے ہی فضل و کرم کا مظاہرہ ہے، لیکن معتزلہ فرقہ والے مؤمن جماعت سے علیحدہ ہو کر یہ کہتے ہیں کہ توبہ قبول کرنا اللہ پر واجب عقلی ہے، اب شرعاً توبہ قبول کرنے اور قبول ہونے کا مطلب کیا ہے؟ ایک تو جواب یہ ہے کہ توبہ کے قبول ہونے کی اللہ تعالیٰ کے درگاہ سے امید کی گئی ہے مگر اس پر یقینی حکم نہیں ہے: چنانچہ یہ آیت پاک اسی مضمون پر دلالت کرتی ہے ﴿وَيَتُوْبُ اللهُ عَلٰى مَنْ يَّشَآءُ﴾ کہ اللہ جس کی توبہ قبول کرنا چاہتا ہے قبول کرتا ہے، اس میں توبہ کو اپنی مشیت اور اپنے ارادہ پر موقوف رکھا ہے، اسی بناء پر وہ تین صحابہ کرامؓ جو رسول اللہ ﷺ کے ساتھ جہاد میں نہ جا سکے تھے، ان تینوں نے رسول اللہ ﷺ کی غزوہ سے واپسی کے بعد آپؐ کے پاس جا کر خلوص دل سے توبہ کی پھر بھی بہت تاخیر سے ان کی توبہ قبول کی گئی۔

میں کہتا ہوں کہ پہلے یہ فرمایا گیا ہے ﴿اٰخَرُوْنَ مُرْجَوْنَ لِاَمْرِ اللهِ اِمَّا يُعَذِّبُهُمْ﴾ الایہ یعنی باوجودیکہ ان کی توبہ بہت ہی خلوص کی تھی اور وہ بہت زیادہ روئے تھے اور سخت نادم تھے پھر بھی اللہ تعالیٰ کی طرف سے قبول ہونے کے سلسلہ میں حکم میں تاخیر کی گئی کہ کیا پتہ انہیں عذاب دیا بھی جائے گا یا معاف کر دیا جائے گا۔

مترجم کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندہ پر توبہ کرنے کے معنی یہ ہیں کہ اس نے توبہ کی توفیق دی اور اس کی مدد فرمائی اور اسے ذلیل و خوار کر کے چھوڑ نہیں دیا، تو یہ بات یقیناً اللہ تعالیٰ کی مشیت اور ارادہ پر موقوف ہے، اور بندہ کے توبہ کرنے کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی توبہ کے بعد ہوتی ہے کہ پہلے اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل سے اپنے پاس آنے کی اجازت دی اور توفیق دی تو وہ شخص آ کر قریب ہوا، کیونکہ توبہ کے لفظی معنی رجوع کرنے اور لوٹنے کے ہیں، اور جب تک اللہ تعالیٰ کی طرف سے توفیق توبہ نہ ہو جائے اس وقت تک اس کا کچھ کہنا یا کرنا ندامت سے خالی اور شرائط قلبی سے عاری ہوتا ہے (اچھی طرح اس بحث کو سمجھ لو)۔

یہ بحث اس توبہ کی ہے جو کسی مؤمن گناہ گار بندہ کی طرف سے ہو کیونکہ کفر سے توبہ کرتے ہی اللہ تعالیٰ کے ہاں فوراً یقینی طور پر قبول کر لی جاتی ہے، کیونکہ صحابہ کرامؓ اور سلف صالحینؒ سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی ہے، کیونکہ وہ کفار سے اس کا قطعی فیصلہ کر لینے اور انہیں اس کی یقینی بشارت دے کر ایمان کی دعوت دیتے تھے کہ تمہارے سارے گناہ معاف کر دئے جائیں گے اور اس قسم کے دینی اور دنیوی انعامات دئے جائیں گے، علامہ قونویؒ نے ایسا ہی ذکر کیا ہے، ان دونوں قسم کی توبہ کے فوری قبول ہونے اور تاخیر سے قبول ہونے میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ کفر سے توبہ تو ایمانی عقائد پر دلی یقین کے ساتھ ہوتی ہے کیونکہ یہ بات مسلم ہے کہ اگر دل کے یقین کے ساتھ نہ ہو تو وہ ایمان ہی نہیں ہے بلکہ نفاق و کفر ہے پس جب دل یقین کے ساتھ توبہ ہو گی تو فوراً قبول بھی ہو گی کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ اَنْ تُؤْمِنَ اِلَّا بِاِذْنِ اللهِ﴾ یعنی کسی نفس سے ایمان لانا صحیح طور پر نہیں ممکن مگر اللہ تعالیٰ کی اجازت سے، اب جب کہ ایک کافر ایمان لے آیا تو ساتھ ہی یقینی طور پر اللہ کی اجازت بھی پائی گئی اس طرح کفر سے یقینی توبہ پائی گئی، اور مقبولیت بھی یقینی طور ہوئی، بر خلاف ایک مؤمن کے گناہوں سے توبہ کرنے کے کہ اس میں اعتقاد کا معاملہ نہیں آتا ہے اس لئے دل کی پختگی اور یقین سے خالی ہونا ممکن ہے، اور یہ قلبی یقین ہونے کے باوجود یہ بھی ممکن ہے کہ ازلی فیصلہ میں یہ بات ہو کہ اس معصیت پر دنیا ہی میں اسے کچھ سزا دی جائے اگرچہ آخرت کی سزا اسے معاف ہو چکی ہو، یا ابتلا اور مزید امتحان مقصود ہو کہ کچھ تاخیر سے اس کی توبہ ہو کہ اس میں اعتقاد کی بحث نہیں ہے، یہاں تک کہ اگر کوئی معتزلی اعتقاد گمراہی سے توبہ کرے اگرچہ وہ کفر نہ ہو پھر بھی اس کی توبہ قبول ہو گی، بشرطیکہ گمراہی کا اعتقاد دور ہو کر

صحیح اعتقاد اس کے دل میں جم گیا ہو کیونکہ جب یقین ہی نہ ہوگا تو اعتقاد بھی نہ ہوگا، ان باریکیوں کو اچھی طرح سمجھ لو، واللہ تعالیٰ اعلم۔

ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ ہمارے اسلافؒ جو اپنے نفوس کی توبہ قبول ہونے پر یقین نہیں رکھتے تھے اس کی وجہ یہ تھی کہ انہیں اپنی اس بات کا یقین نہیں ہوتا تھا کہ اس کی قبولیت کے لیے جو شرطیں اللہ کے ہاں لازم ہیں وہ ہم پوری کر رہے ہیں یا نہیں، کیونکہ اس کے لئے بہت سی اور سخت قسم کی شرطیں ہوا کرتی ہیں، بخلاف کفر کی توبہ کے، کیونکہ ظاہر میں اس کا اعتبار صرف اقرار کر لینے پر موقوف ہوتا ہے، تو کافر نے جب توبہ کا اقرار کر لیا تو ہم اس بات پر مجبور ہو گئے کہ اس کی توبہ قبول کرتے ہوئے اسے مؤمن مان لیں، میں یہ کہتا ہوں کہ یہ تفصیل اس وقت کی ہوگی کہ توبہ ظاہری طور پر ہو تو اس کی قبولیت بھی ظاہری طور پر ہی ہوگی، اور جب حقیقی توبہ میں گفتگو ہو تو واللہ اعلم تحقیق وہی ہوگی جو ابھی اوپر بیان کی گئی ہے، یعنی یقین اعتقاد پر توبہ مقبول ہوگی، مطلب یہ ہے کہ یقین کا اگر قلب سے تعلق ہو جائے تو توبہ قبول ہے، لیکن اس جگہ ایک بات یہ رہ جاتی ہے کہ نفس اور وہم اس میں حائل ہو جاتے ہیں اس لئے اپنے اوپر اعتماد نہیں ہو پاتا ہے، اسی بناء پر خواجہ حسن بصریؒ نے فرمایا ہے کہ لاَ یَخافُهُ اِلاَّ مُوْمِنٌ وَ لاَ یَاْمَنُهُ اِلاَّ مُنَافِقٌ یعنی مؤمن ہی نفاق سے خائف ہوگا اور منافق ہی نفاق سے نڈر ہوگا۔

الحاصل نفس کی طرف سے مکر کا خوف ہمیشہ لگا رہتا ہے، اور اس کے خوف سے مطمئن ہونا کفر ہے، عمدۃ النسفی میں ہے کہ جس نے ایک کبیرہ گناہ سے توبہ کی حالانکہ وہ دوسرے کبیرہ گناہ کرتا ہے تو اس گناہ کی توبہ صحیح سمجھی جائے گی اور اس سے اب اس کی گرفت نہ ہوگی، نیز کفار کی سزا ہمیشہ کے لئے اور مؤمن کے گناہ کی سزا مقرر وقت کے لئے ہے جو ختم ہو جاتی ہے۔

شیخ امام ابو منصور ماتریدیؒ نے کہا ہے کہ کفر ایک مستقل مذہب ہے، اور مذہب دائمی خیال و اعمال کے عقیدہ کے نام ہے لہٰذا کافر و مشرک کی سزا ہمیشہ کے لئے جہنم میں رہنا ہے، اور مؤمن اس کے برخلاف ہے کہ وہ گناہوں کو برا جاننے اور نہ جاننے کے باوجود ہوا و ہوس و نفسانی خواہشات کی بناء پر گناہ ہو جاتا ہے اور اس پر ہمیشہ قائم رہنے کا خیال نہیں ہوتا ہے اس لئے اس کا گناہ بھی دائمی نہیں بلکہ عارضی اور وقت مقرر تک کے لئے ہوتا ہے۔

امام طحاویؒ نے کہا ہے کہ ہمیں محسنین اور مؤمنین کے لئے اللہ تعالیٰ کی ذات سے امید ہے کہ وہ اپنی رحمت کاملہ کی بناء پر اسے معاف کر کے جنت میں داخل کر دے، نیز کافر کے اسلام لانے کے بعد اس کے پچھلے سارے گناہ معاف ہو جاتے ہیں اور گناہوں کی معافی کے لئے اسے علیحدہ یا مستقل توبہ کی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے، سوائے توبہ کے دوسری ایسی کوئی چیز نہیں ہے جو سارے گناہوں سے پاک کر دے، لہٰذا توبہ کی توفیق اللہ تعالیٰ کی طرف سے بہت بڑی نعمت ہے۔

ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ علماء نے تصریح کی ہے کہ توبہ کے تین ارکان ہیں: نمبر ۱، جن میں سب سے اعلیٰ رکن گذشتہ اعمال پر نادم ہونا۔ نمبر ۲، فوری طور پر اس گناہ سے علیحدہ ہو جانا اور نمبر ۳، آئندہ کے لئے یہ پختہ ارادہ رکھنا کہ اسے دوبارہ کسی قیمت پر نہیں کروں گا، پھر جن کاموں میں کوتاہی ہوئی ہے اگر وہ خالص خدائی حق ہے مثلاً شراب پی ہے تو اس سے توبہ کرنی چاہئے اور مثلاً نماز چھوڑ دی ہے تو آئندہ کے لئے عزم مصمم، پختہ ارادہ ہو کہ آئندہ ایسا کام نہیں کروں گا اور جو نمازیں قضا ہوئی ہیں انہیں ادا کر لے، اور اگر وہ کوتاہیاں جو ہوئی ہیں ان کا تعلق بندوں کے حقوق سے ہو تو دیکھنا چاہئے کہ وہ مالی ہیں یا نہیں اگر مال سے تعلق ہو تو اللہ تعالیٰ سے توبہ کرنے کے ساتھ ہی جس کا مال ہو اس کا حق ادا کر دے کہ اگر ادائیگی کے لئے وہی مال موجود ہو تو اس کو لوٹا دے بشرطیکہ وہ حق دار موجود ہو ورنہ اس کے ورثہ یا وکیل ورنہ فقیروں کو ادا کرنے کی نیت سے دیدے اور اگر وہی مال موجود نہ ہو تو اس جیسا یا اس کی قیمت دے اور اگر ادا کرنے کی صلاحیت نہ ہو تو اللہ تعالیٰ کے پاس توبہ کرے تو اسے معذور سمجھا جائے گا، اور اگر ان مالوں کے برابر اندازہ کر کے صدقہ کر دے تو ذمہ سے برأت ہو جائے گی، قنیہ میں بھی ایسا ہی بیان ہے۔

فتاویٰ قاضی خان کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ صدقہ اللہ تعالیٰ کے پاس امانت کے طور پر رکھا ہو گا جو قیامت کے دن ان کے مالکان کو ادا کر دیا جائے گا، اور اگر ذمی یا کافر کا مال ہو تو آدمی کو اس کے بدلہ قیامت میں عذاب دیا جائے گا کیونکہ اس کی طرف سے معافی کی امید نہیں کی جاتی ہے۔

مسئلہ:- اگر ایک شخص کے دوسرے کے ذمہ کچھ مالی حق لازم ہوتا ہے ایسی صورت میں اگر اس نے حقدار سے کہا کہ جو کچھ حق تمہارا میرے ذمہ ہے اس سے مجھے بری کرو اور اس حق کی تفصیل نہیں بتائی، جواب میں دوسرے شخص نے اسے بری کر دیا تو محمد بن سلمہؒ نے کہا ہے کہ وہ اپنے سارے حقوق سے بری ہو جائے گا، اور فقیہ ابواللیثؒ نے کہا ہے کہ یہ حکم دنیاوی ہے یعنی اس طرح بری کرنے کے بعد آئندہ وہ کسی پچھلے حق کے لئے قاضی کے پاس دعویٰ نہیں کر سکے گا، لیکن شیخ نصیرؒ نے کہا ہے کہ اس وقت جو کچھ اس کے خیال و گمان میں ہو گا اسی کے برابر بری ہو گا اور فقیہ ابواللیثؒ نے کہا ہے کہ اس حکم کا تعلق آخرت سے ہیں، اور خلاصہ میں کہا ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک دیانتہ وہ کل مال سے بری نہ ہو گا، اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک کل حق سے بری ہو جائے گا، اسی پر فتویٰ ہے، اور قضا کے مسئلہ میں بالاتفاق سب سے بری ہو گا، قاریؒ نے کہا ہے کہ یہ فتویٰ ابواللیث فقیہ کے مذہب مختار کے مخالف ہے۔

پھر فقیہ ابواللیثؒ نے کہا ہے کہ غیبت کرنے والوں کی توبہ کو بعضوں نے جائز اور صحیح کہا ہے اور بعضوں نے جائز نہیں مانا ہے لیکن ہمارے نزدیک دو صورتیں ہیں: نمبرا، جس کی غیبت کی گئی ہے اس کو اس غیبت کی خبر پہونچی ہے یا نہیں اور اگر دوسری صورت ہے کہ اسے خبر نہیں پہونچی ہے تو چاہئے کہ فی الفور اس سے توبہ کرے اور آئندہ اس سے بچنے کا عہد کرے، اور اگر پہلی صورت ہے یعنی خبر پہونچ چکی ہے تو اس سے معافی مانگ کر اسے خوش کر لے۔

ابن العجمیؒ نے کہا ہے کہ اگر معافی مانگنے میں اور اس سے بیان کرنے میں کسی فتنہ کا اندیشہ ہو تو صرف توبہ کر لے، روضۃ العماء میں ہے کہ اگر زانی نے توبہ کی تو وہ بھی قبول ہو گی، اور اگر کسی پر بہتان باندھا تو اس کی توبہ تین باتوں پر موقوف ہو گی، اول یہ کہ جن لوگوں کے سامنے ایسا کیا ہے ان سے کہے کہ میں نے قصور کیا ہے اور اس پر بہتان باندھا ہے، دوسری یہ کہ جس شخص پر بہتان باندھا ہے اس کے پاس جاکر معافی مانگے، تیسرے یہ کہ اللہ تعالیٰ کے پاس توبہ کرے جس کی غیبت کی گئی ہے اگر وہ معافی چاہنے سے معاف کر دے تو اس کے لئے بہت ثواب ہے۔

ملتقط میں ہے کہ ایک شخص کا دوسرے کے ذمہ قرض آتا ہے اور قرض دار کی مالی صلاحیت حقیقت میں ایسی نہیں ہے کہ قرض ادا کر سکے تو قرض دار کے لئے اس بات میں بہت بہتری اور باعث ثواب ہے کہ اپنا حق اس پر باقی رکھنے کے مقابلہ میں اسے معاف ہی کر دے، اگر دو آدمیوں میں سے ہر ایک دوسرے سے بدکلامی اور بدسلوکی سے پیش آئے تو دونوں پر واجب ہے کہ دوسرے سے معافی طلب کرے، کرمانیؒ نے نسک میں کہا ہے کہ صحیح طریقہ سے توبہ کی ہوئی رد نہیں کی جاتی ہے بلکہ وہ یقیناً مقبول ہوتی ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ﴾ الآیہ، اور کسی کو یہ کہنا جائز نہیں ہے کہ صحیح توبہ کی قبولیت بھی اللہ تعالیٰ کی مشیت پر موقوف ہے کیونکہ یہ قول محض جہالت کی بناء پر ہے، کہنے والے پر کفر کا خوف ہے، انتہی۔

امام غزالیؒ نے کہا ہے کہ البتہ اپنی توبہ کی پوری شرائط کی ادائیگی کے بارے میں شک ہو سکتا ہے، اور صحیح توبہ تو مقبول ہونے کے علاوہ رد نہیں ہوتی ہے، آمدیؒ نے کہا ہے کہ اگر زانی کا آلہ تناسل کٹ گیا ہو یا وہ مرض موت میں گرفتار ہو گیا ہو اور اس نے سچی توبہ کی تو تمام اسلاف کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اس کی توبہ مقبول ہے اور اگر وہ کسی ایسے مرض میں مبتلا ہو گیا جس کی وجہ سے اسے اپنی عاجزی اور نامردی کا یقین ہو گیا تو بھی بالاتفاق اس کی توبہ مقبول ہو گی، اس بناء پر مقاصد میں جو یہ لکھا ہے کہ "بانی جماع اس کی توبہ مقبول نہ ہو گی" صحیح نہیں ہے، خلاصہ میں لکھا ہے کہ زندگی سے ناامیدی کی صورت توبہ تو مقبول ہو گی

مگر ایمان مقبول نہیں ہے، مگر یہ روایت درایت اور سمجھ کے مخالف ہے، صحیح قول یہ ہے کہ ایسی ناامیدی کے وقت کی توبہ بھی مقبول نہیں ہے۔

ملا علی قاریؒ نے کہا ہے کہ ہر شخص پر یہ لازم ہے کہ ان تمام باتوں کو جانے جن سے کفر لازم آتا ہے، کیونکہ اعتقادات تو مجمل بھی کافی ہیں مگر ایمان اور اعتقاد مفصل کا جاننا زیادہ بہتر ہے، بالخصوص امام ابو حنیفہؒ کے مذہب میں، اسی واسطے کہا گیا ہے کہ اسلام میں داخل ہو جانا تو آسانی سے ممکن ہے مگر اسلام کو سالم اور باقی رکھنا مشکل کام ہے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ بظاہر یہ کلام ایسے بزرگ کا ہے کہ ان کو ایمان کی قیمت بے انتہا معلوم ہو گئی تھی اس لئے وہ اسے قطرات اور وساوس سے بھی بچاتے تھے، حالانکہ حق بات یہ ہے کہ ایمان شرک کے مقابلہ میں سب سے آسان ہے مگر قصداً اس عظیم دولت کو کھونا بڑے ہی نقصان کی بات ہے، کیونکہ کافر و مشرک نے تو دولت ایمان پائی ہی نہیں اور ایمان سے پھر جانے والے مرتد نے پا کر کھو دی، اس لئے کفر کے کاموں اور اس کی باتوں سے احتیاط کرنا ہی ضروری ہے۔

اب میں مترجم کچھ ایسے اقوال اور افعال کفریہ جن کے کفریہ ہونے پر یقین ہے کو نقل کرتا ہوں اس خیال سے کہ بندہ مؤمن اس سے بچ سکے، اللہ تعالیٰ ہی ان کے بیان کرنے پر سب کو اور ان سے بچنے کی توفیق دینے والا ہے:

نمبر ۱، اگر کوئی شخص کسی ایسے کام کو جو حرام ہے حرام جانتے ہوئے اس کے حلال ہونے کا شرعی اجازت کے بغیر اعتقاد کفرے تو وہ کافر ہے۔

نمبر ۲۔ اور اگر کسی حرام کام مثلاً شراب خوری کی تمنا کرے کہ یہ حرام نہ ہوتا یا روزہ فرض نہ ہوتا کہ اس میں بہت تکلیف ہوتی ہے تو ایسے شخص کو کافر کہنے میں تامل کرنا چاہئے، مترجم کا کہنا ہے کہ ایسے شخص کی تکفیر میں ضرور تامل کرنا چاہئے، کیونکہ اس طرح کی تمنا خود ہی اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اس نے شراب خوری کو حرام جانا ہے اسی طرح روزہ کے فرض ہونے کو مانا ہے اور یہ بات تو عین ایمان کی بات ہے، البتہ اس کی حکمتوں سے وہ جاہل ہے، یہانتک کہ علماء کو بھی اس کے اخفاء کی وجہ سے تامل ہے، اس بناء پر کفر کا حکم لگانا خطرناک بات ہے، ہاں یہ دوسری بات ہے کہ اس کا شرعی مسائل کے نہ جاننے سے اور احکام شریعت میں اس کے دخل دینے کی وجہ سے وہ گناہ گار ہے، واللہ تعالیٰ اعلم

نمبر ۳۔ اپنی اہلیہ سے حالت حیض میں وطی کو حلال جاننے کے بارے میں امام محمدؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ کافر کہنا درست نہیں ہے (اگرچہ بڑے گناہ کی بات ہے) یہی مسلک صحیح ہے۔

نمبر ۴۔ اپنی اہلیہ سے لواطت (پیچھے کی جگہ میں وطی کر لینے) کو حلال جاننے سے تکفیر نہیں ہوگی، اور یہی مذہب اصح ہے۔

نمبر ۵۔ جس نے اللہ تعالیٰ کی شان میں ایسی بات کہی جو اس کی شایاں شان نہیں ہے یا اس کے پاک نام کا مذاق اڑایا یا اس کے حکم کا جس کے متعلق اسے معلوم ہو کہ یہ اسی اللہ کا حکم ہے مذاق اڑایا اس کے وعدہ ثواب سے یا عذاب کے وعید سے انکار کیا تو کافر ہو گا۔

مترجم نے کہا جیسے نصرانی نے اللہ کے لئے بیٹا یا بیوی کا بہتان باندھا تو کفر ہے، اور حکم کے ساتھ وہ معلوم کی قید اس واسطے لگائی گئی ہے کہ اس کے واسطے اس مسئلہ میں کوئی شک اور وہم نہ ہو بلکہ یقین ہو، اسی طرح وہ وعدہ اور وعید بھی قطعی ہو۔

نمبر ۶۔ اگر اپنی ذات کے کفر پر راضی ہوا تو یہ بھی کفر ہے۔

نمبر ۷۔ اگر کوئی شخص اپنے بارے میں یہ خیال لایا کہ میں ایک سو برس کے بعد کافر ہو جاؤں گا تو وہ فی الحال ہو جائے گا۔

نمبر ۸۔ اگر کسی نے نیت کی کہ اگر روٹی نہیں ملے گی تو نصرانی ہو جاؤں گا تو وہ فی الفور کافر ہو جائے گا۔

نمبر ۹۔ ملا علی قاریؒ نے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی شخص عمداً قبلہ رو نہ ہو کر دوسری طرف کو یا بغیر وضو کے قصداً نماز پڑھے تو وہ کافر ہو گا اگرچہ اتفاقاً وہ رخ قبلہ ہی کا بعد میں ثابت ہو جائے یا بعد میں اسے اپنا باوضو رہ جانا بھی معلوم ہو جائے۔

میں کہتا ہوں کہ ملا علی قاریؒ نے یہ مسئلہ دوسرے مقام پر فتاویٰ صغریٰ وجواہر سے نقل کیا اور اعتراض کیا کہ یہ کفر نہیں ہو سکتا مگر یہ کہ یہ کہا جائے کہ کفر کا حکم اس وقت ہوگا جبکہ اس نے اسے جائز جان کر اور سمجھ کر کیا ہو یا مذاق کے طور پر کیا ہے، اور محیط میں ہے کہ جس نے عمداً غیر قبلہ کی طرف نماز پڑھی تو امام ابوحنیفہؒ نے کہا ہے کہ وہ کافر ہے جیسے مذاق اڑانے والا ہوتا ہے اسی فیصلہ کو فقیہ ابواللیثؒ نے قبول کیا ہے، اور بغیر طہارت کے نماز پڑھنے کا بھی یہی حکم ہے یعنی اسے قصداً حلال سمجھے تو کافر ہے، ورنہ گناہگار ہونے میں تو کوئی شبہ نہیں ہے۔

نمبر ۱۰۔ اگر بادشاہ وقت کو عادل یعنی ظلم کے مقابلہ میں عدل مراد لیا تو کفر ہوگا، میں کہتا ہوں کہ یہ تو اس بادشاہ کا حکم ہوا جو مسلمان ہے اور اگر وہ کافر ہو تو بدرجہ اولیٰ کفر ہوگا، مترجم کا کہنا ہے کہ ایسی صورت میں کافر کہنے میں بہت زیادہ غور وفکر کرنے کی ضرورت ہے کیونکہ عدل کے دو معنی ہوگئے ایک حقیقی کہ وہ تو عدل شرعی ہے دوسرے مجازی پس اگر اس نے معنی حقیقی مراد لئے تو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کے خلاف ہونے کی وجہ سے کفر ہوگا، لیکن مجازی معنی سے کفر مراد لینے میں تامل ہے اگرچہ بڑے گناہ کی بات ہے۔

نمبر ۱۱۔ شرح مواقف میں قاضی عضدؒ نے کہا ہے کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کی جائے، البتہ صرف ان صورتوں میں کہ کوئی خدائے صانع قادر وعلیم کی نفی کرتا ہو یا شرک کرتا ہو یا نبوت کا انکار کرتا ہو یا کسی ایسی چیز کا انکار کرتا ہو جس کا ضروری اور یقینی طور پر دین میں معلوم ہو یا ایسی چیز کا جس پر اجماع ہو چکا ہو، اور اگر ان چیزوں کے علاوہ کسی اور چیز پر ہو اس کے کرنے والے کو بدعتی تو کہا جا سکتا ہے مگر کافر نہیں کہا جا سکتا ہے (ترجمہ ختم ہوا)۔

اور ملا علی قاریؒ نے کہا ہے کہ ہمارے علماء نے جو یہ کہا ہے کہ کسی گناہ کی وجہ سے اہل قبلہ کی تکفیر جائز نہیں ہے تو اس میں ''اہل قبلہ'' سے مراد صرف وہ شخص نہیں ہے جو قبلہ کی طرف منہ کر لیا کرتا ہو، کیونکہ پکا رافضی جس کا عقیدہ اس قدر خراب ہو کہ جبریل علیہ السلام نے وحی پہونچانے میں غلطی کی کہ اللہ تعالیٰ نے تو جبریل علیہ السلام کو وحی دی تھی تاکہ وہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو پہونچادیں مگر انہوں نے غلطی سے حضرت محمد ﷺ کو پہونچادی تو پھر مستقلاً ان پر ہی آنے لگی، اور بعض روافض نے تو یہاں تک کہدیا کہ حضرت علی ہی خود خدا ہیں تو یہ لوگ اگرچہ قبلہ کی طرف منہ کر کے نماز پڑھیں پھر بھی کسی طرح یہ مؤمن نہیں کہلا سکتے ہیں اور بخاری شریف میں وَمَنْ صَلّٰی صَلٰوتَنَا وَاسْتَقْبَلَ قِبْلَتَنَا وَاَكَلَ ذَبِيْحَتَنَا فَذٰلِكَ الْمُسْلِمُ الَّذِي لَهُ ذِمَّةُ اللهِ وَذِمَّةُ رَسُوْلِهٖ فَلَا تَخْفِرُوا اللهَ فِي ذِمَّتِهٖ یعنی جس نے ہماری طرح نماز پڑھی، ہمارے قبلہ کی طرف منہ کیا اور ہمارے ذبیحہ جانور کو کھایا تو یہی وہ مسلم ہے جس کے لئے اللہ اور رسول کا ذمہ ہے لہٰذا اللہ کو اس کے ذمہ میں بدعہد نہ بناؤ'' جو یہ حدیث ہے اس کی بھی وہی مراد ہے جو بیان کی گئی ہے۔

قونویؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی نے اپنی خوشی سے اپنی زبان سے کلمہ کفر ادا کیا تو اگرچہ وہ اس کا قائل نہ ہو پھر بھی وہ کافر ہوگا، عامۃ علماء کا بھی یہی قول ہے، اور حاوی میں ہے کہ جس نے زبان سے کفر کے کلمے ادا کئے تو اگرچہ اس کا دل ایمان کے ساتھ مطمئن ہے پھر بھی وہ کافر ہے (ترجمہ ختم ہوا) یعنی بغیر کسی کے زور وزبردستی کے ایسا کہنے سے کفر ہوگا، ملا علی قاریؒ نے کہا ہے کہ یہ حکم بیان کیا گیا ہے اس فرمان باری تعالیٰ ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللهِ مِنْ بَعْدِ اِيْمَانِهٖ اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَقَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِيْمَانِ﴾ یعنی جس نے اللہ کے ساتھ کفر کیا اس پر ایمان لانے کے بعد مگر یہ کہ اسے مجبور کر دیا گیا ہو تو اس حال میں کہ اس کا دل ایمان سے مطمئن ہو الآیہ۔ لیکن مترجم کو اس میں تامل ہے کیونکہ (قاعدہ کے مطابق) مفہوم سے قطعی ثبوت نہیں ہو سکتا ہے کہ اس پر کفر کا حکم ہو ہاں یہ حکم دنیاوی اعتبار سے قضاءً ہو سکتا ہے دیانۃً یا اخروی اعتبار سے نہیں ہو سکتا ہے، یہی بات صحیح بھی ہے، لہٰذا اس میں غور کر لو۔

نمبر ۱۲۔ اگر کسی نے شیخین سیدنا ابوبکر صدیقؓ وسیدنا عمرؓ کی خلافت سے انکار کیا تو وہ کافر ہے۔

نمبر ۱۳۔ اگر کسی نے سیدنا ابو بکرؓ کے صحابی ہونے کا انکار کیا تو وہ بھی کافر ہے۔

نمبر ۱۴۔ خلاصہ میں ہے کہ جس کے دل میں ایسی بات گزری جس کو زبان سے ادا کرنا کفر کا سبب ہوتا ہے لیکن اسے برا سمجھا اور زبان پر بھی اسے نہیں لایا تو یہ خالص ایمان ہے۔

نمبر ۱۵۔ خلاصہ میں اجناس سے نقل کیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ سوائے انبیاء کرام وملائکہ کے کسی دوسرے پر درود نہیں بھیجا جائے مگر ان کے تابع کر کے اور ضمناً، اور اگر کوئی مستقلاً غیر انبیاء وغیر ملائکہ پر درود بھیجتا ہے تو ہم اس کا نام غلو کرنے والا شیعہ یعنی رافضی رکھتے ہیں۔

نمبر ۱۶۔ عذاب قبر، میزان اور صراط کے منکر کو جواہر الفقہ میں کافر کہا ہے، اور ملا علی قاریؒ نے کہا ہے کہ معتزلہ جو کہ عذاب قبر، میزان اور صراط کے منکر کے قائل نہیں ہیں پھر بھی صحیح اقوال میں اس کو کافر نہیں کہا جاتا ہے، مترجم کا کہنا ہے کہ شاید صاحب جواہر الفقہ کی مراد یہ ہے کہ قرآن پاک میں جو میزان اور صراط مذکور ہے اس کا انکار کفر ہے اور معتزلہ اس کے منکر نہیں ہیں البتہ لفظ میزان اور صراط کے معنی میں تاویل کرتے ہیں۔

نمبر ۱۷۔ جواہر الفقہ میں ہے کہ جو کوئی قرآن پاک کی ایک آیت کا بھی انکار کرے یا قرآن میں سے کسی چیز پر عیب لگائے یا قل اعوذ برب الفلق یا قل اعوذ برب الناس (معوذتین) کے قرآن ہونے سے کسی تاویل کے بغیر انکار کرے تو وہ کافر ہے۔

نمبر ۱۸۔ جو شخص کسی ایسے کھانے پر بسم اللہ پڑھے جو قطعی طور سے حرام ہے، تو وہ کافر ہے۔

نمبر ۱۹۔ امام رازیؒ نے کہا ہے کہ جس نے اللہ تعالیٰ کی عبادت جنت کے امید کے ساتھ یا دوزخ کے خوف سے اس طرح پر کی کہ اگر جنت یا دوزخ مخلوق نہ ہوتی تو وہ عبادت خداوندی بالکل نہیں کرتا تو وہ کافر ہے۔

نمبر ۲۰۔ جواہر الفقہ میں ہے کہ جس نے متفق علیہ فرائض نماز، روزہ، زکوۃ، غسل جنابت وغیرہ میں سے کسی کا انکار کیا تو وہ کافر ہے۔

نمبر ۲۱۔ میں یہ کہتا ہوں کہ جس نے کسی ایسی چیز کا انکار کیا جو بالاتفاق حرام ہے جیسے شراب خوری، سود خوری وغیرہ تو وہ بھی کافر ہوا۔

نمبر ۲۲۔ فوز النجاۃ میں ہے کہ جس نے کہا کہ وہی آدمی اچھا ہے جو نماز نہیں پڑھتا ہے تو وہ کافر ہے۔

نمبر ۲۳۔ فتاویٰ صغریٰ میں ہے کہ اگر کسی نے کہا ہے کہ علم کیا چیز ہے میں نہیں جانتا یعنی اسے حقیر وذلیل سمجھانے کے لئے کہا یا یہ اعتقاد کیا کہ علم کی کچھ ضرورت نہیں ہے یا کھیر کا ایک پیالہ علم سے بہتر ہے تو ان تمام صورتوں میں وہ کافر ہے۔

نمبر ۲۴۔ ظہیریہ میں ہے کہ جس نے کہا ہے کہ جس کے پاس روپیہ نہ ہو تو وہ کوڑی کا نہیں ہے (بالکل ذلیل ہے) تو وہ کافر ہے۔

دوسری قوموں سے مشابہت کا بیان

نمبر ۱، فتاویٰ صغریٰ میں ہے کہ اگر کسی نے اپنے آپ کو یہود و نصاریٰ سے تشبیہ دی خواہ صورت میں یا سیرت میں اگرچہ ہنسی و مذاق کے ساتھ ہو تو وہ کافر ہے۔

نمبر ۲، خلاصہ میں ہے کہ جس نے اپنے سر پر مجوسی ٹوپی رکھی تو بعض علماء نے کہا کہ وہ کافر ہے اور بعض متاخرین نے کہا ہے کہ اگر سردوں سے حفاظت کے خیال اور ضرورت سے ہو یا اس وجہ سے کہ اس کی گائے اسی ہیئت کے ساتھ اس سے مانوس

ہے کہ اس ٹوپی یا لباس کے بغیر دودھ نہیں دیتی ہے تو وہ کفر نہیں ہے ورنہ کفر ہے۔

نمبر ۳، ملا علی قاریؒ نے کہا ہے کہ یوں ہی رافضیوں کی ٹوپی پہننا بھی مکروہ تحریمی ہے اگرچہ کفر نہ ہو، قاریؒ نے لکھا ہے کہ بعض علماء نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ پھر تو ان کی ٹوپی بھی پہننا بدعت ہوگی، مگر یہ اعتراض بے موقع ہے کیونکہ ہمیں کفار کے ساتھ ایسی تشبیہ سے منع کیا گیا ہے جو ان لوگوں کے شعار (خاص علامت) میں سے ہو، لیکن ہر نئی چیز سے ہمیں منع نہیں کیا گیا ہے خواہ وہ افعال اہل سنت کے ہوں یا مجوسی ٹوپی سے ہر صورت میں کفر کا حکم ہوگا، خواہ سردی وغیرہ کی ضرورت سے ہو یا نہ ہو، اور سردوں کی ضرورت کا ہونا بڑا عذر نہیں ہے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ اس کو پھاڑ کر اس کی ہیئت بدل دے، قاریؒ نے اس پر اعتراض کرتے ہوئے مختصراً یہ کہا ہے کہ بسا اوقات سردی کی ضرورت ہوتی ہے اور آدمی اس کی ہیئت بدل نہیں سکتا ہے خواہ اس وجہ سے کہ وہ ٹوپی مانگی ہوتی ہے یا ہیئت بدلنے سے وہ فائدہ حاصل نہیں ہوتا ہے جو وہ چاہتا ہے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ بعض متاخرین کے قول سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کی مراد یہ ہے کہ جب مجوسی کی ٹوپی پہننے سے زینت یا ان کی مشابہت مقصود ہو تو کفر کا حکم ہوگا اور اگر اس سے کوئی اچھی غرض اور نیک حاجت ہو تو کفر کا حکم نہیں ہوگا، اور حاجت سے مراد انتہائی مجبوری بھی نہیں ہے یہاں تک کہ اگر اس کے بغیر گائے دودھ نہ دیتی ہو تو بھی یہ ضرورت سمجھی جائے گی، چونکہ یہ مسئلہ موجودہ وقت میں بہت زیادہ درپیش آتا ہے اور اس کی وضاحت کی مزید ضرورت ہے اس لئے جاننا چاہئے کہ فرمان رسول علیہ السلام مَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُم کہ جس نے کسی قوم کی مشابہت اختیار کی تو وہ ان ہی میں سے ہے کی بناء پر کسی قوم سے مشابہت کے معنی اپنے معنی حقیقی کے ساتھ دوسری قوم سے ظاہری صورت یا باطنی سیرت میں مشابہت پیدا کرنا ہے، تو جاننا چاہئے کہ مثلاً آدمی کو عربی لباس پسند ہے، اب اگر وہ ظاہری صورت میں صالحین سے مشابہ ہو تو حدیث مذکورہ اور دوسری آیات سے حاصل شدہ بشارت کی بناء پر اس کے لئے بڑی فضیلت کی بات ہے، اسی طرح اگر کوئی شخص کسی بدکار قوم سے مشابہت پیدا کرے اس کے لئے بہت ہی ڈر اور خوف کی بات ہے، پھر مشابہت کی بھی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ اپنی صورت و شکل کے ساتھ لباس بھی ایسا اختیار کرے کہ اسے دیکھتے ہی کسی قوم کا فرد یا فاسق کے فرد کے ساتھ مشابہت ہو، اور کبھی صرف چند چیزوں سے مشابہت ہو، تو اب یہ جاننا چاہئے کہ ہندوستان میں مثلاً نصاریٰ کے شعار میں سے ٹوپی ہے، اور کبھی ٹوپی تو نہ ہو لیکن کوٹ، پتلون اور بوٹ کی اجتماعی شکل سے نصرانی ہونے کا شبہ ہوتا ہے، پس اگر کسی نے ٹوپی کے ساتھ ان چیزوں کو بھی جمع کرلیا تو بلاشبہ یہ نصاریٰ سے مشابہت ہوگی، پھر اگر صرف ٹوپی ہو تو بھی نصاریٰ کی خاص علامت ہونے کی وجہ سے اس میں بھی مشابہت پائی جائے گی اور مذکورہ حکم اس پر بھی ہوگا، اور اگر ٹوپی تو نہ ہو لیکن دوسری چیزیں ہوں تو وہ بھی نصاریٰ کے مشابہ ہوگا، اب اگر ٹوپی وغیرہ تو بدلی ہوئی ہو لیکن بوٹ جوتا پہننا تو یہ چونکہ اس کی خاص علامت اور شعار نہیں ہے۔

اگرچہ یہ بھی ان نصاریٰ ہی کی ایجاد ہے، اس طرح کل تین صورتیں ہوں گی، اول یہ کہ مباح ہے جبکہ نوکری کی خاص ضرورت سے ہو تو مضائقہ نہیں ہے، دوسری یہ ہے کہ اس نے اپنے آرام و زینت و تعیش کی نیت سے استعمال کیا تو مکروہ تحریمی ہے اور اگر ان لوگوں سے گھل ملجانے کی نیت سے پسند کیا ہو تو اس صورت میں کفر کا خوف ہے، تیسری صورت یہ ہے کہ اپنے کسی نیک اور مفید غرض کی وجہ سے ان چیزوں کو استعمال کیا ہو مثلاً بارش میں اپنے پیروں کو کیچڑ سے بچانے کے لئے یا راستہ میں آرام پانے کے لئے یا سردوں کی تکلیف سے بچنے کے لئے تو اگر یہ شخص ایسا ہو کہ لوگ اسے دیکھ کر اس کی اقتداء کرلیں گے تو ترک کرنا چاہئے اور اگر اس اہمیت کا وہ شخص نہ ہو تو ضرورت کی حد تک استعمال کر سکتا ہے ورنہ عام حالات میں منافقین سے مشابہت پیدا ہوگی، **واللہ تعالیٰ اعلم**

عورتوں کو مردانہ جوتا اور بوٹ حرام ہے، اور اگر کسی نے نصرانی کے طریقہ سے تاگا باندھ کر کہا کہ یہ نصرانی زُنّار ہے تو یہ کہنا کفر ہوگا جیسا کہ ''المحیط'' میں ہے، اور اس پر اہلیہ حرام ہو جائے گی، جیسا کہ ''ظہیریہ'' میں ہے مترجم کا کہنا ہے کہ اب اگر کسی

نے ہندوستان میں ایسا کیا تو اس پر کفر کا فتویٰ دیا جائے گا کیونکہ زنار اب نصرانیوں کا شعار نہیں رہا ہے اسے کفر کے فتویٰ سے محفوظ رکھنا چاہئے، واللہ اعلم۔

اگر کوئی کہے کہ چوری و بدکاری سے تو کافر ہونا اچھا ہے تو یہ کفر ہے، ابوالقاسم الصفارؒ نے اسی جیسا فتویٰ دیا ہے، کیونکہ اس نے گناہ کے کام کو اگرچہ وہ کبیرہ ہی ہو کفر پر ترجیح دی ہے۔

اگر کسی نے کہا کہ یہ مجوس آرام میں ہیں، آج کل تو آدمی مجوسی بن جائے اور دنیاوی عیش و آرام اٹھائے، تو کہا گیا ہے کہ یہ کفر ہوگا، مترجم کا کہنا ہے کہ میں انشاء اللہ ایسے مسائل کو ایک علیحدہ رسالہ میں جمع کروں گا، **ومن اللہ التوفیق ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم**

خلاصہ میں ہے کہ اگر نوروز کے دن مجوس کو ایک انڈا بھیجا تو کفر ہے، مجمع النوازل میں ہے کہ نوروز کے دن مجوسی جمع ہو کر خوشی کرتے تھے ایک مسلمان نے انہیں دیکھ کر کہا کہ ان لوگوں نے اپنی اچھی سیرت بنائی ہے تو کفر ہوگا، اور فتاویٰ صغریٰ میں ہے کہ کسی نے نوروز کے دن اس کی تعظیم کی خصوصیت کے خیال سے کوئی چیز خریدی تو کفر ہوگا، اور اگر اس نے یوں ہی خریدی اور اس کو نوروز کا خیال نہیں رہا تو اس کی تکفیر نہیں ہوگی، ملا علی قاریؒ نے کہا ہے کہ اگر نوروز کا دن معلوم ہو لیکن اس نے اپنی دعوت و مہمان کے خیال سے وہاں سے سامان خریدا تو بھی کفر نہ ہوگا۔

جواہر میں ہے کہ اگر کسی نے کہا کہ میرے پاس ایک بھی ایسا آدمی لاؤ جو حلال کمائی سے کھاتا ہو تاکہ میں اس پر ایمان لاؤں یا اس کو سجدہ کروں اس کی تعظیم کروں تو یہ کہنا کفر کا کام ہوگا، قاریؒ نے کہا ہے کہ تعظیم میں تو کفر کی کوئی وجہ نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ کے سوا دوسرے کو سجدہ کرنا حرام ہے ہاں صرف اللہ تعالیٰ، فرشتے اور رسولوں پر ایمان لایا جاتا ہے، مگر ایمان کبھی اعتقاد کے معنی میں آتا ہے، میں کہتا ہوں کہ بظاہر اس نے سجدہ سے تعظیمی سجدہ اور سلام مراد لیا ہے، جیسا کہ قرینہ سے ظاہر ہوتا ہے، اور وہ سجدہ عبادت جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ مخصوص ہے مراد نہیں ہے، پھر سجدہ تکریم و تعظیم بھی حرام ہے جیسا کہ قاریؒ نے کہا ہے، اور اس مسئلہ کے اندر دوسرے کو کافر کہنے میں بہت زیادہ تامل کا مقام ہے، واللہ اعلم

اور محیط میں ہے کہ اگر کسی نے کہا کہ اس خمر سے اگر کچھ زمین پر گرے تو خود جبریل علیہ السلام بھی اپنے پروں سے اسے اٹھالیں تو یہ کفر ہے، قاریؒ نے کہا ہے کہ اس حکم مسئلہ کی بناء پر ابن فارض کے قصیدہ میمیہ خمریہ کی بعض عبارتیں اور اشعار حافظیہ و قاسمیہ اور ان جیسے دوسرے اشعار کو اگر ان کے ظاہری معانی پر محمول کیا جائے تو یہ بھی کلمات کفریہ ہیں، جیسے ملحدین اور فرقہ اباحیہ والے کرتے ہیں۔

مترجم کا کہنا ہے کہ ایسے کلمات اور اشعار جن سے ظاہر کیفیت کے معنی لینے پر کفر لازم آتا ہے اور معنی مجازی سے کفر نہیں ہوتا تو ان کا وہی حکم ہوگا جو ان عبارات و اشعار کا ہوتا ہے جن میں ظاہراً کفر ہوتا ہو، اور فتاویٰ صغریٰ میں ہے کہ جس نے کہا شراب حرام ہے وہ کافر ہے جیسا کہ المحیط میں بھی ہے، جو شخص حرام مال سے اس نیت سے صدقہ کرتا ہے کہ صدقہ مالی کا اسے ثواب حاصل ہو تو کفر ہوگا جیسا المحیط میں ہے، لیکن مترجم نے نیت کی قید اس واسطے بڑھادی ہے کہ اگر کسی کے پاس ایسا حرام مال ہو جس کو وہ کسی شخص کو واپس نہیں کر سکتا ہے مثلاً جائز ذریعہ سے کمایا ہوا مال تو اس سے محفوظ رہنے کی صورت یہ ہے کہ اسے فقیروں پر صدقہ کردے جیسا کہ دوسری جگہ اس کی تصریح ہے، اس حکم کے مطابق صدقہ کردینے میں اسے فرمانبرداری کا ثواب ملے گا اور مال کے صدقہ کرنے کا ثواب نہ ملے گا۔

اور المحیط میں ہے کہ اگر فقیروں نے اسے صدقہ پا کر دعاء خیر دی یہ جانتے ہوئے کہ یہ مال حرام ہے تو وہ بھی کافر ہوگا، اور اگر دینے والے نے اس فقیر کی دعاء پر آمین کہا تو وہ بھی کافر ہوگا، ظہیریہ میں بھی ایسا ہی ہے۔

اگر کسی نے ایسا کام کیا جو شرعاً ناجائز ہے اور دوسرے نے کہا کہ کیا خوب کیا تو یہ کفر ہے جیسا کہ الخلاصہ میں ہے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ ایک شخص نے فارسی کا یہ شعر پڑھا:

اے دیانت بر تو لعنت کز تو رنجے یافتم ———— وائے خیانت بر تو رحمت کز تو گنجے یافتم

یا اس کا اردو ترجمہ شعر میں یوں کہا:

اے دیانت تجھ پہ لعنت تجھے پایا میں نے رنج ———— وای خیانت تجھ پہ رحمت میں نے پایا تجھ سے گنج

تو کافر ہوگا۔

ملا علی قاریؒ نے کہا ہے کہ اس قسم کے نام جو مشہور ہوئے ہیں مثلاً عبد النبی وغیرہ تو ظاہر اکفر ہے، مگر جب کہ عبد سے محکوم مراد لیا جائے (تو کفر نہ ہوگا)۔

ملا علی قاریؒ نے یہ بھی کہا ہے کہ جو شخص یہ چاہے کہ وہ سارے مسلمانوں کے نزدیک مسلم رہے تو اسے چاہئے کہ تمام گناہوں سے خواہ صغیرہ ہوں یا کبیرہ اور وہ اعمال ظاہرہ سے تعلق رکھتے ہوں یا باطنی افعال واخلاق سے تعلق رکھتے ہوں سب سے توبہ کرے، پھر اس پر یہ بھی لازم ہے کہ اپنے اقوال وافعال، اعمال واحوال سب چیز کو کفریات ارتداد میں پڑنے سے بچائے رکھے، نعوذ باللہ من ذلک۔ کیونکہ ارتداد سے گذشتہ کئے ہوئے سارے نیک کام مٹ جاتے ہیں، اور برے خاتمہ کا ڈر ہو جاتا ہے اور حدیث شریف میں ہے **قل آمنت بالله ثم استقم**، یعنی یہ کہو کہ میں اللہ تعالیٰ پر ایمان لایا پھر اس پر قائم رہو، بس یہ حصہ ترجمۃ العقائد کا آخر ہے جس کا ہم نے ارادہ کیا ہے، والحمد للہ رب العالمین۔

فروع اعمال وظہور اجتہاد

اب تک اصلی اعتقاد کی باتوں کا ذکر ہوا، ایمان کے بعد تصدیق کے تقاضے کے مطابق نیک کاموں اور صالح اعمال کا کرنا لازم آتا ہے، اس سے پہلے یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ دین اسلام جسے سرور عالم ﷺ نے اللہ تعالیٰ کی طرف سے اپنے صحابہ کرام کو اور انہوں نے اپنے تابعین کو اور انہوں نے اپنے بعد والوں کو پہنچایا، اس کے بعد سے متواتر اب تک چلا آرہا ہے، صحابہ کرامؓ نبی کریم ﷺ کی صحبت کی برکت سے اشرف امت اور عالی ہو گئے، ان ہی کے وسیلہ سے قرآن پاک اور دین الٰہی ہم تک پہنچا، اس لئے ہمیں ان کے عادل ہونے پر قطعی اور یقینی اعتقاد ہے، ان کے برخلاف خوارج اور روافض جن کا مقصود ہی دین میں فساد پھیلانا تھا ان کا ذرہ برابر اعتبار نہیں ہے، ان صحابہ کرام کے اعمال وافعال سیرت وصورت اسلام میں گمراہی دور کرنے کے لئے مشعل راہ ہیں۔

اسی طرح ہمارے اسلاف تابعین وتبع تابعین نے بھی فرمان باری تعالیٰ ﴿وَالَّذِيْنَ اتَّبَعُوْهُمْ بِاِحْسَانٍ﴾ یعنی وہ لوگ جنہوں نے عمدہ طریقہ سے انکی اتباع کی ہے، الآیہ۔ نے اپنے اساتذہ یعنی صحابہ کرامؓ کے فیض سے ہر طرح کا کمال حاصل کیا کہ ان کے سامنے فتوے دیئے انکی نظروں میں مستحق تحسین ہوئے، نیز حدیث رسول علیہ الصلاۃ والسلام میں ہے: **طوبى لمن رآني ولمن رأى من رآني**، قابل مبارکباد ہیں وہ لوگ جنہوں نے مجھے دیکھا اور ان کو بھی جنہوں نے ہمارے دیکھے ہوئے لوگوں کو دیکھا، عربی محاورہ میں ہے کہ کسی اچھائی کو امید سے زیادہ پایا ہو تو اسے لفظ طوبیٰ کے ساتھ بیان کرتے ہیں، چنانچہ خود قرآن پاک میں بھی آیا ہے ﴿اَلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ طُوْبٰى لَهُمْ وَحُسْنُ مَاٰبٍ﴾ یعنی وہ لوگ جو ایمان لائے اور انہوں نے نیک کام کئے ان کے لئے طوبیٰ ہے، مبارکبادی ہے اور اچھا ٹھکانہ ہے۔

اسی طرح بڑے تابعین کرام کے وہ ماننے والے اور شاگردان کرام جو صدق دل کے ساتھ اپنے اساتذہ کے ساتھ رہے اور انکے نقش قدم پر چلے ان کے فیوض وبرکات سے اسلام میں بعد کے آنے والوں کو تسلسل میسر ہوا اور مضبوط رسی ہاتھ آئی، اور انہوں نے اپنے مابعد کے مسلمانوں کے لئے اور اسلام میں ایسا بھی اور نایاب کار احسان کیا جس کا شکر ادا نہیں ہو سکتا ہے، سوائے

اس دلی دعا کے کہ اللہ تعالیٰ اپنے عام فضل وکرم سے اسلام کی طرف سے ان کو زیادہ سے زیادہ بدلہ عطا فرمائے، انکی تعریف میں خود رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے: خیر القرون قرنی ثم الذین یلونھم ثم الذین یلونھم، الحدیث۔ یعنی سارے زمانوں میں میرا زمانہ بہتر ہے پھر ان لوگوں کا جو میرے زمانہ والوں سے ملے ہوئے ہیں یعنی تابعین کرام، اسی طرح تابعین کرام کے لئے بھی فضیلت کافی ہے، لیکن یہ نکتہ ذہن نشین کرنے کے لائق ہے کہ تابعین اور تبع تابعین وہی حضرات کہلائیں گے جو واقعتاً تابع ہو کر رہے ہوں، اوران کے مخالف ہو کر خوارج اور روافض کی طرح جماعت چھوڑ کر ان سے الگ نہیں ہوئے کیونکہ جو ان سے پھوٹ کر نکل گیا وہ تابع نہیں رہا۔

الحاصل ایسے تین قرون جو ایک جماعت اور ایک اعتقاد پر رہے ان کے واسطے حدیث مذکور سے درجہ بدرجہ بڑی فضیلتیں ثابت ہوئیں، لیکن اس حدیث سے ان قرون کے بعد والوں میں صدق وامانت کی کمی کا ہونا اور کذب بیانی اور تن پروری کا ظاہر ہونا بھی ثابت ہوتا ہے، اور صحیح مسلم کی حدیث سے جو حضرت انسؓ سے مروی اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر زمانہ کے بعد آنے والا زمانہ بدتر ہوتا جائے گا۔

مسئلہ:- امام اعظم ابو حنیفہؒ اپنے زمانہ کے علمائے مجتہدین کے اعتبار سے ہمارے نزدیک علماء مجتہدین اعظم میں سے ہیں اس طرح پر کہ یہ دوسرے تمام مجتہدوں سے اجتہاد میں اگر بڑھ کر نہ ہوں پھر بھی ان سے کمتر نہیں ہیں برابر ضرور ہیں، پھر امام ابو حنیفہؒ کو دوسروں پر دو باتوں میں بلاشبہ افضلیت حاصل ہے ایک یہ کہ تابعی ہیں کیونکہ انہوں نے بالاتفاق حضرت انسؓ کو دیکھا ہے جیسا کہ فتاوی ہندیہ کے مقدمہ میں بالتفصیل بیان کیا ہے اس طرح وہ فرمان رسول علیہ الصلاۃ والسلام "طوبی لمن رانی" الحدیث سے حاصل شدہ فضیلت پانے کے مستحق ہیں اور یہ فضیلت بہت بڑی ہے جس میں آپ اپنے ہم زمانہ اور ساتھیوں سے بڑھے ہوئے ہیں، دوسری خصوصیت یہ ہے کہ آپ ہی نے فقہ کے اجتہاد، قواعد استنباط کے اصول وجہ طریقہ پر سب سے پہلے لوگوں کو بتائے ہیں، اسی بناء پر امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اہل فقہ کے لئے سب سے بہتر ہیں، یہ دونوں خصوصیتیں آپ کے اندر آپ کی فضیلت کے لئے بلاشبہ قوی دلیل ہیں اور اس میں کسی قسم کا شک وشبہ یا اعتراض انصاف سے خارج ہے۔

اس جگہ یہ شبہ کرنا مناسب نہیں ہے کہ جب آپ ہی اتنی فضیلتوں کے مستحق ہوگئے اور دوسرے تمام فقہاء کرام سے افضل قرار پائے تو پھر آپ کی تقلید کے علاوہ کسی دوسرے کی تقلید کرنا جائز نہ ہو، اس لئے مناسب نہیں ہے کہ فضیلت کا ہونا ایک علیحدہ بات ہے اور اجتہاد دوسری بات ہے کہ ہم نے عقائد کی بحث میں پہلے ہی ذکر کر دیا ہے کہ مجتہد سے بھی بھول چوک ہونا ممکن ہے، تقلید کی بحث مستقلاً ذکر کی جائے گی۔

واضح ہو کہ صحابہ کرامؓ وتابعینؒ کا ایمان کامل اور ان کے یقین باللہ کا نور مکمل اور رسول اللہ ﷺ کی صحبت کا زمانہ بالکل ہی قریب تھا اس لئے وہ لوگ اپنے لئے وصول اجتہادی اور مسائل فروعیہ کو مدون ومرتب کرنے سے مستغنی تھے اوروں کی سلامتی کی وجہ سے ان پہلوؤں ہی حالات حاوی تھے جو قرآن وحدیث میں موجود ہیں اور اگر کوئی نیا مشکل مسئلہ ان کے سامنے آجاتا تو صحابہ کرامؓ آپس کے مشورہ سے اس کا کوئی حل نکال لیتے تھے اور ان کا یہ اجماع واتفاق کر لینا یقیناً مومنوں کا اجماع برحق ہوتا، بہت سی آیتیں اس کی دلیل میں موجود ہیں۔

چنانچہ قرآن پاک میں ہے ﴿اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُوْنَ حَقًّا﴾ ان کی زندگی اور موت دونوں ہی ان کے لئے ایمان کی شہادت ہے اور یہ اجماع بلاشبہ قطعی طور پر صحیح اور حقانیت کی دلیل ہے یہی حال تابعینؒ کا بھی تھا کہ وہ بھی اپنے اندر رچی گویائی پختگی اور علم قرآنی میں مہارت رکھنے کی وجہ سے اجتہاد کرنے کی پوری طاقت رکھتے تھے، اور اصول فقہ کو جمع کرنے اور فنی حیثیت اختیار کرنے کی کوئی ضرورت محسوس نہیں کرتے تھے لیکن خدائے عزوجل کی قدرت اور اس کی تقدیر کی وجہ سے کچھ

ایسی صورت حال ہوگئی کہ جماعت مسلمین سے خوارج اور روافض نکل گئے، اور احادیث کی پیشگوئیوں کے مطابق ان میں بہتر فرقوں کا ہونا امر لازمی تھا اور یہ ہوئی پرست، نفسانی خواہشات پر چلنے والے نالائقین صراط مستقیم سے خارج تھے، اسی بناء پر ان بدعتیوں نے اپنی ذاتی رائے اور نفسانی خواہشات کے مطابق احکام نکالے جو اجتہاد کے طریقوں سے خارج تھے ان باتوں کے علاوہ نئے واقعات اور حادثات تو قیامت تک پیدا ہوتے رہیں گے، اور بے شمار ایسے واقعات سے ظاہر ہوتے رہیں گے جو قرآن پاک اور حدیث میں کھلم کھلا اور تین طریقہ سے ذکر نہیں کئے گئے ہیں، ہاں باریک غور و فکر قیاس و اجتہاد سے ان مسائل کے جواب نکل سکتے ہیں، لہٰذا ان دونوں وجہوں کی بناء پر یعنی احکام کو خواہشات نفسانی سے بچانے اور نت نئے واقعات کے احکام کو جاننے کے لئے ائمہ مجتہدین کرنے کا طریقہ بتلایا۔

اجتہاد کرنے کی فضیلت اور ائمہ کے درمیان اختلاف پائے جانے کی مصلحت اور رحمت

اجتہاد کرنے کی بڑی فضیلت ہے اگرچہ مجتہدین سے غلطی بھی ہو جاتی ہے پھر بھی اس کے لئے بہت زیادہ ثواب ہوتا ہے، علم سیکھے بغیر عموماً اس حقیقت تک کوئی نہیں پہنچ سکتا ہے کہ اجتہاد کرنے میں اختلاف کیوں ہوتا ہے، لیکن ایمانی عقل کے ذریعہ یہ جان لینا بہت آسان ہے کہ کفر اور ایمان دو منزلیں ہیں اور ان کی راہیں بھی ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں کہ کفر کی گمراہی جہنم تک پہنچادیتی ہے، اس لئے جب دل سے توحید الٰہی اور سچائی کے ساتھ رسالت کی تصدیق کی تو چلنے والا ایمان کی راہ پر لگا، اور اس کے برخلاف ہونے سے کفر کی راہ پر روانہ ہوا، ایمان کی راہ پکڑ کر چلنا لازم اور فرض عین ہے یعنی اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول اللہ ﷺ نے عبادت کا جو طریقہ بتایا ہے اسی کے مطابق عمل ہو اور اس میں اپنی مرضی اور نفسانی خواہشات کو مطلقاً دخل نہ ہو، کیونکہ جب عمل کی بنیاد اپنی مرضی اور اپنی رائے ہو جائے گی تو اس خود رائی میں کافروں کی مشابہت پائی جائے گی، اس بات کو سمجھنے کے لئے قرآن وحدیث کا علم سیکھنا ضروری ہو جاتا ہے تاکہ صحیح عمل کا طریقہ معلوم ہو جائے، اور جو نئی بات پیدا ہو اس کے لئے حکم نکال سکے اور جان سکے، اور اگر کوئی خود علم سیکھ نہ سکا تو کسی عالم سے پوچھنا، اور عالم کا اسے جواب دینا ضروری ہے، ایسی صورت میں اسے جواب دینے کے لئے عالم نے صحیح نتیجہ تک پہنچنے کے لئے جو کوشش کی اور غور وخوض کیا اور وہ کسی نتیجہ پر پہنچا تو اس کے عوض اللہ تعالیٰ کی طرف سے ثواب ملے گا، خواہ اس کا نتیجہ اور جواب صحیح ہو یا غلط، اب اگر یہ عالم اپنی کوشش میں کامیاب ہو جائے اور صحیح جواب دیدے جو اللہ کے علم میں ہے تو اس پر اللہ تعالیٰ کا دوگنا کرم ہوگا اور خصوصی انعام ملے گا، کہ ایک تو اجتہاد کی شرطوں کے مطابق نتیجہ تک پہنچنے کی کوشش کی مگر اس حقیقت مسئلہ تک نہیں پہنچ سکا جو اللہ تعالیٰ کے علم میں ہے بلکہ اس سے چوک ہوگئی تو اجتہاد کرنے کی فضیلت حاصل ہو کر رہے گی، اسی لئے حدیث میں ہے کہ حاکم نے جب حقیقت حال معلوم کرنے کی پوری کوشش کی اور صحیح نتیجہ تک پہنچ گیا تو اسے دوگنا ثواب ہوگا، اور اگر پوری کوشش کرنے کے باوجود صحیح نتیجہ تک نہیں پہنچ سکا تو اس کے لئے ایک ثواب ہے۔

اب یہ بھی جان لینا ضروری ہے کہ ہر مسئلہ میں یہ جاننا کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس کا صحیح جواب اور اس کی تحقیق کیا ہے تو رسول اللہ ﷺ کے دنیا سے تشریف لے جانے اور وحی الٰہی کے نازل ہونے کا سلسلہ ختم ہو جانے کے بعد حقیقت مسئلہ تک پہنچنا ناممکن ہو گیا ہے، اور یہ بھی ناممکن ہو گیا ہے کہ یہ بات جانی جاسکے کہ کس مجتہد کا فیصلہ وہی ہے جو اللہ تعالیٰ کے علم میں ہے اور کس مجتہد کا فیصلہ اس کے برخلاف ہے، حقیقت حال اور جواب کا صحیح وغلط ہونا تو قیامت کے دن ہی معلوم ہوگا جب صحیح جواب پر دوگنا اور غلط پر ایک گنا ثواب ملے گا، اسی بناء پر ہم یہ کہتے ہیں کہ دنیاوی زندگی میں کسی بھی مجتہد کے متعلق یقینی طور پر برحق ہونے اور کسی کو بالکل غلط ہونے کا حکم نہیں لگا سکتے ہیں بلکہ تمام کو برحق مانتے ہیں یعنی سبھی کو ثواب پانے کا مستحق مانتے ہیں۔

اور جس مسئلہ میں دو مجتہدوں اور ان کی تحقیق ایک دوسرے کے برخلاف ہو اس میں ہم کسی قیمت پر یقین کے ساتھ یہ نہیں کہہ سکتے ہیں کہ کس کی تحقیق صحیح اور کس کی تحقیق غلط ہے لیکن اتنی بات ہم ضرور جانتے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک کو ضرور ثواب ملے گا، اور جو شخص یہ بات سمجھ نہ سکے کہ ایسا کس طرح ہوگا اور ہر ایک کو ثواب کیوں ملے گا اس کے لئے یہ پہچان لینا کافی ہوگا کہ یہ بھی امام مجتہد ہے اور وہ دوسرا شخص بھی امام مجتہد ہے۔

پھر یہ بات بھی (کتابوں سے) معلوم ہوئی کہ علمائے مجتہدین جس بات پر متفق ہو کر فیصلہ دیں وہ بہت زیادہ اعتماد اور بھروسے کے لائق ہیں، اور جن مسائل میں وہ مختلف ہیں تو ان کا اختلاف بھی دنیا میں مسلمانوں کے لئے بڑی رحمت الٰہی کا سبب ہے، اسی بناء پر اگر کسی کمزور آدمی کو سردیوں کے دونوں میں نہانے سے بیمار پڑ جانے کا گمان غالب اور خوف ہو تو امام اعظمؒ کے اجتہاد کے مطابق اسے تیمم کر لینا جائز ہے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک اسے تیمم کرنا اسی صورت میں جائز ہو کہ غسل کرنے سے بالکل مر جانے یا کسی عضو بدن کے برباد ہو جانے کا خوف ہو (صرف بیماری کے بڑھ جانے کا خوف کافی نہ ہوگا) تو یہ کتنی بڑی رحمت کی بات ہے کہ ثواب پانا جو اصل مقصود ہے وہ بہر صورت حاصل ہے۔

پھر اس جگہ یہ وضاحت کر دینی ضروری ہے کہ ہر شخص اور ہر کس و ناکس کے لئے مجتہد بن کر دعوی اجتہاد کر لینا جائز نہ ہوگا بلکہ اس کے لئے ضروری ہے اسے کافی علم حاصل ہو (اس کافی علم کی تفصیل عنقریب آئے گی ان شاء اللہ) اور صرف اپنی مرضی اور خواہش سے اجتہاد کا دعویٰ کرنا سراسر جہالت کی علامت ہے۔

کیفیت اجتہاد اور تقسیم طبقات

کفویؒ اور دوسرے لوگوں نے طبقات حنفیہ میں لکھا ہے کہ علمائے مجتہدین نے مسائل شرعیہ کی تحقیق اور ان کے مناسب جزوی مسائل کی باریکیوں کی تفتیش میں بے حد کوشش کی ہے اور ان جزوی احکام کو چاروں مستند دلیلوں یعنی قرآن پاک، سنت رسول، اجماع اور قیاس سے اخذ کیا ہے، اس لئے ان کا متفق ہو کر کام کرنا اچھی اور قابل قبول دلیل ہے اور ان کا اختلاف اللہ کی بڑی رحمت کا مظاہرہ ہے، ان مجتہدین میں سے اولیٰ طبقہ عالیہ اجتہاد کا ہے جنہوں نے اصول و فروع میں آپس میں تقلید کئے بغیر اجتہاد کے اصول مقرر کر دیئے، یہ طبقہ اجتہاد مطلق کا ہے، اور ان کے مذاہب کے مختلف اشتہار سے ان میں آپس کا حال مختلف ہونا معلوم ہوتا ہے۔

بڑے بڑے علمائے کرام و مجتہدین عظام جن کے نام مذاہب دنیا کے مختلف علاقوں اور زمانوں میں مشہور ہوئے ہیں ان میں سے ہمارے امام اعظم ابو حنیفہ نعمان بن ثابت کوفیؒ، امام مالک بن انس مدنیؒ، سفیان ثوریؒ کوفی، ابن ابی لیلیٰ محمد بن عبدالرحمٰن کوفیؒ، امام عبدالرحمٰن اوزاعی شامیؒ، امام محمد بن ادریس شافعیؒ، امام محمد بن حنبلؒ، امام داؤد بن علی اصفہانی اور ان کے ماسوا کچھ اور بھی ہیں، لیکن ان سب میں امام ابو حنیفہؒ، مالکؒ شافعیؒ اور احمد بن حنبلؒ کو خاص خصوصیت حاصل ہے کہ جن کی قوت اجتہاد کرامت کے برابر ہے، ان کی نیکی، ولایت، اور نیت کی عمدگی کے دلائل سے یہی بات کافی ہے کہ ان کے اجتہاد کردہ مسائل کتابوں میں محفوظ ہیں اور لوگوں کے دل ان سے متفق ہیں اور ان کے مذاہب ساری دنیا میں مشہور ہیں، پھر ان میں سب سے اعلیٰ و ارفع اور اول امام اعظم ابو حنیفہؒ ہیں، کہ انہوں نے ہی سب سے پہلے فقہ میں جزوی مسائل بیان کئے اور بڑے بڑے شاگردوں کو ملا کر اتفاق کے ساتھ کتابوں کی تدوین و تالیف کی ہے، یہانتک کہ ان کے بارے میں امام شافعیؒ نے فرمایا: "الناس کلهم عيال على أبي حنيفة في الفقة" یعنی سب لوگ فقہ کے معاملہ میں ابو حنیفہؒ کی پرورش پر ہیں۔

کفویؒ نے لکھا ہے کہ ہمارے بہت سے حنفی ائمہ اور فقہاء و علماء ملکوں، صوبوں اور شہروں میں پھیل گئے، ان میں سے جو متقدمین تھے وہ حضرات تو عراق کے شہروں میں مثلاً دار الخلافہ بغداد وغیرہ میں تھے اور متاخرین مشائخ، بلخ مشائخ بخارا، مشائخ

خراسان و مشائخ سمرقند ہیں، پھر ان میں سے مشائخ ری، شیراز، طوس، آذربیجان، ہمدان، بسطام، مرغینان، وغیرہ دوسرے شہر بھی ہیں جو ماوراء النہر سے ہندستانی شہروں تک اور عراق عرب سے مصر تک میں اتنی زیادہ تعداد میں پھیلے ہوئے تھے جن کا شمار بھی ناممکن ہے، اسی طرح ان کی تصنیفات اور تالیفات بھی بے حد و حساب ہیں، امام ابو حنیفہؒ کا علم ان ہی فقہاء و مشائخ کے واسطہ سے ساری دنیا میں پھیل گیا، ان کی ذات سے بہت سے فوائد حاصل ہوئے، آفات بلیات اور حوادث کے مواقع میں ان کے فتوے اور ان کا اجتہاد معروف و مشہور رہے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ بلاشبہ یقین تین مشہور ائمہ کے مقابلہ میں امام اعظمؒ کا مذہب بہت زیادہ پھیلا، اس کے اسباب خواہ کچھ ہی ہوں، مولانا شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے اپنے رسالہ انصاف میں لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے شاگردوں میں امام ابو یوسفؒ بہت مشہور ہوئے انہوں نے سلطان وقت ہارون رشید کے زمانہ میں قاضی القضاۃ کا عہدہ سنبھالا تھا، اس لئے ان کے موافق فیصلے اور احکام نافذ ہوتے رہے، اسی وجہ سے ان کا مذہب عراق، دیار خراسان، ماوراء النہر وغیرہ میں خوب مشہور ہوا۔

مترجم کا کہنا ہے کہ جب حاکم اور قاضی اپنے درجہ اجتہاد کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو، اور حقیقت میں قاضی ایسے ہی کو ہونا چاہئے، جو مجتہد اور فقیہ بھی ہو، اسی بناء پر اس پر تقلید حرام ہو جاتی ہے، چنانچہ انہوں نے اپنے اجتہاد کے موافق فتویٰ اور احکام جاری کئے، چنانچہ لوگوں نے اپنے موافق احکام پاکر بشوق انہیں قبول کر لیا۔

واضح ہو کہ مجتہد کی دو قسمیں ہیں اول ایسا مجتہد جس کو اجتہاد مطلق کی صلاحیت ہو، دوسرا مجتہد منتسب، پھر مجتہد منتسب کی دو قسمیں ہیں، اول مستقل دوم مقید، پھر مقید کے کئی مرتبے ہیں، اور خاتم علماء فرنگی محل (مولانا ابوالحسنات عبدالحی) لکھنوی نے شیخ احمد بن حجر (عسقلانی) مکی شافعی کے رسالہ شن الغارہ میں سے نقل کیا ہے کہ امام نوویؒ (شارح صحیح مسلم متوفی سنہ ۶۷۶ھ) کی شرح مہذب میں ہے کہ مجتہد یا تو مستقل ہے یا منتسب ہے، پھر مجتہد مستقل کی شرطوں میں سے یہ ہے کہ اس میں باتوں کی اتنی صلاحیت اور ان میں ملکہ پایا جائے فقہ نفس، سلامت ذہن، ریاضت فکر، صحت تصرف استنباط، اور استخراج مسائل، باہوش اور اس میں بیداری ہو (غفلت کا مادہ نہ ہو) اور اصول فقہ میں اور ان کے ادوات کا ذکر ہے ان سب کا پورا علم اور ان کی پوری سمجھ ہو، نیز دلیلوں کی تمام شرطوں اور ان سے اپنی سمجھ کے ذریعہ مسائل کا اقتباس کر سکتا ہو اور ان کے استعمال کرنے میں اسے مشاقی و پوری مہارت حاصل ہو، فقہ پر حاوی ہو اس کے اہم تمام مسائل اس کے ذہن میں حاضر ہوں، مگر ان شرطوں کے ساتھ متصف مجتہد تو زمانہ دراز سے معدوم ہے۔

لیکن مجتہد منتسب تو اس کی چار قسمیں ہیں اول یہ کہ وہ دلیل یا مذہب میں اپنے امام کا مقلد نہ ہو کیونکہ وہ بھی مستقل اجتہاد کی صفت کے ساتھ متصف ہے لیکن چونکہ وہ اپنے امام کے طریقہ اجتہاد سے اپنے اجتہاد کرنے میں موافقت رکھتا ہے اس لئے اس کی طرف منسوب ہے۔

دوم یہ کہ مجتہد مقید کا یہ مذہب ہو کہ وہ اپنے امام کے ادلہ اصول اور قواعد سے ذرا برابر فرق نہیں کرتا اور امام کے اصول کی تقریر میں مستقل ہے، اور اس کی شرط یہ ہے کہ وہ فقہ، اصول فقہ اور تفصیلی طور سے احکام کے دلائل کا عالم ہو، نیز یہ کہ وہ قیاس کرنے کے طریقوں اور معانی پر پوری طرح باثر ہو، اور ایسے قیاس جن کی تصریح نہ ہو سے مسائل کے حاصل کرنے اور تخریج میں پوری مہارت اور مشاقی ہو، اس طور پر کہ وہ اپنے امام کے اصول و قواعد سے باخبر ہو، اور یہ مجتہد اگرچہ مستقل ہے پھر بھی اس میں ایک طرح کی تقلید ضرور پائی جاتی ہے، اس وجہ سے کہ وہ نحو اور حدیث جو کہ اجتہاد مستقل کے چند لوازمات میں سے ہیں ان میں وہ شخص کمزور ہے، اور یہ ہمارے مجتہدین اصحاب الوجوہ کی صفت و خصوصیت ہے

سوم یہ کہ مجتہد اصحاب الوجوہ کے مرتبہ تک نہ پہونچا ہو لیکن امام کے مذہب کا حافظ اور فقیہ ہو اس کا بیان دلائل کے ساتھ ہو، اس حد تک کہ مسائل کی صورت نکال سکتا ہو، تقریر، تحریر، تمہید، کمزور اور قوی میں تفریق کر سکتا ہو، یہ صفت

ہمارے بہت سے اصحاب متاخرین کی ہے جو چوتھی صدی کے آخری دونوں تک گذر گئے ہیں، اور انہوں نے اپنے مذہب و مسلک کو خوب واضح کیا ہے اور ان میں ترتیب قائم کی ہے۔

چہارم یہ کہ وہ صرف مذاہب کا حافظ اور انہیں اچھی طرح نقل کر سکتا ہو، اور مشکل اور اہم مسائل کو بآسانی سمجھ سکتا ہو لیکن وہ اپنی دلیل کے واضح کرنے اور قیاسات کے درست کرنے میں کمزور ہو، لہذا ایسا شخص جو فتوی دوسرے مذہبی کتابوں سے نقل کر کے دے گا وہ معتبر ہوں گے، اختصار کے ساتھ ترجمہ ختم ہوا۔

واضح ہو کہ علمائے حنفیہ نے علماء کے سات طبقے بیان کئے ہیں ان میں سے مجتہدین کے صرف تین طبقے بیان کئے ہیں، ان میں سے پہلا طبقہ مجتہد مطلق کا ہے جیسے کہ امام ابو حنیفہؒ، مالکؒ شافعیؒ، احمدؒ کے علاوہ کچھ دوسرے بھی ہیں جو اصول و فروع میں کسی کی تقلید کئے بغیر اصول کے قواعد مقرر کرنے اور فروعی احکام کو چاروں دلیلوں (کلام اللہ، سنت رسول، اجماع اور قیاس) سے استنباط کرنے میں مستقل ہیں۔

کفویؒ نے لکھا ہے کہ اس طبقہ کے علاوہ غیر مستقل مقلدین کے پانچ طبقے ہیں جن کے پہلے حوادثات اور بلایا کی کوئی حد نہیں ہو سکتی ہے، ایسی صورتمیں اگر اجتہاد کو پورے طور پر بند کر دیا جائے تو مسائل کس طرح حل کئے جائیں گے، اس طبقہ میں ہمارے متقدمین ہیں مثلاً امام ابو یوسفؒ محمدؒ زفرؒ، اور دوسرے یہ لوگ ہیں جو مذہب میں اجتہاد کرتے تھے اور اپنے استاد امام ابو حنیفہؒ کے مقرر کردہ قواعد جو ادلہ اربعہ سے انہوں نے وضع کئے ہیں ان کے مطابق بوقت ضرورت یہ لوگ بھی احکام اخذ کرتے تھے تو یہ متقدمین اگرچہ جزوی احکام میں اپنے امام سے مخالفت کرتے ہیں لیکن قواعد اصول میں صاحب کی تقلید کرتے ہیں، بخلاف امام مالکؒ، امام شافعیؒ امام احمدؒ کے کہ یہ حضرت امام اعظمؒ کے نہ اصول میں مقلد تھے اور نہ فروع میں۔

دوسرا طبقہ حنفیہ کے متاخرین میں سے اکابر کا ہے جیسے ابو بکر احمد الخصاف امام ابو جعفر احمد الطحاوی، ابوالحسن الکرخی، شمس الائمہ عبدالعزیز الحلوائی، شمس الائمہ محمد السرخسی، فخر الاسلام علی بزدوی، امام فخر الدین حسن معروف بقاضی خان، صدر اجل برہان الدین محمود صاحب ذخیرہ و محیط برہانی، شیخ طاہر بن احمد صاحب خلاصہ و نصاب، اور ان جیسے لوگ جو ایسے مسائل میں اجتہاد کر سکتے ہیں جن میں صاحب المذہب سے کوئی روایت موجود نہیں ہے اور ان کی اتنی حیثیت اور قدرت نہیں ہے کہ اپنے امام سے اصول یا فروع کسی میں مخالفت کر سکیں، بلکہ یہ لوگ ان قواعد اصول کے مطابق جو صاحب المذہب سے منقول ہیں ایسے جزئیات کا استنباط کرتے ہیں جن میں صاحب مذہب سے کوئی روایت موجود نہیں ہے۔

تیسرا طبقہ اصحاب تخریج کا ہے ابو بکر بن علی الرازی اور ان کے جیسے حضرات جو محض مقلدین ہیں ان کو اجتہاد کی بالکل قدرت اور صلاحیت نہیں ہے لیکن یہ اصول پر اچھی طرح واقف اور حاوی ہیں اور اصل ماخذ ان کی نظروں میں ہے، اس بناء پر ان کو اتنی قدرت اور صلاحیت ہوتی ہے کہ ایسے قول کی جو مجمل ہے یا ایسے حکم کی جو مبہم اور غیر واضح ہے اور امام ابو حنیفہؒ یا ان کے شاگردوں میں سے کسی سے منقول ہے ان میں کئی صورتیں منقول ہے تو یہ حضرات ان میں سے کسی ایک کی تفصیل کر سکتے ہیں یا کسی ایک کو متعین کر سکتے ہیں، اس طرح سے کہ یہ اصول میں پہلے غور و فکر کرتے ہیں پھر اس قول کی جیسی مثالوں اور اس کی نظیروں پر غور و خوض اور قیاس کر کے اس کی وجہ کی تفصیل کرتے ہیں۔

چوتھا طبقہ مقلدین اصحاب ترجیح کا ہے جیسے شیخ ابوالحسن احمد القدوری، شیخ الاسلام برہان الدین علی المرغینانی صاحب ہدایہ اور ان جیسے دوسرے علماء کرام، یہ حضرات اس صلاحیت کے مالک ہوتے ہیں کہ بعض روایت کو بعض پر ترجیح دیں یہ کہتے ہوئے کہ یہ روایت اولی ہے اور یہ اصح ہے یہ اوفق ہے یا ارفق ہے۔

پانچواں طبقہ مقلدین کا ہے جن کی صلاحیت صرف اتنی ہوتی ہے کہ مختلف روایتوں میں یہ تمیز کر دیں کہ ان میں سے قوی اقوی، ضعیف، ظاہر، ظاہر الروایۃ اور نادر الروایۃ کے اعتبار سے کس کا کیا مرتبہ ہے، جیسے شمس الائمہ کردری، جمال الدین

حصیری، حافظ الدین نسفی، اور ان ہی کی طرف متون کے مصنفین و مؤلفین بھی ہیں جیسے متون مختار، وقایہ، مجمع البحرین، ان حضرات کی صلاحیت اتنی ہوتی ہے کہ اپنی کتابوں میں مردود اقوال اور ضعیف روایتوں کو نقل نہ کریں، یہ طبقہ فقیہ لوگوں میں ادنی درجہ کا ہوتا ہے۔

ان سے جو نیچے درجہ کے ہیں وہ ناقص اور عام انسانوں میں سے ہیں، ان پر یہ لازم ہے کہ وہ اپنے زمانہ کے علماء اور فقہاء کی تقلید کرتے رہیں، اور ان کے لئے یہ جائز نہیں ہوتا ہے کہ خود کوئی فتوی دیں البتہ دیئے ہوئے فتوی کو نقل کر سکتے ہیں، اس لئے اس نے علماء کی زبان سے جو کچھ سنا ہے یا فقہاء کے اقوال کو حفظ کیا ہے وہ دوسروں کو بتادیں (ترجمہ ختم ہوا)

مترجم کا کہنا ہے کہ کفوی نے اس پانچویں طبقہ کے بعد کوئی اور طبقہ نہیں رکھا ہے، لیکن ابن کمال پاشا نے ایک چھٹے طبقہ کا بھی اضافہ کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ ایسے مقلدین کا طبقہ ہے جن کو تمیز کی بھی صلاحیت نہیں ہے، اور انہیں لاغر و فربہ بلکہ دائیں اور بائیں کی بھی تمیز نہیں ہوتی ہے، وہ جو پاتے ہیں اسی کو قبول کر لیتے ہیں، یاد کر لیتے ہیں، جیسے اندھیری رات میں لکڑیاں چننے والا کہ جو تا پاہے اکھٹے کر لیتا ہے تو ان کی خرابی ہے اور جو ان کی تقلید کرتا ہے اس کے لئے پوری بربادی ہے، یہ باتیں ملا علی قاریؒ اور عمر بن عمر الازہریؒ نے بیان کی ہیں۔

مترجم کا کہنا ہے کہ اس تمام تفصیلی بیان میں چند مقامات (قابل توجہ باتیں) ہیں، مقام اول یہ ہے کہ کل طبقات سات ہوئے، ایک طبقہ مجتہد مطلق کا، اس کے بعد پانچ وہ طبقے جو کفویؒ نے ذکر کیے اور ساتواں طبقہ وہ ہوا جسے ابن کمال پاشاؒ نے بڑھایا ہے، ان میں سے پہلے تین طبقے تو اجتہاد کے ہیں، اور باقی طبقے مقلدین کے ہیں، یہانتک کہ ساتواں طبقہ نا سمجھ مقلدوں کا ہے۔

واضح ہو کہ درالمختار (جو علاء الدین محمد بن علی کی تالیف ہے) میں سہواً غلطی ہو گئی ہے، چنانچہ لکھا ہے "قد ذكروا ان المجتهد المطلق قد فقدوا، واما المقيد فعلى سبع مراتب مشهورة انتهى" یعنی علماء نے ذکر کیا ہے کہ مجتہد مطلق تو اب نایاب ہیں، اور مجتہد مقید کے سات درجے ہیں جو مشہور ہیں، اس میں دو طرح کی غلطیاں ہو گئی ہیں، اول یہ کہ سات درجوں میں تو ایک مجتہد مطلق بھی داخل ہے۔

دوم یہ کہ مجتہد مقید کے سات درجے نہیں ہیں بلکہ کفویؒ کے نقل کے مطابق صرف دو درجے ہیں اور تیسرے درجے سے مقلدوں کا درجہ شروع ہو جاتا ہے، اور اس میں بھی کوئی شک نہیں ہے کہ اس میں ساتواں درجہ محض مقلد نا سمجھ مقلدوں کا ہے، اب علامہ مرحوم صاحب درالمختار نے اس اعتراض مذکور کے بعد فرمایا کہ بلکہ یوں کہنا چاہئے تھا کہ اما المقيد فعلى خمس مراتب مشهورة یعنی مقید کے صرف پانچ درجے ہیں جو مشہور ہیں، انتہی۔

مترجم کا کہنا ہے کہ فاضل موصوف کو یوں کہنا مناسب تھا و اما المقيد فعلى مرتبتين ثم دونها اربع مراتب للمقلدين كما لا يخفى، یعنی مجتہد مقید کے دو درجے ہیں اور ان کے بعد چار درجے مقلدین کے ہیں ان میں کوئی بھی کسی قسم کے اجتہاد کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے، اچھی طرح سمجھ لو، واللہ تعالیٰ اعلم۔

نمبر ۲- مقام ثانی یہ ہے کہ کفوی وغیرہ نے ہر طبقہ کے ماتحت اپنی رائے کے مطابق چند علماء کے نام درج کئے ہیں، اور مجتہد منتسب مستقل کا کوئی درجہ ہمارے ہاں نہیں رکھا جیسا کہ شافعیہ میں امام نوویؒ نے رکھا ہے، حالانکہ یہ بات اس بناء پر معقول ہے کہ امام مستقل مطلق کے فیضان اثر کے لئے یہ ضروری بات ہے کہ اس کے طلبہ ناقص نہ ہوں بلکہ کامل ہوں، اور یہ ظاہر ہے، فاضل علامہ نے اپنے رسالہ کے اساس بیان میں کئی صورتوں سے مناظرہ کیا ہے، ایک یہ کہ انہوں نے امام ابوحنیفہؒ کے شاگردوں میں سے امام ابویوسفؒ و امام محمدؒ کو مجتہد فی المذہب قرار دیا ہے کہ اس بناء پر کہ یہ حضرت امام اعظمؒ کے مقرر کردہ

لہ جامع الرموز میں ہے کہ بغیر ارادہ سہواً میں عیب نہیں ہے بلکہ جان بوجھ کر غلطی میں عیب ہے -۱۲

اصول کی مخالفت نہیں کر سکتے ہیں، حالانکہ ان کی طرف ایسی بات کی نسبت بالکل غلط اور خلاف واقعہ ہے کیونکہ ان حضرات نے اصول میں بھی اپنے استاد سے کافی اختلاف کئے ہیں یہاں تک کہ امام حجۃ الاسلامؒ نے اپنی کتاب ''منخول'' میں کہا ہے کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے دو تہائی مذہب میں اختلاف کیا ہے۔ انتہی۔

اور شمس الائمہ کردری نے رد منخول میں لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے یہ جان لیا تھا کہ یہ دونوں اجتہاد کے مرتبہ پر پہنچ چکے ہیں، اور مجتہد پر یہ لازم ہے کہ دوسرے کے اجتہاد پر عمل نہ کرے بلکہ اپنے اجتہاد پر عمل کرے، اس لئے انہیں حکم دیا کہ میرے قول پر عمل نہ کرو جبکہ اس کی دلیل معلوم ہو جائے (تمہارا اجتہاد بھی اس سے موافق نہ ہو جائے) اور فرمایا **لا یحل لا حد ان یا خذ بقولی مالم یعلم من این قلت** ''یعنی کسی کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ میرے قول کو قبول کرلے جب تک اسے یہ معلوم نہ ہو جائے کہ میں نے یہ بات کہاں سے اور کس طرح کہی ہے، انہوں نے اپنے شاگردوں کو دلیل کے جان لینے کی ترغیب دی اور تقلید سے ممانعت کی، اس بناء پر جن اقوال میں اپنے استاد کے قول کی دلیل انہیں معلوم نہ ہو سکی (یا اس سے دل مطمئن نہ ہو سکا) اپنے استاد کے حکم کے مطابق اس پر عمل ترک کر کے اپنے اجتہاد پر عمل کیا (ترجمہ ختم ہوا)۔

مترجم کا کہنا ہے کہ وہ بات ظاہر ہو گئی جو در مختار وغیرہ میں ہے کہ ہر ایک شاگرد نے امام ابو حنیفہؒ سے ایک قول کو لے کر دلائل سے قوی کیا۔ انتہی۔

بعضوں نے تو یہ بھی تصریح کی ہے کہ امام ابو یوسفؒ وامام محمدؒ اور دوسرے اصحاب کا خود اپنا کوئی قول نہیں ہے بلکہ یہ سب اقوال امام ابو حنیفہؒ کے ہیں ان حضرات نے ایک ایک قول لے کر اسے دلائل سے قوی کیا ہے، انتہی، تو یہ بات شمس الائمہ کردریؒ وغیرہ کی تحقیق کے خلاف ہے، اور فاضل موصوفؒ نے کہا ہے کہ حق بات یہ کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ دونوں ہی مستقل مجتہد ہیں، ان کو اجتہاد مطلق کا درجہ حاصل ہو گیا تھا لیکن انہوں نے اپنے استاد امام کی تعظیم و تکریم کے خیال سے امام اعظمؒ کا قول اور مذہب نقل کیا ہے، اور انہیں کی طرف منسوب ہونا پسند کیا، اسی بناء پر دہلویؒ نے (رسالہ انصاف میں) عبد الوہاب شعرانی نے میزان میں ان کو مجتہدین منتسبین میں شمار کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ یہی قول حق اور انصاف پر مبنی ہے، اور امام اعظمؒ کی صحبت کا اثر اور برکت کا صاف ظہور ہے، اور ایسے امام جلیل الشان کے فیض صحبت سے یہی امید بھی ہے، کہ ان کے شاگرد اس درجہ کمال اجتہاد کو پہنچیں، یہانتک کہ ایک مرتبہ امام شافعیؒ نے امام محمدؒ کی کتابوں سے استفادہ پر شکر ادا کیا ہے، اور جس شخص کو اصول و فروع پر پوری نظر ہے وہ خود امام اعظمؒ کے اجتہاد اور ان کے شاگردوں کی روایت میں صاف فرق پاتا ہے یہاں تک کہ امام صدر الشریعہؒ نے شرح الوقایہ کے مسئلہ طہر متخلل کی بحث میں اقوال نقل کئے ہیں۔ ان کی نقل قابل اعتماد بھی ہے، اور یہ بات بھی قابل غور ہے کہ اس مسئلہ میں امام اعظمؒ سے اتنے متضاد اقوال کا ہونا کس طرح ممکن ہے، ایسا ہونے سے امام عظیم الشان کے حق میں تنقیص لازم آتی ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ امام اعظم ابو حنیفہؒ امام مجتہد مستقل مطلق ہیں، اور ان کے شاگرد امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ امام مجتہد مستقل منتسب ہیں، غور کی دوسری وجہ یہ ہے کہ صاحب طبقات نے امام خصافؒ، طحاویؒ اور کرخیؒ کے متعلق اپنی رائے سے کہا ہے کہ یہ لوگ امام اعظمؒ کے ساتھ اصول و فروع میں مخالفت کی قدرت نہیں رکھتے ہیں، حالانکہ اصول و فروع میں جو ان کے اقوال و مذہب منقول ہیں ان پر جن کی نظر ہو، اور ان بزرگوں کے ان احوال سے جو طبقات حنفیہ میں مذکور ہیں واقف ہو اس کے نزدیک عدم قدرت کا یہ قول مردود ہے، غور کی تیسری وجہ یہ بھی ہے کہ صاحب طبقات نے شمس الائمہ حلوائی و سرخسی حتی کہ امام قاضی خان کو تو مجتہد فی المذہب میں شمار کیا ہے اور امام ابو بکر الجصاص رازیؒ کے متعلق کہا ہے کہ یہ طبقہ سوم میں ہیں اور یہ اجتہاد پر بالکل قادر نہیں ہے یہ بات صحیح نہیں ہے حالانکہ ان دونوں مذکورین کی بہ نسبت امام جصاصؒ اقدم، اعلی، باریک نظر اور

لہ محمد بن محمد الغزالی۔ ۔ ۲ہ محمود بن عبد الستار شاگرد صاحب ہدایہ متوفی ۶۴۲ھ

علم میں بہت زائد ہیں، غور کی چوتھی وجہ یہ ہے کہ صاحب طبقات نے امام قاضی خان کو مجتہد فی المذہب کے دوسرے درجہ میں شمار کیا ہے، اور امام قدوری اور صاحب ہدایہ کو چوتھے درجہ میں شمار کیا ہے، یہ تو انکل کی بات ہوئی جو صحیح نہیں ہے، کیونکہ قاضی خان کے مقابلہ میں امام قدوریؒ کی شان اجل واعلیٰ ہے، اور صاحب ہدایہ اگر قاضی خان سے اعلیٰ مرتبہ پر نہ ہوں تو ان سے کم بھی نہیں ہیں۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ شعر بہت مناسب ہے **انما یعرف ذا الفضل من الناس ذووہ** یعنی صاحب فضل کو وہی پہچانتا ہے جو خود اس لائق ہو، اور یہ بھی مثل مشہور ہے ولی را ولی می شناسد یعنی ولی کو ولی ہی پہچانتا ہے، پس معلوم ہونا چاہئے کہ مذکورہ طبقے اور مرتبے تو اپنی جگہ معقول ہیں لیکن لوگوں نے اپنی رائے سے ہر ایک طبقہ میں جن ائمہ علماء کو ذکر کیا ہے اس میں اعلیٰ کو ادنیٰ اور ادنیٰ کو اعلیٰ کر دیا ہے، کاش لوگ ایسا نہ کرتے، اس میں ادنیٰ کو اعلیٰ سمجھ لینے سے زیادہ سخت عیب ہے کسی اعلیٰ کو ادنیٰ شمار کر لینا، نعوذ باللہ من ذلک، جو لوگ ان ائمہ کی شان اور جلالت قدر سے واقفیت حاصل کرنا چاہتے ہیں وہ خود اصول فقہ، اصول حدیث، قرآن پاک، علوم تفسیر واحادیث شریف، لغت، نحو، اور فقہ کے اہم ترین مسائل پر واقفیت حاصل کر کے اصول وفروع میں ان ائمہ کے اقوال اجتہادات پر ذہانت اور ذکاوت کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی توفیق اور اس کے فضل واحسان کے ساتھ غور کرے تو اسے کچھ واقفیت حاصل ہو سکتی ہے، صرف انکل اور قیاس سے پرہیز رکھنا واجب ہے، **وللہ الحمد فی الاولیٰ والاخرۃ**

پھر مترجم کا کہنا ہے کہ کفویؒ نے پانچویں طبقہ یعنی ان مقلدین کے بعد جو تمیز اور سمجھ رکھنے والے ہیں ان مقلدین کی نسبت جو ایسی سمجھ اور تمیز رکھتے ہیں کے بارے میں یہ جو کہا ہے کہ ان کو اپنے علماء وقت اور فقہاء زمان کی تقلید کرنی واجب ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ان کا کہنا اس بناء پر ہے کہ کوئی زمانہ اللہ تعالیٰ کے فضل سے ایسے عالم سے خالی نہ ہوگا جو حقیقت میں تمیز پر قادر ہو، یہی بات درست ہے چنانچہ قاسم بن قطلوبغا[1] شاگرد ابن الہمام وحافظ ابن حجر کی تصحیح القدوری کے حوالہ سے در المختار میں نقل کیا ہے کہ اگر تم یہ کہو کہ فقہا کبھی (کسی مسئلہ میں) چند اقوال کو نقل کر دیتے ہیں اور ان میں سے کسی کو ترجیح نہیں دیتے، اور کبھی تصحیح میں اختلاف کرتے ہیں یعنی بعض نے ایک قول کو صحیح کہا ہے تو دوسرے نے دوسرے قول کو صحیح کہا ہے، تو ان دونوں صورتوں میں کیا حکم ہوگا، تو میں کہوں گا کہ جس طریقہ سے انہوں نے عمل کیا ہے ویسے ہم بھی عمل کریں گے کہ عرف کے بدلنے اور احوال کے متغیر ہونے کا اعتبار کریں گے اور ایسے حکم پر عمل کریں گے جو لوگوں پر آسان ہو اور جس پر عمل کرنا ظاہر اور جس کی وجہ قوی ہو، اور زمانہ ایسے شخص سے خالی نہ ہوگا جو اس مسئلہ کو صرف گمان سے نہیں بلکہ حقیقت میں تمیز کر سکے، اور جو کوئی تمیز نہ کر سکے اسے چاہئے کہ اپنی برأت کے لئے ایسے شخص کی طرف رجوع کرے جو تمیز رکھتا ہو۔

فتاویٰ والوالجیہ میں ہے کہ لوگ ان دو حالتوں سے خالی نہیں ہے کہ یا تو مقلد محض ہیں جن کو غور وفکر کی صلاحیت ہے، پس مقلدین محض پر تو یہ لازم آتا ہے کہ اسی قول کی اتباع کریں جن کو مشائخ نے صحیح کہا ہے، اور دوسرے قول کو ترجیح دینے اور تصحیح کرنے کا اختیار ہے، اور ان پر واجب ہے کہ ان کے نزدیک جس قول کو مشائخ نے زیادہ قابل اعتماد وترجیح کہا ہو اسی پر خود عمل کریں اور جب فتویٰ دیں تو جس قول کو مشائخ نے صحیح کہا ہے اسی پر فتویٰ دیں، کیونکہ پوچھنے والا تو ان سے یہ پوچھتا ہے کہ مذہب والوں نے کس قول کو اپنا مذہب قرار دیا ہے۔

دوسرے مقام پر والوالجیہ میں ہے کہ جو شخص صرف اسی قدر اکتفاء کرلے کہ اس کا فتویٰ یا عمل کسی قول سے یا مسئلہ کی کسی وجہ سے موافق ہو جائے اور وہ ان اقوال وجوہ میں سے جس پر چاہے عمل کرے اور اس کی وجہ ترجیح پر غور نہ کرے تو اس شخص نے جہالت کا کام کیا، اور اجماع کے خلاف کیا۔

مترجم کا کہنا ہے کہ اس سے ظاہر ہوا کہ مقلد محض کو یہ بات لازم ہے کہ اپنے ضابطہ اور قاعدہ کو دخل نہ دے بلکہ اپنے

[1] شاگرد ابن الہمام وحافظ ابن حجر۔

زمانہ میں جس کسی کو مسائل اور دلائل میں تمیز کرنے والا پائے، اس کی طرف رجوع کرے ورنہ اسلام میں مقلد محض کے دعوی سے فتنہ برپا ہو جائے گا۔

واضح ہو کہ جمہور نے اجتہاد مطلق کے مفقود ہو جانے کی شہادت دی ہے اور اجتہاد کا ادنی درجہ بھی امام نسفیؒ پر ختم ہو گیا ہے، اور والوالجیہ کا قول اول جس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے اسی کی طرف اشارہ کر رہا ہے، اور قاسم بن قطلوبغا کا قول جو در المختار میں ہے وہ بھی اسی کی طرف اشارہ کر رہا ہے ہر زمانہ میں ایسا شخص ضرور ہو گا جس کے اندر اچھے برے قوی و کمزور قول میں ترجیح دینے کی صلاحیت ہو گی، لیکن اب مجتہد نہ ہو گا، اس بناء پر یہ بات مشکل ہو جاتی ہے کہ قیامت تک نت نئے حالات اور واقعات پیدا ہوتے رہیں گے اور وہ موقوف نہ ہوں گے، چنانچہ ہمارے زمانہ میں ریل (ہوائی جہاز) وغیرہ پر نماز کی باتیں اور ان کی مشکلات بہت جدید ہیں، اور مسلمانوں کے اعمال کسی وقت بھی شرع الٰہی سے بلا تعلق ہو کر نہیں ہو سکتے ہیں، اس بناء پر ان جدید مسائل کا حل کیوں کر ہو گا، کیونکہ استنباط کا کام تو مجتہد کا ہوتا ہے، علمائے حنابلہ نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ کوئی زمانہ بھی اجتہاد سے خالی نہ ہو گا۔

اس موقع پر مترجم کی رائے یہ ہے کہ اس مشکل کا حل صرف اسی طرح ممکن ہے کہ علامہ نسفیؒ پر اجتہاد کے ختم ہو جانے کا دعویٰ پہلے کیا گیا ہے اس سے رجوع کیا جائے (یعنی اجتہاد کے دروازہ کو کھول دیا جائے) مولانا بحر العلومؒ نے ارکان اربعہ میں اجتہاد کے دروازہ کو بند ہو جانے کے دعویٰ کو اسی گناہ کا مرتکب مانا ہے جو اٹکل اور اندازے سے کوئی کام کرنے والے کا ہوتا ہے یہ بات کہاں سے معلوم ہو گئی ہے کہ علامہ نسفی پر اجتہاد ختم ہو گیا ہے اور اب ایسا کوئی پیدا نہ ہو گا۔ جس کو کچھ بھی اجتہاد کی طاقت نہ ہو گی۔ یہ دعویٰ ——— تو خدائے عزوجل کے بتلانے سے یا حدیث شریف سے ہی جانا جا سکتا ہے لہٰذا یہ دعویٰ ہی درست نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم:

خلاصہ کلام: مذہب حنفیہ میں اصل امام اعظمؒ ابو حنیفہؒ ہیں، اور انہیں کے اجتہاد کے طور طریقہ پر کچھ اختلاف کے ساتھ ان کے شاگردوں میں مجتہدین و منتسبین ہیں، لیکن ان کے شاگردوں میں سے امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ نے امام اعظمؒ کے مذہب کو اپنے استاد کی تعظیم و تکریم کے خیال سے خود براہ راست یا دوسروں کے واسطے سے نقل کیا اور اسے جمع کیا نیز اپنے خاص اجتہاد کے ذریعہ مسائل کا اضافہ فرمایا، اور اس کے بعد مشائخ اور علماء اور بہت سے اولیاء بھی اسی مذہب پر عمل پیرا ہوتے چلے آئے، امام شعرانیؒ نے بطریق کشف اس مذہب کو دوسرے تمام مجتہدین کے مذہبوں کے بارے میں زیادہ دنوں تک باقی اور محفوظ پایا ہے، صاحب الدر المختار کے استاد علامہ خیر الدین رملیؒ نے فتاویٰ خیریہ میں کہا ہے کہ ہمارے نزدیک یہ طے شدہ بات ہے کہ فتویٰ دیتے وقت صرف امام اعظمؒ کے قول پر فتوی دیئے جائیں اور انہیں چھوڑ کر صاحبین یا ان میں سے کسی ایک قول یا غیروں کے قول پر انتہائی ضرورت پر فتویٰ دیئے جائیں (ترجمہ ختم ہوا)

اب یہ چند باتیں جاننا ضروری معلوم ہوتا ہے اول یہ کہ امام اعظمؒ کے اقوال کس مستند ذریعہ سے ہمیں پہنچے ہیں، اور اگر ایک ہی مسئلہ کے متعلق حکم دو یا دو سے زیادہ مختلف طریقوں سے مروی ہوں تو ان میں سے ہم کس کو مستند اور قابل عمل سمجھیں

دوم یہ کہ جن مسائل میں امام اعظمؒ سے بالتصریح کوئی روایت منقول نہ ہو ان میں صاحبین (امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ) یا ان کے دوسرے شاگردوں میں سے بھی کسی سے کوئی روایت نہ ہو اور مشائخ مختلف ہو جائیں تو اس وقت کیا حکم ہو گا؟

سوم یہ کہ بوقت ضرورت امام صاحبؒ کے قول کو چھوڑ کر دوسرے کے قول کو قبول کرنے کی کیا صورت ہو سکتی ہے؟

چہارم یہ کہ اہل تقلید اور اہل اجتہاد میں کیا فرق ہے؟

اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اصولی طور سے یہ بات طے شدہ ہے کہ ایک مجتہد کو دوسرے مجتہد کی تقلید جائز نہیں ہے لیکن اگر اجتہاد کرتے ہوئے کسی نتیجے پر پہنچنے کا موقع نہیں ملا اور اس فیصلہ کے درمیان کوئی ضرورت پیش آجائے تو کیا وہ دوسرے

مجتہد کے قول پر عمل کر سکتا ہے؟ تو اس میں دو قول ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ جو اصحاب و مشائخ درجہ اجتہاد پر فائز ہو چکے تھے ان کے اقوال خود ان کے اجتہادی ہیں، اور جو لوگ اہل تقلید ہیں وہ والوالجی متوفی سنہ ۵۴۰ھ کی تصریح کے مطابق دو قسم کے ہیں ایک محض مقلد اور دوسرے وہ مقلد جس میں اس بات کی بھی صلاحیت ہو کہ وہ دلائل کو سمجھ سکے، ایسی صورت میں جو مسائل امام اعظمؒ سے ایسے ہوں کہ ان میں صرف ایک روایت اور ایک ہی قول ہو تو وہ متعین ہیں کہ ان پر ہی عمل کرنا ہے لیکن جن میں مختلف روایتیں اور اقوال ہوں جیسے وضوء میں داڑھی کے اس حصہ کا دھونا جو چمڑے کے ساتھ ملا ہوا ہو تو اسے کتنا دھونا چاہئے، تو ان روایت میں سے بعض قول کو بڑے مشائخ اور معتبر ماہرین فن نے صحیح کہا ہے اور بعض کو مرجوح اور کمزور قرار دیا ہے، اور انہی مسائل میں سے بعض کے متعلق امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ سے ان کے اپنے اجتہادات اور اپنے خاص جوابات منقول ہیں، اور ہر ایک دلائل خوب واضح اور کھلے ہوئے ہیں۔

اب یہ بھی جان لینی چاہئے کہ مقلد خواہ مقلد محض ہو یا وہ مقلد جس میں اتنی صلاحیت ہو کہ وہ غور و فکر کر سکے وہ ان روایات میں جن میں امام اعظمؒ سے صرف ایک ہی قول ہو اور زائد قول نہ ہو تو ان پر ہی عمل کرنا چاہئے اور کسی بھی دوسرے کے قول کو قبول نہ کرنے مگر کسی خاص مجبوری کی صورت میں، اور غور و فکر کی صلاحیت رکھنے والوں کو چاہئے کہ فتویٰ دیتے وقت وہ بھی دوسرے قول کو قبول نہ کریں، مگر جس مسئلہ میں کئی روایتیں موجود ہوں ان کے بارے میں مقلدین پر یہ لازم ہے کہ جس روایت کی تصحیح کر دی گئی یا جسے ترجیح دی گئی ہو اسی کی تقلید کریں، لیکن ایسے اہل نظر کو یہ اختیار ہے کہ وہ خود ہی ان میں کسی کی تصحیح یا ترجیح کریں مگر فتوی دیتے وقت صحیح مذہب کا اعتبار ہوگا البتہ ضرورت کے وقت مجبوری ہوگی۔

پھر ان مسائل کے ماسوئی جو امام اعظمؒ سے مروی ہیں خواہ روایت مجتہد مذہب سے ہو یا مشائخ کی تخریج سے ہو اس کے بارے میں تفصیل ہے جو آئندہ معلوم ہوگی، یہانتک جو تفصیل ذکر کی گئی ہے وہ اصل حکم کے اعتبار سے ہے، لیکن موجودہ حالت میں جو طریقہ مروج ہے وہ آخر میں مذکور ہوگا۔

طبقات مسائل کا ذکر

مسائل تین طبقہ کے ہیں، طبقہ اولیٰ میں مسائل اصول ہیں اور مسائل ظاہر الروایہ بھی کہلاتے ہیں، ایسے مسائل امام محمدؒ کی کتاب مبسوط، جامع صغیر، جامع کبیر، کتاب السیر اور زیادات کے ہیں جیسا کہ کفویؒ نے ذکر کیا ہے یہ کل پانچ کتابیں ہوئیں، اور علامہ شامیؒ کی کتاب رد المحتار میں ہے کہ ظاہر الروایۃ، ظاہر المذہب اور روایت اصول سے مراد امام محمدؒ کی مشہور چھ کتابوں کے مسائل ہیں جو یہ ہیں، نمبر ۱، جامع صغیر، نمبر ۲، جامع کبیر، نمبر ۳۔ کتاب السیر الصغیر، نمبر ۴، کتاب السیر الکبیر، نمبر ۵، مبسوط، اور نمبر ۶، زیادات، ایسا ہی کشف الظنون میں بھی مذکور ہے۔

اور تعالیق الانوار میں ہے کہ بعضوں نے سیر صغیر کو ان میں شمار نہیں کیا ہے اور حاشیہ طحاوی میں ہے کہ بعضوں نے سیر کبیر کو بھی شمار نہیں کیا ہے، عنایہ میں ہے کہ اصول سے مراد جامع صغیر، و کبیر، زیادات اور مبسوط ہیں، اور نتائج افکار میں ہے کہ ظاہر الروایۃ سے مراد فقہاء کے نزدیک جامع صغیر، کبیر، مبسوط اور زیادات ہیں، اور غیر ظاہر الروایہ سے مراد ان کتابوں کے ماسوا جو دوسری کتابیں ہوں، صاحب مفتاح السعادۃ نے روایۃ الاصول اور ظاہر الروایۃ میں تفریق کی ہے، چنانچہ کہا ہے کہ فقہاء مبسوط، زیادات، جامع صغیر اور کبیر کو روایۃ الاصول کہتے ہیں اور مبسوط، جامع صغیر، کبیر کو ظاہر الروایۃ و مشہور الروایہ کہتے ہیں۔

میں مترجم کا کہنا ہے کہ اس تفصیل کا نتیجہ یہ نکلا کہ مبسوط، جامع صغیر تو روایۃ الاصول و ظاہر الروایہ و مشہور الروایہ ہوئی، اور سیر صغیر کو درمیان سے ساقط کر دیا، اور شاید کفویؒ کی مراد سیر سے سیر کبیر ہے۔ واللہ اعلم

پھر اصل سے مراد مبسوط ہے کیونکہ امام محمدؒ نے سب سے پہلے اسی کو تصنیف کیا، پھر جامع صغیر کو، پھر زیادات کو تصنیف کیا ہے، جیسا کہ غایۃ البیان میں ہے، اور اصل کے کئی نسخے ہیں، ان میں تھوڑا تھوڑا کہیں کہیں اختلاف بھی ہے، اور کفویؒ نے کہا ہے کہ سب سے زیادہ مشہور و ظاہر نسخہ شیخ ابو سلیمان جوز جانیؒ کا ہے، پھر کہا ہے کہ مبسوط کے نسخے متعدد ہیں، ایک نسخہ شیخ الاسلام ابو بکر خواہر زادہ کے نام سے مشہور ہے، اس کو مبسوط شیخ الاسلام اور مبسوط کبریٰ بھی کہتے ہیں، اور ایک نسخہ شمس الائمہ حلوائی کا ایک ان کے شاگرد شمس الائمہ سرخسیؒ کا ہے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ یہ شمس الائمہ سرخسیؒ وہ نہیں جن کی ایک کتاب محیط سرخسی ہے، بلکہ صاحب محیط سے مقدم اور امام مجتہد حقانی اور صاحب کرامات ہیں، اور یہ بھی واضح ہو کہ یہ مبسوطات شیخ الاسلام و حلوائی و سرخسی وغیرہ اصل میں مبسوط کی شرحیں ہیں، اور اصل مقصود کے قیود سے جو مسائل نکلے تھے ان کو انہوں نے خارج کر دیا، لیکن امام محمدؒ کے کلام کے ساتھ اپنا کلام بھی خلط ملط کر دیا ہے جس کی وجہ سے مبسوط اس کتاب جیسی ہو گئی ہے جو شیخ الاسلام کی طرف منسوب ہے، جیسے جامع میں ذکر کیا ہے حالانکہ اس سے مراد قاضی خان کی شرح جامع صغیر ہے، جیسا کہ بیری زادہ نے شرح الاشباہ میں ذکر کیا ہے، اور اب یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ ہدایہ کی شرحوں میں سرخسیؒ جو مبسوط کے نام سے مشہور ہو گئی ہے، بات کو ذہن نشین کر لینا چاہئے، صاحب کشف الظنون نے ایسا ہی ذکر کیا ہے۔

خلاصہ یہ کہ ظاہر الروایہ کے مسائل مذکورہ امام محمدؒ کی کتابوں کے ہیں، اور حاکم شہیدؒ نے امام محمدؒ کی کتابوں سے اہم اور خلاصہ مسائل کو چن لیا ہے جیسا کہ طبقات علمائے حنفیہ میں مذکور ہے، لہٰذا علماء نے اس کو بھی اصول ہی مان لیا ہے، چنانچہ کفویؒ نے کہا ہے کہ مسائل ظاہر الروایہ میں سے وہ مسائل بھی ہیں جو حاکم شہیدؒ کی کتاب الکافی بھی اصول مذہب سے ہے، مشائخ و بزرگوں نے اس کی شرحیں بھی لکھی ہیں، ان ہی میں سے شرح شمس الائمہ سرخسیؒ، شرح قاضی خان الاسلام علی اسبیجابی، مترجم کا کہنا ہے کہ یہی شرح سرخسی مبسوط کے نام سے مشہور ہے، اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ علامہ نسفیؒ جو کنز الدقائق کے مصنف ہیں ان کی کتاب کافی ووافی دوسری کتاب ہے۔

طبقہ ثانیہ:

مسائل مذہب میں سے وہ مسائل ہیں جو غیر ظاہر الروایہ کہلاتے ہیں، اور یہ وہ مسائل ہیں جو ہمارے اماموں سے مروی ہیں لیکن ان مذکورہ کتابوں میں نہیں ہیں، بلکہ دوسری کتابوں میں ہیں، خواہ وہ کتابیں امام محمدؒ کی تصنیفات سے ہوں جیسے کیسانیات، رقیات، جرجانیات، ہارونیات، ان کو غیر ظاہر الروایہ اس لئے کہتے ہیں کہ ان کے مسائل امام محمدؒ سے ایسی شہرت اور کثرت روایت کے ساتھ نہیں پہنچے جیسے کے طبقہ اول کی کتابوں کے مسائل شہرت اور کثرت روایت کو پہنچے ہیں، خواہ یہ کتابیں امام محمدؒ کے ماسوا دوسروں کی تصنیف سے ہوں جیسے کتاب مجرد جو حسن بن زیادؒ کی تصنیف ہے، کہ اس کے مسائل بھی غیر ظاہر الروایہ ہیں، اس قسم میں سے کتاب الامالی بھی ہیں۔

املاء (لکھوانے) کی صورت یہ ہوتی تھی کہ کوئی عالم کسی مقام پر بیٹھ گئے اور ان کے شاگرد بھی حلقہ بنا کر دوات قلم اور کاغذ لے کر بیٹھ گئے، اور استاد نے اس مجلس میں جو کچھ علم بیان کیا اس کو یہ لوگ لکھتے گئے، اسی طرح ہر مجلس میں استاد لکھاتے گئے اور شاگرد لکھتے گئے، یہانتک کہ ایک وقت میں وہ کتاب تیار اور مکمل ہو جاتی تھی، ہمارے اسلاف اور متقدمین کا یہ عام طریقہ تھا، اسی قسم میں سے کتب نوادر بھی ہیں کہ ان کی روایتیں متفرق طور پر ہوتی تھیں جیسے نوادر ابن سماعہ، نوادر ہشام اور نوادر ابن رستم وغیرہ جو امام محمد وغیرہ سے روایت کرتے ہیں، کفویؒ نے کہا ہے کہ ان کتابوں کو نوادر اس لئے کہتے ہیں کہ یہ کتابیں اصول سے مخالف ہوتی ہیں۔

مترجم کہتا ہے کہ اس جگہ "مخالفت" سے عام معنی اصول سے مخالف مراد نہیں ہیں بلکہ مراد یہ ہیں کہ روایت نادر ہے

کہ دوسرے شاگردوں سے موافقت نہیں پائی جاتی ہے، اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ ظاہر مذہب کی روایت چھوڑ کر نوادر کی روایت قبول کر لیتے ہیں، مثلاً اگر کسی نے اپنی بیوی سے حالت حیض میں وطی حلال جان کر کی تو شمس الائمہ کے نزدیک اس پر کفر کا حکم لگایا جائے گا، اور نوادر میں امام محمدؒ سے مروی ہے کہ اس پر کفر کا حکم نافذ نہیں ہوگا، اور یہی حکم صحیح ہے، ملا علی قاریؒ نے ایسا ہی ذکر کیا ہے اور عموماً اہم مسائل ظاہر الروایہ کے ہوتے ہیں اگر ظاہر الروایہ میں نہ ہو تو غیر ظاہر الروایہ اور نوادر کے ہوتے ہیں۔

طبقہ ثالثہ:

فتاویٰ کے مسائل ہیں ان کو واقعات بھی کہتے ہیں، مطلب یہ ہوتا ہے کہ ایسی صورت کا واقع ہونا کہ اس کا حکم ان ائمہ ثلاثہ سے مروی نہیں ہیں، لہٰذا یہ ایسے مسائل ہوئے جن کے احکام امام محمدؒ کے شاگردوں یا شاگردوں کے شاگردوں یا ان کے بعد والوں نے استنباط کئے ہیں۔ کفویؒ نے ایسا ہی ذکر کیا ہے۔ یعنی امام محمدؒ وغیرہ نے شاگردوں کے سامنے ایسے واقعات پیش کئے گئے جن کے جوابات ان اماموں میں سے کسی نے نہیں دیئے تھے، لہٰذا ان لوگوں نے از خود اپنے اجتہاد سے ان کے جوابات دیئے، اور جو اجتہاد کے لائق ہو وہ خواہ شاگرد کا شاگرد ہو یا ان کے بعد کے زمانوں میں سے کسی وقت کا ہو اس کا اجتہاد قابل اعتبار سمجھا گیا، گویا زمانہ کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ یہی بات صحیح ہے کیونکہ کبھی ایسا ہو جاتا ہے کہ بعد کے زمانہ میں ایسی بات ہو جاتی ہے جو اگلے زمانہ میں نہیں ہوتی ہے کیونکہ علم تو اللہ کا فضل ہے، جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾ یعنی داؤد سلیمان کے واقعہ کو یاد کرو کہ ایک کھیتی کے واقعہ میں جبکہ اس میں قوم کی بکریاں داخل ہوگئی تھیں، تو ان دونوں نے فیصلہ سنایا اور اس فیصلہ کے وقت ہم بھی موجود تھے، تو اصل بات ہم نے سلیمان کو سمجھادی، لآیہ، اس آیت پاک میں اللہ تعالیٰ نے حضرت سلیمان علیہ السلام پر احسان رکھتے ہوئے فرمایا کہ ہم نے ان کو صحیح بات سمجھادی، حالانکہ دوسرے شخص جو داؤد ہیں ان کے والد ہیں (باپ سے بیٹے کا فیصلہ زیادہ مناسب ہو گیا) یہ بات مختلف دلائل سے مدلل ہے اور اس کے وقوع پر یقین ہے۔

کفویؒ نے کہا ہے کہ سب سے پہلے جس کتاب میں نوازل اور واقعات بیان کئے گئے ہیں اسی کا نام نوازل فقیہ ابواللیث نصر بن محمد سمرقندی ہے جو امام الہدیٰ کے نام سے بھی مشہور ہیں، اس میں مجتہدین متاخرین مثلاً اپنے شیوخ اور ان کے شیوخ مثلاً محمد بن مقاتل رازی اور محمد بن سلمہ اور نصیر بن یحییٰ وغیرہم کے فتاویٰ جمع کئے ہیں، اور اپنے مختارات یعنی جو ان کے نزدیک مختار اور بہتر تھے اور واقعات میں یہ کتاب اصل ہے، اس کے بعد واقعات ناطفی اور مجموعۃ النوازل وغیرہ ہیں، پھر بعد کے دوسرے مشائخ نے ان فتاویٰ کو اصول کے ساتھ ملا کر اکٹھا کر دیا ہے، جیسے جامع قاضیخان، خلاصہ وغیرہ جو فتاویٰ کی کتابیں ہیں، اور بعض شیوخ نے بعد کے فتاویٰ اور اصول کے درمیان فرق اور امتیاز باقی رکھا ہے، جیسے رضی الدین سرخسیؒ نے محیط میں کہا ہے کہ سب سے پہلے مسائل اصول پھر جو نوادر ہیں آخر میں فتاویٰ لکھے ہیں۔

مترجم کا کہنا ہے کہ شیخ رضی الدین سرخسی کی صنیع اس بات پر گواہ ہے کہ قاعدہ یہ تھا کہ جو احکام اصول ظاہر الروایہ میں ہیں وہ مقدم ہیں پھر جو نوادر ہیں پھر جو فتاویٰ ہیں، اور یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ فتاویٰ سے مراد صرف وہ مسائل واقعات اور نوازل ہیں جو مشائخ نے خود استخراج اور استنباط کئے ہیں ایسے مواقع میں جن میں کوئی روایت اماموں سے منقول نہیں ہے، اس لحاظ سے فتاویٰ قاضی خان یا فتاویٰ عالمگیری کو فتاویٰ کہنا حقیقتاً نہیں بلکہ مجازاً ہے، اس اعتبار سے کہ ان میں مسائل فتاویٰ ملے جلے ہیں، اور حقیقت میں ان میں مسائل اصول و فتاویٰ دونوں ہیں، اور یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ اگر کوئی حکم ظاہر الروایہ میں نہ ہو لیکن نوادر میں ہو تو فتاویٰ سے نوادر کو مقدم کرتے ہوئے قبول کر لینا ہوگا، چنانچہ بحر الرائق کے باب قضاء الفوائت میں ہے کہ مسئلہ اگر ظاہر الروایہ میں نہ ہو اور غیر ظاہر الروایہ میں ہو تو اسی کو قبول کرنا لازم ہوگا۔

مترجم کا کہنا ہے کہ یہ حکم مقلد کے لئے ہے یا جس کو قوت اجتہادیہ حاصل ہو اس کے لئے بھی یہی حکم ہے، لیکن پہلا احتمال ہی زیادہ صحیح ہے، اگر یہ کہا جائے کہ غیر ظاہر الروایہ ائمہؒ کے شاگرد ہیں اس لئے متاخر زمانہ کے قوت اجتہادیہ والے کی بہ نسبت ائمہ کے اجتہاد پر تو زیادہ اعتماد ہونا چاہئے، جواب یہ ہوگا کہ غیر ظاہر الروایہ میں راوی نے روایت کا التزام کیا ہے، ساتھ ہی اس بات میں تامل باقی رہ جاتا ہے کہ امام مجتہد سے واقعۃً یہ ثابت ہے بھی یا نہیں، پھر خود راوی نے کھل کر یہ نہیں بتایا ہے کہ ان کے اجتہاد سے ائمہ کے اجتہاد میں موافقت ہوئی یا نہیں اس لئے صاحب قوت اجتہادیہ کے حق میں اعتماد باقی نہ رہا، لہٰذا اس پر شرعاً یہ بات لازم آئی کہ اپنے اجتہاد کو کام میں لائے اور اسی پر عمل کرے، ان باتوں کو سمجھنے کی کوشش کرے۔

پھر بھی معلوم ہونا چاہئے کہ ہمارے علاقوں اور ان دنوں میں اکثر اصول ناپید ہیں، اور اگر کہیں پائے جاتے ہیں تو وہ شاذ و نادر ہیں بہ آسانی دستیاب اور متواتر نہیں ہیں اسلئے وہ متواترات کے حکم میں نہیں ہیں، بالخصوص ہمارے زمانے اور ہمارے علاقوں میں، لہٰذا یہ بات ضروری ہوئی کہ حوالہ کی کتاب معتبر اور متواتر بھی ہو، اسی لئے ملا علی قاری نے تذکرہ موضوعات میں لکھا ہے کہ قواعد کلیہ میں سے یہ بات کہ احادیث نبویہ، مسائل فقہیہ اور تفاسیر قرآنیہ کا نقل کرنا صرف ان ہی کتابوں سے جائز ہے جو بآسانی دستیاب ہوں، کیونکہ جو کتابیں کمیاب یا نایاب ہیں ان میں زنادقہ اور ملحدین کا موضوع روایتوں کو خلط ملط کردینے سے اطمینان نہیں ہوتا ہے، بخلاف محفوظ کتابوں کے کہ ان کے صحیح نسخے اکثر لوگوں کے پاس مل جایا کرتے ہیں، اس لئے ان میں خلط ملط کرنا ناممکن ہو جاتا ہے۔ انتہی۔

کفویؒ کے کلام سے معلوم ہوا کہ کتاب منتقی مؤلفہ حاکم شہیدؒ اس زمانہ میں بالکل نایاب ہے لیکن اس سے جو مسائل کسی معتمد اور معتبر کتاب مثلاً محیط سرخسی وغیرہ میں منقول ہیں وہ بآسانی دستیاب ہیں، اور محیط برہانی جو محیط سرخسی سے مقدم ہے وہ بھی مفقود اور نایاب ہے، چنانچہ ابن نجیم مصریؒ نے مسئلہ وقف کے کسی رسالہ میں اپنے ہم مصروں پر رد کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ہمارے ہمعصر نے محیط برہانی سے جو نقل لکھی ہے وہ جھوٹ ہے، کیونکہ محیط برہانی اب بالکل نایاب ہے جیسا کہ ابن امیر الحاج نے منیۃ المصلی کی شرح میں تصریح کی ہے، نیز اگر یہ بات فرض کرلی جائے کہ ایک کتاب ہمارے معاصر کو مل بھی گئی مگر اس کے علاوہ کسی اور کو نہیں ملی جب بھی اس سے فتویٰ دینا حوالہ میں نقل کرنا جائز نہیں ہے، جیسا کہ فتح القدیر کی کتاب القضاء میں تصریح کے ساتھ مذکور ہے۔ انتہی۔

فتح القدیر کتاب القضاء میں ہے کہ اصولیین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مفتی وہی ہے جو مجتہد ہو اور جو مجتہد نہیں ہے مگر مجتہدوں کے اقوال نقل کرتا ہو وہ مفتی نہیں ہے، ایسے شخص سے جب کوئی مسئلہ دریافت کیا جائے تو اس پر واجب ہے کہ کسی مجتہد مثلاً امام ابو حنیفہؒ کا قول واقعہ کے طور پر نقل کردے، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ہمارے زمانہ میں جو موجودہ لوگوں سے فتوی لئے جاتے ہیں وہ ان کے فتوے نہیں ہوتے بلکہ کسی مفتی کے کلام کی نقل ہے کہ سوال کرنے والا اس کے موافق عمل کرے، اور مجتہد سے اس کی نقل کا طریقہ ان دو باتوں میں سے ایک ہے، نمبر ا۔ اس ناقل کی سند وہاں تک، نمبر ۲۔ یا کسی اپنے معروف و مشہور کتاب سے لے جو عموماً دستیاب ہو جیسے امام محمد بن الحسنؒ کی کتابیں اور ان کی جیسی مشہور تصنیفیں کہ یہ کتابیں اپنے مصنفین سے خبر متواتر یا مشہور کی حیثیت کی ہیں، امام رازیؒ نے ایسا ہی ذکر کیا ہے۔

اسی طرح اگر ہمارے زمانہ میں بعض کتابیں نوادر کی پائی گئی تو جو مسائل ان میں ہیں ان کو امام ابو یوسفؒ یا امام محمدؒ کی طرف نسبت کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ ہمارے زمانے میں ہمارے علاقے میں نہ مشہور ہیں نہ دستیاب ہیں، ہاں اگر نوادر سے کسی مشہور کتاب مثلاً ہدایہ اور مبسوط میں نقل پائی جائے تو اس مشہور کتاب پر اعتماد کی بناء پر مقبول ہوگی، پھر فتوی دینے والا اگر مجتہدین کے اقوال مختلفہ کو یاد رکھ لیتا ہے لیکن دلیل نہیں پہچانتا ہے اور نہ اس کو اجتہاد و ترجیح کی قدرت ہے تو وہ ان میں سے از خود کسی ایک قول پر اعتماد کرے بلکہ فتوی پوچھنے والوں کے سامنے بیان کردے تاکہ پوچھنے والا ان میں سے جس قول کو زیادہ صحیح سمجھتا ہو اسی کو

فتویٰ کر کے عمل کر لے، ایسا ہی بعض جوامع میں مذکور ہے، اور میرے نزدیک تو فتویٰ دینے والے پر سب اقوال نقل کرنا واجب نہیں ہے بلکہ یہ کافی ہے کہ ان میں سے کسی قول کو نقل کر دے، کیونکہ مقلد کو اختیار ہے کہ جس مجتہد کی تقلید کرنا چاہے تقلید کرے (ترجمہ ختم ہوا)۔

مترجم کا کہنا ہے کہ اس تفصیل سے کئی باتیں معلوم ہوئیں: نمبر ا۔ ایسے مقلد کو بھی فتویٰ دینا جائز ہے جو مجتہدوں کے مختلف اقوال کو یاد رکھتا ہو اور اس کو دلائل معلوم نہ ہوں اور نہ ترجیح دینے کی صلاحیت ہو۔

نمبر ۲۔ بعض جوامع کے قول کو چاہے اختیار کر لے، لہٰذا ایسے شخص کی رائے کا بھی اعتبار ہو گا جو مجتہدوں کے اقوال بھی جانتا ہو۔

نمبر ۳۔ ابن الہمامؒ کے اس قول کو کہ "مقلد جس مجتہد کی تقلید کرنی چاہے کر لے" کا یہ مطلب ہو گا کہ فتویٰ دینے والا خود ایک قول کو اختیار کر کے اس کو نقل کر دے اور یہاں پر کوئی ایسی قید نہیں لگائی کہ وہ دلیل معلوم کرے یا قلب سے تحری کرے یعنی اپنے دل کا فیصلہ کرے، یا پوچھنے والے کے حق میں قول بہتر ہو یا اس کے حق میں مفید ہو یا وہ قول خاص امام اعظمؒ کا ہو یا کسی مجتہد کا ہو، اگرچہ ظاہر کلام یہی ہے کہ چاہے جس مقلد کا قول ہو، اور یہاں یہ تفصیل بھی بیان نہیں کی ہے کہ فتویٰ دینے والے نے آج جس کو اختیار کیا ہو دوسرے دن کے فتویٰ میں بھی یہی قول لکھے یا اسے اختیار ہے کہ دوسرا قول لکھ دے، لیکن تلفیق (صحیح اور غلط روایتوں میں خلط ملط کر دینا) وغیرہ کی بحث میں ایک تحقیق لکھی ہے، اس جگہ رازیؒ سے مراد شیخ ابو بکر الرازی الجصاص ہیں چنانچہ ان کی کتاب اصول الفقہ سے تغیہ میں منقول ہے کہ کسی شخص کا کوئی کلام یا کوئی مذہب کسی ایسی کتاب میں دیکھے جس کے نسخے دستیاب ہوں تو جو کوئی اس کتاب میں دیکھے اس کو جائز ہے کہ یوں کہے کہ فلاں کا یہ قول ہے اور فلاں کا یہ مذہب ہے، اگرچہ اس نے کسی سے نہ سنا ہو جیسے امام محمد بن الحسنؒ کی کتابیں، اور امام مالکؒ کی موطا اور ان جیسی تصنیف کردہ کتابیں جو ہر آن پر دستیاب ہیں کیونکہ یہ کتابیں اس حد تک دستیاب رہی ہیں گویا کہ یہ خبر متواتر یا مشہور کے درجہ تک پہنچی ہوئی ہیں، ایسی خبروں کے لئے اسناد جاننے یا بتانے کی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے (ترجمہ ختم ہوا)

اور نوازل فقیہ ابو اللیث میں ہے کہ شیخ ابو نصر سے سوال کیا گیا کہ یہ چار کتابیں، نمبر ا۔ نوادر ابراہیم بن رستم، نمبر ۲۔ خصاف کی کتاب ادب القاضی، نمبر ۳۔ مجرد حسن بن زیاد، نمبر ۴۔ نوادر ہشام کی ہمیں اطلاع ملی ہے اور ہمارے لئے وہ مہیا ہیں تو ہمیں یہ جائز ہو گا کہ ہم ان کتابوں کو دیکھ کر فتویٰ دیں؟ تو جواب دیا کہ ہمارے اسلاف کا جو علم ہمیں صحت کے درجہ تک پہنچا ہو تو وہ علم ہمارے لئے مرغوب اور پسندیدہ ہے، لیکن ان سے فتویٰ دینے کے متعلق تو میری رائے یہ ہے کہ ایسا نہیں کرنا چاہئے کیونکہ آدمی کو ایسے امر کا فتویٰ نہ دینا چاہئے جس پر مکمل اعتماد نہ ہو اس لئے لوگوں کا بوجھ اٹھانا نہ چاہئے، ہاں اگر ایسے مسائل ہوں جو ہمارے اسلاف سے مشہور و ظاہر ہوں تو مجھے امید ہوتی ہے کہ ان پر اعتماد کرنا صحیح ہو گا (ترجمہ ختم ہوا)۔

پھر یہ بھی واضح ہو کہ حاکم شہید کی منتقیٰ اور محیط برہانی کے نایاب اور مفقود ہو جانے کی تو ہمیں شہادت مل چکی ہے، اس لئے ان کا اثر موجود نہ رہا اور ان کی اہمیت ختم ہو چکی ہے، اب اگر کوئی یہ دعویٰ کرے کہ یہ کتابیں وہی ہیں تو ان پر اعتماد نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ درمیان سے تواتر ختم ہو گیا ہے، ہاں جب تک کہ ان کتابوں کے تواتر کے ساتھ پائے جانے کا ہمیں یقین ہو گا، اس وقت تک کی اگر منتقیٰ اور محیط مذکور میں سے کسی کتاب میں کچھ نقل پائی جائے اور خود وہ کتاب بھی اس وقت تک عام طریقہ سے دستیاب ہو اور وہ کتاب خود بھی اپنی جگہ قابل اعتماد ہو تو اس کتاب کے حوالہ سے ہمیں اطمینان ہو سکتا ہے کہ واقعتاً یہ مسئلہ منتقیٰ میں تھا جو فی الحال اس کتاب میں موجود ہے، اسی طرح امام محمدؒ کی کتابیں ہمارے زمانہ میں ہدایہ اور وقایہ اور عالمگیری وغیرہ کی طرح مشہور اور دستیاب نہیں ہیں لیکن اصل یعنی امام محمدؒ کی کتاب مبسوط سے یا دوسری کتابوں سے جو مسائل محیط سرخسی وغیرہ میں موجود ہیں یا محیط سرخسی کے حوالہ سے دوسری معتبر کتابوں میں مذکور ہیں یا ہدایہ یا اس کی شروح اور شرح وقایہ وغیرہ میں منقول ہیں ان پر ہمیشہ سے اب تک اعتماد باقی ہے۔

اور یہ بھی واضح ہو کہ ائمہ مشائخ اور فقہاء کرام نے حفظ کی آسانی کے لئے اصول کتب سے مختصر کر کے کتابیں تصنیف کی ہیں جو متون کے نام سے مشہور ہیں، اور ان میں صحیح روایت کا التزام رکھا ہے خواہ ان کی صحت پر اعتماد اپنے ذاتی اعتماد کی وجہ سے ہو بشرطیکہ مصنف خود بھی مجتہد ہوں اور یہی بات اکثر تقریباً سب ہی میں پائی گئی ہے یا کسی دوسرے مجتہد کی تصحیح کر دینے کی وجہ سے ہو، حق بات یہ ہے کہ ائمہ مشائخ کے نزدیک امام اعظمؒ، امام یوسفؒ اور امام محمدؒ سبھوں کے اجتہاد کے مجموعہ کا نام مذہب حنفی ہے، لیکن آخری زمانہ کے فقہاء نے ان میں امتیاز برتا ہے، اور فتویٰ ملا جلا ہوتا ہے، اس میں مزید بحث عنقریب ہوگی، اور مذہب حنفی کے لئے متون کتب کو تقریباً اصل کا حکم دیا گیا ہے، اور یہ ظاہر بات ہے کہ ہمارے زمانہ میں اس کے علاوہ کوئی چارہ بھی نہیں ہے۔

فاضل علامہ (ابوالحسنات محمد عبدالحیؒ) لکھنوی نے لکھا ہے کہ متون کتاب سے مراد تمام متون نہیں ہیں بلکہ اس سے مراد وہ مختصر کتابیں ہیں جن کو ایسے ماہرین ائمہ علماء اور کبار فقہاء نے تالیف کیا ہے، اور وہ علم و زہد اور فقہ میں اور روایت کرنے میں ثقہ، مشہور اور معروف ہیں جیسے امام طحاویؒ، کرخیؒ، حاکم شہیدؒ، ابوالحسن قدوریؒ کے علاوہ بھی ہیں جو اس طبقہ میں تھے، پھر متاخرین علماء نے ان کتابوں میں برہان الشریعہ کی وقایہ، حافظ الدین عبداللہ نسفی وفات سنہ ۷۱۰ھ کی کتاب کنزالدقائق ابوالفضل مجد الدین عبداللہ بن محمود موصلی وفات سنہ ۶۸۳ھ کی کتاب المختار اور امام قدوری احمد بن محمد وفات سنہ ۴۲۸ھ کی کتاب مختصر القدوری پر بھرپور اعتماد کیا ہے، کیونکہ تمام لوگوں کو ان کتابوں کے مؤلفین کی بزرگی اور معتمد علیہ مسائل ہی کے ذکر کرنے کا پورا یقین ہو چکا ہے، پھر ان میں بھی زیادہ مشہور اور قابل اعتماد کتابیں وقایہ، کنز، اور مختصر القدوری ہیں۔

مترجم کا کہنا ہے کہ اس جگہ اہم اور معتمد کتابوں میں ہدایہ کا نام اس لئے ذکر نہیں کیا ہے کہ وہ کتاب متن نہیں ہے بلکہ شرح ہے البتہ متن کی طرح مشہور ہے، اور مذکورہ متن کی کتابوں کے لئے ہدایہ گویا اصل ہے، کیونکہ ان تمام متون میں سب سے زیادہ قابل اعتماد اور مشہور وقایہ ہے، کیونکہ خود صاحب کتاب نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ میں نے اس کتاب کا نام "وقایۃ الروایہ فی مسائل الہدایہ" رکھا ہے، کیونکہ اس میں ہدایہ کے ہی مسائل کو جو مسلسل اور متواتر ہیں مختصر کر کے ذکر کیا گیا ہے۔

اس بیان کے بعد فاضل محترم (مولانا عبدالحی) نے کچھ اور تفصیل بھی بیان کی ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ یہ جو مشہور ہے کہ متون میں صرف اصل مذہب و ظاہر الروایہ ہی ہوا کرتے ہیں، تو یہ حکم کلی نہیں ہے کیونکہ اکثر متون والے ایسے مسائل لکھتے ہیں جو متقدمین مشائخ کی تخریج سے مخالف مسلک ائمہ متبوعین ہیں، جیسے عشر فی عشر یعنی حوض کے بڑا ہونے کے لئے اس کا دہ در دہ ہونا اصل مذہب نہیں ہے، اسی طرح یہ بات بھی جو مشہور ہو گئی ہے کہ متون میں صرف امام ابوحنیفہؒ کا مذہب نقل کیا گیا ہے تو یہ حکم اکثری بھی نہیں ہے کیونکہ بہت سے متون والوں نے صاحبین کے مذہب کو راجح پا کر اسی کو نقل کر دیا ہے، جیسا کہ پیشانی اور ناک پر سجدہ کرنے کے مسئلہ میں ہے۔

میں کہتا ہوں تحقیقی بات وہ ہے جو میں نے پہلے بیان کر دی ہے کہ قول راجح میں صاحبین کے اقوال کو بھی مذہب مانا گیا ہے، درحقیقت اس بات کے علاوہ کوئی چارہ بھی نہیں ہے کہ مشائخ کے تخریجات کو بھی مذہب میں داخل کر لیا جائے جبکہ نت نئے واقعات و حادثات ہمیشہ ہوتے ہی رہتے ہیں، اور جب امام اعظمؒ کے مقرر کردہ اصول ہی پر انہوں نے مسائل کا استخراج کیا تو ان مسائل کے داخل مذہب ہونے میں کچھ شک باقی نہ رہا اور جب ان کو داخل مذہب قرار دیا گیا تو صاحبین یا ان میں سے کسی ایک کے قول کو جو راجح ہو یا کسی خاص ضرورت سے فتویٰ بھی ہو گیا ہو اس کو مذہب مان لینا بدرجہ اولیٰ ہوگا، اور فاضل موصوف کے فرمودات میں سے یہ بھی ہے کہ جو احکام متون میں ہیں وہ مقدم ہیں ان احکام پر جو شروح میں ہیں اور جو شروح میں ہیں وہ مقدم ہیں ان احکام پر جو فتویٰ میں ہیں، اس بناء پر متون جو نقل مذہب کے لئے ہیں ان میں اگر کوئی مسئلہ موجود ہو اور اس کے

خلاف شروح میں ہو تو متن کے مسئلہ کو مقدم رکھا جائے گا، اسی طرح اگر کوئی مسئلہ شرح میں ہو مگر فتاویٰ میں اس کے خلاف ہو تو شرح کو مقدم رکھا جائے گا۔

مترجم کا کہنا ہے کہ حق یہ ہے کہ یہ ان شروح کا حکم ہے جو ائمہ مشائخ مثلاً طحاویؒ، حلوائیؒ وغیرہم نے اصول کی شروح میں جو قیود بڑھے ہوتے ہیں ان سے احکام استخراج کئے ہیں، ایسے استخراج مسائل تو دوسری جگہ پر تصریح سے مذکور ہوتے ہیں، اور شامیؒ نے ردالمختار میں کہا ہے کہ مذہب سے مراد وہ مسائل ہیں جو ظاہر الروایہ کی کتابوں میں مذکور ہوں، انتہی، یہ خاص اصطلاح ہے۔

واضح ہو کہ پہلے یہ اصل مقرر تھی کہ جو اصول میں ہے وہ شروح پر مقدم ہے اور جو شروح میں ہے وہ فتاویٰ پر مقدم ہے، مگر بعد میں یہ متون ظاہر ہوگئے تو اس اصل مذکور کی عبارت میں اسی طرح فرق آگیا اور یہ قاعدہ کلیہ بن گیا کہ متون مقدم ہیں ان کے بعد شروح اور ان کے بعد فتاویٰ ہیں، اس میں "شروح" سے مراد وہ شروح نہیں ہیں جو آج کل دستیاب ہیں اور متداول ہیں، اسی طرح فتاویٰ سے وہ کتابیں مراد نہیں ہیں جو فتاویٰ کی کتابوں کے نام سے مشہور ہیں، اور ایسا کیونکر ممکن ہوگا، جبکہ مثلاً فتاویٰ عالمگیری جو اصول، متون، فتاویٰ تمام روایتوں کی جامع ہے؛ یہاں تک کہ اکثر اقوال کی نسبت کتاب الاصل امام محمدؒ کی ہدایہ و کنز وغیرہ کی تصریح موجود ہے، اور متون کی شروح میں اکثر فتاویٰ قاضیخان و خلاصہ وغیرہ سے عبارت لے کر شرح کی گئی ہے، اب مذکورہ بحث میں اچھی طرح غور کرو تاکہ حقیقت حال سامنے آجائے۔

پھر فاضل مرحوم نے متون کے مقدم ہونے پھر شروح پر فتاویٰ کے قول کے نقل کرنے کے بعد کہا ہے کہ یہ حکم اس وقت ہے جبکہ نچلے طبقہ میں صراحۃً تصحیح نہ پائی گئی ہو، یعنی اگر متن یا شرح سے کسی قول کے خلاف نیچے کے طبقہ والے نے صراحۃً تصحیح نہ کی ہو، پھر اپنے اس قول کی تائید کے لئے فاضل مرحوم نے ردالمختار کی کتاب الفرائض سے نقل کیا ہے کہ علامہ شامیؒ نے یہ مسئلہ ذکر کیا ہے کہ میت نے مرتے وقت اپنے چچا کی بیٹی اور ماموں کا بیٹا چھوڑا تو علامہ خیر الدین رملیؒ نے فتویٰ دیا ہے کہ کل ترکہ چچا کی بیٹی کا ہے، حالانکہ یہ مسئلہ متون کے خلاف ہے، تو شامیؒ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ علماء نے ذکر کیا ہے کہ جو متون میں ہے وہ التزاماً تصحیح کردہ ہے، پس جبکہ ایسا مسئلہ ہو کہ اس کی تصحیح صراحۃً کی گئی ہو وہ اس تصحیح سے اقویٰ ہوتی ہے جو التزاماً کی گئی ہو، اور یہ بھی یہاں تصریح موجود ہے کہ اس مسئلہ کے بارے میں جو متون میں ہے اور جو رملیؒ نے فتویٰ دیا ہے، دونوں ہی ظاہر الروایہ ہیں، پس جہاں ایسی صورت ہو وہاں ہم پر اس قول کی اتباع لازم ہے جس کی صراحۃً تصحیح کی گئی ہو، ترجمہ مختصراً ختم ہوا۔

حاصل یہ ہوا کہ متون سے خلاف اگر اس کے نیچے کے طبقہ میں صراحۃً تصحیح ہو تو متن کو مقدم نہ سمجھتے ہوئے صراحۃً تصحیح کی اتباع لازم ہوگی۔

مترجم کا کہنا ہے کہ میرے خیال میں اس جگہ لفظ "التزاماً" ذکر ہونے کی بناء پر علامہ شامیؒ سے سہو ہوگیا ہے، مجھے اس کلام میں دو طرح سے اعتراض ہے، اول یہ کہ قول مذکور تصحیح صریح، تصحیح التزامی سے اقویٰ ہوتی ہے، ایسے معنی میں مُسلّم نہیں ہے، کیونکہ جامع مضمرات نے مثلاً اس قول کی نسبت صحیح کہا ہے، اور یہ صرف تصحیح ہوئی، ساتھ ہی اہل متون نے تصحیح کا التزام کیا ہے، گویا ہر قول کے ساتھ صحیح بھی کہا ہے اور تصحیح کا التزام صرف تصحیح کے مقابلہ میں زیادہ مؤکد ہوتا ہے، یہاں التزام کے معنی اصطلاح منطق کے مطابق یہ نہیں ہے جو مطابقت (تضمن) و صریح کے مقابل آتا ہے جیسا کہ علامہ شامیؒ کے قول سے ظاہر ہوتا ہے تاکہ لازم آجائے کہ یہاں تین سے تصحیح دلالت التزامی کے طریقہ پر سمجھی جاتی ہے، اور جامع مضمرات میں تصحیح بدلالت مطابقی صریح ہے لہٰذا وہ اقویٰ ہے، بلکہ متن کی تصحیح میں التزام کے معنی یہ ہیں کہ متن کے مصنف نے اپنے اوپر التزام یعنی لازم اور واجب کرلیا ہے کہ وہ صرف قول صحیح ہی کو ذکر کریں گے، جس کا حاصل یہ ہوا کہ متن والے نے اپنے قول کو صحیح

کہا، اور جامع مضمرات نے اپنے قول کو صحیح کہا ہے اس طرح یہ پہلے سے ہرگز قوی نہیں ہوا بلکہ برعکس ہوا کہ پہلا قول ہی دوسرے سے قوی ہو گیا۔

دوسرا اعتراض یہ ہوا کہ جامع مضمرات کا مرتبہ اتنا زیادہ نہیں ہے کہ وہ متون کی مخالفت کی تصحیح میں معتبر ہو، الحاصل تصحیح کرتے ہوئے مخالفت کا پایا جانا حق تفصیل ہے جو قاعدہ فتویٰ میں آئے گی۔

فصل: فتویٰ اور اس کی کیفیت و طریقہ اور مفتی کی قسمیں

افتاء کی علامتیں اور یہ کہ کن کتابوں سے فتویٰ دینا جائز نہیں ہے؟

یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ وہ لوگ جو اعمال اور روزمرہ یا گاہے بگاہے پیش آنے والے واقعات سے متعلق دین کے احکام نہیں جانتے ہیں ان پر فرض ہے کہ ان کے جوابات مفتی سے دریافت کریں، اور جن باتوں پر دین کا پایا جانا موقوف ہے ان کا جاننا تو ہر شخص کے لئے ضروری ہے اگرچہ اجمالی ایمان کافی ہوتا ہے اس کے بعد پھر تفصیل کرنے کے موقع پر اس کے تفصیل ارکان کی فرضیت کا اقرار کریں پھر مثلاً نماز کے عملی ارکان، اور جو بات سامنے آجائے خواہ وہ خالص عبادات سے متعلق ہو یا معاملات سے اسے وقت پر ضرور معلوم کریں، اور مسلم کے کسی بھی عمل کو یونہی، اس پر حکم شرعی لگائے بغیر نہیں چھوڑا جائے گا پھر جس طرح نہ جاننے والے پر عام لوگوں سے پوچھنا فرض ہے، اسی طرح عالم پر بھی اس کا بتلانا ضروری ہے لیکن ان شرطوں اور تفصیلوں کے ساتھ جو فقہ کی کتابوں میں بتائی گئی ہیں۔

مفتی تو حقیقت میں مجتہد ہی ہوتا ہے کہ فتح القدیر کے حوالہ سے (سراج الدین بن علی بن عثمان اوشی اس کی تالیف سے سنہ میں فارغ ہوئے) گذر چکا ہے، اور اسلام کے ہر زمانہ میں اس بات کی پوری ضرورت باقی رہتی ہے کہ ایسا شخص ضرور ہو جو نئے حالات اور واقعات سے متعلق دوسرے احکام پر قیاس اور غور و خوض کر کے احکام بتائے، اگرچہ اس سے زائد نہ ہو۔

اور عبادات خالصہ میں مثلاً ریل (اور ہوائی جہاز وغیرہ) پر سفر عام ہو جانے کے بعد ان پر نماز پڑھنے کا مسئلہ جاننا عوام کے لئے ضروری ہے، (اور معاملات میں) نوٹ، بلٹی، بلٹی کی فروخت وغیرہ جو آئے دن پیش آتے رہتے ہیں، ان کے لئے بھی مفتی کا ہونا ضروری ہے، در آنحالیکہ اس قسم کے جزوی مسائل تو پچھلی کتابوں میں موجود نہیں ہیں، پھر فقہاء نے شرط رکھی ہے کہ مفتی صراحۃ جزئیہ نقل کرے، جیسا کہ حمویؒ نے اشباہ کے حاشیہ میں مصنف کے فوائد سے نقل کیا ہے کہ قواعد و ضوابط سے فتویٰ دینا جائز نہیں ہے بلکہ مفتی پر واجب ہے کہ نقل صریح کو بیان کرے، جیسا کہ فقہاء نے تصریح کر دی ہے، ترجمہ ختم ہوا۔

خلاصہ یہ ہوا کہ مفتی حقیقت میں مجتہد ہی ہوتا ہے اگر مفتی مجتہد نہ ہو تو وہ مفتی کے کلام کا ناقل ہوگا، اور وہ خود مقلد ہوگا، لیکن مجتہد کے اقوال کو محفوظ رکھتا ہے، جیسا کہ فتح القدیر کے حوالہ سے گذر گیا ہے، اور السراجیہ میں ہے کہ کسی کو فتویٰ دینا صرف اسی وقت جائز ہے جبکہ وہ علمائے اقوال اور جہاں سے یہ اقوال لئے گئے ہیں، اور یہ کہ لوگوں کے معاملات کو سمجھے، لیکن اگر صرف علماء کے اقوال کو کوئی جانے اور ان کے ماخذ اور مذاہب نہ جانے تو اس صورت میں اگر اس سے کوئی مسئلہ پوچھا جائے، اس صورت میں اگر وہ صرف یہ بات بھی جانتا ہے کہ یہ علماء جن کا مذہب اس نے اختیار کیا ہے اگر وہ سب اس پر متفق ہیں تو اسے اتنا کہہ دینے میں کوئی حرج نہیں ہے کہ یہ بات جائز ہے یا یہ بات جائز نہیں ہے، اور یہ کہنا صرف حکایت اور نقل کرنے کے طریقہ پر ہوگا، اور اگر ایسا مسئلہ ہے کہ جس میں ائمہ علماء مختلف ہیں تو اس وقت اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ پوری کہہ دے کہ فلاں

لہ اس جملہ سے یہ پتہ چلتا ہے کہ ان کے نزدیک اس مسلک کے تمام مجموعہ کا نام حنفی مذہب ہے خواہ وہ امام اعظمؒ کا قول ہو یا صاحبین کا یا ان کے علاوہ کسی اور کا ہو یہاں تک کہ اصل مسلک سے خارج نہ ہو

کے مسلک میں یہ جائز ہے اور فلاں کے مسلک میں جائز نہیں ہے، لیکن اسے اس بات کا اختیار نہیں ہے کہ کسی ایک کا قول اختیار کر کے اسی سے جواب دے، جب تک کہ ان کی دلائل بھی نہ جانتا ہو، ترجمہ ختم ہوا۔

میں کہتا ہوں کہ فتح القدیر کے حوالہ سے یہ گذر گیا ہے کہ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ میرے نزدیک سب کے اقوال نقل کرنا واجب نہیں ہے، بلکہ کسی کا قول نقل کر دینا کافی ہے، کیونکہ مقلد کو اس بات کا اختیار[1] ہے کہ وہ جس کی بھی تقلید کرنی چاہے کر لے۔

پھر یہ واضح ہو کہ دلائل کے جاننے کی دو صورتیں ہیں: نمبر ۱۔ یہ ہے کہ ان علماء نے ان مسائل میں اپنے پیش نظر کتاب اللہ، سنت رسول، اجماع اور قیاس میں سے کس کس کو دلیل کے طور پر قبول کیا ہے، ساتھ ہی ان قواعد کو بھی جانتا ہو جن کا ان اصول میں جاننا ضروری ہو۔

نمبر ۲۔ دوسری صورت یہ ہے کہ دلائل کا جاننا کافی نہ ہو بلکہ خود اس امام سے ہر مسئلہ کے متعلق ان دلائل کو بھی جانتا ہو جن سے اس نے استدلال کیا ہے، تو ایسا ہونا اور اس طرح کا جاننا تقریباً ناممکن ہے، اس سے پہلے شمس الائمہ کردریؒ سے رد المحتول کے حوالہ سے گذرا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ میرا قول قبول کرنا کسی کو اس وقت تک جائز نہ ہوگا جب تک کہ یہ نہ جان لے کہ میں نے یہ بات کہاں سے اور کس طرح معلوم کی ہے، اور یہ بھی لکھا ہے کہ صاحبینؒ کو بعض مسائل میں امام اعظمؒ کے قول کے دلائل معلوم نہ ہو سکے بلکہ اس کے برعکس باتیں معلوم ہوئیں تو اس جگہ انہوں نے اپنے استاد امام اعظمؒ کے قول اور حکم کی بناء پر اپنی رائے اور اجتہاد پر ہی عمل کیا ہے، جیسا کہ بالتفصیل گذر چکا ہے۔

یہ بات واضح دلیل ہوئی کہ مجتہد سے خود اس کے دلائل کا جاننا ضروری نہیں ہے بلکہ اپنی تحقیق و تلاش سے اس کے اصل ماخذ کا جان لینا کافی ہے، پھر اگر اس کے دلائل ظاہر نہ ہو سکیں مگر خود اس کو اجتہاد کرنے کی قوت ہو تو ایسی صورت میں اپنے قول کو یا ترجیح دے کر دوسرے مجتہد کے دلائل ظاہر پر اسی کو قبول کرے گا، بشرطیکہ مسلک ایک ہی ہو۔

ابراہیم حلبی متوفی سنہ ۹۵۹ھ کی منیۃ المصلی کی شرح المصلی تعدیل ارکان نماز کی بحث میں ہے کہ یہ تو تمہیں ضرور معلوم ہو گیا ہے کہ دلیل کا تقاضا[2] تو یہی ہے کہ نماز میں طمانیت، قومہ اور جلسہ سب واجب ہیں، شیخ کمال الدین یعنی صاحب فتح القدیر نے فرمایا ہے کہ یہ بات کسی صورت سے مناسب نہیں ہے کہ آدمی مقتضائے دلیل کے خلاف کرے، جبکہ کسی قسم کی بھی کوئی روایت تقاضائے دلیل کے موافق ہو، ترجمہ ختم ہوا۔

اس بیان سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ شیخ ابن الہمامؒ کا یہ فرمانا کہ "مقلد کو یہ اختیار ہے کہ جس مجتہد کے قول پر عمل کرنا چاہے کر سکتا ہے" اس سے مراد ایسا مقلد ہے جو اقوال علماء کا تو حافظ ہو مگر دلیل نہ جانتا ہو، پھر یہ بھی قید نہیں لگائی کہ مقلد مذکورہ صرف امام اعظمؒ کا قول اختیار کرے گا بلکہ یہ کہا کہ جس امام کی بھی تقلید کرنی چاہے کر لے، لیکن علامہ خیر الدین رملیؒ نے اس کی مخالفت کی ہے، فتاویٰ خیریہ کتاب الشہادت میں کہا ہے کہ ہمارے نزدیک یہ بات طے شدہ ہے کہ صرف امام اعظمؒ کے قول کو چھوڑ کر صاحبین یا کسی دوسرے کا قول نہ لیا جائے نہ فتویٰ دیا جائے اور نہ عمل کیا جائے، مگر انتہائی ضرورت کے موقع پر، ترجمہ ختم ہوا۔

فتاویٰ السراجیہ میں ہے کہ جب ہمارے اصحاب[3] احناف کسی بات پر متفق ہو جائیں تو مفتی اس پر فتویٰ دے، اور وہ جب مختلف ہو تو ایک قول یہ ہے کہ مسئلہ عبادات کے متعلق سے ہو یا قضاء قاضی وغیرہ سے بہر صورت ہر باب میں امام اعظمؒ کے قول

---

[1] میں کہتا ہوں کہ اس سے مراد وہ مقلد ہے جو اقوال علماء کا حافظ اور ان کے دلائل سے واقف ہو جیسا کہ عنقریب آئے گا۔

[2] کمال الدین محمد بن ہمام الدین عبد الواحد اسکندروی متوفی سنہ ۱۲ ہجری، [3] یعنی امام اعظمؒ صاحبین اور مسلک سے متفق دوسرے اصحابؒ

پر فتویٰ ہوگا، پھر امام ابو یوسفؒ پھر امام محمدؒ پھر امام زفرؒ و حسن بن زیادؒ کے قول پر عمل ہوگا، اور ایک قول یہ ہے کہ جب امام ابو حنیفہؒ کا ایک قول ہو اور وہ صاحبینؒ کا دوسرا قول ہو تو مفتی کو اختیار ہے کہ جس قول پر چاہے فتویٰ دے، لیکن جب مفتی مجتہد نہ ہو تو یہی صحیح ہے کہ امام اعظمؒ کے قول پر فتویٰ دے، انتہی۔

حاوی قدسی میں کہا ہے کہ جب امام صاحب کا ایک قول ہو اور صاحبینؒ کا دوسرا قول ہو تو قوت دلیل سے جو راجح اور قوی معلوم ہو اسی پر فتویٰ دے، میں کہتا ہوں کہ یہ فیصلہ ایسے مجتہد کے بارے میں ہوگا جو دلیل میں غور کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو صرف مجتہدین کے اقوال کا حافظ نہ ہو، اس سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ رملیؒ کا کلام ایسے مقلد کے بارے میں ہے جو صرف اقوال کا حافظ ہو اور دلائل نہ جانتا ہو اور اس میں غور و فکر کرنے کی صلاحیت نہ ہو، اور ان ہی دو باتوں پر سارے اکابرین کی باتیں متفق ہو جاتی ہیں اور ان میں کوئی اختلاف باقی نہیں رہتا ہے، جیسا کہ بعد میں واضح ہو جائے گا۔

والوالجیؒ جن کی وفات سنہ ۵۴۰ھ کے بعد ہوئی ہے انہوں نے کہا کہ کوئی شخص اس طرح فتویٰ دے یا خود عمل کرے کہ وہ کسی قول یا مسئلہ سے کسی وجہ کے بھی موافق ہو جائے اور اس میں غور و فکر کر کے دلائل میں ترجیح دینے کی صلاحیت نہ ہو ایسی صورت میں مختلف اقوال و وجوہ میں سے جس پر چاہے عمل کرتا ہے تو وہ جہالت کا کام کرتا ہے اور اجماع کے خلاف عمل کرتا ہے، ترجمہ ختم ہوا۔

یہ تو اہل نظر کے بارے میں کہا ہے اور دوسرے مقام پر لکھا ہے کہ لوگ دو قسم کے ہوتے ہیں یا تو مقلد محض ہیں یا ایسے مقلد جن کو نظر و فکر کی بھی صلاحیت ہے، تو جو مقلد محض ہوں ان کے لئے یہی واجب ہے کہ جس قول کو مشائخ نے صحیح کہا ہے اسی کی اتباع کرے، اور جن کو غور و فکر کرنے کی صلاحیت ہے ان کو ان کے اقوال کے درمیان ترجیح دینے یا کسی کو اصح مان لینے کا اختیار ہے، اور پھر ان پر یہ واجب ہوگا کہ ان کے نزدیک جو قول راجح یا اصح ہو اسی پر عمل کریں لیکن دوسروں کو فتویٰ اس قول کے مطابق دیں جسے مشائخ نے صحیح کہا ہو، کیونکہ پوچھنے والا یہ پوچھتا ہے کہ اہل مذہب کے نزدیک مذہب کیا ہے، ترجمہ ختم ہوا۔

الاشباہ کی کتاب القضاء میں ہے کہ مفتی اس قول پر فتویٰ دے گا جس میں اس کے نزدیک مصلحت پوشیدہ ہو، جیسا کہ فتویٰ بزازیہ فصل المھر میں ہے، حمویؒ نے کہا ہے کہ شاید اس جگہ لفظ مفتی سے مجتہد مراد ہے، اور مقلد تو قول صحیح پر فتویٰ دے گا خواہ اس قول میں فتویٰ لینے والے کی مصلحت ہو یا نہ ہو، اور یہ بھی تو ہو سکتا ہے کہ مقلد سے بھی مراد مفتی ہو، یہ حکم اس وقت ہے جبکہ کسی مسئلہ میں دو قول ہوں اور ہر ایک کو صحیح کہا گیا ہو، تو اس کو ہر ایک قول پر فتویٰ کا اختیار ہے لہٰذا اسے ایسا قول اختیار کرنا چاہئے جس میں فتویٰ لینے والے کے حق میں بھلائی ہو، انتہی۔

اور الاشباہ میں یہ بھی ہے کہ وقف کے مسئلہ میں اسی قول پر فتویٰ دینا لازم ہے جو وقف کے حق میں زیادہ مفید ہو، جیسا کہ شرح مجمع اور حاوی قدسی میں ہے، انتہی، یہ صاف اور صریح بات ہے کہ جو شخص نظر و فکر کی صلاحیت رکھتا ہو اسے لازم ہے کہ اسی قول پر فتویٰ دے جو اس کے نزدیک زیادہ عمدہ اور نفع بخش ہو، اور جو شخص صرف اقوال علماء و مشائخ کا حافظ ہو اور نظر و فکر کی اس میں صلاحیت نہ ہو تو وہ اپنی سمجھ کے مطابق دو بہتر اور اصح اقوال میں سے جسے پسند کرے فتویٰ دے سکتا ہے، اس طرح جس کو نظر و فکر کی صلاحیت ہو اس پر صرف امام اعظمؒ کے قول پر فتویٰ دینا واجب نہیں ہے، اسی بناء پر الاشباہ، کتاب القضاء میں ہے کہ جو مسائل قضاء قاضی سے متعلق ہوں وہاں اختلافی صورت میں امام ابو یوسفؒ کے قول پر فتویٰ ہوگا، جیسا کہ القنیہ اور البزازیہ میں ہے، انتہی۔

الاشباہ کی شرح بیری زادہ میں ہے کہ شہادات اور گواہوں کے معاملہ میں بھی امام ابو یوسفؒ کے قول پر فتویٰ ہوگا، لیکن سترہ مسائل میں امام زفرؒ کے قول پر فتویٰ ہے جنہیں میں نے ایک مستقل رسالہ میں جمع کر دیا ہے، انتہی۔

میں کہتا ہوں کہ مذکورہ قاعدہ کے یہ بھی اسی صورت میں ہے کہ مفتی کو غور و فکر کی صلاحیت ہو، ورنہ مقلد محض کے لئے

صاحب اشباہ نے وقف بحر الرائق میں کہا ہے کہ جب کسی مسئلہ میں ایسے دو قول ہوں کہ دونوں کو صحیح کہا گیا ہو تو دونوں قول میں سے ہر ایک پر فتویٰ اور قضاء ہر ایک پر جائز ہے، انتہی۔ اس سے ظاہر ہوا کہ مقلد محض پر بہتر اور مفید تر ہونے کی رعایت کرنی واجب نہیں بلکہ مستحب ہے، اور بحر الرائق کے باب قضاء الفوائت میں ہے کہ جب مسئلہ ظاہر الروایہ میں نہ ہو اور دوسری روایت میں ہو تو اسی پر عمل ضروری ہے، انتہی۔

میں کہتا ہوں کہ یہ بات تو مقلد کے حق میں ظاہر ہے، اور مجتہد اگر اجتہاد مذہب کی صلاحیت نہ رکھتا ہو بلکہ اس میں صرف اتنی صلاحیت ہے کہ اقوال میں ترجیح اور تصحیح کر سکتا ہو تو اس پر بھی یہی واجب ہے کہ روایت مذکور کو قبول کرے، اور غنیۃ المستملی کے تیمم کی بحث میں ہے کہ عبادات کے اندر علماء نے امام اعظمؒ کے قول پر فتویٰ کا حکم دیا ہے، مزید تحقیق سے بھی یہی بات معلوم ہوئی لیکن یہ حکم اس وقت تک ہے جبتک کہ امام اعظمؒ سے کوئی روایت قول مخالف کے موافق نہ ہو جیسے مستعمل پانی (جس سے ایک مرتبہ فرض وضو یا غسل کرلیا گیا ہو) کے پاک ہونے اور نہ ہونے میں، اور وضو کے لئے نبیذ تمر کے سوا دوسرا کوئی پانی نہ ہونے کی صورت میں فقط تیمم پر اکتفا کرنے میں، انتہی۔

میں کہتا ہوں کہ اور جیسے فارسی (غیر عربی) میں قرأت قرآن کرنے میں ہے، لیکن مجبوری کی صورت میں قرأت قرآن میں امام محمدؒ کے قول پر فتویٰ ہے؛ جیسا کہ المضمرات میں ہے، اور دوسرے مسائل بھی ہیں، پس قاعدہ مذکورہ کی بناء پر مقلد کو چاہئے کہ ایسی صورتوں میں امام اعظمؒ کے قول پر فتویٰ دے، لیکن فقہ کے زیادہ قریب اور مشابہ یہ ہے کہ مقلد پر لازم ہے کہ وہ ایسی صورتوں میں امام اعظمؒ کا قول اور جن پر فتویٰ ہے دونوں بیان کردے، پھر مستفتی (فتویٰ لینے والا) ان میں سے کسی ایک کو اختیار کرلے، اس کی وجہ یہ دو چیزیں ہیں:

نمبر۱۔ یہ دیکھا گیا ہے کہ مجتہدین متاخرین نے امام اعظمؒ کے قول سے کسی ضروریات یا دلیل کی قوت کی وجہ سے رجوع کر کے دوسرے قول پر فتویٰ دیا ہے، ایسا کرنا مذہب حنفیہ کے خلاف بھی نہیں ہے، اور یہ صلاحیت مقلد کو نہیں ہے اس لئے اسے یہ لائق اور حق ہے کہ اسی قول کو قبول کرلے۔

نمبر۲۔ یہ کہ اگر مقلد مسئلہ میں امام اعظمؒ کے قول پر فتویٰ دے یا کسی مجتہد کی تقلید کرے اور اس زمانہ کا کسی قسم کا مجتہد مشائخ کی تصحیح کے موافق فتویٰ دے تو اس سے عوام میں زبردست اختلاف اور فتنہ برپا ہو جائے گا، اسے سمجھنے کی کوشش کرو، ویسے اللہ تعالیٰ ہی سب سے بڑا عالم ہے۔

بحر الرائق کے مصرف زکوۃ کی بحث میں ہے کہ جب مختلف اقوال میں کسی کے صحیح ماننے میں رائیں مختلف ہو جائیں تو اس وقت یہ لازم ہوگا کہ ظاہر الروایۃ تلاش کی جائے، اور اس کی طرف رجوع کیا جائے، اور بحر الرائق کے باب الرضاع میں ہے کہ جب فتویٰ مختلف ہو جائے تو جو فتویٰ ظاہر الروایۃ کے موافق ہوگا اس کو ترجیح ہوگی، اور بحر الرائق کے قضاء الفوائت کی بحث میں ہے کہ جب تصحیح اور فتویٰ میں اختلاف ہو جائے تو جو فتویٰ متون کی روایت کے موافق ہوگا اسی کو ترجیح دی جائے گی۔

انتہی، میں کہتا ہوں کہ یہ کھلی ہوئی بات ہے اس قسم کی ترجیح جاری ہے، اور واضح ہو کہ مقلد محض جس کو ایسی ترجیح اور ظاہر الروایہ دریافت کرنے کی بھی صلاحیت نہ ہو وہ غور و فکر کرنے والوں کی جماعت میں داخل ہے یا نہیں، اور وہ فتویٰ دے سکتا ہے یا نہیں، اور پیرہ زادہ کی کتاب شرح الاشباہ میں ابن الشحنہ کی شرح الہدایہ سے نقل ہے کہ جب حدیث کی صحت ثابت ہو جائے اور وہ مذہب کے خلاف بھی ہو جب بھی حدیث پر عمل کیا جائے گا، اور یہی اس کا مذہب بھی ہوگا، اور اس حدیث پر عمل کرنے سے وہ حنفی مسلک سے خارج بھی ہوگا، کیونکہ امام اعظمؒ کا یہ فرمان انتہائی صحیح اور معتبر ذرائع سے ہم تک پہنچا ہے کہ جب حدیث صحیح سند سے صحیح طور پر پہنچ جائے، کسی کو مل جائے تو اسی کو میرا مذہب سمجھنا چاہئے، ترجمہ ختم ہوا۔

ملا علی قاریؒ کے رسالہ "تـزیین العبارۃ لتحسین بالاشارۃ" میں ہے کہ کیدانی نے بہت بری حرکت کی ہے یہ کہہ کر

لہ شیخ ابن نجیم مصری کتب بحرالرائق، اشباہ وغیرہ کے مصنف ہیں ۹۷۰ھ میں وفات پائی۔

والعاشرُ مِنَ الْمُحَرَّمَاتِ اَلاِشَارَۃُ بالسبَّابَہ کَاھلِ الحَدِیْثِ، یعنی حرام باتوں میں سے دسواں حرام اہل حدیث کی طرح شہادت کی انگلی سے اشارہ کرنا ہے یعنی نماز کے اندر تشہد کے آخر میں شہادت کی انگلی سے اشارہ کرنا ہے جیسے وہ جماعت کرتی ہے کہ جن کو علم حدیث حاصل ہے۔

کیدانی کی یہ حالت بہت خراب اور بہت بڑا جرم ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ علوم منقولہ کے اصولی قواعد اور جزوی مسائل سے بالکل جاہل ہے، اگر ہمیں لوگوں کی طرف نیک گمان (۱) کرنے کا حکم نہ ہوتا اور کسی طرح اس کے کلام کی تاویل کریں تو اس پر صریحا کفر اور ارتداد کا حکم لگادیا جاتا، کیا کسی مؤمن کے لئے یہ حلال ہے کہ جس کام کا کرنا خود رسول اللہ ﷺ سے اس طرح ثابت ہو کہ وہ نقل متواتر کے قریب قریب ہو، اس کام کو وہ حرام بتلائے، اور جس فعل کو ابتدائی اسلام سے عام علماء اور بزرگان دین ہر زمانہ میں کرتے آئے اس کا انکار کیا جائے اور ممنوع قرار دیا جائے، حالانکہ امام اعظمؒ نے صاف صاف فرمادیا ہے کہ کسی کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ میرے کسی قول کو بھی کوئی اس وقت تک قبول نہ کرے اور اسے یہ حلال نہیں ہوگا جب تک کہ میرے اس قول کو وہ کتاب اللہ، سنت رسول، اجماع، اور اس میں قیاس جلی کو نہ جان لے، اسی طرح امام شافعیؒ نے بھی فرمایا ہے کہ جب کوئی صحیح حدیث ثابت ہو جائے اور میرا قول اس کے خلاف ہو تو میرے قول کو دیوار سے مارو، اور صحیح حدیث پر عمل کرو۔ یہ تفصیل جب تم جان چکے تو یہ بھی جان لو کہ اگر اس مسئلہ میں امام اعظمؒ سے کوئی تصریح نہیں ہوتی جب بھی آپ کے ماننے والے عوام تو درکنار فضلاء کرام کے لئے بھی اسی مسئلہ پر عمل کرنا لازم ہوتا جو رسول اللہ ﷺ سے صحیح ذریعہ سے ثابت ہوا ہو، اسی طرح اگر اس اشارہ کرنے کی نفی بھی ثابت ہوتی مگر رسول اللہ ﷺ سے اس کا ثبوت یقینی ہوتا تو بھی بلاشبہ اسی کو ترجیح دی جاتی جو صحیح سندوں سے رسول اللہ ﷺ تک پہنچا ہو۔

اب جبکہ اشارہ کا ثبوت رسول اللہ ﷺ سے صراحۃ سند صحیح سے ہو چکا اور اسی کے موافق امام اعظمؒ سے بھی ان کا قول و عمل بھی ثابت ہو گیا تو منصف مزاجوں کے اور انصاف کرنے والوں اور ہٹ دھرمی چھوڑنے والوں کے لئے صاف اور سیدھی راہ یہی ہے جس پر دیندار سلف نے خلف تک نے عمل کیا ہے، اور جس نے اس کی مخالفت کی وہ دشمن، سرکش اور برباد ہے، اگرچہ وہ بظاہر لوگوں میں دیندار اکابر میں شمار کیا جاتا ہو، ترجمہ ختم ہوا۔

اور شیخ ملا علی قاریؒ نے رسالہ التدھین للتزیین میں لکھا ہے کہ جس نے یہ کہا ہے کہ فتوی اشارہ کے ترک کرنے پر ہے تو گویا وہ اپنے لئے مجتہد فی المسئلہ ہونے کا مدعی ہے اور ایسے اجتہاد کا موقع اس وقت ہوتا ہے جبکہ امام اعظمؒ سے دو روایتیں منقول ہوں، یا ایک روایت امام اعظمؒ سے اور دوسری روایت صاحبینؒ سے ہو، اس کے باوجود ان میں سے کسی ایک پر عمل کرنے کے لئے ترجیحی دلیل دینے کی ضرورت باقی رہ جاتی ہے، کیونکہ مرجح کے بغیر ترجیح اور تصحیح کے بغیر تصحیح درست نہیں ہوتی ہے، اب اگر دو روایتیں بھی پائی جائیں تو ان میں سے جو روایت رسول اللہ ﷺ کی حدیث کے موافق اور تمام علماء امت کے اقوال کے مطابق ہو، ان حالات میں قائل کا یہ قول کہ ترک اشارہ پر فتوی ہے، یہ مخالف ہے معتبر اور ذمہ دار مشائخ کے اسی قول کے کہ تشہد میں اشارہ کرنے پر ہی فتوی ہے، اور اب اس کے سنت ہونے میں کوئی اختلاف باقی نہیں ہے، ترجمہ ختم ہوا۔

اس سے یہ بات صراحۃ معلوم ہوئی کہ ایسے شخص کے لئے جو دلائل کو پہچاننے والا ہو اس کے لئے ضروری ہے کہ دلائل شرعیہ یعنی کتاب، سنت اور اجماع میں غور اور فکر کرکے ترجیح دے، اور ترجیح دینے کی وجہوں میں سے ایک وجہ ایک دلیل کا دوسری دلیل کے موافق ہونا بھی ہے، اور جس قول کی دلیل معلوم ہو جائے گی وہ دوسرے اقوال پر مقدم مانا جائے گا، اور شیخ ابن الشحنہ کے نزدیک صحیح حدیث پر عمل ہوگا، مثلاً بعض ائمہ شوافعؒ نے کہا ہے کہ ﴿حَافِظُوْا عَلَی الصَّلٰوٰتِ وَالصَّلٰوۃِ الْوُسْطٰی﴾ جو فرمان باری تعالی ہے اس میں الصلوۃ الوسطی سے مراد فجر کی نماز نہیں ہے (جیسا کہ اکثر شوافعؒ کہتے ہیں) بلکہ نماز

۱؎ یعنی اس نے حدیث کا انکار نہیں کیا ہے بلکہ نادانی سے ایسی حرکت ہے۔ ۱۲

عصر ہے کیونکہ مسلم شریف کی صحیح حدیث سے اس کا ثبوت پایا جاتا ہے، اس کے ساتھ ہی امام شافعیؒ کا فرمان ہے کہ حدیث کے صحیح ثابت ہونے سے ہی وہ میرا مسلک ہوگا، لہٰذا مذہب شافعی میں الصلوٰۃ الوسطی سے مراد نماز عصر ہی ہوگی، اب اگر کوئی یہ کہے کہ صرف اتنا جاننا ہی کافی نہیں ہونا چاہئے کیونکہ بہت ممکن ہے کہ ان کے علاوہ اور بھی دوسری دلیلیں ہوں (جو ان کے مخالف ہوں) جن کا اب تک پتہ نہ چلا ہو، تو جواب یہ ہوگا کہ یہی اعتراض تو اصحاب ترجیح پر بھی ہو سکتا ہے، کیونکہ انہوں نے اپنے قول کو جن دلائل سے ترجیح دی ہے حقیقت میں وہی مرجوح ہوں اور قول راجح کے دلائل ابھی تک معلوم نہ ہو سکے ہوں۔

الحاصل صرف ان احتمالات کے پیدا کرنے سے ترجیح، تصحیح اور فتویٰ کا دروازہ ہمیشہ کے لئے بند ہو جائے گا، اور اس طرح صاحبینؒ کے کسی قول پر فتویٰ نہ ہوگا، اور جن مسائل کو ہمارے مشائخ نے استنباط کیا ہے وہ سب بھی مقدم نہیں مانے جا سکیں گے بلکہ متاخر اور مرجوح ہو جائیں گے، اب صحیح اور صاف بات یہ ہے کہ یہ ساری باتیں صرف الجھا دینے اور خاموش کر دینے والی ہیں، ان کا شریعت میں کوئی اعتبار نہیں ہے۔

اور دُر مختار میں قطلوبغا کی تصحیح قدوری کے حوالہ سے لکھا ہے کہ اگر تم یہ کہو کہ علماء کبھی مختلف اقوال کو بغیر ترجیح کے ذکر کرتے ہیں، کبھی تصحیح میں اختلاف کرتے ہیں (تو کس قول کو ترجیح دی جائے اور کس پر عمل کیا جائے) تو میں یہ جواب دوں گا کہ فی الحال بھی اس طرح عمل ہوگا جس طرح انہوں نے ان اقوال پر عمل کیا ہے، یعنی انہوں نے لوگوں کے حالات اور عرف کے بدلنے کا اعتبار کیا، اور جو زیادہ آسان معلوم ہوا، اور جس پر سبھوں کا عملدر آمد ظاہر ہوا، اور جس کی وجہ قوی ہے اور زمانہ ایسے لوگوں سے کبھی خالی نہ رہے گا جو ان باتوں کو اچھی طرح سے سمجھ سکے اور صرف گمان اور خیال سے کام نہ لے، بالفرض اگر ایسے کسی شخص کے سامنے اس قسم کا کوئی مسئلہ آجائے اور وہ اس کی تمیز نہ رکھتا ہو تو صاف دل کے ساتھ اپنی طرف سے معذرت ظاہر کرتے ہوئے ایسے شخص سے اسے معلوم کرے جو صحیح جواب دے سکتا ہو اور اس کی تمیز رکھتا ہو، ترجمہ ختم ہوا۔

اس تفصیل سے یہ بات صراحت کے ساتھ معلوم ہوگئی کہ ہر زمانہ میں کوئی نہ کوئی عالم محقق ضرور ہوگا، اور یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ روز بروز نت نئے مسائل کے حل کے لئے مسلمانوں کے پاس بہت سے افعال کسی شرعی صحیح فیصلہ کے بغیر باقی رہ جائیں، مگر ایسی بات سوائے مفسدین اسلام کے دوسرا کوئی بھی نہ کہہ سکتا نہ سوچ سکتا ہے، ان باتوں کو اچھی طرح سمجھنے کی کوشش کرو، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب۔

فصل: شامیؒ نے رد المحتار میں شیخ ھبۃ اللہ البعلی سے نقل کیا ہے کہ ہمارے شیخ علامہ صالح نے فرمایا ہے کہ فتویٰ دینا جائز نہیں ہے ایسی کتابوں سے جو مختصر ہیں جیسے ہنز الفائق، عینی کی شرح کنز، در مختار شرح تنویر الابصار وغیرہ جو مختصر ہیں یا ایسی کتابوں سے جن کے مصنفین کا حال معلوم نہیں ہے، جیسے ملا مسکین کی شرح کنز، قہستانی کی شرح نقایہ یا ایسی کتابوں سے جن میں ضعیف اقوال منقول ہیں جیسے زاہدی کی قنیہ، پس کتاب قنیہ سے صرف اسی وقت فتویٰ دینا جائز ہوگا جبکہ منقول عنہ کا پتہ معلوم ہو اسی طرح اس سے لینا بھی معلوم ہو، پھر یہ بھی کہا کہ مناسب ہے کہ اسی طرح الاشباہ والنظائر بھی اسی میں داخل کی جائے کیونکہ مفہوم کو اتنے مختصر الفاظ میں ادا کیا گیا ہے کہ معنی سمجھ میں نہیں آتے، ہاں اس وقت جبکہ یہ معلوم ہو جائے کہ کسی جگہ سے یہ مسئلہ لیا گیا ہے، اس کتاب کی عبارت اس قدر مختصر ہے کہ مفہوم سمجھنے میں خلل آجاتا ہے، چنانچہ جس کسی نے اس کتاب کو اس کے اوپر کسی حواشی کے ساتھ ملا کر بار بار مطالعہ کیا ہے اس پر ہمارا مدعیٰ صاف ظاہر ہے، اور جب بھی کوئی مفتی صرف اسی کتاب پر اکتفاء کرنا چاہے تو غلطی میں پڑنے سے مطمئن نہ رہے، اسی لئے مفتی کے لئے یہ بات لازم ہوگی کہ اس کے حواشی اور شروح کو بھی ہر وقت مطالعہ میں رکھے، ترجمہ ختم ہوا۔

اس سے پہلے ملا علی قاریؒ کا یہ قول گزر چکا ہے کہ موقع پر احادیث نبویہ، مسائل فقہیہ اور تفاسیر قرآنیہ کو صرف انہیں کتابوں سے نقل کرنا جائز ہے جو دستیاب ہوں، اس قسم کا قول شیخ ابن الہمام کا نوادر کے بارے میں پہلے گذر چکا ہے اور الاشباہ میں

ہے کہ جو حکم اصول فقہ میں مذکور ہو اگر فروع میں اس کے خلاف ہو تو اصول میں ذکر کئے ہوئے کا اعتبار نہیں ہوگا جیسا کہ علماء نے تصریح کی ہے۔

علامہ شامیؒ نے تنقیح فتاویٰ حامدیہ میں کہا ہے کہ مقلد پر تو امام اعظمؒ کے مذہب کے اتباع لازم ہے، اور یہ بات ظاہر ہے کہ اماموں نے جو نقل کیا ہے وہ امامؒ کا مذہب ہے اور وہ نہیں ہے جو ابوالمکارمؒ نے نقل کیا ہے کیونکہ یہ شخص تو خود نامعلوم شخص ہے جس کی اصلیت کا پتہ نہیں ہے، ایسی ہی ان کی کتاب بھی نہ معلوم، اور مجہول ہے، اور قہستانی یعنی مؤلف جامع الرموز تو وہ سیلاب کے خس وخاشاک اور رات کے وقت لکڑی جمع کرنے والے کی طرح پیش کی ہیں یعنی ہر قسم کی روایت بلا تامل قبول کر لیتے ہیں بالخصوص اس وقت جبکہ وہ زاہدی معتزلی کی کتابوں سے فائدہ حاصل کر رہے ہوں، انتہی، علامہ ملا علی قاریؒ نے رسالہ شم العوارض میں برائی کے ساتھ مولانا عصام الدینؒ سے ضعف نقل کیا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ نہر الفائق، عینیؒ کی کنز کی شرح، در مختار اور الاشباہ والنظائر وغیرہ بہت ہی مختصر سی کتابوں میں ہیں، جو انتہائی مختصر ہونے کی وجہ سے اس لائق نہیں ہیں کہ ان سے فتویٰ دینے میں کام لیا جائے، اور ملا مسکین کی شرح کنز، جامع الرموز قہستانی، شرح نقایہ ابوالمکارمؒ اپنے مصنف کے معتبر نہ ہونے کی وجہ سے، اور بہت سے ضعیف اقوال کے ان میں جمع ہو جانے کی وجہ سے افتاء میں کام آنے کے لائق نہیں ہیں، اور شامیؒ نے تنقیح الفتاوی الحامدیہ میں کہا ہے کہ زاہدیؒ کی نقل مذہب حنفیہؒ کی کتب معتبرہ کے مقابل یا مخالف نہیں مانی جاسکتی ہیں، چنانچہ ابن وہبانؒ نے کہا ہے کہ صاحب قنیہ اگر ایسے قواعد بیان کریں جو مخالف مذہب ہوں تو ان کا اس وقت تک اعتبار نہ ہوگا جب تک کہ غیروں سے تائید نہ ہوتی ہو، ایسا ہی بیان نہر الفائق میں بھی ہے، ترجمہ ختم ہوا۔

حاصل یہ ہوا کہ قنیہ، حاوی زاہدی، مجتبیٰ شرح قدوری، زاد الائمہ اور ان جیسی کتابیں بے اعتباروں میں ہیں، اور شامیؒ نے شرح مسکین پر حاشیہ ابوالسعود سے فتاویٰ ابن نجیم اور فتاویٰ طوری کے غیر معتبر ہونے کا قول نقل کیا ہے، اور کشف الظنون میں مولانا برکلیؒ کا ان کتابوں کے غیر معتبر ہونے کا قول نقل کیا گیا ہے جو یہ ہیں السراج الوہاج شرح قدوری مؤلفہ ابوبکر بن علی عدادی وفات سنہ ۸۰۰ھ اور فخر الدین رومی کی مشتمل الاحکام اور فتاویٰ صوفیہ، اور عبدالقادر بدایونیؒ نے شیخ حاتم سنبھلی کا قول فتاویٰ ابراہیم شاہی کے غیر معتبر ہونے کا قول نقل کیا ہے، اسی طرح خلاصہ کیدانی کو بھی غیر معتبر کہا گیا ہے جیسا کہ فاضل علامہ مولانا عبدالحی لکھنویؒ نے ان تمام کو خوب تفصیل سے ذکر کیا ہے، اور کہا ہے کہ جو کتابیں غیر معتبر ہیں خواہ ان کے مؤلفین کا حال معلوم نہ ہونے کی وجہ سے یا ان کے اعتبار نہ ہونے کی وجہ سے یا ان میں صحیح وغلط سب کچھ جمع ہو جانے کی وجہ سے یا ان کے علاوہ کسی اور وجہ سے بہر صورت ان جیسی غیر معتبر کتابوں کا حکم یہ ہے کہ ان میں جو مسائل صاف اور صحیح ہوں وہ قبول کر لئے جائیں، اور جن میں کسی قسم کی بے اعتباری ہو اسے ترک کر دیا جائے، جب کسی کو قبول کیا جائے تو انتہائی غور وفکر کے ساتھ اس کا بھی خیال رکھتے ہوئے کہ اس میں اصول اور مسلمہ اور معتبر کتابوں کی مخالفت نہ ہو رہی ہو۔

مترجم کا کہنا ہے کہ میں نے یہ غور کیا ہے کہ اتنی احتیاط کے باوجود بعض مسائل میں آخر دھوکہ کھالیا گیا ہے، چنانچہ فتاویٰ عالمگیریہ میں قنیہ باب الاجارات کے حوالہ سے ایک مسئلہ لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کو اپنے لئے سحر یعنی جادو کے تعویذ لکھنے کے لئے اجرت کے طور پر رکھا جائے تو یہ جائز ہوگا۔

مترجم کا کہنا ہے کہ میں نے مقدمہ فتاویٰ ہندیہ (عالمگیریہ) میں یہ تنبیہ کر دی ہے کہ زاہدی نے معتزلی اصول پر یہ مسئلہ لکھا ہے کیونکہ معتزلہ کے نزدیک سحر باطل ہے (اس کا ثبوت نہیں ہے) لہٰذا اس کا حکم ایسا ہوا کہ اس سے یہ کہا جائے کہ میرے پاس بیٹھ کر اشعار لکھتے رہو یا درخت وغیرہ کی شکلیں بناتے رہو، اور ہمارے نزدیک جادو یا سحر حق ہے اور یہ اجارہ باطل ہے تعزیر

(کبھی جرموں کی سزاؤں) اور اصل عقائد میں قیاس کرنے اور تحقیق کے مواقع ہوتے ہیں، لہٰذا غیر معتبر کتابوں سے مسائل جاننے اور ان کو قبول کرنے میں بہت ہی احتیاط، غور و فکر اور اصول و فروع اور ان کے مؤلفین، معتزلین کے عقائد وغیرہ پر بھی گہری نظر رکھنی چاہئے، اس آخری زمانہ میں تو اکثر ایسی باتیں سامنے آتی رہتی ہیں، چنانچہ ان لوگوں نے زاہدی کی کتاب قنیہ وغیرہ سے بہت سی باتیں آنکھیں بند کر کے قبول کرلی ہیں، اللہ تعالیٰ ہمیں ایسی غلطیوں میں مبتلاء ہونے سے محفوظ رکھے، لاحول ولاقوۃ الا باللہ العلی العظیم۔

اس مضمون کے لکھنے کے بعد فاضل (لکھنوی) مرحوم نے ذکر کیا ہے کہ ملا علی قاریؒ نے تذکرہ موضوعات میں یہ روایت لکھی ہے: **من قضى صلوة من الفرائض في آخر جمعة من رمضان كان جابرا لكل فائتة في عمره إلى سبعين سنة**، یعنی جس نے ماہ رمضان کے آخری جمعہ کے دن اپنے ذمہ کی بقیہ فرض نمازوں میں سے کوئی ایک بھی ادا کرلی تو اس کی ستر برس کی فوت شدہ نمازوں کا کفارہ ہو جائے گا"۔ اور اس کے بعد یہ لکھا ہے کہ یہ روایت باطل ہے اس کی کچھ اصلیت نہیں ہے، پھر تبصرہ کیا ہے کہ صاحب نہایہ اور ہدایہ کے دوسرے شارحوں نے جنہوں نے اس کو نقل کیا ہے، ان کی نقل کا کچھ اعتبار نہیں ہے کیونکہ وہ محدث نہیں ہیں اور نہ انہوں نے کہیں سے کسی کی کوئی سند بیان کی ہے، انتہی۔

فاضل مرحوم نے کہا ہے کہ ملا علی قاریؒ نے اس کلام میں ایک بہت ہی مفید بات کہی ہے کہ فقہ کی کتابیں اگرچہ جزوی مسائل کے اعتبار سے قابل اعتماد ہوں مگر ان میں جو حدیثیں مروی ہوتی ہیں ان پر پورا اعتماد نہیں ہوتا ہے، اور ان کتابوں میں پائے جانے کی وجہ سے ان کی صحت کا یقین نہیں ہوتا ہے، چنانچہ بہت سی معتبر کتابوں میں بہت سی احادیث مذکور ہیں حالانکہ سند کے اعتبار سے وہ موضوع اور بناوٹی ہیں، ہاں اگر مصنف خود محدث ہوں یا ان کے نقل کرنے پر پورا اعتماد ہو تو وہ درست ہو سکتی ہیں، جس کی اصل وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ایک ایک فن کے لئے ایک ایک آدمی بنایا ہے (**لكل فن رجال**) جیسے محدث صرف حدیث کی روایت کرنے والے اور ناقل ہوتے ہیں اسی طرح کچھ فقیہ بھی ایسے ہوتے ہیں انہیں حدیث کے باب میں کوئی مہارت نہیں ہوتی ہے وہ تو صرف اقوال نقل کر دیتے ہیں، ہماری یہ ذمہ داری ہے کہ ہر ایک کو ان کے اسی مقام پر رکھیں جس کے وہ مستحق ہیں، انتہی، یہ ساری باتیں مقدمہ عمدۃ الرعایہ سے مختصر کر کے لکھی گئی ہیں۔

فصل: فتویٰ اور ترجیح کی علامتیں

قاضی جکن گجراتی کی خزانۃ الروایات میں یوسف بن عمر صوفی سے جامع مضمرات سے منقول ہے کہ فتویٰ دینے کی علامتوں میں سے یہ الفاظ ہیں، کسی مفتی کا یوں کہنا **عليه الفتوى**، اسی پر فتویٰ ہے **وبه يفتي** اسی پر فتویٰ دیا جائے گا، **و به يُعتمَد** اور اس پر اعتماد کیا جائے، **وبه ناخذ** ہم اسی کو لیتے ہیں، **وعليه الاعتماد** اسی پر اعتماد ہے، **وعليه العمل اليوم** اور ان دونوں اسی پر عمل ہے، **وهو الصحيح وهو الاصح** یہی صحیح ہے یہی اصح ہے، **وهو الظاهر وهو الاظهر** اور یہی ظاہر ہے اور یہی اظہر ہے، **وعليه فتوى مشايخنا** اسی پر ہمارے مشائخ کا فتویٰ ہے، **وهو الاشبه** یہی اشبہ ہے، **وهو الأوجه** یہی اوجہ ہے، انتہی۔

اشبہ کے معنی ہیں نصوص کے ساتھ زیادہ مشابہ، راہ ہدایہ اور راجح بدایہ کے مطابق، تو اسی پر فتویٰ ہوگا، اور بزازیہ میں ہے، الفاظ فتویٰ میں یہ الفاظ بھی ہیں **به جرى العرف**، اسی کے ساتھ عرف جاری ہوا، **وهو المتعارف** یہی متعارف ہے، **وبه اخذ علماؤنا** ہمارے علماء نے اسی کو لیا ہے، طحاوی میں ہے کہ ان الفاظ میں ایک دوسرے سے زیادہ تاکید ہیں، چنانچہ صحیح واصح و اشبہ سے فتویٰ میں تائید ہو جاتی ہے، اور اس سے زیادہ تاکید **و به يفتي** سے ہوتی ہے، اور اصح زیادہ بڑھا ہوا ہے صحیح سے اسی طرح احوط زیادہ ہے احتیاط سے۔

فتاویٰ خیریہ میں ہے کہ اگر دو معتبر اماموں سے ایک نے صحیح کہا اور دوسرے نے ایک کو اصح کہا تو چونکہ دونوں اس مسئلہ کے صحیح ہونے میں متفق پائے گئے تو اسی پر فتویٰ اور عمل زیادہ بہتر ہوگا، اور منیہ کی شرح غنیۃ میں آداب المفتی کی بحث میں ہے کہ اگر کسی ایک معتبر کتاب میں ایک روایت کو اصح، اولی، اوفق اور اسی کے مناسب لفظ کہا تو مفتی کو اختیار ہے اس بات کا کہ اگر چاہے تو اسی پر یا اگر چاہے تو اس کی مخالف روایت پر فتویٰ دے، اور اگر بجائے ان الفاظ مذکور کے کہے **صحیح یا ماخوذ یا علیه الفتوی یا به یفتی** تو اس کی مخالف روایت پر فتویٰ دینا صحیح نہ ہوگا، مگر جبکہ ہدایہ جیسی کتاب میں ہو کہ **هو الصحیح** اور کافی میں اس کے مخالف کو **هو الصحیح** کہا تو مفتی کو اختیار ہے لہٰذا وہ اسی روایت کو قبول کرے جو خود اس کے نزدیک اقویٰ، الیق اور اصلح ہو، اور الدر المختار میں ہے کہ اصح مقابل ہے صحیح کے اور صحیح مقابل ہے ضعیف کے، لیکن بیری زادہ کی کتاب شرح اشباہ میں ہے کہ ہم نے کبھی اصح کا مقابل شاذ روایت کو بھی پایا ہے، جیسا کہ شرح المجمع میں ہے، شامی۔

فصل: اصطلاحی الفاظ اور فوائد

جیسا کہ صدر الشریعہ نے شرح الوقایہ کے باب النکاح میں کہا ہے اور مذکورہ حکم کلی نہیں بلکہ اکثری ہے، جیسا کہ نہایہ کے باب الحدود میں جامع الرموز سے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے، لفظ قالوا ایسے حکم میں کہتے ہیں جس میں مشائخ کا اختلاف ہو جیسا کہ نہایہ کے باب الغصب میں ہے، اور عنایہ اور بنایہ کے مفسد الصلوۃ کے باب میں ہے، اور صاحب ہدایہ کی عادت ہے کہ لفظ قالوا ایسے موقع میں کہتے ہیں جہاں فقہاء میں ضعف کے ساتھ اختلاف ہو، جیسا کہ فتح القدیر کے کتاب الصوم میں ہے اور جیسا کہ آیت صوم پر کشاف کے حواشی میں علامہ تفتازانیؒ نے اس کی تصریح کر دی ہے۔

عام مشائخ سے مراد اکثر مشائخ ہے جیسا کہ فتح القدیر کے باب ادراک الجماعۃ میں ہے۔

لفظ یجوز یعنی جائز ہے کبھی صحیح کے معنی میں آتا ہے اور کبھی حلال کے معنی میں، جیسا کہ علامہ نوویؒ کی شرح المہذب میں ہے اسی لئے کبھی مکروہ طریقہ سے ادا شدہ نماز کو کہتے ہیں حالانکہ اس سے مراد نفس صحیح ہوتا ہے اس کے مکروہ ہونے کا خیال کئے بغیر جیسا کہ کہا ہے **جاز بیع العصیر ممن یتخذہ خمراً** یعنی شیرہ کو ایسے لوگوں کے پاس بیچنا جائز ہے جس کے متعلق یہ معلوم ہو کہ اسے شراب بنائے گا، حالانکہ صاحبینؒ کے نزدیک مکروہ ہے۔

منیۃ المصلی کی شرح حلیۃ المصلی میں ہے کہ کبھی لفظ جواز بولا جاتا ہے اور اس سے مراد ہے وہ چیز جو شرعاً ممنوع نہ ہو، وہ خواہ مباح ہو یا مکروہ ہو یا مستحب ہو یا واجب ہو سب کو شامل ہے، انتہی، شرنبلالی کے رسالہ **العقد الفرید لبیان الراجح من جواز التقلید** میں منیہ المفتی کی کسی عبارت میں بحث کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس عبارت میں جواز بمعنی حلال ہے، اور کسی امر عقد معاملہ کے نافذ ہونے سے اس کا حلال ہونا لازم نہیں آتا ہے، اسی وجہ سے ایک شخص کی عدم موجودگی میں اس پر قاضی کا فیصلہ کرنا شمس الائمہ وغیرہ کے نزدیک نافذ ہے، جیسا کہ عمادی نے ذکر کیا ہے، اور فاسق کی شہادت کے ساتھ حکم صحیح ہے، اگرچہ وہ حلال نہیں ہے، ترجمہ ختم ہوا۔

مترجم کا کہنا ہے کہ اس مذکورہ اصول کے نہ جاننے سے بہت سے لوگوں نے اجارہ کے بہت سے مسائل وغیرہ میں سچے دین کے خلاف حلال ہونے کا حکم لگا کر دھوکہ کھایا ہے، میں نے اپنے رسالہ **التحریر المعقول فی انعقاد البیع بالایجاب والقبول** میں بہت تفصیل سے لکھا ہے۔

لا باس به یعنی کچھ ڈر نہیں ہے یا کچھ مضائقہ نہیں ہے، اس لفظ کو عموماً ایسے موقع پر استعمال کیا جاتا ہے جس کا نہ کرنا اچھا ہے، لیکن اس کا استعمال کبھی مستحب کام میں بھی ہوتا ہے، جیسا کہ بحر الرائق کے جنائز کی بحث میں اس کی تصریح کر دی ہے، شامی فی رد مختار۔

ینبغی لائق ہے، مناسب ہے، اب متاخرین کے اصطلاح میں اس کا استعمال زیادہ تر مستحب کاموں میں ہوتا ہے لیکن قدماء کے کلام میں واجبات میں بھی یہ مستعمل ہوتا تھا، شامی درورد مختار۔

مسنون کبھی ایسی جگہ مستعمل ہوتا ہے جس کا ثبوت سنت کے ذریعہ واجب کا ہوتا ہے جیسے عیدین کی نماز۔

مشایخ وہ علماء جنہوں نے امام اعظمؒ کو نہیں پایا ہے جیسا کہ نہر الفائق کے وقف کی بحث میں ہے۔

اصحاب وفقہاء متقدمین جنہوں نے تینوں اماموں کو پایا ہو

متاخرین جنہوں نے نہ پایا ہو، یہ بھی کہا گیا ہے کہ متاخرین کا خاتمہ حافظ الدین بخاری تک ہے۔

میرا کہنا ہے کہ یہ مقولہ اس بناء پر ہے کہ اجتہاد ان پر بھی ختم ہو گئی ہے مگر اس دعوی میں اشکالات ہیں۔

کراھت جہاں اس کے ساتھ دوسری کوئی قید نہ ہو تو وہاں اس سے مکروہ تحریمی مراد ہو گی مگر جبکہ کوئی قرینہ ہو یا تنزیہی ہونے پر تصریح ہو یہ بات نسفیؒ اور ابن نجیم نے کہی ہے۔

سنت جب اس کے ساتھ دوسری کوئی قید نہ ہو تو اس سے سنت مؤکدہ مراد ہو گی اور کبھی مستحب بھی مراد ہوتا ہے اور کبھی مستحب سے سنت مراد ہوتی ہے، یہ باتیں قرینہ سے معلوم ہو جاتی ہیں، جیسا کہ بحر الرائق میں ہے۔

وجوب سے کبھی فرض بھی مراد ہوتا ہے، اور تحریمہ بھی فرائض میں سے ایک ہے اس لئے فرض ایسی چیزوں کو کہا گیا ہے جو رکن تو نہیں ہیں مگر ان کے بغیر نماز صحیح نہیں ہوتی ہے، جیسا کہ رد المحتار میں ہے۔

فصل: یہ ساری تمہید کتاب ہدایہ کے ترجمہ کے لئے تحقیق وتدقیق کی شرطوں کے موافق ہے جو ابتدائے مقدمہ میں ذکر ہو چکی ہیں، مناسب تو یہ بات تھی کہ اصول فقہ کے بھی اصول کا ایک باب یہاں بڑھا دیا جاتا، لیکن اس مضمون کے باریک اور کچھ دشوار ہونے کی وجہ سے کم علموں کی سمجھ سے باہر ہونے کی وجہ سے میں نے اس کا اضافہ نہیں کیا، پھر بھی دلائل کی تحقیق میں آئندہ جہاں ضرورت سمجھی جائے گی وضاحت کے ساتھ اضافہ کر دیا جائے گا، البتہ متاخرین کی لکھی ہوئی چند باتوں کو اس جگہ ذکر کرنا مناسب سمجھتا ہوں۔

پہلا قاعدہ:- جو لفظ خاص ہو خواہ معنی کی قسم سے ہو یا عین جیسے لفظ قرأة یا رکوع یا سجود یا لفظ ثلثة تین کے معنی میں جو فرمان باری تعالیٰ ﴿ثلثة قروء﴾ میں ہے، یا اس جیسا اور کوئی لفظ ہو تو ایسے خاص خود واضح ہوتے ہیں ان کی وضاحت کے لئے کسی دوسرے لفظ کے بڑھانے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے، عام جو منتظم جمع ہے یا اس میں بہت سے افراد پائے جا رہے ہیں اس میں بیان کا اضافہ ہو سکتا ہے، لیکن جب عام قطعی ہو خواہ آیت قرآن ہو یا حدیث متواتر ہو یا حدیث مشہور یا اجماع قطعی تو جس بیان سے اس میں تغیر آتا ہو مثلاً اس کا خاص کر دینا تو اسے بھی ان ہی چاروں قسموں میں سے قطعی ہونا چاہئے، پھر ایک مرتبہ عام قطعی میں کسی قطعی دلیل سے تخصیص کر دی گئی تو دوسری مرتبہ تخصیص کے لئے دلیل ظنی کا ہونا کافی ہوگا۔

دوسرا قاعدہ:- قرآن پر زیادتی کرنا نسخ ہے، یہ زیادتی ایسی ہی دلیل سے جائز ہے کہ وہ بھی قرآن کی طرح ثابت ہو، یہ بات پہلے قاعدہ سے سمجھ میں آتی ہے۔

تیسرا قاعدہ:- حدیث مرسل حدیث مسند کی طرح ہوتی ہے، اس کی مزید وضاحت آئندہ حدیث کی قسموں سے ظاہر ہو گی۔

چوتھا قاعدہ:- ایک حدیث ایسی جس کے راوی تعداد میں زیادہ ہوں مگر غیر فقیہ اور دوسری حدیث ایسی جس کے راوی فقیہ ہوں (اور دونوں میں اختلاف ہو) دوسری حدیث راجح مانی جائے گی۔

پانچواں قاعدہ:- راوی میں جرح اگر واضح اور مفصل ہو تو وہ مقبول ہے ورنہ مجمل جرح قابل قبول نہیں ہے، اس جگہ کچھ ایسے قواعد بھی بیان کئے جا رہے ہیں جن سے مقابل مخاصم کو خاموش کیا جا سکے، چنانچہ شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے شیخ ابن الہمام

کی کتابوں کے حوالہ سے ذکر کیا ہے کہ جس حدیث کو امام بخاری و مسلم اور ان کے جیسے دوسرے محدثین نے صحیح مانا ہے ہم پر ان کا قبول کرنا ضروری نہیں ہے کیونکہ بہت سے ایسے راوی ہوتے ہیں کہ لوگ ان میں جرح و تعدیل کرنے میں اختلاف کرتے ہیں اس بناء پر بہت ممکن ہے یہ بات کے ان کے کچھ راوی ہمارے امام کے نزدیک مجروح ہو، اسی طرح جس حدیث کو ان اماموں نے کسی خاص راوی کی وجہ سے ضعیف و مجروح کہا ہے شاید وہ ہمارے امام کے نزدیک قوی اور قابل اعتماد ہو۔

میں کہتا ہوں کہ اسی قول کے مانند شرح سفر السعادت میں مولانا عبدالحق محدثؒ نے بھی فرمایا ہے، لیکن شیخ المشائخ مولانا ولی اللہؒ نے اسے پسند نہیں کیا ہے، اس کی مزید بحث عنقریب آئے گی، اور بعض فتاویٰ میں کہا گیا ہے کہ جب کسی مسئلہ میں امام اعظمؒ یا صاحبینؒ کا قول موجود ہو اور ایسی کوئی حدیث اس کے مخالف ہو جس کی صحت پر حکم لگایا ہے تو ہم پر واجب ہے کہ امام اعظمؒ یا صاحبینؒ کی اتباع کریں اور اس حدیث کی اتباع نہ کریں کیونکہ ان حضرات کا زمانہ رسول اللہ ﷺ اور صحابہؓ کے زمانہ کے بہت قریب تھا اس لئے ان کے وسعت علم اور قرب زمانہ کی وجہ سے ہم یہ گمان بھی نہیں کرتے کہ ان کو اس حدیث مختلف فیہ کی اطلاع نہیں ہوئی ہو، لہٰذا وہی بات قابل قبول ہوگی جو ان ائمہ سے منقول ہیں۔

مترجم کا کہنا ہے کہ شاید بعض مقلدین کا یہ قول ہوگا کیونکہ شمس الائمہ کردریؒ کا قول رد المختار میں اور ابن الشحنہ کا قول شرح ہدایہ میں اور ملا علی القاریؒ کا قول رسالہ تزئین و تدوین میں اس قول کے مخالف اقوال ہیں، ان کے اقوال ہم نے پہلے ذکر کر دیئے ہیں، انہیں یاد رکھنے کی پوری کوشش کرو، مولانا الشیخ کے ہم زمانہ مولانا مظہر مجددیؒ سینہ پر ہاتھ باندھنے کو قوت حدیث کی بناء پر ترجیح دیتے تھے، جیسا کہ ان کے روزانہ کے معمولات سے جانا جا سکتا ہے۔

فصل:- حدیث اس کی عظمت، روایات کا ثقہ ہونا،

حدیث کی اقسام، اور استدلال کے طریقوں کے بیان میں

واضح ہو کہ دین اسلام کا دار و مدار قرآن پاک، واضح وحی افضل رسل، شہ لولاک، خیر الخلائق سیدنا و مولانا محمد ﷺ کی احادیث مبارکہ اور اجماع صحابہ علیہم الصلاۃ والتسلیم پر ہے، قرآن پاک وہ مصحف ہے جو معروف و مشہور ہے متواتر ہے، دونوں پٹھوں کے درمیان ہے، اور ہر مؤمن کا اس پر ایمان ہے متواتر قطعی ہے، ہمیں وہ کتابوں کی شکل میں بھی ملا ہے اور حافظوں کے سینوں میں بھی محفوظ رہا ہے، لیکن کسی سورہ کا مکیہ یا مدنیہ ہونا، اور اس کے آیتوں کا شمار اور تعداد وحی کے ذریعہ نہیں ہے بلکہ اجتہاد سے ہے۔

حدیث جو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا یا کیا یا ثابت رکھا پہلا قولی دوسرا فعلی تیسرا تقریری کہلاتا ہے، یہ خاص محدثین کی اصطلاح ہے، رسول اللہ ﷺ کا وہ کلام جو شریعت سے متعلق ہو وہ وحی خفی کہلاتا ہے، اس جگہ تقریر سے مراد یہ ہے کہ مثلاً رسول اللہ ﷺ کے سامنے کسی نے کوئی بات کہی یا کوئی کام کیا اور آنحضرت ﷺ کو اس کی خبر ہو جانے کے باوجود آپؐ نے اس سے نہ روکا نہ منع کیا بلکہ اس پر خاموشی اختیار فرمائی اور اسے برقرار رکھا تو یہ جواز کی دلیل ہوگی، ورنہ آپؐ اس سے منع فرما دیتے کیونکہ آپ ﷺ ہادی برحق تھے، اور آپؐ کے فرائض میں سے ہی دوسروں کو ہدایت کرنا بھی ہے۔

مولانا الشیخ عبدالعزیزؒ نے اپنے رسالہ عجالہ نافعہ میں فرمایا ہے کہ علم حدیث کو وہ شرافت حاصل ہے، کہ دوسرا کوئی علم اس کی برابری نہیں کر سکتا ہے، کیونکہ تفسیر قرآن، عقائد، اسلام احکام شریعت، اسرار طریقت سب رسول اللہ ﷺ کے بیان مبارک پر موقوف ہیں، اور کشف و عقل سے جو ظاہر ہو جب تک اس ترازو پر ٹھیک نہ اترے وہ اعتبار قابل نہیں ہے، اس طرح یہ علم عام علوم کے لئے نقاد ہے، وہ علوم خواہ تفسیر سے ہوں یا احکام فقہ کی دلیلیں ہوں یا عقائد اسلام سے متعلق ہوں یا سلوک کی

باتیں ہوں، ان میں سے جو بھی اس معیار سے گرا ہو اس کسوٹی پر ناکارہ ہو وہ نا قابل قبول اور پھینک دینے کے لائق ہے، اس طرح علم حدیث کا حکم سارے علوم دینیہ پر غالب اور نافذ ہے، اور اتباع جناب رسول اللہ ﷺ بلاشبہ دونوں جہان کی سعادت کا سرمایہ اور ہمیشہ کی زندگی کا خلعت ہے، اس پر ہمیشہ عمل کرتے رہنے سے انسان باطنی طور پر صحابیت کے مقام پر پہونچ جاتا ہے، امام ہمام محمد بن علی بن الحسینؓ نے فرمایا ہے کہ انسانی فقہ و سمجھ کا تقاضا ہے کہ اس کو حدیث سے بصیرت اور حدیث کے لئے ذکاوت ہو، مختصر ترجمہ ختم ہوا۔

پھر احادیث شریف ہم لوگوں تک اس طرح پہنچیں کہ صحابہ کرامؓ سے تابعینؒ نے ان سے تبع تابعین نے، پھر اتباع تابعین کرام نے احادیث کو جمع کر کے کتابوں کی تدوین کر دی جیسا کہ موطا امام مالک، مسند امام احمد ہیں، اور ان جیسے حضرات سے امام بخاری و مسلم اور ان کے جیسے لوگوں نے لیا ہے، ان میں سے بلاواسطہ قبول کرنے والے کم اور ایک واسطہ سے لینے والے زائد ہیں، اور تین واسطوں سے قبول کی جانے والی احادیث ثلاثیات بخاری ہیں جیسا کہ ایک حدیث ہے حَدَّثَنَا المکّی بنُ ابراهیم حَدَّثَنَا یَزید بن عُبَیدٍ سَلَمَة بنِ الاکْوعِ رضی الله عنهم، اور دوسری ثلاثی یہ ہے حَدَّثَنَا الانصَاریُ عَنْ حُمَیدٍ عَنْ اَنس رضی الله عنهم۔

یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ صحابہ کرامؓ سب کے سب عادل اور ثقہ تھے، تو کبھی ایک راوی کے ثقہ عادل ہونے پر یقین رہ گیا، جیسے مالك عن نافع ابن عمرؓ کہ ان میں عبد اللہ بن عمر تو صحابی ہیں اور نافع مشہور و معروف ثقہ اور عالم اولیاء اللہ میں سے ہیں، اور مالکؒ خود امام مشہور ہیں، ایسا ہی امام مالکؒ کے شاگرد عبد اللہ بن مسلمہ قعنبی اور عبد اللہ بن وہب اور یحییٰ مصمودی اور یحییٰ بکیری اور امام محمد امام ابو حنیفہؒ کے شاگرد یہ سب کے سب بڑے عالم ثقہ اور مشہور اولیائے کرام میں سے ہیں، ان ہی حضرات سے امام بخاری و مسلم وغیرہمؒ نے روایت کی ہے، اس طرح یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ کتنے معتبر اور ثقہ راویوں کی روایت سے احادیث کا ثبوت ہوا ہے، اور عادل ہونے اور ثقہ ہونے کو آج کل کے زمانہ پر قیاس نہ کر کے اس کے اصلی معنی اور جس زمانہ میں وہ لوگ موجود تھے اس زمانہ کے اعتبار سے غور کرنا چاہئے۔

عدالت: -ایسے ملکہ ایمانی اور نورانی کو کہتے ہیں جس میں تقوی و طہارت کے پورے معنی پائے جا رہے ہوں، یعنی شرک اور ہر قسم کے گناہ اور بدعت کاکاموں سے پاک ہونا، یہاں تک کہ خلاف مروت باتوں سے بھی پرہیز کرنا مثلاً راستہ میں کچھ کھانے سے پرہیز کرنا، یہی حضرات راہ حق میں جان فدا کرنے والے اور عدل کرنے میں کامل تھے، بادشاہوں اور امیروں سے ملنا ان کے نزدیک سخت گناہ تھا، البتہ وہ ان سے ملتے تھے اس غرض سے کہ انہیں ہدایت کریں، دوزخ کی آگ سے ڈرائیں، یا اور بھی کسی طرح انہیں نیکی کی ترغیب دیں۔

اس زمانہ میں یہ حدیث جو تقریباً متواتر ہے آنحضرت ﷺ کا فرمان ہے مَنْ کَذِبَ عَلَیَّ مُتَعَمِدًا فلیتَبَوَّأ مَقْعَدَہ مِنَ النَار، یعنی آپ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جو کوئی جان بوجھ کر مجھ پر جھوٹ باندھے گا وہ دوزخ میں اپنا ٹھکانا بنانے کے لئے تیار ہو جائے۔

یہ روایت متواتر ہے اور جھوٹ کا گناہ ایسا ہوتا ہے کہ اس کے کہنے والے کے نامہ اعمال میں اس کی برائی جاتی رہتی ہے اسی لئے صحابہ کرامؓ اجمعین حدیث بیان کرنے میں انتہاء درجہ کی احتیاط فرماتے، ادھر دین کا سکھانا بھی ان کی بڑی ذمہ داری بھی تھی، ساتھ ہی رسول اللہ ﷺ نے اپنے کلام اپنی امت تک پہنچانے کے لئے ان سے بڑے درجات کے پانے کا وعدہ بھی فرمالیا تھا اس لئے وہ انتہائی احتیاط اور پورے اعتماد کے ساتھ آپ کا فرمایا ہوا کلام ان تک پہنچاتے اور انہیں سناتے، ان ثقہ حضرات میں یہی شان عدالت بھی تھی، یہاں تک کہ ایک بخارا کے بادشاہ نے امام بخاریؒ سے درخواست کی کہ میرے لڑکوں کو اپنے شاگردوں میں لیتے ہوئے میرے مکان پر یا کسی تنہائی کی جگہ میں حدیث رسول اللہ ﷺ کی تعلیم فرمادیں تو آپ نے ان کی بات

نہیں مانی، فرمائش ٹھکرادی یہ کہتے ہوئے کہ "فرمان رسول پاک دوسرے عام مسلمانوں کو نہ پہنچا کر صرف آپ کے لڑکوں کو اس میں خاص کردوں یہ ناممکن ہے" اور یہ واقعہ بہت زیادہ شہرت پاچکا ہے۔

اس کے بعد راوی حدیث کا عدل اور ثقہ کے ساتھ متصف ہونا ضروری ہے کہ اس میں حدیث کے یاد کر لینے پھر اسے محفوظ رکھنے کی اتنی صلاحیت ہو کہ ذرہ برابر اس میں خلل نہ آنے پائے، اس طرح راوی کی یہ صفت ٹھہری کہ وہ پورا عادل بہت زیادہ ثقہ ہو، اسی لئے جس کسی میں ان صفتوں کی کمی پائی جائے گی اس کی روایت نامقبول یا کمزور ہو جائے گی، اس میں عیب لانے یا کمزور کرنے کی یہ پانچ خامیاں ہوتی ہیں:

پہلی جھوٹ کا ہونا کہ اگر کسی طرح روایت حدیث کرتے ہوئے عمداً جھوٹ بولنا ثابت ہو جائے تو اس کی روایت مقبول نہ ہو گی۔

دوسری جھوٹ کا الزام لگ جانا اس لئے جب کبھی یہ بتایا جائے کہ اس شخص نے زبان سے جھوٹ بولا ہے اگر چہ حدیث میں نہ ہو تو اس کی بھی حدیث مقبول نہ ہو گی۔

تیسری فسق یعنی گناہ کا مرتکب ہونا۔

چوتھی جہالت یعنی راوی کا انجان ہونا کہ وہ کون ہے کیسا ہے؟

پانچویں بدعت یعنی فرقہ معتزلہ خوارج روافض اور ان جیسے دوسرے کسی کی طرح ایک نیا عقیدہ قائم نہ کیا ہو، جہالت کی خامی میں اتنی تفصیل ہے کہ اگر کوئی قابل اعتماد، ثقہ اور تابعی یہ کہے کہ مجھ سے ایک صحابی نے یہ بات کہی ہے تو اس میں کوئی حرج نہ ہو گا اور وہ روایت قابل قبول ہو گی کیونکہ سارے اصحاب کرام عادل اور ثقہ مانے ہوئے ہیں۔

یہ بات بھی جاننے کے لائق ہے کہ عادل ثقہ راوی کی قوت یادداشت میں کمی آجاتی ہے مثلاً وہم یا نسیان یا غفلت طاری ہو جانے کی وجہ سے وہ اپنی حدیث بھول جاتا ہے پھر وہ دوبارہ اس کی سماعت اپنے پہلے استاد سے یا اسے کسی دوسرے راوی سے حاصل کر سکتا ہے اپنا وہم دور کر لیتا ہے، اس طرح ثقہ، عادل اور قوت یادداشت کے اعتبار سے راویوں کے اعتبار اور درجے میں فرق آجاتا ہے کہ بعض ائمہ علماء اولیاء ثقہ عدل ضبط اور حفظ کی تمام صفتوں میں اول سے آخر تک اعلیٰ درجہ پر قائم رہے اسی وجہ سے ان کو لاکھوں حدیثیں اس طرح زبان کی نوک پر تھیں جیسے عام مسلمانوں کو سورہ قل ہو اللہ احد ہوتی ہے، لیکن کچھ دوسرے ایسے ہو جاتے ہیں کہ ان سے کم ہو جاتے ہیں، اب اگر کسی میں بھول، چوک کا مادہ زیادہ ہو جاتا ہے تو اس کی روایت بالکل چھوڑ دی جاتی ہے، اور جس میں کچھ کمی آجاتی ہے تو دوسروں کی تائید سے پھر وہ روایت قوی اور قابل قبول ہو جاتی ہے۔

مولانا شاہ عبدالعزیز محدث دہلویؒ نے اپنی کتاب عجالہ نافعہ میں لکھا ہے کہ دو باتوں کی طرف توجہ دیتے رہنا ضروری ہے
نمبر ۱۔ راویوں کے حالات پر نظر رکھنی۔

نمبر ۲۔ معانی حدیث کا اس طرح تابعین اور تبع تابعین سے بخاری، مسلمؒ کے زمانہ تک یہ عجب شان تھی کہ ہر شہر اور ہر زمانہ میں لوگ راویوں کے حالات سے بحث اور ان کی تفتیش میں لگے رہتے، جس کسی میں بددیانتی، جھوٹ یا حفظ میں ذرہ برابر بھی کمی کی بو بھی وہ پاتے تو اس کی روایت قبول نہ کرتے، یہی وجہ ہے کہ اسماء الرجال یعنی راویوں کے نام اور ان کے حالات زندگی کے بارے میں تفصیل کے ساتھ بڑی بڑی کتابیں لکھی ہوئی ہیں، ان دنوں چونکہ حالات بدلے ہوئے ہیں اس لئے مناسب ہے کہ جو کتابیں صرف صحیح احادیث کی ہیں ان سبھوں کو ایک علیحدہ فہرست میں ان کے بعد ایسی کتابیں جن کی حدیثیں بھی حجت کے لائق ہیں وہ دوسری فہرست میں ان کے بعد تیسری فہرست میں وہ کتابیں لکھی جائیں جنہیں حقیقت میں ترک کر دینا چاہئے، تاکہ اس زمانہ کے لوگ غلط کو صحیح میں دھوکے سے نہ ملائیں، چونکہ آخری دنوں میں خود کچھ محدثین میں بھی پہلی جیسی تمیز باقی نہیں رہی تھی اس لئے غیر معتبر کتابوں سے حدیثوں کا انتخاب کر کے اسلاف کی مخالفت کرنے لگے تھے، ترجمہ ختم

ہوا۔

اس سے پہلے یہ بات بتائی جاچکی ہے کہ طبقہ تابعین کے ایک درجہ میں امام مالکؒ امام احمدؒ امام ابوداؤد طیالسیؒ ہیں، اسی طرح تابعین ہی میں محمد بن اسحٰق وغیرہ ہیں کہ ان لوگوں نے کتب احادیث کی تصنیف شروع کردی پھر امام مالکؒ کی کتاب موطا مکمل ہو کر شائع بھی ہو گئی اور بکثرت شائع ہوئی، تو اس کی سندیں قوی اور صحیح ہونے کی وجہ سے کتاب موطا خواص و عوام میں بہت مقبول بھی ہوئی اور متواتر کے درجہ میں ہمیشہ پائی جاتی رہی اسی طرح امام بخاریؒ جو اسی طبقہ میں تھے، ان کی یہ کتاب صحیح بخاری اب تک صحیح الاسناد کی صحت سے متصف ہو کر مشہور رہی اور تواتر کے ساتھ ہر جگہ پائی جارہی ہے لیکن ان بزرگوں کے طبقہ کے بعد دوسرے یا تیسرے طبقہ میں لوگوں نے اپنی سندوں کی حدیثوں کے علاوہ صحیحین کے طبقہ کی بھی روایتیں بیان کیں جس کی وجہ سے ثقہ اور غیر ثقہ وغیرہ کی شناخت میں دقت اور پریشانی ہونے لگی، ایسے ہی لوگوں کے راویوں کی اچھائی و برائی، جرح و تعدیل میں طویل بحثیں ہو گئی ہیں، ورنہ پریشانی کی یہ کیفیت صحاح کے راویوں میں نہیں ہے، اس لئے اب ہم اصحاب صحاح کا مختصر حال بیان کر دینا چاہتے ہیں ان کی کتابوں کے ذکر کے بعد دوسری کتابوں کا بھی ذکر کر دیا جائے گا، بحوالہ تیسیر الاصول۔

امام مالک بن انسؒ

امام مالک بن انس جو موطا (امالک) کے مصنف ہیں اور مدینہ منورہ کے امام ہیں ان کی ولادت سنہ ۹۵ھ اور وفات سنہ ۱۷۹ھ میں ہوئی اہل حجاز بلکہ امام محمدؒ بھی آپ کے شاگردوں میں سے ہیں، آپ کے فخر کے لئے یہ بات، بہت کافی ہے امام شافعیؒ بلکہ امام محمدؒ بھی آپ کے شاگردوں میں ہیں انہوں نے شہاب الزہری، یحییٰ بن سعید الانصاری اور نافعؒ وغیرہم جو تابعین میں امام حدیث شمار کئے جاتے تھے ان سے علم حاصل کیا، اور آپ سے امام شافعیؒ، امام محمد، عبدالعزیز بن ابی حمد، عبداللہ بن مسلمہ، یحییٰ بن یحییٰ بکیری، اصبغ بن الفرجؒ اور دوسرے بے شمار مخلوق نے علم حدیث کا استفادہ کیا، آپؒ احادیث کی تعظیم کرنے میں بہت مبالغہ کرتے تھے، آپ ﷺ کی محبت میں آپ نے مدینہ منورہ کو کبھی نہیں چھوڑا اور کبھی بھی کسی سواری پر سوار ہو کر مدینہ منورہ کی خاک پر بھی چلنا پسند نہ فرماتے، ضروریات انسانیہ استنجاء وغیرہ شہر میں رہ کر نہ کرتے بلکہ ادب کے خیال سے شہر سے باہر تشریف لے جاتے، اور فرماتے کہ میں اللہ تعالیٰ سے اس بات سے شرم کرتا ہوں کہ اس خاک پاک پر سواری پر سوار ہو کر چلوں جس میں رسول اللہ ﷺ موجود ہیں۔

ایک صحیح حدیث میں بطور پیشینگوئی مدینہ کی سرزمین میں ایک عالم کی پیدائش کی خبر ہے، عبدالرزاق، سفیان بن عیینہ جو امام بخاری و مسلم کے اساتذہ میں سے ہیں ان جیسے حضرات نے پیشینگوئی کو آپ پر محمول کیا ہے کہ وہ امام اور عالم آپ ہی ہیں، یحییٰ القطان نے فرمایا ہے کہ امام مالکؒ کے مقابلہ میں دوسرا کوئی شخص حدیث کی روایت میں زیادہ صحیح نہیں ہے امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ علماء حدیث کے مجمع میں آپ مثل ایک ستارہ کے ہیں، یوں تو امام مالکؒ کے مناقب اور فضائل بے شمار ہیں مگر یہ چند نمونۃً ذکر کی گئی ہیں، اختصار کے ساتھ ترجمہ ختم ہوا۔

امام احمد بن حنبلؒ

امام احمد بن حنبلؒ، فقہ میں امام شافعیؒ کے شاگرد ہیں احادیث بہت سے شیوخ سے حاصل کیں آپ کے فضائل بے شمار ہیں سید عبدالقادر جیلانیؒ نے بھی اپنی آخری زندگی میں آپ ہی کے مسلک کو قبول کر لیا تھا مسند احمد نامی کتاب آپ ہی کی مؤلفہ مشہور و معروف کتاب ہے، اور تیسیر الاصول وغیرہ میں ہے۔

امام بخاریؒ

امام بخاریؒ محمد بن اسمٰعیل امام ائمہ حدیث، ولادت سنہ ۱۹۴ھ اور وفات سنہ ۲۵۶ھ میں ہوئی قوت حافظہ پختگی حدیث میں صحیح اور غیر صحیح کا معیار قائم کرنے کے لحاظ سے آپ ﷺ کی امت میں آپ کی حیثیت معجزہ کی سی تھی بچپن ہی میں آپ یتیم اور نابینا بھی ہوگئے تھے اس وجہ سے آپ کی والدہ ماجدہ ہمیشہ مغموم رہتیں ایک روز انہوں نے خواب میں دیکھا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام آپ سے فرمارہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے بیٹے کی آنکھوں کی روشنی بحال کردی ہے، آنکھ کھلنے پر خواب کی باتیں بالکل درست پائی اور وہ آنکھوں والے ہوگئے تھے۔

آپ نے طلب حدیث میں دور دراز سفر کئے، آپ نے بہت سے ائمہ ثقات حدیث، حفاظ حدیث سے احادیث کی روایت کی ہے جن میں چند یہ ہیں، مکی بن ابراہیم، فضل بن دکین، وکیع بن الجراح، امام احمد، یحییٰ بن معین، علی بن المدینی اور بھی دوسرے بہت سے ہیں، اپنی کتاب صحیح کو تقریباً چھ لاکھ احادیث سے منتخب کیا ہے، اور ہر حدیث پر دو رکعت نماز نفل پڑھ کر مدینہ میں مزار سید الابرار ﷺ اور منبر شریف کے درمیان روضۃ الجنۃ میں بیٹھ کر حدیثیں لکھیں۔

آپ کے شاگرد رشید شیخ ثقہ فربری نے بیان کیا ہے کہ امام بخاری کی کتاب صحیح بخاری کو خود ان سے ان کی زندگی میں نوے ہزار آدمیوں نے سنا ہے، آپ کے فضائل بے شمار ہیں جو دوسری بڑی کتابوں میں بھرے ہوئے ہیں۔

امام مسلمؒ

امام مسلم بن الحجاج القشیری ولادت سنہ ۲۰۶ھ اور وفات سنہ ۲۶۱ھ میں ہوئی، روایات کی صحت اور اچھی طرح انہیں محفوظ رکھنے اور دوسری شرائط حدیث میں بھی آپ کا مقام بہت بلند تھا، خطیب بغدادیؒ نے کہا ہے کہ امام مسلمؒ نے امام بخاریؒ کی اتباع کی ہے، مرتبہ میں امام بخاری کے قریب ہیں، آپ کی کتاب صحیح مسلم حدیث میں مشہور و معروف ہے۔

میں کہتا ہوں کہ مولانا شیخ ولی اللہؒ نے موطا کی شرح میں لکھا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ اور دوسروں نے بھی کہا ہے کہ کتاب اللہ کے بعد صحیح ترین کتاب الموطا، اس کے بعد جب صحیحین (بخاری و مسلم) کتابیں دستیاب ہوگئیں، اب تمام مؤمنوں کا اجماع ہوگیا ہے کہ کتاب اللہ کے بعد صحیح ترین کتاب صحیح بخاری اور اس کے بعد صحیح مسلم ہے۔

امام ابوداودؒ

امام ابوداؤد سلیمان بن الاشعث الازدیؒ نے روایت حدیث کو امام بخاری و مسلم کے شیوخ سے حاصل کیا، پھر ان سے امام نسائی اور ان کے علاوہ دوسرے بے شمار نے روایات بیان کیں، انہوں نے اپنی کتاب سنن ابی داؤد کو امام احمد کے سامنے پیش کیا تو انہوں نے اس کی تعریف و تحسین فرمائی، آپ نے فرمایا کہ میں نے پانچ لاکھ احادیث سے اس کتاب کا انتخاب کیا ہے ان میں حدیثیں سب صحیح یا قریب صحیح کے ہیں، یہ نہایت متقی و پرہیزگار تھے سنہ ۲۷۵ھ میں انتقال فرمایا ہے۔

امام ترمذیؒ

امام ترمذی محمد بن عیسیٰ امام حافظ حدیث ہیں، امام بخاری اور ان کے شیوخ سے احادیث جمع کی ہیں، پھر آپ سے بھی بے شمار لوگوں نے روایات قبول کیں، کتاب ترمذی کے علاوہ اور بھی آپ کی تصانیف بہت ہیں، آپ نے خود لکھا ہے کہ جس گھر میں میری یہ کتاب موجود ہو گویا خود رسول اللہ ﷺ اس گھر میں گفتگو فرمارہے ہیں، یہ اللہ تعالیٰ کی عظمت و کبریائی کا خیال کرتے

ہوئے اس قدر روئے کہ آنکھوں کے آنسو سے چہرہ پر زخم آگئے تھے سنہ ۲۷۹ھ میں انتقال فرمایا۔

امام نسائیؒ

امام نسائی احمد بن شعیبؒ سنہ ۲۱۵ھ میں پیدا ہوئے اور سنہ ۳۰۳ھ میں مکہ مکرمہ میں وفات پائی، شیخ عبدالعزیز محدث دہلویؒ نے لکھا ہے کہ آپ نے حضرت امیرالمؤمنینؓ کے فضائل میں ایک رسالہ لکھا تھا تو شام کے ناصبیوں نے ناراض ہو کر آپ کو دمشق میں شہید کر دیا، واللہ اعلم۔

آپ حافظ حدیث اور بہت زیادہ احادیث کی حفاظت اور صحت کا خیال رکھنے والے تھے، آپ کی کتاب "سنن کبری" بہت ہی معروف و مقبول کتاب ہے، اس کے علاوہ اور بھی آپ کی دوسری بہت سی تصانیف ہیں، اپنے زمانہ میں سب سے عالی مرتبت اور بڑی صفات کے مالک تھے، ان کی حفاظت حدیث کے کچھ حالات اس جگہ بطور نمونہ ذکر کیئے گئے ہیں ورنہ ان کے فضائل و مناقب کے سلسلہ میں بہت سی کتابیں ہیں، جن میں ثقہ لوگوں کے حوالہ سے ان کا تذکرہ بہت ہی تفصیل کے ساتھ کیا گیا ہے۔

واضح ہو کہ شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے حدیث کی کتابوں کے بارے میں ایک عمدہ وضاحت فرمائی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ احادیث کی کتابوں کی مقبولیت کے سلسلہ میں تین باتیں بنیادی درجہ کی ہیں: صحت، شہرت اور قبولیت، صحت کا مطلب یہ ہے کہ مصنف اپنی کتاب میں صرف صحیح یا حسن درجہ کی احادیث کو جمع کرے اور اس سے کمتر کوئی حدیث اس میں جمع نہ کرے یا کم از کم اس کی وضاحت کر دے۔

شہرت کا مطلب یہ ہے کہ ہر زمانہ اور ہر طبقہ میں محدثین اس کے بیان کرنے اور اس کو محفوظ رکھنے میں مشغول پائے جائیں، اور قبولیت کا مطلب یہ ہے کہ اس زمانہ کے وہ لوگ جنہیں احادیث جانچنے اور پرکھنے کی مہارت ہو وہ لوگ اس کتاب کو قبول کر لیں اور اس پر کوئی اعتراض نہ کریں، اور فقہاء کرام ان احادیث سے استدلال کرنے لگیں۔

میں کہتا ہوں کہ اگر ان میں سے کوئی بات نہ ہو تو وہ کتاب معتبر نہ ہو گی جیسا کہ صحیح ابن حبان کی کتاب اگرچہ صحیح ہے مگر مشہور اور متداول نہیں ہے، اسی طرح صحیح حاکم اگرچہ مشہور ہے مگر شیخ ذہبیؒ وغیرہ نے اسے قبول نہیں کیا ہے اس نکتہ کو اچھی طرح سمجھ لو۔

پھر فرمایا کہ ان صفات کے اعتبار سے حدیث کی کتابیں تین طبقہ اور درجہ کی ہوئیں، چنانچہ طبقہ اولی میں موطا امام مالک، صحیح بخاری و صحیح مسلم تین کتابیں ہیں، کہ ان تمام کتابوں کی ہزاروں بلکہ لاکھوں علماء نے روایت کی اور ہمیشہ اس کی حفاظت اور اس کی خدمت میں لگے ہوئے ہیں، اور تمام دنیائے اسلام کے علماء کرام نے ان کتابوں کی مختلف طریقوں سے خدمت کی ہے، خلاصہ یہ ہے کہ ان تینوں کتابوں کی حدیثیں صحیح ہیں، لیکن صحیحین میں موطا کی مرفوع حدیثیں جمع ہو چکی ہیں، اگرچہ صحابہ و تابعین کے آثار (موقوف وغیرہ) مؤطا میں زائد ہیں۔

طبقہ ثانیہ میں ایسی کتابیں ہیں جو مذکورہ تینوں صفتوں کے اعتبار سے صحیحین کے مرتبہ تک نہیں پہنچی ہیں، لیکن ان کے قریب ضرور ہیں جو یہ ہیں جامع ترمذی، سنن ابی داؤد، اور امام نسائی کی سنن کبری (جو سنن نسائی کے نام سے مشہور ہے) ان کے مصنفین حدیث کی مقبولیت کے ہمہ اوصاف، ثقہ عدل حافظ متقن، اور حفظ و سمجھ کی پختگی سے متصف ہیں، اور علماء اسلام میں مشہور ہیں، یہی چھ کتابیں صحاح ستہ کے نام سے مشہور ہیں، ابن الاثیر نے جامع الاصول میں ان ہی چھ کتابوں کو جمع کیا ہے، ویسے میرے نزدیک مسند امام احمدؒ بھی اسی طبقہ کی ہے، علماء حدیث و فقہ نے اس کو اپنا پیشوا اور قابل اتباع تسلیم کیا ہے، البتہ اس کتاب مسند احمد میں ضعیف احادیث بھی بہت ہیں اور ان کا ضعف بھی اس میں ظاہر نہیں کیا گیا ہے پھر بھی اس مسند کی ضعیف حدیثیں بھی ان احادیث سے بہتر ہیں جن کی متاخرین تصحیح کرتے ہیں اور اسے دلیل میں پیش کرتے ہیں، اسی طرح سے کتاب سنن ابن

ماجہ بھی اسی طبقہ میں شمار کی جاسکتی ہے، اگرچہ بعض حدیثیں بہت ہی ضعیف ہیں، میں کہتا ہوں کہ بلکہ ان میں سے بعض احادیث کو تو موضوع بھی کہا گیا ہے۔

طبقہ ثالثہ: میں حدیث کی ایسی کتابیں ہیں جن کو امام بخاریؒ و امام مسلمؒ سے پہلے کے یا ان کے زمانہ کے یا ان کے بعد کے زمانہ کے محدثین نے بیان کیا، یہ محدثین اگرچہ خود اپنی ذات سے عادل، پختہ خیال اور علوم حدیث میں بڑے ماہر تھے لیکن اپنی تصنیفات میں روایات کی صحت کا خاص خیال نہیں رکھا، اسی وجہ سے ان کی کتابوں میں احادیث صحیح، حسن، ضعیف بلکہ ان پر موضوع ہونے کی بھی تہمت لگی ہوئی ہے اور ان کے راوی مجہول، لامعلوم بھی ہیں، ان میں سے اکثر احادیث ایسی ہیں جن پر علماء وفقہاء کا عمل بھی نہیں ہے، بلکہ ان کے برعکس اجماع ہو چکا ہے، البتہ ان کتابوں میں سے ایک کو دوسرے سے قوت حاصل ہوتی ہے جو یہ ہیں، مسند امام شافعیؒ، مصنف عبدالرزاق، مصنف ابو بکر بن ابی شیبہ، مسند ابی داؤد طیالسی، مسند دارمی، مسند ابی یعلی موصلی، سنن ابن ماجہ، مسند عبد بن حمید، سنن دار قطنی صحیح ابن حبان، مستدرک حاکم، کتب بیہقی، کتب طحاوی اور تصانیف طبرانی۔

مترجم کا کہنا ہے کہ اسی طرح ان حضرات کی جن حدیثوں کی راویوں کی تحقیق کے بعد بھی وہ صحیح قرار دی جارہی ہوں ان کو حجت میں لانے اور دلیل میں پیش کرنے کے قائل ماننا چاہئے، البتہ ان میں بھی اتنی بات کا خیال ضرور رکھنا چاہئے کہ وہ کتابیں متداول اور دستیاب ہو رہی ہوں، کیونکہ ان میں سے چند ایسی بھی ہیں جو دستیاب نہیں رہی ہیں، ان میں سے مسند امام احمدؒ بھی اس وقت اس علاقہ میں دستیاب اور متداول نہیں ہیں۔

طبقہ رابعہ میں وہ کتابیں ہیں جن کی حدیثیں ایسی ہوں کہ گزشتہ زمانوں میں ان کا نام و نشان تک معلوم نہ تھا بعد کے لوگوں نے ان کی روایت کی، ساتھ ہی ان کی کچھ بھی اصلیت نہیں پائی، یا ان میں خرابیوں کی بھرمار دیکھ کر انہیں بالکل چھوڑ دیا، بہر صورت وہ حدیثیں اس لائق کی نہیں نکلیں کہ ان سے کوئی عقیدہ یا کوئی عمل ثابت کیا جاسکے، لیکن بہت سے محدثین کی تباہی و بربادی کا وہ سامان بن گئیں کہ انہیں ان احادیث پر کثرت طرق سے بیان ہونے کا دھوکہ ہو گیا اور وہ طبقوں کے برعکس اس قسم کی حدیثوں سے بالآخر ایک نیا مذہب بنا ڈالے، ایسی کتابیں بہت سی ہیں چند یہ ہیں، کتاب الضعفاء ابن حبان، تصانیف حاکم، کتاب الضعفاء للعقیلی، کتاب کامل لابن عدی، تصانیف ابن مردویہ، تصانیف خطیب بغدادی، تصانیف ابن شاہین، تفسیر ابن جریر و فردوس وغیرہ از دیلمی، تصانیف ابو نعیم، تصانیف جوزجانی، تصانیف ابن عساکر، تصانیف ابوالشیخ تصانیف ابن النجار وغیرہ، ان کتابوں میں موضوع اور ضعیف حدیثیں زیادہ تر مناقب معائب (خوبیاں اور برائیاں بیان کرنے) اور تفسیر وغیرہ میں واقع ہوئی ہیں، ان کے علاوہ تواریخ، اسرائیلی واقعات انبیاء کے قصوں شہروں اور علاقوں، کاہنوں حیوانات، طب گنڈے، تعویذات، دعاؤں اور نوافل کے ثواب ذکر کرنے کے مواقع میں بیان کی گئی ہیں۔

شیخ ابن الجوزیؒ نے ان مذکورہ کتابوں میں سے اکثر احادیث کو دلیل و برہان کے ساتھ موضوعات میں شامل کر کے ان پر جرح اور طعن بھی کر دیا ہے، ان احادیث سے پیدا ہونے والی آفتوں کو ٹالنے کے لئے کتاب تنزیہ الشریعہ کافی ہے، یہی حدیثیں شیخ جلال الدین سیوطیؒ کی مایہ ناز تصانیف ہیں، اس سلسلہ میں اگر مزید تحقیق کا خیال ہو تو ذہبی کی میزان الضعفاء اور حافظ ابن حجرؒ کی کتاب لسان المیزان کا مطالعہ ضروری ہے جو ان کے اسماء رجال کے سلسلہ میں کام آتی ہیں۔

مترجم کا کہنا ہے کہ ان حدیثوں میں سے اگر کسی کی سند مجروح ہو تو وہ مختلف سندوں سے پائے جانے کے باوجود وہ سند قوی نہیں ہو سکتی ہے، اسی طرح جس حدیث کی اسناد حسن ہو ضروری ہے کہ وہ دوسری علتوں اور خامیوں سے خالی ہو، نیز ان حدیثوں میں سے اسناد میں کوئی خلل نہ ہو اس کے بھی طبقہ اولی و دوم کی صحاح کتابوں میں سے کسی حدیث میں تغیر و تبدل نہیں آسکتا ہے واللہ تعالی اعلم۔

شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ کے مقدمہ میں یہ ہے کہ تمام محدثین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ تمام صحاح میں صحیح بخاری کا درجہ مقدم ہے، اور صحت و قوت کے لحاظ سے کوئی کتاب بھی صحیح بخاری کے برابر نہیں ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ حدیث کے صحیح ہونے کے لئے جن اوصاف کا پایا جانا ضروری ہے وہ سب اس کے راویوں میں مکمل طور پر موجود ہیں، اور اس بات پر بھی سب متفق ہیں کہ جو حدیث بخاری و مسلم دونوں میں پائی جاتی ہے وہ متفق علیہ کہلاتی ہے، اور یہی متفق علیہ حدیث دوسری تمام حدیثوں پر مقدم ہوتی ہے پھر وہ جو صرف بخاری میں ہو اس کے بعد وہ جو صرف مسلم میں ہو پھر وہ حدیث جو بقیہ صحاح معتمد میں ہو اور اس میں وہ شرطیں بھی پائی جا رہی ہوں جو بخاری و مسلم کی روایت میں مشروط ہو پھر وہ جو صرف بخاریؒ کی شرط کے مطابق ہو پھر وہ جو صرف مسلمؒ کی شرط کے مطابق ہو پھر وہ جو شیخین کے علاوہ دوسرے ایسے ائمہ کی شرط پر ہو جنہوں نے اپنے اوپر صحیح حدیث کی روایت کو لازم کیا ہو۔

اور یہ بات بھی مقدمہ میں لکھی ہے کہ امام بخاریؒ و مسلمؒ نے اپنی ان دونوں کتابوں میں ساری صحیح حدیثوں کو جمع نہیں کر لیا ہے بلکہ خود انہوں نے اس بات کی تصریح کر دی ہے کہ ہم نے ان کتابوں میں بہت سی صحیح حدیثوں کو ذکر نہیں کیا ہے، چھوڑ دیا ہے البتہ بعض صحیح احادیث کے ذکر کرنے اور بعض کے چھوڑنے میں یقیناً کوئی وجہ ترجیح اور تخصیص بھی ہوگی، پھر مقدمہ میں مستدرک حاکم اور صحیح ابن خزیمہ اور صحیح ابن حبان کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ لوگوں کا کہنا ہے کہ حاکم کے مقابلہ میں ابن خزیمہ اور ابن حبان زیادہ صحیح زیادہ حافظہ والے، بہتر اور بڑھے ہوئے ہیں، اور حافظ ضیاء مقدسی کی کتاب مختار بھی مستدرک حاکم سے بہت بہتر ہے، اور صحیح ابو عوانہ، ابن السکن اور منتقی ابن جارود جو اگرچہ صحاح حدیث کے ساتھ مخصوص ہیں پھر بھی محدثین کی ایک جماعت نے ان کتابوں پر تنقید کی ہے۔

فصل: اصول حدیث کی چند اصطلاحات

مرفوع:- وہ حدیث جو رسول اللہ ﷺ سے منقول ہو مثلاً آپؐ نے فرمایا، یا کیا، یا خاموشی اختیار فرمائی اور کوئی اعتراض نہیں کیا اگر کوئی صحابیؓ ایسی بات بیان کریں جس کا تعلق قیاس کرنے یا اجتہاد کرنے سے نہ ہو تو وہ بھی مرفوع کے حکم میں ہے کیونکہ لازمی طور سے وہ رسول اللہ ﷺ سے ہی سن کر نقل کی ہوگی۔

موقوف:- وہ حدیث جس کی روایت صحابی تک ہو (رسول اللہ ﷺ تک نہ پہنچی ہو) مثلاً عبداللہ بن عباسؓ نے کہا یا کیا۔

مقطوع:- وہ روایت جو تابعی تک ہی پہنچ کر رک جائے (مثلاً حضرت نافعؒ نے فرمایا ہے)۔

متصل:- ایسی حدیث جس میں سند جہاں تک ہونی چاہئے وہاں تک کے سب راویوں کے ناموں کا تذکرہ ہو خواہ وہ حدیث مرفوع ہو یا موقوف۔

منقطع:- وہ حدیث جس میں مثلاً مرفوع حدیث میں رسول اللہ ﷺ تک ایسی سند چاہئے کہ اس کے ہر فرد راوی کا ذکر ہو مگر ایسا نہ ہو بلکہ درمیان سے کسی راوی کا نام چھوٹ جائے جیسے کسی تابعی نے کہدیا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے اس طرح اگر یہ بے تعلقی یا انقطاع اول سند سے ہو اس کے بعد بھی اگرچہ سب سندیں ساقط ہو جائیں تو وہ معلق ہے، صحیح بخاری میں ایسی جتنی (روایتیں ہیں یعنی) تعلیقات ہیں سب صحیح اور قابل قبول ہیں، اور اگر وہ انقطاع آخر سند یعنی تابعی کے بعد ہی ہو تو وہ حدیث مرسل ہے۔

شیخ محدث دہلویؒ نے لکھا ہے کہ حدیث مرسل کا حکم یہ ہے کہ جمہور علماء کے نزدیک اس کے قبول کرنے میں توقف کرنا چاہئے کیونکہ تابعی اکثر ایک دوسرے سے روایت کرتے ہیں تو معلوم نہیں درمیان سے جس راوی کا نام غائب ہے وہ ثقہ ہے

بھی یا نہیں، کیونکہ بعضے تابعین غیر ثقہ بھی ہیں، اور امام ابو حنیفہؒ و مالکؒ کے نزدیک مطلقاً مقبول ہے، کیونکہ وہ آخر کار راوی خود ثقہ ہوتے ہوئے جب اس کی نسبت رسول اللہ ﷺ کی طرف کرتا ہے تو گویا پورے اعتماد کے ساتھ راوی کا نام حذف کر رہا ہے اگر اسے اعتماد نہ ہوتا تو وہ ہرگز ایسا کام نہیں کرتا، اور امام شافعیؒ کے نزدیک اگر دوسرے ذریعہ سے اس روایت کو تقویت پہنچ جائے تو وہ مقبول ہے، اور امام احمدؒ کے اس میں دو قول ہیں، ایک روایت میں مقبول اور دوسری روایت میں نامقبول ہے۔

مضطرب:- وہ حدیث ہے جس کے راوی سے حدیث کی اصل عبارت متن یا اس کی سند میں تقدیم و تاخیر، یا کمی اور زیادتی یا تغیر و تبدل وغیرہ سے اختلاف ہو گیا ہے۔

مدرج:- ایسی حدیث جس کے راوی نے اس حدیث کے ساتھ اپنا کلام بھی اس طرح ملا دیا ہو کہ اصل روایت اور ملائی ہوئی عبارت میں فرق معلوم ہوتا ہو۔

مدلس:- کہتے ہیں ایسی روایت جس کے راوی نے کسی خاص مقصد سے اپنے شیخ کا نام ذکر کئے بغیر اس کے اوپر کا نام اس طرح ذکر کیا ہو کہ اسی سے سننے کا شبہ ہوتا ہو، اور ایسا کرنے والے شخص کو مدلس کہتے ہیں، اگر اس نے کسی غرض فاسد سے ایسا کیا ہو تو ایسا کرنا حرام ہوگا اور اس کی روایت مقبول نہ ہوگی، اور اگر ایسا کرنے میں کوئی فاسد غرض نہ ہو تو بھی مکروہ ہوگا، اگر یہ ثابت ہو جائے کہ یہ راوی صرف ثقہ راوی سے ہی روایت میں تدلیس کرتا ہے اور غیر ثقہ سے بالکل روایت نہیں کرتا ہے تو اس کی ایسی حدیث بھی قابل قبول ہو جائے گی۔

اور اگر روایت معنعن ہو یعنی اس میں روایت عن فلان، عن فلان، عن فلان، بلفظ "عن" ہو تو اس میں بھی تدلیس کا شبہ ہوتا ہے، اگر وہ شخص مدلس ہی ہے تو اس کا اس طرح کہنا مقبول نہ ہوگا، شاذ راویوں کی روایت کے وہ مخالف ہے اس کو مرجوح بھی کہتے ہیں اور دوسرے زائد ثقہ راویوں کی روایت کو محفوظ اور راجح بھی کہتے ہیں۔

معلل:- ایسی حدیث کہ بظاہر اس کے تمام راوی درست معلوم ہوتے ہیں لیکن اس فن کے ماہرین ائمہ اور اچھے برے کی تمیز رکھنے والوں کے نزدیک اس میں ایک یا ایک سے زیادہ چھپی ہوئی خامیاں اور علتیں نظر آتی ہیں جس سے وہ صحیح کے معیار پر نہیں اترتی ہے۔

متابع:- وہ حدیث ہے کہ اس کے راوی نے جس صحابی سے وہ حدیث بیان کی ہو اسی کے مطابق اسی صحابی سے دوسرے راوی نے بھی بیان کی ہو (تو ہر ایک دوسرے کے لئے متابع ہوگی)۔

شاہد:- اگر کسی دوسرے صحابی سے دوسرے راوی نے اسی کے مطابق روایت کی ہو (تو ہر ایک دوسرے کے لئے شاہد ہوگی) اگر کسی راوی نے کہا کہ مجھے ایک ثقہ یا عادل شخص نے یہ روایت بیان کی ہے، اگر اس کا بیان کسی صحابی کے متعلق ہو اور کہنے والا خود بھی عالم اور ثقہ حاذق ہو تو وہ روایت مقبول ہوگی، ورنہ صحیح قول یہ ہے کہ یہ مقبول نہ ہوگی، اس روایت کا نام مبہم ہوگا۔

سب سے بہتر سند:- اعلیٰ درجہ صحت کی سند جو اہل بیت نبوت میں ہے وہ یہ ہے، زین العابدین علی بن الحسین عن ابیه الحسین ابن علی ابن ابیه علی بن ابی طالب کرم الله وجهه، یعنی علی بن الحسین عن ابیه عن جده اور غیروں میں مالك عن نافع عن ابن عمرؓ، یا زهری عن سالم عن ابن عمرؓ اور سیوطی نے تدریب نووی میں اس سلسلہ میں تفصیلی بحث کی ہے میں نے ان میں سے اصح اور مختار کا ترجمہ کر دیا ہے مذکورہ سندوں کے علاوہ اور بھی بہت سی سندیں اصح ہیں۔

فصل: موضوع حدیث

موضوع حدیث کو کسی طرح بھی دلیل میں پیش کرنا حرام ہے اس کی تردید کرنے کے موقع کے علاوہ اسے ذکر بھی نہیں

کرنا چاہئے، ضعیف حدیث سے کوئی حکم ثابت نہیں کیا جاسکتا ہے، البتہ جو عمل شریعت میں ثابت ہو اس کی فضیلت بیان کرنا ضعیف حدیث سے بھی جائز سمجھا گیا ہے کسی موقع پر حجت و دلیل میں پیش کرنے کے لائق حدیث صحیح یا حدیث حسن ہوتی ہے اگر صحیح حدیث ایک کامل ثقہ راوی سے منقول ہو تو اس کا نام غریب ہے، اور اگر ایسے دو راوی سے منقول ہو تو اس کا نام عزیز ہے، اور اگر ویسے دو سے بھی زائد راوی ہوں تو وہ مشہور ہے۔

بسا اوقات صحیحین (بخاری و مسلم) کی ایک حدیث کی دو روایتوں کی یا صرف کسی ایک کی دو روایتوں کی سندیں علیحدہ ہوتی ہیں، اور مسند احمد یا اس قسم کی دوسری کتابوں کی سندوں کی بہت سی حدیثیں مشہور کے مرتبہ کی ہوتی ہیں، اور اگر کسی حدیث کے راویوں کی تعداد اتنی زائد ہو جائے جو مشہور کے درجہ سے بھی اتنی زیادہ ہو جائے کہ ان کے متعلق یہ گمان بھی نہیں کیا جاسکتا ہو کہ ان سبھوں نے مل کر یہ جھوٹی بات گڑھ لی ہے، یا کسی بات پر متفق ہو گئے ہیں تو وہ متواتر قطعی کہلاتی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ حدیث صحیح سے مسائل اور احکام شرعیہ کے ثابت کرنے میں تمام علماء کرام متفق ہیں، اسی طرح حدیث حسن بھی عام علماء کے نزدیک حجت میں پیش کرنے کے قابل ہے اور اسے حجت میں صحیح کے برابر ہی سمجھا جاتا ہے اگرچہ رتبہ میں صحیح سے کم ہوتی ہے، اور اگر ضعیف حدیث کے راوی سبھوں کے نزدیک سچے اور دیانتدار مانے جاتے ہوں لیکن ان کی قوت یادداشت میں کمی آگئی ہو یا وہ ایسے سیدھے سادھے ہوں کہ وہ ہر کس و ناکس کی باتیں بغیر تامل مان لیتے ہوں، اور اس فرمان خداوندی ﴿اِذَا جَآءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَاٍ فَتَبَيَّنُوْا﴾ الآیہ، کہ جب تمہارے پاس فاسق کوئی خبر لائے تو اس کی تحقیق کرلو، کے مطابق اپنی خبروں کی تحقیق نہ کرلیتے ہوں تو اگر دوسرے مختلف سندوں اور طریقوں سے ان کی روایتوں کی تقویت ہو جاتی ہو تو ان کی روایت بھی قابل حجت ہو جائے گی، لیکن اگر ان کی اپنی روایت کے راویوں میں جھوٹ وغیرہ کا شبہ پایا جاتا ہو تو زیادہ راویوں کی موافقت سے بھی کوئی فائدہ نہ ہوگا، اگرچہ بعض ائمہ نے اس کے مطلقاً قابل حجت ہونے کی تصریح کردی ہے بشرطیکہ دوسرے کئی ذرائع سے اس کی تائید ہو جاتی ہو۔

فصل:- امام بخاریؒ یا امام مسلمؒ یا امام ترمذی یا ان جیسے کسی ایسے امام نے جن میں مسائل کی تخریج کی صلاحیت ہے اگر کسی حدیث کے متعلق اس کے صحیح یا حسن یا ضعیف ہونے کا فیصلہ کرلیا تو اس کے متعلق شیخ ابن الصلاح سے منقول ہے کہ اسی کے متعلق پچھلے لوگوں کی اچھائی یا برائی کرنے سے کوئی فرق نہ ہوگا یا ان کی جرح و تعدیل مفید نہیں ہوگی، لیکن اکثر علماء نے اس سے انکار کیا ہے۔

اور حق بات یہ ہے کہ جلیل القدر امام بخاریؒ جیسے کسی متن کو معلول کہدیں تو دوسروں کا اس کی توثیق کرنے سے کوئی فائدہ نہ ہوگا، اور اگر یہ کسی اسناد میں جرح کریں، تو بھی اسناد معلول ہوگی اور توثیق کا فائدہ نہ دیگی، ہاں اگر اس کے علاوہ کوئی دوسری سند موجود ہو تو دوسری بات ہوگی، لیکن اگر وہ کسی سند کو اطمینان بخش قرار دیں تو دوسرے کو اس میں کسی غلطی یا خامی نکالنے کا حق حاصل ہوگا۔

قاعدہ:- حدیثوں کے درمیان تعارض پائے جانے کی صورت میں ان کے معانی سمجھ لینے کے بعد ان کے درمیان توفیق دی جائے (یعنی ایسا مطلب نکالا جائے کہ ان کے درمیان اختلاف باقی نہ رہے) اور اگر توفیق ممکن نہ ہو (یا اختلاف ختم کرنے کی صورت نہ ہو) تو ان میں کسی ایک کو ترجیح دی جائے، ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے کے کئی اسباب اور کئی صورتیں ہیں، مثلاً ان میں سے کسی ایک کی تائید کلام ربانی اور آیت پاک سے ہوتی ہو یا کسی دوسری حدیث سے یا مذہب جمہور سے اس کی تائید ہوتی ہو، یا ان میں سے کسی ایک کی سند شیخین کی سند کی شرط کے مطابق ہو مگر دوسری ان کی شروط سند کے مطابق نہ ہو، یا ایک ہی سند کسی وجہ سے دوسرے سے قوی ہو یا ان جیسی کوئی دوسری وجہ ترجیح ہو، اور حنفیہ کی اصول فقہ کی کتابوں میں ہے کہ متاخرین احناف کی رائے میں کہ راوی کے فقیہ ہونے سے بھی ترجیح ہو سکتی ہے۔

فائدہ: - شیخ المشائخ شاہ عبدالعزیز محدث دہلویؒ نے وضع حدیث ہونے کی صورت میں کس طرح یہ پہچانا ہے کہ کون سی حدیث موضوع ہے، چندواضح علامتیں بتائی ہیں، ان میں چند مختصر درج ذیل ہیں:

نمبر ا۔ تاریخی مشہور واقعات کے خلاف ہونا، جیسے کسی روایت میں یہ ہونا کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ جنگ جمل میں موجود تھے حالانکہ وہ تواس سے بہت پہلے انتقال کر چکے ہیں۔

نمبر ۲۔ خلفاءراشدین پر طعن لگانے والی حدیث میں کسی تنہا خارجی یارافضی راوی کاپایا جانا۔

نمبر ۳۔ ظاہری قرینہ ہونا جیساکہ خلیفہ مہدی کی کبوتر بازی کے بارہ میں غیاس بن میمونہ نے حدیث وضع کی تھی۔

نمبر ۴۔ خلاف عقل اور خلاف قواعد شرع ہونا۔

نمبر ۵۔ ایسا واقعہ ہوناکہ اگر وہ واقعۃً صحیح ہو تواس کے لئے ہزاروں لاکھوں راوی ہو جائیں، جیسے کسی کا یہ کہنا کہ آج جمعہ کے دن جامع مسجد کے امام خطیب کو خطبہ کے وقت قتل کر کے کھال کھینچ لی گئی۔

نمبر ۶۔ لفظ و معنی کاایساغیر مہذب، گراہوا ہوناجوشان نبوت کے خلاف ہو۔

نمبر ۷۔ کسی صغیرہ گناہ پر دردناک زبردست عذاب کی دھمکی یا تھوڑی نیکی پر کسی بہت بڑے ثواب کا وعدہ مثلاً دو رکعت نفل نماز پڑھنے پر حج اور عمرہ کاثواب ہونایاستر انبیا کے برابر ثواب پانا۔

نمبر ۸۔ خود حدیث وضع کرنے والے کااقرار کرلینا جیساکہ ہر سورہ میں اس کے وہ فضائل جو تفسیر کشاف اور تفسیر بیضاوی میں ہیں، کہ نوح بن ابی عصمہ نے انہیں وضع کیا ہے اس سے جب ان کی سندیں معلوم کی گئیں توجواب دیاکہ لوگ تلاوت قرآن سے غافل ہو کر تواریخ، سیرت اور فقہ ابو حنیفہ میں دلچسپی لیتے رہتے ہیں اس لئے میں نے قرآن پاک میں ترغیب کے خیال سے یہ فضائل وضع کئے ہیں۔

واضح ہو کہ حدیثیں وضع کرنے والے بہت قسم کے لوگ گزرے ہیں ان میں سے:

نمبر ا- ملحدین اور زنادقہ ہیں جن کی گڑھی ہوئی چودہ ہزار باتیں مشہور ہوئیں۔

نمبر ۲۔ بدعتی اور نفسانی خواہشات میں مبتلا ہونے والے جن میں رافضی، ناصبی اور کرامیہ نے بہت زیادہ باتیں گڑھی ہیں اور فرقہ معتزلہ اور زیدیہ وغیرہ ان کے برابر جرم میں نہ ہوسکے۔

نمبر ۳۔ واعظین نے بھی اپنے وعظ کی مجلسوں کو چمکانے کے لئے باتیں گڑھی ہیں۔

نمبر ۴۔ کچھ صوفی درویشوں نے خواب میں آنحضرت ﷺ یا محترم ائمہ کرام سے کچھ سنا اور اسی خواب پر اعتماد کرتے ہوئے خواب کی ان باتوں کو کچھ اس طرح بیان کیا کہ گویا یہ معتبر حدیثیں ہیں، کیونکہ وہ حدیث کے ذوق سے بالکل غافل تھے جیسے ابو عبدالرحمٰن السلمی اور دوسرے صوفیاء کہ ان کی باتیں غیر معتبر مانی گئی ہیں۔

نمبر ۵۔ کچھ ایسے لوگ بھی گزرے جنہوں نے قصداً حدیثیں وضع نہیں کیں اور نہ اس کا کچھ خیال ہی کیا مگر کسی تجربہ کار شخص یاصوفی یا حکیم سے کوئی بات سنی اور گمان کرلیا کہ ایسی عمدہ باتیں سوائے پیغمبر کے کوئی نہیں کہہ سکتا ہے لہٰذا حدیث کے انداز میں ان کی روایت کردی، اس طرح کی روایتیں بھی بے شمار ہوئیں، اور عوام نے بھی بکثرت انہیں قبول کرلیا، اللہ تعالیٰ ہی توفیق دینے والااور برائیوں سے بچانے والا ہے۔

اب میں اصل متبرک کتاب ہدایہ کا ترجمہ شروع کرتا ہوں، اللہ ہی میرا رب اور وہی ارحم الراحمین ہے، اس سے میری درخواست ہے کہ ہمیں سیدھی راہ پر چلنے اور باقی رہنے کی توفیق دے اور خطا اور خلل سے محفوظ رکھے

هو ربي وحسبي ونعم المولى و نعم الوكيل ولا حول ولاقوة إلا بالله العزيز الحكيم

☆☆☆

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حمد و نعت و اسناد ہدایہ شیخ ابن الہمام و خلاصہ دیباچہ عینیؒ۔

الحمد لله الملك الحق المبين، والصلوة والسلام على سيد رسله، و أنبيائه وعلى آله و أصحابه وأتباعه إلى يوم الدين أجمعين، أمابعد!

یہ کتاب "عین الہدایہ" جو کتاب ہدایہ غایۃ السعایہ کا ترجمہ ہے، اس میں اصل متن کے ساتھ کنز، تنویر اور وقایۃ الروایۃ جو متن کی کتابیں ہیں، ان سے ضروری زائد مسائل کا بھی اس میں اضافہ کیا گیا ہے، ان کے علاوہ وقتاً فوقتاً پیش آتے رہنے والے مفتی بہا ضروری مسائل کا بھی اضافہ ہے جو انتہائی تحقیق کے بعد معتبر کتابوں سے مستنبط اور ماخوذ ہیں، ساتھ ہی حوالوں کو یقینی بنانے کے لئے اشاروں میں ان معتبر کتابوں کے نام بھی دیدیئے گئے ہیں، جن کی مقدمہ میں تصریح کردی گئی ہے، اب اس اللہ پاک سے جو بڑی بلندی کا مالک اور بڑی عظمتوں والا ہے دلی درخواست ہے کہ اس کتاب کا نفع عام اور تام کردے، اور اسے قبولیت عوام و خواص کا بلند مرتبہ عنایت فرمائے، اپنے حبیب اور رسول کریم علیہ الصلوۃ والتسلیم کی برکت سے جن کا نام پاک محمد رسول اللہ ہے، آپ پر، آپ کے آل و اصحاب پر درود و سلام ہو، اور اسی اللہ سے ہماری یہ درخواست بھی ہے کہ ہر تکلیف دہ معاملہ میں ہماری حفاظت فرمائے **لاحول ولاقوۃ الا باللہ العزیز الحکیم۔**

واضح ہو کہ :- یہ کتاب ہدایہ بالاتفاق ہر زمانہ میں دستیاب رہی اور ساری مخلوق میں معتبر مانی گئی ہے، ہر زمانہ میں بڑے بڑے علماء اس کے پڑھنے اور پڑھانے اور اس کے مشکل مسائل کے حل کرنے اور ان کی تشریح و توضیح میں لگے رہے، امام محقق ابن الہمامؒ نے فتح القدیر میں اس کتاب کی سند لکھی ہے اس طرح پر کہ میں نے یہ کتاب خوب پختگی اور سمجھ کے ساتھ اپنے استاد شیخ امام، بقیۃ المجتہدین، خلف الحفاظ المتقنین سراج الدین عمر بن علی الکنانی کو جو قاری الہدایہ کے لقب کے ساتھ مشہور ہیں پڑھ کر سنائی، اللہ تعالیٰ انہیں اپنے سایہ میں لے لے اور جنت الفردوس میں انہیں ٹھکانہ نصیب فرمائے۔

پھر میرے شیخ موصوف نے اسے مشائخ عظام کو پڑھ کر سنایا، جن میں سے ایک شیخ الاسلام علاء الدین السیرامی ہیں اور شیخ الاسلام نے اسے اپنے شیخ الامام السید جلال الدین شارح کتاب سے اور امام شارح نے اپنے شیخ امام قدوۃ الانام بقیۃ المجتہدین علاء الدین عبدالعزیز بخاری مصنف کشف و تحقیق سے، اور انہوں نے اسے اپنے شیخ کبیر، استاذ العلماء، شیخ حافظ الدین کبیر سے اور انہوں نے اپنے شیخ، امام شمس الدین محمد بن عبدالستار بن محمد کردری سے اور انہوں نے اسے اپنے شیخ، مشائخ الاسلام حجۃ اللہ تعالیٰ علی الانام سے جن کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی عنایت مخصوص رہی ہے یعنی مصنف ہدایہ امام علامہ برہان الدین ابوالحسین علی بن ابی بکر بن عبدالجلیل الرشدانی المرغینانی شیخ الاسلام سے حاصل کیا اللہ تعالیٰ انہیں اپنی رحمت کا صلہ سے دارالسلام میں جگہ دے۔

اور امام علامہ عینی کے دیباچہ کا خلاصہ یہ ہے کہ کتاب الہدایہ پر تمام علمائے سلف و خلف نے فخر کیا ہے اور اسے اپنے لئے سرچشمہ حیات مانا ہے، کیونکہ یہ کتاب اہم باتوں اور مسائل کا خزانہ، اور حقائق کی جامع ہے تمام لوگوں کو ہر زمانہ میں اس سے دلچسپی رہی ہے، اور ہر جگہ یہ داخل نصاب رہی ہے، بڑے ماہرین اور فضلاء کی ایک جماعت اس کی تشریح و توضیح میں مشغول و مصروف رہی ہے، انتہائی جانفشانی کے ساتھ اس کے لاینحل مسائل کو حل کیا اور مشکل مسائل کو آسان کر دکھایا، پھر بھی اس کا حق ادا نہ ہو سکا، میں اس طرح لکھ کر ان محترم حضرات کی تنقیص نہیں کرنا چاہتا ہوں، ساتھ ہی میں علم و فضل میں ان ہستیوں

کی برابری کا دعویٰ نہیں کرتا۔

میں نے اس فن فقہ کی اصل حدیث اور قرآن پاک کو پایا ہے کیونکہ ان دونوں اصول اور نصوص سے سر مو تجاوز کا امکان ہی نہیں ہے، کہ تمام انسانوں اور جنات کے سردار رسول اللہ ﷺ کا یہی فرمان ہے، اور احادیث و قرآن پاک سے ذرہ برابر مخالفت کس طرح جائز ہو سکتی ہے جبکہ یہ دین تو حضرت ﷺ سے ہی حاصل کیا گیا ہے، اور آپؐ کے بعد صحابہ کرامؓ سے پھیلا، چنانچہ فرمان خداوندی ہے ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا لِيُطَاعَ بِاِذْنِ اللهِ﴾، یعنی ہم نے رسول صرف اسی لئے بھیجا ہے تاکہ اللہ تعالیٰ کی اجازت کے ساتھ ان کی اطاعت کی جائے پھر دوسری جگہ فرمایا ہے، ﴿اَطِيْعُوا اللهَ وَاَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ﴾، یعنی اللہ کی اطاعت کرو اور اللہ کے رسول کی بھی اطاعت کرو، الآیہ۔

اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے اَصحَابِی کَالنجوم بِاَیِّهِم اِقتَدَیتُم اِهتَدَیتُم یعنی میرے یہ صحابہ ستاروں کے مانند ہیں کہ ان میں سے جس کی بھی تم اقتداء کر کے چلو گے راستہ پالو گے اور بغیر وجہ معقول کے صحیح حدیث کو چھوڑ کر صرف اپنی رائے سے فرائض کو اختیار کرنا ایسا غلط کام ہے کہ اس سے رسول اللہ ﷺ کی ناراضگی تو اپنی جگہ ہے آپ کے ماسوا کوئی بھی ایسا شخص جس کے دماغ میں تھوڑی سی بھی عقل ہے اور سینہ میں تھوڑی سی نقل محفوظ ہے اس سے راضی نہ ہوگا، اسی بناء پر پہلی صدی کے لوگوں نے صرف نصوص پر عمل کیا اور ہر مسئلہ میں اسی کو "معمول بہا" بنایا، پھر بعد والوں نے اس پر عمل میں کوتاہی کرتے ہوئے صرف تقلید پر عمل کیا۔

کیا تم اس کتاب کی اکثر شرحوں کو نہیں دیکھتے اسی طرح دوسرے شارحین اور مصنفین کی تصنیفوں پر بھی غور نہیں کرتے، کہ انہوں نے اپنی تصنیفوں کو عقلی دلائل اور سوال و جواب سے بھر دیا، یہ کام بھی اس وقت اچھا معلوم ہوتا جبکہ اصل مسائل کو قرآن و حدیث اور دلائل و آثار سے مدلل کر لینے کے بعد ان عبارتوں سے عبارتوں کو مضبوط کرتے، اگر کچھ لوگوں نے دلیل کے موقع پر روایتیں پیش کیں بھی تو ایسی جن کا اصول میں کوئی مقام نہیں ہے اور وہ شمار میں بھی نہیں ہیں، بلکہ وہ موضوع اور منکر ہیں، مگر ان کا اس طرح کرنا صاف طور سے رسول اللہ ﷺ پر جھوٹ اور افترا ہے۔

ہمیں بخاریؒ کے واسطہ سے حضرت انسؓ سے ایک روایت پہونچی کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے "**من كذب علی متعمدا فليتبوأ مقعده من النار**" یعنی جو شخص مجھ پر قصداً جھوٹ کہتا ہے وہ اپنا ٹھکانہ جہنم کو سمجھ لے۔

حافظ ابو بکر البزارؒ نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث متواتر قطعی ہے اس جیسی کثیر تعداد میں روایت ہونے والی دوسری کوئی حدیث نہیں ہے لیکن حافظ ابن دحیہ نے کہا ہے کہ اس جیسی چار سو حدیثیں روایت کی گئی ہیں، اور یہ بھی کہا ہے کہ دو سو سے زائد صحابہ کرام نے اس کی روایت کی ہے، اس کے ماسوا دوسری کوئی حدیث ایسی نہیں ہے جیسے عشرہ مبشرہؓ نے متفقہ روایت کی ہو، ترجمہ مختصراً ختم ہوا۔

اس کے بعد امام علامہ عینیؒ نے اہل زمانہ کی شکایت کی کہ اب ان کا سر تاج جہاں ہیں جنہیں ان کی بے عقلی کی وجہ سے اہل علم میں ان کی کوئی گنتی نہیں ہے اور کوئی مقام نہیں ہے، میں تو کہتا ہوں کہ اب آج کل تو اور بھی حالت دگرگوں ہے، اللہ ہی کے پاس شکایت ہے اور وہی صراط مستقیم کی راہ دکھانے والا ہے اس کے بعد کتاب ہدایہ کی اپنی چار طریقوں سے سند پیش کی ہے، اس مترجم نے اس ہدایہ کو دو طریقوں سے پڑھ کر اور اجازت کے ساتھ سند حاصل کی ہے۔

بسم الرحمن الرحيم

الحمدلله الذی أعلی معالم العلم وأعلامه، و أظهر شعائر الشرع و أحكامه، و بعث رسلا و أنبياء صلوات الله عليهم اجمعين ألی سبيل الحق هادين، و أخلفهم علماء إلی سنن سننهم داعين، يسلكون فيما لم يؤثر عنهم مسلك الاجتهاد، مسترشدين منه فی ذلك وهوٗلاالارشاد

و خص أوائل المستنبطين بالتوفيق حتی وضعوا مسائل من كل جلی و دقيق، غير أن الحوادث متعاقبة الوقوع، والنوازل يضيق عنها نطاق الموضوع، واقتناص الشوارد بالاقتباس من الموارد والاعتبار بالأمثال من صنعة الرجال، وبالوقوف علی المآخذ يعض عليها بالنواجذ

وقدجری علی المواعد فی مبدأ بداية المبدی أن أشرحها بتوفيق الله تعالی شرحا أرسمه بكفاية المنتهی، فشرعت فيه والوعد يسوغ بعض المساغ، وحين أكاد اتكأ عنه اتكاء الفراغ، تبينت فيه نبذا من الاطناب، و خشيت أن يهجر لأجله الكتاب، فصرفت عنان العناية إلی شرح آخر موسوم بالهداية، أجمع فيه بتوفيق الله تعالی بين عيو ن الرواية و متون الدراية، تاركاً للزوائد فی كل باب، معرضا عن هذا النوع من الاسهاب مع ما أنه يشتمل علی أصول ينسجب عليها فصول

واسال الله تعالی أن يوفقنی لإتمامها و يختم لی بالسعادة بعد اختتامها، حتیٰ أن من سمت همته إلی مزيد الوقوف يرغب فی الأطول والأكبر، و من أعجله الوقت عنه يقتصر علی الأصغر و الأقصر، وللناس فيما يعشقون مذاهب، والفن خير كله، ثم سألنی بعض إخوانی أن أملی عليهم المجموع الثانی، فافتتحه مستعينا بالله تعالی فی تحرير ما أتاوله متضرعا إليه فی التيسير لما أجاوله، إنَّهُ الميسر لكل عسير، وهو علی مايشاء قدير، و بالإجابة جدير، وحسبنا الله ونعم الوكيل

ترجمہ :- خلاصہ خطبہ ہدایہ، شیخ امام مصنف ہدایہؒ نے اپنے خطبہ میں جو کچھ فرمایا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالی نے اپنی خاص عنایت فرما کر مجتہدین اولین کو اس بات کی ہدایت کی اور توفیق بخشی کہ انہوں نے جلی اور خفی ہر طرح کے مسائل استنباط فرمائے، اس کے باوجود نئے واقعات اور حوادثات کا سلسلہ قائم ہے، اس لئے کسی نئے ڈھب سے کوئی ایسا حکم اور فیصلہ نہیں کیا جاسکتا ہے جو آنے والے سارے مسائل کا وہ جواب ہو جائے، ایسے ہی موقع کے لئے جواں ہمت علماء کی یہ ذمہ داری ہو جاتی ہے کہ نئے مسائل کے جوابات دیں اور نئے مشکل مسائل کی گتھی سلجھائیں۔

بہر صورت میں نے اپنی کتاب بدایۃ المبتدی کے دیباچہ میں وعدہ کیا تھا کہ اس ہدایہ کی ایک شرح کفایۃ المنتہی بھی لکھوں گا، چنانچہ وعدہ کے مطابق جب میں ہدایہ کے بعد کفایہ کی تصنیف کے ختم کے قریب پہونچا تو مجھے اس بات کا احساس ہوا کہ یہ کتاب بہت زیادہ خلاف معمول طویل اور ضخیم ہو گئی ہے، اس سے اس بات کا خطرہ محسوس ہوا کہ کم ہمت حضرات اس سے گھبرائیں گے اور اس سے فائدہ نہ اٹھا سکیں گے، اس لئے ایک دوسری مختصر شرح لکھنے کا خیال پیدا ہوا اور "ہدایہ" نامی کتاب لکھنی شروع کر دی جس میں صحیح مقبول اور معتبر روایات کے ساتھ عقلی دلائل بھی جمع کر دیئے، اس کتاب کے مختصر ہونے کے باوجود اس میں ایسے اصول بھی شامل کر دئے جن سے بے شمار جزوی مسائل بھی نکالے جاسکتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ اس کے ختم ہونے پر ہی میرا خاتمہ ہو (یعنی اس کے مکمل کرنے کے لئے میری ہر طرح کی تائید و توفیق بخش کر اسے مکمل فرمادے) تاکہ جسے علمی استعداد زیادہ بڑھانے اور تفصیل جاننے کا شوق ہو وہ شرح اکبر یعنی کفایہ کا مطالعہ کرے اور جسے کم فرصت ہو اور صرف ضروریات پر اکتفاء کی خواہش ہو وہ شرح اصغر یعنی ہدایہ سے استفادہ کرے، پھر میرے بعض دینی بھائیوں کی فرمائش ہوئی کہ دوسری شرح انہیں لکھوادوں تو میں نے اللہ تعالیٰ کے دربار میں خشوع و خضوع اور رودھو کر مدد کی توفیق چاہی، اور اب اسی پر پورا بھروسہ ہے، **حسبنا اللہ ونعم الوکیل**

☆☆☆

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

بہ اقتدا قرآن مجید اور عمل بحدیث شریف: کل کلام لایبدأ فیہ بالحمد فھو أجذم، یعنی ہر کلام جس میں اللہ تعالیٰ کی تعریف سے شروع نہ ہو وہ ابتر یعنی کم برکت ہے اور شیخ عبد القادر رہاوی کی اربعین میں بسملہ و الحمد دونوں ہیں، ابن ماجہ کی روایت میں اقطع بجائے اجذم ہے اور معنی واحد ہیں و رواہ ابو عوانہ اس کو ابن ماجہ نے سنن عین اور ابو عوانہ و ابن حبان نے اپنے صحیح میں روایت کیا اور شیخ ابن الصلاح نے اس کو حدیث صحیح کہا ہے اور محدثین فقہاء میں معمول ہے۔

کتاب الطہارات

قال اللہ تعالی: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ﴾ الآية، ففرض الطهارة غسل الأعضاء الثلاثة ومسح الرأس بهذا النص، والغَسل هو الإسالة، والمسح هو الإصابة، وحَدُّ الوجه من قصاص الشعر إلى أسفل الذقن وإلى شحمتي الأذنين، لأن المواجهة تقع بهذه الجملة، وهو مشتق منها

یہ کتاب سب قسم کی طہارتوں کے بیان میں ہے، پاکی وضو غسل و کپڑے وجائے نماز وغیرہ سب کی ضروری ہے، لہٰذا طہارت کو مقدم کیا۔

فضیلت طہارت

واضح ہو کہ ایمان سے باطنی طہارت نجاست کفر و شرک سے ہوئی چنانچہ عقائد کا بیان ہو گیا اور ظاہر کو حدث و خبث سے پاک کرے اور اعضاء ظاہر کو گناہوں و جرائم سے اور قلب کو بد اخلاق سے اور اپنے سر باطن کو ماسوائے نبی عزوجل سے کماذکرہ الغزالی وغیرہ، و قال تعالیٰ: ﴿قَدۡ أَفۡلَحَ مَن زَكَّىٰهَا﴾، بیشک فلاح پائی جس نے نفس کو پاک کیا، اور حدیث میں ہے کہ: الطھور شطر الایمان، یعنی پاکی آدھا ایمان ہے کمافی صحیح مسلم، وفی حدیث: مفتاح الصلوة الطھور، اور حدیث میں ہے کہ طہارت نماز کی کنجی ہے، لہٰذا نماز پر طہارت مقدم ہے۔ مع۔

طہارت کا فائدہ

طہارت کا فائدہ یہ ہے کہ اباحت حاصل ہو جاوے ایسے کام کی جو بدون طہارت کے حلال نہیں ہے۔ و۔
میں کہتا ہوں کہ وضو پر وضو کرنے سے یہ اثر مرتب نہیں بلکہ نور علی نور ہے۔ م۔

شرائط وجوب طہارت

شرائط طہارت تیرہ ہیں، اشباہ و نظائر۔ ان میں سے نو شرط وجوب ہیں، جب یہ ہوں تو نماز و زکوٰۃ کی طرح طہارت بھی واجب ہے (۱) عقل (۲) و بلوغ (۳) و اسلام (۴) و قدرت ہونا پانی یا مٹی پر (۵) اور پانی یا مٹی کا پاک ہونا اور (۶) حدث خواہ چھوٹا یا بڑا ہونا اور (۷) وقت میں گنجائش نہ ہونا اور حیض نہ ہونا (۹) اور نفاس نہ ہونا۔

شرائط صحت طہارت

پھر جب طہارت کرے تو اس کے صحیح ہونے کی چار شرطیں ہیں: ایک جہاں پانی پہنچنا چاہئے سب پر پہنچ جاوے، دوم ایسی کوئی چیز نہ لگی ہو جو پانی پہنچنے سے مانع ہے مانند ناخن پر خشک آٹا وغیرہ، سوم و چہارم حیض و نفاس نہ ہو۔ د۔

سبب وجوب طہارت

طہارت واجب ہونے کا سبب ایسے کام کا ارادہ جو بدون طہارت حلال نہ ہو، یہی مختار ہے، جیسے نماز، طواف، قرآن چھونا، اور ارادہ وہ مراد ہے جس پر شروع ہو جاوے پس اگر نماز نفل کا ارادہ کیا پھر فسخ کر دیا تو طہارت بھی واجب نہ رہی بدلیل قولہ تعالیٰ ﴿اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ﴾ یعنی أرد تم القیام یعنی ارادہ کرو قیام نماز کا یعنی وہ ارادہ کہ اس پر شروع کر لو تو طہارت واجب ہے۔م۔ف۔ع۔و

جس شخص کے ہاتھ پاؤں کٹے ہوئے ہوں

فتاوی ظہیریہ وغیرہ میں ہے کہ جس شخص کے دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں کٹے ہوئے ہوں اور اس کے چہرہ پر زخم ہو تو نماز پڑھے بلا وضو کے اور تیمم نہ کرے گا اور اصح قول میں اس پر نماز کا اعادہ نہیں ہے اور فیض وغیرہ میں ہے کہ جس کو پانی و پاک مٹی یعنی جس سے طہارت ہوتی ہے نہ تو صاحبینؒ کے نزدیک یہ شخص نماز کے وقت نمازیوں کی مشابہت کرے یعنی نمازیوں کی طرح قیام و قعود و رکوع و سجدہ کرے اور اسی قول کی طرف امامؒ کا بھی رجوع کرنا صحت کو پہنچا اور اسی پر فتویٰ ہے۔ذ۔

آلہ طہارت کا پانی و مٹی ہے۔ف۔

طہارت کی صفت یہ کہ نماز کے لئے فرض ہے اور طواف کعبہ کے لئے واجب ہے اور کہا گیا کہ مصحف چھونے کے لئے بھی واجب ہے اور سونے کے واسطے سنت ہے اور کچھ اوپر جگہ مستحب ہے جو فرائض میں مذکور ہیں،د۔ غسل جمعہ و عیدین و عرفہ وغیرہ سنن ہیں۔ مترجم۔

ارکان طہارت

ارکان طہارت کے حدث اکبر میں تمام ظاہر بدن و اندر سے منہ و ناک دھونا اور نجاست میں اگر عین مرئی (نظر آنے والی) ہو تو پاک کرنے والی بہتی چیز سے اس کے عین کو زائل کرنا اور جو نجاست مرئی نہ ہو اس میں تین بار استعمال کرنا اور حدث اصغر میں ارکان چار ہیں دیکھئے جو کتاب میں مذکور ہیں۔ف۔ قال اللہ تعالیٰ ﴿یٰاَیُّہَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْہَکُمْ﴾ الآیۃ، اے ایمان والو! جب تم کھڑے ہو نماز کی طرف تو دھوڈالو اپنے چہروں کو الخ۔

مترجم کہتا ہے آخر تک ترجمہ یہ ہے: اور دھوڈالو اپنے ہاتھوں کو کہنیوں تک اور مسح کرو اپنے سروں کو اور دھوڈالو پیروں کو ٹخنوں تک الخ، یہ اصل طہارت ہے لہٰذا تفریع فرمائی۔م۔ففرض الطھارۃ غسل الاعضاء الثلاثۃ و مسح الرأس۔ت۔ پس فرض طہارت وضو کا غسل نہ ہوا اعضاء مذکورہ کا اور مسح سر کا ہے، لہٰذا النص، بدلیل اس نص کے۔ف۔

فرض کی قسمیں

اوّل فرض جو قطعی دلیل سے ثابت ہو اس کی دو قسمیں ہیں اول فرض جو اعتقادی و عملی دونوں ہے اس کا منکر کافر ہے۔م۔فرض عملی نہ اعتقادی پس عمل اس کا فرض ہے حتی کہ اگر نہ کیا تو عمل باطل ہے اور واجب وہ کہ دلیل ظنی سے ثابت ہو تو اس کا عمل میں لانا واجب ہے لیکن اگر ترک ہو جاوے تو عمل باطل نہیں مگر اعادہ واجب ہے اگر جبر نقصان نہ ہو سکے جیسے نماز میں ترک واجب سے بذریعہ سجدہ سہو کے جبر نقصان ہو جاتا ہے، اور الطہارۃ سے مراد طہارت وضو ہے جس کے چار ارکان چہرہ اور دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں کا دھونا اور سر کا مسح ہیں۔

واضح ہو کہ اس میں ایک افادہ عظیم فرمایا، یہ کہ ان تین اعضاء کے ایک بار دھونے کا اور چوتھے ایک بار مسح سر کا ثبوت قطعی فرض ہے جو منکر ہو کافر ہے اور رہی چہرہ کی حد اور ڈاڑھی کی مقدار اور ہاتھ پاؤں کی حد اور مسح سر کی مقدار میں اجتہاد جاری

ہے حتی کہ مثلاً چوتھائی سر یا تمام سر کے مسح سے انکار پر تکفیر نہیں بلکہ اگر مطلقاً مسح سر کی فرضیت سے منکر ہو تو کفر ہے۔

قال: والغسل هو الاسالة والمسح هو الاصابة.....الخ

اور غسل فقط پانی بہانا اور مسح پانی پہنچ جانا، اول پس غسل میں ملنا لازم نہیں ہے، یہی ہمارے اصحاب و عام فقہاء کا قول ہے۔ مع۔ اور یہی ظاہر الروایۃ ہے ملنا احوط ہے کیونکہ امام مالکؒ کے نزدیک بدون اس کے غسل نہ ہوگا۔ عف۔ پرف ہے وضوء کرنے میں اگر دو قطرہ یا زیادہ ٹپکے تو بالاجماع جائز ہے ورنہ طرفین کے قول پر نہیں جائز ہے۔ الذخیرہ اور یہی صحیح ہے۔ المضمرات۔

قال المصنف: وحد الوجه من قصاص الشعر الى اسفل الذقن والى شحمتي الأذنين، لان المواجهة تقع بهذه الجملة، و هو مشتق منها.....الخ

اور چہرہ کی حد سر کے بال جمنے کی انتہا سے لیکر ٹھوڑی کی تہ تک طول میں اور ایک کان کی لو سے لے کر دوسرے کان کی لو تک عرض میں ہے کیونکہ مواجہہ اور روبرو ہونا اسی تمام سے واقع ہوتا ہے اور وجہ کا لفظ مواجہہ سے مشتق ہے۔ ف۔ اسی پر فقہاء کا اتفاق ہے اور یہ اشتقاق کبیر ہے کہ جس میں فقط لفظ و معنی میں مناسبت ہونا کافی ہے۔ مع۔ چہرہ کی حد ظاہر الروایہ میں مذکور نہیں البدائع، اور اصل حد تو شروع سطح پیشانی سے ہے۔ ف۔

چنانچہ اگر صلع سے اگلے سر کے بال زائل ہوگئے تو اصح یہ ہے کہ وہاں پانی پہنچانا واجب نہیں الخلاصہ، ہوالصحیح الزاہدی جس کے بال وچہرہ کی طرف جمے ہو تو اکثری حد سے یعنی ابتدائے سطح پیشانی سے جس قدر نیچے اترے بال ہوں ان کا دھونا واجب ہے، المغنی۔ ع۔

سپیدی جو داڑھی کے بعد اس کے کنارے و کان کی لو کے درمیان ہے اس کا دھونا واجب ہے، یہی صحیح ہے الذخیرہ، اور کویوں میں پانی پہنچانا واجب ہے اور ہونٹوں میں سے جتنا ان کے ملانے کے وقت چھپ جاوے وہ منہ میں اور جتنا کھلا رہے اس کا دھونا واجب ہے یہی صحیح ہے کذا فی الخلاصہ، دونوں آنکھوں کے اندر دھونا بوجہ حرج کے نہ واجب ہے نہ سنت الظہیریہ، چیڑ جو آنکھ بند کرنے سے باہر رہے تو اس کے نیچے پانی پہنچانا چاہئے الزاہدی۔ اور جو جلد بالوں سے ڈھکی نہ ہو تو علی المختار دھونا واجب ہے البرہان، بخلاف غسل کے کہ اس میں بہر حال پانی پہنچانا واجب ہے المضمرات۔

داڑھی جب گھنی ہو یعنی کھال چھپاوے، تو ظاہر کلام ہدایہ مفید ہے جو امام محمدؒ نے اصل میں اشارہ کیا کہ پوری داڑھی دھونا واجب ہے اور کہا گیا کہ یہی اصح ہے اور ظہیریہ میں ہے کہ اسی پر فتوی ہے اور بدائع میں ابو شجاع سے ہے کہ ہمارے اماموں نے سوائے اس قول کے دیگر اقوال سے رجوع کر لیا ہے۔ عف۔ یہی اصح ہے التبیین، اور یہی صحیح ہے الزاہدی، امام ابو حنیفہؒ سے اشہر روایت یہ ہے کہ داڑھی جس قدر کھال کو چھپاتی ہے سب کا مسح فرض ہے اور یہی اصح و مختار ہے شرح الوقایہ۔

داڑھی اگر خفیف ہو کہ اس کا بشرہ (کھال) نظر آوے تو اس کے نیچے پانی پہنچانا فرض ہے الفتح والنہر، اور داڑھی کے بال جو ٹھوڑی سے نیچے لٹکے ہوئے ہیں ان کا دھونا واجب نہیں ہے، شرح الوقایہ۔ مسح بھی واجب نہیں بلکہ مسنون ہے۔ النہر۔ اگر بعد وضوء کے داڑھی یا ٹھوڑی یا بھنویں یا مونچھیں منڈائیں تو اس جگہ کو دھونا واجب نہیں اور نہ وضوء کا اعادہ لازم ہے قاضی خان، مصنفؒ نے تحدید وجہ کے بعد ہاتھوں و پیروں کی تحدید بیان فرمائی بقولہ۔

والمرفقان والكعبان يدخلان في الغسل عندنا، خلافا لزفرؒ وهو يقول: إن الغاية لا تدخل تحت المغيا كالليل في باب الصوم، ولنا أن هذه الغاية لإسقاط ماوراءها اذ لولاها لاستوعبت الوظيفة الكل، وفي باب الصوم لمد الحكم اليها اذ الاسم يطلق على الامساك ساعة، والكعب هو العظم الناتي هو الصحيح و منه الكاعب

ترجمہ :- ہمارے نزدیک دھونے میں دونوں کہنیاں اور دونوں ٹخنے داخل ہیں، بخلاف زفرؒ کے وہ فرماتے ہیں کہ غایت اپنے مغیا (آخری اپنے ماقبل) میں داخل نہیں ہوتی ہے، جیسے روزے کے مسئلہ میں رات اپنے ماقبل (دن) میں داخل نہیں ہے، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ کہنیوں اور ٹخنوں کی حد تو ان کے بعد کے حصوں کو ساقط کرنے کے لئے ہے، کیونکہ اگر یہ حد بیان نہیں کی جاتی تو پورے حصہ کو دھونا ضروری ہو جاتا، اور روزے کے مسئلے میں جس کی نظیر امام زفرؒ نے دی ہے تو وہ اس لئے ہے کہ روزے کے حکم کو اس وقت تک بڑھا کر لازم کردے، ورنہ صرف روزہ کہنے سے تو تھوڑی دیر گھنٹہ آدھ گھنٹہ رکھ لینے کے لئے بھی کافی ہو جاتا ہے، اور کعب (ٹخنہ) وہ ابھری ہوئی ہڈی ہے، یہی قول ہے اسی سے لفظ کاعب مشتق ہے۔

توضیح :- "ہمارے نزدیک" سے مراد :- امام ابو حنیفہؒ وامام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ ہوا کرتے ہیں (المحیط)۔

کہنیاں بھی ہاتھ دھونے میں داخل ہیں

آیت پاک میں فرمایا گیا ہے ﴿وایدیکم الی المرافق﴾ یعنی اپنے ہاتھوں کو کہنیوں تک دھو ڈالو، تو ہاتھ دھونے کی غایت یعنی انتہا کہنیاں ہیں اور قاعدہ ہے کہ جس کی انتہا بیان ہو اس میں انتہا داخل نہیں ہوتی ہے جیسے روزہ کے بارے میں فرمایا گیا ہے: ﴿ثم اتموا الصیام الی اللیل﴾، پھر تم لوگ روزے کو رات تک پورا کرو، حالانکہ بالاتفاق رات کا وقت روزے میں داخل نہیں ہے، اسی طرح یہاں کہنیاں اور ٹخنے ہاتھوں و پاؤں میں داخل نہیں ہے یعنی ان کا دھونا فرض نہیں ہے، یعنی ان کا دھونا فرض لازم نہیں آیا، اگرچہ دھونا بہتر و مسنون ہے، ان کے جواب کی وضاحت یہ ہے کہ ﴿وایدیکم الی المرافق﴾ اور ﴿اتموا الصیام الی اللیل﴾ ان دونوں انتہاؤں میں فرق ہے، کیونکہ الی المرافق کی اگر قید نہ لگائی جاتی تو ہاتھ دھوتے وقت انگلیوں کے پوروں سے مونڈھوں تک دھونا لازم آجاتا اب اس قید کے لگا دینے کی وجہ سے اس کی آخری حد بندی ہو گئی کہ صرف کہنیوں تک دھوؤ اس سے زیادہ نہ دھوؤ۔

الحاصل یہاں پر کہنی ہاتھ میں داخل رہی، اور روزہ کے مسئلہ میں جس کی نظیر امام زفرؒ نے دی ہے تو وہاں پر روزے کے حکم کو صبح سے رات کی ابتداء تک طول دینے کے لئے ہے کیونکہ روزہ تو فی نفسہ تھوڑی سی دیر تک کسی چیز سے یا کام سے رکے رہنے کو کہا جاتا ہے، اب اگر رات تک کا بیان نہ ہوتا تو آدھ گھنٹہ ایک گھنٹہ روزہ رکھ لینے سے بھی روزہ کافی ہو جاتا، مگر اب مغرب تک روزہ سے رہنا لازم ہو گیا۔

ٹخنہ کی بحث

والکعب ھو العظم الناتی ھو الصحیح و منہ الکاعب.....الخ

کاعب کی جمع کواعب آتی ہے، ایسی لڑکیاں جو نئی جوانی پر آئی ہوں، کہ جن کی چھاتیاں ابھار پر ہوں، چونکہ یہ صفت عورتوں کے لئے مخصوص ہے لہذا کاعبہ کی بجائے کاعب کہتے ہیں جیسے حائض اور طالق بجائے حائضہ اور طالقہ کے۔

موزوں پر مسح کرنا

والمرفقان والکعبان ید خلان فی الغسل عندنا.....الخ

وضو میں پاؤں دھونا فرض ہے، بحر الرائق میں اسی پر اجماع بیان کیا ہے، لیکن موزوں پر مسح کرنا بے شمار احادیث (سنت متواتر) سے ثابت ہے جس طرح اگر ہاتھ پاؤں زخمی ہوں تو ان پر مسح کرنا دوسری دلیلوں سے ثابت ہے۔

چند مختلف مسائل

ناخن کٹوانے، ناخن میں آٹا، مٹی، مہندی، بڑھے ہوئے ناخن، خضاب، انگوٹھی، زائد انگلی، ہاتھ پاؤں نہ ہونے، تیل ملنے، زخم پھوڑے کے احکام۔

☆ اگر وضو کے بعد اپنے ناخن کٹوائے تو دوبارہ وضو کرنا لازم نہیں ہے (قاضی خان)۔

☆ جامع اصغر میں ہے کہ اگر ناخن چوڑے ہوں اور ان میں میل یا گیلی مٹی یا گوندھا آٹا ہو یا عورت نے مہندی لگائی تو وضو جائز ہے خواہ وہ شہری ہو یا دیہاتی، شیخ دبوسیؒ نے کہا ہے کہ یہ صحیح ہے اور اسی پر فتوی ہے (الفتح والذخیرہ)، اگر گوندھا آٹا ناخنوں کے نیچے ہو تو اس کے نیچے پانی پہنچانا واجب ہے اگر ناخن بڑھ کر پوروے کے سرے سے نکل گئے تو ان کا دھونا واجب ہے، ایک ہی قول ہے۔ الفتح والمحیط۔

☆ اگر خضاب گاڑھا ہو کر خشک ہو گیا تو وضو اور غسل کے لئے مانع ہے (سراج عن الوجیز)۔

☆ اگر انگوٹھی ڈھیلی ہو تو اس کو حرکت دینا سنت ہے، اور اگر ایسی تنگ ہو کہ اس کے نیچے پانی نہ پہنچے تو حرکت دینا فرض ہے (الخلاصہ) اور یہی ظاہر الروایہ ہے (المحیط) یہی مختار ہے (الفتح)۔

☆ اگر مونڈھے سے دو ہاتھ پیدا ہوئے تو جو پورا ہے اصلی ہے اس کا دھونا فرض ہے، اور جو ناقص ہے زائد ہے، اس لئے اس میں سے جتنا حصہ اس پورے ہاتھ کے حصہ کے مقابل ہو جس کا دھونا فرض ہے اس کا بھی دھونا فرض ہوگا، اور جو اس کے مقابل نہ ہو اس کا دھونا فرض نہیں ہے (الفتح والحلیہ) لیکن دھو لینا مستحب ہے (البحر عن المجتبیٰ) اور اسی طرح کٹے ہوئے حصہ کی جگہ کا دھونا بھی لازم ہے (المحیط)۔

☆ اگر ہاتھ پاؤں پر تیل کی مالش کی جس سے بدن پر پانی نہیں ٹھہرتا تو بھی اس پر وضو جائز ہے، (ذخیرہ)۔

☆ اگر اعضاء میں شگاف (پھٹن) کی وجہ سے دھونے سے عاجز ہو تو اس پر صرف پانی بہا دینا لازم ہے، اور اگر اس سے بھی عاجز ہو جائے تو اس پر بھی مسح کر لینا کافی ہے، اور اگر مسح کرنے سے بھی عاجز ہو تو شگاف کی جگہ چھوڑ دے اور اس کے آس پاس دھو ڈالے (الذخیرہ)۔

☆ اور اگر وضو کے کسی حصہ میں زخم و میل وغیرہ ہو اور اس پر باریک جھلی ہو، ایسی حالت میں وضو کرتے ہوئے اس پر پانی بہا لیا، پھر اس جھلی کو نوچ ڈالا مگر اس کے نیچے سے کوئی ایسی چیز نہیں نکلی جس سے وضو ٹوٹتا ہو تو شبہ یہ ہے کہ کسی صورت میں اس جگہ کا دھونا واجب نہیں ہے (عن الرکن السندی)

مکھی یا مچھر کی بیٹ

اگر اعضاء وضو میں کسی پر مکھی یا مچھر کی بیٹ ہو کہ وضو میں اس کے نیچے پانی نہیں پہنچا تو جائز ہے، کیونکہ اس سے بچنا ناممکن ہے (المحیط) اگر وضو میں ایک حصہ کی تری کو دوسرے حصہ کی طرف پہنچایا تو جائز نہ ہوا یعنی وضو مکمل نہ ہوا، لیکن اگر غسل میں ایسا کیا تو جائز ہوگا بشرطیکہ وہ پانی بہہ رہا ہو (ظہیریہ)۔

بارش یا تالاب سے غسل کا حکم

اگر کسی آدمی کے بدن پر مینہ پڑا یا وہ بہتی نہر یا دریا میں گر پڑا تو اس کا وضو ہو گیا اور غسل بھی ہو جائے گا بشرطیکہ پورے بدن پر پانی پہنچ گیا ہو، ساتھ ہی ناک میں پانی ڈالا ہو اور منہ سے کلی بھی کر لی ہو (السراجیہ)۔

غسل سے مسح

میں یہ کہتا ہوں کہ اس روایت سے یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ غسل سے مسح کا کام بھی ہو جاتا ہے لیکن اس کے برعکس

نہیں ہے۔

والمفروض فی مسح الرأس مقدار الناصیة وهو ربع الرأس، لما روی المغیرة بن شعبة أن النبی ﷺ اتی سباطة قوم فبال وتوضأ و مسح علی ناصیته و خفیه، والکتاب مجمل فالتحق بیانا به

ترجمہ:-اور سر کے مسح کرنے میں فرض ناصیہ کی مقدار ہے جو سر کی چوتھائی ہے، یعنی آیت کریمہ ﴿اذا قمتم﴾ **الآیہ،** میں سر کے مسح سے ناصیہ کی مقدار کا مراد ہونا اس دلیل سے ہے جو حضرت مغیرہ بن شعبہؓ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ ایک قوم کے کوڑے پر آئے اور پیشاب کیا، پھر وضو کیا اور ناصیہ اور دونوں موزوں پر مسح کیا، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ مقدار ناصیہ سے فرض ادا ہو گیا اور قرآن میں سر کے مسح کی مقدار مجمل ہے جس کا حدیث سے بیان ضروری ہے تو یہی حدیث جس میں آپ کا کم سے کم مسح کرنا مروی ہے اس لئے اس مجمل آیت کے لئے بیان ہو کر اس سے لاحق ہو گئی یعنی یہ بات واضح ہو گئی کہ آیت میں ناصیہ کی مقدار ہی مسح کرنا فرض ہے۔

توضیح:-ابتک وضو کے چار ارکان میں سے تین دھونے والے اعضاء یعنی چہرہ دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں کا بیان ہوا، اب صرف سر کے مسح کا بیان باقی رہا، اس لئے مصنف کتابؒ نے "والمفروض "الخ۔

بحث مسح سر

سر پر مسح کرنے کے سلسلہ میں جو نص موجود ہے اس میں لفظ ناصیہ کا بیان ہے، پھر ناصیہ کی بھی خصوصیت نہیں ہے، اس لئے مقدار ناصیہ سر پر جہاں بھی مسح کر لیا جائے کافی ہوگا۔

تحقیق مقدار مفروضہ

امام مصنفؒ نے کہا ہے کہ مقدار ناصیہ سر کی چوتھائی ہے، امام بصاصؒ نے کہا ہے کہ بعض مشائخ نے تین انگلیوں کی روایت کو صحیح کہا ہے، اور بعض نے احتیاطاً چوتھائی سر کی روایت کو صحیح کہا ہے (**کما فی العینی** یہی مختار ہے۔الاختیار) اگر مسح کرنے میں تین انگلیوں سے کم لگائیں تو ظاہر الروایہ میں جائز نہیں ہے (الکفایہ) سر کے مقام سے بقدر چہارم مسح کرنے سے فرض اتر جائے گا (مع) لیکن کانوں کا مسح کرنا سر کے مسح کے قائم مقام نہیں ہو سکتا ہے (کذا فی السراجیہ) بلکہ کانوں کے اوپر سے سر میں مسح کرنا چاہئے، اور اگر سر میں سے بعض جگہ منڈی ہو اور بعض جگہ بال ہوں پھر اس نے بالوں والی جگہ پر مسح کیا تو کافی ہے (جوہرہ نیرہ)۔

ٹوپی عمامہ اور اوڑھنی پر مسح کرنے کا حکم

ٹوپی یا عمامہ پر مسح جائز نہیں ہے، اسی طرح اگر عورت نے اوڑھنی پر مسح کیا تو جائز نہیں، ہاں اگر پانی ٹپکتا جاتا ہو اس طرح پر کہ بالوں پر گیا تو پہنچ جانے پر یہ مسح جائز ہوگا (الخلاصہ) لیکن جب ہی جائز ہوگا کہ اس کے اوڑھنی کے رنگ سے رنگین نہ ہو جائے (ظہیریہ) اور افضل تو یہ ہے کہ عورت اوڑھنی کے نیچے سے مسح کر لے (قاضی خان)۔

خضاب پر مسح

اگر عورت کے سر پر خضاب ہو اور اس نے خضاب پر مسح کیا تو جب پانی کی تری اس کے خضاب سے مل کر مطلق پانی کے حکم سے نکل گئی تو یہ مسح جائز نہ ہوگا (الخلاصہ)۔

غسل سے مسح ہو جاتا ہے

غسل سے مسح ہو جاتا ہے پھر ہاتھ پھیرنے کی ضرورت نہیں رہتی، حتی کے اگر مینہ کا پانی پڑ گیا تو مسح ہو گیا (کما نص فی المبسوط والخلاصہ) اور تین انگلیوں سے کم نہ ہو جیسا کہ گذرا، اور اگر مسح کیا کلمہ کی انگلی اور انگوٹھے سے دونوں کو کشادہ کئے ہوئے، اور ان دونوں کو اتنی ہتھیلی کے ساتھ جو دونوں کے بیچ میں ہے سر پر رکھا تو مسح جائز ہے (محیط و قاضی خان)۔

مردوں کے گیسو کا حکم

اگر مرد کے دولانبے گیسو ہوں جو اس کے سر کے اوپر بندھے ہوئے ہوں جیسے عورتیں کیا کرتی ہیں اور اس نے اپنے گیسو کی چوٹی پر مسح کیا تو عامہ مشائخ کے نزدیک جائز نہیں ہے خواہ وہ دونوں گیسو کو چھوڑ دے یا نہ چھوڑ دے (المحیط) اور اگر اس کی ہتھیلی میں ایسی تری ہو جو برتن سے لی ہو یا دھلے ہوئے حصے کے بعد رہ گئی ہو اس سے مسح جائز ہو گا، یہی صحیح ہے، اور اگر وہ تری مسح کر لینے کے بعد رہ گئی ہو پھر اس سے اس نے دوسری مرتبہ مسح کیا تو جائز نہیں ہو گا (خلاصہ وغیرہ)۔

برف سے مسح کرنا

اگر کسی نے برف سے مسح کیا تو ہر حال میں صحیح ہے اس موقع پر فقہاء نے اس کی تفصیل نہیں کی کہ تری سے قطرہ ٹپک رہا ہو (برہانیہ)۔

مسح کرنے کی مسنون صورت

مسح کرنے کی مسنون صورت یہ ہے کہ اپنی دونوں ہتھیلیوں اور انگلیوں کو سر کے اگلے حصہ پر رکھ کر گدی کی طرف اس طرح لے جائے کہ پورے سر کو گھیر لے، پھر اپنے دونوں کانوں کو مسح کر لے، لیکن یہ طریقہ کہ کلمہ کی دونوں انگلیاں بالکل علیحدہ ہوں تا کہ ان سے کانوں کو مسح کیا جائے اور ہتھیلیوں کو اس غرض سے کہ دونوں کنپٹیوں پر پھیری جائیں تو سنت میں اس کی کوئی اصل نہیں ہے (الفتح)۔

مقدار مسح میں ائمہ کا اختلاف

والمفروض فی مسح الراس مقدار الناصیة وھو ربع الرأس...... الخ

علماء کے درمیان اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو سر کے مسح کو بالتصریح بیان کیا ہے وہ لازم ہے، مگر اس کی مقدار میں اختلاف ہے، اس طرح پر کہ امام مالکؒ کے مذہب میں پورے سر کا مسح کرنا ضروری ہے اور امام احمدؒ کے مذہب میں بھی مردوں کے بارے میں یہی حکم ہے، البتہ عورت کے لئے سر کا اگلا حصہ ہونا کافی ہے اور شوافعؒ کے دو قول ہیں ایک یہ کہ کم سے کم مقدار صرف ایک بال ہے جس کی صورت یہ ہو گی کہ سر پر مہندی وغیرہ لیپ کیا ہو اس سے ایک بال کھلا رہنے دیا ہو تو اسی پر مسح کرنا کافی ہو جائے گا، عینیؒ نے کہا ہے کہ یہ کلام بالکل ضعیف ہے کیونکہ شرع شریف ایسی نادر صورت پر حکم نہیں لگاتی جس سوچ کر نکالنے میں اتنا تکلف کرنا پڑے، دوسرا قول یہ ہے کہ صرف تین بالوں پر مسح کرنا کافی ہے، یہ قول پہلے سے کچھ کم ضعیف ہے، اور ہمارے نزدیک تین انگلیوں کی مقدار یا چوتھائی سر کی مقدار کافی ہے جیسا کہ گذرا۔

وھو حجة علی الشافعیؒ فی التقدیر بثلاث شعرات وعلی مالك فی اشتراط الاستیعاب.....الخ

ترجمہ:- اور یہی حدیث امام شافعیؒ کے قول کے خلاف دلیل بنی جس میں انہوں نے اپنے اجتہاد سے تین بالوں کو مسح کر لینے کو فرض بتایا ہے اور یہی حدیث امام مالکؒ کے اس قول کے خلاف بھی حجت بنی جس میں انہوں نے پورے سر پر مسح

کرنے کو شرط قرار دیا ہے۔

توضیح۔ دلائل اختلاف ائمہ

لما روى المغيرة بن شعبة أن النبي ﷺ أتى سباطة قوم فبال وتوضأ و مسح على ناصيته و خفيه......الخ

میں کہتا ہوں کہ اگر تمام سر پر مسح کرنا ہی فرض ہوتا تو آنحضرت ﷺ فقط ناصیہ پر مسح کا اکتفاء کر کے اصل فرض کو کیوں ترک فرمادیتے، اس طرح یہ حدیث امام مالکؒ کے خلاف پوری دلیل ہوگئی، اس موقع پر امام شافعیؒ کی طرف سے یہ جواب دیا جاتا ہے کہ قرآن پاک کی یہ آیت پاک مجمل نہیں ہے جس کے لئے حدیث سے بیان کی ضرورت ہو، بلکہ آیت مطلق ہے یعنی جس مقدار پر مسح کا اطلاق ہوتا ہے اسی مقدار پر مسح کرنا فرض ہے، اور وہ مقدار ایک بال یا تین بالوں پر مسح کرنے سے پوری ہو جاتی ہے، صدر الشریعہ نے اس کا جواب دیا ہے کہ لغت میں بھیگے ہاتھ کو پھیرنے کو مسح کرنا کہتے ہیں اور اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ بھیگے پود میں ایک بال یا تین بال چھو جانے کو مسح کرنا نہیں کہتے ہیں، اس لئے مسح کرنے کے لئے ہاتھ پھیرنا چاہئے، اس وقت ہاتھ پھیرنے کی کوئی حد بندی ضرور ہوگی اور وہ ہمیں معلوم نہیں بلکہ مجمل تھی اس لئے حدیث شریف سے اس کا بیان معلوم کرنا چاہئے اس طرح یہ آیت مجمل ٹھہری، جیسا کہ ہم کہتے ہیں، اور یہ آیت مطلق نہ ہوئی جیسا کہ آپ کہتے ہیں۔

اور آیت کے مجمل ہونے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ آیت میں جملہ ﴿وَامْسَحُوْا بِرُؤُسِكُمْ﴾ ہے، اس میں رؤسکم پر ب داخل ہے جیسا کہ تیمم کی آیت میں ﴿فَامْسَحُوْا بِوُجُوْهِكُمْ﴾ فرمایا گیا ہے اس میں بھی یہی صورت ہے کہ وجوھکم پر ب داخل ہے، اور مسئلہ تیمم میں بالاتفاق ہمارے اور آپ کے نزدیک مٹی سے پورے چہرہ پر مسح کرنا ضروری ہے، اور یہاں حدیث مذکور سے ظاہر ہوا کہ سر کے مسح میں پورے سر کا مسح ضروری نہیں ہے، یا جیسا کہ عرب والے بولا کرتے ہیں **امسحوا بالحائط** دیوار کو مسح کرو، تو اس سے دیوار کے تھوڑے حصہ کا مسح ہی مراد ہوتا ہے، اس سے یہ بات ہرگز مراد نہیں ہوتی کہ پوری دیوار کو چھوؤ یا مسح کرو۔

الحاصل یہ معلوم ہوا کہ ایسے کلام میں اجمال ہی مقصود ہوتا ہے اور بیان سے اس کی جیسی وضاحت ہوگی وہی مراد ہوگی، اور اسی پر عمل ہوگا تو مجمل کے لئے ہمیشہ ایک بیان یا وضاحت چاہئے، اور اس مسئلہ میں مغیرہ بن شعبہؓ کی حدیث بیان ہو رہی ہے۔

اس مقام پر شوافعؒ کی طرف سے سوال ہوتا ہے کہ اس حدیث مغیرہؓ سے مجمل کے بیان میں پورے ناصیہ کا ہونا کس طرح معلوم ہوا، اس میں تو صرف اتنی بات ہے کہ ناصیہ پر مسح کیا، اس سے صرف مسح کرنا معلوم ہوا اس میں یہ بھی ممکن ہے کہ صرف تھوڑے سے ناصیہ پر مسح کر لینا بھی مراد ہو سکتا ہے، اور پورے ناصیہ پر مسح کرنا تو یقینی طور پر معلوم نہیں ہوتا ہے۔

شیخ ابن الہمام نے اس شبہ کا جواب یہ دیا کہ اگر اس حدیث میں تھوڑے سے ناصیہ پر مسح کرنے کا وہم پیدا ہوتا ہے تو اس کی تائید کے لئے ہمارے پاس دوسری حدیث بھی ہے جسے ابوداؤدؒ نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ آپؐ وضو فرما رہے تھے اس وقت آپؐ کے سر پر قطری عمامہ تھا اس لئے آپؐ نے اپنے دونوں ہاتھ عمامہ کے نیچے داخل کئے اور اپنا اگلا سر مسح کیا، اور یہی حدیث ظاہری طور پر اس بات کی کھلی دلیل ہے کہ آپؐ نے اپنے سر کے سامنے کے پورے حصہ پر مسح کیا، یہی حصہ چوتھائی ہوتا ہے اور اسی کو ناصیہ بھی کہا جاتا ہے، اس عمامہ کو قطری اس لئے کیا گیا ہے کہ وہ قطر کی طرف منسوب تھا، جو سرخ دھاری دار موٹے کپڑے کا ہوتا ہے۔

اس روایت جیسی بیہقیؒ نے بھی عطاءؒ سے مرسل روایت بیان کی ہے، اور مرسل حدیث ہمارے نزدیک قابل حجت ہوتی ہے، اگر اتنی مقدار سے کم مسح کرنا بھی صحیح ہوتا تو رسول اللہ ﷺ کم از کم ایک بار بھی کر کے دکھا دیتے تا کہ لوگوں کو معلوم

ہو جائے کہ اس طرح بھی مسح کرنا جائز ہوتا ہے، جیسا کہ آپؐ نے دو ایک بار وضو میں اعضاء دھوتے وقت بجائے تین مرتبے کے بھی دو مرتبہ اور کبھی صرف ایک ایک مرتبہ دھو کر اس کا جائز ہونا بتا دیا ہے (الفتح)۔

لما روی المغیرة بن شعبة ان النبی ﷺ اتی سباطة قوم فبال وتوضأ و مسح علی ناصیته و خفیه......الخ

صاحب ہدایہؒ نے قدوریؒ کی موافقت میں حضرت مغیرہؓ کی جو حدیث بیان کی ہے وہ دو طریقوں سے مروی ہے ان دونوں کو قدوریؒ نے جمع کر دیا ہے، ان میں سے پہلی حدیث ابن ماجہ نے مغیرہؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ آنحضرت ﷺ ایک قوم کے کوڑے پر تشریف لائے اور کھڑے ہو کر پیشاب کیا، اور دوسری حدیث مغیرہؓ یہ روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے وضو کیا اور اپنے ناصیہ و عمامہ اور دونوں موزوں پر مسح کیا، اسے مسلم، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ، طحاوی، اور دار قطنی، بیہقی، طبرانی اور امام احمدؒ نے مطولاً اور مختصراً بیان کیا ہے اور یہ حدیث بغیر کسی اختلاف کے صحیح ہے اور ان لوگوں کے لئے قابل حجت ہے جو مسح رأس میں ناصیہ کی مقدار مسح کرنے کو فرض قرار دیتے ہیں۔

ایک سوال:- یہ ہوتا ہے کہ فرض تو وہ حکم ہے جو کسی قطعی دلیل سے ثابت ہو حالانکہ مسح کے حکم میں خبر واحد کے طور پر حدیث کا ثبوت ہمیں ملا ہے جو ظنی اور قطعی نہیں ہے لہٰذا یہ حکم ظنی ہوا اور قطعی نہ ہو سکا۔

جواب:- یہ قاعدہ مسلم ہے کہ "مجمل آیت کا حکم جو اگرچہ حدیث سے ثابت ہو (جیسے اس جگہ سر کے مسح میں حدیث کے واسطہ سے مقدار ناصیہ ثابت کیا گیا ہے) اس کا حکم اس آیت مجمل کی طرف ہی مضاف ہوتا ہے اور اس حدیث کی طرف وہ حکم مضاف نہیں ہوتا جس سے وہ ثابت ہوا ہو" الحاصل جبکہ یہ آیت دلیل قطعی ہے لہٰذا یہ حکم بھی قطعی ہی ہوا۔

سر کا مسح اگرچہ مقدار ناصیہ فرض ہے مگر اس کا منکر کافر نہیں ہے

ایک اور سوال یہ ہوتا ہے کہ جب مقدار ناصیہ مسح میں فرض قرار پائی تو اس کے منکر کو کافر کہنا چاہئے حالانکہ ایسا نہیں ہے؟

جواب:- فرض کی دو قسمیں ہیں۔

نمبر ۱۔ وہ فرض جو اعتقاد اور عمل دونوں طریقوں سے قطعی ہو جیسے وضو میں تینوں اعضاء کا دھونا اور سر کا مسح کرنا تو ایسے فرض منکر کافر ہوتا ہے۔

نمبر ۲۔ وہ فرض جو اعتقاداً تو قطعی نہیں لیکن عمل کے اعتبار سے قطعی ہو جیسے سر کے مسح میں مقدار ناصیہ تو فرض عملی ہے اس کے انکار پر تکفیر نہیں کی جا سکتی ہے اور یہ قسم فرض قطعی اور واجب کے درمیان ہے یعنی فرض سے کم اور واجب سے بڑھ کر ہوتی ہے، پس مصنفؒ کے قول میں مفروض سے مراد فرض عملی ہے۔

اور نہایہ میں کہا ہے کہ فرض کی دو قسمیں ہیں اور قطعی جو مذکور ہوئی اور دوسری ظنی، اور وہ مجتہد کے خیال کے مطابق ہوتی ہے جیسے فصد اور پچھنا لگوانے کے بعد ہم احناف کے نزدیک طہارت مفروض ہے اور اس معنی میں مقدار ناصیہ کو مفروض کہا گیا ہے، یا اصل مسح فرض قطعی ہے اور اسی کی تفسیر یہ مقدار ہے تو مقدار کو بھی اصل مسح کے نام سے مفروض بیان کیا گیا ہے، اس تمام بیان کا ماحصل یہ ہوا کہ ائمہ احناف کے نزدیک اس آیت مجمل کے بیان کے لئے ناصیہ کی حدیث ہے اور اس کی تائید میں مقدم راس کی حدیث ہے جو چوتھائی سر ہے، لہٰذا صرف تین انگلی کی مقدار کا اندازہ کرنا احتیاط کے خلاف ہے اور اس کی طرف مصنفؒ نے اپنے قول سے اشارہ فرمایا ہے۔

وفی بعض الروایات قدّره بعض اصحابنا بثلاث اصابع الید لانها اکثر ماهو الاصل فی آلة المسح......الخ

ترجمہ:- اور بعض روایات میں ہے کہ ہمارے کچھ ائمہ نے "مقدار ناصیہ" کی تحدید کی اور اندازہ مقرر کیا ہے ہاتھ کی تین

انگلیوں کے برابر کیونکہ آلہ مسح میں جو چیز (ہاتھ) اصل ہے اس میں تین انگلیاں ہی اکثر ہیں۔

توضیح: مقدار ناصیہ کے بارے میں مترجم کی تحقیق

مترجم کا کہنا ہے کہ اوپر کا ترجمہ اس بناء پر ہے کہ "قدرہ" کی ضمیر مقدار ناصیہ کی طرف ہے یعنی ناصیہ کی مقدار تو مذہب مختار میں چوتھائی سر ہے، اگرچہ بعضوں نے کہا ہے کہ ناصیہ کی مقدار ہاتھ کی تین انگلیوں کے برابر ہے، اس کی پوری تحقیق یہ ہے کہ آیت وضو بالاتفاق مجمل، قابل وضاحت ہے، جس کی وضاحت حدیث میں "مسح علی ناصیہ" سے کی گئی ہے، اس میں چوتھائی سر یا تین انگلیوں کی قید نہیں لگائی ہے اس لئے "ناصیہ" ہی اس کے لئے بیان واقع ہوا ہے پھر اس بات میں بھی سب کا اتفاق ہے کہ مقام ناصیہ پر ہی مسح کی خصوصیت نہیں ہے، بلکہ پورے سر میں سے جہاں سے مقدار ناصیہ مسح کرے فرض ادا ہو جائے گا۔

اب اختلاف صرف اس قدر باقی ہے کہ وہ مقدار ناصیہ کتنی ہے؟۔ اس کے جواب میں دو اقوال ہیں: نمبرا۔ چوتھائی سر، نمبر۲۔ ہاتھ کی تین انگلیوں کے برابر، جیسا کہ امام ابو بکر جصاصؒ کا قول مذکور ہو چکا ہے، بلکہ چوتھائی سر کے برابر ہونے میں بھی ائمہ کا اتفاق ہے اب صرف تین انگلیوں کی مقدار ہونے میں دو طریقہ سے اختلاف کی گنجائش ہے، نمبرا۔ چونکہ مسح نام ہے ہاتھ پھیرنے کا اس لئے اس میں صرف تین انگلیوں سے مسح کرنے سے واقعۃً ہاتھ سے مسح کرنے کا حکم ادا ہو گیا نہیں، نمبر۲۔ تین انگلیاں چوتھائی سر کے مساوی ہوں گی یا نہیں، اس موقع پر اصل بات جس کے پیش نظر نہیں ہے وہ اس دھوکہ میں پڑھ گیا ہے کہ مقدار مسح کے بارے میں تین اقوال پائے جاتے ہیں، نمبرا۔ مقدار ناصیہ، نمبر۲۔ چوتھائی سر، نمبر۳۔ تین انگلیوں کے برابر ہونا، پھر یہ خیال بھی رکھا کہ مقدار ناصیہ چوتھائی سر سے کم ہوتی ہے، حالانکہ اس موقع پر اصل بات یہ ہے کہ آیت ﴿وَامْسَحُوْا بِرُؤُسِكُمْ﴾ تو مجمل ہے اس کے اجمال کے دور کرنے کے لئے حدیث میں ایک ہی عبارت "وَمَسَحَ عَلٰى نَاصِيَتِه" ہے اور اس میں اپنے طور پر کوئی تجویز یا رائے پیش نہیں کی جا سکتی ہے، اب اگر ناصیہ پر ہی مسح کیا تو خیر اور اگر اس کے علاوہ بقیہ حصوں میں سے کسی پر کیا تو اس کے لئے مقدار ناصیہ کا ہونا ضروری ہوگا، اب وہ چوتھائی سر کی مقدار ہو یا تین انگلیوں کے برابر ہو کہ یہی دو روایتیں منقول ہیں، جیسا کہ مصنفؒ کتاب نے اس بات کی تصریح کر دی ہے۔

اس کے بعد مصنفؒ نے چوتھائی سر کی ہی مقدار کو ترجیح دی ہے جس کی یہ دو وجہیں ہیں، نمبرا۔ چوتھائی سر کی مقدار ناصیہ سے کچھ زیادہ ہے اس لئے فرض کی ادائیگی یقینی طور پر ہوگی اور اسی میں زیادہ احتیاط بھی ہے، نمبر۲۔ ایک روایت حضرت انسؓ سے مروی ہے جس میں بجائے لفظ "ناصیہ" کے "مقدم الراس" کے الفاظ ہیں، اور یہ سر کے چار حصوں میں سے جن میں سے ہر ایک کا نام علیحدہ ہے ان میں سے یہ مقدم الراس ایک نام ہوا، اس سے دونوں روایتوں میں موافقت ہو گئی اسی بناء پر متون والوں نے اسی کی اتباع کی ہے، اور لوگوں نے اسی کو مذہب مختار مقرر کیا ہے، نیز مصنفؒ نے دوسری روایت جو بعض اصحاب سے مروی ہے غیر محتاط ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

عینیؒ میں ہے کہ نوادر میں امام محمدؒ سے یہ روایت ہے کہ اگر کوئی شخص سر یا موزہ پر مسح کرنے کے لئے ہاتھ کی تین بھیگی ہوئی انگلیاں صرف رکھدے اور اوپر کی طرف انہیں حرکت نہ دے تو اس کا مسح جائز ہو جائے گا، لیکن شیخین (امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ) کے نزدیک سر کے مسح میں جبتک انہیں کھینچ کر اتنی دور تک نہ لے جائے کہ وہ چوتھائی سر کو پہونچ جائے وہ مسح صحیح نہیں ہوگا، حاصل یہ نکلا کہ شیخین نے اس جگہ کا اعتبار کیا ہے جس پر مسح کرنا فرض ہے، اور امام محمدؒ نے اس آلہ کا اعتبار کیا ہے جس سے مسح کیا جاتا ہے یعنی ہاتھ، اور دونوں ہاتھوں میں مجموعہ دس انگلیاں ہوتی ہیں جن کی چوتھائی ڈھائی یعنی دو اور آدھی انگلیاں ہوتی ہیں، لیکن انگلی کا آدھا نہیں ہوتا ہے اسی لئے تین کا اعتبار مان لیا گیا ہے۔

اس تفصیل سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ ناصیہ کی مقدار چوتھائی سر مقرر کرنے میں بھی ان تینوں اماموں کا اتفاق ہے، البتہ اس بات میں اختلاف رہ گیا کہ تین انگلیاں چوتھائی سر کے مساوی مانی جائیں یا نہیں، کیونکہ اصل اختلاف اس بات میں ہے کہ جس پر مسح کیا جاتا ہے (سر) اس کا اعتبار ہو یا جس چیز سے مسح کیا جاتا ہے اس کا اعتبار ہو، پہلی صورت کو شیخینؒ نے مانتے ہوئے فرمایا ہے کہ چوتھائی سر پر مسح ہونے سے صحیح ہوگا، اور امام محمدؒ نے دوسری صورت (آلہ مسح یعنی ہاتھ) کا اعتبار کرتے ہوئے مسح کو صحیح مانا ہے، م، واضح ہو کہ بعض الروایات کا اطلاق غیر ظاہر الروایہ پر ہوتا ہے، جیسا کہ امام مصنفؒ نے اطلاق کیا ہے، اور شارح قوام الدین کاکی کا خیال ہے کہ اصل میں جو یہ روایت مذکور ہے یہی ظاہر الروایۃ ہے، لیکن شیخ کمال الدین نے اس کی تردید کرتے ہوئے کہا ہے کہ ظاہر الروایۃ فرض مسح میں مقدار ناصیہ ہے، اور تین انگلیوں والی روایت نوادر کی ہے، جیسا کہ عینی میں ہے۔

اگر یہ سوال کیا جائے کہ سید جلال الدین شارح نے کفایہ میں کہا ہے کہ اصح قول میں واجب ہے کہ مسح کرتے وقت ہاتھ کی تین انگلیاں استعمال کی جائیں، جواب یہ ہے کہ اس مسئلہ کی بنیاد مقدار پر نہیں بلکہ مسح پر ہے، کیونکہ مسح تو بھیگا ہاتھ پھیرنے کو کہتے ہیں، اور ہاتھ کی پانچ انگلیوں میں سے تین انگلیاں ہی تو آدھی سے زائد ہیں، لہذا اکثر کو کل کا حکم دیتے ہوئے بجائے پانچ کے تین ہی کو مان لیا جائے گا، اسی بناء پر امام طحاویؒ نے اپنی شرح میں کہا ہے کہ ایک یا دو انگلیوں سے مسح کرنا ظاہر الروایۃ کے مطابق درست نہ ہوگا، فتح القدیر میں ہے کہ وہ روایت جس میں مسح کرنے کے لئے تین انگلیوں کی مقدار مقرر کی گئی ہے، اسے بعض مشائخ نے اس بناء پر صحیح کہا ہے کہ مسح میں ہاتھ کو سر سے لگانا واجب ہے، اور ہاتھ میں انگلیاں ہی اصل مانی گئی ہیں اسی وجہ سے انگلیوں کے قصداً کاٹ دینے کے بدلہ میں پورے ایک ہاتھ کی دیت لازم آتی ہے، نیز ہاتھ میں تین انگلیاں ہی آدھے سے زیادہ ہوتی ہیں تو اکثر کو کل کا حکم دیتے ہوئے تین انگلیوں سے ہی مسح کر لینے کو پورے ہاتھ کے مسح کر لینے کے برابر مان لیا جائے گا، ان مشائخ نے اگرچہ اس نظر سے اسے صحیح کہا ہے اور اصل میں بھی مذکور ہے اس لئے یہ کہنا چاہئے کہ یہ قول امام محمدؒ کا ہی ہے، کیونکہ طحاویؒ اور کرخیؒ نے ہمارے اصحاب کا قول نقل کیا ہے کہ مسح کرنے میں فرض مقدار ناصیہ ہے، انتہی، میں کہتا ہوں کہ تحقیقی بات وہی ہے جو مترجم نے ذکر کی ہے کہ ناصیہ، مقدار ناصیہ اور چوتھائی سر، سب پر اتفاق ہے، اختلاف صرف انگلیوں سے اندازہ کرنے میں ہے بحث اچھی طرح یاد رکھو، واللہ تعالی اعلم

تنبیہ: کھڑے ہو کر پیشاب کرنا

لما روی المغیرۃ بن شعبۃ ان النبی ﷺ أتی سباطۃ قوم فبال وتوضا و مسح علی ناصیتہ و خفیہ...... الخ

ما قبل ہم نے سر کے مسح کے سلسلہ میں حضرت مغیرہؓ کی حدیث بیان کی ہے، اسی میں یہ بھی بیان تھا کہ رسول اللہ ﷺ ایک مرتبہ ایک ایسی جگہ پر تشریف لے گئے جہاں پر گھروں کے کوڑا کرکٹ پھینکے جاتے تھے اور وہاں آپؐ نے کھڑے کھڑے پیشاب کیا، اس سے یہ مسائل معلوم ہوئے کہ دوسرے کے زمین میں بھی پیشاب کرنا جائز ہے جبکہ وہ اس سے منع نہ کرتا ہو، جیسا کہ علماء نے ذکر کیا ہے کہ باغ کے پھل چن کر یا توڑ کر کھالینے سے اگر باغ کا مالک ناراض نہ ہو اور اس پر برا نہ مانتا ہو تو صریحی اجازت کے بغیر بھی پھل کھالینا جائز ہے، اسی طرح کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کی حدیث صحیحین میں حضرت حذیفہؓ سے بھی مروی ہے، اس سلسلہ میں یہ کہا گیا ہے کہ یہ کسی عذر کی وجہ سے تھا، اور یہ کہ ایک مرتبہ ایسا کرنا یہ بتلانے کے لئے تھا کہ یہ بھی جائز ہے (جبکہ دوسری خرابیاں نہ پائی جارہی ہوں)۔

اسی بناء پر مختلف صحیح سندوں سے احمد، نسائی اور ترمذی میں بھی حضرت عائشہؓ سے یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ ہمیشہ بیٹھ کر پیشاب کرتے تھے اگر تم سے یہ کہے کہ آپؐ نے کھڑے ہو کر پیشاب کیا ہے تو تم اس بات کو تسلیم نہ کرو، مختلف احادیث

کی بناء پر علماء کے بھی مختلف اقوال ہیں، نمبر ا۔ بلا عذر کے کھڑے ہو کر پیشاب کرنا مکروہ تنزیہی ہے، نمبر ۲۔ ابن منذرؒ نے کہا ہے کہ میرے نزدیک بیٹھ کر پیشاب کرنا پسندیدہ فعل ہے اور کھڑے ہو کر کرنا جائز ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے دونوں باتیں ثابت ہیں۔

نمبر ۳۔ امام طحاویؒ نے کہا ہے کہ کھڑے ہو کر پیشاب کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

میں کہتا ہوں کہ ہمارے علاقہ میں کھڑے ہو کر پیشاب کرنے میں کفار کی مشابہت کی وجہ سے مکروہ ہے، اور جو ان کی عادت بنالے گا وہ گنہگار ہو گا۔

پھر مغیرہؓ کی حدیث میں عمامہ پر مسح کرنا بھی مروی ہے، اس سلسلہ میں بھی علماء میں اختلاف ہے اور ان کے یہ اقوال ہیں نمبر ا۔ سلف کی ایک جماعت سے جواز منقول ہے، فقہاء میں سے امام اوزاعی، احمد اسحٰق ابو ثور، اور داؤدؒ عمامہ پر مسح کرنے کو جائز قرار دیتے ہیں۔

نمبر ۲۔ اکثر فقہاء منع کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر عمامہ پر مسح کرنا درست ہوتا تو سر کے اگلے حصہ پر مسح کرنے کی کیا ضرورت تھی، حالانکہ اسی حدیث میں یہ بھی مذکور ہے کہ عمامہ کے ساتھ سر پر مسح کرتے گئے، اور عمامہ کو نہیں کھولا، بہت ممکن ہے کہ مسح کرنے میں فرض کے ادائیگی کے طور پر ناصیہ پر مسح کر لینے کے بعد زکام وغیرہ کی مجبوری سے پورے سر پر مسح کرنے کی بجائے تکمیل کی نیت سے عمامہ پر ہی کر لیا۔

نمبر ۳۔ خطابیؒ اور بیہقیؒ نے فرمایا ہے کہ سر پر مسح کرنا تو نص قرآنی سے ثابت ہے، اور بالیقین عمامہ سر کا حصہ نہیں ہے اس لئے صرف احتمال کی وجہ سے یقین (سر کے مسح) کو نہیں چھوڑا جائے گا، اور عمامہ کو موزہ پر قیاس کرنا (کہ وہاں بجائے پیروں کے موزوں پر جائز ہے) قیاس مع الفارق ہے۔

اگر مسح کے بدلے سر کو دھویا گیا تو؟ اصح قول یہ ہے کہ مسح کا حکم ادا ہو گیا، اور اظہر یہ ہے کہ ایسا کرنا مکروہ بھی نہیں ہو گا، مع، وضو کے چاروں ارکان میں ایک ایک بار دھونا اور ایک بار مسح کی بحث ختم ہوئی، ان میں سے ہر کام فرض واحد کے حکم میں ہے اسی بناء پر اگر ایک کام بھی چھوٹ جائے تو پورا عمل وضو باطل سمجھا جائے گا، وضو میں فرض کے بعد کوئی کام بھی واجب نہیں ہے بلکہ سنتیں اور مستحبات ہیں۔ سنتوں کا فائدہ، بہت زیادہ ثواب حاصل کرنا ہے فرض کے کاموں کی ادائیگی کے ساتھ سنتوں کے ادا کر لینے سے پورے طور پر فرض ادا ہو جاتا ہے (کمی کا احتمال بھی نہیں رہا) ہر ایک سنت کا ثواب علیحدہ ہوتا ہے، جو سنت ادا کی جائے گی اس کا ثواب ملے گا اور جو چھوٹ جائے گی اس کا ثواب کم ہو جائے گا۔

سنت و مستحب کی تعریف

شریعت میں سنت وہ کام ہے جسے رسول اللہ ﷺ نے پابندی کے ساتھ ہمیشہ ادا کیا ہو، اور ایک دو بار کے علاوہ اسے نہ چھوڑا ہو، المحیط میں ایسا ہی ہے، المفید والمزید میں ہے کہ سنت وہ عمل ہے جس پر مداومت کی گئی ہو اور سوائے عذر کے اسے نہ چھوڑا گیا ہو، اور ادب وہ عمل ہے کہ اسے ایک یا دو بار کر کے چھوڑ دیا گیا ہو، امام خواہر زادہؒ نے کہا ہے کہ سنت وہ عمل ہے جسے رسول اللہ ﷺ نے مواظبت اور مداومت کے طور پر کیا ہو، یعنی ایک دو بار ترک بھی کیا ہو، تو اس کے کرنے کا حکم کیا جائے گا اور اس کے چھوڑنے والے پر ملامت کی جائے گی، المنافع میں ایسا ہی ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ یہی تعریف بہتر ہے۔

قال و سنن الطهارة غسل اليدين قبل إدخالهما الاناء اذا استيقظ المتوضي من نومه، لقوله عليه السلام اذا استيقظ أحدكم من منامه فلايغمسن يده في الاناء حتى يغسلها ثلاثا، فانه لايدري اين باتت يده، ولأن اليد آلة التطهير فتسن البداية بتنظيفها، و هذا الغسل الى الرسغ لوقوع الكفاية به في التنظيف

ترجمہ:-طہارت وضو کی سنتیں (اگرچہ بہت ہیں ان میں سے چند یہ ہیں جبکہ ظاہری طور سے ان میں ناپاکی لگی ہوئی نہ ہو) سب سے پہلے دونوں ہاتھوں کو پہنچوں تک تین بار دھونا، پانی کے بھرے ہوئے برتن میں پہنچوں کو داخل کرنے سے پہلے جبکہ وہ سو کر اٹھا ہو، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم میں سے کوئی جب سو کر اٹھے تو اپنے ہاتھوں کو پانی کے بھرے برتن میں اسی وقت ڈالے جب وہ انہیں دھو چکا ہو کیونکہ وہ یہ نہیں جانتا ہے کہ سوتے ہوئے اس کے ہاتھ کس کس جگہ پر پہنچے ہیں، اور اس وجہ سے بھی کہ ہاتھ پاک کرنے کا آلہ ہے اس لئے اسی سے پاکی کا کام شروع کرنا مسنون کیا گیا ہے اور یہ دھونا پہنچے ہی تک ہو گا کیونکہ بقیہ پاکیزگی حاصل کرنے کے لئے اتنی مقدار کافی ہے۔

توضیح: ہاتھ دھونا اور اس کے متعلق مسائل

میں کہتا ہوں کہ ہمارے نزدیک اس حدیث کی روشنی میں مطلقاً یعنی نیند سے جاگے یا پہلے سے جاگا ہوا ہو بہر حال دھونا سنت ہے جیسا کہ المحیط اور المبسوط میں ہے، یہ حدیث اعلیٰ درجہ کی صحیح ہے کیونکہ صحاح ستہ میں سے ہر ایک نے اس کی روایت کی ہے، البتہ صحیح بخاری میں تین بار دھونا مذکور ہے، اور صحیح مسلم، ابوداؤد، نسائی اور دار قطنی میں تین تین مرتبہ مذکور ہے، اور ترمذی کے علاوہ ابن ماجہ میں دو مرتبے یا تین مرتبوں کے الفاظ ہیں، اور طحاوی کی جید اور اعلیٰ سندوں میں الفاظ ہیں ایک مرتبہ یا دو یا تین مرتبے، اور ان روایتوں میں لفظ فلا یغمس میں بغیر نون تاکید کے ہے، مگر بزارؒ کی روایت میں مذکور روایت کی طرح نون تاکید کے ساتھ ہے، مع۔

ہاتھ دھونے میں پہلے ایک کو دھو کر دوسرے کو دھونا بھی کافی ہے جیسا کہ حدیث میں ہے، اور ایک ساتھ دونوں دھونا بھی درست ہے جیسا کہ بعض روایات میں ہے، یعنی جس طرح آسان ہو کیا جاسکتا ہے، یہ حکم اس وقت ہو گا جبکہ ظاہراً ہاتھوں پر ناپاکی لگی ہوئی نہ ہو، کیونکہ ناپاکی نظر آنے کی صورت میں تو پہلے اس کو دھونا ضروری ہو گا، جیسا کہ شرح الوقایہ میں مذکور ہے، م، تاج الشریعہ نے شرح الہدایہ میں کہا ہے کہ دونوں ہاتھوں کا دھونا تو فرض ہے البتہ ان کو سب سے پہلے دھونا سنت ہے، ع، اور فرض کی ادائیگی کے ساتھ ہی یہ سنت بھی ادا ہو جاتی ہے، اسی واسطے امام محمدؒ نے چہرہ کے دھولینے کے بعد فرمایا ہے کہ اس کے بعد اپنی باہیں دھولے، الحاصل دونوں ہاتھوں کو دھونا تو فرض ہے لیکن انہیں پہلے دھونا یہ سنت ہے، فتح۔

امام سرخسیؒ نے کہا ہے کہ میرے نزدیک اصح یہ ہے کہ کہنیوں تک ہاتھ دھونے سے پہلے دونوں پہنچوں تک بھی دھولے کیونکہ پہلے پہنچوں تک دھونا تو افتتاح وضو ہوا (یعنی اس سے وضو کی ابتداء ہوئی جس سے سنت کی ادائیگی ہو گی) اور وہ فرض کے قائم مقام نہیں ہو سکتی ہے، ایسا ہی ذخیرہ میں ہے، مترجم کا کہنا ہے کہ تحقیق سے یہی بات ثابت ہوئی کہ اس بتائے ہوئے طریق پر عمل کرنے میں زیادہ احتیاط ہے اور مصنفؒ نے بھی اسی بات کی طرف اشارہ کیا ہے، واللہ اعلم، نیند سے جاگنے کے بعد اور نجاست کے لگے رہنے کا وہم ہونے کی صورت میں سنت موکدہ ہے ورنہ نیند سے جاگنے والے اور اور اس کے علاوہ دوسروں کے لئے بھی سنت ہے، اور اسی قول پر اکثر علماء متفق ہیں، یہی قول اعلیٰ بھی ہے، مفع۔

ولان الید الخ میں کہتا ہوں چونکہ ہاتھ کا ناپاک ہونا یقینی نہیں تھا اسی لئے اس دھونے کو واجب نہیں کہا گیا، ظاہری کوئی ناپاکی لگی نہ رہنے اور صرف شبہہ کی وجہ سے اسے سنت کہا گیا ہے، یہ بحث تاج الشریعہ کے کلام سے مختصراً ماخوذ ہے۔

ہاتھ دھونے کا طریقہ اور تفصیل یہ ہے کہ اگر چھوٹا برتن موجود ہو تو اسے بائیں ہاتھ میں لے کر بڑے برتن یا مٹکے سے پانی نکال کر دائیں ہاتھ پر تین مرتبہ بہایا جائے، اس وقت انگلیوں کو آپس میں ملا کر رگڑتے رہنا چاہئے پھر اسی طرح داہنے ہاتھ سے بائیں پر پانی ڈالتے ہوئے انگلیوں کو دھونا چاہئے، اور اگر پانی نکالنے کے لئے کوئی چھوٹا برتن موجود نہ ہو اور مٹکا پانی سے بھرا ہوا ہو تو بائیں ہاتھ کی صرف انگلیوں کو ملا کر ان سے داہنے ہاتھ کی تین مرتبہ صاف کر لینا چاہئے، جیسا کہ مضمرات میں ہے، اور اگر ان

حالات میں ہاتھ پر نجاست لگی ہوئی معلوم ہو تو جس صورت سے بھی ممکن ہو پہلے اسے صاف کر لینا چاہئے، الخلاصہ۔
ہاتھ پاک کرنا اور کسی طرح بھی پانی نکالنا ممکن نہ ہو تو تیمم کر کے نماز پڑھنا جائز ہوگا اور اگر ہاتھ میں ناپاکی لگی ہوئی معلوم ہو رہی ہو اسے صاف کرنے کی صورت نہ ہو اور دوسرا کوئی ایسا آدمی بھی وہاں پر نہ ہو جس کا ہاتھ پاک ہو، نیز منہ سے بھی اس سے پانی نکال کر ہاتھ پاک کرنے کی کوئی صورت نہ ہو، اور نہ اس کے علاوہ دوسرا کوئی پانی ہو تو مجبوراً تیمم کر کے نماز پڑھ لینی چاہئے، بعد میں اسے دوبارہ پڑھنے کی بھی ضرورت نہیں ہے، جیسا کہ مضمرات میں ہے، مذکورہ صورت اس وقت کی تھی جبکہ عرب میں کی ناند طرح پانی کے بڑے ہوا کرتے تھے، اسی میں ہاتھ ڈال کر پانی نکالا جاتا، مگر اب اکثر مقامات اور خود عرب کے بھی حالات بدل چکے ہیں پھر بھی جو سنت ابتداء میں واقع ہو جاتی ہے وہ ہمیشہ باقی رہ جاتی ہے اگرچہ وہ سب باقی نہ رہے، نیز اس جگہ ناپاکی لگی رہنے کے ممکن ہونے پر بحث ہے، اس لئے حکم یہ ہوگا کہ خواہ رات کی نیند سے جاگا ہو یا دن کے وقت نیند سے جاگا ہو یا نیند بھی نہ آئی ہو مگر ناپاکی لگی رہنے کا وہم ہو تو ہاتھ کو دھوئے بغیر پانی میں ڈالنا مکروہ ہوگا، جمہور کا یہی مذہب ہے، مذکور حدیث میں ہاتھ ڈالنے کی جو ممانعت موجود ہے اس سے تحریمی نہیں بلکہ تنزیہی ہے، اسی بناء پر اگر ہاتھ دھوئے بغیر پانی میں ڈال دیا تو پانی ناپاک نہ ہوگا (بشرطیکہ ظاہری میں ناپاکی لگی ہوئی نہ ہو) یہ بھی معلوم ہونا چاہئے جو حکم ابھی پانی کا ذکر کیا گیا ہے وہی حکم دوسری تمام تر اور بہتی ہوئی چیزوں کا بھی ہے۔
اطفال، مجنون اور کافر کا بغیر ہاتھ دھوئے پانی کے برتن میں ہاتھ ڈال دینا چونکہ حدیث مذکور میں عاقل، بالغ اور مسلمانوں کو خطاب کیا گیا ہے اس لئے اگر ان لوگوں میں سے کسی نے نیند سے جاگ کر پانی کے برتن میں ہاتھ ڈال دیا بشرطیکہ ظاہری طور سے ہاتھ میں ناپاکی لگی ہوئی معلوم نہ ہوتی ہو تو مغنی میں ہے کہ اس کے دو جواب دئے گئے ہیں نمبر ا۔ یہ بھی مسلم، عاقل اور بالغ کی طرح ہیں کہ یہ نہیں جانتے کہ سوتے وقت ان کے ہاتھ کہاں رہے ہیں نمبر ۲۔ ہاتھ ڈبونے کا کوئی اثر نہ ہوگا کیونکہ خضاب کے ساتھ ڈبونے کی ممانعت آئی ہے، جبکہ ان میں سے کوئی بھی احکام کا مخاطب نہیں ہے، مع، اصح قول یہ ہے کہ استنجاء سے پہلے بھی ایک مرتبہ ہاتھ دھونا چاہئے اسی طرح استنجے کے بعد بھی ایک مرتبہ ہاتھ دھو لینا چاہئے، فتاویٰ قاضی خان۔

قال: تسمية الله تعالى في ابتداء الوضوء لقوله عليه السلام: لاوضوء لمن لم يسم، والمراد به نفي الفضيلة

ترجمہ:- اور وضو شروع کرتے وقت اللہ کا نام لینا، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جس نے اللہ کا نام نہیں لیا اس کا وضو نہیں ہوا، مگر اس حدیث کی مراد بہتر طریقہ سے وضو ادا ہونے کی نفی ہے، (کہ وضو تو ادا ہو جائے گا مگر زیادہ بہتر اور زیادہ مستحق ثواب نہ ہوگا)۔

توضیح: تسمیہ وضو و تحقیق

وضو سے پہلے دونوں ہاتھوں کو پہنچوں تک دھونے کے بعد اب اصل وضو کی ابتداء میں تسمیہ کا حکم دیا گیا تاکہ وضو کے تمام افعال فرائض اور سنن وغیرہ سب کی ابتداء اسی سے ہو جائے، ع، اب یہ سوال ہوتا ہے کہ اس تسمیہ سے مراد خاص کر بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ہی ہے یا اس کے علاوہ دوسری کوئی اور دعا وغیرہ بھی کافی ہوگی؟۔ تو المحیط میں ہے کہ اگر ابتداء وضو میں **لاالہ الا اللہ** یا **الحمدللہ** یا **اشهد ان لاالہ الا اللہ** کہا تو سنت تسمیہ ادا ہو جائے گی، اور دبوسیؒ نے کہا ہے کہ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کہنا افضل ہے۔
اور اکمل اور خبازیؒ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے یہ منقول ہے **بسم الله العظيم والحمد لله على دين الاسلام**، عینیؒ نے کہا ہے کہ یہ لوگ علم و فضل کے مالک ہونے کے باوجود حدیث و اثر کو بیان کر کے یہ بیان نہیں کرتے ہیں کہ روایت کس نے بیان کی اور صحیح و ضعیف ہونے کے اعتبار سے اس کا کیا حال ہے اور ایسا ہونا تو ایک بڑی آفت ہے، رسول اللہ ﷺ

سے بھی مروی ہوا کہ ابو ہریرہؓ سے فرمایا کہ جب تم وضو کرو تو بسم اللہ والحمد للہ کہہ لیا کرو تاکہ تمہارے محافظ فرشتے اس وضو کے ٹوٹنے تک تمہاری ساری نیکیاں لکھ لیا کریں، جیسا کہ طبرانیؒ نے معجم اوسط میں حسن سندوں کے ساتھ روایت کیا ہے، طحاویؒ نے کہا ہے کہ سلف سے تسمیہ وضو میں بسم اللہ العظیم والحمدللہ علی دین الاسلام منقول ہے، اور ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً (یعنی رسول اللہ ﷺ کا فرمان) نقل کیا ہے کہ ہر وہ اہم کام جو اللہ کی یاد سے یا بسم اللہ الرحمن الرحیم سے شروع نہ کیا جائے وہ ابتر (دم کٹا یا بے برکت) ہے ابو عوانہ اور ابن حبانؒ نے اس حدیث کو صحیح کہا ہے اور ابن الصلاح نے کہا ہے کہ اس کی سند حسن ہے۔

حضرت انسؓ نے مروی ہے کہ (ایک موقع پر حالت سفر میں پانی ختم ہونے پر) کچھ صحابہ کرامؓ نے آپؐ سے پانی کی نایابی کی شکایت کی تو آپؐ نے دریافت فرمایا کہ کیا تم میں سے کسی کے پاس پانی ہے، (تھوڑا پانی لا کر دیا گیا تو) آپؐ نے اس کے برتن پر ہاتھ رکھ کر فرمایا وضو کرو بسم اللہ، اس کے بعد میں نے دیکھا کہ آپؐ کے انگلیوں سے پانی بہہ رہا تھا اتنا بہا کہ ہم تمام لوگوں نے اس سے وضو کر لیا، قتادہؓ نے کہا اس موقع پر میں نے انسؓ سے دریافت کیا کہ آپ کے اندازہ میں اس وقت صحابہ کتنے تھے؟ فرمایا گیا کہ ایسا لگتا ہے کہ وہ ستر ہوں گے یہ روایت نسائی کی ہے۔

تسمیہ کے سنت ہونے کی دلیل کے لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے لقوله علیه السلام لا وضوء الخ سنن ابی داؤد اور مسند احمد میں یہ حدیث اس طرح ہے لا وَضُوْءَ لِمَنْ لَمْ یذکر اسم اللہ اس مفہوم کی گیارہ صحابہ کرامؓ سے روایتیں موجود ہیں، لیکن ضعیف ہیں، اگرچہ حاکم نے کہا ہے کہ میری روایتیں خطاء سے خالی ہیں، حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوع ہے کہ جس نے وضو سے پہلے اللہ تعالیٰ کا نام لیا اس کا سارا بدن پاک ہو گیا، اور جس نے ابتداء میں اللہ کا نام نہیں لیا تو اس کے اعضاء وضو کے علاوہ اور اعضاء پاک نہیں ہوتے، اسے زرین، بیہقی اور دار قطنی نے بیان کیا ہے، اثرمؒ نے امام احمدؒ کا قول نقل کیا ہے کہ تسمیہ کے بارے میں مجھے کوئی صحیح حدیث نہیں ملی ہے، مگر مجھے امید ہے کہ اس کے بغیر بھی وضو جائز ہو گا، امام احمدؒ سے امام ابو داؤدؒ نے دریافت کیا کہ اگر وضو کے شروع میں کوئی تسمیہ کہنا بھول جائے تو کیا حکم ہے؟ امام احمدؒ نے جواب دیا کہ مجھے امید ہے اس سے کچھ حرج نہیں ہوتا ہے، م ع، غالباً اسی وجہ سے صاحب کتاب، مصنفؒ نے بعد کی یہ عبارت بڑھائی ہے۔

والاصح انها مستحبة وإن سمّاها في الكتاب سنة ويسمى قبل الاستنجاء و بعده هو الصحيح......الخ

ترجمہ:- اور اصح قول یہ ہے کہ ابتداء وضو میں تسمیہ کہنا مستحب ہے اگرچہ مصنفؒ نے کتاب میں اسے سنت کہا ہے، اور استنجاء سے پہلے اور اس کے بعد بھی تسمیہ کہنا چاہئے یہی صحیح مسلک ہے۔

توضیح:- **الاصح انها مستحبة الخ**

وضو کی ابتداء میں بسم اللہ کہنا سنت ہے، مبسوط میں بھی یہی صراحۃً مذکور ہے، علماء کی ایک جماعت اس کے وجوب کی بھی قائل ہے، صاحب فتح القدیر نے اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے کہا ہے کہ ظاہر دلائل پر غور کرنے کے بعد بظاہر نتیجہ یہی نکلتا ہے کہ وضو میں تسمیہ واجب ہے، اس کے باوجود وضو کا صحیح ہونا تسمیہ کہنے پر موقوف نہیں ہے کیونکہ ایسا اس وقت ہوتا جبکہ اسے رکن مانا جاتا اور رکن ماننے کے لئے کسی قطعی دلیل کا ہونا ضروری ہوتا ہے، انتہی، اس سے بظاہر اس کا وجوب ہی ثابت ہوتا ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ تسمیہ کو مستحب کہنا کیوں کر اصح ہو سکتا ہے، باوجود یہ کہ اکثر احادیث تو اس کی سنت ہونے پر دلالت کر رہی ہیں، اگر ان کی مخالف حدیثیں ہم نہیں پاتے تو اسے واجب کہتے؛ چنانچہ علماء کی ایک جماعت اسی کی قائل ہے، اسی واسطے محیط، شرح مختصر کرخی، تحفہ، غنیہ، جامع، اور قدوری میں اسے سنت ہی کہا ہے، اور ابن المرغینانی نے کہا ہے کہ یہی قول صحیح اور مختار ہے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ تحقیق (واللہ اعلم بالصواب) یہ ہے کہ وضو کی دو قسمیں ہیں یا یہ کہ وہ دو مقصد کے لئے کیا جاتا ہے

نمبر ا۔ حکم خداوندی کی فرمانبرداری یا رضائے الٰہی مقصود ہو تو یہ وضو خود ہی عبادت ہے اور اسی سے نماز بھی درست ہو سکتی ہے جسے مفتاح صلوۃ کہا گیا ہے، نمبر ۲۔ وضوء کو شرط نماز اور مفتاح صلوۃ سمجھ کر کیا جائے تو یہ وضوء کو خود عبادت نہیں کہا جائے گا البتہ ذریعہ عبادت ہوگا، غیر عبادت یا ذریعہ کے کاموں میں بسم اللہ کہنا بالاتفاق مستحب مانا جاتا ہے؛ لہٰذا پہلی قسم کے وضوء کے لئے تسمیہ بطور سنت کے ہوگا جو عبادت کی ادائیگی کے موقع پر کہا جاتا ہے، اور دوسرے قسم کے وضوء کے لئے یعنی جو خود عبادت نہ ہو بلکہ ذریعہ عبادت ہو اس کے لئے تسمیہ مستحب ہوگا، اس طرح کل امر ذی بال الخ میں جو حجت پیش کی گئی وہ وضوء اول میں اہتمام کے لئے ہے، جیسا کہ دوسری حدیث (لاایمانَ لِمَنْ لاعَهْدَ لَهُ یعنی جس میں عہد نہ ہو تو اس کے اندر ایمان نہیں ہے) میں اہتمام عہد کے لئے ایمان کی نفی کی گئی ہے۔

قولہ: ویسمی قبل الاستنجاء...... الخ

اذکار طہارت واستنجاء۔ استنجاء کے لئے پہلے اور اس کے بعد بھی تسمیہ کہنا چاہئے، یہی قول صحیح ہے، میں کہتا ہوں کہ تنویر میں بھی اسی کی اتباع کی ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ استنجاء بھی وضوء کے اعمال میں سے ہے۔

چند مسائل

نمبر ا۔ اگر ابتداء وضوء میں کوئی تسمیہ بھول گیا تو درمیان وضوء یاد آنے پر کہنے سے وہ سنت ادا نہ ہوگی۔

نمبر ۲۔ البتہ کھانے وغیرہ کی ابتداء میں تسمیہ بھول جانے کے بعد درمیان میں یاد آنے پر بسم اللہ اولاً و آخراً کہہ لینے سے سنت ادا ہو جائے گی، جیسا کہ حدیث میں ہے الفتح والتبیین، پھر بھی وضوء کے درمیان کہہ لینا چاہئے تاکہ وضوء تسمیہ سے بالکل خالی نہ رہے، سراج وہاج۔

نمبر ۳۔ جب ستر کھلی ہو تو اس وقت تسمیہ نہیں پڑھنی چاہئے۔

نمبر ۴۔ اور نہ بیت الخلاء کے اندر پڑھی جائے۔

نمبر ۵۔ آنحضرت ﷺ سے ثابت ہے کہ آپؐ بیت الخلاء میں جاتے وقت فرماتے اَللّٰهُمَّ اِنِّی اَعُوْذُبِكَ مِنَ الْخُبُثِ وَالْخَبَائِثِ یعنی الٰہی میں تیرے ساتھ خبث وخباثت سے پناہ ڈھونڈھتا ہوں یعنی شیاطین سے خواہ وہ نر ہو یا مادہ سب سے پناہ ڈھونڈھتا ہوں، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے اور دوسری حدیث میں صراحت کے ساتھ ہے کہ یہ پاخانے شیطانوں کے اکٹھے ہونے کے مقامات ہوتے ہیں تو تم میں کوئی جب اس میں جائے تو استعاذہ کہہ لے، جیسا کہ گذرا، اور یہ بھی حدیث سے ثابت ہے کہ جو استعاذہ کر لیتا ہے وہ شیطانوں کی نظروں سے اوجھل ہو جاتا ہے، ورنہ شیاطین اس سے کھیلتے ہیں، م۔

والسواك لانه عليه السلام كان يواظب عليه وعند فقده يعالج بالاصبع لانه عليه السلام فعل كذلك.. الخ

ترجمہ: - اور مسواک کا استعمال کرنا بھی سنت ہے کیونکہ آنحضرت ﷺ اس پر مداومت فرماتے تھے اور آپ کا یہ ہمیشہ کا معمول تھا مسواک نہ ہونے کی صورت میں انگلی سے دانت ملنے چاہئے کیونکہ خود رسول اللہ ﷺ نے بھی ایسا کیا ہے۔

توضیح۔ مسواک اس کے فضائل اور احکام

حدیث میں ہے کہ مسواک کے ساتھ ایک نماز بغیر مسواک کی نماز سے ثواب میں ستر گونہ زیادہ ہے، جیسا کہ امام احمدؒ نے روایت کی ہے، تلاش کرنے پر معلوم ہوا کہ پانچ مواقع میں مسواک کرنی مستحب ہے نمبر ا۔ جب دانت زرد ہو نمبر ۲۔ منہ سے بو آنے لگے، نمبر ۳۔ نیند سے اٹھنے کے بعد، نمبر ۴۔ نماز کے لئے کھڑے ہوتے وقت، نمبر ۵۔ وضوء کے وقت، اسی طرح گھر میں آنے کے بعد سب سے پہلے مسواک کر لینی چاہئے مسواک کرنے میں مستحب ہے کہ تین پانی سے تین بار مسواک ہو، اسی طرح یہ مستحب ہے کہ مسواک تلخ درخت کی ایک بالشت لابنی اور انگلی کے برابر موٹی ہو اور نرم ہو، دانتوں کی چوڑائی میں مسواک

کرنی چاہئے لانبائی میں نہیں، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے۔
اور محیط میں مذکور باتوں کے علاوہ یہ بھی ہے کہ جب مسواک کی لکڑی نہ ملے تو اس کے بجائے دائیں ہاتھ کی انگلی کافی ہوتی ہے، ایسا ہی خیر یہ میں بھی مذکور ہے، مسواک کرنے کا وقت کلی کرنے کا وقت ہوتا ہے، النہایہ، ہمارے اکثر اصحاب کا اسی پر عمل ہے، ع، اوپر اور نیچے کے دانتوں کی مسواک کرنی چاہئے اور دائیں جانب سے شروع کرنی چاہئے، جوہر نیرہ، جس کو مسواک سے متلی کا خوف ہو اسے چھوڑ دینا چاہئے، سراج۔
واضح ہو کہ مسواک کے سنت ہونے میں تین اقوال ہیں، نمبر ا۔ یہ وضوء کی سنت ہے جیسا کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں ہے، آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے کہ اگر میں اپنی امت کے لئے مشکل محسوس نہ کرتا تو میں ان کو ہر وضوء کے ساتھ مسواک کرنے کا حکم دیتا، نسائی، ابن خزیمہ اور اصحاب صحاح ستہ کی روایتوں میں بجائے وضوء کے نماز کا لفظ ہے (یعنی ہر نماز کے لئے وضوء کا حکم دیتا) اور حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ دن یا رات کے وقت جب بھی سو کر اٹھتے تو آپؐ وضوء کرنے سے پہلے مسواک ضرور کر لیتے یہ روایت مسلم اور ابو داؤدؒ نے بیان کی ہے اسی حدیث کے پیش نظر ابو داؤدؒ نے کہا ہے کہ مسواک کرنا واجب ہے اور اسحٰق سے نقل بھی کیا ہے۔
نمبر ۲۔ دوسرا قول یہ ہے کہ مسواک نماز کی سنت ہے اس حدیث کی بناء پر جو ابو ہریرہؓ سے ابھی اوپر گذر چکی ہے اسی بناء پر شوافعؒ نے کہا ہے کہ مسواک نماز کی سنت ہے یہانتک کہ جو وضوء مسواک کے ساتھ کیا ہے اس سے جتنی بھی نماز پڑھی جائیگی دوسری ایسی نمازوں کے مقابلہ میں جو بغیر مسواک کے وضوء سے پڑھی گئی ہوں ان میں ستر گنا زیادہ ثواب ہوگا اسی طرح ہمارے نزدیک ہر نماز مسواک کی فضیلت کے ساتھ ہوگی لیکن شوافعؒ کے نزدیک نہ ہوگی، ان دونوں روایتوں میں موافقت کی صورت یہ ہے کہ نماز کی مسواک وہی وضوء کی مسواک ہے (یعنی وضوء کرتے وقت مسواک کر لینی ہوگی اور اس نماز کا ثواب ستر گنا ہوگا، نماز کے لئے مستقلاً مسواک کرنے کی ضرورت نہ ہوگی) کیونکہ بوقت صرف نماز مسواک کرنے سے بسا اوقات دانتوں سے خون نکل آتا ہے، اس خون کے نکلنے سے وضوء کے ٹوٹ جانے میں شوافعؒ کا ہم سے اختلاف ہے، پھر بھی خون کی ناپاکی ہونے میں تو اتفاق ہے اور کوئی اختلاف نہیں ہے۔
نمبر ۳۔ تیسرا قول یہ ہے کہ مسواک دین اسلام کی ایک سنت ہے اور یہی قول سب سے قوی ہے اور یہی قول امام ابو حنیفہؒ سے بھی منقول ہے، اس قول کی بناء پر وضوء اور نماز اور دوسرے مواقع اس میں سب برابر ہیں، اس دعویٰ کی دلیل حضرت ابو ایوبؓ کی روایت کردہ حدیث میں ہے کہ چار چیزیں تمام انبیاء کرام کی سنتیں ہیں، ختنہ کرانا، مسواک کرنا، خوشبو استعمال کرنا، اور نکاح کرنا، اسے احمد اور ترمذیؒ نے روایت کی ہے، اور حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ دس چیزیں فطرت میں سے ہیں، ان میں سے ایک مسواک کو بھی شمار کیا ہے، اسے مسلم، ابو داؤدؒ نے حضرت علیؓ سے روایت کیا ہے، ان کے علاوہ اور دوسری بہت سی حدیثیں منقول ہیں جو ان کی تائید کرتی ہیں۔
واضح ہو کہ مسنون ثابت ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس پر ہمیشہ عمل کیا ہو، اور یہ بھی لازم ہے کہ آپؐ نے اسے کبھی کبھی ترک بھی کیا ہو اگر ایسا نہ ہو تو اس سے وجوب ثابت ہو جائے گا، ان میں سے سب سے قوی دلیل جس سے کہ رسول اللہ ﷺ کا اس پر ہمیشگی اور مداومت ثابت ہوتی ہے وہ حدیث ہے کہ آپؐ نے انتقال کے قریب حضرت عبد الرحمٰن بن ابی بکرؓ کی مسواک لے کر آپؐ نے مسواک فرمائی ہے اس کے بعد آپ کا انتقال ہو گیا، جیسا کہ بخاریؒ نے روایت کی ہے، اسی طرح ایک مرفوع حدیث ہے آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے عَلَیْکُم بِالسِّوَاکِ یعنی اپنے اوپر مسواک کو لازم کر لو جیسا کہ بخاری نے روایت کی ہے۔

مسواک کے فضائل

نسائی، احمدؒ نے روایت کی ہے اور بخاریؒ نے بھی تعلیق کے ساتھ بیان کیا کہ مسواک منہ کو پاک کرنے والی اور رب عزوجل کی پسندیدہ ہے، شرح طحاوی میں ہے کہ مسواک سنت ہے خواہ تر ہو یا خشک ہو کوئی بھی حال ہو اور کوئی بھی وقت ہو، لیکن ہمارے اکثر اصحاب حنفیہ کے نزدیک مسواک وضوء کی سنت ہے مبسوط شیخ الاسلام میں ہے کہ کلی کی حالت میں مسواک کرنی سنت میں سے ہے، اور محیط وغیرہ میں اس کے استعمال کا وقت وضوء بتلایا ہے واضح ہو کہ مذکور بالا احادیث سے مسواک پر ہمیشہ کا عمل اگرچہ ثابت ہوتا ہے مگر وہ عام حالات کے لئے ہے اور خاص وضوء کے وقت کے لئے نہیں ہے، اور فضیلت کی احادیث کے لئے اتنی بات کافی ہے کہ اسے گاہے گاہے کر لیا جائے، اسی لئے شیخ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ حق یہ ہے کہ وضوء میں مسواک کرنا مستحب ہے، انتہی، اور ابو عمر و ابن عبد البر نے کہا ہے کہ مسواک کی افضلیت پر سب کا اتفاق ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے اور بالاتفاق بغیر مسواک کی نماز سے مسواک کر لینے کے بعد کی نماز کی فضیلت بہت زیادہ ہے۔

یاد رہے کہ زبان پر بھی مسواک کر لینی چاہئے جیسا کہ حضرت ابو موسیٰؓ نے فرمایا ہے کہ ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کے پاس آئے تو میں نے دیکھا کہ رسول اللہ ﷺ زبان پر مسواک کر رہے تھے، صحیحین میں ایسا ہی مروی ہے، اور طبرانی اور بیہقیؒ نے مرسلا روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ چوڑائی میں مسواک کرتے، اور طبرانیؒ وغیرہ کی روایت سے معلوم ہوا کہ زیتون کے درخت کی مسواک کرنی مستحب ہے، عورت کے لئے مسواک کی بجائے علک [1] ہے محیط میں ایسا ہی ہے۔

اور جب مسواک کی لکڑی نہ ہو تو دائیں ہاتھ کی انگلی سے مسواک کرنی چاہئے، چنانچہ طبرانی نے معجم اوسط میں ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ سے روایت کی ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے کہا کہ آدمی منہ میں تیل لگاتا ہے تو وہ مسواک کر لے، آپ نے فرمایا کہ ہاں (صحیح کہا) پھر میں نے کہا کہ وہ کس طرح لگائے آپ نے فرمایا کہ انگلی اپنے منہ میں ڈالے، زیلعیؒ نے کہا ہے کہ مصنف ہدایہ کا یہ کہنا کہ رسول اللہ ﷺ نے انگلی سے مسواک کی ہے یہ روایت غریب ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ کا یہ فرمانا تو ثابت ہے مگر اس پر آپ کا عمل ثابت نہیں ہوتا ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ علیؓ نے پانی منگوا کر وضوء کیا اسی میں ہے کہ انہوں نے کلی کی تو اپنی انگلی اپنے منہ میں ڈالی اور آخر میں کہا کہ یہی وضوء رسول اللہ ﷺ کا وضوء ہے جیسا کہ امام احمدؒ نے روایت کی ہے، مفح، وضوء کی سنتوں میں سے کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا بھی ہے جیسا کہ متن میں آتا ہے

والمضمضة والاستنشاق، لان النبی علیه السلام فعلهما علی المواظبة، وکیفیتهما أن یمضمض ثلاثا یأخذ لکل مرة ماء جدیدا، ثم یستنشق کذلك، وهو المحکی من وضوئه صلی الله علیه وسلم

ترجمہ:- اور وضوء کی سنتوں میں سے ہے کلی کرنا (کلی کا پانی باہر پھینکنا ضروری نہیں ہے) اور ناک میں پانی ڈالنا (یعنی بانسہ تک اور فتح القدیر میں ہے کہ ان دونوں کاموں میں مبالغہ کرنا ایسے شخص کے لئے جو روزہ سے نہ ہو) کیونکہ نبی کریم ﷺ نے ان دونوں کاموں پر مداومت فرمائی ہے ان دونوں کاموں کے کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ کلی کرنے میں منہ میں پانی لے کر تین مرتبہ کلی کرے اور ہر مرتبہ نیا پانی لے پھر ناک میں بھی اسی طرح پانی لے یعنی ہر بار نیا پانی لے کر ڈال دے یہی طریقہ رسول اللہ ﷺ کے عمل سے نقل کیا گیا ہے۔

توضیح۔ کلی کرنا، ناک میں پانی ڈالنا، اس کے مسائل اور تحقیقات نفیسہ

فعلهما علی المواظبة الخ کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کی دلیل مصنفؒ نے یہ دی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے یہ

---

(۱) علک: ہر گوند جو چبایا جائے، ج علوک واعلام ایک ٹکڑے کو علکہ کہتے ہیں، علک لیسدار چیز جو ہاتھوں سے چمٹ جائے (مصباح) انوار الحق قاسمی

دونوں کام ہمیشہ کئے ہیں لیکن ایسے کام تو عموماً واجب اور گاہے گاہے چھوڑ دینے سے سنت ہوتے ہیں اس کے باوجود مصنفؒ نے نہ چھوڑنے کی قید کا اضافہ نہیں کیا جس سے اس بات کا اشارہ ملتا ہے کہ یہ دونوں کام سنت مگر قریب واجب کے ہیں (ع) اور فتح القدیر میں ہے کہ تمام روایات میں کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کا ذکر آتا ہے اس لئے اس پر مداومت اور ہمیشہ کے معمول بھا ہونے میں کوئی شک باقی نہیں رہتا ہے۔

وکیفیتهما أن یمضمض ثلاثا یأخذ لکل مرة ماء جدیدا ......الخ

ہر بار نیا پانی لے، اور فتح القدیر میں ہے کہ اگر ہر بار منہ میں پانی لے کر نگل جائے (اور باہر نہ پھینکے) تو بھی کلی کرنے کا کام پورا مانا جائے گا، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ کلی کا پانی باہر پھینکنے کی کوئی حقیقت نہیں ہے، البتہ اگر منہ سے چوس کر پانی پیا تو کافی نہ ہوگا۔

ثم یستنشق کذلك......الخ

اس جملہ سے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ پہلے کلی کرنے پھر ناک میں پانی ڈالنے میں ترتیب کا ہونا بھی مسنون ہے۔

وهو المحکی من وضوئه صلی الله علیه وسلم ......الخ

مصنفؒ نے یہ جملہ بڑھا کر حصر کے ساتھ اس بات کی طرف اشارہ کر دیا ہے کہ اس جگہ یہ دو احتمال ہو سکتے ہیں نمبر ا۔ کہ پہلے کلی کی جائے بعد میں ناک میں پانی ڈالا جائے کہ یہی طریقہ منقول اور قطعی ہے کیونکہ کسی روایت میں اس کے خلاف نہیں ہے، نمبر ۲۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ تین تین بار اور ہر بار نئے پانی کے ساتھ کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا منقول ہے اس سلسلہ میں ایک روایت تو یہ ہے اور دوسری روایتوں میں اور طریقے بھی ہیں اس لئے ان سب میں موافقت کے لئے یہ تاویل ہوگی کہ سب سے بہتر اور مسنون طریقہ جو منقول ہے وہ یہی ہے اس کی مزید بحث عنقریب آئے گی، اس پہلی صورت میں طریقہ یہ ہوگا کہ پہلے تین بار ناک میں پانی ڈالنا اور ہر بار ہر ایک کے لئے نیا پانی لینا چاہئے، محیط سرخسی۔

کلی کرنے کی حد یہ ہے کہ تمام منہ میں پانی پہنچ جائے اور ناک میں پانی ڈالنے کی حد یہ ہے کہ ناک کے اندر بانسہ تک پانی پہنچ جائے، الخلاصہ، اگر کسی نے یہ دونوں کام چھوڑ دئے تو قول صحیح کے مطابق گنہگار ہوگا، سراج وہاج۔

اگر کسی نے اپنی ہتھیلی میں پانی لیا اور اس سے تین مرتبہ تھوڑا تھوڑا اپنے منہ میں کھینچ لیا اور کلی کر لی تو جائز ہوگا، لیکن اگر ایک ہتھیلی سے تین مرتبہ ناک میں پانی کھینچا تو جائز نہ ہوگا کیونکہ پہلی مرتبہ ہی پانی کھینچنے سے بقیہ پانی مستعمل ہو گیا لیکن کلی میں ایسا نہیں ہوتا ہے، محیط، اور اگر ایک چلو پانی لے کر پہلے اس کے تھوڑے سے کلی کی اور بقیہ سے ناک میں پانی کھینچا تو جائز ہوگا اور برعکس ہونے سے جائز نہ ہوگا سراج وہاج، اگر کسی کے پاس صرف اتنا پانی ہو کہ کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کے بعد اعضاء وضوء کو ایک ایک مرتبہ دھو سکتا ہے اور نہ کرنے سے تین تین مرتبے دھو سکتا ہے تو ایک ایک مرتبہ دھونے پر ہی اکتفاء کرے اور کسی کام کو ترک نہ کرے، الدر۔

واضح ہو کہ مصنفؒ نے کلی اور ناک میں پانی ڈالنے کے تذکرہ میں یہ تو ذکر کیا ہے کہ اس پر رسول اللہ ﷺ نے ہمیشگی کی ہے مگر یہ ذکر نہیں کیا کہ آپؐ نے گاہے گاہے انہیں ترک بھی کیا ہے، تاکہ اس بات پر دلیل ہو کہ یہ دونوں کام سنت مؤکدہ، قریب واجب ہیں اس کے باوجود ان دونوں کے نہ کرنے سے خواہ بھول سے ہو یا جان کر ہو، وضوء میں خرابی لازم نہیں آئے گی، لیکن جان کر نہ کرنے سے گنہگار ہوگا، اور شارح قوام الدینؒ نے جان کر نہ کرنے سے گنہگار ہونے میں اس ایک قید کا بھی اضافہ کیا ہے کہ ہمیشہ ترک کرتا ہو، اور کبھی نہ کرتا ہو تب گنہگار ہوگا، اور اکملؒ نے بھی اسی قول کی اتباع کی ہے اور سغناقیؒ نے کہا ہے کہ آں حضرت ﷺ ایسی عبادتوں پر مداومت فرماتے جس میں کمال ہو جیسے اذکار و ادعیہ اور اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں وضوء کے بیان میں مخصوص اعضاء کا پاک کرنے کا حکم کیا ہے ان پر زیادتی کا حکم ایسی ہی دلیل سے صحیح اور ممکن ہوگا جس سے اسے نسخ کرنا

ممکن ہو حالانکہ رسول اللہ ﷺ نے ایک اعرابی کو وضوء کرنے کا جو طریقہ سکھایا ہے اس میں کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کا تذکرہ نہیں فرمایا ہے۔

علامہ عینیؒ نے مذکور قول کو رد کرتے ہوئے کہا ہے کہ مع الترک کی قید لگانا بلادلیل ہے کسی روایت سے بھی ترک کا ثبوت نہیں ملتا ہے اسی طرح اعرابی کی حدیث میں بھی کسی ترک کا بیان نہیں ہے، ایسی طرح تئیس صحابہ کرامؓ نے آنحضرت ﷺ کے وضوء کرنے کے طریقہ کو بیان کیا ہے ان میں سے کسی نے بھی ان دونوں کے ترک کو نہیں بلکہ برعکس کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کو ہی ذکر کیا ہے۔

مترجم کا کہنا ہے یہ بات یاد رکھنے کے لائق ہے کہ جس طرح ان دونوں کاموں کے ترک کرنے کی روایت نہیں ملتی ہے اسی طرح جن روایتوں میں وضوء کا طریقہ بیان کیا گیا ہے وہ اس بات پر دلیل بھی نہیں ہیں کہ آپؐ کے ہمیشہ کے وضوء کے حالات اس میں ذکر کردئے گئے ہیں، ادھر حضرت عائشہ صدیقہؓ کی روایت سے ہمیں معلوم ہوا ہے کہ آپؐ جو بھی نیک کام کرتے اس پر مداومت فرماتے تھے لیکن جن کثرت کے ساتھ دعائیں اور اذکار منقول ہیں وہ دن اور رات میں بھی ادا نہیں کی جاسکتی ہیں وہ بالاتفاق بلامداومت کے ہیں یعنی ایسی بات نہیں ہے کہ آپ سے جتنی بھی دعائیں وغیرہ منقول ہیں ہمیشہ ان تمام کو آپؐ ادا کرتے رہتے (بلکہ گاہے یہ پڑھی اور گاہے وہ پڑھی ہے) لہٰذا ان کا پڑھنا وجوب کے طور نہیں ہو سکتا ہے لیکن کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے سے چونکہ ان دونوں جگہوں کے گناہ بہت زیادہ ختم ہو جاتے ہیں جیسا کہ ہم ان کی فضلیت کے بیان میں ذکر کریں گے، اس لئے ان دونوں کاموں کی اہمیت بہت زیادہ ہو گی۔

الحاصل حق بات وہی ہے جو کہ شیخ محقق صاحب نہایہ سغناقیؒ نے اپنی شرح میں کہا ہے اس سلسلہ میں میرے نزدیک صریح دلیل حضرت ابوامامہؓ کی وہ روایت ہے جس میں انہوں نے فرمایا ہے کہ میں نے عمرو بن عبسہؓ سے سنا ہے وہ فرماتے تھے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا کہ وضوء کا کیا طریقہ ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا أَمَّا الوضُوءَ فَانكَ اِذَا تَوَضَّاتَ غَسَلْتَ كَفَيكَ فَانقَيتَهُمَا وَغَسَلتَ وَجهَكَ وَيَدَيكَ الى المَرَافِقِين وَمَسَحتَ رَاسَكَ وَغَسَلتَ رِجلَيكَ اغتَسَلتَ مِن عَامَةِ خَطَايَاكَ كَيَوم وَلَدَتكَ اُمُّكَ یعنی وضوء تو یہ ہے کہ تم اسے جب اس طرح ادا کرو کہ تم اپنی دونوں ہتھیلیوں کو دھویا تو انہیں تم نے دھو کر پاک کرلیا، اور اپنے چہرہ کو اور اپنے دونوں ہاتھوں کو کہنیوں تک دھویا اور اپنے سر کا مسح کیا اور اپنے دونوں پیروں کو دھولیا تو تم نے اپنے تمام گناہوں کو دھو ڈالا اور تم گناہوں سے اس دن کی طرح پاک و صاف ہو گئے جس دن تمہاری ماں نے تمہیں جنا تھا (یا تم پیدا ہوئے تھے) اس کے بعد عمرو بن عبسہؓ نے فرمایا کہ بلاشبہ میرے کانوں نے ان باتوں کو رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے اور میرے دل نے اسے محفوظ رکھا ہے، یہ روایت مسلمؒ اور نسائیؒ نے بیان کی ہے۔

کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کی کئی صورتیں ہیں

پہلی صورت تو وہ ہے جو مصنفؒ نے بیان کر دی ہے اور بویطی اور ترمذیؒ بھی شافعیؒ سے یہی صورت بیان کی ہے کہ یہ افضل ہے، دوسری صورت یہ ہے کہ ایک چلو پانی سے ایک بار کلی کر کے پھر ناک میں پانی کھینچا جائے پھر دوسری مرتبہ بھی چلو پانی لے کر اسی طرح پھر تیسری مرتبہ بھی اسی طرح ایک چلو پانی لے کر دونوں کام کئے جائیں، کلی اور ناک میں پانی ڈالنے کے کام کو جمع کرنے کی صورت ہے، مزنیؒ نے مختصر میں صراحۃً شافعیؒ سے اسی طرح کرنے کو افضل قرار دیا ہے، اور امام نوویؒ نے کہا ہے کہ امام شافعیؒ کا اکثر قول یہی ہے ان کی دلیل حضرت عبداللہ بن زید بن عاصمؓ کی یہ حدیث ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کے وضوء کو بیان کیا جس میں یہ جملہ بھی ہے کہ آپؐ نے کلی کی اور ناک میں پانی کھینچا ایک چلو پانی سے، اور اسی طرح آپؐ نے تین بار کیا اور ترمذیؒ میں حضرت عبداللہ بن زیدؓ سے روایت ہے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا ہے کہ آپؐ نے ایک ہی چلو

سے کلی بھی کی اور ناک میں پانی بھی کھینچا ایسا تین بار کیا، آخر میں ترمذیؒ نے کہا یہ حدیث حسن ہے۔

اور بخاریؒ نے ایک روایت حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے نقل کی ہے کہ جس میں اعضاء وضوء کو ایک ایک بار دھونے اور ایک ہی چلو سے کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کا ذکر ہے اور ربیع بنت معوذؓ کی حدیث میں ہتھیلیوں کا تین بار دھونا اور کلی کرنے اور ناک میں پانی لینا ایک بار اور منہ میں دھونا تین بار، ہاتھ دھونا تین بار، سر پر مسح دو بار، اور تین بار پاؤں دھونے کا ذکر ہے، اور شاید سر کے مسح میں دو بار ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ بھیگا ہوا ہاتھ سر کے سامنے سے پیچھے کی طرف ایک بار اور پیچھے سے سامنے کی طرف ہونے کو راوی نے دو بار سمجھ لیا ہو، جو حقیقت میں مجموعی طریقہ سے ایک ہی بار ہوا، اور پہلی صورت کی دلیل حضرت علیؓ کی حدیث ہے جس میں بتایا گیا ہے کہ انہوں نے پہلے اپنی ہتھیلیوں کو دھو کر پاک کیا پھر تین بار کلی کی پھر ناک میں تین بار پانی لیا، پوری حدیث، ترمذیؒ نے اسے بیان کرنے کے بعد کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے۔

اس سے یہ بات صراحۃً معلوم ہوتی ہے کہ کلی علیحدہ کی اور ناک میں پانی علیحدہ ڈالا ہے، اس سے بھی زیادہ صریح اور واضح حدیث کعب بن عمروؓ کی ہے جس میں بتایا گیا ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے اس طرح وضوء کیا کہ آپ علیہ السلام نے تین بار کلی اور تین ہی بار ناک میں پانی بھی ڈالا اور ہر بار نیا پانی لیا ہے، اسے طبرانی نے ذکر کیا ہے اس کی سند میں لیث بن ابی سلیم راوی ہیں، ابوداؤد، یحییٰ بن معین اور دار قطنی نے اس روایت کے بارے میں کہا ہے کہ اس میں کوئی ڈر نہیں ہے جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ یہ قابل قبول ہے اور خود ابوداؤد نے بھی اس روایت کو مختصر ذکر کیا ہے اور اسی پر خاموشی بھی اختیار کی ہے جو اس کی صحت کی دلیل ہے اور منذری نے بھی مختصر السنن میں اسے نقل کر کے خاموشی اختیار کی ہے ذہبیؒ نے کعب بن عمروؓ کو صحابی کہا ہے لہٰذا یہ حدیث حسن ہوئی۔

واضح ہو کہ اس مسئلہ میں ائمہ کا اختلاف سنت ہونے یا نہ ہونے میں نہیں ہے کیونکہ بالاتفاق دونوں ہی سنت ہیں بلکہ ان میں اختلاف افضلیت میں ہے کہ دونوں کاموں کو ایک ہی چلو سے پورا کرنا افضل ہے یا ہر ایک کام کے لئے علیحدہ پانی لینا افضل ہے چنانچہ امام شافعیؒ کے نزدیک مزنیؒ کی روایت کے مطابق جمع کرنا یعنی ایک ہی چلو سے دونوں کام کرنا سنت اور افضل ہے اکثر شوافعؒ اسی کے قائل ہیں، اور بویطیؒ کی روایت کے مطابق فصل یعنی دونوں کے لئے علیحدہ علیحدہ پانی لینا افضل ہے، جیسا کہ ہم احناف کا اس پر عمل ہے، اور یہی طریقہ افضل ہے کیونکہ منہ اور ناک دونوں مستقلاً دو عضو ہیں اور ہر ایک کی خطائیں بھی علیحدہ ہیں، فضائل کے ذکر کے موقع پر عنقریب آئے گا کہ کلی کرنے سے منہ کی خطائیں گر جاتی ہیں اور ناک میں پانی لینے سے اس کی خطائیں گر جاتے ہیں، لہٰذا اگر ہر ایک کے لئے نیا پانی لے کر طہارت حاصل کی جائے جو کہ ترمذیؒ اور طبرانیؒ کی روایتوں کے موافق ہے تو ایسا کرنا افضل ہوگا، اصل مذہب میں یہ دعویٰ نہیں کیا گیا ہے کہ مذکورہ ایک صورت کی دوسری کوئی صورت جائز نہ ہوگی، واللہ اعلم۔ واضح ہو کہ کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالتے وقت مبالغہ اور زیادتی سے کام لینا چاہئے، ایسا کرنا بالاتفاق سنت ہے جیسا کہ محیط اور قاضی خان میں مذکور ہے کیونکہ آنحضرت علیہ السلام نے لقیط بن صبرہ کو کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالتے وقت مبالغہ کرنے کا حکم دیا ہے اور یہ بھی کہا ہے کہ اگر روزہ سے ہو تو آہستگی سے ان دونوں کو پورا کر لو اور مبالغہ نہ کرو، تمام ائمہ نے اسے بیان کیا ہے اور ترمذی نے کہا ہے کہ یہ روایت صحیح ہے۔

ومسح الأذنين وهو سنة بماء الرأس خلافا للشافعي لقوله عليه السلام الأذنان من الرأس، والمراد بيان الحكم دون الخلقة

ترجمہ:- اور وضوء کی سنتوں میں سے کانوں کا مسح کرنا ہے سر کے پانی سے مگر اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے ہماری دلیل رسول اللہ علیہ السلام کا یہ فرمان ہے کہ دونوں کان سر میں سے ہیں اس فرمانے سے آپ کا مقصد کانوں کا حکم بیان کرنا ہے اور یہ بتانا مقصود نہیں ہے کہ وہ دونوں خلقۃً سر کا حصہ ہیں۔

توضیح۔ کانوں کا مسح کرنا، طریقہ سنت اور نفیس دلائل

تمام علماء اور ائمہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ وضو کی سنتوں میں سے ایک سنت کانوں پر مسح کرنا بھی ہے، البتہ ان میں اس بات میں اختلاف ہے کہ وہ سر کی پاکی میں شمار کئے جائیں یا علیحدہ شمار ہوں (یعنی سر پر مسح کر لینے سے اس کے پاک ہوتے ہی کان بھی پاک ہو جائیں گے یا نہیں پاک کرنے کے لئے مستقلاً مسح کرنا پڑے گا؟) امام شافعیؒ اور ابو ثورؒ کے نزدیک وہ دو اعضاء ہیں اس لئے ہر ایک کے لئے نیا پانی لے کر مسح کرنا مسنون ہوگا، اور جمہور کے نزدیک کان سر کے حکم میں داخل ہیں اس لئے دوبارہ پانی لینے کی ضرورت نہیں ہے ابن المنذرؒ نے کہا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ، ابن عمرؓ اور ابو موسیٰؓ سے یہی مروی ہے یہی قول عطاء، سعید بن المسیب، حسن بصری، عمر بن عبدالعزیز، نخعی، ابن سیرین، حسن بن ابی الحسن، سعید بن جبیر اور قتادہ کا ہے، اور امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کا یہی مذہب بھی ہے ترمذیؒ نے کہا ہے کہ یہی قول اکثر علماء صحابہ کرامؓ اور ان کے بعد والوں کا ہے، یہی مذہب امام احمدؒ، عبداللہ بن المبارکؒ کا بھی ہے لہذا۔

ہمارے نزدیک کانوں کے مسح کا مسنون طریقہ یہ ہوگا کہ ایک مرتبہ بھگو کر سر پر مسح کر لینے کے بعد اسی سے کانوں کا بھی مسح کر لیا جائے، مع، شیخ حلوائیؒ اور خواہر زادہؒ نے چھنگلی سے مسح کرنے کو مسنون طریقہ بتایا ہے، سنن ابن ماجہ میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے صحیح سند سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے کانوں کا مسح اس طرح فرمایا ہے کہ اپنی کلمہ کی دو انگلیاں کانوں میں داخل کیں اور دونوں انگوٹھوں کو کانوں کے اوپر پھیرا، اس طرح کانوں کے اوپر اور اندر دونوں جگہ مسح کر لیا، یہی طریقہ اولیٰ اور پسندیدہ علماء ہے، معف، یہی طریقہ مجتبیٰ میں مذکور ہے۔

لقوله عليه السلام الأذنان من الرأس...... الخ

مصنف نے رسول اللہ ﷺ کا فرمان نقل کیا ہے لہذا یہ حدیث قولی ہوئی جس کا مرتبہ محدثین کے نزدیک فعلی سے جس میں صرف آپ کا عمل بیان کیا گیا ہو زیادہ ہوتا ہے بحدیث صحیح ہے، اور کئی سندوں اور طریقوں سے آٹھ صحابہ کرامؓ سے مروی ہے، ان میں سے یہ چند ہیں ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ اور طحاویؒ نے حضرت ابو امامہؓ سے روایت کی اور اس میں شہر بن حوشب راوی ہیں جن کو امام احمد، یحییٰ بن معین، عجلی اور یعقوب بن ابی شیبہ نے قابل اعتماد کہا ہے، اسی طرح امام ترمذیؒ نے کہا ہے کہ امام بخاریؒ نے بھی ان کو قابل اعتماد بتایا ہے، اور یہ بھی کہا ہے کہ شہر مذکور سے جو روایت پائی جائے گی وہ صحیح ہوگی۔

پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ اس حدیث کو سلیمان بن حرب نے ابو امامہ سے موقوفاً اور ابو الربیع نے اسے مرفوعاً روایت کیا ہے، اور ثقہ و قابل اطمینان راوی جب کوئی روایت مرفوعاً بیان کرتا ہے یعنی یہ بتا دیتا ہے کہ اسے رسول اللہ ﷺ نے بیان فرمایا ہے تو وہ روایت مقبول ہوتی ہے جیسا کہ اصول حدیث میں یہ بات معین ہو چکی ہے، ان احادیث میں وہ بھی ہے جسے دار قطنیؒ نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے، ابن القطانؒ نے اس کی سند کے بارے میں کہا ہے کہ سند صحیح ہے، اور یہی روایت بھی ابن عباسؓ سے موقوفاً بھی روایت کی جاتی ہے، یہانتک قولی حدیثوں سے دلیل تھی، اسی طرح ایسی بھی بہت سی روایتیں ہیں جو فعلی ہیں یعنی جن میں رسول اللہ ﷺ کا عمل بتایا گیا ہے ان میں سے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے ان کا یہ قول ہے کہ کیا میں تم کو رسول اللہ ﷺ کے وضو کا حال نہ بتا دوں یہانتک کہ پورے وضو کا طریقہ بتاتے ہوئے فرمایا کہ آپ نے ایک چلو پانی لے کر اس سے اپنے سر اور دونوں کانوں کا مسح کیا اسے ابن خزیمہ، ابن حبان، حاکم اور ابن مندہ نے بیان کیا ہے۔

اور اسی حدیث کی بنیاد پر امام نسائیؒ نے اپنی کتاب میں ایک باب مسح الاذنین مع الراس یعنی دونوں کانوں کا سر کے ساتھ مسح کرنے کا بیان، اسی طرح ابوداؤدؒ نے حضرت عثمانؓ سے روایت کی ہے، اور مسح کا طریقہ بیان کرنے کے لئے ابن ماجہ کی ایک حدیث جو حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے گذر چکی ہے، اور ربیع بنت معوذؓ کی وہ حدیث جو ابوداؤد اور طبرانی میں مذکور ہے اور

حضرت عائشہ صدیقہؓ کی وہ حدیث جو نسائی میں مروی ہے اس میں مسئلہ تصریح کے ساتھ بیان کیا گیا ہے اس طرح یہ بات اچھی طرح ثابت ہو گئی کہ خود رسول اللہ علیہ کا عمل بھی یہی تھا کہ سر کے ساتھ ہی کانوں کا مسح فرما لیتے تھے، اور امام شافعیؒ کی دلیل حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی حدیث ہے بیہقیؒ نے صحیح سند کے ساتھ بیان کیا ہے کہ رسول اللہ علیہ نے کانوں کے واسطے نیا پانی لیا ہے، ہم اس حدیث کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اس حدیث میں اور اس حدیث میں جسے ہم نے مختلف اور متعدد صحابہ کرامؓ سے روایت کی ہے موافقت کی صورت یہ ہو گی کہ یہ عمل تو آپ کا ایک بار پایا گیا ہے، بہت ممکن ہے کہ مسح کر لینے کے بعد انگلیوں کی تری خشک ہو گئی ہو اس لئے آپ نے دوبارہ انہیں تر کرنے کے لئے پانی لیا ہو، اب دو ایک بار اس طرح ہو جانے سے اسے مستقل عمل اور مسنون نہیں کہا جا سکتا ہے زیادہ سے زیادہ اسے جائز کہا جا سکتا ہے کیونکہ زیادہ تر حدیثیں ویسی ہیں جیسی ہم نے بیان کر دی ہیں (یعنی ایک ہی مرتبہ کا پانی کافی ہوتا تھا) پھر بالفرض اگر ایسا عمل بھی بار بار اور اکثر ہو یعنی ایک ہی چلو سے جتنی بار عمل ثابت ہوا تنی ہی مرتبہ دو چلو سے بھی ثابت پھر بھی یہ بات قابل غور باقی رہ جاتی ہے کہ یہ سب آپ کے اعمال ذاتی ہوئے یعنی سب فعلی حدیثیں ہوئیں جن کے مقابلہ میں قولی حدیثیں یعنی فرمان رسول اللہ علیہ کی روایتیں "الاذنان من الراس" یعنی دونوں کان سر کے حکم میں زیادہ اہم ہوں گی اور قولی حدیثیں ان کے مقابلہ میں اصولاً نہیں آئیں گی کوئی شخص یہ سوال کر سکتا ہے کہ اس حدیث میں کانوں کی خلقت کے متعلق بتایا گیا ہے اس میں کانوں کی پاکی اور ان کے مسح کا حکم نہیں بیان کیا گیا ہے۔

اسی طرح مصنف کتابؒ نے والمراد بیان الحکم الخ سے اسی سوال کا جواب دیا ہے یعنی رسول اللہ علیہ تو موجودات کے حقائق کو بیان کرنے کے لئے مبعوث نہیں فرمائے گئے ہیں بلکہ احکام بیان کرنے کے واسطے مبعوث فرمائے گئے ہیں، اس لئے الاذنان من الراس کہہ کر آپ نے ان کی تخلیق کو بیان نہیں فرمایا ہے، یوں بھی تو وہ ہر شخص کو نظر آنے میں اس کے بیان کرنے سے کوئی فائدہ بھی نہیں ہے، بلکہ ان کا حکم بیان فرمایا ہے اس میں ایک احتمال یہ ہو سکتا ہے کہ آپ کی مراد یہ ہو کہ ان دونوں کا مسح سر کے مسح کی طرح ہے مگر یہ احتمال اس لئے درست نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ بدن کے دو حصوں کا ایک کام میں شریک ہونے کا یہ تقاضا نہیں ہوتا ہے ایک کو دوسرے کی طرف مضاف کر دیا جائے، اور ایک احتمال یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حکم بیان کرنا مقصود ہے کہ سر کے پانی سے دونوں کانوں کو مسح کر لیا جائے کیونکہ وہ دونوں تو اسی سر کا حصہ ہیں، تو یہ احتمال صحیح اور درست ہوگا، اور حدیث کی مراد بھی یہی ہو گی، اس جگہ یہ احتمال نکالنا درست نہ ہوگا کہ صرف سر کا مسح کافی اور کانوں کے لئے مستقلاً مسح کرنے کی مطلقاً ضرورت نہیں ہو کیونکہ وہ تو سر کے حصوں میں سے ہیں، یہ احتمال اس لئے درست نہ ہوگا کہ دونوں اعضاء کا احکام میں بہت فرق ہے اس لئے کہ سر کا مسح کرنا بالاتفاق فرض ہے جو قرآن پاک سے ثابت ہوتا ہے مگر کانوں کا مسح مسنون ہے کیونکہ یہ خبر واحد سے ثابت ہوتا ہے اور مسنون کی ادائیگی سے فرض کی ادائیگی کبھی ادا نہیں ہوتی ہے جیسا کہ خانہ کعبہ کو قبلہ بنانا فرض ہے جو قرآن پاک سے ثابت ہے، لیکن حطیم جو خانہ کعبہ کے کنارہ میں ایک چھوٹی ہوئی جگہ ہے صرف اسی کو نماز میں اپنا قبلہ بنانا کافی نہیں ہوگا کیونکہ اس حطیم کا خانہ کعبہ کا حصہ ہونا دلیل قطعی سے ثابت نہیں ہوا ہے۔

چند مسائل

گردن کا مسح

اس مسئلہ میں ہمارے ائمہ متقدمین سے کوئی روایت ثابت نہیں ہے، ابو بکر الاسکافؒ نے کہا ہے کہ یہ ایک ادب ہے اور شافعیہ میں سے رویانیؒ نے کہا ہے کہ امام شافعیؒ نے گردن کے مسح کے بارے میں کوئی ذکر نہیں کیا ہے، اور ہمارے اصحاب نے کہا ہے کہ سنت ہے، ع، اس جگہ سنت کہنے کی مراد اگر یہ ہے کہ سر کا مسح کرتے وقت ہاتھ کو سر کے اگلے سے شروع کر کے گدی تک بھی گذارتے ہوئے کانوں کا مسح کرنا چاہئے تو درست ہوگا کیونکہ یہ طریقہ سنت سے ثابت ہوا ہے، جیسا کہ فتح القدیر

میں حضرت وائل بن حجرؓ سے روایت کردہ حدیث میں ہے جسے ترمذی نے ذکر کیا ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ سر پر تین بار مسح کیا اور دونوں کانوں کے ظاہر حصہ پر بھی تین بار مسح کیا اور گردن کے اوپر بھی مسح کیا الخ، اسی طرح سنن ابی داؤد اور مسند احمد بھی طلحہ بن مصرف کی روایت سے سر کی گدی پر مسح کرنا معلوم ہوتا ہے، لیکن صرف ایک مرتبہ ایسا فعل ثابت ہو جانے سے گردن کے مسح کا سنت ہونا ثابت نہیں ہو سکتا ہے جبتک کہ اس پر ہمیشہ اور اکثر و بیشتر ہونے کا ثبوت نہ ہو جائے اور اگر اس سنت سے مراد یہ ہے کہ سر اور کانوں کے مسح کے بعد گردن کا مسح کرنا ہے تو اس کے سنت ہونے بلکہ اس کے ثبوت پر بھی دلیل چاہئے، م۔

اس سلسلہ میں قاضی ابوالطیب اور ابوالحسن وغورانی نے کہا ہے کہ ایسی کوئی حدیث ثابت نہیں ہے ابن الصلاح نے کہا ہے کہ عام طور پر جو یہ بات حدیث کے طور پر مروی ہے "غسل الرقبہ امان من الغل" حقیقت میں یہ کوئی حدیث نہیں ہے بلکہ کسی بزرگ کا مقولہ ہے، امام نوویؒ نے شرح مہذب میں اس کے بارے میں کہا ہے کہ یہ حدیث موضوع ہے اور اس سلسلہ میں رسول اللہ ﷺ سے کچھ بھی ثابت نہیں ہے اور یہ کہ گردن کا مسح کرنا سنت نہیں بدعت ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ ابو عبید نے کتاب الطہور میں موسی بن طلحہ سے روایت کی ہے کہ موسی نے کہا ہے کہ جس نے سر کے ساتھ گدی کو مسح کیا وہ قیامت کے دن طوق سے بچایا جائے گا، یہ روایت اگرچہ موقوف ہے لیکن مرفوع کے حکم میں ہے کیونکہ ایسی بات رائے اور قیاس سے نہیں کی جاتی ہے، اسی کی طرح ابو نعیم نے تاریخ اصبہان میں ابن عمرؓ روایت کی ہے، مع۔

اس روایت کے صحیح ثابت ہونے کے بعد صرف اتنا ثابت ہوتا ہے کہ سر کے مسح کے ساتھ گدی کا بھی مسح ہو
ہم نے تو پہلے ہی یہ بیان کر دیا ہے کہ یہ بات تو صحاح کی دوسری روایتوں سے بھی ثابت ہوئی ہے لیکن اس سے تو صرف مستحب ہونا ثابت ہوتا ہے سنت ہونا ثابت نہیں ہوتا ہے واللہ اعلم، م۔

ظاہر کانوں کو انگوٹھوں کی اندر کی جانب سے اور ان کے باطنی حصہ کو کلمہ کی انگلیوں کے باطن سے مسح کرنا چاہئے، سراج اور کانوں کے اگلے اور پچھلے حصہ کو اسی پانی سے مسح کرنا مسنون ہے جس سے سر کا مسح کیا جائے، شرح الحاوی، میں یہ کہتا ہوں کہ بحر الرائق میں جو یہ بات لکھی ہوئی ہے کہ کانوں کے مسح کے لئے ہاتھ میں تری باقی رہتے ہوئے بھی نیا پانی لینا بہتر ہے، تو یہ روایت مذہب کے خلاف ہے، صحیح بات تو یہ ہے کہ ایسا کرنا صرف جائز ہے اور سنت وہی بات ہے جو پہلے گذر چکی ہے، م، اور اگر دونوں کانوں کے اگلے حصہ کو چہرہ کے ساتھ مسح کیا اور پچھلے حصوں کو سر کے ساتھ کسی نے مسح کیا تو بھی جائز ہوگا لیکن بہتر طریقہ وہی ہے جو پہلے ذکر کیا گیا ہے، شرح الطحاوی۔

قال: و تخليل اللحية لأن النبي عليه السلام امره جبرئيل عليه السلام بذلك، و قيل هو سنة عند أبي يوسف جائز عند أبي حنيفة و محمد، لان السنة اكمال الفرض في محله و الداخل ليس بمحل الفرض

ترجمہ:- وضو کی سنتوں میں سے ایک ڈاڑھی کا خلال کرنا بھی ہے کیونکہ حضرت جبرئیل علیہ السلام نے رسول اللہ ﷺ کو ڈاڑھی کے خلال کا حکم دیا تھا اور کہا گیا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ڈاڑھی کا خلال کرنا سنت ہے لیکن امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز ہے، اس بناء پر کہ سنت سے تو فرض کام کو اس کی جگہ پر مکمل کرنا ہوتا ہے جبکہ ڈاڑھی کے معاملہ میں اندرونی طور پر کوئی جگہ فرض کام کی نہیں ہے۔

توضیح: ڈاڑھی کا خلال اور اس کے متعلق نفیس مباحث

تین بار دھونے کے بعد ڈاڑھی کا خلال کرنا امام ابو یوسفؒ کے قول میں سنت ہے اور یہی قول معمول بہ ہے، زاہدی، اور مبسوط میں ہے کہ یہی قول اصح ہے، معراج الدرایہ، خلال کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ ہاتھ کی پشت کو گردن کی طرف اور اس کی

ہتھیلی کو سامنے کی طرف رکھتے ہوئے ڈاڑھی کے نیچے سے انگلیاں داخل کر کے ہاتھ کو اوپر کی طرف لایا جائے شمس الائمہ کردریؒ سے یہی قول منقول ہے، المضمرات، میں کہتا ہوں کہ نسائی اور ابن عدی میں جابرؓ کی مرفوع حدیث میں بھی ایسا ہی ہے، اسی طرح حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا عمل بھی ہے جسے ابن ماجہ اور دار قطنی نے روایت کیا ہے، خلال کرنے کا یہ حکم اس شخص کے لئے احرام کی حالت میں نہ ہو، الدر۔

لأن النبي عليه السلام امره جبرئيل عليه السلام بذلك......الخ

حضرت جبرئیل علیہ السلام نے حکم دیا یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایسا کرنے کا حکم پہنچایا کیونکہ حضرت انسؓ سے ایک مرفوع حدیث مروی ہے کہ میرے پاس جبرئیل علیہ اسلام نے آکر کہا کہ جب آپ وضو کریں تو آپ اپنی ڈاڑھی کا خلال بھی کرلیں، اسے ابن ابی شیبہ اور ابن عدی نے روایت کیا ہے مگر اس کی اسناد ضعیف ہے، ابوداؤدؒ نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے جب رسول اللہ ﷺ وضو کرتے تو ایک چلو پانی لے کر اپنی تھوڑی کے نیچے لے جاتے اس کے بعد ڈاڑھی کا خلال کرتے اور فرمایا کہ میرے رب نے مجھے ایسا ہی حکم دیا ہے، پھر سعید بن جبیرؒ اور عبدالحکیم مالکیؒ کے نزدیک ڈاڑھی کا خلال کرنا واجب ہے، اور امام ابویوسفؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک سنت ہے امام محمدؒ سے یہ ایک روایت ہے، کہا گیا ہے کہ یہی قول اصح ہے محیط میں ہے کہ یہ ادب (مستحب) ہے سنت نہیں ہے یہی قول امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کا ہے۔

لان السنة اكمال الفرض...... الخ

چونکہ سنت کا مقصد فرض کام کو اس کی جگہ میں مکمل کرنا ہوتا ہے، اور ڈاڑھی کا اندرونی مقام محل فرض نہیں ہے اس لئے اس میں خلال کرنے سے فرض کام کو اس کے لئے اپنے محل میں پورا کرنا نہ پایا گیا اس لئے یہ کام سنت بھی نہ ہوا، البتہ چونکہ رسول اللہ ﷺ نے اسے کیا بھی ہے اس لئے اسے بدعت بھی نہیں کہا جا سکتا ہے، لہٰذا یہ جائز ہوا، جیسا کہ کافی میں ہے، اور یہی قول امام مالکؒ کا ہے، مبسوط سے قنیہ میں نقل کیا ہے کہ ڈاڑھی کا خلال کرنا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مستحب اور صاحبینؒ کے نزدیک جائز ہے، تحفہ میں بھی ایسا ہی لکھا ہے اصح قول یہ ہے کہ یہ سنت ہے، ۷ استرہ صحابہ کرامؓ نے اس کی روایت کی ہے، حضرت انسؓ کی وہ حدیث جو ابوداؤدؒ نے روایت کی اسی قول کی تائید کرتی ہے کہ آنحضرت ﷺ اس کو ہمیشہ کرتے، سعید بن منصورؒ نے جبیر بنؓ نفیرؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب وضو کیا کرتے تو اپنی انگلیوں اور ڈاڑھی میں خلال کرتے اسی طرح آپ کے صحابہ کرامؓ جب وضو کرتے تو اپنی ڈاڑھیوں کا خلال کرتے تھے، ترمذی اور ابن ماجہؒ نے حضرت عثمانؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ اپنی ڈاڑھی کا خلال کیا کرتے، اور ترمذیؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے، اور علل کبیر میں ذکر کیا ہے کہ بخاریؒ نے کہا ہے کہ اس مسئلہ میں یہی اصح اور حدیث حسن ہے، اس کی روایت ابن حبان اور حاکم نے بھی کی ہے۔

اگر یہ سوال کیا جائے کہ حضرت انسؓ کی وہ روایت جو ابوداؤد میں ہے کہ ایسا ہی میرے رب نے مجھے حکم دیا ہے، اس کا تقاضا تو یہ ہوتا ہے کہ ڈاڑھی کا خلال کرنا واجب ہو کیونکہ حکم تو وجوب کے لئے ہوا کرتا ہے تو جواب یہ ہوگا کہ بلاشبہ آیت میں وضو کا حکم ڈاڑھی کے ظاہری حصہ کے لئے ہے، اب اگر ہم اس حدیث سے ڈاڑھی کے اندرونی اور نیچے کے حصہ کے خلال کو واجب کریں تو اس طرح خبر واحد سے کتاب متواتر کو اس کے حکم کو بدلتے ہوئے منسوخ کرنا لازم آجائے گا، اسی لئے ہم نے اس حکم کو سنت کے معنی میں مخصوص کر دیا اور یہی صحیح قول ہے، مع۔

وتخليل الاصابع لقوله عليه السلام: خللوا اصابعكم كي لاتتخللها نار جهنم، ولأنه اكمال الفرض في محله

ترجمہ:۔اور وضو کی سنتوں میں سے ایک انگلیوں کا خلال کرنا بھی ہے رسول اللہ ﷺ کی اس فرمان کی وجہ سے کہ تم لوگ

اپنی انگلیوں کا خلال کیا کرو تاکہ ان کے درمیان جہنم کی آگ نہ پہنچے اور اس وجہ سے بھی سنت ہے کہ ایسا کرنے سے وضو کے فرض کو اپنی جگہ پر درجہ کمال تک پہنچا دینا ہوتا ہے۔

توضیح:- انگلیوں کا خلال، طریقہ اور سنت و جوب کے سلسلہ میں نفیس بحثیں

وتخليل الاصابع...... الخ

انگلیاں اس کا اطلاق ہاتھ اور پاؤں دونوں کی انگلیوں پر ہوتا ہے، اسی لئے تحفہ، قنیہ، اور منافع میں اس کی تصریح کے لئے اصابع الیدین والرجلین کہا گیا ہے بہت سے لوگوں نے ہاتھوں کی انگلیوں کے ذکر سے خاموشی اختیار کی ہے کیونکہ ہاتھوں، منہ، اور بازوؤں کے دھونے سے اکثر و بیشتر ہاتھوں کی انگلیوں تک پانی تو خود ہی پہنچ جاتا ہے، مع۔

تخلیل کے معنی ہیں ٹپکتے ہوئے پانی کے ساتھ ایک کو دوسرے میں داخل کرنا اور یہ بالاتفاق سنت مؤکدہ ہے ہاتھ میں انگلیوں کا خلال کرنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ پنجہ لڑانے کی مانند ایک ہاتھ کی انگلیوں کو دوسرے ہاتھ کی انگلیوں میں داخل کرنا، اور پیروں میں خلال کرنے کا بہترین طریقہ یہ ہے بائیں ہاتھ کی انگلیوں کی چھوٹی انگلی چھنگلی کو دائیں پاؤں کی چھنگلی میں ڈال کر خلال شروع کرتے ہوئے بائیں پاؤں کی چھنگلی پر ختم کر دیا جائے (النہر) چھنگلی کو نیچے کی طرف سے قدم کی پشت کی طرف اوپر کو خلال کرنا چاہئے (المضمرات)۔

عینیؒ نے کہا ہے کہ ابو داؤد اور ترمذیؒ کی حدیث میں جو حضرت مسور بن فضلہؓ سے منقول ہے اس میں فقط چھنگلی سے خلال کرنے کا تو تذکرہ ہے مگر اس میں مذکور کیفیت کا کوئی تذکرہ نہیں ہے، مع، ظاہر بات یہ ہے کہ اس طرح خلال کرنے کا ثبوت اتفاقی ہے، اور یہ کوئی سنت مقصود نہیں ہے، الفتح۔ انگلیوں میں اس طرح خلال کرنے کا حکم مسنون اس وقت ہوگا جبکہ پہلے سے اس جگہ پر پانی پہنچ چکا ہو کیونکہ اگر پانی نہ پہنچا ہو جبکہ انگلیاں ایک دوسرے سے بالکل ملی ہوئی ہوں تو اس وقت پانی پہنچانا واجب ہوگا، یہی بات شرح شیخ الاسلام خواہر زادہ میں بھی ہے، مع۔ التبیین اور الفتح، اور انگلیوں کو پانی میں ڈبو دیا گیا ہو تو خلال کی ضرورت باقی نہیں رہی، ع، النہر۔

لقوله عليه السلام: خللوا اصابعكم كى لا تتخللها نار جهنم...... الخ

انگلیوں کے خلال کے مسنون ہونے کی دلیل یہ حدیث قولی ہے، حدیث کے الفاظ ایسے نہیں ہیں دار قطنی نے ابو ہریرہؓ سے مرفوع روایت اس طرح بیان کی ہے خَلِّلُوا اَصَابِعَكُم لا يَتَخَلَّلُهَا الله بالنَّارِ يَومَ القِيَامَةَ یعنی تم اپنی انگلیوں کا خلال کرو تاکہ اللہ تعالیٰ نے قیامت کے دن ان کے درمیان آگ داخل نہ کرے اسی جیسی روایت حضرت عائشہؓ سے اور طبرانی نے وائل بن حجرؓ سے روایت کی ہے مگر یہ سب ضعیف ہیں، لیکن طبرانی کی روایت میں نار جہنم کی وعید کی تصریح ہے، یعنی جو کوئی پانی سے انگلیوں میں خلال نہ کرے گا تو قیامت کے روز اللہ تعالیٰ ان میں آگ سے خلال کرے گا۔

یہ احادیث اگرچہ ضعیف ہیں لیکن حضرت لقیط بن صبرہؓ کی حدیث اس باب میں دلیل ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم جب وضو کرو تو اسباغ کرو یعنی سب جگہ پانی پہنچاؤ اور اپنی انگلیوں کے درمیان خلال کرو جسے ابو داؤد، نسائی، ابن ماجہ اور ترمذیؒ نے روایت کی ہے اور کہا ہے کہ یہ حسن صحیح ہے اور ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جب تم وضو کرو تو اپنے دونوں ہاتھوں اور دونوں پاؤں کی انگلیوں میں خلال کرو، ابن ماجہ اور ترمذیؒ نے اس کی روایت کی ہے اور کہا ہے کہ یہ حسن غریب ہے۔

ولأنه اكمال الفرض فى محله...... الخ

یعنی ہاتھوں کا دھونا فرض ہے اور خلال کرنے سے محل فرض میں کمال ہوتا ہے اور قاعدہ ہے کہ وضو میں جس چیز سے

فرض کا اکمال اس کے محل میں ہو وہ سنت ہوتی ہے لہٰذا انگلیوں کا خلال کرنا بھی سنت ہوئی، ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ انگلیوں کے خلال کرنے کے واسطے صیغہ امر استعمال کیا گیا ہے یعنی حکم دیا گیا ہے جیسا کہ اس حدیث میں ہے جسے مصنفؒ نے بیان کی ہے خللوا اس میں صیغہ امر کی تصریح ہے، ادھر اصول میں یہ مسلمہ قاعدہ ہے کہ جس حکم کے پورا نہ کرنے پر عذاب کی دھمکی دی گئی ہو اس امر سے وجوب ثابت ہوتا ہے یہاں بھی حدیث مذکور میں عذاب نار کی دھمکی کے الفاظ موجود ہیں اس لئے قاعدہ کے مطابق اسے مسنون ہونے کی بجائے واجب ہونا چاہئے، اسی بناء پر امام احمدؒ اور امام اسحٰقؒ کا مذہب ہے کہ ہاتھوں اور پیروں کی انگلیوں میں خلال کرنا واجب ہے، اور فقط ہاتھوں میں خلال کرنا امام مالکؒ کے نزدیک واجب ہے۔

اس اشکال کا حل کئی طریقوں سے کیا گیا ہے یہ ہے کہ یہ خبر واحد ہے اور اس سے وجوب اس وقت ثابت ہو کہ جانب مخالف یعنی واجب نہ ہونے کا قرینہ ہو، مگر اس کی جگہ یہ قرینہ موجود ہے کہ آپؐ نے اعرابی کو وضو کا طریقہ سکھلایا مگر اس میں خلال کرنے کا کوئی ذکر نہیں فرمایا، اگر خلال کرنا واجب ہوتا، تو ضرور اس کا تذکرہ ہوتا اس جگہ یہ جواب رد کر دیا گیا ہے کہ شاید راوی نے ذکر نہ کیا ہو جبکہ اکثر ایسا ہوتا ہے۔

نمبر ۲۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ آیت وضو خاص ہے جو بیان کی محتاج نہیں ہے اگر اس سے دوسرا حکم واجب ثابت کیا جائے تو اس خاص کو بیان سے تغیر ہو جائے گا اور تغیر دینے کے لئے جو نسخ کے درجہ میں ہوتا ہے خبر واحد کافی نہیں ہوتی ہے کیونکہ آیت وضو قطعی ہے اور خبر واحد ظنی ہے دونوں برابر نہیں ہے صاحب نہایہ نے ایسا ہی کہا ہے۔

نمبر ۳۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ وہ وعید اس صورت میں ہے کہ جب پانی انگلیوں کی بیچ میں نہ پہنچا ہو، یہ جواب اکملؒ نے سروجی سے لے کر دیا ہے، مع۔

نمبر ۴۔ چوتھا جواب یہ ہے کہ خلال کرنا اس وقت ایک سنت ہے جبکہ یہ بات معلوم ہو چکی ہو کہ انگلیوں کے درمیان پانی پہنچ چکا ہے اور پانی پہنچ جانے کے بعد واجب باقی نہیں رہتا ہے؛ شیخ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ میرے نزدیک اس باب میں جتنی حدیثیں بھی منقول ہیں سب وجوب ہی کے واسطے ہیں، احادیث کا مقصد اصل یہ بتانا ہے کہ انگلیوں کے درمیان پوشیدہ شکنوں میں پانی پہنچانا ضروری ہے اور ان کو خشک چھوڑنا جائز نہیں ہے اس کے بعد خلال کرنا مستحب ہے کیونکہ یہ بات ثابت نہیں ہو سکی ہے کہ اس پر ہیشگی کی گئی ہو اگر چہ اس سے فرض کو اس کی اپنی جگہ پر مکمل کرنا ہوتا ہے، انتہی۔

مترجم کا کہنا ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ خلال کی سنت ہونے کے سلسلہ میں جتنی حدیثیں مروی ہیں وہ اس مسئلہ کی دلیل نہیں ہیں جن کی بحث ہو رہی ہے، بلکہ ان احادیث میں اس بات کی تاکید ہے کہ وضو کرتے ہوئے ہاتھ اور پاؤں کے دھونے کے وقت ان کی انگلیوں کے درمیان پانی پہنچانا فرض ہے، اگر ان میں کوئی جگہ خشک رہ گئی تو قیامت کے روز وہاں آگ پہنچے گی، اور یہ واجب ہے کہ اس میں اکمال اور اسباغ کرو اور انگلیوں میں خلال کر کے سب جگہ پانی پہنچا دو، اس پانی کے پہنچا دینے کے بعد خلال کرنا مستحب ہے کیونکہ اس کام پر رسول اللہ ﷺ سے ہیشگی کا ثبوت نہیں ملا ہے، لیکن مترجم کا کہنا ہے کہ اس پر تو کوئی بھی دلیل موجود نہیں ہے، سوائے اس بات کے کہ اس سے فرض کو اپنے محل میں مکمل کرنا ہے، اچھی طرح سمجھ لو۔

و تكرار الغسل الى الثلاث لان النبي عليه السلام توضأ مرة مرة، وقال هذا وضوء لايقبل الله تعالىٰ الصلوة إلا به، و توضأ مرتين مرتين، و قال: هذا وضوء من يضاعف الله له الأجر مرتين، وتوضأ ثلاثا ثلاثا وقال هذا وضوئي و وضوء الانبياء من قبلي، فمن زاد على هذا أونقص فقد تعدى و ظلم، والوعيد لعدم رؤيته سنة

ترجمہ:۔ اور وضو کی سنتوں میں سے ایک ہے دھونے کے کام کو مکرر تین بار کرنا اس حدیث کی بناء پر جس میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ وضو کیا ایک ایک بار پورا دھو کر پھر فرمایا کہ یہ وہ وضو ہے کہ جس کے بغیر اللہ تعالیٰ نماز قبول نہیں کرتا ہے

اور آپؐ نے وضو فرمایا دو دو بار دھو کر پھر فرمایا کہ یہ اس شخص کا وضوء ہے جس کا وضو اللہ تعالیٰ دونا کر دیتا ہے اور آپؐ نے وضو فرمایا تین تین بار دھو کر پھر فرمایا کہ یہ میرا وضو ہے اور مجھ سے پہلے کا انبیاء کرام کا وضو ہے اس لئے جس نے کم کیا یا زیادہ کیا اس نے حد سے زیادتی کی اور ظلم کیا، اور برائی، تعدی اور ظلم کی جو دھمکی ہے وہ اس وقت ہے جبکہ تین مرتبہ کو سنت نہ جانا ہو۔

توضیح۔ تین بار دھونا زیادتی و کمی کی بحث اور تحقیق

اس جملہ سے یہ بات صاف ظاہر ہوگئی کہ وضو میں جو اعضاء دھوئے جاتے ہیں انہیں تین بار دھونا لیکن سر کو چونکہ دھویا نہیں جاتا ہے بلکہ اس کا مسح کیا جاتا ہے لہٰذا اس مسح کو مکرر کرنا سنت نہیں ہے، دھوئے جانے والے اعضاء یہ ہیں دونوں ہاتھ، چہرہ اور دونوں پاؤں، المحیط، ایک بار پورا دھونا فرض ہے، الظہیر یہ، اور باقی دونوں بار یعنی دوسرے اور تیسرے بار دھونا قول صحیح میں سنت مؤکدہ ہے، الجوہرۃ النیر ہ، البحر عن السراج، یعنی مجموعی طور پر دوسری اور تیسری مرتبہ دھونا سنت ہے اور یہی حق ہے، لہٰذا صرف دوسری مرتبہ دھونا سنت نہیں ہے اسی پر اگر صرف دوسری بار دھو کر چھوڑ دے تو اسے یہ نہیں کہا جائے گا کہ اس نے سنت پر عمل کیا ہے، الفتح، ایک بار بھرپور دھونے کا مطلب یہ ہے کہ پہلی ہی مرتبہ میں پانی سب عضو کو پہنچ جائے اور بہہ جائے، اور اس سے قطرات ٹپک جائیں، الخلاصہ۔

اور فتاویٰ حجت میں ہے کہ ہر بار عضو کو دھونے میں اس بات کا پورا خیال رکھنا چاہئے کہ اس کا دھونا جہاں تک ضروری ہے اس کے پورے حصہ میں پانی پہنچ جائے، اسی طرح اگر پہلی مرتبہ دھویا مگر کچھ حصہ خشک رہ گیا پھر دوسری بار بھی اسی طرح دھویا اور کچھ حصہ خشک رہ گیا پھر تیسری مرتبہ بھی دھویا اور اس مرتبہ سب جگہ پانی پہنچ گیا تو یہ تین بار دھونا نہ ہوگا، المضمرات، خلاصہ یہ ہے کہ چلو پانی کا شمار معتبر نہیں ہوتا بلکہ عضو کے پورے حصہ پر پانی بہانے اور بھرپور مغسول ہونے کا اعتبار ہوگا اس لئے ہر بار پورا دھو کر تین بار تک مکرر کرنا مسنون ہوگا۔

لان النبی علیه السلام توضأ مرة مرة، وقال هذا وضوء لايقبل الله تعالىٰ الصلوة إلا به......الخ

یہ حدیث ان پورے الفاظ سے معروف و مشہور نہیں ہے بلکہ ان کے ٹکڑے علیحدہ علیحدہ مروی ہیں، اور ہمارے مصنفؒ نے ان الفاظ کو جو رسول اللہ ﷺ سے مروی ہوئے ہیں ان سب کو جمع کر دیا ہے، اور رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب کر دیا ہے، البتہ ایسا کہنے پر مصنفؒ پر اعتراض بھی نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ انہوں نے ان ٹکڑوں کو کسی ایک معین صحابی کی روایت نہیں کیا ہے، مف، یہ دو حدیثیں ہیں پہلی تَوَضَأَ مَرَّةً سے وُضُوءُ الْمُرْسَلِينَ مِنْ قَبْلِي تک جسے دار قطنی، بیہقی، ابن ماجہ اور طبرانی متعدد صحابہ کرام سے روایت کیا ہے، ان کی ساری سندیں ضعیف ہیں۔

اور ابو حاتمؒ نے کہا ہے کہ حضرت ﷺ سے یہ حدیث ثابت نہیں ہے اور ابو زرعہ رازیؒ نے کہا ہے کہ یہ واہی حدیث ہے اور اس کا دوسرا ٹکڑا اس حدیث میں ہے جسے ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے روایت کی ہے، اس کے آخر میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ یہ وضو ہے اس پر جس نے کچھ بڑھایا یا اس سے کچھ کم کیا تو اس نے گناہ کیا اور حد سے زیادتی کی اور ظلم کیا اس کی سند میں عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ واقع ہے، شیخ تقی الدینؒ نے کہا ہے کہ جو اس اسناد کو صحیح کہے تو حدیث صحیح ہے، اور ابو بکر ابن العرابی نے عمرو بن شعیب کی حدیث کو ضعیف کہا ہے، لیکن ان کے ضعیف کہنے کو کوئی اعتبار نہ ہوگا کیونکہ امام بخاریؒ نے امام احمدؒ، ابن المدینیؒ اسحٰق بن راہویہ اور ان کے علاوہ اماموں کی ایک جماعت نے اس کی توثیق کی اور قابل قبول بتایا ہے، مع۔

میں کہتا ہوں کہ ترمذیؒ نے بھی اس اسناد کی توثیق کی ہے لیکن عمرو بن شعیب کی توثیق سے اس پوری اسناد کی تصدیق نہیں

ہو سکتی ہے البتہ بالکل معمولی درجہ کی ہوگی جس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس کے قبول کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور حق یہ ہے کہ اس روایت میں لفظ "زاد" کے بعد "نقص" کا ہونا زیادتی موضوع ہے (یعنی ایک محاورہ کے طور پر ہے) جس کا اصل مطلب یہ ہے کہ جس نے تین کے عدد پر زیادتی کی اس نے ظلم اور زیادتی کی، کمی ہونے کی صورت میں ایسی بات نہیں ہے، پھر لفظ "او نقص" کے موضوع ہونے پر امام الائمہ ابن خزیمہؒ نے تصریح کی ہے، جیسا کہ مولانا عبد الحق شیخ دہلویؒ نے اپنی کتاب سفر العادت میں بیان کیا ہے اور اس لفظ کے موضوع ہونے پر بہت بڑی دلیل یہ ہے کہ خود آپؐ سے تعلیم جواز کے علاوہ تین مرتبوں سے کم دھونا ثابت ہے یہانتک کہ ایک ہی مرتبہ کے وضو میں بعض اعضاء کو دو مرتبے اور بعض کو تین مرتبے بھی دھونا حضرت عبد اللہ بن زید بن عاصم سے مروی ہے امام محمدؒ نے کہا ہے کہ دو مرتبہ بھی دھونا اچھا ہے البتہ تین تین مرتبہ دھونا افضل ہے، جیسا کہ موطا میں ہے وضو میں ایک ایک مرتبہ اور دو دو مرتبے دھونا صحیح بخاری اور سنن اربعہ میں ہے، اور تین تین مرتبے دھونے کی حدیث صحیح بخاری اور مسلم دونوں میں موجود ہے، اسی طرح ان میں بعض عضو کو دو دو مرتبہ اور بعض کو تین تین مرتبہ دھونا بھی موجود ہے۔

پانی میں اسراف منع ہے اور تین مرتبہ میں کون سا مرتبہ سنت ہے اور کمی کا حکم

امام بخاریؒ نے کہا ہے کہ اہل علم نے وضو میں اسراف کرنے کو مکروہ کہا ہے، جبکہ رسول اللہ ﷺ کے عمل سے زیادہ نہ ہو میں کہتا ہوں کہ اسراف کرنا مکروہ تحریمی ہے جیسا کہ حضرت سعد بن وقاصؓ میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا گیا کہ کیا وضو میں بھی اسراف پایا جاتا ہے؟۔ تو آپؐ نے جواب دیا کہ ہاں ہوتا ہے اگرچہ بہتے دریا پر تم وضو کر رہے ہو اسے احمد اور ابن ماجہ نے بیان کیا ہے عینیؒ نے کہا ہے کہ بخاریؒ نے اشارہ کیا ہے کہ تین مرتبہ سے زیادہ دھونے کے منع ہونے پر اجماع ہے، لیکن امام شافعیؒ کے کلام میں اظہر یہ ہے کہ تین مرتبے سے زیادہ دھونا مکروہ تنزیہی ہے۔

میں یہ کہتا ہوں کہ اگر زیادتی اطمینان حاصل کرنے کے لئے ہو یا اعادہ وضو کے لئے ہو تو تنزیہی ہوگا ورنہ مکروہ تحریمی ہونا چاہئے کیونکہ اسراف ہوتا ہے، م، اگر کوئی یہ سوال کرے کہ تین مرتبہ دھونے میں کیا تفصیل ہے، تو جواب یہ ہوگا کہ پہلی مرتبہ دھونا تو فرض ہے بشرطیکہ مکمل طور پر پانی پہنچ چکا ہو، اور دوسری مرتبہ دھونا سنت ہے اور تیسری مرتبہ دھونا سنت کو مکمل کرنا ہے اور یہی مذہب بھی ہے مترجم کا کہنا ہے کہ یہی اصح ہے، واللہ اعلم، م، بعضوں نے کہا ہے کہ دوسری مرتبہ دھونا سنت اور تیسری مرتبہ دھونا نفل ہے، بعضوں نے اس کے برخلاف بھی کہا ہے شیخ ابوبکر اسکافؒ نے کہا ہے کہ تینوں بار دھونا فرض ہے جیسا کہ مختصر الحیط میں ہے، اگر کسی نے سردی کی زیادتی یا پانی کی کمی یا کسی اور ضرورت کی بناء پر ایک ہی بار دھویا تو مکروہ نہ ہوگا، اگر بغیر کسی مجبوری کے ایسا کرے گا تو گنہگار ہوگا۔

میں کہتا ہوں کہ المعراج میں ایسا ہی ہے بعضوں نے کہا ہے کہ اگر کوئی ایک بار دھونے کی عادی بن جائے تو گنہگار ہوگا ورنہ نہیں، مترجم کا کہنا ہے کہ یہی قول ارجح ہے واللہ تعالی اعلم، م۔

اگر کوئی یہ سوال کرے کہ کیا کہنی سے اوپر ہاتھ بڑھا کر دھونے میں کوئی برائی ہے، جواب یہ ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ ایسا کرنے سے قیامت کے دن وہ حصے بہت زیادہ روشن ہوں گے اور ان میں زیادتی ہوگی، حضرت ابوہریرہؓ کو ایک بار ہاتھ کو بڑھا کر بغل تک دھوتے دیکھ کر پوچھا گیا کہ یہ کیسا وضو ہے، تو جواب دیا کہ میں نے اپنے خلیل رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے کہ یہ مؤمن کا زیور ہوگا (جنت میں) جہاں تک پانی پہنچے گا وہاں تک زیور ہوگا، یہ صحیحین میں موجود ہے اگر سوال کیا جائے کہ کیا وضو میں زیادتی کرنا اور مثلاً وضو پر وضو کرنا بھی مذکور روایت کے مطابق گناہ اور تعدید کا کام ہوگا تو مصنفؒ نے اسی کا جواب دیا ہے ان الفاظ میں۔

والوعيد بعدم رؤيته سنة..... الخ

یعنی جب کوئی یہ اعتقاد کرے کہ پوری سنت تین مرتبوں سے بھی حاصل نہیں ہوئی ہے تو اس نے برا اعتقاد کیا اور ظلم کیا، لیکن اگر اس کا اعتقاد تو درست ہو کہ تین مرتبہ استعمال ہی سنت ہے مگر اس خیال سے تین سے زائد بار دھویا تاکہ طمانیت قلب حاصل ہو جائے کہ تین مرتبوں سے بھی شاید مکمل طور پر پانی نہ پہنچا ہو یا مکرر وضو کرنے کی نیت سے ایسا کیا تو اس میں کوئی حرج نہ ہوگا، مع، النہایہ اور السراج میں ایسا ہی مذکور ہے۔

ایک ہی بیٹھک میں وضو مکرر کرنا، وسوسے، چوتھی مرتبہ کے پانی سے کپڑا دھونا اور برعکس

میں کہتا ہوں کہ ایک مرتبہ میں وضو کا اعادہ کرنا جائز ہے جیسا کہ خلاصہ میں ہے، یعنی کراہت تنزیہی کے ساتھ اور ایک مجلس میں کئی بار وضو کرنا مکروہ ہے السراج، یعنی مکروہ تحریمی ہے کیونکہ اسراف ہے اور حدیث میں ہے کہ اِتَّقُوا وَسوَاسَ المَاء، یعنی پانی کے وسوسے سے بچو۔ الحدیث، ترمذی وغیرہ میں ہے، م، جامع میں مذکور ہے کہ نجس کپڑے کے دھونے میں چوتھی مرتبہ کا پانی خود پاک اور دوسرے کو پاک کرنے والا بھی ہے، اور ناپاک عضو دھونے میں چوتھی بار کا پانی مستعمل ہے (کہ خود پاک ہے مگر اس سے دوسری چیز پاک نہیں کی جاسکتی ہے) یہی بات عتابیہ میں ہے اور محیط و اسبیجابی میں ہے کہ ناپاک عضو کے دھونے میں چوتھی بار پانی کا مستعمل نہ ہوگا مگر جبکہ کچھ نیت ہو، میں کہتا ہوں کہ اگر کچھ نیت بھی ہوگی جب بھی پانی کا حکم مستعمل ہی کا ہوگا، کیونکہ ظاہری طور پر تو اس میں بھی قربت اور اللہ کی نزدیکی حاصل کرنی ہے جبتک کہ اس کے خلاف دلیل نہ پائی جائے، اور شرح نظم نسفی میں ہے کہ اس میں معنی قربت پائے گئے ہیں کیونکہ حدیث میں ہے وضو پر وضو کرنا نور علی نور ہے، اسی وجہ سے اس سے پانی مستعمل ہو جاتا ہے یہ حدیث فقہ کی کتابوں میں تو پائی جاتی ہے مگر حدیث کی معتبر کتابوں میں اس کا ذکر نہیں ہے، مع، حضرت عبداللہ بن زید بن عاصمؓ سے منقول ہے کہ نبی کریم ﷺ نے دو دو بار وضو کیا پھر فرمایا یہ نور علی نور ہے، رزین نے اس کی روایت کی ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ وضو کرتے ہوئے اعضاء کو دو بار دھویا، مسئلہ ناپاک کپڑا دھوتے ہوئے تین بار دھونے کا پانی بہادیا اور چوتھی مرتبہ کا پانی رکھ لیا تو اس سے وضو جائز ہے۔

قال: ويستحب للمتوضيء أن ينوي الطهارة، فالنية في الوضوء سنة عندنا، وعند الشافعي فرض، لانه عبادة فلايصح بدون النية كالتيمم، ولنا أنه لايقع قربة إلا بالنية، ولكنه يقع مفتاحا للصلوة لوقوعه طهارة باستعمال المطهر بخلاف التيمم، لان التراب غير مطهر إلا في حال إرادة الصلوة أوهو ينبئ عن القصد.

ترجمہ:- اور وضو کرنے والے کے لئے یہ مستحب ہے کہ طہارت کی نیت کرے اس طرح وضو میں نیت کرنا ہمارے نزدیک سنت ہے مگر امام شافعیؒ کے نزدیک وضو میں نیت فرض ہے کیونکہ یہ وضو ایک عبادت ہے اس لئے یہ عبادت بغیر نیت کے صحیح نہ ہوگی جیسا کہ قائم مقام وضو یعنی تیمم میں نیت کرنا بالاتفاق فرض ہے، اس لئے کہ وضو بھی بغیر نیت کے صحیح نہ ہوگا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ہاں وضو کا عبادت ہونا تو بغیر نیت کے نہیں ہو سکتا ہے پھر بھی ایسا وضو نماز کے لئے مفتاح ہو جاتا ہے یعنی اس سے نماز درست ہو سکتی ہے، کیونکہ وہ پاک کرنے والے پانی کے استعمال سے پاک ہوا ہے بخلاف تیمم کے کیونکہ تیمم مٹی سے کیا جاتا ہے اور مٹی خلقۃً پاک کرنے والی شئی نہیں بنائی گئی ہے مگر نماز کے ارادہ کی صورت میں یا تیمم میں اس لئے نیت کی شرط لگی ہے کہ لفظ تیمم کے معنی ہی قصد اور ارادہ کے ہیں۔

توضیح۔ مستحب کی تعریف، مستحبات و سنن وضو

مستحب وہ فعل ہے جس کے کرنے میں ثواب ہو اور نہ کرنے میں ملامت نہ ہو۔

ويستحب للمتوضيء أن ينوي الطهارة..... الخ

نیت کے لغوی معنی ہیں کسی شیء کے کرنے یانہ کرنے کے لئے دل سے پختہ ارادہ کرنا، اور شریعت میں نیت کے معنی ہیں کسی کام کی ابتداء کرتے وقت اللہ تعالیٰ کی طاعت اور قربت حاصل کرنے کا قصد کرنا، لہٰذا طہارت، نماز طاعت وغیرہ جیسے مقصود کے لئے نیت کا ہونا ضروری ہوگا، تبیین میں لکھاہے کہ مذہب یہ ہے کہ ایسی عبادت کی نیت کرنی چاہئے جو بغیر طہارت کے صحیح نہ ہو یاحدث دور کرنے کی نیت کرنی چاہئے، اور فتح القدیر میں ہے کہ نیت کرتے وقت ناپاکی دور کرنے کی نیت نہ کرکے وضو کرنے کی نیت رکھنا بہتر ہے، نیت کی جگہ دل ہے یعنی دل سے نیت کرلینا کافی ہے بعضوں کے نزدیک زبانوں سے بھی اچھا ہے جیساکہ السراج اور الجوہرہ میں ہے، لیکن محققین کے نزدیک زبان سے کہنا بدعت ہے جیساکہ البحر میں ہے نیت صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ آدمی سمجھ دار ہو اور یہ متعین کرسکتا ہو کہ ہمارا کام کس قسم کی طاعت وعبادت ہے صرف طاعت کی نیت کرنی کافی نہیں ہے نیت کرنے کا مقصد یہ ہے کہ یہ فرق رہے کہ یہ کام عادۃً کیاجارہاہے یاخاص عبادت کی غرض سے کیاجارہاہے۔

واضح ہو کہ صاحب قدوری نے اپنی کتاب میں وضو میں نیت کرنے اور تمام سر کے مسح کرنے اور ترتیب تینوں کاموں کے لئے لفظ مستحب استعمال کیاہے اس لئے صاحب فتح القدیر وغیرہ نے اس پر یہ اعتراض کیاہے کہ روایت ودرایت سے اس کی سند صحیح نہیں ہے کیونکہ مشائخ کی روایات میں ان پر سنت کا اطلاق کیاگیاہے مگر ان کا یہ اعتراض اس لئے درست نہیں ہے کہ متاخرین فقہاء میں استحباب بول کر سنت کا مقابل سمجھا جاتاہے اور متقدمین فقہاء میں یہانتک کہ امام محمدؒ کے کلام میں بھی لفظ استحباب کا اطلاق استحباب کے علاوہ سنت بلکہ واجب پر بھی ہوتاہے اسی لئے مصنف ہدایہؒ نے ان تینوں مسئلوں میں فرمایا کہ متاخرین فقہاء کے نزدیک سنت ہیں۔

مستحبات وسنن: نیت اس کا وقت اور اختلاف ائمہ

فالنية في الوضوء سنة عندنا، وعند الشافعي فرض......الخ

وضو میں نیت کرنا ہمارے نزدیک سنت ہے اس میں نیت کرنے کا وقت چہرہ دھونے کا وقت ہے جیساکہ الجوہرۃ النیرہ میں ہے لیکن الاشباہ میں ہے کہ پہنچوں تک دھونے کے وقت نیت کرلینا چاہئے تاکہ سنتوں کا ثواب مل جائے، حدیث صحیح ہے الاعمال بالنیات یعنی جملہ اعمال کا مدار تو نیت پر ہے اسی لئے وضو کرنے والوں کو کپڑے دھوتے وقت یا جائے نماز کو پاک کرتے وقت پاک کرلینے کی بھی نیت کرلینا چاہئے تاکہ مستحب کام کی ادائیگی ہو اور ثواب بھی مل جائے، مع۔

اگر وضو کرنے والا پانی میں گر گیا یا ندی تالاب کو تیر کر پار کیا یا کسی کو وضو سکھلانے کے لئے خود وضو کیا یا گرمی میں ٹھنڈک حاصل کرنے کے لئے اعضاء وضو دھولئے تو ہمارے نزدیک ان تمام صورتوں میں وضو ہوگیا (اور اس سے نماز درست ہوجائے گی) یہی قول سفیان ثوریؒ، اوزاعی اور حسنؒ کا ہے۔

وعند الشافعي فرض، لانه عبادة فلايصح بدون النية كالتيمم......الخ

لیث بن سعد، احمد، اسحٰق، ابوثور، ابوعبید اور داؤد ظاہریؒ کا ہے۔ واضح ہو کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک میں نماز کے لئے وضو کا حکم دیاہے جس کا بجالانا عبادت ہے اور وہ نیت پر موقوف ہے لیکن وضو صرف عبادت ہی نہیں ہے بلکہ شرط نماز اور مفتاح بھی ہے، تو اب اس مسئلہ میں احناف اور شوافع کے درمیان اس بات میں اختلاف ہے کہ وضو کا مفتاح ہونا طہارت کی صفت کی وجہ سے ہے یا عبادت کی صفت کی وجہ سے ہے، طحاوی نے مبسوط سے نقل کیاہے کہ جس وضو کا قرآن میں حکم ہے وہ عبادت بغیر نیت کے حاصل نہیں ہوتی ہے لیکن نماز کے لئے مفتاح ہونا اس پر موقوف نہیں ہے بلکہ اس سے مقصود پاکی حاصل کرنی ہے اور یہ پاکی نیت کے ساتھ اور بغیر نیت کے ہر دو طرح حاصل ہوجاتی ہے کیونکہ پانی کی فطرت میں پاک کردینا، گندگی دور کردیناہے، انتہی۔

اس طرح وضو بغیر نیت کے عبادت کا درجہ حاصل نہ کر سکے گا، لیکن پاک کرنے سے طہارت حاصل ہو جائے گی جس سے نماز درست ہو سکتی ہے، اس سے یہ بات صاف ظاہر ہو گئی کہ جس وضو کا ہمیں حکم دیا گیا ہے اس میں ہمارے نزدیک بھی نیت واجب ہے، اور بغیر نیت کے وضو عبادت نہیں ہے نیت کا چھوڑ دینا گناہ کی بات ہے پھر بھی اس سے نماز درست ہو جائے گی اور نماز پڑھنی جائز ہو گی، اور امام شافعیؒ کے نزدیک بغیر نیت کے وضو سے نماز جائز ہی نہ ہو گی۔

وضو ایک عبادت ہے

وعند الشافعي فرض، لانه عبادة فلايصح بدون النية كالتيمم...... الخ

عبادت میں بالاتفاق نیت شرط ہے کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿وَمَا أُمِرُوْا إِلاَّ لِيَعْبُدُوا اللهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ﴾، یعنی انہیں صرف اس بات کا حکم دیا گیا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی خلوص دل کے ساتھ عبادت کریں، اور دین کو اسی کے واسطے خاص کر دیں، اس جگہ لفظ مخلصین میں اخلاص کو ترکیب کے لحاظ سے حال قرار دیا گیا ہے جبکہ حال حکم میں شرط ہوتا ہے، اس طرح ہر عبادت کے لئے اخلاص کو شرط قرار دیا گیا ہے، جس میں نیت کا اخلاص کا ہونا اصل ہے، جیسا کہ فرمان رسول اللہ ﷺ میں ہے الاعمال بالنیات کہ اعمال کا دارومدار نیت پر ہے جیسا کہ ابھی گذر چکا ہے، الحاصل وضو کی عبادت بغیر نیت نہ ہو گی۔

ولنا أنه لايقع قربة إلا بالنية...... الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ہاں خود وضو بغیر نیت کے عبادت نہیں ہو سکتی ہے اس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ اگر اس نے نیت نہیں کی اور اعضاء کسی طرح دھو لئے گئے تو اسے عبادت قرار نہیں دیا جائے گا ولکنہ یقع الخ لیکن یہ وضو نماز کے لئے ذریعہ ہو جائے گا اس سے نماز صحیح مانی جائے گی، کیونکہ نماز کے لئے مفتاح اور ذریعہ طہارت ہے، جو نیت اور بغیر نیت دونوں طرح سے حاصل ہو جاتی ہے لہٰذا یہ وضو ہمارے نزدیک نماز کے لئے بجا طور پر مفتاح ہو گا۔

لوقوعه طهارة باستعمال المطهر بخلاف التيمم...... الخ

کیونکہ ایسا پانی جو خود پاک ہو کر دوسروں کو بھی پاک کرنے والا ہو اس کے استعمال سے اعضاء وضو کی طہارت ضرور حاصل ہو گی، کیونکہ خدائے تعالیٰ نے پانی کے بارے میں اپنی کتاب میں فرمایا ہے ﴿أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُوْرًا﴾ کہ ہم نے ایسا پانی نازل کیا ہے جو اپنی ذات کے اعتبار سے دوسروں کو پاک کرنے والا ہے کیونکہ اس میں پانی کو طہور بتلایا گیا ہے، ابن الہمامؒ نے اپنی کتاب فتح القدیر میں یہ لکھا ہے کہ طہور کے معنی ہیں کہ یہ خود بہت پاکیزہ ہے، اس میں اس بات کا احتمال باقی ہے کہ شرعی ناپاکی کو بغیر نیت کے پاک نہ کر سکتا ہو بلکہ صرف نجاست حقیقۃ کو ظاہری طور پر پاک کر لیتا ہے اس لئے جس وضو میں نیت نہیں کی گئی اس میں فرمان رسول ﷺ انما الاعمال بالنیات کی دلیل کی بناء پر اسے مفتاح صلوۃ ہونے کو نہ ثابت کیا جائے گا اور نہ اس کی نفی کی جائے گی لہٰذا یہ ہمارے نزدیک مفتاح ہو جائے گا۔

اب اگر یہ اعتراض کیا جائے گا کہ حدیث انما الأعمال بالنیات کے معنی ہیں کہ سارے اعمال کا دارومدار نیت پر ہے، لہٰذا بغیر نیت کے وضو کا کوئی اعتبار نہ ہو گا جواب یہ ہے کہ اگر کہنے والے کا یہ خیال ہو کہ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ بغیر نیت کے کوئی کام ہی نہ ہو گا تو کہنے والے کا یہ خیال صریحاً باطل ہے، اور اگر یہ مراد ہو کہ عمل تو پایا جائے گا مگر شریعت میں اس عمل کا اعتبار نہ ہو گا تو ہم یہ کہیں گے کہ یہ بات قاعدہ کلیہ کے طور پر نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ طلاق نکاح گواہی جیسے بہت سے اعمال بغیر نیت کے بھی شرعاً واقع اور معتبر مانے جاتے ہیں لہٰذا اس کا مطلب یہ ہو گا کہ کسی عمل کا عبادت ہونا بغیر نیت کے معتبر نہ ہو گا۔

لاعمال بالنیات کی تحقیق

حق بات یہ ہے کہ الاعمال بالنیات کا فرمان عبادت اور غیر عبادت سب کو شامل ہے، لہٰذا آدمی نے جو عمل جس نیت سے کیا وہی اس کا نتیجہ اور ثمرہ ہوا۔
اسی بناء پر اگر کسی نے ادائیگی سنت یا شرمگاہ کی حفاظت کی نیت سے نکاح کیا تو اس عمل پر بھی ثواب ملے گا اور اگر صرف شہوت رانی کے لئے نکاح کیا تو اس پر ثواب نہ ملے گا بلکہ اسے صرف جائز سمجھا جائے گا۔ اسی طرح اگر کسی نے حاکم کے سامنے کسی معاملہ میں گواہی دی تو اگر اس نیت سے ہو کہ اس مظلوم حقدار کو اس کا حق مل جائے یا فرمان رسول کی اس طرح اتباع ہو جائے تو ایسی گواہی بھی عبادت ہوگی اور اس پر ثواب بھی ملے گا۔ اور اگر یہی گواہی فساد پھیلانے کی غرض سے ہو تو اس پر عذاب ہوگا۔ خلاصہ یہ ہے کہ یہ جملہ جس طرح نیک کاموں کے لئے دلیل ہے اسی طرح برے کاموں بھی یہی جملہ دلیل اور حجت ہے۔
اس بحث سے ہماری یہ بات صاف واضح ہو گئی کہ بغیر نیت کے وضو ایسا عمل ہوگا کہ اس سے ثواب تو نہیں ملے گا البتہ وضو ہو جائے گا اور اس سے ان اعضاء کی پاکی حاصل ہو کر اس سے نماز صحیح ہو جائے گی۔ لیکن اگر کوئی شخص یہ کہے کہ نماز صحیح ہونے کے لئے ایسا وضو ہونا شرط ہے جو عبادت بھی ہو یعنی اس سے نیک عمل کی ادائیگی کی نیت کی گئی ہو، تو خود ایسا کہنے والے پر لازم ہے کہ وہ اپنے دعویٰ کی دلیل دے۔

تیمّم میں نیت کی شرط

بخلاف التیمم، لان التراب غیر مطھر إلا فی حال إرادۃ الصلوۃ ..... الخ
تیمم جو کہ وضو کا قائم مقام ہے اس میں نیت کی شرط کیوں لگائی گئی جبکہ اصل یعنی وضو میں نیت کی شرط نہیں ہے؟ اسی شبہ کے جواب کے لئے مصنفؒ نے یہ عبارت بڑھائی کہ تیمم میں وضو کے برخلاف نیت کی شرط اس لئے لگائی گئی کہ تیمم کے لئے مٹی یا اس کی جنس کا ہونا ضروری ہے جس کی تخلیق میں خداوند تعالیٰ کی طرف سے دوسروں کو پاک کرنے کی صلاحیت نہیں رکھی گئی جیسا کہ پانی میں ——— جس سے وضو کیا جاتا ہے پاک کرنے کی صلاحیت فطرۃ رکھی گئی ہے، تو مٹی میں پاک کرنے کی صلاحیت صرف ضرورت پورے کرنے کے لئے یعنی نماز کی ادائیگی کے لئے مان لی گئی ہے گویا اس میں پاک کرنے کی صلاحیت کا پایا جانا صرف حکم خداوندی اور امر تعبدی کی وجہ سے ہے لہٰذا اس وقت نیت کی شرط لازم مان لی گئی ہے

او ھو ینبئی عن القصد...... الخ
کہ تیمم میں نیت کی شرط اس وجہ سے ہے کہ لفظ تیمم کے اندازوں کے معنی پائے جاتے ہیں یعنی لغت میں تیمم کے معنی قصد اور ارادہ کے ہیں، اور تیمم کا لفظ ایک شرعی اصطلاح ہے، نیز اصول فقہ میں یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ ایسے اصطلاحی ناموں اور الفاظ میں وہی معانی معتبر ہوتے ہیں جو ان الفاظ سے لغوی اعتبار سے سمجھ میں آتے ہیں، اس لئے ہم نے بھی اسی لفظ تیمم سے اس کے لغوی معنی یعنی قصد و ارادہ کا اعتبار کیا ہے جس کے معنی نیت کرنے کے ہوتے ہیں اسی بناء پر تیمم میں نیت کی شرط لازم ہوئی ہے مصنفؒ نے تجنیس میں فرمایا ہے کہ تیمم میں جو نیت معتبر ہے وہ تطہیر کی نیت ہے، اور یہی صحیح ہے۔
مترجم کا کہنا ہے کہ تلوار اور اس جیسی چیزوں کی ناپاکیاں مٹی سے پاک کرنے میں نیت کی شرط نہیں ہے اس سے یہ معلوم ہوا کہ ارادہ نماز کے علاوہ دوسری صورت میں بھی مٹی پاک کرنے والی ہوتی ہے اس لئے یہ جواب دیا جائے کہ حدث حکمی نہیں ہے، مگر یہ جواب بھی محل اعتراض ہے۔
خلاصہ یہ ہوا کہ وضو جس طرح ایک عبادت ہے اسی طرح یہ نماز پڑھنے کے لئے آلہ بھی ہے، لہٰذا ہمارے نزدیک

وضو کا عبادت ہونا بغیر نیت کے درست نہ ہوگا اور اس کا طہارت حکمی ہونا بغیر نیت اور بغیر ثواب نماز کا ذریعہ اور آلہ ہے، اور درر میں ہے کہ وہ وضو جس کا حکم کیا گیا ہے اور گدھے کے جھوٹے پانی سے وضو کرنے میں نیت فرض ہے جس طرح عبادت مقصود میں فرض ہے لیکن وہ وضو جس کا حکم نہیں کہا گیا ہے اس کے لئے نیت کرنا سنت ہے۔

تیمّم میں نیت کی شرط

فالنية في الوضوء سنة عندنا.....الخ

مترجم کی طرف سے اس جگہ پر اشکال پیدا ہوتا ہے کہ سنت تو وہ عمل ہے جس پر رسول اللہ ﷺ نے ہمیشگی فرمائی ہو اور گاہے گاہے اسے ترک بھی کیا ہو، اور یہ بات ظاہر ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ہمیشہ عبادت ہی کی نیت سے وضو کیا ہے، اور اس میں بالاتفاق نیت شرط ہوتی ہے صرف چند مقامات میں ہی نیت کے شرط ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف ہے مثلاً بدن کی لگی ہوئی گندگی یا گرد وغبار صاف کرنے یا ٹھنڈک حاصل کرنے کو یہ اعضاء دھوئیں جائے مگر رسول اللہ ﷺ سے ان اغراض کے لئے وضو کرنا کبھی بھی ثابت نہیں ہے جیسا کہ فتح القدیر میں ہے تو نیت کا سنت ہونا کس طرح ثابت ہوا۔

خلاصہ جواب یہ ہے کہ ہم نے رسول اللہ ﷺ کے تمام وضو کو بالیقین عبادت ہی سمجھا ہے کیونکہ آپ ہمیشہ عبادت کی ہی نیت سے وضو کیا کرتے تھے، لیکن آیت وضو ﴿یا ایها الذین آمنوا اذا قمتم﴾ الآیہ، میں اعضائے مخصوصہ کے پاک کرنے کا جو حکم ہے وہ صرف اس لئے ہے تاکہ اس کے ذریعہ نماز پڑھی جاسکے، اور ایسی کوئی دلیل نہیں ہے جس سے یہ معلوم ہوا کہ بغیر نیت کے یہ اعضاء دھونے کے باوجود یہ پاک نہیں ہوں گے کیونکہ وضو نماز کے لئے ایک شرط ہے، اور کسی بھی شرط کو حاصل کرنا مقصود اصل نہیں ہوتا ہے بلکہ وہ ذریعہ ہوتا ہے کہ پس وضو کا مقصد نماز ہے اس طرح وضو بھی نماز کی دوسری شرطوں کی مانند ایک شرط نماز ہے اور ان میں کسی بھی نیت کی شرط نہیں ہے جیسا کہ ستر عورت، بدن کا پاک ہونا یہ تمام شروط نماز ہیں اس لئے ہم نے یہ کہا ہے کہ جو وضو نیت کے بغیر ہوگا وہ خود تو عبادت نہیں ہے لیکن اس سے نماز صحیح ہو جائے گی البتہ رسول اللہ ﷺ تمام وضو کو نیت صالح کے ساتھ عبادت کر لیتے تھے اسی لئے ہم نے یہ کہا ہے کہ وضو کو نیت کر کے عبادت بنالینا چاہئے اور یہ سنت مؤکدہ ہے۔

نیت ترک کرنے کی عادت

اسی بناء پر یہ کہا گیا ہے کہ اگرچہ نیت کے وضو سے نماز صحیح ہو جاتی ہے لیکن اگر کوئی شخص اس کا عادی بن جائے یعنی ہمیشہ دوسرے اغراض سے وضو کرتا ہے اور عبادت کی نیت نہ کرے تو وہ گنہگار ہوگا، ورنہ صرف ترک نیت سے ملامت کا مستحق ہوگا، اس تمام بحث کا دارومدار اس بات پر ہے کہ نماز کے لئے حدث حکمی سے پاکی صرف پانی سے حاصل ہو جاتی ہے یا بغیر نیت حاصل نہیں ہوتی ہے اگرچہ اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ بغیر نیت کے بھی حقیقی نجاست سے طہارت حاصل ہو جاتی ہے ،اسے اچھی طرح سمجھنے کی کوشش کرو، واللہ تعالی اعلم

و يستوعب رأسه بالمسح وهو السنة، وقال الشافعي: السنة هو التثليث بمياه مختلفة اعتبارا بالمغسول، ولنا ان انساً توضأ ثلاثا ثلاثا و مسح برأسه مرة واحدة، و قال: هذا وضوء رسول الله

ترجمہ:- اور وضو کرنے والے کے لئے یہ مستحب ہے کہ اپنے پورے سر کا مکمل طریقہ سے مسح کرے کہ یہی سنت ہے، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ تین مرتبہ نئے پانی سے مسح کرنا سنت ہے ان اعضاء کی طرح جن کو دھویا جاتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرت انس بن مالکؓ نے وضو تین تین مرتبہ اور ایک مرتبہ اپنے سر کا مسح کیا پھر کہا کہ یہی وضو رسول اللہ ﷺ کا ہے۔

توضیح: تمام سر کا مسح

ویستوعب راسه بالمسح..... الخ

سر کے مسح کو بھی وضو کے لئے نیت کرنے کو مستحب کہا ہے اور یہ بھی قدوریؒ کی اصطلاح ہے کہ سنت کو بھی شامل ہے، اسی لئے مصنف ہدایہؒ نے وضاحت کے خیال سے فرمایا ہے "وهو السنة" کہ یہ سنت ہے یعنی ہمارے نزدیک سر کے مسح کرنے میں سنت یہی ہے کہ ایک ہی پانی سے تمام سر کا مسح کیا جائے اعتبار بالمغسول اس مغسول سے مراد وہ عضو ہے جس کا دھونا مسنون ہے جیسے منہ، ناک کہ اس میں تین بار کا تکرار مسنون ہے، اسی طرح سر کا مسح تین مرتبہ پورے سر پر مسح کرنا مسنون ہوگا، ف۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ وضو میں مسح بھی ایک رکن ہے تو چہرہ ہاتھ پاؤں کے مانند اس میں بھی تثلیث مسنون ہوگی، اس کا جواب یہ ہے کہ مسح کا قیاس ایسی چیز پر کرنا چاہئے جس پر مسح کیا جاتا ہے (مثلاً موزوں پر مسح) اور ایسی چیز پر قیاس نہیں کرنا چاہئے جس کا دھونا ضروری ہے، الغایہ، مسح کرنے کی غرض آسان کرنا ہے اور غسل یعنی دھونے میں مسح کے مقابلہ میں کچھ سختی ہے تو آسان کے حکم کو سختی کے کام پر قیاس کرنا فاسد ہے، المفید والمزید، دھونے میں تین بار دھونے سے غرض زیادتی صفائی ہوتی ہے، اور مسح کو بار بار کرنا بیکار اور بے فائدہ ہے اس کے علاوہ بار بار مسح کرنے سے سر سے پانی بھی بہنے لگے ایسی صورت میں یہ فعل مسح سے بدل غسل ہو جائے گا، جس سے مسح میں خلل ہو جائے گا، حالانکہ سنت کی غرض کامل اور مکمل کرنا ہے، خلل ڈالنا نہیں ہوتا ہے، البدائع۔

مصنف ہدایہؒ نے امام شافعیؒ کی دلیل میں صرف ایک قیاس فاسد کو پیش کیا ہے اور ان کی موافقت میں کوئی حدیث پیش نہیں کی ہے جیسا کہ حضرت عثمانؓ کی مروی حدیث میں ہے کہ آنحضرت ﷺ نے تین تین بار وضو کیا، اسے مسلمؒ نے روایت کی ہے اگر اس پر کوئی یہ اشکال پیش کرے کہ دھونے والے اعضاء کو تین تین بار کیا اور مسح کو تین بار نہ کیا ہو، تو اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ ایک دوسری حدیث حضرت عثمانؓ سے مروی ہے کہ تین بار مسح کیا اور کہا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ آپ نے یوں ہی وضو کیا ہے یہ حدیث ابوداؤد و شیخ ابن الصلاح اور نوویؒ نے روایت کی ہے اور کہا ہے کہ اس کی اسناد حسن ہے، اسی طرح ایک روایت حضرت علیؓ سے بھی مروی ہے جسے بیہقیؒ نے روایت کی ہے اس کی اسناد بھی حسن ہے۔

واضح ہو کہ ہمارے اور امام شافعیؒ میں اختلاف صرف اس بات میں ہے کہ ہمارے نزدیک ایک ہی پانی سے پورے سر کا مسح کر لیا جائے مگر امام شافعیؒ کے نزدیک تین پانی سے مسح کرنا چاہئے اسی پر اب بھی جمہور اصحاب شافعیؒ قائم ہیں اور رافعیؒ کا ایک قول ہم احناف کے مسلک کے مطابق ہے کہ ایک ہی بار مسنون ہے، ترمذیؒ نے بھی یہی روایت کی ہے کہ اور کہا ہے کہ اکثر علماء کا اور صحابہ کرام کا اسی پر عمل ہے ابن عدیؒ نے کہا ہے کہ تمام راویوں نے ایک ہی بار مسح کی روایت کی ہے، ابن منذرؒ نے کہا ہے کہ یہی قول حضرت عبداللہ بن عمر، طلحہ بن مصرف، حمادؒ، نخعیؒ، مجاہدؒ، سالمؒ، حسن بصریؒ، مالکؒ، سفیانؒ، احمدؒ، اور اسحٰقؒ کا ہے، اور ابن منذرؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے، ابن سیرینؒ نے کہا ہے کہ سر پر مسح کا حکم دو مرتبے کا ہے، ربیع بنت معوذؓ کی حدیث کی بناء پر جس میں ہے کہ دو مرتبہ سر پر مسح کیا ہے ایسا ہی عبداللہ بن زیدؓ سے بھی منقول ہے۔

مترجم کا کہنا ہے، دو مرتبہ مسح کرنے کی ظاہری مطلب یہ ہے کہ ایک مرتبہ سامنے سے پیچھے کی طرف اور دوسری مرتبہ پیچھے سے سامنے کی طرف ہاتھ پھیرا گیا تھا، جسے مجموعۃً دو بار قرار دیا ہے ابو عبیدؒ نے کہا ہے کہ میرے علم کے مطابق سلف سے ابراہیم تیمیؒ کے سوا کسی اور نے تین بار کو انس بن مالکؓ و سعید بن جبیرؒ اور عطاء سے نقل کیا ہے، اور یہی ایک روایت نقل کی ہو، احمد اور داؤدؒ سے منقول ہے، مع، پورے سر پر مسح کرنا سنت ہے جیسا کہ شرح مبسوط، بدائع، محیط،، تحفہ مفید، ایضاح، وافی اور قنیہ

میں بھی منقول ہے، یہی قول صحیح بھی ہے۔

مسح کے لئے ایک ہی مرتبہ پانی لینا

ولنا ان انساً توضأ ثلاثا ثلاثا و مسح برأسه مرة واحدة.....الخ

اسی سلسلہ میں مصنفؒ نے لکھا ہے ان انسا توضأ ثلاثا ثلاثا الخ کہ انسؓ نے تین تین بار وضو کے دوسرے کام کئے مگر سر کے مسح کا کام صرف ایک بار کیا پھر آخر میں فرمایا کہ میرا یہ عمل تین بار کا میرا خود ساختہ نہیں ہے بلکہ خود رسول اللہ ﷺ کا بھی یہی عمل تھا، یہ روایت معجم اوسط طبرانی میں موجود ہے حدیث غریب ہے اس کو ضعیف کہنے کی وجہ ابن ابی شیبہ کی روایت ہے **حدثنا اسحق بن یوسف الازرق عن ایوب بن العلاء عن قتادة عن انس انه کان یمسح علی الراس ثلثا یاخذ لکل مسحة ماء جدیدا**، یعنی انسؓ اپنے سر پر تین بار مسح کرتے ہر بار نیا پانی لیتے تھے۔

میں کہتا ہوں کہ اس کی سند اگرچہ عمدہ ہے لیکن یہ ایک صحابی کا ذاتی فعل ہے اس کے مقابلہ میں صحیح حجت ہمارے لئے عبد اللہ بن زیدؓ کی روایت میں ہے کہ حضرت ﷺ نے اپنے سر کا دونوں ہاتھوں سے مسح کیا ایک بار ان کو آگے سے پیچھے لے گئے اور پیچھے سے آگے لائے، یہ حدیث صحاح ستہ میں ہے، مگر اس روایت کے معنی ممکن ہے کہ یہ ہوں کہ اگلے سر اور پچھلے سر سب کا مسح کیا، چنانچہ اس کی مؤید روایتیں بعد میں آئیں گی، اور سنن اربعہ اور مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت علیؓ کے وضو کا واقعہ بیان کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ آپ نے وضو کے تمام کام تین تین مرتبہ کرنے کے باوجود سر کا مسح ایک بار کیا، اور عبد اللہ بن عباسؓ کی وہ روایت جو ابو داؤد میں ہے کہ اور حضرت عثمانؓ کی وہ روایت جو دار قطنی میں ہے ان میں بھی اسی طرح ایک بار ہی منقول ہے۔

اس موقع پر اگر یہ کہا جائے کہ امام شافعیؒ کی دلیل ایک وہ حدیث بھی ہے جو ابو داؤد میں حضرت عثمانؓ سے اسناد حسن کے ساتھ مروی ہے جس میں تین بار سر کے مسح کا ذکر ہے اس پر عمل کیوں نہیں کیا جاتا ہے؟

جواب یہ ہے کہ ابو داؤد نے تو خود اپنی اس روایت کے خلاف یہ کہا ہے کہ حضرت عثمانؓ کی تمام صحیح حدیثوں سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے وضو کرتے ہوئے تین تین بار عمل کیا اسی طرح سبھوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ سر کا مسح کیا مگر عدد کا ذکر کسی میں نہیں کیا گیا ہے، انتہی، اور بیہقی نے کہا ہے کہ چند کمزور راویوں نے حضرت عثمانؓ سے روایت کی ہے کہ سر کا مسح تین بار ہے لیکن ان راویوں کی روایت اہل علم و معرفت کے نزدیک بالکل حجت نہیں ہے، انتہی۔

اور دار قطنیؒ نے کہا ہے کہ حضرت علیؓ کی حدیث میں صرف ابو حنیفہؒ نے خالد بن علقمہ سے ایک مرتبہ مسح کرنے کی روایت کی ہے اور کہا کہ اس کے باوجود ابو حنیفہؒ نے کہا کہ سر کا مسح ایک مرتبہ ہی ہے، مترجم کا کہنا ہے کہ دار قطنیؒ کو صوف یہ کہنا کافی تھا کہ ابو حنیفہؒ نے ایک ہی مرتبہ کی روایت کی ہے، لیکن ان سے کسی نیچے کے راوی سے وہم ہو گیا ہے اس کے علاوہ امام ابو حنیفہؒ تو تین بار مسح کرنے کا انکار نہیں فرماتے البتہ اس میں ہر بار نیا پانی لینے کے ثابت ہونے کا انکار کرتے ہیں اسی لئے ماتنؒ نے بعد کی عبارت بڑھائی ہے۔

والذی یروی من التثلیث محمول علیه بماء واحد، وهو مشروع علی ماروی عن ابی حنیفة، ولان المفروض هو المسح، و بالتکرار یصیر غسلا، فلا یکون مسنونا، فصار کمسح الخف، بخلاف الغسل لانه لایضره التکرار

ترجمہ:- اور تین مرتبہ مسح کرنے کی جو روایت نقل کی جاتی ہے اس سے مراد اس طرح تین بار مسح کرنا ہے جو ایک ہی پانی سے ہو، اور پورے سر کا مسح کرنا جو ثابت ہوا ہے وہ تین مرتبہ ایک ہی پانی سے مسح کرنے سے ہے، اس روایت کی بناء پر جو

ابو حنیفہؒ سے مروی ہے، اور اس لئے کہ فرض تو صرف مسح کرنا ہے، جبکہ تین بار مسح کرنے سے وہ مسح (باقی نہیں رہے گا بلکہ زیادہ ہوکر) دھونا کہلائے گا تو ایسا مسح مسنون نہ ہوگا، اس طرح سر کا حکم موزہ پر مسح کرنے کے جیسا ہو جائے گا بخلاف غسل کے کیونکہ اسے تین بار غسل کر لینے سے کوئی نقصان نہیں ہوتا ہے۔

توضیح:- تین مرتبہ سر کا مسح

والذی یروی من التثلیث محمول علیه...... الخ

تین مرتبہ سر پر مسح کرنے کے سلسلہ میں جو روایت پائی جاتی ہے اسے اس طرح محمول کیا گیا ہے جو ایک ہی پانی سے تین مرتبہ مسح کیا گیا ہو کیونکہ اس روایت میں صرف اتنی بات پائی جاتی ہے کہ تین مرتبہ مسح کیا ہے اس سے یہ بات لازم نہیں آتی ہے کہ ہر بار نیا پانی بھی لیا گیا ہو اور چونکہ عام صحیح روایتوں میں ایک ہی مرتبہ مسح کرنے کا بیان آتا ہے اس لئے پہلی روایت کا یہ مطلب لینا مناسب ہوتا ہے کہ ایک ہی پانی سے تین مرتبہ مسح کیا گیا ہے۔

واضح ہو کہ صحیح روایتوں میں ایک ہی مرتبہ مسح کرنے کی تصریح پائی جاتی ہے اگرچہ بعض روایتوں میں دو مرتبہ بھی مسح کرنے کا تذکرہ پایا جاتا ہے جیسا کہ اس سے پہلے گذر چکا ہے تو یہ مطلب لیا جاتا ہے کہ ایک مرتبہ سامنے سے پیچھے کی طرف اور دوسری مرتبہ پیچھے سے سامنے کی طرف ہاتھ پھیرا گیا تھا جسے راوی نے دو مرتبہ شمار کر لیا ہے، کیونکہ عبداللہ بن زیدؓ نے دوسری صحیح روایت میں آگے اور پیچھے کی روایت کے ساتھ تصریح کی ہے کہ ایک مرتبہ مسح کیا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ ابن عیینہؒ نے اسی مطلب کو دو بار قرار دیا ہے پھر اسی طرح اگر تیسری بار بھی ہاتھ پھیر لیا تو اسے تین بار مسح کرنا سمجھ لیا ہے حالانکہ اسی عمل سے مقصد یہ تھا کہ پورے سر پر ہاتھ پہنچ جائے اور اس بات سے کسی کو انکار نہیں ہے۔

اسی بناء پر مصنفؒ نے یہ عبارت بڑھادی **وهو مشروع علی ما روی عن ابی حنیفة الخ** کہ ابو حنیفہؒ سے بھی ایسا ہی مروی ہے کہ ایک ہی پانی سے پورے سر پر ہاتھ پہنچادیا، فائدہ، حسن بن زیاد نے مجرد میں امام ابو حنیفہؒ سے روایت کی ہے کہ اگر ایک ہی پانی سے تین بار اپنے سر کا مسح کیا تو بھی مسنون ہوگا، (خلاف سنت عمل نہ ہوگا) عینیؒ کا یہ خیال ہے کہ یہ روایت صحیح نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں صحیح قول یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پہلی مرتبہ ہاتھ پھیرتے ہی ہاتھ کا پانی شرعاً مستعمل ہو جائے گا پھر دوسری اور تیسری بار ہاتھ پھیرنے سے اسی استعمال شدہ پانی کو استعمال لازم آجائے گا کیونکہ ہر بار ایک ایک فرض ادا ہوگا، اور صحیح روایت یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے تین مرتبہ مسح کرنے کو ترک کر دیا ہے۔

مگر مترجم کا کہنا ہے کہ عینیؒ کا خیال مذکور صحیح نہیں ہے بلکہ مصنفؒ نے جو اشارہ کیا ہے وہی صحیح ہے، اور پہلی مرتبہ استعمال سے پانی کو اس لئے مستعمل نہیں کہا جائے گا کہ اسے ایک سنت کے قائم کرنے کا حکم دیا جائے گا، جیسا کہ نہایہ اور غایۃ البیان کے حوالہ سے عنقریب وضاحت ہو جائے گی، اور یہ کہنا چونکہ تینوں مرتبہ ایک ایک فرض کی ادائیگی ہوگی اسی وجہ سے پانی مستعمل ہو جائے گا تو صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے اس طرح سنت کی ادائیگی کی نیت کی ہے نہ ہر بار فرض کی ادائیگی کی نیت کی ہے، ورنہ یہی بات تو یہ ہوگی کہ پانی کو مستعمل کا حکم دینے سے بچتے ہوئے ایک بار بھی پورے سر کا مسح نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ چوتھائی سر تک مسح کرتے ہی تو پانی مستعمل ہو جاتا ہے اب پورے سر مسح کرنے کی نیت سے ہاتھ بڑھاتے وقت سر کے دوسرے حصے، تیسرے حصے اور چوتھے حصے پر جو پانی پہنچے گا وہ تو مستعمل ہو جائے گا اور ہر بار مقدار فرض ادا ہوئی، حالانکہ یہ کسی کا بھی قول نہیں ہے۔

تکرار مسح کی نفی

ولان المفروض هو المسح، و بالتکرار یصیر غسلا...... الخ

مسح کو تین بار کرنے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ پورے طور پر سر کا مکمل مسح ہو جائے، جیسا کہ ہاتھ پھیرتے وقت سامنے سے پیچھے کی طرف اور پیچھے کی طرف سے سامنے کی طرف لانے کا مقصد یہی ہوتا ہے کہ سر کی کوئی جگہ باقی نہ بچے اور سب پر مسح ہو جائے البتہ اگر سر پر مسح کرتے وقت عمامہ ہو اور اس پر ہاتھ رکھ دیا تو اب نیا پانی لینا چاہئے (کیونکہ پہلا پانی اس میں جذب ہو چکا ہے) جیسا کہ الدر ر وغیرہ میں ہے خلاصہ کلام یہ ہوا کہ تین بار سر کے مسح سے مقصود پورے سر پر یقینی طور پر ہاتھ پہنچانا ہے اور مسنون طریقہ یہ ہے کہ ایک پانی سے پورے سر پر مسح ہو جائے خواہ ایک مرتبہ مسح کر لینے سے ادا ہو جائے یا اس کے لئے تین بار کرنا پڑے، اس لئے جہاں کہیں تثلیث کا حکم ملتا ہے اس کو اسی پر محمول کیا جائے گا اور اس سے ہر بار نیا پانی لینا مراد نہ ہوگا۔

ولان المفروض هو المسح...... الخ

یعنی بالاتفاق وضو کے سلسلہ میں سر کا مسح کرنا ہی فرض ہے، اس کا دھونا نہ مقصود ہے نہ فرض ہے، اس لئے اگر سر پر تین بار اور ہر بار نئے پانی سے یہی مسح کرنے کا حکم دیا جائے تو مسح باقی نہ رہے گا بلکہ وہ بھی غسل یعنی دھونا کہلائے گا جو خلاف مقصود ہوگا لہذا ایسا مسح مسنون نہ ہوگا، اس طرح سر کا مسح موزہ کے مسح کے مانند ہو جائے گا اسی بناء پر ہم نے یہ کہا ہے کہ نئے پانی سے تین بار مسح سر مسنون نہیں ہے بلکہ ایک ہی پانی سے پورے سر پر یقینی طور سے مسح کر لینا ہی مسنون ہوگا، کیونکہ کوئی بھی سنت کام فرض کو مکمل کرنے کے لئے کیا جاتا ہے، وضو میں سر کا مسح کرنا فرض ہے اس کو دھونا فرض نہیں ہے اب اگر تین بار نئے پانی سے سر پر مسح کرنے کو کہا جائے تو وہ بجائے مسح کے غسل ہو جائے گا، اور یہ غسل یعنی دھونا مسنون نہ ہوگا کیونکہ اس سے کسی فرض کو مکمل کرنا نہیں پایا جائے گا بلکہ مسح کو غسل یعنی دھونے سے بدل دینا ہوگا اس طرح سر کا مسح حکم میں موزہ پر مسح کرنے کے برابر ہو جائے گا یعنی سر کا مسح موزہ پر مسح کرنے کے حکم کے برابر ہو جائے گا کہ جس طرح موزوں پر صرف ایک ہی مسح کرنا فرض ہے اسی طرح سر پر بھی ایک ہی بار مسح کرنا فرض ہوگا اور جس طرح موزوں پر تین بار مسح کرنا مسنون نہیں ہے اسی طرح سر پر بھی تین بار مسح کرنا مسنون نہ ہوگا۔

بخلاف الغسل لانه لایضره التكرار...... الخ

یعنی مسح کرنے کو غسل یعنی دھونے پر قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے کہ جس طرح دھوئے جانے والے حصہ کو ایک بار دھونا فرض اور تین بار دھونے سے کوئی نقصان نہیں ہوتا اور دھونے کے نام میں فرق نہیں آتا بلکہ کچھ بہتری بھی آجاتی ہے جبکہ ایک بار مسح سے زیادہ مسح کرنے سے اس کی نام ہی بدل جانے کا احتمال ہوتا ہے کہ وہ بجائے مسح کے دھونا ہو جائے گا اس طرح یہ بات پورے طور پر ثابت ہو گئی کہ سر کے مسح میں ایک ہی پانی سے پورے سر پر ہاتھ پھیرنا سنت ہے۔

مسح اقبال و ادبار کی حدیث

عینیؒ میں ہے کہ صحیح بخاریؒ و مسلم میں مالکؒ سے حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی روایت منقول ہے کہ اس میں انہوں نے رسول اللہ ﷺ کے وضو کے طریقہ کو اس طرح بیان کیا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے پتھر کے ایک بڑے پیالہ کے پانی میں اپنا ہاتھ ڈالا اور اس سے اپنے سر کا اس طرح مسح فرمایا کہ آپ نے اپنے دونوں ہاتھوں کو سر پر رکھ کر ایک بار اقبال اور ایک بار ادبار کیا یعنی اپنے ہاتھوں کو ایک بار سامنے سے پیچھے کی طرف اور ایک بار پیچھے سے سامنے کی طرف لائے، اس حدیث کو شیخین کے علاوہ بقیہ اور چاروں ائمہ نے بھی یعنی مجموعہ ائمہ صحاح نے ذکر کی ہے ابن عیینہؒ نے اپنی روایت میں اقبال و ادبار مسح کو دوبارہ مسح کرنا بیان کیا ہے حالانکہ دوسرے ثقہ راویوں نے ایک ہی مرتبہ مسح کرنے کی تصریح کی ہے چنانچہ ربیع بنت معوذؓ کی روایت صراحۃ کے ساتھ یہ بات بیان کی گئی ہے کہ آپؐ نے سر کا دوبار مسح کیا ہے اس طرح سے کہ ایک بار سامنے سے پیچھے اور ایک بار پیچھے سے سامنے کی طرف، یہ روایت ابوداؤد شریف میں موجود ہے اس روایت سے بھی ایک ہی بار سر کا مسح ثابت ہو گیا جیسا کہ حضرت

عبداللہ بن زیدؓ کی روایت میں اقبال پھر ادبار کہا گیا ہے واللہ اعلم۔

بعض عضو کو دو بار دھونا

امام محمدؒ نے اپنی کتاب مؤطا میں اپنے استاد امام مالکؒ کی سند سے روایت کی ہے کہ حضرت عبداللہ بن زیدؓ نے رسول اللہ ﷺ کے طریقہ وضو کو دکھانے کے لئے پانی منگوایا اور اپنے ہاتھوں پر پانی ڈال کر دو مرتبہ دھویا پھر کلی کی پھر اپنا چہرہ تین مرتبہ دھویا پھر اپنے دونوں ہاتھ کہنیوں تک دو دو بار دھوئے، پھر سر کا مسح کیا سر کے اگلے حصہ سے اپنے ہاتھوں کو گدی تک لئے گئے پھر وہاں سے لوٹا کر لئے آتے اس جگہ تک جہاں سے شروع کیا تھا، پھر اپنے دونوں پاؤں دھوئے امام محمدؒ نے اس طریقہ وضو بیان کرنے کے بعد فرمایا کہ یہ اچھا وضو ہے اور تین تین مرتبہ کرنا سب سے اچھا وضو ہوتا ہے، دو دو مرتبہ دھونا بھی کافی ہے اور اگر ایک ہی مرتبہ میں پورے اعضاء دھل جائیں تو ایسا وضو بھی جائز ہوگا، یہی قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔

کیفیت مسح سنت

مشہور ہے کہ سر کے اگلے حصے سے شروع کیا جائے، عام علماء کا یہی قول ہے اور یہی صحیح ہے، اور نسائی میں ام المؤمنین حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ وہ اپنے دونوں ہاتھ سر کے اگلے حصہ پر رکھ کر سر کے پیچھے کی طرف لے گئیں پھر ان کو کھینچتے ہوئے کانوں تک پھر گالوں تک لے آئیں، اور طلحہ بن مصرفؒ کی حدیث میں ہے کہ سر کے اگلے حصہ سے شروع کر کے گدی تک لے جا کر کانوں کے نیچے سے نکالا، امام ابوداؤد اور طحاویؒ نے یہ روایت نقل کی ہے اور نسائی میں حضرت عبداللہ بن زیدؓ سے ایک روایت یہ ہے کہ دونوں ہاتھوں سے مسح کیا دونوں سے آگے سے پیچھے کی طرف اور پیچھے سے آگے کی طرف ان کو کھینچ کر گدی تک پھر وہاں سے موخر سر تک لوٹایا اور ابوداؤد کی روایت میں ہے کہ موخر سے شروع کیا پھر مقدم سے، اور ایک روایت میں ہے کہ اپنا سر مسح کیا جو اگلا ہے اور جو پچھلا ہے اور بزار میں حضرت ابو بکرہؓ سے مروی ہے کہ اپنے سر کا مسح کیا جو سامنے کا حصہ ہے اپنے دونوں ہاتھوں سے اقبال کرتے تھے یعنی اگلے حصہ سے آخری حصہ تک اور پچھلے حصہ سے اگلے حصہ تک۔

گدی کا مسح

ابن السکین نے حضرت انسؓ سے جو روایت کی ہے اس میں یہ بھی ہے کہ پھر مسح کیا ڈاڑھی کے اگلے حصہ کا اور گدی کا، الحاصل مسح کی بہت سی صورتیں منقول ہیں وضو کرنے والا ان میں سے جونسی صورت چاہے اختیار کرے، ہمارے بعض اماموں نے حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی روایت اختیار کی ہے۔

آب مستعمل کی تحقیق

مبسوط میں نص کے طور پر یہ روایت ہے کہ جب تک کہ پانی استعمال کی حالت میں ہو اسے مستعمل پانی نہیں کہا جائے گا، جیسا کہ النہایہ میں ہے اور مسنون مسح کا حکم اس وقت ہوگا جبکہ پورے سر پر مسح ہو جائے جیسا کہ دھونے والے اعضاء میں ہوتا ہے لہٰذا کسی دھوئے جانے والے عضو کا پانی عضو پر استعمال کی وقت مستعمل پانی ہوتا ہے اسی طرح مسح کرتے وقت بھی سر پر پوری طرح سنت مسح ادا کرنے کی حالت میں پانی کے مستعمل ہو جانے کا حکم نہ ہوگا البتہ مسح کے وقت ہاتھ کی انگلیوں میں سے کم از کم تین انگلیاں ہونا ضروری ہے تاکہ یہی تین اکثر ہو کر کل کے حکم میں ہو جائے، اسی لئے اگر کوئی ایک ہی انگلی سے سر کے چاروں طرف مسح کرلے گا تو اصح قول کے مطابق مسح جائز نہ ہوگا۔

مترجم کا کہنا ہے اس مذکورہ مسئلہ سے وہ اعتراض ختم ہو گیا جو اس موقع پر کیا جاتا ہے کہ جب ایک پانی سے چوتھائی کا فرض مسح ادا کر لیا تو پانی مستعمل ہو گیا لہٰذا اس مستعمل پانی سے بقیہ سر پر کس طرح مسح جائز ہوگا جواب کا ماحصل یہ ہے کہ جب تک

پورے سر پر مسح نہ کر لیا جائے خواہ ایک مرتبہ میں ہو یا تین مرتبہ میں اس وقت تک وہ مستعمل نہیں کہلائے گا، اچھی طرح سمجھ لو۔

ویرتب الوضوء فیبدأ بما بدأ اللہ تعالیٰ بذکرہ، وبالمیامن، والترتیب فی الوضوء سنة عندنا، و عندالشافعیؒ فرض، لقولہ تعالیٰ ﴿فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ﴾ الآیة، والفاء للتعقیب

ترجمہ:- اور وضو کرنے والے کے لئے (مستحب) سنت مؤکدہ ہے کہ وضو کے کاموں کو مقررہ ترتیب کے ساتھ ادا کرے اور اسی کام سے شروع کرے جس سے اللہ تعالیٰ نے (آیت وضو میں) شروع کیا ہے اور داہنی طرف سے شروع کرے کیونکہ ترتیب ہمارے نزدیک سنت ہے مگر امام شافعیؒ کے نزدیک ترتیب فرض ہے اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ تم اپنے چہرہ کو دھوؤ (پوری آیت) اس میں حرف فاء تعقیب کے لئے ہے۔

توضیح: سنت ترتیب

قرآن پاک کی اس آیت وضو یعنی ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ الآیة، میں اعضاء وضو کے دھونے میں سب سے پہلے چہرہ کا ذکر کیا گیا ہے اس لئے اس سے ابتداء کرنی چاہئے وبالمیامن اور دائیں جانب سے کام کی ابتداء ہو صاحب قدوریؒ نے اپنی کتاب میں وضو کے اندر ترتیب کے خیال اور داہنی طرف سے شروع کرنے کو مستحب کہا ہے مگر صاحب ہدایہ نے دونوں میں فرق کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ترتیب کا خیال رکھنا تو سنت ہے مگر داہنی طرف سے وضو کے کام کو شروع کرنا مستحب ہے فالترتیب الخ کہ ترتیب کے ساتھ وضو کرنا تو ہمارے نزدیک سنت ہے۔

ترتیب میں امام شافعیؒ کا اختلاف مع دلائل:

والترتیب فی الوضوء سنة عندنا، و عندالشافعیؒ فرض......الخ

امام شافعیؒ وضو میں ترتیب کے ساتھ کام کرنے کو فرض فرماتے ہیں کیونکہ آیت وضو میں فاغسلوا حرف فاء کے ساتھ فرمایا ہے، اور فاء تعقیب یعنی ترتیب کو بتاتا ہے کیونکہ اس میں فرمایا گیا ہے پہلے چہرہ دھوؤ پھر دونوں ہاتھ دھوؤ پھر سر کا مسح کرو پھر دونوں پیر دھوؤ مگر ہم احناف کے نزدیک اسی ترتیب کے ساتھ وضو کرنا سنت ہے اسی وجہ سے اگر کسی نے اس کے خلاف وضو کیا جب بھی وضو صحیح ہوگا، البتہ وہ لائق ملامت ہوگا اور اگر کوئی اس طرح مخالفت کرنے کا عادی بن جائے گا تو وہ گنہگار ہوگا، یہی قول امام زہری، ربیعہ، نخعی، مکحول، عطاء بن السائب کا اور امام مالک واوزاعی وثوری ولیث بن سعد وداؤد کا اور امام شافعیؒ کے شاگرد مزنیؒ کا ہے اور بغویؒ نے کہا ہے کہ یہی قول اکثر علماء کا ہے، اور اسی کو ابن منذرؒ نے اختیار کیا ہے، اور حضرت علیؓ و ابن مسعودؓ اور ابن عباسؓ سے بھی منقول ہے، اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ ترتیب فرض ہے اور یہی قول امام احمدؒ واسحٰق وابوثور وقتادہ وابوعبید کا اور امام مالکؒ کے شاگرد ابن منصور کا ہے۔

لقولہ تعالیٰ ﴿فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ﴾ الآیة، والفاء للتعقیب......الخ

امام شافعیؒ کی ایک دلیل تو وہ ہے جو امام مصنف ہدایہؒ نے بیان فرمائی ہے جس کی توضیح یہ ہے کہ فاغسلوا میں فاء تعقیب مع وصل کے لئے ہے یعنی ایک چیز کے فوراً بعد دوسری چیز تو آیت پاک کا مطلب یہ ہوا کہ جیسے ہی نماز کا ارادہ کرو فوراً ہی منہ دھونا چاہئے اور جب منہ دھوتا ہو جائے تو فوراً ہی بقیہ اعضاء کو دھوؤ کیونکہ فاغسلوا کے بعد ہی و ایدیکم الی المرافق واو عاطفہ کے ساتھ اور واو ترتیب کے لئے آتا ہے چنانچہ امام شافعیؒ نے فراء نحویؒ سے یہ قول نقل کیا ہے کہ واؤ ترتیب کے لئے آتا ہے اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ فاغسلوا سے جو حکم ہے اس سے ترتیب بھی لازم ہے۔

مگر اس کا جواب یہ ہے کہ اس فاء سے تعقیب اور ترتیب بھی ہوتی ہے جو عاطفہ نہ ہو، کہ ہر فاء اور واو ترتیب کے لئے نہیں ہوتا ہے شوافعؒ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آیت پاک میں پہلے چہرہ پھر ہاتھ دھونے کا حکم دیا پھر بیچ میں سر کے مسح کا حکم دے کر آخر میں پاؤں دھونے کا حکم دیا اگر ترتیب مقصود نہ ہوتی تو ہاتھوں کے فوراً بعد پاؤں کے دھونے کا حکم دے کر آخر میں مسح کا حکم دیا جاتا اس طرح اچھی ترتیب ہو جاتی کہ دھونے کے تینوں حکم ایک ساتھ ہو جاتے اور آخر میں مسح کا حکم ہوتا، احناف کی طرف سے اس سوال کا جواب یہ ہے کہ کہ بلاشبہ ان میں ترتیب مقصود ہے مگر اتنی نہیں کہ اگر ترتیب نہ ہو تو وضو ہی باطل ہو جائے کہ اگر واقعۃً یہی بات مقصود ہوتی تو اس کے لئے مستقلاً حکم دیا جاتا ہے۔

مترجم کی طرف سے جواب، اور أرجلکم کی قراءۃ کے سلسلہ میں عمدہ بحث

﴿یا اَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَاَیْدِیَكُمْ اِلَی الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوْا بِرُؤُسِكُمْ وَاَرْجُلَكُمْ اِلَی الْكَعْبَیْنِ﴾ الآیۃ

اللہ تعالیٰ نے ترتیب کو مستقل طور سے بیان نہیں فرمایا اس کے بغیر ہی سر کے مسح کے بعد قدمین کے دھونے کو اس عمدہ طریقہ اعجاز کے ساتھ بیان فرمادیا کہ پاؤں کے دھونے کا حکم طبعی آسانی سے سمجھ لیا گیا اور یہ شبہہ نہیں رہا کہ عطف سر کے مسح کرنے پر ہو رہا ہے اس طرح کہ صرف ارجلکم نہیں فرمایا بلکہ اس کے ساتھ الکعبین کا اضافہ کر دیا، اس الی الکعبین کے کہنے سے یہ معلوم ہو گیا کہ مسح مقصود نہیں ہے کیونکہ پیروں کا مسح ٹخنوں تک نہیں ہوتا ہے بلکہ ساق تک ہوتا ہے لہٰذا غسل (دھونا) ہی مراد ہے ساتھ ہی غسل اور مسح میں کوئی اشتباہ اور التباس بھی نہیں رہا اسی لئے اسے پڑھتے وقت ارجلکم کے لام کو کسرہ کے ساتھ بھی پڑھنا جائز ہوا کیونکہ التباس واشتباہ کے موقع پر جر جوار کا حکم قبول کرنا ممنوع ہوتا ہے اور اس جگہ وہ التباس نہیں ہے یہ تحقیق بہت باریک اور بہترین ہے اور نفیس ہے اسی پر تمام علماء کا اجماع بھی ثابت ہے اور عملی طریقہ سے اس پر تواتر بھی ہے اور دلیل اول کا جواب آئندہ آرہا ہے۔

ولنا أن المذكور فيها حرف أو، وهي لمطلق الجمع باجماع أهل اللغة، فتقتضي اعقاب غسل جملة الأعضاء، والبداية بالميامن فضيلة، لقوله عليه السلام: ان الله تعالىٰ يحب التيامن في كل شئ حتى التنعّل والترجّل

ترجمہ:-اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آیت وضو میں حرف واؤ مذکور ہے اور واؤ مطلق جمع کے آتا ہے اس بات پر تمام اہل لغت کا اتفاق ہے اور یہ بات اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ ارادہ نماز کے بعد تمام اعضاء وضو کو دھویا جائے اور دھونے کے کام کی ابتداء داہنی جانب سے ہونا بڑی فضیلت کی بات ہے جو رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر کام میں داہنی طرف سے ہونے کو پسند کرتا ہے یہانتک کہ جوتی پہننے اور کنگی کرنے کے کام کو بھی۔

ولنا أن المذكور فيها حرف أو، وهي لمطلق الجمع باجماع أهل اللغة.....الخ

ہم احناف کا یہ کہنا ہے کہ وضو میں ترتیب کا خیال رکھ کر اس پر عمل کرنا فرض نہیں ہے بلکہ سنت ہے کیونکہ آیت وضو میں وَاَیْدِیَكُمْ وَاَرْجُلَكُمْ واؤ عاطفہ کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے، اور تمام لغت والوں کا اس بات پر اجماع ہے کہ واؤ کا عمل اصل میں صرف جمع اور اکھٹا ہونے کو بتلانا ہے، چنانچہ کوفی اور نحوی تمام نحویوں کا بھی اسی پر اتفاق ہے، ابو علی فارسی نے فرمایا ہے کہ تمام نحویوں نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ واؤ مطلق جمع کے لئے آتا ہے اور نحویوں کے امام سیبویہؒ نے اس مسئلہ کو اپنی کتاب میں سترہ جگہوں میں ذکر کیا ہے اسی بناء پر اگر کوئی شخص اپنے کسی ملازم کو یہ کہے کہ بازار جا کر گیہوں اور چاول اور گوشت اور شکر خرید

کر لے آؤ، حرف واو یا اور کے ساتھ کہا تو اس سے یہ سمجھا جائے گا کہ کہنے والے کا مقصد یہ ہے کہ اتنی چیزیں خرید کر لے آؤ ان کے خریدنے میں کوئی ترتیب مشروط نہیں ہوگی لہذا اسے اختیار ہے کہ وہ جس چیز کو چاہے پہلے اور جسے چاہے بعد میں خریدے، اسی طرح آیت وضو میں نماز کا ارادہ کرنے کے بعد جن چیزوں کے دھونے اور مسح کرنے کا حکم دیا گیا ہے ان میں بھی ترتیب مشروط نہ ہوگی بلکہ جس فعل کو چاہے پہلے کرلے ان میں ترتیب مشروط نہ ہوگی۔

امام الحرمینؒ شافعیؒ مذہب نے کہا ہے کہ ہمارے اصحاب شوافعؒ تو واو کو ترتیب کے معنی میں لانے کے لئے بلاوجہ تکلف سے کام لیتے ہیں اور فاسد مثالیں پیش کرتے ہیں کیونکہ واو تو کبھی ترتیب کا تقاضا نہیں کرتا ہے امام نوویؒ نے اسی بات کی تائید اور تصدیق کی ہے الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ ترتیب وضو میں فرض نہیں ہے اسی بناء پر اگر ایک شخص وضو کی نیت سے تالاب میں جاکر غوطہ لگالے تو تمام ائمہ کے نزدیک اس کا وضو ہو جائے گا، اگر ترتیب فرض ہوتی تو ایسے غوطہ سے وضو کو صحیح نہ مانا جاتا اور تیمم کی حدیث جو حضرت عمارؓ سے منقول ہے اس میں پہلے ہاتھوں کا مسح بعد میں چہرہ کا مسح مذکور ہے جیسا کہ صحاح میں مذکور ہے، اس سے بھی ثابت ہوا کہ ترتیب مشروط نہیں ہے، البتہ رسول اللہ ﷺ کے وضو کے طریقہ میں مواظبت کے ساتھ ترتیب بھی پائی جاتی ہے اس لئے ہم نے بھی ترتیب کو سنت کے طور سے مان لیا ہے۔

مستحب اور مندوب کا فرق

والبداية بالميامن فضيلة.....الخ

میامن میمنة کی جمع ہے دائیں جانب، یہاں یہ مراد ہے کہ دائیں جانب سے ابتداء کرنا سنت نہیں بلکہ فضیلت ہے اصول فقہ والے اسی کو مستحب اور مندوب بھی کہتے ہیں لیکن فقہاء کے نزدیک مستحب وہ کام ہے جسے رسول اللہ ﷺ نے کبھی کیا اور کبھی چھوڑا ہے، اور مندوب وہ کام ہے جسے صرف ایک دوبار آپؐ نے کیا ہو یا صرف اس کی طرف رغبت دلائی ہو (البحر وغیرہ) مصنف ہدایہؒ نے تیامن (داہنی طرف سے کام شروع کرنا) کے مستحب ہونے پر اس طرح استدلال کیا ہے۔

داہنی طرف سے شروع کرنا

لقوله عليه السلام: ان الله تعالىٰ يحب التيامن في كل شئ حتى التنعّل والترجّل.....الخ

اس کی اصل روایت وہ ہے جو ام المؤمنین حضرت عائشہؓ سے منقول ہے وہ اس طرح ہے: كَانَ رسول الله صلى الله عليه السلام يُحِب التَيامُنْ فى كُل شَئ حتى فى طُهوره و تنعله و ترجله وشانه كله یعنی رسول اللہ ﷺ داہنی طرف سے شروع کرنے کو ہر چیز میں پسند فرماتے تھے یہانتک کہ اپنی طہارت وضو میں جوتے پہننے اور بالوں میں کنگی کرنے اور دوسرے کاموں میں بھی بخاری و مسلم کے علاوہ چاروں ائمہ حدیث صحاح نے روایت کی ہے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعا روایت ہے فرمایا ہے کہ تم جب وضو کرنے لگو تو اپنی داہنی طرف سے شروع کرو، اس کی روایت ابوداؤدؒ، ابن ماجہ، ابن حبانؒ، ابن خزیمہ اور بیہقی نے کی ہے ابوداؤد وغیرہ میں ام المؤمنین حضرت عائشہؓ سے یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا دایاں ہاتھ پاکی حاصل کرنے اور کھانے کے لئے تھا اور بایاں ہاتھ استنجا کرنے اور گندگی دور کرنے کے لئے تھا، اور حضرت انس بن مالکؓ سے روایت ہے کہ تم جب مسجد میں داخل ہونا چاہو تو دایاں پاؤں آگے بڑھاؤ اور جب وہاں سے نکلنے لگو تو بایاں پاؤں آگے بڑھاؤ حاکمؒ نے کہا ہے کہ یہ روایت صحیح ہے اور امام مسلم کی شرط پر ہے۔

تحقیق کہ داہنی طرف سے کام شروع کرنا مستحب ہے یا سنت

لقوله عليه السلام: كَانَ رسول الله صلى الله عليه السلام يُحِب التَيامُنْ فى كُل شَئ حتى فى طُهوره و

تنعله و ترجله وشانه كله۔

مذکورہ احادیث کی بناء پر علمائے کرام کا اتفاق ہے کہ ہر ایسے کام میں جس سے تعظیم و تکریم مقصود ہو جیسے وضو غسل میں اور کپڑا، جوتا، موزہ، پائجامہ وغیرہ کے پہننے مسجد میں داخل ہونے، مسواک کرنے، سرمہ لگانے، ناخن کاٹنے، موچھیں کترنے بغل کے بال اکھاڑنے، سر منڈانے نماز کے ختم کا سلام کرنے، پائخانہ سے باہر آنے، کھانے پینے اور مصافحہ کرنے، حجراسود کو بوسہ دینے، پاک چیز لینے اور دینے کے علاوہ دوسرا اچھے اور محترم کاموں میں داہنے ہاتھ اور پیر سے ابتداء کرنا مستحب ہے، اور اس کے برخلاف کاموں میں بائیں سے ابتداء کرنا مستحب ہے جیسے ناک کا پانی صاف کرنا، استنجاء کرنا، بیت الخلاء میں قدم رکھنا، مسجد سے باہر آنا، جوتے موزے اتارنا، کپڑا، پائجامہ اتارنا ان کے علاوہ اور بھی ایسے تمام کام جو نسبۃ اچھے نہیں سمجھے جاتے ہیں حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ جب میں نے وضو پورا کرلیا تو مجھے اس کی کوئی پرواہ نہیں ہے کہ میں نے دائیں سے شروع کیا یا بائیں سے، اسے دارقطنی، بیہقی اور ابن ابی شیبہ نے روایت کی ہے، ایسا ہی حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے بھی مروی ہے تو ایسی روایتوں کا مقصد بیان جواز ہے کہ بائیں طرف سے شروع کرنے سے وضو کرنا جائز ہے، مع۔

الحاصل کسی تیامن سے اگر رسول اللہ ﷺ کی ہمیشگی اور مداومت لازم ہو تو وہ مستحب ہوگا، لیکن حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کردہ وہ حدیث جو ابوداؤد، ابن حبان، ابن خزیمہ سے ابھی مذکور ہوئی اور آنحضرت ﷺ کے وضو کے سلسلہ میں جو روایتیں ہیں وہ اس بات پر دلیل ہیں کہ آپؐ نے وضو میں تیامن پر مداومت فرمائی ہے، اس لئے حق اور انصاف کی بات یہی ہے کہ تیامن بھی سنت ہے، معف، اور صدر الشریعہ کے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ تیامن پر مداومت ہونے میں کوئی شبہہ نہیں ہے لیکن سنت کی دو قسمیں ہیں ایک سنت ہدی دوسری سنت زائد، یعنی بطریق عادت تو تیامن دوسری قسم کی بطریق عادت کے ہے وہ مستحب ہے، م۔

کانوں اور گالوں کا استثناء و تصحیح

صحیح قول میں تیامن مستحب ہے اور وضو کے اعضاء میں دائیں کو بائیں سے پہلے کرنا مستحب ہے سوائے دونوں کانوں کے، الجوہرہ، اور سوائے دونوں گالوں کے، اگر وضو کرنے والے شخص کا صرف ایک ہی ہاتھ ہو یا کسی بیماری اور مجبوری سے ایک سے کام نہ کرسکے تو ایسی صورت میں پہلے داہنے کان کو پھر بائیں کان اور گال کو مسح کرے، الجوہرہ۔

ملحقات، موالات

وضو میں موالات سنت ہے، مطلب یہ ہے کہ ایک عضو سوکھنے نہ پائے اس سے پہلے ہی مناسب وقت میں اس کے بعد کا عضو دھولیا جائے، اس سلسلہ میں سخت گرمی، ہوا، سردی کی زیادتی کا اعتبار نہیں ہے، بلکہ وضو کرنے والے کی حالت یکساں رہنے کا اعتبار ہے، الجوہرہ۔

تفریق

جو مولات کی ضد ہے اس وقت مکروہ ہے جبکہ بلا عذر ہو، اور اگر کسی وجہ سے موالات نہ ہو سکے اور تفریق ہو جائے مثلاً وضو کرتے ہوئے پانی ختم ہوگیا اور بقیہ کام کے لئے پانی لانے میں دیر ہونے سے یا اس جیسا دوسرا عذر ہو جانے سے تفریق ہوگئی تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے اسی طرح اگر غسل کرنے یا تیمم کرنے میں تفریق ہوگئی تو بھی کوئی نقصان نہیں ہے، السراج۔

دوسری سنتیں

وضو کی بقیہ سنتیں یہ ہیں، ہاتھوں اور پاؤں کی انگلیوں کے سروں سے شروع کرنا، الفتح، المحیط۔
ناک کے اندر دھونے سے پہلے کلی کر لینی ہمارے نزدیک سنت ہے۔
الخلاصہ:-کلی کرنے اور ناک میں پانی لینے میں مبالغہ اور زیادتی کرنا بھی مسنون ہے شرح الطحاوی، مگر جبکہ روزہ ہو کہ اس وقت آہستگی کے ساتھ کلی کرنا اور ناک میں پانی لینا چاہئے، ت۔
غرغرہ کرنا کلی میں مبالغہ سمجھا جائے گا، الکافی۔
استنشاق (ناک میں پانی کھینچنے) میں مبالغہ کی صورت یہ ہے کہ پانی نتھوں سے بانسہ تک کھینچا جائے، المحیط۔
ناک میں پانی اوپر کھینچ کر جھاڑ دینا چاہئے، جیسا کہ صحیحین کی حدیث میں ہے، م۔

پانی سے استنجاء کرنا سنت ہے

تحفہ میں ہے کہ ایک سنت، پتھروں سے، ڈھیلوں سے یا جو ان کے قائم مقام اور پانی سے استنجاء کرنا ہے، پانی سے استنجاء کرنا اگرچہ آنحضرت ﷺ کے زمانہ میں ادب تھا مگر آپ کے بعد صحابہ کرام کے زمانہ میں تراویح کی مانند سنت ہو گیا روزہ کی حالت کے علاوہ بقیہ دنوں میں کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کے درمیان ترتیب رکھنا اور دونوں میں مبالغہ کرنا موالات کرنا یعنی وضو کرتے وقت ایسا کام نہ کرنا جو وضو میں سے نہ ہو، دائیں طرف سے شروع کرنا ہاتھ پاؤں کی انگلیوں کے سروں سے شروع کرنا، مع، سر کے اگلے حصہ سے مسح شروع کرنا سنت ہے، الزاہدی، ف، ع، دھوتے وقت اعضاء وضو کو ملنا ہمارے نزدیک سنت ہے، الخلاصہ۔

مستحبات وضو

متون میں جو مستحبات مذکور ہیں وہ صرف دو ہیں، تیامن (داہنی طرف سے شروع کرنا) گردن کا مسح کرنا، تیامن کی تفصیلی بحث گذر چکی ہے، اور گردن کے مسح کی تحقیق میں المحیط میں لکھا ہے کہ امام محمدؒ نے گردن کے مسح کو کتاب میں ذکر نہیں کیا ہے، لیکن فقیہ ابو جعفر کہتے ہیں کہ گردن کا مسح کرنا سنت ہے اسی کو اکثر علماء نے قبول کیا ہے، لیکن فقیہ ابو بکر بن ابی سعید کہتے ہیں کہ سنت نہیں ہے، علماء کی ایک جماعت نے اس کو بھی قبول کیا ہے، خلاصہ میں ہے کہ صحیح مذہب یہ ہے کہ گردن کا مسح ادب ہے، جیسا کہ علامہ عصامؒ نے ذکر کیا ہے، اور فتح القدیر میں کہا ہے کہ گردن کا مسح دونوں ہاتھوں کی پشت کی طرف سے مسح کرنا مستحب ہے اور حلق کا مسح کرنا بدعت ہے ایک قول یہ بھی ہے کہ گردن کا مسح کرنا بدعت ہے لیکن سر کے مسح کے ساتھ، انتہی۔
حضرت وائل بن حجرؓ وغیرہ کی حدیث میں یہ بات گذر چکی ہے کہ گردن کے ظاہر پر مسح کیا ہے۔

آداب وضو واذکار

وضو کے اداب یوں تو بہت سے ہیں ان میں سے چند یہ ہیں وضو کے وقت قبلہ رو ہونا وضو سے فارغ ہو کر پانی کے برتن کو دوسرے وضو کے لئے پانی سے بھر کر رکھنا، جس کپڑے سے استنجے کی جگہوں کو پوچھا گیا ہو اس سے وضو کے اعضاء نہ پوچھے جائیں، وضو کے کاموں کو خود ہی کرنا اور اس کی از خود تیاری کرنا، فارغ ہونے کے بعد یہ دعا مانگی، **سبحانك اللهم و بحمدك اشهد ان لااله الا انت استغفرك و اتوب اليك** (نسائی نے اس کی تصحیح کی ہے اور موقوف روایت کی ہے) واشهد ان لااله الا الله واشهد ان محمداً عبده و رسوله، بخاری اور مسلم دونوں نے اس کی روایت ہے، وضو سے فارغ ہو کر یا درمیان میں یہ دعا پڑھنی **اللهم اجعلني من التوابين و اجعلني من المتطهرين** (ترمذی مگر اس میں ضعیف ہے) وضو سے فارغ ہو کر دو رکعت نماز نفل تحیۃ الوضو کی نیت سے پڑھنا، المحیط۔

وضو سے بچے ہوئے کل پانی یا تھوڑے پانی کو قبلہ رو کھڑے ہو کر پینا

مٹی کے برتن سے وضو کرنا، اپنے کپڑوں کو پانی ٹپکنے سے بچاتے رہنا، الزاہدی، الفتح، شمس الائمہ حلوائیؒ نے کہا ہے کہ بچے ہوئے پانی کو کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر جس طرح چاہئے پیا جاسکتا ہے فتح القدیر نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ ایسا کیا ہے بعضوں نے کہا ہے کہ عموماً پانی کو کھڑے ہو کر پینا مکروہ ہے البتہ وضو سے بچے ہوئے یا زمزم کے پانی کھڑے ہو کر پینا چاہئے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ ان دونوں کے علاوہ دیندار مسلمانوں کے جھوٹے کو بھی غرضیکہ ہر وہ پانی جس میں کسی وجہ سے بزرگی اور کرامت پائی جاتی ہو اسے کھڑے ہو کر پینا چاہئے، اور عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت ﷺ کے وقت میں ہم چلتے ہوئے کھاتے اور کھڑے ہوئے پانی پیتے تھے، ترمذی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ بات مجبوری اور عذر کی حالت پر محمول ہو گی، جیسا کہ خواہ آنحضرت ﷺ نے بھی لٹکی ہوئی مشک سے کھڑے کھڑے پانی پیا، اور یہ روایت صحت کے ساتھ بیان کی گئی ہے کہ جس کسی نے بلا عذر کھڑے ہو کر پانی پیا تھا اس سے قی کرائی گئی تھی، لہٰذا ہمارے مذہب میں صحیح قول یہی ہے بلا عذر کھڑے ہو کر کام نہ کرتا ہو جیسے راستہ میں کھانا پینا وغیرہ اور تمام احادیث کی تحقیق سے یہی بات ثابت ہے، م۔

اور ہر عضو کی طہارت پر بسم اللہ کہنا، ت، ہر عضو کی طہارت پر کلمہ توحید و شہادت پڑھنا، ف، وضو کے تمام کام کرتے وقت اللہ کی رضامندی اور قربت کی نیت رکھنا، المحیط، اور غزنویؒ نے اتنا اور بڑھایا ہے کہ وضو کے برتن کو پہلے تین بار دھو لینا اور بائیں طرف رکھنا اور اگر اتنا بڑا برتن ہو کہ اس سے آسانی سے چلو سے پانی لیا جاسکتا ہو تو اسے دائیں طرف رکھنا اور برتن کے دستے پر ہاتھ رکھنا اس کے منہ پر نہ رکھنا، اور اپنے اعضاء کو نرمی اور آہستگی سے دھونا، اور وضو میں جلدی نہ کرنا، اور دھونے، ملنے اور خلال کرنے میں مبالغہ کرنا اور چہرہ دونوں ہاتھوں اور پاؤں پر ان کے مقررہ حدود سے زیادہ پانی پہنچانا تاکہ ان کی حدود تک پانی پہنچنا یقینی ہو جائے، اور بھیگی ہوئی چھنگلی کو کان کے سوراخ میں ڈال کر حرکت دینا۔

اگر انگلی میں انگوٹھی ہو

اگر انگلی میں انگوٹھی ہو تو اسے اتار دینا اور اگر وہ ڈھیلی ہو تو اسے اس طرح حرکت دینا کہ وہاں تک پانی پہنچنا یقینی ہو جائے، ورنہ انگوٹھی کا اتار دینا واجب ہو گا، اس کا خیال رکھنا، استنجے کی حالت میں اگر بائیں ہاتھ میں ہو تو بھی اسے اتار دینا، استنجے کے بعد ستر عورت میں جلدی کرنا اگر انگوٹھی پر اللہ تعالیٰ یا محمد ﷺ کا نام ہو تو استنجے کی حالت میں اسے اتار دینا، وضو کے اعضاء میں وضو کی حد سے زیادہ پانی پہنچا کر اس کی چمک کو بڑھانا، آنکھوں کے کونوں اور کویوں میں پانی پہنچانے کا پورا خیال رکھنا، اسی طرح دونوں ٹخنوں، دونوں ایڑیوں اور گہرے تلووں میں بھی پانی پہنچانے کا پورا خیال رکھنا۔

البدائع میں ہے کہ خلف بن ایوبؒ نے کہا ہے کہ جاڑوں میں اعضاء پر پہلے تیل کی طرح پانی کی مالش کرنا پھر پانی ڈالنا اور دھونا، اور خزانہ ابی اللیث میں ہے کہ کلی کرتے وقت اور ناک میں پانی ڈالتے وقت داہنے ہاتھ سے پانی لینا، اور ناک صاف کرتے وقت بائیں ہاتھ سے صاف کرنا ادب ہے، المعراج میں ہے، برتن دائیں ہاتھ میں لے کر دائیں پاؤں کے اوپر سے ڈال کر بائیں ہاتھ سے ملنا، اس طرح تین مرتبہ دھو کر اسی طرح بائیں پاؤں پر پانی ڈال کر ملنا، الفتح وغیرہ میں ہے وقت سے پہلے وضو کا اہتمام کرنا اسی طرح وضو کر لینا سوائے اس شخص کے جس کا وضو نہ ٹھہرتا ہو مثلاً زخم سے مواد جاری ہو (یا پیشاب کثرت سے آتا ہو)۔

واضح ہو کہ ہمارے نزدیک نماز کا اول وقت رضا کے حاصل کرنے کا ہے یہاں تک کہ جب آخر وقت آ جائے تو فی الفور پڑھنا

واجب ہو جاتا ہے کہ اب مزید تاخیر کی گنجائش نہیں رہتی، لہذا اب وضو بھی واجب ہو جاتا ہے اس مسئلہ میں وقت ہونے سے پہلے وضو کرنا افضل ہے اور وقت کے اندر اور عام قاعدہ یہ ہے کہ واجب نفل سے افضل ہوتا ہے لیکن عام قاعدہ سے یہ مسئلہ مستثنیٰ ہے۔ اس کے علاوہ دو مسئلے اور بھی ہیں قرضدار جب تنگدست ہو اسے مطالبہ میں مہلت دینا واجب ہے اور معاف کر دینا واجب نہیں ہے بلکہ نفل ہے، حالانکہ معاف کرنا ہی افضل ہے سلام کرنے میں پہل کرنا سنت اور اس کا جواب دینا واجب ہے، لیکن سلام میں ابتداء کرنا ہی افضل ہے، یہ مسئلہ الدر میں ہے۔

زبان سے نیت کرنا

دلی نیت کے ساتھ زبان سے بھی نیت کرنا مستحب ہے جیسا کہ السراج اور التنویر میں ہے مگر میں مترجم کہتا ہوں کہ زبان سے ترک کرنا ہی افضل ہے۔

بعد وضو رومال استعمال کرنا

در مختار میں ہے کہ وضو کے بعد رومال سے پانی پونچھ لینا ادب ہے، مگر یہ بھی سہو ہے، بلکہ صحیح مذہب یہ ہے کہ نہ پوچھنا افضل ہے، اگر پونچھ لیا تو جائز اور مباح ہوگا۔ شرح سفر السعادۃ میں اسی کو ترجیح دی گئی ہے عینیؒ نے لکھا ہے کہ ہمارے مذہب میں پونچھ لینے میں مضائقہ اور جرم کی بات نہیں ہے، تبیین میں بھی اسی مسلک کو اختیار کیا ہے، علماء نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ جس کام کے متعلق یہ کہا جائے کہ اس کے کرنے میں مضائقہ نہیں ہے تو اس کا ترک کرنا ہی افضل ہوتا ہے، اور النہر میں ہے کہ چہرہ کو اوپر سے دھونا شروع کرنا چاہئے، اور المضمرات میں ہے کہ پاک جگہ بیٹھ کر وضو کرنا چاہئے کیونکہ وضو کے پانی کا احترام ہونا چاہئے۔

وضو کی دعائیں

النہر میں ہے کہ ہر عضو دھونے کے بعد حضرت علیہ ﷺ پر درود بھیجنا چاہئے، اور التبیین، شرح الطحاوی اور عینیؒ وغیرہ میں ہے کہ کلی کے وقت یہ دعا پڑھے **اللّٰھُمَّ اَعِنی علیٰ تِلاوَۃِ القرآن و ذکرك و شکرك و حسن عبادتك**، الٰہی مجھے قرآن پاک کی تلاوت اپنے ذکر و شکر اور اچھی عبادت کرنے کی مجھے قوت دے۔

ناک میں پانی لیتے وقت یہ دعا پڑھے **اللّٰھُمَّ ارحنی رائحۃَ الجنّۃِ ولا تُرِحنِی رَائحۃَ النّار**، الٰہی مجھے جنت کی خوشبو سونگھنی نصیب کیجئے اور دوزخ کی بدبو مجھے نہ سونگھائے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ دعائے میدان قیامت میں کہی جائے گی، چہرہ دھوتے کے یہ کہنا چاہئے، **اللّٰھُمَّ بَیِّض وَجھی یَومَ تبیض وجوہ اَولِیائكَ وَتَسودُّ وُجُوہُ اَعدَائكَ** الٰہی میرا چہرہ روشن کردے اس دن جس دن تیرے محبت والے بندوں کے چہرے روشن اور تجھ سے دشمنی رکھنے والے بندوں کے چہرہ سیاہ ہوں گے۔

اور دایاں ہاتھ دھوتے وقت یوں کہنا چاہئے **اللھم اعطنی کتابی بیمینی وحاسبنی حسابا یسیرا**، الٰہی مجھے میرا نامہ اعمال میرے دائیں ہاتھ میں عطا کر، اور میرا حساب میرے لئے آسان کردے۔

اور بایاں ہاتھ دھوتے وقت یوں کہنا چاہئے **اللھم لا تعطنی کتابی بشمالی ولامن وراء ظھری**، الٰہی مجھے میرا نامہ اعمال میرے بائیں ہاتھ میں اور نہ پیچھے کی طرف سے دینا۔

اور سر کے مسح کے وقت یوں کہے، **اللھم اظلنی تحت عرشك یوم لاظل الا ظل عرشك**، الٰہی مجھے اپنے عرش کے سایہ میں رکھیں جس دن تیرے عرش کے سایہ کے سوا دوسرا کوئی سایہ نہ ہوگا۔

اور کانوں کے مسح کے وقت یوں کہے **اللھم اجعلنی من الذین یستمعون القول فیتبعون احسنہ**، الٰہی مجھے ان لوگوں میں کر دے جو اچھی باتوں کو غور سے سنتے ہیں پھر ہر اچھی بات کی پیروی کرتے ہیں۔

اور گردن کے مسح کے وقت یوں کہنا چاہئے **اللھم ثبت قدمی علی الصراط یوم تنزل الاقدام** الٰہی میرے قدموں کو پل پر ثابت رکھنا جس دن کے لوگوں کے قدم پھسل جائینگے۔

اور بایاں پاؤں دھوتے وقت یوں کہنا چاہئے **اللھم اجعل دینی مغفورا وسعیی مشکورا و تجارتی لن تبور**، الٰہی میرے گناہکو بخشا ہوا اور کوشش کو کامیاب اور میرے کاروبار کو بغیر خسارہ کے بنادے، علامہ شیخ الاسلامؒ نے فرمایا ہے کہ امام نوویؒ نے روضہ میں کہاہے کہ اس روایت کی کچھ اصل نہیں ہے، امام شافعیؒ اور جمہور نے کچھ ذکر نہیں کیا، اور شرح مہذب میں کہاہے کہ متقدمین علماء نے اسے ذکر نہیں کیا ہے ابن الصلاحؒ نے کہاہے کہ اس سلسلہ میں کوئی حدیث صحیح نہیں ہے رافعیؒ نے کہاہے کہ یہ خبر صالحین سے مروی ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ حدیث ابن حبان، مستغفری، ابن عساکر اور دیلمیؒ نے ذکر کی ہے، لیکن اس کی کوئی سند بھی متروک، مجہول اور واہی سے خالی نہیں ہے، جیسا کہ علامہ عینیؒ نے ذکر کیا ہے۔

وضو کی خدمت

المحیط میں ہے کہ وضو کے لئے پانی کا خود بندوبست کرے، شیخ وبریؒ سے روایت ہے کہ اگر خادم اپنے آقا کو وضو کرادے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، عینی اور صحیح مسلم میں حجۃ الوداع کے قصہ میں ہے کہ حضرت اسامہؓ نے آکر آنحضرت ﷺ کے ہاتھوں پر وضو کا پانی ڈالا، اور حضرت مغیرہؓ کی روایت میں بھی ہے کہ پھر میں نے پانی ڈالا تو آپ ﷺ نے نماز کا وضو فرمایا، پھر اپنے موزوں پر مسح کیا اسے بخاری اور مسلم دونوں نے روایت کیا ہے، اور حضرت صفوانؓ کی حدیث میں ہے کہ میں نے حضر اور سفر دونوں حالتوں میں رسول اللہ ﷺ کو پانی ڈالا اور آپؐ نے وضو فرمایا پھر اپنے موزوں پر مسح کیا، اس روایت کو ابن ماجہ نے اپنی سنن میں اور بخاریؒ نے اپنی کتاب التاریخ الکبیر میں بیان کیا ہے۔

پھر احادیث صحیحہ میں کلمہ توحید و شہادت کا ذکر وضو سے فراغت کے بعد کا ہے، چنانچہ حضرت عمر بن الخطابؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے جو کوئی تم میں سے وضو بھرپور کرے پھر **اشھد ان لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریك لہ واشھد ان محمد عبدہ و رسولہ** کہے تو اس کے لئے جنت کے آٹھوں دروازے کھول دئے جاتے ہیں کہ وہ ان میں سے جس سے چاہے داخل ہو جائے، یہ روایت صحیح مسلم کی ہے اور حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ میری امت کی پکار ایسے وقت میں ہوگی کہ وضو کی آثار کی وجہ سے ان کے اعضاء وضو خاص طرح چمک رہے ہوں گے، اس لئے تم میں سے جس سے ہو سکے اپنی اس چمک کو اور پھیلادو۔

یہ روایت صحیح بخاری اور مسلم دونوں میں موجود ہے، اور حضرت عقبہ بن عامرؓ سے مروی ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جو کوئی مسلمان وضو کرے اور اچھی طرح کرے پھر دو رکعتیں نفل کی نیت سے ادا کرے خشوع و خضوع کے ساتھ ادا کرے تو اس کے لئے جنت واجب ہو گئی، مسلم، اور حضرت عثمانؓ کی روایت میں ہے کہ اس نماز میں اپنے نفس سے باتیں نہ کرے (مختلف وسوسے نہ لائے) تو اس کے پچھلے گناہ معاف ہو جائیں گے (بخاری و مسلم) حضرت عثمانؓ سے ایک اور روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس نے وضو کیا اور اچھی طرح کیا تو اس کے بدن سے سارے گناہ نکل جاتے ہیں یہاں تک کہ ناخنوں کے نیچے سے بھی نکل جاتے ہیں (بخاری و مسلم)۔

اور ایک روایت حضرت عبداللہ الصنابحیؓ سے ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جب بندہ مؤمن وضو کرتا ہے تو اس کی کلی کرنے کے ساتھ ہی اس کے منہ کے سارے گناہ نکل جاتے ہیں اور جب ناک صاف کرتا ہے تو اس کے گناہ ناک کے

راستہ سے نکل جاتے ہیں اور جب چہرہ دھویا تو اس کے گناہ چہرہ سے نکل جاتے ہیں، یہاں تک کہ اس کی آنکھوں کے نیچے سے نکل جاتے ہیں اور جب ہاتھ دھوئے تو اس کے ہاتھوں سے یہانتک کہ ناخنوں کے نیچے سے گناہ نکل جاتے ہیں پھر جب سر کا مسح کیا تو اس کے سر سے گناہ نکل جاتے ہیں یہانتک کہ کانوں کے نیچے سے بھی نکل جاتے ہیں، پھر جب پاؤں دھوئے تو اس کے پاؤں کے نیچے سے یہانتک کہ پاؤں کے ناخنوں کے نیچے سے بھی نکل جاتے ہیں، پھر اس کا مسجد جانا اور نماز پڑھنا اس کے واسطے ضرورت سے زائد کام ہیں، اس کی روایت مالک اور نسائیؒ نے کی ہے، مطلب یہ ہے کہ اس کا گناہ پانی کے آخری قطرہ کے ساتھ بالکل دھل جاتا ہے۔

اس حدیث میں بہت سے فوائد بیان کئے گئے ہیں جن میں چند یہ ہیں:

نمبر۱۔ کلی کرنا کرنا ایک مستقل کام ہے اور ناک میں پانی ڈالنا بھی ایک مستقل کام ہے اور ہر ایک میں علیحدہ علیحدہ ثواب اور بہتری ہے جیسا کہ ہمارا مذہب ہے۔

نمبر ۲۔ ہاتھ دھونے کے وقت گناہ خارج ہو جاتے ہیں یہاں تک کہ ناخنوں سے بھی نکل جاتے ہیں ہیں، اس طرح پہلی مرتبہ پہونچوں تک ہاتھ دھونا ایک مستقل سنت ہے اور اسے فرض میں شمار نہ کرنا زیادہ بہتر ہے، جیسا کہ مترجم نے اپنی جگہ پر اس کی طرف تنبیہ کر دی ہے۔

نمبر ۳۔ سر کے مسح میں کانوں تک سے گناہوں کے نکل جانے سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ سر ہی میں کانوں کا شمار ہے جیسا کہ ہمارا مذہب ہے، نمبر ۴۔ ناخنوں کے نیچے پانی پہنچنا ضروری ہے اور کلی کرنا، ناک میں پانی ڈالنا، پورے سر پر مسح کرنا اور دونوں کانوں کا مسح کرنا یہ سب کام سنن مؤکدہ ہیں، حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے، کیا میں تم کو ایسی بات نہ بتادوں جس سے اللہ تعالیٰ گناہوں کو مٹاتا ہے اور درجات بلند کرتا ہے، صحابہؓ نے کہا جی ہاں یارسول! آپ ضرور بتائیں، آپ ﷺ نے فرمایا ایسے وقت میں جبکہ نفس پر وضو کرنا انتہائی ناگوار گذر رہا ہو مکمل وضو کرنا، اور مسجدوں تک جانے میں زیادہ قدم اٹھانا، اور نماز کے بعد دوسری نماز کا انتظار کرنا کہ یہی رباط ہے (مسلم، مالک، ترمذی)۔

خصوصیت امت محمدیہؐ

پچھلے انبیاء کرام علیہم السلام کے زمانہ میں بھی وضو سے نماز پڑھنے کا حکم تھا اور ان کی امتیں وضو کرتی تھیں اگرچہ ان کی امتوں کے وضو کم ہوں لیکن ان کے وضو کا اثر اور خاصہ وہ نہیں تھا جو موجودہ امت کے وضو کا خاصہ بتایا گیا ہے کہ چہرہ اور ہاتھوں اور پیروں میں ایک خاص قسم کی چمک ہو گی، چنانچہ مسند احمد میں حضرت ابو الدرداءؓ سے ایک روایت ہے کہ میری امت والے وضو کے نتیجہ میں قیامت کے دن غر محجل ہوں گے ان کے ماسوا دوسری کوئی امت اس صفت جیسی نہ ہو گی جیسا کہ مشکوٰۃ میں ہے یعنی میں ان کو اس خاص صفت کی بناء پر بہت آسانی کے ساتھ پہچان لوں گا، اس کے علاوہ وضو کے اور بھی بہت سے فضائل ہیں، جتنی فضیلتیں اس جگہ ذکر کی گئی ہیں اہل ایمان کے واسطے وہی بہت کافی ہیں۔

وضو کی قسمیں

وضو کی قسمیں تین ہیں ایک فرض جو حدث (ناپاکی) کی حالت میں نماز قائم کرنے کے لئے کرنا ہوتا ہے۔

دوم واجب جو خانہ کعبہ کے طواف کے لئے کرنا پڑتا ہے، اسی بناء پر اگر کسی نے بغیر وضو کے خانہ کعبہ کا طواف کر لیا تو اگرچہ طواف ادا ہو جائے گا مگر ترک واجب ہوا اور اس پر قربانی کرنا لازم ہوگا۔

سوم مستحب اور یہ وضو بے شمار ہوتا ہے، جن میں سے چند یہ ہیں سونے کے وقت، ہر وقت پاک رہنے کے واسطے، غیبت

کے بعد، شعر خوانی کے بعد، قہقہہ سے ہنسنے کے بعد، وضو ہوتے ہوئے تازہ وضو کرنے کے لئے، مردہ کو غسل دینے کے لئے وضو کر لینا مستحب ہے۔

مکروہات وضو

چہرہ پر زور سے پانی مارنا، بغیر عذر کے بائیں ہاتھ سے کلی کرنا، ناک میں پانی لینا، دائیں ہاتھ سے ناک صاف کرنا (خزانہ ابی اللیث) نئے پانی سے تین بار سر کا مسح کرنا، التحفہ، التبیین اور الفتح، حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ ایک صاع سے پانچ (ا) مد تک پانی سے غسل اور ایک مد سے وضو فرماتے تھے، (بخاری و مسلم) تین بار سے زیادہ دھونا، الفتح، کمی کا لفظ مشکوۃ میں نہیں ہے، اور الکردری کی الوجیز میں ہے: اپنے واسطے کوئی برتن اس طرح خاص کر لینا کہ وہ اسی سے وضو کرے گا اور دوسرا کوئی نہیں، جیسے مسجد میں اپنے لئے کوئی جگہ مخصوص اور متعین کر لینا، عالمگیریہ، حلق کا مسح کرنا، قاضی خان، البحر۔

اسراف کی ممانعت

پانی میں اسراف کرنا اگرچہ دریا کے کنارے ہو، تو شیخ، ع، اور در مختار میں اس کو مکروہ تحریمی کہا ہے، لیکن امام محمدؒ کی اصل میں ہے کہ ادب یہ ہے کہ پانی لینے میں نہ اسراف کرے اور نہ کمی کرے، الخلاصہ اس بات کی صراحت ہو گئی کہ یہ مکروہ تنزیہی ہے، م، مذکورہ حکم اس صورت میں ہے کہ وہ پانی استعمال کرنے والے کی اپنی ملکیت ہو یا دریا وغیرہ کا عام پانی ہو، کیونکہ اگر وہ کسی کی طرف سے وضو کرنے والوں کے لئے وقف کیا ہوا ہو تو اس میں اسراف کرنا بلاشبہ اور بلا اختلاف حرام ہے، البحر، وضو میں (عام غیر مفید) باتیں کرنی المحیط، اگر کوئی ضرر پیش آجائے کہ باتوں کے نہ کرنے سے کسی نقصان کا احتمال ہو تو اسے چھوڑ دینا ادب نہ ہو گا، البحر، جس کپڑے سے استنجے کی جگہوں کو پونچھا ہو اسی سے اعضاء وضو کو بھی پونچھنا مکروہ ہے، ایسے کپڑوں کے علاوہ پاک رومال سے بھی نہیں پونچھنا چاہئے کہ یہی ادب ہے، لیکن اگر پونچھ لیا تو بھی ہمارے نزدیک مضائقہ نہیں ہے، جیسا کہ گذر چکا ہے، زیادہ تر صحیح یہی ہے کہ زبان سے نیت کرنا مکروہ ہے، گردن کے مسح میں اختلاف ہے، لیکن اصح قول یہی ہے کہ وہ مستحب ہے اور اس کے لئے بہتر طریقہ یہ ہے کہ سر پر مکمل مسح کر کے یعنی گدی تک لے جا کر اور لوٹ کر انگلیوں کی پشت کی طرف سے گردن کا مسح کر لینے کے بعد کانوں کا مسح کیا جائے، اسی کی طرف الفتح میں اشارہ کیا گیا ہے۔

عورت کا بقیہ پانی وغیرہ

عورت کی طہارت سے بچے ہوئے پانی سے وضو کرنا، یا ناپاک جگہ میں، یا مسجد کے اندر البتہ اگر کسی برتن میں اس طرح پانی گرا لیا جائے کہ اس کے قطرات مسجد میں نہ گریں، الدر، پانی میں تھوک یا ناک کا پانی گرانا، الفتح، ہوا کے نکلنے سے استنجا کرنا بدعت ہے، ک وغیرہ، پانی سے ہاتھ جھاڑنا، فع، سراج۔ دھوپ سے جلتے ہوئے پانی سے وضو کرنا ممنوع ہے، الفتح۔

وضو میں شک

مسئلہ:- اصل امام محمدؒ میں ہے کہ اگر وضو کے کسی کام میں شک ہو جائے، اگر فارغ ہونے سے پہلے ہو دو صورتیں ہیں کہ اگر ایسا شک پہلی مرتبہ ہوا تو جس بات میں شک ہو تو اس کو اب کر لینا چاہئے، اور اگر ایسا شک بار بار ہوتا ہو تو اس کی طرف دھیان نہیں دینا چاہئے، اور اگر وضو سے فارغ ہونے کے بعد شک ہوا ہو تو کسی صورت میں یعنی پہلی بار ہوا ہو یا بار بار ہوتا ہو اس پر کچھ لازم نہیں، جیسا کہ خلاصہ میں ہے، ایسا ہی فتح القدیر میں بھی ہے، یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ وضو اسی وقت تک باقی رہتا ہے جب تک کہ کوئی ناقض وضو نہ پایا گیا ہو، ورنہ وضو ٹوٹ جائے گا، اس لئے اب ان چیزوں کو جاننا اور انہیں یاد رکھنا ضروری ہے، اسی لئے مصنفؒ آئندہ نواقض وضو کا بیان شروع کر رہے ہیں۔

لہ ایک مُد سوا سیر تولے کے قریب ہوتا ہے - مترجم -

فصل فی نواقص الوضوء

ترجمہ:- یہ فصل وضو کے نواقض کے بیان میں ہے۔
توضیح:- جن چیزوں سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، نواقض ناقضہ کی جمع ہے، اور جب نقض کی اضافت معانی کی طرف ہو جیسے نقض وضو یا نقض عہد تو اس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ جو فائدہ اس سے مقصود تھا اب نہ رہا تو نقض وضو سے وضو کا فائدہ مثلاً نماز مباح ہو جاتا رہا(ھفع)۔

نواقض کا اصول

نواقض وضو کئی امور ہوتے ہیں:
نمبر ا۔ اول امور خارجی یعنی بدن سے خارج ہونے والے۔
نمبر ۲۔ دوم امور داخلی یعنی تداخل ہونے والے، یا آدمی کی حالت ہیں یعنی خارج ہونے والے یا تو سبیلین سے خارج ہیں یعنی پھر سبیلین سے خارج ہونے والی چیز یا بطور عادت خارج ہو جیسے پائخانہ یا پیشاب خواہ بغیر عادت خارج ہو جیسے خون اور کیڑا وغیرہ اسی طرح غیر سبیلین سے بغیر عادت جیسے پیپ اور خون وغیرہ، اور دوم یعنی داخل ہونے سے پھر یا تو سبیلین میں مثلاً حقنہ (یعنی کسی پائپ یا دوسری چیز سے پائخانہ کے مقام سے بدن کے اندر کسی چیز کو داخل کرنا) اور غیر سبیلین کی راہ سے مثلاً خاص قسم کی کھانے کی کوئی چیز جس کی تفصیل بعد میں آئے گی، اور سوم یعنی آدمی کی حالت تو وہ خواہ عادت کے طور پر ہو جیسے نیند اور خواب یا بغیر عادت اتفاقیہ ہو جیسے عقل کا مغلوب ہو جانا اور قہقہہ (کھلکھلا کر ہنسنا)۔
نوٹ سبیلین خود مقام نجاست نہیں ہیں بلکہ اندر کی نجاست ان دونوں راستوں سے منتقل ہو کر ظاہر ہوتی ہے، اسی بناء پر فتح القدیر میں کہا ہے کہ سبیلین پر نجاست ظاہر ہو جانے سے اس کا خروج متحقق ہو جاتا ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ (۱) محیط السرخسی میں ایسا ہی ہے اور یہی قول سب سے صحیح ہے (النہر الفائق) لیکن اگر ڈھلکنا روک دیا جائے حالانکہ اسے نہ روکا جاتا تو ڈھلک جاتا تو ایسی صورت میں اس کا ڈھلکنا ہی سمجھا جائے گا، چنانچہ امام محمدؒ نے ایک مسئلہ میں اس کی تصریح کر دی ہے جیسا کہ عنقریب بیان کیا جائے گا، اسی سے یہ بات بھی سمجھ میں آگئی کہ اگر کوئی چیز سبیلین میں روک دی جائے تو جبتک اس کا ظہور نہ ہو گا ناقضہ نہ ہو گی جیسا کہ بیان کیا جائے گا۔

قیود:

عینیؒ نے فرمایا ہے کہ ناقض ہونے کے لئے چار قیدیں ہیں:
اول یہ ہے کہ نجاست کا خروج ہونا چاہئے، کیونکہ نجاست خود ناقض نہیں ہے جبتک کہ وہ نہ نکلے کیونکہ نجاست تو تمام بدن میں بھری رہتی ہے، اس سے کسی کو طہارت حاصل نہیں ہو سکتی۔
دوم بدن سے زندہ آدمی کا بدن مراد ہے، کیونکہ اگر مردہ کو وضو یا غسل کرا دیا جائے اس کے بعد اس کے بدن سے کچھ ناپاکی نکلی تو اسے دوبارہ نہلانا یا وضو کرانا ضروری نہیں ہے بلکہ صرف اس گندگی کو دھو دینا ہی کافی ہے جیسا کہ تفصیل آئے گی،

---

(۱) میں بھی اسی بات کی تصریح ہے، اور سبیلین کے ماسوا دوسری جگہ سے صرف ظاہر ہونے سے نہیں بلکہ ظاہر ہو کر بہہ جانے سے خروج متحقق ہوتا ہے، بہہ جانے کا مطلب یہ ہے کہ اوپر چڑھ کر زخم کے سرے سے ڈھلک جائے۔

سوم تجاوز کرنا یعنی گندگی کا اپنی جگہ سے تجاوز کر جانا ضروری ہے، اسی بناء پر پائخانہ و پیشاب کی دونوں راہوں میں جوں ہی نجاست ظاہر ہوئی تو تجاوز بھی پالیا گیا، کیونکہ ان کی اصل جگہ تو آنت یا مثانہ ہے، اور ان دونوں راستوں کے علاوہ اور جگہ میں صرف ظاہر ہونا ناقض نہیں ہے بلکہ ان کا تجاوز کرنا ضروری ہے ورنہ ظاہر ہونا کہلائے گی اور خارج نہیں مانی جائے گی۔
چہارم یہ ہے کہ بہہ کر ایسی جگہ پر جانا **فی الجملہ** پاک کرنے کا حکم ہو "**فی الجملہ**" کا مطلب یہ ہے کہ خواہ وضو میں ہو خواہ غسل میں اس کا دھونا ضروری ہو۔
میں کہتا ہوں کہ اسی قید کی وجہ سے مسئلہ یہ ہوا کہ اگر آنکھ کے ایک کنارہ سے خون نکل کر اندر ہی اندر خون دوسرے کنارہ پر آیا اور باہر نہ نکلا تو وضو نہیں ٹوٹے گا، کیونکہ آنکھ کے اندر دھونا وضو یا غسل کسی میں بھی ضروری نہیں ہے، اس کے برخلاف اگر خون ناک میں سخت بانسہ سے نیچے نرم حصہ تک آ گیا مگر باہر نہ آیا تو وضو ٹوٹ جائے گا کیونکہ اگرچہ وضو میں اس کا پاک کرنا ضروری نہیں ہے مگر غسل میں تو اس کو دھونا ضروری ہے۔

المعاني الناقضة للوضوء كل ما يخرج من السبيلين، لقوله تعالى: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ﴾ الآية
ترجمہ:- جو چیزیں وضو کو توڑنے والی ہیں (ان میں سے) ہر اس چیز کا نکلنا جو سبیلین سے نکلتی ہے اس فرمان خداوندی کی وجہ سے جس میں ہے یا تم میں سے کوئی غائط سے آیا الایۃ۔
توضیح:- اس جگہ مصنفؒ نے نواقض وضو میں سے سبیلین سے نکلنے والی، عادات کے مطابق ہو یا اتفاقیہ دونوں قسم اور سبیلین کے علاوہ دوسری جگہ سے نکلنے والی چیز کیڑا خون اور پیپ اور آدمی کی حالت سے ناقص نیند، عقل کا مغلوب ہونا اور قہقہہ سب کو یہاں سے ذکر کرنا شروع کیا ہے۔

نواقض اجماعی واختلافی

سبیلین سے نکلتی ہیں سے مراد ظاہر ہوتی ہیں، اور "سبیلین" سے مراد زندہ مرد و عورت کے پائخانہ و پیشاب کی دونوں راہیں، پھر ان دونوں راہوں سے پائخانہ، پیشاب، پیچھے کی جگہ سے نکلنے والی ہوا، وَدِی، مَذی اور منی تو عادۃً نکلتی ہی رہتی ہیں، اور کبھی کیڑے اور سنگریزے خلاف عادت نکلتے ہیں، ان میں سے جو چیزیں حسب عادت ہوں وہ تو بالاجماع ناقض ہیں، اور جو چیز خلاف عادت خارج ہو جیسے مقعد (پاخانہ کے مقام) سے کیڑا یا کنکری کے نکلنے سے ان کے ناقض ہونے میں اختلاف ہے، ہمارے نزدیک وہ توڑتی ہیں، یہی قول امام سفیان ثوریؒ، اوزاعیؒ، ابن مبارکؒ، شافعیؒ، احمدؒ، اسحاقؒ اور ابو ثور رحمہم اللہ کا ہے، لیکن امام مالک اور قتادہؒ نے فرمایا ہے کہ یہ ناقض نہیں ہے۔ امام مالکؒ نے شرط لگائی ہے کہ ناقض وہ ہے جو عادت کے موافق خارج ہو۔ (انتہی)۔

قاعدہ کلیہ مع بحث

فرج یا نائزہ سے نکلی ہوئی ہوا کا حکم

كل ما يخرج من السبيلين...... الخ
مصنفؒ نے "**کل ما یخرج**" سے کلیہ عام اس واسطے کہا ہے تاکہ معتاد اور غیر معتاد دونوں کو شامل ہو، اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ یہ کلیہ ان تین صورتوں سے ٹوٹ جاتا ہے جبکہ عورت کی فرج سے یا مرد کے نائزہ (آلہ تناسل) سے ریح خارج ہوئی یا کیڑا نکلا تو دو راہوں میں سے اصح قول یہ ہے کہ وضو نہیں ٹوٹتا ہے، فتح القدیر میں اس کا جواب یہ دیا ہے کہ عورت کی فرج سے ریح کا یا کیڑے کا نکلنا اس کلیہ سے مستثنیٰ ہے یعنی مان لیا کہ ان دونوں کے استثناء کے بعد یہ قاعدہ کلیہ ہے لیکن وہ ریح جو مرد کے

آلہ تناسل سے نکلتی ہے وہ ریح نہیں ہوتی بلکہ پھرک ہے تو وہ ایسی ہوا ہے جیسے کسی کے پیٹ میں زخم ہو اور اس سے ہوا نکلے۔
میں کہتا ہوں کہ بہتر جواب یہ ہے کہ اس قاعدہ کلیہ سے مراد ہر وہ نجس شئی ہے جو سبیلین سے خارج ہو ناقض ہے، اور نجس سے مراد عین نجاست نہیں ہے بلکہ وہ شی ہے جس میں نجاست کی صفت آجائے جیسے ریح مقعد میں نجس ہو کر ناقض ہوتی ہے، بخلاف اس ریح کے جو عورت کی شرمگاہ سے نکلے، کیونکہ وہ شرمگاہ وطی کی جگہ ہے، نجاست کی جگہ نہیں ہے، اس لئے اس سے نکلنے والی ہوا نجاست سے متصل نہ ہوگی، لہٰذا ناقض نہیں ہوئی۔
وفیه نظر: لیکن کیڑے اور کنکری کا استثناء ضروری ہے جیسا کہ مصنفؒ نے آئندہ اس کی طرف اشارہ کیا ہے، خارج سبیلین کے ناقض ہونے پر "تم میں سے کوئی غائط سے آیا" کی آیت پاک سے استدلال کیا ہے، اس سے مراد یہ ہے کہ پانی نہ ہو اور کوئی غائط سے آیا ہو تو اس پر تیمم کو لازم کیا ہے۔

غائط:-

لقوله تعالی: ﴿اَوْ جَآءَ اَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَآئِطِ﴾ الآیة
غائط در حقیقت اس جگہ کو کہتے ہیں جہاں آدمی اپنی حاجت پیشاب پاخانہ سے فارغ ہوتا ہے، اور اجماع یہ ہے کہ صرف غائط (بیت الخلاء) میں جاکر نکل آنے سے طہارت ختم نہیں ہوتی ہے جبتک کہ سبیلین سے کوئی چیز نہ نکلی ہو، کیونکہ اگر ایک شخص وضو کے ساتھ ہو اور پاخانہ تک جاکر واپس آگیا تو اس کا وضو نہیں ٹوٹا، بلکہ آیت پاک میں اس چیز سے کنایہ ہے جو بیت الخلاء میں جانے سے لازم آتی ہے یعنی کوئی چیز نکلنا اور وہ خروج نجس ہے، اس حکم سے یہ لازم کیا کہ اگر پانی نہ ہو اور خروج نجاست ہو تو تیمم کر لو، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ تیمم کی علت ہے سبیلین سے کسی ناپاک چیز کا نکلنا پانی نہ ہونے کی صورت میں، اور جب تیمم کے لئے یہ علت معلوم ہوئی تو وہی علت وضو میں بھی ثابت ہوئی، کیونکہ پانی نہ ہونے کی صورت میں تیمم، وضو کا بدل ہے، اور جو چیز بدل میں سبب ہوتی ہے وہی اصل میں بھی سبب ہوتی ہے، حاصل یہ نکلا کہ دونوں راہوں میں سے کسی راہ سے کوئی نجس چیز خارج ہو اور یہی ہمارا مطلوب بھی ہے۔
و قیل لرسول ﷺ: وما الحدث؟ قال: ما یخرج من السبیلین، و کلمة ماعامة فتتناول المعتاد وغیره
ترجمہ:- اور رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا گیا کہ اور حدث کیا ہے تو فرمایا کہ جو نکلے دونوں راہوں سے، اور کلمہ "ما" عام ہے اس لئے عادت کی چیز اور غیر عادت کی چیز سب کو شامل ہے۔
توضیح:- پہلی دلیل قرآن پاک سے تھی، اور یہ دوسری دلیل حدیث سے ہے اگرچہ یہ حدیث معروف نہیں ہے مگر دار قطنیؒ نے غرائب مالک میں مرفوع روایت یہ بیان کی ہے کہ وضو کو صرف وہی چیز توڑتی ہے جو آگے سے نکلے یا پیچھے سے، یہ روایت ضعیف ہے۔
اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ تمہارا قول تو یہ ہے کہ وضو کو توڑتی ہے ہر وہ چیز جو عادت کے موافق نکلتی ہو یا خلاف عادت نکلتی ہو، اس حدیث سے صرف عادت کی چیز کے ناقض ہونے پر تو استدلال ہو سکتا ہے لیکن خلاف عادت چیز کے ناقض ہونے پر کیا دلیل ہے، اس لئے مصنفؒ نے بعد کا جملہ تحریر فرمایا کہ لفظ "ما" عام ہے جو عادت اور غیر عادت سب چیز کو شامل ہے، کیونکہ امام محمدؒ کے علاوہ علماء کی ایک جماعت نے بھی اس بات کی تصریح کی ہے کہ کلمہ "ما" عام ہے یعنی کسی چیز کے واسطے خاص نہیں ہے بلکہ عام ہے، اس کا ترجمہ ہے جو "چیز" الحاصل جو چیز کہ سبیلین سے خارج ہو عام ازیں کہ وہ معتاد ہو یا غیر معتاد وہ ناقض وضو ہے، اور یہی ہمارا مقصود ہے، اس سے امام مالکؒ کا وہ دعویٰ خارج ہو گیا کہ غیر معتاد کے نکلنے سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے۔

قطرہ آنا، آلۂ تناسل کا زخم

مقعد سے پاخانہ کم خارج ہو یا زیادہ اسی طرح جو مقعد سے نکلے، اسی طرح پیشاب خواہ کم ہو زیادہ وضو کو توڑتا ہے (المحیط) وہ ہوا جو آلہ تناسل سے یا عورت کی شرمگاہ سے نکلے وہ وضو کو نہیں توڑتی ہے، یہی قول صحیح ہے، لیکن اگر کوئی ایسی عورت ہو کہ اس کی شرمگاہ اور مقعد کے درمیان کا چمڑا پھٹ کر ایک ہو گیا ہو تو اس کی شرمگاہ سے ہوا نکلنے کی صورت میں وضو کر لینا ہی اس کے حق میں مستحب ہے (الجوہرۃ النیرۃ ع ف)۔

اگر کسی آدمی کے پیٹ میں ایسا زخم ہے جو پیٹ کے اندرونی حصہ تک پہنچا ہوا ہو اور اس سے ہوا خارج ہو تو وہ ہوا وضو نہیں توڑیگی جیسے بدبودار ڈکار، القنیہ، اگر پیشاب مرد کے آلہ تناسل تک پہنچا تو وضو نہیں ٹوٹا، اور ختنہ کی کھال تک پہنچ گیا تو وضو ٹوٹ گیا، الذخیرہ، اور یہی صحیح ہے، الفتح من تجنیس المصنف، البحر، اگر عورت کے اندرونی شرمگاہ سے پیشاب نکلا مگر باہر شرمگاہ سے نہیں نکلا تو وضو ٹوٹ گیا، القاضی خان، اگر مرد کے آلہ تناسل میں زخم ہو کر اس کے دو سوراخ ہو جائیں ایسے کہ ان میں سے ایک سے ایسی چیز نکلے جو پیشاب کے راستے سے ہو کر بہتی ہے، اور دوسرے سے وہ چیز نکلے جو پیشاب کے راستے سے نہیں نکلتی ہے، ایسی صورت میں پہلے سوراخ کا راستہ آلۂ تناسل کے حکم میں باقی رہے گا جب کہ اس کے سرے پر پیشاب ظاہر ہو گا تو وضو ٹوٹ جائے گا، اگرچہ اپنی جگہ سے وہ بہا نہ ہو، اور دوسرے سوراخ سے نکل کر جبتک بہہ نہ جائے وضو لازم نہ ہو گا۔

روئی وغیرہ سے بند کرنا

اگر مرد کو پیشاب نکلنے کا خوف ہوا اس لئے اس نے اپنے آلہ تناسل کے سوراخ کے اندر روئی بھر دی، ایسی صورت میں اگر روئی نہ ہوتی تو اس سے پیشاب نکل آتا تو اس سے کوئی حرج نہیں یعنی اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا، جبتک کہ پیشاب کی تری روئی کے اوپر نہ آ جائے، القاضی خان، یہی صحیح ہے، م، الفتح۔

کانچ نکلنا، مذی، منی، فرج کی رطوبت

شمس الائمہ حلوائی نے کہا ہے کہ آدمی کی کانچ مقعد سے نکلتے ہی وضو ٹوٹ جائے گا، الذخیرہ، مذی، ودی اور منی ان سب کے نکلنے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اگرچہ ودی اور منی بلا شہوت نکلے مثلاً کوئی بوجھ اٹھایا یا اونچے سے نیچے گرا اور منی نکل گئی تو وضو واجب ہے، المحیط، مذی، وہ سپیدی مائل تر چیز جو اپنی بی بی یا معشوقہ کے ساتھ دلبستگی کرنے سے شہوت کی بناء پر نکل آتی ہے، اس کے مقابلہ میں عورت سے جو چیز نکلتی ہے وہ قذی ہے، تبیین، اگر عورت نے اپنی پیشاب گاہ میں انگلی ڈال کر نکالی، تو شرمگاہ کی کچھ تری نکل آنے سے وضو ٹوٹ جائے گا، الفتح، مگر اس میں تامل ہے کیونکہ اس شرمگاہ کی تری کے مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، م۔

مقعد کا کیڑا، آلۂ تناسل میں کچھ ٹپکانا، تیل کا حقنہ

اگر کیڑا مقعد سے نکلے تو اس سے وضو ٹوٹ جائے گا، القاضی خان، اگر مرد کے پیشاب گاہ کے سوراخ میں کسی نے کچھ ٹپکایا، پھر وہ اندر سے باہر نکل آیا تو اس سے وضو نہیں ٹوٹے گا، جیسا کہ روزے کی بحث میں ہے کہ روزہ نہیں ٹوٹتا ہے، الظہیریہ، اگر کسی نے تیل سے حقنہ کیا، پھر وہ اندر سے باہر آ گیا تو وضو کا اعادہ لازم ہو گا، محیط السرخسی۔

مقعد وغیرہ میں کوئی چیز داخل کرنے کا قاعدہ کلیہ

جو چیز (پاخانہ کے مقام میں) نیچے کی طرف سے اندر پہنچی پھر وہ نکل آئی تو وہ ناقض وضو ہے، کیونکہ وہ تری سے خالی نہ ہو گی، اگر چہ وہ چیز پوری داخل نہ ہوئی ہو، اس طور پر کہ اس کا ایک کنارہ ہاتھ میں ہو، الوجیز للکردی، یہانتک تو دونوں مقاموں سے نکلنے والی چیزوں کے ناقص وضو ہونے کا بیان ہوا۔

والدم والقيح اذا خرجا من البدن، فتجاوزا الى موضع يلحقه حكم التطهير، والقيء ملء الفم، وقال الشافعي: الخارج من غير السبيلين لا ينقض الوضوء، لما روى انه عليه السلام قاء فلم يتوضأ، ولان غسل غير موضع الاصابع امر تعبدى، فيقتصر على مورد الشرع، وهو المخرج المعتاد

ترجمہ:-اور نواقض وضو میں سے خون اور پیپ جبکہ (مقررہ دو راستوں کے علاوہ) بدن سے نکلے اور نکل کر ایسی جگہ تک پہنچ جائے جس کو پاک کرنے کا حکم دیا جاتا ہے، اور قئی جبکہ منہ بھر کر ہو، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ دو راستوں کے علاوہ اور کسی جگہ سے کچھ نکلنے سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے قئی کی پھر بھی وضو نہیں کیا، اور اس لئے کہ ایسی جگہ کو دھونا جہاں گندگی نہیں لگی ہو یہ ایک بندگی کے طریقہ پر (بلا چوں و چرا سر تسلیم خم کر دینا) ہے لہٰذا اس دھونے کے حکم کو صرف اس جگہ پر قائم رکھیں گے جہاں شریعت کی طرف سے حکم ہو یعنی استنجے کی مقررہ جگہ۔

توضیح:-مقام پاخانہ و پیشاب کے ماسوا دوسری جگہ سے نکلنے والی چیزیں جن سے وضو ٹوٹتا ہے

شرط سیلان:

ناقضات وضو میں وہ ناپاک چیزیں بھی ہیں جو سبیلین کے علاوہ دوسری جگہ سے نکلتی ہیں لیکن ان کے لئے صرف بدن سے نکلنا ہی کافی نہیں ہے بلکہ ضروری ہے کہ ان میں سیلان (بہہ جانا) بھی پایا جاتا ہو، اس لئے اگر خون کسی جگہ زخم کے اوپر صرف نظر آ گیا اگر چہ زخم کے کناروں سے زیادہ بھی پھیلا ہوا ہو پھر بھی اس سے وضو نہیں ٹوٹے گا، الظہیریہ، اس مسئلہ کے جیسے دوسرے تمام مسائل میں اسی پر فتوی ہے کہ وضو نہیں ٹوٹے گا، پھر سیلان اور بہنے کے لئے واقعۃ بہہ جانا ضروری نہیں ہے بلکہ اگر بہنے کی صرف قوت ہو یعنی اگر چہ کسی ترکیب سے اسے بہنے نہ دیا جائے جب بھی وضو ٹوٹ جائے گا اسی بناء پر امام محمدؒ نے اصل میں فرمایا ہے کہ اگر زخم سے خون نکلا اور اس نے اسے صاف کر دیا پھر خون نظر آیا اسے بھی پوچھ لیا اب اگر خون کی حالت ہو کہ اگر اسے یوں ہی چھوڑ دیا جائے تو وہ اپنی جگہ سے آگے بڑھ جائے تو اس سے وضو ٹوٹ جائے گا، اور اگر آگے بڑھ جانے کی امید نہ ہو تو وضو نہیں ٹوٹے گا، خون کو صاف کر لینے کی طرح اس وقت بھی یہی حکم لگایا جائے گا جبکہ نکلنے والے خون پر راکھ یا دوسری کوئی جذب کر لینے والی چیز ڈال دی گئی ہو، الذخیرہ، خون، پیپ، زخم کا، چھالے کا، ناف کا، پستان کا، آنکھ اور کان کا پانی جبکہ بیماری کی وجہ سے ہو اصح قول میں سب برابر ہیں، الزاہدی، ف۔

قئی کے مسائل، منہ بھر قئی اور اس کی پہچان

والقئی ملأ الفم...... الخ

نواقض وضو میں قئی بھی ہے جبکہ وہ منہ بھر کر ہو، جس کا مطلب یہ ہے کہ اتنی قئی منہ میں آئے جو مشقت اور تکلیف کے بغیر نہ روکی جا سکے، یہی صحیح ہے محیط السرخسی، اب صاحب ہدایہ نے ناقض وضو میں ایسی تین چیزوں کا ذکر فرمایا ہے جو

سبیلین مخصوصین کے سوادوسری جگہ سے نکلا کرتی ہیں، یعنی خون، پیپ بشرطیکہ وہ بہہ کر ایسی جگہ پر آجائیں جن کا دھونا ضروری ہے (خواہ وضو میں یا غسل میں) قئی اس کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ اتنی ہو منہ بھر کہا جاسکے۔

وقال الشافعي: الخارج من غير السبيلين لا ينقض الوضوء...... الخ

مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ سبیلین کے ماسوادوسری کسی جگہ سے نکلنے والی کوئی چیز بھی وضو کو نہیں توڑے گی کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے بھی ایک بار قئی کی مگر وضو نہیں کیا، اور اس وجہ سے بھی کہ اصل اور عقل کی بات تو یہ تھی کہ جس جگہ ناپاکی لگی وہی جگہ دھوئی جائے مگر اس کے ماسوادوسری جگہ یعنی اعضاء وضو کو ہم صرف اس لئے دھوتے ہیں کہ وہ فرمان خداوندی ہے جس کے سامنے ہم سر تسلیم خم کرتے ہیں، لہٰذا شریعت کا حکم جس موقع کے لئے ہوا ہے اسے اسی جگہ تک موقوف رکھا جائے، اور وہ حکم ہے سبیلین سے ناپاکی کے نکلنے پر، اور اس مخرج معتاد کے، سوادوسری جگہ سے نکلنے پر وضو کرنا واجب نہ ہو، اس کا جواب ہم احناف کی طرف سے یہ ہے کہ شریعت کی طرف سے وضو کو توڑنے والی صرف وہی چیز نہیں بتائی گئی ہے جو سبیلین سے نکلے بلکہ خون، پیپ، اور قئی وغیرہ کو بھی ناقض وضو کہا ہے کہ اس کے پائے جانے سے بھی وضو کرنا لازم ہوگا، اس لئے ہم شریعت کے حکم کے مطابق ہی کہتے ہیں صرف قیاس سے نہیں کہتے ہیں۔

مذاہب سلف

والدم والقيح اذا خرجا من البدن، فتجاوز الى موضع يلحقه التطهير......الخ

ہمارے علماء کرام کا مذکورہ قول صحابہ اور تابعین کرام بالخصوص خلفائے اربعہ اور باقی عشرہ مبشرہ بالجنہ اور عبداللہ بن مسعود، عبداللہ بن عمر، زید بن ثابتؓ ابو موسیٰ اشعریؓ، ابوالدرداءؓ، ثوبانؓ اور بڑے تابعین کرام کا ہے، یہی مذہب سفیان ثوریؒ، حسنؒ، اوزاعیؒ، اسحٰق بن راہویہ کے علاوہ شوافع میں سے مشہور و معروف عالم خطابیؒ نے فرمایا ہے کہ اکثر فقہاء کا یہی قول ہے، اور یہ بھی فرمایا ہے کہ اکثر فقہاء کے قول کے مطابق خون بہنے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، یہی قول قوی تر اور اسی کی اتباع اولی ہے، عینی نے کہا ہے کہ خود امام شافعیؒ کے نزدیک بھی وضو نہیں ٹوٹتا ہے، اور یہی قول امام مالکؒ کا ہے، اور صحابہ کرام میں سے حضرت عبداللہ بن عباسؓ، ابن ابی اوفیؓ، جابرؓ، ابو ہریرہؓ کا ہے، اس طرح تابعین میں سے ایک اور روایت میں سعید بن مسیبؒ سے اور سالم و قاسم و ربیعہؒ فقہائے مدینہ اور طاؤس و مکحول اور فقہاء میں سے ابو ثور اور داؤدؒ سے مروی ہے، امام شافعیؒ کے دلائل میں سے ایک تو وہ حدیث ہے جو مصنفؒ نے ذکر فرمائی ہے مگر اس طرح نہیں ہے جیسی مذکور ہوئی۔

البتہ اس طرح ہے کہ آپ نے قئی کرنے کے بعد منہ دھویا تو کسی نے سوال کیا کہ آپ نے نماز کا وضو کیوں نہیں فرمایا، اور صرف منہ دھونے پر اکتفاء کیا تو جواب دیا کہ قئی کا وضو اس طرح ہوتا ہے، اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث غریب ہے جو مشہور احادیث کے مقابل اور معارض نہیں ہوسکتی ہے۔

اور مترجم کا یوں کہنا ہے کہ اس کے علاوہ یہ جواب ہے کہ اس سے یہ بات کہاں سے لازم آئی کہ وضو نہیں ٹوٹا بلکہ صرف اسی وقت فی الفور وضو نہیں کیا، دوسری دلیل یہ ہے کہ ایک حدیث جو حضرت ابو ہریرہؓ سے منقول ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے لَا وُضُوءَ اِلَّا مِنْ صَوْتٍ اَوْ رِيحٍ کہ وضو صرف اسی وقت لازم آئے گا جبکہ آواز سنی گئی ہو یا بدبو محسوس کی گئی ہو یہ ترمذی کی روایت ہے، جواب یہ ہے کہ بالاتفاق نواقض وضو میں زور سے آواز ہونا یا بدبو کا محسوس کرنا ہی نہیں کیونکہ پائخانہ اور پیشاب بھی بالاتفاق ناقضات وضو ہیں، اس جگہ یہ بات معلوم ہوئی مذکورہ حدیث اس شبہ کا جواب ہے کہ اگر کسی کو خارج ہونے کے بارے میں شبہ ہوتا ہو کہ اس کی ہوا خارج ہوئی یا نہیں تو جواب دیا کہ صرف شبہ سے وضو باطل نہ ہوگا بلکہ ان دونوں باتوں میں سے کسی ایک کا پایا جانا ضروری ہے تاکہ یقین آجائے، چنانچہ حضرت عبداللہ بن زید بن عاصمؓ سے روایت ہے کہ

رسول اللہ ﷺ سے ایک شخص نے شکایت کی کہ اسے نماز میں یہ خیال ہوتا تھا کہ اسے کچھ ہوتا ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم اپنے کام میں اطمینان سے لگے رہو نماز ختم نہ کرو یہانتک کہ آواز سن کر یا بدبو پاکر تمہیں خروج ریح کا یقین آجائے، بخاری و مسلم۔

اسی طرح ایک اور روایت حضرت ابوہریرہؓ سے منقول ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ اِذا وَجَدَ اَحَدُکُم مِنْ بطنه شيئا فاشكَلَ عَلَيهِ اَخَرجَ منه شيء ام لا فَلا يخرجن منَ المَسجد حتّى يسمع صوتا اَويجد ريحا کہ جب تم میں کوئی شخص اپنے پیٹ میں کوئی خلل محسوس کرے اور اسے یہ شبہ ہو کہ اس میں سے کوئی چیز نکلی ہے یا نہیں تو وہ ہرگز مسجد سے نہ نکلے یہانتک کہ آواز سن لے یا بدبو پالے، مسلم۔

امام شافعیؒ کی تیسری دلیل حضرت جابرؓ کی حدیث ہے کہ آنحضرت ﷺ نے غزوہ ذات الرقاع کے موقع پر فرمایا کہ آج رات میں ہماری نگہبانی کون کرے گا تو ایک انصاری اور ایک مہاجر صحابیؓ نے کہا ہے کہ ہم ہیں، یہ کہہ کر دونوں نگہبانی کی غرض سے پہاڑ کے درہ کی طرف چلے گئے، وہاں پہنچ کر مہاجر صحابیؓ لیٹ گئے اور انصاری نماز میں کھڑے ہوگئے، پھر کوئی مشرک آیا اور اس نے انسانی صورت دیکھ کر تین تیر مارے اور تینوں انہیں لگ گئے جب انصاری کو جان جانے کا خطرہ ہوا تو انہوں نے دوسرے ساتھی مہاجر کو جگایا، انہوں نے انہیں اس طرح خون میں لت پت دیکھا اور کہا کہ تم نے مجھے ہی کیوں نہیں جگادیا؟ تو کہا کہ میں ایک ایسی سورت (سورہ صف) پڑھ رہا تھا کہ اگر مجھے رسول اللہ ﷺ کے حکم کی مخالفت کا خوف نہ ہوتا تو تمہیں بالکل نہیں جگاتا اور اپنی نماز میں مشغول رہتا جب اس بات کی خبر رسول اللہ ﷺ کو پہنچی تو آپ ﷺ نے دونوں کو دعائے خیر دی۔

یہ پوری حدیث بخاریؒ نے تعلیقاً اور ابوداؤد وابن حبان، دار قطنی، بیہقی اور دوسروں نے مسنداً روایت کی ہے، اس روایت سے اس بات کی دلیل ملتی ہے کہ خون جاری ہونے سے بھی وضو اور نماز کے اعادہ کا حکم مذکور نہیں ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ ذکر نہ ہونے سے یہ بات کس طرح لازم آئی کہ وضو نہیں ٹوٹا ممکن ہے کہ آپ نے حکم دیا ہو مگر راوی نے اسے بیان نہیں کیا ہو، اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہ نماز تہجد ہو جو لازم نہ ہو یا یہ کہ وہ زخمی فی الحال اس لائق نہ تھے کہ دوبارہ وضو کرنے اور نماز پڑھنے کا حکم دیا جائے۔

ولنا قوله عليه السلام الوضوء من كل دم سائل، وقوله عليه السلام: من قاء، او رعف في صلاته فلينصرف، وليتوضاء، والبين على صلاته مالم يتكلم

ترجمہ:- اور ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے، کہ ہر بہنے والے خون سے وضو لازم ہے، اسی طرح نبی کریم صلوۃ والسلام کا یہ فرمان بھی ہے کہ جسے نماز میں قئی ہو یا نکسیر ہو جائے تو وہ نماز چھوڑ کر وضو کرے اور اپنی نماز پر بناء کرے جبتک کہ بات نہ کی ہو۔

توضیح:- تفصیلی دلائل شافعیہ وحنفیہ

ولنا قوله عليه السلام: الوضوء من كل دم سائل...... الخ

اور ہم احناف کے نزدیک خون وغیرہ کے نکلنے سے بھی وضو کرنا لازم آتا ہے، جس کی دلیل آنحضرت ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ **الوضوء من كل دم سائل** کہ ہر بہنے والے خون سے وضو لازم ہوتا ہے، دلیل کی تفصیل یہ ہے کہ اس میں لفظ ''من'' یا تو جزء اور بعض کا فائدہ دیتا ہے جیسا کہ اس جملہ میں ہے **الاذنان من الراس** کہ دونوں کان سر سے ہیں یعنی سر کا جزء ہیں یا ''من'' سے یہ بتاتا ہے کہ ایک حکم دوسرے سے پیدا ہو رہا ہے جیسے **النهار من طلوع الشمس** کہ دن کا ہونا آفتاب نکلنے سے ہے، اس جگہ یہ بات صاف ظاہر ہے کہ وضو بہنے والے خون کا جزء یا حصہ نہیں ہے لہذا دوسری صورت متعین ہوگئی کہ وہ تفریع کا ہے جو سببیت کو بتارہی ہے کیونکہ حکم جس پر متفرع ہو وہ سبب ہی ہوا کرتا ہے اس طرح مذکورہ حدیث کے معنی یہ

ہوئے کہ وضو ہر بہنے والے خون سے واجب ہوتا ہے، جیسا کہ "شرح تاج الشریعہ" میں ہے۔

اب نفس حدیث کی تحقیق یہ ہے کہ دار قطنیؒ نے ضعیف سند سے روایت کی ہے، اور عینیؒ نے کہا ہے کہ یہ مرسل ہے، اور مرسل حدیث ہمارے نزدیک قابل حجت ہوتی ہے، اور فتح القدیر میں کہا ہے کہ اس کو ابن عدیؒ نے کامل میں دوسری سند سے روایت کیا ہے، اور کہا ہے کہ میں اس روایت کو احمد بن فروخ کے علاوہ دوسری سند سے نہیں جانتا ہوں اور ان کا حال یہ ہے کہ ان کی حدیث لکھنے کے لائق تو ضرور ہوتی ہے مگر اس لائق نہیں ہوتی ہے کہ اس سے حجت پکڑی جاسکے کیونکہ لوگوں نے ان کے ضعیف ہونے کے باوجود ان کی حدیث نقل کرلی ہے، انتہی، البتہ ابن ابی حاتمؒ نے کتاب العلل میں کہا ہے کہ ہم نے ان کی روایت لکھی ہے اور ہمارے نزدیک ان کا مرتبہ صدق اور قبولیت کا ہے، انتہی۔

اور ہمارے دوسری دلیل حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ حضرت فاطمہ بنت ابی حبیشؓ نے آکر حضرت علیہ السلام سے عرض کیا میں ہمیشہ استحاضہ سے رہتی ہوں کبھی پاک نہیں ہوتی ہوں تو کیا میں چھوڑدوں؟ آپ علیہ السلام نے فرمایا نہیں، یہ تو رگ کی بیماری ہے، حیض نہیں ہے، اب جب تمہیں معمول کے حیض کا وقت آئے جب نماز چھوڑدو اس کے بعد اپنا خون دھوکر (نہاکر) نماز کے لئے وضو کر کے نماز پڑھتی رہو، یہانتک کہ پھر وہی وقت آجائے، یہ روایت احمد اور ترمذی میں ہے ترمذی نے اس کی تصحیح بھی کردی ہے، اور بخاری کی روایت میں ہے کہ ہشام بن عروہ نے کہا کہ میرے والد عروہ بن الزبیر نے بیان کیا پھر تو ہر نماز کے لئے وضو کر یہانتک کہ پھر وہی وقت آجائے۔

بعضوں نے اعتراض کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ آخری قول عروہ بن الزبیرؓ کا ہوا، جواب یہ دیا گیا ہے کہ ایسا نہیں ہے بلکہ ہشام نے اپنے والد کی روایت بیان کی ہے کہ رسول علیہ السلام نے اس عورت سے یوں کہا ہے، کیونکہ حدیث میں دونوں ہی صیغے خطاب تانیث کے ہیں جس کا ترجمہ یہ ہوا کہ اے عورت تو وضو کر اس سے معلوم ہوا کہ آنحضرت علیہ السلام نے خود اسی عورت سے کہا، اور اگر عروہؓ اپنی طرف سے کہتے تو یوں کہتے کہ پھر اس مستحاضہ کو چاہئے کہ وہ ہر نماز کے لئے وضو کرتی رہے، پھر ترمذی نے اس کی تصحیح بھی کی ہے، اور دار قطنی کی روایت جو اس کی مخالفت میں ذکر کی جاتی ہے کہ آنحضرت علیہ السلام نے پچھنے لگادئے اور نماز پڑھ لی اور وضو نہیں کیا، اور جہاں پچھنے لگادئے تھے اس جگہ سے زیادہ نہیں دھویا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ حدیث سنداً ضعیف ہے اس لئے بخاری وغیرہ کی حدیث کے کسی طرح معارض ومقابل نہیں ہوسکتی جواب یہ ہے کہ اس حدیث سے صرف یہ بات معلوم ہوئی کہ اس وقت فوراً وضو نہیں کیا، مختصر یہ ہوا کہ اس حدیث سے یہ بات ثابت ہوئی بہتے ہوئے خون کے نکلنے سے وضو واجب ہوتا ہے۔

وقوله عليه السلام: من قاء، أو رعف في صلاته فلينصرف.....الخ.

غیر سبیلین سے نکلنے والی ناقض وضو چیزوں میں قئی اور نکسیر وغیرہ بھی ہے جیسا کہ رسول اللہ علیہ السلام کے اس فرمان میں ہے کہ جس نے قئی کی یا اس کی نکسیر بہی تو نماز سے کنارہ ہو کر وضو کرے اور اس عرصہ میں اگر بات نہ کی ہو یعنی کوئی دوسرا ناقض وضو کام نہ کیا ہو اور جی چاہے تو اس پر بناء کرے یعنی اپنی پڑھی ہوئی نماز کے بعد کی بقیہ نماز پڑھ کر اسے مکمل کرلے، اور ابن ماجہ نے ام المؤمنین حضرت صدیقہ عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت علیہ السلام نے فرمایا ہے **من اصابه قيء، أو رعاف، أو قلس، أو مذي، فلينصرف الخ** یعنی جس کسی کو قئی، نکسیر، قلس یا مذی آجائے تو وہ پھر جائے الخ۔

معنى قلس، قئی، بناء استيناف۔ متلی آنے کے بعد جو کچھ کھانے پینے وغیرہ کی قسم منہ کے ذریعہ باہر آجائے وہ قلس ہے اور اگر بغیر متلی کے آئے تو وہ قئی ہے، اور بناء کرنے کے معنی ہیں جہاں تک نماز پڑھ لی ہے اس کے بعد سے بقیہ نماز پوری کرنی، م، اور اگر اس کے برعکس ہونے کو یعنی پڑھی ہوئی نماز کا اعتبار نہ کرتے ہوئے شروع سے پڑھ لینے کو استیناف کہتے ہیں۔

تحقیقات مذاہب وترجیح وغیرہ

من أصابه قيء، أو رعاف، أو قلس، أو مذی، فلينصرف...... الخ

مذکورہ حدیث میں مذی کا بھی ذکر ہے جس سے بالاتفاق وضو لازم آتا ہے، م، اس حدیث کو دار قطنی نے بھی روایت کیا ہے، اور کہا ہے کہ ابن جریج کے شاگردوں میں سے حفاظ مرسل روایت کی ہے، انتہی، اس حدیث کے ایک راوی اسمٰعیل بن عیاش کے بارے میں اعتراض کیا گیا ہے حاصل یہ ہے کہ اسمٰعیل نے جو اہل شام سے روایت کی ہے وہ قوی ہے، جیسے یہ حدیث۔

اور جو اہل مجاز سے روایت کی ہے وہ غلط ہے، جیسا کہ تقریب میں ہے، اور ابن عدیؒ نے کہا ہے اسمٰعیل بن کبھی تو وہ ابن جریج عن ابی ملیکہ عن عائشہؓ کہکر مرفوع متصل روایت کرتے ہیں اور کبھی عن ابن جریج عن ابیہ کہہ کر مرسل روایت کرتے ہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ ابن عیاش خود ثقہ ہیں، یحیٰ ابن معین وغیرہ نے اس کی توثیق کی ہے اور یعقوب بن سفیان نے کہا ہے کہ وہ ثقہ اور عادل ہیں، اور یزید بن ہارون نے کہا ہے کہ میں نے ان سے بڑھ کر حافظ حدیث نہیں دیکھا ہے، ان صورتوں میں اس سے کیا نقصان لازم آتا ہے کہ ایک ثقہ راوی ہے اس حدیث کو ایسے دو استاد سے نقل کیا ہے کہ ان میں سے ایک نے مرسل اور دوسرے نے مسند روایت کی ہو، اور اگر بالفرض مسند نہیں بلکہ دونوں ہی سندوں سے مرسل مروی ہو پھر بھی کوئی حرج لازم نہیں آتا ہے کیونکہ ہمارے اور تمام علماء کے درمیان بالاتفاق مرسل حدیث قابل قبول اور حجت ہوتی ہے، مع، بیہقی نے دار قطنی کے واسطہ سے ابن جریج عن ابیہ عن النبی ﷺ کی سند سے یہ حدیث مرسل روایت کی ہے، اور کہا ہے کہ یہی صحیح ہے۔

پھر بیہقیؒ نے شافعیؒ کی جانب سے یہ قول نقل کیا ہے کہ بالفرض ہم اس حدیث کو صحیح بھی مان لیں جب بھی یہ جواب دیا جائے گا اس حدیث میں وضو کرنے سے مراد خون دھونا ہے اور وضو شرعی مراد نہیں ہے اس کا جواب الجواب یہ ہے اس حدیث میں وضو ——— ——— سے یہ مراد لینا صحیح نہیں ہے کیونکہ نمازی جب خون دھونے کے لئے نماز سے ہٹے تو بالاتفاق نماز باطل ہو جائے گی اور اس پر بناء کرنا درست نہ ہوگا، مفع، اور امام احمد، ابوداود، ترمذی اور نسائیؒ نے حسین المعلم کی حدیث سے ابو الدرداؓ سے روایت کی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے قئی کرنے کے بعد وضو کیا تھا، حضرت معدانؒ نے کہا اس کے بعد حضرت ابو الدرداء و ثوبانؓ سے دمشق کی جامع میں میری ملاقات ہوئی تو میں نے ان سے حضرت ابو الدرداؓ کی یہ حدیث ذکر کی تو انہوں نے فرمایا کہ ہاں ابو الدرداءؓ نے بالکل سچ کہا ہے، اور میں نے ہی رسول اللہ ﷺ کو وضو کرایا تھا، ترمذی مسلم نے اس حدیث کی روایت کے بعد کہا ہے کہ یہ حدیث اصح ہے ابن جوزی نے کہا کہ اثرمؒ نے کہا ہے کہ میں نے امام احمدؒ سے کہا تھا کہ اس حدیث کی روایت میں اضطراب ہے جواب میں فرمایا کہ حسین المعلم نے اس حدیث کو تجوید کے ساتھ ذکر کیا ہے، اس طرح کہ اس سے اضطراب ختم ہو جائے اور یہ معنی خوبی اسناد اور صحت کے ہیں) حاکمؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث بخاری و مسلمؒ کی شرط پر ہے، معف۔

اس حدیث سے یہ بات اچھی طرح معلوم ہو گئی کہ خون، قئی، قلس اور مذی یہ سب ناقض وضو ہیں، اور ان کے ظاہر ہوتے وقت نماز سے پھر جانا جائز ہے، پھر وضو کر کے جب تک کلام نہ کیا اس وقت تک گزشتہ پڑھی ہوئی نماز کو صحیح مانتے ہوئے صرف بقیہ نماز کو ادا کر سکتے ہیں اور نماز میں کلام کرنا مفسد صلوۃ ہے، یہ بحث عنقریب نماز میں حدث ہو جانے کے بیان میں مستقلاً بیان کی جائے گی۔

اس حدیث سے کئی طرح سے استدلال کیا جاتا ہے اول یہ کہ اس میں نماز کے اوپر باقی نماز کے بناء کرنے کا حکم ہے، اور یہ بناء کرنا وضو ٹوٹ جانے کے بعد ہوتا ہے، دوم یہ کہ خون وغیرہ کے نکلنے کے بعد وضو کرنے کا حکم ہے اور یہ کہ جو حکم مطلق ہو وہ وجوب کے لئے ہوتا ہے۔

سوم یہ کہ اس صورت میں نماز سے پھر جانا درست ہے، اور یہ کہ نماز شروع کر لینے کے بعد نماز چھوڑ دینا جائز ہے مگر یہ اسی صورت میں جبکہ وضو نہ رہے، اور یہ کہ ایسی صورت میں صرف نجاست کو دھونے کے لئے جانے سے نماز باطل ہو جائے گی اور بالاتفاق اس پر بناء کرنا جائز نہ ہوگا، کیونکہ بلاشبہ مذکورہ چیزوں میں ایک مذی کا نکلنا بھی ہے جس سے بالاتفاق وضو کرنا لازم آتا ہے۔

ان کے علاوہ ہمارے مذہب کی ترجیح کی کئی باتیں ہیں۔

نمبر ا۔ اکثر صحابہ کرام کا یہی قول ہے۔

نمبر ۲۔ ہماری احادیث مثبت ہیں یعنی ایک بات کو ثابت کرتی ہیں اور دوسروں سے نفی کا حکم ہوتا ہے جبکہ یہ بات مسلم ہے کہ منفی دلیل کے مقابلہ میں مثبت دلیل مقدم ہوتی ہے۔

نمبر ۳۔ ہماری احادیث بہت ہیں اور اصح ہیں جبکہ دوسروں کے پاس کوئی صحیح حدیث نہیں ہے۔

نمبر ۴۔ جو ہمارا مذہب ہے اس میں دینی احتیاط زیادہ ہے بالخصوص عبادت میں، مع، پھر بالفرض اگر ہم ان روایات کو ایک دوسرے کی معارض اور مخالف مان لیں اور یہ فرض کر لیں کہ ہماری دوسری روایتیں بھی معارض کے بغیر نہیں ہیں تو (تعارضا تساقطا کے مطابق) بالاتفاق قیاس کی طرف رجوع کرنا ہوگا اسی لئے مصنف ہدایہؒ نے آگے اس قیاس کا تذکرہ کیا ہے۔

ولأن خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة، وهذا القدر في الاصل معقول، والاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول، لكنه يتعدى ضرورة تعدى الاول، غير أن الخروج انما يتحقق بالسيلان الى موضع يلحقه حكم التطهير، و بملء الفم في القيء، لان بزوال القشرة تظهر النجاسة في محلها، فتكون بادية لا خارجة، بخلاف السبيلين لان ذاك الموضع ليس بموضع النجاسة، فيستدل بالظهور على الانتقال والخروج، وملء الفم ان يكون بحال لايمكن ضبطه الا بتكلف، لانه يخرج ظاهرا، فاعتبر خارجا

ترجمہ:- اور مقررہ دونوں راستوں کے ماسوا دوسری جگہوں سے نجاست کا نکلنا اس لئے ناقض ہے کہ نجاست کا نکلنا طہارت کے زائل کرنے میں بلاشبہ مؤثر ہے، اتنی بات اور یہ سبب تو اصل میں سمجھ میں آتی ہی ہے، کہ عقل کے مطابق ہے لیکن یہ بات بالکل غیر معقول ہے کہ اس ناپاکی کو دور کرنے کے لئے صرف چار اعضاء پر ہی اکتفاء کیا جائے، لیکن امر دوم بھی متعدی ہوگا بوجہ ضرورت تعدی امر اول کے۔

توضیح:- معنی قیاس

قیاس کرنے میں ایک اصل اور ایک فرع ہوتی ہے اس کے معنی ہیں ایک چیز پر دوسری چیز کو اندازہ کرنا، ان میں سے پہلی کو اصل اور دوسری کو فرع کہتے ہیں، ان دونوں کے درمیان کوئی علت اور سبب مشترک ہونا چاہئے، کہ جو بات اصل میں ہو وہی فرع میں بھی ہو، تاکہ جو حکم اصل میں ہو وہی حکم فرع میں بھی ظاہر ہو جائے، بشرطیکہ وہاں کوئی مانع اور مجبوری نہ ہو، موجودہ مسئلہ میں اصل یہ فرمان باری تعالیٰ ﴿اَوْ جَآءَ اَحَدٌ مِّنكُمْ مِّنَ الْغَآئِطِ﴾ الآیۃ ہے، اس حکم میں وضو کا واجب ہونا اس وجہ اور علت سے بتایا گیا ہے کہ ناپاکی پاخانہ و پیشاب سے نکلی ہے، اس سے یہ بات سمجھ میں آئی کہ نجاست کا نکلنا پاکی کو دور کرنے میں اپنا اثر رکھتا ہے یعنی ناپاکی اور نجاست کے نکلنے سے ہی پاکی اور طہارت ختم ہو جاتی ہے، اور اس میں جگہ کی کوئی خصوصیت نہیں ہے کہ وہ پاخانہ یا پیشاب نکلنے کے مقام سے نکلی ہو یا کسی اور جگہ سے ہو، کہ وہ ناپاکی پیشاب اور پاخانہ ہو یا حیض و نفاس کا خون ہو، کیونکہ حیض و نفاس سے بھی تو طہارت ختم ہو جاتی ہے اس طرح جب یہ بات واضح ہو گئی کہ نجاست کے نکلنے سے ہی طہارت ختم ہوتی ہے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ مخصوص دو راستوں کے علاوہ منہ اور ناک وغیرہ سے بھی اگر ناپاکی نکل جائے تو طہارت ختم

ہو جائے گی۔

والاقتصار علی الاعضاء الاربعة غیر معقول ......الخ

جب یہ بات طے پاگئی کہ ناپاکی جہاں سے بھی نکلے خواہ دو مخصوص اور متعین مقامات سے ہوں یا نہ ہوں وضو ٹوٹ جائے گا اور پورا بدن ناپاک ہو جائے گا مگر یہ بات سمجھ سے بالاتر ہے کہ اسے پاک کرنے کے لئے صرف مخصوص چار ہی اعضاء کو کیوں پاک کرنا اس طرح لازم کیا گیا ہے کہ ان کے پاک ہوتے ہی بقیہ اعضاء بھی پاک ہو جاتے ہیں، یہاں اصل میں دو باتیں ہیں ایک عقلی جو معلوم بھی ہے کہ طہارت کے زائل ہونے کا سبب خروج نجاست ہے دوسری غیر عقلی بات کہ تمام بدن سے چار اعضاء پر ہی اکتفاء کیا گیا کہ ان چاروں کی طہارت سے ہی پورے بدن کی طہارت کا حکم ہوگا، ایسا کیوں ہے؟

لکنه یتعدی ضرورة تعدی الاول......الخ

یعنی امر اول کے تعدی کے ضروری ہونے کی وجہ سے امر دوم بھی متعدی ہوگا، یعنی سبیلین جو اصل ہوا اس سے خارج ہونے والی چیز نجاست کا حکم غیر سبیلین بدن کے بقیہ اعضاء میں کسی سے بھی نجاست کے نکلنے پر زوال طہارت یعنی بدن کے ناپاک ہونے کا حکم لگایا گیا ہے تو پھر طہارت حاصل کرنے کا جو حکم صرف اعضاء وضو کا تھا (یعنی ان کا ظاہر ہو جانا) وہ بھی غیر سبیلین کی صورت میں متعدی ہو گیا، فتح القدیر میں لکھا ہے کہ اس جگہ ہمارا دعوی تو صرف اتنا ہی تھا کہ جس طرح سبیلین سے ناپاکی نکلنے سے پاکی اور طہارت ختم ہو جاتی ہے اسی طرح غیر سبیلین سے بھی ناپاک چیز کے نکلنے سے طہارت ختم ہو جاتی ہے، اس کے لئے اس طرح استدلال کافی ہے کہ خروج نجاست علت ہے زوال طہارت کا اس لئے جس طرح سبیلین سے نکلنے والی چیز موجب زوال طہارت ہے اس طرح غیر سبیلین سے نکلنے والی چیز بھی موجب طہارت ہوگی، کیونکہ کسی جگہ کی بھی کوئی خصوصیت نہیں ہے اس لئے جب طہارت ختم ہو گئی تو نماز کے وقت مصلی خود ہی طہارت حاصل کرے گا، اور اس طہارت سے مراد وہی وضو ہے جس میں صرف چاروں اعضاء کو پاک کرنا ضروری ہے، یہاں تک مصنف ہدایہؒ کے کلام کا خلاصہ تھا۔

فاضل الہدادؒ نے اس جگہ اعتراض کیا ہے کہ یہ بات تو سمجھ میں نہیں آتی ہے کہ کسی جگہ سے نجاست کے نکلنے سے صرف اسی جگہ کی طہارت زائل ہو جائے اور وضو واجب نہ ہو مگر یہ بات سمجھ میں نہیں آتی ہے کہ پورے بدن کی طہارت ختم ہو جائے لہذا مصنفؒ کا اسے معقول کہنا صحیح نہیں ہے، مترجم کی طرف سے جواب یہ ہے کہ مصنف ہدایہؒ اور شیخ ابن الہمام کے قول میں طہارت سے مراد حسی اور عقلی نہیں بلکہ شرعی طہارت مراد ہے۔

جبکہ محترم فاضل الہ داد نے طہارت حسی سمجھ کر غلطی کی ہے اور انہیں دھوکہ ہوا ہے، اب جبکہ اللہ تعالیٰ نے اصل مقررہ دوراہوں سے نجاست نکلنے پر شرعی طہارت (وضو) کو لازم کیا ہے، تو معلوم ہوا کہ شرعی طہارت ہی ختم ہو گئی تھی، لیکن بدن کے پاک کرنے کے لئے اعضاء وضو کے پاک کر لینے پر اکتفاء کرنا عقل سے باہر ہے، اس لئے کوئی بھی اس میں قیاس سے کام نہیں لے سکتا ہے، اور تحقیق یہ ہے کہ امام الشافعیؒ کی قیاسی دلیل تھی کہ نجاست کی جگہ کے علاوہ اعضاء وضو کو دھونا فرمان الٰہی کے آگے بے چون وچرا تسلیم خم کرنا ہے، کہ یہ امر تعبدی ہے، اس لئے جس مقام کی نجاست یعنی سبیلین سے نکلنے پر اس امر تعبدی (وضو) کو لازم کیا گیا ہے اسے اسی حد پر موقوف رکھنا چاہئے۔

مصنف ہدایہؒ نے اس کا جواب اس طرح دیا ہے کہ خروج نجاست کی وجہ سے طہارت کا ختم ہو جانا بلاشبہ معقول بات ہے کیونکہ خروج نجاست کی وجہ سے بدن کو شرعی طہارت حاصل نہ ہونے کی صورت میں طہارت شرعی ہی کا حکم فرمایا ہے، البتہ یہ بات غیر معقول ہے کہ طہارت حاصل کرنے میں صرف وضو کرنے پر ہی اکتفاء کیا جائے، اب جبکہ نجاست کے خارج ہونے کی بناء پر سبیلین کے ماسوا دوسرے اعضاء سے بھی طہارت کے ختم ہونے کا حکم دیا گیا تو شرعی طہارت یعنی چاروں اعضاء پر اقتصار بھی متعدی ہو گیا۔

خلاصہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک سبیلین سے نجاست کے خارج ہونے کی وجہ سے سبیلین کی ماسوا دوسرے اعضاء کو پاک کرنے کا حکم ایک تعبدی حکم ہے اور قیاس سے باہر ہے، مگر ہم احناف کے نزدیک سبیلین سے نجاست کے خارج ہونے کی وجہ سے پاکی حاصل کرنا تو قیاس اور معقول بات ہے، لیکن صرف چاروں اعضاء ہی کو پاک کرنے پر بس کرنا قیاس اور عقل سے خارج ہے، چونکہ ایسے مسئلہ میں جو عقلی اور قیاسی ہے اس سے ہم نے شریعت کے حکم کے مطابق علت کو سمجھ کر غیر سبیلین کو سبیلین پر قیاس کر کے یہ معلوم کرلیا ہے کہ نجاست کے خارج ہونے سے ہی پاکی حاصل کرنی لازم ہے تو معقول قیاسی کے ساتھ پاکی حاصل کرنے کے جو طریقہ قیاسی نہیں تھا وہ بھی متعدی اور متجاوز ہو گیا، فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔

قیاس کی تفصیلی بحث

اتنی بات تو معلوم ہوگی کہ قیاس سے بحث کرنے کا اصل مقام علم اصول فقہ ہے پھر بھی اس جگہ اس کی ضروری بحث کرلینی مناسب ہے وہ یہ ہے کہ آیت، حدیث اور قیاس یہ سب بنیاد شریعت ہیں ان میں فرق یہ ہے کہ آیت وحدیث حکم کو ثابت کرتی ہیں لیکن ہمارا قیاس حکم کو ثابت نہیں کرتا ہے بلکہ ثابت شدہ حکم جو کسی طرح مخفی تھا اسے قیاس ظاہر اور قابل عمل بنادیتا ہے یا یوں کہا جائے کہ آیت یا حدیث کا حکم جن جن چیزوں کو شامل ہے ان میں کچھ آیت یا حدیث یا دونوں میں مذکور ہیں اور کچھ ان میں مذکور نہیں ہیں مگر اللہ تعالیٰ نے علماء کو حکم دیا ہے کہ ہم نے جو تمہیں علم دیا ہے اس کے ذریعہ قیاس کر کے یہ سمجھنے کی کوشش کرو جو احکام آیت وحدیث میں مذکور ہیں وہ کس غیر مذکور حکم پر شامل ہے، یا یہ کہ غیر مذکور حکم ان دونوں میں سے کس کے ماتحت ہو سکتا ہے لہٰذا قیاس اور اجتہاد سے جو کچھ سمجھنے کی کوشش کی گئی اور جو کچھ بھی معلوم ہوا اس پر عمل ضرور ہوا، اور منجانب اللہ اس عمل پر ثواب کا وعدہ کیا گیا، اس طرح قیاس حکم کو صرف ظاہر کرنے والا ہوا، مگر یہ قیاس ہر کس ناکس کا معتبر نہ ہوگا بلکہ صرف مجتہد کا یا جس میں قیاس کرنے کی مخصوص شرطیں پائی جائیں گی ان کا ہی قیاس معتبر ہوگا، قیاس کرنے میں ایک اصل ہوتی ہے جو آیت یا حدیث میں مذکور ہوتی ہے، جیسے مذکور مسئلہ میں کہ آیت میں سبیلین کا ذکر ہے، دوسری فرع ہے جو آیت یا حدیث میں مذکور ہوتی نہیں ہے، جیسے اسی مسئلہ میں سبیلین کے علاوہ۔

اس جگہ یہ سوال ہوا کہ اگر نجاست غیر سبیلین سے نکلے تو کیا وضو کرنا ضروری ہو جاتا ہے، مجتہد نے سوال سن کر غور کیا تو دیکھا کہ آیت پاک میں اس کا کوئی تذکرہ تک نہیں ہے، کہ اس میں تو صرف سبیلین کا ذکر ہے، لہٰذا اس حکم کو ظاہر کرنے کے لئے قیاس کرنا چاہا کہ آیت کے حکم میں یہ بھی شامل ہے یا نہیں۔

قیاس کی چند شرطوں میں سے پہلی یہ ہے کہ جس اصل پر فروع کو قیاس کرنا چاہتے ہیں وہ کسی دوسری نص سے مخصوص الحکم نہ ہو یعنی اس بات کی کہیں تصریح نہ ہو کہ یہ حکم عام نہیں ہے بلکہ فقط اسی اصل کے لئے مخصوص ہے، جیسا کہ عام قاعدہ میں گواہی کے لئے دو آدمیوں کی ضرورت ہوتی ہے مگر ایک موقع پر رسول اللہ ﷺ نے خوش ہو کر اپنے ایک صحابی حضرت خزیمہؓ کی تنہا گواہی کو دو گواہوں کے برابر مان لیا لہٰذا اسے اصل مان کر اگر کسی دوسرے صحابی کو بھی قیاس کر کے یہ کہہ دیا جائے کہ ان کی تنہا گواہی بھی دو کے برابر ہوگی تو ایسا کرنا صحیح نہ ہوگا۔

قیاس کی دوسری شرط یہ ہے کہ اصل مذکور قیاس سے معدول اور علیحدہ نہ مانا گیا ہو، جیسا کہ رمضان میں بھولے سے کھانا کھالینا کہ اس سے روزہ نہیں ٹوٹتا ہے، حالانکہ قیاس تو یہ چاہتا ہے کہ روزہ ٹوٹ جائے، جیسا کہ نماز میں بھولے سے بھی بات کرلینے سے نماز باطل ہو جاتی ہے۔

قیاس کی تیسری شرط یہ ہے کہ جس فرع کا حکم جاننے کے لئے قیاس کرنا چاہتے ہیں اس کے بارے میں پہلے سے کوئی صریح نص موجود نہ ہو جیسے یہی مسئلہ کہ بھول کر روزہ میں کھاپی لینے سے روزہ باقی رہے گا یا ٹوٹ جائے گا، چونکہ اس کے جواب

کے لئے پہلے سے صریح نص یہ موجود ہے کہ اس میں روزہ نہیں ٹوٹتا ہے تو اب مزید معلومات کے لئے قیاس کرنا باطل ہے۔

قیاس کی چوتھی شرط یہ ہے کہ اصل میں جو حکم ہے اس کی علت سمجھ میں آتی ہو اور اس کے فرع میں اس بارے میں اس کی نظیر ہو، اور حکم بھی متعدی ہو، اب مجتہد کے ذمہ یہ کام ہو جاتا ہے کہ وہ یہ سمجھے کہ فلاں حکم کس طرح ہوا، اور یہ کہ فرع اس کی نظیر ہے یا نہیں اور یہ کہ یہ حکم متعدی ہے یا نہیں، اب ہمارے مذکورہ مسئلہ میں جو یہ بحث ہے کہ اگر نجاست سبیلین کے علاوہ کسی دوسرے مقام سے نکلی ہو تو اس سے لازم ہو گیا نہیں، تو امام شافعیؒ کے نزدیک اس کا سبیلین پر قیاس کرنا درست نہیں ہے لہذا غیر سبیلین کا حکم وہ نہ ہوگا، کیونکہ جس جگہ سے نجاست نکلتی ہے اس کا دھونا تو عقل کے مطابق ہے مگر دوسری جگہ کا دھونا عقل سے باہر ہے، جیسا کہ سبیلین سے نجاست کے نکلنے پر اعضاء وضو کا دھونا واجب ہے اور یہ عقل سے باہر ہے اگرچہ ہمیں یہ یقین ہے کہ یہ تو اللہ پاک کا حکم ہے اور یہ حکم برحق ہے مگر یہ تو امر تعبدی اور بے چون وچرا فرماں برداری ہے، اس کا سبب معلوم کرنا بے کار ہے کہ عقل سے خارج بات ہے۔

اور ہمارے ائمہ احناف کے نزدیک سبیلین پر غیر سبیلین کا قیاس درست ہے کیونکہ سبیلین سے نجاست نکلنے پر طہارت یعنی شرعی طہارت یا وضو کا لازم آنا ہماری سمجھ میں آ گیا اگرچہ ظاہری اور حسی طور پر ہمیں اس کی وجہ معلوم نہ ہو، مگر اتنی بات تو یقینی طور سے معلوم ہو گئی کہ ایسا شخص جسے شرعی طہارت حاصل ہے یعنی وہ باوضو ہے اگر استنجاء کر کے (غائط سے) آئے تو اس کی وہ طہارت ختم ہو جائے گی کیونکہ اگر وہ طہارت ختم نہ ہوتی تو اسے دوبارہ طہارت حاصل کرنے یعنی وضو کرنے کا حکم شرعا کیوں دیا جاتا جیسا کہ اس فرمان خداوندی میں ہے ﴿اَوْ جَآءَ اَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَآئِطِ﴾ الآیۃ۔

اس طرح ہمیں یہ بات اچھی طرح معلوم ہو گئی کہ ناپاکی نکلنے سے پہلے کی شرعی طہارت ختم ہو جاتی ہے، ورنہ شریعت طہارت کا حکم کیوں دیتی، اس طہارت سے مراد وضو کی طہارت ہے، اس طرح یہ بات بھی ہمیں معلوم ہو گئی کہ اس میں اصل میں دو معانی شامل ہیں ایک معنی وہ جو سمجھ میں بھی آ جائے دوسرے وہ معنی جو ہماری سمجھ میں نہ آسکے، سمجھ میں آنے والے معنی تو یہ ہیں کہ نجاست کے نکلنے سے دو جگہ کی طہارت ختم ہو جاتی ہے، ایک جگہ تو وہ جہاں سے نجاست نکلتی ہے یعنی پیشاب وپاخانہ نکلنے کی جگہیں، کیونکہ یہ جگہیں بھی پہلے پاک تھیں مگر نجاست کے نکلنے سے اب یہ ناپاک ہو گئیں، دوسری جگہ باقی تمام بدن ہے کیونکہ اس حدث کے ہونے کی وجہ سے ان تمام حصوں سے بھی طہارت جاتی رہی، اور جب پاک صاف باوضو آدمی کو حدث ہو گیا تو اس کی اس طہارت ختم ہو جانے کی وجہ سے آئندہ نماز کے لئے اس پر طہارت لازم ہو گئی، اور یہ ناپاکی یا حدث ایسے معنی ہیں جن کے حصے یا ٹکڑے کر کے یہ نہیں کہا جا سکتا ہے کہ بدن کے فلاں حصوں میں حدث کا اثر ہو گیا اور فلاں حصوں میں اس کا اثر نہیں ہوا، اس لئے جب حدث پایا گیا تو تمام بدن کو صفت حدث یعنی شرعی بے طہارتی اور ناپاکی لگ گئی، یہ باتیں تو بآسانی عقل میں آنے والی ہیں، اور دوسرے معنی وہ ہیں جو عقل میں آسانی سے آنے والے نہیں ہیں، وہ یہ ہیں کہ اس حدث کے پائے جانے کے ساتھ ہی اللہ تعالیٰ نے نئی پاکی حاصل کرنے کے لئے صرف چار اعضاء وضو کے پاک کرنے کا حکم فرمایا۔

اس جگہ یہ بات سمجھ سے باہر ہے کہ ان چار اعضاء کے پاک کر لینے سے ہی تمام اعضاء کی ناپاکی کس طرح دور ہو گئی، لیکن جس طرح سبیلین سے نجاست نکلنے سے ہم نے یہ جان لیا کہ طہارت ختم ہو گئی ہے خواہ اس کی وجہ یہ ہے کہ حدث کے اجزاء اور حصے نہیں ہوتے، یا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے استنجے سے فارغ ہونے کے بعد ہمیں شرعی طہارت کا حکم دیا ہے، اس لئے ہمیں پورا یقین ہو گیا اور ہم نے حق سمجھ لیا کہ وہاں سے نکلنے کے بعد شرعی طہارت ختم ہو کر حدث لاحق ہو گیا ہے، اسی طرح ہم نے یہ بھی یقین کر لیا کہ انہیں اعضاء کے پاک کرنے سے وہ حدث بھی ختم ہو گا۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ اصل غائط میں یہ دو معنی پائے گئے ایک مفہوم یعنی سمجھ میں آ جانے کے لائق اور دوسرا غیر مفہوم یعنی

سمجھ میں آنے سے باہر، اور فرع یعنی غیر سبیلین جس سے خروج نجاست کو سبیلین پر قیاس کرتا ہے اس لئے ہمارے علمائے احناف نے قیاس کر کے مسئلہ کا استخراج کیا کہ سبیلین سے کچھ نکلنا اس لئے حدث ہوا کہ نکلنے والی چیز نجس تھی، جیسا کہ اس قول خداوندی میں ہے ﴿أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ﴾ الاٰیة، اور یہ حکم صریح نص ہے جس سے نجاست کا حدث کے لئے علت ہونا مفہوم ہوتا ہے، کیونکہ یہ حکم اسی وصف کے ساتھ تعلق رکھتا ہے، کیونکہ اس کی جنس میں بھی یہی علت ہے، یعنی حیض و نفاس کا خون جس کے نکلنے سے طہارت زائل ہو جاتی ہے، جیسا کہ اس فرمان الٰہی میں ہے ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى﴾ الخ، اس میں لفظ اذی کا کہنا علت کو متعین اور نص کر دیتا ہے جس کے معنی پلیدی کے ہیں لہٰذا اغائط یعنی استنجے والی صورت میں بھی طہارت کا زائل ہو جانا ناپاکی کے نکلنے کی وجہ سے ہوا، اس کے بعد ہمارے ائمہ نے غیر سبیلین میں بھی نجاست نکلنے کی صفت پائی، تو پہلے حکم کو اس طرف بھی لے آئے، یعنی طہارت ختم ہوئی اور حدث لاحق ہوا، اس طرح دوسرا حکم بھی متعدی ہو گیا، یعنی وضو میں صرف چار اعضاء کے پاک کر لینے سے ہی پورے بدن میں طہارت آجائے گی، کیونکہ اگر یہ حکم متعدی نہ ہو گا تو وہ منصوص حکم بھی بدل جائے گا، جس کی وجہ سے قیاس فاسد ہو جائے گا، لہٰذا لامحالہ حکم کو متعدی ماننا ہو گا، م وعنایہ۔

اب جبکہ مصنف ہدایہؒ کی دلیل قیاس وغیرہ سے یہ ثابت ہو گیا کہ غیر سبیلین سے نجاست نکلنا سبیلین سے نجاست نکلنے کے برابر ہے، تو یہ سوال پیدا ہوا کہ سبیلین میں تو نجاست کے صرف نکلنے کا ہی اعتبار کیا گیا ہے یعنی وہ مزید آگے بڑھے یا نہ بڑھے اس سے وضو ٹوٹ جائے گا، مگر غیر سبیلین میں نجاست کے صرف نکلنے سے ہی وضو نہیں ٹوٹتا ہے بلکہ اس میں یہ زائد شرط بھی ہے کہ وہ اپنی جگہ چھوڑ کر کچھ ادھر ادھر ہو گئی ہو، یعنی سیلان ہو گیا ہو جیسا کہ متن میں اپنی جگہ گذر گیا ہے کہ خون، پیپ وغیرہ اس وقت ناقض وضو ہیں جبکہ وہ اپنی جگہ سے نکل کر بہہ کر ایسی جگہ بہہ جائیں جس کا وضو یا غسل کے موقعہ پر دھونا لازم کیا گیا، الحاصل اس فرع میں اصل سے زیادہ کیوں شرط رکھی گئی ہے، اور فرق کرنے کی کیا وجہ ہے اس کا جواب صاحب ہدایہؒ نے جو دیا ہے وہ آئندہ آتا ہے۔

غير أن الخروج انما يتحقق بالسيلان الى موضع يلحقه حكم التطهير، و بملء الفم في القيء، لان بزوال القشرة تظهر النجاسة في محلها، فتكون بادية لاخارجة، بخلاف السبيلين، لان ذاك الموضع ليس بموضع النجاسة، فيستدل بالظهور على الانتقال والخروج، وملء الفم ان يكون بحال لايمكن ضبطه إلا بتكلف، لانه يخرج ظاهرا، فاعتبر خارجا

ترجمہ:- یعنی اصل و فرع دونوں میں صرف خروج معتبر ہے، مگر خون اور پیپ وغیرہ میں خروج اسی وقت متحقق اور معتبر مانا جائے گا جبکہ ایسی جگہ سیلان بھی پایا جا رہا ہو جس کے واسطے وضو یا غسل میں پاک کرنے کا حکم پہلے سے ہو، اور قئے میں خروج اسی وقت معتبر مانا جائے گا، جبکہ وہ منہ بھر کر ہو، کیونکہ صرف اوپر کا چھلکا یا چمڑا اتر جانے سے نجاست کا خروج نہیں ہو گا بلکہ صرف اپنی جگہ پر ظہور ہو گا اور خروج نہ ہو گا، لہٰذا وہ نجاست بادیہ یعنی ظاہر ہونے والی کہلائے گی اور خارج ہونے والی نہیں کہلائے گی، بخلاف پاخانہ و پیشاب کے دونوں راستوں کے کیونکہ یہ دونوں جگہیں نجاست رہنے کی جگہیں اور ٹھکانا نہیں ہیں، اس لئے وہاں نجاست ظاہر ہونے سے یہ بات سمجھ میں آ گئی کہ وہ اپنی جگہ سے نکل کر باہر آ گئی ہے، اور منہ بھر قئی اس وقت مانی جاتی ہے جبکہ ایسی حالت ہو جائے کہ بغیر تکلف اور زبردستی کے اس کا روک لینا ممکن ہو جائے، لہٰذا اتنی قئی ہو جانے سے ہی اس کا خروج بھی مانا جائے گا، کیونکہ ظاہر منہ سے وہ خارج ہو گی تو منہ بھر ہو گی تو وہ خارج ہی معتبر ہو گی۔

توضیح:- سیلان کی مزید بحث

غير أن الخروج انما يتحقق بالسيلان الى موضع يلحقه حكم التطهير...... الخ

یعنی پیشاب و پاخانہ ہو یا خون پیپ وغیرہ جیسی کوئی بھی چیز ہو ان سب کے ناقص وضو ہونے کے لئے ان میں صرف خروج ہی شرط ہے البتہ ان میں فرق یہ ہو جاتا ہے کہ پیشاب و پاخانہ کا اصل مقام پیٹ کا اندرونی حصہ ہے اور وہ خاص مقامات ان کے نظر آنے اور نکلنے کی جگہیں ہیں لہذا ان کا ان مقامات تک پہنچنا ہی اس بات کی علامت ہے کہ یہ چیزیں اپنی جگہوں سے آگے بڑھ چکی ہیں، ان کے بر خلاف خون وغیرہ تو بدن کے چمڑے اور زخم کے آبلے سے مخفی رہتا ہے جو اس لئے چمڑے اور آبلے کے چلنے یا کٹنے سے ہی نظر آنے لگتا ہے، اسی لئے ان چیزوں کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ اپنی جگہ چھوڑ کر ایسی جگہ تک ہو کر آجائیں جن کا وضو یا غسل میں دھونا لازم ہو، اسی قاعدہ کی بناء پر اگر کسی کی آنکھ سے خون نکل کر اندر ہی اندر بہہ گیا تو اس سے وضوء نہیں ٹوٹے گا کیونکہ وضو یا غسل میں کسی وقت بھی آنکھوں کے اندر کا حصہ دھونا لازم نہیں ہے، حالانکہ اس خون میں بھی خروج دم کی صورت پائی گئی، اور اصل سبیلین سے جو چیز بھی ظاہر ہوئی اس میں ایسی جگہ پر خروج پایا گیا جس کا غسل میں دھونا لازم ہے، اسی بناء پر اگر کسی نے فصد لیا اور دھار بن کر خون سیدھا بہہ گیا بدن پر نہیں لگا تو بھی اس میں سیلان کی صفت پائے جانے کی وجہ سے وضو ٹوٹ جائے گا الحاصل دو صفتیں یعنی سیلان کا پایا جانا اور ایسی جگہ کی طرف جانا جس کی پاکی کسی بھی وقت ضروری ہو دونوں موافق اصل کے خروج متحقق ہونے کے لئے ہیں۔

لان بزوال القشرة تطهير النجاسة في محلها، فتكون بادية لاخارجة...... الخ

یعنی صرف اوپر کی کھال یا اوپر کا چھلکا اتر جانے سے نجاست کا خروج نہیں بلکہ صرف اپنی جگہ پر ظہور ہوا ہے خون تو ہر وقت بدن کے اندر چمڑے کے نیچے رہتا ہے شریعت نے اسے ناپاک یا ناقض صرف اسی وقت مانا ہے جبکہ وہ اپنی جگہ چھوڑ کر بہتا ہوا نظر آجائے، اگر اتنی رعایت نہ ہوتی تو کسی بھی انسان کے لئے پاک ہونا ممکن ہوتا۔

بخلاف السبيلين، لان ذاك الموضع ليس بموضع النجاسة...... الخ

اس عبارت سے گزشتہ مسئلہ کی مزید وضاحت کرنا اور پیشاب و پاخانہ سے خون و پیپ کا فرق بھی بتانا مقصود ہے کہ شریعت میں ناقص وضو ہونے کے لئے در حقیقت خارج ہونا ضروری ہے صرف ظہور کافی نہیں ہے، کیونکہ خون پیپ کے لئے چونکہ کوئی جگہ مخصوص نہیں ہے بلکہ وہ ہر جگہ پایا جاتا ہے صرف چمڑے سے ڈھکا رہتا ہے، اور چمڑے کا اپنی جگہ سے نکل جانے سے خون خارج نہیں ہوگا بلکہ ظاہر ہوگا جبتک کہ وہ بہہ کر دوسری ایسی جگہ نہ پہنچ جائے جس کا دھونا کسی وقت بھی ضروری سمجھا جاتا ہے بخلاف سبیلین سے نکلنے والے پیشاب پاخانہ کے کہ ان کی جگہ مخصوص ہے اور سبیلین ان کے خروج کی متعین جگہ ہے لہذا اس جگہ پر پہنچنے سے ہی خروج پالیا جائے گا، اسی بناء پر پیشاب کا قطرہ اگر پیشاب کی تھیلی سے آگے بڑھ کر ذکر (مرد کی پیشاب گاہ) تک آجائے مگر اس کے منہ پر نہ پہنچے تو اس سے وضو نہیں ٹوٹے گا، اس قاعدہ سے صدر الشریعۃ اصغر عبید اللہ بن مسعودؒ نے یہ مسئلہ اخذ کیا ہے کہ اس جگہ "بہنے" کی قید سے یہ معلوم ہوا کہ صرف بہنے والا خون نجس ہو یعنی ایسا خون جس میں سیلان نہیں پایا جائے مثلاً قلیل جو کہ جما ہوا ہے اس کے متعلق حدیث میں اس بات کی تصریح ہے کہ یہ حلال ہے، الحاصل خون اور پیپ کا خروج ان کے بہنے سے ہی ثابت ہوگا، لیکن قئی میں خروج اس وقت مانا جائے گا جبکہ منہ بھر قئی ہو، اس کی دلیل میں صاحب ہدایہؒ نے فرمایا ہے۔

وملء الفم ان يكون بحال لايمكن ضبطه إلا بتكلف......الخ

منہ بھر قئی کے معنی یہ ہیں کہ اتنی قئی ہو کہ اس کو بغیر تکلیف کے روکنا ممکن ہو، اور اتنی قئی ہونے سے ہی خروج مانا جائے گا، کیونکہ وہ ایسی کیفیت میں ہے کہ وہ خارج ہو جائے اس قید کا فائدہ یہ ہوگا کہ ایک شخص کی طبیعت بگڑی اور وہ قئی کرنے پر مجبور ہونے لگا، ایسا اگر اس وقت وہ کسی طرح منہ کو بند کر کے قئی باہر نہ آنے دے اور نگل جائے تو اس کا وضو ٹوٹ جائے گا کیونکہ اتنا ہونا خروج کے حکم میں ہے، قئی کا نکلنا یہی ہے کہ منہ بھر کر ہو، م، کتنی مقدار کو منہ بھر قئی کہا جائے گا اس میں کئی اقوال

ہیں ان میں اصح قول وہی ہے جو صاحب ہدایہؒ نے کہا ہے، الفتح، یہی صحیح ہے، محیط السرخسی۔

اس جگہ ایک اعتراض یہ ہوتا ہے کہ قئی میں منہ بھر ہونے کی قید لگانے اور اس کے خارج ہونے کا اعتبار کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہونی چاہئے کیونکہ قئی کو نجس مان لینے کے بعد جیسے ہی وہ معدہ سے اوپر آکر منہ میں پہنچی تو اس میں اس طرح کی روانی پائی گئی کہ وہ منہ میں ایسی جگہ پہنچ گئی جس کو غسل کرنے میں کلی فرض ہونے کی وجہ سے دھونا ضروری ہوتا ہے لہذا قئی کے لئے کم یا زیادہ کی قید لگانا بے فائدہ ہوگا۔

جواب یہ ہے کہ منہ کے اندر کے حصے کی دو حیثیتیں ہیں، ایک حیثیت سے وہ شرعا باطن حصہ شمار کیا گیا ہے اس طرح پر کہ اگر کوئی شخص منہ کے تھوک کو نگل جائے تو اس سے روزہ نہیں ٹوٹے گا اور وضو میں چہرہ دھوتے وقت منہ کا اندرونی حصہ دھونا فرض نہیں ہے، حالانکہ اگر وہ ظاہری حصہ ہوتا تو جس طرح دوسرے شخص کے منہ کے تھوک کو نگل جانے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے اسی طرح اپنے منہ کے تھوک نگلنے سے بھی روزہ ٹوٹ جانا چاہئے تھا، اسی طرح اگر وہ چہرہ کا ظاہری حصہ ہوتا تو وضو کرتے وقت میں چہرہ دھوتے وقت اسے بھی دھونا ضروری ہوتا۔

اور دوسری حیثیت سے وہ خارج بدن مانا جاتا ہے اس طرح پر کہ روزہ دار جب کلی کے لئے منہ میں پانی ڈالتا ہے تو روزہ نہیں ٹوٹتا ہے جیسا کہ ظاہری چہرہ پر پانی ڈالنے سے روزہ نہیں ٹوٹتا ہے اور اگر وہ باطنی حصہ ہوتا تو روزہ ٹوٹ جانا چاہئے جیسا کہ اگر کوئی شخص کلی کرتے وقت چند قطرے حلق میں ڈال لے تو اس سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے کیونکہ حلق بالاتفاق اندرونی حصہ شمار کیا جاتا ہے لہذا قئی میں دونوں حیثیتوں کا اعتبار کرتے ہوئے یہ کہا ہے کہ تھوڑی قئی جو بلا تکلف رک جائے وہ مثل تھوک کے ہے اس سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے اور اگر منہ بھر قئی ہو یعنی اس کے روکنے میں تکلف اور تدبیر کی ضرورت پڑے تو اسے ظاہری حصہ سمجھتے ہوئے ناقض وضو کہیں گے، مع، مگر حق تو یہ ہے کہ قئی کی صورت میں منہ کو حصہ داخلی اعتبار کیا گیا ہے لیکن تھوڑی قئی کو تھوک کے تابع اور اس کی ناپاکی اور خفیف مانی گئی ہے، اور پھر منہ قئی کے وقت منہ کو بمنزلہ خارج مانا گیا ہے، اور یہ بحث کہ اس کی ناپاکی خفیف ہے یا غلیظ بعد میں بیان کی جائے گی، م۔

وقال زفر: قليل القيء و كثيره سواء، وكذا لايشترط السيلان اعتبارا بالمخرج المعتاد، ولإطلاق قوله عليه السلام: القلس حدث، ولنا قوله عليه السلام: ليس في القطرة والقطرتين من الدم وضوء الا ان يكون سائلا، و قول علي حين عدّ الاحداث جملة او دسعة تملأ الفم

ترجمہ:- اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ تھوڑی قئی ہو یا زیادہ حکماً سب برابر ہے اسی طرح وہ خون وغیرہ میں سیلان کی شرط نہیں مانتے ہیں، مخرج معتاد پر قیاس کرتے ہوئے کہ جس طرح سبیلین سے نکلنے والی چیز تھوڑی ہو یا زیادہ اور اس میں سیلان کی شرط پائی جائے حکماً سب برابر ہیں اسی طرح ان تمام چیزوں کا بھی حکم ہوگا جو سبیلین کے علاوہ جگہ سے نکلتی ہو، اور اس وجہ سے بھی کہ رسول اللہ ﷺ کے فرمان میں کوئی قید لگی ہوئی نہیں ہے بلکہ مطلق ہے، اس فرمان میں کہ قلس یعنی قئی حدث ہے، اور ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کی یہ فرمان ہے کہ خون کے ایک دو قطرے نکلنے سے وضو لازم نہیں آتا مگر یہ کہ خون بہنے والا ہو، اور دوسری دلیل حضرت علیؓ کا یہ فرمان بھی ہے جو کہ آپ نے تمام ناقضات وضوء کو شمار کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ دسعہ بھی ناقض ہے جبکہ وہ منہ کو بھر دے۔

توضیح: دلیل مذہب زفرؒ مع دلائل فریقین

قليل القيء و كثيره سواء،...... الخ

امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ قئی تھوڑی ہو یا زیادہ سب سے وضو ٹوٹ جائے گا، کیونکہ ہمیں دلیل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ

سبیلین کے ماسوا سے جو چیز بھی نکلے وہ حدث ہے تو لازم آیا کہ سبیلین سے نکلنے والی چیز میں کم و بیش کا جس طرح فرق نہیں کیا جاتا ہے اسی طرح خون وغیرہ میں بھی کم و بیش کا فرق نہ ہو، ع، میں مترجم کہتا ہوں کہ فرق کی وجہ یہ ہے کہ بدن سے صرف ناپاک چیز نکلنے سے وضو ناقص ہوتا ہے، اور یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ تھوڑی سی قئی ناپاک نہیں ہوتی ہے، کیونکہ وہ حدث نہیں ہے البتہ زفرؒ کے نزدیک وہ تھوڑی بھی حدث ہے، مگر اس کے ماسوا سبیلین سے جو چیز بھی نکلتی ہے وہ نجاست غلیظہ ہوتی ہے، م۔

وکذا لایشترط السیلان اعتبارا بالمخرج المعتاد...... الخ

امام زفرؒ یہ بھی فرماتے ہیں کہ خون وغیرہ میں سیلان کی شرط ضروری نہیں ہے جس کی پہلی دلیل یہ ہے کہ جس طرح سبیلین سے نکلنے والی ناپاکی کے لئے کم و بیش کی شرط نہیں ہے اس طرح غیر سبیلین سے نکلنے والی چیز مثلاً خون میں بھی شرط نہیں ہونی چاہئے دوسری دلیل حدیث قلس ہے یعنی قلس بمعنی قئی کم ہو یا زیادہ مطلقاً حدث ہے یہی قول سفیان ثوری، حسن، اور مجاہدؒ کا بھی ہے۔

قلس اور قئی کے درمیان فرق

کہا گیا ہے کہ اگر منہ بھر کر ہو تو وہ قلس ہے ورنہ قئی ہے اور دوسرے قول میں اس کے برعکس ہے کہ اگر منہ بھر ہو تو قئی ہے ورنہ قلس ہے اس کی تائید میں امام محمدؒ کا فرمان ہے فان قَلَسَ اقل مِنْ مِلاءِ الفم کہ اگر منہ بھرنے سے کم مقدار میں قئی کی، اسی طرح حضرت مجاہد اور طاؤسؒ نے فرمایا ہے لاوضوء فی القلس حتی یکون القئی، یعنی زیادہ مقدار ہو جانے میں وضو ہے لیکن قلس یعنی کم مقدار ہونے میں وضو نہیں ہے، جیسا کہ نسائیؒ نے ذکر کیا ہے، اور شیخ الاسلام خواہر زادہؒ نے فرمایا ہے کہ اگر طبیعت میں متلی ہونے کی کیفیت ہونے کے بعد معدہ سے خارج ہو تو وہ قلس ہے، اور اگر سکون نفس ہونے کی حالت میں ہو تو وہ قئی ہے، اور مغرب اللغۃ میں ہے کہ منہ بھر کر ہو یا کم ہو جب حلق سے نکل گی وہ قلس ہے قئی نہیں ہے، لیکن اگر دوبارہ حلق میں واپس چلی جائے تو وہ قئی ہے، مذکورہ حدیث دار قطنیؒ نے روایت کی ہے مگر اس میں سوار بن معصب راوی متروک ہے، مع، یہ حدیث ضعیف ہے ویسے اس ضعیف حدیث سے استدلال کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ اسمٰعیل بن عیاش کی حدیث جیسے ہم نے اپنے دلائل میں ذکر کیا ہے وہی کافی ہے کیونکہ اس میں بھی کم یا زیادہ کی قید نہیں ہے بلکہ مطلق ہے، اس سے اس طرح استدلال کیا جاسکتا کہ اس کے مطلق ہونے کی وجہ سے تھوڑی قئی بھی ناقض ہوگی جس طرح مذی تھوڑی سی بھی ہو نکلنے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے عف۔

ولنا قوله علیه السلام: لیس فی القطرة والقطرتین من الدم وضوء الا أن یکون سائلا...... الخ

اور ہم احناف کی پہلی دلیل یہ فرمان رسول علیہ السلام ہے **لیس فی القطرة والقطرتین من الدم وضوء الا ان یکون سائلا**۔ یعنی خون کے ایک دو قطرہ سے وضو واجب نہیں ہوگا مگر یہ کہ وہ خون سائل ہو، اس حدیث کو دار قطنیؒ نے حضرت ابوہریرہؓ سے دو سندوں سے مرفوعاً ذکر کیا ہے، مگر دونوں ہی سندیں ضعیف ہیں، اس جگہ قطرہ دو قطرہ سے مراد تھوڑا سا خون ہے جو بہنے والا نہ ہو، اس طرح اس میں "سائلا" سے استثناء منقطع ہو جائے گی کیونکہ قطروں کا پایا جانا تو حقیقۃً اسی صورت میں ممکن ہوگا جبکہ سیلان موجود ہو، لہٰذا قطرہ سے مراد اس کا انتہائی قلیل مقدار میں ہونا ہے، کیونکہ اگر حقیقۃً ایک قطرہ بھی ٹپک جائے تو بالاتفاق وضو ٹوٹ جائے گا، مفع

و قول علی حین عدّ الاحداث جملة او دسعة تملأ الفم...... الخ

اور دوسری دلیل حضرت علیؓ کا وہ فرمان ہے جو تمام ناقضات وضو کو شمار کرتے ہوئے انہوں نے فرمایا تھا **او دَسْعَة تملأ**

الفم، اور وہ دسعہ (قئی) جو منہ بھر ہو، ابن الاثیرؒ نے نہایہ میں کہا ہے کہ دَسعٌ دَفعٌ کے معنی میں ہے، اسی معنی کے لحاظ سے حضرت علیؓ کا وہ فرمان ہے جس میں دسع کا لفظ موجود ہے یعنی ودسعة تملا الفم یعنی ایک بار کی قئی ہے، ع، لیکن میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ روایت غریب ہے، زیلعی، مف۔

البتہ بیہقیؒ نے خلافیات میں حضرت ابوہریرہؓ سے روایت نقل کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ سات چیزوں کی وجہ سے وضو کرنا ہوگا وہ یہ ہیں، نمبر۱۔ پیشاب ٹپکنے سے، نمبر۲۔ بہتے ہوئے خون سے، نمبر۳۔ قئی سے، نمبر۴۔ اور دسعہ سے جو بھر منہ ہو، نمبر۵۔ لیٹ کر سونے والے کی نیند سے، نمبر۶۔ مرد کا نماز میں قہقہہ لگانے سے، نمبر۷۔ اور خون نکلنے سے، بیہقیؒ نے روایت کے بارے میں کہا ہے کہ یہ ضعیف ہے کیونکہ اس میں سہل بن عفان اور جارود بن یزید ہیں اور یہ دونوں ہی ضعیف ہیں، عف۔

ابن الہمامؒ نے شوافع، زفر اور ابو حنیفہؒ کے دلائل ذکر کرنے کے بعد کہا ہے کہ ان سب میں سے حضرت فاطمہ بنت ابی حبیشؓ، اسمٰعیل بن عیاشؒ اور ابوالدرداءؓ کی حدیثیں ہمارے لئے حجت ہیں، کیونکہ دوسری کوئی حدیث ان کے معارض نہیں ہے، اور اگر ہم تھوڑی دیر کے لئے یہ فرض بھی کرلیں کہ یہ حدیث اپنی صحت و قوت اور صراحت کے باوجود امام شافعیؒ کی احادیث کے معارض ہیں تو ہم یہ کہیں گے کہ تعارض پائے جانے کی صورت میں عام قاعدہ کے مطابق توفیق دینے کی صورت میں بھی اسی قاعدہ پر عمل کرتے ہوئے اس طرح توفیق دینے کی صورت نکالی ہے کہ وہ احادیث جن سے امام شافعیؒ نے خون اور قئی سے وضو نہ کرنا ثابت ہوتا ہے ان سے مراد ہے کہ وہ خون سائل نہ تھا اور وہ قئی قلیل تھی اور جن احادیث سے امام زفرؒ نے وضو کے واجب ہونے کو ثابت کیا ہے ان کی مراد یہ ہے کہ قئی زیادہ اور خون بہتا ہوا تھا جس طرح ہماری مستدل احادیث سے ثابت ہوتا ہے، اس طرح تمام احادیث میں توفیق پائی گئی، اسی بناء پر مصنف ہدایہؒ نے دوسروں کی ساری باتیں فرضاً مانتے اور معارضہ کو تسلیم کرتے ہوئے فرمایا ہے۔

واذا تعارضت الاخبار، یحمل مارواه القلیل وماروا‌ه الشافعیؒ علی القلیل ومارواه زفرؒ علی الکثیر، والفرق بین المسلکین ماقدمناه، ولوقاء متفرقا بحیث لوجمع یملأ الفم، فعند أبی یوسفؒ یعتبر اتحاد المجلس، وعند محمد یعتبر اتحاد السبب وهو الغثیان

ترجمہ:۔ اور جب احادیث میں آپس میں تعارض پایا گیا یعنی ہم نے بھی انہیں فرض کرلیا تو ان میں توفیق دینے کے لئے ان احادیث کو جو امام شافعیؒ نے روایت کی ہیں ہم قلیل قئی اور ایسے خون پر محمول کریں گے جو سائل نہیں ہے اور ان احادیث کو جنہیں امام زفرؒ نے دلیل میں پیش کیا ہے انہیں ہم زیادہ ہونے پر محمول کریں گے یعنی زیادہ قئی ہونے کی صورت میں وضو کرنا واجب ہوگا اور وہ فرق جو دونوں مسلکوں یعنی عادی یا فطری راہ سے نکلنے والی اور غیر فطری یا اتفاقی جگہ سے نکلنے والی جگہوں کے درمیان ہے جسے ہم پہلے بیان کرچکے ہیں اور اگر وضو کرنے والے نے کئی بار قئی کی مگر تھوڑی تھوڑی منہ بھر ہونے سے کم یعنی اگر وہ اتنی ہو جائے کہ بالفرض تمام قئی جمع کرلی جاتی تو اس سے منہ بھر جاتا ایسی صورت میں امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مجلس کا ایک ہونا معتبر ہوگا، اور امام محمدؒ کے نزدیک سبب ایک ہونا معتبر ہوگا یعنی ایک ہی متلی کا اعتبار ہوگا۔

توضیح:۔ متفرق قئی اور صاحبینؒ کا اختلاف

واذا تعارضت الاخبار، یحمل مارواه القلیل ومارواه زفرؒ علی الکثیر...... الخ

یعنی اول ہم احناف کے نزدیک وہ احادیث جو ہماری مستدل ہیں وہ بہتر ہیں دوسروں کی مستدل احادیث کے مقابلہ اس لئے دوسروں کی مستدل احادیث سند کے اعتبار سے ہماری مستدل کے معارض نہیں ہوسکتی ہیں کیونکہ معارض ہونے کی شرط اول یہ

ہے کہ سب ایک درجہ کی ہوں، پھر تھوڑی دیر کے لئے اگر ہم اپنی مستدل احادیث کو بھی دوسروں کی احادیث کے مساوی مان لیں تو تعارض کی صورت میں عام طریقہ یہی ہے کہ تطبیق اور توفیق کی صورت نکالی جائے تاکہ تمام احادیث پر عمل ہو سکے اور کسی کو چھوڑ کر نہ بیٹھ جائیں اس لئے مذکور معنی بیان کئے گئے، اس معنی کے اعتبار سے تمام احادیث پر عمل ہو جاتا ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ جن احادیث سے وضو ٹوٹنا ثابت نہیں ہوتا ہے ان سے مراد تھوڑی سی قئی کا نکلنا ہے اور جن سے وضو ٹوٹنا ثابت ہوتا ہے ان سے مراد زیادہ قئی کا ہونا ہے۔

امام زفرؒ کے استدلال کا بھی یہی جواب ہے کہ احادیث چونکہ متعارض ہیں اس لئے وضو نہ ٹوٹنے والی احادیث سے مراد یہ ہے کہ قئی تھوڑی ہوئی ہو، اور جن سے وضو کا ٹوٹنا ثابت ہوتا ہے ان سے مراد کہ قلیل نہ ہو، بھر منہ ہو، تاکہ تمام احادیث کا ایک مفہوم نکل آئے اور ان کے آپس میں کوئی تعارض باقی نہ رہے، اور کسی کو بھی بالکل چھوڑنا لازم نہ آئے، اور یہ جائز بھی نہیں ہے، جبتک کہ کہ اتفاق کی کوئی صورت ممکن نہ ہو اور امام زفرؒ کا یہ قیاس کہ جس طرح سبیلین سے نکلنے والی چیزیں خواہ کم ہوں یا زیادہ ناقض وضو ہیں اسی طرح غیر سبیلین سے نکلنے والی چیزیں بھی خواہ کم ہوں یا زیادہ ناقض وضو ہوں گی تو اس کا جواب یہ ہے کہ سبیلین اور غیر سبیلین سے نکلنے میں فرق ہوتا ہے جسے اس عبارت سے بیان کیا ہے۔

والفرق بين المسلكين ماقدمناه...... الخ

یعنی ہم نے ان دونوں صورتوں کے درمیان فرق کو اس سے پہلے **غير ان الخروج انما يتحقق الخ** سے بیان کر دیا ہے، یعنی غیر سبیلین سے نکلنے والی چیز سے وضو اس وقت ٹوٹے گا جبکہ خون اور اس جیسی چیز میں سیلان کی صفت بھی پائی جائے اور قئی اس وقت ناقض ہوگی جبکہ وہ منہ بھر ہو، بخلاف فطری راستوں یعنی پیشاب اور پاخانہ وغیرہ نکلنے کی جگہوں کے کہ پیشاب و پاخانہ کا اصل مقام معدہ اور پیشاب کی تھیلی ہے وہاں سے سیلان پاکر اور نکل کر راستہ کے منہ پر آیا ہے اس طرح فی الحال تھوڑی ظاہر ہوئی ہے مگر در حقیقت زیادہ ہی تھا۔

حاصل کلام یہ ہے کہ متوضی کے بدن سے کسی چیز کا نکلنا دو طرح پر ہوتا ہے، ایک متعین و فطری راستہ سے دوسری چیز غیر سبیلین سے نکلنے والی ہے، پھر نکلنے والی چیز بھی دو قسم کی ہوتی ہے، ایک ناپاک چیز دوسری پاک چیز، پھر وہ عادت کے مطابق ہو یا خلاف عادت ہو، سبیلین سے جو ناپاک چیز نکلے یا ظاہر ہو وہ تھوڑی ہو یا زیادہ اور خواہ فطرت کے مطابق ہو جیسے پیشاب و پاخانہ یا خلاف عادت ہو، جیسے خون تو یہ سب ناقض وضو ہے، اور اگر ان متعین دونوں راہوں سے پاک چیز نکلے تو اگر وہ کیڑا یا پتھری ہو تو وہ بھی ناقض وضوء ہے، جیسا کہ فتاوی خان میں اس کی تصریح کر دی ہے؛ اور خود مصنفؒ بھی اس کی طرف اشارہ کریں گے اور اگر ہوا نکلی ہو تو پاخانہ کے مقام سے نکلنے کی صورت میں وہ بھی ناقض ہے اور اگر مرد کے آلہ تناسل سے یا عورت کے پیشاب گاہ سے نکلی ہو تو وہ ناقض نہیں ہے اور اگر سبیلین کے علاوہ کسی دوسری جگہ سے کیڑا پتھری یا گوشت کا ٹکڑا یعنی پاک چیز ہو تو وہ ناقض نہیں ہے اور ناپاک چیز کا نکلنا ناقض ہے اور قئی میں بھر منہ ہونا ہی خروج کے حکم میں ہو کر ناقض ہوگا، اچھی طرح ان تمام باتوں کو سمجھ لو۔

ولوقاء متفرقا بحيث لوجمع يملأ الفم، فعند أبي يوسفؒ يعتبر اتحاد المجلس......الخ

یعنی اگر باوضو شخص نے کئی بار قئی کی اور ہر بار منہ بھر سے کم ہے ایسی صورت میں اگرچہ ہر بار کی قئی اس کے لئے ناقض وضو نہیں ہے مگر اتنی ہے کہ اگر سب جمع کر لی جائے تو ناقض ہو جائے گی، تو کیا اسے دوبارہ وضو کرنا ضروری ہوگا یا نہیں؟۔

جواب یہ ہے کہ اس مسئلہ میں صاحبینؒ کا آپس میں اختلاف ہے اس طرح پر کہ ابو یوسفؒ کے نزدیک ایک ہی بار مجلس میں ہونے کا اعتبار ہوگا، یعنی اگر ایک مجلس ہی میں کئی بار قئی کی ہو خواہ اس کی متلی کا سبب ایک ہو یا کئی ہو، اس مجلس کی تمام قئی ایک

ہی سمجھی جائے گی اور بھر منہ ہو جانے کی صورت میں نقض وضو ہو جائے گا، اور امام محمدؒ کے نزدیک متلی اور قئی کے سبب کے ایک ہونے کا اعتبار ہوگا، لہٰذا اگر ہر بار قئی کا سبب یعنی متلی ایک ہی ہو تو تمام قئی کو ایک ہی سمجھا جائے گا اور منہ بھر ہونے کی صورت میں وضو ٹوٹ جائے گا، خواہ ایک مجلس میں وہ تمام قئی ہوئی ہو یا جگہ بدل بدل کر ہوئی ہو کافی میں لکھا ہے کہ یہی قول صحیح ہے واضح ہو کہ یہاں چار صورتیں ہو سکتی ہیں جن میں سے دو ذکر کی گئیں۔
تیسری صورت یہ ہے کہ مجلس اور سبب دونوں ایک ہوں تو بالاتفاق تمام قئی کو جمع کرنا ہوگا جس سے وضو ٹوٹ جائے گا، اور چوتھی صورت یہ ہوگی کہ مجلس اور سبب سب ہی مختلف ہوں تو بالاتفاق تمام قئی کو جمع نہیں کیا جائے گا اور منہ بھر نہ ہونے کی صورت میں وضو نہیں ٹوٹے گا۔

ثم ما لایکون حدثا لایکون نجسا، یروی ذلک عن ابی یوسف، وهو الصحیح، لانه لیس بنجس حکما، حیث لم ینتقض به الطهارة، وهذا اذا قاء مرّة، او طعاما، او ماء فان قاء بلغما، فغیر ناقض عند ابی حنیفة و محمد، و قال ابو یوسف: ناقض اذا قاء ملء الفم، والخلاف فی المرتقی من الجوف، اما النازل من الرأس فغیر ناقض بالاتفاق، لان الرأس لیس بموضع النجاسة، لابی یوسفؒ انه نجس بالمجاورة، ولهما انه لزج لاتتخلله النجاسة، وما یتصل به قلیل، والقلیل فی القئی غیر ناقض

ترجمہ:- پھر جو چیز حدث نہ ہوگی یعنی اس کی وجہ سے حدث کا حکم نہ ہو تو وہ چیز ناپاک نہ ہوگی یہ حکم امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ وہ حکم شریعت کے اعتبار سے بالکل نجس نہیں ہے کیونکہ اس سے طہارت ختم نہیں ہوتی ہے، قئی کا حکم جو مذکور ہوا وہ اس وقت ہے جب کہ اس نے قئی کی ہو پت یا کھانا یا پانی، اور اگر اس نے بلغم کی قئی کی تو وہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ناقض وضو نہیں ہوگی اگر چہ وہ منہ بھر کر ہو مگر ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ وہ ناقض وضو ہے جبکہ اس نے منہ بھر قئی کی ہو، یہ اختلاف اس بلغم میں ہے جو کہ جوف معدہ (اندرون معدہ) سے چڑھ کر قئی ہوئی ہو، لیکن اگر وہ قئی سر سے اتری ہوئی ہو تو وہ تینوں اماموں کے نزدیک بالاتفاق ناقض نہیں ہے (کیونکہ وہ نجس نہیں ہے) اس لئے کہ سر تو کچھ بھی نجاست کا مقام نہیں ہے امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ معدہ سے چڑھنے والا بلغم نجاست کے ملنے کی وجہ سے ناپاک ہو گیا ہے اور امام ابو حنیفہؒ اور محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ بلغم ایک لیسدار اور چپکنے والی چیز ہے اس لئے اس سے نجاست نہیں مل سکتی ہے اور جو نجاست اس کو لگے گی وہ بہت تھوڑی سی ہوگی جبکہ تھوڑی سی قئی ناقض وضو نہیں ہوتی ہے۔

توضیح: جو چیز ناقض نہ ہو وہ نجس نہیں ہے

ثم مالایکون حدثا لایکون نجسا، یروی ذلک عن ابی یوسف، وهو الصحیح..... الخ
یعنی ایسی چیز جو حدث ناقض وضو نہ ہو وہ ناپاک نہیں ہوتی ہے اس قول کی نسبت امام ابو یوسفؒ کی طرف کی جاتی ہے یہ مسئلہ وقایۃ الروایہ کے متن میں داخل ہے، اس مذکور قاعدہ کی بناء پر تھوڑی قئی اور وہ خون جو بہنے والا نہ ہو اور ایسی جیسی دوسری چیزیں جو انسان کے بدن سے خارج ہوں اور ان سے وضو نہیں ٹوٹتا ہو وہ حکما نجس بھی نہیں ہوتی ہے، عینیؒ میں ہے کہ ایسا خون جو زخم سے بہہ کر ایسی جگہ نہیں جاتا ہو جس کے دھونے کا حکم دیا گیا ہے تو قول اظہر کے مطابق وہ خون پاک ہوگا، اور یہ قول امام ابو یوسفؒ کا ہے اسی قول کو امام کرخیؒ نے قبول کیا ہے اسی طرح استحاضہ کے خون کے ماسوا ہر ایسی چیز جس سے وضو نہیں ٹوٹتا ہو جیسے تھوڑی سی قئی وغیرہ وہ سب پاک ہوگی، اور ابو عبد اللہ قلانسی، محمد بن سلمہ، ابو نصر، ابو القاسم اور ابو اللیث وغیر ہم یہی فتویٰ دیتے تھے، ع۔

وهو الصحیح لانه لیس بنجس حکما..... الخ
یہی قول صحیح ہے کیونکہ شریعت کے حکم کے مطابق وہ بالکل نجس نہیں ہے کیونکہ اس سے طہارت ختم نہیں ہوتی ہے،

کیونکہ اگر اس کی نجاست کا حکم ہو تو لازم آئے گا کہ اس سے حدث ہو اور وضو ٹوٹ جائے کیونکہ ماسوا سبیلین کا سبیلین پر قیاس ہے جبکہ سبیلین سے تمام نکلنے والی چیز کا ناقض وضو ہونا اس کی نجاست کی وجہ سے ہے لہٰذا غیر سبیلین میں جو چیز نجس ہو گی وہ ناقض ہو گی، لیکن ہمیں دلائل سے یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ مثلاً تھوڑی سی قئی ناقض نہیں ہوتی ہے لہٰذا لامحالہ وہ نجس بھی نہ ہو گی۔

خون استحاضہ، معذور، چیچک وغیرہ کی رطوبت، اور یہ تھوڑے پانی کو فاسد نہیں کرتی ہے

اس جگہ یہ اعتراض ہوتا ہے کہ استحاضہ اور زخم کا خون جو ہر وقت بہہ رہا ہو اس سے بھی تو ادائیگی نماز تک وضو نہیں ٹوٹتا ہے اس لئے اس سے یہ لازم آتا ہے کہ یہ بھی ناپاک اور نجس نہ ہو، جواب یہ ہے کہ یہ دونوں خون تو حقیقۃً حدث اور ناقض ہے لیکن معذوری کی بناء پر اس کا اثر ظاہر نہیں ہوتا ہے جبتک اس کا وقت ختم نہ ہو جائے، کتاب میں "**وهو الصحيح**" کہنے سے امام محمدؒ کے اس قول سے احتراز ہے کہ وہ نجس ہے شیخ ابو بکر اسکافؒ اور ابو جعفر ہندوانی بھی احتیاطاً اسی پر فتویٰ دیتے ہیں صحیح قول امام ابو یوسفؒ کا ہے، اس فیصلہ کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اگر زخم اور چیچک والوں کے کپڑوں میں پیپ یا خون کی رطوبت جذب ہوتی گئی اس طرح پر کہ وہ اپنی جگہ سے بہہ کر ادھر ادھر نہیں لگی ہو اگرچہ وہ جگہ ایک درہم کے پھیلاؤ سے جتنا بھی زائد ہو اور بار بار اسی طرح وہ کپڑا گندہ ہوتا رہتا ہو پھر بھی اس سے نماز پر برا اثر نہ ہو گا، نماز درست ہو گی، اسی پر فتویٰ ہے، فع، اسی وجہ سے اگر اس رطوبت کو روئی سے صاف کر کے پانی میں ڈال دیا جائے تو پانی بھی ناپاک نہ ہو گا، ع۔

وهذا اذا قاء مرة، او طعاما، او ماء بلغما، فغير ناقض عند ابى حنيفة و محمد.....الخ

یعنی مذکور تفصیلی مسائل قئی کے اس صورت میں ہے جبکہ قئی میں پت (صفرا، تلخ) یا کھانا یا پانی نکلا ہو، اور اگر ان چیزوں کے بجائے صرف بلغم نکلا ہو تو طرفین (امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ) کے نزدیک اس سے وضو نہیں ٹوٹے گا اگرچہ منہ بھر کر ہو، لیکن امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر منہ بھر کر ہو تو اس سے وضو ٹوٹ جائے گا، اب چونکہ بلغم کبھی دماغ سے حلق کے راستہ سے اترتا ہے اور قئی ہو جاتی ہے، اور کبھی معدہ سے اوپر نکل کر قئی ہوتی ہے لہٰذا اس کی تفصیل کرتے ہوئے مصنف ہدایہؒ نے فرمایا ہے **والخلاف في المرتقي الخ** وہ بلغم جو سر سے نیچے آتا ہے اس کے بارے میں تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ وہ ناقض وضو نہیں ہے البتہ اس بلغم میں اختلاف ہے جو معدہ سے نکل کر حلق تک پہنچتا ہے، کیونکہ معدہ نجاست کی جگہ بھی ہے اس کے برخلاف سر میں نجاست کی کوئی جگہ نہیں ہے۔

لابى يوسف رآه انه نجس بالمجاورة.....الخ

امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ بلغم اگرچہ خود تو پاک ہے مگر معدہ سے نکلنے کی وجہ سے اس میں بھی نجاست کا تعلق ہو جاتا ہے اس لئے وہ بلغم بھی ناپاک ہو جاتا ہے اسی وجہ سے اس سے وضو ٹوٹ جائے گا، مگر طرفینؒ فرماتے ہیں کہ بلغم ایک لیسدار اور پھسلنے والی چیز ہے اس سے گندگی کا تعلق نہیں ہو سکتا ہے بالفرض اگر ہو گا بھی تو محض معمولی سا جبکہ معمولی ناپاکی کے نکلنے اور قئی کرنے سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے کیونکہ تھوڑی چیز میں سیلان اور بہاؤ نہیں پایا جاتا ہے اور غیر سبیلین میں سیلان ہی خروج مانا جاتا ہے لہٰذا خروج نہیں پایا اور وضو نہیں ٹوٹا طحاویؒ بھی اس مسئلہ میں ابو یوسفؒ کے ہم خیال ہیں اسی بناء پر چادر میں بلغم صاف کر کے اس کے ساتھ نماز پڑھنے کو امام طحاویؒ مکروہ فرماتے ہیں جیسا کہ فوائد ظہیریہ میں ہے اور جامع محبوبی میں ہے کہ اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بلغم نجس ہے اور طرفینؒ کے نزدیک بلغم نجس نہیں ہے۔

ولوقاء دما وهو علق يعتبر فيه ملء الفم، لانه سوداء محترقة، وان كان مائعا فكذلك عند محمد، اعتبارا بسائر انواعه، وعندهما ان سال بقوة نفسه ينقض الوضوء، وان كان قليلا، لأن المعدة ليست بمحل الدم،

فيكون من قرحة في الجوف، ولونزل من الرأس الى مالان من الانف، نقض الوضوء بالاتفاق، لوصوله الى موضع يلحقه حكم التطهير، فيتحقق الخروج

ترجمہ:- اور اگر کسی نے خون کی قئی کی جو کہ جما ہوا ہے تو یہ اس وقت ناقض وضو ہوگا جبکہ وہ منہ بھر ہو کیونکہ یہ خون درحقیقت جلا ہوا سوداء ہے اور اگر یہ خون بہنے والا ہو تب بھی امام محمدؒ کے نزدیک یہی حکم ہوگا، اس کی دوسری ساری قسموں کا اعتبار کرتے ہوئے، لیکن شیخینؒ کے نزدیک اگر یہ خون اپنی ذاتی اور فطری قوت سے بہا ہے تو اس سے وضو ٹوٹ جائے گا، اگرچہ تھوڑا ہی ہو اس لئے کہ معدہ خون کی جگہ نہیں ہے، اس لئے یہ کہنا ہوگا کہ پیٹ میں کسی جگہ زخم ہو جانے کی وجہ سے ہے، اور اگر وہ خون سر سے ناک کی نرم جگہ تک پہنچ گیا تو بالاتفاق اس سے وضو ٹوٹ جائے گا، کیونکہ یہ خون ایسی جگہ پر پہنچ گیا ہے جسے پاک کرنے کا حکم ہے (حالت غسل میں) لہٰذا اس میں خون کا خروج پورے طور پر پایا گیا۔

توضیح: جمے ہوئے خون کی قئی

ولوقاء دما وهو علق يعتبر فيه ملء الفم، لانه سوداء محترقة......الخ

اگر جمے ہوئے خون کی قئی کی تو منہ بھر کر ہونے کی صورت میں وضو ٹوٹ جائے گا، کیونکہ وہ اخلاط اربعہ کا میل کچیل اور فضلہ ہے یعنی حقیقت میں وہ خون نہیں ہے اور ایسا فضلہ معدہ سے نکلتا ہے اور معدہ سے نکلنے والی چیز جبتک کہ منہ بھر کر نہیں ہوتی ہے اس سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے، مع، خون چونکہ قدرۃً گرم اور تر ہوتا ہے لہٰذا قدرۃً وہ سیال بھی ہوتا ہے اب جبکہ یہ جما ہوا خون ہے تو اب وہ سرد اور خشک ہو گیا ہے، اور سوداء فطرۃً سرد اور خشک ہوتا ہے اس طرح یہ معلوم ہوا کہ نکلنے والی شئی اصل میں تو خون ہے جو اب جل کر سوداء ہو گیا ہے کیونکہ اخلاط اربعہ پت، خون، بلغم اور سوداء میں سے جو خلط بھی جلتا ہے وہ سوداء محترقہ ہو جاتا ہے۔

وان كان مائعا فكذلك عند محمد، اعتباراً بسائر انواعه، وعندهما ان سال بقوة نفسه ينقض......الخ

اور اگر قئی کا یہ خون بہنے والا ہو تو بھی امام محمدؒ کے نزدیک یہی حکم ہے یعنی اس کا منہ بھر ہونا ضروری ہے دوسری باقی قسموں پر قیاس کرتے ہوئے جو یہ پانچ قسمیں ہیں کھانا، پانی، مرہ، سوداء اور صفراء۔ امام محبوبیؒ نے اسی طرح بیان کیا ہے، نہایہ، مگر یہ بات محل غور ہے کیونکہ مرہ ہی تو صفراء ہے علیحدہ شئی نہیں ہے، جواب یہ ہے کہ مرہ سے مراد سوداء محترقہ ہے اسی کو مرہ سوداء بھی کہا جاتا ہے، م۔

خلاصہ یہ ہوا کہ چونکہ دوسری قسموں میں منہ بھر کر ہونا شرط ہے اس لئے امام محمدؒ کے قیاس میں بہتے ہوئے خون میں بھی یہی منہ بھر کر ہونے کی شرط ہونی چاہئے۔

وعندهما ان سال بقوة نفسه ينقض الوضوء، وان كان قليلا...... الخ

اور شیخینؒ کے نزدیک اگر یہ خون اپنی ذاتی اور فطری قوت سے بہا ہے تو اس سے وضو ٹوٹ جائے گا، مقدار میں اگرچہ تھوڑا ہی ہو "ذاتی قوت" مراد یہ ہے کہ تھوک وغیرہ کے ساتھ نہیں نکلا تھا بلکہ خود اس میں اتنی قوت تھی کہ وہ بہہ جائے تو ایسی صورت میں کم ہونے کا اعتبار نہیں ہوگا، بلکہ بہتے ہوئے عام خون کی طرح یہ بھی ناقض ہوگا، لان المعدة کیونکہ معدہ میں تو خون کی کوئی جگہ نہیں ہے، لہٰذا یقیناً یہ خون کسی اندرونی زخم کے نتیجہ میں نکلا ہے اور زخم کے خون میں یہ شرط ہوتی ہے کہ وہ ایسی جگہ پر بہا ہو کہ اس کا دھونا ضروری ہوتا ہے، یہی شرط اس جگہ بھی ضروری ہوگی۔

ناک کی طرف خون بہہ آنا، جمے ہوئے خون کا نکلنا

ولونزل من الرأس الى ماكان من الانف، نقض الوضوء بالاتفاق......الخ

اور اگر خون سر سے نکل کر ناک کے بانسے، نرم جگہ تک پہنچ گیا تو بالاتفاق یعنی ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس کا وضو ٹوٹ جائے گا، کیونکہ یہ خون بہہ کر ایسی جگہ تک پہنچ گیا ہے جس کا غسل میں دھونا ضروری ہے، اس لئے اس میں سیلان کی صفت پائی گئی۔

کچھ ضروری مسائل

آلہ تناسل کی روئی، حقنہ، جس عورت کا پردہ پھٹ کر پاخانہ و پیشاب کی راہ ایک ہو گئی ہو

نمبر ۱۔ اگر کسی نے ناک صاف کی اور اس سے مسور کے برابر خون گرا تو اس سے وضو نہیں ٹوٹے گا، الخلاصہ۔

نمبر ۲۔ اگر قئی میں خون نکلا اور وہ سر سے آیا ہو پھر اگر وہ خون بہتا ہوا ہو تو اس سے بالاتفاق وضو ٹوٹ جائے گا۔

نمبر ۳۔ اور اگر خون جما ہوا ہو تو بالاتفاق وضو نہیں ٹوٹے گا۔

نمبر ۴۔ اور اگر پیٹ کی طرف سے چڑھا ہو پھر اگر خون جما ہوا ہو تو بالاتفاق وضو نہیں ٹوٹے گا مگر اس وقت جبکہ منہ بھر کر ہو۔

نمبر ۵۔ اور اگر بہتا ہوا خون ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق وضو ٹوٹ جائے گا اگرچہ منہ بھر کر نہ ہو، شرح المنیہ، اور یہی مذہب مختار ہے، التبیین، اور اسی کو عامہ مشائخ نے صحیح کہا ہے، البدائع۔

نمبر ۶۔ اگر روئی کو آلہ تناسل کے سوراخ کے اندر غائب کر دیا تو اس کے نکلنے سے وضو لازم آجائے گا، اگرچہ اس پر تری نہ پائی جائے۔

نمبر ۷۔ اگر پاخانہ کے مقام کے سوراخ میں حقنہ کیا (پچکاری یا دوا کی بتی ڈالی) تو اس میں تری کا اعتبار ہوگا، بشرطیکہ اس کا ایک کنارہ باہر ہو، اور اگر اسے بالکل غائب کر دیا باہر میں کچھ نہیں رکھا تو وہ جب نکلے گا اس وقت وضو ٹوٹ جائے گا، اس سے کوئی فرق نہیں آئے گا کہ اس پر تری کا اثر ہو یا نہ ہو، جیسا کہ الفتاوی اور التجنیس میں ہے، الفتح، اور قاضی خان میں دو روایتیں ہیں صحیح یہ ہے کہ جب بالکل غائب نہ ہو تو تری اور بدبو کا اعتبار ہوگا، ع۔

نمبر ۸۔ جس عورت کے پیشاب اور پاخانہ کی راہیں پھٹ کر ایک ہو گئی تو اس سے وطی کرنا حلال نہیں مگر اس وقت جبکہ یقین ہو کہ آلہ تناسل پاخانہ کی راہ میں نہیں جائے گا۔

نمبر ۹۔ اگر ایسی عورت کی پیشاب گاہ سے ہوا نکل آئے تو اس پر وضو کرنا مستحب ہے۔

نمبر ۱۰۔ اگر بہنے والی خشک کوئی چیز دماغ میں چڑھائی گئی یا پکائی گئی پھر وہ چیز نکل آئی تو وضو نہیں ٹوٹے گا۔

نمبر ۱۱۔ مجمع النوازل میں ہے کہ کسی کے زخم میں خون یا پیپ نہیں ہے اور وہ غسل خانہ یا حوض میں داخل ہوا اور پانی اس کے زخم میں داخل ہو کر بہہ گیا تو اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا۔

نمبر ۱۲۔ اگر زخم پر پٹی باندھی اور اس پٹی کے اوپر تری پائی گئی تو اس صورت میں وضو ٹوٹ جائے گا جبکہ یہ حالت ہو کہ اگر وہ پٹی نہ ہوتی تو اس کی رطوبت بہہ نکلتی کیونکہ اگر یہ پٹی نہ ہو اور قمیص اس زخم پر رگڑ کھا کر تر ہو جائے تو وہ حدث اور ناپاکی نہیں ہے۔

نمبر ۱۳۔ تھوک کے برابر خون نکلا تو وضو ٹوٹ گیا، الفتح، یہ حکم استحساناً ہے اس لحاظ سے خون زائد ضرور ناقض وضو ہوگا۔

نمبر ۱۴۔ اور اگر خون مغلوب ہو تو ناقض نہیں ہے، م، جب خون کا رنگ سرخ ہو تو خون غالب یا برابر ہوگا، اور اگر اس کا رنگ زرد ہے تو تھوک غالب مانا جائے گا، شرح الوقایہ، البحر، ع۔

کان کا زرد پانی، نہاتے وقت کان کے اندر پانی بھر گیا، پیپ سے زخم کا سر پھول گیا، ریح خود پاک ہے

نمبر ۱۵۔ اگر وضو کرنے والے کے کان سے پیپ ملا ہوا خون، مواد یا پیپ یا زرد پانی نکلا تو وہ ناقض وضو نہیں ہے لیکن اگر درد کے ساتھ نکلا ہے تو وہ ناقض ہوگا، المحیط والذخیرہ والتبیین۔
نمبر ۱۶۔ اگر نہاتے وقت ایک شخص کے کان میں پانی بھر گیا اور تھوڑی دیر کے بعد اس کی ناک سے وہ پانی نکل گیا تو اس پر وضو نہیں ہے، المحیط، اور نصاب میں کہا ہے کہ یہی اصح ہے، التاتارخانیہ، لیکن اگر پیپ ہو کر نکلے تو ناقض ہوگا، المضمرات۔
نمبر ۱۷۔ اگر زخم کے اوپر کا حصہ پیپ بھر کر پھول کر جس قدر تھا اس سے بڑا ہو گیا تو صحیح مسلک یہ ہے کہ وضو نہیں ٹوٹے گا، مگر امام محمدؒ کے نزدیک ٹوٹ جائے گا، اور درایہ میں اسی کو مختار کہا ہے، پہلا قول اولی ہے، الفتح، اسی پر فتویٰ ہے، م۔
نمبر ۱۸۔ اور مبسوط شیخ الاسلام میں ہے کہ زخم کے سر پر ورم آگیا پھر اس سے مواد یا پیپ وغیرہ ظاہر ہوا تو وضو نہیں ٹوٹے گا جبتک کہ ورم سے آگے نہ بڑھ جائے، الفتح۔
نمبر ۱۹۔ ریح خود پاک ہے جیسا کہ مصنف ہدایہؒ نے تجنیس میں اختیار کیا ہے، اور یہی اصح ہے، الزاہدی۔
نمبر ۲۰۔ لیکن ہوا کا مقعد سے نکلنا ناقض وضو ہے، ت۔

رال، تھوک، رینٹ، آنسو، پسینہ، بلغم کے احکام

کہ یہ سب چیزیں پاک ہیں، ع د۔

وہ پانی جو زخم، چھالوں، ناف، کان اور چھاتی سے نکلا ہو

اگر وہ کسی بیماری کی وجہ سے ہو تو قول اصح میں یہ ساری چیزیں یکساں ہیں، الزاہدی، الفتح، العینی عن المجتبیٰ۔

آنکھ آجانے کا پانی

اسی بناء پر فقہاء نے کہا ہے کہ جس کی آنکھ میں بیماری ہو اور اس سے پانی بہتا ہو تو اس پر وضو کرنا ضروری ہے، پھر اگر یہ بیماری مستقل ہو اور پانی مسلسل بہتا رہتا ہو تو ہر وقت کے لئے وضو واجب ہے، اور تجنیس اور فتاویٰ قاضی خان میں ہے کہ اگر کسی کی آنکھ میں غرب بیماری ہو جس سے پانی جاری ہو تو اس کا وضو ٹوٹ جائے گا کیونکہ وہ مثل زخم کے ہے اور وہ پانی آنسو نہیں ہے، اگر کسی کی ناف سے زرد پانی نکل کر بہا تو اس کا وضو ٹوٹ گیا کیونکہ وہ پانی پتلی پیپ ہے، "غرب" ایک ایسی بیماری کا نام ہے جس سے آنکھ کے کونہ میں ورم آجاتا ہے، الفتح۔ اور حسنؒ سے مروی ہے کہ چھالے کے پانی سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے حلوائیؒ نے کہا ہے کہ اس فتویٰ کے بناء پر خارش اور چیچک والوں کو سہولت حاصل ہو گئی ہے۔

اگر سوئی گھس جانے یا چھری لگ جانے سے خون نکل آیا

اور خون اس سوراخ یا کٹنے کی جگہ سے آگے بڑھ گیا تو قول اصح کے مطابق وہ حدث ہے، عینی میں ایسا ہی ہے، اور وضو نہیں ٹوٹتا ہے اگرچہ سر زخم سے زیادہ جگہ گھیر لے، الظہیریہ، اور ان جیسے مسائل میں وضو نہ ٹوٹنے پر ہی فتویٰ ہے، المحیط۔

مباشرت فاحشہ

وقایۃ الروایۃ وکنز وغیرہ میں ہے کہ تمام نواقض وضو میں امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک استحساناً ایک مباشرہ فاحشہ بھی ہے، بخلاف امام محمدؒ کے، اس مباشرت فاحشہ کے معنی یہ ہیں کہ مرد اور عورت دونوں ننگے ہو کر بغیر کسی حائل اور پردہ کے بدن سے بدن ملائیں اور مرد کا آلہ تناسل عورت کی وجہ سے منتشر ہو رہا ہو اگرچہ کچھ نہ نکلا ہو، عینیؒ نے کہا ہے کہ ظاہر

الرولیۃ میں یہ شرط نہیں ہے کہ مرد کا آلہ تناسل اور عورت کی پیشاب گاہ میں رگڑ پیدا ہو، لیکن حسن بن زیادؒ کی روایت میں یہ شرط ہے اور یہی اظہر ہے میں کہتا ہوں کہ اسی قول کو شرح وقایہ میں قبول کیا ہے۔

اور قنیہ میں کہا ہے کہ دو عورتوں کا آپس میں ایسا کرنا اور مرد اور لڑکے کا اس طرح کرنا بھی ناقض وضو ہے، اور معراج الدرایہ میں دو مرد کا ایسا کرنا ناقض مانا ہے، عالمگیریہ میں قنیہ سے نقل کیا ہے کہ عورت کی پاکی ختم ہونے میں مرد کے آلہ تناسل کا منتشر ہونا شرط نہیں ہے، انتہی، امام محمدؒ کے نزدیک صرف اس مباشرت سے وضو نہیں ٹوٹتا جبتک کہ مذی وغیرہ نہ نکلے، اور یہی قیاس ہے، المحیط، اور زاد ونصاب میں ہے کہ امام محمدؒ کا قول صحیح ہے اور مضمرات میں ہے کہ یہی اصح ہے، اور ینابیع میں ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے، التاتارخانیہ۔

اور حقائق منظومہ میں بقالی سے نقل کیا ہے کہ ہمارے اصحاب سے روایت ہے کہ مباشرت فاحشہ سے وضو نہیں ٹوٹے گا، جبتک کہ کوئی چیز ظاہر نہ ہو، اور یہی صحیح ہے، شیخ الاسلام، مترجم کا کہنا ہے کہ اس مسئلہ میں امام محمدؒ کے قول قیاس کے مطابق ہے اور شیخینؒ کا قول استحسان پر مبنی ہے اور جمہور علماء کی موافقت اسی میں ہے اس لئے بلاشبہہ بہت محتاط قول یہی ہے، اور اسی لئے اسی قول کو قبول کیا ہے: اور اگر عام لوگ اس میں مبتلا نہ ہو جائیں تو اظہر وانسب یہ ہوگا کہ اسی قول پر عمل کیا جائے جس میں زیادہ احتیاط ہو، واللہ تعالیٰ اعلم، اور المختار نے اسی کی تصریح کی ہے۔

چیچڑی، جونک، مچھر کا خون چوسنا، خون نہ بہنے والا، کھانا پانی فوراً قئی کرنا

شیر خوار بچے کی قئی مع تحقیق ضعف قول الحلبی و در مختار

محیط میں ہے کہ اگر کسی کو بدن میں چیچڑی، کلنی چپٹ گئی اور اس نے خون چوس لیا اگر وہ چھوٹی ہو تو اس سے وضو نہیں ٹوٹے گا جیسا کہ مکھی اور مچھر کاٹنے اور چوسنے سے نہیں ٹوٹتا ہے، اور چیچڑی بڑی ہو تو وضو ٹوٹ جائے گا جیسا کہ جونک کے چمٹنے سے ٹوٹ جاتا ہے، المحیط للسرخسی والفتح، ع، ت، ایسا خون جو اپنی جگہ میں ظاہر ہوا مگر نہیں بہا اور اسے روئی میں صاف کر کے پانی میں ڈال دیا تو پانی ناپاک نہیں ہوگا، الفتح، مجتبیٰ میں حسنؒ سے روایت ہے کہ کھانا کھایا پانی پیا اور اسی وقت قئی کر دی تو وہ وضو نہیں توڑے گا، کیونکہ وہ پاک ہے اور ابھی تک وہ تحلیل نہیں ہوا ہے یعنی اس نے دوسری شکل اختیار نہیں کی ہے اس کی نجاست تھوڑی ہے لہذا حدث نہ ہونے سے وہ ناپاک نہیں ہوئی، اسی طرح اگر چھوٹے بچے نے دودھ پی کر فوراً قئی کر دی تو وہ قئی پاک ہوگی کہا گیا ہے کہ یہی قول مختار ہے اور یہی صحیح ہے، المعراج، لیکن در مختار میں کہا ہے اگر دودھ معدہ تک پہنچ چکا ہو تو اگر چہ اس میں ٹھہرا نہ ہو پھر بھی وہ ناپاک ہے، اور کہا ہے کہ قئی نجاست غلیظہ ہے اگر چہ بچہ نے دودھ پی کر فوراً قئی کی ہو، یہی قول صحیح ہے کیونکہ وہ دودھ نجاست غلیظہ سے مل کر آیا ہے ایسا ہی حلبیؒ نے ذکر کیا ہے اور اگر کھانا پانی دودھ صرف اپنی نلکی اور حلق سے لوٹ آیا ہو تو بالاتفاق ناقض وضو نہیں ہوگا انتہی۔

مترجم کا کہنا ہے کہ شیخ الاسلام عینیؒ نے کہا ہے کہ قئی میں احادیث متعارض اور ایک دوسرے کی مخالف ہیں جیسا کہ وہ گذر چکی ہیں، ان سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ تھوڑی قئی میں منہ کو باطن کا حکم ہے اور زائد قئی میں ظاہر کا حکم ہے مع یہ بات ظاہر ہے کہ تھوڑی قئی حدث نہ ہونے سے اس کو ناپاک ہونے کا حکم نہیں دیا جاتا ہے کیونکہ نجاست تھوڑی ہے، فتح القدیر میں اسی دلیل کی بناء پر مجتبیٰ کے مسئلہ کو جو حسنؒ سے مروی ہے اور بچے کی قئی کا حکم بیان کیا ہے، اور اسی قاعدہ پر دوسرے اتفاقی مسئلہ کو استنباط کیا ہے کہ قنیہ میں ہے کہ اگر کسی نے بہت سے کیڑے یا سانپ کی قئی کی جو منہ بھر کر ہیں تو وضو نہیں ٹوٹے گا، پھر تیسرا اتفاقی مسئلہ بھی اس طرح استنباط کیا ہے کہ اگر کسی نے بلغم اور کھانا ملا ہوا قئی کیا، اس وقت اگر کھانے کا غلبہ ہو اور وہ اتنی مقدار میں ہو کہ اگر یہی تنہا ہوتا تو منہ بھر جاتا تو وضو ٹوٹ جائے گا، اور اگر وہ ایسی حالت میں ہو کہ اگر یہ تنہا بلغم ہوتا تو اس

سے منہ بھر جاتا تو اس میں اختلاف ہے اور اگر کھانا اور بلغم دونوں برابر مقدار میں ہوں تو وضو نہیں ٹوٹے گا خلاصہ میں ایسا ہی ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ محیط سرخسی میں ہے کہ اگر بلغم کھانا وغیرہ سے ملا ہوا ہو تو اس طرح پر کہ اس میں صرف کھانا اتنا ہو کہ اس سے منہ بھر جائے تو ناقض وضو ہے ورنہ نہیں، انتہی، عالمگیریہ، اور عینیؒ نے بھی یہی ذکر کیا ہے پھر شیخ ابن الہمام نے کہا ہے کہ صلوٰۃ الحسن میں ہے کہ غالب شئی کا اعتبار ہوگا اور اگر دونوں برابر ہوں تو ہر ایک کا علیحدہ علیحدہ اعتبار ہوگا، انتہی، شیخ نے کہا ہے کہ یہی قول سب سے بہتر ہے، اور یہ بھی لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ اگر کسی نے کھانا یا پانی کی قئی کی اور وہ قئی بالشت در بالشت کئی تکیوں میں لگ گئی پھر بھی وہ نماز سے مانع نہیں ہے، اور حسنؒ نے فرمایا ہے کہ جبتک کہ وہ فاحش اور بہت زیادہ نہ ہو جائے اس وقت تک مانع نہیں ہے، انتہی۔

اس قول کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ قئی نجاست خفیفہ ہے، لیکن یہ بات اشکال سے خالی نہیں ہے، کیونکہ اس میں کوئی اختلاف اور تعارض نہیں ہے، ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ مسئلہ کے اس حکم کی صورت یہ ہو کہ کھانا اور پانی فوراً قئی کر دیا، ایسی صورت میں جب تک کہ اتنی زیادہ قئی کر دی تو غالب گمان یہ ہوتا ہے کہ اس میں اتنی نجاست لگ گئی ہوگی جس سے وضو باقی نہیں رہتا ہے، اور فاحش نہ ہونے کی صورت میں اس سے کم ہے، اس بناء پر یہ بات صاف سمجھ میں آ گئی کہ اصح وہی ہے معراج اور الدرایہ میں جس کی تصحیح ہے، واللہ اعلم۔

سوتے ہوئے کی رال، مردہ کے منہ کا پانی، پیپ کا حکم، داخل ہونے سے وضو ٹوٹنا، آگ سے پکی ہوئی چیز سے وضو کی حدیث واستنباط، اونٹ کے گوشت سے وضو

وہ رال جو سوتے ہوئے آدمی کے پیٹ سے چڑھ کر منہ سے بہے اگر زرد رنگ یا بدبودار ہو تو شیخ ابو نصرؒ کے نزدیک قئی کے حکم میں ہے، اور ابو اللیثؒ کے قول میں بلغم کے حکم میں ہے، الفتح، اور تجنیس میں ہے کہ رال کسی طرح کی ہو پاک ہے، اور اسی پر فتویٰ ہے الطحاوی، اور در مختار میں اسی قول کو قبول کیا ہے اور کہا ہے کہ اس کے برخلاف وہ پانی ہے جو مردے کے منہ سے بہے کہ وہ نجس ہے اور یہ بھی لکھا ہے کہ پیپ کا حکم مثل خون کے ہے یعنی اگر پیپ خون سے زائد یا برابر ہے تو وہ ناقض ہے ورنہ نہیں، اور یہ بھی لکھا ہے کہ رینٹ سے ملنا تھوک کے ملنے کے برابر ہے، یعنی اگر رینٹ سے خون یا پیپ ملا تو اس کا حکم وہی ہے جو تھوک سے خون ملنے کا ہے، یہاں تک وہ مسائل مذکور ہوئے جن میں کسی چیز کے نکلنے سے وضو ٹوٹتا ہے، اور کسی چیز کے داخل ہونے سے وضو ٹوٹتا ہے تو وہ ہے جبکہ حشفہ (آلہ تناسل کا اوپر کا حصہ) داخل ہوتا ہے اور حضور علیہ السلام کا فرمان ہے توضئوا مما مسّتِ النار یعنی جس چیز کو آگ نے چھولیا ہے یا مس کیا ہے اس سے وضو کرو، مسلم۔

اس سے معلوم ہوا کہ آگ سے پکائے ہوئے کھانے سے وضو کرنا ہوگا، لیکن یہ حکم منسوخ ہے، محی السنۃ نے کہا ہے کہ وہ حکم عبد اللہ بن عباسؓ کی روایت کردہ اس حدیث سے منسوخ ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے بکری کا دست پکایا ہوا کھایا، پھر بغیر وضو کئے ہوئے نماز پڑھی، بخاری و مسلم، میں کہتا ہوں کہ اسی طرح کی حدیث حضرت سوید بن نعمانؓ بھی ہے جس میں ہے کہ آپ نے ستو کھا کر صرف کلی کی اور وضو نہیں کیا، جیسا کہ بخاری میں ہے۔

ویسے ایک اور روایت میں ہے جو جابر بن سمرہؓ سے منقول ہے کہ ایک شخص نے آنحضرت علیہ السلام سے دریافت کیا کہ کیا ہم بکری کا گوشت کھا کر وضو کر لیں، تو آپ علیہ السلام نے فرمایا کہ چاہے وضو کرو یا نہ کرو، پھر پوچھا کیا ہم اونٹ کا گوشت کھا کر وضو کر لیں؟ آپ علیہ السلام نے فرمایا کہ ہاں اونٹ کے گوشت کو کھا کر وضو کر لو، الحدیث، مسلم نے اس کی روایت کی ہے، تو معلوم ہوا کہ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کی روایت سے اونٹ کے گوشت کھا کر وضو کرنے کا حکم منسوخ ہونا ثابت نہیں ہوا، البتہ حضرت

جابرؓ کی حدیث کہ کان آخر الامرین رسول اللہ ﷺ ترك الوضوء مما مست النار، یعنی رسول اللہ ﷺ سے دو باتوں میں سے آخری بات یہ ثابت ہوئی کہ آپ نے وضو نہیں کیا ہے ایسی چیزوں کے کھانے کے بعد جو آگ پر پکائی گئی ہو، سیوطیؒ نے اس کو ازہار متاثرہ میں متواتر احادیث میں سے شمار کیا ہے، لہٰذا یہ حدیث بہتر اور قابل قبول ہے البتہ یہ حدیث حکم کے اعتبار سے عام ہے، اور اونٹ کے گوشت سے وضو کا حکم خاص ہے، نیز پہلی حدیث قولی، مرفوع اور کتاب صحیح کی حدیث ہے، اور یہ فعلی اور اخبار صحابی یعنی موقوف اور غیر صحیحین کی حدیث ہے، اسی بناء پر جمہور علماء کے نزدیک اونٹ کے گوشت سے وضو واجب نہیں ہوتا ہے اس لئے مستحب یہ ہے کہ اس سے وضو کر لیا جائے، واللہ اعلم۔

یہ مسئلہ آخر فصل میں بھی آئے گا، اب نواقض وضو میں وہ بحث جس کا تعلق حالت متوضی سے ہے تو اس سے متعلق مسئلہ مباشرت فاحشہ کا ہے اور اس کا ذکر گذر چکا ہے اسی قسم سے نوم یعنی نیند سونا ہے، اور شرعایہ بھی نواقض وضو میں سے ہے جیسا کہ عینیؒ میں ہے، جو حضرت علیؓ سے منقول ہے کہ سرین یعنی چوتڑ کے گرہ دونوں آنکھیں ہیں، لہٰذا جو کوئی سو جائے وہ وضو کر لے، یہ ابو داؤدؒ کی روایت ہے جب آنکھ سو گئی تو گرہ کھل گئی، یہ روایت دارمی میں حضرت معاویہؓ سے منقول ہے، اسی طرح حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ وضو اس پر لازم ہے جو کروٹ کے بل سویا، کیونکہ جب کروٹ سے لیٹا تو جوڑ جوڑ ڈھیلے پڑ گئے، ابو داؤدؒ اور ترمذیؒ کی یہ روایت ہے، اسی لئے مصنف ہدایہؒ نے نواقض وضو میں نیند کی بحث اس طرح بیان کی ہے۔

والنوم مضطجعا، اومتكئا، اومستندا الى شيء لو ازيل لسقط، لان الاضطجاع سبب لاسترخاء المفاصل، فلا يعرى عن خروج شئ عادة، والثابت عادة كالمتيقن به، والاتكاء يزيل مسكة اليقظة لزوال المقعد عن الارض، ويبلغ الاسترخاء في النوم غايته بهذا النوم من الاستناد، غير ان السند يمنعه من السقوط

ترجمہ: اور سو جانا کروٹ پر یا ٹیک لگا کر، یا کسی ایسی چیز پر ٹیک لگا کر کہ اگر وہ چیز اس جگہ سے ہٹا دی جائے تو یہ شخص گر پڑے، کیونکہ اضطجاع یعنی کسی پہلو پر لیٹنا جوڑ بندوں کے ڈھیلے ہونے کا سبب ہے اس لئے عادۃً (اور عموماً) اس مقام سے کوئی چیز نکلے بغیر نہیں رہتی ہے اور جو چیز عادۃً ہوتی رہتی ہے وہ مثل یقین کے ہوتی ہے اور ٹیک لگانا تو بیداری کی رکاوٹ کو دور کر دیتا ہے، اس وجہ سے کہ مقعد زمین سے اٹھ جاتی ہے، اور اس قسم کے ٹیک لگانے کی وجہ سے نیند میں ڈھیلا پن اپنی انتہا درجہ تک پہنچ جاتا ہے، البتہ اتنی بات ضروری ہے کہ جس چیز پر ٹیک ہے وہ اس کو گرنے سے روکتی ہے۔

توضیح: - نیند سے وضو ٹوٹنا، سونے والے کی تیرہ حالتیں ہیں، ٹیک لگا کر سونا اور اس مسئلہ کی تحقیق

والنوم مضطجعا، اومتكئا، اومستندا الى شيء لو ازيل لسقط.....الخ

یعنی وضو توڑنے والی چیزوں میں سے ایک نیند بھی ہے ایسی جو کروٹ اور پہلو پر ہو یا تکیہ لگا کر ہو، یعنی ایک کولھہ پر ٹیک لگا کر ہو یعنی ایک سرین پر زور دے کر ہو، یہ اسرار اور ایضاح میں ہے، النہایہ، یا ایسی چیز پر ٹیک لگا کر ہو کہ اگر وہ چیز ہٹا دی جائے تو آدمی گر پڑے، سونے کی یہ تین حالتیں ایسی ہیں جن سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، وقایہ، سونے کی تیرہ حالتیں ہوتی ہیں، جن میں سے یہ تین مذکور ہوئیں، اور یہی تینوں ناقض وضو بھی ہیں، بقیہ دس حالتیں یہ ہیں:

نمبر ۴۔ بیٹھے بیٹھے، نمبر ۵۔ آلتی پالتی مارے ہوئے، نمبر ۶۔ پاؤں پھیلائے ہوئے، نمبر ۷۔ جھکے ہوئے، نمبر ۸۔ کتے کی طرح بیٹھے ہوئے، نمبر ۹۔ سوار، نمبر ۱۰۔ پیدل چلتے ہوئے، نمبر ۱۱۔ کھڑے کھڑے، نمبر ۱۲۔ رکوع کرتے ہوئے، نمبر ۱۳۔ سجدہ کی حالت میں بقیہ یہ دس حالتیں ناقض وضو نہیں ہیں، امام طحاویؒ نے فرمایا ہے کہ اپنے اختیار سے ٹیک لگا کر سونا ناقض ہے جیسا کہ ذکر کیا گیا ہے کہ اگر باوضو شخص کسی چیز پر ٹیک لگا کر یا ہاتھوں پر ٹیک لگا کر سوئے اس طرح پر کہ اس ٹیک کو ہٹا دیا جائے تو یہ گر پڑے تو اس کا وضو ٹوٹ جائے گا، اسی مسئلہ کو صاحب قدوری اور صاحب ہدایہؒ نے اختیار کیا ہے اور اسی کو دوسرے بہت سے مشائخ نے بھی قبول کیا ہے۔

لیکن بعد کے ائمہ نے ذکر کیا ہے کہ ابو یوسفؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے سوال کیا کہ اگر باوضو شخص کسی چیز سے ٹیک لگا کر سو گیا تو کیا ہوگا؟۔ تو جواب دیا کہ اگر اس کی دونوں چوتڑیں زمین پر اچھی طرح جمی ہوں تو اس کا وضو باقی رہے گا خواہ جیسی حالت ہو، اسی کو عام مشائخ نے قبول کیا ہے، اور یہی اصح ہے، بدائع اور محیط میں ایسا ہی مذکور ہے، اور یہی ظاہر المذہب ہے، کافی میں ایسا ہی مذکور ہے، ع، خزانۃ المفتیین میں یہی مذہب مختار ہے، عصام، یہی صحیح ہے، التبیین، لیکن وضو ٹوٹ جانے کو ابن الہمامؒ نے قوی کہا ہے کیونکہ وضو ٹوٹنے کی اصل بنیاد اسی پر ہے نیند پر نہیں ہے، البتہ نیند کی وجہ سے غفلت طاری ہو جاتی ہے اس لئے مذکورہ صورت پر حکم کر دیا گیا ہے ایسی جگہوں میں جہاں حدث ہونے کا گمان ہو، اسی بناء پر کھڑے ہونے والے، رکوع کرنے والے سجدہ کرنے والے کی نیند ناقض وضو نہیں ہے مگر لیٹنے والے کی نیند ناقض ہے کیونکہ اس سے بدن پورا ڈھیلا ہو جاتا ہے، اور یہی بات اس قسم کے ٹیک لگانے میں بھی پائی جاتی ہے، کیونکہ اس کو گرنے سے صرف ٹیک روکے ہوئے ہے، اور جب پوری ڈھیل مل رہی ہو اس وقت مقعد کا تعلق ریاح کو نکلنے سے نہیں روک سکتا ہے، اس وقت تو اور بھی ہوا زیادہ خارج ہوتی ہے جبکہ پیٹ خراب ہو اور ہضم نہ ہو قوت دافعہ زیادہ ہو جیسا کہ خصوصاً ہمارے زمانہ میں یہ بیماری پائی جاتی ہے، انتہی، الفتح۔

اور العالمگیریہ میں ہے کہ کروٹ پر لیٹنا بلا اختلاف ناقض ہے خواہ نماز کی حالت میں ہو یا کسی دوسری حالت میں اور یہی حکم تورک کی حالت میں سونے کا ہے یعنی کسی ایک سرین کی بل پر بل ہو، البدائع، اسی طرح استلقاء یعنی چت سونے کی حالت بھی ناقض ہے، البحر، اور اگر بیٹھے ہوئے اس حالت میں سویا کہ دونوں سرین دونوں ایڑیوں پر اوندھے ہونے کی مشابہ ہو تو اس پر وضو لازم نہیں آئے گا، یہی اصح ہے، محیط سرخسی، ذخیرہ میں بیان کیا ہے کہ اگر دونوں سرین دونوں ایڑیوں پر اور پیٹ رانوں پر منہ کے بل اوندھے کی شکل میں ہو تو وضو نہیں ٹوٹے گا، اور ذخیرہ کے علاوہ دوسری کتابوں میں لکھا ہے کہ اگر چار زانوں اس طرح سویا کہ سر زانوں پر ہو تو وضو ٹوٹ جائے گا، یہ قول ذخیرہ کے مخالف ہے، الفتح۔

میں کہتا ہوں کہ ظاہر یہ ہے کہ دونوں تلووں پر اس طرح بیٹھا کہ دونوں انگوٹھے مل گئے گویا ٹانگیں چوتڑوں سے مونڈھوں کی طرح نکلی ہیں تو اس وقت روکنے اور مدافعت کی پوری قوت موجود ہے، اصح قول یہ ہوگا کہ حالت ناقض نہ ہوگی، فافہم، م، اور اگر ایسی چیز کی طرف ٹیک لگا کر سویا کہ اگر وہ ہٹالی جائے تو وہ گر پڑے اور ایسی حالت میں اس کی مقعد (پاخانہ کے نکلنے کا راستہ) اٹھ جائے تو بالاتفاق ناقض ہے، التبیین، اگر مریض نماز کی حالت میں کروٹ پر سو گیا تو صحیح قول یہ ہے کہ اس کا وضو ٹوٹ جائے گا، المحیط والتبیین والبحر اسی پر فتویٰ ہے، النہر، امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ اس پر دوبارہ وضو لازم نہیں ہے، یہی صحیح ہے، ع، حاصل کلام یہ ہوا کہ جو نیند ایسی ہو کہ بدن کو بالکل ڈھیلا کر دے اور خروج ریح کی رکاوٹ کو ختم کر دے وہ ناقض وضو ہے، اس لئے کروٹ پر ٹیک لگانے والے، کولھے پر ٹیک لگانے والے اور کسی ایسی چیز پر ٹیک لگانے والے کہ اگر وہ چیز ہٹالی جائے تو وہ گر پڑے ان تینوں قسموں پر وہ تعریف صادق آتی ہے جس کی تفصیل گذر چکی ہے۔

لان الاضطجاع سبب لاسترخاء المفاصل...... الخ

اس لئے کہ لیٹنے، سونے سے بدن کے سارے حصے ڈھیلے پڑ جاتے ہیں اور خروج ریح ہو جاتا ہے اور عادت اور تجربہ سے یہ بات یقینی طور پر معلوم ہے کہ بیساختہ طور سے کچھ نہ کچھ ہوا بدن سے ضرور نکل جاتی ہے الثابت عادۃ الخ اور تجربہ سے ثابت شدہ بات درجہ یقین تک پہنچ جاتی ہے، اس لئے شریعت نے یہ فیصلہ کن حکم دیا ہے کہ نیند آتے ہی وضو ٹوٹ جائے گا اور اس سلسلہ میں کسی شک کی گنجائش باقی نہیں رہے گی اس بناء پر اگر کوئی شخص پاخانہ گیا مگر اسے وضو ٹوٹنے میں شک ہوا تو اس کے وضو ٹوٹنے کا ہی حکم دیا جائے گا، عنایہ، والاتکاء یزیل الخ ٹیک لگانے سے بیداری کی حالت میں جو خروج ریح میں رکاوٹ ہوتی ہے وہ ختم ہو جاتی ہے کیونکہ مقعد زمین سے اٹھ جاتی ہے لہٰذا بدرجہ اولیٰ نیند کی حالت میں وہ رکاوٹ دور ہو جائے گی، ویبلغ الاسترخاء الخ اس قسم کی ٹیک لگانے کی وجہ سے جس کا بیان ہو چکا ہے ڈھیلا پن بدن کا اپنی انتہا کو پہنچ جائے گا، السند

وہ چیز جس پر ٹیک لگائی جائے اور الاستناد کسی چیز پر ٹیک لگانا، تو اگر کسی چیز پر اس طرح ٹیک لگائی گئی ہو کہ اس کے نکال دیئے سے وہ ٹیک لگانے والا گر پڑے، اس استناد سے بدن کا ڈھیلا پن بالکل انتہاء تک پہنچ جاتا ہے اور اس کے گر جانے میں کوئی کسر اور کمی باقی نہیں رہ جاتی ہے۔

غیر ان السند یمنعه من السقوط......الخ

البتہ وہ چیز جس پر ٹیک لگائی گئی ہے وہی اس شخص کو گرنے سے روکے ہوئے ہے، اسی لئے ہم یہ دیکھتے ہیں کہ اس کی حالت بھی ویسی ہے جیسے زمین پر لیٹنے والے کی، کہ اگر اس کے نیچے کی زمین کی مٹی کسی تدبیر سے نکال دی جائے تو وہ لیٹنے والا بھی نیچے کی تہ تک پہنچ جائے، اس سے معلوم ہو گیا کہ نقض وضو کی پوری بنیاد بدن بالخصوص مقام مخصوص (مقعد) کے ڈھیلے ہونے پر ہے لہٰذا اس مسئلہ میں بھی جس کا تذکرہ ہو رہا ہے نقض وضو لازم آئے گا، یہ مسئلہ اگر چہ مبسوط میں ذکر نہیں کیا گیا ہے لیکن طحاویؒ نے ذکر کیا ہے، جیسا کہ نہایہ میں ہے لیکن انتہائی مدلل اور محتاط طریقہ پر ذکر کیا ہے، اسی بناء پر محتاط علماء نے اس کو قبول کیا ہے یہی اولیٰ ہے، اور اسی کو تاج الشریعہ نے بھی مانا ہے، الحاصل پورے اور مکمل طور پر بدن کے ڈھیلے ہونے کی وجہ سے نیند کی مذکورہ صورتوں کو ناقض کہا گیا ہے۔

بخلاف حالة القيام والقعود والركوع والسجود فى الصلوة وغيرها، هو الصحيح، لان بعض الاستمساك باق اذ لو زال لسقط، فلم يتم الاسترخاء، والاصل فيه قوله عليه السلام: "لاوضوء على من نام قائما، او قاعدا او راكعا، او ساجد، انما الوضوء على من نام مضطجعا، فانه اذا نام مضطجعا استرخت مفاصله"

ترجمہ:-اس کے برخلاف سونا کھڑے ہونے، بیٹھنے، رکوع کرنے اور ان کے علاوہ دوسری حالتوں میں سونے کے خواہ نماز کی حالت میں ہو یا نہ ہو (کہ ان میں سونے سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے) یہی صحیح قول ہے، اس لئے کہ گرنے سے تھوڑی سی رکاوٹ باقی رہ جاتی ہے، کیونکہ اگر رکاوٹ بالکل ہی ختم ہو گئی ہوتی تو وہ گر پڑتا، اس طرح معلوم ہوا کہ اس میں ڈھیلا پن مکمل طریقہ سے نہیں آیا ہے، اس بحث میں اصل نبی کریم ﷺ کا یہ فرمان ہے، اس شخص پر وضو کرنا لازم نہیں ہے جو سو گیا ہو کھڑے، بیٹھے، رکوع کرنے یا سجدہ کرنے کی حالت میں، وضو تو ایسے سونے والے پر لازم ہے جو ٹیک کر یا لیٹنے کی حالت میں سو گیا ہو، کیونکہ جو شخص اس طرح سوتا ہے اس کے جوڑ ڈھیلے پڑ جاتے ہیں۔

توضیح: سجدہ کی ہیأت پر سونا، عمداً سونا، دلیل

بخلاف حالة القيام والقعود والركوع والسجود فى الصلوة وغيرها......الخ

یعنی کھڑے بیٹھے، رکوع کی ہیأت اور سجدہ کی ہیأت پر سونا ناقض وضو نہیں ہے، خواہ نماز میں ہو یا غیر نماز میں ہو یہی صحیح ہے۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے، ع، لہٰذا ابن شجاع کا یہ کہنا درست نہیں ہے کہ نماز کی حالت میں اگر ہو تو ناقض نہیں ہے اور اگر غیر نماز میں ہو تو ناقض ہے، کیونکہ ظاہر الروایۃ میں مذکورہ دونوں حالتوں میں فرق نہیں بتایا ہے **لان بعض الاستمساك الخ** اس لئے کہ نیند کے ان حالات میں روکنے کی کچھ قوت باقی ہے، اور جب کچھ قوت باقی ہے تو تو استرخاء یعنی ڈھیلا پن پورے طریقے سے نہیں پایا گیا لہٰذا وضو نہیں ٹوٹے گا، کیونکہ نیند خروج ریح کے قائم مقام نہ ہو گی زیادہ سے زیادہ خروج ریح کے بارے میں شک باقی رہے گا جبکہ باوضو ہونا یقینی تھا لہٰذا شک سے یقین ختم نہیں ہو گا، اور وضو باقی رہ جائے گا، مع، کھڑے ہونے والے اور بیٹھنے والے کی نیند اگر چہ زمین پر ہو یا محمل میں ہو، اسی طرح رکوع اور سجدہ کرنے والے کی نیند اگر چہ نماز میں کسی طرح ہو وضو کو ختم نہیں کرتی ہے، اور یہی حکم ایسی نیند کا بھی ہے جو نماز سے خارج ہو، سوائے سجدہ کرنے والی ہیئات کے کہ نماز کے باہر یہ شرط ہے کہ اپنی مسنون ہیأت پر قائم ہو یعنی اپنے کو اپنی رانوں سے اٹھائے ہوئے اور اپنے بازوؤں کو اپنی بغلوں سے

دور کئے ہوئے ہو اور اگر یہ حالت نہ ہو تو وضو ٹوٹ جائے گا، الفتح، البحر۔

واضح ہو کہ جن صورتوں میں سونے سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے ظاہر الروایۃ میں یہ فرق نہیں ہے کہ باوضو شخص نیند کے غلبہ سے سو گیا ہو یا از خود عمداً سو گیا ہو کسی حالت میں وضو نہیں ٹوٹے گا، اور یہی صحیح ہے، المحیط، اب تک جتنی دلیلیں بیان کی گئی ہیں یہ سب عقلی اور قیاسی ہیں، اسی لئے مصنف ہدایہؒ اب نقلی دلیل احادیث سے اس طرح بیان کر رہے ہیں۔

والاصل فیہ قولہ علیہ السلام: "لا وضوء علی من نام قائما......" الخ.

کہ کھڑے ہونے والے یا بیٹھنے والے رکوع کرنے والے اور سجدہ کرنے والے نمازی اگر سو جائیں تو ان پر وضو لازم نہیں ہو گا، وضو تو ایسے شخص پر لازم ہو گا لیٹ کر سونے والا ہو کہ اس کے جوڑ ڈھیلے پڑ جاتے ہیں، یہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے جو اس مسئلہ میں دلیل اصلی اور نقلی کے طور پر ہے، امام زیلعیؒ نے کہا ہے کہ حدیث کے یہ الفاظ غریب ہیں، ابوداؤد اور ترمذیؒ نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ میں نے نبی کریم ﷺ کو دیکھا کہ آپ سجدہ میں سو گئے تھے یہانتک کہ سونے سے خرخراہٹ کی آواز بھی میں نے سنی، پھر آپ ﷺ کھڑے ہو کر نماز پڑھنے لگے تو میں نے کہا کہ یا رسول اللہ (ﷺ) آپ تو سو گئے تھے، (کیا آپ کا وضو نہیں ٹوٹا تھا)؟ آپؐ نے فرمایا ہے کہ وضو تو صرف اس شخص پر لازم ہوتا ہے جو کروٹ پر سوئے کیونکہ کروٹ پر لیٹنے سے ہی جوڑ ڈھیلے پڑ جاتے ہیں، انتہی، امام احمد، طبرانی، ابن ابی شیبہ دار قطنی اور بیہقی سب نے یہ روایت کی ہے مگر اکثر محدثین نے حدیث کو ضعیف اور اس میں راوی ابو خالد دالانی یزید بن عبد الرحمٰن پر جرح کی ہے، ابن جریر طبریؒ نے صحیح کہا ہے اور ابو خالد کی نسبت فرمایا ہے کہ وہ عدالت وامانت کے ساتھ حدیث کو مرفوع روایت کرتے ہیں، ابن عدیؒ نے اس کو مہدی بن بلال عن ابی ہریرہ مرفوعاً روایت کیا ہے، اور عمر بن شعیب عن ابیہ عن جدہ روایت کیا ہے اور ابو خالد راوی کے متعلق یحییٰ بن معین اور احمد نسائی نے کہا ہے کہ مضائقہ نہیں ہے، ابو حاتم نے کہا ہے کہ وہ بہت سچے اور قابل اعتماد ہیں، ابن عدی نے کہا ہے کہ ان کی حدیثیں صالح ہوتی ہیں، مع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ شیخ سیوطیؒ نے بدور سافرہ میں ابو خالد کی توثیق کی ہے، م، الحاصل مذکورہ تفصیل میں غور کرنے سے یہ بات اچھی طرح سمجھ میں آجاتی ہے کہ مذکورہ حدیث درجہ حسن سے کم نہیں ہے، اور اگر بالفرض یہ نہ بھی ہوتی تو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ صرف نیند وضو کو نہیں توڑتی ہے، بلکہ حدث ہونے کا اس سے شبہہ پیدا ہو جاتا ہے اس لحاظ سے جس نیند سے حدث ہونے کا گمان ہو جائے وہ نیند حدث ہونے کے ہی قائم مقام سمجھی جائے گی، یہی استدلال کافی ہے، مف۔

سجدہ تلاوت وشکر میں سونا، چار زانوں سونا، تنور پر سونا، معتوہ ہو جانا، خواب میں سننا یا سمجھنا

کئی حدیثوں میں سجدہ کرتے ہوئے سو جانے والے کی فضیلت بیان کی گئی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کے سامنے اس کی جسمانی عبادت پر فخر فرمایا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ اسی وقت ہو گا جبکہ اس سونے والے کا وضو بحال ہو ورنہ بے وضو کی نماز کا سجدہ معتبر ہی نہ ہو گا اس طرح رکوع مثل قیام کے اعلیٰ ہے، م، اگر سجدہ تلاوت یا سجدہ شکر میں کوئی سو گیا تو اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا، کیونکہ سجدہ خواہ نماز میں ہو یا نماز سے خارج ہو برابر ہے، جیسا کہ اس سے پہلے بیان کیا جا چکا ہے، اسی طرح سجدہ سہو میں سونے سے بدرجہ اولیٰ وضو نہیں ٹوٹے گا، اس بارے میں روایات میں جو اختلاف پایا جاتا ہے ان کے غلط ہونے کا حکم دینا چاہئے، مف، اگر کوئی بیٹھے ہوئے اس طرح سویا کہ بار بار جھکنے پڑنے لگا جس میں اس کی مقعد بھی گاہے گاہے زمین سے اٹھ جاتی تو حلوائی نے کہا ہے کہ ظاہر مذہب میں وضو نہیں ٹوٹے گا، قاضی خان، اس سے مراد اونگھ ہے، الفتح۔

اگر کوئی بیٹھے ہوئے سو گیا پھر منہ کے بل یا کروٹ ہو کر گر پڑا مگر فوراً جاگ گیا، تو وضو نہیں ٹوٹا، لیکن اگر تھوڑی دیر پڑا رہا پھر جاگا تو وضو ٹوٹ گیا، التبیین، اسی پر فتویٰ ہے؛ جیسا کہ خلاصہ میں ہے، حلوائیؒ نے فرمایا ہے کہ ابو حنیفہؒ کا ظاہر مذہب یہ

ہے کہ اگر زمین سے مقعد اٹھنے سے پہلے جاگاتو وضو نہیں ٹوٹا، اور اگر بعد میں جاگا تو وضو ٹوٹ گیا، کہا گیا ہے کہ یہی قول معتمد ہے، الفتح، اور اگر کوئی چار زانو سویا تو وضو نہیں ٹوٹا، اور اگر اس طرح تورک کیا دونوں پاؤں ایک جانب پھیلا دئے اور چوتڑوں کو زمین پر لگایا تو وضو نہیں ٹوٹا، الخلاصہ۔

اگر کوئی ایسے چوپایہ، سواری پر سوار ہوا جس کی پیٹھ ننگی ہے، پھر سو گیا، اب اگر وہ جانور برابر زمین پر یا چڑھاؤ پر چلا تو وضو نہیں ٹوٹے گا اور اگر ڈھلوان زمین پر چلا تو وضو ٹوٹ جائے گا، المحیط، کیونکہ سوار جھکے گا تو چوتڑ اس کی پیٹھ سے اٹھ جائے گی، م، اگر پیٹھ پر زین یا پالان ہو تو وضو نہیں ٹوٹے گا، اگر کوئی تنور پر یا اس کے اندر پاؤں لٹکا کر سو گیا تو حدث ہے، قاضی خان، اگر کوئی باوضو شخص معتوہ ہو گیا یعنی اس کی عقل پر ایسا مرض طاری ہو گیا کہ اس کے عقلی کاموں اور باتوں میں بے وقوفی آگئی تو وضو نہیں ٹوٹا، البحر، حلوائیؒ نے فرمایا ہے کہ کروٹ پر لیٹے ہوئے اونگھ جانے کا ذکر نہیں ہے مگر ظاہر یہ ہے کہ یہ حدث نہیں ہے، کیونکہ یہ معمولی سی نیند ہے، الفتح، ابو علی رازی اور ابو علی دقاقؒ نے کہا ہے کہ اگر وہ اپنے پاس کی عام باتیں نہیں سمجھتا ہو تو ناقض ہے، اور اگر ایک دو باتوں کے علاوہ ساری باتیں سمجھتا ہو تو ناقض نہیں ہے، فع، لیکن محیط میں سمجھنے کی شرط نہیں کی بلکہ سننے پر ہی اکتفاء کیا ہے، کیونکہ اس میں یہ کہا ہے کہ کروٹ لینے میں اونگھنا دو ہی طریقوں سے ہو سکتا ہے یعنی کم ہو گا یا زیادہ اس طرح پر کہ اس کے قریب جو کچھ کہا جاتا ہے اسے وہ سن لیتا ہے تو یہ ہلکی اور معمولی نیند ہے لیکن اگر اکثر باتیں وہ نہیں سنتا ہے تو یہ گہری اور ثقیل ہے، المحیط، ایسا ہی فتویٰ شمس الائمہ سے منقول ہے، الذخیرہ۔

آنحضرت ﷺ کا سونا، چار زانو سونا، ذکر اقوال شافعیہ و مالکیہ

رسول اللہ ﷺ کا سونا ناقض وضو اور حدث نہیں تھا، کیونکہ آپؐ ہی کا فرمان ہے تَنَامُ عَيْنَايَ وَلَا يَنَامُ قَلْبِي میری آنکھیں سوتی ہیں مگر میرا قلب نہیں سوتا ہے نوویؒ وغیرہ نے کہا ہے کہ یہ آپؐ کی خصوصیات میں سے تھا، کہ آپؐ کا وضو کروٹ لینے سے نہیں ٹوٹتا تھا اس مسئلہ میں بہت سی صحیح حدیثیں موجود ہیں، ابن القطانؒ نے کہا ہے کہ فقہاء نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ ہلکی نیند ناقض وضو نہیں ہے، لیکن مزنیؒ نے ان کے برخلاف یہ کہا ہے کہ اجماع ہے کہ کروٹ کی نیند ناقض ہے، شافعیؒ کا صحیح قول یہ ہے کہ اگر مقعد کو کسی چیز سے دبا کر سویا تو ناقض نہیں ہے، خواہ نماز ہو یا غیر نماز ہو، خواہ طویل ہو یا نہ، نوویؒ نے اسی قول کو صواب کہا ہے، امام مالکؒ کے مذہب میں لانبی اور گہری نیند وضو کو توڑتی ہے، اس کے برخلاف معمولی اور ہلکی نیند وضو کو نہیں توڑتی ہے، اور ہلکی نیند اگر دیر تک ہو تو وضو کر لینا مستحب ہے، مع، واضح ہو کہ جس طرح سے کہ نیند ایک غفلت کا نام ہے جس سے حدث کا گمان ہوتا ہے اور اسی کو حدث کے قائم مقام مان لیا گیا ہے، اسی طرح بیہوشی دیوانگی کا بھی حکم ہے، اور ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ بیہوشی میں عقل مغلوب ہو جاتی ہے، اور دیوانگی میں عقل مطلقاً غائب ہو جاتی ہے اس بناء پر یہ دونوں باتیں بھی نواقض میں شمار کی جاتی ہیں اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا۔

والغلبة على العقل بالاغماء والجنون، لانه فوق النوم مضطجعا فى الاسترخاء، والاغماء حدث فى الاحوال كلها، وهو القياس فى النوم، الا انا عرفناه بالاثر، والاغماء فوقه، فلايقاس عليه، والقهقهة فى صلوٰة ذات ركوع وسجود

ترجمہ:- اور ناقضات وضو میں سے ایک بیہوشی کی وجہ سے عقل پر غلبہ ہو جاتا ہے اور ایک دیوانہ ہو جاتا ہے کیونکہ یہ بیہوشی بدن کے جوڑوں کو کروٹ پر سو رہنے کے مقابلہ میں بہت بڑھی ہوئی ہے اور بیہوشی ہر حال میں حدث ہے اور قیاس تو نیند میں بھی یہی تھا کہ ہر طرح کی نیند ناقض ہوتی مگر نیند کے خاص حکم کو احادیث سے جان لیا ہے اور بے ہوشی کا مرتبہ نیند سے بہت بڑھا ہوا ہے لہٰذا اس بے ہوشی کے حکم کو نیند پر قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے اور ایک ناقض وضو ایسی نماز میں زور سے قہقہہ مار کر ہنسنا بھی ہے جو رکوع اور سجدہ والی ہو۔

توضیح: بیہوشی کی بحث، انبیاء کرام کی بیہوشی، مترجم کی بحث

والغلبة على العقل بالاغماء والجنون لانه فوق النوم مضطجعا في الاسترخاء...... الخ

نواقض وضو میں سے ایک بیہوشی بھی ہے مگر مطلقاً بیہوشی نہیں ہے بلکہ ایسی بیہوشی ہے جو گاڑھے بلغم کے دماغ اور سر پر چھانے کی وجہ سے عقل پر غالب آجائے اور اعضاء کے کمزور پڑ جانے کی وجہ سے جو بیہوشی ہوتی ہے وہ نہ ہو اگرچہ گاہے اس کیفیت کو بھی بیہوشی سے تعبیر کرلیا جاتا ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ انبیاء کرام علیہم السلام کا بیہوش ہونا ممکن ہے در مختار میں اس سوال پر کہ انبیاء علیہم السلام کے بیہوش ہونے اور ان پر غشی کے طاری ہونے سے ان کا وضو باقی رہتا ہے یا ٹوٹ جاتا ہے تو جواب میں مبسوط کا ظاہر کلام یہ ہے کہ ہاں ان کا وضو ٹوٹ جاتا ہے، انتہی، مگر میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اگر معنی کے اعتبار سے ہو کہ عالم قدس اور عالم بالا کی جذب ہو گیا تو ان کے لئے جائز اور ممکن ہے مگر یہ ناقض وضو نہیں ہے اور اگر اس اعتبار سے ہو کہ بلغمی مواد کی زیادتی کے ساتھ جمع ہو جانے کی وجہ سے اعضاء بدن میں نقاہت اور کمزوری آکر ایسی کیفیت ہو گئی کہ بے اختیار ہوا خارج ہونے لگی تو یہ ناجائز اور تصور کے لائق نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ ایسی کیفیت کا طاری ہونا ایک بڑا عیب ہے جبکہ وہ اس سے بری رکھے گئے ہیں۔

بیہوشی کی حالت میں غسل، غشی، جنون، نشہ کی بیہوشی

ماوردیؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی کو بیہوشی کے ساتھ انزال ضرور ہوتا ہو تو اس پر غسل کرنا واجب ہے اور اگر گاہے گاہے انزال ہو جایا کرتا ہو تو ہمیشہ غسل کرنا واجب نہیں ہوگا، امام نوویؒ نے فرمایا ہے کہ صحیح مسئلہ یہ ہے کہ بہر حال غسل کرنا مستحب ہے جیسا کہ عینیؒ میں ہے۔

غشی:- بھی اسی بیہوشی کی ایک قسم ہے اور ناقض ہے جنون دیوانگی ناقض وضو ہے، اس لئے کہ اس سے اچھے اور برے اور نجاست وغیرہ کی تمیز ختم ہو جاتی ہے اگرچہ اس سے اعضاء بدن نرم اور ڈھیلے نہیں ہوتے بلکہ اس میں قوت اور سختی بڑھ جاتی ہے لہٰذا اس مرض کو ہر حال میں حدث کی حالت میں شمار کیا جائے گا، جیسا کہ شیخ الاسلامؒ کی مبسوط میں ہے، مفع، ہاں اغماء اور بیہوشی کی حالت میں ناقض وضو ہونے کی علت بدن کا ڈھیلا ہو جانا۔

لانه فوق النوم مضطجعا في الاسترخاء......الخ

کیونکہ کروٹ پر سو جانے سے جس قدر جوڑ ڈھیلے ہو جاتے ہیں بیہوشی میں اس سے زیادہ ڈھیلے پڑ جاتے ہیں والاغماء حدث الخ اور بیہوشی تمام حالات میں یعنی کھڑے ہونے کی حالت ہو یا بیٹھنے کی اسی طرح رکوع کی حالت میں ہو یا سجدہ کی اسی طرح نماز کی حالت ہو یا غیر نماز کی ہر حال میں حدث اور ناقض ہے وهو القياس الخ قیاس کا تقاضا تو یہی تھا کہ نیند بھی ہر حال میں اور ہر کیفیت میں ناقض ہوتی، مگر ہم نے نیند کے احکام نص سے جان لئے ہیں اس لئے نص کی موجودگی میں ہم قیاس نہیں کر سکتے ہیں، اسی طرح بیہوشی کو نیند پر قیاس کر کے احکام نکال سکتے تھے اور اس میں تفصیل بیان کر سکتے تھے مگر نیند کی کیفیت بیہوشی کے مقابلہ میں بہت کمزور ہے اس لئے قیاس کرنا درست نہیں ہوگا، اغماء، جنون، غشی اور نشہ کی بیہوشی حکم کے اعتبار سے سب برابر ہیں یعنی خواہ کم ہوں یا زیادہ سب سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، نشہ سے مراد اس جگہ اس کیفیت کا طاری ہو جانا ہے کہ اس حالت میں مرد اور عورت میں تمیز نہ کر سکے بعض مشائخ کا یہی قول ہے، اور صدر شہید حسام الدین نے اسی کو قبول کیا ہے اور صحیح قول وہی ہے جو شمس الائمہ حلوائیؒ سے منقول ہے کہ اس شخص کی چال میں لڑکھڑاہٹ پائی جاتی ہو، جیسا کہ ذخیرہ میں ہے، یہی صحیح ہے شرح وقایہ اور فتح القدیر میں مجتبیٰ سے نقل کیا ہے کہ اس کی رفتار میں ادھر ادھر جھکاؤ ہو، یہی صحیح ہے، در مختار میں بھی اسی قول کو قبول کیا ہے اور عینیؒ میں ہے کہ اس کی رفتار میں خلل ہو، امام شافعیؒ کا ظاہری مذہب یہی ہے، مع۔

نماز میں قہقہہ، ضحک، تبسم، بچہ کا قہقہہ

والقهقهة في صلوة ذات ركوع و سجود...... الخ۔

ہمارے نزدیک وضو کو توڑنے والی چیزوں میں سے ایک قہقہہ بھی ہے اس کے معنی ہیں ٹھٹھامار کر ہنسنا جسے وہ خود سنے اور قریب والے بھی سنیں اور ضحک ایسی ہنسی جسے خود سنے مگر پاس والے نہ سنیں، اور تبسم مسکرانا جس میں اتنی بھی آواز نہ ہو کہ خود سن سکے، جیسا کہ ذخیرہ میں ہے مگر ناقض وضو ہونے کے لئے چند شرائط یہ ہیں کہ قہقہہ مارنے والا نماز کی حالت میں ہو (وقایہ، کافی، ک) بالغ ہو اگرچہ عورت ہو، نمبر ۳۔ اور قہقہہ بھول کر ہو، وف، نمبر ۴۔ بیدار ہو، ت، ع، في الصلوة الخ وہ ایسی نماز ہو جس میں رکوع و سجود کیا جاتا ہو، اگرچہ حکما نماز میں ہو، ت، اس طرح قہقہہ کے سلسلہ میں ان چند قیود کا پایا جانا ضروری ہے، اسی بناء پر اگر قہقہہ نماز کے باہر ہو تو ناقض نہیں ہے، فتاویٰ قاضی خان، اور اگر رکوع و سجود والی نماز میں کوئی قہقہہ لگائے گا تو ہمارے نزدیک نماز کے ساتھ وضو بھی باطل ہو جائے گا، المحیط، خواہ عمداً ہو یا بھولے سے ہو، الخلاصہ، اگر نماز میں ہونے کا خیال ہو تو اس وقت بھولنے کا اعتبار نہ ہوگا، الفتح، ضحک سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے البتہ نماز باطل ہو جاتی ہے، اور تبسم سے نماز باطل ہوتی ہے اور نہ وضو باطل ہوتا ہے، اور اگر سجدہ تلاوت یا نماز جنازہ میں قہقہہ ہوا تو وضو باقی رہ جائے گا لیکن سجدہ یا نماز ہو جائے گی، قاضی خان، اگر بچہ، نابالغ نماز میں قہقہہ لگائے تو بھی اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا، المحیط۔

سوتے ہوئے نماز میں قہقہہ، رکوع و سجدہ کی نماز

والقهقهة في صلوة ذات ركوع و سجود......الخ

سوتے ہوئے قہقہہ لگانے کے متعلق اصول میں کوئی روایت نہیں ہے، جیسا کہ فتاویٰ مرغینانی میں ہے، ع، اگر کوئی نماز میں سوتے ہوئے قہقہہ لگائے تو صحیح قول یہ ہے کہ نہ تو وضو ٹوٹے گا اور نہ نماز باطل ہوگی، التبیین، ذخیرہ، یہی صحیح ہے، الفتح، اسی پر فتویٰ دیا جائے، الدر، اور حاکم ابو محمد کوفی نے کہا ہے کہ نماز و وضو دونوں باطل ہو گئے، اور احتیاطاً عامہ متاخرین نے بھی اسی کو قبول کیا ہے، المحیط، صلوۃ مسنونہ میں قہقہہ لگانے سے اصح قول کے مطابق وضو ٹوٹ جائے گا، الظہیریہ، دع، رکوع و سجود والی نماز سے مراد یہ ہے کہ اس نماز میں رکوع و سجدہ کرنا ضروری ہو، اس بناء پر نماز جنازہ میں قہقہہ سے نہ نماز باطل ہوگی اور نہ وضو ٹوٹے گا، کیونکہ اس نماز میں رکوع و سجدہ کی شرط نہیں ہے، ع، اسی شرط کی بناء پر اگر کسی نے ایسی نماز میں قہقہہ لگایا جس میں بیماری کی مجبوری سے اشارہ سے پڑھتا تھا، یا نفل نماز سواری پر اشارہ سے پڑھ رہا تھا، یا عذر کی وجہ سے فرض کو بھی اشارہ سے پڑھ رہا تھا تو ان تمام صورتوں میں وضو ٹوٹ جائے گا کیونکہ ان سب میں رکوع و سجود ابتداء سے ہی لازم تھا، الفتح، اگر شہر کے باہر جانور پر نفل نماز میں قہقہہ لگایا تو بالاتفاق وضو ٹوٹ جائے گا، اور اگر دشمن سے بھاگتے وقت نماز اشارہ سے پڑھ رہا تھا اسی حالت میں قہقہہ لگایا تو بالاتفاق وضو ٹوٹ گیا، مع، میں مترجم کہتا ہوں کہ مذکورہ احکام کے مطابق یہ بھی مناسب دشمن سے ڈر کے مطابق درندہ وغیرہ سے ڈر کا بھی وہی حکم ہے، م۔

قہقہہ سے تیمم و غسل کے وضو کا ٹوٹنا، قہقہہ محدث یا قعدہ اخیر میں یا سلام کے وقت، سجدہ سہو کے بعد قہقہہ، امام و مقتدی کا قہقہہ

قہقہہ سے جس طرح وضو ٹوٹ جاتا ہے اسی طرح تیمم بھی باطل ہو جاتا ہے اسی طرح کہا گیا ہے کہ وہ وضو بھی باطل ہو جاتا ہے جو غسل کے اندر پایا جاتا ہے، لیکن غسل سے حاصل شدہ پاکی باطل نہیں ہوتی ہے، اس بناء پر اگر کسی نے غسل کر کے نماز شروع کی اور اس میں قہقہہ لگایا تو اس کی یہ نماز باطل ہو گئی اور اب بغیر از سر نو وضو کئے ہوئے اس کے لئے نماز پڑھنی جائز نہ ہوگی، المحیط، اور یہی صحیح ہے، التاتارخانیہ اور ایسا ہی الفتح میں بھی ہے، یہ اختلاف اس وضو کے بارے میں ہے جو وضو کی نیت

کے بغیر غسل میں ضمناً پایا گیا، اور اگر وضو کر کے غسل کیا ہو تو یہ مستقل وضو بھی قہقہہ سے باطل ہو جائے گا، م، ط، اگر نماز پڑھتے ہوئے بے اختیار حدث ہو گیا اور مصلی نے بقیہ نماز پوری کرنے کے لئے دوبارہ وضو کر لیا، تو اس وقت وہ شخص اگر چہ ظاہراً نماز کی حالت میں نہیں ہے مگر اسے حکماً نمازی سمجھا جائے گا، اب اگر دوبارہ وضو کے بعد وہ قہقہہ مارے تو اس وقت دو روایتیں ہیں الفتح، یعنی محیط میں ہے کہ وضو ٹوٹ جائے گا اور فتاویٰ مرغینانی میں ہے کہ وضو نہیں ٹوٹے گا، مع۔

اور اگر قعدہ اخیر میں مقدار تشہد کے بعد یا سجدہ سہو میں قہقہہ کیا تو وضو ٹوٹ جائے گا جیسا کہ المحیط میں ہے، معف، اور اگر سلام کے وقت قصداً قہقہہ کیا تو صرف وضو باطل ہو گا نماز پر کوئی اثر نہ ہو گا، جیسا کہ الشرنبلالیہ میں ہے، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اگر قصداً قہقہہ نہ کیا ہو تو (خروج بصنعہ نہ پائے جانے کی وجہ سے) نماز بھی باطل ہو جائے گی، م، اور اگر اسی حالت میں امام نے قہقہہ کیا پھر مقتدیوں نے بھی قہقہہ کیا تو صرف امام کا وضو باطل ہو گا اور مقتدیوں کا وضو باطل نہ ہو گا کیونکہ قہقہہ مارتے ہی تمام مقتدیوں کی نماز پوری ہو گئی تھی، اس کے برخلاف اگر امام نے سلام پھیرا اس کے بعد مقتدیوں نے قہقہہ کیا تو مقتدیوں کا وضو باطل ہو جائے گا، اور خلاصہ میں کہا ہے کہ اصح قول یہ ہے کہ مقتدیوں کا وضو باطل نہ ہو گا، الفتح، اگر نماز میں حدث ہوا اور وہاں سے نکل کر بناء کرنے یعنی صرف بقیہ نماز پوری کرنے کی نیت سے وضو کیا لیکن سر یا موزہ کا مسح کرنا بھول گیا اس کے بعد نماز شروع کر کے اسی نماز میں قہقہہ کیا تو وضو نہیں ٹوٹے گا، کیونکہ مسح پورے کئے بغیر اس کی طہارت مکمل نہیں ہوئی اس لئے وہ نماز باطل ہو گئی، اس طرح وہ قہقہہ نماز کے درمیان نہیں پایا گیا اور ایسا قہقہہ جو نماز کے باہر ہو اس سے وضو باطل نہیں ہوتا ہے، لہٰذا یہ وضو بھی باطل نہیں ہوا، اور اگر نماز شروع کرنے سے پہلے قہقہہ کیا تو وضو ٹوٹ گیا، جیسا کہ الدرر میں ہے، خلاصہ کلام یہ ہوا کہ حدیث کی وجہ سے ہم قیاس ترک کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ چند شرطوں کے پائے جانے کے بعد قہقہہ ناقض وضو ہو گا۔

والقياس انها لاتنقض، وهو قول الشافعي، لانه ليس بخارج نجس، ولهذا لم يكن حدثا في صلوة الجنازة و سجدة التلاوة و خارج الصلوة، ولنا قوله عليه السلام: " ألا من ضحك منكم قهقهة فليعد الوضوء والصلوة جميعا" و بمثله يترك القياس، والاثر ورد في صلوة مطلقة فيقتصر عليها، والقهقهة مايكون مسموعا له و لجيرانه، والضحك ما يكون مسموعا له دون جيرانه، وهو على ماقيل يفسد الصلوة دون الوضوء

ترجمہ: - اور قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ قہقہہ سے وضو نہ ٹوٹے، جیسا کہ امام شافعیؒ کا قول ہے کیونکہ یہ قہقہہ ایسی چیز نہیں ہے جو بدن سے ناپاک چیز بن کر نکلی ہو، اسی بناء پر اسے حدث نہیں کہا گیا ہے نماز جنازہ، سجدہ تلاوت اور نماز کے علاوہ کبھی بھی، اور ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ تم میں سے جتنے بھی نماز میں قہقہہ کے ساتھ ہنسے ہیں وہ اپنے وضو اور اپنی نمازیں سب دوبارہ ادا کریں، اور اس جیسی روایت سے قیاس کو ترک کر دیا جاتا ہے چونکہ یہ ہنسی کا واقعہ مطلق نماز یعنی مکمل نماز میں پیش آیا تھا اس لئے اس حکم کو ایسی ہی نماز پر موقوف رکھا جائے گا اور قہقہہ ایسی ہنسی جسے ہنسنے والا خود بھی سنے اور قریب والے بھی سن سکے، اس کے حکم کے متعلق کہا گیا ہے کہ یہ صرف نماز کو فاسد کرتا ہے اور وضو کو فاسد نہیں کرتا ہے۔

توضیح: **والقياس انها لاتنقض، وهو قول الشافعي، لانه ليس بخارج نجس...... الخ**

یعنی قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ قہقہہ وضو کو نہ توڑے، یہی قیاس امام شافعیؒ کا قول ہے، اور یہی قول امام مالکؒ، احمدؒ، ابو ثورؒ، داؤدؒ، اور حضرت ابن مسعود و جابرؓ سے اور عروہ و قاسم و سعید ابن المسیب و ابو بکر بن عبد الرحمٰن و خارجہ بن زید و مکحول و سلیمان بن یسار سے مروی ہے، ع، لانه ليس بخارج الخ یعنی قہقہہ کوئی نجس نکلنے والی چیز نہیں ہے جو ناقض ہوتی ہے اسی واسطے یہ قہقہہ نماز جنازہ میں اور سجدہ تلاوت اور نماز سے باہر حدث نہیں ہوا، اگر واقعۃً اس سے کوئی ناپاک چیز نکلی تو ہر صورت میں حدث ہوتا۔

ولنا قوله عليه السلام: " ألا من ضحك منكم قهقهة فليعد الوضوء والصلوة جميعا"......الخ

اور ہماری حجت میں رسول اللہ ﷺ کا وہ فرمان ہے جو لوگوں کو خبردار کرتے ہوئے فرمایا تھا: اَلا مَنْ ضَحِكَ مِنكُم قَهقَهَةً فَليعِدالوضُوء وَالصَّلوٰةَ جَمِيعًا کہ جو شخص تم میں سے قہقہہ سے ہنسا تو وہ وضو و نماز دونوں کا اعادہ کرے، اس حدیث قہقہہ کو چھ صحابہ کرامؓ سے مرفوعاً روایت کیا ہے۔

اور طبرانیؒ نے ابوالعالیہؒ سے روایت کی کہ ابو موسیٰ اشعریؓ نے کہا اس وقت جبکہ رسول اللہ ﷺ نماز پڑھا رہے تھے کہ ایک شخص آیا اور مسجد کے گڈھے میں گر گیا کہ اس کی آنکھیں کمزور تھیں یہ دیکھ کر بہت سے نمازی ہنس پڑے، تو رسول اللہ ﷺ نے ان لوگوں کو جو ہنسے تھے وضو اور نماز دونوں کو دوبارہ کرنے کا حکم فرمایا، بیہقیؒ نے اس حدیث کو خلافیات میں ذکر کر کے اس کی علت اس طرح بیان کی ہے کہ ثقہ لوگوں کی ایک جماعت نے اس کو ابوالعالیہ سے مرسلاً روایت کی ہے، مع۔

یہ حدیث مسند اور مرسل دونوں طریقے سے مروی ہے، اور محدثین کی ایک جماعت نے اس کے مرسل اسناد کے صحیح ہونے کا اقرار کیا ہے، اس کے مرسل ہونے کی بنیاد ابوالعالیہ پر ہے، اگرچہ حسن بصری، ابراہیم نخعی وغیرہ نے بھی اسے روایت کی ہے، مگر ان سبھوں نے ابوالعالیہ سے سنا ہے، جب یہ حدیث مرسل صحیح ہوئی اور مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے تو ہمارے لئے ضروری ہوا کہ وضو کے ٹوٹ جانے کا حکم دیں یہ بات تسلیم شدہ ہے کہ ابوالعالیہ ثقہ تابعین میں ہیں اور یہ مسند حدیث کئی صحابہ کرامؓ سے مروی ہے، ان میں سب سے بہتر اور اسلم سند وہ ہے جو ابن عدیؒ نے کامل میں بقیہ بن الولید کے توسط سے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے، اور یہ بقیہ بن الولید صدوق بہت سچے ہیں، ان پر تدلیس کا الزام بھی نہیں لگایا جاسکتا ہے کیونکہ انہوں نے یہ بات تصریح کے ساتھ کہی ہے کہ ہم سے عمرو بن قیسؒ نے حدیث بیان کی ہے، مف۔

یہ بات تعجب کی ہے کہ ابن الجوزیؒ امام احمدؒ سے تحقیق میں نقل کیا ہے کہ مرسل اور ضعیف حدیث کو قیاس پر مقدم کرتے ہیں، حالانکہ اس موقع پر یہ حدیث جو قوی مرسل ہے اور سند سے بھی بہتر ہے اس کو ترک کر کے قیاس سے کام لیتے ہیں اور امام مالکؒ کے نزدیک بھی مرسل حدیث حجت اور دلیل میں پیش کرنے کے لائق ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہاں تو بقیہ بن الولید کی مسند حجت ہے، اور یہ صحیح مسلم کی راویوں میں سے عدول ہیں، بیہقیؒ نے امام شافعیؒ سے روایت کی ہے کہ اگر نماز میں قہقہہ کی حدیث صحیح ثابت ہو جائے تو وہی میرا قول ہے، ابن الجوزیؒ نے کہا ہے کہ امام احمدؒ نے کہا ہے کہ قہقہہ کے مسئلہ میں کوئی حدیث صحیح نہیں ہے، ذہبیؒ نے کہا کہ اس بارے میں کوئی حدیث ثابت نہیں ہے۔

میں یہ کہتا ہوں کہ شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ مرسل روایت اگر کسی وجہ سے مسند ہو جائے تو اس کے موافق عمل کرنا چاہئے، یہ حدیث جبکہ مرسل اور مسند دونوں طریقوں سے ثابت ہے، اس لئے امام شافعیؒ کے مذکورہ قول کے مطابق امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہونا چاہئے ابن حزمؒ نے کہا ہے کہ شافعیہ اور مالکیہ پر بھی یہی قول لازم ہے کیونکہ بہت طریقوں سے مروی ہونے کی وجہ سے یہ مرسل کی حد سے باہر ہو کر مسند ہو چکی ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہی حکم حنابلہ پر بھی لازم آتا ہے کیونکہ وہ تو صرف مرسل کو بھی حجت میں لاتے ہیں، مع، خلاصہ یہ نکلا کہ یہ حدیث قابل حجت ہے۔

ولنا قوله عليه السلام: " ألا من ضحك منكم قهقهة ...... وبمثله يترك القياس ...... الخ

اور ایسے نص کے پائے جانے کی صورت میں قیاس کو ترک کر دینا چاہئے کیونکہ نص کی موجودگی میں قیاس کرنا جائز نہیں ہے لہذا نص ہی پر عمل کیا گیا، البتہ اس نص میں قیاس کو کچھ دخل نہیں ہے، اور نہ اس سے کوئی علت ظاہر ہوتی ہے کہ اس بناء پر یہ حکم دیا گیا ہے لہذا اس نص کو جس جگہ بیان کیا گیا ہے اسی جگہ اور اسی حد تک موقوف رکھنا ہوگا والاثر ورد الخ اب چونکہ اس نص کا وجود اور ورود نماز مطلقہ میں ہوا ہے یعنی ایسی نماز جس میں رکوع و سجود دونوں موجود ہوں لہذا اس سے ثابت شدہ حکم کو بھی

ایسی ہی صلوۃ مطلقہ پر موقوف رکھا جائے گا، اس بناء پر قہقہہ سے وضو اور نماز کے فاسد ہونے کا حکم جنازہ کی نماز سجدہ تلاوت اور بچہ اور سونے والے کی نماز کی طرف متعدی نہیں کیا جائے گا یعنی ان چیزوں میں قہقہہ لگانے سے وضو نہیں ٹوٹے گا، اب امام شافعیؒ کے قیاس کا جواب یہ ہے کہ ہمارے نزدیک بھی قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ قہقہہ ناقض نہ ہو لیکن ہم نے ایک مشہور و معروف حدیث جو سند کے اعتبار سے مرسل صحیح اور مسند حسن بھی ہے اسے قیاس کے مقابلہ میں پیش کیا ہے قیاس کے خلاف وہ حدیث جس موقع پر بیان کی گئی اسے اسی موقع پر موقوف رکھا جائے گا، چونکہ قہقہہ کا واقعہ ایسی نماز میں پیش آیا تھا جو رکوع و سجود والی ایک مکمل نماز تھی اور اس کے نمازی بھی مکمل عاقل بالغ تھے اس لئے اس پورے ماحول کا خیال رکھ کر قہقہہ کو ہم نے ناقض کہا ہے اور اس موقع کے قیاس کو چھوڑ دیا اسی بناء پر بقیہ حالات اور مواقع میں قیاس پر عمل کیا اور اسے ناقض نہیں کہا ہے جبکہ شوافعؒ نے ہر موقع پر اس نص کو چھوڑ کر قیاس پر عمل کیا ہے۔

اس تفصیل کے جاننے کے ساتھ ہی یہ بات واضح ہو گئی کہ ہمارے قول اور عمل میں دوسروں کی بہ نسبت احتیاط بہت زیادہ ہے کیونکہ ہم نے نماز کو مکمل طور پر کسی قسم کے اشتباہ سے بھی بچتے ہوئے ادا کرنے کو کہا ہے، قہقہہ تو ایک ایسی چیز ہے جس کی ممانعت اور مذمت کئی احادیث سے ثابت ہے اگرچہ نماز کے علاوہ دوسرے مواقع میں اسے ناقض وضو نہیں کہا گیا ہے۔

قہقہہ، ضحک، تبسم

ان تینوں کی تعریف، فرق اور حکم سب باتیں پہلے اسی بحث میں ذکر کی جا چکی ہیں، طبرانی، ابویعلی اور دار قطنیؒ نے حضرت جابرؓ کی حدیث روایت کی ہے کہ ایک مرتبہ آنحضرت عصر کی نماز کی امامت فرما رہے تھے اچانک آپ نے تبسم فرمایا جسے کچھ لوگوں نے محسوس کر لیا اس لئے بعد نماز آپ سے اس کی وجہ دریافت کی، آپؐ نے فرمایا کہ میکائیل اور ایک اور روایت میں ہے کہ جبرئیل علیہ السلام میری طرف سے گذرے ان کے بدن پر غبار تھا میرے بالکل سامنے آئے تو میں نے تبسم کیا یعنی مجھے مسکراہٹ آ گئی الحدیث، قہقہہ نماز میں خواہ عمداً ہو یا سہواً یا غفلت سے، اسی طرح اس میں دانت نظر آئیں یا نظر نہ آئیں، سب حکم میں یعنی ناقض ہونے میں برابر ہے، اور جس طرح اس سے وضو ٹوٹتا ہے اسی طرح اس سے تیمم بھی ٹوٹ جاتا ہے، اب بدن سے کسی پاک چیز نکلنے کے متعلق صاحب ہدایہؒ نے بیان شروع کیا ہے جو یہ ہے۔

والدابة تخرج من الدبر ناقضة، فان خرجت من رأس الجرح، اوسقط اللحم منه لاينقض، والمراد بالدابة الدودة، وهذا لان النجس ما عليها، و ذلك قليل، وهو حدث في السبيلين دون غيرهما، فاشبه الجشاء والفساء[1]، بخلاف الريح الخارجة من القبل والذكر، لانها لاتنبعث عن محل النجاسة، حتى لو كانت المرأة مفضاة يستحب لها الوضوء لاحتمال خروجها من الدبر

ترجمہ:- اور وہ کیڑا جو مقعد سے نکلتا ہے وہ وضو کو توڑ دیتا ہے، اور اگر کیڑا زخم کے اوپر سے نکلا، یا زخم کا گوشت گر پڑا تو وہ وضو کو نہیں توڑے گا دابہ سے مراد کیڑا ہے، وضو نہ توڑنے کا حکم اس بناء پر ہے کہ اس میں ناپاکی کا حصہ تو صرف وہی ہے جو کیڑے پر ہے، اور یہ نجاست تھوڑی ہے، یہ تو مقررہ آگے پیچھے کے دونوں راستوں میں حدث ہے، ان دونوں مقامات کے علاوہ یہ حدث نہیں مانا گیا ہے لہذا یہ کیڑا ڈکار اور اس ہوا کے مشابہ ہوا جو بغیر آواز کے بدن سے نکل جاتی ہے بخلاف اس ہوا کے جو عورت اور مرد کی پیشاب گاہ سے نکلی ہو کہ وہ نجاست کی جگہ سے نہیں نکلنے کی وجہ سے ناپاک نہیں ہے، اسی بناء پر اگر کوئی عورت مفضاۃ ہو گئی ہو یعنی کسی وجہ سے اس کے پیشاب و پاخانہ کے راستوں کے درمیان کی جھلی پھٹ کر ان کے درمیان راستہ ہو گیا تو ایسی عورت کی جب پیشاب گاہ سے ہوا نکلے تو اسے وضو کرنا مستحب ہو گا کیونکہ اس بات کا احتمال ہو جاتا ہے کہ

---

(۱) الجُشاء جیم کے ضمہ اور مد کے ساتھ بمعنی ڈکار۔ الفُساء ایک نقطہ والے فاء ضمہ کے ساتھ، بغیر آواز کے مقعد سے نکلی ہوئی ہوا۔

شاید یہ ہوا اس کے دبر یعنی مقعد سے نکلی ہو، جو ناپاک ہوتی ہے۔

توضیح: مقعد، فرج، ذکر اور زخم کے اوپر کا نکلا ہوا کیڑا عرق مدنی (یعنی رشتہ[1] کا کیڑا) زخم سے گوشت گرنا

والدابة تخرج من الدبر ناقضة.....الخ

وہ کیڑا جو مقعد سے نکلتا ہے اس سے وضو ایسا ہی ٹوٹتا ہے جیسے راہ سے نکلی ہوئی ہوا اور کنکریوں سے ٹوٹتا ہے اسی طرح عورت کی فرج یا مرد کے ذکر سے نکلا ہوا کیڑا بھی ناقض ہے، فتاویٰ قاضی خان، وہ کیڑا جو زخم کے اوپر سے گرا ہو وہ ناقض وضو نہیں ہے (المحیط) اگر رشتہ سے پانی بہتا ہو تو وہ ناقض وضو ہے، الظہیریہ، **فان خوجت الخ** اگر کیڑا زخم کے اوپر سے یا دبر کے علاوہ کسی اور جگہ سے نکلا یا زخم سے گوشت کا ٹکڑا گر پڑا تو اس سے وضو نہیں ٹوٹے گا، **والمراد بالدابة الدودة الخ** زخم سے نکلنے والے کیڑوں سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے کیونکہ کیڑا خود تو نجس نہیں ہے، لیکن مخصوص دونوں راستوں سے نکلی ہوئی چیز تھوڑی ہو یا زیادہ سب ناقض ہے لیکن ان جگہوں کے علاوہ کہیں اور سے کسی چیز کے نکلنے وہ اسی وقت ناقض ہوگی جبکہ اس میں بہاؤ اور سیلان پایا جائے اس طرح، سبیلین اور غیر سبیلین سے نکلنے والی چیزوں میں فرق ہوتا ہے

وھو حدث فی السبیلین دون غیرھما..... الخ

سبیلین سے نکلنے والی چیزیں حادث اور ناقض ہوتی ہیں اسی بناء پر مقعد سے نکلنے والا کیڑا بھی ناقض ہوا، اور اسی بناء پر ان دونوں راستوں سے خواہ عورت کی فرج ہو یا مرد کا ذکر ہو اس سے بھی نکلنے والے کیڑے سے وضو کے ٹوٹ جانے کا حکم دیا گیا ہے جیسا کہ تصریح اور تفصیل کے ساتھ قاضی خان کے حوالہ سے بیان کیا جا چکا ہے، **دون غیرھما الخ** کیڑا جبکہ سبیلین سے نہ نکلا ہو تو وہ حدث نہ ہوا الہذا ڈکار کے مشابہہ ہوا، اور جو سبیلین سے نکلا ہو وہ حدث ہوا وہ اس ہوا کے مشابہہ ہوا جو بغیر آواز کے نکلی ہو، اگر یہ کہا جائے کہ اگر سبیلین میں تھوڑے سے نکلنا متحقق نہیں ہوتا ہے لیکن جب اس کا نکلنا مان لیا گیا تو وہ حدث بھی سبیلین سے نکلنے والے کی مانند ہو گیا، اس لئے حکم میں بھی فرق نہیں ہونا چاہئے، تو جواب یہ دیا جائے گا کہ ایسا خروج جس پر حکم موقوف رکھا گیا ہے وہ سیلان ہے وہ نہیں پایا گیا ہے لہذا یہ خروج ظہور کے معنی میں ہوا جو حادث نہیں ہوتا ہے، الہداد الکافی کے حوالہ سے، اگر مقعد یا فرج و ذکر کے نکلے ہوئے کیڑے کو پانی میں ڈال دیا جائے تو پانی ناپاک ہو جائے گا، لیکن اگر زخم سے نکلے ہوئے کیڑے کو یا زخم کے گوشت کے ٹکڑے کو پانی میں ڈال دیا جائے تو وہ ناپاک نہ ہوگا، اس سے طہارت حاصل کرنی جائز ہے، م۔

امام تمرتاشیؒ نے بیان کیا ہے کہ بکرؒ نے فرمایا ہے کہ اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ مقعد سے نکلی ہوئی ہوا خود ناپاک ہے یا نجاست کے اوپر سے گذرنے کی وجہ سے ناپاک ہوتی ہے، اس اختلاف کا نتیجہ اس صورت میں ظاہر ہوگا جبکہ کوئی شخص بھیگا ہوا پائجامہ پہنے ہوئے ہو اور اس وقت ہوا خارج ہو، النہایہ، صاحب ہدایہؒ کے نزدیک ہوا خود پاک ہے، ع، مگر مقعد میں نجاست کے اوپر سے گذرنے کی وجہ سے ناپاک ہوئی ہے، اس طرح مقعد سے نکلی ہوئی ہوا ناقض ہوگی۔

بخلاف الریح..... الخ بخلاف اس ہوا کے جو عورت کی فرج یا مرد کے ذکر سے نکلی ہو کہ وہ نجس نہیں ہے کیونکہ وہ محل نجاست سے نہیں گذرتی ہے، لہذا فرج یا ذکر سے نکلی ہوئی ہوا ناقض وضو نہیں ہوئی، جوہرہ میں اسی کو اصح کہا ہے کیونکہ محل نجاست تو مقعد ہے اور فرج میں مقعد سے آنے کی راہ نہیں ہوتی ہے لہذا نجاست ملوث ہونے کا احتمال نہیں ہوا اور وہ پاک

(۱) رشتہ ایک بیماری ہے جس سے اکثر پاؤں میں زخم ہو جاتا ہے، اور اس میں تاگے کی مانند باریک سا جاندار کیڑا نکلتا ہے۔ (فیروزاللغات) انوارالحق قاسمی

رہ گئی۔

طلاق مفضاۃ

حتی لو کانت المرأۃ مفضاۃ یستحب لھا الوضوء لاحتمال خروجھا من الدبر......الخ
ماقبل کے مسئلہ کی بناء پر اگر کوئی مفضاۃ ہو یعنی کسی وجہ سے اس کی فرج اور مقعد کے درمیان کی جھلی پھٹ کر اس میں سوراخ ہو گیا اور راہ نکل آئی ہو تو جب اس کی فرج سے ہوا نکلے گی تو اسے نیا وضو کرنا مستحب ہو گا کیونکہ یہ احتمال پیدا ہو جاتا ہے کہ یہ ہوا اس کے مقعد سے نکلی ہو، اور یقین نہ ہونے کی وجہ سے وضو کرنا واجب نہیں ہو گا، جبکہ پہلے سے وضو کا ہونا یقینی ہے حالانکہ وضو ٹوٹنے کا حکم بھی یقینی دلیل سے ہونا چاہئے صرف احتمال نقض کافی نہ ہو گا کہ **الیقین لایزول بالشک**

ایک جزئی مسئلہ

اگر ایسی ہی **مفضاۃ** عورت کو اس کے شوہر نے تین طلاقیں دیں پھر اس عورت نے دوسرے مرد سے نکاح کر لیا اور اس نے اس کے ساتھ ہمبستری اور وطی بھی کی مگر کسی وجہ سے اس نے بھی طلاق دے دی اب اگر یہ پہلے شوہر سے نکاح کرنا چاہے تو بھی نکاح نہیں کر سکتی ہے، جبتک کہ اس سے حمل قرار پا ثابت نہ ہو جائے، اس احتمال کی بناء پر کہ اس شوہر سے جو وطی ہوئی وہ شاید فرج میں نہ ہو کر مقعد میں ہو گئی ہو کیونکہ دونوں کی راہ تو ایک ہو چکی ہے، ایسا ہی فوائد الظہیر یہ میں ہے، ع، جب یہ احتمال باقی رہا تو اس کے شوہر کو اس سے جماع کرنا حرام ہو گا، قاضی خان نے کہا ہے کہ مگر اس صورت میں حلال ہو گا جبکہ بغیر تعدی اور زیادتی کے اس کی فرج میں جماع ممکن ہو، الفتح۔

شک کے چند ضروری مسائل

وضو یا حدث میں، پانی یا پیشاب میں، عضو دھونے اور نہ دھونے میں شک، پانی کی نجاست، کپڑے کی طہارت، بیوی کی طلاق، باندی یا غلام کی آزادی میں شک

نمبر ا۔ اگر وضو کے باقی رہنے اور ٹوٹنے میں شک ہو جائے حالانکہ اس سے پہلے دونوں میں سے کسی ایک بات کا یقین تھا تو اسے پہلے خیال پر ہی قائم رہنا چاہئے، ہاں اگر کسی طرح سے دوسرے خیال کی تائید اور تقویت حاصل ہو جائے، چنانچہ امام محمدؒ سے روایت ہے کہ باوضو شخص کو اپنا پاخانہ جانے کا یقین ہو جائے مگر نکلنے سے پہلے قضائے حاجت میں شک ہو جائے تو اس پر وضو کرنا واجب ہو گا۔

نمبر ۲۔ اگر وضو کے واسطے برتن لے کر بیٹھنے کا علم ہو اور وہاں سے کھڑے ہونے سے پہلے اس کو وضو پورا کرنے میں شک ہو گیا تو اس پر وضو کرنا ضروری نہ ہو گا۔

نمبر ۳۔ اگر ذکر سے بہتی ہوئی چیز میں پانی ہے یا پیشاب کا شبہ ہو جائے تو اگر اس سے کچھ پہلے پانی کا استعمال کرنا یاد ہو یا ایسا اشتباہ بار بار ہوتا ہو شک دل میں نہ لائے ویسا ہی رہنے دے ورنہ دوبارہ وضو کر لینا چاہئے، البتہ اگر کسی بات پر گمان غالب ہو جائے تو اسی کے مطابق عمل کرنا چاہئے اگر کسی وضو کرنے والے کو اس بات کا یقین ہو کہ کوئی ایک عضو دھونا باقی رہ گیا لیکن عضو کے بارے میں شک ہو کہ کون سا عضو چھوٹا ہے تو مجموع نوازل کے فیصلہ کے مطابق بایاں پاؤں دھو لینا چاہئے کہ اسی کو دھونا آخری کام تھا، الفتح، اور اگر یہ شک ہو گیا ہو کہ شاید پانی یا کپڑا ناپاک ہو گیا ہے اسی طرح بیوی کو طلاق پڑ گئی ہے یا نہیں اسی طرح اپنی باندی یا غلام کے آزاد ہو جانے کے بارے میں شک ہو گیا، تو جبتک کہ اس کی تائید میں دوسری کوئی دلیل نہ ہو ان میں سے کسی شک کا کچھ اعتبار نہیں کرنا چاہئے، جیسا کہ الدر میں اشباہ کے حوالہ سے ہے، الاصل شک واحتمال سے یقین ختم نہیں ہوتا

ہے عالمگیریہ۔
کوئی شخص باوضو تھا مگر حدث کا شک ہو گیا تو باوضو ہی رہے گا، اور اگر بے وضو تھا اچانک باوضو ہونے کا شک ہو گیا تو وہ بے وضو ہی رہے گا، ایسے مقامات میں تحری کرنا جائز نہیں ہے، الخلاصہ۔

فان قشرت نفطة، فسال منها ماء او صديد او غيره، ان سال عن رأس الجرح نقض، وان لم يسل لاينقض، و قال زفرؒ ينقض في الوجهين، وقال الشافعي لاينقض في الوجهين، وهي مسألة الخارج من غير السبيلين، وهذا الجملة نجسة، لان الدم ينضج فيصير قيحا، ثم يزداد نضجا، فيصير صديدا، ثم يصير ماء، هذا اذا قشرها فخرج بنفسه، واما اذا عصرها فخرج بعصرة، فلا ينقض، لانه مخرج وليس بخارج، والله أعلم

ترجمہ:- اگر آبلہ کے اوپر کے چمڑے کو علیحدہ کر دیا گیا اور اس سے پانی یا پیپ یا کچھ اور اس سے بہہ نکلا تو اگر زخم کے سرے سے بہہ گیا تو وضو ٹوٹ گیا اور اگر نہیں بہا تو وضو نہیں ٹوٹا، امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں صورتوں میں ٹوٹ جائے گا اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں صورتوں میں نہیں ٹوٹے گا، یہ مسئلہ غیر سبیلین سے نکل کر بہنے والی چیز کا ایک جزئیہ ہے، اوپر کی بیان کردہ سب چیزیں ناپاک ہیں، کیونکہ جب خراب خون پک جاتا ہے تو وہ مواد بن جاتا ہے پھر اور پکتا ہے تو وہ پیپ ہو جاتا ہے پھر پانی بن جاتا ہے یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہے کہ جبکہ اوپر کی چھال اتارتے ہی از خود کچھ نکلا ہو اور اگر ایسا نہ ہو بلکہ دبانے اور نچوڑنے سے نکلا ہو تو وضو نہیں ٹوٹے گا، کیونکہ وہ تو بزور نکالا ہوا ہے اور از خود نکلنے والا نہیں ہے، واللہ اعلم

توضیح: چھالے کا چھلکا، خون یا پیپ دبا کر بہانا

فان قشرت نفطة، فسال منها ماء او صديد او غيره..... الخ

اگر زخم یا چھالے کے اوپر کا چمڑا علیحدہ کر دیا گیا اور اس سے پیپ یا اور کوئی چیز نکل کر بہہ گئی تو وضو ٹوٹ جائے گا، کیونکہ زخم سے سیلان کے ساتھ خروج پایا گیا ہے اور اگر وہ اپنی جگہ سے نہیں بہا ہے تو وضو نہیں ٹوٹے گا کیونکہ سیلان نہیں پایا گیا ہے امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ نکل کر زخم کے اوپر سے بہے یا نہ بہے دونوں صورتوں میں وضو ٹوٹ جائے گا، مگر امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ وہ بہے یا نہ بہے کسی صورت میں بھی وضو نہیں ٹوٹے گا، وہی **مسئلة الخارج الخ** غیر سبیلین سے نکلنے کے مسائل میں سے یہ بھی ایک جزئی ہے، لہذا امام شافعیؒ اپنے اس اصول کے مطابق کہ غیر سبیلین سے نکلنے والی چیز کو ناقض ہی نہیں مانتے اس لئے ان کے نزدیک وہ بہے یا نہ بہے کسی صورت میں بھی وہ ناقض وضو نہیں ہے، خواہ نجس ہو یا نہ ہو، اور امام زفرؒ اگرچہ غیر سبیلین سے نکلنے والی چیز کو ناقض مانتے ہیں لیکن سیلان کی شرط نہیں لگاتے ہیں۔

و كذا لايشترط السيلان...... الخ

کے ضمن میں یہ بحث مفصلاً گذر چکی ہے یعنی جس طرح سبیلین میں خروج معتبر ہے سیلان کی شرط نہیں ہے اسی طرح غیر سبیلین سے نجس کے نکلنے میں خروج کا اعتبار ہے اور سیلان شرط نہیں ہے اس لحاظ سے چھالے سے پانی، مواد، پیپ وغیرہ کے نکلنے میں جب صرف خروج شرط ٹھہرا اور سیلان ضروری نہیں ہے تو دونوں صورتوں میں وضو ٹوٹ جائے گا، اور ہمارے نزدیک سبیلین میں نجاست اپنی جگہ یعنی آنتوں سے نکل کر مقعد پر ظاہر ہوئی ہے، بخلاف غیر سبیلین کے کہ اس صورت میں جب اپنی جگہ سے بہا تو اپنی جگہ سے خروج پایا گیا اور ساتھ ہی سیلان بھی پایا گیا، اس بناء پر موجودہ مسئلہ میں وہ چھالا جہاں سے پھٹا ہے اگر اس کا پانی پیپ وغیرہ زخم کے اوپر ہو کر آیا ہے تو ناقض ہے ورنہ ناقض نہیں ہے تفصیل کو سمجھ لو، اور ابو حنیفہؒ سے ایک روایت منقول ہے اگر یہ چھالے سے صرف پانی نکلا ہو تو وہ ناقض نہیں ہوگا، اگرچہ وہ بہا بھی ہو، ع، مگر یہ روایت بظاہر صحیح

نہیں ہے کیونکہ یہ اس بناء پر ہے کہ یہ پانی نجس نہیں ہے، حالانکہ یہ بات خلاف تحقیق ہے۔

وهذا الجملة نجسة، لان الدم ينضج فيصير قيحا...... الخ

زخم سے نکلنے والی یہ ساری چیزیں ہی ناپاک ہیں یہ چیزیں یکے بعد دیگرے ناپاک حالت سے ناپاک حالت کی طرف منتقل ہوتی رہیں لہٰذا ناپاک ہی رہیں گی اگرچہ بعض چیزیں مثلاً گوبر کہ ناپاک حالت سے شکل بدل کر پاک حالت پر آجاتی ہیں کہ وہ جل کر راکھ کی پاک شکل اختیار کر لی ہے اور جب زخم سے نکلنے والا پیپ وغیرہ ناپاک رہا اور اسی حالت میں اس کا خروج پایا گیا تو نقض وضو پالیا گیا۔

هذا اذا قشرها فخرج بنفسه، واما اذا عصرها فخرج بعصرة، فلا ينقض، الخ۔

نقض وضو کا حکم اس جگہ اس صورت میں ہوگا جبکہ مواد از خود بہہ نکلا ہو، لیکن اگر اسے دبا دبا کر نکالا گیا ہو تو وہ حکم نہ ہوگا بلکہ پاک رہ جائے گا اور اس سے وضو نہیں ٹوٹے گا کیونکہ وہ خارج اور از خود نکلنے والا نہیں ہے بلکہ مخرج سے اسے بزور نکالا گیا ہے، واللہ اعلم۔

خلاصہ گفتگو یہ ہوا کہ وضو کو توڑنے والی چیز کسی ناپاک شئی کا نکلنا ہے، اور سبیلین کے علاوہ دوسرے مقامات میں اپنی جگہ سے بہہ جانا بھی ہے، لہٰذا اس پھوڑے سے ناپاک شئی نکل کر آگے نہیں بڑھی تو وہ ناقض نہیں ہوئی۔

پھر اگر وہ شئی از خود نہ نکلی ہو بلکہ دبانے سے نکلی ہو تو ایسی صورت میں وضو ٹوٹے گا یا نہیں؟ اس کے جواب میں صاحب ہدایہؒ نے فرمایا ہے کہ وہ شرعاً ناقض نہیں ہوگا، کیونکہ مواد اور پیپ وغیرہ نجس چیزیں از خود نہیں نکلی ہیں بلکہ دبانے اور نچوڑنے سے نکلی ہیں اس لئے انہیں خارج نہیں کہا جاسکتا ہے بلکہ وہ تو مخرج کہی جاسکتی ہیں، حالانکہ خارج کا اعتبار کیا جاتا ہے اور مخرج کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، واللہ اعلم۔

علامہ انزاری امیر کاتب اتفانی نے اپنی شرح غایۃ البیان میں کہا ہے کہ فتاویٰ خلاصہ میں ہے کہ نچوڑ کر نکالنے کی صورت میں بھی وضو ٹوٹ جاتا ہے، اور ہمارے بھی کچھ مشائخ کا یہی خیال ہے اور یہی میرے نزدیک بھی قابل قبول اور پسندیدہ ہے، کیونکہ احتیاط اسی میں ہے اگرچہ صاحب ہدایہ کا مذہب عوام کے حق میں بہت آسان اور آرام دہ ہے اس مسئلہ کے سلسلہ میں میری تحقیق یہ ہے کہ معنی اخراج میں معنی خروج بھی لازمی طور پر پائے جاتے ہیں، لہٰذا ملزوم یعنی اخراج کے ساتھ لازم یعنی خروج بھی ضرور پایا جائے گا۔

شارح اکملؒ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اخراج کے اندر خروج کا پایا جانا اگرچہ لازمی بات ہے مگر خروج کا اختیار کے ساتھ پایا جانا بلا ارادہ ہوتا ہے لہٰذا اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، علامہ عینیؒ نے جواب دیا ہے عبادات کے موقع میں احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ اس جیسے خروج کا اعتبار کیا جائے، اور امام سرخسیؒ کے جامع میں ہے کہ اگر پھوڑے کو کسی نے نچوڑا اور اس نچوڑنے سے خون نکل آیا تو وضو ٹوٹ جائے گا، اور اسے بالقصد حدث کہا جائے گا، جیسے پچھنا لگوانا یا نشتر زنی کرانا ہے کہ آخر ان سے بھی تو وضو ٹوٹ جاتا ہے، اور کافی میں ہے کہ اصح یہ ہے کہ خارج کی طرح مخرج بھی ناقض ہے، انتہی، اور شیخ ابن الہمام نے بھی غایۃ البیان کی تائید کی ہے کہ خارج ہو یا اخراج اس سے کوئی فرق نہیں آتا ہے کیونکہ وضو توڑنے کا حکم نجس شئی کے نکلنے پر موقوف ہے اور یہ بات جس طرح فعل خروج سے پائی جارہی ہے اسی طرح فعل اخراج سے بھی پائی جاتی ہے لہٰذا یہ فصد لینے کی طرح ہو گیا، انتہی، اور تنویر میں بھی اسی قول کی تائید کی ہے اور اتباع کیا ہے کہ جو ناپاکی خارج ہو یا خارج کی جائے حکم میں دونوں صورتیں برابر ہیں، انتہی۔

مترجم کی تحقیق

اس موقع پر تحقیقی بات یہ ہے کہ نقض وضو کا اصل اعتبار اور مدار اس بات پر ہے کہ نجاست کا نکلنا پایا گیا ہو، لیکن نجاست سے مراد اس جگہ وہ ہوگی جس کا شارع علیہ السلام نے اعتبار کیا ہے، اور ایسا اعتبار غیر سبیلین میں اسی وقت ہوگا جبکہ اس میں سیلان پایا جارہا ہو خواہ فی الفور یا ہونے کی صلاحیت ہو یعنی بالفعل ہو یا بالقوۃ، اور جس میں ایسی صفت نہیں پائی جائے اسے شرعاً نجس نہیں کہا جائے گا، اگرچہ عرف عام اور لغت میں بھی اسے نجس کہا جاتا ہو، پس اس مسئلہ میں آخر کار گفتگو یہاں پر ٹھہرتی ہے کہ جس پھوڑے پھنسی کے مواد میں نہ فی الفور سیلان ہے اور نہ اس کی قوت ہے تو وضو کرنے والے کی اپنی قوت سے اسے سیلان کرا دینے سے اس میں شرعاً نجاست کی صفت معتبر ہو جائے گی یا نہیں، اس موقع پر نشتر اور فصد پر قیاس کرنا مقام تامل ہے، کیونکہ یہ عمداً حدث اسی وقت سمجھا جائے گا جبکہ نشتر دلوانے سے بہتا ہوا خون نکلا ہو، اور بالفرض اگر نشتر لگوایا اور خون نہیں بہا تو نقض وضو نہیں ہوگا، اور اگر اس کی مراد یہ ہے کہ نشتر کی خاص جگہ کو ہی نچوڑا جس سے خون بہہ گیا تو یہی موجودہ مسئلہ کی صورت ہوگی، کہ اس وقت خون کے بہہ جانے سے اس خون کو شرعاً ناپاک کہا جا سکتا ہے یا نہیں جیسا کہ تھوڑی سی قئی (کہ اسے شرعاً ناپاک نہیں مانا گیا ہے) اگرچہ عوام میں یہ نجس سمجھا جاتا ہے، یا غیر بہتے ہوئے خون کو کسی کپڑے میں جذب کر لیا گیا کہ یہ بھی اگرچہ خون ہے مگر شرعاً یہ نجس نہیں ہے، البتہ بعض فقہاء نے از خود خون کے بہنے کا اعتبار کیا ہے اور بزور بہانے یا نچوڑ کر نکالنے کا اعتبار نہیں کیا ہے، اسی بناء پر شیخ ابن الہمامؒ کا قول ضعیف معلوم ہوتا ہے کہ فعل اخراج کا کوئی اثر نہیں ہوتا ہے بلکہ حکم کا اصل اعتبار خروج نجاست پر ہے اور وہ پالیا گیا ہے۔

اس کے جواب میں کہتا ہوں بیشک خروج نجس کا اعتبار ہے، البتہ اس نجس سے جو شرعاً نجس مانا گیا ہو، اور یہ اس وقت صحیح مانا جائے گا جبکہ نجاست میں خود سے سیلان پایا جائے، اب یہاں گفتگو اس صورت میں ہے کہ وضو کرنے والا اپنی قوت سے اسے بہنے والا بنادے تو کیا اس کا اعتبار ہوگا؟ پس زیر گفتگو مسئلہ میں بلا شبہ سیلان پالیا گیا ہے مگر کیا شریعت نے بھی اس سیلان کے پائے جانے کی بناء پر اس مواد کے ناپاک ہونے کا حکم دیا ہے یا نہیں اور اس سیلان کا اعتبار کیا ہے یا نہیں؟ اس میں صاحب ہدایہ کی تحقیق یہ ہے کہ شریعت نے اس کا اعتبار نہیں کیا ہے اور یہی مذہب ظہیریہ کا بھی مختار ہے کیونکہ کسی چیز کا بھی اپنے طور پر پاک یا ناپاک مان لینا بغیر کسی نص کے مخدوش ہے، اسی بناء پر ہم یہ دیکھتے ہیں کہ امام شافعیؒ، مالکؒ، احمدؒ اور ان کے علاوہ فقہاء کی ایک جماعت بہتے ہوئے خون کو بھی نجس اور ناقض وضو نہیں مانتے ہیں کیونکہ ان کے اجتہاد میں اس کے لئے کوئی نص موجود نہیں ہے۔

حاصل یہ ہوا کہ کسی چیز کے بارے میں یہ کہنا کہ یہ چیز شرعاً ناپاک ہے اس بات پر موقوف ہے کہ اس کے نجس ہونے یا ماننے کے لئے شریعت کی طرف سے نص پائی جائے، یہاں ہمیں بھی شرعاً ایسی کوئی نص نہیں ملی ہے کہ جس سے ہمیں یہ معلوم ہو جائے کہ بزور سیلان کرا دینے سے بھی نکلنے والی شئی پر نجس ہونے کا حکم ہو جاتا ہے، صدر الشریعہ اصغرؒ نے شرح الوقایہ میں کہا ہے کہ ماتنؒ نے سَالَ اِلَی مَا یُطَهَّرُ کہ بہہ کر اس حصہ کی طرف گیا ہو جسے پاک کیا جاتا ہے اس لئے کہا ہے کہ جب جگہ سے بہہ کر آگے نہ بڑھا ہو تو ہمارے نزدیک وہ ناقض وضو نہیں ہے، مگر امام زفرؒ کے نزدیک ناقض ہے، اسی طرح اگر پھوڑے کو نچوڑا اور اس میں سے مادہ وہاں سے نکل کر آگے بڑھ گیا اور وہ مادہ ایسی حالت میں تھا کہ اگر اسے نچوڑا نہ جاتا تو آگے نہ بڑھتا تو یہ بھی ناقض نہیں ہے، اسی طرح اگر دانتوں سے کوئی چیز دبائی یا ان میں خلال کیا یا ناک میں انگلی ڈالی تو انگلی پر خون کا اثر ظاہر ہوا، یا ناک صاف کی جس سے مسور کے برابر جمے ہوئے خون کے ٹکڑے گرے تو بھی ہمارے نزدیک ناقض نہیں ہے، انتہی، ان مثالوں سے یہ بات معلوم ہوئی کہ انگلی سے خون نکال لینا، یا ناک جھاڑ کر خون نکالنا اختیاری حدث ہے اس سے یہ بات کیوں نہ سمجھی جائے کہ نجاست شرعی ہونے میں خود سیلان کا اعتبار ہے البتہ اگر اس کے خلاف دوسری دلیل موجود ہو، اور اگر یہ حکم احتیاط کی بناء پر ہو تو کوئی نقصان یا حرج نہیں ہے۔

اور شیخ الاسلامؒ نے لکھا ہے کہ مجموع النوازل میں ہے کہ پھوڑے کو جب نچوڑا گیا تو اس سے بہت خون نکلا مگر وہ خود ایسی حالت میں تھا کہ اگر نچوڑا نہ جاتا تو خون بالکل نہیں نکلتا تو یہ خون وضو کو نہیں توڑے گا، یہی حکم اس وقت بھی ہے جبکہ کانٹا یا سوئی چبھ گئی تو خون نکلا مگر وہ نہیں بہا، ذخیرہ میں کہا ہے کہ اس حکم میں تامل ہے اور کہا ہے کہ اس قسم کے مسائل میں فتویٰ یہ ہے کہ وضو ٹوٹ جائے گا، مصنف ہدایہؒ کے شاگرد شمس الائمہ کردریؒ نے اس مسئلہ میں احتیاطاً نقض وضو کے فتویٰ کو اختیار کیا ہے، چنانچہ عالمگیریہ میں ہے کہ اگر زخم سے نچوڑنے پر خون نکلا، اور اگر نچوڑا نہیں جاتا تو نہ نکلتا تو محتاط اور مختار قول کے مطابق ناقض وضو ہوگا، ایسا ہی کردریؒ کی کتاب الوجیز میں ہے اور یہی اشبہ ہے، القنیہ، اور یہی اوجہ ہے، شرح المنیہ محلبی، کچھ ایسے بھی مسائل ہیں جو میں دوسرے اماموں کے نزدیک تو نواقض وضو میں سے ہیں لیکن ہم احناف کے نزدیک وہ نواقض میں سے نہیں ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں۔

ذکر اور عورت چھونے کی بحث

وقایہ میں ہے کہ عورت اور ذکر کے چھونے سے ہمارے نزدیک وضو نہیں ٹوٹتا ہے، اس جگہ اگر بجائے لفظ ذکر کے آگے کی شرمگاہ کہا جائے تو عورت اور مرد دونوں کا حکم اس میں آجاتا لیکن امام شافعیؒ نے جو خاص حدیث پیش کی ہے اس میں لفظ ذکر ہی ہے، عینیؒ نے اس مسئلہ کی بہت زیادہ وضاحت کی ہے، اور یہ بھی بتلایا ہے کہ مس ذکر سے وضو نہ ٹوٹنا جو ہمارا مذہب ہے یہ موافق ہے ان حضرات صحابہ کرامؓ کے اقوال کے حضرت عمرؓ و علیؓ و عبداللہ ابن مسعودؓ و عمار بن یاسرؓ و زید بن ثابتؓ و حذیفہ بن الیمانؓ و عمران بن حصینؓ و ابوالدرداءؓ و سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہم اجمعین کے، عبدالبرؒ نے بھی اسی طرح نقل کیا ہے، اور تابعین میں حسن بصریؒ اور سعید بن المسیبؒ کے اور فقہاء میں سفیان ثوریؒ کے قول کے موافق ہے، اور طحاویؒ نے کہا ہے کہ اصحاب رسول اللہ ﷺ میں کسی کے متعلق بھی یہ مجھے معلوم نہیں ہو سکا کہ وہ مس ذکر سے وضو کے واجب ہونے کے قائل ہوئے ہوں، سوائے عبداللہ بن عمرؓ کے۔

اور امام مالکؒ اور امام شافعیؒ چند مختلف شرطوں کے ساتھ مس الذکر سے وجوب وضو کے قائل ہوئے ہیں، ان کی دلیل حضرت بسرہ بنت صفوانؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے مَنْ مَسَّ ذَكَرَہ فَلْيَتَوَضَّا یعنی جو اپنا ذکر چھوئے وہ وضو کرے، اسے احمدؒ، ابوداؤدؒ، نسائی ابن ماجہ اور ترمذیؒ نے روایت کیا ہے ساتھ ہی ترمذیؒ نے اس کی تصحیح بھی کی ہے بیہقیؒ نے کہا ہے کہ بہرحال یہ حدیث امام بخاریؒ کی شرط کے مطابق ہے، عینیؒ نے اس پر جرح کرتے ہوئے کہا ہے کہ یحییٰ بن معین سے ثابت نہیں ہے تو غلط اور بغیر کسی دلیل کے تعصب کے طور پر کہی ہے، اور ابن الجوزیؒ کا قول صرف نفی ہے کوئی مثبت دلیل نہیں ہے اور بخاریؒ نے جو اس کو اس باب میں اصح کہا ہے تو اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ یہ روایت دوسری روایتوں سے بہتر ہے، اور بالفرض اگر ہم یہ مان لیں کہ یہ صحیح ہے تو بھی اس کے سامنے ایسی ہی ایک صحیح حدیث طلق بن علیؓ کی اس کے مخالف اور مقابل ہے، اس لئے ہم ان دونوں حدیثوں میں توفیق دینے کے خیال سے ہم یہ کہیں گے کہ مراد مس الذکر سے پیشاب ہے یا وضو سے مراد دھونا ہے، اور طحاویؒ نے ربیعہ کا قول نقل کیا ہے کہ اگر میں اپنا ہاتھ خون یا حیض میں رکھوں تو میرا وضو نہیں ٹوٹے تو پھر مس الذکر سے کیوں ٹوٹے گا جبکہ یہ اس کے مقابلہ میں بہت کم ہے۔

میں کہتا ہوں کہ شیخ ابن الہمامؒ نے جواب دیا ہے کہ حدیث میں مس الذکر حدث سے کنایہ ہے کہ اکثر ہاتھ لگانے سے مذی وغیرہ نکل آنے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، مترجم کے نزدیک سب سے مناسب اور بہتر جواب یہ ہے کہ مس ذکر سے کنایہ ہمبستری اور مباشرت سے ہو، یا وضو سے مراد دھونا ہو کیونکہ طبرانیؒ نے معجم کبیر میں مطلق بن علیؓ کی مرفوع حدیث روایت کی ہے کہ مَنْ مَسَّ ذَكَرَہ فليتوضأ، اس روایت کی اگرچہ تعلیل کی گئی ہے مگر اوپر کی مذکورہ سندوں سے اس کو خاص قوت

حاصل ہو گئی ہے، لیکن ان سے ہی دوسری روایت بھی ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا گیا کہ آدمی نے نماز میں اپنے ذکر کو ہاتھ لگایا؟ (تو کیا اس کا وضو ٹوٹ جائے گا؟) آپ نے جواباً فرمایا **هل هو الا بضعة منك**، یعنی وہ کچھ نہیں ہے وہ تو تمہارے بدن کا ہی ایک ٹکڑا ہے اسے ابو داؤد، نسائی اور ترمذیؒ نے روایت کیا ہے آخر میں ترمذیؒ نے اس کے بارے میں فرمایا ہے کہ اس باب میں یہ حدیث احسن ہے اس حدیث کو ابن حبانؒ نے بھی اپنی صحیح میں روایت کیا ہے یہ حدیث اپنے مفہوم میں بالکل ظاہر ہے اور اس کی کوئی تاویل نہیں ہے۔

علی بن المدینیؒ نے کہا ہے کہ بسرہؓ کی حدیث سے طلقؓ کی حدیث بہتر ہے، اور ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ یہ ایک مرد کی روایت ہے اور دوسری ایک عورت کی روایت ہے اس لحاظ سے بھی اسے پہلی حدیث پر ترجیح ہے، میں کہتا ہوں کہ انصاف کی بات تو یہ ہے کہ یہ دونوں حدیثیں ہی ثابت ہیں اور ایک سے دوسرے کو نسخ کا دعویٰ کرنا بھی بغیر دلیل کے ہے، پھر نسخ تو اس وقت کہا جاتا ہے جبکہ دونوں میں توفیق دینا ممکن نہ ہو ایسی مجبوری میں کسی ایک کو متروک یا منسوخ کہا جاتا ہے اور یہاں تو دونوں میں توفیق دینا ممکن ہے اس طرح پر کہ حدیث طلق میں مس ذکر سے وضو کا حکم ملتا ہے لیکن ان کی دوسری حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ بدن کا ایک ٹکڑا ہے جس کا چھونا کوئی نقصان دہ نہیں ہے، دونوں کو ملانے سے یہ مطلب نکلا کہ مس ذکر کے معنی صرف اسے چھونا یا ہاتھ لگانا نہیں ہے کیونکہ نماز کی حالت میں چھونے کے علاوہ کچھ اور مراد نہیں ہو سکتا ہے اسی لئے اس وقت کے ہاتھ لگانے سے وضو یا نماز کے اعادہ کا حکم نہیں دیا گیا ہے، لہٰذا وضو نہیں ٹوٹے گا لیکن دوسری حدیث میں ذکر کی جو طلقؓ اور بسرہؓ سے مروی ہے اس سے مراد جماع کے ارادہ سے یا صرف مباشرت ہمبستری اور دل لگی کے لئے ہے جس سے کچھ مذی نکل آئے یا کسی حائل اور پردہ کے بغیر مباشرت ہو تو ایسی صورت میں کچھ بھی نہ نکلے پھر بھی وضو واجب ہو جاتا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

ناقضات وضو میں سے اختلافی مسائل سے ایک عورت کو ہاتھ لگانا بھی ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک ناقض وضو ہے اور ہمارے نزدیک اس سے کچھ نہیں ہوتا ہے اس کی دلیل میں ہمارے لئے حضرت عائشہؓ کی یہ ایک حدیث کافی ہے کہ میں رات میں سوتی اور میرے پاؤں رسول اللہ ﷺ کے یعنی سجدہ کی جگہ پر ہوتے، جب آپؐ سجدہ میں جاتے تو آپؐ میرے پاؤں دبا دیتے (اشارہ کر دیتے) تو میں انہیں سمیٹ لیتی پھر آپؐ جب کھڑے ہو جاتے تو میں انہیں پھیلا لیتی، ان دنوں میں گھروں میں رات کے وقت چراغ جلتے نہیں رہا کرتے تھے، بخاری و مسلم، اور یہ بھی ام المومنینؓ سے منقول ہے کہ آنحضرت ﷺ نے اپنی کسی بیوی کا بوسہ لیا پھر نماز کو نکل گئے اور وضو نہیں کیا اسے ابو داؤد ترمذی اور ابن ماجہ نے روایت کیا ہے۔

امام شافعیؒ نے جس مسلک کو اختیار کیا ہے اسے صحابہؓ کی ایک جماعت اور اسی طرح تابعین اور فقہاء کے بھی ایک گروہ کا معمول رہا ہے، کچھ فقہاء تو یہ بھی فرماتے ہیں کہ عورت کے چھونے، بوسہ لینے یہانتک کہ اس کی فرج چھونے سے بھی جب تک کہ مذی وغیرہ نہ نکلے وضو واجب نہیں ہوتا ہے، یہی قول ہمارے اصحاب احناف کا بھی ہے، اور فرمان باری تعالیٰ ﴿او لامستم النساء﴾ الایۃ، میں ملامسہ جماع کرنے سے کنایہ ہے، اور قرطبیؒ نے کہا ہے کہ شافعیؒ کے مذہب کے مطابق اگر کوئی کسی عورت کو تھپڑ یا لات مار دے تو اس پر بھی وضو لازم ہونا چاہئے، حالانکہ میں نہیں جانتا کہ کسی کا بھی یہ قول ہے۔

اونٹ کا گوشت کھانے اور میت کے نہلانے سے وضو کا واجب ہونا

نواقض وضو میں سے بعض علماء کے نزدیک اونٹ کا گوشت کھانا بھی ہے چنانچہ امام احمدؒ و اسحق بن راہویہؒ و ابو ثورؒ و محمد بن اسحق و یحییٰ بن یحییٰ کا یہی قول ہے کہ اونٹ کا گوشت کھانے سے وضو واجب ہو جاتا ہے، مع، لیکن جمہور علماء کے نزدیک وہ ناقض نہیں ہے، عینیؒ نے ایسا ہی ذکر کیا ہے، لیکن دلائل بالکل ذکر نہیں کئے ہیں، میں مترجم نے اس سے پہلے ایک حد تک وہ

دلائل ذکر کردئے ہیں، لہذا انہیں بھی سمجھ لو، ان نواقض سے امام احمدؒ کے نزدیک مردہ کو غسل دینا بھی ہے، مع، یہ بات خوب یاد رکھنے کی ہے کہ نماز کے وضو کی فرضیت کے انکار سے کفر لازم آتا ہے کیونکہ اس انکار سے آیت قرآنی اور قطعی احادیث کا انکار لازم آتا ہے، لیکن قرآن مجید کے چھونے یا اس جیسے کسی اور کام کے لئے وضو کے انکار سے تکفیر نہیں ہوگی، واللہ تعالیٰ اعلم، مرد کا عورت کو چھونا یا عورت کا مرد کو چھونا ناقض وضو نہیں ہے، المحیط، اپنا یا کسی دوسرے کا ذکر چھونے سے بھی ہمارے نزدیک وضو لازم نہیں آتا ہے، الزاد، لیکن بلا ضرورت غیر کا ذکر چھونا حرام ہے اگرچہ اس سے نقض وضو نہ ہوتا ہو، م۔

فصل في الغسل: و فرض الغسل المضمضة والاستنشاق و غسل سائر البدن، و عند الشافعي هما سنتان فيه.

ترجمہ:- یہ فصل غسل کے احکام کے بیان میں ہے اور غسل کے لئے یہ فرائض ہیں، نمبر ا۔ کلی کرنا، نمبر ۲۔ ناک میں پانی لینا پورے بدن کو دھونا اور امام شافعیؒ کے نزدیک وہ دونوں چیزیں (کلی کرنا، اور ناک میں پانی لینا) اس غسل میں سنت ہیں۔

توضیح:- فصل غسل، غسل کے فرض، کلی کرنا، ناک میں پانی لینا، دانتوں کے سوراخ

فصل في الغسل.....الخ

یہ فصل غسل کے احکام اور اس کی تفصیل کے بیان میں ہے، غسل کے مقابلہ میں وضو کی اکثر ضرورت ہوتی رہتی ہے اسی لئے پہلے وضو کے احکام بیان کئے اور اب غسل کی بحث شروع کی گئی ہے، اسی طرح قرآن مجید میں بھی پہلے وضو کا بیان ہے اس کے بعد غسل کا بیان ہے، عنایہ، غسل کے سلسلہ کی آیت یہ ہے ﴿وَاِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا﴾ الآية، ترجمہ اگر تم جنبی ہو تو اچھی طرح طہارت حاصل کرو یعنی غسل کرلو، اس جگہ مصنف ہدایہؒ نے وضو کے فرائض اور سنن علیحدہ علیحدہ بیان کرنے کی طرح غسل کے بھی فرائض اور سنتوں کو بھی علیحدہ علیحدہ ذکر کیا ہے، لیکن مضمضہ (کلی کرنا) اور استنشاق (ناک میں پانی لینا) کی فرضیت پر فقہاء کا اتفاق نہیں ہے، اس لئے اس جگہ فرض سے مراد فرض عام ہے یعنی جو فرض قطعی اور فرض عملی دونوں کو شامل ہے، اس طرح اس جگہ سے مراد غسل فرض ہے یعنی غسل فرض میں کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا ضروری ہے اس کے برخلاف اگر سنت ہو تو اس میں یہ دونوں چیزیں بھی سنت ہیں اور ضروری نہیں ہیں، جیسا کہ تصریح کے ساتھ بحر الرائق میں موجود ہے۔

و فرض الغسل المضمضة والاستنشاق و غسل سائر البدن، و عند الشافعي هما سنتان فيه.....الخ

یعنی جو نہانا فرض ہے اس کا ایک فرض دھونا ہے المضمضة الخ چند ضروری مسائل کلی کرنا ناک میں پانی ڈالنا اور باقی تمام بدن دھونا ہے، دراصل یہ تینوں چیزیں ایک ہی ہیں، ایک سے زائد نہیں ہے مگر امام شافعیؒ کا مضمضہ اور استنشاق میں اختلاف تھا اس لئے ان دونوں کو علیحدہ علیحدہ بیان کرکے ان کی فرضیت کی تصریح کردی ہے اسی وجہ سے فرض الغسل لفظ واحد کے ساتھ ذکر کیا اور جمع کا لفظ فرائض نہیں کہا ہے پورے بدن کو ایک مرتبہ پورے طور پر دھونا تو فرض ہے اور مسنون کا بیان عنقریب آئے گا۔

نمبر ۲۔ وقایۃ الروایۃ میں کہا ہے کہ بدن کو ملنا فرض نہیں ہے عالمگیریہ میں ہے کہ خلاصہ کے حوالہ سے مضمضہ اور استنشاق کی حد وہی ہے جو وضو میں ہے۔

نمبر ۳۔ اگر کوئی شخص پانی کو منہ بھر ایک ساتھ ایک گھونٹ میں پی گیا تو مضمضہ اس کی طرف سے ادا ہوگیا لیکن اگر اتنا پانی چوس چوس کر پیا تو مضمضہ ادا نہ ہوگا۔

نمبر ۴۔ کلی کرنے میں پانی کو منہ بھر کر باہر پھینکنا اصح قول کے مطابق شرط نہیں ہے، امام ابو یوسفؒ کا اس مسئلہ میں اختلاف

ہے۔

نمبر ۵۔ اگر کسی کے دانتوں میں گڑھے ہوں یا وہ ٹیڑھے ترچھے ہوں جن میں کھانے کی ذرات اور بھیگے ہوئے میل کچیل ہوں تو بھی کلی جائز سمجھی جائے گی، التجنیس اور فتاوی للفصل اور ابی اللیث میں ایسا ہی مذکور ہے، الفتح۔

نمبر ۶۔ دانتوں کی کھڑکیوں یا سوراخوں میں جو گیلی چیز رہ جاتی ہیں ان سے پوری طہارت حاصل کرنے میں کوئی خلل نہیں آتا ہے یہی اصح ہے، الزاہدی، اور اسی پر فتوی دینا چاہئے، الدرر۔

نمبر ۷۔ دانت میں جو خشک میل رہ جاتا ہے وہ مانع ہوتا ہے، الزاہدی، جیسے چبائی ہوئی روٹی اور گوندھا ہوا آٹا، الصدر اور الفتح، یہی اصح ہے، الدر، نمبر ۸۔ غسل سے جو چھینٹیں برتن میں پڑتی ہیں ان سے نقصان نہیں ہوتا ہے یعنی برتن ناپاک نہیں ہوتا ہے، نمبر ۹۔ اگر غسل کا کل پانی کسی برتن میں جمع کر لیا جائے تو وہ ناپاک سمجھا جائے گا۔

نمبر ۱۰۔ اگر غسل کرتے ہوئے بدن کے کسی حصے کی تری دوسرے حصہ پر ڈالی جائے تو جائز ہے بشرطیکہ اس سے قطرے متواتر گر رہے ہوں، لیکن وضو میں جائز نہیں ہے۔

نمبر ۱۱۔ جنبی نے اگر کلی کر لی ہو تو اس کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کا ذکر کرے، کھائے پیے، اسی طرح غسل کرنے سے پہلے حالت جنابت میں ہی دوبارہ اپنی بیوی سے ہمبستر ہو۔

نمبر ۱۲۔ منتقی میں ہے کہ اگر احتلام ہوا ہو تو غسل کرنے سے پہلے ہمبستری نہ کرے۔

نمبر ۱۳۔ اگر انگلی کی انگوٹھی یا کان کی بالی تنگ ہو تو پورا بدن دھوتے وقت ان چیزوں کو ان کے نیچے پانی پہنچانے کی غرض سے حرکت دینا واجب ہے۔

نمبر ۱۳۔ اگر کان کے سوراخ میں بالی نہ ہو اور غالب گمان یہ ہو کہ پانی بہتے وقت اس میں پہنچ جائے گا، تو خیر ورنہ خاص خیال کر کے اس میں پانی پہنچانا چاہئے، الصدر، الفتح۔

نمبر ۱۴۔ اس خیال سے پانی کے علاوہ دوسری کوئی چیز تنکا وغیرہ ڈالنے کا تکلف کرنے کی ضرورت نہیں ہے، الصدر والبحر۔

(۱۵) اگر بالی کو رکھ دینے سے اس کا سوراخ اس طرح بند ہو گیا کہ تکلف کرنے سے تو اس میں پانی جا سکتا ہے اور سستی یا غفلت کرنے سے پانی نہیں پہنچے گا تو جس طرح ہو پانی پہنچانا چاہئے، الصدر۔

نمبر ۱۶۔ ناف کے گڈھے میں پانی داخل کرنا واجب ہے اس میں انگلی ڈال کر پانی پہنچانے کے لئے مبالغہ کرنا چاہئے، محیط السرخسی۔

نمبر ۱۷۔ بے ختنہ کئے ہوئے شخص نے اگر غسل جنابت میں اپنے آلہ تناسل کے اوپر کی کھال میں پانی داخل نہیں کیا تو جائز ہے، المحیط، اور یہی مذہب مختار ہے، واقعات الناطفی، یہی اصح ہے لیکن پانی داخل کر لینا مستحب ہے، الفتح میں ایسا ہی ہے۔

نمبر ۱۸۔ اور جس جگہ پانی پہنچانے میں حرج نہ ہو وہاں ایک بار پانی پہنچانا فرض ہے جیسے کان، بھویں، مونچھیں، ناف، ڈاڑھی کے درمیان، مرد کے سر کے بال اگرچہ گوند وغیرہ سے جمائے ہوئے ہوں، عورت کی فرج کے اوپر کا حصہ، ت۔

نمبر ۱۹۔ اور جہاں پانی پہنچانے میں حرج ہو وہاں پانی پہنچانا فرض نہیں ہے، جیسے آنکھوں کے اندر، جیسا کہ محیط السرخسی میں ہے، اگرچہ آنکھوں میں ناپاک سرمہ لگا ہوا ہو، اور کان کی بالی کے سوراخ میں جو بند ہونے کے قریب ہو گیا ہو اور قلفہ کے اندر (آلہ تناسل کے اوپر کی کھال) میں، ت، نمبر ۲۰۔ ناخونوں میں گوندھے ہوئے آٹے کا ہونا طہارت کے لئے مانع ہے، لیکن میل کچیل مانع نہیں ہے، الصدر، ان معاملات میں حکم کے اعتبار سے دیہاتی اور شہری برابر ہوتے ہیں۔

نمبر ۲۱۔ ناخنوں میں مٹی اور کیچڑ کے رہنے سے وضو میں فرق نہیں آتا ہے، الظہیریہ۔

نمبر ۲۲۔ عورت کی مہندی وضو کے لئے مانع نہیں ہے، الصدر، اگرچہ مہندی لگی ہو، اسی پر فتوی دینا چاہئے، الدر۔

نمبر ۲۳۔ کسی نے تیل لگایا پھر غسل کا پانی بہایا مگر چکناہٹ کی وجہ سے بدن سے پانی نہیں لگا تو بھی کافی ہے غسل صحیح ہے، الصدر۔

۲۴۔ اگر بدن کے اوپر مچھلی کی کھال یا چبائی ہوئی روٹی لگ کر خشک ہو گئی اور اس کے نیچے غسل کا پانی نہیں پہنچ سکا تو غسل صحیح نہیں ہوا۔

نمبر ۲۵۔ اور اگر ان کی بجائے مکھی کی یا مچھر اور پسو کی بیٹ ہو تو غسل صحیح ہے، المحیط۔

نمبر ۲۶۔ اگر چیچک کے دانے اچھے ہونے پر ان کے چھلکے اونچے ہو گئے مگر چاروں طرف سے لگے ہوئے ہوں اور ان کے نیچے پانی نہیں جاتا ہو تو بھی کوئی حرج نہیں ہے غسل صحیح ہو گا، پھر مکمل اچھے ہو کر جب وہ چھلکے گر گئے تو غسل دہرانا ضروری نہیں ہے، الظہیریہ۔

نمبر ۲۷۔ عورت پر خارج فرج کا دھونا جنابت، حیض اور نفاس کے غسل میں واجب اور وضو میں سنت ہے، محیط السرخسی، نمبر ۲۸۔ فتاویٰ غیاثیہ میں ہے کہ غسل کے وقت عورت اپنی انگلی فرج کے اندر داخل نہ کرے، یہی مختار ہے، اسی پر فتویٰ دیا جائے، الفتح۔

نمبر ۲۸۔ پانی پہنچانے میں صرف غالب گمان کا اعتبار ہو گا، الصدر، الدر، نمبر ۲۹۔ اور بدن کا ملنا واجب نہیں ہے، مگر ایک روایت میں ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق واجب ہے اور شاید اس وجہ سے ہو کہ آیت پاک میں اطہروا کا صیغہ ہے جو مبالغہ کے معنی پر دلالت ہے، غسل میں مبالغہ بغیر ملے ہوئے نہیں ہوتا ہے، الفتح۔ الحاصل۔

نمبر ۳۰۔ تمام بدن کے پاک کرنے میں ہمارے نزدیک منہ کے اندر کا حصہ اور ناک کے اندر کا حصہ بھی داخل ہے، ان دونوں جگہوں کا خاص خیال رکھنا ضروری ہے۔

لقوله عليه السلام: عشر من الفطرة، اى من السنة، وذكر منها المضمضة والاستنشاق، ولهذا كانا سنتين في الوضوء

ترجمہ:۔ رسول اللہ ﷺ کی اس فرمان کی وجہ سے کہ دس چیزیں فطرت یعنی سنت سے ہیں، اور دس چیزوں میں کلی اور ناک میں پانی ڈالنے کو بھی ذکر فرمایا ہے اسی بناء پر یہ دونوں چیزیں وضو کی سنت ہیں۔

توضیح: فطرت و سنت

لقوله عليه السلام: عشر من الفطرة...... الخ

رسول اللہ ﷺ نے چونکہ دس چیزوں کو سنت یا فطرت میں سے بتلایا ہے اور ان دس چیزوں میں یہ دو چیزیں بھی بیان کی ہیں لہذا یہ دونوں چیزیں بھی سنت ہوئیں، اسی بناء پر وضو میں ان دونوں کو سنت مانا گیا ہے، حالانکہ چہرہ دھونا وضو میں فرض ہے تو ان دونوں کو بھی فرض ہونا چاہئے تھا مگر چہرہ ظاہر بدن اور منہ کا اندرونی حصہ اور ناک باطن بدن میں سے ہیں اس لئے ان دونوں کو سنت کہا گیا ہے، یہ دلیل اس بات پر موقوف ہے کہ فطرت کے معنی سنت کے ہوں یعنی ایسی چیز جس پر رسول اللہ ﷺ نے ہمیشگی فرمائی ہے، البتہ کبھی کبھی اسے چھوڑ بھی دیا ہو۔

مصنف ہدایہؒ نے وہ پوری حدیث جس میں پوری دس باتیں مذکور ہوں اس جگہ ذکر نہیں فرمائی ہے، وہ یہ ہے ام المؤمنین حضرت عائشہؓ نے روایت فرمائی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ دس چیزیں فطرت سے ہیں۔

نمبر ا۔ قصّ الشارب، مونچھیں تراشنا، نمبر ۲۔ اعفاء اللحيه، ڈاڑھی چھوڑنا اور گھنی رکھنا، نمبر ۳۔ السواك، مسواک استعمال کرنا، نمبر ۴۔ استنشاق الماء، ناک میں پانی چڑھانا، نمبر ۵۔ قص الاظفار، ناخن تراشنا، نمبر ۶۔ غسل البراجم،

انگلیوں کے پور اور جوڑ بند صاف کرنا، نمبر ۷۔ نتف الابط، بغل کے بال اکھاڑنا، نمبر ۸۔ حلق العانہ، ناف کے نیچے کے بال مونڈنا، نمبر ۹۔ انتقاص الماء، استنجاء کرنا۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ تفسیر وکیع کی ہے، اور ابوداؤد کی حضرت عمارؓ کی حدیث میں اعفاء لحیہ کی جگہ ختنہ کرنا ہے، اور انتقاص الماء کی جگہ انتصاح کا لفظ ہے، اس انتصاح سے مراد ہے وضو کے بعد ایک چلو پانی لے کر شرمگاہ کے مقام پر چھڑک دینا، تاکہ بعد میں پیشاب کے قطرے ٹپکنے کا وسوسہ دور ہو، انتقاص، قاف اور صاد کے ساتھ بمعنی استنجاء ہے، اگرچہ کہا گیا ہے فاء کے ساتھ اور صاد کے ساتھ صحیح ہے، مع، اسی طرح انتصاح سے بھی خفیف استنجاء مراد ہو، اور خطابیؒ نے کہا ہے کہ فطرت کی تفسیر اکثر علماء نے سنت سے کی ہے، معنی یہ ہوئے کہ یہ باتیں سنت سے ہیں، ابن الصلاحؒ نے کہا ہے کہ یہ اشکال سے خالی نہیں ہے لیکن نوویؒ نے کہا ہے اس میں کوئی اشکال نہیں ہے، بلکہ یہی درست ہے کیونکہ صحیح بخاری میں حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے من السنۃ قص الشارب ونتف الابط و تقلیم الاظفار یعنی سنت سے ہے میں مونچھیں کترنا، بغل کے بال اکھیڑنا اور ناخنوں کا تراشنا، مع۔

مترجم کا خیال ہے کہ اب بھی دو وجہوں سے اشکال باقی ہے، نمبر ۱۔ ختنہ کرنا اور استنجاء تو امام شافعیؒ کے نزدیک فرض ہیں، نمبر ۲۔ فطرت کی چیزوں میں بعض کا سنت ہونا بہت ممکن ہے اور قابل تعجب نہیں ہے، اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ فطرت اور سنت دونوں ہم معنی ہو جائیں، اور سب سنت ہوں۔

لیکن تحقیق یہ ہے کہ یہ دس چیزیں فطرت یعنی نیک اور پاکیزہ طبیعت کے برتاؤ میں سے ہیں، ان باتوں کا حکم سب سے پہلے حضرت ابراہیم علیہ اسلام کو دیا گیا چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ﴿اِذِ ابْتَلٰی اِبراھیم ربه بکلمات فاتمھن﴾ الآیۃ، کی تفسیر صحیح احادیث میں مذکور ہے، جس کا ماحصل یہ ہے کہ یہ سنتیں دین میں سے ہیں، مگر ہم اپنی اصطلاح میں جنہیں سنت کہتے ہیں ان سے مراد ایسے کام ہیں جنہیں رسول ﷺ نے عبادت کے طور پر کیا ہو اور کبھی کبھی چھوڑ دیا ہو، پھر ان فطری اور جبلی پاکیزہ سنتوں میں یہ بات ممکن ہو سکتی ہے کہ ان میں سے کچھ عبادت کے طور پر رسول اور کچھ خصلت اور عادت کے طور پر ہوں، وضوء کی سنتوں میں تیامن ہر کام کو داہنی طرف سے شروع کی بحث میں صدر الشریعہ کا قول ذکر کیا تھا کہ یہ کام یعنی تیامن اگرچہ اس طرح ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس پر ہمیشگی اور مداومت فرمائی ہے، لیکن یہ عادت کے طور پر ہے حالانکہ گفتگو اس سنت میں ہے جسے عبادت کے طور پر کیا گیا ہو، لیکن یہ بات بالکل برحق ہے کہ کچھ سنتیں ایسی ہو سکتی ہیں جو عادۃ کی جاتی ہوں مگر کسی عبادت میں اسے ہمیشہ ادا کیا گیا ہو، اس طرح عبادت کے اندر ہمیشہ ادا کرتے رہنے کی وجہ سے وہ بھی عبادت کا ایک حصہ بن گئی ہو اس لئے کہ یہ بات ہمیں یقینی طور پر معلوم ہے کہ مؤمنین بالخصوص انبیاکرام علیہم السلام کے تمام قول و فعل و عمل عبادت کے طور پر ہی ہوا کرتے ہیں۔

خلاصہ یہ ہوا کہ اس موقع پر ہماری طرف سے دو طرح کے جواب ہوئے، اول یہ کہ اس قسم کے کام کا دین میں ہونے سے اس بات میں کوئی ممانعت نہیں ہے کہ ایک کام دین کا بھی ہو اور واجب بھی ہو، دوم یہ ہے کہ ان کاموں میں سے ختنہ اور استنجاء دو کاموں کو امام شافعیؒ نے واجب کہا ہے اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ کسی کا دینداری میں سے ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ واجب نہ ہو، اس طرح غسل میں کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا اگرچہ امور دین میں سے ہیں پھر بھی واجب ہیں جس طرح امام شافعیؒ کے ہاں وہ دونوں باتیں یعنی ختنہ اور استنجاء امور دین میں سے ہو کر واجب بھی ہیں اگر ہمارے اس مسئلہ پر شوافعؒ کی طرف سے کوئی اعتراض ہو سکتا ہے تو وہی اعتراض ان پر ہماری طرف سے بھی ہو سکتا ہے، م، اور وضو میں کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا اگر سنت ہے تو اس سے غسل میں ان دونوں چیزوں کے فرض ہونے میں کوئی حرج لازم نہیں آتا ہے، امام احمدؒ وغیرہ کے نزدیک یہ دونوں تو وضو میں بھی واجب ہیں، اس سے یہ معلوم ہوا کہ ان چیزوں کا فطرت میں ہونے سے صرف یہ

بات ثابت ہوئی کہ یہ دین میں سے ہیں، اس کے بعد وہ کس حیثیت کی ہیں یعنی سنت ہیں یا واجب اس بات کے لئے دوسری دلیل جاننے کی ضرورت ہے، جو آئندہ بحث میں آرہی ہے۔

ولنا قوله تعالى ﴿وَإِنْ كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ امر بالاطهار، وهو تطهير جميع البدن، الا ان ما تعذر ايصال الماء اليه خارج، بخلاف الوضوء، لان الواجب فيه غسل الوجه، والمواجهة فيهما منعدمة، والمراد بما روى حالة الحدث، بدليل قوله عليه السلام " انهما فرضان في الجنابة سنتان في الوضوء".

ترجمہ:- غسل میں کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کے واجب ہونے کی دلیل ہمارے لئے یہ فرمان باری تعالیٰ ہے وان کنتم الایۃ یعنی اگر تم جنابت کی حالت میں تو اچھی طرح پاکی حاصل کرلو، اس میں بہت زیادہ پاک ہونے کا حکم ہے، اس کے معنی ہوئے تمام بدن کو اچھی طرح پاک کرنا البتہ جہاں پانی پہنچانا سخت مشکل ہو وہ اس حکم سے خارج ہے، برخلاف وضو، کیونکہ وضو میں تو چہرہ کو دھونا ضروری ہے یعنی جس عضو سے مواجہت یعنی آمنے سامنے ہونا متحقق ہو جاتا ہے جبکہ ان دونوں یعنی ناک اور منہ کے اندر مواجہت نہیں ہوتی ہے اور مذکورہ روایت کردہ حدیث سے مراد بحالت حدث فطرت میں ان کا سنت ہونا ہے، اور حالت جنابت میں ہونا مراد نہیں ہے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی بناء پر کہ وہ دونوں جنابت میں تو فرض ہیں لیکن وہ دونوں وضو میں سنت ہیں۔

توضیح:- **ولنا قوله تعالى ﴿وَإِنْ كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾**......الخ.

غسل میں کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کو فرض کہنے کی دلیل ہمارے نزدیک اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے وان کنتم الایۃ، اس میں خاص کر جنبی کو پاک کرنے کے لئے فاطھروا کہہ کر طہارہ کا حکم دیا گیا ہے لفظ تطہیر میں ہا کو تشدید ہے، اور الطہار میں طاء اور ہاء دونوں تشدید ہے، جن کے معنی ہیں خوب اہتمام، تکلف اور مبالغہ کے ساتھ پاکی حاصل کرنا، جس کا مطلب ہوا کہ جب جنبی ہو جاؤ تو جہاں تک ممکن ہو خوب اچھی طرح طہارت غسل کرو، **وهو التطهير جميع البدن**، اس کے معنی ہیں تمام بدن کو پاک کرنے کے لئے خوب اہتمام کرنا۔

خطابیؒ نے اعتراض کیا ہے کہ عبارت سے مضمضہ اور استنشاق کی فرضیت کو ثابت کرنے سے بدن کے اندرونی حصہ ناک اور منہ کو ظاہری حصہ میں داخل کرنا ہوگا، حالانکہ یہ کام اہل لغت کے خلاف ہوگا، کیونکہ بشرہ اہل لغت کے نزدیک ظاہری بدن ہے، جبکہ منہ اور ناک کا اندرونی حصہ اس میں سے نہیں ہے، مگر اس اعتراض میں کوئی وزن نہیں ہے، کیونکہ خطابیؒ نے کہا سے یہ بیان کی ہے کہ بشرہ اور ظاہری بدن کی یہ خصوصیت ہے، بلکہ اس حکم کی حقیقت یہ ہے کہ اس میں پورے بدن کو اچھی طرح پاک کرنے کو کہا گیا ہے کیونکہ اس میں فاطہروا کے لفظ سے حکم دیا ہے جس میں مبالغہ کے ساتھ تطہیر کی اضافت بندوں کے جسم کی طرف ہے اس طرح یہ اضافت ہر مکلف بندہ کے تمام بدن کی طرف ہوئی اور یہ بات مسلم ہے کہ شریعت کا حکم اتنا ہی ہوتا ہے جو انسانی قدرت میں ممکن ہوتا ہے اس لئے اس سے مراد بدن کا ہر وہ حصہ ہوا جہاں پانی پہنچنا ممکن ہو، اور بدن کے صرف ایسے ہی حصے اس حکم کے ماتحت داخل رہیں گے۔

ادھر ہم یہ دیکھتے ہیں کہ اگر کسی کے منہ یا ناک میں حقیقی ناپاکی لگی ہو تو بالاتفاق اس کا دھونا واجب ہوتا ہے، لہٰذا یہاں بھی ان دونوں کو دھونا لازم ہوگا، اور اس میں کوئی حرج اور مشقت بھی لازم نہیں آتی ہے، اس کے برخلاف پیٹ کے اندرونی حصے کہ اگرچہ وہ بھی بدن کے حصے ہیں مگر ان کی صفائی اور پاکی ناممکن ہے، اسی لئے مصنفؒ نے یہ عبارت بڑھائی ہے الا ان ما تعذر الخ کہ جہاں پانی پہنچانا متعذر اور انتہائی مشکل ہے وہ حصہ اس حکم سے خارج ہے خلاصہ یہ ہوا کہ یوں تو اس حکم کے اندر سارا بدن داخل ہے لیکن اس سے صرف وہ حصہ مستثنیٰ رہا جہاں پانی پہنچانا مشکل ہو خواہ وہ حقیقۃً مشکل ہو جیسے پیٹ کے اندر یا رگوں کے

اندر، یا مشکل حکمی ہو یعنی کسی خاص شرعی مجبوری کی بناء پر ہو جیسے زخم کی مجبوری یا آنکھوں کے اندر کی مجبوری چنانچہ علامہ عینیؒ نے فرمایا ہے کہ آنکھوں میں اگرچہ ناپاک سرمہ لگا ہوا ہو پھر بھی اسے پانی سے دھونا واجب نہیں ہے، اور کمالؒ نے کہا ہے کہ جیسے ختنہ کی کھال کے اندر دھونا حرج اور تنگی کی وجہ سے واجب نہیں ہے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ حرج کی کچھ صورتیں پہلے بیان کی گئی ہیں اور کچھ بعد میں ذکر کی جائیں گی، اور منہ میں ناک میں پانی ڈالنے میں کوئی خاص حرج بھی نہیں ہے، اور اسے حرج کیسے کہہ سکتے ہیں جبکہ ہم اور آپ سب اس کے قائل ہیں خواہ فرض کی حیثیت سے ہو یا مسنون کی حیثیت سے چنانچہ ہم فرض کہتے ہیں اور آپ مسنون کہتے ہیں، اب اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ جس چیز کو شریعت نے لازم نہ کیا ہو اگر اسے مسنون مان لیا جائے لہٰذا حقیقت میں اس طرح پانی ڈالنے کے حکم میں کوئی حرج ہے، تو معلوم ہوا کہ طہارت حاصل کرنے میں صرف ظاہری چہرہ کو دھونے کا حکم نہیں ہے بلکہ ناک اور منہ بھی اس حکم میں داخل ہیں، چنانچہ اس حدیث سے بھی یہی بات معلوم ہوتی ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے: **تحت شعرۃ جنابۃ فبللوا الشعر وانقوا البشرۃ**، یعنی ہر بال کے نیچے جنابت ہے اس لئے تم لوگ بالوں کو تر کرو اور چہرہ کو صاف ستھرا رکھو، ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ کے علاوہ اور دوسروں نے بھی اس کی روایت کی ہے، اس کے مطابق ناک میں بھی بال ہوتے ہیں لہٰذا انہیں بھی تر کرنا چاہئے۔

اسی طرح حضرت علیؓ کی ایک مرفوع حدیث میں ہے کہ جس نے ایک بال برابر بھی ایسی جگہ چھوڑی جہاں پانی نہیں پہنچا تو اس کے ساتھ جہنم کی آگ میں ایسا ویسا برتاؤ کیا جائے گا، حضرت علیؓ نے فرمایا ہے کہ میں اسی حدیث کی بناء پر میں اپنے سر کا دشمن ہو گیا ہوں، احمد ابوداؤد کے علاوہ اور دوسروں نے بھی حسن سندوں کے ساتھ اس کی روایت کی ہے یہ بات عینیؒ نے بیان کی ہے، اور وضو پر غسل کے مسئلہ کو قیاس کرنا درست نہیں ہے کیونکہ غسل جنابت جنابت کی صفائی کے لئے ہی کرنے کا حکم ہے۔

بخلاف الوضوء...... الخ

بخلاف وضو کے کیونکہ وضو میں "وجہ" کا ہونا واجب ہے یعنی جس حصہ واجہت اور آمنے سامنے ہونا پایا جاتا ہے اور منہ اور ناک کے اندر کی حالت کچھ ایسی ہے کہ ان سے مواجہت پورے طور پر نہیں ہوتی ہے اس بناء پر مواجہت اور آمنے سامنے ہونا پایا جاتا ہے؛ اور منہ اور ناک کے اندر کی حالت کچھ ایسی ہے کہ ان سے مواجہت پورے طور پر نہیں ہوتی ہے، اس بناء پر مواجہت اور آمنا سامنا نہ ہونے کی وجہ سے ان دونوں حصوں کا دھونا اگرچہ واجب نہیں ہے مگر اس کے مکمل کرنے کے لئے مسنون مانا گیا ہے، اور اس لئے بھی ان سے سرزد خطائیں اور ان کے اثرات پانی سے دھل جائیں، جیسا کہ حدیث میں اس کا بیان گذر چکا ہے، اور حدیث فطرت یعنی جس میں فطرت کی دس باتوں کا ذکر ہے اور اس میں کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کو سنت قرار دیا ہے۔

مصنفؒ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ حدیث وضو کے موقع کے لئے ہے اور جنابت کے حالت کے لئے نہیں ہے، چنانچہ مصنفؒ نے اس طرح اس کی تصریح کی ہے **والمراد بما روی الخ** کہ فطری باتوں سے متعلق روایت میں ان کا مسنون ہونا حدث کی حالت کے لئے ہے جنابت کی حالت کے لئے نہیں ہے، بدلیل **قولہ علیہ السلام الخ** اس حدیث کی بناء پر ہے جس میں رسول اللہ ﷺ نے مضمضہ اور استنشاق کو جنابت میں فرض فرمایا ہے اور وضو میں سنت فرمایا ہے، یہ جواب اس صورت میں ہے جبکہ یہ بات تسلیم کر لی جائے کہ فطرت سے مراد وہی سنت ہے جس میں گفتگو ہو رہی ہے، ورنہ اس بات کی کوئی ضرورت نہیں ہے کہ اسے حالت حدث پر ہی محمول کیا جائے کیونکہ فطرۃ الدین میں سے کسی چیز کا ہونا اس کا فطرت دین کے واجبات میں سے ہونے کی مخالف نہیں ہے، جیسا کہ الفتح میں ہے۔

مذکورہ حدیث کے ٹکڑے سے مراد وہ حدیث ہے جسے حضرت ابوہریرہؓ نے رسول ﷺ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جنبی کے لئے تین تین بار مضمضہ اور استنشاق کو فرض قرار دیا ہے، دار قطنیؒ، حاکمؒ، ابن عدیؒ اور بیہقیؒ اُس کی روایت کی ہے، مگر اس میں ضعف ہے، لیکن بیہقیؒ نے کہا ہے کہ اس روایت کو ثقہ راویوں نے ابن سیرینؒ سے مرسل روایت کیا ہے، ہم یہ کہتے ہیں کہ اس کے مرسل ہونے سے کوئی خرابی لازم نہیں آتی ہے کیونکہ مرسل ہمارے اور عام علماء کے نزدیک بھی اس صورت میں قابل احتجاج ہوتی ہوتی ہے جبکہ کسی ثقہ تابعیؒ سے اس کی روایت ہو رہی ہو، ان تمام باتوں سے یہ بات صاف سمجھ میں آگئی کہ غسل جنابت میں مضمضہ اور استنشاق کتاب اور سنت کی دونوں دلیلوں سے فرض ہیں۔

چند ضروری مسائل

مذکورہ دونوں چیزیں غسل میں فرض ہیں اور غسل سنت میں مسنون ہیں، جیسا کہ البحر میں ہے۔

نمبر ۱۔ غسل فرض میں اگر کوئی شخص مضمضہ یا استنشاق کرنا یا بدن کے کسی حصہ پر پانی بہانا بھول گیا تو اور نماز بھی پڑھ لی اس کے بعد یاد آیا تو اگر نماز نفل ہو تو اس کا اعادہ کرنا ضروری نہیں ہے کیونکہ اس نماز کا شروع کرنا ہی درست نہیں ہوا ہے اس لئے وہ نہ لازم ہوئی اور نہ اس کی قضاء واجب ہوئی۔

نمبر ۲۔ اگر کسی جگہ ایسی صورت پیدا ہو جائے کہ وہاں مباح پانی ان تین میں سے کسی ایک کے غسل کے لئے کافی ہو سکتا ہے یعنی (۱) جنبی (۲) حائضہ۔

نمبر (۳) مردہ، تو یہ بہتر ہوگا کہ وہ جنبی کو غسل جنابت کے لئے دیدیا جائے، اور بقیہ دونوں کو تیمم کرادیا جائے، الفتح، مرد پر غسل فرض ہے اور وہاں اور بھی مرد کھڑے ہیں جو اسے دیکھ رہے ہیں تو وہ غسل کو ترک نہیں کرے اگرچہ وہ اسے دیکھ رہے ہوں۔

نمبر ۴۔ اگر ایک عورت پر غسل فرض ہو اور وہاں پر صرف مرد ہوں یا مردوں کے ساتھ عورتیں بھی ہوں تو وہ تیمم کر کے غسل میں تاخیر کرلے، اور اگر صرف عورتیں ہوں تو غسل کرلے اور تاخیر نہ کرے، اور اگر مرد دوسرے مردوں اور عورتوں کے درمیان ہو یا فقط عورتوں کے درمیان ہو تو اس صورت میں اختلاف ہے، ابن الشحنہ نے ان تمام مسائل کو تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے، اس عورت کو چاہئے کہ تیمم کر کے نماز پڑھ لے، ان تمام صورتوں میں اگر استنجاء کی ضرورت ہو جائے تو اسے ترک کر دینا چاہئے، الدر، یہاں تک غسل کے فرائض کا بیان ہو گیا۔

وسنته ان يبدأ المغتسل، فيغسل يديه و فرجه، و يزيل النجاسة ان كانت على بدنه، ثم يتوضأ وضوءه للصلوة الا رجليه، ثم يفيض الماء على راسه وسائر جسده ثلاثا، ثم يتنحى عن ذلك المكان، فيغسل رجليه، هكذا حكت ميمونةؓ اغتسال رسول الله ﷺ، و انما يؤخر غسل رجليه لانهما في مستنقع الماء المستعمل، فلا يفيد الغسل، حتى لو كان على لوح لا يؤخر، و انما يبدأ بازالة النجاسة الحقيقية كيلا تزداد باصابة الماء۔

ترجمہ:- اور غسل کرنے میں سنت طریقہ یہ ہے کہ غسل کرنے والا اس طرح غسل کرنا شروع کرے کہ اپنے دونوں ہاتھوں کو اور اپنی شرمگاہ کو دھوئے، اور اگر اس کے بدن پر نجاست لگی ہوئی ہو تو اسے دور کرے پھر وضو کرے ویسا ہی جیسا کہ اپنی نماز کے لئے کرتا ہے، سوائے اپنے پیروں کے دھونے کے، پھر اپنے سر پر پانی بہائے، اور اپنے پورے بدن پر تین بار، پھر اس جگہ سے کنارہ ہو کر اپنے دونوں پاؤں دھولے، کیونکہ حضرت میمونہؓ نے رسول اللہ ﷺ کا وضو کرنا اسی طرح بیان کیا ہے؛ اپنے پیروں کے دھونے میں اس لئے تاخیر کرے کہ وہ دونوں پاؤں ایسی جگہ میں ہوں گے جو مستعمل پانی کے جمع ہونے کی جگہ ہے، اس لئے ہر وقت دھونے سے کوئی فائدہ نہ ہوگا، اسی بناء پر اگر وہ کسی تختہ پر نہار ہا ہو جہاں پانی جمع نہ ہو رہا ہو تو پاؤں دھونے

میں تاخیر نہ کرے، اور غسل کے کام کو نجاست حقیقیہ دور کرنے کے بعد کرے، تاکہ وہ ناپاکی پانی پڑنے سے اور زیادہ نہ بڑھ جائے۔

توضیح:۔ سنت غسل، ہاتھ دھونا، نجاست زائل کرنا، وضو کرنا، پانی بہانا، پاؤں دھونا

وسنته ان یبدأ الغسل، فیغسل یدیه و فرجه.....الخ

غسل میں یہ کام کرنے مسنون ہیں غسل کی ابتداء اس طرح کرے کہ اپنے دونوں ہاتھ پہونچوں تک تین مرتبہ دھوئے، الملتقط، اور سب سے پہلے جنابت ختم کرنے کی نیت کرنا مسنون ہے، پھر ہاتھ دھوتے وقت بسم اللہ پڑھنا، الجوہرہ، و فرجه الخ اور اپنی فرج کو دھونا خواہ پیشاب گاہ ہو یا مقعد ہو، ع، اور بظاہر اول یہی کام کرنا چاہئے کہ ہاتھوں کے دھونے کے بعد شرمگاہ کو دھولینا چاہئے، جیسا کہ الملتقط میں اس کی تصریح ہے، م۔

غسل میں شرمگاہ کو پہلے دھونا ہی سنت ہے خواہ اس میں نجاست لگی ہوئی ہو یا نہ ہو، جیسے کہ وضو کرنے کو باقی اعضاء بدن پر مقدم کرنا سنت ہے خواہ حدث ہو یا نہ ہو، الشمنی، غسل کے وقت حدث نہ پائے جانے کی صورت یہ ہوگی کہ کسی شخص کو جنابت ہونے کی وجہ سے غسل لازم ہوا مگر غسل سے معذوری کی وجہ سے اس نے تیمم کرلیا، مگر وہ وضو سے معذور نہیں ہے، لہذا اس نے وضوء کر کے نماز پڑھ لی، ابھی اس کا یہ وضو باقی ہی تھا کہ غسل کرنے کی مجبوری ختم ہوگئی اور وہ غسل پر قادر ہو گیا، اب غسل کرنے کے لئے اسے مسنون وضو کرنا چاہئے اگرچہ وضو موجود ہے، م۔

و یزیل النجاسة ان کانت علی بدنه، ثم یتوضأ وضوءه للصلوٰة الا رجلیه.....الخ

اور اگر بدن پر نجاست لگی ہو تو اسے دور کرلے، مصنفؒ نے اس جگہ یغسل کہنے کی بجائے یزیل کہا یعنی "دھونا" نہ کہہ کر "دور کرنا" کہا ہے، اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ناپاکی دور کرنے کے لئے دھونا ہی ضروری نہیں ہے بلکہ جس طرح بھی ممکن ہو خواہ رگڑنے سے ہو یا شریعت سے جونسی صورت بتائی گئی ہو وہ طریقہ اختیار کیا گیا ہو، ایسا اس لئے ہو تاکہ وہ ناپاکی پھیلنے اور بڑھنے نہ پائے، م، اور نجاست اتنی ہونی چاہئے کہ شریعت میں اس کا اعتبار بھی کیا گیا ہو کیونکہ امام تمرتاشیؒ نے جامع صغیر کی شرح میں کہا ہے کہ تفاریق میں ابو عصمہ سے مروی ہے کہ اگر سوئی کے ناکوں کے برابر نجاست کی چھینٹیں پہنچی ہوئی ہوں اور وہاں پانی پہنچا تو پانی ناپاک نہ ہوگا، میں کہتا ہوں کہ عبارت امام حمد الدین ضریرؒ کی شرح سے منقول ہے، ع، ثم یتوضا الخ اس کے بعد ویسا وضو کرے جیسا نماز کے لئے کیا جاتا ہے۔

سوال:۔ کیا اس وضو میں سر کا مسح بھی کیا جائے؟۔

جواب: ہاں مسح بھی کرنا چاہئے، قاضی خان، نقل سے بھی یہی بات ظاہر ہو رہی ہے، اور یہی صحیح ہے، الزاہدی، الفتح، خلاصہ یہ ہوا کہ وضو کرتے وقت سر کا مسح بھی کرنا چاہئے، البتہ اس وقت پیروں کو نہ دھوئے، کیونکہ حضرت میمونہؓ کی حدیث میں اس بات کی تصریح کی گئی ہے، اور مبسوط میں ہے کہ اس وقت دونوں پاؤں کو فوراً نہ دھو کر اس میں تاخیر اس وقت کرنی چاہئے جبکہ دونوں پاؤں پانی میں رہتے ہوں، لیکن اگر کسی پتھر یا تختہ یا اینٹ پر ہوں تو تاخیر نہیں کرنی چاہئے، انتہی، یہ مضمون حضرت عائشہؓ کی اس حدیث سے بھی ظاہر ہے جس میں کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ جنابت کا غسل فرماتے تو پہلے دونوں ہاتھ دھوتے پھر وضو کرتے جیسے نماز کے لئے کرتے پھر پانی میں انگلیاں ڈال کر ان سے بالوں کی جڑوں میں خلال کرتے، پھر اپنے سارے بدن پر پانی بہا لیتے، بخاری اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے

ثم یفیض الماء علی رأسه وسائر جسده ثلاثا.....الخ

پھر اپنے سر سے پانی بہانا شروع کرے، اور باقی سارے بدن پر تین مرتبہ پانی بہائے، کہ ان میں سے پہلا پانی بطور فرض کے

ہوگا اور دوسرا تیسرا پانی بہانا بطور سنت کے ہوگا، یہی صحیح ہے، السراج، بدن پر پانی بہانے کی یہ کیفیت ہونی چاہئے، وائیں مونڈھے پر تین بار پھر بائیں مونڈھے پر تین بار پھر سر اور باقی بدن پر تین بار بہانا چاہئے، معراج الدرایہ، اور یہی اصح ہے، الزاہدی، یہ قول حلوائی کا ہے اسی کو الدرر فی الغرر میں صحیح کہا ہے، اور تنویر میں بھی اسی کو لیا ہے، م، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ سب سے پہلے سر سے شروع کیا جائے، اور یہی قول ظاہر الکتاب یعنی ہدایہ اور ظاہر حدیث میمونہ کا ہے، الفتح، یہی اصح ہے، اور اسی سے درر کی تصحیح کو ضعیف قرار دینا چاہئے، البحر۔ میں کہتا ہوں کہ در مختار میں جو یہ کہا ہے کہ یہی ظاہر الروایہ ہے، یہ سہو ہے بلکہ فتح القدیر میں ظاہر الکتاب سے مراد ہدایہ ہے، ورنہ اس بارے میں کوئی ظاہر الروایہ نہیں ہے، م۔

ثم یتنحی عن ذالك المكان..... الخ

پھر جس جگہ غسل کیا ہے وہاں سے ہٹ کر دونوں پاؤں تین تین بار دھوئے جائیں کیونکہ حضرت میمونہؓ نے رسول اللہ ﷺ کے غسل کرنے کا یہی طریقہ بیان کیا ہے، اصحاب صحاح کی ایک جماعت نے حضرت میمونہؓ سے روایت کی ہے فرماتی ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کے واسطے پانی رکھا تاکہ آپ اس سے غسل فرمائیں تو آپ نے اپنے دونوں ہاتھوں پر پانی ڈال کر ان کو دو یا تین بار دھویا پھر دائیں سے بائیں ہاتھ پر پانی ڈال کر شرمگاہ کو دھویا پھر زمین سے اپنا ہاتھ ملا، پھر کلی کی اور ناک میں پانی ڈالا، پھر اپنا چہرہ اور دونوں ہاتھوں (باہوں) کو دھویا، پھر اپنے سر کو دھویا تین تین مرتبہ پھر اپنے بدن پر پانی بہایا، پھر اس جگہ سے کنارہ ہو کر دونوں پاؤں دھوئے، الفتح، اور دوسری روایت میں ہے کہ دونوں باہوں کے دھونے کے بعد تین چلو اپنے سر پر ڈالے پھر اپنا باقی بدن دھویا، اور بعض روایات میں ہے کہ پھر وضو کیا جیسا کہ نماز کا وضو کرتے تھے، جیسا کہ عینیؒ میں ہے ان احادیث سے اس بات کی دلیل ملتی ہے کہ شوہر اپنی اہلیہ سے خدمت لے، م۔

جنبی کا غوطہ وغیرہ

اگر جنبی نے پانی کے اندر اتنی دیر تک غوطہ لگایا کہ وضو و غسل ہو جائے تو اس نے سنت پوری کرلی ورنہ نہیں، الفتح، پانی خواہ دریا ہو نہر ہو یا تالاب ہو یا حوض ہو مینہ برستا ہو اس میں اتنی دیر ٹھہرا رہے جیسا کہ الدرر وغیرہ میں ہے، وانما یؤخر غسل رجلیه الخ دونوں پاؤں کو تاخیر سے دھونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں پاؤں ایسی جگہ موجود ہیں جہاں پر مستعمل پانی جمع ہو رہا ہے، لہٰذا ان کا دھونا مفید نہ ہوگا، اسی بناء پر وہ شخص کسی تختہ پر نہا رہا ہو یا کسی اونچی جگہ یا ایسی جگہ پر ہو جہاں پانی جمع نہ ہوتا ہو پھر تاخیر کرنے کی ضرورت نہیں ہے، در مختار میں ہے کہ پاؤں دھونے میں تاخیر نہ کرے اگرچہ ایسی جگہ میں جہاں پانی جمع ہوتا ہو، اس بناء پر کہ مستعمل پانی کے پاک ہونے پر اعتماد اور اطمینان ہے، میں کہتا ہوں کہ یہ بات صحیح نہیں ہے، کیونکہ امام ابو حنیفہ کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ مستعمل ناپاک ہے البتہ حرج پائے جانے کی وجہ سے اس کے پاک ہونے کا فتویٰ دیا گیا ہے، مگر اس مسئلہ میں تو کوئی حرج بھی نہیں ہے، لہٰذا ظاہر مذہب پر ہی عمل کرنا ہوگا، اور مبسوط کی روایت اوپر گذر چکی ہے۔

ثم یتنحی عن ذالك المكان، فیغسل رجلیه، هكذا حكت میمونة اغتسال رسول الله ﷺ..... الخ

اور فتاویٰ عالمگیریہ میں ہے کہ پھر اپنے غسل کی جگہ سے ہٹ کر دونوں پاؤں دھو ڈالے، المحیط، اور سوائے دونوں پاؤں دھونے کے پورا وضو کرلے، پھر اپنے بدن پر تین بار پانی بہائے پھر دونوں پاؤں دھوئے مگر اسی کھڑے ہونے کی جگہ پر نہیں، وقایہ الروایہ، یہ حکم اس وقت ہے جبکہ ماء مستعمل اسی جگہ جمع ہو رہا ہو، لیکن اگر پتھر یا تختہ پر وہ کھڑا ہو تو تاخیر نہ کرے، الجوہرہ، اور اصح یہ ہے کہ پانی جمع ہونے کی جگہ میں نہ ہو تو دونوں پاؤں بھی پہلے دھولے، جیسا کہ مجتبیٰ میں ہے و انما یبدأ الخ غسل کرنے میں سب سے پہلے نجاست حقیقی اس لئے دور کرے تاکہ پانی لگنے سے وہ دور دور تک نہ پھیل جائے یا بڑھ جائے۔

ولیس علی المرأة ان تنقض ضفائرها فی الغسل اذا بلغ الماء اصول الشعر، لقوله علیه السلام لأم سلمة:

یکفیك اذا بلغ الماء اصول شعرك، ولیس علیها بَلُّ ذوائبها، هو الصحیح، لما فیه من الحرج، بخلاف اللحیة، لانه لا حرج فی ایصال الماء الی أثنائها

ترجمہ:۔اور عورت پر یہ لازم نہیں ہے کہ غسل کرتے وقت اپنی چوٹیوں کو کھول ڈالے اس وقت جبکہ پانی بالوں کی جڑوں میں پہنچ رہا ہو، کیونکہ آنحضرت علیہ السلام نے حضرت ام سلمہؓ کو فرمایا تھا کہ یہی تمہارے لئے کافی ہے جبکہ پانی تمہارے بالوں کی جڑوں میں پہنچ جاتا ہو، اور عورت پر اس بٹے ہوئے بالوں کو تر کرنا بھی لازم نہیں ہے یہی صحیح ہے کیونکہ بالوں کے تر کرنے میں عورت کے حق میں حرج اور مشقت ہے برخلاف ڈاڑھی کے کیونکہ اس کی جڑوں کے اندر پانی پہنچانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

توضیح:۔ضفائر یعنی پٹیاں، داڑھی، عورت کے بال، عورت کے سر دھونے میں ضرر

ولیس علی المرأة ان تنقض ضفائرها فی الغسل اذا بلغ الماء اصول الشعر......الخ

صحیح مسلم وغیرہ میں ہے کہ ام المؤمنین حضرت ام سلمہؓ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ (علیہ السلام) میں ایسی عورت ہوں کہ میں اپنے سر کے بالوں کی چوٹی سخت بنتی ہوں تو کیا اپنے غسل جنابت کے موقع میں اسے کھول دیا کروں؟ آپ نے فرمایا کہ تمہارے لئے یہی بات کافی ہے کہ اپنے سر پر تین چلو پانی ڈال پھر اپنے اوپر پانی بہالو، چوٹی کھولنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اس کے بغیر ہی تم پاک ہو جاؤ گی، اس حدیث سے یہ بات بھی واضح ہوتی ہے کہ عورت پر اس کے بالوں کو بھگونا واجب نہیں ہے اسی سے بعض مشائخ کے اس قول سے احتراز ہو گیا کہ ان بالوں کو تین بار تر کرنا اور ہر بار نچوڑنا واجب ہے، اور صلوۃ البقالی میں ہے کہ صحیح یہ ہے کہ چوٹیوں کا دھونا واجب ہے اگرچہ وہ دونوں قدموں سے بھی بڑھی ہوئی ہوں، اور مبسوط بکر میں ہے کہ سر کے بالوں کے گچھے کی جڑ میں پانی پہنچانے کے واجب ہونے میں مشائخ کا اختلاف ہے: انتہی، اصح یہ ہے کہ مسلم شریف میں جو حدیث مذکور ہے اور اس میں جس طرح حصر کے ساتھ بتایا گیا ہے اس کے پیش نظر جڑوں میں پانی پہنچانا واجب نہیں ہے، الصدر۔

ولیس علیها بَلُّ ذوائبها، هو الصحیح، لما فیه من الحرج......الخ

کیونکہ گندھے ہوئے بالوں کے تر کرنے میں عورتوں کے حق میں حرج اور مشقت ہے یہ حکم اس وقت ہے جبکہ عورتوں کے بال گندھے ہوئے ہوں، لیکن اگر بال کھلے ہوئے ہوں تو ان کے درمیان پانی پہنچانا واجب ہے، الفتح، حرج نہ ہونے کی وجہ سے جیسے داڑھی میں واجب ہے کیونکہ مردوں پر لازم ہے کہ اپنی داڑھی کے درمیان پانی پہنچائے، جیسے ان کی جڑوں میں پانی پہنچانا واجب ہے، اور جیسے مرد پر اپنے لٹکے ہوئے بالوں اور ان کی جڑوں میں پانی پہنچانا واجب ہے، الخلاصہ، اگرچہ گوندھے ہوئے ہوں، المحیط للسرخسی، جیسے علوی اور ترکی ہوتے ہیں، اور یہی احوط ہے، الصدر، اور اگر عورت کے بالوں کی جڑوں میں پانی نہ پہنچ سکے مثلاً عورت نے اپنے سر میں کوئی خوشبودار مصالحہ اس طرح بھرا کہ بالوں کی جڑوں میں پانی نہیں پہنچتا ہے تو عورت پر واجب ہوگا کہ اس کو دور کردے تاکہ پانی جڑوں تک پہنچ جائے، السراج الوہاج، اور یہی صحیح ہے، الدرر۔

چند ضروری مسائل

نمبر ا۔ اگر عورت کو سر دھونا نقصان پہنچاتا ہو اور شوہر نے اس سے وطی کرنی چاہی تو وہ شوہر سے انکار نہ کرے، غسل میں سر کا دھونا چھوڑ دے، اور کہا گیا ہے کہ سر پر مسح کرلے، البرجندی، القہستانی، ام المؤمنین صدیقہؓ نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام غسل کے بعد وضو نہیں فرماتے تھے، مسلم اور اس کے علاوہ دوسری چاروں احادیث صحاح میں بھی ہے، ع۔

نمبر ۳۔ آداب میں سے یہ بات ہے کہ پانی خرچ کرنے میں نہ اسراف کرنا چاہئے اور نہ انتہائی بخل سے کام لیا جائے۔

نمبر ۴۔ نہاتے وقت قبلہ رو نہیں ہونا چاہئے۔
نمبر ۵۔ تین بار دھونے میں پہلی بار ملنا چاہئے۔
نمبر ۶۔ ایسی جگہ نہانا چاہئے کہ جہاں نہانے والے کو کوئی نہ دیکھے۔
نمبر ۷۔ اور وہاں کوئی کلام نہیں کرنا چاہئے۔
نمبر ۸۔ غسل کے بعد بدن کو رومال سے خشک کر لینا چاہئے، المنیہ۔
نمبر ۹۔ مرد کو چاہئے کہ سر کے بالوں کی جڑوں میں بھیگی ہوئی انگلیوں سے خلال کرلے، جیسا کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث میں گذر چکا ہے، م۔

قال: والمعاني الموجبة للغسل انزال المني على وجه الدفق والشهوة من الرجل والمرأة حالة النوم واليقظة، وعندالشافعي خروج المني كيف ماكان يوجب الغسل، لقوله عليه السلام: الماء من الماء، أي الغسل من المني

ترجمہ:- وہ باتیں (علل واسباب) جن سے غسل کرنا واجب ہوتا ہے، منی کا کود کر (جھٹکے) اور شہوت کے ساتھ نکلنا ہے، مرد سے نکلے یا عورت سے اسی طرح سونے کی حالت میں نکلے یا جاگنے کی حالت میں، اور امام شافعیؒ کے نزدیک منی کا نکلنا جس حالت میں بھی شہوت کے ساتھ ہو یا اس کے بغیر ہو کسی طرح بھی ہو غسل کو واجب کر دیتا ہے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ پانی پانی سے واجب ہوتا ہے۔

توضیح:- موجبات غسل، المعاني الموجبة.....الخ
اس جگہ موجبات غسل میں جتنی چیزیں بیان کی گئی ہیں یعنی انزال منی، دخول، حیض نفاست در حقیقت ان سے جنابت لازم آتی ہے اور آدمی جنبی ہو جاتا ہے ان سے غسل تو لازم نہیں ہوتا ہے ہمارے علماء کرام سے جو ثابت ہوا ہے ان کے صحیح مذہب کی بناء پر، کیونکہ یہ سارے اسباب تو وہ ہیں جن سے وہ طہارت ختم ہوتی ہے جو غسل کرنے سے حاصل ہوتی ہے، یہ موجبات غسل کس طرح ہوں گے، السغناقی، اور النہایہ نے یہ باتیں بیان کی ہیں، انزاریؒ نے اس کا جواب دیا ہے کہ اس کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ یہ اسباب غسل واجب کرتے ہیں اس سے یہ غرض نہیں ہے کہ ان کے ہونے سے غسل کا وجود ہوتا ہے، کہ اس پر یہ اعتراض ہو کہ یہ چیزیں غسل کے ساتھ کس طرح جمع ہو سکتی ہیں، حالانکہ جو چیز موجب ہو اس کو اس چیز کے ساتھ جمع ہونا چاہئے جس کے لئے وہ موجب ہوئی ہے، جیسا کہ غایۃ البیان میں ہے، حاصل جواب یہ ہے کہ مذکور چیزیں غسل کے وجود کی موجب نہیں ہیں بلکہ غسل کے وجوب کی موجب ہیں۔
اس جگہ تحقیقی بات یہ ہے کہ شرعی اسباب خود اپنے طور پر کسی چیز کو واجب نہیں کرتے ہیں کیونکہ کسی چیز کو واجب کرنے والی حقیقت میں ذات خداوندی ہے مگر اس نے ایسے اسباب بنا دیئے ہیں جن سے ہمیں یہ معلوم ہو کہ اس وقت اللہ تعالیٰ نے ہم پر کیا حکم واجب کیا ہے اس طرح انزال وغیرہ جو چیزیں بتائی گئی ہیں وہ جنابت کو لازم کرتی ہیں اور جنابت غسل کو لازم کرتی ہے۔
الحاصل وہ چیزیں حقیقت میں غسل واجب ہونے کی علت کی علت ہوئیں، شیخ الاسلام خواہر زادہؒ کے مبسوط میں ہے کہ غسل کے واجب ہونے کا سبب تو ایسی چیز کا ارادہ ہے جس کا کرنا جنابت کی وجہ سے حلال نہ تھا مثلاً نماز یا مسجد میں داخل ہونے کا ارادہ وغیرہ، انزاریؒ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ ان باتوں سے تو غسل کرنا واجب ہوتا ہے خواہ کسی کام کا ارادہ پایا جائے یا نہیں، اور یہ بھی کہا کہ اگر اس طرح کہا جائے کہ غسل کرنے کے واجب ہونے کا سبب، حیض اور نفاس وغیرہ ہے تو اس پر کوئی اعتراض نہ ہوگا، اور ہمارے عام مشائخ کے نزدیک غسل کے واجب ہونے کا سبب مثلاً نماز کی تیاری اور اس چیز کا ارادہ کرنا ہے جس کا کرنا جنابت کی وجہ سے حلال نہ تھا، اسی لئے کافی میں کہا ہے کہ جھٹکے سے یا اچھل کر نکلنے والی منی کے نکلنے سے غسل واجب

ہوتا ہے الخ، اس طرح جنابت کو اس کا سبب بنایا ہے، اور تاج الشریعۃؒ نے شرح ہدایہ میں کہا ہے کہ یہ چیزیں بدن کو ناپاک کرنے والی ہیں، غسل والی نہیں ہیں بلکہ غسل کو واجب کرنے والی چیز نماز کا ارادہ ہے اس وقت جبکہ ان ناپاکیوں کی وجہ سے بدن ناپاک ہو کر پاک کرنے کے قائل ہو، مع۔

سب سے عمدہ اور اولیٰ یہ جواب دینا چاہئے کہ غسل کے واجب ہونے کا سبب وہ چیز ہے جو جنابت کی وجہ سے حلال نہ تھی، الفتح، اور حق یہ ہے کہ ارادہ کا لفظ ضرور سبب ہے، لیکن اس ارادہ سے وہ ارادہ مراد ہے جو کسی کام کو شروع کرنے کے وقت موجود ہو، اور در حقیقت موجب وہ چیز ہے جو بغیر غسل کے حلال نہ تھی، مگر وہ چیز ابتداء سے انتہاء تک طہارت چاہتی ہو، اور اس کا وجود پہلے سے ہو، کیونکہ یہ بات صاف اور کھلی ہوئی ہے کہ موجب کا وجود اپنے سبب سے مقدم ہوتا ہے اور وہ طہارت کے نہ ہونے کی وجہ سے اور اس وجہ سے بھی کہ اس کے واسطے طہارت شرط ہے اس کے بغیر طہارت نہ ہوگی، اسی بناء پر ارادہ اس کے قائم مقام ہوا یہی بات اس آیت اذا قمتم الی الصلوۃ یعنی جب نماز کے لئے کھڑے ہونے کا ارادہ کرو میں مخفی طور پر موجود ہے، لیکن ارادہ ایسا ہو کہ وہ فیصلہ الہٰی عزوجل سے ایسا پایا جا رہا ہو جو شروع سے موجود ہو، صرف اتنی بات کہ نماز ہی کیا ارادہ ہے غسل تو کیا مگر نماز نہیں پڑھی پھر بھی اس غسل سے طہارت ہو جائے گی، مگر یہ پختہ اور موجبہ نہ تھا کیونکہ اس شخص نے اس غسل کے بعد نماز نہیں پڑھی، اس تفصیلی بحث کے جان لینے سے از خود بہت سے اشکالات ختم ہو جاتے ہیں۔

دلائل اور توضیحات

قال : والمعانی الموجبة للغسل انزال المنی علی وجه الدفق والشهوة .....الخ

وہ باتیں جن سے غسل لازم ہوتا ہے دو قسم کی ہیں، پہلی قسم جنابت دوسری قسم حیض اور نفاس پھر جنابت دو اسباب سے ہوتی ہے (۱) حشفہ (آلہ تناسل کا بالائی حصہ) داخل ہوئے بغیر ہی انزال منی ہونا (۲) دخول خواہ انزال ہو یا نہ ہو، اور میں کہتا ہوں کہ غسل کو واجب کرنے والی ایک تیسری بات بھی لکھنی چاہئے یعنی مسلمان مردہ کی لاش کو غسل دینا جو واجب علی الکفایہ ہے، فافہم، م، مصنف ہدایہؒ نے غسل کے واجب کرنے والے اسباب کو اس طرح بیان کرنا شروع کیا ہے انزال المنی الخ منی کا جھٹکے اور شہوت کے ساتھ نکلنا، اس طرح جنابت کے دو اسباب میں سے ایک ہے حشفہ ذکر اندر داخل کئے بغیر اسے چھونے سے یا دیکھنے سے یا ہاتھ سے جلق کرنے سے یا احتلام سے جس طرح بھی ہو منی نکل آنا، جیسا کہ محیط السرخسی میں ہے، منی کا اس طرح نکلنا خواہ مرد سے ہو یا عورت سے اسی طرح سوتے میں ہو یا جاگتے میں۔

انزال المنی علی وجه الدفق والشهوة من الرجل والمرأة..... الخ

اس جگہ ایک سوال ہوتا ہے کہ مذکورہ عبارات سے یہ بات معلوم ہوئی کہ منی کے نکلنے سے غسل فرض ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ شہوت کے ساتھ اور جھٹکے سے ہو حالانکہ سوتے ہوئے آدمی سے منی خارج ہونے سے بھی غسل فرض ہوتا ہے اگرچہ شہوت سے نہ نکلی ہو، تو اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ قیاس کا تقاضا تو یہی تھا کہ شہوت کے بغیر نکلنے سے غسل فرض نہ ہو لیکن ائمہ علماء کرام نے استحساناً غسل فرض قرار دیا ہے کیونکہ نیند کی اس حالت میں یہ معلوم نہیں ہو سکتا ہے کہ شہوت کے ساتھ خارج ہوئی ہے یا بغیر شہوت کے اور ظاہر یہی ہے کہ شہوت کے ساتھ ہی نکلی ہوگی، سغناقیؒ نے نہایہ میں فرمایا ہے کہ مطلقا دفق اور شہوت کے لفظ کا ہونا امام ابو یوسفؒ کے قول پر ٹھیک ہے کیونکہ انہیں نے دفق اور شہوت کی قید خروج منی کے وقت لگائی ہے، لیکن امام اعظمؒ اور امام محمدؒ کے قول پر ٹھیک نہیں ہے کیونکہ شہوت اور دفق کے ساتھ نکلنا ان کے نزدیک شرط نہیں ہے بلکہ منی کا اپنی جگہ سے جدا ہونا ان کے ہاں شرط ہے، یعنی اگر منی اپنی جگہ سے شہوت اور دفق کے ساتھ تو جدا ہوئی مگر نکلتے وقت اس کے بغیر ہی نکلی ہو جب بھی غسل فرض ہوگا، اور اتزاریؒ نے غایۃ البیان میں جواب دیا ہے کہ نہیں بلکہ مصنف کا قول

سب کے قول پر درست ہے، کیونکہ جب منی کا انزال اس صفت کے ساتھ ہو جو مصنفؒ نے ذکر کی ہے تو وہ سب کے نزدیک بالاتفاق موجب غسل ہو گی، ایسا ہی عینی میں ہے۔

میں کہتا ہوں کہ سب کے نزدیک شہوت کے ساتھ منی کا نکلنا ہی معتبر ہے البتہ اختلاف اس بات میں ہے کہ کیا منی کے نکل آنے تک اس شہوت کا قائم رہنا بھی شرط ہے یا نہیں، چنانچہ امام اعظم و محمدؒ کے نزدیک شرط ہے مگر ابو یوسفؒ کے نزدیک شرط نہیں ہے جیسا کہ بعد میں کہا ہے، صحیح قول امام اعظمؒ اور محمدؒ کا ہے اسی لئے تاج الشریعہ نے وقایۃ الروایہ میں اس مسئلہ کو اس طرح بیان کیا ہے: انزال منی ذی دفق و شهوة عند الانفصال، یعنی ایسی منی کا نکلنا جو اپنی جگہ سے جدا ئیگی کے وقت دفق و شہوت والی ہو، اس سے اس بات کی صراحت معلوم ہوتی ہے کہ یہی مذہب واضح اور بہت محتاط ہے، قہستانیؒ نے نقل کیا ہے کہ مجموع النوازل میں ہے کہ ہم ابو یوسفؒ کا قول قبول کرتے ہیں کیونکہ اس قول میں عام مسلمانوں کے واسطے سہولت ہے لیکن در مختار میں ہے کہ متون کی مخالفت اور ترک مذہب کے باوجود اس قول کے قبول کرنے میں تعجب ہے جہاں تک صرف اس کے جائز ہونے کا تعلق ہے تو بعض ضرورت کے موقع میں درست ہے یہ بات یاد رکھنے کے لائق ہے۔

میں مترجم عنقریب اس مسئلہ کی تحقیق کروں گا ان شاء اللہ اس فرمان خداوندی خلق من ماء دافق کہ اچھلتے ہوئے پانی سے انسان پیدا کیا گیا ہے کہ پیش نظر یہ بات صاف سمجھ میں آتی ہے کہ دفق منی شہوت کے ساتھ اپنی جگہ سے جدائی کے وقت کا اعتبار ہے، اسی سے یہ بات بھی ظاہر ہو جاتی ہے کہ عورت کی منی میں دفق ہوتا ہے یعنی وہ بھی اچھل کر نکلتی ہے اس کی تصریح اخی چلپی نے کی ہے اور قہستانیؒ نے بھی اس کی متابعت کی ہے، اگرچہ محیط میں مجمل ہے، اور در مختار میں کہا ہے کہ عورت کی منی کے متعلق بھی دافق کی صفت کو ماننا صحیح نہیں ہے اور عورت کی منی کے بارے میں اس بات کا احتمال باقی رہتا ہے کہ مرد کے تابع کر کے اسے بھی دافع کہا گیا ہو۔

میں کہتا ہوں کہ اس کہنے والے کے اس گمان کو آنے والی دوسری آیت ﴿یخرج من بین الصلب والترائب﴾ باطل کرتی ہے کیونکہ اس آیت میں منی کے متعلق یہ کہا گیا ہے کہ وہ پیٹھ اور سینوں کے درمیان سے نکلتی ہے اس میں بین الصلب سے نکلنے والی مرد کی منی ہوئی اور بین الترائب سے عورت کی منی کو کہا گیا ہے اس لئے عورت کی منی پر مرد کی منی کو اختصار کے خیال سے غلبہ دیا گیا ہے ساتھ ہی دوسرا جملہ یخرج الایة کا اس کی وضاحت کے لئے بھی لایا گیا ہے اس لئے اختصار اور توضیح دونوں سے کام لیا گیا ہے اور دونوں کو بغیر حقیقت جمع کر لینا بلاغت کے فن میں معیوب ہے اس لئے دافق کی صفت دونوں کی حقیقی ماننی ہو گی اور اس ظاہر کو چھوڑ کر دوسرا مراد لینا صحیح نہ ہو گا اس طرح دفق کی بنیاد شہوت پر ہوئی، لہٰذا دفق کا وجود اور شہوت عورت اور مرد دونوں میں ہو گا، اگرچہ دخول کی حالت انزال کا ظہور حسا ہے، اور بغیر دخول کی حالت کے صرف مرد میں دفق منی نظر سے معلوم ہوتا ہے، جو عورت میں نہیں ہوتا ہے۔

الحاصل وہ جنابت جو ماء دافق جھٹکے سے نکلنے والی منی سے ہو وہ شہوت کے ساتھ ہی ہو گی خواہ جاگتے میں ہو یا سوتے میں، اسی طرح مرد سے یا عورت سے، حضرت ام سلمہؓ کی حدیث کو دلیل مان کر جس میں ہے کہ انہوں نے حضرت ﷺ کے پاس آکر عرض کی کہ اللہ تعالیٰ حق بات کہنے سے نہیں شرماتا ہے (اسی بناء پر میں ایک حق اور ضروری بات کو بغیر شرمائے ہوئے عرض کرتی ہوں کہ اگر کسی عورت کو احتلام ہو جائے تو کیا اس پر غسل کرنا لازم آئے گا؟ آپ نے جواب دیا کہ ہاں اسے بھی غسل کرنا ہو گا جبکہ خواب دیکھنے کے ساتھ ہی پانی اور تراوٹ بھی بدن یا کپڑے پر محسوس کر رہی ہو۔

ایک دوسری روایت میں ہے کہ حضرت ام سلیمؓ کی بات سن کر ام المومنین ام سلمہؓ نے شرم کے بارے اپنا چہرہ آنچل سے ڈھک کر عرض کیا یا رسول اللہ! کیا عورت کو بھی احتلام ہوتا ہے؟ آپ نے فرمایا تیرے ہاتھ میں خاک (تیرا بھلا ہو) تمہیں تو پھر اس کا بچہ اس کے مشابہہ کس طرح ہوتا ہے، اس کی روایت بخاری و مسلم نے کی ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک دفق کے ساتھ نکلنے والی منی مطلقاً شہوت کے ساتھ ہوتی ہے، اور جنابت کے دو اسباب میں سے ایک سبب ہے، اور جنابت کا دوسرا سبب حشفہ کا داخل کر دینا ہوتا ہے۔

و عندالشافعیؒ خروج المنی کیف ماکان یوجب الغسل.....الخ

جنابت کا سبب امام شافعیؒ کے نزدیک منی کا نکلنا ہے جس طرح بھی ہو شہوت کے ساتھ ہو یا نہ ہو، اس سے غسل فرض ہو جاتا ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے الماء من الماء کہ پانی پانی سے واجب ہوتا ہے، یعنی پانی کو غسل میں استعمال کرنا منی نکلنے سے واجب ہوتا ہے، اس سے یہ بات صاف سمجھ میں آتی ہے کہ منی کا پانی جس طرح بھی نکلے غسل واجب ہوگا، مسلم اور ابوداؤد وغیرہ نے اس حدیث کی روایت کی ہے اور چونکہ الماء من الماء میں ''ماء'' کا لفظ عام ہے ہر طرح کے پانی کو شامل ہے خواہ مذی ہو ودی ہو یا پیشاب ہو، اسی طرح منی شہوت سے نکلی ہو یا بغیر شہوت کے اسی لئے الماء سے منی مراد لی ہے اگرچہ بغیر شہوت کے نکلی ہو، مصنف ہدایہؒ نے اس کے جواب میں سب سے پہلے شہوت کی شرط کو ثابت کر کے امام شافعیؒ کے دلائل کا جواب دیا جو آئندہ مذکور ہے۔

ولنا ان الامر بالتطهیر یتناول الجنب والجنابة فی اللغة خروج المنی علی وجه الشهوة

ترجمہ:-اور ہماری پہلی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تطہیر کا جو حکم دیا ہے وہ جنبی کو شامل ہوتا ہے، جبکہ جنابت کے معنی لغت میں ہیں شہوت کے ساتھ منی نکلنا، کہا جاتا ہے اجنب الرجل جبکہ کسی مرد نے اپنی شہوت عورت سے پوری کرلی ہو، اور حدیث مذکور کو اس صورت پر محمول کیا جائے گا کہ منی شہوت سے خارج ہوئی ہو۔

توضیح: ولنا ان الامر بالتطهیر یتناول الجنب...... الخ

ابتک شوافعؒ کی دلیل بیان کی گئی ہے اور اب احناف کی دلیل پیش کی جارہی ہے چنانچہ پہلی دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿وَاِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا﴾ الایة، اس میں جنبی کو تطہیر کا حکم دیا گیا ہے لہٰذا لغت میں جنابت کے معنی ہیں شہوت کے ساتھ منی کا نکلنا، چنانچہ محاورہ میں کہا جاتا ہے اجنب الرجل کہ مرد جنبی ہو گیا یہ اس وقت بولا جاتا ہے جبکہ مرد نے عورت سے اپنی خواہش پوری کرلی ہو، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ منی کا شہوت سے نکلنے کو جنابت کہتے ہیں، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ آیت پاک میں جنبی پر غسل کرنا لازم کیا گیا ہے، اور جنبی لغت میں اس شخص کو کہا جاتا ہے جس کی منی شہوت کے ساتھ نکلی ہو تو آیت کریمہ کا حکم اس شخص کے لئے ہوگا لیکن جس شخص کی منی بغیر شہوت نکل گئی اس کے بارے میں اس آیت کے اندر کوئی حکم نہیں ملتا ہے یعنی نہ اس پر غسل کے واجب ہونے کا اور نہ واجب نہ ہونے کا، لیکن الماء من الماء کی حدیث سے اس کا حکم مل جاتا ہے، اس طرح پر کہ الماء میں بالاتفاق ہمارے اور شوافع کے درمیان الف لام عہد کا ہے کیونکہ مطلقاً پانی خواہ مذی ہو یا پیشاب ہو اس سے ہم میں سے کسی کے نزدیک بھی غسل فرض نہیں ہوتا ہے، بلکہ اس سے مخصوص پانی مراد ہے یعنی وہی پانی جو آیت اور لغت دونوں کے مطابق ہے یعنی وہ منی جو شہوت کے ساتھ نکلی ہو، لہٰذا حدیث کی یہی مراد ہوگی۔

اور الفتح میں ہے کہ ایسا کیوں نہ ہو کیونکہ اکثر لوگوں کی ساری عمر گذر جاتی ہے اور وہ یہ نہیں جانتے کہ منی بغیر شہوت کے بھی ہو سکتی ہے اور ابن المنذرؒ نے کہا ہے حدثنا محمد بن یحییٰ حدثنا ابو حنیفه حدثنا عکرمة عن عبدربه موسی عن امه انها سالت عائشه الخ، یعنی اس سند میں ہے کہ حضرت عائشہؓ سے مذی اور اس کے حکم کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انہوں نے جواب دیا کہ ہر ایک مرد اور مذکر سے مذی نکلتی ہے، بدن سے نکلنے والے پانی میں (پیشاب کے علاوہ) مذی، ودی اور منی ہے، جب مرد اپنی عورت سے دلبستگی کرتا ہے تو اس کے ذکر پر وہ ظاہر ہوتی ہے ایسی صورت میں اسے چاہئے کہ اپنا ذکر اور دونوں خصیوں کو بھی دھو ڈالے اور صرف وضو کرلے غسل کرنے کی ضرورت نہیں، اور ودی وہ چکناہٹ جو پیشاب کرنے

کے بعد ذکر سے نکلتی ہے، اس سے بھی اپنے ذکر اور خصیوں کو دھو کر وضو کر لے، اور غسل نہ کرے، اور منی، تو یہی وہ پانی ہے جو سب سے اہم ہے جس سے شہوت رانی ہوتی ہے اور اس کے نکلنے کے بعد غسل لازم آتا ہے، عبد الرزاقؒ نے بھی اپنی تصنیف میں اسی کے مانند قتادہؓ اور عکرمہؓ سے روایت کی ہے، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ بغیر شہوت کے منی کا نکلنا ممنوع ہے، ورنہ منی اور مذی میں شناخت اور تفریق ناممکن ہو جائے گی۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس بیان کئے ہوئے قاعدہ سے تو صرف یہ بات ثابت ہوئی کہ شہوت کا وجود صرف منی سے ہے مگر اس سے مقصود حاصل نہیں ہو رہا ہے کیونکہ مقصود تو یہ ہے کہ منی کا خروج صرف شہوت سے ہے، اس اشکال کا جواب وہ ہے جو مصنفؒ نے ذکر کیا ہے، اور حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت علی کرم اللہ وجہہؓ سے فرمایا ہے کہ جب تمہاری مذی نکلے تو اپنے ذکر کو دھو کر وضو کر لو ویسا ہی جیسا کہ نماز کے لئے کرتے ہو، اور جب تم سے پانی نضح کرے (یعنی اچھل کر پانی نکلے) تو غسل کر لیا کرو، اس حدیث کی ابوداؤد، بخاری اور مسلم نے مختصراً روایت کی ہے، ان کے علاوہ ابن ماجہ، نسائی اور ترمذی نے بھی روایت کی ہے، اور یہ کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

اور امام احمدؒ کی روایت میں ہے کہ واذا خذفت الماء فاغتسل واذا لم یکن خاذفا فلاتغتسل، یعنی جب تم سے منی خذف کرے (یعنی اچھل کر نکلے) تو غسل کرو اور جب منی خاذف نہ ہو تو غسل نہ کرو کہ اس کی ضرورت نہیں ہے، ان روایتوں میں خذف اور نضح دونوں الفاظ کے تمام حروف نقطہ والے ہیں، دونوں کے معنی دفق کے ہیں یعنی اچھل کر نکلنا، مطلب یہ ہوا کہ ماء دافق ہو تو غسل کرو حد دافق نہ ہو تو غسل نہ کرو، یہ باتیں تو نص سے ثابت ہوئیں، اور لفظ الماء اگرچہ عام ہے مگر اپنے عموم پر نہیں ہے کیونکہ بالاتفاق مذی اور ودی سے غسل لازم نہیں ہوتا ہے، تو اس سے معلوم ہوا کہ خصوص مراد ہے، اور وہ دلیل مذکور اور حضرت علیؓ کی حدیث سے ماء دافق ہوا یعنی وہ پانی جو شہوت کے ساتھ نکلا ہو۔

بعض لوگوں نے کہا ہے کہ الماء من الماء کا حکم بیداری کے بارے میں نہیں بلکہ احتلام اور خواب کے بارے میں ہے، چنانچہ حضرت ابن عباسؓ کا یہی قول ہے جیسا کہ ترمذیؒ نے روایت کی ہے، اور طبرانیؒ نے بھی سند صحیح کے ساتھ اس کی روایت کی ہے، اور اس کے متعلق ایک قول یہ بھی ہے کہ یہ حدیث منسوخ ہو گئی ہے، چنانچہ شوافعؒ میں سے محی السنہؒ نے کہا ہے کہ ابتدائے اسلام میں اس کی رخصت تھی مگر بعد میں یہ منسوخ ہو گئی ہے، جیسا کہ مشکوٰۃ میں ہے اور تین احادیث میں اس کا نسخ ہونا صراحت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے، ان میں سے ایک یہ ہے کہ حضرت ابی بن کعبؓ نے فرمایا ہے کہ الماء من الماء تو ابتداء اسلام میں رخصت تھی یہ روایت ابوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہؒ نے بیان کی ہے، دوسری وہ جو عروہؒ نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ فتح مکہ کے بعد آنحضرت ﷺ نے جماع بغیر انزال سے خود بھی غسل کیا اور دوسروں کو بھی حکم دیا، اس کی روایت ابن حبان نے اپنی صحیح میں کی ہے۔

تیسری روایت یہ ہے کہ حضرت رافع بن خدیج کو جماع بغیر انزال کی صورت میں الماء من الماء فرمایا (یعنی غسل کی ضرورت نہیں ہے) مگر بعد میں حضرت رافعؓ نے کہا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ہمیں غسل کا حکم دیا، اس کے متعلق محاربیؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے، مع، اور کبھی اس طرح ذرا نرم ہو کر یوں بھی کہا جاتا ہے کہ اگر مختلف اور متضاد احادیث کی وجہ سے ہمارے اور شوافع کے درمیان اختلاف ہے تو ہم ان سب سے قطع نظر کر کے صرف آیت قرآن سے استدلال کریں تو بھی ہمارا مقصد پورا ہو جاتا ہے اور اس طرح سے بھی کبھی جواب دیا جاتا ہے کہ الماء من الماء عام ہے لیکن بالاتفاق مذی اور ودی مراد نہیں ہے اس لئے بالاجماع عموم مراد نہیں ہے لہٰذا یقینی طور سے یہ اخص خصوص ہوا یعنی منی اگر شہوت کے ساتھ خارج ہو تو غسل واجب ہوگا، اور یہی ہمارا مذہب ہے۔

ثم المعتبر عند ابی حنیفةؒ ومحمد انفصاله عن مکانه علی وجه الشهوة، وعند ابی یوسف ظهوره أیضا

اعتبارا للخروج بالمزایلة، اذ الغسل یتعلق بهما، ولهما انه متی وجب من وجه فالاحتیاط فی الایجاب

ترجمہ:۔ پھر شہوت کے ساتھ انزال میں امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک منی کا شہوت کے ساتھ اپنے ٹھکانے سے جدا ہونا معتبر ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک شہوت کے ساتھ جدا ہونے کے علاوہ اسی حالت میں باہر آجانا بھی شرط ہے، کیونکہ انہوں نے منی کے ظہور و خروج کو اس کے اپنے ٹھکانے سے زائل ہونے پر قیاس کیا ہے، کیونکہ غسل کے واجب ہونے کا تعلق تو دونوں سے ہے، اور امام ابو حنیفہؒ و امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب ایک وجہ سے غسل واجب ہوا ہے تو اس کے واجب کر دینے ہی میں احتیاط ہے۔

توضیح: ثم المعتبر عند ابی حنیفةؒ ومحمد انفصاله عن مکانه علی وجه الشهوة.....الخ

طرفین یعنی امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک غسل کے فرض ہونے کے لئے منی کا شہوت کے ساتھ اپنی جگہ سے جدا ہونا ہی کافی ہے اگرچہ باہر ہوتے وقت شہوت باقی نہ رہی ہو، لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک منی کا اپنی جگہ سے شہوت کے ساتھ جدا ہونے کے علاوہ اس کے باہر ہوتے وقت بھی باقی رہنا ضروری ہے، کیونکہ امام ابو یوسفؒ نے منی کے خروج اور ظہور کو اس کے اپنے ٹھکانے سے جدا ہونے پر قیاس کیا ہے کیونکہ مزائلہ (اپنی جگہ سے جدا ہو جانا) اور خروج (ذکر کے باہر آجانا حکم کے اعتبار سے) دونوں کا ایک حال ہے، کیونکہ ان دونوں باتوں پر ہی غسل کے واجب ہونے کا حکم متعلق ہے، یعنی غسل اسی وقت واجب ہوگا کہ منی اپنی جگہ سے آگے بڑھ جائے پھر اوپر سے نکل بھی جائے، یہانتک کہ اپنی جگہ سے تو آگے بڑھ جائے لیکن خارج نہ ہو تو غسل واجب نہ ہوگا اور جب خارج ہو تو تب واجب ہوگا، اور اس پر اتفاق ہے، اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ غسل کا تعلق دونوں باتوں سے ہے، پھر اپنی جگہ سے آگے بڑھ جانے کے وقت شہوت شرط ہے تو اس کے باہر نکلتے وقت بھی شہوت شرط ہونی چاہئے، م۔

ولهما انه متی وجب من وجه فالاحتیاط فی الایجاب.....الخ

اور طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ دو وجہوں میں سے ایک وجہ سے غسل واجب ہوتا ہو تو احتیاط کا تقاضا یہ ہوگا کہ غسل واجب کر دیا جائے، قیاس کا تقاضا تو وہی ہے جو امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ اپنی جگہ سے آگے بڑھنے اور باہر آجانے دونوں وقتوں میں شہوت کا پایا جانا ضروری ہو مگر عبادت کے مسائل میں احتیاط واجب ہوتی ہے، اس لئے ہم یہ کہتے ہیں جب منی اپنی مخصوص جگہ سے شہوت کے ساتھ آگے بڑھ گئی تو غسل واجب ہونے کی ایک وجہ پائی گئی پھر جب شہوت کی حالت ہی میں خارج بھی ہوئی تو دوسری وجہ بھی غسل واجب ہونے کی پائی گئی تو بالاتفاق غسل واجب ہو جائے گا لیکن جب شہوت سے خارج نہیں ہوئی تو دوسری صورت پیدا ہوگئی کہ غسل واجب ہونے کی دو وجہوں میں سے ایک وجہ پائی گئی اور دوسری وجہ نہیں پائی گئی اس طرح کل تین صورتیں پیدا ہوگئی ہیں:

نمبر ا۔ پہلی صورت منی جدا ہوتے وقت بھی شہوت نہ تھی اور خارج ہوتے وقت بھی شہوت نہیں تھی، اس صورت میں بالاتفاق غسل واجب نہ ہوگا۔

نمبر ۲۔ دوسری صورت یہ ہوگی کہ اپنی جگہ سے منی کے جدا ہوتے وقت بھی شہوت تھی اور باہر آتے وقت بھی شہوت باقی رہی اس صورت میں بھی بالاتفاق غسل واجب ہوگا۔

نمبر ۳۔ تیسری صورت جدا ہوتے وقت تو شہوت موجود تھی مگر خارج ہوتے وقت شہوت باقی نہیں رہی، یہی وہ صورت ہے جو مختلف فیہ ہے، اب اگر ہم اس صورت کو پہلی صورت میں داخل کر دیں تو خلاف احتیاط ہوگا، اور اگر اسے دوسری صورت میں داخل کر دیں یعنی غسل واجب کر دیں تو کئی وجہوں سے احتیاط پر عمل ہوگا:

اول: یہ کہ منی نکلتے وقت شہوت کی شرط ایک اجتہادی مسئلہ ہے اسی بناء پر ایک جماعت اس بات کی قائل ہے کہ منی جس

طرح بھی نکلے شہوت ہو یا نہ ہو غسل واجب ہوگا، اگرچہ اس اجتہادی مسئلہ میں ہمارے نزدیک ہی مسئلہ صحیح ہے کہ شہوت کی شرط ضروری ہے، اور شہوت کا نہ ہونا کمزور پہلو ہے پھر بھی ہمارے مذہب پر بھی خطا کا احتمال باقی رہتا ہے کیونکہ اجتہاد کی صورت میں صحیح اور غلط دونوں باتوں کا احتمال ہوتا ہے۔

دوم: یہ کہ خروج منی کے وقت شہوت کی شرط کرنے صحیح اجتہاد پر قیاس کرنا لازم آتا ہے، جس سے مرجوح اور کمزور صورت پر عمل کرنے کو تقویت حاصل ہوگی، اس لئے یہ قول قوی مانا جائے گا کہ خروج کے وقت شہوت ہو یا نہ ہو غسل واجب ہو۔

سوم یہ کہ غسل کو واجب مان کر کر لینے میں کوئی خطرہ اور دلی وسوسہ باقی نہیں رہتا ہے کیونکہ اگر واجب بھی نہیں تھا تو بھی کوئی نقصان نہ ہوا، اس کے برخلاف اگر واجب ہو اور غسل نہیں کیا جائے اور قیاس میں غلطی کی جائے تو اس میں نقصان ہوگا اس بناء پر ہم نے غور کر کے یہ دیکھا کہ غسل واجب کرنے کی ایک وجہ تو بالیقین موجود ہے یعنی اپنی جگہ سے نکلنے کے وقت شہوت موجود ہے، دوسری بات یہ ہے کہ خروج کے وقت کمزور جانب میں بھی قوت ہو گئی ہے، اور یہ دوسری وجہ ایجاب کے قائم مقام موجود ہے اس لئے ہم نے یہ کہا ہے کہ اگر زوال منی کے وقت شہوت ہو مگر خروج کے وقت نہ ہو تو بھی غسل واجب ہوگا، یہی وہ تحقیق ہے جس کا میں مترجم نے اوپر وعدہ کیا تھا، والحمدللہ رب العلمین۔

اس تحقیق سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ امام اعظمؒ اور امام محمدؒ کا ہی قول اصح اور احوط ہے، اسی بناء پر علماء محققین میں سے تاج الشریعہ وغیرہ نے اسی قول کو متن کی کتابوں میں ذکر کیا ہے اس لئے یہی ظاہر المذہب بھی ہوا، اور در مختار وغیرہ میں جو کچھ لکھا ہے اس کا اعتبار نہیں ہے، اور اس پر فتوی دینا بھی جائز نہیں ہے، ہاں بوقت ضرورت اس پر فتوی دیا جاسکتا ہے کیونکہ حرج اور ضرورت کی صورتیں مستثنی ہوا کرتی ہیں، جیسا کہ ظہیریہ وغیرہ میں اس کی تصریح کی ہے، رم۔

اور ینابیع میں ہے کہ امام ابویوسفؒ کے قول پر وجوب غسل کی نفی کرنے میں اس صورت پر عمل کیا جائے گا کہ کوئی شخص کسی کے گھر پر مہمان بن کر رات کو رہا، اور رات کو احتلام کا احتمال ہوا، مگر اسے وہاں غسل کرنے میں اس خیال سے شرم وحیا آتی ہے اور اسے یہ خطرہ بھی محسوس ہوتا ہے کہ گھر والوں کے دل میں میری طرف سے بلاوجہ یہ شک نہ ہو جائے کہ اس کے ہاں کسی عورت سے ملوث ہوا ہے، اس وقت اگر وہ اپنے آلہ تناسل پر ہاتھ رکھ کر منی باہر نہ آنے دے اور کچھ دیر بعد سکون آجانے پر ہاتھ ہٹالے تو امام ابویوسفؒ کے مسلک کے مطابق اس پر غسل واجب نہ ہوگا اور وہ بغیر غسل کے بھی باعزت وو قار رہ جائے گا، عینیؒ میں ایسا ہی ہے۔

چند ضروری مسائل

نمبر ا۔ اگر احتلام وغیرہ میں مرد کی منی اپنی مخصوص جگہ سے جدا ہوئی لیکن آلہ تناسل کے منہ پر ظاہر نہ ہوئی تو جب تک ظاہر نہ ہو تینوں اماموں کے نزدیک بالاتفاق غسل واجب نہ ہوگا، قاضی خان، الفتح۔

نمبر ۲۔ اگر احتلام ہوا لذت پائی مگر خارج میں منی نہیں نکلی یہاںتک کہ اس نے نماز پڑھ لی پھر منی نکلی تو اس پر غسل واجب ہوگا، الذخیرہ، لیکن اس نماز کا اعادہ نہ ہوگا۔

نمبر ۳۔ اسی طرح اگر نماز میں احتلام ہوا مگر انزال نہ ہوا یہاںتک کہ اس نے نماز پوری کر لی اس کے بعد انزال ہوا تو اس صورت میں بھی نماز کا اعادہ لازم نہ ہوگا مگر غسل واجب ہوگا، الفتح۔

نمبر ۴۔ نماز میں احتلام کی صورت یہ ہوگی کہ مثلاً سجدہ میں یا ایسے طور پر سو گیا کہ وضو نہیں ٹوٹا اسی حالت میں خواب دیکھا پھر چونک کر نماز پوری کر لی، اس کے بعد انزال ہوا، اسی طرح اگر نماز کی حالت میں یا اس کے علاوہ جاگتے ہوئے کسی محبوب

یا حسین کا گہرا خیال کیا اور انزال ہوا مگر منی نکلنے سے پہلے نماز پوری کرلی پھر بھی وہی حکم ہوگا۔
مناسب ہے کہ ذخیرہ کا مذکورہ مسئلہ امام اعظمؒ اور امام محمدؒ کے قول کے مطابق ہو کیونکہ بظاہر غلبہ شہوت کے بعد نماز پڑھی ہوگی، اسی طرح خروج منی بلا شہوت ہوا، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بغیر شہوت کے خروج منی میں غسل واجب نہیں ہوتا ہے، م، اور طرفین کے قول کی وجہ یہ ہوگی کہ شہوت کے ساتھ انزال کو جنابت کہتے ہیں اب جبکہ منی اپنی جگہ سے شہوت کے ساتھ نکلی تو اس پر جنابت ہے، اسی طرح منی کا اپنی جگہ سے آگے بڑھ جانا وجوب غسل کی ایک وجہ جو قوی بھی ہے پائی گئی لیکن ظہور جو وجوب کی دوسری وجہ ہے مگر کمزور نہیں پائی گئی، اور دینی معاملات میں احتیاط پر عمل کرنا ضروری ہے جس کی صورت یہاں پر یہی ہے کہ اس قوی وجہ پر عمل کرتے ہوئے غسل واجب مانا جائے، اسی لئے غسل کا حکم دیا گیا، الفتح، اس میں اس بات کا اشارہ ہے کہ یہ فرض عملی ہے، اچھی طرح سمجھ لو، م، اب امام ابو یوسفؒ سے اختلاف کی بناء پر کئی مسائل نکلتے ہیں جو یہ ہیں۔
نمبر ۵۔ کسی نے کسی عورت کی طرف اس طرح گہری نظر ڈالی کہ منی اپنی جگہ سے آگے بڑھ گئی یا مشت زنی کی یا اپنی اہلیہ کی پیشاب گاہ کے علاوہ کسی اور جگہ جماع کیا یا احتلام ہوا مگر چونک کر فوراً آلہ تناسل کے منہ پر ہاتھ رکھ دیا یہاں تک کہ اس کی شہوت ٹھنڈی ہوگئی پھر ہاتھ اٹھالیا اس کے بعد منی نکلی تو ان صورتوں میں طرفینؒ کے نزدیک غسل لازم آئے گا مگر ابو یوسفؒ کے نزدیک لازم نہ ہوگا، لیکن ان تینوں کے نزدیک نماز کا اعادہ کرنا نہیں ہوگا، الذخیرہ۔
نمبر ۶۔ اور اگر پیشاب کرنے یا سونے یا چلنے کے بعد غسل کیا تھا اس کے بعد منی نکلی تو بالاتفاق غسل دوبارہ کرنا نہیں ہوگا، الفتح، اگر سونے یا پیشاب کرنے یا چلنے کی بعد اس سے منی نکلے تو بالاتفاق غسل واجب نہ ہوگا، جیسا کہ مبسوط اور سیر کبیر میں ہے، ع، ایسا ہی التبیین میں بھی ہے، فتاوی ظہیریہ میں ہے کہ اگر پیشاب کر لینے کے بعد اس سے منی نکلی۔
نمبر ۷۔ اگر آلہ تناسل میں تناؤ نہ ہو تو اس پر غسل نہیں ہوگا اور اگر تناؤ ہو تو غسل واجب ہوگا، الفتح، اور خلاصہ میں بھی یہی ہے، ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے کہ اس کے تناؤ ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ شہوت باقی تھی اور اسی شہوت سے وہ منی نکلی، اس کی دلیل میں تجنیس کی یہ عبارت ہے کہ غسل اس لئے واجب ہوگا کہ اپنی جگہ سے آگے بڑھنا اور آلہ تناسل سے نکل جانا یہ دونوں باتیں دفق اور شہوت کے ساتھ پائی گئیں، الفتح، اس بناء پر یہ غسل بالاتفاق واجب ہوگا، م۔

اصل موجب، جاگنے کے بعد تری، بعد غسل عورت کے فرج سے منی نکلنا، شناخت منی مرد و عورت

نمبر ۸۔ کمالؒ نے کہا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اصل اصول یہ ہے کہ اگر غسل کے واجب ہونے کے اسباب کے پائے جانے میں شک ہو تو غسل واجب نہ ہوگا، لیکن طرفینؒ کے نزدیک احتیاطاً واجب ہوگا، کیونکہ وجوب کا صرف احتمال بھی واجب کرنے کے قائم مقام ہوتا ہے، اس قاعدہ کی بناء پر۔
نمبر ۹۔ اگر کسی شخص نے بیداری کی حالت میں اپنے کپڑے پر یا ران پر تری پائی لیکن احتلام ہونا اسے یاد نہیں ہے مگر مذی یا منی دونوں میں سے کسی ایک کے ہونے کا شک ہے تو طرفینؒ کے نزدیک احتیاطاً غسل واجب ہوگا اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک واجب نہیں ہوگا کیونکہ غسل واجب ہونے کے سبب پائے جانے میں شک ہے کہ وہ مذی ہے یا منی ہے، اور طرفین کے نزدیک احتیاطاً اور قیاساً واجب ہے اس شبہ کی بناء پر کہ وہ شاید منی ہی ہے مگر گرمی اور ہوا سے وہ پتلی ہو گئی ہے اسی لئے جب اسے احتلام ہونا یاد ہو تو بالاتفاق واجب ہوگا۔
نمبر ۱۰۔ اسی طرح اگر احتلام ہونا یاد نہ ہو تو یہی ہونا چاہئے، اور اگر یقین ہو کہ مذی ہے تو بالاتفاق واجب نہیں ہے، الکمالؒ نے ایسا ہی کہا ہے، لیکن سوتے ہوئے کی حالت میں یقین آنے کی کوئی صورت ممکن نہیں ہے، ان مسائل میں قیاس کے اعتبار

سے امام ابو یوسفؒ کا قول قوی ہے اسی قول کو خلف بن ایوبؒ اور ابو اللیثؒ نے بھی قبول کیا ہے، اور احتیاط کے اعتبار سے امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا قول قوی ہے، تجنیس میں اس کی دلیل یہ بیان کی ہے کہ نیند میں احتلام ہو جانے کا احتمال باقی رہتا ہے اس لئے اسی احتمال پر اس تری کو محمول کیا جائے گا، الفتح، ساتھ ہی نیند سے غفلت بھی آجاتی ہے اس لئے ممکن ہے کہ احتلام ہوا یاد نہ رہا ہو، اس لئے اس تری کے متعلق یہ سمجھا جائے گا کہ حقیقت میں یہ احتلام ہی ہے مگر اب اس کا ہونا یاد نہیں رہا ہے، اور شیخ ابن الہمامؒ کا یہ فرمانا کہ نیند کی وجہ سے تیقن کی صورت نہیں ہے تو اس فرمان میں تامل ہے، اس واسطے کہ منی پتلی ہو جانے کی صورت میں بھی احتمال منی کو منی کا قائم مقام مان لیا گیا ہے، اس لئے یہاں پر تیقن سے مراد غلبہ ظن ہے، اصل یقین ہونا مراد نہیں ہے، یعنی دلائل کے ذریعہ یقین پیدا کر لینا جس کا حاصل مطلب یہ ہوگا کہ اگر غلبہ ظن ہو کر دل مطمئن ہو جائے کہ یہ مذی ہے تو اسی پر اعتماد کیا جائے، واللہ اعلم۔

نمبر ۱۱۔ اگر عورت نے اپنے شوہر سے جماع کے بعد غسل کر لیا اس کے بعد اسے منی نکلی تو اب دوبارہ غسل کرنا اس پر لازم نہ ہوگا بلکہ صرف وضو کرنا ہی کافی ہوگا، المحیط، اور قنیہ میں ہے کہ عورت کی منی زرد اور مرد کی منی سپید ہوتی ہے، اس لئے اگر نکلی ہوئی منی زرد رنگ کی ہو تو عورت پر غسل لازم ہوگا، اور اگر سپید ہو تو عورت پر نہیں بلکہ اس کے شوہر پر غسل لازم ہوگا، ع۔

میں کہتا ہوں حدیث میں ہے کہ مرد کی منی سپید اور گاڑھی ہوتی ہے اور عورت کی زرد اور پتلی ہوتی ہے، دونوں میں سے جو منی بھی اوپر آجاتی ہے بچہ اسی کے مشابہ ہوتا ہے جیسا کہ امام مسلمؒ نے اپنی کتاب صحیح میں بیان کیا ہے، فقہاءؒ نے اپنے بیانوں میں گاڑھی اور پتلی ہونے کا کوئی تذکرہ اس لئے نہیں کیا ہے کہ اب اصل حالت پر باقی نہیں رہتی ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اگر تازہ ہو تو کھل کی بو اور خشک ہو جائے تو انڈے کی بو آجاتی ہے، م۔

بحث احتلام

نمبر ۱۲:۔ ایک مرد سو کر اس حالت میں اٹھا کہ اس کے بستر پر یا کپڑے پر یا ران پر تری پائی، اور اسے خواب میں ہونا یاد ہو تو اس کی منی یا مذی ہونے میں شک ہو یا یقین ہو اس پر غسل واجب ہوگا۔

نمبر ۱۳۔ اور اگر ودی ہونے کا اسے یقین ہو تو اس پر غسل لازم نہ ہوگا، المحیط، یہ فتویٰ آسان ہے اسی کو قبول کیا جائے کیونکہ گرم ملکوں میں اکثر پسینے سے تری ہو جاتی ہے، اس لئے اگر فتویٰ میں تفصیل نہ ہو اور صرف مطلقاً تری پر منی کا حکم لگا دیا جائے تو پسینہ کا یقین ہونے کے باوجود غسل کرنا لازم ہوگا، م۔

نمبر ۱۴۔ اور اگر تری نظر آئی لیکن احتلام ہونا یاد نہ ہو تو اگر ودی کے ہونے کا یقین ہو تو غسل لازم نہ ہوگا، اور اگر منی ہونے کا یقین ہو تو غسل کرنا لازم آئے گا، اور اگر مذی ہونے کا یقین ہو تو غسل لازم نہیں ہوگا، اور اگر منی یا مذی کے درمیان شک ہو تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جب تک کہ احتلام ہونا یاد نہ آئے غسل واجب نہ ہوگا، لیکن طرفینؒ کے نزدیک غسل واجب ہو جائے گا، شیخ الاسلامؒ نے ایسا ہی ذکر کیا ہے، امام ابو علی نسفیؒ نے کہا ہے کہ نوادر ہشام میں امام محمدؒ سے یہ روایت بیان کی گئی ہے۔

نمبر ۱۴۔ کہ ایک شخص نیند سے بیدار ہوا اور اپنے آلہ تناسل پر تری پائی مگر احتلام ہونا اسے یاد نہیں ہے تو اگر سونے سے پہلے اس شخص کے آلہ تناسل میں تناؤ ہونا یاد ہو تو اب اس پر غسل کرنا لازم نہ ہوگا، البتہ اگر کسی طرح اسے منی ہونے کا یقین ہو جائے تو غسل کرنا ہوگا، لیکن اگر اسے سونے سے پہلے آلہ تناسل میں تناؤ نہ ہو تو غسل کرنا لازم ہوگا، شمس الائمہ حلوانیؒ نے کہا ہے کہ یہ مسئلہ لوگوں میں اکثر ہوتا رہتا ہے، اور لوگ اس سے غافل رہتے ہیں اس لئے اسے سمجھ کر یاد رکھنا ضروری ہے،

المحیط، وجہ یہ ہے کہ اگر خواب سے پہلے کے تناؤ کی وجہ سے انزال ہو تا تو اب تک تری باقی نہ رہتی، البتہ اگر بہت جلد جاگ گیا ہو، اور سکون کے بعد احتلام کے تناؤ سے خروج منی ہو کر جاگا ہو، لیکن در مختار میں احتلام یاد نہ ہونے کی صورت میں جواہر الفقہ سے نقل کیا ہے کہ اگر کروٹ سے سویا ہو تو اس پر غسل واجب ہو گا، اور لوگ اس سے بھی غافل ہیں، انتہی۔

لیکن سچی بات یہ ہے کہ کروٹ پر ہونے اور نہ ہونے کی تفریق بے وجہ ہے، اور عینیؒ نے تصریح کے ساتھ کہا ہے کہ **بخلاف النائم ولو مضطجعا** اگرچہ کروٹ پر سونے والا ہو، انتہی۔

نمبر ۱۵۔ اور عالمگیریہ میں ہے کہ اگر کوئی مرد بیٹھے ہوئے یا کھڑے ہو یا چلتے ہوئے سو گیا پھر جاگا اور تری پائی تو یہ صورتیں اور جبکہ کروٹ سے سویا ہو ساری صورتیں برابر ہیں، المحیط میں ایسا ہی ہے، یہ روایت معتمد ہے، **فاحفظہ**، م۔

نمبر ۱۶۔ اور اگر جاگنے والے کو احتلام و لذت انزال یاد ہو مگر تری نہیں پائی جاتی ہو تو اس پر غسل لازم نہیں ہو گا۔

عورت کا احتلام

ظاہر الروایۃ میں عورت کے بارے میں بھی اسی تفصیل سے حکم مذکور ہے، کیونکہ عورت کے واسطے اس کی منی کا اس کے فرج کے بالائی حصہ پر آنا اس پر غسل واجب ہونے کی شرط ہے، اور اسی پر فتویٰ ہے، معراج الدرایہ، میں کہتا ہوں کہ یہ تفصیل اس وقت ہو گی جبکہ انزال منی ہونا دلیل سے یقینی نہ ہو رہا ہو، لیکن اگر کسی دوسری صورت سے یقینی ہونا معلوم ہو جائے مثلاً حمل قرار پا جائے تو اس وقت انزال یقینی ہو جائے گا، مثلاً بغیر جماع کے اس کی فرج میں باہر سے منی پڑ جائے اور وہ حاملہ ہو جائے تو اسی وقت سے یقینی انزال مان کر اسی وقت سے غسل واجب ہو جائے گا جب سے منی اندر گئی ہے۔

نمبر ۱۷۔ احتلام میں عورت بھی مرد کی طرح ہے یعنی ظاہر الروایۃ میں اور سوائے روایت اصول کے امام محمدؒ سے مروی ہے کہ اگر عورت کو احتلام و انزال یاد ہے مگر ظاہرا انزال نہیں ہے تو بھی اس پر غسل واجب ہو گا، حلوانیؒ نے کہا ہے کہ یہ روایت قبول نہیں کرنی چاہئے، ابو جعفرؒ نے کہا ہے کہ اگر وہ انزال فرج خارج تک نکل آئی جب تو اس پر غسل واجب ہو گا ورنہ نہیں، ع، کمالؒ نے نوادر کی روایت کو تقویت دی اور یہ بتلایا کہ ظاہر الروایۃ کی وجہ حضرت ام سلیمؓ سے منقول شدہ حدیث ہے، جو اوپر گذر چکی ہے، کیونکہ اس میں غسل کا واجب ہونا اس وقت لازم کیا گیا ہے کہ جب وہ پانی یعنی منی دیکھے، کیونکہ آنحضرت ﷺ نے جواب میں فرمایا ہے کہ **نعم اذا رأت الماء** ہاں جب وہ پانی یعنی منی دیکھ لے، یہ نوادر کی روایت کی وجہ ہے۔

اور دوسری روایت حضرت ام سلیمؓ ہے کہ جس میں انہوں نے پوچھا کہ عورت نے خواب میں وہ دیکھا جو مرد اپنے خواب میں دیکھتا ہے، تو آنحضرت ﷺ نے فرمایا **اذا رأت ذلك فلتغتسل**، یعنی جب عورت ایسا خواب دیکھے تو وہ غسل کرلے، لیکن پہلی حدیث میں اس بات کی زیادتی صراحت کے ساتھ ملتی ہے کہ عورت پر غسل اس وقت واجب ہو گا کہ وہ منی بھی نکلی ہوئی دیکھے، اور دوسری حدیث میں اگرچہ اس کی تصریح نہیں البتہ اس معنی کے لینے یعنی مرد کی طرح احتلام اور منی دیکھنے کی گنجائش ضرور ہے اس لئے دوسری حدیث پہلے حدیث کے موافق ہو گئی اور ایسا کرنا واجب بھی ہے کیونکہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ احتلام کے ساتھ منی دیکھی بھی جاتی ہے، اور حقیقی بات یہ ہے کہ مذکورہ دونوں راتیوں میں اس بات پر اتفاق ہے کہ عورت کے احتلام میں منی کے وجود پر اس کے غسل کا وجوب متعلق ہے، اور جتنے علماء عورت کے احتلام میں اس پر وجوب غسل کے قائل ہیں وہ اسی لئے کہتے ہیں کہ اس کے احتلام میں اس کی منی بھی پائی جاتی ہے، اگرچہ عورت نے اسے اپنی آنکھوں سے نہ دیکھا ہو، اسی بناء پر تجنیس میں اس کی علت یوں بیان کی ہے کہ عورت کو احتلام نظر آیا مگر کچھ تری نہیں پائی، اگر انزال کی اس نے لذت پائی تو اس پر غسل واجب ہو گا ورنہ نہیں کیونکہ عورت کی منی میں دفق یعنی جھٹکا نہیں پایا جاتا ہے کیونکہ وہ اس کے سینہ سے نکلتی ہے، انتہی۔

اس کی تعلیل سے تمہاری سمجھ میں یہ بات آگئی ہوگی کہ اس سے پہلے جو یہ کہا گیا کہ اس سے کچھ پانی نہیں نکلا، تو اس کی مراد اس سے یہ تھی کہ اس نے اپنی آنکھوں سے اس کا نکلنا نہیں دیکھا ہے، تو اس کے حق میں یہ اوجہ ہے کہ اس پر غسل واجب ہو، اور اسے احتلام ہونا تو اتنی سی بات پر صادق آجائے گا کہ عورت کو خواب میں مرد کے ساتھ جماع کرنے کی صورت نظر آئے، اور اس کی یہ دونوں صورتیں ہو سکتی ہیں کہ اسے انزال کی لذت حاصل ہو یا نہ ہو، اسی لئے جب ام سلیمؓ نے اپنے سوال میں ان دونوں صورتوں کو شامل کر کے بیان کیا تو آنحضرت ﷺ نے ان کے جواب میں عورت پر غسل واجب ہونا صرف ایک صورت میں متعین فرمایا یعنی وہ پانی دیکھے یعنی وہ لذت انزال بھی پائے، اور یہ بات متعین ہے کہ اس جگہ دیکھنے سے مراد مطلقاً جان لینا کافی ہے، خاص آنکھوں سے دیکھنا مراد نہیں ہے کیونکہ مثلاً عورت نے اپنے انزال کا یقین اس طرح کیا کہ وہ خواب دیکھتے ہی جاگ پڑی اور ہاتھوں سے تری بھی محسوس کی پھر سو گئی اور اتنی دیر سوتی رہی کہ وہ منی اس کے کپڑوں پر خشک ہو گئی، اس صورت میں اسے آنکھوں سے کچھ نظر نہیں آیا، اب اگر کوئی یہ کہے کہ اس پر غسل اس لئے واجب نہیں ہوگا کہ اس نے اپنی آنکھوں سے کچھ نہیں دیکھا ہے تو اس کی یہ بات نہیں سنی جائے گی، حالانکہ درحقیقت آنکھوں سے دیکھنا یہاں پایا گیا ہے، بلکہ اس جگہ دیکھنا جاننے کے معنی میں ہے، اور اس معنی میں اس کا استعمال حقیقت ہے، الفتح میں کلام اتنا ہی ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ اگر عورت کو احتلام ہوا اور اس نے لذت انزال بھی پائی تو اوجہ صورت یہی ہے کہ اس پر غسل واجب ہو جائے گا اگرچہ اس کی منی اس کی شرمگاہ کے اوپر تک نہ آئی ہو، لیکن ظاہر الروایہ میں یہ شرط ہے لیکن احتیاطاً نوادر کی روایت یعنی وجوب غسل پر فتویٰ دینا چاہئے، اور محیط میں ہے کہ اگر عورت کو احتلام ہوا اور اس کے ظاہر فرج تک اس کی منی نہیں آئی تو بھی اس پر غسل فرض ہوگا کیونکہ اس کی فرج منہ کے حکم میں ہے اور عورت پر اس کو پاک رکھنا بھی ضروری ہے، لہٰذا اسے خروج کا حکم ہوگا، جیسا کہ بغیر ختنہ کیا ہوا مرد ہو، کہ اگر اس کی منی نکل کر اس کی کھال میں آگئی اور اس سے باہر نہ ہوئی جب بھی اس پر غسل فرض ہوتا ہے؛ اور اگر ایسا نہ ہو تو عورت پر غسل لازم نہ ہوگا کیونکہ اس کی منی مرد کی منی کی طرح جھٹکے سے نہیں نکلتی ہے، ع، اس لئے ماقبل کے حکم کے لئے مؤید ہوئی، فاستقم۔ م۔

غشی، بستر پر مرد اور عورت کی منی، مسجد میں احتلام

نمبر ۱۸۔ اگر مرد پر غشی طاری ہوئی پھر ذرا ہوش آیا تو اس نے اپنی ران یا کپڑے پر مذی پائی تو بالاتفاق اس پر غسل لازم نہیں ہوگا۔

نمبر ۱۹۔ اور یہی حکم نشہ سے مست کا ہے جس نے نشہ سے ہوش میں آنے کے بعد ایسا ہی پایا ہو، اس کا حکم خواب کے حکم کی طرح نہیں ہے، المحیط والتجنیس، کیونکہ خواب سے جاگنے والے نے مذی پائی اگر اسے احتلام یاد ہو تو بالاتفاق اس پر غسل فرض ہوگا ورنہ صرف امام اعظمؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک فرض ہوگا، نیند اور غشی و نشہ میں فرق یہ ہے کہ نیند میں احتلام کا احتمال پورا ہوتا ہے، اور ان دونوں میں یہ بات نہیں ہے۔

نمبر ۲۰۔ اور اگر احتلام و شہوت تو یاد ہو مگر تری محسوس نہ ہوئی ہو تو بالاتفاق فرض نہیں ہوگا، مف۔

نمبر ۲۱۔ اگر میاں بیوی کے بستر پر منی ہے، بیوی کہتی ہے کہ یہ شوہر کی ہے اور شوہر کہتا ہے کہ بیوی کی ہے تو اصح قول یہ ہے کہ احتیاطاً دونوں پر غسل فرض ہوگا، الظہیریہ، قیاس تو یہ ہے کہ کسی پر غسل لازم نہ ہو، اور عورت کے لئے یہ جائز نہ ہوگا کہ شوہر کے غسل کئے بغیر نماز میں اس کی اقتداء کرے، ع، یہ حکم اس وقت ہوگا جبکہ دونوں میں سے کسی کو بھی یاد نہ آئے اور نہ تمیز کی کوئی صورت ہو اور دونوں اختلاف بھی کر رہے ہوں، الفتح۔

نمبر ۲۲۔ اور اگر تمیز ہو تو اگر منی زرد رنگ کی ہو تو عورت کی ہوگی اور اگر سپید رنگ کی ہو تو مرد کی ہوگی۔

نمبر ۲۳۔ اگر کسی شخص کو مسجد میں احتلام ہوا اور فوراً نکلنا ممکن ہو تو نکل جائے، اور غسل کرلے، اور بعضوں نے کہا ہے کہ تیمّم کر کے نکلے اور اگر اس وقت نکلنا ممکن نہ ہو مثلاً آدھی رات ہو تو مستحب ہے کہ تیمّم کرلے تاکہ جنبی نہ رہے، میں کہتا ہوں اس سے معلوم ہوا کہ تیمّم کرنا ایسی صورت میں صحیح ہے، اسی طرح اگر کسی نے قصداً جماع کیا ایسے وقت میں وہ غسل نہیں کرسکتا ہے یا غسل سے اس کو نقصان ہوتا ہے تو وہ تیمّم کرلے، م۔

واضح ہو کہ مذکورہ سارے مسائل جنابت کی ایک قسم یعنی حشفہ داخل بغیر صرف نظر کرنے سے یا مشت زنی سے یا احتلام یا تصور سے شہوت کے ساتھ منی کے نکل آنے کی صورت میں ہیں، اور جنابت کی اب دوسری صورت حشفہ کے داخل کرلینے کی صورت میں ہے اور اس میں یہ تمام صورتیں شامل ہیں کہ شہوت اور قوت کے ساتھ ہو یا بزور اندر کیا گیا ہو یا کسی ترکیب سے ٹھونس دیا گیا ہو اسی طرح رغبت اور اختیار کے ساتھ ہو یا زبردستی اور جبر کے ساتھ ہو چنانچہ صاحب ہدایہؒ نے فرمایا ہے۔

والتقاء الختانين من غير انزال، لقوله عليه السلام: اذا التقى الختانان، وغابت الحشفة، وجب الغسل، انزل أو لم ينزل، ولانه سبب للانزال ونفسه يتغيب عن بصره، وقد يخفى عليه لقلته، فيقام مقامه، وكذا الايلاج في الدبر لكمال السببية، ويجب على المفعول به احتياطا

ترجمہ:- اور دونوں ختنوں کا ملنا بغیر انزال منی کے، رسول اللہ ﷺ کی اس فرمان کی وجہ سے کہ جب دونوں ختنے مل جائیں اور حشفہ (یعنی سپاری) چھپ جائے تو غسل فرض ہوجائے گا خواہ انزال ہو یا نہ ہو، کیونکہ دونوں کا مل جانا ہی انزال کا سبب ہے، اور وہ خود (یعنی آلہ تناسل) نظر سے غائب رہتا ہے، اور کبھی خود اس شخص پر انزال ہونے کے باوجود مخفی ہوتا ہے (اس کا شعور نہیں ہوتا ہے) اس منی کی کمی کی وجہ سے اس لئے اس دونوں ختنوں کے ملاپ کو ہی انزال کے قائم مقام سمجھا جائے گا، یہی حکم پاخانہ کے مقام میں داخل کرنے کا بھی ہے، کیونکہ سبب تو پورا پورا موجود ہے، اور مفعول بہ پر احتیاطاً غسل کیا گیا ہے۔

توضیح: بحث دخول حشفہ

غسل کے موجبات میں سے التقاء ختانین بھی ہے، ختان واحد (ختانان تثنیہ ہے) ختان مرد یا عورت کے پیشاب کی وہ جگہ جہاں سے ختنہ کیا جاتا ہے، ختنہ کرنا مرد کے حق میں سنت اور عورت کے حق میں باعث بزرگی اور شرافت ہے، اگر مرد کے حق میں ختنہ سے ہلاکت کا خوف نہ ہو تو اس کے لئے اس پر جبر بھی کرنا چاہئے؛ مگر عورت پر جبر نہیں ہے، الفتح، اگر کسی قوم نے ختنہ کردیا چھوڑدیا تو امام المسلمین کو چاہئے کہ ان سے قتال کرے، اس جگہ التقاء الختانین سے مراد دونوں کا آمنے سامنے ہوجانا ہے اگرچہ دونوں نہ ملے ہوں، اور مرد کا حشفہ جب عورت کے فرج میں غائب ہوجائے تو حقیقۃً التقاء ہوجاتا ہے، مع، اور التقاء ختانین سے غسل فرض ہوجاتا ہے، من غیر انزال یعنی اگرچہ انزال نہ ہو جب بھی غسل فرض ہوجائے گا۔

لقوله عليه السلام: اذا التقى الختانان، وغابت الحشفة، وجب الغسل، انزل او لم ينزل.....الخ

کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جب دونوں ختان ایک دوسرے سے مل کر حشفہ یعنی سپاری چھپ جائے خواہ انزال ہو یا نہ ہو غسل فرض ہوجائے گا، اس لفظ کے ساتھ مسند عبداللہ بن وہب اور مصنف ابن شیبہ میں ہے، الفتح، اس کی اسناد ضعیف ہے، اور طبرانی نے اس کو دوسری اسناد سے ابو حنیفہؒ کے واسطہ سے ذکر کیا ہے۔

ابو ہریرہؓ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے **اذا قعد بين شعبها الاربع، ومس الختان الختان، فقد وجب الغسل، وفي رواية لمسلم وان لم ينزل**، جب مرد عورت کے چاروں شعبہ کے درمیان بیٹھے اور ختان ختان سے مل جائے تو غسل فرض ہوجائے گا، صحیح مسلم کی ایک دوسری روایت میں اتنا اور زیادہ ہے کہ اگرچہ اس کو انزال نہ ہوا، اسے بخاری اور مسلم دونوں نے روایت کیا ہے، اور مسلم و ترمذی نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے اور ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حسن صحیح

ہے۔

التقاء ختانین کی اصل دلیل تو یہ صریح نص ہے، اس کے علاوہ یہ قیاس بھی ہے **لانه سبب للانزال الخ** اندونوں کا مل جانا ہی تو انزال کا سبب ہے اور خود حشفہ نظر سے غائب ہوتا ہے اس لئے آنکھوں سے دیکھنا تو ممکن نہیں ہے البتہ اس کا احساس ممکن ہے اور کبھی خود اس شخص پر بھی مخفی ہو جاتا ہے اسی لئے اس التقاء کو انزال کے قائم مقام مان لیا گیا ہے، یعنی حقیقۃ جنبی کرنے والی چیز تو انزال منی ہے لیکن آلہ تناسل فرج میں چھپا ہوا ہو تو کس طرح یہ بات معلوم ہے کہ انزال ہوا یا نہیں خواہ وہ فرج یعنی پیشاب کا مقام ہو یا دبر یعنی پاخانہ کا مقام ہو اسے آنکھوں سے دیکھنا ناممکن ہے پھر کبھی منی کی کمی کی وجہ سے اسے محسوس کرنا بھی مخفی ہو جاتا ہے حالانکہ انزال ہو جاتا ہے، اسی وجہ سے اسی التقاء کو انزال کے قائم مقام مان کر حکم دیا گیا ہے کہ جب التقاء مذکور پایا جائے گا غسل واجب ہو جائے گا، جیسا کہ پہلی قسم میں احتلام کو شہوت کے ساتھ انزال کے قائم مقام مان لیا گیا ہے، کیونکہ احتلام اور خواب میں شہوت کے پائے جانے کا بڑا احتمال ہوتا ہے، اور جیسا کہ دونوں ختنوں کے مل جانے کی صورت میں انزال ہونے کا گمان پایا جاتا ہے، اس سلسلہ میں اصل روایت تو جس کی نص موجود ہے وہ التقاء ختانین ہی کے بارے میں ہے۔

و كذا الايلاج في الدبر لكمال السببية، و يجب على المفعول به احتياطا.....الخ

یعنی فرج کے علاوہ مقام مقعد میں اگر ادخال حشفہ کیا ہو تو بھی یہی حال اور یہی حکم ہوگا کہ غسل لازم ہو جائے گا، کیونکہ اس میں بھی شہوت رانی اور حصول لذت ہوتا ہے اور سبب غسل پورا پایا جاتا ہے یہانتک کہ بہت سے بدکار اور فاسق انسان فرج میں شہوت پوری کرنے کے بجائے لواطت یعنی پاخانے کے مقام میں شہوت پوری کرنے کو ترجیح دیا کرتے ہیں، اس سے یہ بات صاف ظاہر ہوتی ہے کہ شہوت پوری کرنے اور منی نکالنے کا یہ بھی پورا سبب ہے، تو اس میں صرف حشفہ داخل کر دینے سے غسل لازم ہو جائے گا، اگرچہ انزال ہونا محسوس نہ ہو، واضح ہو کہ اس جگہ التقاء ختانین سے حقیقت مراد نہیں ہے بلکہ اگر مرد عورت میں سے کسی کا بھی ختنہ نہ ہو تو بھی یہی حکم رہے گا، چنانچہ عینیؒ نے ابن قدامہؒ کے مغنی سے نقل کیا ہے کہ حشفہ کا فرج میں غائب ہونا ہی وجوب غسل کا سبب ہے خواہ عورت اور مرد میں سے دونوں کا ختنہ ہوا ہو یا نہ ہوا ہو، خواہ مرد کے ختنہ کی جگہ عورت کے ختنہ کی جگہ سے ملے یا نہ ملے لیکن حشفہ داخل ہو جائے، اور اگر حشفہ داخل کئے بغیر صرف اوپر سے ختنہ کو ختنہ سے ملا لیا تو بالاتفاق غسل واجب نہیں ہے، انتہی۔

جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ التقاء ختانین سے مراد حشفہ کا غائب ہونا ہے خواہ اگلی فرج میں غائب ہوا ہو یا پچھلی فرج یعنی مقعد میں دونوں صورتیں التقاء ختانین کے حکم میں داخل ہوں گی، اس طرح مقعد میں حشفہ داخل کرنے سے غسل کا واجب ہونا بھی نص سے ثابت ہونے کے حکم میں ہوا، اب مقعد میں وطی کرنے والے پر تو غسل اس لئے واجب کیا گیا کہ اسے پوری شہوت رانی حاصل رہی، لیکن جس سے لواطت کی گئی اسے تو شہوت رانی کا موقع نہیں ملا تو پھر اس پر غسل کیوں فرض ہوا؟۔ اس لئے اس کا ماتنؒ نے جواب دیا ہے **ويجب على المفعول به الخ** یعنی جس کے ساتھ یہ حرکت کی گئی ہے اگر وہ مخاطب غسل اور مخاطب احکام ہو سکتا ہو تو اس پر بھی غسل لازم ہوگا، اگرچہ کہنے والے کہہ سکتے ہیں کہ مفعول بہ کو بھی لذت کے ساتھ انزال ہوتا ہے، لیکن یہ احتلام خواب کے مانند ہوا لہذا احتیاطاً وجوب غسل کا حکم لازم ہوا، م۔

بخلاف البهيمة ومادون الفرج لان السببية ناقصة، والحيض لقوله تعالىٰ حتى يطّهرن بالتشديد وكذا النفاس بالاجماع

ترجمہ:- بخلاف چوپایہ کی پیشاب گاہ یا دبر میں حشفہ داخل کرنے یا فرج کے علاوہ ران وغیرہ سے مباشرت اور دلبستگی کرنے کے کہ ان میں حقیقۃً انزال پائے جانے کے بغیر غسل واجب نہ ہوگا کیونکہ ان صورتوں میں غسل کا سبب مکمل نہیں بلکہ ناقص ہوتا ہے اور موجب غسل ایک حیض بھی ہے اس ارشاد خداوندی کی وجہ سے کہ حتی یطهرن یہانتک کہ وہ عورتیں خوب پاک

ہو جائیں، اور ایک موجب غسل نفاس بھی ہے بالاتفاق۔

توضیح: چوپایہ یا مردہ سے وطی، حشفہ کا کٹنا، صرف مقدار باقی رہنا، صغیرہ سے دخول، فرج میں منی پہنچانا

بخلاف البهيمة ومادون الفرج لان السببية ناقصة.....الخ

موجبات غسل، ایک ایلاج فی الدبر بھی ہے اس میں بھی اسباب مکمل پائے جاتے ہیں، لیکن جانوروں کے ساتھ یا فرج کے علاوہ بدن کے کسی اور حصہ ران وغیرہ سے مباشرت کرنے سے اگر فی الحقیقت انزال ہو جائے جب تو غسل فرض ہو جائے گا، لیکن انزال نہ ہو تو غسل فرض نہ ہو گا کیونکہ ان صورتوں میں سبب غسل مکمل نہیں پایا جاتا ہے بلکہ ناقص رہتا ہے، اسی بناء پر مردہ عورت سے وطی کرنے میں اگرچہ حقیقتاً التقاء ختانین پایا جاتا ہے مگر زندوں کی جیسی اس میں حرارت نہیں پائی جاتی ہے اور شریف طبیعت اس کی طرف مائل نہیں ہوتی بلکہ اس سے متوحش اور متنفر رہتی ہے اس لئے سبب غسل انتہائی ناقص پایا گیا جب تک کہ انزال نہ ہو جائے صرف حشفہ داخل ہو جانے سے غسل لازم نہیں ہو گا، اگر کہنے اور دیکھنے میں التقاء ختان پایا جارہا ہے، بعضوں نے کہا ہے کہ موجب غسل بتاتے ہوئے جامع الفاظ میں اس طرح کہنا زیادہ بہتر ہو گا کہ ایسے زندہ آدمی میں جو شہوت کے قابل بھی ہو اس کی اگلی فرج یا مقعد میں حشفہ کا یا اگر حشفہ کٹا ہوا ہو تو اس کے برابر چھپ جانے سے فاعل اور مفعول بہ دونوں پر غسل فرض ہو جاتا ہے، ع، یہی صحیح ہے، قاضی خان۔

اگر حشفہ کٹا ہوا ہو تو ذکر میں سے اس کے برابر داخل کرنے سے غسل واجب ہو گا، السراج، اگر ذکر میں سے صرف حشفہ کے برابر باقی رہ گیا اور باقی حصہ کٹ گیا ہو تو اس کے داخل کرنے سے بھی غسل واجب ہو جائے گا، الدر میں ایسا ہی ہے، اور اس حرکت سے حلال وطی کرنے سے جو احکام پیدا ہوتے ہیں مثلاً مہر وغیرہ وہ سارے ثابت ہو جائیں گے، اور حرام زنا ہونے سے اس کے احکام بھی ثابت ہو جائیں گے، م، اور چوپایہ میں یا مردہ عورت میں یا ایسی چھوٹی لڑکی میں کہ اس سے ہمبستری نہیں کی جاتی ہے، حشفہ داخل کر دینے سے بغیر انزال حقیقی کے غسل لازم نہ ہو گا، المحیط، اگر لڑکی اتنی چھوٹی ہو کہ اس کی فرج میں حشفہ داخل کرنا ممکن اور ساتھ یہ خطرہ بھی باقی نہ رہا ہو کہ اس حرکت سے اور فرج کے درمیان کا پردہ پھٹ کر ایک ہو جائے گا، تو اسے قابل جماع مان لیا جائے گا، یہی صحیح ہے، السراج۔

وكذا الايلاج في الدبر لكمال السببية، ويجب على المفعول به احتياطا......الخ

اگر فرج کے علاوہ عورت کے کسی اور مقام سے فعل جماع کیا گیا لیکن کسی صورت سے منی اس کے رحم میں پہنچ گئی اب وہ باکرہ ہو یا ثیبہ اس پر غسل لازم نہ ہو گا، کیونکہ موجب غسل یعنی انزال یا حشفہ کا اندر جانا کچھ بھی نہیں پایا گیا ہے، البتہ اگر وہ حاملہ ہو جائے تو اس پر غسل ثابت ہو جائے گا کیونکہ انزال ہونا معلوم ہو گیا ہے، قاضی خان، المحیط، اور جب وہ حاملہ ہو گئی تو اسی وقت سے اس پر غسل واجب مانا جائے گا جب سے اس کے ساتھ وہ معاملہ کیا گیا ہے حتی کہ اسی وقت سے اس پر نمازوں کی قضاء واجب ہو گی، الملتقط، العینی، حلبیؒ نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ مفتی بہ قول کے مطابق منی کے باہر تک آنا شرط ہے جیسا کہ الدر المختار میں ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ شرط تو صرف اس لئے لگائی گئی تھی تا کہ منی کے انزال کا یقین ہو جائے، اور یہ بات یہاں بھی پائی گئی ہے، جیسا کہ کمالؒ نے الفتح میں اس کی تحقیق کی ہے، یہ بحث گذر چکی ہے، م۔

چند ضروری مسائل

نمبر ۱۔ ایک عورت کہتی ہے کہ مجھ پر جن ہے وہ مجھ سے مباشرت کرتا ہے اور میں وہ مزہ پاتی ہوں جو مجھے اپنے شوہر سے جماع میں ملتا ہے تو اس پر غسل لازم نہیں ہو گا، محیط السرخسی، شیخ ابن الہمامؒ نے اس کی تشریح اس طرح کی ہے کہ اگر اس نے منی نہیں دیکھی تو غسل واجب نہ ہو گا لیکن اگر صراحۃ منی بھی نظر آجاتی ہو تو اس پر غسل فرض ہو جائے گا گویا یہ احتلام ہو گا،

جیسا کہ الفتح میں ہے۔
نمبر ۲۔دس برس کے بچے نے اپنی جوان بیوی سے وطی کی تو عورت پر غسل لازم ہوگا مگر اس لڑکے پر واجب نہ ہوگا، پھر بھی عادت ڈالنے کے لئے اسے بھی غسل کا حکم کیا جائے گا جیسا کہ اس جیسے لڑکوں کو نماز کا حکم کہا جاتا ہے۔
نمبر ۳۔اور اگر جوان مرد نے ایسی نابالغہ لڑکی سے جو قابل وطی ہے جماع کر لیا تو اس مرد پر غسل لازم ہوگا مگر اس لڑکی پر واجب نہ ہوگا۔
نمبر ۴۔ اگر ایسے مرد نے جماع کیا جو خصی ہو چکا ہو تو خود اس پر اور جس کے ساتھ جماع کیا ہو دونوں پر غسل لازم ہوگا، المحیط۔
نمبر ۵۔اگر کسی نے اپنے ذکر پر کپڑا لپیٹ کر داخل کیا اور انزال نہ ہوا تو اگر وہ کپڑا اتنا باریک ہو کہ اندر کی حرارت اور لذت پالی تو غسل واجب ہوگا ورنہ واجب نہ ہوگا، یہی اصح ہے؛ لیکن انتہائی احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں غسل واجب ہو، السراج الوہاج۔
نمبر ۶۔اگر عورت نے یا مرد نے مرد کا ذکر یا انگلی یا لکڑی وغیرہ کا بنا کر اپنی فرج یا مقعد میں داخل کیا تو مختار مذہب کے مطابق غسل واجب نہ ہوگا، ت د، جبتک کہ انزال نہ ہو، ع، ابتک انزال اور ایلاج دونوں قسم کی جنابت کا ذکر ہو چکا، اور اب مصنفؒ نے دوسری قسم کا موجب غسل بیان کرنا شروع کیا ہے۔

بیان حیض

والحیض لقولہ تعالیٰ ﴿حتی یطھرن﴾ بالتشدید، وکذا النفاس بالاجماع.....الخ
موجبات غسل میں سے ایک حیض بھی ہے (جو صرف عورتوں کے ساتھ مخصوص ہے) نہایہ میں ہے کہ حیض سے مراد ختم مدت حیض ہے، لیکن ازاریؒ نے کہا ہے کہ ختم مدت نہیں بلکہ حیض ہی موجب ہے، اور وجوب اس وقت ثابت ہوگا جبکہ حیض ختم ہو، مع، اس کا حاصل یہ ہے کہ حیض خود تو موجب غسل ہے لیکن غسل کرنے کی شرط ہے حیض کا ختم ہونا، مف، تاج الشریعہ نے اپنی شرح میں فرمایا ہے **قولہ والحیض** یعنی **خروج دم الحیض**، یعنی غسل واجب کرنے والی چیزوں میں خون حیض کا نکلنا ہے، لہٰذا اس کا خون نکلتے ہی حدث غسل طاری ہو جاتا ہے، اسی لئے غسل واجب ہوا، لیکن غسل کی ادائیگی کی شرط یہ ہے کہ وہ خون بند ہو جائے، اس تشریح پر کوئی اعتراض واقع نہیں ہوتا ہے اس لئے یہ تشریح بہت خوب ہے۔
مگر اس بات پر تعجب ہے کہ الشریعہ نے وقایۃ الروایۃ میں غسل کے واجب کرنے والی چیزوں میں حیض کا ختم ہونا قرار دیا ہے، **لقولہ تعالیٰ ﴿ولاتقربوھن حتی یطھرن﴾ الخ** یعنی تم اپنی بیویوں کی حالت حیض میں ان کے قریب تک نہ جاؤ یہاںتک کہ وہ خوب پاک ہو جائیں اس فرمان الٰہی میں **یطھرن** طا اور ہا دونوں کو قراءۃ متواتر میں تشدید کے ساتھ پڑھا گیا ہے جس کے معنی ہیں کہ وہ خوب پاک ہو جائیں حالانکہ بغیر تشدید کے **یطھرن** پڑھنے سے اس کے معنی ہوتے کہ وہ پاک ہو جائیں، جو حیض کے خون کے صرف بند ہو جانے سے ہی ہو سکتا ہے، لیکن تشدید کے ساتھ کہہ کر یہ بتایا گیا ہے کہ جبتک کہ وہ خوب پاک نہ ہو جائیں یعنی غسل نہ کر لیں ان کے شوہر ان سے وطی نہ کریں اس سے معلوم ہوا کہ یہ غسل فرض ہے کیونکہ عورت پر مرد کا حق ہے کہ وہ اس سے وطی کرے یہاںتک کہ کوئی بیوی اپنے شوہر کی اجازت کے بغیر نفل روزے جو بڑی نیکی اور عبادت کا کام ہے وہ بھی نہیں کر سکتی ہے، اگر اس موقع پر غسل فرض نہ ہوتا تو شوہر کو اس کا اپنا حق وصول کرنے سے منع نہیں کیا جاتا۔
اس جگہ ایک اعتراض یہ کیا جا سکتا ہے کہ جس طرح یہاں تشدید کے ساتھ پڑھا گیا ہے اسی طرح بغیر تشدید کے **یطھرن** بھی تو پڑھا گیا ہے لہٰذا اس قراءت کے مطابق تو صرف خون بند ہو جانے ہی کافی ہوگا اور غسل کی ضرورت نہیں ہوگی؟ جواب یہ

ہے کہ بغیر تشدید کے متواتر ہے مگر یہ ایک مسلمہ قاعدہ ہے کہ دو طرح کی قرآت کا ہونا دو طرح کی روایت کے حکم میں ہوتا ہے اسی لئے امام اعظمؒ نے دونوں صورتوں پر عمل کرتے ہوئے اس کے معنی یہ بتلائے ہیں کہ اگر پورے دس دن جو حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت ہوتی ہے خون نکل کر بند ہوا ہے تو فی الحال ان کے شوہر کے لئے اس سے وطی کرنا بغیر اس کے غسل کئے ہوئے بھی جائز ہوگا یطھرن بغیر تشدید کی قراءت پر عمل کرتے ہوئے، کہ وہ خون بند ہو کر از خود پاک ہو گئی ہیں، لیکن اگر دس دن سے کم میں مثلاً چار یا پانچ ہی دن میں خون بند ہو گیا تو اس میں بقیہ دن خون آنے کا مزید احتمال باقی رہ جاتا ہے اس لئے فی الحال اسے پاک نہیں مانا جائے گا یہانتک کہ وہ غسل کر لیں پھر بھی خون نہ آئے تو اب یقین کرنا ہوگا کہ وہ حقیقۃً پاک ہو گئی ہیں اسی لئے ان کے غسل کر لینے کے بعد ان کے شوہر کو ان سے مجامعت کا حق مل جائے گا، یطھرن تشدید کے قول کے مطابق۔

بیان نفاس، بچہ جننے میں خون نہ دیکھنا، اقسام غسل، غسل میت، غسل نو مسلم

و کذا النفاس بالإجماع......الخ

موجبات غسل میں جس طرح ایک حیض ہے جو عورتوں کے ساتھ مخصوص ہے، اسی طرح ایک اور موجب جو عورت ہی کے ساتھ مخصوص ہے وہ نفاس بھی ہے۔ اس نفاس کا حکم بھی بالاجماع حیض ہی کا ہے، اگرچہ نفاس کے بارے میں نص نہیں ہے، لیکن اس پر اجماع ہے جسے ابن المنذر، ابن جریر، طبری اور کچھ دوسروں نے بھی نقل کیا ہے۔ ع۔

حاصل یہ ہے کہ نفاس کا خون بھی غسل کو لازم کرتا ہے جب بھی وہ خون بند ہو خواہ اپنی آخری مدت چالیس دن ختم ہو جانے کے بعد ہو یا اس کے قبل ہی کسی دن بند ہو جائے غسل کرنا ہوگا۔ م۔ حیض و نفاس کا خون نکل کر فرج خارج تک پہنچنے پر غسل فرض ہو جاتا ہے، اور اگر فرج کے بالائی حصہ تک خون نہیں پہنچا تو وہ نکلنے میں شمار نہ ہوگا اور حیض بھی نہ ہوگا۔ التبیین۔ اور اگر بچہ جننے کے موقع پر عورت کو خون نظر نہیں آیا تو اصح قول یہ ہے کہ اس پر بھی غسل فرض ہوگا۔ الظہیریہ۔

غسل کی نو قسمیں ہیں ان میں سے تین فرض ہیں نمبر ا۔ غسل جنابت، نمبر ۲۔ و غسل حیض، نمبر ۳۔ و غسل نفاس۔ نمبر ۴۔ ایک واجب ہے یعنی غسل میت، المحیط للسرخسی، یعنی زندہ مسلمانوں پر مردہ مسلم کو غسل دینا واجب ہے، ت، یعنی فرض کفایہ ہے کہ اگر کسی نے بھی اسے غسل دیدیا تو سب کے ذمہ سے ادا ہو جائے گا، اور اگر کسی نے نہ دیا تو جن لوگوں کو اس کا علم ہوگا وہ سب گنہگار ہوں گے، معف، د۔

اگر کافر جنبی ہوا اور اسی حالات میں وہ اسلام لے آیا تو ظاہر الروایۃ میں اس پر غسل واجب ہو گیا، ج، زاہدی، اور یہی اصح ہے کیونکہ اسلام لانے کے باوجود اس سے پہلے کی جنابت ختم نہیں ہوتی ہے بلکہ باقی رہ جاتی ہے، لہٰذا یہ سمجھا جائے گا کہ گویا اسلام لانے کے بعد ہی وہ جنبی ہوا، اور اگر کوئی کافر عورت حیض سے پاک ہوئی پھر اسلام لائی تو شمس الائمہؒ نے فرمایا کہ اس پر غسل فرض نہیں ہوا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ غسل لازم ہونے کا سبب حیض کا بند ہو جانا تھا جو اسلام لانے سے پہلے ہو گیا بعد اسلام نہیں ہوا، اسی بناء پر اگر وہ حالت حیض میں مسلمان ہوتی اور اس کے بعد پاک ہوتی تو اس پر غسل فرض ہوتا۔

طفل کا غسل، جنب کے غسل میں تاخیر

اسی بناء پر اگر کوئی نابالغ عمر کے اعتبار سے نہیں بلکہ احتلام سے بالغ ہوا اور ایک لڑکی عمر سے نہیں بلکہ حیض آجانے سے بالغہ ہوئی تو کہا گیا ہے کہ حیض آجانے سے لڑکی پر غسل فرض ہو جائے گا لیکن احتلام کی وجہ سے لڑکے پر فرض نہیں ہوا، یہانتک غسل کی چار صورتیں ہو گئیں، قاضی خان نے کہا ہے کہ پورے احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ ان چاروں صورتوں میں غسل واجب ہو، الفتح، اور یہی اصح ہے، الزاہدی، شیخ سراج الدین ہندیؒ نے اس بات پر اجماع نقل کیا ہے کہ جبتک کہ نماز واجب نہ ہو یا ایسی چیز کا ارادہ نہ ہو کہ بغیر طہارت کے حلال نہ ہو اس وقت تک محدث پر وضو کرنا اور جنبی و حائضہ و نفاس والی پر غسل کرنا

واجب نہیں ہے، البحر الرائق، جیسے نماز، سجدہ تلاوت، اور قرآن مجید چھونا وغیرہ، المحیط للسرخسی، اگر جنبی شخص نے وقت نماز تک غسل کرنے میں تاخیر کی تو وہ گنہگار نہ ہوگا، المحیط۔

وسَنّ رسول الله ﷺ الغسل للجمعة والعيدين و عرفة والاحرام، صاحب الكتاب نص على السنية، و قيل هذه الاربعة مستحبة، و سمى محمد الغسل في يوم الجمعة حسنا في الاصل، و قال مالك واجب، لقوله عليه السلام "من اتى الجمعة فليغتسل" ولنا قوله عليه السلام :من توضأ يوم الجمعة فبها ونعمت، ومن اغتسل فهو افضل، وبهذا يحمل مارواه على الاستحباب، او على النسخ، ثم هذا الغسل للصلوة عند ابى يوسف، وهو الصحيح لزيادة فضيلتها على الوقت واختصاص الطهارة بها، وفيه خلاف الحسن، والعيدان بمنزلة الجمعة، لان فيها الاجماع، فيستحب الاغتسال دفعا للتأذى بالرائحة، وأما في عرفة والاحرام فسنبينه في المناسك ان شاء الله تعالىٰ

ترجمہ:۔رسول اللہ ﷺ نے جمعہ، عیدین، عرفہ اور احرام حج کے لئے غسل کرنا مسنون قرار دیا ہے، صاحب کتاب نے توان غسلوں کی سنت ہونے پر تنصیص اور تصریح کر دی ہے، مگر یہ کہا گیا ہے کہ یہ چاروں غسل مستحب ہیں، اور امام محمدؒ نے اصل یعنی مبسوط میں جمعہ کے دن غسل کرنے کو حسن قرار دیا ہے، امام مالکؒ نے کہا ہے کہ یہ واجب ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جو کوئی جمعہ میں آئے اسے غسل کر لینا چاہئے۔

اور ہماری دلیل بھی رسول اللہ ﷺ کا ہی فرمان ہے کہ جس کسی نے جمعہ کے دن وضو کیا اس نے عمدہ اور اچھا کام کیا، اور جس نے غسل کیا اس نے بہت فضیلت کا کام کیا، اسی بناء پر امام مالکؒ کی روایت کردہ حدیث کو استحباب پر یا منسوخ ہو جانے پر محمول کیا جائے گا پھر امام ابو یوسف کے نزدیک یہ غسل جمعہ نماز جمعہ کے واسطہ ہے اور یہی صحیح ہے، اس لئے کہ نماز جمعہ کو وقت جمعہ یا دن پر زیادہ فضیلت ہے اور اس وجہ سے بھی کہ طہارت کو نماز سے ہی زیادہ خصوصیت ہے مگر اس میں حسن بن زیادؒ کا اختلاف ہے، اور دونوں عید بھی جمعہ کے برابر ہیں کیونکہ ان دونوں میں بھی لوگوں کا اجتماع ہوتا ہے لہذا غسل کر لینا مستحب ہے تاکہ پسینے وغیرہ کی بدبو سے تکلیف پہنچنا ختم ہو اور اب عرفہ اور احرام کے غسل کو عنقریب ہم ان شاء اللہ کتاب المناسک میں ذکر کریں گے۔

توضیح:۔ غسل جمعہ، غسل عرفہ، غسل احرام

وسَنّ رسول الله ﷺ الغسل للجمعة والعيدين و عرفة والاحرام...... الخ

رسول اللہ ﷺ نے جمعہ یعنی اصح قول کے مطابق نماز جمعہ، نماز عیدین یعنی عید الفطر اور عید الضحیٰ اور عرفہ اور احرام کے لئے غسل کرنے کو مسنون قرار دیا ہے صاحب الکتاب الخ الکتاب سے مراد کے بارے میں کہا گیا ہے کہ قدروی ہے کیونکہ یہ مسئلہ صاحب قدوری نے اپنی کتاب قدوری میں لکھا ہے، لہذا صاحب قدوری نے اس بات کی تصریح کر دی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جمعہ کے دن نماز جمعہ کے لئے غسل کو مسنون قرار دیا ہے، اس طرح سنت ہونے کی محیط، خلاصہ اور وقایہ میں بھی تنصیص کر دی گئی ہے، اگرچہ یہ بھی کہا گیا ہے چاروں غسل سنت نہیں بلکہ مستحب ہیں، یہی قول اظہر ہے، الفتح۔

و سمى محمد الغسل في يوم الجمعة حسنا في الاصل......الخ

اور امام محمد نے اصل یعنی مبسوط میں جمعہ کے دن غسل کرنے کو حسن کہا ہے　مطلب یہ ہوگا کہ امام محمدؒ کے کلام میں کئی احتمالات ہیں کیونکہ متقدمین فقہاء کی اصطلاح میں لفظ حسن کا اطلاق کبھی سنت کبھی مستحب اور کبھی واجب پر بھی ہو جایا کرتا ہے، اسی بناء پر امام مالکؒ کے نزدیک غسل جمعہ واجب ہے مگر کبھی وہ فرماتے ہیں کہ یہ غسل حسن ہے، اس طرح امام محمدؒ کے کلام میں

اس بات کا احتمال ہے کہ انہوں نے سنت کا ارادہ کیا ہو یا مستحب کا اسی طرح اس بات کا بھی احتمال ہے کہ انہوں نے غسل جمعہ کے دن کا ارادہ کیا ہو یا نماز جمعہ کے لئے غسل کا ارادہ کیا ہو۔

وقال مالك واجب، لقوله عليه السلام "من اتى الجمعة فليغتسل"..... الخ

امام مالک نے کہا کہ جمعہ کا غسل واجب ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جو شخص جمعہ میں آئے وہ غسل کرے، اسے ترمذی، ابن ماجہ، بخاری اور مسلم نے روایت کیا ہے حضرت سعید خدریؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ **غسل الجمعة واجب على كل محتلم** یعنی جمعہ کا غسل ہر بالغ شخص پر واجب ہے، اسے بخاری اور مسلم نے روایت کیا ہے، اور بزار اور طحاوی نے بھی اسی جیسی حدیث روایت کی ہے، لیکن مصنف ہدایہؒ نے امام مالکؒ کی طرف منسوب کرتے ہوئے جو قول نقل کیا ہے یہ ان کی کسی غیر معتبر کتاب میں ہوگا کیونکہ عبد البر مالکیؒ نے استدلال میں لکھا ہے میں نہیں جانتا ہوں کہ ظاہریہ کے سوا کسی نے بھی غسل جمعہ کو واجب کہا ہو کہ صرف وہی اسے واجب کہتے ہیں اور یہ بھی کہا ہے کہ ابن وہبؒ نے بیان کیا ہے کہ امام مالکؒ سے پوچھا گیا کہ کیا غسل جمعہ واجب ہے؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ وہ سنت اور نیکی کا کام ہے، ان سے پھر کہا گیا کہ حدیث میں تو واجب کہا گیا ہے، فرمایا کہ ایسی بات نہیں ہے کہ جو حدیث میں ہے وہ واجب ہے، اسی طرح اشہبؒ نے روایت کی ہے مالکؒ نے فرمایا ہے کہ غسل کرنا واجب نہیں ہے بلکہ حسن ہے، مع۔

ولنا قوله عليه السلام :من توضأ يوم الجمعة فبها ونعمت، ومن اغتسل فهو افضل..... الخ

اور ہماری دلیل وہ فرمان رسول اللہ ﷺ ہے کہ جس نے جمعہ کے دن وضو کر لیا تو بہتر اور خوب کام کیا اور جس نے غسل کر لیا تو یہ بہت بہتر اور افضل ہے، اس روایت کو سات صحابہ کرامؓ سے نسائی، ابو داؤد، ترمذی وغیرہم نے بیان کیا ہے، اور ترمذیؒ نے حضرت سمرہؓ کی حدیث کو حسن صحیح کہا ہے، ان روایتوں کے ملانے سے یہ بات معلوم ہوئی کہ حدیث وجوب اور دوسری روایت میں تعارض ہے اس لئے یا تو ان دونوں میں موافقت پیدا کی جائے یا ان میں سے ایک کو ناسخ اور دوسری کو منسوخ کہا جائے۔

وبهذا يحمل ماروٰه على الاستحباب، او على النسخ..... الخ

یعنی اس دوسری روایت کے ذریعہ سے پہلی روایت کو استحباب پر محمول کرنا چاہئے، یعنی جس روایت میں لفظ **فليغتسل** صیغہ امر کے ساتھ ہے جس میں امر وجوب کے لئے ہو سکتا ہے، البتہ وجوب کے خلاف دلیل پائی جانے کی وجہ سے وجوب مراد نہیں ہوگا لہذا دوسری حدیث کی موجودگی کی وجہ سے دونوں میں تطبیق اور توفیق پیدا کرتے ہوئے یہی کہنا ہوگا کہ امر وجوب کے لئے نہیں ہے بلکہ استحباب کے لئے ہے، حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ لوگ جمعہ کی نماز میں شرکت کے لئے گرد و غبار کے ساتھ دور دور سے آتے تو ایک مرتبہ آپ ﷺ نے فرمایا کاش آج کے دن کے لئے تم لوگ خوب طہارت کر لیتے، مسلم، اور یہی روایت ابو داؤد وغیرہ نے حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے روایت کی ہے، اور جن روایتوں میں وجوب کی تصریح ہے ان سے لغوی معنی مراد لینا چاہئے کہ ایسا ضرور کرنا چاہئے اور اصطلاحی معنی مراد نہیں لینا چاہئے کہ نہ کرنے سے گناہ اور عذاب ہوگا۔

او على النسخ یا اس حدیث کو جس سے وجوب سمجھا گیا ہے اسے منسوخ ہونے پر محمول کیا یعنی حضرت سمرہؓ کی حدیث کے ذریعہ حضرت ابو سعید خدریؓ کی حدیث کو منسوخ ہونے پر محمول کیا جائے، کیونکہ اس سے وجوب مراد لینے کی صورت میں دونوں میں تعارض ہے، اس کے بعد یہ سوال ہوتا ہے کہ غسل واجب نہ ہو کہ وہ سنت ہے یہ مستحب؟ تو علامہ ابن ہمامؒ نے استحباب کو ترجیح دی ہے اور دلیل یہ دی ہے کہ **فليغتسل** میں یہ امر مذہب یا بیان افضل کے لئے ہے، جس سے صرف استحباب کا فائدہ ہوتا ہے، کیونکہ بغیر مداومت اور مواظبت کے سنت نہیں ہو سکتی ہے لیکن بخاری شریف کی حدیث میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے حضرت عثمانؓ کے صرف وضو پر اکتفاء کرنے سے انکار فرمایا ہے جس سے یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ صحابہ کرامؓ اس غسل

پر مواظبت کرتے تھے، لہٰذا یہ مؤکدہ ہوا۔

ثم هذا الغسل للصلوة عند ابی یوسف.....الخ

جمعہ کے دن غسل کے بارے میں ائمہ کا اختلاف اس طرح ہے کہ یہ غسل صرف جمعہ کے دن کی اہمیت کی بناء پر ہے یا جمعہ کی نماز کی اہمیت کی بناء پر ہے چنانچہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک نماز جمعہ کی اہمیت کی بناء پر ہے اس دن کے ہونے کی وجہ سے نہیں ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ نماز جمعہ کو خاص اہمیت ہے جمعہ کے وقت اور دن پر اور یہی مذہب صحیح ہے، اور اس لئے کہ طہارت کو نماز سے ہی بہت زیادہ خصوصیت ہے الحاصل حدیث میں جمعہ میں آنے کا جو تذکرہ ہے اس سے مراد نماز جمعہ کے لئے آنا ہے، اور یہ اظہر ہے۔

مگر حسن بن زیادؒ کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ وہ اس غسل کو جمعہ کے دن کے واسطے فرماتے ہیں، اس کا نتیجہ وہ نکلتا ہے کہ جو کافی میں ہے کہ اگر کسی نے صبح سے پہلے ہی غسل کرلیا وضو کے ساتھ اور اسی سے جمعہ کی نماز بھی پڑھی اس مدت میں اسے دوسرے وضو کرنے کی نوبت نہیں آئی تو امام ابویوسفؒ کے نزدیک غسل کی فضیلت کا یہ مستحق ہوگیا، لیکن حسن بن زیادؒ کے نزدیک وہ فضیلت اسے حاصل نہیں ہوئی، الفتح، کیونکہ جمعہ کے دن اس نے غسل نہیں کیا بلکہ جمعہ کا دن شروع ہونے سے پہلے کرلیا ہے، م، اور امام ابویوسفؒ کے صحیح قول کے مطابق اگر کسی نے فجر کے بعد بھی غسل کیا مگر جمعہ سے پہلے حدث ہوجانے کے بعد اس نے تازہ وضو کر کے نماز جمعہ ادا کی یا بعد نماز جمعہ غسل کیا تو غسل جمعہ کی سنت کی فضیلت نہیں پائی، الزاہدی، اور صلوۃ جلالی میں ہے کہ جمعرات کے دن غسل کرنے سے بھی سنت ادا ہوجائے گی کیونکہ (کپڑے اور بدن کی) بدبو دور ہوگئی ہے، ع۔

والعیدان بمنزلة الجمعة..... الخ

کہ جمعہ کے دن کی طرح ان دونوں عیدوں میں بھی (بلکہ اس سے بھی زیادہ) لوگوں کا اجتماع ہوتا ہے، اس لئے ان دنوں میں غسل کرلینا مستحب ہوگا تاکہ کسی شخص کو دوسرے کے کپڑے یا بدن کی بدبو سے تکلیف نہ پہنچے، اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ عیدین کا غسل نماز عیدین کے لئے ہے روز عید ہونے کی وجہ سے نہیں ہے، یہی قول صحیح ہے، د، اگر کسی نے بعد نماز جمعہ غسل کیا تو بالاتفاق سنت ادا نہ ہوگی اور وہ غسل معتبر ہوگا، ق، اگر جمعہ کے دن روز عید بھی ہو اور اسی دن جنابت ہونے کی وجہ سے غسل لازم ہو تو صرف ایک غسل کرلینے سے ہی سنت غسل جمعہ و عید اور فرض غسل جنابت دونوں قسم کے غسل کی ادائیگی ہوجائے گی، اما فی عرفه الخ، یعنی عرفہ اور احرام کے غسل کی ان شاء اللہ ایک مستقل بحث کتاب المناسک میں آجائے گی وہاں دیکھ لینا مناسب ہوگا۔

قال ولیس فی المذی والودی غسل، وفیها الوضوء لقوله علیه السلام: کل فحل یمذی، وفیه الوضوء، والودی الغلیظ من البول یتعقب الرقیق منه خروجا، فیکون معتبرا به، والمنی خاثر ابیض ینکسر منه الذکر، والمذی رقیق یضرب الی البیاض، یخرج عند ملاعبة الرجل اهله، والتفسیر مأثور عن عائشة رضی الله عنها

ترجمہ:۔ مذی اور ودی کے نکلنے سے غسل نہیں بلکہ وضو کرنا لازم آتا ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے ہر نر، مرد کو مذی ضرور نکلتی ہے اور اس کے نکلنے سے صرف وضو لازم آتا ہے، اور ودی وہ گاڑھا پیشاب جو پہلے پیشاب کے نکل جانے کے بعد نکلتا ہے لہٰذا اس ودی کو بھی وضو کے بارے میں پیشاب پر ہی قیاس کیا جائے گا اور منی وہ سفید گاڑھی چیز جس کے نکلنے سے آلہ تناسل سکڑ جاتا ہے، اور مذی وہ سپیدی مائل پتلی چیز جو میاں بیوی کی خوش گپی اور دلبستگی کے وقت نکلتی ہے یہ تفسیر حضرت عائشہؓ سے منقول ہے۔

توضیح: مذی اور ودی، مستحب غسلوں سے متعلق باتیں، وضوء اور غسل کے پانی کی مقدار

ولیس فی المذی والودی غسل، وفیھا الوضوء.....الخ

ابتک غسل کے مسائل ذکر ہو رہے تھے، اس موقع پر مذی اور ودی کے نکلنے سے یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ مثل خروج منی کے ان کے نکلنے سے بھی غسل فرض ہو کیونکہ ظاہری نظر میں یہ سب ایک قسم کی چیزیں ہیں، اسی بات کی نفی کرتے ہوئے مصنف ہدایہؒ کی یہ عبارت ذکر کی گئی ہے، کہ ان دونوں چیزوں کے نکلنے سے صرف وضو لازم آتا ہے اور غسل لازم نہیں آتا ہے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ **کل فحل یمذی وفیہ الوضوء**، کہ ہر مرد کو مذی نکلتی ہے اور اس سے وضو لازم آتا ہے مذکورہ جملہ حضرت عبداللہ بن سعدؓ اور حضرت معقل بن یسارؓ اور حضرت علی بن ابی طالبؓ سے مروی حدیث کا ٹکڑا ہے، چنانچہ حضرت عبداللہ بن سعدؓ سے منقول حدیث میں ہے **کل فحل یمذی فتغتسل من ذلک فرجک وانثییک وتوضا وضوءک للصلوۃ** یعنی ہر جوان انسان سے مذی نکلتی ہے اسی صورت میں تم اپنی شرمگاہ آلہ تناسل اور خصیتین کو دھو کر نماز کے لئے جس طرح وضو کیا جاتا ہے ویسا وضو کرلو، اسے احمد اور ابوداؤد نے روایت کیا ہے، اور معقل بن یسارؓ کی حدیث میں ہے کہ حضرت عثمان بن عفانؓ کو مذی سے سخت دقت محسوس ہوئی اس لئے آپ نے کسی کو حضرت ﷺ کے پاس بھیجا جس نے وہاں پہنچ کر آپ سے مذی کا حکم دریافت کیا تو آپ نے فرمایا یہ بات درست ہے کہ ہر جوان کو مذی نکلتی ہے، اسے پانی سے دھوڈالو اور وضو کر کے نماز پڑھ لو، اسے طبرانی نے روایت کیا ہے، اور حضرت علیؓ کی روایت میں ہے کہ میں مذی سے سخت تکلیف محسوس کرتا پھر بھی رسول اللہ ﷺ سے اس کا حکم دریافت کرنے میں اس لئے مجھے شرم بھی آئی کہ آپ کی صاحبزادی میری زوجیت میں تھیں، لہٰذا میں نے مقداد بن الاسود کو حکم کیا کہ وہ جاکر حکم دریافت کرلیں، اس سوال کے بعد رسول اللہ ﷺ نے فرمایا **کل فحل یمذی فاذا کان المنی ففیہ الغسل، واذا کان المذی ففیہ الوضوء**، کہ ہر جوان سے مذی بھی نکلتی ہے اس لئے جب منی نکلے تو اس کی وجہ سے غسل لازم آئے گا لیکن جب مذی نکلے تو اس سے صرف وضو لازم آئے گا، اسے طحاوی اور اسحٰق بن راہویہ نے نقل کیا ہے اس کی بنیاد حدیث صحیح بخاری اور مسلم صحیح میں ہے۔

والودی الغلیظ من البول یتعقب الرقیق منہ خروجا، فیکون معتبرا بہ.....الخ

اور ودی پیشاب کے بعد جو کچھ کبھی کبھی گاڑھا پیشاب نکلتا ہے، اصل پیشاب کا جو حکم ہے وہی حکم اس ودی کا بھی ہے، یعنی اس ودی سے بھی صرف وضو لازم آتا ہے، **والمنی**(۱) **خاثر الخ** اور منی ایسی سپید اور گاڑھی شئی ہے کہ اس کے نکلنے کے بعد آلہ تناسل سکڑ جاتا ہے، اور مذی وہ پتلی شئی جو سپیدی مائل ہوتی ہے اور اپنی اہلیہ سے ہنسی مذاق چھیڑ چھاڑ کے موقع پر نکلتی ہے۔

والتفسیر ماثور عن عائشۃ رضی اللہ عنھا.....الخ

یہ تفسیر اور تفصیل حدیث حضرت عائشہؓ سے منقول ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ یہ روایت حضرت عائشہؓ سے نہیں بلکہ حضرت عکرمہؓ اور قتادہؓ سے مروی ہے، لیکن میں مترجم کہتا ہوں کہ حضرت ابن المنذرؒ نے حضرت ابوحنیفہؒ کے توسط سے موسیٰ بن عبداللہ سے اور انہوں نے حضرت عائشہ سے یہی تفسیر بیان کی ہے ودی اور مذی دونوں سے اسی طرح وضو لازم آتا ہے جس طرح پیشاب سے وضو کرنا پڑتا ہے۔

---

(۱) خاثر، خا ایک لفظ، ثا تین نقطے والا، راء بغیر نقطہ، سمع سے خثر اخثر و تخثر، اللبن گاڑھا ہونا، وہی بنا صفت خاثر۔
مصباح اللغات، انوار الحق قاسمی ۸، ۸۹ء

چند ضروری مسائل

نمبر ۱۔ کافر اگر جنبی نہ ہو اور اسلام لائے تو اسے غسل کر لینا مستحب ہے، ف ع۔
نمبر ۲۔ مکہ مکرمہ داخل ہونے کے لئے۔
نمبر ۳۔ اور مزدلفہ میں وقوف کے لئے۔
نمبر ۴۔ اور مدینہ منورہ میں داخل ہونے کے لئے۔
نمبر ۵۔ اور مردہ کو نہلانے والے کے لئے غسل کر لینا مستحب ہے، اسی طرح جن صورتوں میں ہمارے نزدیک غسل نہیں ہے مگر کسی دوسرے عالم نے غسل کرنے کو کہا ہے اس موقع پر بھی اختلاف سے بچنے کے لئے۔
نمبر ۶۔ اور لیلۃ القدر کے لئے۔
نمبر ۷۔ دسویں ذی الحجہ کی صبح کو۔
نمبر ۹۔ مقام منیٰ میں داخل ہونے کے وقت یوم النحر میں، ت۔
نمبر ۱۰۔ اور اس نابالغ کے لئے جو ابھی احتلام ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ عمر کی وجہ سے بالغ ہوا ہو، غایۃ البیان میں اس مسئلہ کی تصریح کر دی ہے۔
نمبر ۱۱۔ اور اگر احتلام یا انزال سے بالغ ہوا ہو تو اس پر غسل واجب ہے، ف، ع۔
نمبر ۱۲۔ نماز کسوف، خسوف اور استسقاء کے علاوہ جس موقعہ میں بھی اجتماع ہو غسل کر لینا مستحب ہے اگرچہ عام فقہاء نے ذکر نہیں کیا ہے، ع۔
نمبر ۱۳۔ مسلمان کو یہ اختیار نہیں ہے کہ آسمانی کتاب کو ماننے والی اپنی نصرانیہ بیوی کو غسل جنابت کے لئے جبر کرے کیونکہ وہ اس حکم کی مخاطبہ نہیں ہے، لیکن اسے گرجا گھر میں جانے سے روک سکتا ہے۔
نمبر ۱۴۔ اور ظاہر الروایۃ میں ہے کہ کم سے کم پانی کی مقدار جو غسل کے لئے کافی ہو وہ ایک صاع ہے۔
نمبر ۱۵۔ اور وضو کے لئے کم از کم پانی کی مقدار ایک مد ہے۔
نمبر ۱۶۔ مگر ہمارے بعض مشائخ نے کہا ہے کہ غسل کے لئے ایک صاع اس وقت کافی ہوگا جبکہ وضو نہ کیا جائے، لیکن اگر وضوء بھی کرنا ہو تو صاع سے ایک مد اور زیادہ ہونا چاہئے، میں کہتا ہوں کہ احادیث میں چار پانچ مد کا ذکر آیا ہے جس سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ چار مد تو غسل کے لئے ہوئے اور ایک مد وضو کے لئے تجویز کئے گئے ہیں، واللہ اعلم۔
نمبر ۱۷۔ عام مشائخ کا فرمانا ہے کہ ایک صاع ہی وضو اور غسل دونوں کاموں کے لئے کافی ہے، اور یہی اصح ہے، اور ہمارے مشائخ نے بیان فرمایا ہے کہ اس جگہ وضو اور غسل میں کم سے کم مقدار کلو بیان ہے جو کافی ہو سکتی ہے، مگر اسے ناپنا یا اندازہ کرنا لازم نہیں ہے بلکہ اگر کسی کو اس سے بھی کم مقدار میں پانی کافی ہو جائے تو وہ اس سے کم کر دے، اور اگر اس سے زیادہ کی ضرورت پڑ جائے تو پانی بڑھا لے لیکن بالقصد ضرورت سے پانی نہ کم کرے اور نہ زیادہ کرے، المحیط للسرخسی، اسی طرح اگر ایک مد سے کم پانی میں بھی الحسان بخش وضو ہو جائے تو جائز ہے، شرح الطحاوی، وضو میں ایک مد کی مقدار کا ہونا اس صورت میں ہے جبکہ استنجاء کی ضرورت نہ ہو، اور اگر ہو تو ایک رطل سے استنجاء اور ایک مد سے وضو کرے، اور اگر موزہ پہنے ہو اور استنجاء کی ضرورت نہ ہو تو ایک رطل بھی کافی ہوگا، مگر ان میں سے کوئی مقدار بھی لازمی نہیں ہے، کیونکہ لوگوں کی طبیعتیں مختلف قسم کی بنی ہوئی ہیں، شرح المبسوط۔
نمبر ۱۸۔ اگر میاں بیوی ایک ہی برتن سے نہائیں تو اس میں کوئی حرج ہے، المحیط، صحیح حدیث میں ہے کہ حضرت ام

المؤمنین عائشہ صدیقہؓ نے اپنا اور رسول اللہ ﷺ کا ایک ہی برتن سے ایک ساتھ غسل کرنا بیان فرمایا ہے، لہذا یہی اصح ہے، م۔
نمبر ۱۹۔ اگر کوئی شخص اپنی اہلیہ سے وطی کر کے سو رہے پھر غسل کرنے یا وضو کرنے سے پہلے بھی دوبارہ وطی کرنا چاہے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے لیکن اگر وہ پہلے وضو کر لے تو بہتر ہوگا۔
نمبر ۲۰۔ اور کھانے پینے کے لئے پہلے دونوں ہاتھ دھو کر کلی کرے، السراج۔
نمبر ۲۱۔ عورت اگرچہ مالدار ہو اس کے غسل فرض کی ادائیگی کے لئے جس قیمت پر بھی پانی خریدنا پڑے شوہر کے ذمہ اسی کی ادائیگی ضرور ہوگی، الفتح، کیونکہ اس کے بغیر چارہ نہیں ہے لہذا ضرورت میں یہ پینے کے پانی کے جیسا ہوا۔
اسی طرح نمبر ۲۲۔ اگر غسل خانہ کا بھی کرایہ لازم آتا ہو تو وہ بھی اسی شوہر کے ذمہ آئے گا۔
نمبر ۲۳۔ اور اگر جنابت یا حیض ونفاس کے لئے غسل کی ضرورت نہ ہو بلکہ ظاہری گندگی اور میل کچیل کی صفائی کے لئے غسل کرنا چاہتی ہو تو ہمارے شیخ نے کہا ہے کہ ظاہراً اس کے لئے پانی انتظام کرنا شوہر کے ذمہ لازم نہ ہوگا، الدر المختار۔
میں مترجم کہتا ہوں نمبر۲۴۔ کہ شوہر کو اس بات کا اختیار ہے کہ عورت کو زینت کرنے کے لئے جبر کرے اسی طرح پاکیزگی اور حیض ونفاس سے نہانے کے لئے بھی جبر کرے، جیسا کہ البحر الرائق میں ہے۔
یہاں تک کہ نمبر ۲۵۔ اس بات کی بھی تصریح ہے کہ زینت اور پاکیزگی سے انکار کرنے پر اسے مار سکتا ہے، اس تصریح کی بناء پر مذکورہ مسئلہ کہ زینت کے لئے پانی کی ذمہ داری شوہر پر نہیں ہے یہ قول اس کے مخالف ہوتا ہے، کیونکہ اس سے لازم آتا ہے کہ عورت نے اپنے نکاح کا اقرار کر کے اپنے ذمہ یہ لازم کر لیا ہے کہ وہ اپنی شرمگاہ فرج کو صاف ستھری کر کے شوہر کے حوالہ کریگی، اس طرح یہ مقام بغیر غور وفکر کے قابل قبول نہیں ہے کہ تامل کا مقام ہے، م۔
یہاں تک غسل اور وضو کر کے پانی سے طہارت حاصل کی جائے اسے تفصیل کے ساتھ بیان کیا جائے چنانچہ اسی کا بیان شروع ہو رہا ہے، اس لئے صاحب ہدایہؒ نے فرمایا ہے۔

باب الماء الذی یجوز به الوضوء ومالایجوز به

الطهارة من الاحداث جائزة بماء السماء والاودية والعيون والآبار والبحار، لقوله تعالى ﴿وانزلنا من السماء ماء طهورا﴾ وقوله عليه السلام: الماء طهور لاينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه

ترجمہ: -باب ایسے پانی کے بیان میں جس سے وضو کرنا جائز یا ناجائز ہے، احداث سے طہارت حاصل کرنا آسمان کے پانی، وادیوں کے پانی، چشموں کنوؤں اور سمندروں کے پانیوں سے جائز ہے، اس فرمان الٰہی کی بناء پر **الماء طهور لاينجسه شئی الحديث** یعنی ہم نے آسمان سے طہور پانی (بہت پاک کرنے والا) اتارا ہے، اور رسول اللہ ﷺ کے اسی فرمان سے کہ **الماء طهور، لاينجسه شيء الحديث**، یعنی کوئی بھی پانی ہو وہ طہور یعنی بہت پاک کرنے والا ہے، جس کو کوئی نجس چیز ناپاک نہیں کرتی مگر وہی چیز جو اس کے رنگ، مزہ اور بو کو بدل دے۔
توضیح: -باب پانیوں کا بیان، جس پانی سے وضو جائز ہے اور جس سے نہیں۔
الماء الذی الخ، لفظ جائز کا اطلاق صحیح وحلال وغیرہ سب پر ہوتا ہے جس پانی سے وضو جائز ہے اسی سے غسل بھی جائز ہے، **الطهارة من الاحداث الخ**، یعنی پانیوں سے وضو جائز ہے احداث، حدث کی جمع ہے حدث خواہ اصغر ہو یعنی جس سے وضو کرنا واجب ہو خواہ اکبر ہو یعنی جس سے غسل واجب ہو، کبھی اصغر کو اخف اور اکبر کو اغلظ بھی کہا جاتا ہے، چنانچہ زیادات میں ہے کہ جب دو حدث جمع ہوں تو اغلظ کا اہتمام زیادہ کرنا چاہئے۔
اس جگہ صاحب ہدایہؒ نے حدثین بصیغہ تثنیہ نہ کہہ کر احداث بصیغہ جمع کہا ہے اس وجہ سے کہ ناقض وضو یا حدث کی چند

قسمیں ہیں، اسی طرح حدث غسل کی بھی کئی قسمیں ہیں، ان سب کا بیان یہاں پر کیا جارہا ہے اور ان سب سے طہارت حاصل ہو جاتی ہے، ان پانیوں سے جن کا ذکر آرہا ہے، یعنی آسمان یعنی مینہ کا پانی خواہ وہ برستے ہوئے حالت میں ہوں یا کسی جگہ انھیں جمع کر لیا گیا ہو، بشرطیکہ وہ جگہ پاک ہو اسی طرح وہ پانی وادیوں میں ہوں، وادی زمین کی وہ نیچی جگہ ہے جو دو پہاڑوں کے درمیان ہو، ان میں مینہ کا یا سیلاب کا پانی جمع ہو جاتا ہے، اسی طرح عیون کے پانی سے بھی، عین وہ پانی جو زمین سے ابل کر ظاہر ہو یعنی چشمہ اور یہ سوت کا پانی ہوتا ہے جو اکثر خشک نہیں ہوتا ہے خواہ آبار (کنوئیں) کے پانی سے، آبار بیئر کی جمع ہے، یہ کنوئیں خواہ کھودے ہوئے ہوں یا قدرتی ہوں، جیسے تالاب ہوتے ہیں جن میں پانی جمع ہو جاتا ہے، خواہ بحار کے پانی ہوں، بحار، بحر کی جمع ہے، بحر سمندر کو اور بڑے دریا کو بھی کہتے جیسے دریائے نیل کو بحر المصر کہتے ہیں، لیکن جب صرف بحر کہا جاتا ہے تو اس سے نمکین سمندر مراد ہوتا ہے، واضح ہو پانیوں کی یہ تمام اقسام اصل میں ماء السماء یعنی آسمانی ہے لیکن الگ الگ نسبت ہونے کی وجہ سے ظاہر میں الگ الگ بیان کئے گئے ہیں۔

حاصل یہ ہے کہ ان تمام پانیوں سے اصل کے اعتبار سے طہارت حاصل کرنا صحیح ہے، اگر ان میں بعض پانی جو متغیر ہو جاتے ہیں، ان میں سے تغیر کی وجہ سے طہارت جائز نہیں رہتی، لیکن سمندر کے پانی میں نجاست پڑنے سے شریعت کے اعتبار سے اس کے حکم میں کوئی تغیر نہیں ہوتا یہی حکم بہتے دریا کا بھی ہے، کنواں (آبار) کو دیکھا جائے گا کہ اگر وہ دردہ یعنی دس ہاتھ لمبا اور دس ہاتھ چوڑا ہو، تو بھی حکما اس کا پانی ناپاک نہ ہوگا اور اگر اس سے کم ہے تو اس کے ناپاکی کی علیحدہ فصل آئندہ آئیگی ایسے ہی وادیوں کا پانی اور تالاب کا پانی اور بارش کا پانی بھی پاک ہے، لیکن جب کسی جگہ جمع ہو جائے یا ناپاک چیز پر گرے اور اس کے چھینٹے اس پر پڑیں، ان کے احکام بھی خاص ہیں۔

اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اس جگہ اسی قدر بحث مطلوب ہے کہ احدث جن کو ہم نے اوپر بیان کیا ہے ان کو پانی سے پاک کرنے کے لئے ان میں سے کیسے پانی کی ضرورت ہے، کیونکہ ان پانیوں میں بالخصوص آسمانی پانی میں ناپاکی سے پاکی حاصل کرنے کی صفت رکھی گئی ہے، کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے وانزلنا من السماء ماء طهورا یعنی ہم نے آسمان سے طہور پانی اتارا ہے، سماء ایک تو یہ جرم ہے جو دنیا پر مثل چھت ہے اور سماء، بادل اور بلندی کے معنی میں بھی مستعمل ہے، دلائل سے یہ بات ثابت ہے کہ آسمانی جرم سے پانی اتارا گیا ہے یعنی صرف وہ نہیں مینہ کی شکل میں برستا ہے، بلکہ اللہ تعالیٰ کی مخلوقات میں آسمان سے پانی کو اس زمین پر اور پہاڑوں اور دریاؤں میں بطور امانت رکھ دیا ہے، اور اس سے دریا جاری کر دیئے جن کا پانی میٹھا اور خوشگوار ہوتا ہے، بخلاف سمندر کے پانی کے جو کھارا اور بدمزہ ہوتا ہے، اگرچہ یہاں بھی یہ معنی مراد لے سکتے ہیں کہ ہم نے بادل سے جو مینہ نازل کیا ہے وہ طہور ہے، اس آیت سے یہ تو معلوم ہوا کہ ماء السماء طهور یعنی بہت پاک کرنے والا ہے، اب اس ماء السماء کے علاوہ جو مذکورہ ہوئے، مع۔

برف، اولے اور شبنم کے پانی کی دلیل اس طرح سے ہوگی کہ دریاء اور سمندر وغیرہ سب کی اصل آسمانی پانی ہے، اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے، الم تر ان الله انزل من السماء ماء فسلكه ينابيع في الارض، یعنی اللہ تعالیٰ نے آسمان سے پانی نازل کیا اور اس کو چشموں اور دریاؤں میں رواں کر دیا، اس سے معلوم ہوا کہ ان چشموں اور دریاؤں وغیرہ کی اصل وہی ماء السماء ہے۔

الحاصل یہاں یہ بحث ہے کہ طاہر کرنے والا پانی کون ہے، کیونکہ یہ بات تو بالکل قطعی اور متواتر ہے کہ رسول اللہ ﷺ اسی پانی سے طہارت حاصل کرتے اور تمام صحابہ کرام، تمام تابعینؒ اور ان کے بعد سے اب تک تمام علماء اور مؤمنین کا متواتر طور سے اس بات پر اتفاق ہے، اس لئے طاہر کرنے والے پانی میں دلیل تلاش کرنے کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ یہ تلاش ہے کہ خود کون

کون پانی پاک ہے، لہذا مصنفؒ نے پانی کی یہ جتنی قسمیں بیان فرمائی ہیں سب خود بھی پاک ہیں اور دوسروں کو پاک کرنے والی بھی ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿وانزلنا من السماء ماء طهورا﴾ یہ سب پانی بہت زیادہ پاک رہے کیونکہ یہ سب آسمان سے نازل ہوئے ہیں پس ان سب سے وضو کرنا جائز ہے۔

اسی طرح رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے: الماء طهور الخ یعنی پانی کوئی ہو وہ طہور ہے اس کو کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی مگر وہی چیز جو اس کے رنگ، مزہ اور بو کو بدل دے، پانی میں اس کی ذاتی کوئی بو نہیں ہے، لہذا پانی میں جب بدبو محسوس ہو تو یہ سمجھا جائے گا کہ اب یہ اپنی اصلیت پر باقی نہیں ہے، اس سے معلوم ہوا کہ اگرچہ پانی کو صفت طہور کے ساتھ (یعنی دوسروں کو بہت زیادہ پاک کرنے والا ہے) نازل کیا گیا ہے مگر خاص اسباب اور وجہوں کی بناء پر وہ اپنی صفت طہور پر باقی نہیں رہتا، اس مذکورہ حدیث سے یہ دونوں باتیں معلوم ہوئیں (۱) پانی فی نفسہ طہور ہے (۲) بعض اسباب سے وہ ناپاک بھی ہو جاتا ہے اور اس کی ذاتی صفت ختم ہو جاتی ہے، لیکن اس حدیث میں کلام ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ پہلا ٹکڑا الماء طهور لاينجسه شئى، یہ حصہ تو ثقہ راویوں سے ثابت ہے مگر دوسرا ٹکڑا جو مستثنیٰ ہے یعنی الاماغير لونه الخ اس حصے میں کلام ہے۔

سنن ابن ماجہ میں رشدین بن سعدؒ کی سند سے حضرت ابوامامہؓ کی حدیث مروی ہے ان الماء طهور، لاينجسه شيء الاماغلب على ريحه اوطعمه او لونه، اس اسناد میں رشدین کا نام آیا ہے جن کے بارے میں کلام ہے، دار قطنی نے کہا ہے کہ یہ راوی قوی نہیں ہے، دوسرے راویوں کی سند سے بھی اس کی روایت ہوئی ہے، لیکن بیہقی نے کہا کہ حدیث قوی نہیں ہے، پھر ابوسعید خدریؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے ہم لوگوں نے سوال کیا کہ کیا ہم لوگ بیر بضاعہ کے پانی سے وضو کر سکتے ہیں، بیر ایک کنواں تھا تالاب کی طرح کا، جس میں حیض کے لئے اور کتوں کے گوشت اور دوسری گندگیاں ڈالی جاتی تھیں؟ تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: الماء طهور لاينجسه شيء، یعنی پانی طہور ہے اس کو کوئی چیز نجس نہیں کرتی ہے، اس حدیث کو احمدؒ، شافعیؒ، دار قطنیؒ، حاکم بیہقیؒ کے علاوہ چاروں اصحاب سنن نے بھی روایت کیا ہے، اور ترمذی نے کہا ہے کہ حدیث حسن ہے اور امام احمدؒ اور یحییٰ بن معینؒ نے کہا ہے کہ صحیح ہے، اس سے معلوم ہوا کہ حدیث کا یہ پہلا حصہ جسے مصنفؒ نے بیان کیا ہے صحیح ہے اور باقی حصے میں کلام ہے، ابو حاتمؒ نے اس کو مرسل اور ٹھیک کہا ہے۔

اور شافعیہ میں سے مصنفؒ مہذب دیانی نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مزہ اور بو کو تو صراحۃ بیان فرمایا ہے مگر رنگ کو امام شافعیؒ نے قیاس کیا ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ رنگ بھی مذکور ہے، البتہ مذکورہ دونوں حضرات اس پر واقف نہیں ہو سکے، مع، ابن ہمامؒ نے فرمایا ہے، کہ جس قدر حصہ صحیح ہے اس سے یہ استدلال پورا ہوتا ہے کہ پانی طہور ہے اور اس بات پر بھی اجماع ہے کہ پانی کی کسی وصف کو جب نجاست ملا کر متغیر کر دیا جائے تو اس کے طہور ہونے کی صفت مٹ جاتی ہے، لہذا مذکورہ حدیث میں اس کے ظاہری معنی مراد نہیں ہیں یعنی پانی طہور ہے، کبھی ناپاک نہیں ہوتا، بلکہ اس کے معنی یہ ہوئے کہ جس پانی میں نجاست کی وجہ سے تغیر نہ ہوا ہو وہ طاہر ہے، مف۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ بھی معلوم ہوا کہ بیر بضاعہ کے ناپاک پانی کو پاک نہیں کہا گیا ہے اس اجماع کی بنا پر جس کا ذکر کیا گیا ہے، کیونکہ ساری امت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر ایک پیالہ پانی میں اتنا ہی آدمی کا پاخانہ ڈال دیا جائے تو بالاتفاق سب کے نزدیک وہ پانی نجس غلیظ ہو جائے گا، اس سے صاف طور پر معلوم ہوا کہ الماء طهور و لاينجسه شيء سے اس کے یہ ظاہری معنی مراد نہیں ہیں کہ پانی کبھی کسی چیز سے ناپاک ہوتا ہی نہیں ہے، اس میں مزید گفتگو ان شاء اللہ پھر آئندہ ہوگی۔

وقوله عليه السلام في البحر: هو الطهور ماؤه والحل ميتته، ومطلق الاسم يطلق على هذه المياه، ولايجوز بماء اعتصر من الشجر والثمر، لانه ليس بماء مطلق، والحكم عند فقده منقول الى التيمم، والوظيفة في هذه الاعضاء تعبدية، فلا تتعدى الى غير المنصوص عليه

ترجمہ:-اور رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے جو آپ ﷺ نے بحر کے بارے میں فرمایا ہے کہ اس کا پانی طہور ہے اور اس کا مردہ حلال ہے، جب صرف پانی بغیر کسی قید کے بولا جائے تو اس سے یہی مذکورہ پانی مراد ہوتا ہے اور پانی کو اپنے اطلاق پر باقی رکھا جاتا ہے، وضو کرنا جائز نہیں ہے ایسی چیز سے جسے نچوڑ کر حاصل کیا گیا ہو خواہ درخت ہو یا پھل کیونکہ وہ مطلق پانی نہیں کہلاتا ہے اور جب اس قسم کا کوئی پانی نہ ملے اس وقت پاکی حاصل کرنے کے لئے حکم بجائے وضو کے تیمم پر منتقل ہو جاتا ہے اور صرف اپنی مذکورہ اعضاء کو دھونے کا عمل تعبدی ہے یعنی فرمان الٰہی کے سامنے تسلیم خم کر دینا ہے اس لئے ان اعضاء کے علاوہ جن کا ذکر نص میں ہے کسی دوسرے عضو کی طرف حکم متعدی نہیں ہوگا یعنی دوسرے اعضاء کو دھونے کی ضرورت نہیں ہوئی۔

توضیح: درخت یا پھل کا نچوڑا ہوا پانی

وقوله عليه السلام في البحر: هو الطهور ماؤه والحل ميتته......الخ

قولہ علیہ السلام الخ، حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا یا رسول ہم لوگ سمندر میں سفر کرتے ہیں اور اپنے ساتھ تھوڑا پانی رکھ لیتے ہیں اگر اس سفر میں اس پانی سے وضوء کریں پانی ختم ہو کر ہم پیاسے رہ جائیں گے کیا ہم سمندر کے پانی سے وضو کر سکتے ہیں؟ حضرت ﷺ نے جواب دیا: **هو الطهور ماؤه والحل ميتته**، یعنی اس کا پانی بہت پاک کرنے والا ہے اور اس کا مردہ حلال ہے، اس حدیث کو سنن اربعہ نے روایت کیا ہے اور ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور اس کے علاوہ امام مالک، امام شافعیؒ ابن خزیمہ، ابن حبان ابن الجارود، حاکم، دار قطنی، بیہقی نے روایت کیا ہے اور بخاری نے اس کی تصحیح کی ہے ابن المنذر اور بغوی نے بھی روایت کی ہے، صحابہ کرامؓ میں سے حضرت ابوہریرہؓ، جابرؓ علی، انس، ابن عباس، عبداللہ بن عمرو، فراسی اور صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہم آٹھ صحابہ نے روایت فرمائی ہے۔

اشکال یہ ہوتا ہے کہ دعوی تو یہ ہے کہ مذکورہ پانی پاک کرنے والے ہیں اور ان سے طہارت حاصل کرنا صحیح ہے، لیکن آیت مذکورہ یعنی ﴿وانزلنا من السماء ماء طهورا﴾ اور دوسری مذکورہ احادیث سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی ہے، بلکہ صرف یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ پانی طہور ہے، جبکہ امام ابو حنیفہ اور صاحبین رحمہم اللہ نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ لفظ طہور کے معنی لغت کے اعتبار سے ایسی چیز ہے جو خود بہت پاک ہو، یہ ضروری نہیں ہوتا ہے کہ دوسری چیز کو پاک کرنے والی بھی ہو، لہٰذا سب سے بہتر یہ ہوگا کہ دوسری آیت پاک ﴿وینزل من السماء ماء لیطهر کم به﴾ یعنی وہی خدا آسمان سے پانی اتارتا ہے تاکہ تم کو اس سے پاک کردے کو بطور دلیل پیش کیا جائے، یہ دوسری دلیل ہے اس کو شریعت میں طہور کہا گیا ہے تو بالاتفاق وہ پانی دوسری چیزوں کا پاک کرنے والا بھی ہوگا، ف۔

خطیب شافعیؒ نے کہا ہے کہ بعض ائمہ کے نزدیک طہور کے معنی ہیں خود بہت پاک، انہی بناء پر انہوں نے ہر بہنے والی پاک چیز مثلاً سرکہ وغیرہ سے نجاست کو دور کرنا جائز رکھا ہے مگر اس قول کو رد کیا گیا ہے، اس طرح پر کہ اگر سرکہ وغیرہ سے نجاست دور کرنا جائز ہو تو اس سے وضو کرنا بھی جائز ہوتا، سراج۔

جواب یہ ہے کہ نجاست حقیقی کو دور کرنا ہی اس کی پاکی ہے، اور یہ بات مسلم ہے کہ سرکہ سے نجاست حقیقی زائل ہو جاتی ہے اور وضو سے نجاست حقیقی نہیں بلکہ نجاست حکمی دور ہوتی ہے، اس کے باوجود جب پانی کا نام متغیر نہ ہو تو جائز ہے، م، ازہریؒ نے کہا ہے کہ طہور کے معنی لغت میں ہیں خود پاک اور دوسروں کو پاک کرنے والا۔

الحاصل ماء السماء طاہر ہے، خواہ بطور بارش کے اب برستا ہو یا زمین کی ابتدائی خلقت میں اسے نازل کر کے پہاڑوں، دریاؤں اور سمندروں میں رکھدیا گیا ہو، جس سے کنوئیں اور چشمے وغیرہ میں بھی پانی پایا جاتا ہے، اس طرح یہ بات تو آیت قرآن سے

ثابت ہوئی اور پانی کے پاک ہونے پر حدیث سے اس طرح استدلال کیا جاتا ہے کہ حضورؐ نے فرمایا ہے **الماء طھور لاینجسه شیء** کہ پانی بہت پاک ہے اسے کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی یہ صحیح حدیث ہے، چنانچہ امام محمد اور ترمذی وغیرہ نے اس کی تصریح کر دی ہے اور حافظ ابن حجرؒ نے تلخیص تخریج زیلعی میں اس پر پوری گفتگو کی ہے۔

بظاہر اس حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ پانی کسی طرح ناپاک ہوتا ہی نہیں، لیکن اس کے برخلاف اس بات پر اجماع ہے کہ اگر ایک پیالے پانی میں نجاست غلیظہ ڈال دی جائے تو وہ ناپاک ہو جائے گا، تو معلوم ہوا کہ حدیث کے ظاہری معنی مراد نہیں ہیں یعنی اس سے استثناء ہوتا ہے جس سے اس کا مزہ، رنگ اور بو نجاست کی وجہ سے متغیر ہو جائے، چنانچہ حدیث کے دوسرے ٹکڑے میں استثناء آیا ہے، **الا ماغیر لونه وطعمه او ریحه**، یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے مگر اس کے روایت کے طریقے بہت ہیں جس سے اس کا ضعف ختم ہو جاتا ہے، دوسری چیز یہ کہ ابو حاتمؒ نے اس کی مرسل روایت کو صحیح کہا ہے کہ جیسا کہ عینیؒ نے ذکر کیا ہے اور مرسل ہمارے اور محققین کے نزدیک حجت ہے۔

تیسری روایت یہ ہے کہ اس بات پر اتفاق ہے کہ تغیر سے پانی ناپاک ہو جاتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ پانی طہور ہے مگر اس وقت جب کہ وہ متغیر ہو چکا ہو، اور دوسری حدیث البحر یعنی **البحر ماؤہ طھور** میں بھی پانی کو طہور کہا گیا ہے، اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ شاید پانی سے مراد بہتا رواں پانی مراد ہو جس سے دوسرے پانیوں کا پاک ہونا لازم نہ ہوگا، صاحب ہدایہؒ نے اس کا ان الفاظ میں جواب دیا ہے **و مطلق الاسم الخ** مطلقاً یا صرف پانی بولنے سے یہی پانی سمجھے جاتے ہیں، ت، یعنی جاری پانی یا دریا کا پانی یا بینہ کا پانی اگرچہ مقید ہیں مگر چونکہ آیت پاک اور حدیث مذکور میں صرف پانی مذکور ہے کسی خاص پانی کی قید نہیں ہے، اس سے ثابت ہوا کہ مطلق پانی کوئی ہو اگر پاک ہے تو وہ پاک کرنے والا بھی ہے اور مطلق پانی، پانی کے ان تمام قسموں کا شامل ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ بیان مطلق سے مراد وہ پانی ہے کہ صرف الماء یا پانی کا لفظ بولنے سے جو سمجھا جائے، الہداۃ نے کہا ہے کہ اب جامد پانی یعنی جو جم گیا ہو وہ دوسری دلیل سے مستثنیٰ کیا گیا ہے جیسا کہ اس کا بیان آئے گا۔

میں مترجم کہتا ہوں حاصل یہ ہے کہ پانی ایک مشہور و معروف عنصر یا مادہ ہے جو ماء یا آب یا پانی کہنے سے سمجھا جاتا ہے۔

لایجوز بما اعتصر وضو کی پاکی حاصل نہیں ہوتی ہے ایسی چیز سے جو نچوڑ کر حاصل کی گئی ہو خواہ درخت سے ہو یا پھل سے اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ نچوڑا ہوا پانی مطلق پانی نہیں ہے، یعنی صرف پانی بولنے سے یہ نچوڑا ہوا نہیں سمجھا جاتا ہے، اور شریعت میں ایسی طہارت کے لئے صرف پانی کا حکم دیا ہے۔

والحکم عند فقدہ...... الخ

یعنی پانی نہ پائے جانے کی صورت میں حکم وضو سے تیمم کی طرف منتقل ہو جاتا ہے جیسے کے فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿**فلم تجدوا ماء فتیمموا صعیدا**﴾ الآیۃ یعنی اگر پانی نہ پاؤ تو تیمم کرو، اگر کہا جائے کہ ہم نے مانا کہ نچوڑا ہوا مطلق پانی نہیں ہے، لیکن اس کو نجاست حکمی یعنی وضو اور غسل دور کرنے کے لئے مطلق پانی کے ساتھ ملا لو تو جیسا کہ حقیقی نجاست پیشاب اور پائخانہ دور کرنے کے لئے اس کو پانی کے حکم میں ملا لیا گیا ہے، چنانچہ امام ابو حنیفہ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک اس نچوڑے ہوئے پانی سے حقیقی نجاست دور کرنا جائز ہے، تو جواب یہ دیا جائے گا کہ ایسا نہیں ہو سکتا، کیونکہ نجاست کی دونوں قسمیں حکمی اور حقیقی کے حکم میں فرق ہے۔

والوظیفة فی ھذہ الاعضاء...... الخ

یعنی ان اعضاء وضو وطہارت کو خاص کرنا صرف حکم حاکم پر عمل کرنا چاہئے، اس لئے جس خاص پانی کی نص موجود ہے عمل کے وقت اسے چھوڑ کر کسی دوسرے غیر منصوص کو مراد نہیں لیا جا سکتا ہے یعنی اس جگہ قیاس کی شرط متحقق نہیں ہے کیونکہ ان اعضاء کا دھونا تعبدی کام ہے، یعنی محض بندگی بجالانے یا سر تسلیم خم کر دینے کے طور پر ہے، یہ قیاسی نہیں ہے کیونکہ

اعضاء وضو پر لگی ہوئی کوئی نجاست نظر نہیں آتی کہ اگر لگی ہوئی حقیقی نجاست ہوتی تو اس کا دھونا وضو کے علاوہ بھی واجب ہے، اس طرح ایسی نجاست کے بغیر وضو کرنا فرض ہے، اس سے معلوم ہوا یہاں پر صرف حکم شرعی کا اعتبار ہے کہ اسے نجاست کا حکم دیا گیا ہے، اس طرح پر کہ ان اعضاء کو دھوئے بغیر نماز جائز نہیں ایسے صرف شرعی حکم نجاست حکمی دور کرنے کے لئے ایک خاص چیز مقرر کی گئی ہے، وہ آب مطلق ہے لہٰذا ہم اسے سمجھے بغیر کسی بھی دوسری چیز کو اس کے ساتھ نہیں ملا سکتے۔

اما الماء الذی یقطر من الکرم فیجوز التوضی به لانه ماء خرج من غیر علاج ذکره فی جوامع ابی یوسف وفی الکتاب اشارة الیه حیث شرط الاعتصار ولایجوز بماء غلب علیه غیره فاخرجه عن طبع الماء کالاشربه والخل وماء الورد وماء الباقلی والمرق وماء الزردج لانه لایسمی ماء مطلقا

ترجمہ:۔ لیکن وہ پانی جو انگور کی بیل سے از خود ٹپکتا ہے اس سے وضو کرنا جائز ہے، کیونکہ یہ پانی ایسا ہے جو بغیر کسی ترکیب اور حکمت عمل کے نکل آیا ہے، یہ مسئلہ امام ابو یوسفؒ کی جوامع میں مذکور ہے اور خود کتاب قدوری میں بھی اس کی طرف اشارہ ہے کیونکہ گذشتہ مسئلے میں نچوڑنے کی شرط لگائی گئی ہے، اور ایسے پانی سے وضو جائز نہیں ہے جس پر پانی کے علاوہ کوئی دوسری پاک چیز غالب ہو کر پانی کو اس کی اپنی طبیعت سے خارج کر دیا ہو جیسے ہر قسم کی شربت، شربت انار وغیرہ، اور جیسے سرکہ اور گلاب، لوبیا کا پانی اور شوربہ اور گاجر کا پانی کیونکہ ان میں سے کسی کو صرف پانی نہیں کہا جاتا ہے۔

توضیح:۔ خود بخود درخت سے ٹپکا ہوا پانی، تربوز و خربوز کا پانی

اما الماء الذی یقطر من الکرم فیجوز التوضی به لانه ماء خرج من غیر علاج.....الخ

مطلق پانی سے نجاست حکمیہ دور کرنا ثابت ہو چکا ہے اب ایسے پانی سے وضو کرنے کی بحث شروع ہوئی جو مقید مستعمل ہوتا ہو، چنانچہ ایسا پانی جو از خود انگور کی تاک یعنی بیل سے ٹپک کر جمع ہوا ہو، اس سے وضو کرنے کے متعلق صاحب ہدایہؒ نے فرمایا ہے کہ یہ جائز ہے کیونکہ یہ ایسا پانی ہے جو بغیر کسی حکمت عملی کے از خود نکل آیا ہے اور امام ابو یوسفؒ نے بھی اپنی جوامع میں اس کا ذکر فرمایا ہے اور متن کتاب قدوری میں بھی اس کی طرف اشارہ کیا ہے کیونکہ گذشتہ بحث میں پانی کے ذکر کے وقت یہ شرط لگائی ہے کہ وہ نچوڑا ہوا نہ ہو، چنانچہ کہا ہے **لایجوز بماء اعتصر من الشجر الخ**، اور یوں نہیں کہا کہ **لایجوز بما انعصر یا بما خرج** یعنی خود نکلا ہو اس سے جائز نہیں ہے کیونکہ فقہ میں مفہوم کا اعتبار ہے اس سے اشارہ ہوا کہ جو پانی خود بخود ٹپک گیا ہو اس سے وضو جائز ہے، اسی مسئلے شرح وقایہ اور مستصفی میں ذکر کیا گیا ہے، اور تنویر میں بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔

لیکن فتاویٰ قاضی خان میں ہے **ولایجوز التوضی بالماء یسیل من الکرم فی الربیع لکمال الامزاج** یعنی ایسے پانی سے وضو کرنا جائز نہیں ہے جو موسم بہار میں انگور کی بیل سے بہتا ہے کیونکہ وہ پانی سے بالکل بھر جاتا ہے، ع، اور یہ ہی مسئلہ کافی اور محیط میں بھی ہے اور یہی اوجہ ہے، البحر، النہر، اور یہی احوط ہے، شرح المنیہ للحلبی، یہی اظہر ہے، الدر نقلا۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس مسئلہ میں متاخرین فقہاء کو تردد ہوا ہے جیسا کہ مذکورہ عبارات سے ظاہر ہے اور اصح یہی ہے (واللہ اعلم) جو مصنف ہدایہؒ نے ذکر فرمایا ہے اس کی دو وجہیں ہیں، ایک یہ کہ جب کوئی مسئلہ ظاہر الروایۃ میں نہ ہو لیکن غیر اصول میں مذکور ہو تو اسی سے قبول کرنا چاہئے، اس جگہ اگرچہ مشائخ مجتہدین کا قول موجود ہے لیکن جبکہ خود مصنفؒ وغیرہ بھی درجہ اجتہاد پر فائض ہیں تو اس روایت کو قوت ہوئی کہ وہ جوامع ابو یوسفؒ میں بھی مذکور ہے اور فقیہ مجتہد نے بھی اس کو قبول کیا ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ ہدایہ اور وقایہ دونوں ہی متن ہیں، لہٰذا یہی اصح ہوا اس کے علاوہ فتاویٰ قاضی خان وغیرہ کی عبارت میں اس بات کا احتمال ہے کہ اس سے مراد یہ ہو کہ ایسے پانی سے وضو جائز نہیں ہے جو نچوڑنے سے بہتا ہو، اس دلیل سے کہ

اس کی علت کمال امتزاج بیان کی ہے، اور شیخ کمال الدینؒ نے نقل کیا ہے کہ کمال امتزاج اس طرح ہوتا ہے کہ وہ کسی ایسے پاک چیز کے ساتھ پکایا جائے جس سے صفائی مقصود نہیں ہے، یا نباتات میں سے کوئی اس کو اس طرح چوس لے کہ وہ پانی بغیر حکمت عمل یا دستکاری کے نہ نکل سکے، اس لئے جو پانی انگور کی بیل سے از خود ٹپک کر نکلے وہ اس قسم سے نہ ہوا، ترجمہ ختم ہوا۔

اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جو پانی از خود ٹپکا ہو اس میں کمال امتزاج نہیں، لیکن قاضی خان وغیرہ نے ایسے بہنے والے پانی سے وضو ناجائز کہا ہے جس میں کمال امتزاج ہو، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ مصنف ہدایہؒ نے جو ذکر فرمایا ہے کئی وجوہ سے وہی اصح ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، تربوز اور خربوزے میں سوراخ کرنے یا اور کسی طریقے سے جو پانی نکلتا ہے وہ نچوڑنے اور دستکاری کے حکم میں داخل ہے، لہٰذا اسی پانی سے وضو جائز نہ ہوگا، م۔

ولایجوز بماء غلب علیه غیره...... الخ

یعنی ایسے پانی سے وضو جائز نہیں ہے، جس پر پانی کے ماسوا کوئی دوسری پاک چیز غالب ہو گئی ہو کہ جس چیز کے پانی میں ڈالنے سے صابن وغیرہ کی طرح صفائی مقصود نہیں ہے تو جب پانی پر ایسی چیز غالب آ گئی اور اس نے پانی کو اس کی طبیعت سے خارج کر دیا یعنی پتلا بہنے والا نہ رہا یا پیاس بجھانے والا یا بے رنگ یا نفوذ کرنے والا نہ رہا، جیسے ہر قسم کا شربت، شربت انار وغیرہ اور جیسے سرکہ اور گلاب اور لوبیا کا پانی اور شوربہ اور گاجر کا پانی، کہ ان میں سے کسی سے بھی وضو کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ ان میں سے کسی کو مطلق پانی نہیں کہتے ہیں اسی بناء پر کوئی کسی سے پانی مانگتا ہے تو وہ اسے شوربہ یا سرکہ یا انار کا شربت لاکر نہیں دیتا ہے۔

والمراد الباقلی ما تغیر بالطبخ، فان تغیر بدون الطبخ یجوز التوضی به، و یجوز الطهارة بماء خالطه شیء طاهر فغیر احد اوصافه، کماء المد الذی اختلط به الزعفران او الصابون او الاشنان، قالؒ اجری فی المختصر ماء الزردج مجری المرق، والمروی عن ابی یوسف انه بمنزلة ماء الزعفران هو الصحیح، کذا اختاره الناطفی والامام السرخسی

ترجمہ:۔ اور ماء باقلی سے مراد ہے ایسا پانی جس میں باقلی پکائے جانے سے وہ بدل گیا ہو اب اگر بغیر پکائے پانی بدل جائے تو ایسے پانی سے وضو جائز ہے، اور جائز ہے پاکی حاصل کرنا ایسے پانی سے جس میں کوئی ایسی پاک چیز مل گئی ہو جس نے پانی کے اوصاف میں سے کسی ایک وصف کو بدل دیا ہو جیسے سیلاب کا پانی اور وہ پانی جس سے زعفران یا صابن یا اشنان گھاس مل گئی ہو، مصنف ہدایہؒ نے کہا ہے کہ مختصر میں صاحب کتاب قدوریؒ نے گاجر کے پانی کو شوربہ کے مانند قرار دیا ہے لیکن امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ یہ زعفران کے پانی کے مانند ہے یہی حکم صحیح ہے، امام ناطفی اور امام سرخسیؒ نے یہی اختیار کیا ہے۔

توضیح:۔ مغلوب پانی، قاعدہ، پانی میں پاک چیز ملنا

والمراد بماء الباقلی...... الخ

ایسا پانی جس میں باقلی، لوبیا پکائے جانے سے وہ متغیر ہو گیا ہو تو ایسے متغیر پانی سے وضو جائز نہیں ہے اس کے برخلاف پانی پکائے بغیر متغیر ہو گیا ہو تو اس پانی سے وضو جائز ہے۔ فتح القدیر میں کنز کے شارح سے ایک قاعدہ نقل کیا گیا ہے جس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ مطلق پانی کا اطلاق دو طریقے سے ختم ہو جاتا ہے ایک کمال امتزاج سے دوسرے ملائے ہوئے چیز کے غلبے سے پھر کمال امتزاج یعنی ایک کا دوسرے میں مل جانا اور گندھ جانا دو طریقے سے ہوتا ہے، ایک یہ کہ پانی کسی ایسی پاک چیز کے ساتھ پکایا جائے جس سے صفائی حاصل کرنا مقصود نہیں ہوتا، جیسے باقلی یعنی لوبیا کو پانی میں جوش دیا گیا ہو، اس کے برخلاف صابن کے، دوسرے یہ کہ سبزیوں میں سے کوئی سبزی پانی کو اپنے طور پر اس طرح جذب کرے کہ وہ پانی اس میں سے بغیر کسی حکمت عملی کے نہ نکلے جیسے تربوز یا خربوز وغیرہ سے نچوڑا ہوا پانی، برخلاف ایسی پانی کے جو انگور کی بیل سے از خود ٹپکے،

اس لئے جب پانی میں پورے طور پر امتزاج ہو جائے، تو وہ پانی مطلق نہ رہا اس سے وضوء جائز نہ ہوگا لیکن ایسی کوئی پاک چیز جو پانی میں اس طرح مل گئی کہ وہ پانی پر غالب آگئی اسی کو غلبہ مخالط کہا گیا ہے۔

اس میں تفصیل اس طرح سے ہے کہ اگر وہ ملنے والی چیز ستو وغیرہ کے مانند جامد ہو تو وہ پانی اس وقت مطلق پانی نہ رہے گا جبکہ یہ چیز اس پانی کے پتلا پن کو اعضاء پر بہنے کی صفت کو زائل کر دے یعنی بہنے کے لائق نہ رہے، اگر وہ ملائی ہوئی چیز پتلی اور بہنے والی ہو پھر اگر یہ چیز رنگ مزہ اور بو سب صفتوں میں پانی کے موافق بھی ہو مثلاً ایک طرح کے پانی کو دوسرے پانی میں ملا دیا جائے اب اگر کسی نے مستعمل پانی کو دوسرے غیر مستعمل پانی میں ملا دیا حالانکہ مستعمل پانی کے بارے میں مختار روایت یہ ہے کہ مستعمل پانی پاک رہتا ہے تو جب مستعمل پانی کو غیر مستعمل میں ملا دیا تو پانی کے اجزاء اور مقدار کی لحاظ سے دیکھا جائیگا مستعمل پانی کے اجزاء دوسرے پانی پر غالب ہیں تو دوسرا پانی مغلوب ہو جائے گا اور اس سے بھی وضوء جائز نہیں ہوگا اور اگر ملائی جانے والی چیز پانی کی سب صفتوں سے مخالف ہو تو ملائے ہوئے پانی میں دیکھا جائے گا کہ اگر پانی کی زیادہ صفتیں بدل گئیں تو پانی مطلق نہ رہا اور وہ ملائی ہوئی چیز پانی کی بعض صفتوں میں مخالف ہو تو جس صفت میں مخالفت ہو اسی کا لحاظ کیا جائے گا، مثلاً دودھ جو مزہ اور رنگ میں پانی سے مخالف ہوتا ہے اگر دودھ کی ملاوٹ سے اس پانی کا رنگ اور مزہ بدل گیا تو اس سے وضو جائز نہیں ہوگا اور اگر نہیں بدلا تو اس سے وضو جائز ہوگا، اسی طرح خربوزے کا پانی جو مزے میں خالص پانی کے مخالف ہوتا ہے اگر اسے خالص پانی میں ملا دیا جائے اور پانی کا مزہ بدل جائے تو وضو جائز نہیں ہوگا، ورنہ جائز ہوگا، مف۔

میں یہ کہتا ہوں کہ یہ مذکورہ قاعدہ ظاہر الروایت سے بدائع میں منقول ہے، م، اگر مستعمل پانی میں غیر مستعمل پانی از خود مل گیا یا ملا دیا گیا تو جب تک یہ نہ معلوم ہو جائے کہ دونوں مساوی ہے تب تک اس سے وضو جائز ہے جیسا کہ البحر اور النہر میں ہے، اور اگر مستعمل پانی کا نصف سے کم ہونا معلوم ہو تو بھی وضو جائز ہے، م، تنویر میں لکھا ہے کہ جو پانی دھوپ میں گرم ہو گیا ہو اس سے بلا کراہت وضو جائز ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ فتح القدیر میں ہے کہ دھوپ کی وجہ سے جو پانی گرم ہو گیا ہے اس سے وضو کرنا مکروہ ہے اور یہ بھی صحیح ہے کیونکہ حکمت کی رو سے جو چیز نقصان دہ ہوئی ہے شرعاً بھی ممنوع ہے جیسے پاک مٹی کا کھانا حرام ہے۔

گدلا پانی، زعفران اور صابن ملا پانی

ویجوز الطهارہ بماء خالطه شئي...... الخ

طہارت حاصل کرنا جائز ہے ایسے پانی سے جس میں کوئی پاک چیز اس طرح مل گئی کہ اس نے پانی کے اوصاف میں سے کسی ایک کو بدل دیا ہو، اس کے ظاہر عبارت سے اس بات کی طرف اشارہ ہوتا ہے کہ مگر دو صفت کو بدل دیا ہو تو پھر اس سے طہارت حاصل کرنی جائز نہیں ہوگی، حالانکہ موسم خریف میں درختوں کے پتے پتیاں حوضوں میں گر کر پانی کے دو بلکہ تینوں وصفوں رنگ، بو، مزہ کو بدل دیتی ہیں پھر بھی اساتذہؒ ان سے بغیر کسی انکار کے وضو کرتے رہے ہیں امام طحاویؒ نے بھی اس طرف اشارہ کیا ہے البتہ اس شرط کے ساتھ کہ پانی میں رقت اور سیلان باقی رہے، النہایہ، مع، لیکن ایک وصف سے زائد متغیر ہونے کا اشارہ تصریح کے برخلاف ہونے کی مثال ہے چنانچہ فرمایا ہے کماء المد، یعنی سیلاب کا پانی جو مٹیالا اور گدلا بہتا ہوا ہوتا ہے اس پر رقت غالب ہوتی ہے، اگرچہ مزہ اور رنگ بدل جاتا ہے پھر بھی اس سے وضو جائز ہے۔

والماء الذی اختلط به...... الخ

اور جیسے وہ پانی جس میں زعفران یا صابن یا اشنان ملی ہو اشنان وہ ایک قسم کی نمکین گھاس ہے جس سے کپڑا دھونے سے وہ کپڑا صابن کی طرح صاف ہو جاتا ہے (جیسا کہ ہمارے یہاں ہوتا ہے) میں مترجم کہتا ہوں کہ قدوریؒ نے جو مثال دی ہے اس

سے یہ بات صراحۃ معلوم ہوئی ہے کہ تغیر احد اوصافہ سے یہ مطلب نہیں ہے کہ صرف ایک ہی وصف کو بدل دے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی بھی وصف کو بدل دے خواہ وہ ایک ہو یا دو ہوں، کیونکہ صابن ملانے سے نہ صرف مزہ اور بو دونوں بدلتے ہیں بلکہ رنگ بھی بدل جاتا ہے، قال الخ مصنف ہدایہؒ نے فرمایا ہے کہ مختصر القدوری میں صاحب قدوریؒ نے آب زردک یعنی گاجر کے پانی کو شوربہ کے برابر قرار دیا ہے کہ دونوں میں سے کسی سے وضو جائز نہیں ہے، عینیؒ نے زردک کے معنی بتائے ہیں عصفر میں بھگایا ہوا پانی اور عصفر کے معنی لغت میں زرد رنگ کے ہیں، مگر انکا یہ حکم صحیح نہیں ہے کیونکہ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ یہ آب زردک آب زعفران کے برابر ہے اس طرح کے جس پانی میں زعفران ملا دیا گیا ہو اتنا کہ پانی غالب ہو اس سے وضوء جائز ہے جیسا کہ قدوریؒ نے لکھا ہے تو اس طرح آب زردک سے بھی وضو جائز ہوگا اور یہ ہی حکم صحیح ہے کہ زردک کے پانی سے زعفران کے پانی کی طرح وضو کرنا جائز ہے، امام ناطفی نے اور امام سرخسیؒ نے اسی قول کو اختیار کیا ہے۔

وقال الشافعيؒ: لايجوز التوضي بماء الزعفران واشباهه مما ليس من جنس الارض، لانه ماء مقيد، الا يرى انه يقال ماء الزعفران بخلاف اجزاء الارض، لان الماء لايخلو عنها عادة، ولنا: ان اسم الماء باق على الاطلاق، الا يرى انه لم يتجدد له اسم على حدة، واضافته الى الزعفران كاضافته الى البير والعين، ولان الخلط القليل لايعتبر به لعدم امكان الاحتراز عنه، كما في اجزاء الارض، فيعتبر الغالب، والغلبة بالاجزاء لابغير اللون هو الصحيح

ترجمہ:- امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ زعفران اور اس کی مانند ایسی چیزیں جو زمین کی جنس سے نہیں ہیں، ان کے پانی سے وضوء کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ وہ پانی مطلق نہیں بلکہ مقید ہے، اسی لئے یہ نہیں دیکھتے کہ لوگ اس کو مطلق پانی نہیں بلکہ زعفران کی قید کے ساتھ مقید کر کے زعفران کا پانی کہتے ہیں، اس کے برخلاف زمینی اجزاء کے ملنے کے کیونکہ زمینی اجزاء کے میل سے عموماً کوئی نیا نام نہیں رکھا گیا ہے، اس پانی کو زعفران کی طرف منسوب کرنا ایسا ہے کہ پانی کو کنوئیں اور چشمے کی طرف منسوب کرتے ہوئے کنوئیں کا پانی اور چشمے کا پانی کہا جاتا ہے، اور اس لئے بھی کہ تھوڑی ملاوٹ کا کوئی اعتبار نہیں کیا جاتا ہے کیونکہ تھوڑی سی ملاوٹ سے بچنا ممکن نہیں ہے، جیسا کہ زمین کے اجزائے خاکی سے بچنا ممکن نہیں ہے، اس لئے لامحالہ غالب اور اکثریت کا اعتبار کرنا پڑتا ہے، غلبے کا اعتبار اجزاء سے کرنا ہوگا رنگ بدلنے سے نہیں، یہی صحیح ہے۔

توضیح:- زعفران اور صابن ملا پانی

وقال الشافعيؒ: لايجوز التوضي بماء الزعفران واشباهه مما ليس من جنس الارض......الخ

امام شافعیؒ کے نزدیک زعفران اور اس کی جیسی چیزیں جو زمین کی جنس سے نہیں ہیں، ان کے پانی سے وضو کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ یہ آب مطلق نہیں ہے بلکہ آب مقید ہے، اسی لئے ان کو صرف پانی نہیں بلکہ زعفران وغیرہ کے قید کے ساتھ بولتے ہیں لیکن وہ پانی جس میں زمین کے اجزاء ملے ہوئے ہوں وہ اس حکم سے خارج ہے تو اس سے وضو جائز ہے کیونکہ زمین کے اجزاء سے پانی کا خالی ہونا خلاف عادت ہے اس لئے جو پانی اجزاء ارضی سے خالی نہ ہو اس کے متعلق بھی یہی کہا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ نے جس پانی سے وضو کا حکم دیا وہ یہی پانی ہے جو زمینی اجزاء کے ساتھ ملا ہوا ہے لہذا زمینی اجزاء کے مل جانے کے باوجود اسے مطلق پانی کہنے میں کوئی فرق نہیں آئے گا، ہاں اگر ان کے علاوہ زعفران وغیرہ کے جنس سے کوئی چیز مل جائے تو وہ مطلق نہ رہے گا اور اس سے وضو جائز نہ ہوگا۔

ولنا: ان اسم الماء باق على الاطلاق، الا يرى انه لم يتجدد له اسم على حدة......الخ

اور ہم احناف کی دلیل یہ ہے کہ اس پانی پر بھی صرف پانی کا اطلاق باقی ہے اسی لئے اس کا کوئی علیحدہ نام نہیں رکھا گیا ہے،

اگر یہ کہا جائے کہ پہلے صرف پانی کہلاتا تھا مگر اب اضافت کے ساتھ زعفران کا پانی کہا جانے لگا گویا یہ ایک نیا نام ہوا، لہٰذا اس کا جواب یہ ہے کہ زعفران کی طرف اس کی نسبت کرنا ایسا ہی ہے جیسے کہ چشمے یا کنوئیں کی طرح نسبت کر کے کہا جاتا ہے کنوئیں کا پانی یا چشمے کا پانی، حالانکہ یہ پانی مطلق ہے مقید نہیں ایسا ہی زعفران کا پانی بھی مطلق ہے مقید نہیں ہے تو یہ صاف ظاہر ہے کہ یہ پانی ہے اور دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ پانی میں ایسی کسی چیز کی تھوڑی سے ملاوٹ کا کچھ اعتبار نہیں ہوتا ہے، کیونکہ اس سے بچنا ممکن نہیں جیسا کہ زمین کے اجزاء کی ملاوٹ سے بچنا ممکن نہیں ہے لہٰذا غالب شئی کا اعتبار کرنا پڑے گا، اور ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ اگر پانی میں زعفران وغیرہ کی ایسی ملاوٹ ہو جائے جو پانی پر غالب ہو جائے تو اب وہ مطلقاً پانی نہیں رہے گا، پس اگر پانی کی مقدار زیادہ اور دوسری شیء کی مقدار کم ہو تو وہ اب بھی پانی کہلائے گا ورنہ کوئی دوسرا نام پڑ جائے گا، اب سوال یہ ہوتا ہے کہ غلبہ میں کس بات کا اعتبار ہوگا ملاوٹ والی شئی کے اجزاء سے یا رنگ کے اعتبار سے تو صاحب ہدایہؒ نے فرمایا، **والغلبۃ بالاجزاء** الخ یعنی اجزاء کے اعتبار سے غلبہ کا اعتبار ہوگا، رنگ کے بدلنے کا اعتبار نہیں ہوگا یہی صحیح ہے۔

فائدہ

ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ ائمہ کے درمیان اس بات پر اتفاق ہے کہ جس چیز کو مطلق پانی کہا جاسکے اسی سے حدث (ناپاکی) دور ہو سکتی ہے، اور جو پانی مطلق نہ ہو بلکہ مقید ہو تو اس سے حدث ختم نہ ہوگا کیونکہ قرآن پاک میں اس بات کی تصریح ہے کہ جب پانی نہ پاؤ تو تیمم کر لو ﴿**فان لم تجدوا ماء فتیمموا**﴾ الآیۃ، اور جس پانی میں زعفران یا اس جیسی کوئی تھوڑی چیز ملی ہوئی ہو تو اس کے بارے میں اختلاف ہے، یہ اختلاف اس بناء پر ہے کہ ایسی چیزوں کے ملنے سے اب وہ پانی مطلق رہا یا مقید ہو گیا، امام شافعیؒ وغیرہ نے کہا کہ وہ مقید ہو گیا ہے اسی بناء پر اسے صرف پانی نہیں بلکہ زعفران کا پانی کہا جاتا ہے، لیکن ہم احناف کے یہاں اس پانی کے ساتھ ملی ہوئی چیز اگر مغلوب ہے تو اسے صرف پانی بھی کہا جائے تو کہنا درست ہوگا، چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ سیلاب کا پانی آتا ہے یا پت جھڑ کے موسم میں حوضوں میں پتے وغیرہ گرتے ہیں تو پانی کا رنگ بدل جاتا ہے پھر بھی لوگ اسے دیکھ کر صرف پانی کہتے ہیں اور دوسروں کو بھی پکار کر کہتے ہیں کہ یہاں آؤ اس پانی سے وضو کریں، اس کے باوجود کہ اس میں مٹی کے رنگ گدلے یا پتیوں کے بھیگنے سے اس کے اوصاف بدلے ہوئے ہوتے ہیں، ہمیں اس عام بول چال سے یہ معلوم ہوا کہ پانی میں تھوڑی سی ملاوٹ سے پانی کا نام نہیں بدلتا ہے اس لئے اس پانی کا بھی وہی حکم رہے گا جو مطلق پانی کا حکم پہلے سے موجود تھا کہ اس سے حدث دور اور پاکی حاصل کر سکتے ہیں، خود رسول اللہ ﷺ کے عمل سے بھی یہی بات ثابت ہوتی ہے کہ فتح مکہ کے دن آپ نے ایسے ایک بڑے پیالے کے پانی سے وضو فرمایا کہ جس میں آٹے کے گوندھنے کا اثر موجود تھا جیسا کہ امام نسائیؒ نے اپنی سنن میں روایت کیا ہے جبکہ اس پانی کا رنگ متغیر نہیں ہوا تھا اور آٹے کی مقدار بہت کم ہونے کی وجہ سے اس کے اثر کا کچھ اعتبار نہیں ہوا۔

اس کے بعد مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ دوسری چیز کی ملاوٹ میں غلبہ وہی معتبر ہوگا جو اجزاء کے ساتھ ہو اگرچہ بعض حضرات نے اس مسئلے میں صاحبینؒ کے درمیان اختلاف نقل کیا ہے اس طرح پر کہ محمدؒ کے نزدیک رنگ کے اعتبار سے ملاوٹ کا اعتبار ہوگا اور ابو یوسفؒ کے نزدیک اجزاء کے اعتبار سے ملاوٹ کا اعتبار ہوگا اور محیط میں اس کے برعکس مذکور ہے لیکن پہلا قول زیادہ ثابت ہے کیونکہ صاحب اجناس نے امام محمدؒ سے یہ معنی تصریح کے ساتھ نقل کئے اور صاحب تجنیس نے کہا ہے اجزاء کے اعتبار سے غلبہ ہونے پر یہ مسئلہ متفرع ہوا ہے یعنی خبر یہ بتایا گیا ہے جو ینابیع میں مذکور ہے کہ اگر چنا یا لوبیا کو پانی میں بھگویا گیا پھر وہ ٹھنڈا ہونے پر گاڑھا ہو گیا تو اس سے وضو جائز نہیں لیکن اگر گاڑھا نہ ہوا اور پانی کی رقت یا سیلان باقی رہا تو وضو جائز ہوگا جیسا کہ الفتح میں مذکور ہے، مگر میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ قاضی خان اور متن ہدایہؒ کے یہ روایت مخالف ہے جیسا کہ صاحب ہدایہؒ آئندہ

فرمارہے ہیں۔

وان تغير بالطبخ بعد ماخلط به غيره، لايجوز التوضي به، لانه لم يبق في معنى المنزل من السماء، الا اذا طبخ فيه ما يقصد به المبالغة في النظافة، كالاشنان ونحوه، لان الميت يغسل بالماء الذى اغلي بالسدر بذلك وردت السنة الا ان يغلب ذلك على الماء فيصير كالسويق المخلوط لزوال اسم الماء عنه

ترجمہ:-اور اگر پانی کے ساتھ غیر چیز کو ملانے کے بعد پکانے سے وہ پانی بدل گیا تو اس پانی سے وضو کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ یہ پکایا ہوا پانی آسمان سے اتارے ہوئے پانی کے معنی میں نہیں رہا، لیکن جبکہ اس پانی میں ایسی چیز پکائی گئی ہو جس سے صفائی اور ستھرائی زیادہ مقصود ہو جیسے اشنان اور اس جیسی چیزیں (تو اس پانی سے وضو جائز ہے) کیونکہ مردے کو ایسے پانی سے نہلاتے ہیں جس میں بیر کی پتیاں ڈال کر پانی کو پکایا جاتا ہے چنانچہ حدیث میں اسی طریقے سے ثابت ہے مگر اس صورت میں یہ بھی جائز نہ ہوگا کہ جب زیادہ صفائی حاصل کرنے کی غرض سے جو چیز ملائی گئی ہے وہ پانی پر غالب آجائے اس وقت میں اس کا حکم ایسا ہو جائے گا جیسے پانی میں ستو ملایا ہوا ہو کیونکہ اب اس میں پانی کا نام باقی نہیں رہا۔

توضیح: غیر چیز ملا کر پکایا ہوا پانی

لانه لم يبق في معنى المنزل من السماء...... الخ

پانی میں غیر چیز ملا کر پکا دینے سے اگر وہ بدل گیا ہو تو اس سے وضو کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ یہ پانی اب آسمان سے اتارے ہوئے پانی کے معنی میں نہیں رہا، اگر اس پانی میں ایسی چیز پکائی گئی ہو جس سے زیادہ صفائی اور ستھرائی مقصود ہو جیسے اشنان اور ریٹھا وغیرہ تو اس پانی سے وضو جائز ہے جیسا کہ احادیث سے ثابت ہوتا ہے اور تمام علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مردے کو نہلانے کے لئے پانی میں بیر کی پتیاں ڈال کر پانی خوب گرم کر دیا جاتا ہے اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ مردے کے بدن کا ظاہری میل کچیل اس پانی سے آسانی سے ختم ہو جائے تو اگر ایسے پانی سے وضو جائز نہ ہوتا تو مردے کو اس پانی سے ہرگز غسل نہیں دیا جاتا ہے، لیکن ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ روایت کا اس طرح ذکر ہونا اور سنت ہونے کی بحث کو اللہ تعالیٰ جانے مگر ایک خاص روایت میں جو صحیحین میں ہے ایک ایسے شخص کے بارے میں جو اپنی اونٹنی پر سے گر پڑا تھا جس سے اس کی گردن ٹوٹ گئی اور وہ مر گیا تھا کہ اس کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے صرف یہ فرمایا کہ اس کو پانی سے اور بیر کی پتیوں سے غسل دو اس میں یہ جملہ موجود نہیں ہے کہ پانی میں بیر کی پتیوں کو جوش دیا گیا تھا۔ ف۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ عینیؒ نے بھی اپنی شرح میں ایسا ہی کہا ہے، اور سروجیؒ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی صاحبزادی حضرت زینبؓ کا جب انتقال ہوا تو آپ نے فرمایا کہ ان کو تین بار یا پانچ بار یا سات بار یا اس سے بھی زیادہ ماء السدر سے (یعنی بیر کا پانی) غسل دو، عینیؒ نے کہا ہے کہ اس حدیث سے بھی اس بات پر دلیل نہیں ملتی کہ سدر کو پانی میں جوش دیا گیا تھا، میں کہتا ہوں کہ بظاہر اس حدیث سے اس بات کا فائدہ ضرور حاصل ہوتا ہے کہ وہ سدر کا پانی زعفران کے پانی کی طرح تھا جس سے پانی میں ایک غیر چیز کا مل جانا ثابت ہوا پھر اس میں اس بات کا احتمال ہے کہ صرف اس پتی کو پیس کر ملا دیا گیا ہو اور اس بات کا بھی احتمال ہے کہ اسے جوش دیدیا گیا ہو اور چونکہ جوش دینے سے زیادہ صفائی حاصل ہوتی ہے اسی لئے زیادہ قریں قیاس ہے کہ اسی پر محمول ہو، واللہ تعالیٰ اعلم۔ حاصل یہ نکلا کہ جو چیز صفائی حاصل کرنے میں مبالغہ کے لئے پانی میں ملا کر جوش دی جائے اس پانی سے طہارت جائز ہے۔

الا ان يغلب ذلك على الماء فيصير كالسويق المخلوط لزوال اسم الماء عنه......الخ

اگر زیادہ صفائی حاصل کرنے کی غرض سے پانی میں جو چیز ملا کر جوش دی گئی اور وہ پانی پر غالب آجائے تو اس صورت میں

اس سے وضو جائز نہ ہوگا کیونکہ وہ پانی اب ایسا سمجھا جائے گا جیسے پانی میں ستو ملا کر گوندھ دیا گیا ہو اگر چہ وہ پانی پہلے پاک تھا مگر اب سے طہارت اس لئے جائز نہیں ہو گی کہ ایسے مخلوط پانی سے پانی کا نام ہی جاتا رہا ہے۔

چند ضروری مسائل

مختصر الطحاوی کی شرح میں ہے کہ نمبر ۱۔ اگر پاک پانی میں ناپاک مٹی اس طرح ملادی گئی کہ وہ گارا بن گئی یا اس کے برعکس مٹی پاک تھی اور پانی ناپاک تھا اور وہ مٹی گارا ہو گئی تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے، شیخ ابو القاسم الصفارؒ نے کہا ہے کہ اگر ان میں سے ایک چیز بھی ناپاک ہو گئی تو وہ گارا نجس ہوگا اسی کو فقیہ ابو اللیثؒ نے قبول کیا ہے اور محیط میں کہا ہے یہ ہی صحیح ہے، ملتقطات میں ہے کہ جب مٹی میں گوبر ملایا جائے تو مجبوری کی وجہ سے مٹی ناپاک نہیں ہو گی، مع۔

نمبر ۲۔ ہندیہ میں ہے کہ موسم خریف میں پتوں کے گرنے سے پانی کے تینوں اوصاف یعنی رنگ، بو اور مزہ بھی بدل جائے تو بھی ہمارے عام اصحاب کے نزدیک اسی سے وضو جائز ہے، السراج، زاج (پھٹکری) یا عفص (مازو) کو پانی میں ڈالا تو اس سے وضو جائز ہے بشرطیکہ پانی ایسا ہو اگر اس سے کچھ لکھنا چاہیں تو نہ لکھا جائے لیکن اگر لکھا جائے تو جائز نہیں، عف، البحر عن التجنیس۔

نمبر ۳۔ اگر مطلق پانی میں کیچڑ، مٹی، سرخی یا چونا دیر تک پڑے رہنے کی وجہ سے کچھ تغیر آ جائے تو اس سے وضو کرنا جائز ہے، البدائع، یعنی اس شرط کے ساتھ کہ وہ پانی پتلا ہو اور غالب ہو، م، نمبر ۴۔ مطلق پانی میں کوئی پاک بہنے والی چیز مل گئی یا ملائی گئی جیسے سرکہ، دودھ، منقی اور خرمہ وغیرہ بھگو کر نکالا ہوا پانی اور یہ اس طرح سے مل گیا ہو کہ اب اس کو پانی نہیں کہتے ہیں، اس سے وضو کرنا جائز نہیں ہوگا، پھر دیکھنا چاہئے کہ جو مخالف چیز پانی سے ملائی گئی ہے اور اگر صرف رنگ میں اس کی مخالفت ہو جیسے دودھ پیلے رنگ کا پانی، زعفران کا پانی اور اس جیسی چیز تو اس ملائی ہوئی چیز کے غالب ہونے میں رنگ کا اعتبار ہوگا اگر رنگ بالکل بدل گیا تو وہ اب مطلق پانی نہ رہا لہذا اس سے وضو جائز نہ ہوگا اور اگر ملائی ہوئی چیز رنگ میں پانی کے مخالف نہ ہو بلکہ مزہ میں مخالف ہو جیسے سفید انگور کا نچوڑا ہوا شیرہ یا اسی کا سرکہ تو مزہ بدلنے کا اعتبار ہوگا، اور اگر ملائی ہوئی چیز رنگ و مزہ دونوں میں مخالف نہ ہو تو پانی پر غالب ہونے میں اجزاء کے غالب ہونے کا اعتبار ہوگا، پھر اگر اجزاء کے اعتبار سے دونوں برابر ہوں تو اس کا حکم ظاہر الروایت میں مذکور نہیں ہے اور مشائخ نے کہا ہے احتیاط یہ ہے کہ ایسی صورت میں پانی کو مغلوب مانتے ہوئے وضو کے ناجائز ہونے کا حکم دیا جائے، البدائع۔

نمبر ۵۔ امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ چھوہارے جو پانی میں بھگوئے گئے اور اس کی مٹھاس پانی میں آ گئی جس کو نبیذ التمر کہتے ہیں اس سے کسی حال میں وضو نہیں کرنا چاہئے، شرح الطحاوی، اسی قول کی طرف امام ابو حنیفہؒ کا رجوع کرنا مروی ہے، اور یہی صحیح ہے جیسا کہ قاضی خان میں ہے اور اسی پر فتویٰ ہے، شرح الکنز للعینی، یہ حکم اس وقت میں ہے جبکہ اس میٹھے پانی میں پتلا پن ہو اور جھاگ اور ابال نہ ہو، اور اگر ابال اور جھاگ کی وجہ سے وہ شیرہ گاڑھا ہو جائے تو اس سے بالاتفاق وضو جائز نہیں ہے کیونکہ اس میں نشہ ہو گیا، شرح الطحاوی۔

نمبر ۶۔ اور اگر وہ پانی کچھ پکا لیا گیا تو شیخ ابو طاہر الدباسؒ نے فرمایا ہے کہ اس سے بھی وضو جائز نہیں ہے یہی اصح ہے، المحیط، القاضی خان، مفید اور مزید میں ہے کہ اگر پانی میں کچھ چھوہارے ڈالدینے سے وہ میٹھا ہو گیا مگر اس پانی کا نام نہیں بدلا یعنی وہ ایسا نہیں ہوا کہ اسے نبیذ تمر کہا جائے اور وہ پتلا بھی ہے تو اس کے بارے میں ہمارے ائمہ کے درمیان کچھ اختلاف نہیں ہے، اس سے وضو بالاتفاق جائز ہے، شرح المنیہ لامیر الحاج۔

نمبر ۷۔ کھجور کے نبیذ کے ماسوا باقی کسی نبیذ سے بالاتفاق وضو جائز نہیں ہے، الہدایہ، یعنی علماء کا اختلاف صرف نبیذ تمر

میں ہے، م۔
نمبر ۸۔ اور اگر نبیذ تمر جیسے انگور کی تاڑی تو بالاتفاق اس سے وضو جائز نہیں ہے۔ الکافی۔
نمبر ۹۔ امام اعظمؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ اگر پانی نہ پایا جاتا ہو اس وقت نبیذ تمر سے وضو کرنا چاہئے، تیمم نہیں کرنا چاہئے، جیسا کہ الجامع الصغیر اور اکثر المتون اور شرح الطحاوی میں ہے پھر امام صاحب کے اس قول پر قیاس کرتے ہوئے کیا اس سے غسل بھی کرنا جائز ہوگا، مشائخ میں اختلاف ہے، اصح یہ ہے کہ غسل کرنا جائز ہے، شرح المبسوط، الکافی اور فتاوی العتابی، اور یہی صحیح ہے، التاتارخانیہ، اور مفید میں کہا ہے کہ اصح یہ ہے کہ اس سے غسل جائز نہیں ہے اور وضو پر اسے قیاس کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ وضو کے حدث سے غسل کا حدث زیادہ سخت ہوتا ہے اور جنابت میں وضو سے کم ضرورت پڑتی ہے، لہذا وضوء پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے، التبیین، اور جامع صغیر حسامی میں ہے کہ یہی اصح ہے، التاتارخانیہ۔
میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ امام اعظمؒ نے جب نبیذ تمر سے وضو کے جائز ہونے سے رجوع کر لیا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ اگر کسی کے نزدیک وضوء کرنا جائز ثابت ہو تو بھی اس پر غسل کا قیاس کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ نبیذ تمر سے وضو کا جائز ہونا اس بناء پر نہیں ہے کہ وہ مطلق پانی ہے جیسا کہ شرح مبسوط اور کافی وغیرہ سے ظاہر ہوتا ہے بلکہ ضرورت کی بناء پر اسے جائز کہا گیا ہے اور یہی صحیح ہے جیسا کہ مفید اور جامع صغیر حسامی سے ظاہر ہے یہاں تک کہ اگر مطلق پانی نہ ہونے کی صورت میں نبیذ تمر سے وضو کیا پھر مطلق پانی مل گیا تو وہ وضو ٹوٹ جائے گا جیسا کہ اس مسئلے کو شرح المنیہ لامیر الحاج میں تصریح کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔

عینیؒ سے نقل کیے ہوئے چند جزوی مسائل

(۱) شراب کسی پانی میں پڑی اور اسے ایک برتن میں رکھ کر اسے سرکہ بنا دیا گیا تو سرکہ پاک ہو گیا۔
(۲) ایک حوض میں نلکے سے پانی گرتا رہتا ہے اور لوگ اس سے متواتر چلو بھر کر پانی لیتے رہتے ہیں تو حوض کا پانی جاری پانی کے حکم میں ہوگا اور ناپاکی گرنے سے ناپاک نہ ہوگا۔
(۳) نمک کے پانی سے وضو جائز نہیں ہے، میں کہتا ہوں کہ خلاصہ میں ایسا ہی مذکور ہے، نیز وہ گرمی میں جم جاتا ہے اور جاڑے میں پگھلتا ہے پانی کے برعکس، ع، میں کہتا ہوں ایسے پانی سے جاڑوں میں بھی جبکہ وہ پگھلا ہوا ہو وضو جائز نہیں ہے اس کے برخلاف ایسے پانی سے وضو جائز ہوگا جو کسی مقام پر جمع ہو کر نمک بن جانے والا ہو، جیسا کہ التنویر میں ہے۔
(۴) اور خربوزہ، ککڑی، کھیرے، لوکی کے پانی سے وضو جائز نہیں ہے، اسی طرح گلاب کے پانی سے بھی جائز نہیں ہے، اسی طرح کسی شربت، شراب، کسی بہنے والی پتلی چیز جیسے سرکہ اور تیل وغیرہ سے بھی وضو جائز نہیں ہے جیسا کہ قاضی خان وغیرہ میں ہے، م۔
(۵) اگر پانی دیر تک پڑے رہنے سے اس کی بو بدل گئی تو بھی اس سے وضو جائز ہے، الکنز، التنویر وغیرہما۔
(۶) اور اگر یہ معلوم ہو کہ اس کی بدبو نجاست کی وجہ سے ہوئی ہے تو وضو جائز نہیں۔
(۷) اور اگر اسی بارے میں شک ہو تو یہ شک معتبر نہ ہوگا اور پاکی کا اصل حکم باقی رہے گا۔ ع، د۔
(۸) ایک بچے نے اپنا ہاتھ پانی کے پیالے میں ڈالا اسکے ہاتھ پر نجاست کا ہونا معلوم نہیں ہے ایسی صورت میں اس سے وضو نہ کرنا مستحب ہے، کیونکہ بچہ فطرۃ نجاست سے پرہیز نہیں کرتا لیکن اگر وضو کر لیا تو جائز ہوگا کیونکہ ہر چیز اصل میں پاک ہے۔
(۹) حاکم شہیدؒ نے امام ابو یوسفؒ سے روایت بیان کی ہے کہ اگر ایک شخص نے برتن سے اپنے منہ میں پانی دیکر اپنا ہاتھ یا

بدن دھویا یا وضو کیا تو جائز نہیں اور اگر اس پانی سے اپنے ہاتھ کی حقیقی نجاست دھوئی تو جائز ہے۔

(۱۰) تھوک یا ناک یا رینٹ پانی کے برتن میں پڑ گئی تو اس سے وضو جائز ہے۔

(۱۱) پانی تھوڑا ہے اور دونوں ہاتھوں پر نجاست ہے اور وضو نہیں ہے تو منہ سے پانی لے کر ہاتھ دھوئے اس کے بغیر کہ منہ کے دھل جانے کی نیت ہو۔

(۱۲) برف سے وضو کرنا جائز ہے بشرطیکہ اس قدر پگھلی ہوئی ہو کہ اس سے قطرے ٹپکیں ورنہ جائز نہیں۔

(۱۳) اگر بدن میں کسی جگہ پیشاب لگ گیا اور ہاتھ تر کر کے اسے صاف کیا اگر صاف کرتے وقت قطرے ٹپکتے ہوں تو جائز ہے ورنہ نہیں، ظاہر الروایت میں پانی کا بہنا شرط ہے۔

(۱۴) برف میں اگر دو یا کچھ زائد قطرے ٹپکیں تو وضو جائز ہے بالاتفاق ورنہ صرف ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے اور طرفینؒ کے نزدیک جائز نہیں، مع۔

(۱۵) امام احمدؒ کے نزدیک آب زمزم سے وضو مکروہ ہے لیکن ہمارے نزدیک وضو یا غسل کچھ بھی مکروہ نہیں جیسا کہ عینیؒ میں ہے، بہت ممکن ہے امام احمدؒ نے آب زمزم کی عظمت کے خیال سے مکروہ تنزیہی کہا ہو ورنہ مکروہ کہنے کی کوئی وجہ نہیں۔

(۱۶) قنیہ میں ہے کہ دھوپ کے جلے ہوئے پانی سے پاکی حاصل کرنا مکروہ ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ بیہقیؒ نے خالد بن اسمٰعیل کی سند سے حضرت ام المومنین عائشہؓ سے روایت کی ہے، انہوں نے فرمایا: میں نے دھوپ میں پانی گرم کیا تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا اے حمیراء! ایسا مت کیا کرو کہ اس سے برص کی بیماری (یعنی سفیدی) پیدا ہوتی ہے، ذہبیؒ نے کہا ہے کہ اس روایت میں ابوالبحیر وہب بن موہب نے خالد کی متابعت کی ہے اور وہ قابل اطمینان ہے لہٰذا یہ حدیث حسن ہے، م، واضح ہو کہ یہاں تک ان پانیوں کا بیان ہوا جو مطلق پانی کے حکم میں ہیں اگرچہ ان میں کسی قسم کی ملاوٹ بھی ہو، اب نجاست گرنے اور جاری پانی ہونے اور اس کے متعلقات کا بیان ہے۔

وكل ماء وقعت النجاسة فيه، لم يجز الوضوء به، قليلا كانت النجاسة او كثيرا، وقال مالك: يجوز مالم يتغير احد اوصافه، لما روينا، وقال الشافعي: يجوز إن كان الماء قُلَّتَيْنِ، لقوله عليه السلام: اذا بلغ الماء قلتين لايحمل خبثا

ترجمہ:- جس پانی میں نجاست گر جائے اس پانی سے وضو جائز نہیں ہے وہ نجاست تھوڑی ہو یا زیادہ، اور امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ جب تک اس پانی کا کوئی وصف نہ بدلے، نجاست گرنے کے باوجود اس سے وضو جائز ہے اس روایت کی بناء پر جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اگر پانی دو قلے کے برابر ہو اور اس میں نجاست گر جائے تو بھی اس سے وضو جائز ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جب پانی دو قلے کے برابر ہو تو وہ نجاست کو نہیں اٹھاتا۔

توضیح:- پانی میں نجاست پڑ جانا

وكل ماء وقعت النجاسة فيه، لم يجز الوضوء به، قليلا كانت النجاسة او كثيرا......الخ

ہم احناف کے نزدیک یہ قاعدہ کلیہ ہے کہ جس پانی میں نجاست پڑ جائے اس پانی سے وضو جائز نہیں ہے ناپاکی کم ہو یا زیادہ لیکن امام مالکؒ کے نزدیک پانی اس وقت تک ناپاک نہیں ہوتا جب تک کہ اس میں تغیر نہ آ جائے امام شافعیؒ کے نزدیک پانی دو قلہ کے برابر ہو جانے کے بعد ناپاکی گر جانے سے ناپاک نہیں ہو سکتا ہے، جس جگہ ناپاکی گرے اسی جگہ سے پانی لینا جائز ہے اور ہمارا مذہب یہ ہے کہ پانی میں نجاست پڑ جانے سے خواہ عمداً ڈالی گئی ہو یا از خود گر گئی ہو اس سے وضو جائز نہیں ہے، اور نہایہ میں ہے کہ اس جملے سے مراد یہ ہے کہ وہ بہتے پانی کے علاوہ ہو، بہتے پانی سے مراد مثلاً دہ در دہ کے علاوہ ہو تو یہ حکم ہوگا، اور علامہ سرخسیؒ

نے لکھا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ ایسا کوئی بھی پانی جس میں نجاست مل گئی ہو خواہ تھوڑی ہو یا زیادہ اس سے وضو جائز نہیں ہے لہٰذا بہتے پانی سے وہ حصہ کہ جس میں نجاست ملی ہوئی ہو اس سے وضو جائز نہیں ہے اور وہ بہتا چلا گیا اس لئے فوراً اس سے وضو جائز ہے، اور ٹھہرا ہوا پانی جب دہ در دہ ہو تو جس طرف نجاست گرے گی اس طرف کے پانی کو یہ کہا جائے گا یہ پانی نجاست ملا ہوا ہے اس لئے اس سے وضو جائز نہیں ہے لیکن دوسری طرف سے وضو جائز ہے۔

واضح ہو کہ محقق ابن الہمامؒ نے اختلاف کو اس طرح بیان کیا ہے کہ زیادہ پانی بغیر تغیر کے ناپاک نہیں ہوتا ہے اس لئے حقیقی اختلاف زیادہ پانی کی مقدار کے بارے میں ہے کہ کتنے پانی کو زیادہ کہا جائے گا اور امام مالکؒ نے کہا ہے کہ پانی جب تک کہ متغیر نہ ہو جائے اس وقت تک یہ پانی نجاست کے مقدار کے اعتبار سے مختلف ہوگا، اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ دو قلہ پانی کو زیادہ کہیں گے اس لئے وہ نجاست کو متحمل نہیں ہوتا ہے اور ظاہر الروایۃ میں ابو حنیفہؒ سے یہ منقول ہے کہ زیادہ اور کم ہونے میں وضوء کرنے والے کی رائے پر موقوف ہے، شمس الائمہؒ نے کہا ہے کہ ظاہر مذہب یہ ہے کہ اس پانی کے بارے میں وضوء کرنے والے کی رائے پر سپرد ہے اور کسی مقدار کا کوئی اعتبار نہیں اس بناء پر اگر وضو کرنے والے کی رائے میں اگر غالب گمان یہ ہو کہ نجاست زائد ہو گئی ہو تو پانی ناپاک ہو گا شمس الائمہ کے کلام کا ترجمہ ختم ہوا۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر غالب گمان یہ ہو کہ اس پانی میں نجاست مل گئی ہے وہ ناپاک ہو گا اس سے معلوم ہوا کہ اصل مذہب یہ ہے کہ جو پانی نجاست سے مل جائے وہ امام اعظمؒ کے نزدیک ناپاک ہے، پھر ہمارے نزدیک پیشاب یا منی وغیرہ کے ملنے سے تغیر ہونا شرط نہیں ہے اور ہمارے نزدیک بھی نجاست کی مقدار اور پانی کی مقدار دونوں کا لحاظ ہو گا یہاںتک کہ اگر ایک پیالہ پانی میں ایک قطرہ پیشاب گرا تو بھی وہ ناپاک ہے۔

اگرچہ وہ متغیر نہ ہوا ہو اور دہ در دہ حوض کے پانی میں کسی نے دس من پیشاب ملا دیا تو سب میں مل جانا معلوم ہے اگرچہ ظاہری طور پر تغیر نہیں ہوا، اور اگر بہتے پانی میں پیشاب ڈال دیا گیا تو وہ منتشر ہو کر ایک طرف سے دوسری طرف نکل گیا حاصل یہ ہے کہ ہمارے مذہب میں اصل یہ ہوا کہ جو پانی جتنی مقدار کا ہو جس قسم کا ہو جب اس میں نجاست مل جائے گی جس طرح بھی ملے اس سے وضوء جائز نہیں ہو گا کیونکہ وہ ناپاک ہو گیا ہے۔

وقال مالك: يجوز مالم يتغير احد اوصافه، لما روينا......الخ

امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ پانی سے وضو جائز ہے اس وقت تک جب تک کہ پانی میں کسی چیز کے مل جانے سے پانی کے اوصاف یعنی مزہ، رنگ اور بو میں سے کوئی چیز متغیر نہ ہوئی ہو اس حدیث کی بناء پر جس کی روایت ہم تک پہنچی ہے یعنی بیر بضاعہ کی حدیث **الماء طهور لاينجسه شئی** کہ پانی طہور ہے اسے کوئی چیز نجس نہیں کرتی ہے، عنایہ، ع، ف، اس کا جواب یہ ہے کہ ہم سب کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر ایک پیالہ پانی میں اتنی ہی نجاست ملا دی جائے تو پانی ناپاک ہو جاتا ہے، اسی طرح آپ بھی یہ کہتے ہیں کہ پانی کے کسی وصف کے بدل جانے سے پانی ناپاک ہو جاتا ہے، ان باتوں سے یہ بات معلوم ہوئی کہ مذکورہ حدیث سے اس کے ظاہری معنی مراد نہیں ہیں اور جب بالاتفاق حدیث کے ظاہری معنی مراد نہ ہوئے تو اس حدیث کو دلیل میں پیش کرنا صحیح نہ رہا۔

اور ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ اس حدیث میں ایک استثناء بھی ہے اس طرح پر کہ **الماء طهور لاينجسه شیء الا ان يتغير طعمه اولونه بنجاسة**، یہ حدیث بیہقی نے روایت کی ہے اور یہ مرفوع روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن مرسل صحیح ہے جیساکہ ابو حاتمؒ نے اس کی تصحیح کی ہے، یہ بات عینیؒ نے بیان کی ہے اور ہمارے نزدیک مرسل روایت حجت ہے اسی طرح امام مالکؒ کے نزدیک بھی حجت ہے، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ نجاست کے اثر سے جو پانی مل جائے وہ ناپاک ہے، اگر یہ کہا جائے کہ ہاں اس وقت جبکہ کوئی وصف متغیر ہو گیا ہو تو جواب یہ ہے کہ جس نجاست میں پانی سے رنگ، بو اور مزہ کسی میں مخالفت ہو گی اس کا

تغیر ہونا ظاہر ہو جائے گا بخلاف پیشاب یا منی کے کہ یہ اس کے موافق ہے تو اس کا خاص حکم دوسری حدیث لایبولن وغیرہ سے عنقریب بیان کیا جائے گا۔

وقال الشافعي: يجوز إن كان الماء قُلَّتَيْنِ، لقوله عليه السلام: اذا بلغ الماء قلتين لايحمل خبثا......الخ

امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ نجاست سے ملنے والے پانی سے وضو جائز ہے بشرطیکہ وہ پانی دو قلہ ہو کیونکہ حدیث میں ہے کہ جب پانی دو قلہ کے برابر ہو جائے تو وہ نجاست کو نہیں اٹھاتا ہے، یہ حدیث ابوداؤد و نسائی ترمذی اور ابن ماجہ نے عبداللہ بن عمرؓ سے روایت کی ہے اور ابن خزیمہ، حاکم، شافعی، احمد دار قطنی اور بیہقی نے روایت کی ہے، اور ابوداؤد اور ابن ماجہ کی روایت کے بارے میں ابن المنذر نے کہا ہے کہ اس کی اسناد امام مسلمؒ کی شرط کے مطابق صحیح ہے، اسی طرح امام طحاویؒ نے بھی اس کو سند صحیح کے ساتھ روایت کیا ہے، ع، اس حدیث سے کچھ اجتہادی مسائل اخذ کئے گئے ہیں جو عنقریب ذکر کئے جائیں گے۔

ولنا حديث المستيقظ من منامه، وقوله عليه السلام: لايبولن احدكم في الماء الدائم ولايغتسلن فيه من الجنابة، من غير فصل، والذى رواه مالك ورد في بير بضاعة، وماؤه كان جاريا في البساتين

ترجمہ:-اور ہماری دلیل وہ حدیث ہے جو نیند سے جاگنے والے کے حق میں ہے اور دوسری دلیل یہ حدیث ہے کہ تم میں سے کوئی شخص رکے ہوئے میں پیشاب نہ کرے اور نہ اس میں جنابت کا غسل کرے اس حدیث میں تھوڑے یا زیادہ پانی کی کوئی تفصیل بھی نہیں ہے اور وہ حدیث جو امام مالکؒ نے روایت کی ہے وہ بیر بضاعہ کے بارے میں وارد ہوئی ہے اور اس بیر بضاعہ کا پانی باغوں میں جاری تھا۔

توضیح: **بير بضاعه ولنا حديث المستيقظ من منامه...... الخ**

ہم احناف کے مسلک کی وہ حدیث ہے جو نیند سے جاگنے والے شخص کے بارے میں ہے، اور وہ کتاب الطہارت کی ابتداء میں گذر چکی ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ جو شخص نیند سے جاگے وہ فوراً اپنا ہاتھ پانی کے برتن میں نہ ڈالے کیونکہ وہ نہیں جانتا ہے کہ اس کا ہاتھ سوتے وقت کہاں کہاں پہنچتا ہے، کیونکہ اکثر اس وقت ڈھیلوں سے استنجاء کرنے اور پسینے سے سونے میں ہاتھ بھر جانے کا خطرہ رہتا ہے اس کے علاوہ خواب میں احتلام یا مذی وغیرہ سے ہاتھ گندہ اور آلودہ ہو جانے کا بھی خطرہ ہے، اس لئے آپ نے پانی میں ہاتھ ڈالنے سے منع فرمادیا ہے استدلال کی صورت یہ ہے کہ خواب میں تو صرف احتمال ہے؛ اور جب احتمال کی صورت میں پانی میں ہاتھ ڈالنے کو منع فرمادیا گیا ہے تو جب حقیقۃً پانی میں نجاست پڑ جائے تو وہ بدرجہ اولی ناپاک ہو جائے گا، اور یہی بات امام مالکؒ کے خلاف حجت ہے۔

وقوله عليه السلام :لايبولن احدكم في الماء الدائم......الخ

اور یہ دوسری حدیث جس میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ ٹھہرے ہوئے پانی میں کوئی شخص نہ پیشاب کرے اور نہ اس میں جنابت کا غسل کرے اس میں کم پانی یا زیادہ کی بھی تفصیل نہیں کی ہے اس سے معلوم ہوا کہ پانی تھوڑا ہو یا دو قلہ کے برابر ہو (قلے کے کئی معنی ہیں مشہور معنی مٹکہ کے ہیں) اس میں نجاست پڑنے سے وہ ناپاک ہو جائے گا کیونکہ اس حدیث میں اس کے ناپاکی کے خیال سے ہی غسل سے ممانعت کی گئی ہے، ان مخصوص الفاظ سے ابوداؤد نے روایت کی ہے اور ابن ماجہ نے حضرت ابوہریرہؓ سے بھی حدیث روایت کی ہے لیکن صحیح بخاری اور صحیح مسلم کے الفاظ یہ ہیں **لايبولن احدكم في الماء الدائم الذى لايجرى لم يغتسل فيه**، یعنی تم میں سے کوئی بھی ایسے پانی میں جو ٹھہرا ہوا ہے بہتا ہوا نہیں ہے ہرگز پیشاب نہ کرے کہ پھر اس میں غسل بھی کرے۔

اور صحیح مسلم کی ایک دوسری روایت میں ہے اس روایت کے بعد ہے کہ ابوالصائبؒ نے پوچھا تو پھر کس طرح غسل

کریں؟ اس پر حضرت ابوہریرہؓ نے جواب دیا کہ کسی ترکیب سے اس جگہ سے پانی نکال کر باہر لا کر غسل کرے، اس حدیث کو ابن حبان نے اپنی صحیح میں اور دار قطنی اور بیہقی وغیرہم نے روایت کیا ہے، اور بیہقیؒ کی روایت میں ہے کہ حضرت علیہ السلام نے اس بات سے منع فرمایا ہے کہ کوئی ٹھہرے پانی میں پیشاب کرے پھر اس میں جنابت کا غسل کرے، اسے طحاوی اور طبرانی نے بھی روایت کیا ہے۔

ان احادیث سے ہمارا استدلال اس طرح ہوتا ہے کہ غسل جنابت بلکہ پیشاب کرنے سے بھی پانی کے رنگ بو اور مزہ میں کوئی فرق نہیں آتا اس کے باوجود اس میں غسل کرنے سے منع فرمایا ہے اگر پانی کسی حال میں نجاست سے ناپاک نہ ہوتا تو اس سے منع کرنے کا کوئی فائدہ نہ تھا اور نہی کا صیغہ اصل میں کسی کام کو حرام کرنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، ہاں اگر اس کے خلاف کوئی دوسری دلیل ہو تو دوسری بات ہے، تو اس سے معلوم یہ ہوا کہ ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب کرنا یا غسل جنابت کرنا حرام کام ہے اور ایسا کرنے سے اس کا پانی ناپاک ہو جاتا ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ اس جگہ نہی سے مراد شاید نہی تنزیہ ہو تحریمی نہیں تو جواب یہ ہوگا کہ ایسا نہیں ہو سکتا کیونکہ اس میں ماء دائم یعنی ٹھہرے ہوئے پانی کی قید لگا کر ماء جاری کو خارج کر دیا اگر حرمت مراد نہ ہوتی یا جاری اور دائم دونوں پانی میں برابر ہونے اور دائم کی قید بے فائدہ ہوتی، حالانکہ رسول اللہ علیہ السلام کا کلام بے فائدہ ہونے سے پاک ہے، مع، اب امام مالکؒ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ جو صاحب ہدایہؒ نے کہا ہے **والذی رواہ مالک الخ**، یعنی امام مالکؒ نے جو حدیث پیش کی ہے کہ پانی کو کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی دراصل اس حدیث میں حضورؐ کا یہ فرمان عام پانی کے بارے میں نہیں ہے بلکہ بیر بضاعہ کے بارے میں ہے۔

بیر بضاعہ

والذی رواہ مالک ورد فی بیر بضاعة، وماؤہ کان جاریا فی البساتین......الخ

بیر بضاعہ کے معنی ہیں بضاعہ کا کنواں جو دراصل کوئی بند کنواں نہ تھا بلکہ وہ ایک بہتا پانی تھا اور اس سے باغوں میں پانی جاتا رہتا تھا اس طرح وہ آب جاری تھا اور آب جاری سے بالاتفاق وضو جائز ہے اگرچہ اس میں نجاست گری ہوئی ہو، اب چونکہ پانی کے بارے میں احادیث مختلف ہیں اس لئے سب میں توفیق پیدا کرنے کی غرض سے الماء سے ہر قسم کا پانی مراد نہیں لیا گیا ہے۔

تاج الشریعہؒ نے فرمایا ہے کہ میں نے اپنے شیخ استادؒ سے سنا ہے کہ یہ نص **الماء طھور الخ** کی مخصوص ہے دونوں حدیثوں سے جو نیند سے جاگنے والے کے بارے میں ہے اور **لایبولن احدکم** کی حدیث سے۔ تو جب اس حدیث کی عمومیت باقی نہیں رہی اور مخصوص ہو گئی تو مخصوص کے لئے جائز ہے کہ جس بارے میں وہ حدیث کہی گئی ہے اس کے ساتھ مخصوص رہے، لہذا یہ حدیث بیر بضاعہ سے مخصوص ہے۔ اس کے علاوہ عموم اس وقت مراد ہوتا ہے جب کہ الف لام جنس کا ہو جبکہ الماء طھور میں الف لام جنس کا نہیں بلکہ عہدی ہے یعنی وہ پانی معہود اور متعین ہے جو بیر بضاعہ کا ہے۔ اس بیر بضاعہ کا پانی باغوں میں جاری تھا چنانچہ نے محمد ابن شجاع ثلجی کی سند سے اور انہوں نے الواقدی سے روایت کی ہے کہ **کانت بیر بضاعة طریقا بالماء الی البساتین**، یعنی بیر بضاعہ باغوں کی طرف پانی آنے کا ایک راستہ تھا۔

اگر یہ کہا جائے کہ محدثین نے محمد بن شجاع ثلجی پر اعتراض کیا ہے یہاں تک کہ ابن الجوزیؒ نے ابن عدیؒ سے نقل کیا ہے کہ ثلجی تشبیہ کی حدیثیں گڑھ کر ثقہ راویوں کی طرف منسوب کر دیا کرتے تھے اس لئے وہ قابل اعتماد نہیں ہے۔

جواب یہ ہے کہ معترض کا اعتراض بالکل غلط ہے وہ تو بہت بڑے عالم تھے خود ان کی اپنی ایک مستقل کتاب ہے جس میں فقہ مشتبہ پر رد کیا ہے اس کے ہوتے ہوئے ابن عدی کا قول کس طرح صحیح ہو سکتا ہے۔ وہ تو بہت بڑے دیندار عابد اور مرد

صالح تھے، تہذیب الکمال میں لکھا ہے کہ ثلجیؒ نے اپنے وقت میں اہل رائے کے نزدیک فقیہ اور صاحب تصانیف شمار ہوتے تھے۔

اور اگر واقدیؒ کے بارے میں اعتراض کیا جائے کہ بخاریؒ نے ان کے بارے میں کہا ہے کہ وہ متروک الحدیث ہیں اور یحییٰ بن معین اور احمدؒ نے ان کی تضعیف کی ہے تو جواب یہ ہے کہ واقدیؒ خود اہل مدینہ میں سے ہیں اس بیر بضاعہ سے خوب واقف ہیں انہوں نے اپنا مشاہدہ بیان کیا ہے اور واقدی کی کتابیں فنون اور علوم کے بارے میں دور دور تک پھیلی اور مشرق و مغرب میں اس کا چرچا ہوا چنانچہ خطیب نے واقدی کے ترجمے میں اس کا ذکر کیا ہے اور فقیہ ابراہیم بن جابرؒ نے کہا ہے کہ میں نے ساغانیؒ سے سنا ہے۔

انھوں نے واقدی کے بارے میں کہا ہے کہ اللہ کی قسم اگر وہ میرے نزدیک ثقہ نہ ہوتے تو میں ان سے ایک حدیث بھی نقل نہ کرتا، ان کے علاوہ بڑے بڑے چار اماموں یعنی ابو بکر بن ابی شیبہ اور ابو عبید القاسم بن سلام اور ابو خیثمہ اور ایک دوسرے امام نے ان سے حدیث بیان کی ہے، یہ چوتھے امام شاید شافعیؒ ہوں اور مصعب الزبیریؒ نے کہا ہے کہ واقدی ثقہ اور مامون ہیں اسی طرح اگر امام طحاویؒ کے نزدیک ثلجی اور واقدی دونوں ثقہ نہ ہوتے تو استدلال کے مواقع میں امام طحاوی ان کی روایت بیان نہ کرتے تو معلوم ہوا کہ دوسروں کے ضعیف کہنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ حقیقت میں دونوں ضعیف ہوں، کیا یہ نہیں دیکھا جاتا کہ صحیح بخاری پر دوسرے بہت سے لوگوں نے طعن کیا ہے۔

واضح ہو کہ بیر بضاعہ جس کے پانی کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے الماء طھور یہ بات ناممکن ہے کہ جس وقت اس میں حیض کے چیتھڑے نجاست اور گندگیاں پڑی ہوں اس وقت اس کے بارے میں دوسرے عام پانی کے مانند آپ نے وہ جملہ فرمایا ہو، بلکہ حقیقت حال تو اللہ کو معلوم ہے مگر قرین قیاس یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے اس وقت فرمایا ہوگا جبکہ وہ ساری ناپاکیاں اور گندگیاں اس سے دور ہو چکی ہوں گی اس کے بعد اس سے بہتے ہوئے پانی کے بارے میں سوال ہوا کیونکہ شبہ یہ باقی رہ گیا تھا کہ اگرچہ ساری گندگیاں ختم ہو چکی ہیں مگر اس کی زمین اور اس کی مٹی تو کسی طرح پاک نہیں کی گئی تھی تو اب اس کے پاک ہونے میں شبہ رہ گیا، آپ ﷺ نے بھی صراحتاً یہ فرما دیا کہ شبہ کی ضرورت نہیں ہے پانی طہور ہے، جیسا کہ امام طحاویؒ اور ابو نصر اور الاقطع نے کہا ہے کہ یہ تصور بھی نہیں ہو سکتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ جن کی طبیعت میں انتہائی صفائی اور نظافت تھی وہ ایسے کنوئیں سے طہارت حاصل کرتے ہوں جس میں اتنی گندگیاں بھری ہوں۔

امام خطابیؒ نے کہا ہے کہ بعض لوگوں نے یہ وہم کیا ہے کہ ان لوگوں کی عادت تھی کہ وہ قصداً انجاس ڈالتے تھے مگر حقیقت سے یہ بات بہت دور معلوم ہوتی ہے کہ کوئی شریف انسان خواہ وہ کافر ہو یا ذمی یا بت پرست ہو اس کی طبیعت ایسی گندی ہو تو پھر مسلمانوں کے متعلق تو کسی صورت بھی اس کا تصور نہیں ہو سکتا ہے اسی بناء پر ہمیشہ سے تمام لوگوں کی عادت چلی آئی ہے کہ پانی کو گندگیوں سے دور اور محفوظ رکھتے ہیں تو رسول اللہ ﷺ کے زمانے کے لوگوں اور صحابہ کرامؓ کے بارے میں جبکہ وہ جماعت المسلمین کے افضل اور دین کے لحاظ سے اعلیٰ طبقے کے ہوں بالخصوص ایسے وقت اور ایسے شہر میں جہاں پانی کم یاب بلکہ نایاب ہو وہ عمداً بیر بضاعہ میں گندگیاں میرے جانور اور حیض کے چیتھڑے ڈالتے ہوں اور پانی کو اس قدر خراب کرتے ہوں نیز رسول اللہ ﷺ نے تو پانی کے گھاٹوں اور راستوں میں بھی پاخانہ کرنے کی ممانعت فرمائی ہے، پھر یہ کس طرح ممکن ہے کہ پانی کے چشمے اور منبع کو گندگیوں کو نجاسات کا گھور ا بنا دیا جائے لہٰذا یہ بات بالکل غلط ہے اور نا قابل یقین ہے کہ لوگوں نے اس کنوئیں کو قصداً گندگیوں کے ڈالنے کے لئے استعمال کرتے تھے، بات اتنی تھی کہ یہ بیر بضاعہ ایک ایسی زمین پر واقع تھا جدھر سے سیلابی پانی بہتا رہتا تھا اور اسی گندگیوں کو راستوں سے اور ادھر اُدھر جگہوں سے بہا کر اس کنوئیں میں ڈالتا تھا اور اس میں پانی بہت رہتا تھا اسی بناء پر اس کے ناپاک ہونے کا شبہ ہوا تھا، اور رسول اللہ ﷺ نے بھی اسی اعتبار سے جواب دیا تھا جس کا ماحصل یہ ہے کہ اتنے زیادہ بہتے ہوئے پانی

میں گندگیوں کے پڑنے سے کوئی فرق نہیں آتا ہے، مع۔

اگر یہ کہا جائے کہ الماء طهور لاينجسه شئي میں الف، لام، عہدی ہو تو باب کی ابتداء میں مصنفؒ نے اس سے سارے پانی کے پاک ہونے پر کس طرح استدلال کیا ہے اور اگر الف، لام جنس کا ہے تو اس سے صرف بیر بضاعہ کے پانی پر کیوں محمول کیا جائے جواب یہ ہے کہ الماء طهور تو حقیقت ہی عام ہے لیکن لاينجسه کی ضمیر بیر بضاعہ کی طرف ہے اور یہ فن بلاغت میں ایسا کرنا استخدام کہلاتا ہے اس کے معنی یہ ہوئے کہ پانی اپنی خلقت اور فطرت میں طہور ہے تو اس بیر بضاعہ کے پانی کو نجس کرنے والی کوئی چیز نہیں ہے جیسا کہ دوسری حدیث میں ہے المومن لاينجس، یعنی مومن نجس نہیں ہوتا ہے یہ حدیث صحیح ہے، اور جیسے کہ مصنف عبدالرزاقؒ میں حسن سے مرسلا مروی ہے کہ وفد بنی ثقیف کے لئے ٹھہرنے کے لئے مسجد میں ایک جگہ بنادی گئی تھی، اسے دیکھ کر لوگوں نے کہا کہ یہ لوگ تو ناپاک اور کافر ہیں (انہیں پاک مسجد میں رکھنا تو مناسب معلوم نہیں ہوتا ہے) اس موقع پر آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے کہ زمین کو کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی ہے، اس کی اسناد صحیح ہے، حالانکہ یہ بات معلوم ہے کہ زمین ناپاک چیز ملنے سے ناپاک ہو جاتی ہے، بیر بضاعہ کے پانی کا بھی یہی حال ہے کہ جب اس میں گندگی پڑی ہوئی نہ ہو اس وقت الماء کی اصل حالت یعنی یہ کہ وہ خود پاک ہے اور دوسروں کو پاک کرنے والا ہوتا ہے اس سے مطلع فرمایا ہے، عنقریب بڑے تالاب کے بارے میں یا غدیر عظیم کے مسئلے میں بیر بضاعہ سے متعلق تالابی شکل وغیرہ سے بحث ہوگی، اب امام شافعیؒ کے مستدل حدیث قلتین کا جواب دیا جارہا ہے۔

ومارواه الشافعي ضعفه ابو داؤد، او هو يضعف عن احتمال النجاسة.....الخ

ترجمہ:- امام شافعیؒ نے قلتین کی حدیث جو روایت کی ہے اسے ابوداؤد نے ضعیف بتلایا ہے یا لم يحمل الخبث کے معنی یہ ہوں گے وہ پانی جو دو قلہ نہ ہو وہ نجاست برداشت نہیں کر سکتا ہے یعنی نجاست اٹھانے سے کمزور اور مغلوب ہے۔

توضیح:- امام شافعیؒ کے قول کی تضعیف امام شافعیؒ نے پانی میں ناپاکی مل جانے کے باوجود اس کے پاک رہنے کے لئے جو شرط لگائی ہے کہ وہ دو قلہ کے برابر ہو جیسا کہ ایک حدیث میں ہے کہ اس کے متعلق صاحب ہدایہؒ نے فرمایا کہ اس حدیث کو ابوداؤدؒ نے ضعیف کہا ہے، یہ حدیث حضرت ابن عمرؓ سے سنن اربعہ میں مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ سے پوچھا گیا ایسے پانی کے بارے میں جو جنگلوں میں ہوتا ہے اور اسے پینے کے لئے جنگلی درندے اور چوپائے آتے جاتے رہتے ہیں کہ کیا اس کا پانی پاک رہتا ہے، جواب میں آپؐ نے فرمایا اذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث

اس حدیث کو ابن خزیمہ اور حاکم نے بھی روایت کیا ہے اس کی کچھ سندیں صحیح ہیں لیکن صاحب ہدایہؒ نے فرمایا ہے کہ ابوداؤدؒ نے اسے ضعیف بتایا ہے، عینی اور زیلعی وغیرہ نے کہا کہ ابوداؤد نے اپنی سنن میں اس کی روایت کے بعد سکوت اختیار کیا ہے، ابوداؤد کی عادت کے مطابق ان کا سکوت اختیار کرنا اس کی تصحیح کی دلیل ہے اس لئے بہت ممکن کہ ابوداؤد سے طیالسی ہوں یا خود ابوداؤد بجستانی نے سنن کے ماسوا کسی دوسری کتاب میں اسے ضعیف کہا ہو، اور بعضوں نے کہا ہے کہ ابوداؤد سے منقول ہے فرماتے ہیں کہ شاید کہ پانی کے مقدار مقرر کرنے میں فریقین میں سے کوئی حدیث بھی صحت کے درجے کو نہ پہنچے، ان کے اس قول سے یہ لازم آتا ہے کہ قلتین کی حدیث جو مقدار کے بارے میں ہے ضعیف ہے، معلوم ہونا چاہئے کہ حدیث میں دو باتیں ہوتی ہیں یعنی ایک اسناد ہوتی ہے اور ایک متن ہوتا ہے مثلاً بخاریؒ نے کہا ہے حدثنا المكي بن ابراهيم عن يزيد بن ابي عبيد عن سلمة بن الاكوعؓ قال قال رسول الله ﷺ الحديث

اس طرح راویوں کی روایت کرنی اسناد ہے اور جس قول کو انہوں نے روایت کیا ہے اسے متن کہا جاتا ہے، کبھی ایسا ہوتا ہے کہ اسناد کے راوی تو ثقہ ہوتے ہیں لیکن جس قول کو انہوں نے روایت کیا ہے اس میں کوئی علت یا بات پیدا ہو جاتی ہے مثلاً کچھ راویوں نے اسے دوسری طرح سے روایت کیا ہو یا جس قول کو انہوں نے روایت کیا ہے وہ مبہم ہے اور سمجھا نہیں جاتا ہے

اس بناء پر شاید مصنفؒ کی مراد یہ ہو کہ ابوداودؒ نے صریح الفاظ میں اس روایت کو ضعیف نہیں کہا ہے بلکہ اس طرح پر روایت کیا ہیکہ اس میں اضطراب ہے یا اس کے مفہوم سمجھ میں نہیں آرہے ہیں جس سے یہ بات لازم آتی ہے کہ یہ ضعیف ہے۔

او ھو یضعف الخ یا لم یحمل الخبث کے معنی یہ ہیں کہ وہ پانی جو دو قلہ نہ ہو وہ نجاست کو برداشت نہیں کرسکتا وہ نجاست کے اٹھانے سے کمزور اور مغلوب ہے، لہٰذا یہ پانی ناپاک ہوگیا، زیلعی وغیرہ علماءؒ نے کہا ہے کہ صاحب ہدایہؒ کی یہ تاویل اس جگہ تو کچھ مانی جاسکتی ہے لیکن دوسری روایتوں میں تاویل صحیح نہیں ہوسکتی جس میں اس طرح ہے **اذا بلغ الماء قلتین لم ینجس** یعنی جب پانی دو قلہ پہنچ جائے تو ناپاک نہیں ہوتا اس طرح مصنفؒ کے کلام میں گفتگو اس بات پر ہے کہ روایت کی اسناد میں بھی علت ہے، اور معنی میں بھی علت ہے۔

فتح القدیر میں ہے کہ اسنادیں ضعیف ہونے کی وجہ اس میں اضطراب کا پایا جانا ہے جو اس کی اسناد میں واقع ہوا کہ ابواسامہ راوی نے کبھی کہا ہے کہ ولید بن کثیر نے محمد ابن عباد سے روایت کی ہے اور کبھی کہا ہے کہ محمد ابن جعفر سے روایت کی ہے، مگر اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ دونوں سے روایت کی ہو اسی طرح سند کے آخر میں ہے عبداللہ ابن عبداللہ بن عمر اور عبداللہ بن عبداللہ بن عمر اس طرح نام میں عبداللہ یا عبیداللہ کا اختلاف پایا گیا۔

اس اعتراض کا بھی اس طرح جواب دیا گیا ہے کہ عبداللہ او عبیداللہ دونوں بھائی ہیں، اور غالباً دونوں ہی نے اپنے والد سے روایت کی ہے اس طرح اس توجیہ سے اضطراب کم ہوگیا، لیکن اس حدیث کے متن میں کئی طرح سے اضطراب موجود ہے چنانچہ محمد ابن جعفر سے ولید نے جو روایت کی ہے اس میں متن یوں ہے کہ **اذا بلغ الماء قلتین لم ینجسہ شئی** اور محمد بن اسحاق کی روایت میں متن یوں ہے **اذا بلغ الماء قلتین لم یحمل الخبث**، بیہقی نے کہا ہے کہ یہ غریب ہے۔

اور اضطراب کی دوسری صورت یہ ہے کہ وہ پانی جنگلوں میں ہوتا ہے اس پر کتے اور جانور آتے رہتے ہیں اور دوسری روایت میں ہے کہ وہ پانی جو جنگلوں میں ہوتا ہے اس پر ہر پرندہ اور چوپائے وارد ہوتے ہیں۔

اضطراب کی ایک اور صورت یہ ہے کہ عاصم بن منذرؒ نے کہا ہے کہ میں عبداللہ بن عمر کے ساتھ ایک باغ میں گیا اس میں پانی تھا جس میں میرے اونٹ کی کھال پڑی تھی اس سے عبداللہ نے وضو کرلیا جس پر میں نے کہا ہے کہ آپ اس پانی سے وضو کرتے ہیں حالانکہ اس میں میرے اونٹ کی کھال پڑی ہے، انہوں نے مجھ سے اپنے والد کی سند سے آنحضرت سے حدیث بیان کی کہ جب پانی دو قلہ یا تین قلہ پہنچ جائے تو اسے کوئی چیز نجس نہیں کرتی ہے اس روایت میں دو یا تین کا لفظ نہیں ہے، اور لکھا ہے کہ دار قطنی اور ابن عدی اور عقیلی نے اپنی کتاب میں قاسم بن عبداللہ العمری عن محمد بن المنکدرر عن جابرؓ روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے **اذا بلغ الماء أربعین قلۃ فانہ لایحمل الخبث**، یعنی جب پانی چالیس قلہ پہنچ جائے تو نجاست نہیں اٹھاتا، دار قطنی نے اس روایت کو ضعیف کہا اور بیان کیا کہ سفیان ثوری اور مغیر بن راشد، روح بن القاسم نے اس کو محمد بن المنکدر عن عبداللہ بن عمر کہہ کر یہ روایت کیا ہے لیکن صرف عبداللہ بن عمر پر موقوف کیا ہے اور رسول اللہ ﷺ کا قول نقل نہیں کیا ہے، اور سند سے بیان کیا جس کی اسناد صحیح ہے کہ روح بن القاسم نے محمد بن المنکدر سے انہوں نے ابن عمرؓ سے روایت کی کہ ابن عمرؓ نے فرمایا کہ **اذا بلغ الماء اربعین قلۃ لم ینجس** یعنی پانی جب چالیس قلہ تک پہنچ جائے تو ناپاک نہ ہوگا اور معمرؒ کی روایت ہے عبدالرزاق نے معمر سے انہوں نے کئی آدمیوں سے ان سبھوں نے ابن عمرؓ سے روایت کی یعنی معمر نے بہت سے لوگوں کے واسطے سے ابن عمرؓ سے محمد بن سنکدر کی روایت کی طرح روایت کی ہے۔

اور بشر بن سری نے ابن لہیعہ کی سند سے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی کہ ابوہریرہؓ نے کہا ہے کہ پانی چالیس قلہ کے برابر ہوجائے تو وہ نجاست کو نہیں اٹھاتا، دار قطنی نے کہا ہے کہ اسی طرح بشر بن سری نے بھی روایت کی ہے لیکن دوسرے لوگوں نے ابوہریرہؓ کا قول اس طرح نقل کیا ہے کہ چالیس غرب ہو یعنی چالیس چرس کے برابر ہو اور بعض راویوں نے کہا ہے

کہ چالیس ڈلو یعنی چالیس ڈول ہو، ان روایتوں میں قلتین کے راوی ابن عمرؓ ہیں جن سے صحیح اسناد سے چالیس قلے مروی ہیں اور ابن عمرؓ کے ماسوا دوسرے صحابہ کرامؓ سے بھی اسی طرح مروی ہے، ابن الہمامؒ نے کہا کہ یہ روایت اتنی زیادہ طریقوں سے مروی ہے اور اس میں اس قدر اضطراب ہے جو اس کے ضعیف بننے کا سبب بنتا ہے ان تمام باتوں کے باوجود اگر ہم اس کے اضطراب ہونے کا خیال نہ کریں اور تھوڑی دیر کے لئے ہم اس کی توثیق بھی کر دیں پھر بھی اس میں معنوی قسم کا اضطراب باقی رہ جاتا ہے۔

قلتین کی روایت کے عیوب:-

قلے کے معنی میں بھی اضطراب ہے کیونکہ قلے کا لفظ مشترک ہے یعنی یہ ایک لفظ کئی معنوں میں برابر مستعمل ہوتا ہے اس طرح پر کہ لفظ قلہ کے معنی ہیں مشک، مٹکہ اور پہاڑی کی چوٹی، اب جب کہ یہ بیان نہ آجائے کہ اس کے معنی کیا ہیں اس وقت تک روایت پر عمل مشکل ہے، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ چالیس چرس چالیس قلے کی روایت خود بھی مشکل میں ڈالنے والی ہے، اگر یہ کہا جائے کہ شافعیؒ نے جو روایت کی ہے اس میں قلے کا بیان ہے، چرس اور مٹکے وغیرہ کا بیان نہیں ہے اس روایت کو شیخ ابن الہمامؒ نے ذکر کیا ہے کہ شافعیؒ نے فرمایا ہے **اخبرنی مسلم بن الخالد الزنجی عن ابن جرید باسناد لایحضر فی انه علیه السلام قال: اذا کان الماء قلتین لم یحمل خبثا، وقال فی الحدیث بقلال هجر** یعنی مسلم ابن خالد زنجی نے مجھے خبر دی ہے ابن جریج سے جس کی سند مجھے یاد نہیں رہی کہ وہ دو قلے ہجر کے قلوں میں سے ہوں، عینیؒ نے کہا ہے کہ مدینے کے قریب ایک شہر کا نام ہجر ہے، اور روایت میں ہے کہ ابن جریج نے بیان کیا ہے کہ میں نے ہجر کے قلے دیکھے ہیں ان میں سے ہر ایک میں دو مشک یا اس سے بھی کچھ زیادہ پانی آجاتا ہے، شافعیؒ نے کہا ہے کہ احتیاط یہ ہے کہ قلے سے مراد ڈھائی مشک کے برابر مانا جائے لہٰذا دو قلے یعنی جس میں ایسی پانچ مشک پانی آئے جیسے کہ حجاز کی ہوتی ہیں تو پانی ناپاک نہ ہوگا، ہاں جب کہ وہ متغیر ہو جائے تب ناپاک ہوگا، ابن الہمامؒ نے ذکر کیا ہے کہ یہ روایت منقطع ہے۔

عینیؒ نے لکھا ہے کہ شیخ تقی الدینؒ جو شافعی مذہب تھے کتاب الامام میں بیان کیا ہے کہ اس روایت میں دو عیب ہیں اول یہ کہ جو اسناد امام شافعیؒ کو یاد نہ آئی اس کے راوی مجہول رہے لہٰذا وہ منقطع کے مثل ہوئی اس سے حجت حاصل نہیں ہو سکتی ہے دوم یہ کہ حدیث میں تو کہا ہے کہ دو قلہ حجر کے قلوں سے ہو اس میں یہ وہم ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی طرف سے یہ بیان ہو حالانکہ ابن جریج کی روایت سے جو معلوم ہوا کہ یہ حضرت ﷺ کا یہ بیان نہیں ہے، عینیؒ نے کہا ہے اس میں ایک تیسری برائی اور بھی ہے وہ یہ کہ امام شافعیؒ کا شیخ یعنی مسلم بن خالد زنگی ضعیف ہیں بہت سے محدثین نے ان کو ضعیف قرار دیا ہے اور بیہقی بھی ان کو ضعیف کہنے والوں میں سے ہیں، باوجود ہے کہ بیہقیؒ نے شافعیؒ کی طرف سے ائمہ حنفیہ کے ساتھ اختلاف کیا ہے، ابن جریج کی روایت میں جو بات پائی گئی ہے کہ قلال ہجر سے قلے کا بیان یحییٰ بن عقیل نے کیا ہے خود بیہقی نے اس کو بیان کیا ہے اور یہ یحییٰ صحابی بھی نہیں ہیں۔

ابن الہمامؒ نے شیخ تقی الدین کے قوال کی تلخیص سے لکھا ہے کہ میں نے اس اسناد کے استخراج کے واسطے حدیث کو جو تلاش کیا تو ابن عدی کے اسناد میں اس طرح پایا، مغیرہ بن سقلاب عن محمد بن اسحاق عن نافع عن ابن عمرؓ انہوں نے فرمایا کہ حضرت ﷺ نے فرمایا ہے **اذا کان الماء قلتین من قلال هجر لم ینجسه شئی**، یعنی پانی ہجر کے قلوں میں سے دو قلوں کے برابر ہو جائے تو اس کو کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی، دوسرے کسی راوی نے مغیرہ بن سقلاب کی روایت کے ماسوا اسے روایت نہیں کیا جبکہ یہ راوی مغیرہ بن سقلاب جن کی کنیت ابو بشر ہے وہ ضعیف اور منکر الحدیث ہیں، اور دار قطنی نے جو روایت کی اس میں بیان ہے کہ میں نے یحییٰ بن عقیل سے پوچھا کہ کون سا قلہ مراد ہے تو یحییٰ نے کہا کہ وہ جو ہجر کے قلوں میں ہوں، راوی نے کہا میرا گمان ہے کہ ہر قلے میں دو مشک پانی آتا ہوگا اور مغیرہ بن سقلاب کی گزشتہ روایت میں مذکور ہے کہ اس سے مراد دو

فرق ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ دوسری روایت میں ہے کہ ایک فرق کے سولہ رطل ہوتے ہیں اس طرح دو قلے کے صرف چونسٹھ رطل ہوئے، عینیؒ نے کہا بحث کا حصیل یہ نکلا کہ اس میں چار اعتراضات ہوئے، اول یہ کہ یہ روایت نص نہیں ہے دوم یہ کہ اس کے راوی یحیٰی بن عقیل مجہول ہے، اس لئے ابن عدیؒ نے کہا ہے کہ ان کا حال معلوم ہونا چاہئے تیسرے یہ بیان یقینی نہیں ہے بلکہ گمان ہے چوتھا یہ کہ دو قلے کے مجموعہ صرف چونسٹھ ہی رطل ہوتے ہیں حالانکہ امام شافعیؒ کا قول ہے اور نہ بیہقیؒ اس کے قائل ہیں کہ دو قلے میں صرف اتنا ہی پانی ہو، ابن الہمامؒ نے بھی اسی طرح کا اعتراض کیا ہے۔

عینیؒ نے ابن قدامہ مغنی سے نقل کیا ہے کہ قلہ یعنی جرہ بمعنی مٹکہ ہے اور یہ لفظ مٹکہ چھوٹے اور بڑے دونوں قسم پر بولا جاتا ہے اور یہاں قلتین سے ہجر کے دو قلے مراد ہیں اس لئے وہ پانچ مشک کے برابر ہوئے جبکہ ہر مشک میں سو رطل پانی آتا ہے اس طرح دو قلے کے مجموعہ پانچ سو رطل ہوئے؛ امام شافعیؒ کا مشہور قول اور مشہور مذہب یہی ہے، مختصر یہ کہ حدیث قلتین میں جو قلے کا بیان ہے وہ کسی صحیح حدیث میں مذکور نہیں ہے پھر بھی امام شافعیؒ نے مسلم ابن خالد زنگی کی اسناد سے جو روایت بیان کی ہے اول تو اس کی اسناد مذکور ہے وہ ضعیف ہے اور وہ مجہول اور منقطع بھی ہے، اور جو روایت ابن عدیؒ نے مغیرہ ابن سقلابؒ کی سند سے روایت کی ہے وہ انتہائی کمزور ہے جیسا کہ گذر چکا ہے اس کے علاوہ لفظ قلہ کے مشترک ہونے کا بیان اور اس کی مراد ظاہر نہیں ہوئی اور جو روایت ضعیف منقطع مجہول اور جس کی نص نہیں ہے اس میں جو کچھ بیان ہے اس میں صرف چونسٹھ رطل کا ہے، حالانکہ امام شافعیؒ پانچ سو رطل کے قائل ہیں اس طرح وہ بیان مہمل ثابت ہوا۔

ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ میں نے شیخ تقی الدین الشافعیؒ کے بیان کا یہ خلاصہ لکھا ہے اس سے ظاہر ہے کہ خود شیخ تقی الدین کے نزدیک یہ حدیث ضعیف ہے اسی وجہ سے شیخ نے اس کو اپنی کتاب الام میں ذکر نہیں فرمایا حالانکہ وہاں ان کو اس حدیث کی سخت ضرورت تھی کیونکہ قلتین کے واسطے کوئی نص چاہئے اور سوائے اس ضعیف حدیث کے اس کی کوئی حجت نہیں ہے، اسی روایت کے ضعیف کرنے والے لوگوں میں علماء مالکیہ میں سے حافظ ابن عبدالبر، قاضی اسمٰعیل بن اسحاق اور ابوبکر بن العربی ہیں، اور بدائع میں ہے کہ ابن المدینیؒ نے لکھا ہے کہ حدیث القلتین ثابت نہیں ہے اسی بناء پر اس حدیث سے عدول کرنا واجب ہوا۔

عینیؒ نے لکھا ہے کہ علماءؒ نے اس کے بارے میں بڑی بحثیں کی ہیں جن کا ماحصل یہ ہے کہ حدیث القلتین لفظاً اور معناً ہر اعتبار سے مضطرب اور ضعیف ہے، لفظاً ہونے کی وجہ میں انہوں نے اس حدیث کی اسناد و متن کے اختلاف روایت اور اضطراب کو بیان کیا ہے۔

اور معنی کے اعتبار سے اس طرح ضعیف و مضطرب ہے کہ لفظ قلہ مشترک ہے اس کے معنی قد آدم، پہاڑ کی چوٹی، چھوٹے بڑے گھڑے کے بھی آتے ہیں اور قاعدہ ہے کہ لفظ مشترک سے اس کے صرف ایک ہی معنی لئے جاسکتے ہیں جو دلیل سے ظاہر ہوں جبکہ یہاں کوئی ایسی دلیل بھی نہیں ہے جس سے یہ معلوم ہو کہ قلہ سے وہ معنی مراد ہیں جو امام شافعیؒ نے بیان کئے اور اگر قلال ہجر کو اس کا بیان لاتے ہیں یعنی اس سے ہجر کا قلہ مراد لیں تو اس کی حالت و حقیقت بھی ہم ابھی بیان کر چکے ہیں، شیخ ابو عمر ابن عبدالبرؒ نے اپنی تمہید میں لکھا ہے کہ قلتین مذہب شریع دلیل سے ثابت نہیں ہے اور روایت میں قائم نہیں ہے کیونکہ قلتین کی حدیث میں محدثین علماء کی ایک جماعت نے چہ میگوئیاں کی ہیں کیونکہ ابھی تک یہ ثابت نہیں ہو سکا ہے کہ قلے کی کیا مقدار ہے نہ وہ کسی روایت اور اثر میں مذکور ہے اور نہ اجماع سے اس کا پتہ چل سکا ہے اس کے علاوہ قلتین کو ماننے والے بھی یہ کہتے ہیں کہ جب رنگ، بو، مزہ بدل جائے تو قلتین کا پانی بھی ناپاک ہو جائے گا حالانکہ یہ بات اس حدیث میں مذکور نہیں ہے۔

اور ابن عبدالبرؒ نے استذکار میں لکھا ہے کہ قلتین کی حدیث معلول ہے کیونکہ قلتین میں امام شافعیؒ کا مذہب ضعیف ہے ان کے مذہب کے ضعیف ہونے کی وجہ سے علماء شافعیہ کی ایک جماعت نے اسے ترک کر دیا ہے مثلاً امام غزالیؒ اور رویانی وغیرہ،

حالانکہ امام غزالیؒ نے اپنے مذہب پر سختی سے عامل ہیں، ابن حزمؒ نے کہا ہے قلتین کی حدیث میں ان کی کوئی دلیل نہیں ہے کیونکہ حضرت ﷺ نے قلتین کے مقدار کی کوئی حد بیان نہیں فرمائی ہے، اب اگر امام شافعیؒ اس کی حد مقرر کرتے ہیں تو اس سلسلے میں امام شافعیؒ کی تفسیر دوسرے علماء کی ایسی تفسیر سے قابل ترجیح نہیں ہے جو انہوں نے اور طرح کی تفسیر کی ہے، نیز جس قول کی کوئی شرعی دلیل نہ ہو وہ باطل ہوتا ہے پھر مقام ہجر میں بھی قلے چھوٹے اور بڑے کئی مقدار کے ہوتے ہیں، اگر کوئی یہ کہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بھی معراج کی حدیث میں ہجر کے قلے کا ذکر کیا ہے؟

جواب اس کا یہ ہے کہ اس میں ایک مرتبہ ذکر کرنے سے یہ بات کہاں سے لازم آگئی کہ رسول اللہ ﷺ جب بھی قلے کا نام لیں اس سے وہی قلال ہجر ہی مراد ہو اگر ابن جریج نے حدیث کی تفسیر قلے سے بیان کی ہے تو مجاہدؒ کی تفسیر پر اس کو ترجیح دینے کی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ انہوں نے بجائے قلے کے جرہ فرمایا ہے یعنی گھڑا یا مٹکہ، میں مترجم کہتا ہوں کہ خلاصہ کلام یہ ہے کہ قلتین کی اس حدیث کے استدلال سے قلتین کا مذہب ضعیف اور ترک کر دینے کے قابل ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اب امام مالکؒ کا مذہب کہ پانی طہور ہے اور وہ کسی وصف یعنی رنگ، بو یا مزہ کے بدل جانے سے ناپاک ہو جاتا ہے تو اس سلسلے میں ہم نے حدیث المستیقظ یعنی نیند سے بیدار ہونے والے اور رکے ہوئے پانی میں غسل جنابت کرنے کی ممانعت والی حدیث میں یہ ظاہر کر دیا ہے کہ بغیر بدلے ہوئے بھی رسول اللہ ﷺ کے ارشاد سے پانی میں ناپاکی ملنے سے اس کا پاک ہو جانا ثابت ہے جس کی تائید کرنے والی وہ حدیث ہے جس میں کتے کے منہ ڈالنے کا بیان ہے یعنی جب کتا منہ ڈالے تو برتن کے پاک کرنے کا طریقہ یہ ہے الخ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ جب پانی کے برتن میں کتے نے منہ ڈال دیا تو وہ پانی ناپاک ہو گیا اور برتن بھی ناپاک ہو گیا حالانکہ کتے کے منہ ڈالنے سے پانی کے کسی وصف میں کوئی فرق نہیں ہوتا ہے اس سے ثابت ہوا کہ نجاست جس پانی میں مل جائے وہ ناپاک ہو جاتا ہے اور یہی ہمارا اصل مسئلہ اور اصل دعویٰ ہے، میں نے پہلے یہ بات واضح کر دی ہے کہ پانی سے مراد اسی قدر ہے جو نجاست سے مل گیا ہو اسی بناء پر اصل مسئلے کی توضیح کرنے والے چند مسائل کو صاحب ہدایہؒ نے آئندہ ذکر کیا ہے۔

والماء الجاری اذا وقعت فیه نجاسة جاز الوضوء به اذا لم یر لها اثر، لانها لاتستقر مع جریان الماء والاثر هو الطعم او الرائحة اواللون

ترجمہ:- اور بہتے پانی میں جب کوئی ناپاکی پڑ جائے تب بھی اس سے وضو جائز ہے بشرطیکہ اس ناپاکی کا کوئی اثر دکھائی نہ دے کیونکہ وہ ناپاکی پانی کے بہاؤ کی وجہ سے ٹھہر نہیں سکتی اور اس جگہ اثر سے مراد مزہ یا بو یا رنگ ہے۔

توضیح:- بہتا پانی، اثر، دریا میں شراب ڈالنا، ناپاک مردار بہنا، نہر میں کتے کا ہونا

بہتے پانی کے سلسلے کے چند مسائل اس جگہ ذکر کئے جا رہے ہیں الماء الجاری الخ، بہتے پانی میں جب کوئی نجاست پڑ جائے اور اس کا کوئی اثر دکھائی نہ دے تو اس سے وضو جائز ہے خواہ وہ نجاست دکھائی دیتی ہو یا نہیں جیسے پیشاب یا سفید شراب، کیونکہ وہ ناپاکی پانی کے بہاؤ کی وجہ سے اپنی جگہ پر باقی نہیں رہے گی اسی بناء پر اگر ناپاکی کا کچھ اثر معلوم ہوتا ہو تو اس پانی سے وضو جائز نہ ہوگا اس لئے جو پانی نجاست سے مل گیا ہے وہ گذشتہ بیان کئے ہوئے اصل مسئلے کے مطابق ناپاک ہے اور اس کے جائز ہونے کی وجہ بھی یہی ہے کہ اس پانی کے جاری ہونے کی وجہ سے اپنی جگہ ٹھہر نہیں سکتا۔

والاثر هو الطعم...... الخ

اثر سے مراد مزہ، بو اور رنگ ہے، اس بناء پر اگر کسی نے بہتے پانی میں پیشاب کر دیا اور اس سے نیچے بہاؤ کی جانب کسی نے وضو کیا تو یہ جائز ہوگا جب تک کہ اس بہاؤ میں پیشاب کا اثر ظاہر نہ ہو، الذخیرہ والبدائع، ع، امام محمدؒ سے روایت ہے اگر دریائے فرات میں کسی نے شراب کا مٹکہ توڑ دیا اور اس سے نیچے دوسرا کوئی شخص وضو کر رہا ہو تو جب تک کہ پانی میں شراب کا

مزہ یا بو رنگ نہ پائے اس وقت تک اس سے وضو جائز ہے، ف، نجس، دودھ اور خون کا بھی یہی حکم ہے کہ یہ ایسی چیزیں ہیں جو شہر نہیں سکتی ہیں، م، صاحب ہدایہؒ نے جو یہ کہا ہے کہ ایسی نجاست ہو کہ اس کا اثر معلوم نہ ہو تا ہو تو اس میں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ اگر ناپاکی نظر آ رہی ہو جہاں پر وہ ناپاکی ہو وہاں سے وضو نہ کرے۔

اور بدائع اور شرح الطحاوی میں ہے کہ دریائے فرات میں کوئی مردہ جانور بہتا جارہا تھا اس سے نیچے کی طرف کسی نے وضوء کیا تو اگر اس مردار کا مزہ یا بو یا رنگ پایا تو وہ پانی ناپاک ہو گا ورنہ نہیں، نظر آنے والی نجاست جیسے مردار جانور کہ اگر پانی اس کے کل یا آدھے پر سے بہہ رہا ہو تو اس سے نیچے کی طرف وضو جائز نہیں ہے حالانکہ آدھے ہونے کی صورت میں قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ جائز ہو، ع، مگر اس کلام کی ظاہری عبارت کہ اثر معلوم نہ ہو یہ عام ہے جو مردار اور غیر مردار سب کو شامل ہے اور ابن الہمامؒ نے اسی کو ترجیح دی اور ان کے شاگرد قاسم بن قطلوبغہ نے کہا ہے کہ یہی قول مختار ہے اور نہر الفائق میں اسی کو قوی کہا ہے، د۔

ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ اگر بہتے پانی میں نظر آنے والی نجاست بہہ نہیں رہی ہو بلکہ ٹھہری ہوئی ہو مثلاً مردار پڑا ہوا ہے اگر وہ پانی کے پورے دھار یا اس کے آدھے پر ہو تو اس کے نیچے سے وضو کرنا جائز نہیں اگرچہ اس کا اثر دیکھا نہ جائے، الفتح، اور نصاب میں ہے کہ بہتے پانی میں اس بات پر فتویٰ ہے کہ جب تک اس کا مزہ یا بو یا رنگ بدل نہ جائے اس وقت تک وہ ناپاک نہیں ہوتا، المضمرات المعیہ۔

اور اگر نہر پتلی ہو اتنی کہ اس کے چوڑان کو کتے نے روک لیا ہے اور پانی اس کے اوپر سے جاری ہے تو اگر پانی کی وہ مقدار جو کتے سے لگ کر جا رہی ہے اس دوسرے مقدار سے جو لگ کر نہیں جا رہی ہے کم ہو تو نیچے کی طرف سے وضو جائز ہے ورنہ نہیں، فقیہ ابو جعفرؒ نے کہا ہے کہ میں نے اپنے مشائخ کو اسی کا قائل پایا ہے، شرح الوقایہ، المحیط، یہی صحیح ہے، البحر الرائق۔

ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ حدیث الماء طهور الخ کو جب بہتے پانی پر محمول کیا گیا ہے تو جب تک اس بہتے پانی میں تغیر نہ آجائے اس سے وضو جائز ہونا چاہئے اگرچہ کتا اس پانی کے اکثر حصے کو لئے ہوئے ہو، پھر اس سلسلے حدیث کی تخصیص کرنے والا کوئی چاہئے، اس جگہ ظاہری حدیث کے موافق وہ روایت ہے جو اس مسئلے میں ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ پانی اس کتے کے اوپر اور نیچے جاری ہو تو بھی اس سے وضو کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، جیسا کہ الینابیع اور الفتح میں ہے، جب تک وصف متغیر نہ ہو، ش، اور نصاب میں ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے، المضمرات۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ الماء طهور الخ، ہر پانی کی طہارت کے واسطے دلیل ہے سوائے اس پانی کے جو متغیر ہو گیا ہو، لیکن اوپر وضاحت کے ساتھ یہ بات بتائی گئی ہے کہ بعض ناپاکیوں میں صرف نجاست معلوم ہونا معتبر ہے اس میں کسی تغیر کی ضرورت نہیں ہے، مگر کتے کے مسئلے میں بظاہر اس کے ناپاک اور غیر ناپاک ہونے کے اختلاف ہونے پر مسئلے کی بنیاد ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، اگرچہ فتویٰ اسی بات پر ہے کہ کتا نجس العین نہیں ہے مگر اصح وہی ہے جس کو مصنف ہدایہؒ نے صحیح فرمایا ہے واللہ تعالیٰ اعلم، اور اسی طرف صدر الشریعہ نے بھی اشارہ کیا ہے اور یہی احوط ہے، م۔

اگر کسی پرنالے پر کوئی ناپاکی پڑی ہوئی ہے اور بارش ہوئی یا ناپاکی منتشر ہے اور اس کا کل یا اکثر یا نصف پانی سے ملا تو وہ ناپاک ہو گا، س، ف، اس طرح اگر بارش کا پانی ناپاکیوں پر سے بہتا ہوا کسی جگہ میں جمع ہوا تو اس کا بھی یہی حکم ہے، ف۔

بعض فتاویٰ میں ہے کہ ہمارے مشائخ نے کہا ہے کہ بارش جب تک برس رہی ہو اس وقت تک پانی کو بہتے پانی کا حکم دیا جائے گا، اس بناء پر اگر کسی چھت پر ناپاکی پڑی ہوئی تھی اور بارش کا پانی اس سے مل کر بہہ کر کسی کے کپڑے کو لگ گیا تو کپڑا ناپاک نہ ہو گا ہاں اگر اس پانی میں تغیر آگیا ہو تو ناپاک ہو جائے گا، بارش اگر چھت پر ہوئی اور چھت پر نجاست سے ملی اور اس کا پانی بہہ کر گرا اس طرح پر کہ کسی کے کپڑے کو لگ گیا تو صحیح یہ ہے کہ اگر بارش ابھی تک بند نہیں ہوئی تھی تو جو پانی بہہ کر گرا ہے وہ پاک ہے، المحیط، بشرطیکہ اس میں تغیر نہ آیا ہو، التاتارخانیہ عن العتابیہ اور اگر بارش رک گئی پھر اس میں سے کچھ پانی بہہ کر گرا تو وہ

ناپاک ہے۔ المحیط۔ اور ہمارے متاخرین مشائخ نے کہا ہے کہ یہی مختار ہے، التاتارخانیہ عن النوازل، یہی قول مذہب کے اصول سے زیادہ موافق ہے اور صاحب ہدایہ کا مذہب مختار ہے، واللہ اعلم، م، اسی بناء پر صاحب ہدایہؒ نے فرمایا۔

والجاری ما لایتکرر استعماله، و قیل ما یذهب بتبنة

ترجمہ:- اور جاری پانی سے وہ پانی مراد ہے جس کا استعمال ایک بار سے زیادہ نہ ہو، اور بعضوں نے کہا ہے کہ جاری وہ ہے جو خشک تنکا بہا کر لے جائے۔

توضیح:- پرنالہ کا پانی، حد جریان، جاری پانی بنانا، مزید تحقیق

والجاری مالایتکرر استعماله..... الخ

یعنی بہتا پانی وہ کہلاتا ہے جس کا استعمال بار بار نہ ہوتا ہو، اس طرح پر کہ اگر وضوء کرنے والے نے کسی پانی سے چلو بھر پانی لے کر کلی کی پھر اس سے پانی لیا تو اگر وہ پہلا پانی اس چلو میں نہ آتا ہو بلکہ وہ آگے بڑھ جاتا ہو تو وہ جاری پانی کہلائے گا، اور دوسرا قول یہ ہے کہ جو پانی تنکے کو بہا کر لے جاسکے اسے جاری پانی کہا جائے گا، در مختار میں کہا گیا ہے کہ یہ ہی تعریف زیادہ مشہور ہے، م، بدائع و تحفہ اور ان کے علاوہ دوسری کتابوں میں بھی کہا گیا ہے کہ بہتا پانی وہ ہے جس کو لوگ عام طور پر بہتا پانی کہتے ہوں اور یہی اصح ہے، ع، التبیین، اگرچہ سہارے کے ساتھ نہ ہو، ت۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ پانی کو بہتا ہوا کہنے کے لئے بعض علماء نے یہ شرط لگائی ہے کہ اس کا جاری ہونا سہارے کے ساتھ ہو اور بعضوں نے یہ شرط نہیں لگائی، م، شیخ ابن الہمامؒ نے لکھا ہے بہتے پانی کے واسطے سہارے کا اور نہر کے مانند ہونا ضروری ہے، اور یہی قول مختار ہے، بعضوں نے کہا ہے کہ اگر کسی نے قمقمہ (ٹونٹی) سے استنجاء کیا تو اس کی وہ دھار جو ہاتھ سے پہلے پیشاب سے لگی ہو وہ پاک ہے کیونکہ وہ بہتا پانی ہے لیکن صاحب ہدایہؒ نے اپنی تجنیس میں کہا ہے کہ یہ قول محل تامل ہے کیونکہ اس کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ جب اس سے استنجاء کیا جائے تو وہ ناپاک نہ ہو، حالانکہ یہ بات درست نہیں ہے پھر یہ کہا ہے کہ اس کے نظیر وہ مسئلہ ہے جو مشائخ نے اپنی کتابوں میں بیان کیا ہے کہ ایک مسافر کے قریب ایک چوڑا پرنالہ ہے اور اسی میں اس کی ضرورت کا پانی ہے اس کے علاوہ اس کو دوسرا پانی ملنے کا یقین نہیں ہے صرف امید ہے تو اس کو یہ مشورہ دیا گیا ہے کہ اس کو چاہئے کہ اپنے کسی ساتھی سے کہے کہ پرنالے کے ایک طرف پانی لے کر ڈالتا جائے اور دوسری طرف پاک برتن رکھ دیا جائے جس میں پانی جا کر گرتا ہے کیونکہ یہ پانی خود پاک ہے اور پاک کرنے والا ہے اس لئے کہ یہ فی الحال بہتا پانی ہے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ طریقہ شیخ ابو الحسن الکرخیؒ سے ذخیرہ میں نقل کیا گیا ہے اور کہا کہ یہی صحیح ہے، عینیؒ نے بھی لکھا ہے کہ یہی صحیح ہے، م، پھر یہ بھی لکھا ہے کہ بعض مشائخ نے اس سے انکار کیا ہے اور کہا ہے اس مسئلے کی کوئی اصلیت نہیں ہے کیونکہ جاری پانی اسی وقت مستعمل نہیں ہوتا جبکہ چشمہ اور نہر کے ذریعے اسے مدد یا سہارا ہو، اور لکھا ہے ایسے دو چھوٹے حوض ہیں کہ ان میں سے ایک سے پانی نکلتا ہے اور دوسرے میں گرتا ہے اس کے درمیان سے اگر وضو کیا تو جائز ہے کیونکہ یہ آب رواں ہے، فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے کہ دوسرے حوض میں جو پانی جمع ہوا وہ اب ناقابل استعمال ہے، الفتح، میں مترجم کہتا ہوں کہ قاضی خان نے اس جگہ اس پانی کو جاری ہونے کا حکم نہیں دیا لیکن اس کے برخلاف دوسرے مسئلے میں کہا ہے کہ اگر نہر اوپر سے بند ہو اور پانی نہ آرہا ہو تو جب تک وہ جاری ہے، آب رواں کے حکم میں ہے، انتہی۔

اور ہندیہ میں ہے، اگر ایک چھوٹا حوض ہو اور اس سے دوسرے حوض میں درمیان سے پتلی نالی کاٹ کر پانی ڈالا جائے اس حالت میں اس بہتے ہوئے پانی سے وضو کیا جائے اور وہ سارا پانی جا کر گڈھے میں جمع کیا جائے اور دوسرا شخص اس سے نالی کاٹ کر اور بہتے پانی سے وضو کرے پھر وہ ایک گڈھے میں جمع ہو اور پھر تیسرا شخص اس سے اسی طرح کرے تو سب کا وضو صحیح

ہوگا، بشرطیکہ ہر دو گڈھے کے درمیان فاصلہ ہو اگرچہ تھوڑا ہو، اسی طرح اگر دو گڈھوں میں سے ایک سے نکل کر دوسرے میں جاتا ہو اور درمیان سے وضو جائز ہوگا، المحیط، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ ایسے مسائل مستعمل پانی کے ناپاک ہونے کی بناء پر ہیں، اور مختار روایت یہ ہے کہ مستعمل پانی خود تو پاک ہے مگر دوسروں کو پاک نہیں کر سکتا ہے، یہ مسئلہ خوب یاد رکھنے کے لائق ہے تاکہ اسی پر دوسرے مسائل بیان کئے جاسکیں اور ایسے مسائل پر جو مستعمل پانی کے ناپاک ہونے پر مبنی ہیں ان پر فتوی نہ دیئے جائیں، الفتح۔

یہ بات یاد رکھنے کے لائق ہے کہ صحیح قول میں آب رواں اسی کو کہا جائے گا جس کو عام لوگ بھی آب رواں مانتے ہوں، کیونکہ بہت سی صورتوں میں پانی کو لغت کے اعتبار سے تو بہتا پانی کہا جاسکتا ہے لیکن عام لوگوں کی اصطلاح میں اسے بہتا پانی نہیں کہتے ہیں، نیز اس بات میں اختلاف ہی ہے کہ دریا اور نہر کا پانی جاری ہے اور اس مسئلے میں بھی اختلاف نہیں ہے کہ منہ سے جو کلی پھینکی گئی یا ہاتھ رکھ کر پانی بہایا گیا یہ لغت کے اعتبار سے بہتا پانی ضرور ہے لیکن عام اصطلاح میں اسے آب رواں نہیں کہا جاسکتا ہے پھر یہ سوال ہو جاتا ہے کہ اگر بغیر کسی مدد کے آب رواں کہلائے گا تو یہ بھی قابل غور ہے، اس سے پہلے ایک حدیث گزر چکی ہے جو "حدیث البحر" کے نام سے مشہور ہے، بعض صحابہ کرامؓ نے رسول اللہ ﷺ سے سوال کیا کہ ہم اپنے سفر میں تھوڑا سا پانی لے جاتے ہیں اگر اسی سے وضو کریں تو پیاسے رہ جاتے ہیں تو کیا اسی مجبوری میں ہمارے لئے جائز ہوگا کہ ہم دریا کے پانی سے وضو کرلیا کریں، الخ، اس حدیث میں جاری کر لینے کی صورت موجود نہیں ہے اگر ایک لوٹا پانی الگ رکھ کر اسی کو بار بار جاری کر کے اسی سے وضو کرلیا جاتا تو بعض لوگوں کے قول کے مطابق بلاشبہ اس سے وضو درست ہو جاتا، اور قاضی خانؒ نے دونوں چھوٹوں گڈھوں کے درمیان بہتے پانی کو آب رواں نہیں مانا ہے، اور وہ نہر جو اوپر سے بند ہو اس کے بقیہ حصے کو آب رواں قرار دیا ہے اور بارش کے مسئلے میں جو محیط میں بعض فتاویٰ سے منقول ہے۔

بعض مشائخ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ چھت کا پانی اس وقت تک جاری مانا جاتا ہے جبتک کہ بارش برس رہی ہو، اور تاتارخانیہ نے نوازل سے نقل کرتے ہوئے اس کو متاخرین علماء کا مذہب مختار قرار دیا ہے، ابن الہمامؒ نے اس بات کی تصریح فرمائی ہے کہ آب رواں ہونے میں مدد ہونا ضروری ہے، صاحب ہدایہؒ کی تجنیس سے اسی بات کی تصریح کی گئی ہے لیکن تنوین میں اس بات کا اختیار دیا گیا ہے کہ آب رواں وہی پانی ہے جس کو عام عرف میں آب رواں کہا جاسکے اگرچہ مدد نہ ہو رہی ہو، انتہی، اور طحاویؒ نے کہا ہے کہ اس کے مقابل فتح القدیر کا قول کہ مدد کا ہونا ضروری ہے یہی مختار ہے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اب گفتگو اس بات میں ہے کہ بلا مدد کے بھی عرف میں جاری کہدیتے ہیں لیکن اس بات میں اختلاف بھی نہیں کہ مدد کے ساتھ جاری کہلاتا ہے اگر یہ بات کہی جائے کہ پرنالے وغیرہ کے مسئلہ کو صحیح کہنے کی شاید یہ وجہ ہے کہ بلا مدد کے بھی جاری ہونے والا جاری کہلاتا ہے، اس کا جواب یہ ہو کہ شاید بلا مدد کے جاری کو بھی جاری کہنا اس دوسری تعریف کے بناء پر ہو جس میں کہا گیا ہے کہ وہ تنکے کو لے جانے والا ہو۔

یہاں دو قول ہیں ایک صحیح دوسرا مختار میں سے قول مختار اعلیٰ ہے کیونکہ مختار کو بھی صحیح کہا گیا ہے لہٰذا یہ ارجح ہے چونکہ باب الطہارات احتیاط کا مقام ہے اور اس میں شک نہیں کہ بالمدد کے قول میں ہی زیادہ احتیاط ہے تو اسی پر فتویٰ ہونا چاہئے اگرچہ پرنالہ وغیرہ کا مسئلہ مقلدین کے واسطے بقدر ضرورت ہو۔

حمام کا حوض، نجس حوض میں پانی بہنا

حمام کے حوض کا پانی مشائخ کے نزدیک پاک ہے جب تک اس میں ناپاکی کا گرنا معلوم نہ ہو، اس لئے اگر کسی نے اپنا ایسا ہاتھ اس میں ڈالا کہ اس پر نجاست لگی ہوئی تھی تو دیکھا جائے گا کہ اگر حوض کا پانی ٹھہرا ہوا ہے اس میں نل سے پانی نہ گرتا ہو اور نہ

کوئی اس میں سے پانی نکالتا ہے تو پانی ناپاک ہو جائے گا، اور اگر لوگ اس حوض سے اپنے برتنوں سے پانی نکال رہے ہوں اور دوسری طرف سے پانی نل سے آرہا ہو تو اکثر مشائخ کے نزدیک اس میں ہاتھ ڈالنے سے پانی ناپاک نہ ہوگا، القاضی خان، اور اسی پر فتویٰ ہے، المحیط۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ برتنوں سے پانی نکالنا پے درپے اور متواتر ہونا چاہئے جیسا کہ المنیہ، پے درپے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دومرتبہ پانی لینے کے درمیان پانی میں ٹھہراؤ نہ آنے پائے، الزاہدی، اگر ایک چھوٹا گڈھا ایسا ہو کہ اس کا پانی ناپاک ہو گیا ہو اور اس کے ایک طرف سے اس میں پاک پانی آتا رہا اور دوسری طرف سے بہتا رہا تو فقیہ ابو جعفر کے نزدیک جیسے ہی اس حوض کا پانی دوسری طرف سے بہے گا اس کے طہارۃ کا حکم دیا جائے گا، اسی فتویٰ کو صدر شہید نے اختیار کیا ہے، المحیط، اور نوازل میں ہے کہ ہم اسی کو قبول کرتے ہیں، التاتارخانیہ۔

یہ مسئلہ اس بات کی دلیل ہے کہ ناپاک پانی سے حوض کے دیواروں کا ناپاک ہونا معتبر نہیں ہے اور اسی مسئلے سے بیر بضاعہ کا بھی جواب نکل گیا کہ بیر بضاعہ میں بھی اگرچہ نجاست بہہ کر آجاتی تھی لیکن دوسری طرف سے پانی کی دھار گر گر کر وہ نجاست بہہ جاتی تھی اور پانی پاک ہو جاتا تھا، م، جب کہ آب رواں کے کسی وصف میں نجاست مل جانے کی وجہ سے تغیر ہو جائے اور اس کے ناپاک ہو جانے کا حکم دیدیا جائے تو پھر اس کے پاک ہونے کا اس وقت تک حکم نہیں ہوگا جبتک کہ یہ تغیر ختم نہ ہو جائے اس طور سے کہ اس پر سے پاک پانی گزر جائے اور اس کے تغیر کو ختم کردے، المحیط، د، ع، ان تمام مسائل کے بعد مصنفؒ ٹھہرے ہوئے پانی میں سے جو بعض اعتبار سے آب رواں کا حکم ہے یعنی غدیر عظیم یا بڑا تالاب کا ذکر فرمایا ہے۔

والغدير العظيم الذى لا يتحرك احد طرفيه بتحريك الطرف الاخر اذا وقعت نجاسة فى احد جانبيه، جاز الوضوء من الجانب الآخر، لان الظاهر ان النجاسة لاتصل اليه، اذ اثر التحريك فى السراية فوق اثر النجاسة، ثم عن ابى حنيفةؒ انه يعتبر التحريك بالاغتسال، وهو قول ابى يوسف، وعنه بالتحريك باليد، وعن محمد بالتوضى، ووجه الاول ان الحاجة اليه فى الحياض اشد منها الى التوضى، و بعضهم قدروا بالمساحة عشرا فى عشر بذراع الكرباس توسعة للامر على الناس

ترجمہ:- وہ غدیر عظیم یعنی بڑا تالاب جو ایسا ہو کہ ایک کنارے میں حرکت دینے سے دوسرے کنارے تک وہ حرکت نہ پہنچے جب اس کے کسی ایک کنارے میں نجاست گر جائے تو اس کے دوسرے کنارے سے وضو کرنا جائز ہوگا اس سے ظاہراً یہ سمجھا جائے گا کہ یہ نجاست وہاں تک نہیں پہنچتی ہے کیونکہ حرکت دینے کا اثر پھیل جانے میں نجاست کے مقابلے میں بڑھا ہوا ہے، امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ حرکت دینے سے ایسی حرکت مراد ہے جو نہانے سے ہوتی ہے یہی قول امام ابو یوسفؒ کا بھی ہے اور امام اعظمؒ کا دوسرا قول یہ بھی ہے کہ حرکت سے وہ حرکت مراد ہے جو ہاتھ کو جنبش دینے سے ہوتی ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ حرکت مراد ہے جو وضو کرنے سے پیدا ہوتی ہے پہلے قول **والغدير العظيم الخ**، وجہ یہ ہے کہ حوضوں کی حاجت غسل کرنے کے مقابلے میں وضو کرنے کے لئے بہت زیادہ ہوتی ہے، اور بعض فقہاء نے بڑے حوض کا ناپ کر اندازہ لگایا ہے یعنی جو دہ در دہ یعنی دس ذراع لمبا اور دس ذراع چوڑا ہو، ذراع سے وہ مراد ہے جو کپڑے کے لئے مستعمل ہوتا ہے یہ حکم لوگوں پر آسانی کے لئے ہے۔

توضیح:- بڑا تالاب اور اس کا اندازہ، دہ در دہ

والغدير العظيم الذى لا يتحرك احد طرفيه بتحريك الطرف الاخر ......الخ

ٹھہرے ہوئے پانی کے سلسلہ میں بڑے تالاب کی بحث شروع ہوئی پہلے اس کی تعریف پھر اس کے مسائل بیان کئے

جائیں گے بڑے تالاب سے مراد ایسا تالاب ہے، جس میں ایک طرف حرکت دینے سے وہ حرکت دوسری طرف نہ پہنچتی ہو ایسے پانی میں اگر ایک کنارہ میں ناپاکی پڑ جائے تو اس کے دوسرے کنارہ میں وضو کرنا جائز ہے اس جملہ میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اگر دوسری جانب یا تمام جانبوں میں نجاست پڑی ہوئی ہو تو کسی طرف سے وضو کرنا جائز نہیں ہوگا، اس مسئلہ میں کچھ اختلافات ہیں جو بعد کو بیان کئے جائیں گے۔

لان الظاهر ان النجاسة لاتصل اليه، اذ اثر التحريك في السراية فوق اثر النجاسة.....الخ

ایسے پانی سے وضو کرنے کو جائز کہنے کی وجہ یہ ہے کہ بظاہر یہ نجاست ایک کنارہ سے دوسرے کنارہ تک نہیں پہنچتی کیونکہ حرکت دینے کا اثر اتنی تیزی کے ساتھ دوسرے کنارہ پہنچ جاتا ہے کہ ناپاکی اس تیزی کے ساتھ نہیں پہنچ پاتی، تو جب حرکت دینے سے اس کا اثر دوسری طرف نہیں پہنچا تو جو اس سے کم اثر ہے یعنی نجاست وہ تو بدرجہ اولیٰ نہیں پہنچے گی، اس میں اشارہ اس بات کی طرف ہے کہ حکم کی بنیاد ظاہر حالت پر ہے، حرکت دینے کے سلسلے میں یعنی کیسی حرکت کا اعتبار ہوگا اس سلسلے میں دو قول ہیں پہلا قول ابو حنیفہؒ کا ہے اور یہی قول امام ابو یوسفؒ کا بھی ہے کہ اس پانی کے اندر غسل کرتے وقت پانی میں جو حرکت ہوتی ہے اس کا اعتبار ہوگا، لیکن امام صاحب کا ہی دوسرا قول یہ ہے کہ ہاتھ سے درمیانہ طور پر حرکت دینے سے اگر دوسری طرف یہ حرکت پہنچ جائے تو سمجھا جائے گا کہ دوسری طرف بھی نجاست پہنچ گئی ہے ورنہ نہیں۔

وعن محمد بالتوضي، ووجه الاول ان الحاجة اليه في الحياض اشد منها الى التوضي.....الخ

اور امام محمدؒ کا قول یہ ہے کہ وضو کرنے میں جو حرکت ہوتی ہے اسی کا اعتبار ہوگا، **وجه الاول الخ**، پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ عام طور پر حوضوں اور تالابوں میں پانی رکھنے کی ضرورت وضو کرنے والوں کے مقابلہ میں غسل کرنے والوں کو بہت زیادہ ہوتی ہے کیونکہ لوگ عموماً اپنے گھروں میں ہی وضو کرلیا کرتے ہیں البتہ غسل کرنے کے لئے حوض اور تالاب کا رخ اختیار کرتے ہیں اس لئے غسل کا ہی اعتبار ہوگا۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ حرکت تو نہانے وضو کرنے اور ہاتھ کے ہلانے سے ہر طرح سے ہوتی ہے لیکن ہاتھ سے حرکت کا اعتبار کرنے میں لوگوں کو زیادہ آسانی ہوتی ہے، ع، یہ توضیح بہت بعید ہے بلکہ اس میں اصل نجاست پہنچنے کا اندازہ ہے کم سے کم کسی حرکت سے اس کا اندازہ ہو سکتا ہے کہ نجاست پہنچی ہے اس لئے ایک اندازہ ہاتھ کا بھی بیان کیا گیا ہے ظاہراً یہ بات نجاست کی کیفیت کی بات پر موقوف ہے اس لئے کہ پیشاب اور شراب جیسی چیز بنسبت غلیظ اور پیمانہ وغیرہ جیسی چیز کے بنسبت جلد پھیلتی ہے اس لئے ہر ایک کے مناسب ہی حرکت کے اندازہ کا اعتبار ہونا چاہئے یہی وجہ ہے کہ امام اعظمؒ سے دو قول منقول ہے ایک قول زوردار حرکت دینے کی یعنی غسل اور دوسرا قول آہستہ حرکت دینے کی یعنی ہاتھ سے ہلانے کی، عینیؒ نے لکھا ہے کہ اگر بڑے تالاب میں پانی کا مزہ یا بو یا رنگ بدل گیا ہو تو اس سے وضو جائز نہیں ہے جیسا کہ فتاویٰ الولوالجی میں ہے امام ابو حنیفہؒ سے ظاہری روایت یہ ہے کہ خود وضو کرنے والے کی غالب رائے کا اعتبار ہوگا کہ اگر اس کی غالب رائے یہ ہو کہ نجاست دوسری جانب پہنچ گئی ہے تو وضو جائز نہیں ہے ورنہ جائز ہے۔

مشائخ کی ایک جماعت کے نزدیک اصل قول یہی ہے جیسا کہ شیخ کرخیؒ اور مصنف غایت البیان شرح ہدایہ اور مصنف ینابیع وغیرہم ہیں، اور شمس الائمہ وغیرہم نے کہا ہے کہ ظاہری مذہب یہی ہے کہ مسئلہ کو خود وضو کرنے والے کی حوالہ کر دیا جائے پھر یہ کہا ہے کہ اصل مسئلہ یہی ہے، اور سروجیؒ نے کہا ہے کہ یہی ظاہر المذہب ہے تلخیص الفتح اور العینی، اسی قول کو بحر الرائق نے بھی قبول کیا ہے

و بعضهم قدروا بالمساحة عشرا في عشر بذراع الكرباس، توسعة للامر على الناس.....الخ

یعنی فقہاء نے تالاب کے بڑے ہونے کے ماننے کے لئے ناپ کر فیصلہ کرنے پر اعتبار کیا ہے، کہ وہ کپڑے کے گز سے

دس گز لمبا اور دس گز چوڑا ہو اس طرح لوگوں کو زیادہ آسانی ہوگی، مطلب یہ ہے کہ اگر کپڑہ کے گز سے تالاب دس گز لمبا اور دس گز چوڑا ہو تو وہ دہ دردہ کہلائے گا جو اتنا بڑا ہوگا کہ اس میں ایک طرف سے دوسری طرف نجاست نہیں پہنچے گی اور اگر اس مقدار سے حوض کم ہو تو نجاست ایک کنارہ سے دوسرے کنارہ تک پہنچ جائے گی جیسا کہ شیخ الاسلام کی مبسوط میں ہے، یہ اندازہ ابو سلیمان جوزجیؒ نے کیا ہے اصل میں یہ قول امام محمدؒ سے منقول ہے اور عام مشائخ نے بھی اس قول کو مان لیا ہے۔ النہایہ۔ والمحیط۔ اسی قول کو مشائخ نے اور عبداللہ بن المبارک اور ابو اللیث نے بھی قبول کیا ہے اور ہمارے علماء کے اکثر کا بھی یہی قول ہے، ناپنے میں جس گز کا اعتبار ہوتا ہے اس کے بارے میں بھی علماء کا اختلاف ہے چنانچہ فتاویٰ قاضی خان میں زمین ناپنے کا گز ذراع الملک کو لکھا ہے جو ایسی سات مٹھی کے برابر ہوتا ہے جس میں ہر ایک انگلی کھڑی ہوئی رکھی ہوئی ہو اور کہا ہے کہ یہی صحیح ہے اور خیر المطلوب میں اسی قول کو اختیار کیا ہے لیکن صاحب ہدایہؒ نے کپڑے کے ناپنے کا گز مانا ہے جو انگلی کھڑی کئے بغیر ہی سات مٹھی کے برابر ہوتا ہے، مع، اور تبیین میں چھ مٹھی چوبیس انگلی کا اندازہ بیان کیا گیا ہے، م۔

وعليه الفتوى، والمعتبر في العمق ان يكون بحال لاينحسر بالاغتراف، هو الصحيح، وقوله في الكتاب :جاز الوضوء من الجانب الآخر، اشارة الى انه ينجس موضع الوقوع

ترجمہ :- اور اسی قول پر فتویٰ ہے اور گہرائی کے بارہ میں اعتبار یہ ہے کہ صرف اتنا گہرا ہو کہ اس سے چلو بھر لینے سے زمین نظر نہ آجائے یہی قول صحیح ہے اور کتاب میں جو یہ فرمایا ہے کہ اس بڑے تالاب میں دوسری جانب وضو جائز ہے تو اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ جس جانب نجاست گرے گی اس جانب نجاست گرنے کی جگہ ناپاک ہو جائے گی۔

توضیح: گز کا اعتبار، گولائی میں اور چوڑائی میں

وعليه الفتوى، والمعتبر في العمق ان يكون بحال لاينحسر بالاغتراف.....الخ

تالاب کے بڑے ہونے کے سلسلے میں دہ دردہ کے قول پر ہی فتویٰ ہے پس فتویٰ کے واسطے یہی مختار ہے اور نہر الفائق میں ہے کہ دہ دردہ کا ہی اعتبار کرنا زیادہ بہتر ہے خصوصاً عوام کے حق میں جن کی کچھ رائے نہیں ہوتی اسی وجہ سے متاخرین علماء نے اسی پر فتویٰ دیا ہے، د، دہ دردہ تالاب مربع ہونے کی صورت میں چالیس گز لمبائی کے برابر ہوگا اور اگر گول ہو تو چوالیس اور اڑتالیس گز کا اندازہ کیا گیا ہے لیکن ان میں بھی زیادہ پسندیدہ قول چھیالیس گز کا ہے اسی پر فتویٰ دینا چاہئے ہف۔

اور فتاویٰ ظہیریہ میں ہے کہ اڑتالیس کا اعتبار ہونا چاہئے اس سے کم میں پاک نہیں رہے گا اور ایک قول میں چھتیس گز بیان کیا گیا ہے اور یہی صحیح ہے، ع، اور در مختار میں بھی گول ہونے کی صورت میں چھتیس گز لکھا ہے اور مثلث ہونے کی صورت میں ہر طرف سے پندرہ گز اور چوتھائی گز سے کچھ زیادہ ہونا چاہئے، م، اور اگر گول حوض ہو تو اڑتالیس کا اعتبار ہوگا، الخلاصہ اور یہی احوط ہے، محیط السرخسی، لیکن چھیالیس پر فتویٰ دیا جائے۔

لمبی نالی، صرف گہرائی میں دس گز ہو، گہرائی کی حد

اگر چوڑائی بہت ہی کم ہے صرف لمبائی ہی میں ہے تو اگر حساب سے وہ دہ دردہ کے مساوی ہو تو لوگوں کی آسانی کے خیال سے اس سے وضو کرنا جائز ہوگا، التجنیس، ع، اور اگر اوپر سے وہ دہ دردہ ہے لیکن گہرائی میں اس کے نیچے کم ہونے کی صورت میں اس میں نجاست پڑ جانے سے اوپر سے وضو کرنا جائز ہوگا یہاں تک کہ پانی خشک ہو کر وہ دہ دردہ سے کم ہو جائے تو اب اس سے وضو جائز نہیں ہوگا، النہر عن السراجیہ، لیکن خلاصہ میں لکھا ہے کہ اب بھی پاک ہے جیسا کہ ہندیہ میں ہے، م، اور اگر وہ اوپر سے دہ دردہ سے کم ہو اور نجاست پڑنے سے اس کے ناپاک ہونے کا حکم دیا پھر وہ پانی نیچے کم ہو گیا اور نیچے میں وہ دہ دردہ ہے تو پانی جب اس حد تک پہنچ جائے تو صحیح قول کے مطابق اب اس میں وضو اور غسل کرنا جائز ہوگا، الہندیہ عن المحیط، ایسا ہی النہر

عن السراجیہ میں ہے، لیکن خلاصہ میں اس کے خلاف لکھاہے یعنی یہ کہ وہ اب بھی نجس ہے، م، اور لمبائی بھی نہیں ہے اور چوڑائی بھی نہیں ہے مگر گہرائی دس گز کی ہے تو قہستانی میں اس کو بھی دہ در دہ کے برابر ماناہے لیکن بحر الرائق میں فتح القدیر سے اس قول کو رد کیاہے اور اصح اور اوجہ قول یہ ہے کہ وہ نجاست گرنے سے نجس ہو جائے گا، مد۔

واضح ہو کہ دہ در دہ سے اندازہ کرنا اور اس کے دوسرے اندازوں کو ابن الہمامؒ نے زبردستی اور بلا دلیل قرار دیاہے اور بحر الرائق نے ان کی موافقت میں یہ کہاہے کہ اس کا ثبوت کسی شرعی دلیل سے نہیں ہے، اور صدر الشریعہ نے شرح وقایہ کے اندر جو اس کی شرعی دلیل کی بنیاد کنوئیں کے ارگرد کی جگہ کو بتایاہے اس کو رد کیاہے، شیخ الاسلام عینیؒ نے کہاہے کہ بیر بضاعہ کی حدیث دہ در دہ کے قول کے واسطے سند بن سکتی ہے، تفصیل یہ ہے کہ امام محمد سے زیادہ پانی کے متعلق جب پوچھا گیا جو نجاست پڑنے سے ناپاک نہیں ہوتا وہ کونسا ہے۔

تو جواب دیا کہ میری مسجد کے برابر ہو تو وہ کثیر ہے اس لئے اس مسجد کو ناپا گیا تو مسجد اندر سے ہشت در ہشت یعنی آٹھ گز لانبی آٹھ گز چوڑی اور باہر سے دہ در دہ پائی گئی ادھر بیر بضاعہ بھی ہشت در ہشت تھا اس دلیل کی بناء پر کہ امام ابوداؤدؒ نے اپنی کتاب سنن میں کہاہے کہ میں نے بیر بضاعہ کو اپنی چادر سے اس طرح ناپا کہ اس پر چادر پھیلادی تو اس کا عرض چھ ہاتھ نکلا پھر میں نے اس شخص سے پوچھا جس نے دروازہ کھول کر مجھے وہاں پہنچایا تھا کہ کیا تم نے اس میں پہلے کے مقابلے میں کچھ تغیر کیاہے تو اس نے کہا کہ کچھ نہیں، اس وقت میں نے دیکھا کہ اس کے پانی کا رنگ بدلا ہوا تھا، انتہی، اس طرح جب اس کا عرض چھ گز ہونا معلوم ہوا تو یقیناً اس کی لمبائی زیادہ ہو گی کیونکہ اکثر ایسا ہی ہوا کرتاہے اور اگر وہ کنواں گول ہوتا تو اس طرح کیا جاتا کہ اس کا دور اور چکر چھ گز کا تھا، اب جب کہ اس کے طول اور عرض کا اوسط نکالا جائے تو وہ آٹھ ہو جائے گا یا اس سے کچھ زیادہ ہو گا کیونکہ اس جگہ اصل مقصد اندازہ کرنے کاہے پوری تحقیق مقصود نہیں تھی اسی بناء پر امام محمدؒ نے عبادات کی بحث میں احتیاط کر کے اس کو سند بنالیا اور دہ در دہ کا انداز بتلایا۔

والمعتبر فی العمق ان یکون بحال لاینحسر بالاغتراف، ھو الصحیح.....الخ

بڑے حوض کی گہرائی کے بارے میں یہ اندازہ لگایاہے کہ وہ صرف اتنا گہرا ہو کہ اس سے چلو بھر پانی لینے سے زمین نظر نہ آئے یہی صحیح ہے اسی قول کو فقیہ ابو جعفرؒ نے قبول کیاہے اور ظاہر الروایت میں کوئی اندازہ نہیں بتایا گیاہے، مع، ہم نے اوپر اس بات کی طرف اشارہ کر دیاہے کہ لمبائی اور چوڑائی میں دہ در دہ کا اندازہ کرنا اور گہرائی میں وہ جو ابھی بتلایا گیا اگرچہ اس پر فتویٰ ہے لیکن ظاہر مذہب میں جو اندازہ نہ کرنے کا فیصلہ کیا گیاہے وہ اب بھی بعض صورتوں میں باقی رہے گا اس اندازے کو لازمی نہیں ماننا چاہئے بلکہ صحیح قول وہی ہے جو ظاہر مذہب ہے، جیسا کہ الفتح میں ہے۔

یہ اندازہ جو بیان کیا گیا صرف عوام کی سہولت کے خیال سے ہے اسی بناء پر اگر کسی جگہ دہ در دہ حوض میں اس قدر ناپاک پانی ملادیا کہ اس حوض کے پانی کی سطح ایک انگلی اوپر آگئی اس سے صاف معلوم ہوتاہے کہ نجاست سارے پانی پر پھیل گئی ہے یہی قول معتمد اور صحیح ہے اگرچہ بعض لوگوں نے دہ در دہ کے قول پر ہر طرف سے اعتبار کر کے ایسی تفریع کی ہے لیکن محققین کے قول میں تصریح موجود ہے ہاں اگر ایک تالاب میں ایک طرف کسی نے پیشاب کر دیا تو عوام کے واسطے بیان کیا ہوا اندازہ مفید ہو گا، م، ٹھہرا ہوا پانی بہت ہو تو بہتے پانی کے حکم میں ہو گا اس لئے اس میں ایک طرف ناپاکی گرنے سے سب کو نجس نہیں کہا جائے گا ہاں اس صورت میں کہ اس کا رنگ یا بو یا مزہ بدل جائے تو اس صورت میں سارے علماء اس کے ناپاک ہونے پر متفق ہیں اور اسی کو عام مشائخ نے بھی قبول کیاہے، المحیط، اور رنگ، بو مزہ کے بدل جانے کے معنی یہ ہیں کہ اس سے ناپاکی کا ملنا معلوم ہو یہاں تک کہ اگر وہ ناپاکی ایسی ہو کہ اس میں رنگ، بو اور مزہ میں کوئی فرق نہ آیا ہو تو صرف نجاست کے گرنے کا معلوم ہونا ہی کافی ہو گا۔

وقولہ فی الکتاب :جاز الوضوء من الجانب الاٰخر، اشارۃ الی انہ ینجس موضع الوقوع.....الخ

اور الکتاب یعنی قدوری میں جو یہ بتایا ہے عذیر عظیم کے دوسرے جانب وضو جائز ہے اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہوتا ہے کہ جس جانب نجاست گرے گی وہ جگہ نجاست گرنے سے ناپاک ہو جائے گی خواہ وہ دیکھنے میں آتی ہو یا نہ، مشائخ عراق سے یہی قول منقول ہے، ع، صاحب مبسوط اور بدائع بھی اسی کے قائل ہیں، شارح کنز نے اس قول کو اصح کہا ہے، ف، اور بدائع میں کہا ہے کہ یہی ظاہر الروایت ہے اور امام کرخیؒ اور کچھ دوسروں نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے، ط۔

وعن ابی یوسف انه لاینجس الا بظهور النجاسة فیه کالماء الجاری

ترجمہ:- اور امام ابو یوسفؒ سے یہ روایت ہے کہ جس جگہ نجاست گری ہے وہ جگہ بھی ناپاک نہ ہو گی مگر اس صورت میں کہ وہاں نجاست ظاہر ہو جائے جیسا کہ بہتے پانی میں حکم ہے۔

توضیح:- نجاست گرنے کی جگہ، نہر یا حوض کے کنارہ صف باندھ کر وضو کرنا

وعن ابی یوسفؒ ......الخ

امام ابو یوسفؒ سے یہ قول منقول ہے کہ جس جگہ ناپاکی گرے گی وہ ناپاک نہ ہو گی لیکن اگر گرنے کے بعد نجاست ظاہر ہو رہی ہو تو وہ جگہ ناپاک ہو جائے گی جیسا کہ آب جاری میں حکم ہے، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ اس قول کو صحیح کہنا چاہئے اور نظر آنے والی، نظر نہ آنے والی میں بھی فرق نہ کرنا چاہئے، کیونکہ دلیل کا یہی تقاضا ہے زیادہ پانی ہونے کی صورت میں اس میں کوئی تغیر آئے بغیر اس کو ناپاک کہنے کا حکم نہ دیا جائے جو متفق علیہ فیصلہ ہے جیسا کہ شیخ الاسلام سے منقول ہوا اور منتقی میں بھی اس کے مطابق لکھا ہے کہ اگر کچھ لوگ ایک نہر کے کنارے صف باندھ کر بیٹھ جائیں تو سب کا وضو جائز ہے یہی حکم حوض میں بھی ہے کیونکہ حوض کا پانی بہتے پانی کے حکم میں ہے، انتہی، بلاشبہ اس سے مراد بڑا حوض ہے، الفتح۔

اس دلیل میں تامل ہے کیونکہ بہتے پانی کے مانند ہونے میں بالکل اس جیسا ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ ہمیں جاری پانی کے بیان میں یہ بات معلوم ہوئی کہ اس کی ناپاکی بھی بہہ جاتی ہے مگر بڑے حوض میں ایسی بات نہیں ہوتی کہ ناپاکی بہہ کر نکل جاتی ہو، منیۃ المصلی میں ہے کہ اگر لوگ نہر کے کنارے صف باندھ کر بیٹھے وضو کرتے ہیں تو جائز ہے اور یہی صحیح ہے، الہندیہ، م، اور مشائخ بخارا اور بلخ نے کہا ہے کہ اگر وہ ناپاکی نظر نہ آتی ہو تو جس جگہ وہ ناپاکی گرے اسی جگہ سے وضو کر سکتا ہے لیکن اگر ناپاکی نظر آنے والی ہو تو جائز نہ ہو گا، ع، اور کہا گیا ہے کہ یہی اصح ہے اور ابن امیر الحاج نے کہا ہے کہ اگر غالب رائے یہ ہو کہ اس جگہ نجاست نے اثر نہیں کیا ہے تو وضو کر سکتا ہے ورنہ نہیں اور یہی اصح ہے، ط، اوپر یہ بات گذر گئی ہے کہ شیخ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ مرئیہ اور غیر مرئیہ میں فرق کئے بغیر وضو کے جائز ہونے کو صحیح مانا جائے، الفتح، اسی پر فتویٰ دیا جائے، الدر، اور فتویٰ کے واسطے ارجح اور احوط وہ قول ہے جس کو بدائع میں ظاہر الروایہ کہا ہے یعنی صرف اس جگہ کو ناپاک کہنا جہاں نجاست گری ہو، واللہ تعالیٰ اعلم، لیکن سراج الوہاج میں کہا ہے کہ بخارا کے مشائخ کا قول زیادہ صحیح ہے، الہندیہ، اور عراق کے مشائخ کے قول کے مطابق نجاست کی جگہ سے اتنی جگہ چھوڑ کر وضو کرے جو چھوٹے حوض کے برابر ہو جیسا کہ خلاصہ میں ہے چھوٹے حوض کا اندازہ چہار در چہار یعنی بھی چار گز لمبا چار گز چوڑا کا انداز ہے، الکفایہ۔

چند ضروری مسائل

بڑا حوض کنوئیں میں میلے کچیلے گھڑے استعمال کرنا، نہر سے وضوء کرنا، پانی کو ناپاک گمان کرنا، کھیت کا پانی

نمبر ۱۔ بدبودار بڑے حوض سے وضو جائز ہے بشرطیکہ نجاست کا ہونا معلوم نہ ہو، قاضی خان۔

نمبر ۲۔ ایسے حوض سے وضو کرنا جائز ہے جس میں نجاست کا احتمال ہو مگر یقین نہ ہو اور اس کا حال دریافت کرنا واجب

نہیں ہے، المحیط، کیونکہ دریافت کرنے کی ضرورت دلیل کے نہ ہونے پر ہے جبکہ اس جگہ مطلقاً استعمال کی دلیل موجود ہے نیز بیت المقدس جاتے ہوئے راستے میں جب عمرو بن العاصؓ نے کھڑے ہو کر حوض کے مالک کو آواز دی پھر اس سے یہ پوچھنا چاہا کہ کیا تمہارے حوض پر درندے بھی پانی لینے آتے ہیں حضرت عمرؓ نے اس کو جواب دینے سے منع کر دیا یہ کہتے ہوئے کہ اے حوض والے اس سلسلے میں کوئی جواب نہ دو جیسا کہ موطا میں ہے، اسی طرح اگر رنگ بو بدل بھی جائے تب بھی جائز ہوگا جب تک یہ معلوم نہ ہو کہ یہ تغیر نجاست ہی کی وجہ سے ہے کیونکہ تغیر کسی پاک چیز کے گرنے سے اسی طرح کبھی دیر تک پڑے رہنے سے بھی تغیر ہوتا ہے۔

نمبر ۳۔ ایسے کنوئیں سے بھی وضو کرنا جائز ہے جس میں میلے کچیلے گھڑے ڈالے جاتے ہیں ان گھڑوں کو نوکر، چاکر، چھوٹے، بڑے ہر قسم کے لوگ کنوئیں میں ڈالتے ہیں اور وہ پانی کے احکام سے واقف بھی نہیں ہوتے ہیں، دیہاتی اور عام لوگ اپنے میلے کچیلے ہاتھوں سے چھوتے ہیں ان کے باوجود اس وقت تک ان کنووں سے وضو کرنا جائز ہے، جبتک کہ اس کے ناپاک ہونے کا یقین نہ ہو جائے، الفتح، اور اس کی رسی اور اس کے ڈول بھی پاک ہوں گے، الظہیریہ۔

نمبر ۴۔ اگر کسی نے پانی کو ناپاک گمان کرتے ہوئے اس سے وضو کیا مگر بعد کو معلوم ہوا کہ وہ پاک ہی ہے تو وضو صحیح مانا جائے گا، الخلاصہ۔

نمبر ۵۔ نہر سے وضو کرنا افضل ہے مگر جس جگہ معتزلہ رہتے ہوں تو امام کے قول کے مطابق برعکس افضل ہے، الفتح۔

نمبر ۶۔ اگر نیستان (نرکل) کا کھیت یا زمین جس میں کھیتی ہے اور نیستان میں پانی بھرا ہوا ہے اور کھیت میں بھی پانی ہے اور کھیتی کے درخت باہم ملے ہوئے اور اس پانی سے وضوء اگر وہ دردہ ہو تو جائز ہے، نرکل اور کھیتی کا ملا ہوا ہونا پانی کے آپس کے ملنے کو مانع نہیں ہیں، اگر کسی نے ایسے حوض سے وضو کیا جس کے تمام پانی پر کائی چھائی ہوئی ہے اگر وہ کائی ایسی ہو کہ حرکت دینے سے حرکت میں آجائے تو اس سے وضو جائز ہوگا، الخلاصہ۔

فتاویٰ میں ہے کہ ایک بڑے تالاب جس میں گرمیوں میں پانی نہیں رہتا ہے اور اس میں آدمی پائخانے کرتے ہیں اور جانور بھی لید و گوبر کرتے رہتے ہیں پھر وہ تالاب جاڑوں میں یا بارش میں بھی بھر جاتا ہے اور اس سے برف نکال لیا جاتا ہے تو اگر ایسا ہو کہ جو پانی اس میں آتا ہے وہ ناپاک مقام پر ہی آجاتا ہے تو پانی اور برف دونوں ناپاک ہیں اگرچہ اس کے بعد پانی زیادہ ہو گیا ہو لیکن اگر پانی اس تالاب کے کسی حصے میں جمع ہو کر دہ در دہ ہونے کے بعد نجاست سے ملا تو پانی اور وہ جگہ دونوں پاک ہیں، الفتح، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس مسئلے میں اس قید کا ہونا ضروری ہے کہ اس جگہ کی ناپاکی اتنی زیادہ نہ ہو کہ جس سے پانی متغیر ہو جائے ورنہ بالاتفاق اس سے وضو جائز نہ ہوگا، جیسا کہ اس کا بیان المحیط اور الفتح سے بار بار گزر چکا ہے، م۔

نمبر ۸۔ اگر بڑے حوض کا پانی ناپاک ہو کر زمین میں جذب ہو گیا اور زمین بالکل خشک ہو گئی تو اب زمین کے پاک ہونے کا حکم دیا جائے گا، اس کے بعد اس میں دوبارہ پانی آنے سے اختلاف ہے، اظہر روایت یہ ہے کہ ناپاکی اب دوبارہ واثر نہ کریگی، السراج الوہاج، اور اصل روایت یہ ہے کہ ناپاکی لوٹ آئے گی، ع،

نمبر ۹۔ اسی طرح اگر مٹی مل کر جھاڑ دی جائے یا مردار کی کھال مٹی یا دھوپ سے دباغت دی گئی یا ناپاک ہو کر خشک ہو گئی یا کھال کو پانی پہنچا یا کنوئیں میں پانی آگیا تو ان تمام صورتوں میں نصیر ابن یحییٰ نے کہا ہے تو اس کے پاک ہونے کا حکم دیا جائے گا، یہ قول عام لوگوں کے لئے بہت آسان ہے، اور محمد ابن سلمیؒ نے کہا ہے کہ ناپاک ہونے کا حکم دیا جائے گا، یہ قول دلیل کی وجہ سے زیادہ قوی ہے، اسی قول کو مانند ہشامؒ نے امام محمدؒ سے نقل کیا ہے، ع۔

نمبر ۱۰۔ اگر بڑا حوض ناپاک ہو گیا پھر اس میں پاک پانی کسی طرح آگیا اور وہ زیادہ ہو گیا تو بھی وہ ناپاک ہوگا، المجتبیٰ، اور

کہا گیا ہے کہ اگر اس میں سے کچھ پانی نکل گیا ہو چاہے وہ تھوڑا ہی ہو تو اب پاک ہو جائے گا، یہی قول اصح ہے، المحیط، اور یہی صحیح ہے، م، نمبر ۱۱۔ اگر حمام کے بہے ہوئے پانی میں کوئی دونوں پاؤں ڈالے تو دونوں کو دھونا واجب ہے، اور اصل یہ ہے کہ اگر یہ معلوم ہو کہ حمام میں کسی جنبی نے غسل کیا ہے اس وقت پاؤں دھونا واجب ورنہ نہیں مگر قول اول میں زیادہ احتیاط ہے، المحیط والمجتبیٰ، نمبر ۱۲۔ اگر کوئی چھوٹا حوض ہو یعنی دہ در دہ سے کم ہو جس میں ایک طرف سے پانی آتا ہو اور دوسری طرف سے نکل جائے تو اس میں ہر طرف سے وضوء کرنا جائز ہوگا، اور اسی پر فتویٰ ہے، خواہ چار دہ چار ہو یا اس سے کم ہو یا زیادہ ہو، شرح الوقایہ، الزاہدی معراج الدرایہ۔

قال: وموت ماليس له نفس سائلة في الماء لاينجسه، كالبق والذباب والزنابير والعقرب ونحوها، وقال الشافعي: يفسده، لان التحريم لابطريق الكرامة آية للنجاسة، بخلاف دود النحل، وسوس الثمار، لان فيه ضرورة

ترجمہ:- کہا اور پانی میں ایسے جانور کا مرنا جس میں بہنے والا خون نہیں ہے اس کو ناپاک نہیں کرتا ہے جیسے مچھر، مکھی، بھڑ اور بچھو اور ان کے مانند دوسرے جانور لیکن امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ایسے جانور کا مرنا بھی پانی کو خراب یعنی ناپاک کر دیتا ہے کیونکہ یہ جانور حرام ہیں اور ایسا حرام ہونا جو بزرگی اور شرافت کے اعتبار سے نہ ہو وہ ناپاکی کی نشانی ہے بخلاف شہد کی مکھیوں کے اور پھلوں کے کیڑوں کے کہ ان کے مرنے سے پانی ناپاک نہیں ہوتا کیونکہ ان میں مجبوری ہے۔

توضیح: پانی میں جانور کا مرنا جیسے مکھی مچھر وغیرہ

وموت ماليس له نفس الخ، یعنی اگر پانی میں ایسا جانور مر جائے جس میں بہتا ہوا خون نہیں ہے اس کے موت سے پانی ناپاک نہیں ہوتا ہے البق، مچھر الذباب مکھی الزنابیر زنبور کی جمع، بھڑیں، عقرب بچھو اور ان جیسے دوسرے جانور کہ اگر یہ جانور پانی میں مر جائیں تو پانی خواہ تھوڑا ہو یا زیادہ وہ ناپاک نہیں ہوتا۔

بق، ذباب، زنابیر یہ سب الفاظ جمع کے ہیں اور شیخ الاسلام عینیؒ کے نسخے میں عقرب بھی لفظ جمع عقارب مذکور ہے سب کو لانے سے جانوروں کی تمام قسموں کی طرف اشارہ ہے ان کی تمام قسمیں برابر ہیں اور ان کے جیسے جانوروں کی مثال میں عینیؒ نے کہا ہے کہ جیسے چیچڑی، ٹڈی، شہد کی مکھی، چیونٹی، جونک صرصر پسو، گھن، کھٹمل، ع، اگر جونک خون چوس کر تھوڑے پانی میں مر گئی تو مجتبیٰ میں لکھا ہے کہ اصح قول کے مطابق پانی خراب ہو جائے گا اور نہر الفائق میں کہا ہے کہ اس حکم سے ایسے مچھر، کھٹمل، چیچڑی خواہ چھوٹی ہو یا بڑی کا حکم ظاہر ہوتا ہے جو خون چوس کر تھوڑے پانی میں مر جائے کہ پانی ناپاک ہو جائے گا، اور وہبانیہ میں ہے کہ ہمارے نزدیک ریشم کے کیڑے اور جس پانی میں ریشم نکالنے کو یہ کھولائے جاتے ہیں وہ پانی اور کیڑوں کے انڈے اور بیخال (بیٹ اور پرندہ کا فضلہ) سب پاک ہیں جیسے وہ کیڑا بھی پاک ہوتا ہے جو نجاست سے پیدا ہوتا ہے، د، اور عینیؒ نے ان جانوروں کو بیان کر کے کہا ہے کہ یہ جانور جبکہ ہمارے نزدیک پاک ہیں تو ان کے مرنے سے بھی نجاست نہ ہوگی، اور ابن المنذرؒ نے کتاب الاجماع میں کہا ہے کہ میں نہیں جانتا کہ کسی نے بھی اس مسئلے میں اختلاف کیا ہو البتہ امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے ایک قول ہے کہ یہ نجس ہے، اور نوویؒ نے کہا ہے کہ امام شافعیؒ کے متعلق ایک جماعت یہ کہتی ہے کہ انہوں نے اجماع کے خلاف کیا ہے، صاحب ہدایہؒ نے لکھا ہے۔

وقال الشافعي: يفسده، لان التحريم لابطريق الكرامة آية للنجاسة.....الخ

کہ ایسے جانوروں کا مرنا بھی پانی کو خراب یعنی نجس کر دیتا ہے کیونکہ یہ جانور حرام ہیں اور کسی چیز کا حرام ہونا جبکہ اس کی بزرگی اور عزت کی بناء پر نہ ہو تو اس کا حرام ہونا اس کے ناپاک ہونے کی علامت ہے البتہ بعض جانور اور کیڑے مثلاً شہد کی

مکھیوں کے بچے اور پھلوں کے کیڑے کہ ان کے مرنے سے نجاست نہیں آئی کیونکہ اس میں مجبوری ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ تحریم کی دو وجہیں ہوتی ہیں ایک وجہ بزرگی اور کرامت کی جیسے آدمی کا گوشت کہ یہ حرام ہے مگر اس کے ناپاکی کی وجہ اور نجاست نہیں بلکہ اس کی شرافت اور کرامت کی وجہ سے اور دوسری وجہ حرام ہونے کی درندگی اور نجاست کی ہوتی ہے مثلاً بلی اور کتے کا گوشت کہ ان میں درندگی اور نجاست پائے جانے کی وجہ سے ان کو حرام کہا گیا ہے اس طرح یہ جانور جن میں بہتا ہوا خون نہیں پایا جاتا بھی حرام ہیں اور یہ ان کے نجاست کی دلیل ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ مکھیوں کے بچے شہد میں ملے ہوئے ہوتے ہیں اور خرما وغیرہ کے پھلوں میں کیڑے ہونے میں تو یہ حرام کیوں نہیں ہوتے اس کا یہ جواب دیا کہ ضرورت اور مجبوری کی بناء پر معاف کئے گئے ہیں اس لئے ان پر دوسروں کو قیاس کیا جا سکتا۔ عینیؒ لکھا ہے کہ دارمیؒ نے بعض شوافع سے جو یہ بات نقل کی ہے کہ شہد کی مکھی کے کیڑے اور پھلوں کے کیڑے ناپاک ہیں یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ اس مسئلے میں کسی شافعی عالم کا اختلاف نہیں ہے۔

امام الحرمینؒ نے لکھا ہے کہ اگر کسی شخص نے شہد کی مکھی کے کیڑے اور پھلوں کے کیڑے سے کچھ جمع کئے اور قصداً ان کو کھالیا تو اس وقت دو صورتیں ہونگی کہ ایسا کرنا یا تو ناجائز ہے یا جائز ہے کیونکہ یہ کیڑے اپنی طبیعت اور مزے میں اس کے جز کے برابر ہے اس لئے کھانے کے ساتھ اس کو کھالینا صحیح قول کے مطابق حرام نہیں ہے۔۔۔ عینیؒ نے لکھا ہے کہ ایسے جانوروں کے مرنے سے پانی کا خراب ہو جانا امام شافعیؒ کا ایک قول ہے اور ان کا دوسرا قول ہمارے قول کی طرح ہے کہ پانی خراب نہیں ہوتا اس قول کو جمہور اصحاب شافعی نے صحیح کہا ہے البتہ محاملی اور رویانی نے ناپاک ہونے کے قول کو ترجیح دی ہے اس پر امام نوویؒ نے کہا ہے کہ اس قول کی کچھ اصلیت نہیں ہے اس کا پاک ہونا ہی صحیح قول ہے، جمہور علماء کا یہی قول ہے اس کے بعد یہ کہا ہے کہ البتہ یہ جانور مر جانے سے ناپاک ہو جاتے ہیں اور اسی قول کو عراقی اماموں نے صحیح مانا ہے اور یہی صحیح ہے کیونکہ اور مردار کی طرح یہ بھی مردار ہوگئے، ع۔

ولنا قوله عليه السلام فيه: هذا هو الحلال أكله وشربه والوضوء منه، ولان المنجس اختلاط الدم المفسوح بأجزائه عند الموت، حتى حل المذكى لانعدام الدم فيه، ولادم فيها، والحركة ليست من ضرورتها النجاسة كالطين

ترجمہ:-اور ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کا اس مسئلے میں یہ فرمانا ہے کہ اس کا کھانا اور پینا حلال ہے اور اس سے وضو کرنا جائز ہے، اور دوسری دلیل یہ ہے کہ پانی اس واسطے پاک ہے کہ پانی کو ناپاک کرنے والا جانور کا بہتا ہوا خون ہے جو ان جانوروں کے مرنے کے وقت پانی کے اجزاء سے مل جاتا ہے اسی بناء پر ذبح کئے ہوئے جانور کو حلال کہا جاتا ہے کہ اس میں بہتا ہوا خون نہیں ہوتا ہے لیکن یہاں پر جن جانوروں کا ذکر ہوا وہ تو ایسے ہیں کہ ان میں خون ہی نہیں ہوتا اور کسی چیز کے حرام ہونے کے واسطے اس کا ناپاک ہونا کوئی ضروری نہیں جیسے مٹی۔

توضیح:-**ولنا قوله عليه السلام فيه: هذا هو الحلال أكله وشربه والوضوء منه.....الخ**

ہم احناف کے نزدیک پانی کے پاک ہونے کے سلسلے میں دو قسم کی دلیلیں ہیں ایک نقلی اور ایک عقلی، نقلی دلیل میں رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے جو آپ نے حضرت سلمان فارسیؓ کو فرمایا: **یا سلمان! كل طعام و شراب وقعت فيه دابة ليس لها دم فماتت فيه فهو حلال أكله وشربه والوضوء منه،** یعنی اے سلمان! کھانے پینے کا ایسا سامان جس میں کوئی ایسا جانور گر جائے جس میں خون نہیں ہے اور اس میں مر بھی جائے تو اس چیز کا کھانا پینا حلال ہے اور اس چیز سے وضو کرنا صحیح ہے، اس حدیث کو دار قطنیؒ نے روایت کر کے کہا ہے کہ کسی راوی نے اس کو مرفوع نہیں کہا ہے سوائے بقیہؒ کے جو سعید ابن سعید الزبیدی سے بیان کیا ہے اور وہ ضعیف ہیں، انتہی۔

فتح القدیر میں بھی اسی طرح لکھا ہے بظاہر یہ طعن بقیہؒ پر ہے اور عینیؒ نے لکھا ہے کہ دار قطنیؒ نے سعید بن ابی سعید پر یہ طعن کیا ہے پھر لکھا ہے کہ اس کو ابن عدیؒ نے روایت کر کے اسی راوی سعید بن ابی سعید پر طعن کیا اور کہا کہ یہ شیخ ایسے ہیں جن کا حال معلوم نہیں اور ان کی حدیث محفوظ نہیں ہے، انتہی، شیخ عینیؒ اور ابن الہمامؒ نے جواب میں لکھا ہے کہ ان دونوں طعن کا جواب یہ ہے کہ یہ بقیہ بن ولید ہیں جن سے بڑے بڑے علماء مثلاً حماد بن زید، ابن مبارک، یزید بن ہارون، ابن عیینہ، وکیع، اوزاعی، اسحاق ابن راہویہ اور شعبہؒ نے روایت کیا ہے اطمینان کے لئے شعبہ کا نام اور ان کی احتیاط کا خیال کرنا ہی کافی ہے، یحییٰ بن معین نے کہا ہے کہ بقیہؒ جب بغداد میں آئے تو شعبہ ان کی بہت عزت کرتے تھے، جماعت محدثین میں سے سوائے بخاریؒ کے تمام اصحاب صحاح ستہ نے بقیہ سے روایت کی ہے، نیز سعید بن ابی سعید کا ذکر خطیب نے کیا ہے اور کہا ہے کہ ان کے باپ کا نام عبدالجبار تھا اور یہ شیخ محدثین کے نزدیک ثقہ ہیں اس بیان سے بقیہ پر مجہول الحال ہونے کا طعن کرنا ختم ہو گیا ان حالات سے معلوم ہو گیا کہ یہ حدیث درجہ حسن سے کم نہیں ہو سکتی ہے، ھطع، اور حدیث حسن حجت ہے، م، ابو عبیدؒ نے حضرت ام المؤمنین میمونہؓ کی روایت کتاب الطہور میں ذکر کرتے ہوئے کہا ہے کہ ان کا کبھی ایسے تالاب پر گذر ہوتا جس میں جعلان یعنی کیڑے ہوتے اور اس تالاب سے آپ کے واسطے پانی لایا جاتا تو آپ اسے پی لیتی تھیں اور وضو بھی کر لیتی تھیں۔

ولان المنجس اختلاط الدم المفسوح بأجزائه عند الموت...... الخ

احناف کی طرف سے صاحب ہدایہؒ نے پانی کے پاک ہونے کی دوسری دلیل عقلی طور پر یہ دی ہے کہ پانی اس واسطے پاک ہے کہ پانی کو ناپاک کرنے والا جانور کا وہ بہتا خون ہوتا ہے جو جانور کے مرتے وقت پانی کے اجزاء سے ملتا ہے یہی وجہ ہے کہ ذبح کیا ہوا جانور حلال ہوتا ہے کیونکہ اس کے اندر بہتا ہوا خون نہیں ہوتا جبکہ یہ جانور خود ایسے ہوتے ہیں کہ ان میں خون ہوتا ہی نہیں یعنی ان جانوروں میں بہتا خون نہیں ہوتا ہے جبکہ پانی کو ناپاک کرنے والا وہی خون ہوتا ہے جو جانور کے پانی میں مرتے وقت پانی کے اجزاء سے مل جاتا ہے تو ان جانوروں کے مرنے سے یہ خون پانی میں نہیں مل سکتا اس لئے پانی ناپاک نہیں ہوگا اور جس جانور میں بہتا ہوا خون ہوتا ہے اس کو ذبح کر دینے سے اور اس کا خون بہا دینے سے وہ جانور پاک اور حلال ہو جاتا ہے۔

ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ جانوروں کے ذبح ہونے کے ثابت ہونے کا سبب وہ حلال ہونے کا سبب ہے اس طرح سے کہ ذبح کر دینے سے بہتا ہوا خون دور ہو جاتا ہے، اس لئے جو شخص ذبح کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے اس کے لئے اللہ اور اس کے رسول اللہ ﷺ نے اس کے ذبح کرنے کے عمل کو اس کے خون بہانے کے قائم مقام کر دیا ہے اسی وجہ سے اگر کسی جانور نے عناب (ولایتی جنگلی بیر) کی پتیاں یا اور کوئی ایسی چیز کھالی ہو جو خون کے بہنے کو روک دیتی ہو تو اس کے عمل ذبح سے ہی یہ مان لیا ہے کہ یہ جانور ذبح کر دیا گیا ہے اگرچہ اس جانور کے بدن سے خون بالکل نہ نکلا ہو، پھر اس کے حلال ہونے کا حکم دیا ہے، الفتح۔

درندہ کا گوشت اور سانپ کا حکم

ما قبل میں ذبح کرنے کی صلاحیت کی قید اس لئے لگائی ہے کہ شرعاً اس کا بھی اعتبار ہے اور یہ ضروری ہے اسی بناء پر مجوسی کے ذبیحے میں بھی اگرچہ خون نہیں رہتا ہے بظاہر اسے بھی حلال ہونا چاہئے، مگر صرف جانور میں خون نہ ہونے سے اس کے حلال ہونے کا حکم نہیں دیا جاتا، عینیؒ نے لکھا ہے کہ مجوسی کے ذبیحے میں قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ وہ حلال ہو لیکن شریعت نے مجوسی کو ذبح کے لائق نہیں مانا ہے، مع، یوں تو حقیقت اللہ کو معلوم ہے مگر اس معاملے کا راز یہ معلوم ہوتا ہے کہ صرف خدا کے نام پر کسی حلال جاندار کو ذبح کر دینے سے وہ حلال ہو جاتا ہے جبکہ مجوسی کبھی بھی کسی آسمانی کتاب کے مطابق خدا کا نام نہ جانتا ہے اور نہ لیتا ہے، اس مسئلے میں غور کرو۔

اب ایک سوال کا جواب باقی رہا وہ یہ کہ امام شافعیؒ کا یہ کہنا ہے کہ ایسے کیڑوں مکوڑوں کا کھانا حرام ہے اور اس کا حرام ہونا ہی اس بات کی دلیل ہے کہ وہ جانور ناپاک ہے تو اس اعتراض کا جواب مصنفؒ نے اس طرح دیا **والحرمة ليست الخ**، یعنی کسی چیز کے حرام ہونے کے واسطے اس کا ناپاک ہونا ضروری نہیں ہے جیسے مٹی، کیونکہ مٹی کا کھانا حرام ہے، مگر اس کی یہ حرمت اس کی بزرگی اور کرامت کی وجہ سے نہیں ہے تو اس کا ناپاک ہونا اس کے لئے لازم نہیں ہوا، ع، غرض یہ کہ جو چیز ناپاک ہوگی وہ تو ضرور حرام ہوگی لیکن جو چیز حرام ہو اس کے لئے ضروری نہیں ہے کہ وہ ناپاک بھی ہو جیسے مٹی، سنکھیا اور کوئلہ وغیرہ کہ کھانے میں یہ سب چیزیں حرام ہیں مگر ان میں سے کوئی چیز ناپاک نہیں ہے، م، جامع کروری میں ہے کہ جس درندے اور جانور کو ذبح کر دیا جائے اس کا گوشت پاک ہو جاتا ہے مگر اس کا کھانا حرام رہتا ہے، ع۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ کہا گیا ہے کہ اصح قول یہ ہے کہ ذبح کے بعد بھی درندے کا گوشت ناپاک ہے لیکن فتویٰ پہلے قول پر ہے جیسا کہ الفیض میں ہے، م، اور حاوی میں ہے کہ اگر ذبح کئے ہوئے باز پرندے کا زیادہ گوشت اگر کسی کے پاس ہو تو اس کو اپنے پاس رکھتے ہوئے بھی نماز جائز ہے یہی حکم ہر ایسے جانور کا بھی ہے جس کے جھوٹے پانی سے وضو کرنے میں نماز لوٹانے کا حکم نہیں ہے جیسے سانپ بچھو اور چوہا اور تمام اڑنے والے جانور اگر ان کا گوشت پاس میں رکھا ہوا ہو بشرطیکہ ذبح کیا ہوا ہو تو نماز جائز ہے۔

ذخیرہ میں ہے کہ زندہ سانپ پاک ہے اور اس کا گوشت اور کچلی بھی اصح قول کے مطابق پاک ہے اسی طرح اگر کسی نے اس حالت میں نماز پڑھی کہ اس کے ساتھ بلی یا چوہا ہو تو نماز جائز ہوگی لیکن اگر لومڑی یا کتے کا پلہ ہو تو جائز نہیں ہوگی پھر یہ بتلایا ہے کہ اس قسم کے مسائل میں اصل اور بنیادی بات یہ ہے کہ ہر وہ جانور جس کے جھوٹے پانی سے وضو جائز ہے اس کے ساتھ ہونے کی حالت میں نماز جائز ہے ورنہ نہیں، حاوی میں ہے کہ خشکی کا سانپ اگر پانی میں مر جائے جس میں مرے گا وہ ناپاک ہو جائے گا اور مفید میں ہے کہ وزغہ (چھپکلی) اور سملیہ کا بھی یہی حکم ہے اور ان دونوں کا خون ناپاک نہیں ہے۔

ذخیرہ وغیرہ میں ہے کہ سانپ کا پاخانہ اور اس کا پیشاب نجس اور نجاست غلیظہ ہیں اور اس کی کھال اگر ایک درہم کے مقدار سے زائد ہو تو اس کے ساتھ نماز ناجائز ہے اگر ذبح کیا ہوا ہو اور اس کی دباغت بھی نہیں ہو سکتی ہے، ع، اور ابن الہمامؒ نے تجنیس سے ذکر کیا ہے کہ اگر خشکی کا سانپ کسی برتن میں مر گیا اگر اس میں خون نہیں ہے تو برتن ناپاک نہیں ہوگا اور اگر خون ہو تو برتن ناپاک ہو جائے، ف۔

وموت ما يعيش في الماء فيه لايفسده، كالسمك والضفدع والسرطان، و قال الشافعيؒ يفسده الاالسمك لما مر، ولنا انه مات في معدنه، فلا يعطي له حكم النجاسة، كبيضة حال محها دما، ولانه لادم فيها اذ الدموي لايسكن في الماء، والدم هو النجس، وفي غير الماء قيل غير السمك يفسده، لانعدام المعدن، وقيل لايفسده لعدم الدم وهو الاصح

ترجمہ:-پانی میں ایسے جانور کا مرنا جو پانی ہی میں زندگی گذارتا ہو پانی کو ناپاک نہیں کرتا ہے جیسے مچھلی، مینڈک، کیکڑا، امام شافعیؒ نے فرمایا کہ سوائے مچھلی کے کسی بھی جانور کا مرنا پانی کو ناپاک کر دیتا ہے اس دلیل کی بناء پر جو گذر چکی ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جانور اپنی ہی جگہ میں مرا ہے لہذا اسے ناپاکی کا حکم نہیں دیا جائے گا جیسے کہ وہ انڈا کہ اس کی زردی خون ہو گئی ہو اور اس وجہ سے بھی کہ ان دریائی جانوروں میں خون نہیں ہوتا ہے کیونکہ وہ جانور جن کے بدن میں خون ہو وہ پانی میں مستقل نہیں رہ سکتے اور خون ہی تو ناپاک ہوتا ہے، اگر پانی کے علاوہ کسی اور چیز میں جانور مر جائے تو مچھلی کے علاوہ دوسرے جانور مرنے سے وہ جانور پانی کو ناپاک کر دیں گے کیونکہ یہ اپنی جگہ میں نہیں مرے ہیں اور کہا گیا ہے کہ ناپاک نہیں کریں گے کیونکہ ان میں خون نہیں ہوتا ہے اور یہی قول اصح ہے۔

توضیح: انڈا، بہتا خون اور پانی میں رہنے والے جانور کا حکم

وموت ما يعيش في الماء فيه لايفسده، كالسمك والضفدع والسرطان......الخ

پانی کے مسئلے کی تفصیل کرتے ہوئے صاحب ہدایہؒ نے فرمایا کہ پانی کا جانور ہو اور پانی ہی میں مرے تو خواہ تھوڑا ہو یا زیادہ اس کے مرنے سے وہ پانی ناپاک نہیں ہوتا ہے مگر امام شافعیؒ نے فرمایا کہ مچھلی کے مرنے سے تو پانی ناپاک نہیں ہوتا لیکن اس کے علاوہ اور کسی جانور کے مرنے سے پانی ناپاک ہو جاتا ہے اسی دلیل کی بناء پر جو اس سے پہلے گزر چکی ہے یعنی ان کی دلیل بھی ہے کہ ان جانوروں کا کھانا حرام ہے اور ان کا کھانا حرام ہونا ہی ان کے ناپاک ہونے کی دلیل ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ آئندہ کتاب الذبائح میں بیان کیا گیا ہے کہ مینڈک اور کیکڑے کا کھانا امام شافعیؒ کے نزدیک حلال ہے تو پھر گذری ہوئی دلیل کس طرح درست ہو سکتی ہے۔

جواب یہ ہے کہ کتاب الذبائح میں جو کچھ مذکور ہے اس کو شوافع تسلیم نہیں کرتے اسی بناء پر امام نوویؒ نے فرمایا ہے کہ جو جانور مستقل طور سے پانی میں زندگی گذارتا ہے اگر وہ ایسا ہے جو کھایا جاتا ہو تو بلاشک وہ پانی کو ناپاک نہیں کرے گا اور جو جانور کے نہیں کھایا جاتا ہے جیسا کہ مینڈک وغیرہ جب وہ تھوڑے پانی یا کسی دوسری پتلی اور بہنے والی چیز میں خواہ وہ تھوڑی ہو یا زیادہ جانور مر جائے تو وہ اس کو ناپاک کر دے گا، رویانیؒ نے کہا ہے کہ یہی قول مشہور ہے اور کیکڑے کا بھی یہی حکم ہے، مع۔

ولنا انه مات في معدنه، فلا يعطى له حكم النجاسة، كبيضة حال محها دما......الخ

ہماری ایک دلیل یہ ہے کہ جانور تو اپنے رہنے سہنے ہی کی جگہ میں مرا ہے اس لئے وہ جانور جگہ کے بارے میں ناپاک نہیں سمجھا جائے گا کیونکہ اگر کسی ناپاکی کو اپنی جگہ میں رہتے ہوئے اس کے ناپاک ہونے کا حکم دیا جائے تو کوئی آدمی کبھی بھی پاک نہیں رہ سکتا کیونکہ سب کی رگوں میں خون بھرا ہوا ہوتا ہے، ع، اسی بناء پر نجاست جب تک اپنی جگہ میں ہو اس کو نجس ہونے کا حکم نہیں دیا جائے گا جیسے وہ انڈا کہ اس کی زردی خون ہو گئی ہو جب تک وہ خون انڈے کے اندر ہے اس کو ناپاک نہیں سمجھا جائے گا اسی بناء پر اگر کوئی شخص ایسے انڈے کو اپنی جیب میں رکھے ہوئے نماز پڑھ لے تو بھی نماز جائز ہو جائے گی اس کے برخلاف اگر کوئی ناپاکی اپنی جگہ میں نہ ہو مثلاً کوئی شخص شیشی میں خون بھر کر جیب میں رکھ کر نماز پڑھے تو نماز جائز نہیں ہوگی کیونکہ شیشی اس خون کی اپنی جگہ نہیں ہے۔

چند ضروری مسائل

نمبر ا۔ جامع اصغر میں ہے کہ گندے انڈے کے ساتھ صاحبینؒ کے نزدیک نماز جائز نہیں اور بقیاس قول اعظم و حسن کے جائز ہے اور اسی قول کو شیخ ابو عبید اللہ بلخیؒ نے اختیار کیا ہے۔

نمبر ۲۔ اور ایسے انڈے کو لے کر نماز پڑھنا جس میں مرا ہوا بچہ ہے اور اس کا مرنا معلوم ہو چکا ہے تو نماز جائز نہیں ہوگی۔

نمبر ۳۔ شوافعؒ کے نزدیک جو انڈا خون ہو گیا وہ دو وجہوں میں سے اصح وجہ کی بناء پر ناپاک ہے اور اگر انڈا گندا ہو گیا یعنی اس کی سفیدی اور زردی مل گئی ہو تو بلا اختلاف پاک ہے، ع۔

نمبر ۴۔ اگر انڈا مرغی کے پیٹ سے نکل کر پانی میں گر گیا تو وہ تر رہتے ہوئے گرا ہو یا خشک ہونے کے بعد گرا ہو بہر صورت پانی ناپاک نہ ہوگا۔

نمبر ۵۔ اسی طرح کسی چوپائے کا بچہ جو اپنی ماں سے ساقط ہو کر گرا ہو یا نکل کر خشک ہو کر پانی میں گرا ہو تو بھی وہ ناپاک نہیں ہوگا کیونکہ وہ اپنی اصل جگہ میں تھا، اصل جگہ سے مراد وہ جگہ ہے جہاں وہ ہمیشہ رہتا سہتا ہو اور جس سے علیحدہ ہونے کی طاقت نہ ہو، مف۔

ولانہ لادم فیھا اذ الدموی لایسکن فی الماء، والدم ھو النجس......الخ
احناف کی طرف سے صاحب ہدایہؒ نے پانی کے ناپاک ہونے کی دوسری دلیل یہ دی ہے کہ دراصل ناپاک چیز بدن میں بہتا ہوا خون ہے مگر خون کا مزاج گرم اور پانی کا مزاج سرد ہے دونوں ایک دوسرے کے مخالف ہیں اس لئے جس جانور میں خون ہوتا ہے وہ مستقلاً پانی میں نہیں رہ سکتا مگر ہم یہ دیکھتے ہیں کہ یہ جانور مستقلاً پانی ہی میں رہا کرتے ہیں اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ ان جانوروں میں خون نہیں ہوتا اور خون نہ ہونے کی ایک دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ مشاہدہ یہ بتلاتا ہے خون دھوپ میں رہ کر سیاہ ہو جاتا ہے لیکن ان جانوروں سے جو چیز بہہ کر نکلتی ہے وہ دھوپ میں بجائے سیاہ ہونے سفید ہو جاتی ہے اس سے بھی یہ بات واضح ہوگئی کہ ان کے بدن میں خون نہیں ہے یہی دوسری دلیل بہت صحیح ہے جیسا کہ امام سرخسیؒ نے اس بات کی تصریح کردی ہے، نہایہ، ع، ت۔

خلاصہ یہ ہوا کہ پانی کہ یہ جانور جب پانی میں مرجائیں تو ہمارے نزدیک بالاتفاق پانی ناپاک نہیں ہوگا خواہ پانی تھوڑا ہو یا زیادہ، ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے کہ اسی طرح اگر یہ جانور پانی کے باہر مرجائیں اور پھر انہیں پانی میں ڈال دیا جائے تو بھی صحیح قول کے مطابق پانی ناپاک نہ ہوگا، پانی کے ماسوا دوسری پتلی بہنے والی چیزیں مثلاً سرکہ وغیرہ بھی پانی ہی کے حکم میں ہیں کہ ان میں بھی اگر یہ جانور مرجائیں یا مردے ڈال دئے جائیں تو وہ بھی ناپاک نہ ہوں گے کیونکہ ناپاک کرنے والا خون ہوتا ہے اور پانی کے جانوروں میں خون نہیں ہوتا۔

امام محمدؒ سے مبسوط میں یہ مروی ہے کہ اگر پانی میں مینڈک مر کر ریزہ ریزہ بھی ہو جائے تو بھی اس سے وضو کرنا جائز ہے مگر اس کا پینا مکروہ یعنی حرام ہے کیونکہ اس کا گوشت کھانا حرام ہے، مظ، وفی غیر الماء الخ، یعنی پانی کے ماسوا دوسری چیزیں مثلاً انگور کا شیرہ، سرکہ اور تیل وغیرہ میں اگر پانی کا جانور مرجائے اس کے بارے میں کہا گیا ہے نصیر بن یحییٰ اور محمد بن سلمہ وغیرہ نے کہا ہے کہ مچھلی کے ماسوا پانی کے دوسرے جانور الخ اس چیز کو ناپاک کردیتے ہیں کیونکہ وہ اپنی اصل جگہ میں نہیں مرے ہیں اور دوسرا قول یہ بھی ہے یعنی ابو عبید بلخیؒ اور محمد بن مقاتلؒ وغیرہ نے کہا ہے کہ ایسی چیزوں کو یہ ناپاک نہیں کرتے، کیونکہ ان میں خون نہیں صاحب ہدایہؒ نے اسی کی تائید کی ہے وھو الاصح کہہ کر کہ یہی دوسرا قول بہت صحیح ہے، یہی صحیح ہے، ف۔

والضفدع البحری والبری سواء، وقیل البری یفسد، لوجود الدم وعدم المعدن، ومایعیش فی الماء ما یکون توالدہ ومثواہ فی الماء، ومائی المعاش دون مائی المولد مفسد، قال الماء المستعمل لایطھر الاحداث خلافا لمالك والشافعی، ھما یقولان ان الطھور مایطھر غیرہ مرۃ بعد اخری کالقطوع

ترجمہ:-اور مینڈک خشکی کا ہو یا پانی کا دونوں اس حکم میں برابر ہیں اور کہا گیا ہے کہ خشکی کا جانور پانی کو ناپاک کرے گا اس میں خون موجود ہونے اور اپنی اصلی جگہ میں نہ ہونے کی وجہ سے پانی میں مستقل رہنے والے جانور سے مراد وہ جانور ہیں جن کا انڈا بچہ ہونا پانی ہی میں ہو اور اس کی رہائش مستقلاً پانی ہی میں ہو اور وہ جانور جو پانی میں زندگی تو گزارتے ہوں مگر ان کے انڈے اور بچے پیدا ہونے کی جگہ پانی میں نہ ہو اس لئے ایسے جانوروں کے پانی میں مرنے سے پانی ناپاک ہو جائے گا اور فرمایا کہ مستعمل پانی ناپاکی کو پاک نہیں کرتا ہے اس مسئلے میں امام مالکؒ اور امام شافعیؒ نے اختلاف کیا ہے یہ دونوں یعنی امام مالکؒ بعض صورتوں میں اور ایک قول میں امام شافعیؒ یہ کہتے ہیں کہ طہور وہ پانی ہوتا ہے جو ایک مرتبہ کے بعد دوسری مرتبہ بھی یعنی بار بار دوسرے کو پاک کرسکے جیسے تطوع۔

توضیح:- **والضفدع البحری والبری سواء......الخ**
پانی کے ناپاک کرنے کے سلسلے میں یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ مینڈک خواہ خشکی کا ہو یا تری کا حکم کے اعتبار سے دونوں برابر

ہیں یعنی دونوں میں سے کسی کے مرنے سے بھی پانی خراب نہیں ہوتا ہے، م، ابوالقاسم السفارؒ نے فرمایا ہے کہ ہم بھی اسی پر عمل کرتے ہیں، المضمرات، خشکی اور تری کے مینڈکوں کی شناخت میں فرق یہ ہے کہ تری کے مینڈک کی انگلیوں کے درمیان بط کی طرح جھلی کا پردہ ہوتا ہے جو خشکی کی مینڈک میں نہیں ہوتا ہے، ع ف۔

وقیل البری یفسد، لوجود الدم وعدم المعدن، ومایعیش فی الماء ما یکون توالده ومثواه فی الماء، ومائی المعاش دون مائی المولد مفسد، قال الماء المستعمل لایطهر الاحداث خلافا لمالك والشافعی، هما یقولان ان الطهور ما یطهر غیره مرة بعد اخری کا لقطوع

مینڈک کے حکم کے سلسلے میں دوسرا قول یہ ہے کہ اگر خشکی کا مینڈک پانی میں مر جائے تو اس میں خون پائے جانے اور اس کے اپنے اصلی مکان میں نہ ہونے کی وجہ سے پانی خراب ہو جاتا ہے، یہی قول اصح ہے، د، خون کا پایا جانا یہ علت ہے ناپاک ہونے کی اور اصلی مقام میں نہ ہونا نجاست کا حکم ظاہر ہونے کی علت ہے، ع۔

خلاصہ میں ہے کہ اگر پانی کا کتا یا پانی کا سور پانی ہی میں مر جائے تو بالاتفاق پانی ناپاک نہیں ہوتا، ط، آبی جانور کسے کہتے ہیں اس سوال کے جواب کی تفصیل یہ ہے کہ وہ جانور کہ جن کے انڈے بچے بھی پانی میں ہوں اور مستقل طور سے ان کی رہائش بھی پانی ہی میں ہو وہ آبی کہلاتے ہیں یعنی آبی ہونے کے لئے دو صفتوں کا اعتبار کیا گیا ہے، ایک یہ کہ ان کی مستقل جائے رہائش پانی ہو دوسری یہ کہ ان کے انڈے بچے بھی وہیں ہوں اس سے معلوم ہوا کہ آبی کتا اور سور وہ ہیں جو مستقلاً پانی ہی میں رہتے ہیں اور ان کے بچے وغیرہ بھی پانی ہی میں ہوتے ہیں اس تعریف سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ہندوستان میں جس کتے کو آبی کہا جاتا ہے وہ یہاں مراد نہیں کیونکہ وہ خشکی کا جانور ہے البتہ ایسا کتا پانی میں اچھا تیر لیتا ہے اس صفت کی بناء پر اسے آبی کہا جاتا ہے (اسی بناء پر یہ کتا خشکی کے کتوں کے حکم میں ہے آبی کا حکم اس پر نافذ نہیں ہوگا) صاحب ہدایہؒ نے فرمایا ہے **ومائی المعاش الخ** وہ جانور جو پانی میں زندگی تو گذارتا ہو مگر اس میں انڈے بچے نہ دیتا ہو اس کے مرنے سے پانی ناپاک ہو جائے گا اس وقت جبکہ پانی تھوڑا ہو اور یہی اصح ہے جیسے بط اور مرغابی وغیرہ، اس کے بعد اب صاحب ہدایہؒ نے مستعمل کا حکم بیان کرنا شروع کیا ہے۔

مستعمل پانی

اس جگہ مستعمل پانی کی بحث شروع ہوئی کہ مستعمل پانی کسے کہتے ہیں اور اس کا کیا حکم ہے تو مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ **الماء المستعمل لایطهر الاحداث** یعنی مستعمل پانی احداث کو پاک نہیں کرتا، حدث یعنی وہ ناپاکی جو حکمی ہے اور جس سے وضو یا غسل لازم آتا ہے اس لفظ کے مقابل لفظ خبث ہے یعنی حقیقی نجاست، اس لفظ حدث کے بڑھانے سے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ اگرچہ حکمی نجاست کو پاک نہیں کرتا مگر خبث یعنی حقیقی نجاست کو پاک کر دیتا ہے، مستعمل پانی سے متعلق ابوحنیفہؒ سے یہ مروی ہے جو ان کی اصل کے موافق بھی ہے کہ وہ مطلق پانی کے ماسوا سرکہ اور گلاب جیسی چیزوں سے جو نجاست کو دور کرنے والی ہیں ان سے بھی نجاست حقیقی کے دور کر دینے کو جائز کہتے ہیں۔

جامع اسبیجابی میں لکھا ہے کہ جو پانی استعمال کیا جاتا ہے اس کی تین قسمیں ہیں ایک قسم وہ ہے جو خود بالاتفاق پاک ہے، وہ ایسا پانی ہے جسے پاک چیز کے اوپر بہا دیا گیا اور استعمال کیا گیا دوسرا وہ مستعمل پانی ہے جو بالاتفاق ناپاک ہے وہ ایسا پانی ہے جس سے کوئی نجاست حقیقی دھوئی گئی اور ابھی تک اس کے پاک ہونے کا حکم نہیں ہوا اور تیسری قسم ایسا مستعمل پانی ہے جس کے بارے میں اختلاف ہے یعنی ایسا پانی جس سے کسی ایسے شخص نے جس کو وضو یا غسل کرنے کی ضرورت تھی اس پانی سے وضو یا غسل کر لیا بشرطیکہ اس کے بدن پر ظاہری ناپاکی بھی نہ تھی، ع، اس جگہ اسی تیسری قسم کے پانی سے بحث ہے۔

معلوم ہونا چاہئے کہ ہمارے مشائخ ماوراء النہر نے ماء مستعمل کے بارے میں ہمارے اصحاب کا اختلاف بیان کیا ہے، مشائخ

عراق نے کہا ہے کہ ماء مستعمل ہم احناف کے نزدیک پاک ہے، محققین مشائخ ماوراء النہر نے بھی اسی کی تائید کی ہے یعنی انہوں نے یہ کہا ہے کہ ایسا پانی پاک ہے اور اسی پر فتویٰ ہے، الفتح، اب یہ بات کہ مستعمل پانی حدث کو پاک نہیں کرتا جیسا کہ مصنفؒ نے ابھی اس مسئلے کو ذکر کیا ہے تو مشائخ ماوراء النہر اور مشائخ عراق بلکہ محققین شافعیہ کا بھی اس پر اتفاق ہے اور دوسرے ائمہ کے بارے میں مصنفؒ نے لکھا ہے کہ اس مسئلے میں ان کا اختلاف ہے یعنی امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک اس کے بالکل برخلاف ہے، ان کا اختلاف بعض صورتوں میں ہے اختلاف کی بنیادی وجہ طہور کے معنی کے بارے میں ان کا اپنا علیحدہ علیحدہ اجتہاد کرنا ہے، ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک میں فرمایا ہے ﴿ انزلنا من السماء ماءً طهورا ﴾ الخ، اس کی تفصیل کرتے ہوئے اور طہور کے معنی بیان کرتے ہوئے امام مالکؒ بعض صورت میں اور امام شافعیؒ ایک قول میں یہ فرماتے ہیں کہ طہور وہ ہے جو ایک بار کے بعد دوسری بار یعنی بار بار کسی چیز کو پاک کرے جیسے قطوع۔

مذہب مالکؒ کے بارے میں کتاب الجواہر میں مذکور ہے کہ حدث پاک کرنے میں جو پانی استعمال کیا گیا وہ طاہر ہے یعنی خود پاک ہے اور مطہر یعنی دوسرے کو پاک کرنے والا بھی ہے اس شرط کے ساتھ کہ اس پانی کے استعمال سے اس میں تغیر نہ ہوا ہو لیکن دوسرے اچھے پانی کی موجودگی میں اس کا دوبارہ استعمال اس لئے مکروہ سمجھا جاتا ہے کہ اس کے بارے میں اختلاف پیدا ہو چکا ہے، مصنفؒ نے دونوں اماموں کی دلیل یہ بیان کی ہے کہ لفظ قطوع کی طرح بار بار کام کرنے اور پاک کرنے کے ساتھ مقید ہے، اس کے جواب میں صاحب نہایہ نے فرمایا ہے کہ شیخ نے کہا ہے پانی دوسری چیزوں کو پاک کرنے والا ہے لیکن اس وجہ سے نہیں کہ پانی طہور یعنی صرف پاک کرنے والا ہے اور آیۂ پاک میں پانی کی صفت طاہر نہیں بیان کی گئی ہے کہ پانی خود پاک کرنے والا بلکہ ماء طہور کہہ کر اس بات کی طرف تنبیہ کی گئی ہے کہ طہور مبالغے کا لفظ ہے غفور اور شکور کے وزن پر، اس میں مبالغہ اس طرح ہے کہ خود بھی اور دوسرے کو بھی پاک کرتا ہے ورنہ صرف طہارت حاصل کرنے کی صفت میں طاہر اور طہور دونوں برابر ہیں اس میں زائد معنی ہوئے کہ دوسرے کو بھی پاک کرنے والا ہے یہ بات مبالغے کے لفظ سے معلوم ہوئی اور اس وجہ سے نہیں کہ طہور کے معنی مطہر کے آتے ہیں کیونکہ محاورے میں طہور اس طرح کہتے ہیں کہ طہور الشیء کہ وہ چیز پاک ہو گئی یہ فعل لازمی ہے اور مطہر جو باب تطہیر سے وہ متعدی ہے اس لئے فعل لازمی سے فعل متعدی کا فائدہ نہیں ہو سکتا ہے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ طہور مصدر ہے جیسا کہ ائمہ سیبویہ، خلیل، مبرد، اصمعی اور ابن سکیتؒ نے اس بات کی تصریح کی ہے اسی معنی میں حدیث میں ہے مفتاح **صلوٰۃ الطهور** اور **طهور اناء احدکم** اور **لا صلوٰۃ الا بطهور** کہا گیا ہے، فعل لازم کے مبالغے سے صرف فاعل کی زیادتی فعل کے لئے مفید ہوتی ہے مگر اس بات کا تصور نہیں ہوتا کہ متعدی مفعول میں تکرار کے لئے مفید ہے، اس تحقیق کی دلیل میں یہ آیت ﴿**وسقاهم ربهم شرابا طهورا**﴾ ہے یہ بات ہمیں اچھی طرح معلوم ہے کہ جنت والوں کو طہارت حاصل کرنے کی کوئی ضرورت نہیں بلکہ اس سے مراد صرف اعلیٰ درجے کی طہارت ہے ان تمام چیزوں سے جو دنیاوی شراب میں ہوا کرتی ہیں مثلاً لغو اور بیہودہ باتیں، تلخی اور بدعقلی وغیرہ۔

وقال زفر وهو احد قولي الشافعي: ان كان المستعمل متوضيا فهو طهور، وان كان محدثا فهو طاهر غير طهور، لان العضو طاهر حقيقة، ولاعتباره يكون الماء طاهرا، لكنه نجس حكما، وباعتباره يكون الماء نجسا، فقلنا بانتفاء الطهورية وبقاء الطهارة عملا بالشبهين، وقال محمد وهو رواية عن ابي حنيفة: هو طاهر غير طهور، لان ملاقاة الطاهر الطاهر لاتوجب التجنس، الا انه اقيمت به قربة، فتغيرت به صفته، كمال الصدقة

ترجمہ:- اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے جو کہ امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے ایک قول ہے اگر پانی کا استعمال کرنے والا پہلے سے باوضو ہو تو وہ مستعمل پانی طہور ہے، لیکن پانی کا استعمال کرنے والا محدث یعنی بے وضو ہو تو استعمال کیا ہوا پانی طاہر یعنی خود تو

پاک ہے مگر طہور یعنی دوسروں کو پاک کرنے والا نہیں ہے کیونکہ اعضاء وضو حقیقتاً پاک ہیں اس لحاظ سے اس کا استعمال کیا ہوا پانی بھی پاک ہے لیکن یہ اعضاء شرعی کی بناء پر ناپاک ہیں اس وجہ سے جو پانی اس کے لئے استعمال کیا گیا وہ بھی ناپاک ہے ان دونوں باتوں کے لحاظ سے یہ کہا کہ مستعمل پانی ہونے کی وجہ سے اس سے دوسرے کو پاک کرنے کی صفت ختم ہو گئی لیکن پہلے اعتبار کے مطابق یہ خود پاک رہا ہم نے اصح اس لئے کہا تا کہ دونوں صورتوں پر عمل ہو جائے اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ یہی ایک قول ابو حنیفہؒ کا بھی ہے کہ آب مستعمل خود پاک ہے لیکن دوسرے کو پاک کرنے والا نہیں کیونکہ پاک پانی کا پاک اعضاء سے ملنا اس کے ناپاک ہونے کا سبب نہیں بن سکتا ہاں اتنی بات ہے کہ اس پانی سے ایک نیک کام کیا گیا ہے اس کام کی ادائیگی کی وجہ سے اس کی ایک صفت میں فرق آگیا یعنی طہور کی صفت اس میں باقی نہ رہی جیسا کہ صدقے کا مال۔

توضیح: ماء مستعمل کے حکم میں اختلاف

ماء مستعمل کے بارے میں امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک جواب میں یہ تفصیل ہے کہ وضو کرنے والا دو حال سے خالی نہیں یعنی اس وقت وہ باوضو ہے یا بے وضو اگر باوضو ہے اور دوبارہ وضو پر وضو کر رہا ہے تو یہ استعمال کیا ہوا پانی حکم کے اعتبار سے خود بھی پاک ہوگا اور دوسرے کو بھی پاک کر سکتا ہے لیکن اگر وہ شخص اس حالت میں باوضو نہ ہو اور اب نیا وضوء کرنا چاہتا ہے تو یہ استعمال کیا ہوا پانی خود تو پاک رہے گا لیکن اس سے کسی دوسرے کو پاک نہیں کیا جا سکتا ہے کیونکہ اس صورت میں بھی اعضاء بدن پر گندگی لگی ہوئی نہیں ہے اور اعضاء پاک ہیں اس سبب سے یہ کہا جائے گا کہ پانی خود پاک ہے لیکن اعضاء وضوء شرعی حکم کے بناء پر ناپاک سمجھے گئے ہیں اسی بناء پر ان اعضاء سے اس پانی کو بہایا گیا ہے وہ ناپاک ہوا تو ایک صفت کا اعتبار کرتے ہوئے اس کے پاک ہونے کی صفت کو باقی رکھا گیا مگر دوسری صفت کا اعتبار کرتے ہوئے اس کے پاک کرنے کی صفت ختم کر دی گئی اور اس طرح اس کی دونوں صفتوں پر عمل ہو گیا، امام نوویؒ جو خود بھی شافعی مذہب ہیں انہوں نے فرمایا ہے کہ اسی مسئلے میں امام شافعیؒ کے دو قول ہیں اور تمام شوافع نے اتفاق کیا ہے کہ ان کا صحیح مذہب یہ ہے کہ مستعمل پانی طہور یعنی پاک کرنے والا نہیں ہے اور اسی بنیاد پر دوسرے مسائل بیان کئے گئے ہیں۔

وقال محمد وهو رواية عن ابي حنيفة: هو طاهر غير طهور......الخ

اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے جو امام ابو حنیفہؒ سے منقول ہے کہ مستعمل پانی خود پاک ہے لیکن دوسرے کو پاک نہیں کر سکتا یعنی اس سے دوبارہ وضو یا غسل نہیں ہو سکتا اور ظاہری روایت کے مطابق نجاست حقیقی کو بھی پاک کرنے والا نہیں ہے جیسا کہ "المجتبیٰ" سے نقل کر کے ع میں لکھا ہے۔ م۔

لان ملاقاة الطاهر...... الخ

اس لئے کہ باوضو ہونے کی حالت میں جب پاک پانی پاک اعضاء وضو سے ملا تو یہ ناپاک ہونے کا سبب نہیں بن سکتا ہے صرف اتنی بات ہے کہ اس پانی سے نیکی کا کام ادا کیا گیا ہے جس سے اس کی صفت میں فرق آگیا ہے یعنی اس کی صفت طہور کی باقی نہیں رہی جیسے کہ صدقے کے مال۔

اس کی تفصیل یہ ہے شریعت سے یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ جس مال سے فرض زکوٰۃ ختم ہوتا ہے اور اس کے ذریعے سے اللہ تعالیٰ کے دربار سے قربت حاصل کی جاتی ہے اس مال میں میل کچیل آ جاتا ہے مگر یہ شریعت سے نہیں معلوم ہو سکا کہ یہ پانی ناپاک ہو جاتا ہے یا نہیں جیسا کہ زکوٰۃ کے مال کے بارے میں کہ اس سے فرض چکا دینے کی وجہ سے وہ میلا ہو گیا ہے یہاں تک کہ حدیث میں ایسے مال کو مال کا میل کچیل کہا گیا ہے اور اسی وجہ سے اشرف المخلوقات رسول اللہ ﷺ اور آپ کی پاک اولاد اور بنی ہاشم کے لئے اس کا استعمال جائز نہیں رہا ہے اس کے باوجود وہ اس حد تک ناپاک نہیں ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص زکوٰۃ کے ایسے

روپے کو جیب میں رکھ کر نماز پڑھے تو بھی وہ نماز صحیح ہوگی اسی طرح مستعمل پانی کے بارے میں بھی حکم ایسا بدل جائے کہ اسے بالکل ناپاک نہ کہا جائے یعنی یہ کہ اس کی صرف طہور ہونے کی صفت جاتی رہے اور کچھ دوسری دلیل ایسی موجود نہیں ہے جو اس قیاس کو مخصوص کر سکے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ ہم نے مستعمل پانی کے ناپاک ہونے کی دلیل پائی ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ مؤمن کے وضو کرنے سے اس کے تمام بدن سے یہانتک کہ ناخنوں کے نیچے سے بھی پانی کے آخری قطرے کے ساتھ یا پانی کے ساتھ اس کی تمام خطائیں نکل جاتی ہیں اس کے علاوہ دوسری حدیث ثابت ہے کہ انسان کی خطائیں قاذورات یعنی نجاسات ہیں چنانچہ حدیث میں ہے کہ تم میں سے اگر کوئی اس قسم کی قاذورات یا ناپاکیوں میں مبتلاء ہو جائے تو اسے چھپانا چاہئے اللہ تعالیٰ بھی اسے چھپائے گا اس حدیث سے جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ پانی میں نجاسات مل جاتی ہیں تو لازمی طریقے سے وہ پانی پاک نہیں رہ سکتا۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں خطاؤں کو ظاہری معنی کے اعتبار سے قاذورات نہیں فرمایا گیا ہے کیونکہ لغوی اعتبار سے تو ظاہر ہے کہ ناپاک نہیں ہے اور شرعی لحاظ سے اس طرح سے کہ اگر کسی نے وضو کیا اس کے بعد کچھ ایسی خطا کی جس سے اس کا وضو نہیں ٹوٹتا ہے تو اس ناپاکی کو بدن سے دھوئے بغیر یعنی نیا وضو کئے بغیر پہلے وضو سے بھی نماز جائز ہے، مفع، اسی قول کو ہمارے مشائخ عراق نے قبول کیا اور اسی قول کو امام زفرؒ نے بھی امام اعظمؒ سے نقل کیا ہے، قاضی ابو حازم عبدالحمید عراقی کہا کرتے تھے کہ مجھے امید ہے کہ مستعمل پانی کے ناپاک ہونے کی روایت امام اعظمؒ سے ثابت نہ ہوگی، اسی قول کو محققین مشائخ ماوراء النہر نے اختیار کیا ہے، محیط نے کہا ہے کہ یہی قول اشہر اور اقیس یعنی زیادہ مشہور اور قیاس کے زیادہ موافق ہے؛ مفید نے کہا ہے کہ یہی قول صحیح ہے، امام اسبی جابیؒ نے کہا ہے کہ اس پر فتویٰ ہے، یہی قول امام احمدؒ کا ہے اور امام شافعیؒ کے مذہب میں یہی صحیح ہے، اور امام مالکؒ سے یہی ایک روایت ہے بلکہ ابن المنذر نے تو امام مالکؒ سے صرف یہی قول ذکر کیا ہے، نوویؒ نے کہا ہے کہ جمہور سلف و خلف کا یہی قول ہے یعنی جمہور صحابہ اور تابعین کا یہی قول ہے، ع۔

وقال ابوحنيفةؒ و ابويوسف هو نجس: لقوله عليه السلام "لايبولن احدكم في الماء الدائم ولايغتسلن فيه من الجنابة" ولانه ماء ازيلت به النجاسة الحكمية، فيعتبر بماء ازيلت به النجاسة الحقيقية، ثم في رواية الحسن عن ابي حنيفة نجاسته غليظة، اعتبارا بالمستعمل في الحقيقية، و في رواية ابي يوسف عنه وهو قوله نجاسة خفيفة، لمكان الاختلاف، والماء المستعمل هو ماء ازيل به حدث، اواستعمل في البدن على وجه القربة، قال: وهذا عند ابي يوسف، وقيل هو قول ابي حنيفة ايضا، وقال محمد: لايصير مستعملا الابإقامة القربة، لان الاستعمال بانتقال النجاسة الأثام اليه، وانها تزال بالقربة

ترجمہ:- امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ وہ ناپاک ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم میں سے کوئی بھی ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب نہ کرے اور اسی میں جنابت کا غسل نہ کرے، اور اس لئے کہ وہ ایسا پانی ہے جس سے نجاست حکمیہ دور کی گئی ہے لہٰذا اس کو ایسے پانی پر قیاس کرنا ہوگا جس سے نجاست حقیقی دور کی گئی ہے، پھر حسن بن زیادؒ کی روایت کو امام اعظمؒ سے منقول ہے کہ آب مستعمل نجس ہے اور اس کی نجاست غلیظہ ہے ایسے پانی پر قیاس کرتے ہوئے جو حقیقی نجاست دور کرنے میں مستعمل ہوا ہو اور ابو یوسفؒ کی ایک روایت میں جو امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے کہ اس کی نجاست، نجاست خفیفہ ہے کیونکہ اس پانی کے حکم میں اختلاف ہے اور مستعمل پانی ایسے پانی کو کہتے ہیں جس سے کوئی حدث یعنی نجاست حکمیہ دور کی گئی ہو یا نیکی حاصل کرنے کی نیت سے وہ استعمال کیا گیا ہو، صاحب ہدایہؒ نے فرمایا یہ ابو یوسفؒ کا قول ہے اور کہا گیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کا بھی یہی قول ہے مگر امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ پانی اس وقت تک مستعمل نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس سے نیکی کی ادائیگی نہ ہوئی ہو

اس لئے کہ کیونکہ مستعمل تو اس وجہ سے ہوتا ہے کہ گناہوں کی نجاست اس میں منتقل ہو جاتی ہے اور یہ نجاست صرف نیکی حاصل کر کے ہی دور کی جاسکتی ہے۔

توضیح:- وقال ابو حنیفۃ و ابویوسف ھو نجس: لقولہ علیہ السلام "لایبولن ......" الخ

ماء مستعمل کے ناپاک ہونے کے سلسلے میں امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ آب مستعمل ناپاک ہے کبھی غلیظہ اور کبھی خفیفہ اس کی دو دلیلیں ہیں ایک دلیل رسول اللہ ﷺ کی حدیث ہے آپ نے فرمایا ہے لایبولن احدکم فی الماء الدائم الخ، کہ تم میں سے کوئی بھی ٹھہرے ہوئے پانی میں نہ پیشاب کرے اور نہ اس میں غسل جنابت کرے، آپ نے جس طرح نجاست حقیقیہ یعنی پیشاب کرنے سے منع فرمایا ہے کہ پیشاب کرنے سے پانی ناپاک ہو جاتا ہے اسی طرح اس میں غسل جنابت یعنی نجاست حکمیہ سے بھی منع فرمایا ہے تو اس طرح دونوں نجاستیں برابر ہوئیں اور دونوں طرح کا مستعمل پانی ناپاک ہوا۔

اور دوسری دلیل یہ ہے کہ آب مستعمل ایسا پانی ہے کہ اس سے نجاست حکمیہ دور کی گئی ہے لہٰذا اس کا قیاس ایسے پانی پر ہوا جس سے نجاست حقیقی دور کی گئی ہے، اور چونکہ نجاست حقیقی زائل کرنے والا پانی ناپاک ہوتا ہے تو حکمی حدث دور کرنے والا بھی ناپاک ہوگا، اس دلیل کا تقاضا تو یہ ہوا کہ آب مستعمل کی نجاست، نجاست غلیظہ ہو چنانچہ حسن بن زیاد کی روایت جو امام اعظمؒ سے منقول ہے اس میں اس بات کی تصریح ہے کہ مستعمل پانی کی نجاست غلیظہ ہوتی ہے اس پانی پر قیاس کرتے ہوئے جس سے حقیقی نجاست دور کی گئی ہو اور امام ابو یوسفؒ کی ایک روایت میں جو امام اعظمؒ سے ہی منقول ہے اور یہی قول امام ابو یوسفؒ کا بھی ہے کہ مستعمل پانی ناپاک ہو جانے کے سلسلے میں اختلاف پیدا ہو جانے کی بناء پر اس کی نجاست غلیظہ نہ ہو خفیفہ ہو کر رہ گئی ہے کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ جس مسئلے میں مجتہدین کا اختلاف ہوتا ہے اس میں سختی باقی نہیں رہتی بلکہ تخفیف ہو جاتی ہے، عنایہ، ع، اس قیاس کا جواب یہ ہے کہ حدث میں صرف شرعی اعتبار سے نجاست حقیقی کا اعتبار نہیں ہے اس لئے مذکور قیاس صحیح نہیں ہوا اسی لئے یہ فتوی دیا گیا ہے کہ مستعمل پانی پاک ہے اور اس حد تک پاک ہے کہ اس سے حقیقی نجاست کو دھونا ہی جائز ہے۔ م۔

مستعمل پانی کا پینا اور اس سے کھانا پکانا اس سے نفرت پیدا ہو جانے کی بناء پر مکروہ تنزیہی ہے۔ د۔ مگر اس سے دوبارہ وضوء کرنا بالاتفاق جائز نہیں ہے۔ م۔ اس جگہ یہ بحث ہے کہ مستعمل پانی کس پانی کو اور کیوں کہتے ہیں اور وہ کب سے مستعمل کہلاتا ہے اس سلسلے میں مصنفؒ نے فرمایا ہے۔ والماء المستعمل الخ یعنی مستعمل پانی وہ ہے جس سے کوئی حدث یعنی نجاست حکمیہ دور کی گئی ہو یا جس کو قربت یعنی نیکی حاصل کرنے کی نیت سے بدن میں استعمال کیا گیا ہو، قربت یعنی ثواب کا حاصل کرنا فرض کام کے علاوہ اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ اس سے حصول ثواب کی نیت بھی کی گئی ہو کیونکہ فرض وضو تو بغیر نیت کے بھی ادا ہو جاتا ہے۔ الفتح۔ حدث خواہ چھوٹا ہو یا بڑا یعنی جس سے غسل لازم آتا ہو۔ حدث سے مراد حکمی نجاست شرعیہ ہے جو بے وضو شخص کے اعضاء پر اور جنبی شخص کے پورے بدن پر ہوتی ہے، م۔

مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ یہ قول امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے اور کہا گیا ہے کہ یہی قول امام ابو حنیفہؒ کا بھی ہے، شیخ الاسلامؒ نے کہا ہے کہ ہاں یہی ہونا چاہئے جس کی دلیل چند مسائل ہیں جیسا کہ الفتح میں ہے۔ حاصل یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک حدث کا زائل ہو جانا اور قربت حاصل کرنا ان دونوں میں سے ہر ایک بات کا اعتبار ہے، وقال محمدؒ الخ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ تقرب حاصل کئے بغیر مستعمل نہ ہوگا کیونکہ استعمال تو اس وقت میں ہوتا ہے کہ اس کی طرف نجاست منتقل ہوئی ہو اور ایسی نجاست صرف تقرب حاصل کرنے سے ہی دور کی جاسکتی ہے۔

وابو یوسف یقول اسقاط الفرض مؤثر ایضا فیثبت الفساد بالامرین

ترجمہ:- اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ کسی فرض کو ساقط کرنا بھی مؤثر ہوتا ہے اس لئے دونوں باتوں سے فساد ثابت

ہو جائے۔

توضیح:۔ابو یوسفؒ یقول...... الخ

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ تقرب کی نیت کی طرح فرض ادا کرنا بھی مؤثر ہوتا ہے لہٰذا دونوں باتوں سے فساد ثابت ہوگا، اور امام محمدؒ کے نزدیک تقرب ہو خواہ حدث کو دور کرنا ہو یا نہ ہو اسی طرح امام زفرؒ کے نزدیک صرف حدث دور کرنا ہے خواہ تقرب ہو یا نہ ہو، تقرب کے معنی وضو کی نیت کرنا تاکہ عبادت بن جائے، مف، اور رفع حدث کے معنی ہیں نیت کے بغیر اعضاء کو دھولینا، م، اگر کسی بے وضو شخص نے تقرب کی نیت سے وضو کیا تو بالاتفاق پانی مستعمل ہو جائے گا اور اگر باوضو شخص نے ٹھنڈک کی نیت سے وضو کیا تو بالاتفاق پانی مستعمل نہ ہوگا۔

اور اگر بے وضو شخص نے ٹھنڈک کی نیت سے وضو کیا تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک پانی مستعمل ہو گیا اسی طرح امام زفرؒ کے نزدیک بھی۔ بخلاف امام محمدؒ کے کیونکہ اس شخص نے قربت کی نیت نہیں کی ہے اگرچہ فرض ساقط ہو گیا، ع، شمس الائمہ نے لکھا ہے کہ یہ روایت امام محمدؒ سے ثابت نہیں ہے بلکہ امام محمدؒ کا صحیح مذہب یہ ہے کہ جس پانی سے حدث کا ازالہ ہو تو وہ مستعمل ہوتا ہے مگر مجبوری کی صورت میں جیسے کسی جنبی شخص نے اپنے ہاتھ کو برتن میں ڈالا ہو یا کنوئیں سے ڈول نکالنے کے لئے اترا ہو تو مجبوری کی بناء پر وہ مستعمل نہ ہوگا، یہی قول امام قدوری نے جرجانیؒ سے نقل کیا ہے، مفع۔

تینوں اماموں نے کہا ہے کہ اگر کسی محدث یا جنبی یا ایسی حائضہ نے جس کا خون بند ہو چکا ہے مگر ابھی تک اس نے غسل نہیں کیا ہے پانی نکالنے کے غرض سے اپنا ہاتھ پانی میں پہنچے تک ڈالا تو ضرورت اور مجبوری کی وجہ سے وہ پانی مستعمل نہیں ہوگا، التبیین، اور ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کی حدیث میں ہے کہ وہ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ ایک لگن کے پانی سے نہاتی تھیں ہم دونوں کے ہاتھ اس میں پڑتے تھے حالانکہ ہمیں غسل کی ضرورت ہوتی تھی، اس کے برخلاف اگر کسی نے اپنا سر یا پاؤں یا کہنیوں تک ہاتھ ڈالا تو پانی خراب ہو جائے گا کیونکہ اس کی ضرورت نہیں ہوتی ہے چنانچہ اگر کسی وقت ضرورت ثابت ہو جائے مثلاً مٹکے میں پیالہ گر پڑا اور اس کے نکالنے کی نیت سے کہنی تک ہاتھ ڈالا تو پانی مستعمل نہ ہوگا، اس کے برخلاف اگر صرف ٹھنڈک حاصل کرنے کے لئے اپنا ہاتھ ڈالا تو پانی مستعمل ہو جائے گا کیونکہ اس کی ضرورت نہیں تھی، اور اگر دھونے کا ارادہ بھی کیا اس کے بعد صرف ایک یا کچھ زائد انگلیوں تک دھو کر چھوڑ دیا تو اس سے کچھ نقصان نہیں لیکن اگر ہتھیلی کے ساتھ دھولیا تو پانی مستعمل ہو جائے گا جیسا کہ خلاصہ اور ظہیریہ میں ہے لیکن اس کی توضیح میں تأمل ہے، الفتح، مضمرات میں ہے یہ امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک پاک ہے، اسی پر فتویٰ ہے۔

اگر کوئی باوضو ہو اور اس نے ٹھنڈک حاصل کرنے کے لئے پانی میں ہاتھ ڈالا تو پانی مستعمل نہیں ہوگا کیونکہ جس جگہ حدث دور کرنا مقصود نہ ہو وہاں پانی کا مستعمل ثابت کرنے کے لئے تقرب کی نیت ضروری ہے، الفتح، اگر باوضوء شخص نے مٹی یا گوندھا ہوا آٹا یا میل دور کرنے کے لئے وضو کیا یا پاک آدمی نے ٹھنڈک حاصل کرنے کے لئے غسل کیا تو پانی مستعمل نہ ہوگا، فتاویٰ قاضی خان، اگر کسی نے منڈوانے کی نیت سے سر دھویا اور وہ باوضو تھا تو پانی مستعمل نہ ہوگا، الظہیریہ، اگر کھانے کے بعد ہاتھ دھویا تو پانی مستعمل ہو جائے گا، محیط السرخسی، لیکن شرط یہ ہے کہ اس نے سنت کی ادائیگی کی نیت سے ایسا کیا ہو کیونکہ اگر صفائی مقصود ہو تو مستعمل نہ ہوگا، جیسا کہ الملتقی میں ہے۔

چند ضروری مسائل

نمبر ا۔ اگر کسی نے پاک کپڑا دھویا یا حلال جانور نہلایا تو اس کا پانی مستعمل نہیں ہوگا، الفتح، لیکن چوپائے کے لئے یہ شرط ہے کہ اس پر حقیقی نجاست نہ ہو۔

نمبر ۲۔ اگر بکری کا پیشاب اس کے بدن پر ہو تو ظاہر یہ ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک یہ پیشاب پاک ہے اور شیخین کے نزدیک ناپاک ہوگا مگر خفیفہ۔

نمبر ۳۔ جامع صغیر، حسامی میں ہے اگر کسی بچے نے وضو کیا تو مذہب مختار یہ ہے کہ اگر بچہ سمجھ دار ہے تو پانی مستعمل ہو جائے گا ورنہ نہیں، المضمرات۔

نمبر ۴۔ اگر کسی عورت نے اپنے بالوں میں دوسری عورت کے بال جوڑے اگرچہ ایسا حرام ہے پھر بھی پانی سے انہیں بالوں کو دھویا جن کو اس نے جوڑا ہے تو پانی مستعمل نہ ہوگا اور اگر اپنے اصلی بال دھولئے تو مستعمل ہو جائے گا، الظہیریہ، السراج۔

نمبر ۶۔ اگر مستعمل پانی مطلق پانی میں گرا تو کہا گیا ہے کہ اس سے وضو جائز ہے یہی صحیح ہے، ع۔

نمبر ۷۔ اسی طرح حوض، حمام، بقول امام محمدؒ کے اس کو مستعمل پانی فاسد نہیں کرتا ہے جب تک اس پر غالب نہ ہو جائے اور فاسد نہ کرنے کے معنی یہ ہیں کہ اس سے پاک کرنے کی صفت ختم نہیں کرے گا، الخلاصہ، اسی قول پر فتویٰ ہے جیسا کہ بارہا معلوم ہو چکا ہے۔

نمبر ۸۔ اگر مستعمل پانی کنوئیں میں گرے تو اس کے پانی کو فاسد نہیں کرے گا جب تک کہ وہ کنوئیں کے پانی پر غالب نہ آجائے اور یہی صحیح ہے، محیط السرخسی، م۔

نمبر ۹۔ اور قاضی خان میں ہے کہ اگر وضو کا پانی کنوئیں میں ڈالا تو امام محمدؒ کے قول کے مطابق اس میں سے بیس ڈول نکالنے ہوں گے، ع، یہ حکم بظاہر احتیاط کی بناء پر تنزیہاً ہے، م۔

نمبر ۱۰۔ امام محمدؒ نے کتاب الاصل میں لکھا ہے کہ مردے کا دھون ناپاک ہے اور اصح یہ ہے کہ اگر اس کے بدن پر نجاست نہ ہو تو وہ مستعمل نہ ہوگا، امام محمدؒ نے اس کو اسی لئے مطلق رکھا ہے کہ عموماً مردہ نجاست سے خالی نہیں ہوتا ہے، الظہیریہ۔

نمبر ۱۱۔ اگر حمام کے حوض سے کسی نے اپنے منہ سے پانی لے کر اپنے دونوں ہاتھ دھوئے تو منہ ناپاک اور ہاتھ ناپاک ہوگا اور منہ سے جو پانی نکلا ہے وہ مستعمل ہوگا یہی اصح ہے، ع۔

نمبر ۱۲۔ ایسی لکڑی جس پر پاخانہ یا گوبر ہو وہ اگر جل کر راکھ ہو گئی تو تھوڑے پانی میں بھی گرنے سے اسے ناپاک نہ کرے گی اسی پر فتویٰ ہے، المضمرات۔

نمبر ۱۳۔ اگر اعضاء وضو کے علاوہ دوسرا کوئی عضو مثلاً ران یا پہلو دھویا تو اصح قول یہ ہے کہ پانی مستعمل نہ ہوگا بخلاف اعضاء وضو کے، الخلاصہ۔

نمبر ۱۴۔ واضح ہو کہ حدث کا اطلاق دو معنی پر آتا ہے ایک شرعی مانع یعنی جس سے نماز میں داخل ہونا جائز نہیں ہے اس کے حصے نہیں کئے جاسکتے نہ مانع شروع ہوتے وقت نہ مانع ختم ہوتے وقت دوسرے معنی حدث کے ہیں حدث بمعنی نجاست حکمیہ ہے اس کے بالاتفاق حصے ہوتے ہیں چنانچہ یہ حدث ایک عضو پھر دوسرا عضو دھو کر کے ختم ہو جاتا ہے یہاں یہی معنی مراد ہیں اور پانی کا مستعمل ہو جانا اسی حدث کے زائل ہونے پر ہے خواہ بعض حصے سے ہو یا کل اعضاء سے ہو یہ بات القاسمؒ نے کہی ہے، یاد رکھنے کے لائق ہے، اب ایک سوال باقی رہا کہ پانی کو مستعمل کس وقت کہا جاسکتا ہے اور وہ پانی کب مستعمل ہو جاتا ہے، جواب آرہا ہے۔

ومتى يصير الماء مستعملا الصحيح انه كما زال عن العضو صار مستعملا لان سقوط حكم الاستعمال قبل الانفصال للضرورة ولا ضرورة بعده، والجنب اذا انغمس فى البير لطلب الدلو فعند ابى يوسف الرجل بحاله لعدم الصب وهو شرط عنده لاسقاط الفرض والماء لعدم نية القربة وعند ابى حنيفة كلاهما نجسان

الماء لاسقاط الفرض عن البعض باول الملاقاۃ والرجل لبقاء الحدث فی بقیۃ الاعضاء

ترجمہ:-اور پانی کو کب مستعمل کہنا صحیح ہوگا؟ صحیح قول یہ ہے کہ پانی جیسے ہی عضو سے علیحدہ ہوتا ہے اسی وقت مستعمل ہو جاتا ہے اسی لئے کہ بدن سے جدا ہونے سے پہلے اسی کے مستعمل ہونے کا حکم نہ ہونا مجبوری کی بناء پر ہے لیکن عضو سے جدا ہونے کے بعد مستعمل کہنے میں کوئی مجبوری نہیں، جنبی آدمی جب کنوئیں کے اندر بالٹی نکالنے کے لئے ڈوبا تو ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ اپنے حال پر باقی رہے گا یعنی جنبی ہی رہے گا کیونکہ پانی بہانا اس کے لئے نہیں پایا گیا جو کہ ابو یوسفؒ کے نزدیک فرض کو ساقط کرنے کے لئے شرط ہے اور پانی بھی اپنے حال پر باقی رہے گا یعنی پاک ہی رہے گا کہ دو باتوں میں سے کوئی بات نہیں پائی گئی اور امام محمدؒ کے نزدیک دونوں ہی پاک ہیں آدمی اس لئے پاک ہے کہ ان کے نزدیک پانی بہانے کی شرط ضروری نہیں ہے اور پانی اس لئے پاک ہے کہ اس سے عبادت کی نیت نہیں تھی اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دونوں ناپاک ہیں پانی تو اس لئے ناپاک ہے کہ اس سے فرض جنابت کو بدن کے کچھ حصے سے ساقط کیا ہے پہلی ملاقات میں اور آدمی اس لئے ناپاک ہے کہ اس کے بعض اعضاء میں اب تک حدث باقی ہے۔

توضیح:-کنوئیں میں جنبی آدمی کا غوطہ لگانا

ومتی یصیر الماء مستعملا الصحیح انہ کما زال عن العضو صار مستعملا ......الخ

پانی کو مستعمل ہونے کا حکم کس وقت دیا جاتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اعضاءِ وضوء سے پانی جیسے ہی جدا ہوگا مستعمل ہو جائے گا۔ اور وہ قطرات جو بدن اور کپڑوں پر لگے ہوں خواہ وہ تھوڑے ہوں یا زیادہ شیخینؒ کے قول کے مطابق اگرچہ مستعمل پانی نہیں ہے لیکن معاف ہے، مصنفؒ نے اسی قول کو صحیح کہا ہے کہ پانی جب تک عضوء کے ساتھ لگا ہوا ہے وہ مستعمل نہیں ہے اور جیسے ہی وہ بدن سے علیحدہ ہوگا اسے مستعمل ہونے کا حکم دیا جائے گا، **لان سقوط حکم الاستعمال الخ** اس لئے کہ عضو سے جدا ہونے سے پہلے جو اس کو مستعمل ہونے کا حکم نہیں دیا جا رہا ہے بلکہ اس سے یہ حکم ایک ضرورت کی بناء پر ساقط کیا ہے جبکہ عضو سے جدا ہونے کے بعد کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی، اس لئے اس کو مستعمل کا حکم دیدیا گیا، محیط میں ہے کہ ہمارے اصحاب احناف کا یہی مذہب ہے اور پانی جدا ہو کر کسی جگہ میں پہنچ کر ٹھہرنا اس کے مستعمل ہونے کے لئے شرط نہیں ہے، اصل میں مذکور ہے کہ اگر کسی نے اپنی ڈاڑھی سے تری لے کر سر پر مسح کیا تو ہمارے نزدیک یہ جائز نہیں ہے، اسی طرح اگر اپنے دونوں موزوں پر مسح کیا اور تری باقی رہی اسی سے سر کا مسح کیا تو جائز نہیں، اسی طرح اگر کوئی شخص کسی اونچی جگہ پر وضوء کرتا ہے اور اس کا گرتا ہوا پانی زمین پر پہنچنے سے پہلے دوسرا کوئی شخص اسے لے کر وضو کرتا ہے تو یہ جائز نہیں ہے۔

خلاصۃ الفتاویٰ میں ہے کہ پانی جب کسی جگہ پر ٹھہر نہ جائے اس کے مستعمل ہونے کا حکم نہ ہوگا، ع، حرج کی وجہ سے اس قول کو ترجیح دی گئی ہے، د، یہ ترجیح جو بلا حرج کے ہے رد ہے اسی واسطے کہ جو تری کپڑوں اور بدن کو لگ جائے اگرچہ کثیر ہو معاف ہے لیکن مصنفؒ نے جس قول کی تصحیح کی ہے وہ مذہب ہے اور محققین مشائخ اسی مسلک پر عامل ہیں جو کتابوں میں مذکور ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ جب فتویٰ مستعمل پانی کے پاک ہونے پر ہے تو بدن اور کپڑوں کے لگ جانے میں کوئی حرج نہیں ہے اس میں صحیح مسلک وہی ہے جو کتابوں میں مذکور ہے اس بحث کے بعد مصنفؒ نے ایک مسئلہ ذکر کیا جس کو امام ابو بکرؒ الرازیؒ نے امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے اختلاف سے استنباط کیا ہے۔

اس طرح **الجنب اذا انغمس الخ** یعنی کسی جنبی نے ایسے کنوئیں میں ڈول نکالنے کے لئے غوطہ لگایا جو دہ در دہ نہیں ہے، یا ٹھنڈک حاصل کرنے کے لئے حالانکہ اس کے بدن پر کوئی حقیقی نجاست لگی ہوئی نہیں ہے اس نے غوطہ لگاتے وقت غسل یا وضو کی نیت نہیں کی اور نہ بدن میں پانی ملا، د، تو امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق وہ آدمی اپنے حال پر جنبی ہی باقی رہے گا

کیونکہ اس حالت میں پانی کا بدن پر بہانا نہیں پایا گیا حالانکہ فرض کی ادائیگی کے لئے ابو یوسفؒ کے نزدیک پانی بہانا شرط ہے اور پانی ہی اپنے حال پر پاک ہی باقی رہا کیونکہ دونوں باتوں میں سے کوئی بھی نہیں پائی گئی، یعنی اس عمل سے نہ کسی فرض کی ادائیگی ہوئی اور نہ اس کی نیت نیکی کرنے کی تھی اور یہ بات پہلے بتائی جاچکی ہے کہ پانی مستعمل ہونے کے واسطے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کسی حدث کو دور کرنا یا نیکی حاصل کرنے کی نیت ہونی چاہئے۔

وعند محمد......الخ

امام محمدؒ کے قول کے مطابق وہ مرد اور پانی دونوں پاک مانے جائیں گے کیونکہ مرد کے غسل سے پاک ہونے کے لئے ان کے نزدیک پانی بہانا شرط نہیں ہے اس لئے پانی بہائے بغیر ہی اس کا فرض جنابت ادا ہو گیا اور پانی اس لئے ناپاک نہ ہوا کہ اس میں نیکی کی نیت نہیں تھی حالانکہ اس سے پہلے یہ بات ذکر کر دی گئی ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک نیکی حاصل کرنے کیلئے نیت شرط ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ امام محمدؒ کے صحیح مذہب کے مطابق حدث دور کرنے سے پانی مستعمل ہو جاتا ہے اس لئے وہ انسان ان کے نزدیک پاک رہا اور کنواں بھی مستعمل کہلایا کیونکہ پانی تک پہنچنے کے لئے مجبوری باقی تھی اور یہ مجبوری کا ہونا مستثنیٰ ہے جیسا کہ قاضی خان میں ہے، ہاں اگر باہر سے مستعمل کنوئیں میں ڈالا جائے تو امام محمدؒ کے قول کے مطابق جب تک کہ کنوئیں کے پانی پر یعنی جو پانی پہلے سے موجود ہے اس پر مستعمل پانی غالب نہ ہو جائے اس وقت تک وہ پانی پاک کرنے والا ہے اور یہی قول صحیح ہے، اور تجنیس میں ہے کہ یہی مختار مذہب ہے۔

وعند ابی حنیفة کلاهما نجسان......الخ

امام ابو حنیفہؒ کے قول پر ایک روایت کے موافق آدمی اور پانی دونوں ناپاک ہیں یعنی پانی تو اس وجہ سے ناپاک ہوا کہ اس سے بعض اعضاء سے فرض جنابت کو ساقط کیا پانی لگتے ہی یعنی مثلاً اس شخص نے کنوئیں میں اترتے ہوئے سب سے پہلے اپنے دونوں پاؤں کنوئیں میں ڈالے تو پانی کا حدث دور ہو جانے سے اتنا پانی ناپاک ہو گیا لیکن اصح مذہب یہ ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک بھی ضرورت کی وجہ سے کنواں مستعمل نہ ہوگا، جیسا کہ اوپر گذر چکا ہے، م، اور وہ آدمی ابھی تک اس لئے ناپاک رہا کہ اس کے باقی اعضاء میں اب تک حدث باقی ہے کیونکہ باقی اعضاء میں جو پانی لگا ہے وہ نجس پانی کے لگنے کی وجہ سے پاک نہ ہوئے اس بات سے صراحتاً یہ بات معلوم ہوئی کہ کچھ اعضاء سے بھی حدث ساقط ہو جاتا ہے جیسا کہ علامہ قاسمؒ نے اس پر تنبیہ کر دی ہے۔

وقيل عنده نجاسة الرجل بنجاسة الماء المستعمل، وعنه ان الرجل طاهر، لان الماء لايعطى له حكم الاستعمال قبل الانفصال وهو اوفق الروايات عنه

ترجمہ:- اور کہا گیا ہے کہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس آدمی کا ناپاک ہونا مستعمل پانی کے ناپاک ہونے کی وجہ سے ہے اور انہی کا دوسرا قول یہ بھی ہے کہ آدمی پاک ہے کیونکہ ایسے پانی تو بدن سے جدا ہونے سے پہلے مستعمل ہونے کا نہیں دیا گیا یہی قول تمام روایات میں اوفق ہے۔

توضیح:- جنبی کا مٹکے میں ہاتھ ڈالنا، حائضہ کا کنوئیں میں گرنا، کافر کا کنوئیں میں جانا

وقيل عنده نجاسة الرجل بنجاسة الماء المستعمل...... الخ

کہا گیا ہے کہ مرد کی نجاست مستعمل پانی کے نجاست کی وجہ سے ہے یعنی فرض غسل تو بغیر نیت کے بھی ادا ہو گیا اور وہ پاک ہو گیا دوبارہ وہ ناپاک اس لئے ہوا کہ مستعمل پانی اس کے بدن سے لگ گیا اس بناء پر اس کے لئے قرآن شریف کی تلاوت تو جائز ہو گی مگر نماز پڑھنی جائز نہیں، میں مترجم کہتا ہوں کہ امام صاحبؒ سے مستعمل پانی کے پاک ہونے کی روایت صحیح ہے اس سے وہ شخص پاک ہو گیا اور یہی اصح ہے۔

وعنه ان الرجل طاهر، لان الماء لايعطى له حكم الاستعمال قبل الانفصال ......الخ

امام صاحبؒ سے روایت ہے کہ وہ شخص پاک ہو گیا کیونکہ پانی تو بدن سے جدا ہونے سے پہلے مستعمل قرار پایا اس کے بعد وہ دوبارہ پانی میں نہیں اترا اس لئے وہ پاک رہا، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس بناء پر اگر اس نے پانی میں ایک مرتبہ غوطہ لگایا اور ڈول نہ پایا اور پانی سے بالکل جدا ہو کر ٹھہر کر پھر اسمیں دوبارہ داخل ہوا ان لوگوں کے کہنے کے مطابق کہ مستعمل پانی کو نجاست کہتے ہیں یہ شخص اب اس پانی سے ناپاک ہو جائے گا لیکن جو ائمہ مستعمل پانی کو پاک مانتے ہیں ان کے نزدیک یہ شخص ناپاک نہ ہوگا۔

وهو اوفق الروايات عنه...... الخ

امام صاحبؒ سے یہ روایت سب روایتوں کے مقابلے میں زیادہ موافق ہے، یعنی امام صاحبؒ کے اصول سے زیادہ موافق اور زیادہ آسان ہے، ع، ضرورت کی صورت میں پانی مستعمل نہیں ہوتا اس کی ایک مثال یہ ہے کہ کسی جنبی نے پانی نکالنے کے لئے مٹکے میں اپنا ہاتھ ڈالا تو بالاتفاق وہ پانی مستعمل نہ ہوا، ط، اس مسئلے میں اب اصح جواب یہ ہوا کہ پانی بھی مستعمل نہ ہوا اس باریک مسئلے کو اچھی طرح سمجھ لو، م، حدث اور جنبی کا ایک ہی حکم ہے، اصل مسئلہ میں غور کرنے اور اس کے قیود میں فکر کرنے سے یہ مسائل نکلتے ہیں، کہ جنبی کے حکم میں وہ حائضہ اور نفاس والی بھی ہے جس کا خون تو بند ہوا مگر ابھی تک غسل نہیں کیا ہے، چنانچہ فتاویٰ ہندیہ میں ہے کہ اگر کوئی حائضہ کنوئیں میں گر جائے تو اگر وہ خون بند ہو جانے کے بعد ایسی حالت میں گرے کہ اس کے بدن پر کوئی نجاست نہیں ہے تو اس کا حکم جنبی کی طرح ہوگا اور اگر خون بند ہونے سے پہلے وہ گری تو ایسے مرد کے حکم میں ہے جو نہایا ہوا پاک ہے اس واسطے کہ حائضہ کنوئیں میں غوطہ لگانے سے ایسے پاک نہیں ہو سکتی ہے، الخلاصہ اور قاضی خان۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس کی مراد یہ ہے کہ اس حالت میں اس کا کچھ خون پانی میں نہیں گرا کیونکہ ایسا ہونے سے اس نجاست کی وجہ سے بالاتفاق پانی ناپاک ہو جائے گا، م، اگر جنبی کے بدن پر حقیقی نجاست موجود ہو مثلاً اس نے استنجاء نہ کیا ہو تو بالاتفاق پانی ناپاک ہوگا اور وہ اسی طرح ناپاک رہے گا، ع، اور اگر ڈھیلوں سے استنجاء کیا ہو تو بھی یہی حکم ہے، ط، اگر اس شخص نے نماز کے لئے نہانے کی نیت کی تھی تو بالاتفاق پانی مستعمل ہو جائے گا، ع، میں کہتا ہوں کہ پھر مفتی بہ مذہب کے مطابق مناسب ہے کہ اگر مستعمل پانی باقی پانی کے مقابلے میں کم ہو تو اس کنوئیں سے پاکی حاصل کرنا بھی جائز ہو، اگر جنبی نے کنوئیں میں داخل ہو کر بدن بھی ملا تو پانی مستعمل ہو گیا جیسا کہ المحیط اور الخلاصہ میں ہے، کیونکہ بدن ملنا غسل کرنے کی نیت سے ہوتا ہے لہذا یہ غسل کی نیت کے قائم مقام ہو گیا جیسا کہ البحر میں ہے، اگر کسی کافر کے بدن پر کوئی ناپاکی نہیں ہے اور وہ ڈول نکالنے کے لئے پانی میں اترا تو پانی مستعمل نہ ہوگا، م۔

کھال کی پاکی و ناپاکی، پھکنے اور اوجھ کا حکم

مصنفؒ نے اب کھال کی بحث کا ذکر کیا کہ کس کھال کے پانی میں گرنے سے پانی خراب اور کس کھال کے گرنے سے خراب نہیں ہوتا ہے اور کون سی کھال قابل دباغت ہے اور کون سی نہیں ہے، معلوم ہونا چاہئے کہ دباغت کی دو قسمیں ہیں، ایک حقیقی اور ایک حکمی حقیقی دباغت یہ ہے کہ کھال پر پھٹکری اور اس جیسی دوسری دوائیں اور مصالحے سے دباغت کی گئی ہو اور دوسری قسم حکمی ہے یعنی صرف دھوپ ہوا اور مٹی سے کوئی مصالحہ دیئے بغیر خشک کی گئی ہو جیسا کہ الظاہری میں ہے، مثانہ اور اوجھڑی کا حکم کھال کے مثل میں ہے، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے کہ امام محمدؒ سے مروی ہے کہ اگر مری ہوئی بکری کے مثانے کو دباغت دیدی جائے تو وہ پاک ہے، عینیؒ نے کہا ہے اوجھ کا بھی یہی حکم ہے، اور امام ابو یوسفؒ نے اس کو گوشت کے مثل قرار دیا ہے لہذا مثانہ اور اوجھ میں صاحبینؒ کا اختلاف ہے مگر کھال میں سب کا اتفاق ہے۔

قال و كل اهاب دبغ فقد طهر، وجازت الصلوة فيه، والوضوء منه، الاجلد الخنزير والآدمي، لقوله عليه

السلام: ایما اھاب دبغ فقد طھر، وھو بعمومه حجة علی مالك فی جلد المیتة

ترجمہ:۔ ہر وہ چمڑہ جسے دباغت دیا گیا وہ پاک ہوا اور اسی دباغت کی ہوئی کھال میں نماز جائز ہے اور اس سے وضو جائز ہے سوائے سور اور آدمی کی کھال کے کیونکہ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا ہے ایما اھاب الخ یعنی کوئی بھی کھال ہو جسے دباغت دی گئی وہ پاک ہو گئی اور یہ حدیث اپنے عمومی معنی کے اعتبار سے امام مالکؒ کے خلاف دلیل ہے مردار کی کھال کے بارے میں۔

توضیح:۔ دباغت کئے ہوئے چمڑے کا حکم، آدمی اور سور کی کھال آدمی کی ہڈی جو آٹے میں پسی ہوئی ہو

قال و کل اھاب دبغ فقد طھر...... الخ

اہاب (بروزن کتاب) اہاب ایسے چمڑے اور کھال کو کہتے ہیں جسے دباغت نہیں دی گئی ہے مگر قابل دباغت ہے، ع، پس جملہ کل اہاب ہر ایسی کھال کو شامل ہے جو دباغت کے لائق ہو اور ایسی کھال کو شامل نہیں ہے جسے دباغت نہ دی جا سکے اس لحاظ سے سانپ اور چوہے کی کھال دباغت کے معاملے میں اس گوشت کے برابر ہے جو پاک نہیں ہوتی، الفتح، اسی پر فتویٰ ہے، شرح الطحاوی، اس میں یہ کہا گیا ہے کہ وہ پاک ہو گئی اس پاکی سے ظاہری اور باطنی دونوں مراد ہیں۔

جازت الصلوۃ فیه...... الخ

اس دباغت کی ہوئی کھال میں نماز جائز ہے مثلاً کوئی شخص ایسی کھال کا لباس پہن کر نماز پڑھے تو جائز ہو گی۔ اور جب پہن کر نماز جائز ہوئی اس کا مصلیٰ بنانا بدرجہ اولیٰ جائز ہوا کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿وثیابك فطھر﴾ الخ سے لباس کی طہارت بطور نص ہے اور جائز نماز کی طہارت دلالۃ النص سے ثابت ہے، ع، اور اس سے وضو بھی جائز ہے، مثلاً دباغت دی ہوئی کھال کا کوئی ڈول یا مشک بنا لے تو اس کے پانی سے وضو جائز ہے، ع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ مسئلے میں اس بات پر اشارہ ہے حکمی دباغت کی ہوئی کھال کو اگر بعد میں پانی لگ جائے تو وہ دوبارہ ناپاک نہیں ہو گی کیونکہ لفظ دباغت کو عام رکھا گیا ہے کہ وہ حقیقی ہو یا حکمی ہو اس کی تصریح عنقریب آئے گی اس کے بعد وضو کے حکم کے جزئیہ کو بیان کیا کہ اس سے وضو جائز ہے۔ یہی صورت ہو سکتی ہے کہ حکمی دباغت کی مشک پانی سے ناپاک نہ ہو گی، فتاویٰ ہندیہ میں ہے کہ اگر مشک کے چمڑے کو حقیقی دباغت کے بعد پانی ملا اور اس کا چمڑا بھیگ گیا تو اس بھیگنے سے بالاتفاق اس کی ناپاکی اب واپس نہیں آئے گی اور اگر حکمی دباغت کے بعد پانی پہنچا تو اظہر یہ ہے کہ اس کی نجاست بھی نہ لوٹے گی، المضمرات۔

اس کے بعد مصنفؒ نے اس عام کھالوں میں دو کھالوں کو مستثنیٰ کیا ہے کہ سوائے سور اور آدمی کی کھال کے، سور کی کھال تو دباغت سے پاک ہوتی ہی نہیں لیکن آدمی کی کھال کو دباغت دینے اور نہ دینے میں دخل نہیں ہے کیونکہ اسے اس کی بزرگی اور شرافت کے اعتبار سے دباغت نہیں کی جاتی ہے یہانتک کہ غایۃ البیان میں ہے کہ اگر آدمی کی کھال کو دباغت دے دی گئی تو اگرچہ وہ پاک ہو گئی لیکن احتراماً اس سے نفع اٹھانا جائز نہیں ہے جیسا کہ آدمی کے دوسرے اجزاء سے نفع اٹھانا جائز نہیں ہے جیسا کہ المحیط اور البدائع میں ہے، فع، یہانتک کہ اگر آدمی کی ہڈی کسی آٹے میں پس گئی تو اصح قول کی بناء پر اس آٹے کو نہیں کھانا چاہیے، د۔

حاصل یہ ہے کہ سور کی کھال اور آدمی کی کھال کا حکم دوسری کھالوں کے مقابلے میں مختلف ہے کہ ان کے ماسوا ایسی کھال جو دباغت کے قابل ہو جب اسے دباغت دیدی جائے تو وہ پاک ہے رسول اللہ علیہ السلام کے اس فرمان کی بناء پر کہ ایما اھاب الخ یعنی کوئی اہاب ہو یعنی کوئی بھی کھال ہو قابل دباغت ہو جب دباغت دیدی گئی تو وہ پاک ہو گی، یہ حدیث ابوداؤد، ترمذی، ابن

ماجہ اور نسائیؒ نے ابن عباسؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے اور ترمذی نے کہا ہے کہ صحیح ہے اور ابن حبان، امام احمد، شافعی، اسحٰق، اور بزار نے بھی روایت کی ہے اور صحیح مسلم میں الفاظ اس طرح ہیں اذا دبغ الاھاب فقد طھر یعنی جب قابل دباغت کھال کو دباغت دیدی جائے تو وہ پاک ہو جائے گی اس حدیث میں عموم ہے اس طرح پر کہ وہ کوئی بھی کھال ہو خواہ ذبح کئے ہوئے جانور کی ہو یا مرے ہوئے جانور کی ہو دباغت سے پاک ہو جائے گی۔

وھو بعمومہ حجۃ علی مالک فی جلد المیتۃ...... الخ

یہ حدیث اپنے معنی کے عموم کی وجہ سے امام مالکؒ کے خلاف مری ہوئی کھال کے مسئلے میں دلیل ہے، کیونکہ امام مالکؒ کہتے ہیں کہ مردار کی کھال پاک نہیں ہوتی لیکن پتلی چیزوں کے سوا جمی ہوئی چیزوں کے کام میں لانا جائز ہے اس لئے غلے کے بستے اور ستو کے تھیلے یا اس جیسی چیزیں اگر مردہ جانور کی کھال سے بنائی جائیں تو جائز ہے لیکن اس میں گھی اور شہد جیسی بھیگی چیزیں نہ رکھی جائیں۔

جواہر مالکیہ میں ہے کہ مردار کی کھال دباغت سے پاک ہو جاتی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ مصنفؒ نے امام مالکؒ کی طرف جس قول کو منسوب کیا ہے وہ ضعیف قول ہے اور صحیح روایت میں ہمارے اور ان کے درمیان کوئی اختلاف نہیں البتہ امام احمدؒ کے نزدیک مردار کی کھال دباغت سے پاک نہیں ہوتی ہے، اس لئے یہ حدیث اپنے عموم کی بناء پر ان کے خلاف حجت ہے، یہ بات عینیؒ نے ذکر کی ہے اور لکھا ہے کہ اوزاعی، ابن المبارک، ابو ثور اور اسحٰقؒ کا قول ہے کہ جن جانوروں کا گوشت کھایا جاتا ہے ان کی کھال دباغت سے پاک ہوتی ہے ورنہ نہیں، لہٰذا یہ حدیث ان حضرات کے بھی خلاف حجت ہے۔

علاوہ ازیں ایک حدیث میں ہے کہ حضرت ام المومنین میمونہؓ کی آزاد کی ہوئی ایک باندی کو ایک بکری صدقہ دی گئی تھی وہ مر گئی اور اس کے بعد رسول اللہ ﷺ اس بکری کے پاس سے گذرے تو آپؐ نے فرمایا کہ صرف اس کا کھانا حرام ہے یہ روایت بخاری اور مسلم نے روایت کی ہے دوسری روایت میں ہے کہ تم پر صرف اس کا گوشت حرام ہے تمہارے لئے اس کی کھال میں اجازت ہے، دار قطنیؒ نے کہا ہے کہ ان سب کی سندیں صحیح ہیں، حضرت ام المومنین سودہؓ نے کہا کہ ہمارے ایک بکری مر گئی تو ہم نے اس کی کھال کو دباغت دیدی پھر ہم اس سے برابر نبیذ التمر بناتے رہے بخاری نے اس کی روایت کی ہے، ابن عباسؓ نے کہا کہ آنحضرت ﷺ نے ایک مشکیزے سے وضو کرنا چاہا تو کہا گیا کہ یہ تو مردار کے کھال کی ہے (اس کی کھال سے وضو کس طرح درست ہوگا) تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اسے دباغت دیدینے سے اس کا خبث یا نجس یا رجس (میں سے کوئی ایک لفظ فرمایا) دور ہو جاتا ہے یعنی ان الفاظ میں سے کوئی ایک لفظ فرمایا جس میں راوی کو شک ہے لیکن معنی کے اعتبار سے تینوں قریب قریب ہیں، بیہقیؒ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہیں۔

اسی طرح ابن خزیمہ نے بھی اپنی صحیح میں اس کی روایت کی ہے، ام المومنین حضرت عائشہؓ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حکم دیا ہے کہ جب مردار کی کھالوں کو دباغت دی جائے تو اس سے نفع اٹھایا کرو، یہ روایت ابو داؤد، نسائی اور ابن حبان نے روایت کی ہے یہ سب حدیثیں ہماری حجت ہیں، امام احمدؒ وغیرہ کی طرف سے ان حدیثوں کا معارضہ دوسری حدیث سے ہے جس میں لفظ ہے اھاب المیتہ یعنی مردار کی کھال سے نفع اٹھانے کو منع کیا گیا ہے مگر صاحب ہدایہؒ نے اس معارضے کو قبول نہیں کیا اور فرمایا۔

ولایعارض بالنھی الوارد عن الانتفاع من المیتۃ، وھو قولہ علیہ السلام : لاتنتفعوا من المیتۃ باھاب لانہ اسم لغیر المدبوغ

ترجمہ :- اور اس ممانعت سے معارضہ نہیں کیا جائے گا جو مردار سے نفع اٹھانے کے بارے میں ہے اور وہ نبی ﷺ کا فرمان ہے لاتنتفعوا الخ یعنی مردار کی کھال سے نفع نہ اٹھاؤ یہ معارضہ اس واسطے نہیں کیا جائے کہ اہاب بغیر دباغت کی ہوئی کھال کا

نام ہے۔

توضیح: مردار کی کھال

ولایعارض بالنھی الوارد عن الانتفاع من المیتة......الخ

کل اھاب دبغ کی حدیث کا اس دوسری حدیث سے معارضہ نہیں کیا جائے گا جس میں مردار سے نفع اٹھانے کی ممانعت ہے وہ یہ ہے لاتنتفعوا من المیتة باھاب یعنی مردار کی کھال سے نفع اٹھاؤ، اور نہ پٹھے کے ساتھ، یہ معارضہ اس وجہ سے نہیں کیا جائے کہ اس میں لفظ اہاب ہے جو بغیر دباغت کی ہوئی کھال کا نام ہے۔

حاصل جواب یہ ہے کہ معارضے میں اہاب سے ممانعت ہے اور اہاب غیر دباغت دی ہوئی کھال کو کہتے ہیں جو اس وقت تک ناپاک ہے لیکن اجازت میں لفظ مطبوع ہے اور وہ پاک ہے اس لئے معارضہ نہیں ہو سکتا ہے وجہ یہی ہے کہ ہمارے نزدیک بھی مردار کی کھال کو دباغت سے پہلے فروخت کرنا جائز نہیں ہے اسی طرح کسی کو اس کا مالک بنانا بھی جائز نہیں جیسا کہ المحیط اور شرح الطحاوی میں ہے، امام احمدؒ وغیرہ کی طرف سے معارضے کی وجہ یہ بتائی گئی ہے کہ اصل حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ آخری حکم ناسخ ہے جیسا کہ ابوداؤد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہؒ نے عبداللہ بن حکیم سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنی وفات سے ایک ماہ قبل جہینہ والوں کو لکھا لاتنتفعوا من المیتة باھاب و لاعصب یعنی تم مردار کی کھال اور اس کے پٹھے سے نفع مت اٹھاؤ، ترمذیؒ نے کہا ہے کہ حدیث حسن ہے اور اس کو ابن حبان نے اپنی صحیح میں روایت کیا ہے، خلالؒ نے کہا ہے کہ ابن عکیم کی حدیث سے ظاہری طور پر یہ دلالت ملتی ہے کہ وہ ناسخ ہے اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس میں لفظ اہاب کی ممانعت ہے جو غیر مدبوغ کو کہا جاتا ہے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ بعض لوگوں کا کہنا کہ صحیح بات وہی ہے جو خلالؒ نے کہی ہے کہ ظاہر اً معارض ہے اس معارضے کی توجیہ اس طرح پر ہے کہ ممانعت اہاب کی ہے جو لفظ نکرہ ہو رہا ہے جبکہ قاعدہ ہے نکرہ نفی کے ماتحت ہونے کی صورت میں عام ہوتا ہے جس کی تصریح اصول کی کتاب میں موجود ہے، اس کے معنی یہ ہوئے کہ کسی بھی اہاب سے خواہ اسے دباغت دی گئی ہو یا نہ۔ نفع نہ اٹھاؤ، جواب یہ ہے کہ دباغت دیدینے کے بعد تو اس کا نام اہاب نہیں رہتا ہے اس لئے اس کے اندر عموم اسی وقت تک رہے گا جب تک کہ وہ غیر مدبوغ اور اہاب کہلاتا ہے خواہ کسی قسم کا اہاب ہو یعنی مذبوح کا ہو یا مردار کی کھال کا، اس سے نفع اٹھانا ممنوع ہے، شیخ ابن الہمامؒ نے اس دلیل کو نہیں مانا ہے اور کہا ہے کہ یہ بات معلوم ہے کہ دباغت سے پہلے کوئی شخص مردار کی کھال سے نفع حاصل نہیں کر سکتا کیونکہ اس سے گھنتا ہے یہ ممانعت دباغت نہ ہونے کی وجہ سے ہے بلکہ مردار کی دباغت دی ہوئی کھال سے ہے لہٰذا معارضہ صحیح ہے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ شیخ ابن الہمامؒ پر تعجب ہے کہ انہوں نے یہ بات کس طرح پھیلادی کہ عرب عوام بلکہ قریش کے خواص بھی مردار کا خون اور گوشت تک کھاتے تھے اور کہتے تھے کہ جس کو اللہ تعالیٰ نے مار ڈالا ہے وہ ہمارے مارنے سے اچھا ہے پھر اس کے کیا معنی ہیں کہ وہ مردار کی کھال سے گھناتے تھے جبکہ مردار کھانے سے نہیں گھناتے تھے، لہٰذا حق بات یہی ہے کہ معارضہ مکمل نہیں ہے، البتہ طبرانیؒ نے اوسط میں یہی حدیث عبداللہ بن عکیم کی یوں روایت کی ہے کہ میں نے تم لوگوں کو مردار کی کھالوں میں اجازت دی تھی اب تم مردار کی کسی کھال یا پٹھے سے نفع حاصل نہ کرو، یہ روایت اگر صحیح ہوتی تو اسے ناسخ کہا جا سکتا تھا لیکن اس کی اسناد میں فضالہ بن مفضل ہیں جو انتہائی کمزور راوی ہیں۔

اس کے علاوہ اس حدیث کے اندر تین اور بیماریاں ہیں اول یہ کہ اس کی اسناد اور متن دونوں میں اضطراب ہے، اسناد میں اضطراب اس طرح ہے کہ سنن کی چاروں کتابوں میں ہے کہ عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ نے عبداللہ بن عکیم سے روایت کی ہے اور

ابوداؤد کی روایت میں ہے کہ عبدالرحمٰن نے کہا کہ میں چند آدمیوں کے ساتھ عبداللہ بن عکیم کے یہاں گیا تو وہ لوگ اندر گئے اور میں دروازے پر باہر کھڑا رہا انہوں نے وہاں سے نکل کر یہ خبر دی کہ عبداللہ بن عکیم نے یہ حدیث بیان کی ہے اس سے معلوم ہوا کہ عبدالرحمٰن نے عبداللہ بن عکیم سے نہیں سنا بلکہ ان لوگوں سے سنا جو اندر گئے تھے اور یہ نہیں معلوم ہو سکا کہ وہ لوگ کیسے تھے، متن میں اضطراب اب اس طرح ہے کہ ترمذی کی روایت میں ہے کہ وفات سے ایک ماہ قبل، اور احمد کی روایت میں ہے کہ ایک ماہ یا دو ماہ قبل، اور بیہقی نے کہا کہ چالیس روز پہلے اور ایک روایت میں ہے صرف تین روز پہلے۔

دوسری بیماری یہ ہے کہ عبداللہ بن عکیم کے صحابی ہونے میں اختلاف ہے، بیہقیؒ وغیرہ نے کہا کہ وہ صحابی نہیں ہیں لہٰذا یہ حدیث مرسل ہوئی، خلالؒ نے کہا کہ پہلے تو امام احمدؒ کہتے تھے کہ رسول اللہ کا یہ آخری حکم ہے پھر شدید اضطراب پائے جانے کی وجہ سے اس کو چھوڑ دیا، خلالؒ نے کہا کہ انصاف یہ ہے کہ عبداللہ بن عکیم کی حدیث نص میں ظاہر الدلالت ہے لیکن اس میں اضطراب بہت زیادہ ہے۔

تیسری علت یہ ہے کہ یہ حدیث خطاً و تحریراً ہے اور ابن عکیم نے یہی خط پایا ہے جیسا کہ اس کی تصریح بعض روایت میں موجود ہے لیکن اس میں انقطاع کا شبہ بھی ہے اور ابن عباسؓ کی حدیث بلا واسطہ رسول اللہ علیہ السلام سے سنی ہوئی ہے اور یہ ہر اعتبار سے ارجح اور اصح ہے، اگر یہ کہا جائے کہ ابن جریر نے حدیث حضرت جابرؓ سے مرفوعاً حکایت کی ہے کہ مردار کی کسی چیز سے نفع نہ اٹھاؤ، اور ابن عمرؓ کی حدیث میں ہے کہ کھال سے نفع نہ لو، جواب یہ ہے حضرت جابرؓ کی حدیث کی اسناد میں زمعہ ہیں جو لائق اعتماد نہیں ہیں اور ابن عمرؓ کی اس حدیث کے اکثر راوی مجہول ہیں اس کے علاوہ اہاب دباغت دیا ہوا چمڑا نہیں ہے، اگر کہا جائے کہ ایک حدیث مرفوع میں ہے کہ رسول علیہ السلام نے ایسے درندوں کی کھالوں سے منع فرمایا ہے جو پھاڑ کھاتے ہیں۔

یہ روایت ابوداؤد اور ترمذی نے بیان کی ہے اور کہا ہے کہ صحیح ہے، عینیؒ نے جواب دیا ہے کہ کہا گیا ہے کہ لوگ درندوں کی کھالوں سے دباغت سے پہلے ہی نفع حاصل کر لیا کرتے تھے اس لئے اس سے منع کیا ہے، میں یہ کہتا ہوں کہ یہ حدیث بہت بہتر ہے البتہ اس میں کسی قدر ابہام ہے اور تاویل کا احتمال ہے؛ یہ بات نہیں معلوم ہو سکی کہ منع کرنے کی کیا وجہ تھی ممکن ہے کہ دباغت سے پہلے ہو لیکن پھاڑنے والے درندوں میں شکاری پرندوں کے مقابلے میں زیادہ احتیاط کرنی چاہئے، اور عینیؒ نے لکھا ہے کہ چیتا اور لومڑی کی کھال اور سمور اور سنجاب وغیرہ کی کھال پہن کر لوگ بغیر کسی انکار کے عام طور پر نماز پڑھتے ہیں عام مسلمانوں کا یہ عمل اس کھال کے پاک ہونے کی دلیل ہے، الحاصل کل اهاب دبغ کا مطلب یہ نکلا کہ ہر کھال دباغت دیئے جانے کے بعد پاک ہے اور امام مالکؒ یا احمدؒ کے خلاف حجت ہے جیسا کہ گذر چکا ہے۔

وحجة على الشافعي في جلد الكلب، و ليس الكلب نجس العين، الاترى انه ينتفع به حراسة واصطيادا، بخلاف الخنزير لانه نجس العين، اذ الهاء في قوله تعالى ﴿فانه رجس﴾ منصرف اليه لقربه، وحرمة الانتفاع باجزاء الأدمي لكرامة، فخرجا عمار وبناه

ترجمہ:- اور امام شافعیؒ کے خلاف یہ دلیل ہے، اور کتا نجس العین نہیں ہے کیا نہیں دیکھتے کہ کتے سے نگہبانی اور شکار پکڑنے کے کام میں نفع حاصل کیا جاتا ہے بخلاف سور کے، کیونکہ وہ نجس العین ہے کیونکہ فرمان باری تعالیٰ فانه رجس میں "ھا" کی ضمیر اسی خنزیر کی طرف لوٹ رہی ہے اس کے قریب ہونے کی بناء پر، اور آدمی کے اجزاء سے نفع اٹھانے کو حرام کرنا اس کے کرامت اور احترام کی بناء پر ہے، پس یہ دونوں کھالیں اس حدیث سے خارج ہو گئیں جس کی ہم نے روایت کی ہے۔

توضیح: کتے کی کھال، ہاتھی کی کھال، کنوئیں میں کتا گر جانے سے، بھیگے کتے کی چھینٹ کپڑے پڑنے کے احکام

وحجة على الشافعي في جلد الكلب..... الخ

کل اھاب کی حدیث کتے کی کھال کے بارے میں امام شافعیؒ کے خلاف دلیل ہے کہ کتا نجس العین نہیں ہے اس لئے کتے کا سور پر قیاس نہیں ہو سکتا، چنانچہ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ شریعت میں کتے سے بھی نفع حاصل کرنے کی اجازت دی ہے، جان اور مال کی حفاظت اور شکار پکڑنے کے موقع میں، اگر وہ واقعۃً نجس العین ہوتا تو یہ باتیں کس طرح درست ہو سکتی تھیں برخلاف سور کے کہ نجس العین ہے کیونکہ قرآن پاک میں فرمایا ہے **فانه رجس** (یہ آیت سورہ انعام کی ہے مکمل اس طرح ہے ﴿**قل لا اجد فيما اوحي الى محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس**﴾ **الايه**، میں فانہ کی ضمیر خنزیر کی طرف لوٹ رہی ہے کیونکہ خنزیر کا لفظ ہی اس کے قریب ہے اور لحم کا مرجع دور ہے اور قاعدہ ہے کہ قریب کا مرجع اگر ممکن ہو تو اسی طرف ضمیر کا رجوع کرنا اولیٰ ہے، یہ مقام احتیاط کا بھی ہے اس لئے جب یہ بات متعین ہو گئی کہ ہٗ کی ضمیر کا مرجع الخنزیر ہے تو بخوبی یہ بات معلوم ہو گئی کہ خنزیر خود پلید ہے اس طرح اس کا گوشت اور اس کا چمڑا سب پلید ہوا، ہاتھی کے بارے میں بھی اختلاف ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک یہ بھی نجس العین ہے لیکن مصنفؒ نے اسے تسلیم نہیں کیا ہے بلکہ کل اہاب کے عموم میں اسے بھی داخل رکھا ہے کہ جس طرح دباغت کے بعد دوسرے جانوروں کے چمڑے پاک ہو جاتے ہیں اس طرح اس کا چمڑا بھی پاک ہو جائے گا کیونکہ جس طرح خنزیر کے بارے میں آیت اس عموم کے مخالف ہے اس طرح کوئی آیت یا حدیث بھی ہاتھی کے چمڑے کے بارے میں معارض نہیں ہے جیسے کے کتے کے بارے میں معارض نہیں ہے۔

امام شافعیؒ نے کتے کو سور پر قیاس کیا تھا تو اس کا اس طرح دفع کیا کہ یہ قیاس فاسد ہے کہ سور تو نجس العین ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ کتے ہی کی کیا خصوصیت ہے اور یہ خصوصیت بے فائدہ ہے کیونکہ انکے نزدیک ہر وہ جانور جس کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے اس کا چمڑا دباغت سے پاک نہیں ہوتا ہے، ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ کل اھاب کا عموم کتے کی کھال کو بھی شامل ہے کیونکہ اس کی جھوٹے کی کوئی چیز کا نجس ہونا اس بات کو لازم نہیں ہے کہ وہ نجس العین ہو بلکہ یہ گوشت جس لعاب سے پیدا ہوا اس کے ناپاک ہونے کو لازم ہے لہٰذا کھال کو دباغت سے پاک ہو جانا چاہئے، مگر ہمارے یہاں اس کے بارے میں بھی دو روایتیں ہیں ایک روایت میں ہے کہ کتے کی کھال دباغت سے پاک نہیں ہوتی کیونکہ وہ نجس العین ہے، شیخ الاسلام نے کہا ہے کہ یہی ظاہر المذہب ہے۔

اور فتاویٰ قاضی خان میں اس موقع پر چند جزئیے بیان کئے گئے ہیں ایک یہ کہ کتا اگر کسی کنوئیں یا پانی کے گڈھے میں گر جائے تو اس کا پانی ناپاک ہو جائے گا خواہ اس کا منہ پانی کو لگا ہو یا نہیں نمبر دو اگر کتا بھیگ گیا اور اس نے اپنے بدن کو اس طرح جھاڑا کہ کسی آدمی کے کپڑے کو ایک درہم کی مقدار سے زائد اس کی چھینٹیں لگ گئیں تو کپڑا خراب ہو گیا، دوسری روایت یہ ہے کہ یہ نجس العین نہیں ہے، بدائع میں کہا گیا ہے کہ یہ حسنؒ کی روایت ہے، مشائخؒ نے دونوں روایتوں کی تصحیح میں اختلاف کیا ہے لیکن کل اھاب الخ کی حدیث کا عموم اسی بات کا تقاضا کرتا ہے کہ کتا نجس العین نہیں ہے اور اس کے خلاف کوئی ایسی روایت نہیں پائی جاتی جو اس کی نجاست کو واجب کرتی ہو تو واجب یہی ہوا کہ یہ روایت کہ وہ نجس العین نہیں ہے تصحیح کے لائق ہے لہٰذا اس کی کھال دباغت سے پاک ہو جائے گی اور اس کی جائے نماز اور ڈول بنایا جا سکتا ہے، ان کا کلام تمام ہوا۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ در مختار میں ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک کتا نجس العین نہیں اور اسی پر فتویٰ ہے اگرچہ بعضوں نے اس کے نجس العین ہونے کی روایت کو ترجیح دی ہے لہٰذا کتا فروخت کیا جا سکتا ہے اور کرائے پر دیا جا سکتا ہے اگر وہ ہلاک کر دیا تو اس کا جرمانہ دلایا جا سکتا ہے اور اس کی کھال کی جائے نماز اور ڈول بنایا جا سکتا ہے نیز اگر کنوئیں سے زندہ نکل آیا اور اس کا منہ پانی

میں نہیں لگا تو پانی ناپاک نہیں ہوگا اور اگر وہ بھیگا ہوا اور اس نے پھر بزی لی تو اس کے چھینٹوں سے کپڑا ناپاک نہ ہوگا اسی طرح اس کے دانت لگنے سے بدن ناپاک نہ ہوگا جب تک کہ اس کی رال نہ لگ جائے اور اگر کوئی شخص نماز کی حالت میں کتے کو لئے رہا اگرچہ کتا بڑا ہی ہو مگر اس کی نماز فاسد نہیں ہوگی، لیکن امام حلوائیؒ نے اس موقع پر یہ شرط لگائی ہے کہ اس کا منہ اس حالت میں بندھا ہوا ہو، اور اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ کتے کا گوشت ناپاک ہے اور اس کے بال پاک ہیں، انتہی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ معارض موجود ہے یعنی یہ حدیث **نهى عن جلود السباع التى تفترس الخ** کہ ایسے درندوں کے چمڑے سے منع کیا ہے جو پھاڑ کھاتے ہیں اور یہ صحیح حدیث ہے اور بلاشبہ یہ کتا بھی انہی درندوں میں سے ایک ہے، اب اگر تصحیح طاہر العین کی توجیہ یہی دلیل تھی تو اس کا صحیح معارض موجود ہے اگرچہ اس میں تاویل کی جائے اور کتے سے شکار کرانے اور اس سے نگہبانی کے کام لینے کو جائز کہنا اس کے پاک ہونے کو لازم نہیں ہے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ ضرورت کی بناء پر جائز کہا گیا ہو اور ضرورت کا حکم عام نہیں ہوتا بلکہ ضرورت اپنی حد تک باقی رکھی جاتی ہے لہٰذا کتے کی کھال سے جائے نماز اور ڈول بنانا جائز نہ ہوگا اور نہ اس کو لئے ہوئے نماز صحیح ہوگی اور نہ اس کے گرنے سے کنواں پاک رہے گا البتہ خاص مجبوری کی حد تک جائز ہوگا جیسے ضرورت کی وجہ سے بلی کے بارے میں بھی جواز کا حکم ہے مگر ابن الہمامؒ نے مصنفؒ کے طہارت کی روایت کو اختیار کر لینے کی وجہ سے تصحیح کے زیادہ لائق سمجھا ہے، اور بحر الرائق اور در مختار وغیرہ نے اسی پر اعتماد کیا ہے مسئلے کو غور سے سمجھو۔

وحرمة الانتفاع باجزاء الأدمى لكرامة، فخرجا عمار وبناه......الخ

اور آدمی کے اجزاء مثلاً کھال اور گوشت وغیرہ سے نفع حاصل کرنے کو حرام کہنا آدمی کی شرافت اور احترام کی بناء پر ہے، اس نجاست کی وجہ سے نہیں ہے، ابن حزمؒ نے اس بات پر سب کا اتفاق نقل کیا ہے ساری بحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ حدیث **كل اهاب دبغ الخ** عام ہے البتہ خنزیر کی کھال نجس العین ہونے کی وجہ سے اور آدمی کی کھال احترام کی بناء پر اس میں داخل نہیں رہی، لہٰذا یہ دونوں کھالیں ہماری مذکورہ روایت یعنی **كل اهاب الخ** کی حدیث سے خارج ہو گئیں اس بناء پر یہ بات معلوم ہو گئی کہ ایسی کوئی بھی کھال جو دباغت کے قابل ہو جب اس کی دباغت کر لی جائے تو وہ پاک ہے سوائے خنزیر کی کھال کے جو نجس العین ہے اور سوائے آدمی کی کھال اور اس کے دوسرے اجزاء کے کہ اس سے نفع اٹھانا اس کے احترام کی بناء پر جائز نہیں ہے اگرچہ اس کی کھال کو دباغت دیدی گئی ہو۔

ثم مايمنع النتن والفساد فهو دباغ، وانكان تشميسا اوتتريبا، لان المقصود يحصل به، فلامعنى لاشتراط غيره، ثم ما يطهر جلده بالدباغ يطهر بالذكاة، لانه يعمل عمل الدباغ فى ازالة الرطوبات النجسة، وكذالك يطهر لحمه وهو الصحيح، وان لم يكن ماكولا

ترجمہ:- پھر ہر وہ چیز جو بدبو ہو جانے اور بگڑ جانے کو روکتی ہے وہی دباغت ہے اگرچہ دھوپ میں رکھ کر سکھانا ہو یا مٹی لگانی ہو کیونکہ اس کام سے مقصود حاصل ہو جاتا ہے اس لئے اس کام کے علاوہ کسی دوسری چیز کی شرط لگانے کے کچھ معنی نہیں، اور ہر وہ جانور جس کی کھال دباغت کرنے سے پاک ہو جاتی ہے اس کھال اس جانور کو ذبح کر دینے سے بھی پاک ہو جاتی ہے اس لئے کہ جانور کا ذبح کر دینا بھی اس کے دباغت کا کام دیتا ہے اس طرح سے کہ ذبح کا کام جانور کی ناپاک رطوبت کو زائل کر دیتا ہے اس طرح اسے ذبح کرنا اس کے گوشت کو بھی پاک کر دیتا ہے یہی مذہب صحیح ہے اگرچہ وہ جانور ایسا نہ ہو جس کا گوشت کھایا جاتا ہو۔

توضیح:- شرط دباغت، جس جانور کی کھال دباغت سے پاک ہو جاتی ہے اسے ذبح کرنا

ثم مايمنع النتن الخ اب یہاں سے یہ بیان کرنا ہے کہ دباغت کے معنی کیا ہیں اور اس کا طریقہ کیا ہے اور اس کا حکم کیا ہے چنانچہ یہ کہا کہ جو چیز اور جو عمل چمڑے کو بدبودار ہو جانے اور اس کے بگڑ جانے کو روکتی ہے وہی دباغت ہے اگرچہ یہ کام جس

طریقے سے بھی ہو مثلاً دھوپ میں سکھلا کر یا مٹی لگا کر چھوڑ دینے سے کیونکہ چمڑے کی حفاظت جو اصل میں مقصود ہے اتنے کاموں سے حاصل ہو جاتی ہے لہذا اب مزید کسی دوسری چیز کی شرط لگانے کی کہ اس پر نمک پھٹکری وغیرہ ڈالی جائے کوئی ضرورت نہیں ہے۔

ثم ما یطہر جلدہ بالدباغ یطہر بالذکاۃ.....الخ

یعنی ایسا جانور جس کی کھال دباغت دینے سے پاک ہو جاتی ہے اس کی کھال اسے ذبح کر دینے سے بھی پاک ہو جاتی ہے بشرطیکہ ذبح کا یہ کام ایسے شخص نے کیا ہو جسے ذبح کرنے کے لائق مانا گیا ہے اس بناء پر کسی مجوسی کا ذبح کرنا اس جانور کو پاک نہ کرے گا اسی طرح ذبح کا کام اپنے محمل میں ہو یعنی جہاں ذبح کرنا چاہئے اسی جگہ اسے ذبح کیا گیا ہو، فع، اکثر کتابوں میں یہی شرط مذکور ہے، الخ، ظاہراً یہ قید ذبح اختیاری میں ہے کیونکہ جو اونٹ مثلاً بدک گیا ہو اس کے ذبح کا جو طریقہ بیان کیا گیا ہے وہ کافی ہے اس میں محل اور غیر محل ہونا دونوں برابر ہے، م۔

لانہ یعمل عمل الدباغ فی ازالۃ الرطوبات النجسۃ.....الخ

کیونکہ ذبح کرنا دباغت ہی کا کام دیتا ہے اس طرح سے کہ یہ ناپاک رطوبتوں کو دور کر دیتا ہے، اور ذبح سے جس طرح اس کی کھال پاک ہوتی ہے اسی طرح اس کا گوشت بھی پاک ہو جاتا ہے یعنی ذبح کا عمل خون کے ماسوا تمام اجزاء کو پاک کر دیتا ہے یہی صحیح مذہب ہے، البدائع، اور ایسی کھالیں جو دار الحرب یعنی کافروں کے علاقے سے لائی جاتی ہیں مثلاً سنجاب، ان کے متعلق اگر دباغت کا طریقہ معلوم ہو جائے کہ یہ پاک چیزوں سے دباغت کی گئی ہیں تو پاک ہیں اور اگر ناپاک چیزوں سے دباغت کی گئی ہیں تو ناپاک ہے اور جس کے بارے میں شک ہو اس کا دھونا افضل ہے، د۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ مصنفؒ نے بھی اسی طرف اشارہ کیا ہے کہ شرعی ذبح ہونا چاہئے چنانچہ فرمایا ہے **وھو الصحیح وان لم یکن ماکو لاً الخ** اور یہی مذہب صحیح ہے اگرچہ وہ جانور ایسا نہ ہو جس کا گوشت کھایا جاتا ہو یعنی ایسا جانور اس کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے وہ بھی پاک ہو جاتا ہے یہ تنبیہ ہے اس بات کی طرف کہ اگر کھانے کے جانوروں میں سے ہو تو اس ذبح سے کھایا جائے بشرطیکہ اس کے ذبح کا کام شرعی طریقے پر ہوا ہو، م، اور مفید میں کہا ہے کہ یہی صحیح ہے۔

اس اختلاف کا فائدہ یہ ہوا کہ اگر مثلاً ذبح کئے ہوئے ایک درہم سے زیادہ گوشت نماز میں ساتھ ہو تو اس قول کی بناء پر نماز جائز ہو گی اور اگر وہ گوشت پانی میں گر پڑے تو پانی پاک ہو گا اور دوسری روایت کے مطابق نہ نماز جائز ہو گی نہ پانی پاک ہو گا، ناطفیؒ کا مختار مذہب یہی ہے، نہایہ میں ہے کہ مصنفؒ نے جو روایت بیان کی ہے اس میں ایک طرح کا ضعف ہے اور اس میں نجس ہونے کی دلیل ہے یعنی غیر ماکول اللحم جانور کا گوشت اور اس کی چربی وغیرہ نجس ہے اسی مسلک کو ہمارے محققین اصحاب ناطفی، خواہر زادہ، اور قاضی خان وغیرہ میں لیا ہے اور خلاصہ میں ہے کہ یہی مذہب مختار ہے، ع۔ یہی صحیح ہے، الکافی، اسی قول کو شارحین نے بھی اختیار کیا ہے کیونکہ ان کا جھوٹا نجس ہے اور اس کی ناپاکی گوشت کی ناپاکی کی بناء پر ہے۔ الفتح۔

لیکن اس پر یہ اعتراض لازم آتا ہے کہ ان جانوروں کی کھال بھی پاک نہ ہوگی کیونکہ اس سے ناپاک گوشت ملا ہوا ہے۔

اور اس اعتراض کا جواب انہوں نے یہ دیا کہ گوشت ایسا ناپاک ہے کہ پاک نہیں ہوتا لیکن کھال اس وجہ سے پاک ہو جاتی ہے کہ کھال اور گوشت کے درمیان ایک باریک کھال اور بھی ہوتی ہے جو گوشت کی نجاست کو اوپر کی کھال سے ملنے نہیں دیتی ہے، نہایہ، اس خیال کو اس طرح رد کیا گیا ہے کہ یہ بات وہمی ہے بالفرض اگر حقیقی مان لی جائے تو پھر بھی ہمارا یہ سوال ہوتا ہے کہ وہ جھلی خود بھی پاک ہے یا ناپاک، مگر جب اس گوشت کو ناپاک مانتے ہوئے اس جھلی کو اس سے ملی ہوئی مانی جائے تو خود جھلی بھی ناپاک ہوئی ایسی جو کبھی پاک نہیں ہو سکتی پھر اوپر کی کھال بھی اس جھلی سے ملی ہوئی ہے اس لئے یہ کھال بھی ناپاک ہوئی مگر

کھال کو کیوں پاک کہتے ہیں تو اس کھال کے پاک ہونے کی وجہ سے جھلی کو بھی پاک ہونا چاہئے اور جھلی اسی وقت پاک ہوگی کہ گوشت کو بھی پاک مانا جائے اس طرح گوشت ناپاک ثابت نہیں ہوا اس بناء پر مصنفؒ نے اس کی تصحیح کرتے ہوئے یہ کہا کہ گوشت پاک ہو گیا اور یہی امام مالکؒ کا قول ہے، ع۔

یہ توجیہ قوی ہے اور تمام رطوبت کا ظہور اس جلد کے مسامات کے ساتھ ہے لہذا یہ بات یقینی ہو گئی کہ جانوروں کا کھانا حلال نہیں کہا گیا کہ ان کا بہتا خون بھی ناپاک رکھا گیا ہے اور منہ کا لعاب چونکہ اسی خون سے پیدا ہوتا ہے اسی لئے لعاب اور جھوٹا سب ناپاک ہوا ماسوائے گوشت کے، کہ اس کا معاملہ دوسرا ہے، اس لئے اگر بخود مرا تو چونکہ اس کا ناپاک خون اس کے گوشت سے ملا ہوا رہ گیا تو گوشت ناپاک ہو گیا جیسے کہ وہ جانور جن کا گوشت کھایا جاتا ہے کہ ان کے مرجانے سے ان کا گوشت بھی ناپاک ہو جاتا ہے اور جب ذبح کر کے خون بہادیا گیا تو صرف گوشت رہ گیا اور وہ سب جانوروں کا پاک ہے البتہ کھانے کے حکم میں فرق رکھا گیا ہے اور یہ فرق اللہ تعالیٰ کے اپنے خاص حکمت عملی کی بناء پر ہے کہ بعض جانوروں کے گوشت کھانے کی اجازت دی اور بعض کے نہیں، اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ گوشت بھی ناپاک ہو، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

اکثر علماء کے قول کے مطابق جن جانوروں کا کھانا جائز نہیں ہے ان کا گوشت پاک نہیں ہوتا اسی پر فتویٰ دینا چاہئے اگرچہ فیض میں لکھا ہے کہ اس کے پاک ہونے کا فتویٰ دیا گیا ہے لیکن عمدہ اور اصح فتویٰ یہ ہے کہ جھوٹے کے ناپاک ہونے کی بناء پر گوشت کو بھی ناپاک کہنے کا قاعدہ نہیں بنانا چاہئے بلکہ اگر یہ کہنا چاہئے کہ اگر گوشت ناپاک ہے تو جھوٹا بھی ضرور ناپاک ہے لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ جھوٹا ناپاک ہو تو گوشت بھی ناپاک ہو پھر یہ بھی لازم نہیں ہے کہ جو گوشت نہ کھایا جائے وہ ناپاک ہی ہو بلکہ اس کا نہ کھانے کا سبب کچھ اور بھی ہو سکتا ہے۔

فتح القدیر میں خلاصہ سے نقل کیا ہے کہ اگر ذبح کیا ہوا باز پرندہ یا چوہا یا سانپ ہو تو اس کے گوشت کو ساتھ لے کر نماز پڑھنے سے نماز جائز ہوگی اور یہی حکم ہر ایسے جانور کا ہے جس کا جھوٹا ناپاک نہ ہو اور یہ اعتراض کیا ہے کہ باز اور چوہا وغیرہ کے جھوٹے کے ناپاک نہ ہونے کا سبب ان کے گوشت کا پاک ہونا نہیں ہوتا بلکہ یہ ہوتا ہے کہ ان کے منہ کا لعاب پانی میں نہیں ملتا ہے بخلاف درندوں کے جھوٹے کے کہ ان کا گوشت ناپاک ہوتا ہے لیکن بلی اور چوہے وغیرہ میں ان کے جھوٹے کو پاک کہنا اس مجبوری کی بناء پر ہے کہ وہ ہر وقت ساتھ رہتے ہیں اور ان سے بچاؤ اور حفاظت اتنی دشوار ہے کہ ان کے جھوٹے کی ناپاکی کو ختم کر دی گئی ہے، مف۔

مگر حق بات یہ ہے کہ کسی جانور کے لعاب اور اس کے جھوٹے کی نجاست اس کے ناپاک خون کی وجہ سے ہوتی ہے گوشت کی وجہ سے نہیں ہوتی لہذا لعاب کی نجاست گوشت کی نجاست کی دلیل نہیں بن سکتی مگر صرف اس صورت میں جبکہ اس کا خون اس کے گوشت میں ملا ہوا رہ جائے اس طور سے کہ وہ خود سے مر جائے اور اسے ذبح نہ کیا جا سکے واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

اور ظہیر الدین بن مرغینانیؒ نے لکھا ہے کہ درندوں کا گوشت ذبح کرنے سے پاک نہیں ہوتا کیونکہ ان کا جھوٹا ناپاک ہے، یہی صحیح ہے، بخلاف باز وغیرہ کے کہ ان کا جھوٹا پاک ہے، ع، لیکن یہ دعویٰ مشکل ہے کیونکہ باز وغیرہ کا جھوٹا اس بناء پر پاک نہیں ہے کہ ان کا گوشت پاک ہے بلکہ اس بناء پر پاک ہے کہ ان کا لعاب ان کی چونچ کے ساتھ پانی میں نہیں ملتا، الفتح کے حوالے سے، اسی بناء پر جو لوگ درندوں کے گوشت کو ان کے ذبح کرنے کے باوجود پاک نہیں مانتے ان پر یہ لازم ہے کہ باز کے جیسے پرندوں کے گوشت کو بھی پاک نہ کہیں ورنہ فرق کرنا مشکل کام ہے۔

وشعر الميتة وعظمها طاهر، و قال الشافعي نجس، لانه من اجزاء الميتة، ولنا انه لاحيوة فيهما، ولهذا لايتالم بقطعهما، فلايحلهما الموت، اذ الموت زوال الحيوة

ترجمہ:- مردار کے بال اور اس کی ہڈی پاک ہے اور امام شافعیؒ نے کہا ہے یہ ناپاک ہے کیونکہ یہ مردار کے اجزاء میں سے

ہے، ہماری دلیل یہ ہے کہ بال وہڈی میں زندگی نہیں ہے اسی واسطے زندگی میں ان کے کاٹے جانے سے تکلیف نہیں ہوتی اس لئے موت بھی ان میں اثر نہ کریگی کیونکہ موت تو حیات کے خاتمے کا نام ہے۔

توضیح:۔ مردار کے بال اور ہڈی کا حکم

وشعر المیتة وعظمها طاهر، و قال الشافعي نجس......الخ

مردار کے بال اور اس کی ہڈی پاک ہے سوائے سور کے بال اور ہڈی کے، اور یہی مذہب مختار ہے، د، یہی حکم پٹھے، کھر، سم، سینگ، اون، بال، پر، ناخن اور چونچ کا بھی ہے، الاختیار، بلکہ ہر ایسی چیز جس میں زندگی نے اثر نہیں کیا ہے ان چیزوں کے بارے میں ہمارے اصحاب کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے عف، وہ تمام اجزاء جن میں خون نہیں ہے اگر سخت ہوں اور اعصب یعنی پھٹے ایک روایت میں پاک جبکہ دوسری روایت میں نجس ہیں، مع، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ ناپاک ہیں کیونکہ یہ مردار کے اجزاء سے ہی ہیں، قاضی ابو الطیب شافعیؒ نے لکھا ہے کہ بال، اون، ہڈی، سم، اور کھر میں زندگی پائی جاتی ہے لہذا مردار کی یہ چیزیں ناپاک ہیں اور یہی مذہب ہے، ع۔

ولنا انه لاحیٰوۃ فیهما، ولهٰذا لایتالم بقطعهما، فلایحلهما الموت، اذ الموت زوال الحیوٰۃ......الخ

ہماری دلیل یہ ہے کہ بال اور ہڈی میں زندگی نہیں ہے اسی واسطے زندگی میں ان کے کاٹے جانے سے انہیں تکلیف نہیں ہوتی ہے اس لئے ان میں موت بھی اثر نہیں کرے گی کیونکہ موت تو زندگی کے خاتمے کا نام ہے، یعنی موت ایسی چیز ہے کہ اس کے اثر کرنے سے زندگی ختم ہو جاتی ہے اور موت بھی حیات کی طرح ایک وجودی چیز ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے **خلق الموت والحیٰوۃ** الخ اس نے موت اور حیات دونوں کو پیدا کیا اور ناخن اور ٹکرے کاٹنے سے بھی درد نہیں ہوتا۔

علماء شافعیہؒ سے اختلاف دراصل اس بات میں ہے کہ ان چیزوں میں زندگی اثر کرتی ہے یا نہیں، شافعیہؒ کے نزدیک اثر کرتی ہیں اسی لئے یہ چیزیں ناپاک ہیں اور ہمارے نزدیک اثر نہیں کرتی ہے لہذا وہ پاک ہیں ان کے پاک ہونے کے لئے نقلی دلائل میں سے یہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿**ومن اصوافها واوبارها واشعارها اثاثا ومتاعا الی حین**﴾ **الآیة**، اس جملے میں اللہ تعالیٰ نے عام احسان ٹھہرایا ہے لہذا یہ چیزیں نجس نہ ہونگی، اور ایک حدیث بھی دلیل ہے، ایک باندی حضرت میمونہؓ کی مری ہوئی بکری کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا تھا **انما حرم اکلها** کہ صرف اس کا گوشت حرام ہے جیسا کہ صحیحین میں ہے، اور دوسری روایت میں ہے کہ تم پر صرف اس کا گوشت حرام ہے اور تم کو اس کی کھال میں اجازت دی گئی ہے۔

دار قطنیؒ نے ابن عباسؓ سے مردار کے بارے میں روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے تو فقط اس کا گوشت حرام کیا ہے اس لئے اس کے کھال، بال اور اون کے استعمال میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، کہا کہ عبد الجبار بن مسلم ضعیف راوی ہیں، اس کا جواب یہ ہے کیونکہ اس کو ابن حبانؒ نے ثقات میں لکھا ہے اس لئے یہ حدیث حسن کے درجے سے کم نہ ہوئی، اور ایک حدیث جو ثوبانؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت فاطمہؓ کے لئے اونٹ کی ہڈی کا ایک ہار اور عاج (ہاتھی دانت) کے دو کنگن خریدے، یہ روایت ابوداؤد، ابن عدی، طبرانی، محمد بن ہارون جوہریؒ نے کہا ہے عاج (ہاتھی دانت ہے) اور یہی عباب میں ہے، زہریؒ نے کہا ہے کہ اس حدیث میں یہ ہاتھی دانت مراد نہیں ہے بلکہ عاج سے مراد اس جگہ ذبل ہے جو سمندری کچھوے کی پیٹھ ہے، عباب میں لکھا ہے کہ اس سے کنگن اور انگوٹھیاں بنائی جاتی ہیں۔

امام الحرمین نے کہا ہے کہ ایسے زندہ جانور جن کے گوشت کھائے جاتے ہیں اگر ان کے بال یا اون اور صوف تراش لئے جائیں تو بالاتفاق وہ پاک ہوں گے، ع، اگر مردار کی ہڈی پانی میں گر جائے اور اس پر گوشت یا چربی لگی ہوئی ہو تو پانی ناپاک ہو جائے گا ورنہ نہیں، معراج الدرایہ، ط، مردار کا چتہ اور مردار کے تھنوں کا دودھ امام اعظمؒ کے نزدیک پاک ہے، محیط

السرخسی۔

ذبح کیے ہوئے جانور کا چمڑا بالاتفاق پاک ہے، اگر کوئی شخص اس حال میں نماز پڑھے کہ اس کے گردن میں ایسا ہار ہو جس میں کتے یا بھیڑیے کے دانت ہوں نماز جائز ہے لیکن اگر سانپ کی کھال ایک درہم کے اندازے سے زائد ہو تو نماز جائز نہیں ہوگی اگرچہ وہ کھال ذبح کیے ہوئے سانپ کی ہو کیونکہ سانپ کی کھال دباغت کے قابل نہیں ہے لیکن اگر نماز کی حالت میں زندہ سانپ پاس میں ہو تو نماز جائز ہے، سانپ کی کچلی کے بارے میں دو روایتیں ہیں اور امام حلوانیؒ نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ وہ پاک ہے، ع، یہی اصح ہے، ن۔

زندہ مرغی کا انڈا اس سے نکل کر پانی میں گر گیا تو اس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اگر خشک ہو تو کسی حال میں پانی ناپاک نہ ہوگا جب تک یہ معلوم نہ ہو جائے کہ اس میں نجاست لگی تھی کیونکہ مخرج کی رطوبت ناپاک نہیں ہے اسی لئے فقہاء نے کہا ہے کہ پیشاب کی راہ پاک ہے، اسی بناء پر اگر منی مل کر جھاڑ دی جائے تو پاک ہو جائے گی۔

ذخیرہ میں ہے کہ کتے کے دانت پاک ہیں اگر خشک ہوں، شہید کا خون جب تک اس کے بدن پر ہے پاک ہے اس خون کے رہتے ہوئے اس پر نماز پڑھنی چاہئے اور جب جدا ہو جائے تو ناپاک ہے، مردے کے منہ سے جو پانی بہتا ہے کہا گیا ہے کہ وہ ناپاک ہے لیکن سوتے ہوئے آدمی کے منہ کا پانی امام اعظمؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک پاک ہے اور اسی پر فتوی ہے، مشک کا نافہ اصح قول میں ہر حال میں پاک ہے، اور اگر ذبح کیے ہوئے ہرن سے نافہ نکلا تو بلا اختلاف ہر حال میں پاک ہے، ہر جانور کا مرارہ حکم میں اس کے پیشاب کے برابر ہے، ع، اس جگہ مرارہ سے مراد شاید مثانہ ہے، واللہ اعلم۔

وشعر الانسان و عظمه طاهر، وقال الشافعي نجس، لانه لاينتفع به، ولا يجوز بيعه، ولنا ان عدم الانتفاع والبيع لكرامته فلايدل على نجاسة

ترجمہ:- انسان کا بال اور اس کی ہڈی پاک ہے، امام شافعیؒ نے فرمایا کہ ناپاک ہے اس لئے کہ اس سے نفع نہیں اٹھایا جاتا اور اس کا بیچنا بھی جائز نہیں ہے، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس سے نفع نہ اٹھانا یعنی اسے نہ بیچنا اس کی شرافت اور حرمت کی بناء پر ہے اور یہ چیز اس کی ناپاکی پر دلالت کرتی ہے۔

توضیح:- انسان کی ہڈی اور بال، جن جانور کا گوشت کھایا جاتا ہے ان کا پیشاب حرام چیز سے بنائی ہوئی دوا، بلی کے خوف سے چوہا بھاگ کر پانی کے پیالے پر سے گذرا ناپاک پانی جانوروں کو پلانا اور اس سے گارا بنانا

وشعر الانسان و عظمه طاهر، وقال الشافعي نجس......الخ

انسان کا بال اور اس کی ہڈی پاک ہے، اور یہی صحیح ہے، ع، اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ یہ چیزیں ناپاک ہیں، کیونکہ نہ ان سے نفع اٹھایا جاتا ہے اور نہ ان کا بیچنا جائز ہے، مزنیؒ نے امام شافعیؒ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے آدمی کے بال کی نجاست سے رجوع کیا ہے، اور حلیہ میں ہے دو قولوں میں سے اصح یہ ہے کہ آدمی موت سے ناپاک نہیں ہوتا ہے اس لئے اس کے بال پاک ہیں۔

ولنا ان عدم الانتفاع والبيع لكرامته فلايدل على نجاسة......الخ

ہماری دلیل یہ ہے کہ ان چیزوں سے نفع اٹھانے اور ان کے بیچنے کو حرام کہنا آدمی کی شرافت اور کرامت کی بناء پر ہے لہذا ان کے بیع وغیرہ کو حرام کہنا ان کے ناپاک ہونے کی دلیل نہیں، یہ حکم اس وقت ہے جبکہ آدمی کے بال مونڈے یا کاٹے ہوئے

ہوں لیکن اگر اکھاڑے ہوئے ہوں تو نجس ہوں گے، السراج۔

آدمی کی کھال اگر تھوڑے پانی میں گر جائے تو اگر وہ اتنا تھوڑا ہو جو ناخن کے برابر بھی ہو جیسے پیروں کے شگاف سے گر پڑتا ہے یا اس کے برابر تو پانی کو ناپاک نہ کرے گا اور اگر ناخن سے زیادہ ہو تو ناپاک کرے گا اور اگر ناخن گر پڑے تو وہ پانی کو خراب نہیں کرتا، خلاصہ، آدمی کا دانت خواہ اپنا ہو یا غیر کا پاک ہے لیکن کان کے بارے میں اختلاف ہے، بدائع میں ہے کہ ناپاک ہے اور خانیہ میں ہے کہ ناپاک نہیں ہے، د۔

اگر زندہ جانور سے کچھ جدا ہوا اگرچہ ایک درہم سے زائد ہو تو اس کے ساتھ نماز اس کی درست ہے جس کا وہ جزو ہے لیکن اگر ناخن کے مقدار پانی میں گر گیا تو ناپاک ہو جائے گا، ط، اور زباد (یعنی ایک قسم کی بلی کا خوشبودار پسینہ جو اس کی دم کے پاس جمع ہو جاتا ہے) پاک ہے اور عنبر بھی پاک ہے، ش، جن جانوروں کا گوشت کھایا جاتا ہے ان کا پیشاب ناپاک ہے مگر نجاست خفیفہ، ت، حرام چیز سے دوا کرنا ظاہر مذہب میں منع ہے جیسا رضاع البحر میں ہے مگر ایک قول میں جائز ہے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ اس سے شفاء ہونا معلوم ہو اور اس کے علاوہ کوئی دوسری دوا معلوم نہ ہو جیسے اگر پیاس کی وجہ سے ہلاکت کا خوف ہو تو جان بچانے کی غرض سے شراب پینا جائز ہے، اسی پر فتویٰ ہے، ت، د۔

وہ پیالہ جو عموماً ایک کونے میں اس غرض سے پڑا رہتا ہے کہ اس سے مٹکے سے پینے کا پانی نکالا جائے تو اس سے نکالنا پینا وضو کرنا سب جائز ہے جب تک کہ اس میں نجاست لگے رہنے کا علم نہ ہو۔

اگر بلی کے خوف سے چوہا بھاگا اور پانی کے بھرے پیالے پر سے گذرا تو شرح الطحاوی میں ہے کہ وہ پانی ناپاک ہو گیا کیونکہ عموماً چوہا بلی کے خوف سے پیشاب کر دیتا ہے، المحیط، اور یہی مختار ہے، الخلاصہ، لیکن نہر الفائق میں مجتبیٰ سے منقول ہے کہ فتویٰ اس کے خلاف ہے یعنی پانی ناپاک نہ ہو گا کیونکہ اس وقت چوہے کے پیشاب کرنے نہ کرنے میں شک ہے، د، اگر کنوئیں کے حوض پر سے کوئی درندہ گذرا اس وقت کسی کو یہ غالب گمان ہوا کہ اس درندے نے اس میں سے پانی پیا ہے تو پانی ناپاک ہو گا، اگر گمان غالب نہ ہو تو ناپاک نہ ہو گا، البحر۔

اگر صحرا میں کسی نے تھوڑا پانی پایا تو اس کے لئے اس پانی میں سے لینا اور وضو کرنا جائز ہے، اگر آدمی کا ہاتھ ناپاک ہو اور اس کے پاس ایسی کوئی چیز نہیں ہے جس سے بھر کر پانی نکالے تو اس کے لئے مناسب ہے کہ کوئی رومال یا اس قسم کی دوسری کوئی چیز اس پانی سے بھیگا کر ہاتھ پر پانی بہالے اس طرح اس کا ہاتھ پاک ہو جائے گا، التاتارخانیہ۔

اگر کسی نے اپنے اعضاء کو رومال سے اتنا پونچھا کہ وہ تر ہو گیا یا اس کے اعضاء سے پانی کچھ زیادہ مقدار میں کپڑوں پر ٹپکا تو ایسے بھیگے ہوئے کپڑے سے نماز جائز ہے کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک مستعمل پانی پاک ہے اور یہی مختار ہے، اور شیخین کے نزدیک اگرچہ وہ ناپاک ہے لیکن ضرورت کی وجہ سے یہاں اس کی چھوٹ ہے یعنی اس کا اعتبار نہیں ہے، البدائع۔ مستعمل پانی کا پینا مکروہ ہے، الخلاصہ۔

اگر تھوڑا پانی کسی نجاست کے گر جانے کی وجہ سے ناپاک ہو گیا تو اگر اس کے ہر طرح کے اوصاف بدل گئے تو اس پانی کو پیشاب کی مانند کسی طرح استعمال میں نہیں لانا چاہئے اور نہ جانوروں کو پیلانا چاہئے، اور اس پانی سے کسی مٹی کو گارا بنانا جائز ہے لیکن اس مٹی سے مسجد کو نہیں لیپنا چاہئے، التاتارخانیہ، بہتے پانی میں پیشاب کرنا مکروہ ہے، الخلاصہ۔ ٹھہرے پانی میں پیشاب کرنا مکروہ ہے یہی مختار مذہب ہے، التارخانیہ۔ ایک حوض انگور کے شیرے سے بھرا ہوا ہے اس میں پیشاب پڑ گیا اگر وہ دہ در دہ ہو تو وہ خراب نہ ہو گا اور اگر اس سے کم ہو تو خراب ہو جائے گا جیسا کہ پانی کا حکم ہے، الخلاصہ۔

فصل فی البیر

واذا وقعت فی البیر نجاسة نزحت، وکان نزح مافیها من الماء طهارة لها باجماع السلف، و مسائل البیرمبنیة علی اتباع الآثار دون القیاس، فان و قعت فیها بعرة او بعرتان من بعر الابل والغنم لم تفسد الماء استحسانا، والقیاس ان تفسده لوقوع النجاسة فی الماء القلیل، وجه الاستحسان ان آبار الفلوات لیست لها رؤس حاجزة، والمواشی تبعر حولها فتلقیها الریح فیها، فجعل القلیل عفوا للضرورة، ولاضرورة فی الکثیر، وهو مایستکثر الناظر الیه فی المروی عن ابی حنیفة رحمه الله وعلیه الاعتماد

ترجمہ:- فصل کنوئیں کے بیان میں، جب کنوئیں میں کوئی ناپاکی گر جائے تو اس کا پانی نکال دینا چاہئے اور اس کا تمام پانی نکالتے ہی سارا کنواں بھی پاک ہو جائے گا، اس پر تمام اسلاف کا اتفاق ہے، کنوئیں کے مسائل کا دارومدار آثار واحادیث کی اتباع پر موقوف ہے، اس میں قیاس کو کوئی دخل نہیں ہے، اب اگر کنوئیں میں اونٹ کی یا بکری کی ایک یا دو مینگنیاں گر پڑیں تو استحسانی دلیل کی بناء پر پانی خراب نہ ہوگا، حالانکہ قیاس یہ چاہتا ہے کہ ایک دو مینگنی بھی پانی کو ناپاک کر دے، استحسان کی وجہ یہ ہے کہ جنگلوں کے کنوئیں کے اوپر کوئی روک ٹوک اور منڈیر نہیں ہوتی ہے جبکہ درندے اور چوپائے اس کے آس پاس مینگنی اور گوبر کرتے رہتے ہیں جنہیں ہوائیں کنویں میں ڈالتی رہتی ہیں، اس ضرورت اور مجبوری کی بناء پر تھوڑی مقدار کو معاف کیا گیا ہے لیکن زیادہ مقدار کے معاف کرنے میں کوئی ضرورت نہیں ہے، اور زیادہ مقدار اسی کو سمجھا جائے گا جسے دیکھنے والا زیادہ سمجھے جیسا کہ ابو حنیفہؒ سے مروی ہے اور اسی قول پر اعتماد ہے۔

توضیح:- کنوئیں کے بیان میں، کنویں میں نجاست گرنا، ایک دو مینگنی اونٹ یا بکری کا کنویں میں گرنا

فصل فی البیر الخ کنویں کے بیان میں، چونکہ کنویں کا پانی بھی عام پانی میں داخل ہے اس لئے اس کے ذکر کو بھی عام پانیوں کے ذکر میں داخل رکھا، اور چونکہ کنویں کے بہت سے احکام ایسے ہیں جو گذشتہ احکام سے بدلے ہوئے ہیں اس لئے کنویں کے احکام کو ایک مستقل فصل میں ذکر کیا۔

واذا وقعت فی البیر نجاسة نزحت، وکان نزح مافیها من الماء.....الخ

جب کنویں میں حیوان کے ماسوا کوئی نجاست گر جائے تو کنویں کا پانی نکال دینا چاہئے، دراصل وہ ناپاکی جو پیشاب یا شراب یا خون کے قطرے کے مانند ہے اگرچہ چوہے کی دم ہی کیوں نہ ہو سب کو نکال دینا چاہئے لیکن نکالنے کی صورت وہی ہوگی کہ کنویں کے پانی کو بالکل صاف کر دیا جائے اب اس کنویں کا صرف پانی نکال دینے سے سارا پانی نکالتے ہی کنویں کی زمین، اور چاروں طرف کی دیوار میں سب از خود پاک ہو جائیں گی، مطلب یہ ہے کہ تھوڑی ہی سی نجاست ہو اس کے پڑتے ہی کنویں میں جتنا ہی پانی ہے اس کو نکال دینا ہوگا اور اس سے پورا کنواں پانی دیوار وغیرہ کے ساتھ پاک ہو جائے گا، اس مسئلے میں تمام اسلاف یعنی صحابہ کرام اور تابعینؒ سبھوں نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ کنویں کا سارا پانی نکال دینے سے کنواں پاک ہو جائے گا۔

یہ بات یاد رکھنے کے لائق ہے کہ کنوئیں کے پانی کے سلسلے کے سارے مسائل آثار اور احادیث سے ماخوذ ہیں اور ان مسائل کی اتباع میں قیاس کو کوئی دخل نہیں ہے، لہذا اپنے قیاس سے کوئی مقدار نہیں نکالی جا سکتی ہے، اس جگہ بیر سے مراد اتنا پانی اور ایسا گڈھا مراد ہے جس کی وسعت لانبائی، چوڑائی یا گولائی میں دہ در دہ نہ ہو، اور معتمد قول کے مطابق اس کی گہرائی کا اعتبار نہیں ہے، اب مسئلہ کے ضمنی مسائل میں سے یہ ہے۔

فان و قعت فیها بعرة او بعرتان من بعر الابل والغنم لم تفسد الماء استحسانا.....الخ

یعنی اگر کنویں میں سے اونٹ بکری کی ایک یا دو مینگیاں اس میں گر پڑیں تو وہ کنواں اتنی تھوڑی مقدار سے استحساناً ناپاک نہ ہو گا، اس جگہ ایک یا دو کی قید اتفاقی ہے اتنی ہی ہونا لازمی نہیں ہے بلکہ اس سے مراد تھوڑی سی مقدار ہونا ہی معتبر ہے، جیسا کہ الفیض وغیرہ میں ہے، مگر اتنی بات ضرور ہے کہ ایک دو مینگنیوں کے بارے میں کسی کا بھی کوئی اختلاف نہیں ہے اس سے زائد میں اختلاف ہے، اور پانی کا ناپاک نہ ہونا بطریقہ استحسان ہے، والقیاس الخ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ ایک دو قطرے سے بھی پانی ناپاک ہو جائے کیونکہ تھوڑے پانی میں نجاست مل گئی ہے۔

وجه الاستحسان ان آبار الفلوات ليست لها رؤس حاجزة، والمواشي تبعر حولها ......الخ

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ جنگلوں کے کنووں کے سرو ں اور منڈیروں پر (فلوات جمع ہے فلاۃ کی بمعنی جنگل) اور ان کے چاروں طرف جانور مینگنیاں کرتے ہیں خواہ وہ ایسے جانور ہوں جو آبادی سے یہاں چرانے کے واسطے لائے جاتے ہوں یا جنگلی ہوں تو اس طرف آنے کے بعد پانی پینے اور بیٹھنے اٹھنے کے موقعہ، پر وہ مینگنیاں کرتے ہیں جو خشک ہو کر ان کنووں میں ہواؤں کے زور سے گرتی رہتی ہیں، اس لئے خاص مجبوری کی بناء پر چند مینگنیوں کو معاف کیا گیا ہے لیکن زیادہ میں معاف کرنے کی ضرورت نہیں ہے، کم مقدار کے اندر دو مینگنیوں تک معاف ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے لیکن تین کے بارے میں اختلاف ہے کیونکہ تین کے عدد کو بہت سے مواقع میں زیادہ مانا گیا ہے اور ایک قول میں پانی کی چوتھائی سطح پر اور ایک قول میں تہائی سطح پر اور ایک قول میں اس سے زیادہ سطح پر اور ایک قول میں اس حد تک ہو جائے کہ کوئی ڈول بغیر مینگنی کے نہ نکلے تو وہ زیادہ ہے لیکن مصنفؒ نے ابو حنیفہؒ کا قول نقل کیا ہے کہ کثیر وہ ہے جس کو معاملے والا انسان یا دیکھنے والا انسان خود زیادہ جانے کیونکہ امام ابو حنیفہؒ ایسے تمام مسائل میں جن میں اندازہ کرنے کی ضرورت پڑتی ہے اس میں اسی شخص کی رائے کے حوالے کر دیتے ہیں جس کو اس موقعہ پر ضرورت پڑ رہی ہو کہ اگر وہ خود دیکھ کر زیادہ جانے تو زیادہ ہے ورنہ کم ہے۔

ابن الہمام نے زیادہ پانی کے بارے میں بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ ایسے مسائل میں سے نہیں ہیں جن میں کسی مقلد کو کسی مجتہد کی تقلید لازم ہو بلکہ اپنے صوابدید پر صاحب معاملہ خود فیصلہ کرے کہ اگر وہ خود زیادہ جانے تو زیادہ ہے اس میں کوئی خاص مقدار کا ہونا لازم نہیں ہے وعلیہ الاعتماد اسی قول پر اعتماد ہے چنانچہ بدائع اور قاضی خان میں بھی کہا ہے کہ یہی صحیح ہے، اس سلسلے میں قول یہ ہے کہ زیادہ مقدار اس وقت سمجھا جائے گا جبکہ پانی نکالتے وقت کوئی ڈول بھی مینگنی سے خالی نہ ہو اور شرح مبسوط شمس الائمہ سرخسی میں ہے کہ یہی صحیح ہے اس کے بعد امام سرخسیؒ نے لکھا ہے کہ ظاہر الروایت میں ہے کہ لید اور ٹوٹی مینگنی سے پانی خراب ہو جائے گا مگر امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ تھوڑی مقدار معاف ہے اور یہی قول اوجہ ہے، انتہی، امام خواہر زادہؒ نے فرمایا ہے کہ صحیح قول یہ ہے کہ ضرورت اور عام مجبوری کی بناء پر ٹوٹی مینگنی اور پوری مینگنی میں کوئی فرق نہیں ہے حکم میں دونوں برابر ہے، ف، اسی لئے صاحب ہدایہؒ نے وہ جملہ فرمایا جس کا ذکر آئندہ ہو رہا ہے۔

ولافرق بين الرطب واليابس، والصحيح والمنكسر، والروث والخثي والبعر، لان الضرورة تشتمل الكل، وفي شاة تبعر في المحلب بعرة اوبعرتين، قالوا يرمي البعرة ويشرب اللبن لمكان الضرورة، ولايعفى القليل في الاناء على ماقيل، لعدم الضرورة، وعن ابي حنيفة انه كالبير في حق البعرة والبعرتين، فان وقع فيها خرء الحمام اوالعصفور لايفسده، خلافاللشافعيؒ له انه استحال الى نتن و فساد، فاشبه خرء الدجاجة

ترجمہ:- اور تر اور خشک اور ٹوٹی ہوئی میں اسی طرح لید گوبر اور مینگنیوں میں کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ مجبوری کی صورت سب میں پائی جاتی ہے اور اس صورت میں جبکہ بکری نے دودھ نکالنے کے برتن میں ایک یا دو مینگنیاں کر دی ہیں، فقہاء نے کہا ہے کہ وہ مینگنی نکال پھینک دی جائے اور دودھ پی لیا جائے کیونکہ ایسی مجبوری ہوتی رہتی ہے لیکن یوں عام برتنوں میں تھوڑی بھی مینگنی معاف نہیں سمجھی جائے گی کیونکہ اس کی کوئی خاص مجبوری نہیں ہے، اور ابو حنیفہؒ سے منقول ہے کہ اس کا حکم بھی

کنویں کے مانند ہے ایک یا دو مینگنی کے بارے میں، چنانچہ اگر کنویں میں کبوتر یا چڑیاں بیٹ کر دیں تو پانی کو ناپاک نہ کریگی، اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ ان سے بھی بدبو اور گندگی ہو جاتی ہے اس لئے یہ مرغی کی بیٹ کے مشابہہ ہو گئیں۔

توضیح:- بکری نے دودھ دوہتے وقت دودھ کے برتن میں ایک یا دو مینگنیاں کر دیں، کبوتر اور چڑیا کی بیٹ

ولافرق بين الرطب واليابس، والصحيح والمنكسر......الخ

مینگنیاں خواہ خشک ہوں یا تر ثابت ہوں یا ٹوٹی ہوئی لید گوبر ہوں مینگنیاں حکم کے اعتبار سے سب برابر ہیں یعنی جب تک ان کو زیادہ نہیں سمجھا جائے اس وقت تک پانی کو ناپاک نہیں سمجھا جائے گا، یہ حکم اصح قول کی بناء پر دیا گیا ہے ورنہ اس میں اختلاف بھی ہے یہ سب حکم میں برابر ہیں اس لئے کہ مجبوری سب میں پائی جاتی ہے کہ جس طرح کنویں کے آس پاس بکریاں لائی جانے کی ضرورت ہے اس طرح اونٹ اور گھوڑے اور گائیں بھینس بھی ضرورت سے لائی جاتی ہیں اور ان سے بھی گوبر اور لید ہوتی ہے، یہ حکم اگرچہ جنگلوں کے حکم کے بارے میں ہے لیکن حکم کے اعتبار سے ان کنویں کی کوئی خصوصیت نہیں ہے کیونکہ ضرورت اور مجبوری جس طرح جنگلی کنویں میں پیش آتی ہے اسی طرح آبادی کے کنویں میں بھی آتی ہے یہ بات فتاویٰ ہندیہ میں موجود ہے اور التبیین میں بھی ہے اور یہی صحیح ہے کیونکہ ضرورت کبھی شہروں میں بھی درپیش ہوتی ہے جیسے غسل خانے اور مسافر خانے وغیرہ میں، محیط السرخسی۔

وفي شاة تبعر في المحلب بعرة اوبعرتين، قالوا يرمي البعرة......الخ

دودھ دوہتے وقت اگر برتن کے اندر ایک دو مینگنی بکری کی گر جائے تو اس کے بارے میں مشائخ نے کہا ہے کہ وہ پھینک دی جائے اور دودھ پی لیا جائے کیونکہ اس صورت میں مجبوری ہے، یہ اس لئے کہ بکریوں کی عام فطرت ہے کہ ان کا دودھ نکالتے وقت وہ مینگنی کرتی ہیں اس لئے جس دوہنی میں دودھ دوہا جاتا ہے اگر اس کی مینگنی گر پڑے تو مشائخ نے کہا ہے کہ اس دوہنی سے مینگنی نکال کر پھینک دی جائے اور دودھ استعمال میں لایا جائے، م، لیکن مبسوط شیخ الاسلام میں ہے کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ اسی وقت مینگنی کے پھوٹے بغیر اور اس کا رنگ بدلے بغیر وہ مینگنی نکال کر پھینک دی گئی ہو، د۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس جگہ لفظ محلب کے یہی معنی لئے جائیں یعنی دوہتے وقت بکری کی ایک دو مینگنی پڑ گئی ہو، اس وقت کے علاوہ دوسرے وقت میں ایسا ہونے سے معافی نہیں ہو گی، النہر۔

ولايعفى القليل في الاناء على ماقيل، لعدم الضرورة......الخ

یعنی برتن کی صورت میں تھوڑی مقدار بھی مینگنی کی معاف نہیں کی جائے گی اس بناء پر جو بتادی گئی ہے کہ اس کی خاص مجبوری نہیں ہے، کیونکہ برتن کو ڈھک کر رکھنا ممکن ہے اس لئے اگر برتن میں اتنی تھوڑی سی بھی مینگنی پڑ جائے کہ جس کو دیکھنے والا تھوڑی سمجھے تو بھی وہ پانی ناپاک ہو گا اور وہ گندگی معاف نہ ہو گی کیونکہ ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ برتن بھی ایک دو مینگنی کے انداز میں کنویں کے حکم کے مانند ہے یہ بظاہر دودھ کی صورت میں ہے اور اس روایت کے مطابق حکم کی بنیاد صرف مینگنی پر ہے اس لئے یہ لید اور گوبر پر جاری نہ ہو گا اور قلیل سے بھی مراد ایک دو کی حد تک ہے اور دوسرے قول میں برتن کے لحاظ سے ہے کہ جس کو دیکھنے والا تھوڑی مقدار خیال کرے مع۔ اسی جگہ دو کی قید اتفاقی ہے کیونکہ اس سے زیادہ کا بھی یہی حکم ہے جیسا کہ فیض وغیرہ میں مذکور ہے اور مصنفؒ کے کلام سے یہی بات ظاہر ہو رہی ہے واللہ تعالیٰ اعلم، م۔ اگر دودھ میں مینگنی گر جائے اور اسی وقت نکال لی جائے پھر بھی مینگنی کا رنگ آجائے یا دیر سے نکالی تو اس کا استعمال جائز نہیں ہو گا، الفتح، برتن میں تھوڑی

مقدار معاف ہونے کی دلیل یہ حدیث ہے کہ گھی میں اگر چوہا مر گیا اور گھی جما ہوا ہو تو چوہا اور اس کے آس پاس کا گھی نکال کر پھینک دو لیکن اگر پتلا ہو تو اس کے پاس بھی نہ جاؤ، ف۔

فان وقع فيها خرء الحمام او العصفور لايفسده، خلا فا للشافعيؒ..... الخ

یعنی اگر کنویں میں کبوتروں یا گورائیوں کی بیٹ گر جائے تو کنواں خراب نہیں ہوگا لیکن امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ پانی ناپاک ہو جائے گا، ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ بیٹ بدبودار ہو جاتی ہے اس لئے مرغی کی بیٹ کے مشابہ ہوگی۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ غذا پیٹ میں جانے کے بعد دو طرح سے بدلتی ہے ایک صورت تو دودھ کی شکل میں ہو کر تھنوں سے نکلتی ہے اور دوسری صورت یہ ہے کہ لید اور بیٹ وغیرہ کی طرح بدبودار اور گندی ہو جاتی ہے لہٰذا یہ بدبودار ہو جانے میں کبوتر کی بیٹ بھی مرغی کی بیٹ کے مانند ناپاک ہوئی اور مرغی کی بیٹ بالاتفاق ناپاک ہے تو یہ ناپاک ہوگی۔

ولنا اجماع المسلمين على اقتناء الحمامات في المساجد مع ورود الامر بتطهيرها واستحالته الى نتن رائحة، فاشبه الحمأة، فان بالت فيها شاة نزح الماء كله عندابى حنيفة وابى يوسف، و قال محمد لاينزح الا اذا غلب على الماء، فيخرج من ان يكون طهورا، واصله ان بول مايؤكل لحمه طاهر عنده، نجس عندهما، له ان النبى عليه السلام امر العرنيين بشرب ابوال الابل والبانها

ترجمہ:- اور ہماری دلیل یہ ہے کہ تمام مسلمانوں کا اتفاق ہے غسل خانوں اور مسجدوں میں کبوتروں کے رکھنے پر حالانکہ ان مقامات کو پاک رکھنے پر حدیث میں تاکید ہے اور اس کی غذائیت بدل کر بدبودار نہیں ہوتی ہے لہٰذا یہ پانی کی کیچڑ اور اس کی سیاہ مٹی کے مشابہ ہے اب اگر کنویں میں کوئی بکری پیشاب کر دے تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کل پانی نکالا جائے گا لیکن امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ پانی نکالنا کچھ ضروری نہیں ہے ہاں اس وقت میں ضروری ہے جبکہ پانی پر پیشاب غالب آجائے اس وقت پانی کی صفت دوسرے کو پاک کرنے کی ختم ہو جائے گی اور اس حکم کی اصل یہ ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک ایسے جانور کا پیشاب پاک ہے جس کا گوشت کھایا جاتا ہے لیکن شیخین کے نزدیک ناپاک ہے، امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے قبیلہ العرنیین کو اونٹوں کے پیشاب اور ان کا دودھ پینے کا حکم دیا تھا۔

توضیح: کنویں میں بکری کا پیشاب مل جانا

ولنا اجماع المسلمين على اقتناء الحمامات في المساجد مع ورود الامر بتطهيرها..... الخ

(اقتناء) کسی چیز کا ذخیرہ کرنا اور پالنا ہماری دلیل یہ ہے کہ مؤمنین یعنی صحابہ اور تابعینؒ کا عملی طور سے یہ اجماع ہے کہ مسجدوں میں کبوتر پالتے تھے (یعنی وہاں سے بھگاتے نہیں تھے) حالانکہ مسجد کے پاک رکھنے کا حکم موجود ہے، مطلب یہ ہے کہ تمام مسلمانوں نے کبوتروں کے رہنے پر کبھی انکار نہیں کیا اور نہ ناراضگی کا اظہار کیا ہے، اس بناء پر مسجد حرام میں بیشمار کبوتر پائے جاتے ہیں اور اس پر علماء اور صحابہ کرامؓ میں سے کسی نے بھی اس پر ناپسندگی کا اظہار نہیں کیا حالانکہ کبوتروں کا بیٹ کرنا اور اس کی گندگی کا پھیلنا سب کو معلوم ہے، جبکہ مسجدوں کے پاک رکھنے کا حکم حضرت عائشہؓ کی روایت کردہ حدیث میں موجود ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے گھروں میں بھی مسجدوں کے بنانے اور اس کے پاک صاف رکھنے کا حکم دیا ہے، یہ روایت ابن حبان اور ابوداؤد نے بیان کی ہے اسی طرح ابوداؤد کی دوسری حدیث میں بھی ہے کہ حضرت سمرہؓ سے مروی ہے اور گوریہ کی بیٹ بدرجہ اولیٰ پاک ہے، مفع۔

واستحالته الى نتن رائحة، فاشبه الحمأة.....الخ

ان جانوروں کی بیٹ غذا سے بدل کر جو ہوتی ہے اس میں بدبو نہیں ہوتی ہے یعنی زیادہ بدبو نہیں ہوتی اگرچہ تھوڑی سی

ہوتی ہے، الہداد، اس لئے ان کی بیٹ مرغی کی بیٹ کے مانند نہیں ہے اور یہ بیٹ اس سیاہ مٹی کے برابر ہوگئی جو پانی کی تہہ میں جم جاتی ہے، (الحمئة حا کے فتح کے ساتھ بمعنی سیاہ مٹی) یعنی ایک قسم کی معمولی سی بدبو ہوتی ہے جیسے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک منی کے نکلنے میں بدبو ہوئی ہے اس کے باوجود امام شافعیؒ اس کو پاک کہتے ہیں اسی طرح کبوتر اور گوریہ کی بیٹ میں بھی ہوتی ہے، نہایہ، اور یہی حکم اصح قول میں شکاری پرندوں کی بیٹ کا بھی ہے کیونکہ ان سے بچنا تقریباً ناممکن ہے، چوہے کے پیشاب کی وجہ سے کنویں کے پانی کو خالی کرنا کوئی لازم نہیں ہے یہی اصح قول ہے جیسا کہ الفیض میں ہے، د۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ چوہے کا پیشاب ناپاک ہے، م، پیشاب کی چھوٹی چھوٹی چھینٹیں جو سوئی کے ناکے کے برابر ہوں یا ناپاک غبار کنویں میں گرنے سے اس کا پانی خالی کر دینا لازم نہیں ہے کیونکہ دونوں معاف ہیں، ت، د، چمگادر کا پیشاب اور اس کی بیٹ پانی اور کپڑے کو خراب نہیں کرتی ہے قاضی خان، جن جانوروں کا گوشت کھایا جاتا ہے ان کے بارے میں یہ اختلاف ہے کہ وہ پاک ہیں یا ناپاک ہیں نجاست خفیفہ کے ساتھ اس مسئلے کو مصنفؒ نے اس طرح ذکر کیا ہے۔

فان بالت فيها شاة نزح الماء كله عند ابی حنيفة و ابی يوسف..... الخ

یعنی اگر بکری نے کنویں میں پیشاب کر دیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کل پانی نکالنا ہوگا اس کے بغیر پانی پاک نہ ہوگا اس سے معلوم ہوا کہ نجاست خفیفہ کے گرنے سے بھی کنویں سے سب پانی نکالنا لازم ہوتا ہے اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جب تک پانی پر پیشاب غالب نہ آجائے۔

اس وقت تک پانی نکالنے کی ضرورت نہیں ہے البتہ غالب آنے کی صورت میں پانی کی اصل صفت طہور ہونے کی ختم ہو جاتی ہے، مطلب یہ ہے کہ وہ پانی خود تو پاک رہے گا مگر اس سے دوسرے کو پاک کرنے کی صفت ختم ہو جانے کی وجہ سے کل پانی نکالا جائے گا تاکہ اس میں پھر سے دوبارہ پاک کرنے کی صفت پائی جائے، اس مسئلے کا یہ اختلاف ذرا سی ایک بنیادی اختلاف کی بناء پر ہے اور یہ ہے۔

واصله ان بول مايؤكل لحمه طاهر عنده، نجس عندهما..... الخ

واصله ان بول الخ، اور وہ بنیادی اختلاف یہ ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک جس جانور کا گوشت کھایا جاتا ہے اس کا پیشاب بھی پاک ہے لیکن بقیہ دونوں ائمہ یعنی امام اعظمؒ اور امام یوسفؒ کے نزدیک ناپاک اس لئے ان دونوں حضرات کے نزدیک بکری کے پیشاب گرنے سے کنواں ناپاک ہو جائے گا اور امام محمد کے نزدیک ناپاک نہ ہوگا البتہ چونکہ پیشاب مطلق پانی نہیں ہے اس لئے جب وہ پانی پر غالب ہوگا تو پانی کے اندر پہلے سے جو صفت طہور ہونے کی یعنی دوسری چیزوں کے پاک کرنے کی تھی اب باقی نہیں رہے گی لیکن پانی کے برابر ہو تو احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ اس پانی کو بھی طہور نہ کہا جائے، م۔

له ان النبی عليه السلام امر العرنيين بشرب ابوال الابل والبانها..... الخ

امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے قبیلہ عرینہ کو اونٹ کے پیشاب اور دودھ پینے کا حکم فرمایا تھا اس وقت جبکہ یہ لوگ مدینے میں آکر مسلمان ہوئے اور وہاں کی ناموافق آب ہوا کی وجہ سے بیمار پڑ گئے تھے، (عرینہ عین کو پیش اور زبر کے ساتھ) یہ قبیلہ ہے اسی کی طرف نسبت کرتے ہوئے آسانی کے لئے عرنی کہتے ہیں اور اسی کی جمع عرنین ہے، احادیث میں یہ قصہ بہت طویل ہے اس حدیث کو ائمہ صحاح ستہ نے روایت کیا ہے اس سے استدلال کی صورت یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس حکم کے اندر پیشاب اور دودھ کو برابر کا درجہ دیا بلکہ ذکر کرتے وقت پیشاب کو پہلے پھر دودھ کو ذکر کیا حالانکہ رسول اللہ ﷺ کبھی بھی ناپاک چیزوں کے پینے کا حکم نہیں فرماتے تھے اگر یہ پیشاب ناپاک ہوتا تو آپ ﷺ اسے پینے کا حکم کس طرح فرماتے۔

اس موقع پر اگر یہ اعتراض ہو کہ اس کے ناپاک ہوتے ہوئے بھی تندرستی حاصل کرنے اور مجبوری کی وجہ سے یہ حکم دیا

ہو تو اس کا جواب یہ ہے کہ حرام چیز میں قدرتی طور سے شفاء نہیں ہے چنانچہ طحاویؒ نے ایک مرفوع روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے شراب کے بارے میں فرمایا ہے کہ یہ بیماری ہے شفاء نہیں ہے اس طرح حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نجس چیز میں یا حرام چیز میں شفاء نہیں رکھی ہے یہ طحاوی کی روایت ہے، مع، اسی طرح حضرت ابوالدرداء کی حدیث جو ابوداؤد میں ہے اس میں کہا ہے لاتتداووا بحرام یعنی تم کسی حرام چیز سے دوا مت کرو اس روایت کی اصل صحیحین میں ہے اسی طرح ایک موقع پر آپ ﷺ سے شراب سے علاج کرنے کے متعلق پوچھا گیا تو آپ ﷺ نے جواب میں فرمایا لیس بدواء و لکنه داؤ یعنی وہ دوا نہیں بلکہ بیماری ہے، یہ روایت مسلم، ابوداؤد اور ترمذی نے بیان کی ہے، حضرت ابوہریرۃؓ نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے زہر اور اس کی جیسی خبیث چیزوں سے علاج کرنے کو منع فرمایا ہے، یہ روایت ابوداؤد اور ترمذی نے بیان کی ہے، نجس چیز کو بھی خبیث کہتے ہیں اس لئے ناپاک چیزوں سے علاج کو منع فرمایا۔

ولهما قوله عليه السلام استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه من غير فصل ولانه يستحيل الى نتن و فساد فصار كبول والايؤكل لحمه و تاويل ماروى انه عرف شفاؤهم و حيا .

ترجمہ :- شیخین کی دلیل یہ حدیث ہے رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے پیشاب سے دور رہنے کی کوشش کرو کیونکہ قبر کا اکثر عذاب اسی وجہ سے ہوتا ہے، اس حدیث میں کسی قسم کوئی تفصیل بیان نہیں کی گئی ہے، شیخین کی دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ ایسے جانور جن کا گوشت کھایا جاتا ہے ان کا پیشاب گندگی اور بدبو سے بدل جاتا ہے لہٰذا ان جانوروں کا پیشاب ان جانوروں جیسا ہو گیا جن کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے، اور امام محمدؒ کی بیان کردہ حدیث کی تاویل یہ ہے کہ وحی کے ذریعے رسول اللہ ﷺ کو یہ بات بتادی گئی تھی کہ ان لوگوں کی صحت اسی کے ذریعے ہوگی۔

توضیح :- **ولهما قوله عليه السلام استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه......الخ**

اور ان دونوں یعنی شیخین کی دلیل یہ حدیث ہے استنزهوا الخ کہ پیشاب سے پاک صاف رہنے کی کوشش کرو کیونکہ اکثر عذاب قبر اسی وجہ سے ہوتا ہے، یہ روایت حضرت ابوہریرۃؓ سے دار قطنی میں ہے مگر ضعیف ہے اور حضرت انسؓ کی حدیث میں لفظ استنزهوا کی بجائے تنزهوا آیا ہے اور یہ حدیث محفوظ اور مرسل مگر ضعیف ہے، سند کے اعتبار سے سب سے بہتر وہ روایت ہے جو حاکم نے روایت کی ہے کہ اكثر عذاب القبر من البول یعنی اکثر و بیشتر قبر کا عذاب پیشاب کی وجہ سے ہے، طبرانی اور بیہقی وغیرہ نے بھی یہ روایت بیان کی ہے اور اس پر سکوت اختیار کیا ہے، اس حدیث کو استدلال میں لانے کی وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے استنزهوا فرماتے وقت پیشاب سے بچنے کا حکم دینے میں کسی قسم کی تفصیل بیان نہیں فرمائی ہے کہ وہ پیشاب آدمی کا ہو یا جانور کا، اور وہ جانور ماكول اللحم میں سے ہو یا غیر ماكول اللحم، لہٰذا ہر طرح کے پیشاب سے بچنا لازم آیا اس کے علاوہ البول میں الف لام ہونے کی وجہ سے بھی ہر قسم کے پیشاب کو عام ہوگا۔

تاج الشریعہ نے اپنی شرح میں فرمایا ہے کہ تنزهوا عن الاقذار یہ جملہ تو لغت کے محاورے کے مطابق ہے لیکن استنزهوا کا لفظ لغت میں نہیں پایا گیا لہٰذا اگر اس روایت کو صحیح مان لیں تو کہنا ہوگا کہ یہ باب الاستفعال باب تفعل کا مشارک ہے، عینیؒ نے جواب دیا ہے کہ حدیث کی روایت میں لفظ تنزهوا ہے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے، مع

ولانه يستحيل الى نتن و فساد فصار كبول ما لايؤكل لحمه......الخ

شیخینؒ کی یہ دوسری دلیل ہے کہ ماكول اللحم جانور کا پیشاب بھی بدل کر بدبودار اور گندہ ہو جاتا ہے لہٰذا ماكول اللحم جانور اور غیر ماكول اللحم جانور دونوں کے پیشاب میں کوئی فرق نہیں آیا یعنی دونوں کا پیشاب برابر ثابت ہوا۔

و تاويل ماروى انه عرف شفاؤهم وحيا......الخ

امام محمدؒ نے جو حدیث بیان کی ہے اس کی تاویل اس طرح ہے کہ پیشاب کے ناپاک ہونے اور عام قاعدے کے مطابق ناپاک چیز کا سفید نہ ہونے کے باوجود اس ناپاک چیز کو استعمال کرنے کا حکم آپ نے دیا ہے وہ اس لئے کہ خصوصیت کے ساتھ آپ علیہ السلام کو وحی کے ذریعے یہ بات بتادی گئی تھی کہ فی الحال ان کی شفاء اسی پیشاب میں مقدر ہے یعنی اونٹ کا پیشاب اور اس کا دودھ ہی ان کے لئے مفید ہو سکتا ہے اسی بناء پر آپ نے یہ حکم دیا تھا اور اب اس طرح یقین کے ساتھ وحی کے ذریعے یہ بات معلوم نہیں ہو سکتی ہے کہ کس مرض کا کیا خاص علاج ہے اس لئے اب ان چیزوں سے علاج صحیح نہیں ہو سکتا ہے اور یہ چیزیں دوا کے طور پر استعمال نہیں کی جاسکتی ہیں۔

مترجم کا کہنا ہے کہ اس کا جواب عینیؒ نے اوپر لکھ دیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حرام چیزوں میں شفاء نہیں رکھی ہے اس لئے ناپاک چیز کے پینے کا حکم نہیں ہو سکتا ہے، یہ معلوم ہونا چاہئے کہ تاویل ضرورت کے مطابق کی جاتی ہے اور معارضہ قوت کے مطابق یعنی تاویل اور معارضہ میں فرق ہے اس جگہ اس بات میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ عرنیین کی حدیث بہت صحیح اور اعلیٰ درجے کی قوی ہے کیونکہ صحاح ستہ سب اس پر متفق ہیں اور سبھوں میں اس بات پر اتفاق ہے اور کسی روایت کے صحیح ہونے کا اعلیٰ درجہ یہی ہے اسی بناء پر اس روایت کو دلیل میں پیش کرنے کی وجہ بھی معلوم ہوئی اور اس کی قوت کا بھی اندازہ ہوا۔

اور استنزھوا عن البول کی حدیث اول تو ضعیف ہے ورنہ انتہائی کم درجہ کی صحیح ہے پھر اس سے استدلال کرنے کی یہ وجہ کہ اس میں عموم ہے یہ بھی ضعیف ہے حالانکہ اس بات کا احتمال ہے کہ اس کے اندر عموم مراد نہ ہو بلکہ وہی خاص جانور مراد ہوں اس لئے عرنیین کی حدیث کا اس کے لئے مخصص ہونا اصول کے موافق ہے اس کے علاوہ دوسری حدیث میں ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام ایک مرتبہ دو قبروں کے پاس سے گذرے اور فرمایا کہ ان دونوں پر عذاب ہو رہا ہے پھر یہ عذاب کسی کبیرہ گناہ کی بناء پر نہیں ہے پھر آپ علیہ السلام نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ ان میں سے ایک کی وجہ کان یستنزہ عن البول الخ یعنی پیشاب سے استنزہ یعنی بچاؤ نہیں کرتا تھا اور بعض روایت میں بجائے لایتنزہ کے لایستنزہ ہے کہ وہ استتار نہیں کرتا تھا یعنی پردہ نہیں کرتا تھا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ پیشاب سے ایک آدمی کے لئے اسی قسم کا استنزہ اور بچاؤ مقصود ہے کیونکہ اصول میں یہ بات متعین ہے کہ وہ حدیث جو مفسر ہو رہی ہو وہ اولیٰ ہوتی ہے، اور دوسری دلیل جو بدبو اور گندگی سے پیشاب کے بدلنے کی صورت میں ہے یہ اس وقت ممکن ہے کہ بدبو اور فساد حد درجے پر ہو جیسا کہ اوپر گذر گیا اس کے علاوہ نص کے موجود ہوتے ہوئے قیاس کرنا درست نہیں ہو سکتا ہے۔

البتہ ایک بات اور قابل غور ہے کہ یہ عرنیین کا گروہ ازلی بدبخت گروہ تھا کہ جب وہ اپنی بیماری سے اچھا ہو گیا تو وہ مرتد ہو کر وہاں سے بھاگ نکلا اور بھاگتے وقت چرواہوں کی آنکھیں پھوڑ کر ان کو قتل کر دیا جیسا کہ اصل روایت میں ان باتوں کی تصریح موجود ہے لہٰذا ایسے نالائق اور نجس لوگوں کے علاج کے طور پر وحی الٰہی کے ذریعہ ہی نجس سے علاج مقدر کیا گیا ہو، یہ باتیں اگرچہ ظاہراً شرعی قواعد کے بحث میں نہیں آسکتی ہیں لیکن تاویل ان کی ہو سکتی ہے جیسا کہ مذکور ہوا۔

اس کے بعد اس مترجم کو یہ معلوم ہوا کہ کافی میں عرنی کافر کی اسی طرح دوا نجس چیز سے ہوئی اس پر ہمارے خیال اور اس جواب میں موافقت پائی جانے کی بناء پر اللہ کی حمد ادا کرتا ہوں، اس کے علاوہ چونکہ یہ مقام اختیار کا ہے اس لئے ایسے جانور کے پیشاب کے بارے میں احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ اسے نجاست خفیفہ قرار دیا جائے اور اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ہمارے صاحب ہدایہؒ نے اس مسئلے میں امام محمدؒ کے قول کو متن میں اس لئے داخل کیا ہے کہ ظاہراً ان کی دلیل میں قوت ہے اگرچہ مذہب اور عمل اور احتیاط کا قول وہی ہے جو شیخینؒ کا قول ہے اسی سے یہ بات بھی ظاہر ہوگئی کہ در مختار میں فیض سے جو یہ قول نقل کیا ہے کہ اگر چوہے کا پیشاب کنویں میں گر جائے تو اصح قول کی بناء پر کنویں سے کچھ بھی پانی نہ نکالا جائے، دلیل کے اعتبار سے یہ قول ضعیف ہے کیونکہ اول تو حدیث کے عام پیشاب کے حکم میں چونکہ یہ بھی داخل ہے اس لئے اس سے بھی بچنا

ضروری ہے۔
دوسری بات یہ ہے کہ چوہا ایک ایسا جانور ہے جس کا گوشت نہیں کھایا جاتا مگر بکری کا گوشت تو کھایا جاتا ہے، تیسرے یہ کہ اس میں گندگی اور بدبو بھی بہت زیادہ پائی جاتی ہے چوتھی اگر پانی کے پیالے پر سے ہو کر گذرے تو چونکہ ایسی حالت میں وہ اکثر پیشاب کرتا ہوا بھاگتا ہے اس لئے موقعہ پر بھی اس کے پیشاب کے ہونے کے احتمال کی بناء پر پیالے کے پانی کے نجس ہونے کا حکم شرح طحاوی کے حوالے سے ذکر کیا جاچکا ہے لہٰذا اصح قول یہ ہے کہ ایسے حکم پر اعتبار نہ کیا جائے اب رہی یہ بات کہ دوا کے طور پر اونٹ یا بکری کا پیشاب استعمال کرنا جائز ہے یا نہیں تو صاحب ہدایہؒ نے اس کا جواب آئندہ دیا ہے۔

ثم عند ابی حنيفة لايحل شربة للتداوی لانه لايتيقن بالشفاء فيه فلا يعرض عن الحرمة وعند ابی يوسف اه يحل للتداوی للقصة و عند محمد يحل للتداوی وغيره لطهارته عنده

ترجمہ:- پھر ابو حنیفہؒ کے نزدیک علاج کی غرض سے ماکول اللحم جانور کا پیشاب پینا جائز نہیں ہے کیونکہ ایسے مریض کو ایسے جانور کے پیشاب میں شفاء کا یقین حاصل نہیں ہوتا لہٰذا اسے حرام ماننے سے اعراض اور اختلاف نہ کیا جائے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک عرنیین کے قصے کے پیش نظر اس سے علاج کرنا صحیح ہوگا اور امام محمدؒ کے نزدیک چونکہ یہ پاک ہے اس لئے اس سے علاج کرنا اور دوسرے کاموں میں بھی استعمال کرنا حلال ہوگا۔

توضیح:- کنوئیں میں چوہے کا پیشاب گر جانا جن جانور کا گوشت کھایا جاتا ہے ان کے پیشاب سے دوا

ثم عند ابی حنيفة لايحل شربة للتداوی.....الخ

ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایسے جانور کا پیشاب پینا جن کا گوشت کھایا جاتا ہے دوا کے طور پر بھی حلال نہیں ہے کیونکہ اسے شفاء کا حاصل ہونا یقینی نہیں ہے، لیکن رسول اللہ ﷺ کو وحی کے ذریعے خبر دیدی گئی تھی اور اب کسی کو وحی کے ذریعے خبر نہیں دی جاسکتی ہے اس لئے اس پر قیاس کرتے ہوئے کسی دوسرے کو اس کے پینے کی اجازت نہیں دی جاسکتی اور اسی بناء پر ایسے جانور کو ناپاک جان کر اس سے منہ نہیں موڑنا چاہئے، حکیموں نے اگر اس کے استعمال کی اجازت بھی دی ہو جب بھی اس پر یقین کامل نہیں ہوسکتا ہے اور وہ حجت قطعی نہیں ہوسکتی ہے اس لئے ایک حرام چیز کے استعمال کی کس طرح اجازت دی جاسکتی ہے، اسی سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ درالمختار میں جو یہ قول نقل کیا ہے کہ "فتویٰ اس پر ہے کہ جب حرام چیز میں شفاء کا ہونا کسی طرح معلوم ہو اور اس کے علاوہ دوسری دوا معلوم نہ ہو تو اس کا استعمال جائز ہوگا" یہ فتویٰ امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مخالف ہے۔

وعند ابی یوسفؒ یحل للتداوی للقصة.....الخ

اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایسے پیشاب کا استعمال دوا و علاج کی غرض سے جائز ہے کیونکہ اس کا فائدہ عرنیین کے قصہ سے معلوم ہوچکا ہے، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو تو وحی کے ذریعہ یہ بات بتادی گئی تھی کہ عرنیین کی شفاء اسی پیشاب میں ہے مگر اب تو یہ بات باقی نہیں رہی، ہاں اب صرف یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ حکیموں کی غالب رائے یہ ہے کہ اس سے فائدہ ہوگا اور یہی غالب رائے اس کے قائم مقام ہوسکتی ہے۔

و عند محمد يحل للتداوی وغيره لطهارته عنده..... الخ

اور امام محمدؒ کے نزدیک چونکہ بکری وغیرہ کا پیشاب پاک ہے اس سے علاج کرنے کے لئے ہی نہیں بلکہ دوسرے کاموں میں بھی اس کا استعمال کرنا درست اور صحیح ہوگا، مگر میں مترجم کہتا ہوں کہ بالفرض ایسا پیشاب پاک بھی ہو پھر بھی اس کا پینا مطلقاً جائز اور صحیح نہیں ہوسکتا ہے جیسا کہ مستعمل پانی کو پاک مانا گیا ہے پھر بھی اس کا پینا مکروہ ہے، م، اس طرح گدھی کا دودھ اگرچہ

بالاتفاق پاک ہے مگر اس کا پینا حلال نہیں ہے، ملتقط میں ہے کہ گدھی کا دودھ اور ذبح کے بعد اس کا گوشت اور اس کی چربی، ہڈی بھی بالاتفاق پاک ہے مگر کھائی نہیں جاتی ہے، ع، جن جانوروں کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے ان کا پیشاب یقینی طور سے چاروں اماموں کے علاوہ دوسرے علماء کے نزدیک بھی نجس ہے، اور ابن المنذرؒ نے آدمی کے پیشاب ناپاک ہونے پر اجماع نقل کیا ہے، داؤد ظاہری کے نزدیک چھوٹے بچے کا پیشاب پاک ہے دوسرے علماء کے نزدیک پیشاب کے ناپاک ہونے میں چھوٹے بڑے سب برابر ہیں، مع، بچہ اگر لڑکا ہو تو وہ جب تک صرف دودھ پیتا ہو تو ظاہری احادیث کے پیش نظر وہ زیادہ ناپاک نہیں ہے اور لڑکی ہو تو ناپاک ہے، ہمارے مذہب میں چھوٹے بڑے سب برابر ہیں، م۔

عینیؒ نے کہا ہے کہ جب گدھی کے دودھ سے جو کہ بالاتفاق پاک ہے اس سے بالاتفاق علاج کرنا جائز نہیں ہوا تو اس شراب سے جس کے ناپاک ہونے پر سب کا اجماع ہے بدرجہ اولی علاج درست نہیں ہوگا البتہ قاضی ابو الطیب شافعیؒ نے ربیعہ اور داؤد ظاہری سے اس کے پاک ہونے کا قول نقل کیا ہے، نوویؒ نے کہا ہے کہ آیت کی ظاہری دلالت سے اس شراب کے ناپاک ہونے کا حکم نہیں نکلتا ہے، غزالیؒ نے کہا ہے کہ سختی اور شدت کے واسطے اس کے نجاست غلیظہ ہونے کا حکم دیا جائے، اس پانی پر قیاس کر کے جس میں کتے نے منہ سے لعاب ڈالا ہو، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ شراب کے ناپاک ہونے پر تمام علماء کا اجماع ہو چکا ہے اس لئے داؤد ظاہری کی مخالفت اس کے لئے نقصان دہ نہیں ہے اور ربیعہؒ سے اس کے پاک ہونے کی روایت صحیح نہیں ہے، مع۔

اب یہ بیان کہ کنویں میں جانور کے مرنے سے کیا حکم ہوگا تو اس سلسلے میں یہ احکام آتے ہیں کہ اگر بغیر خون والا پانی کا جانور پانی میں مر جائے تو پانی ناپاک نہیں ہوگا جیسا کہ گذر چکا ہے پھر یہ بات بھی معلوم ہو چکی ہے کہ پانی کو وہی جانور ناپاک کرتا ہے جس میں خون موجود ہو یعنی وہ پانی والا نہ ہو ایسا جو پانی ہی میں رہتا ہو اور وہیں انڈے بچے دیتا ہو تو جب خون والا جانور کنویں میں مر جائے تو اس کی دو صورتیں ہوں گی کہ وہ پھولنے اور پھٹنے سے پہلے نکالا ہے یا پھولنے پھٹنے کے بعد نکالا ہو یا کنویں سے باہر مرا مگر کسی طرح کنویں میں گر گیا اور پھر کنویں سے اسے نکالا گیا چونکہ ان میں سے ہر ایک کے احکام جدا جدا ہیں اس لئے مصنفؒ نے ہر مسئلے کو تفصیل کے ساتھ اس طرح بیان کیا ہے۔

و ان ماتت فيها فارة اوعصفورة اوسودانية او صعوة اوسام ابرص نزح منها عشرون دلوا الى ثلثين بحسب كبر الدلو وصغرها يعني بعد اخراج الفارة لحديث انسؓ انه قال في الفارة اذا ماتت في البير واخرجت من ساعة ينزح منها عشرون دلوا والعصفورة ونحوها تعادل الفارة في الجثة فاخذت حكمها و العشرون بطريق الايجاب والثلثون بطريق الاستحباب فان ماتت فيها حمامة اونحوها كالدجاجة والسنورنزح منها مابين اربعين دلوا الى ستين وفي الدجاجة اذا ماتت في البير ينزح منها اربعون دلوا هذا البيان الايجاب والخمسون بطريق الاستحباب

ترجمہ:-اگر کنویں میں کوئی چوہا یا گوریا یا بھجنگا یا مولا یا چھپکلی مر جائے تو اس کو پاک کرنے کے لئے بیس ڈول سے تیس تک نکالے جائیں، یہ اختلاف بالٹی کے چھوٹے یا بڑے ہونے کی بناء پر ہے یعنی مرے ہوئے جانور کے نکال دینے کے بعد، حضرت انسؓ کی روایت کردہ حدیث کی وجہ سے جس میں کہا گیا ہے اس چوہے کے بارے میں جو کنوئیں میں گر کر مرا ہو اور فوراً نکال دیا گیا ہو کہ اس سے بیس ڈول نکالے جائیں گے اور چڑیا اور اس جیسے دوسرے جانور جو جسامت میں چوہے کے برابر ہوں ان کو بھی چوہے ہی کا حکم دیا جائے گا کہ بیس ڈول تو لازمی طور سے اور تیس ڈول استحباب کے طریقے پر، اور اگر اس میں کبوتر یا اس جیسے جانور جیسے مرغی اور بلی وغیرہ تو چالیس ڈول سے ساٹھ ڈول تک، اور جامع صغیر میں ہے کہ چالیس سے پچاس ڈول اور یہی قول اظہر ہے، اس حدیث کی بناء پر جو حضرت ابو سعید خدریؓ سے مروی ہے کہ آپ نے اس مرغی کے بارے میں فرمایا تھا جو کنوئیں میں

گر کر مر گئی تھی کہ اس میں سے چالیس ڈول نکالے جائیں اتنے تو لازمی طریقے سے اور پچاس استحباب کے طریقے سے۔

توضیح:۔ گدھی کا دودھ، بچے کا پیشاب، کنوئیں میں گرے اور مرے ہوئے چھوٹے جانور مثلاً چڑیا چھپکلی وغیرہ کا حکم اور کبوتر اور مرغی وغیرہ کا حکم

و ان ماتت فیہا فارۃ اوعصفورۃ اوسودانیۃ او صعوۃ اوسام ابرص نزح منہا.....الخ

اگر کنوئیں میں چوہا گر کر مر جائے یا باہر سے سالم چوہا مرا ہوا اس میں ڈال دیا جائے (بخلاف اس چوہے کے کہ باہر زخمی ہو کر مرا ہو اور خون میں لتھڑا ہوا اس میں ڈال دیا گیا ہو کہ یہ ایسا چوہا نجاست کے برابر ہے اس لئے اس سے سارا پانی نکالنا ہوگا اگرچہ چوہے کی صرف دم ہو بغیر موم لگے) تو مرا ہوا چوپا جانور اکنوئیں میں گرا ہو یا چڑیا ہو یا مرا ہوا بھنگا ہو یا مرا ہوا مولا ہو یا مری ہوئی بڑی چھپکلی یا گرگٹ ہو تو ان تمام صورتوں میں بیس ڈول لازمی طور سے نکالنے ہوں گے اور اگر ڈول چھوٹا ہو تو تیس ڈول تک، الحاصل بڑے ڈول کے بیس اور چھوٹے ڈول کے تیس نکالنے واجب ہیں لیکن آئندہ مصنفؒ نے تصریح کی ہے کہ بیس ڈول واجب ہیں اور تیس ڈول مستحب ہے لیکن سب سے پہلے ان مرے ہوئے جانوروں کا نکالنا ضروری ہے کیونکہ اگر ان جانوروں کا نکالنے سے پہلے کچھ ڈول نکالے گئے تو ان کا اعتبار نہیں ہوگا، التبیین۔

یہ حکم اس وقت ہے جبکہ چوہا ابھی تک پھولا پھٹا نہ ہو، المحیط، اور کنوئیں میں گر کر چوہا مرے یا باہر سے مرا ہوا کسی طریقہ سے اس میں گر جائے تو بھی حکم میں کوئی فرق نہیں، اور یہی حکم باقی دوسرے جانوروں کا بھی ہے، البحر، لیکن شرط یہ ہے کہ منہ سے کچھ خون نہ نکلا ہو اور نہ وہ زخمی خون سے آلودہ ہو، جس کی تفصیل سامنے آرہی ہے، م، اگر چوہے کی دم کاٹ کر کنوئیں میں ڈال دی گئی تو سب پانی نکالا جائے گا اور اگر کٹی ہوئی جگہ پر موم لگا ہو تو بھی اتنا ہی نکالنا ہوگا جتنا سالم چوہے میں نکالنا لازم ہے، الجوہرہ، اگر بڑی چیچڑی اس میں گر کر مری تو بھی ایک روایت میں بیس سے تیس ڈول تک نکالنا لازم ہے اور بڑی چھپکلی میں بیس تک ظاہر الروایۃ ہے، قاضی خان، بڑا ڈول سے مراد ہے جس میں دس رطل پانی آئے (ایک رطل بارہ اوقیہ یا چالیس تولہ کا ہوتا ہے) دس رطل کے وزن کا ہونا امام اسبیجابی نے بیان کیا ہے اور کہا گیا ہے کہ بڑا ڈول سے مراد ہے کہ جس میں ایک صاع سے زیادہ پانی آئے، اور اگر بڑے چرس سے ایک ہی مرتبے میں بیس ڈول کے برابر نکال دیا جائے تو بھی جائز ہوگا، مع، اب جبکہ کنوئیں کے اس قسم کے مسائل میں قیاس کو دخل نہیں ہے تو مذکورہ حکم کس دلیل سے بیان کیا گیا ہے اس کے متعلق مصنفؒ نے فرمایا ہے:

لحدیث انسؓ انہ قال فی الفارۃ اذا ماتت فی البیر واخرجت من ساعتہ ینزح منہا.....الخ

یعنی حضرت انسؓ نے فرمایا اس وقت جبکہ کنوئیں میں ایک چوہا مر گیا اور اسی وقت اسے نکال دیا گیا کہ کنوئیں سے بیس ڈول نکال دئے جائیں، ہمارے بزرگوں نے کہا ہے کہ ہماری کوتاہ نظری کی بناء پر اس روایت کا ہمیں پتہ نہیں ملا، ف، اور چڑیا اور اس کے مانند دوسرے جانور جو چوہے کے برابر ہیں تو لوگوں نے چوہے کے برابر اس کا حکم بیان کیا ہے اس جگہ یہ اعتراض ہوتا ہے کہ جب یہ مسائل نقل پر موقوف ہیں تو چوہے کے علاوہ دوسرے جانوروں کا چوہے پر قیاس کرنا کس طرح درست ہوا، جواب یہ دیا گیا کہ جب کہ نقل سے ایک مسئلے کی بنیاد متعین ہوگئی اس پر دوسرے جزئیات کو بیان کرنا درست ہوگیا جیسا کہ المستصفی اور مختارہ میں ہے اور بہتر جواب یہ ہے کہ یہ قیاس نہیں ہے بلکہ دلالۃ النص کے طریقے سے یہ احکام بیان کئے گئے ہیں۔ والعشرون الخ ان میں بیس ڈول تو وجوبا نکالنے ہونگے اور اس کے بعد دس زائد ڈول استحباباً نکالنے ہونگے کیونکہ مختلف روایتوں میں اس طرح توفیق دی گئی۔

فان ماتت فیہا حمامۃ اونحوہا کالدجاجۃ والسنور نزح منہا مابین اربعین دلوا......الخ

اور اگر چوہوں سے جسامت میں بڑے جانور جو کبوتر، مرغی اور بلی جیسے ہوں وہ گر کر مر جائیں تو ان کی وجہ سے چالیس یا پچاس ڈول تک نکالنے ہونگے لیکن جامع صغیر میں امام محمدؒ نے جو روایت کی ہے اس میں چالیس یا پچاس ڈول کا ذکر ہے اور یہی قول اظہر ہے کیونکہ حضرت ابو سعید خدریؓ سے روایت ہے جبکہ ایک مرغی کنوئیں میں گر کر مر گئی تو فرمایا کہ اس کنوئیں سے چالیس ڈول پانی کے نکال دئے جائیں اور یہ چالیس ڈول کی مقدار وجوبا ہے یعنی اتنے نکالنے ضروری ہیں پھر مزید دس ڈول نکالنے ہونگے استحبابا، چونکہ استحباب کے واسطے اصح قول یہی ہے کہ دس ڈول کافی ہوتے ہیں اس طرح چالیس پر دس زیادہ کرنے سے مجموعہ پچاس ڈول ہوگئے اور یہ روایت اظہر ہے۔

ثم المعتبر في كل بير دلوها الذي يستقى به منها وقيل دلويسع فيه صاع ولونزح منها بدلو عظيم مرة مقدار عشرين دلواجازلحصول المقصود وان ماتت فيها شاة اوادمي او كلب نزح جميع مافيها من الماء لان ابن عباس وابن الزبير افتيابنزح الماء كله حين مات زنجي في بير زمزم

ترجمہ:- پھر ہر کنوئیں کے لئے وہی ڈول معتبر ہوگا جس سے اس کنوئیں سے پانی نکالا جاتا ہو اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ وہ ڈول معتبر ہوگا جس میں ایک صاع پانی کی گنجائش ہو اور اگر اس کنوئیں سے اتنے بڑے ڈول سے ایک مرتبہ پانی نکالا گیا جو بیس ڈول کے برابر ہو تو بھی جائز ہوگا مقصود حاصل ہو جانے کی وجہ سے، اور اگر کنوئیں میں کوئی بکری یا آدمی یا کتا مر جائے تو اس کنوئیں کا تمام پانی نکالنا ہوگا اس لئے کہ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ اور عبد اللہ بن زبیرؓ نے اس وقت جبکہ زمزم کے کنوئیں میں کوئی حبشی مر گیا تھا تو ان دونوں حضرات نے اس کنوئیں کے سارے پانی کو نکالنے کا فتویٰ دیا تھا۔

توضیح: اگر بکری یا آدمی یا کتا کنوئیں میں مر جائے

ثم المعتبر في كل بير دلوها الذي يستقى به منها ......الخ

مصنفؒ اب اس سوال کا جواب دے رہے ہیں کہ کنوئیں کے پاک کرنے کے لئے کیسے ڈول کا اعتبار ہوگا، تو فرمایا کہ ہر کنوئیں کے پاک کرنے میں اسی ڈول کا اعتبار ہوگا جس سے اس کنوئیں سے پانی نکالا جاتا ہو، کیونکہ اگر پاک کرتے وقت کسی اور ڈول کی قید لگی ہو اور اس کی تلاش کا حکم ہو تو اس سے دقت پیدا ہوگی اور لوگوں کو تکلیف ہوگی، اس سلسلے میں ایک ضعیف قول یہ ہے کہ ایسا ڈول معتبر ہے جس میں ایک صاع پانی آتا ہو۔

ولونزح منها بدلو عظيم..... الخ

کہ اگر کنوئیں سے کسی بہت بڑے ڈول سے یا بڑے چرس سے جس میں کنوئیں پر موجود ڈول کے برابر بیس ڈول پانی آتا ہو اور اس سے ایک ہی بار میں پانی نکال دیا جائے تو بھی جائز ہو جائے گا کیونکہ پانی نکالنا جتنا مقصود تھا اتنا حاصل ہو جائے گا۔ اس موقع پر جو روایتیں پائی گئی ہیں وہ مختلف ہیں بعض روایت میں ہے کہ کل پانی نکالنا ہوگا اس لئے تمام روایتوں پر غور کرنے کے بعد اجتہاد کر کے یہ کہا گیا ہے کہ یہ اختلاف روایت مختلف صورتوں کی بناء پر ہے اس طرح پر کہ کوئی بھی جانور ہو اگر پھول گیا اور پھٹ گیا ہو تو کل نکالنا ہوگا اور اگر پھولا پھٹا نہ ہو تو مختلف جسم کے لئے مختلف مقدار پانی کا نکالنا ہوگا وہ روایتیں مختصر طور پر اس طرح ہیں کہ مثلاً طحاوی نے حضرت علیؓ سے روایت نقل کی ہے کہ جبکہ چوہا کنوئیں میں گر کر مر جائے تو کل پانی نکالا جائے گا، اس روایت کی اسناد صحیح ہے اور عبد الرزاقؒ کی روایت میں حضرت علیؓ سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے یہ حکم اس لئے دیا کہ چوہا ٹکڑے ٹکڑے ہو گیا تھا، ابراہیم نخعیؒ سے منقول ہے کہ بڑے چوہے یا بلی میں چالیس ڈول نکالے جائیں، ابن ابی شیبہؒ عطاء سے بیس ڈول کی روایت کی ہے، اور چوہے میں بھی چالیس ڈول کے برابر فرمایا ہے۔

شعبیؒ سے پرندوں اور بلی اور اس جیسے دوسرے جانور کے بارے میں چالیس ڈول نکالنے کی روایت ہے، شیخ تقی الدینؒ نے

امام میں کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہے، اور طبرانیؒ نے حماد ابن ابی سلیمان سے اس حکم کو مرغی کے بارے میں روایت کیا ہے، ابن ابی شیبہ نے حسن بصری اور ابن عباسؓ سے چوہے کے بارے میں چالیس ڈول کی روایت کی ہے، اور عبد الرزاقؒ نے دس ڈول کے قریب بھی نکالنے کے روایت کی ہے اس لئے ہمارے علماء نے بیس ڈول کو لازم مان کر اس پر مزید نصف یعنی دس ڈول کا استحبابا زیادہ کہا ہے، مفع، حسنؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے ایسے جانوروں کو پانچ درجوں میں تقسیم کیا ہے یعنی بڑی چھچھڑی اور چوہے کے بچے اور اس جیسے جانوروں میں دس ڈول اور چوہے اور گوریا اور اس جیسے دوسرے جانوروں میں بیس ڈول، اور کبوتر اور فاختہ اور اس جیسے جانوروں میں تیس ڈول، اور مرغی اور بلی اور اس جیسے جانوروں میں چالیس ڈول، اور آدمی اور بکری اور ان جیسے بڑے جانوروں کے بارے میں کنوئیں کا تمام پانی نکالنے کا حکم دیا ہے، یہ تفصیل مبسوط، محیط، بدائع اور ینابیع میں مذکور ہے۔

قاضی خان میں ہے کہ درشان (قمری) حکم میں بلی کے برابر ہے، جو جانور چوہے اور مرغی کے درمیان ہو وہ چوہے کے حکم میں ہے اور جو جانور مرغی اور بکری کے درمیان ہو وہ مرغی کے برابر ہے یہی ظاہر الروایت ہے، التاتار خانیہ، اسی طرح ہمیشہ چھوٹے جانور کا حکم دیا جاتا ہے، الجوہرہ، کنوئیں سے جتنا پانی نکالنا ضروری تھا اگر بروقت اتنا پانی موجود نہ ہو تو جتنا موجود ہو اسی کو نکال دینا کافی ہے اس کے بعد جب پانی اس میں آجائے تو بقیہ مقدار کو نکالنا ضروری نہیں ہے، الفتح، امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ چار چوہے تک کا حکم ایک چوہے کے برابر ہے اور پانچ سے نو چوہے تک حکم میں مرغی کے برابر ہے اور دس چوہے حکم میں بکری کے برابر ہیں۔

امام محمدؒ کے نزدیک اگر دو چوہے جسامت میں مرغی کے قریب ہوں تو چالیس ڈول نکالے جائیں، الفتح، اور امام محمدؒ کے نزدیک دو چوہے میں چالیس اور تین میں بھی چالیس ڈول نکالے جائیں، ع، د، اگر دو بلیاں ہوں تو بالاتفاق کل پانی نکالا جائے اور اگر ایک بلی کے ساتھ ایک چوہا بھی ہو تو ایک بلی ہی کے برابر حکم ہوگا، جیسا کہ تجنیس میں ہے، الفتح، ظاہر دو چوہے میں بھی یہ حکم ہوگا، م، تین چوہے سے پانچ تک بلی کے برابر اور چھ ہوں تو بکری کے برابر، یہی ظاہر مذہب ہے، د۔

اگر جانور زندہ نکل آئے تو چوہے میں بیس ڈول نکالنے مستحب ہیں اور بلی اور ایسی مرغی جو بندھی ہوئی نہ رہتی ہو اور اس کی چونچ اس کے پنجوں تک پہنچتی ہو اس میں چالیس ڈول نکالنے مستحب ہیں، کیونکہ ان جانوروں کا جھوٹا مکروہ ہے، اور اگر چھوٹی نہ رہتی ہو بلکہ بندھی رہتی ہو تو اس میں کچھ نکالنا ضروری نہیں، یہ سب ظاہر الروایت ہے، د، محیط، فقہاء نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ جب بھی استحبابا پانی نکالا جائے دس ڈول سے کم نہ کیا جائے، م۔

اگر چوہا زخمی ہو یا اس کی دم کٹی ہوئی ہو یا وہ بلی سے ڈر کر بھاگا ہو تو سب پانی نکالنا چاہئے خواہ چوہا زندہ نکلے یا مرا ہوا، ع، ف، اور یہی حکم اس وقت ہے جب بلی کتے سے اور بکری درندہ سے بھاگ کر گری ہو جیسا کہ الجوہرہ میں ہے، لیکن نہر الفائق میں مجتبی سے منقول ہے کہ فتوی اس کے خلاف ہے کیونکہ اس موقع پر شک ہے، د، وجہ یہ ہے کہ یہ جانور اکثر ڈر کے مارے پیشاب کر دیا کرتے ہیں، اسی لئے اکثر کو کلیہ کا حکم دیدیا گیا ہے اور یہی اصح ہے، م۔

وان ماتت فیها شاة او ادمی او کلب نزح جمیع مافیها من الماء...... الخ

اگر کنوئیں میں بکری یا آدمی یا کتا مر جائے تو اس کنوئیں میں جتنا پانی ہے سب نکالنا ہوگا، اس وقت کتے کا مرنا شرط نہیں ہے بلکہ اگر اس نے کنوئیں میں غوطہ کھالیا اور زندہ نکل آیا تب بھی سب پانی نکالنا ہوگا اور یہی حکم ہر اس جانور کا ہے جس کا جھوٹا ناپاک ہے یا مشکوک ہے، اور اگر اس کا جھوٹا مکروہ ہو تو نکالنا صرف مستحب ہے، بکری اگر زندہ نکل آئے تو دیکھنا ہوگا کہ وہ درندہ سے ڈر کر بھاگی تھی یا نہیں، اگر ڈر کر بھاگی تو کل پانی نکالا جائے گا بخلاف امام محمدؒ کے قول کے، ج۔

اگر جانور بکری کے برابر ہو اور وہ زندہ نکل آیا ہو اور نجس العین نہیں ہو اور اس پر نجاست بھی لگی ہوئی نہ ہو اور اس نے

پانی میں منہ بھی نہیں ڈالا ہو تو صحیح قول یہ ہے کہ پانی ناپاک نہ ہوگا، التبیین، البتہ صرف تسکین قلب کے لئے دس ڈول نکالنے مستحب ہیں، قاضی خان، اور صحیح یہ ہے کہ کتا نجس العین نہیں ہے، التبیین، اسی طرح وہ تمام شکاری پرندے اور درندے جانور جن کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے جب کنوئیں سے زندہ نکل آئیں اور اس میں منہ نہ ڈالا ہو تو کنواں ناپاک نہ ہوگا، محیط السرخسی، اگر منہ ڈال دیا تو جھوٹے کا اعتبار ہے اگر جھوٹا ناپاک یا مشکوک ہو تو پانی نکالنا واجب ہے، التبیین، اور صحیح یہ ہے کہ مشکوک میں واجب نہیں ہے، د، بلکہ جمہور کے نزدیک واجب ہے جیسا کہ فتح القدیر کے حوالے سے آئے گا، م، اور اگر مکروہ ہو تو مستحب ہے اور اگر جانور نجس العین ہو تو سارا پانی نکالنا واجب ہے اگرچہ اس میں منہ نہ ڈالا ہو، التبیین، اور اگر آدمی زندہ نکل آیا اور وہ محدث تھا تو چالیس ڈول اور اگر اس پر غسل لازم تھا تو سارا پانی نکالنا ہوگا، ح۔

مردہ کافر غسل کے بعد بھی ناپاک ہے، الظہیریہ، مسلمان مردہ غسل سے پہلے پانی کو خراب کر دیتا ہے لیکن غسل کے بعد نہیں، اور یہی مذہب مختار ہے، التاتارخانیہ، جو بچہ ہوا اگر وہ رویا ہو تو اس کے غسل کے بعد پانی کے لئے وہ مفسد نہیں ہے اور اگر نہ رویا ہو تو یہ پانی کو خراب کر دیگا، اگر شہید تھوڑے پانی میں گرا تو مفسد نہیں ہے ہاں اگر اس سے خون بہہ رہا ہو تو مفسد ہوگا، قاضی خان۔

لان ابن عباس وابن الزبیر افتیابنزح الماء کله حین مات زنجی فی بیر زمزم …… الخ

آدمی کے سلسلے میں کنوئیں کے خالی کرنے کا وہ حکم اس بناء پر ہے کہ عبداللہ بن عباس اور عبداللہ بن الزبیرؓ دونوں حضرات نے اس وقت جبکہ زمزم کے کنوئیں میں ایک حبشی گر کر مر گیا تھا تو اس کے تمام پانی نکالنے کا فتویٰ دیا تھا۔

دار قطنیؒ نے ابن عباسؓ کا فتویٰ ابن سیرین سے مرسلا اور ابن ابی شیبہ نے عطاءؒ سے متصلا روایت کیا ہے اور یہ اسناد صحیح ہے اور طحاویؒ نے بھی عطاءؒ سے ابن الزبیرؓ کا فتویٰ روایت کیا ہے اور وہ بھی اسناد صحیح ہے چنانچہ تقی الدینؒ نے اس اسناد کی صحت کا امام میں اقرار کیا ہے اور اس پر کسی قسم کا جرح نہیں سنا گیا ہے جیسا کہ ابن ہمامؒ اور عینیؒ نے وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے اس سے انکار کرنا ایک قسم کی ہٹ دھرمی ہے۔

واضح ہو کہ ایک روایت میں ہے کہ کنوئیں میں ایک چشمہ رکن کی طرف سے آتا تھا اور ابن الزبیرؓ کی روایت میں ہے کہ حجر اسود کی طرف سے آتا تھا، اس لئے بحر الرائق اور نہر وغیرہ میں کہا ہے کہ کنواں ایک عام لفظ ہے کہ اس کے اندر سے چشمہ پھوٹا ہوا ہو یا نہ ہو، بہر حال یہ تفصیل کنوئیں کے ساتھ مخصوص ہے اور اگر مٹکہ ہو تو سارا پانی بہا دیا جائے گا، د، اور اگر کنوئیں میں ناپاک لکڑی یا ناپاک کپڑا اس طرح گرا کہ اس کا نکالنا محال ہو گیا اور وہ کنوئیں میں غائب ہو گیا تو کنوئیں کا سارا پانی نکال دینے کے بعد کنوئیں کے پاک ہونے کا حکم دیا جائے گا تو اس کنوئیں کے تابع ہو کر اس کی لکڑی اور کپڑے کے بھی پاک ہونے کا حکم دیا جائے گا، الظہیریہ۔

پھر کنوئیں کی پاکی کا حکم ہونے کے ساتھ ساتھ اس کی ساری چیزوں کے مثلاً ڈول، رسی چرخی، منڈیر، دیوار، ہاتھ سب کے پاک ہو جانے کا حکم ہوگا، محیط السرخسی، اسی کے مثل لوٹے کا دستہ جبکہ آدمی کے ہاتھ میں بھیگی ہوئی نجاست ہو اور اس نے اس دستے کو اس بھیگے ہاتھ سے پکڑ لیا پھر ہاتھ پر اسی لوٹے سے پانی ڈالا تو تین بار پانی ڈالتے ہی جس طرح اس کا ہاتھ پاک ہوگا دستہ وغیرہ بھی پاک ہو جائے گا، یہی حکم استنجاء کرنے والے کے ہاتھ کا بھی ہے جگہ کے پاک ہوتے ہی ہاتھ بھی پاک ہو جائے گا، مٹکے کے اندر شراب جو نہی سرکہ بن جائے گی وہ مٹکہ خود بھی پاک ہو جائے گا، بعضوں نے کہا ہے کہ ڈول فقط اسی کنوئیں کے حق میں پاک ہے دوسرے کنوئیں کے حق میں پاک نہیں ہے جیسے شہید کا خون کہ خود شہید کے حق میں پاک ہے، ان تمام صورتوں میں سے کسی صورت میں بھی کنوئیں کے کیچڑ کا نکالنا واجب نہیں ہے کیونکہ آثار واحادیث میں صرف پانی ہی کے نکالنے کا حکم پایا گیا

ہے، الفتح، پانی نکالتے ہوئے آخر میں پانی جب اتنا کم ہو جائے کہ اب ڈول آدھا نہ بھر سکے تو اسی وقت کنوئیں کے خالی ہونے کا حکم دیدیا جائے گا چاہے پانی باقی رہ گیا ہو اگر کنوئیں سے کچھ پانی نکالا اور پھر دوسرے روز کنوئیں میں کسی سوت سے پانی آ گیا تو جتنا نکالنا باقی تھا اتنا ہی نکالنا ضروری ہے یعنی پھر سے پورا نکالنا ضروری نہیں ہوگا یہی قول صحیح ہے، الخلاصہ، د۔

فان انتفخ الحيوان فيها، او انفسخ نزح جميع ما فيها، صغر الحيوان او كبر، لانتشار البلة في اجزاء الماء، وان كانت البير معينة بحيث لايمكن نزحها، اخرجوا مقدار ما كان فيها من الماء، و طريق معرفته أن تحفر حفرة، ومثل موضع الماء من البير، ويصب فيها ما ينزح منها، الى ان تمتلئ، أو ترسل فيها قصبة، وتجعل لمبلغ الماء علامة، ثم ينزح منها مثلا عشر دلاء، ثم تعاد القصبة، فتنظر كم انتقص، فينزح لكل قدر منها عشر دلاء، وهذان عن أبي يوسف

ترجمہ:۔ پھر اگر کنوئیں میں حیوان پھول گیا یا پھٹ کر ریزہ ریزہ ہو گیا تو کنوئیں کا سارا پانی نکالا جائے گا خواہ وہ چھوٹا ہو یا بڑا کیونکہ تر نجاست پانی کے تمام اجزاء میں پھیل گئی ہے اور اگر وہ کنواں ایسا ہو کہ اس میں سے چشمہ پھوٹ رہا ہو اس طرح پر کہ اس کا سارا پانی نکال ڈالنا ممکن نہ ہو تو اس میں نجاست کے گرتے وقت جتنا پانی موجود ہو وہ نکال ڈالا جائے اور اس وقت کے پانی کے مقدار پہچاننے کا طریقہ یہ ہے کہ کنوئیں میں جتنا پانی موجود ہو اس کے اندازے سے ایک گڈھا کھودا جائے اور جو پانی کنوئیں سے نکلتا جائے اس گڈھے میں ڈالتے جائیں یہاںتک کہ وہ گڈھا بھر جائے یا اس گڈھے میں کوئی بانس ڈالا جائے اور جہاںتک پانی پہنچا ہے وہاں پر کر دیا جائے پھر اس میں سے دس ڈول نکال کر پھینک دیئے جائیں پھر بانس کو دوبارہ اس میں ڈال کر دیکھا جائے کہ کتنا پانی کم ہوا ہے اس طرح ہر دس ڈول کے انداز سے اتنا ہی پانی نکال دیا جائے اور یہ دونوں طریقے ابو یوسفؒ سے منقول ہیں۔

توضیح:۔ گرا ہوا جانور پھول گیا ہو یا سڑ گیا ہو تو اس کا حکم

فان انتفخ الحيوان فيها، او انفسخ نزح جميع ما فيها، صغر الحيوان او كبر......الخ

اگر جانور کنوئیں میں گر کر پھول گیا، خواہ وہ چوہا ہو یا بکری ہو یا آدمی ہو اسی طرح وہ پھٹ کر ریزے ریزے ہو گیا ہو یا اسی طرح اس کے بال گر گئے ہوں تو ان تمام صورتوں میں وہ تمام پانی جو کنوئیں میں اس وقت یعنی گرتے وقت موجود ہو نکال دیا جائے، ابن کمال پاشا، صغر الحيوان الخ پھولنے والا اور پھٹنے والا جانور خواہ چھوٹا ہو یا بڑا ہو حکم میں برابر ہے کیونکہ اس کی تر ناپاکی تمام پانی میں پھیل گئی ہے۔

ابن الہمامؒ نے اس موقع پر لکھا ہے کہ یہ حکم اس وقت ہوگا جب کہ جانور کنوئیں میں گر کر مر گیا ہو خواہ اسی وقت نکال دیا گیا ہو یا پھول پھٹ گیا ہو، اور اگر وہ زندہ نکل آیا ہو تو اگر وہ جانور نجس العین ہو یا اس کے بدن پر نجاست ایسی لگی ہو جو معلوم ہو رہی ہو تو اس کا سارا پانی نکالا جائے گا اس جگہ نجاست کے معلوم ہونے کی قید اس لئے لگائی ہے کہ فقہاء نے گائے اور بکری وغیرہ کے بارے میں کہا ہے کہ اگر وہ زندہ نکل آئے تو کچھ بھی پانی نکالنا واجب نہیں ہے حالانکہ ظاہر یہ ہے کہ اس کے رانوں پر پیشاب لگا ہی رہتا ہے پھر بھی اس بات کا احتمال رہتا ہے کہ گرنے سے پہلے وہ ناپاکی ختم ہو گئی ہو، اور اگر وہ جانور نجس العین نہیں ہو بلکہ فقط اس کا جھوٹا ناپاک یا مکروہ یا مشکوک ہو ایسی صورت میں اگر جانور نے پانی میں منہ نہیں ڈالا تو کوئی مضائقہ نہیں ہے اور اگر منہ ڈال دیا اور اس کا جھوٹا ناپاک ہو تو سارا پانی نکالنا ہوگا، فقہاء کے کلمات مشکوک ہونے کی صورت میں آپس میں ایک دوسرے سے مختلف ہے کہ کل نکالا جائے اور جوٹھا مشکوک ہونے کی صورت میں اس کے طہور ہونے کا حکم نہیں دیا جاتا ہے یعنی اس کے جوٹھے سے کوئی چیز پاک نہیں ہو سکتی اس لئے سارا پانی نکالا جائے گا بخلاف اس جانور کے جس کا جھوٹا مکروہ ہو کہ اس پانی سے اس کے طہور ہونے کی صفت ختم نہیں ہو جاتی لہذا صرف دس ڈول نکال دینا مستحب ہے اور کہا گیا ہے کہ احتیاط کے طور پر بیس ڈول

نکال دینا چاہئے، لیکن مصنفؒ نے تجنیس میں کہا ہے کہ جوٹھے کے مشکوک ہونے کی صورت میں کل نکالنا واجب ہے کیونکہ احتیاطاً اس کے ناپاک ہونے کا حکم دیا گیا ہے۔

اور کہا ہے کہ حسنؒ نے ابن ابی مالکؒ کے واسطے سے ابو یوسفؒ سے روایت کی ہے کہ گدھے کا پسینہ گرنے سے پانی ناپاک ہو جائے گا لیکن یہ حکم ظاہر الروایت کے خلاف ہے، کلام ختم ہوا، اور اگر ایسی ہڈی گری جس پر چربی لگی ہے یا گوشت کا کچھ باقی ہے تو سارا پانی نکالا جائے، اور فقہاء نے کہا ہے کہ کسی ہڈی میں ناپاکی لگ گئی اور وہ کنوئیں میں گر گئی پھر اس کا نکالنا ناممکن ہو تو اس کا سارا پانی نکالتے ہی وہ ہڈی بھی پاک ہو جائے گی اور یہ فرض کیا جائے گا کہ وہ ہڈی دھل گئی ہے، اگر کسی اینٹ میں ناپاکی لگ گئی اور وہ پانی میں گر گئی تو سارا پانی نکال دینے سے ساری چیزیں پاک ہو جائیں گی۔

وان كانت البير معينة بحيث لايمكن نزحها، اخرجوا مقدار ما كان فيها من الماء.....الخ

(معینۃ عین سے مشتق ہے یعنی چشمہ دار جس سے سوتے ہوئے ہوں) اگر کنواں چشمہ دار ہو اس طرح پر کہ اس کا سارا پانی نکال ڈالنا ممکن نہ ہو تو ناپاکی گرتے وقت اس میں جتنا پانی موجود ہو اتنا نکال دیا جائے و **طريق معرفته الخ** پانی کے موجودہ مقدار کے نکل جانے کی شناخت کا ایک طریقہ یہ ہے کہ کنوئیں میں جتنا پانی ہے اس کے برابر ایک گڈھا کھودا جائے اور کنوئیں سے پانی نکال کر اس گڈھے میں ڈالتے رہیں یہاں تک کہ وہ گڈھا بھر جائے، گڈھا بھی کنوئیں کے اتنے حصے کے برابر ہو جتنے میں پانی موجود ہو اس طرح پر کہ اس کی گولائی اور گہرائی بھی کنوئیں کے اسی انداز سے ہوں جس انداز سے پانی موجود ہو یعنی لکڑی یا پتھر میں رسی باندھ کر اس کو پانی میں ڈالنے سے اندازہ کیا جا سکتا ہے۔

أو ترسل فيها قصبة، وتجعل لمبلغ الماء علامة، ثم ينزح منها مثلا عشر دلاء.....الخ

اس کا دوسرا طریقہ یہ ہے کہ کنوئیں میں ایک بانس ڈالا جائے اور اس بانس پر جہاں تک پانی پہنچا ہو وہاں پر ایک نشان لگا دیا جائے یا کسی رسی کے کنارے میں ایک پتھر باندھ کر لٹکا دیا جائے جب وہ پتھر کنوئیں کی تہہ پر بیٹھ جائے تو اسے نکال کر دیکھا جائے کہ پانی کہاں تک پہنچا ہے، جہاں تک پہنچا وہاں ایک نشان لگا دیا جائے پھر کنوئیں سے دس ڈول نکال پھینک دئے جائیں اس طرح پانی کچھ کم ضرور ہوگا پھر اس بانس کو دوبارہ کنوئیں میں ڈال کر دیکھا جائے کہ پانی کتنا گھٹا ہے یا اسی رسی کو یا اس جیسی دوسری رسی کو پہلے کی طرح لٹکا کر جہاں تک بھیگی ہو اس کو پہلی رسی سے ملا کر ناپ لیا جائے اور دیکھا جائے کہ پانی کتنا کم ہوا ہے اب بانس پر سے یا اس رسی سے جتنی کمی معلوم ہو اس سے یہ فیصلہ کیا جائے گا مثلاً اگر دس ڈول نکالنے سے پانی چار انگل گھٹا ہے تو اس سے یہ معلوم ہو گا ہر دس ڈول سے چار انگل کم ہوا ہے اب مثلاً ایک سو چوبیس انگل پانی اس میں موجود ہو اور اس ایک سو چوبیس کو چار پر تقسیم کرنے سے اکتیس عدد ہوں گے اور ہر چار انگل کے کم ہونے سے دس ڈول کم ہوں گے تو اکتیس بار اس میں سے پانی نکالنے سے ایک سو چوبیس انگل پانی کم ہو جائے گا اس لئے پہلی مرتبہ دس ڈول نکالنے سے جو چار انگل پانی کم ہوا ہے اور اس کمی کو ایک نشان بنا دیا گیا ہے اس کو چھوڑ کر حساب کیا جائے گا۔ خلاصہ یہ ہے کہ پہلی مرتبہ ناپنے کے بعد تیس بار اور ناپنے ہوں گے مجموعۃ چوبیس بار ہونے سے ایک سو چالیس انگل پانی کم ہو جائے گا۔

فينزح لكل قدر منها عشر دلاء.....الخ

گویا شمار کرنے کے لئے اس نشان سے ہر دوسرے نشان تک کے لئے دس ڈول کا حساب رہے گا، اس حساب سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ ناپاکی گرتے وقت اور اس کا پانی نکالنا شروع کرتے وقت جتنا موجود تھا آخر میں وہ سب نکل گیا اس طرح کنواں پاک ہو جائے گا، حلبی، د۔

وهذان عن أبي يوسف.....الخ

اپنے کے یہ دونوں طریقے ابو یوسفؒ سے منقول ہیں لیکن دوسرا طریقہ پہلے کی بنسبت زیادہ بہتر ہے (کیونکہ اس میں اتنے لانبے چوڑے گڈھے کرنے کی زحمت نہیں اٹھانی پڑتی ہے)۔

وعن محمد نزح مائتا دلو الی ثلث مائة، فكأنه بنى قوله على ما شاهد في بلده، وعن ابى حنيفة فى الجامع الصغير فى مثله ينزح حتى يغلبهم الماء، ولم يقدر الغلبة بشئى كما هو دأبه، وقيل يؤخذ بقول رجلين لهما بصارة في امر الماء، وهذا اشبه بالفقه.

ترجمہ:-امام محمدؒ سے منقول ہے کہ دو سو ڈول سے تین سو ڈول تک نکالتے ہونگے گویا کہ انہوں نے اپنے شہر میں کنوئیں کا اندازہ کر کے اپنے قول کی بنیاد رکھی ہے اور ابو حنیفہؒ سے جامع صغیر میں منقول ہے کہ اس جیسے سوت والے کنوئیں سے اتنا پانی نکال دیا جائے یہاں تک کہ پانی نکالنے والے پر غالب آجائے اور غالب آنے کے لئے انہوں نے کوئی مقدار کسی چیز سے معین نہیں کی، جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ کا دستور ہے اور کہا گیا ہے کہ ایسے دو عادل مردوں کے قول کا اعتبار کیا جائے گا جن کو پانی کے معاملے میں زیادہ تعلق ہو، یہی قول فقہ کے زیادہ مشابہ ہے۔

توضیح:- ناپاک کنوئیں کا پانی پاک کنوئیں میں

وعن محمد نزح مائتا دلو الى ثلث مائة.....الخ

امام محمدؒ نے کنوئیں کو پاک کرنے کے لئے دو سو سے تین سو ڈول تک نکالنے کا حکم دیا ہے جس کی غالب وجہ یہ ہے کہ انہوں نے اپنے علاقے کے کنوئیں کے پانی کا اندازہ کیا ہوگا کہ اس میں اتنا ہی پانی ہوگا اسی اندازے کے مطابق یہ فیصلہ کیا ہے، اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ہر جگہ اندازے کا ٹھیک ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ جہاں زیادہ پانی ہو اس میں اتنی تعداد کافی نہیں ہوگی، در مختار میں ہے کہا گیا ہے کہ اسی پر فتویٰ دیا جائے کہ یہ آسان ہے۔

وعن ابى حنيفة فى الجامع الصغير فى مثله ينزح حتى يغلبهم الماء......الخ

اور جامع صغیر میں ابو حنیفہؒ سے ایسے چشمے کے بارے میں منقول ہے جس میں سوت جاری ہو اتنا پانی نکالا جائے کہ پانی اس کے نکالنے والے پر غالب آجائے یعنی نکالنے والے تھک جائیں اور وہ ختم نہ ہو، اس سلسلے میں امام ابو حنیفہؒ نے کوئی مقدار مقرر نہیں کی ہے جیسا کہ ان کا طریقہ ہے، کہ وہ ایسی صورتوں میں اسی شخص کی رائے پر معاملے کو چھوڑ دیتے ہیں جو ایسے واقعہ میں مبتلا ہو، اس کی مراد واللہ اعلم یہ ہے کہ نکالنے والے اتنا پانی نکالیں کہ ان کا غالب گمان یہ ہو جائے کہ پانی اب پاک ہو گیا ہے اور اگر نکالتے نکالتے تھک جائیں اور پانی کے دھار میں کمی نہ ہو تو اس طرح مغلوب ہو جانا ہی پانی کے لئے طہارت کا حکم ہوگا، اگرچہ یہ بھی ایک قسم کا اندازہ لگانا ہوا لیکن مجبوری کی بناء پر اس سے زیادہ کی تکلیف نہیں دی جائے گی، یہی مذہب میں مختار ہے، البقائی۔

طحاویؒ نے اپنی سند سے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے جس کنوئیں میں جانور گر جائے تو اس سے پانی کو تم اتنا نکالو کہ پانی تم میں غالب آجائے، اور ابن ابی شیبہ نے اپنی اسناد سے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ جب کنوئیں میں چوہا گر جائے یعنی سڑ جائے تو فرمایا کہ پانی نکالو اتنا کہ پانی غالب آجائے، عینیؒ نے لکھا ہے غالب آجانے کے لئے کسی قسم کا کوئی اندازہ مقرر نہیں ہے، یہی ظاہر الروایت ہے، قاضی خان نے کہا ہے کہ ابو حنیفہؒ سے جو صحیح روایت منقول ہے وہ یہ کہ آدمی عاجز ہو جائے، امام اسبیجابیؒ نے مغلوب ہونے کی یہ تفصیل بیان کی ہے کہ دو سو یا تین سو ڈول نکال لئے جائیں جیسا کہ المحیط اور فتویٰ قاضی خان میں مذکور ہے، مع۔

وقيل يؤخذ بقول رجلين لهما بصارة فى امر الماء، وهذا اشبه بالفقه.....الخ

اندازہ کرنے کے سلسلے میں ایک قول یہ ہے کہ ایسے دو آدمیوں کی بات پر اعتبار کیا جائے جو عادل ہوں اور پانی کے معاملے میں ان کو پورا اندازہ ہو، کہ اگر وہ یہ کہہ دیں کہ فلاں کنوئیں میں دو سو ڈول پانی نکالنے ہونگے اور اگر کہہ دیں کہ چار سو ڈول پانی ہے تو اتنا ہی نکالنا ہوگا، اسی لئے در مختار میں نقل کیا ہے قیل به یفتی یعنی اس پر فتویٰ دیا جائے اس طرح یہاں پر دو قول کی وضاحت کی گئی ہے اور ان کو صحیح مانا گیا ہے، اول یہ کہ دو سو سے تین سو ڈول تک اور دوسرا قول یہی ہے جو ابھی مذکور ہوا کہ (و تجربہ کار آدمی کی بات پر عمل کیا جائے) لیکن ہندیہ میں لکھا ہے پہلا قول زیادہ آسان ہے جیسا کہ الاختیار میں ہے اور دوسرا قول جس کو مصنفؒ نے اشبہ بالفقہ کہا ہے شرح مبسوط امام سرخسی اور کافی اور التبیین سے اصح کہہ کر نقل کیا ہے۔

چند مختلف مسائل

نمبر ۱۔ ایک ناپاک کنوئیں سے بیس ڈول پانی نکالنا لازم ہو اور اس لئے کسی نے اس میں سے ایک ڈول پانی نکال کر وہ پانی ایک دوسرے پاک کنوئیں میں ڈال دیا جس سے وہ کنواں بھی ناپاک ہو گیا اور اس سے بھی بیس ڈول پانی نکالنا لازم ہو گیا، اس موقع میں ایک قاعدہ اور اصل یہ ہے کہ پہلا کنواں جتنے ڈول نکالنے سے پاک ہوگا اتنے ہی ڈول سے دوسرا کنواں بھی پاک ہوگا اس وقت جبکہ پہلے ڈول میں پانی موجود تھا۔

نمبر ۲۔ اور اگر دوسرا ڈول نکال کر دوسرے کنوئیں میں ڈالا تو دوسرا کنواں انیس ڈول سے پاک ہوگا۔

نمبر ۳۔ اور اگر دسواں ڈول ڈالا تو وہ گیارہ ڈول سے پاک ہوگا، یہی قول اصح ہے، البدائع۔

نمبر ۴۔ اور اگر پہلے کنوئیں سے چوہا نکال کر دوسرے میں ڈالا تو اس میں سے چوہا نکالنے کے بعد بیس ڈول نکالنے ہوں گے، السراج۔

نمبر ۵۔ اور اگر ایک سے بیس اور دوسرے سے چالیس نکالنے واجب ہوں اور ایک سے نکال کر دوسرے میں پانی کا ڈول ڈالا گیا تو چالیس ہی نکالنے واجب ہوں گے اس میں اصل یہ ہے کہ دونوں میں سے جس قدر نکالنا واجب ہے۔

نمبر ۶۔ اگر برابر ہو تو تداخل ہو کر اسی قدر واجب رہے گا۔

۷۔ اور اگر کم و بیش ہو تو زیادہ میں تھوڑا داخل ہو جائے گا۔

نمبر ۸۔ اسی طرح اگر ایک سے بیس اور دوسرے سے چالیس واجب ہوں اور دونوں کے ڈول یعنی سب ساٹھ نکال کر تیسرے پاک کنوئیں میں ڈالے گئے تو اس میں سے صرف چالیس ڈول نکالنے ہوں گے، البدائع۔

نمبر ۹۔ پانی کے مٹکے میں چوہا مر گیا اور اس کا سب پانی ایک کنوئیں میں ڈال دیا گیا تو امام محمدؒ نے کہا ہے کہ جس قدر ڈالا گیا ہے اسے دیکھیں اور بیس ڈول کا پانی دیکھیں ان میں سے جو زیادہ ہوگا وہی واجب ہوگا، اور یہی قول اصح ہے، محیط السرخسی۔

نمبر ۱۰۔ اور فتاویٰ میں ہے کہ اگر اس مٹکے میں سے ایک قطرہ کنوئیں میں ڈالا تو بیس ڈول نکالنے واجب ہوں گے، السراج۔

نمبر ۱۱۔ اور اگر چوہا مٹکے میں پھول کر پھٹ چکا پھر اس کا قطرہ کنوئیں میں ڈالا تو سب پانی نکالنا واجب ہوگا، خزانۃ المفتیین۔

نمبر ۱۲۔ پانی کے کنوئیں کے پاس اگرچہ بچہ (پانی کا گڈھا) ناپاک یا کنواں ناپاک ہو تو جبتک رنگ و بو اور مزہ میں کوئی نہ بدلا ہو پانی کا کنواں پاک رہے گا، ظ، اگرچہ صرف ایک ہی گز کا فرق ہو، المحیط، اور یہی قول صحیح ہے، محیط السرخسی، جس میں جانور مر گیا ہو اس کو نجاست غلیظہ کے ساتھ نجس ہونے کا حکم دیا جائے گا، ت، د۔

وان وجدوا فی البیر فارۃ اوغیرھا ولایدری متی وقعت و لم ینتفخ اعاد واصلوٰۃ یوم ولیلۃ اذا کانوا توضؤا منھا وغسلوا کل شئی اصابہ ماؤھا و ان کانت قد انتفخت اوتفسخت اعادوا صلوٰۃ ثلٰثۃ ایام ولیا لیھا وھذا عندابی حنیفۃ وقال لیس علیھم اعادۃ شئی حتی یتحققوا انھا متی وقعت لان الیقین لایزول بالشک

وصار کمن رائی فی ثوبہ نجاسۃ ولایدری متی اصابتہ

ترجمہ:-اگر لوگوں نے کنوئیں میں چوہایا اس جیسا دوسرا جانور مرا ہوا پایا لیکن معلوم نہیں کہ وہ کب گرا ہے اور پھولا پھٹا بھی نہیں ہے، ایسی صورت میں ایک دن اور ایک رات کی نماز کا اعادہ کریں گے، وہ لوگ جنہوں نے اس کے پانی سے وضو کیا ہے اور ان تمام چیزوں کو دھوئیں گے جس جس چیز میں اس عرصے میں اس کنوئیں کا پانی لگا ہے اور اگر وہ جانور پھول گیا ہو یا پھٹ گیا ہو تین دن اور تین رات کی نماز کا اعادہ کریں گے، یہ تو تھیں امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کے مطابق اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ لوگوں پر کچھ بھی نماز کا اعادہ لازم نہیں ہے یہاں تک کہ یہ یقین سے معلوم ہو جائے کہ جانور کب گرا ہے، اس لئے کہ یقین شک سے نہیں بدلتا ہے اور اس کی مثال ایسی ہوگی جیسا کہ کسی شخص نے اپنے کپڑے میں نجاست لگی ہوئی دیکھی اور اسے یہ نہیں معلوم ہو سکا کہ نجاست کب لگی ہے۔

توضیح: پانی کے مٹکے میں چوہا مرا اور اس کا پانی کنوئیں میں ڈالا گیا، نجاست گرنے کا وقت معلوم نہ ہونا

وان وجدوا فی البیر فارۃ اوغیرھا ولایدری متی وقعت......الخ

اگر کنوئیں کے اندر چوہا پایا اور کوئی جانور مرا ہوا پایا گیا اور یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ وہ کب گرا ہے لیکن ابھی تک وہ پھولا پھٹا نہیں ہے تو لوگ اپنی ایک رات کی نمازوں کا اعادہ کریں اگر اسی پانی سے وضو کر کے نماز پڑھی ہو اور اپنی ان تمام چیزوں کو دھو ڈالیں جن کو اس کنوئیں کا پانی لگا ہو، یعنی برتن وغیرہ کو اسی طرح دھونا ہوگا جس طرح اس کے پاک کرنے کا ذکر سامنے بیان کیا جائے گا، غرض کہ ہر وہ چیز جس کو یہ ناپاک پانی لگا ہے اس کو اسی طرح پاک کرنا ہوگا جس طرح اسے پاک کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

و ان کانت قد انتفخت اوتفسخت اعاد واصلوٰۃ ثلٰثۃ ایام ولیالیھا......الخ

اور اگر گرا ہوا جانور اس حالت میں ملا ہو کہ وہ پھول گیا یا اس سے زیادہ ریزے ریزے ہو گیا ہو تو تین دن اور تین رات کی نمازوں کا اعادہ کرنا ہوگا، اس وقت سے تین دن کا اعتبار کرنا ہوگا جس وقت وہ ملا ہو یعنی جس وقت وہ جانور ملا اس سے پہلے کی تین دن اور تین رات سے شمار کرنی ہوگی، یہ حکم ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے مگر ظاہر الروایت میں مذکور نہیں ہے بلکہ فقط حسن زیادؒ نے امام اعظمؒ سے روایت کی ہے جیسا کہ البدائع میں موجود ہے، جانوروں کا پھول جانا ذکر کرنے کے بعد پھٹ جانا کا جملہ اسی لئے بڑھایا ہے کہ پھولنے سے زیادہ وقت اگرچہ پھٹنے میں لگتا ہے پھر بھی تین دن اور تین رات سے زیادہ نماز کا اعادہ ضروری نہیں ہے، مع، اور مذکورہ حکم استحسان کی وجہ پر ہے۔

وقال لیس علیھم اعادۃ شیء حتی یتحققوا انھا متی وقعت......الخ

اور صاحبین نے قیاس کر کے فرمایا ان لوگوں پر ایک بھی نماز کا اعادہ ضروری نہیں ہے البتہ اگر کسی طرح یہ بات ثابت ہو جائے کہ کب گرا ہے تو اسی وقت سے پانی کے ناپاک ہونے اور نماز کے اعادہ کا احکام جاری ہو گیا اگرچہ زیادہ دنوں کی بات ہو لیکن اگر تحقیق سے کوئی بات معلوم نہ ہو سکی اور صرف گمان کی بات ہو رہی ہو تو کچھ بھی لازم نہیں ہوگی اور یہ طے کر لیا جائے گا کہ جانور ابھی ابھی گرا ہے مثلاً کوئی چیل ایسے سڑے ہوئے چوہے کو لے کر اڑتی ہوئی آرہی تھی اور وہ چوہا اس کے پنجے سے چھوٹ کر گر پڑا ہے لہذا اس سے پہلے وقت تک کی نماز ٹھیک رہی کیونکہ لوگوں نے اس وقت تک اس پانی کو یقین کے ساتھ پاک سمجھا اور اس سے وضوء کر کے اسی وضو پر نماز پڑھ لی ہے لہذا اس وقت احتمال اور شک کی بناء پر وہ یقین ختم نہیں کیا جا سکتا کیونکہ الیقین لایزول بالشك الخ کیونکہ یقین شک سے ختم نہیں ہو جاتا ہے اس جگہ پر جو یقین پہلے کافی دنوں سے چلا آرہا

تھا اس پانی کے پاک ہونے کے متعلق وہ اس احتمالی واقعے کی وجہ سے شک پیدا ہو جانے کی وجہ سے ختم نہیں ہوگا بلکہ اس یقین کے ختم ہو جانے کے لئے کسی نئے یقین کی ضرورت ہوگی اس کی صورت یہ ہوگی کہ کسی طور پر یہ بات معلوم ہو جائے کہ یقینی طور سے فلاں وقت چوہا اس میں گرا ہے۔

وصار کمن رائی فی ثوبہ نجاسۃ ولایدری متی اصابتہ.....الخ

اور اس کی صورت ایسی ہو جائے گی جیسے کسی شخص نے اپنے کپڑے میں اچانک نجاست لگی ہوئی دیکھی اور اس کو یہ پتہ نہیں چل سکا کہ یہ نجاست کب گری تھی تو اس صورت میں جب تک کہ اسے نجاست کس وقت لگی ہے اس بات کا یقین نہ ہو یہی کہا جائے گا کہ وہ نجاست ابھی لگی ہے اور اصح قول میں اس پر کسی نماز کا اعادہ واجب نہیں ہے جیسا کہ حاکم شہیدؒ نے بدائع میں اس کا ذکر کیا ہے، د، ع، کہا گیا ہے کہ اسی قول پر فتویٰ دیا جائے، الدر، اور غایۃ البیان میں ہے کہ امام کے قول میں زیادہ احتیاط ہے اور صاحبین کا قول عمل کے اعتبار سے زیادہ آسان ہے اور فتاویٰ عتابیہ میں کہا ہے کہ یہی مذہب مختار ہے، اور قاسم بن قطلوبغاء نے اس کو رد کیا ہے کیونکہ یہ قول اکثر کتابوں کی مخالف ہے جبکہ امام کی دلیل مرجح ہے، النہر۔

جانور جبکہ پھولا نہ ہو تو ایک دن رات سے اس کے پانی کو ناپاک مانا جائے گا وضو اور غسل کے بارے میں اور اس عرصے میں جو آٹا گوندھا گیا وہ کتوں کو کھلا دیا جائے اور ان باتوں کے علاوہ دوسری باتوں میں جیسے کپڑا دھونا تو اس کی نجاست کا حکم اسی وقت دیا جائے گا، پھر وضو اور غسل میں ایک دن رات اور کپڑے میں فوری طور سے پانی کے ناپاک ہونے کا حکم اس وقت ہے جب اس نے حدث کی وجہ سے طہارت حاصل کی ہو یا کپڑے کو کسی حقیقی نجاست کی وجہ سے دھویا ہو اور اگر بغیر حدث کے وضو یا غسل کیا اور بغیر ناپاکی کے کپڑا دھویا تو بالاتفاق اس پر ایک وقت کی بھی نماز کا اعادہ اور کپڑے دھونے کا حکم لازم نہیں ہوگا، الدر من الجوہرہ، اگر اس کے گرنے کا وقت یقینی طور سے ثابت ہو جائے تو بالاجماع اسی وقت سے اس کا اعادہ لازم ہوگا، جو آٹا اس پانی سے گوندھا گیا تو استحساناً اس صورت میں جبکہ وہ پھولا پھٹا ہو پہلے کے تین دن سے اس آٹے کا خمیر نہ کھایا جائے اور جب پھولا پھٹا نہ ہو تو صرف ایک دن اور ایک رات کی خمیر کو نہ کھایا جائے، امام ابوحنیفہ نے اسی قول کو اختیار کیا ہے، المحیط۔

ولابی حنیفۃؒ ان للموت سببا ظاھرا، وھو الوقوع فی الماء، فیحال بہ علیہ، الا ان الانتفاخ دلیل التقادم، فیقدر بالثلاث، وعدم الانتفاخ والتفسخ دلیل قرب العھد، فقدرناہ بیوم ولیلۃ، لان مادون ذلک ساعات لایمکن ضبطھا، واما مسألۃ النجاسۃ فقد قال المعلی ھی علی الخلاف، فیقدر بالثلاث فی البالی، و بیوم ولیلۃ فی الطری، ولوسلم فالثوب بمرأی عینہ، و البیر غائبۃ عن بصرہ فیفترقانِ

ترجمہ:-اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ موت کا ایک سبب ظاہر ہے یعنی پانی میں گرنا، اس لئے اس چوہے کی موت کو اسی سبب پر عائد کر دیا جائے گا، البتہ اس جانور کا پھول جانا اس بات کی دلیل ہے کہ اس جانور کی موت کو ایک عرصہ گذر چکا ہے اور اسی کا اندازہ تین دنوں سے کر لیا گیا ہے، اور اس کا صرف مرنا اور نہ پھولنا اور نہ پھٹنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ قریبی وقت ہی میں مرا ہے اس لئے ہم نے قریبی وقت کا ایک دن اور ایک رات سے کیا ہے، کیونکہ اس سے کم وقت کو گھنٹوں میں شمار کیا جاتا ہے جس کو متعین کرنا مشکل ہو جاتا ہے اور کپڑے کی نجاست کے مسئلہ کے بارے میں معلی نے کہا ہے کہ یہ بھی مختلف فیہ ہے اس لئے اگر وہ بہت پرانی ہو تو اس کے لئے تین دن اور تین رات کا اندازہ کیا جائے گا، اور اگر نجاست نئی ہو تو ایک دن اور رات کا اندازہ کیا جائے گا، پھر اگر کپڑے پر نجاست کے بیان کئے ہوئے مسئلہ کو مان لیا جائے تو بھی ان دونوں مسئلوں میں باہم کافی فرق ہے کیونکہ کنوئیں کی ناپاکی تو نظروں سے اوجھل رہتی ہے، اس کے برخلاف بدن کے کپڑے کی ناپاکی کے کہ وہ نظروں کے سامنے رہتی ہے۔

توضیح: کپڑے کے نجس ہونے کا وقت معلوم نہ ہونا

ولابی حنیفةؒ ان للموت سبا ظاهرا، وهو الوقوع فی الماء، فیحال به علیه.....الخ

ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس صورت میں جبکہ پھولا پھٹا ہوا چوہا کنوئیں میں پایا جائے اور اس کے گرنے کا وقت معلوم نہ ہو سکے تو اس پانی سے وضو کرنے والوں کو تین دن اور تین راتوں کی نمازیں قضاء کرنی ہونگی، اس کی دلیل یہ ہے کہ چوہے کی موت کے لئے ایک ظاہری سبب موجود ہے اور وہ اس کا پانی میں گرنا ہے اس لئے چوہے کی موت کے لئے یہ سبب ماننا پڑے گا کہ وہ پانی میں گرا ہے اسی لئے اس کی موت واقع ہوئی ہے، یعنی جب کسی چیز کا سبب مخفی ہوتا ہے تو جو چیز ظاہر میں نظر آرہی ہو اس کو سبب ماننا لازم ہوتا ہے اس جگہ پانی میں ہونا چوہے کی موت کے لئے ظاہرا یقینی بات ہوگئی اور یہی اس کی موت کا سبب بنا، اگرچہ حقیقت میں اس کا مرنا پوشیدہ ہے اس لئے پانی میں مرنے کو ہی اس کا ظاہری سبب ماننا ضروری ہوا، ف۔

حاصل یہ کہ اس جگہ چوہے کی موت کے لئے پانی ظاہری سبب کے طور پر معلوم ہے، اس یقین کو چھوڑ کر یہ احتمال پیدا کر لینا کہ شاید اور کسی طریقے سے مر کر یہ جو پانی میں آیا ہے حقیقت میں ظاہر سے منہ موڑ لینا ہے۔

الا ان الانتفاخ دلیل التقادم، فیقدر بالثلاث، وعدم الانتفاخ والتفسخ دلیل قرب العهد...... الخ

اب رہی یہ بات کہ چوہا کس طرح پھولا اور کتنی دیر میں پھولا یہ معلوم نہیں مگر اس کا پھول جانا اس بات کی دلیل ہے کہ اس کی موت بہت پہلے ہو چکی ہے جس کے لئے کم سے کم وقت یقینی طور پر تین دن ہو سکتی ہے اسی بناء پر اس جگہ چوہے کے پھولنے کی مدت تین دن متعین کر دی ہے، اور مر کر نہ پھولنا نہ پھٹنا اس بات کی دلیل ہے کہ اس کی موت کا وقت بہت ہی قریبی وقت میں گذرا ہے اسی لئے ہم نے ایک دن رات کا وقت اس کے لئے اندازہ کیا ہے کیونکہ اس سے کم وقت میں چونکہ گھنٹے کا حساب ہوگا اور گھنٹے کو متعین کرنا ممکن نہیں، اب کپڑے میں نجاست لگ جانے کا مسئلہ ذکر کر کے اس پہ جو قیاس کیا گیا ہے، مصنفؒ نے اس کے دو جواب دئے ہیں۔

پہلا جواب یہ ہے کہ اگرچہ یہ بھی متفق علیہ بات نہیں ہے چنانچہ مصنفؒ نے اس طرح فرمایا ہے **و اما مسئلة النجاسة الخ** یعنی کپڑے کی نجاست کا مسئلہ متفق علیہ نہیں ہے چنانچہ معلّٰی بن مسعود منصور فقیہ نے جو محدث اور ثقہ ہیں فرمایا ہے کہ یہ بھی اختلافی مسئلہ ہے یہاں بھی ایسا ہی اختلاف ہے، **فیقدر بالثلث الخ** پرانی نجاست لگی ہونے میں تین دن تین رات کا اندازہ متعین کرنا اور تازہ نجاست میں ایک دن اور ایک رات کا تخمینہ مقرر کیا گیا ہے، یہانتک کہ اگر اسی نجس کپڑے سے نمازیں پڑھی ہوں تو امامؒ کے قول کے مطابق ان کا اعادہ کرے۔

ولو سلم فالثوب بمرأی عینه، و البیر غائبة عن بصره.....الخ

اور اگر بالفرض یا بات مان لی جائے کہ اس میں اختلاف نہیں ہے تو بھی ان دونوں صورتوں میں کافی فرق موجود ہے کیونکہ کپڑا تو نظروں کے سامنے رہتا ہے اس لئے اگر اس میں پہلے سے لگی ہوتی تو نظر آگئی ہوتی یہ اس بات کی دلیل ہے کہ نجاست زیادہ پہلے سے لگی ہوئی نہیں ہے لیکن کنواں اور اس کا پانی نظروں سے غائب رہتا ہے اس لئے جب جانور اس میں سے نکلے گا جبھی یہ معلوم ہوگا کہ اس کنوئیں میں وہ گرا ہوا تھا اس سے بہت پہلے اس کا علم ہونا ضروری نہیں ہے، اس تفصیل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ مذکورہ دونوں مسئلوں میں بہت فرق ہے اس لئے ایک پر دوسرے کو قیاس کرنے سے قیاس مع الفارق لازم آجائے گا جو درست نہیں ہوگا۔

چند ضروری مسائل

نمبر ا۔ ابن رستمؒ نے نوادر میں ذکر کیا ہے کہ جس شخص نے اپنے کپڑے پر منی پائی تو آخری مرتبہ جس وقت وہ سویا ہو اس

وقت سے نماز کا اعادہ کرے کیونکہ اس سے پہلے کے وقت کی تعیین میں شک ہے، جیسا کہ المحیط اور البدائع میں ہے، لیکن اگر خون نظر آیا ہو تو کسی بھی نماز کا اعادہ ضروری نہیں ہوگا جب تک کہ اس کے لگنے کے وقت کا یقین نہ ہو جائے کیونکہ خون تو راہ چلنے میں بھی ادھر ادھر سے لگ کر خشک ہو جاتا ہے بخلاف منی کے کہ وہ باہر نہیں لگتی ہے بلکہ اپنے بدن سے ہی نکل کر خشک ہوتی ہے۔

نمبر ۲۔ اور اگر کسی نے اپنے ایسے جبہ کی سلائی کھول ڈالی جس میں روئی بھری ہوئی تھی مگر کھولتے وقت اس میں مرا ہوا ایک چوہا نظر آیا اور یہ خیال نہیں آتا کہ یہ چوہا اس میں کب سے ہے اس لئے یہ دیکھنا ہوگا کہ اس جبہ میں کسی جگہ کاٹا ہوا سوراخ ہے یا نہیں، اگر کسی جگہ سوراخ نظر نہ آتا ہو تو جب سے روئی اس میں بھری گئی تھی اس وقت سے چوہے کو اس میں مانتے ہوئے ان نمازوں کی قضاء کرنی ہوگی جو اس عرصہ میں اسے پہن کر پڑھی گئی ہوں گی، اور اگر کوئی سوراخ اس میں نظر آتا ہو تو تین دن اور تین رات کی نمازیں قضاء کرنی ہوگی جیسا کہ کنوئیں کے مسئلہ میں گذرا، جیسا کہ البدائع میں ہے، مع۔

نمبر ۳۔ اگر کسی شخص نے کسی دوسرے شخص کے کنوئیں کا پانی نکال کر اسے بالکل خشک کر دیا تو اس نکالنے والے پر کوئی جرمانہ لازم نہیں ہوگا کیونکہ کنوئیں کا مالک اس کے پانی کا مالک نہ تھا۔

نمبر ۴۔ اگر کنواں ناپاک ہو گیا اور کسی شخص نے اس کے پانی کو جاری کر دیا اس طور سے کہ کسی حکمت عملی کے ساتھ پانی نکلنے کا راستہ بنا دیا جس سے پانی نکلنے لگا، تھوڑا پانی نکلنے کے بعد کنواں پاک ہو گیا کیونکہ پاکی کا سبب پایا گیا یعنی پانی کا جاری ہونا اور اس کا حکم اس قسم کا ہو گیا کہ کوئی حوض ناپاک ہو گیا اور اس میں پانی جاری کر دیا اس طرح سے ایک طرف سے پانی آنے لگا اور دوسری طرف سے نکلنے لگا اس صورت میں پانی نکلتے ہی حوض پاک ہو جائے گا، الفتح۔

نمبر ۵۔ کنوئیں سے نل وغیرہ کے ذریعے پانی کا جاری ہو کر نکلنا ممکن ہے۔

نمبر ۶۔ اگر کنوئیں کا تعلق رکیہ اور بغیر سوت کے گڑھے سے ہو تو زیادہ بہتر ہے، رکیہ کا حکم بھی کنوئیں جیسا ہے، د، رکیہ ایسے گڑھے کو کہتے ہیں جس میں چرواہے کنوئیں سے نکال کر بھر کر رکھتے ہیں تاکہ جانوروں کو پینے پلانے میں آسانی ہو۔

نمبر ۷۔ ایسا مٹکا جس کا آدھے سے زیادہ حصہ زمین میں گڑا ہو وہ کنوئیں کے حکم میں ہے، اسی طرح ایسے گڈھے جن میں پانی جمع ہوتے رہتے ہوں اور بڑی مشہور سے کنوئیں کے مانند ڈول نکالنے چاہئیں۔

نمبر ۸۔ اگر ڈول میں پانی نکالتے وقت زیادہ بھرا ہوا اور کچھ خالی ہی نکلے تو وہ پورا ڈول شمار ہونے کے لئے کافی ہے، یعنی پانی نکالتے وقت اس کو پاک کرنے کے لئے بالٹی کا ہر مرتبہ بالکل بھرا ہونا ضروری نہیں ہے۔

نمبر ۹۔ جتنا پانی نکلنا ضروری تھا اگر اتنا ہی پانی از خود زمین میں جذب ہو جائے تو اس کنوئیں کے پاک ہونے کے لئے کافی ہے، د۔

نمبر ۱۰۔ اگر زمین کی تہہ خشک ہو کر دوبارہ اس میں پانی آنے لگے اور اس میں پانی جمع ہو جائے تو ناپاک نہیں سمجھا جائے گا۔

نمبر ۱۱۔ لیکن اگر تھوڑی سی کیچڑ یا تر مٹی رہ گئی ہو یا پانی بالکل خشک نہ ہوا ہو تو دوبارہ پانی آنے سے ناپاک ہو جائے گا، البحر، ط۔

فصل فی الآسار وغیرها

وعرق كل شيء معتبر بسؤره، لانهما يتولدان من لحمه، فاخذ احدهما حكم صاحبه، وسور الآدمي وما يؤكل لحمه طاهر، لان المختلط به اللعاب، وقد تولد من لحم طاهر، ويدخل في هذا الجواب الجنب والحائض والكافر

ترجمہ:۔ جھوٹوں وغیرہ کے بیان میں یہ فصل ہے، ہر جانور کے پسینہ کا حکم اس کے جھوٹا کے پسینہ کے اعتبار سے ہوتا ہے

کیونکہ یہ دونوں چیزیں اس کے گوشت سے پیدا ہوتی ہیں، اسی لئے ایک نے دوسرے کا حکم پایا ہے، اور آدمی اور ایسے جانور جن کا گوشت کھایا جاتا ہے سب کا جھوٹا پاک ہوتا ہے کیونکہ جھوٹے میں منہ کا لعاب ملا ہوا ہوتا ہے جبکہ یہ لعاب پاک گوشت سے پیدا ہوتا ہے، اس مسئلہ میں جنبی، حائض اور کافر سب ایک حکم میں ہیں۔

توضیح:۔ فصل، انسان اور دوسرے جانوروں کے جوٹھوں کے بیان میں، پسینے کا بیان، غلاظت کھانے والی گائے اور اونٹ کا جھوٹا، کیڑے مکوڑے کا جھوٹا جس میں بہتا خون نہیں ہوتا ہے

فصل فی الآسار الخ آسار سور کی جمع ہے، بچا ہوا کھانا پانی وغیرہ جو عرف اور بول چال میں جھوٹا کہلاتا ہے، حکم کا اصل تعلق لعاب سے ہوتا ہے لیکن جوٹھے میں کبھی لعاب ظاہر نہیں ہوتا ہے، مثلاً پانی پینے کے بعد لعاب کا اثر نہیں ہوتا ہے لیکن جوٹھا ہونا صاف معلوم ہو جاتا ہے اسی لئے جھوٹے پر ہی حکم کا مدار رکھا گیا ہے، ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے کہ محاورت کی بناء پر لعاب کو جھوٹا کہا گیا ہے، م، صاحب ہدایہؒ نے جمع کے صیغہ کے ساتھ آسار کہا ہے اور سور واحد استعمال نہیں کیا یہ بتانے کیلئے اس کی مختلف قسمیں اور مختلف احکام ہوتے ہیں اسی لئے مبسوط، محیط، ینابیع، اور بدائع و تحائف میں کہا ہے کہ ہمارے نزدیک جھوٹوں کی چار قسمیں ہوتی ہیں لیکن امام اسبیجابیؒ نے اس کی پانچ قسمیں بتائی ہیں، وہ یہ ہیں۔

نمبر ا۔ پہلی جس کے بغیر کراہت کے پاک ہونے پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے جیسے کسی انسان کا جھوٹا خواہ وہ مسلمان ہو یا کافر، چھوٹا ہو یا بڑا، مرد ہو یا عورت اس طرح حائض ہو یا نفاس والی یا جنبی، البتہ کسی وقتی نجاست کے پائے جانے کی صورت میں کہ مثلاً فوراً شراب پی ہو، اور مثلاً وہ جانور جن کا گوشت کھایا جاتا ہو یا ایسا جانور جن کے بدن میں خون نہ ہو، ساتھ ہی یہ معلوم بھی ہو کہ اس کا منہ پاک ہو یعنی کوئی ناپاک چیز اس وقت نہ کھائی ہو۔

نمبر ۲۔ دوسری قسم یا سور کا جھوٹا جو بالاتفاق ناپاک ہے۔

نمبر ۳۔ تیسری قسم ناپاک یعنی پرندوں کے ماسوا درندہ جانوروں کا جھوٹا۔

نمبر ۴۔ چوتھی قسم مکروہ یعنی نمر (چیتا) کا جھوٹا، پانچویں قسم مشکوک یعنی گدھے اور خچر کا جھوٹا، مع۔

وعرق کل شیء معتبر بسؤرہ، لانهما یتولدان من لحمه، فاخذ احدهما حکم صاحبه...... الخ

عرق، پسینہ، جاندار کے مطابق ہی اس کے پسینہ کا حکم دیا جاتا ہے اس جگہ جھوٹے سے اصل میں اس کا لعاب دھن ہوتا ہے مگر جیسا کہ اوپر گذر گیا کہ بعض جگہ لعاب ملنے نہ ملنے کا ظاہر میں پتہ نہیں چلتا ہے اسی لئے جھوٹے کا اعتبار کر لیا جاتا ہے کہ یہ ظاہر المعلوم ہو جاتا ہے، اسی تفصیل سے یہ بات ظاہراً معلوم ہوگئی کہ پسینے کے مسائل علیحدہ جاننے کی ضرورت نہیں ہے، صرف لعاب کی تفصیل جان لینے سے پسینے کا حکم اس پر قیاس کیا جاسکتا ہے۔

ایک اعتراض یہ ہوتا ہے کہ گدھے کا جھوٹا مشکوک نہیں ہے البتہ شک صرف اس بات میں ہوتا ہے کہ ایسے جھوٹے پانی سے طہارت حاصل کی جاسکتی ہے یا نہیں، اسی طرح جب اس کے پاک ہونے پر اتفاق ہے تو اس کا پسینہ بھی بلاشبہ پاک ہوا، مع، اسی طرح اگر گدھے کا پسینہ پانی میں گر جائے تو پانی یقیناً پاک رہا مگر اس لحاظ سے وہ مشکوک ہوگیا کہ اب اسی پانی سے وضو کیا جاسکتا اور دوسری طرح طہارت حاصل کی جاسکتی ہے یا نہیں، الحاصل پسینہ کا جھوٹے پر قیاس کرنے کا حکم اپنی جگہ پر بالکل صحیح ہے۔

لانهما یتولدان من لحمه، فاخذ احدهما حکم صاحبه......الخ

اس کی وجہ یہ ہے کہ پسینہ اور لعاب دونوں جانور کے گوشت سے پیدا ہوتے ہیں اس لئے دونوں کا حکم بھی ایک ہی ہوا، اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر ایک کو دوسرے پر قیاس کیا جاسکتا ہے، نہایہ میں کہا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ دونوں کی اصل ایک ہی ہے،

عینیؒ نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ پسینہ کا گوشت سے پیدا ہونا تو ظاہر بات ہے لیکن جھوٹے کا اس سے پیدا ہونا تو غلط معلوم ہوتا ہے کیونکہ جھوٹا تو استعمال کیئے ہوئے پانی یا کھانا کے بچے ہوئے حصہ کو کہا جاتا ہے، جواب یہ ہے کہ اس جگہ جھوٹے سے مراد جانور کا لعاب ہے، کیونکہ لعاب مخفی ہونے کی وجہ سے جوٹھے کو اس کا قائم مقام مان لیا گیا ہے، فتح القدیر میں اس بات کی تصریح کر دی گئی ہے۔

تاج الشریعہ نے کہا ہے کہ پسینہ کا اعتبار جھوٹے سے ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ کبھی پسینہ کو جھوٹے پر اور کبھی جھوٹے کو پسینہ پر قیاس کیا جاتا ہے، اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ گدھے کا پسینہ مشکوک ہو، لیکن چونکہ رسول اللہ ﷺ گدھے کی ننگی پیٹھ پر بھی سواری کیا کرتے تھے اس لئے اس کے پسینے کے پاک ہونے کا حکم دیا گیا ہے، اور مبسوط اور ذخیرہ میں ہے کہ گدھے اور خچر کا پسینہ اور دونوں کا لعاب صحیح قول میں پاک ہے، اور ذخیرہ میں امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کا قول منقول ہے کہ اگر خچر یا گدھے کا لعاب یا پسینہ تھوڑے سے پانی میں گر جائے تو اس پانی کو ناپاک کر دے گا، اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ اس پانی سے دوسری کوئی چیز پاک نہیں کی جاسکتی ہے، قاضی خان نے کہا ہے کہ اصح قول یہ ہے کہ گدھا خواہ نر ہو یا مادہ دونوں کے جوٹھے میں کوئی فرق نہیں ہوتا ہے، امام ابوحنیفہؒ کے تین قولوں میں سے ایک قول یہ ہے کہ گدھے کا لعاب اور پسینہ خواہ کتنا ہی زیادہ ہو اس کے ساتھ نماز صحیح ہوتی ہے، اسی قول پر فتویٰ ہے، امام محمدؒ سے منتقی میں مروی ہے کہ گدھی کا دودھ اس کے لعاب اور پسینہ کی مانند پانی کو خراب (مشکوک) کرتا ہے لیکن کپڑے کو خراب (مشکوک) نہیں کرتا ہے، مع۔

وسور الآدمي وما يؤكل لحمه طاهر، لان المختلط به اللعاب......الخ

اور آدمی اور ماکول اللحم کا جھوٹا پاک ہے یعنی خود بھی پاک ہے اور اس سے دوسری چیز کو پاک بھی کیا جاسکتا ہے (طہور) ہے یہانتک کہ اس سے وضو بھی کیا جاسکتا ہے، اور گھوڑے کے جھوٹے کا بھی یہی حکم ہے، تفصیل عنقریب آئے گی۔

لان المختلط...... الخ کیونکہ اس میں لعاب ملا ہوتا ہے اور لعاب پاک گوشت سے پیدا ہوتا ہے، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اگر کسی کا لعاب پانی میں اتنی زیادہ مقدار میں مل گیا ہو کہ پانی پر غالب آگیا ہو تو چونکہ وہ اب مطلقا پانی نہ رہا اس لئے اس سے وضو جائز نہ ہوگا، مسئلہ یاد رکھنے کے لائق ہے، م۔

ويدخل في هذا الجواب الجنب والحائض والكافر......الخ

اس جواب یعنی مذکور حکم (پانی کے طہور رہ جانے) میں جنبی، حائض اور کافر سب برابر کے شامل ہیں، کیونکہ سب آدمی ہونے میں برابر ہیں، اس طرح وہ جنبی مرد ہو یا عورت اسی طرح عورت حیض والی ہو یا نفاس والی، اسی طرح وہ کافر مرد ہو یا عورت کس مذہب سے اس کا تعلق ہو سب کا جھوٹا پاک ہے، مگر ایک شرط یہ ضروری ہے کہ اس کا منہ ظاہری ناپاکی سے پاک ہو، اسی بناء پر فوراً ہی شراب پی رکھی ہو یا منہ سے خون نکلا ہو اور فوراً پانی پی لیا ہو تو اس کا جھوٹا فی الحال ناپاک ہوگا، لیکن اگر اس پانی پینے سے پہلے اس نے کئی بار اپنا تھوک نگل لیا ہو یا کلی کر چکا ہو تو صحیح قول کے مطابق اس کا منہ پاک مانا جائے گا، السراج، عینیؒ نے تھوک نگلنے کے سلسلہ میں معتبرات کے حوالہ سے تین بار تھوک نگلنے کا قول نقل کیا ہے، م۔

اگر شراب خوار کی مونچھیں لابنی ہوں تو پانی ناپاک ہو جائے گا، اگرچہ کچھ دیر بعد پانی پیا ہو، الحجہ کے حوالہ سے تاتارخانیہ میں مذکور ہے، یہ بات جو مشہور ہے کہ اجنبی عورت اور مرد میں سے ایک جھوٹا دوسرے کے لئے مکروہ ہے تو یہ بات اس لئے نہیں ہے کہ جھوٹا ناپاک ہے بلکہ اس لئے کہ کبھی ایک کے جھوٹے سے دوسرے کو لذت شہوانی حاصل ہو جاتی ہے، اجنبی شخص کا تھوک استعمال کرنا ممنوع ہے، المجتبیٰ، نہر، د۔

مسئلہ ذکر کرتے ہوئے مایؤکل لحمہ عام کہا ہے کہ وہ جانور چرندہ ہو یا پرندہ سب اس حکم میں آجائے جیسا کہ محیط سرخسی میں یہ بات صراحۃً کہی گئی ہے، کھلی ہوئی گندگی کھانے والی اونٹنیوں اور گایوں کا جوٹھا مکروہ ہے، مگر مرغی کے بارے میں تفصیل

آگے آئے گی، اسی طرح جن کیڑے مکوڑوں اور غیر جاندار میں بہتا ہوا خون نہیں ہے خواہ وہ پانی کے جانور ہوں یا نہ ہوں، سب کا جوٹھا پاک ہے، التبیین۔

اگر یہ کہا جائے کہ جس طرح مستعمل پانی نجس ہوتا ہے اسی طرح جنبی شخص کا جھوٹا بھی نجس ہونا چاہئے کیونکہ ناپاک شخص کے منہ میں لگنے سے ناپاک ہو جانا چاہئے، جواب یہ دیا جائے گا کہ ضرورت اور مجبوری کی وجہ سے حکم کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے، معف، اور حضرت ابوہریرہؓ سے مروی حدیث میں ہے کہ انہوں نے کہا یا رسول اللہ (میں آپ کے قریب اس لئے نہیں آیا تھا کہ میں نجس تھا، تو آپ ﷺ نے فرمایا سبحان اللہ (تم نے کیا بات کہی) ان المومن لاینجس، مومن ناپاک نہیں ہوتا ہے، بخاری وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے۔

اسی طرح حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی مروی حدیث میں ہے کہ فرمایا لاتنجسو موتاکم فان المسلم لاینجس حیا ومیتا، یعنی آں حضرت ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم اپنے مردوں کو نجس مت کہو کیونکہ مسلمان زندگی یا مردنی کی کسی حالت میں بھی نجس نہیں ہوتا ہے، حاکم نے اس کی روایت کی ہے اور کہا ہے کہ یہ حدیث شیخینؒ کی شرط کے مطابق ہے، اور حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے کہ فرماتی ہیں کہ میں اپنے حیض کے دنوں میں بھی پانی پی کر رسول اللہ ﷺ کو پیالہ دیدیتی تو آپ میرے منہ رکھنے کی جگہ پر اپنا منہ رکھ کر پانی پی لیتے تھے، یہ روایت مسلم کی ہے، اسی طرح ایک مرتبہ رسول اللہ ﷺ نے ثمامہ بن اثالؓ کو ان کے کفر کے زمانہ میں پکڑ کر مجلس میں لاکر باندھ دیا گیا تھا، اگر کافر ظاہری طور پر ناپاک ہوا کرتا تو انہیں مسجد میں ہرگز نہیں باندھا جاتا، اور مسجد میں جگہ نہیں دی جاتی، مع۔

وسؤر الكلب نجس، و يغسل الاناء من ولوغه ثلاثا، لقوله عليه السلام: يغسل الاناء من ولوغ الكلب ثلاثا، ولسانه يلاقي الماء دون الاناء، فلما تنجس الاناء فالماء اولى، وهذا يفيد النجاسة والعدد في الغسل، وهو حجة على الشافعي في اشتراط السبع، ولان ما يصيبه بوله يطهر بالثلاث، فما يصيبه سؤره وهو دونه اولى، والامر الوارد بالسبع محمول على ابتداء الاسلام

ترجمہ:- اور کتے کا جھوٹا ناپاک ہے برتن میں اس کے منہ ڈال دینے سے برتن کو تین بار دھو دینا چاہئے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ برتن میں منہ ڈالنے سے برتن کو تین بار دھو ڈالنا چاہئے، جبکہ کتا اپنی زبان کو پانی میں لگاتا ہے برتن میں نہیں لگاتا ہے، ایسی صورت میں رسول اللہ ﷺ کا برتن کو ناپاک مان کر دھونے کا حکم دینا اس بات کو مقتضی ہے کہ بدرجہ اولیٰ پانی بھی ناپاک ہوا ہو، اس حکم سے کتے کے جھوٹے کے ناپاک ہونے کا پتہ چلتا ہے، ساتھ ہی اس روایت میں تین بار دھونے کی تصریح کا ہونا امام شافعیؒ کے مسلک کے خلاف دلیل ثابت ہوتی ہے کیونکہ وہ سات بار دھونے کا فتویٰ دیتے ہیں اس کے علاوہ دوسری دلیل یہ ہے کہ جب کہ اس کا کسی برتن میں پیشاب لگ جانے سے اسے صرف تین بار دھونے سے وہ پاک ہو جاتا ہے تو اس کے منہ کا لعاب جو کہ ہمیشہ پیشاب کے مقابلہ میں کم ناپاک ہوا کرتا ہے تو اس جگہ بھی لعاب کو تین بار دھونے سے بدرجہ اولیٰ کافی سمجھ کر پاک ماننا چاہئے اور جس روایت میں سات کا عدد پایا جاتا ہے اسے ابتدائے اسلام پر محمول کرنا ہوگا۔

توضیح: کتے کا جھوٹا، برتن کو اگر کتا چاٹ لے

وسؤر الكلب نجس، و يغسل الاناء من ولوغه ثلاثا...... الخ

کتے کا جھوٹا ناپاک ہے اور اس کے منہ ڈالنے کی وجہ سے برتن تین بار دھویا جائے، ولوغ کے معنی ہیں کسی برتن میں کتے کا منہ ڈال کر پانی یا کسی اور چیز کو زبان سے حرکت دینا خواہ تھوڑی ہو یا زیادہ، اس جگہ دو باتیں قابل بحث ہیں، اول کتے کے جھوٹے کی ناپاکی کس قسم کی ہوتی ہے دوم اس کے منہ ڈالنے سے تین بار سے زائد مرتبہ برتن کو پاک کرنا، خود اصحاب احناف میں یہ

اختلاف ہے کہ کتا نجس العین ہے یا نہیں، اصح مذہب یہ ہے کہ وہ نجس العین نہیں ہے، البدائع، روایات میں سے میرے نزدیک یہ صحیح روایت ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک کتا نجس العین ہے لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک نجس العین نہیں ہے، القنیہ، ایضاح، مع۔

تین مرتبہ دھونے کے بارے میں صاحب ہدایہؒ نے فرمایا ہے لقوله علیه السلام الخ اس حدیث کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ کتے کے برتن میں منہ ڈالنے سے تین بار دھونا چاہئے، یہ قول حضرت ابوہریرہؓ سے دار قطنی اور طحاویؒ نے صحیح سند کے ساتھ موقوفاً بیان کیا ہے، بیہقیؒ نے تین مرتبہ دھونے کے بارے میں عبدالملک تنہا ہیں، جواب یہ ہے کہ یہ وہ ہستی ہیں جن سے امام مسلمؒ نے بھی روایت کی ہے نیز امام احمد اور امام ثوریؒ نے ان کے بارے میں کہا ہے کہ وہ حافظوں کی زینت ہیں، اور ثوریؒ نے یہ بھی کہا ہے کہ وہ ثقہ ہیں ان پر سب کا اتفاق ہے، اور احمد بن عبداللہؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث میں ثقہ اور ثبت ہیں۔

اس بحث سے یہ بات معلوم ہوئی کہ تین مرتبہ دھونے کے لئے خود حضرت ابوہریرہؓ نے فتویٰ دیا ہے جبکہ سات مرتبہ دھونے کی حدیث بھی ان سے ہی مروی ہے، اس طرح یہ بات ثابت ہوئی کہ سات مرتبہ دھونے کا حکم پہلے تھا جسے بعد میں منسوخ کر کے تین مرتبہ دھونے کا حکم باقی رکھا گیا ہے، یہ کہ تین مرتبہ دھونا وجوبا اور لزوما ہے اور بقیہ چار مرتبہ دھونا استحبابا ہے، اور زہریؒ نے بھی یہی فتویٰ دیا ہے، اور عطاءؒ نے سات یا پانچ یا تین مرتبہ دھونے کا حکم کیا ہے عبدالرزاقؒ نے یہ روایت بیان کی ہے۔

ولسانه يلاقي الماء دون الاناء، فلما تنجس الاناء فالماء اولى...... الخ

اور کتے کی زبان تو پانی سے لگتی ہے، برتن سے نہیں لگتی ہے، اس لئے جب برتن ناپاک ہو گیا تو بدرجہ اولیٰ پانی بھی ناپاک ہوا، بلکہ برتن کی ناپاکی پانی کی ناپاکی کی وجہ سے ہوئی ہے جس سے لعاب برتن تک پہنچا ہے، اور لعاب کے نجس ہونے کی یہ ایک دلیل ثابت ہوئی، ساتھ ہی یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ اس کے پاک ہونے کے لئے تین مرتبہ دھولینا ہی کافی ہے، اب تک مذکورہ دونوں باتیں ثابت ہو گئیں، لیکن پاک کر لینے کے لئے صرف ایک مرتبہ ہی دھولینا واجب ہے کیونکہ حضرت ابوہریرہؓ سے سند صحیح کے ساتھ یہ بھی ایک روایت ہے کہ ایک مرتبہ دھونا چاہئے اس بناء پر یہ بات ثابت ہو گئی کہ ایک بار واجب اور تین بار موکد اور اوفق ہے۔

وهو حجة على الشافعي في اشتراط السبع...... الخ

مذکور حدیث امام شافعیؒ کے خلاف دلیل ہے جس میں امام شافعیؒ نے سات مرتبہ دھونے کی شرط لگائی، اس حدیث کی بناء پر جس میں حضرت ابوہریرہؓ نے رسول ﷺ سے حدیث بیان کی ہے کہ جس برتن میں کتا منہ ڈال دیا کرے اس کو سات مرتبہ دھویا کرو اور اول و آخر مٹی سے بھی دھو دیا کرو، اس روایت کو صحاح ستہ کے اماموں نے روایت کیا ہے، امام طحاویؒ نے کہا ہے کہ اگر اسی حدیث پر عمل کرنا واجب ہوا اور یہ منسوخ نہ مانی جائے تو اس حدیث کی دوسری روایت میں ہے کہ چاہئے کہ سات مرتبہ دھویا جائے اور آٹھویں مرتبہ مٹی سے دھویا جائے، اس سے یہ لازم آئے گا کہ سات مرتبہ دھونا بھی کافی نہ ہو بلکہ ایک مرتبہ اس سے اور زیادہ کیا جائے کیونکہ اس زیادہ کو بھی قبول کرنا ضروری ہے، حاصل یہ ہوا سات مرتبہ دھونے کو لازم کرنے والی یہ حدیث منسوخ ہے، اس لئے تین مرتبہ کی روایات حجت ہے۔

ولان ما يصيبه بوله يطهر بالثلاث، فما يصيبه سؤره وهو دونه اولى......الخ

اور یہ قیاس مخالفین پر الزامی حجت ہے کہ جس چیز کو کتے کا پیشاب لگ جائے وہ تین مرتبہ دھونے سے پاک ہوتی ہے تو جس چیز کو اس کا جھوٹا لگ جائے حالانکہ وہ پیشاب سے کم ناپاک ہے وہ بدرجہ اولیٰ تین مرتبہ سے پاک ہو جائے گی اور جو روایت

سات مرتبہ دھونے کے لئے منقول ہے اسے ابتداء اسلام پر محمول کیا جائے یعنی یہ کہا جائے گا کہ کتے کا منہ لگانے سے اسلام کے ابتدائی دنوں میں سات مرتبہ دھونے کا حکم تھا مگر منسوخ ہو گیا اور بات یہ ہے کہ اسلام کے ابتدائی دنوں میں رسول اللہ ﷺ نے کتوں کے بارے میں لوگوں پر سختی کر دی تھی تاکہ کتوں کے جمع کرنے سے باز رہیں، پھر جب لوگوں کی عادت کتوں کے سلسلے میں جاتی رہی تو حکم منسوخ ہو گیا، مع، مٹکے سے اگر پانی رستا ہو پھر کسی کتے نے آکر اوپر سے اس مٹکے کو چاٹ لیا تو مٹکے کے اندر کا پانی پاک ہے۔

وسؤر الخنزير نجس، لانه نجس العين على مامر، وسؤر سباع البهائم نجس، خلافا للشافعي فيما سوى الكلب والخنزير، لان لحمهما نجس، و منه يتولد اللعاب، وهو المعتبر في الباب، و سؤر الهرة طاهر مكروه، وعن ابي يوسف انه غير مكروه، لان النبي عليه السلام كان يصغي لها الاناء، فتشرب منه، ثم يتوضأ منه، ولهما قوله عليه السلام: الهرة سبع، والمراد بيان الحكم الا انه سقطت النجاسة لعلة الطواف، فبقيت الكراهة، وما رواه المحمول على ماقبل التحريم

ترجمہ:- سور کا جھوٹا ناپاک ہے اس لئے کہ وہ نجس العین ہے جیسا کہ گذر گیا اور شکاری درندہ کا جھوٹا ناپاک ہے، سوائے کتے اور سور کے باقی درندہ میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے، ہماری دلیل یہ ہے کہ ان درندوں کا گوشت ناپاک ہے اور اسی گوشت سے لعاب پیدا ہوتا ہے، اور لعاب کی ناپاکی اور پاکی میں گوشت ہی کا اعتبار ہے اور بلی کا جھوٹا پاک ہے، مکروہ ہے اور ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ مکروہ بھی نہیں ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ بلی کے واسطے پانی کے برتن کو جھکا دیتے اور وہ اس میں سے پانی پی لیتی اور آپ اس میں سے وضوء فرما لیتے اور طرفینؒ کی دلیل یہ حدیث ہے کہ بلی درندہ جانور ہے اور اس فرمانے کا مقصد حکم کو بیان کرنا ہے اس کی خلقت اور صورت کو بیان کرنا مقصود نہیں ہے مگر اس بناء پر کہ گھر میں چکر لگانے والی ہوتی ہے اس لئے اس کی ناپاکی کا اعتبار ختم کر دیا گیا ہے تو کم از کم کراہت باقی رہ گئی اور جو روایت امام ابو یوسفؒ نے بیان کی ہے وہ محمول ہے حرام کرنے سے پہلے کے زمانے پر۔

توضیح: سور کا جھوٹا، بلی کا جھوٹا

وسؤر الخنزير نجس، لانه نجس العين على مامر...... الخ

خنزیر یعنی سور کا جھوٹا ناپاک ہے کیونکہ سور نجس العین ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا اور شکاری جانور کا جھوٹا ناپاک ہے لیکن امام شافعیؒ کا کتے اور سور کے ماسوا دوسرے جانوروں کے بارے میں اختلاف ہے۔

لانه نجس العين على مامر...... الخ، ہماری دلیل یہ ہے کہ تمام درندوں کا گوشت ناپاک ہے جبکہ گوشت سے ہی لعاب پیدا ہوتا ہے اور لعاب کی پاکی اور ناپاکی میں گوشت ہی کا اعتبار ہے؛ امام شافعیؒ جو کتے اور خنزیر کے علاوہ دوسرے جانوروں کے جوٹھے کو پاک کہتے ہیں، ان کے ثبوت میں یہ چند حدیثیں ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے، ایسے تالاب کے بارے میں پوچھا گیا جن پر درندے اور کتے آکر پانی پیا کرتے تھے تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا جو پانی ان کے پیٹ میں گیا وہ ان کا ہے اور باقی ہمارے لئے ہے، پاک ہے، یہ روایت ابن ماجہ اور دار قطنی اور کچھ دوسروں نے بھی بیان کی ہے، حالانکہ اس میں کتے کا بھی ذکر ہے جو ان کے خلاف دلیل ہے، دوسری دلیل یہ ہے کہ درندے کی کھال دباغت سے پاک ہو جاتی ہے اس لئے صرف گوشت حرام رہا، اور ہمارے نزدیک غذا کے لائق ہونے کے باوجود حرام ہونا ناپاکی کی دلیل ہے۔

و سؤر الهرة طاهر مكروه، وعن ابي يوسف انه غير مكروه.....الخ

اور بلی کا جھوٹا پاک ہے، مکروہ ہے، اس کی کراہت تنزیہی ہے، یہی قول اصح اور مروی آثار کے موافق ہے، فع، پھر اس کے

جھوٹے کو طاہر اور مکروہ کہنا جامع صغیر میں ابو حنیفہؒ سے مروی ہے، اور کتاب الصلوۃ میں یہ حکم اس طرح ہے وان توضا بغیرہ کان احب الی، یعنی اگر بلی کے جھوٹے پانی کے ماسوا کسی دوسرے پانی سے وضو کرلے تو مجھے زیادہ پسند ہے۔

وعن ابی یوسفؒ ......الخ اور امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ بلی کا جھوٹا مکروہ بھی نہیں ہے، یہی قول امام شافعیؒ کا بھی ہے اس لئے رسول اللہ ﷺ بلی کے پینے کے واسطے اپنے برتن کو جھکادیتے تھے اور وہ اس میں سے پانی پی لیتی تھی اور آپ ﷺ اس سے وضو فرمایا کرتے تھے، یہ بات دار قطنی نے روایت کیا ہے اسے ضعیف کہا ہے کیونکہ اسناد میں واقدیؒ موجود ہیں، شیخ تقی الدینؒ نے امام میں کہا ہے کہ ہمارے شیخ ابوالفتح الحافظؒ نے کتابت السیر کے شروع میں جن لوگوں نے واقدی کو ضعیف کہا ہے اور جن لوگوں نے انکو ثقہ کہا ہے سب کو جمع کر دیا ہے اور ترجیح دی ہے کہ واقدیؒ ثقہ ہیں اور جن لوگوں نے ان پر اعتراضات کئے ہیں ان کے جوابات دیئے ہیں۔

دار قطنیؒ نے ایک حدیث اس طرح روایت کی ہے، حارث عن امراء عن عائشۃؓ فرماتی ہیں کہ میں اور رسول اللہ ﷺ ایک ہی برتن میں وضو کرتے جس میں سے بلی نے پہلے پی لیا تھا، دار قطنیؒ نے کہا ہے کہ حارث راوی کے بارے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے اور اسی روایت کو ابن خزیمہؒ نے روایت کیا ہے کہ قتادہ نے سنا ہے کہ رسول اللہ ﷺ فرماتے تھے کہ بلی ناپاک نہیں ہے یہ تو تمہارے گھروں میں پھرنے والوں یا والیوں میں سے ہے یعنی یہ گھر خدمت کے کار کی طرح ہے یہ حدیث ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے روایت کی ہے اور ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حسن صحیح ہے، مفع۔

ولهما قوله عليه السلام: الهرة سبع، والمراد بيان الحكم الا انه سقطت النجاسة لعلة الطواف...... الخ

امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ حدیث ہے کہ بلی درندہ جانور ہے، اس حدیث کو امام احمدؒ، ابن شیبہ، اسحق بن راہویہ اور دار قطنی اور حاکمؒ نے روایت کیا ہے، حاکم نے اس حدیث کو صحیح کہا ہے، بلی کو درندہ جانور بتانے کا مقصد اس کی خلقت بیان کرنی نہیں ہے بلکہ اس کو درندہ بتانے کی مراد اس کے حکم کا بیان ہے، اس کی خلقت اور اس کی صورت بتانی نہیں ہے، کیونکہ یہ باتیں تو ہر شخص کو اپنی آنکھوں سے دیکھنے سے معلوم ہیں اس کے باوجود جب اسے درندہ کہا گیا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ بلی کا بھی حکم درندہ جانوروں کے مانند ہے، یعنی اس کا جھوٹا بھی ناپاک ہوتا ہے۔

الا انه سقطت النجاسة لعلة الطواف، فبقيت الكراهة، وما رواه المحمول على ماقبل التحريم......الخ

مگر دوسرے جانوروں میں اور اس میں فرق یہ ہے کہ یہ ہر وقت گھروں کے اندر آتی جاتی رہتی ہے، اسی وجہ سے اس کے نجس ہونے کا حکم ختم کر دیا گیا ہے، پھر بھی اس کے اندر کچھ کراہت باقی رہ گئی ہے، اور امام ابو یوسفؒ نے جو حدیث روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ بلی کے لئے اپنا برتن جھکادیا کرتے تھے تو یہ حدیث محمول ہے اس زمانے پر جو بلی کو حرام کرنے سے پہلے کا زمانہ تھا، لیکن امام ابو یوسفؒ جواب دیں گے کہ حرمت پہلے تھی پھر آسان کر دی گئی ہے کہ حرمت کو منسوخ فرمادیا اور یہی اوفق ہے۔

ثم قيل كراهته لحرمة اللحم، وقيل لعدم تحاميها النجاسة، وهذا يشير الى التنزه، والاول الى القرب من التحريم، ولواكلت الفأرة، ثم شربت على فوره الماء، يتنجس الا اذا مكثت ساعة لغسلها فمها بلعابها، والاستثناء على مذهب ابى حنيفة وابى يوسف، ويسقط اعتبار الصب للضرورة، وسؤر الدجاجة المخلاة مكروه، لانها تخالط النجاسة، ولو كانت محبوسة بحيث لايصل منقارها الى ماتحت قدميها لايكره لوقوع الامن عن المخالطة

ترجمہ:- پھر کہا گیا ہے کہ بلی کے جھوٹے کے مکروہ ہونے کی وجہ اس کے گوشت کا حرام ہونا ہے، اور یہ بھی وجہ بتائی گئی

ہے کہ وہ نجاست سے پرہیز نہیں کرتی ہے، اور یہ جملہ اس بات کی طرف اشارہ کرتا کہ اس کی کراہت تنزیہی ہے، اور پہلا قول حرام ہونے کے قریب ہے، اور اگر بلی نے چوہا کھا کر فوراً پانی پی لیا تو پانی ناپاک ہو جائے گا، ہاں اگر اس نے کچھ دیر ٹھہر کر پانی پیا اور اپنے لعاب سے وہ اپنے منہ کو صاف کرتی ہے، اور چاٹتی رہی تو وہ پانی ناپاک نہ ہوگا، یہ استثناء امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے، لیکن پاک کرنے کے لئے پانی کا بہانا ضروری ہے مگر اس جگہ مجبوری اور ضرورت کی وجہ سے یہ شرط ختم کر دی گئی ہے۔

توضیح: مرغی کا جھوٹا

ثم قيل كراهته لحرمة اللحم، وقيل لعدم تحاميها النجاسة.....الخ

پھر کہا گیا ہے کہ بلی کا گوشت حرام ہونے کی وجہ سے اس کا جھوٹا مکروہ مانا گیا ہے اور یہ قول طحاویؒ کا ہے، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کے جھوٹے کی کراہت اس وجہ سے ہے کہ وہ نجاست سے پرہیز نہیں کرتی ہے، اور یہ قول کرخیؒ کا ہے، امام کرخیؒ کا یہ قول اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ اس کی کراہت تنزیہی ہے، یہی قول اصح اور آثار واحادیث کے موافق ہے، مع۔

والاول الى القرب من التحريم...... الخ

اور پہلا قول امام طحاویؒ کا حرام ہونے کے قریب کا اشارہ کرتا ہے، یعنی کراہت تحریمی ہے، م، فتاویٰ ہندیہ میں ہے کہ گھر کے حشرات جیسے سانپ، چوہا اور بلی ان کا جھوٹا مکروہ تنزیہی ہے یہی قول اصح ہے، الخلاصہ، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ ظاہراً حشرات یعنی کیڑے مکوڑے دو قسم کے ہیں بعض گھروں میں رہتے ہیں جیسے نیولا، سانپ اور چوہا وغیرہ اور کچھ جنگلوں میں رہتے ہیں، اور حضرت انسؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بلی کے متعلق فرمایا ہے کہ اے انسؓ یہ گھر کے درندوں میں سے ہے، کسی چیز کو ناپاک اور گندہ نہیں کرتی ہے، یہ روایت طبرانیؒ نے جامع صغیر میں بیان کی ہے، اور حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ یہ نجس نہیں ہے یہ تو گھر میں رہنے والے آدمیوں کی طرح ہے، ابن خزیمہؒ نے روایت بیان کی ہے۔

نیز حضرت ام المومنین عائشہؓ نے ثرید کے پیالہ سے جس جگہ سے بلی نے کھایا تھا اسی جگہ سے خود بھی کھایا جیسا کہ ابو داؤد وغیرہ کی حدیث میں ہے، یہاں سے وہ بات ظاہر ہوئی جو خلاصہ میں مذکور ہے اور وہی اصح ہے، اور کراہت کی روایت جو زیلعی وغیرہ میں ہے ضعیف ہے، م، جس طرح بلی کا جھوٹا پاک اور مکروہ ہے اسی طرح اڑنے والے ایسے جانوروں کا جھوٹا بھی پاک اور مکروہ ہے جن کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے، یہ حکم استحسانا ہے جیسا کہ المبسوط میں ہے، مکروہ تنزیہی ہے۔

ولو اكلت الفارة، ثم شربت على فوره الماء، يتنجس الا اذا مكثت ساعة...... الخ

اگر بلی نے چوہا کھایا پھر اس نے فوراً پانی پی لیا تو وہ پانی بالاتفاق ناپاک ہو گیا لیکن اگر بلی چوہا کھا کر تھوڑی دیر رکی رہی اس کے بعد پانی پیا ہو تو وہ پانی ناپاک نہیں ہوا کیونکہ اس نے اپنا منہ اپنے لعاب سے دھو ڈالا ہے، یہی صحیح ہے، جیسا کہ ظہیریہ میں ہے، ھ، مطلق پانی ہوتے ہوئے اگر کسی نے مکروہ پانی سے وضو کیا تو وہ مکروہ ہے، اور اگر مطلق پانی نہ ہو تو مکروہ نہیں ہے، الاختیار، ھ، اگر کسی نے شراب پی کر فوراً پانی میں منہ لگایا تو بالاتفاق ناپاک ہو گیا، المجتبیٰ، ع۔

الا اذا مكثت ساعة لغسلها فمها بلعابها، والاستثناء على مذهب ابى حنيفة وابى يوسف...... الخ

اور یہ استثناء کہ جب اس نے اپنے منہ کو اپنے لعاب سے دھو ڈالا ہو صرف امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے مذہب کے مطابق ہے، ظہیریہ میں اس کی تصحیح کی ہے کیونکہ ان دونوں کے نزدیک پانی کے ماسوا دوسری بہنے والی چیزوں مثلاً لعاب سے بھی نجاست پاک ہو جاتی ہے۔

ویسقط اعتبار الصب للضرورۃ.....الخ

اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگرچہ پاک ہونے کے واسطے پانی دوسری بہنے والی چیز کا نجاست کے اوپر بہانا شرط ہے اور یہاں بلی کی طرف سے اپنا منہ صاف کرتے وقت کسی چیز کا بہانا نہیں پایا گیا ہے پھر بھی یہ شرط ایک مجبوری کی بناء پر ختم کردی گئی ہے۔

وسؤر الدجاجۃ المخلاۃ مکروہ، لانھا تخالط النجاسۃ...... الخ

اور مخلاۃ (چھوٹی ناپاکیوں میں پھرنے والی) مرغی کا جوٹھا مکروہ ہے مگر بقول اصح مکروہ تنزیہی ہے، مجمع الانہر، کیونکہ ایسی آزاد مرغی نجاست سے لتھڑ جاتی ہے، اسی لئے اگر کوئی مرغی بندھی رہا کرتی ہو اس طرح سے کہ اس کی چونچ اس کے پنجوں تک نہیں پہنچتی ہو تو ایسی مرغی کا جھوٹا مکروہ نہیں ہوگا کیونکہ وہ نجاست کے لتھڑنے سے محفوظ ہے، اس جگہ محبوسہ یعنی بندھی رہنے والی مرغی کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو پنجرے یا ڈربہ میں مقید رہتی ہو اور اس کے دانہ پانی کا اسی جگہ انتظام رکھا جاتا ہو، پھر ایسی مرغی کی اپنی چونچ اس کی اپنی بیٹ تک پہنچتی رہتی ہے جس سے وہ گندہ رہتی ہے اسی لئے اس کا جھوٹا مکروہ ہے، اور دوسری قسم ایسی مقید مرغی کہ اس کا دانہ پانی باہر رہتا ہو تو صاحب ہدایہؒ نے ایسی ہی مرغی کی طرف اشارہ کیا ہے، کہ اس کی چونچ اس کے پنجوں کے نیچے نہ پہنچتی ہو، عنایہ، ع، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ حق بات یہ ہے کہ مرغی اپنی بیٹ خود بھی نہیں کھاتی ہے، اور دانہ دیکھ کر درمیان سے اٹھالیتی ہے، انتہی، اس بناء پر محبوسہ کی دونوں قسموں میں سے جو بھی ہو اس کا جھوٹا مکروہ نہیں ہے جیسا کہ مبسوط شیخ الاسلام میں ہے، ع، م، (آزاد اور چھوٹی رہنے والی) جلالہ گائے یا اونٹ یعنی جو نجاست کھاتے ہوں ان کا جھوٹا پانی بھی اصح قول میں مکروہ تنزیہی ہے، د۔

وکذا سور سباع الطیر، لانھا تاکل المیتات، فاشبہ الدجاجۃ المخلاۃ، وعن ابی یوسفؒ انھا اذا کانت محبوسۃ یعلم صاحبھا انہ لا قذر علی منقارھا، لایکرہ لوقوع الامن عن المخالطۃ، واستحسن المشائخ ھذہ الروایۃ، وسؤر ما یسکن البیوت کالحیۃ، والفارۃ مکروہ، لان حرمۃ اللحم اوجبت نجاسۃ السؤر، الا انہ سقطت النجاسۃ لعلۃ الطواف، فبقیت الکراھۃ، والتنبیہ علی العلۃ فی الھرۃ، وسؤر الحمار والبغل مشکوک فیہ، قیل الشک فی طھارتہ، لانہ لوکان طاھرا لکان طھورا مالم یغلب اللعاب علی الماء، وقیل الشک فی طھوریتہ، لانہ لو وجد الماء لایجب علیہ غسل راسہ

ترجمہ:- اور اسی طرح شکاری پرندوں کا جوٹھا مکروہ ہے، کیونکہ وہ مردے جانور کھایا کرتے ہیں لہٰذا وہ کھلی ہوئی مرغیوں کے مشابہہ ہوگئے، اور امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ جب وہ مقید ہوں اور ان کا مالک یہ بات جانتا ہو کہ ان کی چونچ پر کسی قسم کی نجاست لگی ہوئی نہیں ہے تو ان کا جھوٹا مکروہ نہ ہوگا کیونکہ نجاست سے ان کا کوئی تعلق نہیں ہے، اور ہمارے مشائخ نے اسی قول کو اچھا سمجھا ہے، اور وہ جانور جو گھروں میں اکثر پائے جاتے ہوں جیسے سانپ اور چوہے تو ان کا جھوٹا مکروہ ہے کیونکہ ان کے گوشت کے حرام ہونے ان کے جھوٹا کے ناپاک ہونے کو لازم کردیا ہے، البتہ گھروں میں آمد و رفت کرتے رہنے کی وجہ سے ان کی وہ نجاست اور حرمت تو ختم کردی گئی ہے، پھر بھی ان کی کراہت باقی رہ جائے گی، اور ان کی مجبوری کی طرف بلی کے مسئلہ میں تنبیہ کی جاچکی ہے، اور گدھا اور خچر کا جھوٹا مشکوک ہے، پھر شک کس چیز میں ہے تو اس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ شک ان کے جھوٹوں کے پاک ہونے میں ہے، کیونکہ اگر ان کا جھوٹا پاک ہوتا تو طہور یعنی دوسروں کو پاک کرنے والا بھی ضرور ہوتا جب تک ان کا لعاب پانی پر غالب نہیں آجاتا، اور دوسرا قول یہ ہے کہ ان کے لعاب کے طہور ہونے میں شک ہے، کیونکہ اگر مسح کرنے والا کوئی شخص پانی پالے تو اسے اپنے سر کو پھر سے دھونا واجب نہ ہوگا۔

توضیح:- شکاری چڑیوں کا جوٹھا، سانپ چوہے کا جوٹھا، گدھے اور خچر کا جوٹھا اور پسینہ

وکذا سور سباع الطیر، لانها تاکل المیتات، فاشبه الدجاجة المخلاة...... الخ
اسی طرح شکاری پرندوں کا جوٹھا مکروہ تنزیہی ہے کیونکہ یہ شکاری پرندے مردار کھاتے ہیں اس لئے گندگی اور نجس کے کھانے میں آزاد اور کھلی ہوئی مرغیوں کے حکم کے مشابہہ ہوگئے لیکن اس شرط کے ساتھ مردار کھا کر فوراً پانی میں منہ ڈالتے ہوئے نہ دیکھا ہو۔

وکذا سور سباع الطیر...... الخ
شکاری پرندے مثلاً شکرہ، باز، شاہین، عقاب اور چیل وغیرہ، اور ان ہی میں وہ پرندے بھی شامل ہیں جن کا گوشت نہیں کھایا جاتا اگرچہ وہ شکاری نہ ہوں جیسے طوطا وغیرہ، مصنفؒ نے جو کچھ بیان کیا ہے وہ استحسان کے طور پر ہے کیونکہ قیاس یہ تھا کہ شکاری پرندوں کا جوٹھا درندے جانوروں کی طرح ناپاک ہو کیونکہ دونوں میں ایک بات پائی جاتی ہے یعنی ان کے گوشت کا حرام ہونا، لیکن استحسان کی وجہ وہ ہے جو محیط اور مبسوط میں بیان کی گئی ہے وہ یہ ہے کہ یہ پرندے زبان لگائے بغیر صرف اپنی چونچ سے پانی پیتے ہیں اور چونچ ایک قسم کی ہڈی ہے برخلاف درندوں کے کہ وہ زبان لگا کر پیتے ہیں جو کہ لعاب سے تر ہوتی ہے دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ شکاری پرندوں میں ضرورت اور عموم بلوی یعنی عام لوگوں کا ابتلاء ہو جانا بھی پایا جاتا ہے، اس لئے کہ یہ پرندے ہواہیں اڑتے رہتے ہیں، م، ع۔

وعن ابی یوسفؒ انها اذا کانت محبوسة یعلم صاحبها انه لا قذر علی منقارها......الخ
امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ یہ شکاری پرندے اگر قید میں ہوں تو ان کا پالنے والا یہ جانتا ہو کہ ان کے چونچ پر کچھ بھی نجاست لگی ہوئی نہیں ہے تو ان کا جوٹھا مکروہ بھی نہیں ہوگا، کیونکہ نجاست لگنے سے محفوظ ہے، اور مشائخ نے اس روایت کو پسندیدہ اور اچھا سمجھا ہے، حاصل یہ ہوا کہ شکاری پرندیا وہ پرندہ جن کا گوشت نہیں کھایا جاتا جب ان کی چونچ پر نجاست کا ہونا معلوم نہ ہو یا شکاری پرندے نے مردار کھا کر فوراً پانی نہ پیا ہو تو ان تمام صورتوں میں کسی کا بھی جوٹھا مکروہ نہ ہوگا، م، اسی پر مشائخ نے فتوی دیا ہے، النہایہ، ع۔

وسؤر ما یسکن البیوت کالحیة، والفارة مکروه، لان حرمة اللحم أوجبت نجاسة السؤر......الخ
اور ان جانوروں کا جوٹھا مکروہ ہے جو گھروں میں رہتے ہیں جیسے سانپ اور چوہا وغیرہ، اصح قول کے مطابق مکروہ تنزیہی ہے، یعنی ضرورت کے وقت پاک ہے جبکہ دوسرا پانی موجود ہو ورنہ مکروہ بھی نہیں ہے، د۔

لان حرمة اللحم ......الخ کیونکہ ان کے گوشت کے حرام ہونے کی وجہ ان کا لعاب حرام ہونا لازم ہو گیا، البتہ یہ جانور موقع بہ موقع گھروں میں چکر لگاتے رہتے ہیں اس لئے ان سے بچنا بہت مشکل کام ہے اسی بناء پر ان کی نجاست کا اعتبار ختم کر دیا گیا ہے، لیکن کراہت باقی رہ گئی ہے، اب یہ بات کہ ان جانوروں کے جوٹھے کو حرام نہ کہنے کی وجہ جو ان میں علت طواف بتائی گئی ہے یہ کہاں سے معلوم ہوئی تو اس کا جواب مصنفؒ نے اس طرح دیا ہے کہ:

والتنبیه علی العلة فی الهرة......الخ

یعنی اس مسئلہ کی علت کی طرف بھی بلی کے مسئلہ میں تنبیہ کر دی گئی ہے، کیونکہ بلی کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اس کا جوٹھا اس لئے نجس نہیں ہے کہ وہ شب و روز گھروں میں چکر لگانے والی ہے، اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اس کی نجاست کے حکم کو بے اعتبار کرنے کی یہی وجہ اور یہی مجبوری ہے، اور یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ بلی ہی کی طرح ان جانوروں میں بھی وہی مجبوری کی علت پائی جارہی ہے، مع۔

وسؤر الحمار والبغل مشكوك فيه، قيل الشك في طهارته.....الخ

گدھے اور خچر کا جوٹھا مشکوک ہے، اس جگہ گدھے سے مراد پالتو گدھے ہیں کہ ان ہی کا جوٹھا مشکوک ہے، اصح قول میں ان جانوروں کے مادہ اور نر کے حکم میں کسی قسم کا فرق نہیں ہے، وہ سب ایک حکم کے یعنی مشکوک ہیں، جیسا کہ قاضی خان میں ہے، اس جگہ خچر سے مراد وہ خچر ہے جس کی ماں گدھی ہو کیونکہ اگر اس کی ماں گھوڑی یا گائے ہو تو وہ پاک ہے، جیسا کہ جنگلی گدھے اور گائے سے جو بچہ پیدا ہو تو وہ پاک ہے، الکافی، حاصل گفتگو یہ ہوئی کہ پالتو گدھا اور ایسا خچر جو گدھی کے پیٹ سے پیدا ہو ان دونوں کا جھوٹا مشکوک ہے۔

قيل الشك في طهارته، لانه لو كان طاهرا لكان طهورا مالم يغلب اللعاب على الماء.....الخ

مشکوک کہنے کی صورت میں شبہ یہ ہوتا ہے کہ شک کس بناء پر ہے یعنی خود لعاب کے پاک ہونے میں ہے یا اس سے دوسری چیز کے پاک کرنے میں ہے، تو جواب دیا کہ دونوں وجہوں کا ایک ایک قول ہے، نمبر ا۔ اس طرح پر کہ لعاب کے پاک ہونے میں شک ہے کہ وہ پاک ہے یا نہیں کیونکہ اگر وہ پاک ہوتا تو پانی میں اس کے مل جانے کے بعد بھی پانی اپنی جگہ پر طہور یعنی دوسروں کو پاک کرنے والا باقی رہ جاتا، البتہ اگر لعاب پانی پر غالب آجاتا تو پاک کرنے والا باقی نہ رہتا، حالانکہ مقدار میں پانی کی زیادتی کے بغیر اس پانی سے طہارت حاصل کرنا کافی نہیں ہے جیسا کہ یہ بحث عنقریب آئے گی اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ خود اس لعاب کے پاک ہونے میں شک ہے، وقيل الشك الخ اور دوسرا قول یہ ہے کہ لعاب کے طاہر ہونے میں تو شک نہیں ہے البتہ اس کے طہور ہونے میں شک ہے اس بناء پر کہ اگر وضو کرنے والے شخص نے پانی پالیا تو اس پر اپنا سر دھونا واجب نہیں ہے، یعنی وضو کرتے ہوئے پہلے گدھے کے جھوٹے سے سر کا مسح کیا پھر مطلق پانی یا عام پانی مل گیا تو اب اپنے سر کا دھونا اس شخص پر واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ اگر لعاب کے پاک ہونے میں شک ہوتا تو سر کو دھونا اس وقت واجب ہوتا۔

وكذا لبنه طاهر، ولا يوكل، وعرقه لايمنع جواز الصلوة، وان فحش، فكذا اسؤره، وهو الاصح، ويروى نص محمد على طهارته، و سبب الشك تعارض الادلة في اباحته وحرمته، او اختلاف الصحابةؓ في نجاسته وطهارته، و عن ابي حنيفة انه نجس ترجيحا للحرمة والنجاسة، والبغل من نسل الحمار، فيكون بمنزلته، فان لم يجد غيرهما، يتوضأ بهما، و يتيمم و يجوز ايهما قدم، و قال زفرؒ لايجوز الا ان يقدم الوضوء، لانه ماء واجب الاستعمال، فاشبه الماء المطلق

ترجمہ: اور اسی طرح گدھی کا دودھ بھی پاک ہے، لیکن اسے کھانا نہیں چاہئے، اور اس کے پسینہ کے ساتھ بھی نماز صحیح ہو سکتی ہے اگرچہ مقدار میں زیادہ ہو، یہی حکم گدھی کے جھوٹے کا بھی ہے، اور قول اصح ہے، ایک روایت یہ بھی ہے کہ امام محمدؒ نے اس کے پاک ہونے کو تصریحا بیان کیا ہے، اور اس میں شک ہونے کا سبب اس کے حلال اور حرام ہونے کے بارے میں دلائل کے درمیان تعارض کا ہونا، اور صحابہ کرامؓ میں اس کی ناپاکی اور پاکی کے درمیان اختلاف پایا جانا ہے، اور امام ابو حنیفہؒ سے اس کی نجاست کا ہونا منقول ہے اس کی حرمت اور نجاست کی جانب کو ترجیح دیتے ہوئے، اور خچر چونکہ گدھے کی نسل سے ہوتا ہے اسی لئے حکم میں بھی اسی کے برابر ہوگا۔

توضیح: گدھی کے دودھ اور پسینہ کا حکم

وکذا لبنہ طاھر، ولایوکل..... الخ

گدھی کا دودھ بھی پاک ہے، ویسے یہ بھی کہا گیا ہے کہ وہ ناپاک ہے، المحیط، جبکہ وہ مقدار میں بہت زیادہ نظر آنے لگے، اور یہی صحیح ہے، التمر تاشی، مع، پاک ہونے کے باوجود اسے کھانا نہیں چاہئے، یعنی اس کے کھانے کی ممانعت کی گئی ہے خواہ صرف دودھ ہو یا کسی اور چیز میں ملا کر کھانے کی خواہش ہو۔

وعرقہ لایمنع جواز الصلوٰۃ، وان فحش، فکذا اسؤرہ، وھو الاصح..... الخ

لیکن اس گدھے کا پسینہ پاک ہے اگر کپڑے میں لگ جائے تو بھی اسی کے ساتھ نماز بالکل صحیح ہوتی ہے خواہ جتنا پسینہ بھی ہو، اسی طرح اس کا جھوٹا بھی پاک ہے صرف اس کے طہور ہونے یعنی اس سے دوسری چیز کو بھی پاک کر سکتے ہیں یا نہیں کے بارے میں شک ہے، یہی قول اصح بھی ہے، لیکن امام محمدؒ اس بات کی تصریح ملتی ہے کہ یہ پاک اور طاہر ہے، اور یہی صحیح ہے القاضی خان، جمہور مشائخ کا بھی یہی عمل ہے، الکافی۔

پسینہ کے بارے میں یہ حکم ظاہری روایات کے مطابق صحیح ہے، لیکن دودھ کے بارے میں معتبر کتابوں میں نجس ہونے کی روایت پائی جاتی ہے، یا بعض میں نجس ہونے کی اور بعض میں طاہر ہونے کی دو قسم کی روایتیں ہیں، النہایہ، عین الائمہؒ نے کہا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ گدھی کا دودھ نجاست غلیظہ ہے کیونکہ بالاتفاق حرام ہے، قدوریؒ نے کہا ہے کہ مشہور روایات کے مطابق گدھی کا پسینہ پاک ہے، المحیط، فع۔

و سبب الشک تعارض الادلۃ فی اباحتہ وحرمتہ،..... الخ

گدھی کے جھوٹے میں شک ہونے کا سبب یہ ہے کہ اس کے مباح اور حرام ہونے کے سلسلہ کی دلیلیں ایک دوسرے کے مخالف ہیں، یا یہ کہ صحابہؓ نے اس کے پاک اور ناپاک کہنے میں اختلاف کیا ہے۔ وعن ابی حنیفۃ الخ اور امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے کہ گدھی کا جھوٹا نجس ہے کیونکہ انہوں نے حرام اور ناپاک ہونے کی دلیلوں کو ترجیح دی ہے۔

والبغل من نسل الحمار، فیکون بمنزلتہ..... الخ

اور خچر بھی چونکہ گدھے کی نسل سے ہے لہذا حکماً یہ بھی گدھا ہی جیسا ہوا، اس جگہ تعارض ادلہ کہنے سے مراد احادیث کا اختلاف ہے، کیونکہ حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے پالتو گدھوں کے کھانے سے غزوہ خیبر کے موقع پر منع فرمایا ہے اور گھوڑے کے گوشت کی اجازت دی ہے، بخاری و مسلم وغیرہ، اور حضرت علیؓ کی روایت میں ہے کہ آنحضرت ﷺ نے گھوڑے خچر اور گدھے کے گوشت ممانعت کر دی ہے، یہ روایت ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ کی ہے، اس روایت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ گدھا اور خچر نجس ہیں اور غزوہ خیبر کے موقع کی بعض روایتوں میں ہے کہ کسی کو حکم دیا گیا کہ وہ زور سے یہ اعلان کر دے کہ ہانڈیاں اوندھا دی جائیں کیونکہ ان کا گوشت ناپاک ہے، یہ روایت طحاویؒ کی ہے۔

اور ان کے گوشت کے پاک ہونے کی دلیل یہ ہے کہ کچھ لوگوں کو قحط کے دنوں میں گدھے کے گوشت کھانے کی اجازت دی ہے، جیسا کہ ابوداؤد کی روایت میں ہے؛ اور صحابہ کرامؓ میں سے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ گدھے کا جھوٹا ناپاک ہے، لیکن حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے اس کا پاک ہونا مروی ہے، اس جگہ وضاحت طلب بات یہ ہے کہ تردد تو اس بات میں ہے کہ وہ ضرورت جس سے ناپاکی کا حکم ختم ہو جاتا ہے وہ موجود ہے یا نہیں ہے کیونکہ گدھے اور خچر تو گھروں کے دروازوں اور صحن میں باندھے جاتے ہیں اور کونڈوں اور بالٹیوں میں انہیں پانی پلایا جاتا ہے، ان جانور سے اتنا تعلق اور قربت کی بناء پر ان کے گوشت حرام ہونے کی وجہ سے ان کے جھوٹوں کے نجس ہونے کا حکم ہونا تھا وہ ختم کر دیا گیا ہے، مف۔

حاصل کلام یہ ہوا کہ ان جانوروں کے جھوٹے سے بچنے میں مجبوری کے ہونے اور نہ ہونے میں شک ہو گیا، لیکن اس کے برخلاف پسینہ کے بارے میں بلاشبہ مجبوری باقی ہے، نیز رسول اللہ ﷺ گدھے کی ننگی پیٹھ پر یقیناً سوار بھی ہوتے تھے، ان وجوہ سے گدھے کا پسینہ کپڑے اور بدن کے بارے میں پاک ہے، لیکن پانی میں پڑ جائے تو اس سے وضوء کرنے میں شک ہے، کیونکہ ایسے پانی کے استعمال کرنے میں مجبوری ہے یا نہیں اس بارے میں تردد ہے، اور کپڑے اور بدن سے نجاست دور کر کے پاک کرنا ضروری ہے جیسا کہ الفتح میں ہے اسی طرح ظاہر روایت کے مطابق دودھ ناپاک ہے اور جھوٹا اور لعاب بھی پسینہ کے حکم میں ہے یعنی کپڑے کے معاملہ میں پاک ہے لیکن اس سے کپڑا دھونے اور وضو کرنے میں تردد ہے، م، ف۔

فان لم یجد غیرھما، یتوضأ بھما، و یتیمم و یجوز ایھما قدم.....الخ

اگر وضو کرنے والا گدھے یا خچر کے جھوٹے پانی کے سوا دوسرا کوئی پانی نہ پائے تو اسی پانی سے وضوء کر لے پھر تیمم بھی کر لے، اور یہ جائز نہیں ہے کہ صرف وضو یا صرف تیمم پر ہی اکتفاء کرے، خزانۃ المفتیین، ان میں سے جس کسی کو چاہے پہلے کرے اور دوسرے کو بعد میں وقال زفر اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ وضو کو ہی پہلے کرنا ہوگا کیونکہ گدھے کے پانی کو جب استعمال کے لائق مان لیا گیا ہے تو دوسرے عام پانی کے مشابہ ہو گیا لہٰذا اسی کا استعمال واجب ہوا۔

ولنا ان المطهر احدهما، فيفيد الجمع دون الترتيب، وسؤر الفرس طاهر عندهما، لان لحمه مأكول، وكذا عنده في الصحيح، لان الكراهة لاظهار شرفه، فان لم يجد الانبيذ التمر، قال ابوحنيفةؒ يتوضأ به، ولا يتيمم، لحديث ليلة الجن، فان النبي عليه السلام توضأ به حين لم يجد الماء، وقال ابويوسفؒ يتيمم ولايتوضأ به، وهو رواية عن ابي حنيفة، و به قال الشافعي، عملا بآية التيمم، لانها اقوى، او هو منسوخ بها، لانها مدنية، وليلة الجن كانت بمكة، وقال محمد: يتوضأ به ويتيمم، لان في الحديث اضطرابا، و في التاريخ جهالة، فوجب الجمع احتياطا

ترجمہ:- اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جھوٹے پانی سے وضو کرنے اور تیمم کرنے دونوں میں سے کسی ایک سے ہی پاکی حاصل ہوتی ہے کیونکہ پاک کرنے والی چیز کوئی ایک ہی ہے، لہٰذا دونوں کام کر لینے سے یقیناً پاکی حاصل ہو جائے گی مگر ترتیب لازم نہیں ہے کہ دونوں میں سے پہلے کسے کیا جائے، اور گھوڑے کا جھوٹا صاحبینؒ کے نزدیک پاک ہے، کیونکہ اس کا گوشت ان کے نزدیک کھایا جاتا ہے، اسی طرح امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی صحیح روایت میں گھوڑے کا جھوٹا پاک ہے کیونکہ اس کے گوشت سے کراہت اس گھوڑے کی حرمت کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اس کی شرافت ظاہر کرنے کی وجہ سے ہے، اگر وضو کرنے کا خواہشمند عام پانی نہ پائے بلکہ صرف ایسا پانی جو نبیذ التمر ہے تو امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ اسی سے وضو کر لے پھر تیمم کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے لیلۃ الجن کی حدیث کی وجہ سے کہ نبی کریم ﷺ نے اس رات کو پانی نہ پایا تو اسی نبیذ التمر سے وضو کر لیا تھا، لیکن ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ وضو نہ کرے بلکہ تیمم کر لے، یہی روایت امام ابو حنیفہؒ سے بھی ہے، اور یہی قول امام شافعیؒ کا بھی آیت تیمم پر عمل کرتے ہوئے، کیونکہ آیت سے استدلال کرنا حدیث کے مقابلہ میں بہت قوی ہے، یا یہ کہ ایک تیمم کی وجہ سے حدیث منسوخ ہو چکی ہے، نیز جن کا معاملہ اور لیلۃ الجن ہجرت سے قبل مکہ میں قیام کا زمانہ ہے، اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اس سے وضو بھی کرے پھر تیمم بھی کر لے، کیونکہ حدیث کے اندر اضطراب ہے اور واقعہ کی تعیین وقت میں اختلاف ہے لہٰذا احتیاطاً دونوں کام کرنا واجب ہوا۔

توضیح:- گدھے کا جھوٹا پاک پانی میں مل جانا، گھوڑے کا جھوٹے

ولنا ان المطهر احدهما، فيفيد الجمع دون الترتيب...... الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جوٹھے پانی سے وضو کرنا یا مٹی سے تیمم کرنے کے دو کاموں میں سے کسی ایک سے ہی پاکی حاصل ہوتی ہے لہٰذا دونوں کام کر لینے سے یقیناً پاکی حاصل ہو جائیگی مگر کسی ترتیب کا خیال کئے بغیر کہ پہلے کون ہو اور بعد میں کون ہو، مگر ہمارے نزدیک افضل کام یہ ہے کہ پہلے وضو کر لیا جائے، اسی طرح تیمم سے پہلے غسل کر لیا جائے، الفتح والبحر، نیت کرنے اور نہ کرنے کے بارے میں اختلاف ہے، زیادہ احتیاط اسی میں ہے کہ گدھے کے جھوٹے سے وضو کرنے میں نیت کر لینی چاہیے، الفتح۔

اگر گدھے کا جھوٹا پانی دوسرے پاک پانی میں مل جائے تو اگر مقدار میں دوسرے پانی سے کم ہو تو اس پانی سے وضو کر لینا جائز ہے، جس طرح ماء مستعمل کا ہے، محیط السرخسی، گدھے کے جھوٹے سے نجاست کا دھونا جائز ہے یا نہیں اس میں دو قول ہیں، نماز کے لئے وضو اور تیمم کر لینے میں شرط صرف یہ ہے کہ ایک نماز کے لئے دونوں کاموں کا ہونا ضروری ہے، یہ کام ضروری نہیں ہے کہ بیک وقت دونوں کام کر لئے جائیں، اگر کسی نے ایک مرتبہ وضو کر کے ایک نماز پڑھ لی پھر تیمم کر کے دوبارہ وہی نماز پڑھ لی تو وہ نماز ادا ہو کر ذمہ سے ساقط ہو جائے گی، النہایہ ع ف۔

اگر کسی نے فقط تیمم کر کے نماز پڑھی پھر گدھے کا جھوٹا پانی زمین پر بہا دیا تو اس پر لازم ہے کہ دوبارہ تیمم کر کے نماز پڑھے کیونکہ اس بات کا احتمال ہے کہ بہایا پانی ہی اس کے حق میں پاک ہو، اور اگر کسی نے جوٹھے پانی سے وضو کر کے پھر تیمم بھی کر لیا پھر عام پانی پا لیا مگر اس سے وضو نہیں کیا یہانتک کہ وہ پانی بھی کسی طرح ختم ہو گیا تو دوبارہ تیمم کر لے مگر اب دوبارہ اس جھوٹے پانی سے وضو کرنا واجب نہیں ہے، ع۔

وسؤر الفرس طاهر عندهما، لان لحمه ماكول.....الخ

جھوٹا گھوڑے کا خواہ وہ نر ہو یا مادہ صاحبینؒ کے نزدیک پاک ہے، اور پاک کرنے والا بھی ہے، کیونکہ ان کے نزدیک گھوڑے کا گوشت کھایا جا سکتا ہے، امام شافعیؒ اور دوسرے ائمہ کا بھی یہی قول ہے، اور صحیحین کی حدیث سے بھی ثابت ہے؛ لیکن ابوداؤد اور نسائی کی روایت میں اس کی ممانعت بھی موجود ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے۔

وكذا عنده في الصحيح، لان الكراهة لاظهار شرفه..... الخ

اور امام اعظمؒ کے نزدیک بھی صحیح روایت میں گھوڑے کا جھوٹا پاک ہے، امام اعظمؒ نے اس کے گوشت کو جو مکروہ کہا ہے تو وہ اس کی نجاست کی بناء پر نہیں کہا ہے بلکہ اس گھوڑے کی شرافت کے اظہار کے واسطے ہے، جیسا کہ آدمی کے گوشت کو اس کی شرافت کی بناء پر حرام کہا گیا ہے۔

نبیذ تمر سے وضو اور غسل

فان لم يجد الا نبيذ التمر، قال ابو حنيفةؒ يتوضأ به، ولا يتيمم، لحديث ليلة الجن......الخ

نبیذ تمر کے معنی میں ایسا پانی جس میں کچھ کھجوریں اتنی دیر کے لئے ڈال دی گئی ہوں کہ پانی میں کچھ مٹھاس آ جائے تو ایسے پانی سے بغیر کسی اختلاف کے وضو کرنا جائز ہوگا، لیکن اگر زیادہ کھجوریں اتنی دیر کے لئے ڈالی گئیں کہ اس کا پانی شیرہ کی طرح گاڑھا ہو گیا تو بالاتفاق اس سے وضو جائز نہ ہوگا، اور اگر اس میں مٹھاس تو آ جائے مگر ابھی تک وہ پانی کی طرح پتلا ہی ہو تو اس سے وضو کرنے اور نہ کرنے کے بارے میں اختلاف ہے، صحیح مذہب کے مطابق اس سے وضو نہ کر کے صرف تیمم کر لینا چاہئے اسی آخری مسئلہ کی وضاحت کے لئے مصنف ہدایہؒ نے مذکورہ عبارت کا اضافہ کیا ہے یعنی اگر وضو کے خواہشمند کسی شخص نے سوائے اس نبیذ تمر کے عام پانی نہیں پایا تو ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ اس سے وضو معاف نہ ہوگا بلکہ اس سے وضو کرنا ہوگا، اور تیمم کرنے کی ضرورت نہ ہوگی۔

یہ امام اعظمؒ کا پہلا قول تھا جس کی دلیل لیلۃ الجن کی حدیث ہے (یعنی جس رات رسول اللہ ﷺ جنوں کی جماعت کے پاس ان کی تبلیغ کے واسطے تشریف لے گئے تھے) اس موقع پر آپ ﷺ نے وضوء کے لئے سوائے نبیذ تمر کے دوسرا پانی نہیں پایا تھا اس لئے آپ ﷺ نے اسی نبیذ تمر سے وضوء کر لیا تھا، امام ابو بکر الرازیؒ نے احکام القرآن میں کہا ہے کہ امام صاحبؒ سے یہی روایت مشہور ہے، قاضی خان نے کہا ہے کہ یہی پہلا قول ہے، نوح بن ابی مریم، اسد بن عمرو اور حسن بن زیادؒ نے روایت کی ہے کہ امامؒ نے کہا ہے کہ تیمم کر لے اور اس نبیذ سے وضوء نہ کرے، یہی قول امام مالکؒ، شافعیؒ اور امام احمدؒ کے علاوہ دوسروں کا بھی ہے، وقال ابو یوسفؒ اور امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ تیمم کر لے اور اس سے وضوء نہ کرے امام اعظمؒ کے یہی ایک روایت ہے، قاضی خان نے کہا ہے کہ یہی صحیح ہے، اور امام اعظمؒ کا قول اخیر یہی ہے، کہ قول اول سے آپ نے رجوع کر لیا تھا۔

وبہ قال الشافعی الخ امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے آیت تیمم پر عمل کرتے ہوئے، کیونکہ آیت تیمم کا مرتبہ احادیث کی بہ نسبت زیادہ قوی ہے، یا اس لئے کہ حدیث مذکور (لیلۃ الجن کی) اس آیت تیمم سے منسوخ ہے کیونکہ یہ آیت ہجرت کے بعد نازل ہوئی جبکہ اس لیلۃ الجن کا واقعہ مکہ میں ہوا تھا، وقال محمدؒ الخ اور امام محمد بن الحسنؒ نے کہا ہے کہ نبیذ التمر سے وضوء کر کے تیمم بھی کر لے، کیونکہ اس حدیث میں اضطراب ہے، اس لئے اس بات پر اطمینان نہیں ہوتا ہے کہ نبیذ التمر سے وضوء کرنا جائز ہو، اور اس واقعہ جن کی تاریخ میں جہالت ہے اس لئے یہ بات معلوم نہیں ہوتی ہے کہ آیت تیمم پہلے نازل ہوئی ہے یا لیلۃ الجن کا واقعہ پہلے کا ہے اس لئے منسوخ کہنے میں بھی اس بات میں تردد باقی رہ جاتا ہے کہ اگر نبیذ سے وضوء جائز ہو تو تیمم باطل ہوگا اور نماز درست ہوگی، فوجب الجمع احتیاطا واجب ہوا کہ احتیاط کی بناء پر وضوء اور تیمم دونوں کرنا چاہئے، ف، اسی لئے اگر صرف ایک کام کرے گا تو جائز نہ ہوگا اس جگہ ابو یوسفؒ نے حدیث کو آیت پر مقدم کیا ہے۔

قلنا ليلة الجن كانت غير واحدة، فلايصح دعوى النسخ، والحديث مشهور عملت به الصحابة، و بمثله يزاد على الكتاب، واما الاغتسال به فقد قيل يجوز عنده اعتبارا بالوضوء، وقيل لايجوز، لانه فوقه والنبيذ المختلف فيه ان يكون حلوا رقيقا يسيل على الاعضاء كالماء، وما اشتد منها صار حراما لايجوز التوضي به، وان غيرته النار فمادام حلوا فهي على الخلاف، وان اشتد فعند ابی حنيفة يجوز التوضی به، لانه يحل شربه عنده، وعند محمد لايتوضأ به، لحرمة شربه عنده، ولايجوز التوضیء بما سواه من الانبذة جريا على قضية القياس۔

ترجمہ:- ہم اس کا جواب اس طرح دیتے ہیں کہ لیلۃ الجن کا واقعہ صرف ایک مرتبہ نہیں بلکہ کئی مرتبہ ہوا ہے لہذا اس کے منسوخ ہونے کا دعوی صحیح نہیں ہے اور حدیث مشہور ہے، اسی کے مطابق صحابہ کرامؓ نے عمل کیا ہے اور اس جیسی حدیث سے کتاب اللہ پر زیادتی کی جاسکتی ہے، لیکن اس سے غسل کرنا بھی جائز ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس سے غسل کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ جنابت کی ناپاکی وضوء کی ناپاکی سے زیادہ ہے وہ نبیذ جس کے بارے میں اختلاف ہے وہ ایسی نبیذ ہے جو میٹھی ہو اور پتلی ہو اتنی کہ پانی کی طرح اعضاء بدن پر بہتی ہو، اور جو اس سے زیادہ گاڑھی ہو جائے تو اس سے وضوء کرنا جائز نہیں ہوتا کہ وہ خود حرام ہو جاتی ہے، اور اگر نبیذ کو آگ پر چڑھانے کی وجہ سے اس میں تغیر آگیا ہو تو جبتک کہ وہ میٹھی ہو اس وقت تک اس کے بارے میں اختلاف ہے اور اگر وہ گاڑھی ہو چکی ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس سے وضوء کرنا جائز ہے کیونکہ ان کے نزدیک اس کا پینا حلال ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک اس سے وضوء کرنا جائز نہیں ہے، اس مسئلے کو اپنے قیاس پر باقی رکھا گیا ہے۔

توضیح:- **قلنا ليلة الجن كانت غير واحدة، فلايصح دعوى النسخ...... الخ**

ہم اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ لیلۃ الجن کا واقعہ صرف ایک مرتبہ نہیں ہوا بلکہ ایسا واقعہ کئی راتوں کو ہوا ہے اور یہ کیونکہ معلوم ہوا کہ نبیذ التمر سے وضوء رسول اللہ ﷺ نے اسی لیلۃ الجن میں کیا جو کہ مکے میں ہوا تھا اس لئے یہ جائز ہے کہ تیمم

کے نازل ہونے کے بعد یہ واقعہ ہوا ہو لہذا منسوخ ہونے کا دعویٰ صحیح نہیں ہے۔

والحدیث مشھور عملت بہ الصحابۃ، و بمثلہ یزاد علی الکتاب...... الخ

اور مذکور حدیث بھی احادیث میں سے نہیں بلکہ مشہور ہے صحابہ کرامؓ نے اس پر عمل کیا ہے، یہی قول عکرمہ، اوزاعی، حسن ابن حیی اور اسحٰق کا ہے کہ نبیذ التمر دل س وضوء کرنا جائز ہے اور ابن قدامہ نے کہا ہے کہ حضرت علیؓ اور حسن بصریؒ سے بھی یہی قول منقول ہے، ایسی مشہور حدیث سے کتاب اللہ پر زیادتی کرنا جائز ہے، مذکورہ جواب میں دو باتیں بیان کی گئی ہیں اور دونوں باتوں پر اعتراض کیا گیا ہے، اول یہ کہ حدیث کی کتابوں میں لیلۃ الجن کا بار بار ہونا مذکور نہیں ہے۔

دوم یہ کہ یہ حدیث مشہور نہیں ہے، بلکہ متاخرین میں کچھ لوگوں نے اس حدیث میں ایسی گفتگو کی ہے جس کی وجہ سے قریب ہے کہ حدیث صحیح ثابت نہ ہو لہذا اس روایت کی تصحیح ضروری ہے، جس سے امام ابو یوسفؒ کا قول موافق ہے، چنانچہ متاخرین کی جماعت اسی کی طرف گئی ہے، مف، ابن ماجہ نے حضرت عبداللہ ابن عباسؓ سے یہ روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے لیلۃ الجن میں حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ سے فرمایا کہ کیا تمہارے پاس پانی ہے؟

جواب دیا کہ نہیں ہے، سوائے نبیذ التمر کے جو ایک برتن میں موجود تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ چھوہارا پاک ہے اور پانی طہور ہے، (لہذا دونوں کا مجموعہ پاک اور طہور ہوا) تو تم اس نبیذ کو میرے ہاتھ پر ڈال دو میں نے ایسا ہی کیا اور آپ نے اس سے وضوء فرمایا یہ روایت طحاویؒ، طبرانیؒ، بزار کے علاوہ اوروں نے بھی بیان کی ہے، مگر اس کی اسناد اور متن دونوں میں گفتگو ہے، صحیح مسلم میں حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ سے روایت ہے کہ علقمہؒ نے پوچھا کہ لیلۃ الجن میں آپ لوگوں میں سے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ کوئی اور بھی موجود تھا تو حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ نے جواب دیا کہ نہیں مگر میری آرزو تھی کہ میں بھی آپ ﷺ کے ساتھ ہوتا، پھر ہم نے آپ ﷺ کو نہیں پایا اس لئے گھاٹیوں اور وادیوں میں تلاش کیا اور نہ پانے کی وجہ سے میری رات بہت خراب اور بہت بے چینی کے ساتھ گزاری، جب صبح ہوئی تو ہم نے دیکھا کہ آپ ﷺ حرا پہاڑ کی طرف سے تشریف لا رہے ہیں، الحدیث، یہ روایت مسلم، ابوداؤد، ترمذی کے علاوہ اوروں نے بھی بیان کی ہے۔

ممکن ہے کہ اس لیلۃ الجن کی صبح کو جب ابن مسعودؓ اور دوسرے صحابہ سے آپ ﷺ کی ملاقات ہوئی اس وقت نبیذ التمر کا واقعہ ہوا ہو، لیکن ابن عدی نے امام بخاری سے اور ابن حاتم نے ابو زرعہ سے نبیذ التمر والی حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے کیونکہ ابو زید راوی مجہول ہے اور ابن حبان نے بھی یہی کہا ہے لیکن شیخ عینی اور ابن الہمام نے اس کے جوابات دیئے ہیں اور ابو زید کو ثقہ ثابت کیا ہے، مگر میں مترجم اس بحث میں جانے سے اس لئے اعراض کر رہا ہوں کہ خود امام ابو حنیفہؒ سے تو اس سے رجوع کرنا ثابت ہے اس کے باوجود اس بحث میں پڑنے سے بلا فائدہ طوالت لازم آئے گی، در مختار میں ہے کہ جب امام اعظمؒ نے ایک قول سے رجوع کیا تو اس کو اب بھی لینا جائز نہیں ہے، یہ ساری گفتگو نبیذ التمر سے وضو کرنے کے بارے میں تھی۔

واما الاغتسال بہ فقد قیل یجوز عندہ اعتبارا بالوضوء، وقیل لایجوز......الخ

اب نبیذ التمر سے غسل کرنے کے جائز یا ناجائز کے سلسلہ میں دو قول ہیں اول یہ کہ امام اعظمؒ کے مذہب کے مطابق اس سے وضو صحیح ہونے پر قیاس کرتے ہوئے اس سے غسل کرنے کو بھی جائز کہا ہے، شرح مبسوط میں ہے کہ یہی صحیح ہے، اور ایسا ہی الکافی اور العنایہ میں ہے، ف، اور دوسرا یہ ہے کہ اس سے غسل جائز نہیں ہے، کیونکہ جنابت کی ناپاکی وضو کی ناپاکی سے بہت زیادہ ہوتی ہے، اسی لئے وضو پر غسل کا قیاس کرنا درست نہ ہوگا، اور مفید میں اسی کو صحیح کہا ہے، الفتح والتبیین، اور جامع صغیر، حسامی میں ہے کہ یہی قول اصح ہے، التاتارخانیہ، اس سے پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے۔

والنبیذ المختلف فیہ ان یکون حلوا رقیقا یسیل علی الاعضاء کالماء...... الخ

وہ نبیذ جس کے بارے میں یہ اختلاف بیان ہوا ہے، اس سے مراد ایسی نبیذ ہے جو میٹھی اور پتلی اور پانی کی طرح بہتی ہو کیونکہ

جو نبیذ ایسی ہو جو گاڑھی ہو گئی ہو وہ حرام ہے اس سے وضو بالاتفاق جائز نہیں ہے، شرح الطحاوی، اور اگر آگ سے پک کر نبیذ میں فرق آ گیا ہو اتنا زیادہ کہ اس میں کچھ تغیر آ جائے تو جب تک وہ میٹھی ہے اس میں پرانے اختلاف کا حکم باقی ہے، اور اگر گاڑھی ہو گئی ہو تو امام اعظمؒ کے نزدیک اس سے وضو جائز ہے، کیونکہ امام اعظمؒ کے نزدیک اس کا پینا حلال ہے۔

وعند محمد لایتوضا به، لحرمة شربه عنده ..... الخ

اور امام محمدؒ کے نزدیک اس سے وضو جائز نہیں ہے کیونکہ ان کے نزدیک اسکا پینا حرام ہے، لیکن مفید و مزید میں ہے کہ اگر آگ سے اس میں معمولی کا فرق آیا ہو تو بھی اس سے وضو جائز نہیں ہے خواہ وہ شیریں ہو یا تلخ ہو یا نشہ دار ہو، اور یہی اصح ہے، المفید، یہی اصح ہے، المحیط، اور یہی اصح ہے القاضی خان، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس سے پہلے یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ فتویٰ اس بات پر ہے کہ نبیذ تمر سے کسی حال میں وضو جائز نہیں ہے لہذا گذشتہ اختلاف میں سے ناجائز ہونے کے قول پر ہی فتویٰ ہوگا، اس کے سوا کسی دوسرے قول کو لینا جائز نہ ہوگا اگر چہ اسے صحیح کہا گیا ہو، م۔

نبیذ تمر کے ماسوا دوسری نبیذوں کا حکم

ولایجوز التوضیء بما سواه من الانبذة جریا علی قضیة القیاس ..... الخ

اور نبیذ التمر کے ماسوا باقی کسی نبیذ سے وضو جائز نہیں ہے اسے عام قیاس پر باقی رکھا گیا ہے، نبیذ تمر میں بھی قیاس تو یہی تھا کہ وضو ناجائز ہو لیکن اس حدیث سے خلاف قیاس جواز کا قول لیا گیا ہے، اور باقی چیزوں کی نبیذیں مثلاً کشمش، منقیٰ، گیہوں، جو اور اس جیسی دوسری چیزوں کے بارے میں حدیث میں کچھ مذکور نہیں ہے اس لئے ان تمام چیزوں میں عام قیاس کے مطابق ناجائز کہنا ہوگا۔

چند مسائل

جو لوگ نبیذ تمر سے وضو، کے جائز ہونے کے قائل ہوں ان کے لئے یہ لازم ہے کہ وضو کرتے وقت اس کی نیت ضرور کریں کیونکہ بغیر نیت کے وضو اس موقع پر جائز نہ ہوگا، وجہ یہ ہے کہ یہ نبیذ تمر پانی کے قائم مقام ہوگی جس طرح مٹی سے تیمم کرنا وضو میں پانی کے قائم مقام ہے، اسی بناء پر پانی کی موجودگی میں نبیذ سے وضو جائز نہ ہوگا، تیز پانی نہ پائے جانے کی صورت میں اگر نبیذ سے وضو کر لیا گیا اس کے بعد ہی پانی بھی مل گیا تو پہلا وضو باطل ہو جائے گا اور دوسرا وضو اس پانی سے کرنا ضروری ہوگا، اس مسئلہ کو صاحب قدوریؒ نے اپنی شرح میں ہمارے اصحاب سے نقل کیا ہے، الفتح، وضو کے لئے جب پانی نہ پایا جائے خواہ واقعہ پانی نہ پایا جاتا ہو یا اس کے استعمال پر قدرت نہ ہو تو اس وضو کا قائم مقام تیمم ہوتا ہے اسی لئے تیمم کی بحث اب شروع کی جا رہی ہے۔

باب التیمم

ومن لم یجد الماء وهو مسافر او خارج المصر بینه وبین المصر میل او اکثر یتیمم بالصعید

ترجمہ:- یہ باب تیمم کے احکام میں ہے، جس نے حقیقۃً پانی نہیں پایا جبکہ وہ حالت سفر میں ہو یا اگر چہ شرعی مسافر نہ ہو پھر شہر سے باہر ہو اور اس شخص کے اور شہر کے درمیان ایک میل یا اس سے زیادہ فاصلہ ہو تو ایسے شخص کے لئے جائز ہے کہ صعید سے تیمم کر لے۔

توضیح: باب، تیمم کے احکام کا بیان

باب الخ ابتداً کتاب میں وضو یعنی طہارت صغریٰ پھر غسل یعنی طہارت کبریٰ اور اس سے متعلق مسائل کو تفصیل سے

بیان کیا، اور اب ان دونوں کے قائم مقام یعنی تیمم کا بیان مصنفؒ نے شروع کیا ہے، ع، تیمم صرف اسی امت محمدیہ علیہ السلام کی خصوصیتوں میں سے ایک ہے، یعنی پچھلی کسی امت کے لئے یہ سہولت نہ تھی کہ وضو یا غسل سے معذوری کی صورت میں وہ تیمم کر لیتے جیسا کہ ہمارے لئے اس بات کی اجازت ہے، فقہاء و محدثین نے اس مسئلہ کو تصریحاً بیان کیا ہے، اسی امت محمدیہ کی خصوصیتوں میں سے تیمم کے علاوہ احادیث میں اور بھی کئی باتیں ہیں جن میں ایک یہ بھی ہے آپ علیہ السلام نے فرمایا ہے **جعلت لی الارض مسجد وطھور** کہ روئے زمین میرے لئے مسجد اور طہور بنادی گئی ہے جہاں چاہئیں نماز پڑھ لیں اور جس (پاک) مٹی سے چاہیں تیمم کرلیں، م۔

تیمم کی ابتداء (سنہ ۵ھ) غزوہ مریسیع میں ہوئی اس وقت جب کہ حضرت عائشہ صدیقہؓ کا ہار گم ہو گیا تھا، رسول اللہ علیہ السلام نے اس کی تلاش کے لئے عام لوگوں کو اسی میدان میں رکے رہنے کا حکم دیا جس میں وہ گم ہوا تھا، لوگ اس کی تلاش میں ادھر ادھر گئے اتنے میں نماز کا وقت آگیا، اتفاق سے اس جگہ وضو کرنے کے لئے دور دور پانی کا نشان نہ تھا اور نہ قافلہ میں سے کسی کے پاس تھا، نماز کے قضاء ہونے کے خوف سے عام صحابہ کرامؓ کو پریشانی تھی بالخصوص سیدنا ابو بکر صدیقؓ کو آپ کی صاجزادی حضرت صدیقہؓ پر سخت غصہ آنے لگا کہ ان کی وجہ سے ہی عام مسلمانوں کو شکایت ہوئی تھی اس کے بعد حضرت صدیقؓ نے اپنی صاجزادی پر کچھ سختی کی اور دھمکی بھی دی، اسی موقع پر اللہ تعالیٰ نے آیت تیمم نازل فرمائی تو اسید بن حضیرؓ نے کہا کہ اے آل ابی بکر! ام المومنین حضرت عائشہؓ آپ پر رحم کرے اس تیمم کا حکم اور اس سے سہولت کا حاصل ہونا جو صرف آپ ہی کی وجہ سے نازل کیا گیا ہے یہ کوئی نئی برکت نہیں ہے، بلکہ اس سے پہلے بھی کئی مواقع میں اس قسم کی سہولتیں آپ کے واسطہ سے عام مسلمانوں کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے حاصل ہو چکی ہیں، یہ پوری حدیث صحیح حدیث کی عام کتابوں میں ہے۔

تیمم کے شرعی معنی ہیں چہرہ اور دونوں ہاتھوں کو خاص نیت کے ساتھ پاک مٹی پر مسح کرنا، الفتح، یہی تعریف بحر اور نہر میں بھی کی گئی ہے اور یہی صحیح بھی ہے، "نیت خاص" سے مراد یہ ہے بالاتفاق صرف اللہ کی قربت اور نزدیکی حاصل کرنے کا ارادہ رکھنا، لیکن نماز کے تیمم میں امام اعظمؒ کے قول کے مطابق ایسی نیکی سے اللہ کی نزدیکی حاصل کرنے کا ارادہ کرنا جو بغیر پاکی کے درست نہیں ہوتی ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ کے فرمان کے مطابق صرف اللہ کی قربت شرط ہے اگرچہ بغیر پاکی کے بھی وہ حاصل کی جاسکتی ہو مثلاً اسلام لانا۔

خلاصہ یہ ہوا کہ مطلق تیمم کے واسطے تقرب الی اللہ کی نیت کا ہونا شرط ہے، اسی لئے بغیر نیت کے تیمم درست ہی نہ ہوگا، کسی کو تیمم کا طریقہ سکھلانا بھی تقرب الی اللہ میں داخل ہے، اور بھی ثواب کا کام ہے، لہٰذا اس نیت سے تیمم کرنے سے تیمم درست ہوگا، لیکن ایسے تیمم سے نماز جائز نہ ہوگی، بلکہ نماز کے تیمم میں ابو یوسفؒ کے نزدیک تقرب کے لئے ایسا کام کرنا شرط ہے جو خود بھی مقصود ہو، اور وہ دوسری عبادت کرنے کے لئے شرط نہ ہو، اور طرفینؒ یعنی امام اعظم اور امام محمدؒ کے نزدیک اس شرط میں اتنی زیادتی اور بھی ہے کہ وہ تقرب خود مقصود ہو اور ایسا ہو کہ طہارت کے بغیر وہ درست نہ ہو، م، اس جگہ تیمم کی سب سے بہتر تعریف اس طرح کی گئی ہے، "پاک زمین پر ہاتھ مار کر چہرہ اور دونوں ہاتھوں کو خاص نیت کے ساتھ مسح کرنا" اس تعریف سے فائدہ یہ ہوگا کہ زمین پر ہاتھ مارنا بھی تیمم کے لئے ایک رکن ہو جائے گا، در مختار میں اسی تعریف کو اصح اور احوط کہا ہے، لیکن تحقیق اس کے خلاف ہے جیسا کہ عنقریب اپنے مقام پر اس کی بحث سے معلوم ہو جائے گا، م۔

تعریف میں "پاک زمین یا مٹی" کہنے کے دو فائدے حاصل ہوتے ہیں نمبر ا۔ اس سے نجس زمین خارج ہو گئی، آیت تیمم ﴿فتیمموا صعیدا طیبا﴾ کہہ کر صعیدا کے ساتھ طیب کی بھی قید لگادی گئی ہے، جس سے اس زمین کا اچھا ہونا اور پاک ہونا ضروری ہو گیا، یعنی ہر طرح سے وہ پاک ہو لہٰذا اگر کوئی زمین پاخانے یا پیشاب یا دوسری ناپاکی کی وجہ سے ناپاک ہو گئی پھر دھوپ

لگنے کی وجہ سے وہ خشک ہو گئی تو بعض اعتبار سے وہ پاک ہو گئی یہانتک کہ اس پر نماز پڑھنی جائز ہو گی مگر ہر طرح سے اور مکمل پاک نہ ہونے سے اس پر تیمم کرنا درست نہ ہو گا، اس کے بارے میں در مختار میں لکھا ہے کہ ایسی مٹی مستعمل پانی کے حکم میں ہے؛ دوسرا فائدہ یہ ہو گا کہ جس پر مسح کرنا ہو وہ زمین کی جنس سے ہو خواہ خاک و غبار ہو یا نہ ہو یہانتک کہ چکنے پتھر پر بھی مسح کرنا جائز ہو گا، جیسا کہ عنقریب بیان ہو گا، اور الدر وغیرہ میں ہے

تیمم کے دو رکن ہیں (۱) دو مرتبہ ہاتھ مارنا، لیکن مترجم کے نزدیک یہ بات تحقیق کے خلاف ہے، اس کی تفصیل التیمم ضربتان کی تحقیق میں آئے گی، (۲) پورے چہرے پر اور ہاتھوں کی کہنیوں تک اچھی طرح مسح کرنا، اور اس میں چھ شرطیں ہیں، (۱) نیت (۲) مسح کرنا (۳) انگلیوں یا اس سے زیادہ ہونا، (۴) پاک مٹی ہونا، (۵) مٹی میں پاک کرنے والے کی صفت ہونا، (۶) پانی نہ پانا خواہ حقیقت میں پانی موجود نہ ہو یا اس طرح کہ پانی ہو لیکن بیماری یا بیماری کے خوف کی وجہ سے اس کا استعمال منع ہو، میں مترجم کہتا ہوں کہ مذہب مختار کے مطابق چونکہ شہر اور باہر حکم میں برابر ہے لہذا جگہ کی خصوصیت شرط نہیں ہے، م، اور ابن وہبانؒ نے ان باتوں کے علاوہ حالت اسلام کا ہونا بھی زیادہ کیا ہے، د، اور حیض نفاس کا ختم ہونا اور چہرہ اور ہاتھوں پر چربی وغیرہ کی مانند کسی ایسی چیز کا بھی نہ ہونا شرط ہے جس سے مسح کرنا مشکل ہو، ط، یہ باتیں تیمم کے صحیح ہونے کی شرطیں ہیں۔

اور تیمم میں آٹھ باتیں سنت ہیں، (۱) دونوں ہتھیلیوں کو اندر کی طرف سے زمین پر رگڑنا، (۲) ہتھیلیوں کو مٹی پر رکھ کر آگے کی طرف کھینچنا (۳) اون ہتھیلیوں کو رکھے ہوئے پیچھے کی طرف ہٹانا، النہر، (۴) ان کو جھاڑنا (۵) انگلیوں کو کشادہ رکھ کر زمین پر ملنا تاکہ اگر غبار موجود ہو تو انگلیوں کے بیچ میں آجائے (۶) سب سے پہلے بسم اللہ پڑھنا جیسے وضو میں ہے، (۷) ترتیب کا خیال رکھنا کہ پہلے چہرے پر، پھر دائیں ہاتھ پر پھر بائیں ہاتھ پر مسح کرنا (۸) پے در پے مسح کرنا اس طرح پر کہ اگر مٹی کے بجائے پانی ہوتا تو اتنی دیر میں پہلا عضو خشک نہ ہو جاتا، و، اتنی تمہید کے بعد اب مصنفؒ کے مسائل کا ترجمہ شروع ہوتا ہے، اس صورت میں جبکہ حقیقت میں پانی نہ پایا جائے۔

ومن لم يجد الماء......الخ

جس نے حقیقت میں پانی نہیں پایا یعنی ایسا عام پانی جس سے وضو کرنا جائز ہو، ایسی نماز کے لئے کہ قضاء میں اس کا قائم مقام موجود ہو، برخلاف عید کی نماز اور جنازہ کی نماز کے (کہ ان نمازوں کی قضاء نہیں اگر وقت پر جماعت سے یہ نمازیں نہ پڑھی جا سکیں) حاصل یہ ہے کہ جس نے ایسا پانی نہیں پایا جس سے وضو جائز ہوتا ہے اتنی مقدار میں جو اس کے وضو یا جنابت کو کافی ہو اور ایسی نماز کے واسطے وضو ہو جس کا خلیفہ یعنی قضاء موجود ہو۔

وهو مسافر او خارج المصر بينه وبين المصر ميل او اكثر يتيمم بالصعيد ...... الخ

اور وہ شخص اگرچہ مسافر نہیں ہے پھر بھی شہر سے باہر ہو یا حقیقت میں مسافر ہو، اور اس شخص کے اور شہر کے درمیان ایک میل یا اس سے زیادہ فاصلہ ہو تو ایسے شخص کے لئے جائز ہے کہ پاک مٹی سے تیمم کر لے۔

لقوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوْا مَاءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا﴾ و قوله عليه السلام: التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج مالم يجد الماء، والميل هو المختار في المقدار، لانه يلحقه الحرج بدخول المصر، والماء معدوم حقيقة، و المعتبر المسافة دون خوف الفوت، لان التفريط ياتي من قبله

ترجمہ:- اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ اگر تم پانی نہ پاؤ تو تم صعید طیب کا تیمم کرو اور رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ مٹی مسلمان کو بہت پاک کرنے والی ہے اگرچہ دس برس تک ہو جبتک پانی نہ پایا جائے، دوری صرف ایک میل کا ہونا ہی مذہب مختار ہے کیونکہ شہر سے ایک میل باہر ہونے میں اس کو دوبارہ شہر جانے میں سخت تکلیف ہو گی اور پانی تو در حقیقت

نایاب یا معدوم ہے، اس بارے میں مسافت معتبر ہے وقت کی تنگی کی وجہ سے نماز کے جانے کے خوف کا اعتبار نہیں ہے کیونکہ اس قدر وقت تنگ ہونے میں خود اسی شخص کی کوتاہی کو دخل ہے۔

توضیح: مسافر ہونے کے لئے مسافت کا اعتبار

لقوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ الخ تیمم کے ثبوت کے لئے پہلی دلیل خدائے تعالیٰ کا یہ فرمان ہے ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ کہ اگر تم کو پانی پر حقیقتاً یا حکماً) قدرت نہ ہو تو پاک مٹی سے تیمم کرلو، اسی طرح دوسری دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان التراب طهور المسلم الخ یعنی زمین مسلمان کو بہت زیادہ پاک کرنے والی ہے، اس کے استعمال کرتے ہوئے دس سال ہی کیوں نہ گذر جائیں بلکہ جب تک پانی نہ ملے ساری زندگی ہی کیوں نہ ہو اس سے طہارت حاصل ہوتی رہے گی۔

حضرت ابوذر غفاریؓ سے روایت ہے کہ وہ سفر کر کے اپنے اہل و عیال کے پاس پہنچتے تو انہیں جنابت ہوتی اور غسل لازم آتا، اس مجبوری کا اظہار انہوں نے رسول اللہ ﷺ کے سامنے کیا تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا الصعيد الطيب وضوء المسلم وان لم يجد الماء عشر سنين فاذا وجده فليمسه بشرته یعنی پاکیزہ زمین مسلمان کا وضو ہے اگرچہ وہ دس سال تک پانی نہ پائے، پھر جب پانی مل جائے تو اپنے ظاہری بدن پر اسے پہنچادے (یاڈالدے) اس حدیث کو ابوداؤد، ترمذی اور نسائی نے روایت کی ہے، اور ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حسن صحیح ہے ع‌ف، اور حاکم، ابن حبان، بزار اور طبرانی نے اس کی روایت کی ہے، یہ حدیث اس بات کی واضح دلیل ہے کہ تیمم پانی کا مکمل خلیفہ اور قائم مقام ہے کہ جب تک پانی کے استعمال پر قدرت نہ ہو اس وقت تک تیمم وضو کا قائم مقام رہے گا۔

نیز یہ ضروری نہیں ہے کہ صرف نماز کے وقت میں ہی اس کے ادا کرنے تک تیمم وضو کا قائم مقام رہے گا جیسا کہ امام شافعیؒ کا قول اور امام مالکؒ کا مذہب ہے، م، پھر آیت پاک اور حدیث رسول اللہ ﷺ میں ہے کہ پانی نہ پائے، جبکہ مذکورہ مسئلہ میں ایک میل دور دور پانی ہونے کو بھی پانی نہ پانے کے حکم ہی میں مانا گیا ہے یعنی اس نے پانی نہیں پایا اگرچہ ایک میل کے بعد پانی موجود ہو، اس کا مطلب یہ ہے کہ آیت واحادیث کا مقصد یہ ہے کہ واقعۃً پانی کے نہ پانے پر ہی تیمم کی اجازت نہیں ہوتی بلکہ اس شخص کے پانی نہ پانے پر ہی حکم عائد ہوگا کیونکہ کسی مسلمان کو حرج میں ڈالنا شرعاً مطلوب نہیں ہے بلکہ حرج میں مبتلاء ہونے کو ختم کردیا گیا ہے اور اس حکم کا مدار حرج کے دور ہونے پر ہے، البتہ کتنے فاصلہ سے پانی کی تلاش حرج میں داخل ہے اور کس مقدار میں حرج نہیں مانا گیا ہے اسی مسئلہ میں اختلاف ہے چنانچہ بعضوں نے دو میل کا اعتبار کیا ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ اگر سفر کے رخ پر پانی پانے کی امید ہے تو دو میل اور اگر پیچھے کی جانب ہو یا بائیں جانب ہو تو ایک ایک میل کا اعتبار کیا گیا ہے، کیونکہ آمد و رفت کا مجموعہ دو میل ہو جائے گا، تیسرا قول یہ ہے کہ اتنے فاصلہ پر اگر پانی موجود ہو کہ اس کے چلانے سے پانی کی جگہ پر موجود شخص اس کی آواز نہ سن سکے تو دور سمجھا جائے گا ورنہ قریب ہوگا، غرضیکہ اس میں مختلف اقوال ہیں۔

والماء معدوم حقيقة......الخ

یعنی اس جگہ جہاں یہ شخص موجود ہے وہاں حقیقت میں پانی موجود ہے، اگرچہ ایک میل کے فاصلہ سے کم پر پانی موجود ہو، البتہ ایک میل سے کم میں حقیقۃً حرج نہ پائے جانے کی بناء پر یہ مان لیا گیا ہے کہ گویا یہاں پر پانی موجود ہے، م۔ اور والماء معدوم کی عبارت میں اس بات کا بھی احتمال ہو سکتا ہے کہ یہ ایک اعتراض کا جواب ہو، اعتراض یہ ہو آیت پاک میں حکم مطلق ہے کسی قسم فاصلہ کی کوئی قید نہیں ہے مگر فقہاء نے ایک میل کی قید لگادی ہے ایسا کیوں ہے؟۔ اس طرح تو آیت کو اپنی رائے سے مقید

کرنا لازم آتا ہے۔

جواب کی تفصیل یہ ہے کہ آیت میں اس بات کی تصریح موجود ہے کہ اگر حقیقت میں پانی موجود نہ ہو تو تیمم جائز ہے لیکن ہم سب کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر آدمی اپنے دروازے پر ہو اور وہاں پانی نہ ہو، مگر گھر میں پانی موجود ہو تو اسے معذور مان کر ہر گز تیمم کی اجازت نہیں دی جائے گی، یہاںتک کہ سوپچاس قدم فاصلہ پر ہونے سے بھی تیمم کی اجازت نہیں دی جاسکتی ہے، بلکہ اتنے فاصلہ پر ہونے سے ہی معذور مانا جائے گا کہ وہاں تک جاکر لانے میں حرج ہو تو اس وقت تیمم کی اجازت دی جائے گی، اسی بناء پر یہ اندازہ لگایا گیا ہے کہ ایک میل کے فاصلہ کی صورت میں حرج ہوگا اور حقیقت میں پانی کو معدوم مان کر تیمم کی اجازت دی جائے گی، مع، اور امام ابو یوسفؒ سے یہ روایت ہے کہ اگر پانی اتنی دوری پر ہو کہ وہاں جاکر وضوء کر کے آنے میں مسافر کے دوسرے ساتھی نظروں سے غائب ہو جائیں گے تو اسے دور سمجھا جائیگا، اور اس کے حق میں تیمم جائز ہوگا، یہ قول بہت بہتر ہے جیساکہ الذخیرہ میں ہے، ف، ع۔

اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ اگر جانے میں نماز جاتی رہنے کا خوف ہو تو تیمم جائز ہوگا اگرچہ ایک میل سے کم فاصلہ پر پانی موجود ہو، مگر صاحب ہدایہؒ نے اس قول کو رد کر دیا ہے اس قول سے **والمعتبر المسافة الخ** یعنی اس مسئلہ میں مسافت کا اعتبار ہے اسی لئے وقت کی کمی کی بناء پر نماز کے قضاء ہو جانے کے خوف کا اعتبار نہ ہوگا، کیونکہ وقت میں تو پہلے گنجائش تھی مگر اسے تلاش نہ کرنے سے وقت میں جو کمی ہوئی اس شخص کی اپنی کوتاہی کی وجہ سے ہوئی ہے کہ اس نے طہارت کرنے میں اتنی دیر کیوں کر دی کہ یہ آخری وقت آگیا، لہذا اسے معذور نہیں کہا جائے گا، ج، اس لئے جب پانی اس سے قریب ہو تو وہ تیمم کرنے میں معذور نہ ہوگا، جیساکہ شرح مبسوط میں تصریح کے ساتھ موجود ہے، ن۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اصول فقہ میں یہ بات طے ہو چکی ہے کہ ہمارے نزدیک نماز کی ادائیگی کے لئے جب وقت آخر ہونے کو ہوتا ہے اس وقت من جانب اللہ واجبی خطاب متوجہ ہوتا ہے تو پھر اس شخص کو معذور کیوں نہیں مانا جائے گا، جواب یہ ہے کہ آخری وقت سے وہ وقت مراد ہے جب طہارت حاصل کر لینے کے بعد باقی وقت میں پوری نماز مکمل طور سے ادا کی جاسکے کیونکہ بغیر طہارت کے تو نماز شروع نہیں ہوسکتی ہے اب جبکہ اس نے طہارت حاصل کرنے میں ہی اتنی زیادہ تاخیر کر دی کہ طہارت کے ساتھ نماز مکمل طور سے ادا کر سکے تو اس تاخیر کا ذمہ دار خود اسی شخص کو مانا جائے گا، اب جبکہ وہ قصوروار ثابت ہو چکا ہو اسے کس طرح معذور سمجھا جائے گا، ج، اتنی پوری تفصیل اس صورت کی تھی جبکہ حقیقۃً پانی نہ پایا جاتا ہو، اور اب حکماً کی معذوری کا بیان ہو رہا ہے کہ اگرچہ پانی موجود ہے مگر وہ شخص کسی وجہ سے اس کے استعمال پر قادر نہیں ہے۔

ولو كان يجد الماء الا انه مريض، فخاف ان استعمل الماء اشتد مرضه، يتيمم لما تلونا، ولان الضرر في زيادة المرض فوق الضرر في زيادة ثمن الماء، وذلك يبيح التيمم، فهذا أولى، ولا فرق بين ان يشتد مرضه بالتحرك اوبالاستعمال، واعتبر الشافعي خوف التلف، وهو مردود بظاهر النص

ترجمہ:- اور اگر پانی تو پاتا ہے مگر اپنی بیماری کی وجہ سے اس بات سے ڈرتا ہے کہ پانی استعمال کرنے سے بیماری بڑھ جائے گی، تو اسے بھی تیمم کر لینا چاہئے، اس فرمان خداوندی کی بناء پر جو اس سے پہلے ہم نے تلاوت کر دی ہے، اور اس وجہ سے کہ بیماری کے زیادہ ہو جانے کا نقصان پانی کی قیمت کے زیادہ ہو جانے کے نقصان سے حالانکہ پانی خریدنے کے لئے اس کی عام قیمت سے زیادہ قیمت کا ہونا تیمم کرنے کو مباح کر دیتا ہے تو یہ مرض کی زیادتی کا خوف بدرجہ اولی تیمم کو مباح کر دے گا، اور اس بات میں کوئی فرق نہیں ہے کہ مریض کا مرض اس کی حرکت کی زیادتی سے بڑھتا ہے یا پانی کے استعمال سے بڑھتا ہے، اور امام شافعیؒ

مریض کے لئے تیمم کے جائز ہونے کے لئے مرض کہ زیادہ ہونے کا اعتبار نہیں کیا ہے بلکہ جان کے ہلاک ہو جانے کا اعتبار کیا ہے، مگر ان کا یہ قول ظاہر نص کی وجہ سے رد کر دیا گیا ہے۔

توضیح:- بیماری کی زیادتی کا خوف

ولو کان یجد الماء...... الخ

یہاں سے حکماًپانی نہ پانے کے احکام بیان کرنے شروع کئے ہیں کہ اگر کسی کے پاس پانی موجود ہو مگر اسے خطرہ ہو کہ اگر میں وضوء کروں گا تو میری بیماری بڑھ جائے گی تو اسے چاہئے کہ تیمم کرلے، فتح القدیر کے ایک نسخہ میں ہے کہ اس کا مرض بڑھ جائے گا یا اس کے اچھے ہونے میں دیر لگے گی تو وہ تیمم کرلے، م، کیونکہ یہ صورت بھی پانی نہ پانے کی ہے، لما تلونا الخ اس آیت پاک سے جو پہلے ہم نے تلاوت کردی ہے، اور وہ آیت یہ ہے ﴿وان کنتم مرضی ولم تجدوا ماء فتیمموا صعیداً طیبا﴾، اس آیت میں بیماروں کے لئے صریحاً اجازت ہے، پھر مرض کی زیادتی کبھی زیادہ حرکت کرنے کی وجہ سے ہوتی ہے جیسے عرق المدنی یعنی (۱) نہروا کے بیمار یا میطون (دست کے بیمار) کو ہوتی ہے، یا پانی کے استعمال سے ہو جیسے چیچک وغیرہ والے کو ہو ان دونوں قسموں میں کوئی فرق نہیں ہے، ف، ع، د، ھ۔

پانی کی قیمت کی زیادتی، بیماری کے بڑھ جانے کا خوف خواہ کسی طرح ہو

ولان الضرر فی زیادۃ المرض فوق الضرر فی زیادۃ ثمن الماء......الخ

اور اس عقلی دلیل یا قیاس جلی کی وجہ سے کہ بیماری کے زیادہ ہو جانے سے جو نقصان انسان کو ہوتا ہے وہ بلاشبہ قیمت کی زیادتی کے نقصان سے بہت زیادہ ہوتا ہے، اب جبکہ اگر کہیں وضو کے لئے پانی قیمت دے کر خریدنا پڑتا ہو، اب اگر عام قیمت پر پانی مل رہا ہو تو اسے خرید کر وضو ہی کرنا چاہئے لیکن اگر کوئی شخص موقع سے ناجائز فائدہ اٹھاتے ہوئے وضو کے لئے پانی کی عام قیمت سے زیادہ مطالبہ کرتا ہو تو ایسے شخص کے لئے یہ جائز ہوگا کہ پانی نہ خریدے اور تیمم کر کے اپنی نماز ادا کرلے

وذلک یبیح التیمم، فھذا أولی...... الخ

اس بناء پر مرض کی زیادتی کی صورت میں بدرجہ اولی تیمم کرنا مباح ہوگا، اگر کوئی شخص اس جگہ یہ اعتراض کرے کہ قیمت کی زیادتی تو کھلم کھلا اور یقینی ہو رہی ہے مگر بیماری کی زیادتی کا تو صرف خوف اور احتمال ہے، لہذا قیاس کرنا ایک کو دوسرے پر صحیح نہ ہوگا، جواب یہ ہے کہ ان صورتوں میں خوف سے مراد صرف احتمال خوف نہیں ہے بلکہ یقین کے معنی میں ہے، اور شریعت میں اس جیسی بہت سی مثالیں مل سکتی ہیں، م، اور یہ خوف کہ بیماری بڑھ جائے گی کئی طرح سے معلوم ہو جاتا ہے، مثلاً تجربہ سے کچھ علامتیں سامنے آجاتی ہیں یا ایسے حکیم نے جو مسلمان ہو اور ماہر فن ہو، اور اس کا فاسق ہونا ظاہر نہ ہو یہ بتادیا ہو کہ فی الحال پانی کے استعمال سے اس مریض کو نقصان ہوگا، شرح المنیہ حلبی۔

اس مسئلہ میں پانی کی دوری میں جس میل کا تذکرہ ہوا ہے اس سے مراد ایسا میل ہے جو ایک فرسخ کی تہائی ہو، یا چار ہزار گز ہو اور ہر گز (۲۴) انگل کے برابر اور ہر انگلی ایسے چھ جو کے برابر جس کی پیٹھ اور پیٹ ملے ہوئے ہوں، ف، د، ع، اس قول اور میل کے اس حساب میں زیادہ احتیاط ہے، م، پھر تیمم کے مستحق ہونے کے لئے ایک میل کی دوری کی جو قید لگائی گئی ہے وہ ہر شخص کے لئے عام ہے خواہ مسافر ہو یا نہ ہو اسی طرح شہر سے باہر ہو یا شہر کے اندر رہو اور یہی تفصیل صحیح ہے، جیسا کہ التبیین میں ہے کیونکہ تیمم کے مباح ہونے کی اصل بنیاد پانی نہ ملنے پر ہے اور اس مجبوری میں سب برابر ہیں، ف، ط۔

اگر کسی کے پاس اتنا مختصر پانی ہو کہ اس سے صرف وضو کیا جاسکتا ہو یا صرف کپڑے کی یا صرف بدن کی حقیقی نجاست دھوئی جاسکتی ہو جبکہ بدن یا کپڑے پر نجاست لگی ہو تو بالاتفاق اس پانی سے ممکن حد تک نجاست حقیقی دھو کر وضو کی بجائے تیمم

---

(۱) نہروا، رشتے کی بیماری وہ گول دھاگہ سا جو بدن میں سے نکلتا چلا آتا ہے - فیروز اللغات ''اظہار الحق قاسمی''۔

کر لینا چاہئے، لیکن اگر اس کے برعکس اس نے وضوء کر کے ناپاک کپڑوں کے ساتھ ہی نماز پڑھ لی تو نماز ہو جائے گی مگر وہ گنہگار ہوگا، خانیہ کے حوالہ سے بحر میں ہے، لیکن سراج میں ذکر کیا ہے کہ شہر یا ایسے گاؤں میں جس کے کل یا اکثر رہنے والے دن کے وقت وہاں رہا کرتے ہوں ان کے لئے پانی نہ پانے کا عذر کر کے وہاں تیمم کرنا جائز نہ ہوگا، اور سلمیؒ سے تیمم کا جواز منقول ہے مگر عدم جواز کا قول ہی صحیح ہے، پھر جواز و عدم جواز کا اختلاف اسی صورت میں ہے کہ ان لوگوں نے پانی تلاش کر کے نہ پایا ہو لیکن تلاش کئے بغیر ہی تیمم کر لینا بالاجماع جائز نہ ہوگا، اصح قول وہی ہے کہ شہر میں بھی پانی نہ پائے جانے کی صورت میں جواز کا حکم ہے، واللہ اعلم، م۔

اور اگر خود مریض کو پانی استعمال کرنے سے تو بڑا نقصان نہ ہوتا ہو البتہ ایسا کوئی شخص اس کے پاس نہ ہو جو اسے وضوء کرادے وہ خود پانی استعمال کرنے پر قادر نہ ہو تو اس کے لئے تیمم کرنا جائز ہے، اور اگر ایسے شخص کے پاس کوئی خادم ہو یا اتنی مالی گنجائش ہو کہ اسے اجرت دے کر اس کی مدد سے پانی سے وضوء کر سکتا ہو یا یونہی کسی سے کہنے سے وہ وضوء کرانے پر راضی ہو سکتا ہو، تو ظاہر الروایہ کے مطابق اسے تیمم کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ کسی نہ کسی طور سے اسے پانی استعمال کرنے پر قدرت حاصل ہے، بحر کے حوالہ سے الدر میں ہے، فتح القدیر وغیرہ میں بھی یہی ذکر کیا ہے اور یہ صاحبینؒ کے قول کے مطابق ہے، لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک تیمم جائز ہے اور یہی اصح ہے، جیسا کہ بحث عنقریب آئیگی، م، اور منکوحہ بیوی اور شوہر میں سے کسی پر دوسرے کو وضوء کرانا اور اس قسم کی نگہداشت کرنی واجب نہیں ہے لیکن غلام اور باندی کو ان باتوں کا خیال رکھنا واجب ہے، بحر کے حوالہ سے الدر میں ہے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ بیوی پر شوہر کی اس قسم کی خدمت حکم شریعت کے مطابق تو واجب نہیں ہے البتہ دیانۃ اس پر واجب ہونا چاہئے، چنانچہ فقہاء نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ عورت پر دیانۃ کھانا پکانا اور خانہ داری کے کاموں کو بجالانا واجب ہے، فتأمل، م۔

ولا فرق بين ان يشتد مرضه بالتحرك اوبالاستعمال، واعتبر الشافعي......الخ

مریض کو حرکت کرنے سے اس کا مرض بڑھتا ہو یا اس طرح سے کہ پانی کے استعمال سے مرض بڑھتا ہو حکم کے اعتبار سے دونوں برابر ہیں اور ان میں کوئی فرق نہیں ہے، بہر حال تیمم کرنا جائز ہوگا، واعتبر الشافعیؒ الخ اور امام شافعیؒ نے جواز تیمم میں مرض کے اضافہ کا اعتبار نہیں کیا ہے بلکہ جان عضو بدن کے تلف ہو جانے یا بیکار ہو جانے کا اعتبار کیا ہے، یعنی اگر جان یا عضو ہلاک ہو جائے یا بیکار ہو جانے کا خوف ہو تب جائز ہے ورنہ نہیں، مگر ظاہر نص کے اعتبار سے یہ قبول نا قابل قول ہے، کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿وان كنتم مرضى﴾ الایۃ میں صرف مریض ہونے کا تذکرہ کیا ہے اور یہ قید نہیں لگائی گئی ہے کہ ایسی بیماری ہو جس سے وضوء کرنے سے جان یا عضو کا خوف ہو، ن، اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ پھر آپ لوگوں نے کہاں سے یہ قید لگائی ہے کہ بیماری کے بڑھ جانے کا یا دیر سے صحت ہونے کا خوف ہو حالانکہ اس آیت پاک میں ایسی کوئی قید بھی لگی ہوئی نہیں ہے بلکہ آیت عام ہے (صرف بیمار ہونا شرط ہے)۔

جواب یہ ہے کہ آیت کی ابتدا میں ہے، ﴿ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج﴾، یعنی اللہ تعالیٰ تم پر حرج ڈالنا نہیں چاہتا ہے اس سے معلوم ہوا جس صورت میں حرج اور مشقت نہیں ہے یہانتک کہ بیماری کے بڑھنے کا بھی خوف نہیں ہے تو اس صورت کے سوائے باقی تمام صورتوں میں تیمم کا جائز ہونا نص سے ثابت ہے، جس عالم نے اس بات کا فرق نہیں کیا اس نے ہر قسم کی بیماری میں تیمم کرنا جائز قرار دیا، چنانچہ داؤد ظاہری نے ایسی صورت میں بھی جس میں پانی کے استعمال سے نقصان نہ ہو تیمم کرنے کو جائز کہا ہے، جیسے کہ درد سر وغیرہ حق بات یہ ہے کہ اس جگہ تیمم کی بنیاد حد اور تنگی پر ہے اس لئے اگر کوئی شخص کمزور ہو اس کے وضوء کرنے سے سر کے درد میں زیادہ ہو جانا یا اس کے سر کا درد سردی ہی کی وجہ سے ہو یا وضوء کرنے سے اس

کی بیماری دیر سے جانے کا احتمال ہو تو اس کے لئے تیمم کرنا جائز ہے۔

حاصل یہ ہے کہ فقہ ظاہر یہ اور ہمارے درمیان اس طرح فرق ہوا کہ وہ لوگ بیمار ہو جانے ہی سے تیمم کو جائز کہتے ہیں اور ہم لوگ صرف بیماری ہی نہیں بلکہ اس کے ساتھ تنگی اور حرج پائے جانے سے تیمم کو جائز کہتے ہیں، فافہم، م، تو امام شافعیؒ کا یہ قول جو مذکور ہوا اس کے بارے میں عینیؒ نے لکھا ہے کہ ان کا یہ قول جدید ہے مگر غیر صحیح اور غیر مشہور ہے اور ان کا قدیم قول ہمارے قول کے موافق ہے، اور شرح الوجیز میں ہے یہی قول عام اصحاب کا ہے اور یہی قول امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو مالکؒ کا بھی ہے اور حل یہ ہے کہ یہی قول اصح ہے، حاوی میں ہے کہ اصح قول جواز کا ہے اور یہی جمہور کا قول، مع، اس سے معلوم ہوا کہ اس مسئلے میں امام اعظمؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ سب کا قول ایک ہی ہے لیکن امام احمدؒ سے منع کی روایت لیکن ان کے اصح مذہب میں بھی جواز کا حکم ہے؛ واللہ اعلم، یہ ساری صورتیں بیماری کے موجود ہونے کی صورت میں ہیں۔

ولو خاف الجنب ان اغتسل ان يقتله البرد، اويمرضه، يتيم بالصعيد، وهذا اذا كان خارج المصر لما بينا ولو كان فى المصر فلا يعتبر، وله ان العجز ثابت حقيقة، فلابد من اعتباره

ترجمہ:- اور اگر کسی جنبی کو اس بات کا خوف ہو کہ غسل کرنے سے سردی اسے ہلاک کردے گی یا بیمار کر دے گی تو اسے بھی پاک زمین سے تیمم کر لینا چاہئے، یہ حکم اس وقت ہے جبکہ وہ جنبی شہر سے باہر ہو اسی مجبوری کی بناء پر جس کو ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے، لیکن اگر اس جنبی کو شہر میں ہونے کی صورت میں بھی خوف لگا ہوا ہو تو بھی امام اعظمؒ کے نزدیک یہی حکم ہے یعنی اس کو تیمم کرنا جائز ہے، برخلاف صاحبینؒ کے قول کہ یہ دونوں حضرات فرماتے ہیں کہ شہر میں ایسی حالت کا ہونا شاذ و نادر ہے اس لئے اس کا اعتبار نہیں ہوگا لیکن امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ایسا جنبی جس کو غسل کرنے سے خوف ہو حقیقت میں اس کا عاجز ہونا ثابت ہے لہٰذا اس کے عاجز ہونے کا اعتبار ضروری ہے۔

توضیح: سردی سے بیماری کے بڑھنے یا ہلاک ہونے کے خوف کی صورت میں تیمم کرنا

ولو خاف الجنب ان اغتسل ان يقتله البرد، اويمرضه، يتيم بالصعيد..... الخ

اگر جنبی کو غسل کرنے کی صورت میں اس بات کا ڈر ہو کہ سردی اسے مار ڈالے گی یا بیمار کر دے گی تو وہ شخص پاک زمین سے تیمم کر لے، بالخصوص برفستانی ملکوں میں پھر خاص کر سردی کے موسم میں اس بات کا بہت زیادہ خوف لگا رہتا ہے، یہ صورت بیماری لگ جانے کی ہے، جیسے پہلے سے بیماری جو موجود ہو اس کے بڑھ جانے اور تکلیف دینے کی تھی۔

اس جگہ اصل سوال کی چار صورتیں ہو سکتی ہیں جیسا کہ اس سے پہلے اجمالاً ذکر کیا جا چکا ہے یعنی (۱) شہر کے باہر ہو یا (۲) شہر کے اندر ہو (۳) پانی کا استعمال غسل کی صورت میں ہو (۴) وضو کی صورت میں ہو، اب بھی مذکور مسئلہ میں جنب کی تو قید لگائی یعنی غسل کی صورت ہو مگر یہ ظاہر نہیں کیا کہ شہر کے اندر ہو یا باہر ہو، اسی لئے مصنف ہدایہؒ نے فرمایا ہے هذا اذا كان الخ یہ حکم اس وقت کا ہے جنبی شخص شہر کے باہر ہو اس وجہ سے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے اس طرح پر کہ لانه يلحقه الحرج بدخول المصر یعنی اس وجہ سے تیمم مباح ہوگا کہ اس کو شہر جانے میں حرج لاحق ہوگا، عینیؒ نے ایسا ہی کہا ہے اور میرے نزدیک اس کی تفصیل یہ ہوگی کہ بیماری آجانا یا بیمار ہونا ہی حرج اور تکلیف میں مبتلاء کرنے والی چیز ہے، اور یہ تکلیف وضو کے لئے پانی کو عام قیمت سے زیادہ قیمت پر خریدنے سے بہت زیادہ تکلیف دہ ہے جبکہ اس صورت میں بھی تیمم کی اجازت دی گئی ہے تو بیماری کی زیادتی یا بیمار ہو جانے یا مر جانے کے خوف صورت میں بدرجہ اولی تیمم کرنا جائز ہوگا، پھر یہ بات بھی پہلے بتلا دی گئی ہے کہ اس صورت میں زیادہ گمان ہونا ہی حقیقت کے قائم مقام سمجھا جاتا ہے، مسئلہ کی باریکی اچھی طرح سمجھ لیں۔

خلاصہ یہ ہوا کہ اگر کسی جنبی کو شہر کے باہر پانی پانے کے لئے جان سے مارے جانے یا بیمار ہو جانے کا خوف ہو تو اسے

بالاتفاق تیمم کر لینا مباح ہو گا۔

ولو کان فی المصر فلا یعتبر، وله ان العجز ثابت حقیقة، فلابد من اعتباره.....الخ

اور اگر جنبی کو مذکور خطرہ شہر میں رہ کر پیش آئے تو بھی امام اعظمؒ کے نزدیک یہی حکم ہو گا یعنی اسے تیمم کرنا جائز ہو گا، لیکن صاحبینؒ اس کے خلاف فرماتے ہیں هما یقولان الخ وہ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ شہر میں ایسی صورت شاذ و نادر ہی ہوا کرتی ہے لہٰذا اس کے لئے تیمم جائز نہ ہو گا، صاحبینؒ کے کہنے کا مقصد یہ ہو گا کہ شہر میں گرم پانی کا حمام اور غسل خانہ ہوا کرتا ہے اسی طرح سردی سے حفاظت کا انتظام ممکن ہے اس لئے مرض کے لاحق ہونے کے خوف کا کوئی اعتبار نہ ہو گا، ورنہ عوام تیمم کا جواز پا کر غسل و وضو چھوڑ کر تیمم پر ہی اکتفاء کرتے رہیں گے، جیسا کہ صحیح بخاری میں ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا ہے کہ اگر اجازت دی جائے تو عام لوگ تھوڑی سی سردی میں بھی اس کو حیلہ اور بہانا بنالینگے لیکن حق بات یہ ہے کہ لوگوں کے حالات بہت مختلف ہوتے ہیں یہاںتک کہ بہت سے غریبوں مگر ایمانداروں کو اکثر کھانے میں روٹی بھی میسر نہیں ہوتی ہے تو وہ سردی یا گرمی سے اپنی حفاظت کا خطرہ خولہ انتظام کہاں سے کر سکیں گے۔

وله ان العجز ثابت حقیقة، فلابد من اعتباره.....الخ

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ایسے جنبی جس کو غسل سے خطرہ ہو اس کے لئے حقیقت میں عاجزی ثابت ہے اس لئے اس کے عجز کا اعتبار کرنا ضروری ہے، اگر کسی منصوص حکم میں کوئی نادر الوقوع واقعہ داخل ہو تو اسے صرف اپنی رائے سے اس منصوص سے خارج کر دینا جائز ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ بعض ملکوں اور بعض شخصوں کے لحاظ سے نادر الوقوع ہونا یقیناً مسلم ہے مگر مفلس مسلمان اور سرد ملکوں کے باشندوں کے ساتھ ایسے واقعات میں اکثر مبتلا ہوتے رہتے ہیں، اور قاضی خان نے کہا ہے کہ ایسے لوگوں کو بالاجماع تیمم کرنا جائز ہے، جیسا کہ عینیؒ میں ہے، م۔

یہ اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ حمام میں داخل ہونے کی قدرت نہیں پائی، لیکن اگر کسی طرح حمام میں داخل ہونا ممکن ہو جائے تو بالاتفاق اسے تیمم کرنا جائز نہ ہو گا، اور اگر خود بھی پانی گرم کا موقع میسر ہو جائے تو بھی تیمم کرنا جائز نہ ہو گا، السراج، لیکن اصل بنیاد جائز ہونے اور نہ ہونے کی حرج پر ہے اسی بناء پر اگر حمام میں یا کہیں بھی ہو گرم پانی کے استعمال سے بھی خوف ہو تو تیمم جائز ہو گا اور اسی پر فتویٰ ہو گا، م۔

اب چار صورتوں میں سے باقی دو صورتوں کی تفصیل یہ ہو گی کہ (۱) اگر شہر کے باہر یا مسافر کو حالت سفر میں (۲) شہر کے اندر وضو کرنے سے بیماری کے بڑھنے یا نقصان کا خوف ہو، تو کافی میں ہے کہ اگر محدث کو وضو کرنے میں یہ خوف ہو کہ سردی سے وہ ہلاک یا بیمار ہو جائے گا تو اس کو تیمم کرنا جائز ہے، اور اسی قول کو اسرار میں مختار کہا ہے، لیکن اصح قول یہ ہے کہ یہ بالاجماع جائز نہیں ہے، النہر، اور صحیح یہ ہے کہ اس کو تیمم جائز نہیں ہے الخلاصہ و قاضی خان، یہ حکم اس بناء پر ہے کہ وضو میں ایسے خوف کا اعتبار نہ ہو گا، کیونکہ تجربہ سے یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ وضو کرنے سے اتنا زیادہ نقصان نہیں ہوتا ہے، الفتح، اور حق یہ ہے کہ اگر ایسا خوف ہو اور محقق ہو تو اسی قول کو لیا جائے گا جو کافی اور اسرار میں ہے، م۔

تیمم کے جائز ہونے کی صورتیں چند ضروری مسائل

نمبر ۱۔ اگر بیمار کو اتنی طاقت نہ ہو کہ قبلہ کی طرف خود متوجہ ہو یا اس کے بستر پر نجاست موجود ہو لیکن اس سے ہٹ جانے یا بستر بدلنے کی قدرت نہ ہو، اور اس نے ایسے شخص کو پایا جو اسے قبلہ رخ کر دے یا نجاست سے ہٹا دے تو امام محمدؒ کے نزدیک اس پر یہ واجب نہیں ہے، الفتح، ع، یعنی صاحبینؒ کے نزدیک واجب ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ قول مختار وہ ہے جس کی طرف بحر الرائق میں اشارہ کیا گیا ہے کہ اگر غلام ہو تو واجب ہے مگر اس

کے علاوہ کسی دوسرے کے معاملہ میں اختلاف ہونا چاہئے، م۔
نمبر ۲۔ اسی طرح اگر اندھے نے اپنے شخص کو پایا جو اسے جمعہ کی نماز کے لئے لے جائے یا حج کو لے جائے تو بھی امام اعظمؒ کے نزدیک اس پر جمعہ یا حج فرض نہ ہوگا، نع۔
نمبر ۳۔ اور اصل یہ ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک دوسرے شخص کی قدرت کے توسط سے انسان کو قادر نہیں مانا جاتا ہے کیونکہ قادر تو ایسے شخص کو کہا جاسکتا ہے کہ جب چاہے اپنا کام خود کرسکے اور یہ بات دوسرے کے توسط سے ہونے میں نہیں پائی جاسکتی ہے، اسی لئے ہمارے نزدیک۔
نمبر ۴۔ اگر کسی بیٹے نے اپنے باپ کو اپنا مال و دولت خرچ کرنے کی پوری اجازت دے دی ہو پھر بھی اس باپ پر حج کرنا لازم نہیں آئے گا، اسی طرح اگر کسی شخص پر کوئی کفارہ ادا کرنا لازم ہو مگر وہ مفلس و محتاج ہو اسی زمانہ میں دوسرے کسی شخص نے اسے اجازت دے دی کہ وہ شخص اس کے مال سے خرچ کرسکتا ہے پھر بھی اسے اس کے مال سے کفارہ ادا کرنا لازم نہ آئے گا، مگر صاحبینؒ کے نزدیک دوسرے شخص کے سامان اور اس کی قدرت سے یہ شخص اپنی قدرت اور اپنا آلہ رکھنے کے حکم میں سمجھا جائے گا، اور صدر شہید حسام الدینؒ نے صاحبینؒ کے قول کو قبول کیا ہے، الفتح۔
یہ بات سمجھنے کی ہے کہ غیر کی مدد اور اس کے سامان سے دوسرے کی یہ حیثیت تو ضرور ہو جاتی ہے کہ اگر وہ شخص ایسے سامان سے کوئی کام کرے گا تو وہ کام ادا مان لیا جائے گا لیکن اس کی حیثیت اتنی نہیں ہو جاتی کہ خود سے اسے قادر مختار کہدیا جائے، کہ یہ بات بہت دور کی ہے، لہٰذا حق بات وہی ہوئی جو امام اعظمؒ نے فرمائی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔
نمبر ۵۔ اگر کوئی شخص از خود نماز میں کھڑے ہونے سے عاجز ہو مگر وہاں پر کوئی بھی ایسا شخص موجود ہے جو اس کے کھڑے ہو کر نماز پڑھوانے میں مدد کرسکتا ہے اس کے باوجود بالاتفاق اس پر کھڑے ہو کر نماز پڑھنا واجب نہیں ہے، وہ بیٹھ کر ہی نماز پڑھ سکتا ہے۔
نمبر ۶۔ اسی طرح اگر کوئی شخص ایسا جو اپنے پیروں سے معذور اور اپاہج ہو ایسے شخص کو پالے جو اسے لاد کر یا سوار کر کے منزل تک پہنچا سکتا ہو تو بھی بالاجماع اس پر پنجوقتی نماز کی جماعت اور جمعہ میں شرکت اور حج واجب نہیں ہے، اگرچہ بعضوں نے کہا ہے کہ اس مسئلہ میں بھی اختلاف ہے، ع، یہ بات مسلم ہے کہ عام مسلمانوں سے حرج اور تنگی کو دور کرنے کے لئے ہی تیمم کرنے کی اجازت دی گئی ہے اب اگر غیر کی مدد اور محتاجی میں بھی وضو اور غسل واجب کردیا جائے تو ظاہر ہے کہ حرج اپنی جگہ پر باقی رہے گا لہٰذا اس مسئلہ میں اصح قول امام اعظمؒ کا ہے، اسی لئے عینیؒ نے ذکر کیا ہے کہ اگر ایسے مجبور شخص کے پاس ایسا کوئی شخص موجود ہو جو پانی استعمال کرانے میں اس کا مددگار ہو تو صاحبینؒ کے نزدیک اسے تیمم کرنا جائز نہ ہوگا، اور اگر مددگار شخص اس کا اپنا غلام ہو تو مشائخ نے امام اعظمؒ کے قول پر اختلاف کیا ہے، ع۔
مذہب مختار یہ ہے کہ غلام پر اپنے آقا کی خدمت بجا آوری واجب ہے، اور خدمت میں سب سے بہتر ایسی خدمت سمجھی جائے گی جو آخرت میں کام آئے لہٰذا ایسے شخص کو اپنے غلام سے وضو کی خدمت لینی چاہئے اور تیمم نہیں کرنا چاہئے کہ تیمم کرنا جائز نہ ہوگا، م، ایک قول یہ بھی ہے کہ اگر مدد کرنے والا شخص کسی عوض کے بغیر مدد کرتا ہو تو بالاتفاق تیمم کرنا جائز نہ ہوگا، ع۔
میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ کہا گیا ہے کہ اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ یہ قول ضعیف ہے اور صحیح یہ ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک جائز ہے، م۔
اور اگر مدد کرنے والا اجرت پر مل جائے تو بھی امام اعظمؒ کے نزدیک تیمم جائز ہوگا خواہ وہ تھوڑی اجرت چاہتا ہو یا زیادہ، اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ چوتھائی درہم تک اگر اجرت چاہتا ہو تو تیمم کرلے، ع، یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ بحر الرائق کے

حوالہ سے در مختار میں ہے کہ اگر مددگار اپنی اجرت عام اجرت کے مطابق مانگتا ہو (زیادہ نہ مانگتا ہو) اور اسے بھی بآسانی دینے کی صلاحیت ہو تو اجرت دے کر وضو کر لے اور تیمم نہ کرے، یہ باتیں صاحبینؒ کے مذہب مختار میں ہیں لہٰذا احتیاطاً اسی پر فتویٰ دینا چاہئے، لیکن اصح قول امام اعظمؒ کا ہے جیسا کہ پہلے معلوم ہو چکا ہے، م۔

ایسا شخص جو مسافر ہو یا شہر سے باہر ہو اور اس کے پاس پانی نہ ہو جب بھی اس کے لئے اپنی اہلیہ اور باندی سے مجامعت کرنی جائز ہے، (غسل کے لئے پانی نہ ہونے سے کوئی حرج نہ ہوگا اس کے لئے تیمم کر لینا کافی ہوگا) عام علماء کا یہ متفقہ فیصلہ ہے، ع۔

نمبر ۸۔ اگر کسی شخص کے پاس مال موجود ہو مگر ساتھ میں نہ ہو (بلکہ گھر میں ہو) تو پانی گرم کرنے کے واسطے ادھار لے سکتا ہے، ورنہ نہیں، د۔

نمبر ۹۔ اگر کسی مسافر کو یا شہر سے باہر شخص کو اس بات کا خوف ہو کہ پانی کے لئے نکلنے سے ہی سامنے درندہ ہوگا یا کوئی دشمن انسان ہوگا جس سے جان کا شدید خطرہ ہوگا، یا پیچھے سے مال ضائع ہو جانے کا ڈر ہو تو وہ تیمم کر سکتا ہے، العنایہ۔

نمبر ۱۰۔ اسی طرح پانی لینے میں اگر سانپ یا آگ کا خطرہ ہو تو تیمم کر سکتا ہے، التبیین۔

نمبر ۱۱۔ یا اس جگہ پر چور، ڈکیت یا موذی اور ظالم کا خوف ہو (تب بھی تیمم کر سکتا ہے) القنیہ، ع۔

نمبر ۱۲۔ یا عورت کو اس بات کا خطرہ ہو کہ راستہ میں کوئی فاسق و فاجر اس پر دست درازی کرے گا، البحر، النہر۔

نمبر ۱۳۔ اور مصفٰی میں ہے کہ کسی کی امانت وغیرہ کے ضائع ہونے کا خطرہ ہو یا اس بات کا خطرہ ہو کہ اس کا قرض خواہ اسے گرفتار کر لے گا حالانکہ یہ شخص اپنی حقیقی مالی مجبوری کی وجہ سے قرض کی واپسی سے مجبور ہو، الزاہدی، الکفایہ۔

نمبر ۱۴۔ یا اپنی جان پر یا اپنے قافلہ میں سے کسی کی پیاس کی زیادتی کی وجہ سے جان کا خطرہ ہو اس وقت جبکہ اپنا پانی وضو وغیرہ میں خرچ کر ڈالے گا۔

نمبر ۱۵۔ اسی طرح اپنے جانور کی ہلاکت کی وجہ سے جان کا خطرہ ہو اگرچہ اس کا اپنا کتا ہی کیوں نہ ہو، اگرچہ فی الحال خطرہ ہو یا آئندہ خطرہ ہو، السراج، لیکن جانور کا خطرہ اس وقت معتبر ہوگا جبکہ وضو کے مستعمل پانی کو کسی برتن میں محفوظ کر لینے کا سامان نہ ہو کیونکہ ایسے مستعمل پانی کو دوبارہ جانور کو پلایا بھی جا سکتا ہے کہ وہ پاک ہی ہوتا ہے؛ جیسا کہ ابن کمال پاشا نے اس مسئلہ کو تصریح کے ساتھ بیان کیا ہے، نمبر ۱۶۔ اسی طرح اگر آٹا گوندھنے کے لئے پانی کی ضرورت ہونے والی ہو مگر شوربہ کے لئے اس وقت پانی استعمال کر کے تیمم کرنے کی اجازت نہ ہوگی، سراج۔

نمبر ۱۷۔ اسی طرح جب حقیقی نجاست دور کرنے کی ضرورت ہو جیسا کہ البحر کے حوالہ سے گذر گیا ہے۔

نمبر ۱۸۔ پھر ان صورتوں میں جن میں بندہ کے خوف سے تیمم کر کے نماز پڑھی ہو اگر اطمینان کی صورت میں وضو کر کے اسی نماز کا اعادہ کر سکتا ہو تو اعادہ کرے ورنہ نہیں۔ کیونکہ یہ عذر منجانب اللہ تعالیٰ ہے، اس کا اپنا اختیار کردہ نہیں ہے۔

نمبر ۱۹۔ اگر کسی کے بدن پر چیچک یا زخم ہو اور غسل جنابت فرض ہو جائے تو بدن کے زیادہ حصوں یا وضو کے زیادہ اعضاء کا اعتبار کرنا ہوگا، یعنی جب بیماری کے زیادہ ہو جانے کا ڈر نہ ہو تو اکثر تندرست حصہ کو دھوئے اور زخمی حصہ پر اگر مسح کرنا ممکن ہو ورنہ اس کی اوپر کی پٹی پر خواہ لکڑی کی ہو یا کپڑے کی ہو اس پر مسح کرے۔

نمبر ۲۰۔ اور اس کے بعد پھر تیمم کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے، اور اگر صرف نصف بدن تندرست ہو تو صحیح قول یہ ہے کہ تیمم کر لے، م، الخلاصہ والمحیط۔

نمبر ۲۱۔ اور جمع العلوم میں ہے کہ پسوؤں اور مچھروں کی زیادتی سے گاؤں کے اوپر تیمم کرنا جائز ہے، اسی طرح سخت بارش یا سخت گرمی کے موقع پر بھی تیمم کرنا جائز ہے، الزاہدی، الکفایہ۔

نمبر ۲۲۔ اگر پانی نکالنے کا سامان نہ ہو تو بھی تیمم کرنا جائز ہے، ف۔

نمبر ۲۳۔ وہ لوگ جن کی زندگی اکثر اوقات شکار کرنے پر گذرتی ہوں اور اکثر ذریعہ معاش بھی شکار ہی ہو وہ اگر اس غرض سے کتے پالیں تو ان کے لئے کتے پالنا جائز ہے، اسی طرح اپنے جانوروں اور کھیتوں کی حفاظت اور درندے، جنگلی جانوروں اور چوروں سے حفاظت کے لئے بھی کتے پالنا جائز ہے، اسی طرح ایسے کتوں کو خریدنا اور بیچنا بھی جائز ہے۔

نمبر ۲۴۔ اور کتوں کو محض شوق سے یا دوسرے ناجائز مقصد کے لئے پالنا حرام ہے، صحیح حدیث میں ہے کہ ایسے کتے پالنے والے کی ہر روز پانچ نیکیاں کم ہوتی ہیں۔

نمبر ۲۵۔ ابھی کچھ اوپر جو یہ بیان کیا گیا ہے کہ اپنا وضو نہ کر کے اس پانی سے اپنے کتے کو پلا کر خود تیمم کر لینا کافی ہے، تو سراج میں یہ قید لگائی ہے کہ اس کا مقصد یہ ہے کہ وہ کتا شکار کے لئے یا جانوروں کی حفاظت کے لئے ہو، اور در مختار میں اس قسم کی کوئی قید نہیں لگائی ہے، بلکہ مطلقاً بیان کیا ہے کہ اپنے کتے کی پیاس کا خوف ہو، اور یہی اصح ہے، واللہ اعلم، م۔

نمبر ۲۶۔ اگر مسافر کے پاس کنوئیں سے پانی نکالنے کے لئے ڈول نہ ہو یا رسی نہ ہو تو بھی تیمم کر سکتا ہے، قاضی خان، حاصل یہ ہے کہ پانی نکالنے کا سامان پاک اور صاف نہ ہو تو تیمم کر سکتا ہے اور اگر رومال یا پگڑی یا گھاس کے گٹھے سے بھی اگرچہ تھوڑا تھوڑا ہی پانی نکالنا ممکن ہو تو تیمم کرنا جائز نہ ہوگا، اگرچہ لٹکانے سے ان چیزوں کے خراب ہونے کا احتمال ہو اور اگر رومال وغیرہ کے پھاڑنے کے بغیر پانی نہ نکلتا ہو تو ایسی صورت میں صرف اتنی قیمت کا نقصان برداشت کر لے جتنا عام حالت میں اتنے پانی کی قیمت ہوتی ہو، یا پانی کے لئے کنوئیں میں اترنے والا عام دستور میں اتنی اجرت مانگتا ہو، البحر، طحاویؒ نے کہا ہے کہ ہمارے نزدیک یہ مسئلہ اس طرح کھل کر نہیں بیان کیا گیا ہے، بلکہ شافعیہ کے ہاں بیان کیا گیا ہے، توشیح میں کہا ہے کہ مسئلہ ہمارے قواعد کے موافق ہے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ مذکور مسئلہ میں جو نقصان برداشت کرنا بیان کیا گیا ہے اس میں ہمیں تامل ہے، قاضی خان میں ہے کہ مشائخ نے کہا ہے کہ رسی نہ ہونے کی صورت میں اس وقت تیمم کرنا صحیح ہوگا جبکہ ساتھ میں پگڑی وغیرہ نہ ہو، اور اگر ہو تو تیمم کرنا صحیح نہ ہوگا۔

نمبر ۲۷۔ اگر مسافر کے ساتھی کے پاس اس مسافر کا اپنا ڈول ہو، اور ڈول کے مطالبہ پر اس نے کہا کہ میں اپنی ضرورت پوری کر کے ڈول واپس کر دوں گا تو مستحب یہ ہے کہ اس کا انتظار کر کے وضو کرے اور اگر انتظار نہ کر کے تیمم کے ساتھ نماز پڑھ لی تو نماز جائز ہوگی، انتہی۔

نمبر ۲۸۔ اگر کوئی شخص ایسی نہر کے پاس ہو جس کا پانی جما ہوا ہو اور اس شخص کے پاس ایسا کوئی سامان موجود ہو جس کے ذریعہ جمے ہوئے پانی کو کاٹ کر نیچے سے وضو کے لئے پانی نکال سکتا ہو تو پانی نکال کر وضو کر لے اور تیمم نہ کرے، اگرچہ یہ بھی کہا گیا ہے کہ اسے تیمم کرنا جائز ہوگا۔

نمبر ۲۹۔ اسی طرح اگر نہر میں برف جمی ہوئی ہو اور اس کے پگھلانے کا سامان موجود ہو تو ظاہر قول اول ہے یعنی تیمم نہ کرے، البحر۔

نمبر ۳۰۔ اگر کسی مسلمان قیدی کو کفار نے دار الحرب میں روک لیا اور اس نے تیمم کر کے اشارہ سے نماز پڑھ لی تو اسے چاہئے کہ وہاں سے نکل کر وضو کر کے نماز کا اعادہ کر لے۔

نمبر ۳۱۔ اگر کسی نے ایک شخص سے کہا کہ اگر تم نے وضو کیا تو میں تمہیں قتل کر دوں گا یا قید خانہ میں ڈال دوں گا تو اسے چاہئے کہ وقتی طور سے تیمم کر کے نماز پڑھ لے، مگر اطمینان کے بعد نماز کا اعادہ کر لے، قاضی خان و محیط السرخسی۔

نمبر ۳۲۔ اس جگہ اصل مسئلہ یہ ہے کہ اگر بغیر جان یا مال کے نقصان کے پانی کا استعمال ممکن ہو تو پانی استعمال کرنا واجب

ہے، لیکن اگر عام قیمت سے زیادہ میں پانی ملتا ہو تو یہ ضرر شمار ہوگا، البحر، عام قیمت سے اگر دوگنی قیمت پر ملتا ہو تو ضرور شمار ہوگا اور تھوڑے سے نقصان کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، یہی صحیح ہے، ایسا ہی الکافی، الفتح اور الخلاصہ میں ہے، م، آئندہ تیمم کی کیفیت کا بیان شروع ہوگا۔

والتيمم ضربتان، يمسح باحدهما وجهه، وبالاخرى يديه الى المرفقين، لقوله عليه السلام: التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين

ترجمہ:- اور تیمم ایسی دو ضربیں ہیں جن میں پہلے سے اپنے چہرہ پر مسح کرے اور دوسرے سے اپنے دونوں ہاتھوں پر کہنیوں سمیت مسح کرے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے تیمم دو ضرب ہیں ایک چہرہ کے لئے اور دوسری دونوں ہاتھوں کے لئے ہے۔

توضیح:- کتنی مرتبے ہاتھ مارنے چاہئے، اور کن اعضاء پر تیمم کیا جائے

التيمم ضربتان يمسح باحدهما وجهه، وبالاخرى يديه الى المرفقين...... الخ

تیمم کی دو ضربیں ہیں، امام شافعیؒ کا یہی قول جدید ہے اسی طرح امام ثوریؒ، نخعی، حسن، ابن قانع، لیث، اوزاعی، حکم، اسمٰعیل اور ایک قول امام مالکؒ کا ہے، اور امام مالکؒ واحمدؒ نے فرمایا ہے کہ ایک ضرب چہرہ کے لئے اور ایک ضرب ہاتھ کے لئے پہونچوں تک ہے، اور ابن عبد البرؒ نے کہا ہے کہ پہونچوں تک بطور فرض اور کہنیوں تک مختار ہے، اور ابن قدامہؒ نے مغنی میں کہا ہے کہ امام احمدؒ سے ایک ضرب مسنون اور کافی دو ضرب ہیں، اور قاضیؒ نے کہا ہے کہ دو ضرب کمال ہیں، مع، اور مشہور اہل حدیث سے ایک ضرب چہرہ اور ہاتھوں کے پہونچوں تک کے لئے ہے، لیکن یہ بات ثابت ہوگئی ہے کہ چاروں مشہور ائمہ قول مختار کے مطابق اس بات پر متفق ہیں کہ ضرب دو ہی ہیں اور ہاتھوں کا مسح پہونچوں تک نہیں بلکہ کہنیوں تک ہے، سوائے امام احمدؒ کی ایک روایت کے، واللہ اعلم، اور احوط بھی یہی ہے کہ دو ضرب ہیں۔

يمسح باحدهما وجهه، وبالاخرى يديه الى المرفقين.....الخ

ایک ضرب سے اپنے چہرہ کو اور دوسری ضرب سے اپنے دونوں ہاتھوں کو کہنیوں تک مسح کرنا چاہئے، لیکن اس ترتیب سے مسح ہو کہ پہلے بائیں ہاتھ سے دائیں ہاتھ پر مسح کرے پھر دائیں ہاتھ سے بائیں ہاتھ پر مسح کرے کہ یہ مسنون یا مستحب ہے، یہ مذکور مسئلہ اس صورت میں ہے کہ خود مسح کر رہا ہو کہ دو ہی ضرب ہوں گے، نیز اگر مسح کرنے والے کی انگلیوں کے درمیان غبار داخل نہ ہو تو تیسری ضرب کی ضرورت نہیں ہے سوائے ایک روایت کے جو امام محمدؒ سے منقول ہے، لیکن اگر کسی دوسرے کو تیمم کراتا ہو تو قہستانیؒ نے جامع الرموز میں لکھا ہے کہ تین ضربیں ہوں گی، ایک سے چہرہ دوسری سے دایاں ہاتھ اور تیسری سے بایاں ہاتھ کا مسح کیا جائے، لیکن یہ قول ظاہر معتبر روایتوں کے مخالف ہے کیونکہ ان میں دو ہی ضرب کا ذکر ہے خواہ انسان خود تیمم کرتا ہو یا دوسرے کو تیمم کرا رہا ہو، اور اسی قول پر اعتماد ہے، م۔

اور تیمم کی شرط

حقیقت میں یہ ہے کہ تیمم کرنے والے کی طرف سے عمل پایا جائے خواہ ضرب کا ہو یا مسح کا یا کسی اور طرح پر ہو، البحر، تاج الشریعہؒ نے کہا ہے کہ مصنف ہدایہؒ نے لفظ ضرب کا حدیث سے تبرک حاصل کرنے کے لئے ذکر کیا ہے، کیونکہ عام روایتوں میں اس موقع پر لفظ ضرب ہی ذکر کیا گیا ہے، مع۔

لقوله عليه السلام: التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين.....الخ

اس دلیل کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تیمم دو ضرب ہیں ایک ضرب چہرہ پر مسح کرنے کے لئے اور ایک

ضرب دونوں ہاتھوں پر مسح کے لئے ہے، حدیث مذکورہ الفاظ سے دار قطنی اور حاکمؒ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے، پھر حاکمؒ نے روایت کے بعد سکوت اختیار کیا اور کہا ہے کہ میں نہیں جانتا ہوں کہ علی بن ظبیان کے ماسوا اس روایت کو کسی نے مرفوعاً ذکر کیا ہو، یہ روای صدوق ہیں اور یحییٰ بن سعید القطان و ہشیم وغیرہ نے اس روایت کو ابن عمرؓ پر موقوف کیا ہے، اور دار قطنیؒ نے موقوف کو ہی صواب کہا ہے، انتہی، اور ابن عدیؒ نے نسائی اور ابن معین سے ابن ظبیان کی تضعیف نقل کی ہے، مالکؒ نے نافع سے یہی موقوف روایت نقل کی ہے، اور ابن عدیؒ نے بھی موقوف کو صواب کہا ہے، اور ابو داؤد نے علی بن ظبیان کے متعلق کہا ہے کہ وہ کچھ نہیں ہے، اور نسائی اور ابو حاتم نے بھی ایسا ہی کہا ہے، اور ابو زرعہ نے کہا ہے کہ یہ روایت اور بے اصل ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ حاکم نے اس روایت کی توثیق کی ہے، اس حدیث کی مذکور سند کے علاوہ دو سندیں اور بھی ہیں جو اس کی تائید کرتی ہیں، مع، اور حضرت جابرؓ کی روایت قوی ہے جس کی سند اس طرح ہے **عثمان بن محمد الانماطی عن حرمی بن عمارہ عن عزرہ بن ثابت عن ابی الزبیر عن جابرؓ عن النبی ﷺ قال التیمم ضربتان ضربة للوجه و ضربة للذراعین الی المرفقین**، یعنی تیمم دو ضرب ہیں ایک ضرب چہرہ (پر مسح) کے واسطے اور ایک ضرب دونوں ہاتھوں کی کہنیوں تک کے واسطے ہے، حاکم نے اس کے بارے میں کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہے، اور دار قطنی نے کہا ہے کہ اس کے سارے راوی ثقہ ہیں، ابن الجوزیؒ نے کہا ہے کہ عثمان بن محمد کے بارے میں کلام کیا گیا ہے، صاحب التنقیح نے اس کلام کا رد کرتے ہوئے کہا ہے کہ خود یہ کلام مقبول نہیں ہے کیونکہ اس میں یہ بات نہیں بتلائی گئی ہے کہ کس نے کلام کیا ہے حالانکہ اس راوی سے ابوداؤد اور ابو بکر بن ابی عاصم نے بھی روایت کی ہے، اور ابن ابی حاتم نے اس پر بغیر جرح کئے ان سے روایت کیا ہے، ت، د، ع، اور ابن حجرؒ نے تقریب میں کہا ہے کہ راوی مقبول ہے اور بلوغ المرام میں اس کی اسناد کو حسن کہا ہے، م۔

اور بزار کی وہ حدیث جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہے اور طبرانی کی وہ روایت جو حضرت ابو امامہ سے اس کتاب میں متن کے جن الفاظ سے منقول ہے اس کی مؤید ہے، اس کے علاوہ اور بھی کئی آثار اس میں موجود ہیں، اور طحاویؒ نے شعبیؒ سے مرسل اور ابن عمرؓ سے چار صحیح سندوں سے موقوفاً روایت کیا ہے، فع، اور عمار بن یاسرؓ کی وہ حدیث جو صحیحین میں بہت سی سندوں سے ہے اسی طرح ابو موسیٰ اشعریؓ کی حدیث بھی صحیحین اور سنن میں موجود ہے، البتہ اس میں بجائے دو ضرب کے ایک ہی ضرب چہرہ اور دونوں ہاتھوں کے پہونچوں تک کے لئے مذکور ہے، اور شرح سفر السعادۃ میں شیخ دہلویؒ نے لکھا ہے کہ تیمم میں احادیث باہم متعارض و مخالف ہیں، بعض میں ایک ضرب اور بعض میں دو ضرب اور بعض میں صرف بغیر تعداد کے مذکور ہوئے، اور بعض میں پہونچوں تک اور بعض میں کہنیوں تک اور بعض میں صرف ہاتھ کا لفظ مذکور ہے، لیکن دو ضرب اور کہنیوں تک لینے میں اس حدیث کے ذریعہ ساری حدیثوں پر عمل ہو جاتا ہے اور یہی بہت احوط اور احتیاط کے لائق ہے، ملخصاً۔

یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ فرض کے لئے قطعی الثبوت ہونا چاہئے جبکہ یہاں (اختلاف روایت کی وجہ سے) ثبوت ظنی ہو رہا ہے، اگر یہ کہا جائے کہ احادیث میں "دونوں ہاتھ" کا جملہ آیا ہے اس سے تو اس بات کی تصریح ہوتی ہے کہ پہونچوں تک نہ ہو، جواب یہ ہے کہ "ہاتھ" سے قرآن پاک میں پہونچا بھی مراد لیا گیا ہے جیسا کہ چور کی سزا میں ﴿فاقطعوا ایدیهما﴾ چور خواہ مرد ہو یا عورت کے دونوں ہاتھ کاٹ ڈالو، حالانکہ اس سے یہ بات مسلم ہے کہ پہنچے ہی مراد ہیں، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے اسی طرح دوسری احادیث میں کہنیوں تک کی تصریح ہے جیسا کہ حضرت جابرؓ کی وہ حدیث جس کی سند حسن ہے گذر چکی ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ پہونچوں تک ہی مسح کرنا فرض ہے البتہ کہنیوں تک ہی عمل کیا جاتا ہے، اس پر ہماری طرف سے یہ کہا جاتا ہے کہ ہمارے اطمینان کے لئے یہی بات بہت کافی ہے کہ جس فرض پر عمل ہے وہ کہنیوں تک ہی ہے اور یہی ہمارا مدعی ہے، م، اور حضرت عمارؓ کی حدیث کو بھی اسی پر محمول کرتے ہیں جس میں اسطرح کہا

گیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مجھے فرمایا کہ تمہیں تو تیمم کے وقت اتنا سا کام کافی تھا کہ اس طرح کر لیتے، اس کے بعد آپ نے یہ عمل کر کے دکھایا کہ آپ نے دونوں ہاتھ زمینوں پر مار کر دائیں کو بائیں پر اور ظاہر ہتھیلیوں پر اور اپنے چہرہ پر مسح کیا اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ دونوں ہتھیلیوں سے دونوں ہاتھ مراد ہیں کیونکہ عموماً کل پر جزء کا اطلاق ہوتا رہتا ہے اسی طرح یہاں بھی ہوا ہے، یا یہ مطلب ہے کہ ظاہر ہتھیلیوں پر مع باقی ہتھیلیوں کے مسح کیا، ان باتوں کے علاوہ اکثر امت کا عمل یعنی کہنیوں تک مسح کرنا اس بات کو ترجیح دیتا ہے کہ کہنیوں تک کی حدیث پر ہی عمل ہونا چاہئے، مف۔

پھر اگر یہ کہا جائے کہ حضرت عمارؓ کی حدیث تو ہتھیلیوں کی تصریح کرتی ہے اور اگر کہنیوں تک کا کسی طرح ثبوت ہو بھی تو اس پر عمل شاید مستحب ہو کیونکہ اگر واجب ہوتا تو اس پر عمل ترک نہ کرتے، جواب یہ ہوگا کہ شاید ہتھیلیوں سے مراد معہود وضوء ہو یعنی جتنا بھی عموماً وضو میں دھویا جاتا ہے یعنی کہنیوں تک وہیں تک اس تیمم میں بھی ہو۔

پھر اگر یہ اعتراض ہو کہ دار قطنی کی روایت میں صاف طریقہ یہ بیان ہے کہ مسح کرو اپنے چہرہ پر اور اپنی ہتھیلیوں پر پہونچوں تک، لہٰذا کور صحیح درست نہیں ہوئی، تو اس کا بھی اس طرح جواب دوں گا کہ ابراہیم بن طہمان کے ماسوا کسی نے بھی یہ روایت مرفوعاً بیان نہیں کی ہے، اور شعبہ اور زائدہ وغیرہما نے توقف کیا ہے، مع۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس موقع پر موقوف بھی مرفوع کے حکم میں ہے، اس طرح حجت جدل ہو جائے گی، فافہم، خطابیؒ نے کہا ہے کہ روایت کے لحاظ سے صرف پہونچوں تک اکتفاء کرنا اصح ہے، لیکن کہنیوں تک مسح کرنے کو واجب ماننا اصول سے زیادہ مناسب اور قیاس کے اعتبار سے زیادہ صحیح ہے، ع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ حافظ ابن حجرؒ نے بھی اسی طرح پہونچوں تک کے قول کو دلیل کے اعتبار سے قوی کہا ہے، اسی طرح بحر العلوم لکھنویؒ نے بھی ارکان اربعہ میں اسی قول کو قوی کہا ہے، مگر قیاسی دلیل اور احتیاط کا تقاضا ہے کہ کہنیوں تک ہی عمل ہو، اور احتیاط پر عمل واجب ہوتا ہے، م، عینیؒ نے کہا ہے کہ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے وضو میں سے پورے اعضاء سر اور پیر پر مسح ساقط کر دیا لہٰذا تیمم میں اب دو اعضاء یعنی چہرہ اور ہاتھ پورے باقی رہ گئے جن پر مسح کرنا چاہئے، مع، یعنی وضو اصل ہے اور تیمم خلیفہ ہے حذف کے بعد جتنا باقی رہا وہ اصل کے موافق باقی رہا، لیکن تیمم تو اصل وضو سے نیت وغیرہ میں مختلف ہے کہ تیمم میں نیت فرض ہے مگر وضوء میں سنت ہے، فافہم۔

وينفض يديه بقدر ما يتناثر التراب لئلا يصير مثلة.....الخ

ترجمہ: اور اپنے دونوں ہاتھ اتنا جھاڑ دے کہ مٹی جتنی گر سکتی ہو گر جائے تاکہ مثلہ اور بد صورتی نہ ہو اور استیعاب تیمم یعنی پورے عضو پر بھرپور مسح کرنا ضروری ہے، یہی ظاہر الروایۃ ہے، کیونکہ تیمم وضوء کے قائم مقام ہے، اسی لئے فقہاء نے کہا ہے کہ انگلیوں میں خلال کرے اور انگوٹھی کو نکال لے تاکہ اس پر پورا مسح ہو سکے۔

توضیح: ہاتھ جھاڑنا، استیعاب، انگلیوں کا خلال، انگوٹھی نکال ڈالنا، عذار کا مسح، پہونچے تک ہاتھ کٹے کا تیمم

وينفض يديه بقدر ما يتناثر التراب لئلا يصير مثلة.....الخ

تیمم کے لئے پہلی مرتبہ ہاتھ میں مٹی مارنے کے بعد اتنے جھاڑے اور پھونک لے کہ ہاتھ پر لگا ہوا زائد گرد و غبار اڑ جائے اور منہ پر مسح کرنے کے بعد مثلہ کی طرح بد شکل نہ ہو جائے، زاد میں ہے کہ احوط یہ ہے کہ ایک بار دونوں ہاتھوں کو مار کر جھاڑ لے تاکہ خاک جھڑ جائے پھر اس ہاتھ سے چہرہ پر مسح کرے پھر دوبارہ ہاتھ مار کر جھاڑ لے اور بائیں ہاتھ کی انگلیوں سے دائیں ہاتھ کے ظاہر پر انگلیوں کے پوروں سے کہنیوں تک مسح کرے، پھر بائیں ہتھیلی انگوٹھے سمیت کو دائیں ہاتھ کے اندر پہونچے تک پھیرے، پھر دائیں ہاتھ سے بائیں ہاتھ کے ساتھ اسی طرح کرے، اور بعض مشائخ نے تین انگلیوں سے اوپر اور

کلمہ کی انگلی وانگوٹھے و ہتھیلی سے اندر مسح قرار دیا ہے، اور محیط میں ہے کہ تین انگلیوں سے کم مسح کرنا جائز نہیں ہے، جیسا کہ سر اور موزہ کے مسح کا حکم ہے۔

اور محیط میں ہے کہ اس طرح مسح کرے کہ کچھ باقی نہ رہے، اگرچہ تھوڑا ہی ہو، اور دونوں نتھنوں کے درمیان کی جو جگہ ہے (وتر) اس پر بھی مسح کر لے، اور ذخیرہ میں ہے کہ اصح یہ ہے کہ ظاہر ہتھیلی اور باطن ہتھیلی کو زمین پر مارے، صلوۃ الاصل میں ہے کہ ظاہر الروایہ میں ہر بار جب بھی ہاتھ اٹھائے تو ایک بار جھاڑ لے، اور نوادر میں ہے کہ اگر انگلیوں کے درمیان غبار نہ آیا تو تیسری ضرب واجب ہے، مبسوط میں ہے کہ وضوء کی طرح اس میں بھی بسم اللہ پڑھنا مستحب ہے، فتاویٰ قاضی خان میں ہے کہ ہتھیلی کے مسح کرنے میں اختلاف ہے، اور اصح یہ ہے کہ اس کو مسح نہ کرے، نوویؒ نے اپنے مذہب میں کہا ہے کہ تیمم میں دو چیزیں شرط نہیں ہیں، بلکہ واجب یہ ہے کہ چہرہ اور دونوں ہاتوں پر خاک پہونچ جائے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ ہمارے نزدیک اگر ایک بار ہاتھ مار کر ایسا کیا تو تیمم صحیح نہ ہوگا جیسا کہ قاضی خان میں ہے، امام محمدؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ کسی نے ایک عالم سے دریافت کر کے پہونچوں تک تیمم کیا اور وتر ایک رکعت پڑھی، پھر اس کا یہ اعتقاد ہو گیا کہ تیمم کہنیوں تک اور وتر کی تین رکعتیں ہیں تو جتنی نمازیں اس سے پہلے وہ پڑھ چکا ہے ان کا اعادہ لازم نہ ہوگا، کیونکہ یہ مسائل اجتہادی ہیں۔

اور اگر بغیر پوچھے ایسا کیا ہو تو اعادہ کرنا ہوگا، مبسوط میں ضرب کا لفظ ذکر نہ کر کے مذکورہ حالت لکھدی ہے کہ زمین پر ہاتھ رکھے، مع، لیکن فقہاء کا یہ قول کہ التیمم ضربتان زیادہ مفید ہے کیونکہ اس سے یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ ضرب (زمین پر ہاتھ مارنا) رکن تیمم ہے، اسی بناء پر اگر ضرب کے فوراً بعد مسح کرنے سے پہلے حدث ہو گیا تو اس ضرب سے مسح کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ وہ رکن تھا، اس کی مثال ایسی ہو گئی جیسے وضو کرتے ہوئے کچھ عضو کے دھو لینے کے بعد حدث ہو گیا تو پہلا عمل باطل ہو جائے گا اور از سر نو وضو کرنا ہوگا، یہی قول امام السید ابو شجاع کا ہے، اور امام اسبیجابیؒ نے کہا ہے کہ مذکورہ پہلے ضرب سے مسح کرنا جائز ہوگا، جیسے وضو کے لئے کسی نے پانی لیا اس کے بعد اسے حدث ہو گیا اس کے بعد اس نے پانی استعمال کیا۔

اور خلاصہ میں کہا ہے کہ اصح یہ ہے کہ یہ خاک استعمال نہ کرے، یہی بات شمس الائمہ حلوائیؒ نے کہی ہے؛ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ اسی بناء پر فقہاء نے جو یہ تصریح کی ہے کہ اگر ہوا سے کسی کے چہرہ اور ہاتھوں پر غبار پڑ گیا، اور اس نے تیمم کی نیت سے ان پر مسح کر لیا تو تیمم درست ہو جائے گا، اور اگر مسح نہیں کیا تو تیمم صحیح نہ ہوگا، اس قول کے متعلق یا تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ صرف ان ہی لوگوں کا قول ہے جو ضرب (ہاتھ مارنے) کو رکن نہیں مانتے ہیں، اور یا یہ کہا جائے کہ اس جگہ ضرب سے مراد عام ہے کہ خواہ زمین پر ہو یا چہرہ پر ہو، الفتح، لیکن یہ تاویل دوسری صورت میں درست نہیں ہو سکتی ہے جو خلاصہ وغیرہ میں ہے کہ اگر تیمم کرنے والے نے اپنا چہرہ جہاں غبار ہے ہلایا یا داخل کیا اور تیمم کی نیت کی تھی تو ظاہر تیمم جائز ہوگا، جیسا کہ البحر میں ہے، اور اس سے پہلے یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ مبسوط اصل میں ضرب کا ذکر ہی نہیں ہے بلکہ اس کی جگہ وضع (کالفظ مذکور ہے، اسی لئے بحر الرائق و، غیرہ میں ذکر کیا ہے کہ تیمم میں شرط وجود الفعل ہے خواہ ضرب ہو یا اس کے قائم مقام کوئی دوسرا عمل ہو، م، اور اس کے بارے میں تحقیق جو غایۃ البیان اور فتح القدیر میں ہے کہ قرآن پاک میں تیمم کے لئے **فامسحوا** کہہ کر صرف مسح کا حکم دیا گیا ہے اس سے زیادہ اور کچھ نہیں ہے لہٰذا تیمم کے معنی میں شرعاً زمین پر ہاتھ مارنے کا تقاضا معتبر نہیں ہے، اور حدیث میں التیمم ضربتان کہہ کر جو ضرب کا تذکر کیا گیا ہے وہ اکثری عادت کے طور پر ہے کہ عادۃً اسی طرح تیمم کیا جاتا ہے، انتہی، الفتح، اور اسی ضرب کو اختیار کر کے درمختار میں مسائل متفرع کئے گئے ہیں۔

لیکن انتہائی تعجب خیز بات یہ ہے کہ مصنفؒ کے قول بصفۃ مخصوصۃ کے تحت ابتداء کتاب میں کہا ہے کہ ضربتان کا رکن ہونا ہی اصح اور احوط ہے، اور یہ بھی لکھا ہے کہ تیمم کے رکن دو ہیں دو ضرب اور استیعاب، م۔

ولا بد من الاستیعاب...... الخ

اور استیعاب تیمم یعنی تمام عضو کو بھرپور مسح کرنا ضروری ہے یہی ظاہر الروایۃ ہے، یہانتک کہ اگر ایک بال بھی مسح سے چھوٹ گیا تو جائز نہ ہوگا، د، کیونکہ تیمم وضو کے قائم مقام ہے، اور وضو میں بھی استیعاب شرط ہے۔

ولہٰذا قالوا...... الخ

چونکہ استیعاب شرط ہے اسی لئے فقہاء نے کہا ہے کہ انگلیوں کے درمیان خلال کرنا اور انگوٹھی کو اتار لینا چاہئے تاکہ بھرپور مسح ہو سکے، اسی طرح عورت کنگن کو بھی حرکت دے، اور اسی پر فتویٰ دینا چاہئے، د، امام محمدؒ سے روایت ہے کہ انگلیوں میں خلال کے لئے تیسری ضرب کی ضرورت ہے، لیکن یہ بات نص کے خلاف ہے اور تخلیل کا مقصد اسی پر موقوف نہیں ہے، الفتح، یہاں سے معلوم ہوا کہ قہستانیؒ کی روایت جو در مختار میں مذکور ہے کہ دوسرے کو مسح کرانے میں تین ضرب کی ضرورت ہے، یہ روایت ضعیف ہے، اور تعجب اس بات پر بھی ہے کہ خود در مختار میں بضربتین کی تفصیل میں کہا ہے کہ اگرچہ دونوں ضرب کسی غیر سے ہوں، یعنی دوسرا تیمم کرادے اور چونکہ تمام نصوص میں دو ضربوں کا ذکر ہے اس لئے تیسری ضرب نص کے خلاف ہے، م، محیط میں ہے کہ بھنوں کے نیچے مسح کرے، اور حلیہ میں ہے کہ بقول صحیح چہرہ سے اوپر کی ظاہری کھالوں اور بالوں پر مسح کرے، معراج، د، الفتح۔

استیعاب پورے عضو پر مکمل طور سے مسح کرنا ظاہر الروایۃ ہے، اور حسنؒ نے امام اعظمؒ سے روایت کی ہے کہ اگر اکثر عضوء پر مسح ہو جائے تو کل کے قائم مقام ہوگا، کیونکہ مسح کرنے کے مسئلہ میں استیعاب شرط نہیں ہے، جیسے سر اور موزہ میں شرط نہیں ہے، شمس الائمہ حلوانیؒ نے کہا ہے کہ اس روایت کو یاد رکھنا چاہئے کیونکہ عموم بلوی کا زمانہ ہے، نوویؒ نے امام شافعیؒ کے مذہب سے استیعاب بیان کرنے کے بعد کہا ہے کہ یہی ایک روایت امام ابو حنیفہؒ سے ہے جو کرخیؒ نے اپنے مختصر میں ذکر کی ہے، تاج الشریعۃؒ نے شرح میں کہا ہے کہ اگر یہ کہا ہے کہ آیت تیمم میں **فامسحوا بوجوهکم و ایدیکم** ہے، اس میں باء وجوہ پر داخل ہے، اور جیسے **امسحوا برؤسکم** میں رؤس پر باء داخل ہے، حالانکہ تمام سر کا استیعاب فرض نہیں ہے ایسا ہی تیمم میں بھی استیعاب فرض نہیں ہونا چاہئے؛ پھر جواب اس طرح دیا کہ استیعاب یہاں سنت مشہور سے ثابت ہے، اس طرح تیمم میں جو ہاتھ ہے وہ صلہ ہے ایصال فعل نہیں ہے، یا یہ کہا جائے کہ کتاب اللہ سے بطور دلالۃ النص ہے کیونکہ تیمم وضوء کا خلیفہ ہے، تو جیسے وضوء میں چہرہ اور ہاتھ کا استیعاب ہے اسی طرح تیمم میں استیعاب بھی شرط ہے، اکملؒ نے کہا ہے کہ اس مسئلہ میں بحث ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ گویا یہ بحث ہے کہ تیمم وضو کا خلیفہ ہے اس لئے باء صلہ تیمم اور ایصال وضوء ہونے کی وجہ سے نہیں ہے، اور اصل کی خلافت مسح میں ظاہر ہوتی ہے حالانکہ وضو میں مسح مستوعب اور پورے سر پر نہیں ہے اس لئے خلیفہ میں بھی مخالفت نہیں ہونی چاہئے۔ حاصل یہ ہے کہ جب اصل یعنی وضوء میں باء تبعیض ہی کے لئے ہونا چاہے، مع، اس بحث کے علاوہ مشہور احادیث میں بھی استیعاب کا کچھ ثبوت نہیں ملتا ہے واللہ اعلم۔

تیمم میں ایک جہت ممسوح کے ساتھ ہے یعنی وجوہ پر باء داخل ہے جو تبعیض کے لئے ہے تو خلیفہ یعنی تیمم میں بھی تبعیض الخ اور ایک جہت بدلالت استیعاب کے اور وہ یہ ہے کہ وضو میں وجہ اور یدین میں پورے کو دھونا ہوتا ہے لہٰذا اس کے خلیفہ یعنی تیمم میں بھی تبعیض نہیں ہونا چاہئے، اور اس صورت میں بہت زیادہ احتیاط پر عمل ہوتا ہے کہ استیعاب ہی مراد لیا جائے، یہی توجیہ ظاہر الروایۃ ہے، مترجم کو یہی بات واضح ہوئی ہے، **واللہ تعالیٰ اعلم**، م۔

العذار (کان اور داڑھی کے بیچ کی سپیدی) پر مسح کرنا شرط ہے، زاہدی، مٹی میں کسی کو لوٹ جانے کی صورت میں اگر چہرہ اور دونوں ہاتھوں پر ہتھیلیوں سمیت مٹی لگ گئی تو تیمم درست مانا جائے گا ورنہ نہیں، الخلاصہ، اگر کسی کے ہاتھ پہونچوں سے کٹے ہوئے ہوں تو بانہوں پر، اور اگر کہنی سے کٹے ہوئے ہوں تو کٹاؤ کی جگہ پر مسح کرنا ہوگا، اور اگر اس کے اوپر سے کٹے ہوں تو مسح

کرنا ضروری نہ ہوگا جیسا کہ محیط السرخسی میں ہے، اگر کسی کے ہاتھ شل ہو گئے ہوں تو زمین پر رگڑے اور چہرہ کو دیوار پر بس اتنا ہی کافی ہوگا، بہر حال نماز نہ چھوڑے، الذخیرہ، اس کے بعد متن ہے۔

والحدث والجنابة فيه سواء، وكذا الحيض والنفاس، لما روى ان قوما جاؤا الى رسول الله ﷺ و قالوا: انا قوم نسكن هذه الرمال، ولا نجد الماء شهر او شهرين، و فينا الجنب والحائض والنفساء، فقال عليكم بارضكم، و يجوز التيمم عند ابى حنيفةؒ و محمدؒ بكل ما كان من جنس الارض، كالتراب والرمل والحجر والجص والنورة والكحل والزرنيخ

ترجمہ:- تیمم کے بارے میں حدث اور جنابت دونوں برابر ہیں اسی طرح حیض اور نفاس کا بھی حکم ہے، اس روایت کی بناء پر جس میں کہا گیا ہے کہ کچھ لوگ رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں آئے اور انہوں نے کہا کہ ہم لوگ اس ریگستان کے باشندے ہیں اور ایک دو مہینے تک ہم پانی نہیں پاتے ہیں، حالانکہ ہم میں جنبی، حائض اور نفاس والیاں بھی ہوتی ہیں، یہ سن کر آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم اپنے اوپر اپنی زمین کا لینا فرض کر لو، اور جائز ہے تیمم کرنا ابو حنیفہؒ اور محمدؒ کے نزدیک ہر اس چیز سے جو زمین کی جنس سے ہو جیسے مٹی، ریت، پتھر، گچھ، چونہ، سرمہ اور ہڑتال۔

توضیح: حدث، جنابت، حیض اور نفاس میں تیمم، زمین کی جنس سے تیمم کرنا

والحدث والجنابة فيه سواء..... الخ

تیمم درست ہونے میں حدث جنابت برابر ہیں، حضرت عمار بن یاسرؓ کی حدیث صراحۃ صحاح ستہ میں موجود ہے کہ وہ جب جنبی تھے تو ان کو تیمم کا حکم کیا گیا تھا، النہر، **وكذا الحيض الخ**، اور یہی حکم حیض و نفاس کا بھی ہے، دلیل کی بناء پر کہ حدیث میں ہے کہ دیہاتیوں کی ایک جماعت رسول اللہ ﷺ کے پاس آئی اور کہنے لگی کہ ہم لوگ ایسی قوم کے ہیں جو اس ریگستان میں رہتی ہے، م، فی الحال اس علاقہ میں تین چار ماہ تک ہیں، ع، ط، اور پانی ایک یا دو ماہ تک نہیں پاتے ہیں حالانکہ ہم میں جنبی مرد و عورتیں بھی ہوتی ہیں اسی طرح حیض و نفاس والی عورتیں بھی ہوتی ہیں (ہم لوگوں کے پاک ہونے اور نمازیں ادا کرنے کی کیا صورت ہو سکتی ہے) ط، تو آپ نے فرمایا کہ تم پر اپنی زمین یعنی ریگستان سے پاکی حاصل کرنا ضروری ہے، یعنی اس سے تیمم کر کے طہارت حاصل کر لو، یہ حدیث امام احمد، بیہقیؒ، اسحٰق بن راہویہ ابو یعلی اور طبرانی نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے، اور اس کی اسناد میں مثنی بن الصباح ہے، احمد، ابن معین اور بزار نے کہا ہے کہ یہ سند ہیچ ہے اور نسائی نے کہا ہے کہ متروک ہے، اور ابو یعلی کی اسناد میں ابن لہیعہ ضعیف ہے، مع، اور طبرانی نے معجم اوسط میں دوسری سند سے روایت کی ہے، جس کو ابن الہمام نے فتح القدیر میں ذکر کیا ہے، اور طبرانی نے کہا ہے کہ سلیمان احول کی کوئی حدیث سعید بن المسیب سے اس کے ماسوا میں نہیں جانتا ہوں، مف۔

اس کے علاوہ اسی اسناد میں ابراہیم بن یزید راوی ہے، احمد اور نسائی نے کہا ہے کہ وہ متروک ہے، ابن معین نے کہا ہے کہ ثقہ نہیں ہے، لیکن ذہبیؒ نے ابن عدی سے نقل کیا ہے کہ اس کی حدیث لکھی جا سکتی ہے، م، اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ ضعیف حدیث سے استدلال درست نہیں ہے تو جواب یہ ہوگا کہ عمران بن حصین کی حدیث بخاری میں جنب کے واسطے تیمم کی صریح اجازت ہے، مع، میں مترجم کہتا ہوں کہ حضرت عمار بن یاسرؓ کی حدیث صحاح ستہ میں بہت زیادہ صریح ہے، جو کچھ کلام ہے وہ حائض اور نفاس والی میں ہے، نہر الفائق میں کہا ہے کہ ان دونوں کو بھی جنبی کے ساتھ لاحق کر دیا گیا ہے۔

مسئلہ: امام محمد بن الفضل نے کہا ہے کہ میں نے جامع صغیر کرخیؒ میں دیکھا ہے کہ ہاتھ پاؤں کٹے ہوئے انسان کے چہرہ پر اگر زخم ہو جائے تو وہ بغیر طہارت کے نماز پڑھے تیمم بھی نہ کرے اور بعد میں اعادہ کی ضرورت نہیں ہے، یہی اصح ہے، الظہیر یہ

اب یہ بحث شروع ہوتی ہے کہ کن چیزوں سے تیمم کرنا درست ہوتا ہے، تو اس کا جواب مصنفؒ نے اس طرح دیا ہے:

و یجوز التیمم عند ابی حنیفۃؒ و محمدؒ بکل ما کان من جنس الارض......الخ

امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہر ایسی چیز کے ساتھ تیمم جائز ہے جو زمین کی جنس سے اور پاک چیز ہو، التبیین، جیسے مٹی، ریت، پتھر، گچھ، چونہ، اور سرمہ اور ہڑتال وغیرہ، زمین کی جنس سے ہونے کی شناخت یہ ہے کہ جو جل کر راکھ نہ ہو جائے، جیسے درخت کے اجزاء اور پھل اور گیہوں وغیرہ اور گھاس اور اس جیسی چیزیں اور یہ کہ وہ پگھل کر نرم اور پھٹنے کے قابل ہو جائے، جیسے لوہا، تانبا، پیتل، سونا، چاندی اور اس جیسی چیزیں اور بلور تو یہ چیزیں زمین کی جنس نہیں ہیں، اور جو چیزیں اس کے خلاف ہوں وہ زمین کی جنس سے ہوں گی، البدائع۔ شیشیہ، جو ریت کے علاوہ اور بھی چیزیں اس جنس زمین سے خارج ہو گئیں، لیکن اگر مذکورہ چیزیں کان میں ہی ہوں اور ان پر مٹی لگی ہوئی ہو تو اس مٹی کے اثر سے تیمم جائز ہو گا مگر خود ان چیزوں پر جائز نہ ہو گا، الفتح، بشر طیکہ ہاتھ لگا کر کھینچنے سے مٹی کا اثر ظاہر ہو ورنہ نہیں، اسبیجابیؒ، اور پتھر جنس زمین میں داخل رہا، الفتح، اگرچہ اس پر غبار نہ ہو، قاضی خان، اور اگرچہ پتھر کی راکھ ہو، یا باریک پسا ہوا ہو، یا گھسا ہوا ہو یا دھلا ہوا ہو، د، گیرو، گندھک، فیروزہ، عقیق، بلخش سے تیمم جائز ہے، الفتح، البحر، جلی ہوئی زمین سے بھی اصح قول کے مطابق جائز ہے، الظہیریہ، اسی طرح وہ چیزیں جو زمین کی مٹی سے بنائی جاتی ہوں جیسے مٹی کا پیالہ، تھالی وغیرہ کہ ان میں تیمم جائز ہے، الفتح، لیکن ان پر ایسی چیز اگر لگادی گئی ہو جو جنس زمین سے نہ ہو تو ان پر تیمم جائز نہ ہو گا، خزانہ والفتح، اور صحیح قول کے مطابق پکی ہوئی اینٹ سے جائز ہے، الفتح، البحر، اور یہی ظاہر الروایہ ہے، التبیین، سرخ، سفید اور سیاہ ہر قسم کی مٹی سے بھی جائز ہے، البدائع۔

زرد مٹی سے بھی جائز ہے، الخلاصہ، سبز مٹی سے بھی جائز ہے، تاتار خانیہ، بھیگی ہوئی اور کیچڑ سے بھی جائز ہے، البدائع، موتی خواہ ثابت اور سالم ہو یا پسا ہوا ہو، اس سے تیمم جائز نہ ہو گا، محیط السرخسی وغیرہ، مشک و عنبر کافور، راکھ سے جائز نہیں ہے، الظہیریہ، نمک اگر پانی سے بنا ہو تو بالاتفاق جائز نہیں ہے، اور اگر پہاڑی نمک ہو تو فتویٰ یہ ہے کہ جائز ہے، د، البحر، زمرد، زبرجد سے رہا ہے، البحر، یاقوت و مرجان سے بھی جائز ہے، التبیین، لیکن فتح القدیر کے موجودہ نسخہ میں ہے کہ مرجان، یاقوت، زمرد، زبرجد اور موتی سے، تیمم جائز نہیں ہے، الفتح، صاحب تنویر نے مرجان کے بارے میں بھی ناجائز ہونا اختیار کیا ہے کہ وہ پانی سے بنتا ہے، اور شارح نے در مختار میں اسی کو ذکر کیا ہے، لیکن محیط، غایۃ البیان، توشیح، غایۃ، معراج الدرایہ، تبیین، اور بحر میں جواز کا حکم لکھا ہے، اور یہی اظہر ہے، لیکن احتیاطاً عدم جواز کا قول ہے، **واللہ اعلم**، م۔

اگر مٹی میں ایسی چیز ملی ہوئی ہو جو زمین کے اجزاء سے نہ ہو تو جس چیز کا غلبہ ہو گا اسی کا اعتبار ہو گا، قاضی خان، الظہیریہ، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ کچی اینٹ میں غور کرنا ہو گا، کیونکہ پختہ اینٹ میں تو غیر جنس کے اجزاء جل جاتے ہیں، الفتح، اگر کوئی مسافر کیچڑ یا دلدل میں پھنس گیا، اور پانی نہیں ملا، اور نہ کوئی خشک مٹی ملی، اور اس کے کپڑے دزین وغیرہ پر غبار ہو تو غبار سے بالاجماع تیمم جائز ہو گا، الفتح، اور اگر غبار بھی نہ ہو تو اپنے کپڑے یا جسم پر تھوڑی سی کیچڑ لتھڑ لے، جب وہ خشک ہو جائے تو اس پر تیمم کرلے، اور جب تک وقت قضا ہونے کا خوف نہ ہو اس وقت تک کیچڑ سے تیمم نہ کرے، کہ بلا ضرورت اپنی بھلی صورت کو خراب کرنا لازم ہو جو مثلہ کے حکم میں ہو گا، البدائع، د۔

ہدایہ وغیرہ مثلہ کہہ کر اس بات کی طرف اشارہ لازم آتا ہے کہ تیمم میں مٹی کو جھاڑنا واجب ہے کیونکہ مثلہ کی کیفیت پیدا ہو جائے گی جو حرام ہوتا ہے، انہداد، لیکن ایسا خیال کرنا وہم ہے، بلکہ جھاڑنا سنت ہے، م، اور اگر کیچڑ سے تیمم کر ہی لیا تو جائز ہو گا کیونکہ یہ کیچڑ بھی اجزائے زمین سے ہے، اور اس کا پانی باقی رہنے والا نہیں ہے، البدائع، اگر پانی اتنی زیادہ ہو کہ مٹی لاپتہ یا مغلوب ہو گئی ہو تو تیمم جائز نہ ہو گا، محیط السرخسی، اگر کوئی زمین نجس ہو کر اتنی خشک ہو گئی ہو کہ اس کا اثر جاتا رہا ہو تو اس سے تیمم جائز

نہ ہوگا، قاضی خان، اگر ناپاک کپڑے کے غبار سے کسی نے تیمم کیا تو جائز نہ ہوگا، لیکن اگر ناپاک کپڑا خشک ہونے کے بعد اس پر غبار پڑا ہو تو اس سے تیمم جائز ہوگا، النہایہ، تیمم جائز ہے زاج (بجی)[1] اور ایسی دیوار سے جس پر بھس ملی ہوئی مٹی سے پلستر کیا ہوا ہو یا سرخی لگی ہوئی ہو، قاضی خان نے کہا ہے کہ اصح قول کے مطابق پہاڑی نمک سے جائز نہیں ہے، اور پختہ اینٹ سے ظاہر الروایہ میں بلا تفصیل جائز ہے، اور کرخیؒ نے یہ شرط لگائی ہے کہ وہ کوفتہ ہو، ثعلبیؒ نے کہا ہے کہ ابو حنیفہؒ نے جوہرہ (بڑے موتی) سے تیمم جائز ہے، یہ ثعلبیؒ کی غلطی ہے؛ اور قرطبیؒ نے امت کا اجماع نقل کیا ہے کہ زمرد اور یاقوت سے تیمم جائز نہیں ہے، یہ بھی وہم ہے، کیونکہ وہ زمین کے عمدہ اجزاء میں سے ہیں، چنانچہ امام اعظمؒ کے نزدیک ان سے تیمم جائز ہے، ابن عبد البرؒ نے کہا ہے کہ تمام علماء اسلام کا اس بات پر اجماع ہے کہ مٹی سے تیمم جائز ہے، البتہ اس کے ماسوا دوسری چیزوں میں اختلاف ہے، مع، یہ سارے اقوال امام اعظمؒ اور امام محمدؒ کے ہیں۔

وقال ابو یوسف لایجوز الا بالتراب والرمل وقال الشافعیؒ لایجوز الا بالتراب المنبت وھو روایة عن ابی یوسف لقوله تعالیٰ فتیمموا صعیدا طیبا ای ترابا منبتا قاله ابن عباسؓ غیران ابا یوسف زاد علیه الرمل بالحدیث الذی رویناه ولھما ان الصعید اسم لوجه الارض سمی به لصعوده والطیب یتحمل الطاهر فحمل علیه لانه الیق بموضع الطهارة اوھو مراد بالاجماع

ترجمہ:- اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ مٹی اور ریت کے ماسوا کسی اور چیز سے تیمم جائز نہیں ہے، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ایسی مٹی جس میں اگانے کی صفت ہو صرف اسی سے تیمم جائز ہے، اور امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے کہ تم پاک مٹی سے تیمم کرو، حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے اس کی تفسیر اس طرح کی ہے کہ ایسی مٹی ہو جس میں اگانے کی صفت ہو، البتہ امام ابو یوسفؒ نے مٹی کے علاوہ ریت سے بھی مسح کو زیادہ کیا ہے مذکورہ حدیث کی وجہ سے، اور ان دونوں حضرات (امام اعظمؒ اور امام محمدؒ) کی دلیل یہ ہے کہ الصعید زمین کے بالائی حصہ کا نام ہے اس کو صعید اس وجہ سے کہتے ہیں کہ وہ اوپر ہوتی ہے، اور طیب کے معنی میں اس بات کا احتمال ہے کہ وہ طاہر کے معنی میں ہو اس لئے اسی پر محمول کر دیا گیا کیونکہ طہارت کے موقع میں یہی معنی لائق اور مناسب ہے، یا یہ کہ معنی اجماع کی وجہ سے لئے گئے ہیں۔

توضیح:- زمین کی جنس سے تیمم کرنا

وقال ابو یوسف لایجوز الا بالتراب والرملؒ ......الخ

اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ مٹی اور ریت کے ماسوا کسی اور چیز سے تیمم جائز نہ ہوگا، **وقال الشافعیؒ الخ** اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ سوائے اس مٹی کے جو اگانے کی صلاحیت رکھتی ہو کسی اور چیز سے تیمم کرنا درست نہ ہوگا، **وھو روایة الخ** امام ابو یوسفؒ کے قول کے کئی اقوال میں سے ایک قول یہ بھی ہیں۔

لقوله تعالیٰ ﴿فتیمموا صعیدا طیبا﴾ الایة......الخ

امام شافعیؒ کی دلیل میں یہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿فتیمموا صعیدا طیبا﴾ کہ تم صعید طیب سے تیمم کرو، جبکہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے اس کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا ہے **صعیدا طیبا بمعنی ترابا منبتا**، یعنی ایسی مٹی جو اگانے والی ہو **غیر ان الخ** البتہ امام ابو یوسفؒ نے امام شافعیؒ کے قول سے ریت کا بھی اضافہ فرمایا ہے یعنی اس خاص مٹی کے علاوہ ریت سے بھی مسح کی اجازت دی ہے، اس حدیث کی بناء پر جو اوپر گذر چکی ہے یعنی ایک سوال کے جواب میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا علیکم بارضکم تم پر لازم ہے کہ اپنی مٹی کو استعمال کرو اور اس سے فائدہ اٹھاؤ، حالانکہ اہل عرب کی زمین ریگستان تھی، لیکن امام ابو یوسفؒ نے اس قول سے رجوع کیا ہے، اگرچہ ابتداء یہ قول تھا مگر بعد میں فرمایا ہے کہ سوائے خالص مٹی کے تیمم جائز نہیں ہے،

(۱) بجی ایک قسم کا کھار جس سے کپڑا دھویا جاتا ہے۔ فیروز اللغات (انوار الحق قاسمی ۹-۱۹۸۹ء)

جیسا کہ معلیؒ نے ان کا آخری قول اور رجوع کی روایت کی ہے، چنانچہ مبسوط میں یہی ہے، مفع، پھر امام شافعیؒ کی طرف سے یہ استدلال یعنی تو اما منبتا سے تفسیر کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ وہ اگانے والی مٹی ہونے کی شرط لازم نہیں کرتے، چنانچہ امام میں لکھا ہے کہ اصح قول میں اگانا شرط نہیں ہے۔

ولهما ان الصعيد اسم لوجه الارض سمي به لصعوده والطيب يحتمل الطاهر ...... الخ

اور امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ صعید نام ہے روئے زمین کا یعنی زمین کی اوپری تہہ اسے صعید کہنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ دوسرے حصوں کے مقابلہ میں اوپر ہے، مذکورہ معنی اصمعی، خلیل، ثعلب، ابن الاعرابی، زجاج کے علاوہ دوسرے بلیغوں اور ادیبوں نے بیان کئے ہیں، اور زجاجؒ نے معانی قرآن میں کہا ہے کہ صعید کے معنی میں روئے زمین، خاک کے ماسوا خواہ کہیں کوئی اور چیز ہو، کیونکہ صعید صرف خاک اور مٹی ہی نہیں ہے بلکہ روئے زمین خواہ مٹی ہو یا پتھر ہو، زجاج نے کہا ہے کہ میں نہیں جانتا کہ لغت میں سے کسی نے اس میں اختلاف کیا ہو، مع، اگر کوئی کہے کہ صعید کے یہ بتائے ہوئے معنی ہم نے مان لئے لیکن آیت میں تو صعیدا طیبا کہا ہے وہاں کیا معنی ہوں گے، اس کا جواب اس طرح دیا ہے کہ **والطيب يحتمل الخ** کہ آیت میں اس بات کا احتمال ہے صعید کے معنی طیب ہو یعنی پاک ہو، اور اس بات کا بھی احتمال ہے کہ ستھری، حلال اور اگانے والی زمین کے معنوں میں سے کوئی ایک معنی ہو، اور یہ سارے معانی قرآن پاک میں مختلف مواقع میں مراد لئے گئے ہیں، اس مقام میں اس مشترک لفظ طیب سے اکثر نزدیک بقول ابی اسحٰق طاہر یعنی پاک مراد ہے۔

فحمل عليه لانه اليق بموضع الطهارة ......الخ

اسی بناء پر طیب کے معنی میں مستعمل ہوا کیونکہ طہارت کے موقع کی مناسبت سے یہی زیادہ لائق ہے، کیونکہ تیمم سے مقصود طہارت ہے اور مشترک لفظ میں کسی ایک معنی مراد لینے کے لئے کوئی ترجیح کی وجہ ہونا چاہئے جبکہ اس جگہ مقام کے اعتبار سے اسی طہارت کے معنی کو ترجیح ہے، اب حاصل معنی یہ ہوں گے روئے زمین پاک سے تیمم کرو، اور خود اللہ تعالیٰ نے اسی آیت کے آخر میں فرمایا ہے **ولكن يريد ليطهركم** یعنی اللہ تعالیٰ چاہتا ہے کہ تم کو پاک کردے، پھر اس لفظ کے معنی اگانے والی کے لینا کسی طرح مناسب نہیں ہے، کیونکہ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ناپاک کھاروالی مٹی میں اگرچہ اگانے کی صلاحیت پوری ہو جاتی ہے مگر اس سے طہارت اور تیمم کا فائدہ حاصل نہیں کیا جاسکتا ہے، اس لئے اس بات کے کچھ معنی نہ ہوئے کہ اگانے والی مٹی سے تیمم کرو خواہ پاک ہو یا ناپاک ہو بلکہ اس کے معنی یہ ہوئے کہ پاک زمین سے تیمم کرو خواہ اگانے والی ہو یا نہ ہو۔

او هو مراد بالاجماع...... الخ

یا یہ کہا جائے کہ طیب سے مراد بالاجماع طاہر ہے، اس طرح صعید طیب کے معنی ہوئے پاک روئے زمین، پھر اصول فقہ میں یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ ہمارے نزدیک مشترک میں عموم نہیں ہے، یعنی ایک ہی استعمال میں جب لفظ مشترک سے اس کے حقیقی معنی مراد لئے جائیں تو اس وقت دوسرے معنی مراد نہیں ہو سکتے البتہ امام شافعیؒ کے نزدیک عموم مشترک جائز ہے، اس لئے انہوں نے اگانے والی مٹی کے پاک ہونے پر اسی لفظ طیب سے استدلال کیا ہے، اور طیب کے معنی طاہر کے لئے، اور ہم احناف بھی یہی معنی مراد لیتے ہیں، اس لحاظ سے ہمارے اور ان کے درمیان بالاتفاق یہی معنی مراد ہوئے، لہٰذا ہمارے نزدیک طیب سے اس کے دوسرے معنی مراد لینا جائز نہیں ہے، کیونکہ ہمارے نزدیک مشترک میں عموم مراد نہیں ہوتا ہے، اب جبکہ صعید طیب کے یہ معنی متعین ہوگئے تو حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کی تفسیر اس اطلاق کے لئے قید نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ خبر واحد سے مطلق آیت کو مقید کرنا جائز نہیں ہے، یہاں تک ابن عباسؓ کے اثر کے متعلق گفتگو ہوئی، اس کے علاوہ اگر اسی اثر سے استدلال کرنا ہے تو اس سے یہ بات لازم آئے گی کہ کھاری اور نمکین زمین سے تیمم جائز نہ ہو حالانکہ امام نوویؒ نے کہا ہے کہ

اس سے تیمم جائز ہے اسی طرح ہمارے نزدیک بھی اس سے تیمم جائز ہے۔
دلائل میں سے حجت کے لائق ایک دوسری حدیث ابوجہیم انصاریؓ کی ہے کہ نبی کریم ﷺ ایک مرتبہ بیر جمل کی طرف سے تشریف لا رہے تھے اس وقت ایک شخص نے آپ ﷺ کو سلام کیا آپ ﷺ نے اسے سلام کا جواب نہیں دیا یہانتک کہ آپ ﷺ نے ایک دیوار کی طرف متوجہ ہو کر تیمم کر کے اس کا جواب دیا، یہ روایت بخاریؒ نے روایت کی ہے اور مسلمؒ نے اسے معلق ذکر کیا ہے، امام طحاویؒ نے کہا ہے کہ مدینے کی دیواریں سیاہ پتھروں سے بغیر مٹی کے بنی تھیں، ابن القصار مالکیؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث امام شافعیؒ کے خلاف حجت ہے، جس میں وہ تیمم کے لئے ایسی مٹی کی شرط لگاتے ہیں جس میں اگانے کی صلاحیت موجود ہو جبکہ مذکور حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے ایسے پتھر پر تیمم کیا جس میں مٹی کا اثر تک نہ تھا، ابوجہیم راوی کے نام سلسلہ میں تصحیح کرتے ہوئے امام نوویؒ نے اسے مصغر یعنی ابوجہیم کہا ہے۔
مستدل احادیث میں سے ایک یہ بھی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے **جعلت لي الارض مسجدا وطهورا** کہ میرے لئے زمین مسجد اور طہور کر دی گئی ہے، الارض کے متعین معنی جنس زمین کے ہیں لہذا جنس زمین طہور ثابت ہوئی، اور صحاح کی عام روایتوں میں اسی طرح مروی ہے، ابن القطانؒ نے کہا ہے کہ حدیث میں ہے حضور ﷺ نے فرمایا ہے **ايما رجل ادركته الصلوة فليصل** یعنی جس آدمی کو جہاں نماز کا وقت وہیں نماز پڑھ لے، اور یہ بات تیمم کے باب میں ہے جیسا کہ پوری حدیث سے اس کی تصریح ہوتی ہے، لہذا یہ حدیث بھی اس بات کی دلیل ہوئی کہ الارض سے تمام روئے زمین کی جنس مراد ہے، کیونکہ نماز کا وقت تو ہر قسم کی زمین میں یعنی کبھی ریت میں، کبھی نمکین زمین اور کبھی پہاڑ میں آسکتا ہے، اس کے علاوہ دوسری روایت میں ہے کہ **فعنده طهوره و مسجده**، یعنی وہ وہاں نماز پڑھ لے کہ اس کی طہارت کی چیز اور سجدہ گاہ اس کے پاس موجود ہے، م ع، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس بارہ میں احادیث بہت سی ہیں کہ خالص مٹی ہونا تیمم کے لئے شرط نہیں ہے، اسی لئے صحیح قول یہی ہے کہ روئے زمین کی جنس سے تیمم جائز ہے۔

ثم لايشترط ان يكون عليه غبار عند ابي حنيفة، لاطلاق ما تلونا، وكذا يجوز بالغبار مع القدرة على الصعيد عند ابي حنيفة ومحمد، لانه تراب رقيق، والنية فرض في التيمم، و قال زفرؒ: ليس بفرض لانه خلف عن الوضوء، فلا يخالفه في وصفه، ولنا انه ينبئ عن القصد، فلا يتحقق دونه، او جعل طهورا في حالة مخصوصة، والماء طهور بنفسه على مامر

ترجمہ:- پھر امام اعظمؒ کے نزدیک تیمم کے لئے یہ بھی شرط نہیں ہے کہ اس جنس زمین پر گرد و غبار بھی ہو، اس آیت کے مطلق ہونے کی وجہ سے جو ہم نے اوپر تلاوت کی ہے، اسی طرح امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ بھی جائز ہے کہ مٹی پر قدرت ہوتے ہوئے صرف غبار پر ہی تیمم کر لیا جائے، کیونکہ وہ غبار بھی تو مٹی ہی ہے صرف یہ کہ وہ ہلکی ہے، اور نیت تیمم میں فرض ہے، اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ وہ فرض نہیں ہے کیونکہ تیمم وضو کا نائب ہے لہذا وصف وضو میں بھی وضو کے مخالف نہ ہوگا، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ تیمم خبر دیتا ہے قصد ہونے کا (کہ تیمم کے لغوی معنی ارادہ کرنے کے ہیں) لہذا بغیر نیت کے تیمم کے معنی متحقق نہ ہوں گے یا یہ کہ تیمم حالت مخصوصہ میں طہور قرار دیا گیا ہے، اور پانی بذات خود یعنی بالطبع طہور واقع ہوا ہے۔

توضیح: تیمم کے لئے مٹی یا پتھر وغیرہ پر غبار ہونا ضروری نہیں ہے

ثم لايشترط ان يكون عليه غبار عند ابي حنيفة، لاطلاق ماتلونا.....الخ
تیمم کے لئے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک غبار کا ہونا شرط نہیں ہے، لیکن ایک روایت میں امام محمدؒ کے نزدیک غبار کا ہونا بھی

شرط ہے جیسا کہ العنایہ میں ہے، اس آیت کے مطلق ہونے کی وجہ سے جو ہم نے پہلے بیان کی ہیں، اس میں صعید طیب کہا گیا ہے، کہ وہ پاک ہو اور جنس زمین سے ہو مگر اس میں غبار ہونے یا نہ ہونے کی کوئی شرط نہیں ہے۔

و کذا یجوز بالغبار مع القدرۃ علی الصعید عند ابی حنیفۃ و محمد...... الخ

اسی طرح ایسے شخص کو جس کو پاک مٹی پر قدرت حاصل ہو اگر وہ صرف غبار پر تیمم کرلے تو بھی جائز ہو جائے گا، یہ قول امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا ہے کیونکہ غبار بھی باریک مٹی ہی ہے، یہی صحیح ہے، المحیط، وقایہ، د، ت، جس کی صورت یہ ہوگی کپڑے، گدے اور بستر وغیرہ پاک چیز کو جھاڑنے سے جب ہاتھ پر غبار آجائے تو اس سے تیمم کیا جائے، یا ہوا میں غبار اڑ کر ہوا میں سے ہاتھ پر غبار لے کر تیمم کیا جائے، جیسا کہ المحیط میں ہے، اسی طرح غبار خود چہرہ اور ہاتھوں پر لگا اور تیمم کی نیت سے اس سے مسح کرلیا تو بھی صحیح ہوگا، لیکن اگر مسح نہیں کیا تو صحیح نہ ہوگا، الظہیر یہ۔

اور اگر گیہوں جو وغیرہ میں ہاتھ ڈالا، جب غبار لگ گیا اور اثر ظاہر ہوا تو اس سے بھی تیمم کرنا صحیح ہوگا، السراج، اور اگر اثر ظاہر نہ ہوا تو صحیح نہ ہوگا، البحر، اسی طرح اگر کتے یا سور کی پیٹ پر لگے ہوئے غبار سے جس کے بال خشک ہیں تو امام اعظمؒ کے نزدیک جائز ہوگا، ع، اگر جنبی عورت کے ایسے چہرہ پر غبار لگا ہوا ہے جو ظاہر ہو رہا ہے ہاتھ مارا تو بھی جائز ہوگا اور امام ابو یوسفؒ کے بھی نزدیک جائز ہوگا جبکہ پاک مٹی میسر نہ ہو، طرفین یعنی امام اعظمؒ اور امام محمدؒ کی دلیل حضرت عمرؓ کی حدیث ہے کہ ایک مرتبہ وہ احباب کے ساتھ سفر میں تھے راستہ میں بارش ہوئی، اتفاق سے اسی وقت کسی کو غسل کی حاجت ہوگئی تو حکم دیا کہ اپنے نمدے اور زین جھاڑ کر اس کے غبار سے تیمم کرلیں، جیسا کہ المبسوط میں ہے، مع۔

تیمم میں نیت کرنا اور اس میں اختلاف علماء مع دلائل

تفصیل بیان کرنے کے لئے مصنفؒ نے یہ عبارت بڑھائی ہے والنیۃ فرض الخ اور تیمم میں نیت کرنا فرض ہے، عام علماء کا یہی قول ہے، ع، اس نیت کی کیفیت یہ ہونی چاہئے کہ ایسی عبادت کرنے کے لئے تیمم کرنے کا ارادہ کرنا چاہئے جو خود مقصود ہو اور بغیر طہارت کے وہ عبادت صحیح ادا نہیں کی جاسکتی ہو، اور اگر صرف طہارت کی نیت یا نماز مباح ہو جانے کی نیت کی جائے تو وہ ارادہ نماز کے قائم مقام مانی جائے گی، التبیین، اگر کسی مریض کو دوسرا شخص تیمم کرا رہا ہو تو اس وقت خود اس مریض پر تیمم کی نیت لازم آئے گی، اس دوسرے شخص پر لازم نہ ہوگی، القنیہ۔

و قال زفرؒ: لیس بفرض لانہ خلف عن الوضوء، فلا یخالفہ فی وصفہ..... الخ

اور امام زفرؒ نے کہا ہے کہ تیمم میں نیت کرنا فرض نہیں ہے، کیونکہ تیمم وضو کا قائم مقام ہوتا ہے، اس لئے جو اوصاف وضو کے ہیں وہی اس کے بھی ہونے چاہئے اس کے خلاف نہیں ہونا چاہئے، اور وضو میں نیت فرض نہیں ہے اس لئے تیمم میں بھی فرض نہ ہوگی، ورنہ یہ لازم آئے گا کہ خلیفہ وصف اور شرط میں اصل کے مخالف ہے، حالانکہ اصول میں یہ بات ثابت ہو چکی ہے خلیفہ وصف اور شرط میں اصل سے مخالف نہیں ہوتا ہے، مع

ولنا انہ ینبئ عن القصد، فلا یتحقق دونہ......الخ

اور دلیل یہ ہے کہ تیمم لفظی معنی کے لحاظ سے قصد و ارادہ کے معنی ادا کرتا ہے لہٰذا تیمم بغیر ارادہ کے ثابت نہیں ہو سکتا ہے، اس مطلب کی وضاحت میں یہ کہا گیا ہے کہ تیمم کی اصل اور ماہیت میں ارادہ داخل ہے لہٰذا بغیر ارادہ کے تیمم متحقق نہ ہوگا کیونکہ جب تیمم کی ذاتی چیز (نیت) نہ ہوگی تو ذات تیمم بھی نہیں پائی جائے گی، اس طرح یہ بات ثابت ہوگئی کہ تیمم کا دوسرا نام قصد ہے اور اسی کو ارادہ بھی کہتے ہیں، اب جبکہ ہمیں تیمم کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور یہ ہمارے لئے واجب ہو تو اس کی نیت بھی واجب ہوگی، یہ دلیل غایۃ البیان کی ہے، اور اکملؒ۔

اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ تیمم کا مطلب ہوتا ہے کہ مٹی کے استعمال کا ارادہ کرنا، اور جو نیت تیمم میں فرض ہے اس سے مراد طہارت حاصل کرنے کی نیت، یا نماز مباح ہونے کی نیت یا حدث ختم کر دینے کی نیت، یا جنابت ختم کر دینے کی نیت پہلی نیت کے ماسوا ہے اس طرح ایک سے دوسرے کا جواب نہ ہوگا، عینیؒ نے جواب دیا ہے کہ مٹی استعمال کرنے کا قصد بھی نیت ہے اور یہ ان مذکورہ چار باتوں میں سے کسی بات کے واسطے مقصود ہوتی ہے ورنہ یہ لازم آئے گا، کہ اس جگہ دو ارادے ہیں ایک ارادہ مٹی کے استعمال کرنے کا اور دوسرا ارادہ ان چار باتوں میں سے کسی ایک کا، حالانکہ کسی نے بھی یہ نہیں کہا ہے کہ تیمم میں دو نیتوں کی ضرورت ہوتی ہے، مع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس جواب میں کوئی وزن نہیں کہا ہے کیونکہ مٹی کے استعمال کا ارادہ تو اپنے کام کا اردہ کرنا، یعنی آدمی جب کوئی کام کرنا چاہتا ہے تو جس سے وہ کام پورا ہوتا ہے اس کا ارادہ کرتا ہے پھر اس کا کام کرنے کا کوئی مقصد ہوتا ہے، اور وہ ان چار باتوں میں سے کوئی ایک بات ہوتی ہے۔ ابن الہمامؒ نے اکملؒ کے اعتراض کو اس طرح خوب وضاحت کرتے ہوئے تقویت دی ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ کہ اگر کسی نے یونہی چہرہ اور ہاتھ پر مسح کرنے کا ارادہ کیا تو کوئی فائدہ نہ ہوگا (کہ وہ تیمم نہیں مانا جائے گا) اور مصنفؒ کے کہنے کا مقصد یہ ہے کہ لفظ تیمم ایک اصطلاح شرعی ہے جس کے معنی میں قصد وارادہ کا ہونا معلوم ہوتا ہے۔ اور اصول فقہ میں یہ بات مسلم ہو چکی ہے کہ اصطلاح شرعی اسماء میں اس معنی کا ہونا لازمی ہوگا جو الفاظ لغوی معنی کے اعتبار سے ہوں (الحاصل تیمم میں بھی لغوی معنی ارادہ کا پایا جانا ضروری ہوگا)۔

مصنف ہدایہؒ نے اپنی تجنیس میں کہا ہے کہ تیمم میں جس نیت کا ہونا لازمی ہے اس سے مراد پاکی حاصل کرنا ہے۔ یہی صحیح ہے۔ کلام مصنف ختم ہوا۔ اور دوسرے فقہاء نے جو تیمم میں مختلف قسم کی نیتوں کا ہونا مراد لیا ہے مثلاً حدث کے ختم ہونے کی نیت کا ہونا یا نماز کا صحیح ہونا تو ان سب میں پاکی حاصل ہونے کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ اور فقہاء نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ اگر دخول مسجد یا تلاوت قرآن پاک یا اس کے چھونے یا زیارت قبور یا دفن میت یا اذان یا اقامت یا سلام یا جواب سلام کے واسطے کسی نے تیمم کیا ہو تو عام مشائخ کے نزدیک اس تیمم سے نماز جائز نہ ہوگی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ قاضی خان نے بھی اس مسئلہ کو نص کے ساتھ بیان کیا ہے۔ اور اگر کسی شخص نے صرف سجدہ شکر کی ادائیگی کی نیت سے تیمم کیا ہو تو اس سے شیخینؒ کے نزدیک فرض کی ادائیگی درست نہ ہوگی البتہ امام محمدؒ کے نزدیک درست ہو جائیگی، جیسا کہ الذخیرہ میں ہے۔ اور اگر تعلیم حاصل کرنے کی غرض سے تیمم کیا ہو تو اس سے تینوں ائمہ کے نزدیک نماز درست نہ ہوگی۔ الخلاصہ۔ یہی ظاہر الروایہ ہے۔ قاضیخان۔

پھر بحر اور در مختار میں یہ اشکال ظاہر کیا ہے کہ اگرچہ اس سے فرض کی ادائیگی جائز نہ ہوگی کیا خود یہ تیمم بھی جائز ہوگا۔ میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اظہر اور اشبہ بہ صحت یہ ہے کہ صرف اس نیت سے تیمم بھی جائز نہیں ہے۔ چنانچہ مصنفؒ اور محقق کمالؒ کے قول سے یہ بات جلد ہی ظاہر ہو جائیگی۔ اس کا انتظار کریں۔ م۔ خلاصہ یہ ہوا کہ مذکورہ مسائل اور بیان سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ ان تینوں ائمہ کے نزدیک تیمم جائز نہیں ہے۔ لہٰذا ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ ایسی نیت جس سے طہارت یا نماز یا نماز جنازہ یا سجدہ تلاوت مقصود ہو معتبر ہوگی۔ اور ایسی نیت جس سے نفس فعل صادر ہو وہ معتبر نہ ہوگی۔ البتہ نوادر کی بعض روایتوں میں صرف تیمم کی نیت کافی سمجھی گئی ہے۔ لیکن یہ بات ظاہر المذہب کے خلاف ہے۔

اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ لفظ تیمم سے ایسے قصد کا ہونا مراد ہے جو معتبرہ نیت کے علاوہ ہے۔ لہٰذا اس قصد سے وہ نیت معتبرہ موجب نہ ہوئی اور نہ آیت وضو ﴿إذا قمتم إلى الصلوة﴾ جس کا مطلب ہوتا ہے إذا قصدتم القيام إلى الصلوة کہ جب تم نماز کے لئے کھڑے ہونے کا ارادہ کرو۔ بھی قصد و نیت کو لازم ہو حالانکہ وضو میں نیت فرض نہیں ہے۔
اگر کوئی یہ کہے کہ اس سے پہلے یہ بات کہی گئی ہے کہ جو تیمم سلام کا جواب دینے کے لئے ہو وہ ظاہر مذہب کے مطابق صحیح

نہ ہوگا، حالانکہ رسول اللہ ﷺ نے اس کے لئے تیمم کیا ہے، چنانچہ بیر جمل سے آتے ہوئے دیوار سے تیمم کر کے جواب دینے کی حدیث گذر چکی ہے، جواب میں ہم تسلیم کرتے ہیں کہ آپ نے جواب سلام کے لئے تیمم کیا تھا مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ صرف اسی غرض یعنی جواب سلام کے لئے تیمم کیا ہو بلکہ طہارت کی نیت کر کے تیمم کیا ہو اس کے بعد سلام کا جواب دیا ہو، الفتح مختصرا، اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ جو تیمم جواب سلام کے لئے ہی مخصوص نہیں ہے بلکہ تلاوت قرآن پاک، قرآن پاک کو ہاتھ لگانے اور قبور کی زیارت وغیرہ کے لئے تیمم کرنا سب کا یہی حکم ہے، البتہ خصوصیات کے ساتھ سلام کا ذکر اعتراض کی غرض سے ہے۔

پھر اس مقام پر زیادہ لکھنے کے لائق یہ بات ہے کہ کوئی بھی اختیاری کام بغیر ارادہ کے نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ تمام اختیاری کام دلی ارادہ کے بعد ہی ہوتا ہے لہٰذا اس ارادہ میں فعل تیمم وغیر تیمم سب یکساں ہیں، پھر بھی ان تمام کاموں میں خاص کر تیمم کا نام تیمم رکھنا، معنی اس کام میں ارادہ کا ہونا صرف اس بناء پر رکھا گیا ہے کہ مخصوص ارادہ کے علاوہ دوسرا کوئی کام بھی مقصود ہو، اسی کو نیت خاصہ بھی کہتے ہیں، اس طرح یہ بات معلوم ہو گئی کہ تیمم میں عام ارادہ کے علاوہ ایک نیت خاصہ بھی ضروری ہے، اور اس کے بغیر تیمم صحیح نہ ہوگا، لہٰذا وہ نیت واجب ہوئی اور یہ مقصود ہے، میں مترجم کے دل میں اللہ نے اس سمجھ کی توفیق دی ہے اس بحث اور تحریر کو غنیمت جاننا چاہئے، واللہ تعالیٰ اعلم

او جعل طهورا في حالة مخصوصة...... الخ

یا یہ کہ مخصوص حالات میں تیمم کو طہور قرار دیا گیا ہے، یعنی شریعت نے زمین کو اس شرط کے ساتھ طہور کہا ہے کہ پانی نہیں پایا جا رہا ہو، اور اس شرط کے ساتھ کہ تیمم نماز کے واسطے ہو، اسی بناء پر پانی کی موجودگی میں تیمم سے طہارت کا فائدہ حاصل نہ ہوگا، اسی طرح بغیر نیت کے بھی طہارت کے لئے مفید نہ ہوگا، یہ باتیں اس لئے کہی گئیں کہ آیت تیمم ﴿فتیمموا صعیدا طیبا﴾ کی بنیاد دوسری آیت پاک یعنی آیت وضوء اذا قمتم الی الصلوۃ پر ہے کہ تم نماز کا ارادہ کرو تو وضو کرو، اور اگر وضو کے لئے پانی نہ پاؤ تو تیمم کرو، اب جس طرح وضو کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ نماز کے لئے مخصوص اعضاء دھو ڈالو اسی طرح تیمم کی بھی مراد یہ ہے کہ نماز کے لئے طہارت حاصل کرو، شیخ الاسلامؒ نے مبسوط میں ایسا ہی لکھا ہے، نہایہ، اب اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ کیا وضو میں بھی طہارت کی نیت شرط ہوگی، تو جواب یہ ہوگا، کہ نیت شرط نہ ہوگی کیونکہ کوئی دلیل بھی ایسی نہیں ہے جس سے نیت کا واجب ہونا ثابت ہو۔

والماء طهور بنفسه علی ما مر...... الخ

پانی بذات خود بالطبع طہور واقع ہوا ہے، جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے، اس پر اگر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ پانی تو محسوس نجاستوں کے لئے طہور ہے، اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ نجاست حکمیہ یعنی حدث کو بھی بلا نیت دور کرے، جیسا کہ الفتح میں ہے، مترجم کی طرف سے یہ جواب ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿وینزل من السماء ماء طهور الیطهر کم به﴾ الآیۃ، کہ وہ خدا آسمان سے طہور پانی نازل کرتا ہے تاکہ تم کو اس پانی سے پاک کر دے، اس سے صاف طریقہ سے یہ معلوم ہوا کہ بندوں کو پاک کرنے کے واسطے ہی پانی نازل کرتا ہے، اور یہ حکم عام ہے اس بات کو کہ ناپاکی حقیقی ہو یا حکمی ہو اور اس بیان کی خصوصی تائید اس طرح سے بھی ہوتی ہے کہ جنگ بدر کی ابتداء میں یہ آیت اس وقت نازل کی گئی تھی جبکہ لوگوں کو غسل کرنا جنابت کی بناء پر لازم ہو گیا تھا اور پانی وہاں میسر نہیں تھا، اس موقع پر آیت نازل کر کے ان لوگوں کو پاک ہونے کا موقع دیا گیا، اس سے یہ معلوم ہوا کہ پانی دونوں قسموں کی ناپاکی کو دور کر دیتا ہے، اور نیت شرط ہونے کے لئے کوئی دلیل نہیں پائی جاتی ہے۔

الحاصل پانی سے طہارت حاصل کرنے کے لئے نیت کی ضرورت نہیں رہی، سمجھنے کی کوشش کرنی چاہئے، اب اس اعتراض کا جواب باقی رہا کہ تیمم تو وضو کا قائم مقام ہے لہٰذا اسے اپنی اصل یعنی وضو کے مخالف نہیں ہونا چاہئے، میں جواب

دیتا ہوں کہ اصل اور خلیفہ کے حکم میں اس جگہ کوئی اختلاف نہیں ہے، بلکہ خلیفہ کی ذات نیت ہے، مسئلہ میں اچھی طرح غور کرلو، م، بعض علماء نے کہا ہے کہ تیمم نماز کو صرف مباح کر دیتا ہے اور بدلنا سے حدث کو دور نہیں کرتا ہے، لیکن ہمارے نزدیک تیمم حدث کو دور کر کے نماز کو مباح کرتا ہے، اس وقت تک کے لئے کہ جب تک پانی نہ مل جائے، شیخ ابو بکر رازیؒ پہلے قول کے قائل ہیں، اور دوسرے قول کی دلیل میں حضرت عمرو بن العاصؓ کا واقعہ ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ غزوہ ذات السلاسل جو سخت جاڑے کے زمانے میں ہوا تھا اسی موقع پر مجھے غسل جنابت کی ضرورت لاحق ہوئی تو مجھے یہ خطرہ محسوس ہوا کہ اس وقت غسل کرنے سے میری جان نکل جائے گی اور میں ٹھٹھر جاؤں گا اس لئے میں نے تیمم کر کے اپنے ساتھیوں کے ساتھ نماز پڑھ لی، اس کے بعد میں نے رسول اللہ ﷺ کو واقعہ سے مطلع کر دیا تو سن کر آپ مسکرانے اور مجھے کچھ نہ فرمایا یہ روایت ابوداؤد نے اور حاکمؒ نے بھی بیان کی ہے، مع، اب یہ سوال رہا کہ کیا تیمم صحیح ہونے کے لئے یہ بات ضروری ہے کہ حدث یا جنابت کی تفصیلی طور سے نیت بھی کی جائے، جواب یہ ہے کہ تفصیلی جواب کی ضرورت نہیں ہے، جیسا کہ مصنف ہدایہؒ آئندہ فرما رہے ہیں۔

ثم اذا نوی الطهارة، اواستباحة الصلوة اجزاه، ولا يشترط نية التيمم للحدث، او للجنابة، هو الصحيح من المذهب، فان تيمم نصراني يريد به الاسلام، ثم اسلم لم يكن متيمما عند ابي حنيفةؒ و محمدؒ، وقال ابو يوسفؒ هو: متيمم لانه نوى قربة مقصودة، بخلاف التيمم لدخول المسجد و مس المصحف، لانه ليس بقربة مقصودة، لهما ان التراب ماجعل طهورا الا في حال ارادة قربة مقصودة لاتصح بدون الطهارة، والاسلام قربة مقصودة يصح بدونها، بخلاف سجدة التلاوة، لانها قربة مقصودة لاتصح بدون الطهارة

ترجمہ:- پھر جبکہ طہارت کی یا نماز صحیح ہونے کی نیت کرلی تو یہی نیت کافی ہو جائے گی، اور حدث یا جنابت سے پاک ہونے کے لئے تیمم میں تفصیلی نیت کی ضرورت باقی نہ رہے گی، یہی مذہب صحیح ہے، اسی بناء پر اگر کوئی نصرانی شخص اسلام لانے کی نیت سے تیمم کر کے اسلام لے آئے تو امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کا تیمم نہیں مانا جائے گا، لیکن امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ اس کا تیمم صحیح ہوگا، کیونکہ اس نے تیمم سے ایسی نیکی کی نیت کی ہے جو مقصود ہے، بخلاف مسجد میں داخل ہونے اور قرآن پاک کو ہاتھ لگانے کے لئے تیمم کرنے والے کے، کیونکہ یہ کام اگرچہ نیکی کے ہیں مگر مقصود نہیں (بلکہ نیکی کے لئے ذریعہ) ہیں۔ اور طرفین کی دلیل یہ ہے کہ مٹی کو طہور صرف اس وقت کہا گیا ہے جبکہ اس سے ایسی مقصود بالذات نیکی کرنے کا ارادہ کیا جائے جو بغیر پاکی کے ادا نہیں کی جاسکتی ہو، اور اسلام لانا ایسی مقصود بالذات نیکی ہے جو بغیر طہارت کے بھی ہو سکتی ہے، بخلاف سجدہ تلاوت کے کہ یہ ایسی مقصود بالذات نیکی ہے جو بغیر طہارت کے نہیں ہو سکتی ہے۔

توضیح:- تیمّم کرنا سجدہ تلاوت کی نیت سے، کافر کا تیمّم

مسلم تیمّم کرکے مرتد ہو گیا پھر اسلام لایا

ثم اذا نوی الطهارة، اواستباحة الصلوة اجزاه، ولا يشترط نية التيمم للحدث.....الخ

پھر جب تیمم کرنے والے نے طہارت حاصل ہونے یا نماز مباح ہونے کی تو یہی نیت کافی ہوگی پھر یہ شرط رہے گی کہ اس نے یہ تیمم حدث دور کرنے یا جنابت دور کرنے کی مفصل نیت کی ہو۔

هو الصحيح من المذهب...... الخ

یہی صحیح مذہب ہے۔ برخلاف شیخ ابو بکر الرازیؒ کے وہ امتیاز کرنے کیلئے نیت میں تفصیل کرنے کی شرط لگاتے ہیں اس

طرح پر کہ تیمم فرض نماز کے لئے ہے یا نفل نماز کے لئے ہے، مگر یہ قول صحیح نہیں ہے کیونکہ محمد بن سماعہؒ نے امام محمدؒ سے روایت نقل کی ہے کہ اگر کسی جنبی نے وضو کی نیت سے تیمم کیا تو وہی تیمم جنابت کے لئے بھی کافی ہوگا، مفع، التبیین، اور نصاب میں ہے کہ اسی قول پر فتویٰ ہے، تاتار خانیہ، اور اگر نماز جنازہ یا سجدہ تلاوت کے واسطے تیمم کیا تو بلا اختلاف اس تیمم سے فرض نمازیں اور کرنی درست ہوں گی، المحیط۔ اور وقت ہونے سے پہلے ہی تیمم کرلینا اسی طرح ایک فرض سے زیادہ کے لئے تیمم کرلینا جائز ہے۔ د ت۔ اور سنت و نفل کے لئے بھی تیمم جائز ہے کیونکہ ہمارے نزدیک تیمم وضو کا مطلق اور مکمل بدل ہے۔ اور ضرورۃً یا مجبوراً یا بدل ضروری نہیں ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تیمم کے لئے ضروری ہے کہ اس سے قربت مقصودہ کی نیت کی گئی ہو۔ لیکن امام اعظمؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک قربت مقصودہ کی نیت کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ کام بغیر طہارت کے ادا نہیں کیا جا سکتا ہو۔ مذکورہ اصول کے مطابق یہ مسائل نکلتے ہیں۔

فان تیمم نصرانی یرید به الاسلام، ثم اسلم لم یکن متیمماً عند ابی حنیفهؒ و محمدؒ...... الخ

کہ اگر کسی نصرانی نے اسلام قبول کرنے کی غرض سے تیمم کیا کہ وہ پاک ہو کر مسلمان ہو پھر وہ اسلام لے آیا تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس تیمم کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کا اعتبار ہوگا اور تیمم کہنا صحیح ہوگا۔

وقال ابو یوسفؒ هو: متیمم لانه نوی قربة مقصودة...... الخ

کیونکہ اس نے نیک کام کرنے کی نیت کی ہے کہ وہ اسلام لائے گا اور یہ نیکی مقصود بھی ہے یعنی یہ کسی دوسرے نیک کام کرنے کا صرف ذریعہ نہیں ہے جیسے کہ دوسری شرطیں ہوا کرتی ہیں، اور اسلام لانا خود مستقل بلکہ سب سے بڑھی ہوئی نیکی ہے، لہذا اس قربت مقصودہ کی نیت سے اس کا تیمم صحیح ہوگا اور اسے متیمم مان لیا جائے گا۔ ت۔ چنانچہ اسلام لانے کے بعد بھی اسے تیمم کی حالت میں مانا جائے گا اور اگر چاہے تو اسی تیمم سے اپنے فرائض ادا کر سکے گا، نئے تیمم کرنے کی اسے ضرورت نہ ہوگی۔

بخلاف التیمم لدخول المسجد...... الخ

بخلاف اس تیمم کے جو دخول مسجد یا قرآن پاک کو ہاتھ لگانے کی غرض سے کیا گیا ہو کہ یہ صحیح نہ ہوگا کیونکہ یہ کام ایسے نہیں ہیں جنہیں مقصود بالذات نیکی کا کام کہا جا سکے بلکہ یہ کام دوسرے کاموں مثلاً ادائیگی نماز یا تلاوت قرآن کے لئے ذریعہ ہیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ نیت کی لیاقت کہاں ہے تو جواب یہ ہے کہ کافروں کو صرف اسلام لانے کی صلاحیت کا ہونا امام ابو یوسفؒ کے نزدیک، یہاں تک امام ابو یوسفؒ کی دلیل ہوئی۔

لهما ان التراب ماجعل طهوراً الا فی حال ارادة قربة مقصودة لاتصح بدون الطهارة...... الخ

اور طرفین یعنی امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ مٹی صرف اسی صورت میں طہور ہوگی جبکہ اس سے ایسی نیکی کا کام کرنے کا ارادہ ہو جو مقصود بالذات ہونے کے علاوہ وہ کام بغیر طہارت کے صحیح نہیں ہوتا ہو۔

والاسلام قربة مقصودة یصح بدونها...... الخ

اور اسلام لانا اگرچہ ایسی عبادت ہے جو مقصود بالذات ہے بلکہ تمام عبادتوں کی اصل ہے پھر بھی چونکہ بغیر طہارت کے بھی اسلام لانا صحیح ہوتا ہے اس لئے اس نیت سے تیمم کرنا معتبر نہیں مانا جائے گا۔

بخلاف سجدة التلاوة...... الخ

البتہ اگر سجدہ تلاوت کی ادائیگی کے لئے تیمم کیا تو صحیح ہوگا، کیونکہ یہ مقصود بالذات نیکی ہے جو طہارت کے بغیر ادا نہیں کی جا سکتی ہے ایک اعتراض اس تفصیل پر یہ ہوتا ہے کہ اگر کوئی کافر نماز کی نیت سے تیمم کر کے اسلام لایا اور اب اسی تیمم سے نماز ادا کرنا چاہتا ہے تو مذکورہ تفصیل کے مطابق تیمم کا اعتبار کر کے اس کی نماز درست ہونی چاہئے کیونکہ تیمم کا مقصد ایسی نیکی انجام دینی تھی جو مقصود بالذات ہونے کے ساتھ یہ نیکی بغیر طہارت ادا بھی نہیں کی جا سکتی ہے، حالانکہ شیخ الاسلامؒ نے مبسوط میں

صراحت کے ساتھ یہ بیان کیا ہے کہ اس تیمم سے نماز جائز نہیں ہے کیونکہ کافر کو نیت کرنے کی صلاحیت نہ تھی۔ النہایۃ مختصرا۔
اور حق بات یہ ہے کہ اس جگہ دو اختلافات ہیں (۱) کافر کے اندر نیت کرنے کی مطلقا صلاحیت نہیں ہوتی ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک صرف اسلام لانے کی نیت کافر سے صحیح ہوتی ہے اور (۲) امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تیمم کے لئے صرف مقصود بالذات عبادت کا ہونا کافی ہے لیکن طرفینؒ کے نزدیک تیمم کے صحیح ہونے کے لئے ضروری ہے کہ اسے کام کرنے کی نیت ہونی چاہئے جو مقصود بالذات عبادت ہونے کے علاوہ وہ عبادت بغیر طہارت کے ادا نہیں ہو سکتی ہو، صدر الشریعہؒ نے کہا ہے کہ مسئلہ کا ماحصل یہ ہوا کہ کافر نے اگر اسلام لانے کی غرض سے تیمم کیا اور اس تیمم سے نماز فرض ادا کرنی چاہتا ہو تو نماز صحیح نہ ہوگی، بخلاف امام ابو یوسفؒ کے کہ ان کے نزدیک فرض کی ادائیگی صحیح ہو جائیگی کیونکہ طرفینؒ جواز نماز کے بارے میں تیمم کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط لگاتے ہیں کہ وہ ایسی عبادت مقصودہ ہو جو بغیر طہارت کے صحیح نہ ہو، اور امام ابو یوسفؒ یہ آخری شرط لگانا ضروری نہیں کہتے کہ خواہ بغیر طہارت صحیح ہو یا نہ ہو، اس بناء پر جب نماز جنازہ یا سجدہ تلاوت کے لئے تیمم کیا گیا ہو تو اس سے بالاتفاق فرض نماز کی ادائیگی صحیح ہوگی، البتہ کافر سے اس لئے صحیح نہ ہوگی کہ کافر میں نیک کام کرنے کی صلاحیت ہی نہیں ہوتی ہے، اور اگر قرآن پاک کو چھونا یا مسجد میں داخل ہونے کی غرض سے تیمم کیا تو بالاتفاق اس تیمم سے فرائض ادا کرنا صحیح نہ ہوگا کیونکہ اس سے مقصود بالذات نیکی کرنے کی اس نے نیت نہیں کی ہے، البتہ اسی تیمم سے اسے قرآن پاک کو ہاتھ لگانا یا مسجد میں داخل ہونا صحیح اور حلال ہوگا، انتہی مختصرا۔
میں مترجم کہتا ہوں کہ ظاہر کلام سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اس کا تیمم تو صحیح ہو گیا ہے البتہ ادائیگی نماز کے لئے یہ کافی نہ ہوگا، اور بحر الرائق نے بھی ایسا ہی کہا ہے کہ ایسے تمام کاموں کیلئے تیمم صحیح ہوگا جس میں طہارت شرط نہیں ہے، اور در مختار میں یہ چند جزئی مسائل بیان کئے گئے ہیں سونے، سلام کرنے، سلام کا جواب دینے کے لئے تو تیمم صحیح ہوگا لیکن اس سے فرض نماز کی ادائیگی جائز نہ ہوگی، اور منیہ اور اس کی شرحوں میں لکھا ہوا ہے کہ پانی کی موجودگی میں مسجد میں داخل ہونے یا قرآن پاک کو ہاتھ لگانے کے لئے تیمم کرنا درست نہیں ہے، مختصرا۔
میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اصل بحث اس روایت کی بناء پر شروع ہوئی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے خود سلام کا جواب دینے کی نیت سے تیمم کیا ہے، لیکن اس کا جواب جو شیخ ابن الہمامؒ نے دیا ہے وہ کچھ پہلے گذر چکا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے صرف سلام کا جواب دینے کی غرض سے تیمم نہیں کیا تھا، بلکہ اس سے طہارت کی نیت کر کے سلام کا جواب بھی دیا تھا، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ جواب واقعۃً صحیح ہے کیونکہ خود بعض روایتوں میں اس جواب کی تصریح ہے کہ میں طہارت کی حالت میں نہیں تھا اس لئے میں نے چاہا کہ طہارت حاصل کر کے سلام کا جواب دوں، اور خود صاحب ہدایہ کا جواب بھی اسی کی طرف اشارہ کر رہا ہے کہ انہوں نے فرمایا ہے **لم یکن متیمما** یعنی اسے تیمم ہونے کی صفت ہی حاصل نہیں ہوئی ہے، مزید تحقیق یہ بھی ہے کہ محقق علماء کے جواب کے الفاظ مختلف نہیں ہیں، اور ایک باریک جواب یہ بھی ہے کہ فرض نمازوں کی ادائیگی کے لئے وضو کا پانی تلاش کرنے کی حد مقرر کر دی گئی ہے، اس طرح مثلاً طہارت کے ساتھ سلام کے جواب میں وضو کے لئے پانی کی تلاش لازم کر دی جائے اور تاخیر کا حکم دیا جائے تو اصل مقصود فوت ہو جائے گا یعنی اتنی دیر تک جواب کا انتظار ناممکن ہو جائیگا لہذا وقتی طور سے تیمم کے ساتھ جواب دینا گوارہ کیا گیا ہے، لیکن تیمم میں طہارت کی نیت کرنی ہوتی ہے اس سے ظاہر ہوا کہ اگر سجدہ تلاوت میں بھی اگر ادائیگی میں تاخیر ہو رہی ہو جو ایک مکروہ کام ہے تو اس موقع پر بھی تیمم جائز ہونا چاہئے، اور ایسی ضرورت اکثر حالت سفر میں پیش آسکتی ہے، لہذا مختار میں حالت سفر میں مطلق رکھا گیا ہے، لیکن حالت اقامت میں جواز اور عدم جواز دونوں حکم ہے جو مذکورہ اصل سے متفرع ہوا ہے، باریکی کو سمجھنے کی کوشش کرنی چاہئے، لہذا حق بات یہ ہوئی کہ تیمم کرنے کے لئے ایسی نیکی جو مقصود بالذات ہو اس کے لئے طہارت کی نیت کرنی شرط ہے، اور پانی پانے کی صورت میں بھی تیمم جائز قرار دیا جائے گا

مگر اس وقت جب کہ اس مقصود کے فوت ہو جانے کا خوف ہو مثلاً عید کی نماز اور نماز جنازہ وغیرہ، فاحفظہ۔

وان توضأ لا یرید به الاسلام، ثم اسلم، فهو متوضئ خلافا للشافعیؒ، بناء علی اشتراط النیة، فان تیمم مسلم ثم ارتد - والعیاذ بالله - ثم اسلم فهوعلی تیممه، وقال زفرؒ یبطل تیممه لان الکفر ینافیه، فیستوی فیه الابتداء والانتهاء کالمحرمیة فی النکاح، ولنا ان الباقی بعد التیمم صفة کونه طاهرا فا عتراض الکفر علیه لاینافیه، کما لو اعترض علی الوضوء، وانما لایصح من الکافر ابتداء لعدم النیة منه وینقض التیمم کل شیء ینقض الوضوء، لانه خلف عنه، فاخذ حکمه وینقضه ایضا رؤیة الماء اذا قدر علی استعماله، لان القدرة هی المراد بالوجود الذی هو غایة لطهوریة التراب، وخائف السبع والعدو والعطش عاجز حکما

ترجمہ:- اور اگر کافر نے وضوء کیا حالانکہ اس وقت اس کا ارادہ اسلام لانے کا نہیں ہے مگر بعد میں اسلام لے آیا تو اسے باوضو سمجھا جائے گا اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے اس بناء پر کہ ان کے نزدیک وضوء میں نیت کرنا فرض ہے، اور اگر کسی مسلمان نے تیمم کیا بعد میں وہ خدانخواستہ مرتد اور بے دین ہو گا پھر اسلام لے آیا تو وہ اپنے تیمم پر باقی رہے گا، اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ اس کا تیمم باطل ہو جائے گا کیونکہ اس کا کفر تیمم کے منافی ہے، لہذا تیمم کے لئے جس طرح ابتداء میں کافر ہونا منافی ہے اس طرح انتہاء میں منافی ہو گا جیسا کہ نکاح کے معاملہ میں ایک کا دوسرے کے لئے محرم ہونے میں ابتدائی اور انتہائی دونوں زمانے برابر ہوتے ہیں اور ہماری دلیل یہ ہے کہ تیمم کر لینے کے بعد اس کی پاکی کی صفت باقی رہ جاتی ہے لہذا ایسی حالت میں کفر لاحق ہو جانا اس کے مخالف نہیں ہو گا، جیسے وضو کر کے پاک ہوا پھر مرتد ہو گیا تو یہ کفر اس طہارت کے مخالف نہ ہو گا لیکن کافر سے اس کے کفر کی حالت میں تیمم اس لئے صحیح نہیں مانا جاتا ہے کہ اس وقت اس کی نیت درست نہیں ہوتی ہے، اور تیمم کو ہر وہ چیز توڑ دیتی ہے جو وضو کو توڑ دیتی ہے کیونکہ تیمم وضو کا خلیفہ ہے لہذا تیمم وضو کا حکم ہی قبول کرے گا، ان کے علاوہ پانی کو پا کر اس کے استعمال پر قادر ہونا بھی تیمم کو باطل کر دیتا ہے، کیونکہ پانی کے وجود اور پائے جانے سے اس کے استعمال پر قادر ہونا ہی تو مراد ہے، اور یہی چیز مٹی کو طہور ماننے کے لئے غایت مانی گئی ہے، اور درندے دشمن اور پیاس سے ڈرنے والے کو حکم کے اعتبار سے پانی کے استعمال سے عاجز مانا گیا ہے۔

توضیح:- تیمم کو توڑنے والی چیزیں، درندہ، دشمن یا پیاس کے خوف سے تیمم کرنا

وان توضأ لایرید به الاسلام...... الخ

اگر کافر نے وضو کیا اور اس وقت اس سے اسلام لانے کی نیت نہیں کی مگر بعد وضو اسلام قبول کر لیا تو اس کے وضو کو درست مانتے ہوئے اسے باوضو مانا جائے گا، اور اگر وضو کرتے وقت اسلام لانے کی نیت کر لی تھی تو اب بھی اسے بدرجہ اولی باوضو سمجھا جائے گا اگرچہ اس کی سابقہ نیت لغو ہو گی۔ خلافاً للشافعیؒ اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے کیونکہ ان کے نزدیک وضو میں نیت کرنا شرط ہے اگرچہ اس نے نیت کی تھی مگر کفر کی وجہ سے اس کی نیت لغو اور بیکار سمجھی جائیگی جبکہ ہم احناف کے نزدیک وضو میں نیت شرط نہیں ہے۔

وان توضأ لا یرید به الاسلام، ثم اسلم، فهو متوضئ خلافا للشافعیؒ...... الخ

اور اگر کسی مسلمان نے تیمم کیا اور اب اس کے لئے اپنی طہارت کی وجہ سے عبادات کی نیت کرنا صحیح ہو گیا۔ اس کے بعد اللہ محفوظ رکھے وہ مرتد ہو گیا پھر حدث ہونے سے قبل ہی دوبارہ اسلام قبول کر لیا تو اس کا پہلا تیمم صحیح ہوا اور اسے طہارت کی صفت حاصل ہو گی یعنی وہ طاہر ہو گیا۔ اس کے بعد مرتد ہونے سے اس صفت طہارت میں کوئی فرق نہ ہو گا کیونکہ فی الحال اسے نیت کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

وقال زفرؒ يبطل تيممه لان الكفر ينافيه، فيستوي فيه الابتداء والانتهاء كالمحرمية في النكاح......الخ
اور امام زفر نے فرمایا ہے کہ اس مرتد کا تیمم باطل ہو جائیگا کیونکہ اس کا فی الحال کافر ہونا اس کے تیمم کے مخالف اور منافی ہے۔ تیمم کی ابتداء میں جس طرح کفر منافی تیمم تھا اس طرح بعد میں بھی کفر اس کے تیمم کے منافی ہو گا، اس کی مثال نکاح ہے کہ اس کے رشتہ میں محرم ہونا جس طرح نکاح سے پہلے منافی ہوتا ہے اسی طرح نکاح ہو جانے کے بعد بھی محرم ہونا (کسی طرح ثابت ہو جانے سے) نکاح کے منافی ہوتا ہے۔ مثلاً بعد نکاح معلوم ہوا کہ عورت اس کی رضاعی بہن ہے اس لئے یہ نکاح باطل ہو گا۔ اسی طرح اپنی خوشدامن یا ساس سے برا تعلق کر لینے سے اس کی بیوی اس پر حرام ہو جاتی ہے، تو ایسے رشتے جس طرح قبل نکاح پائے جانے سے نکاح باطل ہوتا ہے اسی طرح بعد نکاح ہونے سے بھی نکاح باطل ہو جاتا ہے، اسی طرح کفر قبل تیمم ہونے سے تیمم درست نہیں ہوتا ہے اسی طرح بعد تیمم بھی کفر پائے جانے سے تیمم باقی نہیں رہے گا۔

ولنا ان الباقي بعد التيمم صفة كونه طاهرا فاعتراض الكفر عليه لاينافيه...... الخ
اور ہماری دلیل ہے کہ ایک بار تیمم صحیح ہو جانے سے اس شخص کے اندر طہارت کی صفت باقی رہ جاتی ہے اسی طرح کفر طاری ہو جانے کے بعد بھی اس کی وہ صفت طہارت باقی رہ جاتی ہے اس پر کفر طاری ہونا اس کے منافی نہیں ہے جس طرح وضوء کر کے طہارت حاصل کر لینے کے بعد مرتد ہونا اس طہارت کے مخالف نہ ہو گا۔ اور کافر کا تیمم ابتدا اس لئے صحیح نہیں ہوتا کہ اس کی نیت قابل قبول نہیں ہوتی ہے جبکہ تیمم میں نیت کا ہونا شرط ہے اور موجودہ مفروضہ مسئلہ میں تو نیت کے وقت وہ مسلمان تھا اور صحیح نیت اور صحیح طریقہ سے نیت ہو چکا تھا۔
حاصل بحث یہ ہوا کہ بحالت اسلام تیمم کرنے سے اس شخص کے اندر طہارت آگئی۔ اس کے بعد اس پر کفر طاری ہونے کی وجہ سے اس کا نفس تیمم تو باقی نہیں رہا البتہ اس میں صفت طہارت باقی رہ گئی جو کفر سے نہیں بلکہ کسی حدث ہونے سے ہی باطل ہو گی۔ اس موقع پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ مرتد ہو جانے کی وجہ سے نیک اعمال برباد ہو جاتے ہیں اس لحاظ سے تیمم اور اس کے اثرات کو بھی ختم ہو جانا چاہئے؟ اس کا جواب یہ ہو گا کہ تیمم کرنا بھی ایک عبادت ہے اس کا ثواب بلاشبہ مرتد ہونے سے برباد ہو گیا مگر اس سے جو طہارت حاصل ہوئی تھی وہ باقی رہ گئی اور برباد نہ ہوئی۔ اب نواقض تیمم کا بیان شروع ہوتا ہے۔

وينقض التيمم كل شيء ينقض الوضوء، لانه خلف عنه، فاخذ حكمه...... الخ اور تیمم کو ہر وہ چیز توڑ دیتی ہے جو وضو کو توڑ دیتی ہے، کیونکہ تیمم وضو کا قائم مقام ہے اس لئے وضو کا حکم اس پر بھی جاری ہو گا۔

وينقضه أيضا الخ نواقض وضو کے علاوہ تیمم کو باطل کر دیتا ہے پانی کے استعمال پر قدرت کی حالت میں پانی کا مہیا ہونا، مذکورہ عبارت میں اس مسئلہ کی طرف اشارہ ہے کہ تیمم سے فائدہ حاصل کر لینے سے تیمم باطل نہیں ہوتا بلکہ اس وقت تک باقی رہتا ہے کہ پانی کے استعمال کی قدرت کی حالت میں پانی دستیاب ہو جائے، اسی بناء پر اب بغیر وضو کئے ہوئے قرآن پاک کو ہاتھ بھی نہیں لگا سکتا ہے۔

لأن القدرة هي المرادة...... الخ
یعنی اللہ تعالیٰ نے جو یہ فرمایا ہے **ولم تجدوا ماء** کہ پانی نہ پاؤ تو تیمم کرو الخ، اس کا مطلب یہ ہے کہ جب تک تم پانی پر قدرت نہ پاؤ، اسی بناء پر اگر کسی بیمار کے پاس پانی موجود ہو پھر بھی اس کے لئے تیمم کرنا محض اس لئے جائز ہے کہ وہ پانی کے استعمال کرنے پر قدرت نہیں پاتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ **لم تجدوا** میں پانی کے پائے جانے سے بھی مراد اس کے استعمال پر قادر ہونا ہے اور یہی آخری حد ہے۔ اس کے حق میں مٹی کے طہور بننے کی، یعنی جب تک پانی پر قدرت نہ پاؤ تب تک مٹی تمہارے حق میں مثل پانی کے طہور ہے جیسا کہ اس حدیث میں تصریح کے ساتھ ہے **التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج مالم يجدوا الماء فاذا وجده فليمسه بشرته** مٹی مسلمان کو پاک کرنے والی ہے اگرچہ دس برس تک ہو جب تک

کہ پانی نہ پائے۔ پھر جب پانی پالے تو اسے اپنی ظاہری بدن پر استعمال کرے۔
اس حدیث سے یہ بات صراحتاً معلوم ہوئی کہ مٹی اسی وقت تک پاک کرنے والی ہوگی کہ پانی نہ پائے یعنی پانی کے استعمال پر قادر نہ ہو۔ لہذا یہ بات واضح ہوگئی کہ مٹی کے پاک ہونے کی حد یہی ہوگی۔ ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ یہ حکم عام ہے کہ خواہ نماز پڑھتے ہوئے پانی پر قدرت حاصل ہو جائے یا نماز سے باہر یعنی پہلے ہو یا بعد میں ہر حال میں تیمم ٹوٹ جائے گا۔ لیکن باقی تینوں اماموں کے نزدیک نماز پڑھتے ہوئے قادر ہونے سے تیمم نہیں ٹوٹے گا۔ ہمارے مذکورہ قول کے مطابق ہی امام ثوریؒ کا قول ہے، اسی طرح امام احمدؒ کا قول مختار نیز امام مزنیؒ اور ابن شریحؒ کا بھی یہی قول ہے۔ اور امام بغویؒ نے کہا ہے کہ اکثر علماء کا قول یہی ہے۔ ع۔
خلاصہ کلام یہ ہوا کہ پانی پر قادر نہ ہونا بلکہ اس کے استعمال سے عاجز ہونا خواہ یہ عجز حقیقتاً ہو یا حکماً تیمم کرنا جائز ہوگا۔
- **وخائف السبع والعدو والعطش عاجز حكما ......الخ**
اور ایسا شخص جسے اس بات کا ڈر ہو کہ اگر پانی لینے کے لئے کنواں یا تالاب پر جائے تو راستہ میں کسی درندہ یا دشمن کا مقابلہ ہو اور وہ اس شخص کو ہلاک کردے گا یا موجود پانی وضو کے لئے استعمال کر لینے کے بعد آئندہ پیاس سے ہلاک ہو جانے کا خطرہ ہو، وہ عاجز کے حکم میں ہوگا اور عاجز سمجھا جائے گا۔ اس کے بعد اگر کسی خوف سے تیمم کرلیا اور وہ خوف بعد تیمم ختم ہو گیا تو وہ تیمم بھی ختم ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر کسی بیماری کی وجہ سے پانی کے استعمال پر قدرت نہ تھی بعد میں وہ اچھا ہو گیا یا سردی کے خوف سے تیمم کیا اور وہ سردی ختم ہو گئی تو تیمم بھی ختم ہو جائے گا۔
حاصل کلام یہ ہوا کہ جس سبب کی وجہ سے تیمم کرنا جائز ہوا تھا وہ سبب جب بھی ختم ہوگا اس کے تیمم کا حق بھی ختم ہو جائے گا، اسی طرح اگر پانی ایک میل دور ہونے کی وجہ سے تیمم کیا اس کے بعد پانی ہی کی طرف سفر شروع کر دیا تو ایک میل سے کم فاصلہ ہوتے ہی تیمم باطل ہو جائے گا۔ د۔

والنائم عند ابی حنيفةؒ قادر تقديرا، حتى لو مر النائم المتيمم على الماء، بطل تيممه عنده، والمراد مايكفي للوضوء، لانه لا معتبر بما دونه ابتداء، فكذا انتهاء

ترجمہ:- اور سونے والا ابو حنیفہؒ کے نزدیک تقدیراً قادر ہے، یہاں تک کہ اگر تیمم کرنے والا نیند کی حالت میں پانی کے قریب سے گذر جائے تو ان کے نزدیک اس شخص کا تیمم باطل ہو جائے گا، اور پانی پر قادر ہونے سے مراد اتنا پانی کا ہونا ہے جو وضو کرنے کے لئے کافی ہو، کیونکہ ابتداء میں بھی اس سے کم کا اعتبار نہ تھا اس لئے انتہاء میں بھی اس کا اعتبار نہ ہوگا۔

توضیح:- تیمم کرنے والے کا سوتے ہوئے میں کسی سواری پر سے پانی کے قریب سے گذرنے والے کا حکم

والنائم عند ابی حنیفةؒ...... الخ
امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تیمم کے مسئلہ میں سونا عذر میں شمار نہ ہوگا، اور سونے والے کو حکماً پانی پر قادر کہا جائے گا، چنانچہ اگر کوئی شخص تیمم کرکے اس طرح سوتے ہوئے سواری پر سوار ہو کر جائے جس سے نہ تیمم باطل ہوتا ہو اور نہ اسے حدث کا حکم ہوتا ہو اور وہ پانی کے قریب سے گذرتا ہوا چلا جائے تو امام اعظمؒ کے نزدیک اس کا تیمم ٹوٹ جائے گا کیونکہ وہ جاگنے کے حکم میں ہے اور اس کا سونا ایک ایسا عذر ہے جو بندہ کے اختیار سے ہوا ہے، نیز یہ نیند عذر خفی ہے جب کہ وضوء سے معذور ہونے کا حکم ظاہری عذر پر ہے، اور پانی پر سے گذرنا خفی نہیں ہے بلکہ ظاہری ہے، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک یہ سونے والا شخص معذور اور

عاجز انسان ہے لہٰذا ان کے قول کے مطابق اس کا تیمم نہیں ٹوٹے گا، ایک قول یہ بھی ہے کہ مذکورہ روایت امام اعظمؒ سے بھی منقول ہے، یہی صحیح اور اسی پر فتویٰ بھی ہے، م۔

ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ اگر کسی شخص نے درندہ یا دشمن یا پیاس کے ڈر سے اس طرح آٹا گوندھنے کے لئے پانی نہ پانے کے خوف سے تیمم کیا تو اس خوف اور ایسے عذر کے ختم ہونے کے بعد وہ شخص وضو کر کے نماز کا اعادہ کرے گا یا نہیں، تو نہایہ میں کہا ہے کہ ایک قول جو یہ ہے کہ "اعادہ واجب" اس میں اس بات کا احتمال ہے کہ اعادہ کا حکم صرف اس صورت میں ہو کہ جب دشمن کے خوف سے تیمم کیا ہو کیونکہ یہ عذر بندوں کی طرف سے ہے، اور درایہ میں بھی نہایہ کے موافق یہی قول ذکر کیا ہے۔

حاصل یہ ہوا کہ فقہاء کرام نے آسمانی خوف اور بندوں کی طرف سے ہونے والے خوف کے درمیان فرق کیا ہے، کہ بندوں کی طرف سے ہونے والے خوف کی صورت میں اعادہ کو واجب قرار دیا ہے، اور نیند کی صورت میں قاضی خان میں کہا گیا ہے کہ واجب یہ ہے کہ بالاتفاق کسی کے نزدیک بھی تیمم باطل نہ ہو، کیونکہ اگر تیمم کرنے والے کے قریب پانی ہو اور اس نے بے خبری میں تیمم کر لیا ہو تو بالاتفاق اس کا تیمم صحیح ہوتا ہے، لہٰذا سونے والا بھی چونکہ بے خبری کی حالت میں پانی کے پاس سے گذرا ہے لہٰذا اعادہ نہیں ہونا چاہئے، الفتح میں ایسا ہی لکھا ہے، اسی طرح فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے کہ تیمم کر کے (محتاط حالت میں) سونے والے کا پانی کے پاس سے گذرنا بالاتفاق تیمم کو باطل نہیں کرتا ہے، اسی طرح مجتبیٰ میں ہے کہ اصح قول یہی ہے کہ کسی کے نزدیک بھی اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا، فتاویٰ میں قول یہ ہے کہ بالاتفاق تیمم باطل نہ ہوگا، مع۔

اور تجنیس میں ہے کہ اگر کسی کے بغل میں کنواں تھا مگر اسے اس کی خبر نہ تھی اور اسی انجانی حالت میں اس نے تیمم کر کے نماز پڑھ لی تو بالاتفاق اس کی نماز درست ہوگی، لیکن اگر کسی نہر کے کنارہ پر ہو اور اسے اس کی خبر نہ ہو تو امام ابو یوسفؒ کی ایک روایت میں ہے کہ اس کی نماز صحیح نہ ہوگی، جیسا کہ کسی کی گردن میں پانی کا برتن لٹکا ہو، اور امام ابو یوسفؒ کی دوسری روایت میں ہے کہ وہ نماز جائز ہوگی کیونکہ وہ پانی کے استعمال پر قادر نہیں ہے اور قادر نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ بغیر علم کے قدرت نہیں ہوتی ہے (یعنی کسی چیز پر قدرت ہونے کے لئے ضروری ہے کہ اس کی بارے میں اس کے معلومات بھی ہوں) کہا گیا ہے کہ مذکورہ یہ قول امام ابو حنیفہ کا ہے اور یہی قول اصح بھی ہے، انتہی۔

ان مسائل سے جب یہ بات معلوم ہوئی کہ حقیقت میں جاگتے ہوئے نہر کے کنارے گذرتے ہوئے ایسے شخص کو جسے اس نہر کا علم نہ ہو امام ابو حنیفہؒ تیمم کرنے کی اجازت دیتے ہیں تو محتاط طریقہ سے سوتے ہوئے نہر کے قریب سے گذر جانے والے شخص کے تیمم کو وہ کیونکر باطل قرار دیں گے، الفتح، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ مذکورہ دونوں صورتوں میں اس طرح فرق ظاہر ہے کہ علم کے اسباب جن میں ایک بیدار ہونا بھی ہے ان کے حصول میں اس شخص کی طرف سے کسی قسم کی کوئی کوتاہی نہیں ہوئی اس کے باوجود نہر پر مطلع نہ ہونا اس کے حق میں ایک قسم کا عذر سماوی ہوا، اس کے برخلاف سو جانے کی حالت ایسی ہوتی ہے کہ اگر شریعت اسے عذر تسلیم کرے تو اسے عذر مانا جائے گا ورنہ نہیں، چنانچہ بہت سے ایسے مسائل ہیں جن میں سونے کو جاگنے کا حکم دیا گیا ہے، اور عینیؒ نے اس کی توضیح کرتے ہوئے کہا ہے کہ ایسے چھبیس (۲۶) مسائل ہیں جن میں ایک مسئلہ یہ بھی ہے جس کی بحث ہو رہی ہے، مزید چند مسائل یہاں پر ذکر کئے جا رہے ہیں۔

نمبر ۲۔ اگر کوئی شخص روزہ رکھ کر آنگن میں چت سویا ہوا تھا کہ بارش کے قطرے اس کے کھلے ہوئے منہ کے اندر از خود چلے گئے تو اسے بیدار کا حکم دیتے ہوئے اس کا روزہ ٹوٹ جائے گا۔

نمبر ۳۔ کوئی عورت روزہ رکھ کر سوئی ہوئی تھی کہ خاوند نے اسی حالت میں اس سے ہمبستری کر لی تو اس کا روزہ ٹوٹ جائے گا۔

نمبر ۴۔ اور اگر یہ باتیں حالت احرام میں ہوئیں تو احرام باطل ہو جائے گا۔

نمبر۵۔ سوئے ہوئے محرم کا سر اگر کسی نے مونڈ دیا تو اس پر جرمانہ لازم ہوگا۔
نمبر۶۔ اگر حالت احرام میں کوئی شخص سویا ہوا تھا اور وہ کروٹ لیتے ہوئے کسی شکار پر اس طرح گرا کہ وہ شکار مر گیا تو اس شخص پر جرمانہ لازم ہوگا۔
نمبر۷۔ اگر عرفات میدان سے کوئی شخص سوتے ہوئے میدان سے گذر گیا تو اس پر قیام عرفات جو لازم تھا وہ ادا ہو گیا۔
نمبر۸۔ اگر کوئی شخص تنہائی میں سویا تھا اسی حالت میں اس کی بیوی کچھ وہاں پر بیٹھی رہی اب چونکہ خلوت صحیحہ ہونے میں دوسری کوئی رکاوٹ نہ تھی اس لئے اسی حالت کو خلوت صحیحہ کا حکم دیا جائے گا۔
نمبر۹۔ سوتے ہوئے میں کوئی شخص اس طرح گرا کہ اس سے کسی کا کچھ مال ضائع ہو گیا تو وہ اس بربادی کا ذمہ دار ہوگا۔
نمبر۱۰۔ اگر سوتے ہوئے میں اپنے کسی مورث پر اس طرح گرا کہ وہ مورث مر گیا تو یہ اس کی وراثت سے محروم ہو جائے گا۔
نمبر۱۱۔ اگر نماز کی حالت میں نیند آگئی اور خواب میں اس نے کسی سے بات کر لی تو اس کی نماز برباد ہو جائے گی۔
نمبر۱۲۔ سوتے ہوئے میں ایسے شخص سے بات کر لی جس سے بات نہ کرنے کی قسم کھائی تھی تو کفارہ لازم آجائے گا۔ یہی صحیح قول ہے، اسی طرح بقیہ دوسرے مسائل بھی ہیں کہ ان تمام مذکورہ مسائل میں سونے والے شخص کو جاگنے والے کا حکم دیا گیا ہے، مذکورہ مسئلہ میں جس قیاس کا ذکر کیا گیا ہے اس میں خوف خداوندی یا سماوی اور مخلوق کے خوف کے درمیان فرق کو واضح کر دیا گیا ہے، البتہ یہ بحث اس صورت میں درست ہوگی جب کہ امام اعظمؒ کی طرف جو قول منسوب کیا گیا ہے وہ درست ہو کیونکہ ایک صحیح روایت یہ بھی ہے کہ امام صاحبؒ نے سونے والے شخص کو معذور تسلیم کر لیا ہے اگر ایسی ہی بات ہو تو پھر ان کا آپس میں کوئی اختلاف باقی نہیں رہا، بہر صورت فتوی اس قول پر ہے کہ اگر تیمم کرنے والا شخص نیند کی حالت میں پانی کے پاس سے گذر گیا تو اسے پانی پر قادر تسلیم نہیں کیا جائے گا اور اس کا تیمم اپنی جگہ باقی رہ جائے گا۔

والمراد مایکفي للوضوء، لانه لا معتبر بما دونه ابتداء، فکذا انتهاء..... الخ

والمراد ما یکفي الخ اور پانی پر قادر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اتنا پانی ہو جو وضو کے لئے کافی ہو، کیونکہ جس طرح وضوء کی ابتداء کرنے کے لئے مناسب مقدار پانی کا ہونا ضروری ہے اسی طرح وضوء کے مکمل کرنے کے لئے بھی مناسب مقدار پانی کا ہونا بھی ضروری ہوگا، حاصل کلام یہ ہوا کہ تیمم کرنے والے کو جب بھی اتنے پانی کے استعمال پر قدرت حاصل ہو جائے جس سے وضو پورا کیا جاسکتا ہو تو اس کا تیمم ٹوٹ جائے گا اور اسے وضو کرنا لازم ہوگا، البحر وغیرہ۔
اس جگہ مصنف ہدایہؒ نے تیمم کرنے کو وضو کے ٹوٹ جانے پر مبنی کیا ہے، حالانکہ تیمم تو کبھی وضو کے لئے ہوتا ہے اور کبھی جنابت ہو جانے اور کبھی حیض نفاس کی وجہ سے ہوتا ہے، اسی بناء پر تنویر میں کہا ہے کہ جس اصل کی قائم مقام تیمم ہے وہ اصل جس چیز سے بھی ٹوٹتی ہے اسی سے اس کا خلف یعنی تیمم بھی ٹوٹے گا مثلاً اگر تیمم وضو کا قائم مقام تھا اور اسی موقع پر اگر اتنا پانی مل گیا جس سے وضو کیا جاسکتا ہو مثلاً ایک لوٹا پانی تو اتنا پانی مل جانے اور اس کے استعمال پر قدرت ہو جانے سے وہ تیمم ٹوٹ جائے گا اور وضو کرنا لازم ہو جائے گا اسی طرح اگر تیمم غسل جنابت کا تھا تو صرف ایک لوٹا پانی سے تیمم نہیں ٹوٹے گا کیونکہ اتنا پانی غسل کے لئے کافی نہیں ہوگا، اسی طرح مثلاً خروج ریح سے ٹوٹتا ہے تو اس سے تیمم بھی ٹوٹ جائے گا، اسی بناء پر اگر تیمم غسل جنابت کے عوض کیا گیا ہو تو وہ تیمم خروج ریح سے نہیں ٹوٹے گا البتہ احتلام سے یا جماع سے ٹوٹ جائے گا (ہاں اس خروج ریح کے بعد نماز پڑھنے کے لئے وضوء کر لینا کافی ہوگا، م۔
کسی مسافر کو حدث لاحق ہوا ساتھ ہی اس کا کپڑا بھی ناپاک ہو گیا اور اس کے پاس پانی صرف اتنا ہے جس سے وہ صرف کوئی ایک کام کر سکتا ہے یعنی کپڑے کی پاکی یا بدن کی پاکی تو ایسی صورت میں اسے چاہئے کہ وہ پہلے نجاست حقیقیہ دھوئے اور حدث کے لئے تیمم کرے اور اگر پہلے تیمم کر کے بعد میں کپڑا دھویا ہو تو تیمم دوبارہ کر لے، محیط السرخسی، اور اگر پانی سے وضو کر کے

ناپاک کپڑے ہی میں نماز پڑھ لی تو نماز جائز ہو گی لیکن وہ شخص گنہگار ہوگا، قاضی خان، اگر وہ مرض ختم ہو گیا جس کی وجہ سے تیمم جائز قرار دیا گیا تھا تو اس کا تیمم بھی ٹوٹ جائے گا، الفصول، ہر ایسی چیز جس کے ہونے سے تیمم مباح نہیں تھا بلکہ اس کے نہ ہونے پر مباح ہو تو جب وہ چیز پائی جائے گی تیمم ٹوٹ جائے گا اور جو چیز ایسی نہیں تھی اس کے پائے جانے سے تیمم نہیں ٹوٹے گا ، البدائع، اگر پانی نہ پائے جانے کی وجہ سے کسی نے تیمم کیا اس کے بعد کوئی ایسی بیماری بھی لگ گئی جس سے تیمم کرنا جائز ہے اور اس کے بعد وضو کے لائق پانی مل گیا تو اگر وہ شخص مقیم ہو تو اسے سابقہ تیمم سے نماز پڑھنی صحیح نہ ہو گی کیونکہ تیمم کی اجازت کا سبب بدل جانے سے پہلی مجبوری کا تیمم دوسری مجبوری کے تیمم کے لئے کافی نہ ہو گا، الفصول، اگر تیمم کرنے والا ایسے پانی سے گذرا کہ وہاں پر کسی دشمن یا درندے کے خوف سے وضو کے لئے نہیں اتر سکتا ہے تو وہ تیمم نہیں ٹوٹے گا، السراج۔

اگر کوئی شخص کنوئیں پر پہنچا مگر وہاں پر کنوئیں سے پانی نکالنے کے لئے ڈول یا رسی وغیرہ کوئی سامان نہیں ہے یا کہیں پر پانی ملا مگر وضو کر لینے کے بعد پیاس کا خوف ہے تو تیمم نہیں ٹوٹے گا، البدائع، اگر کوئی شخص پانی کے پاس سے اس حال میں گذرا کہ اسے یہ یاد نہیں ہے کہ میں تیمم کی حالت میں ہوں اس کے باوجود وضو ٹوٹ جائے گا، خزانۃ المفتیین، مسافر تیمم کی حالت میں پانی بھرے مٹکے کے پاس سے گذرا تو اس کا تیمم نہیں ٹوٹے گا اور اسے یہ اختیار نہیں ہو گا کہ اس پانی سے وضو کرے البتہ اگر پانی اتنا زائد ہو کہ اسے دیکھ کر اس کو یہ یقین ہو کہ یہ پانی وضو کرنے اور پینے سب کام کے لئے رکھا گیا ہے تو اسے وضو کر لینا چاہئے ، قاضی خان، اگر راستہ میں اتنا پانی ملا ہو کہ اندازہ کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہو کہ اس سے صرف ایک ایک مرتبہ دھو کر ادائے گی فرض کے طریقے پر وضو کیا جا سکتا ہے لیکن سنت کے ادائے گی کے لئے وہ پانی کافی نہیں ہو سکتا ہے تو مذہب مختار یہ ہے کہ اس کا تیمم ٹوٹ گیا، الخلاصہ۔

اگر تیمم کرنے والا نماز میں ہو اور اس کو ایک شخص ایسا نظر آیا ہو جس کے پاس پانی موجود ہو اور گمان غالب یہ ہو کہ مانگنے سے وہ شخص پانی وضو کے لئے دیدے گا تو اس کے مانگنے سے پہلے ہی اس کا وضو ٹوٹ جائے گا، اور اگر غالب گمان یہ ہو کہ مانگنے سے نہ دے گا یا دینے کے معاملے میں اسے شک ہو تو اسے چاہئے کہ نماز پوری کر لے اس کے بعد اس سے پانی مانگے اب اگر اس نے پانی دیدیا خواہ مفت میں یا اتنا عوض لے کر جو اس پانی کے لئے مناسب مانا جاتا ہو تو وہ اپنی پہلی نماز کا اعادہ کرے ورنہ اس کی نماز مکمل سمجھی جائے گی اگر مانگنے پر اس نے پہلے انکار کیا مگر بعد میں دیدیا تو پڑھی ہوئی نماز صحیح سمجھی جائے گی اس کے اعادے کی ضرورت نہیں ہو گی البتہ آئندہ نماز پڑھنے کے لئے اسے وضو کرنا ضروری ہو گا، الفتح۔

چند جزوی مسائل

اگر کوئی حاجی حج سے فراغت کے بعد لوگوں کو ہدیہ دینے کی نیت سے کسی برتن میں پانی لاتا ہو اور اس برتن کے منہ کو رانگا وغیرہ سے اچھی طرح بند کر دیتا ہو تو جب تک کہ اسے اس پانی کو خرچ کر دینے کے بعد پیاسے رہ جانے کا خطرہ نہ ہو اس کے لئے ضروری ہو گا کہ وضو کی ضرورت کے لئے اس پانی کو اپنے استعمال میں لائے یعنی اس پانی کے رہتے ہوئے اسے تیمم کرنا جائز نہ ہو گا، الخلاصہ، صاحب ہدایہ نے تجنیس میں کہا ہے کہ ایسے موقع پر اس پانی کو محفوظ رکھنے کے لئے وہ یہ حیلہ اختیار کر سکتا ہے کہ پانی کسی غیر کو ہبہ کر دے اور بطور امانت اپنے پاس رکھے تو اب اس کے لئے تیمم کر لینا جائز ہو گا، قاضی خان نے کہا ہے کہ یہ حیلہ صحیح نہیں ہے کیونکہ جب کسی غیر کے پاس پانی ہو اور وہ مناسب قیمت پر یا کچھ نقصان سے پانی فروخت کرتا ہو تو اس کے لئے تیمم جائز نہیں ہے اور موجودہ صورت میں تو اس کے لئے یہ ممکن ہے کہ اپنے ہبہ سے رجوع کرے تو ایسی صورت میں اسے تیمم کرنا کس طرح جائز ہو گا۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ ہبہ سے رجوع کرنا مکروہ ہے اس بناء پر اس کے حق میں پانی نہ ہونے

کے برابر ہے، اگر چہ حقیقتاً پانی مل جائے جیسے سبیل کا پانی (عوام الناس کے فائدہ کے لئے راستہ میں رکھا ہوا پانی ٹنکی وغیرہ میں ہو) برخلاف بیع کے کہ اس میں کراہت نہیں ہے، الفتح، درمختار میں ہے کہ وہ شخص اس آب زمزم کو اس طرح سے دوسرے کو ہبہ کردے کہ اس کے بعد اس کے رجوع کرنا ممکن ہو یا اس میں کوئی ایسی چیز ملا دے جو اس پانی پر غالب آجائے، انتہی، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس جگہ گفتگو تو اسی میں ہے کہ غیر کے پاس پانی ہونے سے پانی مانگنا چاہئے یا نہیں، اور آب زمزم میں عام سے پانی زیادہ ملا دینے سے اس کی وہ خصوصیت ختم ہو کر آب زمزم کا اس سے نفع ختم ہو جاتا ہے، م۔

ولا يتيمم الا بصعيد طاهر، لان الطيب اريد به الطاهر، ولانه آلة التطهير، فلابد من طهارته في نفسه كالماء، ويستحب لعادم الماء وهو يرجوه ان يؤخر الصلوة الى آخر الوقت، فان وجد الماء يتوضأ والا تيمم وصلى ليقع الاداء باكمل الطهارتين، فصار كالطامع في الجماعة، وعن ابي حنيفةؒ وابي يوسفؒ في غير رواية الاصول ان التاخير حتم، لان غالب الرأي كالمتحقق، وجه الظاهر ان العجز ثابت حقيقة، فلايزول حكمه الا بيقين مثله، ويصلي بتيممه ماشاء من الفرائض والنوافل، وعند الشافعيؒ تيمم لكل فرض، لانه طهارة ضرورية، ولنا انه طهور حال عدم الماء، فيعمل عمله ما بقي شرطه

ترجمہ:- اور صرف پاک زمین کے ساتھ تیمم کرے اس لئے کہ قرآن پاک میں طیب سے مراد طاہر ہے اور اس لئے بھی کہ وہ پاک کرنے کا ذریعہ ہے لہذا خود اس کو بھی پاک ہونا ضروری ہے جیسا کہ خود پانی میں بھی پاکی کا ہونا ضروری ہے، پانی نہ پانے والے کے لئے اس حال میں کہ پانی پانے کی امید ہو یہ بات مستحب ہے کہ نماز کو آخر وقت تک کے لئے وہ موخر کرے تاکہ آخر میں اگر وہ پانی پالے تو وضو کرے ورنہ تیمم کر کے ہی نماز پڑھ لے تاکہ دونوں طہارتوں میں سے اکمل یعنی وضو کے ساتھ نماز کی ادائیگی ہو سکے، اس طرح ایسا ہوگا جیسے جماعت پانے کی لالچ میں کوئی شخص جماعت کا انتظار کرتا ہے لیکن امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ سے اصول کتب کے ماسوا دوسری کتابوں یعنی نوادر وغیرہ میں روایت ہے تاخیر کرنا واجب ہے کیونکہ غالب رائے ایسے ہوتی ہے گویا کہ وہ محقق ہے لیکن ظاہر الروایت کی وجہ یہ ہے کہ پانی نہ پانے والے کا عجز حقیقۃً ثابت ہے لہذا اس کا حکم یقین کے ماسوا کسی دوسرے طریقے سے زائل نہیں ہو سکتا، اس کے بعد اسی تیمم سے جس قدر بھی چاہے فرائض یا نوافل نمازیں پڑھ سکتا ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک ہر نماز فرض کے لئے مستقل تیمم کرنا ہوگا کیونکہ تیمم مجبوری کی حالت میں طہارت ہے اور ہمارے احناف کے نزدیک یہ پانی نہ پانے تک ہر حال میں طہور ہے لہذا جب تک کہ اس کی شرط پائی جائے گی اس وقت تک یہ تیمم اپنا کام کرتا رہے گا۔

توضیح:- پاک مٹی ہونے کی شرط، پانی کے انتظار میں نماز میں تاخیر کیا، ایک تیمم سے کئی وقت کی نماز

ولا يتيمم الا بصعيد طاهر، لان الطيب اريد به الطاهر......الخ

صرف پاک روئے زمین کے ساتھ تیمم کرنا جائز ہوگا کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ﴿فتيمموا صعيداً طيباً﴾ الخ میں صعید سے روئے زمین اور طیب سے پاک مراد ہے اور دوسری عقلی دلیل یہ ہے کہ صعید پاک کرنے والی چیز ہے لہذا ضروری ہے کہ وہ خود بھی پاک ہو جیسا کہ پانی میں بھی اس کا پاک ہونا ضروری ہے، مٹی کا پاک ہونا چاروں اماموں کے نزدیک بالاتفاق شرط ہے، ع، اس بناء پر یہ مسئلہ استنباط کیا گیا ہے کہ اگر کسی نے ناپاک کپڑے کے غبار سے تیمم کیا ہو تو صحیح نہیں ہوگا البتہ اگر کپڑے کے خشک ہونے کے بعد غبار اس پر پڑا ہو تو اس پر جائز ہوگا، النہایہ، ف۔

مٹی اتنی ہی مستعمل سمجھی جائے گی جو منہ اور ہاتھ میں لگی ہو اور اس جگہ کی مٹی مستعمل نہیں ہوگی جہاں پر ہاتھ لگے ہوں جیسا کہ خلاصہ میں ہے، م، اگر جنبی یا حائض نے ایک جگہ سے تیمم کیا پھر دوسرے شخص نے اسی جگہ ہاتھ رکھ کر تیمم کیا تو وہ

تیمم صحیح ہوگا جیسا کہ خلاصہ میں ہے، ف، اگر دو شخص نے ایک ہی جگہ تیمم کیا تو بھی جائز ہے، محیط السرخسی، ایک ہی جگہ سے بار بار تیمم کرنا بھی جائز ہے، تاتارخانیہ، اگر ناپاک زمین خشک ہوگئی اور ناپاکی کا اثر جاتا رہا تو اس پر نماز جائز ہے لیکن تیمم جائز نہیں ہے، قاضی خان، الصدر، اگر ناپاک زمین پر تین بار پانی پڑ کر زمین خشک ہوتی رہی تو اس طرح اس کی پاکی ہو جائے گی اور یہ مسئلہ عنقریب الفتح وغیرہ سے بیان کیا جائے گا

ویستحب لعادم الماء وهو یرجوه ان یؤخر الصلوٰة الی آخر الوقت...... الخ

جس شخص کو پانی بروقت میسر نہ ہو لیکن اسے امید ہو اور غالب گمان ہو کہ پانی مل جائے گا، ایضاح، ع، تو اس کے لئے مستحب ہے کہ نماز کو آخر وقت تک کے لئے مؤخر کردے، ف، یہی صحیح ہے اس جگہ آخر وقت سے مراد مستحب وقت کا آخر ہے لہٰذا مکروہ وقت آنے سے پہلے نماز پڑھ لے اس سے زیادہ تاخیر نہ کرے، البدائع، یہی صحیح ہے، البرجندی۔

فان وجد الماء یتوضأ والا تیمم وصلی لیقع الاداء باکمل الطهارتین......الخ

اگر آخر وقت میں بھی اپنے گمان کے مطابق پانی پالیا تو وضو کر کے نماز پڑھ لے اور اگر پانی نہ پاسکے تو تیمم کر کے نماز پڑھ لے، ف، اور اس سے زیادہ مکروہ وقت کا انتظار نہ کرے، اور انتظار کرنے کی غرض یہ ہے کہ حتی الامکان طہارت کے جو طریقے ہیں یعنی وضو اور تیمم ان میں سے اکمل طریقہ کے ساتھ نماز ادا ہو سکے اس کی صورت ایسی ہوگی جیسا کہ جماعت پانے والا جماعت کی لالچ میں انتظار کرتا رہتا ہے اور ایسا کرنا مستحب ہے۔

وعن ابی حنیفةؒ وابی یوسفؒ فی غیر روایة الاصول ان التاخیر حتم...... الخ

اور امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسفؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ اس جگہ تاخیر کرنا واجب ہے اس لئے کہ غالب گمان یقین کے برابر ہوتا ہے، ف، قدوریؒ نے کہا ہے کہ تاخیر کرنا واجب نہیں ہے بلکہ مستحب ہے، ائمہ کا یہ اختلاف اس وقت ہے جبکہ پانی ایک میل دور ہو اور اگر اس سے کم پر پانی موجود ہو تو اس وقت تیمم نہیں کرنا چاہئے اگرچہ وقت جاتے رہنے کا خوف ہو، فقیہ ابو جعفرؒ نے کہا ہے کہ اس مسئلے پر ہمارے تینوں ائمہ متفق ہیں، معلوم ہونا چاہئے کہ شوافعؒ کے نزدیک بھی تاخیر کرنا اصح ہے، مع، اس اختلاف کا فائدہ یہ ہوگا کہ مستحب ہونے کی صورت میں اگر تاخیر نہیں کی اور تیمم کر کے نماز پڑھ لی تو نماز جائز ہوگی بخلاف اس قول کے جس میں تاخیر کرنا واجب قرار دیا گیا ہے (کہ تاخیر نہ کرنے کی وجہ سے ترک واجب لازم آئے گا اور نماز نہ ہوگی)۔د۔

وجه الظاهر ان العجز ثابت حقیقة، فلایزول حکمه الا بیقین مثله......الخ

ظاہر الروایت کی وجہ یہ ہے کہ پانی سے عاجز ہونا تو حقیقت میں ثابت ہو چکا ہے اور اس کا حکم تیمم کا جائز ہونا ہے تو یہ جواز ختم نہ ہوگا البتہ اسی صورت میں زائل ہوگا جب کہ اس کی بناء پر یقین کی کوئی دلیل پائی جائے، ف، جب کہ موجودہ صورت میں یقین نہیں بلکہ غالب گمان ہے یہاں تک کہ اگر آخر وقت میں بھی پانی نہ ملا تو تیمم کر کے نماز پڑھ لینی ہوگی، م۔

اس موقعہ پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ آبادی یا جنگل میں کسی نے تیمم کرنا چاہا اور اسی وقت اس کو خبر دی گئی کہ پانی قریب میں ہے یا خود اس کو غالب گمان ہوا کہ پانی قریب میں ہے تو پانی تلاش کرنے سے پہلے اس کے لئے تیمم کرنا جائز نہیں ہوگا، کیونکہ ظن غالب کا حکم یقین کے قریب ہوتا ہے اسی بناء پر اگر آخر وقت میں بھی پانی ملنے کا یقین ہو تو ظاہر الروایت کے مطابق نماز میں تاخیر کرنا واجب ہونا چاہئے لیکن اس کے خلاف ہونے کی تصریح کی گئی ہے، مف۔

ویصلی بتیممه ماشاء من الفرائض والنوافل...... الخ

اور اس تیمم سے (جب تک کہ حدث نہ ہو۔ع۔) جتنی بھی فرض اور نفل نمازیں پڑھنی چاہے پڑھ سکتا ہے، ف، خواہ ایک وقت میں ہو یا مختلف اوقات میں، ع، خلاصہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک وقت آنے سے پہلے بھی تیمم کرنا جائز ہے اور وقتی فر

سے زائد مختلف اوقات کے فرائض بھی اسی ایک تیمم سے ادا کئے جاسکتے ہیں جیسا کہ متون میں ہے، م، یہی قول حضرت عبد اللہ بن عباسؓ اور سعید بن مسیب امام نخعیؒ اور حضرت حسن بصریؒ کا ہے جیسا کہ امام نوویؒ نے ذکر کیا ہے اور یہی قول داؤد ظاہری اور امام شافعیؒ کے شاگردوں میں سے امام مزنیؒ کا ہے اور رویانی کا بھی مختار مذہب ہے۔

وعند الشافعيؒ تيمم لكل فرض، لانه طهارة ضرورية...... الخ

یعنی امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ہر فرض نماز کے واسطے تیمم کرنا ضروری ہے کیونکہ تیمم سے طہارت ضروری اور مجبوری درجے کی ہوئی ہے، ف، یعنی جب پانی نہیں ملا یا اس کا استعمال نہ کیا جاسکا اور مجبوراً تیمم کیا گیا تو مجبوری اور ضرورت کے مطابق ہی تیمم کرنا صحیح ہوگا، تیمم کی ضرورت ہر فرض نماز کی ادا ئیگی ہے اور سنن کی ادا ئیگی فرض کے تابع ہوتی ہے اس لئے جب دوسرے وقت میں بھی تیمم کرنے کی ضرورت پڑ جائے تو نیا تیمم کرنا ہوگا، م، یہ قول حضرت علیؓ اور ابن عمر، شعبی، قتادہ، ربیعہ اور اسحاق کا ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے منقول ہے کہ سنت سے ہے کہ ایک تیمم سے ایک نماز سے زیادہ نہ پڑھے، دار قطنی، طبرانی، مگر اس حدیث میں دو طریقے سے گفتگو ہے اول یہ کہ اس کی اسناد میں حسن بن عمارہ راوی کو شعبہ، سفیان، احمد، نسائی، دار قطنی، ابن معین، علی بن مدینی، ساجی اور جوزجانی رحمہم اللہ اور کچھ دوسروں نے بھی ضعیف اور متروک کہا ہے لہٰذا یہ حدیث قابل حجت نہیں ہو سکتی۔

دوم یہ کہ بالفرض اگر یہ حدیث ثابت بھی ہو تو اس میں صرف اسی قدر بیان ثابت ہے کہ ایک ہی وقت میں تیمم سے نماز پڑھنا سنت ہے تو اس کا مطلب یہ نکل سکتا ہے کہ شاید مسنون طریقہ یہ ہوا ہو کہ آپ ﷺ نے ایک وقت زیادہ نماز پڑھنے کی ضرورت نہ ہونے کی بناء پر ایک تیمم سے صرف ایک ہی وقت کی نماز پڑھی ہو لہٰذا اس روایت سے کوئی خاص بات ثابت نہ ہو سکی، دوسری دلیل یہ ہے کہ بیہقی حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے موقوف ایک روایت کی ہے کہ نماز کے لئے تیمم کرے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ یہی مذہب ابن عمرؓ کا ہے و لنا انه طهور الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جب پانی پر قدرت نہ ہو تو مٹی بھی طہور ہے، ف، اس صحیح حدیث کی بناء پر جو صحاح اور سنن میں ثابت ہے یعنی "الصعيد الطيب وضو المسلم وان لم يجد الماء عشر سنين" الخ یعنی پاک مٹی مسلمان کے لئے وضو کے پانی کا حکم رکھتی ہے اگرچہ وہ دس سال تک پانی نہ پائے، مع، لہٰذا مٹی جب طہور ٹھہری تو وہ اپنا کام کرتی رہے گی جب تک ان کی شرط باقی رہے گی، ف، مطلب یہ ہے کہ جب تک پر قدرت نہ ہوگی مٹی سے طہارت حاصل کی جائے گی، چاہے جتنا بھی زمانہ گذر جائے اسی لئے ہم نے کہا ہے کہ مٹی صرف نماز پڑھنے کو جائز نہیں کرتی ہے بلکہ حدث دور کرتی ہے۔

ويتيمم الصحيح في المصر اذا حضرت جنازة والولي غيره، فخاف ان اشتغل بالطهارة أن تفوته الصلوة، لانها لاتقضى فيتحقق العجز، وكذا من حضر العيد، فخاف ان اشتغل بالطهارة ان تفوته العيد يتيمم، لانها لاتعاد، وقوله الولي غيره اشارة الى انه لايجوز للولي، وهو رواية الحسن عن ابي حنيفةؒ، وهو الصحيح لان للولي حق الاعادة، فلا فوات في حقه، وان احدث الامام او المقتدى في صلوة العيد، تيمم و بنى ابي حنيفةؒ، وقالا لا يتيمم، لان اللاحق يصلي بعد فراغ الامام، فلا يخاف الفوت، وله ان الخوف باق، لانه يوم زحمة، فيعتريه عارض يفسد عليه صلاته، والخلاف فيما اذا شرع بالوضوء، ولو شرع بالتيمم تيمم فعتريه، وبنى بالاتفاق، لانا لو اوجبنا الوضوء، يكون واجداً للماء في صلوته فيفسد

ترجمہ:- اور تندرست آدمی شہر کے اندر جبکہ جنازہ موجود ہو اور اس کا ولی کوئی دوسرا آدمی ہو اس لئے اسے خوف ہو کہ اگر وہ طہارت میں مشغول ہوگا تو اس کی جنازے کی نماز جاتی رہے گی ایسی صورت میں وہ شخص نماز جنازہ کے لئے تیمم کر سکتا ہے کیونکہ نماز فوت ہو جانے کے بعد اس کی قضاء نہیں کی جاسکتی ہے لہٰذا اس کا عاجز ہونا ثابت ہو گیا اس طرح اگر کوئی شخص عید کی

نماز میں حاضر ہوا اور اسے یہ خوف ہوا اگر طہارت حاصل کرنے کے لئے وضو میں مشغول ہو گا تو اس کی نماز چھوٹ جائے گی تو بھی تیمم کر سکتا ہے کیونکہ اس کا بھی اعادہ نہیں کیا جا سکتا ہے، اس متن میں لفظ الولی وغیرہ سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ولی کو تیمم جائز نہیں ہو گا یہی روایت حسن بصریؒ کی ہے جو امام ابو حنیفہؒ سے منقول ہے اور یہی صحیح ہے کیونکہ ولی کو دوبارہ جنازہ کی نماز پڑھوانے کا حق حاصل ہے لہذا اس کے حق میں نماز کا فوت ہونا نہیں پایا جائے گا، اور اگر امام یا مقتدی میں سے کسی نے بھی عید کی نماز میں حدث کیا تو وہ تیمم کر سکتا ہے اور پڑی ہوئی نماز پر بناء کر سکتا ہے یہ امام ابو حنیفہؒ کا مسلک ہے لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ وہ تیمم نہیں کر سکتا کیونکہ لاحق شخص امام کے فارغ ہونے کے بعد اپنی نماز پوری کر سکتا ہے لہذا اس کے حق میں بھی نماز کے فوت ہونے کا خوف نہ رہا اور امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ خوف اپنی جگہ پر ان کے لئے باقی ہے کیونکہ وہ دن بھیڑ کا ہوتا ہے اس لئے اس بات کا احتمال باقی رہتا ہے کہ کوئی ایسی صورت پیدا ہو جائے جس سے اس کی نماز فاسد ہو جائے، اور مذکورہ اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ وضو کر کے نماز شروع کی ہو کیونکہ اگر تیمم کر کے ہی نماز شروع کی ہو تو بالاتفاق حدث کے بعد وہ تیمم کرے گا اور گذشتہ نماز پر بناء کرے گا کیونکہ اگر اس صورت ہم اس پر وضو کو لازم کر دیں تو وہ اپنی نماز کے دوران پانی پانے والا کے حکم میں آجائے گا اس طرح اس کی نماز ہی فاسد ہو جائے گی۔

توضیح:۔ نماز جنازہ، یا نماز عید کے واسطے تیمّم کرنا اور مقتدی اور امام اور شروع کرنے سے پہلے تیمّم کرنے کی تفصیل اور جنبی اور حائض کے لئے تیمّم کا حکم

ویتیمم الصحیح فی المصر اذا حضرت جنازۃ والولی غیرہ..... الخ

اور تندرست انسان تیمم کرے (اگرچہ وہ شخص جنبی ہو یا حائضہ کا خون بند ہو چکا ہو، ر) جب کوئی شخص شہر کے اندر ہو اور جنازہ حاضر ہو اور اس کے ماسوا کوئی دوسرا شخص ولی ہو جس سے اسے یہ خوف ہو کہ اگر وضو کرنے میں مشغول ہو گا تو اس کے جنازے کی نماز جاتی رہے گی، ف، یعنی اس کی کل تکبیریں اس سے فوت ہو جائے گی، د۔

لانہا لاتقضی فیتحقق العجز، وکذا من حضر العید،.....الخ

کیونکہ جنازے کی نماز ایسی نماز ہے کہ اس کی قضاء نہیں ہوتی ہے لہذا ایک مرتبہ جماعت فوت ہو جانے سے اس کا عاجز ہونا بالکل متحقق ہو گیا، ف۔ تیمم کی بناء پر یہ ہے کہ ایک مرتبہ نماز فوت ہو جانے کے بعد اس کا بدل ممکن نہ ہو اسی لئے کسوف یعنی چاند گرہن اور خسوف یعنی سورج گرہن اور سنن مؤکدہ نمازوں کے لئے اور فقط فجر کی سنت جس کے جانے رہنے کا خوف ہو ان نمازوں کے لئے تیمم کرنا جائز ہو گا، د، فجر کی سنت کے فوت ہونے کی صورت یہ ہے کہ کسی آدمی کو پانی لانے کے واسطے بھیجا گیا مگر نمازی کو اس بات کا خوف ہے کہ پانی لانے کے بعد صرف فرض نماز مل سکتی ہے سنت نہ ملے گی تو اسے چاہئے کہ وہ فوراً تیمم کر کے صرف سنت پڑھ لے اور پانی سے وضو کر کے فرض ادا کر لے اور اگر اتنا وقت ہو کہ پانی آنے تک سنت کے ساتھ فرض نماز بھی نہ ملے گی تو ایسی صورت میں تیمم کر کے سنت نہ پڑھے بلکہ دونوں کو قضاء کرے جیسا کہ امام طحاویؒ نے تصریح کی ہے۔

وکذا من حضر العید، فخاف ان اشتغل بالطہارۃ ان تفوتہ العید یتیمم..... الخ

اسی طرح عید گاہ میں آنے والے کا حکم ہے کہ پہلے سے اس پر عید کی نماز واجب ہو جب وہ عید گاہ میں حاضر ہو گیا اس کے بعد اسے خوف ہوا کہ اگر وضو کی طہارت میں مشغول ہو گا تو اس عید کی نماز جاتی رہے گی تو وہ تیمم کر لے، ف، مثلاً وہ ایسے وقت پر پہنچا ہو کہ ابتداء نماز کے لئے وضو میں مشغول ہونے کی صورت میں اسے جماعت کے چھوٹنے کا خوف ہو یا اس نے تیمم

کر کے نماز شروع کی پھر بے اختیار اس کا وضو ٹوٹ گیا اور یہ خوف ہوا ہو تو وہ بھی تیمم کر کے نماز پڑھ لے، جس کی وجہ یہ ہے، م، کہ عید کی نماز کی قضاء نہیں ہے اور نہ اس کا اعادہ کیا جاتا ہے۔

وقوله الولی غیرہ اشارۃ الی انہ لایجوز للولی......الخ

جنازہ کی نماز تیمم کر کے پڑھ لینے کا بیان کرتے ہوئے متن میں جو یہ قید بڑھائی ہے "والولی غیرہ" اس سے یہ بتانا مقصود ہے کہ جنازہ کے ولی کے علاوہ کسی دوسرے کو وضو کر کے نماز میں شریک ہونے میں نماز کے فوت ہونے کا خوف ہو تو وہ تیمم کر کے نماز پڑھ لے، کیونکہ اس کی وجہ سے نہ نماز میں تاخیر کی جائے گی اور نہ ہی دوبارہ نماز پڑھانے کی اجازت ہو گی، البتہ اگر وہ خود ہی جنازہ کا ولی ہو تو اس لئے تیمم کر کے پڑھنا درست نہ ہو گا کیونکہ نماز کی جماعت فوت ہو جانے کی صورت میں اس کے لئے دوبارہ جماعت کی جا سکتی ہے، یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے جو حضرت حسن بصریؒ سے مروی ہے، اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ اس کے حق میں نماز نہ پڑھنے کا خوف نہیں ہے، ف، اور یہی حکم سلطان وقت کا بھی ہے، المحیط، اور یہی حکم بادشاہ کے نائب کا بھی ہے، المجتبیٰ، ع۔

وان احدث الامام او المقتدی فی صلوۃ العید......الخ

اگر نماز عید میں امام یا مقتدی کو حدث ہو گیا ہو اس مسئلہ میں امام اور مقتدی میں کوئی فرق نہیں ہے کہ وہ تیمم کر کے پڑھی ہوئی نماز کے بعد بقیہ حصہ ادا کر لے، یہ مسلک امام ابو حنیفہؒ کا ہے لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے اسے تیمم کر کے پڑھنا جائز نہ ہو گا۔

لان اللاحق یصلی بعد فراغ الامام، فلا یخاف الفوت......الخ

کیونکہ موجودہ صورت میں ایسا شخص لاحق ہو جائے گا اور لاحق امام کے بعد بھی اپنی نماز پوری کر کے پڑھ سکتا ہے اس طرح اس کے حق میں جماعت کے فوت ہونے کا خوف باقی نہ رہا، مگر امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ عید کے دن نمازیوں کی بھیڑ بہت زیادہ ہو جاتی ہے اس لئے اس کے حق میں یہ احتمال یقین کے برابر ہو جاتا ہے کہ اس سے کوئی ایسی حرکت سرزد ہو جائے جو نماز کے منافی ہو مثلاً کسی سے گفتگو کرے یا سلام وجواب میں مشغول ہو جائے تو آخر کار اس کی جماعت فوت ہو جائے گی، ف، بالخصوص ہمارے زمانے میں اس قسم کا خوف بہت زیادہ ہے اور اس مسئلے کی نظیر جمعہ یا عیدین کی نماز میں سجدہ سہو کا حکم ہے کہ اگر ان نمازوں میں ایسا سہو ہو جس سے سجدہ لازم آتا ہو پھر بھی سجدہ سہو کرنا ضروری نہیں ہے کہ بھیڑ بہت ہوتی ہے اور لوگ سجدہ سہو کا خیال نہ کر کے ذہنی طور پر پریشان ہونگے اور نماز فاسد کر لینگے۔

والخلاف فی ما اذا شرع...... الخ

مذکورہ اختلاف امام صاحب اور صاحبین کے درمیان ایسی صورت میں ہے کہ اس نے وضو کر کے نماز شروع کی ہو اس لئے کہ اگر تیمم کر کے نماز شروع کی ہو تو بالاتفاق تیمم کر کے ہی بناء کرے گا کیونکہ اگر اس پر وضو واجب کیا جائے تو لازم آئے گا کہ نماز کے درمیان پانی پر قادر ہو جانے کی وجہ سے پوری نماز فاسد ہو جائے اور از سر نو وضو کر کے نماز پڑھنی ہو گی، ف، حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ جب جنازہ آجائے اور تم بے وضو ہو اور تمہیں اس بات کا خوف ہو کہ وضو کرنے سے نماز ختم ہو جائے گی تو تم تیمم کر کے ہی نماز پڑھ لو اس طرح حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے بھی عیدین کے بارے میں مروی ہے اور خود رسول اللہ ﷺ نے سلام کے جواب کے واسطے تیمم فرمایا اس وقت جبکہ آپ کو یہ خوف ہوا کہ ایک مسلمان آپ کی نظر سے غائب ہو جائے گا لہذا ان تمام مسائل سے یہ بنیادی مسئلہ طے پایا کہ جو چیز اس طرح سے فوت ہوتی ہو کہ اس کا بدل بھی نہ ہو تو اس کے ادا کرنے کے لئے پانی ہونے کے باوجود تیمم کرنا جائز ہے جیسا کہ مبسوط میں ہے، النہایہ۔

چند ضروری مسائل

نمبر ۱۔ جس طرح میت کے ولی کو اس پر نماز جنازہ کے لئے تیمم کرنا جائز نہیں ہے اسی طرح ولی نے جسے امامت کے لئے کہا ہے اسے تیمم کرنا جائز نہ ہوگا، الخلاصہ۔

نمبر ۲۔ اگر ولی ابعد کی موجودگی میں ولی اقرب یا اونچا حقدار آ جائے تو اب اس ولی ابعد کو بھی تیمم کرنا جائز ہو جائے گا، اور یہ حکم بالاتفاق ہے، کیونکہ اسے بھی نماز کے فوت ہو جانے کا اب خوف ہو گیا ہے۔

نمبر ۳۔ اسی طرح اگر ولی مستحق نے کسی غیر کو امامت کی اجازت دیدی اس کے بعد ہی خود ولی کو حدث ہو گیا تو اب اس ولی کو بھی تیمم کی اجازت ہو جائے گی، البحر۔

نمبر ۴۔ اگر ایک جنازہ پر تیمم کر کے نماز پڑھی اس سے فراغت کے بعد دوسرا جنازہ بھی آ گیا تو وہ اس بات کا اندازہ لگائے کہ پہلے جنازہ سے فارغ ہونے کے بعد سے اب تک وضو کر کے آسکتا ہے تو تیمم دوبارہ کرلے، ورنہ اسی پہلے تیمم سے نماز پڑھ لے، اس پر فتویٰ ہے، المضمرات۔

نمبر ۵۔ نماز عید کے لئے ابتداء ہی جائز ہوگا۔

نمبر ۶۔ اگر امام یا مقتدی نے تیمم کر کے نماز شروع کی پھر اسے حدث ہو گیا تو بالاتفاق تیمم کر کے نماز کی بناء کر سکتا ہے۔

نمبر ۷۔ اسی طرح اگر وضوء کر کے نماز شروع کی پھر حدث ہو گیا لیکن وضو کر کے نماز پڑھنے سے وقت نکل جانے کا خوف ہو تو بالاتفاق تیمم کرنا جائز ہوگا۔

نمبر ۸۔ اور اگر وقت نکل جانے کا خوف نہ ہو ایسی صورت میں وضو کر کے نماز میں شرکت کرنے سے بھی جماعت چھوٹ جانے کا خوف نہ ہو تو بالاتفاق تیمم جائز نہ ہوگا اور وضو کرنا ہوگا۔

نمبر ۹۔ اور اگر جماعت پانے کی امید نہ ہو تو امام اعظمؒ کے نزدیک تیمم کر کے نماز میں شریک ہو جائے اور بقیہ نماز پوری کرلے، مگر صاحبینؒ کا اس میں اختلاف ہے، النہایہ، یہ چند حاصل مسائل ہیں۔

نمبر ۱۰۔ جنب کو نماز عید اور جنازہ کے لئے تیمم کرنا جائز ہے، الظہیریہ۔

نمبر ۱۱۔ ایسی حائضہ جس کا خون بند ہو چکا ہو اس کا بھی یہی حکم ہے۔

نمبر ۱۲۔ ان تمام مسائل کی اصل یہ ہے کہ جس صورت میں اگر اس طرح کوئی عبادت فوت ہو رہی ہو کہ اس کا عوض اور بدل نہ ہو تو اس کے لئے تیمم کرنا جائز ہے۔

نمبر ۱۳۔ اور ایسی عبادت جس کے فوت ہو جانے کے بعد اس کی قضاء ہو جیسے جمعہ فوت ہو جانے کی صورت میں اس کے عوض ظہر کی نماز ہے اس لئے جمعہ فوت ہونے کے خوف سے تیمم جائز نہ ہوگا، الجوہرہ۔

ولا يتيمم للجمعة وان خاف الفوت لوتوضا، فان ادرك الجمعة صلاها، والا صلى الظهر اربعا، لانها تفوت الى خلف، وهو الظهر بخلاف العيد، وكذا اذا خاف فوت الوقت لوتوضا، لم يتيمم و يتوضأ، و يقضى مافاته، لان الفوات الى خلف وهو القضاء، والمسافر اذا نسى الماء فى رحله، فتيمم و صلى ثم ذكر الماء، لم يعدها عند ابى حنيفه و محمد، وقال ابو يوسفؒ يعيدها، والخلاف فيما اذا وضعه بنفسه او وضعه غيره بامره، وذكره فى الوقت و بعده سواء، له انه واجد للماء، فصار كما اذا كان فى رحله ثوب فنسيه، ولان رحل المسافر معدن للماء عادة، فيفترض الطلب، ولهما انه لاقدرة بدون العلم، وهى المراد بالوجود، وماء الرحل معدن للشرب لا للاستعمال

ترجمہ:-اور جمعہ کے نماز کے لئے تیمم نہیں کرنا چاہئے اگرچہ وضو کرنے کی وجہ سے جمعہ کی نماز فوت ہو جانے کا خوف ہو، اس لئے اگر وضوء کرنے کے بعد نماز جمعہ مل جائے تو ادا کرلے ورنہ ظہر کے فرض کی چار رکعتیں ادا کرلے، کیونکہ جمعہ کے قائم مقام ظہر کی نماز باقی رہ جاتی ہے، بخلاف عید کی نماز کے، اسی طرح اگر کسی وقتیہ نماز کو وضو کرکے پڑھنے کی صورت میں وقت کے ختم ہو جانے کا خوف ہو جب بھی وضو ہی کرلے، اس لئے وضوء کرنے کے بعد جو نماز چھوٹ گئی ہو اسے ادا کرلے، کیونکہ اس صورت میں بھی نماز فوت ہو جانے کے بعد اس کی قضاء پڑھنا ممکن ہے، مسافر جب پانی اپنے کجاوے میں بھول گیا اور تیمم کرکے نماز پڑھ لی اس کے بعد پانی یاد آگیا تو اس نماز کا اعادہ نہ کرے، یہ مسلک امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا ہے لیکن امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ اس نماز کو دوبارہ پڑھے، یہ اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ اس پانی کو اس مسافر نے خود اپنے ہاتھ سے رکھا ہو یا اس کے حکم سے کسی غیر نے رکھا ہو، پانی کا یاد آجانا وقت کے اندر ہو یا اس کے بعد ہو دونوں کا حکم برابر ہے کیونکہ یہ پانی کا پانے والا ہو اس کی مثال ایسی ہوگی کہ کجاوے میں اپنا کپڑا رکھ کر بھول گیا اور ننگے ہو کر نماز پڑھنے کے بعد یاد آیا اور اس لئے کہ مسافر کا کجاوہ عادۃً پانی کا معدن ہوتا ہے یعنی مکمل انتظام ہوتا ہے لہٰذا اس پر ضروری ہے کہ پانی تلاش کرے اور طرفین کی دلیل یہ ہے کہ بغیر علم کے پانی پر قدرت حاصل نہیں ہوسکتی ہے اور پانی کے پائے جانے سے مراد بھی یہی ہے اور کجاوے میں جو پانی رکھا جاتا ہے وہ پینے کے لئے ہوتا ہے استعمال کے لئے نہیں۔

توضیح:-جمعہ کے لئے تیمم، وقتیہ نماز کے وقت کے فوت ہو جانے کے خوف سے تیمم

مسافر کجاوے میں پانی رکھ کر بھول گیا، مسافر کا کجاوے میں کپڑا رکھ کر بھول جانا

ولا یتیمم للجمعة وان خاف الفوت لو توضا...... الخ

جمعہ کی نماز کو وضو کرکے پڑھنے کی صورت میں اگرچہ اس کے فوت ہو جانے کا خوف ہو جب بھی اس کے لئے تیمم جائز نہ ہوگا، کیونکہ یہ خوف معتبر نہیں ہے اس لئے کہ اس کے فوت ہو جانے کی صورت میں اس کا بدل ظہر موجود ہے اسی لئے اگر جمعہ کے خیال سے وضو کیا اور جمعہ کی جماعت مل گئی یعنی امام نے ابھی تک سلام نہیں پھیرا تو اس نماز میں شریک ہو جائے اور اگر شریک ہونے سے پہلے ہی امام نے سلام پھیر دیا ہو تو ظہر کی چار رکعتیں نماز پڑھ لے، اس جگہ جمعہ پانے سے یہی مراد ہے اس کے برخلاف اس قسم کی قسم کھانے کی صورت میں کہ اگر قسم کھا کر کہا ہو کہ میں جمعہ ضرور پاؤں گا پھر امام کو صرف تعدے میں پایا تو اس نے جمعہ کی صرف فضیلت پائی اور جمعہ نہیں پایا چنانچہ اس کی تصریح عنقریب آئے گی، م۔ خلاصہ یہ ہے کہ جمعہ کے فوت ہونے کے خوف سے تیمم کرنا جائز نہیں ہے اس لئے کہ اس کا قائم مقام ظہر ہوتا ہے برخلاف عید کی نماز کے کہ اس کا کوئی قائم مقام اور خلیفہ نہیں ہے لہٰذا اسے تیمم سے پڑھنا جائز ہے۔

وکذا اذا خاف فوت الوقت...... الخ

اس طرح وقتی فرضوں کو اگر وضو کرکے پڑھنے سے وقت کے فوت ہونے کا خوف ہو تو بھی تیمم نہیں کرسکتا ہے اس لئے وضو کرکے چھوٹی ہوئی نماز کی قضاء کرے، سنتوں کی قضاء نہیں ہے البتہ فجر کی سنت کی قضاء ہے، مگر اس صورت میں جبکہ فرض بھی چھوٹ گئی ہو اس میں تمام علماء کا اتفاق ہے اور اگر صرف سنت چھوٹی ہو تو اس کے قضاء میں اختلاف ہے جیسا کہ اس کا بیان اپنے باب میں آئے گا، م۔

لان الفوات الی خلف وهو القضاء، والمسافر اذا نسی الماء فی رحله...... الخ

وقتیہ نماز کے فوت ہونے کی صورت میں بھی وضو کو چھوڑ کر تیمم کرنے کی اجازت اس لئے نہیں ہے کہ اس کا خلیفہ موجود ہے، یعنی اس کے عوض قضاء نماز پڑھی جاسکتی ہے، اس مسئلے کی اصل بھی وہی ہے جو اوپر گذر چکی ہے اب اس بات کا بیان

ہو رہا ہے کہ اگر کوئی شخص پانی رکھ کر بھول جائے واقعۃ اسے اتنا عاجز اور مجبور سمجھا جاسکتا ہے یا نہیں کہ اسے تیمم کرنا صحیح ہو اس سلسلے میں مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

والمسافر اذا نسی الماء...... الخ

یعنی مسافر نے اپنے کجاوے میں یا ضروری سامان میں اپنے ہاتھ سے پانی رکھایا اس کے حکم سے رکھا گیا اور رکھ کر وہ بھول گیا اور اس نے تیمم کر کے نماز پڑھ لی پھر بعد میں وہ پانی یاد آیا تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک نماز کا اعادہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے لیکن امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ دوبارہ نماز پڑھنی ہوگی یہی قول امام شافعیؒ کا بھی ہے **والخلاف فی ماء الخ** یہ مذکورہ اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ اس نے خود پانی رکھا ہو یا اس کے حکم سے دوسرے نے رکھا ہو اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی نہ کسی طرح اسے پانی رہنے کا علم ہو خواہ واقعتًا اس نے اس کا حکم دیا ہو یا نہ دیا ہو، اس کا جگہ مسافر کا بھول جانا شرط ہے کیونکہ اگر اس نے ظن غالب پر اعتبار کیا کہ میرے کجاوے میں پانی نہیں ہے حالانکہ پانی موجود تھا تو بالاتفاق اس کا تیمم جائز نہیں ہوگا اور نماز کا اعادہ لازم ہوگا، نہایہ۔

جامع صغیر میں مسافر کی قید نہیں لگائی گئی ہے بلکہ اس طرح لکھا ہے کہ ایک آدمی کے کجاوے میں پانی موجود تھا مگر وہ شخص بھول گیا اور تیمم کر کے نماز پڑھ لی پھر وقت کے اندر یاد آگیا تو نماز پوری ہو جائے گی اسی مسئلے سے فخر الاسلامؒ نے اپنی شرح میں استدلال کرتے ہوئے کہا ہے کہ ایسا شخص واقعۃ مسافر ہو یا صرف آبادی سے باہر ہو حکم میں دونوں برابر ہوں گے، ع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ مسئلے کی اصل بحث مسافر کے بارے میں ہے اور غیر مسافر کا حکم اسی پر قیاس کیا گیا ہے، فافہم، م۔ اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ جامع صغیر میں وقت کے اندر یاد آنا ذکر کیا گیا ہے لیکن یہ قید احترازی نہیں ہے بلکہ اتفاقی ہے اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ **ذکرہ فی الوقت و بعدہ سواء** یعنی مسافر کا وقت کے اندر پانی یاد آجانا یا وقت کے بعد یاد آنا حکم میں دونوں یکساں ہیں، یعنی دونوں صورتوں میں اختلاف باقی ہے اس سلسلے میں امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ وہ شخص مسافر حقیقت میں پانی جمع رکھنے والا ہے لہٰذا حکم کے اعتبار سے وہ ایسا ہوا کہ اس کے کجاوے میں کپڑا تھا مگر بھول کر ننگے حالت میں یا ناپاک کپڑے پہنے ہوئے نماز پڑھ لی۔

ولان رحل المسافر معدن للماء عادۃ، فیفترض الطلب......الخ

اور اس دلیل سے بھی کہ مسافر کے کجاوے میں بالعموم پانی رکھا جاتا ہے اس لئے اس پر یہ فرض تھا کہ پہلے اپنے کجاوے میں پانی تلاش کر لیتا، جب اس نے تلاش نہیں کیا تو اسے معذور نہیں سمجھا جائے گا اور اس کے لئے نماز کا اعادہ ضروری ہوگا، الحاصل امام ابو یوسفؒ کی یہ دو دلیل تھیں لیکن طرفین یعنی امام اعظمؒ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ پانی پر قادر ہونا اس وقت تک قابل قبول نہیں ہو سکتا ہے جب تک اسے اس کا علم نہ ہو، اس جگہ پانی کے حاصل ہونے سے یہی مراد ہے کہ اسے پانی پر قدرت حاصل ہو، جب اس کو پانی موجود ہونے کا علم ہی نہ ہو تو اس کی قدرت بھی نہیں پائی گئی اور اسی حال میں اسے پانی نہیں ملا لہٰذا اس کا تیمم جائز ہوا اور جب تیمم جائز ہو گیا تو نماز بھی صحیح ہو گئی اب اس سوال کا جواب کہ بالعموم مسافر کے کجاوے میں پانی کا وافر انتظام ہوتا ہے تو جواب دیا **وماء الرحل الخ** یعنی کجاوے کا پانی ہونے کے باوجود نہ ہونے کے برابر ہوتا ہے کیونکہ وہ بالعموم صرف پینے کے لئے رکھا جاتا ہے اور دوسرے کسی مقصد کے لئے نہیں رکھا جاتا ہے، جبکہ یہاں پر گفتگو اس پانی سے ہے جو اس نے اپنے تمام لوازمات میں استعمال کے لئے رکھا ہو پھر اسے بھول گیا اس جگہ پاک کپڑے کے مسئلے پر قیاس کرتے ہوئے جو بات کہی ہے اس کا جواب اس طرح دیا ہے جو آئندہ عبارت میں ہے۔

ومسألۃ الثوب علی الاختلاف، ولو کان علی الاتفاق ففرض الستر یفوت لا الی خلف، والطہارۃ بالماء تفوت الی خلف، وہو التیمم ولیس علی المتیمم طلب الماء اذا لم یغلب علی ظنہ ان بقربہ ماء، لان الغالب

عدم الماء فی الفوات، ولا دلیل علی الوجود، فلم یکن واجدا، وان غلب علی ظنه ان هناك ماء، لم یجزله ان یتیمم حتی یطلبه، لانه واجد للماء نظرا الی الدلیل، ثم یطلب مقدار الغلوة، ولا یبلغ میلا کیلا ینقطع عن رفقته

ترجمہ :-اور کپڑے کے مسئلے میں اختلاف ہے اور اگر کپڑے کا مسئلہ اتفاقی ہوتا تو بھی ستر کا فرض جس کا چھپانا واجب ہے وہ فوت ہوتا ہے اس طرح پر کہ اس کا کوئی خلیفہ بھی نہیں ہے لیکن پانی کی طہارت فوت ہونے کی صورت میں اس کا خلیفہ باقی رہتا ہے یعنی تیمم کرنا، اور تیمم کرنے والے پر پانی کو تلاش کرنا اس وقت تک ضروری نہیں ہے جب تک کہ قریب ہی میں پانی پانے پر ظن غالب نہ ہو کیونکہ میدانی علاقوں میں پانی نہ پانا اغلب ہے اور اس کے وجود پر کوئی دلیل نہیں لہٰذا پانی پانے والا اسے نہیں سمجھا جائے گا ہاں اگر اس کو اس بات کا ظن غالب ہو کہ اس علاقے میں پانی موجود ہے تو پھر جب تک کہ پانی تلاش نہ کرے اس وقت تک تیمم کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ دلیل پر غور کرتے ہوئے اسے پانی پانے والا سمجھا جائے گا پھر پانی کی تلاش ایک غلوہ تک کرنا چاہئے اور پانی تلاش کرتے ہوئے ایک میل تک نہیں پہنچنا چاہئے تاکہ وہ شخص اپنے سفر کے ساتھیوں سے جدا نہ ہو جائے۔

توضیح :-مسافر کو پانی کی جستجو

ومسئلة الثوب علی الاختلاف...... الخ

کپڑے کا مسئلہ بھی اس اختلاف کے مطابق ہے یعنی امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک کوئی مسافر اپنا پاک کپڑا رکھ کر بھول گیا اور ننگے ہو کر یا ناپاک کپڑا پہنے ہوئے نماز پڑھ لی تو اس کی نماز صحیح ہو جائے گی چنانچہ امام کرخیؒ نے اس مسئلے کو ذکر کیا اور یہی اصح ہے، ع، مسئلے کو تسلیم کرنے کی صورت میں قیاس مع الفارق لازم آتا ہے اسی بناء پر مصنفؒ نے فرمایا ہے **ولو کان علی الاتفاق الخ** یعنی اگر کپڑے کا مسئلہ اختلافی نہ ہو کر اتفاقی ہی ہوتا تو بھی اس میں فرق لازم آتا ہے کہ کپڑے کی صورت میں بدن کے صرف اسی حصے کو چھپانا فرض ہے جس کا چھپانا واجب ہے اور اس کے فوت ہونے سے اس کا بدل بھی کوئی نہیں پایا جاتا لیکن پانی کی طہارت فوت ہونے سے اس کا بدل پایا جاتا ہے یعنی تیمم۔

مطلب اس کا یہ ہے کہ ننگے ہو کر نماز پڑھنے میں ستر چھپانا جو فرض ہے وہ فوت ہوتا ہے اس طرح پر کہ اس کا کوئی بدل بھی نہیں ہوتا جو اس کے قائم مقام ہو بخلاف پانی کی طہارت کے کہ اس کے فوت ہونے کی صورت ہی میں اس کا بدل باقی رہ جاتا ہے یعنی تیمم کر لینا جس سے جواز کی صورت نکل آتی ہے واضح ہو کہ اس جگہ شروع میں کچھ توضیح باقی رہ گئی ہے، یعنی معنی کے توضیح کی دو صورتیں ہیں یعنی اول معنی سے مقصود ایسا فرق بیان کرنا ہے جس سے قیاس درست نہ ہو اور علامہ عینیؒ نے بھی اسی طرف رجوع کیا ہے دوم یہ کہ مصنفؒ کی مراد یہ ہے کہ نماز کی شرطوں میں سے ایک شرط پاک کپڑوں سے ستر عورت کرنا ہے اور طہارت سے مراد وضو ہے اس لئے جس صورت میں کوئی شخص کپڑا رکھ کر بھول گیا اور ننگے حالت میں اس نے نماز پڑھ لی ہو یا اس جیسی کوئی دوسری صورت ہو تو گویا دوسرا کوئی کام بھی نہیں ہوا کیونکہ اس لئے کہ ستر عورت کے عوض کوئی دوسرا کام بھی نہیں ہے لہٰذا بدون ستر عورت کے ہی نماز ادا ہو گئی، اور جس صورت میں طہارت وضو فوت ہو گئی تو نماز میں اس کے بجائے تیمم اس کا قائم مقام نہیں ہوا لہٰذا نماز اس شرط سے خالی نہیں ہوئی کیونکہ اصل نہیں پایا گیا تو اس کا بدل پایا گیا لہٰذا اگر کپڑے کی موجودگی میں اعادہ کا حکم ہوگا اس وجہ سے وہ اصل اور بدل سے خالی ہے بخلاف دوسری صورت کے کہ اس میں نماز کا اعادہ ہونا چاہئے کیونکہ اگر اصل نہیں تھا تو اس کا بدل موجود تھا یہی توضیح اس بندہ مترجم کی سمجھ میں آئی ہے اور یہی توضیح بہتر ہے، واللہ اعلم۔

اس مسئلے کی نظیر یہ ہے کہ اگر دو برتنوں میں پانی بھرا ہوا ہو اور اتنا معلوم ہو کہ ان میں سے ایک پاک اور ایک ناپاک ہے مگر

اس کی تعیین نہیں ہے ایسی صورت میں دونوں کا پانی بہادیا جائے اور کسی سے بھی وضو نہ کیا جائے کیونکہ وضو کا قائم مقام اس جگہ پر تیمم موجود ہے اسی طرح اگر کسی کے پاس دو کپڑے ہیں جن میں سے ایک پاک اور دوسرا ناپاک ہے مگر کسی کی تعیین نہیں ہے ایسی صورت میں تحری کر کے ان میں سے کسی ایک کو پہن کر نماز پڑھنی چاہئے کیونکہ دونوں میں سے کسی کو نہ پہنے سے ترک کے بغیر قائم مقام لازم آئے گا، ع، پھر یہ ذکر کیا گیا ہے کہ اس صورت میں اصح قول یہ ہے کہ موجودہ صورت میں بھی اختلاف ہے ان میں سے اصح قول یہ ہے کہ طرفین کے نزدیک اعادہ واجب نہیں ہے اس تفصیل کو اچھی طرح یاد رکھ لو۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ جو شخص آبادی کے اندر نہ ہو یعنی خواہ مسافر ہو یا خواہ شہر سے باہر ہو وہ اپنے کجاوے میں پانی رکھ کر بھول گیا اور اس نے تیمم کر کے نماز پڑھ لی اور پانی اس حالت میں ہو کہ وہ رکھ کر بھولا جاسکتا ہو تو تیمم کر کے نماز پڑھنے کے بعد اس شخص پر نماز کا اعادہ واجب نہیں ہوگا اگرچہ امام ابو یوسفؒ کا قول اس کے خلاف ہے، محیط السرخسی، اور اگر کجاوے میں پانی رکھے جانے کا اسے علم نہ ہو تو بالاتفاق اس پر نماز کا اعادہ واجب نہیں ہے، التبیین، لیکن محیط السرخسی میں اس صورت میں بھی امام ابو یوسفؒ کا اختلاف لکھا ہے اور یہی صحیح ہے، م، اگر کسی نے ایسے کنوئیں پر پڑاؤ ڈالا جس میں پانی موجود تھا لیکن اس کا منہ ڈھکا ہوا تھا اس لئے اسے اس کنوئیں کا علم نہ ہو سکا یا نہر کے کنارے پر کوئی شخص تھا اور اسے اس نہر کا علم نہیں ہوا اور اس نے تیمم کر کے نماز پڑھ لی تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک نماز جائز ہو جائے گی لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز نہ ہو گی، المحیط۔

اگر اس مسافر نے پانی کے ختم ہو جانے کے بارے میں شک کیا یا ختم ہو جانے کا اسے گمان غالب ہوا اور تیمم کر کے نماز پڑھ لی اور نماز کے بعد پانی یاد آ گیا تو بالاتفاق اس نماز کا اعادہ کرے، اور اگرچہ پیٹھ پر پانی لدا ہو یا گردن میں لٹکا ہو یا سامنے رکھا ہوا اور بھول کر تیمم کر کے نماز پڑھ لی تو بالاتفاق اسے نماز کا اعادہ کرنا ہو گا، السراج، اور اگر پالان یا زین سے پانی لٹکا ہوا تھا اب اگر وہ شخص اس پر سوار ہوا اور پانی پیچھے لٹکا ہوا تھا یا پیچھے سے جانور کو ہانکتا ہو اور پانی آگے لٹکا ہوا ہو یا آگے سے کھینچتا ہو اور پانی خواہ آگے یا پیچھے لٹکا ہوا ہو اور اس نے تیمم کر کے نماز پڑھ لی تو یہ نماز جائز ہو گی اور اگر سواری میں آگے یا ہانکنے میں پیچھے لٹکا ہوا اور نماز پڑھ لی ہو تو نماز جائز نہیں ہو گی، محیط السرخسی، اور اگر پاک کرنے والی چیز کو رکھ کر بھولے سے نجاست کے ساتھ یا بغیر وضو کے نماز پڑھ لی یا ناپاک پانی سے وضو کر لیا تو بالاتفاق یاد آنے پر اعادہ واجب ہو گا، البحر، د۔

وليس على المتيمم طلب الماء اذا لم يغلب على ظنه ان بقربه ماء......الخ

ایسا شخص جس کو اپنے قریب پانی ہونے کا گمان غالب نہ ہو اس پر پانی تلاش کرنا تیمم کے غرض سے ضروری نہیں ہے ہاں اگر پانے کی کچھ امید ہو تو اسے پانی تلاش کرنا مستحب ہے ورنہ نہیں، سراج۔ **لان لغالب الخ** اس لئے کہ میدانوں میں اکثر پانی نہیں ہوا کرتا ہے اور ساتھ ہی پانی کے ہونے کی یا نہ ہونے کی کوئی دلیل بھی نہیں پائی گئی لہٰذا اسے پانی کا پانے والا نہیں کہا جائے گا، یہ حکم میدانوں کا بیان کیا گیا ہے لیکن آبادی میں بالاتفاق پانی تلاش کرنا واجب ہے جیسا کہ المجتبیٰ میں ہے، ع۔

وان غلب على ظنه ان هناك ماء، لم يجزله ان يتيمم حتى يطلبه......الخ

یعنی اگر اس کا گمان غالب یہ ہو کہ اس جگہ پانی موجود ہے یا کسی عادل شخص نے اسے پانی ہونے کی خبر دیدی تو اب اسے بغیر پانی تلاش کئے ہوئے تیمم کرنا جائز نہیں ہو گا، یعنی اس صورت میں پانی تلاش کرنا واجب ہے، ت، کیونکہ دلیل کے اعتبار سے وہ پانی کا پانے والا مانا گیا۔

ثم يطلب مقدار الغلوة، ولا يبلغ ميلا كيلا ينقطع عن رفقته......الخ

پانی تلاش کرنے میں ایک غلوے سے زائد آگے نہ بڑھے یعنی ایک میل تک نہ جائے کیونکہ دور نکل جانے سے اپنے ساتھیوں سے بچھڑ جانے کا خوف ہوتا ہے، غلوے کی مقدار چار سو گز ہے، الظہیریہ، ع، اور حلبی نے تین سو گز ذکر کیا ہے اور بدائع میں کہا ہے کہ اس جگہ اصح قول یہ ہے کہ وہ اتنی دور تک تلاش کرے کہ تلاشی کرنے میں نہ خود اسے نقصان ہو اور نہ اس

کے ساتھیوں کو انتظار کی مشقت اٹھانی پڑے، د، پھر تلاش کرنا خود نمازی پر ضروری نہیں ہے بلکہ کسی کے ذریعے تلاش کروانا بھی کافی ہے، السراج، د، اگر وہ شخص پانی کے قریب بھی پہنچ گیا مگر وہ نہ جان سکا اور ایسا کوئی دوسرا شخص بھی نہیں ہے جس سے وہ پوچھے تو اس کا تیمم صحیح ہوگا اور نماز جائز ہوگی اور اگر کوئی دوسرا شخص تھا مگر اس سے پوچھے بغیر تیمم کر کے نماز پڑھ لی اور بعد میں اس شخص نے بتلادیا تو اس نماز کو لوٹانا ضروری ہے، اور اگر اس نے پوچھا پھر بھی اس نے نہیں بتلایا اس لئے اس نے نماز پڑھ لی مگر بعد میں بتلادیا تو بھی اس پر نماز کا اعادہ ضروری نہیں ہے۔

وان كان مع رفيقه ماء طلب منه قبل ان تيمم لعدم المنع غالبا فان منعه منه تيمم لتحقق العجز ولو تيمم قبل الطلب اجزاه عند ابي حنيفة لانه لايلزمه الطلب من ملك الغير وقالا لايجزيه لان الماء مبذول عادة ولو ابى ان يعطيه الابثمن المثل وعنده ثمنه لايجزيه التيمم لتحقق القدرة

ترجمہ:- اگر مسافر کے ساتھی کے پاس پانی موجود ہو تو تیمم کرنے سے پہلے اس سے پانی مانگ لینا چاہئے کیونکہ عموماً ایسے موقع پر کوئی پانی سے انکار نہیں کرتا ہے اب اگر انکار کر بیٹھے تو یہ تیمم کرے کیونکہ اس صورت میں پانی سے عاجز ہونا ثابت ہو گیا اور بالفرض کسی نے پانی چاہنے سے پہلے ہی تیمم کر لیا تو بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نماز جائز ہو جائے گی کیونکہ غیر کی ملکیت سے کسی چیز کا مانگنا ان کے نزدیک لازم نہیں ہے لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اس کی نماز درست نہیں ہوگی کیونکہ عموماً پانی دینے میں انکار نہیں کیا جاتا ہے اور خوشی کے ساتھ دیا جاتا ہے، اگر دوسرے ساتھی نے بغیر قیمت کے پانی دینے سے انکار کر دیا البتہ قیمت مناسب مانگتا ہے زائد نہیں مانگتا ہے اور اس کے پاس قیمت دینے کی صلاحیت بھی ہے تو ایسی صورت میں اس کے لئے تیمم کرنا جائز نہیں ہوگا کیونکہ پانی پر اس کی قدرت ثابت ہو گئی۔

توضیح:- ہمراہی کے پاس پانی کا ہونا، قیمۃً پانی ملنا، قیمت کا موجود ہونا یا نہ ہونا

وان كان مع رفيقه ماء طلب منه قبل ان تيمم لعدم المنع غالبا......الخ

اور اگر رفیق سفر کے پاس پانی موجود ہو تو وہ تیمم کرنے سے پہلے اس سے وضو کے لئے پانی مانگ لے کیونکہ غالب گمان یہ ہے کہ وہ پانی کا انکار نہیں کرے گا پھر بھی اگر اس ساتھی نے پانی دینے سے انکار کر دیا تو تیمم کرے کیونکہ اب پانی سے عاجز ہونا ثابت ہو گیا اور اگر پانی مانگنے سے پہلے ہی تیمم کر لیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کا تیمم صحیح مانا جائے گا کیونکہ اس پر یہ لازم نہیں ہے کہ وہ غیر سے اس کی ملکیت کی چیز مانگے، اس جملے سے یہ معلوم ہوا کہ امام اعظمؒ کے نزدیک تیمم سے پہلے اس مسافر کے لئے پانی طلب کرنا استحبابی حکم تھا لازمی نہیں تھا یا یہ کہ یہ حکم اس صورت میں ہو کہ وہ رفیق تنگدل نہ ہو بلکہ کشادہ پیشانی ہو، اور امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے کہ پانی مانگنا اس پر واجب نہیں ہے کیونکہ شریف انسانوں کے لئے کسی سے کچھ مانگنا تکلیف دہ ہوتا ہے اور حسن بن زیادؒ کا بھی قول اسی قسم کا ہے۔

وقالا لايجزيه لان الماء مبذول عادة......الخ

اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ پانی بغیر مانگے ہوئے تیمم کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ پانی عموماً آسانی سے دیدیا جاتا ہے، بذل کے معنی دیدینا، بانٹ دینا، عینیؒ نے ذکر کیا ہے کہ تجرید میں ہے کہ ہمراہی سے پانی مانگنا امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک واجب نہیں ہے لیکن امام ابو یوسفؒ اس سے مختلف ہیں، اور ایضاح اور تقریب اور شرح الاقطع میں امام صاحب اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف اسی طرح ذکر کیا ہے جیسا کہ صاحب ہدایہؒ نے بیان کیا ہے، اور ذخیرہ میں جصاصؒ سے نقل کیا ہے کہ امام اعظمؒ کی مراد یہ ہے کہ جب انکار کا گمان غالب ہو تو مانگنا واجب نہیں ہے اور صاحبینؒ کی مراد یہ ہے کہ جب دینے کا گمان غالب ہو تو مانگنا واجب ہے اس طرح ان ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف باقی نہیں رہا، اور مبسوط میں ہے کہ اگر ہمراہی کے پاس پانی موجود ہو تو اس سے

مانگنا واجب ہے سوائے حسن بن زیادؒ کے قول کے کہ انہوں نے فرمایا کہ سوال میں بہر صورت ذلت ہے، اور نہایہ میں ہے کہ اکثر نسخوں میں اس جگہ امام ابو حنیفہؒ کا قول منقول نہیں ہے بلکہ کہا گیا ہے کہ مانگنے سے پہلے تیمم کرنا جائز نہیں ہے جب کہ اسے غالب گمان یہ ہو کہ وہ مانگتے ہی دیدیگا اور تینوں ائمہ کے درمیان کسی قسم کا کوئی اختلاف نہیں ہے البتہ حسنؒ کا قول ہے کہ سوال کرنا ذلت اور نقصان دہ ہے، عینیؒ نے لکھا ہے کہ اظہر یہ ہے کہ مانگنا واجب ہے کیونکہ پانی قیمتی چیز نہیں ہے، تنویر میں اس قول کو ظاہر الروایت قرار دیا ہے اس بناء پر جو مبسوط کی روایت اوپر گذر چکی ہے۔

اور کافی اور عتابی کی شرح زیادات میں ہے کہ اگر یہ گمان ہو کہ مانگنے سے دیدیگا تو مانگنے سے پہلے تیمم کرنا جائز نہیں ہوگا اور اگر یہ گمان ہو کہ نہیں دیگا تو تیمم کرنا جائز ہوگا اور اگر شک ہو تو تیمم کر کے ہی نماز پڑھ لے اس کے بعد اگر اس نے دیدیا تو لوٹا لے، اور اگر نماز شروع کرنے سے پہلے انکار کیا لیکن نماز سے فارغ ہونے کے بعد دیدیا تو لوٹانا ضروری نہیں، انتہا، البتہ تیمم باطل ہو گیا، ف، ابن الہمامؒ نے جصاصؒ کی توضیح اور توفیق کی بناء پر یہ مسائل بیان کئے ہیں کہ امام صاحبؒ کے نزدیک پانی کو مباح کر دینے سے پانی پر قدرت مان لی جاتی ہے جیسا کہ صاحبینؒ کے نزدیک ہے اسی بناء پر اگر کسی نے مسافر سے کہا کہ تم انتظار کرو میں فارغ ہو کر تمہیں پانی دونگا تو اس پر انتظار واجب ہے اگرچہ نماز کے فوت ہو جانے کا خوف ہو اور پانی کے سوا اور چیزوں میں بھی مباح کر دینے سے قدرت مان لی جاتی ہے لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک قدرت نہیں مانی جاتی ہے اس بناء پر اگر ساتھی کے پاس ڈول اور رسی موجود ہو تو امام اعظمؒ کے نزدیک مانگنے سے پہلے ہی اگر تیمم کر لے تو اس کا تیمم صحیح ہوگا لیکن اگر اس کے مانگنے پر اس نے کہا کہ اتنی دیر انتظار کرو کہ میں پانی بھر لوں تو امام اعظمؒ کے نزدیک مستحب وقت تک انتظار کرنا بہتر ہے لیکن صاحبینؒ کے نزدیک انتظار کرتے رہنا ہوگا اگرچہ پورا وقت نکل جائے اسی طرح اگر رفیق سفر کے پاس کپڑا موجود ہو اور دوسرا شخص ننگا ہو اور اس نے کہا ہو کہ انتظار کرو میں پڑھ کر تم کو دیدوں گا اس جگہ بھی حکم میں وہی اختلاف ہے جو پہلے بیان کیا گیا ہے، اور تینوں اماموں نے اجماع کیا ہے کہ اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ میں نے تمہارے حج کرنے کے لئے اپنا مال تمہارے لئے مباح کر دیا ہے تو اس پر حج کرنا واجب نہیں ہوگا کیونکہ حج واجب ہونے کے لئے مال کی ملکیت ہونے کا اعتبار کیا گیا ہے اور تیمم کے مسئلے میں ملکیت ضروری نہیں ہے صرف قدرت کافی ہے، الفتح۔

حاصل کلام یہ ہے کہ اس جگہ پر چند فوائد ہیں (۱) فتویٰ اس بات پر ہے کہ جب ساتھی کے پاس اس کی اپنی ضرورت سے زائد پانی ہو اور اس کے دینے کا گمان ہو تو ظاہر الروایت کے ظاہر مذہب کے مطابق اس سے پانی مانگنا واجب ہے (۲) اگر گمان ہو کہ نہیں دے گا تو مانگنا واجب نہیں ہے (۳) اگر مانگنے سے کسی وقت ذلت ظاہر ہوتی ہو تو اصح مذہب کے مطابق مانگنا واجب نہیں ہے (۴) پانی کے علاوہ اور چیزوں میں مانگنا واجب نہیں ہے یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے اور اسی پر فتویٰ دینا چاہئے واللہ تعالیٰ اعلم۔

ولو ابی ان یعطیه الابثمن المثل وعنده ثمنه لایجزیه التیمم لتحقق القدرة.....الخ

اور اگر ہمراہی نے پانی بغیر قیمت کے دینے سے انکار کر دیا البتہ بازاری قیمت کے برابر مانگتا ہو یا کچھ زیادتی کے ساتھ مگر دوگنی قیمت سے کم اور اس کے پاس یہ قیمت موجود بھی ہو جو اس کی ضروری اخراجات سے فاضل ہوں تو تیمم کرنا جائز نہ ہوگا یعنی پانی خرید کر وضوء کرے اسی لئے اگر اس کے پاس اتنی قیمت نہ ہو یا ضرورت سے فاضل نہ ہو تو اس کے لئے بالاتفاق تیمم کرنا جائز ہے، نہایہ، اور تیمم اس لئے جائز نہیں ہوگا کہ اسے پانی پر قدرت حاصل ہے اسی لئے اگر وہ خریدنا چاہے اور خریدنے میں کوئی مجبوری نہ ہو تو تیمم جائز نہیں ہوگا، م، اور تنویر میں ہے کہ اگر عام بازاری قیمت سے زائد پر اگر پانی دینا ہو اور اس سے کم کرنے پر راضی نہ ہو یعنی غبن فاحش پر دینا چاہتا ہو تو ایسی صورت میں تیمم جائز ہوگا۔

ولا یلزمه تحمل الغبن الفاحش لان الضرر مسقط واللہ اعلم

ترجمہ :-اور غبن فاحش یعنی کھلے ہوئے خسارے کو برداشت کر کے پانی خریدنا اس پر لازم نہیں ہوگا کیونکہ یہ نقصان دہ بات ہے اور شریعت نے ایسے نقصان برداشت کرنے کے حکم کو ساقط کر دیا ہے۔

توضیح :- کھلے ہوئے خسارے سے پانی خریدنا لازم نہیں، ترتیب مسح تیمّم

ولا یلزمه تحمل الغبن الفاحش لان الضرر مسقط......الخ

یعنی کھلے ہوئے خسارے کو برداشت کرنا اس پر لازم نہیں ہے کیونکہ ایسے کھلے ہوئے نقصان کو برداشت کرنا شریعت نے ختم کر دیا ہے، اس جگہ اصل یہ ہے کہ آدمی کو بغیر نقصان اٹھائے جان یا مال کے ساتھ پانی استعمال کرنا واجب ہے اور ثمن مثل یعنی جتنی قیمت پر عام طریقے سے ملتا ہو اور اس سے جس قدر بھی زائد ہو وہ نقصان دہ ہے لہٰذا اس کا برداشت کرنا لازم نہیں البتہ ثمن مثل سے ہو تو اس کا حکم اس سے مختلف ہے، البحر۔

اس جگہ غبن فاحش سے مراد دوگنی قیمت ہے، الکافی، اس سے معلوم ہوا کہ دوگنی قیمت سے کم قیمت ثمن مثل کے حکم میں ہے، اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ ثمن مثل حقیقت میں اس قیمت کو کہتے ہیں جو اس علاقے کے لوگ اس چیز کی قیمت لگاتے ہوں اور جو قیمت عام لوگوں کے اندازے کے خلاف بڑھی ہوئی ہو تو وہ غبن ہے یعنی نقصان ہے اس لئے اگر وہ قیمت عام اندازے سے دوگنی ہو تو اس جگہ پر اسے غبن فاحش کہا جائے گا لیکن اکثر معاملات میں دس درہم سے ایک درہم زائد قیمت بھی غبن فاحش میں داخل ہے جیسا کہ اپنے موقعہ پر ذکر کیا جائے گا، م، غبن فاحش کی یہ تفصیل تیمم اور وضو سے متعلق ہے اسی لئے اگر کسی کو پیاس سے جان جانے کا خوف ہو اور دوگنی قیمت پر پانی ملتا ہو تو اپنی جان بچانے کی خاطر اس دوگنی قیمت پر بھی خریدنا واجب ہے، د، واضح ہو کہ شوافع میں سے بغویؒ اور ان کے ساتھیوں نے ہمارے قول کے مانند معمولی غبن پر خریدنا لازم قرار دیا ہے اور نوویؒ نے ثمن مثل سے زائد پر خواہ وہ زیادتی کم ہو یا زیادہ بہر صورت تیمم کو جائز رکھا ہے اور کہا ہے کہ یہی قول صحیح ہے اور امام شافعیؒ نے اپنی کتاب "اُم" میں اس پر نص بیان کیا ہے، مع۔

اگر تیمم کر کے نماز پڑھتے ہوئے کسی نے اپنے رفیق کے پاس یا کسی اور کے پاس پانی دیکھا اور اس کا گمان غالب یہ ہوا کہ مانگنے سے وہ شخص پانی دیدے گا تو اسے چاہئے کہ نماز توڑ کر اس سے پانی مانگ لے اور اگر شک ہو تو نماز نہ توڑے بلکہ اسے پوری کر لے اگر پوری کرنے کے بعد چاہنے سے اس نے پانی دیدیا تو وضو کر کے نماز کا اعادہ کرے اور اگر اس نے انکار کر دیا تو اس کی نماز پوری ہو گئی اور اگر انکار کرنے کے بعد دیدیا تو جو کچھ پڑھ چکا ہے وہ پوری ہو گئی، محیط السرخسی، آئندہ کے لئے وضو کرلے، ف، اس جگہ رفیق وغیرہ سے مراد مسلمان رفیق ہے، م۔

چند ضروری مسائل

چند آدمیوں کے درمیان تھوڑا پانی، ایک کے پاس تھوڑا پانی، مریض کو وضو اور تیمّم کی طاقت نہیں ہے، قیدی کو پانی بھی نہیں اور مٹی بھی میسر نہ ہو، اور زخمی کا حکم

نمبر ا۔ ایضاح میں ہے کہ ایک شخص ایسا ہے کہ اسے وضو کرنے سے پیشاب ہوتا رہتا ہے لیکن تیمم کرنے سے پیشاب جاری نہیں رہتا تو اس کو تیمم کرنا جائز ہے، السراج۔

نمبر ۲۔ جس شخص کو اپنے تیمم کے باقی رہنے کا یقین ہو ساتھ ہی کچھ شک بھی ہو تو اس کا تیمم باقی رہے گا مگر جب کہ اسے حدث ہو جانے کا یقین ہو جائے۔

نمبر ۳۔ اور جس شخص کو حدث ہونے کا یقین ہو اسے حدث کی حالت میں مانا جائے گا یہانتک کہ اس کے تیمم رہنے کا یقین

ہو جائے، الخلاصہ، اس جگہ یقین سے مراد گمان غالب ہے، م۔

نمبر ۴۔ تیمم ہوتے ہوئے پھر تیمم کرنا کوئی نیکی نہیں ہے، القنیہ، نمبر ۵۔ اس کے برخلاف وضو پر وضو کرنا نور علی نور ہے یہ کچھ اس وجہ نہیں کہ مٹی طہارت ضروری ہے کیونکہ غسل پر غسل کرنا بھی کوئی نیکی نہیں۔

نمبر ۶۔ مسافر کو اگر غسل کے لئے پانی ملنے کی امید نہ ہو پھر بھی اپنی اہلیہ سے ہمبستری کرنا جائز ہے، الخلاصہ، عام علماء کا یہی قول ہے، ع۔

نمبر ۷۔ تیمم کر کے نماز پڑھنے والے اگر کسی نصرانی نے کہا کہ پانی لے لو تو وہ اس کا کچھ خیال نہ کرے اور اپنی نماز پوری کرلے فارغ ہونے کے بعد اسی سے مانگے اگر وہ دیدے تو وضو کر کے اپنی نماز کا اعادہ کرلے ورنہ نہیں، قاضی خان۔

نمبر ۸۔ تیمم میں سات سنتیں ہیں، (۱) زمین پر ہاتھ رکھ کر آگے لانا (۲) پیچھے ہٹانا (۳) ہاتھ کو جھاڑنا (۴) انگلیاں کشادہ رکھنا (۵) بسم اللہ پڑھنا (۶) ترتیب کے ساتھ مسح کرنا (۷) پے در پے مسح کرنا، البحر والنہر۔

نمبر ۹۔ ہمارے مشائخ نے کہا ہے کہ بائیں ہاتھ کی چار انگلیوں سے ظاہری دائیں ہاتھ پر انگلیوں کے سروں سے کہنیوں تک مسح کرے پھر بائیں ہتھیلی سے دائیں ہتھیلی کے اندرونی حصے کے پہنچے تک مسح کرے اور بائیں انگوٹھے کے اندرونی حصے کو دائیں انگوٹھے کے ظاہری حصے پر پھیرے پھر بائیں ہاتھ کو بھی اس طرح مسح کرے یہی طریقہ احوط ہے، محیط السرخسی اور البدائع۔

نمبر ۱۰۔ سفر میں ایک ساتھ تین ضرورت مند جمع ہوئے ایک جنبی دوسری حائضہ جس کا خون بند ہو چکا ہو تیسرا مردہ، اور اس جگہ صرف اتنا پانی ہو جو ان میں سے کسی ایک کی ضرورت پوری کر سکتا ہو، تو اگر وہ پانی ان میں سے کسی ایک کی ملکیت ہو تو وہی اس پانی کا زیادہ حق دار ہوگا اور اسی کی ضرورت میں خرچ ہوگا۔

نمبر ۱۱۔ اور اگر تینوں اس کے برابر کے حق دار ہوں تو ان میں سے فی الحال کسی کے کام میں خرچ نہیں کیا جائے گا اور سب کو تیمم کرنا مباح ہوگا۔

نمبر ۱۲۔ اور اگر کسی کا وہ نہ ہو بلکہ سب کے لئے مباح ہو تو جنبی شخص اس کا زیادہ مستحق ہوگا، قاضی خان، اور یہی قول اصح ہے، الظہیریہ۔

نمبر ۱۳۔ اسی طرح اگر حائضہ کی جگہ محدث بھی ہو تو جنبی ہی کو اولیٰ اور زیادہ مستحق سمجھا جائے گا، الخلاصہ۔

نمبر ۱۴۔ اور اگر باپ اور بیٹے کے درمیان پانی ضرورت مشترک ہو جائے تو باپ کی ضرورت کا زیادہ خیال کیا جائے گا اور وہ زیادہ مستحق ہوگا، قاضی خان۔

نمبر ۱۵۔ اور اگر جنبی کو صرف اتنا پانی میسر ہوا جس سے وضو کیا جا سکتا ہے تو تیمم کرے کیونکہ اس پر وضو کرنا لازم نہیں ہے اور اگر جنابت کے تیمم کے بعد حدث ہوا جس سے وضوء لازم آتا ہے تو اب وضو کرے۔

نمبر ۱۶۔ اسی طرح اگر محدث کے پاس صرف اتنا پانی ہو جس سے وضو کے بعض اعضاء دھو سکتے ہیں تو انہیں دھونے کی ضرورت نہیں ہے تیمم کرلے، شرح الوقایہ، د، وغیرہ۔

نمبر ۱۷۔ لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک اس پر لازم ہے کہ جتنے اعضاء دھو سکتا ہو دھولے بقیہ اعضاء کے لئے پورا تیمم کرلے، ہمارے نزدیک تیمم اور دھونا دونوں کام اکٹھے نہیں کئے جائیں گے، م۔

نمبر ۱۸۔ مریض کو نہ وضو کی طاقت ہے اور نہ تیمم کی اور نہ اس کے پاس ایسا کوئی آدمی ہے جو ان کاموں میں اس کی مدد کرے تو وہ شخص دونوں اماموں کے نزدیک نماز نہیں پڑھے گا۔

نمبر ۱۹۔ امام ابو بکر محمد بن الفضل نے کہا ہے کہ میں نے شرح جامع صغیر کرخی میں دیکھا ہے کہ جس کے دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں کٹے ہوں اگر ان کے چہرے پر زخم ہو تو وہ بغیر طہارت کے ہی نماز پڑھ لے تیمم بھی نہ کرے اور اس پر اس نماز کا اعادہ

بھی ضروری نہیں، یہی قول اصح ہے، الظہیریہ۔
نمبر ۲۰۔ اس مسئلے کی بناء پر مریض کا مسئلہ بھی یہی ہوگا اور یہی اصح ہے، م۔
نمبر ۲۱۔ اگر کسی قیدی کو نہ پانی مل رہا ہو اور نہ پاک مٹی تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ نماز نہ پڑھے، قاضی خان۔
نمبر ۲۲۔ یہ اس وقت میں جب کہ پاک زمین کو کھرچ کر یا پاک دیوار کو کھرچ کر بھی مٹی نہیں نکال سکتا ہو اور اگر ممکن ہو تو اس مٹی سے تیمم کر لے، الخلاصہ۔
نمبر ۲۳۔ لیکن تنویر میں لکھا ہے کہ جس قیدی کو نہ پانی مل رہا ہو اور نہ مٹی جس سے وہ طہارت حاصل کر سکے تو وہ امام اعظمؒ کے نزدیک نماز میں تاخیر کرے لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ وہ نمازیوں کے مانند نماز کے افعال ادا کرتا رہے، امام اعظمؒ نے اسی طرف رجوع کیا ہے، ت، اور شارحؒ نے در مختار میں کہا ہے کہ ایسی مشابہت کرنا اس پر واجب ہے، د، نمبر ۲۴۔ اور یہ بھی لکھا ہے کہ یہی حکم اس پر مریض کا بھی ہے جو اپنے مرض کی وجہ سے دونوں قسم کی طہارتوں سے عاجز ہو تو وہ بھی نمازیوں کی طرح نماز کے افعال ادا کرتا رہے یعنی اس پر یہ لازم ہے کہ وہ رکوع کرے اور اگر خشک جگہ پائے تو سجدہ بھی کرے ورنہ کھڑے ہو کر اشارہ کرے پھر نماز کا اعادہ کرے جیسا کہ روزے کے دنوں میں کرنا ہوتا ہے، اسی پر فتویٰ دیا جائے گا، امام اعظمؒ نے بھی اسی طرف رجوع کیا ہے جیسا کہ فیض میں تصریح کے ساتھ بیان کیا ہے، د، میں مترجم کہتا ہوں یہ روایت الظہیریہ کی روایت کے خلاف ہے کیونکہ اس میں اس بات کی تصریح ہے کہ وہ نمازی کی مشابہت نہ کرے بلکہ مستقلاً نماز پڑھے اور نماز کا اعادہ بھی نہیں کرے اور کہا ہے کہ یہی اصح ہے، لہٰذا اسی پر فتویٰ دیا جائے گا۔
نمبر ۲۵۔ واضح ہو کہ مریض اور مجبور اور وہ شخص جس کے دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں کٹے ہوئے ہوں ان دونوں کے حق میں تو بلا طہارت نماز پڑھنا اور اور نماز کا اعادہ نہ کرنا صحیح ہے کیونکہ ان دونوں کا عذر سماوی اور قدرتی ہے بر خلاف قیدی کے کہ اس کا عذر مخلوق کی جانب سے ہوا ہے لہٰذا اس پر اعادہ کرنا واجب ہے، اس سے معلوم ہوا کہ شارح در مختار نے سہو کے ساتھ مریض مجبور کو اس قیدی کے ساتھ ملا دیا اور سب کی اصل یہ طے ہوئی کہ وہ معذور جس کا عذر قدرتی ہو اس کے لئے تیمم کرنا جائز ہے اور بعد میں اس کا لوٹانا بھی لازم نہیں لیکن وہ معذور جس کا عذر مخلوق کی جانب سے ہو اس کے لئے بھی تیمم کرنا جائز تو ہے لیکن بعد میں اس کا اعادہ واجب ہے اسی اصل کی بناء پر یہ حکم دیا گیا ہے کہ جس شخص نے پانی اس لئے نہیں پایا کہ پانی کے پاس جانے سے اس کو دشمن کا خوف تھا یا قرض خواہ کی جانب سے گرفتار کئے جانے کا خوف تھا تو اسے بھی تیمم کرنا جائز ہوگا لیکن اس پر وضو کر کے نماز کا اعادہ واجب ہوگا، فتح القدیر میں اس مسئلے کو اصل کے ساتھ صراحۃً لکھا ہے۔
لکھا ہے کہ اگر ایک نے دوسرے سے کہا کہ اگر تو نے وضو کیا تو تجھے میں قید یا قتل کر دوں گا تو اسے چاہئے کہ تیمم کر کے نماز پڑھ لے بعد میں اعادہ کر لے، قاضی خان، اور جو شخص قید خانے میں گرفتار ہو وہ تیمم کر کے نماز پڑھے بعد میں وضو کر کے اعادہ کرے کیونکہ اس کے عاجز ہونے کا تعلق بندوں کے افعال سے ہے اور بندوں کی طرف سے جو حرکت ہو اس سے حق الٰہی عز و جل ساقط نہیں ہوتا ہے، محیط السرخسی، ہمارے نزدیک پانی اور مٹی دونوں طہارتوں کو استعمال کرنے کا حکم نہیں ہے بر خلاف امام شافعیؒ کے قول کے اسی بناء پر اگر کسی جنبی کے بدن کا اکثر حصہ زخمی ہے تو وہ فقط تیمم کر لے اور پانی استعمال نہ کرے لیکن اگر اکثر بدن صحیح ہو تو تندرست حصے کو دھو ڈالے اور زخمی حصے پر مسح کرنے سے اگر نقصان نہ ہو تو مسح کر لے ورنہ اس کی پٹی پر مسح کرے۔
اور اگر نصف حصہ زخمی اور نصف تندرست ہو تو اس سلسلے میں کوئی روایت نہیں پائی گئی ہے، مشائخ نے اس میں اختلاف کیا ہے البتہ تنویر نے اس بات کو ترجیح دی ہے کہ صحیح بدن کو دھولے اور زخمی بدن پر مسح کرے اور در مختار میں کہا ہے کہ یہی اصح ہے، فتح القدیر میں کہا ہے کہ فقہ کی زیادہ موافق اور نوادر کی روایت کے مطابق یہ حکم ہے کہ تیمم کر لے، فیض وغیرہ میں کہا ہے

کہ یہی صحیح ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ خلاصہ اور محیط میں کہا ہے کہ اصح یہ ہے کہ تیمم کرے پانی استعمال نہ کرے لہٰذا اسی پر فتویٰ دینا چاہئے اور در مختار کا اصح کہنا ضعیف اور قاعدے کے خلاف ہے کیونکہ بحر الرائق میں اس بات کی تصریح ہے کہ جب کوئی حکم اصول کی روایت میں نہ ہو لیکن نوادر میں مذکور ہو تو وہی قابل ترجیح اور قابل عمل ہوگا جیسا کہ اس مسئلہ میں پایا جارہا ہے اس کے علاوہ خلاصہ اور محیط میں بھی اس کی تصریح کی ہے، اگر کسی کو چیچک ہو یا زخم بھرے ہوئے ہوں اور اسے حدث یا جنابت ہوگئی ہو سب کا حکم اسی تفصیل کے مطابق ہے لہٰذا جنابت کی صورت میں بدن کے اکثر حصے کا اعتبار ہوگا اور حدث میں وضو کے اکثر اعضاء کا اعتبار ہوگا جیسا کہ تفصیل کے ساتھ بیان کیا گیا ہے اور خلاصہ میں بھی ایسا ہی ذکر کیا گیا ہے۔

جس شخص کے دونوں ہاتھوں میں زخم ہوں اسے تیمم کرنا جائز ہے اگرچہ وضو کرانے والا بھی اس کے پاس ہو صاحبین کے نزدیک جائز نہیں ہے، اگر مجروح شخص کو اپنے جسم کا صحیح حصہ دھونے میں پانی سے نقصان ہو تو اسے بالاتفاق تیمم کرنا جائز ہے، ط، جس شخص کے سر میں ایسا درد ہو کہ وضو کرتے ہوئے سر کا مسح نہیں کر سکتا یا غسل کرتے ہوئے دھو نہیں سکتا تو فیض میں ایک نادر روایت یہ بیان کی ہے کہ وہ تیمم کرسکتا ہے، اور قاری الہدایہؒ نے فتویٰ دیا ہے کہ اس سے مسح کا فرض ساقط ہوگیا، اور اگر سر پر لکڑی تختے وغیرہ سے کوئی پٹی بندھی ہوئی ہو تو اس پر مسح کرنے میں دو قول ہیں، د، اور اظہر یہ ہے کہ اگر مسح نقصان نہ دیتا ہو تو مسح کرنا واجب ہے، ط، اور اگر نقصان دیتا ہو تو غسل کی طرح اصل مسح اور پر مسح کرنا بھی معاف ہے گویا یہ عضو یہی باقی نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب المسح علی الخفین

(پاؤں کے دونوں موزوں پر مسح کرنے کا بیان)

توضیح:- موزوں پر مسح کا بیان

جس طرح تیمم وضو کا بدل ہے اسی طرح موزوں پر مسح بھی پاؤں دھونے کا بدل ہے لیکن تیمم کا ثبوت نص قرآنی سے ہے اور موزوں پر مسح کا ثبوت حدیث متواتر یا مشہور سے ہے، مسح کے لئے بھی اجازت ویسی ہے جیسے تیمم کے لئے اجازت ہے اور دھونا اصل ہے اور تیمم اور مسح عارض ہے، مسح ایک خاص صورت اور مخصوص مدت کے لئے ہے اسی طرح تیمم اور مسح دونوں میں بعض جز پر اکتفا ہوتا ہے، تاج الشریعہ، نہایہ، غایۃ اور کفایہ، مع، لغت میں مسح کے معنی ہاتھ پھیرنا اور شریعت میں خاص قسم کے موزے کو خاص زمانے میں تری پہنچانا، شریعت میں وہ موزہ معتبر ہے جو ٹخنوں یا اس کے اوپر حصے کو چھپالے خواہ وہ چمڑے کا ہو یا اس کے مانند ہو، د۔

واضح ہو کہ موزے کے مسح کے ثبوت میں روافض اور خوارج وغیرہ نے اعتراض کیا ہے لیکن اہلسنت اور دوسرے لوگوں کے نزدیک اس کے ثبوت میں بہت سی حدیثیں موجود ہیں اسی طرح صحابہ کرامؓ اور تابعینؒ کے زمانے میں ہمیشہ اس پر عمل در آمد ہوتا رہا ہے لیکن فرقہ روافض اور خوارج جب پیدا ہوا تو یہ لوگ علیحدہ ہوگئے یعنی اپنا الگ مسلک اختیار کرلیا، مبسوط میں ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ میں نے موزے پر مسح کا قول اس وقت تک قبول نہیں کیا جب تک کہ دوپہر کی مانند واضح دلائل میرے پاس نہ آگئے امام اسبیجابیؒ نے بھی اسی طرح فرمایا ہے، محیط میں ہے کہ امام اعظمؒ نے فرمایا ہے کہ جو کوئی موزوں پر مسح کا منکر ہوگا اس پر کفر کا خوف ہے، مفید میں بھی کرخیؒ سے نوادر کے حوالے سے اسی طرح کا قول منقول ہے، ثمر قندیات میں ہے کہ صاحبینؒ کے قول کے مطابق منکر پر کفر کا حکم عائد نہیں ہوگا، مع، لیکن یہ ضعیف قول ہے، در مختار میں ہے کہ اس کا منکر مبتدع ہے اور امام ابو یوسفؒ کی رائے کے مطابق وہ کافر ہے اور تحفہ میں کہا ہے کہ اس کا ثبوت اجماع سے بلکہ تواتر سے ہے،

انتہی، اور اظہر یہ ہے کہ اگر کوئی شخص بغیر کسی تاویل کے اس کا منکر ہو گا تو وہ کافر ہو گا کیونکہ اس کا ثبوت قطعی ہے، م۔

ابن ابی حاتمؒ نے کہا ہے کہ خفین کے مسح کی روایت اکتالیس صحابہ کرام نے رسول اللہ ﷺ سے کی ہے، مطلب اس کا یہ ہے کہ مسئلہ اس قدر مشہور ہو چکا تھا صحابہ کرام کے زمانے میں بھی کہ اس کے راوی اتنے زیادہ پائے گئے ورنہ عموماً روایت کرنے والے کم ہی ہوتے ہیں ابن قدامہؒ نے امام احمدؒ سے اسی کے مانند مغنی میں ذکر کیا ہے اسی طرح ابن عبد البر نے استذکار میں کہا ہے کہ اشراق میں حسن بصریؒ کا قول منقول ہے فرماتے ہیں کہ ستر صحابہ نے مجھے روایت کی ہے، اور بدائع میں ہے کہ حسنؒ نے فرمایا ہے کہ میں نے ستر بدری صحابہ کو پایا سب موزوں پر مسح کے قائل تھے اس مسئلے کو ابن المنذر وغیرہ نے روایت کیا ہے اور سروجیؒ اور اس سے عینی وہ فتح القدیر میں صحابہ کرامؓ کی ایک بڑی جماعت کے نام ذکر کئے گئے ہیں جو اس مسئلے کی روایت کرتے ہیں، عینیؒ نے کہا ہے کہ میں نے شرح معنی الاثار میں سرسٹھ صحابہ کی روایت اور ساتھ ان محدثین کے نام جنہوں اس روایت کی تخریج کی ہے سب بیان کئے ہیں۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ میں مختصراً ان کو ذکر کرتا ہوں اور یہ سب حدیثیں مرفوع ہیں اور ان کی سندیں صحیح ہیں سوائے ان کے جن میں کچھ علت ہے تو میں ان کو بھی ان کی علت کے ساتھ بیان کروں گا چنانچہ ان کے بیان یہ ہیں اصحاب صحاح ستہ کی پوری جماعت نے حضرت جابر و انس بن مالک اور مغیرہ ابن شعبہؓ سے روایت کی ہے اور سوائے امام بخاری کے دوسرے تمام لوگوں نے حضرت بریدہؓ سے روایت کی ہے، صرف بخاری نے عمرو بن امیہؓ سے اور ایک صحابی سے روایت کی ہے۔

صرف مسلمؒ نے حضرت علیؓ و اسامہ بن زید و حذیفہ اور حضرت بلالؓ سے اور ابو داؤد نے حضرت ثوبان سے، ترمذی نے حضرت صفوان سے اور ابن ماجہؒ نے بھی حضرت صفوانؓ سے اور صحیح ابن حبان میں حضرت سلمانؓ و انسؓ سے اور صحیح ابن خزیمہ میں حضرت علیؓ اور ابو بکرہ بن الحارث اور مسند احمد میں حضرت ثوبان اور ابو ہریرہ اور عوف بن مالک سے روایت کی ہے، نیشاپوریؒ نے حضرت یعلی ابن مرہ اور اسامہ بن زید اور ابو برزہ اسلمی اور عقبی بن عامر اور خالد بن سعید بن العاص اور ام سعد اور ابو ایوب انصاری سے روایت کی ہے، اور بیہقیؒ نے حضرت عبد اللہ بن حارث بن جزء اور ابو ہریرہ اور عبد اللہ بن عمر اور قیس بن سعد اور ابو موسیٰ اور عمرو بن العاص اور ابو سعید الخدری اور عمار بن یاسر اور جابر بن سمرہ اور ابو بکرہ بن الحارث سے حدیث کی روایت کی ہے اور عبد اللہ بن وہبؒ نے حضرت عبادہ بن الصامت سے حدیث کی روایت کی ہے اور ابو عمامہؓ کی بھی حدیث کی روایت کی ہے لیکن ابن ابو عمامہ کی حدیث کے اسناد میں کلام ہے۔

امام طحاویؒ نے حضرت صفوانؓ کے حدیث کے روایت کی ہے اور طبرانیؒ نے حضرت صفوان اور عوف بن مالک اور عبد اللہ بن رواحہ اور ابو عوشجہ اور ابو طلحہ اور زبیر بن العوام اور ربیعہ بن کعب اور عبد الرحمٰن بن حسنہ اور عمرو بن حزم اور ابو ایوب اور جابر بن عبد اللہ اور براء بن عازب اور ابو بکرہ بن الحارثؓ کی حدیثیں روایت کی ہیں، اور ابو یعلی موصلی نے اسامہ بن شریک کی حدیث اور ابو الطاہر الزہلی نے حضرت اسامہ بن شریک کی حدیث روایت کی ہے اور ابو نافع نے حضرت اسامہ بن زید اور عبد اللہ بن رواحہ کے حدیث روایت کی ہے اور ابن عبد البرؒ نے حضرت ابو ہریرہ اور ابو طلحہ اور ابو مسعود انصاری اور ابو عبیدہ بن الجراح اور عبد الرحمٰن بن عوف اور فضالہ بن ابی عبید اور عثمان بن ابی عفان اور علی بن ابی طالبؓ کے حدیث کی روایت کی ہے اور اسحاق بن راہویہ نے حضرت عوف بن مالک اور ابو ایوبؓ کے حدیث کی روایت کی ہے اور بذارؒ نے حضرت عوف بن مالک اور ابو برزہ اسلمی صحاح اور ابو عوشجہ کی حدیث کی روایت کی ہے مگر معمولی ہے اسی طرح حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث کی روایت کی ہے مگر یہ بھی معلول ہے اور حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی حدیث کی روایت کی جس کی اسناد صحیح ہے۔

دار قطنیؒ نے صحیح سند میں سے حضرت ام المومنین حضرت عائشہؓ اور عروہ بن مالکؓ کی حضرت میمونہؓ کی حدیثیں روایت کی

ہیں اور عسکریؒ نے بن ورقہ کی حدیث کی روایت کی ہے اور ابو نعیمؒ نے شعیب بن غالب کندیؒ اور مالک بن سعدؒ کی حدیث کی روایت کی ہے اور ابن حاتمؒ نے عبداللہ بن مسلم کے دادا یسار کی حدیث کی روایت کی ابن حزمؒ نے ابوذر غفارؓ اور کعب عجرہ کی حدیث میں سے ہر ایک کو صحیح اسناد کہا ہے، اور ابن عساکر نے ابو العلاء الداری کی حدیث کی روایت کی اور ابن ابی شیبہ نے اوس ثقفی اور عمرؓ کی حدیث مرفوعاً روایت کی اور جابر بن سمرہ کی حدیث کو موقوفاً روایت کی ہے۔

اسلم بن اسہل الواسطیؒ تاریخ واسط میں خالد بن عرفطہ سے روایت کی ہے، قاضی ابواحمد نے سہل بن سعد سے صحیح سندوں سے حدیث کی روایت کی ہے یہ گنتی صحابہ کرام کے نام ذکر کئے گئے، کتب صحاح کے علاوہ سنن و مسانید میں اور بھی دوسرے اصحاب سے روایتیں موجود ہیں یہاں تک کہ بعضوں نے کہا ہے کہ اس مضمون کی ان صحابہ کرام سے روایتیں پائی گئی ہیں اور فتح القدیر میں کہا ہے کہ روایتوں میں ان حضرات کے نام بھی ہیں حضرت ابو بکر حضرت عمر حضرت علی حضرت ابن عباس اور حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم الخ اور عینیؒ نے بھی ان صحابہؓ کے نام لکھے ہیں جن میں عشرہ مبشرہ (یعنی چاروں خلفاء راشدین اور ان کے علاوہ وہ چھے جن کو قطعی طور سے جنتی ہونے کی حضور نے بشارت دی ہے) کے نام ہیں ان کے علاوہ ان تمام بڑے بڑے صحابہ کے نام بھی ذکر کئے ہیں جو نبی کریم ﷺ کے ساتھ ہمیشہ لگے رہے ہیں اور سیوطیؒ نے اس حدیث کو متواتر قرار دیا ہے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ صرف سیوطیؒ کی ہی خصوصیت نہیں ہے بلکہ سب کے نزدیک یہ عملاً متواتر ہے بلکہ روایۃ بھی متواتر ہونے میں ائمہ علماء متفق ہیں اسے اچھی طرح سمجھ لو، اور عینیؒ اور ابن ہمامؒ نے لکھا ہے کہ شیخ ابو عمر بن عبد البر نے کہا ہے کہ صحابہؓ میں سے کسی نے بھی مسئلہ خفین کا انکار نہیں کیا اور نہ کسی سے کوئی روایت منقول ہے البتہ بعض روایتوں میں ابن عباسؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت عائشہؓ سے بعض راویوں نے نقل کیا ہے لیکن یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ ابن عباس اور ابو ہریرہؓ سے صحیح سندوں کے ساتھ دوسرے صحابہ کرام کے مانند موزوں پر مسح کرنا مروی ہے اور کاشانیؒ نے کہا ہے کہ ابن عباسؓ سے انکار کی روایت صحیح نہیں ہے کیونکہ وہ تمام روایتیں عکرمہؒ راوی سے منقول ہیں حضرت عطاءؒ نے جب یہ بات سنی تو کہا کہ عکرمہ سے جھوٹ نقل ہوا ہے یعنی وہ ابن عباس کی بات نہیں سمجھ سکے اور غلط روایت کر دی۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ خود حضرت عائشہؓ سے ان کا اپنا عمل مسح کا صحیح سندوں سے منقول ہے چنانچہ نسائی اور دار قطنیؒ نے حضرت ام المؤمنین عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ ہمیں موزوں پر مسح کا حکم دیتے تھے اور دوسری سند سے منقول ہے کہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا ہے کہ جب سے سورہ مائدہ نازل ہوئی ہے اس وقت سے رسول اللہ ﷺ اپنی آخری زندگی تک موزوں پر مسح کرتے رہے اس کا مطلب یہ ہے کہ موزوں پر مسح کا حکم کبھی منسوخ نہیں ہوا اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ آپ ہمیشہ موزے پہنے رہتے تھے، شیخ ابو عمر بن عبد البرؒ نے کہا ہے کہ وہ بدعتی جو مسلمانوں کی جماعت میں فقہ و احادیث سے خارج ہے ان کے ماسوا کوئی بھی موزے پر مسح کا انکار نہیں کرے گا جیسا کہ عینیؒ میں موجود ہے اس بناء پر صاحب ہدایہؒ نے یہ فرمایا ہے جو آئندہ مذکور ہے۔

المسح على الخفين جائز بالسنة، والاخبار فيه مستفيضة حتى قيل ان من لم يره كان مبتدعا، لكن من رآه ثم لم يمسح اخذاً بالعزيمة كان ماجوار

ترجمہ:- دونوں موزوں پر مسح کرنا جائز ہے اور یہ سنت سے ثابت ہے اور احادیث و اخبار اس بارے میں بہت مشہور ہیں یہاں تک کہ یہ کہا گیا ہے کہ جو شخص اس کو جائز نہ سمجھتا ہے وہ بدعتی ہے لیکن جس نے اسے جائز تو سمجھا لیکن ثواب کی نیت سے اس نے مسح نہیں کیا تو وہ یقیناً مستحق ثواب ہے۔

توضیح:- مسح نہ کرنے میں خارجی یا رافضی ہونے کے الزام کا خوف، وقت کے ختم ہونے کا خوف یا وقوف عرفہ کے وقت موزوں پر مسح کرنے کا رخصت سے لاعلمی، موزے کے اعتبار، موزہ پہننے کی شرط

المسح على الخفين جائز بالسنة، والاخبار فيه مستفيضة.....الخ

دونوں موزوں پر مسح کرنا جائز اوراس کا ثبوت سنت سے ہے چونکہ یہ صرف جائز ہے لہٰذا پیروں کو دھونا ہی افضل ہے ہاں اگر کوئی شخص جو مسح نہیں کرنا چاہتا ہے اس کی طرف لوگوں کو خارجی یا رافضی ہونے کا شک ہوتا ہے تو اس کے حق میں دھونے کے مقابلے میں مسح کرنا ہی افضل ہے، اسی طرح اگر کسی کے پاس صرف اتنا پانی ہو کہ موزوں پر مسح کے ساتھ وضوء کر سکتا ہے یا وقت جانے کا خوف ہو یا حج میں وقوف عرفہ کے چھوٹ جانے کا خوف ہو تو اس کے لئے مسح کرنا واجب ہونا چاہئے، البحر۔

مصنفؒ نے مسح کو جائز کہا ہے لہٰذا اسی حکم میں مرد اور عورت سب شریک ہوں گے اور سب کے لئے مسح کرنا جائز ہوگا، ف، مسح خفین میں عورت بھی مرد کے برابر ہے، المحیط، بعض فقہاء کا خیال یہ ہے کہ آیت وضوء میں لفظ ارجلکم کو حالت جری میں یعنی زیر کے ساتھ پڑھنے سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ موزوں پر مسح کا حکم اسی سے استنباط کیا گیا ہے اور ایجاد ہوا ہے، فتح القدیر اور عینی وغیرہ نے کہا ہے کہ یہ دعویٰ صحیح نہیں کیونکہ آیت پاک میں ارجلکم الی الکعبین کہا گیا ہے یعنی ٹخنوں تک پیروں دھونے کا حکم ہے حالانکہ بالاتفاق موزوں پر مسح کا حکم ٹخنوں تک کا نہیں ہے بلکہ قدم کے پشت پر انگلیوں کی طرف سے اوپر کی جانب ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس سے یہ معلوم ہوا کہ آیت پاک میں پاؤں پر مسح کرنا مراد ہی نہیں کیونکہ مسح دونوں ٹخنوں تک کرنا ہے اس لئے یہاں پر صرف دھونا ہی مراد ہو سکتا ہے اور ارجلکم کو زیر پڑھنا تو وہ جر جوار یعنی اس سے پہلے لفظ رؤسکم کے زیر ہونے کی وجہ سے ہے۔

اس موقعہ پر یہ اعتراض کیا جائے کہ التباس اور اشتباہ کے موقع پر جر جوار کرنا ممنوع ہے لہٰذا یہ قاعدہ یہاں پر جاری نہیں ہو سکتا تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ ارجلکم کے لفظ کعبین کہدینے کی وجہ سے وہ اشتباہ دور ہو گیا اس لئے اس کی ممانعت ہی ختم ہو گئی۔

اس جگہ نکتہ یہ ہے کہ اگر چہرے اور ہاتھ کے دھونے کے ساتھ ہی دونوں پاؤں کے دھونے کا حکم ہوتا تو پھر سر کے مسح کا حکم بیان کرنے کے بعد یہ جملہ بھی بڑھانا لازم آتا کہ ان چیزوں کے دھونے میں ان کے درمیان ترتیب کا خیال رکھتے ہوئے پہلے سر کا مسح کر لو پھر پاؤں دھو، اور اگر پاؤں کے ساتھ غسل کی بھی تصریح ہوتی تو عبارت میں طوالت کرنی پڑتی حالانکہ موجودہ کلام ہی میں صرف لفظ کعبین بڑھانے دینے سے ترتیب بھی باقی رہ گئی اور مسح کا التباس بھی نہ رہا اور کلام بلیغ ہو کر معجز ہو گیا اور یہ اعجاز نادر ہوا یہ تحقیق اس مترجم کو محض فضل الٰہی عزوجل سے حاصل ہوئی ہے، والحمد للہ رب العالمین، اس سے معلوم ہوا کہ موزوں پر مسح کرنے کا حکم مرد ہو یا عورت صرف رحمت خداوندی سے حاصل ہوا ہے یا اس کی اجازت ملی ہے اگرچہ دھونا افضل ہے اور ہم لوگوں کو مسح کے جواز کا ثبوت سنت کی دلیل سے ہوا ہے۔

والاخبار فيه مستفيضة حتى قيل ان من لم يره كان مبتدعا.....الخ

یعنی احادیث واخبار ان کا تعلق خواہ فعل سے ہو یا قول سے اس مسئلے کے بارے میں بہت زیادہ اور بہت مشہور ہیں لہٰذا ان احادیث کا کسی طرح انکار نہیں کیا جا سکتا ہے اس بناء پر فقہاء نے یہ بھی کہدیا ہے کہ جس شخص نے موزوں پر مسح کرنے کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے رخصت اور اجازت نہیں تصور کیا تو وہ بدعتی ہے لیکن جس نے اسے تسلیم کیا اور تسلیم کے بعد افضلیت کو حاصل کرنے کے خیال سے مسح نہ کر کے پاؤں کو دھو لیا تو وہ زیادہ ثواب کا مستحق ہوگا، لفظ عزیمت رخصت اور اجازت کے

مقابلے میں ہے یعنی موزوں پر مسح کرنا اگرچہ ناجائز ہے اور اس کی رخصت ہے مگر بجائے مسح کرنے کے پاؤں کو دھولینا زیادہ کار ثواب ہے یہ باتیں جو مصنفؒ نے ذکر کیں ہیں یہ سب شیخ الاسلام خواہر زادہ وغیرہ کی بیان کی ہوئی ہیں، اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ حضرت عائشہ صدیقہؓ تو یہ روایت کی جاتی ہے کہ انہوں نے فرمایا ہے کہ میرے دونوں پاؤں کا ٹکڑے ٹکڑے ہو جانا موزوں پر مسح کرنے کے مقابلے میں زیادہ پسندیدہ ہے تو پھر مسح کرنے کا حکم کس طرح ثابت ہو سکتا ہے۔

تو جواب یہ ہے کہ یہ روایت موضوع ہے اس کا راوی محمد بن مہاجر ہے، ابن حبانؒ نے اسماء الرجال بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ محمد بن مہاجر حدیثیں گڑھا کرتا تھا، ابن الجوزیؒ نے اپنی کتاب علل متناہیہ میں کہا ہے کہ یہ روایت اسی شخص نے گڑھی ہے، امام نوویؒ نے فرمایا ہے کہ محامل میں امام مالکؒ سے جائز اور ناجائز وغیرہ ہونے کے چھ اقوال نقل کئے ہیں پھر نوویؒ نے کہا ہے کہ یہ سب اختلاف باطل اور مردود ہے، امام مالکؒ کے شاگردوں میں یہ بات مشہور ہے کہ موزوں پر مسح کرنا جائز ہے جس کے لئے کسی وقت کی تعیین بھی نہیں ہے، اور عینیؒ نے لکھا ہے کہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک بھی بنسبت مسح کر کے دھونا ہی افضل ہے اور ابن المنذر نے حضرت عمرو بن عمر سے اسی قول کی روایت کی ہے، اور بیہقیؒ نے ابو ایوب انصاریؒ سے روایت کی ہے، شعبی، حماد بن سلیمان، حکم اور ہمارے مشائخ میں سے استیعقیؒ نے کہا ہے کہ مسح کرنا افضل ہے اور امام احمدؒ سے بھی یہی صحیح ترین روایت ہے، ابن المنذرؒ نے دونوں عمل کے برابر ہونے کو اختیار کیا ہے۔

جن لوگوں نے مسح کو افضل کہا ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ حضرت مغیرہؓ کی روایت کردہ حدیث میں ہے، بھذا امرنی ربی کہ میرے رب نے مجھے اس بات کا حکم کیا ہے یہ حدیث ابوداؤد میں موجود ہے اس سے استدلال اس طرح ہے مسح کا حکم اگر وجوب کے لئے نہ ہو تو کم از کم استحباب کے لئے تو ہوگا اس لئے مسح کرنا مستحب ہوا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ہمارے مسافروں کے لئے تین دن اور مقیم کے لئے ایک دن ایک رات کی رخصت دی ہے یہ روایت ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں میں بیان کی ہے اور حضرت سفانؓ کی روایت میں ہے کہ ہمیں اس بات کی رخصت دی گئی ہے کہ ہم اپنے موزے اتاریں، آخر تک اس کی روایت نسائی نے کی ہے۔

ان احادیث سے معلوم ہوا کہ مسح کا حکم رخصت پر ہے اور رخصت میں عزیمت اولیٰ ہے، اس جگہ یہ اعتراض ہوتا ہے کہ بندوں کی مجبوریوں پر جو رخصت دی جاتی ہے ان کی دو قسمیں ہوتی ہیں ایک رخصت رفاہیت جس میں عزیمت بھی ثابت ہو جیسے سفر کی حالت میں روزہ رکھنا دوسری وہ رخصت جو عزیمت کو ختم کر دے جیسے سفر میں چار رکعت کی جگہ دو رکعت پڑھنا یہ رخصت اسقاط ہے اسی بناء پر اگر کوئی شخص دو رکعت کی جگہ چار رکعت پڑھ لے گا تو ہمارے نزدیک اس کو ثواب بھی نہیں ملے گا اسی طرح موزے پر مسح کا بھی حکم ہے اور اس کا حکم بھی رخصت اسقاط کا ہے جیسا کہ اصول فقہ میں اس بات کی تصریح کر دی گئی ہے کہ موزوں پر مسح کرنا رخصت اسقاط ہے جیسے کہ سفر میں بجائے چار رکعت کے دو رکعت اس طرح پاؤں کے دھونے میں ثواب کس طرح ہو سکتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ رخصت اسی وقت تک کے لئے ہے۔

جب تک کہ کوئی موزہ پہنے ہوئے ہو اور موزہ اتار دینا اس کے اختیار میں ہے ایسے ہی جیسا کہ سفر کے ارادے کو ختم کر دینا یا مقیم ہو جانا اس کے اختیار میں ہے اس طرح معنی یہ ہوئے کہ موزہ اتار دے تو اس کو دھونے میں زیادہ اجر ہے، تاج الشریعہ نے کہا ہے کہ مسح کے مقابلے میں دھونے میں تکلیف زیادہ ہے اور اس کا ثبوت نص سے ہے، مع۔

واضح ہو کہ موزوں پر مسح کے صحیح ہونے کے لئے یہ چند باتیں ضروری ہیں، (ا) موزہ ویسا ہو جیسا کہ شریعت میں معتبر ہے یعنی اس میں یہ تین خصوصیتیں پائی جارہی ہوں، (ا) اس کو پہن کر سفر طے کرنا اور پے در پے رفتار رکھنا ممکن ہو، المحیط، وہ رفتار عادت کے مطابق ہو ایک یا فسخ یا زیادہ بھی، د، اس لئے وہ موزہ جو کانچ یا شیشہ یا لکڑی یا لوہے کا بنا ہوا ہو تو اس پر مسح جائز نہ ہوگا، الجوہر یرہ، دوسرے یہ کہ وہ موزہ کم از کم دونوں ٹخنوں کو چھپا رہا ہو اس سے اوپر چھپانا شرط نہیں ہے، المحیط، تیسری بات یہ

ہے کہ وہ موزہ پاؤں کے ساتھ ملا ہوا ہو یعنی بیچ میں زیادہ خلاء نہ ہو تاکہ گندگی کے اثر کو اندر جانے سے روکتا رہے، د۔
پنڈلی کی طرف سے نیچے کی طرف جھانکنے میں اگر پاؤں نظر آجاتے ہوں تو اس سے کوئی نقصان نہیں، الصدر، بلکہ پاؤں سے اگر موزہ زائد بھی ہو تو بھی حرج نہیں ہے البتہ اگر پاؤں سے بڑھے ہوئے موزے کے حصے پر مسح کیا اور پاؤں کو بڑھا کر وہاں تک نہیں لے گیا تو مسح جائز نہ ہوگا اسی لئے اگر پاؤں کو بڑھا کر خالی جگہ پر لے گیا اور اوپر سے مسح کر لیا تو مسح جائز ہو جائے گا البتہ اگر پاؤں کو پھر پیچھے ہٹا لیا تو مسح کا اعادہ کرنا ضروری ہوگا، السراج، مگر حلبیؒ نے اپنے استاد سے نقل کیا ہے کہ مسح کا اعادہ کرنا ضروری نہیں ہے، ط، ان میں پہلا قول اظہر ہے، واللہ اعلم، م۔
دوسری شرط یہ ہے کہ ہر موزے کے اوپر کی طرف سے تین انگلی کی مقدار مسح کیا گیا ہو، تیسری شرط یہ ہے کہ تین انگلیوں یا اس کے قائم مقام حصے سے مسح ہوا ہو، چوتھی شرط یہ ہے کہ حدث سے کامل طہارت حاصل کر کے موزے پہنے گئے ہوں پانچویں شرط یہ ہے کہ مسح مقررہ مدت کے اندر ہو چھٹی شرط یہ ہے کہ موزوں میں زیادہ پھٹن نہ ہو انہی باتوں کو مصنف ہدایہؒ نے صراحت کے ساتھ لکھا ہے جو سامنے آرہی ہے۔

و يجوز من كل حدث موجب للوضوء اذا لبسهما على طهارة كاملة ثم احدث، خصه بحدث موجب للوضوء لانه لا مسح من الجنابة على مانبين ان شاء الله، و بحدث متاخر، لان الخف عهد مانعا، ولو جوزناه بحدث سابق، كالمستحاضة اذا لبست ثم خرج الوقت، والمتيمم اذا لبس ثم رأى الماء، كان رافعا، وقوله اذا لبسهما على طهارة كاملة لايفيد اشتراط الكمال وقت اللبس، بل وقت الحدث، وهذا المذهب عندنا حتى لو غسل رجليه، و لبس خفيه، ثم اكمل الطهارة، ثم احدث يجزيه المسح، وهذا لان الخف مانع حلول الحدث بالقدم، فيراعى كمال الطهارة وقت المنع، حتى لو كانت ناقصة عند ذلك كان الخف رافعا.

ترجمہ:- مسح جائز ہے ہر اس حدث سے جس سے وضوء لازم آتا ہو اس شرط کے ساتھ کہ اس کو طہارت کی حالت میں پہنا ہو اور اس کے بعد اس کو حدث ہوا ہو، ماتن نے اس کو مخصوص کیا ہے ایسے حدث کے ساتھ جس سے وضوء لازم آتا ہے، اس لئے کہ غسل جنابت لازم آنے کی صورت میں مسح جائز نہیں ہے جیسا کہ ہم عنقریب انشاء اللہ بیان کریں گے، اسی طرح مخصوص کیا ہے مسح کو اس حدث کے ساتھ جو وضو کے بعد ہوا ہو اس لئے کہ موزے کو شریعت نے حدث کی سرائط سے مانع تسلیم کیا ہے، اور اگر ہم موزے پر مسح کو سابق حدث پر مان لیں مثلاً مستحاضہ عورت نے موزے پہنے پھر وقت نکل گیا اور تیمم کرنے والی نے موزے کو پہنا اس کے بعد پانی پالیا تو موزے رافع مانے جائیں گے، اور ماتن کا یہ قول کہ جب ان دونوں کو پوری طہارت کی حالت میں پہنا ہو، اس سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ پہنتے وقت مکمل طہارت ضرور ہو بلکہ حدث ہونے کے وقت یہ ضروری ہوگا کہ مکمل طہارت پر موزوں کو پہنا ہو، یہی طریقہ ہمارا مذہب ہے، اسی لئے اگر کسی نے پہلے اپنے دونوں ہاتھوں کو دھولیا پھر دونوں موزے پہن لئے پھر بقیہ طہارت پوری کی اس کے بعد حدث ہوا تو اس کے لئے موزوں پر مسح کرنا جائز ہوگا اس لئے کہ یہ موزے قدم میں حدث کے سرائیت کرنے کو روکتے ہیں۔

توضیح:- مسح جائز ہونے کی شرط، مستحاضہ اور تیمم والے نے موزہ پہنا ہو وضو میں ترتیب کا لحاظ نہ رکھا اور موزہ پہن لیا تو کیا حکم ہوگا

و يجوز من كل حدث موجب للوضوء اذا لبسهما على طهارة كاملة ثم احدث......الخ

اور ہر ایسے حدث سے وضو کرنا جائز ہے جس سے وضوء لازم آتا ہے جب کہ دونوں موزوں کو طہارت کی حالت میں پہنا ہو اس کے بعد حدث ہوا ہو، واضح ہو کہ وضو کو لازم کرنے والی اصل چیز نماز کا ارادہ ہے جیسا کہ باب الطہارات کے شروع

میں گذر چکا ہے اور حدث مسح کے لئے شرط ہے اس لئے حدث کو وضو لازم کرنے والا کہنا مجازاً ہے اور مبسوط اور غیر مطلوب میں حدث کو جو سبب کہا ہے وہ صحیح نہیں ہے، اس جگہ وضو لازم کرنے والا کہنے سے وہ حدث خارج ہو گیا جس سے غسل لازم آتا ہو، اور طہارت کاملہ پر پہننے کی شرط لگانے سے وہ صورت اس سے خارج ہو گئی جب کہ شک کی بناء پر وضو کر کے پہنا ہو، حاکم شہید نے کہا ہے کہ گدھے کو جھوٹے سے وضو کرنے والا مسح کرے کیونکہ جس وقت پانی سے طہارت حاصل کی جا رہی ہے اس وقت وہ مطلق پانی ہے، مع، دوسرے کو اپنے موزے پر مسح کا حکم دینا جائز ہے، الخلاصہ۔

خصه بحدث موجب للوضوء لانه لا مسح من الجنابة على مانبين ان شاء الله...... الخ

مذکورہ صورت میں مسح کے جائز ہونے کو ایسے حدث کے ساتھ خاص کیا ہے جس سے فقط وضو لازم آتا ہو اس لئے کہ اگر کوئی شخص مکمل طہارت کی حالت میں موزے پہنے اور اس کے بعد اسے ایسا حدث لاحق ہوا جس سے غسل جنابت لازم آتا ہو تو اسے موزوں پر غسل کرنا جائز نہ ہوگا، اس بحث کو ان شاء اللہ ہم دوبارہ بیان کریں گے، اگر کسی نے وضو پر وضو کیا ہو تو وہ بھی مسح کر سکتا ہے اگرچہ وضو لازم کرنے والی یہاں پر کوئی چیز نہیں ہے مگر ثواب کے حاصل کرنے میں یہ فرض کرنا ہوتا ہے کہ گویا یہ لازم کرنے والا ہے، م۔

و بحدث متاخر، لان الخف عهد مانعا...... الخ

مسح کو ایسے حدث کے ساتھ خاص کیا ہے جو کامل طہارت کی حالت میں موزے پہننے کے بعد واقع ہوئی ہو اس کی وجہ یہ ہے کہ موزہ حدث کو سرائیت کرنے نہیں دیتا ہے مانع ہوتا ہے، اسی سے معلوم ہوا کہ موزہ حدث کو سرائیت کرنے سے روکتا ہے اور حدث ختم کر دینے والا نہیں ہوتا ہے کیونکہ حدث کو دور کرنا پانی وغیرہ سے ہوتا ہے موزے سے نہیں ہوتا ہے۔

ولو جوزناه بحدث سابق، كالمستحاضة اذا لبست ثم خروج الوقت...... الخ

اگر ہم موزے پر مسح کو اس حدث کے بعد فرض کریں جو پہلے ہو چکا ہے مثلاً مستحاضہ عورت نے موزہ پہنا اور وقت نکل گیا اور تیمم کرنے والے نے موزہ پہنا اور پانی پالیا تو اس وقت یہ موزے مسح کے لئے رافع ہو جائیں گے یعنی مسح کے حکم کو ختم کر دیں گے، ف، کیونکہ وہ مستحاضہ جس کا خون جاری ہوا ہو وضو کے وقت یا موزے پہننے کے وقت یا ان دونوں کے درمیان تو اس پر صرف وقت رہنے تک کے واسطے طہارت کافی ہے لہذا وہ وقت کے اندر مسح کر سکتی ہے اور جب وقت نکل گیا تو اب ہمارے نزدیک اس کی طہارت باقی نہ رہی، لہذا وہ دوسرے وقت کے وضو میں مسح نہیں کر سکتی، اور امام زفرؒ کے نزدیک جس طرح دوسرے تندرست آدمی مسح کر سکتے ہیں اسی طرح یہ مستحاضہ بھی مسح کر سکتی ہے، ہماری دلیل یہ ہے کہ وقت نکلتے ہی اس کا پہلا حدث لوٹ آیا ہے اب اگر ہم یہ فرض کریں کہ موزے پر مسح کافی ہے، و۔

تو اس سے یہ نتیجہ نکلے گا کہ موزہ شاید پیروں کے حدث کو دور کرنے والا ہوا حالانکہ موزہ دور کرنے والا ہوتا ہے رافع نہیں ہوتا ہے اسی طرح تیمم کرنے والے نے اگر موزہ پہنا اور اس کے بعد اسے پانی نظر آ گیا تو اس کا پہلا حدث لوٹ آئے گا اب اگر موزے پر مسح جائز ہو تو یہ سمجھا جائے گا کہ موزے حدث کے لئے رافع ہیں حالانکہ یہ باطل ہے، واضح ہو کہ اس جگہ مستحاضہ سے مراد وہ ہے جس کو وضو کے وقت یا موزے پہنتے وقت یا دونوں کے درمیان خون جاری ہو گیا ہو اور اگر وضو کرنے کے بعد سے موزے پہننے تک خون نہیں آیا ہو تو اس کو تندرست کے حکم میں رکھا جائے گا، مع۔

و قوله اذا لبسهما على طهارة كاملة لايفيد اشتراط الكمال وقت اللبس...... الخ

اور ماتن کا یہ کہنا کہ دونوں موزوں کو پوری طہارت کی حالت میں پہنا ہو، اس سے کوئی فائدہ نہیں ہے اس صورت میں جبکہ پہنتے وقت مکمل طہارت ہو بلکہ حدث کے وقت یہ بات درست ہو رہی ہو کہ مکمل طہارت کی حالت میں موزوں کو پہنا ہو **هذا مذهب عندنا الخ** ہمارے نزدیک یہی صورت مذہب ہے **حتى لو غسل رجليه الخ** یعنی اگر ایسے شخص نے پہلے دونوں

ہاتھ دھوئے پھر دونوں موزے پہنے (اگر چہ بے ترتیبی کے ساتھ دونوں پاؤں دھوئے ہوں اور موزے پہنے ہوں، م) اس کے بعد طہارت کا کام پورا کیا ہو (اور ابھی تک حدث نہیں ہوا ہو) اس کے بعد حدث ہوا تو اس کو موزوں پر مسح کرنا جائز ہے۔

وهذا لان الخف مانع حلول الحدث بالقدم..... الخ

مذکورہ حکم اس وجہ سے ہے کہ یہ موزے قدم میں حدث کے اثر کو داخل ہونے سے روکتے ہیں اس لئے اس کمال طہارت کی ضرورت اور نگہداشت اسی وقت ہوگی جبکہ اس میں رکاوٹ آتی ہو یعنی حدث پایا گیا اس لئے اسی وقت کمال طہارت چاہئے، چنانچہ اگر اس وقت طہارت ناقص ہوگی تو موزہ رافع حدث ہوگا، اگر ہم اس صورت میں مسح کو جائز قرار دیں لیکن ہم اسی وجہ سے جواز مسح کے قائل نہیں ہیں اور امام شافعیؒ کا اس میں اختلاف ہے جسے عینیؒ نے ذکر کیا ہے، م، حاصل یہ ہے کہ موزے پہننے کے بعد جس وقت بھی حدث ہو طہارت کاملہ کی حالت میں خواہ طہارت موزے پہننے سے پہلے پوری ہوگئی ہو یا پہننے کے بعد پوری ہوئی ہو، یہی ہمارے نزدیک معتبر ہے، المحیط، اگر دونوں پاؤں دھو کر کسی نے موزے پہنے اور طہارت پوری ہونے سے پہلے اسے حدث ہو گیا ہو تو موزوں پر مسح جائز نہیں ہوگا، الکافی۔

اگر کسی محدث نے موزے پہنے اور وہ پانی میں چلا گیا یہاں تک کہ موزوں میں پانی داخل ہو کر اس کے پاؤں دھل گئے اس کے بعد باقی اعضاء کی طہارت حاصل کی اور اسکے بعد اسے حدث ہوا تو موزوں پر مسح جائز ہے، التبیین، موزے پہننے کے بعد کسی کو جنابت ہوئی تو اسکے لئے مسح کرنا جائز نہیں ہوگا لیکن اگر نہانے کے لئے پانی نہیں ملا یا غسل کرنا ممکن نہ ہو سکا اس لئے اس نے تیمم کر لیا اس کے بعد وضو کیا اور پاؤں دھو کر پھر موزے پہنے تو مدت مسح کے اندر جب بھی وضو کرے گا مسح کر سکے گا اس کے بعد نہانے کا پانی پا لینے یا پانی پر قدرت حاصل ہو جانے کے صورت میں مسح نہیں کر سکے گا یہ سمجھ کر کہ وہ ابھی جنبی ہوا ہے، المضمرات۔

کسی جنبی نے غسل کیا اور اس کے بدن پر کہیں پر پٹی لگی رہ گئی اسی صورت میں اس نے موزے پہنے اور وہ پٹی دھولی اس کے بعد اسے حدث ہوا تو وہ مسح کر سکتا ہے، الخلاصہ، یہ لازم ہے کہ یہ پٹی اعضائے وضو کے علاوہ کسی اور حصے پر لگی ہوئی ہو، م، کیونکہ اگر اعضائے وضو میں پٹی لگی رہ گئی ہو اور اس کے دھونے سے پہلے حدث ہو گیا ہو تو ایسی صورت میں مسح جائز نہیں ہوگا، مسح کرنے کے مسائل جو مصنفؒ نے ذکر کئے ان پر مسح کرنے کی صورت میں شریعت کی طرف سے ایک وقت معین کیا گیا ہے جسے اب صاحب ہدایہؒ بیان فرمار ہے ہیں۔

ويجوز للمقيم يوما وليلة، و للمسافر ثلثه ايام و لياليها، لقوله عليه السلام: يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلثة ايام ولياليها

ترجمہ:- اور جائز ہے مسح کرنا مقیم کے لئے ایک دن ایک رات تک اور مسافر کے لئے تین دن اور تین رات تک، اس حدیث کی وجہ سے جس میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ مقیم ایک دن ایک رات مسح کر سکتا ہے اور مسافر تین دن اور تین رات تک، اور مسح کی ابتداء حدث کے بعد سے ہوگی اس لئے کہ موزہ حدث کے اثر کرنے سے مانع ہوتا ہے، اس لئے مدت کا اعتبار کیا جائے گا منع کے وقت سے۔

توضیح:- موزے کے مسح کی مدت مقیم اور مسافر کے لئے، موزے کے مسح کی ابتدائی مدت

ويجوز للمقيم يوما وليلة، و للمسافر ثلثه ايام و لياليها...... الخ

مقیم کے لئے ایک دن اور ایک رات تک اور مسافر کے لئے تین دن اور تین رات تک موزے پر مسح کرنا جائز ہوگا، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ مقیم ایک دن اور ایک رات اور مسافر تین دن تین رات تک مسح کر سکتا ہے اس

حدیث کی روایت حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، جابرؓ، خزیمہؓ، صفوانؓ، عوف بن مالکؓ، ابو بکرہؓ اور ان کے علاوہ دوسرے صحابہ کرامؓ نے بھی کی ہے، عنایہ، اور ان سب کی سندیں صحیح ہیں، م، واضح ہو کہ کچھ لوگ اس سے مختلف ہو گئے کہ ان کی رائے میں مسح کی کوئی محدود مدت نہیں ہے لیکن عام علماء تابعین اور صحابہ کرام کے نزدیک وقت محدود ہے، خطابیؒ نے کہا ہے کہ عام فقہاء کا یہی قول ہے، اگرچہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اس کے لئے وقت کی کوئی تحدید نہیں ہے، امام نوویؒ نے فرمایا ہے کہ امام شافعیؒ کا یہ قول قدیم اور ضعیف ہے اس پر کسی مسئلے کی بنیاد نہیں رکھی گئی ہے، ابو داؤد، دار قطنی اور بیہقیؒ نے ابن ابی عمارہؓ سے سات دن اور اس سے زیادہ پر دلالت کرنے والی مرفوع حدیث کی روایت کی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ خود ابو داؤد نے اس کو ضعیف کہا ہے اور دار قطنیؒ نے کہا ہے کہ اس کی سند ثابت نہیں ہے اور ابن القطان نے کہا ہے کہ اس روایت میں محمد بن زید بن ابی زیاد راوی کو ابن حاتم نے مجہول کہا ہے اور ابن عربی نے کہا ہے کہ اس میں ضعیفوں اور جاہل راویوں کی بھرمار ہے، بخاریؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث مجہول ہے مستدرک میں کہا ہے کہ صحیح ہے بخاری مسلم نے اسے ذکر نہیں کیا ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ بخاریؒ نے جب اس حدیث کو مجہول اور غیر صحیح کہدیا تو پھر کس طرح سے اسے ذکر فرماتے اس لئے حاکم کا قول قابل قبول نہیں ہے، ابو زرعہؒ نے کہا ہے کہ ایک صحیح اثر بھی ان کے پاس موجود ہے جو صحیح سند سے ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ ابن عمرؓ موزوں پر مسح کرنے میں کسی وقت کی قید نہیں کرتے تھے اسی طرح صحابہ کی ایک جماعت حضرت بن خطابؓ سعد بن ابی وقاص، عقبہ بن عامر، عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے جیسا کہ ابن عبدالبر نے استذکار میں بیان کیا ہے حقیقت یہ ہے کہ ان میں سے کوئی اثر بھی دلیل میں پیش نہیں کی جاسکتی اس لئے کہ اول تو یہ کہ یہ آثار صحیح احادیث کے مقابلے میں ہیں دوم یہ کہ ان میں اکثر سندیں معلول ہیں، ان پر اعتراض ہے۔

سوم یہ کہ انہی صحابہ کرام سے وہ دوسری روایت بھی منقول ہے جس میں مسافر کے تین دن اور تین رات اور مقیم کے لئے ایک دن ایک رات کا حکم ہے اس لئے بالفرض اگر ان روایتوں کے ثبوت کو مان لیا جائے تو ان میں توفیق پیدا کرنے کی یہ صورت ہو گی کہ ان حضرات نے اس قول سے جس میں وقت کی تحدید نہیں ہے رجوع کر کے وقت کی تحدید کے قائل ہو گئے ہوں، اس کے علاوہ دوسری صحیح حدیثوں سے موافقت کا ہونا خود قابل ترجیح ہے اور صاحب ہدایہؒ نے جو حدیث لکھی ہے وہ صحیح ہے اور اس مضمون کی بہت سی دوسری صحیح حدیثیں موجود ہیں چنانچہ طبرانیؒ نے براء بن عازبؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے موزوں پر مسح کرنے کے سلسلے میں مسافر کے لئے تین رات تین دن اور مقیم کے لئے ایک دن ایک رات مدت مقرر کی ہے، حافظ ابو نعیمؒ نے مالک بن سعدؒ کی حدیث قولی اور مالک بن ربیعہؒ کی فعلی حدیث روایت کی ہے اور مسلمؒ نے شریح بن ہانیؒ سے حدیث روایت کی ہے کہ میں نے حضرت عائشہؓ سے مسح کے وقت کے سلسلے میں دریافت کیا تو فرمانے لگیں کہ حضرت علیؓ کے پاس جا کر دریافت کرو کیونکہ وہ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ سفر میں رہتے تھے تب ہم نے حضرت علیؓ سے پوچھا تو انہوں نے فرمایا کہ مسافر کے لئے تین دن تین راتیں اور مقیم کے لئے ایک دن ایک رات ہے، ابن خزیمہ نے حضرت علیؓ سے بھی روایت کی ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

ابو داؤد نے خزیمہ بن ثابت سے اسی جیسی ایک مرفوع روایت کی ہے اسی کو ابن ماجہؒ اور ترمذی نے روایت کر کے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے، اور ابن ابی شیبہؒ نے حضرت عمرؓ سے اور ابو بکر نیشاپوری نے عمرو بن امیہ ضمریؓ سے اور بزارؒ نے عوف بن مالک سے اور حضرت ابو ہریرہؓ سے اور دار قطنی نے ابو بکرہؓ سے مرفوع حدیثیں روایت کی ہیں، ابن خزیمہ نے ابو بکرہ کی حدیث کو اپنے صحیح میں روایت کیا ہے اور طحاویؒ نے کہا ہے کہ اس کی سند صحیح ہے اور بخاریؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے، طبرانیؒ نے معجم کبیر میں حضرت مغیرہؓ سے حدیث روایت کی کہ وہ آخری غزوہ جو ہم نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ ادا کیا تھا اس میں رسول اللہ ﷺ نے ہمیں حکم دیا ہے کہ ہم اپنے موزوں پر مسح کریں مسافر ہونے کی صورت میں تین دن تین راتیں اور

مقیم ہونے کی صورت میں ایک دن ایک رات جبکہ انہیں پاؤں سے نہ اتارا گیا ہو، ترمذیؒ نے صفوان بن عسالؓ سے حدیث روایت کی ہے اور کہا ہے کہ حدیث حسن صحیح ہے اس کو نسائی، ابن ماجہ، ابن حبان اور خزیمہ نے بھی روایت کیا ہے اس طرح یہ سب حدیثیں صحیح ہیں اور سب میں اس بات کی تصریح ہے کہ مسافر کے لئے زیادہ سے زیادہ مدت تین دن تین راتیں اور مقیم کے لئے ایک دن ایک رات ہے، یہاں تک اس وقت کا بیان تھا جو مسح کی آخر مدت ہو سکتی ہے۔

اب یہ سوال کہ مدت کی ابتداء کب سے مانی جائے گی اس کے جواب میں صاحب ہدایہؒ نے فرمایا و ابتداؤھا عقیب الحدث الخ مسح کی ابتداء حدث کے بعد ہو گی کیونکہ موزہ حدث کے اثر کرنے سے روکتا ہے لہذا یہ وقت اسی وقت سے شمار ہو گا جس وقت سے اس نے حدث کے اثر کرنے کو روکا ہے اور وہ وقت حدث کے بعد سے شروع ہوتا ہے کیونکہ اس سے پہلے وضو کی وجہ سے طہارت حاصل تھی، یہی قول امام شافعیؒ اور ثوریؒ اور جمہور علماء کا بھی ہے اور امام احمدؒ اور داؤدؒ کی دو روایت میں سے یہی اصح روایت ہے، اور امام اوزاعیؒ اور ابو ثورؒ نے کہا ہے کہ ابتداء مدت اس وقت سے ہو گی کہ حدث کے بعد جب مسح کیا ہو، یہی ایک روایت امام احمدؒ اور ابو داؤد سے بھی ہے اور دلیل کے اعتبار سے یہی قول مختار اور زیادہ راجح ہے یہی بات امام نوویؒ نے ذکر کی ہے، ابن المنذرؒ اس قول کو اختیار کیا ہے اور عام علماء کا صحیح قول بھی یہی ہے، مع، لہذا مسافر کو جس وقت حدث ہو اس وقت سے تین دن اور تین راتیں شمار کرنی چاہئے، م، سفر خواہ کوئی نیکی کرنے کے موقع کا ہو یا کسی معصیت سے کرنے کا ہو دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے دونوں کے لئے ایک ہی حکم ہے، السراجیہ۔

اسی طرح مقیم بھی حدث کے وقت سے ایک دن اور ایک رات تک مسح کر سکتا ہے، م، اسی بناء پر اگر کسی نے فجر کے وقت وضو کر کے موزے پہنے اور اسے عصر کے وقت حدث ہوا اس وقت اس نے وضو کر کے مسح کیا تو مسح کی مدت اسی وقت سے اعتبار کر کے دوسرے دن کے اسی وقت تک باقی رہے گی جس وقت حدث ہوا تھا اگر وہ مقیم ہو، المحیط، اگر مسافر ہو تو چوتھے دن اسی وقت تک مدت ہو گی، السرخسی، اور واضح ہو کہ وہ مسح جو طہارت کی حالت میں کیا گیا ہو وہ معتبر نہیں ہو گا اسی بناء پر اس مذکور صورت میں اس شخص نے اپنی طہارت کے باوجود ظہر کے وقت دوبارہ وضو کر کے موزے پر مسح کیا تو اس وقت سے مدت شروع نہ ہو گی، م، مقیم نے اگر اپنے مدت کے اندر سفر شروع کر دیا تو اب وہ اپنے سفر کی مدت پوری کرے گا، الخلاصہ، اگر اقامت کی مدت پوری کر کے سفر شروع کیا ہو تو موزے اتار کر وہ پاؤں دھوئے گا، المحیط، اور اگر کوئی سفر اقامت کی مدت گذار کر مقیم ہوا تو وہ اپنے موزے اتار لے اور اگر ایسی حالت ہی میں مقیم ہوا کہ اقامت کی مدت ابھی پوری نہیں ہوئی ہے تو وہ صرف اقامت کی مدت پوری کرے گا، الخلاصہ۔

اگر کسی شخص کو موزے اتارنے سے اپنے پاؤں پر خطرہ محسوس ہو تو وہ ضرورت کی بناء پر کسی وقت کی تحدید کئے بغیر موزوں پر مسح کرتا رہے، المحیط، ع، اور مسافر کے لئے سردی کے خوف کی وجہ سے یہ جائز ہے کہ ضرورت کی بناء پر تین دن اور تین رات سے زیادہ موزوں پر مسح کر سکتا ہے، جوامع الفقہ، ع، اب یہ بات باقی رہی کہ مسح کرنے کا طریقہ کیا ہے تو اس کا جواب مصنفؒ نے اس طرح دیا ہے جو آئندہ بیان کیا جا رہا ہے۔

والمسح علی ظاهر هما خطوطا بالاصابع، يبدأ من قبل الاصابع الى الساق، لحديث مغيرةؓ ان النبي عليه السلام وضع يديه على خفيه، ومدهما من الاصابع الى أعلاهما مسحة واحدة، وكاني انظر الى اثر المسح على خف رسول الله ﷺ خطوطا بالاصابع، ثم المسح على الظاهر حتم، حتى لايجوز على باطن الخف، و عقبه و ساقه، لانه معدول به عن القياس، فيراعى جمع ما ورد به الشرع

ترجمہ:- اور وہ مسح دونوں موزوں کے ظاہری حصے پر ہوتا ہے اس حال میں کہ وہ انگلیوں کی لکیر بن جائیں اس طریقے سے کہ ہاتھ کی انگلیوں کو پاؤں کی انگلیوں سے پنڈلی کی طرف کھینچ کر لے جائے، اس حدیث کی وجہ سے جو حضرت مغیرہ

بن شعبہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے دونوں ہاتھ اپنے دونوں موزوں پر رکھ کر پیروں کی انگلیوں سے کھینچے ہوئے اوپر حصے کی طرف لے گئے اس طرح سے ایک بار مسح کیا، اس مسح کو جو رسول اللہ ﷺ نے اپنے موزوں پر ہاتھوں کی انگلیوں سے لکیر کھینچ کر کیا ہے گویا اب بھی دیکھ رہا ہوں، پھر ظاہری حصے پر مسح کرنا یہ اتنا لازمی ہے کہ اس سے علاوہ موزے کے باطنی حصے پر یا اس کی ایڑی پر اور اس کی پنڈلی پر مسح کرنا جائز ہی نہیں ہوتا، اس لئے کہ یہ حکم قیاس سے باہر ہے اس بناء پر اس کی رعایت کی جائے گی جتنا شریعت میں حکم دیا گیا ہے۔

توضیح:- موزے پر مسح کی کیفیت

والمسح علی ظاهر هما خطوطا بالاصابع، یبدأ من قبل الاصابع الی الساق...... الخ

موزوں پر مسح کرتے وقت ان موزوں کے اوپر کے ظاہری حصے پر کرنا چاہئے، اس طرح پر کہ بیسوں انگلیوں سے ہاتھوں کی انگلیوں کھینچتا ہوا پنڈلی تک لے جائے جس سے موزوں کے ظاہر پر لکیر پڑ جائیں، اس حدیث کی بناء پر جو حضرت مغیرہ بن شعبہؓ سے منقول ہے جس میں یہ کہا گیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے دونوں ہاتھ اپنے دونوں موزے پر رکھے اور ان کو انگلیوں سے اوپر کو کھینچا اس طرح ایک بار مسح کیا یہ واقعہ میرے سامنے میں ایسے گذرا گویا میں آپ کی انگلیوں کی لکیر کو ابھی بھی موزوں پر دیکھ رہا ہوں۔

مصنفؒ نے حضرت مغیرہؓ کی جو حدیث ذکر کی ہے اس میں حدیث کے مفہوم کو بیان کیا ہے اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ حدیث انہی الفاظ سے مروی ہو ، م، وہ روایت اس طرح بیان کی گئی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے دونوں موزوں پر اس طرح مسح کیا کہ اپنا دایاں ہاتھ دائیں موزے پر اور بایاں ہاتھ بائیں موزے پر
رکھا اور دونوں کو اوپر کی طرف ایک بار کھینچ کر مسح کیا گویا میں اب بھی رسول اللہ ﷺ کی انگلیوں کو آپ کے دونوں موزوں پر دیکھ رہا ہوں، یہ روایت ابن ابی شیبہ نے بیان کی ہے مگر اس کی سند غریب ہے، اگرچہ اس کی سند غریب ہے مگر اس سے یہ چند احکام ثابت ہوتے ہیں نمبر ایک موزوں پر دونوں ہاتھ رکھنا سنت ہے اور کھینچنا بھی سنت ہے۔
دوم یہ کہ سنت یہ ہے دائیں ہاتھ کو دائیں موزے پر اور بائیں ہاتھ کو بائیں موزے پر رکھا جائے سوم یہ کہ ایک بار مسح کرنا مسنون ہے، مع۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ ہاتھوں کا موزوں پر رکھنا مسنون نہیں ثابت ہوتا کیونکہ یہ ایک محاورے کے مطابق کہا گیا ہے یہاں ہمیں بیان اظہر ہے کیونکہ آخر میں تصریح ہے کہ موزوں پر انگلیاں دیکھتا ہوں اس کا مطلب یہ نکلا آپ کی انگلیوں سے جو نشان پیدا ہوئے تھے وہ دیکھتا ہوں یہ مقصود نہیں ہے نہ یہ کہ حقیقت میں انگلیاں دیکھتا ہوں کیونکہ اس کے بیان کرنے کی ضرورت نہیں تھی اسی سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ عینیؒ نے اس باریکی پر غور نہیں کیا اور یہی وجہ ہے کہ مصنفؒ نے حدیث کو پورے الفاظ کے ساتھ بیان نہیں کیا بلکہ اس کا اصل مطلب اس طرح بیان کر دیا جس سے حدیث کا مقصود ظاہر ہو جائے، م۔

فقہاء نے اس حدیث سے یہ بات اخذ کی ہے کہ دھونے کے مانند مسح خفین میں تکرار یعنی تین بار مسح کرنا ثابت نہیں ہے اور بار بار مسح کرنے سے نشانات باقی نہیں رہ سکتے، طبرانیؒ نے کتاب اوسط میں حضرت جابرؓ سے ایک مرفوع روایت کی ہے جس کا مضمون یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے ہاتھ سے موزوں پر مسح کر کے دکھایا اس طرح پر کہ موزوں کے اگلے حصے سے انگلیاں رکھ کر پنڈلیوں کی جڑ تک ایک بار لے گئے اور اس وقت انگلیوں میں فاصلہ باقی رکھا، طبرانیؒ نے کہا ہے کہ حضرت جابرؓ سے اسی اسناد سے روایت کی جاتی ہے، اور کتاب امام میں کہا ہے کہ ابن المنذر نے عمر بن خطابؓ سے حدیث کی روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے موزوں پر اس طرح مسح کیا تھا کہ انگلیوں کے نشانات موزوں پر لکیر کی شکل میں دکھائی دیتے تھے، اور یہ روایت

کی کہ قیس بن سعدؓ کی انگلیوں کے نشانات ان کے موزے پر دیکھے جاتے تھے، مف، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس مسئلے میں تو کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ مسح جس طرح سے ہوا ادا ہو جائے گا اور مسنون ہونے کے واسطے معقول طریقے سے اتنا ہی ثبوت کافی ہے، ابن ابی شیبہ اور طبرانی دونوں کی روایت کی معنوی غرابت دور ہو گئی اگرچہ حضرت مغیرہؓ اور حضرت جابرؓ کی حدیث کی اسناد کی غرابت باقی ہو بالخصوص صحابہؓ کے آثار سے زیادہ تعلق ظاہر ہوا جس سے یہ معلوم ہوا کہ اس طرح مسح کرنا مستحب ہے۔

ثم المسح علی الظاهر حتم، حتی لایجوز علی باطن الخف، و عقبه و ساقه...... الخ

موزوں کے ظاہری حصے پر مسح کرنا لازم ہے اس لئے باطنی یعنی نیچے کے حصے پر مسح کرنا جائز نہ ہوگا اسی طرح اس کے ایڑیوں پر اور پنڈلیوں پر بھی مسح جائز نہ ہوگا کیونکہ یہ حکم ایسا ہے جس میں قیاس کو کوئی دخل نہیں ہے لہذا شریعت سے جو باتیں ثابت ہوں گی وہی باتیں باقی رکھی جائیں گی اور انہی پر عمل ہوگا، حاصل مطلب یہ نکلا کہ یہ بات جائز نہیں کہ سر کے مسح کی طرح موزے کے ظاہری حصے پر مسح کا ایک انداز کر کے موزے کے نچلے حصے پر یا اسی کے ایڑی یا دائیں بائیں کسی جگہ بھی مسح کرنا جائز ہو جائے جیسا کہ سر کے مسح کرنے میں جائز ہے بلکہ موزے کے مسح کا حکم چونکہ قیاس سے خارج ہے اس لئے یہ حکم جس طرح ثابت ہو رہا ہے اس طرح یعنی موزے کے ظاہری حصے پر ہی مسح کرنا ضروری ہوگا اس کے علاوہ اور کسی جگہ مسح کرنا بیکار ہوگا لیکن اگر ضروری حصے پر مسح کرنے کے بعد زائد حصے پر مسح کر لیا جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

والبداية من الاصابع استحباب، اعتبارا بالاصل، وهو الغسل، وفرض ذلك مقدار ثلاث اصابع من اصابع اليد، وقال الكرخيؒ من اصابع الرجل، والاول اصح اعتبارا لآلة المسح

ترجمہ:- اور انگلیوں کی طرف سے مسح شروع کرنا مستحب ہے اصل یعنی دھونے پر قیاس کرتے ہوئے اور ہاتھ کی انگلیوں میں سے تین انگلیوں کی مقدار مسح کرنا فرض ہے، امام کرخیؒ نے فرمایا ہے پاؤں کی انگلیوں سے لیکن پہلا قول اصح ہے آلہ مسح کا اعتبار کرتے ہوئے۔

توضیح:- مسح شروع کرنے کی جگہ، موزے پر مسح کرنے میں کتنی مقدار فرض ہے

والبداية من الاصابع ......الخ

موزوں پر مسح کرتے ہوئے انگلیوں کی طرف سے شروع کرنا کوئی حکم لازمی نہیں ہے بلکہ مستحب ہے، اصل حکم یعنی دھونے پر قیاس کرتے ہوئے، یعنی پیروں کو دھونے میں جس طرح انگلیوں کی طرف سے دھونے کو شروع کرنا مستحب ہے اسی طرح اس کے بدل یعنی مسح میں بھی اسی جگہ سے شروع کرنا مستحب ہے اس بات کی وضاحت ہو چکی ہے کہ جو حدیث ذکر کی گئی ہے وہ مکمل اصل نہیں ہے بلکہ مجملاً بیان ہے لہذا موزے کے اوپر سے مسح کرنے کا حکم تو قطعی ہوگا لیکن سروں کی طرف سے ابتدا کرنا یہ ضروری نہیں بلکہ مسنون بھی نہیں ہے صرف مستحب ہے یہ اصولی بات ہے اور ہمارے شیخ الاسلام عینیؒ نے اپنی شرح میں جو فرمایا ہے کہ اس حکم کا مدار حدیث پر ہے یہ سمجھنا ایک وہم ہے، فافہم۔

شوافع کے نزدیک بھی کتاب الامام جیسی دوسری کتابوں میں اس بات پر نص ہے کہ صرف نچلے حصے پر مسح کرنا جائز نہیں ہے، ابن المنذرؒ نے کہا ہے کہ جو لوگ موزوں پر مسح کے قائل ہیں ان میں سے کوئی یہ کہتا ہو کہ موزے میں اوپر کی طرف مسح کر لینا کافی نہیں، ابن بطالؒ نے کہا ہے کہ صحابہ کرامؓ نے اس پر اجماع کیا ہے کہ اگر کسی نے موزے کے نچلے حصے کی طرف مسح کر لیا اور اوپر کی طرف مسح نہ کیا تو اس کا مسح جائز نہیں ہوگا، جیسا کہ عینی میں ہے، صاحب ھدایہؒ کے فرمانے کا بھی یہی مطلب ہے، اجماع سے یہی بات قطعی طور پر معلوم ہو گئی کہ مسح کے ظاہر پر مسح کرنا چاہئے لہذا اس مفہوم کو چھوڑ کر اپنے قیاس سے ظاہری حصے کی مقدار کسی اور مقام سے مسح کر لینا جائز نہیں ہوگا جبکہ ظاہری حصے کو چھوڑ دیا گیا ہو، لہذا اشارحین کی اس مضمون

کے خلاف تشریح کرنا اور علامہ عینیؒ کا اعتراض یہ سب بیکار بحث ہے، م۔

عینیؒ نے کہا ہے کہ قولہ وَالمَسحُ عَلیٰ ظَاھِرِھِما الخ یعنی موزوں کے ظاہری حصے پر مسح کرنا یہی ہمارے نزدیک مستحب ہے اور موزوں کے نچلے حصے پر مسح کرنا مستحب نہیں ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ مطلب نکالنا غلط ہے بلکہ یہ کہ موزوں کے ظاہری حصے پر مسح کرنا فرض کی مقدار تو ضروری اور لازم ہے اس پر مسح کرنا کسی طرح نہیں چھوڑا جاسکتا یہاں تک کہ اگر کسی نے مسح نہیں کیا اور چھوڑ دیا کسی اور جگہ مسح کر لیا تو وہ مسح جائز نہ ہوگا، اس عبارت کی غرض یہ نہیں ہے کہ نچلے حصے کا مسح کرنا مستحب نہیں ہے یا مستحب ہے، اس سے کوئی بحث نہیں کی ہے لہذا بدائع میں جو یہ لکھا ہے غلط نہیں ہے کہ ہمارے نزدیک موزے کے ظاہر اور باطن سب پر مسح کرنا مستحب ہے بشرطیکہ نچلے حصے میں نجاست لگی ہوئی نہ ہو۔

میں یہ کہتا ہوں کہ ایک درہم کی مقدار سے کم نجاست ہو، اور عینیؒ نے لکھا کہ امام شافعیؒ کا قول بھی یہ ہے اور ان کے نزدیک چھوٹے سے چھوٹے حصے پر مسح کرنا واجب ہے کیونکہ یہ بات اجماع سے ثابت اور قطعی ہے امام سرخسیؒ نے مبسوط میں لکھا کہ اگر صرف موزے کے نچلے حصے پر مسح کیا ظاہری حصے پر مسح نہیں کیا تو یہ مسح جائز نہ ہوگا اور بدائع میں جو کچھ باتیں لکھی ہوئی ہیں انہی باتوں کو صحابہ اور تابعین کی ایک جماعت نے بھی بیان کیا ہے اور امام نوویؒ اور اوزاعیؒ اور احمدؒ کا بھی مذہب بیان کیا ہے، امام نوویؒ اور ابن المنذرؒ نے ذکر کیا ہے کہ موزے کے نچلے حصے کا مسح کرنا ہمارے بزرگوں کے نزدیک مستحب ہے، امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا بھی یہی قول ہے پھر حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی یہ حدیث حجت ہے جس میں فرمایا ہے کہ اگر دین عقل اور رائے کے ساتھ ہوتا تو موزوں پر نچلے حصے کی طرف مسح کرنا اس کے اوپر کے حصے کے مقابلے میں اولیٰ ہوتا حالانکہ میں نے تو رسول ﷺ کو دیکھا کہ آپ موزوں کے اوپر کے حصے کی طرف مسح کیا کرتے تھے، یہ روایت ابوداؤدؒ احمدؒ اور ترمذیؒ نے روایت کی ہے، امام ترمذیؒ نے اس کی روایت کے بعد لکھا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور ابوداؤدؒ نے یہی روایت دوسرے صحیح طریقوں سے بھی روایت کی ہے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس روایت سے یہ بات صراحۃً معلوم ہوئی کہ رسول ﷺ نے موزوں کے صرف ظاہری حصے پر مسح فرمایا ہے ورنہ یہ کلام بے ربط ہوگا اور اس میں اس فائدے کی بھی تصریح ہے کہ رسول ﷺ اکثر و بیشتر عادت کے مطابق صرف ظاہری حصے پر مسح فرمایا کرتے تھے اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ آپ نے کبھی کبھی باطنی حصے پر بھی مسح کر لیا ہو جس سے اس میں اتنی قوت نہیں آجاتی کہ اسے سنت کہا جاسکے، کیونکہ سنت کہنے کے لئے اس پر ہمیشگی اور مداومت کرنا بھی پایا جائے بلکہ سنت طریقہ یہی ہوا کہ اکثر و بیشتر صرف ظاہری حصے پر مسح میں اکتفا کیا جائے اور اتفاقاً شاذ و نادر باطنی حصے پر بھی مسح کر لیا جائے بشرطیکہ باطنی حصے پر مسح کرنے کی حدیث درجہ ثبوت تک پہنچ چکی ہو، حدیث میں تو وہ عبارت ہے جو ابوداؤدؒ ترمذیؒ اور ابن ماجہ نے ثور بن یزید عن رجاء بن حیوۃ عن کاتب المغیرۃ عن المغیرۃ سے روایت کی ہے کہ غزوہ تبوک میں رسول ﷺ کو وضو کرایا تو آپ نے موزے کے اوپر اور نیچے مسح کیا، اس سلسلے میں ابوداؤدؒ نے کہا ہے کہ ثور بن یزید نے رجاء بن حیوۃ سے نہیں سنا ہے، ترمذیؒ نے کہا ہے کہ یہ روایت معلوم ہے اس لئے میں نے محمد اسمٰعیل بخاری اور ابوزرعہ رازیؒ سے اس حدیث کی حالت پوچھی تو دونوں نے کہا ہے کہ یہ صحیح نہیں ہے، دار قطنیؒ نے علل میں کہا ہے کہ یہ حدیث ثابت نہیں ہے، اسی طرح احمدؒ نے بھی اس کو ضعیف کہا ہے، عینیؒ نے ان اعتراضات کے جواب نقل کئے ہیں پھر کہا ہے کہ اس حدیث سے شوافعؒ نے استدلال کیا ہے اسی وجہ سے بدائع میں کہا گیا ہے کہ اعلیٰ اور اسفل پر مسح کرنا مستحب ہے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ بات کہاں سے ثابت ہوئی کہ ایسا کرنا سنت ہے حالانکہ یہ طریقہ عام حالت کے خلاف ہے پھر اس میں اس کی بھی وضاحت نہیں ہوسکی اور یہ بات معلوم نہ ہوسکی کہ آپ نے موزے کے نچلے حصے پر جو ہاتھ پھیرا تھا وہ موزے کے مسح کی نیت سے تھا یا گرد و غبار کی صفائی کی نیت سے تھا، اسی سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اصح قول یہی ہے کہ موزے

کے ظاہری حصے پر مسح کرنا فرض ہے اسی لئے اکثر اوقات صرف اسی پر بس کیا گیا ہے اور اتفاقاً گاہے گاہے باطنی حصے کو بھی مسح کر سکتے ہیں جبکہ اس میں کچھ بھی نجاست لگی نہ ہو، واللہ تعالیٰ اعلم۔

وفرض ذٰلك مقدار ثلاث اصابع من اصابع اليد، وقال الكرخيؒ من اصابع الرجل...... الخ

موزے پر مسح کرنے میں ہاتھ کی صرف تین انگلیوں کے مقدار مسح کرنا فرض ہے لیکن امام کرخیؒ نے کہا ہے کہ پیر کی تین انگلیوں کے مقدار مسح کرنا فرض ہے، لیکن پہلا قول یعنی ہاتھ کی انگلیوں سے اندازے میں تین انگلیوں کے برابر ہونا ہی اصح ہے آلۂ مسح کا اعتبار کرتے ہوئے، کیونکہ ہاتھ آلۂ مسح ہے اور پاؤں ممسوح ہے جبکہ ہاتھ سے مسح کیا ہے تو اسی کا اعتبار بھی ہونا چاہئے، امام سرخسیؒ نے محیط میں اسی کو اصح کہا ہے، ع، ہاتھ کی انگلیوں میں تین چھوٹی انگلیوں کا اعتبار ہوگا، قاضی خان۔

اگر دونوں پاؤں میں سے ایک پاؤں پر زخم ہو جس کے دھونے اور مسح کرنے پر قدرت نہ ہو تو دوسرے پاؤں پر مسح کرنا جائز نہ ہوگا، اسی طرح ایک پاؤں ٹخنے کے اوپر کٹا ہوا ہو تو بھی یہی حکم ہوگا اور اگر ٹخنوں کے نیچے سے کٹا ہوا اتنا نیچے ہو کہ ہاتھ کی تین انگلیوں سے اس پر مسح ہو سکتا ہو تو پھر دونوں موزوں پر مسح جائز ہوگا ورنہ نہیں، المحیط، انگلیاں پانچ ہوتی ہیں اور نص میں اصابع کا لفظ مذکور ہے اس لئے جمع کا اعتبار کرتے ہوئے تین انگلیاں لازمی ہوئیں ان سے کم نہیں ہو سکتی ہیں لہٰذا یہ تین انگلیوں کی مقدار مسح کرنا واجب ہوا جیسا کہ اصول میں اپنی جگہ پر ثابت ہو چکا ہے لہٰذا تین سے زائد انگلیاں رکھنا بہتر ہے، م، امام احمدؒ کے نزدیک اکثر حصے پر ہونا امام مالکؒ کے نزدیک سارے حصے پر سوائے انگلیوں کے درمیان اور امام شافعیؒ کے نزدیک اوپر حصے کے تھوڑے پر بھی مسح کر لینا کافی ہے اگر نچلے حصے سے کچھ چھوٹ گیا ہو تو کافی نہیں ہوگا جیسا کہ البویطی اور المزنی نے مختصر میں تصریح کے ساتھ بیان کیا ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں یہ بیان دلیل ہے اس پر کہ امام شافعیؒ کے نزدیک موزے کے باطنی حصے پر مسح کرنا واجب ہے لیکن مسئلہ ان کے مختار مذہب کے خلاف ہے ورنہ اجماع کے خلاف لازم آئے گا اور ابن المنذرؒ اور ابن بطالؒ کا وہ قول جو اوپر گذر گیا اس کی تردید کرتا ہے، م، اگر موزے کا کچھ حصہ پاؤں سے خالی ہو (یعنی پیر سے اتنا بڑا ہو کہ پیر داخل کرنے کے بعد بھی موزہ خالی رہ جاتا ہو ایسی صورت میں) اور موزے کے ایسے حصے پر مسح کیا جہاں پر قدم موجود ہوے تو درست ہوگا اور اگر اس حصے پر مسح کیا جو قدم سے خالی ہے تو درست نہیں ہوگا، المحیط، ع، اگر ایک موزے پر دو انگلیوں کے برابر اور دوسرے پر پانچ انگلیوں کے برابر بھی مسح کیا تو جائز نہ ہوگا، جوامع الفقہ، ع، ف، امام محمدؒ نے اس بات کی تصریح ہے کہ آلۂ مسح میں سے زیادہ ہونے کا اعتبار ہوگا، المحیط والزیادات، تین انگلیوں سے مسح کرنا بھی صحیح ہے، الکافی، اسی طرح اگر ایک انگلی سے تین جگہ تین مرتبہ مسح کیا اور ہر بار نیا پانی لیا تو مسح جائز ہوگا، التبیین، اور اگر انگوٹھے اور کلمے کی انگلیوں سے اس طرح مسح کیا کہ درمیانی جگہ کھلی ہوئی ہو تو جائز ہوگا، قاضی خان، اگر تین انگلیاں رکھ دیں اور ان کو اوپر نہیں کھینچا تو مسح جائز ہوگا مگر خلاف سنت ہوگا، المنیہ۔

اگر موزے پر انگلیوں کے پوروں سے مسح کیا تو ایسی صورت میں اگر پانی ٹپک رہا ہو تو وہ مسح جائز ہوگا ورنہ نہیں، الذخیرہ، اگر مسح کی جگہ پانی یا مینہ نہ پہنچا تو تین انگلیوں کے انداز سے یا بارش سے بھیگی ہوئی گھاس پر چلا تو وہ کافی ہوگا، اور اصح قول میں اوس کا حکم بارش کے حکم کے مطابق ہے، التبیین، اگر اس جگہ پر اوس پڑ جائے تو کافی ہوگا، مرغینانیؒ نے کہا ہے کہ یہی قول اصح ہے، ع، مسح میں لکیروں کے نشان کو ظاہر کرنا ظاہری روایت کے مطابق شرط نہیں ہے، شرح الطحاوی اور المجتبیٰ، لیکن مستحب ہے، المنیہ۔

کسی عضو کو دھویا اور اس کی تری باقی رہ گئی تو اس سے مسح کرنا جائز ہے خواہ اس کی تری ٹپکتی ہو یا نہ ٹپکتی ہو اور اگر مسح کرنے کے بعد تری رہ گئی ہو تو اس سے موزے پر مسح جائز نہ ہوگا، المحیط، اگر کوئی شخص پنڈلیوں کی طرف سے مسح شروع کرتے ہوئے پیروں کی انگلیوں کی طرف ہاتھ لے گیا یا دونوں موزوں پر چوڑائی میں مسح کیا تو یہ مسح جائز ہوگا مگر خلاف سنت، الجوہرہ، اگر

ہتھیلی رکھ کر کھینچی یا انگلیاں رکھ کر کھینچی تو اچھا کیا، بہتر تھا پورا ہاتھ رکھنا اور اگر ہاتھ کی پیٹھ کی طرف سے مسح کیا تو جائز ہوگا لیکن مستحب ہے ہتھیلی کی طرف سے مسح کرنا، الخلاصہ۔
اگر انگلیاں کھینچی اور ان کی جڑیں الگ رکھیں تو جائز نہ ہوگا، موزے پر مسح کرتے ہوئے تکرار یعنی بار بار کرنا مسنون نہیں ہے، قاضی خان، موزے کی مسح کے لئے نیت کرنا شرط نہیں ہے، یہی قول صحیح ہے، الفتح، اسی لئے اگر کسی نے اس نیت سے موزے پر مسح کیا تاکہ دوسروں کو تعلیم دے لیکن طہارت صحیح ہو جائے گی۔ الخلاصہ۔ اب یہ سوال کہ کس قدر پھٹا ہوا ہونا نقصان دہ نہیں اس کا جواب مصنف آئندہ دے رہے ہیں۔

ولایجوز المسح علی خف فیه خرق کثیر یتبین منه قدر ثلاث اصابع من اصابع الرجل، وان کان اقل من ذٰلك جاز، وقال زفر والشافعیؒ: لایجوز وان قل، لانه لما وجب غسل البادی یجب غسل الباقی، ولنا: ان الخفاف لا تخلو عن قلیل خرقٍ عادةً، فیلحقهم الحرج فی النزع، وتخلو عن الکثیر، فلاحرج، والکثیر ان ینکشف قدر ثلاث اصابع الرجل اصغرها هو الصحیح، لان الاصل فی القدم هو الاصابع، والثلاث اکثرها، فتقام مقام الکل، واعتبار الاصغر للاحتیاط، ولا معتبر بدخول الانامل اذا کان لاینفرج عند المشی، ویعتبر هذا المقدار فی، کل خفٍ علی حدة فیجمع الخرق فی خف واحد ولایجمع فی خفین، لان الخرق فی احدهما لا یمنع قطع السفر بالآخر، بخلاف النجاسة المتفرقة، لانه حامل للکل، وانکشاف العورة نظیر النجاسة

ترجمہ:- ایسے موزوں پر مسح کرنا جائز نہیں ہے جس میں پھٹن بہت زیادہ ہو اتنی زیادہ کہ اس سے پاؤں کی تین انگلیوں کے اندازے ظاہر ہو جاتی ہوں اور اگر اس سے کم ہو تو مسح جائز ہے، امام زفرؒ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ پھٹن تھوڑی ہونے سے بھی مسح جائز نہ ہوگا کیونکہ جب ظاہری حصے کو دھونا ضروری ہوا تو باقی حصے کا بھی دھونا واجب ہوگا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عام طریقے سے عادۃً موزے پھٹن سے خالی نہیں ہوتے ایسی صورتوں میں موزے کے اتارتے رہنے میں موزے والے پر تنگی لازم آجائیگی اور زیادہ پھٹن ہونے کی صورت میں اتارنے میں کوئی حرج نہ ہوگا، کثیر مقدار سے مراد یہ ہے کہ پاؤں کی چھوٹی تین انگلیوں کے برابر پاؤں کھل جاتے ہوں یہی قول صحیح ہے کیونکہ قدم میں اصل انگلیوں کا ہونا ہے اور انگلیوں میں تین انگلیاں مجموعوں کے لحاظ سے اکثر ہیں اس لے یہ پوری انگلیوں کے قائم مقام ہو جائیگی اور احتیاط کا خیال کرتے ہوئے چھوٹی انگلیوں کا اعتبار کیا گیا ہے، اگر پھٹن کچھ ایسی ہو کہ چلتے وقت انگلیاں نظر نہ آتی ہوں تو ان میں انگلیوں کے داخل ہونے کا اعتبار نہ ہوگا، ہر موزے میں اتنی مقدار کا علیحدہ اعتبار ہوگا لہٰذا ایک موزے کے پھٹن کا اعتبار کیا جاسکتا ہے اور دونوں موزوں کے پھٹن کا اعتبار نہیں کیا جائے گا کیونکہ ایک موزے میں پھٹن کا ہونا دوسرے موزے پہن کر سفر کرنے میں رکاوٹ نہیں ڈالتی ہے برخلاف اس نجاست کے جو متفرق جگہوں میں لگی ہوئی ہو کیونکہ یہی شخص تمام نجاست کو اپنے ساتھ لئے ہوئے اور ستر کھل جانے کا حکم نجاست جیسا ہے۔

توضیح:- پھٹے موزے پر مسح، ہر ہر موزے میں پھٹنے کی مقدار

ولایجوز المسح علی خف فیه خرق کثیر یتبین منه قدر ثلاث اصابع من اصابع الرجل......الخ
ایسے موزے پر مسح جائز نہیں ہے جس میں پھٹن بہت زیادہ ہو کیونکہ کم شگاف تو اکثر و بیشتر موزوں میں ہوا کرتا ہے اس لئے اسے قابل معافی سمجھا گیا البتہ زیادہ شگاف کا ہونا نقصان دہ ہے، زیادہ سے مراد یہ ہے جس سے پاؤں کی انگلیوں سے تین انگلیوں کے برابر شگاف پایا جائے اس جگہ پاؤں کی تین چھوٹی انگلیاں مراد ہیں، ت، کہ اگر اس سے کم ہو تو وہ قابل معافی ہے اور پھر اس سے مسح جائز ہے۔

وقال زفر والشافعیؒ: لایجوز وإن قل، لانه لما وجب غسل البادی یجب غسل الباقی...... الخ

امام زفرؒ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ کم شگاف بھی قابل معافی نہیں ہے لہٰذا اس پر مسح جائز نہیں ہوگا کیونکہ کھلے ہوئے حصے کا دھونا واجب ہوتا ہے اور وہ حصہ بھی کھل چکا ہے لہٰذا اس کا دھونا بھی واجب ہوگا، لیکن اس کا یہ فرمانا ایک سرسری سا قیاس ہے اس کے برخلاف ہمارے نزدیک کم کے معاف ہونے میں اور زیادہ کے معاف نہ ہونے میں فرق کرنے کی دلیل یہ ہے کہ عموماً موزے تھوڑے بہت پھٹے ہوئے ہوتے ہیں اگر ان کو بھی معاف نہ کیا جائے اور ان کے اتارنے کا حکم دیا جائے تو حرج لازم آئے گا لیکن زیادہ پھٹن کی بناء پر اتارنے میں کوئی حرج نہیں ہے اور یہ مسلم ہے کہ شریعت میں انسان پر حرج کو لازم نہیں کیا ہے بلکہ ختم کر دیا ہے لہٰذا حرج ختم کرنے کی وجہ سے کم پھٹے ہوئے موزے پر مسح کرنا جائز ہوگا لیکن زیادہ پھٹے ہوئے پر مسح جائز نہ ہوگا۔

والکثیر ان ینکشف قدر ثلاث اصابع الرجل اصغرها هو الصحیح...... الخ

زیادہ مقدار اس وقت سمجھا جائے گا جب کہ پاؤں کی انگلیوں میں سے تین چھوٹی انگلیوں کے برابر پھٹا ہوا ہو، یہی قول صحیح ہے غیر صحیح روایت میں حضرت حسنؒ کے واسطے سے ابو حنیفہؒ سے منقول ہے کہ ہاتھ کی تین انگلیوں کی مقدار معاف ہے اور شمس الائمہ حلوائی سے غیر صحیح قول یہ ہے کہ اگر بڑی انگلیوں پر پھٹن ہو تو تین بڑی انگلیوں کے برابر ہونے سے اور چھوٹی انگلیوں پر پھٹن ہو تو چھوٹی تین انگلیوں کے برابر ہونے سے زیادہ سمجھا جائے گا۔ النہایہ۔

اور صحیح قول میں پیر ہی کا اعتبار ہے ہاتھ کی انگلیوں کا اعتبار نہیں کیونکہ قدم میں انگلیوں ہی کا اعتبار اصل ہے اسی بناء پر کسی نے کسی کے پاؤں کی انگلیاں کاٹ دیں تو اس کے عوض پورے پاؤں کی دیت لازم آئے گی، کفایہ، کیونکہ انگلیاں ہی اصل ہیں اور انگلیاں کل پانچ ہوا کرتی ہیں جن میں سے تین کو نصف سے زیادہ ہونے کی وجہ سے کل ہونے کا حکم دیا گیا ہے اسی بناء پر تین ہی انگلیاں پانچوں انگلیوں کے برابر سمجھی جائیں گی، اور صرف تین انگلیوں کے کھلنے سے ہی یہ سمجھ لیا جائے گا کہ اس کا پورا پاؤں کھل گیا ہے اس لئے اس کا دھونا لازم ہو جائے گا، اب یہ سوال کہ تین انگلیاں جس طرح بڑی ہونے کا احتمال رکھتی ہیں اس طرح چھوٹی تین کا بھی احتمال پایا جاتا ہے اور احتیاط کی بناء پر اعتبار کرنے میں چھوٹی تین انگلیوں پر ہی مسح واجب کیا گیا ہے اور جب ایسے مقام پر احتیاط کرنا واجب کیا گیا تو تینوں چھوٹی پر ہی مسح کا اعتبار کرنا صحیح پڑا، اگر موزے اس طرح سے پھٹے ہوئے ہوں کہ ان میں تین پوریں چلی جاتی ہوں تو اس سلسلے میں صاحب ھدایہؒ نے فرمایا کہ اس کا کچھ اعتبار نہ ہوگا جیسا کہ اس صورت میں کہ چلتے وقت وہ حصہ کھلتا نہ ہو کیونکہ شگاف کے نقصان دہ ہونے میں اس حصہ کے کھل جانے اور چلنے میں دقت محسوس کرنے کا اعتبار کیا جاتا ہے، یہی قول اصح ہے، نہایہ، اور اگر شگاف اس طرح ہو گیا ہو کہ صرف ایک میں ایک ساتھ تین انگلیوں کے برابر شگاف نہ ہو بلکہ دونوں ملا کر ہو تو اس کا جواب منصفؒ نے اس طرح دیا ہے۔

ویعتبر هذا المقدار...... الخ

کہ ہر موزے میں علیحدہ اس شگاف کا اعتبار ہوگا اور اگر ایک ہی موزے میں ہو مگر ایک ہی جگہ شگاف نہ ہو بلکہ علیحدہ علیحدہ جگہوں میں پھٹن ہو تو ایک موزے کے تمام شگاف اکٹھا کر کے دیکھا جائے گا اور اگر شگاف ٹخنوں کے نیچے تک نہ ہو بلکہ پنڈلی میں ہو تو اس کی وجہ سے مسح کرنے میں کوئی نقصان نہ ہوگا اور اس شگاف کا کچھ اعتبار نہ کیا جائے گا جیسا کہ خلاصہ میں ہے اور پھٹن کچھ ایسے ہوں جن میں سوجا سما جاتا ہو کیونکہ اگر اس سے کم ہو تو اس پھٹن کا کوئی اعتبار نہ ہوگا جیسا کہ التبیین میں ہے۔

ولا یجمع فی خفین...... الخ

یعنی دونوں موزوں کے پھٹن کو اکٹھا کر کے دیکھنے کا حکم نہیں دیا جائیگا کیونکہ ایک میں پھٹن ہونے سے دوسرے کو پہن کر راستہ طے کرنے میں کوئی رکاوٹ نہیں آتی، اگر یہ وہم کیا جائے کہ نجاسات کے معاملے میں تو اس بات کا خیال کیا جاتا ہے کہ

موزوں میں اگر متفرق جگہوں پر نجاستیں لگی ہوں مثلاً ایک میں ایک درہم کی مقدار سے کم مگر دوسری جگہوں کو ملانے سے ایک درہم کی مقدار سے زیادہ ہو جاتی ہے تو سب کو ملا کر پورے کو ناپاک کہتے ہوئے یہ حکم دیا جاتا ہے کہ اس موزے پر نماز جائز نہیں ہوگی اور بظاہر ان میں پھٹن کا ہونا بھی جب کہ مختلف جگہوں میں ہوں تو انہیں یہی اکٹھے کر کے نماز کو جائز کہنا چاہئے، آخر دونوں میں فرق کرنے کی کیا وجہ ہے جواب دیا جائے گا کہ دونوں کا حکم برابر نہیں ہو سکتا کیونکہ ہر ایک پاؤں کے موزے کی رفتار علیحدہ علیحدہ ہوتی ہے اور ان کا تعلق بھی مختلف ہے۔

بخلاف النجاسة المتفرقة..... الخ

بر خلاف اس نجاست کے جو تھوڑی تھوڑی مختلف جگہوں میں ہوں تو اگر وہ سب ملا کر ایک درہم سے زائد ہو جائے تو ان سبھوں کو جمع کیا جائے گا اور اس بناء پر کہ ساری ناپاکی نمازی کے بدن پر ہیں جو ایک درہم کے مقدار سے زائد ہیں اگرچہ مختلف جگہوں میں ہے اس لئے ناپاک کہا جائے گا پھر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ نجاست کے علاوہ ستر عورت ہونے کی صورت میں بھی یہی سوال ہوتا ہے کہ اگر تھوڑی تھوڑی بے ستری مختلف جگہوں میں ہو لیکن ان کے جمع کر لینے سے اتنی مقدار ہو جاتی ہو جس سے نماز درست نہیں ہوتی یا بدن کے کسی حصے چوتھائی کے برابر ہو جاتی ہے تو اس کی نماز جائز نہیں ہوتی، اس سوال کا جواب اس طرح دیا، والانكشاف العورة الخ، یعنی عورت یا وہ جگہ جس کا چھپانا نماز میں فرض ہے اس کے کھلنے کی صورت میں نماز اسی طرح خراب ہوگی جس طرح نجاست لگ جانے سے نماز خراب ہوتی ہے، اور جیسا کہ کسی احرام والے کا اپنے کپڑے پر یا بدن پر تھوڑی تھوڑی خوشبو مختلف جگہوں میں اس طرح لگانا کہ اگر ان کو جمع کیا جائے اور کسی عضو کے مقدار ہو جائے تو اس کے جرمانے میں اس پر قربانی آجائے گی اسی طرح اگر کسی کپڑے پر ریشم کی چھوٹی چھوٹی بوٹیاں اتنی بنی ہوئی ہو کہ اگر وہ سب جمع کی جائیں تو اس مجموعہ چار انگلیوں سے زائد ہو جائیں تو وہ کپڑا مرد کے لئے حرام ہو جائے گا اسی طرح قربانی کے جانور کے کانوں میں تھوڑی تھوڑی پھٹن مختلف جگہوں میں ہو تو احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ ان تمام شگافوں کو اکٹھا کر کے دیکھا جائے کہ اگر وہ مجموعی طور سے کان کی ایک تہائی سے ہو جائیں تو اس جانور کی قربانی جائز نہیں ہوگی، ط۔

واضح ہو کہ موزے کے پھٹن میں جو تین انگلیوں کے اعتبار کرنے کو کہا گیا ہے اس کی مراد یہ ہے کہ پوری تین انگلیوں کی مقدار ظاہر ہوتی ہو اور یہی قول اصح ہے نیز یہ شگاف موزے کے نیچے ہو یا اوپر ہو یا ایڑی کے کنارے میں ہو سب کا حکم ایک ہوگا ، المحیط، ٹخنے میں تین انگلیوں کی مقدار ہونے سے مانع سمجھا جائے گا اور اس سے کم ہونے میں نہیں، ع، اگر وہ شگاف ٹخنوں سے اوپر ہو خواہ جتنی زائد ہو وہ مانع نہیں ہے یہی مختار مذہب ہے، چھوٹی انگلیوں سے حساب کرنے کا اعتبار اس وقت ہے جب کہ انگلیوں کی جگہ چھوڑ کر کسی اور جگہ شگاف ہو لیکن اگر خود انگلیاں ہی کھل گئی ہوں تو جس جگہ کھلی ہیں اسی جگہ انگلیاں معتبر ہوں گی خواہ وہ چھوٹی ہو یا بڑی ہو چنانچہ پھر بھی اس پر مسح جائز ہے اور اگر انگوٹھا اور اس کے پاس والی انگلی اور اس سے متصل انگلی کی تینوں انگلیاں کھل جائیں تو ان پر مسح جائز نہ ہوگا، اگر کسی کی انگلیاں کٹی ہوئی ہوں تو اسی جیسے دوسرے شخص کی انگلیوں سے اس کا حساب ہوگا، الجوہرہ، یہ صحیح نہیں ہے، م، اگر موزے کے سامنے حصے میں ایک انگلی کی مقدار پہلو میں ایک انگلی اس طرح ایڑی میں بھی ایک انگلی کی مقدار کھلا ہوا ہو تو اس صورت میں مسح جائز نہیں، المحیط، جس شگاف کی وجہ سے مسح جائز نہیں ہے اس سے مراد ایسا شگاف ہے کہ اس کے نیچے کی جگہ کھلی ہوئی ہو یا چلنے میں بھی کھل جاتی ہو کیونکہ اگر ایسا شگاف ہے کہ چلنے میں اس کے نیچے کی جگہ نہیں کھلتی تو پھر یہ شگاف مسح سے مانع نہیں ہے اگرچہ وہ شگاف کافی بڑا ہو، التبیین، المحیط، البدائع، الاسبیجابی، ع، اور اگر موزہ تہ دار ہو اور اس کے اوپر کا حصہ کھل گیا اور نیچے کا حصے خواہ چمڑے کا ہو یا معمولی کپڑے کا سلا ہوا ہو تو اوپر کا حصہ کھل جانے کی وجہ سے کوئی نقصان نہ ہوگا اور مسح کرنا جائز ہوگا، التبیین، الذخیرہ، ع۔

موزہ یا پائے تابہ یا جاروق جس میں قدم کے اوپر سے کاٹ کر کے گھنڈیاں یا تسمے لگا دئے ہوں اس طرح پر کہ ان کے باندھ

دینے وہ اس حصے کو ڈھانک لیتا ہو تو یہ نہ کٹے ہوئے کے حکم میں ہے، اگر قدم کے اوپر سے کچھ ظاہر ہو تو اس میں موزے کے شگاف کا اعتبار ہوگا، الزاہدی، یہ سارے احکام موزے پر مسح کرنے کے اس وقت ہیں کہ طہارت کی حالت میں موزے پہننے کے بعد ایسا حدث، ہوا ہو جس سے وضو کرنا لازم آتا ہو تو مذکورہ بالا احکام کے مطابق موزے پر مسح کرنا جائز ہے اور اگر موزے پہننے کے بعد ایسا حدث لاحق ہوا جس سے غسل لازم آتا ہو تو مصنفؒ اس کی ان الفاظ سے وضاحت کے ساتھ احکام بیان کر رہے ہیں۔

ولایجوز المسح لمن وجب علیه الغسل، لحدیث صفوان بن عسالؓ انه قال: کان رسول ﷺ یأمرنا اذا کنا سفرا ان لاننزّع خفافنا ثلاثة أیام ولیالیها، لا عن جنابة، ولکن عن بول او غائط او نوم، ولان الجنابة لاتتکرر عادة، فلاحرج فی النزع، بخلاف الحدث لانه یتکرر، وینقض المسح کل شیء ینقض الوضوء، لانه بعض الوضوء، وینقضه ایضا نزع الخف لسرایة الحدث الی القدم حیث زال المانع، وکذا نزع احدهما لتعذر الجمع بین الغسل و المسح فی وظیفة واحدة، وکذا مضی المدة لما روینا

ترجمہ:- اور موزے پر مسح کرنا اس شخص کے لئے جائز نہیں ہے جس پر غسل لازم ہوا ہو اس حدیث کی بناء پر جو حضرت صفوان بن عسالؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا ہے کہ رسول ﷺ اس وقت جب کہ ہم سفر کی حالت میں ہوتے ہمیں آپ حکم دیتے کہ ہم تین دن اور تین رات تک اپنے موزے نہ اتاریں، مگر جنابت سے لیکن پیشاب یا پاخانہ یا نیند سے (نہ اتاریں اور جنابت کی صورت میں اتاریں) اور اس وجہ سے کہ غسل کی ضرورت عموماً بار بار نہیں ہوتی اس لے اس کو اتار دینے میں کوئی حرج نہیں ہے بخلاف اس صورت کے جس سے وضو، لازم آتا ہو کیونکہ یہ ضرورت بار بار ہوتی رہتی ہے، اس مسح کو وہ تمام چیزیں توڑ دیتی ہیں جو وضو کو توڑتی ہیں کیونکہ یہ بھی وضو کا حصہ ہے، اسی طرح اس مسح کو ختم کر دیتا ہے موزے کا اتار دینا بھی، کیونکہ یہ موزے جو حدث کو پنڈلی تک پہنچنے سے روکتے تھے ان کے اتار دینے کے بعد حدث کو پنڈلی تک پہنچنے میں کوئی اسی طرح چیز مانع نہیں رہی، اسی طرح دونوں موزوں میں سے کسی ایک کو اتار دینا بھی مسح باطل کر دیتا ہے کیونکہ صرف ایک موزے کو اتار دینے سے ایک عضو (پاؤں) کے ایک حصہ پر مسح کرنا اور دوسرے کو دھونا ہوگا حالانکہ ایک عضو میں بیک وقت مسح کرنا اور دھونا لازم آئے گا جو شرعاً ممنون ہے، اسی طرح مدت مسح گذر جانا ناقص ہے، اس روایت کی بناء پر جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے،

توضیح:- جس پر غسل واجب ہو اس کا مسح کرنا کیسا ہے، مسح کب ٹوٹ جاتا ہے

ولایجوز المسح لمن وجب علیه الغسل، لحدیث صفوان بن عسالؓ ...... الخ

اور جس پر غسل کرنا واجب ہوا سے موزے پر مسح کرنا جائز نہیں ہے، اس جگہ پر غسل واجب ہوا ہو اس سے مراد جنبی ہی ہو سکتا ہے اور دوسرے حیض و نفاس والی عورتیں وہ مراد نہیں ہیں کیونکہ ان کی مدت ہی تو مدت مسح اکثر زیادہ ہوتی ہے، اس حدیث کی وجہ سے جو حضرت صفوان بن عسالؓ سے مروی ہے انہوں نے فرمایا ہے کہ وضو کرتے وقت رسول ﷺ نے ہم لوگوں کو ہمارے مسافر ہونے کی صورت میں حکم فرمایا ہے کہ ہم اپنے پاؤں کو دھونے کے لئے موزے کو نہ اتاریں تین دن تین راتیں، ہاں جنابت کی حالت میں اتارنا ہوگا لیکن حدیث یعنی ایسے اسباب جن سے وضو، ٹوٹ جاتا ہے اس میں اپنے موزوں کو نہ اتاریں اور جب غسل کی ضرورت ہو تب اتار دیں، سفر پہلے حرف کو زبر اور دوسرے حرف یعنی ف کو سکون، سافر کی جمع ہے، ع، یہ روایت بیان کی ہے ابن ماجہ، نسائی، ابن خزیمہ، ابن حبان، ابن خزیمہ، شافعیؒ، بیہقی، دار قطنی اور ترمذیؒ نے، ترمذی نے روایت کرنے کے بعد روایت کے بارے میں فرمایا ہے کہ یہ حسن صحیح ہے۔

مسئلے کی صورت یہ ہوگی کہ ایک شخص نے وضو کر کے موزے پہنے اور اسے جنابت ہو گئی اس وجہ سے اس پر غسل لازم ہوا

مگر اس کو صرف اتنا ہی پانی میسر ہوا وہ وضو کے لئے کافی ہے اور اس پانی سے غسل نہیں کر سکتا ہے تو اس کے لئے لازم ہے کہ غسل کے عوض تیمم کر لے اور جب وضو کرے تو اپنے پاؤں بھی دھوئے کیونکہ اس کے لئے فی الحال موزوں پر مسح جائز نہیں ہوگا، منتقی میں اسی طرح مذکور ہے،ع،اس کے بعد مدت مسح کے اندر جب بھی وضو کرے گا موزوں پر صرف مسح کر سکتا ہے اب ان کو دھونے کی ضرورت نہ ہوگی اور اس کے بعد جب بھی غسل کے واسطے پورا پانی پالے گا تو اس کی جنابت کا حکم لوٹ آئے گا اور یہ سمجھا جائے گا کہ یہ شخص ابھی جنبی ہوا ہے،المضمرات۔

اس کے بعد یعنی پانی پر قادر ہو جانے کے باوجود اگر غسل نہیں کیا اور پانی ختم ہو گیا تو وہ اب پھر موزے سے پاؤں نکال کر پاؤں دھوئے یعنی مسح نہ کرے،مدت مسح کے اندر جب تک اس کو غسل کا پانی نہ ملے اسی طرح موزوں پر مسح کرتا رہے پھر جب اسے پانی مل جائے گا تو اس کی جنابت کو لوٹ آنے کا حکم دیا جائے گا،ف،اگر جنبی نے غسل کیا اور اعضائے وضو کے سوا اس کے بدن پر کوئی پٹی خشک نہ رہی اور پھر اس نے موزے پہنے اور وہ پٹی دھولی اس کے بعد اسے حدث ہوا تو وہ مسح کر سکتا ہے،الخلاصہ۔اگر اعضائے وضو میں سے کوئی جگہ خشک رہ گئی اور اس کو دھونے سے پہلے حدث ہو گیا تو وہ مسح نہ کرے ،التبیین،خلاصہ یہ ہے کہ جنبی کے لئے موزوں پر مسح کی ممانعت کا ہونا ایک صراحۃ حدیث سے ثابت ہے دوسرے قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے

ولان الجنابة لاتتكرر عادة، فلاحرج في النزع، بخلاف الحدث لانه يتكرر...... الخ

یعنی قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ جنابت کی حالت میں موزوں پر مسح جائز نہ ہو کیونکہ جنابت کی ضرورت بہت کم ہوا کرتی ہے اور جلد جلد یا بار بار نہیں ہوتی،لہٰذا جنابت کی وجہ سے غسل کرنے کی صورت میں موزوں کو نکال کر پاؤں دھو لینے میں کسی قسم کا حرج نہیں ہوتا ہے اس کے برخلاف وضو لازم ہونے کی صورت میں کہ وہ تو مکرر ہوتا رہتا ہے اور اکثر و بیشتر پایا جاتا ہے،ف، اور حدیث میں جو حرج کی وجہ سے مسح کو جائز کہا گیا ہے وہ وجہ غسل جنابت میں موجود نہیں ہے۔

اب یہاں سے یہ بحث شروع ہوتی ہے کہ کن وجوہ سے موزوں پر مسح ٹوٹ جاتا ہے،اس سوال کے جواب میں صاحب ہدایہؒ نے فرمایا وینقض المسح الخ موزے پر مسح کو ہر وہ چیز توڑ دیتی ہے جو وضو توڑتی ہے کیونکہ وضو کے ناقض پائے جانے سے تمام وضو کرنا لازم آئے گا اس لئے مسح کرنا لازم آئے گا کیونکہ موزے کا مسح بھی وضو کا حصہ ہے جو پیر کے دھونے کے قائم مقام ہو گیا ہے،اس لئے وضو لازم ہونے کی صورت میں پیر پر مسح کرنا بھی لازم آئے گا اس طرح یہ بات ثابت ہو گئی کہ جو چیز ناقض وضو ہے وہی ناقض مسح بھی،مذکورہ ناقضات وضو اور ناقضات مسح کے علاوہ بعض وہ چیز بھی ہے جس سے وضو ہونے کے باوجود صرف مسح ٹوٹ جاتا ہے وہ یہ ہے۔

وينقضه ايضا نزع الخف لسراية الحدث الى القدم حيث زال المانع...... الخ

یعنی وضو کو توڑنے والی چیزوں میں ایک موزہ کا پاؤں سے اتار دینا بھی ہے،کیونکہ ایک موزے کو اتارنے سے ہی پیروں کو دھونا ضروری ہو جاتا ہے کیونکہ یہی موزہ حدث کے قدم تک سرائیت کرنے سے مانع تھا لہٰذا موزہ کے اتارتے ہی اس پاؤں کا دھونا ضروری ہو گیا اور جب ایک کا دھونا ضروری ہوا تو دوسرے کا دھونا ضروری ہو جائے گا کیونکہ اس سے یہ بات بتادی گئی ہے کہ ایک عضو کے اندر دھونے اور مسح کرنے دونوں کاموں کو جمع کرنا شریعت سے ثابت نہیں ہے،(دونوں پاؤں اگرچہ بظاہر دو اعضاء ہیں لیکن حکماً ایک ہی مانے گئے ہیں مثلاً دونوں ہاتھوں کے) یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ درحقیقت موزوں کو اتارنا ناقض مسح نہیں ہے اور درحقیقت ناقض مسح وہ حدث ہے جو پہلے سرزد ہو چکا ہے اب موزے کے اتارنے کو ناقض اس لئے کہا گیا ہے کہ اب اس حدث کا اثر ظاہر ہوا ہے،نزع کے مانے اگرچہ اتارنے کے ہیں کہ اپنے ارادے سے موزے کو اتارا گیا ہے اگر بغیر ارادہ موزہ از خود اتر گیا ہو تو اس کا یہی حکم ہوگا جیسا کہ عینی میں ہے،اور جب موزے اتر گئے ہوں تو اس صورت میں دونوں

پاؤں کو دھو کر موزہ پہن لینا کافی ہوگا اس کے بعد جب بھی حدث ہوگا اسی وقت سے مسح کی مدت کی ابتداء ہو جائے گی جو مقیم کے لئے ایک دن اور ایک رات اور مسافر کے لئے تین دن تین راتوں کی مقرر ہے، م، مصنفؒ نے انہی مسائل کو اس طرح تصریح کے ساتھ بیان کیا ہے۔

و کذا نزع احدھما لتعذر الجمع بین الغسل و المسح فی وظیفة واحدة.....الخ

اور اسی طرح دونوں موزوں میں سے ایک کا اتارنا ناقض ہے، بہت ممکن ہے کہ مصنفؒ کی مراد اس جگہ یہ ہو کہ ایک موزے کا از خود نکل جانا ہی ناقض ہے کیونکہ دھونا اور مسح کرنا جو احکام ہیں ان کو ایک ہی پر بیک وقت جمع کرنا شرعی طور پر ثابت نہیں ہے، یعنی اگر دھونا لازم ہے تو دونوں حصوں کو اور اگر مسح کرنا ہے تو دونوں حصوں کو، جیسا کہ کافی میں ہے، ع، اب جب کہ دونوں کا جمع کرنا مشکل ہو گیا تو لامحالہ دونوں کا دھونا لازم ہو جائے گا، اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اگر دونوں پاؤں کو مسح کے مسئلے میں ایک سمجھا گیا ہے تو کیوں نہیں دونوں موزوں کی پھٹن بھی جمع کرنے کے بعد ناقض کہا گیا، اس کی تفصیل اوپر گذر چکی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایضاح میں اس بات کی تصریح ہے کہ مسح کا عمل اگرچہ ایک ہے یہاں تک کہ ایک کو اتارنے سے ہی دونوں کا مسح ٹوٹ جاتا ہے لیکن دھونے کے معاملے میں یہ دونوں دو عضوء ہیں، م۔

و کذا مضی المدة لما روینا.....الخ

اور اسی طرح موزے کے مسح کو توڑنے والی مدت مسح کا ختم ہو جانا بھی ہے اس حدیث کی بناء پر جو ہم نے بیان کر دی ہے یعنی موزوں پر مسح کرنا مقیم کے لئے ایک دن اور ایک رات جبکہ مسافر کے لئے تین دن اور تین رات تک جائز ہے، اور جب اس بات کی تصریح ہے کہ اس کے بعد مسح جائز نہیں ہے تو یقینی طور سے اس کا دھونا لازم ہو گیا اس وقت پاؤں میں حدث اثر کر گئی اور مسح ٹوٹ گیا اگرچہ وضو کے باقی اعضاء میں ہنوز وضو کا اثر موجود ہے اس لئے صرف انہی دونوں پاؤں کو دھونا کافی ہوگا، م، یہ حکم اس وقت ہوگا جب کہ مسح کرنے والے نے پاؤں دھونے کے لائق پورا پانی پالیا ہو کیونکہ اگر اسے اتنا پانی میسر نہ ہو تو اس کا مسح باقی رہ جائے گا اور اسی حالت میں اس کی نماز جائز ہو جائے گی یہاں تک کہ اگر نماز کے اندر ہی مسح کی مدت پوری ہو گئی اور اسے پانی میسر نہیں ہوا تو وہ شخص اپنی نماز پوری کرلے، یہی اصح قول ہے، المحیط، قاضی خان، الذاہدی، الجوہرہ۔

مسئلے کی صورت یہ ہوگی کسی نے فجر کی نماز کا وقت آتے ہی وضو کر کے موزے پہن لئے اور ظہر کے وقت اسے حدث ہوا اس لئے اس نے وضو کر کے مسح کیا اور دوسرے زور اسی وقت جب اس کو حدث ہوا تھا نماز شروع کر دی اسی حالت میں اس کو یہ یاد آیا کہ یہ وقت تو مدت مسح کے ختم ہونے کا ہے ساتھ ہی اسے یہ بات بھی معلوم ہے کہ اس علاقے میں پانی نہیں ہے تو اس اصح قول کی بناء پر اسے چاہئے کہ اپنی نماز پوری کرلے، م، بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور یہی قول فقہ کے قریب ترین ہے، الفتح، التبیین، د۔

واذا تمت المدة نزع خفیه، وغسل رجلیه، وصلی ولیس علیه اعادةبقیة الوضوء، وکذا اذا نزع قبل المدة، لان عند النزع یسری الحدث السابق الی القدمین، کانه لم یغسلهما، وحکم النزع یثبت بخروج القدم الی الساق، لانه لامعتبر به فی حق المسح، وکذا باکثر القدم، هو الصحیح

ترجمہ:- اور جب مدت پوری ہو جائے تو وہ اپنے دونوں موزے اتارے اور اپنے دونوں پاؤں دھو کر نماز پڑھ لے، اب اس کے اوپر وضو کے بقیہ کام کو دوبارہ ضروری نہیں ہوگا اور ایسا ہی جب مدت ختم ہونے سے پہلے از خود اپنا موزہ نکال لیا ہو اس لئے کہ پاؤں سے موزہ جدا کرنے اور اتارنے کے وقت پہلا حدث اس کے قدموں تک اثر کر جائے گا تو اس وقت یہ سمجھا جائے گا کہ گویا اس نے ان دونوں کو دھویا ہی نہیں ہے، اتارنے کا حکم اس وقت ثابت ہو جائے گا جب قدم کی پنڈلی تک موزہ نکال دیا گیا ہو کیونکہ موزے کی پنڈلی کا مسح کے بارے میں کوئی اعتبار نہیں ہے اسی طرح قدم کا زیادہ حصہ موزے کی پنڈلی تک نکلنے یا نکالنے

سے بھی موزہ ڈالنے کا حکم ثابت ہو جاتا ہے یہی صحیح ہے۔

توضیح :- موزے کی مدت پوری ہو گئی حالانکہ وضو باقی ہو، موزہ اتارنے کا ثبوت

واذا تمت المدة نزع خفيه، وغسل رجليه، وصلى وليس عليه اعادة بقية الوضوء..... الخ
اور جب مدت مسح کی ختم ہو جائے تو دونوں موزے نکال کر دونوں پاؤں دھو کر نماز پڑھ سکتے ہیں اس وقت جب کہ باقی وضو موجود ہو ایسی صورت میں باقی وضو کا اعادہ واجب نہیں ہے، یہی حکم اس وقت بھی ہے جب کہ مسح کرنے والے نے مدت گذرنے سے پہلے خود ہی موزہ نکال دیا ہو کہ اس پر بھی وضو کے بقیہ کاموں کا اعادہ کرنا واجب نہیں بلکہ صرف پاؤں دھولینا ضروری ہیں۔

لان عند النزع يسرى الحدث السابق الى القدمين، كانه لم يغسلهما......الخ
اس دلیل کی بناء پر کہ موزے کو پاؤں سے نکالتے ہی پہلا حدث قدموں تک پہنچ جائے گا اور ایسا ہو جائے گا گویا اس نے ان دونوں کو دھویا ہی نہیں ہے لہذا صرف پیروں کو ہی دھونا واجب ہوا، یہ حکم اس وقت ہے جب کہ پاؤں دھونے سے کوئی چیز مانع نہ ہو اور اگر موزہ اتارنے والے کو سردی کی زیادتی کی وجہ سے پاؤں کے سردی سے متاثر ہو جانے کا خوف ہو تو دوبارہ موزے پہن کر ان پر مسح کرنا جائز ہوگا اگرچہ جتنی بھی مدت گذر جائے جیسا کہ پٹی پر مسح کرنے کا حکم ہے، التبیین، البحر اور جوامع الفقہ، ع۔
یعنی جبیرے کی طرح اوپر نیچے سب جگہ مسح کرے ورنہ صرف موزے کی تہہ تک مسح کرنے میں شبہہ ہے کیونکہ سردی کو سرایت سے روکنے میں کوئی تعلق نہیں ہے اس لئے یہ کہنا ہوگا کہ موزے نہ اتارے لیکن مسح نہیں کرے بلکہ سردی کے خوف سے تیمم کرلے پٹی پر مسح کرنا مشائخ کی تعلیل کی وجہ سے ہوگا لیکن اس صورت میں ظاہر و باطن سب پر مسح کرنا ہوگا صرف موزے کی طرح مسح کرنا کافی نہ ہوگا، الفتح اختصار کے ساتھ۔

وحكم النزع يثبت بخروج القدم الى الساق، لانه لامعتبر به في حق المسح..... الخ
یعنی پاؤں کی پنڈلی تک موزے اتر جانے سے اس کے اترنے کا حکم ثابت ہو جاتا ہے اسی طرح موزے کو پنڈلی تک نکالنے سے بھی موزے اتارنے کا حکم ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ موزے کی پنڈلی کا اس کے مسح کے معاملے میں کوئی اعتبار نہیں ہے، اسی بناء پر اگر کسی نے بغیر پنڈلی کا ایسا موزہ پہنا جس سے صرف ٹخنہ ڈھک سکتا ہو تو اس پر مسح جائز ہوگا اور جس حصے کا مسح میں اعتبار نہیں ہے وہاں تک پاؤں آجانے سے مسح کے ٹوٹ جانے کا حکم دیا جائے گا، ع، اسی بناء پر شیخ الاسلام نے مبسوط میں کہا ہے کہ اگر کسی نے وضوء کرکے موزے پہنے پھر اس کے دل میں آیا کہ ان کو نکال دے اور اس نے اپنے پاؤں کو موزے کے پنڈلی تک نکال لیا پھر فوراً ہی اس کی رائے بدل گئی اور پاؤں اندر داخل کرلیا تو اس کے بعد اب اسے مسح نہیں کرنا چاہئے بلکہ دونوں پاؤں دھو کر موزے پہن لے، نہایہ، یہ قول امام ابوحنیفہ کا ہے اور یہی اولیٰ ہے، الفتح، یہی حکم قدم موزے کی پنڈلی کے اکثر حصے کو باہر لینے یا ان کے از خود نکل جانے سے بھی موزہ کے اتر جانے کا حکم ثابت ہو جاتا ہے، یہی قول صحیح ہے، یہی اصح ہے، ت۔
اس جگہ موزے سے مراد صرف شرعی موزہ ہے، (یہ روایت امام ابویوسفؒ اور حسنؒ کی ہے، اور شرح الطحاوی میں ہے کہ اگر موزے نے ایڑی کا زیادہ حصہ نکل آیا تو مسح ٹوٹ گیا اور امام محمدؒ سے مروی ہے کہ جب تک موزے میں قدم کا اتنا حصہ باقی ہے کہ اس پر مسح جائز ہے تو مسح کرنا جائز ہوگا ورنہ نہیں، یہ حکم اس وقت ہے کہ اس نے موزے اتارنے کا ارادہ کیا پھر اس کے دل میں آیا کہ نہ اتارے، اور اگر موزے کے چوڑے ہو جانے یا بڑے ہو جانے کی وجہ سے ایڑی اپنی جگہ سے نکل جاتی ہے تو مسح نہیں ٹوٹے گا اور کافی میں لکھا ہے کہ اکثر مشائخ امام محمدؒ کے قول پر عامل ہیں کیونکہ اعتبار تو صرف اس جگہ کا ہے جس پر مسح فرض ہے اسی لئے جب تک وہ رہ جائے گا مسح نہیں ٹوٹے گا، مع۔

اور اگر موزہ اتنا ڈھیلا ہو کہ قدم اٹھانے سے اس سے ایڑی نکل آتی ہو اور قدم رکھنے سے ایڑی اپنی جگہ پر چلی جاتی ہو تو اس پر مسح کرنا جائز ہے، اور اگر آدمی لنگڑا ہو یا اس کا پاؤں ٹیڑھا ہو کہ اس کی وجہ سے وہ پنجوں کے بل پر چلتا ہو اور موزے کی ایڑی اپنی جگہ سے اٹھ جاتی ہو تو اس کے لئے یہ بات جائز ہے کہ اس وقت تک وہ مسح کرتا رہے جب تک اس کا قدم موزے کی پنڈلی تک نہ نکلتا ہو، قاضی خان، ع، الذخیرہ، ع، یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے اور یہی اولی ہے، الفتح۔

ایڑی کے نکلنے اور اندر ہو جانے کا کوئی اعتبار نہیں ایڑی کا اپنی جگہ سے ہٹ جانے سے مسح ٹوٹنے کی جو روایت ہے وہ اس صورت میں ہے جب اس نے موزہ اتارنے کے ارادہ سے ایسا کیا ہو اور اگر موزہ اتارنے کا ارادہ نہ ہو بلکہ موزے کے ڈھیلے ہونے یا کسی دوسری وجہ سے ایسا ہو تو بالاتفاق مسح نہیں ٹوٹے گا جیسا کہ برجندی کی نقل ہنایہ سے معلوم ہوتا ہے، ت، د، اور اگر کسی نے دوہرے موزے پر مسح کیا اور ایک کو اتار دیا تو دوسرے تہہ پر دوبارہ مسح کرنے کی ضرورت نہیں اسی طرح اگر کسی نے ایسے موزے پر مسح کیا جس پر بال لگے ہوئے ہوں اس کے بعد اس کے بال ختم کردیے گئے تو وہ اس کا اعادہ ضروری نہیں ہے، المحیط، اسی طرح اگر مسح کیا پھر موزوں کے اوپر سے کھال کے چھلکے نکال دیئے تو بھی مسح دوبارہ کرنا ضروری نہیں، محیط السرخسی۔

مسح توڑنے والے مذکورہ اسباب کے علاوہ ایک سبب اور بھی ہے جو ہدایہ میں مذکور نہیں ہے یعنی موزے میں پانی بھر جانا، ع، اس لئے کہ اگر موزے میں پانی بھر گیا اور وہ ٹخنوں تک پہنچ گیا اس طرح پر کہ اس کا ایک پاؤں پورا دھل گیا تو اس پر لازم ہے کہ دوسرے پاؤں کو بھی دھو ڈالے، الخلاصہ، اسی طرح اگر اکثر قدم پانی سے تر ہو گیا ہو تو بھی یہی حکم ہو گا، یہی اصح ہے، الظہیریہ، بہت سے فقہاء نے اس کی تصحیح کی ہے اور تنویر میں اسی قول کو لیا ہے پھر عینی کی نقل کے مطابق بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اس سے مسح نہیں ٹوٹے گا اگرچہ گھٹنے تک پانی پہنچ جائے اور کہا ہے کہ یہی اظہر ہے، در مختار میں بھی ہے کہ بحر الرائق نے یہی قول سراج سے نقل کیا ہے کیونکہ موزے سے قدم کا چھپا ہونا حدث کو پاؤں تک سرائیت کرنے سے مانع ہے لہٰذا دھلنے یا دھونے کا قول معتبر نہ ہو گا اور مسح کے باطل ہونے کا سبب نہ ہو گا جیسا کہ نہر میں ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ قول اس بات پر دلالت کرتا ہے جس کی یہ روایت ہے کہ کوئی شخص موزے پر مسح کرنا بھول گیا اور وہ بہتے پانی میں داخل ہو گیا تو فرض ادا ہو گیا بشرطیکہ موزے کے اوپر کا حصہ بھیگ گیا ہو، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کا پانی مستعمل نہ ہو گا اور امام محمدؒ کے نزدیک مستعمل ہو گا اور اگر پانی تھوڑا اور بہتا ہوا نہ ہو تو اس پر مسح ادا نہ ہو گا، م۔

یہ مسئلہ عینی کی شرح میں **قولہ من ابتداء المسح وھو مقیم** آہ کی تشریح میں مذکور ہے، اب نواقض میں سے ایک مسئلہ باقی رہ گیا یعنی معذور کا وقت نکل جانا یعنی اگر ایسے معذور نے جس کو ہر وقت کیلئے تازہ وضو کرنے کا حکم ہے مثلاً مستحاضہ عورت یا وہ شخص جسے پیشاب جاری رہنے یا ناک سے خون جاری رہنے یا ناسور جاری رہنے کی بیماری ہو اگر ان میں سے کسی نے وضو کر کے موزہ پہنا اور وضو شروع کرنے سے موزہ پہننے تک اس کا عذر بھی باقی رہا تو اس وقت کے اندر اگر دوبارہ وضو کرے گا تو وہ مسح کرے گا، مثلاً کسی دوسری وجہ سے وضو ٹوٹ گیا ہو اور جب یہ وقت نکل گیا تو مسح نہیں کر سکتا ہے، اگر وضو شروع کرنے سے موزہ پہننے تک اس کا عذر ظاہر نہیں ہوا اور اس کو عذر سے طہارت باقی رہی تو تندرست آدمی کی طرح اسے بھی مسح کی معینہ مدت تک مسح کرنے کا اختیار ہو گا اگرچہ ہر وقت کے لئے وضو کرے گا، م، اگر کسی نے وضوء کیا اور پٹی باندھی اور پٹی پر مسح کیا اور دونوں پاؤں دھو کر موزے پہنے اس کے بعد اسے حدث ہوا تو اسے چاہئے کہ وضوء کر کے پٹی اور موزوں پر مسح کرلے اب اگر وہ پاکی جس پر اس نے موزہ پہنا ہے اسکے ٹوٹنے سے پہلے زخم اچھا ہو گیا تو اس جگہ کو دھو کر موزوں پر مسح کرنا چاہئے اور اگر طہارت ختم ہونے کے بعد زخم اچھا ہوا ہو تو اس پر موزے اتارنا واجب ہو گا، الظہیریہ، السراج، یہ مسئلہ پوری طہارت کی حالتوں میں موزے پہننے کی شرط پر بیان کیا گیا ہے، فافہم، م۔

اگر ایک شخص کے ایک پاؤں میں زخم ہو اور اس پر پٹی موجود ہو اور اس نے وضوء کیا اور پٹی پر مسح کیا اور دوسرا پاؤں دھو کر موزہ پہنا ہو تو اس کے لئے موزے پر مسح کرنا جائز نہ ہوگا، اگر پٹی پر مسح کر کے دونوں موزے پہنے ہوں تو موزوں پر مسح جائز ہوگا، محیط السرخسی اگر ایک شخص کے ایک پاؤں میں دانہ ہو اور اس شخص نے دونوں پاؤں دھو کر دونوں موزے پہنے پھر اسے حدث ہوا اور وضوء میں موزوں پر مسح کیا اور نمازیں پڑھ لیں لیکن موزہ اتار کر دیکھا تو معلوم ہوا کہ دانہ پھٹ کر اس سے خون اور مواد نکلا ہے مگر اس کو یہ معلوم نہیں کہ کب یہ دانہ پھٹا ہے، امام ابو بکر محمد بن الفضلؒ نے کہا ہے کہ اگر زخم کا اوپر حصہ خشک ہو اور اس شخص نے طلوع فجر کے وقت موزہ پہنا تھا اور عشاء کے وقت موزہ اتارا تو فجر کی نماز کا اعادہ نہ کرے مگر اس کے بعد کی نمازوں کو دوبارہ پڑھے اور اگر زخم کا اوپری حصہ تر ہو تو اس کو دوبارہ پڑھنا لازم نہیں ہے، المحیط۔

ومن ابتدأ المسح وهو مقيم، فسافر قبل تمام يوم وليلة، مسح ثلاثة ايام ولياليها، عملا باطلاق الحديث، ولانه حكم متعلق بالوقت، فيعتبر فيه آخره، بخلاف ما اذا استكمل المدة للإقامة ثم سافر، لان الحدث قد سرى الى القدم، والخف ليس برافع، ولو اقام وهو مسافر، ان استكمل مدة الاقامة نزع، لان رخصة السفر لا تبقى بدونه، وان لم يستكمل اتمها، لان هذه مدة الاقامة وهو مقيم

ترجمہ:- اور جس شخص نے حالت اقامت میں موزے پر مسح کرنا شروع کیا اور ایک دن اور ایک رات پوری ہونے سے پہلے اس نے سفر اختیار کیا تو اب وہ تین دن اور تین راتوں تک مسح کر سکتا ہے حدیث کے مطلق ہونے پر عمل کرتے ہوئے نیز اس مسح کے حکم کا تعلق وقت کے ساتھ ہے لہذا اس میں آخری وقت کا اعتبار ہوگا بخلاف اس صورت کے جب کہ اس نے اقامت کی مدت یعنی ایک دن اور ایک رات پوری کر کے سفر شروع کیا تو اب وہ تین دن اور تین رات پوری نہیں کر سکتا ہے کیونکہ اس کا حدث اس کے قدم تک سرایت کر چکا ہے اور اس کے موزے حدث کو روکنے والے نہیں رہے اسی طرح اگر حالت سفر میں اقامت کر لی اور اس وقت اس نے اقامت کی مدت پوری کر لی تھی تو اب وہ اپنے موزے اتار دے اس لئے کہ سفر کی وجہ سے جو رخصت ملی تھی وہ سفر باقی نہ رہنے کی وجہ سے اب باقی نہیں رہے گی اور اگر اس نے ایک دن اور ایک رات کی مدت پوری نہیں کی تھی تو اسی کو پورا کر لے کیونکہ یہی مدت اقامت ہے اور یہ شخص اب مقیم ہے

توضیح:- مقیم نے موزے پر مسح کیا پھر مسافر ہو گیا اور اس کے برعکس مسافر نے اقامت کر لی

ومن ابتدأ المسح وهو مقيم، فسافر قبل تمام يوم وليلة، مسح ثلاثة ايام ولياليها...... الخ

اگر مقیم نے موزے پر مسح کرنا شروع اور مدت مسح یعنی ایک دن اور رات پوری ہونے سے پہلے سفر کیا تو جس وقت سے حدث ہوا تھا اس وقت سے تین دن اور تین رات کا حساب کر کے مسح کر لے جائز ہونے کا یہ حکم حدیث کے مطلق ہونے کی وجہ سے ہے یعنی حدیث میں ہر مسافر کے لئے تین دن اور تین رات کی اجازت ہے اور چونکہ یہ شخص بھی سفر کرتے ہی مسافر ہو چکا ہے لہٰذا وہ اجازت اسے بھی حاصل ہو جائے گی، اس مسئلے میں کہ اگر حالت اقامت میں کسی نے موزے پہنے اور حدث سے پہلے اس نے سفر شروع کر دیا ہے تو امام شافعیؒ بھی اس بات سے متفق ہیں کہ وہ مسافر کی حیثیت سے مسح کرے گا لیکن ان کا اختلاف اس صورت میں ہے جب کہ اس نے حالت اقامت میں حدث ہونے کے بعد سفر شروع کیا ہو یا سفر میں حدث ہونے کے بعد اقامت کی ہو ان کے خلاف ہماری دلیل ایک تو یہی حدیث ہے جو مطلق ہے دوسری دلیل یہ ہے کہ مسح کے حکم کا تعلق وقت سے ہے لہٰذا اس میں آخر وقت کا اعتبار ہوگا۔

بخلاف ما اذا استكمل المدة للإقامة ثم سافر، لان الحدث قد سرى الى القدم.....الخ

بخلاف اس دوسری صورت کے جب اس نے اقامت کی مدت ایک دن ایک رات پوری کر لی اس کے بعد سفر کیا ہو تو اب

وہ تین دن اور تین رات تک ابتدائی حدث سے پوری نہیں کر سکتا ہے کیونکہ وقت گذرتے ہی حدث قدم تک سرائیت کر چکا ہے اور مقیم ہونے کی بناء پر اس کے موزے صرف ایک دن اور ایک رات تک کے لئے حدث کو روکنے کی صلاحیت رکھتے تھے یہ موزے حدث کو ختم کرنے والے تو نہیں تھے لہٰذا مجبوراً حدث کو ختم کرنے کے لئے دونوں پاؤں کا دھونا لازم ہوگا۔

ولو اقام وهو مسافر، ان استكمل مدة الاقامة نزع، ..... الخ

یعنی حالت سفر میں اس نے اقامت کی نیت کر لی اس طرح اس کے مدت اقامت پوری ہو گئی تو واقعۃً اگر وہ ایک دن اور ایک رات یا اس سے کچھ زائد بھی مسح کی مدت پوری کر چکا ہے تو اب وہ موزے اتار لے کیونکہ سفر کی اجازت یعنی تین دن اور تین رات تک مسح کرنے کی سہولت بغیر حالت سفر کے باقی نہیں رہ سکتی ہے، وان لم يستكمل الخ یعنی اگر اس نے ایک دن اور ایک رات بھی پوری نہیں کی تو اس مدت میں جو کچھ بھی باقی ہو اسی کو پورا کر لے کیونکہ یہی مدت اقامت ہے اور یہ شخص اب مقیم ہے۔

ومن لبس الجرموق فوق الخف، مسح عليه، خلافا للشافعيؒ، فانه يقول: البدل لا يكون له بدل، ولنا ان النبي عليه السلام مسح على الجرموقين، ولانه تبع للخف استعمالا وغرضا، فصار كخف ذى طاقين، وهوبدل عن الرجل لا عن الخف، بخلاف ما اذا لبس الجرموق من كرباس، لا يجوز المسح عليه، لا نه لا يصلح بدلا عن الرجل الا ان تنفذ البلة الى الخف۔

ترجمہ:- اور جس نے موزے کے اوپر جرموق پہنا ہو وہ اس پر بھی مسح کر سکتا ہے لیکن امام شافعیؒ کا اس مسئلے میں اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں وہ جو چیز خود کسی چیز کی بدل ہو اس کے لئے کوئی دوسری چیز بدل نہیں بن سکتی ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے دونوں جرموق پر مسح کیا ہے اور اس وجہ سے بھی کہ یہ جرموق استعمال اور مقصد دونوں میں موزے کے تابع ہوتا ہے لہٰذا اسے اس موزے کی طرح سمجھا جائے گا جو دوتہہ والا ہو نیز یہ جرموق پیر کا بدل ہوتا ہے موزے کا بدل نہیں ہوتا، بخلاف اس صورت کے جب اس نے حدث ہو جانے کے بعد جرموق پہنا ہو کیونکہ حدث موزے کے اندر اثر کر چکا ہے لہٰذا موزوں سے بدل کر دوسری چیز کی طرف نہیں جا سکتا ہے، اور اگر جرموق سود کا ہو تو اس پر ہمارے نزدیک بھی مسح جائز نہیں ہوگا کیونکہ یہ پیر کا بدل بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے مگر اس صورت میں کہ ہاتھوں کی تری موزے تک پہنچ جاتی ہو۔

توضیح:- موزوں پر (۱) جرموق پہننا۔ حدث کے بعد جرموق پہننا۔ کپڑے کی جرموق

جرموق وہ موزہ ہے جو موزے کے اوپر پہنے جاتے ہیں تاکہ موزوں کے اوپر کیچڑ اور نجاست نہ لگے، الصور، جرموق کی ساق موزے کی ساق سے چھوٹی ہوتی ہے، ع، اسی کو موق بھی کہتے ہیں، ایک مرتبہ حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے بلالؓ سے رسول اللہ ﷺ کے وضوء کے بارے میں دریافت کیا تو جواب دیا کہ آپ اپنی قضائے حاجت کو تشریف لے جاتے اور میں پانی لاتا تو آپ وضو کرتے پھر عمامہ اور موقین پر مسح کرتے تھے یہ روایت ابوداؤد کی ہے، اس روایت میں موقین کی ہے لیکن حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے بلالؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ خفین اور خمار پر مسح کرتے، یہ روایت ابن خزیمہ اور طبرانی اور ابوادریس خولانی نے بلالؓ سے روایت کی ہے کہ آنحضرت ﷺ خفین اور حمار پر مسح کرتے تھے یہ روایت بھی ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں بیان کی ہے، اور انسؓ کی روایت ہے کہ آپ ﷺ موقین اور حمار پر مسح کرتے بیہقی نے اس کی روایت کی ہے اور ابوذرؓ سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ آپ موقین اور خمار پر مسح کرتے تھے اس کی روایت طبرانی نے الاوسط میں کی ہے، امام نوریؒ نے کہا ہے کہ حدیث میں موقین وہی چیز ہے جو خفین ہے جرموقین نہیں کیونکہ موق عربی لفظ

(۱) جرموق۔ جیم کو پیش راء کو جزم۔ موزہ، وہ چیز جو موزہ کے اوپر اس کی حفاظت کے لئے پہنی جاتی ہے۔ عوام اسے کالوش کہتے ہیں، مصباح اللغات انوار الحق۔

ہے اور جرموق عجمی لفظ ہے جو عربی میں مستعمل ہے اس کے
علاوہ حجاز میں جرموق کی ضرورت بھی نہیں پڑتی ہے الخ، علامہ سروجی نے ہدایہ کی شرح میں اس مسئلے کی تردید کی ہے کہ جوہری اور مطرزی اور عکبری نے کہا ہے کہ جرموق اور موق دونوں موزے پر پہنے جاتے ہیں، اس سے یہ بات صاف طریقے سے معلوم ہوئی کہ جرموق خف کے علاوہ کوئی اور چیز ہے، لیکن ابو البقاء عکبری اور ابو نصر بغدادی نے کہا ہے کہ موق وہی جرموق ہے جو موزے پر پہنی جاتی ہے اور اس کے متعلق یہ کہنا کہ اس کی ضرورت نہیں ہوتی تھی یہ بات کہاں سے معلوم ہوئی ، اور صاغانی نے عباب میں حرف "جیم" کے بیان میں کہا ہے کہ جرموق وہ چیز ہے جو موزے پر پہنی جاتی ہے، یہ لفظ موز فارسی ہے اس کو عربی میں منتقل کیا گیا ہے، مع ،اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے وَمَن لبِسَ جُرمُوق الخ ،جو شخص کہ موزوں پر جرموق پہنے تو وہ جرموق پر مسح کرے یعنی اس پر مسح کرنا جائز ہے۔

امام نوویؒ نے نقل کیا ہے کہ ابو حامدؒ نے کہا کہ تمام علماء کا یہی قول ہے اور مزنی نے کہا ہے کہ میں علماء کے درمیان اس کے جواز کے بارے میں کسی کا اختلاف نہیں جانتا ہوں، امام شافعیؒ کا بھی یہی قول قدیم تھا لیکن قول جدید میں اختلاف کیا ہے اسی بنا پر صاحب ہدایہؒ نے فرمایا ہے خلافا للشافعیؒ الخ یعنی اس مسئلے میں امام شافعیؒ نے اختلاف کرتے ہوئے یوں فرمایا ہے کہ بدل کا بدل نہیں ہوتا ہے، پاؤں دھونے کا بدل موزے پر مسح کرنا ہے اس موزے کا بدل جرموق نہ ہوگا۔

ولنا ان النبی علیہ السلام مسح علی الجرموقین......الخ

اور ہم احناف کی دلیل یہ ہے کہ ایک تو رسول اللہ ﷺ کے بارے میں ایک نص صریح ہے کہ آپ نے جرموقین پر مسح کیا جیسا کہ یہ حدیث وضاحت کے ساتھ اوپر گذر چکی ہے، اور دوسری قیاسی دلیل یہ ہے کہ جرموق استعمال اور مقصد کے لحاظ سے خف کے تابع ہوتا ہے لہٰذا خف پر جرموق کا ہونا ایسا ہو گیا جیسے دو تہہ والا موزہ ہوتا ہے، حالانکہ دو تہہ والے موزے کے اوپری حصے پر مسح کرنا بالاتفاق جائز ہے اور اسے بدل کا بدل کہنا صحیح نہیں ہے کیونکہ جرموق موزے کا بدل نہیں ہے بلکہ پاؤں کا بدل ہے، کیونکہ موزے پہننے کی جو غرض تھی وہی غرض جرموق پہننے کی بھی ہے البتہ استعمال کے وقت موزے کے تابع کر کے اسے استعمال کیا جاتا ہے اس سے مقصود یہی ہوا کہ بجائے پاؤں دھونے کے اسی پر مسح کر لیا جائے، اس میں سب سے زیادہ قوی دلیل مزبور کی حدیث ہے۔

عینیؒ نے اعتراض کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر موق اور جرموق دونوں ہی ایک چیز ہو اور خف کے علاوہ ہو جب تو استدلال صحیح ہے لیکن اگر خف ہی کو موق بھی کہتے ہو جیسا کہ ازہری، ہرویؒ اور قزازؒ سے نوویؒ نے نقل کیا ہے اسے دلیل میں پیش کرنا صحیح نہ ہوگا اسی طرح سروجی کا جواب بھی صحیح نہ ہوگا، مع، اعتراض کا ماحصل یہ ہوا کہ حدیث میں لفظ موق ہے اور وہ ازہری وغیرہ کی نقل کے موافق خف ہے تو خف ہی پر محمول کیا جائے کیونکہ خف کے مسئلے میں سب کا اتفاق ہے۔

(میں یہ کہتا ہوں حق بات یہ ہے کہ یہ استدلال صحیح ہے اور اس پر اعتراض غلط ہے اس طرح پر کہ اہل لغت کے درمیان اس کے بارے میں ان کے آپس میں اختلاف نہیں ہے اس لئے کہ ازہری وغیرہ نے موق کو خف کہا ہے اور جرموق اور موق موزے کی ایک قسم ہے اور جوہری وغیرہ نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ یہ موزہ اس قسم کا ہوتا ہے جو موزوں کے اوپر پہنا جاتا ہے اور اس کی پنڈلی نہیں ہوتی ہے لہٰذا موق اور جرموق کے یہی معنی حقیقی ہیں ویسے یہ ممکن ہے کہ مجازاً بھی خف کے معنی میں استعمال ہوتا ہو، اور ابن الھمامؒ نے لکھا ہے کہ جوہری اور مطرزی نے کہا ہے کہ موق چھوٹا موزہ ہوتا ہے جو خف کے اوپر پہنا جاتا ہے اور یہ لفظ فارسی سے عربی میں منتقل کیا گیا ہے، انتہی۔

لہٰذا حقیقت کو چھوڑ کر اس لفظ کو مجاز پر محمول کرنا درست نہ ہوگا جب کہ اس سے منتقل کرنے پر کوئی قرینہ موجود نہیں بالخصوص اس صورت میں جب کہ سروجیؒ نے ذکر کیا ہے منتقل ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے لئے اونی دو موزے تھے اور کسی مضمون

کو ثابت کرنا مقدم ہوا کرتا ہے اس کے انکار کر دینے پر، امام محمدؒ نے ابو حنیفہؒ سے انہوں نے حمادؒ سے انہوں نے ابراہیم بن نخعی سے روایت کی ہے آپ رسول علیہ جرموق پر مسح کیا کرتے تھے لہذا اس کو دلیل بنانا صحیح ہوا اور اعتراض ختم ہوا اور مترجم کو بھی یہی بات ظاہر ہوئی، اس توجیہ کو یاد رکھو کہ یہ بہت ہی نادر ہے، واللہ تعالٰی اعلم۔

یہ سارے مسئلے اس صورت میں ہوں گے جب کہ حدث سے پہلے جرموق کو موزوں کے اوپر پہنا گیا ہو، بخلاف ما اذا الخ، بخلاف اس صورت کے جب کہ حدث ہونے کے بعد جرموق کو موزوں کے اوپر پہنا ہو کہ جرموق پر مسح جائز نہ ہوگا، کیونکہ حدث تو موزوں پر سرائیت کر چکا ہے، اب وہ حدث موزوں سے منتقل ہو کر اس جرموق پر اپنا اثر نہیں کرے گا۔

ولو کان الجرموق...... الخ

اور اگر جرموق کرباس (سوتی کپڑے کے ہوں) تو ان پر مسح کرنا جائز نہ ہوگا، کیونکہ یہ سوتی جرموق اس لائق نہیں ہوتے کہ انہیں پاؤں کا بدل کہا جا سکے، لہذا ان پر مسح کرنا جائز نہ ہوگا، البتہ ایسے جرموق پر مسح کرنا جائز ہو سکتا ہے جب کہ ان پر مسح کرنے سے ہاتھ کی تری موزوں تک پہنچ جاتی ہو، اس صورت میں جائز کہنے کی وجہ یہ نہیں مانی جائے گی کہ یہ جرموق موزوں کے قائم مقام ہو تو مسح کے لائق ہو گئے بلکہ اس وجہ سے جائز ہو گیا ہے کہ موزہ پر مسح ہو گیا ہے، اور یہ جرموق پتلے اور نرم ہونے کی وجہ سے موزوں پر تری پہنچانے سے مانع اور حائل نہ بن سکے، م۔

اور اگر دونوں جرموق چمڑے کے یا اس جیسی دوسری چیز کے بنے ہوئے ہوں خواہ وہ موزوں کے اوپر پہنے گئے ہوں یا وہ بغیر موزے کے پہنے گئے ہوں تو یہ دیکھا جائے گا کہ وہ کس چیز کے بنے ہوئے ہیں کیونکہ اگر وہ سوتی کپڑے یا اس جیسی کسی اور چیز کے بنے ہوئے ہوں تو ان پر مسح جائز نہ ہوگا، اور اگر چمڑے یا اس جیسی کسی مضبوط چیز کے بنے ہوئے ہوں تو ان پر مسح جائز ہوگا، اور اگر وہ موزوں کے اوپر پہنے گئے ہوں تو پھر یہ دیکھا جائے گا کہ وہ سوتی کپڑے اور اس جیسے کسی چیز کے ہیں یا نہیں اگر سوتی کپڑے کے ہو تو ان کے اوپر سے مسح کرنا جائز نہ ہوگا ہاں اس صورت میں جائز ہوگا جب کہ انتہائی باریک ہو کہ ہاتھوں کی تری ان کے نیچے تک پہنچ جاتی ہو اور اگر چمڑے اور اس جیسے کسی چیز کے بنے ہوئے ہوں تو اگر وہ حدث کے بعد پہنے گئے ہوں خواہ اس سے پہلے ان موزوں پر مسح کیا گیا ہو یا نہ کیا گیا ہو دونوں صورتوں میں روز جرموق پر مسح کرنا جائز نہ ہوگا اور اگر حدث ہونے سے پہلے ہی دونوں جرموق اوپر پہن لئے گئے ہوں تو ہمارے نزدیک ان پر مسح جائز ہوگا المحیط۔

اور اگر موزے پہنے اور صرف ایک موزے پر ایک جرموق پہنا تو یہ بات جائز ہے کہ اس ایک جرموق پر اور دوسرے خالی موزے پر مسح کر لیا جائے، قاضی خان، یہ اس صورت میں جب کہ جرموق چمڑے کا یا اس جیسا اور کسی چیز کا بنا ہوا ہو، م، موزوں پر موزوں کا حکم ایسا ہی ہے جیسے موزے پر جرموق کا حکم ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ چمڑے کے جرموق پر بلکہ موزے کے اوپر کے تہہ پر بھی اس وقت مسح کرنا جائز ہے جب کہ حدث سے پہلے پہنا گیا ہو اس کی تفصیل اوپر گذر چکی ہے محیط، م، اگر دو تہوں والا موزہ پہنا ہو تو اوپر کی تہہ پر مسح کرنا جائز ہے الکافی، تر کی نمدے سے جو موزے بنائے جاتے ہیں صحیح قول کے مطابق ان پر مسح کرنا جائز ہے کیونکہ وہ ایسے بنے ہوئے ہوتے ہیں کہ ان کو پہن کر کافی دور تک پیدل چلنا ممکن ہے، شرح مبسوط امام سرخسی کے، ع امام سرخسی کے نزدیک صحیح قول یہ ہے کہ ان پر اس وقت مسح کرنا جائز ہے جب ان کے نیچے چمڑا لگا ہوا ہو جیسا کہ جرمیں ہے، ع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ پہلا قول ہی صحیح ہے اسی طرح بہر اچھی نمدے کی یا سخت اون کے بنے ہوئے چیزوں میں سوراخ نظر نہیں آتے ان پر مسح جائز ہونا چاہئے واللہ اعلم، م۔

ایسا جاروق جو قدم کو چھپاتا ہو اور ٹخنہ اور قدم کی پیٹھ سے ایک یا دو انگلی سے زیادہ نظر نہ آتا ہو تو اس پر مسح جائز ہے اور اگر ایسا نہ ہو لیکن چمڑے سے قدم ڈھکا ہوا ہو اور چمڑا جاروق کے ساتھ سلا ہوا ہو تو اس پر بھی مسح جائز ہے اور اگر کسی چیز سے بندھا

ہوا ہو تو جائز نہ ہوگا، الخلاصہ۔

جاروق میں اوپر سے کٹا ہوا ہوتا ہے جسے تسمے اور گھنڈیوں سے باندھ دیا جاتا ہے اور کبھی گھنڈیوں کے نیچے سے پٹی کے طور پر چمڑے کی ایک تہہ لگادیتے ہیں جو چھپاتا ہے، م، اگر کسی نے مکعب پہنا اور وہ ایسا ہو کہ جیسے کعب یعنی ٹخنہ اور قدم کا کوئی حصہ سوائے ایک دو انگلیوں کی مقدار کے اور کچھ نظر نہ آتا ہو تو اس پر مسح جائز ہے اور وہ ایسے موزے کے قائم مقام ہے جس میں ساق نہیں، القنیہ، ع، جواب ایک قسم کا موزہ ہے جو فارسی سے عربی میں مستعمل ہوا ہے اور میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ جواب وہ ایک قسم کا موزہ ہے جسے شامی باشندے سخت جاڑے میں پہنتے ہیں اور بٹے ہوئے سوت سے بنتا ہے قدم سے ٹخنے تک ہوتا ہے، اور منعل ایسا جواب جس میں ٹخنے تک کی نعل لگی ہوتی ہے۔

ولا يجوز المسح على الجوربين عند أبي حنيفة رحمه الله، الا ان يكونا مجلدين او منعلين، وقالا: يجوز اذا كانا ثخينين لا يشفان، لماروى ان النبي عليه السلام مسح على جوربيه، ولانه يمكنه المشي فيه اذا كان ثخينا، وهو ان يستمسك على الساق من غيران يربط بشئي، فاشبه الخف، وله انه ليس في معنى الخف، لانه لا يمكن مواظبة المشي فيه الا اذا كان منعلا، وهومحمل الحديث، وعنه انه رجع الى قولهما، وعليه الفتوى

ترجمہ:- جوربین پر مسح کرنا جائز نہیں ہے ابو حنیفہؒ کے نزدیک مگر اس صورت میں جب کہ جوربین چمڑے کے ہوں یا چمڑے کی تہہ لگی ہوئی ہو اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اگر وہ دونوں بہت موٹے ہوں اس روایت کی بناء پر جس میں یہ کہا گیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے دونوں جورب پر مسح کیا ہے اور اس وجہ سے بھی کہ جب وہ موٹے ہوں اور بغیر باندھے ہوئے پنڈلی تک اونچے اور کھڑے رہ سکتے ہوں اور اسے پہن کر کچھ دور تک چلنا ممکن ہو کہ ان شرطوں کے ساتھ وہ موزے کے مشابہ ہو جاتے ہیں، اور امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ جورب موزے کے معنی میں نہیں آتے کیونکہ صرف ان کو پہن کر دور تک پیدل متواتر چلنا ممکن نہیں ہو سکتا مگر صرف اس صورت میں جائز ہوگا جب کہ ان پر نعل لگا ہوا ہو اور حدیث سے بھی یہ مراد ہے مگر امام اعظمؒ سے یہ منقول ہے کہ انہوں نے صاحبینؒ کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا اور اسی پر فتوی بھی ہے۔

توضیح:- جورب پر مسح کرنے کا حکم اور اس کی تفصیل

ولا يجوز المسح على الجوربين عند أبي حنيفة رحمه الله......الخ

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہر قسم کے جوربین (پائے تابے) پر مسح کرنا جائز نہیں ہے جائز ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ مکمل چمڑے کے بنے ہوں یا یہ کہ نیچے کی تہہ چمڑے کی ہو، مجلد یا مکمل چمڑے کے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اوپر اور نیچے ہر طرف چمڑا لگا ہوا ہو، الکافی۔

اور منعل کا مطلب یہ ہے جس کے صرف نیچے چمڑا لگایا گیا ہو جیسے کہ نعل یعنی عربی جوتی جو پیروں کے نیچے ہوتی ہے، السراج، یعنی تلوے پر ایک تلہ لگا ہوا ہو، خلاصہ یہ ہے کہ ایسے پاتابے جو مجلد ہوں یا منعل ہوں یعنی مکمل چمڑے کے ہوں یا صرف نیچے کا تلہ چمڑے کا ہو بالاتفاق اس پر مسح جائز ہے اور خالی پاتابے میں اختلاف ہے امام صاحب کے نزدیک جائز نہیں ہے لیکن صاحبینؒ نے کہا کہ خالی پاتابہ پر بھی جائز ہے بشرطیکہ وہ دونوں سخت گاڑھے ہوں نرم اور پتلے نہ ہوں تمام صحابہ کرام اور تابعینؒ کا بھی یہی قول ہے اور سفیان ثوری ابن المبارک، اسحاق، احمد اور داؤدؒ کا مذہب بھی یہی ہے، اور رحلیہ میں ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق ہی امام شافعیؒ کے بھی فرمایا ہے اسی طرح صاحبین کے قول کے مطابق امام احمدؒ نے فرمایا ہے، اور جورب (پائے تابہ) جو کہ مرغزی یہ باریک سوت یا بال سے بنائے جاتے ہیں کسی اختلاف کے بغیر ان پر مسح جائز ہے لیکن یہ اگر اس قدر گاڑھے ہوں کہ ان کو پہن کر ایک فرسخ یا اس سے زیادہ چلنا ممکن ہو تو اس میں اختلاف ہے۔

اسی طرح اگر تلی کھال سے بنی ہوئی ہو تو بھی اس میں اختلاف ہے، مع، صاحبین اور جمہور کے قول کی دلیل ایک حدیث اور ایک قیاس ہے نقلی دلیل یعنی نص یہ ہے "لِما رُوِيَ أن النبيَ عليه السلامُ مَسحَ على جَورَبَيه" اس میں بتلایا گیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے جوربین پر مسح کیا ہے۔ یہ حدیث مغیرہ بن شعبہ، ابو موسیٰ اور بلالؓ نے روایت کی ہے اور حضرت مغیرہؓ کی حدیث جو بحوالہ ابو قیس عن ہذیل ابن شرحبیل عن مغیرہ ابن شعبہ ہے انہوں نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے وضو کیا اور آپ نے اپنے پائے تابوں پر اور اپنے نعل لگے ہوئے پائے تابوں پر مسح کیا ہے۔ پھر امام ترمذیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور نسائی نے کہا ہے کہ ابو قیس کا کوئی موافق نہیں ہے اور حضرت مغیرہؓ سے بروایت صحیح یہ ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے موزوں پر مسح کیا ہے۔ بیہقی نے کہا ہے کہ سفیان ثوری، عبدالرحمٰن بن مہدی، احمد، یحییٰ بن معین، علی بن المدینی، اور مسلمؒ نے اس حدیث کو ضعیف کہا ہے کہ یہ حدیث منکر ہے۔ نوویؒ نے کہا ہے کہ ہم ترمذیؒ کے اس دعویٰ کو کہ یہ حسن صحیح ہے تسلیم نہیں کرتے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ شیخ تقی الدین ابن دقیق العید نے امام میں کہا ہے کہ ابو قیس کا نام عبدالرحمٰن بن مروان ہے۔ امام بخاریؒ نے اپنی صحیح میں ان سے استدلال کیا ہے اور یحییٰ ابن معین نے اس کی پر زور تائید کی ہے۔ اور عجلیؒ نے کہا ہے کہ ثقہ اور ثبت ہے، اور عجلی نے ہذیل کی توثیق کی اور ان دونوں سے بخاری نے روایت بیان کی ہے۔ نیز ان دونوں راویوں نے دوسرے محدثین کے مخالف روایت بھی نہیں کی ہے بلکہ اپنی ایک مستقل روایت کے اندر ایک زائد بات کی روایت کی ہے۔

اس طرح موزوں پر مسح کرنے کی حدیث اور جوربین اور نعلین پر مسح کرنے کی حدیث دو روایتیں نہیں ہیں بلکہ دو حدیثیں ہیں۔ اسی لئے ابوداؤد نے اپنی روایت کے بعد خاموشی اختیار کی ہے۔ اور کوئی تبصرہ نہیں فرمایا ہے۔ جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ یہ صحیح ہے۔ پھر ابن حبان اور ترمذیؒ نے اس کی تصحیح کی ہے۔ اس کے بعد امام ترمذیؒ کے حق میں امام نوویؒ کا قول کیوں کر مقبول ہو سکتا ہے، اور ابو موسیٰؓ سے ابن ماجہ اور طبرانیؒ نے بلالؓ سے طبرانی نے جوربین پر مسح کرنے کی حدیث روایت کی ہے۔ لہذا حدیث حجت اور قابل استدلال ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ حدیث اگرچہ ثابت ہے مگر اس میں تاویل کا احتمال بھی ہے اس طرح پر کہ وہ جورب پر نعل لگے ہوئے تھے، اور معنی یہ ہو جائیں گے کہ رسول اللہ ﷺ نے نعل لگے ہوئے پائے تابوں میں نعل لگے ہوئے پائے تابوں پر مسح کیا ہے، اور یہ تاویل کیوں نہیں کی جائے، کیونکہ صرف نعل پر مسح کرنا کسی کا قول نہیں لہذا نعل سے مراد وہ نعل ہے جو جورب میں لگا ہوا اس طرح یہ حدیث امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے لئے اس بات کی دلیل ہے کہ جس جورب پر نعل لگا ہوا ہو اس پر مسح کرنا جائز ہے، فافہم، م۔

اور صاحبینؒ کے قول کی عقلی دلیل یہ ہے: ولانه يمكنه المشي الخ اس دلیل سے کہ آدمی کو ایسا جورب پہن کر چلنا ممکن ہے جب کہ وہ بہت زیادہ گاڑھے ہوں اور وہ پنڈلی پر اس طرح سیدھے رہیں کہ ان کے باندھنے کی کوئی ضرورت نہ پڑے اور وہ خف یعنی موزے کے مشابہہ ہو جائیں گے اور اسی مشابہت کی وجہ سے موزوں کا حکم بھی اس پر جاری ہوگا، اس موقعہ پر اگر یہ کہا جائے کہ انگریزی سوتی موزے بھی بغیر کسی بندھن کے پنڈلی پر کھڑے رہتے ہیں تو اس پر بھی مسح جائز ہونا چاہئے تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ گاڑھے نہیں بلکہ پتلے ہوتے ہیں دوسرے یہ کہ بندھن کے بغیر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ خود اپنے طور پر اتنے سخت اور ٹھوس ہوں کہ بغیر بندھن کے بھی سیدھے رہتے ہوں لیکن یہ انگریزی موزے گاڑھے ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ اپنی بناوٹ کی وجہ سے پنڈلی کے اوپر کھڑے نظر آتے ہیں لہذا ان پر مسح جائز نہ ہوگا۔

وله انه ليس في معنى الخف، لانه لا يمكن مواظبة المشي فيه الا اذا كان منعلا......الخ

امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ جورب خف کے حکم میں نہیں ہے کیونکہ اس کو پہن کر ایک فاصلے تک چلتے رہنا صرف اسی

صورت میں ممکن ہو سکتا ہے جب کہ اس کے نیچے نعل کی تہہ لگی ہو۔
اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ یہ معنی تو عقلی ہیں نقلی جواب کیا ہو سکتا ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ یہ قیاس دلیل نہیں ہے بلکہ مذکورہ حدیث کا مقصد بھی یہی ہے یعنی حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اس جورب میں نعل کی تہہ لگی ہوئی تھی، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ حدیث کے اس مطلب کو میں نے اس سے پہلے بہت اچھے طریقے سے بیان کر دیا ہے بلکہ حدیث کے معنی یہی ہیں اس تفصیل کے بعد یہ نتیجہ نکلا کہ امام اعظمؒ کا قول بہت زیادہ احتیاط پر مبنی ہے اور صاحبینؒ کا قول بہت زیادہ آسان اور حدیث کے موافق ہے۔

وعنه انه رجع الى قولهما، وعليه الفتوى ......الخ

اور امام صاحب سے روایت یہ ہے کہ انہوں نے صاحبینؒ کے قول کی طرف رجوع کیا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے، مبسوط میں مذکور ہے کہ امام اعظمؒ مرض موت کی حالت میں اپنے جوربین پر مسح کیا پھر یہ بھی کہا کہ میں جس کام سے منع فرمایا تھا خود میں نے اس کام کو کیا اس سے آپ کے شاگردوں نے یہ استدلال کیا کہ آپ نے اس قول کی طرف رجوع کر لیا ہے، ویسے بعض شاگردوں نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ وفات سے سات دن پہلے اور فتاوی کرخی میں ہے کہ تین روز پہلے آپ نے رجوع کیا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، مع۔
اس جگہ ثخینین سے مراد وہ جورب ہے جو چمڑے کا نہ ہو اور ان کے نیچے نعل بھی نہ ہو اس پر اس شرط کے ساتھ مسح کرنا جائز ہوگا کہ اسے باندھے بغیر بھی پنڈلی کے اوپر سیدھا کھڑا نظر آئے اور اس کے نیچے کی چیز نظر نہ آئے اور اسی قول پر فتویٰ ہے، النھر۔

ولا يجوز المسح على العمامة والقلنسوة والبرقع والقفازين، لانه لا حرج فى نزع هذه الاشياء، والرخصة لدفع الحرج، ويجوز المسح على الجبائر وان شدها على غير وضوء، لانه عليه السلام فعل ذلك وامر علياً به، ولان الحرج فيه فوق الحرج فى نزع الخف، فكان اولى بشرع المسح، ويكتفى بالمسح على اكثرها، ذكره الحسن، ولا يتوقت لعدم التوقيف بالتوقيت

ترجمہ:- اور مسح کرنا جائز نہیں ہے عمامہ پر ٹوپی پر، برقعے پر اور دستانوں پر، اس لئے کہ ان چیزوں کو اتار دینے میں کوئی تکلیف نہیں ہے اور تکلیف دور کرنے کی غرض سے ہی مسح کی رخصت دی جاتی ہے، اس طرح زخم کی پٹیوں اور جبیروں پر مسح کرنا جائز ہے اگرچہ بغیر وضو کئے ہوئے ہی پٹی باندھی گئی ہو کیونکہ خود رسول اللہ ﷺ نے ایسا کیا ہے اور حضرت علیؓ کو بھی اس مسح کا حکم دیا ہے اور اس لئے بھی کہ ان چیزوں کے نکالنے میں جو تکلیف ہوتی ہے وہ کہیں زیادہ ہوتی ہے اس تکلیف سے جو موزے کو اتار کر مسح کرنے سے تکلیف ہو سکتی ہے لہٰذا بدرجہ اولیٰ اس پر مسح کرنا جائز ہونا چاہئے، اور ان پر مسح کرنے میں اتنی بات کافی ہے کہ ان کے اکثر حصے پر مسح کر لیا جائے یہ بات حضرت حسنؒ نے بیان کی ہے اور اس کے لئے کسی وقت کی بھی پابندی نہیں ہے کیونکہ کسی وقت کی پابندی کی خبر نہیں ملی ہے۔

توضیح:- عمامہ، ٹوپی، برقعہ اور دستانے پر مسح، جبیرے پر مسح

ولايجوز المسح على العمامة...... الخ
مسح کرنا ان چیزوں پر جائز نہیں ہے یعنی پگڑی، برقعہ جو عورتیں اپنے چہرے پر ڈالتی ہیں اور قفاز یعنی دستانے، کیونکہ ان چیزوں کے اتارنے میں کوئی تکلیف نہیں ہوتی حالانکہ تکلیف دور کرنے کی غرض سے ہی مسح کی اجازت دی جاتی ہے۔ اگر یہ سوال ہو کہ حضرت بلالؓ اور ثوبانؓ کی حدیث میں عمامہ پر مسح کرنے کا ثبوت ملتا ہے اور یہ روایت بخاری، ابوداؤد اور ان کے علاوہ

دوسری کتابوں میں صحیح سندوں سے مروی ہیں تو پھر ناجائز ہونے کا حکم کیوں ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ روایت کرنے میں نظر کا یا سمجھ کا دھوکہ ہوا ہے اس طرح پر کہ رسول اللہ ﷺ نے تھوڑے سر پر مسح کیا اور سر پر لگے ہوئے عمامے پر ہاتھ پھیر لیا۔ اس تفسیر کے مطابق جو حضرت مغیرہؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے ناصیہ یعنی سر کے اگلے حصے پر اور عمامے پر مسح کیا ہے اور یہ بطریقہ استحباب ہے لیکن صرف عمامہ پر مسح کرنا جائز نہیں ہے یہی قول امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا ہے جیسا کہ الحلیہ میں ہے۔ اور خطابیؒ نے کہا ہے کہ جمہور کا بھی یہی قول ہے اور باقی چیزوں پر مسح کرنے میں تمام فقہاء ناجائز ہونے پر متفق ہیں۔

وہ مسائل جن کا تعلق جبیرہ پر مسح کرنے سے ہے ان کی تفصیل یہ ہے۔ عینیؒ نے لکھا ہے کہ محیط میں ہے کہ اگر جبیروں پر مسح کرنے سے نقصان ہوتا ہو اس لئے اگر ان پر مسح کرنا چھوڑ دیا تو جائز ہوگا لیکن اگر مسح کرنے میں نقصان نہ ہوتا ہو تو جائز نہ ہوگا۔ صاحبینؒ کے نزدیک نماز جائز نہ ہوگی اور ہم نے اصل یعنی کتاب مبسوط میں ابو حنیفہؒ کا قول بھی پایا، ویسے یہ بات بھی کہی گئی ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک ان کا چھوڑنا جائز ہے اور صحیح یہ ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک جبیروں پر مسح کرنا واجب ہے فرض نہیں ہے اسی بناء پر بغیر مسح کے بھی نماز جائز ہو جائے گی۔ اور ابو علیؒ نے کہا ہے کہ جبیرے پر مسح اس وقت جائز ہے جب زخم پر مسح نقصاندہ ہو ورنہ نہیں اور یہی حکم فصد لینے والے کی پٹی کا ہے اور مستصفی میں ہے کہ مذکورہ اختلاف زخمی کے بارے میں ہے کیونکہ جس کی ہڈی ٹوٹ گئی ہو اس کے لئے بالاتفاق مسح کرنا واجب ہے۔

اور جوامع الفقہ میں ہے کہ امام اعظمؒ کا صاحبینؒ کے اس قول کی طرف کہ مسح کرنا فرض ہے رجوع کرنا صحیح ہے۔ تجرید القدوری میں ہے کہ امام اعظمؒ کا صحیح مذہب یہ ہے کہ جبیرہ پر مسح کرنا فرض نہیں ہے، مع، امام صاحب کے نزدیک جبیرہ پر مسح کرنا نہ فرض ہے اور نہ واجب ہے، یہی قول صحیح ہے، محیط السرخسی اور البحر، ع، لیکن ابھی کچھ پہلے جوامع الفقہ کے حوالہ سے گذرا ہے کہ امام صاحبؒ نے صاحبینؒ کے قول کی طرف رجوع کر لیا ہے، م، یہی قول عنایہ ہے کہ ابو المکارمؒ اور صاحبینؒ کے قول کی طرف امام صاحبؒ نے رجوع کیا ہے، الخلاصہ، اور اسی پر فتوی ہے، شرح المجمع، ر، عیون اور حقائق میں ہے کہ احتیاطاً صاحبینؒ کے قول پر فتوی ہے، ابو المکارم، اسی بناء پر صاحب ہدایہ نے لکھا ہے۔

ویجوز المسح علی الجبائر وان شدھا علی غیر وضوء...... الخ

جبیروں (پٹیوں) پر مسح کرنا جائز ہے اگرچہ بغیر وضو کی حالت میں ہی باندھی گئی ہوں، اس جگہ جائز ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ چاہے کرے یا نہ کرے بلکہ مطلب یہ ہے کہ یہ شریعت کی طرف سے ثابت ہے اور شریعت کی طرف سے اس کی اجازت ہے جیسا کہ موزے کے مسح کو جائز کہا گیا ہے کیونکہ مسح تو اپنی جگہ پر فرض ہے اسی طرح جبیرے پر بھی مسح کرنا فرض ہے کہ بوقت ضرورت اگر مسح نہ کہا گیا تو نماز جائز ہی نہ ہوگی اور اوپر گذر چکا ہے کہ اسی پر فتوی بھی ہے۔

لانہ علیہ السلام فعل ذلک وامر علیاً بہ...... الخ

کیونکہ خود رسول اللہ ﷺ نے اس پر عمل کیا ہے اور حضرت علیؓ کو بھی اس کا حکم دیا ہے، عینیؒ اور دوسرے نے بھی اس سلسلے میں بڑی طویل بحث کی ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ خود مسح کرنے میں دار قطنیؒ نے ابن عمرؓ سے اور طبرانیؒ نے ابو عمامہؓ سے روایت کی ہے لیکن اس روایت میں دونوں ضمیریں استعمال کی گئی ہیں البتہ ابن عمرؓ سے ان کا یہ عمل صحیح ثابت ہوا ہے جیسا کہ الفتح اور عینی میں ابو بکر الحسین الحافظ سے مروی ہے اور یہ روایت مرفوع کے درجے میں ہو سکتی ہے، حضرت علیؓ کو حکم دینے کی حدیث ابن ماجہ دار قطنی اور دوسروں نے روایت کی مگر وہ صحیح نہیں ہے۔

عینیؒ نے کہا ہے کہ اس بحث میں حضرت جابرؓ کی حدیث اصل ہے جیسے ابو داؤد نے جابرؓ سے روایت کیا ہے کہ ہم لوگ ایک مرتبہ سفر میں گئے وہاں ہم میں سے کسی ایک کے سر میں ایک پتھر آکر لگا جس سے سر زخمی ہو گیا پھر اس شخص کو جنابت کے عمل

کی ضرورت پڑی تو اس نے اپنے ساتھیوں سے سوال کیا کہ آپ لوگوں کے خیال میں مجھے تیمم کرنے کی رخصت حاصل ہے تو لوگوں نے جواب دیا نہیں، ہمارے خیال میں تیمم کرنے کی رخصت نہیں ہے کیونکہ تم پانی کے استعمال کرنے پر قادر ہو مجبوراً اس شخص نے غسل کیا جس سے اس کی وفات ہو گئی اس کے بعد جب ہم رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں آئے اور آپ کو اس واقعے کی اطلاع ملی تو فرمایا کہ انہی لوگوں نے اسے مار ڈالا ہے کیونکہ جب انہیں حکم نہیں معلوم تھا تو بغیر معلوم کئے ہوئے کیوں منع کیا حالانکہ مسئلے سے ناواقف کے لئے مسئلے کا دریافت کر لینا ضروری ہے، حقیقت یہ ہے کہ اس شخص کے لئے تیمم کر لینا کافی تھا اور زخم پر پٹی باندھ لیتا اس کے بعد پھر مسح کرتا باقی بدن دھو ڈالتا، بیہقیؒ نے کہا ہے کہ اس بحث میں تمام روایتوں کے مقابلے میں یہی حدیث صحیح ترین ہے۔ نقلی دلیل کے علاوہ اس جگہ قوی قیاس بھی موجود ہے جسے مصنف ھدایہؒ نے ان الفاظ میں بیان فرمایا ہے۔

ولان الحرج فيه فوق الحرج في نزع الخف، فكان اولى بشرع المسح..... الخ

یعنی اس پٹی کے کھولنے میں جو تکلیف ہوتی ہے اس تکلیف سے بہت بڑھی ہوئی ہے وہ تکلیف جو موزے اتارنے میں ہوتی ہے لہٰذا مسح کے ثابت ہونے میں یہ دلیل بہت ہی قوی ہے، واضح ہو کہ جبیرے کا مسح اس کے پورے حصے پر ہونا ضروری ہے اور یہ مسئلہ موزے پر مسح کے خلاف ہے۔

ويكتفى بالمسح..... الخ

لیکن حضرت حسنؒ نے کہا ہے کہ جبیرے کے اکثر حصے پر مسح کر لینا کافی ہو جاتا ہے، اسی پر فتوی دینا چاہئے، المضمرات ،ع، اور آدھے یا اس سے کم پر مسح کرنا بالاتفاق جائز نہیں ہے، السراج۔

ولا يتوقت لعدم التوقيف بالتوقيت..... الخ

اور چونکہ زخم کے اچھے ہونے کے لئے کوئی وقت متعین نہیں ہے اس لئے اس کے مسح کے لئے بھی کوئی وقت محدود نہیں کیا گیا ہے اسی بناء پر ہم بھی اپنی عقل اور رائے سے وقت محدود نہیں کر سکتے، اس کے علاوہ مسح کا جائز ہونا تو پٹی کی ضرورت تک ہے تو جب تک پٹی کی ضرورت باقی رہے گی مسح کا حکم بھی باقی رہ جائے گا اور اگر شریعت کے طور سے کوئی بات معلوم ہوتی تو یہ دوسری بات تھی حالانکہ اس سلسلے میں کوئی روایت نہیں ہے، م، حاصل بیان یہ کہ مسح کے لئے وقت معین نہیں ہے اسی طرح وضو کی حالت باندھنے اور بغیر وضو کے باندھنے میں بھی کوئی فرق نہیں ہے یعنی جس حال میں بھی پٹی باندھی گئی ہو اس پر مسح جائز ہے، الخلاصہ، اسی طرح حدث چھوٹا ہو یا بڑا یعنی وضو کی ضرورت ہو یا غسل کی سب کا حکم یکساں ہے نیز اس بات پر اتفاق ہے کہ اس مسح میں نیت کی شرط نہیں ہے، البحر۔

اس طرح ایک بار ہاتھ پھیر کر مسح کر لینا ہی کافی ہوگا اور یہی صحیح ہے، المحیط، اسی طرح اگر پٹی پر پٹی بندھی ہو اور مسح کے بعد اوپر کی پٹی گر گئی ہو تو نیچے کی پٹی پر دوبارہ مسح کرنا ضروری نہیں ہے، البحر، ٹوٹی ہوئی ہڈی پر پٹی یا زخم کے اوپر بندھی ہوئی پٹی یا خود زخم پر مسح کر لینا ایسا ہے گویا اس کے نچلے حصے کو دھو دیا گیا ہو اور وہ مسح کسی دوسری چیز کا بدل نہیں ہو اسی بناء پر اگر ایک پاؤں پر پٹی بندھی ہو تو صرف اسی پر مسح کرنا اور دوسرے پاؤں کو دھو لینا کافی ہے بلکہ ضروری ہے، التبیین

واضح ہو کہ پٹی کے اوپر مسح کرنے کا حکم اسی وقت ہوگا جب کہ پٹی کے دھونے یا اس کے مسح کرنے کی قدرت نہ ہو مثلاً پانی پہنچنے سے نقصان ہو یا پٹی کھولنے سے نقصان ہوتا ہے، الصدر، کھولنے سے نقصان ہونے میں یہ بھی ایک صورت ہے کہ وہ پٹی ایسی جگہ پر ہو کہ اس کے کھول دینے کے بعد اس کو دوبارہ باندھنے والا کوئی دوسرا موجود نہ ہو اور نہ وہ باندھ سکتا ہو، الفتح، اگر ٹھنڈے پانی سے دھونا نقصان دہ ہو مگر گرم سے دھونا نقصان دہ نہ ہو تو گرم پانی سے ہی دھونا لازم ہے، شرح الجامع الصغیر، قاضی خان کی ،اور یہی ظاہر ہے، البحر۔

اگر پٹی اصل جگہ سے زائد جگہ بندھی ہوئی ہو اگر اس کو کھولنے اور مسح کرنے میں نقصان ہو تو زخم کی جگہ اور صحیح جگہ دونوں کے اوپر کی پٹی پر مسح کر لینا چاہئے اور اگر پٹی کھول کر مسح کرنے میں نقصان نہ ہو ایسی صورت میں اس پٹی کے اوپر مسح کر لینا چاہئے جو زخم کے اوپر بندھی ہوئی ہے لیکن وہ پٹی جو زخم کے باہر حصے پر بندھی ہو اسے دھونا ہوگا، اس حکم میں زخم اور اس کے علاوہ دوسری صورتیں مثلاً ٹوٹ پھوٹ اور جلنے کٹنے وغیرہ کی برابر ہیں، الفتح، اگر اوپر سے مسح کرنے میں بھی نقصان ہو تو وہ بھی معاف ہے، د، اگر فصد لینے والے نے نہ پٹی پر مسح کیا اور نہ گدی پر تو بھی جائز ہے اور اسی پر اعتماد ہے قاضی خان، اور اسی پر فتویٰ ہے المضمرات، اور پٹی کی دو گرہوں کے درمیان جو جگہ چھوٹی ہوئی رہ جاتی ہے اس پر مسح کر دینا کافی ہے، یہی اصح ہے، الصدر، اور صغریٰ میں ہے کہ یہی اصح ہے اور اس پر فتویٰ ہے، تاتارخانیہ۔

وان سقطت الجبيرة عن غير برء، لا يبطل المسح، لان العذر قائم، والمسح عليها كالغسل لما تحتها مادام العذر باقيا، وان سقطت عن برء بطل الزوال العذر، وان كان في الصلوة استقبل، لانه قدر على الاصل قبل حصول المقصود بالبدل

ترجمہ:- اور اگر زخم اچھے ہونے سے پہلے ہی پٹی گر گئی تو مسح باطل نہ ہوگا کیونکہ اب تک مجبوری باقی ہے اور پٹی پر مسح کرنے کا حکم وہی ہے جو اس کے نیچے کے حصے کو دھونے کا ہے جب تک کہ مجبوری باقی ہو، اور اگر پٹی اس وقت گری جب کہ مجبوری ختم ہو گئی ہو تو مسح کا حکم باطل ہو جائے گا مجبوری کے ختم ہو جانے کی وجہ سے، اور اگر نماز کی حالت میں پٹی گری ہو تو نماز پھر سے شروع کرنی چاہئے کیونکہ وہ شخص اصل پر قادر ہو چکا ہے بدل سے مقصود پورا ہو جانے سے پہلے۔

توضیح: جبیرے یا پٹی کے گر جانے کا حکم

وان سقطت الجبيرة عن غير برء، لا يبطل المسح......الخ

اور اگر چوٹ یا زخم کے اچھے ہونے سے (جبیرہ) ہی پٹی گر گئی ہو تو مسح باطل نہ ہوگا، یہی قول محیط، کافی اور دوسرے متون میں ہے، کیونکہ ابھی تک عذر باقی ہے، اور جس طرح پٹی کے نیچے کا حصہ پہلے واجب تھا اسی طرح اس عذر یعنی زخم کے باقی رہنے تک اس کے اور مسح کرنا بھی واجب ہوگا، **وان سقطت الخ** اور اگر زخم اچھا ہونے کے بعد پٹی گری ہو تو مسح باطل ہو جائے گا کیونکہ اب اس کی مجبوری ختم ہو چکی ہے، اس لئے اس جگہ کا دھونا حسب دستور لازم ہو جائے گا۔

وان كان في الصلوة استقبل، لانه قدر على الاصل قبل حصول المقصود بالبدل......الخ

اور اگر پٹی نماز کی حالت میں گری ہو تو اس نماز کو پھر سے پڑھنا لازم ہوگا، کیونکہ وضو کے قائم مقام یعنی مسح سے مقصود پورا ہونے سے پہلے وہ شخص اصل عمل یعنی وضوء پر قادر ہو گیا ہے، یعنی مسح سے ابھی تک پوری نماز پڑھ کر فارغ نہیں ہو سکا تھا کہ اصل عمل یعنی وضوء پر قدرت حاصل ہو گئی ہے کہ اب وہ شخص اس جگہ باضابطہ دھو کر نماز پڑھ سکتا ہے لہٰذا اب بدل یعنی اس پر مسح کرنا بے فائدہ ہوگا، اس لئے یہ بات لازم ہو گئی کہ باضابطہ دھو کر یا وضو کر کے نماز کو شروع سے پڑھ لے، م، اور اگر زخم اچھا ہو کر اس کی پٹی گری ہو تو صرف اسی جگہ کو دھو لینا لازم ہے، المحیط، الکافی۔

اگر وضو کرتے وقت یا اس کے بعد دوا پر پانی بہا دیا پھر زخم اچھے ہونے کی بناء پر دوا بھی گر گئی ہو تو اس جگہ کو دھونا لازم ہوگا ورنہ نہیں۔ المحیط، اگر کسی کا ناخن ٹوٹ گیا اس لئے اس پر دوا لگائی گئی ایسی صورت میں اگر اس دوا کو چھڑانے میں نقصان کا ڈر ہو تو اس پر مسح کرنا چاہئے، اور اگر مسح کرنا بھی نقصان دہ ہو تو ویسا ہی چھوڑ دینا چاہئے، ہاتھوں اور پیروں میں بھی پھٹن آجاتی ہے تو اگر ان پر پانی بہانے میں تکلیف نہ ہو تو پانی بہا لے ورنہ ان پر مسح کرے صرف اس کے چاروں طرف کو دھو دے، التبیین۔

اگر پٹی پر مسح کیا پھر صرف پٹی گر گئی اس لئے دوسری پٹی بدلی تو بہتر یہ ہے کہ اس پر دوبارہ مسح کرے، الذخیرہ، ایک شخص

کی انگلی میں زخم ہو گیا اس نے اس میں مرہم ڈالا اور وہ زخم کے حلقہ سے زائد بھی لگ گیا، اس کے بعد اس نے وضوء کیا اور اس حصہ پر مسح کیا تو جائز ہو جائے گا بشرطیکہ پوری پٹی پر مسح کر لیا ہو، فصد لینے والے کا بھی یہی حکم ہے، اسی پر فتوی ہے، ایک شخص کے ہاتھ میں کلائی کے اوپر (بہائر) دانے ہو گئے اس نے اس حصہ کو ان پر مسح کرنے کی نیت سے پانی میں ڈبو دیا تو مسح صحیح نہیں ہوا بلکہ برتن کا پانی بھی ناپاک ہو گیا، البتہ اگر ہتھیلی یا انگلی میں دانے ہوں اور مسح کرنے کا ارادہ ہو تو ڈبو دینا کافی ہو جائے گا، الخلاصہ۔

اس مسئلہ کی بناء مستعمل پانی کے ناپاک ہو جانے یا پاک رہ جانے کے اصول پر ہے، اس کے پاک رہنے پر یہی فتوی ہے البتہ اگر پانی کم ہو اور مستعمل پانی غیر مستعمل کے مقابلہ میں زیادہ ہو تو وہ پانی دوسرے کو پاک کرنے والا یعنی مطہر باقی نہ رہیگا، م، اگر کسی زخم پر پٹی ہو اور وہ اندر کے پیپ یا خون سے تر ہو گئی تو اگر وہ تری باہر کی طرف نکل آئی ہو تو وضو ٹوٹ گیا ورنہ نہیں، اور پٹی پر پٹی ہو اور وہ تری بعض پٹی پر آئی سب پر نہیں آئی تو بھی وضو ٹوٹ گیا، التاتارخانیہ، اگر جرموق کے اوپر کا حصہ اتنا چوڑا ہو کہ اس میں ہاتھ ڈال کر موزہ پر مسح کر لیا تو مسح جائز نہ ہوا، القنیہ، یہاں پر موزوں پر مسح کا باب ختم ہوا، اب حیض اور استحاضہ کا بیان آتا ہے۔

باب الحيض والاستحاضة

اقل الحيض ثلاثة ايام ولياليها، وما نقص من ذلك فهو استحاضة، لقوله عليه السلام: اقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلاثة ايام ولياليها، واكثره عشرة ايام، وهو حجة على الشافعي في التقدير بيوم وليلة، وعن ابي يوسف انه يومان والاكثر من اليوم الثالث اقامة للاكثر مقام الكل، قلنا هذا نقص عن تقدير الشرع

ترجمہ:- حیض اور نفاس کے باب میں یہ ہے۔ حیض کی کم از کم مدت تین دن راتوں سمیت، اور اس سے جو کم مقدار ہو وہ استحاضہ ہے، کیونکہ رسول اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ حیض کی کم از کم مدت کنواری لڑکی اور ثیبہ دونوں کے لئے تین دن اور ان کی راتیں ہیں اور اس کی زیادہ سے زیادہ مدت دس دن ہیں یہ حدیث امام شافعیؒ کے فیصلہ کے خلاف حجت ہے جس سے انہوں نے ایک دن اور ایک رات کا وقت مقرر کیا ہے، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کم از کم مدت دو دن پورے ہو کر تیسرے دن کا آدھے سے زیادہ ہونا کافی ہے، اس لئے کہ تیسرے دن آدھے سے زیادہ کو پورے دن کے برابر پورا دن ہونے کے برابر مان لیا گیا ہے، کہ اکثر احکام میں ایسا ہوتا رہتا ہے، مگر ہم احناف کے نزدیک اس طرح مان لینے سے شرعی متعین مقدار کو کم کرنا لازم آتا ہے۔

توضیح: حیض اور استحاضہ کا بیان، مدت حیض

حیض اور استحاضہ میں نفاس بھی حیض میں شامل ہے گویا دونوں ایک ہی ہے، اس لئے نفاس کا لفظ ذکر نہیں کیا گیا ہے، حاکم اور ابن المنذرؒ نے صحیح اسناد کے ساتھ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت حواء علیہا السلام پر حیض کی ابتداء اس وقت سے ہوئی جب کہ وہ جنت سے اتار دی گئیں، ایک اور حدیث میں ہے کہ یعنی حیض ایک ایسی چیز ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے آدم کی بیٹیوں پر مقرر کر دیا ہے بعض بزرگوں نے کہا ہے کہ حیض کا ثبوت سب سے پہلے بنی اسرائیل پر ہوا، اسے بخاریؒ نے تعلیقاً بیان کیا ہے۔

میں مترجم مذکورہ دونوں روایت میں تطبیق دیتے ہوئے یہ کہتا ہوں کہ اس دوسری حدیث کا مطلب غالباً یہ ہے کہ حیض کی وجہ سے کچھ باتوں سے جو ممانعت کے احکام نازل ہوئے وہ بنو اسرائیل پر نازل ہوئے، جب کہ عبدالرزاقؒ نے اسناد صحیح کے ساتھ حضرت ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ بنی اسرائیل کے زمانہ میں اولاً عورتیں اور مرد سب ایک ساتھ نماز پڑھا کرتے تھے ان میں سے ہی کچھ عورتیں ایسے وقت میں کچھ مردوں کو اپنی طرف مائل کرنے کے لئے تاک جھانک کرتیں اور اپنے

کو ظاہر کرتیں اس لئے اللہ تعالے نے بطور سزا ان میں حیض کا سلسلہ قائم کر دیا اور ان کو مسجدوں میں آنے سے روک دیا، اسی طرح کی ایک دوسری روایت بھی ہے جو حضرت ام المؤمنین عائشہؓ سے منقول ہے، اس بحث میں دس چیزوں سے متعلق گفتگو ہو گی جو یہ ہیں۔

نمبر ا۔ لفظ حیض کی تفسیر لغوی۔ نمبر ۲۔ تفسیر شرعی، نمبر ۳۔ سبب، نمبر ۴۔ رکن، نمبر ۵۔ شرط، نمبر ۶۔ مقدار، نمبر ۷۔ رنگ، نمبر ۸۔ زمانہ عمر، نمبر ۹۔ وقت ثبوت، نمبر ۱۰۔ حکم

نمبر ا۔ حیض کے لغوی معنی سیلان بہنے کے ہیں، مع۔

نمبر ۲۔ شرعی معنی ہیں رحم (بچہ دانی) سے خون کا نکل کر بہنا جو ولادت کے بغیر ہو۔ الفتح، لہذا اگر خون کا بہاؤ رحم سے نہ ہو بلکہ مقعد (پاخانہ نکلنے کے مقام) سے ہو تو یہ حیض نہ ہوگا، لیکن اس کے نکلنے کے بعد نہانا مستحب ہے، الخلاصہ، اگر رحم سے نہ ہو وہ استحاضہ ہوگا، ف ع د، اور جو خون ولادت کے بعد ہو وہ نفاس ہوگا، اس طرح اس قسم خون کی تین قسمیں ہوں گی، حیض، استحاضہ، نفاس، اور ہر ایک کے احکام بھی علیحدہ اور مستقل ہوں گے، م۔

حیض کی مذکورہ تعریف اس وقت درست ہوگی جب بعض مشائخ کے قول کے مطابق شریعت میں حیض خون نجس کا نام ہو، اور اگر دوسرے مشائخ کے قول کے مطابق اس کیفیت کا نام ہو جو اس خون کے آنے پر ہوتی ہے تو اس کی تعریف بدل کر یوں ہو جائے گی کہ حیض ایک ایسے شرعی معنی کا نام ہے جو رحم سے ولادت کے بغیر خون بہنے سے پیدا ہوتا ہے، الفتح، یہاں تک کہ اس خون کے بہنے میں جو ایک کیفیت پیدا ہوتی ہے اس کو شریعت نے مانع کہا ہے، کہ وہ کیفیت جب تک رہے گی اس وقت تک عورت نماز، روزہ، مسجد میں جانے، قرآن پاک چھونے اور اس کی تلاوت کرنے سے باز رہے یہاں تک کہ ہر وہ کام جس میں طہارت کی شرط ہوتی ہے وہ نہ کرے، اور مرد اس سے وطی بھی نہ کرے، م، خون کی وہ قسم جو گاہے گاہے نو برس سے کم کی لڑکی یا پچپن برس کی بوڑھی عورت دیکھتی ہے وہ بھی استحاضہ ہے۔

نمبر ۳۔ سبب اس کا اللہ تعالیٰ کے امتحان کے موقع پر حضرت حواءؑ کا جنت کے درخت سے کچھ کھا لینا ہے۔

نمبر ۴۔ رکن، رحم سے خون کا ظہور ہونا۔

نمبر ۵ شرط اس خون سے پہلے پورے پندرہ دن پاکی کے گذر چکے ہوں اور یہ خون تین دن سے کم نہ ہو۔

نمبر ۶۔ مقدار میں زیادتی ہوتی رہتی ہے (کہ تین دن سے کم اور دس دن سے زیادہ نہ ہو پھر کبھی معمولی طور سے برائے نام اور کبھی زیادتی کے ساتھ ہوتا ہے)۔

نمبر ۷۔ رنگ اس کا بیان مستقلاً آئے گا۔

نمبر ۸۔ زمانہ عمر لڑکی کے نو برس پورے ہو جانے کے بعد ہونا، نمبر ۹۔ وقت ثبوت حکم یعنی یہ کہ کس وقت سے اس کے ثابت ہونے کا حکم دیا جائے گا؟ تو وہ اس وقت ہے جب خون خارج میں ظاہر ہو جائے۔ مع، اگرچہ اس عورت کا یہ پہلا موقع ہو یا پہلی بار شروع ہوا ہو۔ یہ اصح قول کے مطابق ہے، کیونکہ اس میں اصل صحت ہے، اور حیض مدت کا خون ہوتا ہے، المستصفی، مصنف ہدایہؒ نے اس جگہ مذکورہ دس باتوں میں سے صرف تین باتوں کو ذکر کیا ہے یعنی قدر، رنگ اور احکام، چنانچہ فرمایا أقل الحيض ثلثة أيام ولياليها یعنی حیض کی کم از کم مدت تین دن ان کی راتوں کے ساتھ یعنی تین ہی راتیں بھی، یہی حکم ظاہر الروایۃ میں مذکور ہے۔ ع۔ التبیین۔ مگر اس میں یہ شرط نہیں ہے کہ خون کے دنوں میں ہر وقت خون جاری رہے اور کسی وقت بند نہ ہو کیونکہ اس طرح بہت کم لوگوں کو ہوتا ہے، ع۔

وما نقص من ذلك...... الخ

اور جو خون اس مذکورہ مدت سے کم ہو وہ استحاضہ کا ہوگا۔ اگرچہ تھوڑا وقت ہی کم ہو۔ صدر الشہیدؒ نے فرمایا ہے کہ اسی بات

پر فتوی ہے کیونکہ "ثلاثة أيام" میں لفظ ایام جمع ہے اور اس سے مراد متواتر مکمل تین دن ہے، اس بناء پر اگر اس میں تھوڑی بھی کمی ہو گی تو اس کے خلاف ہو جائے گا۔ الحاصل وقت میں کسی بھی کمی کے بغیر پورے تین دن اور تین راتیں ہوں یا ان سے بھی زیادہ وقت ہو، ع۔

لقوله عليه السلام: اقل الحيض للجارية البكرو الثيب ثلاثة ايام ولياليها......الخ

کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے نوجوان کنواری لڑکی کے حق میں ہو یا ثیبہ عورت کے حق میں ہو حیض کی کم سے کم مقدار تین دن اور ان کی راتیں (تین) بھی ہیں اور اس کی زیادہ سے زیادہ مدت دس دن اور ان کی راتیں ہیں۔

وهو حجة على الشافعي في التقدير بيوم وليلة...... الخ

اور یہ نص امام شافعیؒ کے خلاف حجت ہے ان کے اس دعوی پر کہ حیض کی مدت صرف ایک دن اور ایک رات ہی کافی ہے جبکہ اس دعوی پر کوئی نص موجود نہیں ہے۔ اس مذہب میں امام ابویوسفؒ سے روایت ہے کہ حیض کے دو دن مکمل اور تیسرے دن میں سے اکثر وقت میں ہونا ہی کافی ہے۔ اس وجہ سے کہ کسی بھی مقدار کا اکثر حصہ اس کے کل حصہ کے برابر تسلیم کیا جاتا ہے۔

قلنا هذا نقص...... الخ

امام ابویوسفؒ کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ اس طرح کہنے سے شریعت کی مقرر کردہ مقدار میں کمی کرنا لازم آتا ہے، کیونکہ جب شریعت نے ایک عدد کو صراحت کے ساتھ بیان کر دیا تو اس میں اپنی طرف سے کمی کرنا صحیح نہ ہو گا اور اگر کمی کی گنجائش پیدا کر دی جائے گی تو یہ سلسلہ قائم ہو جائے گا اور دو دن ڈیڑھ دن سے کچھ بھی زیادہ ہونا کافی سمجھا جائے گا کیونکہ کبھی کبھی نصف سے زیادہ کو کل کا حکم دیا جاتا ہے۔

واكثر ه عشرة ايام، والزائد استحاضة، لما روينا......الخ

ترجمہ:- اور اس کی زیادہ سے زیادہ مدت دس دن ہیں کہ اس سے زیادہ ہونے سے استحاضہ ہو گا اس حدیث کی بناء پر جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے

توضیح:- حیض کی مدت، استحاضہ

اور حیض کی زیادہ مدت دس دن ہیں ان کی دس راتوں کے ساتھ، الخلاصہ، خلاصہ یہ ہوا کہ حیض کی کم سے کم مدت تین دن اور تین راتیں اور زیادہ سے زیادہ دس دن اور دس راتیں ہوئیں، اس سلسلہ کی حدیث جو ذکر کی گئی وہ اس جگہ کئی صحابہ کرام سے مروی ہے، پہلی حدیث حضرت ابوامامہؓ سے مروی ہے کہ عورت باکرہ ہو یا ثیبہ اس کے حیض کی کم از کم مدت تین دن اور تین راتیں ہیں، اور اس کی اکثر مدت دس دن مع ان کی راتوں کے ہے، اور اس سے جو زیادہ خون ہو گا وہ استحاضہ کا ہو گا، یہ حدیث طبرانی اور دار قطنی نے روایت کی ہے، دوسری حدیث واثلہ بن الاسقع سے مرفوعاً منقول ہے، البتہ اس میں یہ جملہ مذکور نہیں ہے کہ اس سے زیادہ ہونے سے استحاضہ ہو گا، یہ حدیث بھی دار قطنی نے روایت کی ہے۔

تیسری حدیث جو حضرت معاذ بن جبلؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ حیض تین دن سے کم اور دس دن سے زیادہ نہیں ہے اور اس سے جو زائد ہو وہ استحاضہ ہے، ایسی عورت ہر نماز کے لئے وضو کرے سوائے حیض کے (مقررہ) دنوں کے اور پاکی کا زمانہ دو ہفتہ سے کم نہیں ہے اور نفاس چالیس دنوں سے زیادہ نہیں ہے، الحدیث۔ یہ حدیث ابن عدی نے بیان کی ہے۔

چوتھی حدیث جو حضرت ابوسعید خدریؓ سے مرفوعاً منقول ہے کہ حیض کے کم از کم تین دن اور زیادہ سے زیادہ دس دن ہیں

اور دو حیض کے درمیان کم از کم پندرہ دن ہوتے ہیں، یہ حدیث ابن الجوزی نے العلل المتناھیہ میں روایت کی ہے۔
پانچویں حدیث حضرت انسؓ سے مرفوعاً مروی ہے اور وہ حضرت واثلہؓ کی حدیث کی مانند ہے، ابن عدی نے اس کی روایت کی ہے، چھٹی حدیث حضرت عائشہؓ کی ہے جس سے ابن الجوزیؒ نے تحقیق میں ذکر کیا ہے، عینی، الفتح القدیر میں ان کی سندیں اور ان کے راویوں پر جرح و تعدیل سب کچھ تفصیل سے مذکور ہے، اس میں شک نہیں ہے کہ ان کی سندیں ضعیف ہیں پھر بھی بعض سندیں اچھی ہیں، نیز، چونکہ روایتیں مختلف سندوں سے منقول ہیں، اور مختلف سندوں سے مروی روایتیں اگرچہ ضعیف ہوں ان میں قوت آ جاتی ہے۔ پھر صاحب قدوریؒ راویوں پر مبہم اور مجمل جرحوں کو قبول نہیں فرماتے ہیں، پھر بھی سچی بات اور حق یہ ہے کہ فن کے اماموں کا جرح اور تعدیل یقیناً قابل قبول ہونا چاہئے۔
اسی طرح امام نوویؒ نے شرح مہذب میں کہا ہے کہ کوئی حدیث جب کئی سندوں سے مروی ہو وہ اگرچہ فرداً فرداً ضعیف ہو پھر بھی وہ اس لائق ہو جاتی ہے کہ اسے حجت میں پیش کیا جائے۔ اس موقع پر دوسرے ائمہ کے یہاں کچھ ایسے واقعات منقول ہیں کہ بعض عورتوں کو تین دن سے کم اور دس دنوں سے زیادہ بھی حیض ہوا ہے۔ مگر عینیؒ نے ان حکایتوں کو یہ کہہ کر رد کر دیا ہے نامعلوم عورتوں کے واقعات اور روایات سے شرعی حکم ثابت نہیں کیا جا سکتا ہے اور ثابت شدہ حکم بدلا نہیں جا سکتا ہے۔ اگر اس کا دروازہ کھول دیا جائے تو اضطراب اور انتشار لازم آ جائے گا۔ مع۔ ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے کہ ان حضرات کو اپنے مسلک کے اثبات کے سلسلہ میں سب سے بڑی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے جو عورتوں کی صفت کے بارے میں فرمایا ہے کہ **تمکث احداکن شطر عمرھا لا تصلی** یعنی تم عورتوں کے دین کی کمی میں سے ایک بات یہ ہے کہ تم اپنی شطر عمر (اکثر و بیشتر وقت) اپنی مجبوری سے نماز نہیں پڑھ سکتی ہو۔ ف۔ اس حدیث کے پیش نظر وہ لوگ یہ کہتے ہیں کہ لفظ شطر کے معنی آدھے کے ہیں، اس لئے ہر ماہ پندرہ دن حیض کے ہوئے، مع۔
میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اول تو لفظ شطر کے معنی صرف آدھے ہی کے نہیں ہیں۔ اسی بناء پر عشاء کی نماز کے سلسلہ میں شطر اللیل مذکور ہے، حالانکہ بالاتفاق اس سے نصف شب مراد نہیں ہے۔ اس کے علاوہ اس سے یہ بات بھی لازم آتی ہے کہ جب حیض آئے وہ پندرہ دنوں تک نماز نہ پڑھے، اور یہ بہت کم سے کم ہوگی، اسے اکثر مدت نہیں کہا جا سکتا ہے، حالانکہ یہ مدت اکثر مدت کے سلسلہ میں حجت کے طور پر پیش کی جاتی ہے، نیز اس کے فاسد ہونے کی اس کے علاوہ دوسری وجہیں بھی ہیں۔
میں نے ان کی طرف اس لئے اشارہ کر دیا ہے کہ ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے کہ اگر یہ لفظ صحیح بھی ثابت ہو جائے تو اس سے کوئی حجت حاصل نہیں کی جا سکتی ہے۔ امام بیہقیؒ نے تو یہ بھی کہہ دیا ہے کہ میں نے یہ روایت پائی ہے۔ اسی طرح ابن الجوزیؒ نے تحقیق میں کہا ہے یہ حدیث غیر معروف ہے۔ صاحب تنقیح نے بھی اس کی تائید کی ہے۔ ف۔
عینیؒ نے کہا ہے کہ ابن مندہؒ نے کہا ہے کہ کسی طرح بھی یہ ثابت نہیں ہے۔ امام نوویؒ نے کہا ہے کہ یہ باطل ہے کسی طرح معلوم و معروف نہیں ہے۔ عینیؒ نے کہا ہے کہ اکثر مدت دس دن جو ہمارا مذہب ہے اس کے سلسلہ میں جن احادیث سے ہم استدلال کرتے ہیں اول تو ان میں سے بعض سندیں خود اپنی جگہ صحیح ہیں، دوم یہ کہ ہم صحابہ کرامؓ کے ان صحیح آثار سے استدلال کرتے ہیں جو عورتوں سے متعلق ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ امام بیہقیؒ نے جلد بن ایوب عن معاویہ ابن قرحہ عن انسؓ روایت کی ہے کہ عورت کا حیض تین یا چار حتی کہ دس دنوں تک ہے۔ دوسری روایت میں اس سے کچھ زیادہ یہ بھی ہے کہ پھر غسل کر کے وہ عورت نماز پڑھے اور روزے رکھے۔ دوسرے لوگوں نے اس سے بھی زیادہ یہ بات روایت کی ہے کہ اگر ان دنوں سے زیادہ خون آ جائے تو وہ استحاضہ کا خون ہے اور وہ عورت مستحاضہ ہے۔
شیخ تقی الدین شافعیؒ نے امام میں لکھا ہے کہ یہ روایت مشہور ہے بہت سے اکابرین محدثین نے اس کی روایت کی ہے۔ ان میں سے ایک سفیان ثوریؒ بھی ہیں جن کی سند سے دار قطنی نے روایت کی ہے۔ چنانچہ ابو احمد الزبیریؒ نے ثوریؒ سے جو روایت

کی ہے اس میں اس طرح ہے کہ کم سے کم حیض تین اور زیادہ سے زیادہ دس دن ہیں۔ اور وکیعؒ کی روایت سفیان ثوریؒ سے ہے کہ حیض تین سے دس دنوں تک ہے اور جو زائد خون آجائے وہ استحاضہ ہے۔ اور ان میں سے حماد بن زائدؒ نے حضرت انسؓ کی روایت میں کہا ہے کہ حیض تین و چار و پانچ و چھ و سات و آٹھ و نو اور دس دن ہیں۔ اور ان راویوں میں اسمٰعیل بن علیہ و ہشام ابن حسان اور سعید بھی ہیں۔

دار قطنیؒ نے ربیع بن صبیح عن من سمع انسؓ اور عبدالرزاق نے ربیع بن صبیح عن معاویہ بن قرہ عن انسؓ روایت کی اور یہ اسناد صحیح ہے۔ دار قطنیؒ نے حضرت عثمان بن ابی العاصؓ سے روایت کی ہے کہ حائضہ کا حیض جب دس دنوں سے تجاوز کر جائے تو وہ استحاضہ کے حکم میں ہو جاتا ہے، لہٰذا وہ غسل کرلے اور نماز پڑھنے لگے، بیہقیؒ نے کہا ہے کہ اس کی سند مناسب ہے اس میں کوئی مضایقہ نہیں ہے۔ قدوریؒ نے کہا ہے کہ ہمارے قول کے مانند حضرت عمرؓ و علیؓ و ابن عباسؓ و انسؓ و ابن مسعودؓ و عثمانؓ بن ابی العاص الثقفیؓ سے بھی مروی ہے اور کسی صحابی سے ان کے قول کے مخالف ثابت نہیں ہے، لہٰذا ان کی تقلید واجب ہوگی اور ہم یہ بات بھی دلیل کے طور پر کہتے ہیں کہ جو چیز عقل و قیاس سے معلوم نہ ہوتی ہو اس میں صحابی کا قول مثل مرفوع کے ہوتا ہے کہ گویا یہ قول براست رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہے کیونکہ ایسی حدیث یقینی طور سے سن کر بیان کی گئی ہوگی۔

اور امام طحاویؒ نے بھی ایک طریقہ بتایا ہے جو ہمارے لئے حجت ہے جو حضرت ام سلمہؓ میں ہے کہ ایک عورت کو مستقل خون آنے لگا یعنی وہ اس طرح استحاضہ ہوگئی اس لئے رسول اللہ ﷺ سے اس کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ وہ اپنے حیض کے دنوں اور راتوں کو جو اس کے حیض کے زمانہ میں ہوتے تھے شمار کرلے اور اتنے وقت کی نماز چھوڑ دے پھر غسل کر کے نماز پڑھنے لگے، اس موقع پر رسول اللہ ﷺ نے ان لوگوں سے اس کے حیض کے دنوں کے مقدار دریافت نہیں فرمائی بلکہ صرف دن اور رات کے ذکر پر اکتفار فرمالیا، اس جملہ میں لفظ ایام کا ذکر ہوا جو کہ لفظ یوم کی جمع قلت ہے، اس طرح حیض کی مدت زیادہ سے زیادہ دس دن اور کم سے کم تین دن کی ہوگی اس طرح مذکورہ دنوں کے متعین ہونے کی صورت میں اس سوال کی ہی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے، یہ حدیث امام احمد، امام ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ اور دوسرے محدثین کرامؒ نے بھی روایت کی ہے بیہقیؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث مشہور ہے، امام ابو بکر رازیؒ نے شرح مختصر الطحاوی میں اس حدیث سے استدلال کیا ہے، مع۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں اس استدلال کی اصل یہ ہے کہ اس مذکورہ حدیث میں لفظ ایام صیغہ جمع سے ذکر کیا گیا ہے جس کی مقدار میں کم سے کم تین دن تو متعین ہوگئے، اس کے بعد زیادہ کی مدت کے بارے میں دیکھا جائے کہ وہ جمع قلت ہے یا جمع کثرت کہ اگر یہ جمع کثرت ہے تو اس کی کوئی انتہاء اور حد نہ ہوگی، اور اگر جمع قلت ہے تو اس کی انتہاء زیادہ سے زیادہ دس متعین رہے گی، کیونکہ اصول الفقہ کی کتابوں میں یہ مسلمہ قاعدہ مذکور ہے، چنانچہ اس جگہ بھی لفظ ایام اور لفظ لیالی دونوں ہی جمع قلت ہیں لہٰذا ان میں کم از کم تین دن اور زیادہ سے زیادہ دس دن ہوں گے، لہٰذا اگر تین دن سے کم خون آئے تو حیض کا نہیں بلکہ استحاضہ کا ہوگا اس بناء پر ان اوقات کی نمازوں اور روزوں کی قضاء کرنی ہوگی اسی پر فتوی بھی ہے، اسی طرح اگر دس دنوں سے زیادہ خون آئے تو وہ حیض کا نہیں بلکہ استحاضہ کا ہوگا، مصنف ہدایہؒ نے اسی مسئلہ کو متن میں اس طرح ذکر کیا ہے، والزائد استحاضة کہ دس سے زیادہ استحاضہ ہے، اس حدیث کی بناء پر جو ہم نے اس سے پہلے بیان کر دی ہے۔

وهو حجة على الشافعيؒ في التقدير بخمسة عشرة يوما، ثم الزائد والناقص استحاضة، لان تقدير الشرع يمنع الحاق غيره به، وما تراه المرأة من الحمرة والصفرة والكدرة حيض حتى ترى البياض خالصا

ترجمہ:- وہ فرمان رسول ﷺ امام شافعیؒ کے اس قول کے خلاف ہے کہ اکثر مدت حیض پندرہ دن ہیں، پھر اس سے زائد اور کم ہونے والا خون استحاضہ کا ہے، اس وجہ سے کہ شرعی تقدیر اس بات سے منع کرتی ہے کہ اس کے ساتھ کوئی اور چیز ملائی جائے اور عورت خون کے جو یہ مختلف رنگ یعنی سرخ، زرد اور مکدر پانی کے دیکھتی ہے وہ حیض ہے، یہاںتک کہ وہ خالص سپید پانی

دیکھ لے،

توضیح: حیض کے خون کے رنگ کی تفصیل

وھو حجة علی الشافعیؒ الخ مذکورہ حدیث جس میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ مدت حیض کم از کم تین دن اور زیادہ سے زیادہ دس دن ہیں وہ امام شافعیؒ کے اس قول کے خلاف حجت ہے کہ حیض کی مدت زیادہ سے زیادہ پندرہ دن ہیں۔

ثم الزائد الخ پھر وہ خون جو تین دن سے کم اور دس دن سے زیادہ آئے وہ استحاضہ کا ہوگا کیونکہ شریعت نے مدت حیض کی مقدار کو تصریح کے ساتھ اور متعین کرکے بتادیا ہے لہذا اس کے خلاف کہنا منع ہوگا، اس طرح جو خون اس سے کم یا زیادہ ہوگا وہ حیض کا نہ ہوگا بلکہ استحاضہ کا ہوگا، واضح ہو کہ خون کی کمی اور زیادتی کو جاننے کے لئے عورت کو ساعات اور اوقات سے حساب کرنا ہوگا مثلاً خون کی ابتداء کے وقت آفتاب کا نصف دائرہ نکل آیا تھا اور چوتھے دن اس وقت خون بند ہوا جب کہ اس کا نصف حصہ نہیں نکلا تھا ابھی نکل ہی رہا ہے، ایسی صورت میں چونکہ اس کے پورے تین دن نہیں ہوئے لہذا اسے حیض نہیں مانا جائے گا اس بناء پر اسے وضو کرکے قضاء کرنی ہوں گی لیکن اگر آفتاب کا پورا دائرہ نکل آیا تھا تو وہ حیض شمار ہوگا اس بناء پر اسے غسل کرنا ہوگا مگر نمازوں کی قضاء ضروری نہ ہوگی۔

اور اگر کسی عورت کو پانچ دنوں کو عادت تھی اور اس نے آفتاب کی آدھی ٹکیہ نکلتے وقت خون کی ابتداء دیکھی وہ خون پانچ دنوں سے زیادہ آتا رہا یہاں تک کہ گیارہویں دن آفتاف کی پوری ٹکیہ نکل آنے پر اس نے اپنا خون بند پایا، اس طرح مجموعۃً اسکا خون دس دنوں سے زیادہ پایا گیا اب وہ ان دنوں میں سے اپنی ماہواری عادت میں سے پانچ دنوں کو حیض مان کر بقیہ پانچ دنوں کی نمازیں قضاء کریگی، اور اگر آفتاب پورا نہیں نکلا تھا بلکہ نصف نکلتے ہی خون بند ہوگیا اور اس کے پورے دس ہی دن پر اس کا خون بند ہوگیا تو یہ پورے دس دن ہی اس کے حیض کے ہوں گے، یہ قول ابو اسحاق الحافظ کا ہے، حساب کا یہ طریقہ کم از کم حیض اور کم از کم طہر کے جاننے کے لئے ہوگا، اور بقیہ والا عادت میں اوقات کا اتنا حساب ضروری نہ ہوگا، اسی پر فتویٰ ہے، مع۔

حیض کے احکام جاننے کے سلسلہ میں وقت جاننے کے علاوہ اور بھی چند باتوں کا جننا ضروری ہے، مثلاً عمر کا خیال رکھنا کہ کم از کم نو برس سے ایاس تک کا ہونا، البدائع، نو برس کا قول محمد بن مقاتل رازیؒ کا ہے، اکثر مشائخ نے بھی اسی قول کو قبول کیا ہے، المحیط، ع، یہی مختار ہے، الفتح، لیکن ابو علی دقاقؒ کا قول ہے کہ بارہ برس ہونا جیسا کہ ہمارے علاقوں میں ہوا کرتا ہے، المحیط، اور ایاس یعنی عورت حیض سے مایوس ہوجانے کی عمر پچپن برس ہے، اور قول مختار ہے، الخلاصہ، اس کی مزید تحقیق اس فصل میں مستحاضہ کی بحث میں انشاء اللہ آئے گی، م۔

اسی طرح طہر کی کم از کم مدت پندرہ دن ہے کہ اس کے بعد خون آیا ہو، اسی طرح رحم (بچہ دانی) کا حمل سے خالی ہونا، السراج، اسی طرح حیض کا حکم اس وقت سے شروع ہوگا کہ خون فرج کے اندرونی حصہ سے نکل کر باہر کے حصہ کی طرف آگیا ہو، اگرچہ اس طرح ہو کہ خون سے بھرا ہوا کپڑا (کرسف) گر پڑے، پس جب تک کہ فرج کے اوپری حصہ اور خون کے درمیان کچھ بھی کرسف حائل ہوگا اس وقت تک حیض کا حکم نہ ہوگا، المحیط۔

اگر کسی پاک عورت نے شرم گاہ میں کرسف رکھا پھر کسی وقت اسے اٹھا کر دیکھا تو دیکھنے کے وقت سے اس کا حیض شمار ہوگا، اور اگر حائضہ نے کرسف رکھا اور بعد میں اسے کھول کر دیکھا تو اس پر خون کا اثر نہ تھا تو جس وقت اسے رکھا تھا اسی وقت سے اسے پاک سمجھا جائے گا، شرح الوقایہ۔

اگر کوئی عورت پاکی کی حالت میں سوئی مگر حائضہ اٹھی تو اٹھنے کے وقت سے اور اگر حائضہ سوئی اور پاکی کی حالت میں اٹھی تو احتیاطاً سونے کے وقت سے اسے پاک سمجھا جائے گا، الفیض، د، حیض کے خون میں اس کا بہنا شرط نہیں ہے، الخلاصہ۔

بقیہ شرائط میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اس خون کا رنگ ان چھ رنگوں میں سے کوئی ایک رنگ ہو جن میں سے چند کو مصنفؒ نے اس طرح ذکر فرمایا ہے وماتراہ المراۃ الخ اور عورت، نمبرا۔ سرخ، نمبر ۲۔ زرد اور نمبر ۳۔ گدلا رنگوں میں سے جو بھی دیکھے گی وہ حیض کا ہی خون ہوگا، اسی طرح، نمبر ۴۔ سیاہ، نمبر ۵۔ سبز اور، نمبر ۶۔ مٹیالا رنگ بھی حیض کا ہی رنگ ہے، النہایہ۔

ان میں سے سیاہ اور سرخ رنگ تو بالاتفاق حیض کا ہے، اسی طرح گہرا زرد بھی اصح قول میں حیض ہی کا ہے، اور ہلکا زرد اور مٹیالا بھی ہمارے نزدیک حیض ہے۔ الصدر، اگرچہ یہ رنگ کرسف اٹھاتے وقت اس پر نظر آیا ہو، لیکن کرسف پر رنگ کا اعتبار اس وقت ہوگا جب اس کے اٹھاتے وقت خون تازہ ہو، خشک نہ ہو چکا ہو، المحیط۔

اور اگر کرسف پر تری کی حالت میں رہتے وقت تک سپید معلوم ہوتا ہو لیکن خشک ہو جانے پر زرد رنگ ہو گیا ہو تو تری کے وقت کے رنگ کا اعتبار ہوگا اس کے بعد رنگ کے بدل جانے کا اعتبار نہ ہوگا، التجنیس، اس وقت اگر یہ کہا جائے کہ مصنفؒ نے سیاہ رنگ کو ذکر کیوں نہیں کیا، تو اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ اس کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے بلکہ نسائی وغیرہ میں تو اس کی تصریح موجود ہے، علاوہ ازیں سرخ رنگ ہی سوداء کی زیادتی کی وجہ سے سیاہی مائل ہو جاتا ہے، البتہ زرد رنگ میں چونکہ بعض فقہاء نے اختلاف کیا تھا اس لئے اس کی تصریح فرمادی ہے، اور بقیہ رنگ کو اس میں شامل کرنے کے لئے مصنفؒ نے اس طرح عام الفاظ میں کہدیا کہ عورت ایام حیض میں جونسا بھی رنگ دیکھے گی وہ حیض ہی کا سمجھا جائے گا، یہاں تک کہ وہ خالص سپیدی کو دیکھ لے، اس مسئلہ میں یہ کہا گیا ہے کہ وہ چپید ڈوری کے مشابہ ہوتی ہے،

وقال ابو یوسف: لا تکون الکدرۃ من الحیض الا بعد الدم، لانہ لو کان من الرحم لتاخر خروج الکدر عن الصافی، ولھما ماروی ان عائشہؓ جعلت ما سوی البیاض الخالص حیضاً وھذا لا یعرف الا سماعاً، وفم الرحم منکوس، فیخرج الکدر أولاً، کا لجرۃ اذا ثقب اسفلھا، واما الخضرۃ فالصحیح ان المراۃ اذا کانت من ذوات الأقراء، تکون حیضا، ویحمل علی فساد الغذاء، وان کانت کبیرۃ لاتری غیرالخضرۃ، تحمل علی فساد المنبت، فلا تکون حیضا

ترجمہ:۔ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ گدلا رنگ حیض میں سے نہ ہوگا مگر خون کے بعد، اس لئے کہ اگر یہ رحم سے نکل کر آیا تو صاف رنگ کے بعد ہی نکلتا، اور طرفین کی دلیل وہ روایت ہے جس میں کہا گیا ہے کہ حضرت عائشہؓ نے خالص سفید رنگ کے علاوہ تمام رنگوں کو حیض بتایا ہے اور یہ ان باتوں میں سے ایک ہے جو صرف اپنی عقل سے نہیں بتائی جاسکتی ہے یعنی یہ بات آنحضرت ﷺ سے سن کر ہی کہی گئی ہوگی، اور رحم کا منہ نیچے کی طرف اوندھا ہوتا ہے اس لئے اگر گدلا رنگ بھی اسی جگہ سے نکلتا تو سب سے پہلے گدلا رنگ ہی نکلتا، اس کے بعد صاف رنگ نکلتا، جیسا کہ اگر کسی گھڑے کے نچلے حصہ میں سوراخ کر دیا جائے، لیکن اگر سبز رنگ نکلے تو اس میں صحیح مذہب یہ ہے کہ اگر عورت حیض والی ہو تو اس کے لئے یہ رنگ بھی حیض ہی کا سمجھا جائے گا، اور اسے غذا کی بدہضمی پر محمول کیا جائے گا، اور اگر عورت بڑی عمر کی یعنی بوڑھی ہو چکی ہو کہ سوائے سبز رنگ کے دوسرا کوئی رنگ اسے نہ آتا ہو تو اس وقت یہ سمجھا جائے گا کہ اصل جگہ یعنی رحم میں خرابی آگئی ہے لہذا یہ حیض کا رنگ نہ ہوگا۔

توضیح: حیض کے خون کے رنگ کی تفصیل

وقال ابو یوسف: لا تکون الکدرۃ من الحیض الا بعد الدم...... الخ

امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے گدلا رنگ کو اس وقت حیض سمجھا جائے گا جب کہ اس سے پہلے خون نکل چکا ہو، ابن المنذرؒ نے بھی اس قول کو اختیار کیا ہے، اور ابو ثورؒ کا بھی یہی قول ہے، ع، کیونکہ اگر یہ مکدر رنگ بھی رحم سے ہی نکلتا تو صاف رنگ کے بعد یہ نکلتا، جس کا حاصل یہ ہوگا کہ اول ایام میں یہ رنگ حیض کا نہ ہوگا، لیکن اگر ماہواری کے آخری دنوں میں ہو تو اس وقت وہ

حیض کا ہوگا۔

ولهما ماروى ان عائشةؓ جعلت ما سوى البياض الخالص حيضا......الخ

اور طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ نے خالص سفید رنگ کے ماسوا تمام رنگوں کو حیض کا خون ہی بتایا ہے، چونکہ علقمہ بن ابی علقمہؒ نے اپنی والدہ سے روایت کی ہے کہ عورتیں تحقیق کے لئے اپنے کرسف کو کسی ڈبہ میں رکھ کر ام المومنین حضرت عائشہؓ کے پاس بھیجتیں اور ان سے پوچھتیں کہ کیا اس حالت میں مجھ پر نماز فرض ہوگئی اور مجھے نماز پڑھنی چاہئے؟ تو وہ فرماتیں کہ جلدی نہ کرو یہاں تک خالص سفید رنگ دیکھ لو تو گویا تم اس وقت پاک ہو جاؤ گی، یہ روایت عبد الرزاقؒ نے مسند یعنی سند کے ساتھ اور بخاریؒ نے تعلیقات یعنی بغیر سند کے بیان کی ہے، کرسف سے مراد وہ روئی یا کپڑا وغیرہ ہے جسے عورتیں اپنی شرم گاہ میں اس لئے رکھ دیتی ہیں تا کہ یہ دیکھیں کہ حیض کا کچھ اثر باقی رہا ہے یا نہیں۔ ایسے موقع پر مستحب یہ ہے کہ اس ٹکڑے پر مشک یا غالیہ وغیرہ قسم کی کوئی خوشبو لگا دی جائے تا کہ اس کی بدبو ختم ہو جائے اور باعث تکلیف نہ ہو۔

وهذا لا يعرف الا سماعا، وفم الرحم منكوس، فيخرج الكدر أولاً...... الخ

اور حضرت عائشہؓ جو یہ فرماتیں چونکہ عقلی چیز نہیں ہے اس لئے یہ ماننا پڑے گا کہ آپ نے آنحضرت ﷺ سے براہ راست سن کر ہی فیصلہ سنایا، اور عورتوں کو یہ بتادیا کہ جب تک سفید رنگ نہ دیکھ لیں اس وقت وہ نمازیں نہ پڑھیں اور دوسرے کام نہ کریں، ع فن اصول الفقہ میں یہ بات مسلم اور طے شدہ ہے کہ اگر کوئی صحابی ایسی کوئی بات کہدیں جو قیاسی اور عقلی نہ ہو تو ایسی صورت میں یہ یقین کر لینا ہوگا کہ انہوں نے وہ خبر رسول اللہ ﷺ سے ہی سن کر بیان کی ہے، اور وہ روایت مرفوع کے حکم میں ہوگی۔

وفم الرحم منكوس، فيخرج الكدر اولاً، كالجرة اذا ثقب اسفلها...... الخ

یعنی رحم کا منہ اوندھا ہے، اس عبارت سے امام ابو یوسفؒ کے اس استدلال کا جواب دینا مقصود ہے کہ اگر وہ گدلا رنگ رحم میں سے آتا تو اس سے پہلے خون آتا، جواب کی تفصیل یہ ہے کہ رحم کی مثال ایک گھڑے کی ہے اور رحم کا منہ چونکہ اوندھا ہوتا ہے اس لئے اس سے سب سے پہلے گدلا پانی ہی نکلے گا جس طرح گھڑے کی تہہ میں اگر سوراخ کر دیا جائے تو اس سے نکلنے والا سب سے پہلے گدلا پانی ہی نکلے گا، عنایہ۔

واما الخضرة فالصحيح ان المرأة اذا كانت من ذوات الأقراء، تكون حيضا......الخ

اور اگر سبز رنگ نکلا ہو تو ایسی صورت میں صحیح قول یہ ہے کہ اگر عورت ماہواری والی ہو یعنی عمر والی ہو کہ اسے ماہواری آسکے تو اس کا یہ رنگ بھی حیض سے ہی شمار ہوگا، اور یہ سمجھا جائے گا کہ اس کے معدہ کی خرابی کی وجہ سے اس رنگ کا خون آیا ہے۔

وان كانت كبيرة لاترى غير الخضرة، تحمل على فساد المنبت، فلا تكون حيضا...... الخ

اور اگر زیادہ عمر کی ہو چکی ہو اور وہ سوائے سبز رنگ کے اور کچھ نہ دیکھتی ہو تو اس وقت یہ ماننا ہوگا کہ اس کی اصل جگہ خراب ہوگئی ہے یعنی رحم بگڑ گیا ہے لہذا یہ حیض نہ ہوگا، اس جگہ شرح میں لفظ لاتری کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ کوئی رنگ ہی نہ دیکھتی ہو بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ حیض نہ دیکھتی ہو، جیسا کہ صدر شہید حسام الدین نے اسے بیان کر دیا ہے، مگر یہ کہ وہ خالص خون دیکھے، الفتح، واضح ہو کہ دو خون کے درمیان جو طہر متخلل ہوتا ہے وہ اگر پندرہ دنوں کا نہ ہو جب بھی مفتی بہ قول کے مطابق حیض تک ایام حیض میں شمار کیا جائیگا، اگرچہ آخر میں بھی طہر ہی ہو۔ اور اس مسئلہ کی تفصیل عنقریب آئیگی، م۔

اس کے بعد مصنف ہدایہؒ نے حیض کے احکام بیان کئے ہیں، اور نہایہ وغیرہ میں ہے کہ حیض کے بارہ احکام ہیں، ان میں

سے آٹھ تو حیض اور نفاس دونوں میں مشترک ہیں اور چار احکام صرف حیض کے ساتھ مخصوص ہیں، وہ آٹھ مشترک احکام یہ ہیں، نمبر ۱۔ نماز چھوڑنی ہوگی اور اس کی قضاء بھی نہ ہوگی، نمبر ۲۔ روزہ چھوڑنا ہوگا مگر اس کی قضاء کرنی ہوگی، نمبر ۳۔ حرام ہے مسجد میں جانا، نمبر ۴۔ خانہ کعبہ کا طواف کرنا، نمبر ۵۔ قرآن مجید پڑھنا، نمبر ۶۔ بغیر غلاف کے قرآن پاک چھونا، نمبر ۷۔ ایسی عورت سے جماع کرنا، نمبر ۸۔ اور جب پاک ہو جائے یعنی حیض و نفاس کا خون آنا بند ہو جائے تو عورت کو غسل کرنا فرض ہے۔

اور وہ چار احکام جو صرف حیض کے ساتھ مخصوص ہیں یہ ہیں، نمبر ۱۔ عدت کے احکام کا اعتبار حیض سے ہی کیا جاتا ہے، نمبر ۲۔ استبراء یعنی غیر کے نطفہ سے رحم کا پاک ہونا اسی حیض سے معلوم کیا جاتا ہے۔ نمبر ۳۔ اسی سے لڑکی کے بلوغ کا حکم ہوتا ہے، نمبر ۴۔ اسی سے طلاق بدعی اور سنی میں فرق کیا جاتا ہے، (بدعی اور سنی کی بحث انشاء اللہ کتاب الطلاق میں تفصیل سے بیان کی جائے گی)۔

ان میں سے پہلے سات احکام تو شیخینؒ کے نزدیک اس وقت جاری ہوتے ہیں جب کہ خون ظاہر ہو جائے یعنی پردۂ بکارت کی جگہ سے اوپر آگیا ہو، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک صرف خون محسوس ہونے سے ہی متعلق ہو جاتے ہیں، یعنی اگر کسی عورت نے فجر کے وقت اپنی شرم گاہ پر کرسف رکھا، ساتھ ہی روزہ کی نیت بھی کرلی، مگر غروب آفتاب سے کچھ پہلے اسے محسوس ہوا کہ اس کے رحم سے خون نیچے اتر آیا ہے لیکن آفتاب غروب ہو جانے کے بعد اس نے اس کرسف کو نکالا تو شیخینؒ کے نزدیک اس روزہ کی قضاء کرے گی، اور آٹھواں حکم حیض کے نصاب سے متعلق ہے مگر ابتداء سے اس کا حکم متعلق ہوتا ہے، اور بقیہ چاروں احکام حیض کے ختم ہونے سے متعلق ہیں، عنایہ، ع۔

والحيض يسقط عن الحائض الصلوٰة، ويحرم عليها الصوم، وتقضي الصوم، ولا تقضي الصلوات، لقول عائشةؓ: كانت احدانا على عهد رسول الله ﷺ اذا طهرت من حيضها تقضي الصيام ولا تقضي الصلوات، ولان في قضاء الصلوات حرجا لتضاعفها، ولا حرج في قضاء الصوم، ولا تدخل المسجد، وكذا الجنب، لقوله عليه السلام: فاني لا أحل المسجد لحائض ولا جنب

ترجمہ:- اور حیض حائضہ عورت سے نماز کو ساقط کر دیتا ہے، اور اس پر روزہ کو حرام کر دیتا ہے، اور وہ عورت اس روزہ کو تو قضاء کرے گی ان نمازوں کو قضاء نہیں کرے گی، حضرت عائشہؓ کے قول کی وجہ سے کہ ہماری عورتوں میں سے اگر کوئی عورت رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں اپنے حیض سے پاک ہوتی تو وہ روزوں کی قضاء کرتی تھی مگر نمازوں کی قضاء نہیں کرتی تھی، اور دوسری عقلی وجہ یہ بھی ہے کہ نمازوں کی قضاء کرنے سے کوئی خاص حرج لازم نہیں آتا ہے، اور یہی حکم جنبی کا بھی ہے رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ میں حائضہ اور جنبی کے لئے مسجد کو حلال نہیں کر سکتا ہوں

توضیح: حالت حیض کے احکام

والحيض يسقط عن الحائض الصلوٰة، ويحرم عليها الصوم، وتقضي الصوم..... الخ

حیض حائضہ سے نماز یہاں تک کہ سجدہ شکر کو بھی ختم کر دیتا ہے، د، یعنی اس پر نماز ادا کرنا واجب ہی نہیں ہوتا ہے، اب نہیں ہے کہ وقتی طور سے نماز معاف کی گئی ہو کہ بعد میں اس کی ادا کرنی پڑے، عام مشائخ کا یہی قول ہے۔

ويحرم عليها الصوم..... الخ اور اس پر روزہ کو حرام کر دیتا ہے، یعنی وقتی طور سے اس پر روزہ رکھنا حرام ہوتا ہے مگر بعد میں قضاء کرنی لازم ہوتی ہے۔ **وتقضي الصوم الخ** یعنی حائضہ روزہ کی قضاء کرے گی اگرچہ نفل ہو، لیکن فرض اور واجب نمازوں کی بھی قضاء نہیں کریگی اگر کبھی آخر وقت میں کسی عورت نے نماز شروع کی اور اسی دوران اسے حیض آگیا تو اس پر اس نماز کی قضاء لازم نہیں ہوگی، بخلاف نفل نماز کے، الخلاصہ، (بعد میں اس کی قضاء کرے گی) البحر، اور اس سے قبل یہ بتایا

جا چکا ہے کہ نفاس والی کا بھی یہی حکم ہے، مجتبی میں ہے کہ حیض سے پاک ہونے کے بعد فوراً ہی روزے کی قضاء لازم نہیں ہوتی ہے، بلکہ اکثر مشائخ کے نزدیک قول اصح یہ ہے کہ اطمینان کے ساتھ اس کی قضاء کر سکتی ہے اور گنہگار نہ ہوگی، مع، عورت خون دیکھتے ہی نماز چھوڑ دے، فقیہ ابو اللیثؒ نے کہا کہ ہم ایسے قول کو پسند کرتے ہیں، تاتارخانیہ، یہی قول صحیح ہے، التبیین، ایک نوجوان لڑکی نے جب ابتداء خون دیکھا ہو تو اکثر مشائخ بخاراؒ کے نزدیک وہ نماز و روزہ چھوڑ دے گی، اور امام اعظمؒ کا ایک قول یہ بھی ہے کہ جب تک متواتر تین دن نہ جائیں وہ نماز نہیں چھوڑے، مع۔

لقول عائشةؓ: كانت احدانا على عهد رسول الله ﷺ اذا طهرت من حيضها تقضى الصيام......الخ

اس دلیل کی وجہ سے کہ ام المومنین حضرت عائشہؓ نے فرمایا ہے کہ ہم میں سے یعنی امہات المومنین اور زوجات النبی ﷺ میں سے جب کوئی اپنے حیض سے پاک ہوتیں تو وہ روزہ قضاء کرتیں لیکن نمازیں قضاء نہیں کرتیں، یہ حدیث صحیح بخاری صحیح مسلم کے علاوہ بقیہ کتب صحاح ستہ میں بھی موجود ہے یہ تو دلیل نقلی تھی، اس کے علاوہ اس کی دلیل عقلی یہ ہے۔

ولان فى قضاء الصلوات...... الخ

یعنی اس لئے کہ نمازوں کی قضاء کا حکم کرنے میں بڑا حرج لازم آئے گا کیونکہ وہ بہت زیادہ جمع ہو جائے گی لیکن روزے کے قضاء کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، حاصل یہ ہے کہ فرض روزے تو صرف ماہ رمضان میں ایک ماہ کے ہوتے ہیں اس بناء پر اگر حائضہ رمضان میں پورے دس دن بھی روزے نہیں رکھے گی تو آئندہ گیارہ مہینوں میں حسب خواہش رکھ لینے سے ان کی ادائیگی ہو جائے گی، اس کے برخلاف نماز ہے کہ دس دنوں میں ناپاک رہنے کی وجہ سے یومیہ پانچ وقت کے حساب سے پچاس وقتوں کی نمازیں اس کے ذمہ باقی رہ جائیں گی، پھر پاک ہونے کے بعد حسب معمول پانچ وقت کی وقتیہ نمازیں اسے پڑھنی ہیں اب جب وہ بقیہ نمازوں کو ادا کرنا شروع کرے گی تو دوگنی تین گنی نمازیں روزانہ اسے ادا کرنی ہوں گی اور ان سے فارغ ہوتے ہی پھر اس کے حیض کے دن آجائیں گے اس طرح وہ ہمیشہ نمازوں کے ادائیگی کے لئے سخت پریشان رہے گی، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے ﴿ما جعل عليكم فى الدين من حرج﴾ کی آیت سے یہ اعلان کر دیا ہے کہ دین میں حرج پیدا کرنے والی کوئی بات نہیں ہے، اس قسم کی اور بھی آیتیں ہیں۔

ماحصل یہ ہوا کہ اگر روزے کی طرح نماز کی بھی قضاء لازم کر دی جاتی تو بڑا حرج لازم آتا حالانکہ شریعت سے حرج ختم کر دیا گیا ہے لہٰذا نمازوں کی قضاء لازم نہیں ہوتی، اس طرح یہ دلیل صرف عقلی نہیں ہے بلکہ یہ ایک قیاس شرعی ہے جو نص کے موافق ہے یہ سمجھ بڑے بڑے علماء کو ہی اللہ کی طرف سے حاصل ہوتی ہے، اور اب نص معلوم ہو جانے کے بعد کسی قیاس کی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے، اسی لئے بعض فقہاء نے اس کو دلیل عقلی کہہ دیا ہے، م، حائضہ کے لئے یہ بات مستحب ہے کہ وقت پر وضو کر کے اپنے گھر کی کسی پاک جگہ بیٹھ کر تسبیح و تہلیل میں مشغول رہا کرے تاکہ اس کی عادت چھوٹنے نہ پائے، الراجیہ، الفتح۔

ولا تدخل المسجد......الخ

، حائضہ مسجد میں داخل نہیں ہو سکتی ہے، مسجد کی چھت بھی مسجد کے حکم میں ہے، الجوہرہ، جنازہ کا مصلی اور عید گاہ کے بارے میں اصح قول یہ ہے کہ یہ مسجد کے زمرے میں نہیں ہیں، البحر، جس عورت کو بچہ ہوا ہو (زچہ) کا بھی یہی حکم ہے، وکذا الجنب، اور جنبی کا بھی یہی حکم ہے، وہ خواہ مرد ہو یا عورت سب برابر ہیں، اس طرح اس حکم میں مذکورہ تینوں برابر ہیں، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ استحاضہ والی عورت یا وہ شخص جسے برابر نکسیر جاری ہو وہ خواہ مرد ہو یا عورت یا وہ مرد یا عورت جسے پیشاب کے قطروں کے گرنے کی بیماری ہو یعنی فرض ادا کرنے کی مہلت نہ ملتی ہو اور فرض ادا کرتے کرتے مسجد کے ناپاک اور گندہ ہو جانے کا بھی خطرہ ہو تو ان کا حکم عنقریب آئیگا، م۔

لقوله عليه السلام: فاني لا أحل المسجد لحائض ولا جنب.....الخ
رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی بناء پر کہ میں مسجد کو نہ کسی حائض کے لئے اور نہ ہی جنبی کے لئے حلال رکھتا ہوں، یہ پوری حدیث ابوداؤدؒ نے ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ سے مروی ہے، اور اس کے آخر میں کہ **وجهوا هذه البيوت عن المسجد فاني لا احل المسجد لحائض ولا جنب** کہ ان گھروں کے دروازے مسجد کے رخ سے پھیر دو کیونکہ میں مسجد کو حائض یا جنبی کے واسطے حلال نہیں رکھتا ہوں، بخاری نے بھی اس روایت کو تاریخ کبیر میں ذکر کیا ہے، مولانا عبدالحقؒ صاحب نے احکام میں اس کو ضعیف بتلایا ہے، اور ابن القطان نے اس کا رد کیا ہے کہ بغیر وضاحت اسے ضعیف کہا ہے (یعنی اب کہنے کے لئے کوئی وجہ بھی بتانی چاہئے تھی)۔

لیکن میں نہیں کہتا ہوں کہ یہ صحت کے اعلی معیار پر ہے بلکہ میں کہتا ہوں کہ یہ حدیث حسن ہے، خطابیؒ نے اس روایت کے ایک راوی افلت کو مجہول کہا ہے مگر اس مجہول کہنے کو منذریؒ نے رد کیا ہے اس طرح پر کہ یہ افلت بن خلیفہ ہیں اور انکی کنیت ابو حسان ہے، ان سے سفیان ثوری اور عبدالواحد بن زیادؒ نے بھی روایت کی ہے، ابن القطانؒ نے کہا ہے کہ امام احمدؒ نے فرمایا ہے کہ افلت راوی میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتا ہوں، اور ابو حاتمؒ نے کہا ہے کہ وہ تو صاحب قدر و منزلت اور شیخ ہیں، مع، اور امام بخاریؒ نے فرمایا ہے کہ انہوں نے جرہ راوی سے سنا ہے، اور امام دار قطنیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ صالح شخص ہیں اور عجلیؒ نے فرمایا ہے کہ جرہ تابعی اور ثقہ ہے، الفتح۔

اس روایت کی تائید حضرت ام سلمہؓ کی اس روایت سے بھی ہوتی ہے جسے ابن ماجہ اور طبرانیؒ نے بیان کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بلند آواز سے فرمایا ہے کہ مسجد کسی جنبی اور حائضہ کے لئے حلال نہیں ہے، اور امام ترمذیؒ نے بھی حضرت ابو سعید خدریؓ سے روایت بیان کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ اے علی میرے اور تمہارے سوا کسی اور کے لئے یہ بات حلال نہیں ہے کہ اس مسجد سے جنابت کی حالت میں گذرے، اس کے بعد کہا ہے کہ یہ حدیث حسن غریب ہے، مع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس کا قصہ یہ ہے کہ بہت سے صحابہ کرامؓ کے گھروں کے دروازے مسجد کی طرف کھلتے تھے مگر آخر میں آنحضرت ﷺ نے ان سبھوں کو بند کروا کر ان سبھوں کا رخ دوسری طرف کر دیا تھا، جیسا کہ ابوداؤد کی اس حدیث میں ہے جو ابھی تفصیل کے ساتھ گذر چکی ہے، لیکن حضرت ابو بکرؓ کا دروازہ چھوڑ دیا جب کہ حدیث میں ہے **سدوا هذه الابواب الا باب ابي بكر** ، یعنی سوائے ابو بکر کے ان تمام دروازوں کو بند کر دو، یہ حدیث صحیح اور صحاح میں مروی ہے، اور دوسری حدیث میں ہے کہ حضرت علیؓ کے لئے خوخہ یعنی روشندان کھلا رہنے کا حکم دیا تھا جب کہ حضرت علیؓ نے رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر عذر پیش کیا تھا کہ میرے نکلنے کے لئے دوسرا کوئی راستہ نہیں ہے، چنانچہ ترمذی کی روایت اسی بنیاد پر ہے فاحفظہ، م۔

وهو باطلاقه حجة على الشافعيؒ في اباحة الدخول على وجه العبور والمرور، ولاتطوف بالبيت لان الطواف في المسجد

ترجمہ:- یہ فرمان رسول اللہ ﷺ اپنے مطلق ہونے کی بناء پر امام شافعیؒ کے اس قول کے خلاف حجت ہے کہ جنبی اور حائضہ کا مسجد سے اس طرح سے گذر جانا جائز ہے کہ اس میں ٹھہرنا اور رکنا نہ ہو، اسی طرح خانہ کعبہ کا طواف بھی نہ کرے، کیونکہ طواف مسجد حرام میں ہوتا ہے۔

توضیح:- احکام حیض

وهو باطلاقه حجة على الشافعيؒ في اباحة الدخول على وجه العبور والمرور...... الخ
وہ فرمان رسول اللہ ﷺ چونکہ بالکل مطلق ہے یعنی اس میں کسی قسم کی کوئی قید لگی ہوئی نہیں اس لئے امام شافعیؒ کے قول

کے خلاف حجت ہے کہ جنبی اور حائض کا مسجد سے صرف گذر جانا اس طرح سے کہ اس میں رکنے کی نوبت نہ ہو تو جائز ہے حالانکہ ہم احناف کے ہاں یہ بھی جائز نہیں ہے، اس موقع پر اگر کوئی یہ کہے کہ آیت پاک میں ہے ﴿ولاَ جُنُباً الاَّ عَابرِی سَبیلٍ حَتی تغتسلوا﴾ کہ نماز کے قریب بھی نہ ہو جب کی حالت میں مگر اس صورت میں کہ تم راہ سے گذر جانے والے ہو یہاں تک کہ تم غسل کرلو، (اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مسجد سے جنبی صرف گذر سکتا ہے، اس طرح امام شافعیؒ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے)، تو جواب یہ دیا جائے گا کہ آیت اس طرح ہے ﴿ولاَ تقرَبُوا الصلوه وَاَنتم سُکَارٰی حَتیٰ تَعلَمُوا ما تقولون ولاَ جُنباً الاَّ عَابری سَبیلٍ حَتی تغتسلوا﴾ الآیہ پ۵۔ ع ۴۔

اور یہ نماز سے متعلق مگر آپ تو اسے مسجد اور جائے نماز سے متعلق کردیتے ہیں جو صحیح نہیں ہے، کیونکہ اس جگہ عابری سبیل کے معنی مسافر کے ہیں اور یہ محاورہ مشہور ہے جیسا کہ رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان میں بھی ہے کُن في الدنیا کَانَكَ غَریب اَو کعابری سَبیل الحدیث، یعنی تم دنیا میں اس طرح رہو جس طرح کوئی اجنبی اور پردیسی ہے یا راہ چلتا مسافر ہے۔ ابو بکر الرازیؒ نے احکام القرآن میں کہا ہے کہ عابری سبیل سے مراد مسافر ہوتا ہے اور یہ حضرت علیؓ اور ابن عباسؓ سے مروی ہے اس طرح اس آیت کے معنی یہ ہوئے کہ تم نماز کے قریب بھی نہ جاؤ جنابت کی حالت میں مگر یہ کہ مسافر اور راہی ہو یعنی پانی نہ پاؤ تو ایسی مسافرت میں تیمم کر کے نماز پڑھ لیا کرو۔

اور زجاجؒ نے کہا کہ اس سے مراد ہے کہ راہ گیر مسافر ہو کیونکہ مسافر کو پانی نہیں ملتا ہے اس لئے تیمم کر کے نماز پڑھو، اس طرح یہ حکم مسافروں کے لئے مخصوص ہے، اور زمخشریؒ نے کہا ہے کہ لا تقربو الصلوۃ کے جملہ سے نماز ہی کے معنی مراد لینے ہوں گے اور اس سے مسجد مراد نہیں لی جاسکتی ہے اس دلیل سے کہ اسی میں دوسرا جملہ ہے حتی تعلموا ما تقولون کہ زبان سے اس وقت جو تم کہہ رہے ہو اسے سمجھنے لگو، کیونکہ اگر لفظ صلوۃ سے نماز مراد نہ لی جائے بلکہ مسجد مراد لی جائے تو اس طرح ایک لفظ سے معنی حقیقی اور مجازی دونوں کا جمع کرنا لازم آئے گا۔ واضح ہو کہ شافعیہ کے کتاب شرح الوجیز میں مذکور ہے کہ حائض کا مسجد سے نکلنے اور عبور کرنے کی دو صورتیں ہوتی ہیں اس طرح پر کہ نہ اس کو اس بات کا خوف ہو کہ خون کی زیادتی یا اچھی طرح کرسف یا کپڑا بندھے نہ ہونے کی وجہ سے مسجد ناپاک اور خون آلود ہو جائیگی تو اس کو مسجد سے گذرنا بالکل جائز نہیں ہے، یہی حکم عورت مستحاضہ اور اس شخص کا بھی ہے جسے پیشاب جاری رہنے کی بیماری ہو۔

۲۔ مسجد کے ناپاک یا خون آلود ہونے کا خوف نہ ہو تو اس صورت میں دو قول ہیں نمبر ا۔ اس صورت میں بھی جائز نہیں ہے کیونکہ حدیث مطلق ہے اور نمبر ۲۔ یہ ہے کہ جائز ہے اور یہی قول اصح ہے۔ مع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ حائضہ کا مسجد میں جانے سے منع ہونے کا حکم بہت سی احادیث سے ثابت ہے، چنانچہ ایک صحیح روایت میں ہے کہ ایک مرتبہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت عائشہ سے مسجد کی چٹائی مانگی تو آپ نے عرض کیا کہ میں حائضہ ہوں لانے سے معذور ہوں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ ہاتھ بڑھا کر لینے سے کیا حرج ہے ہاتھ میں تو گندگی اور ناپاکی نہیں لگی ہے، اب اگر مسجد سے گذرنا جائز ہوتا تو اس طرح سوال و جواب کی نوبت نہ آتی کیونکہ جواب تو یہی ہے کہ ہاتھ بڑھا کر باہر سے ہی لے لو، م۔

مبسوط میں ہے کہ اگر کسی مسافر کو غسل کی ضرورت ہو جائے اور پانی کہیں نہ ملتا ہو البتہ مسجد میں چشمہ جاری ہو جس سے غسل کیا جاسکتا ہو تو اسے چاہئے کہ مسجد میں جانے کے لئے تیمم کرلے کیونکہ جنابت اسے مسجد میں جانے سے مانع ہے، خواہ اس میں ٹھہرنے کا ارادہ ہو یا نہ ہو، نہایہ، صحیح بخاری میں حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ نماز جماعت قائم کی گئی اور صفیں برابر کی گئیں تو رسول اللہ ﷺ نماز کے لئے تشریف لائے، جب آپ مصلی پر کھڑے ہو گئے تو آپ کو یاد آیا کہ حالت جنابت سے ہوں اسی وقت آپ نے حاضرین سے فرمایا کہ اپنی جگہ پر رہو، پھر واپس جاکر غسل فرما کر دوبارہ ہماری طرف اس طرح

تشریف لے آئے کہ آپ کے سر مبارک سے پانی ٹپک رہا تھا اس وقت ہم لوگوں نے آپ کے ساتھ نماز پڑھی، ابن بطالؒ نے کہا کہ یہ حدیث ابو حنیفہؒ کے قول کے خلاف دلالت کرتی ہے، عینیؒ نے کہا کہ یہ حدیث مسجد سے باہر ہونے میں وارد ہوئی ہے، مسجد میں داخل ہونے سے متعلق نہیں ہے، اور بہت ممکن ہے کہ آپ تیمم کر کے باہر تشریف لائے، مع۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس سے پہلے حضرت علیؓ کی حدیث گذر چکی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت علیؓ اور خود اپنے لئے استثناء فرمادیا تھا، لہذا اس جگہ کوئی اعتراض نہیں کیا جا سکتا ہے، م، سعید بن منصور نے صحیح سندوں سے صحابہ آثار اور ان کے واقعات نقل کئے ہیں کہ صحابہ کرام وضو کر کے مسجد میں جنابت کی حالت میں بیٹھا کرتے تھے، عینیؒ نے کہا ہے کہ کہیں یہ منقول نہیں ہے کہ اس واقعہ کی خبر رسول اللہ ﷺ کو ہوئی اور آپ نے ان کو اجازت دی ہو۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ سب سے بہتر جواب یہ ہے کہ آثار صحابہ میں اس بات کا کوئی ذکر نہیں ہے کہ ایسی حالت میں ان کو نہانے کی قدرت ہونے کے باوجود بے غسل مسجد میں بیٹھا کرتے تھے، ورنہ صرف تیمم کر لینا ہی تو ان کے حق میں طہارت کے لئے کافی تھا اور اس زمانہ میں اصحاب صفہ بلکہ اکثر صحابہ کرام کے لئے پانی نایاب ہوتا تھا الحاصل ان مبہم اور مجمل احادیث سے استنباط کرنا اور انہیں حجت میں پیش کرنا درست نہیں ہے، م، جس کے بدن پر نجاست لگی ہوئی ہو وہ مسجد میں داخل نہ ہو، اسی طرح اگر مسجد میں خروج ریح کا احتمال ہو تو اسے ہوا نکالنے کے لئے خود مسجد سے باہر نکل جانا چاہئے، یہی قول اصح ہے۔

اور اگر مسجد میں رہتے ہوئے احتلام ہو جائے تو تیمم کر کے باہر نکلنا چاہئے، اگر مسجد سے نکلنے کی صورت میں کسی درندے وغیرہ کا خوف ہو تو وہیں رہنے کے لئے تیمم کرنا واجب ہے، ط۔

ولا تطوف بالبیت لان الطواف فی المسجد ......الخ

حیض کا تیسرا حکم یہ ہے کہ خانہ کعبہ کا طواف نہ کرے اگرچہ مسجد حرام سے باہر طواف کرنا ہو، کفایہ، اگرچہ طواف شروع کرتے وقت حیض نہ ہو، بلکہ مسجد میں داخل ہونے کے بعد لاحق ہوا ہو اور اگر اس نے طواف کر لیا تو گنہگار ہوگی، اور مجرمہ ہوگی لیکن اس کا احرام ختم ہو جائے گا، جیسے طواف زیارت اور اس پر بدنہ یعنی اونٹ لازم آئے گا، جیسے جنبی کے طواف سے لازم آتا ہے، الفتح۔ لان الطواف الخ اس لئے کہ طواف مسجد الحرام میں واقع ہوتا ہے، ف، اس جگہ اولی طریقہ یہ ہے کہ اس طرح بھی کہا جائے کہ اور اس وجہ سے بھی کہ طواف میں طہارت واجب ہے، یہاں تک کہ اگر وہاں مسجد نہ ہوتی تو بھی حائضہ پر اس کا طواف حرام ہوتا، الفتح

ولا یأتیها زوجها لقوله تعالی ﴿ولا تقربوهن حتی یطهرن﴾

ترجمہ:- اور اسکے پاس اس کا شوہر نہ آئے اس فرمان باری تعالےٰ کی طرف سے کہ حیض والی عورتوں سے قربت نہ کرو یہاں تک کہ وہ پاک ہو جائیں۔

توضیح:- احکام حیض

ولا یاتیها زوجها لقوله تعالی...... الخ

حیض کا چوتھا حکم یہ ہے کہ اس عورت کے پاس اس کا شوہر نہ آئے یعنی اس سے مجامعت نہ کرے لقولہ تعالی اس آیت پاک کی وجہ سے کہ ان عورتوں سے اسوقت ہرگز مجامعت نہ کرو یہاں تک کہ وہ پاک ہو جائیں، اس بناء پر اگر کسی نے حلال سمجھتے ہوئے اس وقت مجامعت کر لی تو وہ کافر ہو گیا، اسی قول پر اعتماد ہے، ت، الفتح، د ع، بہت سے فقہاء نے اس قول کو اختیار کیا ہے، یہی حکم اس شخص کا بھی ہے جو پائخانہ کے مقام میں وطی کو حلال سمجھتا ہو، المجتبی، مگر یہ قول بھی ہے کہ ان دونوں میں سے کسی میں بھی کفر کا حکم نہیں لگایا جائے گا، یہی قول صحیح ہے، خلاصہ، د۔

اور اگر حرام جاننے کے باوجود ایسی حرکتیں کیں تو کبیرہ گناہ کا مرتکب ہوا، اور اس پر توبہ واجب ہے، ف، یعنی توبہ واستغفار سے ہی ایسے گناہ کے معاف ہونے کی امید ہے، یہی قول تابعین کی ایک جماعت اور امام شافعیؒ کا قول جدید اور امام احمد سے بھی ایک روایت ہے، امام خطابیؒ نے لکھا ہے کہ اکثر علماء کا یہی قول ہے، ع، اور مستحب یہ ہوگا کہ ایک یا نصف دینار صدقہ کردیا جائے، محیط سرخسیؒ میں ایسا ہی مذکور ہے، اور زکوۃ کا جو مصرف ہے وہی اس کا مصرف ہے، ایک قول یہ ہے کہ اگر ابتدائے حیض کے زمانہ میں وطی کی ہو تو ایک درہم اور اگر آخری دنوں میں وطی کی ہو تو نصف دینار دینا ہوگا، ف، جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت بیان کی ہے کہ جو کوئی اپنی اہلیہ سے حالت حیض میں وطی کرے اسے چاہئے کہ ایک دینار یا نصف دینار صدقہ کردے، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ اس کی روایت کی ہے، اور حاکم اور ابن قطانؒ نے اس روایت کی تصحیح کی ہے اور احمدؒ نے عبدالحمید کے حوالہ سے اس کو حسن کہا ہے، جیسا کہ ابوداؤد نے اس کی روایت کی ہے، ایک دوسری روایت میں ہے کہ اگر خون سرخ ہو اور ابتدائے حیض کا زمانہ ہو تو ایک دینار اور اگر خون کا رنگ زرد ہو اور زمانہ حیض آخر ہو تو نصف دینار دینا ہوگا، بیہقی۔

ایک سوال اس جگہ یہ ہوتا ہے کہ یہ کفارہ دینا واجب ہے یا سنت یعنی اس کا کیا حکم ہے تو جواب یہ ہے کہ یہ حکم وجوب پر محمول نہیں ہے بلکہ استحباب پر ہے، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے کہ جو کوئی بغیر عذر جمعہ کی نماز چھوڑ دے تو اسے چاہئے کہ ایک دینار صدقہ کردے اور اگر دوسری بار پھر جمعہ نہ ملے تو نصف دینار دے، یہ حدیث ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ اور احمدؒ نے روایت کی ہے، استحباب کی دلیل یہ ہے کہ ایک ہی جنس کی تھوڑی اور زیادہ چیزوں میں اختیار نہیں دیا جاتا ہے، مع، مگر اس بات کا اس مسئلہ میں احتمال رہ جاتا ہے کہ شاید فرق ہونے کی وجہ یہ ہو کہ ایک دینار اس وقت دینا ہوگا جب کہ مالی استطاعت ہو ورنہ نصف دینار میں واجب ہوگا، م، ایک روایت میں یہ بھی آیا ہے کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے اس صورت میں صرف استغفار کا حکم دیا ہے، اور یہ کہ آئندہ ایسا نہ کرے، مع، مذکورہ صورت میں عورت پر بھی صدقہ لازم ہوگا یا نہیں؟ تو ظاہر مذہب یہ ہے کہ عورت پر صدقہ نہیں ہے جیسا کہ الضیاء میں ہے، د۔

یہ احکام تو اس وقت کے ہیں جب کہ عمداً حلال سمجھا ہو، لیکن اگر بھولے سے ایسا کیا ہو یا اسے حرام ہونے کی اطلاع نہ ہو یا عورت کا حائضہ ہونا معلوم نہ ہو، تو اس پر کچھ بھی لازم نہ ہوگا، مع، اگر عورت نے کہا کہ میں حائضہ ہوں لیکن شوہر نے کہا تو جھوٹی ہے اور یہ کہہ کر اس سے وطی کی تو یہ حرکت جان بوجھ کر اور عمداً ہوئی کیونکہ اس شخص کا اپنی اہلیہ کو جھوٹا کہنے سے وہ جھوٹی نہیں ہوئی، بلکہ اس کی خبر دینے کی بناء پر حرام ہونا ثابت ہو چکا، المحیط، ف۔

البتہ جماع کے ماسوا لذت کی دوسری باتیں مثلاً بوسہ لینا ہاتھ لگانا وغیرہ کا فائدہ اٹھانا جو وطی کے علاوہ ہو، وہ سب جائز ہیں بشرطیکہ ناف اور گھٹنے کے درمیان نہ ہو کہ مردوں کے لئے یہ حرام ہیں، یہ امام ابوحنیفہ، ابویوسف وامام شافعی اور امام مالکؒ سب کا مسلک ہے، اور یہی مراد اس حدیث کی بھی ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ ازار کے نیچے میں نفع حاصل نہ کرے، ف، لہذا یہ ممنوع ہے اگرچہ اس وقت شہوت بھی نہ ہو، امام بغویؒ نے کہا ہے کہ اکثر علماء کا یہی قول ہے، ع۔

لیکن امام محمد بن الحسنؒ کا مذہب یہ ہے کہ حرج کے ماسوا بدن کا کوئی حصہ بھی اس وقت مرد پر حرام نہیں ہوتا ہے اس حدیث کے پیش نظر جسے امام بخاریؒ کے ماسوا دوسری پوری جماعت محدثین نے روایت کی ہے کہ جب کوئی یہودیہ عورت حائضہ ہوتی تو نہ اس کے ساتھ لوگ کھاتے نہ ایک کمرہ میں اس کو ساتھ رکھتے تو صحابہ کرامؓ نے رسول اللہ سے اس بارے میں سوال کیا تو اللہ تعالے نے اس کا جواب نازل فرمایا ﴿وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْمَحِيْضِ﴾ الآیہ، پھر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ سوائے نکاح کے سارے کام کرو دوسری روایت میں ہے کہ سوائے جماع کے سارے کام کرو، یہ حدیث بھی بہت سے محدثین نے روایت کی ہے، اور لغت میں نکاح کے معنی جماع کے ہیں۔

اور شیخینؒ کی دلیل وہ حدیث ہے جو عبداللہ بن سعدؓ سے مروی ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا کہ جب حالت حیض میں ہو اس وقت وہ میرے لئے کس حد تک حلال ہے تو آپ نے فرمایا کہ ازار کے اوپر سے سب حلال ہے، ابوداؤدؒ نے اس کی روایت کر کے سکوت اختیار کیا ہے یعنی کسی کمزوری یا عیب کا اظہار نہیں فرمایا ہے لہٰذا یہ حدیث قابل حجت ہے، بعضوں نے اسے حسن بھی کہا ہے لیکن ابوزرعہ عراقی نے سنن ابوداؤد کی شرح میں تصریح کی ہے اس حدیث کو صحیح ہونا چاہئے یعنی رجال اسناد کے موافق صحیح ہونا چاہئے، اس سے یہ ثابت ہوا کہ یہ حدیث صحیح ہے اسی بناء پر یہ حدیث اس روایت کی معارض ہو جائے گی جو امام محمدؒ کی دلیل ہے جسے امام مسلمؒ نے روایت کیا ہے، ف۔

نیز شیخینؒ کی دوسری دلیل حضرت عائشہؓ کی یہ حدیث ہے کہ ہم میں سے جب کوئی حائضہ ہوتی اور حضرت ﷺ ان سے اپنا بدن ملانا چاہتے تو انہیں حکم دیتے کہ اپنا ازار مضبوطی سے باندھو اور اسی طرح باندھ لیتیں تو آپ ان سے اپنا بدن ملا لیتے، اس حدیث کی روایت بخاری اور مسلم دونوں نے کی ہے، اسی طرح ام المومنین حضرت میمونہؓ کی وہ حدیث بھی ہے جسے ان دونوں محدثین نے روایت کی ہے، مسلم میں روایت کردہ حدیث کی مراد یہ ہے بوسہ لینا چہرہ چھونا وغیرہ، مع، اور اگر معارضہ مان لیا جائے جب بھی ابوداؤد کی روایت کردہ حدیث ہے، کیونکہ اس حدیث سے ممانعت اور مسلم کی حدیث سے اباحت ثابت ہوتی ہے اس لئے احتیاط عمل کرتے ہوئے ایسے مقام پر ممانعت کو ترجیح دی جائے گی لیکن سروجیؒ نے امام محمدؒ کے قول کو ترجیح دی ہے اس طور پر کہ ہماری سے مطلب نکالا جاتا ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک جو منطوق ہے وہی مراد ہے، مگر یہ ترجیح کا بیان غلط ہے۔ ف۔

ابن الہمامؒ نے بھی اپنی حدیث کے منطوق ہونے کے بارے میں بہت زیادہ بحث کی ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ یہی چیز بہت زیادہ مفید ہے اور ازار کے اوپر سے نفع حاصل کرنا بھی اس کا منطوق ہے اور اس دعوی کی تائید اس طرح کی ہے کہ حضرت ام المومنین عائشہؓ اور حضرت میمونہؓ کی حدیث جو بخاری و مسلم میں مذکور ہیں وہ خود رسول اللہ ﷺ کا فعل اور بیان ہیں، مگر حق بات تو وہی ہے جو سروجیؒ نے بیان کی ہے کیونکہ امام محمدؒ کی حدیث منطوق ہے، واللہ اعلم بالصواب۔

اب یہ ایک بات رہ جاتی ہے کہ اس جگہ منطوق سے ترجیح کامل ہو گی یا نہیں، اس بحث میں طویل کلام کرنے کی ضرورت ہو گی، جس کا ماحصل یہ ہوتا ہے کہ شیخینؒ کے قول کو ہی ترجیح ہو گی، واللہ تعالیٰ اعلم، م، اور مرد کو اختیار ہے کہ وہ عورت کی ناف اور گھٹنوں کے درمیان کپڑے ڈال کر بدن کے باقی حصہ سے بوسہ لے کر، ساتھ لٹا کر جس طرح چاہئے لذت حاصل کرے۔

وليس للحائض والجنب والنفساء قراءة القرآن لقوله ﷺ: لا تقرأ الحائض والجنب شيئًا من القرآن، وهو حجة على مالك في الحائض، وهو باطلاقه يتناول مادون الآية، فيكون حجة على الطحاوي في اباحته

ترجمہ:- اور حیض آنے والی اور جنبی اور نفاس والی عورت کو تلاوت قرآن پاک کرنا جائز نہیں ہے رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ حائضہ اور جنبی قرآن کا کچھ حصہ بھی تلاوت نہ کریں، اور یہ روایت حائضہ کے بارے میں امام مالکؒ کے خلاف دلیل ہے، اور یہ حدیث اپنے مطلق ہونے کی وجہ سے امام طحاوی کے خلاف حجت ہے آیت سے کم حصہ کی تلاوت کو جائز کرنے میں۔

توضیح:- جنبی اور حائض کے احکام

وليس للحائض والجنب والنفساء قراءة القرآن......الخ

حائضہ عورت اور جنبی شخص خواہ وہ مرد ہو یا عورت اسی طرح اس عورت کو جیسے نفاس یعنی ولادت کے بعد کا خون آ رہا ہو قرآن مجید کا پڑھنا جائز نہیں ہے، وہ تلاوت خواہ پوری سورہ اور پوری آیت کی ہو یا آیت سے کم کی ہو حکم میں برابر ہے، امام

کرخیؒ سے یہی منقول ہے، اور اکثر کتابوں میں بھی یہی حکم مذکور ہے یہی قول اصح ہے، الجوہرہ، یہ حکم اس وقت ہے جب کہ پڑھتے وقت تلاوت کرنے کا ارادہ بھی ہو، کیونکہ اگر تعریف کے طور پر یا شکریہ میں یا کام کرنے کی ابتداء میں یا دعاء کی نیت سے ہو تو کوئی حرج نہیں ہے، الجوہرہ، یہی قول اصح ہے، اور غایۃ البیان میں کہا کہ یہی قول مختار ہے، ع، حائض وجنب کو دعائیں اذان کا جواب اور اس جیسی چیزیں جائز ہیں، السراجیہ، لیکن صاحب ھدایہؒ نے باب الاذان میں فرمایا ہے کہ اذکار و وظائف میں وضو کر لینا مستحب ہے، ف، اور ظاہر الروایت میں دعاء قنوت کی تلاوت بلا وضو مکروہ نہیں ہے، التبیین، اسی پر فتوی ہے، التجنیس والتطہیر یہ، دف۔

اور اگر جنبی شخص نے پڑھنے کی نیت سے منہ دھو ڈالا ہو جب بھی اس کے لئے قرآت حلال نہیں ہے، محیط السرخسی، اور یہی صحیح ہے، السراج، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے لَاتَقرَأ الحَائِضُ وَالجُنُبُ شیئاً مِنَ القُرآن، یعنی حائض اور جنبی قرآن میں سے کچھ بھی نہ پڑھیں، اس حدیث کو ترمذی اور ابن ماجہ نے روایت کیا ہے مگر یہ ضعیف ہے، لیکن سنن اربعہ میں حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو قرآن میں سے کوئی چیز مانع نہیں ہوتی تھی سوائے جنابت کے امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اہل حدیث اس حدیث کو تسلیم نہیں کرتے ہیں بیہقی نے کہا ہے کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس روایت کا مدار عبد اللہ بن سلمہ پر ہے اور بڑھاپے میں ان کی عقل کمزور ہو گئی تھی، شعبہؒ نے کہا ہے کہ یہ بڑھاپے کی روایت ہے، لیکن ان تمام اقوال میں تامل ہے کیونکہ ترمذیؒ نے اس کی روایت کرنے کے بعد کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے، اور ابن حبان اور حاکمؒ نے اس کی تصحیح کی ہے، اور بیہقی نے صحیح سند کے ساتھ حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے جنبی کے لئے قرآت کو مکروہ کہا ہے، ف، حضرت علیؓ نے مرفوعاً روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے وضو کر کے قرآن پاک کی تلاوت کی پھر فرمایا کہ یہ طریقہ اس شخص کے لئے ہے جو جنبی نہ ہو، کیونکہ جو جنبی ہے وہ قرآن نہ پڑھے نہ ایک آیت پڑھے، ابو یعلی الموصلیؒ نے اس کی روایت کی ہے۔

عینیؒ نے کہا ہے کہ اس روایت کے سب راوی ثقہ ہیں، اور یہ حدیث حضرت علیؓ پر موقوف مروی بھی ہے، جیسا کہ امام احمد اور طحاویؒ نے روایت کی ہے، دار قطنی کی روایت میں ہے کہ جب تک تم لوگ جنبی نہ ہو جاؤ اس وقت تک قرآن کی تلاوت کرتے رہو، اور اگر کوئی جنبی ہو جائے تو وہ تلاوت نہ کرے اور نہ ایک حرف پڑھے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اس سے متعلق بہت سے حدیثیں اور آثار موجود ہیں، جو تیسیر الوصول، عینی، فتح الباری وغیرہ میں ہیں جتنی بیان کر دی گئیں وہ بہت کافی ہیں اس موقع پر چونکہ امام مالکؒ نے اختلاف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ جنبی اور حائض کے درمیان تلاوت قرآن کے سلسلے میں فرق ہے اس طور پر کہ حائض بغیر غسل بھی تلاوت کر سکتی ہے، کیونکہ وہ معذور ہے مگر جنبی کے لئے غسل کر کے پاک ہو جانا آسان ہے لہذا وہ قبل غسل تلاوت نہیں کر سکتا ہے یہی قول سعید بن المسیب اور حماد بن ابی سلیمان سے بھی مروی ہے، یہ قول چونکہ نص کے خلاف ہے اس لئے مصنف ھدایہؒ نے اس کی تردید میں فرمایا ہے، **وھو حجة علی مالك فی الحائض** یعنی یہ حدیث حائض کے بارے میں امام مالکؒ کے خلاف ہمارے لئے حجت ہے، کیونکہ وہ حائض عورت کو معذور سمجھتے ہوئے اس کے لئے قرأت قرآن کو جائز فرماتے ہیں حالانکہ نص صریح کے خلاف ہے اس لئے عار االیضا کے بارے میں گمان ہے کہ غالباً کسی سند قوی سے روایت انہیں نہیں ملی ہو گی اس لئے فرق کر دیا ہے، واللہ اعلم۔

وھو باطلاقه یتناول مادون الآیة، فیکون حجة علی الطحاوی فی اباحته.....الخ

یعنی حدیث مذکور چونکہ مطلق ہے اس لئے حرمت تلاوت کا حکم ایک آیت سے کم کے لئے بھی قائم رہے گا اس وجہ سے امام طحاویؒ کے خلاف بھی یہی حدیث ہماری دلیل ہو جائے گی کہ وہ آیت سے کم کی تلاوت کو مباح سمجھتے ہیں، حدیث مذکور کی بعض روایتوں میں حرف واحد تک کی ممانعت کی تصریح ہے، لہذا مصنفؒ نے جو حدیث ذکر فرمائی ہے وہ اپنے مطلق ہونے کی

وجہ سے آیت سے کم کی تلاوت کو بھی مانع ہوگی، اور دار قطنی کی روایت میں بھی تصریح ہے کہ ایک حرف بھی نہ پڑھے، اسی بناء پر جوہرہ، نیرہ وغیرہ میں لکھا ہے کہ پوری آیت اور اس سے کم دونوں ممانعت کے حکم میں برابر ہیں کہ حائض، جنبی اور نفاس والی عورت سب کے لئے تلاوت قرآن حرام ہے لیکن خلاصہ میں لکھا ہے کہ ایسی چھوٹی آیت جو بول چال میں زبان پر جاری رہتی ہیں مثلاً ثم نظر اور جیسے ولم یولد کہ اس کا پڑھنا حرام نہیں ہے، اور آیت سے کم کا پڑھنا جیسے بسم اللہ اور الحمد اللہ کہ اگر اس سے تلاوت قرآن کی نیت ہو تو مکروہ ہوگا اور اگر اظہار شکر یہ نعمت یا باری تعالیٰ کی ثنا مقصود ہو تو مکروہ نہیں ہے، اور آیت کا ہجے کرنا اور دعائے قنوت پڑھنا مکروہ نہیں، یہاں تک خلاصہ کا قول ختم ہوا۔

اور دعاء قنوت کے مسئلہ میں یہی قول ظاہر المذہب اور اسی پر فتویٰ ہے، الفتح، یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ آیت سے کم کی تلاوت کا جائز ہونا طحاویؒ کا اصل قول نہیں ہے بلکہ قول مختار ہے اسی بناء پر نجم الدین زاہدیؒ نے ذکر کیا کہ ابن ساعہ سے ابو حنیفہؒ سے روایت کی ہے کہ آیت سے کم جائز ہے، اور یہ بھی بیان کیا ہے کہ اکثر مشائخ کا یہی قول ہے، الفتح، اور فقیہ ابو اللیثؒ نے عیون میں کہا ہے کہ آیت سے کم جائز ہے، اور غایۃ البیان میں کہا ہے کہ یہی قول مختار ہے، ع، اس کی وجہ یہ ہے کہ آیت سے کم پڑھنے میں پڑھنے والا قاری شمار نہیں کیا جاتا ہے، حالانکہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ پس جس طرح آیت سے کم پڑھنے میں اس فرمان مذکور کی تعمیل نہیں سمجھی گئی یہاں تک کہ اتنی قرأت سے نماز صحیح نہیں ہوتی اسی طرح اسے قاری قرآن بھی نہیں کہا جائے گا، لہٰذا جنبی اور حائض پر اتنا پڑھنا جو آیت سے کم ہو حرام بھی نہ ہوگا، اور مشائخ نے کہا ہے کہ اگر پڑھانے والی عورت حائضہ ہو تو اسے چاہئے کہ وہ ایک ایک کلمہ کر کے پڑھائے اس طرح سے ہر دو کلموں کے درمیان ٹھہر جائے، نیز اسے آیات کا ہجے کرنا بھی مکروہ نہ ہوگا، المحیط، اور طحاویؒ کے قول کے مطابق آدھی آدھی آیت کر کے پڑھائے، الفتح، حائض اور جنبی کو توریت انجیل اور زبور کی قرأت مکروہ نہیں، التبیین۔

بعضوں نے قید لگائی ہے کہ یہ کتابیں ایسی ہوں کہ ان میں تحریف نہیں ہوئی ہو، مگر یہ بات غلط ہے بلکہ صحیح بات یہ ہے کہ مطلقاً ان کی قرأت جنبی اور حائض کو ممنوع ہے اس وجہ سے وہ کلمات جن میں تحریف نہیں ہوئی ہے ان کی بھی قرأت تو زبان پر ہوگی اور وہ بھی جائز نہیں ہے یہی حال ان کے چھونے کے بارے میں بھی ہے، کہ چھونا جائز نہیں ہے، یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ ہمارے زمانے میں توریت، زبور اور انجیل سب مفقود اور نایاب ہیں، البتہ ان کے ترجمے مختلف زبانوں میں تحریف کے ساتھ ہیں، جن کے ترجموں کے چند نسخوں کے مقابلہ میں کئی لاکھ غلطیاں ظاہر ہوئیں، اگر وہ سب اصل ترجمے بھی ہوتے تو ان کے لئے بھی اس حرمت کا حکم نہ ہوتا جو اصل کا ہے یہ چیز صرف قرآن مجید اور اس کے ترجمے کے ساتھ خاص ہے، خلاصہ کلام یہ ہوا کہ محدث کو بغیر ہاتھ لگائے ہوئے صرف زبان پڑھنا جائز ہے اور جنبی اور حائض اور نفاس والی کو جائز نہیں ہے، اب آئندہ مصنفؒ قرآن پاک کے چھونے کے بارے میں حکم بیان فرمارہے ہیں۔

ولیس لهم مس المصحف الا بغلافه، ولا اخذ درهم فیه سورة من القرآن الا بصرته، وكذا المحدث لا یمس المصحف الا بغلافه لقوله علیه السلام لا یمس القرآن الا طاهر ثم الحدث والجنابة حلا الید فیستویان فی حكم المس والجنابة حلت الفم دون الحدث فیفترقان فی حكم القرآة وغلافه مایكون متجافیا عنه دون ما هو متصل به كالجلد المشرز هو الصحیح

ترجمہ:- اور ان لوگوں کو بغیر غلاف قرآن پاک کو ہاتھ لگانا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح ایسے درہم کو بھی ہاتھ میں لینا جائز نہیں ہے جس میں قرآن کی کوئی سورہ لکھی ہوئی ہو، ہاں تھیلی میں رکھ کر، اسی طرح محدث کو بھی بغیر غلاف کے چھونا جائز نہیں ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے کہ سوائے پاک آدمی کے کوئی بھی قرآن کو ہاتھ نہ لگائے، پھر جب کہ حدث اور جنابت دونوں میں ہاتھ میں حلول کر جاتے ہیں اس لئے چھونے کے حکم میں دونوں ہی برابر ہوئے لیکن منہ میں حلول کر جاتے ہیں اور

حدث منہ میں حلول نہیں کرتا ہے اس لئے یہ دونوں باتیں قرأۃ قرآن کے معاملہ میں مختلف ہو گئیں، اور اس جگہ غلاف سے وہ غلاف مراد ہے جو قرآن سے باسانی دور ہو سکتا ہو اور وہ غلاف مراد نہیں ہے جو اس سے ملا ہوا ہو جیسے جلد مشرز۔

توضیح:۔ جس درہم یا ورق میں آیت قرآنی لکھی ہو اس کا چھونا

ولیس لھم مس المصحف...... الخ

اور ان حائض، نفاس والی، جنبی اور بے وضو کو بھی قرآن پاک ہاتھ لگانا جائز نہیں ہے، اور اگر غیر عربی، فارسی وغیرہ میں لکھا ہو تو بھی امام اعظمؒ اور صحیح قول میں صاحبینؒ کے نزدیک بھی ہاتھ لگانا مکروہ تحریمی ہے، الخلاصہ۔ **الا بغلافہ** مگر غلاف کے ساتھ مکروہ نہیں ہے اس سے وہ غلاف مراد ہے جو اس کے ساتھ مستقل لگا ہوا نہ ہو بلکہ ایسا ہو کہ وہ باسانی جدا ہو جاتا ہو جیسا کہ جزدان ہوتا ہے، ولا اخذ درہم، اور ان لوگوں کو ایسے درہم، سکے (برتن وغیرہ) کا چھونا بھی جائز نہیں ہے جس میں کوئی سورہ یا آیت لکھی ہوئی ہو، ع، اسی طرح کسی ایسی تختی یا کاغذ کا اٹھانا، لادنا، جس میں کوئی آیت یا سورہ لکھی ہو ایسا کرنا مکروہ ہے، ت،د، لیکن جوہرہ نیرہ میں قید لگائی ہے کہ مکروہ اس وقت ہوگا جب کہ وہ پوری آیت ہو، مگر ہاں اگر درہم کسی تھیلی میں ہو تو اسے چھونا یا لادنا مکروہ نہیں ہے، لیکن لکھے ہوئے کاغذ یا تختی ہونے کی صورت میں ضروری ہے کہ وہ ایسی چیز کے اندر ہو جو اس سے علیحدہ ہو سکتی ہو، اس کے ساتھ لگی ہوئی یا چسپاں نہ ہو۔

وکذا المحدث لا یمس المصحف الا بغلافہ لقولہ علیہ السلام لا یمس القرآن الا طاہر...... الخ

اسی طرح بے وضوء شخص بھی قرآن پاک کو بغیر غلاف ہاتھ نہ لگائے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے **لایَمَسُّ القُرآنَ اِلا طَاھِرٌ** کہ بغیر طاہر یا پاک شخص کے دوسرا کوئی بھی قرآن پاک کو ہاتھ نہ لگائے یہ حدیث پانچ صحابہ کرام سے مروی ہے، ان میں سے ایک عمرو بن حزمؓ ہیں حسن سے نسائی نے اپنی سنن میں ابوداؤد نے اپنی مراسیل میں ابن حبانؒ حاکمؒ طبرانی، دار قطنی، بیہقی، امام احمد اور اسحٰق بن راہویہ نے مرفوع روایت کی ہے، ان کی اسناد صحیح اور بعض سندوں سے مرسل صحیح ہے، اسی طرح ان میں سے دوسری روایت حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے جسے طبرانی، دار قطنی اور بیہقی نے روایت کی ہے، ان میں سے تیسری روایت حکیم بن حزامؓ سے ہے، اور حاکم، طبرانی،د۔ دار قطنی نے روایت کی ہے کہ مجھے فرمایا کہ قرآن کو ہاتھ نہ لگاؤ مگر اس وقت جب کہ تم پاک ہو، حاکم نے اس بارے میں کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہے، ان میں سے چوتھی حدیث حضرت عثمان بن ابی العاصؓ سے ہے اور طبرانی نے اس کی روایت کی ہے۔

اس جگہ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ مصنفؒ نے اس آیت پاک ﴿وَاِنَّہٗ لَقُرآنٌ کَرِیمٌ فِی کِتَابٍ مَکنُونٍ لا یَمَسُّہٗ اِلا المُطَھَّرُونَ﴾ سے استدلال کیوں نہیں کیا حالانکہ یہ آیت پاک قرآن پاک کو کوئی ہاتھ نہ لگانے کے بیان میں ظاہر الدلالت ہے، تو یہ جواب دیا جائیگا کہ چونکہ بعض علماء نے اس کے لفظ مطہرون سے ملائکہ کرام براہ مراد لئے ہیں اسی احتمال کی بناء پر اس آیت سے استدلال نہیں کیا ہے۔

مگر میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ احتمال انتہائی کمزور ہے کیونکہ سارے فرشتے ہی مطہر ہیں اس لئے ان میں سے صرف چند کو مخصوص کر لینا خلاف اصل ہوگا، مع، بلکہ اس آیت کا مقصد یہ ہے کہ وہ حاملان قرآن جو وحی لانے والے ہیں وہ ظاہر باطن ہر اعتبار سے پاکیزہ ہیں اور وہ شیاطین وغیرہ جیسے نہیں ہے لہٰذا رسول اللہ ﷺ کی رسالت اور وحی سب برحق ہے نیز اس میں کسی قسم کا احتمال و شک نہیں ہے اسی بناء پر یہ بھی کہا گیا ہے کہ بغیر طہارت قرآن مجید کو ہاتھ لگانا حرام نہیں ہے بلکہ حرام عملی ہے اور یہی بات صحیح ہے، م، ثم الحدث الخ اب جب کہ حدث یعنی بے وضو ہونے کی کیفیت اور جنابت دونوں نے ہاتھ میں ناپاکی کا اثر کر لیا تو قرآن پاک کو ہاتھ لگانے کے حکم میں دونوں باتیں برابر ہو گئیں، اگرچہ حدث اور جنابت کی ناپاکی میں کمی اور زیادتی

ہوا کرتی ہے مگر ہاتھ دھونے میں دونوں یکساں واجب ہیں۔

والجنابة حلت اليد فيستويان في حكم المس.....الخ

ان دونوں میں ایک فرق یہ ہے کہ جنابت کی ناپاکی منہ میں اثر کرتی ہے مگر حدث صرف ظاہر کے اندر اپنا کرتی ہے اس لئے قرآن مجید کے پڑھنے میں دونوں صورتوں کے حکم میں اس طرح فرق ہو گیا کہ محدث کو ہاتھ لگائے بغیر زبانی تلاوت کرنی جائز ہے کیونکہ وضوء کرتے وقت منہ کے اندر دھونا فرض نہیں ہے، اس سے معلوم ہوا کہ حدث نے اندر کے حصہ میں اثر نہیں کیا ہے مگر جنبی کو ایسی زبانی تلاوت سے بھی منع کر دیا گیا ہے کیونکہ غسل جنابت میں کلی کرنا بھی فرض ہے، اس سے معلوم ہوا کہ جنابت نے منہ کے اندر بھی اثر کیا ہے، اور یہی حال حیض اور نفاس والیوں کا بھی ہے، م، اصح یہ ہے کہ چھونا مکروہ ہے، ھ۔

مصنفؒ کے کلام سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ جنبی حائض اور زچہ کو قرآن مجید پر نظر ڈالنا جائز ہے، الجوہرہ، کیونکہ اس کی ممانعت کی کوئی دلیل نہیں ہے اور جنابت یا حیض آنکھ کے اندر اثر نہیں ڈالتی ہے، فتح القدیر میں اس مسئلہ کی تصریح کر دی ہے، م، قرآن کریم کے کنارے، حاشیہ، درمیانی خالی جگہوں کو جہاں پر کتابت نہیں ہے ان سب کو چھونا صحیح قول کے مطابق ممنوع ہے، التبیین۔

وغلافه مايكون متجافيا عنه دون ما وهو متصل به كالجلد المشرز هو الصحيح.....الخ

جس غلاف کے ساتھ قرآن کریم کو چھونا جائز ہے اس سے وہ غلاف مراد ہے جو کتاب سے جدا اور علیحدہ ہو اور وہ غلاف مراد نہیں جو جلد کے طور پر اس پر لگا ہوا ہو، جلد مشرز، شیرازہ بندھی ہوئی اور مصحف مشرزہ وہ مصحف جس کے اجزاء ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہوں اور کنارہ بھی ملے ہوئے ہوں، اگر کنارے اس کے ملے ہوئے نہ ہوں تو مشرش دونوں تین نقطوں کے ساتھ شین ہے، خلاصہ یہ ہوا کہ جلد کی طرح مستقل اس کا حصہ بناء ہوا نہ ہو بلکہ اس پر علیحدہ سے غلاف ہو، یہی قول صحیح ہے، اور اسی پر فتوی ہے الجوہرہ۔

ويكره مسه بالكم هو الصحيح، لانه تابع له بخلاف كتب الشريعة لاهلها، حيث يرخص في مسها بالكم، لان فيه ضرورة، ولا بأس بدفع المصحف الى الصبيان، لان في المنع تضييع حفظ القرآن، وفي الامر بالتطهير حرجا بهم، وهذا هو الصحيح

ترجمہ:- اور مکروہ ہے اس قرآن مجید کو اپنی آستین سے چھونا، یہی قول صحیح ہے کیونکہ آستین اس کے تابع ہے، بخلاف شرعی کتابوں کے جو اپنے مستحق لوگوں کے پاس ہوں کہ ان لوگوں کو اس بات کی اجازت ہے کہ ان کتابوں کو اپنی آستینوں سے چھو سکتے ہیں کیونکہ اس کی ضرورت ہے اور بچوں کو قرآن پاک دینے میں کوئی حرج نہیں ہے اس لئے کہ ان کو کتاب ہاتھ میں نہ دینے سے حفظ قرآن کے ضائع ہونے کا اندیشہ رہتا ہے، نیز ان لوگوں کو پاک رکھنے کا حکم دینے میں ان کو تنگی میں ڈالنا لازم آتا ہے، یہی قول صحیح ہے۔

توضیح:- بغیر وضو کے لڑکوں کا قرآن پاک کو چھونا

ويكره مسه بالكم هو الصحيح، لانه تابع له...... الخ

اور آستین سے قرآن پاک کو چھونا مکروہ یعنی مکروہ تحریمی ہے، اسی لئے فتاوی میں کہا ہے کہ جائز ہی نہیں ہے، الفتح، هو الصحيح الخ مذکورہ قول ہی صحیح ہے کیونکہ آستین اس کے تابع ہے، یہی قول بہت محتاط ہے، اور جنبی، حائض، زچہ اور محدث کو یہ جائز نہیں ہے کہ قرآن پاک کو ایسے کپڑے سے ہاتھ لگائے کہ اسے وہ خود پہنے ہوئے ہے، التبیین، اور محیط میں ہے کہ عامہ مشائخ کا قول ہے کہ آستین سے چھونا مکروہ نہیں ہے، ع، تنویر میں بھی یہی قول پسندیدہ ہے، لیکن صحیح قول وہی ہے جو

مصنف ھدایہؒ نے ذکر کیا ہے، اور یہی قول قرآن مجید کے مطابق ہے۔

بخلاف کتب الشریعة لاهلها، حیث یرخص فی مسها بالکم، لان فیه ضرورة...... الخ

بخلاف ان شرعی کتابوں کے جو علماء طبقہ کے پاس ہوں کہ ان لوگوں کو ان کی آستینوں سے ان کتابوں کے ہاتھ لگانے کی اجازت ہے کیونکہ انہیں اس بات کی مجبوری اور ضرورت ہے، عامہ مشائخ کا یہی قول ہے، اور ذخیرہ میں ہے کہ بلا اختلاف ایسا کرنا جائز ہے اور یہ بھی لکھا ہے کہ بغیر کسی آڑ یا آستین کے ہاتھ سے فقہ، تفسیر اور حدیث کی کتابوں کا چھونا مکروہ ہے کیونکہ وہ تو قرآنی آیات سے خالی نہیں ہوتی ہیں، ع، اس علت کو بیان کرنے کا تو یہ مطلب اور نتیجہ نکلتا ہے کہ صرف، نحو، معانی اور بیان جیسے علوم کی کتابوں کا چھونا بھی ممنوع ہو کیونکہ یہ بھی آیات قرآنی سے خالی نہیں ہوتی ہیں، تف۔

اور ایسے رومال سے جو گردن میں لپٹا ہوا ہو اس کے ذریعہ سے قرآن پاک کو چھونا یا پکڑنا محدث یا جنبی کے لئے جائز ہے یا نہیں اس بارے میں ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے کہ مجھ سے یہ مسئلہ پوچھا گیا تھا تو میں نے جواب دیا تھا کہ مجھے اس خاص مسئلہ کا جواب معلوم نہیں ہے، ویسے بظاہر یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ اگر اس شخص نے آستین کے ایسے کونہ سے چھوا ہو تو اس کی حرکت سے حرکت کرتا ہو تو جائز نہیں ہونا چاہئے اگرچہ اس کی حرکت سے حرکت نہ کرتا ہو تو جائز ہونا چاہئے، الخ، مف۔

کافر کو قرآن پر ہاتھ لگانے سے منع کرنا چاہئے اگرچہ اس نے غسل کر لیا ہو، ایضاح، ع، جنبی اور حائض کو ایسی کتاب لکھنا مکروہ ہے جس میں کہیں کہیں قرآنی آیات ہوں اگر وہ انہیں پڑھتے بھی نہ ہوں، الذخیرہ، امام محمدؒ کے نزدیک محدث کو قرآن لکھنا مکروہ ہے، یہی قول مجاہد، شعبی اور ابن المبارک کا ہے۔ فقیہ ابواللیثؒ نے بھی اسی قول کو قبول کیا ہے اور کہا ہے کہ اگرچہ اس وقت صفحہ کاغذ زمین پر ہو جب بھی مکروہ ہے۔ اس طرح اگرچہ آیت سے کم لکھا ہو۔ مشائخ بخارا نے اسی قول کو پسند کیا ہے جیسا کہ الذخیرہ میں ہے۔ اور تاج الشریعہؒ نے کہا ہے کہ اسی قول پر فتوی ہے۔ مگر ابو یوسفؒ سے ایک قول منقول ہے کہ اگر کاغذ زمین پر رکھا ہوا ہو تو مکروہ نہیں ہے۔ محیط میں یہ ذکر کیا گیا ہے۔ ع۔ قدوریؒ نے بھی اسی قول کو ذکر کیا ہے۔ قیاس کے اعتبار سے بھی یہ مسئلہ زیادہ مناسب اور قیاس کے بہت قریب ہے کیونکہ جب کاغذ زمین وغیرہ پر ہو تو اس کے چھونے کی نوبت نہیں آتی ہے صرف قلم کی نوک سے اس کا تعلق رہتا ہے، جبکہ قلم ایک علیحدہ اور جدا چیز ہے، اس لئے اس وقت ایسا حکم ہو گا گویا اس نے علیحدہ کپڑے سے ہاتھ لگایا ہے، البتہ اگر واقعتاً ہاتھ لگ جائے تو یقیناً ممنوع ہو گا۔ الفتح۔

اور وہ چیز جس میں قرآن پاک کی آیتوں کے ماسوا کسی اور طرح کا ذکر اللہ ہو تو ہمارے مشائخ نے اس کو مطلق رکھا ہے۔ النہایہ، ھ۔ بعض فقہاء نے اذکار کو ہاتھ لگانے میں کوئی حرج نہیں مانا ہے، مگر عامہ مشائخ کے نزدیک اولی یہ ہے کہ بغیر حائل کے ہاتھ نہیں لگانا چاہئے۔ ع۔ مگر یہ روایت صحیح نہیں ہے، بلکہ قول اصح یہ ہے کہ مکروہ تحریمی ہے جیسا کہ الفتح کے حوالہ سے گذر چکا ہے۔ آیات قرآنی کا اور اللہ تعالیٰ کے ناموں کا درہم، دینار دوسرے سکوں اور محراب، در و دیوار، بستروں اور ان جیسی چیزوں پر لکھنا مکروہ ہے۔

پاخانوں، غسل خانوں اور حماموں میں قرآن پڑھنا مکروہ ہے۔ امام محمدؒ کے نزدیک حمام کے اندر پڑھنے میں کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ ان کے نزدیک مستعمل پانی پاک ہے۔ الفتح۔

مگر میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اگر حمام میں تلاوت قرآن کے جواز کی دلیل حمام کے پانی کا پاک ہونا تسلیم کر لیا جائے تو پھر مفتی بہ قول کے مطابق وہاں قرائت مکروہ نہیں ہونی چاہئے، اور اگر یہ کہا جائے کہ وہاں جنابت کی ناپاکی وغیرہ بھی دور کی جاتی ہے اور اس نجاست کی وجہ سے تلاوت مکروہ ہے تو اس میں اتفاق ہونا چاہئے۔ واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

اگر قرآن پاک یا حدیث وغیرہ سے لکھا ہوا تعویذ ایسے غلاف کے اندر ہو جو تعویذ سے علیحدہ ہو تو اس کو لے کر پاخانہ میں جانا مکروہ نہیں ہے، لیکن ایسے کاموں سے احتراز کرنا ہی افضل ہے۔ ف۔

ولا بأس بدفع المصحف الی الصبیان، لان فی المنع تضییع حفظ القرآن..... الخ
اور بچوں کو پڑھنے کے لئے قرآن پاک دینے میں کوئی حرج نہیں ہے، اگر چہ وہ بے وضو ہوں۔ السراج۔ کیونکہ ان کو قرآن پاک نہ دینے سے حفظ قرآن ہی میں دقت ہو گی بلکہ اس کا سلسلہ ہی ختم ہونے کا اندیشہ ہو گا۔ اگر بڑے حضرات اس خیال سے بچوں کو نہ دیں کہ یہ تو بچے اور غیر مکلف ہیں مگر ہم لوگوں کا فرض یہ ہونا چاہئے کہ جب تک وہ غسل نہ کرلیں انہیں نہیں دینا چاہئے، جیسے انہیں شراب پلانا، ریشمی کپڑے پہنانا یا سونے کے زیورات یا برتن استعمال کرنے کو نہیں دینا چاہئے کہ دینے والے ہی مجرم ٹھہرائے جاتے ہیں، یہانتک کہ بعض مشائخ نے اسی خیال کی وجہ سے منع کرنے کا حکم دیا ہے۔

وفی الامر با لتطهیر حرجا بهم، وهذا هو الصحیح..... الخ
اور بچوں کو ہر وقت پاک رہنے کا حکم دینے میں ان کے حق میں سخت تکلیف ہو گی، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل و کرم کی بناء پر ان کو مشقت میں ڈالنے سے نفی کا اظہار کر دیا ہے۔ لہٰذا ان کو ہر وقت باوضو رہنا لازم نہیں رہا۔ اور بالغ بھی گنہگار نہ ہو گا، کیونکہ قرآن کو طہارت کا ہر وقت حکم دینے سے آہستہ آہستہ لڑکے حفظ کرنا ہی چھوڑ دیں گے اور یہ بات تو نا قابل برداشت ہو گی۔، مگر ان کو شراب پلانا اور ریشمی کپڑے استعمال کرانا اور ایسے دوسرے کام چونکہ بغیر کسی خاص ضرورت کے ہیں لہٰذا وہ ممنوع ہی رہیں گے، یہی قول اصح ہے۔ اور بچوں کے بارے میں یہی قول صحیح ہے۔ اس بحث سے یہ فائدہ بھی حاصل ہوا کہ بچوں کا وضو صحیح ہوتا ہے، یہی قول اصح ہے۔ اس بناء پر ان کے والدین کو ان بچوں کے باوضو رہنے پر ثواب ملتا ہے، اب آئندہ حائضہ سے وطی کرنے کے احکام مصنفؒ ذکر کرتے ہیں۔

واذا انقطع دم الحیض لاقل من عشرة ایام، لم تحل وطیها حتی تغتسل، لان الدم یدر تارة وتنقطع اخری، فلا بد من الاغتسال لیترحج جانب الانقطاع، ولو لم تغتسل، ومضی علیها ادنی وقت الصلوة، بقدر ان تقدر علی الاغتسال والتحریمة، حل وطیها، لان الصلوة صارت دینا فی ذمتها، فطهرت حکما، ولو کان انقطع الدم دون عادتها فوق الثلاث، لم یقربها حتی تمضی عادتها وان اغتسلت، لان العود فی العادة غالب، فکان الاحتیاط فی الاجتناب

ترجمہ:- اور جب حائضہ کا خون آنا دس دنوں سے کم میں بند ہو جائے تو اس سے وطی کرنا حلال نہ ہو گا یہاں تک کہ وہ غسل کرلے، کیونکہ خون تو کبھی جاری ہوتا ہے اور کبھی رک جایا کرتا ہے اس لئے اس کے لئے غسل کرنا ضروری ہو گا تا کہ بند ہو جانے کا پہلو غالب آجائے (اور بند ہو جانا یقینی ہو جائے) اور اگر اس نے غسل تو نہیں کیا مگر وقتیہ نماز کا اتنا وقت گذر گیا کہ اس میں وہ غسل کرے کم از کم نماز کا تحریمہ بھی باندھ سکتی ہو جب بھی اس سے وطی حلال ہو جائے گی کیونکہ اس کے ذمہ نماز فرض کے طور پر لازم ہو گئی لہٰذا وہ حکماً پاک مانی جائے گی اور اگر اس کی عادت سے کم مگر تین دنوں سے زیادہ پر اس کا خون بند ہوا ہو تو جب تک کہ عادت کے دن نہ گذر جائیں اگر چہ اس نے غسل بھی کر لیا ہو کیونکہ عادت کی مدت کے اندر دوبارہ خون آنے لگنا اکثر ہوتا ہے، اس طرح اس سے بچے رہنے میں ہی احتیاط عمل ہو گا۔

توضیح: کتنے دنوں پر خون بند ہونے سے وطی جائز ہو گی

واذا انقطع دم الحیض لاقل من عشرة ایام، لم تحل وطیها حتی تغتسل..... الخ
یعنی اگر حائضہ کا خون اس کی عادت سابقہ سے مطابق دس دنوں سے کم میں بند ہو گیا تو جب تک کہ اس کے بعد وہ غسل نہیں کرے گی اس وقت تک اس سے وطی جائز نہ ہو گی، کیونکہ خون کبھی جاری ہو جاتا ہے اور کبھی بند ہو جاتا ہے تو اس وقت دس دنوں سے کم پر بند ہو جانے کی صورت میں اس بات کا احتمال باقی رہ جاتا ہے کہ دوبارہ خون آنے لگے۔

فلا بد من الاغتسال...... الخ

اس لئے اسے غسل کر لینا ضروری ہوا تاکہ یہ بات یقینی طور پر معلوم ہو جائے کہ اب مزید خون نہیں آئے گا، اور جانب انقطاع کو ترجیح ہو جائے گی، اور وہ انقطاع مکمل ہے لہٰذا وہ پاک ہو چکی ہے اس وقت اس سے وطی جائز ہو جائے گی اور اگر غسل نہ کر سکے تو غسل کے قائم مقام دوسری علامت پائی جائے یعنی۔ **ولو لم تغتسل الخ** اگر عورت نے غسل نہیں کیا اور اس پر نماز کا تھوڑا سا وقت گذر گیا، یعنی نماز کا وہ آخری وقت جس کے بعد وقت نہیں رہتا ہے۔

بقدر ان تقدر علی الا غتسال...... الخ

یعنی اتنا وقت کہ عورت اس میں غسل کر کے تحریمہ باندھ سکتی تھی تو اس سے وطی حلال ہو جائے گی کیونکہ غسل کرنے کا وقت بھی اسی وقت میں سے شمار ہوتا ہے اور بعضوں نے کہا ہے ضرورت کے مطابق کپڑا پہننا کا وقت بھی اس میں شمار ہوگا، اور صرف نماز میں سے اتنا سا وقت پایا جانا کافی ہے کہ اس میں تکبیر تحریمہ باندھی جا سکے، اگرچہ اس کے بعد نماز کا کوئی کام ادا نہ کیا جا سکے تو اتنا وقت گذر جانے سے بھی اس سے وطی حلال ہو جائے گی کیونکہ اس وقت کو غسل حکمی مانا جائے گا۔

لان الصلوۃ صارت دینا فی ذمتها، فطهرت حكما...... الخ

کیونکہ اس کے ذمہ نماز باقی ہو گئی ہے لہٰذا وہ حکماً پاک ہو گئی ہے اس وجہ سے کہ کسی کے ذمہ میں نماز اس وقت مانی جاتی ہے جب کہ وہ پاک ہو اس لئے وطی کے معاملہ میں وہ پاک ہو گئی ہے اور در میں ہے کہ اگر کوئی عورت عید کی نماز کے وقت پاک ہوئی تو اس پر ظہر کا وقت گذر جانا ضروری ہے جیسا کہ السراج میں ہے، اور روزہ واجب ہونے کے لئے صرف مقدار تحریمہ باندھنے کے پاک ہونے کی شرط نہیں ہے یہی اصح قول ہے، مطلب یہ کہ پورے طور پر غسل کر لینے او کپڑے بدل لینے کی مقدار پاک ہونا ضروری ہے، اگر دس دنوں سے کم میں خون رکا ہو تو غسل وغیرہ کا وقت بھی حیض ہی میں شمار کیا جائے گا، اور کسی بھی صورت میں تکبیر تحریمہ کہنے کا وقت حیض میں سے شمار نہیں ہوتا ہے بلکہ حیض میں سے ہوتا ہے اور دس دنوں کے بعد خون بند ہونے کی صورت میں غسل کا وقت بھی طہارت سے شمار ہوتا ہے، اس بناء پر دس دن پورے ہو جانے کے بعد نماز قضاء واجب ہونے کے لئے صرف مقدار تحریمہ کا وقت ہونا ہی کافی ہوگا، اس کے علاوہ غسل کر لینے کی مہلت کا ہونا ضروری نہ ہوگا، تاکہ ایام حیض دس دن سے زیادہ نہ ہو جائیں۔

ولو كان انقطع الدم دون عادتها فوق الثلاث، لم يقربها حتى تمضى عادتها و ان اغتسلت...... الخ

اور اگر عادت کے خلاف کم دنوں میں ہی خون بند ہو گیا ہو مگر تین دنوں سے زیادہ ہو چکے ہوں تو عورت سے ہمبستری جائز نہ ہوگی جب تک کہ عادت کے مقررہ دن نہ گذر جائیں اگرچہ اس عرصہ میں عورت نے غسل بھی کر لیا ہو، پھر بعد مقررہ دن گذر جانے کے بعد بھی خون نہ آیا ہو تو اب اس کا حکم بھی پہلے مسئلہ جیسا ہو جائیگا۔ **لان العود الخ** کیونکہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ عادت کے دنوں میں خون اچانک بند ہو کر پھر شروع ہو جاتا ہے، اس لئے احتیاط اسی بات میں ہے کہ ایسے وقت میں ہمبستری سے انسان بچا رہے، اور ایسے موقع پر تو احتیاط واجب بھی ہوتی ہے جہاں کسی حرام کام میں پڑ جانے کا احتمال ہو۔

وان انقطع الدم لعشرة ايام، حل وطيها قبل الغسل، لان الحيض لا مزيد له على العشرة، الا انه لا يستحب قبل الاغتسال، للنهى فى القراءة بالتشديد الخ

ترجمہ:- اور اگر دس دن پورے ہو کر خون آنا بند ہو گیا ہو تو اس کے غسل کرنے سے پہلے ہی اس سے ہمبستری کرنا جائز ہوگا کیونکہ حیض کا خون اب دس دنوں سے زائد اور بھی آنے کا احتمال باقی نہ رہا، البتہ مستحب یہ ہوگا کہ غسل سے پہلے اس سے وطی نہ کی جائے اس آیت پاک کی وجہ سے جو تشدید کے ساتھ (یَطَّهَّرْنَ) پڑھی گئی۔

توضیح: - کتنے دنوں پر خون بند ہونے سے حائضہ سے وطی جائز ہو گی

وان انقطع الدم لعشرة ايام، حل وطيها قبل الغسل.....الخ

اور اگر دس دن پورے ہونے کے بعد خون رک گیا ہو تو اس کے غسل سے پہلے ہی اس سے وطی جائز ہو گی کیونکہ حیض کے دن مکمل ہو چکے ہیں اور اب کسی مزید ایک قطرہ کے آنے کا بھی احتمال باقی نہیں رہا کیونکہ زیادہ سے زیادہ دس ہی دن ہو سکتے ہیں اور وہ ہو چکے ہیں، البتہ اس کے غسل کر لینے سے پہلے اس سے وطی خلاف مستحب ہو گی۔ اس ممانعت کی وجہ سے جو آیت پاک ﴿فلا تقربوهن حتى يطهرن﴾ میں ہے کہ اس میں طا اور ہا دونوں کو تشدید پڑھی گئی ہے اس میں مبالغہ مقصود ہوتا ہے یعنی جب تک کہ وہ خوب پاک نہ ہو جائیں۔ ویسے دوسری قرائت میں بغیر تشدید کے یطھرن ہے یعنی وہ صرف پاک ہو جائیں، ادھر ظاہر ہے کہ دس دن گذر جانے سے وہ پاک ہو چکی ہیں، اس طرح دونوں قرائتوں میں عمل کے اعتبار سے موافقت ہو گئی کہ بغیر تشدید کی قراءت کے مطابقت صرف دس دن پورے ہو جانے سے ہمبستری ہو جائے گی اور دوسری تشدید کی قرائت کی وجہ سے دس دن پورے ہونے کے بعد مستحب طور پر غسل کر لینے سے پاک ہو جائے گی اور ہمبستری درست ہو گی۔ م۔

اگر کسی کی بیوی یہودیہ یا نصرانیہ ہو اور دس دنوں سے کم میں اس کا خون بند ہو گیا اور وقت اس قدر ہو کہ وہ صرف غسل کر سکے تو اس کے غسل کرنے سے قبل ہی اس سے ہمبستری جائز ہو گی، اور اگر اسے طلاق دی گئی ہو اور یہ تیسرا حیض ہو تو اس کا آخری دن کا خون بند ہوتے ہی اس سے رجعت کا اختیار شوہر کو نہ ہو گا، نیز عورت کو یہ اختیار ہو جائے گا کہ کسی اور سے شادی کرے، کیونکہ خون بند ہوتے ہی وہ حیض سے پاک ہو گئی ہے اور اس پر غسل کرنا واجب نہ ہو گا کیونکہ وہ احکام شرعیہ کے بجالانے کی مکلف نہیں ہے، لیکن اگر وہ اس وقت اسلام لے آئے تو جب تک وہ غسل نہ کر لے اس کے لئے تلاوت قرآن جائز نہ ہو گی، کیونکہ وہ ابھی تک جنبی کے حکم میں ہے۔

مذکورہ مسئلہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اگر کافرہ جنبی ہو اور وہ اسلام لے آئے تو اس پر غسل کرنا لازم ہو گا۔ مع۔ ابن الہمامؒ نے مذکورہ مسائل متن کی تشریح کرتے ہوئے لکھے ہیں، اور یہ کہ ان کا حاصل یہ ہے کہ حیض کا خون یا تو پورے دس ہونے کے بعد بند ہوا ہو گا یا اس سے کم پر پھر کم کی صورت میں یا تو اس کی اپنی پرانی عادت کے مطابق ہو گا یا اس کے خلاف، مگر تین دنوں سے زیادہ پر، ان میں سے پہلی صورت میں یعنی دن پورے ہوتے ہی ہمبستری جائز ہو جائے گی اگرچہ غسل تک انتظار کر لینا مستحب ہو گا۔

اور تیسری صورت یعنی جبکہ دس سے کم اور عادت سے بھی کم میں بند ہوا ہو تو جب تک اس کی عادت کے دن نہ گذر جائیں اس سے ہمبستری جائز نہ ہو گی اگرچہ اس عرصہ میں غسل بھی کر لیا ہو۔

اور دوسری صورت میں یعنی جب کہ دس سے کم مگر عادت کے مطابق خون بند ہوا ہو تو اس کے بعد غسل کر لینے یا نماز کا وقت گذر جانے یعنی نماز کا وقت اس طرح نکل جانے سے کہ اس پر نماز کی قضاء لازم آ گئی ہو تو وہ حلال ہو گی ورنہ نہیں۔

نفاس میں بھی یہی تفصیل ہے کہ اگر بچہ پیدا ہونے کے بعد خون آنے کے دن معلوم ہوں مگر کسی وقت اس سے کم دنوں میں خون بند ہو جائے تو جب تک کہ اس کی عادت کے دن نہیں گذر جاتے اس سے ہمبستری جائز نہ ہو گی، اور اگر عادت کے مطابق خون بند ہوا ہو تو جس میں وہ پاک ہوئی ہے اس وقت کے گذر جانے کے بعد وہ حلال ہو گی، اور اگر پورے چالیس دن گذرنے کے بعد خون بند ہوا ہو تو وہ مطلقاً حلال ہو گی، یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ادنیٰ وقت نماز سے وہ وقت مراد ہے جو خون بند ہونے کا آخری جزو ہو کہ اس جزو سے وقت نکل جانے تک اتنا وقت ہو کہ اس میں غسل کر کے تحریمہ کی نیت کر سکے، اور اس سے مراد یہ نہیں ہے کہ اگر وہ اول وقت میں پاک ہو تو اس سے اتنا وقت گذر جائے کہ اس میں غسل اور تحریمہ کرنا ممکن ہو کیونکہ اس

سے وہ شرعاً پاک نہ ہوگی، اس دلیل کی بناء پر کہ فقہاء نے اس کا سبب بیان کیا ہے کہ وہ نماز اس کے ذمہ بطور قرض کے ہو گئی ہو، اور یہ بات اسی وقت ممکن ہے کہ وہ وقت پورا نکل جائے، اس لئے کافی میں اس طرح کہا ہے کہ یا نماز اس کے ذمہ دین ہو جائے، اس طور پر کہ نماز ادنیٰ وقت جو غسل اور تحریمہ کو کافی تھا گذر جائے اس صورت سے کہ وہ آخر وقت میں خون آنے سے پاک ہو۔

تجنیس میں ہے کہ ایک عورت حالت سفر میں حیض سے پاک ہوئی، اور پانی نہ ہونے کی وجہ سے اس نے تیمم کر لیا اس کے بعد پانی بھی اسے مل گیا تو اس کے شوہر کو اس سے ہمبستری جائز ہو گی لیکن وہ قرآن پاک کی تلاوت نہیں کر سکی گی، الفتح، اور مجند ریؒ نے فرمایا ہے کہ یہی قول اصح ہے، السراج، کیونکہ اس عورت نے جب تیمم کر لیا تو وہ حیض سے پاک ہو گئی پھر جب اس نے پانی پالیا تو اب اس پر غسل واجب ہو گیا، اور وہ جنبی کے حکم میں ہو گئی۔ یہ قرآن کے حق میں ہے، الفتح، اور زاہدی نے نماز کے بارے میں لکھا ہے کہ جس عورت کو بالکل پہلی مرتبہ حیض آیا ہو اور دس دنوں سے کم میں خون بند ہو گیا ہو یا عادت والی تھی مگر اس کی عادت سے کم میں خون رک گیا ہو تو وہ آخر وقت تک غسل میں تاخیر کرے اس بات کا خیال رکھتے ہوئے کہ نماز کا مکروہ وقت نہ آ جائے۔ ھ۔ اور اگر تین دنوں سے کم میں خون بند ہو جائے تو نماز کے لئے آخر وقت تک انتظار کرے یہاں تک کہ جب نماز کے فوت ہو جانے کا اندیشہ ہونے لگے تو صرف وضو کر کے نماز پڑھ لے۔ الصدر۔ م۔

اور خلاصہ میں ہے کہ جب عورت کا خون اس کی پرانی عادت سے پہلے ہی بند ہو جائے خواہ حیض میں ہو یا نفاس میں تو جب نماز کے فوت ہونے کا خوف ہونے لگے تو غسل کر کے نماز پڑھ لے مگر احتیاطاً شوہر اس سے ہمبستری نہ کرے یہاں تک کہ عادت کے دن گذر جائیں لیکن ایسے دنوں میں وہ احتیاطاً روزہ رکھ لے، نیز اگر وہ مطلقہ رجعیہ ہو اور یہ تیسرا حیض کا زمانہ ہو تو احتیاطاً رجعت کا حق باطل سمجھا جائے گا اور احتیاطاً وہ دوسرے شوہر سے نکاح نہیں کرے گی، لیکن اگر اس نے اس وقت دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا، مگر دس دن پورے ہونے تک دوبارہ خون نظر نہیں آیا تو اس کا نکاح صحیح مانا جائے گا، لیکن اگر دس دن کے اندر ہی خون نظر آ گیا تو دوسرا نکاح فاسد ہو جائے گا، یہی حکم استبراء رحم میں بھی ہے کہ جس کی وجہ سے استبراء کرنے کی ضرورت پڑی ہے اسے چاہئے کہ ان دنوں ہمبستری سے احتیاط کرے۔ انتہی۔

اس سے قبل جو یہ قید لگائی گئی ہے کہ دس دنوں سے زیادہ وقت نہ گذرا ہو اس کا فائدہ یہ ہوگا کہ اگر دس دنوں سے زیادہ ہو جانے کے بعد دوبارہ خون آنا شروع ہو گیا ہو تو قول اصح کے مطابق یہ دوسرا نکاح فاسد نہ ہوگا، اسی طرح اگر پرانی عادت پوری ہو جانے کے بعد مگر دس دنوں کے اندر ہی خون آ گیا تو یہ سب خون بھی حیض ہی شمار کیا جائے گا لیکن اگر بارہویں یا گیارہویں دن خون آیا تو ۶ دنوں تک کا خون حیض میں شمار ہوگا اور باقی کو استحاضہ کہا جائے گا، اس لئے اس صورت میں عادت کے مطابق دن پورے ہونے سے پہلے نکاح ہونے کی وجہ سے نکاح فاسد ہوگا، کیونکہ بعد میں یہ بات معلوم ہو گئی کہ حیض کی مدت ختم ہونے سے پہلے ہی نکاح ثانی ہو گیا تھا، البتہ اس مسئلہ میں تردد رہ گیا ہے کہ خالص سفید رنگ آنے سے پہلے خون کا بند ہونا معتبر ہو گا یا نہیں، ف، اس سلسلہ میں مذہب حق یہ ہے کہ وہ رنگ خون کے بند ہونے کا موجب نہیں ہے بلکہ پاکی کی دلیل ہے اسی وجہ سے اگر دس دنوں سے زیادہ خون آ جائے پھر بھی خالص سفید رنگ نظر نہ آئے حیض کا زمانہ ختم ہو جائے، لیکن اگر دس دنوں کے اندر ہی خون دوبارہ آنے لگے تو سب کو حیض کہا جائے گا جبکہ دس دنوں سے زیادہ نہ ہو گیا ہو، اور اگر عادت سے پہلے خون رک گیا ہو تو عادت تک حیض ہوگا بشرطیکہ اس سے زیادہ نہ ہو گیا ہو، لیکن اگر عادت سے پہلے یا عادت تک خالص سپیدی نہ ہو تو اسے منقطع نہیں کہا جائے گا یہاں تک کہ دس دن گذر جائیں، م، پھر اگر عادت سے پہلے خون بند ہوا تو آخر وقت تک انتظار کرنا واجب ہوگا، اور اگر عادت کے دن پورے ہو جانے کے بعد خون بند ہوا تو بھی آخر وقت تک انتظار کرنا چاہئے مگر انتظار کرنا مستحب ہوگا، اس کا شوہر اس سے جماع کر سکتا ہے، دس دن پورے ہونے کا انتظار ضروری نہیں ہے، الفتح۔

ابو جعفر ہندوانی نے عادت سے کم پر بند ہو جانے کی صورت میں تاخیر کے واجب اور عادت پوری ہو جانے پر تاخیر کے مستحب ہونے کی تصریح کی ہے، ع، اور خلاصہ میں ہے کہ اگر کسی عورت نے پہلی مرتبہ خون دیکھا اور اس کا حیض مثلاً پانچ روز پر یا اس کا نفاس بیس روز پر ختم ہو گیا، اور اس نے غسل کیا تو بھی اس کے لئے سارے احکام کا خیال رکھنا ہوگا، الفتح، اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلی مرتبہ کے خون سے عادت کا حکم نہیں ہو سکتا ہے جب تک کہ کم از کم دو بار ایک طرح نہ ہو، لہٰذا پہلی مرتبہ کے معاملہ میں وہ عورت اس جیسی عورت کی طرح ہے جس کو اس کی عادت سے کم میں خون بند ہو گیا ہو، م، پھر جب خون دس دنوں سے کم میں بند ہو خواہ عادت کے مطابق ہو یا اس سے کم ہو دونوں صورتوں میں غسل کرنے کی مدت بھی حیض میں ہی شمار ہوگی، الفتح، اسی بناء پر اگر یہ آخری حیض عدت کا ہو اور شوہر نے اس کے غسل کرتے وقت اس سے رجعت کر لی تو اس کی رجعت صحیح ہونی چاہئے، م۔

بخلاف اس صورت کے جبکہ دس دن پورے ہو جانے کے بعد خون بند ہوا ہو اور ایسے وقت میں کہ صرف اس قدر وقت باقی رہ گیا ہو کہ وہ غسل کر کے تحریمہ باندھ لے تو اس پر اس نماز کی قضاء واجب ہوگی، الفتح، در مختار میں غسل کر لینے کے بعد کپڑے پہننے کے وقت کا بھی اعتبار کیا ہے، لیکن غسل کا وقت حیض کی مدت میں شمار ہوگا اس بناء پر اس میں رجعت صحیح ہونی چاہئے، اور کپڑے پہننے کا وقت صرف نماز کے معاملہ میں معتبر ہوگا، اس بناء پر کپڑے پہنتے وقت رجعت بالکل نہیں ہو سکتی ہے، نماز کے بارے میں مذکورہ حکم صرف در مختار میں مذکور ہے دوسری مشہور کتابوں میں نہیں ہے، اور تکبیر تحریمہ سے متعلق عینیؒ نے لکھا ہے کہ طرفین کے نزدیک صرف (اللہ) کہہ سکے، مگر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک پورا اللہ اکبر کہہ سکے، م، اور نوادر میں لکھا ہے کہ اگر پورے دس دن ہو جانے کے بعد پاک ہوئی ہو تو اس کے بعد غسل ممکن ہونے کا وقت شرط نہیں ہے بلکہ صرف اتنا وقت ہونا کافی ہے کہ تحریمہ باندھ سکے تو اس پر اس وقت کی نماز فرض کی قضاء کرنی واجب ہوگی، اور وہ اسے قضاء کر لے، الفتح، لیکن تحریمہ کا یہ وقت ایام میں داخل نہ ہوگا بلکہ اس وقت کے فرض کی قضاء واجب ہونے کے لئے شرط ہے، م، اس بات پر اجماع ہے کہ اگر عورت ایسے وقت میں پاک ہوئی ہو کہ تحریمہ بھی نہیں باندھ سکتی ہو تو اس پر اس نماز کی قضاء نہیں ہے، الفتح، اور جب تحریمہ باندھنے کی گنجائش ہے تو در مختار کے بیان کے مطابق کپڑے پہننے کا وقت بھی نماز فرض ہونے کے لئے شرط ہوگی، اگرچہ ایام خون میں اس کا حساب نہیں ہوتا ہے ورنہ خون کے دن دس سے زائد ہو جائیں گے، م۔

اگر کسی عورت کو نماز کے وقت کے اندر حیض کا خون آنا شروع ہوا تو اس وقت کی نماز اس کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گی اگرچہ یہ خون اس وقت شروع ہوا کہ اس نے فرض نماز پڑھنی شروع کر دی ہو لیکن اگر نفل نماز کے لئے تحریمہ صحیح کرنے کے بعد حیض آنا شروع ہوا ہو تو ہمارے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس تفصیل کی قضاء بعد میں کرنی واجب ہوگی، الفتح، یہ حکم پہلے گذر چکا ہے، م، اگر کوئی لڑکا احتلام کے ساتھ بالغ ہوا، مگر اس کی آنکھ نہیں کھلی یہاں تک فجر ہو گئی تو مذہب مختار کے مطابق اس پر عشاء کی نماز کی قضاء لازم ہوگی اگر اس نے سونے سے پہلے پڑھ لی ہو، مگر دوسرا قول یہ ہے اس عشاء کی نماز کی قضاء لازم نہ ہوگی پھر اگر وہ فجر سے پہلے یا فجر کے ساتھ ہی جاگا تو اس پر عشاء کی نماز لازم ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، الفتح۔

اس مسئلہ کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ بلوغ یا خواب سے پہلے جو اس نے فرض نماز پڑھی تھی وہ اس وقت تک اس پر فرض نہ تھی اب بعد احتلام اس پر وہ فرض ہوئی ہے اور فجر کے پہلے اب بھی اس کی ادائیگی کا وقت باقی ہے اس لئے قضاء لازم ہوگی۔ فافہم۔

والطهر اذا تخلل بين الدمين في مدة الحيض، فهو كالدم المتوالي، قالؒ هذه احدى الروايات عن ابي حنيفة، ووجهه ان استيعاب الدم مدة الحيض ليس بشرط بالاجماع، فيعتبر اوله وآخره كالنصاب في باب الزكوة، وعن ابي يوسفؒ وهو رواية عن ابي حنيفةؒ وقيل هو آخر اقواله ان الطهر اذا كان اقل من خمسة عشر يوما، لا يفصل، وهو كله كالدم المتوالي، لانه طهر فاسد، فيكون بمنزلة الدم

ترجمہ:- اور پاکی کا زمانہ جب حیض کے دنوں میں دو خون کے درمیان آجائے تو وہ بھی متواتر خون کے دنوں کے حکم میں ہوگا، صاحب ھدایہؒ نے فرمایا ہے کہ یہ روایت بھی امام ابو حنیفہؒ کی روایتوں میں سے ایک ہے اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ حیض کے دنوں میں خون کا ہر وقت جاری رہنا بالاتفاق شرط نہیں ہے، لہذا اس کا اول اور آخر ایسا ہوگا جیسا کہ زکوۃ کے مسئلہ میں نصاب ہوتا ہے، اور امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے جو ابو حنیفہؒ کا ہی ایک قول ہے بلکہ یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہی ان کا آخری قول ہے کہ جب پاکی پندرہ دنوں سے کم ہو تو وہ دو خون کے درمیان فاصل نہیں ہوتا ہے لہذا وہ پورا خون متوالی اور ایک ساتھ سمجھا جائے گا اس لئے کہ یہ طہر فاسد ہے، لہذا یہ طہر بھی خون کے حکم میں ہی ہوگا۔

توضیح: طہر متخلل وغیرہ

والطهر اذا تخلل بين الدمين في مدة الحيض، فهو كالدم المتوالي......الخ

اور مدت حیض میں دو خونوں کے درمیان جب کچھ دن یا کچھ وقت خون نہ آئے تو وہ مدت بھی پے در پے اور متواتر خون کے مانند ہوتا ہے، اس جگہ لفظ "طہر" سے مراد شرعی طہر مراد نہیں ہے یعنی متواتر پندرہ دن خون کا نہ آنا ہے، بلکہ اس سے مراد خون کا ظاہر نہ ہونا ہے، اس بناء پر جب حیض کی مدت یعنی دس دنوں کے اندر مثلاً چار یا پانچ دن شروع میں خون آیا اور دو دن بند رہا پھر دو تین دن خون آگیا تو خون نظر نہ آنے والے وقت کو طہر نہیں سمجھا جائے گا بلکہ اس وقت میں بھی حکماً خون آنا ہی تسلیم کیا جائے گا، کیونکہ حیض کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ خون متواتر ہی آتا رہے بلکہ اول اور آخر خون کا مدت میں آجانا ہی کافی سمجھا جائے گا، چونکہ متن کی کتابوں میں اس طرح مسئلہ ذکر کیا گیا ہے اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ تمام متن کی کتاب والوں نے اسی کو صحیح قرار دیا ہے اسی واسطے در مختار میں کہا ہے کہ اس کو یاد رکھنا چاہئے، مگر صاحب ھدایہؒ نے فرمایا **هذا احدى الروايات الخ** کہ اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ سے جو چند روایتیں منقول ہیں ان میں سے یہ قول بھی مروی ہے اس روایت کے ماسوا دوسری چار روایتیں امام صاحب سے اور بھی مروی ہیں، ع۔

ووجهه ان استيعاب الدم مدة الحيض ليس بشرط بالاجماع......الخ

اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ بالاتفاق حیض ہونے کے لئے اس کی پوری مدت میں بھرپور خون کا آتے رہنا کوئی شرط نہیں ہے بلکہ اس مدت کی ابتداء اور انتہا میں ہو جانا ہی کافی ہے، یہ روایت امام اعظم کی امام محمدؒ کے توسط سے منقول ہوئی ہے، اس روایت کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ حیض کی ابتداء یا انتہا ایسے وقت سے نہ ہو کہ اس وقت خون نہ آرہا ہو بخلاف آنے والی دوسری روایتوں کے چنانچہ مذکورہ روایت کے مطابق ایک عورت کو ابتداء حیض آیا اور ایک دن خون آکر بند ہو گیا اور آٹھ دنوں تک بند ہی رہا آخر میں پھر ایک دن آکر بند ہو گیا اس طرح یہ پورے دن حیض کے مانے جائیں گے، جیسا کہ المبسوط میں ہے اس طرح اس لڑکی کو بالغہ ہونے کا حکم دیا جائیگا، اور اگر کسی کو عادت ہو چکی ہو اور وہ اپنی عادت سے ایک دن پہلے خون دیکھے مگر اس کے بعد اسے نو دنوں تک خون بالکل نہ آئے آخر میں دسویں دن خون دیکھ لے تو اسے حیض بالکل نہیں کہا جائیگا، جیسا کہ المبسوط میں ہے، کیونکہ ایام حیض کے دس دنوں کے دونوں طرف خون نہیں پایا گیا، ابن المبارکؒ نے ابو حنیفہؒ سے روایت کی ہے کہ دس دنوں میں تین دن خون ہونا بھی معتبر ہے، امام زفر کا بھی یہی قول ہے، ف، متن میں جو قول گذرا ہے اس کی اصل وجہ گذر چکی ہے کہ حیض کے تمام دنوں میں خون کا متواتر آتے رہنا شرط نہیں ہے صرف اول اور آخر میں نظر آجانا کافی ہے۔

فيعتبر اوله وآخره كالنصاب في باب الزكوة......الخ

جیسے زکوۃ کے معاملہ میں نصاب کا حکم ہے چنانچہ مثلاً دو سو درہم پر زکوٰۃ لازم آنے کی صورت میں پورے سال بھر ہر وقت اتنا موجود رہنا ضروری نہیں ہے بلکہ ابتداء زکوۃ شروع ہونے کے وقت پائے جانے کے بعد درمیان میں خواہ جتنے دن بھی

کم ہو جائیں مگر سال کے اختتام پر اتنے ہو جانے سے ہی زکوۃ واجب ہو جائے گی، یہی بات حیض میں بھی ہے کہ پہلی مرتبہ خون دیکھنے سے حیض شروع ہو کر بند ہو جائے مگر آخری دنوں میں یا آخری وقت میں آجائے تو پورے عشرہ میں اسے حائضہ تصور کیا جائیگا۔

وعن ابی یوسفؒ وھو روایۃ عن ابی حنیفۃؒ ...... الخ

اور ابو یوسفؒ سے بھی ایک روایت ہے یہ بھی امام ابو حنیفہؒ کا ایک قول مروی ہے بلکہ یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ امام ابو حنیفہؒ کا آخری قول ہے کہ جب پندرہ دنوں سے کم طہر ہو یعنی خون نہ آئے تو اسے فاصل مانا نہیں جائے گا، اور پورے دنوں کو متواتر خون کے مانند کہا جائے گا، کیونکہ جب یہ پورے دن پاکی کے نہیں ہوئے تو خون کے یہی ایام مانے جائینگے اس قول کی بنیادی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ حیض کی ابتداء اور انتہاء طہر پر بھی جائز ہے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ طہر پندرہ دن سے کم ہو اور اس کے دونوں طرف خون ہو اس لئے مبتداء یعنی وہ لڑکی جسے ابھی پہلی مرتبہ خون آیا ہو اس نے ایک روز خون اور چودہ روز طہر کے دیکھے تو اس کے پہلے عشرہ کو جس میں ایک دن خون اور بقیہ نو دن طہر کے ہیں مجموعہ دس دن حیض کے مانے جائیں گے، اور اسے بالغہ کا حکم دیا جائے گا، اور اگر عورت معتادہ ہو یعنی کم از کم اسے دو بار ایک مقرر دن مثلاً دونوں مرتبے چھ چھ دن خون آچکا ہو اس کے بعد اس نے وقت مقرر سے پہلے ایک دن خون اور دس روز طہر پھر ایک روز خون دیکھا (جس کی صورت یہ ہوگی استحاضہ ۱۰ دن حیض۔ استحاضہ ۔۔ط ط ط ط ط ط ط ط ط ۔۔) تو اس میں عادت کے دس روز حیض کے مانے جائیں یعنی دونوں خونوں کے درمیان جو عشرہ ہے جس میں خون بالکل نہیں آیا ہے وہ حیض کا ہے اور عادات سے اول اور آخر دونوں دن جس میں خون آیا ہے دونوں استحاضہ کا ہے یہ مسئلہ اس وقت کا ہے جبکہ اس کی عادت دس روز کی ہو لیکن اگر اس کی عادت سات یا پانچ دنوں کی ہو تو صرف عادت سات یا پانچ دن حیض کے ہوں گے اور بقیہ دن استحاضہ کے ہوں گے۔

والا خذ بھذا القول ایسر، وتمامہ یعرف فی کتاب الحیض.

ترجمہ:- اس قول کو قبول کرنا بہت آسان ہے۔ اور اس کی پوری بحث اور تفصیل کتاب الحیض سے جانی جاسکتی ہے۔

توضیح: طہر متخلل وغیرہ

والا خذ بھذا القول ایسر...... الخ

طہر متخلل کے سلسلہ کی مذکورہ صورت کو قبول کرنا عمل کے لئے۔ عورتوں کی سمجھ میں آنے کے لئے اور فتوے دینے والے کے لئے بھی بہت آسان ہے اور اس کی پوری بحث امام محمدؒ کی کتاب کتاب الحیض میں مذکور ہے (جس کا جی چاہئے وہاں دیکھ لے) اسی قول پر بہت سے متاخرین نے فتوی دیا ہے۔ الصدر۔ التبیین، اور اس پر فتوی ہے، الفتح، اور اسی پر صدر شہید حسام الدین کی رائے قائم ہوئی ہے، اور اسی پر فتوی دیا جائے۔ المحیط، معلوم ہونا چاہئے کہ وہ طہر جو حیض کی بحث میں معتبر ہے اس سے مراد وہ طہر ہے جس میں کم از کم پورے پندرہ دنوں تک خون آنا بند ہو گیا ہو۔ کیونکہ اگر اس سے کم ہو تو اسے طہر ناقص کہا جاتا ہے جو حقیقت میں طہر نہیں ہوتا ہے، اس طرح جب دو خون کے درمیان ایسا طہر ناقص ہو تو وہ ایک دن سے چودہ دنوں تک کا ہو سکتا ہے۔ اگر تین دن سے کم ایک یا دو دن ہو تو بالاتفاق اسے طہر فاصل نہیں کہا جاتا ہے بلکہ وہ جاری رہنے والے خون کے حکم میں ہوتا ہے۔ اور اگر تین دنوں سے زائد ہو تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

میں مناسب سمجھتا ہوں یہاں اس بحث کا ترجمہ کر دوں تاکہ طہر متخلل کا مسئلہ خوب واضح ہو جائے اگرچہ یہ کام میرے التزام کے خلاف ہے کیونکہ فتوی تو اسی قول پر ہے جو پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔ اس مسئلہ میں فقہاء کے جتنے اقوال ہیں ان میں پہلا قول جو کہ امام ابو یوسفؒ نے امام اعظمؒ سے بیان کیا ہے یہ کہ اگر طہر ناقص کو آگے اور پیچھے دونوں طرف سے خون گھیرے ہوئے

ہو۔ خواہ ایک دن ہو یا زیادہ دس دنوں سے کم ہو یا اس سے بھی زیادہ ہو۔ اب اگر عورت مبتدیہ ہو یعنی پہلی مرتبہ خون آرہا ہو تو پہلے دن سے دسویں تک پورے دس دن حیض کے ہیں مثلاً پہلی تاریخ خون آیا اس کے بعد چودہ دن طہر ناقص رہا یعنی خون نہیں آیا پھر ۱۶/ سولہویں تاریخ خون آیا۔ تو اگر لڑکی کا یہ پہلا خون ہو یعنی وہ مبتدأہ ہو تو پہلی تاریخ سے دسویں تک دس روز تک حیض اور باقی استحاضہ ہے اور کچھ نہیں ہے۔ اس صورت میں اس حیض کا خاتمہ طہر پر ہوا۔ اور اگر عادت والی عورت ہو اس کی عادت پہلی تاریخ سے تھی تو اس کا حکم بھی یہی ہے کہ پہلی تاریخ سے اس کا حساب شروع ہوا پھر اگر عادت سات دن کی تھی تو سات ہی تک اس کا حیض ہوگا کیونکہ اس کا خون دس دن سے زیادہ ہو چکا ہے بخلاف اس صورت کے کہ اگر دسویں ہی تک خون آتا تو باوجود اس کے کہ اس کی عادت سات دنوں کی تھی اس وقت دسوں دن حیض کے ہوں گے اور یہ تنبیہ پہلے گذر چکی ہے اور اگر اس کی عادت دوسری تاریخ سے ہو تو پہلا دن استحاضہ ہے اس بناء پر اس دن کی نمازیں اگر نہیں پڑھی ہیں تو ان کی قضاء لازم آئے گی پھر دوسری تاریخ سے حیض کا حکم شروع ہوگا، اس صورت میں اسکی ابتداء طہر سے ہوگی، اب اگر اس کی عادت سات دنوں کی تھی تو آٹھویں تاریخ کو اور اگر دس دنوں کی عادت تھی تو گیارہویں کو حیض ختم ہوگا، اور یہ خاتمہ بھی طہر پر ہوا کیونکہ خون تو پندرھویں تک بند ہے اور بقیہ ایام جو نویں سے یا بارہویں سے ہیں استحاضہ کے ہوں گے، اگر ان دنوں ہر وقت تازہ وضو سے نمازیں پڑھی تھیں تو وہ ادا مانی جائیں گی اور اگر مذکورہ طریقہ سے نہیں پڑھی تھیں تو ان کی قضاء کرنی ہوگی، مذکورہ قول پر عمل کرنا تو ضرور آسان ہے مگر اس میں ایک یہ پریشانی بھی ہے کہ قول اصح کے مطابق خون دیکھتے ہی نماز چھوڑ دیا کرے اس صورت میں وہ کب تک چھوڑتی رہے گی جبکہ اس کا طہر پندرہویں تاریخ تک تھا، فلیفہم۔

اور اگر اس صورت میں اس عورت کی عادت ساتویں تاریخ سے ہو تو بغیر خون کے ہی اس کا حیض شروع ہوگا اور سولہویں تاریخ کو خون سے خاتمہ ہوگا، یہ روایت ابو یوسفؒ نے امام اعظمؒ سے نقل کی ہے اور خود بھی اسی کو قبول کیا ہے۔

الحاصل اس قول کے مطابق سولہ دنوں میں اول اور آخر ایک ایک دن خون ہے اور درمیان میں چودہ دن طہر ناقص ہے، اس بناء پر دس دن یا عادت کے مطابق دن حیض کے ہوں گے۔ اس صورت میں جبکہ پورے پندرہ دن طہر ہونے کے بعد یہ صورت ہوئی ہے، دوسرا قول وہ ہے جو امام محمدؒ نے امام اعظمؒ سے کیا ہے کہ یہ شرط ہے کہ حیض کے دس اور یا کم میں یہ صورت ہو کہ دونوں طرف خون ہو اس لئے اگر مہینہ کی پہلی تاریخ خون پھر دوسری سے نویں تک طہر پھر دسویں کو خون دیکھا ہو تو ایسی صورت میں وہ عورت مبتدیہ ہو یا عادت والی اس کے لئے یہ دسوں دن حیض میں شمار ہوں گے۔ اور اگر ساتویں تک طہر پھر آٹھویں خون دیکھا تو آٹھوں دن حیض کے مانے جائیں گے۔ لیکن اس شرط کے ساتھ کہ نویں تاریخ کو خالص سفید رنگ نظر آگیا ہو ورنہ دسویں تاریخ تک حیض کے دن ہوں گے خواہ وہ عورت مبتدیہ ہو یا معتادہ بشرطیکہ گیارہویں کو سپیدی نظر آئی ہو ورنہ مبتدیہ میں دسوں دن حیض کے ہو کر گیارہوں سے استحاضہ کا حکم ہوگا۔ اور معتادہ میں اس کی عادت کے پورے حیض کے مان کر اس کے بعد استحاضہ کا حکم ہوگا۔ اور اگر دسویں تاریخ تک طہر اور گیارہویں کو خون ہو تو حیض کا کوئی دن نہ ہوگا، یہی روایت متن ھدایہ اور متن کی دوسری کتابوں میں ذکر کی گئی ہے۔

حاصل کلام یہ ہوا کہ یہ قول پہلے قول کے مقابلہ میں خاص ہے یعنی دس دنوں میں دونوں طرف خون موجود ہو اگرچہ صرف ایک ہی دن خون نظر آیا ہو، تیسرا قول جو ابن المبارک کے توسط سے امام اعظم سے منقول ہے یہ ہے کہ دس دنوں میں اس کیفیت کے باوجود مزید ایک شرط یہ ہے کہ دونوں خون اقل مدت حیض کا نصاب یعنی تین دنوں سے کم نہ ہو، چنانچہ اگر صرف پہلی اور دسویں تاریخ کو خون آیا مگر بقیہ دنوں میں خون نہیں آیا تو حیض کا کوئی دن نہ ہوگا، اور اگر پہلی اور دوسری دو دن اور آخری ایک دن یا پہلی تاریخ ایک دن اور نویں دسویں دو دن مجموعہ تین دن ہو جائیں تو اس مجموعہ تین دن کا خون حیض کا ہوگا اور بقیہ سات دن طہر کے ہوں گے اور چوتھا قول جو امام محمدؒ کا مذہب ہے وہ یہ کہ تیسرے قول کی شرطوں کے علاوہ ایک شرط یہ

بھی ہے کہ خون کا مجموعہ جتنے دن ہوں اتنے ہی دن درمیان طہر کے ہوں یا اس سے کم ہو، اس بناء پر تیسرے قول میں جو مثال دی گئی ہے وہ اس قول کے مطلق حیض کی مثال نہ ہوگی کیونکہ اس میں خون تین دن اور طہر سات دن ہے البتہ اگر درمیان میں پانچ دن طہر ہو اور دونوں طرف خون کا مجموعہ پانچ دن ہو تو دونوں کا مجموعہ دسوں دن حیض کے ہوں گے ورنہ تین دن حیض اور باقی دن استحاضہ کے ہوں گے، بشرطیکہ پورے پندرہ دنوں کے بعد حیض آیا ہو۔

اور اگر دس دنوں میں اس صورت سے دو طہر جمع ہو جائیں کہ ایک کے دونوں طرف کا خون اس طہر کے برابر ہو مگر دوسرے میں برابر نہ ہو مثلاً پہلی اور دوسری تاریخوں کو خون آیا اور تیسری چوتھی یا پانچویں کو طہر رہا پھر چھٹی تاریخ کو خون آگیا اس کے بعد ساتویں آٹھویں اور نویں کو طہر رہا پھر دسویں کو خون آگیا جس کی مثال یہ ہوگی۔ ح ح ط ط ط ح ط ط ط ح۔ اس میں چھٹی تاریخ تک مجموعۃً تین دن خون اور تین دن طہر ہے لیکن چھٹی تاریخ سے دو دن خون اور تین دن طہر ہے، ان میں سے اگر پہلے چھ دنوں کو خون مان لیا جائے تو ساتویں آٹھویں اور نویں تین دنوں کا طہر خون کے مجموعہ ۶ دنوں سے بہت کم ہو جاتا ہے اس لئے ابوزیدؒ نے کہا ہے کہ سب کو خون مان کر پورے دس دنوں کو حیض مانا جائے گا۔ لیکن ابو سہیلؒ نے کہا ہے کہ صرف پہلے چھ روز حیض کے ہوں گے، محیط میں کہا ہے کہ یہی قول اصح ہے جیسا کہ الفتح اور العنی میں ہے۔

اور اگر پہلے دن خون اور دوسری تیسری چوتھی کو طہر پھر پانچویں کو خون پھر چھٹی ساتویں اور آٹھویں کو طہر دیکھا۔ اس کے بعد خون برابر جاری رہا یہاں تک کہ دس سے زیادہ ہو گیا اس طرح۔ خ ط ط ط خ ط ط ط خ خ خ خ۔ تو ابو سہیلؒ کے طریقہ پر پانچویں تاریخ کے خون سے حیض شمار کیا جائے تو متواتر آنے والے خون میں سے چھ دن حیض کے ہوئے لہٰذا پانچویں سے چودھویں تک پورے دس دن حیض کے ہوئے۔ پانچواں قول حسن بن زیادؒ نے کہا ہے کہ جو طہر تین دن یا زیادہ کا ہوگا اسے فاصل سمجھا جائیگا، اس کی روایت ابو حنیفہؒ سے بھی بتائی ہے، عینیؒ نے لکھا ہے کہ تاج الشریعہؒ نے اپنی کتاب شرح ھدایہ میں کہا ہے کہ اس کی ایک مثال ایسی دی جاسکتی ہے جو مذکورہ پانچوں اقوال کی جامع ہے، اس طرح پر کہ ایک عورت کے ساتھ اس طرح معاملہ پیش آیا کہ اس نے ایک دن خون دیکھا اور چودہ دن طہر، پھر ایک دن خون اور آٹھ دن طہر پھر ایک دن خون اور سات دن طہر پھر دو دن خون اور تین دن طہر پھر ایک دن خون اور تین دن طہر پھر ایک دن خون پھر دو دن طہر اور ایک دن خون اس طرح مجموعہ پینتالیس دن ہوئے۔ جس کا نقشہ یہ ہے۔

خ ط ط ط ط ط ط ط ط ط ط ط ط ط ط خ ط ط ط ط ط ط ط ط خ ط ط ط ط ط ط ط خ خ ط ط ط خ ط ط ط۔ خ ط ط خ۔

اس میں امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق شروع سے دسویں تک حیض ہے۔ اس کے بعد چوتھا عشرہ یعنی سات دن طہر میں سے آخری دن کے طہر جو بتیسویں سے اکتالیسویں دن تک ہے یہ بھی حیض ہے اس کی ابتداء اور انتہاء دونوں طہر سے ہے، اور امام محمدؒ کی روایت کے مطابق جو متن میں مذکورہ ہے اس میں سولہویں سے پچیسویں تک عشرہ جس کی ابتداء اور انتہاء دونوں خون سے ہے حیض ہے، اور ابن المبارکؒ کی روایت کے مطابق پچیسویں سے چونتیسویں تک دس دن حیض ہے۔ اور امام محمدؒ کے مذہب کے مطابق تینتیسویں سے اڑتیسویں تک چھ دن بقول اصح حیض ہے۔ اور ابو زیدؒ کے قول کی بناء پر بیالیسویں تک دس دن حیض ہے اور حسن بن زیادؒ کی روایت کے مطابق صرف آخری چار دن (۴۲ تا ۴۵) حیض باقی سب استحاضہ ہے۔ البتہ اگر کوئی تین دن خون کا نصاب ہو، طہر متخلل کا یہی مسئلہ ہے، یہ بیان طہر ناقص کا تھا اور اب طہر صحیح کا مسئلہ بیان کیا جارہا ہے جو ہر صورت میں دو خون کے درمیان فاصل ہوتا ہے۔

واقل الطهر خمسة عشر يوما، هكذا نقل عن ابراهيم النخعي، وانه لا يعرف الا توقيفا، ولا غاية لاكثره، لانه يمتد الى سنة وسنتين، فلايتقدر بقدير الا اذا استمر بها الدم، يعرف ذلك في كتاب الحيض.

ترجمہ:- اور طہر کی کم سے کم مدت پندرہ دن ہے، ابراہیم نخعیؒ سے ایسا ہی منقول ہے، اور یہ بات اطلاع پاکر ہی کہی جاسکتی

ہیں، اور اس طہر کی اکثر مدت کی کوئی انتہاء نہیں ہے کیونکہ طہر سال دو سال تک بھی جاری رہتا ہے لہٰذا کسی طرح بھی اس کا اندازہ نہیں کیا جاسکتا ہے، البتہ اس صورت میں کہ خون ہمیشہ جاری رہتا ہو اس کی تفصیل کتاب الحیض سے (جو کہ امام محمدؒ کی تصنیف کردہ ہے) جانی جاسکتی ہے۔

توضیح: طہر متخلل

واقل الطهر خمسة عشر يوما، هكذا نقل عن ابراهيم النخعي.....الخ

اور صحیح طہر کی کم از کم مدت پندرہ دن ہے، ابراہیم نخعیؒ تابعی سے جو ثقہ ہیں ایسا ہی منقول ہے۔ اور یہ بات ایسی ہے جو عقل وقیاس سے نہیں کہی جاسکتی ہے بلکہ یہ تو وہ مسئلہ ہے جو اللہ ورسول کے بتانے سے ہی جانی جاسکتی ہے، لہٰذا راوی یعنی ابراہیم نخعیؒ نے یہ بات اپنی رائے سے نہیں کہی ہوگی بلکہ کسی صحابی سے اور انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے سن کر کہی ہوگی۔ حدیث وآثار کی کتابوں سے اگرچہ یہ بات ابراہیم نخعی سے مروی ومنقول ہونے کا پتہ نہیں چلتا ہے اسی لئے عینی اور ابن الہمامؒ نے اس روایت کو چھوڑ کر دوسرے طریقہ سے اس مسئلہ کو ثابت کیا ہے، عینیؒ نے لکھا ہے کہ طہر کم سے کم پندرہ دنوں کا ہوتا ہے، یہی قول سفیان ثوریؒ اور امام شافعیؒ وغیرہ کا ہے، اور ابن المنذرؒ نے ذکر کیا ہے کہ ابو ثورؒ نے کہا ہے کہ میری سمجھ کے مطابق اس بارہ میں ان فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں۔

مہذب میں لکھا ہے کہ مجھے اس مسئلہ میں کسی کے اختلاف کا علم نہیں ہے۔ کامل میں کہا ہے کہ بالاتفاق طہر کم از کم پندرہ دنوں کا ہوتا ہے تہذیب میں بھی اسی قسم کا بیان ہے۔ امام نوویؒ نے کہا ہے کہ اس میں اجماع کا دعوی صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں امام احمدؒ اسحقؒ مالکؒ اور دوسروں کا اختلاف مشہور ہے، مع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ بظاہر اختلاف کا انکار کرنے والوں کی مراد یہ ہے کہ صحابہؓ اور تابعینؒ کے اندر اس میں کوئی اختلاف معلوم نہیں ہے، لہٰذا بعد کے علماء کا اختلاف اس کے منافی نہیں ہوا، م، اور ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ حدیث میں ہے کہ کم از کم حیض تین دن اور زیادہ سے زیادہ دس دنوں کا ہوتا ہے۔ اور دو حیض کے درمیان کم از کم پندرہ دن ہوتے ہیں، اس مسئلہ کو غایۃ البیان میں ذکر کیا ہے اور قاضی القضاۃ ابو العباسؒ اس قول کو امام اعظمؒ کی طرف منسوب کیا ہے اس سے پہلے حضرت ابو سعید خدریؓ سے علل متناہیہ کے حوالہ سے گذر چکا ہے کہ صحابہ کرامؓ نے اس پر اجماع کیا ہے اور یہ بھی دلیل ہے لزوم کی مدت پندرہ ہے جو مدت اقامت جیسی ہے۔ الفتح۔ اس قیاسی دلیل میں تامل ہے، مع، الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ صحیح طہر کی کم سے کم مدت پندرہ دن ہے۔

ولا غاية لاكثره لانه يمتد الى سنة.....الخ

اور طہر کی اکثر مدت کی کوئی انتہا نہیں ہے، برخلاف حیض کے (کہ اس کی اکثر مدت دس دن ہیں)۔ لانه يمتد الى سنة الخ یعنی طہر کی مدت کھنچ جاتی ہے جو کہ ایک سال اور دو سال کی بھی ہوسکتی ہے بلکہ کبھی ساری عمر بھی اسی طرح گذر جاتی ہے لہٰذا کسی طرح بھی اس کا اندازہ نہیں کیا جاسکتا ہے۔ البتہ کبھی کسی خاص ضرورت کے موقع پر، اسی لئے مصنفؒ نے اپنے اس قول الا اذا استمر الخ سے استثناء کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ جب کسی عورت کا خون ہمیشہ ہی جاری رہتا ہو اور کبھی بند نہ ہوتا ہو، یہ مسئلہ امام محمد کی مصنفہ کتاب، کتاب الحیض سے معلوم ہوتی ہے، کیونکہ ایک عورت کا خون بالکل ابتداء سے ہی بہنا شروع ہو اور بہتا ہی رہا تو اس کی کسی قسم کی عادت کا پتہ نہیں چل سکتا ہے اس بناء پر اس کے حیض کی ابتداء اور اختتام کا حکم کیونکر لگایا جا سکتا ہے، ایسی عورت کی نماز اور روزے وغیرہ کے مسائل جو حیض سے متغیر ہوتے رہتے ہیں ان کے لئے کچھ تو اجتہاد سے فیصلہ کرنا پڑے گا اس کے لئے ابن الہمامؒ نے کئی صورتیں لکھی ہیں اول یہ ہے کہ مثلاً کسی کو بالکل پہلی مرتبہ خون آنا شروع ہوا اور وہ

بند نہ ہوا تو وہ استحاضہ کے حالت میں بالغ ہوئی۔

دوئم یہ کہ مثلاً دس دن حیض کا خون دیکھ کر بالغ ہوئی پھر ایک سال تک ایک قطرہ خون بھی اس نے نہیں دیکھا، پھر خون آنا شروع ہوا اور آتا ہی رہا، اس طرح صرف ایک مرتبہ اس نے حیض کا زمانہ پایا مگر ایک مرتبہ سے عادت کا حکم نہیں لگایا جا سکتا ہے۔

سوم یہ کہ کسی کو بار ہا خون حیض آ چکا ہے اور اس کو اپنی عادت معلوم ہو چکی تھی پھر اچانک خون مستقلاً بہنے لگا اور وہ اپنی پرانی عادت بھی بالکل بھول گئی، پس اگر پہلی صورت ہو یعنی استحاضہ کی حالت ہی میں بالغ ہوئی تو اس کے لئے ہر مہینہ میں سے دس روز حیض کے مانے جائیں گے اور باقی ایام طہر کے ہوں گے، مہینہ پورا ہونے سے بیس روز طہر کے ہوں گے اور اگر انتیس کا مہینہ ہوگا انیس روز طہر کے ہوں گے، اور دوسری صورت میں جبکہ دس روز حیض آ کر سال پھر خون نہ آیا ہو تو قاضی ابو حازمؒ کے نزدیک جتنے دن اور انتہاء حیض وطہر کے دیکھے ہیں وہی رہیں گے۔

اور تیسری صورت میں جبکہ عادت ہو کر وہ اپنی پرانی عادت میں سے حیض کے دن اور ابتداء اور انتہاء بھول گئی ہو تو اگر ان تین باتوں سے کچھ وہ بھول اور کچھ یاد ہو تو اگر اسے طہر یا حیض ہونے کے بارے میں اسے شک ہو رہا ہو تو وہ ہر نماز کے وقت کے لئے وضو کر کے نماز پڑھے اور اگر اسے اس بات میں تردد ہو کہ وہ ابھی طہر سے فارغ ہوئی ہے یا حیض سے تو استحساناً ہر نماز کے وقت کے لئے وہ غسل کرے اور نجم النسفیؒ نے کہا ہے کہ ہر وقت نہیں بلکہ نماز کے لئے غسل کرے، المحیط، اور یہی اصح ہے، مبسوط السرخسی، یہی صحیح ہے البحر الرائق۔

اور ماہ رمضان میں کسی دن بھی روزہ ترک نہ کرے، اور مہینہ گذر جانے کے بعد ایام حیض کے اندازے سے قضاء کر لے، اگر اسے یہ یاد ہو کہ حیض رات کے وقت شروع ہوتا تھا تو اس پر بیس روزوں کی قضاء لازم ہوگی، اور اگر دن کے وقت سے شروع ہوتا تھا تو احتیاطاً بائیس دنوں کی قضاء لازم ہوگی اور اگر رات یا دن کا کچھ بھی یاد نہ ہو تو ہمارے اکثر مشائخ کے نزدیک اس پر بیس روزوں کی قضاء لازم ہوگی مگر فقیہ ابو جعفرؒ کے نزدیک احتیاطاً بائیس روزوں کی قضاء ہوگی، پھر وہ خواہ بعد رمضان ایک ساتھ ہی قضاء کرے یا تھوڑا تھوڑا، الامام السرخسی کی کتاب المبسوط میں ایسا ہی ہے۔

اور اگر اسے دنوں کی تعداد اور ابتداء اور انتہاء سب مشتبہ ہو جائے تو اسے واجب ہے کہ وہ تحری کرے یعنی اپنے دل میں غور کر کے کسی جانب بھی رائے قائم کرنے کی کوشش کرے اور جو گمان غالب ہو اسی پر وہ عمل کرے، اور اگر کسی بات پر اس کی رائے غالب نہ ہو سکے تو اسی کو محیرہ کہتے ہیں اس کے واسطے کسی بات کو متعین کر کے حیض یا طہر کا حکم نہیں لگایا جا سکتا ہے، اس بناء پر اپنے تمام شرعی احکام پر عمل کرتے ہوئے احوط یا احتیاط پر عمل کرے چنانچہ قرآن پاک کی تلاوت، اس کے چھونے، مسجد میں جانے، اور شوہر کے ساتھ وطی کرنے میں احتیاطاً اپنے آپ کو حائضہ سمجھے، یعنی ان میں سے اس کے لئے کوئی چیز بھی جائز نہ ہوگی اور ہر نماز کے لئے وہ غسل کر لیا کرے، الفتح، دع، یہی اصح ہے۔

وقت نماز کے لئے غسل نہ کرے جیسا کہ مبسوط السرخسی کے حوالہ سے گذر چکا ہے، م، اس غسل سے وہ فرض اور وتر پڑھے، الفتح، اور سنن مؤکدہ پڑھے، البحر، اور صرف اس قدر قرآن پڑھے جس سے نماز ہو جاتی ہے، اور کہا گیا ہے کہ سورہ فاتحہ اور کوئی سورہ پڑھے کہ یہ واجب ہیں، الفتح، دع، اور یہی صحیح ہے اور ان دونوں کو آخر کی رکعتوں میں پڑھے بقول صحیح، البحر، اور رمضان کے روزے رکھے، پھر پچیس روزے قضا کر لے، اور عدت کے بارے اصح قول یہ ہے چھ مہینوں سے کچھ کم ہے، ص، اکثر مشائخ کا یہی قول ہے، اور حاکم شہیدؒ نے منتقی میں کہا ہے کہ اس کا طہر دو ماہ کا ہوگا، اور برہان الدین المرغینانیؒ نے ذکر کیا ہے کہ حاکم شہیدؒ کے قول پر فتوی ہے، فع، اور عدت کے ماسوا دوسرے احکام کے بارے میں اس کا طہر کچھ بھی مقرر نہیں ہے، بلکہ ایک حائضہ جن کاموں سے پرہیز کیا کرتی ہے یہ بھی اس سے پرہیز کرتی رہا کرے مثلاً تلاوت قرآن اور دخول مسجد وغیرہ، اور اس کا

شوہر اس سے کبھی وطی نہ کرے، مع، یہاں تک حیض کے خون کی بحث تھی اب استحاضہ کے خون پر تنبیہ کی جاری ہے، چنانچہ فرمایا ہے، (آئندہ)

ودم الاستحاضة كالرعاف لايمنع الصوم والصلوٰة، ولا الوطی، لقوله عليه السلام: توضای وصلی وان قطر الدم علی الحصير، ولما عرف حكم الصلوٰة ثبت حكم الصوم والوطی بنتيجة الاجماع.

ترجمہ:- اور استحاضہ کے خون کا حکم نکسیر کی طرح ہے جو روزے، نماز اور وطی کسی کو بھی منع نہیں کرتا ہے رسول اللہ ﷺ کے اس کی فرمان کی وجہ سے کہ تم وضوء کرو اور نماز پڑھو اگر چہ چٹائی پر خون ٹپک رہا ہو، اور جبکہ نماز کا حکم جان لیا گیا تو اس سے روزے کا حکم بھی اور وطی کا حکم بھی اجماع کے نتیجہ سے ثابت ہو گیا۔

توضیح: استحاضہ کے احکام

ودم الاستحاضة كالرعاف لايمنع الصوم والصلوٰة، ولا الوطی...... الخ

یعنی حیض کا خون تو نماز روزہ اور وطی کو روک دیتا ہے مگر استحاضہ کا خون ان میں سے کسی چیز کو بھی نہیں روکتا ہے کیونکہ وہ نکسیر کے خون کا حکم رکھتا ہے اور استحاضہ رگ سے آتا ہے، اس لئے مستحاضہ عورت روزے رکھے، نمازیں پڑھے اور اس کا شوہر اس سے وطی کرے، اگر چہ استحاضہ کے عارضہ کی وجہ سے اس کے احکام دوسری بیماریوں کی طرح خاص بھی ہیں جو عنقریب مذکور ہوں گے، یہاں پر صرف اجمالاً ان باتوں کی طرح اشارہ کر دیا ہے۔ یہی قول اکثر علماء کا ہے، ع۔

لقوله عليه السلام: توضای وصلی وان قطر الدم علی الحصير...... الخ

رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے جو آپ نے مستحاضہ عورت کو فرمایا تھا کہ تو وضو کر اور نماز پڑھ اگر چہ چٹائی پر خون ٹپک رہا ہے، ابن ماجہ میں حضرت ام المومنین عائشہؓ سے مروی ہے کہ حضرت فاطمہ بنت ابی حبیش رسول اللہ ﷺ کے پاس حاضر ہوئیں اور کہا کہ میں ایسی عورت ہوں کہ مستحاضہ ہوتی ہوں تو پھر پاک نہیں ہوتی ہوں، کیا میں نماز چھوڑ دوں؟ تو آپ نے فرمایا کہ اپنے حیض کے دنوں میں نماز سے الگ رہو پھر غسل کر کے ہر نماز کے لئے وضو کر کے نماز پڑھ لو اگر چہ چٹائی پر خون ٹپکتا ہو، اور اس کی روایت ابو داؤد نے بھی کی ہے، ان دونوں کی سندوں میں حبیب بن ابی ثابت عن عروہ عن عائشہؓ ہے، ابن ماجہ نے اس کی تفسیر اس طرح ہے کہ یہ عروہ ابن الزبیر ہیں، ابو داؤد نے کہا ہے کہ یحییٰ بن معین نے اس حدیث کو ضعیف کہا ہے اور علی بن المدینی نے کہا ہے کہ حبیب بن ثابت نے عروہ بن الزبیرؓ کو نہیں دیکھا ہے، اور ابن عساکر نے اس حدیث کو عروہ بن الزبیر کے بیان میں نہیں بلکہ عروہ مزنی کے بیان میں ام المومنین عائشہؓ سے روایت کرتا ذکر کیا ہے، یہ حدیث اگر چہ بخاری کی صحیح میں ہشام بن عروہ عن ابیہ عروہ روایت ہے لیکن اس میں اس زیادتی کا بیان نہیں اگر چہ چٹائی پر خون ٹپک رہا ہو الفتح۔

امام احمدؒ نے بھی ابن ماجہ کی روایت کے مانند روایت کیا ہے، اور اسحٰق وبزار اور ابن ابی شیبہ نے بھی اسے روایت کیا ہے لیکن عروہ کے ساتھ عروہ بن الزبیر یا عروہ مزنی معبد بن ابی اوفی نے کچھ نہیں کہا ہے لیکن ابن ماجہ اور بزار نے ابن الزبیر عن عائشہؓ کے بیان میں اس حدیث کو بیان کیا ہے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ عروہ بن الزبیر ہی ہوئے، اور ابن ابی شیبہ نے اس اسناد سے حضرت رسول اللہ سے روایت کی ہے کہ مستحاضہ نماز پڑھے اگر چہ چٹائی پر خون ٹپکے، اور دار قطنی نے اس کو سنن میں روایت کیا ہے، ابو داؤد سے منقول ہے کہ حفص بن غیاث نے اس کو اعمش سے روایت کیا ہے، اور صرف ام المومنین عائشہؓ پر موقوف کیا ہے اور مرفوع ہونے سے انکار کیا ہے، اور اسباط بن محمد نے اعمش سے موقوف روایت کیا ہے، اب ان تمام اعتراضات کا تفصیلی جواب یہ ہے کہ پہلا اعتراض یہ کہ اس میں یہ جملہ "اگر چہ چٹائی پر خون ٹپکے" نہیں ہے، جواب یہ ہے کہ خود ابن ابی شیبہ

اور دار قطنی کی روایت میں بھی یہ ثابت ہے۔

دوسرا اعتراض یہ کہ عروہ سوائے ابن ماجہ کے کسی نے منسوب نہیں کیا۔

جواب یہ ہے کہ ایک روایت میں دار قطنی نے اور ایک روایت میں بزار نے منسوب کیا ہے۔

تیسرا اعتراض یہ کہ حبیب بن ابی ثابت نے عروہ سے نہیں سنا ہے۔

جواب یہ ہے کہ ابو عمرو بن عبد البر نے کہا ہے کہ بلا شبہ حبیب نے عروہ کا زمانہ پایا ہے اور ابو داؤد نے اپنی کتاب سنن میں حمزہ الزیات عن حبیب عن عروہ بن الزبیر عن عائشہؓ ایک صحیح روایت کی ہے، اس طرح یہ ایک قوی دلیل ہے اس بات پر کہ حبیب نے عروہ سے سنا ورنہ یہ حدیث کیونکر صحیح ہوتی حالانکہ اس کے صحیح ہونے پر اتفاق ہے، ساتھ ہی یہ منفی نہیں بلکہ مثبت ہے اور اصول حدیث میں متفقہ یہ قاعدہ ہے کہ مثبت کو منفی پر مقدم کرتے ہیں۔

اور چوتھا اعتراض کہ مذکورہ روایت موقوف ہے مرفوع نہیں ہے۔

جواب یہ ہے کہ اگر کچھ ثقہ مثلاً وکیع وغیرہ نے اسے موقوف روایت کیا ہے تو ان ہی جیسے دوسرے ثقہ محدثین مثلاً جریری، سعید بن محمد الوراق اور عبد اللہ بن نمیر نے اعمش سے اسے مرفوع بھی روایت کیا ہے، اور یہ بھی مسلمہ قاعدہ ہے کہ ثقہ کی زیادتی قابل قبول ہوتی ہے لہٰذا اس بات میں کوئی اعتراض نہیں ہونا چاہئے کہ ام المؤمنین عائشہؓ نے ایک بات رسول اللہ ﷺ کے حوالہ سے ذکر کی اور دوسری مرتبہ بغیر حوالہ کے اس کا حکم خود کر دیا اور ایسا کرنے میں بالاتفاق کوئی ممانعت نہیں ہے۔ اس طرح یہ بات ثابت ہو گئی کہ یہ حدیث مرفوع صحیح ہے۔ مع۔

جب اس نص سے نماز کا حکم نکلا اور اس میں روزہ اور وطی کا حکم بھی موجود ہے تو مصنفؒ نے فرمایا **ولما عرف الصلوة الخ** کہ جب حدیث سے نماز کا حکم نکلا تو روزہ اور وطی کرنے کا حکم بھی بطریق اجماع ثابت ہو گیا، یعنی ہم سب لوگوں کا جب اس بات پر اتفاق ہے کہ نماز، روزہ اور وطی کرنے کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہے اور نماز کا حکم ثابت ہو گیا تو بالاتفاق بقیہ باتوں کا بھی حکم ثابت ہو گیا۔

اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ دونوں کے حکم میں اس طرح فرق ثابت ہوتا ہے کہ ایسی عورت جس کے حیض آنے کی عادت مقرر ہو کسی وقت عادت سے پہلے ہی اس کا حیض رک جائے تو وہ غسل کرنے کے بعد نماز پڑھا کرے مگر وطی نہ کرے، اس سے معلوم ہوا کہ ان دونوں حکموں میں فرق بھی ہے۔

جواب یہ ہے کہ یہ حکم تو حیض کے بارے میں ہوا، مگر اس جگہ مراد یہ ہے کہ جو خون مانع نماز ہے وہ روزہ اور وطی کے بھی مانع ہوتا ہے، اور جو مانع نہیں ہے وہ کسی کا مانع نہیں ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ وطی کے بارے میں دوسری نص بھی موجود ہے۔ م۔ ابو داؤد نے ایک حدیث عکرمہ عن حمنہ بنت جحش سے روایت کی ہے کہ وہ مستحاضہ تھیں اور ان کے شوہر ان سے ہمبستری کرتے تھے۔ یہ حدیث صحیح ہے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ ام حبیبؓ مستحاضہ تھیں اور ان کے شوہر ان سے وطی کرتے تھے۔ یہ حدیث بیہقی وغیرہ نے روایت کی ہے۔ حمنہ کے شوہر طلحہ بن عبید اللہؓ ہیں۔ ع۔

ولو زاد الدم على عشرة أيام، ولها عادة معروفة دونها، ردت إلى أيام عادتها، والذى زاد استحاضة، لقوله عليه السلام: المستحاضة تدع الصلوة أيام أقرائها، ولأن الزائد على العادة يجانس ما زاد على العشرة، فيلحق به.

ترجمہ: اور اگر خون دس دن سے زیادہ ہو جائے حالانکہ اسے اپنی پرانی عادت میں سے کم کی معلوم تھی، تو وہ اس کی اپنی عادت پر لوٹائی جائے گی، اور جو خون عادت سے زیادہ ہو وہ استحاضہ ہے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ مستحاضہ اپنے حیض کے دنوں کی نماز چھوڑ دے گی، اور اس لئے بھی کہ عادت سے جو زیادہ ہے وہ اس کا ہم جنس ہے جو دس سے زیادہ ہے،

لہٰذا اسی کے ساتھ اسے ملا دیا جائے گا۔

توضیح: استحاضہ کے احکام

ولو زاد الدم علی عشرة أیام، ولها عادة معروفة دونها، ردت إلی أیام عادتها......الخ
اگر کسی عورت کے حیض کے دس دنوں سے کم کی عادت پرانی اور معلوم تھی اور اس کا خون کسی مہینہ میں دس دنوں سے زیادہ آگیا تو اسے اس کی اپنی پرانی عادت پر لوٹا دیا جائے گا۔ اس جگہ اس عورت کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں۔ (۱) مبتدیہ ہو گی کہ خون آنے کی ابھی ابتداء ہوئی ہے۔ (۲) معتادہ ہو گی کہ (کم از کم دو بار) اسے حیض آچکا ہے پھر اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں ایک یہ ہے کہ اس کے خون آنے کا دن اور وقت مقرر ہے کہ مثلاً ۳ یا ۴ یا ۵ دن خون آتا ہے۔ (۳) یا یہ کہ اس کی عادت کوئی مقرر نہیں ہے مثلاً کبھی ۵ دن کبھی ۶ اور کبھی ۷ دن خون آتا ہے ان تین صورتوں میں سے دوسری صورت کہ ہر مہینہ خون آنے کا وقت بھی مقرر ہے اور دن بھی متعین ہے اور اگر کسی وقت اس کا خون اس دنوں سے بھی زائد آ تا رہے تو ہمارے احناف اس سلسلہ میں اس بات پر متفق ہیں کہ عورت اپنی عادت پر پھیری جائیگی مثلاً اگر اس کی عادت پانچ دن خون آنے کی تھی تو اب چونکہ دس سے بھی زیادہ خون آگیا ہے لہٰذا وہ صرف ان مقررہ تاریخوں کے پانچ دنوں کو حیض شمار کرے گی۔

والذی زاد استحاضة، لقوله علیه السلام: المستحاضة تدع الصلوة أیام أقرائها......الخ
اور جو وقت اس کی عادت مقررہ سے زیادہ ہو وہ استحاضہ ہے اگرچہ دس دنوں سے کم ہو اس صورت میں اس کے پانچ دن حیض کے ہوں گے اور باقی دن استحاضہ کے ہوں گے اسی لئے اتنے دنوں کی نمازوں کی وہ قضاء کر لے۔

اور اگر خون دس دن سے زیادہ نہیں آیا بلکہ دس پر ہی ختم ہو گیا تو بالاتفاق یہ دسوں دن حیض کے ہوں گے خواہ اس کی عادت معلوم ہو یا نہ ہو اور وہ خواہ مبتدیہ ہو یا مختلفہ ہو۔ اور یہ فرض کر لیا جائیگا کہ اب اس کی عادت بدل گئی ہے۔ اور اگر اس کا خون دس دنوں سے زیادہ آیا مگر وہ عورت مبتدیہ ہو تو بالاتفاق دس دن اس کے حیض کے مانے جائینگے، اور باقی کو استحاضہ کہا جائیگا، اس جگہ مختلفہ کا مسئلہ آگے ذکر کیا جائیگا، یہ تو ظاہر ہے، لیکن صرف اس مذکورہ مسئلہ کی صورت کہ ان پر عادات معلوم نہ ہو اور خون دس دنوں سے زیادہ آگیا ہو اس میں عادت معلومہ تو حیض صرف اس کی مقررہ عادت تک ہو گا اور باقی ایام استحاضہ ہوں گے، یہ صورت دلیل کی محتاج ہے۔

اسی بناء پر مصنفؒ نے فرمایا ہے **لقوله علیه السلام الخ** رسول اللہ ﷺ کے اس حکم کی بناء پر کہ مستحاضہ اپنے ایام حیض کی نماز کو چھوڑ دے (انکی قضاء بھی نہ کرے) اس میں صرف ایام حیض تک کی نماز چھوڑنے کا حکم دیا ہے اور پورے دس دنوں کی قضاء کا حکم نہیں دیا گیا ہے۔ اور جب ہماری مفروضہ صورت میں عورت کا خون دس دنوں سے زیادہ ہو گیا تو وہ مستحاضہ ہو چکی لہٰذا صرف اپنے متعین دنوں کی نماز چھوڑ دے جبکہ اس کی عادت کی دن معلوم ہیں اتنے ہی دن کی نماز چھوڑ دے۔ اور یہی ہمارا مطلب ہے، چنانچہ اگر اس عورت کے ایام شروع ہی نہ ہوئے ہوں یعنی وہ ابھی خون دیکھ کر بالغ ہوئی ہو اور پہلے ہی حیض میں یہ کیفیت ہو گئی یا یہ کہ اس کی عادت معلوم نہ تھی، تو اس کے حق میں حیض کے پورے دس دن مانے جائینگے، یہ حدیث ابن حبان نے اپنی صحیح میں حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ آنحضرت ﷺ سے مستحاضہ کے بارے میں پوچھا گیا تو فرمایا کہ اپنے حیض کے دنوں میں نماز چھوڑ دے پھر ایک بار غسل کرے اور ہر نماز کے وقت وضو کر لیا کرے۔

دار قطنی نے اس حدیث کو دوسری سند سے ذکر کیا ہے، اور ام سلمہؓ نے فاطمہ بنت ابی حبیشؓ کے واسطے دریافت کیا تھا کیونکہ وہ مستحاضہ ہو چکی تھیں تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اپنے حیض کے دنوں میں نماز کو چھوڑ دے۔ اور غسل کرلے اور کپڑے سے استدفاء کرے یعنی اپنی شرمگاہ پر کپڑے رکھ کر مظبوطی سے باندھ لے اور نماز پڑھ لے۔ دار قطنی نے اس کی روایت

کرنے کے بعد کہا ہے کہ اس کے سب راوی ثقہ ہے۔

اور ابن ابی شیبہ نے بھی اسی طرح کی ایک حدیث روایت کی ہے، اس کی ایک عمدہ دلیل جو ابو داؤد نے روایت کی ہے جو یہ ہے اخبرنا عبد الله بن مسلمه عن مالك عن نافع عن سليمان بن يسار عن ام سلمةؓ ان امرأة كانت تهراق الدم الحديث یعنی رسول اللہ ﷺ کی زندگی میں ایک عورت کو استحاضہ کا خون جاری ہوا تو ام سلمہؓ نے ان کے واسطے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا تو آپ نے فرمایا کہ اسے چاہئے کہ مہینہ میں سے ان راتوں اور دنوں کا خیال کرے جن میں اسے حیض آتا تھا موجودہ کیفیت طاری ہونے سے پہلے، اور مہینہ میں سے اتنے وقتوں اور دنوں کی نمازیں چھوڑ دے، پھر جب یہ دن گذر جائیں تو غسل کرلے اور ایک کپڑے سے استدفاء کرے پھر نماز پڑھے۔ یہ روایت مالک، احمد اور نسائی نے ذکر کی ہے اور بخاری و مسلم کی شرطوں کے مطابق اس کی سندیں ہیں، اس حدیث سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ جب دس دنوں سے خون تجاوز کر جائے تو اپنی جانی ہوئی عادت تک حیض میں شمار کرے، باقی دن استحاضہ کے ہوں گے۔

ولأن الزائد على العادة يجانس ما زاد على العشرة، فيلحق به..... الخ

اور اس قیاس کی بناء پر کہ عادت سے جو زائد ہے وہ اس کا ہم جنس ہے جو قیاس سے زائد ہے لہٰذا اسی کے ساتھ اسے ملا دیا جائیگا اس سے اس قیاس پر تنبیہ ہے جو نص کے موافق ہو، اس بناء پر یہ وہم نہیں ہونا چاہئے کہ نص کے ہوتے ہوئے قیاس کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ کوئی قیاس نص کے مخالف نہیں ہو سکتا ہے، اور یہ نص تو قیاس کے موافق ہے اور اس کی ممانعت نہیں ہے۔ کیونکہ کوئی قیاس نص کے مخالف نہیں ہو سکتا اپنے رسوخ علم اور اجتہاد کے ذریعہ حکمتیں بیان کرتے ہیں اور کوئی بھی اسے ناجائز نہیں کہتا ہے۔

وان ابتدأت مع البلوغ مستحاضة، فحيضها عشرة ايام من كل شهر، والبا في استحاضة، لانا عرفناه حيضا، فلا يخرج عنه بالشك، والله اعلم.

ترجمہ:- اور اگر وہ عورت ایسی ہو کہ پہلی مرتبہ جو اسے خون آیا اور وہ بالغہ ہوئی وہ استحاضہ سے ہی ہوئی تو اس کے حیض کے ایام ہر مہینہ میں دس مانے جائینگے۔ اور باقی تمام استحاضہ کے ایام ہوں گے کیونکہ ان دس دنوں کے خون کو ہم نے حیض کے خون سے پہچان لیا ہے، لہٰذا اس میں کوئی شک ڈال کر اس سے نہیں نکالا جا سکتا ہے واللہ اعلم۔

توضیح:- ابتدائے بلوغ سے استحاضہ ہونا

وان ابتدأت مع البلوغ مستحاضة، فحيضها عشرة ايام من كل شهر......الخ

اور اگر ایسی عورت ہو ا بھی پہلی مرتبہ اسے خون آنا شروع ہوا اور وہ بالغہ ہوئی مگر خون مسلسل آتا رہا یہاں تک کہ دس دنوں سے بھی زیادہ آتا رہا تو اس کے ہر ماہ پورے دس دن حیض کے ہوں گے اور باقی خون استحاضہ کا ہوگا۔ کیونکہ اس کے خون کو جو اپنی اکثر مدت دس دنوں تک آتا رہا ہے اسی لئے اسے حیض سے ہی پہچانا ہے، لہٰذا اس جگہ یہ احتمال نکالنا کہ اگر دس دن سے کم حیض ہوتا تو وہ مستحاضہ نہ ہوتی اس شک کی وجہ سے اسے اس حیض سے نہیں نکالا جائے گا اور دس دن حیض کے ہی شمار کئے جائینگے۔ ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ جس عورت کی عادت معلوم ہے اس نے اگر اپنی عادت سے زائد خون دیکھا کیا وہ زائد خون دیکھتے ہی اپنی نماز چھوڑ دیا کرے تو اس مسئلہ کے جواب میں اختلاف ہے ایک قول یہ ہے کہ ہاں چھوڑ دے کیونکہ اصل بات تو یہی ہے کہ حیض کا خون مرض کا نہیں بلکہ صحت کی علامت ہے اور ابھی بیماری کی وجہ سے اسے استحاضہ پر محمول کرنا بعید ہے یہی قول اصح ہے، مف، اور مجتبیٰ میں ہے کہ یہی صحیح ہے۔ ع۔ اور اگر خون دس دنوں پر ہی ختم ہو گیا تو بالاتفاق یہ دس دن پورے حیض کے ہوں گے۔

اب سوال یہ ہوتا ہے کہ اس حیض کے بعد کیا مستقل طور سے اس کے حیض کی مدت یہی دس دن کی ہوگی یا ایک بار اور بھی ہونے کا انتظار کیا جائے گا، اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ عادت کا بننا ایک بار سے معلوم ہو جاتا ہے یا نہیں، تو طرفین کے نزدیک ایک بار سے عادت نہیں جانی جاتی ہے مگر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک صرف ایک بار سے بھی جانی جا سکتی، مف، یہی قول امام شافعیؒ کا بھی ہے اور امام مالکؒ کا قول اس کے قریب ہے۔ع، اور خلاصہ اور کافی میں ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے قول پر فتوی ہے، یہ اختلاف اصل عادت کے بارے میں ہے عارضی اور جعلی عادت کے بارے میں نہیں ہے، الفتح۔

اصلی عادت کی بھی دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ متواتر دو بار خون یکسانیت کے ساتھ اسی طرح طہر بھی دو بار یکسانیت کے ساتھ ہوں، ع، میں مترجم کہتا ہوں کہ در مختار نے وہم کے طور پر کہا ہے اصلی عادت ثابت ہونے کے لئے صرف ایک بار ہونا کافی ہے، حالانکہ یہ بات عادت بدلنے کے سلسلہ میں ہے اس لئے جب دو بار یکساں طریقہ سے حیض اور طہر دونوں ہو جائیں تو وہ اصلی عادت ہوگی، م، مثلاً تین دن حیض اور پندرہ دن طہر ایک ہی وقت میں اور ایک ہی طرح سے ہوں، دوسری قسم یہ کہ دو بار خون اور دو بار طہر مختلف طور پر نظر آئے پھر مستقلاً خون آتا ہی رہے تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کہ آخری بار جیسا بھی خون اور طہر دیکھا ہے اسی کو اس کے طہر اور حیض کے دن سمجھا جائیگا، اور طرفینؒ کے قول میں اختلاف ہے اس وجہ سے کہ مبتدیہ میں ایک بار سے عادت ثابت ہو جاتی ہے اور عادت عارضی یا جعلی کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ تین بار خون اور طہر مختلف طور پر دیکھا جائے، اس کے بعد خون مستقلاً بہنے لگے۔ مع۔

اور عادت جعلی سے یہ مراد کہ اس کی کوئی عادت فرض کرلی جائے، مثلاً کسی نے شروع میں پانچ دن خون اور سترہ دن طہر کے دیکھے دوبارہ چار دن خون اور سولہ دن طہر پھر سہ بارے میں تین دن خون اور پندرہ دن طہر دیکھے اس کے بعد خون مستقلا جاری ہو گیا، تو محمد بن ابراہیم میدانیؒ کے قول کے مطابق تینوں کے اوسط پر اعتماد کیا جائیگا (۵، ۴، ۳۔ ۱۲، ۳۔ ۴ اس طرح اوسط ۴ دن ہونگے) اور ابو عثمان سعید بن مزاحمؒ کے قول کے مطابق آخری دو مرتبوں میں سے جو کم ہوگا اس کو اصل فرض کیا جائیگا اس طرح مذکورہ صورت میں قول اول کے مطابق ۴ دنوں کی نماز چھوڑے اور سولہ دنوں کی نمازیں پڑھتی رہے، اسی حساب سے وہ ہمیشہ نماز پڑھتی رہے۔ اور قول ثانی کے مطابق وہ صرف تین روز چھوڑ کر پندرہ دنوں کی نمازیں پڑھتی رہے، اس کو جعلی عادت کہتے ہیں جو ضرورت کی بناء پر بنادی گئی ہے، مصفی میں اسی طرح مذکور ہے۔ الفتح۔ اور فتوی اسی آخری قول پر ہے، کیونکہ عورتوں کے لئے اس کا حساب آسان ہے، ع۔

اس بناء پر اگر کسی عورت نے تین دن خون اور پندرہ دن طہر اور چار دن خون اور سولہ دن طہر پھر پانچ دن خون اور سترہ دن طہر دیکھے تو بالاتفاق ۴ دن خون اور سولہ دن طہر کے ہوں گے، پھر اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ اگر اصلی عادت پر جعلی عادت غالب آجائے تو کیا اصلی عادت ختم سمجھی جائیگی۔

جواب میں ائمہ بلخ نے کہا ہے کہ۔ نہیں۔ کیونکہ جعلی عادت اصلی عادت سے کمتر سمجھی جاتی ہے لیکن ائمہ بخارا نے کہا ہے کہ ہاں ختم سمجھی جائیگی، کیونکہ برخلاف اصلی کے جعلی میں منکر ہونا چاہئے جیسا کہ گذشتہ مثال میں بتلایا گیا ہے، الفتح، اس کی مثال یہ ہو سکتی ہے کہ اگر ایک عورت کی اصل عادت میں حیض کی پانچ دن ہوں تو جعلی ثابت نہ ہوگی، مگر چھ یا سات یا آٹھ دن دیکھنے سے، اور اس میں مکرر ہوگا، بخلاف عادت اصلیہ کے جو کئی بار ہو، کیونکہ سات و آٹھ تکرار کی صورت میں چھ ہو جاتے ہیں، اور تکرار ہونے کی صورت میں عادت اصلیہ ٹوٹ جاتی ہے، برخلاف جعلیہ کے، کیونکہ وہ خود ہی مختلف اور متفاوت ہوتی ہے، مع، پھر جعلی عادت میں اگر ایک بار بھی اس کے خلاف پایا تو بالاتفاق یہ عادت بھی ختم ہو جاتی ہے، خلاصہ کلام یہ ہے کہ عادت کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) اصلی (۲) جعلی۔ پھر اصلی کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) متعینہ متفقہ (۲) مختلفہ۔ م۔

مترجم کا کہنا ہے کہ اس موقع پر گفتگو اس بات میں ہو رہی ہے کہ مستحاضہ کسے کہتے ہیں اور کن وجہوں سے استحاضہ کا حکم

ہوتا ہے، تو یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ حیض ونفاس کے علاوہ جو خون عورت کو آتا ہے وہ استحاضہ کہلاتا ہے، اس استحاضہ کے احکام آئندہ فصل میں مصنفؒ نے بیان فرمائے ہیں اس لئے اس سے متعلق کچھ ضروری باتیں جان لینا مناسب ہے اور وہ کئی صورتوں سے ہیں مثلاً نو برس سے کم عمر کی لڑکی کو جو خون آجائے وہ بھی استحاضہ ہے مگر اس پر نماز فرض نہیں ہوگی، اور معتمد قول کے مطابق نو برس کی لڑکی کو خون آجانے سے اسے بالغہ مان لیا جائے گا اور تمام شرعی احکام اس سے متعلق ہو جائینگے، اور عمر کے اعتبار سے پندرہ برس کی ہو جانے پر بھی بلوغ کا حکم ہو جاتا ہے خواہ دوسری کوئی علامت حیض یا احتلام کی پائی جائے یا نہ پائی جائے، فاحفظہ۔

اور نو برس یا اس سے زیادہ کی لڑکی کو جب خون آنا شروع ہو اور دس دنوں سے زیادہ جاری رہے تو دس سے زیادہ دن کا خون استحاضہ کا ہوگا، اور اگر تجربہ کے بعد مثلاً سات دنوں کی عادت معلوم ہو گئی تو اس سے زیادہ بھی استحاضہ ہوگا، اور اگر کبھی پانچ اور کبھی سات دن خون آتا رہا پھر مستقل جاری رہا تو اسے چاہئے کہ پانچ دن ہو جانے کے بعد غسل کر کے نماز پڑھتی رہے مگر ہمبستری نہ کرے اور دو روز تک استحاضہ کے طور پر پڑھے، اور آٹھویں دن غسل کر کے اب مستقل طور سے مستحاضہ کے طور پر نماز پڑھتی رہے، اور اب وطی حلال ہوگی اور اگر ایک دن خون آیا اور چودہ دنوں تک خون بند رہا پھر ایک دن خون دیکھا تو اسے مبتدیہ کہا جائیگا لہذا اس کے دس دن تک حیض کے ہوں گے اور باقی دنوں میں وہ مستحاضہ کے حکم میں ہوگی۔ اسی پر فتوی ہے، اور اگر وہ پرانی عادت والی معتادہ ہو تو عادت کے دنوں تک اس صورت میں حیض ہوگا اور جتنے دن اول اور آخر کے ہوں گے وہ ان دنوں میں مستحاضہ کے حکم میں رہے گی۔

اور اگر یہ اتفاق دس ہی دنوں میں ہو تو کل حیض ہوگا، اور گذشتہ کلام کی بہت سی صورتیں فتح القدیر سے معلوم ہوئیں، ان میں سے جس صورت میں حیض کا حکم نہ ہوگا وہاں استحاضہ کا حکم ہوگا، اب سن ایاس سن ایاس۔ (حیض سے مایوسی کا زمانہ) کے بعد عورت جو خون بھی دیکھے گی وہ استحاضہ ہوگا لیکن اس سن ایاس میں امام اعظمؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ ایاس کی کوئی مدت مقرر نہیں کرنی چاہئے، عورت خود اپنے متعلق سمجھنے لگے اور اسے گمان غالب ہو جائے کہ وہ آئسہ ہو چکی ہے تب وہ آئسہ ہو جائیگی، یعنی وہ ایسی عمر کو پہنچ چکی ہے کہ عموماً اس عمر میں عورت کو حیض نہیں آتا ہے، لہذا ایسی عورت اب بجائے حیض کے مہینوں کے اعتبار سے اپنی عدت گذارے گی، لیکن اس کے بعد بھی اگر کبھی وہ خون دیکھ لے تو وہ حیض کا ہی ہوگا، اور اس کے بعد مہینوں کے اعتبار سے جتنے مہینے بھی اس نے عدت کے گذار لئے ہیں سب بیکار ہو جائینگے اور اگر اس عرصہ میں دوسرے کسی سے نکاح کر لیا ہے تو وہ فاسد ہو جائیگا۔ کفایہ ع د ت۔

اور اگر کسی کو کبھی خون آیا ہی نہیں یہاں تک کہ وہ اس حد تک پہنچ گئی کہ اس کی عمر کی تقریباً تمام عورتوں کو حیض آچکا ہے تو اب اس کے ایاس کا حکم دیا جائے گا، اور جامع صغیر میں ہے کہ جب وہ تیس برس کی ہو جائے اور حیض نہ آئے تو اس کو آئسہ کہا جائیگا اور محمد بن مقاتلؒ نے کہا ہے کہ ایاس کی حد پچاس برس ہے، اگر اس کے بعد کوئی خون دیکھے تو وہ حیض نہ ہوگا یہی قول ابو عبد اللہ الزعفرانی وثوری اور ابن المبارکؒ کا ہے، اسی قول کو فقیہ ابو اللیث اور نصیر بن یحییؒ نے اختیار کیا ہے، اور یہی قول امام احمدؒ کا بھی ہے، ع، اسی پر اعتماد، اور بھروسا ہے، ت، اور ہمارے زمانہ میں اسی پر فتوی ہے، المجتبیٰ وغیرہ۔

عدت کے معاملہ میں آئسہ ہونے کی حد پچپن برس ہے، ضیاء میں کہا ہے کہ اسی پر اعتماد ہے، د، اور محیط میں کہا ہے کہ عامہ مشائخ نے پچپن برس کا فتوی دیا ہے، تمام اقوال میں یہی قول سب سے مناسب اور قبول کرنے کے قریب ہے، مع، یہی مختار ہے، الخلاصہ، اسی پر اعتماد ہے، النہایہ، السراج، اور اسی پر فتوی ہے، معراج، ع، لہذا پچپن برس میں عورت جو خون دیکھے گی وہ ظاہر مذہب کے مطابق حیض نہ ہوگا، اور مختار مذہب یہ ہے کہ اگر خالص خون سیاہ یا گہرے سرخ کے مانند دیکھا تو حیض ہوگا، الصدر، شرح المجمع لابن ملک، ف، ایسی صورت میں مہینوں سے عدت گذارنا بے کار اور بے اعتبار ہو جائیگا، لیکن اگر عدت گذارنے کے

بعد دیکھا ہو تو عدت بے کار نہیں ہوگی، یہی مختار ہے، الصدر، د، ع، یہی صدر شہید کا فتویٰ محیط میں ہے۔ ملخص الکفایہ۔
اور غیر سے نکاح کیا ہو تو یہ فاسد ہوگا اور یہی قول فتویٰ کے لئے پسندیدہ ہے - الجوہرہ - یہ سارے احکام اس وقت ہیں۔ ــــــــ جب کہ آئسہ ہونے کا حکم اسے نہیں سنایا گیا ہو یعنی ایسا نہ ہوا ہو کہ قاضی نے کسی عورت کے آئسہ ہونے کا حکم دیدیا ہو، کیونکہ اگر قاضی نے کسی کے آئسہ ہونے کا حکم دیدیا ہو تو اس کے بعد وہ عورت جو خون بھی دیکھے گی وہ حیض نہ ہوگا، محیط میں کہا ہے کہ یہی قول صحیح ہے، ع۔

فصل: والمستحاضة ومن به سلس البول والرعاف الدائم والجرح الذی لا یرقأ یتوضئون لوقت کل صلوة، فیصلون بذلك الوضوء فی الوقت ماشاءوا من الفرائض والنوافل، وقال الشافعیؒ: تتوضأ المستحاضة لکل مکتوبة، لقوله علیه السلام المستحاضة تتوضأ لکل صلوة، ولان اعتبار طهارتها ضرورة اداء المکتوبة، فلا تبقی بعد الفراغ منها.

ترجمہ:- فصل۔ اور مستحاضہ اور وہ شخص جسے پیشاب ٹپکتے رہنے کی بیماری ہو اور جسے نکسیر یعنی ناک سے ہمیشہ خون جاری رہنے اور جسے زخم ہو جو اچھا نہ ہوتا ہو یہ سب نماز کے ہر وقت کے لئے وضو کریں گے اور اس وضو سے اس وقت میں جتنی اور جیسی فرائض اور نوافل پڑھنی چاہیں پڑھیں، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ مستحاضہ ہر فرض نماز کے لئے وضو کرے گی رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ مستحاضہ ہر نماز کے لئے وضو کرے گی، اور اس وجہ سے کہ اس عورت کے پاک ہونے کا اعتبار فرض نماز کی ادائیگی کے لئے ضروری ہے، اس لئے اس سے فارغ ہونے کے بعد کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

توضیح:- مستحاضہ، معذور، پیشاب کا قطرہ جاری رہنے والے اور نکسیر وغیرہ کے احکام

فصل: والمستحاضة ومن به سلس البول والرعاف الداء...... الخ

یہ فصل مستحاضہ اور معذورین کے بعض احکام کے بیان میں ہے۔ معذور کا سب سے پہلے عذر ثابت ہونے کی شرط یہ ہے کہ وہ عذر فرض نماز کے تمام وقت میں پایا جائے یا وقت کا استیعاب کرلے عام کتابوں میں اسی طرح ذکر کیا گیا ہے، اس کی تفسیر وہ ہو سکتی ہے جو کافی میں لکھی ہوئی ہے کہ صاحب عذر انسان اسی وقت ہوگا کہ جب نماز کے پورے وقت میں اس کو عذر سے خالی اتنا زمانہ نہ ملے کہ وہ وضو کرکے اس عذر کے بغیر نماز پڑھ لے بلکہ وضو کرکے نماز پڑھنے کے زمانہ میں ضرور یہ عذر موجود ہو کیونکہ یہ بات کم ہی ہو سکتی ہے کہ پورا وقت اس طرح گذرے کہ ایک سکنڈ کے لئے بھی وہ عذر ختم نہ ہو، ف، پس اس کا مطلب یہ نکلا کہ پورے وقت میں کوئی زمانہ عذر سے اتنا خالی نہ نکلے کہ کوئی وضو کرکے نماز پڑھ لے، لہذا تمام وقت کے استیعاب کرلینے کا مطلب یہی ہوا، اگرچہ یہ استیعاب حکمی ہو کیونکہ صرف معمول سے وقت کے لئے عذر کا نہ ہونا بالکل نہ ہونے کے برابر ہے، م۔

چونکہ عذر کے ابتداء ثابت ہونے کے لئے استیعاب وقت شرط ہے اسی لئے مشائخ نے کہا ہے کہ اگر کسی کی نکسیر پھوٹی یا کسی زخم سے خون جاری ہوا تو وہ اس وقت نماز کے آخر تک انتظار کرے آخر اس وقت بھی وہ عذر ختم نہ ہو تو وقت نکلنے سے پہلے وضو کرکے نماز پڑھ لے، جیسا کہ الذخیرہ میں ہے، اگر اس نے اس طرح نماز پڑھ لی اور دوسری نماز کا وقت آگیا اور اس میں وہ عذر ختم ہو گیا تو پہلی نماز کا اعادہ کرلے کیونکہ استیعاب نہیں پایا گیا اور اگر دوسری نماز کے وقت عذر ختم نہ ہو تو پہلی نماز دوبارہ پڑھنا ضروری نہیں ہے کیونکہ استیعاب پایا گیا، ایسا ہی عذر ختم ہونے کی صورت میں بھی ایک کامل وقت کا استیعاب شرط ہے، اسی لئے مشائخ نے کہا ہے کہ اگر خون بہتے ہوئے حالت میں وضوء کیا پھر عذر ختم ہوتے ہی یا نماز پڑھتے ہوئے حالت میں عذر ختم ہو گیا، اب اگر دوسرے وقت میں عذر دوبارہ پایا گیا تو دوبارہ نماز پڑھنی لازم نہ ہوگی کیونکہ پورے وقت میں عذر کا انقطاع نہیں ہوا

،اور دوسرے وقت میں وہ دوبارہ ظاہر نہیں ہوا تو پورے وقت اس کے نہ پائے جانے کی وجہ سے پہلی نماز دوبارہ پڑھنی لازم ہوگی ،ف،د،المضمرات۔

خلاصہ یہ ہوا کہ عذر ثابت ہونے کے لئے ایک فرض نماز کے کامل وقت میں عذر کا پورے طور پر پایا جانا ضروری ہے،اگرچہ حکماً ہی ہو۔اسی طرح عذر ختم ہونے کے لئے بھی ایک کامل وقت میں عذر نہ پایا جائے، مگر یہ نہ پایا جانا حقیقۃً ہو اور حکماً نہ ہو،اس بات کی تصریح التنویر میں کی ہے،م۔

یہ تو ابتداء کے ثابت ہونے کے لئے شرط ہوئی اور عذر کے باقی رہنے کے لئے شرط یہ ہے کہ ہر فرض نماز کا وقت گذرے کہ وہ جس عذر میں مبتلا ہے وہ ضرور پایا جائے،التبیین،اگرچہ وقت کے کسی جزء میں ہو،ت،اب یہاں سے معذور کا حکم مصنفؒ اس طرح بیان فرمارہے ہیں المستحاضة ومن به سلس البول الخ .یعنی مستحاضہ کے علاوہ وہ شخص بھی جس کو پیشاب ہمیشہ ٹپکتے رہنے یا ناک سے خون بہتے رہنے یا ایسا زخم ہو جس سے خون تھمتا نہ ہو یہ نماز کے ہر وقت کے لئے وضو کرکے اس وضو سے وقت کے اندر فرض اور نفل نمازوں میں سے جتنی چاہے نماز پڑھ سکتا ہے۔وہ فرض وقتی ہو یا قضاء ہو اور سنن موکدہ اور نوافل مستحبہ بھی پڑھ سکتا ہے۔

وقال الشافعيؒ : تتوضأ المستحاضة لكل مكتوبة......الخ

اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ مستحاضہ ہر فرض نماز کے لئے وضو کرے۔یعنی ہر فرض نماز کے وقت کے لئے نہیں بلکہ ہر نماز فرض کے لئے وضو کرلے۔اس بناء پر اگر ظہر کے وقت وضو کیا اور فرض نماز پڑھ کر سنن اور نوافل وغیرہ نمازیں بھی ادا کیں تو سب درست ہوگی کیونکہ ہمارے نزدیک جب تک ظہر کا وقت باقی ہے وضو بھی باقی ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک فرض پڑھتے ہی اس کی طہارت ختم ہوگئی۔

لقوله عليه السلام تتوضأ المستحاضة لكل صلاة...... الخ

رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ مستحاضہ ہر نماز کے لئے وضو کرے یہ حدیث ابن ماجہ وغیرہ نے روایت کی ہے،اس میں ضعف ہے،اور ابوداؤد اور ابن ماجہ نے فاطمہ بنت ابی حبیشؓ سے متعلق ام المومنین حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے جس کے آخر میں ہے کہ تو غسل کر اور ہر نماز کے لئے وضو کر،یہ روایت ابن حبان اور ابو یعلی نے بھی روایت کی ہے، بعض روایتوں میں عند کل صلوۃ ہر نماز کے نزدیک واقع ہے، لہٰذا یہ حدیث ہر نماز کے لئے وضو کی دلیل ہے ولان اعتبار طهارتها الخ اور اس دلیل سے کہ مستحاضہ کی طہارت کا اعتبار فرض کی ادائیگی کی ضرورت اور مجبوری ہے اس لئے فرض سے فراغت کے بعد طہارت باقی نہیں رہے گی۔

ولنا قوله عليه السلام: المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة، وهو المراد بالاول، لان اللام تستعار للوقت، يقال: آتيك لصلوة الظهر، اى وقتها، ولان الوقت اقيم مقام الأداء تيسيرا، فيدار الحكم عليه .

ترجمہ :-اور ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ مستحاضہ ہر نماز کے وقت کے لئے وضو کرے گی اور پہلی حدیث سے بھی یہی بات مراد ہے،اس لئے کہ لام کو وقت کے معنی کے لئے مستعار لیا جاتا ہے چنانچہ محاورہ میں بولا کرتے ہیں میں تمہارے پاس نماز کے وقت آؤں گا یعنی نماز کے لئے آؤں گا اور اس لئے کہ آسانی کے لئے وقت کو اداء کے قائم مقام مان لیا گیا ہے،اس لئے اس پر حکم کا مدار ہوگا۔

توضیح: مستحاضہ اور معذورین وغیرھم کے احکام

ولنا قوله عليه السلام: المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة...... الخ

اور ہماری دلیل یہ حدیث ہے کہ مستحاضہ ہر نماز کے وقت کے لئے وضو کرے، یہ حدیث ان الفاظ سے حضرت فاطمہ بنت ابی حبیش کی بعض روایتوں میں مروی ہے جیسا کہ ابن قدامہ حنبلیؒ نے مغنی میں ذکر کیا ہے، ع، اور سبط ابن الجوزی نے کہا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے یہ حدیث روایت کی ہے، انتہی، اور شرح مختصر الطحاوی میں کہا کہ ابو حنیفہؒ نے یہ حدیث روایت کی ہے ہشام سے انہوں نے اپنے والد عروہ بن الزبیرؓ سے اور انہوں نے ام المومنین حضرت عائشہؓ سے کہ حضرت علیہ السلام نے فاطمہ بنت ابی حبیشؓ سے فرمایا کہ تو وضو کر نماز کے وقت امام محمدؒ نے یہ روایت اصل میں تفصیل کے ساتھ بیان کی ہے اور ابن قدامہؒ نے مغنی میں اس کا اقرار کیا ہے، مف۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ابو حنیفہؒ کی یہ اسناد صحیح ہے، کیونکہ ابو حنیفہؒ کے ثقہ اور امام مسلم ہونے میں کوئی شک نہیں ہے جن کے بہترین فضائل بہت مشہور ہیں اور ہشام بن عروہ راوی بھی ثقہ اور معروف ہیں اسی طرح عروہ بھی ثقہ اور مشہور ومعروف تابعی ہے، لہذا یہ حدیث صحیح ہے، بس جب یہ روایت ثابت ہو گئی تو لکل صلوۃ اور لوقت کل صلوۃ کے ایک ہی معنی ہوئے، اس لئے مصنفؒ نے فرمایا وھو المراد بالاول اور یہی معنی مراد ہیں اول روایت میں۔

وھو المراد بالاول، لان اللام تستعار للوقت، یقال: آتیك لصلوۃ الظھر، ای وقتھا.....الخ

کیونکہ حرف لام معنی وقت سے مستعار لیا جاتا ہے لہذا لکل صلوۃ بمعنی لوقت کل صلوۃ ہوئے، جیسے کہ اس فرمان باری تعالیٰ میں ہے ﴿اَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِدُلُوْكِ الشَّمْسِ﴾ یعنی زوال آفتاب کے وقت نماز قائم کرو مفسرین یہ معنی بالاتفاق مراد ہیں، اسی طرح یہ بھی بولا کرتے ہیں اٰتیك لصلوۃ الظھر یعنی میں تیرے پاس نماز ظہر کے وقت آوں گا، لہذا لکل صلوۃ کی روایت کے معنی ہوئے لوقت کل صلوۃ تاکہ دونوں روایتوں میں موافقت ہو جائے اور بلاشبہ لوقت کل صلوۃ بہ نسبت لکل صلوۃ کے بہتر اور زیادہ مناسب ہے کیونکہ لوقت کل صلوۃ کے صرف ایک معنی ہیں یعنی ہر نماز کے وقت کے لئے، لیکن لکل صلوۃ کے دو معنی ہیں یعنی ہر نماز کے لئے اور ہر نماز کے وقت کے لئے، پھر محاورہ میں وقت کے معنی کا استعمال بہت زیادہ ہے، کیونکہ صلوۃ کا لفظ شریعت کے محاورہ اور عرف کے محاورہ دونوں میں وقت کے معنی میں مشہور ہے، شرع کی مثال ہے رسول اللہ علیہ السلام کا فرمان ان الصلوۃ اولاً و آخراً یعنی نماز کے لئے اول اور آخر دونوں ہے، حالانکہ مراد وقت نماز کے لئے اول اور آخر دونوں ہے اور رسول اللہ علیہ السلام کا یہ فرمان اَیماً رجلٍ اَدرکتہ الصلوۃُ فَلیُصلّ جس کسی کو نماز پالے وہ نماز پڑھ لے حالانکہ اس کی مراد ہے جس کسی کو نماز کا وقت پالے، اس جیسی بہت سی مثالیں ہیں۔ ف۔

اسی طرح اس فرمان باری تعالیٰ ﴿فَخَلَفَ مِنْۢ بَعْدِھِمْ خَلْفٌ اَضَاعُوا الصَّلٰوۃَ﴾ کے یہی معنی واضح اور بہت صحیح ہیں کہ پھر ان نیک بندوں کے بعد ایسے ان کے قائم مقام ہوئے جنہوں نے نماز کے اوقات کو ضائع کر دیا، نہایہ، علاوہ ازیں بالاتفاق فرض کے وضوء سے سنت ادا کرنا جائز ہے، اس سے معلوم ہوا کہ درحقیقت ہر نماز کا وضوء مراد نہیں، پس جب معنی حقیقی مراد نہ ہوئے تو لامحالہ معنی مجازی مراد ہوں گے کیونکہ نفل تو فرض کے تابع ہوتا ہے، لیکن دوسرا مجاز کہ وقت نماز کے لئے وضوء کرے یہ شرعی اور عرفی دونوں معنوں پر مشہور ہے لہذا یہی معنی زیادہ راجح ہوئے، مف، واضح ہو کہ ہمارے نزدیک مستحاضہ جب اپنے حیض کے ایام سے گذر جائے تو اس پر ایک بار غسل کرنا لازم ہے، یہی قول اکثر علماء سلف وخلف کا ہے اور ہمارا امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا اور ایک روایت میں امام مالک کا بھی یہی مذہب ہے، ابراہیم نخعیؒ نے فرمایا ہے کہ ظہر کے آخر میں غسل کر کے ظہر کے آخر وقت اور عصر کے اول وقت نماز پڑھ لے، اسی طرح مغرب اور عشاء میں اور فجر کے واسطے غسل کر کے نماز پڑھا کرے۔

یہ طریقہ بعض حدیثوں میں بھی موجود ہے، لیکن اس سے یہ بات نہیں سمجھی جاتی ہے کہ ایسا کرنا واجب ہے کیونکہ حضرت عائشہؓ اور ام سلمہؓ نے رسول اللہ علیہ السلام کے بعد مستحاضہ کے بارے میں ہر نماز کے لئے وضو کرنا روایت کیا ہے اور اس کی تائید میں خود حضرت عائشہ، ابن عمر، انس اور سعید بن المسیبؓ سے مروی ہے کہ مستحاضہ ہر روز ایک بار غسل کرے اس سے معلوم

ہوا کہ مذکورہ حکم استحباب کے طور پر ہے، ابن عبد البر نے استذکار میں کہا ہے کہ یہ مذہب سعید بن المسیب کا مشہور مذہب ہے کہ مستحاضہ ہر روز ایک ظہر سے دوسرے ظہر تک کے لئے ایک غسل کرے، اس بیان سے سب سے بڑی کام کی بات یہ بھی معلوم ہوئی ہے کہ سب لوگوں نے جو ہر نماز کے لئے غسل یا ہر دن کے لئے ایک غسل یا ہر دو نماز ظہر اور عصر کے لئے ایک غسل کرنے کو کہا ہے اس میں سب اس بات پر متفق ہیں کہ یہ غسل وقت کے واسطے ہے نماز کے لئے نہیں ہے، گویا تمام علماء اس بات پر متفق ہیں کہ مستحاضہ کے حق میں طہارت کا اعتبار وقت کے لحاظ سے ہے نماز کے لحاظ سے نہیں ہے، پس اول تو یہ خود قوی دلیل ہے پھر المستحاضة تتوضأ لكل صلوة کی تفسیر مذکورہ طریقہ سے صاف بتلاتی ہے کہ وہ نماز کے وقت وضو کرے۔

ولان الوقت اقيم مقام الأداء تيسيرا، فيدار الحكم عليه ...... الخ

اور اس شرعی قیاس سے بھی کہ وقت کو مقرر کیا گیا ہے ادا میں آسانی دینے کی جگہ پر لہذا حکم کا مدار وقت پر ہوگا، اور نفس نماز پر نہ ہوگا، خلاصہ کلام یہ ہوا کہ ادا کرنے کا حکم بالاتفاق وقت سے متعلق ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ وقت کے اندر جس جزء میں بھی ادا کی جائے وہ ادا مقبول ہوتی ہے اگرچہ زید اول وقت میں اور عمرو اوسط وقت اور حامد آخر وقت میں ادا کرے مگر ادا کا حکم جو سب پر لازم ہوا تھا اس طرح کرنے سے سب سے تعمیل حکم مان لی جاتی ہے، اس طرح اللہ تعالیٰ نے وقت کو ادا کے قائم مقام بنا کر آسانی پیدا کر دی ہے لہذا حکم کا دارومدار وقت پر ہی رہا لہذا مستحاضہ بھی اسی وقت کے لئے وضو کرے گی۔ م۔

واذا خرج الوقت بطل وضوءهم واستأنفوا الوضوء لصلوة اخرى، وهذا عند اصحابنا الثلاثة، وقال زفر استأنفوا اذا دخل الوقت، فان توضؤا حين تطلع الشمس، اجزاهم حتى يذهب وقت الظهر، وهذا عند ابى حنيفة ومحمد، وقال ابويوسف وزفر: اجزأهم حتى يدخل وقت الظهر، وحاصله ان طهارة الوضوء معذور تنتقض بخروج الوقت بالحدث السابق عند ابى حنيفة ومحمد، وبدخول الوقت عند زفر، وبايهما كان عند ابى يوسفؒ، وفائدة الاختلاف لا تظهر الا فيمن توضأ قبل الزوال، كما ذكرنا، او قبل طلوع الشمس.

ترجمہ:- اور وقت نکل جانے پر ان لوگوں کا وضو باطل ہو جائے گا، اور وہ دوسری نماز کے لئے دوبارہ وضو کرینگے یہ حکم ہمارے تینوں فقہائے احناف کا ہے، اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ جب دوسرا وقت داخل ہو اس وقت وہ وضو کرینگے، چنانچہ اگر انہوں نے آفتاب طلوع ہوتے وقت وضو کیا تو ظہر کا وقت ختم ہو جانے تک ان کا وضو باقی رہیگا، حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ امام ابو حنیفہ اور امام محمدؒ کے نزدیک معذور کی طہارت پرانے ناقص سے وقت نکلنے سے ختم ہوتی ہے، لیکن امام زفرؒ کے نزدیک دوسرا وقت داخل ہونے سے ختم ہوتی ہے، اور امام یوسفؒ کے نزدیک ان دونوں باتوں میں سے کسی ایک سے بھی طہارت ختم ہوتی ہے۔ اس اختلاف کا فائدہ صرف اس وقت ظاہر ہوگا جبکہ کسی نے زوال سے پہلے وضو کیا ہو جیسا کہ ہم نے بیان کر دیا ہے یا آفتاب نکلنے سے قبل کیا ہو۔

توضیح: معذورین کے احکام

واذا خرج الوقت بطل وضوءهم واستأنفوا الوضوء لصلوة اخرى...... الخ

ہمارے آئمہ ثلاثہ کے نزدیک معذوروں کا وضو اس وقت باطل ہو جاتا ہے جبکہ فرض نماز کا وقت نکل جاتا ہے لہذا وہ لوگ دوسری فرض نماز کے لئے دوبارہ وضو کریں، اور اگر ایسی صورت ہو کہ جس وقت سے وضو شروع کیا اسی وقت خون وغیرہ جو عذر ہے اس کا بہنا اور نکلنا بند ہو گیا یہاں تک کہ وقت نماز ختم ہو گیا تو اس وقت بھی وضو باقی رہے گا، باطل نہ ہوگا جب تک کہ خون وغیرہ جاری نہ ہو جائے یا دوسرا کوئی حادث نہ پایا جائے، الفتح، اور جب دوسرا کوئی حادث پیش نہ آیا تو وہ معذور اپنے پہلے وضو سے دوسری نماز پڑھ سکتا ہے، التبیین، اس کی صورت موزوں پر مسح کرنے کی جیسی ہے کہ اگر وضو شروع

کرنے سے موزے پہننے تک عذر جاری نہیں ہوا کہ یہاں تک کہ پورے طور پر موزے پہن لئے تو اس کے بعد موزوں پر مسح کرنے کے حق میں ایک تندرست کی طرح ہے، اس لئے دوسرے وقت اگر چہ وضو کرنا لازم ہو جائے مگر موزوں پر مسح کرنا ہی کافی ہو گا پیروں کو دھونا لازم نہ ہو گا، د۔

وقال زفر استأنفوا اذا دخل الوقت، فان توضؤا حين تطلع الشمس...... الخ

اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ جب وقت داخل ہو اس وقت جدید وضو کرنا چاہئے، اس مسئلہ میں صرف امام زفرؒ مخالف ہیں گویا ان کے نزدیک دوسرے وقت کا داخل ہونا اس معذور کے لئے ناقض ہے پہلے وقت کا خارج ہونا ناقض نہیں ہے، فان توضؤا الخ، اب اگر ان معذوروں نے آفتاب نکلنے کے وقت وضو کیا تو ظہر کا وقت ختم ہونے تک وہی وضو باقی اور کافی رہیگا کیونکہ سورج نکلنے کے بعد وضو کرنے سے ظہر تک کسی فرض نماز کا وقت نہیں آتا ہے بلکہ چاشت اور اشراق جیسی نفل اور سنت نمازوں کا یا عید کے دن عید کی نماز کا وقت رہتا ہے اس طرح ظہر کا وقت داخل تو ہوا مگر کسی فرض نماز کا وقت نہیں نکلا اس لئے وضو باقی رہ جائے گا، بشرطیکہ کسی اور وجہ سے اس وقت تک وضو نہ ٹوٹا ہو، یہاں تک کہ ظہر کا وقت خارج ہو جائے۔

هذا عند ابی حنيفه الخ یہ حکم امام ابو حنیفہ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہے، وقال ابو يوسف وزفر الخ اور امام ابو یوسف اور زفرؒ نے کہا ہے کہ ظہر کا وقت داخل ہونے تک ان معذوروں کا وضو باقی رہے گا۔ وحا صله ان طهارة المعذور الخ مختصر یہ کہ امام ابو حنیفہ اور محمد کے نزدیک معذور کی طہارت پرانے عارض کی بناء پر وقت نکلنے سے اس کی طہارت باطل ہو جاتی ہے یعنی صرف وقت نکلنے سے ہی، اس کی وجہ وہ حدث ہے جو وضوء کرتے وقت پہلے سے موجود تھا، اسی حدث کی وجہ سے اب وضو ٹوٹے گا، کیونکہ اس کی پرانی بیماری ناقص وضو ہونے کے باوجود شارع نے ایک محدود وقت تک اس کے وضو کو باقی رہنے کا حکم دیا تھا، لہٰذا حدث کا اعتبار ہو گا، اس بناء پر اگر وضو کرتے وقت حدث نہ ہوا اور نہ وقت نکل جانے تک پایا گیا ہو تو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا اس لئے اگر نفل نماز شروع کر کے توڑ دے تو اس کی قضاء اس پر لازم ہو گی۔

حاصل یہ ہوا کہ عذر سابق رہتے ہوئے اگر معذور وضو کر لے تو یہ طہارت وقت نکل جانے کے بعد پرانے حدث کی وجہ سے ختم ہو جائیگی، امام ابو حنیفہ اور محمدؒ کا یہی مسلک ہے، م، اور یہی صحیح ہے المحیط، ھ۔

وبدخول الوقت عند زفر، وبايهما كان عند ابي يوسفؒ......الخ

اور امام زفرؒ کے نزدیک فرض نماز کا وقت داخل ہونے سے طہارت ختم ہو جاتی ہے، یہ روایت شیخ اسمٰعیل زاهد سے منقول ہے، وبا يهما كان الخ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دونوں میں سے کوئی بھی بات ہو یعنی وقت خارج ہوا ہو یا وقت داخل ہوا ہو اس سے معذور کی طہارت باطل ہو جاتی ہے اگر کسی کے دل میں یہ شبہہ پیدا ہو کہ ایک وقت کے نکلنے سے ہی تو دوسرا وقت داخل ہو جاتا ہے، اس لئے اس اختلاف کا تو کوئی فائدہ نظر نہیں آتا ہے، اسی شبہہ کو دور کرنے کے لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

وفائدة الاختلاف لا تظهر الا فيمن توضا قبل الزوال، كما ذكرنا، او قبل طلوع الشمس......الخ

یعنی اس اختلاف کا فائدہ صرف اس معذور کی صورت میں نکلے گا جبکہ معذور نے زوال سے پہلے وضو کیا ہو، اگر کسی نے آفتاب نکلنے کے بعد اور زوال سے پہلے کسی وقت وضو کیا تو اس کے بعد صرف ظہر کا داخل تو ہو گا مگر کوئی فرض نماز کا وقت خارج نہ ہو گا، اس لئے امام ابو یوسف اور امام زفرؒ کے نزدیک ظہر کا وقت داخل ہوتے ہی اس کا وضو باطل ہو جائے گا، لیکن امام ابو حنیفہ اور محمدؒ کے نزدیک وضو باطل نہ ہو گا، یا اس معذور کے حق میں ظاہر ہو گا جس نے آفتاب نکلنے سے پہلے وضو کیا، اس لئے آفتاب نکلنے پر امام ابو حنیفہ اور محمدؒ کے نزدیک وقت خارج ہونے سے اس کی طہارت زائل ہو جائیگی، اسی طرح امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بھی وضو باطل ہو جائے گا، مگر امام زفرؒ کے قول کے مطابق چونکہ ابھی کسی فرض نماز کا وقت داخل نہیں

ہوا ہے اس لئے اس کا وضو باقی رہے گا شیخ اسمٰعیل الزاہدؒ کے قول کے مطابق۔

لزفر ان اعتبار الطهارة مع المنافي للحاجة الى الاداء، ولاحاجة قبل الوقت، فلا تعتبر، ولأبي يوسفؒ ان الحاجة مقصورة على الوقت، فلا يعتبر قبله، ولا بعده، ولهما انه لابد من تقديم الطهارة على الوقت، ليتمكن من الاداء كما دخل الوقت، وخروج الوقت دليل زوال الحاجة، فظهر اعتبار الحدث عنده، والمراد بالوقت المفروضة، حتى لو توضأ المعذور لصلوٰة العيد، له ان يصلي الظهر به عندهما، وهو الصحيح، لانها بمنزلة صلوٰة الضحى، ولو توضأ مرة للظهر في وقته، واخرى فيه للعصر، فعندهما ليس له ان يصلي العصر به، لانتقاضه بخروج وقت المفروضة.

ترجمہ:- اور امام زفر کی دلیل یہ ہے کہ ناقض وضو کی موجودگی کے باوجود اس کے پاک ہونے کا اعتبار صرف ادائیگی فرض کی مجبوری کی وجہ سے ہے، اور وقت آنے سے پہلے اس کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی ہے، لہٰذا اس طہارت کا اعتبار نہ ہوگا، اور ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ وقت آنے پر ہی ضرورت ضرورت طہارت ہوتی ہے لہٰذا وقت سے نہ پہلے اس کا اعتبار ہوگا اور نہ وقت کے بعد اس کا اعتبار ہوگا۔

اور طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ وقت سے پہلے ہی طہارت حاصل کر لینا ضروری ہے تاکہ وقت داخل ہوتے ہی فرائض کی ادائیگی ممکن ہو سکے، اور وقت کا نکلنا تو ضرورت کے ختم ہونے کی دلیل ہے اس لئے خروج وقت کے ساتھ ہی ناقض وضو کا اعتبار ظاہر ہوگا، اس جگہ وقت سے فرض نماز کے وقت کا اعتبار ہوگا، اسی بناء پر اگر کسی معذور نے عید کی نماز کے لئے وضو کیا تو طرفینؒ کے نزدیک اس کے لئے یہ جائز ہے کہ اس وضو سے ظہر کی نماز بھی پڑھ لے، یہی مسلک صحیح ہے کیونکہ عید کی نماز چاشت کی نماز کے برابر ہے اور اگر اس نے ظہر کے وقت میں ظہر کی نماز کے لئے وضو کیا پھر اسی وقت عصر کے لئے بھی وضو کر لیا تو طرفینؒ کے نزدیک اس کے لئے یہ بات جائز نہ ہوگی کہ اس وضو سے عصر کی نماز پڑھ لے کیونکہ فرض کا وقت نکل جانے سے اس کا وضو باطل ہو چکا ہے۔

توضیح:- معذورین کے احکام

لزفر ان اعتبار الطهارة مع المنافي للحاجة الى الاداء؛ ولاحاجة قبل الوقت، فلا تعتبر......الخ

امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ خون وغیرہ جو طہارت کے منافی ہے اس کے ہوتے ہوئے طہارت کا معتبر ہونا صرف اس مجبوری کی وجہ سے ہے کہ فرض نماز کی ادائیگی کرنی ہے، اور وقت کے اندر اتنی مہلت نہیں پائی جا رہی ہے کہ اس میں فرض کی ادائیگی کر کے سبکدوشی ہو سکے اور ادائیگی فرض سے پہلے طہارت کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی اس لئے وقت سے پہلے طہارت کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، اور جب وقت آئے گا طہارت حاصل کر لی جائے گا، پس یہ بات معلوم ہوگئی کہ وقت داخل ہونے سے پہلے طہارت باطل ہو جاتی ہے، ولابي يوسف الخ، اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ طہارت کی ضرورت صرف وقت آنے پر ہوتی ہے، اس لئے وقت آنے سے نہ پہلے اور نہ اس کے بعد اس کی ضرورت ہوگی، اس سے معلوم ہوا کہ وقت داخل ہونے سے بھی اور وقت کے خارج ہونے سے بھی طہارت باطل ہو جائے، اس پر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اس دلیل کا تقاضا تو ہوتا ہے کہ وقت سے پہلے طہارت باقی نہیں رہی تھی، گویا امام زفر اور ابو یوسفؒ کے نزدیک وقت سے پہلے معذور کی طہارت صحیح نہیں ہے، لہٰذا اختلاف یہ ہونا چاہئے کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک وقت سے پہلے طہارت صحیح ہے، مزید تحقیق عنقریب آئے گی۔

ولهما انه لابد من تقديم الطهارة على الوقت، ليتمكن من الاداء كما دخل الوقت......الخ

اور طرفین یعنی امام ابو حنیفہ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ وقت سے پہلے طہارت حاصل کرلینا ضروری ہے تاکہ وقت شروع ہوتے ہی نماز پڑھ سکے، کیونکہ یہ بات تو بالاتفاق جائز ہے کہ معذور آدمی بھی وقت آتے ہی نماز پڑھ سکتا ہے اور یہ بھی تو ممکن ہے کہ کوئی شخص یہ قسم کھا بیٹھے کہ آج عصر کا وقت آتے ہی بلا تاخیر مصلی پر جاکر نماز پڑھوں گا، اس لئے یہ بات ضروری ہوئی کہ وقت آنے سے پہلے ہی وہ وضو کر کے تیار رہے تاکہ ابتدائے وقت میں نماز شروع کر سکے، لیکن اگر پہلا وقت کسی دوسرے فرض کا وقت ہو تو وہ طہارت اس وقت کے لئے ہو گی۔

وخروج الوقت دليل زوال الحاجة، فظهر اعتبار الحدث عنده...... الخ

اور وقت کا نکل جانا اس بات کی دلیل ہے کہ اس کی ضرورت ختم ہوگئی ہے۔ اب یہ بات معلوم ہوگئی کہ پرانے عذر، ناقض وضو کا اثر باقی تھا۔ اس ناقض وضو کا اعتبار ہونے سے طہارت ختم ہوگئی ہے۔ اس مسئلہ کی اصل وہ حدیث ہے جس میں اس بات کی تصریح ہے کہ ہر وقت طہارت سے رہنا چاہئے، اور اس سے یہ حکم نکالا گیا ہے۔ فخر الاسلام اور دوسرے علماء کرام کی رائے یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ، امام محمدؒ اور امام زفرؒ سب اس بات پر متفق ہیں کہ معذور کی طہارت صرف وقت کا نکلنے سے ختم ہوتی ہے۔ امام زفرؒ کے نزدیک آفتاب نکلنے سے طہارت ختم نہ ہونے اور باقی رہ جانے کی وجہ یہ ہے کہ طہارت قائم رہنے کے لئے وقت کا قائم رہنا شریعت میں معتبر عذر ہے۔ اب ایک شبہ یہ ہوتا ہے صبح کی فرض نماز آفتاب نکلنے کے بعد قضاء کرنے سے سنت کی بھی قضاء کرنی پڑتی ہے حالانکہ سنت تو صرف اپنے وقت کے لئے مخصوص ہوتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ وقت کا پورے طور پر اسی وقت درست مانا جاتا ہے جبکہ دوسرا وقت داخل ہو۔ اسی بناء پر فجر کی سنت ظہر کے وقت قضاء نہیں کی جاتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ آفتاب نکلنے کے بعد بھی شبہ باقی رہ جاتا ہے۔ اس وجہ سے مناسب ہے کہ آسانی کے لئے عذر کی طہارت باقی رہے، اور اس صورت میں جبکہ ظہر سے پہلے وضو کیا ہو تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ظہر کے وقت طہارت حاصل کرنا لازم ہے۔ یہ اس وجہ سے ہے کہ ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ طہارت ضروریہ ہے اور وقت سے پہلے طہارت حاصل کرنا غیر ضروری ہے۔ اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ وقت آنے سے طہارت باطل ہو جاتی ہے۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ جب وقت سے پہلے طہارت کا کوئی اعتبار ہی نہیں ہے تو یہ بات کس طرح درست ہوگی کہ وقت آجانے کے بعد طہارت ختم ہوگئی؟ جواب یہ دیا جائے گا کہ اعتبار نہ کئے جانے کا مطلب یہ ہوگا کہ وقتیہ فرض ادا کرنے کے لئے جیسی طہارت کی ضرورت تھی ویسی طہارت یہ نہیں ہے۔ اور اس جملہ کا مطلب یہ نہیں ہے کہ طہارت مطلقاً نہیں پائی جارہی ہے کیونکہ اس سے نوافل کی ادائیگی اور پہلے کے باقی فرائض درست ہونے میں، النہایہ۔

والمراد بالوقت...... الخ، اور وقت سے مراد یعنی جس کے داخل اور خارج ہونے کا اعتبار کیا گیا ہے۔

وقت المفروضة...... الخ، بعض فرض نماز کا وقت ہے۔ نفل اور واجب نمازوں کا وقت نہیں ہے، کیونکہ اگر کسی معذور نے عید کی نماز کے لئے وضو کیا تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اسے اختیار ہے کہ اس وضو سے ظہر کی نماز پڑھ لے۔

وهو الصحيح الخ اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ عید کی نماز چاشت کی نماز جیسی ہے یعنی ان دونوں میں سے کوئی بھی فرض نہیں ہے اگرچہ نماز عید واجب ہوتی ہے۔

ولو توضأ مرة للظهر في وقته، واخرى فيه للعصر...... الخ

اور اگر معذور نے ظہر کی نماز کے لئے ظہر کے وقت میں وضو کیا پھر دوبارہ اسی وقت عصر کے لئے وضو کر لیا تو امام ابو حنیفہ اور امام محمدؒ کے نزدیک اسے یہ اختیار نہیں ہے کہ اس وضو سے عصر کی نماز پڑھے کیونکہ فرض نماز ظہر کے نکل جانے سے وہ وضو باطل ہو گیا ہے، یہی قول صحیح ہے، السراج، تمام اماموں کے نزدیک یہی حکم ہے، اور ان دونوں آئمہ یعنی طرفین کے نزدیک ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں دخول وقت کے ساتھ خروج وقت بھی پایا جارہا ہے، الفتح۔

والمستحاضة هي التي لا يمضي عليها وقت صلوٰة الا والحدث الذى ابتليت به يوجد فيه، وكذا كل من هو في معناها، وهو من ذكرناه، ومن به استطلاق بطن، وانفلات ريح، لان الضرورة بهذا يتحقق، وهي تعم الكل.

ترجمہ:۔ والمستحاضہ وہ عورت ہے جسے ایک ایسا عارضہ حدث لگ گیا ہو جو ہر فرض نماز کے وقت پایا جاتا ہو اور کوئی وقت بھی اس عارضہ سے خالی نہ جاتا ہو، اور یہی حکم ہر اس معذور کا ہے جو اسی مستحاضہ کے معنی میں ہو، اور مستحاضہ کے حکم میں وہ ہر ایک ہے جس کا ہم نے ذکر کیا ہے، اور اسی کے حکم میں وہ لوگ بھی داخل ہیں جن کو پیٹ چلنے یعنی دست آنے اور ہوا نکلتے رہنے کی بیماری لگی ہوئی ہو، کیونکہ ضرورت تو ایسے عذر کے ساتھ ہوتی ہے، اور ضرورت بھی سب کو عام ہوتی ہے۔

توضیح: جزوی مسائل

والمستحاضة هي التي لا يمضي عليها وقت صلوٰة الا والحدث الذى ابتليت به يوجد فيه..... الخ

مستحاضہ (ترجمہ میں اس کی تعریف گذر چکی ہے) اور وہ معذورین جن کا تذکرہ کیا گیا ہے، یعنی جس کا پیشاب نہ تھمتا ہو اور جس کی نکسیر نہ رکے اور جس کا زخم نہ بھرتا ہو، اس سے خون رستا رہتا ہو۔ **ومن به استطلاق الخ** اور جسے پیٹ چلنے یعنی دست آنے کی بیماری ہو اور **انفلات الريح** بے اختیار ریاح نکلنے کی بیماری ہو۔ **لان الضرورة** کیونکہ ضرورت تو ایسے عذر کے ساتھ متحقق ہو جاتی ہے، اور ضرورت کسی کے ساتھ مخصوص نہیں ہے ہر ایک کو ہوتی ہے لہٰذا ان میں ہر شخص حکماً معذور ہوا، درمختار وغیرہ میں معذورین میں سے ان لوگوں کو بھی شمار کیا ہے، جس کی آنکھیں سرخ اور ان میں درد کے ساتھ آنسو بھی ان سے جاری ہو، یا چوندھے کی بیماری ہو کہ درد کے ساتھ کیچڑ بھری رہتی ہو یا آنکھ کے کونے میں ناسور ہو اسی طرح ہر وہ شخص جس کے درد کے ساتھ کوئی چیز نکلتی ہو، اگرچہ کان یا پستان یا ناف سے نکلتی ہو تبیین میں کہا ہے کہ ان لوگوں کو ہر وقت نماز کے لئے وضو کرنے کا حکم اس لئے دیا جائے گا کیونکہ اس بات کا احتمال رہ جاتا ہے کہ نکلنے والی چیز پیپ ہو۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ان بیماریوں سے وضو ٹوٹنا اور وضو کا اعادہ کرنا ہم نے کتاب زاہدی وغیرہ سے نقل کر دیا ہے لیکن شیخ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ شاید وہ پیپ ہو اس بات کی مقتضی ہے کہ یہ حکم استحبابی ہو کیونکہ احتمال اور شک کے ساتھ اسے پیپ ماننے سے اس میں ناقض ہونے کی اتنی قوت باقی نہیں رہتی ہے کہ اس کی وجہ ناقض ہونے کا قطعی حکم دیا جائے کیونکہ یقین شک کی وجہ سے زائل نہیں ہوتا ہے، البتہ اگر حکیموں اور ڈاکٹروں کی خبر دینے سے گمان غالب ہو یا خود اس شخص (مریض) کو اپنے تجربہ اور علامات سے یہی گمان غالب ہو تو ایسی صورت میں وضو کا اعادہ واجب ہوگا، مف۔

چند ضروری مسائل

(۱) اگر فرض نماز کے وقت میں کسی نے بلا ضرورت وضو کیا پھر خون وغیرہ عذر کے طور پر بہنے لگا تو وہ وضو کر لے، اسی طرح اگر اس قسم کے سیلان اور ناقض کے علاوہ کوئی دوسرا ناقض پائے جانے کی وجہ سے وضو کیا پھر مقررہ حادث پایا گیا تو دوبارہ وضو کرے۔ الکافی۔

(۲) ایک شخص کے چیچک کے دانوں میں سے بعض دانے بہتے تھے اور بعض نہیں بہتے تھے اسی حالت میں اس نے وضو کر لیا، وضو کرنے کے بعد اب وہ دانے بھی بہنے لگے جو پہلے نہیں بہتے تھے تو وضو ٹوٹ گیا، السراج۔

(۳) اور اگر کئی زخم ہوں اور ان میں بھی یہی کیفیت ہو تو ان کا بھی یہی حکم ہوگا۔

(۴) ان کی اصل میں یہ حکم ہے کہ اگر کسی کے دو نتھنوں میں سے ایک سے خون جاری تھا اسی حالت میں اس نے وضو کیا پھر دوسرے نتھنے سے بھی خون بہنے لگا تو اس پر دوبارہ وضو لازم ہوگا الفتح۔ البحر۔

(۵) مستحاضہ نے اگر وضو کر کے نفل نماز شروع کی جب ایک رکعت پڑھ لی تو وقت نکل گیا تو وہ نماز فاسد ہو گئی اور احتیاطاً اس پر قضاء لازم ہو گی۔ الظہیریہ۔

(۶) اس کی اصل یہ کہ معذور نے جس عذر کی وجہ سے وضو کیا ہے وقت باقی رہنے تک اس عذر کے جاری ہونے سے وضوء نہیں ٹوٹے گا اور اگر دوسرا کوئی حدث پیدا ہو گیا تو وضو ٹوٹ جائے گا۔

(۷) اور اگر دوسرا حدث بھی عذر کے حکم میں ہو چکا ہو اور دونوں کی وجہ سے وضو ہو تو کسی وجہ سے وضو نہیں ٹوٹے گا۔ اگرچہ کئی عذر ہوں۔ م۔

(۸) اگر معذور کا زخم ایسا ہو کہ اس پر پٹی باندھ دینے سے یا زخم کے اندر کچھ ڈال دینے سے اس کا خون بہنا وقتی طور سے رک جاتا ہو یا ایسا عذر ہو کہ بیٹھ کر پڑھنے سے وہ رک جاتا ہو مگر کھڑے ہو کر پڑھنے سے عذر جاری ہو جاتا ہو تو اس پر لازم ہے کہ جس طور پر ہو سکے اسے روک دے، اس کے بعد وہ معذور کے حکم سے خارج ہو جائے گا۔

(۹) البتہ حائضہ کا خون اگر تیزی کے ساتھ بہتا ہو اور وہ کچھ کپڑے وغیرہ سے اسے اس طرح روک دے کہ خون باہر نہ آئے پھر بھی وہ حائضہ باقی رہے گی اور اگر ادھر ادھر حرکت سے خون بہتا ہو تو اس پر واجب ہے کہ بیٹھ کر اشارے سے نماز پڑھے کیونکہ اشارے سے پڑھنا حدث کے ساتھ پڑھنے سے آسان ہے، کیونکہ بعض مواقع میں حالت اختیاری میں بھی بیٹھ کر پڑھنا ثابت ہے، مثلاً سواری کے جانور کی پیٹھ پر نفل نماز پڑھنا جائز ہے، لیکن حالت اختیاری میں حدث کے باوجود نماز کا ثبوت نہیں ہے، اسی بناء پر ہم نے یہ کہا ہے کہ اگر ایسی حالت ہو کہ کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر پڑھنے سے خون جاری رہتا ہے لیکن جب لیٹ کر پڑھنے سے خون کا بہنا بند ہو جاتا ہے تو اس پر لازم ہے کہ کھڑے ہو کر مکمل نماز پڑھے کیونکہ جس طرح حدث کے ساتھ خاص ضرورت کی صورت میں پڑھنا جائز ہے اسی طرح خاص ضرورت کے وقت کے لئے لیٹے نماز جائز ہے اس لئے دونوں مجبوریاں اور دونوں خرابیاں برابر ہوئیں پھر بھی ایسی حالت میں کھڑے ہو کر پڑھنے کو ترجیح ہو گی، کیونکہ نماز کے تمام ارکان حاصل ہوں گے۔

(۱۰) نوازل میں ہے کہ کسی کے زخم سے خون بہتا تھا اس لئے اس پر پٹی باندھ دی اور اس عرصہ میں ایک درہم سے زیادہ اسے خون لگ گیا یا معذور کے کپڑے میں خون لگ گیا، اور ایسی حالت میں خون دھوئے بغیر اس نے نماز پڑھ لی، تو یہ دیکھنا ہو گا کہ اگر اس خون کو دھو کر نماز پڑھنے کے درمیان پھر اتنا ہی خون اس میں لگ جاتا تو اس کا نہ دھونا جائز ہوا اور نماز صحیح ہو گئی لیکن اگر یہ حالت نہ ہو تو اس کا دھونا واجب ہے۔ یہی مختار مذہب ہے، الفتح، مضمرات میں بھی یہی لکھا ہے۔ م۔

(۱۱) اسی طرح اگر کوئی مریض ایسا ہو کہ وہ نماز کے لئے جس کپڑے کو بچھاتا ہے وہ فوراً ناپاک ہو جاتا ہے تو اس کا دھونا ضروری نہیں ہے، د۔

مبسوط اور ذخیرہ وغیرہ میں ہے کہ (۱۲) اگر مستحاضہ کے کپڑے کو خون لگ گیا تو اس پر لازم ہے کہ اسے دھو ڈالے مگر اس شرط کے ساتھ کہ اس کا دھونا مفید ہو یعنی اسے دوبارہ خون نہیں لگے گا، چنانچہ اسے نہیں دھویا حالانکہ ایک درہم سے وہ خون زیادہ تھا تو جائز نہ ہو گا۔

(۱۳) اور اگر اس کا دھونا مفید نہ ہو یعنی دوبارہ خون لگ جانا یقینی ہو جائز ہو گا اور دھونا واجب نہ ہو گا جبتک کہ عذر باقی ہو، وہ شخص بھی ہے جسے مسلسل پیشاب ٹپکتے رہنے کی بیماری ہو یا وہ شخص جس کا خون رستا ہوا ہو۔

(۱۴) حاوی میں ہے کہ اگر گدی میں خون جذب ہوا تو وہ بہتے خون کے حکم میں ہے۔

(۱۵) اور محمد بن مقاتلؒ کہتے ہیں کہ خون وغیرہ میں معذور کو ہر فرض نماز کے وقت ایک بار دھونا ایسا ہی لازم ہے جیسا کہ وضو لازم ہے، لیکن دوسرے مشائخ نے کہا ہے کہ لازم نہیں ہے۔

(۱۶)اسی طرح زخم کے بندھن کو دوبارہ باندھنا اور گدی وغیرہ بدلنا اور ہر نماز کے موقع پر استنجاء کرنا بھی حرج کی وجہ سے لازم نہیں ہے۔

(۱۷)معلوم ہونا چاہئے کہ خون بہنے یا کسی عارضہ کی وجہ سے جو طہارت حاصل کی گئی ہو وہ وقت کے اندر اس عارضہ کے پائے جانے سے نہیں ٹوٹتی ہے لیکن اس کے علاوہ دوسرے حادث کے پائے جانے سے ٹوٹ جاتی ہے، اور وقت نکل جانے سے بھی ٹوٹ جاتی ہے۔

(۱۸)خون کے بہتے رہنے کی وجہ سے طہارت کرنے کا مطلب یہ ہے کہ وضو کے وقت اس کا بہنا پایا جارہا ہو یا بعد کو پایا گیا ہو، اور اسی خاص مرض کی وجہ سے ہی وضو کرنے پر مجبور ہوا ہو، پھر وقت نکل جانے پر سابق حدث کا حکم ظاہر ہو جائے گا۔

(۱۹)اسی بناء پر اگر وہ وضو کر کے نماز میں مشغول ہو جائے تو اس نماز کو ابتداء سے پڑھے، پڑھی ہوئی نماز پر بناء نہ کرے، اور اگر وہ نماز نفل ہو تو چونکہ اسے شروع کرنا صحیح تھا اس لئے اس کی قضاء واجب ہو گی۔

(۲۰)اور اگر ناک کے ایک نتھنے سے خون بہنے کے لئے وضو کیا پھر دوسرے نتھنے سے بھی خون بہنا شروع ہو گیا تو اس کی طہارت باطل ہو جائے گی۔

(۲۱)لیکن اگر دونوں نتھنوں سے خون بہنے کی وجہ سے وضو کیا بعد میں ایک نتھنے سے بہنا بند ہو گیا، تو اس کا وضو باقی رہ جائے گا جب تک کہ وقت باقی ہو، ایسی طرح اگر پھوڑے پھنسیاں ہوں، اور وضو کی حالت سے ان میں زیادتی ہوئی یا بعض سے خون بہنا بند ہو گیا تو اس میں بھی یہی تفصیلی حکم ہے، مع۔

(۲۲)جس شخص کو بے اختیاری کے ساتھ ہوا نکل جانے کا عذر ہو وہ ایسے شخص کے پیچھے نہ نماز پڑھے جسے پیشاب نہ تھمنے کا عذر ہو، کیونکہ ہوا تو فی نفسہٖ پاک ہے اور کپڑے پر لگتی بھی نہیں ہے اس کے برخلاف پیشاب خود ناپاک بھی ہے اور کپڑے میں لگ بھی جاتا ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ نجاست کو حتی الامکان کم کرنا واجب ہے اس لحاظ سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ پیشاب کا قطرہ ٹپکنے والے کے پیچھے نماز نہ پڑھنا واجب ہے، لیکن میرے نزدیک محقق یہ ہے کہ اس کے پیچھے نہ پڑھنا واجب نہیں بلکہ مستحب ہے، کیونکہ اس شخص کو اپنے حق میں کمی کی کوشش کرنا واجب ہے پھر اس کی نماز اللہ کے دربار میں مقبول ہوتی ہے، بلکہ اس کے لئے دوگنا ثواب کا وعدہ ہے ایک طاعت کرنے کا دوسرے مرض پر صبر کرنے کا، اور جب شریعت نے وقت کے اندر اس کے عذر کو کالعدم مان لیا ہے تو اس پر نجاست کی دلیل جاری نہیں ہو سکتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ حق کی بات یہی ہے کہ بیان کردہ حکم استحبابی ہے۔ فافہم۔

(۲۳)اس سے یہ معلوم ہوا کہ معذورین کے احکام انکے حق میں مشقت، آزمائش، امتحان کے بڑھے ہوئے ہیں، ساتھ ہی فرمان برادری کرنے پر ان کا ثواب بھی بڑھا ہوا ہوتا ہے، کیونکہ اس قسم کی مجبوریاں آسمانی ہوتی ہیں، اور صحیح حدیث میں تصریح کے ساتھ بیان کیا گیا ہے کہ آزمائشیں اور بلائیں انبیاء علیہم السلام پھر درجہ بدرجہ اولیاء اور نیک بندوں کے لئے لازم ہیں، اور حضرت ایوب علیہ السلام کے آزمائشی قصہ کو ہر وقت پیش نظر رکھنا چاہئے غور کرتے رہنا چاہئے، واللہ تعالےٰ اعلم۔

فصل في النفاس

والنفاس هو الدم الخارج عقيب الولادة، لانه مأخوذ من تنفس الرحم بالدم، او من خروج النفس، بمعنى الولد، أو بمعنى الدم.

ترجمہ: یہ فصل نفاس کے بیان میں ہے، نفاس وہ خون ہے جو بچہ کے پیدائش کے بعد نکلتا ہے کیونکہ یہ لفظ مشتق ہے، تَنَفَّسَ الرَّحِمُ بالدَّم کے محاورہ سے یعنی رحم نے خون کو تھوک نکالا ہے، یا نفاس ماخوذ ہے محاورہ خروج النفس سے جب کہ اس

میں لفظ نفس لڑکے کے معنی میں ہے یا خون کے معنی میں ہے۔

توضیح: نفاس کے احکام

فصل فی النفاس الخ یہ فصل نفاس کے بیان میں ہے، جو عورتوں کے ساتھ مخصوص ہونے والے تین خون میں سے ایک ہے، نفاس اور استحاضہ کی طرح، اب تک حیض اور استحاضہ کے بیان گذر چکے ہیں اور ان کے ساتھ ہی نکسیر اور ناصور اور معذور کے احکام اور ان کے مسائل بھی گذر گئے ہیں، یہاں سے اب نفاس کو جو کہ تیسری قسم ہے اس کے احکام اور مسائل بیان کرتے ہیں۔

والنفاس ھو الدم الخارج عقیب الولادة...... الخ

نفاس وہ خون ہے جو ولادت کے بعد ہی آتا ہے۔ فقہ کی متنوں میں یہی تعریف ذکر کی گئی ہے، التبیین، مصنفؒ نے ایک خون کا نام نفاس قرار دیا ہے یعنی مانع شرعی کا نام نہیں جیسا کہ حیض کی بحث میں ایک قول گذرا ہے **لانه ماخوذ الخ** نفاس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ لفظ نفاس **تَنَفَّسَ الرحمُ بِالدَّمِ** سے مشتق ہے یعنی رحم نے خون کو تھوک کر پھینک دیا یا خروج النفس سے مشتق ہے اس میں لفظ نفس کے فاء کو سکون ہے اس جگہ نفس سے مراد خواہ بچہ ہو یا خون ہو کیونکہ دونوں معنوں کی ہی گنجائش ہے الحاصل نفاس اس خون کا نام ہے جو ولادت کے بعد نکلتا ہے، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اگر عورت کو بچہ ہو مگر اس موقع پر خون نہیں نکلا تو وہ زچہ نہ ہوگی۔ الفتح۔

یعنی اس پر غسل فرض نہ ہوگا، اور صاحبینؒ سے بھی یہی مروی ہے، اور مفید اور حاوی میں بھی اسی بات کو صحیح کہا ہے، لیکن وضو ضرور واجب ہوگا اور امام محمدؒ کے نزدیک احتیاطاً غسل واجب ہوگا، محیط میں ہے کہ اکثر مشائخؒ نے امام اعظمؒ کے قول کو قبول کیا ہے، اور صدر شہیدؒ نے اسی پر فتوی دیا ہے، مضمرات میں ہے کہ ابو علی الدقاقؒ نے کہا ہے کہ ہم اسی قول کو مانتے ہیں، اور جوہرہ نیرہ میں ہے کہ فتاوی میں لکھا ہے کہ یہی صحیح ہے، عینیؒ نے کہا کہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہی اصح ہے، مفع، ھ۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ شیخ ابن الہمامؒ نے مصنف ھدایہ کے کلام سے جو اس بات کا فائدہ اخذ کیا ہے کہ "عورت نے ولادت کے بعد اگر خون نہ دیکھا ہو تو وہ زچہ نہ ہوگی" میرے نزدیک یہ افادہ نہیں ہے کیونکہ مصنفؒ نے یہ نہیں کہا ہے کہ نفاس خون دیکھنے کا نام ہے، (النفاس رویة الدم) اگر یہ عبارت ہوتی تو یہ سمجھا جاتا کہ خون نہ دیکھنے سے زچہ نہ ہوگی بلکہ یہ کہا ہے ھو الدم الخ اور یہ بات عام ہے کہ عورت خون دیکھے یا نہ دیکھے بلکہ افادہ تو برعکس ہو رہا ہے کہ اگر عورت نے خون نہیں دیکھا تو بھی اسے احتیاطاً غسل کرنا واجب ہوگا، کیونکہ ولادت کے موقع پر معمولی سا بھی تو خون لازمی طور سے ہوتا ہے اگرچہ کچھ زیادہ نہ ہو، امام ابو حنیفہؒ کا بعینہ یہی قول ہے۔ فافہم۔

شیخ ابن الہمامؒ نے اس بات کا اپنے فوائد میں اضافہ فرمایا ہے کہ نفاس کی تعریف کرتے ہوئے بعد الولادۃ کے بعد لفظ من الفرج بھی بڑھانا چاہئے، یعنی پیشاب گاہ سے ولادت کے بعد جو خون آتا ہے وہ نفاس ہے کیونکہ اگر عورت کی ناف کی طرف (سے بچہ نکالا گیا آپریشن کے ذریعہ یا) کوئی بڑا سا زخم ہو گیا تھا وہ اس موقع پر از خود پھٹ گیا اور بچہ نکل آیا تو یہ نفاس والی نہ ہوگی بلکہ زخم کا خون نکلنے سے زخمی کہلائے گی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ظہیریہ اور تبیین میں بھی یہی مذکور ہے، اور در مختار اور طحطاوی میں اس قید کا بھی اضافہ کیا ہے کہ عورت اگرچہ زچہ نہ ہو، البتہ اس کے معاملہ میں بچہ کے احکام نافذ ہوں گے اسی بناء پر اگر عورت سے کہا گیا ہو کہ اگر تجھے بچہ پیدا ہو تو تجھے طلاق ہے اس لئے وہ موجودہ صورت میں مطلقہ ہو جائے گی اسی طرح اگر وہ باندی ہو اور اس کے مالک سے یہی اسے یہ

بچہ پیدا ہوا ہو تو وہ باندی ام ولد ہو جائے گا، اور اگر حالت حمل میں طلاق دی ہوئی ہو اس ولادت سے وہ عدت سے فارغ ہوجائے گی، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ مسئلہ ظہیریہ سے فتح القدیر میں ذکر کیا گیا ہے مگر اس طرح استثناء کیا ہے کہ مگر ناف کی طرف سے بچہ نکلنے کے بعد اگر اس کی پیشاب گاہ سے خون آگیا تو وہ نفساء بھی ہو جائے گی، جیسا کہ زیلعی میں ہے۔ مف۔ اور در مختار میں فرج کی بجائے رحم سے خون آیا ہو لکھا ہے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہی صورت اس وقت کو بھی شامل ہو گی جبکہ ناف کی راہ سے ہی رحم کا خون بھی آیا ہو، لیکن وہ نفساء ہو گی یا نہیں مجھے اس کا جواب معلوم نہیں ہے، اور فتح القدیر اور تبیین وغیرہ میں فرج کا لفظ ذکر نہیں کیا گیا ہے، اچھی طرح سمجھ لیں۔

پھر میں یہ بھی کہتا ہوں کہ من الفرج کا لفظ بڑھانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ عموماً ولادت تو پیشاب گاہ سے ہی ہوتی ہے، البتہ ناف سے بچہ نکلنے میں احکام کا ثبوت ہے اس طرح پر کہ عورت کی طلاق اگر بچہ نکل آنے پر موقوف ہو تو اس صورت میں وہ پائی جائے گی، یہ قید وضاحت کی غرض سے اچھی ہے۔ م۔

والدم الذی تراہ الحامل ابتداء او حال ولادتها قبل خروج الولد استحاضة، وان کان ممتدا، وقال الشافعیؒ: حیض اعتبارا بالنفاس، اذ هما جمیعا من الرحم، ولنا ان بالحبل ینسد فم الرحم، کذا العادة، والنفاس بعد انفتاحه بخروج الولد، ولهذا کان نفاسا بعد خروج بعض الولد فیما یروی عن ابی حنیفه ومحمدؒ، لانه ینفتح فیتنفس به.

ترجمہ:۔ اور وہ خون جسے حاملہ ابتدائی دنوں میں یا ولادت کے وقت بچہ کے نکلنے سے پہلے دیکھتی ہے وہ استحاضہ ہے، اگرچہ دیر تک وہ موجود رہا ہو، لیکن امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ وہ حیض ہے نفاس پر اعتبار کرتے ہوئے کیونکہ یہ دونوں خون رحم سے ہی آتے ہیں، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حمل قرار پانے سے رحم کا منہ بند ہو جاتا ہے عادت یوں ہی جاری ہے، اور بچہ نکل جانے کے ساتھ رحم کا منہ کھل جانے سے نفاس آتا ہے، اسی طرح تھوڑا بچہ نکل جانے کے بعد بھی نفاس ہوتا ہے، امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ سے ایسا ہی مروی ہے، کیونکہ اس سے منہ کھل جاتا ہے تو نفاس آنے لگتا ہے۔

توضیح: بچہ جننے سے پہلے خون

والدم الذی تراہ الحامل ابتداء او حال ولادتها قبل خروج الولد استحاضة..... الخ

اور وہ خون جسے حاملہ اپنے ابتدائی دنوں میں یا ولادت کی حالت میں بچہ نکلنے سے پہلے دیکھتی ہے وہ بھی نفاس ہے، اگرچہ وہ ممتد ہو، یعنی اگرچہ وہ خون تین دن یا اس سے بھی زیادہ دنوں تک جاری ہو جو کہ حیض کے پائے جانے کی علامت بلکہ شرط تب بھی وہ استحاضہ کا خون ہوگا، حاصل یہ ہے کہ جب حمل ثابت ہو جائے تو ابتدائے حمل سے ولادت ہو جانے تک جو بھی خون نظر آئے وہ استحاضہ ہے اگرچہ وہ تین دنوں تک یا اس سے بھی زیادہ ہو، اور ولادت کی حالت میں جب تک بچہ پورا یا اس کا اکثر حصہ نہ نکل آئے وہ بھی حیض یا نفاس نہیں ہے اس بناء پر یہ خون نماز کے لئے نہ مانع ہے نہ محرم ہے۔

وقال الشافعیؒ: حیض اعتبارا بالنفاس، اذ هما جمیعا من الرحم..... الخ

اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ یہ بھی حیض کا خون ہے یہی قول ان کے مذہب میں اصح ہے، ع۔ اعتباراً بالنفاس کی دلیل اس خون کو نفاس پر قیاس کرنا ہے کیونکہ یہ خون اور نفاس دونوں رحم سے ہیں، اور رحم میں لڑکا ہونا خون کے نفاس ہونے سے مانع نہیں ہے، یہاں تک کہ ایک حمل میں دو بچہ کے درمیان جو خون آتا ہے وہ بھی امام ابو حنیفہ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک حیض ہوتا ہے۔

احتمال باقی رہتا تو وطی حلال نہ ہوتی، کیونکہ اس معاملہ میں احتیاط لازم ہوتی ہے۔ مع۔
خلاصہ کلام یہ ہوا کہ بچہ کی پیدائش کے بعد یقیناً نفاس کا خون ہوتا ہے، یہ بات بھی بیان کی جاچکی ہے کہ بچہ کا زیادہ حصہ نکل آنے سے ہی اس کا نکلنا ثابت ہو جاتا ہے، اب یہ ایک سوال باقی رہتا ہے کہ کس حالت کی ولادت کو بچہ کا پیدا ہونا کہا جا سکتا ہے اس لئے اس کا جواب اس طرح دیا ہے۔

والسقط الذی استبان بعض خلقه ولد حتی تصیر به نفساء، وتصیر الامة ام ولد به، وکذا العدة تنقضی به، واقل النفاس لا حد له، لان تقدم الولد علم الخروج من الرحم، فاغنی عن امتداد جعل علما علیه بخلاف الحیض

ترجمہ:-اور وہ ضائع شدہ جس کے بدن کا کچھ حصہ بھی بناوٹ سے ظاہر ہو چکا ہو وہ بھی بچہ ہے یہاں تک کہ اس کی وجہ سے وہ عورت نفاس والی کہلائے گی، اور اگر وہ اپنی باندی ہو تو وہ ام ولد ہو جائیگی، اسی طرح اس سے اس کی عدت بھی ختم ہو جائے گی، اور نفاس کی کم سے کم کوئی مدت اور حد نہیں ہے۔ کیونکہ بچہ کا پہلے نکل آنا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ خون رحم سے آیا ہے، لہذا اس بات سے اب استغناء ہو گیا کہ کوئی ایسی دلیل ہو جو دیر تک قائم رہ کر اس نفاس کیلئے علامت قائم ہو جائے، بخلاف حیض کے۔

توضیح: ضائع شدہ بچہ، نفاس کی مدت

والسقط الذی استبان بعض خلقه ولد حتی تصیر به نفساء......الخ
اور گرا ہوا یا ضائع شدہ بچہ ایسا جس کے بدن کے حصہ کی بناوٹ ظاہر ہو چکی ہو، وہ بھی بچہ کے حکم میں ہے، اس بناء پر وہ عورت نفساء کہلاتی ہے، اور وہ اگر باندی ہے اور شوہر سے بچہ ہوا ہے تو اس کی وجہ سے اب ام ولد ہو جائے گی اور ام ولد کے حقوق اسے حاصل ہو جائیں گے، مثلاً اس آقا کے مرنے کے بعد وہ زندہ وارثوں کے لئے میراث نہ ہو گی بلکہ آزاد ہو جائے گی ،اور فروخت بھی نہ ہو سکے گی اگر وہ بچہ زندہ بچ جاتا تو وہ اپنے باپ کی طرح آزاد اور باپ کا وارث بھی ہوتا۔

وکذا العدة تنقضی به...... الخ
اسی طرح اس بچہ کے ضائع ہو جانے کے باوجود اگر عورت عدت حمل گذار رہی ہو تو اب وہ آزاد اور اس کی عدت ختم ہو جائے گی، اور اسے وضع حمل کہنا درست ہو گا، م۔
بچہ کی بناوٹ ظاہر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مثلاً کوئی انگلی یا ناخن یا بال وغیرہ کی صورت بن گئی ہو، اور اگر صرف لوتھڑا ہو اور اس کی بناوٹ ظاہر نہ ہوتی ہو تو عورت کے حق میں نفاس کا حکم نہ ہو گا، پھر جو خون اس نے دیکھا ہے اگر اسے حیض قرار دینا ممکن ہو تو اسے حیض قرار دیا جائے گا، ورنہ وہ استحاضہ کے حکم میں ہو گا، نہایہ، اگر خون تین دن یا اس سے زیادہ ہو اور اس سے پہلے طہر کامل ہو چکا ہو تو اسے حیض کہا جائے گا، م، اور اگر عورت نے اس اسقاط سے پہلے خون دیکھا اور اسقاط کے بعد بھی خون دیکھا اب اگر وہ ضائع شدہ ایسا ہو کہ اس کی کچھ بناوٹ ظاہر ہو چکی ہو تو جتنا اس نے پہلے دیکھا ہے وہ حیض نہ ہو گا مگر جتنا بعد میں دیکھا ہے وہ نفاس ہے اور عورت نفاس والی کہلائے گی اور اگر اس کی بناوٹ ظاہر نہ ہوئی ہو تو اسقاط سے پہلے اس نے جتنا خون دیکھا ہے اگر اسے حیض قرار دینا ممکن ہو تو حیض قرار دیا جائے گا۔ النہایہ۔
اور فتویٰ میں ہے اگر ایک عورت دو مہینے پاک رہی اس لئے اسے شبہ ہوا کہ اس کا پیٹ رہ گیا ہے یعنی حاملہ ہے پھر دو مہینے بعد وہ برباد ہو گیا، اس صورت سے کہ اس کی کچھ بناوٹ ظاہر نہیں ہوئی تھی اور اس نے اس اسقاط سے پہلے دس دن خون دیکھا تھا تو یہ خون حیض کہلائے گا، کیونکہ یہ طہر صحیح کے بعد ہے اور چونکہ عورت نے ایسا لوتھڑا گرا دیا ہے کہ اس کی بناوٹ ظاہر نہ تھی

تو کسی حکم میں اس کی ولادت ثابت نہ ہوگی، اس لئے اس کی توجیہ یوں کی جائے گی کہ اس کے پیٹ میں خون جم کر پھیل گیا ہے اور وہ حمل کا خون نہ تھا، الفتح۔

واقل النفاس لا حد له، لان تقدم الولد علم الخروج من الرحم..... الخ

اور نفاس کی کم سے کم کوئی بھی مدت نہیں ہے، کیونکہ جب بچہ پہلے ہو چکا ہے وہ اس بات کے لئے کافی دلیل ہے کہ یہ خون رحم سے ہی آرہا ہے، لہذا یہ بات یقینی طور سے معلوم ہو گئی کہ یہ خون رحم سے آیا ہے۔ **فاغنی عن امتداد الخ** اس لئے اس بات کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہی کہ دیرپا کوئی ایسی علامت پائی جائے کہ یہ خون رحم سے ہی آیا ہے، لہذا تین دن یا اس سے زیادہ کی کوئی شرط باقی نہیں رہی۔

بخلاف الحیض..... الخ بخلاف حیض کے کہ اس میں پہلے سے ایسی کوئی دلیل معلوم نہیں ہوتی ہے کہ یہ خون رحم سے ہی آرہا ہے، اس لئے اس میں اس بات کی شرط لگائی گئی ہے کہ زیادہ دنوں تک وہ خون جاری رہے جس میں کم از کم تین دن ہونا ضروری ہے اور اس سے یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ یہ خون رحم کا ہے کیونکہ اس کے علاوہ اور علامت پہلے سے نہیں پائی جاتی ہے، اور نفاس میں اس سے پہلے بچہ پیدا ہونے کی وجہ سے یہ یقین آجاتا ہے کہ خون رحم سے ہی آیا ہے کیونکہ بچہ کی پیدائش کے بعد خون آیا ہے، اب دیرپا علامت باقی رہنے کی کوئی ضرورت باقی نہ رہی یہاں تک کہ اگر چند ساعت کے لئے بھی خون آیا ہو یہی کہا جائے گا کہ یہ تو رحم سے ہی آیا ہے۔

واکثرہ اربعون یوما، والزائد علیه استحاضة، لحدیث ام سلمةؓ ان النبی علیه السلام وقت للنفساء اربعین یوما، وھو حجة علی الشافعیؒ فی اعتبار الستین

ترجمہ:- اور اس نفاس کی زیادہ سے زیادہ مدت چالیس دن ہیں اور اس سے زیادہ وہ استحاضہ ہے، حضرت ام سلمہؓ کی حدیث کی وجہ سے کہ نبی کریم ﷺ نے نفساء کے لئے چالیس دنوں کا وقت مقرر فرمایا ہے، اور یہی حدیث امام شافعیؒ کے ساٹھ دن مقرر کرنے کے معاملہ میں ان کے خلاف دلیل ہے۔

توضیح: مدت نفاس مع دلائل

واکثرہ اربعون یوما، والزائد علیه استحاضة..... الخ

اور اس نفاس کی زیادہ سے زیادہ مدت چالیس دن ہے اکثر علماء کا یہی قول ہے۔ع، سراجیہ میں ہے کہ نفاس کم از کم اتنا ہی ہے جتنا وہ پایا جائے، اگرچہ ایک ساعت میں ہو، اسی پر فتوی ہے، ہمارے نزدیک اس کی زیادہ سے زیادہ مدت چالیس دن ہیں، ھ، چالیس دنوں کے اندر دو خون کے درمیان جو طہر متخلل ہو وہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نفاس ہے اگرچہ پندرہ دن یا اس سے زیادہ ہو، اسی پر فتوی ہے، اگر نفاس کی کسی کو کوئی عادت ہو اس کے بعد ایک دفعہ بھی اس کے خلاف پانے سے عادت کا حکم بدل جاتا ہے، یہ قول امام ابو یوسفؒ کا ہے، الخلاصہ۔ھ۔

اس مسئلہ میں گھنٹہ دو گھنٹہ خون جاری رہنے کی بھی کوئی قید نہیں ہے بلکہ اس سے مراد مختصر وقت اور لحظہ بھر ہے، جیسا کہ جمہور نے کہا ہے، اور یہی قول صحیح ہے اس بناء پر ایک ساعت بھی اگر عورت نے خون دیکھا پھر وہ بند ہو گیا تو وہ نماز پڑھنے لگے، اور روزے بھی رکھے، اس نے مختصر وقت میں بھی جو کچھ دیکھا ہے وہ نفاس ہے، ہمارے ائمہ کے درمیان اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اگر کچھ اختلاف ہے بھی تو اس صورت میں جب کہ عدت گذرنے میں کم سے کم نفاس کا اعتبار کرنا ضروری ہو، مثلاً کسی شوہر نے اپنی اہلیہ سے کہا کہ جب تمہیں بچہ ہو تم کو طلاق ہے، اس موقع پر عورت نے کہا کہ میری عدت گذر گئی، تو اس صورت میں نفاس کے لئے کم سے کم کتنی مقدار تین حیض کے ساتھ اعتبار کرنا ہوگا، تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک

اس صورت میں عورت کی تصدیق کے لئے کم از کم پچیس دن اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک گیارہ دن اور امام محمدؒ کے نزدیک ایک ساعت ضروری ہے، اور نماز روزے کے سلسلہ میں نفاس کی کم سے کم خون کی مقدار وہ ہے جو نظر آجائے۔ مع۔

اس طرح یہ بات معلوم ہو گئی کہ مصنفؒ نے نماز روزے وغیرہ جو مدت کے سلسلہ میں بیان کیا ہے کہ کم از کم کی کوئی حد نہیں ہے اور زیادہ سے زیادہ چالیس دن ہوں گے وہ عدت کی ضرورت کے ماسوا ہے۔

والزائد علیه استحاضة، لحدیث ام سلمةؓ ان النبی علیه السلام وقّت للنفساء اربعین یوما..... الخ

اور چالیس روز سے جتنا ہو گا وہ استحاضہ ہو گا، یعنی وہ عورت جسے پہلی مرتبہ ولادت ہوئی ہو اس کے لئے پورے چالیس دن نفاس کے اور اس سے زیادہ استحاضہ کے ہیں، لیکن وہ عورت جسے کئی مرتبہ ولادت ہو چکی ہو اس کے چالیس دن سے زیادہ کا خون استحاضہ ہی ہو گا اسی طرح اس کی اپنی عادت سے بھی جو زیادہ ہو گا وہ بھی استحاضہ ہو گا، اب نفاس کی زیادہ سے زیادہ چالیس دن کی مدت ہونے کی دلیل مصنفؒ نے اس طرح دی ہے۔ **لحدیث ام سلمة الخ** اس حدیث کی وجہ سے جو حضرت ام سلمہؓ سے منقول ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے نفاس والی کے لئے چالیس دن کا وقت مقرر کیا ہے، ابوداؤد نے مسہ ازدیہ کی حدیث سے ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے اس طرح روایت بیان کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں نفاس والی عورتیں نفاس کے بعد چالیس دن اور چالیس راتیں بیٹھ کر اپنا وقت گذارتیں اور ہم لوگ اپنے چہروں پر جھائیں کی وجہ سے ورس ملتے تھے، یہ روایت ترمذی اور ابن ماجہ نے بھی روایت کی ہے اور حاکم نے اس کی روایت کرنے کے بعد کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہے، اور دارقطنی اور بیہقی نے بھی اپنی سنن میں روایت کیا ہے، اور خطابیؒ نے کہا ہے کہ محمد بن اسمٰعیل بخاریؒ نے اس حدیث کی خوبی بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ بہت اچھی ہے۔

مولانا عبدالحقؒ نے احکام میں فرمایا ہے کہ یہ حدیث احسن ہے اور ابن القطان کے کلام پر کہ مسہ کو مجہول کہا اور ابن حبان کے کلام پر کہ کثیر بن زیاد کو ضعیف کہا ہے کوئی توجہ نہیں دی ہے کیونکہ بخاریؒ نے اس حدیث کی بہت تعریف کی ہے اور یہ کہا ہے کہ مسہؒ ازدیہ عورت ہے اور کثیر بن زیاد ثقہ ہیں، ابن معینؒ نے ایسا ہی بیان کیا ہے، امام نوویؒ نے کہا ہے کہ حدیث ام سلمہؓ عمدہ اور جید ہے اور اسے ضعیف بتانے کا قول مردود ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ مسہ میں میم کو پیش اور بغیر نقطہ والے سین کو تشدید ہے یہ قبیلہ اَزد کی عورت ہیں ان کی کنیت ام بسّہ (ایک نقطہ کے ساتھ با کو زیر اور سین بغیر نقطہ کو تشدید کے ساتھ) ہے اسی نام کے ساتھ یہی عورت ابوداؤد کی دوسری روایت میں بھی موجود ہے، چنانچہ ابوداؤد نے کہا ہے، **حدثنا الحسن بن یحیی، حدثنا محمد بن حاتم، حدثنا عبدالله بن المبارك عن یونس عن نافع عن کثیر بن زیاد بن سهیل قال: حدثتنی مسة الازدیه قالت: مضیت فدخلت علی ام سلمة فقلت یا ام المؤمنین ان سمیرة بنت جندب تأمر النفساء تقضین صلوٰة الحیض الخ**، یعنی مُسہ ازدیہ نے کہا ہے کہ میں حائضہ ہوئی تو میں ام سلمہؓ کے پاس گئی اور میں نے عرض کیا کہ اے ام المومنین سمیرہ جو جندب کی بیٹی ہے وہ عورتوں کو حکم دیتی ہے کہ وہ حیض کی نماز قضاء کرتی رہیں، توام المومنینؓ نے فرمایا کہ آں حضرت ﷺ کی عورتوں میں سے عورت اپنے نفاس کے زمانہ میں عورتیں یوں ہی رہتیں اور رسول اللہ ﷺ انہیں نمازوں کے قضاء کرنے کا حکم نہیں دیتے تھے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ اس حدیث سے ایک بہت عمدہ فائدہ حاصل ہوا ہے وہ یہ کہ پہلی حدیث میں جو چالیس دن رات کا تذکرہ ہے اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ تمام عورتیں اتنے ہی دن بیٹھتی تھی، بلکہ مراد یہ ہے کہ وہ نفاس میں اس کی آخری مدت تک رہتیں اور ان کو نماز کی قضاء کا حکم نہیں ہوتا تھا۔ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ رسول اللہ ﷺ کی کوئی بھی عورت نفاس میں نہیں بیٹھی تھیں سوائے خدیجہؓ کے اور ان کا تو بہت پہلے ہی انتقال ہو چکا تھا تو جواب یہ ہو گا کہ اس جگہ عورت سے مراد وہ عورت ہے

جو محاورہ میں شامل ہے یعنی رسول اللہ ﷺ کے کنبہ کی کوئی بھی ہو علاوہ ازیں حضرت ماریہ قبطیہؓ کو رسول اللہ ﷺ کے صاحبزادے ابراہیمؓ کی ولادت کے موقع پر نفاس ہوا تھا۔

پھر اس بات میں اور بھی دوسری حدیثیں ہیں چنانچہ حضرت انسؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے نفساء کے لئے چالیس دن مقرر کیے تھے مگر اس صورت میں کہ اس سے پہلے طہر پایا جائے، یہ روایت ابن ماجہ اور دار قطنی نے روایت کی ہے، مگر سلام بن سلیم راوی کی وجہ سے دار قطنی نے اسے ضعیف کہا ہے، اور حاکم نے عثمان بن ابی العاص سے روایت کی ہے کہ یہ مرسل ہے، اور دار قطنی وحاکم نے عبداللہ بن عمرؓ سے اور دار قطنی نے سنن میں اور ابن حبان نے کتاب الضعفاء میں حضرت عائشہ سے اور طبرانی نے جابرؓ سے اور ابن عدی نے ابوالدرداء اور ابوہریرہؓ سے روایتیں کی ہیں مگر ضعیف ہیں، اس کے باوجود یہ حدیثیں ایک دوسرے کی تقویت کرتی ہیں، مع، اور زیادہ سندوں کی وجہ سے حدیث حسن کے درجہ تک پہنچ گئی ہے، ف۔

ابن المنذرؒ نے یہی قول حضرت عمرؓ، ابن عباسؓ، ابن عمروؓ، انسؓ، عثمان بن ابی العاصؓ، عائذ بن عمرو اور ام سلمہؓ سے نقل کیا ہے، اور ان کے زمانہ میں کسی سے اس کا اخلاف ثابت نہیں ہوا ہے، اور ابوعبیدؒ نے کہا ہے جماعت مسلمین اسی پر ہیں، اور اسحٰقؒ نے کہا ہے کہ اس سنت پر اجماع واقع ہوا ہے، اور جس نے نفاس کو دو مہینہ تک کا مانا ہے اس کے لئے اس کی دلیل میں کوئی حدیث صحیح نہیں ہے، بلکہ بعض تابعین سے مروی ہے اور طحاویؒ نے کہا ہے کہ ساٹھ دن کا قول کسی صحابی کا نہیں، بلکہ ان کے بعد کسی تابعی کا ہے، ہمارے مذہب کی طرح ابوالدرداء اور ابوہریرہؓ سے قول منقول ہے، مع، لہٰذا صحیح بات یہی ٹھہری کہ نفاس کے کم کی کوئی حد نہیں ہے اور زیادہ سے زیادہ چالیس روز ہے، حضرت ام سلمہؓ کی صحیح حدیث کی وجہ سے۔

وهو حجة على الشافعيؒ في اعتبار الستين.....الخ

اور یہ حدیث امام شافعیؒ کے خلاف دلیل ہے اس قول میں جس میں وہ ساٹھ دن کہتے ہیں، کیونکہ ساٹھ دن کی روایت کسی حدیث میں نہیں ہے، اور نہ کسی صحابی کا قول ہے، صرف بعض تابعین کا ہے، اور یہ بات مسلم ہے کہ نص کے ثابت رہتے ہوئے دوسرا کوئی قول قابل قبول نہیں ہوتا ہے، یہاں تک مصنفؒ نے یہ تو فرمادیا ہے کہ چالیس دن سے زیادہ استحاضہ ہوتا ہے، اب اس سلسلہ میں گفتگو ہے کہ کبھی چالیس سے کم میں بھی تو استحاضہ ہوجاتا ہے، اس لئے آئندہ فرمارہے ہیں۔

ولو جاوز الدم الاربعين، وكانت ولدت قبل ذلك، ولها عادة في النفاس، ردت الى ايام عادتها، لما بينا في الحيض، وان لم تكن لها عادة، فابتداء نفاسها اربعون يوما، لانه امكن جعله نفاسا، فان ولدت ولدين في بطن واحد فنفاسها من الولد الاول عند ابي حنيفةؒ وابي يوسفؒ، وان كان بين الولدين اربعون يوما، وقال محمدؒ من الولد الاخير، وهو قول زفرؒ، لا نها حامل بعد وضع الاول، فلا تصير نفساء، كما انها لا تحيض، ولهذا تنقضي العدة بالاخير بالاجماع، ولهما ان الحامل انما لا تحيض لانسداد فم الرحم على ما ذكرنا، وقد انفتح بخروج الاول، وتنفس بالدم، فكان نفاسا، والعدة تعلقت بوضع حمل مضاف اليها فيتناول الجميع

ترجمہ:- اور اگر خون چالیس دنوں سے زیادہ ہوجائے جب کہ اس سے پہلے بھی ولادت ہوچکی ہو اور اس کے نفاس کی عادت معلوم ہو تو ان دونوں میں سے عادت پر حکم جاری کیا جائے گا، اس حدیث کی بناء پر جو ہم نے حیض کی بحث میں ذکر کردی ہیں، اور اگر اس کی عادت پہلے سے نہ ہو تو اس کا سب سے پہلے نفاس چالیس دن ہوگا کیونکہ اس کے لئے چالیس کو نفاس ٹھہرانا ممکن ہے، اور اگر وہ ایک حمل سے دو بچے جنتی ہو تو امام ابوحنیفہ اور ابویوسف کے نزدیک اس کے نفاس کی ابتداء پہلے بچہ سے ہوگی اگرچہ دو بچوں میں چالیس دنوں کا فاصلہ ہو، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک دوسرے بچہ سے اعتبار ہوگا، یہی قول امام زفرؒ کا بھی ہے کیونکہ پہلے بچہ کی ولادت کے بعد بھی تو وہ حاملہ ہے لہٰذا وہ نفاس والی نہیں کہی جاسکتی، جیسا کہ اسے حیض نہیں آتا ہے، اس بناء پر بالاتفاق اس کی عدت آخری بچہ کے پیدا ہونے سے ہی ختم ہوتی ہے اور شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ حاملہ کو تو حیض اس لئے

نہیں آتا ہے کہ حمل قرار پاتے ہی رحم کا منہ بند ہو جاتا ہے، جبکہ پہلے بچہ کی ولادت سے اس کا منہ کھل چکا ہے، اور اسے خون بھی آچکا ہے، لہٰذا وہ نفاس والی کہی جائے گی اور عدت کا تعلق وضع حمل سے ہوتا ہے اسی لئے بالاتفاق اسی کی طرف نسبت کی جاتی ہے۔

توضیح: دو بچہ جننے کی صورت میں نفاس اور عدت کا بیان

ولو جاوز الدم الاربعين، وكانت ولدت قبل ذلك، ولها عادة في النفاس، ردت الى ايام عادتها...... الخ

یعنی اگر عورت پہلے بھی ولادت ہونے کی وجہ سے اپنے نفاس کی عادت اور اس کے دن معلوم ہوں مگر اس مرتبہ اسے چالیس دنوں سے زیادہ خون جاری رہا تو اس کے نفاس کے دن اس مرتبہ بھی وہی مانے جائیں گے جن کی اسے پہلے سے عادت ہو، (مثلاً ۱۰۔ ۲۰۔ ۲۵ وغیرہ) ان کے بعد چالیس میں جتنے دن باقی رہ جائیں گے وہ اور اس کے بعد کے بھی سب استحاضہ کے مانے جائیں گے، اس قول کی دلیل اس سے پہلے حیض کے بیان میں گذر چکی ہے، حاصل کلام یہ ہوا کہ نفاس کا عادت کے دنوں تک جاری رہنے کے لئے دو باتوں کی شرط ہوتی ہے (۱) عورت کی عادت اسے پہلے سے اچھی طرح معلوم ہو۔ (۲) وہ خون اس مرتبہ چالیس دنوں سے بھی زیادہ بڑھ گیا ہو اس لئے اگر ان دونوں باتوں میں سے کوئی ایک بات بھی نہ ہو تو یہ حکم نہ ہوگا۔

وان لم تكن لها عادة، فابتداء نفاسها اربعون يوما، لانه امكن جعله نفاسا......الخ

اور اگر اس عورت کی خود پہلے سے کوئی عادت یاد نہ ہو تو ابتداء میں اسے چالیس دنوں کا نفاس ماننا ہوگا، کیونکہ ابتدائی چالیس دن تو ایسے ہیں کہ انہیں نفاس ماننا ممکن ہے، یعنی بظاہر ایسا ہی معلوم ہو رہا ہے کہ یہ دن نفاس کے ہیں اور اس سے کم کر دینے میں نفاس ہونے نہ ہونے کے معاملہ میں شک ہے اس لئے چالیس ہی کو نفاس مانا جائے گا۔

خلاصہ یہ ہوا کہ جب خون چالیس دن سے زیادہ ہو جائے تو اگر پہلی بار اسے آرہا ہو تو اس کے لئے چالیس دن اور اگر اس کی عادت ہو اور اس کے آنے کے دن یاد ہوں تو صرف عادت والے دن نفاس کے ہوں گے، ایسا ہی محیط میں ہے، اور اگر چالیس دن پر ہی خون بند ہو جائے تو اب وہ خواہ نئی ہو یا پرانی ہو عادت والی ہو سب نفاس ہیں اس لئے وہ غسل کر کے روزہ رکھے، نماز پڑھے، اگر اس کے بعد بھی چالیس دن کے اندر خون آجائے تو وہ روزوں کی قضاء کرے، تو چالیس دن جبکہ اس سے خون زیادہ بڑھا ہو اکتالیس دن نہ ہوئے ہوں تو ایسے چالیس دن ہر عورت کے حق میں نفاس ہیں، مع۔

فان ولدت ولدين اربعون يوما......الخ

اب اگر ایک ہی حمل سے دو بچے کسی عورت کے ہو جائیں، تو اس کا نفاس شیخین کے نزدیک پہلے بچہ کے بعد سے ہی شروع ہوگا اگرچہ دونوں بچوں کے درمیان چالیس دنوں کا فاصلہ ہو، ایک حمل سے مراد یہ ہے کہ دونوں بچوں کے درمیان حمل کی پوری مدت جو کم از کم چھ مہینے ہیں ان دونوں کے درمیان نہ ہوں، اس لئے اگر کسی کے دو بچے اس طرح پیدا ہوئے کہ پہلے ایک ہوا پھر اس وقت سے چھ مہینے کے اندر ہی دوسرا بھی پیدا ہو گیا او اسے ایک ہی حمل یا ایک پیٹ سے کہا جائے گا، اس لئے اس کا نفاس پہلے بچہ کی پیدائش کے بعد سے شمار ہوگا، اگرچہ دوسرے بچہ کے پیدائش تک چالیس دنوں کا وقفہ ہو، اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اس وقفہ میں امام اعظمؒ کے نزدیک دوسرے بچہ سے نفاس شروع ہوگا، حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے بلکہ صحیح مسلک وہی ہے جسے مصنفؒ نے بیان فرمایا ہے کیونکہ مدت نفاس کی آخری حد چالیس دن ہیں، اب اگر یہ مدت گذر جائے تو پھر نفاس کا حکم نہ ہوگا، اور اگر دونوں بچوں میں فاصلہ تیس دن کا ہو تو دوسرے بچے کے بعد نفاس کے دس دن ہوں گے۔ ع۔ اور یہی صحیح ہے ،البحر۔

اور اگر تین بچے پیدا ہوں اس طرح سے کہ پہلے اور دوسرے کے درمیان چھ ماہ سے کم اور دوسرے اور تیسرے کے

درمیان بھی چھ مہینے سے کم ہیں لیکن پہلے اور تیسرے کے درمیان چھ مہینے سے زائد ہیں تو صحیح قول یہی ہے کہ یہ تینوں بھی ایک ہی پیٹ اور حمل سے ہوں گے اور پہلے بچہ سے نفاس شروع ہونا شیخین کا قول ہے، اور یہی قول امام مالکؒ کا بھی ہے، اور امام احمد اور شافعیؒ کے نزدیک بھی اصح قول یہی ہے جیسا کہ امام الحرمین اور امام غزالیؒ نے تصحیح کی ہے۔

وقال محمدؒ من الولد الاخیر، وهو قول زفرؒ، لا نها حامل بعد وضع الاول، فلا تصیر نفساء...... الخ

اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ آخری بچہ سے نفاس کا حساب ہوگا، داؤدؒ کا یہی قول ہے، اور امام شافعی اور احمد کا بھی ایک ایک قول یہی ہے، اور یہی قول زفرؒ کا بھی ہے کیونکہ پہلا بچہ جننے کے بعد وہ حاملہ ہوئی ہے، لہٰذا اسے نفاس نہ ہوگا جیسا کہ اسے حیض نہیں ہوتا ہے۔

ولهذا تنقضي العدة بالاخير بالاجماع...... الخ

اسی وجہ سے عورت کی عدت آخری بچہ جننے کے بعد پوری ہو جاتی ہے اور پہلے بچے سے عدت پوری نہیں ہوتی ہے لہٰذا آخری بچہ سے ہی نفاس بھی شروع ہوگا، ولھما ان الحامل الخ اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ حاملہ کو حیض صرف اس وجہ سے نہیں آتا ہے کہ حمل قرار پاتے ہی رحم کا منہ ہو جاتا ہے جب کہ یہاں پہلا بچہ پیدا ہونے سے اس کا منہ کھل گیا ہے، اور اس کے بعد خون بھی نکلا ہے لہٰذا یقیناً وہ نفاس کا ہی ہوگا، کیونکہ رحم کا خون تنفس کرنا ہی نفاس ہے اب اس سے عدت کے پورا نہ ہونے کی وجہ یہ ہے۔

والعدة تعلقت بوضع حمل مضاف الیها فیتناول الجمیع...... الخ

کہ عدت کا تعلق ایسے وضع حمل سے ہے جس کی نسبت عورت کی طرف ہو لہٰذا وہ وضع کل حمل کو شامل ہوگا، کیونکہ قرآن پاک میں ہے، ﴿وَاُولَاتُ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ یَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾، حمل والی عورتوں کی عدت یہ ہے کہ وہ اپنا حمل ضائع کریں، اس سے معلوم ہوا کہ ان کی عدت اس وقت پوری ہو جب ان کا وضع ہو، اور ان کا حمل صرف بچہ ہی نہیں ہے بلکہ جو کچھ بھی ان کے پیٹ میں ہے وہ سب حمل ہے خواہ وہ ایک بچہ ہو یا اس سے زیادہ دو یا تین ہوں لہٰذا جب سب بچہ پیدا ہو جائیں گے تو عدت پوری ہو جائے گی ورنہ نہیں، م، بالفرض اگر پہلی رمضان میں کسی عورت کو بچہ پیدا ہوا اس کے بعد اس نے پورا روزہ رکھا پھر دوسرا بچہ رمضان کے بعد چھ مہینوں سے کم وقفے میں ہوا مگر دونوں بچوں کے درمیان چھ مہینوں کا وقفہ ہے اس لئے وہ پہلے نصف مہینے کے روزوں اور آخری نصف مہینے کی نماز قضاء کرے گی، ع، حیض یا نفاس کے ثبوت کا حکم صرف خون کے نکلنے اور ظاہر ہونے سے ہوتا ہے، ہمارے ائمہ کرام کا یہی ظاہری مذہب ہے، اور اسی پر عامہ مشائخ ہیں، اور اسی پر فتوی ہے، المحیط، عورت نے جب خون دیکھا تو دیکھتے ہی فوراً وہ نماز چھوڑ دے، اور فقیہؒ نے کہا ہے کہ ہم اسی قول کو قبول کرتے ہیں، یہی صحیح ہے، التبیین، التاتارخانیہ، واللہ تعالے اعلم۔

باب الا نجاس وتطهیر ها: تطهیر النجاسة واجب من بدن المصلي و ثوبه و المكان الذي یصلي علیه

ترجمہ:- یہ باب نجاستوں اور ان سے پاکی حاصل کرنے کے بیان میں ہیں نجاست کو پاک کرنا واجب ہے، نمازی کے بدن سے اور اس کے کپڑے سے اور اس کی اس جگہ سے جس پر وہ نماز پڑھ رہا ہے۔

توضیح: نجاستوں اور ان سے پاکی حاصل کرنے کا بیان

ناپاک کپڑوں میں نماز، کپڑے میں نجاست کا مخفی ہونا

باب الا نجاس الخ، یہاں تک مصنفؒ نے نجاست حکمیہ یعنی حدث وضو اور جنابت غسل، تیمم، مسح، حیض اور نفاس کا تفصیلی بیان کیا اور اب حقیقی نجاست اور اس سے پاکی کی بحث شروع کی، تاج الشریعہؒ نے فرمایا ہے کہ انجاس نجس (نون کے زیر

اور جیم کے زیر کے ساتھ) کی جمع ہے، اس کے معنی ہیں ایسی چیز جسے ناپاکی لگ گئی ہو، اور نجس جیم کے زیر کے ساتھ ایسی جو خود بذاتہ ناپاک ہو یعنی عین نجاست، اس جگہ مراد ہے نجاست کی جگہ پاک کرنے کا بیان جیسے بدن، کپڑا اور جگہ، تو جب ان چیزوں سے ناپاکی دور ہو گئی تو ان کی اصل حالت یعنی پاکی ان میں لوٹ آئی، نجاست ایسے معنی کو کہتے ہیں، کہ وہ جب کسی جگہ پائے جائیں تو اللہ تعالیٰ جل شانہ کے دربار میں نزدیکی اور اس کی پوری پوری تعظیم سے مانع ہو جائیں۔ مع۔

اس جگہ چند باتوں سے بحث کی جا رہی ہے (۱) وہ دلیل جس سے پاکی حاصل کرنا واجب ہو۔ (۲) ایسی چیز جس سے پاکی حاصل کی جاتی ہے۔ (۳) ناپاکیوں کی قسمیں۔ (۴) پاک کرنے کی کیفیت۔ (۵) ہر قسم سے اتنی مقدار جو کسی چیز کو ناپاک کر دیتی ہے۔ (۶) جس جگہ کو پاک کرنا مشکل یا ناممکن ہو۔ النہایہ۔

تطهير النجاسة واجب من بدن المصلي و ثوبه و المكان الذي يصلي عليه.....الخ

مصلی بدن سے اور کپڑے سے اور اس جگہ سے جس میں وہ نماز پڑھ رہا ہے ان سب کو پاک کرنا واجب ہے، اس جگہ واجب سے مراد فرض ہے، ع، اس کا مطلب یہ ہے کہ جس چیز اور جس مقدار کو شریعت نے ناپاک کہا ہے اور اس کی نجاست کا اعتبار کیا ہے اور معاف رکھا ہے اس کو دور کرنا فرض ہے۔ م۔

نجاست اگر غلیظہ ہو تو ایک درہم سے زائد ہو جانے سے اسے دھونا فرض ہے اس بناء پر اس کے ساتھ نماز باطل ہو گی، اور اگر ایک درہم کے برابر ہو تو دھونا واجب ہے اگر چہ اس کے ساتھ نماز پڑھ لینے سے نماز ہو جاتی ہے اور اگر درہم کے انداز سے بھی کم ہو تو اس کا دھونا سنت ہے، اور اگر نجاست خفیفہ ہو تو جب تک وہ فاحش (بہت زیادہ) نہ ہو وہ نماز کے لئے مانع نہیں ہے، المضمرات۔

اور جگہ سے مراد صرف اتنی جگہ جس میں نماز ادا کر رہا ہے، م، ناپاکی کو دور کرنا جو فرض ہے اس کے لئے دو شرطیں ہیں۔ (۱) اس ناپاکی کو دور کرنا ممکن ہو۔ (۲) اس ناپاکی کو دور کرتے ہوئے نمازی کو ایسا کام کرنے پر مجبور نہ ہو جو نجاست کے پڑھ لینے سے بھی زیادہ خراب ہو، جیسا کہ اگر ایک شخص ایسی جگہ ہو کہ بغیر بے پردہ اور ننگے ہونے کے ناپاکی دور کرنا ممکن نہ ہو تو ایسا آدمی ننگا نہ ہو بلکہ ناپاکی کے ساتھ ہی نماز پڑھ لے کیونکہ سب کے سامنے ننگا ہونا بڑا فسق ہے، اور مسلمہ بات ہے کہ انسان دو بلاؤں میں اس طرح پھنس جائے کہ ایک کو اختیار کرنا ہی پڑے گا تو اس پر واجب ہے کہ ان دونوں میں سے جو آسان اور کم ہو اس کو اختیار کرے، اسی طرح اگر ایک آدمی کو نجاست لگی ہوئی ہو خواہ کپڑے میں یا بدن میں اور حدث بھی ہوا ہو کہ وضو کرنے کا وہ محتاج بھی ہو اور اس کے پاس پانی صرف اتنا ہو کہ وہ طہارت کے لئے کافی ہے کہ اس سے بچا کر وضو نہیں کر سکتا ہے، تو اس پر لازم ہو گا کہ ناپاکی کو دھو کر پاک کرے اور وضو کے قائم مقام تیمم کر لے تاکہ دونوں پاکیاں اسے حاصل ہو جائیں، اس جگہ ہم نے ابھی یہ کہا ہے بعد میں تیمم کر لے اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسا ہونے سے بالاتفاق درست ہو گا ویسے ابو یوسفؒ کے نزدیک پہلے بھی تیمم کر لینا جائز ہے، الفتح۔

اور اگر اس نے اس پانی سے وضو کر کے ناپاک کپڑوں میں ہی نماز پڑھ لی تو بھی نماز درست ہو جائے گی البتہ گنہگار ہو گا، م، اور اگر کوئی شخص اپنے کپڑے کی ناپاکی دور کرنے میں اس وجہ سے معذور ہے ہو کہ اس ناپاک جگہ کا اسے علم نہ ہو یا یاد نہ ہو حالانکہ ناپاکی لگنا اسے بالیقین معلوم ہو تو کہا گیا ہے کہ اس پر یہ واجب ہے کہ اس کپڑے میں سے کوئی بھی جگہ ایک انداز سے دھو ڈالے، تحری کے بعد یا بغیر تحری کے بھی جگہ دھو ڈالی گئی تو اب وہ کپڑا پاک ہو گیا، غور کرنے سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اس جگہ طہارت میں تحری کرنے کو کوئی دخل نہیں ہے، یعنی اس موقع پر تحری کی کوئی ضرورت ہی نہیں ہے، صرف کنارے کو دھو ڈالنا کافی ہے، کیونکہ کپڑا در اصل پاک تھا اور اس کے ناپاک ہونے میں شک و شبہ پیدا ہو گیا ہے، اس لئے اس شک سے اس کے ناپاک ہونے کا حکم نہیں دیا جائے گا، امام اسبیجابیؒ نے جامع کبیر کی شرح میں ایسا ہی ذکر کیا ہے۔

اگر کسی کپڑے کا کوئی کنارہ ناپاک ہو گیا اور اس نے بغیر سوچے سمجھے اس کا کوئی ایک کنارہ پکڑ کر دھو ڈالا تو وہ کپڑا پاک سمجھا جائے گا، اور یہی قول مختار ہے، الخلاصہ، اگر چہ احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ پورا کپڑا دھو ڈالے، محیط السرخسی، ظہیریہ میں بھی ایسا ہی ہے البتہ اس میں لفظ احتیاط نہیں ہے، جیسا کہ الفتح میں ہے، اگر کسی نے ایسے کپڑے سے کئی وقتوں کی نماز پڑھ لی اور بعد میں کسی طرح یہ بات یاد آ گئی کہ جس کونے کو دھویا گیا ہے وہ ناپاک نہ تھا بلکہ کوئی دوسرا کونہ ناپاک تھا ایسی صورت میں پڑھی ہوئی نمازوں کا اعادہ کرنا واجب ہے، الخلاصہ، لیکن ظہیریہ میں ہے کہ مذہب مختار یہ ہے کہ پہلی نمازوں کا اعادہ واجب نہ ہو گا صرف نماز کو وہ پڑھ رہا ہے اس کا اعادہ کر لے، جیسا کہ الدر میں ہے، اگر بعد میں کسی طرح اس بات کا یقین آ جائے کہ یہ وہی ناپاکی ہے جو ذہن سے اتر گئی تھی تو خلاصہ کا حکم جو ذکر کیا گیا ہے (کہ اعادہ کرنا واجب ہے) ظاہر ہے، اور اگر اس نجاست کے بارے میں یہ شبہ ہو کہ معلوم نہیں کب یہ ناپاکی لگی تھی تو اس کا صحیح حکم یہ ہے کہ دیکھنے سے وہ ناپاکی اگر پرانی معلوم ہوتی ہو تو تین دن اور رات کی نمازوں کی قضاء کرے اور نئی معلوم ہوتی ہو تو ایک رات دو دن کی نماز قضاء کرے، جیسا کہ کنوئیں میں ناپاکی پائی جانے کی صورت میں حکم ہے، لیکن اس سے پہلے جو بیان کیا گیا ہے وہ اس کے برخلاف ہے کہ جب پرانی نجاست ظاہر ہوئی ہو تو اس وقت سے اب تک کی جتنی نمازیں اس کپڑے کے ساتھ پڑھی ہیں ان کا اعادہ کرے، جیسا کہ خلاصہ میں ہے، م۔

لیکن ہندیہ میں ہے کہ اگر کسی نے اپنے کپڑے میں ایک درہم سے زائد نجاست غلیظہ لگی ہوئی دیکھی مگر اسے یہ معلوم نہ ہو سکا کہ کب لگی ہے تو بالاتفاق کسی بھی نماز کے اعادہ کی ضرورت نہیں ہے، اور یہی قول اصح ہے، المحیط الجوہرہ۔

پھر ناپاکی میں ظاہری بدن کا اعتبار ہوتا ہے چنانچہ اگر کسی نے اپنی آنکھوں میں ناپاک سرمہ لگالیا ہو تو اس کا دھونا واجب نہیں ہے، السراج، نماز میں قدموں کے نیچے ناپاکی کا ہونا، کپڑے کا ایک کونا پاک دوسرا کونا ناپاک ہونا، ایسا دوہرا کپڑا کہ اس کی تہہ پاک اور دوسری ناپاک ہو، اگر کسی نے اس حال میں نماز شروع کر دی کہ اس کے دونوں قدموں کے نیچے مقدار درہم سے زائد نجاست ہے تو اس کی نماز فاسد ہو گی، اسی طرح اگر دونوں میں سے ایک قدم کے نیچے ہو تو بھی یہی حکم ہے، اور یہی اصح ہے، اور اگر نجاست پر کھڑا ہو اور اس کے پیروں میں جوربین یا نعلین ہیں تو اس کی نماز نہیں ہو گی، اور اگر اس نے اپنی دونوں جوتیاں بچھادیں اور ان پر نماز پڑھی تو نماز جائز ہو جائے گی عینی۔

اور اگر کپڑے نے ناپاک تری چوس لی تو نماز جائز نہ ہو گی، اور اگر ناپاکی کپڑے میں ایک طرف ہو اور اس کے دوسری طرف نماز پڑھی تو جائز ہو گی، خواہ ہلانے سے اس کا کونا ہلتا ہو یا نہ ہلتا ہو، یہی صحیح ہے، ف، یہی اصح ہے، ع، اس کے برخلاف اگر کسی نے ایسا کپڑا پہن کر نماز پڑھی کہ اس کا ایک کونا زمین پر پڑا ہوا ہو تو اگر اس کی حرکت سے پڑے ہوئے کونے کو بھی حرکت ہوئی ہو تو نماز جائز نہ ہو گی ورنہ جائز ہو گی، اور اگر ایسے دوہرے کپڑے پر نماز پڑھی کہ اس کپڑے کے نیچے کی تہہ یا استر یا اندر کی چیز ناپاک ہے اور وہ خواہ اوپر کی تہہ یا استر پر ایسی جگہ کھڑا ہے کہ اس کے نیچے کے وہ ناپاک حصہ یا چیز موجود ہے، تو اگر وہ کپڑا سلا ہو یا ٹانکا ہوا نہ ہو تو بالاتفاق نماز جائز ہو گی، یہی اصح ہے، التجنیس، محیط السرخسی، اور اگر کپڑا جوڑا ہوا ہو تو امام محمدؒ کے نزدیک جائز اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ناجائز ہو گی، مف، م، اور امام محمدؒ کا احوط قول ہے، القاضیخان۔

چوپایہ پر نماز اس طرح کہ اس کے زین یا رکاب میں نجاست لگی ہوئی ہو، کچی پکی اینٹیں ایک طرف پاک دوسری طرف ناپاک ہوں۔

اگر چوپایہ کے زین یا رکاب میں ایک طرف نجاست ہوئی ہو اور اسے الٹ کر دوسرے رخ پر نماز پڑھی جائے تو امام محمدؒ کے نزدیک نماز جائز ہو گی لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز نہ ہو گی، اور اگر سواری پر کوئی نماز پڑھے اور اس کے زین یا رکاب پر اتنی نجاست لگی ہوئی ہو جس سے نماز درست نہیں ہوتی ہے تو مبسوط میں ہے کہ ہمارے مشائخ کے نزدیک جائز ہو گی، الفتح، اور یہی صحیح ہے، محیط السرخی، اگر کچی یا پکی اینٹیں ایک طرف سے پاک اور دوسری طرف سے ناپاک ہوں اور ان پر کھڑے ہو کر

کوئی نماز پڑھے تو اگر فرش جمی ہوئی ہو تو نماز جائز ہوگی، اور اگر وہ بچھی ہوئی نہ ہوں تو امام محمدؒ سے جائز ہونے اور امام ابو یوسفؒ سے ناجائز ہونے کی روایت ہے، ع، لیکن قاضیخان میں مطلقاً جواز کا حکم ثابت ہے۔

پاک جگہ پر نماز ہو لیکن اس کا کپڑا نجاست پر ہو، پاک جگہ پر نماز شروع کر کے ناپاک جگہ پر ہٹنا، سجدہ میں ناک رکھنے کی جگہ ناپاک اور پیشانی کی جگہ پاک ہو

اگر کوئی شخص پاک جگہ پر نماز پڑھے اور اسی پر سجدہ بھی کرے لیکن سجدہ میں جاتے وقت اس کا کچھ کپڑا ناپاک جگہ پر پڑتا ہو تو بھی نماز جائز ہوگی، المحیط، اور اگر پاک پر کسی نے نماز شروع کی پھر ناپاک جگہ منتقل ہوا وہاں سے پھر پاک جگہ پر منتقل ہو گیا تو نماز صحیح ہوگی، البتہ اگر ناپاک جگہ پر اتنی دیر ٹھہرا ہو جس میں کوئی بھی چھوٹا رکن ادا کر سکتا ہو تو صحیح نہ ہوگی۔ قاضیخان، اور اگر ناپاک جگہ پر سجدہ کرنے کے بعد دوبارہ پاک جگہ پر سجدہ کر لیا تو نماز درست ہو جائے گی، ع، اور اگر زیادہ مقدار میں ناپاکی سجدہ کی جگہ پر ہو تو اصح قول یہ ہے کہ بالاتفاق جائز نہ ہوگی، م، فع۔

دونوں ہاتھوں کو اور دونوں گھٹنوں کے نیچے اس وقت نجاست کا اعتبار نہیں ہوتا ہے جبکہ نمازی ان دونوں کو زمین پر رکھے ہوئے نہ ہو اس وجہ سے کہ ان کو زمین پر رکھنا واجب نہیں ہے، لیکن جب اس نے ہاتھوں یا گھٹنوں کو رکھ لیا تو ان کی جگہوں کا پاک ہونا شرط ہے، م، لیکن فقیہ ابو اللیث اور مصنفؒ نے یہ مذہب اختیار کیا ہے کہ سجدوں میں دونوں ہاتھ اور گھٹنے زمین پر رکھنا واجب ہیں، مگر ہمارے مشائخ کا فتوی یہ ہے کہ ایسا کرنا واجب نہیں ہے، اس لئے اگر دونوں گھٹنوں کی جگہ ناپاک ہو تو جائز ہے، لیکن فقیہ ابو اللیثؒ اس روایت سے انکار کرتے تھے، اور عیون میں اسی کو صحیح کہا ہے، السراج۔

اور اگر ناک رکھنے کی جگہ ناپاک ہو اور پیشانی رکھنے کی جگہ پاک ہو تو بلا اختلاف نماز جائز ہے، اسی طرح اگر ناک کی جگہ پاک اور پیشانی رکھنے کی جگہ ناپاک ہو اور اس نے ناک ہی پر سجدہ کیا تو بلا اختلاف جائز ہے، اور اگر دونوں کی جگہ ناپاک ہو تو زندویسیؒ نے ذکر کیا ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک ناک پر سجدہ کرنے سے نماز جائز ہو جائے گی اگرچہ پیشانی میں کوئی عذر نہ ہو، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک بغیر عذر کے صرف ناک پر سجدہ کرنا جائز نہیں ہے، المحیط۔

اور اگر موجودہ صورت میں ناک اور پیشانی دونوں پر سجدہ کیا تو اصح قول کے مطابق جائز نہ ہوگی، محیط السرخسی، اگر نماز میں اپنے کپڑے پر مقدار درہم سے کم نجاست پائے اور وقت میں گنجائش ہے تو افضل یہ ہے کہ اسے دھو کر از سر نو نماز پڑھ لے، اور اگر اسی صورت میں یعنی دھو کر نماز پڑھنے میں یہ خوف ہو کہ یہاں کی جماعت جاتی رہے گی البتہ کسی دوسری جگہ جماعت مل جائے گی تو بھی یہی حکم ہے، اور اگر اس بات کا خوف ہو کہ جماعت مل نہیں پائے گی یا وقت نکل جائے گا تو نماز پوری کر لے، الذخیرہ۔

اگر مقدار درہم سے کم کسی کے کپڑے میں ناپاکی لگی ہوئی ہو اور وہ مسجد میں اس وقت پہنچا کہ لوگ جماعت سے نماز پڑھ رہے ہیں، اب اسے یہ خوف ہوتا ہے کہ اگر میں اس ناپاکی کو دھوتا ہوں تو جماعت ختم ہو جائیگی، تو مجھے یہ بات پسند ہے کہ وہ جماعت میں شریک ہو جائے، الخلاصہ۔

دوہرے کپڑے میں ایک کی ناپاکی دوسرے کپڑے میں پھوٹ جائے، کپڑوں میں اور قدموں کے نیچے ناپاکی، ناپاک جگہ نماز شروع کر کے پاک جگہ پر منتقل ہونا، چٹائی اور بچھونے پر نماز کہ اس کا ایک کونا ناپاک ہو بچھونے میں ناپاکی ہے مگر ناپاک جگہ لاپتہ ہے، تر نجاست پر کپڑا بچھا کر نماز پڑھنا، خشک نجاست پر کپڑا ڈال کر نماز:-

اگر دوہرے کپڑے میں ایک کی نجاست دوسرے پر پھوٹ جائے اور وہ ایک درہم کی مقدار سے زائد ہو تو امام محمدؒ کے قول کے مطابق اس پر نماز جائز نہیں ہوگی، اور یہ قول احوط ہے، القاضی خان، اگر ایک درہم دونوں طرف سے ناپاک ہو تو مختار

مذہب یہ ہے نماز کے جائز ہونے سے مانع نہیں ہے یعنی اس پر نماز جائز ہے، الخلاصہ۔
اگر ہر قدم کے نیچے ناپاکی ایک درہم سے کم ہو مگر جمع کرنے میں درہم سے زیادہ ہو تو نماز نہ ہوگی قاضیخان، یہی قول مختار ہے، المضمرات، اسی طرح سجدہ کی جگہ اور قدم کی جگہ کی ناپاکیوں کو جمع کیا جائے گا، العتابیہ، اور اگر کپڑوں میں درہم سے کم اور دونوں قدموں کے نیچے بھی درہم سے کم، لیکن ان کا مجموعہ درہم سے زیادہ ہو تو وہ نجاست جمع نہیں کی جائے گی، الخلاصہ، اگر ناپاک جگہ پر نماز شروع کی پھر پاک جگہ پر منتقل ہو گیا تو نماز صحیح نہ ہوگی، الخلاصہ، اگر بچھونے پر نماز پڑھی اور اس کا ایک کونا نجس ہے، اگر اس کے قدموں اور سجدے کی جگہ ناپاک نہ ہو تو نماز جائز ہوگی خواہ بچھونا بڑا ہو یا چھوٹا کہ ایک طرف کی حرکت سے دوسری طرف بھی متحرک ہو، یہی قول مختار ہے، الخلاصہ، کپڑے اور چٹائی کا بھی یہی حکم ہے، السراج۔
کتاب حجت میں ہے اگر ناپاکی لگ جائے اور یہ معلوم نہ ہو سکے کہ وہ کہاں پر ہے تو جائز ہے کہ تحری کر کے ایسی جگہ نماز پڑھے جہاں پر اس کا دل مطمئن ہو کہ یہ جگہ پاک ہے، تاتارخانیہ، اگر کسی نے تر نجاست پر کپڑا ڈال کر نماز پڑھی، اگر اس کپڑے کے عرض میں دو کپڑے بن سکتے ہوں تو امام محمدؒ کے نزدیک جائز ہے ورنہ نہیں اور اگر خشک نجاست ہو تو اس وقت جائز ہوگی جبکہ کپڑا ڈھانکنے کے لائق ہو، الخلاصہ۔
ایک کپڑے کو دوہرا کر کے پاک حصہ اوپر اور ناپاک کو نیچے رکھ کر نماز، کواڑ یا پتھر یا گاڑھے بچھونے پر نماز اور نیچے کا حصہ ناپاک ہو، ناپاک زمین کی مٹی چھیل ڈالی، بچھونے پر ناپاکی تھی اس پر مٹی بچھادی اور نماز پڑھ لی، ناپاک جگہ پر دامن یا آستین بچھا کر سجدہ کیا:-
اگر ایک کپڑے کو دوہرا کر کے اوپر کا رخ پاک اور نیچے کا ناپاک بچھا کر اس پر نماز پڑھی جائے تو نماز جائز ہوگی العینی اور السراج، اگر ایسی چکی کے پاٹ پر یا کواڑے یا گاڑھے بچھونے پر نماز پڑھی جس کا باطنی حصہ ناپاک ہے تو امام محمدؒ کے نزدیک نماز جائز ہوگی، اور ابو بکر اسکافؒ اسی پر فتوی دیتے تھے اور ترجیح کے لائق یہی ہے، جیسا کہ امیر الحاج کی شرح منیہ میں ہے، اور یہی حکم نمدہ اور گندہ کا بھی ہے، المحیط، اور یہی حکم ایسی لکڑی کا جس کی موٹائی اتنی ہو کہ وہ بیچ سے چیری جاسکے، الخلاصہ۔
اگر نجس زمین کی مٹی اوپر سے چھیل کر اس پر کوئی نماز پڑھے تو اگر نیچے کی مٹی سونگھنے سے بو آتی ہو تو نماز جائز نہ ہوگی اور بو معلوم نہ ہوتی ہو بہت چھیلی گئی ہو تو جائز ہوگی، تاتارخانیہ، اگر بچھونے پر نجاست ہو اور اس پر مٹی بچھادی جائے تو اس پر نماز جائز نہ ہوگی، السراج۔
میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ تھوڑی مٹی ہوگی اس لئے ناجائز ہونے کا حکم دیا گیا ہے ورنہ اگر مٹی کی پوری ایک تہہ بچھادی جائے تو اظہر یہ ہے کہ نماز جائز ہوگی، م۔
اگر ناپاک جگہ پر اپنی آستین یا دامن بچھا کر اس پر سجدہ کیا تو نماز جائز نہ ہوگی، تاتارخانیہ، یہاں تک جو مسائل ذکر کئے گئے ہیں وہ مقام کے لحاظ سے مناسب سمجھ کر بیان کئے گئے ہیں، اور باقی شرطیں نماز کے بیان میں ذکر کی جائیں گی، حاصل یہ نکلا کہ مصلی کے بدن و کپڑے و جائے نماز سے نجاست کا زائل کرنا فرض ہے۔

لقوله تعالى ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾ وقال عليه السلام: حُتِّيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء، ولا تضرك اثره، واذا وجب التطهير في الثوب وجب في البدن والمكان، لان الاستعمال في حالة الصلوٰة يشمل الكل، ويجوز تطهيرها بالماء، وبكل مائع طاهر يمكن ازالتها به، كالخل وماء الورد ونحو ذٰلك مما اذا عصر انعصر، وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف

ترجمہ:- اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ تم اپنے کپڑوں کو پاک کرو، اور رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ اس کو چھیل ڈالو پھر ناخن سے اسے کھرچ دو پھر پانی سے اسے دھو ڈالو، اور اس کا داغ یا نشان تم کو کچھ نقصان نہیں پہنچائے گا

،اب جب کہ کپڑے کی پاکی لازم ہوئی تو بدن اور جگہ میں بھی لازم ہوگی اس لئے کہ نماز کی حالت میں استعمال ان تمام چیزوں کا ہوتا ہے، اور صحیح ہے نجاستوں کو دور کرنا پانی سے اور ہر ایسی چیز سے جو بہتی ہوئی ہو، اور اس سے نجاست کا دور کرنا ممکن ہو جیسے سرکہ اور گلاب کا پانی اور اس جیسی ایسی کوئی چیز کہ جب وہ نچوڑی جائے تو وہ نچڑ جائے یہ امام اعظمؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے۔

توضیح:-ناپاکیوں سے پاکی حاصل کرنے کی دلیلیں

لقوله تعالى: ﴿وثيابك فطهر﴾ الخ، فرمان باری تعالیٰ وثِیَابَكَ فَطَهِّرْ کی وجہ سے اپنے کپڑوں کو پاک کرو، یہ حکم امر وجوب کے لئے ہے۔

اسی طرح رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کے وجہ سے حُتِّيهِ ثُمَّ اقْرُصِيهِ الخ کہ اس ناپاک خون کو چھیل دو پھر ناخن سے کھرچ دو پھر پانی سے اسے دھو ڈالو، اس دھونے میں اگر ناپاکی کا داغ لگا ہوا رہ جائے یا نظر آ جائے تو وہ تم کو کوئی نقصان نہیں پہنچائے گا، حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ سے روایت ہے کہ ایک عورت نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا کہ ہم میں سے ایک کو خون لگ جاتا ہے وہ کیا کرے تو آپ نے فرمایا **حتمثم تقرصه بالماء ثم تنضحه ثم تصل فيه** صحاح ستہ یعنی امام بخاری و مسلم کے علاوہ چاروں سنن نے بھی یہ روایت کی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اس خون کو حت کرے پھر اس کو پانی قرص کرے پھر اس کو نضح کرے پھر اس کو استعمال کر کے نماز پڑھ لے، حت کے معنی ہیں لکڑی وغیرہ کسی چیز سے کھرچ ڈالنا، قرص کے معنی ہیں ناخن سے کھرچتی جانا اور پانی ڈالتے جانا، اور خطابیؒ نے کہا ہے کہ قرص کے اصل معنی ہیں چٹکی سے خوب ملکر دھونا، نضح کے معنی ہیں چھڑکنا اور کبھی پانی بہا کر دھونا بھی مستعمل ہوتا ہے، ظاہر ایہاں یہی مراد ہے، مفع۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ پہلے کسی چیز سے کھرچ کر چھیل ڈالو پھر پانی ڈال کر ناخن سے دھو ڈالو پھر خالی پانی سے پاک کر دو، م، اس روایت میں ثم اغسلیہ بالماء ذکر نہیں کیا گیا ہے، بلکہ حدیث ام قیس بنت محصن میں ہے کہ حُكِّيهِ بِطَلَعٍ وَاغْسِلِيهِ بِمَاءٍ وَسِدرٍ، یعنی طلع (کھجور کے سوکھے گابھے) سے اس کو کھرچ ڈالو اور پانی اور سدر (بیر کے پتے) سے اس کو دھو ڈالو، اور حدیث سے یہ بات اچھی طرح معلوم ہے کہ خون ناپاک ہے، اسی پر تمام مسلمانوں کا اتفاق ہے، اور یہ بھی واضح ہے کہ پاک کرنے میں کوئی حد و شرط نہیں ہوتی بلکہ صاف ستھرا کرنا مقصود ہوتا ہے، اس جگہ وجہ استدلال یہ ہے کہ حدیث میں بھی امر کے صیغہ سے پاک کرنے کا حکم دیا گیا ہے لہٰذا یہ واجب ہوا، مفع۔

واذا وجب التطهير في الثوب وجب في البدن والمكان...... الخ

اور جب کپڑے کو پاک کرنا واجب ہوا تو بدن اور جائے نماز کو بھی پاک کرنا واجب ہوا، کیونکہ نماز میں صرف کپڑا نہیں بلکہ ان تینوں چیزوں کی ضرورت پڑتی ہے، وجہ یہ ہے کہ کھلی عبارت میں آیت پاک کے اندر اس بات کا حکم دیا گیا ہے وثِیَابَكَ فَطَهِّرْ کہ جناب باری تعالیٰ کے دربار میں اچھی اور پاکیزہ حالت میں نماز میں داخل ہو، حالانکہ کپڑا بدن سے بالکل متصل نہیں رہتا ہے بلکہ بغیر کپڑے کے بھی کبھی نماز صحیح ہو جاتی ہے اس لئے بدرجہ اولیٰ نمازی کے بدن اور جائے نماز کو پاک کرنا دلالت نص سے ثابت ہوا ہے، مفع، پھر یہ بات معلوم کرنی ضروری ہے کہ طہارت اور پاکی حاصل کرنے کے کئی طریقے ہوتے ہیں دھونا، رگڑنا، مل ڈالنا، کھرچ ڈالنا، فرک کرنا، خشک ہو جانا، جل جانا، ہیئت بدل جانا، مثلاً شراب کا سرکہ بن جانا، لیکن یہ کام ہر ناپاکی اور ہر صورت میں کافی نہیں ہوتی ہے، البتہ پانی بالاتفاق عام ہے، جس کی تفصیل مصنفؒ نے مسائل کے اصول کے ماتحت آ رہی ہے۔

قال المصنف ويجوز تطهيرها...... الخ

اور جائز ہے یا صحیح ہے نجاستوں کو پاک کرنا یا زائل کرنا پانی کے ساتھ بالاتفاق اور ہر ایسی چیز سے جو بہتی ہوئی ہو، بشرطیکہ

اس میں دو صفتیں ہوں۔(۱) طاہر یعنی خود پاک ہو۔(۲) اس سے نجاست کو دور کرنا ممکن ہو جیسے کہ سرکہ اور گلاب اور ان جیسی چیزیں جو ایسی ہوں کہ ان کو نچوڑنے سے وہ نچوڑی جا سکیں، یعنی تیل اور دودھ کی طرح نہ ہوں، کہ نچوڑنے سے نہ نچڑیں، اور جو چیز نچوڑنے سے نہ نچڑے اگرچہ وہ بہتی ہوئی اور پاک ہو اس سے طہارت کرنا جائز نہیں ہے، جیسے تیل جیسا کہ کافی میں ہے، اور جیسے تاڑی و دودھ اور انگور کا شیرہ جیسا کہ الشیخین میں ہے، وهذا عند ابی حنیفة الخ یہ قاعدہ کلیہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے۔

وقال محمد وزفر والشافعيؒ : لا يجوز الا بالماء، لا نه يتنجس باول الملاقاة والنجس لا يفيد الطهارت، الا ان هذا القياس ترك في الماء للضرورة، ولهما ان المائع قالع والطهورية بعلة القلع والازالة، والنجاسة للمجاورة، فاذا انتهت اجزاء النجس يبقى طاهرا، و جواب الكتاب لا يفرق بين الثوب والبدن، وهذا قول ابى حنيفة واحدى الروايتين عن ابى يوسفؒ، وعنه انه فرق بينهما، فلم يجوز في البدن بغير الماء

ترجمہ:- اور امام محمدؒ و امام زفر اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ پانی کے سوا کسی اور چیز سے جائز نہ ہوگا، کیونکہ وہ چیزیں ناپاک سے ملتے ہی خود ہی ناپاک ہو جاتی ہیں، اور ناپاک چیز دوسرے کو پاک کرنے کا کس طرح فائدہ دے سکتی ہے البتہ انتہائی مجبوری کی بناء پر پانی کے بارے میں اس قیاس کو چھوڑ دیا گیا ہے، اور ان دونوں شیخین کی دلیل یہ ہے کہ بہنے والی چیز دوسری چیز کو اکھیڑنے والی ہوتی ہے، اور پانی میں پاک کرنے والی صفت نجاست کو نکال پھینکنے اور دور کرنے کی وجہ سے ہے اور پانی وغیرہ کا ناپاک ہو جانا نجاست کے اجزاء کے ساتھ مل جانے کی وجہ سے ہوتا ہے، پھر جب نجس کے اجزاء بہہ کر ختم ہو گئے تو اب پانی وغیرہ پاک ہو گیا، اور کتاب میں جو حکم مذکور ہے وہ کپڑے اور بدن میں فرق نہیں کرتا ہے، اور یہی قول امام ابو حنیفہؒ کا اور ابو یوسفؒ کا بھی دو قولوں میں سے ایک قول ہے اور ابو یوسفؒ کا دوسرا قول یہ ہے کہ انہوں نے بدن اور کپڑے میں فرق کیا ہے لہٰذا بدن کے پاک کرنے میں پانی کے سوا کسی دوسری چیز کو جائز نہیں رکھا ہے۔

توضیح:- ناپاکیوں سے پاکی حاصل کرنے کی دلیلیں

وقال محمد وزفر والشافعيؒ : لا يجوز الا بالماء.....الخ

اور امام محمد و زفر و شافعی اور مالک اور عامہ فقہاء نے بھی کہا ہے، عینی، کہ صرف پانی سے پاکی حاصل ہوتی ہے، کیونکہ پانی کے سوا دوسری بہنے والی پاک چیزوں سے جو گندگی کو دور بھی کر دیتی ہیں پاکی حاصل نہیں ہوتی ہے۔

لا نه يتنجس باول الملاقاة النجس لا يفيد الطهارت.....الخ

کیونکہ یہ ساری چیزیں ناپاک چیزوں سے ملتے ہی خود ناپاک ہو جاتی ہیں یعنی جب کہ پانی یا دوسری چیزوں کو نجاست پر ڈالا جائیگا اور نجاست کے کچھ اجزاء اس میں آئیں گے تو یہ چیزیں خود ناپاک ہو جائے گی، والنجس الخ اور جو چیز خود نجس ہو گئی ہو وہ دوسرے کو کس طرح فائدہ پہنچائے گی، اب ایک سوال یہ کیا جا سکتا ہے کہ یہی قیاس تو پانی میں بھی موجود ہے، اس کی تخصیص کی کیا وجہ ہوئی؟ جواب دیا بات درست ہے۔

الا ان هذا القياس ترك في الماء للضرورة.....الخ

مگر ضرورت اور مجبوری کی وجہ سے یہ قیاس پانی کے معاملہ میں ترک کر دیا گیا ہے، اس جواب پر پھر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ جس بناء پر پانی میں یہ قیاس چھوڑا گیا ہے اسی بناء پر پانی کے سوا دوسری پاک کرنے والی چیزوں میں بھی چھوڑ دینا ہے چاہئے، النہایہ، دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالٰے نے فرمایا ہے ﴿وَيُنَزِّلُ لَكُم مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِ﴾ الآیۃ، کہ تمہارے لئے آسمان سے پانی برسایا تا کہ تم کو اس کے ذریعہ پاک کردے، اس سے معلوم ہوا کہ پانی سے مقصود پاک کر دینا ہے، ع، جواب

یہ ہے کہ خصوصیت نہیں ہے، م۔
تیسری دلیل یہ ہے کہ جس طرح نجاست حکمی کے ساتھ نماز درست نہیں ہوتی اسی طرح نجاست حقیقی کے ساتھ بھی درست نہیں ہوتی اور جس طرح نجاست حکمی وضو کر کے پانی سے ہی زائل ہوتی ہے اسی طرح یہ نجاست حقیقی بھی اسی پانی سے زائل ہوگی، ع، اور دوسرے الفاظ میں یہ ہے کہ اگر پانی کے سوا دوسری چیزوں سے بھی ناپاکی دور کی جاسکتی ہو تو ان چیزوں سے وضو بھی جائز ہونا چاہئے، السراج المنیر، جواب یہ ہے کہ نجاست حکمی یعنی حدث سے جو ہمیں شریعت نے بتایا ہے، برخلاف نجاست حقیقیہ کے کہ وہ محسوس چیز ہے اسے حدث پر قیاس کرنا جائز نہیں ہے، م۔

ولهما ان المائع قالع الطهورية بعلة القلع والازالة، والنجاسة للمجاورة...... الخ

اور ان دونوں یعنی امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کی دلیل یہ ہے کہ پاک بہنے والی چیز جو نجاست کو زائل کرنے والی ہوتی ہے وہ دراصل اس ناپاکی کو قلع کرنے والی یعنی اکھیڑ کر دور کرنے والی ہوتی ہے **والطهورية الخ** اور پانی میں پاک کرنے کی صفت بھی نجاست کو قلع اور زائل کرنے کی وجہ سے ہوتی ہے، اور یہی بات دوسری ان جیسی چیزوں میں بھی موجود ہوتی ہے، بلکہ پانی تو بعض رنگ دار ناپاکی کے رنگ کو اس طرح دور نہیں کرتی ہے جس طرح سرکہ ہے کہ وہ رنگ کو بھی کاٹ دیتا ہے، اب رہا وہ سوال جو ہم سے کیا گیا ہے مطہر چیز خود ہی نجاست مل کر ناپاک ہو جاتی ہے تو یہ بات ہمیشہ کے واسطے نہیں ہے۔

والنجاسة للمجاورة...... الخ

اور پانی وغیرہ کے ناپاک ہو جانے کی وجہ ان سے اجزائے نجاست کا ملنا ہے اس لئے اگر کپڑے پر لگی ہوئی ناپاکی گائے بکری وغیرہ ماکول اللحم جانور کے پیشاب سے دھوئی جائے تو اس کپڑے کا وہی حکم ہوگا جو اس کے پیشاب سے ناپاک کپڑے کا ہوتا ہے، اسی بناء پر اگر ایسی ناپاکی چوتھائی کپڑے سے کم لگی ہوئی ہو اور نماز پڑلی جائے تو نماز درست ہو جائے گی، تاج الشریعہ، اور صحیح بات یہ ہے کہ وہ پاک نہیں کرتا ہے جیسا کہ سرخسیؒ نے ذکر کیا ہے، مف، بلکہ اصح قول الشریعہ کا ہے، م، مستعمل پانی سے نجاست خفیفہ کو پاک کرنا جائز ہے اور اسی پر فتوی ہے، الزاہدی، ع، ف۔

اور اس طرح سیب اور اس کے جیسے دوسرے پھلوں کا نچوڑا ہوا پانی، اور درختوں کا پانی اور خربوزہ، ککڑی، تربوز، صابون، باقلاء (لوبیا) کا پانی، اور ہر وہ پانی جس سے کوئی پاک چیز مل کر اس پر غالب ہوگئی ہو تو وہ بھی مائع (بہتے ہوئے پانی) کے حکم میں ہے، جیسا کہ طحاویؒ نے ذکر کیا ہے یہاں تک کہ تھوک بھی پاک کرنے والی ایک چیز ہے، اسی بناء پر اگر بچے نے ماں کی چھاتی پر قے کر دی اس کے بعد اس سے دودھ پیتا رہا یہاں تک کہ اس پر سے قے کا اثر جاتا رہا تو وہ جگہ پاک ہوگئی، اسی طرح اگر کسی کی انگلی میں شراب کی ناپاکی لگ گئی اور کسی شراب خوار نے اس کی انگلی چوس لی یہاں تک کہ اس کا اثر جاتا رہا تو وہ پاک ہوگئی، اگر کسی نے شراب پی اور بار بار منہ میں تھوک جمع کر کے نگلتا رہا تو منہ پاک ہو گیا، یہاں تک کہ اگر وہ نماز پڑھ لے تو صحیح ہو جائے گی مگر امام محمدؒ کے قول کے مطابق صحیح نہیں ہوگی، کیونکہ وہ پانی نہیں ہے، مف۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ یہ بات ثابت ہوگئی کہ پانی کے علاوہ وہ پاک چیزیں بھی جو اثرات کو دور کرتی ہیں وہ بھی پاک کر دیتی ہیں، یہی بات صحیح ہے، اور شیخینؒ کے پاس بھی منقول دلیلیں موجود ہیں کہ حضرت ام المومنین عائشہؓ سے منقول حدیث میں ہے کہ ہم میں سے کسی کے پاس بھی ایک ایک کپڑے کے سوا دوسرا کپڑا نہیں ہوتا تھا اسی کپڑے میں حیض بھی آتا تھا، اس کپڑے میں اگر کسی کا خون لگ جاتا تو اپنا تھوک لگا کر اس کو ناخن سے چھیل دیتی تھی بخاری نے اس کی روایت کی ہے، اور ایک روایت میں کہا ہے کہ اسے تھوک سے تر کر کے ناخن سے کھرچ دیتی تھی ابوداؤدؒ نے اس کی روایت کی ہے، نیز اگر تھوک سے پاک نہ ہوتا تو ناپاکی اس سے مزید پھیل جاتی۔

اب ایک سوال رہتا ہے کہ پانی اور اس کے جیسی دوسری وہ مائعات جو نجاست کے اثرات کو دور کر دیتی ہیں کیا یہ چیزیں

بدن اور کپڑے سب کو پاک کر دیتی ہیں یا صرف کپڑے کو پاک کرتی ہیں اور بدن کو پاک نہیں کرتیں، جواب یہ ہے کہ اس میں اختلاف اقوال ہے چنانچہ مصنف ہدایہؒ نے فرمایا ہے، **وجواب الکتاب لایفرق الخ** اور کتاب میں حکم مذکور ہے وہ کپڑے اور بدن میں تفریق نہیں کرتا ہے، کیونکہ حکم جواز کو عام رکھا ہے اور بدن کا استثناء نہیں کیا ہے، اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ پانی اور اس کے علاوہ وہ مائعات جن کا ابھی ذکر ہوا ان سے بھی بدن اور کپڑا سب کو پاک کرنا جائز ہے۔

وهذا قول ابي حنيفة واحدى الروايتين عن ابي يوسفؒ...... الخ

یہی قول امام ابو حنیفہؒ کا اور امام ابو یوسفؒ کے بھی دو قولوں میں سے ایک قول ہے، چنانچہ اس قول کی بناء پر ناپاک چھاتی کو بچہ کے چوسنے سے اور ناپاک انگلی کو کسی کے چاٹ لینے سے اور دوسرے مسائل میں پاک ہو جانے کا حکم دیا گیا ہے، اور ابو یوسفؒ کا دوسرا قول یہ ہے کہ انہوں نے بدن اور کپڑے کی پاکی کے سلسلہ میں فرق کیا ہے کہ بدن کے پاک کرنے میں پانی کے علاوہ دوسری مائعات کو جائز قرار نہیں دیا ہے، اب آئندہ موزہ میں آدمی کے پیخانہ وغیرہ لگ جانے کا مسئلہ ذکر کیا جارہا ہے۔

واذا اصاب الخف نجاسة لها جرم كالروث والعذرة والدم والمني، فجفت فدلكه بالارض جاز، وهذا استحسان، وقال محمدؒ لا يجوز، وهو القياس الا في المني خاصة، لان المتداخل في الخف لا يزيله الجفاف والدلك، بخلاف المني على ما نذكره، ولهما قوله عليه السلام: فان كان بهما اذى فليمسحهما بالارض، فان الارض لهما طهور، ولان الجلد لصلابته لايتداخله اجزاء النجاسة الا قليل، ثم يجتذبه الجرم اذا جف فاذا زال ما قام به، وفي الرطب لا يجوز حتى يغسله، لان المسح بالارض يكثره ولا يطهره

ترجمہ:- اور جب موزہ کو کوئی ایسی نجاست لگ جائے جس کے لئے کوئی جرم ہو جیسے گوبر اور آدمی کا پیخانہ اور خون اور منی پھر وہ سوکھ جائے اور اسے زمین پر کوئی رگڑ دے تو درست ہوگا (وہ پاک ہو جائیگی)، اور یہ حکم استحسان کے طور پر ہے، اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے یہ کام جائز نہ ہوگا، اور قیاس کا بھی یہی تقاضا ہے، البتہ خاص کر صرف منی میں جائز ہوگا، اس لئے کہ موزے میں ناپاکی اس طرح داخل ہو جاتی ہے کہ اس اس کا سوکھ جانا اور اس کا رگڑ دینا اس کی ناپاکی کو دور نہیں کر سکتا ہے بخلاف منی کے جیسا کہ ہم اس مسئلہ کو عنقریب ذکر کرینگے، اور ان دونوں (شیخین) کی دلیل کہ رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ اگر ان دونوں (جوتوں) میں اذی (گندگی) لگی ہو تو ان دونوں کو زمین سے پونچھ دو اس لئے کہ زمین ان کو پاک کرنے والی چیز ہے، اور اس لئے بھی کہ چمڑے میں ان کی سختی کی وجہ سے ناپاکی کے اجزاء داخل نہیں ہوتے سوائے تھوڑے اجزاء کے، پھر یہ اجزاء بھی جب خشک ہو جاتے ہیں تو ان کا جرم خود ان کو جذب کر لیتا ہے، پھر جب وہ اجزاء زائل ہو گئے تو جتنے اجزاء ان کے ساتھ تھے وہ بھی دور ہو گئے اور تر نجاست میں اس کے دھوئے بغیر نہ ہوگا، اس لئے کہ اسے زمین سے رگڑنے سے اجزاء پھیل جاتے ہیں اور زیادہ ہو جاتے ہیں اور وہ رگڑ اسے پاک نہیں کرتی ہے۔

توضیح:- جرم دار نجاست موزہ میں لگی

واذا اصاب الخف نجاسة لها جرم كالروث والعذرة والدم والمني......الخ

اور جب نجاست لگ گئی موزہ کو، جو بالکل چمڑے کا ہے یا اس جیسا ہے جیسے جوتہ وغیرہ، ایسی نجاست جس کا جرم ہے خواہ وہ نجاست خفیفہ ہو یا ثقیلہ، جرم سے مراد وہ چیز جس کا جسد خشکی پر نظر آتا ہو، وہ جسد خواہ عین نجاست کا ہو یہ مٹی وغیرہ ڈال کر اس کو جرم دار کر دیا ہو، یہی صحیح قول ہے، جیسے اوث یعنی ہر طرح کا گوبر، عذرہ آدمی کا پیخانہ، اور دم، منی، بہتا خون اور منی فدلکہ وہ نجاست لگ کر خشک ہو گئی اور اس کو زمین سے مل دیا، رگڑ دیا، تو وہ پاک ہو گیا اور اس سے نماز صحیح ہو گی، اور اگر بجائے رگڑنے کے اسے دھو دیا ہو تو بالاتفاق جائز ہے، رگڑنے اور ملنے سے پاک کرنے کا طریقہ ایسا ہے جس میں نہ پانی کی ضرورت ہوتی ہے اور

نہ کسی مائع کی۔

وهذا استحسان، پاک ہو جانے کا حکم استحسان کے قبیل سے ہے۔

وقال محمدؒ لا يجوز، وهو القياس الا في المني خاصة..... الخ

مگر امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جائز نہیں ہے، اور قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے البتہ صرف منی لگنے کی صورت میں جائز ہو گی، کیونکہ موزہ کے اندر جرم میں جو پیوست ہو جاتا ہے وہ نہ خشک ہونے سے اور نہ اس کے رگڑنے سے زائل ہوتا ہے، بر خلاف منی کے، جس کی وجہ ہم آئندہ ذکر کریں گے، اور محیط میں ہے کہ صحیح یہ ہے کہ امام محمدؒ نے اس قول سے رجوع کر لیا تھا، ع، اور شیخین کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ اگر دونوں موزوں میں نجاست ہو تو ان کو زمین سے مل دو کہ زمین ان سب کو پاک کر دیتی ہے، حضرت ابو ہریرہؓ نے رسول اللہ سے روایت کی ہے کہ **اذا وطی احد کم الاذی بخفیه الطهور لهما التراب** یعنی تم میں سے کوئی اپنے موزوں سے نجاست روند ڈالے تو ان کے پاک کرنے والی چیز مٹی ہے، ابو داؤد نے اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں اس کی روایت کی ہے اور کہا ہے کہ مسلم کی شرط صحیح ہے۔ اور امام نوویؒ نے خلاصہ میں کہا ہے کہ ابو داؤد کی اسناد صحیح ہے، مع۔

ابو داؤد نے ابو سعید خدریؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم میں سے کوئی جب مسجد آئے تو دیکھے کہ اگر اس کے جوتوں میں پلیدی یا گندگی ہو تو اسے رگڑ دے اور ان میں نماز پڑھ لے، یعنی ان کو پہنے ہوئے پڑھ لے، چنانچہ اس قصہ میں یہ حدیث ہے، اور ابن خزیمہ نے ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جو تم میں سے کوئی اپنے جوتوں یا موزوں سے نجاست کو روند ڈالے تو ان دونوں کو پاک کرنے والی مٹی ہے۔

واضح ہو کہ ان دونوں حدیثوں میں خشک و تر، گاڑھی اور پتلی ہونے کا کوئی فرق بیان نہیں کیا گیا ہے بلکہ دونوں مطلق ہیں اور ہر نجاست کو شامل ہیں، اس لئے ابو یوسفؒ نے اس حدیث کے اطلاق پر عمل کیا ہے سوائے پتلی ناپاکی کے، اور امام اعظمؒ نے اس کو جرم اور خشکی کے ساتھ مقید کر دیا ہے، ہاں جزئیہ بیان کرتے ہوئے اس میں عموم پیدا کر دیا ہے کہ وہ جرم و جسامت خواہ خود نجاست کی ہو یا دوسری چیز سے مل کر ہوئی ہو مثلاً موزہ پر شراب بہت زیادہ لگ گئی اور اسے پہنے ہوئے بالو یا مٹی میں اتنا چلا کہ اس میں مٹی لگ کر اس کی تہہ بن کر بیٹھ گئی اور جرم بن گیا، اس کے بعد اسے زمین سے رگڑ دیا جس سے وہ ساری تہہ گر گئی تو اب وہ موزہ پاک ہو گیا۔

ولان الجلد لصلابته لايتداخله اجزاء النجاسة الا قليل..... الخ

اور اس وجہ سے کہ کھال سختی کی وجہ سے اس میں اجزاء نجاست نہیں سماتے مگر تھوڑے سے پھر یہ کم بھی خشک ہو جانے سے ان کا جرم خود ان کو جذب کر لیتا ہے، پھر جرم کے زائل ہوتے ہی نجاست کے اجزاء جو اس کے ساتھ موجود تھے خود زائل ہو گئے اور تر نجاست بغیر دھوئے پاک نہیں ہوتی ہے، یہی ظاہر الروایت ہے، قاضیخان، کیونکہ تر نجاست کو رگڑنے سے وہ اور زیادہ پھیل جائے گی، کیونکہ ہمیں اس بات کا یقین ہے کہ جوتوں اور موزوں نے جب پیشاب یا شراب چوس لی تو مسح کرنے سے وہ ختم نہ ہو گی، یہاں تک کہ اگر بالو یا مٹی سے شراب یا پیشاب پر تہہ جمادی اور وہ خشک ہو گئی تو رگڑنے سے وہ پاک ہو جائے گی، جیسا کہ شمس الائمہؒ نے کہا ہے اور یہی صحیح ہے، مگر امام ابو یوسفؒ نے خشک ہونے کی شرط نہیں لگائی ہے، مع۔

وعن ابي يوسفؒ انه اذا مسحه بالارض حتى لم يبق اثر النجاسة يطهر لعموم البلوى، واطلاق ما يروى، وعليه مشائخنا، فان اصابه بول فيبس لم يجز حتى يغلسه، وكذا كل ما لاجرم له، كالخمر، لان الاجزاء تتشرب فيه، ولا جاذب يجذبها، وقيل ما يتصل به من الرمل جرم له، والثوب يجزىء فيه الا الغسل، وان يبس لان الثوب لتخلخله يتداخله كثير من اجزاء النجاسة، فلا يخرجها الا الغسل

ترجمہ:- اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ تر نجاست ہونے کی صورت میں بھی جب موزہ کو زمین پر اتنا رگڑا کہ نجاست کا اثر جاتا رہا تو وہ پاک ہو گیا عموم بلویٰ اور حدیث کے مطلق ہونے کی وجہ سے، ہمارے مشائخ اسی قول پر ہیں پھر اگر موزہ کو پیشاب لگ گیا اور وہ خشک ہو گیا تو جب تک اسے نہ دھویا جائے پاک نہ ہو گا اور نماز اس میں جائز نہ ہو گی، یہی حکم ہر اس چیز کا ہے جس کا جرم نہ ہو مثلاً شراب، اس لئے کہ نجاست کے اجزاء اس میں جذب ہو جاتے ہیں، اور ان اجزاء کو اندر سے باہر لانے والی کوئی چیز نہیں ہے اور کہا گیا ہے کہ اس کے ساتھ جو کچھ مٹی یا بالو سے لگی ہے وہی اس کا جرم ہے، اور کپڑے کے معاملہ میں سوائے دھونے دوسری کوئی چیز جائز نہ ہو گی اگرچہ وہ نجاست خشک ہو گئی ہو، کیونکہ کپڑے میں ڈھیلا پن رہنے کی وجہ سے نجاست کے بہت سے اجزاء اس میں داخل ہو جاتے ہیں جنہیں نکال باہر کرنے کی دھونے کے سوائے دوسری کوئی صورت نہیں۔

توضیح:- موزہ پر پیشاب لگ گیا یا وہ نجاست لگی جس کا جرم نہیں ہے۔

چند جزوی مسائل

وعن ابی یوسفؒ انه اذا مسحه بالارض حتی لم یبق اثر النجاسة یطهر لعموم البلوی......الخ

اور ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ ناپاکی جوتوں اور موزوں میں لگتے رہنا ایک عام بات ہے اور مجبوری کی کیفیت ہے اس لحاظ سے بھی نیز حدیث مطلق ہے یعنی اس میں خشک و تر ہونے کی قید نہیں ہے اس لئے وہ جیسی بھی ہو رگڑ دینے سے پاک ہو جائے گی، ہمارے مشائخ بھی اسی کے قائل ہیں، اور اسی پر فتوی ہے، قاضیخان، ملتقی الابحر اور یہی مختار ہے۔

حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ موزہ کو جو نجاست لگی ہے وہ جرمدار ہو یا جرمدار ہو گئی ہو یعنی پہلے تر تھی یا خشک جیسی بھی ہو، اب رگڑ دینے سے بھی موزہ پاک ہو جائے گا، اور اگر نجاست جرمدار نہ ہو جیسے پیشاب وغیرہ تو اس کے بارے میں فرمایا ہے **فان اصابه بول الخ** یعنی موزہ کو پیشاب لگا اور وہ خشک ہو گیا تو بغیر دھوئے وہ پاک نہ ہو گا، اور یہی حکم ہر ایسی چیز کا بھی ہے جس کا کوئی جرم نہ ہو مثلاً شراب وغیرہ، فرق یہ ہے کہ جو چیز خشک ہونے کے بعد موزہ کے اوپر نظر نہ آئے وہ بے جرم ہے، م ج۔

لان الاجزاء تتشرب فیه، ولا جاذب یجذبها......الخ

وجہ یہ ہے کہ نجاست کے اجزاء اس میں پیوست ہو جاتے ہیں اور کوئی چیز جذب کرنے والی ایسی نہیں ہے جو انہیں کر لے، بخلاف جرمدار نجاست کے کہ جیسے جیسے اس کا جرم خشکی پر آتا گیا وہ اندر سے اجزاء کو چوستا اور خشک ہوتا گیا۔ **وقیل ما یتصل به الخ** اور کہا گیا ہے کہ اس نجاست کے ساتھ جو کچھ مٹی وغیرہ لگی ہے وہی اس کا جرم ہے یہی صحیح ہے، التبیین، اور اسی پر ضرورت کی وجہ سے فتوی بھی ہے، معراج الدرایہ۔ حق بات یہ ہے کہ حدیث خشک اور تر کو عام ہے اسی طرح پتلی اور گاڑھی کو بھی عام ہے، اسی موقع پر شریعت نے مطلقاً مسح کو اس کے لئے طاہر کرنے والا مان لیا ہے، اور یہ بات جو کہی گئی ہے کہ جرم کثیف اندرونی رطوبات کو جذب کر لیتا ہے، یہ وجہ عنایہ وغیرہ میں ہے، اس کو فتح القدیر میں رد کر دیا ہے، اس کے علاوہ موزہ پائخانہ میں لتھڑ گیا اور خشک ہونے سے پہلے اس کے ڈھیلے از خود گر گئے تو بظاہر یہ لازم آتا ہے کہ وہ مسح سے پاک نہ ہو حالانکہ مسئلہ مذکورہ کے خلاف ہے۔

چند جزوی مسائل

اصل مسئلہ میں مترجم نے قید لگائی تھی کہ پورا موزہ چمڑے کا ہو اس وجہ سے کہ فتاوی ہندیہ میں ہے کہ ایک موزہ کے اندرونی ساق کے حصہ کا استر کپڑے کا ہے، اس کے شگافوں سے کسی طرح پانی اندر داخل ہو گیا اور موزے کو ہاتھ سے مل کر دھو دیا، اور تین بار پانی ڈال کر بھر کر بہا دیا مگر کپڑے کو نچوڑ نہیں سکا تو موزہ پاک ہو گیا، المحیط۔

نوازل میں ہے کہ مختار یہ ہے کہ پانی گرا کر ہر بار چھوڑ دے اتنی دیر کہ اس سے قطرہ ٹپکنا بند ہو جائیں۔ تاتارخانیہ۔
جس موزے کے چمڑے پر سوتی ڈورے کا جال دے کر اتنا خوشنما بناتے ہیں کہ اوپر سے تمام سوتی بن جاتا ہے، اگر نجاست اس کے نیچے پہونچے تو اسے تین بار دھویا جائے اور ہر بار چھوڑا جائے، اور بعضوں نے کہا ہے کہ ایکبار دھو کر چھوڑ دیا جائے یہاں تک کہ اس سے ٹپکنا موقوف ہو جائے پھر دوبارہ اور سہ بارہ بھی اسی طرح کیا جائے، یہی قول اصح ہے مگر پہلی صورت میں احتیاط زیادہ ہے، الخلاصہ۔

موزہ کو منی لگ گئی

اگر خشک ہو تو اسے فرک یعنی مل کر جھاڑ دینا جائز ہے۔ الکافی۔ جس طرح موزہ پاک ہو جاتا ہے اسی طرح اگر پوستین میں ایسی نجاست لگ گئی جو جرم دار ہے اور خشک ہو گئی تو مل ڈالنے سے پاک ہو جائیگی، المضمرات۔

والثوب يجزىء فيه الا الغسل، وان يبس لان الثوب لتخلخله ...... الخ

اور کپڑا دھونے کے ماسوا کسی دوسرے طریقہ سے پاک نہیں کیا جاتا ہے اگرچہ اس کی نجاست خشک ہو چکی ہو، یہ حکم منی کے علاوہ دوسری ناپاکیوں کا ہے کیونکہ منی کا حکم بعد میں بالتفصیل آرہا ہے، کیونکہ کپڑے میں اس کے ٹھوس نہ ہونے کی وجہ سے بہت سے اجزائے نجاست داخل ہو جاتے ہیں، اس لئے ان اجزاء کو دھونے کے ماسوا دوسری کوئی چیز نہیں نکال سکتی ہے، اس میں اصل دلیل نصوص ہیں جن میں دھونے کا تذکرہ موجود ہے، م، اگر کپڑے کو زبان سے اتنا چاٹا جائے کہ نجاست کے اثرات ختم ہو جائیں تو وہ پاک ہو جائے گا، المحیط، ھ۔

والمني نجس يجب غسله رطبا، فاذا جف على الثوب اجزاء فيه الفرك، لقوله عليه السلام لعائشة فاغسليه ان كان رطبا، وافركيه ان كان يابسا، وقال الشافعيؒ المني طاهر

ترجمہ:- اور منی ناپاک ہے، جب تک کہ وہ تر ہو اسے دھونا فرض ہے اور جب وہ خشک ہو جائے تو اسے فرک کرنا کافی ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت عائشہؓ سے فرمایا کہ اسے دھو ڈالو اگر وہ تر ہو اور اسے فرک کر دو اگر وہ خشک ہو چکی ہو، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ منی پاک ہوتی ہے۔

توضیح: منی کا دھونا اور مل کر جھاڑ دینا۔ سرخ خون لگ کر خشک ہو گیا

والمني نجس يجب غسله رطبا، فاذا جف على الثوب اجزأ فيه الفرك.....الخ

اور منی جب تک تر ہو اس کا دھونا فرض ہے جیسے دوسری نجاستیں دھوئی جاتی ہیں، پھر جب وہ کپڑے پر خشک ہو جائے تو اسے فرک کرنا کافی ہے، یعنی مل کر اسے جھاڑ دینا، یہ بطریق استحسان ہے، العنایہ، بشرطیکہ ذکر کا بالائی حصہ پہلے سے پاک ہو اس طرح سے کہ پہلے پیشاب کرنے کے بعد پانی سے اسے دھو دیا ہو، ت، کیونکہ اگر پہلے سے پہلے پیشاب سے ناپاک ہو تو موجودہ صورت میں منی کو صرف جھاڑ دینا کافی نہ ہو گا، محیط السرخسی، صحیح مسلک یہ ہے کہ مرد و عورت کی منی کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، اور فرک کے بعد بھی اگر کچھ اثر باقی رہ جائے تو کوئی نقصان نہ ہو گا، الزائدی، وع، اور اگر تازہ خون سرخ رنگ ہو تو بسوط بکرؒ میں ہے کہ جب خشک ہو جائے تو منی کی طرح یہ بھی فرک سے پاک ہو جائیگا۔ ع۔ اور یہی اظہر ہے، م، لیکن مشہور یہ ہے کہ بغیر دھوئے پاک نہ ہو گا اور یہی احوط طریقہ ہے اور اگر منی استر تک نکل آئی ہو تو بھی فرک کافی ہے۔ یہی صحیح ہے، الجوہرہ، التبیین۔

لقوله عليه السلام لعائشةؓ فاغسليه ان كان رطبا، وافركيه ان كان يابسا......الخ

اس جگہ حدیث بیان کرنے سے مصنفؒ کی مراد یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے دونوں صورتوں میں سے ہر ایک کے لئے حکم

فرمایا ہے، ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ صحیح ابو عوانہ میں ام المومنین حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے کہ میں رسول اللہ ﷺ کے کپڑے سے منی کھرچ اور رگڑ دیا کرتی تھی جب وہ خشک ہوتی اور وہ جب تر ہوتی تو اسے مسح کر دیتی یا دھو دیتی، اس جگہ مسح کرنے اور دھونے میں حمیدی راوی کو شک ہے کہ کون سا لفظ فرمایا ہے، اور دار قطنیؒ نے بغیر کسی شک کے صرف دھونا روایت کیا ہے، یہاں تک تو ام المومنین صدیقہؓ کا فعل اور عمل مذکور ہوا، اب یہ بات کہ خود رسول اللہ ﷺ نے بھی ویسا ہی حکم فرمایا تھا جیسا کہ مصنفؒ نے بیان فرمایا ہے تو ممکن ہے کہ اس کی بھی کوئی روایت موجود ہو۔

لیکن اول یہ ہے کہ حدیث میں یہ بات ظاہر ہے کہ جو کچھ ام المومنینؓ کرتی تھیں رسول اللہ ﷺ کو بھی اس کی خبر ہوا کرتی تھی آپ کسی عمل سے بے خبر نہیں رہتے تھے اور آپ جان کر اس کو برقرار رکھتے گویا اس کی تائید اور تصدیق فرمادیا کرتے تھے اور صحیح مسلم میں ام المومنینؓ کی حدیث ہے کہ آپ منی کو دھوتے پھر اسی کپڑے میں نماز کو باہر تشریف لے آتے، اور میں کپڑے میں دھونے کا نشان دیکھتی تھی۔

اس حدیث میں اس بات کا احتمال ہے کہ خود رسول اللہ ﷺ اپنے ہاتھ سے دھو لیا کرتے، تو اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے منی ناپاک تھی، اور اس بات کا بھی احتمال ہے کہ آپ کے حکم سے دھویا گیا اور آپ نے خود نہیں دھویا تھا تو بھی ظاہر ہے، مف۔

اور صحیح مسلم میں ام المومنینؓ سے روایت ہے کہ میں رسول اللہ ﷺ کے کپڑے سے منی کو رگڑ اور کھرچ دیتی تھی اور آپ اسی کپڑے کو پہن کر نماز پڑھتے تھے، یہ روایت ابو داؤد نے بھی بیان کی ہے، اور دوسری صحیح روایت میں ہیں کہ میں نے خود کو دیکھا کہ میں رسول اللہ ﷺ کے کپڑے سے خشک منی کو اپنے ناخن سے کھرچ دیا کرتی تھی، اس مفہوم کی بہت سی آثار و حادیث موجود ہیں چنانچہ ابن ابی شیبہ نے حضرت عمرؓ اور طحاوی کے علاوہ اوروں نے بھی حضرت عمرو عائشہ اور جابرؓ اور تابعین کی ایک جماعت سے روایت بیان کی ہیں، ان سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ صحابہ کرام کے علاوہ تابعین نے بھی منی کو دھویا اور اس کے دھونے کا حکم دیا، یہاں تک کہ حضرت ابو ہریرہؓ کو جب منی کی جگہ کا علم نہ ہو سکا تو پورے کپڑے کو دھونے کا حکم فرمایا، اس طرح یہ بات ثابت ہو گئی کہ منی نجس ہے جیسا کہ مصنفؒ نے اس کی تصریح فرمائی ہے۔

منی کی پاکی اور ناپاکی کی بحث

وقال الشافعیؒ المنی طاھر......الخ

اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ منی پاک ہے، نوویؒ نے کہا ہے کہ شافعیہ کے اختلاف میں صحیح یہ ہے کہ عورت اور مرد دونوں کی منی پاک ہے، ان سب میں قوی دلیل حضرت عائشہ صدیقہؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے کپڑے سے منی کھرچ دیا کرتی تھی اس حالت میں کہ آپ نماز میں ہوتے تھے، یہ روایت ابو بکر بن خزیمہ نے اپنی صحیح میں بیان کی ہے، بیہقیؒ نے کہا ہے کہ اگر منی نجس ہوتی تو اس کے ساتھ نماز جائز نہ ہوتی، اس کا جواب یہ دیا ہے کہ ام المومنینؓ نے خود منی کے بارے میں فرمایا ہے کہ جب کپڑے میں لگ جائے اور وہ تم کو نظر آجائے تو اس کو دھو ڈالو اور اگر نظر نہ آئے تو اس کو نضح کرو، طحاوی نے اس حدیث کی روایت کی ہے اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

اس جگہ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ نضح کے معنی ہیں پانی چھڑک دینا اگر وہ ناپاک ہوتی تو پورے کپڑے کے دھونے کا حکم ہوتا اس کا جواب یہ ہے کہ نضح کے معنی دھونے کے ہیں اور صحیح احادیث میں بھی موجود ہے، مع، اور امام شافعیؒ کی دوسری دلیل حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے ایک روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے منی کے بارے میں دریافت کیا کہ وہ جب کپڑے کو لگ جائے تو فرمایا کہ وہ تو ناک کے رینٹ اور تھوک کے جیسی چیز ہے پھر فرمایا کہ اس کے لئے یہی کافی ہے کہ اس کو کسی چیتھڑے

ازخر گھاس سے صاف کر دے، بیہقی نے کہا ہے کہ صحیح ہے کہ یہ حدیث ابن عباسؓ پر ہی ختم ہو جاتی ہے اور رسول اللہ ﷺ تک نہیں پہنچتی ہے یعنی ابن عباسؓ نے خود اپنی سمجھ سے فتوی دیا ہے لیکن ابن الجوزیؒ نے تحقیق میں کہا ہے کہ اسحٰق ارزق نے اس کو ابن عباسؓ سے مرفوع بیان کیا ہے اور جس راوی سے صحیحین میں روایت آئی ہے وہ راوی ثقہ ہے لہذا اس کی زیادتی قابل قبول ہے، الفتح۔

جواب یہ ہے کہ سوال ابن عباسؓ سے کچھ اور ہوا اور جواب دوسرا دیا، اور اسحٰق ارزق نے رسول اللہ ﷺ سے سوال وجواب کو ذکر کیا اور اس جملہ کو زیادتی نہیں کہا جائے گا بلکہ تغیر، بات بدل دینا کہا جائے گا، اسی بناء پر باوجود اس کے کہ بیہقی نے پرزور تائید کرنی چاہی مگر صرف یہی کہا اس میں وقف ہی صحیح یعنی ابن عباسؓ نے از خود جواب دیا ہے، لہذا ابن الجوزی کے کہنے پر توجہ نہیں دی جائیگی۔ م۔

دوسری عقلی دلیل یہ پیش کی کہ انسان کی پیدائش کا مبداٴ اور اصل منی ہے اس سے معلوم ہوا کہ انسان کی اصل نجس نہیں ہو سکتی ہے جواب یہ ہے کہ ان کی بات قابل تسلیم نہیں ہے کیونکہ انسان کی پیدائش منی کے بعد خون پھر لوتھڑا، وغیرہ مختلف حالات سے گذرنے کے بعد انسان پیدا ہوتا ہے اس میں خون جما ہوا ابھی تو منی سے ہی پیدا ہوا ہے حالانکہ خون بالاتفاق ناپاک ہے، پھر اگر اس حدیث کو مرفوع صحیح مان لیا جائے تو ہماری روایت کردہ حدیث کے معارض ہوگی اس وقت ہماری روایت ترجیح ہوگی کیونکہ اس سے منی ناپاک ہونے کو ترجیح دی جاتی ہے، الفتح، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

والحجة عليه ما رويناه، وقال عليه السلام انما يغسل الثوب من خمس، وذكر منها المني، ولو اصاب البدن قال مشائخنا يطهر بالفرك، لان البلوى فيه اشد، وعن أبي حنيفةؒ انه لا يطهر الا بالغسل، لان حرارة البدن جاذبة، فلا يعود الى الجرم والبدن لا يمكن فركه

ترجمہ:- اور ان کے خلاف ہماری دلیل وہ ہے جو ہم نے اس سے پہلے روایت کی ہے، نیز رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ پانچ چیزوں سے کپڑا دھویا جاتا ہے ان میں سے ایک منی بھی ہے اور اگر بدن کو منی لگ جائے تو ہمارے مشائخ نے فرمایا ہے کہ کھرچ کر پاک کیا جائے، کیونکہ لوگ اس میں بہت مبتلا ہوتے ہیں، اور ابو حنیفہؒ سے مروی ہے کہ بغیر دھوئے ہوئے بدن پاک نہیں کیا جا سکتا ہے، اس لئے کہ بدن کی گرمی منی کو جذب کر لیتی ہے اس لئے وہ دوبارہ جرم نہیں بن سکتی ہے، اور بدن کو فرک کرنا ممکن نہیں ہے۔

توضیح:- منی کی پاکی اور ناپاکی کی بحث

والحجة عليه ما رويناه، وقال عليه السلام: انما يغسل الثوب من خمس، وذكر منها المني......الخ

اور امام شافعیؒ کے خلاف ہماری وہ دلیل وہ روایت ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے، اور دوسری دلیل وہ حدیث ہے جس میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ کپڑا پانچ چیزوں سے دھویا جاتا ہے، ان میں سے ایک منی کو بھی ذکر فرمایا ہے اس حدیث کو دار قطنی نے عمار بن یاسرؓ سے روایت کیا ہے کہ میں ایک کنوئیں پر یار کیہ (پانی والے کنویں) پر تھا کہ آں حضرت ﷺ میری طرف تشریف لائے اور فرمایا اے عمار! کیا کر رہے ہو؟ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ (ﷺ) میرے والدین آپ پر فدا ہوں، میرے کپڑے میں نجاست لگ گئی ہے میں اسے دھو رہا ہوں، تو آپ نے فرمایا کہ کپڑا تو پانچ چیزوں سے دھویا جاتا ہے (۱) پاخانہ (۲) پیشاب۔ (۳) قئی۔ (۴) خون اور منی سے، اے عمار تمہاری ناک اور رینٹ اور تمہاری آنکھوں کے آنسو اور تمہارے کنویں کا پانی یہ سب برابر ہیں، دار قطنی نے کہا ہے کہ اس روایت کے راوی ثابت بن حماد ضعیف ہیں اور وہی اس کی روایت کرتے ہیں۔

جواب دیا گیا ہے کہ ایسی بات نہیں بلکہ طبرانی نے معجم کبیر میں اس کو ابراہیم بن زکریا عجلی کی متابعت سے بھی نقل کیا ہے، اور اس راوی کی دوسروں نے کمزور اور ضعف کا اظہار کیا ہے، اور بزاز نے اس کی توثیق کی ہے دار قطنی نے کہا ہے کہ علی بن زید بن جدعان راوی حجت کے لائق نہیں ہے۔

اور یہ بھی جواب دیا گیا ہے کہ ترمذی نے کہا ہے کہ وہ صدوق ہے اور اس کی کئی حدیثوں کو حسن کہا ہے، عجلیؒ نے کہا ہے کہ اس میں کچھ مضائقہ نہیں ہے، امام مسلمؒ نے اس سے دوسرے کو ملا کر روایت کی ہے، اور حاکم نے اس سے روایت کی ہے، مف، بلکہ امام احمد نے مسند میں اس سے اور بھی تو نہیں ہے مگر صفائی کے خیال سے اس کے دھونے کا حکم دیا گیا ہے کیونکہ اس میں داغ بھی ہوتا ہے اور ایک خاص بدبو بھی ہوتی ہے۔

جواب یہ دیا جائے گا کہ اس طرح احادیث میں توافق پیدا کرنا شرعی قوانین کی مخالفت کرنی ہے، کیونکہ ایسی صورت میں دھونے کا حکم وجوب اور لزوم کے طور نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ اس منی کے دھونے کو پیشاب اور پائخانہ میں بھی وہی احتمال نکالا جاسکتا ہے، حالانکہ شریعت نے اسے پانی کے حکم میں رکھا ہے، اس اعتبار سے کہ اس کا دھونا ضروری نہیں ہے، اب ایک بات یہ قابل غور ہے کہ عام قاعدہ ہے کہ جب کسی مسئلہ میں اختلاف ہو جاتا ہے تو اس کی شدت خفت سے بدل جاتی ہے تو منی کے بارے میں اس جگہ جب اختلاف ہو گیا ہے اس سے لازم آتا ہے کہ اس کی نجاست بھی ثقیلہ باقی نہ رہے بلکہ خفیفہ ہو جائے۔

جواب یہ ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک اس مسئلہ میں ان کے اسلاف کا اختلاف ثابت نہیں ہو سکا ہے لہٰذا ان کے نزدیک نجاست پر اجتہاد باقی رہ گیا ہے، فافہم۔

ولو اصاب البدن..... الخ اگر منی بدن میں لگ کر خشک ہو گئی تو ہمارے مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ وہ بدن بھی فرک کھرچنے اور رگڑنے سے پاک ہو جائیگا، کیونکہ آدمی اس میں اکثر مبتلا ہو تا رہتا ہے، یہی ظاہر مذہب ہے، ت۔

وعن أبي حنيفةؒ انه لا يطهر الا بالغسل، لان حرارة البدن جاذبة.....الخ

اور امام ابو حنیفہؒ کا یہ مذہب ہے کہ بدن صرف دھونے سے ہی پاک ہوگا، دوسرے کسی طریقہ سے پاک نہ ہوگا، وہ منی خواہ تر ہو یا خشک ہو، جیسا کہ کافی میں اصل سے منقول ہے اور قاضیخان وخلاصہ میں ہے، ھ، کیونکہ بدن کی گرمی منی کو جذب کر لیتی ہے اس کے بعد دوبارہ وہ جذب شدہ منی جرم نہیں بن سکتی ہے یعنی جو اجزاء منی بدن میں جذب ہو چکے ہیں وہ بدن سے نکل کر خشکی پر منی کے جرم دوبارہ نہیں بنیں گے، لہٰذا ان کا دھونا ہی لازم ہوا۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ دلیل قابل غور ہے، کیونکہ بدن کی حرارت اگر ایسی ہی جاذب ہے تو جو اجزاء اس میں داخل ہو چکے ہیں وہ جس طرح کھرچنے سے نہیں نکل سکتے ہیں دھلنے سے بھی نہیں نکل سکتے ہیں نیز بدن کا فرک بھی اس معنی کے اعتبار سے ممکن ہے کہ کھرچ کر جھٹک دیا جائے، اور یہ جواب شاید درست ہو جائے کہ شریعت نے پانی کا یہ خاصہ تسلیم کیا ہے کہ وہ ناپاکی دور کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے اس لئے جذب شدہ اجزاء منی کو بھی پانی پاک کر دے گا، فافہم، واللہ تعالیٰ اعلم۔

حاصل کلام، ظاہر مذہب اور فتویٰ بھی اسی پر ہے کہ خشک منی کے فرک کرنے یعنی کھرچنے اور رگڑنے سے بدن بھی پاک ہو جائے گا، لیکن اس ایک شرط کے ساتھ کہ ذکر کا سر پاک ہو یعنی پہلے پیشاب کر کے دھو دیا گیا ہو جیسا کہ کپڑوں میں ہوا کرتا ہے، م، ایک قول یہ بھی ہے کہ اس سے پہلے مذی نہ آئی ہو، اور اگر پہلے مذی لگی ہو تو اس صورت میں بغیر دھوئے ہوئے وہ حصہ پاک نہ ہوگا، ان ہی مسائل کی بناء پر شمس الائمہؒ نے کہا ہے کہ منی کا مسئلہ مشکل ہے کیونکہ ہر ایک مذکر، اور مرد کو مذی آتی ہے پھر منی نکلتی ہے، البتہ اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ اگر تھوڑی مذی مغلوب اور منی میں گم ہو گئی ہو تو اس صورت میں مذی منی کے تابع کر کے پاک قرار دی جائے گی۔

ابن الہمام نے کہا ہے کہ یہ جواب ظاہر اور واضح ہے، اور جب خشک منی کو شریعت نے صرف فرک یعنی کھرچ دینے سے

پاک قرار دیا ہے تو یہ بھی ضروری ہے کہ مذی کو ضرورت کی بناء پر منی کے تابع اور اس میں لاپتہ قرار دیا جائے، اس کے برخلاف آدمی نے جب پیشاب کر کے پانی سے استنجاء نہیں کیا ہو اور منی نکل آئی ہو تو یہ بغیر دھوئے پاک نہ ہوگی کیونکہ اس صورت میں ضرورت اور مجبوری کا اعتبار نہ ہوگا، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اگر کسی نے اس طرح پیشاب کیا کہ وہ پیشاب اپنے سوراخ سے نکل کر سیدھا بہہ گیا اس شرمگاہ پر ذرہ برابر بھی کہیں نہیں لگا اس کے بعد ہی کسی وقت منی بھی نکل آئی تو اس کے نجس ہونے کا حکم نہیں دیا جائیگا اسی طرح اگر پیشاب تو نکل کر ادھر ادھر منتشر ہو گیا لیکن اس کے بعد منی اس طرح کود کر جھٹکے کے ساتھ نکلی کہ شرمگاہ کے سرے پر منتشر نہیں ہوئی تو بھی پاک رہی کہ پیشاب سے مخلوط نہیں ہوئی، اور اگر کپڑے میں استر ہو اور وہاں تک منی پھوٹ گئی تو تمر تاشیؒ نے کہا ہے کہ صحیح مسلک یہ ہے کہ یہ موزہ بھی رگڑنے اور فرک کرنے سے پاک ہو جائیگا، الفتح۔

اگر منی کو کھرچ کر کپڑے کو پاک کیا گیا پھر اس کپڑے پر کہیں سے تری پہنچ گئی تو مختار مذہب یہ ہے کہ اس کی ناپاکی لوٹ کر کپڑا ناپاک نہ ہوگا، الخلاصہ۔

والنجاسة اذا اصابت المرأة او السيف، اكتفى بمسحهما، لانه لا تتداخلهما النجاسة، وما على ظاهره يزول بالمسح، وان اصابت الارض نجاسة، فجفت بالشمس، وذهب اثرها، جازت الصلوٰة على مكانها، وقال زفرؒ والشافعيؒ: لاتجوز، لانه لم يوجد المزيل، ولهذا لا يجوز التيمم بها، ولنا قوله عليه السلام: ذكاة الارض يبسها

ترجمہ:- اور ناپاکی جب آئینہ یا تلوار میں لگ جائے تو ان دونوں کو پوچھ لینا ہی کافی ہے، کیونکہ ان دونوں میں ناپاکی اندر داخل نہیں ہوتی ہے اور جو کچھ اوپر لگی تھی وہ پوچھ لینے سے ختم ہو گئی اور اگر ناپاکی زمین میں لگ جائے اور دھوپ سے وہ ناپاکی سوکھ جائے اور اس کا اثر و نشان ختم ہو جائے تو اس جگہ پر نماز جائز ہو جائیگی، اور امام زفرؒ اور شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ جائز نہ ہوگی کیونکہ اسے دور کرنے والی کوئی چیز وہاں پر نہیں پائی گئی ہے اسی بناء پر اس زمین پر تیمم کرنا جائز نہیں ہے، اور ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ زمین کی پاکیزگی اس کا خشک ہو جانا ہے۔

توضیح:- آئینہ اور تلوار کو نجاست لگنا، پچھنے لگانے کی جگہ کو پوچھنا چھری وغیرہ کو ناپاک پانی سے دھار دار بنانا، چھری کا ناپاک ہونا۔

والنجاسة اذا اصابت المرآة...... الخ

اور ناپاکی خواہ خشک ہو یا تر ہو اور اس میں جرم ہو یا نہ ہو، التبیین، جیسا کہ فتوی دینے میں مناسب و پسندیدہ ہے، العنایہ، جب آئینہ یا تلوار یا چھری یا اس جیسی صیقل اور صاف ستھری چمکدار کی ہوئی چیز کو جو کھردری نہ ہو البتہ اس کے اوپر ناپاک پانی کا ملمع یا چڑھاوا نہ ہو تو جس طرح یہ سب چیزیں دھونے سے پاک ہو جاتی ہیں اسی طرح یہ سب مسح کر دینے اور پوچھ دینے سے بھی پاک ہو جاتی ہیں، مثلاً پاک کپڑے سے پوچھ دی جائیں، المحیط، کیونکہ ان چیزوں میں نجاست اندر پیوست نہیں ہوتی ہیں، اور جو نجاست ان کے اوپر لگی رہ جاتی ہے وہ رگڑ دینے سے دور ہو جاتی ہے، مختصر کرخی میں یہی مذکور ہے، اور صاحب قدوری و صاحب ہدایہ کا مذہب مختار ہے، اور فتوی کے لئے مختار ہے، مج، اور اگر ان میں سے کوئی چیز کھردری یا نقش دار ہو تو وہ رگڑنے سے پاک نہ ہوگی۔

اگر پچھنے لگانے کی جگہ کو تین بار پاک بھیگے کپڑے سے پوچھ دیا جائے تو پھر اس کے دھونے کی ضرورت نہیں ہے، دھونے

کی بجائے کافی ہے، کیونکہ یہ کپڑے بھی دھونے کا کام دیتے ہیں، محیط السرخسی، اگر چھری وغیرہ کو ناپاک پانی سے ملمع کیا گیا یعنی اس کی چمک اور مظبوطی بڑھائی گئی ہو تو اس برتین بار پاک پانی سے اسی طرح ملمع کر دینے سے پاک ہو جائیگی، جیسا کہ المحیط میں ہے۔
اگر چھری ناپاک ہو گئی اور کسی نے اسے زبان سے چاٹ لیا یا تھوک سے پوچھ لیا تو وہ پاک ہو جائیگی، قاضیخان، ت، واضح ہو کہ صیقل ہونے یا دھار دینے کی قید اس مسئلہ میں معتبر ہے، اسی بناء پر اگر کسی چھری یا تلوار پر تری لگی ہوئی ہو تو وہ بغیر دھوئے پاک نہ ہو گی، اور مصنفؒ نے تجنیس میں کہا ہے کہ یہ بات صحت کے معیار پر پہنچ چکی یا محقق ہو چکی ہے کہ صحابہ کرام رضوان اللہ عنہم کافروں کو اپنی تلوار سے قتل کرتے پھر ان تلواروں کو رگڑ کر بدن میں لٹکائے ہوئے نمازیں پڑھا کرتے تھے، اس سے یہ مسائل نکالے گئے ہیں کہ اگر آدمی کے ناخن پر ناپاکی لگی ہو اور وہ اسے زمین پر رگڑ دے تو وہ پاک ہو جائیگا، اسی طرح رنگ وروغن کئے ہوئے برتنوں اور چھیلی ہوئی یا تراشی ہوئی لکڑی اور نرکل کی چٹائی کا بھی یہی حال ہے (کہ رگڑنے سے پاک ہو جائیگی)، الفتح، اس طرح صیقل کیا ہوا ٹکڑا یا لوہا وغیرہ بھی پاک ہو جائیگا، د، بکری ذبح کر کے وہ خون آلود چھری اس کے بالوں یا کھالوں پر رگڑ دی گئی ہو تو وہ پاک ہو گئی، ع۔

وان اصابت الارض نجاسة، فجفت بالشمس، وذهب اثرها، جازت الصلوة على مكانها..... الخ
اور اگر کسی قسم کی بھی ناپاکی زمین پر گر گئی اور وہ آفتاب کی روشنی آگ ہو یا ہوا یا سایہ یا کسی اور طریقہ سے وہ خشک ہو گئی، فع، البحر، اور اس کی نجاست کا اثر بھی جاتا رہا یعنی رنگ وبو جاتی رہی نع، البحر، و، اور مزہ بھی جاتا رہا، مج، تو اس جگہ پر نماز پڑھنی درست ہو جائیگی، اس سے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ تیمم کرنا اس مٹی سے جائز نہ ہو گا، یہی ظاہر الروایۃ ہے، اور شافعیہ میں سے امام نوویؒ بھی ہمارے موافق ہیں اور خود امام شافعیؒ کا بھی ایک قول ہمارے موافق ہے۔

وقال زفرؒ والشافعيؒ: لاتجوز، لانه لم يوجد المزيل..... الخ
اور امام زفر وشافعیؒ نے کہا ہے کہ اس پر نماز بھی جائز نہیں ہو گی کیونکہ اسے زائل کرنے والی کوئی دوسری چیز نہیں پائی گئی ہے، اسی وجہ سے اس مٹی سے تیمم جائز نہیں ہے، جواب یہ ہے کہ آگ سے جلانا بھی پاک کرنے کا ذریعہ ہوتا ہے، اسی طرح حرارت بھی خواہ تھوڑی ہو یا زیادہ سب نجاست کو دور کرتی ہے اور وہ پائی گئی ہے، م۔

ولنا قوله عليه السلام: ذكاة الارض يبسها..... الخ
اور ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد ہے **ذكاة الارض يبسها** کہ زمین کی پاکی اس کا خشک ہو جانا ہے، یہ حدیث مرفوع نہیں پائی گئی ہے، بعض مشائخ نے اسے ام المومنین حضرت عائشہؓ کا اثر بیان کیا ہے، اور بعضوں نے محمد بن الحنفیہ کا اور ابن ابی شیبہؒ نے بھی محمد بن الحنفیہ سے روایت کیا اور ابو قلابہ سے بھی اور عبد الرزاق نے مصنف میں ابو قلابہ سے ان الفاظ سے روایت کیا ہے **جفوف الارض طهور ها** زمین کا خشک ہو جانا اس کی پاکی ہے، اور مبسوط میں مصنف کے مانند مرفوع حدیث ذکر کی ہے، **واللہ تعالیٰ اعلم**، مف۔
اور عینیؒ نے کہا ہے کہ محمد بن الحنفیہ اگرچہ تابعین میں سے ہیں لیکن صحابہؓ نے ان کا فتویٰ قبول کیا ہے، اب جبکہ انہوں نے زمین کے بارے میں یہ فتویٰ دیا **اذا جفت الارض فقد ذكت** اور ان کے اس فیصلہ کے خلاف کسی دوسرے صحابی سے کوئی روایت مروی نہیں ہے، لہٰذا یہ ایک طرح سے اجماع سکوتی ہوا یعنی خاموشی کے ساتھ سبھوں نے ان کے فیصلہ کو تسلیم کر لیا، بلکہ ابو جعفر محمد بن علی بن الحسین اور ابو قلابہ سے بھی اس کے موافق مروی ہے، بالخصوص جب کہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے لہٰذا اسی پر دارومدار ہوا، اس کے علاوہ ہمارے بہت سے فقہاء نے ابوداؤد کی روایت سے اس مسئلہ کا استدلال کیا ہے، کہ ابن عمرؓ نے کہا ہے کہ آں حضرت ﷺ کے زمانے میں ہم رات مسجد میں سوتے تھے اور میں کنوارہ نوجوان تھا، اور مسجد میں کتے پیشاب کرتے اور مسجد میں وہ آیا جایا کرتے تھے، اور صحابہ کرام ان کی وجہ سے مسجد کی کسی چیز کو پانی سے چھڑکتے نہیں تھے۔

ابوداؤد نے سنن میں باب طهور الارض اذا يبست یعنی زمین جب خشک ہو جائے تو اس کے پاک ہونے کے باب میں اس حدیث کو ذکر کیا ہے، اس حدیث کو ابو بکر بن خزیمہ نے صحیح میں روایت کیا ہے، الحاصل زمین کے پاک ہونے کا خشکی کی وجہ سے اعتبار نہ ہوتا تو لازم آتا کہ اس کو ناپاک ہی چھوڑ دیا، حالانکہ اول تو مسجد کے پاک رکھنے کا ایک واجبی اور عمومی حکم تھا، اور یہ بات بھی اچھی طرح معلوم ہے کہ مسجد نبوی میں جو اس وقت چھوٹی سی مسجد تھی اسی میں سب کو نماز پڑھنے کا حکم تھا تو یقیناً وہ لوگ ایسی جگہ پر بھی کھڑے ہوتے ہوں گے جہاں کتوں کی آمد و رفت رہتی تھی، ان کی حرکت آمد و رفت کسی مخصوص جگہ پر نہ تھی بلکہ مسجد کے متفرق مقامات میں تھی جیسا کہ ان کی عادت مسلم ہے، اور الفاظ روایت سے بھی اسی کا پتہ چلتا ہے، خطابیؒ نے اس کی تاویل اس طرح کی ہے کہ کتوں کا عمل مسجد سے باہر ہوتا تھا، مگر ادنی غور سے پتہ چلتا ہے کہ یہ تاویل باطل ہے کیونکہ مسجد ہونے کی تصریح موجود ہے، اگر یہی بات تھی تو پھر پانی چھڑکنے یا دھونے کے الفاظ کے کیا معنی اور کیا ضرورت تھی۔

اگر یہ کہا جائے کہ صحیحین میں اعرابی کے پیشاب کرنے اور اس پر ایک ڈول پانی ڈالنے کا حکم روایتوں میں موجود ہے، عینیؒ نے جواب دیا ہے کہ یہ کچھ اختلاف کی بات نہیں ہے کیونکہ ہمارے نزدیک زمین جس طرح خشک ہونے سے پاک ہوتی ہے اسی طرح پانی سے بھی پاک ہوتی ہے، اسی لئے ہمارا عمل دونوں صورتوں پر ہے ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے کہ اعرابی کے پیشاب پر پانی بہانے کا حکم اس وجہ سے کہ وہ دن کا واقعہ تھا اور دن کے وقت متواتر اور مختلف جماعتیں ہوتی تھیں، اور ممکن ہے کہ اس وقت اس کے سوکھنے کے لئے وقت کافی نہ سمجھا گیا ہو اس لئے اس کو پانی سے دھونے کا حکم دیدیا، برخلاف رات کے وقت کے کیونکہ اس میں ایک جماعت سے دوسری جماعت کے وقت میں کافی فاصلہ ہوتا ہے اس لئے کتوں کا پیشاب ضرور خشک ہو جاتا، یا یہ وجہ ہو کہ نماز کا وقت قریب آچکا ہو، یا اس وجہ سے کہ دونوں قسم کی طہارتوں میں یعنی خشک ہونے اور دھونے میں بہتر طہارت کا ارادہ کیا گیا ہو، الفتح، اب ایک سوال اور اس کا جواب باقی رہ گیا ہے، سوال یہ ہے کہ اگر خشک ہو جانے سے زمین پاک ہو جاتی ہے تو اس پر تیمم کرنا جائز کیوں نہیں ہوتا ہے، جواب سامنے مذکور ہے۔

وانما لايجوز التيمم لأن طهارة الصعيد ثبت شرطا بنص الكتاب، فلاتتادى بما ثبت بالحديث ......الخ

ترجمہ:- اور ویسی مٹی سے تیمم اس لئے ناجائز ہے کہ تیمم میں پاک مٹی کی قید بطور شرط نص کتاب سے ثابت ہوتی ہے اس لئے جو طہارت حدیث (غیر مشہور) سے ثابت ہوتی ہو اس سے جائز نہ ہوگا۔

توضیح:- ناپاک زمین کو پاک مٹی سے چھپا دینا، زمین کے حکم میں اس قسم کی چیزیں آتی ہیں زمین پر آئی ہوئی چیز، سوکھی گھاس کاٹی ہوئی، لکڑی، نرکل وغیرہ، چھتوں پر کی نجاست کا حکم، وغیرہ

وانما لايجوز التيمم...... الخ

ناپاک زمین خشک ہونے سے اگرچہ پاک ہو جاتی ہے اور اس پر نماز بھی جائز ہوتی ہے مگر اس سے تیمم کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے کیونکہ تیمم کے لئے سطح زمین کے بالکل پاک ہونے کا حکم کتاب اللہ میں بطور شرط بصورت نص مذکور ہے، اور اس کی طہارت کا ثبوت جس حدیث سے ہوا ہے وہ غیر مشہور ہے اس لئے ایسی حدیث نص قرآنی کے مقابلہ میں نہیں آئیگی، اور اس سے تیمم درست نہ ہوگا، اور سب سے بہتر دلیل یہ ہے کہ آیت تیمم میں جس پاک مٹی یا صعید طیب کی شرط لگائی گئی ہے وہ اپنے ناپاک ہونے سے پہلے خود بھی پاک تھی اور دوسرے کو پاک کرنے والی بھی تھی اس فرمان نبوی کی وجہ سے کہ جُعِلَت لِيَ الأَرضُ مَسجِدًا وطَهُورًا کہ روئے زمین میرے لئے مسجد اور پاکی کا سامان بھی بنائی گئی ہے پھر اس کے ناپاک ہونے کے وجہ سے اس کی دونوں صفتیں یعنی پاک رہنے اور پاک کرنے کی ختم ہو گئیں، پھر خشک ہو جانے کے بعد خشک ہونے کی دلیل سے اس

کے وصف کے پائے جانے کا علم ہوا، مگر یہ معلوم نہ ہو سکا کہ وہ پاک کرنے والی بھی ہوئی یا نہیں، لہٰذا یہ وصف مجہول رہا، اور جب اس کے پاک کرنے یعنی طہور ہونے کی صفت معلوم نہ ہو سکی تو اس سے تیمم بھی جائز نہیں ہوا، الفتح میں ایسا ہی ہے۔

اگر ناپاک زمین کے اوپر کافی مقدار میں پاک مٹی ڈال دی گئی تو اگر اوپر سے نجاست کی بو معلوم نہ ہو تو اس مٹی پر نماز جائز ہو گی ورنہ نہیں، جو چیز زمین پر اُگی اور اس سے متصل بھی ہو جیسے درخت و چھال تو اس میں اختلاف ہے، ف، مگر لائق اعتماد یہ قول ہے کہ ان کا حکم زمین کے حکم کے مانند ہے، چنانچہ فتاوی ھندیہ میں ہے کہ زمین کے حکم میں ہر وہ چیز ہے جو زمین پر قائم اور موجود ہو جیسے دیواریں، درخت، تر گھاس اور نرکل جب تک زمین پر لگی ہوں اور جب سوکھی گھاس، لکڑی، نرکل کاٹ لی گئی ہو، اور اس کو نجاست لگ گئی ہو تو بغیر دھوئے ہوئے یہ چیزیں پاک نہ ہوں گی، الجوہرہ، اور تنویر میں اسی پر اعتماد کیا ہے۔

اور نرکل یا نرسل سے چھتوں کے اوپر بعض مقامات میں چہار دیواروں کے طور پر بناتے ہیں اس کو بھی دیوار کے حکم میں شمار کیا گیا ہے، اور در مختار میں کھر درے پتھر کو اگرچہ جدا ہو زمین کے حکم میں تصور کیا گیا ہے، م، اگر پکی اینٹیں بچھی ہوئی ہوں تو وہ زمین کے حکم میں ہوں گی، اور اگر وہ اس طرح رکھی ہوئی ہوں کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہو سکتی ہوں تو ان کا دھونا واجب ہے، المحیط، اور پکی اینٹوں اور پتھروں کا بھی یہی حکم ہے، المنیہ۔

اور بچھی ہوئی پکی اینٹیں اکھاڑی گئی ہوں تو کیا ان کی ناپاکی اپنی جگہ لوٹ آئے گی، اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں، قاضیخان، اگر کنکریاں زمین میں ہوں تو وہ زمین ہی کے حکم میں ہوں گی، اور اگر اوپر ہوں تو بغیر دھوئے صرف خشک ہو جانے سے پاک نہ ہوں گی، المحیط، المنیہ، جب زمین خشک ہو کر پاک ہوئی پھر اسے پانی لگ گیا تو صحیح یہ ہے کہ اس کی ناپاکی نہیں لوٹے گی، اگر اس پر پانی چھڑک کر بیٹھیں تو کوئی حرج نہیں ہوگا، قاضیخان، لیکن مصنفؒ کے نزدیک ناپاکی لوٹ آئیگی، اور یہی محتاط قول ہے، اور زیادہ بہتر ہے، واللہ اعلم، م۔

اگر نیا برتن، نئی پاک پکی ہوئی اینٹ ناپاک ہو جائے اور تین بار وہ پانی سے دھوئی جائے اور ہر بار وہ سکھائے بھی گئی تو وہ پاک ہو گئی، المحیط، اور اگر پرانی اینٹ ہو تو اسے ایک بار ہی دھو دینا کافی ہے، الخلاصہ، اگر بارش سے زمین، درخت اور لکڑی کی ناپاکی دور ہو گئی تو وہ پاک ہو گئی، اگر ناپاک زمین کو دھونے کی ضرورت ہو اور وہ نرم ہو تو اس پر سے تین بار پانی بہا دینے سے وہ پاک ہو جائیگی، اور اگر سخت ہو تو کہا گیا ہے کہ اس پر پانی ڈال کر ملنا چاہئے پھر کپڑے سے پانی جذب کر لینا چاہئے اس طرح تین بار کرنا چاہئے، اور اگر اس پر بہت سا پانی ڈالا گیا اتنا کہ ناپاکی منتشر ہو گئی اور اس کا رنگ و بو باقی نہ رہا، اور زمین خشک بھی ہو گئی تو وہ پاک ہو گئی، قاضیخان۔

چٹائی ناپاک ہو گئی، استنجے کا ڈھیلا تھوڑے پانی میں گرا، بکری کا جو سر خون میں لتھڑا ہوا سے جلا دیا گیا، نجس گارے سے پیالہ، ہانڈی وغیرہ بنا کر پکایا گیا، تنور کو بھیگے ناپاک کپڑے سے پوچھا گیا، تنور کو لید و گوبر سے گرم کیا گیا، کمرہ میں پاخانہ جلایا گیا، لو کھلی کے توے پر پلیٹ کر ٹپکا

اگر چٹائی ناپاک ہو گئی اب اگر وہ ناپاکی خشک ہو تو اس کو ملنا ضروری ہے تاکہ وہ نرم ہو جائے، اور اگر تر ہو پھر اگر وہ چٹائی، بانس یا اس جیسی چیز کی بنی ہوئی ہو تو اس کو دھو دینے سے بغیر کسی اختلاف کے وہ پاک ہو جائیگی، اور مزید کسی کام کی ضرورت باقی نہ رہیگی کیونکہ وہ نجاست کو نہیں چوستی ہے، المحیط، قاضیخان، اور اگر وہ چٹائی خرما کی چھال یا اسی جیسی چیز کی ہو تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تین بار اور ہر بار دھو کر خشک کیا جائے، اسی پر فتوی ہے، شرح المنیہ، جب ابتداء میں ناپاک پانی میں چٹائی ڈال دی جائے تو یونہی پاک ہو جائیگی، مشائخ اسی کے قائل ہیں، قاضیخان، الخلاصہ۔

ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ اب تک یہ بات معلوم ہوئی کہ کسی چیز کو پاک کرنے کے چار طریقہ میں سے ایک طریقہ ہوتا

ہے، دھونا، مل ڈالنا، خشک کر ڈالنا، صیقل کرنے میں مسح کرنا، اسی مل ڈالنے میں فرک کرنا یعنی کھرچنا بھی داخل ہے، اور پچھنے کی جگہ تین پاک کپڑوں سے تر کر کے مسح کر دینے سے بھی پاک ہو جاتی ہے اس کی وجہ محل فصد پر قیاس کرنا ہے، کیونکہ پانی بہانے سے بھی زخم کے سوراخ میں پانی چلا جاتا ہے۔

اور پاک ہونے کا پانچواں طریقہ ہے کسی چیز کی اصل کا بدل جانا جیسے شراب کا سرکہ ہو جانا کہ اس مسئلہ میں تمام فقہاء کا اجماع ہے البتہ شراب کے علاوہ دوسری چیز میں ماہیت کے بدل جانے سے پاک ہونے میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے درمیان اختلاف، مصنفؒ نے تجنیس میں لکھا ہے کہ کسی لکڑی کو پیشاب لگ جانے کے بعد وہ جل گئی اور جل جانے کے بعد اس کی راکھ کنوئیں میں گر گئی تو اس کا پانی خراب ہو گیا، اور یہی حال آدمی کے پائخانہ کا بھی ہے۔

اسی طرح اگر سور یا گدھا نمک کی کان میں گر کر مر کر نمک ہو گیا تو یہ نمک نہیں کھایا جائے، یہ سارے مسائل امام ابو یوسفؒ کے مسلک کے ہیں، لیکن امام محمدؒ کا ان سب میں اختلاف ہے، وجہ یہ ہے کہ راکھ نجاست کے اجزاء ہیں، اور جب ایک جہت سے وہ نجس ہے تو ہر جہت سے اسے نجس مانا گیا ہے، کیونکہ احتیاط کا یہی تقاضا ہے، انتہی کلامہ۔ ترجمہ۔

لیکن دوسرے اکثر مشائخ نے امام محمدؒ کے قول کو اختیار کیا ہے، اور یہی مختار ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ تاج الشریعہ نے اپنی کتاب وقایہ میں اسی قول کو لیا ہے، م، کیونکہ جب ان چیزوں کی اصل اور عین باقی نہیں ہے تو ان میں وصف نجاست بھی باقی نہیں رہا، کیونکہ نمک بن جانے کے بعد اب وہ گوشت یا ہڈی نہیں ہے، اسی بناء پر اب اس پر نمک کا حکم جاری ہوگا شریعت میں اس کی نظیر یہ ہے کہ نطفہ بھی ناپاک اس سے جمی ہوئی شکل علقہ وہ بھی نجس ہے لیکن جیسے ہی وہ گوشت کا لوتھڑا بنا تو وہ پاک ہو گیا ، اسی طرح انگور کا شیرہ ہے کہ وہ پاک ہے مگر شراب ہو جانے کے بعد وہ نجس ہے ان مثالوں سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ چیز کی حالت بدل جانے سے وصف بدل جاتا ہے، لیکن بعضوں نے اس پر ایک تفریع کرنے میں غلطی کی ہے کہ ناپاک پانی اور ناپاک مٹی ملا کر گارا بنانے سے وہ پاک ہے، حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے، کیونکہ دونوں میں سے اگر ایک بھی ناپاک ہو تو اس کا اعتبار ہوگا، چنانچہ خلاصہ میں ہے کہ اگر دونوں چیزوں میں سے ایک بھی ناپاک ہوگا تو گارا ابھی ناپاک ہوگا، اسی قول کو فقیہ ابو اللیثؒ نے اختیار کیا ہے ، الفتح، قاضیخان میں کہا ہے کہ یہی صحیح ہے، م۔

ایک سوال یہ ہے کہ جب زمین خشک ہو جانے سے اور موزہ پر لگی ناپاکی ملنے سے اور چھری پوچھنے اور ناپاک کنواں کا سارا پانی نکال دینے سے یا اس کا پہلا پانی خشک ہو جانے سے اور مردار کی کھال دھوپ میں یا مٹی لگا کر سکھلا کر دباغت دینے سے پاک ہو جانے کے بعد اگر پھر یہ چیزیں پانی سے بھیگ جائیں تو کیا ان کی ناپاکی دوبارہ لوٹ آئیگی۔

تو اس کے جواب میں امام ابو حنیفہؒ سے دو اقوال منقول ہیں، اسی طرح بچھی ہوئی اینٹیں اگر ناپاکی لگنے سے ناپاک ہو گئیں پھر خشک ہونے کے بعد وہ اکھاڑی گئیں تو کیا ان کی ناپاکی لوٹ آئیگی اس میں بھی دو اقوال ہیں، مف، اور علماء کے اپنے اپنے اقوال پسندیدہ ہیں اور وہ مختلف ہیں، مصنفؒ پانی اور کھانے کے سلسلہ کے مسائل میں احوط کو قبول کرتے ہیں، اور منی کے کھرچنے اور چھری کے مسئلہ میں پوچھ کر اور کھرچ کر پاک کرنے کو دھونے کے قائم مقام سمجھتے ہیں، اسی بناء پر قاضیخان نے ابھی اوپر مسئلہ کو جس طرح صحیح قرار دیا ہے وہ مسلک کے مخالف نہیں ہے، شارح کنز نے کہا ہے کہ بظاہر سب مسائل میں نجاست معتبر ہے لیکن بہتر یہ ہے کہ سارے مسائل میں طہارت کا ہی اعتبار کیا جائے جیسا کہ شارح مجمع نے زمین کے مسئلہ میں اختیار کیا ہے، اس کے برخلاف اگر پانی کے علاوہ ڈھیلے وغیرہ سے استنجاء کیا اور تھوڑے سے پانی میں داخل ہوا تو مشائخ نے کہا ہے کہ پانی ناپاک ہوگا، مف، ان مسائل میں تصحیح کرنے اور اختیار کرنے ہر بات میں اختلاف مشائخ ہے، کنز کے شارح اور ابن الہمام کا دلی میلان طہارت کے اختیار کرنے میں ہے، اور بحر الرائق نے اسی کی اتباع کی ہے یہ بات یاد رکھ لیں۔

اور ہندیہ میں ہے کہ گوبر جل کر راکھ ہو جانے سے امام محمدؒ کے نزدیک اس کے پاک ہونے کا حکم ہوتا ہے، اسی پر فتویٰ ہے

،الخلاصہ ،و قایہ ،اور آدمی کا پاخانہ کا بھی یہی حکم ہے ،البحر، پھر مصنفؒ کی تجنیس کے کلام سے ظاہر ہوا کہ اس میں استعمال کے لئے تو پاکی کا حکم ہوگا لیکن اس کے کھانے اور اس کے پانی میں حکم نجاست کے شبہ کی بناء پر امام ابو یوسفؒ کا قول لینا چاہئے اسی وجہ سے تھوڑا پانی ناپاک ہوتا ہے اور نمک کھانا مکروہ ہے اور دوسرے مشائخ نے طہارت کے عام حکم کو قبول کیا ہے اور یہی قول مختار ہے، م، بکری کا سر جو خون سے لتھڑا ہوا تھا جلایا گیا اتنا کہ اس کا خون بالکل ختم ہو گیا تو اس کے پاک ہونے کا حکم ہوگا، ناپاک مٹی کے گارے سے جو پیالہ یا ہانڈی وغیرہ بنائی گئی تو وہ پاک ہو گی، المحیط، ناپاک گارے سے کچی اینٹیں بنا کر پکائی گئیں تو وہ پاک ہو گئیں، الغرائب، کسی شخص نے تنور کو ناپاک پانی سے بھیگے ہوئے کپڑے سے پوچھا اگر اس میں روٹی لگانے سے پہلے اس کا پانی جل گیا تو اس میں روٹی لگانے سے وہ ناپاک نہ ہو گی، المحیط۔

اگر تنور لید و گوبر وغیرہ سے گرم کیا گیا ہو تو اس میں روٹی پکانا مکروہ ہے، اور اگر اس پر پانی چھڑک دیا گیا ہو تو اس کی کراہت جاتی رہیگی، القنیہ، یہ کراہت بظاہر تنزیہی ہے اس دلیل کی وجہ سے کہ اگر ناپاک چیز کا دھواں بدن یا کپڑے میں لگا تو صحیح یہ ہے کہ کسی کو بھی وہ ناپاک نہیں کرے گا، السراج، اگر کوٹھری میں گوہ یا پاخانہ جلایا گیا اور اس کا دھواں اٹھ کر اوپر جا کر قطرہ ہو کر پلٹ کر ٹپک گیا اور کسی کپڑے کو لگا تو استحساناً، ناپاک نہ ہوگا، جب تک کہ نجاست کا اثر اس سے ظاہر نہ ہو اور اسی پر امام محمد بن الفضل نے فتوی دیا ہے، العنایۃ قاضیخان میں حمام یا تابخانہ (وہ جگہ جہاں روٹی پکانے کا تنور گڑا ہو) کا حکم مذکور ہے۔

نئے مٹکے میں شراب ڈالی اور وہ سرکہ بن گئی، شراب میں روٹی ملی پھر دھولی، شراب میں پیاز
شراب میں پانی پڑ کر سرکہ ہو گیا، شوربا میں شراب پھر سرکہ پڑ کر ترش ہو گیا
شراب میں چوہا مر گیا، کتے کا لعاب پڑ کر شراب سرکہ ہو گئی

ہیئت بدل جانے کی صورتوں میں سے چند یہ ہے۔ نئے مٹکے میں شراب ڈالی گئی اور وہ اس میں سرکہ ہو گئی تو وہ بالاتفاق پاک ہو گئی، القنیہ، یعنی صاحبین کا اس پر اتفاق ہے جیسا کہ گذر گیا، م، شراب میں روٹی مل دینے سے صحیح قول یہ ہے کہ وہ دھونے سے پاک نہ گی، اور اگر سرکہ ڈالا گیا کہ شراب کا اثر جاتا رہا تو پاک ہو گئی، الظہیریہ، یہی صحیح ہے، اسی طرح اگر بجائے روٹی کے شراب کی پیاز ہو تو پاک ہو جائیگی، قاضیخان، پانی میں شراب یا شراب میں پانی پڑا اور وہ سرکہ ہو گئی تو پاک ہے، الخلاصہ، اگر شوربہ میں شراب پھر سرکہ پڑا کہ ترش بے اثر شراب ہوا تو پاک ہے، الظہیریہ۔

شراب میں چوہا مرا اور پھولنے سے پہلے نکلا پھر سرکہ ہو گئی تو حلال ہے، اور اگر اسی صورت میں پھٹنے کے بعد نکلا تو حرام، اسی طرح کتے کا لعاب پڑ کر شیرہ سے شراب پھر سرکہ ہوئی تو حرام، جیسا کہ قاضیخان میں ہے، اسی طرح پیشاب کا قطرہ گرنے کے بعد شراب سرکہ ہو گئی تو حرام ہے، جیسا کہ خلاصہ میں ہے، اسی طرح ناپاک سرکہ ڈال کر سرکہ بنائی گئی تو حرام ہے کیونکہ ناپاکی میں کسی قسم کی تبدیلی نہیں ہوئی، جیسا کہ قاضیخان میں ہے۔

سور یا گدھا نمک کی جھیل میں گر کر نمک ہو گیا، چہ بچہ گیلی مٹی ہو گیا، انگور کا شیرہ جوش کھا کر گاڑھا ہوا، جھاگ اٹھی اور شراب بن گیا، شراب بھرا کپڑا سرکہ سے دھویا، ناپاک تیل صابون میں ڈالا، عضو بدن میں ناپاکی لگی اور اسے گائے بکری وغیرہ نے چاٹ لیا، کپڑے میں نجاست لگی اور اس کو چاٹ لیا، نجس روئی، کھلیان ناپاک ہو گیا، نجس رانگ، نجس موم، گھی میں چوہا گرا اور مر گیا

سور یا گدھا ایسی جھیل میں گرا جہاں وہ نمک بن گیا یا چہ بچہ گیلی مٹی ہو گیا تو طرفین کے نزدیک پاک ہو گیا، محیط السرخسی، اگر انگور کے شیرہ کا مٹکا جوش میں آیا، گاڑھا ہوا اور جھاگ پھینکے پھر اس کا جوش تھم گیا پھر وہ شراب سرکہ ہو گئی اب

اگر وہ اتنی دیر چھوڑی گئی کہ اس سے بخارات اڑ کر مٹکے کے منہ پر پہنچے تو وہ پاک ہو گیا، اسی طرح شراب کا بھرا کپڑا سرکہ سے دھویا گیا تو پاک ہو گیا، قاضیخان، ناپاک تیل اگر صابون میں ڈالا گیا تو اس کے پاک ہونے کا فتوی دیا جائے گا کیونکہ وہ بدل چکا ہے، الزاہدی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ صابون میں تیل اپنی حالت پر باقی ہے، اور بظاہر اس کا قیاس اس مسئلہ پر ہے کہ ناپاک سرکہ شراب میں پڑنے، یا ناپاک تیلی مع سرکہ کے شراب میں پڑ کر سرکہ ہو جائے، لیکن ابن الہمامؒ نے فتح القدیر میں اس کو نقل کر کے کچھ بحث نہیں کی، اور تنویر میں اسی کی اتباع کی ہے، اور شارح نے کہا ہے کہ اسی پر فتوی دیا جائے، کیونکہ عام بلوی ہے یعنی لوگ عموماً اس میں مبتلا ہیں، اور تنویر میں اسے ایسے گارے پر قیاس کیا ہے جو ناپاک ہو اور اس سے پیالہ بنا کر آگ میں ڈالا گیا ہو کہ وہ پاک ہو جاتا ہے، ت، حلبیؒ نے شرح منیہ میں شرط لگائی ہے کہ جلنے کے بعد نجاست کا اثر ظاہر نہ ہو، د۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ آگ سے ناپاک اجزاء اور ناپاک پانی سب جل گئے، اور صرف پاک مٹی باقی رہ گئی، اس کے بر خلاف صابون بنانے کہ اس کے ناپاک اجزاء اپنی جگہ باقی رہ گئے ہیں اور ان میں تغیر و تبدل بھی نہیں آیا ہے، ہاں اس وقت ہو سکتا ہے جب کہ ان میں بھی تغیر و تبدل ہو جائے یہ اس کے علاوہ میرے ذہن میں ایک بات اور بھی آتی ہے ویسے حقیقی علم تو اللہ پاک کو ہے کہ پانی کی ناپاکی تو پانی کے جوش کھانے سے اڑ جاتی ہے اور جرمی نجاست مانند پاخانہ، گوہ و گوبر وغیرہ کے رہ جاتی ہے، بر خلاف پیالہ وغیرہ کے جلانے کے اگرچہ حلبیؒ نے اس میں بھی شرط لگائی ہے کہ اثر ظاہر نہ ہو، قابل غور ہے کوشش کی ضرورت ہے، لہٰذا اسی بات میں زیادہ احتیاط ہے کہ فتوی دینے میں جلدی نہ کی جائے، واللہ اعلم، م۔

یہ بات مزید معلوم ہونی چاہئے کہ مذکورہ طریقوں کے علاوہ پاک کرنے کے اور بھی طریقے ہیں جو نیچے دئے گئے مثالوں سے معلوم ہوں گے، بدن کے کسی حصہ میں نجاست لگ گئی اور اس کو بکری وغیرہ نے چاٹ لیا اتنا کہ اس کا اثر ختم ہو گیا تو وہ پاک ہو گیا، جیسا کہ قاضی خان میں ہے، کپڑا اس طرح چاٹا تو بھی پاک ہوا، المحیط، خود چاٹ لے تو بھی پاک ہو جائے گا، لیکن ممنوع ہے اور بلی چاٹے تو اختلاف ہے اور بقول اصح طہارت ہے، م، اگر روئی نجس ہو گئی اور اس میں نصف تک نجس ہو تو اس کے دھن دینے سے بھی وہ پاک نہ ہو گی، اور اگر اس سے کم ہو اور اس میں اس بات کا احتمال ہو کہ اس طرح دھننے سے وہ جاتی رہیگی تو اس کی پاکی کا حکم ہو گا، الخلاصہ، اس سے معلوم ہوا کہ دھنا بھی ایک طہارت ہے، م، جیسے کھلیاں پر جانور پھرایا گیا اور وہ نجس ہو گیا، اس کے بعد وہ غلہ اور سامان کا شتکار اور زمیندار کے درمیان تقسیم کیا گیا تو سب کی طہارت کا حکم ہو گا، سارا غلہ پاک سمجھا جائے گا، الخلاصہ، اسی طرح مطلق مذکور ہے، اور لیکن یہ بات زیادہ ظاہر ہے کہ کھلیان میں جانور کی ناپاکی پڑنے سے سارا غلہ ناپاک نہیں ہو گا، جیسا کہ ذخیرہ میں ہے گیہوں کو گدھوں سے روندایا جاتا ہے اور ان پر گدھے اور بیل گھمائے جاتے ہیں، اور وہ جانور عموماً ایسے وقت میں پیشاب لید اور گوبر بھی کرتے ہیں جو کچھ گیہوں اور غلے کو لگ جاتے ہیں، اس طرح ناپاک ہو جانے والا غلہ دوسرے پاک غلوں سے مل جاتے ہیں، اس موقع پر مشائخ نے کہا ہے کہ اگر ان میں سے کچھ غلے نکال کر دھو کر بقیہ میں ملا دئے جائیں تو سب پاک ہو جائینگے اور سب کا کھانا جائز ہو جائیگا، اس طرح ان میں سے کچھ نکال کر کسی کو ہبہ یا صدقہ میں دیدئے جائیں تو باقی مباح ہو جائینگے، ف۔

ناپاک رانگ کو اگر پگھلایا گیا تو پاک ہو جائیگا، لیکن موم پگھلانے سے پاک نہ ہو گا، القنیہ۔

گھی میں چوہا مر گیا، اگر گھی جما ہوا ہو تو چوہے کے آس پاس سے گڈھا کر کے نکال کر پھینک دینے سے بقیہ حصہ پاک ہو جائیگا، اور وہ کھایا جا سکتا ہے، اور اگر گھی پتلا بہنے والا ہو تو وہ کھایا نہیں جا سکتا ہے لیکن اس سے دوسرے طریقہ سے نفع حاصل کیا جا سکتا ہے جیسے چراغ میں جلانا اور کھال کی دباغت میں استعمال کرنا، الخلاصہ۔

اس مسئلہ سے معلوم ہوا کہ اس کے آس پاس گڈھا کرنے سے پاک ہو گیا ہے، اب یہ بات کہ اس سے چراغ روشن کیا

یادباغت کی تو وہ چیز نچوڑنے سے نچڑ سکتی ہو تو وہ دھو کر نچوڑی بھی جائے، اور تین بار ایسا کیا جائے، اور اگر نچوڑی نہیں جاسکتی ہو تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اسے تین بار دھویا جائے، اور وہ ہر بار خشک بھی کی جائے، البدائع، اگر گھی میں سے تھوڑا سا بہا پھر اسی وقت مل گیا تو پتلا ہے ورنہ گاڑھا ہے، اب کچھ مزید نئے مسائل بیان کئے جارہے ہیں۔

وقدر الدرهم وما دونه من النجس المغلظ كالدم والبول والخمر وخرء الدجاج وبول الحمار، جازت الصلوة معه، وان زاد لم تجز، وقال زفر والشافعيؒ: قليل النجاسة وكثيرها سواء، لان النص الموجب للتطهير لم يفصل، ولنا ان القليل لا يمكن التحرز عنه، فيجعل عفوا، وقدرناه بقدر الدرهم اخذا عن موضع الاستنجاء، ثم يروى اعتبار الدرهم من حيث المساحة، وهو قدر عرض الكف في الصحيح، ويروى من حيث الوزن، وهو الدرهم الكبير المثقال، وهو ما يبلغ وزنه مثقالا، وقيل في التوفيق بينهما ان الاولى في الرقيق، والثانية في الكثيف.

ترجمہ:- اور مقدار درہم اور اس سے کم نجاست غلیظہ مثلاً خون، پیشاب، شراب، مرغی کی بیٹ اور گدھے کا پیشاب ہونے کی صورت میں ان کے ساتھ نماز جائز ہوگی، اور اگر اس سے زائد ہو تو جائز نہ ہوگی، اور امام زفر اور شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ناپاکی تھوڑی اور زیادہ سب برابر ہے اس لئے کہ وہ واضح دلائل جو اس بارے میں ہیں، انہوں نے اس میں کوئی تفصیل نہیں کی ہے، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ تھوڑی ناپاکی سے بھی بچنا عملاً ممکن نہیں ہے لہٰذا اس مقدار کو معاف سمجھا جائیگا، اور ہم نے اس تھوڑی مقدار کا اندازہ مقدار درہم سے کیا استنجاء کے مقام سے اندازہ لے کر، پھر درہم سے اندازہ لینے میں کبھی پھیلاؤ کے اعتبار سے اندازہ کیا جاتا ہے جو ہاتھ کی ہتھیلی کے پھیلاؤ کے برابر ہو اور کبھی وزن کے اعتبار سے روایت کی گئی ہے، اور اس درہم سے مراد ہے بڑا درہم یعنی مثقال اور اس سے مراد وہ درہم ہے جس کا وزن مثقال کے برابر ہوا کرتا ہے، اور دونوں قولوں میں موافقت کرنے کے اعتبار سے کہا جاتا ہے کہ پہلا قول اس صورت میں ہوگا جب کہ نجاست پتلی ہو اور دوسری صورت اس صورت میں ہوگی جب کہ نجاست گاڑھی ہو۔

توضیح:- نجاست غلیظہ اور خفیفہ، کتنی مقدار معاف ہے

وقدر الدرهم وما دونه من النجس المغلظ...... الخ.

اور نجاست غلیظہ پیشاب اور خون جیسی ہونے کی صورت میں مقدار درہم اور اس سے کم ہونے میں معاف ہوگی یعنی اگر بدن یا کپڑے میں نماز کی حالت میں اتنی مقدار ناپاکی لگی رہ جائے تو وہ معاف سمجھی جائی گی اور نماز صحیح مانی جائیگی اور اگر اس مقدار سے بھی زیادہ ہو تو نماز جائز نہ ہوگی۔

اس مسئلہ کی تحقیق و توضیح میں یہ چند باتیں ضروری ہیں۔(۱) درہم کی مقدار کتنی ہونی چاہئے اور اس سے کیا مراد ہے تو مصنف نے خود یہ باتیں بتادی ہیں۔(۲) خون اور پیشاب میں سے ہر ایک کی مراد۔(۳) نماز کے جائز ہونے سے کیا مراد ہے، تو یہ معلوم ہونا چاہئے الدم خون سے مراد بہتا ہوا خون ہے خواہ آدمی کا ہو یا کسی حیوان کا البتہ اس سے دو خون مستثنیٰ ہیں، (۱) شہید کا خون اور دبلے کا خون، رگوں کا، کلیجہ، تلی اور دل کا خون ذبح کردینے کے بعد، مصنفؒ نے اس سلسلہ میں کلام کیا ہے، اور نہ بہنے والا خون، مچھلی کا خون، جوں، پسو، مچھر اور کھٹمل کا ہے، اس کی وجہ سامنے آتی ہے۔

البول: آدمی کا پیشاب مطلقاً خواہ اناج کھاتا ہو یا صرف دودھ پیتا بچہ ہو خواہ لڑکا ہو یا لڑکی ہو اور دوسرے وہ حیوان جن کا پیشاب نجس غلیظ ہے جن کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے، اس کا بیان آئندہ ہوگا، انشاء اللہ، سوائے چمگادڑ کے پیشاب کے کہ وہ پاک ہے جیسا کہ مسئلہ گذر چکا ہے، اور سوائے چوہے کے پیشاب کے کہ اس سے بچنا بہت مشکل ہے، اسی پر فتویٰ

ہے، التاتارخانیہ۔

اور اشباہ میں ہے کہ بلی کا پیشاب بھی سوائے پانی کے برتنوں کے اور چیزوں میں عفو ہے، اور اس پر فتویٰ ہے تو وہ بھی مستثنیٰ ہونا چاہئے، تیسری چیز ہے نماز کا جائز ہونا،، تو اس کی مراد یہ ہے کہ نماز کی فرضیت ختم ہو جائیگی، بالکل باطل نہ ہو گی، ویسے اتنی مقدار کے ساتھ نماز مکروہ تحریمی ہوتی ہے اور اس کا دھونا واجب ہے، اور جب درہم کی مقدار سے زیادہ ہو تو نماز باطل ہے جیسا کہ شارحین اور اہل فتاوی نے اس کی تصریح کی ہے۔

وقال زفر والشافعیؒ : قلیل النجاسة وكثيرها سواء، لان النص الموجب للتطهير لم يفصل...... الخ

اور امام زفر اور شافعیؒ نے کہا ہے کہ نجاست خواہ تھوڑی ہو یا زیادہ حکم میں برابر ہے، کیونکہ وہ دلائل حدیث و قرآن کے جن کی وجہ سے نجاست سے پاکی حاصل کرنا واجب ثابت ہوتا ہے وہ عام ہیں ان میں کمی وبیشی کے بارے میں کوئی تفصیل نہیں ہے، بلکہ ان میں حکم مطلق ہے اس لئے تھوڑے اور زیادہ سب کو پاک کرنا واجب ہو گا، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس بناء پر ہر قسم کی نجاست خواہ غلیظہ ہو یا خفیفہ سب سے پاکی حاصل کرنا واجب ہے۔

ولنا ان القليل لا يمكن التحرز عنه، فيجعل عفوا، وقدرناه بقدر الدرهم ......الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ تھوڑی ناپاکی تو ایسی چیز ہے کہ اس سے بچنا ممکن نہیں ہے لہٰذا معاف مانی جائیگی، یعنی وہ حکم میں داخل ہی نہیں ہے، اور اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ حکم میں داخل تو ہے مگر مجبوری کی بناء پر حکم سے باہر کر دی گئی ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کو اپنے فضل سے انسان کے امکان کی حد تک مکلف کیا ہے، اور یہاں تھوڑے سے کلی طور پر بچنا امکان سے خارج ہے، اس طرح یہ بات معلوم ہوئی کہ اس سے بچنے اور پاک رہنے کا حکم ہی نہیں ہے۔

وقدرناه...... الخ اور ہم نے اس تھوڑی سی جگہ کا اندازہ ایک درہم کے برابر کیا ہے کہ استنجاء کی جگہ بھی تقریباً اتنی ہی ہوتی ہے یعنی بالاتفاق موضع الستنجاء معاف ہے تو ہم نے اسی کی مقدار کا اندازہ کر کے ایک درہم کے اندازہ کو بیان کیا ہے ، مع، اسی طرح اس میں بھی کوئی کلام نہیں ہو سکتا ہے کہ مکھی کی بیٹ کے برابر نجاست کے ریزے جو عموماً نگاہ میں نہیں آتے اگرچہ دوربین سے نظر آ جاتے ہیں وہ بالاتفاق معاف ہیں۔

الحاصل پاک کرنے کے سلسلہ کے احکام یقیناً مطلق اور عام نہیں بلکہ مخصوص ہیں ان ریزوں سے جو نظر نہ آئیں کہ ان کا پاک کرنا واجب نہیں ہے اس طرح جب آیت پاک ایک بار کسی حد تک بھی مخصوص ثابت ہو گئی تو اب ہمارے لئے یہ ممکن ہو گیا مقدار درہم تک اسے مخصوص مان لیں، اس نص کی بناء پر جو ڈھیلوں اور پتھروں سے استنجاء کرنے کے جواز سے متعلق ہیں ﴿إِنَّ اللهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ کیونکہ استنجاء کا مقام ایک درہم کے برابر ہے جب کہ ڈھیلوں سے استنجاء کرنے والا پورے طور پر پاک نہیں آتا کیونکہ اگر ڈھیلا استعمال کرنے کے بعد کوئی شخص تھوڑے پانی میں حد تک چلا جائے تو وہ پانی ناپاک ہو جائے گا اور اس پر اجماع ہے، مف

ثم يروى اعتبار الدرهم من حيث المساحة...... الخ

پھر مقدار درہم کے سلسلہ میں ایک مطلب یہ لیا گیا ہے کہ ناپاکی درہم کے اندازہ سے پھیلی ہوئی ہو جو صحیح قول کے مطابق ہتھیلی کے عرض کے برابر ہے، ہتھیلی سے مراد انگلیوں کے جوڑوں کے اندر کا گہراؤ ہے، اور بعضوں نے کہا ہے کہ یہی معنی اور یہی اعتبار صحیح ہے کیونکہ پھیلاؤ کے اعتبار سے دوسرا کوئی قول نہیں ہے۔

ويروى من حيث الوزن، وهو الدرهم الكبير المثقال، وهو ما يبلغ وزنه مثقالا...... الخ

اور مقدار درہم کے سلسلہ میں دوسرا قول اس کے وزن کے برابر ہونے کا ہے جو درہم کبیر مثقال ہے یعنی وہ اتنا بڑا درہم جس کا وزن ایک مثقال کے برابر ہے، ایک مثقال ۲۰ قیراط کا ہوتا ہے (گویا اگر نجاست ایک مثقال وزن کے برابر ہو تو اس حد

تک معافی ہوگی اور اس سے زیادہ ہونے سے معافی نہ ہوگی)۔

وقیل فی التوفیق بینهما ان الاولی فی الرقیق، والثانیة فی الکثیف......الخ

اور ان دونوں روایتوں میں اس طرح توفیق دی ہے، (دونوں پر عمل کرنے کی کوشش کی گئی ہے) کہ دونوں روایتیں ہی ٹھیک ہیں نجاست کے پتلی ہونے کی صورت میں پھیلاؤ کا اعتبار ہوگا اور گاڑھی ہونے کی صورت میں وزن کا اعتبار ہوگا، چنانچہ مثلاً اگر آدمی کا پیشاب ہو تو ایک درہم کے پھیلاؤ یعنی ہتھیلی کے گہراؤ اور پھیلاؤ کے معاف ہوگا، اور اس سے زیادہ معاف نہ ہوگا، نماز درست نہ ہوگی، اور اگر نجاست گاڑھی مثلاً آدمی کا پاخانہ ہو تو ایک درہم کے وزن سے زیادہ جائز نہ ہوگا، دونوں اقوال میں توفیق کا یہ طریقہ فقیہ ابو جعفرؒ نے بتایا ہے اور محیط میں کہا ہے کہ یہی صحیح ہے اور جامع کردری میں کہا ہے کہ یہی مختار قول ہے، ع، اسی کو تبیین، کافی اور اکثر فتاوی کی کتابوں میں قبول کیا گیا ہے، ھ، بدائع میں اسی کو مختار مشائخ ماوراء النہر نے کہا ہے، اور زیلعی وزاہدی نے صحیح کہا ہے، ط، اور تنویر میں اسی پر اعتماد کیا ہے۔

وانما کانت نجاسة هذه الاشیاء مغلظة لانها تثبت بدلیل مقطوع به، وان کانت مخففة کبول ما یؤکل لحمه، جازت الصلوٰة معه حتی یبلغ ربع الثوب، یروی ذٰلك عن ابی حنیفةؒ، لان التقدیر فیه بالکثیر الفاحش والربع ملحق بالکل فی بعض الاحکام، وعنه ربع ادنی ثوب تجوز فیه الصلوٰة، کالمیزر، وقیل ربع الموضع الذی اصابه، کالذیل والدخریص

ترجمہ:- اور مذکورہ چیزوں کی نجاست غلیظہ اس لئے بتائی گئی ہے کہ وہ دلیل قطعی سے ثابت ہوئی ہے، اور اگر نجاست خفیفہ ہو جیسے ان جانوروں کا پیشاب جن کا گوشت کھایا جاتا ہو، تو اس ناپاکی کے ساتھ بھی نماز جائز ہوگی یہاں تک کہ کپڑے کی چوتھائی مقدار تک پہنچ جائے، یہ قول ابوحنیفہؒ سے مروی ہے کیونکہ اس میں زیادہ کا تخمینہ کیا گیا ہے فاحش سے، اور چوتھا حصہ بعض احکام میں کل کے برابر سمجھا جاتا ہے، اور ان سے ہی دوسری روایت ہے کہ اس سے مراد اس کم از کم مقدار کی چوتھائی جس سے نماز جائز ہو جاتی ہو جیسے تہبند اور کہا گیا ہے کہ اس کی مراد ہے اس کپڑے کی چوتھائی جس میں وہ نجاست لگی ہو جیسے دامن اور کلی۔

توضیح:- خون وپیشاب وغیرہ کے نجاست غلیظہ ہونے کی دلیل

وانما کانت نجاسة هذه الاشیاء مغلظة لانها تثبت بدلیل مقطوع به......الخ

پیشاب وغیرہ مذکور چیزوں کی نجاست غلیظہ ہونے کی وجہ دلیل قطعی سے اس کا ثبوت ہے، عینیؒ نے لکھا ہے کہ دلیل قطعی یعنی ایسی نص سے ثابت ہو جس سے معارض ومقابل کوئی دوسری نص نہیں ہے، خبازیہ میں ہے کہ قطعی سے مراد یہ ہے کہ ایسے اسباب وہاں نہ ہوں جن سے تخفیف آجاتی ہے یعنی ایک حکم کے بارے میں دو متعارض اور مخالف نص جمع نہ ہوں مثلاً ایک سے نجاست اور دوسری سے طہارت ثابت ہوتی ہو، اور اس وقت کے مجتہدین اس کے بارہ مختلف الرائے نہ ہوں اور ایسی ضرورت بھی نہ ہو جس سے بچنے کی وجہ سے حرج درپیش ہوتا ہو۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر کوئی نجاست اس طرح نجس ہو کہ جو نص اور دلیل اس کے حق میں ہے اس کے معارضہ اور مقابلہ میں دوسری کوئی دلیل اور نص نہ ہو اور اس زمانہ کے مجتہدین بھی اس میں مختلف نہ ہوں اور اس سے بچنے میں کوئی حرج بھی نہ ہو، (یعنی مذکورہ ساری شرطیں پائی جارہی ہوں) پھر بھی اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ وہ نجاست قطعی دلیل سے ثابت ہو، کیونکہ اگر صحیح حدیث سے نجاست کا ثبوت ہو اور وہ حدیث مشہور یا متواتر نہ ہو تو اس سے ثبوت قطعی نہ ہوگا، اسی اصل اور بنیاد پر امام صاحب اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف واقع ہوا ہے کیونکہ امام اعظمؒ کے نزدیک نجاست کا مغلظ ہونا ایسی نص سے

ثابت ہے۔جس کے مقابلہ میں دوسری ایسی نص نہ ہو جو طہارت کو ثابت کرنے والی ہو۔
اور مخففہ ہونا اس طرح سے کہ دونص آپس میں ایک دوسرے کی معارض موجود ہوں، اور صاحبینؒ کے نزدیک مغلظہ ہونا ایسی نجاست کے بارے میں کہ جسکے نجس ہونے پر اجماع واقع ہوا ہو، اور مخففہ ہونا ایسی نجاست کے بارے میں کہ اس میں اختلاف واقع ہوا ہو۔

اس اختلاف کا فائدہ ایسی نجاستوں میں ہے جیسے گوبر، کیونکہ امام اعظمؒ کے نزدیک یہ نجاست غلیظہ ہے اس حدیث کی بناء پر جو عبد اللہ بن مسعودؓ سے لیلۃ الجن کے قصہ میں منقول ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ رسول اللہ ﷺ کی فرمائش پر رسول اللہ ﷺ کے استنجاء کے لئے دو پتھر اور ایک گوبر لے آئے تو رسول اللہ ﷺ نے گوبر کو پھینک دیا یہ کہتے ہوئے کہ یہ تو رجس یا رکس یعنی بلید اور ناپاک ہے اور دوسری کوئی نص اس کے مقابلہ میں موجود نہیں ہے، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک گوبر نجاست خفیفہ ہے کیونکہ امام مالکؒ کے نزدیک پاک ہے۔
پھر مصنفؒ نے جن چیزوں کو ذکر کیا ہے ان میں سے بہتا ہوا خون ہے جو نص قرآنی سے حرام ثابت ہے اور اس کی نجاست اجماعی اور بغیر کسی اختلاف کے ہے، مع، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس خون کے کھانے پر اجماعی طریقہ سے حرام ہونا ہمیں بھی تسلیم ہے، لیکن اس کے نجاست غلیظہ ہونے میں شوافع کے نزدیک دو اقوال ہیں، اور نواقض وضو میں سے اس کے ہونے کے بارے میں مسلم کی حدیث جو غزوہ ذات الرقاع میں ہے گذر چکی ہے، لہذا اس پر نظر ثانی کر لیں، اسی طرح نجاستوں میں سے ایک پیشاب، البول ہے تو بڑے آدمی کا پیشاب تمام مسلمانوں کے نزدیک متفقہ طریقہ سے ناپاک ہے ابن المنذرؒ نے حنفیہ اور شافعیہ کے بارے میں بھی غلیظہ ہونے پر تمام علماء کا اتفاق ہے سوائے داؤد ظاہری کے، ان کے اختلاف کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک یہ نجاست خفیفہ ہے، اور اوزاعیؒ نے کہا ہے کہ اس کے پیشاب میں کوئی مضائقہ نہیں ہے جب تک کہ وہ کھانا شروع نہ کر دے، یہی قول عبد اللہ بن وھبؒ کا بھی ہے اور ایسے جانور کا پیشاب جن کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے تو ہمارے اور شافعیؒ اور مالک اور عامہ فقہاء کے نزدیک نجاست غلیظہ ہے، مع۔
میں مترجم کہتا ہوں کہ اس مسئلہ میں تفصیل ہے جو جاننی چاہئے کہ جو جانور اپنی ناپاکی کی وجہ سے نہیں کھایا جاتا ہے اس کا حکم کچھ دوسرا ہے اس جانور کے مقابلہ میں جو اس کی کرامت اور بزرگی کی وجہ سے نہیں کھایا جاتا ہو جیسے گھوڑا، اسی وجہ سے مصنفؒ نے گدھے کے پیشاب کو خاص طریقے سے بیان کیا ہے کہ گھوڑے کا حکم اس کے مخالف ہے، اسی طرح شراب کے حرام ہونے پر بھی اجماع اور اس کے حرام ہونے پر اتفاق ہے لہذا اس کی نجاست غلیظہ ہے، مع، لیکن شراب کے علاوہ پینے کی دوسری چیزوں کے بارے میں روایات مختلف ہیں بعض میں مغلظہ ہیں شراب کی طرح اور مخففہ ہیں اور بعض میں طہارت ہے، بحر الرائق نے مغلظہ ہونے کی روایت کو اور نہر الفائق نے مخففہ ہونے کو ترجیح دی ہے، د۔

وان كانت مخففة كبول ما يؤكل لحمه، جازت الصلوٰة معه حتى يبلغ ربع الثوب..... الخ

اور اگر نجاست خفیفہ ہو جیسے ایسے جانور کا پیشاب جس کا گوشت کھایا جاتا ہے تو اس کے ساتھ نماز جائز ہے یہاں تک کہ وہ چوتھائی کپڑے تک پہنچ جائے، معلوم ہونا چاہئے کہ جس کا گوشت کھایا جاتا ہو اس سے مراد یہ ہے کہ اپنی ذات کے اعتبار سے اس کا گوشت حرام نہ ہو لہذا یہ حکم گھوڑے کو بھی شامل ہوگا، اگرچہ اس کی بزرگی اور شرافت کے اعتبار سے گھوڑے کو ذبح کرنا، اور اسے ذبح کر کے جہاد کا عمدہ سامان اور ذریعہ کھونا مکروہ ہے، خلاصہ یہ ہوا کہ نجاست خفیفہ چوتھائی کپڑے سے کم پر ہو تو معاف ہے۔

يروى ذٰلك عن ابی حنيفةؒ، لان التقدير فيه بالكثير الفاحش..... الخ

امام ابو حنیفہؒ سے ایسی ہی روایت پائی گئی ہے یعنی مطلقاً چوتھائی کپڑا کیونکہ نجاست خفیفہ کے بارہ میں اندازہ کثیر فاحش یعنی

بہت زیادہ ہونے پر کیا گیا ہے کہ اتنا ہونے سے نماز جائز نہ ہوگی، اور اس جگہ چوتھائی کا اندازہ کرنا اس بناء پر ہے کہ بعض احکام میں چوتھائی حصہ کو پورے حصہ کے برابر مانا گیا ہے جیسا کہ سر پر مسح کرتے وقت چوتھائی حصہ پر مسح کر لینے سے پورے سر کے مسح کا حکم مان لیا جاتا ہے اس لحاظ سے چوتھائی کپڑا کل کپڑا اور کثیر فاحش ہو گیا، اس روایت کے مطابق پورے بدن کا چوتھا حصہ اسی طرح بدن کے پورے کپڑے کی چوتھائی مراد ہوگی اگر چہ کپڑا بڑا ہو، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ یہ حکم احسن اور بہتر ہے اور حلبیؒ نے شرح المنیہ میں اسی قول کو مختار کہا ہے، اور نہر الفائق میں اسی کو ترجیح دی گئی ہے، د۔

وعنه ربع ادنى ثوب تجوز فيه الصلوة، كالميزر...... الخ

لیکن امام ابو حنیفہؒ سے ہی اس بارے میں دوسری روایت بھی ہے کہ اس سے مراد بدن کا وہ کم سے کم کپڑا جس کو پہن کر نماز پڑھی جاسکتی ہو جیسے میزر اس کی چوتھائی معتبر ہوگی، میزر یعنی تہہ بند، اس میں احتیاط ہے، اور ابو بکر الرازیؒ نے کہا ہے کہ جیسے ازار، لہٰذا اگر تہہ بند کے چوتھائی حصہ میں نجاست خفیفہ لگ گئی ہو تو نماز صحیح نہ ہوگی، محیط و تحفہ میں کہا ہے کہ یہی اصح ہے، ع، بدائع، مجتبیٰ و سراج میں اسی کو صحیح کہا ہے، اور حقائق میں ہے کہ اسی پر فتوی ہے، البحر، فتوی کا لفظ ارجح اور مختار سے بہتر اور مقدم ہوتا ہے، ح، ط۔

وعن ابي يوسفؒ شبر في شبر، وانما كان مخففا عند ابي حنيفة وابي يوسفؒ لمكان الاختلاف في نجاسته، أولتعارض النصين على اختلاف الاصلين

ترجمہ:- اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ ایک بالشت لمبائی اور ایک بالشت چوڑائی ہے، اور یہ یعنی حلال جانوروں کا پیشاب امام اعظم اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نجاست خفیفہ اس لئے ہے کہ اس کے نجس ہونے کے بارے میں مجتہدین کا اختلاف ہے، یا اس لئے کہ اس کے بارے میں دو نص آپس میں متعارض ہیں دونوں اصلوں میں اختلاف ہونے کی بناء پر۔

توضیح:- خفیفہ و غلیظہ کا جمع ہونا، غلیظہ و خفیفہ کی تفصیل، کنوئیں میں نجاست خفیفہ کا گرنا
شہید کا خون، ذبح کئے ہوئے جانور کی رگوں میں خون، گوشت میں خون، گوشت میں بہتا ہوا خون کا لگنا
کلیجہ اور تلی کا خون، پسو، مچھر، کھٹمل، جوں کا خون، مچھلی اور پانی میں رہنے والے جانور کا خون
سانپ کی کھال سانپ کی کچلی، سوتے ہوئے آدمی کا لعاب

وعن ابي يوسفؒ شبر في شبر......الخ

اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اگر ایک بالشت لمبائی اور ایک ہی بالشت چوڑائی میں کسی کپڑے کے نجاست خفیفہ لگ جائے تو اس کپڑے کے بدن پر رہتے ہوئے نماز صحیح نہ ہوگی، اور اگر اس سے کم میں ہو تو جائز ہو جائیگی، میں مترجم کہتا ہوں کہ جس قول پر فتوی ہے یعنی جس جگہ نجاست لگ جائے اسی ٹکڑے کی چوتھائی معتبر ہے جیسے دامن اور کلی تو اس قول کے مطابق اس کپڑے کی مقدار مختلف ہو جائیگی اور چوبغلہ اور گریبان وغیرہ میں بہت زیادہ فرق ہو جائے گا کیونکہ یہ ٹکڑے تو خود ہی بہت چھوٹے ہوتے ہیں، سمجھنے کی ضرورت ہے۔

وانما كان مخففا عند ابي حنيفة...... الخ

اور امام ابو حنیفہ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک اس وجہ سے ان جانوروں کے پیشاب جن کا گوشت کھایا جاتا ہے نجاست خفیفہ ہوگا کیونکہ اس کے ناپاک ہونے کے بارے میں مجتہدین کے درمیان اختلاف ہے یا اس کے بارے میں دو نص کے درمیان تعارض ہے، دونوں کے اصل کے مختلف ہونے کی وجہ سے، چنانچہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مجتہدین کے اختلاف کی وجہ سے اس میں تخفیف ہے لیکن امام اعظم کے دو احادیث کے درمیان اختلاف ہونے کی وجہ سے تخفیف ہے، کیونکہ عرنیین کی حدیث تو

اونٹ کے پیشاب کے پاک ہونے پر دلالت کرتی ہے، اور اِستَنزِهُوا مِنَ البولِ کی حدیث دلالت کرتی ہے کہ اس کا بھی پیشاب ناپاک ہے، اور قاعدہ ہے کہ جب نجاست غلیظہ اور خفیفہ ایک ساتھ جمع ہو جائیں تو احتیاطاً خفیفہ کو بھی غلیظہ کے تابع کر دیا جاتا ہے، جیسا کہ الظہیر یہ اور التنویر میں ہے، اسی بناء پر یہ حکم ہے کہ اگر نجاست غلیظہ ایک درہم سے کم ہو مگر خفیفہ سے مل کر ایک درہم سے زائد یا ایک درہم تک ہو جائے تو ملا لیا جائیگا اور اسے ناپاک کہہ دیا جائیگا، م۔

بدن سے ایسی کوئی چیز نکلی جس سے وضو یا غسل لازم آیا ہو وہ نجاست غلیظہ ہے جیسے پاخانہ، پیشاب، منی، مذی، ودی، پیپ، کچ لہو اور منہ بھر کر قئی، البحر، اور حیض، نفاس اور استحاضہ کا خون، السراج۔

اور بچہ اور بچی کا پیشاب خواہ وہ کھانا کھاتے ہوں یا نہیں، الاختیار، شراب، بہتا ہوا خون، مردار، جس جانور کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہو اس کا پیشاب لید، گوبر، کتے کی گوہ، مرغی، بطہ کی بیٹ یہ سب نجس غلیظہ ہیں، قاضیخان، درندوں، بلی، اور چوہے کا گوہ، السراج، بلی و چوہے کا پیشاب اگر کپڑے پر لگ جائے اور ایک درہم سے زائد ہو تو اس کے ساتھ نماز فاسد ہوگی، یہی ظاہر ہے، قاضیخان، الخلاصہ، اوپر گذر چکا ہے کہ فتوی اس کے خلاف ہے، م۔

سانپ کی بیٹ، پیشاب نجاست غلیظہ ہیں، اور جونک کا گوہ بھی، التاتارخانیہ، چیچڑی، چھپکلی کا خون جب کہ بہنے والا ہو تو نجس ہے، الظہیر یہ، یہاں تک کہ اگر ایک درہم کے برابر کپڑے میں لگ جائے تو اس کے ساتھ نماز جائز نہ ہوگی، المحیط، وہ جانور جس کا گوشت کھایا جاتا ہو اور گھوڑے کا پیشاب اور ایسے پرندے جن کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہو ان کی بیٹ نجاست خفیفہ ہے، الکنز، اور ہر جانور کی پت اس کے پیشاب کے برابر ہے، الظہیر یہ، یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ کسی نجاست کو خفیفہ کہنے کا اثر پانی کے ماسوا کپڑے وغیرہ میں ظاہر ہوگی، الکافی، چنانچہ اگر کنوئیں میں نجاست خفیفہ گر جائے تو سارا پانی نکالنا ہوگا، اب وہ خون جو ناپاک نہیں ہیں یہ ہیں، م، شہید کا خون جب تک اس کے بدن پر ہے پاک ہے، اور جب اس کے بدن سے جدا ہو گیا ناپاک ہو گیا، الظہیر یہ۔

ذبح کئے ہوئے جانور کی رگوں میں جو خون رہ گیا وہ کپڑے کو ناپاک نہیں کرتا ہے اگرچہ زائد مقدار میں ہو، قاضیخان، اسی طرح جو خون اس کے بدن میں رہ گیا وہ بھی ناپاک نہیں ہے کیونکہ وہ بہتا ہوا خون نہیں رہا، محیط السرخسی، بہتا ہوا جو خون گوشت کو لگ گیا ہو وہ ناپاک ہے، المنیہ، کلیجہ اور تلی کا خون ناپاک نہیں ہے، خزانۃ الفتاوی، پسو، مچھر، جوں اور کھٹمل کا خون پاک ہے اگرچہ زیادہ ہو، السراج، اور مچھلی اور جو جانور پانی میں رہنے والے ہیں ان کا خون طرفین کے نزدیک کپڑے کو خراب نہیں کرتا، قاضیخان، سانپ کی کھال ناپاک ہے اگرچہ ذبح کیا ہوا ہو، الظہیر یہ، سانپ کی کینچلی کے بارے میں صحیح قول یہ ہے کہ پاک ہے، الخلاصہ، سوتے ہوئی آدمی کا لعاب اگرچہ پیٹ سے آئے یا سر کی طرف سے آئے طرفینؒ کے نزدیک پاک ہے، اسی پر فتوی ہے، اور مردے کے منہ سے جو لعاب نکلے کہا گیا ہے کہ ناپاک ہے، السراج۔

ریشم کے کیڑوں کا پانی اور ان کی ذات اور بیٹ، وہ چرنے والے جانور جن کا گوشت کھایا جاتا ہے کی بیٹ اور مینگنی وغیرہ، گدھی کا دودھ، چوہے کی مینگنی جو غلہ کے ساتھ پس گئی ہو، یا تیل میں گر گئی ہو، یا سرکہ یا رب میں گری ہو، نجس تیل ایک درہم سے کم کپڑے میں لگا پھر پھیل کر بڑھا، مقدار نجاست کے مقدار کا وقت نجاست مغلظہ کا کنوئیں میں گر کر سیاہ مٹی بن جانا، ناپاک بھیگے کپڑے کو پاک سوکھے کپڑے میں لپیٹنا، بھیگا پاؤں ناپاک مقام پر، خشک پیر ناپاک مقام پر، گارے میں گوبر اور کہگل لگائی جب خشک ہوئی اس پر بھیگا رومال رکھنا، خشک گوبر یا نجس مٹی ہوا سے اڑ کر کپڑے میں لگی، ہوا سے پائخانہ وغیرہ ناپاک چیز اڑ کر بھیگے کپڑے میں

لگ جائے، پانی سے استنجاء کرنے کے بعد رومال سے پوچھنے سے پہلے ہوا کا نکلنا، لید کے الاؤ پر بھیگا بدن یا کپڑا سینکنا، بستر پر سوکھی منی اس پر سونے والے کو پسینہ، گدھے نے پانی میں پیشاب کیا پھر بھینکا، اس سے کپڑے پر چھینٹیں، پاخانہ کی مکھیاں کپڑے پر

ریشم کے کیڑوں کا پانی، ان کی ذات اور ان کی بیٹ پاک ہے، القنیہ، جو پرندے کھائے جاتے ہیں مثلاً کبوتر، گوریاں ان کی بیٹ ہمارے نزدیک پاک ہے، السراج، صحیح مسلک یہ ہے کہ گدھی کا دودھ پاک ہے، التبیین، المنیہ، یہی اصح ہے الہدایہ، مگر کھایا نہ جائیگا، النہایہ، الخلاصہ، گیہوں کی ٹوکری میں چوہے کی مینگنی گری پھر وہ پیس ڈالی گئی حالانکہ اس میں مینگنی تھی، یا ایک مٹکہ تیل میں مینگنی گرے تو آٹا یا تیل خراب نہ ہوگا، جب تک کہ ان کا مزہ نہ بدل جائے، فقیہ ابواللیثؒ نے فرمایا ہے کہ ہم اسی قول کو قبول کرتے ہیں، مسائل ابو حفص میں ہے کہ اگر سرکہ یا راب میں چوہے کی مینگنی گر جائے تو اسے خراب اور ناپاک نہیں کرے گی، المحیط، راب نچوڑی ہو جو گاڑھی کر دی جائے خواہ انگور کی ہو یا سیب وغیرہ کی ہو، م۔

اگر کسی کپڑے کو ایک درہم سے کم ناپاک تیل لگا اور وہ پھیل کر ایک درہم سے زیادہ ہو گیا تو بعضوں نے کہا ہے کہ اس سے نماز جائز نہ ہوگی، اکثر لوگوں نے اسی قول کو قبول کیا ہے، السراج، اور یہی قبول کیا جائے، المنیہ، بقول اکثر نجاست کی مقدار میں نماز پڑھنے کے وقت کا اعتبار ہے نجاست کے لگنے کے وقت کا اعتبار نہیں ہے، النہر، د، جو نجاست مغلظہ کنوئیں میں گر کر اس کی تہہ میں پڑی پڑی سیاہ مٹی ہو گئی ہو تو وہ ناپاک نہ رہی کیونکہ اس کی ذات بدل گئی ہے، اسی پر فتوی دیا جائے، د۔

اگر ناپاک کپڑے کو جو بھیگا ہوا ہو پاک خشک کپڑے میں لپیٹ کر رکھا گیا، اور اس کی تراوٹ پاک کپڑے میں ظاہر ہو گئی لیکن اتنی نہیں کہ اسے نچوڑنے سے کچھ بہے یا ٹپکے تو اصح قول یہ ہے کہ دوسرا کپڑا ناپاک نہ ہوگا، اسی طرح اگر پاک کپڑے کو اس کی تری کی حالت میں خشک ناپاک کپڑے میں لپیٹ رکھا یا سوکھی ہوئی ناپاک زمین پر بچھایا اور نجاست کا اثر کپڑے میں آیا لیکن اتنی زیادہ نہیں کہ نچوڑنے سے کچھ بہے یا ٹپکے مگر تری کی جگہ معلوم ہوئی ہو تو اصح یہ ہے کہ وہ نجس نہ ہوگا، الخلاصہ، اس مسئلہ کو وقایہ میں بھی بیان کیا ہے، م۔

اگر کسی نے اپنے بھیگے ہوئے پاؤں کو ناپاک زمین یا ناپاک بچھونے پر رکھا تو وہ ناپاک نہ ہوگا، اور اگر سوکھے ہوئے پاؤں کو ناپاک بھیگے ہوئے بچھونے پر رکھنے سے پاؤں بھی بھیگ گیا تو وہ ناپاک ہو جائیگا، لیکن صرف نرم ہو جانے کا اعتبار نہ ہوگا، اور یہی مختار مسلک ہے، السراج الخلاصہ وغیرہ سے، اگر گارے میں گوبر ڈالا اس سے چھت پر کہگل (پلاستر) کیا اور وہ خشک ہو گئی، پھر اس پر بھیگا ہوا رومال وغیرہ رکھا تو وہ ناپاک نہ ہوگا، سوکھی ہوئی ناپاک مٹی یا سوکھے ہوئے گوبر کو ہوا نے اڑایا اور وہ کپڑے کو لگی تو جب تک اس میں نجاست کا اثر ظاہر نہ ہو وہ کپڑا ناپاک نہ ہوگا، قاضیخان، ہوا اگر ناپاک چیزوں مثلاً گوہ گوبر کو اڑالائے اور وہ بھیگے ہوئے کپڑے کو لگے، اس میں اگر نجاست کی بو پائی جائے تو وہ ناپاک ہو گیا، اور ناپاکی کے بخارات اڑ کو جو کپڑوں کو لگتے ہیں ان سے کپڑا ناپاک نہیں ہوتا ہے، اور یہی صحیح ہے، الظہیریہ، اگر کسی نے پانی سے استنجاء کیا اور رومال سے نہیں پوچھا کہ اس کی ہوا خارج ہو گئی، تو عام علماء کے نزدیک اس کا گرد ناپاک نہ ہوگا، اسی طرح اگر استنجاء نہیں کیا لیکن اس کا پاخانہ پسینے یا پانی سے بھیگ گیا پھر اس کی ہوا خارج ہوئی تو بھی یہی حکم ہوگا، الخلاصہ۔

اسی طرح کوئی جاڑوں میں مربط میں یعنی جہاں لید گوبر سے آگ جلائی جا رہی ہو داخل ہوا اس حال میں کہ اس کا بدن بھیگا ہوا ہے یا کوئی کپڑا اس کی گرمی سے سوکھ گیا تو وہ ناپاک نہ ہوگا البتہ اس صورت میں ناپاک ہو جائیگا جب کہ سوکھنے پر اس کا اثر مثلاً زردی وغیرہ کے بھیگی ازار اور پائخانہ وغیرہ پر ظاہر ہو، الذخیرہ، اگر بستر پر منی لگ گئی اور خشک ہو گئی پھر اس پر سو گیا اور اتنا پسینہ آ گیا اس سے وہ بستر بھیگ گیا، اگر تری کا اثر اس کے بدن پر ظاہر نہ ہوا تو ناپاک نہ ہوگا، اور اگر بستر تر ہو کر اس کی تری بدن کو

اتنی لگ گئی کہ اس سے اثر ظاہر ہو گیا تو بدن ناپاک ہو گیا، قاضیخان۔
اگر گدھے نے پانی پر پیشاب کیا یا پانی میں کسی نے پاخانہ پھینکا اور اس سے چھینٹیں اڑ کر کپڑے کو لگ گئیں تو اگر کپڑے پر نجاست کا اثر ظاہر ہو تو وہ ناپاک ہو گا ورنہ نہیں، یہی مذہب مختار ہے، اور اسی کو فقیہ ابواللیث نے اختیار کیا ہے، وہ پانی خواہ جاری ہو یا ٹھہرا ہوا ہو، حلبی کی شرح منیہ میں ہے، پاخانہ کی مکھیاں کپڑے پر بیٹھیں تو اس سے کپڑا اس وقت خراب اور ناپاک ہو گا جب کہ بہت زیادہ ہوں، قاضیخان۔

کیچڑ میں چل کر پیر دھوئے بغیر نماز، نجس بھوسا گارہ میں، کتے نے آدمی کا بدن یا کپڑا پکڑا یا کپڑا یا چٹائی پر کتا کھڑا ہوا، ہاتھی کی ہڈی، ہاتھی کا لعاب، شیر چیتے کا لعاب، ہاتھی نے اپنی سونڈ کپڑے میں لگائی، کتے کے بالوں کی گھنڈی، تکمہ، ایسی ناپاکی جس کے ساتھ نماز درست نہ ہو اور اس کی نسبت نمازی کی طرف ہو، ناپاکی سے بھرا ہوا لڑکا نمازی کے گود میں، یا ناپاکی سے بھری ہوئی کبوتری نمازی کے بدن پر بیٹھی ہو، دبلے پتلے کا گوشت، مترجم کی چند باتیں

اگر کوئی شخص کیچڑ میں چل کر بغیر پاؤں دھوئے نماز پڑھے اگر اس میں نجاست کا اثر ظاہر نہ ہو تو نماز جائز ہو گی لیکن احتیاط اولیٰ ہے، ھ، فتاوی کے واسطے سے حسامیہ سے، ناپاک بھوسا اگر گارہ میں ڈالا گیا تو اگر وہ بھوسہ صحیح و سالم موجود نظر آتا ہو تو وہ ناپاک ہو گا اس شرط کے ساتھ وہ بہت زیادہ ہو ورنہ نہیں، قاضیخان، پھر جب وہ بھوسا بالکل سوکھ گیا تو اس کے پاک ہونے کا حکم ہو جائیگا، المحیط، اگر کتے نے آدمی کے بدن یا کپڑے کو منہ سے پکڑا تو جب تک اس پر تری ظاہر نہ ہو ناپاک نہ ہو گا، خواہ کتے نے غصہ میں پکڑا ہو یا کھیل میں، المنیہ اور صیرفیہ میں کہا ہے کہ یہی مذہب مختار ہے، حلبی کی شرح منیہ میں ہے۔
مسجد کی چٹائی پر کتا کھڑا ہوا تو اگر سوکھا ہوا ہو تو ناپاک نہ ہو گا، اور اگر بھیگا ہوا ہو اور چٹائی پر اثر ظاہر نہ ہو تو بھی ناپاک نہ ہو گی، قاضیخان، ہاتھی کی ہڈی پاک ہے یہی اصح قول ہے، المحیط، ہاتھی کا لعاب ناپاک ہے جیسا کہ چیتے اور شیر کا لعاب ہے، اگر ہاتھی نے اپنی سونڈ سے کسی کپڑے کو پکڑا تو وہ ناپاک ہو جائیگا، قاضیخان، کتے کے بالوں سے اگر گھنڈی بنائی گئی تو نماز میں اس سے کوئی حرج نہ ہو گا، الخلاصہ۔
واضح ہو کہ شیخ محقق ابن الہمامؒ نے مصنف ھدایہؒ کی اس عبارت **ولو اصاب الثوب قدر الدرھم الخ** کے متعلق لکھا ہے کہ اس مسئلہ میں اس بات کا فائدہ ظاہر فرمایا ہے کہ نجاست غلیظہ ایک درہم کے اندازے اور نجاست خفیفہ جب تک کہ بہت زیادہ (فاحش) نہ ہو نماز کے لئے نقصان دہ نہیں ہے، اور درہم اور حد سے زائد کے اندازہ کا بیان اور نجاست غلیظہ و خفیفہ کے قاعدہ کا بیان، پھر نجاست غلیظہ میں وہ وقت معتبر ہو گا جس میں نجاست لگی ہو اس لئے اگر کسی کو ناپاک تیل ایک درہم کے اندازے لگا پھر پھیل کر زیادہ ہو گیا تو مرغینانی (صاحب ھدایہ) اور بھی کافی لوگوں کا یہ مذہب مختار ہے کہ ناپاک نہ ہو گا اور نماز صحیح ہو جائیگی مگر دوسری جماعت کا مذہب یہ ہے کہ کپڑا ناپاک ہو جائیگا، لیکن اگر پھیلنے سے پہلے پڑھ لے تو جائز ہو گی اور پھیلنے کے بعد جائز نہ ہو گی، اور اگر ایک ہی کپڑے کی دوسری طرف نجاست پھوٹ گئی تو اس کا کوئی اعتبار نہ ہو گا، کیونکہ ایک ہی نجاست دونوں طرف نظر آرہی ہے۔
اور اگر کپڑے میں دو استر یا دو نہیں ہو اور دوسری طرف ناپاکی پھوٹ گئی ہو تو مانع ہو جائیگا، اسی طرح اگر درہم کی دونوں پشت ناپاک ہو گئی ہو تو اس کے ساتھ نماز درست نہ ہو گی، پھر نماز سے روکنے والی وہی ناپاکی ہو گی جو خود نمازی کی طرف منسوب ہو اسی وجہ سے وہ بچہ جو از خود ادھر اُدھر حرکت اور آمد و رفت کر سکتا ہو اور اس کا بدن اور اس کے کپڑے ناپاک ہوں وہ اپنی ماں

یاباپ کی گود میں آکر اس وقت بیٹھ گیا جب کہ وہ نماز کی حالت میں ہو ں یاناپاکی سے لت پت کوئی کبوتر نمازی کے بدن پر آکر بیٹھ گیا تو نمازی کی نماز صحیح مانی جائیگی، اس کے بر خلاف وہ صورت ہے کہ نماز کی حالت میں ایسے کسی بچہ کو گود میں لے لیا ہو جو ناپاک ہو اور اپنے بل بوتہ سے ادھر ادھر آمد و رفت نہ کو سکتا ہو تو اس کی ناپاکی نمازی کی طرف منسوب ہو گی، اور نماز جائز نہ ہو گی جب کہ ایک درہم سے زائد ہو، مقدار درہم ہونے سے نماز اگرچہ جائز ہے مگر مکروہ ہے اسی بناء پر کہا گیا ہے کہ اگر وقت کے ختم ہو جانے کا خوف نہ ہو یا کہیں بھی جماعت ملنے کی امید باقی ہو اور نماز ہی کی حالت میں اس ناپاکی کی خبر ہو جائے تو اس نماز کو توڑ دے۔

نجاست غلیظہ اور خفیفہ کے جاننے کا قاعدہ

اس کے لئے صاحبینؒ نے یہ بتلایا ہے کہ جس نجاست کے بارے میں علماء کا اختلاف ہو رہا ہو وہ خفیفہ ہے، اور امام اعظمؒ نے یہ اصل مقرر فرمایا ہے کہ جس نجاست کے بارے میں نص کے درمیان اختلاف ہو وہ خفیفہ ہے، مذکورہ اصول کی بناء پر خون، شراب، مرغی، بط، مرغابی، کی بیٹ، آدمی اور اس جانور کا پائخانہ جس کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہو، آدمی اور اس جانور کا پیشاب جس کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہو سوائے گھوڑے کے اور قے کہ یہ ساری چیزیں بالاتفاق نجاست غلیظہ ہیں، کیونکہ ان چیزوں کے مغلظہ ہونے میں نہ اختلاف علماء ہے اور ان کے درمیان نصوص کا اختلاف ہے، اور خون سے وہ مستثنیٰ ہے جو ذبح کے بعد رگوں میں باقی رہ گیا ہو، اسی حکم میں دبلے جانور کا گوشت بھی داخل ہے کہ اس کے کاٹنے کے بعد جو خون رہ جاتا ہے وہ ناپاک نہیں ہے، اسی طرح کلیجہ میں ایسا خون جو خود کلیجہ کا ہو، ایسا ہی کہا گیا ہے، مگر مصنفؒ نے تجنیس میں فرمایا ہے کہ اس جگہ تامل ہے کیونکہ اگر وہ حقیقۃً خون نہ بھی ہو جب بھی بلاشبہ وہ بہتے ہوئے خون کے متصل تو ضرور رہا ہے، اور ناپاک چیز کے ساتھ رہنے سے بھی چیز ناپاک ہو جاتی ہے، اور امام ابو یوسفؒ سے اس خون کے متعلق روایت ہے جو باقی رہ گیا ہے کہ وہ کھانے کے معاملہ میں معاف ہے لیکن کپڑے پر لگنے میں معاف نہیں ہے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ مصنف ہدایہؒ نے جو دلیل بیان فرمائی ہے وہی قوی ہے کیونکہ وہ خون جو رگوں میں باقی رہ جاتا ہے وہ تو بہتے ہوئے خون کا ہی بچا ہوا ہے، اور اگر اس سے بچا ہوا خون نہیں ہے تو کم از کم بہتے ہوئی خون سے ملا ہوا تو ضرور ہے لہٰذا سے ناپاک ہو جائے البتہ اس کو ناپاک مان لینے کی صورت میں شاید حرج اور سخت تکلیف ہو گی، اگر یہ وجہ صحیح مان لی جائے تو یہی عذر کافی ہو گا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

مستثنیٰ خون میں سے ایک شہید کا خون بھی بشرطیکہ وہ شہید کے بدن پر لگا ہوا ہو، اسی بناء پر اگر شہید کو نماز کے لئے اس حال میں لایا گیا ہو کہ اس کے بدن پر خون لگا ہوا ہو تو نماز صحیح ہو جائیگی، اس کے بر خلاف اگر ایسے مقتول کو لایا گیا جو شہید شرعی نہ ہو اور اسے غسل نہیں دیا گیا ہو یا کافر اگرچہ اسے غسل دیا گیا ہو کہ یہ غسل سے پاک نہ ہو گا، بخلاف مسلم کے کہ وہ غسل کے بعد پاک ہو گیا ہے، اور مشک بھی ایک مستثنیٰ خون ہے کیونکہ وہ ہرن کا خون ہے، فقہاء نے کہا ہے کہ مشک کا کھانا اور اس سے نفع اٹھانا جائز ہے، حالانکہ قول مشہور کے مطابق وہ خون ہے مگر اس کی علت مجھے معلوم نہ ہو سکی، لیکن میں نے اپنے کسی مغربی دوست سے (۱) زباد کے متعلق دریافت کیا اس طرح پر کہ مشہور ہے کہ زباد ایک حیوان کا پسینہ ہے جس کا کھانا حرام ہے تو جواب دیا کہ جس چیز کو بدن انسان اپنی صحت کے لائق بنا لے وہ ناپاک نہیں رہتی ہے جیسے مشک، مترجم کا کہنا ہے کہ مشک اور زباد کے بارے میں دلیل کا خلاصہ یہ ہوا کہ یہ دونوں چیزیں اگرچہ در حقیقت ناپاک تھیں مگر ان کی اصلیت اب بدل گئی ہے، اس لئے ممکن ہے کہ اس میں

(حاشیہ) زباد، ایک قسم کی خوشبو جو ایک جانور سے حاصل کی جاتی ہے اور یہ جانور بلی کی مانند اس سے کچھ بڑا ہوتا ہے اور اس جانور کو بھی الزباد اور قط الزباد کہا جاتا ہے، (المصباح، انوار الحق قاسم ۹۰، ۴)۔

صاحبین کے درمیان اختلاف ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ اتفاقی اور اجماعی ہو جیسے کہ شراب کہ وہ سرکہ سے بدل جائے تو بالاتفاق جائز اور حلال ہے اور یہی صحیح بھی ہے، کیونکہ مشک اور زباد سے بدل جانا ایسا ہی ہے جیسا کہ خون کا گوشت سے بدل جانا ہوتا ہے ،اسی طرح عنبر وغیرہ بھی اسی حکم میں ہے، م۔

پسو، مچھر، مچھلی وغیرہ کے خون کی کوئی اصلیت نہیں ہے یعنی یہ درحقیقت خون ہی نہیں ہے اس لئے اسے مستثنیٰ بھی نہیں کہا جاسکتا ہے، اور قئی اگر منہ بھر کر ہو تو نجاست غلیظہ ہے، اور اگر اس سے کم ہو تو امام ابو یوسفؒ کے فرمان کے مطابق پاک ہے اور یہ مختار ہے، بچہ نے اگر دودھ پی کر قئی کردی اور وہ ماں کے کپڑوں میں لگی تو اگر وہ منہ بھر ہو یا اس سے بھی زیادہ ہو تو حسنؒ نے اس سے متعلق امام اعظمؒ سے روایت کی ہے کہ جب تک وہ بہت زیادہ، کثیر فاحش نہ ہو اس سے نماز میں کوئی خرابی نہ ہو گی، کیونکہ اس میں پورے طور پر تغیر نہیں ہوا ہے، یہی بات ابو جعفرؒ کی غریب الادیہ میں مذکور ہے، اور یہی صحیح بھی ہے، مصنف ہدایہؒ نے بھی تجنیس میں اسی کو صحیح قرار دیا ہے، اور نواقض وضو کی بحث میں ہم نے جو ذکر کیا ہے اس کا تقاضا ہے کہ قئی پاک ہو خواہ کثیر فاحش ہو یا نہ ہو۔

اس موقع پر مصنفؒ نے جو فرمایا ہے کہ نجاستیں دلیل قطعی سے ثابت ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ایسی دلیل سے ثابت ہے کہ اس پر عمل کرنا قطعی واجب ہے کیونکہ جزوی احکام میں ظنی دلیل پر بھی عمل کرنا قطعی واجب ہے، مترجم کا کہنا ہے کہ اس تفصیل کی بناء پر غلیظہ اور خفیفہ میں فرق کرنا بہت مشکل ہوگا اس لئے شیخؒ نے کہا ہے کہ اولی یہ ہے کہ دلیل قطعی سے مراد اس جگہ اجماع ہو، مگر گوبر اور لید وغیرہ میں اختلاف ظاہر ہو جائیگا جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے، م۔

امام محمدؒ آخری عمر میں جب کہ "رَی" میں خلیفہ ہارون رشید کے ساتھ گئے اور بازاروں اور سرائے کو لید گوبر سے بھرا پایا اور لوگوں کو عموماً ابتلا دیکھا تو لید و گوبر کو نجاست خفیفہ کہنے سے بھی رجوع کر لیا۔

مترجم کا کہنا ہے کہ اس موقع پر ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اکثر یہ کہا جاتا ہے کہ عموم ابتلاء کی وجہ سے جواز کا فتوی دیدیا گیا ہے تو کیا شریعت میں مجتہد کو ایسی رائے کا اختیار دیا گیا ہے کہ جہاں چاہیں جواز کا فتوی دیدے جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس طرح کہنے میں بات مختصراً اور تساہلاً کہی جاتی ہے اس کا مطلب اور تحقیق ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نجاست سے دور رہنے کا حکم دیا ہے اس لئے اس سے بچنا بلاشبہ واجب ہوا لیکن اس کے ساتھ اس بات کی شرط بھی رکھی گئی ہے کہ اس پر عمل کرنا ممکن بھی ہو اسی بناء پر دین میں حرج اور مشقت کو ختم کر دیا گیا ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل سے اس حکم پر عمل کرنے کو ایسی شرط کے ساتھ مشروط کر دیا کہ حرج نہ ہو، اب جب کہ گوبر و لید کی اتنی زیادتی دیکھی گئی تو معلوم ہو گیا کہ اسے نجس نہیں رکھا گیا ہے کیونکہ اگر وہ نجس ہو تو سخت مشکل اور پریشانی لازم آئیگی، اور حرج کو اللہ تعالیٰ نے دور کر دیا ہے اس طرح معلوم ہوا کہ اسے نجس ہی نہیں رکھا گیا ہے، اس بناء پر مجتہد کو ایک شرعی قوی دلیل ہاتھ آئی اور یہ کہدیا کہ تمہارے بارے میں اللہ تعالے نے اسے نجس باقی نہیں رکھا ہے، اس جگہ ہرگز یہ مراد نہیں ہے کہ مجتہد کی رائے کو اختیار حاصل ہے۔

اسی بناء پر گوبر کے کنڈے اور اُپلے جائز ہیں اور مسلمان گھوسیوں (یعنی گوالوں) کے حق میں بھینسوں کا پیشاب اور گوبر وغیرہ ناپاک نہیں ہے، اسی پر فتوی دینا چاہئے، م، اسی قول کی بناء پر مشائخؒ نے بخارا کی کیچڑ کو قیاس کیا ہے کیونکہ وہاں کے راستے پر آدمی اور جانور چوپائے وغیرہ سب چلتے ہیں، اس کے برخلاف ایسے شہر جہاں آدمیوں کی سڑک علیحدہ اور جانوروں کی راہ علیحدہ ہو، ف۔

در مختار میں پرندکی بیٹ کے سلسلہ میں ایک قاعدہ یہ بیان کیا گیا ہے کہ جو پرندے ہوا میں بیٹ نہیں کرتے ان کی بیٹ نجاست غلیظہ ہے جیسے مرغی اور پالتو بط، اور جو ہوا میں بیٹ کرتے ہیں اگر ان کا گوشت کھایا جاتا ہو تو ان کی بیٹ پاک ہے ورنہ نجاست خفیفہ ہے اور پرندوں کے ماسواء ہر حیوان کی لید و گوبر امام اعظمؒ کے نزدیک غلیظ اور صاحبینؒ کے نزدیک خفیفہ ہے اور

شرنبلالیہ میں ہے کہ صاحبین کا قول اظہر ہے، اور امام محمدؒ نے تو آخری عمر میں اسے پاک ہی کہ دیا ہے، یہی قول امام مالکؒ کا بھی ہے اور وہ جانور جن کا گوشت کھایا جاسکتا ہو ان کا پیشاب انہیں میں گھوڑا بھی داخل ہے، نجاست خفیفہ ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک پاک ہے، اور جن جانوروں کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہو ان کی بیٹ خواہ وہ شکاری ہوں یا نہ ہوں نجاست خفیفہ ہے، اور کہا گیا ہے کہ پاک ہے اسی قول کو صحیح کہا گیا ہے، اور گدھے و خچر کا لعاب مذہب میں پاک ہے۔

واذا اصاب الثوب من الروث او من اخثاء البقر أكثر من قدر الدرهم، لم تجز الصلوٰة فيه عند ابي حنيفةؒ، لان النص الوارد في نجاسته وهو ماروي انه عليه السلام رمي بالروثة، وقال هذا رجس، او ركس، لم يعارضه غيره، وبهذا يثبت التغليظ عنده، والتخفيف بالتعارض، وقالا: يجزيه حتي يفحش، لان للاجتهاد فيه مساغا، وبهذا يثبت التخفيف عندهما، ولان فيه ضرورة لامتلاء الطرق بها، وهي مؤثرة في التخفيف، بخلاف بول الحمار، لان الارض تنشفه، قلنا الضرورة في النعال، وقد اثر في التخفيف مرة حتي تطهر بالمسح، فتكتفي مؤنتها، ولا فرق بين مأكول اللحم وغيرماكول اللحم، و زفرؒ فرق بينهما، فوافق ابا حنيفةؒ في غير ماكول اللحم، ووافقهما في المأكول، وعن محمدؒ انه لما دخل الري، ورأى البلوى، افتي ان الكثير الفاحش لايمنع ايضا، وقاسوا عليها طين بخارا، وعند ذلك رجوعه في الخف يروى

ترجمہ:- اور جب کپڑے کو لید یا گائے کے گوبر سے ایک درہم سے زیادہ لگ جائے تو اس کپڑے میں نماز جائز نہ ہوگی، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کیونکہ اس کی ناپاکی کے بارے میں نص موجود ہے، یعنی وہ روایت جس میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے لید کو پھینک دیا اور فرمایا کہ یہ تو رجس یا رکس یعنی پلید ہے اور کوئی دوسری حدیث اس کے مخالف بھی نہیں ہے، اسی وجہ سے ایسی صورت میں ان کے نزدیک غلیظ ہونے کا حکم دیا جاتا ہے اور تعارض کی صورت میں خفیفہ ہونے کا، لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اس کپڑے میں نماز صحیح ہو جائیگی، یہاں تک کہ وہ بہت زیادہ ہو جائے کیونکہ اس میں اجتہاد کی گنجائش نکل آتی ہے جس کی وجہ سے ان دونوں کے نزدیک تخفیف کا حکم ثابت ہو جاتا ہے اور اس وجہ سے بھی کہ اس میں ضرورت اور مجبوری بھی ہے کیونکہ راستے اس سے بھرے پڑے ہوتے ہیں اور یہ وجہ بھی تخفیف کے لئے موثر ہوتی ہے بخلاف گدھے کے پیشاب کے اس لئے کہ زمین اسے جذب کر لیتی ہے، ہم نے کہا ہے کہ مجبوری تو جوتوں کے بارے میں ہے، اور اس نے ایک مرتبہ تخفیف کے معاملہ اپنا اثر دکھا دیا ہے کہ انہیں رگڑ دینے اور پونچھ دینے سے وہ پاک ہو جاتے ہیں پس ضرورت کی نوبت میں وہ کافی ہو جائیگی، اور جانوروں میں کوئی فرق نہ ہوگا کہ ان کا گوشت کھایا جاتا ہو یا نہیں کھایا جاتا ہو، اور امام زفرؒ نے دونوں میں فرق کیا ہے اس طرح پر کہ وہ امام اعظمؒ کے مسلک کے موافق ہوئے ہیں ان جانوروں کے بارے میں جن کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے اور صاحبین کے موافق ہوئے ہیں ان جانوروں کے بارے میں جن کا گوشت کھایا جاتا ہے، اور امام محمدؒ سے منقول ہے کہ وہ جب مقام ری میں پہنچے اور عام لوگوں کو ان چیزوں میں مبتلا پایا تو یہ فتوی دے دیا کہ کثیر فاحش بھی نماز سے مانع نہیں ہے، اس کے بعد مشائخ نے اس مسئلہ پر بخاری کی مٹی کو بھی قیاس کر لیا ہے، اور اسی واقعہ کے وقت امام محمدؒ کا موزے کے مسئلہ میں رجوع کرنے کی روایت کی جاتی ہے۔

توضیح:- لید، گائے بھینس کا گوبر، گدھے کا پیشاب، جس راستہ میں آدمی جانور بہت چلتے ہوں اس کی مٹی

واذا اصاب الثوب من الروث او من اخثاء البقر أكثر من قدر الدرهم...... الخ

جب کسی کپڑے میں مقدار درہم سے زیادہ لید یا گائے کا گوبر لگ جائے تو امام اعظمؒ کے نزدیک اس کپڑے میں نماز جائز نہ ہوگی کیونکہ ان کا مقررہ قاعدہ (کہ نص بغیر تعارض کے ہو تو وہ نجاست غلیظہ ہوگی) اس جگہ پایا جارہا ہے لان النص الوارد الخ

کیونکہ وہ نص جو لید کی نجاست کے بارے میں مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے لید کو پھینک دیا اور کہا کہ یہ رجس یا رکس یعنی پلید ہے اس نص کے معارض کوئی دوسری حدیث نہیں ہے، یہ حدیث بخاری شریف میں ہے، رسول اللہ ﷺ نے استنجاء کے واسطے منگوائے ہوئے ڈھیلوں اور ایک لید میں سے لید کو یہ کہہ کر پھینک دیا کہ یہ تو پلید ہے، لہٰذا اس سے ناپاک ہونا ثابت ہو گیا مگر اس سے ماسوا دوسری ایسی نص نہیں ہے جس سے اس کا پاک ہونا بھی ثابت ہوتا ہو۔

وبهذا يثبت التغليظ عنده، والتخفيف بالتعارض...... الخ

اور ایسی ہی نص جس کے لئے معارض دوسری نہ ہو اس سے ان کے اصول کے مطابق نجاست کا غلیظہ ہونا ثابت ہوتا ہے ،اور مخففہ کا ثبوت اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ کوئی نص اس کے معارض و مخالف موجود ہو، اگر یہ سوال کیا جائے کہ نصوص میں کسی طرح تعارض ہوا ہے تو جواب یہ ہے کہ حقیقت میں تو کوئی تعارض نہیں ہے لیکن جو روایتیں ہم تک پہنچی ہیں ان سے بظاہر تعارض معلوم ہوتا ہے۔

وقالا يجزيه حتى يفحش...... الخ

اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ لید وغیرہ چونکہ نجاست خفیفہ ہیں اس لئے کپڑے میں ان کے لگے رہنے کے باوجود نماز جائز ہوگی، البتہ بہت زیادہ ہو جانے کی صورت میں جائز نہ ہوگی۔

لان للاجتهاد فيه مساغا......الخ

کیونکہ اس میں اجتہاد کی گنجائش ہے، اور اسی گنجائش کی وجہ سے صاحبین کے نزدیک تخفیف کا ثبوت ہوتا ہے اور یہی بات ان کے ہاں ایک قاعدہ کلیہ کے طور پر ہے۔

ولان فيه ضرورة لامتلاء الطرق بها...... الخ

اور تخفیف کی دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ اس میں ضرورت اور مجبوری کی بات بھی پائی جاتی ہے کہ اس سے چلنے پھرنے کے سارے راستے بھر جاتے ہیں، اس مجبوری کی وجہ سے بھی سختی اور تغلیظ کی جگہ نرمی اور تخفیف کا حکم دیا جاتا ہے، کیونکہ بالاتفاق عموم بلوی ہونے کی صورت میں تخفیف کا حکم دیا جاتا ہے لہٰذا لید اور گوبر کی ناپاکی میں بھی تخفیف پیدا ہو جائیگی۔

بخلاف بول الحمار، لان الارض تنشفه...... الخ

بخلاف گدھے کے پیشاب کے (کہ وہ نجاست غلیظہ ہی ہے) کیونکہ زمین اپنے اندر اسے جذب کر لیتی ہے، اگر یہ سوال کیا جائے کہ عموم بلوی اور مجبوری وضرورت کی بناء پر تو صرف تخفیف ہی نہیں بلکہ اس کے نجاست ہی ختم ہو کر بالکل پاک ہو جانا چاہئے بلی کے جھوٹے کی طرح، تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ یہ شبہ اپنی جگہ بالکل درست ہے البتہ بلی کے جھوٹے کی مجبوری تو ہر وقت اور ہر جگہ رہتی ہے اور اس کے برخلاف لید و گوبر کی ضرورت اس جھوٹے کے مقابلہ میں بہت کم ہوتی ہے، اسی لئے اس لید وغیرہ میں صرف تخفیف کا حکم دیا گیا ہے اور مطلقاً پاک نہیں کہا گیا ہے، جیسا کہ شیخ الاسلامؒ کی کتاب مبسوط میں ہے، النہایہ، میں مترجم کہتا ہوں کہ ایک گھوسی (گوالا) کو تو لید و گوبر سے بلی کی بہ نسبت زیادہ سابقہ پڑنے کی وجہ سے مجبوری ہوتی ہے، غور کرلیں

قلنا الضرورة في النعال، وقد اثر في التخفيف مرة...... الخ

ہم یہ کہتے ہیں ضرورت اور مجبوری اگرچہ مسلم ہے لیکن یہ مجبوری تو جوتوں کی حد تک موثر ہے اسی وجہ سے اس نے اپنا اثر کیا بھی ہے کہ جوتوں کو رگڑ دینے سے ہی بغیر دھوئے وہ پاک ہو جاتے ہیں، اس طرح ضرورت کی حد تک تو تخفیف ہو گئی، الحاصل ضرورت کی وجہ سے نفس نجاست میں تخفیف ہو یا نجاست کی وجہ سے جس جگہ حرج تھا اس کی تطہیر میں تخفیف ہو، نجاست تو اپنی جگہ باقی رہ گئی لیکن جوتوں کے پاک کرنے میں آسانی کر دی تو یہی بات محنت دور کرنے کے معاملہ میں کافی ہے

، یہ کہا جاسکتا ہے کہ ضرورت صرف جوتوں کے بارے میں ہی مخصوص نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ گھوسیوں اور گوالوں کے معاملہ میں مجبوری ظاہر ہے بلکہ ہندوستان جیسے بعض ملکوں میں ہر گھر میں بالخصوص دیہاتوں میں ضرورت موجود ہے، اس بناء پر بلی کے جھوٹے سے اس کی ضرورت کم نہیں ہے اسی بناء پر شرنبلالیہ میں کہا ہے صاحبینؒ کا قول واضح ہے جیساکہ در میں ہے، بلکہ امام محمدؒ نے آخری میں عام ابتلاء دیکھ کر اسے پاک ہی مان لیا ہے، جیساکہ امام مالکؒ کا قول ہے، پھر مزید یہ سمجھ لینے کی بات ہے کہ ہندستان (وپاکستان وغیرہ) کی ضرورت زیادہ تر گائے بھینس اور بکری جیسے دودھ کے جانوروں اور گھوڑیوں میں بھی ہے۔

اس کے بعد مصنفؒ نے فرمایا ہے **ولا فرق بین الخ** اس معاملہ میں ماکول اللحم اور غیر ماکول اللحم کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، یعنی جس طرح غیر ماکول اللحم مثلاً پالتو گدھے کی لید اور گوبر وغیرہ نجس ہیں اسی طرح جن کا گوشت کھایا جاتا ہے ان کی لید وگوبر وغیرہ بھی ناپاک ہیں، لیکن ہمارے یہاں مجبوری کے فرق کے ساتھ حکم میں بھی فرق ہے جیساکہ کہا گیا ہے۔

و زفرؒ فرق بینھما، فوافق ابا حنیفةؒ فی غیر ماکول اللحم...... الخ

اور امام زفرؒ نے دونوں قسموں میں حکم کے اعتبار سے فرق کیا ہے یعنی غیر ماکول اللحم کی لید گوبر وغیرہ کو تو امام اعظم کے قول کے مطابق نجس غلیظہ کہا ہے، اور ماکول اللحم کی لید وگوبر کو صاحبینؒ کی موافقت میں نجاست خفیفہ کہا ہے۔

وعن محمدؒ انه لما دخل الری، ورأی البلوی، افتی ان الکثیر الفاحش لایمنع ایضا...... الخ

اور امام محمدؒ جب ملک رَی میں خلیفہ ہارون رشید کے ساتھ تشریف لے گئے اور وہاں کے لوگوں کو زیادہ تر ان ناپاکیوں میں مبتلا پایا کیونکہ وہاں کے راستے گھر کے صحن اور سرائیں لید وگوبر سے بھری تھیں جیساکہ ہمارے (پاکستان و) ہندستان وغیرہ میں (بالخصوص دیہاتوں میں) اکثر جگہ یہی کیفیت ہوتی ہے تو امام محمدؒ نے فتوی دیا کہ یہ اگر بہت زیادہ کثیر فاحش ہو جائیں تو بھی نماز سے مانع نہیں ہیں، اسی قول کو مشائخؒ نے پسند کیا ہے۔

وقاسوا علیھا طین بخارا...... الخ

اور اسی پر مشائخ نے بخارا کی کیچڑ کو بھی قیاس کیا ہے، مطلب یہ ہے کہ ایسے راستے جن میں آدمی اور جانور ملے جلے آمد ورفت کرتے ہوں جس کی وجہ سے راستے کی مٹی گوبر وغیرہ سے بالکل بھر جاتی ہو تو وہ بھی جتنی زیادہ ہو نماز سے روکنے والی نہ ہوگی۔

وعند ذلك رجوعه فی الخف یروی...... الخ

اور اسی واقعہ کے وقت امام محمدؒ کا موزوں کے مسئلہ میں بھی رجوع کرنے کی روایت بیان کی جاتی ہے، یعنی وہ پہلے کہتے تھے کہ موزے رگڑ دینے سے ان پر لگی ناپاکی ختم نہیں ہوتی ہے بلکہ وہ ناپاک ہی رہتے ہیں اور اب موافقت کرلی ہے یعنی ان کے پاک ہو جانے کے قائل ہوگئے ہیں، بلکہ میں مترجم کہتا ہوں کہ ان کے نزدیک تو لید وگوبر سے ناپاک نہیں ہوا ہے، اسی بناء پر الہدادؒ نے یہ سمجھا کہ انہوں نے پہلے موزوں کے پاک ہونے کا فتوی دیا پھر مطلقاً عام فتوی کہ یہ چیزیں ناپاک نہیں بلکہ پاک ہیں، اور یہ اعتراض کیا کہ مانع نماز نہ ہونے کی وجہ سے ان کا پاک ہونا لازم نہیں آتا ہے کیونکہ یہ بات ممکن ہے کہ شاید ناپاک ہو کر بھی معاف ہو، مگر میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ کلام تحقیق کے بالکل خلاف ہے، اور فتوی کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ شرعاً حرج میں مبتلا کرنا ممنوع ہے لہذا طہارت کے حکم میں یہ چیزیں ناپاک ہی نہیں ثابت ہوئی ہیں جیساکہ مفصلاً گذر چکا ہے، م۔

وان اصابه بول الفرس، لم یفسده حتی یفحش عند ابی حنیفةؒ وابی یوسفؒ، وعند محمدؒ لا تمنع، وان فحش، لان بول ما یؤکل لحمه طاهر عنده مخفف نجاسته عند ابی یوسفؒ، ولحمه ماکول عندهما، واما عند ابی حنیفةؒ فالتخفیف لتعارض الآثار

ترجمہ:- اور اگر نمازی کو گھوڑے کے پیشاب کی چھینٹیں لگیں تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی یہاں تک کہ وہ بہت زیادہ مقدار کو

پہنچ جائے، یہ مذہب شیخینؒ کا ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک پیشاب کتنی ہی زیادہ مقدار میں ہو پھر بھی نماز کو فاسد نہیں کرے گا، کیونکہ ان کے نزدیک گھوڑے کا پیشاب پاک ہے، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کا پیشاب نجاست خفیفہ ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک اس کا گوشت کھانا حلال بھی ہے اور امام اعظمؒ کے نزدیک اس پیشاب کا خفیفہ ہونا اس بناء پر ہے کہ اس کے بارے میں احادیث میں تعارض پایا جاتا ہے۔

توضیح :- گھوڑے کے پیشاب اور گوشت کا حکم

وان اصابه بول الفرس، لم يفسده حتى يفحش عند ابى حنيفةؒ وابى يوسف،...... الخ

نمازی کو گھوڑے کا پیشاب لگ جانے سے امام اعظم اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نماز کو فاسد نہ کرے گا البتہ بہت زیادہ ہونے سے فاسد کردے گا، مگر امام محمدؒ کے نزدیک بہت زیادہ ہونے سے بھی نماز کے لئے مانع نہ ہوگا، کیونکہ ان امام محمدؒ کے نزدیک ماکول اللحم کا پیشاب پاک ہوتا ہے، جیسا کہ اوپر گذر چکا ہے، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ماکول اللحم کا پیشاب نجاست خفیفہ ہے، اور ان دونوں حضرات صاحبین کے نزدیک گھوڑے کا گوشت پاک ہے اور کھایا بھی جاسکتا ہے، اور جمہور علماء کے نزدیک بھی اس کا گوشت کھانا جائز ہے یعنی کھانا حلال ہے اس مسئلہ کل ماحصل یہ ہوا کہ گھوڑا ان جانوروں میں ہے جن کا گوشت کھایا جاسکتا ہے اور ہر ایسے جانور کا پیشاب امام محمدؒ کے نزدیک پاک ہے لہذا وہ جتنا بھی لگ جائے ناپاک نہ ہوگا اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کا پیشاب نجاست خفیفہ ہے لہذا جب تک بہت زیادہ نہ ہو نماز کے لئے مانع نہ ہوگا۔

واما عند ابى حنيفةؒ فالتخفيف لتعارض الآثار...... الخ

اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کا پیشاب نجاست خفیفہ اس لئے ہے کہ اس کے سلسلہ میں احادیث آپس میں متعارض ہیں، اب اگر سوال کیا جائے کہ یہ وجہ کیوں نہیں بتائی کہ گھوڑے کا گوشت امام اعظمؒ کے نزدیک مکروہ ہے تو جواب یہ ہوگا کہ صحیح قول یہ ہے کہ گوشت کی کراہت اس کی نجاست کی وجہ سے نہیں بلکہ آدمی کی طرح اس کی شرافت اور کرامت کی وجہ سے ہے، اور وہ بالاتفاق پاک ہے جیسا کہ شیخ الاسلام وغیرہ نے تصریح کردی ہے مگر اس کے پاک ہونے کے باوجود یہ لازم نہیں آتا ہے کہ اس کا پیشاب پاک بھی ہو کیونکہ آدمی بالاتفاق پاک ہے پھر بھی اس کا پیشاب ناپاک ہے، اس لئے امام اعظمؒ نے خفیفہ و ثقیلہ ہونے کے سلسلہ میں جو تعارض ہو رہا ہے ایک حدیث استنزهوا من البول الخ اور دوسری حدیث عرنیین کی ہے جس میں ان لوگوں کو اونٹوں کا پیشاب پینے کا حکم دیا گیا تھا، ان میں استنزهوا من البول الخ سے پیشاب سے مطلقاً پرہیز کا حکم ثابت ہوتا ہے وہ خواہ اونٹ کا ہو یعنی ایسے جانور کا جس کا گوشت کھایا جاتا ہو یا کسی اور جانور کا ہو اسی طرح وہ جانور پاک ہو یا ناپاک ہو مگر دوسری حدیث سے اونٹوں کے پیشاب کے پاک ہونے کا حکم معلوم ہوتا ہے، اس بناء پر ماکول اللحم اونٹ وغیرہ کے پیشاب کے بارے میں تعارض ثابت ہو گیا اور اس کے پیشاب کی نجاست میں تخفیف ہوگئی۔

لیکن یہاں تو نفس تعارض میں گفتگو ہے کیونکہ تعارض کی شرائط میں یہ بھی ہے کہ دونوں نص اپنے ثبوت اور دلالت وغیرہ دوسری جہتوں میں مساوات ہونا ضروری ہے، مگر اس جگہ بہت فرق ہے اس لئے کہ عرنیین کی حدیث جس میں اونٹ کا پیشاب ان عرنیوں کو پینے کا حکم دیا گیا تھا سب سے اعلی مرتبہ کی صحیح ہے کیونکہ یہ روایت صحاح کی تمام کتابوں میں موجود ہے اور اپنے معنی و مطلب کے اعتبار سے واضح محکم ہے، اور استنزهوا من البول کی اسناد میں بلکہ اسی بات میں کلام ہے کہ یہ روایت رسول اللہ ﷺ سے مرفوعاً اور براہ راست منقول ہونا ثابت ہے بھی یا نہیں، اگرچہ حاکم نے اسے صحیح الاسناد کہا ہے اس طرح اسناد کے معاملہ میں یہ انتہائی معمولی درجہ کی ہوئی، اور معنی کے اعتبار سے بھی یہی کیفیت ہے کیونکہ استنزهوا من البول الخ میں اس بات کا احتمال ہے کہ البول سے کوئی خاص اور معہود پیشاب مراد ہے، اور الف لام میں بھی اصل یہی ہے کہ وہ عہد کا ہو،

اس احتمال کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ دو قبروں کے پاس سے گذرے اور فرمایا کہ ان دونوں پر عذاب ہو رہا ہے اور ان کا یہ عذاب کسی کبیرہ گناہ کی وجہ سے نہیں ہے، پھر دونوں کی تفصیل اس طرح بیان فرمائی کہ ان میں سے ایک پیشاب سے بچتا نہ تھا، اور بعض روایت میں ہے کہ پیشاب کرنے میں پردہ نہ کرتا تھا، اسی طرح غسل خانہ میں پیشاب نہ کرنے کی ممانعت دوسری حدیث میں مروی ہے اس طرح ذکر کردہ احتمال کی وجہ سے اس بات کا احتمال ہے کہ البول سے کسی خاص قسم کا پیشاب مراد ہو اور اگر یہ مان لیا جائے کہ البول سے عام اور ہر قسم کا ہر جانور کا پیشاب مراد ہو تو بھی یہ عام قطعی نہیں ہے کیونکہ چمگاڈر، چوہے اور اس کے مانند جو بیان ہو چکے ہیں ان کے پیشاب اس حکم سے مخصوص ہیں اب جب کہ اس عام سے تخصیص ہو گئی تو اس کی دلالت قطعی نہیں رہی بلکہ ظنی ہو گئی، اور جب ایک مرتبہ تخصیص ہو چکی تو اب جائز ہے کہ اونٹ اور اس کی طرح وہ جانور جن کا گوشت کھایا جاتا ہے اس سے خاص کردے جائیں جیسا کہ اصول فقہ کی کتابوں میں اس مسئلہ کو تصریح سے بیان کیا گیا ہے۔

امام اعظمؒ کی جانب سے یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ عمل کے موقع میں صحیح خواہ اعلیٰ درجہ کی ہو یا درجہ حسن کی ہو دونوں پر عمل واجب ہوتا ہے تو اس لحاظ سے مذکورہ دونوں حدیثیں مساوی ہوئیں، اور اس عام کی دلالت قطعی ہے اس طرح سے کہ چمگاڈر اور چوہوں وغیرہ کا پیشاب امام صاحب کے نزدیک نجس ہی ہے، اور اگر اس کی طہارت کا حکم ہے تو ضرورت کی بناء پر ہے جب کہ امام اعظمؒ کا قول ان کی طہارت کے بارے میں ثابت ہو کیونکہ تجنیس میں ہے کہ اگر بلی کنوئیں میں پیشاب کر دے تو بالاتفاق اس کا سارا پانی نکالنا چاہئے، اسی طرح اگر کپڑے میں پیشاب لگ جائے تو وہ ناپاک ہو جائے گا جیسا کہ الفتح میں ہے۔

اور خلاصہ میں ہے اگر بلی برتن یا کپڑے پر پیشاب کر دے تو وہ ناپاک ہو جائے گا، اور یہی حکم چوہے کے پیشاب کا بھی ہے، اور فقیہ ابو جعفرؒ نے کہا ہے کہ برتن ناپاک ہو جائیگا مگر کپڑا نجس نہ ہو گا، انتہی، یہ سارے مسائل اس بات کی دلیل ہیں کہ امام اعظمؒ کے نزدیک یہ پیشاب ناپاک ہیں، اس طرح یہ تخصیص اہل مذہب کے نزدیک ہے لہذا امام اعظمؒ پر اعتراض وارد نہ ہو گا، غور کرنے کا مقام ہے، م۔

وان اصابه خرء ما لايؤكل لحمه من الطيور أكثر من قدر الدرهم، أجزأت الصلوة فيه عند ابى حنيفة وابى يوسف، وقال محمدٌ: لا يجوز فقد قيل إن الاختلاف في النجاسة، وقد قيل في المقدار، وهو الأصح، هو يقول إن التخفيف للضرورة، ولا ضرورة لعدم المخالطة، فلا يخفف، ولهما أنها تذرق من الهواء، والتحامي عنه متعذر، فتحققت الضرورة، ولو وقع في الإناء قيل يفسده لتعذر صون الأواني عنه

ترجمہ:۔اور اگر نمازی کے کپڑے میں ان پرندوں میں سے کسی کی بیٹ ایک درہم سے زائد لگ جائے جن کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے تو امام اعظمؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کپڑے کے ساتھ نماز صحیح ہو گی، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہ ہو گی، اس موقع پر کہا گیا ہے کہ یہ اختلاف نجاست کے بارے میں ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اختلاف مقدار کے بارے میں ہے اور یہی قول اصح ہے، وہ یعنی امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ تخفیف تو ضرورت کی بناء پر ہوتی ہے مگر اس جگہ کوئی جگہ ضرورت نہیں ہے کیونکہ آدمیوں کے ساتھ مخالطت اور تعلق نہیں ہے لہذا تخفیف نہیں کی جائیگی اور ان دونوں یعنی شیخین کی دلیل یہ ہے کہ پرندے تو فضاء میں بیٹ کر دیتے ہیں جن سے بچنا بہت مشکل کام ہے اس طرح ضرورت ثابت ہو گئی، اور اگر برتن میں پڑ جائے تو کہا گیا ہے اسے فاسد کر دے گی، اور دوسرا قول یہ ہے کہ اسے فاسد نہیں کرے گی کیونکہ برتنوں کو بھی اس سے بچانا مشکل ہے۔

توضیح:-ایسے جانور جو زمین میں چرنے والے ہیں اور ان کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے
ان کی بیٹ کا حکم جب کہ بدن میں لگ جائے یا برتن میں گر جائے۔

وان اصابه خرء ما لایؤکل لحمه من الطیور أکثر من قدر الدرهم......... الخ

ایسے پرندوں کی بیٹ کا حکم جو غیر ماکول اللحم ہیں یہ ہے کہ اگر مقدار درہم سے زائد نمازی کے کپڑے میں لگ جائے تو امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کپڑے میں نماز جائز ہے، مگر امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ مجمع الانھر میں لکھا ہے کہ اس کپڑے میں نماز جائز ہونے کا حکم صرف امام اعظمؒ کے نزدیک ہے کیونکہ جن پرندوں کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے وہ بھی ہوا میں اڑتے ہیں اور ان کی بیٹ سے بچنا بہت مشکل ہے اور شیخ ابو جعفر ہندوانیؒ کی روایت کے مطابق صاحبینؒ کے نزدیک وہ نجاست غلیظہ ہے اور یہی صحیح ہے، اور کرخیؒ کی روایت کے مطابق شیخینؒ کے نزدیک نجاست خفیف ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک نجاست غلیظہ ہے، اور شمس الائمہ سرخسیؒ کے نزدیک پرندوں میں خواہ ان کے گوشت کھائے جاتے ہوں یا نہیں کھائے جاتے ہوں دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے اس بناء پر غیر ماکول اللحم کی بیٹ بھی پاک ہے، عنایہ میں کہا ہے کہ مصنفؒ نے جو یہ ذکر کیا ہے کہ ابو یوسفؒ اپنی دونوں روایتوں میں ابو حنیفہؒ کے ساتھ ہیں، فخر الاسلامؒ نے یہی بات شرح جامع صغیر میں ذکر کی ہے، م، خلاصہ یہ ہے کہ اس مسئلہ میں ہمارے فقہاء کے درمیان کافی اختلاف ہے۔

فقد قیل إن الاختلاف فی النجاسة، وقد قیل فی المقدار، وهو الأصح..... الخ

چنانچہ اس اختلاف کے موقع پر سب سے پہلا قول یہ ہے اس کے پاک ہونے یا نہ ہونے یا اس کی نجاست میں اختلاف ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ صرف مقدار کے بارے میں اختلاف ہے اور یہی قول زیادہ صحیح ہے، یعنی مشائخ نے اختلاف کیا ہے شیخینؒ کا قول حرام چڑیوں کی بیٹ کے ساتھ نماز جائز ہونے میں اس بناء پر ہے کہ ان کی بیٹ پاک ہے یا اس بناء پر کہ نجس تو ہے مگر ثقیلہ نہیں بلکہ خفیفہ ہے، اسی بناء پر اگر مقدار میں بہت زیادہ ہو جائے تو پھر نماز جائز نہ ہوگی، پس شیخ کرخیؒ نے کہا ہے کہ نماز اس لئے جائز ہوگی کہ ان چڑیوں کی بیٹ شیخینؒ کے نزدیک پاک ہے اور شیخ ابو جعفر ہندوانیؒ نے کہا ہے کہ نجاست خفیفہ ہونے کی بناء پر پاک ہے، اور امام محمدؒ کے قول کی بناء پر مشائخ اس بات پر متفق ہیں کہ وہ نجاست غلیظہ ہے، پھر کرخیؒ کی روایت کے مطابق ابو یوسفؒ امام اعظمؒ کے ساتھ ہیں، اور فقیہ ابو جعفرؒ کی روایت کے مطابق امام ابو یوسف امام محمدؒ کے ساتھ ہیں، لیکن ہدایہ کی عبارت سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ دونوں روایتوں میں ابو حنیفہؒ کے ساتھ ہیں حالانکہ ایسی بات نہیں ہے، ف۔

اور فخر الاسلام نے جامع صغیر میں ابو یوسفؒ کو نجاست اور طہارت دونوں قسم کی روایت میں امام ابو حنیفہ کے ساتھ رکھا ہے، مصنفؒ نے اسی بات کو اصح قرار دیا ہے کہ مقدار کے بارے میں اختلاف ہے اور یہی بات جامع قاضیخان اور محیط میں بھی صراحۃً بیان کی گئی ہے کیونکہ حرام پرندوں کی بیٹ ایسی چیز ہے کہ طبیعت حیوانیہ نے اس کو بدبو اور خرابی کی طرف بڑھادیا ہے، لیکن مبسوطین اور محیط سرخسی میں اس کے خلاف ذکر کیا گیا ہے اس میں کہا گیا ہے کہ پرندوں سے جو بیٹ نکلتی ہے اس میں کوئی زیادہ بدبو بھی نہیں ہوتی اور اس سے کوئی خرابی بھی نہیں ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ مسجدوں سے پرندوں کو بھگایا نہیں جاتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ سب کی بیٹ پاک ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ ان پرندوں کی بیٹ میں کوئی فرق نہیں کیا جاتا ہے خواہ ان کا گوشت کھایا جاتا ہو یا کھایا نہیں جاتا ہو، مع۔

حقیقت حال تو اللہ ہی جانتا ہے مگر بظاہر وجہ یہ ہے کہ ہر ایک قول کے مطابق اس کے موافق روایتیں ہیں، اور ان کی بیٹوں میں فرق نہ ہونے کا جواب یہ ہے کہ دونوں کے گوشت میں حلال و حرام ہونے کا فرق معلوم ہے، اور اس میں ظاہر ہونے اور نجس ہونے کا ہی اعتبار ہے، لہٰذا دونوں کی بیٹوں میں بھی فرق ہے، اسی بناء حرام چڑیوں کی بیٹ نجس ہے۔

هو يقول إن التخفيف للضرورة، ولا ضرورة لعدم المخالطة...... الخ

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ بیٹ تو بالاتفاق نجس ہی ہے اور اس میں خفیف ہونے کا حکم ضرورت کی بناء پر ہے چونکہ اس جگہ کوئی ضرورت اور مجبوری نہیں ہے کیونکہ آدمیوں کے ساتھ ان کی رہائش اور آمدورفت نہیں ہوتی ہے اس لئے تخفیف کا حکم نہ ہوگا۔

ولهما أنها تذرف من الهواء، والتحامي عنه متعذر...... الخ

اور شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ چڑیاں فضاء ہی میں بیٹ کر دیتی ہیں اور ان سے ہمیں بچنا بھی محال ہے اس لئے بہر صورت مجبوری باقی رہتی ہے، اور یہ مجبوری اس حد تک نہیں ہوتی ہے کہ اس کی وجہ سے اس کی نجاست کو کالعدم مان لیا جائے کیونکہ اختلاط اور ساتھ رہن سہن اور آمدورفت نہیں ہے، اس لئے نجاست کا حکم اپنی جگہ باقی رہیگا یعنی نجاست میں تخفیف رہے گی کنز میں بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے اسی بناء پر کہا ہے کہ اس جانور کا پیشاب جس کا گوشت کھایا جاتا ہے اور گھوڑے کا اور ان چڑیوں کی بیٹ جو کھائی نہیں جاتی ہیں نجاست خفیفہ ہے، ترجمہ ختم ہو گیا، پھر مذہب میں ایک قول یہ بھی ہے کہ ان چڑیوں کی بیٹ پاک ہے اور اسی قول کو صحیح کہا گیا ہے، جیسا کہ درر میں ہے۔

ولو وقع في الإناء قيل يفسده لتعذر صون الأواني عنه...... الخ

اور اگر اس قسم کی بیٹ کسی برتن میں گر جائے تو کہا گیا ہے اس برتن کو ناپاک کر دیگی اور دوسرا قول ہے کہ برتن پاک رہ جائے گا ناپاک نہ ہوگا، کیونکہ برتنوں کو بھی اس سے بچانا مشکل کام ہے، اب اگر یہ کہا جائے کہ امام محمدؒ سے روایت ہے کہ بلی کی چونکہ عادت ہے کہ بچھونوں اور کپڑوں میں پیشاب کر دیتی ہے اس لئے اس کا پیشاب پاک ہے، ف، اس قول کو ابونصرؒ نے اختیار کیا ہے، ع۔

اور اس جگہ حرام چڑیوں کی بیٹ کو نجس کہا تو ایسا فرق کیوں ہوا، جواب یہ ہے کہ ان چڑیوں کی بیٹ میں مجبوری نہیں ہے، کیونکہ بیٹ تو نظر آجاتی ہے ہر کوئی اسے دیکھ سکتا ہے، بلی میں مجبوری ثابت ہے کیونکہ وہ ہر وقت ساتھ اور ہلی ملی رہتی ہے، لیکن یہ بحث اس وقت کی ہے جب کہ بلی کے لئے امام محمدؒ سے مروی روایت میں طہارت کا جو حکم ہے وہ صحیح ہو ورنہ تجنیس میں ہے کہ اگر بلی نے کنوئیں میں پیشاب کر دیا تو اس کا سارا پانی نکال پھینکنا چاہئے، کیونکہ اس مسئلہ میں تمام روایتیں متفق ہیں کہ بلی کا پیشاب ناپاک ہے، اور اگر کپڑے میں لگ جائے تو اسے ناپاک کر دے گا، لیکن اس جگہ بلی سے مراد ایسی بلی ہونی چاہئے جس کی عادت لوگوں کے اوپر پیشاب کرنے کی نہ ہو کیونکہ تجنیس ہی میں دوسرے مقام پر نقل کیا ہے کہ پیشاب کرنے کی عادت والی بلی میں مشائخ کا اختلاف ہے۔

اور خلاصہ میں ہے اگر بلی برتن یا کپڑے پر پیشاب کر دے تو وہ ناپاک ہو جائے گا، اور چوہے کے پیشاب کا بھی یہی حکم ہے، اور فقیہ ابو جعفرؒ نے کہا ہے کہ برتن تو ناپاک ہو جائیگا مگر کپڑا ناپاک نہ ہوگا، انتہی، ابو جعفرؒ کا قول زیادہ عمدہ اور مناسب ہے کیونکہ برتنوں کو ڈھانکنے کی عادت جاری ہے، اور ایک روایت میں ہے کہ چوہے کے پیشاب میں کوئی حرج نہیں ہے، لیکن مشائخ کا مذہب یہ ہے کہ وہ ناپاک ہوگا مگر مجبوری کی بناء پر اسے خفیف کا حکم دیا گیا ہے، لیکن مینگنی کا حکم اس کے برخلاف ہے کیونکہ گیہوں اور اناج وغیرہ میں اس کی مجبوری ہے اسی بناء پر مشائخ نے کہا ہے کہ اگر غلہ میں مینگنی گر گئی اور غلہ کے ساتھ پس گئی تو آٹا کھانا جائز ہے جب تک کہ مینگنی کا اثر یعنی بو اور مزہ وغیرہ اس میں ظاہر نہ ہو، مف، اور فتوی بھی اسی پر ہے، جیسا کہ محیط کے حوالہ سے گذر گیا ہے، اسی طرح بلی اور چوہے کے پیشاب کا بھی یہی حکم ہے جب کہ مقدار درہم سے زائد کپڑے کو لگ جائے، تو خلاصہ اور قاضیخان میں کہا ہے کہ اظہر روایت یہ ہے کہ اسے ناپاک کر دے گا جیسا کہ الفتح میں ہے، لہذا اسی پر فتوی ہوگا، لیکن اشباہ کے حوالہ سے گذرا ہے کہ پانی کے برتن کے سوا اور چیزوں میں معاف ہے اور اسی پر فتوی ہے، م۔

اور ایضاح میں ہے کہ چمگادڑ کا پیشاب اور اس کی بیٹ کا کوئی اعتبار نہیں ہے، اور قاضیخان میں ہے کہ چونکہ اس سے بچنا سخت مشکل ہے اس لئے یہ چیزیں ناپاک نہیں کرتی ہیں، الفتح، میں مترجم کہتا ہوں کہ قاضیخان نے جو علت بیان کی ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ وہ حقیقت میں ناپاک ہے، مسئلہ کو اچھی طرح سمجھ لیں، م۔

وان اصابه من دم السمك، او من لعاب البغل او الحمار اكثر من قدر الدرهم، اجزأت الصلوة فيه، اما دم السمك فلأنه ليس بدم على التحقيق، فلا يكون نجسا، وعن ابى يوسف انه اعتبر فيه الكثير الفاحش، فاعتبره نجسا، واما لعاب البغل والحمار فلانه مشكوك فيه، فلا يتنجس به الطاهر، فان انتضح عليه البول مثل رؤس الابر، فذلك ليس بشيء، لانه لا يستطاع الامتناع عنه

ترجمہ:-اور اگر نمازی کے کپڑے میں مچھلی کا خون یا خچر اور گدھے کا لعاب مقدار درہم سے زیادہ لگ جائے جب بھی نماز صحیح ہوگی کیونکہ تحقیق کے مطابق وہ خون نہیں ہے، لہذا وہ ناپاک نہ ہوگا، اور ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ اس میں بہت زیادہ مقدار میں ہونے کا اعتبار کیا جائیگا اس بناء پر انہوں نے اسے خون مان لیا ہے، لیکن خچر اور گدھے کا لعاب تو اس لئے کہ وہ مشکوک ہے اس لئے اس سے یقینی پاک چیز ناپاک نہ ہوگی، اور اگر آدمی پر پیشاب کی چھینٹیں سوئی کے نا کے برابر پڑ جائیں تو اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، کیونکہ اس سے بچنا ممکن نہیں ہے۔

توضیح:- مچھلی کا خون اور گدھے و خچر کا لعاب، سوئی کے ناکوں کے برابر پیشاب کی چھینٹوں کا نمازی کے بدن پر پڑنا

وان اصابه من دم السمك، او من لعاب البغل او الحمار اكثر من قدر الدرهم.....الخ

کپڑے میں مچھلی کا خون یا گدھے اور خچر کا لعاب مقدار درہم سے زیادہ بھی لگ جائے تو بھی نماز صحیح ہوگی البتہ اس خون اور لعاب کے درمیان ناپاک نہ ہونے کی وجہ میں فرق ہے۔

امادم السمك..... الخ

وہ یہ ہے کہ مچھلی کے خون کے متعلق تحقیق سے یہ پتہ چلا ہے کہ اصل میں یہ خون ہی نہیں ہے لہذا کسی طرح وہ ناپاک ہوگا اگرچہ غیر محقق قول میں اسے بھی خون کہا گیا ہے

وعن ابى يوسف..... الخ اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ انہوں نے مچھلی کے خون ناپاک ہونے کے لئے بہت زیادہ مقدار کا اعتبار کیا ہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ انہوں نے اسے نجس مانا ہے، اگر خفیفہ ہو، یعنی اسے خون مانتے ہوئے اسے ناپاک کہا ہے یا بغیر خون کہے ہوئے بھی ناپاک کہا ہے۔

اما لعاب البغل..... الخ

لیکن گدھے اور خچر کے لعاب سے ناپاک نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کے لعاب کے ناپاک ہونے میں شک وشبہہ ہے جس کی وجہ سے وہ طہارت جو پہلے سے یقینی طور پر تھی زائل نہیں ہو سکتی ہے، یہ تو ان کے متعلق ایک روایت ہے مگر ان کا اصل مذہب یہ ہے کہ دونوں کا لعاب پاک ہے، اور شامیؒ نے اس مسئلہ میں کافی بحث کی ہے، اور دلیل میں جو علت بیان کی گئی ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ ہاتھی کے لعاب میں بھی بعینہ یہی حکم ہونا چاہئے، **والله تعالى اعلم**

اور بلا شبہ (پاکستان و) ہندستان وغیرہ ممالک میں ان جانوروں کی جتنی ضرورت ہے اس کا تقاضا ہے کہ اس کے لعاب کو ناپاک نہیں ماننا چاہئے اور اگر بالفرض نجس مانا بھی جائے تو نجاست خفیفہ سے زیادہ نہیں، دلیل کے اعتبار سے قول اول زیادہ قوی ہے مگر یہ قول زیادہ قابل احتیاط ہے، م۔

فان انتضح علیہ...... الخ

اب اگر آدمی پر سوئی کے ناکوں کے برابر پیشاب کی چھینٹیں آڑ کر پڑ جائیں تو اس سے کوئی حرج نہ ہوگا کیونکہ اس سے بچنا ممکن نہیں ہے، اگرچہ وہ چھینٹیں کپڑے کو بھر جائیں، التبیین، اسی طرح اگر سوئی کے سرے اور ناکے کے برابر چھینٹیں پڑیں تو بھی مشائخ کے نزدیک معتبر نہیں ہوں گی، حرج سے بچنے کے خیال سے، الکافی وغیرہ، لیکن معلّی میں ہے کہ اگر ایسی چھینٹیں پڑیں اور ان کا اثر دیکھا جاتا ہو تو ان کا دھونا ضروری ہے، التبیین۔

اور اگر وہ نہ دھوئی جائیں اور اسی حالت میں نماز پڑھ لی جائے تو اگر وہ چھینٹیں اتنی ہوں کہ بالفرض اگر وہ سب اکٹھی کرلی جائیں تو مقدار درہم سے زیادہ ہو جائیں تو نماز دہرانی ہوگی، ایسا ہی البقالی اور الامام الکرخی نے ذکر کیا ہے، ع، اور اس صورت میں جب کہ وہ چھینٹیں بے اعتبار ہو رہی ہوں اگر ان میں پانی لگ کر وہ پھیل جائیں اور بہت زیادہ جگہ گھیر لیں تو بھی ان کا دھونا ضروری نہ ہوگا، الفتح، اور قنیہ میں ہے کہ اگر یہ چھینٹیں مل کر پھیل جائیں اور مقدار درہم سے زیادہ ہو جائیں تو ان کا وہی حکم ہونا چاہئے جو ایک درہم سے کم مقدار ناپاک تیل لگ کر پھیل جانے کا ہوتا ہے، یعنی پھیلنے سے پہلے نماز جائز اور اس کے بعد جائز نہیں ہے، م، د، یہ اس وقت ہے کہ ایسی چھینٹیں کپڑے، بدن یا جائے نماز یعنی جگہ پڑیں، اور اگر پانی میں پڑیں تو اصح قول یہ ہے کہ پانی کو ناپاک کردینگی اور معاف نہ ہوں گی، کیونکہ پانی کی پاکی میں بدن، کپڑے اور جگہ کی نسبت سے زیادہ تاکید ہے، الجوہرہ، السراج۔

اور اگر یہ چھینٹیں سوئی کے سروں کے برابر نہیں بلکہ موٹے سوؤں کے سروں کے برابر ہوں تو عدم ضرورت کی وجہ سے مانع ہوں گی، الکافی، ع، البحر، یعنی جب مقدار درہم سے زائد ہوں، اور مشائخ کہا ہے کہ اگر پانی میں پاخانہ یا پیشاب ڈالا گیا اور گرنے سے پانی اڑ کر کسی کو لگ گیا تو جب تک نجاست کا رنگ ظاہر نہ ہو کپڑے کو ناپاک نہیں کرے گا، یا اسے یقین ہو جائے کہ یہ پیشاب ہی ہے، الفتح، رنگ کی خصوصیت نہیں ہے بلکہ اثر ظاہر نہ ہو جیسا کہ گذر گیا ہے اور یہی قول مختار اور زیادہ صحیح ہے، م، اور مردے کے نہلانے والے پر اس صورت میں کہ مردہ کو نہلانے سے ان کی چھینٹیں ایسی پڑی ہوں کہ ان سے بچنا ممکن نہ ہو تو وہ بھی ناپاک نہ کریگی، کیونکہ یہ عام مصیبت اور ضرورت ہے الفتح، نمازی کے نہانے سے جو چھینٹیں برتن میں گریں جن کے گرنے کا پتہ نہ چلتا ہو تو وہ معاف ہیں، جیسے راستہ کی کیچڑ، ناپاک دھواں، گوبر کا غبار اور کتوں کے بیٹھنے اور رہنے کی جگہ کا غبار معاف ہے، م، د۔

والنجاسة ضربان مرئية وغير مرئية، فما كان منها مرئيا فطهارتها بزوال عينها، لان النجاسة حلت المحل باعتبار العين، فتزول بزواله الا ان يبقى من اثرها ما يشق ازالته، لان الحرج مدفوع، وهذا يشير الى انه لا يشترط الغسل بعد زوال العين، وان زال بالغسل مرة واحدة، وفيه كلام

ترجمہ:- اور ناپاکی دو قسمیں ہیں (۱) نظر آنے والی، (مرئیہ) (۲) نظر نہ آنے والے (غیر مرئیہ) اب جو مرئیہ ہو اس کی پاکی اس کی ذات اور نفس ناپاکی کے ختم ہو جانے سے حاصل ہو جاتی ہے، کیونکہ ناپاکی اپنی اس جگہ پر سرایت کر چکی ہے اس لئے اس جگہ سے دور ہو جانے سے وہ دور ہو جائیگی مگر یہ کہ اس کا کوئی ایسا نشان باقی رہ جائی کہ اس کو دور کرنا مشکل ہو کیونکہ ہمارے لئے حرج کو دور کر دیا گیا ہے، اور یہ بات اس بات کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ عین ناپاکی کے ختم ہو جانے کے بعد اس کا دھونا پاک ہونے کے لئے شرط نہیں ہے اگرچہ ایک ہی مرتبہ دھونے سے وہ نجاست دور ہو جائے۔

توضیح:- نظر آنے والی اور نظر نہ آنے والی ناپاکی اور اس کے پاک کرنے کا طریقہ

کپڑے یا ہاتھ کو ناپاک رنگ سے رنگنے کے بعد پاک کرنا، ناپاک شہید کو پاک کرنا، شراب کا مٹکا پاک کرنا

والنجاسة ضربان مرئية وغير مرئية...... الخ

نجاست کی دو قسمیں ہیں، (۱) مرئیہ (۲) غیر مرئیہ، مرئیہ وہ نجاست ہے جو خشک ہونے کے بعد جم جائے اور نظر آئے جیسے خون، پاگخانہ وغیرہ، عنایہ، فما کان الخ نجاست مرئیہ جو بھی ہو اس کے دور کر دینے سے جس چیز پر وہ نجاست ہو وہ پاک ہو جائیگی، یعنی اس نجاست کا جرم و جسم اور اس کی ذات کے ختم ہونے سے چیز پاک ہو جائیگی اگر چہ کوئی صفت مثلاً رنگ و بو وغیرہ رہ جائے۔

لان النجاسة حلت المحل باعتبار العين، فتزول بزواله ...... الخ

کیونکہ نجاست نے اپنی ذات کے اعتبار سے محل اور مقام پر اثر کیا ہے اور اسے ناپاک بنایا ہے، اس لئے اس ذات کے دور ہو جانے سے اس جگہ سے نجاست کا اثر بھی دور ہو جائیگا۔

الا ان يبقى من اثرها ما يشق ازالته، لان الحرج مدفوع......الخ

لیکن یہ کہ نجاست کے اثر سے وہ چیز باقی رہ جائے جس کے دور کرنے میں اچھی خاصی محنت کرنی پڑے، معلوم ہونا چاہئے کہ الا ان یبقی الخ میں اثر کا استثناء ہے اور عین نجاست میں اثر داخل نہیں ہے، اس بناء یہ استثناء منقطع ہے اور معنی لیکن کا ہے، اور نہایہ میں عین نجاست اور اس کے اثر کو مستثنیٰ منہ قرار دے کر اس سے ایسے اثر کو مشقت سے دور ہو مستثنیٰ کہا ہے، لیکن عینیؒ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ مستثنیٰ منہ اثر نہیں صرف عین نجاست ہے اور حذف جائز نہیں ہے۔

مترجم کے نزدیک تحقیق یہ ہے کہ لفظ عین کے دو معنی ہوتے ہیں ایک بمعنی ذات ہے اس کے مقابلہ میں لفظ اثر آتا ہے، اکثر شارحوں نے یہاں پر یہی معنی مراد لئے ہیں، اسی موقع پر استثناء کا اشکال پیش آیا ہے، اور دوسرے معنی عین سے بعینہٖ وہی چیز ہوتی ہے، یہاں مراد ہے کہ مثلاً کپڑا جو پہلے نجاست سے پاک وصاف تھا بعد میں اسے نجاست کی ذات اپنے رنگ و بو وغیرہ کے ساتھ لگی اب جس طرح وہ نجاست لگی ہے بعینہٖ اسی طرح ختم ہو جائے اور کچھ باقی نہ رہے تو اس کا یہ زوال ذات اور اثر سب کے ساتھ ہو گا لہذا عین نجاست کے بعینہٖ دور ہو جانے ہی کا نام طہارت ہے، مگر یہ کہ اس کا کوئی اثر ایسا باقی رہ جائے کہ جس کو دور کرنے میں مشقت ہو، اس بناء پر نہایہ میں جو عین واثر کو مستثنیٰ کہا ہے اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ اثر محذوف ہے بلکہ یہ معنی ہیں کہ عین سے مراد یہ ہے کہ بعینہٖ وہی نجاست زائل ہو، یعنی اس نجاست کی ذات واثر سب زائل ہو۔

اگر یہ اعتراض ہو کہ اس صورت میں تو مسئلہ بدل جائے گا کیونکہ فقہاء کے نزدیک عین بمعنی ذات کے زائل ہو جانے سے طہارت ہو جاتی ہے، جواب یہ ہے کہ مسئلہ نہیں بدلے گا کیونکہ محیط میں ہے کہ اگر نظر آنے والی ناپاکی ہو تو اس کے عین واثر کے دور کرنے سے ہی نجاست دور ہو جاتی ہے بشرطیکہ وہ ایسی چیز ہو کہ اس کا اثر دور ہو سکتا ہو، مسئلہ کا ماحصل یہ ہوا کہ عین واثر یعنی بعینہٖ نجاست کے دور ہو جانے سے نجاست مرئیہ ختم ہو جاتی ہے البتہ اگر ایسی نجاست ہو کہ اس کے اثر کو دور کرنے میں کافی محنت کرنی پڑے تو اثر رہ جانے سے بھی کوئی نقصان نہ ہو گا۔

لان الحرج مدفوع، وهذا يشير الى انه لا يشترط الغسل بعد زوال العين......الخ

کیونکہ شریعت نے حرج کو امت سے ختم کر دیا ہے، اور مشقت برداشت کرنا بھی حرج کا کام ہے، اور مشقت کی تفسیر یہ ہے کہ اثر دور کرنے کے لئے پانی کے علاوہ اور بھی کسی دوسری چیز کی ضرورت ہوتی ہو مثلاً صابون اور لیموں وغیرہ، الکافی، ف ع وغیرہ۔

اسی طرح گرم پانی سے بھی دھونے کی ذمہ داری نہیں دی گئی ہے، السراج، اس دعوی کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت ابو ھریرہؓ سے مروی ہے کہ خولہ بنت یسارؓ نے رسول اللہ ﷺ سے حیض کے خون کے متعلق دریافت کیا تو فرمایا کہ اسے دھو ڈالو، انہوں نے پھر کہا کہ دھونے کے بعد بھی اثر باقی رہ جاتا ہے، تو آپ نے فرمایا کہ تم کو اس اثر کے باقی رہنے سے کوئی نقصان نہیں ہے، احمد، ابوداؤد اور ترمذی نے سند حسن کے ساتھ اس کی روایت کی ہے، لیکن منقطع ہے، اور طبرانی نے معجم کبیر میں خولہ بنت

حکیم سے اس کی روایت کی ہے، اور حضرت عائشہؓ کی حدیث میں پانی کے علاوہ بھی کسی چیز کے استعمال کرنے کا تذکرہ ہے وہ استحباب پر محمول ہے، اور ایک دلیل یہ بھی ہے کہ جب اثر زائل نہ ہوا تو مجبوری کی وجہ سے اس کا اعتبار باقی نہ رہا، اور یہ دلیل بھی ہے کہ اثر رنگ ہوتا ہے جب کہ نجاست عین جرم ہوتی ہے اور رنگ نہیں ہے اور نجاست ختم ہو چکی ہے، مع، اب جب کہ اثر کا اعتبار نہیں رہا مشائخ نے کہا ہے کہ اگر کسی نے اپنے کپڑے کو یا ہاتھ کو ناپاک رنگ یا ناپاک مہندی سے رنگا پھر دھولیا اتنا کہ صاف پانی گرنے لگا تو وہ پاک ہو جائے گا، اگرچہ رنگ باقی رہ گیا ہو، الفتح، اور یہی صحیح ہے، ع، بعضوں نے کہا ہے کہ اس کے بعد بھی تین مرتبہ دھولینا چاہئے، الفتح، اس اختلاف کی بحث مزید آئے گی، م۔

اور اگر کسی نے اپنا ہاتھ ناپاک تیل یا ناپاک چربی میں ڈالا یا کپڑے میں ناپاکی لگ گئی پھر ہاتھ یا کپڑے کو صابون وغیرہ کے بغیر ہی دھویا اور تیل یا چربی کا اثر ہاتھ پر باقی رہا تو بھی پاک ہو گیا، فقیہ ابو اللیث نے اسی قول کو قبول کیا ہے، اور یہی اصح ہے، الذخیرہ، تجنیس میں اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ اس طرح دھونے سے تیل پاک ہو گیا اس لئے ہاتھ پر جو اثر باقی رہا وہ بھی پاک ہو گیا، جیسا کہ ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اگر کوئی تیل ناپاک ہو جائے اور اسے ایک برتن میں رکھ کر اتنا پانی ڈالا جائے کہ وہ تیل اوپر بہنے لگے اور کسی طرح اس تیل کو اوپر سے نکال لیا جائے یا چھان لیا جائے، اور اسی طرح تین بار کیا جائے تو وہ تیل پاک ہو جائے گا، یہاں تک تجنیس کا کلام ختم ہوا، الفتح۔

اب میں مترجم کہتا ہوں کہ زاہدی میں بھی اسی طرح مذکور ہے، ہ، م، لیکن مردار کی چربی اس طرح پاک نہ ہو گی، کیونکہ وہ خود عین نجاست ہے، اسی بناء پر کہ وہ خود عین نجاست ہے یہی وجہ ہے کہ اس سے کھال کی دباغت جائز نہیں ہوتی ہے، اس تیل کو روشنی کے لئے چراغ میں جلانے کے کام میں لایا جا سکتا ہے پھر بھی مسجد میں نہیں جلانا چاہئے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ مردار کی چربی جیسا کہ حرام ہے تو اس سے کسی طرح بھی نفع حاصل کرنا نہیں چاہئے کیونکہ حدیث میں ہے یہودیوں کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ ان پر لعنت کرے کہ ان پر چربی حرام کی گئی تھی تو انہوں نے اسے پگھلا کر بیچا اور نفع اٹھایا، جیسا کہ صحیح وغیرہ میں ہے، اب اگر کوئی دوسری دلیل اس کے مقابل ہو تو بھی ہمارے مسلمہ اصول کے مطابق احتیاط کا تقاضا یہی ہو گا کہ حرام کہا جائے اور اس سے منع کیا جائے، اسی پر اعتماد کرتے ہوئے اس پر فتویٰ بھی دیا جائے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اور ناپاک شہد کو پاک کرنے کا طریقہ ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق یہ ہے کہ اس میں پانی دے کر اتنا جوش دیا جائے کہ پہلی مقدار کے برابر ہو جائے اس طرح تین بار کرنے سے پاک ہو جائے گا، ف، زاہدیؒ نے اس طرح ذکر کیا ہے، اور کہا ہے کہ مشائخ نے فرمایا ہے کہ دِبس یعنی پکائے ہوئے شیرہ کا ہے خواہ خرما کا ہو یا انگور کا، یہاں تک حکم ذکر کیا گیا مگر بعض صورتوں سے اس پر اعتراض ہوتا ہے، اور وہ تجنیس کا یہ مسئلہ ہے کہ شراب کے مٹکہ کو تین بار دھونے سے وہ پاک ہو جائے گا، بشرطیکہ اس میں شراب کی بدبو نہ رہے، وجہ یہ ہے کہ اس میں شراب کا اثر نہیں رہا پھر بھی اگر بدبو رہ جائے تو اس میں سوائے سرکہ کے کوئی دوسری مائع اور سیال کا رکھنا جائز نہ ہو گا، اور سرکہ بھی اس لئے جائز ہے کہ شراب کے مٹکہ میں بغیر دھوئے ہوئے بھی شراب ڈالنے سے پاک ہو جاتا ہے، اس وجہ سے کہ اب بھی اگر اس میں شراب کے جو کچھ اجزاء باقی رہ گئے ہیں ان میں سرکہ ڈالنے سے وہ سرکہ بن جائیں گے، اس آخری جملہ کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ اجزاء شراب کے باقی رہ جانے کی وجہ سے ہی بو باقی رہ جاتی ہے، اسی بناء پر جس چیز کی بو باقی رہ جائے اس کا یہی حکم ہے، الفتح۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ آخر بات کا تعلق صرف بو سے نہیں ہے جیسا کہ شیخ محقق نے سمجھا ہے بلکہ معنی یہ ہیں کہ بغیر دھوئے ہوئے میں جو کچھ شراب کے اجزاء ہیں وہ سرکہ ڈالنے سے سرکہ ہو جائیں گا، اب جب کہ بغیر دھوئے برتن میں سرکہ رکھنا جائز ہے تو دھونے کے بعد بدرجہ اولی جائز ہو گا، اور یہ معنی نہیں ہیں کہ دھونے کے بعد سرکہ رکھنا جائز ہے اس بناء پر کہ

اس میں شراب کے جو کچھ اجزاء ہیں وہ سرکہ ہو جائیں گا جس سے یہ لازم آئے کہ جو بو باقی تھی وہ اجزاء کی وجہ سے تھی، سمجھنے کی کوشش کرنی چاہئے۔
اب یہ سوال ہوتا ہے کہ آخری بو باقی نہ رہنے کی قید کیوں لگائی گئی ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ فتاوی قاضی خان میں یہ مسئلہ اس طرح ہے کہ شراب کا مٹکا جو پرانا مستعمل ہو تین مرتبہ دھونے سے پاک ہو جائے گا، ھ، اور یہ کہ جب اس میں شراب کی بو باقی نہ رہے، تاتارخانیہ الکبری کے حوالہ سے، مترجم کو تو یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ پاکی تو اسی صورت میں ہو جاتی ہے جو قاضی خان میں بیان کی گئی ہے، اور زیادہ بو نہ رہنے کی بات بڑی مصلحت کے ساتھ ہے کہ ایسی چیزوں کا استعمال نہ ہو جس میں شراب کی بو سے الفت پیدا ہو جائے، اس طرح سے کہ ابتدائے اسلام میں شراب کے برتنوں کے استعمال سے ممانعت کی گئی تھی اس لئے یہ بات واجب ہوئی کہ ویسی حالت نہ ہو، پس اگرچہ نفس طہارت حاصل ہو گئی ہے لیکن اگر بو باقی ہو تو اسے استعمال میں لانا مکروہ تحریمی ہوگا، الحاصل یہی تحقیق ہے، واللہ تعالی اعلم، م۔
اور خلاصہ میں ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ پیالہ جس میں شراب ہو اس کے پاک کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اس میں تین مرتبہ پانی بھرا جائے اور ہر بار تھوڑی دیر کے لئے چھوڑ دیا جائے، بشرطیکہ وہ پیالہ نیا ہو، اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ پیالہ بھی نہیں ہو سکتا، ف، اس مسئلہ میں ایسی کوئی قید نہیں ہے کہ اس میں بو باقی رہے یا نہ رہے، لیکن زیادہ احتیاط کا تقاضا یہ تھا کہ تفصیل ہونی چاہئے، الفتح۔
میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ پاک تو اسی مقدار میں ہو جائے گا البتہ استعمال میں اسی وقت لانا ہوگا جب کہ بو باقی نہ ہو، جیسا کہ مسئلہ کی تحقیق پہلے گذر چکی ہے اور میں یہ بھی کہتا ہوں کہ گیہوں کا مسئلہ بھی اسی طرح ہے کہ اگر شراب میں گیہوں گر پڑے اور وہ شراب میں پڑا پڑا پھول جائے تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایسے گیہوں کو پانی میں پھولنے کے لئے چھوڑ دیا جائے اور جس طرح شراب کو چوس کر گیہوں پھول گیا تھا پانی کو چوس کر بھی ویسا ہی ہو جائے پھر نکال کر اسے خشک کر لیا جائے اور اسی طرح تین بار کیا جائے اس کے بعد اس کے پاک ہونے کا حکم دیا جائے گا، اور اگر وہ گیہوں شراب میں گر کر پھولا نہ ہو تو تین مرتبہ دھو کر اور ہر بار خشک کرنے سے پاک ہو جائے گا، مگر شرط یہ ہے کہ اس میں شراب کی بو اور مزہ محسوس نہ ہو، المحیط۔
میں کہتا ہوں کہ پہلی اس صورت میں جب کہ گیہوں شراب میں بالکل پھول گئے ہوں یہ لازم ہے کہ ان کے خشک ہونے کے بعد انہیں پانی میں بھگویا جائے، اور خشک ہونے سے یہ مراد نہیں ہے کہ اس سے پانی ٹپکنا موقوف ہو جائے جیسا کہ موزے پاک کرنے میں مختار ہے بلکہ خشک ہونے کے معنی حقیقی بالکل سوکھ جانا مراد ہے، اور بظاہر ابو یوسفؒ کے قول پر فتوی نہیں ہے جیسا کہ نصاب اور کبری میں ہے کہ ایک عورت نے شراب میں گیہوں یا گوشت پکایا تو ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ پانی میں تین بار اس پکانے سے کہ ہر بار خشک ہو جائے تو وہ پاک ہو جائے گا، مگر امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ کبھی پاک نہ ہوگا، اور اسی پر فتوی بھی ہے، المضمرات، ھ، اور تجنیس میں ہے وبہ یفتی یعنی اس پر فتوی دیا جائے، الفتح، اور در مختار میں گوشت کے معاملہ میں امام ابو یوسفؒ کے قول پر اکتفاء کیا ہے، اور یہ مخالف فتوی ہے، م۔
خلاصہ بحث یہ ہے کہ پاک کرنے کے لئے نجاست مرئیہ کا دور کرنا لازم ہے سوائے ایسے اثر کے جس کے دور کرنے میں مشقت ہو تو اس کے لئے صابون اور گرم پانی وغیرہ استعمال کرنے کی تکلیف واجب نہیں بلکہ مستحب ہوگی

وهذا يشير الى انه لا يشترط الغسل بعد زوال العين ......الخ

اور یہ کلام اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ عین نجاست کے بعد دھونا شرط نہیں ہے، اگرچہ نجاست ایک ہی بار دھونے سے دور ہو جائے، مطلب یہ ہے کہ عین نجاست مرئیہ ایک بار دھونے سے دور ہو جائے تو وہی کافی ہے، اور اگر دو تین بار بھی دھونے سے دور ہو تو اس وقت تک دھویا جائے کہ وہ دور ہو جائے، السراجیہ، اور اس مسئلہ میں تین یا پانچ وغیرہ کسی عدد

پر اکتفاء کرنے کا اعتبار نہیں ہے، المحیط، اور یہی اقیس ہے، ف، اور یہی اصح ہے۔
وفیہ کلام، مشائخ کو اس بحث میں اختلاف ہے، یعنی بعضوں نے کہا ہے عین نجاست کے دور ہونے کے بعد بھی تین مرتبہ دھویا جائے اسے نجاست غیر مرئیہ سمجھتے ہوئے، اور فقیہ ابو جعفر وطحاویؒ نے کہا ہے کہ دو مرتبہ دھویا جائے، ف ع، اور جو نجاست غیر مرئیہ ہو اسے تین بار دھویا جائے، المحیط، لیکن تحقیقی بات وہی ہے جو مصنفؒ نے بیان کی ہے۔

وما ليس بمرئي فطهارته ان يغسل حتى يغلب على ظن الغاسل انه قد طهر، لان التكرار لابد منه للاستخراج، ولا يقطع بزواله، فاعتبر غالب الظن، كما في امر القبلة، وانما قدروا بالثلث لان غالب الظن يحصل عنده، فاقيم السبب الظاهر مقامه تيسيرا، ويتأيد ذلك بحديث المستيقظ من منامه

ترجمہ:- اور جو ناپاکی ایسی ہو کہ نظر آنے والی نہ ہو تو اس کے پاک ہونے کی صورت یہ ہے کہ اسے اتنا دھویا جائے کہ دھونے والے کو گمان غالب ہو جائے کہ یہ اب پاک ہو گئی ہے، کیونکہ گندگی کو دور کرنے کے لئے دھونے کے کام کو بار بار کرنا ضروری ہے اور اس کے دور ہو جانے کا کسی وقت بھی قطعی حکم نہیں لگایا جا سکتا ہے اس لئے صرف گمان غالب ہونے پر اکتفاء کیا گیا جیسا کہ قبلہ کے بارے میں حکم ہے، اور فقہاء نے تین مرتبہ کی قید اس لئے لگائی ہے کہ غالب گمان یہی ہوتا ہے کہ اتنی مرتبہ سے نجاست دور ہو جاتی ہے، اس لئے آسانی کی غرض سے ظاہری سبب کو غلبہ ظن کے قائم مقام کر دیا گیا ہے، اور اس بات کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے جو نیند سے جاگنے والے سے متعلق ہے۔

توضیح:- نظر نہ آنے والی ناپاکی کے پاک کرنے کا طریقہ

وما ليس بمرئي فطهارته ان يغسل حتى يغلب على ظن الغاسل انه قد طهر...... الخ

اور ایسی نجاست جو نظر آنے والی نہ ہو، جیسے پیشاب (سوکھنے کے بعد) تو اس کے پاک کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اسے اتنا دھویا جائے کہ غالب گمان ہو جائے کہ وہ پاک ہو چکی ہے، اگرچہ اسے کسی بچہ یا پاگل نے اتنی بار دھویا ہو کہ غالب گمان میں پاک ہو گیا ہو، مع۔

لان التكرار لابد منه للاستخراج، ولا يقطع بزواله..... الخ

اس لئے کہ اس نجاست کو دور کرنے کے لئے تو بار بار دھونے کی ضرورت ہوتی ہے، لیکن نظر نہ آنے والی ناپاکی ہونے کی وجہ سے اس کے عین کے نکل جانے کا مشاہدہ نہیں ہو سکتا ہے، اور اس نجاست کے زائل ہونے کا قطعی اور پورا یقین بھی نہیں ہو سکتا ہے

فاعتبر غالب الظن...... الخ

اسی لئے غالب گمان کا اعتبار کر لیا گیا جیسا کہ جہت قبلہ کے مسئلہ میں ہے، یعنی اس صورت میں جب کہ مسافر کو قبلہ کا سمت معلوم نہ ہو اور بتانے والا بھی کوئی موجود نہ ہو تو وہ دل سے تحری کرے اور جس جانب کو دل کی گواہی اور غالب ظن ہو اس کے لئے وہی سمت قبلہ کا معتبر ہوگا، اسی بناء پر اس طرح نماز پڑھ لینے کے بعد یہ تحقیق ہو جائے کہ سمت قبلہ دراصل دوسرا ہے اور یہ غلط تھا تو نماز کے اعادہ کی ضرورت نہ ہوگی، اگر کوئی کہے کہ تین مرتبہ کا کہنا تو معروف و مشہور بات ہے جیسا کہ محیط سے معلوم ہوا، جواب یہ ہوگا تین کی قید کوئی ضروری اور لازم نہیں ہے

وانما قدروا بالثلث لان غالب الظن يحصل عنده...... الخ

فقہاء کرام نے تین مرتبہ کی قید اس لئے لگائی ہے کہ تین مرتبہ سے غالب گمان حاصل ہو جاتا ہے اس لئے آسانی کی غرض سے سبب ظاہری کو غلبہ ظن کے قائم مقام کر لیا گیا ہے، چنانچہ تین بار دھونے کے بعد پاکی کا حکم لگا دیا جاتا ہے جیسا کہ

طہارت پر غلبہ ظن ہونے سے ہی پاک ہو جانے کا حکم اصل تھا۔

اگر کوئی یہ کہے کہ غلبہ ظن کی بجائے تین بار کو متعین کرنا صرف اپنی رائے سے ہو رہا ہے حالانکہ اسباب میں رائے کو دخل نہیں ہے تو جواب یہ ہے کہ صرف رائے سے یہ حکم نہیں دیا گیا ہے بلکہ حدیث سے بھی اس خیال کی تائید، **ویتاید ذلك الخ** اس حدیث سے ہوتی ہے جو نیند سے بیدار ہونے والے کے بارے میں ہے، کہ وہ جب نیند سے بیدار ہو تو بغیر تین بار ہاتھ دھوئے بغیر اپنا ہاتھ پانی میں نہ ڈالے، تو اس حدیث سے یہ معلوم ہوا کہ تین مرتبہ دھو لینے سے گمان غالب ہو جاتا ہے، م، اور اس بات کا یقین ہے کہ یہ حدیث نجاست غیر مرئیہ کے بارے میں ہوگی، کیونکہ نجاست ہونے کا وہم ہونے کی وجہ سے دھونے کا حکم استحبابا ہے اور اگر نجاست نظر آئی یا وہ نجاست مرئیہ ہوتی تو اس کا دھونا واجب ہوتا۔ف۔

مگر اس استدلال میں یہ اعتراض ہے کہ اس حدیث سے تو نجاست کے صرف وہم ہونے پر ہی تین بار دھونے کا حکم ہے۔ اب نجاست کے یقینی متحقق ہونے کی صورت میں لازم آتا ہے کہ دھونے کی مقدار تین سے زائد بڑھادی جائے، اس لئے بہتر یہ ہے کہ یہ تائید اور استدلال چھوڑ دیا جائے۔ مجمع الانہر۔

میں مترجم اس اعتراض کا جواب یہ دیتا ہوں کہ جب ہاتھ میں نجاست لگنے کا وہم ہو تو تین بار دھونا مستحب ہوگا، لیکن جب نجاست لگنے کا یقین ہو تو تین بار دھونا واجب ہو جائے گا۔ اس وقت یہ لازم نہیں آتا کہ تین بار سے مقدار بڑھا کر پانچ یا سات بار کر دی جائے جیسا کہ معترض نے خیال کیا ہے، کیونکہ نجاست کا وہم ہونے سے دھونا اس بناء پر ہے کہ اگر نجاست ہو تو وہ دور ہو جائے۔ اس سے یہ بات صاف معلوم ہوئی کہ اگر نجاست ہوتی تو تین مرتبہ سے دور ہو جاتی۔

الحاصل استدلال بہت صحیح ہے، اور نجاست کے وہم ہونے اور اس کے یقینی ہونے کی صورت میں صرف اس قدر فرق ہوگا کہ یقین کی صورت میں دھونا واجب اور غیر یقینی، موہوم ہونے میں مستحب ہوگا۔ خلاصہ بحث یہ ہے کہ اس مسئلہ میں اصل غلبہ ظن ہی ہے۔ اور اس کے قائم مقام تین بار دھونا ہے۔ البتہ اگر کسی کو غلبہ ظن ہی نہ ہو تو اس کی دو ہی وجہیں ہو سکتی ہیں، ایک تو یہ ہے کہ اس کے واسطے کچھ خاص نشانات ظاہر ہوں یا یہ کہ ایسا کبھی اتفاق ہو جاتا ہو تو ایسا شخص غلبہ ظن ہونے تک دھوئے یا وہ وسوسے کے مرض میں گرفتار ہو تو اس کے لئے تین مرتبہ کی قید ضروری ہے۔ جیسا کہ التنویر میں ہے۔ یا اس کو سات مرتبہ تک کی اجازت ہے۔ الدر۔ ورنہ تین مرتبہ کافی ہے۔

ثم لابد من العصر فی کل مرة فی ظاهر الرواية، لأنه هو المستخرج

ترجمہ: پھر ظاہر الروایہ کے مطابق ہر مرتبہ نچوڑنا بھی ضروری ہے کیونکہ یہ نچوڑنا ہی تو اس غیر مرئیہ کو نکالنے والا ہے۔

توضیح: دھوتے وقت نچوڑنا، ناپاک فرش، بڑی دری اور ٹاٹ، ناپاک چیز کے پہلے بار کے دھوؤں کی چھینٹیں، گائے، بکری وغیرہ کے پاگرہ کا چارہ، پرانے مستعمل برتن کی ناپاک حالت میں پاکی کی شرط، شراب میں گیہوں پکائے گئے، مرغی کو ذبح کر کے اس کے پر دور کرنے کیلئے کھولتے ہوئے پانی میں ڈالنا، اگر انگور کے شیرہ میں کتا گرا پھر وہ شراب ہو کر سرکہ ہو گیا

ثم لابد من العصر فی کل مرة فی ظاهر الرواية، لأنه هو المستخرج......الخ

پھر ظاہر الروایۃ کے مطابق ہر مرتبہ ان چیزوں کو نچوڑنا ضروری ہے کیونکہ اس طرح نظر نہ آنے والی ناپاکی دور کی جاسکتی ہے۔ ناپاک چیزیں دو قسم کی ہوتی ہیں، ایک وہ جو نچوڑی جاسکیں جیسے کپڑے وغیرہ، دوسری وہ جو نچوڑی نہ جاسکیں جیسے جوتے وغیرہ جو چیزیں نچوڑی جاسکتی ہوں انہیں ہر بار نچوڑنا بھی ضروری ہے اور تیسری مرتبہ کچھ زیادہ نچوڑنا چاہئے اتنا کہ اسے دوبارہ

نچوڑنے سے پانی نہ بہے، اس وقت ہر شخص کی اپنی قوت اور طاقت کا اعتبار ہوگا۔ الکافی۔ اور اگر اپنی قوت کے اعتبار سے کپڑے کے پھٹنے اور اس کے بچاؤ کے خیال سے آہستہ سے نچوڑا تو جائز نہ ہوگا۔ قاضی خان۔ لیکن در مختار میں کہا ہے کہ اگر کپڑا پتلا ہو تو اظہر یہ ہے کہ ضرورۃً مبالغہ نہ کرنا چاہیے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ بات غور طلب ہے۔ اور اگر ہر بار نچوڑا اور تیسری بار اتنا مبالغہ بھی کیا کہ دوبارہ نچوڑنے سے پانی نہ بہے، پھر بھی اس میں سے کوئی قطرہ ٹپکا اور کسی چیز کو لگ گیا تو پہلا کپڑا اور ہاتھ اور دوسری چیز جسے قطرہ لگا ہے سب پاک ہیں۔ اور اگر ایسا نہیں کیا تو ساری چیزیں ناپاک ہونگی۔ المحیط۔ پھر مصنف ہدایہؒ نے تنبیہ کردی کہ ہر بار نچوڑنے کی قید ظاہر الروایہ میں ہے، یعنی اصولی کتب کی روایت ہے، اور محیط میں کہا ہے کہ یہی احوط ہے، لیکن ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ امام محمدؒ سے مروی ہے کہ فقط آخری بار نچوڑنا کافی ہے۔ الفتح۔ اور عینی میں بھی یہی ہے، لیکن کافی میں لکھا ہے کہ روایۃ الاصل کے علاوہ دوسری کتابوں میں ہے کہ فقط ایک بار نچوڑنا کافی ہے، اور یہ بات عام ہے کہ ایک بار نچوڑنے کا کام پہلی مرتبہ میں ہو یا دوسری یا تیسری میں۔ اور کہا ہے کہ یہ روایت ارفق و آسان ہے، اور تاتار خانیہ میں نوازل سے نقل کیا ہے کہ اسی پر فتوی ہے۔ ھ۔

یہ ساری گفتگو ایسی چیزوں کے بارے میں تھی جو نچوڑنے کے لائق ہوں، اور اب ایسی چیزوں کا حکم جو نچوڑی نہ جاسکتی ہوں یہ ہے کہ وہ تین بار دھونے اور ہر بار خشک کرنے سے پاک ہوں گی، کیونکہ نجاست کے نکالنے میں نچوڑنے کی طرح خشک کرنے کو بھی دخل اور اثر ہے۔ اور خشک کرنے کی حد یہاں یہ ہے کہ اسے اتنی دیر چھوڑ دیا جائے کہ پانی ٹپکنا موقوف ہوجائے۔ اس کا بالکل سوکھ جانا شرط نہیں ہے۔ التبیین۔ اور نچوڑنے کی یہ قید اس وقت کی ہے کہ جب اس میں نجاست بہت اثر کی ہوئی ہو اور چوس گئی ہو، کیونکہ اگر تھوڑا اثر کیا ہو یا مطلقاً اثر نہ کیا ہو تو صرف تین مرتبہ دھونا ہی کافی ہے، محیط السرخسی۔

ناپاک کپڑا اگر تین برتنوں میں دھویا گیا اور ہر بار نچوڑا گیا تو وہ پاک ہو گیا، کیونکہ دھونے کا عام طریقہ یہی ہے۔ اگر پاک نہ ہو تو لوگوں پر تنگی ہوجائے گی۔ الکافی۔ ناپاک فرش یا بڑی دری وغیرہ اگر نہر میں ڈال کر کسی نے چھوڑ دی اور اس پر ایک رات پانی بہتا رہا تو وہ پاک ہوگئی۔ الخلاصہ۔ اس کے درمیان اسے خشک کرنے کی قید نہیں ہے لیکن پانی جاری رہنا ضروری ہے۔ م۔

اگر ناپاک چیز کو دھوتے ہوئے پہلی بار میں اس سے کچھ چھینٹیں اڑ کر کسی کپڑے پر پڑیں تو ظاہر مذہب میں اس کپڑے کو تین بار دھونا واجب ہے۔ اور طحاوی کی روایت اسے دوبار ہی دھونا واجب ہے۔ ع۔ بکری وغیرہ کو بھی جانور جگالی کرتے وقت اپنے پیٹ سے نکال کر جو منہ میں نکالتا ہے اس نکالی ہوئی یا اگال کی ہوئی چیز کا حکم اس کی لید د گوبر کا ہے۔ تجنیس میں کہا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اگال پیٹ میں شکل بدلی ہوئی ہوتی ہے۔ اس بناء پر دیکھا جاتا ہے کہ انسان کے پیٹ میں جاکر جو چیز شکل بدل لیتی ہے مثلاً پانی پیا اور اس کی قے کردی تو اس کا حکم پیشاب کا ہوگا۔ انتہی۔

اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اگر کوئی چیز کھا کر یا پی کر فوراً قے کردی جائے تو وہ بھی نجس ہے، حالانکہ نواقض وضو میں صلوۃ الحسن سے ہم نے احسن نقل کیا ہے۔ اور خود مصنفؒ نے دو ورق کے بعد لکھ کر تصحیح کی ہے کہ بچہ نے (دودھ پینے کے) فوراً بعد اگر قے کردی جب تک کہ بہت زیادہ نہ ہو نماز کے لئے وہ مانع نہیں ہے۔ الفتح۔ پھر شیخ ابن الہمامؒ اور عینیؒ نے اس موقع پر بہت سے جزئی مسائل بیان کئے ہیں جن کو بندہ مترجم نے دوسری معتبر کتابوں کے حوالہ سے اوپر نقل کردیا ہے۔

اب اور مزید کچھ مسائل اس جگہ نقل کرتا ہوں، امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ جس ازار لنگی کو پہن کر آدمی غسل خانہ میں نہا رہا ہو اس پر بہت زیادہ پانی بہادینے سے وہ پاک ہوجائے گی اگرچہ اسے اتار کر مستقلاً نہ دھویا ہو اور اس کے نچوڑنے کی بھی شرط نہ ہوگی۔ شمس الائمہ حلوائی نے غسل خانہ کی اسی لنگی کے مذکورہ مسئلہ پر قیاس کر کے کہا ہے کہ اگر نجاست خون یا پیشاب ہو اور اس پر پانی بہایا تو کافی ہے۔

ابن الہمامؒ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ مذکورہ لنگی میں صرف پانی بہادینے سے بغیر نچوڑے ہوئے اس لئے کافی سمجھا گیا

ہے کہ وہاں ستر عورت کی ضرورت اور مجبوری تھی اسلئے اس پر دوسرے بسائل کا قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔ اور نہ ظاہری روایتوں پر عمل چھوڑا جائے گا جن میں ہر بار نچوڑنا شرط ہے۔ الفتح۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہی بات صحیح ہے، کیونکہ مجبوری کا حکم محدود ہوتا ہے۔ م۔ مصنف ہدایہؒ نے لکھا ہے کہ پرانی پختہ اینٹ ایک ساتھ تین بار دھونے سے پاک ہو جاتی ہے۔ اسیطرح مٹی کا وہ برتن بھی پاک ہو جاتا ہے جو پرانا اور مستعمل ہو۔ لیکن اس مسئلہ کو اتنا مقید کر دینا چاہئے کہ ایسا برتن تری کی حالت میں ناپاک ہوا ہو، کیونکہ اگر اس کا استعمال چھوڑ دینے کی وجہ سے وہ خشک ہو گیا ہو تو وہ بالکل برتن کے حکم میں ہو گیا کیونکہ وہ ظاہری طور پر چیزوں کو جذب کرتا ہوگا۔

تجنیس میں ہے کہ اگر گیہوں شراب میں پکائے گئے ہوں تو امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ وہ تین بار پانی میں پکائے جائیں اور ہر بار خشک کر دئے جائیں۔ اور گوشت کا بھی یہی حکم ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ شراب میں پکائے ہوئے گیہوں کبھی پاک نہ ہوں گے اور اسی پر فتوی دیا جائے گا۔ انتہی۔

اور اگر ذبح کی ہوئی مرغی کا پیٹ چاک کر کے صاف کرنے سے پہلے یا اس کا اوجھ دھونے سے پہلے اس کے پر صاف کرنے کی غرض سے اسے کھولتے ہوئے پانی میں ڈالا گیا تو وہ کبھی پاک نہ ہوگی۔ الفتح۔ اور اسی پر فتوی ہونا چاہئے۔ م۔ اگر انگور کے شیرہ میں کتا گرا پھر شراب ہو کر سرکہ ہو گیا تو اس کا ناپاک ہونا لازم ہے۔ ع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ اس وقت ہوگا جبکہ کتا کسی گندگی سے بھرا ہوا یا کتے کا منہ شیرہ میں اس سے بھر گئی ہو۔ ورنہ مفتی بہ قول کے مطابق ناپاک نہیں ہونا چاہئے۔ اگرچہ شیرہ باقی رہ گیا ہو۔ م۔

متفرق مسائل

آٹا شراب میں بھیگا ہوا، مشک پاک ہے۔ چوبچہ کا کھودا جانا، انگور کے شیرہ سے بھرے ہوئے حوض میں نجاست کا گرنا، مرغی کے پیٹ سے انڈا یا جانور کے پیٹ سے بچہ پانی یا شوربہ میں گرا، گھاٹ پر پانی تک تختے جڑے ہیں کوئی اس پر وضو کر کے نجاست آلودہ پیر کے بعد چلا، کسی کا دانت گرا اس نے خود اپنا یا دوسرے کا دانت لگوایا، فاسقوں کے کپڑوں میں نماز، کفار کے گھر میں پکی ہوئی کھانے کی چیزیں، دوائیں جن میں شراب کا جزء ہے، مچھلی کے جگر کا تیل، مردار کی ہڈیوں سے صاف کی ہوئی شکر وغیرہ۔

آٹا اگر شراب میں بھیگا تو اسے نہیں کھانا چاہئے اور اس کے لئے کوئی حیلہ بھی نہیں ہے۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اس کا حیلہ یہ ہے کہ اسے سرکہ میں خمیر کیا جائے اتنا کہ شراب کا اثر اس میں باقی نہ رہے۔ تو اسے پاک ہونا چاہئے مگر بقیاس امام ابی یوسف۔ اور صحیح قول کے مطابق صحیح نہیں ہے۔ م۔

مشک ہر حال میں حلال ہے۔ یعنی اسے کھایا جائے یا دوا میں ڈالا جائے، اگرچہ وہ اصل میں خون ہو۔ ع، ہم نے پہلے لکھدیا ہے کہ مشک کا نافہ اگر ایسا ہو کہ پانی لگنے سے خراب نہ ہوگا تو پاک ہے ورنہ ناپاک ہے، مذکورہ حکم اس وقت ہے جبکہ وہ نافہ مرے ہوئے ہرن سے نکلا ہو، اور اگر ذبح کئے ہوئے جانور سے نکلا ہو تو ہر حال میں پاک ہے۔ ف، شمس الائمہ حلوائیؒ کے اشارہ کے مطابق اصح یہ ہے کہ سانپ کی کینچلی پاک ہے۔ عف۔

سوتے ہوئے آدمی کے منہ کے رال اصح قول کے مطابق پاک ہے۔ ع۔ اور ہم نے پہلے یہ بھی لکھدیا ہے کہ اگر وہ رال بدبودار یا زرد ہو اور منہ بھر کر ہو تو ناقض وضو ہے۔

اور ظہیریہ میں ہے کہ کہا گیا ہے کہ مردے کے منہ کا پانی ناپاک ہے، وہ چوبچہ یا گڈھا جس میں وضو وغیرہ کا پانی وغیرہ جمع ہوتا ہے اگر اسے اتنا کھود دیا گیا جہاں تک وہ پانی پہنچتا تھا تو وہ گڈھا اب پاک ہو گیا مگر اس کے چاروں طرف کی مٹی ناپاک رہ

جائے گی البتہ چوڑائی میں بھی چاروں طرف سے کھودا گیا تو سب پاک ہو گیا، اسے پانی کا کنواں بنایا جاسکتا ہے، اگر کسی حوض میں انگور کا شیرہ بھرا ہوا اور اس میں نجاست گر جائے اب اگر وہ حوض دہ در دہ یعنی دس ہاتھ لانبا اور دس ہاتھ چوڑا ہو یعنی اتنا بڑا ہو کہ اگر بجائے شیرہ کے پانی ہوتا اور اس میں ناپاکی گر جاتی تو وہ شیرہ بھی ناپاک ہو جائے گا ورنہ نہیں۔

اگر مرغی سے انڈہ یا مادہ جانور کے پیٹ سے بچہ نکل کر پانی یا شوربہ میں گرا تو وہ ناپاک نہ ہوگا، گھاٹ پر پانی تک تختے جڑے ہوئے ہیں ان پر کوئی ایسا شخص گذرا جس کے پاؤں میں نجاست بھری ہوئی تھی اس کے بعد اس پر کسی نے وضو کیا اور اس پر ننگے پاؤں چلا تو مجبوری کی وجہ سے یہ حکم ہے کہ جب تک یہ بات معلوم نہ ہو جائے کہ اس نے بھی ان ہی جگہوں پر پاؤں رکھے ہیں جہاں اس گندے آدمی نے رکھے تھے اس کے پاؤں کے ناپاک ہونے کا حکم نہیں دیا جائے گا، اسی طرح جو شخص حمام کے پانی میں چلا تو اس کے پاؤں ناپاک نہ ہوں گے جب تک یہ معلوم نہ ہو جائے کہ ناپاک کا دھویا ہوا پانی ہے۔

تجنیس میں ہے کہ کیچڑ میں چلنے سے کسی کو جو کیچڑ لگی اور بغیر دھوئے ہوئے نماز پڑھ لی تو وہ نماز جائز ہوگی جب تک نجاست کا اثر معلوم نہ ہو مگر احتیاطاً اسے دھو لینا چاہئے، کسی کا دانت گر گیا اور اس نے دانت بنوالیا تو اس سے نماز میں کوئی خلل نہ ہوگا خواہ اپنا ہی دانت لگوالیا ہو یا کسی دوسرے کا لگوالیا ہو، یہی اصح ہے فاسقوں کے کپڑوں میں بعضوں کے نزدیک نماز مکروہ ہے کیونکہ وہ شراب سے پرہیز نہیں کرتے ہیں، مصنفؒ نے کہا ہے کہ اصح یہ ہے کہ مکروہ نہیں ہے کیونکہ کافر ذمیوں کے کپڑوں میں ان کے پائجامہ اور لنگی کو چھوڑ کر دوسرے کپڑوں میں نماز جائز ہوتی ہے باوجودیکہ وہ شراب کو حلال جانتے ہیں لہٰذا فاسقوں کے کپڑوں میں بدرجہ اولی جائز ہوگی، انتہی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ہندستانی پاکستانی وغیرہ بے نمازی مسلمانوں کے کپڑوں سے بھی ان کے پائجاموں اور لنگیوں کا استثناء کرنا بھی ضروری ہے کیونکہ یہ لوگ پیشاب کے بعد بھی پانی استعمال نہیں کرتے ہیں، م، یہ خبر موجب کے برخلاف ہے، الفتح، اگر کسی ذبح کئے ہوئے جانور کے متعلق حرام ہونے کی خبر دی جائے تو اس پر عمل کرنا ضروری ہے اور کھانے پینے کی چیزوں میں حلال ہونے کی خبر پر عمل کیا جائے، و، فارس والے جو اطلس و دیباج بنتے ہیں ان کے متعلق معلوم ہوا ہے کہ وہ ان میں چمک بڑھانے کو شراب لگاتے ہیں اس لئے ان کپڑوں میں نماز جائز نہیں ہے، جیسا کہ تجنیس میں ہے، الفتح، اس طرح انگریزوں کے علاقوں سے جتنی چیزیں بن کر آتی ہیں اگر ان کی ناپاکی کی خبر ملے اور خبر پر غالب گمان ہو تو ان کا استعمال جائز نہ ہوگا ایسی دوائیں جن میں شراب کا جزو ہے ناپاک اور حرام ہیں، البتہ اگر کسی خاص دواء کی بدل نہیں ملتی ہو تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے، منع کرنے میں احتیاط اور جائز کہنے میں نرمی کا پہلو ہے، مچھلی کے جگر کا تیل پاک ہے اور کھانا جائز ہے جب تک کہ اس میں کسی اور نجاست کا علم نہ ہو، مردار کی ہڈیوں سے جو شکر صاف کی جاتی ہے وہ مکروہ تحریمی ہے اس وقت جب کہ ہڈیوں کی چکناہٹ اور سور کی ہڈیوں کے ملاوٹ ہو۔

غیر ملکی صابون، ہاتھ میں تر نجاست ہو اور پانی ڈالتے وقت ہاتھ برتن کے دستہ پر ہو، پگھلے ہوئے روغن میں چوہا مر گیا، نجاست کے بخارات کا حکم، پاؤں سے انگور نچوڑے گئے اور پاؤں خون آلود ہو گیا، مٹکہ میں پانی یا شیرہ ہے اس سے کسی برتن میں نکالا اور دوسرے برتن سے بھی اس برتن میں نکالا پھر برتن میں مرا ہوا چوہا ملا، لوٹے میں مرا ہوا چوہا ملا، جو دانہ مینگنی میں یا سخت لید میں ملا، بدبودار گوشت، بدبودار روغن اور دودھ، فرج کی رطوبت، بکری کا تھن مینگنی سے بھرا چرواہے نے بھیگے ہاتھ سے اسے دوہا

انگریزی صابون جو کہ چربی سے بنتا ہے، چونکہ اس میں حرام اور مرے ہوئے جانوروں کی چربی بھی ملی ہوئی رہتی ہے اس لئے ناپاک ہے، اور جو تیل سے بنتا ہے وہ پاک ہے، اور اصح قول کے مطابق تیل کا اعتبار نہ ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

ہاتھ پر تر نجاست لگی ہوئی ہے جب ہاتھ ڈالتا ہے ہاتھ پیالہ یا جگ پر ہوتا ہے ایسی صورت میں تین بار ہاتھ دھونے سے

پیالہ بھی پاک ہو جائے گا، تر کپڑے پر اگر خشک گوبر گرا تو ناپاک نہ ہو گا جب تک اس کا اثر ظاہر نہ ہو، پگھلے ہوئے گھی، تیل میں چوہا گرنے سے ناپاک ہو جائے گا جب تک کہ وہ کثیر مقدار میں نہ ہو یعنی دہ در دہ یا خود اس کی رائے میں کثیر ہو، اور اس سے کم ہو تو اس کے پاک کرنے کا طریقہ بیان کیا جا چکا ہے، نجاست کے بخارات سے صحیح قول کے مطابق کپڑا ناپاک نہیں ہوتا ہے، ع، جب تک کہ خود اس کی غالب رائے میں نجاست نہ ہو، پانی کو شراب میں یا شراب کو پانی میں ڈالا، پھر وہ شراب سرکہ ہو گئی تو صحیح یہ ہے کہ ناپاک ہے، اس کے برخلاف جب سرکہ ہونے سے پہلے نکالا گیا ہو، الفتح، اگر چوہا پھولا پھٹا ہوا تھا پھر شراب سرکہ ہوئی تو نجس ہے ورنہ نہیں، جیسا کہ قاضی خان میں ہے، م۔

اگر کسی نے پاؤں سے انگور نچوڑے اور پاؤں سے خون کسی طرح نکل کر شیرہ کے ساتھ بہہ گیا تو شیخین کے نزدیک بہتے ہوئے پانی کی طرح ناپاک نہیں ہے، مٹکہ میں پانی یا شیرہ ہے اس سے کسی برتن میں نکالا اور دوسرے مٹکے میں سے بھی اسی برتن میں نکالا پھر برتن میں مرا ہوا چوہا ملا، اب اگر وہ شخص اس کے درمیان تھوڑی دیر کے لئے بھی غائب ہوا تھا تو یہ کہا جائے گا کہ چوہا اسی برتن میں مرا ہے، اور اگر بالکل غائب نہ ہوا ہو اور یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ دونوں مٹکوں میں سے کسی مرا ہے تو فقط دوسرے مٹکے کو ناپاک قرار دیا جائے گا یہ حکم اس وقت ہے جب کہ پہلے تحری کی مگر کسی ایک کی طرف رجحان نہ ہوا ہو اور اگر کسی ایک کی طرف رجحان ہو گیا ہو تو وہی مٹکہ ناپاک سمجھا جائے گا، اور اگر دونوں مٹکے دو آدمیوں کے ہوں اور ہر ایک یہی کہتا ہو کہ میرے مٹکہ کا نہیں ہے تو دونوں پاک ہیں، الفتح۔

لوٹے میں مرا ہوا چوہا ملا اور یہ معلوم نہ ہو سکا کہ وہ لوٹے میں مرا ہے یا گھڑے میں یا کنوائیں میں تو لوٹے میں مرا سمجھا جائے گا، د، مینگنی یا لید میں جو سخت ہوتی ہے اس میں دانہ پایا گیا تو اسے دھو کر کھایا جا سکتا ہے، اور اگر گوبر میں ہو تو نہیں کھایا جا سکتا ہے کیونکہ وہ نرم ہوتا ہے، التجنیس، الفتح۔

گوشت جب بدبودار ہو جائے تو اس کا کھانا حرام ہے، لیکن گھی اور دودھ جیسی چیزیں بدبودار ہو جائیں تو حرام نہیں ہوتی ہیں، امام اعظمؒ کے نزدیک فرج کی رطوبت پاک ہے، لیکن صاحبینؒ کا اس میں اختلاف ہے، د، امام اعظمؒ کے قول پر فتوی دینا چاہئے، م۔

بکری کا تھن اس کی مینگنی سے لتھڑا ہوا اور دوہنے والے نے بھیگے ہاتھ سے دودھ دوہ لیا، تو اس کے ناپاک ہونے کے بارے میں دو روایتیں ہیں، الفتح، ارفق قول یہ ہے کہ اسے پاک مانا جائے خواہ اس کے اعتبار نہ کرنے کی وجہ سے یا مجبوری کی بناء پر ہو، اور مزید احتیاط کا تقاضا ہے یہ کہ اگر اثر ظاہر ہو تو نجس ہو گا ورنہ نہیں، م، اگر کسی نے پانی سے استنجاء کیا اور اسے رومال سے نہیں پوچھا فوراً ہی ہوا خارج ہو گئی تو عام مشائخ کے قول کے مطابق جو گردہ ہے نجس نہ ہو گا، اسی طرح اگر استنجاء سے نہیں بلکہ پسینے سے یا پانی سے لنگی تر ہو گئی پھر ہوا خارج ہو گئی تو بھی یہی حکم ہو گا، الخلاصہ۔

فصل: في الاستنجاء، الاستنجاء سنة، لان النبي عليه السلام واظب عليه .

ترجمہ:- یہ فصل استنجاء کے بیان میں ہے، استنجاء کرنا سنت ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے اس پر ہمیشگی فرمائی ہے۔

توضیح:- استنجاء کے بیان میں، کاغذ کپڑے وغیرہ احترام والی قیمتی چیز سے استنجاء کرنا، آداب استنجاء، قضائے حاجت، گھاٹ پر، راستہ میں، سایہ میں پاخانہ پھرنا، سوراخ میں پیشاب کرنا، پردہ کرنا، پیشاب کے واسطے نرم جگہ کا انتخاب، ہوا کے رخ پر، مہر والی انگوٹھی اتارنا، اللہ تعالیٰ کا ذکر پاخانہ میں

فصل: في الاستنجاء، الاستنجاء سنة،..... الخ

یہ فصل استنجاء کے بیان میں ہے، سنن وضو میں نہیں، بلکہ جس طرح صاحب قدوریؒ نے امام محمدؒ کی اتباع میں کیا ہے اسی

طرح انہوں نے بھی کیا ہے، کیونکہ استنجاء کے معنی ہیں عین نجاست حقیقہ کو دور کرنا، ان تین الفاظ استنجاء، استطابۃ اور استجمار کے معنی ہیں سبیلین پیشاب وپاخانہ نکلنے کی جگہ سے جو کچھ نکلے اس کو اس کی جگہ سے دور کر دینا، پھر استنجاء اور استطابت تو عام ہے کہ پانی سے ہو یا کسی اور پاک کرنے والی چیز سے ہو، لیکن استجمار کے معنی خاص ہیں یعنی پتھروں اور ڈھیلوں سے پاک کرنا، اور استنقاء کے معنی ہیں پتھر وغیرہ سے پاک کرلینا اور استبراء کے معنی ہیں زمین پر پاؤں پٹکنا یا کچھ اور کرنا تاکہ قطرہ وغیرہ جو کچھ آتا ہو وہ صاف ہو جائے، اور استنزاہ کے معنی ہیں پیشاب سے نزاہت یعنی صفائی چاہنا، مع۔

الحاصل ہر ایسی چیز کو دور کرنا جو سبیلین پر نجس چیز میں سے ظاہر ہوا سے دور کرنا، الفتح، تو معلوم ہوا کہ ہوا کے نکلنے یا نیند آنے سے استنجاء کا حکم نہیں ہے، اور یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ پاخانہ یا پیشاب کی ہی کچھ خصوصیت نہیں ہے بلکہ خون نکلنے سے استنجاء کرنا ہو گا، اور یہ بھی معلوم ہوا کہ مقام مخصوص پر نجاست ہو خواہ اندر سے نکلی ہو یا کہیں باہر سے لگ گئی ہو اب مزید تفصیل آئندہ آئے گی، م۔

اب ان چیزوں کے بارے میں گفتگو ہے جن سے نجاست زائل کی جائے، کسی ایسی چیز سے جو احترام کے لائق ہو یا قیمتی ہو اس سے اس قسم کا کام لینا مکروہ ہے جیسے کاغذ، کپڑا اور روئی، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ ان چیزوں کے استعمال سے محتاجی آتی ہے، ف۔

پانی اگرچہ قیمتی اور قابل احترام چیز ہے مگر وہ مستثنیٰ ہے، اور بقیہ مکروہ چیزوں کا بیان بعد میں آئے گا، م، استنجاء وقضائے حاجت کے آداب بہت سے ہیں۔

اول (۱) بہت دور نکل جانا یعنی نظروں سے اوجھل ہو جانا ہے، حضرت مغیرہؓ کی روایت کردہ حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ چلے یہاں تک کہ ہماری نظروں سے اوجھل ہو کر قضائے حاجت فرمائی، مسلم نے اس کی روایت کی ہے، اور جب جاتے تو دور نکل جاتے تھے، اس کی روایت ابوداؤد ترمذی اور دوسروں نے بھی اس کی روایت کی ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ گھروں کے پاخانے بھی اسی حکم میں ہیں جب کہ نظروں سے غائب ہوتے ہیں۔

دوئم (۲) حضرت معاذ بن جبلؓ سے ایک مرفوع حدیث ہے کہ لعنت کی تین جگہوں سے بچو گھاٹ پر راستوں کے درمیان اور کسی کے سایہ میں پاخانہ کرنے سے، ابوداؤد وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے، مطلب یہ ہے کہ ان جگہوں میں پاخانہ کرنے والوں پر عوام جو ان سے فائدہ حاصل کرنا چاہتے ہیں وہ لعنت کرتے ہیں کیونکہ انہیں تکلیف پہنچتی ہے، اور لعنت کرنے میں وہ حق بجانب بھی ہیں اس لئے بچنے کی کوشش کرو۔

سوئم (۳) کسی سوراخ میں پیشاب کرنا کیونکہ حضرت عبد اللہؓ سے روایت کردہ ایک مرفوع حدیث میں ہے کہ سوراخ میں پیشاب کرنے سے منع فرمایا ہے قتادہؓ نے اس سلسلہ میں یہ بھی بیان کیا ہے کہ وہ سوراخ جنوں کے ٹھکانے ہوتے ہیں۔

چہارم (۴) پردہ کرنے کے سلسلہ میں حضرت عبد اللہ بن جعفرؓ سے روایت کردہ مرفوع حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو قضائے حاجت کے موقع پر اونچے ٹیلوں یا جھنڈ کے درختوں سے پردہ کرنا بہت پسند تھا، مسلم اس کی روایت کی ہے۔

پنجم (۵) حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے مرفوع حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب قضائے حاجت کا ارادہ فرماتے تو جب تک کہ آپ زمین سے قریب نہ ہو جاتے اپنا دامن نہ اٹھاتے، ابوداؤد نے اس کی روایت کی ہے۔

ششم (۶) حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی روایت کردہ حدیث میں ہے کہ تم میں سے کوئی جب پیشاب کرنا چاہے تو وہ نرم زمین تلاش کرے (کہ سخت زمین ہونے سے اڑ کر چھینٹیں پڑیں گی)۔

ہفتم (۷) حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرمیؓ کی روایت کردہ حدیث میں ہے کہ تم میں سے کوئی پیشاب کرے تو ہوا کے رخ پر نہ کرے کہ پیشاب اڑ کر اس کو پڑے گا۔

ہشتم (۸) حضرت انسؓ کی حدیث ہے کہ جب آپ بیت الخلاء جاتے تو مہر کی انگوٹھی اتار دیتے، ترمذی نے اس روایت کو حسن صحیح کہا ہے۔

نہم (۹) بیت الخلاء میں اللہ تعالیٰ کا ذکر مکروہ ہے، حضرت عبد اللہ بن عباسؓ، عطاءؒ، مجاہدؒ، شعبیؒ اور عکرمہؒ کا یہی قول ہے، اور ہمارے اصحاب نے اسی قول کو قبول کیا ہے اور اسی قول میں زیادہ احتیاط ہے اور اسی میں زیادہ تعظیم اللہ عزوجل کی مبارک نام کی ہے، مع، اور امام بخاریؒ نے حضرت ام المومنین عائشہؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ ہر حین یعنی آن وہر وقت اللہ تعالےٰ کی یاد میں لگے رہتے تو اس سے یہ دلیل نکلتی ہے کہ پاخانہ میں یاد الٰہی کرنا مکروہ نہیں ہے۔

بندہ مترجم کہتا ہے کہ استدلال تحقیقی اور واقعی نہیں ہے، تحقیق یہ ہے کہ یاد الٰہی عزوجل کے دو معنی ہیں ایک زبان سے ذکر کرنا اور دوم یاد قلبی اور یہ بات معرفت کاملہ کی حالت کا نتیجہ ہے، کہ اس وقت سہو کرنا بھی محال ہو جاتا ہے یہاں تک کہ غفلت بالکل ختم ہو جاتی ہے اور حضرت ام المومنینؓ کی حدیث کا بھی یہی مطلب ہے، اسے یاد رکھیں، م۔

مسجد کے دروازہ پر پیشاب کرنا، استنجاء کی حالت میں قبلہ رخ ہونا یا اس کی طرف پیٹھ کرنا، ٹھہرے ہوئے پانی میں، غسل کی جگہ، قبر پر پیشاب کرنا، ان مقامات میں جاتے اور نکلتے وقت دعاء کرنا، کسی ضرورت سے برتن میں پیشاب کرنا، استنجاء کرنا، مسنون ہونا۔

دہم (۱۰) حضرت مکحول کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مسجدوں کے دروازوں پر پیشاب کرنے سے منع فرمایا ہے یہ روایت مرسل ہے۔

یازدہم (۱۱) ابو مجسلز سے مرسل روایت ہے کہ قبلہ رخ پیشاب کرنے سے منع کیا ہے، مع، میں مترجم کہتا ہوں کہ قبلہ کی طرف قضائے حاجت کے وقت منہ کرنا یا پیٹھ کرنا صحیح روایت میں موجود ہے، اس کا بیان انشاء اللہ آئندہ آئے گا۔

دوازدہم (۱۲) ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب کرنا مکروہ ہے۔

سیزدہم (۱۳) مرفوع حدیث ہے کہ آپ نے غسل کی جگہ میں پیشاب کرنے سے منع کیا ہے، ابوداؤد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہؒ نے اس کی روایت کی ہے۔

چہارم دہم (۱۴) حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوع حدیث ہے کہ جو کوئی قبر پر بیٹھ کر پیشاب یا پائخانہ کرتا ہے گویا وہ انگارے پر بیٹھا ہے، بغوی وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے۔

پانزدہم (۱۵) بیت الخلاء میں جاتے وقت بسم اللہ کہہ کر جاتا کہ یہ انسانوں کی شرمگاہوں اور جنوں کے درمیان پردہ ہے، جیسا کہ ابن ماجہ کی روایت میں ہے اور یہ دعاء بھی ہے اللھم انی اعوذبك من الخبث والخبائث، جیسا کہ صحاح ستہ میں ہے۔

شانزدہم (۱۶) نکلتے وقت بھی دعاء کرنا اور وہ یہ ہے: غفرانك ربنا والیك المصیر جیسا کہ بیہقی کی سنن میں ہے۔

ہفتدہم (۱۷) حدیث سے ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے پاس لکڑی کا ایک پیالہ تھا آپ اس میں پیشاب کر کے اپنے تخت کے نیچے رکھ دیتے جیسا کہ ابوداؤد اور نسائی وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے، مع، یعنی یہ بات جائز ہے کہ سردی گرمی یا کسی اور وجہ سے ایسا کرنا جائز ہے، مذکورہ مکروہات کے علاوہ کچھ اور بھی مکروہات ہیں جن کو آخر میں ذکر کیا جائے گا، م۔

الاستنجاء سنة استنجاء کرنا سنت ہے یہی قول امام مالک اور مزنی کا ہے، مع۔

لان النبی علیه السلام الخ کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے اس پر مداومت اور ہمیشگی فرمائی ہے، اسی وجہ سے اصل میں مذکور ہے کہ استنجاء سنت موکدہ ہے، اور اگر اسے چھوڑا تو نماز ہو جائے گی، ف، اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ واجب ہے، ع، اس مواظبت کی دلیل حضرت انسؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب استنجاء کے لئے تشریف لے جاتے تو میں اور میرے مانند

ایک لڑکا برتن کا پانی اور بوری اور ایک عصا آپ کے ساتھ لئے پھرتے، آپ پانی سے استنجاء کیا کرتے تھے، جیسا کہ بخاری اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے، اس سے یہ بات بھی ظاہر ہوتی ہے کہ آپ پانی سے مداومت فرماتے تھے، اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ پانی ترک کرنا اور استعمال نہ کرنا مکروہ ہے، ابن ماجہ نے بھی اسی طرح حضرت ام المومنینؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو دیکھا ہے کہ جب بھی آپ بیت الخلاء سے تشریف لاتے تو پانی ضرور استعمال کرتے، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ پہلی حدیث سے استدلال پورا ہورہا ہے، مگر یہ حدیث صرف استنجاء کے لئے مخصوص نہیں ہورہی ہے کیونکہ اس سے وضو کا بیان ہورہا ہے، یعنی آپ وہاں سے نکل کر ہمیشہ وضو کیا کرتے تھے، الفتح، اگرچہ بعض احادیث میں یہ بھی ہے کہ آپ نے وضو نہیں کیا اور فرمایا کہ مجھے ہر بار استنجاء کے بعد وضو کرنے کا حکم نہیں دیا گیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ ابن ماجہ کی حدیث اور اس حدیث دونوں کو ملا کر بھی معنی ظاہر ہوتے ہیں کہ اس سے وضو کا بیان نہیں ہے بلکہ استنجاء کا ہی بیان ہے۔ اور ابن ماجہ کی دوسری روایت میں اس کی تصریح بھی ہے۔ اور ام المؤمنینؓ کی دوسری حدیث بھی سامنے آئیگی۔ م۔ اگر یہ سوال کیا جائے کہ مواظبت کی حدیث سے سنت نہیں بلکہ وجوب کا ثبوت ہوتا ہے حالانکہ مصنفؒ نے صرف سنت کہا ہے تو جواب یہ ہوگا کہ مصنفؒ کی عادت ہے کہ ایسا لفظ جو ثبوت کے لحاظ سے واجب ہو وہ اس سے سنت مؤکدہ مراد لیتے ہیں۔ اور استنجاء مطلقاً واجب نہیں ہے بلکہ مختلف حالات میں فرض، واجب، سنت، مستحب اور بدعت بھی ہے چنانچہ جب نجاست مقدار درہم سے زائد ہو تو فرض اور مقدار درہم ہونے سے واجب اور اس سے کم میں سنت اور جب صرف پیشاب کیا تو دھونا سنت ہے، اور اگر کسی نے صرف ہوا نکلنے پر استنجاء کیا تو بدعت ہے، اور مبسوط شیخ الاسلام میں ہے کہ استنجاء کی دو قسمیں ہیں، پہلی قسم پتھر اور ڈھیلے سے اور دوسری قسم پانی سے ان میں سے پہلی قسم سنت ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے اس پر مواظبت فرمائی ہے، اس کے بعد کبھی پانی لیا اور کبھی نہیں لیا لہذا یہ مستحب ہوا۔ مع۔ اور عینی کا میلان یہ ہے کہ پہلی قسم واجب ہے، لیکن حق بات یہ ہے کہ یہ سنت مؤکدہ واجب کے قریب ہے، اور ہمارے علماء نے اس میں اس طرح تفصیل فرمائی ہے کہ وہ نجاست جو صرف مقام مخصوص پر ہو اسے چھوڑ دینا جائز ہوگا لیکن وہ نجاست جو مقام مخصوص سے زائد ہو اسے رہنے دینا مکروہ ہوگا۔ الفتح۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اس جگہ مکروہ سے تحریمی مراد ہے، بشرطیکہ مقدار درہم سے زائد نہ ہو کیونکہ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ اسے دھونا فرض ہے اور اگر مقام مخصوص پر بھی مقدار درہم ہو تو اسے چھوڑنا بھی مکروہ تحریمی ہے اس کے باوجود اس کے ساتھ نماز صحیح ہو جائے گی، یعنی نماز کی فرضیت ذمہ سے ختم ہو جائے گی، م، اب یہ بحث ذکر کی جائے گی کہ مقام مخصوص پر لگی ہوئی نجاست سے استنجاء کرنا کس چیز کے ذریعہ جائز ہوگا (بقیہ آئندہ)۔

ویجوز فیه الحجر وما قام مقامه، یمسحه حتی ینقیه، لان المقصود هو الانقاء، فیعتبر ما هو المقصود، ولیس فیه عدد مسنون

ترجمہ:- اور استنجاء میں پتھر یا اس کے علاوہ ہر وہ چیز جو اس کے قائم مقام ہو اور اس جگہ کو بالکل صاف اسے استعمال کرنا جائز ہوگا، کیونکہ اس کا مقصد ہی پاک صاف کرنا ہے لہذا جو مقصود ہے وہی معتبر ہوگا، اور اس کام کے لئے کوئی عدد مسنون نہیں ہے۔

توضیح:- استنجاء کے واسطے پتھر اور اس جیسی چیز کافی ہے، استنجاء کے ڈھیلوں کی تعداد
ڈھیلوں سے استنجاء کی کیفیت، استنجاء کے بعد جو نجاست لگی رہی پسینے میں اس کا اعتبار
استنجاء کے وقت پائخانہ کے مقام اور پیشاب گاہ کی تقدیم اور تاخیر

ویجوز فیه الحجر...... الخ

اور استنجاء میں پتھر اور اس کے قائم مقام ایسی چیز کا استعمال کرنا جائز ہے جو مقام مخصوص کو صاف کر کے پاک کر دے ، کیونکہ استنجاء سے مقصود انقاء ہے یعنی پاک صاف کر دینا لہذا جو مقصود ہے اسی کا اعتبار ہوگا، صاف اور چکنے پتھر اتنے استعمال کرنا چاہئے جن سے پاک ہو جانے کا اطمینان ہو جائے

ولیس فیه عدد مسنون......الخ

اس کام کے لئے کوئی عدد کہ مثلاً دو ہو یا تین ہی ہو مسنون نہیں ہے اسی وجہ سے اگر ایک ہی عدد سے پورا اطمینان ہو جائے تو بھی سنت ادا ہو جائے گی، نیز اگر تین پتھروں سے بھی پوری صفائی نہ ہو اور دل کو اطمینان نہ ہو تو اس تین سے بھی سنت کی ادائیگی نہ ہوگی، المضمرات، لیکن اگر کسی وسوسہ ہوتا ہو اور اس سے کم میں بلاوجہ اطمینان نہ ہوتا ہو تو اس کے بارے میں اختلاف ہے، الحاصل جن چیزوں سے صفائی کرنا جائز ہے وہ یہ ہیں ڈھیلے، مٹی، لکڑی، کپڑا، کھال وغیرہ، التبیین، لیکن ایسی چیز جو احترام کے لائق ہو مثلاً اچھے کاغذ کہ اس کی توہین ہونے کی وجہ سے اس کا استعمال مکروہ ہوگا، اسی طرح کپڑا اور کھال وغیرہ کہ ان کے استعمال میں بلاوجہ قیمتی چیز کا استعمال آتا ہے لہذا ان کا استعمال بھی مکروہ ہوگا جیسا کہ گذر گیا، م۔

اور پتھر کے قائم مقام ایسی چیزوں سے جن سے کسی وجہ سے پوری صفائی حاصل نہ ہوتی ہو مثلاً چکنا شیشہ، برف، پختہ اینٹ، پھنکری، کوئلہ، یہ سب اس حکم سے خارج ہیں، مصنفؒ نے "المقصود" کا اضافہ فرما کر یہ بتا دیا ہے کہ کتابوں میں جو یہ بات لکھی ہوئی ہے کہ استنجاء کی کیفیت ہونی چاہئے مثلاً جاڑوں میں پیچھے سے آگے کی طرف اور گرمیوں میں آگے سے پیچھے کی طرف ڈھیلے کو لے جانا چاہئے حقیقت میں یہ کوئی قید نہیں ہے، اور مجتبیٰ میں ہے کہ جب استنجاء سے مقصود صفائی ہے تو ایسے ہی کام کرنے چاہئے جن سے خوب صفائی ہو ساتھ ہی نجاست میں لتھڑنے کی بھی نوبت نہ آئے، انتہی۔

لہذا بہتر صورت یہ ہوگی کہ مقام کو خوب ڈھیلا اور نرم کر کے بیٹھے، البتہ روزے کی حالت میں ایسا نہ کرے، اسی طرح پانی سے استنجاء کرے، روزے میں سانس نہ لے، بھیگی انگلی اندر داخل ہونے سے بچے، کیونکہ اس سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے اور خلاصہ میں ہے کہ روزہ اس وقت ٹوٹے گا جبکہ اس جگہ تک پہنچ جائے جو حقنہ کی جگہ ہے مگر ایسا بہت کم ہوتا ہے، انتہی، اٹھتے وقت پانی پوچھ لے، الفتح، اور صحیح قول میں اس بات میں کوئی فرق نہیں ہے کہ جو چیز دونوں شرمگاہوں سے نکلے وہ عادت کے مطابق ہو مثلاً پائخانہ اور پیشاب یا عادت کے خلاف ہو جیسے خون، پیپ وغیرہ، چنانچہ اگر استنجاء کے مقام سے خون یا پیپ نکلا تو وہ بھی ان پتھروں سے پاک ہو جائے گا، اسی طرح اگر استنجاء کے مقام میں اوپر سے کوئی نجاست لگ جائے تو وہ بھی پتھر وغیرہ سے پاک ہو جائے گی، اگرچہ وہ نجاست لگ جانے کی وجہ سے اٹھ گیا ہو، التبیین، ملتقطات میں بھی اسی طرح بیان کیا گیا ہے، لیکن مرغینانیؒ نے ذکر کیا ہے کہ باہر سے لگی ہوئی نجاست کی صورت میں صحیح یہ ہے کہ ڈھیلوں سے پاک نہ ہوگی، ع، غور کرنے کے بعد یہی بات قوی معلوم ہوتی ہے، اللہ اعلم، م۔

پتھروں سے استنجاء کی صورت یہ ہے کہ بائیں جانب زور دے کر اور قبلہ کی طرف رخ بدل کر اور ہوا کے رخ سے پھر کر اور چاند و سورج کے سامنے سے ستر عورت کر کے آدمی بیٹھے تین ڈھیلے پاس رکھ لے، ان میں ایک سے آگے سے پیچھے کی طرف لیجائے، پھر دوسرے سے پیچھے سے آگے کی طرف لائے، اور عورت ہمیشہ اسی طرح کرے جس طرح مرد جاڑوں میں کرتا ہے اس کے متاخرین فقہاء نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ استنجاء کے بعد جو کچھ نجاست لگی رہ گئی اس سے پسینے پر کوئی اثر نہ پڑے گا، اسی وجہ سے اگر بیٹھے بیٹھے پسینہ مقام مخصوص تک لگ گیا یا پہنچ گیا تو وہ ناپاک نہ ہوگا، لیکن پانی کے معاملہ میں اس لگی ہوئی نجاست کا اثر ہوگا، چنانچہ اگر وہ شخص تھوڑے پانی میں بیٹھ گیا تو وہ ناپاک ہو جائے گا، التبیین، اور یہی بات صحیح ہے، الذخیرہ۔

پھر اپنے ہاتھوں کو استنجاء سے پہلے اور بعد میں دھولے، اور مناسب یہ ہے کہ استنجاء سے پہلے چند قدم چلے، اس کا مقصد

ہے استبراء (یعنی پوری صفائی) مجتبیٰ میں ہے کہ استبراء واجب ہے، الفتح، استبراء کے معنی ہوئے یہ معلوم کر لینا کہ پیشاب کا قطرہ اس راستہ میں اب بھی کچھ باقی ہے یا نہیں، م، ہندیہ میں ہے کہ استبراء واجب ہے اتنی دیر تک کرنا چاہئے کہ دل کو اس بات کا اطمینان ہو جائے کہ قطرہ آنا بند ہو گیا، الظہیر یہ، استبراء کی آخری حد یہی صحیح ہے، کیونکہ لوگوں کی طبیعتیں مختلف ہیں لہذا جس کے دل کو اس بات کا اطمینان ہو جائے وہ استنجاء کرلے کیونکہ ہر شخص اپنے حال کو خوب جانتا ہے، التاتارخانیہ، الظہیریہ، ع، المضمرات، شرح المنیہ لامیر الحاج، ھ۔

اور تحقیق یہ ہے کہ استبراء سے اگر یہ مراد ہے کہ سب نکل جانے پر اطمینان ہو جائے تو ایسا کرنا واجب ہے جیسا کہ ظہیریہ وغیرہ کی مراد ہے، اور اگر استبراء کی مراد یہ ہو کہ اس کے لئے چند قدم چلنا یا زمین پر پاؤں مارنا، کھنکھارنا وغیرہ، تو ان میں سے کوئی بات واجب نہیں ہے اور نہ اس بارے میں کوئی روایت منقول ہے، اسی معنی میں شیخ ابن الہمام نے واجب ہونے کا انکار کیا ہے، کیونکہ استبراء کو واجب کرنے کی وجہ پیشاب کے قطرہ کا باقی رہنا ہے اور صرف اس کا احتمال ہونا موجب نہیں ہے، کیونکہ یہ بات طے شدہ ہے کہ شک کی وجہ سے کسی حکم کو ثابت نہیں کیا جاتا ہے، م۔

ان تمام باتوں کے باوجود اگر شیطان دل میں کسی قسم کی ناپاکی کا وسوسہ پیدا کرے تو اس پر دھیان نہ دے، جیسا کہ نماز میں حکم ہے، اور پیشاب کی جگہ پر پانی چھڑک دے تاکہ اگر کسی قسم کی تری ہو تو یہ سمجھے کہ میرے چھڑکے ہوئے پانی کی تری ہے، الظہیر یہ، جب تک اس کے برعکس کا یقین نہ ہو، ف، یہ طریقہ حدیث میں بھی موجود و منقول ہے، م۔

استنجاء کرنے میں تین انگلیوں سے زیادہ نہ لگائے، تین انگلیوں کی چوڑائی سے استنجاء کرے ان کے سروں سے نہ کرے، محیط السرخسی، نرمی سے پانی کا چھڑکاؤ کرے سختی سے نہیں، المضمرات، اور آہستگی سے ملے، تمام مشائخ نے کہا ہے کہ انگلی اونچی کئے بغیر ہتھیلی سے کر لینا کافی ہے، اور عام مشائخ نے یہ بھی کہا ہے کہ عورت کشادہ ہو کر بیٹھے جس قدر ظاہر ہو سکے اور ہتھیلی سے دھوئے اور اپنی انگلی اندر داخل نہ کرے، السراج، اور یہی مختار مسلک ہے، التاتارخانیہ ضمیریہ کے حوالہ سے، امام محمد کے نزدیک اول پاخانہ کے مقام پھر پیشاب کے مقام کو دھوئے، اور صاحبینؒ کے نزدیک اس کا برعکس کرے، اور غزنویؒ کے اسی قول کو اختیار کیا ہے، اور یہی اشبہ ہے، امیر الحاج کی شرح المنیہ، استنجاء کا مقام پاک ہوتے ہی ہاتھ بھی پاک ہو جاتا ہے، السراجیہ، اب دوسرے مستحبات کا بیان ہوگا، م۔

الحاصل اس سلسلہ میں کوئی عدد مسنون نہیں ہے صرف یہ مسنون ہے کہ اتنے ڈھیلے استعمال کرے جن سے خوب صفائی اور پاکیزگی ہو کر دل کو اطمینان ہو جائے۔

وقال الشافعيؒ: لا بد من الثلاث لقوله عليه السلام وليستنج منكم بثلاثة احجار، ولنا قوله عليه السلام من استجمر فليوتر، فمن فعل فحسن، ومن لا فلاحرج، وما رواه متروك الظاهر، فانه لو استنجى بحجر له ثلاثة احرف، جاز بالاجماع

ترجمہ:- اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ تین عدد کا ہونا ضروری ہے رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ تین پتھروں سے استنجاء کیا کرو، اور ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ جو شخص پتھر استعمال کرے تو طاق عدد استعمال کرے، جس نے اس پر عمل کیا اس نے اچھا کیا اور جس نے ایسا نہیں کیا اس نے حرج کا کام نہیں کیا، اور امام شافعیؒ نے جو روایت پیش کی ہے وہ ظاہر کے اعتبار سے متروک ہے کیونکہ اگر کسی نے ایک ہی ایسا پتھر لیا جس کے تین کونے تھے تو یہ بالاتفاق جائز ہوگا۔

توضیح :- استنجاء میں تین ڈھیلے استعمال کرے

وقال الشافعیؒ : لا بد من الثلاث لقوله علیه السلام ولیستنج منکم بثلاثة احجار...... الخ

اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ تین عدد پتھر وغیرہ کا ہونا استنجاء میں ضروری ہے رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ تم میں سے کوئی استنجاء کرنا چاہئے وہ تین پتھروں سے استنجاء کرے، اس میں لفظ "لیستنج" فعل امر کا صیغہ ہے جو وجوب کے لئے ہوتا ہے، اس کی وجہ سے تین سے کم پر عمل درست نہیں ہو سکتا ہے، حدیث کا یہ ٹکڑا در اصل لانبی حدیث کا ٹکڑا ہے جیسے بیہقی، احمد، ابن حبان اور احادیث سنن والوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ میں تمہارے واسطے مثل باپ کے ہوں جب تم میں سے کوئی پائخانہ جائے تو پیشاب وپائخانہ میں قبلہ کو نہ سامنے رکھے اور نہ پیچھے رکھے، اور تین پتھروں سے استنجاء کرے اور گوبر، لید اور ہڈی سے منع کیا اور اس بات سے بھی منع کیا ہے کہ آدمی داہنے ہاتھ سے استنجاء کرے۔

اور صحیح مسلم میں حضرت سلمانؓ کی حدیث سے ہے کہ ہمیں اس بات سے منع فرمایا ہے کہ ہم پائخانہ یا پیشاب میں قبلہ رخ ہوں یا ہم دائیں ہاتھ سے استنجاء کریں یا ہم کم سے کم تین پتھروں سے استنجاء کریں، اسی طرح ابوداؤد کی حضرت عائشہؓ کی حدیث میں صحیح اسناد میں تین پتھروں کا حکم ہے اور بخاری کی حدیث میں ہے جو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے۔

ولنا قوله علیه السلام من استجمر فلیوتر، فمن فعل فحسن، ومن لا فلاحرج...... الخ

اور ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ جو استنجاء کرے وہ طاق مرتبہ کرے سو جس نے ایسا کیا اس نے اچھا کیا اور جس نے نہیں کیا تو اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہے، اس حدیث کو امام محمد، ابوداؤد، ابن ماجہ، بیہقی اور ابن حبان نے روایت کیا ہے البتہ بجائے لفظ "فحسن" کے لفظ "فقد احسن" ہے یعنی تو اس نے بہت اچھا کیا، اور صحیحین میں ایک حدیث میں صرف اس قدر ہے من استجمر فلیوتر یعنی جو استنجاء کرے وہ طاق عدد سے کرے، یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ طاق عدد خواہ ایک ہو یا تین ہو یا پانچ ہوں اس طرح تین تک کمی کی کوئی خصوصیت نہیں ہے یہاں تک کہ اگر ایک ایسے پتھر سے جس کے تین کونے ہوں استنجاء کیا تو بالاتفاق امام شافعیؒ کے نزدیک بھی جائز ہے۔

وما رواه متروك الظاهر، فانه لو استنجى بحجر له ثلاثة احرف، جاز بالاجماع...... الخ

اور جو حدیث امام شافعیؒ نے روایت کی ہے وہ بالاتفاق ایسی ہے کہ اس کے ظاہری معنی متروک ہیں، اسی بناء پر اگر ایک ایسے پتھر سے جس کے تین کونے ہوں استنجاء کیا تو بالاتفاق جائز ہے، بیہقیؒ نے اول تو اس حدیث کے صحیح ہونے کے بارے میں کہ ہی گفتگو کی ہے جو ہماری حجت ہے، حالانکہ ان کی گفتگو اور کلام بہت ہی تعجب خیز ہے ایسی صورت میں کہ ابن حبان نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

اس کلام کے بعد انہوں نے اس کی تاویل اس طرح کی ہے کہ تین پتھروں سے زیادہ استعمال کرنے میں طاق رکھنا مراد ہے، مگر یہ تاویل کسی طرح ماننے کے قابل نہیں ہے، اسی بناء پر امام شافعیؒ کے نزدیک بھی انقاء (مکمل صفائی) ہو جانے کے بعد زیادتی کرنا بدعت ہے تو پھر کس طرح تین پتھروں کے استعمال کے بعد طاق کی زیادتی بہت اچھی ہوئی، پھر یہ بھی ظاہر ہے کہ اگر تین پتھروں کا ہی استعمال واجب ہو تو جن ملکوں میں پتھر کمیاب یا نایاب ہیں وہ سب گناہ گار ہوں، حالانکہ کوئی بھی فقیہ اس مسلک کا ماننے والا یا قائل نہیں ہے لہٰذا اس کا ظاہر قابل عمل نہ ہوا بلکہ متروک ہو گیا۔

اور بیہقیؒ نے جس طرح ان احادیث میں توفیق دینے کی کوشش کی ہے وہ درست نہیں ہے چنانچہ اگر کوئی شخص اکاون (۵۱) ڈھیلوں سے استنجاء کرے جو طاق عدد ہے تو کسی کے نزدیک بھی پسندیدہ عمل نہیں ہوگا، حالانکہ ان کی اس طرح توفیق

دینے کا مطلب تو یہ نکلتا ہے کہ یہ عمل مستحب ہو، وہ حدیث پوری اس طرح ہے کہ ابوہریرہؓ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا ہے کہ جو کوئی سرمہ لگائے وہ طاق مرتبہ لگائے جس نے ایسا کیا اس نے بہت اچھا کیا اور جس نے نہیں کیا تو اس پر گناہ بھی نہیں ہے اور جس نے استجمار کیا وہ طاق مرتبہ کرے، جس نے کیا اس نے بہت اچھا کیا اور جس نے نہیں کیا تو اس پر گناہ نہیں اور جس نے کھایا تو جو خلال سے نکالے اسے پھینک دے اور جو زبان سے نکالے اسے نگل جائے، جس نے ایسا کیا اس نے بہت اچھا کیا اور جس نے نہیں کیا تو اس پر گناہ نہیں ہے، اور جو پاخانہ جائے اس کو چاہئے کہ پردہ کرے پھر اگر کوئی پردہ کی چیز نہ پا کر ریت کا ڈھیر کرے اور اسے اپنے پیچھے رکھ لے کیونکہ شیطان آدمیوں کے پاخانہ کے مقام (مقعد) سے کھیلتا ہے جس نے ایسا کیا اس نے بہت اچھا کیا اور جس نے نہیں کیا تو اس پر کوئی گناہ نہیں ہے، یہ حدیث ابن حبانؒ نے اپنی صحیح میں روایت کی ہے، اور حدیث کے صحیح ہونے کی صورت میں اس کے معنی بالکل ظاہر ہیں کہ سرمہ لگانے اور استجمار کرنے میں طاق مرتبہ کرنا اسی طرح خلال کے سلسلہ کا حکم وغیرہ سب مستحب ہیں اور ان میں سے کوئی چیز بھی واجب نہیں ہے، اور پاخانہ کا پردہ بھی اگرچہ آدمیوں سے واجب ہے لیکن یہاں آدمیوں سے پردہ کے باوجود تنہائی کے جنگل میں شیاطین سے پردہ کرنے کا حکم واضح ہے اور وہ مستحب ہے اور اس مستحب کا حکم خود حدیث میں منصوص ہے کہ جب کہ یہ فرمادیا کہ نہ کرے تو اس پر گناہ نہیں ہے۔

ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ صرف ایک مرتبہ بھی استنجاء کر لینے پر طاق کا اطلاق صحیح ہو سکتا ہے، اور جب طاق نہ کرنے میں گناہ نہیں ہے تو مطلقاً استنجاء نہ کرنے میں بھی گناہ نہیں ہونا چاہئے، مگر یہ بات درست نہیں ہے کیونکہ حدیث کی اصل مراد تو یہ ہے کہ جو کوئی استنجاء کرے اس کے باوجود طاق مرتبہ نہ کرے تو گناہ نہیں ہے اور ایک مرتبہ بھی نہ کرنے میں تو استنجاء کرنا ہی ثابت نہ ہوگا تو یہ بات لازم ہوئی کہ ایک مرتبہ سے زیادہ بار استنجاء کرنا چاہئے، الفتح۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر دو سے استنجاء کیا تو گناہ بھی نہ ہو اور طاق مرتبہ بھی نہ ہو، م، دلیل کے مکمل ہونے کی یہی صورت ہے کہ کل مذکور جس میں اصل استنجاء بھی داخل ہے اگر نہ کیا جائے تو گناہ نہیں ہونا چاہئے اور جس حدیث کو امام شافعیؒ نے اپنے لئے دلیل بنائی ہے اس کا ظاہر مراد نہیں ہے کیونکہ ایک پتھر کے تین طرف سے استنجاء کرنے سے استنجاء ہو جاتا ہے، تو معلوم ہوا کہ تین کا عدد مقرر کرنا صرف غالب گمان حاصل ہو جانے کی وجہ سے ہے، اور تین ہی مرتبہ ہونا اصل مقصود نہیں ہے، الفتح۔

اور عینیؒ نے لکھا ہے کہ ہماری دلیل یہ بھی ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے رسول اللہ ﷺ نے استنجاء کے لئے پتھر مانگے تو وہ دو ہی لائے اور تیسرا نہ ملا تو ایک سوکھی ہوئی لید کا ٹکڑا لیتے آئے، آپ نے دونوں پتھر لے لئے اور لید کے ٹکڑے کو پھینک دیا اور فرمایا کہ یہ تو پلیدی ہے اس سے معلوم ہوا کہ اگر تین ہی عدد کا ہونا اگر ضروری ہوتا تو آپ دوبارہ حکم فرما کر ایک اور بھی منگوا لیتے کیونکہ بخاریؒ کی روایت میں صرف اتنا ہی ہے، البتہ دار قطنی نے جو روایت کی ہے اس کے آخر میں ہے کہ میرے واسطے تیسرا پتھر تلاش کرو، عینیؒ نے کہا ہے کہ بخاری کی روایت میں یہ زیادتی مذکور نہیں ہے، اختصار کے ساتھ روایت ختم ہوئی لیکن ابن حجرؒ نے دار قطنی کی روایت کی تصحیح کی ہے، اور امام احمدؒ کی ایک روایت میں بھی اسی طرح مذکور ہے، اور روایت کی اسناد صحیح ثابت ہو جانے کے بعد ابن القصار کا اسے ضعیف کہنے سے کوئی نقصان نہیں ہوتا ہے۔

اس جگہ اصل تحقیقی جواب یہ ہے کہ نص سے صرف اتنی ہی بات معلوم ہوتی ہے کہ انقاء اور صفائی حاصل ہونی چاہئے البتہ تین پتھروں سے یہ بات غالب گمان کی حد تک حاصل ہو جاتی ہے، اب اگر تین پتھروں سے کم سے بھی یہ مقصد حاصل ہو جائے تو وہ کافی ہے یہاں تک کہ شوافعؒ کے نزدیک بھی جائز ہے باوجودیکہ اس کے بارے میں کوئی مستقل نص موجود نہیں ہے، اسی طرح اگر تین پتھروں سے انقاء حاصل نہ ہو تو شوافعؒ کے نزدیک زیادتی واجب ہے جیسا کہ عینیؒ نے ذکر کیا ہے، الحاصل تین کا حکم نصیحت، تعلیم اور اختیار کے طور پر ہے کہ صفائی میں کمی بھی نہ ہو اور استحباب پر عمل ہو۔

وغسله بالماء افضل، لقوله تعالى ﴿فِيْهِ رِجَالٌ يُحِبُّوْنَ اَنْ يَّتَطَهَّرُوْا﴾ نزلت في اقوام كانوا يتبعون الحجارة الماء، ثم هو ادب، وقيل سنة في زماننا، ويستعمل الماء الى ان يقع في غالب ظنه انه قد طهر، ولا يقدر بالمرات الا اذا كان موسوسا، فيقدر بالثلاث في حقه، وقيل بالسبع

ترجمہ:- اور اسے پانی سے دھونا زیادہ بہتر ہے کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے کہ اس میں کچھ لوگ ایسے ہیں جو بہت زیادہ پاک رہنا پسند کرتے ہیں، یہ آیت ان لوگوں کے بارے میں نازل ہوئی جو پتھر استعمال کرنے کے بعد پانی بھی استعمال کرتے تھے، پھر یہ مستحب ہے اور کہا گیا ہے کہ ہمارے زمانہ میں سنت ہے، پانی اتنا استعمال کیا جائے کہ استعمال کرنے والے کے دل میں غالب ہو جائے اس بات کا وہ پاک ہو گیا ہے، اس میں بار اور تعداد کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، مگر صرف اس صورت میں جب کہ وسوسہ کی بیماری ہو تو اس کے حق میں تین مرتبہ ہونے کا اعتبار کیا جائے گا، اور یہ بھی کہا گیا کہ سات مرتبہ کا اعتبار کیا جائے گا۔

توضیح:- پانی سے استنجاء، پانی استعمال کرنے کی مقدار

وغسله بالماء افضل، لقوله تعالى ﴿فِيْهِ رِجَالٌ يُحِبُّوْنَ اَنْ يَّتَطَهَّرُوْا﴾ ......الخ

پیشاب و پاخانہ کے مقام کو پانی سے دھونا آیت پاک ﴿فِيْهِ رِجَالٌ يحبون أن يتطهروا﴾ الآیۃ نازل ہونے کے بعد سے افضل ہے اس کے معنی ہیں اس مسجد میں لوگ ایسے بھی ہیں جو خوب پاک رہنے کو پسند کرتے ہیں، اس آیت کا نزول ایسے لوگوں کے بارے میں ہوا جو پتھروں سے استنجاء کرنے کے بعد پانی بھی استعمال کرتے تھے، مصنف ہدایہؒ کی اس جگہ یہ مراد نہیں ہے کہ صرف پانی سے دھونا ہی افضل ہے بلکہ یہ مراد ہے کہ ڈھیلوں کے استعمال کر لینے کے بعد پانی سے دھونا افضل ہے، حاصل کلام یہ ہوا کہ ڈھیلوں اور پانی دونوں کو جمع کرنا یا استعمال کرنا افضل ہے، جیسا کہ دلیل سے واضح ہے، م۔

یہ حدیث بزار نے روایت کی ہے مگر ضعیف ہے، اور روایت کے لائق دلیل ابن ماجہ کی ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اے جماعت انصار! اللہ تعالیٰ نے تمہارے بارے میں طہارت کے بارے میں تعریف کی ہے تو پاکی حاصل کرنے کے سلسلہ میں تمہارا کیا طریقہ عمل ہے، انہوں نے کہا کہ ہم نماز کے لئے وضو کرتے اور جنابت کی صورت میں غسل کرتے اور پانی سے استنجاء کرتے ہیں، اس پر آپ نے فرمایا کہ یہی وہ بات ہے اس لئے تم اپنی اس عادت پر قائم رہو، اس کی اسناد حسن ہے، اگرچہ اس کے ایک راوی عتبہ بن ابی حکیم کے بارے میں گفتگو ہے، چنانچہ نسائیؒ نے اسے ضعیف کہا ہے، اور ابن معین سے دو روایتیں ہیں، لیکن ابو حاتم نے کہا کہ صالح الحدیث ہے، اور ابن عدی نے کہا ہے کہ مجھے امید ہے کہ اس میں کوئی خلل نہیں ہے، اور حاکم نے اس حدیث کو روایت کرنے کے بعد صحیح کہا ہے۔

حاصل یہ ہوا کہ ڈھیلوں اور پانی کا جمع کرنا سب سے بہتر ہے، آخر میں صرف ڈھیلے استعمال کرنا وغیرہ، الفتح، طحاویؒ نے فرمان باری تعالے ﴿ويحب المتطهرين﴾ سے استدلال کیا ہے، یعنی اللہ تعالیٰ خوب صاف رہنے والوں کو محبوب رکھتا ہے، یعنی پانی کے ساتھ استنجاء کرنے کو، جیسا کہ یہ تفسیر حضرت علیؓ و عطاؒ سے مروی ہے، ع۔

(**ثم هو ادب**) پھر پانی سے استنجاء کرنا ادب ہے، یعنی پتھروں سے پاک ہو جانے کے بعد، کیونکہ ام المومنین حضرت صدیقہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ تین بار پانی سے دھوتے تھے، یہ روایت ابن ماجہ نے بیان کیا ہے، اور ام المومنینؓ سے مروی ہے کہ اے عورتوں! تم اپنے شوہروں کو کہو کہ پاخانہ اور پیشاب کے اثر کو پانی سے دھو ڈالیں کیونکہ رسول اللہ ﷺ ایسا ہی کیا کرتے تھے، یہ روایت احمد اور ترمذی نے بیان کی ہے اور اسے صحیح بھی کہا ہے۔

وقيل سنة في زماننا......الخ

اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ ہمارے زمانہ میں پانی سے استنجاء کرنا سنت ہے، حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ تم سے پہلے لوگ تو

ایک طرح کی سینگنیاں پاخانہ میں ڈالتے تھے مگر تم پتلا کرتے ہو،اس لئے تم پتھروں کو استعمال کرنے کے بعد پانی سے استنجاء کر لیا کرو، بیہقی سے یہ روایت سنن میں مذکور ہے،اسی طرح حضرت حسن بصریؒ سے مروی ہے،ف،اور کہا گیا ہے کہ پانی سے استنجاء کرنا مطلقاً ہمیشہ سے سنت ہے،اور یہی صحیح ہے،اور اسی پر فتوی ہے،السراج۔

اور حضرت انس وعائشہؓ سے جو حدیثیں ذکر کی جاچکی ہیں ان سے اسی بات کا فائدہ حاصل ہوتا ہے کہ پانی سے استنجاء کرنا ہر زمانہ میں سنت مؤکدہ ہے کیونکہ دونوں حدیثوں سے مواظبت اور ہمیشہ کا عمل ثابت ہوتا ہے،پانی سے اسی وقت استنجاء کرنا صحیح ہے جب کہ ایسی جگہ میسر ہو جائے جہاں بے پردگی کے بغیر بھی استنجاء کرنے کا موقع ہو،ورنہ صرف ڈھیلوں سے ہی استنجاء کر لینا کافی ہوگا، جیسا کہ قاضی خان میں ہے۔

اور اگر بے پردہ ہو کر کھلی ہوئی ستر کی حالت میں استنجاء کیا تو مشائخ نے کہا ہے کہ ایسا شخص فاسق کہا جائے گا،الفتح، یہاں تک کہ اس کی گواہی قابل قبول نہ ہوگی،م،اور اگر پاخانہ کرنے یا جنابت سے نہانے کے لئے مجبوراً کوئی بے پردہ ہوا تو اس کے فاسق ہونے کے بارے میں ابن الشحنہ نے گفتگو کی ہے،د،محیط میں ہے کہ پانی سے استنجاء کرنے میں کوئی تعداد اور مرتبہ ہونا مقرر نہیں ہے۔

ویستعمل الماء الی ان یقع فی غالب ظنہ انہ قد طھر.....الخ

آدمی اپنی صفائی اور پاکی کے خیال سے پانی اتنا استعمال کرتا رہے کہ اسے غالب گمان ہو جائے کہ اب وہ پاک ہو گیا ہے،اور اس میں تین پانچ وغیرہ کا کوئی اعتبار نہیں ہے ہاں اس وقت جب کہ کسی کو وسوسہ کی بیماری ہو جائے تو اس کے لئے تین بار دھونا لازم کر دیا گیا ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ سات بار لازم ہے،اور خلاصہ میں ہے کہ بعضوں نے پیشاب کے لئے استنجاء میں تین بار اور پاخانہ کے استنجاء میں پانچ مرتبے کی شرط کی گئی ہے، لیکن صحیح قول یہ ہے کہ دھونے والے کی رائے کے مطابق ہوگا یعنی وہ دھوتا رہے یہاں تک کہ اس کے دل کو پورا پاک وصاف ہو جانے پر اطمینان ہو جائے،ترجمہ ختم،اس میں تردد ہے کہ وسوسہ ایک بیماری ہے تو اس وجہ سے اس کے لئے ایک مرتبہ کا ہونا مناسب ہے اور تین بار ہونا درمیانی انداز ہے،م۔

اس شرط کے لازم کرنے کا مقصد ہے سنت کی ادائیگی، کیونکہ اگر ایک بار بھی کوئی نہ دھوئے تو اتنی مقدار معاف ہونے کی وجہ سے نقصان دہ نہیں ہے،الفتح،میں مترجم کہتا ہوں کہ ایسی بات نہیں ہے بلکہ یہ شرط طہارت حاصل کرنے کے لئے لگائی گئی ہے کیونکہ ان کے نزدیک نماز ساقط ہونے کے باوجود دھونا مقدار درہم ہونے کی صورت میں واجب ہے،اور اگر کم ہو تو اگرچہ واجب نہیں ہے لیکن تھوڑا پانی اس سے ناپاک ہو جائے گا۔

واضح ہو کہ پانی سے استنجاء کرنے کی صورت میں خواہ ڈھیلے بھی استعمال کئے جائیں جو کہ افضل صورت ہے یا صرف پانی سے ہی ہو یہ حکم ان دونوں صورتوں کو شامل ہے اور صرف ڈھیلوں سے بھی استنجاء کرنا اگرچہ جائز ہے اور پسینے وغیرہ کے معاملے میں طہارت مانی جاتی ہے لیکن پانی کے بارے میں متاخرین کا قول تو یہی ہے کہ صرف ڈھیلوں سے استنجاء کرنے والا اگر تھوڑے پانی میں بیٹھ جائے تو وہ پانی نجس ہو جائے گا، مبسوط میں بھی یہی مذکور ہے اور یہی صحیح ہے،اور فقیہ ابو جعفرؒ نے کہا ہے کہ اگر کوئی اس کے خلاف یہ کہے کہ پانی ناپاک نہ ہوگا تو اس کی کوئی وجہ ہے، جیسا کہ عینی میں ہے۔

ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ اگر کوئی دلیل دے ڈھیلوں سے استنجاء کرنے والے سے تھوڑا پانی ناپاک ہو جاتا ہے تو ڈھیلوں سے پاکی حاصل ہی نہیں ہوئی، تو جواب دیا جائے گا کہ یہ بات ماننے کے لائق نہیں ہے کیونکہ شریعت نے مسح کرنے اور رگڑنے سے بھی پاک ہو جانے کا اعتبار کیا ہے جیسے دھونے سے پاک ہونے کا اعتبار کیا ہے۔

اور اگر زمین ناپاک ہو کر خشک ہو جائے اس کے بعد وہاں پانی لگ جائے یا کپڑے کو خشک مٹی کو رگڑ دیا جائے پھر وہاں پانی لگ جائے،ان جیسے دوسرے مسائل میں بھی ناپاکی کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے،اور یہاں قیاس بھی یہی ہے کہ استنجاء کرنے میں ڈھیلوں

سے بھی مکمل طہارت حاصل ہو اور وہ ناپاکی پانی میں لوٹ کر نہ آجائے، اس میں کوئی جواب نہیں ہے سوائے اس بات کے یہاں یہ ثابت ہو جائے کہ تھوڑا پانی اس سے ناپاک ہو جاتا ہے، ان مثالوں میں اکثر متاخرین کے نزدیک یہی مختار ہے کہ ناپاکی نہیں لوٹے گی، ان کے قول کا استنجاء کے بارے میں بھی یہی قیاس ہے کہ نجاست نہیں لوٹے، اس سے یہ لازم آئے گا کہ تھوڑا پانی بھی ناپاک نہ ہو، لیکن اس کے خلاف ہونے پر تصریح موجود ہے۔

اور جس روایت سے یہ دلیل ثابت ہوتی ہے کہ شریعت میں پتھر اور اس جیسی چیز سے طہارت صحیح ہو جاتی ہے وہ روایت دار قطنی میں حضرت ابو ہریرہؓ سے مذکور ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے لید و گوبر اور ہڈی سے استنجاء کرنے سے منع فرمایا ہے اور یہ بھی فرمایا کہ یہ دونوں چیزیں پاک نہیں کرتی ہیں، دار قطنی نے یہ کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہے، اس سے معلوم ہوا کہ جن چیزوں سے استنجاء کی اجازت ہے وہ پاک کر دیتی ہے ورنہ ان سے بھی استنجاء کرنا جائز نہ ہوتا، الفتح۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس طرح نص سے مفہوم نکال کر استدلال کیا گیا ہے حالانکہ اصول میں یہ بات مسلم ہے کہ نصوص میں مفہوم کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے اور یہ بھی مسلم ہے کہ شریعت میں پتھروں سے طہارت معتبر ہے لیکن صرف کپڑے اور پسینے وغیرہ کے بارے میں، لیکن پانی میں چونکہ پاکی کی بہت زیادہ تاکید ہوتی ہے اس لئے احتیاطاً اس پانی کے بارے میں طہارت معتبر نہیں ہے، اور اس کو صحیح کہا گیا ہے، یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہے جب کہ نجاست نکل کر اپنی ہی جگہ پر اور آگے بڑھی نہ ہو۔

ولو جاوزت النجاسة مخرجها، لم يجز الا الماء، وفي بعض النسخ الا المائع، وهذا يحقق اختلاف الروايتين في تطهير العضو بغير الماء على ماببينا، وهذا لان المسح غير مزيل الا انه اكتفى به في موضع الاستنجاء، فلا يتعداه ثم يعتبر المقدار المانع وراء موضع الاستنجاء عند ابي حنيفة وابي يوسفؒ، لسقوط اعتبار ذلك الموضع، وعند محمدؒ مع موضع الاستنجاء، اعتبارا بسائر المواضع

ترجمہ:- اور اگر نجاست اپنی جگہ سے آگے پھیل جائے اس وقت پانی کے علاوہ دوسری چیز سے جائز نہ ہوگی، اور دوسرے نسخہ میں بجائے ماء کی مائع ہے، اور یہ لفظ تحقیق کرتا ہے ان دونوں روایتوں کے درمیان اختلاف کی جو پانی کے بغیر عضو کے پاک کرنے کے سلسلہ میں ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کر دیا ہے، اور یہ اس لئے ہے کہ مسح کرنا اور پوچھنا نجاست کو دور کرنے والا نہیں ہوتا ہے مگر یہ کہ اس سے اکتفاء کیا ہے استنجاء کے مقام میں لہٰذا اس سے تجاوز نہیں کرے گا، پھر وہ مقدار جو نماز سے روکنے والی ہے اس میں امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس حصہ کا اعتبار ہے جو استنجاء کی جگہ کے ماسوا ہو اس مقام استنجاء اور مخصوص جگہ کا اعتبار ختم ہو جانے کی وجہ سے، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک مقام استنجاء کے ساتھ اعتبار ہوگا دوسری جگہوں پر قیاس کرتے ہوئے۔

توضیح:- مخرج سے نجاست کا تجاوز کر جانا

ولو جاوزت النجاسة مخرجها، لم يجز الا الماء......الخ

اور اگر نجاست اپنے نکلنے کی جگہ سے بڑھ جائے تو پانی کا استعمال کرنا یعنی دھونا ضروری ہے، **وفي بعض النسخ الخ** اور بعض نسخوں میں اس جگہ بجائے "الماء" کے "المائع" ہے یعنی سوائے بہنے والی چیز کے جو پاک کرنے والی ہو مثلاً سرکہ وغیرہ کے دوسری چیز سے جائز نہیں ہے (الحاصل ایک نسخہ میں صرف پانی سے اور دوسرے نسخہ کے مطابق پانی اور اس کے علاوہ کچھ دوسری چیزوں سے بھی نجاست دور کی جا سکتی ہے البتہ غیر مائع سے نجاست دور نہیں کی جا سکتی ہے۔

وهذا يحقق اختلاف الروايتين في تطهير العضو بغير الماء على ما بينا......الخ

یہ لفظ مائع جو ہدایہ کے کچھ نسخوں میں موجود ہے یہ ثابت کرتا ہے کہ پانی کے سوا دوسری پاک کرنے والی چیز سے بدن کا عضو پاک ہو جانے یا نہ ہونے میں دونوں مختلف روایتیں موجود ہیں جیسا کہ اس سے پہلے ہم نے باب الانجاس کے شروع میں بیان کر دیا ہے، اب اس بات کی دلیل کہ پائخانہ وغیرہ کا اس کی اپنی جگہ سے نکل کر پھیل جانے کی صورت میں دھونا واجب یعنی فرض کیوں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ قیاس کے برخلاف استنجاء طہارت ہے۔

وهذا لان المسح غير مزيل الا انه اكتفى به في موضع الاستنجاء......الخ

اور یہ بات اس وجہ سے ہے کہ پوچھنے اور مسح کرنے سے نجاست بالکل ختم نہیں ہو جاتی ہے مگر استنجاء کے موقع میں اسی مسح پر اکتفاء کیا گیا ہے یعنی نماز پڑھنے کے لئے شریعت نے اسی پر اکتفاء کرنے کی اجازت دے دی ہے اس وجہ سے یہ حکم اس خاص مقام سے نجاست آگے بڑھ جانے کی صورت میں متعدی نہیں ہوگا کیونکہ عام قاعدہ یہ ہے کہ وہ حکم جو مجبوری کی وجہ سے ہو اور خلاف قیاس ہو وہ اپنی اس جگہ پر باقی رہتا ہے اور اس سے آگے نہیں بڑھتا ہے، اس بناء پر جب نجاست استنجاء کے مقام سے بڑھ گئی ہو وہاں پانی کا اصل حکم لوٹ آئے گا

ثم يعتبر المقدار المانع وراء موضع الاستنجاء عند ابي حنيفة وابي يوسفؒ......الخ

پھر وہ مقدار جو نماز پڑھنے میں مانع ہو وہ امام ابو حنیفہ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک موضع استنجاء کی نجاست سے علاوہ ایک درہم سے زائد ہو تو معتبر ہے کیونکہ استنجاء کی جگہ کا اعتبار کرنا ختم کر دیا گیا ہے اور اب اس کا سوال ہی نہیں ہے، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک استنجاء کے مقام کے ساتھ اگر مقدار درہم سے زائد ہو تو وہ بھی نماز کے لئے مانع ہے، دوسرے مواقع کے قیاس کے مطابق، یعنی دوسرے مواقع میں مقدار درہم معاف ہوتا ہے اور جب اس سے زائد ہو تو نماز کے لئے مانع ہوتا ہے اسی طرح جب موضع استنجاء میں ہو تو قاعدہ کے مطابق مقدار درہم معاف اور اس سے زائد ہو تو مانع ہونا چاہئے، ع۔

اس بات پر سب کا اجماع ہے کہ پیشاب و پائخانہ کے راستہ کے علاوہ مقدار درہم سے زائد ہو تو اسے پانی سے دھونا فرض ہوتا ہے، اور پتھر اور ڈھیلے اس کی پاکی کے لئے کافی نہیں ہوتے، جیسے پیشاب زائد اگر پائخانہ یا پیشاب کی راہ سے مقدار درہم سے کم ہو یا مقدار درہم ہو لیکن جب اس کے ساتھ خاص جگہ کی نجاست بھی ملائی جائے تو مقدار درہم سے زائد ہو تو امام ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک پتھر اور اس چیز سے پاک کرنا جائز ہے اور مکروہ نہیں ہے، الذخیرہ، اور یہی صحیح ہے، الزاد، ھ۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس بیان میں سہو ہے، اور صحیح یہ ہے کہ اگر مخرج کے علاوہ درہم سے کم ہو مگر مخرج ملا کر نجاست درہم سے زائد ہو تو پتھروں سے استنجاء جائز ہے مکروہ بھی نہیں ہے، اور اگر مخرج کے ساتھ مل کر درہم سے زائد ہو تو جائز لیکن مکروہ ہے کیونکہ یہ بات بار بار گذری ہے کہ مقدار درہم کو دھونا واجب ہے، اسی لئے عینیؒ نے ذخیرہ سے اس طرح نقل کیا ہے کہ جو نجاست مقعد کی راہ سے بڑھ گئی اور مقدار درہم سے زائد ہے تو بالاتفاق اسے دھونا ضروری ہے وہاں پتھر وغیرہ کا استعمال کافی نہیں ہے، اسی طرح مرد کے پیشاب گاہ کے سوراخ کے چاروں طرف میں مقدار درہم سے زائد پیشاب ہو تو اسے بھی بالاتفاق دھونا چاہئے۔

اور اگر مقدار درہم سے زائد نجاست پائخانہ یا پیشاب کی راہ سے مل کر ہو تو شیخین کے نزدیک اس کے لئے پتھر کا استعمال جائز ہے لیکن امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے بلکہ صرف پانی کا استعمال جائز ہے، ع، اور امام محمدؒ کے قول میں احتیاط بہت زیادہ ہے، الاختیار، ھ۔

واضح ہو کہ مقدار درہم نجاست کے معاف ہونے کا جو مسئلہ گذرا ہے اس کی اصل یہی مقام استنجاء ہے، کہ اس کی نجاست کا اندازہ ایک درہم مقرر کیا گیا ہے، اب موجودہ مسئلہ یہ ہے کہ اگر مقعد کی راہ پر نجاست تجاوز کئے بغیر ایک درہم سے زیادہ ہو تو

شرح طحاوی میں ہے کہ اس میں اس طرح اختلاف ہے کہ بعض ائمہ نے کہا ہے کہ اگر پتھروں سے مسح کر کے پاک کر دیا جائے تو جائز ہے، طحاویؒ نے کہا ہے کہ یہی اصح ہے، اور فقیہ ابواللیث نے بھی اسی قول کو قبول کیا ہے، المحیط، اور یہی مختار ہے، السراجیہ، امام ابو حنیفہؒ سے یہی مروی ہے، الفتح۔

اگر کسی کی مقعد ہی بڑی ہو اتنی کہ اس پر مقدار درہم سے زائد ہو حالانکہ اپنی جگہ سے آگے نہ بڑھی ہو تو اختلاف ہے، اور امام طحاوی اور ابو شجاع سے روایت ہے کہ پتھروں سے استنجاء جائز ہے، اور یہی قول شیخین کے قول کے زیادہ مشابہ ہے، اور ہم اس قول کو قبول کرتے ہیں، التبیین میں ایسا ہی ہے۔

مستحاضہ پر استنجاء، بیمار مرد کو استنجاء اور وضو کی طاقت نہیں ہے اور اس کے لئے ایسی کوئی عورت بھی نہیں جو اس کے لئے حلال ہو، بیمار عورت کا شوہر مگر بہن یا بیٹی ہے

مستحاضہ پر ہر نماز کے وقت استنجاء واجب نہیں ہے اگر اس عرصہ میں اس نے پیشاب یا پاخانہ نہ کیا ہو، السراجیہ، بیمار مرد جس کی باندی یا بیوی نہ ہو یعنی وہ جس سے جماع حلال ہو وہ موجود نہ ہو مگر بیٹا یا بھائی موجود ہو اور مریض کو خود وضو کرنے کی طاقت نہیں ہے تو بیٹا یا بھائی صرف وضو کرائے استنجاء نہ کرائے کہ اس کو مریض کی شرم گاہ چھونا جائز نہیں ہے، اور استنجا کا حکم اس سے ساقط ہو گیا ہے، المحیط۔

اور اگر بیمار عورت کا شوہر نہ ہو اور وضو کرنے سے معذور ہو مگر اس کی بہن یا بیٹی ہو تو اسے وضو کرادے اور استنجاء کا حکم اس سے ساقط ہو گیا، قاضی خان، اب آئندہ استنجاء کے مکروہات اور مستحبات کا ذکر شروع ہوتا ہے، اس لئے مصنفؒ نے مکروہات میں سے صرف ہڈی، لید، گوبر، کھانا اور داہنے ہاتھ کا بیان شروع کر دیا ہے۔

ولا يستنجي بعظم ولا بروث، لان النبي عليه السلام نهى عن ذلك، ولو فعل يجزيه، لحصول المقصود، ومعنى النهي في الروث النجاسة، وفي العظم كونه زاد الجن، و لا بطعام، لانه اضاعة واسراف، ولا بيمينه، لان النبي عليه السلام نهى عن الاستنجاء باليمين.

ترجمہ:-اور ہڈی اور گوبر سے استنجاء نہ کرے کیونکہ نبی کریم علیہ السلام نے اس سے منع فرمایا ہے، لیکن اگر ایسی چیز سے استنجاء کر لیا تو بھی جائز ہو جائے گا مقصود حاصل ہو جانے کی وجہ سے، اور گوبر سے منع کرنے کی وجہ اس کی ناپاکی ہے اور ہڈی سے منع کرنے کی وجہ اس کا جنوں کا توشہ ہوتا ہے، اور کھانے کی چیزوں سے بھی استنجاء نہ کرے کیونکہ اس میں بربادی اور فضول خرچی لازم آتی ہے اور داہنے ہاتھ سے بھی استنجاء نہ کرے کیونکہ خود رسول اللہ ﷺ نے داہنے ہاتھ سے استنجاء کرنے سے منع فرمایا ہے۔

توضیح:-ہڈی اور گوبر سے استنجاء، غلہ اور روٹی وغیرہ سے استنجاء داہنے ہاتھ سے استنجاء، بایاں ہاتھ شل ہو یا فی الحال عذر ہو، گھر اور جنگل میں منہ اور پیٹھ کرنا

ولا يستنجي بعظم ولا بروث، لان النبي عليه السلام نهى عن ذلك.....الخ

اور ہڈی لید سے استنجاء نہیں کرنا چاہئے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے جیسا کہ حضرت سلمانؓ کی حدیث میں ہے کہ رجیع یا ہڈی سے استنجاء کرنے سے منع فرمایا ہے، بخاری کے علاوہ دوسرے بہت سے محدثین نے اس کی روایت کی ہے، اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث میں ہے کہ تم لوگ لید اور ہڈی سے استنجاء نہ کرو کہ وہ تمہارے جن بھائیوں کا توشہ ہے، جیسا کہ صحیح مسلم میں ہے، یعنی لید گوبر تو جنوں کے جانوروں کے لئے اور ہڈی خود ان کے لئے ہے۔ ولو فعل الخ اور اگر کسی نے باجود ممانعت کے استنجاء کر لیا تو استنجاء ہو جائے گا مقصود حاصل ہو جانے کی وجہ سے یعنی صفائی ستھرائی حاصل ہو جانے

کی وجہ سے، امام مالکؒ کا یہی قول ہے، ع، اور اگرچہ کافی ہو گیا لیکن مکروہ ہے، ف، لیکن مکمل طور پر سنت ادا نہ ہوئی، تع

ومعنى النهي في الروث النجاسة، وفي العظم كونه زاد الجن......الخ

اور لید میں ممانعت کی وجہ اس کی نجاست ہے، اور ہڈی میں وجہ یہ ہے کہ وہ جنوں کے لئے توشہ ہے، بلکہ بخاری اور مسلم کی حدیث میں ہے کہ دونوں چیزیں جن کا توشہ ہیں جیسا کہ گذر گیا، م، اس جگہ کوئی یہ استدلال کر سکتا ہے کہ لید پاک ہے جیسا کہ امام مالکؒ کا قول ہے کیونکہ ناپاک ہونے کی صورت میں وہ جنوں کا کھانا نہ ہوتا، کیونکہ عام شریعت جن اور انسان کسی کے حق میں مختلف نہیں ہے، جواب یہ ہوگا کہ لید کے ناپاک ہونے کی دلیل پائی گئی ہے اور وہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی وہ حدیث ہے جو پہلے گذر چکی ہے، جس میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ یہ رجس یعنی پلیدی ہے، الفتح۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ سوال وجواب دونوں تحقیق کے خلاف ہیں سوال میں تو یہ عیب ہے روث یعنی لید خود جنوں کا کھانا اور خوراک نہیں ہے بلکہ ان کے جانوروں کا کھانا ہونے کی تصریح ہے، پھر بھی دوسری حدیث میں ثابت ہے کہ جب جنوں نے رسول اللہ ﷺ سے اپنا توشہ اور کھانا مانگا تو آپ نے دعاء کرنے کے بعد فرمایا کہ جب تم ہڈیوں کے پاس سے گذرو تو تم کو ہڈی کے نزدیک رزق ملے، اس سے یہ بات صاف معلوم ہوئی کہ نہ ہڈی خود ان کا رزق ہے اور نہ لید کو ان کے جانور کھاتے ہیں، اور یہ بات بالکل واضح ہے کہ اگر ایسا ہی ہوتا تو ہڈی اور لید وغیرہ کوئی چیز بھی پھینکی ہوئی نظر نہ آتی بلکہ ہڈی کے پاس معنوی طور پر کوئی چیز ان کے واسطے رزق ہوتی ہے اور جس طرح جنوں کی ذات ہماری نظروں سے چھپی ہوتی ہے اسی طرح وہ رزق بھی ہمارے نظروں سے مخفی ہے، سوال سے متعلق اتنی ہی بات کافی ہے اس سے زیادہ کلام کی یہاں گنجائش نہیں ہے۔

اور جواب سے متعلق یہ گفتگو ہوتی ہے کہ "رجس" کا لفظ ایسے معنی میں مستعمل ہوتا ہے جس سے نفرت اور گھن معلوم ہو اگرچہ وہ چیز اپنے طور پر حقیقتاً ناپاک اور نجس نہ ہو اسی بناء پر انصاب وازلام کو بھی قرآن پاک میں رجس فرمایا گیا ہے حالانکہ ان میں حقیقی نجاست نظر تک نہیں آتی ہے، اس لئے یہ رجس کی نجاست حقیقی پر دلیل نہیں ہو سکتی ہے، یہی وجہ ہے کہ امام محمدؒ بھی ایسے جانوروں کی لید گوبر مینگنی کو پاک کہتے ہیں، اچھی طرح سمجھ لو، پھر ناپاک چیزوں سے بھی استنجاء کرنا منع ہے اسی طرح جس پتھر سے ایک مرتبہ ایک شخص نے استنجاء کر لیا خواہ استعمال کرنے والا خود ہو یا کوئی دوسرا ہو دوبارہ استعمال کرنا منع ہے، لیکن اگر اس پتھر کا کوئی کونہ ایسا ہو جسے استعمال نہیں کیا گیا ہو تو اس سے بلا کراہت جائز ہے

و لا بطعام، لانه اضاعة واسراف......الخ

اور نہ کسی کھانے کے لائق یا کھانے سے استنجاء کرے، مثلاً غلہ روٹی وغیرہ سے، کیونکہ غلہ کی بربادی اور فضول خرچی ہے اور یہ دونوں باتیں ہی حرام ہیں، ع، اس طرح یہ عمل مکروہ تحریمی ثابت ہوا، م، اور اس طرح اس کی اہانت بھی ہوتی ہے اور جبکہ فقہاء کرام روٹی پر نمکدان رکھنے کو بھی مکروہ کہتے ہیں تو یہ عمل بدرجہ اولی مکروہ ہوگا، مگر اس دلیل سے کراہت تنزیہی ثابت ہوتی ہے اسی لئے مصنفؒ نے اس کا ذکر نہیں فرمایا ہے، مگر ضائع کرنے اور بے جا خرچ کا ذکر فرمادیا ہے اس طرح ایک قاعدہ کی طرف اشارہ فرمادیا ہے کہ وہ چیز جو کھانے کی قسم سے ہو خواہ انسان کے لئے ہو یا حیوان کے لئے جس میں بربادی لازم آتی ہو یا اسراف ہو اس سے استنجاء مکروہ ہے، م۔

اسی بناء پر استنجاء کرنا مکروہ ہوگا گوشت سے آبگینہ، مٹی کے برتن، درختوں کی پتیاں اور بالیوں سے، الشمنی، اور جانوروں کے چارہ سے، اور پختہ اینٹ اور کوئلہ سے اور ایسی چیز سے جس کی خاص قیمت ہو یا احترام ہو جیسے دیباج قیمتی ریشمی کپڑے، المبسوط، ع، اور کاغذ سے اگرچہ بغیر لکھا ہوا ہو، المضمرات، ایک عبارت ہے، پانی سے استنجاء کرنے نہ پاوے تو پتھر سے نہ پاوے تو تین مٹھی خاک سے، ان کے علاوہ روٹی اور اس جیسی چیز سے استنجاء نہ کرے، امام محمدؒ کے نزدیک لکڑی کے ٹکڑے سے استنجاء جائز ہے، اور دو روایتوں میں سے اظہر روایت کے مطابق سونے اور چاندی سے جائز ہے، جیسے دیباج کے ٹکڑے سے جائز

ہے، ع، یعنی جائز مگر مکروہ ہے، م

ولا بیمینه، لان النبی علیه السلام نهی عن الاستنجاء بالیمین......الخ

اور اپنے داہنے ہاتھ سے نہ چھوئے، اور جب پاخانہ کرے تو داہنے سے استنجاء نہ کرے، اور جب پانی پیئے تو ایک سانس میں نہ پیئے، بخاری اور مسلم اور دوسرے ائمہ نے بھی اس کی روایت کی ہے، اور حضرت سلمانؓ کی حدیث میں بھی ممانعت کا حکم گذر چکا ہے، یہ تو خصوصی طور سے پاخانہ اور پیشاب کے بارے میں ممانعت ہے، اور حضرت عثمانؓ کی روایت میں ہے انہوں نے کہا ہے کہ جب سے میں نے رسول اللہ علیہ سے بیعت کی ہے کبھی اپنا ذکر اپنے داہنے ہاتھ سے نہیں پکڑا ہے، مع، اگر کسی کا بایاں ہاتھ شل ہو یا معذور ہو چکا ہو اور بائیں ہاتھ سے استنجاء کرنے کی طاقت نہ ہو اور ایسا آدمی بھی نہ ہو جو بے پردگی کے بغیر اس پر پانی ڈال سکے تو وہ استنجاء نہ کرے، اور اگر ندی وغیرہ کا پانی مل جائے تو وہ داہنے ہاتھ سے ہی استنجاء کرلے، الخلاصہ، ایسی مجبوری میں بلاکراہت جائز ہے، السراج۔

پیشاب و پاخانہ کی حالت میں قبلہ کی طرف منہ کرنا پیٹھ کرنا مکروہ ہے، الوقایہ، خواہ بنے ہوئے مکان میں ہو یا میدان میں ہو ہمارے نزدیک سب برابر ہے شرح الوقایہ، امام احمدؒ کے نزدیک بھی یہی حکم ہے البتہ ان کے نزدیک بنے ہوئے مکان میں پیٹھ کرنا جائز ہے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث کی بناء پر کہ میں ام المومنین حضرت حفصہؓ کے کوٹھے پر چڑھا تو میں نے رسول اللہ علیہ کو قبلہ کی طرف پیٹھ کئے اور شام کی طرف منہ کئے ہوئے دو اینٹوں پر پاخانہ کرتے ہوئے دیکھا، جیسا کہ صحیح میں ہے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک اسی حدیث سے بنے ہوئے پاخانہ میں قبلہ کی طرف پیٹھ کرنا اور منہ کرنا دونوں جائز ہے، اور ہماری دلیل حضرت سلمانؓ کی حدیث ہے جو گذر گئی کہ پاخانہ اور پیشاب کی حالت میں قبلہ رخ نہ کرے، جیسا کہ صحیح مسلم وغیرہ میں ہے، اور نسائی و ترمذی وغیرہ کی مختلف صورتوں اور متعدد سندوں سے احادیث ہیں کہ پاخانہ اور پیشاب میں قبلہ کی طرف منہ نہ کرو اور پیٹھ بھی نہ کرو لیکن مشرق اور مغرب کی طرف گھوم جاؤ، چونکہ مدینہ منورہ سے خانہ کعبہ جنوب کی طرف پڑتا ہے اس لئے مشرق یا مغرب کا حکم دیا ہے اور ہمارے علاقہ کے لحاظ سے شمال یا جنوب کو پھرے گا، اور رسول اللہ علیہ کی رحلت کے بعد حضرت ابوایوب انصاریؓ جو اس روایت کے راوی ہیں فرماتے ہیں کہ ہم ملک شام میں گئے تو ہم نے وہاں پاخانے قبلہ رخ بنے ہوئے پائے اس لئے ان پر بیٹھ کر اپنا رخ گھما کر بیٹھتے، اور اللہ تعالیٰ کے پاس استغفار کرتے تھے۔

ان روایتوں سے معلوم ہوا کہ ہماری دلیل قولی ہے (کہ رسول اللہ علیہ نے رخ پھیرنے کا حکم دیا) اور حضرت ابوایوب انصاریؓ کا رسول اللہ علیہ کے بعد اسی قول پر عمل پایا گیا، اور دوسرے ائمہ کی ایک دلیل فعل پر ہے اور زبانی اجازت کچھ نہیں، اور یہ بھی اس حدیث ابن عمرؓ میں نہیں بتایا گیا ہے کہ رسول اللہ علیہ کا اس طرح بیٹھنا عذر کے بغیر تھا کیونکہ یہ بات بہت ممکن ہے کہ آپ کا اسی طرح بیٹھنا شاید کسی مجبوری کی بناء پر ہو، جب کہ عذر کی حالت ہمیشہ مستثنیٰ ہوا کرتی ہے، اسی بناء پر ہمارے نزدیک بھی یہ حکم ہے کہ اگر کوئی بھول کر قبلہ رو بیٹھ گیا تو مستحب ہے کہ اگر ممکن ہو تو اسی حالت میں اپنا رخ بدل لے، جیسا کہ التبیین میں ہے، اور اگر رخ بدلنا ممکن نہ ہو تو پھر مجبوری ہے کوئی حرج نہیں ہے، ت، خلاصہ یہ ہوا کہ ہمارے مذہب میں بہت زیادہ احتیاط ہے اور زیادہ مدلل ہے، م، عورتوں کے لئے یہ بات مکروہ ہے کہ وہ اپنے بچوں کو پیشاب یا پاخانہ کراتے وقت قبلہ کی طرف بٹھادیں، السراج۔

نیچے زمین میں بیٹھ کر اوپر کی طرف پیشاب کرنا، کھڑے ہو کر یا لیٹے یا ننگے کرنا، پیشاب کی جگہ پر وضو اور غسل کرنا، جن کپڑوں میں نماز پڑھنی ہو ان کے ماسوا دوسرے میں استنجاء کرنا، سر ڈھانکنا، بایاں پیر پہلے بڑھانا، پیروں کے درمیان کشادگی رکھنا، بائیں طرف زور دینا، بات کرنا، چھینکنے والے کو جواب دینا، سلام کا

جواب دینا، اذان کا جواب دینا، خود چھینکنے پر کھنکھارنا، اِدھر اُدھر دیکھنا، اپنے بدن سے کھیلنا، آسمان کی طرف دیکھنا، دیر تک پاخانہ میں ٹھہرنا، جس کی کانچ نکل آئے، روزہ دار ہونا، مٹی سے ہاتھ ملنا

ایسی انگوٹھی جس پر اللہ تعالےٰ کا نام ہو یا کچھ آیات قرآنی ہوں پائخانہ میں ساتھ لے جانا مکروہ ہے، عف سراج، اور بحر الرائق میں ہے کہ ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب یا پائخانہ کرنا مکروہ تحریمی ہے، لیکن بہتے پانی میں مکروہ تنزیہی ہے، د، پانی میں پیشاب یا پائخانہ کرنا خواہ بہتا ہوا ہو یا ٹھہرا ہوا ہو مکروہ ہے۔

نہر، کنوئیں، حوض، چشمہ کے کنارے اور پھلدار درخت کے نیچے، کھیتی میں، اور ایسے سایہ میں جس میں لوگ بیٹھ کر نفع اٹھائیں، یہ سب مکروہ ہیں، مسجد کے بغل میں، عید گاہ میں، مقبروں میں، چارپاؤں کے درمیان میں، مسلمانوں کے آنے جانے کے راستوں میں بھی مکروہ ہے، اور نیچی زمین پر بیٹھ کر اوپر کی طرف پیشاب کرنا، چوہے اور سانپ کے بلوں میں یا کسی بھی سوراخ میں بھی پیشاب کرنا مکروہ ہے، اسی طرح کھڑے کھڑے، لیٹے ہوئے، یا بغیر عذر کے ننگے ہو کر بھی پیشاب کرنا مکروہ ہے، اور اگر کسی مجبوری کی وجہ سے یہ کام ہو تو حرج نہیں ہے، اس وقت جب کہ لوگوں میں سے کسی کی نظروں کے سامنے نہ ہو، م۔

یہ بھی مکروہ ہے کہ آدمی جہاں وضو یا غسل کرے وہیں پیشاب کرے، السراج، اور یہ بات مستحب ہے کہ اگر آسانی کے ساتھ ممکن ہو تو نماز والے کپڑوں کو بدل کر دوسرے کپڑے میں پاخانہ کرنے جائے، ورنہ کپڑوں کا خاص خیال رکھے اور سر بھی ڈھانک کر جائے، السراج۔

داخل ہوتے وقت آدمی یوں کہے اَللّٰھُمَّ اِنِّی اَعُوْذُبِكَ مِنَ الْخُبُثِ وَالْخَبَائِث اور بایاں پاؤں پہلے بڑھائے، اور نکلتے وقت دایاں پاؤں پہلے بڑھائے، التبیین، اور دونوں پاؤں میں کافی فاصلہ رکھے، اور بائیں پاؤں پر زور دے، باتیں نہ کرے، اور اللہ تعالےٰ کا (زبان سے) ذکر نہ کرے، کسی چھینکنے والے کو یَرْحَمُكَ اللہ کا جواب نہ دے اور نہ سلام کا جواب دے، اور نہ اذان کا جواب کہے اور اگر خود چھینک آئے تو دل میں الحمد للہ کہہ لے زبان سے کچھ نہ کہے، بغیر ضرورت اپنی شرم گاہ نہ دیکھے، اور جو کچھ نکلتا ہوا سے بھی نہ دیکھے، نہ تھوکے نہ ناک صاف کرے، نہ کھنکھارے، نہ ادھر ادھر تاکے، نہ اپنے بدن سے کھیلے، اور نہ آسمان کی طرف نظر اٹھائے، اور جہاں تک ممکن ہو دیر تک پیشاب یا پائخانہ میں دیر تک بیٹھنے کی عادت ڈالے، السراج۔

اور وہاں سے نکلتے وقت یوں کہے اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ الَّذِی اَخْرَجَ عَنِّی مَا یُؤْذِیْنِی وَاَبْقٰی مَا یَنْفَعُنِی، یہ دعاء حدیث میں منقول ہے، م، پائخانہ سے نکل کر مٹی سے ہاتھ ملنا حدیث میں مروی ہے، ایسا ہی التجنیس میں ہے، اور یہ صحیح اور مستحب ہے، م، نہر کے کنارے استنجاء کرنا مشائخ بخاری کے نزدیک جائز ہے اور مشائخ عراق کے نزدیک جائز نہیں ہے، اور اگر کسی کی کانچ (پائخانہ کے مقام کا کچھ حصہ باہر نکل آنا) نکل آئی اور اس نے دھوئی تو کپڑے سے پوچھ کر کھڑا ہو، ع، اگر روزہ دار ہو تو ضروری ہے، یہاں طہارت کی بحث ختم ہوئی، اب صلوٰۃ کی بحث شروع ہوتی ہے۔

کتاب الصلاۃ
(نماز کا بیان)

توضیح :- نماز کا بیان، نماز کی فرضیت، نماز سے انکار، عمداً نماز کا چھوڑنے والا
کافر نے اگر نماز پڑھ لی، بعد حکم اگر مرتد ہو، ہر مومن پر نماز فرض اگر چہ اسے وقت نہ ملے

طہارت نماز کی شرطوں میں سے ہے اور وہ نماز سے پہلے ہوا کرتی ہیں اسی لئے انہیں پہلے بیان کر کے اب مقصود اصلی یعنی نماز کی بحث شروع کی گئی ہے، لغت میں صلوۃ دعاء کے معنی میں ہے، قرآن پاک کے لکھنے کا جو مخصوص طریقہ ہے اس کے مطابق صلوۃ کو واو کے ساتھ لکھا جاتا ہے لیکن دوسرے مقامات میں لکھتے وقت صلاۃ زکاۃ الف کے ساتھ لکھنا چاہئے، امام رازیؒ نے اس بات کی تصریح کی ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ نماز شرعی کو صلاۃ اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اس میں دعاء کے معنی بھی پائے جاتے ہیں، تمام لغت والوں نے اسی کو صحیح کہا ہے، نماز کا ثبوت قرآن وحدیث اور اجماع سے ہے، قرآن سے ثبوت میں یہ آیت ہے ﴿إِنَّ الصَّلٰوةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ كِتَاباً مَوْقُوتاً﴾ یعنی نماز مومنوں پر فرض وقت کے ساتھ ہو چکی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ لوح محفوظ اور ام الکتاب میں اللہ تعالے نے مومنوں کے واسطے یہ معراج موقت کر دی ہے، اس آیت کے علاوہ اور بھی دوسری بہت سی آیتوں سے فرضیت کا ثبوت ہوتا ہے، اور حدیث سے فرضیت کا ثبوت اس طرح ہے کہ فرمایا گیا ہے اسلام کی بنیاد پانچ چیزوں پر ہے لا الہ الا اللہ کی گواہی دینا، نماز قائم کرنا، زکوۃ دینا، رمضان کے روزے رکھنا، اور جس کو طاقت اور حیثیت ہو اسے خانہ کعبہ کا حج کرنا، بخاری اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے، اور اجماع کے ثبوت کے لئے یہ بات ظاہر ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ سے اب تک امت میں سے کسی نے بھی انکار نہیں کیا ہے، مع، نماز فرض عین ہے اس کو ترک کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے، الخلاصہ۔

یہ ہر اس شخص پر فرض ہے جو عاقل وبالغ ہو، ت، یعنی اسلام لانے کے بعد نماز ہر عاقل وبالغ پر فرض ہے خواہ مرد ہو یا عورت ہو، اگر کوئی یہ کہے کہ بالغ ہونے کی شرط نہیں ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ دس برس کا لڑکا ہو تو نماز کے لئے مارو جیسا کہ ابوداؤد اور ترمذی نے سبرہ بن معبد جہنیؓ اور ابوداؤد نے عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے روایت کی ہے۔

جواب یہ ہے کہ مارنے کا حکم نیکی کی عادت ڈالنے اور نماز سے نفرت اور گھبراہٹ کی عادت پیدا نہ ہونے کے لئے ہے، جیسا کہ اختیار شرح المختار میں ہے، نیز دوسری قطعی دلیلوں سے اس کا ثبوت ہوا کہ بلوغ شرط ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اور جامع الرموز میں زاہدی کے حوالہ سے ہے کہ جیسے بچہ کو نماز کے لئے مارا جائے اسی طرح روزے کے لئے مارا جائے، اور یہی صحیح ہے۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ بچہ کی قوت اور برداشت کی صلاحیت کو دیکھنا ضروری ہے مگر اصل مقصود روزہ رکھنے کا وہی ہے، جو اختیار میں ہے، م۔

نماز کا انکار کرنے والا کافر ہے، الخلاصہ، ت، جو شخص نماز کی فرضیت کا ماننے والا تو ہو مگر نفس کی سستی وغیرہ سے قصداً نہیں پڑھتا ہے وہ فاسق ہے، ت، ایسا شخص قتل نہیں کیا جائے گا، بلکہ قید کر لیا جائے گا یہاں تک کہ توبہ کر لے، شرح المجمع لابن

الملک، ت، اگر نماز کی فرضیت کا انکار کر کے مرتد ہوا تو اسے قتل کیا جائے گا، اس صورت میں جب کہ پہلے اس کا اسلام ظاہر ہو چکا ہو خواہ اس کے اقرار سے یا نماز پڑھنے سے یا کسی اور طرح سے مسلمان ہونا معلوم ہوا ہو، م۔

اگر کسی کافر نے زبان سے مسلمان ہونے کا اقرار نہیں کیا مگر (۱) وقت کے اندر، (۲) جماعت کے ساتھ، اور (۳) مقتدی بن کر، (۴) نماز پوری پڑھ لی تو اس کے مسلمان ہونے کا حکم لگایا جائے گا، اور اگر ان چار شرطوں میں سے کوئی نہ ہو یعنی وقت نہ ہو جماعت نہ ہو یا مقتدی نہ ہوا ہو بلکہ امام ہو یا تھوڑی پڑھ کر چھوڑ دی ہو تو اس کے مسلمان ہونے کا حکم نہیں دیا جائے گا، اور اگر وقت کے اندر اذان دی یا تلاوت کا سجدہ کیا، یا جانوروں کی زکوۃ دی تو بھی مسلمان ہونے کا حکم دیا جائے گا، اور دوسری عبادتیں کرنے سے حکم نہیں لگایا جائے گا، م و۔

مسلمان ہونے کا حکم لگا دیئے جانے کے بعد اگر مرتد ہوا تو قتل کیا جائے گا، واضح ہو کہ ایمان لانے میں یہ ماننا بھی لازم آتا ہے کہ نماز بھی ایک فرض ہے دوسرے فرائض کے ساتھ، اور یہی سب سے پہلے اور اصل فرض ہے اس وجہ سے ہر مومن پر نماز فرض ہے اگر چہ ادا کرنے کا وقت نہ ملے، مثلاً آفتاب نکلنے پر کوئی مسلمان ہو اور اس کی نیت یہ رہی کہ اپنی بقیہ پوری زندگی عبادات کی ادائیگی میں گذاروں گا تو اس کا یہ عمل اس کے لئے موجب ثواب ہے، اسے چاہئے کہ ظہر کا وقت آنے پر تمام شرائط کے ساتھ ظہر کی نماز ادا کر لے، اور اگر ظہر کا وقت آنے سے پہلے اسے موت آگئی تو پچھلی خالص نیت ہونے کی بناء پر ہمیشہ کے لئے اسے ثواب ہو جائے گا، اور اس دن کے ظہر ادا نہ کرنے کا اس سے کوئی مؤاخذہ نہ ہوگا، یہی تحقیق ہے، م، اس کے بعد سے ہر روز ہر نماز کا وقت مومن کے لئے نماز واجب ہونے کا سبب ہوگا، نماز کا وجوب تو بالکل اول وقت سے شروع ہوگا مگر گنجائش کے ساتھ اور جب وقت آخر ہونے پر آئے گا تو وہ وقت لازمی سبب ہوگا، مزید تفصیل عنقریب آئے گی، عینیؒ کی شرح میں ہے کہ پانچوں نمازوں کے واجب ہونے کا سبب ان کا وقت ہے۔

شرائط نماز، ارکان نماز، ادائے نماز کا نتیجہ، وجوب ادائے نماز کا وقت

نماز کی شرطیں چھ ہیں، (۱) طہارت، (۲) ستر عورت یعنی شرم گاہ ڈھانپنا، (۳) استقبال قبلہ، (۴) وقت، (۵) نیت، (۶) تکبیر تحریمہ، وقت کے اندر دونوں باتیں ہیں ایک تو وہ شرط اداء ہے اسی بناء پر اگر ظہر کا وقت موجود نہ ہو تو ظہر کی ادائیگی درست نہ ہوگی، دوسرے یہ کہ وہ وجوب کے لئے سبب بھی ہے اسی بناء پر آئندہ کل کے ظہر کی نماز آج کے ظہر کے وقت میں ادا کرنا صحیح نہ ہوگا، کیونکہ وہ نماز اسی وقت واجب ہوگی جب اس کا وقت آئے گا۔

نماز کے ارکان پانچ ہیں (۱) کھڑا ہونا، (۲) قرأت کرنا، (۳) رکوع کرنا، (۴) سجدہ کرنا، (۵) مقدار تشہد قعدہ اخیرہ کرنا۔

نماز ادا کرنے کا نتیجہ یہ ہے کہ دنیا میں اس پر نماز کا جو کام لازم تھا وہ ادا ہو گیا، اور آخرت میں اس کا ثواب بہت زیادہ ہوگا، پانچوں نمازوں کا لازم ہونا اس آیت پاک کی وجہ سے ہے ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلٰوةِ الْوُسْطٰى وَقُومُوا لِلّٰهِ قَانِتِينَ﴾ (پ ۲، ع ۵) اور ان کا علیحدہ علیحدہ تعین ہونا اس آیت پاک کی وجہ سے ہے ﴿سُبْحَانَ اللّٰهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ، وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَّحِينَ تُظْهِرُونَ﴾ (پ ۲۱، رکوع ۵) اور ان کی فرضیت کے سلسلہ کی حدیثیں مشہور ہیں اور ان پر عمل متواتر ہے، حکیم ترمذیؒ نے فرمایا ہے کہ اس امت پر سب سے پہلے جو چیز فرض ہوئی ہے وہ نماز ہے، اور حربیؒ نے ذکر کیا ہے کہ معراج سے قبل فجر اور عصر کی نمازیں فرض تھیں، مع، ظاہراً سب سے پہلے صرف اتنی ہی فرض رہی پھر ان میں زیادتی ہوئی کیونکہ صحیح بخاری میں ہے کہ نماز جب سب سے پہلے فرض ہوئی تو حضر و سفر ہر حالت میں دو دو رکعت فرض ہوئی پھر حضر کی نماز کی رکعتیں زیادہ ہوئیں مگر سفر کی اتنی ہی باقی رہیں، نیز صحاح میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت سے ثابت ہوتا ہے کہ سفر کی نماز میں کوئی کمی نہیں ہوئی بلکہ وہ پوری ہے، اور صحیح میں ہے کہ مکہ میں دو رکعت فرض ہوئی پھر مدینہ میں ہجرت

کے بعد حضر کی نماز چار رکعت ہو گئی اور سفر کی نماز اپنی جگہ باقی رہی، مسند احمد میں ہے کہ مغرب کے ماسوا نماز دو دو رکعت ہے کیونکہ مغرب کی شروع میں بھی تین ہی رکعت تھی۔

میں کہتا ہوں کہ اس تفصیل سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ معراج میں پانچ وقتی نمازیں فرض ہوئیں، لیکن رکعتوں کی تعداد میں اس وقت تغیر نہیں ہوا، عینیؒ نے لکھا ہے کہ اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ پانچوں نمازیں شب معراج میں فرض ہوئی ہیں، اور اس بات میں بھی اختلاف نہیں ہے کہ حضرت ام المومنین خدیجہؓ نے نماز فرض ہونے کے بعد رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نماز پڑھی ہے، حالانکہ مدینہ میں ہجرت سے تین برس پہلے ان کا انتقال ہو چکا تھا۔

میں کہتا ہوں کہ ہجرت سے ایک سال یا اٹھارہ مہینے پہلے سترہویں رمضان دوشنبہ کی رات کو معراج کا واقعہ ہوا اس سے ظاہر ہوا کہ واقعہ معراج سے پہلے سے نماز فرض تھی، اور دو دو رکعت تھی، اور یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ فجر وعصر کے علاوہ مغرب کی بھی تھی، جیسا کہ امام احمدؒ کی دلیل سے معلوم ہوتا ہے اور ہجرت کے بعد رکعتوں کے تعداد بڑھی ہے، اس کے بعد نبوت کے وقت سے وحی کے ذریعہ وضوء اس کے ساتھ کچھ اور فرض نمازیں بڑھی ہیں۔

اور بعثت سے قبل آپ کا غار حراء میں جانا اور عبادت کرنا صحیح ثابت ہے اس لئے قول مختار کے مطابق آپ پچھلی شریعت کے پابند نہ تھے، بلکہ کشف شریعت ابراہیمی علیہ السلام یا جس طرح اللہ کی مرضی ہوئی آپ عبادت فرماتے تھے، خلاصہ بحث یہ ہے کہ اب یہ بات متعین ہو چکی ہے کہ پانچ وقت کی نمازیں فرض ہوئیں اور ان کی رکعتیں توقیفی یعنی منجانب اللہ مقرر ہیں ان میں اجتہاد اور قیاس کو کوئی دخل نہیں ہے اور آپ کو اللہ کی طرف سے ہر وقت کی رکعتوں کی تعداد بتادی گئی ہے، ان کا ثبوت قطعی اور ان پر عمل متواتر ہے، اور ان کا انکار کفر ہے، اور اقرار کے ساتھ ان پر عمل ترک کرنا حرام اور گناہ کبیرہ ہے۔

حضرت جابرؓ نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ ترک نماز آدمی اور شرک کے درمیان ہے، مسلم، ابوداؤد اور ترمذی نے اس کی روایت کی ہے لیکن ترمذی کی روایت میں اس طرح ہے کہ کفر وایمان کے درمیان ترک نماز ہے، اس کے معنی یہ ہوئے کہ جس نے عمداً ایک نماز بھی چھوڑی وہ کافر اور واجب قتل ہے، اس سے ان کی یہ مراد نہیں ہے کہ اسے فوراً قتل کر دیا جائے، اس کے باوجود وہ اسے کفر پر باقی رکھتے ہیں اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایسا شخص اگر منکر نماز نہیں ہے تو وہ کافر نہیں ہے البتہ وہ فاسق ہے، اور یہی تحقیق ہے۔

کسی کو اس بات کا وہم نہیں ہونا چاہئے کہ یہ بات تو خلاف حدیث ہے کیونکہ یہ حدیث کے عین مطابق ہے، میرے نزدیک اس کی تحقیق یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں بہت سے لوگ جہاد کے ڈر سے منافقت کے ساتھ اپنا ایمان ظاہر کرتے اور دوسری حدیث میں ہے کہ کوئی جب لاالٰہ الا اللہ کہہ دے تو اس نے اپنی جان اور اپنا مال محفوظ کر لیا، لہٰذا نفاق کے طور پر کلمہ توحید کہتے اور نمازوں کی ادائےگی میں بے پرواہی کرتے کیونکہ انہیں دل سے اعتقاد تو نہیں تھا، اسی لئے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ بَینَ الرَّجلِ وبینَ الشِّرکِ ترکُ الصَّلٰوۃِ کہ آدمی اور شرک کے درمیان علامت نماز چھوڑ دینا ہے، مطلب یہ ہے کہ حالت اسلام اور حالت شرک میں بظاہر یکسانیت ہی ہے کوئی فرق نہیں ہے فرق صرف نماز کا ہے کہ جب نماز کو ترک کر دے تو وہی صورت شرک کی ہے۔

اسی لئے بریدہؓ کی حدیث میں ہے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ اَلعَھدُ الَّذی بَینَنَا وبَینَھُم الصَّلٰوۃُ فَمن ترکَھا فَقد کَفَر ہمارے اور ان کے درمیان جو عہد ہے وہ نماز ہے اس لئے جس نے نماز چھوڑی اس نے کفر کیا ترمذی نے یہ روایت بیان کی ہے اور اس کو صحیح بھی قرار دیا ہے اور نسائی نے بھی روایت کی ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ ایمان نام ہے دل سے اللہ کو ایک جاننے اور اس کی تصدیق کرنے اور زبان سے اسی بات کا اظہار واقرار کرنا، تاکہ دوسرے مسلمان اس کے ساتھ اچھا سلوک کریں اور لوگ اسے کافر نہ سمجھیں اور نہ اس کے ساتھ جہاد کریں بلکہ اس

کے ساتھ نکاح وبیاہ کے تعلقات قائم کریں، انہیں بھائی جانیں، اس بناء پر اگر کسی کے دل میں ایسی تصدیق ہو مگر کافروں کے خوف سے اس کا اظہار نہیں کیا تو بالاتفاق ایسا شخص اللہ کے نزدیک مومن ہے، صرف اس صورت میں اختلاف ہوگا کہ بلاوجہ اور بغیر خوف کے اپنے ایمان کا اظہار نہیں کیا، اور جس شخص نے زبان سے تو اظہار اور اقرار کیا مگر دل میں کوئی یقین نہ ہو تو وہ منافق کہلائے گا، اور اس کی صورت اور کافر ومشرک کی صورت اور حالت میں صرف نماز کا فرق ہے کہ منافق بظاہر نماز بھی پڑھتا ہے اور جب اس نے نماز بھی چھوڑدی تو اب کچھ فرق باقی نہ رہا، اسی طرح اگر مومن صادق بھی ہو اور نماز چھوڑدی تو ظاہری صورت میں اس کے اور کافر کے درمیان بھی کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ اس کے دل کی کیفیت تو صرف خدا کو ہی معلوم ہے۔

مختصر بات یہ ہوئی کہ نماز کے ذریعہ ہی ایمان وکفر کے درمیان فرق کیا جاتا ہے، اور جب نماز ہی نہیں رہی تو کچھ فرق باقی نہ رہا، مگر اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ فی الحقیقت باطن میں بھی وہ کافر ہو جائے گا، بلکہ یہ مطلب ہوگا کہ اگر وہ منافق تھا تو باطن میں بھی کافر اور اگر مومن صادق تھا تو باطن میں بھی ایمان ہے لیکن ظاہر میں بھی فاسق ہے، البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ جس شخص نے عمداً بے وجہ نماز چھوڑی تو اس کے نور تصدیق پر تاریکی چھاگئی۔

اور حدیث میں ہے کہ بندہ جب گناہ کرتا ہے اور توبہ نہیں کرتا ہے تو اس کے دل پر ایک سیاہ نقطہ پڑجاتا ہے اس کے بعد کے ہر ایسے گناہ سے جس کے بعد توبہ نہ ہو وہ نقطہ بڑھتا جاتا ہے اس کے بعد ایسا وقت آتا ہے کہ اس کا سارا دل سیاہ ہو جاتا ہے پھر اس میں نیکی کرنے کی بالکل صلاحیت باقی نہیں رہتی، یہ حدیث صحیح وغیرہ میں ہے، اور نماز نہ پڑھنے کا گناہ بہت بڑا ہے کیونکہ نماز ایسی چیز ہے کہ دوسرے گناہوں کو بالکل مٹادیتی ہے جیسا کہ صحیح بخاری وصحیح مسلم وغیرہ میں حضرت انسؓ کی حدیث میں ہے کہ ایک شخص نے آکر عرض کیا کہ میں نے ایسا گناہ کیا کہ اس کی سزا حد ہے لہٰذا آپ مجھ پر وہ حد جاری فرمائیں اس کے بعد اس شخص نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ جماعت سے نماز پڑھی پھر فراغت کے فوراً بعد رسول اللہ ﷺ سے اپنی سزا کے واسطے عرض کیا اس خیال سے کہ دنیا میں سزا پاکر جان جاتی ہے تو جائے لیکن عذاب جہنم سے تو نجات ملے، اس نے کہا آپ مجھے قرآن کے قانون کے مطابق سزا دیں جو بھی ہو، تب آپ نے فرمایا کیا تم نے ہماری ساتھ نماز نہیں پڑھی ہے انہوں نے کہا جی ہاں پڑھ لی ہے، آپ نے فرمایا تو پھر جاؤ کہ اللہ تعالے نے تمہارا گناہ بخش دیا ہے یا یہ فرمایا ہے کہ تمہاری حد بخش دی ہے۔

اسی قسم کی صحیح مسلم میں حضرت ابو امامہؓ سے بھی روایت ہے اور ایک حدیث میں ہے کہ آپ نے یہ آیت تلاوت فرمائی ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾ یعنی نیکیاں گناہوں کو دور کرتی ہیں، اور ایک حدیث میں ہے کہ بعض صحابہ کرامؓ نے سوال کیا کہ یہ فضل واحسان صرف اسی شخص کے لئے ہے یا ہر شخص کے لئے ہے تو آپ نے فرمایا کہ یہ میری امت کے ہر فرد کے لئے ہے، یہ بھی صحاح کی حدیث میں ہے، اور ابو ہریرہؓ سے بخاری اور مسلم کے علاوہ کچھ اور کتابوں میں روایت ہے کہ نمازوں سے گناہوں کے دھل جانے کی مثال بھری نہر میں پانچ وقت نہانے سے میل کچیل کے دور ہو جانے سے دی ہے۔

اور صحیح مسلم میں ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ پانچوں نمازیں اور جمعہ سے جمعہ تک اور رمضان سے دوسرے رمضان تک اپنی درمیانی مدت کے لئے گناہوں سے کفارے ہیں، بشرطیکہ ان اوقات میں بڑے گناہ سرزد نہ ہوئے ہوں، یہ روایت مسلم اور ترمذی نے بیان کی ہے، اس روایت کا مطلب یہ ہوا کہ مثلاً فجر کی نماز پڑھی پھر ظہر کی نماز پڑھی تو یہ دونوں نمازیں ان کے درمیانی وقت کے گناہوں کے لئے کفارہ ہیں اس طرح ظہر کی نماز کے بعد عصر کی نماز تک جتنے گناہ بشریت اور انسانیت کی بناء پر صادر ہوگئے ہوں گے عصر کی نماز پڑھ لینے سے معاف ہوگئے، اس طرح سے ایک جمعہ سے دوسرے جمعہ تک وغیرہ، ان سب میں ایک شرط یہ ہے کہ اس عرصہ میں کبیرہ گناہ اس سے سرزد نہ ہوا ہو، کبیرہ کے سرزد ہونے کے بارے اور اس تفصیل میں کچھ اختلاف علماء ہے مگر شرک سرزد ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، معلوم ہونا چاہئے کہ ایمان لانے کے بعد سب سے بڑی عبادت نماز ہے، اور ہر نماز کے لئے بے شمار فضیلتیں منقول ہے، میں نے ان میں سے مختصر جامع

فضائل کردی ہیں، م۔

یہ معلوم ہونا چاہئے کہ نماز کی ادائیگی کا وجوب ہمارے نزدیک آخری وقت سے متعلق ہے، یعنی ابتداء سے کم ہوتا ہوا جب کہ اتنارہ جائے کہ اب اس میں صرف فرض ادا کرنے کا وقت باقی رہ گیا ہو تو ہمارے نزدیک اس کی ادا واجب ہو جائے گی اور مزید تاخیر جائز نہ ہو گی، چنانچہ ایک شخص کو صرف اتنا وقت ملا کہ اس میں وہ تحریمہ باندھ سکے تو ہمارے نزدیک اس فرض کی ادائے گی ضروری ہو گی، لہذا فتاوی ہندیہ میں ہے کہ مقدار تحریمہ کے اندازے سے بچے ہوئے آخری وقت کے ساتھ ہمارے نزدیک وجوب متعلق ہو جاتا ہے، چنانچہ اگر ایسے وقت میں جب کہ صرف مقدار تحریمہ باندھنے کے وقت باقی رہ گیا ہو کوئی کافر اسلام لایا اور بچہ بالغ ہو گیا یا دیوانہ کو ہوش آگیا یا حائضہ پاک ہو گئی تو ہمارے نزدیک ان لوگوں پر اس وقت کی نماز واجب ہو جائے گی، المضمرات۔

اس کا مطلب یہ ہو گا کہ اس کی قضاء اس پر لازم ہو گی، م، اسی طرح مذکورہ باتیں نماز کے ایسے ہی وقت میں پیدا ہو جائیں اور اس وقت تک نماز ادا نہ کی ہو تو بالاتفاق وہ فرض اس کے ذمہ سے ختم ہو جائے گا، مختار الفتاوی، اگر ایسی صورت پیدا ہو جائے کہ نرس یا بچہ جنانے والی دائی نماز میں مشغول ہوتی ہے تو بچہ مر جائے گا تو اس کے لئے یہ بات جائز ہو گی کہ اس نماز کو مؤخر کر دے، اگر چوروں، ڈکیتوں اور ان جیسے دشمنوں کے وجہ سے نماز میں تاخیر کرنا پڑے تو جائز ہو گا، الخلاصہ۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ میں نے اس کی وجہ اور علت کسی کتاب میں نہیں دیکھی ہے، لیکن میرے نزدیک اس کا ظاہری سبب غزوۂ خندق کا واقعہ ہے جس میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ صحابہ کرامؓ کی چار نمازیں فوت ہو گئیں تھیں، جس کی وجہ کفار قریش کے ظلم وزیادتی اور قتل وغارت گری سے بچاؤ کی فکر تھی اس لئے جہاں کہیں یہ وجہ پائے جائے گی وہاں تاخیر سے پڑھنا جائز ہو جائے گا، مثلاً بچہ جنانے والی کی تاخیر بچہ یا زچہ کی مدت کے خطرہ کے وقت اور چوروں یا ڈاکوؤں کے خطرہ سے دربانوں اور محافظوں کی تاخیر، خوب سمجھ لیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اب چونکہ وقت ہی نماز کے واجب ہونے کا سبب ہے اس مسئلہ کو اچھی طرح جاننا ضروری ہوا اور اسی کو پہلے بیان کرنا بھی لازم ہوا، اسی بناء پر مصنفؒ نے آئندہ عبارت باب المواقیت سے شروع کی ہے۔

باب المواقیت

(یہ باب نمازوں کے اوقات کے بیان میں ہے)

اول وقت الفجر اذا طلع الفجر الثاني وهو المعترض في الافق، وآخر وقتها مالم تطلع الشمس، لحديث إمامة جبريل عليه السلام انه أمَّ رسول الله عليه السلام فيها في اليوم الاول حين طلع الفجر، وفي اليوم الثاني حين اسفر جدا، وكادت الشمس تطلع، ثم قال في آخر الحديث: ما بين هذين الوقتين وقت لك ولأمتك.

ترجمہ:- یہ باب نمازوں کے اوقات کے بیان میں ہے، فجر کا پہلا وقت اس وقت سے شروع ہوتا ہے جب کہ دوسری فجر شروع ہو جائے اس سے مراد وہ فجر ہے جو افق کی چوڑائی میں پھیلتی ہے اور اس کا آخری وقت اس وقت تک ہے جب تک آفتاب طلوع نہ ہو امامت جبرئیل علیہ السلام کی حدیث کی وجہ سے، جس میں یہ بتایا گیا ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کی امامت فرمائی پہلے دن میں اس وقت جب کہ فجر طلوع ہوئی تھی، اور دوسرے دن میں اس وقت جب کہ اتنی روشنی آگئی تھی کہ قریب تھا کہ آفتاب نکل آئے، پھر اس حدیث کے آخر میں حضرت جبرئیل علیہ السلام نے فرمایا تھا کہ ان دونوں وقتوں کے درمیان جو وقت ہے وہ آپ کے لئے اور آپ کے امت کے لئے ہے۔

توضیح:- نمازوں کے اوقات، فجر کا اول و آخر وقت

باب المواقیت الخ، یہ باب نمازوں کے اوقات کے بیان میں ہے مواقیت میقات کی جمع ہے، ایسی چیز جس سے کسی چیز کی حد مقرر کی جائے خواہ زمانہ سے ہو جیسے مواقیت نماز یا جگہ سے ہو جیسے حج میں مواقیت احرام، مع.

اول وقت الفجر اذا طلع الفجر الثاني وهو المعترض في الافق.....الخ.

وقت فجر اس وقت سے شروع ہوتا ہے جبکہ دوسری فجر شروع ہو، اور اس دوسری فجر سے مراد وہ فجر ہے جو افق کی چوڑائی میں پھیلتی ہے اور اس کا آخر اس وقت ہے جب تک کہ آفتاب طلوع نہ ہو، اس وقت کی ابتداء وانتہا کے بارے میں کسی امام کا کوئی اختلاف نہیں ہے اور معراج میں نمازیں فرض ہونے کے بعد یہی پہلی نماز ہے کیونکہ حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ شب معراج میں رسول اللہ ﷺ پر پچاس نمازیں فرض کی گئیں پھر گھٹا کر پانچ تک کر دی گئیں پھر اللہ کی طرف سے آواز لگائی گئی کہ اے محمد! میرے یہاں بات بدلتی نہیں ہے، اس لئے اب ان پانچ نمازوں ہی کے عوض پچاس نمازوں کا ثواب ہے، یہ حدیث احمد اور ترمذی نے بیان کی ہے ساتھ ہی ترمذی نے یہ بھی کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

یہ معلوم ہونا چاہئے کہ فجر اول سے مراد وہ روشنی ہے جو لمبائی میں بھیڑیے کی دم کی طرح بلند ہوتی ہے اس کے بعد تاریکی ہو جاتی ہے پھر افق کی چوڑائی یعنی پورب میں اتر سے دکھن کی طرف پھیلتی ہے (اور روشنی بڑھتی جاتی ہے) اس کو فجر ثانی فرمایا گیا ہے، اور بالاتفاق یہی معتبر ہے اسی سے طلوع آفتاب تک نماز فجر کا کامل وقت ہے، طلوع آفتاب سے مراد ایک جزو ہے اسی بناء پر اگر آفتاب کا ایک جزو طلوع ہوا تو گویا پورا آفتاب طلوع ہو گیا.

لحديث إمامة جبريل عليه السلام انه أمّ رسول الله عليه السلام فيها في اليوم الاول.....الخ

اس حدیث کی بناء پر جس میں حضرت جبرئیل کا رسول اللہ ﷺ کو امام بن کر نماز پڑھانے کی تفصیل ہے، اس طرح سے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام نے امام بن کر دونوں میں سے پہلے دن میں فجر کے وقت میں نماز پڑھائی فجر اول کے شروع ہوتے ہی، اور دوسرے دن اس وقت جب کہ خوب سپیدی ہو گئی اور آفتاب طلوع ہونے کے قریب ہو گیا پھر حدیث کے آخر میں کہا کہ ان دونوں دنوں کے درمیان جو وقت ہے وہی آپ کے لئے اور آپ کی امت کے لئے، یعنی جبرئیل علیہ السلام نے کہا کہ ان دونوں وقتوں میں پہلے دن طلوع فجر سے دوسرے دن کے طلوع آفتاب کے درمیان فجر کی نماز کا وقت ہے، مصنف ہدایہؒ نے اس کی تفسیر اس طرح کر دی کہ یہ وقت آپ کے لئے اور آپ کی امت کے لئے ہے اس تفسیر کی غرض یہ ہے کہ کسی کو یہ وہم نہ ہو کہ شاید یہ وقت صرف رسول اللہ ﷺ کے لئے مخصوص ہے، البتہ مصنف نے یہ تفسیر اس انداز سے بیان کی ہے جس سے یہ وہم ہوتا ہے کہ یہ لفظ بھی حدیث میں داخل ہے۔

اسی بناء پر شارحین نے یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ لفظ حدیث میں مذکور نہیں ہے، م، حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جبرئیل نے دوبار میری امامت خانہ کعبہ کے پاس کی ہے، ان میں سے پہلی بار مجھے ظہر کی نماز پڑھائی، جب کہ جوتے کے تسمہ کے برابر سایہ تھا، پھر عصر کی نماز پڑھائی جب کہ ہر چیز کا سایہ اس کے برابر تھا پھر آفتاب ڈوبتے ہی مغرب کی نماز پڑھائی اور روزہ دار نے روزہ کھول لیا، پھر شفق غائب ہوتے ہی عشاء کی نماز پڑھائی، پھر فجر ثانی کے چمکتے ہی اور روزہ دار پر کھانا حرام ہوتے ہی پھر ظہر کی دوسری بار نماز پڑھائی اس وقت جب کہ ہر چیز کا سایہ اس چیز کے برابر تھا جیسے گذشتہ روز عصر کا وقت تھا، پھر جب ہر چیز کا سایہ دوگنا ہو گیا تو عصر کی نماز پڑھائی، پھر پہلے دن کے وقت کے مانند ہی مغرب کی نماز پڑھائی، پھر جب تہائی رات گذر گئی تو عشاء کی نماز پڑھائی، پھر جب زمین پر خوب روشنی پھیل گئی تو فجر کی نماز پڑھائی، پھر جبرئیل نے متوجہ ہو کر کہا کہ اے محمد یہ بتایا ہوا وقت گذشتہ انبیاء کرام کا وقت ہے اور دونوں وقتوں کے درمیان نماز کا وقت ہے، یہ

روایت ابوداؤد اور ترمذی نے بیان کی ہے، اور ترمذی نے کہا ہے یہ حدیث حسن ہے، ع، اور یہ حدیث حسن صحیح ہے، ف، اس حدیث کو ابن حبان نے اپنی صحیح میں، ف، اور ابو بکر بن خزیمہ نے اپنی صحیح میں، ع، اور حاکم نے مستدرک میں روایت کیا ہے، اور حاکم نے کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہے۔

اس جگہ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ ایک راوی عبدالرحمٰن بن الحارث ہے جس کے بارے میں امام احمدؒ نے کہا ہے وہ متروک الحدیث ہے، اور نسائی، ابن معین اور ابو حاتم نے کہا ہے کہ لین الحدیث (کمزور ہے)، جواب یہ ہوگا کہ مگر ابن حبان اور ابن سعید نے انہیں ثقہ کہا ہے، اور ترمذی وابوداؤد وغیرھم ائمہ حدیث نے اس حدیث کو صحیح کہا ہے، ابن عبدالبر نے کہا ہے کہ بعض لوگوں نے بلاوجہ اس میں گفتگو کی ہے حالانکہ اس کے سارے راوی علم کے ساتھ مشہور ہیں، اور اس حدیث کو عبدالرزاق نے دو طریقوں سے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے، مع، شیخ تقی الدینؒ نے امام میں کہا ہے کہ گویا عبدالرحمٰن کی روایت کی مضبوطی دوسرے راوی کی متابعت کی وجہ سے قرار پائی ہے، ایسے یہ متابعت اچھی ہے، مف۔

اس بارہ میں حضرت ابوہریرہ اور جابرؓ وغیرھم صحابہ کی ایک جماعت سے روایت کیا ہے، مع، ان میں سے جابرؓ کی حدیث بھی مذکور حدیث کے معنی میں ہے، اور اس میں دوسرے روز کی فجر میں اس طرح ہے پھر جبرئیل علیہ السلام صبح کو اس وقت آئے جب کہ روشنی خوب پھیل گئی، اور کہا کہ اے محمد (ﷺ) کھڑے ہو کر آپ نماز پڑھ لیں اس کے بعد صبح کی نماز پڑھی اور کہا کہ ان (دونوں کے) وقتوں کے درمیان میں نماز کا کل وقت ہے، یہ روایت ابن حبان، حاکم، احمد، اسحٰق نے بیان کی ہے اور ترمذی نے کہا ہے کہ مواقیت کے سلسلہ میں جابرؓ کی حدیث سب سے اصح ہے، مفع۔

پھر انبیاءِ سابقین کی نمازوں کا وقت جو ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے اس کی مراد یہ ہے کہ ان میں سے جس نبی پر جو نماز فرض ہوئی اسی وقت میں ہوئی کیونکہ ان پانچ نمازوں کا مجموعہ ہمارے زمانہ میں ہیں یہ تو اسی امت کا خاصہ ہے، مع، بلکہ میرے نزدیک تو یہ کلمہ صرف صبح کی نماز کے بارے میں ہے کیونکہ یہ نماز تمام انبیاء پر لازم تھی، م، "ان دونوں وقتوں کے بیچ میں ہے" جملہ کا مطلب یہ ہے کہ اول و آخر کے ساتھ یعنی پورا مکمل وقت کیونکہ اول آخر اوقات میں تو خود ہی نماز پڑھی انکے ساتھ درمیانی وقت ملا لیا گیا ہے، مع، اور عصر صرف دو مثل تک مستحب وقت کے اعتبار سے ہے کیونکہ اس کا مکروہ وقت تو مغرب تک باقی رہتا ہے۔

ولا معتبر بالفجر الكاذب، وهو البياض الذى يبدو طولا، ثم يعقبه الظلام، لقوله عليه السلام: لا يغرّنكم اذان بلال، ولا الفجر المستطيل، وانما الفجر المستطير فى الافق، اى المنتشر فيها، واول وقت الظهر اذا زالت الشمس، لإمامة جبريل عليه السلام فى اليوم الاول حين زالت الشمس، وآخر وقتها عند ابى حنيفة اذا صار ظل كل شيء مثليه سوى فيء الزوال.

ترجمہ:- اور فجر کاذب کا کوئی اعتبار نہیں ہے، اس سے مراد وہ سفیدی ہے جو لمبائی میں (پورب سے پچھم کی طرف) ظاہر ہوتی ہے، اس کے بعد پھر تاریکی چھا جاتی ہے رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ بلال کی اذان تمہیں دھوکہ میں نہ ڈالے اور نہ لانبی صبح، اور حقیقی فجر تو وہ ہے جو افق میں مستطیر یعنی اس میں منتشر ہوتی ہے، اور ظہر کا وقت شروع ہوتا ہے جب کہ آفتاب ڈھل گیا ہو اس دلیل سے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام نے پہلے دن ظہر کی امامت اس وقت فرمائی تھی کہ آفتاب ڈھل گیا تھا، اور اس کا آخری وقت ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس وقت ہوتا ہے جب کہ ہر چیز کا سایہ فئی زوال کے علاوہ دوگنا ہوتا ہے۔

توضیح:- فجر صادق اور کاذب، ظہر کا اول اور آخر وقت

سایہ زوال کے پہچاننے کا طریقہ، سایہ زوال کی تعریف

ولا معتبر بالفجر الكاذب، وهو البياض الذى يبدو طولا، ثم يعقبه الظلام.....الخ

اور صبح کاذب کا کوئی اعتبار نہیں ہے، (رات کے آخری حصہ میں پہلے سپیدی نمودار ہوتی ہے پورب سے پچھم کی طرف جس سے عموماً صبح ہو جانے کا شبہ ہو جاتا ہے مگر یہ تھوڑی دیر کے بعد رفتہ رفتہ ختم ہو جاتی ہے اسی لئے یہ صبح جھوٹی ہوتی اور اسے جھوٹی صبح کہا جاتا ہے) اور حقیقی اور سچی صبح تو وہ ہے جو اتر سے دکھن کی طرف پھیل جاتی ہے (اور یہی روشنی بڑھتے بڑھتے دن نکل آتا ہے اسی لئے یہ صبح صادق کہلاتی ہے) اس حدیث کی بناء پر کہ تمہیں بلال کی اذان دھوکہ میں نہ ڈالے، یہ حدیث صحیح مسلم، سنن ترمذی اور نسائی کی کتاب الصوم میں ہے البتہ ان کے الفاظ تھوڑے سے بدلے ہوئے ہیں مگر مفہوم میں قریب قریب ہیں۔

حاصل یہ ہے کہ تم سحری کھاتے رہو، بلال کی اذان سے دھوکہ نہ کھاؤ، اور صحیح بخاری میں ہے کہ وہ رات سے ہی اذان دیتے ہیں، ابوہریرہؓ کی ایک مرفوع حدیث ہے کہ جس نے صبح کی نماز پڑھی ہو وہ اللہ کی ذمہ داری میں ہے الخ ترمذی وغیرہ میں یہ روایت ہے، حضرت عمارہ بن رویبہؓ کی مرفوع حدیث ہے کہ ایسا کوئی آدمی بھی جہنم کی آگ میں داخل نہ ہوگا جس نے آفتاب نکلنے سے پہلے اور آفتاب ڈوبنے سے پہلے نماز پڑھی ہو، اس کی روایت مسلم وغیرہ نے کی ہے، ان دونوں نمازوں سے مراد فجر اور عصر کی نمازیں ہیں، نماز فجر مشہود ملائکہ ہے کہ فرشتے خصوصیت کے ساتھ اس وقت حاضر ہوتے ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے کہا ہے ﴿اِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ کَانَ مَشْهُوْدًا﴾ اور یہ معلوم ہونا چاہئے کہ نماز فجر کا پورا وقت کامل ہے، اس وقت کوئی بھی مکروہ حصہ نہیں ہے بخلاف عصر کے دو مثل جس کا تذکرہ ہو چکا ہے کہ اس کے بعد مکروہ وقت آجاتا ہے جس کا بیان عنقریب ہوگا۔ م۔

واول وقت الظهر اذا زالت الشمس، لامامة جبريل عليه السلام......الخ

اور ظہر کا اول وقت اس وقت ہوتا ہے جب کہ آفتاب کو زوال ہو جاتا ہے یعنی ٹھیک دوپہر سے پچھم کی طرف تھوڑا سا ڈھل جاتا ہے، لامامة جبرئیل پہلے دن حضرت جبرئیل کے امامت کرنے کی وجہ سے جو اول وقت بیان کرنے کے واسطے تھی۔ حین زالت الشمس آفتاب ڈھلتے ہی، اس سے معلوم ہوا کہ یہی اول وقت ہے، مبسوط میں ہے کہ اس ابتدائے وقت میں کوئی اختلاف نہیں ہے، مگر بعض لوگوں کہنا ہے کہ پہلا وقت اس وقت شروع ہوتا ہے جب کہ سایہ قدر شراک (جوتے کے تسمہ) کے برابر ہے، نوویؒ نے نقل کیا ہے کہ اتفاق کا دعوی فقہاء کے قول کے خلاف ہے، مع، اگر کہا جائے کہ امامت جبرئیل کا واقعہ جو حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں ہے اور اوپر ذکر کی گئی ہے، خود اس میں بقدر شراک کی تصریح ہے، جواب کہ وہ وقت نماز سے فارغ ہونے کا بیان ہے، نوویؒ نے کہا ہے کہ نہیں بلکہ اسی وقت زوال شروع ہو رہا تھا اور اس وقت سایہ بقدر شراک تھا، اور اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ زوال کے بعد اتنی تاخیر کی تھی کہ سایہ اتنا ہو گیا تھا۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس تاویل کی وجہ یہ ہے کہ ابن عباسؓ کی دوسری روایت میں اور حضرت جابر، عمرو بن حزم، بریدہ، عبداللہ بن عمرو بن العاص، ابوہریرہ، اور ابو موسیٰؓ کی احادیث میں جو صحاح اور سنن میں ہیں سب میں مذکور ہے کہ ظہر کی ابتداء اس وقت ہے جب کہ زوال آفتاب ہو، اور آیت پاک ﴿اَقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوْكِ الشَّمْسِ﴾ یعنی نماز زوال آفتاب کے وقت پر قائم کرو صحیح تفسیر واقع ہو رہی ہے۔

وآخر وقتها عند ابی حنيفة اذا صار ظل كل شیء مثليه سوى فیء الزوال.......الخ

اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک ظہر کا آخری وقت اس وقت ہے جب کہ ہر چیز کا سایہ دوگنا ہو جائے اس کے فئی زوال (سایہ اصلی) کے علاوہ، یہ وقت اتنا آخری ہوتا ہے کہ اس وقت کے آتے ہی وقت ختم ہو جاتا ہے، اگر یہ سوال ہو کہ مذکور حدیث میں تو ایک مثل سایہ تک کا بیان ہے، اس کا جواب یہ ہوگا کہ ایک مثل کا حکم خانہ کعبہ کے علاقہ کے لئے ہے جو عین خط استواء پر ہے اور وہاں دوپہر کے وقت سایہ بالکل نہیں ہوتا ہے اور شمالی ملکوں میں ہوتا ہے جو زوال پر بڑھتا ہے، اس لئے یہ بات بالکل واضح ہے کہ جب خانہ کعبہ کے علاقہ میں سایہ زوال کے علاوہ ایک مثل ہو تو جن علاقوں میں دوپہر کے وقت مثل کے قریب سایہ ہو وہاں آخر

وقت میں دوگنا ہو جائے گا، اس حساب سے ان احادیث میں مطابقت پوری پائی جا رہی ہے کوئی قول حدیث کے مخالف نہیں ہے، بلکہ مفہوم حدیث کے مطابق ہے، یہ بحث اس مقام کی بہترین اور اعلیٰ ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس بحث میں کوئی کلام نہیں ہے، بلکہ کلام تو سایہ اصلی کے علاوہ دوگنا ہونے میں ہے، اچھی طرح سمجھ لیں، م، سایہ زوال کے پہچاننے کا طریقہ محمد بن شجاع ثلجیؒ سے اس طرح مروی ہے کہ برابر زمین پر ایک لکڑی گاڑی جائے، اور اس لکڑی کا سایہ جہاں پر پڑے وہاں پر ایک گول لکیر یا دائرہ بنالیا جائے، اس لکڑی کا سایہ گھٹ کر جہاں پہونچے اس جگہ پر کوئی نشان لگادیا جائے، اس کے بعد جب تک سایہ خط اور علامت سے کم ہوتا رہے تب تک زوال نہ ہوگا، اور جب ٹھہر جائے اور کمی بیشی نہ ہو تو وہ وقت استواء کا ہوگا، پھر وہ سایہ جب بڑھنے لگے اس وقت زوال ہوگا، اور سایہ زوال کا کہلاتا ہے، سرخسیؒ اور مرغینانیؒ نے کہا ہے کہ یہی صحیح ہے، مع، صدر الشریعہ نے اسی سے دائرہ ہندیہ بنایا ہے۔

مختصراً یہ ہے کہ برابر زمین پر ایک گول دائرہ بنا کر اس کے مرکز پر اس دائرہ کے قطرہ سے چوتھائی مقدار کی ایک لکڑی کھڑی کردی جائی صبح کے وقت آفتاب کے نکلتے ہی اس لکڑی کا سایہ اس دائرہ سے باہر ہوگا، اور جیسے جیسے آفتاب بلند ہوتا جائے گا وہ سایہ کم ہوتا جائے گا، یہاں تک کہ ایک وقت ایسا آئے گا کہ اس سایہ کا آخری حصہ دائرے پر ہوگا، جب سایہ باہر سے کم ہو کر ٹھیک گول دائرہ پر ہو اس جگہ ایک نشان یا نقطہ ڈال دیا جائے، اور اس نقطہ کی جگہ سے ایک سیدھی لکیر مرکز تک کھینچ دی جائے، پھر وہ سایہ گھٹتا ہوا دائرہ کے اندر آجائے گا، اور سایہ کم ہوتا ہوا آخر ایک جگہ پر پہونچ کر رک جائے گا، ٹھیک وہی وقت آفتاب کے نصف پر قائم ہونے کا وقت ہوگا، اس کے بعد آفتاب پچھم کی طرف ڈھل کر آگے بڑھے گا، وہ سایہ جس جگہ پہونچ کر رک گیا تھا اس سایہ کو اندازہ کرنا ہوگا کہ مثلاً اس لکڑی کا چوتھائی یا تہائی یا کم وبیش ہے اگر چوتھائی تھا تو اس پر بھی نشان لگادیا جائے پھر وہ سایہ بڑھتے بڑھتے دائرے کے دوسرے حصہ پر پہونچ جائے گا تو وہاں بھی نقطہ دینا چاہئے اور وہ سایہ کچھ دیر بعد دائرے سے آگے بڑھتا جائے گا اس وقت دائرے کے دو کناروں پر جو ایک ایک نقطہ لگایا گیا تھا دونوں کو سیدھی لکیر سے ملادیا جائے، یہی لکیر نصف النہار کی لکیر ہوگی، معلوم ہونا چاہئے کہ اس مذکورہ روایت کے مطابق امام اعظمؒ کے نزدیک جب مرکز کی لکڑی کا سایہ دوگنا اور اس کی چوتھائی کے برابر ہوگا وہی وقت ظہر کے ختم ہونے کا ہوگا، اور ظہر کی نماز کا وقت ختم ہو جائے گا۔

وقالا اذا صار الظل مثله، وهو رواية عن ابى حنيفةؒ، وفىء الزوال هو الفىء الذى يكون للاشياء وقت الزوال، لهما امامة جبريل فى اليوم الاول للعصر فى هذا الوقت، ولابى حنيفةؒ قوله عليه السلام: ابردوا بالظهر فان شدة الحر من فيح جهنم، واشد الحر فى ديارهم فى هذا الوقت، واذا تعارضت الآثار لاينقضى الوقت بالشك.

ترجمہ:- اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ جب کہ ہر چیز کا سایہ ایک مثل ہو، اور یہی ایک روایت امام ابو حنیفہؒ کی بھی ہے، اور زوال کا سایہ وہ ہوتا ہے جو ہر چیز کے لئے زوال کے وقت باقی رہتا ہے، صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام نے پہلے دن عصر کی نماز میں اسی وقت امامت کی تھی، اور ابو حنیفہؒ کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے ظہر کو ٹھنڈے وقت میں پڑھو کیونکہ گرمی کی زیادتی جہنم کے سانس لینے کی وجہ سے ہے، اور ان علاقوں میں سخت ترین گرمی اسی وقت ہوتی ہے اب جب کہ احادیث میں تعارض ہو رہا ہے اس لئے شک کی وجہ سے وقت خارج نہ ہوگا۔

توضیح:- ظہر کے وقت میں فقہاء کا اختلاف اور ان کے دلائل

وقالا اذا صار الظل مثله، وهو رواية عن ابى حنيفةؒ.....الخ

اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ جب ہر چیز کا سایہ اس کے برابر ہو جائے تو ظہر کا وقت اس وقت ختم ہو جائے گا یعنی سایہ زوال

کے علاوہ سایہ اس کے برابر ہورہا ہو، یہی ایک روایت ابو حنیفہؒ سے بھی مروی ہے اور یہی قول امام زفرؒ شافعی، احمد اور مالکؒ کا بھی ہے۔

وفیء الزوال ھوالفیء الذی یکون للاشیاء وقت الزوال......الخ

فئی زوال وہ سایہ ہے جو سایہ والی چیزوں کا زوال کے وقت ہوتا ہے، لہٰذا یہ سایہ معتبر نہیں ہے، اس کے علاوہ جب سایہ دوگنا امام اعظمؒ کے نزدیک اور ایک گنا صاحبین اور بقیہ دوسرے ائمہ کے نزدیک ہو جائے تو ظہر کا وقت ختم ہو جاتا ہے۔

لھما امامة جبریل فی الیوم الاول للعصر فی ھذا الوقت......الخ

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام نے پہلے روز عصر کی نماز کیلئے اسی وقت امامت کی تھی، یعنی پہلے روز عصر کی نماز اس وقت پڑھائی تھی جب کہ ہر چیز کا سایہ ایک مثل تھا، اس سے یہ معلوم ہوا کہ اس وقت عصر کا وقت شروع ہو جاتا ہے، اس طرح ظہر کا وقت ختم ہونا یقینی ہو گیا۔

ولابی حنیفہؒ قولہ علیہ السلام: ابردوا بالظھر فان شدۃ الحر من فیح جھنم......الخ

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان اَبرِدوا بالظُھر ہے یعنی ظہر کی نماز ٹھنڈے وقت میں پڑھو کیونکہ حرارت کی زیادتی کی ابتداء جہنم کی حرارت کی زیادتی کی وجہ سے ہے، یہ حدیث صحیحین اور سنن وغیرہ میں مختلف طریقوں سندوں سے اور بہت سے صحابہ کرامؓ سے مروی ہے، یہ صریح دلالت ہے کہ ظہر کی نماز ایسے وقت میں پڑھی جائے کہ وقت ٹھنڈا ہو جائے۔

واشد الحر فی دیارھم فی ھذا الوقت...... الخ

اور صحابہ کرام کے زمانہ اور علاقہ میں اسی وقت سخت گرمی ہوتی تھی، یعنی ایک گونا تک سایہ ہونے پر بھی سخت گرمی موجود ہوتی اس لئے وقت اس کے بعد ہی ہوگا اور صرف ایک مثل پر وقت ختم نہ ہوگا۔

واذا تعارضت الآثار لاینقضی الوقت بالشك......الخ

اور جب آثار میں تعارض ہو گیا یعنی ایک قسم کی حدیثیں وہ ہیں جن میں دو مثل ہونے پر وقت کا پتہ چلتا ہے اور یہ وہ ہیں جن میں اَبرِدُوا بالظھر کا حکم پایا جاتا ہے، تو دونوں میں تعارض اور اس کی وجہ سے شک پیدا ہو گیا اور شک کی وجہ سے دو مثل کا وقت خارج نہ ہوگا۔ف، بلکہ ظاہری حالات سے معلوم ہوتا ہے کہ حدیث امامۃ جبرئیل مقدم اور ابردوا کی حدیث مؤخر ہے اس لئے یہ دوسری حدیث پہلی حدیث کیلئے ناسخ ہوگی۔ف۔

اور بہتر بات تو یہ ہے کہ ابراد کی حدیث سے مراد ٹھنڈک کے وقت میں پڑھنا ہے کیونکہ گرمی یا سردی کی زیادتی اضافی چیز ہوتی ہے کہ ایک کی نسبت سے کم اور دوسری کی نسبت سے زیادہ معلوم ہوتی ہے، مثلاً ٹھیک دوپہر کے وقت کی گرمی بہت تیز ہوتی ہے لیکن وہ بھی آگ کی گرمی کی نسبت سے کم معلوم ہوتی ہے، اسی طرح اس دنیا کی آگ کی گرمی جہنم کی آگ کی گرمی کی نسبت سے بہت کم ہوتی ہے، جیسا کہ ایک روایت میں ہے کہ دوزخ کی آگ ستر بار سرد کر کے دنیا میں بھیجی گئی ہے۔

حاصل یہ ہوا کہ ظہر کی نماز اول وقت میں بہت سخت تھی اس لئے اس کو تاخیر کر کے آخر وقت میں پڑھی کہ یہ آخر وقت کی نماز اول وقت کے مقابلہ میں ٹھنڈی ہے، اگرچہ فی نفسہا یہ آخر وقت کی نماز بھی بعد والے وقت کی نماز کے مقابلہ میں سخت گرم ہے، جیسا کہ مصنفؒ نے کہا ہے کہ، یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ امام ابو حنیفہؒ سے یہی روایت مشہور ہے کہ ظہر کا آخری وقت دو مثل سایہ ہونے تک رہتا ہے، اور متون کی کتابوں میں بھی مذکور ہے، محیط السرخسی میں کہا ہے کہ یہی صحیح ہے، اور بحر الرائق میں ہے کہ بدائع میں کہا ہے کہ یہی صحیح اور ظاہر الروایۃ ہے، اور محیط میں اس کو صحیح کہا ہے، اور محبوبی نے اسی کو مختار کہا اور نسفی نے اسی پر اعتماد کیا ہے، صدر الشریعہ نے اسی کو ترجیح دی اور غیاثیہ میں کہا یہی مختار ہے اور شرح المجمع میں ہے کہ متن کی کتابوں میں

بھی اسی قول کو نقل کیا گیا ہے، اور شارحین نے بھی اسی قول کو پسند کیا ہے، ط۔

اور در المختار میں ہے کہ امام صاحب سے ایک مثل کی بھی روایت ہے چنانچہ وہی روایت صاحبینؒ زفر اور باقی تینوں اماموںؒ کا قول ہے، امام طحاویؒ نے کہا ہے کہ ہم بھی اسی قول کو قبول کرتے ہیں، اور غرر الاذکار میں ہے کہ یہی قول قبول کیا گیا ہے، اور برہان میں ہے کہ یہی قول اظہر ہے، کیونکہ جبرئیل علیہ السلام کا قول موجود ہے، اور وہی قول اس مسئلہ میں نص کا حکم رکھتا ہے، اور فیض میں ہے کہ آج کل لوگوں کا عمل اسی پر ہے، اور اسی پر فتوی دیا جائے، الدر ترجمہ، بحر الرائق میں کہا ہے کہ جن معتبر کتابوں کے حوالہ سے اوپر میں دو مثل کو صحیح بتایا گیا ہے ان کے بعد امام طحاوی کا قول بالکل منفرد اور تنہاء ہے، اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ایک مثل کا قول ہی صحیح ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ صحیح اور سچی بات یہ ہے کہ جن حضرات نے صحیح ہونے کا دعوی کیا ہے انہوں نے اپنے دعوی پر کوئی دلیل پیش نہیں کی ہے صرف ''صحیح ہے'' کہہ دیا ہے، اس لئے اگر بلا دلیل کے بات مان لینے کی بات ہو اور تقلید پر مدار ہو تو مقلد کو اختیار ہے کہ بات مان کر عمل کرے، لیکن اگر دلیل ضروری ہے تو اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ امام اعظمؒ کی ایک مثل کی روایت جس پر صاحبین اور دوسرے ائمہ نے عمل کیا ہے صحیح کہلانے کی زیادہ مستحق ہے، جیسا کہ در المختار میں کہا ہے۔

اور کبیری کی تعدیل الارکان کی بحث میں ابن الہمام کا قول بہت عمدہ ہے کہ **لاینبغي العدول عن الدراية اذا وافقتها رواية**، یعنی درایت اور شرعی ثبوت کے ساتھ اگر مذہب کی کوئی روایت بھی اس کے موافق پائی جائے تو اس کو نہیں چھوڑنا چاہئے بلکہ اس پر عمل کرنا چاہئے، اس کے قبل مقدمہ ہدایہ میں ایک حد تک اس پر بحث گذر چکی ہے، ہمارے مشائخ نے کہا ہے کہ اب ہمیں اس طرح عمل کرنا چاہئے کہ ظہر کی نماز کو ایک مثل کے بعد نہیں اور عصر کو دو مثل سے پہلے نہیں پڑھنا چاہئے اس طرح احتیاط پر عمل اور اختلاف سے بچنے کی صورت ہوگی، شرح المجمع، ھ، ف ع، از مبسوط و سراج، ط۔

واول وقت العصر اذا خرج وقت الظهر علي القولين، وآخر وقتها مالم تغرب الشمس، لقوله عليه السلام: من ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادركها.

ترجمہ:- اور جب ظہر کا وقت دونوں قول کے مطابق نکل جائے اس وقت سے عصر کے وقت کی ابتداء ہوتی ہے، اور اس کا آخر وقت وہ ہوتا ہے جب تک آفتاب غروب نہ ہو جائے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جس نے عصر سے ایک رکعت پالی آفتاب غروب ہونے سے پہلے تو اس نے عصر کی نماز پالی۔

توضیح:- عصر کا اول و آخر وقت، جس نے آفتاب سے پہلے عصر کی ایک رکعت پائی

واول وقت العصر اذا خرج وقت الظهر علي القولين...... الخ

اور عصر کا وقت اس وقت شروع ہوتا ہے جب کہ ظہر کا وقت ختم ہو جاتا ہے دونوں قوموں میں اپنے اپنے مذہب کے مطابق یعنی صاحبین وغیرھم کے نزدیک ایک مثل کے بعد سے اور امام اعظمؒ کے نزدیک دو مثل کے بعد سے شروع ہوتا ہے۔

وآخر وقتها مالم تغرب الشمس......الخ اور اس کا آخری وقت یعنی ختم وقت جب تک وقت ختم نہ ہو، در مختار میں لکھا ہے کہ آفتاب ڈوبنے سے ایک لحہ پہلے تک وقت باقی رہتا ہے، یہ شاید اس وجہ سے ہے کہ غروب کے قریب کا وقت مکروہ اوقات میں سے ہے، مگر اس خیال میں تامل ہے، اصح بات یہ ہے کہ جب تک آفتاب بالکل نہ ڈوبے مطلقا وقت باقی رہتا ہے کیونکہ اسی بناء پر عصر اور فجر کی نمازوں میں فرق کیا جاتا ہے، م، یہی قول اکثر اہل کا علم کا ہے اور امام شافعیؒ سے بھی یہی صحیح روایت ہے، مع۔

لقوله عليه السلام: من ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادركها......الخ

رسول اللہ ﷺ کی اس فرمان کی وجہ سے کہ آفتاب غروب ہو جانے سے پہلے جس نے بھی عصر کی ایک رکعت پالی اس نے

عصر کی نماز پالی، اور ہمارے نزدیک اس فرمان کا مطلب یہ ہے کہ اس نے نماز کا وجوب پایا یعنی اس نماز کا ادا کرنا اس کے ذمہ لازم ہو گیا، اسی بناء پر اگر کافر اسلام لایا یا نابالغ بالغ ہوا یا دیوانہ کو ہوش آیا یا حائضہ پاک ہوئی ایسے وقت میں کہ صرف ایک رکعت ادا کرتے ہوئے آفتاب غروب ہو جائے گا تو ان سب پر اس عصر کی نماز کی قضاء لازم ہو گی۔

اس جگہ رکعت کا بیان صرف سمجھانے اور آسانی کے لئے ہوا ہے کیونکہ پوری رکعت پانے اور رکعت کا کچھ پانے سب کا حکم برابر ہے یہاں تک کہ بعض شوافع نے کہا ہے کہ اس سے نماز کا کوئی جزء مراد ہے، تکبیر تحریمہ کا حکم ایک رکعت کے برابر ہے، امام احمدؒ نے ابو ہریرہؓ اور مسلم نے حضرت عائشہؓ سے جو روایت کی ہے اس میں بجائے لفظ رکعت کے سجدہ بیان کیا ہے، اور سجدہ سے رکعت مراد ہوتی ہے، تو اس طرح بھی بعض جزء مراد ہوا، اسی بناء پر امام شافعیؒ کے نزدیک بھی جب کہ رکعت سے کم پانے کی امید ہو تو اس وقت بھی نماز لازم ہو جائے گی، اور حدیث سے یہ بات ثابت ہے کہ جس نے عصر کی ایک رکعت پڑھی اور سلام سے پہلے کسی وقت بھی آفتاب ڈوب گیا تو اس کی نماز باطل نہ ہو گی، اس پر اجماع ہے۔

لیکن اگر صبح کی نماز میں ایک رکعت پڑھنے کے بعد آفتاب نکل آیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نماز باطل ہو جائے گی اس لئے طلوع آفتاب ہو جانے کے بعد اس کی قضاء کرنی ہو گی، لیکن امام مالک، امام شافعی، اور امام احمدؒ کے نزدیک وہ نماز باطل نہ ہو گی اسے چاہئے کہ اسے پوری کر لے، ان حضرات کی دلیل وہی حدیث ہے جو مصنفؒ نے بیان کی ہے، کیونکہ یہ حدیث حضرت ابو ہریرہؓ سے صحاح ستہ میں موجود ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس نے آفتاب طلوع ہونے سے پہلے ایک رکعت فجر کی نماز پائی اس نے صبح کی نماز پائی اور جس نے آفتاب غروب ہونے سے پہلے ایک رکعت عصر کی پائی اس نے نماز عصر پائی۔

اس جگہ اگر یہ کہا جائے کہ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ یہ نمازیں اس کے ذمہ لازم ہو گئیں جیسا کہ اوپر کہا جا چکا ہے تو جواب یہ ہو گا کہ یہ تاویل اس حدیث کی موجودگی میں درست نہیں ہو سکتی ہے، جو نسائی نے ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم میں سے کسی نے صبح کی نماز کی رکعت پڑھی آفتاب نکل آیا تو وہ اس رکعت کے ساتھ ایک رکعت اور ملا لے، اور نسائی نے ہمامؒ سے روایت کی ہے کہ قتادہؒ سے پوچھا گیا کہ ایک شخص نے صبح کی ایک رکعت نماز پڑھی تھی کہ آفتاب نکل آیا تو اس کے لئے کیا حکم ہے، قتادہؒ نے بلا عن ابی رافع عن ابی ہریرہؓ روایت کی کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ وہ اپنی نماز پوری کر لے۔

تو ان احادیث کا جواب اس طرح دیا جائے گا کہ اس کے مقابلہ میں دوسری حدیثیں ہیں مثلاً ایک حدیث عبد اللہ بن عمروؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ نماز صبح کا وقت طلوع فجر سے آفتاب نہ نکلنے تک ہے پھر جب آفتاب نکلنے لگے اس وقت نماز پڑھنے سے رک جاؤ کیونکہ آفتاب شیطان کے دو قرنوں کے درمیان نکلتا ہے، مسلم نے اس کی روایت کی ہے، یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ آفتاب نکلتے وقت نماز پڑھنے سے رک جانا چاہئے، اس بناء پر دونوں حدیثیں ایک دوسرے کے مخالف ہو گئیں لہٰذا جس سے کراہت یا ممانعت ثابت ہے اسے اس حدیث پر ترجیح ہو گی جس سے جواز اور اباحت معلوم ہوتی ہے۔

اس کا بھی اس طرح جواب دیا گیا کہ اس جگہ معارضہ اور مقابلہ نہیں ہے کیونکہ دونوں حدیثوں میں اس طرح موافقت پیدا کرنا ممکن ہے کہ جس نے ابھی نماز شروع نہ کی ہو وہ طلوع آفتاب کے وقت نماز شروع نہ کرے رکا رہے جیسا کہ عبد اللہ بن عمروؓ ہے اور جس نے ایک رکعت پڑھ لی ہو وہ پوری کر لے جیسا کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث سے سمجھا جاتا ہے، اس کے مطابق عبد اللہ بن عمروؓ کی حدیث ہے کہ لاَ يَتَحَرَّى اَحَدُكم فيصلي عندَ طلوعِ الشمسِ ولاَ عندَ غروبِها، بخاری، مسلم ابو داؤد کے علاوہ نسائی نے بھی اس کی روایت کی ہے یعنی تم سے کوئی بھی بالقصد آفتاب نکلتے اور آفتاب ڈوبتے وقت نماز نہ پڑھے، یہی حدیث ام المومنین حضرت عائشہؓ کی بھی ہے کہ لاَتَتَحَرَّوْا بصلاتِكم عند طلوعِ الشمسِ ولاَ غروبِها فإنها تطلعُ بينَ قرني الشيطانِ، مسلم اور نسائی نے اس کی روایت کی ہے، اس بات پر سب متفق ہیں کہ اگر کسی نے عصر کی نماز کامل وقت میں یعنی

مکروہ وقت آنے سے پہلے شروع کی اور اس طرح پڑھتا رہا کہ آفتاب ڈوب گیا تو اس کی نماز ہو جائے گی امام طحاویؒ نے فرمایا ہے کہ ابوہریرہؓ کی حدیث مقدم ہے اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ وغیرہ کی حدیثیں موخر ہیں جن سے اوقات مکروہہ میں نماز پڑھنے کی ممانعت ثابت ہو گئی ہے۔

اور میں مترجم کہتا ہوں کہ طحاویؒ کے کلام میں دو طریقہ سے گفتگو ہے اول یہ ہے کہ مقدم وموخر کہنے کا جب ثبوت نہیں ہے تو ناسخ اور منسوخ کس طرح طے کیا جا سکتا ہے، علاوہ ازیں نسخ کا حکم اس وقت لگایا جاتا ہے جب کہ دونوں میں توفیق دینے کی کوئی صورت ممکن نہ ہو مگر یہاں تو توفیق کی صورت پہلے بتادی گئی ہے اگرچہ تخصیص بھی شیخ کی بعض صورت ہے مگر بالا جماع وہی مقدم ہے، دوسرے یہ کہ اگر اسے منسوخ مان بھی لیا جائے تو غروب کا وقت بھی طلوع کی طرح مکروہ ہے اس لئے غروب کے وقت بھی ناجائز ہونا چاہئے، صدر الشریعہؒ نے (شرح وقایہ میں) اس طرح دونوں میں فرق کیا ہے کہ فجر سے طلوع آفتاب تک پورا وقت کامل ہے اس میں کوئی جزو مکروہ نہیں ہے، برخلاف عصر کے وقت کے کہ اس میں آفتاب کی روشنی میں زردی آجانے سے ڈوبنے تک کا وقت مکروہ ہے، اور ہمارے نزدیک نماز کو واجب کرنے والا وقت آخری وقت ہوا کرتا ہے اس لئے جب کسی نے مکروہ وقت میں نماز شروع کی تو غروب ہونے تک کا وقت مکروہ ہوا لہٰذا نماز جیسی مکروہ شروع کی تھی ویسی ہی مکروہ ختم کی اس لئے ادا ہو گئی اگرچہ تاخیر کرنے کی وجہ سے گناہ کا مستحق ہوا، اور اگر مکروہ وقت میں نماز عصر شروع کی اور تھوڑی ہی دیر میں آفتاب غروب بھی ہو گیا اس کے بعد مغرب کا اچھا وقت آگیا تو ایسی صورت میں بھی نماز ہو گئی لیکن فجر میں چونکہ کوئی جزو بھی ناقص نہیں ہوتا ہے اس لئے اگر نماز پڑھتے ہوئے آفتاب نکل آیا جو کہ مکروہ تحریمی اور ممنوع وقت ہے اس لئے یہ نماز باطل ہو گئی، صرف فجر کی نماز میں ہم نے نماز کو اس لئے باطل کہا ہے کہ شارع نے اس وقت کے کسی حصہ کو مکروہ نہیں کہا ہے برخلاف عصر کی نماز کے کہ اس وقت روشنی میں زردی آجانے سے مکروہ وقت شروع ہو جاتا ہے اس کے باوجود آفتاب ڈوبنے تک اس کا وقت باقی رہتا ہے۔

یہاں تک کی بحث صدر الشریعہ وغیرہ کے کلام سے اختصار کے ساتھ ہے، لیکن یہ بات واضح ہے کہ نص صریح جو کہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت نسائی میں مذکور ہے کہ مقابلہ میں یہ قیاس اور توجیہ مقبول نہ ہوگی، کیونکہ اصول فقہ کے مسلمہ قواعد اسے تسلیم نہیں کرتے ہیں، بندہ مترجم کے نزدیک اصول مذہب کے مطابق اس مقام کی تحقیق اس طرح ہے کہ وہ حدیثیں جن سے تین مکروہ اوقات میں نماز کی ممانعت ثابت ہوتی ہے وہ معروف، مقبول اور مشہور ہیں اس لئے ان کی قوت کے لحاظ سے ان پر عمل قطعی اور یقینی ہونی چاہئے چنانچہ ہم نے عصر کی نماز میں دیکھا کہ مکروہ وقت میں نماز کی اجازت دی گئی ہے اس لئے ہم نے یہ کہا کہ وہ ادا ہو جاتی اس کی تائید میں یہ حدیث مَن اَدرکَ رکعۃً منَ العصرِ بھی پائی گئی ہے اور ہم نے فجر میں دیکھا اس میں کوئی جزو مکروہ نہیں ہے کہ اس میں نماز کی اجازت کا احتمال ہو اس لئے ہم نے اوقات مکروہہ کی حدیث پر عمل کیا، اور نسائی کی روایت آحاد میں سے ہے اس کا معارضہ ماقبل کی احادیث ممانعت سے نہیں ہو سکتا ہے اس لئے ہم نے نسائی کی اس روایت کو معارضہ تسلیم نہیں کیا یہ بحث اصول کے قواعد کے موافق ہے۔

لیکن اب یہاں دوسری گفتگو ہوتی ہے اس طرح سے کہ نسائی کی وہ روایت آحاد میں سے ہے جس میں ہے کہ کسی نے ایک رکعت فجر کی پڑھی اور آفتاب نکل آیا تو وہ دوسری رکعت ملالے، لیکن جب یہی روایت مَن اَدرکَ رکعۃً من الصبحِ قبلَ ان تطلعَ الشمسُ فقد ادرکَ الصبحَ کی تفسیر ہو یعنی جس نے آفتاب طلوع ہونے سے پہلے ایک رکعت صبح کی پالی تو اس نے صبح پالی، اس کے یہی معنی ہیں جو نسائی کی روایت میں مذکور ہے، اس طرح اس میں معارضہ کی قوت پائی گئی، البتہ اس کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ دونوں روایتیں حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہیں اور اس کے برخلاف اوقات مکروہہ میں نماز کی ممانعت کی حدیث تو وہ بہت سے صحابہ سے مروی ہے لہٰذا یہ زیادہ قوی ہوئی، واللہ اعلم، میرے نزدیک یہ بحث بہت قوی ہے اور یہی آخری کلام ہے۔

واول وقت المغرب اذا غربت الشمس، وآخر وقتها مالم يغب الشفق، وقال الشافعي: مقدار ما يصلي فيه ثلاث ركعات، لان جبريل عليه السلام امَّ في يومين في وقت واحد، ولنا قوله عليه السلام: اول وقت المغرب حين تغرب الشمس، وآخر وقتها حين يغيب الشفق، وما رواه كان للتحرز عن الكراهة.

ترجمہ:-اور مغرب کے وقت کی ابتداء اس وقت سے ہے جب کہ آفتاب غروب ہو چکا ہو اور اس کا آخری وقت جب تک کہ شفق غائب نہ ہو جائے، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ صرف اتنا وقت ہے کہ اس میں تین رکعتیں پڑھی جا سکیں کیونکہ جبرئیل علیہ السلام نے دو دن ایک ہی وقت میں امامت کی تھی، اور ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ مغرب کے وقت کا پہلا حصہ اس وقت ہے جب کہ آفتاب غروب ہو جائے اور اس کا آخر اس وقت ہے جب کہ شفق غائب ہو جائے، اور امام شافعیؒ نے جو روایت کی ہے وہ کراہت سے بچنے کے لئے ہے۔

توضیح:-مغرب کا اول اور آخر وقت

واول وقت المغرب اذا غربت الشمس......الخ

اور مغرب کا وقت جب کہ آفتاب غروب ہو جائے، بعض شارحین نے لکھا ہے کہ اس وقت پر سب کا اجماع ہے، رسول اللہ ﷺ سے اتنی حدیثیں مروی ہیں جو تواتر کے مرتبہ تک پہونچ گئی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ مغرب کی نماز اس وقت پڑھتے جب کہ آفتاب پردے میں چھپ جاتا تھا، اور بہت سی ایسی حدیثیں ہیں جن میں آپ نے نماز مغرب میں جلدی کرنے کی ترغیب دلائی ہے کہ میری امت بھلائی پر اس وقت تک باقی رہے گی جب تک وہ نماز مغرب میں اتنی تاخیر نہ کریں کہ تارے چمکنے لگے، یہ روایت ابوداؤد اور حاکم نے مسلم کی شرط کے مطابق روایت کی ہے، مع۔

وآخر وقتها مالم يغب الشفق......الخ

اور مغرب کا آخری وقت شفق غائب نہ ہونے تک ہے، یہی قول سفیان ثوری، احمد، ابوثوری، اسحٰق، داؤد اور ابن المنذرؒ کا ہے، اور امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے، اور اسی قول کو شافعیہ میں سے اہل حدیث مثلاً ابن خزیمہ، خطابی، بیہقی، بغوی، اور غزالیؒ نے قبول کیا ہے، اور عجلیؒ ابن الصلاح اور نوویؒ نے اسی قول کو صحیح کہا ہے۔

وقال الشافعي: مقدار ما يصلي فيه ثلاث ركعات، لان جبريل عليه السلام امَّ في يومين......الخ

اور امام شافعیؒ نے اپنے قول جدید میں فرمایا ہے کہ مغرب کا وقت صرف اس قدر ہے کہ جس میں تین رکعتیں نماز پڑھی جا سکیں کیونکہ جبرئیل علیہ السلام نے دونوں دن ایک ہی وقت میں امامت کی تھی، اب اگر اول اور آخر وقت ہوتا تو وہ بھی فرق کر کے بتلا دیتے کیونکہ جبرئیل علیہ السلام تو اسی تعلیم پر مقرر کئے گئے تھے، ع، مغرب کی دو رکعت سنت مؤکدہ غالباً فرض کے تابع ہیں، لیکن یہ دلیل اس کے لئے مقوی اور مفید نہیں ہے، نیز حدیث کے آخر میں یہ لفظ کہ وقت دونوں وقتوں کے درمیان ہے اس سے بھی اس بات کی تائید حاصل ہوتی ہے کہ مغرب کی نماز میں بھی اول اور آخر دو اوقات تھے۔

ولنا قوله عليه السلام: اول وقت المغرب حين تغرب الشمس، وآخر وقتها حين يغيب الشفق......الخ

اور ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ مغرب کا اول وقت وہ لحظہ ہے، جو آفتاب غروب ہونے کے بعد ہوتا ہے، اور اس کا آخر وقت وہ ہے جو شفق غائب ہونے کے بعد ہوتا ہے، ف، محمد بن فضیلؒ نے اعمش عن ابی صالح عن ابی ہریرہؓ روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ نماز کے لئے اول اور آخر ہے، اور اول وقت ظہر کا جس وقت آفتاب ڈھلے اور اس کا آخر وقت جب کہ عصر کا وقت آئے اور عصر کا اول وقت جب کہ اس کا وقت آجائے اور آخر وقت جب کہ آفتاب زرد ہو جائے، اور مغرب کا اول وقت جب کہ آفتاب غروب ہو اور اس کا آخر وقت جب کہ افق چھپ جائے اور عشاء کا اول وقت جب کہ افق

چھپ جائے اور اس کا آخر وقت جب کہ آفتاب طلوع ہو، یہ روایت ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے بیان کی ہے، اس میں مستحب اوقات کا بیان ہے، آفتاب کی زردی کے بعد عصر کا مکروہ وقت ہے جیسے آدھی رات کے بعد عشاء کا مکروہ وقت ہے۔

اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ بخاری اور دار قطنی نے اس حدیث کی روایت میں محمد بن فضیل پر وہم کیا ہے کیونکہ اعمش کے دوسرے شاگردوں نے اس طرح روایت کی ہے اعمشؒ نے مجاہدؒ سے مرسل روایت کی، ابن الجوزی اور ابن القطان نے جواب دیا ہے کہ محمد بن فضیل ثقہ علماء میں سے ہیں، لہذا صورت حال یوں ہوگی کہ اعمش نے مجاہد سے اس حدیث کو مرسل اسناد اور اعمش نے ابو صالح سے مسند پایا لہذا یہ حدیث دو سندوں سے مروی ہوئی، ف وغیرہ، یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ مغرب کے اول اور آخر میں کوئی وقت مکروہ نہیں ہے، یاد رکھ لیں۔

وما رواه كان للتحرز عن الكراهة......الخ

اور جس حدیث سے امام شافعیؒ نے استدلال کیا ہے یعنی امامت جبرئیل کی حدیث تو اس میں کراہت سے بچنے کی وجہ سے تاخیر کا بیان نہیں ہے، ف، نوویؒ نے یہی کہا ہے کہ چونکہ اول وقت سے تاخیر کرنا مکروہ ہے اس لئے جبرئیل علیہ السلام نے تاخیر نہیں کی کیونکہ وہ مباح وقت سکھانے کو آئے تھے، اس بناء پر یہ بھی دیکھا جاتا ہے کہ عصر کی نماز انہوں نے مؤخر کر کے نماز نہیں پڑھائی حالانکہ تاخیر کرنے کے لئے وقت باقی تھا، اور مغرب کا وقت غروب شفق تک باقی رہنا ہی صحیح ہے، اس کے سوا دوسری کوئی صورت درست نہیں ہے، مع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ مغرب میں تاخیر کی کراہت کی وجہ اگر یہ بات ہے کہ آخر وقت مکروہ ہے جیسے عصر کا آخر وقت یا عشاء کا آدھی رات کے بعد تو یہ صحیح نہیں ہے، اور اگر یہ مراد ہے کہ مغرب کی نماز کو اول وقت سے تاخیر کر کے پڑھنا مکروہ ہے تو صحیح ہے لیکن لوگوں کی تعلیم کی نیت سے بھی تاخیر کرنا مکروہ ہے تو یہ بات قابل تسلیم نہیں ہے، اس سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ مغرب سے غروب شفق تک کا وقت زیادہ نہیں ہے اس لئے امامت کی حدیث میں گویا دونوں کو ایک ہی وقت بیان کر دیا، اور دوسری حدیث میں اس کی وضاحت بھی موجود ہے، چنانچہ حضرت ابو موسی اشعریؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے ایک شخص اوقات نماز جاننے کے لئے آیا تو آپ نے لفظوں میں اس کا جواب نہ دے کر حضرت بلالؓ کو حکم دیا تو انہوں نے فجر کی اقامت کہی طلوع فجر کے فوراً بعد کہی اس وقت لوگوں کو ایک دوسرے کو پہچاننے میں وقت ہو رہی تھا، پھر ظہر کے وقت حکم دیا تو انہوں نے آفتاب ڈھلتے ہی اقامت کہی، اس وقت بعض صحابہ یہ بھی کہنے لگے کہ ابھی تو دوپہر ہے ظہر کا وقت بھی نہیں ہوا ہے حالانکہ اس معاملہ کو سب سے زیادہ جاننے والے رسول اللہ ﷺ خود ان میں موجود تھے (کہ اگر وقت نہ ہوتا تو آپ فوراً منع فرما دیتے) پھر آپ نے حکم دیا تو بلالؓ نے عصر کے لئے اقامت اس وقت کہی جبکہ آفتاب اونچائی پر تھا، پھر حکم دیا تو بلالؓ نے اس وقت مغرب کیلئے آفتاب ڈوبتے ہی اقامت کہی، پھر حکم دیا تو بلالؓ نے شفق کے چھپتے ہی عشاء کی اقامت کہی، اس کے بعد دوسرے دن آپ نے فجر کی نماز میں اتنی تاخیر کی کہ بعض نمازی یہ کہنے لگے کہ شاید آفتاب نکل آیا یا نکلنے ہی والا ہے، پھر ظہر کی نماز میں اتنی تاخیر کی اس وقت گذشتہ روز کے عصر کے قریب کا وقت ہو گیا، پھر عصر کی نماز میں اتنی تاخیر کی نماز سے فارغ ہونے کی فوراً بعد کہنے والے یہ کہنے لگے کہ آفتاب میں سرخی آچکی ہے، پھر مغرب میں اتنی تاخیر کی کہ شفق بالکل غائب ہونے کے قریب ہو گئی تھی، اور ایک روایت میں ہے کہ شفق غائب ہونے سے پہلے مغرب کی نماز پڑھی، پھر عشاء میں اتنی تاخیر کی رات کے پہلی تہائی کا وقت آگیا، اس کے بعد صبح کے وقت اس شخص کو بلوایا جس نے اوقات نماز کے متعلق دریافت کیا تھا اور فرمایا کہ ان دونوں کے درمیان وقت ہے، یہ روایت مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے بیان کی ہے۔

اس طرح حضرت بریدہؓ نے بھی روایت کی ہے کہ ایک شخص اوقات پوچھنے آیا تھا تو آپ نے اس سے فرمایا کہ ہمارے ساتھ دو دن نماز پڑھ کر دیکھ لو، اس حدیث میں یہ ہے کہ پہلے دن مغرب غروب کے وقت اور عشاء کی نماز شفق ختم ہونے کے وقت

پڑھی، اور دوسرے دن ظہر کی نماز ابراد میں یعنی ٹھنڈے وقت میں پڑھی، اور وقت کو خوب ٹھنڈا کر دیا، اور مغرب کو غروب شفق سے پہلے پڑھا، مسلم، ترمذی اور نسائی نے اس کی روایت کی ہے، اور سخت گرمی میں ظہر کو ٹھنڈا کر کے پڑھنے کی حدیث صحاح ستہ وغیرہ میں بھی مذکور ہے، اسی طرح حضرت ابوذرؓ سے روایت ہے کہ ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ سفر کر رہے تھے، راستے میں وموذن نے اذان کہنی چاہی تو آپ نے فرمایا ذرا وقت میں ٹھنڈک ہونے دو، انہوں نے پھر اذان کہنی چاہی تو رسول اللہ ﷺ نے دوبارہ بھی اسی طرح تاخیر کرنے کے لئے کہا، یہاں تک کہ ہم نے ٹیلوں سے سایہ ہوتے دیکھا تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ گرمی کی زیادتی جہنم کے سانس لینے کی وجہ سے ہوتی ہے، اس لئے تم جب گرمی میں زیادتی پاؤ تو نماز کو ٹھہر کر ٹھنڈے وقت میں پڑھنے کی کوشش کرو، صحاح ستہ میں سے نسائی کے علاوہ سب نے یہ روایت کی ہے۔

اس روایت سے یہ معلوم ہوا کہ اتنی دیر تک نماز میں تاخیر کی کہ وقت میں کچھ ٹھنڈک بھی آئی اور ٹیلوں سے سایہ بھی ہونے لگا، اور چونکہ ریگستانی علاقہ کے ٹیلے مٹی کے ڈھیر کی طرح ہوتے ہیں اور اوپر سے چوٹی کی طرح ہوتے ہیں اس لئے چوٹی کا سایہ خود اسی پہاڑی اور ٹیلے پر ہی ہوتا ہے یہاں تک کہ چوٹی سے سایہ ڈھلوان کی طرف پھر زمین پر سایہ آجاتا ہے، جس میں کافی وقت گذر جاتا ہے، حضرت ام المومنین عائشہؓ کی حدیث ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے بڑھ کر ظہر کے واسطے جلدی کرنے والا کسی کو نہیں دیکھا، اور نہ حضرت ابوبکر سے بڑھ کر اور نہ حضرت عمر فاروق سے بڑھ کر دیکھا، اس کی روایت ترمذی نے کی ہے، اور ام سلمہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ تو ظہر کی نماز میں بہت جلدی کرتے تھے مگر تم لوگ عصر میں جلدی کرتے ہو، ترمذی نے یہ روایت کی ہے، حضرت عمرؓ نے اپنے عاملوں کو خطوط لکھے تھے کہ تمہاری ذمہ داریوں میں میرے نزدیک سب سے زیادہ ذمہ داری نماز کی ہے جس نے نماز کی فکر کی اور اس کا پورا پورا خیال رکھا اس نے اپنی دین کی حفاظت کر لی جس نے اپنی نماز ضائع کی وہ اپنے کاموں کو سب سے زیادہ ضائع کرنے والا ہوگا، اس کے بعد یہ بھی لکھا کہ ظہر کی نماز اپنے ایک ہاتھ سایہ سے اپنے قد کے برابر سایہ تک پڑھو، اور عصر کی نماز اس وقت جب کہ آفتاب سپید نکھرا ہوا اتنا اونچا رہے کہ سوار آفتاب غروب ہونے سے پہلے دو یا تین فرسنگ چلا جائے، اور مغرب کی نماز آفتاب غروب ہوتے ہی پڑھو، اور عشاء کی نماز شفق چھپ جانے کے بعد سے تہائی رات تک پڑھو، اگر اس سے پہلے کوئی سو جائے تو اس کی آنکھوں کو سونا نصیب نہ ہو، تین بار فرمایا، اور صبح کی نماز اس وقت پڑھو جب ستارے جگمگا رہے ہو، مالک نے اس کی روایت کی ہے، الحاصل ایسی بہت سی حدیثیں موجود ہیں جن میں غروب شفق تک مغرب کے وقت کا ثبوت ملتا ہے، اب شفق کی تفصیل آرہی ہے کیونکہ فقہاء کے درمیان شفق کی مراد میں اختلاف ہے۔

ثم الشفق هو البياض الذي في الافق بعد الحمرة عند ابي حنيفةؒ، وعندهما هو الحمرة، وهو رواية عن ابي حنيفة، وهو قول الشافعي، لقوله عليه السلام: الشفق الحمرة، ولابي حنيفةؒ قوله عليه السلام: وآخر وقت المغرب اذا اسود الافق، وما رواه موقوف على ابن عمرؓ، ذكره مالك في الموطا.

ترجمہ:- پھر شفق سے مراد وہ سفیدی ہے جو افق میں سرخی کے ختم ہونے کے بعد چھاتی ہے یہ مسلک امام ابو حنیفہؒ کا ہے، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک شفق سے وہ سرخی ہی مراد ہوتی ہے، یہ بھی امام ابو حنیفہؒ کی ایک روایت ہے، اور یہی قول امام شافعیؒ کا بھی ہے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ شفق سرخی ہے، اور امام ابو حنیفہ کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ مغرب کا آخری وقت اس وقت ہے جب کہ افق سیاہ ہو جائے، اور اوپر کی روایت کردہ حدیث حضرت ابن عمرؓ پر موقوف ہو رہی ہے اور امام مالکؒ نے اسے اپنی مؤطا میں ذکر کیا ہے۔

توضیح: شفق کی تعریف

ثم الشفق هو البياض الذي في الافق بعد الحمرة عند ابي حنيفةؒ......الخ

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شفق سے مراد وہ سپیدی ہے جو غروب کے بعد مغرب کی کی جانب میں سرخی ختم ہونے کے بعد نظر آتی ہے، اس بناء پر جب تک سپیدی کے ختم ہونے کے بعد سیاہی نہ آئے تب تک مغرب کا وقت باقی رہتا ہے اور اس سے پہلے عشاء کی نماز درست نہیں ہوتی ہے، م، یہی قول حضرت ابو بکر الصدیقؓ وانسؓ ومعاذ بن جبلؓ اور ام المومنین عائشہؓ کا ہے اور ایک روایت ابن عباس وابو ہریرہؓ سے ہے، اور یہی قول عمر بن عبد العزیز واوزاعی وزفر ومزنی وابن المنذر والخطابیؒ کا ہے اور اسی قول کو مبرد اور ثعلبؒ نے بھی اختیار کیا ہے، ع.

وعندهما هو الحمرة، وهو رواية عن ابي حنيفة......الخ

اور صاحبینؒ کے نزدیک شفق سے مراد سرخی ہے، ف، اور یہ قول حضرت عمر، عبداللہ بن عمر وشداد بن اوس وعبادہ بن الصامتؓ کا ہے، اور سرخی وسپیدی کے بیچ میں جو زردی ہوتی ہے وہ ان کے مذہب میں سپیدی میں شمار ہوتی ہے، ع، **وهو رواية** الخ اور یہ روایت بھی امام ابو حنیفہؒ سے منقول ہے، ف، اسد بن عمرو نے ابو حنیفہ سے یہی روایت کی ہے کہ شفق سرخی ہے، تاج الشریعہؒ نے وقایہ میں کہا ہے کہ اسی پر فتوی دینا چاہئے، یعنی اسی پر فتوی ہے اور اسی پر فتوی ہوگا.

وهو قول الشافعي، لقوله عليه السلام: الشفق الحمرة...... الخ

امام شافعیؒ کا قول بھی یہی ہے، ف، بلکہ یہی قول امام مالک اور احمدؒ کا بھی ہے، اور شروح المجمع وغیرہ میں ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے اسی قول کی طرف رجوع کیا ہے، لہٰذا یہی قول احناف کا مذہب قرار پایا ہے، الدر، **لقوله عليه السلام** الخ اس دلیل کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ شفق سرخی ہے، ف، اس حدیث کو دار قطنیؒ نے سنن میں حدیث **عتيق بن يعقوب عن مالك عن نافع عن ابن عمرؓ عن النبي ﷺ الشفق الحمرة**، اسی طرح کتاب غرائب مالک میں ذکر کرنے کے بعد کہا ہے کہ یہ حدیث غریب ہے اس کے ساری راوی ثقہ ہیں، اور سنن میں اسے ابن عمر پر موقوف کیا ہے، بیہقیؒ نے معرفت میں لکھا ہے کہ یہ حدیث حضرات عمر علی وابن عباس وعبادہ ابن الصامت وشداد بن اوس اور ابو ہریرہؓ سے مروی ہے مگر حضرت ﷺ سے اس میں کچھ ثابت نہیں ہے، نوویؒ نے ایسا ہی کہا ہے، اور خلیل وفراءؒ سے نقل کرتے ہیں کہ شفق سرخی ہے اور ازہریؒ نے کہا ہے کہ عرب کے نزدیک شفق سرخی ہے، مع.

ولابي حنيفةؒ قوله عليه السلام: وآخر وقت المغرب اذا اسود الافق......الخ

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ حضرت ﷺ نے فرمایا ہے کہ مغرب کا آخر وقت جب کہ افق سیاہ ہو جائے، ف، ابو داؤد کی حدیث میں ہے کہ جبرئیل علیہ السلام نے آکر مجھے اوقات نماز کی خبر دی الخ، اسی میں ہے **ويصلي العشاء حين اسود الافق** یعنی عشاء کی نماز اس وقت پڑھی جب کہ افق سیاہ ہو گیا، یعنی سپیدی جاتی رہی، اور اس حدیث کو ابن حبانؒ نے اپنی صحیح میں روایت کیا ہے اور بعض شارحین نے کہا ہے کہ شفق کا لفظ بیاض سے زیادہ مناسب ہے کیونکہ وہ شفقت سے بمعنی رقت (باریکی) ہے اور بولتے ہیں کہ ثوب شفیق یعنی باریک کپڑا۔ مع۔ اگر یہ کہا جائے کہ یہ توجیہ تو نص کے مقابلہ میں ہے کیونکہ پہلے بتایا جا چکا ہے الشفق الحمرۃ، جواب یہ ہے کہ وہ حدیث مرفوع ثابت نہیں ہے۔

وما رواه موقوف علي ابن عمرؓ، ذكره مالك في الموطا......الخ

اور وہ جو روایت ہے کہ الشفق الحمرۃ تو وہ ابن عمرؓ پر موقوف ہے، اس روایت کو امام مالک نے مؤطا میں ذکر کیا ہے۔ ف۔ یہ روایت موطاء جو موجود اور مشہور نسخہ یحییٰ بن یحییٰ المصمودی الاندلسی یا نسخہ محمد بن الحسن کے کسی اور نسخہ میں ہے اگرچہ ان متداول نسخوں میں یہ روایت نہیں ہے عینیؒ نے کہا ہے کہ یہ کلام بعید ہے کیونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اگرچہ یہ دلیل نہیں ہے مگر امام اعظمؒ کے نزدیک تو دلیل ہے، اور یہ موقوف تو ہے مگر مرفوع کے حکم میں ہے کیونکہ ہمیں تمام صحابہ کرام پر پورا اعتماد ہے ان کی روایت ہی ہمارے عمل ویقین کے لئے کافی ہے۔ مع۔

الہدایۃؒ نے جواب دیا ہے کہ صحابہ کرام کے متعلق یہ گمان کرنا کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے سن کر روایت کی ہے اسی وقت ہوتا ہے جب کہ وہ بات ایسی ہو کہ سنے بغیر کسی اور طرح معلوم نہ ہو سکتی ہو، مگر شفق کا پہچاننا تو اس سننے پر موقوف نہیں ہے بلکہ اہل زبان سے شفق کے معنی اور محل استعمال کا علم حاصل ہو سکتا ہے، ترجمہ ختم، میں مترجم کہتا ہوں کہ اہل زبان سے شفق کے معنی اور استعمال کا محل ضرور معلوم ہو گا مگر یہ بات کہ اس جگہ سرخی مراد ہے یا سپیدی اہل زبان سے معلوم نہیں ہو سکتی ہے، اس جگہ اس پر بحث ہے کیونکہ اگر سرخی مراد ہے تو سپیدی کا وقت مغرب سے خارج اور عشاء میں داخل ہو گی، اور اگر سپیدی کے معنی میں ہو تو مسئلہ برعکس ہو جائے گا، اب جب کہ وقت کا اعتبار عقل سے نہیں بلکہ شارع کی طرف سے ہوتا ہے اور وہ معاملہ توقیفی ہے تو اس میں رائے اور زبان کو دخل نہیں ہو سکتا ہے، لہذا صحابی کا قول یقیناً مرفوع کے حکم میں ہو گا، جیسا کہ ظہر کو لغت کے معنی میں کہ آفتاب قائم الظہیرہ ہو نہیں لیا گیا ہے، الحاصل یہ بات ثابت ہو گئی کہ ہمارے نزدیک یہ قول صحابی یقیناً حجت ہے لہذا اس کے موقوف ہونے میں بھی کوئی حرج نہ ہو گا، مصنف ہدایہؒ نے اس مسئلہ کو مزید اس طرح واضح کیا ہے۔

وفيه اختلاف الصحابة، واول وقت العشاء اذا غاب الشفق، وآخر وقتها مالم يطلع الفجر.

ترجمہ:- اور اس شفق کے بارے میں صحابہ کرام کا اختلاف ہے، اور عشاء کا اول وقت وہ ہے جب کہ شفق غائب ہو گیا ہو، اور اس کا آخر وقت اس وقت تک ہے جب تک کہ فجر صادق طلوع نہ ہو۔

توضیح:- شفق کے بارے میں صحابہ کا اختلاف، عشاء کا اول اور آخر وقت

وفيه اختلاف الصحابة..... الخ

اور شفق کی مراد کے بارے میں صحابہ کرام کا اختلاف ہے۔ف۔ تو یہ اختلاف صحابہ ایک مستقل دلیل ہو گئی، کیونکہ کچھ صحابہ کا یہ کہنا کہ شفق سپیدی کے معنی میں ہے یہ بھی مرفوع کے حکم میں ہے، اس طرح دونوں اقوال بمعنی سرخی اور بمعنی سپیدی متعارض ہو گئے اور اس بناء پر کہ شفق یعنی سرخی صحابہ کی ایک جماعت کا قول ہے اور شفق بمعنی سپیدی دوسری جماعت کا قول ہے دونوں میں تعارض ہونے کی وجہ سے عملاً دونوں ساقط ہو گئے۔

اور امام اعظمؒ کی دلیل حدیث حين اسود الافق باقی رہ گئی اور اس کا معارضہ کسی سے نہیں ہے لہذا یہ قابل حجت باقی رہی اس وقت اگر یہ کہا جائے کہ اس حدیث سے تو صرف اس بات کا ثبوت ہوا کہ عشاء کی نماز اس وقت پڑھے جب کہ افق سیاہ ہو جائے مگر اس بات کا ثبوت نہ ہوا کہ اب وقت آیا کیونکہ یہ ممکن ہے کہ سرخی کے بعد ہی وقت آ گیا ہو مگر عشاء کی نماز اب پڑھی تو اس کا جواب یہ ہو گا کہ حدیث تو وقت کی ابتداء اور انتہاء بتلانے کے موقع کی ہے لہذا شروع کا یہی وقت ہوا اس بناء پر سپیدی تک مغرب کا وقت تھا تو وہی شفق ہے، اس لحاظ سے یہ ترجیح امام اعظمؒ کے مذہب میں قوی دلیل ہے، اسی لئے شیخ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ بعض مشائخ نے صاحبین کے قول پر اور اسد بن عمرو عن ابی حنیفہ کی روایت پر جو صاحبین کے موافق ہے فتویٰ دینا پسند کیا ہے۔

البتہ یہ بات نہ عقل تسلیم کرتی ہے اور نہ ہی کوئی روایت اس کی تائید کرتی ہے، روایت کی تائید اس وجہ سے نہیں ہے کہ یہ روایات ظاہرہ کے خلاف ہے اور عقل کی تائید اس وجہ سے نہیں ہے کہ ہم نے محمد بن فضیل کی حدیث ذکر کر دی ہے اس میں ہے کہ مغرب کا وقت اس وقت ہے کہ افق غائب ہو، اور یہ کیفیت سپیدی کے ختم ہونے کے بعد ہو گی، اور جب احادیث میں تعارض ہو تو شک ہونے کی وجہ سے وقت نکل جانے کا حکم نہ ہو گا، اور جب سرخی یا سپیدی کے ہونے میں تردد پیدا ہو گیا تو زیادہ قرین قیاس یہ ہے کہ شک ہو جانے کی وجہ سے وقت ختم نہ ہو اور تاخیر کرنے میں ہی احتیاط بھی ہے تاکہ مغرب کا وقت یقینی طور سے ختم ہو جائے کیونکہ مغرب کا وقت باقی رہتے ہوئے عشاء کا وقت داخل نہیں ہو سکتا ہے اور عشاء کا وقت اپنے مقررہ وقت سے نہیں آ سکتا ہے۔ الفتح۔

شیخ کے شاگرد قاسم بن قطلوبغانے بھی تصحیح قدوری میں امام صاحبؒ ہی کے قول کو ترجیح دی اور آخر میں کہا کہ اس سے ثابت ہوا کہ امام صاحب کا ہی قول اصح ہے۔ع۔اور میں مترجم کہتا ہوں کہ امام صاحب کے مسلک کی دلیل اور تائید میں میرے نزدیک سب سے بہتر بات یہ ہے کہ یہ بات مسلّم ہے اور حدیث سے بالکل ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مغرب میں سورہ اعراف پڑھی ہے (جو چوبیس رکوع کی طویل سورہ ہے) اسے مسنون طریقہ سے پڑھتے ہوئے شفق بمعنی سپیدی یقیناً ختم ہوگی، مترجم، مبسوط میں ہے کہ صاحبین کا قول اوسع یعنی زیادہ گنجائش کا ہے اور امام صاحب کا قول احتیاط پر مبنی ہے۔ع۔السراج۔البحر۔ ط۔

معلوم ہونا چاہئے کہ وقایہ اور درر وغیرہ میں صاحبین کے قول پر زور دیا ہے اور اور تنویر میں مذہب قرار دیتے ہوئے کہا ہے کہ شفق سرخی ہے، نوح آفندی نے کہا ہے کہ صاحبینؒ کے قول کو اختیار کرنے کی یہ چار وجہیں ہو سکتی ہیں کہ یا تو امام صاحب کی دلیل کمزور ہو یا کوئی خاص ضرورت شرعیہ آن پڑی ہو یا لوگوں کا عام عمل ہو یا اختلاف زمانہ کی وجہ سے رواج میں فرق آگیا ہو، اور یہاں ایسی کوئی نہیں ہے، بلکہ امام صاحب کے قول میں احتیاط زیادہ ہے طحاویؒ نے اس پر اعتراض کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس کے خلاف لوگوں کا عمل موجود ہے۔ط۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ تعامل کا دعوی تعجب خیز ہے، کیونکہ تعامل کا مطلب یہ ہوتا ہے لوگوں کے آپس کے معاملات کا ان کی رضامندی کے ساتھ عام ہو جانا، مثلاً کسی کاریگر سے کوئی چیز بنوائی تو اسے شرعی قیاس کے مطابق آپس کے اختلاف اور دوسرے فتنوں کے خوف کی وجہ سے جائز نہیں ہونا چاہئے لیکن عوام کا اس پر عام عمل ہونے اور فریقین کو اس طرح مال لینے اور دینے کا معلوم ہونے اور اس پر راضی رہنے کی وجہ سے شرعاً اس کے جواز کا حکم دیا گیا ہے، اور موجودہ مسئلہ میں تعامل کے معنی ہیں لوگوں کا عملدرآمد، علاوہ ازیں یہ تعامل بھی نہیں ہے، بلکہ فتوی دینے کی بناء پر اس پر عمل ہے، صحیح بات یہ ہے کہ نوح آفندی نے جیسا کہ کہا ہے کہ یہاں ان چار باتوں میں سے کوئی بات بھی نہیں ہے۔

اس جگہ ایک تحقیقی بات یہ ہے کہ جس مقلد کو غور وفکر اور دلائل میں غور کرنے کی صلاحیت ہے وہ اپنے خلوص نظر اور خلوص دل کے ساتھ جس کو قوی سمجھے اسی پر عمل کرے وہ مختار ہے، اور جو شخص محض مقلد ہے یعنی احادیث کے دلائل میں غور وفکر کی صلاحیت نہیں ہے وہ امام صاحب کا قول دریافت کر لے اس پر عمل کرے یا جس کے مسلک کا پہلے سے مقلد ہے اسی پر اعتماد کرے اور عمل کرے اس صورت میں دونوں قسم کے مقلد تقلید سے باہر نہیں سمجھے جائیں گے۔ مصنف ہدایہؒ نے تجنیس میں کہا ہے کہ میرے نزدیک تو بہر حال امام صاحبؒ کے قول پر ہی فتوی دینا چاہئے۔انتہی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اعمال کا تعلق چونکہ نیت کے ساتھ ہے، اس لئے اگر کسی مقلد کے دل میں اس کے غور وفکر کے بعد یہ بات جم گئی اور یقین ہو گیا کہ یہی بات قوی ہے تو اسے چھوڑ کر دوسری بات پر عمل کرنے میں گناہ کا خوف ہے اور ایسے شخص کے بارہ میں سخت وعید آئی ہے، اور ترک کر دینے میں یعنی دوسری بات پر عمل نہ کرنے بلکہ اپنے یقین پر عمل کرنے پر کوئی گناہ نہیں ہے، اور ہمارے مذہب میں مسلّمہ قاعدہ ہے کہ حلال وحرام یا حظر واباحت کے درمیان کسی مسئلہ میں تعارض ہونے کی صورت میں حظر اور حرمت کو ترجیح دینا واجب ہے، پس مذہب کے تقاضے کے مطابق اس پر یہ لازم ہوگا کہ اپنے یقین پر عمل کرے اور چونکہ یہ یقین اسی شخص کو حاصل ہوا ہے لہٰذا اس پر یہ واجب بھی نہیں ہے کہ دوسروں کو بھی اسی پر عمل کرنے کے لئے فتوی دے، بلکہ اصل مذہب بیان کر کے صرف یہ ظاہر کر دے کہ میرے نزدیک یہ قوی ہے، واللہ تعالے اعلم بالصواب۔

میں نے اس شفق کے مسئلہ کو پورے دلائل کے ساتھ یہ واضح کر دیا ہے کہ میرے نزدیک امام اعظمؒ کا مذہب بہت قوی ہے اور جس مسئلہ میں علماء کا قوی اختلاف ہو اس میں یہ لازم ہوتا ہے کہ ایسے اختلاف سے حتی الامکان بچنے کی کوشش کی جائے، اس بناء پر موجودہ مسئلہ میں یہ بہتر ہوگا کہ مغرب کی نماز تو سرخی غائب ہونے سے پہلے پڑھی جائے مگر عشاء کی نماز سپیدی ختم ہونے

کے بعد پڑھی جائے، اگر کسی نے یہ قسم کھائی کہ میں آج فلاں مسجد میں جا کر مغرب کی نماز ادا کروں گا، وہاں پہونچنے پر سرخی جاتی رہی مگر سپیدی موجود تھی تو امام اعظمؒ کے قول کے مطابق وہ حانث نہ ہوگا لیکن صاحبین اور دوسرے ائمہ کے نزدیک وہ حانث ہو جائے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ فتوی تو صاحبینؒ کے قول پر دیا گیا ہے، تو جواب یہ ہوگا کہ نوح آفندیؒ نے کہا کہ اس فتوی پر اعتماد کرنا جائز نہیں ہے۔ط۔ اور ابن نجیمؒ نے کہا ہے کہ قول صحیح اور مفتی بہ امام صاحب کا قول ہے ج، اور یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ مشائخ کی ایک جماعت نے امام اعظمؒ کے قول کو احوط کہا ہے اور خود مصنف ہدایہ بھی امام صاحب کے قول پر ہی فتوی دیتے ہیں، اور ابن الہمام اور ان کے شاگرد قاسمؒ نے امام صاحب کے قول کو ارجح واحوط اور اصح کہا ہے، پس اب اس کے خلاف فتوی نہیں دینا چاہئے، واللہ تعالیٰ اعلم۔م۔

واول وقت العشاء اذا غاب الشفق...... الخ

عشاء کا اول وقت جب شفق چھپ جائے، ف، یعنی صاحبینؒ کے قول پر جب سرخی جاتی رہے، اور امام صاحبؒ کے قول پر جو قول اصح ہے جب کہ سپیدی جاتی رہے، اس وقت عشاء کا اول وقت شروع ہوگا۔

وآخر وقتها مالم يطلع الفجر......الخ

اور عشاء کا آخری وقت اس وقت تک باقی رہے گا جب تک کہ صبح صادق طلوع نہ ہو، ف، ظاہری کلام سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ صبح صادق کے طلوع ہونے کا اعتبار ہوتا ہے، لیکن مشائخ نے اس بات میں اختلاف کیا ہے کہ صبح دوم یعنی صبح صادق کے طلوع ہونے کا اعتبار ہے یا اس کے پھیل جانے اور منتشر ہو جانے کا اعتبار ہوتا ہے۔ المحیط۔

جن مشائخ نے پھیل جانے کا اعتبار کیا ہے ان کے قول میں زیادہ وسعت ہے، اور اسی قول کی طرف اکثر علماء کا رجحان ہے۔ مختار الفتاوی۔ لیکن زیادہ احتیاط اس بات پر ہے کہ روزہ اور عشاء کے وقت میں تو قول اول کا اعتبار کیا جائے اور نماز فجر میں قول دوم پر عمل کیا جائے، ابوالمکارم فی شرح النقایہ، صاحب ہدایہؒ کے کلام سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے کہ عشاء کا وقت صرف فجر کے طلوع ہوتے ہی ختم ہو جائیگا، اس لئے اگر اس وقت کچھ کھایا پیا تو اس دن کا روزہ نہ ہوگا، اس جگہ الفجر سے مراد صبح صادق ہے کیونکہ صبح کاذب ظاہر ہونے سے روزہ دار کے لئے کھانا پینا ممنوع نہیں ہوتا ہے جیسا کہ نماز فجر کے وقت کے بیان میں گذر چکا ہے۔ یہ بات بھی یاد رکھنے کے لائق ہے کہ الفجر والظہر وغیرہ الفاظ کا اطلاق (جس طرح ان کے اوقات پر ہوتا ہے اسی طرح ان کی نماز پر ہوتا ہے اسی طرح) جیسے فقہاء کے کلام میں ہوتا ہے اسی طرح احادیث میں بھی ہوتا ہے، چنانچہ یوں کہا جاتا ہے اقام الفجر اور اقام الظهر وغیرہ۔م۔

لقوله عليه السلام: وآخر وقت العشاء حين لم يطلع الفجر، وهو حجة على الشافعيؒ في تقديره بذهاب ثلث الليل، واول وقت الوتر بعد العشاء، وآخره مالم يطلع الفجر، لقوله عليه السلام في الوتر: فصلوها ما بين العشاء الى طلوع الفجر، قالؒ: هذا عندهما.

ترجمہ:- رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ عشاء کا آخری وقت اس وقت تک ہے جب تک کہ فجر طلوع نہ ہو، اور یہی فرمان امام شافعیؒ کے خلاف دلیل ہے اس بات میں کہ انہوں نے عشاء کے وقت کے لئے ایک تہائی شب کے ختم ہونے کو متعین کیا ہے، اور وتر کا اول وقت عشاء کے بعد ہے اور اس کا آخری وقت بھی اس وقت تک ہے جب تک کہ فجر طلوع نہ ہو وتر کے بارے میں رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ اس نماز کو عشاء اور طلوع فجر کے درمیان پڑھو۔ مصنفؒ نے کہا ہے کہ یہ حکم صاحبینؒ کے مذہب کے مطابق ہے۔

توضیح: وتر کا اولیٰ اور آخری وقت عشاء اول اور عشاء آخرہ

لقولہ علیہ السلام: و آخر وقت العشاء حین لم یطلع الفجر......الخ

رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ عشاء کا آخری وقت اس وقت تک ہے کہ فجر طلوع نہ ہو۔ ف۔ یہ عبارت کسی حدیث میں نہیں پائی گئی ہے، اور یہ غریب ہے، مبسوط میں ابوہریرہؓ کی روایت کا حوالہ دیا گیا ہے، مگر کسی بھی شارح نے اسے بیان نہیں کیا ہے، اور یہ حوالہ بھی صحیح نہیں ہے۔

طحاویؒ نے شرح الآثار میں بیان کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مجموعہ احادیث سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ عشاء کا آخری وقت وہ ہے جب طلوع فجر ہو، اس لئے کہ ابن عباس وابو موسیٰ اور ابو سعید خدریؓ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے عشاء کی نماز تہائی رات تک مؤخر کی ہے، اور ابو ہریرہؓ اور انسؓ نے آدھی رات تک تاخیر کی روایت کی ہے، اور ابن عمرؓ دو تہائی رات تک تاخیر کرنا بیان کیا ہے، اور ام المومنین عائشہؓ نے عامۃ اللیل تک کی روایت کی ہے، یعنی انہوں نے لفظ عامۃ اللیل فرمایا ہے اور مذکورہ یہ تمام روایتیں صحیح احادیث میں موجود اور مروی ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ پوری رات اس عشاء کا وقت ہے، لیکن اول وقت سے تہائی رات تک افضل اور نصف شب تک کم اور نصف شب کے بعد اس سے بھی کم ہے، یہ پوری بحث عینی اور الفتح میں موجود ہے۔

پھر میں مترجم کہتا ہوں کہ اس کلام اور تفصیل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ رات کے ان اوقات میں سے کوئی وقت بھی نماز مکروہ نہ ہو، اور مکروہ کس طرح ہو سکتا ہے جب کہ صحیح حدیث سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ خود رسول اللہ ﷺ نے نصف رات دو تہائی رات بلکہ اس کے بعد بھی نماز پڑھی ہے اس بناء پر کچھ لوگوں کے کلام میں یہ بات پائی جاتی ہے کہ نصف شب کے بعد وقت مکروہ ہے اس کی کوئی حقیقت نہیں ہے البتہ کراہت اس اعتبار سے ہوگی کہ جماعت میں افراد کی تعداد کم ہوگی یا ان کو ناگواری یا سستی ہو تو کراہت کی یہ وجہیں وقت کے لحاظ سے نہیں بلکہ دوسری وجہوں سے ہیں، اس کی مزید بحث انشاء اللہ جلد آئیگی، م۔

وھو حجۃ علی الشافعیؒ فی تقدیرہ بذھاب ثلث اللیل......الخ

امام شافعیؒ نے اپنے طور پر عشاء کے آخر وقت کو تہائی شب ہونے پر ختم کر دیا ہے تو ان کے اس خیال کے خلاف ہمارا قول حجت ہے۔ف۔ صحیح بات یہ ہے کہ ہم میں اور ان میں کوئی اختلاف نہیں ہے، لیکن شارح اکملؒ اور دوسروں نے بھی یہ کہا ہے کہ امام شافعیؒ نے حدیث الامامۃ سے تہائی رات عشاء کے وقت کی حد مقرر کی ہے، اور عینیؒ نے اس کا انکار کیا ہے کیونکہ امام شافعیؒ کا مذہب جو حلیہ میں مذکور ہے یہ ہے کہ عشاء کا مستحب وقت جو قول قدیم میں ہے نصف شب تک ہے اور امام احمدؒ سے بھی یہی ایک روایت ہے لیکن جدید قول میں تہائی رات ہے اور یہی قول امام مالکؒ کا ہے اور امام احمدؒ کی یہ دوسری روایت ہے، لیکن عشاء کی نماز کے جائز ہونے کا وقت جب تک فجر صادق طلوع نہ ہو اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، اور سروجیؒ نے ھدایہ کی شرح میں لکھا ہے کہ طلوع فجر تک عشاء کے وقت کے باقی رہنے پر سب کا اجماع ہے۔

واول وقت الوتر بعد العشاء، و آخرہ مالم یطلع الفجر......الخ

اور وتر کا اول وقت عشاء کے بعد کا ہے، اور وتر کا آخری وقت جب تک طلوع فجر نہ ہو۔ف۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وتر فرض عملی ہے یعنی اعتقاد کے لحاظ سے اس کا ثبوت عشاء کے ثبوت کی طرح قطعی نہیں ہے، مگر عمل کے اعتبار سے وتر بھی مثل عشاء کے فرض ہے، جیسا کہ المنابع والمنافع والمستصفی کے حوالہ سے عینی میں ہے، اور صاحبینؒ اور ان کے علاوہ باقی تینوں ائمہؒ کے نزدیک وتر سنت ہے، اس وتر کی مکمل بحث انشاء اللہ باب الوتر میں آئیگی، مصنفؒ نے ابھی ذکر کیا تھا کہ وتر کا وقت بعد عشاء یعنی بعد نماز عشاء کے طلوع فجر تک ہے۔

لقولہ علیہ السلام فی الوتر: فصلوھا ما بین العشاء الی طلوع الفجر......الخ

ان کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے اس کو عشاء سے طلوع فجر تک کے درمیان کسی وقت بھی پڑھ لو۔ف۔یہ مکمل حدیث ابو بصرہ غفاریؓ سے اس طرح مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالے نے تمہارے واسطے ایک نماز زیادہ کی ہے جو وتر ہے، تم اس کو پڑھا کرو نماز عشاء سے نماز فجر تک کے درمیان میں اس کی روایت حاکم نے مستدرک میں ابن لہیعہؒ کی سند سے کی ہے۔ع۔اور خارجہ بن حذافہؓ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالے نے تم کو ایک نماز کا حکم دیا ہے جو تمہارے لئے سرخ اونٹوں سے بہتر ہے اور وہ وتر ہے،اس کو تمہارے لئے عشاء آخرہ سے طلوع فجر تک کے درمیان کر دیا ہے،ابو داؤد اور ترمذی نے اس کی روایت کی ہے، تیسر الوصول میں ہے کہ عشاء آخرہ سے مراد نماز عشاء ہے جیسے عشاء اولیٰ سے مراد نماز مغرب ہے۔

قالؒ : هذا عندهما ......الخ

مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ یہ صاحبینؒ کے نزدیک ہے،ف، یعنی وتر کا وقت عشاء کی نماز کے بعد ہے، کیونکہ ان کے نزدیک وتر سنت ہے اس لئے یہ عشاء کے تابع ہوئی،اور اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ وتر کے بارے میں صاحبین کا مذہب مرجح ہے،واللہ اعلم.

وعند ابی حنیفةؒ وقته وقت العشاء الا انه لا يقدم عليه عند التذكير للترتيب.

ترجمہ :-اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس وتر کا وقت عشاء کا وقت ہے،البتہ یاد ہوتے ہوئے اسے عشاء پر مقدم نہیں کیا جاسکتا ہے،ترتیب ضروری ہونے کی وجہ سے۔

توضیح :-نماز وتر اور نماز عشاء کے درمیان ترتیب ہے

وعند ابی حنیفةؒ وقته وقت العشاء......الخ

اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وتر کا وقت عشاء کا وقت ہے،ف،امام صاحبؒ کی دلیل یہی روایت ہے اس طرح سے کہ بعض روایتوں میں یوں منقول ہے **فجعلها لكم فيما بين العشاء الى طلوع الفجر**،وتر کو تمہارے لئے عشاء سے طلوع فجر تک کے درمیان کر دیا ہے،یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وقت عشاء سے طلوع فجر تک وتر کا وقت ہے۔م۔اور ایک وقت میں جب دو نمازیں واجب ہوں تو وہ وقت ان دونوں کے لئے ہوتا ہے۔

لیکن ایک اعتراض یہ ہوتا ہے کہ اگر وہ وقت دونوں کے لئے ہے تو عشاء کی نماز پر وتر کو مقدم کرنا جائز ہوگا،اس کا جواب یہ ہے کہ ایک وقت ہونا اور بات ہے اور مقدم و مؤخر ہونے میں ترتیب کا لحاظ رکھنا اور بات ہے اس طرح دونوں کا وقت ایک ہی ہوا۔

الا انه لا يقدم عليه عند التذكير للترتيب......الخ

مگر یاد رہتے ہوئے وتر کو عشاء پر مقدم کرنا ترتیب واجب ہونے کی وجہ سے جائز نہ ہوگا۔ف۔کیونکہ وتر فرض اعتقادی ہے اس لئے ان دونوں کے درمیان ترتیب واجب ہوئی، لیکن ترتیب واجب ہونے کے لئے کئی شرطیں بھی ہوتی ہیں اس کی تفصیل قضاء نمازوں کی بحث میں آئیگی،ان شرطوں میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ یاد بھی ہو،اسی لئے یہاں یہ بات بتادی گئی کہ یاد ہونے کی حالت میں بے ترتیبی جائز نہ ہوگی،م،اسی لئے مبسوط شیخ الاسلام میں ہیں کہ اگر کسی نے وتر کو عشاء سے پہلے قصداً پڑھا تو بغیر کسی اختلاف کے اس پر اس نماز کو دہرانا واجب ہوگا۔النہایہ۔

امام صاحبؒ کے نزدیک اعادہ اس لئے واجب ہوگا کہ اس نے ترتیب واجب کی خلاف ورزی کی ہے اس لئے اس کا اعادہ واجب ہوگا،اور صاحبینؒ کے نزدیک اس لئے کہ ان کے نزدیک وتر عشاء کے تابع ہے اس لئے یہ ہر حال میں عشاء کے بعد ہوگی

اس سے پہلے وتر کی نماز اگر چہ سنت تھی مگر اس کو شروع کر دینے کی وجہ سے اب اس کی قضاء واجب ہو گی۔ فافہم۔ م۔ اگر کوئی بھول کر وتر کی نماز عشاء سے پہلے پڑھ لے یا کوئی بے وضو صرف عشاء کی نماز پڑھ کر سو گیا پھر اٹھ کر تازہ وضو کر کے وتر کی نماز پڑھی اس کے بعد اسے یاد آیا کہ میں نے بے وضو عشاء کی نماز پڑھی تھی اس لئے امام صاحبؒ کے نزدیک وتر کو دوبارہ پڑھنے کی ضرورت نہ ہوگی (کہ بھول کر یہ نماز عشاء سے پہلے ہو گئی ہے) لیکن صاحبینؒ کے نزدیک اعادہ کرے (کیونکہ عشاء سے پہلے ہونے کی وجہ سے اس کا وقت ہی نہیں ہوا تھا) النہایہ۔

اگر تہجد کی نماز پڑھنے کے بعد کسی نے وتر کی نماز پڑھی اس کے بعد اسے یاد آیا کہ میری عشاء کی نماز بغیر وضو کے ہو گئی تھی تو اقوال فقہاء کے ظاہر کی بناء پر تہجد کی نماز کا اعادہ ضروری نہ ہوگا، لیکن محققین کے قول کی بناء پر جن میں سے شیخ عارفؒ ہیں تہجد کی نماز بے جوڑ رکعتیں ہوتی ہیں جب کہ صحاح کتب کی حدیثوں سے یہی ظاہر بھی ہوتا ہے تو صاحبینؒ کے قول کے مطابق اعادہ ہونا چاہئے، واللہ تعالے اعلم بالصواب۔

جن ملکوں میں عشاء و وتر کا وقت نہیں ہوتا

یعنی غروب شفق سے پہلے صبح ہو جاتی ہے تو کیا ان لوگوں پر عشاء کی نماز لازم ہو گی یا نہیں، نیز امام صاحبؒ کے قول کے مطابق وتر بھی واجب ہوئی نہیں، تو اس سلسلہ میں دو اقوال ہیں ایک یہ کہ ہاں دونوں لازم ہیں اس لئے صبح طلوع ہوتے وقت ہی اندازہ کر کے جس میں دونوں نمازیں ہو سکتی ہو اس وقت کو عشاء اور وتر کا وقت مان کر دونوں نمازیں پڑھ لی جائیں اس کے بعد سے صبح کی نماز کا وقت سمجھا جائے، بعض فقہاء نے اسی قول کو ترجیح دی ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ دونوں نمازیں لازم نہ ہوں گی اور کچھ فقہاء نے اسی قول کو ترجیح دی ہے، اور صحیح کہا ہے۔

اب میں مترجم مناسب سمجھتا ہوں کہ ان دونوں اقوال کی تحقیق و توضیح کر دوں، ولا حول ولا قوة الا باللہ العزیز الحکیم، معلوم ہونا چاہئے کہ بہت دور شمالی علاقوں میں ملک صقالیہ میں ایک شہر بلغار ہے، بحر الرائق۔

امداد الفتاح میں ہے کہ گرمی کے ابتدائی دنوں میں تحویل آفتاب برج سرطان میں ہوتی ہے تو وہاں ۲۴ گھنٹوں میں سے ۲۳ گھنٹے آفتاب نظر آتا ہے اور صرف ایک گھنٹہ غائب رہتا ہے۔ ح ط۔

اور مجھے ایک بلغاری شخص نے کہا ہے کہ ہماری ہاں سخت گرمی میں لال شفق غائب ہونے سے پہلے فجر طلوع ہو جاتی ہے اور وہاں کے لوگ روزہ کے دنوں میں رات کا اندازہ فرض کر کے ایک دوبار کھاتے ہیں، اور اس جگہ سے دور رہنے والے نے مجھ سے بیان کیا ہے کہ وہاں اندھیرہ بالکل نہیں ہوتا ہے اسی طرح بعض دوسرے ملک ایسے بھی ہوتے ہیں جہاں صرف چراغ وغیرہ روشنی ہوتی ہے اور آفتاب کی روشنی بالکل نہیں ہوتی ہے۔

پھر میں یہ کہتا ہوں کہ یہ بیانات علم ہیأت کے بہت قریب ہیں اور قطب کے علاقوں میں آفتاب بہت کم وقت کے لئے غائب ہوتا ہے، بہر صورت اگر ایسی ہی بات ہو کہ وہاں عشاء اور وتر کا وقت نہیں ملتا ہو تو بھی یہ دونوں نمازیں پڑھی جائیں اور ان کے لئے اندازہ کر کے ایک وقت مقرر کر لیا جائے۔ ت۔ اور وہ لوگ قضاء بھی نہیں کریں گے کیونکہ ان کو اداء کا بھی وقت نہیں ملتا ہے، برہان کبیرؒ نے اسی پر فتوی دیا ہے، اور ابن الہمامؒ نے اسی قول کو اختیار کیا ہے ابن الشحنہؒ نے اسی کو صحیح کہا ہے، اور تنویر میں اسی کو مذہب قرار دیا ہے، اور لکھا ہے کہ ایک قول یہ ہے کہ وہاں کے لوگوں پر نہ عشاء فرض اور نہ وتر لازم ہے۔ ت۔ کیونکہ ان دونوں کا وقت ہی نہیں ہوتا ہے جو نماز کی فرضیت کا سبب ہوتا ہے کنز میں بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے یہی قول دور اور ملتقی الابحر میں ہے، اور بقالیؒ نے اسی کا فتوی دیا ہے اور حلوانیؒ نے اس کی موافقت کی اور مرغینانیؒ نے بھی اسی پر اتفاق کیا، اور شرنبلالی اور حلبیؒ نے اسی کو ترجیح دی ہے۔ د۔

مجتبیٰ شرح قدوری میں ہے کہ برہان الائمہ کے وقت میں ان کے پاس ایک استفتاء آیا کہ ہم لوگ اپنے شہر میں عشاء کا وقت نہیں پاتے ہیں تو کیا ہم پر عشاء کی نماز لازم ہے تو جواب دیا کہ ہاں تم پر عشاء کی نماز لازم ہے، مگر ظہیر الدین مرغینانیؒ نے فتویٰ دیا کہ واجب نہیں ہے پھر یلغار سے اسی مضمون کا استفتاء شمس الائمہ حلوائیؒ کے پاس آیا تو انہوں نے فتویٰ دیا کہ تم پر عشاء کی نماز واجب ہے، اور سیف السنہ بقالیؒ سے بھی خوارزم میں اسی سوال کا جواب مانگا گیا تو انہوں نے لکھا کہ تم پر عشاء کی نماز واجب نہیں ہے، جب یہ جواب حلوائیؒ کو پہونچا تو انہوں نے اپنے شاگرد کو لکھ بھیجا، انہوں نے یہ سوال کیا تھا کہ آپ اس شخص کے بارے میں کیا فرمائینگے جو پانچوں وقت کی فرض نمازوں سے کسی ایک کا انکار کرتا ہو بقالیؒ اس سوال کا مطلب سمجھ گئے پھر فرمایا کہ تم ایسے شخص کے بارے میں کیا کہو گے جس کے دونوں ہاتھ کہنیوں سمیت کٹ گئے یا دونوں پاؤں ٹخنوں سمیت کٹ گئے ہوں کہ اس پر وضو کے چار فرائض میں سے اب کتنے فرائض باقی ہیں شاگرد مذکور نے جواب دیا کہ صرف تین فرائض باقی رہ گئے ہیں کیونکہ چوتھے فرض کی ادائیگی کا محل اس کے پاس باقی نہیں رہا اس جواب کے بعد انہوں نے فرمایا کہ یہی بات اس جگہ بھی ہے کہ اس کے پاس عشاء کا وقت ہی نہیں ملا ہے لہٰذا عشاء کی نماز لازم نہ ہو گی۔

جب یہ جواب شمس الائمہ حلوائیؒ کو پہونچا تو انہوں نے اسے بہت پسند کیا اس کے بعد اس مسئلہ میں اپنے پہلے قول سے انہوں نے رجوع کر کے بقالیؒ کے ساتھ موافقت کر لی۔ الخ۔

ابن الہمامؒ نے تمام اقوال کے نقل کرنے کے بعد امام برہان الکبیرؒ کے قول کو ترجیح دی اور بقالیؒ کے جواب میں کہا کہ جو شخص تحقیقی نظر سے غور کے ساتھ دیکھے گا اس کو اس بات میں شک باقی نہیں رہے گا کہ وضو کے فرض کے محل میں اور نماز کے سبب جعلی یعنی وقت نہ ہونے میں بہت فرق ہے کیونکہ نماز کا نفس وجوب دراصل سبب خفی سے ثابت ہے اور وقت کو اس سبب خفی کی علامت اور ظاہری سبب مقرر کر دیا گیا ہے اس لئے اس سبب ظاہری و جعلی کے نہ ہونے سے اصلی اور حقیقی سبب جو نفس الامر میں ہے وہ ختم اور معدوم نہ ہوگا جب کہ اس کے پائے جانے پر دوسری دلیل پائی جا رہی ہو، جیسا کہ اس جگہ دوسری دلیلیں موجود ہیں، یعنی واقعہ معراج کی حدیثیں جو مشہور اور مستفیض ہیں کہ پہلے پانچ نمازیں فرض کی گئی تھیں پھر آہستہ آہستہ کم کرتے ہوئے وہ پانچ ہی نمازیں رکھی گئی ہیں اب ساری دنیا والوں کے لئے صرف پانچ نمازوں کی فرضیت اسی طرح باقی رہ گئی ہے کہ ان میں کسی ملک علاقہ یا زمانہ کی کوئی تفصیل اور تفریق نہیں ہے حالانکہ رسول اللہ ﷺ کی رسالت تو ہمیشہ کے لئے اور ساری دنیا کے لئے عام ہے اور ان میں کوئی تفصیل نہیں بتائی گئی ہے کہ کن ملکوں کے لئے پانچ اور کن ملکوں یا کس زمانہ والوں کے لئے چار نمازیں ہونگی۔ الفتح۔

اور جب کوئی شخص اسلام لے آتا ہے تو وہ یقین کر لیتا ہے کہ اللہ تعالےٰ نے چوبیس گھنٹے میں پانچ نمازیں فرض فرمائی ہیں۔ م۔ اور خروج دجال کی حدیثوں میں ہے کہ صحابہ کرامؓ نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ وہ دجال زمین میں کتنے دنوں تک رہے گا فرمایا کہ وہ ایسے چالیس دنوں تک رہے گا کہ ان میں سے ایک دن ایک سال کے برابر اور ایک دن ایک ماہ کے برابر اور ایک دن ایک ہفتہ کے برابر اور باقی دن تمام دنوں کے برابر ہوں گے۔

اس پر پھر سوال کیا گیا ہے کہ یا رسول اللہ ﷺ وہ جو ایک سال کے برابر ہوگا کیا ہمیں اس میں ایک ہی دن کی نمازیں پڑھنی ہوگی اور ایک ہی روز کی نمازیں کافی ہو گی آپؐ نے فرمایا کہ نہیں اس کے لئے تمہیں اندازہ کرنا ہوگا مسلم وغیرہ نے اس حدیث کی روایت کی ہے، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ سال کے ساڑھے تین سو سے زائد دنوں میں ہر روز ایک عدد کی نماز کا اندازہ تو اس خاص دن کی عصر کے شروع ہونے سے پہلے کرنا ہوگا خواہ ایک مثل کے اعتبار سے ہو یا دو مثل کے اعتبار سے، اس طرح وقت کے پائے جانے کے وجہ سے وجوب کے معنی تو اس وقت متحقق نہیں ہو سکتے۔ م۔ اسی طرح اس پر دوسری نمازوں فجر ظہر وغیرہ کو بھی قیاس کیا جا سکتا ہے۔ الفتح۔ اس طرح ہر نماز ساڑھے تین سو سے زائد نمازیں دس دن ادا کر لی ہو گی، حالانکہ آفتاب غروب ہوا ہی نہیں

ہے، خلاصہ یہ ہوا کہ مقررہ اوقات وجوب نماز کے ایسے اصلی سبب ثابت نہیں ہوئے جن کے نہ ہونے سے نماز لازم ہی نہ ہو، لامحالہ وجوب نماز کا اصلی سبب حقیقت میں ایک معنی خفی ہیں، اور یہ اوقات خمسہ ان کے لئے صرف علامات مقرر کر دئے گئے ہیں ۔م۔

اس تفصیل کے جاننے سے یہ بات وضاحت کے ساتھ معلوم ہوگئی کہ پانچوں نمازیں حقیقت میں عموماً ہر شخص پر اور ہر حال میں لازم ہیں اور ان میں ایسی کوئی تقسیم نہیں ہے کہ جب یہ اوقات نہ ہوں جب بھی ان نمازوں کا وجوب ختم نہ ہوگا، بلکہ عمومی طریقہ سے واجب ہیں، حدیہ ہے کہ اگر یہ اوقات نہ ہوں جب بھی ان نمازوں کا وجوب ختم نہ ہوگا اسی طرح خود رسول اللہ علیہ نے بھی فرمادیا ہے کہ پانچ نمازیں ہیں کہ اللہ تعالے نے اپنے بندوں پر لکھ دیا ہے یعنی فرض کرچکا ہے۔ الفتح۔ اس میں رسول اللہ علیہ نے یہ نہیں فرمایا ہے کہ پانچ اوقات ایسے ہیں کہ ان میں اللہ تعالے نے نمازیں فرض کی ہیں، بلکہ نماز کی اصلی فرضیت اوقات کی قید کے بغیر ہی ہے، اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ پانچوں نمازیں وجوب کی اصل سبب کی بناء پر لازم ہیں اگرچہ اوقات میں تغیر و تبدل ہوتا رہے، اور اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ ان کی قضاء بھی لازم آتی ہے، حالانکہ کسی چیز کا ذمہ اس کے سبب ادا کے ختم ہوجانے سے ساقط ہوجاتا ہے۔م۔

اب سوال کا جواب کہ اہل بلغار جن کا تذکرہ گذر چکا ہے اور ان کے جیسے دوسرے وہ لوگ جو کسی نماز کا وقت نہیں پاتے ہیں وہ ان نمازوں کو پڑھتے وقت قضاء کی نیت کرینگے یا ادا کی نیت کرینگے، تو اس میں صحیح قول یہی ہے کہ وہ قضاء کی نیت نہیں کرینگے کیونکہ ادا کرنے کا وقت ہی نہیں پایا گیا ہے، الفتح۔

اس موقع پر حلبیؒ نے اعتراض کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ پانچوں نمازوں کی فرضیت تو ہم نے مان لی لیکن ان کے واسطے کچھ اسباب اور شروط بھی تو فرض کئے گئے ہیں، اب اگر اس جگہ یہ مراد ہو کہ پانچوں نمازیں اپنے اسباب اور شروط کے ساتھ واجب ہیں تو بات صحیح ہے، لیکن اہل بلغار جیسے لوگوں کے ہاں وقت جو ایک سبب ہے وہ نہیں پایا جارہا ہے اور اگر یہ مراد ہو کہ اسباب کا لحاظ کئے ہر شخص پر مطلقاً لازم ہیں تو یہ بات تسلیم نہیں ہے کیونکہ مثلاً اگر کوئی حائضہ عورت طلوع آفتاب کے بعد پاک ہوتی ہے تو اس پر اس فجر کو چھوڑ کر صرف چار نمازیں ہی فرض ہوتی ہیں، اور دجال کی حدیث خلاف قیاس ہے اس پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ط۔

اختصار کے ساتھ جواب یہ ہے کہ اسباب و شروط کے ساتھ مراد ہیں لیکن وقت سبب اصلی نہیں ہے بلکہ صرف علامت ہے جیسا کہ حدیث دجال میں اس بات کی تائید موجود ہے کہ اوقات اصلی سبب نہیں ہیں، اور یہ بات قیاس کے کچھ خلاف بھی نہیں ہے۔م۔

علامہ حصکفیؒ نے خلاف قیاس کے اعتراض کو چھوڑ کر اس طرح اعتراض کیا ہے کہ حدیث دجال کے دن میں تین سو سے زیادہ عصر کا زمانہ تو موجود ہے البتہ علامت موجود نہیں ہے، اور اس مسئلہ میں زمانہ اور علامت دونوں غیر موجود ہیں۔ الدر، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ اعتراض تو کچھ بھی نہیں ہے کیونکہ زمانہ تو مسلسل چلا آرہا ہے ایک وقت آتا ہے تو دوسرا وقت جاتا ہے بلکہ دجال کے دن میں تو سینکڑوں عصر تک کوئی علامت نہ ہوگی، اور اہل بلغار کے یہاں تو صرف ایک ہی نماز کے علاوہ علامتیں پائی جاتی ہیں اسی لئے طحاویؒ وغیرہ نے بھی اعتراض کو رد کر دیا ہے اور اقرار کرلیا کہ وقت مقرر کر کے عشاء کے فرض ہونے کی دلیل بہت ہی واضح ہے، میں بھی کہتا ہوں کہ ہاں وہ بہت واضح دلیل ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔م۔

یہاں تک مطلق اوقات کا بیان تھا اب ان اوقات میں سے مستحب اوقات کا بیان شروع ہوگا۔

فصل: ويستحب الإسفار بالفجر، لقوله عليه السلام: أسفروا بالفجر، فانه اعظم للاجر.

ترجمہ:- اور فجر کے وقت میں اسفار کرنا مستحب ہے رسول اللہ علیہ کے اس فرمان کی وجہ سے فجر میں اسفار کرو کیونکہ یہ

عمل اجر کو بہت زیادہ کرنے والا ہے۔

توضیح:۔ فصل مستحب اوقات

فصل : ویستحب الإسفار بالفجر......الخ

یہ فصل مستحب اوقات کے بیان میں ہے فجر کی نماز کو اسفار کے وقت میں پڑھنا یا فجر کی نماز کو اسفار کرنا مستحب ہے۔ف۔ اسفار کے معنی ہیں روشن کرنا اور اسفار بالفجر کے معنی ہوئے نماز فجر کو اسفار کے وقت میں ادا کرنا، مبسوط، مفید، تحفہ، قنیہ میں ہے کہ ہمیشہ ہر زمانے میں صبح کو اسفار میں ادا کرنا تغلیس (اندھیرے) میں ادا کرنے سے بہتر ہے مصنفؒ کے کلام سے بھی ظاہر ہے محیط اور بدائع میں لکھا ہے کہ جب آسمان صاف یعنی ابر وغیرہ نہ ہو تو ایسے وقت میں اسفار افضل ہے سوائے اس صورت کے کہ حاجی مزدلفہ میں ہو کہ وہاں تغلیس ہی افضل ہے،ع، جیسے عورت کو ہر جگہ تغلیس افضل ہے اور نماز فجر کے علاوہ دوسرے اوقات میں عورت کے لئے یہ مستحب ہے کہ مردوں کے جماعت سے فارغ ہو جانے کا انتظار کرے،القنیہ۔ع۔

اور اتنی تاخیر بھی نہ کریں کہ آفتاب کے طلوع ہونے میں بلکہ اس میں زردی ظاہر ہونے کا شبہ ہونے لگے یہاں تک کہ اگر کسی وجہ سے نماز میں کوئی ایسی خرابی ظاہر ہو جس سے نماز لوٹانا ضروری ہو تو مسنون قرأت کے ساتھ اسے دوبارہ پڑھنا ممکن ہو،اور قاضی خان کے جامع میں ہے کہ چالیس آیتوں سے ساٹھ آیتوں تک آیتوں کو ترتیل قرأت سے پڑھنا بھی مسنون قرأت ہے،بعضوں نے کہا ہے کہ آخری حد تک تاخیر کی جائیگی اور فساد نماز کا اندیشہ دل میں نہیں لایا جائے گا کہ یہ وہمی بات ہے اس وہم کی وجہ سے تاخیر مستحب ترک نہیں کیا جائے گا۔

اور طحاویؒ نے سائب بن یزیدؓ سے روایت کی ہے کہ میں نے عمرؓ کے پیچھے صبح کی نماز پڑھی ہے انہوں نے سورہ بقرہ کی تلاوت کی اور اتنی تاخیر کی کہ جب نماز سے فارغ ہوئے تو لوگوں نے سورج کی طرف نظر اٹھا کر دیکھنا شروع کیا اور کہا کہ آفتاب طلوع ہو چکا ہے حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ اگر طلوع ہو چکا ہے تو اس نے ہمیں غافلوں میں سے نہیں پایا (کہ ہم عبادت میں مشغول تھے نیند کی حالت میں نہ تھے)اور مبسوط وبدائع میں ہے کہ طحاویؒ نے کہا ہے کہ جس کا ارادہ قرأت طویل کرنے کا ہو اسے چاہئے کہ تغلیس میں شروع کر کے اسفار میں ختم کرے ورنہ اسفار میں شروع کرے اور کہا ہے کہ امام صاحبؒ اور صاحبینؒ سب کا یہی قول ہے، لیکن ظاہر الراویۃ تو یہ ہے کہ اسفار ہی میں شروع کرے اور اسفار ہی میں ختم بھی کرے۔ مع۔ یہی مختار ہے۔د۔

اسفار بالفجر کے معنی بھی یہی ہیں کہ نماز کو اسفار میں ادا کرے تو مکمل نمار کو اسفار ہی میں ہونا چاہئے۔ف۔ میں کہتا ہوں کہ طحاویؒ ائمہ ثقات میں سے جلیل القدر ہیں ان کی روایت بھی بہت زیادہ قابل اعتماد ہے،اور ان کی روایت اور ظاہر الروایت میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور میں عنقریب انشاءاللہ تعالے اس کی تحقیق کروں گا جس سے ظاہر ہو گا کہ تغلیس اور اسفار کی احادیث میں کچھ بھی تعارض نہیں ہے،م۔

لقوله عليه السلام :أسفروا بالفجر، فانه اعظم للاجر......الخ

رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ فجر کی نماز کو اسفار میں پڑھو کہ اس میں ثواب بہت زیادہ ہے۔

وقال الشافعي: يستحب التعجيل في كل صلوة، والحجة عليه ما رويناه، وما نرويه.

ترجمہ:۔اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ہر نماز میں جلدی کرنا مستحب ہے ان کے خلاف ہماری وہ دلیل ہے جو ہم پہلے روایت کر چکے ہیں اور جو ہم روایت کریں گے۔

توضیح:۔ فجر کی نماز میں جلدی کرنے کی امام شافعیؒ کی دلیل

وقال الشافعي: يستحب التعجيل في كل صلوة......الخ

امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ہر نماز میں تعجیل کرنا یعنی اول وقت میں پڑھنا اور تاخیر نہ کرنا مستحب ہے، ان کے خلاف ہماری دلیل وہ حدیث ہے جو ہم نے فجر کے بارے میں روایت کی ہے اور وہ حدیث بھی ہے جو ہم آئندہ روایت کرینگے، ف۔ یعنی مثلاً گرمی کے وقت ظہر کی نماز میں ابراد کی حدیث وغیرہ ہے، اختلاف کا حاصل نماز فجر کے بارے میں یہ ہے کہ ہمارے نزدیک اسفار تک تاخیر کرنا مستحب ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک نماز کو مقدم کرنا اور غلس یعنی تاریکی میں پڑھنا مستحب ہے، بلکہ ہر نماز کو اول وقت میں پڑھنا مستحب ہے، مصنفؒ نے ان کے خلاف وہی حدیث قرار دی ہے جو اسفار بالفجر میں روایت کی ہے کیونکہ اس سے یہ معلوم ہوا کہ تعجیل کی حدیث عموماً صحیح کلیہ نہیں ہے بلکہ بعض میں تعجیل کرنا مستحب ہے اور بعض میں کچھ تاخیر سے پڑھنا ہی مستحب ہے جیسے کہ اس حدیث سے فجر کی نماز میں دیر کرنا ہی مستحب ہے۔

ان دونوں فقہاء کرام (شوافع اور احنافؒ) کے دلائل مختصر طریقے سے یہ ہیں کہ امام شافعیؒ نے اپنے اس عام دعوی پر کہ کل نمازوں میں تعجیل مستحب ہے اس طرح استدلال فرمایا ہے اول یہ کہ اللہ تعالے نے فرمایا ہے ﴿سَارِعُوْا اِلٰى مَغْفِرَةٍ مِّنْ رَّبِّكُمْ﴾ الایہ، یعنی طاعات کی ادائیگی میں جلدی کرو کہ یہ مغفرت کرانے کے اسباب ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ اس آیت کی مراد یہ ہے کہ تم اپنے فرائض کی ادائیگی میں کاہلی اور لاپرواہی کو راہ نہ دو اور وقت جانے سے پہلے ادا کرلو اور اس میں جلدی کرو ایسا نہ ہو کہ موت آجائے اور محروم ہو جانا پڑے چنانچہ احادیث میں بھی فرصت کے اوقات کو غنیمت جاننے کی تاکید اور ان میں طاعات کے ذخیرہ کرنے میں جلدی کرنے کے بہت سے احکام موجود ہیں، اور نماز فجر میں کاہلی اور بے پروائی کی تاخیر مقصود نہیں ہے بلکہ حکم کی تعمیل تعجیل مقصود ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی حدیث میں ہے کہ اول وقت میں نماز پڑھنا تمام اعمال میں افضل عمل ہے اس کی روایت ترمذی، ابن حبان، ابن خزیمہ، اور حاکم نے کی ہے اور سبھوں نے اس کو صحیح کہا ہے اور ابوداؤد اور ترمذیؒ میں ام فروہ سے یہی حدیث مروی ہے، اور ابن السکن نے اسے صحیح کہا ہے جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں اگرچہ مطلقاً اول وقت میں ادائیگی کا حکم ہے مگر اس سے اول وقت کا آخر وقت سے مقابلہ مقصود ہے وہ آخر وقت جو مکروہ ہوا کرتا ہے، جیسے نماز تاخیر کرنا مکروہ ہے یعنی مستحب وقت سے تاخیر کرنا مکروہ ہے یہی معنی حضرت عائشہؓ کی اس حدیث کے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے دوبارہ کبھی بھی نماز کو آخر وقت میں ادا نہیں کیا ہے جیسا کہ ترمذی وغیرہ میں ہے اور یہی معنی حضرت علیؓ کی اس حدیث کے بھی ہیں کہ اے علیؓ تین باتیں ایسی ہیں کہ تم ان میں تاخیر نہ کرو ان میں سے ایک نماز ہے کہ جب اس کا وقت آجائے۔ الخ۔

ترمذی نے اس کی روایت کی ہے اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ یہ حدیث حسن غریب ہے اس کے علاوہ احمد و حاکم اور ابن ماجہ نے بھی اس کی روایت کی ہے اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ نماز کا جو عمدہ اور مستحب وقت ہے اس سے تاخیر نہ کرو ادھر دوسری حدیثوں سے ہمیں معلوم ہے کہ مثلاً نماز فجر کا عمدہ وقت اسفار ہے اس سے تاخیر ممنوع ہے ہم نے ابھی جو کچھ کہا کہ اول وقت اور تاخیر نہ کرنے کے معنی یہ ہیں کہ مکروہ وقت نہ ہو اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت کو تم اول وقت کے افضل ہونے کی دلیل لاتے ہو اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے ہی یہ بھی ایک صحیح روایت ہے کہ فجر کی نماز وقت اسفار میں مستحب ہے اس سے صاف معلوم ہوا اول وقت سے مراد وقت مستحب ہو اور آخر وقت مکروہ نہ ہو جیسا کہ صحیحین میں ابن مسعودؓ سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو کبھی بھی اپنے وقت کے ماسوا دوسرے وقت میں نماز پڑھتے ہوئے نہیں دیکھا ہے سوائے دو نمازوں کے حج کے زمانہ میں کہ عرفات میں عشاء اور مغرب کو غیر وقت میں پڑھا اور اس دن کی فجر کی نماز بھی اپنے وقت سے پہلے پڑھی۔

اگر کسی کو یہ وہم ہو کہ شاید وقت سے پہلے ہی پڑھی ہو، تو جواب یہ ہے کہ ایسی بات ہرگز نہیں ہوئی ہے کیونکہ وقت سے پہلے تو نماز ہی نہیں ہوتی ہے اور بخاریؒ کی روایت میں اس بات کی تصریح ہے کہ اس دن کی فجر کی نماز پڑھ لی جو ہی فجر کا وقت

شروع ہوا اس سے زیادہ تصریح مسلم کی روایت میں ہے کہ اس دن اپنے وقت سے پہلے غلس میں ہی فجر کی نماز پڑھ لی، اس سے یہ بات وضاحت کے ساتھ معلوم ہوئی کہ رسول اللہ ﷺ کے لئے غلس میں پڑھنا ہمیشہ کا معمول نہ تھا اس طرح یہ بات ظاہر ہوگئی کہ بالاجماع طلوع فجر ہوتے ہی فجر کا اول وقت شروع ہو جاتا ہے اس کے باوجود اس وقت نماز پڑھنے کو افضل نہیں کہا اور معمول کے خلاف قرار دیا اب یہ بات صاف طریقہ سے معلوم ہوگئی کہ اس جگہ اول وقت کا مقابلہ تاخیر نماز اور آخر وقت کا مقابلہ وقت مکروہ سے ہے اور وقت مستحب اول ہی وقت ہے۔

اب ایک بات یہ باقی رہی کہ بالخصوص فجر کے بارے میں تغلیس یعنی اندھیرے میں پڑھنا مستحب ہے یا اسفار یعنی روشن کرکے تاخیر سے پڑھنا مستحب ہے تو امام شافعی کے نزدیک تغلیس مستحب ہے حضرت ابو مسعود انصاریؓ کی حدیث کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک بار صبح کی نماز غلس میں پڑھی اور دوسری بار اس کو اسفار میں ادا کیا اس کے بعد سے آخر تک یعنی دنیا کو الوداع کہنے تک تغلیس میں آپ کی نماز رہی اس کی روایت ابوداؤد اور ابن حبان نے کی ہے، اور خطابیؒ نے کہا ہے کہ اس حدیث کی سند صحیح ہے اور اس دلیل سے بھی کہ ام المومنین حضرت عائشہؓ کی روایت کردہ حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ صبح کی نماز پڑھ کر جب فارغ ہوتے تو عورتیں اپنی اوڑھنیوں میں لپٹی ہوئی اپنے گھروں کو واپس ہوتیں کہ تاریکی غلس کی وجہ سے پہچانی نہیں جاتی تھیں بخاری اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔

اور اس دلیل کی وجہ سے کہ حضرت ام سلمہؓ کی حدیث بھی حضرت عائشہؓ کی حدیث کی طرح ہے جیسے طبرانی اور عبدالرزاق نے سند صحیح کے ساتھ روایت کیا ہے اور اس دلیل کی وجہ سے بھی کہ حضرت جابرؓ اور ابو برزہؓ کی حدیث میں ہے کہ آپ صبح کی نماز غلس میں پڑھا کرتے تھے، اور اس دلیل کی وجہ سے بھی کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث میں ہے کہ عبداللہ بن الزبیرؓ کے پیچھے صبح کی نماز غلس میں پڑھی پھر انہوں نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ اور ابو بکر و عمرؓ کے ساتھ ہماری نماز اس طرح ہوتی تھی پھر جب عمرؓ شہید ہوگئے تو حضرت عثمانؓ نے صبح کو اسفار میں ادا کیا، اس کی روایت ابن ماجہ نے کی ہے۔

اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اسفار مستحب ہے اس حدیث کی وجہ سے "اَسفِروا بالفجرِ فانه اَعظَمُ لِلاَجرِ" یعنی رسول اللہ ﷺ نے فجر کی نماز کو اسفار میں ادا کرنے کا حکم دیا ہے اتنی زیادتی کے ساتھ اس میں ثواب بہت زیادہ ہے۔

یہ حدیث صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت سے مختلف الفاظ سے مروی ہے، چنانچہ رافع بن خدیج سے ترمذی، طبرانی فی الکبیر وطحاوی وابوداؤد اور صحیح ابن حبان نے روایت کی اور ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے، اور ہلال و محمد بن اسد و قتادہ بن النعمان سارے راوی ثقہ ہیں اور ابن مسعودؓ و ابوالدرداء ان کے چند اور بھی انصار صحابہؓ اور ان کے علاوہ دوسروں سے بھی مروی ہے، اور ابو برزہ الاسلمیؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ صبح کی نماز سے اس حال میں فارغ ہوتے اور سلام پھیرتے کہ آدمی اپنے ساتھی آدمی کو جس کو پہلے سے پہچانتا اس وقت پہچان لیتا، یہ روایت نسائی طبرانی اور طحاوی نے کی ہے۔

اور طحاوی نے یہ روایت بھی کی ہے **حدثنا محمد بن خزیمه حدثنا القعنبی حدثنا عیسی بن یونس عن الاعمش عن ابراهیم قال: ما اجتمع اصحاب رسول الله ﷺ علی شیء ما اجتمعوا علی التنویر**، یعنی ابراہیم تابعی کبیر کہتے ہیں کہ اصحاب رسول اللہ ﷺ جس طرح مسئلہ تنویر یعنی اسفار بالفجر پر متفق ہوئے ایسی کسی چیز پر متفق نہیں ہوئے، یہ اسناد صحیح ہے اور اسے ابن ابی شیبہ نے بھی روایت کیا ہے، اس طرح پہلی حدیث تو حکم اسفار کی قولی ہے، اور یہ حدیث اجماع صحابہؓ کو ثابت کرتی ہے، اور ان احادیث سے جو شوافعؒ کے استدلال کے سلسلہ میں مذکور ہوئیں تغلیس ثابت ہوتی ہے، اور اس حدیث سے صحیحین کی حدیث ابن مسعودؓ سے جو صبح الجمع یعنی مزدلفہ کی نماز کے سلسلہ میں اوپر ذکر کی گئیں اسفار ثابت ہوتا ہے اور اثر ابراہیمؒ سے اس پر اجماع کا ثبوت ہوتا ہے۔

پس حنفیہ نے کئی طرح سے جوابات دیئے، اول یہ کہ تغلیس سے مراد وقت کی وجہ سے تغلیس مراد نہیں ہے بلکہ مسجد کے

اندر کی تاریکی مراد ہے کیونکہ باہر اسفار تھا، چنانچہ ہم اب بھی یہ دیکھتے ہیں کہ چھوٹی مسجد کے اندر چھت کے نیچے تاریکی ہوتی ہے حالانکہ باہر صحن میں روشنی پھیل جاتی ہے، یہ تاویل اس لئے کرنی پڑتی ہے کہ اسفار کے راوی لائق ترجیح ہیں بالخصوص حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کے جیسے آدمی کہ جماعت اور نماز کے حال سے بہت زیادہ واقف تھے فتح القدیر میں ایسا ہی لکھا ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اوقات نماز تو ایسے ہوتے ہیں جن پر عام وخاص سب کو واقفیت ہوتی ہے اور ہونی بھی چاہئے ایسے میں فجر کے اول وقت اور حالت غلس کو اکثر نہیں پہچان سکتے ہیں لہٰذا اسفار ہی زیادہ مناسب اور معتبر ہے۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ حدیث اسفار قولی حدیث ہے یعنی زبان سے اس کا صراحۃً حکم دیا گیا ہے اور تغلیس کا کوئی حکم زبانی نہیں ہے، بلکہ فعلی روایت ہے کہ ایسا ہوا ہے، اور اب جو کام کیا جائے یا عمل میں آئے اس کے متعلق یہ معلوم نہیں ہو سکتا ہے کہ وہ مستحب ہونے کی وجہ سے تھا کہ کسی خاص ضرورت کی وجہ سے، اسی بناء پر اصول حدیث میں یہ بات طے پاچکی ہے کہ قولی حدیث کو فعلی حدیث پر ترجیح ہوگی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ان جوابات میں کئی طرح کا تردد ہے، جواب اول میں اس لئے کہ مذکورہ تغلیس کو مسجد پر محمول کرنا درست نہیں ہے کیونکہ یہ بحث اوقات نماز کے سلسلہ کی ہے، اور مسجد کے بحث نہیں ہے کہ اس میں روشنی تھی یا تاریکی، یہ بات تو بالکل واضح ہو رہی ہے اس میں کوئی کلام کرنا انصاف سے بعید ہے، اور اہل ایمان، اہل صدق وعدل انصاف ہوتے ہیں ان کے دلوں میں آپس میں کینہ وطرفداری اور تعصب کا مرض نہیں ہوتا، اور دوسرے جواب میں تردد اس وجہ سے ہےکہ طلوع فجر کو تو ہر شخص جانتا اور پہچانتا ہے کیونکہ اسی پر ہر عام وخاص روزہ دار کا کھانا پینا موقوف ہے اس لئے ہر شخص طلوع فجر کو جانتا ہے بلکہ اس میں تو جاننے کی بہت زیادہ ضرورت اور اہمیت ہے، اور نماز طلوع فجر کے بعد ذرا اطمینان سے شروع کرنی ہوتی ہے اس میں تو کوئی دقت نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ بالاتفاق غلس میں اور طلوع فجر کے ابتدائی حصہ میں بھی نماز جائز ہے، اس جگہ تو صرف استحباب وقت میں گفتگو ہے۔

تیسرے جواب میں تردد اس وجہ سے ہے کہ بلاشبہ حدیث قولی کو فعلی پر ترجیح ہوا کرتی ہے مگر ایسے فعل پر جو اتفاقیہ اور اچانک واقع ہوا ہو جب کہ اس بحث میں تغلیس کا رسول اللہ ﷺ سے وفات تک کے لئے حضرت ابو مسعود انصاری اور ام المؤمنین حضرت عائشہؓ اور ام سلمہؓ سے حدیث ثابت ہوتی ہے، اور ایسے دائمی فعل پر قول کو ترجیح دینا صحیح نہیں ہے، اور ایسی ہی بے راہ روی بعض شافعیہ نے بھی اسفار کی حدیث میں کی ہے، چنانچہ خطابیؒ سے منقول ہے کہ انہوں اسفار کے معنی میں کہا ہے کہ صبح اول یعنی فجر کاذب اور صبح صادق میں اس طرح فرق کرلو کہ اچھی طرح صادق ظاہر ہو جائے اور کوئی شک باقی نہ رہے، ان کی یہ تاویل بالکل مہمل اور لغو معلوم ہوتی ہے کیونکہ جب تک کہ صبح صادق ہونا واضح نہ ہوگی نماز صبح صحیح نہ ہوگی، پھر اس کے ثواب کے زیادہ ہونے کا خیال ہی بہت دور کی بات ہوگی، اس سے زیادہ تعجب خیز بات امام نوویؒ کی ہے کہ صبح صادق سے پہلے جلدی کرنے کی نیت پر ثواب ہوگا مگر نماز صحیح نہ ہوگی۔

جواب یہ ہوگا کہ اعظم الاجر یعنی بہت زیادہ ثواب تو نماز فجر کا عوض ہے نہ کہ نیت کرنے کا، جب نماز صبح صحیح نہ ہوگی تو نماز ہمیشہ کے لئے باقی رہ جائے گی اس وجہ سے اس پر گناہ عائد ہوگا، اور ثواب کی امید بھی نہیں کی جاسکتی ہے، اس قسم کی تاویل کرنے سے اعتدال پسندی اور فرمان باری تعالے ﴿اِعْدِلُوْا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰی﴾ کے خلاف کرنا لازم آتا ہے۔

چوتھا جواب بعض حنفی علماء نے اس طرح تکلف سے کام لیا ہے کہ تغلیس کی اکثر روایتیں ضعیف ہیں، اور جن سے تغلیس کا ثبوت ہوتا ہے وہ منسوخ ہیں مگر یہ جواب بھی انصاف پسندی سے بہت دور ہے اس مسئلہ میں حق بات یہی ہے کہ تغلیس کا حکم بلاشبہ ثابت ہے۔

پانچواں جواب یہ ہے کہ روایات تغلیس بھی ثابت ہیں اور روایات اسفار بھی ثابت ہیں جب دونوں ثابت ہوئیں تو آپس

میں متعارض ہو گئیں اس لئے ہم نے مجبوراً قیاس سے کام لیا اس طرح پر کہ تغلیس کے مقابلہ میں اسفار کرنے میں جماعت کے افراد کی زیادتی ہو جاتی ہے اور ہر طاقتور اور کمزور کو جماعت میں شریک ہو جانے کی سہولت اور گنجائش ہو جاتی ہیں میں کہتا ہوں کہ اس جواب پر دو قسم کا الزام عائد ہوتا ہے اول یہ کہ اس مسئلہ میں قیاس کو دخل نہیں ہے اور بالفرض اگر قیاس کو صحیح بھی مان لیں تو ان فوائد کی بناء پر زیادہ سے زیادہ اسفار کی بہتری ثابت ہوئی مگر اس کی کوئی حقیقت نہیں ہے۔

دوم یہ کہ جب تغلیس اور اسفار کی حدیثوں میں جب توفیق دینا ممکن ہی نہ ہو تو مجبوراً قیاس کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے مگر یہاں تو توفیق بھی ممکن ہے اس طرح سے کہ ابو مسعود انصاریؓ کی حدیث جس سے تغلیس پر عمل کرنے کا ثبوت واضح طریقہ سے ہے، اسی طرح دوسری حدیثیں جیسا کہ ام المؤمنینؓ اور دوسروں کی حدیثیں جو تغلیس کے حکم کو لازم کرتی ہیں ان کے معنی یہ ہوں گے کہ تغلیس میں نماز شروع کرتے تھے اور اسفار کی حدیثیں اسی طرح ابراہیمؒ کے اجماع کا اس بات پر دعوی کہ ہمیشہ اسفار ہی میں نماز ہوا کرتی تھی ان کے معنی یہ ہوں گے کہ نماز کو مسنون قراءت کے ساتھ پڑھتے ہوئے نماز کی ادائیگی اور اس کا خاتمہ اسفار میں ہوتا تھا اس طرح کی تاویل سے کوئی تعارض باقی نہیں رہا اور دونوں قسم کی حدیثوں پر عمل ممکن ہو گیا، طحاویؒ نے ہمارے تینوں اماموںؒ کا یہی قول نقل کیا ہے۔

اور ہمیں یہ بات بھی معلوم ہوئی ہے کہ تغلیس کی یہ مراد نہیں ہے کہ فجر ثانی طلوع ہوتے ہی نماز شروع کی جائے اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے حج کے دنوں میں ایک مرتبہ فجر کی نماز کو وقت سے قبل خلاف معمول قرار دیا ہے حالانکہ بخاریؒ کی روایت یہ اس بات کی تصریح ہے کہ یہ بھی فرمایا کہ جب فجر طلوع ہو گئی اسی وقت فجر کی نماز پڑھی، اس روایت سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ طلوع فجر کے ساتھ ہی نماز کی ادائیگی کی عادت نہیں تھی، اس سے زیادہ تصریح خود ابن مسعودؓ کا ایک قول جو صحیح بخاری کی ایک روایت میں اس طرح ہے کہ رسول اللہ ﷺ فجر کی نماز طلوع فجر صادق کے ساتھ متصلاً ادا نہیں فرماتے تھے سوائے حج کے اس خاص دن کے۔

اس تفصیل سے یہ بات اچھی طرح معلوم ہو گئی کہ تغلیس کے معنی ہرگز یہ نہیں ہیں کہ طلوع فجر کے فوراً بعد ہی نماز شروع کر دی جائے بلکہ روشنی ہو جائے اگرچہ کچھ ستارے ظاہر ہوں اور جہاں وہ ستارے ایک ساتھ ہوں ان کی چمک معلوم ہو رہی ہو، یہی معنی حضرت عمرؓ کے اس قول کے ہیں "والنجوم بادیة مشتبكة" کیونکہ جب روشنی پھیل جاتی ہے اس وقت بھی جہاں ستارے اکٹھے ہوں اپنے اجتماع کی وجہ سے اپنی چمک کے ساتھ ظاہر ہوتے ہیں۔

اور یہ بات بھی اچھی طرح معلوم ہو گئی کہ پہلی حدیث جو نماز کے سلسلہ میں ہے اور ابن مسعودؓ سے مروی ہے اس کے معنی بھی یہ نہیں ہیں جو شافعیہ نے سمجھے کہ وقت آتے ہی نماز شروع کر دی جائے کیونکہ حضرت ابن مسعودؓ نے خود ہی فجر کی نماز وقت شروع ہوتے ہی حج کے موسم میں بھی پڑھنے کو خلاف معمول فرمایا ہے، اس تحقیق سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ جب طلوع فجر ہوتے ہی فجر کی نماز نہیں پڑھتے تھے تو روشنی پھیل جانے پر پڑھنا ہی ابتدائے اسفار ہے اور اس کے ختم ہونے پر انتہائے اسفار ہے۔

اسی وجہ سے بدائع وغیرہ میں ہمارے ائمہ ثلاثہ سے ظاہر الروایۃ یہ بیان کی کہ ابتدائے نماز بھی اسفار میں اور ختم بھی اسفار میں ہو، اسی سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ طحاویؒ کی روایت میں اور ظاہر الروایات میں کوئی اختلاف نہیں ہے، کیونکہ اسفار کے آخری وقت کے مقابلہ میں اس کے ابتدائی وقت میں ایک تاریکی رہتی ہے، چنانچہ طحاویؒ نے اسی کو غلس کہا ہے، اور اشارہ کیا کہ ابن مسعود مہاجریؒ وغیرہ کی حدیث میں یہی غلس مراد ہے، اور وہ غلس مراد نہیں ہے جو طلوع فجر کے ابتدائی وقت میں ہوتا ہے، کیونکہ وہ تو ابن مسعودؓ کی تصریح کے مطابق خلاف معمول وقت ہے، اب یہ بات بالکل واضح ہو گئی کہ تغلیس اور اسفار کی احادیث میں کوئی تعارض نہیں ہے، اور جس وقت کو آپ نے اسفار فرمایا یعنی یہ فرمان اسفروا بالفجر الخ اسی کو بعض صحابہؓ نے

غلس کہا ہے کیونکہ اس وقت ایک طرح کی تاریکی ہوتی ہے، اور اسفروا بالفجر الخ کی حدیث سے یہ مراد ہوئی کہ رسول اللہ ﷺ نے لوگوں کو ارشاد فرمایا کہ فجر کے طلوع ہوتے ہی نماز شروع نہ کرو بلکہ اسفار ہونے دو اور اول وقت اسفار میں شروع کرو، اس طرح اسفار کامل کے آخر میں نماز ختم ہوگی اور اس وقت کچھ بھی تاریکی نہ ہوگی، بر خلاف اسفار کے ابتدائی حصہ کے کہ اس وقت کچھ تاریکی بھی ہوگی اور اسی کو ابو مسعود انصاریؓ اور دوسروں نے غلس سے تعبیر کیا ہے، حق سبحانہ وتعالے نے ایسی عمدہ تحقیق اس بندہ مترجم عفا اللہ عنہ فی الدنیا والآخرۃ کو محض اپنے فضل سے الہام فرمائی ہے۔

خلاصہ بحث یہ ہوا کہ فجر کی نماز میں مستحب وقت یہ ہے کہ نماز طلوع فجر کے بعد فوراً شروع نہ کی جائے بلکہ اسفار ہونے پہلے حصہ کا انتظار کیا جائے، کہ اس وقت ایک طرح کا غلس بھی باقی رہتا ہے، اور احادیث غلس میں اسی کو غلس کہا گیا ہے، اور اسفار کی احادیث میں اسی کو اسفار کہا گیا ہے، اور اسی غلس پر رسول اللہ ﷺ کا ہمیشہ عمل رہا، اور اسی اسفار پر صحابہ کرامؓ نے اجماع کیا ہے اور علمائے شافعیہؒ نے جو غلس مراد لیا ہے اس سے وہ غلس لیا ہے جو فجر کے طلوع ہوتے ہی فجر کی نماز کے بالکل ابتداء میں ہوتا ہے کہ وہ وقت مستحب نہیں ہے اور خلاف تحقیق بھی ہے، فافهم واللہ تعالیٰ اعلم.

والابراد بالظهر في الصيف وتقديمه في الشتاء لمارويناه، ولرواية انسؓ قال: كان رسول الله ﷺ اذا كان في الشتاء بكر بالظهر، واذ كان في الصيف أبردبها.

ترجمہ:- اور مستحب ہے گرمی کے دنوں میں ظہر کو ٹھنڈے وقت میں ادا کرنا اور جاڑے کے دنوں میں اسے مقدم کرنا، اس حدیث کی وجہ سے جو ہم نے اوپر بیان کر دی ہے، اور انسؓ کی روایت کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ جب جاڑے کا موسم ہوتا تو جلدی فرماتے ظہر میں اور جب گرمی ہوتی تو ظہر کو ٹھنڈک میں ادا فرماتے۔

توضیح:- ظہر کی نماز کو گرمی کے دنوں میں ٹھنڈے وقت میں اور جاڑے کے دنوں میں جلدی ادا کرنا

والابراد بالظهر في الصيف وتقديمه في الشتاء لمارويناه......الخ

اور مستحب ہے گرمی کے دنوں میں ظہر کو ٹھنڈے وقت میں ادا کرنا، یعنی ایسے موسم میں کہ حرارت پوری ہو یا روئی، لحاف، اور تاپنے کی کچھ حاجت نہ ہو۔ وتقديمه في الشتاء اور جاڑے میں اسے مقدم کرنا، یعنی ایسے موسم میں کہ پورا جاڑا ہو یا روئی اور آگ تاپنے دونوں کی ضرورت ہو، بر خلاف موسم ربیع اور خریف کے کہ ان میں صرف ایک چیز کی ضرورت ہے، الخلاصہ ط، خواہ ظہر کو تنہا پڑھے یا جماعت کے ساتھ پڑھے، شرح المجمع لابن علک۔ھ۔ یعنی مطلقاً گرمی کے موسم میں خواہ گرمی سخت ہو یا نہ ہو، اور ملک گرم ہو یا نہ ہو، اور جماعت کا قصد ہو یا نہ ہو بلا شرط تاخیر مستحب ہے، جیسا کہ المجمع وغیرہ میں ہے، اور جوہرہ نیرہ میں اس شرط کے ساتھ تاخیر کو مستحب کہا ہے، مگر یہ غور طلب بات ہے۔ د۔

میں کہتا ہوں کہ مصنف اور دوسروں کے ظاہر کلام میں علی الاطلاق ہے اور یہی بات زیادہ صحیح ہے اگر کہا جائے کہ جوہرہ میں جو شرط ہے ظاہر نص کی دلیل اسی کی تائید کرتی ہے، کیونکہ مصنفؒ نے لمارويناه فرمایا ہے یعنی اس دلیل کی بناء پر جو ہم نے اوپر بیان کر دی ہے، اور اس سے مراد رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے ابردوا بالظهر فان شدة الحر من فيح جهنم. کہ ظہر کی نماز ٹھنڈے وقت میں ادا کرو کیونکہ گرمی کی زیادتی جہنم کی بہت زیادہ حرارت کی وجہ سے ہے، یہ روایت بخاری کی ہے، اور کئی صحابہ کرام سے یہ روایت پائی گئی ہے، اور اس میں حرارت کی زیادتی کی قید ہے، تو اس سوال کا جواب یہ ہوگا کہ مطلق ہونے پر دوسری دلیل بھی موجود ہے، جو مصنفؒ نے اس طرح اپنے الفاظ میں بیان فرمائی ہے ولرواية انس الخ اور اس دلیل کی وجہ سے کہ حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ جاڑے کے موسم میں ظہر کی نماز کو جلدی ادا فرماتے تھے اور گرمی کے دنوں میں اس وقت ظہر کو ٹھنڈے وقت میں ادا فرماتے تھے۔ ف۔

اس دلیل سے دو باتیں ثابت ہوئیں اول تو یہ کہ اس میں شدت حرارت کی قید نہیں ہے بلکہ مطلقاً گرمی اور حرارت میں ادا فرماتے تھے، دوم یہ کہ جاڑے اور ٹھنڈے دنوں میں ظہر کو جلدی سے ادا کرنا مستحب ہے، اس دلیل کی وجہ سے کہ ہم نے رسول اللہ ﷺ سے ایک حدیث روایت کی کہ ہم نے آپ سے سخت گرمی کی شکایت کرتے ہوئے عذر خواہی کی تو آپ نے اسے قبول نہیں کیا، زہیر نے ابو اسحاق سے پوچھا کہ کیا ظہر کی نماز میں، فرمایا کہ ہاں۔ پوچھا کہ کیا ظہر کی جماعت جلد ادا کر لینے کے سلسلہ میں۔ فرمایا کہ ہاں۔ مسلم اور نسائی نے اس کی روایت کی ہے اور ام المومنین ام سلمہؓ سے روایت کردہ حدیث کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ ظہر کی نماز میں تم سے زیادہ جلدی کرنے والے تھے، اور تم عصر کی نماز میں رسول اللہ ﷺ سے زیادہ جلدی کرنے والے ہو، ترمذی، اور ام المومنین صدیقہؓ سے روایت کردہ حدیث کی وجہ سے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ اور ابو بکر صدیقؓ اور عمر فاروقؓ سے بڑھ کر بہت جلدی کرنے والا کسی کو نہیں دیکھا ہے، الترمذی۔

جواب یہ ہے کہ پہلی حدیث منسوخ ہے حضرت مغیرہؓ سے روایت کردہ حدیث کی وجہ سے کہ ظہر کی نماز جلدی پڑھنے اور دیر کر کے پڑھنے کے سلسلہ میں دونوں کاموں سے آخری کام رسول اللہ ﷺ کا ابراد یعنی ٹھنڈا کر کے دیر سے پڑھنے کا تھا، احمد وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے، بخاریؒ سے اس حدیث کی بابت دریافت کیا گیا، تو بتایا کہ یہ حدیث محفوظ (قابل قبول) ہے، اور امام احمدؒ نے بھی کہا ہے کہ اسے صحیح ماننے ہی کو ترجیح دی جاتی ہے، اس طرح یہ نسخ کی کھلی ہوئی دلیل ہے، اور بیہقیؒ نے خود بھی اسے منسوخ قرار دیا ہے، اور طحاویؒ نے کہا ہے کہ مغیرہؓ سے ایک روایت میں ہے کہ ہم لوگ ہاجرہ (شروع زوال، ٹھیک دوپہر) میں ظہر کی نماز پڑھا کرتے تھے، اس بناء پر رسول اللہ ﷺ نے ہم سے فرمایا کہ تم ابراد کرو (ٹھنڈے وقت میں نماز پڑھو) اس سے معلوم ہوا تہجیر (ٹھیک دوپہر) میں نماز پڑھنے کا حکم پہلے تھا جو منسوخ کر دیا گیا۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ خود ابرِدوا بالصلوۃ کی حدیث بھی نسخ کی کھلم کھلا دلیل ہے، اور دونوں ام المومنین (ام سلمہ وصدیقہؓ) کی حدیثوں سے تو صرف تعجیل کا حکم معلوم ہوتا ہے لیکن ہمیشہ تعجیل کا حکم نہیں معلوم ہوتا ہے چنانچہ ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ سردی میں تعجیل مستحب ہے اور گرمی میں ابراد مستحب ہے حضرت انسؓ کی اس حدیث کی بناء پر جو پہلے بیان کی جاچکی ہے اور وہ روایت صحیح بخاری کی ہے، اور حضرت ابو موسیٰؓ کی حدیث اِذَا کانَ الحَرّ اَبرَد بالصَّلوۃ وَاِذَا کانَ البردُ عجّلَ کی وجہ سے یعنی جب گرمی ہوتی تو رسول اللہ ﷺ نماز ظہر کو ٹھنڈک کے وقت میں ادا کرتے اور جب سردی ہوتی تو جلدی فرماتے تھے، نسائی نے اس کی روایت کی ہے، اسطرح تمام احادیث میں اتفاق ہو گیا کوئی اختلاف باقی نہ رہا، م۔

صیف کا لفظ ذکر کرنے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اس موسم کے علاوہ دوسرے موسم ربیع وخریف میں جاڑے کے موسم کی طرح ظہر کی تعجیل مستحب ہے۔ ط۔ ابراد کی حد یہ ہے کہ ایک مثل سایہ سے پہلے نماز ہو جائے، کیونکہ خزانہ میں ہے کہ مکروہ وقت وہ ہے جو اختلاف کی حد میں داخل ہو، اور ایک مثل سایہ ہو جانے پر ظہر کے وقت کے بارے میں اختلاف ہے اس لئے اتنی تاخیر ہونے سے مکروہ وقت ہو جائے گا، لہٰذا ابراد کے حکم پر اسی حد تک عمل ہو کہ نماز ایک مثل سایہ ہونے سے پہلے ختم ہو جائے۔ ط۔ م۔

مسئلہ جمعہ کا حکم اصل اور استحباب کے بارے میں مثل ظہر کے ہے۔ ت۔ یعنی جمعہ کا اصل وقت مثل ظہر کے وقت ہے اور جمعہ کا مستحب وقت بھی مثل ظہر کے ہے، اس لئے جس موسم اور وقت میں ظہر کا ابراد اور تعجیل کا حکم ہے جمعہ کا حکم بھی اسی کے مثل ہے۔ م۔ مگر اشباہ میں ہے کہ جمعہ کو ابراد کرنا سنت نہیں ہے، شاید کہ اصل مسئلہ میں یہی دو روایتیں ہوں، پھر مشہور قول یہ ہے کہ جمعہ بھی ایک مستقل فرض ہے اور اس کی تاکید ظہر سے زیادہ ہے۔ ط۔

وتاخير العصر مالم تتغير الشمس في الصيف والشتاء، لما فيه من تكثير النوافل لكراهتها بعده.

ترجمہ:۔ اور عصر نماز موخر کرنا جب تک کہ آفتاب کا رنگ نہ بدلے گرمی میں بھی اور جاڑے میں بھی کیونکہ اس تاخیر کی

وجہ سے نوافل کا زیادہ موقع ہے کیونکہ عصر کے بعد نفل نمازیں مکروہ ہیں۔

توضیح:- نماز عصر میں تاخیر

وتاخير العصر مالم تتغير الشمس في الصيف والشتاء.....الخ

گرمی اور جاڑے یعنی ہر موسم میں جب تک کہ آفتاب کا رنگ نہ بدلے اس وقت تک موخر کرنا مستحب ہے، یعنی ہر موسم میں مستحب ہے کہ عصر کی نماز اتنی تاخیر سے ادا کی جائے کہ مسنون قراءت کرتے ہوئے نماز سے فارغ ہونے پر آفتاب کا رنگ نہ بدلے۔

لما فيه من تكثير النوافل لكراهتها بعده.....الخ

کیونکہ اتنی تاخیر کر لینے سے چاہنے والے لوگوں کو زیادہ سے زیادہ نوافل کی ادائیگی کا موقع مل جائے گا، کیونکہ عصر کے بعد تو نوافل پڑھنا مکروہ ہے۔ف۔ مصنفؒ کی یہ مراد نہیں ہے کہ نماز کو دیر سے پڑھنا کسی عقلی دلیل سے ثابت ہوا ہے، کیونکہ اوقات کی تعیین اس قسم کی صرف عقلی باتوں سے نہیں ہوتی ہے بلکہ اس کی تاخیر کے مستحب ہونے کا حکم تو احادیث سے ہی ثابت ہے اور وہ یہ ہے کہ اس طرح زیادہ سے زیادہ نوافل کی گنجائش نکلتی ہے، اور اس لئے بھی کہ اس وقت سے غروب آفتاب تک ذکر الٰہی میں بہت بڑی فضیلت ہے جیسا کہ فجر کی نماز کے بعد آفتاب نکلنے تک عبادت میں مشغول رہنا بڑی فضیلت کی بات ہے ان میں سے ایک یہ ہے کہ ایسے لوگ جو اللہ تعالے کی یاد میں نماز فجر میں طلوع آفتاب تک لگے ہوں ان کے ساتھ میرا بیٹھنا ایسے چار غلاموں کو جو اولاد اسمٰعیل سے ہوں آزاد کرنے کے مقابلہ میں زیادہ محبوب ہے، ابوداؤد اور ابویعلی نے اس کی روایت کی ہے اور بیہقی کی روایت میں ہے کہ دنیا و مافیہا سے زیادہ محبوب ہے۔ ھں۔

لہٰذا بیچ کے اوقات ان میں زیادہ بہتر ہیں، اور اس پر دلیل ابوداؤد کی یہ روایت ہے کہ ہم مدینہ میں آئے تو رسول اللہ ﷺ عصر کی تاخیر فرماتے تھے جب تک کہ آفتاب سپید رہا (رنگ میں زردی نہیں آئی)، رافع بن خدیج نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ اس نماز یعنی عصر کی تاخیر فرماتے تھے، دارقطنی نے اس کی روایت کی ہے مگر خود ہی اسے ضعیف بھی بتلایا ہے اور بخاری نے بھی اپنی تاریخ میں اسے ذکر کیا ہے، حضرت ام سلمہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ ظہر کی نماز میں تم سے زیادہ عجلت کرتے تھے اور تم عصر کی نماز میں آنحضرت ﷺ سے زیادہ عجلت کرتے ہو ترمذی نے اس کی روایت کی ہے، اس سے بھی معلوم ہوا کہ رسول اللہ ﷺ عصر کی نماز میں تاخیر فرماتے تھے، اور یہی قول حضرت ابن مسعود اور ابوہریرہؓ کا اور ابوقلابہ وابراہیم نخعی وثوری اور ابن شبرمہ کا اور ایک روایت امام احمدؒ کی بھی ہے، اور لیث واوزاعی وشافعی واسحٰقؒ کے نزدیک عصر کی تعجیل افضل ہے، اور امام احمدؒ کا بھی ظاہری قول یہی ہے، اور وہ ان احادیث سے استدلال کرتے ہیں:

(۱) حضرت ابوبرزہ الاسلمیؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ عصر کی نماز پڑھتے پھر ہم میں سے اپنے گھر جانے والا واپس چلا جاتا اور اس وقت تک آفتاب زندہ (روشن، بلند) رہتا، بخاری اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے، جواب یہ ہے کہ اس سے یہ بات تو معلوم نہیں ہو رہی ہے کہ وقت شروع ہوتے ہی نماز پڑھ لیتے تھے، بلکہ تاخیر سے پڑھتے پھر آدمی وہاں سے نکل کر اپنے گھر آجاتا اور آفتاب زندہ رہتا۔

(۲) حضرت انسؓ کی حدیث ہے کہ آپ نماز پڑھتے پھر ہم سے عوالی کا جانے والا وہاں اس حال میں پہنچتا کہ آفتاب اونچا ہوتا تھا، بخاری اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے، اور بریدہؓ کی روایت میں ہے کہ اس حال میں کہ آفتاب سپید نکھرا ہوتا تھا، مسلم نے اس کی روایت کی ہے، اور جواب یہ ہے کہ طحاوی وغیرہ نے کہا ہے کہ ادنیٰ عوالی کی دوری دو یا تین میل ہے، اور میل سے مراد وہ دوری ہے جو تیمم میں گذری جب کہ یہ دوری کچھ زیادہ نہیں ہے، اتنا آنا جانا تو اوسط وقت میں بھی ہوگا، اس شروع وقت میں نماز

پڑھنا کس طرح ثابت ہوا۔

(۳) حضرت رافع بن خدیجؓ کی حدیث سے کہ ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ عصر کی نماز پڑھتے تھے پھر اونٹ ذبح کر کے اس کے دس حصہ لگائے جاتے پھر پکائے جاتے، پھر آفتاب ڈوبنے سے پہلے ہم ان کا پکا ہوا گوشت کھا لیتے تھے، اس کا جواب ابن الہمامؒ اس طرح دیا ہے کہ اچھے ماہرین بلاشبہ یہ سب کام آفتاب کا رنگ بدلنے سے پہلے شروع ہونے سے اس کے ڈوبنے تک میں کر سکتے ہیں جیسا کہ امیروں کے ساتھ سفر کرنے میں اس کا مشاہدہ ہوتا رہتا ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ حدیث میں ایسی عمدہ مہارت رکھنے والے باورچی مراد نہیں ہیں، اس لئے میرے نزدیک اس کا صحیح جواب یہ ہے کہ رافعؓ کی حدیث سے ایک خاص واقعہ کی نماز کی طرف اشارہ ہے کیونکہ یہ بات معلوم ہے کہ ہر روز عصر کے بعد اونٹ ذبح نہیں کئے جاتے تھے، اور صحاح میں حضرت انسؓ کی حدیث ہے کہ بنو سلمہ کا ایک شخص آیا اور عرض کیا کہ ہم لوگ اپنے اونٹ ذبح کرتے ہیں اور خواہشمند ہیں کہ آپ بھی تشریف لائیں، اس لئے آپ عصر کی نماز پڑھ کر وہاں تشریف لے گئے، اس کے بعد کا واقعہ حضرت رافعؓ کے واقعہ کے مانند بیان کیا گیا ہے، اس لئے یہ ممکن ہے کہ جب ایسے واقعات ہوتے ہوں تو آپ جلدی ادا کر دیتے ہوں۔ اور ہماری گفتگو عام حالات میں مستحب وقت کے سلسلہ میں ہے۔ پھر میں نے دیکھا کہ عینیؒ نے مبسوط میں سے اسی جیسا جواب نقل کیا ہے، الحمد للہ علی ذلک۔

اور طحاویؒ نے کہا ہے کہ ہمیں رسول اللہ ﷺ اور آپ کے صحابہ کرامؓ سے متعلق متواتر خبریں معلوم ہوئی ہیں کہ وہ عصر کی نماز کو آفتاب متغیر نہ ہونے تک موخر کرتے تھے، میں کہتا ہوں اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اتنی تاخیر سے نماز شروع کرتے تھے کہ فارغ ہونے پر آفتاب کا رنگ نہیں بدلتا تھا، اور اس میں شک نہیں ہے کہ ایک مثل سایہ ہونے پر عصر کا وقت شروع ہوا اور کوئی نفل نمازیں پڑھتا رہا اور کچھ دیر گذر گئی پھر جماعت سے عصر ادا کی تو بھی آفتاب کچھ دیر تک اونچا صاف اور نکھرا رہے گا، امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ تھوڑی تاخیر مستحب ہے، اور اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ اتنی تاخیر کرنا کہ آفتاب کا رنگ بدل جائے مکروہ ہے۔

والمعتبر تغير القرص، وهوان يصير بحال لاتحار فيه الا عين، هو الصحيح والتاخير اليه مكروه، ويستحب تعجيل المغرب، لان تاخيرها مكروه، لما فيه من التشبه باليهود، وقال عليه السلام: لا يزال امتى بخير ما عجلو ا المغرب واخر وا العشاء .

ترجمہ:- اور تغیر سے مراد آفتاب کی ٹکیہ کا بدل جانا ہے اس طرح پر کہ اس میں آنکھ چکاچوند نہ ہو، یہی صحیح ہے، اتنی دیر تک تاخیر کرنا مکروہ ہے، اور مستحب ہے مغرب میں جلدی کرنا، کیونکہ اسے موخر کرنا مکروہ ہے اس لئے کہ اس میں یہودیوں سے مشابہت ہوتی ہے، اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ میری امت اس وقت تک بہتری کے ساتھ رہے گی جب تک کہ وہ مغرب میں جلدی اور عشاء کو مؤخر کرتی رہے گی۔

توضیح:- تاخیر عصر کی حد۔ مغرب کی نماز میں جلدی کرنا

والمعتبر تغير القرص، وهوان يصير بحال لا تحار فيه الاعين، هو الصحيح......الخ

بدلنے سے مراد آفتاب کی ٹکیہ اور اس کی روشنی کا بدلنا معتبر ہے یعنی ایسی حالت ہو جائے کہ اس پر نظر کرنے سے آنکھ چکاچوند نہ ہو، یہی تعریف صحیح ہے اور اتنی دیر تک نماز مؤخر کرنا مکروہ ہے۔ف۔ یعنی مکروہ تحریمی ہے۔ القنیہ۔ اور مشائخ نے کہا ہے کہ اس وقت نفل نماز مکروہ نہیں ہے۔ کیونکہ بندہ کو اس وقت حکم ہے اور کسی چیز کا حکم ہوتے ہوئے اس کی ادائیگی مکروہ نہیں ہوتی ہے، ع۔ اور اگر تغیر سے پہلے نماز شروع کی اور اتنی دیر نماز میں لگادی کہ مکروہ وقت آگیا تو ایسا کرنا مکروہ نہیں ہے، البحر غایہ کے حوالہ سے، عمارہ بن رویبہؓ

سے روایت ہے کہ رسول اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ جس نے آفتاب نکلنے سے پہلے اور اس کے ڈوبنے سے پہلے نماز پڑھ لی وہ دوزخ کی آگ میں کبھی داخل نہ ہوگا، ان نمازوں سے فجر اور عصر کی نماز مراد ہے، مسلم وابوداؤد اور نسائی نے اس کی روایت کی ہے۔

ویستحب تعجیل المغرب، لان تاخیرھا مکروہ......الخ

اور مغرب کی نماز میں جلدی کرنا مستحب ہے۔ف۔ خواہ جاڑا ہو یا گرمی، کیونکہ اس نماز کو تاخیر سے پڑھنا مکروہ ہے، اس بناء کہ اس میں یہودیوں سے مشابہت پائی جاتی ہے۔ف۔ ایسا ہی روافض کے ساتھ بھی مشابہت ہوتی ہے۔ع۔

تعجیل کرنے کے معنی یہ ہیں کہ وقت پر اذان اور اقامت کے درمیان سوائے ایک معمولی بیٹھک یا سکوت کے دوسرا کوئی فعل نہیں کرنا چاہئے، اتنی تاخیر کرنی کہ اس میں دو رکعت نماز پڑھی جاسکے مکروہ ہے البتہ اس میں اختلاف بھی ہے۔ف۔ اور منیہ میں ہے کہ سفر کی حالت میں تاخیر کرنا بہت زیادہ بھوک لگی ہوئی حالت میں کھانے کے لئے تاخیر کرنا یا بدلی کے دن میں تاخیر کرنا مکروہ نہیں ہے، اور اگر قراءت طویل کرنے کے لئے تاخیر کی تو اس میں اختلاف ہے، اور حسنؒ نے امام اعظمؒ سے روایت کی ہے کہ جب تک شفق غائب نہ ہو تاخیر مکروہ نہیں ہے، مفع۔

معلوم ہونا چاہئے کہ حج کے موسم میں لیلۃ النحر (دسویں تاریخ کی رات) میں مزدلفہ جانے کے ارادہ میں تاخیر کرنا مکروہ نہیں ہے، مبسوط میں ہے کہ عیسی بن ابان کہتے ہیں کہ مغرب میں جلدی کرنا تو مستحب ہے لیکن دیر کرنا مکروہ نہیں ہے، جیسا کہ بیمار اور مسافر کے لئے یہ بات جائز ہے کہ مغرب کو دیر کر کے اس کے آخری وقت میں اور عشاء کو ابتدائے وقت میں ملا کر ایک ساتھ پڑھ لے تو اگر مطلقاً تاخیر کرنا ہمارا مذہب ہی ہوتا تو سفر و مرض میں تاخیر کرنا کیوں جائز ہوتا، حالانکہ عصر کی نماز کو اتنی دیر سے پڑھنا کہ روشنی میں زردی آجائے جائز نہیں ہے۔ع۔

وقال علیہ السلام: لا یزال امتی بخیر ما عجلوا المغرب واخروا العشاء......الخ

اور رسول اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ میری امت اس وقت تک ہمیشہ بہتری کے ساتھ رہے گی جب تک کہ مغرب کی نماز میں جلدی اور عشاء پڑھنے میں دیر کرے گی۔ف۔ یہ روایت ابوداؤد نے مرثد بن عبداللہ سے اس طرح روایت کی ہے، ابوایوب انصاریؓ جہاد میں جانے کی نیت سے ہمارے ہاں آکر اترے، اس وقت مصر کے حاکم عقبہؓ بن عامر تھے، عقبہؓ نے مغرب میں تاخیر کی تو ابوایوب انصاریؓ نے ان کو فرمایا کہ اے عقبہ یہ کون سی کیسی نماز ہے، انہوں نے کہا ہم کام میں مشغول تھے، ابوایوب انصاریؓ نے ان کے جواب پر کہا کہ کیا آپ نے یہ نہیں سنا ہے کہ رسول اللہ علیہ نے فرمایا ہے **لاتزال امتی بخیر، اوقال علی الفطرۃ مالم یوخروا المغرب الی ان تشتبك النجوم** یعنی میری امت ہمیشہ بھلائی پر اس وقت تک رہے گی یا یہ فرمایا کہ فطرت پر یا سنت پر رہے گی جب تک کہ وہ مغرب کی نماز میں تاخیر نہ کرے، یہاں تک کہ ستارے گنجان چمکیں، اور حاکم نے بھی اس کی روایت کی ہے اور کہا ہے کہ مسلم کی شرط کے مطابق یہ صحیح ہے، اور ابن ماجہ نے اسے عباسؓ بن عبدالمطلب سے روایت کی ہے۔مع۔

ابوداؤد کی روایت کی اسناد میں محمد بن اسحٰق راوی ہیں اور حق بات یہ ہے کہ یہ محمد بن اسحٰق ثقہ ہیں، ان کے سلسلہ میں جو یہ بات مشہور ہے کہ امام مالکؒ نے محمد بن اسحٰق کے بارے میں کلام کیا ہے تو یہ ثابت نہیں ہے بالفرض اگر یہ ثابت بھی ہو تو بھی ماہرین فن اسے قبول نہیں کریں گے، کیونکہ شعبہؒ نے فرمایا ہے کہ محمد بن اسحٰق تو فن حدیث میں مومنوں کے سردار ہیں، اور ثوری وشافعی وحماد بن زید اور یزید بن زریع اور ابن علیہ اور عبدالوارث اور ابن المبارک ان کے علاوہ دوسرے اور امام بخاریؒ نے کتاب القراءۃ خلف الامام میں طویل بحث کر کے ابن اسحٰق کو ثقہ کہا ہے، ابن حبانؒ نے بھی انہیں ثقات میں سے شمار کیا ہے، اور یہ بھی کہا ہے کہ امام مالکؒ نے ابن اسحاق کے خلاف گفتگو کرنے سے رجوع کر لیا ہے۔ اور دونوں نے ایک دوسرے سے مصالحت کر لی ہے

پھر ابن اسحٰق کو ہدیہ بھی بھیجا ہے، الفتح، اب جب کہ حدیث صحیح ہوئی تو اس سے صاف طور سے مغرب میں جلدی کرنے کا ثبوت ملا۔

بعضوں نے اسی حدیث سے مغرب میں تاخیر کے مکروہ ہونے پر دلیل حاصل کی ہے، مگر ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ حدیث کے تقاضا کے مطابق جلدی کرنا اگرچہ مستحب ہے مگر مستحب کے ترک کرنے سے مکروہ ہونا تو لازم نہیں آتا ہے، کیونکہ وہ مباح ہو سکتا ہے جیسا کہ عشاء کی تاخیر تہائی رات تک اگرچہ مستحب ہے لیکن تاخیر نہ کرنا کوئی مکروہ کام نہیں ہے، اور نماز مکروہ نہیں ہوتی ہے، میں کہتا ہوں کہ یہ بات درست ہے، اور اگر یہ کہا جائے کہ ابوایوب انصاریؓ نے عقبہ بن عامر پر تاخیر کرنے میں اعتراض اور انکار کیا تو اس سے معلوم ہوا کہ تاخیر کرنا مکروہ ہے، جواب یہ ہے کہ مستحب کام کو چھوڑنے پر بھی انکار اور اعتراض کرنا مناسب ہے۔ م۔

وتأخير العشاء الى ماقبل ثلث الليل، لقوله عليه السلام: لو لا أن أشُقَّ على امتى لأخرت العشاء الى ثلث الليل، ولان فيه قطع السمر المنهى عنه بعده، وقيل فى الصيف تعجل كيلا تتقلل الجماعة.

ترجمہ:- اور مستحب ہے عشاء کو تہائی رات آنے سے پہلے تک مؤخر کرنا رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ اگر میں اپنی امت پر شاق محسوس نہ کرتا تو عشاء کی نماز کو تہائی رات تک موخر کرتا اور اس لئے کہ اس میں عشاء کے بعد قصہ گوئی کے سلسلہ کو ختم کرنا ہے جس کی ممانعت حدیث میں ہے، اور کہا گیا ہے کہ گرمی کے موسم میں جلدی کی جائے تاکہ جماعت تھوڑی نہ ہو۔

توضیح عشاء کی نماز میں تاخیر کی حد

وتأخير العشاء الى ماقبل ثلث الليل.....الخ

عشاء کی نماز کو تہائی رات سے پہلے تک موخر کرنا مستحب ہے، **لقوله عليه السلام الخ** رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ اگر میں اپنی امت پر شاق محسوس نہ کرتا تو اس کے لئے عشاء کی نماز کو تہائی رات تک موخر کرتا۔ ف۔ یعنی اس عذر کی بناء پر تاخیر لازم کی کہ لازم نہیں کرنے میں امت پر مشقت ہو جائے گی جب کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی رحمت کاملہ سے اس امت مرحومہ سے مشقت دور کر دی ہے، اس لئے آپ نے تاخیر کرنے کو مستحب رکھا، یعنی اس حدیث میں تاخیر کی فضیلت بیان کر دی۔ م۔

یہ حدیث حضرت ابوہریرہ و زید بن خالد جہنی و علی بن ابی طالب اور ابوسعید خدریؓ سے مروی ہے، اور ابو بردہؓ سے اس مضمون کی حدیث مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ عشاء کی نماز جس کو لوگ عتمہ کی نماز کہتے ہیں موخر کرنے کو پسند فرماتے تھے، یہ روایت بخاری اور مسلم کی ہے، حضرت جابر بن سمرہؓ سے مرفوع روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ عتمہ (عشاء) کو تاخیر سے ادا فرماتے تھے، یہ روایت مسلم کی ہے۔

ان دونوں حدیثوں سے اگرچہ یہ بات ثابت ہوئی کہ رسول اللہ ﷺ تاخیر عشاء کو پسند کرتے تھے اور خود بھی تاخیر کرتے تھے مگر تہائی رات تک تاخیر کرنا معلوم نہ ہو سکا پھر بھی شوافع کے خلاف ہمارے لئے یہ حجت ہیں کہ وہ اول وقت میں شروع کرنے کو مستحب فرماتے ہیں کیونکہ آپ ﷺ تو تاخیر کیا کرتے تھے، اب تہائی رات تک تاخیر کا ثبوت حضرت ابوہریرہؓ کی مرفوعاً روایت کردہ اس حدیث سے ہوتا ہے کہ اگر میں اپنی امت کو مشقت میں ڈالنا گوارہ کرتا تو عشاء کو تہائی رات تک یا آدھی رات تک مؤخر کرتا، ترمذی نے اس کی روایت کی ہے ساتھ اسے حسن صحیح بھی کہا ہے اور ابن ماجہ نے بھی اس کی روایت کی ہے، اور زید بن خالدؓ کی مرفوع حدیث میں ہر نماز کے وقت سواک اور تہائی رات عشاء کی تاخیر مذکور ہے، نسائی نے اس کی روایت کی ہے اور

ترمذی نے بھی ساتھ ہی اسے حسن صحیح بھی کہا ہے، اس جیسی بزارؒ نے حضرت علیؓ سے مرفوع روایت کی ہے، اور ابن ماجہ نے حضرت ابوسعیدؓ کی حدیث روایت کی اس میں شطر اللیل کالفظ مذکور ہے یعنی نصف شب کے قریب۔

اور بخاری و مسلم نے ابن عباسؓ سے روایت کی آپ ﷺ نے عشاء کی نماز میں اتنی تاخیر کی کہ رات میں سے اللہ نے جتنی چاہی گذر گئی۔ الخ۔ اس میں ہے کہ اگر شاق نہ ہوتا تو اس وقت ان لوگوں کو نماز کا (ہمیشہ کے لئے) حکم دیتا، اور مسلم کی حدیث جو ابن عمرؓ سے مروی ہے اس میں تہائی رات یا اس سے زیادہ گذرنا مذکور ہے، اور صحیحین کی حدیث جو انسؓ سے مروی ہے اس میں آدھی رات تک تاخیر کاذکر ہے، تلخیص العینی۔ م۔

یہ ساری روایتیں حجت ہیں، لیکن تہائی رات تک تو جماعت قائم کرنا ہے اور آدھی رات تک جو تاخیر کرنا مذکور ہے وہ اسی صورت میں کہ جماعت ہوتی رہے، چنانچہ اس بات کی طرف اشارہ خود حدیث میں پایا جاتا ہے کہ میں لوگوں کو حکم دیتا، اب تہائی رات ہونے میں چونکہ جماعت میں کمی کا احتمال ہے اس لئے ہمارے فقہاء نے بعد کے حصہ کو ذکر نہیں کیا ہے، اچھی طرح سمجھ لو۔ الحاصل۔ نص صحیح کی دلیل سے تاخیر عشاء کا مستحب ہونا ثابت ہو گیا۔

ولان فیه قطع السمر المنهی عنه بعده......الخ

اور اس وجہ سے بھی کہ اس تاخیر کی وجہ سے وہ قصہ گوئی جو بعد نماز عشاء ممنوع ہے وہ ختم ہو جائیگی۔ ف، کیونکہ تہائی رات کے بعد نیند کا غلبہ ہو جائیگا، اور عوام قصہ گوئی نہ کر سکیں گے بلکہ سب سو رہیں گے اور ابو بردہؓ سے روایت کردہ حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ عشاء کی نماز کو دیر سے پڑھنا پسند فرماتے تھے، وہ عشاء کہ عوام اس کا نام عتمہ رکھتے ہیں، اور آپ عشاء سے پہلے سو رہنے کو اور عشاء کے بعد باتیں کرنے کو ناپسند فرماتے تھے، حدیث کے ائمہ ستہ سبھوں نے اپنی کتابوں میں اس روایت کو ذکر کیا ہے، معلوم ہونا چاہئے کہ طحاویؒ نے فرمایا ہے کہ عشاء سے پہلے ایسے شخص کو سونا مکروہ ہے جس کے بارے میں وقت کے یا جماعت کے جاتے رہنے کا خوف ہو، اور اگر کسی کو جگانے والا کوئی آدمی موجود ہو اسے عشاء سے پہلے سونا جائز ہے، ہمارے علماء نے عشاء کے بعد نیکی کی باتیں کرنے اور بھلائی کے سلسلہ میں گفتگو کرنے کو مباح قرار دیا ہے اس حدیث کی دلیل سے جو ابن عمرؓ سے منقول ہے کہ رسول اللہ ﷺ اپنی آخری زندگی میں عشاء کی نماز کے بعد سلام پھیرنے کے بعد فرمایا ہے کہ بھلا کیا تم اپنی یہ رات دیکھی ہے کہ فی الحال روئے زمین پر جو شخص موجود ہے وہ ایک سو سال بعد باقی نہ رہے گا، اس کی روایت بخاری اور مسلم نے کی ہے، یعنی جو لوگ اس وقت دنیا میں موجود ہیں، ان میں سے کوئی بھی اس صدی کے ختم ہونے پر زندہ نہیں رہے گا، لہٰذا یہ حکم ان لوگوں پر صادق نہ ہوگا جو اس رات کے بعد پیدا ہوں گے۔

اس روایت سے یہ نتیجہ نکلا کہ عشاء کے بعد بھی عبرت و نصیحت اور بھلائی کے سلسلہ میں گفتگو کرنا منع نہیں ہے، اور حضرت عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ رات تک ابو بکرؓ کے ساتھ مومنوں کے بارے میں گفتگو فرماتے رہتے تھے، اور میں بھی ان دونوں کے ساتھ ہوتا تھا، ترمذی اور نسائی نے اس کی روایت کی ہے۔

وقیل فی الصیف تعجل کیلا تتقلل الجماعة......الخ

اور کہا گیا ہے کہ گرمی کے موسم میں عشاء کی نماز میں جلدی کی جائے تاکہ جماعت میں لوگوں کی شرکت کم نہ ہو۔ ف۔ شیخ الاسلام خواہر زادہ نے کہا ہے کہ ہمارے علماء کے نزدیک جاڑے کے موسم میں عشاء کو تہائی رات تک موخر کرنا افضل ہے، اور گرمی میں تاخیر کرنے کے مقابلہ میں تعجیل کرنا افضل ہے اور اسی طرح جامع قاضی خان میں جاڑے اور گرمی کی تفصیل مذکور ہے۔ ع

والتأخیر الی نصف اللیل مباح، لان دلیل الکراهة وهو تقلیل الجماعة عارضه دلیل الندب، وهو قطع السمر بواحد، فیثبت الاباحة الی النصف، والی النصف الاخیر مکروه، لما فیه من تقلیل الجماعة، وقد انقطع

السمر قبله.

ترجمہ:- اور عشاء کو آدھی رات تک موخر کرنا مباح ہے اس لئے کہ کراہت کی دلیل یعنی جماعت کا کم ہونا کا مقابلہ کیا ہے مستحب ہونے کی دلیل نے یعنی ایک شخص سے بھی قصہ گوئی کا نہ ہونا ہے اس طرح مباح ہونا ثابت ہوتا ہے آدھی رات تک، اور آدھی آخری رات تک موخر کرنا مکروہ ہے کیونکہ اس طرح جماعت کو تھوڑا کر دینا ہے جب کہ اس سے پہلے ہی قصہ گوئی ختم ہو چکی ہے۔

توضیح: تاخیر عشاء کا مباح وقت۔ تاخیر مکروہ

والتأخير الى نصف الليل مباح، لان دليل الكراهة وهو تقليل الجماعة عارضه دليل الندب..... الخ.

ف. حاصل یہ ہے کہ آدھی رات تک عشاء کی نماز کو مؤخر کرنے میں ایک بھی باتیں کرنے والا نہ ملے گا اس سے زیادہ افراد کا تو احتمال بھی نہ رہے گا اور قصہ گوئی بالکل ختم ہو جائے گی، ساتھ ہی نماز کی جماعت میں بھی بہت کمی ہوگی پس جماعت کی کمی کا ہونا تو کراہت کی دلیل ہوگی، اور اتنی تاخیر سے قصہ گوئی کا معاملہ ختم ہونا استحباب کی دلیل ہوگی۔ اور جب آدھی رات عشاء کی نماز کو موخر کرنے سے ایک دلیل کراہت کی ہو اور دوسری دلیل استحباب کی اس طرح کی دو دلیلیں جمع ہو گئیں تو نہ مکروہ رہی اور نہ مستحب رہی بلکہ درمیان میں مباح رہ گئی ۔م۔ لیکن مسائل سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ایسی صورت میں کراہت ہی کو ترجیح دی جاتی ہے لہٰذا اسے مباح بھی نہیں ہونا چاہئے کیونکہ مباح میں کوئی جانب بھی مرجح نہیں ہوتی ہے۔ الفتح۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ نصف شب تک تاخیر کرنا تو حدیث سے ثابت ہے لہٰذا یہ مستحب ہوگئی البتہ لوگوں کی کم ہمتی یا بیماروں اور کمزوروں میں قوت برداشت کا نہ ہونا جماعت کی کمی کا سبب ہوگا جو کہ مکروہ ہے اور اس کا مقابل قصہ گوئی کے ختم ہو جانے کی وجہ سے اس کا استحباب موجود ہے اس لئے دونوں باتیں کراہت اور استحباب برابر ہو کر پائی گئیں لیکن چھوڑنا مرجح ہوا البتہ اصل میں سنت ہونے کے ثبوت نے اس کراہت کی ترجیح کو مغلوب کر دیا اس طرح آخر میں اس کا مباح ہونا باقی رہ گیا، یا یوں کہا جائے کہ اصل میں نصف شب تک تاخیر کرنا مرغوب مسنون مستحب ہے، اور لوگوں کی پست ہمتی سے اس کا استحباب ختم نہیں ہو سکتا ہے، ساتھ ہی ہمیں اس بات کا حکم بھی ہے کہ قصہ گوئی اور دوسری ممنوعات و منہیات کو روکنے کی کوشش کرتے رہیں اس بناء پر اس حکم کی بجا آوری بغیر جماعت کی کمی کے ممکن بھی نہیں ہوگی، اس لئے ہمارے لئے یہ مباح کر دیا گیا اسی بناء پر اس استحباب اور فعل مسنون پر عمل نہ کرنے سے مستحق ملامت یا بے پرواہی میں شمار نہیں کیا جائے گا۔ **فافهم والله تعالى اعلم.**

والى النصف الاخير مكروه، لما فيه من تقليل الجماعة..... الخ

اور عشاء کی نماز کو آخری آدھی رات تک مؤخر کرنا مکروہ ہے کیونکہ اس طرح کم لوگوں کو جماعت میں شریک ہونے کا موقع دینا ہے، حالانکہ قصہ گوئی کا سلسلہ تو پہلے ہی بند کیا جا چکا ہے، یعنی پہلی آدھی رات کے بعد تک تاخیر کرنے سے یہ کراہت تو پیدا ہو ہی گئی کہ جماعت میں کمی آگئی ساتھ ہی اس طرح تاخیر کرنے سے قصہ گوئی کے ختم ہونے کا فائدہ جو پہلے ہوتا تھا وہ بھی اب نہ ہوگا کیونکہ اس کا فائدہ تو اسی صورت میں معلوم ہوتا کہ اس وقت اکثر یا کچھ لوگ بھی اپنے شغل میں مشغول پائے جاتے حالانکہ اتنی رات گذر جانے کے بعد تک لوگوں میں اس قصہ گوئی کی عادت نہیں ہے، اس طرح یہ بات معلوم ہوئی کہ اس تاخیر سے کوئی مفید یا مستحب بات نہیں پائی گئی، اس کے برعکس جماعت کی کمی کا مکروہ سبب پالیا گیا اور جب کہ مستحب بات کے ہوتے ہوئے بھی مکروہ کو ترجیح ہوتی ہے اب تو مستحب بات کچھ بھی نہیں رہی اور صرف مکروہ سبب تنہا پایا گیا اس لیے بدرجہ اولیٰ اس کراہت کو ترجیح حاصل ہوگی، اس لیے عینیؒ نے نقل کیا ہے قنیہ میں کہا ہے کہ یہ تاخیر مکروہ تحریمی ہے، اس طرح۔ ط۔ ح۔ میں البحر کے حوالہ سے ہے

اب یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ اس وقت نفس وقت میں کوئی کراہت نہیں ہے اسی وجہ سے اس وقت میں وتر کی نماز

مستحب ہے حالانکہ بالاتفاق وتر اور عشاء دونوں کا ایک ہی وقت ہے، مگر عشاء کی نماز جماعت کے ساتھ فرض ہے اور جماعت میں کمی یا جماعت نہ ہونے کی وجہ سے اس میں عارضی کراہت آگئی لیکن اس کراہت کو تحریمی کہنا مشکل ہے کیونکہ ان کے نزدیک جماعت واجب نہیں البتہ سنت مؤکدہ ہے پھر اگر یہ جماعت واجب ہونے کے قریب بھی ہو جب بھی کراہت تحریمی صرف اس صورت میں ہوگی جب کہ جماعت بالکل نہ ہو لیکن تھوڑی جماعت ہونے سے بھی تو جماعت کا وجود باقی ہے اور بالاتفاق جماعت میں زیادتی مستحب ہے البتہ اگر کسی مسجد میں ہمیشہ آدھی رات کے بعد بھی نماز با جماعت کی عادت بنالی جائے تو ایسی صورت میں کراہت تحریمی کا دعویٰ کرنے کی گنجائش پیدا ہو جائے گی

ويستحب في الوتر لمن يألف صلاة الليل آخر الليل، فان لم يثق بالانتباه، اوتر قبل النوم، لقوله عليه السلام: من خاف ان لا يقوم آخر الليل فليوتر اوله، ومن طمع ان يقوم آخر الليل فليؤتر آخر الليل.

ترجمہ:-اور وتر کی نماز کے لئے وقت آخر رات مستحب ہے اس شخص کے لئے جو رات کی نماز (تہجد) کو آخر رات میں پڑھنے کا عادی ہو، اور اگر بروقت اٹھ جانے پر اطمینان نہ ہو تو وہ سونے سے پہلے ہی وتر کی نماز پڑھ لے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جس شخص کو آخر رات میں نہ اٹھنے کا خوف ہو وہ سونے سے پہلے ہی وتر پڑھ لے، اور جس شخص کو آخر رات میں اٹھنے کی طمع ہو وہ آخر رات ہی میں وتر پڑھے۔

توضیح:- نماز وتر کا مستحب وقت

ويستحب في الوتر لمن يألف صلاة الليل آخر الليل.....الخ

اور جو شخص پرانی عادت رکھتا ہو اور عادت مالوف ہو رات میں نماز کی، اس جملہ میں اس بات کی طرف لطیف اشارہ ہے کہ رات میں تہجد کی نماز محبوب اور مالوف چیز ہے، اور اس بات کی طرف بھی واضح اشارہ ہے کہ تہجد کی نماز کسی قدر سو کر اٹھنے کے بعد ہونی چاہئے، اور اسی طرح مسنون طریقہ ثابت بھی ہے۔

اگر کوئی شخص یہ سوال کرے کہ امام ابو حنیفہؒ کے فضائل و مناقب میں یہ بات بھی ذکر کی جاتی ہے کہ وہ عشاء کی نماز کے وضوء سے ہی فجر کی نماز بھی پڑھتے تھے تو اس کا کیا مطلب ہوگا تو میں اس کا یہ جواب دوں گا کہ بالاتفاق وضوء ہر نماز کے لئے افضل ہے لہٰذا اس کے معنی یہ نہیں ہوئے کہ امام اعظمؒ ہر نماز کا وضوء نہیں کرتے تھے بلکہ اس سے عبادت وطاعت کی زیادتی مراد ہے، اور یہ بات بھی ممکن ہے کہ عشاء کی نماز کے بعد غافلوں کی طرح پاؤں پھیلا کر نہ سوتے ہوں بلکہ اس طرح سے سوتے جس سے وضوء نہیں ٹوٹتا ہے، جیسا کہ روایت میں ہے کہ آپ حاضر وغائب (سفر وحضر میں، کبھی بھی) پاؤں دراز نہیں کرتے تھے اور اس سے یہ بھی ممکن ہے کہ آپ اتنی تھوڑی دیر سوتے تھے گویا بالکل نہیں سوتے، فافہم۔

اب اصل مسائل بیان کرتے ہیں، حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جس شخص کو رات میں نماز کی عادت ہو اور اسے جاگنے پر پورا بھروسہ بھی ہے تو اس کے حق میں مستحب یہ ہے کہ وتر کو آخر رات میں تہجد کے بعد پڑھے، اور اگر جاگنے پر پورا اطمینان نہ ہو یا رات کو اٹھ کر نماز پڑھنے کی عادت نہ ہو تو وہ سونے سے پہلے ہی وتر پڑھ لے

لقوله عليه السلام: من خاف ان لا يقوم آخر الليل فليوتر اوله.....الخ.

ف. حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ابو بکرؓ سے فرمایا کہ آپ وتر کی نماز کس وقت پڑھتے ہیں جواب دیا کہ رات کے پہلے حصہ میں عشاء کے بعد، تب آپ ﷺ نے فرمایا کہ آپ نے قربت کو اختیار کیا ہے، پھر عمرؓ سے پوچھا کہ آپ کس وقت وتر پڑھتے ہیں، عرض کیا کہ آخر رات میں، آپ نے فرمایا کہ آپ نے قوت (محنت) کو قبول کیا ہے، یہ روایت مسلم کی ہے ع۔

حضرت سعید بن المسیبؒ سے مرسل روایت جو کہ مرفوع کے حکم میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ ہمارے اور منافقین کے درمیان فرق عشاء اور فجر میں حاضر ہونا ہے کہ منافقین ان دونوں میں حاضر ہونے کی طاقت نہیں رکھتے ہیں، مالکؒ

نے اس کی روایت کی ہے، اور حضرت عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جس نے عشاء کی نماز جماعت سے پڑھی گویا وہ آدھی رات عبادت میں مشغول رہا اور جس نے صبح کی نماز جماعت سے پڑھی گویا وہ پوری رات عبادت میں مشغول رہا، مسلم ومالک وابوداؤد اور ترمذی نے اس کی روایت کی ہے، ایک اور حدیث میں ہے کہ من صلی البردین دخل الجنة، جس نے دونوں ٹھنڈے وقت کی نمازوں کو ادا کیا وہ جنت میں داخل ہوگا، جیسا کہ صحیح میں ہے، بظاہر لفظ "بردین" سے عشاء اور فجر کی نماز مراد ہے اور یہی قول صحیح ہے، واللہ اعلم۔م۔

استحباب کے مذکورہ اوقات اس صورت کے بیان کئے گئے ہیں جبکہ آسمان ابر وغیرہ سے صاف ہو، اور جب آسمان پر ابر ہو تو اس میں استحباب کا حکم اس قاعدہ کے مطابق ہوگا کہ جس وقت کے نام کے شروع میں حرف عین ہو، یعنی عصر اور عشاء تو ان وقتوں میں جلدی اور بقیہ وقتوں میں تاخیر کرنی چاہئے۔ع۔ جیسا کہ مصنفؒ نے اس کے بعد لکھا ہے۔

واذا كان يوم غيم، فالمستحب في الفجر والظهر والمغرب تاخيرها، وفي العصر والعشاء تعجيلها، لان في تاخير العشاء تقليل الجماعة على اعتبار المطر، وفي تاخير العصر توهم الوقوع في الوقت المكروه، ولا توهم في الفجر، لان تلك المدة مديدة، وعن ابي حنيفةؒ التاخير في الكل للاحتياط، الا ترى انه يجوز الاداء بعد الوقت لا قبله.

ترجمہ:- اور جب ابر کا دن ہو تو فجر وظہر اور مغرب کی نمازوں کی جماعت میں تاخیر کرنا اور عصر اور عشاء کی جماعتوں میں تعجیل کرنا مستحب ہے کیونکہ عشاء کو مؤخر کرنے کی صورت میں بارش ہونے کے احتمال کی بناء پر جماعت کو مختصر کرنا لازم آئیگا اور عصر کو مؤخر کرنے کی صورت میں مکروہ وقت کے داخل ہونے کا احتمال ہو جائے گا اور فجر کے وقت میں اس قسم کا کوئی وہم پیدا نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ وقت طویل ہوتا ہے، اور ابو حنیفہؒ سے مروی ہے کہ احتیاطاً تمام نمازوں میں تاخیر کرنا چاہئے، کیونکہ وقت کے بعد بھی نماز کی ادائیگی جائز ہوتی ہے لیکن اس سے پہلے تو مطلقاً جائز نہیں ہوتی ہے۔

توضیح: ابر کے دنوں میں نمازوں میں جلدی اور دیر کرنا

واذا كان يوم غيم، فالمستحب في الفجر والظهر والمغرب تاخيرها.....الخ

ابر کے دنوں میں عصر اور عشاء کی نمازوں میں جلدی کرنا اور بقیہ نمازوں میں دیر کرنا مستحب ہے۔ف۔ کنز اور وقایہ وغیرہ میں یہی لکھا ہے۔م۔ اور ینابیع، تحفہ اور محیط وغیرہ میں بھی یہی لکھا ہے۔ اور مبسوط میں ہر موسم کی مغرب میں جلدی کرنا نقل کیا ہے۔ ابر کے دن تاخیر کرنے کا ذکر نہیں کیا ہے۔ع۔

لان في تاخير العشاء تقليل الجماعة على اعتبار المطر.....الخ

کیونکہ عشاء کی جماعت کے مؤخر کرنے میں بارش ہونے کے خطرے کی وجہ سے جماعت میں کمی کرنی لازم آئے گی۔ف۔ اور بادل جب بھیگ جائے تو اس کے بارش کا سبب ہو جانے کی وجہ سے لوگ سستی کریں گے، اور گھروں میں پڑھ لینے کی رخصت پر عمل کریں گے رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جب جوتے تر ہو جائیں تو گھروں میں ہی نماز پڑھ لو۔ع ن۔ جب بارش کا دن ہوتا تو رسول اللہ ﷺ اذان ہی میں یہ اعلان کرادیتے الا صلوا في رحالكم یعنی خبردار ہو جاؤ کہ اپنے اپنے ٹھکانوں میں نمازیں پڑھ لو، جیسا کہ صحیح میں موجود ہے۔م۔

وفي تاخير العصر توهم الوقوع في الوقت المكروه...... الخ

اور عصر کی نماز مؤخر کرنے میں اس بات کا وہم ہو جاتا ہے کہ نماز مکروہ وقت میں ادا ہو جائے۔ف۔ کیونکہ عصر کا آخر وقت مکروہ ہوتا ہے۔ بر خلاف فجر کے (کہ اس کا پورا وقت صحیح اور کامل ہوتا ہے)۔م۔ اور فجر میں اس کا وہم نہیں ہوتا ہے کیونکہ اس

فجر کا وقت دراز ہوتا ہے۔ف۔اس لئے اس بات کا خوف نہیں ہوگا کہ آفتاب نکلتے وقت جماعت ہو رہی ہو۔م۔

وعن ابی حنیفۃ التاخیر فی الکل للاحتیاط...... الخ

اور ابو حنیفہؒ سے احتیاطا تمام نمازوں میں تاخیر کرنے کی روایت ہے۔ف۔ حسنؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے ابر کے دن تمام نمازوں میں تاخیر کے مستحب ہونے کی روایت کی ہے۔ مبسوط میں ایسا ہی ہے۔اور اسی قول کو فقیہ ابو احمد عیاضی نے اختیار کیا ہے۔اور نماز کے صحیح اور فاسد کا خیال کرنے کے اعتبار سے اسی میں احتیاط ہے۔ مع۔

الا تری انہ یجوز الاداء بعد الوقت لا قبلہ...... الخ

کیا نہیں دیکھتے ہو کہ وقت کے بعد بھی نماز کی ادائیگی ہو جاتی ہے لیکن وقت سے پہلے کوئی نماز صحیح نہیں ہوتی ہے۔ مگر اس بحث میں تھوڑا تامل ہے کیونکہ عصر کی نماز میں تاخیر کرنے سے اس بات کا احتمال ہو جاتا ہے کہ مکروہ وقت ہو گیا ہو یا آفتاب ڈوب رہا ہو۔اور فتاوی ہندیہ میں ہے کہ ابر کے دن بھی فجر کو ویسے ہی روشنی میں ادا کرے جیسا کہ صاف دن میں ہوتا ہے۔اور ظہر کی نماز میں تاخیر کرے تاکہ زوال سے پہلے نماز نہ ہو جائے،اور عصر میں جلدی کرے تاکہ نماز مکروہ وقت میں داخل نہ ہو جائے۔اور مغرب میں تاخیر کرے تاکہ غروب سے پہلے نماز نہ ہو جائے۔اور عشاء میں جلدی کرے تاکہ بارش ہو جانے سے نماز کی جماعت میں کمی لازم نہ آئے۔ محیط السرخسی۔

یہ پوری تفصیل اس صورت کی ہے کہ اکثر مقامات میں اکثر یہی حالات ہوتے ہیں۔اس لئے جن ملکوں میں جاڑا بہت زیادہ اور اسی طرح ابر بھی اکثر چھائی رہتی ہے اور اوقات نماز کی پوری دیکھ بھال یا اس کا پورا پورا اندازہ نہیں ہوتا وہاں ابر کے اوقات کا خیال رکھنا ہوگا۔ لیکن ہمارے ان علاقوں میں جہاں اکثر فضاء آسمانی صاف رہتی ہے وہاں جلدی اور دیر کرنے میں انہیں احکام پر عمل کرنا ہوگا جو صاف فضاء ہونے کی صورت میں بیان کئے جاچکے ہیں۔ مع۔اور یہی قول پسندیدہ ہے۔النہر۔ط۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ہمارے علاقوں میں سال کے چار ماہ بلکہ زیادہ تک برسات کا موسم رہتا ہے اس لئے یہاں کے اوقات میں ابر کے دنوں کے احکام کی رعایت زیادہ مناسب بات ہے۔م۔

فصل: فی الأوقات التی تکرہ فیہا الصلاۃ، لا تجوز الصلاۃ عند طلوع الشمس، ولا عند قیامہا فی الظہیرۃ، ولا عند غروبہا، لحدیث عقبۃ ابن عامرؓ قال: ثلاثۃ أوقات نہانا رسول اللہ ﷺ أن نصلی وأن نقبر فیہا موتانا، عند طلوع الشمس حتی ترتفع، وعند زوالہا حتی تزول، وحین تضیف للغروب حتی تغرب، والمراد بقولہ: وأن نقبر صلاۃ الجنازۃ، لأن الدفن غیر مکروہ.

ترجمہ:۔ فصل۔ان اوقات کے بیان میں جن میں نماز مکروہ ہوتی ہے، نماز جائز نہیں ہوتی ہے آفتاب نکلتے وقت اور نہ اس وقت جبکہ دوپہر میں آفتاب سر پر ہو اور نہ ہی اس کے ڈوبتے وقت، حضرت عقبہ بن عامرؓ سے مروی اس حدیث کی بناء پر کہ جس میں انہوں نے فرمایا ہے کہ تین اوقات ایسے ہیں جن میں رسول اللہ ﷺ نے ہمیں نماز پڑھنے اور اپنے مردوں کو ان میں قبر میں ڈالنے سے منع فرمایا ہے، آفتاب نکلتے وقت یہاں تک کہ وہ اونچا ہو جائے اور اس کے زوال کے وقت یہاں تک کہ پورا ڈھل جائے اور اس وقت جب کہ وہ ڈوبنے لگے یہاں تک کہ وہ ڈوب جائے اور آپ کے اس قول "وان نقبر" کہ ہم قبر میں ڈالیں سے مراد جنازے کی نماز ہے کیونکہ اس وقت دفن کرنا مکروہ نہیں ہے۔

توضیح:۔ فصل۔ جن وقتوں میں نماز مکروہ ہوتی ہے

فصل: فی الأوقات التی تکرہ فیہا الصلاۃ...... الخ

جن اوقات میں نماز مکروہ ہے۔ف۔ قیام فی الظہیرہ سے ٹھیک دوپہر کا وقت مراد ہے،ان تینوں اوقات میں نماز پڑھنا

جائز نہیں ہے۔ لحدیث عقبة الخ حضرت عقبہ بن عامرؓ کی مروی حدیث کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ نے ہمیں منع فرمایا ہے کہ ہم ان تین اوقات میں نماز پڑھیں اور اپنے مردوں کو دفن کریں آفتاب طلوع ہونے کے وقت یہاں تک کہ وہ بلند ہو جائے اور زوال آفتاب کے وقت یہاں تک کہ ڈھل جائے، اور جبکہ غروب ہونے لگے یہاں تک کہ غروب ہو جائے۔ف۔ یہ حدیث صحاح ستہ میں سے بخاری کے ماسوا دوسرے تمام ائمہ نے روایت کی ہے۔ع۔

ان اوقات کے مکروہ ہونے کے سلسلہ میں کئی صحابہ کرام سے احادیث مروی ہیں ان میں سے حضرت عبداللہ بن عمرؓ ہیں جن سے صحیحین، موطا، اور نسائی نے اور عبداللہ الصنابحیؒ سے موطا، نسائی نے اور عمرو بن عنبہؓ سے سنن ابوداؤد اور نسائی نے بیان کیا ہے جن میں یہ بات بھی ہے کہ طلوع آفتاب کے وقت اس لئے مکروہ ہے کہ وہ شیطان کے دو قرن (سینگ) کے درمیان طلوع ہوتا ہے اور وہ کفار کی نماز (عبادت) کا وقت ہے، لہٰذا اس وقت نماز چھوڑ دینی چاہئے اتنی دیر کہ آفتاب ایک نیزہ کے اندازہ کے برابر اونچا ہو جائے اور اس کی شعاع جاتی رہے۔ الحدیث۔ اور حضرت عائشہؓ سے صحیح مسلم اور نسائی میں حدیث مروی ہے، اور ان تینوں اوقات مذکورہ کے علاوہ دوسرے مکروہ اوقات کے بارے میں بھی کئی صحابہ کرام سے احادیث مذکور ہیں اور یہ غریب مشہور ہیں۔م۔

پھر اصل میں مذکور ہے کہ جب ایک نیزہ یا دو نیزے آفتاب بلند ہو تو نماز مباح ہے۔ع۔ امام ابو بکر محمد بن الفضل نے کہا ہے کہ جب تک انسان کو آفتاب کے گولے پر نظر رکھنے کی قدرت ہو اس وقت تک وہ طلوع کی حالت میں ہوگا۔ الخلاصہ۔ ایک نیزہ بلند ہونے کی اصل حدیث عمرو بن عنبہؓ میں گذری ہے۔م۔ مگر اس طلوع کے وقت عوام کو نماز وغیرہ سے نہیں روکنا چاہئے، کیونکہ وہ اس وقت نہ پڑھنے سے پھر دوبارہ کبھی نہیں پڑھیں گے اور مطلقاً چھوڑ دینگے، اور یہ مکروہ نماز جو اماموں کے نزدیک جائز بھی ہیں بالکل چھوڑ دینے سے بہتر ہے، جیسا کہ القنیہ وغیرہا میں ہے۔

والمراد بقوله: وأن نقبر صلاة الجنازة، لأن الدفن غير مكروه......الخ

اس حدیث میں "مردے دفن کرنے سے" مراد نماز جنازہ ہے کیونکہ صرف دفن کرنا مکروہ نہیں ہے۔ف۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اس مسئلہ میں علماء کی مختلف رائیں ہیں، ایک جماعت نے ظاہری حدیث پر عمل کرتے ہوئے کہا ہے کہ ان اوقات میں دفن کرنا مکروہ ہے، بیہقیؒ نے کہا ہے کہ دفن کرنے کی ممانعت سے نماز جنازہ کی ممانعت ثابت نہیں ہوتی ہے، اور ابو داؤدؒ نے ایک باب باندھا ہے کہ وہ حدیث جو طلوع و غروب کے وقت دفن کرنے کے سلسلہ میں مروی ہے پھر یہی حدیث عقبہؓ کی روایت کی ہے، اور اکثر علماء ان اوقات میں نماز جنازہ کے مکروہ ہونے کے قائل ہیں، حضرت ابن عمرؓ سے یہی قول منقول ہے، اور یہی قول عطاء، ثوری، نخعی اور اوزاعیؒ کا ہے اور یہی قول امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب اور امام احمد و اسحٰق کا بھی ہے، اور امام ترمذیؒ نے اسی پر حدیث کو محمول کر کے باب باندھا ہے کہ جو حدیثیں طلوع و غروب و آفتاب کے وقت نماز جنازہ کی کراہت کے بارے میں مروی ہیں، اور ابن المبارکؒ سے اَن نَقبرَ کے معنی نماز جنازہ کے بیان کئے ہیں، بیہقیؒ کے کلام کا ترجمہ ختم ہوا۔

اگر کوئی یہ سوال کرے کہ قبر میں دینے کو نماز جنازہ پر کیوں محمول کیا ہے، تو جواب یہ ہوگا کہ امام ابو حفص عمر بن شاہینؒ نے کتاب الجنائز میں لیث بن سعد کی حدیث عقبہ بن عامرؓ سے روایت کی کہ ہمیں رسول اللہ ﷺ نے اس بات سے منع فرمایا ہے کہ ہم اپنی مردوں کی ان تین اوقات میں نماز پڑھیں، طلوع آفتاب۔ الحدیث۔ بیہقیؒ نے کتاب المعرفہ میں کہا ہے کہ اس روایت کو روح بن القاسمؒ نے لیثؒ کی روایت کی مانند روایت کیا ہے، اس میں اتنی بات اور بھی زیادہ کی ہے کہ علیؓ نے کہا ہے کہ میں نے عقبہؓ سے پوچھا کہ اگر رات کے وقت دفن کیا تو فرمایا کہ ہاں اور ابو بکرؓ تو رات ہی کے وقت دفن کئے گئے۔ن۔ع۔ف۔

والحديث باطلاقه حجة على الشافعيؒ في تخصيص الفرائض بمكة.

ترجمہ:- اور حدیث اپنے مطلق ہونے کی وجہ سے امام شافعیؒ کے اس مسئلہ کے خلاف ہماری دلیل ہے کہ یہ حکم فرائض اور مکہ معظمہ کے ساتھ مخصوص ہے۔

توضیح:- امام شافعیؒ کے نزدیک اوقات منہیہ میں بھی فرائض کی اور مکہ معظمہ میں اجازت ہے

والحدیث باطلاقه حجة علی الشافعی فی تخصیص الفرائض وبمکة ......الخ

یہ حدیث اپنے مطلق ہونے کی وجہ سے ہماری دلیل اور امام شافعیؒ کے خلاف حجت ہے۔ف۔ یعنی حدیث میں تو مطلقاً ان تینوں اوقات میں نماز سے ممانعت ہے کہ کہ وہ نمازیں فرائض ہوں یا نوافل اور ہر جگہ کی ممانعت ہے کہ خواہ مکہ معظمہ میں نماز ی ہو یا کہیں اور ہو۔م۔ امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ حدیث مذکور سے ممانعت ثابت ہوتی ہے وہ فرائض کے سوا دوسری نمازوں کے لئے ہے کیونکہ صحیح حدیث میں ہے کہ جو کوئی نماز سے غافل ہو کر سو گیا یا نماز پڑھنی بھول گیا تو جس وقت بھی یاد آئے وہ اسی وقت نماز پڑھ لے کہ یہی اس کا وقت ہے، یہ روایت بخاری اور مسلم کی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ فرض کی ممانعت نہیں ہے، چنانچہ ان اوقات مکروہہ میں بھی ہر شہر میں فرض نمازیں جائز ہیں، لیکن نفل نمازیں تو وہ مکہ معظمہ کے ماسواء دوسری تمام جگہوں میں مکروہ ہیں جس کی دلیل ابوداؤد کی وہ حدیث ہے جس میں ان اوقات میں نماز کا مکروہ ہونا بیان فرمایا ہے مگر مکہ یعنی سوائے مکہ کے۔ مفع۔

اور اس دلیل سے بھی کہ حضرت جبیر بن مطعمؓ کی مروی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ اے بنو عبد المناف! تم کسی بھی ایسے شخص کو منع نہ کرو جو اس بیت یعنی خانہ کعبہ کا طواف کرے اور اس میں نماز پڑھے جس وقت چاہے رات ہو یا دن میں۔ف۔ اور ابو قتادہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ ٹھیک دوپہر نماز پڑھنے کو مکروہ جانتے تھے سوائے جمعہ کے دن کے اور فرمایا کہ جہنم جمعہ کے علاوہ دوسرے دنوں میں بھڑکائی جاتی ہے، یہ روایت ابوداؤد کی ہے، اور نوویؒ نے روضۃ میں فرمایا ہے کہ ان مکروہ اوقات میں فرائض اور ان کی قضاء اور ایسے سنن و نوافل جن کو کسی نے پڑھنے کے لئے اپنا روزانہ کا معمول بنا لیا ہو جائز ہیں، اور نماز جنازہ و سجدہ تلاوت و سجدہ شکر و طواف کعبہ کی دو رکعتیں اور نماز کسوف (سورج گرہن کی نماز) جائز ہیں، اور قول اصح کے مطابق نماز استسقاء بھی مکروہ نہیں ہے۔ انتہیٰ۔

نوافل مطلقہ یعنی جن کا کوئی سبب نہ ہو مکروہ ہیں، اور مکہ معظمہ میں نوافل مطلقہ بھی جائز ہیں

امام شافعیؒ کے ان دلائل کے جواب تفصیل طلب ہے لیکن اختصار کے ساتھ ان کا جواب یہ ہے، کہ مَن نَامَ عَن صَلوۃٍ یعنی جو کوئی نماز کے وقت سوتا رہا الخ کئی وجہوں سے ان دعوے میں مفید نہیں ہے (۱) اگر اس کے یہ معنی ہیں کہ جب بھی اسے یاد آئے خواہ رات میں ہو یا دن میں اسی طرح اوقات مکروہہ میں ہو یا صحیحہ میں تو حضرت عقبہ بن عامرؓ سے اس کو خاص کر لینا ہوگا کیونکہ من نام عن صلاۃ کی حدیث عام ہے اور عقبہ بن عامرؓ کی حدیث جس میں تین اوقات کی ممانعت ہے خاص ہے تو اس عام کی تخصیص کیوں نہیں کی گئی۔ مفع۔

اور میں مترجم کہتا ہوں کہ جو شخص نیند سے آفتاب نکلنے کے بعد جاگا تو یہ وقت اس کے لئے ادا کا ہوگا یا قضاء کا، اگر ادا ہے تو اوقات کی تخصیص نہیں ہوئی کیونکہ یہ بھی نماز فجر کی ادا کا وقت ہے، اور اگر قضاء ہے تو بالاتفاق اس کے لئے یہ تنگی نہیں ہے ایسی صورت میں اوقات مکروہہ کی حدیث کو ترک کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے، اس کے علاوہ "جو نماز سے سویا" یہ حکم عام ہے جو نماز فرض اور ان نوافل کو بھی شامل ہے جو روزانہ کے معمول میں داخل ہوں ایسی صورت میں اس حدیث کو ایسے نوافل پر کیوں محمول نہیں کیا، چنانچہ دوسری صحیح حدیث میں موجود ہے کہ جس کو رات کے وقت کسی تسبیح و نفل وغیرہ پڑھنے کی عادت ہو اور وہ کسی رات کو سوتا رہ گیا ادا نہ کر سکا تو اسے چاہئے کہ وہ طلوع آفتاب سے دوپہر کے درمیان اسے ادا کرے، اور رسول اللہ ﷺ کسی وجہ سے کسی رات تہجد کی نماز نہ پڑھتے تو اسی طرح آفتاب نکلنے کے بعد پڑھ لیتے، اس سے ظاہر ہوا کہ اس حدیث سے استدلال

میں الزام ہے، بلکہ عمدہ جواب میرے پاس یہ ہے کہ آپ نے مَن نَام کی حدیث سے یہ حکم نکالا کہ جو شخص آفتاب نکلتے وقت نیند سے جاگا تو اس حدیث کی بناء پر اس فرض نماز کو اسی وقت پڑھ سکتا ہے۔

اور میں کہتا ہوں کہ اس کے مقابل صحیحین وغیرہ میں ابن عمرؓ کی حدیث اور صحیح مسلم میں ام المومنین عائشہؓ کی حدیث میں مذکور ہے کہ تم میں سے کوئی شخص ایسا نہ کرے کہ بالقصد آفتاب نکلتے وقت یا ڈوبتے وقت نماز پڑھے اس حدیث میں صراحت کے ساتھ ممانعت ہے، اور یہ بات ظاہر ہے کہ جو شخص طلوع کے وقت جاگا تو وہ شخص اسی وقت نماز پڑھنے سے عمداً ہی پڑھیگا، اس صورت میں ہمارے واسطے حضرت عقبہؓ کی حدیث بلا معارضہ باقی رہ گئی جس سے ثابت ہوا کہ فرض نماز ہو یا نفل تینوں اوقات میں مکروہ ہے، مترجم۔

دوم حضرت جبیر بن مطعمؓ کی حدیث جو طواف اور مکہ معظمہ میں نماز کے سلسلہ میں ہے، کہ اس حدیث کو ترمذیؒ نے صحیح کہا ہے اور ابن حبان اور ابن خزیمہؒ نے بھی اپنی اپنی کتاب صحیح میں اور حاکم واحمد وابوداؤد وابن ماجہ ونسائی نے اس کی روایت کی ہے لہذا اس حدیث کے صحیح ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے لیکن یہ عام اوقات کے بارے میں ہے اور عقبہؓ کی حدیث خاص ہے لہذا اس عام کے لئے مخصص ہوگی بالخصوص امام شافعیؒ کے اصول کے مطابق، ویسے ہم یہ بھی فرض کر لیتے ہیں کہ تخصیص نہیں ہے پھر بھی ہم یہ کہتے ہیں کہ حضرت جبیر بن مطعمؓ کی حدیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ حدیث اوقات مکروہہ میں جواز کو بھی شامل ہے اور عقبہؓ کی حدیث سے صراحۃً یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ وہ ان اوقات میں نماز کو حرام کرتی ہے اور جب دلالت سے مباح کرنے والی نص اور صراحت کے ساتھ حرام کرنے والی نص میں کسی جگہ تعارض ہو تو حرام کرنے والی نص کو دوسری پر ترجیح ہوتی ہے، اس طرح حضرت عقبہؓ کی حدیث مقدم ہوگی، اور چونکہ عقبہؓ کی حدیث اور اوقات ثلثہ میں ممانعت کی حدیث کا قوی ہونا اور مشہور ہونا معلوم ہے اس بناء پر بعض روایات میں جو سوائے مکہ کہنے کے ساتھ استثناپایا جاتا ہے اس کو ترجیح نہیں دی جائیگی۔ م۔ مع۔

وحجة على ابى يوسف في اباحة النفل يوم الجمعة وقت الزوال .

ترجمہ:- اور مذکورہ حدیث جو ہمارے حق میں ہے ابویوسفؒ کے خلاف بھی دلیل ہے جمعہ کے دن زوال کے وقت نفل نماز کے مباح ہونے میں۔

توضیح:- جمعہ کے دن زوال کے وقت نفل نماز پڑھنے کا حکم

وحجة على ابى يوسف في اباحة النفل يوم الجمعة وقت الزوال ......الخ

اور جمعہ کے دن زوال کے وقت نفل نماز پڑھنے کو امام ابویوسفؒ جائز فرماتے ہیں ان کے خلاف بھی مذکورہ حدیث ہماری دلیل ہوئی۔ ف۔ امام ابویوسفؒ کی مستدل حدیث ابوداؤد میں حضرت ابوقتادہؓ اور حضرت ابوسعید خدریؓ سے مروی ہے، جواب اس کا یہ ہے کہ ہم بھی آپ کے مستدل حدیث کو صحیح تسلیم کرتے ہیں اس کے باوجود یہ حدیث ممانعت کی معارض نہیں ہوسکتی ہے کیونکہ دونوں حدیثیں درجہ میں برابر نہیں ہیں بالفرض اگر درجہ میں بھی مساوی ہوں تو عام قاعدہ کے مطابق حلت کی حدیث کو جو ہماری مستدل ہے ترجیح ہوگی، ایک قول یہ بھی ہے کہ حکم اور واقعہ ایک ہونے کی صورت میں دونوں حدیثوں سے ایک ہی مطلب نکلنا چاہئے لہذا جمعہ کے دن کو ممانعت کی حدیث سے مستثنیٰ کرنا ہوگا۔ مف۔

اسی بناء پر اشباہ میں ہے کہ جمعہ کے دن زوال کے وقت ابویوسفؒ کے قول کے مطابق نفل نماز جائز ہے، یہی قول صحیح اور لائق اعتماد ہے، اور منیہ کے شارح حلبیؒ نے حاوی سے نقل کیا ہے کہ اسی پر فتوی ہے۔ د۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ قوت دلیل کے اعتبار سے امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کا قول اصح ہے، یعنی زوال کے وقت نفل نماز جائز نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

ہدایہ میں بھی یہی مذکور ہے اور تمام متون میں بھی یہی ہے، لہذا اشباہ وغیرہ کی ممانعت قابل قبول نہ ہوگی۔ فافہم۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ متون یعنی وہ کتابیں جو اصول اور متون مانی جاتی ہے ان کا کسی حدیث کو صحیح کہنا التزامی ہے اور یہ تصحیح صریح کی ہے ایسی صورت میں صریح زیادہ قوی ہوتی ہے۔ جیسا کہ شامیؒ نے در مختار کے فرائض کے ایک مسئلہ میں تصریح کی ہے۔ جواب یہ ہوگا کہ تصحیح التزامی کے اگر یہ معنی ہیں کہ دلالۃ منافی یہ دلالت صریحی سے نہیں دلالت التزامی سے ان کی تصحیح ثابت ہوتی ہے تو اس معنی کے لحاظ سے یقیناً التزامی سے دلالت صریحی قوی ہوتی، بلکہ التزامی کہنے سے اس جگہ یہ مراد ہے کہ متون والوں نے اپنے اوپر یہ لازم کیا ہے کہ صحیح اقوال واحادیث لائیں، تو اس میں دو خوبیاں ہوں گی کہ اول خود صحیح دوسرے التزام کر لینے کی وجہ سے صحیح ہے اور شامیؒ کا قول عجب سے خالی نہیں ہے۔ فافہم۔ م۔ حاصل یہ ہوا کہ قوی دلیل سے یہ بات ثابت ہوئی کہ تین اوقات طلوع، غروب اور استواء کے وقت نماز جائز نہیں ہے۔

اب اس سوال کا جواب کہ صاحب ہدایہؒ نے اوقات مکروہہ سے کیا مراد لی ہے، تو ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ اس جگہ کراہت سے لغوی معنی مراد ہیں جو ناجائز وغیرہ ایسے تمام کاموں کو شامل ہے جن کو نہ کرنا اور نہ ہونا چاہئے، یا مکروہ سے فقہاء کے اصطلاحی معنی مراد ہیں، اور کراہت تحریمی مراد ہے، کیونکہ اصول الفقہ کی کتابوں میں یہ بات متعین ہو چکی ہے کہ کوئی ایسی ممانعت جو قطعی نہ ہو بلکہ ظنی ہو اگر کسی وجہ سے اس کے دوسرے معنی متعین نہ کئے گئے ہوں تو اس سے کراہت تحریمی ثابت ہوتی ہے، اور اگر دلیل قطعی سے ممانعت ثابت ہوئی ہو تو اس سے حرام ثابت ہوتا ہے جو فرض کے مقابلہ میں ہوتا ہے، جیسا کہ کراہت تحریمی واجب کے مقابلہ میں ہوتی ہے۔ اور کراہت تنزیہی مندوب کے مقابلہ میں ہے۔ اور یہاں جس نہی کا ذکر ہوا ہے وہ پہلی قسم یعنی ظنی ہے لہٰذا اس سے جس کراہت کا ثبوت ہوگا وہ کراہت تحریمی ہوگی اور وہ اس وقت جب کہ نماز میں ہو۔ اور اگر وقت میں کسی خرابی کی وجہ سے تو جس نماز کا ثبوت وقت کامل کی وجہ سے ہوا ہو (مثلاً ظہر کی نماز) وہ صحیح نہ ہوگی۔ اس وجہ سے نہیں کہ کراہت تحریمی ہے بلکہ اس وجہ سے کہ جو نماز کامل واجب ہوئی ہے وہ ناقص ادا نہ ہوگی۔ اسی بناء پر مصنفؒ نے فرمایا ہے **لا یجوز الصلوۃ الخ**۔

اب ایک سوال یہ ہوتا ہے کہ ناجائز ہونے سے کیا مراد ہے؟ تو ایک مراد تو یہ ہو سکتی ہے کہ کوئی نماز ان مکروہ اوقات میں بالکل درست ہی نہ ہو تو یہ بات صحیح نہ ہوگی، کیونکہ اگر کسی نے ان مکروہ اوقات میں نفل نماز شروع کی تو شروع کرنا صحیح ہے، اسی بناء پر اسے قصداً فاسد کر دینے سے کسی غیر مکروہ وقت میں اس کی قضاء لازم آئے گی۔ یہی ظاہر الروایہ ہے۔ اور اگر مکروہ اوقات میں نماز شروع کر دینے کے بعد اسے فاسد نہیں کی بلکہ مکمل ادا کر ڈالی تو اس کے شروع کرنے کی وجہ سے جو نماز اس پر لازم ہوئی تھی وہ اس کے ذمہ سے ساقط ہو گئی اور وہ بری الذمہ ہو گیا۔ الفتح۔ لیکن اس نے برا کام کیا اور کوئی جرمانہ وغیرہ اس پر لازم نہیں ہوگا۔ شرح الطحاوی۔ م۔ اور اگر ناجائز ہونے کی وجہ سے حلال نہ ہونا مراد ہو تو یہ عدم صحت سے عام ہے۔ الفتح۔ یعنی لایجوز کے معنی یہ ہوں گے کہ شرعاً اس کا کرنا حلال نہیں ہے۔ پھر بھی اگر ایسے کام کو شروع کر دیا تو وہ لازم ہو جائے گا جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ بیع فاسد کرنا جائز نہیں ہے۔ تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ شرعاً یہ کام حلال نہیں ہے۔ لیکن اگر بیع فاسد کر لی تو چیز اس طرح خریدی ہے اس پر قبضہ کر لینے کے بعد اس پر ملکیت ثابت ہو جاتی ہے۔ النہایہ۔ پس ان اوقات منہیہ میں اگر کسی نے نفل نماز شروع کر دی تو وہ لازم ہو جائے گی اور ادا کر لینے سے وہ صحیح بھی ہو گی اگرچہ کام برا کیا ہے۔

حاصل بحث یہ ہوئی کہ لایجوز کے معنی یہ ہوئے کہ ان اوقات میں نماز نہیں پڑھنی چاہئے خواہ نماز نفل ہو یا فرض ہو، اسی طرح وہ نماز وتر ہو یا نذر ہو۔

قال ولا صلوة جنازة لما روينا، ولا سجدة تلاوة، لأنها في معنى الصلوة إلا عصر يومه عند الغروب، لأن السبب هو الجزء القائم من الوقت، لأنه لو تعلق بالكل لوجب الأداء بعده، ولو تعلق بالجزء الماضي فالمؤدى في آخر الوقت قاض، وإذا كان كذلك فقد أداها كما وجبت.

ترجمہ:- اور نہیں جائز ہوگی نماز جنازہ اس حدیث کی بناء پر جو ہم نے پہلے روایت کردی ہے۔ اور سجدہ تلاوت بھی جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ یہ بھی نماز کے حکم میں ہے۔ مگر اسی دن کی عصر کی نماز آفتاب ڈوبتے وقت، اس لئے کہ اس کا سبب وہی وقت ہے جو تمام اوقات میں سے اس وقت موجود ہو۔ اس لئے کہ اگر اس کے وجوب کا سبب کل وقت سے تعلق رکھتا ہو تو وہ نماز وقت کے بعد واجب ہوگی۔ اور اگر اس کا تعلق گذرے ہوئے وقت سے ہو تو جس شخص نے نماز کو وقت کے آخری جزو میں ادا کیا تو ایسا شخص اس نماز کو ادا کرنے والا نہ ہوا بلکہ وہ اس کی قضاء کرنے والا ہوا۔ اور اگر ایسا ہی ثابت ہوا کہ موجود وقت ہی سبب ہو تو جیسی اس پر واجب ہوئی اس نے ادا کردی۔

توضیح:- نماز جنازہ اور سجدہ تلاوت کا حکم

ولا صلوة جنازة لما روينا...... الخ

مذکورہ حدیث کی بناء پر نماز جنازہ بھی نہیں پڑھنی چاہئے۔ ف۔ یعنی حضرت عقبہ بن عامرؓ کی وہ حدیث جس میں تین اوقات ممنوعہ میں نماز پڑھنے کی ممانعت گذر چکی ہے، کیونکہ اس میں اولاً مطلقاً نماز سے ممانعت ہے ثانیاً اس میں مردے دفن کرنے کی بھی ممانعت ہے، پھر دفن سے مراد نماز جنازہ ہے جیسا کہ گذر گیا ہے۔

ولا سجدة تلاوة، لأنها في معنى الصلوة إلا عصر يومه عند الغروب......الخ

اور سجدہ تلاوت بھی جائز نہیں ہے کیونکہ یہ سجدہ بھی نماز کے معنی میں ہے، ف۔ نماز کے معنی یا حکم میں اس طرح ہے کہ نماز میں جو شرطیں لازم ہوتی ہیں مثلاً پاکی، ستر عورت، استقبال قبلہ وغیرہ وہ سب اس سجدہ میں بھی شرط ہوتی ہیں، اگرچہ ایک قول اس میں ممانعت کا یہ ہے کہ اس میں آفتاب پرستوں سے مشابہت ہوتی ہے، جیسا کہ مبسوط میں ہے۔

اس جگہ یہ سوال ہوتا ہے کہ اگر سجدہ تلاوت نماز کے حکم میں ہے تو سجدہ تلاوت میں قہقہہ کرنے سے وضوء کیوں نہیں ٹوٹتا ہے جب کہ نماز میں قہقہہ ہونے سے وضوء ٹوٹ جاتا ہے جواب یہ ہوگا کہ حدیث سے جس نماز میں قہقہہ کرنے سے وضوء ٹوٹنا معلوم ہوتا ہے اس سے رکوع و سجود والی نماز مراد ہے کیونکہ الصلوۃ سے اسی قسم کی نماز مراد ہے، جیسا کہ النہایہ میں ہے۔ مع۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ قہقہہ سے وضوء ٹوٹنا قیاس کے خلاف ہے اس لئے جس موقع پر قہقہہ سے ٹوٹنے کا حکم دیا گیا ہے اسی موقع کے لئے اس کے حکم کو باقی رکھا جائے گا، اور سجدۂ تلاوت تو نماز کی طرح سورت اور معنی میں نہیں ہے اور صرف معنی میں نماز کی طرح ہونے سے عین نماز نہیں ہو سکتا ہے لہٰذا یہ سوال معقول نہیں ہے، کیونکہ اس میں قہقہہ سے غفلت کی بناء پر حکم ہے۔ م۔

خلاصہ یہ ہوا کہ ان مذکورہ اوقات میں نماز اور جو چیز نماز کے حکم میں ہے وہ بھی جائز نہیں ہے،

عصر کی نماز غروب آفتاب کے وقت

إلا عصر يومه عند الغروب، لأن السبب هو الجزء القائم من الوقت......الخ

سوائے اسی روز کی عصر کی نماز کے کہ وہ غروب کے وقت جائز ہے۔ ف۔ یعنی اگر کسی نے عصر کی وقتیہ نماز غروب آفتاب کے وقت پڑھی تو جائز ہے۔ ف۔ یعنی اگر کسی نے عصر کی نماز نہیں پڑھی یہاں تک کہ غروب کا وقت ہو گیا تو وہ اس وقت پڑھ لے۔ (قضاء نہ ہونے دے) اور اگر کسی دوسرے وقت ظہر یا فجر کی نماز ہو یا دوسرے دن کی عصر کی قضاء اس پر باقی ہو تو ایسے مکروہ وقت میں اس کی قضاء جائز نہ ہوگی، اسی لئے اس جگہ من عصر یومہ اس دن کی قید لگادی ہے۔ لان السبب الخ کیونکہ نماز واجب ہونے کا سبب تو پورے وقت میں سے وہی جزء ہوتا ہے جو اس وقت موجود ہو۔ ف۔ پورا وقت سبب نہیں ہوتا ہے۔

لأنه لو تعلق بالكل لوجب الأداء بعده......الخ

کیونکہ اگر کل وقت نماز کے واجب ہونے کا سبب ہو تو وقت کے ختم پر اس واجب کو ادا کرنا لازم ہوگا۔ ف۔ کیونکہ سبب

ہمیشہ مسبب سے پہلے ہوا کرتا ہے اور جب پورے وقت کو سبب مانا جائے تو پورا وقت ختم ہونے کے بعد ادائے نماز واجب ہونا چاہئے۔ حالانکہ بالاتفاق یہ باطل ہے، پھر نماز قضاء بھی ہو جائیگی۔

ولو تعلق بالجزء الماضي فالمؤدي في آخر الوقت قاض...... الخ

اور اگر اس جزء کو سبب مانو جو گذر گیا ہے تو جس شخص نے نماز کو وقت کے آخری جزء میں ادا کیا تو وہ ادا نہیں بلکہ قضاء کرنے والا ہوا۔ ف۔ کیونکہ جو سبب تھا اس کے ساتھ نماز ادا نہ ہوئی، اور جب وہ وقت گذر گیا تو اس کے بعد ایسے وقت میں ادا ہوئی جو واجب کرنے والی نہیں ہے، بلکہ واجب کرنے والے جزء کی وجہ سے جو نماز لازم ہوئی تھی اسے اب ادا کیا ہے، اور قضاء نماز کے معنی بھی یہی ہیں، اور اگر اس نماز کا تعلق اور سبب اس جزء سے ہے جو اب آنے والا ہے تو وہ سبب اب تک نہیں آیا ہے اور جب وہ آئے گا تب اس میں گفتگو ہوگی کہ اس کے گذرنے کے بعد ہی وہ سبب بنے گا یا اپنی موجودگی ہی میں سبب ہے، پھر اگر گذر جائے تو بھی وہی جزء اس نماز کا سبب بنتا ہے۔

ف۔ تو جس نے عصر کی نماز نہیں پڑھی یہاں تک کہ بالکل آخری وقت آگیا تو یہی آخری جزء اس کے لئے واجب ہونے کا سبب ہوگا اور اب مزید تاخیر کی گنجائش نہ ہوگی، اور اسی وقت اس پر اس نماز کی ادائیگی کا حکم ہوگا اور جب اس نے نماز ادا کر لی جیسی اس پر واجب ہوئی تو اس نے اپنا حق ادا کر دیا۔ ف۔ وہ نماز ناقص وقت میں اس پر لازم ہوئی اور اس نے اسی وقت ادا کر دی، حالانکہ اس کے حق میں شریعت نے اس ناقص وقت کو بھی عصر کا وقت قرار دیا ہے۔ م۔ لہذا اب کراہت جو پائی گئی وہ تاخیر کرنے میں ہوئی نفس نماز میں کراہت نہ ہوئی کیونکہ وہ تو اس نے حکما شریعت کے مطابق ادا کی ہے، جیسا کہ عینی وغیرہ نے اس کی تصریح کی ہے۔ م۔

بخلاف غيرها من الصلوات، لانها وجبت كاملة، فلا تتادّى بالناقص، قال: والمراد بالنفي المذكور في صلاة الجنازة وسجدة التلاوة الكراهة، حتى لو صلاها فيه، او تلا سجدة فيه، وسجدها، جاز لانها اديت ناقصة كما وجبت، اذ الوجوب بحضور الجنازة والتلاوة.

ترجمہ:- اور اسی دن کی عصر کی نماز کے علاوہ دوسری جتنی نمازیں ہیں وہ سب اس کے برخلاف ہیں، کیونکہ وہ تو کامل لازم ہوئی ہیں اس لئے ناقص وقت کے ساتھ ادا نہ ہونگی۔ مصنفؒ نے کہا ہے کہ نماز جنازہ اور سجدہ تلاوت میں جو ناجائز ہونے کا حکم لگایا گیا ہے اس سے کراہت مراد ہے اسی بناء پر اگر اسی وقت اس جنازہ کی نماز پڑھ لے یا آیت سجدہ تلاوت کی اور سجدہ بھی کر لیا تو دونوں کام جائز ہوں گے کیونکہ وہ جیسی ناقص واجب ہوئی تھیں ویسی ہی ادا کی گئیں۔ کیونکہ جنازہ آجانے اور سجدہ تلاوت کر لینے سے یہ واجب ہو جاتی ہیں۔

توضیح:- غروب آفتاب کے وقت وقتیہ عصر کے علاوہ دوسری نمازوں کا حکم

قال: والمراد بالنفي المذكور في صلاة الجنازة وسجدة التلاوة الكراهة...... الخ

مصنفؒ نے (خود کو غائب کرتے ہوئے) فرمایا ہے کہ نماز جنازہ اور سجدہ تلاوت میں جو ناجائز ہونے کا حکم دیا گیا ہے اس سے کراہت مراد ہے، یعنی یہ دونوں کام ان اوقات میں مکروہ ہیں (بالکل حرام نہیں ہیں) اسی بناء پر اگر مکروہ وقت میں ہی جنازہ تیار ہو کر آگیا اور مکروہ وقت میں ہی اس کی نماز پڑھ لی گئی، یا مکروہ وقت میں آیت سجدہ تلاوت کر کے اسی وقت سجدہ ادا بھی کر لیا تو دونوں کام صحیح اور ادا ہو جائینگے، کیونکہ نماز جنازہ یا سجدہ تلاوت جس طرح ناقص وقت میں واجب ہوئی ویسی ہی ادا کر دی گئی، کیونکہ جنازہ کے حاضر ہونے پر یا سجدہ تلاوت کرنے پر ہی ان کا وجوب ہوا تھا۔ ف۔ اور جب جنازہ کا حاضر ہونا یا تلاوت کرنا اسی وقت میں ہوا تو وجوب بھی اسی وقت ہوا، پس جس طرح ناقص وقت میں وجوب ہوا اسی طرح ناقص ادائیگی بھی ہوئی۔

معلوم ہونا چاہئے کہ مصنف ؒ خود قالؒ کہہ کر یہ بتانا چاہتے ہیں کہ نمازوں کے فرائض وواجبات کے بارے میں ناجائز کہنے کا یہ مطلب ہوتا ہے کہ ان ممنوعہ اوقات میں وہ چیزیں منعقد ہی نہ ہوں گی، سوائے وقتیہ عصر کی نماز (عصریومہ) کے، لہٰذا کوئی فرض یا واجب نماز اس وقت جب منعقد ہی نہ ہوگی تو اس کی ادائیگی کے باجود وہ ادا نہ ہوگی، اسی طرح ان چیزوں کے علاوہ وہ تمام چیزیں بھی جو فرض کے معنی میں شامل ہیں جیسے نماز جنازہ اور سجدہ تلاوت، اس بناء پر اگر یہ دونوں چیزیں مباح وقت میں واجب ہوں مثلاً مکروہ وقت سے پہلے جنازہ حاضر ہو جائے، یا ایسے وقت سے پہلے تلاوت قرآن کے دوران آیت سجدہ کی تلاوت کی، مگر ان کی ادائیگی میں اتنی تاخیر کی کہ مکروہ وقت آگیا اور اس وقت ان کی ادائیگی کرنی چاہی تو ہرگز ادا نہ ہوں گی بلکہ وہ تو منعقد ہی نہ ہوں گی، اور اگر اسی مکروہ وقت میں تلاوت کے دوران آیت سجدہ کی تلاوت کی یا اسی وقت جنازہ حاضر ہو گیا تو ان دونوں کو اسی وقت میں ادا کر دینا جائز ہے یعنی مکروہ تحریمی نہیں ہے، جیسا کہ السراج، الکافی، التبیین، در میں ہے۔

اس سے یہ ظاہر ہوا کہ مکروہ تنزیہی ہے، اسی لئے کہا گیا ہے کہ بہتر یہ ہے کہ سجدۂ تلاوت کے بعد اتنی تاخیر کر لی جائے کہ مباح وقت آجائے اس کے بعد یہ سجدہ ادا کیا جائے لیکن نماز جنازہ کی ادائیگی میں تاخیر کئے بغیر فی الفور ادا کر لی جائے کہ اس میں تاخیر کرنی مکروہ ہے، جیسا کہ التحفہ میں ہے، ف، ع۔ التبیین۔ البحر۔ النہر۔ اگر مکروہ وقت میں فرض یا واجب نماز مثلاً وتر شروع کی اور قہقہہ مارا تو وضوء نہیں ٹوٹے گا کیونکہ نماز تو منعقد ہی نہیں ہوئی تھی، اور اگر ایسے وقت میں نفل نماز شروع کر کے قہقہہ مارا تو وضوء ٹوٹ جائے گا کیونکہ نفل ایسے وقت میں منعقد ہو جاتی ہے، جیسا کہ قاضی خان میں ہے ان اوقات میں نفل نماز جائز لیکن مکروہ ہے، الکافی، شرح الطحاوی یعنی اس وقت نفل کو تمام ادا کرنا مکروہ تحریمی ہے، بلکہ نیت توڑ کر مباح وقت میں قضاء کرنا واجب ہے، یہی ظاہر الروایۃ ہے، الفتح۔ اور اگر نہ توڑے اور اس مکروہ وقت میں ادا کر دے تو جائز ہے مگر گناہ کا کام کیا۔ محیط السرخسی۔

اور اگر کسی نے مکروہ وقت میں اپنے اوپر نذر مانی، اور اسی وقت میں ادا کی تو جائز مگر مکروہ ہے، اور واجب یہ ہے کہ غیر مکروہ وقت میں نذر ادا کر دے، البحر۔ اور اگر کسی نے مطلق نذر مانی تھی یعنی کسی مکروہ وقت میں ادا کرنے کی قید نہیں لگائی تھی، یا مکروہ اوقات کے سوا کسی مباح وقت کی قید لگائی تھی پھر اسے مکروہ وقت میں ادا کیا تو ادا نہ ہوگی، اور یہی صورت اوجہ ہے، اور امیر الحاج کی شرح المنیہ۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ جس عمل کو نماز کہا جاتا ہے خواہ وہ نماز جنازہ ہی ہو اس کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) فرض (۲) واجب (۳) نفل۔ پھر پہلی قسم یعنی فرض کی بھی تین قسمیں ہیں۔ (۱) فرض قطعی جیسے پنجوقتی نماز اور جمعہ کی نماز اور (۲) فرض کفایہ جیسے نماز جنازہ اور (۳) فرض عملی جیسے وتر بقول امام ابو حنیفہؒ، اور بعض چیزیں نماز قطعی کے معنی میں ہیں جیسے وہ سجدہ جو نماز کے اندر واجب ہوا پس جو مکروہ اوقات بیان کئے گئے یعنی وقت طلوع، ٹھیک دوپہر اور غروب ان اوقات میں ان فرائض میں سے کوئی بھی منعقد ہی نہیں ہوتا ہے تو کوئی بھی ادا نہ ہوگا البتہ وہ جنازہ جو اسی وقت حاضر ہوا ہو اس کی نماز اس وقت صحیح ہوگی اس لئے فی الفور بلا تاخیر اسے ادا کر دینا چاہئے، اسی طرح اسی عصر کی نماز بھی صحیح ہوگی جو اسی دن کی ہو یعنی پہلے کسی دن کی قضاء نہ ہو اسی طرح اسی دن کی کوئی دوسری نماز نہ ہو، لہٰذا اسی دن کی عصر تو غروب آفتاب کے دن بھی منعقد ہو جائیگی، اور اس نماز کا توڑنا بھی جائز نہیں ہے ہاں اتنی دیر تک قصداً تاخیر کرنے کی وجہ سے گنہگار ہوگا۔

دوسری قسم یعنی نماز واجب کی بھی دو قسمیں ہیں اول واجب ذاتی یعنی جس کا وجوب شریعت کی طرف سے ثابت ہو جیسے بقول امام اعظمؒ نماز وتر اور عیدین اسی میں سجدۂ تلاوت بھی داخل ہے، ثانی واجب غیری جو غیر کی وجہ سے واجب ہوئی ہو مثلاً بندہ نے اپنے اوپر کوئی چیز واجب کی اور شریعت نے بھی اس کی خواہش پوری کر کے وہ چیز اس پر لازم کر دی جیسا کہ نذر کی نماز ہے، اب اس نے نذر اس طرح کی ہو کہ فلاں کام ہو جانے کی صورت میں مجھ پر دو رکعت نماز لازم ہے اس میں کسی وقت کی قید نہیں لگائی بلکہ وقت کو مطلق رکھا اور خواہ اس طرح نیت کی ہو کہ مجھ پر ظہر کی نماز کے بعد دو رکعت نماز لازم ہے اس صورت میں وقت متعین

کر دیا ہے جب کہ وقت مباح تھا، اور خواہ اس طرح کی نذر مانی ہو کہ غروب آفتاب کے وقت دو رکعت نماز مجھ پر لازم ہے اس صورت میں وقت مکروہ متعین کر کے اپنے اوپر لازم کی ہے۔

الحاصل واجب غیری میں یہ نماز نذر ہے۔ اور توڑی ہوئی نفل نماز یعنی شروع کر کے توڑ دینے کی ممانعت ہونے کی وجہ سے اس پر اس کی قضاء لازم آئی ہے، اب وقت مکروہ میں شروع کر کے نماز توڑی ہو یا وقت مباح میں توڑی ہو دو صورتیں ہیں، اس طرح طواف کے موقع پر دو رکعت نماز بھی واجب غیری ہے اسی حکم میں سجدہ سہو بھی داخل ہے پس قسم واجب خواہ ذاتی ہو یا غیری ان اوقات میں عمل شروع کرنے سے منعقد نہیں ہوگا، البتہ ان اوقات میں ایسا عمل منعقد ہو جائیگا جس کو انہیں اوقات میں ادا کرنے کی نذر کی ہو اور ایسی نفل نماز جس کو اسی ممنوع وقت میں شروع کر کے توڑا ہو اس کی واجب قضاء اور وہ سجدہ تلاوت جو انہیں اوقات میں تلاوت کرنے سے واجب ہوا ہو، یہ تینوں صورتیں (۱) نذر۔ (۲) قضاء کے نفل۔ (۳) سجدہ جو تلاوت کرنے کی وجہ سے ہو کراہت تحریمی کے ساتھ ادا ہوگی مگر وہ شخص گنہگار ہوگا، اسی بناء پر یہ واجب ہے کہ غیر مکروہ یعنی صحیح وقت میں ان کو ادا کرے۔

قسم سوم نماز نفل خواہ وہ سنت مؤکدہ ہو یا غیر مؤکدہ یا عام نفل یہ سب ان اوقات میں منعقد بھی ہو جائیگی اور ادا بھی ہو جائیں گی لیکن مکروہ تحریمی ہوں گی، اس لئے ان کو توڑ کر مباح وقت میں ادا کرنا واجب ہے، انتخاب از حواشی۔ م۔ ان اوقات میں قرآن پاک کی تلاوت کرنے سے رسول اللہ ﷺ پر درود بھیجنا بہتر ہے، گویا جو چیز نماز کا رکن ہو اس کو بھی نہ کرنا بہتر ہے البحر منیہ کے حوالہ سے، یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ مذکورہ اوقات کے سواء دوسرے اوقات اور اسباب بھی ہیں جن کے ساتھ نماز کی کچھ قسموں میں کراہت آتی ہے، ان میں سے بعض کو مصنف ؒ نے کتاب میں ذکر کیا، اور اس طرح کہا۔

ویکره ان یتنفل بعد الفجر حتی تطلع الشمس، وبعد العصر حتی تغرب، لماروی انه علیه السلام نهی عن ذلك.

ترجمہ:- اور مکروہ ہے فجر کے بعد نفل پڑھنا یہاں تک کہ آفتاب طلوع ہو جائے اور عصر کے بعد بھی یہاں تک کہ آفتاب غروب ہو جائے اس روایت کے بناء پر کہ رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے۔

توضیح:- طلوع فجر کے بعد اور عصر کی نماز کے بعد نفل نماز کا مکروہ ہونا

ویکره ان یتنفل بعد الفجر حتی تطلع الشمس......الخ

فجر کے بعد نفل پڑھنا یہاں تک کہ آفتاب طلوع ہو جائے اور عصر کے بعد بھی یہاں تک کہ آفتاب غروب ہو۔ ف۔ یعنی فجر کی نماز کے بعد اور عصر کے نماز کے بعد کسی قسم کی نفل خواہ مؤکدہ ہو یا کوئی اور ہو پڑھنا مکروہ ہے۔

لماروی انه علیه السلام نهی عن ذلك......الخ

کیونکہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے۔ ف۔ اس مسئلہ کے بارے حضرت ابن عباس ؓ سے ایک حدیث مروی ہے کہ مجھے پسندیدہ بندگان حق نے اس بات شہادت دی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے صبح کے بعد آفتاب طلوع ہونے تک اور عصر کے بعد آفتاب غروب ہونے تک نماز پڑھنے سے منع کیا ہے، اور میرے نزدیک ان تمام بندگان حق میں سب سے زیادہ پسندیدہ حضرت عمر بن الخطاب ؓ ہیں، بخاری اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔

ف۔ اس روایت جیسی صحیحین میں حضرت ابو ہریرہ ؓ وابو سعید خدری ؓ کی روایت ہے، اور ترمذی نے ابن عباس ؓ کی روایت کے بعد فرمایا ہے کہ اس باب میں حضرت علی وابن مسعود وابو سعید ابو ہریرہ وعقبہ بن عامر وابن عمرو وسمرہ بن جندب وسلمہ بن الاکوع وزید بن ثابت ومعاذ بن عفراء کعب بن عجرہ وابو امامہ وعمرو بن عنبہ ویعلی بن امیہ ومعاویہ اور صنابحی ؓ سے مروی ہے، اور ابن حجر ؒ نے

ان کے علاوہ اور بھی چند صحابہ کرامؓ کے ناموں کا اضافہ کیا ہے، اس طرح یہ حدیث بہت مشہور قوی اور اعلی ہے۔ م۔
اور کوئی حدیث اس سے متعارض بھی نہیں ہے لیکن وہ حدیث جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ دو رکعتیں ایسی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ ان کو نہیں چھوڑتے تھے نہ پوشیدہ اور نہ علانیہ یعنی نماز صبح سے قبل اور نماز عصر کے بعد دو رکعتیں، بخاری اور مسلمؒ نے اس کی روایت کی ہے، ایک اور روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب بھی میرے پاس عصر کے بعد تشریف لائے تو آپ نے اس وقت دو رکعتیں پڑھیں، اس کی روایت بھی بخاری اور مسلم نے کی ہے، اور مسلم کی ایک روایت میں ام المومنینؓ سے منقول ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے تو یہی فرمایا ہے کہ تم آفتاب کے طلوع یا غروب ہونے کے لئے انتظار کر کے اس وقت نماز نہ پڑھا کرو، اور صحیح بخاری میں ام ایمنؓ سے روایت ہے کہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ان دونوں رکعتوں کو نہیں چھوڑا یہاں تک کہ وفات فرمائی اور وفات اس کے بعد فرمائی کہ آپ پر نماز پڑھنی گراں معلوم ہونے لگی آپ ان دونوں رکعتوں کو ضرور پڑھتے مگر مسجد میں نہ پڑھتے اس خوف کی وجہ سے کہ آپ کی امت پر ان کا اضافہ ہو کر یہ بھاری ہو جائیں حالانکہ آپ ہمیشہ اپنی امت پر تخفیف اور سہولت کو پسند فرماتے تھے۔
اس تفصیلی بحث سے جو حضرت عائشہؓ مروی ہے یہ بات معلوم ہوئی کہ رسول اللہ ﷺ نے عصر کے بعد دو رکعتوں کے پڑھنے پر التزام فرمایا ہے۔ تو اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ دو رکعتیں آپ کے لئے مخصوص کر دی گئی تھیں جیسا کہ الفتح سے معلوم ہوا ہے۔ طحاویؒ نے خالد بن جہنیؓ سے بھی مثل عائشہؓ کے قول کی روایت کی ہے۔ اور حضرت عائشہؓ وام سلمہؓ ومعاویہؓ سے مرفوع روایتیں کی ہیں جن میں ممانعت کی تصریح ہے۔ اور عینیؒ نے ماوردی وخطابیؒ شافعیہ سے بھی نقل کیا ہے کہ یہ دو رکعتیں رسول اللہ ﷺ کی خصوصیات سے تھیں۔ م۔
اور اس دعوی پر دلیل یہ ہے کہ اس کی اصل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک بار وہ سنتیں جو ظہر کے فرض کے بعد پڑھی جاتی ہیں وفد عبد القیس کے آنے کی وجہ سے بروقت نہیں پڑھ سکے تھے اس لئے آپ نے ان کے عوض عصر کے بعد گویا ان کی قضاء فرمائی تھی۔ اور چونکہ آپ کی یہ عادت مبارکہ تھی کہ آپ جب کوئی عمل کرتے تو اس پر ہمیشگی فرماتے ساتھ ہی دوسروں کو ان رکعتوں کے پڑھنے سے منع بھی فرمایا کرتے تھے۔ جیسا کہ صحیح مسلم اور بخاری میں کریبؒ سے منقول ہے کہ عبد اللہ ابن عباسؓ وعبد الرحمن ومسعد بن مخرمہؓ سب نے مجھے ام المومنین عائشہؓ کی خدمت میں یہ کہہ کر بھیجا کہ میں ان سب کی طرف سے آپ کو سلام پہونچاؤں اور عصر کے بعد کی دو رکعتوں کا حال آپ سے دریافت کروں، اور عرض کروں کہ ہم لوگوں کو یہ خبر ملی ہے کہ آپ بھی ان رکعتوں کو پڑھا کرتی ہیں حالانکہ رسول اللہ ﷺ نے ان کے پڑھنے سے منع فرمایا ہے، کریبؒ نے کہا کہ میں نے ان لوگوں کے کہنے کے مطابق ام المومنین صدیقہؓ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا تو آپ نے فرمایا کہ تم ام سلمہؓ کے پاس جاؤ اور ان سے دریافت کرو۔ میں نے واپس آکر ان کو جواب سنا دیا تو انہوں نے مجھے ام سلمہؓ کی خدمت میں بھیجا، وہاں میرے سوال کرنے پر ام سلمہؓ نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے پہلے سنا کہ آپ نے عصر کے بعد نماز سے ممانعت فرمائی ہے، پھر میں نے دیکھا کہ آپ نے اس وقت دو رکعتیں پڑھی ہیں تو آپ سے اس بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ میرے پاس عبد القیس کے لوگ آئے اپنی قوم کی طرف سے اسلام لائے ہوئے اس لئے ظہر کی دو رکعتوں کے پڑھنے کا مجھے موقع نہیں مل سکا، اور اب یہ دو رکعتیں وہی ہیں (یعنی ان دو رکعتوں کو اس وقت ادا کر رہا ہوں)۔ اس روایت کو بخاریؒ نے مغازی میں ذکر کیا ہے۔
اور ابو سلمہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے ام المومنین صدیقہؓ سے ان دو رکعتوں کے بارے میں دریافت کیا جن کو حضرت ﷺ عصر کے بعد پڑھا کرتے تھے، تو انہوں نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ ان کو عصر سے پہلے پڑھا کرتے تھے، پھر ایک مرتبہ کسی مشغولیت کی بناء پر انہیں نہ پڑھ سکے یا آپ انہیں پڑھنا بھول گئے اس لئے ان کو عصر کے بعد پڑھا۔ پھر ان دونوں کو ہمیشہ عصر کے بعد آپ پڑھتے ہی رہے۔ آپ کی یہ عادت مبارکہ تھی کہ جب کوئی نماز پڑھتے تو اس پر ہمیشگی فرماتے۔ مسلم نے اس کی

روایت کی ہے۔

اس طرح ان روایتوں سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ان دونوں رکعتوں کی اصل وہی ظہر کی دو رکعتیں تھیں۔ اور جب ان کو عصر کے بعد ایک بار پڑھ لیا تو ان پر مداومت فرمالی۔

اب یہ بات باقی رہی کہ ان کو آپ نے اپنے ہی لئے مخصوص رکھا، تو اس کی دلیل حضرت ذکوانؓ کی حدیث کہ ام المومنین حضرت عائشہؓ نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ خود تو عصر کے بعد دو رکعتیں پڑھتے مگر دوسروں کو ان سے منع فرماتے اور آپ خود تو پے در پے روزے رکھتے مگر دوسروں کو ایسے روزوں سے منع فرماتے تھے۔ ابوداؤد نے اس کی روایت کی ہے۔ ہمارے اس قول کی تائید میں سائب بن یزید نے حضرت عمر بن الخطابؓ کو دیکھا کہ وہ منکدرؒ کو عصر کے بعد نماز پڑھنے سے مارتے تھے۔ مالکؒ نے اس کی روایت کی ہے۔ اور واقعہ صحابہ کرامؓ کے سامنے ہوا اور کسی نے اس پر انکار نہیں کیا، لہٰذا اس پر اجماع صحابہ ثابت ہو گیا کہ رسول اللہ ﷺ کے بعد اسی پر متفقہ عمل ہو گیا کہ عصر کے بعد نماز جائز نہیں ہے۔ اور حضرت انسؓ سے جب عصر کے بعد نوافل پڑھنے کے بارے میں دریافت کیا گیا تو فرمایا کہ حضرت عمرؓ تو عصر کے بعد نماز پڑھنے سے ہاتھوں پر مار دیا کرتے تھے، جیسا کہ مسلم نے روایت کی ہے۔

اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ حضرت عمرؓ کا یہ طریقہ ہی تھا، اب یہ وہم باقی نہ رہا کہ شاید کبھی مارا ہو پھر اپنے عمل سے رجوع کر لیا ہو۔ اور شاید بعض صحابہ کو یہ بات معلوم ہوئی ہو اور دوسروں کو معلوم نہ ہوئی ہو، جیسا کہ الفتح میں ہے۔ یہ بات عصر کے بعد کے سلسلہ میں بہت زیادہ قابل اعتماد ہے، اب صرف اس بات میں گفتگو باقی رہی کہ ظاہری نصوص، اور احادیث میں تو فجر اور عصر کے بعد تو مطلقاً ممنوع ہے مگر فقہاء کے درمیان اس میں کلام ہے۔ چنانچہ ہمارے نزدیک بھی فرائض کی قضاء ممنوع نہیں ہے جیسا کہ آئندہ معلوم ہوگا۔

پھر فجر کی سنت میں ایک اختلاف ہے، چنانچہ قیسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ اپنے حجرے سے تشریف لائے تو نماز کے لئے اقامت کہی گئی، میں نے بھی رسول اللہ ﷺ کے ساتھ یہ نماز صبح پڑھی، جب آپؐ فارغ ہو کر واپس تشریف لے جانے لگے اور مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھا تو فرمایا کہ اے قیس! بھلا یہ نماز کیسی ہے دو نمازیں ایک ساتھ کیوں؟ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ میں نے فجر کی دو رکعتیں نہیں پڑھی تھیں، فرمایا کہ "تو اب نہیں" یہ روایت ابوداؤد اور ترمذی کی ہے۔ یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ فجر کی دو رکعت سنت فجر کے بعد ادا کی جا سکتی ہے۔ بعضوں نے اس کا جواب دیا ہے کہ حدیث میں حضور ﷺ کا جو یہ مقولہ ہے "فلا إذن" جس کا ترجمہ "تو اب نہیں" ذکر کیا گیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اب نہیں پڑھو۔

میں کہتا ہوں کہ اس طرح ترجمہ کرنا تاویل نہیں بلکہ تحریف ہے، کیونکہ عرب کے محاورہ میں اس کے معنی یہی ہیں کہ فلا باس إذن یعنی إذا کان کذلك فلا بأس مطلب یہ ہوگا کہ جب یہ بات ہے تو کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ م۔ عینیؒ نے یہ جواب دیا کہ دوسری احادیث تو منع پر دلالت کرتی ہے اور یہ حدیث جواز پر۔ اور یہ مسلمہ قاعدہ ہے کہ جب حلال کرنے والی نص اور حرام کرنے والی نص کے درمیان تعارض ہو تو حرام کرنے والی نص کو ترجیح دی جائے گی۔ اور ہم نے پہلے ذکر کیا ہے کہ کراہت تحریمی کی حدیثیں بہت زیادہ ہیں۔ ترجمہ ختم ہوا۔ خلاصہ یہ ہوا کہ ہمارے ائمہ کی بھی اس میں روایات موجود ہیں۔ اس مسئلہ کی مزید بحث انشاء اللہ آئندہ آئے گی۔

اب ایک مسئلہ یہ باقی رہا کہ اگر کسی کی فجر کی سنت چھوٹ گئی اور کسی فتوی یا قیسؓ کی حدیث کی بناء پر فجر کے بعد سنت پڑھی تو کیا اسے اس نماز سے منع کیا جائے گا؟ تو جواب یہ ہوگا کہ میں نے اس کا واضح جواب کسی کتاب میں نہیں دیکھا ہے۔ البتہ سراج کی اس روایت کی بناء پر جو پہلے گذر چکی ہے جواب یہ ہوگا کہ اسے نماز سے روکا نہ جائے، کیونکہ سراج میں ہے کہ طلوع آفتاب کے وقت عوام کو نماز سے منع نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس وقت منع کرنے سے وہ اس نماز کو پھر کبھی نہیں پڑھیں گے۔ اس طرح ان کا

نماز کو کلیۃ چھوڑ دینے کے مقابلہ میں مکروہ ادا کر لینے سے بہتر ہوگا جو بعض فقہاء کے نزدیک درست بھی ہے۔ پھر جب ٹھیک طلوع ہوتے وقت منع نہ ہو تو طلوع سے پہلے بدرجہ اولی اس کی ممانعت نہ ہوگی۔ یہی بات میرے نزدیک صحیح ہے۔ واللہ تعالی اعلم۔

ولا بأس بأن يصلي في هذين الوقتين الفوائت ويسجد للتلاوة، ويصلي على الجنازة، لأن الكراهة كانت لحق الفرض ليصير الوقت كالمشغول به، لا المعنى في الوقت، فلم تظهر في حق الفرائض، وفيما وجب لعينه كسجدة التلاوة، وظهر في حق المنذور، لأنه تعلق وجوبه بسبب من جهته وفي حق ركعتي الطواف، وفي الذي شرع فيه ثم أفسده، لأن الوجوب لغيره، وهو ختم الطواف وصيانة المؤدى عن البطلان.

ترجمہ:۔اور اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ ان دونوں وقتوں میں فوت شدہ نمازیں پڑھی جائیں اور تلاوت کا سجدہ ادا کیا جائے اور جنازہ کی نماز پڑھی جائے، کیونکہ کراہت تو حق فرض یعنی نماز فجر یا عصر کی بناء پر تھی تاکہ پورا وقت اسی وقتیہ فرض کی ادائیگی میں مشغول رہے، اور خاص وقت میں کسی بات کے پائے جانے کی وجہ سے نہ تھی، اس بناء پر اس کراہت کا ظہور فرائض کے حق میں نہ ہوا، اور ان چیزوں میں بھی نہ ہوا جو ذاتی واجب ہیں جیسے سجدہ تلاوت، اسی طرح وہ کراہت مذکورہ نذر مانی ہوئی نماز میں بھی ظاہر ہوئی کیونکہ نذر مانی ہوئی نماز کا وجوب نذر ماننے والے کے اعتبار سے متعلق ہے اسی طرح کراہت ظاہر ہوئی طواف کے دونوں رکعتوں میں، اسی طرح ایسی نماز کے بارے میں بھی کراہت ظاہر ہوئی جس کو اس نمازی نے شروع کر کے فاسد کیا ہو کیونکہ اس کا وجوب اپنی ذات کے وجہ سے نہیں بلکہ دوسری وجہ سے ہے یعنی طواف کو ختم کرنا ہے، اس طرح شروع کئے ہوئے عمل کو برباد ہونے سے بچانا ہے۔

توضیح:۔فجر اور عصر کی نماز کے بعد نماز جنازہ اور سجدۂ تلاوت اور ان دونوں وقتوں میں نذر کی نماز

ولا بأس بأن يصلي في هذين الوقتين الفوائت ويسجد للتلاوة.....الخ

مذکورہ دونوں وقتوں میں قضاء نمازوں کو پڑھنے اور سجدۂ تلاوت کرنے اور جنازہ کی نماز پڑھنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

ف۔اگرچہ احادیث میں فجر اور عصر کی نمازوں کے بعد مطلقاً نماز پڑھنے کی ممانعت موجود ہے، مگر قضاء وغیرہ کی اجازت بھی پائی گئی ہے۔

لأن الكراهة كانت لحق الفرض ليصير الوقت كالمشغول به.....الخ

کیونکہ ان کی کراہت تو نماز فجر اور عصر کے فرض کا حق ادا کرنے کی بناء پر تھی تاکہ پورا وقت گویا اسی وقت کے فرض (یعنی وقتیہ فرض) کی ادائیگی میں مشغول رہے، اور اس کی مشغولیت کو کم کر کے دوسری نماز کی مشغولیت کو مکروہ سمجھا گیا۔

لا لمعنى في الوقت، فلم تظهر في حق الفرائض.....الخ

یہ کراہت کسی ایسی وجہ سے نہیں ہے جو خاص اس وقت میں پائی جاتی ہو۔ف۔یعنی خود اس وقت میں کراہت کی کوئی وجہ نہیں ہے اسی بناء پر اگر کوئی شخص عصر کی نماز بالکل ابتدائی وقت میں پڑھنا شروع کرے اور اطمینان کے ساتھ اس طرح پڑھتا رہے کہ غروب کا وقت قریب ہو جائے تو بالاتفاق اس میں کوئی کراہت نہ ہوگی، اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اگر واقعۃً وقت میں کوئی کراہت ہوتی تو اس نماز عصر کو اتنا طول دینا بھی مکروہ ہوتا، اور یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ اس کی کراہت فرض کی اہمیت کی بناء پر ہے۔ع۔البتہ عین غروب یا طلوع کے وقت کی کراہت خود وقت میں نقص پائے جانے کی وجہ سے ہے کہ شیطان کے دو سینگوں کے درمیان سورج ان وقتوں میں طلوع و غروب کرتا ہے لیکن اس طلوع و غروب سے پہلے اور فجر اور عصر کی نمازوں کے بعد کے درمیان خود وقت میں کچھ کراہت نہیں ہے بلکہ ان میں کراہت صرف اس لئے ہے کہ ان میں وقتیہ فرض نمازوں میں

مشغول رکھنے کی اہمیت ہے۔

فلم تظهر في حق الفرائض، وفيما وجب لعينه كسجدة التلاوة......الخ

اسی بناء پر فرائض کے بارے میں یعنی قضاء فرائض میں کراہت کا ظہور نہیں ہوا ہے، وہ فرائض خواہ قطعی ہوں یا عمل جیسے کہ وتر اور ان چیزوں میں بھی جو ذاتی واجب ہیں جیسے سجدۂ تلاوت۔ف۔ ذاتی واجب سے مراد ایسا واجب ہے جو پہلے تو نفل تھا مگر کسی سبب اور عارض کے بغیر ہی اس کا وجوب ثابت ہو گیا ہو۔ف۔ چنانچہ سجدۂ تلاوت کہ اس کا وجوب دلیل سمعی (یعنی احادیث) سے ہوا ہے (دلیل عقلی سے نہیں ہوا ہے)۔

اس جگہ اگر یہ سوال کیا جائے کہ اصول فقہ کی کتابوں میں یہ بات بیان کی گئی ہے کہ سجدۂ تلاوت کا وجوب قربت مقصودہ (ایسی نیکی جو مقصود بالذات ہے دوسرے کے لئے ذریعہ نہیں ہے) کی وجہ سے ہوا ہے، یہی وجہ ہے کہ اس کی جگہ پر رکوع بھی کیا جاسکتا ہے بخلاف نماز کے سجدہ کے کہ اگر کوئی شخص رکوع کے بجائے نماز ہی میں سجدہ کر لینا چاہے تو نہیں کر سکتا ہے کیونکہ رکوع کے بدلہ نماز کا سجدہ نہیں کیا جاسکتا ہے، اس بناء پر اس بات کا شبہ ہوتا ہے کہ سجدہ تلاوت واجب ذاتی نہیں بلکہ واجب غیری ہے یعنی اس کا وجوب کسی دوسری وجہ سے ہے یعنی قربت مقصودہ ہے۔

اس کا جواب یہ ہوگا کہ یہاں واجب ذاتی سے مراد ہر وہ چیز ہے جس کا وجوب ابتدائی ثابت ہوا اور یہ مراد نہیں ہے کہ شروع میں تو وہ نفل تھی پھر کسی خاص وجہ سے واجب ہو گئی ہو مثلاً نماز ظہر کے بعد دو رکعت نماز نفل پڑھنے کی نذر مانی تو نذر ماننے کی وجہ سے یہ نماز واجب ہوئی پھر اس جگہ جو واجب ذاتی مراد ہے کبھی تو وہ خود اپنی ذات میں اپنے طور پر قربت مقصودہ ہوگی جیسے فرض نماز اور فرض روزے وغیرہ، اور کبھی اپنے طور پر قربت مقصودہ نہ ہوگی جیسے سجدۂ تلاوت کہ وہ اس اعتبار سے کہ وہ واجب ہی مشروع ہوا ہے واجب ذاتی ہے اور اس اعتبار سے کہ اس کا وجوب انبیاء علیہم السلام اور ملائکہ وغیرہ کی موافقت اور کفار اور فجار کی مخالفت کے لئے ہوا ہے لہذا یہ خود مقصود نہ ہوا، اسی قسم سے نماز جنازہ بھی ہے، کیونکہ یہ مردے کا حق ہونے کی وجہ سے واجب ہے مگر چونکہ واجب ہو کر ہی سجدہ تلاوت ثابت ہوا ہے اس لئے اس کا شمار واجب ذاتی میں ہے۔ مع۔

وظهر في حق المنذور، لأنه تعلق وجوبه بسبب من جهته.. الخ

اور نذر کی ہوئی نماز میں کراہت مذکور ظاہر ہوئی کیونکہ اس نذر کی ہوئی نماز کے وجوب کا تعلق نذر کرنے والے کی طرف سے ہے۔ف۔ کیونکہ نذر ماننے ہی کی وجہ سے وہ نماز اس شخص پر واجب ہوئی ہے جیسا کہ کوئی نفل کو شروع کر کے اپنے اوپر لازم کرتا ہے، اس حیثیت سے ان اوقات میں منذور کو ادا کرنا مکروہ ہوگا، اور امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت میں ہے کہ مکروہ نہیں ہے۔ع۔

وفي حق ركعتي الطواف، وفي الذي شرع فيه ثم أفسده...... الخ

اور طواف کی دونوں رکعتوں میں بھی کراہت ظاہر ہوئی۔ف۔ یہاں تک کہ فجر اور عصر کے بعد بھی ان کا ادا کرنا مکروہ ہے کیونکہ اس کے اپنے فعل یعنی طواف کو ختم کرنے کی وجہ سے ان کا وجوب ہوا ہے۔ **وفي الذي شرع فيه الخ** اور ایسی نماز کے بارے میں بھی ظاہر ہوئی جس کو اس نے شروع کر کے فاسد کر دیا۔ف۔ اس بناء پر بعضوں نے فجر کی سنت کے سلسلہ میں جو یہ ایک حیلہ بتایا ہے کہ وقت کے اندر اسے شروع کر کے فاسد کر دے تاکہ وہ اس شخص پر واجب ہو جائے اور اس وجوب کی بناء پر فرض کے بعد اسے پڑھ لے، مگر یہ حیلہ مفید نہیں ہوگا کیونکہ آفتاب کے نکلنے سے پہلے تو اس لئے ادا نہیں کر سکتا تھا کہ وہ واجب ذاتی نہیں اور طلوع کے بعد ادا کرے گا، لیکن کسی عمل کو محض اس لئے شروع کرنا کہ اسے فاسد کر دینا ہے یہ عمل خود ممنوع اور مکروہ ہے اور عینی میں ہے کہ اگر سنت فجر کو کسی نے شروع کر کے فاسد کیا پھر نماز کے بعد اسے قضاء کیا تو جائز نہ ہوگا، المحیط، خلاصہ یہ ہوا کہ طواف کی دونوں رکعتیں اور جن نمازوں کو شروع کر کے فاسد کیا اور خود پر اسے لازم کیا دونوں کو ان دونوں وقتوں میں ادا

کرنا مکروہ ہے لان الوجوب الخ کیونکہ ان کا واجب ہونا ذاتی نہیں بلکہ غیر کی وجہ سے ہے۔

وھو ختم الطواف وصیانۃ المؤدی عن البطلان......الخ

اور وہ ختم طواف ہے۔ف۔ طواف کی دونوں رکعتوں میں جو کہ طواف کرنے والے کا عمل ہے۔ **وصیانۃ المودی الخ** اور جیسے شروع کیا تھا اسے برباد ہونے سے بچانا ہے۔ف۔ اس نماز میں جسے شروع کر کے توڑ دیا ہو، پھر یہ حکم اس وقت ہے جب کہ اسے مستحب وقت میں شروع کیا ہے، یا مکروہ وقت میں شروع کیا پھر توڑ دیا ہو۔

اب خلاصہ مسئلہ یہ ہوا کہ فجر اور عصر کی نمازوں کے بعد نفل پڑھنا مکروہ ہے اگرچہ وہ نماز تحیۃ المسجد ہو اور وہ نماز جو واجب غیری ہو یعنی واجب ذاتی نہ ہو جیسے نذر کی ہوئی نماز اور طواف کی دو رکعت اور سجدۂ سہو اور وہ نماز جسے مستحب یا مکروہ وقت میں شروع خراب کیا ہو اگر وہ فجر کی سنت ہی ہو کہ یہ سب کام مکروہ ہیں، واضح ہو کہ اس بحث کا حاصل یہ نکلا کہ فجر وعصر کی نماز کے بعد کی نماز میں تفصیل ہے کہ فرائض کی قضاء اور واجب ذاتی کی ادا تو مکروہ نہیں ہے، البتہ واجب غیری اور نفل مکروہ ہے۔

میں نے پہلے اس بات کی طرف اشارہ کر دیا ہے کہ جن احادیث میں ان باتوں کا ذکر ہے ان میں صراحت کے ساتھ اس بات کی مطلقاً ممانعت ہے کہ عصر وفجر کے بعد کوئی نماز جائز نہیں ہے اور کسی قسم کی اس سلسلہ میں تفصیل نہیں لیکن صاحب ہدایہؒ نے تفصیل کی وجہ یہ بتائی ہے کہ کراہت کی وجہ کچھ وقت کی ذاتی کراہت سے نہیں ہے بلکہ اس واسطے ہے کہ وہ تمام وقت گویا اپنے وقتی فرض میں مشغول ہو جائے اس لئے اس کے بعد دوسری نماز مکروہ ہے، اسی وجہ سے یہ کراہت ایسی نمازوں میں بھی پائی گئی جو محض نفل ہیں یا کسی غیر سے اس میں وجوب آگیا ہے، اور ایسی نمازوں کو شامل نہیں ہوئی جو فرض ہیں اگرچہ قضاء ہوں یا واجب ذاتی ہوں۔

اس توجیہ پر ابن الہمامؒ نے اعتراض کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی خوب جانتا ہے کہ اس کے اختیار کرنے کی کیا دلیل ہے مجھے معلوم نہیں ہے اور جب اس میں غور کرتے ہیں تو اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں　کہ فقہاء نے اپنے قول کے خلاف کیا ہے کیونکہ ان کا قول تو یہ ہے کہ حکم منصوص علیہ میں عین نص کا اعتبار ہوتا ہے اور معنی نص کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، مگر نص میں مطلقاً خواہ وہ فرض ہو یا نفل اور قضاء ہو یا وقتیہ پر نماز سے ممانعت ہونے کے باوجود فقہاء تو اس میں تفصیلی معنی لیتے ہیں اور ان نمازوں کے درمیان تفریق کرتے ہیں اس طرح وہ معارضہ کرتے ہیں اور یہ بات جائز نہیں ہے پھر جب ہم منصوص میں غور کرتے ہیں تو ہمیں یہ بات درست معلوم ہوتی ہے کہ فجر اور عصر کی نماز کے بعد فرائض کی قضاء بھی ممنوع ہے کیونکہ ممانعت تو عام ہے اس میں کسی قسم کی تخصیص نہیں ہے، اور ان اوقات میں دوسری کسی نماز کے جائز ہونے کے بارے میں جو روایتیں ذکر کی جاتی ہیں اگر انہیں صحیح بھی تسلیم کر لیا جائے تو بھی عام قاعدے کے مطابق ممانعت کو جواز پر ترجیح ہوگی اس لئے ان نمازوں کی ممانعت کا ہی حکم دیا جائیگا البتہ عصر اور فجر کی نمازوں کے بعد نماز جنازہ اور سجدۂ تلاوت کو تو اس لئے جائز کہا جاتا ہے کہ ممانعت مکمل نماز سے ہے جب کہ ان دونوں میں کوئی بھی مکمل نماز نہیں ہے کیونکہ نماز جنازہ صرف ایک دعاء ہے حقیقۃً نماز نہیں ہے، اور دوسری فرض نمازوں کی قضاء اس وجہ سے جائز ہوتی ہے کہ ان وقتوں میں اپنے طور پر کراہت کے کوئی معنی نہیں پائے جاتے ہیں البتہ جائز ہو کر مکروہ بھی ہوگی، کیونکہ ممانعت کی حدیث میں مطلقاً نماز سے ممانعت　ہے، جیسا کہ الفتح میں ہے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ ہماری یہ گفتگو بہت بہتر ہے مگر بہت باریک اور نازک ہے، اس مقام پر فقہاء اور ائمہؒ نے جو تفصیل پیش کی ہے اس کی وجہ شاید یہ ہو کہ عمر بن عنبہؓ کی مروی حدیث سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وقت میں بالذات عمدگی اور بہتری ہے جیسا کہ ابوداؤدؒ اور نسائیؒ کی روایتوں میں ہے، اس مسئلہ کی اصل عصر کی بعد کی وہ دو رکعت ہے جو رسول اللہ ﷺ پر واجب ہوگئی تھی (کہ آپ اسی بناء پر بعد عصر نفل ادا فرماتے تھے) اور ہم امت محمدیہ کے لئے نفل شروع کر کے توڑ دینے کی وجہ سے اس کا وجوب ہوا جو وجوب بالغیر ہے مگر خود رسول اللہ ﷺ کے حق میں اس وقت وجوب ذاتی ہو گیا تھا، اس طرح یہ تفریق اور اس

طرح توجیہ بہت بہتر ہے جو اس مترجم کو اللہ کی توفیق خاص سے سمجھ میں آئی ہے، اللہ أعلم.

ويكره ان يتنفل بعد طلوع الفجر باكثر من ركعتي الفجر، لانه عليه السلام لم يزد عليهما مع حرصه على الصلاة، ولايتنفل بعد الغروب، قبل الفرض لما فيه من تاخير المغرب، ولا اذا خرج الامام للخطبة يوم الجمعة الى ان يفرغ من خطبته، لما فيه من الاشتغال عن استماع الخطبة.

ترجمہ:- اور فجر صادق کے طلوع ہو جانے کے بعد فجر کی دو رکعت سنت سے زائد نفل پڑھنا مکروہ ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے ان سے زائد کوئی نماز نہیں ادا فرمائی تھی باوجودیکہ آپ ایسے نوافل کے پڑھنے کے بہت زیادہ حریص تھے، اور آفتاب کے غروب ہو جانے کے بعد مغرب کے فرض سے پہلے کوئی نفل نماز ادا نہ کی جائے، کیونکہ اس میں مشغول ہونے سے فرض کی ادائیگی میں تاخیر ہو جائیگی، اسی طرح جمعہ کے دن امام جب خطبہ کے لئے نکل آئے تو اس وقت سے خطبہ سے فارغ ہو جانے تک نفل نماز نہ پڑھی جائے کیونکہ اس میں مشغول ہونے سے خطبہ کی طرف کان لگا کر سننے سے منہ موڑ کر دوسرے کام میں مشغول ہونا لازم آئیگا۔

توضیح:- غروب آفتاب کے بعد مغرب کے فرض سے پہلے نفل نماز پڑھنی اور نفل نماز یعنی جب کہ امام جمعہ کے خطبہ کے لئے نکلے خطبہ کے ختم ہونے تک

ويكره ان يتنفل بعد طلوع الفجر باكثر من ركعتي الفجر..... الخ

باوجودیکہ رسول اللہ ﷺ اکثر و بیشتر نوافل ادا فرماتے بلکہ حرص کی حد تک شوق تھا پھر بھی آپ نے صبح صادق ہونے سے طلوع آفتاب کے درمیان صبح کی دو رکعت سنت اور دو رکعت فرض کے علاوہ کوئی دوسری نماز نہیں پڑھی اس سے معلوم ہوا کہ اس وقت نفل پڑھنا مکروہ ہے۔ف۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مرفوعاً روایت ہے کہ طلوع فجر کے بعد صرف دو رکعت نماز ثابت ہے، یہ روایت ترمذی اور ابوداؤد کی ہے، حضرت حفصہؓ سے مرفوعاً مروی ہے کہ فجر کے طلوع ہو جانے کے بعد رسول اللہ ﷺ ہلکی دو رکعت نماز سے زیادہ نہیں پڑھتے، یہ روایت مسلم کی ہے اگر کسی نے آخری شب میں نماز شروع کی اور صرف ایک رکعت کے بعد ہی فجر طلوع ہو گئی تو ایک رکعت ملا کر اسے پورا کر لینا افضل کیونکہ یہ نفل بغیر نیت کے ادا ہو رہی ہے، التجنیس للمصنف۔ ع ف۔ اور یہ دو رکعتیں بقول اصح فجر کی سنت کے قائم مقام نہ ہوگی، السراج المستبین، اور اگر پہلے سے چار رکعتوں کی نیت کی ہو تو طلوع فجر کے بعد جو دو رکعتیں ادا ہوئیں وہ قول مختار کے مطابق فجر کی سنت کے قائم مقام ہونگی۔ الخزانہ۔

طلوع فجر کے بعد جو بھی نفل پڑھی جائے گی وہ بغیر نیت بھی فجر کی سنت شمار ہوگی، اسی طرح واجب غیری مکروہ ہے لیکن فرض اور واجب شدہ کی ادائیگی اس وقت مکروہ نہیں ہے، جیسا درر میں ہے، طلوع فجر کے بعد بھلائی کے سوا کوئی بھی بات کرنی مکروہ ہے جب تک کہ نماز ادا نہ کرے، نماز کے بعد کلام کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، مگر ایک قول میں طلوع آفتاب تک کلام کرنا اور حاجت میں جانا مکروہ ہے، بھلائی سے مراد وہ کلام ہے جس میں کچھ ثواب ہو اور اگر مباح ہو تو نہ عذاب ہوگا نہ ثواب، الفتح.

ولايتنفل بعد الغروب، قبل الفرض لما فيه من تاخير المغرب.....الخ

اور آفتاب غروب ہونے کے بعد فرض کی ادائیگی سے پہلے نفل نہ پڑھے۔ف۔ کہ یہ مکروہ ہے۔ت۔ کیونکہ اس وقت نفل پڑھنے سے فرض کی ادائیگی میں تاخیر لازم آئیگی۔ف۔ مگر یہ تاخیر مکروہ تنزیہی ہے۔ جیسا کہ گذر گیا۔ سراج۔ ابن العربی نے کہا ہے کہ صحابہ کرام کے بعد کسی نے اس وقت نہیں پڑھی اور خود صحابہ کرام کے بارے میں بھی اختلاف روایات ہیں، ولا اذا خرج الخ اسی طرح جب امام جمعہ کے دن خطبہ کے لئے نکلے اس وقت سے خطبہ سے فارغ ہونے تک نفل نہ پڑھے، کیونکہ اس میں مشغول ہونے سے خطبہ کے سننے میں فرق اور خلل لازم آئیگا۔ف۔ اور یہ مکروہ تحریمی ہے، ابن العربی نے کہا ہے کہ جمہور کا

یہی قول ہے کہ نفل نہ پڑھے اور یہی صحیح ہے۔
مگر امام شافعی واحمد واسحق نے تحیۃ المسجد کی دو رکعتیں جائز رکھی ہیں حدیث جابرؓ کے پیش نظر جس کا ماحصل یہ ہے کہ آں حضرت علیہ السلام کے خطبہ کے دوران سلیک الغطفانی آئے تو رسول اللہ علیہ السلام نے انہیں مختصر سی دو رکعتیں پڑھ لینے کا حکم دیا یہ حدیث صحیح مسلم میں ہے، اس حدیث کے کئی جوابات دیے گئے ہیں۔
(۱) خطبہ میں کلام کرنا ممنوع ہے کیونکہ خطبہ بمنزلہ نماز کے ہے اس لئے ممکن ہے کہ نماز میں کلام کرنا حرام ہونے سے پہلے یہ واقعہ ہوا ہو۔
میں کہتا ہوں کہ یہ جواب صحیح نہیں ہے، کیونکہ حضرت غطفانی کا ایمان لانا اور اسی دوران کلام سے منع کرنا دونوں ظاہری باتیں ہیں، نیز حضرت عمرؓ کا اپنے دور خلافت میں حضرت عثمانؓ سے اس موقع میں کلام کرنا بھی ثابت ہے جیسا کہ بخاری میں ہے۔
(۲) یہ کہ دوران خطبہ کلام کرنے، اور خطبہ کے سننے کی حدیثیں مشہور و معروف ہیں لہٰذا حضرت سلیک کی مذکورہ حدیث ان کے مقابلہ میں دو وجہوں سے متعارض ہونے کے لائق نہیں ہوگی اول اس لئے کہ معارضہ برابر نہیں ہے، دوم یہ کہ ممانعت کو اباحت پر تقدیم ہے (یعنی تعارض مان لینے کی صورت میں بھی اباحت کے مقابلہ میں ممانعت ہی کو ترجیح دی جائیگی)۔
(۳) یہ کہ جب خود رسول اللہ علیہ السلام نے سنت پڑھنے کی اجازت دے دی تو اس وقت خطبہ کا سننا واجب باقی نہ رہا، بلکہ بظاہر ایسا سمجھ میں آتا ہے کہ آپ خود اتنی دیر تک خاموش رہے اور خطبہ نہیں دیا اسے جلد سے جلد یعنی تخفیف کے ساتھ ادا کر لینے کو فرمایا۔ مع۔ خلاصہ یہ ہوا کہ ظاہر مذہب یہی ہے کہ جمعہ کے خطبہ کے وقت نماز نہیں ہے۔م۔ اگر کسی نے خطبہ سے پہلے کی چار رکعتیں شروع کیں اس کے بعد امام خطبہ کے لئے نکلا تو اسے چاہئے کہ وہ چاروں رکعتیں پوری کرلے (اور اپنی نماز باطل نہ کرے) اور یہی قول صحیح ہے، صدر الاجل حسام الدین شہیدؒ کا میلان اسی قول کی طرف ہے۔ الظہیر یہ۔
خطبہ کے دوران نماز سے ممانعت نفل کے ساتھ مخصوص ہے، لیکن فائتہ اور قضاء نمازوں کا حکم یہ ہے کہ اگر فائتہ ایسی ہو کہ جمعہ سے پہلے ہی اسے ترتیب کی وجہ سے مقدم کر لینا ضروری ہو تو اس کو اسی وقت پڑھ لینا مکروہ نہیں ہے ورنہ مکروہ ہے ۔ت۔ صدر اصغرؒ کے نزدیک بلا تفصیل مطلقاً مکروہ ہے جیسا کہ نفل نماز مکروہ ہے، اور یہی قول اقوی ہے، کیونکہ ترتیب اگرچہ پہلے سے واجب ہو مگر وہ بھی ایسے موقع پر ختم ہو جاتی ہے، لہٰذا خطبہ کے سننے کا وجوب اس سے ساقط نہ ہوگا، واللہ اعلم۔م۔
جمعہ کے لئے جب اقامت کہی جائے اس وقت بھی مکروہ ہے، اسی طرح کسوف اور دونوں عید اور استسقاء کے خطبہ کے وقت بھی نماز مکروہ ہے۔ النہایہ۔ الکفایہ۔ دف۔ اور خطبہ حج اور خطبہ نکاح کے وقت بھی نفل پڑھنا ممنوع ہے، امیر الحاج کی شرح المنیہ۔ ہر خطبہ کے وقت مکروہ ہے۔ت۔ حج کے تین خطبہ اور خطبہ ختم قرآن سب ملا کر دس مواقع ہوئے۔ وط۔ ج
جب کسی نماز کی اقامت ہو تو نفل مکروہ ہے سوائے فجر کی سنت کے بشرطیکہ جماعت کے چھوٹ جانے کا خوف نہ ہو۔ البحر۔ جس کی دلیل یہ حدیث ہے اذا اقیمت الصلوۃ فلا صلاۃ الا المکتوبۃ الا سنۃ الفجر۔ لیکن بیہقی وغیرہ نے تصریح کی ہے کہ فجر کی سنت کا استثناء موضوع باطل ہے۔م۔ اسی لئے نہر الفائق میں ظاہر مذہب کو اختیار کیا ہے کہ اقامت کے بعد وہ سنت نہیں پڑھی جائے، ط، میں مترجم کہتا ہوں کہ وقایہ وغیرہ میں فجر کی سنت کا استثناء کیا گیا ہے اور یہ سنت عملی واجب کے حکم میں ہے تو اس کے استثناء کی یہ ایک خاص وجہ موجود ہے، ظاہر مذہب تو یہی ہے کہ جماعت کے فوت ہو جانے کا خوف نہ ہو فجر کی سنت ادا کر لینی چاہئے، بالخصوص عوام اور ان لوگوں کو جو محنت و مزدوری کر کے روزی کماتے ہیں (کہ محنت میں لگ جانے کے بعد انہیں سنت کی ادائیگی مشکل ہو جائیگی) واللہ تعالی اعلم۔م۔
لیکن اگر جماعت کے چھوٹ جانے کا خوف ہو تو سنت نہیں پڑھنی چاہئے، در مختار میں ہے کہ سنت کو بالکل ترک کر دے یعنی

فرض کے بعد یا طلوع شمس کے بعد کسی وقت بھی نہ پڑھے، ویسے میں نے پہلے کہدیا ہے کہ عوام کو فرض کے بعد پڑھ لینے سے منع نہیں کرنا چاہئے، اس مسئلہ پر قیاس کر کے جو سراج میں ہے کہ مکروہ اوقات میں عوام کو منع نہیں کیا جائے، تو اس صورت میں بدرجہ اولی سنت کی ادائیگی جائز ہوگی، اور فرض اور قضاء میں قیاس سے فرق کر کے تفریق کرنا باطل ہے، فافہم م، اور عیدین کی نماز سے پہلے خواہ گھر میں ہو یا عیدگاہ میں نفل پڑھنا مکروہ ہے، لیکن بعد نماز عید گھر پر مکروہ نہیں ہے البتہ عیدگاہ میں پڑھنا مکروہ ہے۔ البحر۔ اور یہی اصح قول ہے۔ د۔

اور عرفہ و مزدلفہ کی دونوں نمازوں کے جمع کرنے کے درمیان نفل پڑھنا مکروہ ہے جیسا کہ بعضوں نے لکھا ہے۔ ف البحرت۔ اس طرح جمع کرنے کے بعد مکروہ ہے۔ د۔ جب وقتی نماز کا وقت تنگ ہو جائے تو وقتیہ نماز کے ماسوا تمام نمازیں مکروہ ہوں گی، شرح المنیہ للامیر بحوالہ حاوی۔

جب پیشاب یا پائخانہ کی ضرورت ہو تو نماز پڑھنا مکروہ ہے۔ البحر۔ یعنی اگرچہ وقتی فرض ہی کیوں نہ ہو، اور یہی حکم ہوا نکلنے کے تقاضا کا ہے، اور جب کھانا موجود ہو اور اس کے کھانے کی خواہش بہت ہو نیز ایسے وقت میں بھی جب کہ کوئی ایسی بات پیدا ہو گئی ہو جس سے نماز کی ادائیگی میں دل اُچاٹ ہو کر خشوع اور خضوع میں خلل ہونے کا احتمال ہو خواہ ایسی کوئی بھی چیز ہو اس وقت نماز مکروہ ہے، اور عشاء کی نماز آدھی رات کے بعد ادا کرنا مکروہ ہے۔ البحر۔

جس طرح اوقات کے لحاظ سے یہ نمازیں مکروہ بیان کی گئی ہیں اسی طرح مکان اور جگہ کے اعتبار سے بھی ویسی جگہیں ہیں جہاں نماز پڑھنی مکروہ ہے مثلاً کعبہ کی چھت پر، لوگوں کی عام گذرگاہ پر، گھوڑے کی پیٹھ پر، جانوروں کے ذبح کئے جانے کی جگہوں (مذبح) میں، مقبرہ میں، غسل کی جگہ میں، خاص حمام میں، وادی کے نیچے، اصطبل اور جانوروں کے باندھنے کی جگہ میں، جہاں چکی ہو، یا اونٹ بیل گدھے وغیرہ کی چکی گھر یعنی اس کے آس پاس، پائخانہ میں یا اس کی چھت پر، وادی کے نالہ میں، زبردستی غصب کی ہوئی زمین میں، یا غیر کی ایسی زمین میں جس میں کوئی چیز بوئی اور لگائی گئی ہو یا جوتی ہوئی زمین ہو اور کسی میدان میں ایسی جگہ کہ گذرنے والے سے پردہ کا انتظام نہ ہو، یا ایسی جگہ جہاں اونٹ گائے بکری وغیرہ پانی پلا کر بٹھلائی جائیں۔ الکافی وغیرہ۔ و۔

حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اونٹوں کے بیٹھنے جگہ (مبارک الابل) میں نماز پڑھنے سے منع فرمایا ہے لیکن (مرابض الغنم) یعنی جہاں بکریاں بیٹھتی ہوں اس میں اجازت دی ہے، اس بناء پر بکریوں کی جگہ میں کراہت نہیں ہے اس بناء پر بجائے بکریوں کے بھینسوں کو شمار کرنا چاہئے، واللہ تعالے اعلم۔

مسئلہ:- ایک وقت میں دو فرضوں کو کسی عذر کی وجہ سے بھی جمع کرنا جائز نہیں ہے سوائے موسم حج کے عرفہ اور مزدلفہ میں، وقایہ۔ ت۔ خواہ عذر سفر ہو یا مرض وغیرہ کا ہو، اور احادیث میں جو اس بارے میں منقول ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جمع کی ہیں تو ان کا مطلب یہ ہے کہ عذر سفر میں مغرب میں اتنی تاخیر کی کہ شفق جب غروب ہونے کے قریب ہوا تو مغرب کی نماز پڑھی اور اس سے فارغ ہونے تک مغرب کا وقت ختم ہو کر عشاء کا وقت شروع ہو گیا تو عشاء کی نماز بھی پڑھ لی پھر وہاں سے آگے روانہ ہو گئے، اس طرح ہر ایک نماز اپنے اپنے وقت پر ہی ادا کی گئی ایسا کرنا بھی صرف عذر کی بناء پر جائز ہوا کہ ایک کو اس کے وقت کے بالکل آخر میں اور دوسری کو اول وقت میں ادا کیا جائے اس بناء پر یہ صورت فجر کی نماز میں ممکن نہ ہوگی۔ م۔

اگر کوئی مثلاً عصر کی نماز کو مقدم کر کے ظہر کے وقت میں ادا کرلے تو اس عصر کی نماز ادا نہ ہوگی، اور اگر بالقصد ظہر کو موخر کر کے عصر کے وقت ادا کرلے تو حرام ہوگا اور ظہر کی نماز بطور قضاء ادا ہوگی، جیسا کہ الدر اور التنویر میں ہے، حاجیوں کے لئے عرفہ اور مزدلفہ میں جمع کرنا جائز ہے۔ ت۔

مسئلہ۔ اگر کوئی حنفی ضرورت کی بناء پر کسی مسئلہ میں کسی دوسرے امام مثلاً امام شافعیؒ کی تقلید کرلے تو جائز ہوگا اس شرط کے

ساتھ کہ دوسرے امام کا اس مسئلہ میں جو کچھ اجتہاد ہو سب کو پورے طور پر مان لے، الدر، مثلاً امام شافعیؒ کی تقلید میں حالت سفر میں بالخصوص سفر حجاز میں جمع بین الصلوتین کرے تو جائز ہوگا کیونکہ قافلہ والے وہاں نہیں ٹھہرتے ہیں، اور تنہا ہو جانے کی صورت میں جان اور مال دونوں کا خطرہ ہوتا ہے۔ م۔ امام شافعیؒ کے نزدیک جمع بین الصلوتین کی دو صورتیں ہوتی ہیں۔

(۱) یہ ہے کہ آنے والی نماز مثلاً نماز پڑھی جائے اور ظہر کی نماز سے فارغ ہونے سے پہلے ہی عصر کی نماز کو فوراً اس کے ساتھ بھی جمع کرنے کی نیت کی جائے، اور ان دونوں نمازوں میں اتنا فاصلہ نہ ہو کہ عام لوگ اسے فاصلہ کرنا یا جدا کرنا سمجھ لیں۔

(۲) یہ ہے کہ مثلاً ظہر کی نماز میں اگر تاخیر کرنی ہو تو وہ عصر کے وقت میں عصر کی نماز کے ساتھ پڑھ لی جائے اس صورت میں فقط اتنی سی شرط ہے کہ ظہر کے وقت ہی میں اس طرح تاخیر کر کے پڑھنے کی نیت کر لی جائے، مسافر کو چاہئے کہ وہ اپنی منزل میں رہتے ہوئے جمع تقدیم کرے کہ اس کے لئے یہی افضل ہے اور سفر کے دوران جمع تاخیر کرے کہ اس کے لئے یہی افضل ہے، مسافر کو اکثر ایسی صورت در پیش ہوتی ہے، بالخصوص حجاز کے سفر میں، اور اس کے لئے دوسرے کی تقلید کر لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ النہر۔ اس جگہ ضرورت کی قید لگانے سے بظاہر یہ سمجھا جاتا ہے کہ صرف ضرورت کے وقت دوسرے امام کی تقلید جائز ہے حالانکہ یہ تو ایک قول ہے، کیونکہ دوسرا قول جو مذہب میں مختار ہے وہ یہ ہے کہ بغیر ضرورت کے بھی دوسرے امام کی تقلید جائز ہے، اگرچہ ایک ایک امام کے قول پر عمل کرنے کے بعد ہی ہو اسی طرح کسی جگہ قیام کر لینے کے بعد بھی ہو، ط۔

لیکن میں مترجم کہتا ہوں کہ اس موقع پر بلا ضرورت کے قول سے ایک وہم پیدا ہوتا ہے اور اس سے یہ تشویش بھی ہوتی ہے کہ اس صورت میں جب کہ کسی حلال اور حرام میں اختلاف ہو تو ضرورت کے مطابق ہر ایک کام حلال اور جائز ہونا چاہئے اور اس پر شریعت کی جانب سے کسی ایک کے کرنے کی تکلیف نہیں ہونی چاہئے حالانکہ یہ بات غلط اور باطل ہے، انشاء اللہ تعالے اس بات کی مزید تفصیل آئندہ کتاب القضاء وغیرہ میں آئیگی، ساتھ ہی ابن الہمامؒ کا کلام بھی ہم بیان کرینگے، اللہ تعالے سے ہی توفیق کی درخواست و لا حول و لا قوۃ الا باللہ العزیز الحکیم۔ م۔

باب الأذان

یہ باب اذان کے بیان میں ہے

توضیح:۔ فضائل اذان، دعاء بعد اذان

یوں تو اذان کے فضائل بہت سے ہیں ان میں سے چند یہ ہیں، حضرت ابو ہریرہؓ سے ایک مرفوع روایت میں ہے انہوں نے حضرت بلالؓ کی اذان بیان کرنے کی بعد فرمایا مَن قال مثل هذا يقيناً دَخَلَ الجنة یعنی جس شخص نے اس اذان کی مانند یقین کے ساتھ کہا وہ جنت میں داخل ہوا، نسائی، اسی طرح مسلم اور ابو داؤد میں ہے، اذان کی آواز سے شیطان کوسوں دور بھاگتا ہے یہ صحیح مسلم میں حضرت جابرؓ کی مرفوع روایت میں ہے حضرت عبد اللہ بن عمر بن العاصؓ سے مرفوع روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ فرماتے ہیں کہ جب تم اذان سنو جو وہ کہتا ہے اسی کی طرح تم بھی کہو پھر مجھ پر درود پڑھو کیونکہ جو شخص ایک بار مجھ پر درود پڑھتا ہے اللہ تعالے اس کے عوض اس پر دس بار درود بھیجتا ہے پھر میرے لئے اللہ تعالے سے وسیلہ مانگو کیونکہ وسیلہ جنت میں ایک ایسا درجہ ہے جو اللہ تعالے کے بندوں میں سے صرف کسی ایک ہی کے واسطے ہو سکتا ہے اور مجھے امید ہے کہ وہ شخص میں ہی ہونگا پس جس نے میرے واسطے وسیلہ مانگا اس کے لئے میری شفاعت حلال ہو گئی، یہ روایت مسلم کے علاوہ اور چاروں سنن میں بھی ہے، وسیلہ مانگنے کا طریقہ حضرت جابرؓ کی روایت میں اس طرح مذکور ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس نے اذان سن کر یہ دعا پڑھی:

اللھمّ ربّ ھذہ الدعوۃ التّامۃ والصلوۃ القائمۃ، آت محمدا الوسیلۃ والفضیلۃ، وابعثہ مقاما محمودا ن الذی وعدتہ، تو اس کے واسطے قیامت کے روز میری شفاعت حلال ہو گی۔

بخاری کے علاوہ چاروں سنن نے بھی اس کی روایت کی ہے، اور عام عرف میں یہ دعا اس طرح جو پڑھی جاتی ہے، والدرجۃ الرفیعۃ وابعثہ مقاما محمودا ن الذی وعدتہ، وارزقنا شفاعتہ یوم القیمۃ (کچھ الفاظ کو بڑھا کر) حدیث میں یہ منقول نہیں ہے لیکن یہ پڑھ لینا پسندیدہ ہے کیونکہ اذان کے بعد کا وقت دعا کی مقبولیت کے اوقات میں سے ہے اور یہ دعا عمدہ بھی ہے، اور حضرت ابو سعید خدریؓ سے مرفوعا منقول ہے کہ جب اذان سنو تو جو مؤذن کہتا ہے تم بھی اسی طرح کہو یہ روایت صحاح ستہ ہی میں موجود ہے، اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مرفوعا منقول ہے کہ جس شخص نے سات برس تک ثواب کی نیت سے اذان دی اللہ تعالے نے اس کے لئے دوزخ سے برأت لکھدی، ترمذی نے اس کی روایت کی ہے اور حضرت معاویہؓ سے مرفوعا منقول ہے کہ قیامت کے دن سب لوگوں میں مؤذنوں کی گردنیں سب سے بلند ہو نگی، یہ روایت مسلم کی ہے، حضرت ابو سعید خدریؓ سے مرفوعاً منقول ہے کہ مؤذن کی بلند آواز کو جن وانس کے علاوہ جو چیز بھی سنے گی وہ قیامت کے دن اس کے واسطے گواہ ہو گی یہ روایت بخاری مؤطا امام مالک اور نسائی میں بھی موجود ہے، اور حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعا منقول ہیکہ امام ضامن (ذمہ دار) ہے اور مؤذن امانت دار ہے اس لئے اے اللہ اماموں کو ہدایت دے اور مؤذنوں کو بخش دے، ابوداؤد اور ترمذی نے اس کی روایت کی ہے یہاں تک فضائل اذان کی چند مختصر حدیثیں ذکر کی گئیں۔

مصنف ھدایہؒ نے اوقات نماز کے بیان کے بعد اذان کا بیان شروع کیا ہے کیونکہ اوقات نماز حقیقت میں نماز کے لئے علامت اور گویا اسباب ہیں اور اذان وقت ہو جانے کے اطلاع دینے کے لئے دی جاتی ہے، لغت میں اذان کے معنی مطلقا خبر دینے کے ہیں، لیکن شریعت میں اس کے معنی ہیں خاص قسم کی خبر دینی جو مخصوص طریقہ اور مخصوص الفاظ سے ہو۔ مت۔ لہذا زبان عربی کے علاوہ کسی بھی دوسری زبان اردو فارسی وغیرہ میں اذان دینا درست نہیں ہے، قاضی خان، اور یہی اظہر اور اصح ہے، الجوہرہ، اگرچہ سب لوگ یہ جان لیں کہ یہ اذان ہے، سراج۔ ش۔

اذان دینے کی ابتداء اس طرح ہوئی کہ مدینہ منورہ میں ہجرت کر جانے کے بعد مسلمانوں کی تعداد جب کچھ زیادہ ہو گئی اور سبھوں کو نماز باجماعت پڑھنے کے لئے ایک مخصوص وقت میں از خود جمع ہونا مشکل ہو گیا اور اس کام کے لئے یہودیوں کی طرح گھنٹہ بجادینا یا نصاری کی طرح ناقوس یا سینگھا بجانا بھی پسند نہ آیا اور مومنوں کا ایک دوسرے کو نام لے کر پکارنا بھی پسند نہ آیا ویسے ظاہر یہ ہوتا ہے کہ عام لوگوں کا میلان قوس بجادینے پر ہو رہا تھا، جیسا کہ ابوداؤد نے عبداللہ بن زیدؓ سے روایت کی ہے کہ جب رسالت مآب علیہ السلام نے ناقوس کا حکم دیا کہ اس کام کے لئے ایک ناقوس تیار کیا جائے اور نماز کے لئے لوگوں کو جمع کرنے لئے اسے بجایا جائے تو مجھے خواب میں نظر آیا کہ ایک شخص اپنے ہاتھ میں ایک ناقوس لئے ہوئے ہے میں نے اس سے کہا کہ کیا تم یہ ناقوس میرے ہاتھ بیچو گے تو اس نے کہا تم لیکر کیا کرو گے، میں نے کہا کہ اس کو بجا کر لوگوں کو نماز کے لئے جمع کروں گا، تب اس نے کہا میں تم کو اس سے بہتر بات نہ بتادوں، میں نے کہا کیوں نہیں ضرور بتاؤ، پس اس نے اذان کے پورے کلمات اس طرح کہے:

اللہ اکبر اللہ اکبر، اشھد ان لا الہ الااللہ، اشھد ان لا الہ الا اللہ، اشھد ان محمدًا رسول اللہ، اشھد ان محمد رسول اللہ.

اس طرح باقی کلمات ترجیع کے بغیر ہی بیان کئے راوی عبداللہ بن زیدؓ نے کہا کہ اس شخص نے تھوڑی دیر کے بعد مجھ سے کہا ہے کہ جب تم نماز قائم کرنے لگو اس وقت اللہ اکبر اللہ اکبر یعنی اقامت کہو، اور اس اقامت کے الفاظ کو بیان کرتے وقت مفرد بیان کیا البتہ قد قامت الصلوۃ کو دوبار کہا، عبداللہ بن زیدؓ نے کہا کہ جب صبح ہو گئی تو میں رسول اللہ علیہ السلام کی خدمت میں حاضر ہوا اور اپنا خواب بیان کیا، آپ نے فرمایا بفضلہ تعالی یہ خواب بالکل سچ ہے اس لئے تم بلالؓ کے ساتھ کھڑے ہو کر ان کو یہ اذان بتلاتے جاؤ

اور وہ کہتے جائیں کیونکہ تمہارے مقابلہ میں بلال کی آواز بلند ہے چنانچہ میں نے ان کے ساتھ کھڑے ہو کر پوری اذان بتادی، جب یہ آواز حضرت عمر بن الخطابؓ نے اپنے گھر میں سنی تو وہ چادر گھسیٹتے ہوئے نکلے اور آکر عرض کی کہ یارسول اللہ ﷺ! اس پاک ذات کی قسم کھا کر کہتا ہوں کہ جس نے آپ کو نبی برحق بنا کر بھیجا ہے کہ میں نے بھی اسی جیسا خواب دیکھا ہے جو عبداللہ بن زیدؓ نے دیکھا ہے یہ سن کر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا فللہ الحمد، اللہ تعالیٰ ہی کے واسطے حمد ہے، ابوداؤد اور ترمذی دونوں نے یہ روایت نقل کی ہے۔

ایک دوسری روایت میں اذان دو دو بار اقامت ایک ایک بار ہے ایک اور روایت میں اذان واقامت دونوں ہی ایک ایک بار ہے، حضرت ابو محذورہؓ سے روایت ہے کہ ایک بار میں نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا کہ آپ مجھے اذان کی سنت سکھلادیں تو آپ نے میرے سر کے اگلے حصہ پر ہاتھ پھیرا اور فرمایا کہ تم اس طرح کہو اللہ اکبر اللہ اکبر اللہ اکبر اللہ اکبر، اس کے ساتھ ہی تم اپنی آواز بھی بلند کرو پھر یوں کہو:

اشهد ان لا اله الا الله، اشهد ان لا اله الا الله، اشهد ان محمدا رسول الله، اشهد ان محمدا رسول الله۔

اور ان کے ساتھ اپنی آواز پست کرو، پھر بلند آواز سے کہو: **اشهد ان لا اله الا الله، اشهد ان لا اله الا الله، اشهد ان محمدا رسول الله، اشهد ان محمدا رسول الله، حي على الصلاة حي على الصلاة، حي على الفلاح، حي على الفلاح**، اور فجر کی اذان میں **الصلوة خير من النوم** دو بار کہہ کر، پھر **الله اكبر، الله اكبر، الله اكبر، الله اكبر** کہو۔

یہ روایت صحیح مسلم اور سنن اربعہ میں ہے۔ التیسیر۔ ابن الہمامؒ نے حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی حدیث ذکر کرنے کے بعد کہا ہے کہ امام ابن خزیمہؒ نے اپنی صحیح میں اس کو روایت کر کے کہا ہے کہ میں نے محمد بن یحییٰ الذہلی کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ عبداللہ بن زیدؓ کی حدیثوں میں اس روایت سے زیادہ صحیح دوسری کوئی نہیں ہے، اور یہ بھی کہا ہے کہ محمد بن اسحٰق کی یہ روایت صحیح ثابت ہے، ترمذیؒ نے کہا ہے کہ میں نے محمد بن اسمٰعیل بخاریؒ سے اس حدیث کے بارے میں پوچھا تو فرمایا کہ وہ میرے نزدیک صحیح حدیث ہے۔ مف۔

اس حدیث کو احمدؒ نے روایت کیا اور ترمذی نے اس کی تصحیح کی ہے، اور ابو عمرو بن عبدالبرؒ نے کہا ہے کہ عبداللہ بن زیدؓ کے اس قصہ میں رسول اللہ ﷺ کے صحابہ کرام کی ایک جماعت نے مختلف الفاظ سے اس کی روایت کی ہے مگر ان کے معانی قریب قریب ہیں، پھر ان ساری روایتوں میں اس بات پر اتفاق ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اسی وقت اذان کا حکم دیا، اس سلسلہ کی ساری روایتیں حسن متواتر کے درجہ میں ہیں، مع، اور بزارؒ نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے جو یہ روایت کی ہے کہ اذان کی ابتداء شب معراج میں ہوئی ہے تو یہ روایت خبر صحیح کی معارض ہے، اور امام شیخ تقی الدینؒ نے کہا ہے کہ صحیح بات یہ ہے کہ اذان کی ابتداء مدینہ منورہ میں ہوئی ہے۔ مفع۔

اور صحیح مسلم میں ہے کہ مسلمان جب مدینہ میں آئے تو جماعت سے نماز پڑھنے کے لئے وقت کا اندازہ کرتے اور جمع ہو جاتے، نماز کے لئے کوئی بھی اذان نہیں کہتا تھا، ایک مرتبہ انہوں نے اکٹھے جمع ہو کر اس سلسلہ میں آپس میں مشورہ کیا۔ الحدیث۔ اور شیخ ابو بکر الرازیؒ نے احکام القرآن میں کہا ہے کہ شب معراج کا واقعہ تو مکہ معظمہ میں پیش آیا تھا، جب کہ رسول اللہ ﷺ نے مدینہ منورہ میں بھی بغیر اذان کے نماز پڑھی ہے، مع، اس تفصیل سے یہ بات واضح ہو گئی کہ تنویر میں جو اذان کی ابتداء کا وقت شب معراج کا وقت مقرر کیا ہے وہ ضعیف ہے۔ م۔

الاذان سنة للصلوات الخمس والجمعة لا سواها، للنقل المتواتر، وصفة الاذان معروفة، وهو كما اذن الملك النازل من السماء، ولا ترجيع فيه، وهو ان يرجع فيرفع صوته بالشهادتين بعدما خفض بهما، وقال الشافعيؒ فيه ذلك لحديث ابی محذورة ان النبی ﷺ امره بالترجيع.

ترجمہ :-اذان دینا سنت ہے پانچوں نمازوں اور جمعہ کے لئے، اس کے ماسوا کسی اور نماز کے لئے سنت نہیں ہے، کیونکہ متواتر نقل ہونے والی روایتوں سے یہی ثابت ہے، اور اذان دینے کا طریقہ مشہور ہے، اور اس کا طریقہ ٹھیک وہی ہے جو آسمان سے نازل ہونے والے فرشتے نے اذان دے کر سکھلایا ہے، اذان دینے میں ترجیع کرنے کا حکم نہیں ہے یعنی تکبیر کے بعد دوبارہ کہنا اس طرح پر کہ شہادتین کو ایک مرتبہ پست آواز سے کہے پھر دوسری مرتبہ بلند آواز سے، مگر امام شافعیؒ نے ترجیع کرنے کو کہا ہے حضرت ابو محذورہؓ مروی حدیث کی وجہ سے کہ انہیں رسول اللہ ﷺ نے اس بات کا حکم دیا ہے۔

توضیح :-پنجگانہ نمازوں اور جمعہ کی نماز کے واسطے اذان کا مسنون ہونا، اذان میں ترجیع نہ کرنا

الاذان سنة للصلوات الخمس والجمعة لا سواها......الخ

اذان دینا صرف پانچوں وقتوں کی نماز اور جمعہ کی نماز کے لئے سنت ہے کسی اور نماز کے لئے ثابت نہیں ہے، اس موقع پر یہ چند باتیں ذکر کی گئی ہیں:

(۱) اذان دینا سنت ہے اور واجب نہیں ہے۔

(۲) صرف پانچوں نمازوں اور جمعہ کے لئے ہے اور اوقات کی نہیں ہے۔

(۳) یہ حکم مردوں اور عورتوں دونوں کے لئے ہے یا صرف مردوں کی خصوصیت ہے۔

(۴) مذکورہ چھ اوقات کے علاوہ کے لئے سنت نہیں ہے تو کیا جائز بھی ہے یا نہیں۔ تو مذکورہ عبارت سے صرف یہی بات معلوم ہوتی ہے کہ سنت نہیں ہے۔

للنقل المتواتر......الخ

نقل متواتر کی دلیل سے، ف، یعنی اس وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ سے اور آپ کے بعد تمام اماموں اور فقہاء سے ابتک یہی بات متواتر طریقہ سے منقول ہوتی چلی آئی ہے کہ صرف پانچوں وقتی نمازوں اور جمعہ کے لئے اذان دلوائی جاتی رہی ان کے علاوہ کسی اور نماز کے لئے نہیں دلوائی گئی ہے۔ مع۔

وصفة الاذان معروفة، وهو كما اذن الملك النازل من السماء......الخ

اذان کے الفاظ اور ان کے کہنے کا طریقہ تو وہی ہے جو معروف و مشہور ہے کیونکہ آسمان سے اترنے والے فرشتے نے بھی اسی طرح اذان دی تھی ف یعنی حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی حدیث میں جو کچھ پہلے ذکر کی گئی ہے، اور مزید اس سلسلہ کے چند ضروری مسائل بھی ہم عنقریب بیان کریں گے۔ م۔

مسئلہ اذان سنت ہے یعنی سنت مؤکدہ ہے۔ ع۔ اکثر فقہاء کا یہی قول ہے۔ امام محمدؒ نے ذکر فرمایا ہے کہ اگر کسی گاؤں یا شہر والے اذان نہ دینے پر متفق ہو جائیں تو میں ان سے قتال کروں گا، ان کا یہ فرمان اذان کے واجب ہونے کی دلیل ہے کیونکہ کسی واجب کے ترک پر ہی قتال کا حکم دیا جاتا ہے، تحفہ و محیط میں ہے کہ اذان سنت مؤکدہ ہے اور بدائع میں کہا ہے کہ ہمارے عام مشائخ کے قول کے مطابق اذان و اقامت دونوں سنت مؤکدہ ہیں، مع، لیکن امام محمدؒ کا قول بظاہر اس کے واجب ہونے سے متعلق ہے۔ ف۔

امام محمدؒ کے قول کا جواب یہ ہے، تارکین اذان سے قتال کرنا اذان کے واجب ہونے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ اذان اسلام کے شعائر میں سے ہے جیسا کہ قاضی خان میں لکھا ہے کہ اذان و جماعت دونوں شعائر اسلام میں سے ہیں اسی بناء پر اگر کسی شہر یا گاؤں یا محلے کے باشندے متفقہ طور پر ان دونوں چیزوں کو چھوڑ دیں تو مسلمانوں کے امام کو لازم ہے کہ ایسے لوگوں کو دھمکی دے، اور اگر اس سے بھی وہ نہ مانیں تو ان سے قتال کرے۔ مع۔ اور صحیح یہ ہے کہ اذان سنت مؤکدہ ہے، الکافی، ائمہ

مشائخ اسی کے قائل ہیں۔ المحیط۔

دوسری بات یہ ہے کہ اذان کا سنت ہونا نمازیوں کے واسطے ہے وقت کے واسطے نہیں اسی بناء پر ظہر کے وقت کو ٹھنڈا کر دینے یعنی ابراد کے بعد نماز کے لئے اذان کہی جاتی ہے اور اگر قضاء نماز ہو تو اس کے واسطے بھی جماعت میں اذان و اقامت ہے، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے فجر کی نماز کی قضاء اذان و اقامت کے ساتھ پڑھی۔ م۔

تیسری بات یہ ہے کہ اذان مردوں کے واسطے سنت مؤکدہ ہے۔ ج۔ اور عورتوں پر اذان و اقامت کچھ نہیں ہے اور اگر عورتیں جماعت سے نماز اذان و اقامت کے ساتھ پڑھیں تو نماز جائز ہوگی مگر برائی کے ساتھ جیسا کہ الخلاصہ میں ہے، اور یہ اذان صرف آزاد مردوں کے واسطے سنت مؤکدہ ہے۔ م۔ غلاموں پر اذان و اقامت کچھ لازم نہیں ہے، التبیین۔

چوتھی بات یہ ہے کہ پانچوں فرض نمازوں اور جمعہ کے سوا دوسری نمازوں کے لئے نہیں ہے یعنی مسنون نہیں ہے، مثلاً سنتوں اور وتر اور نوافل اور تراویح اور عیدین وغیرھا کہ ان کے واسطے نہ اذان ہے اور نہ اقامت ہے، المحیط، اسی طرح نذر اور نماز جنازہ اور استسقاء اور چاشت اور کسی خوفناک بات کی نماز ہے التبیین، اسی طرح چاند گہن اور سورج گہن کی نماز کا حکم ہے، عینی علی الکنز۔

حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اذان سنت مؤکدہ ہے صرف آزاد مردوں کے لئے پانچوں نمازوں اور جمعہ کے واسطے اگرچہ قضاء ہوں ان کے سوا کسی اور نماز کے لئے اذان دینے کا حکم نہیں ہے۔ م۔

ولا ترجيع فيه، وهو ان يرجع فيرفع صوته بالشهادتين بعدما خفض بهما......الخ

ف۔ کیونکہ مکروہ ہے۔ المنتقی۔ و۔ ترجیع کے معنی یہ ہیں کہ تکبیر کے بعد لوٹانا یعنی دونوں شہادتوں کو اپنی آہستہ آواز سے ادا کرتا پھر زور سے کہنا۔ ف۔ یعنی پہلے لفظ اللہ اکبر کو چار بار، اور امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق دو بار کہہ کر پہلے دو بار **اشهد ان لا اله الا الله** اور دو بار **اشهد ان محمداً رسول الله** پست آواز سے کہہ کر دوبارہ دو دو بار **اشهد ان لا اله الا الله** و **اشهد ان محمداً رسول الله** کو بلند آواز سے کہنا کہ یہ ہمارے نزدیک ترجیع ثابت نہیں ہے۔

وقال الشافعیؒ فيه ذلك لحديث ابی محذورة ان النبی ﷺ امره بالترجيع ......الخ

اور شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اذان میں ترجیع کرنا ثابت ہے۔ ف۔ یعنی جو طریقہ اوپر بیان ہوا اس طرح کہنا حدیث سے ثابت ہے، البتہ اگر کوئی ترجیع نہ کرے تو امام شافعیؒ کے نزدیک بھی کوئی حرج نہیں ہے، ترجیع کا ثبوت حضرت ابو محذورہؓ کے حدیث سے ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے انہیں یعنی ابو محذورہؓ کو اس ترجیع کا حکم دیا ہے۔ ف۔ حضرت ابو محذورہؓ کی حدیث ابھی اوپر ذکر کی جاچکی ہے لیکن صحیح مسلم میں پہلی مرتبہ کی تکبیر بھی دو ہی مرتبہ منقول ہے البتہ ابوداؤد اور نسائی میں چار بار منقول ہے اور اس کی اسناد بھی صحیح ہیں، جیسا کہ الفتح میں ہے، اور بعض روایتوں میں ہے **ارجع فمد بها صوتك**، یعنی ابو محذورہؓ کو رسول اللہ ﷺ نے امر کے صیغہ کے ساتھ فرمایا کہ تم دوبارہ کہو اور شہادتین کہتے وقت اپنی آواز بلند کرو اور یہی معنی ہیں رسول اللہ ﷺ کے حکم دینے کے۔

ولنا انه لا ترجيع فی المشاهير وكان مارواه تعليما، فظنه ترجيعا.

ترجمہ:- اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مشہور حدیثوں میں ترجیع کا بیان نہیں ہے اور ابو محذورہؓ کی حدیث تعلیم کے طور پر تھی لیکن ابو محذورہؓ نے ترجیع خیال کیا ہے۔

توضیح:- اذان میں ترجیع کا بیان

ولنا انه لا ترجيع فی المشاهير وكان مارواه تعليما، فظنه ترجيعا......الخ

ہماری دلیل یہ ہے کہ مشہور حدیثوں میں ترجیع کا ثبوت نہیں ہے، رسول اللہ ﷺ نے ابو محذورہؓ کو اذان کا طریقہ سکھاتے وقت بطور تعلیم کے یہ بات کہی تھی جسے ابو محذورہؓ نے اپنے طور پر ترجیع خیال کرلیا۔ ف۔ یعنی ابو محذورہؓ نے شہادتین کہتے وقت آواز اتنی بلند نہیں کی تھی جتنی رسول اللہ ﷺ نے چاہی تھی اس لئے ان سے دوبارہ لوٹانے کے لئے کہا تاکہ وہ بلند آواز سے کہیں اور اسی بات کو انھوں نے یہ گمان کرلیا کہ مجھے ہمیشہ کے لئے پہلے آہستگی کے ساتھ پھر زور سے کہنے کا حکم دیا گیا ہے، امام طحاوی اور ابن الجوزیؒ نے اسی طرح کی تعلیل بیان کی ہے، لیکن یہ بات جاننے کے لئے لائق ہے کہ ابو محذورہؓ کی وہ روایت جو میں نے اوپر ذکر کی ہے اس میں تو اس بات کی تصریح ہے کہ ان کلموں کو پہلے پست آواز سے پھر بلند آواز سے کہو، یہ اعتراض فتح القدیر میں بھی موجود ہے۔

اور میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ مصنفؒ پر اعتراض وارد نہیں ہوتا ہے کیونکہ مصنفؒ یہ کہتے ہیں کہ یہ روایت تو ضرور ہے لیکن ابو محذورہؓ نے اپنے گمان کے مطابق یہ معنی بیان کئے ہیں لیکن صحیح بات یہ ہے کہ ابو محذورہؓ معنی بیان کرتے وقت رسول اللہ ﷺ کے متبرک فرمان کا ضرور خیال رکھتے اس کے علاوہ وہ مکہ معظمہ میں حضرت عتاب بن اسیدؓ کے ساتھ مؤذن کی حیثیت سے رہے ہیں اسی بناء پر شیخ ابن الھمامؒ نے فرمایا ہے کہ خود ابو محذورہؓ سے ایک دوسری روایت جو ترجیع کے معارض ہے موجود ہے اس طرح سے کہ طبرانیؒ نے معجم اوسط میں روایت کی ہے حدثنا احمد بن عبدالرحمن بن عبداللہ البغدادی حدثنا ابو جعفر النفیلی حدثنا ابراھیم بن اسمٰعیل بن عبد الملک بن ابی محذورہ قال سمعت جدی عبدالملک بن ابی محذورہ یقول انہ سمع اباہ ابا محذورہؓ یقول القی علی رسول اللہ ﷺ الاذان حرفاً حرفاً اللہ اکبر اللہ اکبر الخ یعنی ابو محذورہؓ سے سنا ہے وہ کہتے تھے کہ رسول اللہ ﷺ نے مجھے ایک ایک حرف کہہ کر مثلاً اللہ اکبر اللہ اکبر آخر تک اس طرح مجھے اذان دینے کا طریقہ سکھلایا ہے، اس روایت میں تو ترجیع کا کچھ بھی تذکرہ نہیں ہے لہٰذا یہ روایت ترجیع کی روایت کے معارض ہوئی اور اس تعارض کی وجہ سے یہ دونوں روایتیں ساقط ہو گئیں اور ہماری وہ دلیل جو عبداللہ بن زید اور ابن عمر وغیرھم کی حدیثیں ہیں بغیر اختلاف اور معارضہ کے باقی رہ گئیں جن میں ترجیع کا تذکرہ نہیں ہے۔ م۔ف۔ لیکن ابن حجرؒ نے جواب دیا ہے کہ طبرانی نے ابو محذورہؓ کی یہ روایت کچھ کمی کے ساتھ بیان کی ہے کیونکہ مکمل روایت وہ ہے جو ابوداؤد نے بیان کی ہے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ روایت میں اختصار کرنے کا طریقہ اگرچہ جاری ہے لیکن طبرانیؒ نے ایسے طریقے سے روایت بیان کی ہے جو اس روایت میں کمی اور اختصار کرنے کا انکار کرتی ہے کیونکہ اس میں بیان کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مجھے ایک ایک حرف کہہ کر اذان کی تعلیم دی ہے اس صورت میں یہ بات بہت بعید ہے کہ وہ صرف ترجیع کو ذکر نہ کر کے درمیان سے ساقط کردیں اور یہ ظاہر ہے کہ ابوداؤد کی روایت میں دو احتمال ہیں نمبر ایک یہ کہ اس سے ترجیع بھی مراد ہو دوسری یہ کہ رسول اللہ ﷺ نے جس کیفیت سے تعلیم فرمائی ہے ابو محذورہؓ نے اسے بیان کیا ہے لہٰذا شہادتین کے الفاظ میں تکرار نہیں ہے ہاں تعلیم کے وقت البتہ رسول اللہ ﷺ نے پہلے آہستہ کہلوائی پھر بلند آواز سے کہلوائی۔

اس بناء پر ہم کہتے ہیں کہ طبرانیؒ کی روایت دوسرے احتمال کی تائید کرتی ہے کیونکہ پہلے احتمال پر تعارض لازم آتا ہے یا یہ کہ دوسری روایت ناقص ہے پس دونوں روایتیں بلاوجہ کیوں متعارض سمجھی جائیں اسی لئے ہمارے نزدیک دونوں روایتوں کا مطلب ایک ہے البتہ پہلی روایت میں اس کیفیت کا بھی بیان ہے جس کیفیت سے مسنون اذان کی رسول اللہ ﷺ نے تعلیم فرمائی ہے اور دوسری روایت میں صرف اذان کا بیان ہے یعنی کیفیت کا تذکرہ نہیں ہے اس کے علاوہ یہ بات بھی ہے جو ابن الھمامؒ اور ان کے علاوہ دوسروں نے کہی ہے کہ عبداللہ بن زید بن عبد ربہؓ کی منقول حدیث اذان کے باب میں اصل ہے اور وہ کئی طریقوں سے مروی ہیں اسے ابوداؤد، نسائی، ابن خزیمہ اور ابن حبانؒ نے روایت کیا ہے اس میں ترجیع کا کوئی ذکر نہیں ہے اور ابن عمرؓ کی حدیث

جو صحیح ابن عوانہ اور دار قطنی میں ہے اور حضرت بلالؓ کی حدیث ان میں سے کسی میں بھی ترجیع منقول نہیں ہے اس طرح ابو محذورہؓ کی حدیث حضرت بلالؓ کے معارض ہوئی جب کہ حضرت بلالؓ مدینے میں رسول اللہ ﷺ کی موجودگی میں اذان کہتے اور حضرت ابو محذورہؓ رسول اللہ ﷺ کے پیچھے مکہ معظمہ میں کہتے تھے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ حضرت عبد اللہ بن زید کی حدیث اصل ہونے کی بناء پر اور حضرت بلالؓ کی حدیث رسول اللہ ﷺ کی موجودگی میں ہونے کی بناء پر حضرت ابو محذورہؓ کی حدیث کے مقابلے میں زیادہ بہتر اور قابل ترجیح ہے، اس مضمون کو اچھی طرح سمجھ لینا چاہئے، سب سے زیادہ واضح بات یہ ہے کہ اذان بغیر ترجیع کے ہے اور ابو محذورہؓ کی حدیث میں وہی بات ہے جو ابن الجوزیؒ نے تحقیق کرتے ہوئے کہی ہے کہ اس وقت تک ابو محذورہؓ کو بھی وحدانیت خداوندی کا یقین نہ تھا اسی طرح مکے والوں کو بھی توحید کا یقین نہ تھا اس لئے ان لوگوں کے دلوں میں عقیدہ توحید الٰہی اور رسالت کی شہادت کے عقیدے کو ان کے دلوں میں راسخ کرنے اور جمانے کے لئے شہادت توحید ورسالت کو مکرر کیا ہے، فضائل کی بحث میں یہ بات گذری ہے کہ ان باتوں پر یقین کرنے سے انسان جنت میں داخل ہوتا ہے۔

اس موقع پر ایک پہیلی کے طور پر علماء سوال کرتے ہیں کہ وہ کون سی سنت ہے جسے خود رسول اللہ ﷺ نے کبھی نہ کیا ہو، اس کا جواب یہی ہے کہ وہ سنت اذان ہے مگر اس پر کسی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ ایک حدیث سے رسول اللہ ﷺ کا اذان دینا بھی ثابت ہے لہذا یہ جواب درست نہ ہوا مگر یہ اعتراض درست نہیں ہے کیونکہ سنت کے لئے مواظبت اور مداومت ضروری ہے اس کے بغیر کوئی سنت نہیں ہو سکتی، اگر اس اعتراض کا جواب یہ دیا جائے کہ اگرچہ رسول اللہ ﷺ سے عملی طور سے مداومت نہیں پائی گئی حکمی مداومت تو پائی گئی کہ آپ برابر اذان کے لئے ارشاد فرماتے تھے اس طرح اس کا مسنون ہونا ثابت ہو گیا اور اس پہیلی میں تامل ہو گیا۔م۔

ویزید فی اذان الفجر بعد الفلاح: الصلاة خیر من النوم مرتین، لان بلالاً قال: الصلاة خیر من النوم حین وجد النبی علیه السلام راقدا، فقال علیه السلام: ما احسن هذا یا بلال، اجعله فی أذانك، وخص الفجر به لانه وقت نوم وغفلة، والاقامة مثل الاذان الا انه یزید فیها بعد الفلاح: قد قامت الصلوة مرتین، هکذا فعل الملك النازل من السماء، وهو المشهور، ثم هو حجة علی الشافعیؒ فی قوله انها فرادی فرادی الا قوله قد قامت الصلاة.

ترجمہ:-اور فجر کی اذان میں حی الفلاح کے بعد الصلوۃ خیر من النوم دوبار زیادہ کرے، کیونکہ ایک مرتبہ حضرت بلالؓ نے رسول اللہ ﷺ کو سوئے ہوئے پاکر الصلوۃ خیر من النوم کہا یہ جملہ کتنا ہی عمدہ ہے اس لئے اے بلال تم اسے اپنی اذان میں داخل کر لو اور فجر کی اذان کو اس کے لئے مخصوص کر لو کیونکہ یہ وقت نیند کے آنے اور غفلت کے طاری ہونے کا وقت ہے، اور اقامت بھی اذان ہی کی طرح ہوگی البتہ اس اقامت کے کہتے وقت حی علی الفلاح کہنے کے بعد قد قامت الصلوۃ بھی دوبار زیادہ کہہ دے، اسی طرح آسمان سے اتر کر آنے والے فرشتہ نے کیا ہے اور یہ مشہور بات ہے، پھر یہ روایت امام شافعیؒ کے خلاف ہماری دلیل ہے اس بات میں کہ اقامت ایک ایک مرتبہ ہی کہنی چاہئے سوائے جملہ قد قامت الصلوۃ کے۔

توضیح:-اذان فجر، اقامت نماز

ویزید فی اذان الفجر بعد الفلاح: الصلاة خیر من النوم مرتین......الخ

فجر کی اذان بھی دوسری اذانوں کی طرح کہی جاتی ہے البتہ اس میں حی الفلاح کے بعد دو مرتبہ الصلوۃ خیر من النوم کہنا ہوتا ہے کیونکہ صحیح مسلم اور چاروں سنن کی کتابوں کے حوالہ سے حضرت ابو محذورہؓ کی روایت گذر چکی ہے۔م۔ اور اس کے اضافہ

کرنے کی وجہ حضرت بلالؓ کا وہ واقعہ ہے کہ وہ بعد اذان فجر رسول اللہ ﷺ کی آنکھ نہ کھلنے کی وجہ سے جب بیدار کرنے کے لئے حاضر ہوئے تو یہی جملہ کہہ کر آپ کو بیدار کیا تو آنحضرت ﷺ کو ان کی بات بہت پسند آئی اور فرمایا کہ اے بلال آئندہ اسے اپنی اذان کے جملوں میں شامل کر لو۔ف۔ طبرانی نے یہ روایت حضرت بلالؓ سے روایت کی ہے اس طرح ابن ماجہ نے بھی حضرت بلالؓ سے روایت کی ہے۔

وخص الفجر به لانه وقت نوم وغفلة.....الخ

اس (الصلوۃ خیر من النوم نیند نماز سے بہتر) زائد جملہ کو فجر ہی کی اذان میں مخصوص کرنے کی وجہ یہ ہے کہ فجر کا وقت ہی عموماً نیند اور غفلت کا ہوتا ہے۔ف۔ بعض احادیث میں اسی جملہ کے کہنے کو تثویب کہا گیا ہے، یہ بات یاد رکھنے کے لائق ہے۔م۔

والاقامة مثل الاذان الا انه يزيد فيها بعد الفلاح: قد قامت الصلوة مرتين..... الخ

اور اقامت کے کلمات بھی اذان کے جیسے ہی ہوتے ہیں، اور اس کا حکم بھی اذان کے مثل ہوتا ہے کہ یہ بھی مثل اذان فقط فرض نمازوں کے واسطے مسنون ہے۔البحر۔ الاانه الخ البتہ اتنی بات کا فرق ہوتا ہے کہ اقامت میں حی علی الفلاح کے بعد جملہ قد قامت الصلوۃ دو مرتبہ کہنا ہوتا ہے،ف، اسطرح اذان میں عموماً پندرہ کلمے اور اقامت میں سترہ کلمے ہوتے ہیں، جیسا کہ قاضی خان میں ہے، اور اذان فجر اور اقامت فجر دونوں کے کلمے برابر ہی ہوتے ہیں، لیکن اگر اذان میں ترجیع کی جائے یعنی شہادتین دو دو مرتبے دہرائی جائیں تو کل انیس (۱۹) کلمے ہو جائیں گے۔م۔

هكذا فعل الملك النازل من السماء، وهو المشهور..... الخ

آسمان سے نازل ہونے والے فرشتے نے خواب میں ایسا ہی کیا تھا، اور یہی مشہور ہے۔ف۔ ابن ابی شیبہؒ نے عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰؒ سے روایت کی ہے کہ صحابہ کرامؓ نے ہم سے یہ بیان کیا ہے کہ حضرت عبداللہ بن زید انصاریؓ نے رسول اللہ ﷺ کے پاس آکر عرض کیا کہ ایک ایسا شخص جس پر سبز رنگ کی دو چادریں تھیں وہ ایک دیوار پر کھڑا ہوا اور دو دو مرتبہ اذان کے کلمات اور دو دو مرتبہ اقامت کے کلمات کہے، امام میں لکھا ہے کہ اس اسناد کے وہی راوی ہیں جو صحیحین کے راوی ہیں، لیکن ابن ماجہ میں حضرت ابو محذورہؓ سے روایت ہے کہ اقامت کے سترہ کلمات سکھلائے، اور ترمذی کی روایت میں بھی ہے کہ سترہ کلمے گن کر بتائے۔مف۔

ثم هو حجة على الشافعيؒ في قوله انها فرادى فرادى الا قوله قد قامت الصلاة.....الخ

مذکورہ روایت ہمارے موافق اور امام شافعیؒ کے خلاف حجت ہے جس میں وہ اقامت کے بارے میں فرماتے ہیں کہ اس کے کلمات ایک ایک مرتبہ ہی کہے جاتے ہیں سوائے کلمہ قد قامت الصلوۃ کے کہ وہ دو مرتبہ کہا جاتا ہے، اس کے بارے میں امام شافعیؒ کی دلیل بخاری کی یہ حدیث ہے کہ بلالؓ کو حکم دیا کہ اذان کے کلمات جفت یعنی دو دو بار کہے اور اقامت کے کلمات طاق مرتبہ کہے، سوائے قد قامت الصلوۃ کے، اسی طرح صحیحین کی ایک اور روایت میں تو قد قامت الصلوۃ کا استثناء بھی نہیں ہے، اسی کے پیش نظر امام مالکؒ نے یہاں اس کلمے کو بھی بقیہ کلموں کی طرح ایک ہی مرتبہ کہا جاتا ہے، اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ ہماری مذکورہ حدیث جو حجت میں پیش کی گئی اس سے عدد کلمات کے سترہ ہونے کی تصریح ہے اور اس میں کلمات اذان بھی بیان کئے گئے ہیں اس کی وجہ سے دوسرے کسی معنی کے لینے کا احتمال نہیں ہے برخلاف امام شافعیؒ کی پیش کردہ حدیث کے کہ اس میں طاق کرنے کا بھی احتمال ہے کہ اس کی مراد صرف ایک مرتبہ کہنے کی ہو معنی اقامت کو صرف ایک مرتبہ کہو اور اس بات کا بھی احتمال ہے کہ آواز میں اتار ہو یعنی جلد جلد کہو جیسا کہ اقامت میں جلد جلد کہنے پر عمل بھی ہے لہٰذا اسی معنی پر محمول کرنا چاہئے تاکہ دونوں حدیثوں میں موافقت ہو جائے۔مف۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ایسی تاویل کرنی بہت بعید ہے کیونکہ طاق میں یہ ایک احتمال کہ اقامت پوری ایک ہو یہ باطل ہے کیونکہ یہ ظاہر ہے کہ اذان دو مرتبہ نہیں کہی جاتی لہٰذا یہ احتمال لینا باطل ہے اسی طرح دوسرا احتمال نکالنا کہ طاق سے مراد آواز کو جلدی سے نکالنے کے معنی یہ ہوئے کہ سوائے قد قامت الصلوۃ قد قامت الصلوۃ کے بقیہ کلموں کو جلدی مت کہو حالانکہ یہ کسی کا قول نہیں، اور شیخ الاسلام عینیؒ نے زور دے کر کہا ہے کہ بلالؓ کی حدیث منسوخ ہے اور طحاویؒ کی احادیث اور آثار اقامت کے دو بار کہنے کے سلسلے میں بہت طوالت کے ساتھ بیان کئے ہیں، ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ امام طحاویؒ نے کہا ہے کہ حضرت بلالؓ سے متواتر طریقے سے حدیثیں وارد ہوئیں ہیں کہ اقامت اذان کی طرح ہوتی تھی یہاں تک کہ بنی اُمیہ کے بادشاہوں نے اقامت کو ایک ایک بار کہنے کا حکم دیا تاکہ وہ جلدی سے فارغ ہو جائیں، ابن الجوزیؒ نے بھی تحقیق میں یہی کہا ہے، عینیؒ نے سند کے ساتھ اسی طرح مجاہدؒ کی طرح روایت کیا ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ میرے نزدیک اس مقام پر حق بات یہ ہے کہ اذان کو جفت اور اقامت کو طاق کہنے والی حدیث صحیح ہے لیکن وہ اس بات پر محمول ہے کہ کسی خاص وقت مثلاً سفر وغیرہ میں حکم دیا ہے لہٰذا اس سے مواظبت یعنی ہمیشہ عمل کرنے کا حکم نہیں پایا جاتا اور سنت وہ عمل ہے جس پر ہمیشگی ہو، اس مفہوم پر محمول کرنے کی پہلی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابو محذورہؓ کی حدیث میں ہے کہ یا رسول اللہ ﷺ مجھے اذان دینی سکھلائے اور اس میں اقامت کو دو دو بار کہنے کا ذکر ہے لہٰذا یہی اذان مسنون ثابت ہوئی۔

اور دوسری دلیل یہ ہے کہ حضرت ابو محذورہؓ نے اقامت کے کہتے ہوئے کلمات سترہ بتائے ہیں جیسا کہ ترمذیؒ نے روایت کر کے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور یہ صحیح ابن حبان اور صحیح ابن خذیمہ میں موجود ہے اس کے بعد امام بیہقی کا یہ فرمانا کہ یہ حدیث محفوظ نہیں ہے کیونکہ امام مسلمؒ نے اس کو روایت نہیں کیا ہے، الخ۔ کا کوئی اعتبار نہیں ہے، جیسا کہ انصاف پسندوں کے نظر میں پوشیدہ نہیں ہے، اس طرح یہ بات معلوم ہوئی کہ مسنون اقامت دو دو بار کہنا ہے اور ابوداؤد کی دوسری روایت میں جو ابو محذورہؓ سے مروی ہے اس میں صراحت کے ساتھ ہے رسول اللہ ﷺ نے مجھے اقامت دو دو بار سکھلائی ہے پھر تفسیر کے ساتھ بیان کیا ہے امام طحاویؒ نے عبدالعزیز بن رفیعؒ سے روایت کی ہے کہ میں نے ابو محذورہؓ کو دو دو بار اذان دیتے ہوئے اور اقامت کہتے ہوئے سنا ہے، عبدالعزیز بن رفیعؒ ثقہ ہیں۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر بلالؓ کو اذان دو دو بار اور اقامت ایک ایک بار کہنے کا حکم ہمیشہ کے لئے ہوتا تو بلالؓ کا عمل اسی طرح ثابت ہوتا حالانکہ ان کا عمل اس کے خلاف ثابت ہے جیسا کہ عبدالرزاقؒ نے اپنے مصنف میں روایت کیا ہے **اخبرنا معمار عن حماد عن ابراھیم عن الاسود انّ بلالاً کان یثنی الاقامة، و کان یبدأ بالتکبیر ویختم بالتکبیر**، یعنی اسودؒ نے کہا ہے کہ بلالؓ دو دو بار اقامت کہتے او تکبیر ہی پر ختم بھی کرتے تھے یہ سب راوی ثقہ ہیں۔

اور ابن الجوزیؒ نے تحقیق میں جو کہا ہے کہ اسودؒ نے حضرت بلالؓ کو نہیں پایا ہے صاحب تنقیح نے اس کو رد کر دیا ہے کہ نسائیؒ نے اسودؒ سے یوں روایت کی ہے کہ حدثنا بلال، یعنی بلالؓ نے ہم لوگوں سے حدیث بیان کی ہے، دار قطنیؒ نے ایسی اسناد لکھا تھ جس میں ایک راوی زیاد البکائی بھی ہیں حضرت بلالؓ سے روایت کی ہے کہ بلالؓ سے رسول اللہ ﷺ کی موجودگی میں دو دو بار اذان اور دو دو بار اقامت کہتے، زیاد البکائی کو امام احمدؒ نے ثقہ کہا ہے اور ابوزرعہؒ نے صدوق کہا ہے اور امام مسلمؒ نے انہیں حجت میں پیش کیا ہے اس طرح یہ اسناد صحیح اور درست ہے، اور طحاویؒ نے فرمایا ہے کہ حضرت بلالؓ سے متواتر روایتوں سے دو دو بار اقامت کہنے کا ثبوت ملتا ہے، اور طحاویؒ نے عمدہ سندوں سے حضرت سلمہ بن الاکوع اور ثوبان وغیرھما سے دو دو بار کی روایات ذکر کی ہیں اس طرح امام نوویؒ کا صحیح مسلم کی شرح میں یہ فرمانا کہ "اقامت میں سترہ کلموں کا ہونا جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے یہ مذہب شاذ ہے" امام نوویؒ سے انتہائی تعجب خیز بات ہے، کیونکہ اتنی احادیث اور آثار صحیحہ کے پائے جانے کے باجود مذہب کو شاذ کہنا کیا معنی

ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ حضرت بلالؓ اور دوسرے صحابہ کرامؓ سے روایات متواتر کے پائے جانے کے علاوہ تابعینؒ کے مذکورہ بالا اقوال سے یہ بات واضح طریقہ سے ثابت ہوتی ہے کہ اذان واقامت میں مسنون طریقہ وہی ہے جو ہمارا مذہب ہے، البتہ حضرت بلالؓ کی اس حدیث سے جس میں اقامت کو ایک ایک بار کہنے کا ذکر ہے وہ کسی خاص وقت اور حالت کے پیش نظر کہا گیا ہے اس روایت سے دوام اور ہمیشگی کا حکم ثابت نہیں ہوتا ہے، اس سے زیادہ سے زیادہ یہ ثابت ہے کہ ایسا بھی کہنا جائز ہے، جبکہ ہماری گفتگو سنت معمولہ یا مؤکدہ میں ہے کہ آپ اکثر وبیشتر اس پر عمل کرتے رہے ہوں اور گاہے گاہے اسے ترک بھی کر دیا ہو، کیونکہ بغیر ترک مواظبت سے وجوب کا حکم ثابت ہوتا ہے، بلکہ حضرت بلالؓ کی حدیث سے یہ بھی ثابت ہو گیا ہے کہ کبھی کبھی دوبار کہنے کو ترک کر کے صرف ایک بار پر اکتفاء کیا گیا ہے، اور یہ بات بھی ثابت ہو گئی کہ ابراہیم نخعیؒ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں اقامت دوبار کہی جاتی تھی، اور سب سے پہلے جس نے اقامت کو ایک ایک بار کہا ہے وہ حضرت معاویہؓ ہیں، ساتھ ہی یہ فعل حضرت معاویہؓ کا بدعت نہیں کیونکہ اس کی ایک اصل حضرت بلالؓ کی حدیث ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ انہوں نے سنت اعلیٰ کو ترک کیا ہے۔

یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ سنت کے جتنے افعال کئی طرح سے مروی ہوں ان میں یہ ضروری نہیں ہے کہ منسوخ ہوں اور صرف ایک طریقہ باقی ہو، بلکہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ سارے ہی طریقے باقی ہوں اس وقت ہمیں ان طریقوں میں سے صرف اس طریقے کو تلاش کرنا ہو گا جو عام حالت میں معمول تھا چنانچہ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ حج کے احرام کی حالت اگر سر پر جوں پڑ جائے اتنی کہ اس کی تکلیف سے بال منڈوانا پڑ جائے تو اس کا کفارہ کئی طریقوں سے دیا جا سکتا ہے، جب واجب احکام میں یہ موجود ہے تو مسنون احکام میں کیوں نہیں ہو سکتی اسی لئے ہمارے لئے بغیر کسی دلیل کے یہ دعوی کرنا درست نہیں ہے کہ حضرت بلالؓ کی حدیث جو طاق مرتبہ اقامت کہنے کے سلسلے میں ہیں وہ منسوخ ہے بلکہ ہم نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ تمام احادیث اور آثار کے درمیان توفیق دینے سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ عموماً دو دوبار اقامت کہنے کا طریقہ رائج تھا اور یہی ہمارا مطلب ہے۔ ھ۔

چند مختلف مسائل

مسجد میں اذان واقامت کے بغیر فرض نماز کی ادائیگی۔ مؤذن کی صفتیں

مؤذن کی موجودگی میں اقامت۔ اذان میں ترسیل کرنا اور اقامت میں حدر کرنا۔

مسجد میں جماعت کے ساتھ فرض کی ادائیگی اذان واقامت کے بغیر مکروہ ہے، قاضی خان۔

مؤذن کے لائق یا نالائق ہونے میں قبلے کی رخ کو اچھی طرح پہچاننے اور نماز کے اوقات کو پہچاننے کا اعتبار ہوتا ہے۔ ق۔

مؤذن کو مرد، عاقل، صالح، متقی اور سنت سے واقف ہونا چاہئے۔ النھایہ۔ اور مناسب ہے کہ مؤذن رعب دار اور لوگوں کے حالات کی خبر گیری کرنے والا اور جو لوگ جماعت سے سستی کرنے والے ہوں ان کو جھڑکنے والا ہو۔ القنیہ۔ اور اذان دینے میں ہمیشہ پابندی کرنے والا ہو۔ البدائع۔ اذان دے کر ثواب رکھنے کی امید رکھتا ہو۔ النہر۔ یعنی صرف ثواب کی نیت رکھتا ہو دینوی عوض یا لالچ نہ رکھتا ہو۔ یہ ساری باتیں مستحب ہیں۔ م۔ بہتر ہے کہ وہی نماز کا امام ہو۔ المعراج۔ اور وہی اقامت بھی کہے۔ الکافی۔

اگر اس کی عدم موجودگی میں کسی دوسرے نے اقامت کہہ دی تو بلا کراہت جائز ہے اور وہ اگر موجود ہو اور دوسرے کی اقامت سے راضی ہو تو بھی درست ہے لیکن اگر اس کو ناگواری ہو تو ہمارے نزدیک غیر کی اقامت مکروہ ہے۔ المحیط۔ سمجھ دار بچے کی اذان کو ظاہر الروایہ میں بلا کراہت صحیح کہا ہے اور ناسمجھ بچہ پاگل کی طرح ہے کہ اس کی اذان جائز نہیں ہے۔ النھایہ۔ اس شخص کی اذان بھی مکروہ ہے جو نشہ میں مست ہو۔ التبیین۔

عورت کی اذان مکروہ اور اس کا اعادہ مستحب ہے۔ الکافی۔ فاسق کی اذان بھی مکروہ ہے مگر اس کے اعادہ کی ضرورت نہیں ہے۔ الذخیرہ۔ غلام، دیہاتی، حرامی لڑکے اور اندھے اور اس شخص کی بھی اذان جو صرف بعض اوقات میں دیتا ہو کسی کراہت کے بغیر درست ہے۔ مگر بہتر نہیں ہے۔ المحیط۔ اگر اندھے کا کوئی ایسا ساتھی ہو جو اس کو نماز کے اوقات برابر بتاتا رہتا ہو تو اس معاملہ میں وہ اندھا آنکھوں والوں جیسا ہے، النہایہ، اول وقت میں اذان دے کر اوسط وقت میں اقامت کہنا چاہئے تاکہ جسے وضوء کرنا ہو وہ وضوء کرے، اور جو نوافل ادا کر رہا ہو یا جسے استنجاء وغیرہ کرنے کی ضرورت ہو سب فارغ ہو جائیں۔ التاتارخانیہ عن الحجۃ۔ عربی کے علاوہ کسی دوسری زبان میں اذان نہیں کہنی چاہئے۔ قاضی خان۔ یہی قول اظہر اور اصح ہے۔ الجوہرہ۔

اذان کے پندرہ اور اقامت کے سترہ کلمے ہوتے ہیں۔ قاضی خان۔ اذان و اقامت میں آواز بلند کرنا سنت ہے مگر اقامت میں بہ نسبت اذان کے پست ہونی چاہئے، البدائع والنھایہ، مگر اپنی طاقت سے زیادہ آواز بلند کرنا مکروہ ہے، المضمرات، سنت یہ ہے کہ اذان اونچی جگہ پر دی جائی۔ البحر۔ مگر مسجد کے اندر نہیں بلکہ معذنہ یعنی اس بلند جگہ پر جو اسی کام کے لئے بنائی گئی ہو، یا مسجد سے باہر ہونا چاہئے۔ قاضی خان۔ اقامت مسجد کے اندر برابر جگہ پر ہونی چاہئے۔ البحر۔ القنیہ۔

ویترسل فی الاذان، ویحدر فی الاقامۃ، لقولہ علیہ السلام: اذا اذنت فترسل، واذا اقمت فاحدر، وھذا بیان الاستحباب، ویستقبل بھما القبلۃ، لان النازل من السماء اذن مستقبل القبلۃ، ولو ترک الاستقبال جاز، لحصول المقصود، ویکرہ لمخالفۃ السنۃ، ویحول وجھہ للصلاۃ والفلاح یمنۃ ویسرۃ، لانہ خطاب للقوم فیواجھھم۔

ترجمہ:۔اور اذان کہنے میں ترسل کرے اور اقامت کہنے میں حدر کرے اس بناء پر کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم جب اذان دو تو ترسل کرو اور جب اقامت کہو تو حدر کرو، مگر یہ بیان استحبابی ہے، اور ان دونوں اوقات میں کہنے والا اپنے چہرہ کو قبلہ کی طرف رکھے۔ کیونکہ آسمان سے اتر کر آنے والے فرشتے نے بھی اذان کہتے وقت اپنا منہ قبلہ کی طرف ہی رکھا تھا، اور اگر قبلہ کی طرف منہ نہ کرے تو بھی اذان صحیح ہو گی کیونکہ مقصود حاصل ہو جاتا ہے البتہ سنت کی مخالفت کی بناء پر یہ عمل مکروہ ہو گا، اور حی علی الصلوۃ اور حی علی الفلاح کہتے وقت اپنے چہرہ کو داہنے اور بائیں طرف پھیر دیا کرے کیونکہ اس میں قوم کو خطاب کرنا ہوتا ہے، لہذا ان کی طرف منہ کر لینا چاہئے۔

توضیح:۔ترسل اور حدر کی تعریف۔ اللہ اکبر کہتے وقت شروع میں مد کے ساتھ کہنا حیّ علی الصلوۃ اور حیّ علی الفلاح کہتے وقت چہرہ کو بھی گھمالینا

ویترسل فی الاذان، ویحدر فی الاقامۃ...... الخ

اذان کہتے وقت مستحب طریقہ کے مطابق ترسل کرنا چاہئے یعنی ہر دو کلمہ ایک ساتھ کہہ کر ذرا ٹھہر جانا چاہئے یعنی اللہ اکبر اللہ اکبر۔ کہہ کر ٹھہر جائے پھر اللہ اکبر اللہ اکبر کہہ کر ٹھہر جائے پھر اشھد ان لا الہ الا اللہ، اشھد ان لا الہ الا اللہ کہہ کر ٹھہر جائے اسی طرح کلمہ تک کرتا جائے، اور اقامت میں "حدر" کرنا مستحب ہے یعنی ان کلموں کو ملا کر ایک ساتھ کہہ کر ختم کر دینا چاہئے۔ التاتارخانیہ، ینابیع کے حوالہ سے۔ اذان میں ہر کلمہ کے آخر میں ظاہر اور باطن ہر طرح سے جزم دے کر کہنا چاہئے مثلاً اللہ اکبر، اَللہ اکبَر۔ لیکن اقامت میں صرف جزم کرنے کی نیت رکھنی چاہئے، التبیین، ترسل اور حدر کرنے کی دلیل بیان کرتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

لقولہ علیہ السلام: اذا اذنت فترسل، واذا اقمت فاحدر، وھذا بیان الاستحباب.....الخ

یعنی وہ حکم رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے ہے کہ تم جب اذان کہو تو ترسل کرو اور جب اقامت کہو تو حدر کرو، یہ خطاب حضرت بلالؓ کو تھا، ف، ترمذیؒ نے اس حدیث کی روایت کرنے کے بعد خود اسے ضعیف قرار دیا ہے، کیونکہ اس کی اسناد

مجہول ہے، اور امام دار قطنیؒ نے حضرت عمرؓ کا قول نقل کیا ہے جب کہ بیہقیؒ نے ابن عمرؓ کا عمل نقل کیا۔

وهذا بيان الاستحباب......الخ

یعنی یہ ایک مستحب فعل کا بیان ہے، ف، یہ احکام چونکہ مستحب ہیں اس لئے اذان میں حدر اور اقامت میں ترسل یا دونوں میں حدر کرنا بلا کراہت جائز ہے جیسا کہ الکافی میں ہے، ویسے ایسے کلمے کو مکروہ ہی کہا گیا ہے، اور قاضی خان نے اقامت کو دوبارہ کہنے کا بھی حکم دیا ہے ابن الہمامؒ نے اسی حکم کو حق کہا ہے کیونکہ اسی پر تمام مسلمانوں کا عمل ہے، لیکن حق یہ ہے کہ یہ اختلاف کوئی بڑا اختلاف نہیں ہے کیونکہ اس جگہ کراہت تحریمی کا حکم نہیں دیا گیا ہے بلکہ کراہت تنزیہی ہے اس وجہ سے کہ بدائع اور غایت السروجی میں دوبارہ کہنے کو افضل کہا گیا ہے، اور دلیل تنزیہی پر غور کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اعادہ کا حکم صرف اذان میں صحیح ہے جیسا کہ قاضی خان میں ہے۔ ف۔ المحیط۔ ع م۔

تکبیر یعنی اللہ اکبر کہتے وقت اللہ کی الف کو مد دے کر آللہ کہنا کفر ہے اور آخر میں اکبر کو مد دے کر اکبار کہنا بہت بڑی غلطی ہے، الزاہدی کیونکہ آللہ کہنے سے معنی ہونگے کیا اللہ بڑا ہے؟ اس طرح شبہ کرنے سے کفر ہوتا ہے اور اکبار کہنے سے اگرچہ کفر نہیں ہوتا مگر بڑی غلطی ہے کفر کہنے کا حکم اس وقت ہوگا جب کہ قصداً کہا ہو لیکن اگر کسی ناسمجھ موذن کی زبان سے ایسا نکل جائے تو اگرچہ بڑی غلطی ہوگی مگر کافر نہ ہوگا، اچھی طرح سمجھ لو۔ م۔ اذان اور اقامت کے کلمات جس طرح ثابت ہیں اور ان پر عمل ہے اسی طرح کہنا چاہئے۔ محیط السرخسی۔ اگر بعض کلمات کو کسی نے آگے پیچھے کر دیا تو افضل یہ ہے کہ جس کلمے کو مقدم کیا ہے اس کا اعتبار نہ کر کے آگے اس کا اعادہ کر لینا چاہئے اور اگر نہ کیا تو بھی نماز جائز ہو جائیگی۔ المحیط۔ اس سے معلوم ہوا کہ کلمات کی ترتیب کا خیال رکھنا مستحب ہے۔ م۔ اذان واقامت کہتے وقت ایسے انداز اور آواز سے کہنا جس سے ان کلموں میں تغیر آجائے مکروہ ہے، شرح المجمع. لا بن ملك۔ یہ کراہت تحریمی ہے جیسا کہ الدر میں ہے۔ لیکن اذان کو خوش آوازی کے ساتھ کہنا اچھا ہے۔ السراجیہ اور الصدر۔

ويستقبل بهما القبلة، لان النازل من السماء اذن مستقبل القبلة......الخ

یعنی اذان واقامت کہتے وقت قبلے کی طرف منہ کرنا۔ ف۔ یہ حکم مسافروں کے سوا دوسرے کے لئے ہیں، م، کیونکہ آسمان سے آنے والے فرشتے نے قبلے کی طرف منہ کر کے ہی اذان کہی تھی۔ ف۔ جیسا کہ ابوداؤد وغیرہ میں اس کی تصریح کی ہے۔

ولو ترك الاستقبال جاز، لحصول المقصود......الخ

یعنی اگر قبلے کی طرف منہ کئے بغیر ہی اذان دے دی تو بھی اذان جائز ہو جائیگی کیونکہ اذان کا مقصد حاصل ہو جاتا ہے البتہ سنت طریقے کے خلاف ہونے کی وجہ سے مکروہ ہے۔ ف۔ یعنی تنزیہی ہے۔ و۔ ابن المنذرؒ نے کہا ہے کہ علماء نے اذان میں قبلہ رو ہونے پر اجماع کیا ہے۔ ع۔ مسافر کو سواری پر اذان کہنا اگرچہ قبلہ رو نہ ہو جائز ہے لیکن اقامت کے وقت سواری سے اتر جانا چاہئے جیسا کہ قاضی خان اور الخلاصہ، اور اگر نہ اترا تو بھی صحیح ہے، المحیط، حالت حدر میں سواری پر اذان دینا ظاہر الروایہ کے مطابق مکروہ ہے مگر دوبارہ کہنے کی ضرورت نہیں ہے۔ الخلاصہ۔ بیٹھ کر اذان دینا مکروہ ہے۔ قاضی خان۔

ويحول وجهه للصلاة والفلاح يمنة ويسرة...... الخ

یعنی حی علی الصلوۃ کہتے وقت صرف اپنے چہرے کو داہنی طرف اور حی علی الفلاح کہتے وقت صرف اپنے چہرے کو بائیں طرف پھیرنا چاہئے، ف، مگر دونوں قدم اپنی جگہ پر جمے رہیں خواہ نماز تنہا پڑھ رہا ہو یا جماعت کے ساتھ اور یہی بات صحیح ہے یہاں تک کہ مشائخ نے کہا ہے کہ چھوٹے بچے کے کان میں اذان کہتے وقت بھی ان دونوں کلموں پر اسی طرح چہرہ گھما لینا چاہئے۔ المحیط۔

لانه خطاب للقوم فيواجههم......الخ

کیونکہ اس جملہ کا مخاطب قوم ہے لہذا ان کی طرف منہ کرنا چاہئے۔ ف۔ اس میں خطاب اس بات پر ہے کہ نماز کی طرف آؤ

اور دونوں جہاں کی کامیابی کی طرف آؤ۔م۔اس کا طریقہ وہی ہے کہ حی علی الصلاح پر دائیں طرف اور فلاح پر بائیں طرف منہ پھیرا جائے۔یہی صحیح ہے۔التبیین۔اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ ہر ایک کلمے میں دونوں طرف منہ پھیرا جائے اور یہی اوجہ ہے۔الفتح۔

وان استدار في صومعته فحسن، و مراده اذا لم يستطع تحول الوجه يمينا وشمالا مع ثبات قدميه مكانهما، كما هو السنة بان كانت الصومعة متسعة، فاما من غير حاجة فلا، والافضل للموذن ان يجعل اصبعيه في اذنيه، بذلك امر النبي عليه السلام بلالا، ولانه ابلغ في الاعلام، وان لم يفعل فحسن، لانها ليست بسنة اصلية.

ترجمہ:-اور اگر مؤذن اپنے صومعہ میں گھوم گیا تو اچھا ہے اس جملے کا مطلب یہ ہے کہ مؤذن کے لئے اپنے دونوں قدم کو زمین پر جما کر رکھتے ہوئے چہرے کو دائیں بائیں طرف منہ پھیرنا جو کہ مسنون طریقہ ہے ممکن نہ ہو اس وجہ سے کہ مثلاً صومعہ کشادہ ہو، لیکن بغیر ضرورت کے اپنے قدموں کو ہٹانا اور گھمانا نہیں چاہئے،مؤذن کے لئے افضل یہ ہے کہ اذان دیتے وقت اپنی دونوں انگلیوں کو اپنے دونوں کانوں میں ڈال لے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت بلالؓ کو اس بات کا حکم دیا تھا اور اس لئے کہ ایسا کرنے سے آواز دور تک جاتی ہیں،اور اگر ایسا نہ کیا تو بھی درست ہے کیونکہ یہ سنت اصلیہ نہیں ہے۔

توضیح:-اذان بلند آواز سے ہونی چاہئے،اذان پر اجرت لینا

وان استدار في صومعته فحسن، و مراده اذا لم يستطع تحول الوجه يمينا وشمالا.....الخ

اور اگر مؤذن اذان کے وقت اپنے صومعہ میں گھوم گیا تو اچھا ہے،ف،جب کہ وہ کافی کشادہ ہو،البدائع،الہذا اس کے دائیں روشندان سے اپنا سر نکال کر دوبارہ حی علی الصلاۃ کہے پھر بائیں روشندان سے سر نکال کر دوبارہ حی علی الفلاح کہے،ابو المکارم.و مراده الخ مدر میں امام احمدؒ کے کلام مذکور کا مطلب یہ ہے کہ صومعہ جب اس طرح بنا ہوا ہو مثلاً کافی کشادہ ہو اور ایک جگہ کھڑے ہو کر اذان دینے سے ہر طرف آواز نہ جاتی ہو تو اس بات میں کوئی حرج نہیں بلکہ بہتر ہی ہے کہ اس میں گھوم گھوم کر اس کے دائیں اور بائیں طرف بنے ہوئے روشندانوں سے منہ نکال کر حی علی الصلاۃ حی علی الفلاح کہے بلکہ ایسا کرنا اچھا ہے ضرورت کی بناء پر۔م۔لیکن بغیر ضرورت کے اپنی جگہ سے قدم ہٹانا اچھا نہیں ہے بلکہ سیدھے کھڑے ہو کر اور قدم جما کر ہی کہنا چاہئے۔ف۔

اقامت کہنے میں ان کلمات پر منہ پھیرنا مذکور نہیں ہے مگر بعض قوم کے لئے جو دیکھتے ہیں۔تمرتاشی ع۔صومعہ کے معنی عبادت خانے کے ہیں جو راہبوں کے لئے بنایا جاتا ہے یہاں پر اس سے مراد وہ بلند مقام ہے جس پر کھڑے ہو کر اذان دی جائے یہ صومعہ کبھی تنگ کوٹھری اور کبھی کشادہ کوٹھری کی طرح ہوتا ہے اور ازاریؒ نے کہا ہے کہ منارۂ اذان کی چوٹی پر ہوتا ہے۔ل۔بلندی پر اذان کا ثبوت جو ابوداؤد اور بیہقی وغیرہ نے بنو نجار کی ایک عورت سے حضرت بلالؓ کی اذان سب سے اونچے گھر پر روایت کی ہے اور ابو برزہؓ وغیرہ سے منارہ پر اذان کا مسنون ہونا ابو شیخ وغیرہ نے روایت کی ہے اور بلا ضرورت اپنی جگہ سے نہ پھرنا صحیحین وغیرہ کی روایت میں مشہور ہے البتہ ضرورت کے وقت قدم کو گھمانے کا ثبوت ابو جحیفہؓ کی حدیث سے ثابت ہے جو یہ ہے: **رأيت بلالاً يوذن ويدور ويتبع فاه ههنا وههنا واصبعاه في اذنيه**.یعنی میں نے بلالؓ کو دیکھا کو اذان دیتے اور چکر لگاتے اور دائیں بائیں کی طرف منہ بڑھاتے اس حالت میں کہ ان کی دونوں انگلیاں کانوں میں تھیں،اس حدیث کو ترمذی نے روایت کر کے کہا ہے حسن صحیح ہے۔

اور بیہقی کا یہ اعتراض کہ اس میں عبدالرزاق نے وہم کیا ہے ہمیں تسلیم نہیں ہے کیونکہ عبدالرزاق جو صاحب مصنف ہیں

ثقہ اور حجت ہیں اور دوسری وہ روایت جو ابو قتیلہؓ کی ہے جس میں یہ مذکور ہے کہ انہوں نے چکر نہیں لگایا وہ دوسرے وقت پر محمول ہے جب کہ اس کی ضرورت نہ تھی اور یہی ہمارا مذہب ہے۔ ع۔ م۔

والافضل للموذن ان یجعل اصبعیہ فی اذنیہ......الخ

مؤذن کے واسطے یعنی اذان دیتے وقت افضل ہے، ف، اقامت کہتے وقت نہیں، القنیہ -ان یجعل کہ اپنی دونوں انگلیاں اپنے دونوں کانوں میں ڈال لے کیونکہ آنحضرت ﷺ نے حضرت بلالؓ کو اسی بات کا حکم دیا ہے اور اس لئے بھی کہ عام لوگوں کو خبر دینا جو اذان کا مقصود ہے اس طرح کہنے سے پورا ہوتا ہے۔ف۔ چنانچہ ابن ماجہ وطبرانی وحاکم نے یہ حدیث روایت کی ہے اس جملے کی زیادتی کے ساتھ کہ ایسا کرنا کہ تیری آواز کو بلند کرنے والا ہے، بلکہ ابو الشیخ نے کتاب الاذان میں عبد اللہ بن زید کی حدیث میں فرشتے کا بھی اس طرح کرنا روایت کیا ہے۔

الحاصل اذان میں یہ کام یعنی کان میں انگلی ڈالنا بہتر ہے تاکہ آواز بلند ہو، اور اگر مؤذن نے ایسا نہ کیا تو بھی اذان میں کوئی خرابی نہ ہوگی، صحیح ہوگی، مغ کیونکہ یہ اصلی سنت نہیں ہے۔ف۔ انزاریؒ نے کہا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ سنن الہدیٰ میں سے نہیں ہے بلکہ سنن الزوائد میں سے ہے۔م۔ کیونکہ آواز دور تک پہنچانے کے لئے یہ ایک اچھا طریقہ ہے اور اگر دونوں ہاتھ دونوں کانوں پر رکھ کر کہے تو بھی اچھا ہے، التبیین، کیونکہ امام احمدؒ کی حدیث جو ابو محذورہؓ سے مروی ہے اس میں چاروں انگلیاں ملا کر کانوں پر رکھنا منقول ہے۔ ع۔

اگر اذان یا اقامت میں تھوڑی دیر کے لئے غشی طاری ہو جائے یا بھول کر کہنا بند کر دیا تو اسے از سر نو کہنا افضل ہے، دونوں کے کہتے وقت درمیان میں باتیں کرنا، سلام کا جواب دینا اور بغیر عذر کے بیٹھنا مکروہ ہے، اقامت شروع کرنے کے بعد ایک ہی جگہ پر ختم کرنا چاہئے خواہ امام ہو یا نہ ہو اور یہی اصح ہے، جیسا کہ البدائع میں ہے، ایک مؤذن کو دو مسجدوں میں اذان دینا مکروہ ہے، ایک حدیث میں ہے مَن اذّن فھو یقیم یعنی جو اذان دے وہی اقامت کہے، اس کی روایت ترمذی اور ابن ماجہ نے کی ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ اس کے ایک راوی عبد الرحمن افریقی ہیں جو ضعیف ہیں، لیکن میں مترجم کہتا ہوں کہ حق یہ ہے کہ یہ راوی ثقہ ہیں، اسی بناء پر شیخ وبریؒ نے کہا ہے کہ مؤذن کی اجازت سے کوئی دوسرا اقامت کہے تو جائز ہیں۔ م۔

مؤذن کیسا ہونا چاہئے

چاہئے کہ مؤذن مرد، عاقل، بالغ، تندرست، متقی، سنت اور اوقات نماز کا عالم ہو اور اس کی آواز بلند اور ہمیشہ یعنی پانچوں وقت کا مؤذن ہو اور اس پر اجرت نہ لے، اور اگر اجرت مقرر کر لی تو وہ اس کا مستحق نہ ہوگا، حدیث میں ہے کہ ایسا مؤذن مقرر کرے جو اپنی اذان پر اجرت نہ لے، اس کی روایت ترمذی، ابن ماجہ اور ابو داؤد نے کی ہے، یہی قول امام اوزاعی، احمد اور ابن المنذرؒ کا ہے، لیکن امام مالک اور کچھ شوافع نے بھی اجرت لینے کو جائز کہا ہے۔ مع۔ اور بہتر یہ ہے کہ اگر وہ محتاج اور ضرورت مند معلوم ہو تو بغیر شرط کے از خود اس کی مدد کرنی چاہئے، اور جس نے اذان کہنے پر اجرت مقرر کر لی وہ فاسق ہے، اور اس کی اذان بھی مکروہ ہے، محیط میں ذخیرہ اور بدائع کے برخلاف مؤذن کی اذان کو مکروہ لکھا ہے، مع۔

واضح ہو کہ حدیث میں جو تثویب کرنے کا بیان ہے اس سے مراد الصلوۃ خیر من النوم دوبار کہنا ہے، اور صحیح یہ ہے کہ تثویب کا وقت اذان کے درمیان میں تھا جیسا کہ اب بھی اس پر عمل ہے اور اذان ختم ہو جانے کے بعد کہنے کا نہیں ہے۔ یاد رکھ لیں۔

والتثویب فی الفجر: حی علی الصلوۃ حی علی الفلاح مرتین بین الاذان والاقامۃ حسن، لانہ وقت نوم وغفلۃ، وکرہ فی سائر الصلوات، ومعناہ العود الی الاعلام، وھو علی حسب ماتعارفوہ، وھذا تثویب احدثہ علماء الکوفۃ بعد عہد الصحابۃ لتغیر احوال الناس، وخصو الفجر بہ لما ذکرناہ، والمتاخرون استحسنوہ فی

الصلوات كلها، لظهور التواني في الامور الدينية .

ترجمہ :-اور فجر میں اذان واقامت کے درمیان دوبارہ تثویب کرنا یعنی حی علی الصلوۃ اور حی علی الفلاح کہنا بہتر ہے کیونکہ یہ وقت نیند اور غفلت کا ہوتا ہے، لیکن دوسری نمازوں میں مکروہ ہے، اس تثویب کے معنی ہیں دوبارہ خبر دینا، اور یہ کام اسی طرح سے ہونا چاہئے جیسا کہ اس وقت لوگوں میں معمول ہو، اس تثویب کے عمل کو صحابہ کرامؓ کے زمانہ کے بعد کوفہ کے علماء نے جاری کیا تھا کیونکہ اس وقت لوگوں کے حالات (عبادت کے بارے میں) بدل چکے تھے بالخصوص فجر کے بارے میں کیونکہ یہ وقت نیند اور غفلت کا ہوتا ہے، اور متاخرین نے تمام نمازوں میں ہی تثویب کرنے کو بہتر سمجھا ہے، کیونکہ دینی (اعمال کی ادائیگی میں) عام لوگوں میں سستی غالب آگئی ہے۔

توضیح :-اذان کے بعد تثویب

والتثويب في الفجر : حي على الصلوة حي على الفلاح مرتين بين الاذان والاقامة حسن..... الخ

یعنی اذان کہہ کر کچھ توقف کر لینے کے بعد اقامت اور اذان کے درمیان دوبارہ حی علی الصلوۃ اور حی علی الفلاح کہہ کر تثویب کر لینا بہتر ہے اس بناء پر کہ یہ وقت نیند اور غفلت کا ہوتا ہے اور بقیہ نمازوں میں ایسا کرنا مکروہ ہے، ف، آئندہ یہ بحث آتی ہے کہ متاخرین نے تمام نمازوں میں تثویب کو بہت خیال کیا ہے اور تنویر میں اسی قول کو مذہب قرار دیا ہے۔

ومعناه العود الى الاعلام، وهو على حسب ما تعارفوه.....الخ

اس تثویب کے معنی ہیں دوبارہ خیال دلانا اس کے لئے لوگوں میں جو بھی طریقہ جاری ہو جائے جو متعارف ہو چکا ہو تو وہی کافی ہوگا۔ ف۔ یہ معلوم ہونا چاہئے کہ یہ تثویب بالاتفاق اذان کا حصہ نہیں بلکہ اذان کا جو مقصد اصلی ہے یعنی عام لوگوں کو مطلع کر دینا اسی کو حاصل کرنے کے لئے اذان کے علاوہ اپنی طرف سے اس کا اضافہ کیا گیا ہے، اس بناء پر یہ بات جائز ہوگی کہ ہندوستان کی ہر جگہ کی اپنی اپنی زبان یا اصطلاح میں ان کے مروج طریقہ سے ادا ہو جائے، البتہ صرف اذان کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ عربی زبان میں کہی جائے، اور پہلی تثویب یعنی الصلوة خير من النوم کے متعلق فخر الاسلام کا قول صحیح یہ ہے کہ یہ جملہ اذان کے بعد کہا جاتا تھا، اور امام محمدؒ کا وہ قول جو کتاب الآثار میں ہے وہ بھی صراحۃً قول مذکور پر دلالت کرتا ہے، لیکن قول اصح یہ ہے کہ وہ کلمہ اذان کے اندر اور حی علی الفلاح کے بعد ہوتا تھا جیسا کہ متن کی کتابوں میں مذکور ہے، اور اسی پر آج تک عمل بھی جاری ہے، خود حدیث کا یہ ٹکڑا بھی اجعله في اذانك کہ اس جملہ کو تم اپنی اذان میں داخل کر لو ہمارے دعوی کی دلیل ہے، اب جب کہ رسول خدا ﷺ کے فرمان کے مطابق مذکورہ جملہ اذان کا ایک حصہ ثابت ہوا تو یہ کوئی نیا کام یا نئی بات کا ایجاد کرنا نہیں ہوا بلکہ یہ مشروع ہوا لہٰذا اسے بھی دوسرے کلموں کی طرح سوائے عربی کے دوسری زبان میں کہنا جائز نہ ہوگا، ذہن نشیں کر لو، م۔

وهذا تثويب احدثه علماء الكوفة بعد عهد الصحابة لتغير احوال الناس.....الخ

اور وہ تثویب جس میں فی الحال ہماری گفتگو ہو رہی ہے یعنی اذان واقامت کے درمیان تو اسے علماء کوفہ نے صحابہ کرامؓ کے بہت بعد اپنایا اور گڑھا ہے کیونکہ اعمال کی ادائیگی میں پہلی سی بات اور مستعدی باقی نہیں رہی تھی، پھر فجر کے وقت کی تخصیص اس وجہ سے ہوئی جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے کہ وہ نیند اور غفلت کا وقت ہوتا ہے، اور شاید کہ یہ بھی وجہ ہو سکتی ہے کہ پہلے سے اس وقت میں ایک مرتبہ اس کا ثبوت اور اس پر عمل بھی جاری ہے۔

والمتاخرون استحسنوه في الصلوات كلها، لظهور التواني في الامور الدينية ......الخ

اور بعد کے فقہاء کرام نے نماز کے دوسرے اوقات کیلئے بھی اچھا سمجھا ہے، کیونکہ تمام دینی کاموں کی ادائیگی میں پہلے زمانہ کے بالمقابل سستی بہت بڑھ گئی ہے، ف، سوائے مغرب کی نماز کے جیسا کہ شرح النقایہ میں ہے، لہٰذا نیند کی غفلت کی بناء پر

تثویب درست ہوئی تو کام کاج کی زیادتی کی وجہ سے غفلت اور سستی زیادہ لاحق ہو جانے کی بناء پر تثویب صرف جائز ہی نہیں بلکہ بدرجہ اولی جائز ہونا چاہئے۔

لیکن اس دلیل میں یہ اشکال پیدا ہوتا ہے کہ سونے کے وقت غفلت کا طاری ہونا تو غیر اختیاری بات ہے کیونکہ اس میں کوئی کوتاہی اور سرکشی نہیں ہوتی ہے اسی بناء پر لیلۃ التعریس (حالت سفر کی وہ رات جس میں رسول اللہ ﷺ اور آپ کے شریک سفر عام صحابہ کرامؓ صبح کی نماز کے وقت سوتے رہے اور کافی دیر بعد اٹھے) کی حدیث میں ہے کہ جب صبح کی نماز میں سب سو گئے تھے تو جاگنے کے بعد تمام صحابہ کرام کو بہت شرمندگی تھی کہ ہم نے بہت ہی سستی اور تفریط سے کام لیا ہے اس بناء پر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا لاتفریط فی النوم الخ یعنی سونے میں اپنی طرف سے کوئی کوتاہی نہیں ہے کیونکہ ساری روحیں تو قدرت کے قبضہ میں ہیں، اس نے جب چاہا ان کو چھوڑا (اور انسان نیند سے جاگا) اور تفریط تو صرف جاگنے اور بیداری کی حالت میں ہوتی ہے، اب جب کہ یہ بات معلوم ہوگئی کہ پہلی تثویب (یعنی اذان کے اندر) کا مشروع ہونا اس صورت میں تھا جب کہ تفریط کی حالت نہیں تھی بلکہ بالکل بے اختیاری کی کیفیت تھی، اس پر قیاس کر کے دوسرے اوقات میں بھی تثویب کرنا جب کہ ان میں تفریط کی صورت اور اختیاری حالت ہو قیاس مع الفارق ہے بلکہ بالکل برعکس ہے تو یہ کس طرح درست ہوگا۔ فافہم۔ م۔

متاخرین فقہاء نے احداث پر احداث کیا ہے کیونکہ اصل میں پہلی تثویب تو فجر کی اذان کے درمیان حی علی الفلاح کے بعد شروع ہوئی تھی اور علماء کوفہ نے اذان کے بعد اور اقامت سے پہلے ایک اور تثویب کا طریقہ جاری کیا اور پہلی تثویب کو بھی باقی رکھا اور متاخرین فقہاء نے تو تمام نمازوں میں تثویب کا اضافہ کر دیا الہدایہ احداث پر احداث ہوا، النہایہ وغیرہ، میں مترجم کہتا ہوں کہ بلکہ امام ابو یوسفؒ نے چوتھا احداث بھی کیا جیسا کہ صاحب ہدایہؒ نے اگلے جملے میں فرمایا ہے۔

وقال ابو یوسفؒ: لا اری باسا ان یقول المؤذن للامیر فی الصلوات کلها: السلام علیك أیها الأمیر و رحمة الله و برکاته، حی علی الصلوة، حی علی الفلاح یرحمك الله، واستبعده محمدؒ، لان الناس سواسیة فی امر الجماعة، وابویوسفؒ خصهم بذلك لزیادة اشتغالهم بامور المسلمین کیلا تفوتهم الجماعة، وعلی هذا القاضی والمفتی۔

ترجمہ:- اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ میں اس بات میں کوئی مضائقہ نہیں پاتا ہوں کہ مؤذن تمام نمازوں میں امیر کو یعنی مسلمانوں کے سردار اور حاکم کو یہ جملہ کہے **السلام علیك ایها الامیر ورحمة الله و برکاته حی علی الصلوة حی علی الفلاح**، لیکن امام محمدؒ نے اس کہنے کے جائز ہونے کو بہت ہی مستبعد سمجھا ہے کیونکہ انہوں نے جماعت کے مسئلہ میں تمام انسانوں کو برابر سمجھا ہے، اور امام ابو یوسفؒ نے ان امراء کے لئے تثویب کو مخصوص سمجھا ہے کیونکہ یہ لوگ مسلمانوں ہی کے کاموں میں بہت ہی مشغول رہتے ہیں، اس طرح کہنا چاہئے تاکہ ان لوگوں کی جماعت فوت نہ ہو، اور یہی حکم قاضی اور مفتی کا بھی ہے۔

توضیح:- مخصوصین کے لئے تثویب کا نماز میں حکم

وقال ابو یوسفؒ: لا اری باسا ان یقول المؤذن للامیر فی الصلوات کلها.....الخ

اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ مخصوص امراء کے لئے اگر موذن ان کی یاددہانی کے خیال سے یہ جملہ کہہ دیا کرے اے امیر! آپ پر اللہ کی طرف سے سلامتی اور اس کی رحمت نازل ہو نماز اور کامیابی حاصل کرنے کے واسطے تشریف لئے آئیں تو ایسا کہنے میں کوئی حرج نہیں سمجھتا ہوں۔ اور ان کا یہ کہنا تیسری تثویب ہوگی۔

واستبعده محمدؒ، لان الناس سواسیة فی امر الجماعة.....الخ

امام محمدؒ نے اسے ناجائز سمجھا ہے کیونکہ نمازوں کی ادائیگی اور جماعت کی پابندی میں امیر ہو یا مامور اور حاکم ہو یا محکوم سب

برابر ہوتے ہیں۔ف۔ پھر امیر کی کیا خصوصیت ہے کہ اس کے لئے کوئی خاص اہتمام کیا جائے۔

وابویوسفؒ خصھم بذلك لزیادۃ اشتغالھم بامور المسلمین کیلا تفوتھم الجماعۃ.....الخ

لیکن امام ابویوسفؒ نے امراء کو ان کے عام مسلمانوں کے سلسلہ میں مشغول رہنے کی وجہ سے مستثنیٰ کیا ہے اس لئے مخصوص طور سے انہیں جماعت کھڑی ہونے کی اطلاع دیدی جائے تاکہ وہ بھی جماعت میں شریک ہو جائیں اور جماعت کی نماز سے وہ محروم نہ رہیں۔ف۔ صاحب ھدایہؒ نے ابویوسفؒ کے فرمان کی روشنی میں اور بھی چند صورتوں میں مخصوص ہونے کا حکم لگایا ہے جو یہ ہیں۔

وعلی ھذا القاضی والمفتی...... الخ

اور وہی حکم قاضی اور مفتی کا بھی ہے۔ف۔ کیونکہ یہ لوگ بھی حاکموں ہی کی طرف مسلمانوں کے فلاحی کاموں میں بہت مشغول رہتے ہیں۔ قاضیخانؒ نے فتاوی میں کہا ہے کہ امام ابویوسفؒ کا قول ان کے اپنے زمانہ کے امراء مسلمین کے بارے میں تھا مگر اب ہمارے زمانے کے امراء تو مسلمانوں کے کاموں میں نہیں بلکہ ان پر حکمرانی کرنے میں مشغول رہتے ہیں۔ع۔ پھر مصنفؒ کے کلام سے اسی طرح قاضی خان وغیرہ کے کلام سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ انہوں ابویوسفؒ کے قول کو ترجیح دی ہے۔ف۔ تثویب اذان کے بعد تقریباً بیس آیتوں کی تلاوت کر لینے کے اندازے سے ٹھہر کر کرنی چاہئے پھر اتنی ہی دیر کے بعد اقامت کہی جائے۔

ف۔ بعضوں نے امام ابویوسفؒ کے قول کی تائید میں کہا ہے کہ خود رسول اللہ ﷺ کو بھی جماعت تیار ہونے کی خبر دینے کو حضرت بلالؓ جاتے تھے، مگر اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ پر کسی اور کو قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے، پھر امراء کی تخصیص کرنے میں عام مومنوں کو بدگمان کرنا اور بڑائی حکومت اور امامت حاصل کرنے کے لئے ان کے دلوں میں بیج بونا لازم آتا ہے، پھر رسول اللہ ﷺ کی تخصیص نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے بارے میں موطا امام مالک میں روایت موجود ہے کہ مؤذن انہیں بلانے گئے اور انہیں سوتے ہوئے دیکھ کر الصلوۃ خیر من النوم کہا ہے، اس استدلال کا جواب اس طرح دیا گیا ہے کہ یہ جملہ تو مرفوع حدیث میں موجود ہے، علاوہ ازیں حضرت عمرؓ پر بھی کسی اور کو قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے، اور۔ صحیح احادیث میں مذکور ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بیان فرمایا ہے کہ عنقریب تم پر ایسے امراء مقرر ہوں گے جو نمازوں میں تاخیر کرینگے الخ، اس کے باوجود میں کسی طرح بھی تثویب کا حکم نہیں دیا ہے۔

عینیؒ نے اس تثویب پر یہ اعتراض کیا ہے کہ احداث تو برا کام اور مذموم ہے، پھر یہ جواب دیا ہے کہ یہ بدعت حسنہ ہے رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی بناء پر کہ ماراٰہ المومنون حسنا فھو عنداللہ حسن یعنی مومنین جس چیز کو بہتر جانیں وہ اللہ کے نزدیک بھی بہتر ہے لہٰذا یہ تثویب بہتر ہوئی اور بدعت حسنہ بھی ہوئی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس مقام کی پوری تحقیق کے لئے تو ایک دفتر چاہئے اور وہ ہماری ذمہ داری سے باہر بھی ہے، پھر بھی اسے مختصراً بیان کرنا اس لئے ضروری سمجھتا ہوں کہ اس مسئلہ میں اکثر گفتگو اور علماء میں بحث ہوتی رہتی ہے۔

واضح ہو کہ علامہ عینیؒ نے ماراٰہ المؤمنون حسنا الخ سے جو استدلال پیش کیا ہے، اس میں المؤمنون سے بعض مومن مراد ہیں یا سب، اگر بعض مومن مراد ہیں تو اس سے لازم آتا ہے کہ فرقہ معتزلہ کے وہ اقوال بھی جو ہمارے نزدیک باطل ہیں صحیح مانے جائیں کیونکہ ہمارے نزدیک قول صحیح یا مسلک صحیح میں معتزلہ کی تکفیر صحیح نہیں ہیں، لہٰذا وہ بھی بعض مومن ثابت ہو گئے، اور اس مقولہ کے مطابق کہ جسے بعض مومن اچھا سمجھیں وہ اچھا ہے اس لئے ان کی وہ باتیں بھی جو ہمارے نزدیک غلط ہیں صحیح اور اچھی ہو جائیں، حالانکہ یہ بات باطل ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ المومنون سے مومن کامل مراد ہیں تو ہمارے لئے ان کی تحقیق مشکل ہے، کیونکہ فی الواقع کون کیسا ہے اس کا ہمیں علم نہیں ہے ہمارے لئے ظاہر شریعت پر عمل کر لینا ہی کافی ہے اس بناء

پر ظاہرا جو بھی کلمہ توحید کا اقرار کرے گا ہم اسے مسلمان تسلیم کر لینگے اور حقیقی فیصلہ اللہ کے ہاتھوں میں ہے اسی پر سب کا اتفاق بھی ہے، سوائے صحابہ کرام کے جن کے بارے میں خود اللہ تعالی نے ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ اور ﴿أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ کہہ دیا ہے اور ان جیسی اور بھی بہت سی آیتیں ہیں جن سے ان کے سچے اور کامل مومن ہونے کا ہمیں علم حاصل ہوتا ہے، اس بناء پر صحابہ کرامؓ نے جس بات پر اجماع کرلیا ہے وہ قطعی ہے، اسی لئے حدیث ماراہ المومنون حسنا الخ کی تفسیر کرتے ہوئے خود حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا ہے اولئک اصحاب محمد یعنی وہ لوگ اصحاب محمد اور صحابہ کرام ہی ہیں ان کے بعد کسی مسئلہ میں سارے مسلمان اجماع کرلیں تو وہ حسن ہوگا کیونکہ تمام مسلمانوں میں تو صادقین وکاملین بھی یقینا داخل ہو جائینگے اگرچہ ہم فردا فردا کسی کے متعلق اس یقین کے ساتھ نہیں کہہ سکتے، اور یہ نہیں کہہ سکتے ہیں کہ وہ کون کون سے ہیں، لہذا یہ اجماع بھی یقینی ہوگا۔

اب اصل یعنی تثویب میں بحث شروع ہوتی ہے اس طرح سے کہ افعال دو قسم کے ہوتے ہیں ایک وہ افعال ہیں جو مشروعات میں سے ہیں ان کی ادائیگی میں ثواب ہوتا ہے دوسری قسم کے وہ افعال ہیں جو عام اور مباحات میں سے ہیں کہ اگرچہ ان کا جائز ومباح ہونا بھی ہمیں شروع سے ہی معلوم ہوا ہے، پس جو افعال مباحات میں سے ہیں اگر ان میں سے کسی کو کسی فعل مشروع سے ملایا جائے تو اس کے لئے اجازت کی ضرورت ہوگی اس صورت میں جب کہ اس کی وجہ سے فعل مشروع میں کچھ اور فرق اور تغیر ہو رہا ہے۔

اس تفصیل کے بعد اب ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر تثویب فعل کو شرائع کی قسم سے کہا جائے تو اس کے لئے کسی شرعی دلیل کی ضرورت ہوگی، جبکہ مذکورہ حدیث ماراہ المومنون حسنا الخ بطور دلیل کے مکمل نہیں ہے کیونکہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم سے اس کا ثبوت نہیں ہے اور ان کے بعد عام مؤمنین نے بھی اس پر اجماع نہیں کیا ہے اس لئے اسے زیادہ مباحات کی قسم سے شمار کیا جائیگا، اور اس کا بڑا مقصد یہ ہوگا کہ محلہ کے زیادہ سے زیادہ افراد جماعت میں شامل ہو کر فرض ادا کریں جس کی دو صورتیں ہوسکتی ہیں ایک یہ کہ اذان کے اندر ہی کسی جملہ کا اضافہ کردیا جائے تو بالاجماع ناجائز ہے، اسی وجہ سے کوفہ کے علماء نے بھی ایسا نہیں کیا ہے، دوسری صورت یہ ہے کہ مسجد کے اندر سے لوگوں کو آواز دے کر بلایا جائے اس طرح پکارنے سے اذان سے ایک خاص مناسبت پائی گئی کہ وہ بھی مسجد کے اندر سے دی جاتی ہے۔

اسی بناء پر عینیؒ نے مبسوط سے نقل کیا ہے کہ ایک مرتبہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے ایک مؤذن کو دیکھا کہ اس نے عشاء کی نماز کے لئے تثویب کہی تو انہوں نے فرمایا ہے کہ اس بدعتی کو مسجد سے نکال دو، اور مجاہدؒ نے کہا ہے کہ میں ابن عمرؓ کے ساتھ ایسی مسجد میں داخل ہوا جس میں اذان دے دی گئی تھی اور ہم نماز پڑھنا چاہتے تھے، اتنے میں انہوں نے مؤذن کو تثویب کرتے ہوئے سنا جس سے وہ سخت ناراض ہوگئے اور فرمایا اٹھو یہاں سے چلو تاکہ ہم اس بدعتی کی جگہ سے نکل جائیں، بالآخر وہاں سے نکل گئے اور نماز نہ ادا کی، ابوداؤد والترمذی۔

اور دوسری روایت میں ظہر یا عصر کی نماز کا تذکرہ، اور تثویب تو رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں صرف فجر کی نماز کے لئے ہوا کرتی تھی، اس سے صحابہ کرامؓ کے زمانہ میں مسجد کے اندر سے تثویب کرنے کا حال معلوم ہوا، اور مسجد سے باہر ہو کر تثویب کرنے کے بارے میں یہ بات معلوم ہوئی کہ مؤذن نے باہر جاکر حضرت عمرؓ کو جماعت کے تیار ہونے کی اطلاع دی ہے، اس طرح یہ حکم دوسروں کے لئے بھی ثابت ہوگیا، اور صحابہؓ میں سے کسی نے بھی اس سے منع نہیں کیا کہ منع کا کھلا ثبوت نہیں ہے۔

کچھ لوگوں کا یہ کہنا ہے کہ حضرت عمرؓ کے پاس جاکر اطلاع دینا ان کی خصوصیات میں سے ہے یہ درست نہیں ہے کیونکہ اس میں خصوصیت کی کوئی وجہ نہیں ہے، خلاصہ بحث یہ ہے کہ کوفہ کے متاخرین علماء نے تثویب کو شرائع کی قسم سے شمار نہیں کیا ہے بلکہ مباحات کی قسم میں سے شمار کیا ہے، یہی وجہ ہے کہ اس تثویب کو اذان سے باہر کہتے ہیں اور اس کہنے میں لفظ حی علی الصلاۃ کہنے

کی بھی کوئی خصوصیت نہیں رکھی ہے، بلکہ مطلقاً لفظ کی بھی تخصیص نہیں کی گئی، کھنکھارنا وغیرہ جو کسی جگہ معمولی طریقہ ہو اس میں سے بھی کام لیا جاتا ہے، جیسا کہ عینی میں ہے۔

اتنی باتیں معلوم ہونے کے بعد اب صرف یہ بات معلوم کرنی باقی ہے کہ کیا مسجد کے اندر سے بھی ایسا کرنا درست ہے یا نہیں کیونکہ مسجد کے باہر سے جماعت کے تیار ہو جانے کا تو ثبوت ہے اور اس میں کوئی اختلاف ہونا بھی نہیں چاہئے، لیکن مسجد سے باہر جا کر تثویب کرنا مشکل اور اس کا فائدہ کم ہے، اس لئے مسجد کے خاص حدود سے نکل کر عام اعلان کرنا زیادہ مفید ہوگا، علماء نے بھی اسی طریقہ کو اختیار کیا ہے۔

اگر کسی کے دل میں یہ وہم پیدا ہو کہ مسجد سے باہر ہونے کی قید کہاں سے لگائی گئی ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ اوپر یہ مسئلہ لکھا جا چکا ہے کہ اذان مسجد کے اندر سے نہیں بلکہ باہر ہو کر دینی چاہئے، جیسا کہ قاضی خان میں ہے، اور منارہ، میذنہ، صومعہ مسجد سے باہر ہوتے ہیں، صحیح بخاری میں حضرت عثمانؓ سے مقام زوراء میں تیسری بار نداء دینے کی زیادتی کا واقعہ اس طرح بیان کیا گیا ہے جب جمعہ میں نمازیوں کی زیادتی ہوئی تو حضرت عثمانؓ نے تیسری بار آواز لگانے یعنی اذان دینے کا مقام زوراء پر حکم دیا اور یہ جگہ زوراء مسجد سے خارج ہے اور جب کہ منارہ، میذنہ اور صومعہ سب مسجد سے باہر ہوتے ہیں تو یہ تثویب بھی مسجد سے باہر ہی ہوئی، پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ یہ جائز طریقہ ہے۔

اگر کوئی پھر یہ وہم کرے کہ اسے مباحات میں سے کیونکر کہا گیا ہے حالانکہ اصل عبارت تو یوں ہے استحسنوہ یعنی اس کو اچھا سمجھا ہے اور وہ مستحب ہوتا ہے، جواب یہ ہے کہ استحسنوہ کے وہ معنی نہیں کئے گئے بلکہ اس کی مراد ہے دلیل استحسان سے اسے اخذ کیا گیا ہے، اور کبھی مباح کو بھی مستحسن اس وجہ سے کہہ دیا جاتا ہے کہ اس کے نتیجہ میں کوئی مستحب حکم نکل آتا ہے، جیسے اس جگہ جماعت کی زیادتی وغیرہ، اسی بناء پر تثویب اس معنی کے اعتبار سے مستحسن ہوئی، اس کا یہ مطلب نہیں ہوگا کہ تثویب کرنے سے ثواب زیادہ ملے گا، یہ ساری تحقیق ہماری اپنی، اللہ تعالیٰ سیدھی اور صحیح راہ پر چلنے کی توفیق دینے والا ہے، والیہ المرجع والمآب۔

ويجلس بين الاذان والاقامة الا في المغرب، وهذا عند ابي حنيفةؒ، وقالا: يجلس في المغرب ايضا جلسة خفيفة، لانه لابد من الفصل، اذ الوصل مكروه، ولا يقع الفصل بالسكتة لوجودها بين كلمات الاذان، فيفصل بالجلسة، كما بين الخطبتين، ولابي حنيفةؒ ان التاخير مكروه، فيكتفي بادنى الفصل احترازا عنه، والمكان في مسألتنا مختلف، وكذا النغمة، فيقع الفصل بالسكتة، ولا كذلك الخطبة، وقال الشافعي: يفصل بركعتين اعتبارا بسائر الصلوات، والفرق قد ذكرناه، قال يعقوب: رأيت ابا حنيفةؒ يؤذن في المغرب ويقيم ولايجلس بين الاذان والاقامة، وهذا يفيد ما قلناه، وان المستحب كون المؤذن عالما بالسنة، لقوله عليه السلام: ويؤذن لكم خياركم.

ترجمہ:- مغرب کے سواء دوسری نمازوں کے لئے اذان اور اقامت کے درمیان بیٹھے، اور یہ مسلک ابو حنیفہؒ کا ہے اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ مغرب کی نماز میں بھی تھوڑی دیر بیٹھے، کیونکہ دونوں میں فصل کرنا ضروری ہے، اور دونوں میں وصل کرنا مکروہ ہے، صرف سکتہ کرنے سے فصل نہیں ہوتا ہے، کیونکہ اذان کے کلموں میں تو فصل ہوتا ہی ہے، اس لئے تھوڑی دیر بیٹھ کر فصل کرے جتنی دیر دو خطبوں کے درمیان بیٹھتے ہیں، ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نماز میں تاخیر کرنا مکروہ ہے اس لئے اس کراہت سے بچنے کے لئے معمولی سا فرق اور فصل کر لینا کافی ہوگا اور ہمارے اس مسئلہ میں (اذان و اقامت کی) جگہ اور آواز میں بھی اختلاف ہے لہذا تھوڑے سے سکتہ سے بھی فصل سمجھا جا سکتا ہے لیکن یہ بات خطبہ میں نہیں ہے، (کہ دونوں خطبے اور دونوں کی آواز ایک ہی جگہ اور ایک ہی طرح کے ہوتے ہیں) اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ دوسری نمازوں پر قیاس کرتے ہوئے اس میں

بھی دو رکعتوں سے فصل کرنا چاہئے، مگر ہم نے ان کے درمیان فرق کو بیان کر دیا ہے، اور یعقوبؒ (ابو یوسفؒ) نے فرمایا ہے کہ میں نے امام ابو حنیفہؒ کو دیکھا ہے کہ وہ مغرب میں اذان دینے کے بعد ہی اقامت کا حکم فرما دیتے اور ان دونوں کے درمیان کچھ فصل نہیں کرتے، یہ بیان ہمارے اس قول کی تائید کرتا ہے اور یہ بات مستحب ہے کہ موذن سنت کا عالم ہو کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم میں جو بہتر ہو وہی تمہارے لئے اذان دیا کرے۔

توضیح: -اذان واقامت کے درمیان بیٹھنا، جواب اذان

ویجلس بین الاذان والاقامة الا فی المغرب، وهذا عند ابی حنیفة...... الخ

یعنی سوائے مغرب کے ہر نماز میں اذان واقامت کے درمیان کچھ دیر بیٹھنا چاہئے۔ف۔ کیونکہ بالاتفاق اذان سے اقامت کو ملا دینا مکروہ ہے، المعراج، یہاں تک کہ مغرب میں بھی فصل کرنا ضروری ہے۔العنایہ۔اس لئے مغرب کے ماسوا بقیہ نمازوں میں ایسی دو یا چار رکعتوں کے اندازے سے فاصلہ ہونا چاہئے کہ ہر رکعت میں دس آیتوں کی قرأت ممکن ہو۔الزاہدی۔ اور موذن کو اس کے درمیان سنت یا نفل پڑھنا اولی ہے۔المحیط۔ مگر مغرب میں امام اعظمؒ کے نزدیک افضل یہ ہے کہ ایک بڑی آیت کے اندازے سے کھڑے ہو کر فصل کرے ویسے بیٹھ جانا بھی جائز ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک اس کے برعکس ہے، جیسا کہ نہایہ میں ہے، اس بناء پر مغرب میں نہ بیٹھنا ہی افضل ہے. **وهذا عند ابی احنیفة** مذکورہ حکم امام اعظمؒ کے نزدیک ہے۔

وقالا: یجلس فی المغرب ایضا جلسة خفیفة، لانه لابد من الفصل، اذ الوصل مکروه...... الخ

اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ مغرب میں بھی جلسہ کرے مگر مختصر سا اس لئے کہ اذان واقامت کے درمیان فصل کرنا ضروری ہے کیونکہ ان دونوں کو ملا دینا مکروہ ہے، اور صرف خاموش رہ جانے سے فاصلہ شمار نہیں ہوتا ہے کیونکہ اذان کے کلمات میں بھی توسکتہ پایا جاتا ہے، لہٰذا تھوڑی بیٹھک سے فاصلہ کرنا چاہئے جیسا کہ دو خطبوں کے درمیان ہوتا ہے۔

ولابی حنیفةؒ ان التاخیر مکروه، فیکتفی بادنی الفصل احترازا عنه...... الخ

اور ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مغرب میں تاخیر کرنا مکروہ ہے یعنی معمولی تاخیر تو کر سکتے ہیں اس سے زیادہ نہیں اس لئے کم سے کم فاصلہ پر اکتفاء کر کے تاخیر سے بچنا چاہئے، اور ہمارے اس مسئلہ میں اذان اور اقامت کی جگہ علیحدہ علیحدہ ہوتی ہے اور دونوں کی آواز اور اندازے میں بھی فرق ہوتا ہے اس لئے صرف سکتہ سے فاصلہ ہو جائیگا، مگر خطبہ میں یہ صورت نہیں ہوتی ہے اس لئے بیٹھنا ضروری ہے۔ف۔ یعنی صرف سکتہ سے خطبہ کے مسئلہ میں فاصلہ نہ ہوگا۔م۔

وقال الشافعی: یفصل برکعتین اعتبارا بسائر الصلوات، والفرق قد ذکرناه...... الخ

اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ بقیہ نمازوں کے مطابق اس نماز میں بھی اذان واقامت کے درمیان دو رکعتوں کے اندازے سے فاصلہ کرنا چاہئے، مگر ان نمازوں اور مغرب کی نماز میں فرق کرنے کی وجہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ف۔ یعنی امام شافعیؒ کا باقی نمازوں پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے، وجہ فرق یہ ہے کہ دوسری نمازوں میں تاخیر کرنا مکروہ نہیں ہے لیکن مغرب میں تاخیر مکروہ ہے، لہٰذا مغرب کو دوسری نمازوں پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔م۔

قال یعقوب: رأیت ابا حنیفةؒ یؤذن فی المغرب ویقیم ولایجلس بین الاذان والاقامة...... الخ

یعقوب یعنی امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ میں نے امام ابو حنیفہؒ کو دیکھا ہے کہ مغرب میں اذان دیتے اور اقامت کرتے اور ان دونوں کے درمیان نہیں بیٹھتے تھے امام ابو یوسفؒ کے اس بیان سے دو باتوں کا فائدہ حاصل ہوا ایک وہ جسے ہم نے ابھی اوپر بیان کر دیا ہے۔ف۔ یعنی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مغرب میں اذان واقامت کے درمیان جلسہ نہیں ہے، عنایہ، دوم یہ کہ وان المستحب الخ یعنی مستحب یہ ہے کہ اذان دینے والا عالم بالسنہ ہو۔ف۔ یعنی شریعت کے احکام جانتا ہو۔ع۔

لقوله عليه السلام: ليؤذن لكم خياركم وليؤمكم اقرأكم......الخ

اس کی دلیل یہ ہے کہ لقوله عليه السلام الخ یعنی اس حدیث کی وجہ سے جسے ابوداؤد، ابن ماجہ اور طبرانی نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے یعنی ليؤذن لكم خياركم وليؤمكم اقرأكم کہ تمہارے لئے اذان وہ شخص دے جو تم میں سے بہتر ہو اور تمہاری امامت وہ کرے جو تم میں سے اقرأ ہو یعنی کتاب الٰہی کو اچھی طرح پڑھا ہوا ہو اس سے یہ معلوم ہوا کہ وہ عالم باعمل ہو کیونکہ فاسق عالم دو قولوں میں سے بہتر قول میں ہے کہ فاسق جاہل سے بھی زیادہ مستحق عذاب ہے اس لئے ایسا شخص خیار یعنی اچھوں میں شمار نہ ہوگا، جیسا کہ بہت سی صحیح حدیثوں سے اس کی شہادت ہوتی ہے، اور فقہاء نے بھی اس بات کی تصریح کی ہے کہ فاسق کی اذان مکروہ ہے، اس قول میں فاسق کو عام رکھنے کی وجہ سے عالم اور جاہل دونوں قسم کے فاسق اس حکم میں داخل رہے۔ ف۔ اور عبدالرزاق کی روایت میں ہے کہ تمہارا کوئی ایسا لڑکا تمہارا مؤذن نہ ہو جو بالغ نہ ہو، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ ظاہر الروایۃ میں اسے جائز کہا گیا ہے۔

لیکن میں مترجم کہتا ہوں کہ میں نے نہایہ کے حوالہ سے بلا کراہت جواز کو نقل کیا ہے، اور بظاہر کراہت کے ساتھ جائز ہونا ظاہر الروایت کی مراد ہوگی جیسا کہ غیر ظاہر الروایۃ سے منقول ہے، اس میں مصلحت اور بنیادی بات یہ ہے کہ کلمہ توحید کا اثر صالح اور اچھے کردار کے مؤذن کی زبان سے زیادہ ہوتا ہے اس لئے نابالغ شخص کو مؤذن نہیں ہونا چاہئے، اچھی طرح اس مضمون کو سمجھ لو۔ واللہ اعلم۔

اسی لئے اذان پر اجرت لینے کی ممانعت آئی، جیسا کہ حدیث میں بھی موجود ہے، اور بحر الرائق سے نقل کر کے در مختار میں کہا ہے کہ اجرت لینے سے ثواب کا مستحق ہوگا، مگر یہ قول صحیح نہیں ہے کیونکہ خود بحر الرائق نے اسے احتمال کے طور پر لکھا ہے اور دوسرے مشائخ کے کلام کے مخالف بھی ہے، اور مؤذن جب نماز کے اوقات کا عالم نہ ہوگا تو مؤذنوں کے لئے جس ثواب کا استحقاق بتایا جاتا ہے اس کا وہ مستحق نہ ہوگا۔ انتہی۔

اور فتح القدیر میں ہے کہ طبرانی نے اوسط نے عمدہ سند سے حضرت ابن عمرؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ تین قسم کے وہ لوگ ہوں گے کہ قیامت کے فزع اول سب سے بڑھی ہوئی اور پہلی عام پریشانی کے وقت بھی انہیں گھبراہٹ اور ہول محسوس نہ ہوگا، اور قیامت میں حساب وکتاب کا انہیں کوئی ڈر نہ ہوگا، اور وہ مشک کے اونچے مقام میں ہوں گے یہاں تک کہ ساری مخلوق کے حساب وکتاب سے فراغت ہو جائے، ان میں سے ایک وہ شخص ہے جس نے خالص اللہ کی رضامندی حاصل کرنے کی نیت سے قرآن کی تعلیم حاصل کی ہو، اور ساتھ ہی لوگوں کی امامت بھی اس طرح کی ہو کہ وہ اس سے راضی بھی ہوں، دوسرا شخص وہ مؤذن ہے جو محض اللہ کی رضامندی کے لئے نمازوں کے اوقات میں اذان دیتا ہو، تیسرا شخص وہ غلام ہے جس نے اپنے اور اپنے اللہ کے درمیان اور اپنے اور اپنے ان دنیاوی آقاؤں کے درمیان اچھا معاملہ رکھا، اس کی روایت معجم کبیر نے بھی کی ہے، اس روایت میں قرآن والے کی امامت کا ذکر نہیں بلکہ صرف رضائے الٰہی کا بیان ہے۔

فتح القدیر میں لکھا ہے کہ اذان واقامت کے وقت کھنکھارنا گلا صاف کرنے کی غرض سے مکروہ اور بدعت ہے، لیکن بحر الرائق میں ہے کہ آواز درست کرنے کی غرض سے مؤذن کے لئے یہ جائز ہے، درحقیقت یہ قول سراج کا ہے۔ م۔ اور فتاوی ھندیہ میں ہے کہ مؤذن لوگوں کا انتظار کرے، اور نمازیوں میں ان کمزوروں اور بوڑھوں کی رعایت کرتے ہوئے اقامت کہے جو نمازیں جلدی جاتے ہوں اور محلہ کے رئیسوں اور بڑے آدمیوں کا انتظار نہ کرے، المعراج، وکذا فی الفتح۔

اور اپنی جگہ پر ہی اقامت کہے، پھر اگر قد قامت الصلوۃ کہتے وقت نماز کی جگہ جائے تو جائز ہوگا اگر وہ امام ہو ویسے یہ بھی کہا گیا ہے کہ وہ امام ہو یا نہ ہو مطلقاً جائز ہوگا، اگر اذان کے درمیان بات کرلی تو اذان دوہرا دینی چاہئے، اور مختلف جگہوں میں یہ مسئلہ لکھا ہوا ہے کہ اگر اذان دیتے ہوئے ڈسے کسی نے سلام کیا، یا اسی حالت میں کسی کو چھینک آئی اور اس موقع پر اس نے الحمدللہ کہا یا

کوئی شخص نماز پڑھ رہا ہو یا تلاوت قرآن کریم کر رہا ہو یا خطبہ دے رہا ہو تو مشائخ نے امام ابو یوسفؒ کے قول پر عمل کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ لوگ جواب نہ دیں نہ فارغ ہونے سے پہلے اور نہ فارغ ہونے کے بعد نہ زبان سے اور نہ دل میں۔ف۔ مؤذن فارغ ہو کر بھی جواب نہ دے کہ یہی اصح قول ہے۔ الزاہدی۔ پاخانہ پھرنے والے کو سلام کرنا حرام ہے اس لئے بالاتفاق اور بالاجماع اس پر سلام کا جواب واجب نہیں ہے نہ فوراً اور نہ فراغت کے بعد، اور فتاوی قاضی خان میں ہے کہ اگر قاضی کو بوقت قضاء اور مدرس کو بوقت درس کسی نے سلام کیا تو مشائخ نے کہا ہے کہ اس پر جواب واجب نہیں ہے۔ انتہی۔ اسی طرح فقیر کے سلام کا بھی جواب واجب نہیں ہے۔

اذان کا جواب

جو شخص اذان سنے وہ جواب دے اس لئے مؤذن جو کلمے کہتا ہو سننے والا بھی اسے کہے البتہ حی علی الصلوۃ، اور حی علی الفلاح کے جواب میں **لاحول ولاقوۃ الا باللہ** کہے، الفتح، یعنی مجھے کچھ بھی قدرت اور طاقت نہیں مگر اللہ تعالیٰ کے ساتھ۔ یعنی اللہ کی مرضی اور قدرت کے ساتھ ہی نماز اور فلاح میں حاضر ہوں گا، کہ اس کے بغیر ممکن نہیں ہے، یہ حکم حضرت عمرؓ سے صحیح مسلم کی حدیث میں مذکور ہے، اور غرائب میں کہا ہے کہ یہی صحیح ہے۔م۔ اور **الصلوۃ خیر من النوم** کے جواب میں کہے **صدقت وبررت**۔ یعنی تم نے سچ کہا اور اچھی اور عمدہ نصیحت کی، محیط السرخسی، اور حدیث میں ہے **اذا سَمِعتُم المؤذنَ فَقُولُو مثلَ ما یقولُ** یعنی تم جب موذن کی اذان سنو تو تم بھی اس کے کہنے کے مطابق کہتے رہو اس بناء پر فقہاء نے کہا ہے کہ اذان کا جواب دینا چاہئے، اس کے بعد ان میں یہ اختلاف ہے کہ زبان سے جواب دینا واجب ہے یا مستحب، تو ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ حدیث کے ظاہری الفاظ سے وجوب کا حکم سمجھا جاتا ہے اور اس وجوب کو چھوڑ کر دوسرا حکم ماننے کے لئے کوئی قرینہ بھی اس حدیث میں نہیں ہے، پھر یہ بھی لکھا ہے کہ خلاصہ اور تحفہ سے بھی یہی حکم سمجھا جاتا ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ نہایہ اور محیط سرخسی کے ظاہر سے بھی یہی سمجھا جاتا ہے، اور غرائب میں کہا ہے کہ یہی صحیح ہے مگر میں مترجم کہتا ہوں کہ اس حکم کا فیصلہ کر لینا مشکل ہے کیونکہ ایک مرتبہ ایک مؤذن نے جب اللہ اکبر کہا اور رسول اللہ ﷺ نے سنا تو فرمایا **عَلَى الفِطرَةِ** کہ یہ اقرار فطرت کے مطابق ہے پھر مؤذن نے کہا اشہد ان لا الہ الا اللہ تو آپ ﷺ نے سن کر فرمایا کہ یہ آگ سے نکل گیا، آخر حدیث تک، علامہ عینیؒ نے کہا ہے کہ امام طحاویؒ نے کہا ہے دیکھو کہ خود رسول اللہ ﷺ نے مؤذن سے اذان کے کلمات سن کر انہیں دہرایا نہیں بلکہ دوسرا جواب دیا اس سے یہ معلوم ہوا کہ مؤذن کا جواب دینا استحباب کے طور پر ہے فضیلت حاصل کرنے کے لئے اور قاضی خان کے فتاوی میں ہے کہ جس نے اذان سنی اس کے لئے یہ بات مستحب ہے کہ مؤذن کی طرح کلمات کہتا رہے، مگر جب وہ حی علی الصلوۃ والفلاح کہے، اور بخاریؒ نے حضرت معاویہؓ سے روایت کی ہے کہ جب مؤذن نے حی علی الصلوۃ کہا تو جواب میں **لاحول ولاقوۃ الا باللہ** کہا۔ مع۔

اور شمس الائمہ حلوائیؒ نے کہا ہے کہ مؤذن کا جواب زبان سے نہیں بلکہ قدم سے دینا یعنی جماعت میں شرکت کے لئے مسجد کی طرف روانہ ہو جانا ضروری ہے، اسی بناء پر اگر زبان سے کوئی جواب دے مگر چل کر نہ جائے تو اسے جواب دینے والا نہیں کہا جائیگا، اور اگر سننے والا مسجد ہی میں ہو تو اس پر زبان سے جواب دینا واجب نہیں ہے، اور مشائخ کی ایک جماعت نے اسی بات کی تصریح کی ہے، اور کہا ہے کہ زبانی جواب دینا مستحب ہے یعنی اگر کہے گا تو ثواب پائے گا ورنہ گناہ نہ ہوگا۔ مف۔ حدیث میں جس ثواب کا تذکرہ ہے اس سے مراد یہ ہے کہ جس نے سچے دل سے کہا وہ جنت میں داخل ہوا جیسا کہ صحیح مسلم میں ہے اور یہی صحیح ہے، اور تنویر میں اسی قول کو پسند کیا ہے، اور کہا ہے کہ اگر گھر میں کوئی قرآن کی تلاوت کرتا ہو تو تلاوت بند کر دے اور اگر مسجد میں ہو تو تلاوت بند کرنے کی ضرورت نہیں ہے

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس قول کے مطابق سلام کا جواب واجب ہوگا کیونکہ زبانی جواب مستحب بتایا ہے جب کہ جواب سلام

واجب ہوتا ہے لیکن خود سلام کرنے والے کو چاہئے کہ ایسی حالت میں سلام کرنے سے احتراز کرے، اور علامہ عینیؒ نے کہا ہے کہ مؤذن کے کہنے کے مطابق ہر شخص کو زبانی جواب دینا چاہئے خواہ وہ بے وضوء ہو یا جنبی ہو یا عورت حائضہ یا بچہ والی ہو یعنی نفاس والی ہو کیونکہ یہ کلمات توذکر اللہ ہیں مگر اس حکم سے یہ لوگ مستثنیٰ ہیں یعنی وہ شخص جو نماز پڑھ رہا ہو یہ جو پاخانہ کے لئے بیٹھا ہوا ہو یا وہ جو ہمبستری میں مشغول ہو، اور فتاوی ھندیہ میں ہے کہ سننے والے کو اذان واقامت کے درمیان گفتگو نہیں کرنی چاہئے، اور اگر قرآن کی تلاوت کر رہا ہو تو تلاوت روک کر کان لگا کر سننے اور اسے قبول کرنے میں مشغول ہونا چاہئے، البدائع، اور اقامت کے وقت دعاء میں مشغول ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے، الخلاصہ۔

اور اقامت کا جواب مستحب ہے، ف، چنانچہ ابوداؤد میں حضرت ابوامامہؓ سے مرفوعاً روایت ہے کہ حضرت بلالؓ کی اقامت کے وقت اسی طرح جواب دیا جیسا کہ حضرت عمرؓ کی روایت میں اذان کا جواب مذکور ہے البتہ قد قامت الصلوۃ کے جواب میں اَقَامَهَا اللهُ وَاَدَامَهَا مَا دَامَتِ السَّمٰوٰتُ وَالْاَرْض کہا، یعنی اللہ تعالیٰ اسے قائم ودائم رکھے جب تک آسمان وزمین قائم ہیں، جیسا کہ التیسیر میں ہے، اور غرائب میں بھی اس روایت کو مختار سمجھا گیا ہے اور کہا گیا ہے کہ اقامت کا جواب نہ دے۔ ت۔ اور اسی پر شمنیؒ نے اعتماد کیا ہے۔ د۔ یہ سب کچھ صرف جواب کی فضیلت حاصل کرنے کے لئے پسندیدہ جواب ہے۔ م۔

پھر قدم سے چل کر اذان کا جواب دینے کے سلسلہ میں مذکورہ حکم وجوب صرف اپنی مسجد کی اذان کے لئے ہے، جیسا کہ التاتارخانیہ میں ہے، جمعہ کی پہلی اذان کا جواب بالاتفاق عملی طور سے قدم سے چل کر جانے سے ہے۔ النہر وغیرہ۔ خطیب کے سامنے جو اذان کہی جاتی ہے اس کا جواب دینا اس وقت مکروہ ہو جاتا ہے جب وہ خطبہ شروع کر دیتا ہے، اس لئے یہ جواب اور دعا وغیرہ سب چھوڑ کر صرف خطبہ سننے میں حاضرین کو مشغول رہنا چاہئے۔ م۔ تفاریق میں ہے کہ جب ایک مسجد میں یکے بعد دیگرے کئی مؤذن اذان دیں تو اس میں صرف پہلی اذان کے احترام کا حکم ہے۔ ک ف۔ اور اگر گھر میں کئی مسجدوں سے اذان کی آواز سننے میں آئے تو ظہیر الدین نے فرمایا ہے کہ اپنی مسجد کی اذان کا قبول کرنا عملاً یعنی چل کر جانا لازم ہے۔ ف د۔ اور اذان کے جواب کا ثواب حاصل کرنے کے لئے عینیؒ نے فرمایا ہے کہ ہر ایک سنی ہوئی اذان کا جواب دے کر وہ ثواب پایا جا سکتا ہے جس کا حدیث میں وعدہ کیا گیا ہے، اس طرح ہر ایک جواب کا مستقل اور علیحدہ ثواب ملے گا، اور یہی حکم ظاہر ہے۔ م۔ اگر کوئی شخص اذان کے بعد اقامت کے وقت مسجد میں آیا تو اسے کھڑے رہ کر انتظار کرنا مکروہ ہے اسلئے اسے بیٹھ جانا چاہئے اسکے بعد جب مکبر حی علی الفلاح پر پہنچے تو وہ شخص کھڑا ہو جائے، المضمرات۔

اگر امام اور نمازی پہلے سے مسجد میں موجود ہوں تو جب مکبر اقامت میں حی علی الفلاح پر پہونچے اس وقت سب کھڑے ہو جائیں، یہی صحیح ہے، اور اگر امام مسجد سے باہر ہو اور اقامت کے وقت صفوں کی طرف سے آرہا ہو تو وہ جس صف سے آگے بڑھے وہی صف کھڑی ہو جائے، اسی قول کی طرف شمس الائمہ حلوائی اور خواہر زادہ کا میلان ہے، اور اگر امام صفوں کے سامنے سے آرہا ہو تو امام کو دیکھتے ہی سب کھڑے ہو جائیں، اور اگر مؤذن ہی امام ہو تو وہ جب مسجد میں اقامت کہے تو جب تک وہ اقامت سے فارغ نہ ہو لوگ کھڑے نہ ہوں، اور جب وہ مسجد کے باہر اقامت کہے تمام مشائخ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ وہ جب تک اندر نہ آئے لوگ کھڑے نہ ہوں، اگر مؤذن خود امامت نہ کر رہا ہو بلکہ کوئی دوسرا شخص امامت کر رہا ہو تو وہ قد قامت الصلوۃ کہے جانے سے ذرا پہلے تکبیر کہے، امام حلوائیؒ نے فرمایا ہے کہ یہی قول صحیح ہے۔ المحیط۔

محلہ والوں نے جب اپنی مسجد میں اذان اور جماعت سے نماز پڑھ لی ہو تو اس میں دوبارہ اذان اور جماعت سے نماز پڑھنی مکروہ ہے، اگر محلہ کے کچھ نمازیوں نے مسجد میں آکر اقامت اور جماعت کر لی اس کے بعد مؤذن اور امام کے ساتھ دوسرے بقیہ نمازیوں نے آکر جماعت سے نماز پڑھی تو مستحب جماعت بعد والوں کی ہو گی اور پہلی جماعت مکروہ ہو گی، المضمرات۔

اور اگر محلہ کے باہر کے لوگوں نے اس مسجد میں اپنی نماز جماعت سے ادا کر لی تو محلہ والوں کو اپنی نماز دوبارہ جماعت سے ادا کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ محیط السرخسی۔

مسجد کے نمازیوں میں سے کچھ لوگوں نے اتنی آہستہ اذان دی کہ ان کے سوا کسی نے نہیں سنی پھر بقیہ نمازی آئے جنہیں ایک مرتبہ اذان دی جانے کی خبر نہ تھی اس لئے انہوں نے بآواز بلند اذان دی اس اذان کے ختم ہونے کے بعد انہیں پہلی اذان کی خبر مل گئی تو ان لوگوں کو اس بات کا اختیار ہے کہ وہ جس طرح چاہیں نماز پڑھ لیں، کیونکہ پہلی جماعت کا اس وقت کچھ اعتبار نہ ہوگا۔ قاضی خان۔

اگر ایسی کوئی مسجد ہو جس کے لئے نہ کوئی مؤذن متعین ہو اور نہ امام متعین ہو بلکہ وقفہ وقفہ سے لوگ آکر اس میں جماعت سے نماز پڑھ کر جاتے رہتے ہیں تو اس صورت میں افضل یہ ہے کہ ہر فریق علیحدہ علیحدہ اپنی اذان واقامت کہے۔ قاضی خان۔ اگر ان لوگوں کو اذان اور جماعت کے بعد مگر وقت کے اندر نماز کے فاسد ہونے کا پتہ چلا تو دوبارہ اذان واقامت کہے بغیر ہی جماعت کے ساتھ نماز ادا کر لیں، لیکن اگر وقت ختم ہو جانے کے بعد نماز کی خرابی کا علم ہوا ہو تو دوسری مسجد میں اذان واقامت کے ساتھ جماعت سے نماز قضاء کر لیں، الزاہدی، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس کی کوئی وجہ ظاہر نہیں ہے اور عام مشائخ کے کلام سے اسی مسجد میں نماز ادا کر لینا جائز ثابت ہوتا ہے، اور یہی قول اظہر ہے۔ واللہ أعلم.

ویؤذن للفائتة ویقیم، لانه علیه السلام قضی الفجر غداة لیلة التعریس باذان واقامة، وهو حجة علی الشافعی فی اکتفائه بالاقامة.

ترجمہ:- اور فوت شدہ نماز کے لئے اذان واقامت دونوں کہے کیونکہ نبی کریم ﷺ نے لیلۃ التعریس میں فجر کی نماز اذان اور اقامت کے ساتھ قضاء فرمائی، اور یہ حدیث امام شافعیؒ کے خلاف ہمارے دلیل ہے اس مسئلہ میں کہ صرف اقامت پر اکتفاء کر لینا ہی کافی ہے۔

توضیح:- قضاء نماز کے لئے اذان واقامت کہنا

ویؤذن للفائتة ویقیم، لانه علیه السلام قضی الفجر غداة لیلة التعریس باذان واقامة.....الخ

ایسی نماز جو وقت پر ادا نہ کی جاسکی ہو اس کو وقت کے بعد ادا کرنے کے لئے اذان بھی کہی جائے اور اقامت بھی کہی جائے ف۔ خواہ تنہا اسے کوئی ادا کر رہا ہو یا جماعت کے ساتھ، المحیط۔ لانه علیه السلام الخ کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے لیلۃ التعریس کے موقع پر دن نکلنے پر اول وقت میں فجر کی نماز کو اذان واقامت کے ساتھ ادا کیا ہے۔ ف۔ تعریس کے معنی ہیں رات کے آخری حصہ میں کسی جگہ میں قیام کر کے آرام کرنا، چونکہ خود رسول اللہ ﷺ کو آپ کے صحابہ کرام کے ساتھ بھی ایسا واقعہ ایک مرتبہ پیش آیا تھا اس لئے واقعہ لیلۃ التعریس کے نام سے مشہور ہو گیا ہے، اس طرح پر کہ ایک موقع پر رات کے آخری حصہ میں کچھ صحابہ نے آپ سے عرض کیا کہ آپ ہمیں اب ذرا ٹھہرنے اور آرام لینے کا موقع عنایت فرماتے تو اچھا ہوتا، اس پر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ مجھے اس بات کا خوف ہے کہ تم اپنی نمازوں سے غافل ہو کر سو جاؤ گے، یہ سن کر حضرت بلالؓ نے فرمایا کہ میں جاگتا رہوں گا اور وقت پر سب کو جگا دوں گا، بالآخر سب سو رہے، لیکن حضرت بلالؓ کو شیطان نے آکر اس طرح تھپتھپایا جس طرح بچوں کو تھپتھپایا جاتا ہے یہاں تک کہ انہیں نیند آگئی ایسی صورت سے کہ ان کی پیٹھ کجاوہ سے لگی ہوئی تھی، اور اتنی دیر تک سوتے رہ گئے کہ آخر آفتاب کی دھوپ اور اس کی گرمی بدن پر لگنے سے جاگے، اور ایک روایت میں ہے کہ جب آفتاب کا کونہ مثل ابرو کے نکلا، اور ایک روایت میں ہے کہ ان سب سونے والوں میں سب سے پہلے رسول اللہ ﷺ جاگے اور دوسری روایت میں ہے کہ حضرت عمرؓ سب سے پہلے جاگے، اور چونکہ یہ بلند آواز کے تھے اس لئے اسی انداز سے تکبیر کہنے لگے یہ سن کر رسول

اللہ علیہ بھی جاگے۔

یہ واقعہ کس سفر میں پیش آیا تھا اس سلسلہ میں بعض روایت سے ثابت ہوتا ہے کہ صلح حدیبیہ سے واپسی میں، اور ایک روایت میں ہے کہ غزوہ تبوک سے واپسی میں اور دوسری روایت میں ہے کہ خیبر سے واپسی کے وقت پیش آیا تھا، اسی بناء پر بعض علماء نے کہا ہے کہ ایسا واقعہ تین بار مذکورہ تفصیل سے پیش آیا تھا، لیکن اکثر علماء کے نزدیک صرف ایک ہی مرتبہ ہوا، اور ابن عبد البرؒ نے کہا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ خیبر سے واپسی میں ہوا ہے۔

بہر صورت رسول اللہ علیہ نے اس سلسلہ میں حضرت بلالؓ کی کوتاہی ہو جانے کے باوجود انہیں کوئی ملامت نہیں فرمائی، بلکہ جاگنے کے بعد حضرت بلال کے کچھ کہنے سے پہلے آپ نے خود ہی ساری باتیں بتادیں کہ ان کے ساتھ یہ صورت پیش آئی تھی، اس کے بعد بلالؓ کو بلا کر واقعہ پوچھا تو انہوں نے عذر خواہی کرتے ہوئے وہی واقعہ بیان کر دیا، پھر صحابہ کو تسکین دلاتے ہوئے فرمایا کہ نیند کی حالت میں قضاء ہو جانے میں کوتاہی نہیں ہوتی ہے، یہ کوتاہی تو جاگتے ہوئے بروقت ادانہ کرنے کی صورت میں ہوا کرتی ہے، پھر اس جگہ سے جہاں شیطان نے ان پر اپنا اثر ڈالا تھا نکل جانے کا حکم دیا، اور وہ لشکر آگے اترا، اور بلالؓ کو اذان دینے کے لئے حکم دیا گیا، وہیں پر سبھوں نے پہلے سنتیں پڑھیں پھر رسول اللہ علیہ نے جماعت کی امامت فرمائی اس طرح اذان واقامت کے ساتھ جماعت کرنے کی روایت کئی صحابہ کرام سے مختلف سندوں سے موجود ہے، چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ سے ابو داؤد میں اس طرح عمران بن حصینؓ سے بھی ابو داؤد اور ابن خزیمہ اور ابن حبان اور حاکم میں ہے نیز حضرت ابن مسعودؓ سے ابو داؤد، ابن حبان میں ہے، ان کے علاوہ اور بھی دوسرے صحابہ مثلاً حضرت بلالؓ وغیرہ سے منقول ہے، ان میں سے ہر ایک کی حدیث میں اذان واقامت کا حکم ہے اور یہ ساری سندیں صحیح بھی ہیں۔ م۔

وهو حجة على الشافعي في اكتفائه بالاقامة... الخ

یہ حدیثیں امام شافعیؒ کے خلاف حجت ہیں اس مسئلہ میں کہ وہ صرف اقامت کہنے پر اکتفاء کرتے ہیں، ف، اس دلیل سے کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے ایک ایسی روایت بھی ہے جس میں صرف اقامت کا بیان ہے اور وہ مسلم میں موجود ہے، اس روایت کا جواب ہم احناف کی طرف سے یہ ہے کہ راوی نے اذان کا ذکر نہیں کیا ہے حالانکہ دوسری صحیح روایتوں میں اذان بھی مذکورہ ہے، اس لئے اسی اذان کی زیادتی کی روایت پر عمل کرنا اولی ہے، اور اگر بعضے علماء کے کہنے کے مطابق یہ واقعہ کئی بار ہوا ہو تو اس صورت میں اس بات کا احتمال رہتا ہے کہ صرف اقامت ہی پر اکتفاء کیا ہو، اور اس صورت میں ہم یہ کہتے ہیں کہ اذان نہ ہونے کے بارے میں یقین نہیں ہے زیادہ سے زیادہ یہ بات ہوگی کہ صرف اقامت پر بھی اکتفاء کرنا جائز ہے اور اس میں بھی کوئی شک نہیں ہے کہ اذان اقامت کے ساتھ بہر حال اولی ہے بالخصوص امام شافعیؒ کے اس اصل کے مطابق کہ مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہیں اور زیادتیوں کو ایک دوسرے میں ملادیتے ہیں۔

فان فاتته صلوات، أذّن للاولي واقام، لما روينا، وكان مخيرا في الباقي، ان شاء اذن واقام ليكون القضاء على حسب الاداء، وان شاء اقتصر على الاقامة، لان الاذان للاستحضار، وهم حضور، قال: وعن محمدؒ انه يقام لمابعدهما، قالوا: يجوز ان يكون هذا قولهم جميعا.

ترجمہ:۔ اب اگر کسی کی کئی وقتوں کی نماز فوت ہو جائیں تو پہلی نماز کے لئے اذان بھی کہی جائے اور اقامت بھی کہی جائے اور بقیہ اوقات میں اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو اذان واقامت دونوں کہے تاکہ قضاء ادا کے مطابق ہو اور اگر چاہے تو صرف اقامت پر اکتفاء کرے، کیونکہ اذان کا مقصد دور کے لوگوں کو بلانا اور حاضر کرنا ہے، اور وہ پہلے سے حاضر ہیں اور صاحب ھدایہؒ نے فرمایا کہ امام محمدؒ سے مروی ہے کہ پہلی نماز کے بعد کی نمازوں کے لئے صرف اقامت کہی جائے (اذان کی ضرورت نہیں ہے) فقہاء نے کہا ہے کہ یہ بات جائز ہے کہ مذکورہ قول صرف امام محمدؒ کا نہ ہو بلکہ ان تینوں ائمہ احناف کا ہو۔

توضیح:- کئی وقتوں کی فوت شدہ نمازوں کے لئے اذان واقامت

فان فاتته صلوات، اَذَّن للاولی واقام، لما روینا...... الخ

اب اگر کئی وقتوں کی نمازیں فوت ہو جائیں تو صرف پہلی نماز کے لئے اذان واقامت کہے، لیلۃ التعریس کی حدیث کی بناء پر جو ابھی اوپر ذکر ہو چکی ہے، اور اس کے بعد کی دوسری نمازوں کے پڑھتے وقت آدمی کو اختیار ہو گا کہ اگر وہ چاہے تو اذان واقامت دونوں کہے تاکہ اداء کے مطابق ہی قضاء بھی ہو جائیں اور اگر وہ چاہے تو صرف اقامت کہہ لینے پر اکتفاء کرے کیونکہ اذان دینے کی غرض ہے دور کے لوگوں کو حاضر کر لینا، جبکہ یہاں سارے مصلی پہلے سے موجود ہیں۔

وعن محمدؒ انه یقام لما بعدھما، قالوا: یجوز ان یکون ھذا قولھم جمیعا......الخ

خود مصنف ھدایہؒ نے کہا ہے کہ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ پہلی نماز کے بعد دوسری نمازوں کے لئے صرف اقامت کہی جائیگی یعنی اذان کہنے کی ضرورت نہیں ہے یا اس کا اختیار نہیں ہے، مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ ممکن ہے کہ یہ مذکورہ قول صرف امام محمدؒ کا نہ ہو بلکہ ان کے علاوہ امام ابو یوسف اور امام ابو حنیفہؒ سب کا ہو، ف، چنانچہ ابو بکر الرازیؒ سے اس بات کی تصریح بھی موجود ہے، جیسا کہ عینی میں ہے، اور ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ ابو یوسفؒ سے سندوں کے ساتھ "املاء" میں مذکور ہے کہ جنگ خندق کے موقع پر چار نمازیں قضاء ہو جانے کی وجہ سے آپ نے ان میں سے ہر ایک نماز کو اذان اور اقامت کے ساتھ ادا کیا ہے۔ مف۔

اور نسائیؒ نے حضرت ابو سعید خدریؓ کی سند سے غزوہ خندق کے سلسلہ کی حدیث روایت کی ہے اس میں ہے کہ پھر آپؐ نے بلالؓ کو حکم دیا اور انہوں نے ظہر کی نماز کے لئے اقامت کہی اقامت کے بعد آپ نے وہ نماز اسی طرح ادا کی جس طرح آپ ہمیشہ وقت کے اندر پڑھا کرتے تھے، اس کے بعد نماز عصر کے لئے اقامت کہی اور اسے بھی آپ نے اسی طرح ادا کیا جس طرح ہمیشہ وقت کے اندر پڑھا کرتے تھے، آخر حدیث تک، عینیؒ نے اس موقع پر کہا ہے کہ چونکہ ہر نماز کو اپنے وقت میں اذان واقامت کے ساتھ پڑھا کرتے تھے اسی طرح اس وقت بھی اذان واقامت کے ساتھ نماز پڑھی۔

مگر میں مترجم کہتا ہوں ہے کہ یہ مطلب بیان کرنا مشکل ہے کیونکہ پہلی نماز کی کیفیت تو اس طرح بیان کر دی ہے کہ اقامت کہی اس کے بعد کی کیفیت حسب معمول رہی یعنی ظہر وعصر کی نماز چار چار رکعتیں آہستگی کے ساتھ اور مغرب کی نماز زور سے تین رکعت ادا کی کیونکہ مسجد نبوی میں سنن ونوافل ادا کرنیکی پوری کیفیت تو یہاں قطعاً مراد نہیں ہے، لہٰذا اس کا صحیح جواب یہ ہے کہ ترمذی نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ خندق کی لڑائی کے دن آنحضرت ﷺ کی چار نمازیں قضاء ہوئیں یہانتک کہ رات کے وقت میں سے جس قدر اللہ نے چاہا گذر گیا، اس کے بعد آپ ﷺ نے حضرت بلالؓ کو حکم دیا تو انہوں نے اذان دی پھر اقامت کہی اس کے بعد رسول اللہ ﷺ نے ظہر کی نماز پڑھی، پھر اقامت کہی تو عصر کی نماز پڑھی، آخر حدیث تک، اس حدیث میں پہلی نماز کے لئے اذان اور باقی نمازوں کے لئے صرف اقامت کہنے کا تذکرہ ہے، لیکن مختصر روایتوں میں اس طرح آیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے قضاء نمازوں کو اذان واقامت کے ساتھ ادا کیا ہے، اور بعض روایتوں میں اس طرح مروی ہے کہ پہلی نماز کے لئے اذان واقامت اور باقی نمازوں کے لئے صرف اقامت کہی گئی ہے، لہٰذا اسی اختلاف روایت کی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ پہلی نماز میں اذان اور باقی نمازوں میں اختیار ہے یعنی اذان واقامت دونوں یا صرف اقامت کہدینی چاہئے، مع۔

مگر حق بات یہ ہے کہ اس اختلاف روایت کے ذریعہ مذکورہ توفیق لازم نہیں آتی، اس لئے جس حدیث میں باقی نمازوں کے لئے صرف اقامت کہنے کا ذکر ہے اس کا مطلب یہ لیا جائے کہ اس میں بھی اذان کا بیان تھا البتہ اسے ذکر نہیں کیا گیا ہے، یا یوں کہا جائے کہ جس حدیث میں اذان واقامت دونوں مذکور ہیں اس کی تفسیر دوسری حدیث سے اس طرح کی جائے کہ پہلی نماز کے لئے

اذان کہی گئی مگر بقیہ نمازوں کے واسطے صرف اقامت پر اکتفاء کیا ہے، اسی بناء پر ابو بکر الرازی الجصاصؒ نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ یہی قول سارے علماء کا ہے، خود مصنف ہدایہؒ نے بھی اسی طرف اشارہ کیا ہے، اور شوافع کا یہی مذہب مختار ہے، لیکن ہمارا ظاہر مذہب وہی ہے جو ابھی اوپر ذکر کیا جا چکا ہے، فتاویٰ ہندیہ میں ہے کہ ہر نماز کے لئے اذان و اقامت بہتر ہے تا کہ قضاء نمازیں ادا کے طریقے سے ہو جائیں، المبسوط للسرخسی۔

پہلی نماز کے بعد دوسری بقیہ نمازوں کے لئے صرف اقامت پر اکتفاء کرنے کا حکم اس وقت ہے جبکہ سب کی ادائیگی ایک ہی مجلس میں ہو، اس لئے کہ اگر مختلف اوقات میں وہ ادا کی جائیں تو اذان و اقامت دونوں کہنی ہوگی، البحر، ہمارے نزدیک ایک قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ ہر فرض نماز خواہ وہ اداء ہو یا قضاء اس کے لئے اذان و اقامت دونوں کہنی چاہئے، خواہ اسے تنہا ادا کر رہا ہو یا جماعت کے ساتھ، اس قاعدہ سے یہ حکم مستثنیٰ ہے کہ جمعہ کے دن شہر کے اندر بجائے جمعہ کے کوئی ظہر کی نماز جماعت کے ساتھ پڑھ رہا ہو کیونکہ ایسی صورت میں اذان و اقامت سے پڑھنا مکروہ ہے، الستبیین، کیونکہ اس کی جماعت مکروہ ہے، اسی طرح مزدلفہ اور عرفہ کی دونوں جمع نمازیں بھی مستثنیٰ ہیں، کیونکہ دوسری نماز کے لئے اذان دینے کا حکم نہیں ہے، جیسا کہ فتاویٰ قاضی خان وغیرہ میں ہے، م۔

اگر کسی نے گھر میں تنہا نماز پڑھی اور اس نے مسجد کی اذان و اقامت پر اکتفاء کیا یعنی خود نہ اذان کہی اور نہ اقامت تو بھی جائز ہوگی، لیکن اگر صرف اقامت کہہ دی تو بہتر ہے، یہ مسئلہ کتاب الاصل میں مذکور ہے، اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے ایک روایت ہے کہ ہم نے حضرت علقمہ واسودؒ کے ساتھ بغیر اذان و اقامت کے نماز پڑھی ہے ساتھ ہی انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ ہمارے لئے محلہ ہی کی اذان و اقامت کافی ہے، مع۔

وينبغي ان يؤذن و يقيم على طهر، فان اذن على غير وضوء جاز، لانه ذكر وليس بصلوة، فكان الوضوء فيه استحبابا كما في القراءة ويكره ان يقيم على غير وضوء لما فيه من الفصل بين الاقامة والصلوة، ويروى انه لاتكره الاقامة ايضا، لانه احد الاذانين، ويروى انه يكره الاذان ايضا، لانه يصير داعيا الى مالا يجيب بنفسه.

ترجمہ:-اور مناسب ہے کہ طہارت کی حالت میں اذان و اقامت کہی جائے، اس بناء پر اگر کسی نے وضوء نہ ہونے کی حالت میں اذان دی تو بھی جائز ہو جائے گی، کیونکہ اذان یا الٰہی یا صرف ذکر ہے اور وہ نماز نہیں ہے، اس بناء پر اس کے لئے اذان کا ہونا ایک مستحب کام ہے جیسا کہ تلاوت قرآن میں وضوء کا ہونا مستحب ہے، لیکن بغیر وضوء کے اقامت کہنی مکروہ ہے، کیونکہ ایسا کرنے سے اقامت اور اذان میں فصل لازم آئے گا، اور یہ بھی روایت بیان کی گئی ہے کہ اقامت بھی (مثل اذان) مکروہ نہیں ہے کیونکہ یہ بھی دو اذانوں میں سے ایک ہے، اور یہ بھی ایک روایت ہے کہ خود اذان دینی بھی (بلا وضوء) مکروہ ہے کیونکہ ایسی صورت میں یہ لازم آتا ہے کہ وہ دوسروں کو ایسی چیز کی دعوت دیتا ہے جسے خود نہیں کرتا ہے۔

توضیح:-اذان و اقامت کے لئے طہارت کا ہونا

وينبغي ان يؤذن و يقيم على طهر، فان اذن على غير وضوء جاز......الخ

اذان و اقامت دونوں باوضوء ہونے کی حالت میں دینی چاہئے، لیکن اگر کوئی بلا وضوء اذان دے ڈالے تو بھی اذان صحیح اور جائز ہوگی، کیونکہ اذان کا درجہ صرف ذکر الٰہی کا ہے جس کے لئے وضوء کا ہونا شرط نہیں ہے البتہ مستحب ہے جیسا کہ زبانی تلاوت قرآن کے لئے وضوء کا ہونا ضروری نہیں ہے، صرف مستحب ہے، ف، امام شافعیؒ، احمدؒ اور عام اہل علم کا بھی یہی مذہب ہے، لیکن بعض شوافع اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک طہارت کا ہونا شرط ہے، ترمذیؒ نے حضرت ابو ہریرہؓ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ لایؤذن الا متوضی کہ اذان وہی شخص دے جو باوضوء ہو، مگر اس کا مطلب بھی یہی ہوگا کہ ایسا کرنا مستحب ہے، اور ابو الشیخ نے وائلؓ سے

روایت کی ہے حق اوسنه ان لایوذن الا وھو طاھر یعنی حق ہے یا یہ کہا کہ سنت ہے یہ بات کہ حالت طہارت ہی میں اذان دے علاوہ یہ روایت بھی مستحب ہونے کا ہی تقاضا کرتی ہے، مع۔

اگر کسی کو اذان یا اقامت کہنے کی حالت میں بے اختیار حدث ہو جائے اور وہ وضوء کرنے جائے تو چاہئے کہ دوسرا شخص از سر نو کہدے یا خود واپس آکر پھر سے کہے، قاضی خان، اور ہمارے مشائخ نے کہا ہے کہ حدث ہو جانے کی صورت میں بہتر یہ ہے کہ اذان یا اقامت جو بھی ہو اسے پورا کر کے وضوء کرنے کو جائے، المحیط۔

ویکرہ ان یقیم علی غیر وضوء لما فیه من الفصل بین الاقامة والصلوٰة...... الخ

اور بے وضوء ہو کر اقامت کہنی مکروہ ہے، ف، یعنی بے وضوء شروع کرنا مکروہ ہے کیونکہ اگر درمیان میں حدث ہو جائے تو مشائخ کے قول کے مطابق اولیٰ یہ ہے کہ اسے پورا کر کے وضوء کے لئے جائے، جیسا کہ ابھی المحیط کے حوالہ سے گذر چکا ہے۔ لما فیه الخ کیونکہ بغیر وضوء اقامت میں اقامت اور نماز کے درمیان فصل کرنا لازم آئے گا، کیونکہ اسے نماز کے لئے وضوء کرنے کو جانا ہوگا۔

ویروی انه لاتکرہ الاقامة ایضا، لانه احد الاذانین، ویروی انه یکرہ الاذان ایضا...... الخ

اور عینیؒ کے حوالہ سے ہے کہ امام کرخیؒ نے روایت کی ہے کہ مگر ایسا کرنے میں یہ خرابی تو ضرور لازم آئے گی کہ اقامت اور نماز کے درمیان فصل لازم آجائے گا حالانکہ فصل نہیں ہونا چاہئے، اس بناء پر اس روایت کو اس صورت میں محمول کرنا مناسب ہے کہ حالت اقامت میں بے اختیار حدث ہو گیا ہو تاکہ دوسری روایت سے اس کی موافقت ہو جائے، جسے اس طرح بیان کیا ہے ویروی انه یکرہ الخ اور عینیؒ کے حوالہ سے ہے کہ امام کرخیؒ نے یہ بھی روایت کی ہے کہ اذان بھی بے وضوء مکروہ ہے کیونکہ ایسا کرنے سے یہ لازم آئے گا کہ وہ لوگوں کو ایسی چیز کی طرف بلاتا ہے جس پر وہ خود عمل نہیں کرتا ہے۔ ف۔ لیکن انصاف کی بات یہ ہے کہ یہ علت لازم نہیں آتی ہے کیونکہ یہ شخص اقامت کہکر نماز سے غافل ہو کر نہیں جارہا ہے بلکہ یہ خود دوسروں کی طرح وضوء کر کے دوبارہ آنے والا ہے، البتہ فی الحال وہ نماز میں شرکت سے معذور ہو رہا ہے۔

ویکرہ ان یؤذن وھو جنب روایة واحدة، ووجه الفرق علی احدی الروایتین ھو ان للأذان شبھا بالصلوٰة، فیشترط الطھارة عن اغلظ الحدثین دون اخفھما عملا بالشبھین، و فی الجامع الصغیر اذا اذن علی غیر وضوء واقام لایعید، والجنب احب الی ان یعید وان لم یعد اجزأہ، اما الاول فلخفة الحدث، واما الثانی ففی الاعادة بسبب الجنابة روایتان، والاشبه ان یعاد الاذان دون الاقامة، لان تکرار الاذان مشروع دون الاقامة، وقوله ان لم یعد أجزأہ یعنی الصلوٰة، لانھا جائزة بدون الاذان والاقامة.

ترجمہ:- اور یہ بات مکروہ ہے کہ کوئی حالت جنابت میں اذان دے یہ ایک روایت ہے، اور دو روایتوں میں سے ایک روایت کے مطابق وجہ فرق یہ ہے کہ اذان کو نماز کے ساتھ ایک طرح کی مشابہت بھی ہے، اس لئے دو حدث میں جو زیادہ غلیظ ہے یعنی جنابت ہونے کی صورت میں طہارت کی شرط لگائی گئی ہے مگر جو خفیف ہے اس میں شرط نہیں لگائی گئی ہے تاکہ دونوں قسموں کی مشابہت پر عمل ہو جائے، اور جامع صغیر میں ہے کہ اگر کسی نے بغیر وضوء اذان واقامت کہدی تو اسے نہ دہرائے، اور جنبی ہونے کی صورت میں مجھے یہ بات بہت پسند ہے کہ اسے دہرالے لیکن اگر نہ دہرائے تو بھی جائز ہوگی، کیونکہ پہلی صورت یعنی محدث کی اذان ہونے کی صورت میں حدث خفیف ہے، اور دوسری صورت یعنی جنبی کی اذان ہونے کی صورت میں اعادہ کرنے میں دو روایتیں ہیں، لیکن اشبہ اور اولی قول یہ ہے کہ صرف اذان کا اعادہ کیا جائے اور اقامت کا اعادہ نہ کیا جائے، کیونکہ اذان کا دوبارہ ہونا ثابت اور مشروع ہے لیکن اقامت دوبارہ کہنی مشروع نہیں ہے، اور ان کے اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ ان لم یعد اجزأہ اگر اعادہ نہ کیا تو وہ نماز جائز ہو جائے گی، کیونکہ نماز تو بغیر اذان واقامت کے بھی جائز ہے۔

توضیح :- جنبی کی اذان واقامت

ویکرہ ان یؤذن وھو جنب روایۃ واحدۃ، ووجہ الفرق علی احدی الروایتین......الخ
اور جنبی کے اذان مکروہ ہے یہ ایک ہی روایت ہے۔ف۔ یعنی جتنی سندوں سے یہ روایت ہے ان کا مضمون یہ ایک ہی ہے، اسی لئے کافی میں کہا ہے کہ یہ حکم اتفاق روایت سے ہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ مختلف روایتیں ہونے کے باوجود سب ایک ہی ہوئیں۔م۔ ووجہ الفرق الخ محدث کے بارے میں دو روایتوں میں سے ایک روایت کہ بلا کراہت کے جائز ہے اس میں اور جنبی کے درمیان فرق کرنے کی وجہ یہ ہے ھو ان للاذان الخ کہ اذان کو نماز سے ایک اعتبار سے مشابہت ہے مگر دوسرے اعتبار سے مشابہت نہیں ہے اس لئے حدث میں سے جو زیادہ غلیظ ہے یعنی جنابت اس سے پاک ہونے کی ہم نے شرط لگائی ہے تاکہ دونوں طرح کی مشابہت پر عمل ہو جائے۔

ف۔ اس لئے ہم نے یہ فیصلہ کیا ہے کہ اذان چونکہ نماز کے مشابہہ ہے اس لئے جنابت کی ناپاکی کی حالت میں اذان نہ دی جائے، کہ یہ مکروہ ہے، اگرچہ اس سے بھی اذان کا مقصد یعنی اطلاع عام حاصل ہو جاتا ہے، اور کافی میں ہے کہ اشبہ یہ ہے کہ جنبی کی اذان کا اعادہ کیا جائے، اور اذان کو چونکہ ایک اعتبار سے نماز سے مشابہت نہیں ہے بلکہ یہ بھی دوسرے اذکار کی طرح ہے اس لئے نجاست حدث کی حالت میں اذان دینا جائز ہے، کافی میں کہا ہے کہ ظاہر الروایۃ میں مکروہ نہیں ہے اور جوہرہ میں ہے کہ یہی قول صحیح ہے، اور اس کی اقامت اگرچہ مکروہ ہے مگر اعادہ کی ضرورت نہیں ہے، اور کافی میں ہے کہ اشبہ قول یہ ہے کہ جنبی کی اقامت بھی اگرچہ مکروہ ہے مگر اس کے اعادہ کی بھی ضرورت نہیں ہے، ذخیرہ میں ہے کہ فاسق کی اذان مکروہ ہے مگر اس کے اعادہ کی بھی ضرورت نہیں ہے۔

اور در مختار میں کہا ہے کہ جاہل شقی سے عالم فاسق کی اذان وامامت اولیٰ ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ عالم کی امامت اس لئے اولیٰ ہے کہ اس سے تصحیح قراءۃ ہوتی ہے، لیکن عالم فاسق کی اذان کے اولیٰ کہنے میں یہ قول مرجوح ہے راجح نہیں ہے، چنانچہ فتح القدیر کے حوالہ سے گذرا ہے کہ دو قول میں سے بہتر قول یہ ہے کہ ایسے عالم فاسق جاہل سے بھی بدتر ہے۔م۔ اور تبیین میں ہے کہ نشہ میں مست انسان کی اذان مکروہ ہے اور اس کا اعادہ کرنا مستحب ہے۔

و فی الجامع الصغیر اذا اذن علی غیر وضوء واقام لایعید......الخ
یعنی جامع صغیر میں ہے کہ اگر کوئی بغیر وضوء اذان دے اور اقامت کہے تو اس کو دوبارہ نہ کہے اور اگر کوئی جنبی اپنی ناپاکی کی حالت میں اذان دے اور اقامت کہے تو مجھے یہ بات پسند ہے کہ دوبارہ کہے، اور اگر دوبارہ نہ کہی تو بھی نماز درست ہو جائے گی، اما الاول الخ پہلا مسئلہ یعنی بے وضوء اذان واقامت کا جائز ہونا تو حدث کے خفیف یا کم درجہ ہونے کی وجہ سے ہے۔ع۔

واما الثانی ففی الاعادۃ بسبب الجنابۃ روایتان، والاشبہ ان یعاد الاذان دون الاقامۃ......الخ
اور دوسرا مسئلہ یعنی غسل کی حاجت ہونے کے باوجود اذان واقامت کہنے سے اس سے اس کو دوبارہ کہنے کے سلسلہ میں دو روایتیں ہیں، پہلی روایت یہ ہے کہ دوبارہ کہنی چاہئے اور دوسری روایت میں ہے کہ دوبارہ کہنے کی ضرورت نہیں ہے۔ع۔ والاشبہ الخ یعنی فقہ کے زیادہ قریب یہ بات ہے کہ غسل کی حاجت ہونے کی حالت میں اذان دوبارہ کہی جائے لیکن اقامت دوبارہ نہ کہی جائے۔ف۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ کرخیؒ نے بھی اسی قول کی اتباع کی ہے، اور تنویر نے بھی اسی قول کو اپنا مذہب بنالیا ہے۔

لان تکرار الاذان مشروع دون الاقامۃ، وقولہ ان لم یعد أجزأہ یعنی الصلوۃ...... الخ
کیونکہ ایک سے زائد بار اذان کہنا تو شریعت میں ثابت ہے لیکن اقامت کو کئی بار کہنے کا ثبوت نہیں ہے۔ف۔ اذان کا ایک

سے زائد کہنا اس طرح ثابت ہے کہ حضرت عثمانؓ نے مقام زوراء سے جو کہ حضرت عثمانؓ کا حلقہ تھا اس معمول سے زائد دوسری بار اذان دینے کا اضافہ فرمادیا تھا، جیسا کہ بخاری میں ہے، تاج الشریعہ، در مختار، عینی۔ وان لم یعید الخ اور اگر اذان کا اعادہ نہیں کیا توامام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر اس نے اعادہ نہیں کیا تو بھی کافی ہے، مطلب یہ ہے کہ اس کے بغیر بھی نماز کافی ہے کیونکہ اذان واقامت کے بغیر بھی نماز جائز ہوتی ہے۔ف۔ لہذا بغیر اعادہ بدرجہ اولی نماز جائز ہوگی لیکن اذان کا اعادہ نہ کرنا مکروہ ہے، جیسا کہ بغیر اذان واقامت نماز پڑھنی اگرچہ جائز ہے لیکن قاضی خان میں ہے کہ جماعت کے ساتھ مسجد کے اندر فرض نماز کی ادائیگی اذان واقامت کے بغیر مکروہ ہے۔

اور تبیین میں ہے کہ شہر میں رہتے ہوئے اگر کوئی شخص بغیر اذان واقامت کے نماز تنہا پڑھے یا جماعت سے بشرطیکہ محلہ کی مسجد میں ایک بار اذان اقامت ہو چکی ہو تو نماز مکروہ نہ ہوگی، اور تمر تاشی میں ہے کہ اذان واقامت کے ساتھ پڑھنا افضل ہے۔ھ۔ اور اگر اس محلہ میں اذان واقامت نہ ہوئی ہو تو ان دونوں کو چھوڑ دینا مکروہ ہے، اور صرف اذان چھوڑنا مکروہ نہیں ہے۔ المحیط۔ اور صرف اقامت چھوڑنا مکروہ ہے۔ التمر تاشی۔

قال وكذلك المرأة تؤذن، معناه يستحب ان يعاد ليقع على وجه السنة، ولايؤذن لصلوة قبل دخول وقتها، ويعاد في الوقت، لان الاذان للاعلام، وقبل الوقت تجهيل، وقال ابو يوسفؒ وهو قول الشافعي يجوز للفجر في النصف الاخير من الليل، لتوارث اهل الحرمين.

ترجمہ:۔ اور صاحب ہدایہؒ نے فرمایا ہے کہ عورت نے جو اذان دی ہو اس کا بھی یہی حکم ہے جس کے معنی یہ ہوئے کہ اس اذان کو دوبارہ کہنا مستحب ہے تاکہ سنت کے مطابق اذان واقع ہو جائے، اور کسی نماز کا وقت ہونے سے پہلے اس کے لئے اذان نہیں دی جائے اور (اگر اذان دی گئی ہو تو) وقت آنے پر دوبارہ کہی جائے، کیونکہ اذان دی جاتی ہے خبر پہونچانے کے لئے جبکہ قبل از وقت اذان تو جہالت میں مبتلاء کرنے کے لئے ہوتی ہے، اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے اور یہی قول امام شافعی کا بھی کہ رات کے دوسرے آدھے حصے میں صبح کے لئے اذان دینا جائز ہے کیونکہ حرمین والوں میں اس پر عمل جاری ہے۔

توضیح:۔ عورت کی اذان اور قبل از وقت اذان کا حکم

وكذلك المرأة تؤذن، معناه يستحب ان يعاد ليقع على وجه السنة.....الخ

اور جس جنبی کی اذان دوبارہ کہنے کا حکم ہے اسی طرح اگر کوئی عورت اذان دے تو اس کی اذان بھی دوبارہ کہنے کا حکم ہے، مطلب یہ ہے کہ عورت کی اذان کو دوبارہ کہہ لینا مستحب ہے تاکہ اذان سنت کے مطابق ادا ہو جائے کیونکہ مردوں کی اذان کا ہونا مسنون ہے، الحاصل عورت کی اذان مکروہ ہے اور اس کا اعادہ مستحب ہے۔ الکافی۔ یہ بات بھی قابل توجہ ہے کہ چونکہ کسی عورت کی آواز بلند کرنا ایک حرام کام ہے اس لئے اس کی اذان کی کراہت شدید ہوگی، پھر بھی اس کے جائز کہنے کی وجہ غالباً یہ ہو سکتی ہے کہ بہر صورت اذان کا مقصود (اعلام) حاصل ہو جاتا ہے، البتہ غور کرنے کی بات یہ ہوگی کہ یہ اعلام ایک فعل حرام کے ذریعہ حاصل ہوا ہے لہذا بہتر صورت یہ ہوتی ہے کہ ایسی اذان کو کالعدم (نہ ہونے کے برابر) مان کر دوبارہ اذان دینے کا حکم بطور واجب کہنا چاہئے بالخصوص اس بناء پر کہ یوں بھی اذان کو دوبارہ کہنا مشروع ہے۔م۔

علامہ ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے حاصل یہ ہے کہ ناسمجھ بچہ، عورت، جنبی، نشہ میں مست، مجنون اور معتوہ سب کی اذان مکروہ ہوتی ہے اس لئے ان سب کی اذان دوبارہ کہی جائے، کیونکہ ان لوگوں کی اذان پر لوگوں کا اعتماد نہیں ہوگا اور لوگ ان لوگوں کی اذان پر توجہ نہ دینگے، البتہ یہ دلیل جنبی شخص کی اذان کے بارے میں درست نہیں ہوتی ہے، زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ اسے فاسق کہا جائے گا، حالانکہ اس بات کی تصریح ہو چکی ہے کہ فاسق کی اذان اگرچہ مکروہ ہوتی ہے مگر دوبارہ کہنے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔

اور خلاصہ میں ہے کہ جس اذان یا اقامت میں ان پانچ باتوں میں سے کوئی بات پائی جائے اسے از سر نو کہنا واجب ہوتا ہے جو یہ ہیں۔
نمبر ا۔ اذان یا اقامت کہتے ہوئے کسی پر بھی غشی طاری ہو جائے یا۔
نمبر ۲۔ موت آجائے۔
نمبر ۳۔ یا بے اختیار کوئی حدث ہو جائے اور وہ وضوء کرنے چلا جائے۔
نمبر ۴۔ یا بھول جانے کی وجہ سے کہنا بند کردے اور وہاں پر اسے بتانے والا کوئی موجود نہ ہو۔
نمبر ۵۔ یا وہ گونگا ہو گیا ہو، اور قاضی خان میں بھی اس طرح ہے، اس بناء پر غور طلب یہ بات ہے کہ اعادہ کو واجب کہنے کا مطلب ہوا کیونکہ اگر یہ واجب لائق ہونے کے معنی میں ہو جب تو خیر ہے اور اس وجوب سے شرعی وجوب ہو تو شاید کہ مراد یہ ہو کہ شروع کردینے کی وجہ سے واجب ہوا ہو۔ مف۔
میں مترجم کہتا ہوں کہ قاضی خان نے تو خود اس بات کی تصریح کی ہے کہ وہ شخص خود یا کوئی دوسرا شخص ہی اس اذان یا اقامت کو از سر نو دوبارہ کہدے، اب اگر شروع کر کے تمام نہ کرنے کی وجہ سے اعادہ واجب ہوتا جیسا کہ نقل کا حکم ہے تو اس کا تقاضا یہ ہونا چاہئے کہ خود اسی شخص پر اعادہ لازم ہوگا اور کسی دوسرے پر اس کا الزام نہ ہو۔
ہاں دوبارہ کہنے کی یہ وجہ ہو سکتی ہے جو بیان کی گئی ہے کہ لوگ تھوڑی اذان سن کر شبہ میں پڑگئے ہوں گے لہذا ان کا شبہ دور کرنا لازم ہوا، لہذا یہ بات ضروری ہوگئی کہ صحیح طریقہ سے پھر سے اذان دی جائے، لیکن اس کے جواب میں بھی یہ شبہ ہوتا ہے کہ لوگوں کا شبہ تو اس صورت سے بھی دور ہو سکتا ہے کہ صرف بقیہ اذان دوبارہ کہی جائے، الحاصل حق بات یہ نکلتی ہے کہ اس کا وجوب لائق ہونے کے معنی میں ہو اور شرعی وجوب نہ ہو، چنانچہ در مختار میں سراج سے نقل کیا ہے کہ از سر نو کہنا مستحب ہے، اور یہ بات بھی واضح ہونی چاہئے کہ ان میں سے کسی بھی اقامت کا اعادہ نہیں کرنا چاہئے، در مختار میں یہ بھی مصنف تنویرؒ نے صاف طور سے کہا ہے کہ مجنون، معتوہ اور ناسمجھ بچہ کی اذان صحیح نہیں ہوتی ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ قول بہت عمدہ ہے البتہ اس صورت میں جبکہ لوگوں کو اصل حال معلوم ہو جائے، اسی بناء پر شیخ محقق ابن الہمامؒ کا فرمان ہے کہ اولیٰ یہ ہے کہ اگر لوگوں کو موذن کا حال معلوم ہو جائے تو اعادہ واجب ہے ورنہ مستحب ہے تاکہ مسنون طریقہ پر اذان ثابت ہو جائے۔ م۔ ولا یؤذن الخ
اور نماز کا وقت ہونے سے پہلے اذان نہیں دینی چاہئے۔
ف۔ چنانچہ اگر کسی نے وقت سے پہلے اذان کہدی ہو تو اس کا اعادہ کرنا چاہئے۔ م۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ التاتارخانیہ عن الحجہ۔ اور بالاتفاق از وقت اقامت کہنی جائز نہیں ہے۔ المحیط۔ اور صرف فجر کے وقت کی اذان میں اختلاف ہے، کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک قبل از وقت جائز نہیں ہے۔

لان الاذان للاعلام، وقبل الوقت تجهيل...... الخ
کیونکہ اذان کا مقصد نماز کی ادائیگی کے لئے وقت آجانے کی لوگوں کو مطلع کرنا ہے، اور قبل از وقت اذان ہونے سے لوگوں کو جاہل بنانا اور دھوکہ دینا ہے، مگر امام ابو یوسفؒ کا قول اور امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے کہ رات کے آخری نصف حصہ میں فجر کے لئے اذان دینا جائز ہے۔ ف۔ یہی قول امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا بھی ہے۔

لتوارث اهل الحرمين...... الخ
کیونکہ حرمین یعنی مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ کے باشندگان کا ہمیشہ سے یہی معمول ہے کہ فجر کی نماز کے واسطے اخیر رات ہی میں اذان دیدیتے ہیں اور اس حدیث کی بناء پر بھی جو حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے مرفوع ہے کہ بلالؓ رات ہی کو اذان دیتے ہیں اس لئے تم روزے کے لئے سحر کھاتے پیتے رہو یہاں تک کہ عبد اللہ بن مکتوم اذان دیں (تو کھانا بند کردو) اگرچہ شیخ تقی الدین

شافعیؒ نے لکھا ہے کہ صحیح بات یہ ہے کہ یہ حدیث مرسل ہے، اس لئے امام شافعیؒ کے نزدیک حدیث مرسل قابل حجت نہیں ہے، مگر ہمارے نزدیک حجت ہے، اور صحیحین میں بھی اسی جیسی ایک روایت حضرت عائشہ صدیقہؓ سے مرفوعاً ثابت ہے، اس میں اتنی بات کی زیادتی بھی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے دو موذن یعنی بلالؓ اور عبداللہ بن مکتوم ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ابن ام مکتومؓ کا نام عمرو بن قیس یا عبداللہ بن قیس تھا اور وہ آنکھوں سے اندھے تھے، انہیں رسول اللہ ﷺ نے اپنے جہاد میں جانے کے موقع پر تیرہ مرتبہ مدینہ منورہ پر اپنا خلیفہ مقرر کیا تھا اور یہ حضرت عمرؓ کی خلافت میں قادسیہ کی لڑائی میں شہید ہوئے، جیسا کہ عینیؒ میں ہے۔

والحجة على الكل قوله عليه السلام لبلال: لا تؤذن حتى يستبين لك الفجر هكذا ومد يديه عرضا، والمسافر يؤذن و يقيم لقوله عليه السلام لابني ابي مليكة: اذا سافر تما فاذنا و اقيما.

ترجمہ:۔ تمام علماء کے خلاف ہماری دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت بلالؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ کہ جب تک کہ فجر کا وقت تم پر بالکل ظاہر نہ ہو جائے اس وقت تک فجر کی اذان نہ دو، اور یہ فرماتے ہوئے آپ ﷺ نے اپنے دونوں ہاتھ چوڑان میں پھیلا دیئے، اور مسافر اذان بھی دے گا اور اقامت بھی کہے گا، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے جو کہ آپ ﷺ نے ابوملیکہؓ کے دونوں بیٹوں کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ تم دونوں سفر میں جاؤ تو تم اذان واقامت کہہ لیا کرو۔

توضیح:۔ مسافر کو اذان واقامت کا حکم

والحجة على الكل قوله عليه السلام لبلال: لا تؤذن حتى يستبين لك الفجر......الخ

اذان فجر کو قبل از وقت کہنے کی ممانعت میں دوسرے تمام ائمہ کے خلاف امام ابوحنیفہؒ کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت بلالؓ سے منقول ہوئی۔ف۔ اس حدیث کو ابوداؤدؒ نے روایت کر کے سکوت کیا یعنی اس کی کوئی برائی نہیں کی ہے، لیکن بیہقیؒ نے کہا ہے کہ راوی شدادؒ نے بلالؓ کو نہیں پایا ہے اس بناء پر یہ اسناد منقطع ہوئی، اور ابن القطانؒ نے کہا ہے کہ یہ شداد بھی مجہول ہیں، عینیؒ نے کہا ہے کہ ابوداؤدؒ نے حماد بن سلمہ عن ایوب عن نافع عن ابن عمرؓ روایت کی ہے کہ ایک مرتبہ حضرت بلالؓ نے طلوع فجر سے پہلے ہی اذان دیدی تھی تو رسول اللہ ﷺ نے انہیں یہ حکم دیا کہ تم تین بار پکار کر یہ کہدو ان العبد قد نام یعنی خبردار ہو کہ یہ بندہ الٰہی سو گیا تھا (غلطی سے اذان قبل از وقت کہدی گئی ہے)۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ مذکورہ اسناد صحیح ہے، اگر اس موقع پر یہ اعتراض کیا جائے کہ حدیث مذکورہ بالا جس میں رات کے وقت ہی اذان دینے کا ثبوت ہے وہ تو خود صحیحین کی روایت ہے اس کے خلاف یہ دوسری حدیث حجت کس طرح ہو گئی ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ حدیث حجت ہو سکتی ہے اس تفصیل کے ساتھ کہ رسول اللہ ﷺ اور حضرت بلالؓ اور ابن ام مکتومؓ اور دوسرے صحابہ کرام سب دو گروہوں میں منقسم تھے یعنی ان کا عمل دو قسم کا تھا کچھ تو وہ تھے جو تہجد کی نماز رات نصف اولیٰ میں پڑھ لیتے تھے اور کچھ وہ تھے جو آخری حصہ میں پڑھتے تھے اور دونوں گروہوں کو وقت بتانے اور جگانے کے لئے دو موذنوں یعنی حضرت بلالؓ اور حضرت ابن ام مکتومؓ نے باری باری آپ نے اذان کی ذمہ داری اپنے اوپر لے رکھی تھی ان دونوں کی اذانوں میں معمولی سی شناخت ہوتی تھی، پس حضرت بلالؓ کے اذان ہوتے ہی وہ لوگ جو پہلے سے تہجد میں مشغول ہوتے تھے وہ آرام لینے کے لئے لیٹ جاتے اور جو لوگ اس وقت تک سوئے ہوئے تھے وہ اٹھ کر تہجد میں مشغول ہو جاتے تھے۔

اس دعویٰ کی دلیل صحیحین کی وہی مذکورہ حدیث ہے کہ بلالؓ کی اذان سے تم لوگ دھوکے میں نہ آؤ کیونکہ وہ رات ہی کے وقت میں اذان دیتے ہیں تاکہ تم میں سے جو لوگ عبادت میں مشغول رہے ہوں وہ لیٹ کر بدن کو آرام پہنچالیں اور جو لوگ اب

تک سو رہے ہوں وہ اٹھ کر تہجد کی نماز پڑھ لیں، اور دوسری حدیث میں ہے کہ بلالؓ کی اذان تم روزے کے لئے سحری کھانے سے مانع نہ ہو جائے یعنی یہ سمجھ کر کھانا نہ چھوڑ دو کہ فجر کا وقت ہو چکا ہے لہٰذا تم سحری پوری کھا کر فارغ ہو جاؤ، کیونکہ بلالؓ رات کے وقت میں ہی اذان دیتے ہیں تہجد گذاروں کے لئے دونوں گروہوں کے لئے، مگر جب ام مکتوم اذان دیں تب سحری کھانا چھوڑ دو۔

پھر یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ یہ مخصوص واقعہ رمضان کے مہینہ کا تھا، اور اس رمضان میں رات کو اذان دینے کی باری بلالؓ کی تھی اور فجر کی نماز کے لئے اذان دینے کی باری اس وقت ام مکتومؓ کی تھی، اور دوسرے سال کے رمضان میں اس کے برعکس ہوا تھا، جیسا کہ ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ ابن ام مکتوم تو رات ہی کے وقت میں اذان دیتے ہیں اس لئے تم لوگ سحری کے لئے کھاتے پیتے رہو یہانتک کہ بلالؓ اذان دیں اور بلالؓ جب تک کہ فجر کا وقت واضح طور پر نہیں دیکھ لیتے اس وقت تک وہ اذان نہیں دیتے ہیں، اور یہی روایت ابن حبان نے بھی اپنی صحیح میں بیان کی ہے، بس یہ واقعہ دوسرے سال رمضان کا ہے اور اس میں رات کے وقت اذان دینے کی باری ابن ام مکتومؓ کی تھی، اور انیسہ بنت حبیبؓ سے مرفوعاً روایت ہے کہ جب ابن ام مکتوم اذان دیں تب تم لوگ کھاؤ پیو مگر جب بلالؓ اذان دیں تو پھر تم نہ کھاؤ نہ پیو، یہی یہ روایت ابن خزیمہؒ، ابن حبانؒ اور احمدؒ نے بھی بیان کی ہے حاصل یہ ہوا کہ اسی معنی مذکور کے اعتبار سے رسول اللہ ﷺ کے دو مستقل مؤذن تھے اور اس کا مطلب یہ نہیں تھا کہ بلالؓ کبھی کبھی اذان دینے کا کام چھوڑ دیا کرتے تھے، نماز فجر کی اذان کا بیان تو اس حدیث میں ہے جو مصنفؒ نے بیان کی ہے اور وہ روایت بھی ہے جو ابو داؤدؒ نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے۔

حالانکہ ابن عمرؓ سے یہ روایت بھی ہے کہ بلالؓ رات ہی کے وقت میں اذان دیتے تھے مگر اصل بات وہی ہے جو ہم نے بیان کر دی ہے کہ رات کے وقت انہوں نے تہجد کے واسطے اذان دینے کی روایت کی ہے، اور فجر کے فرض نماز کے لئے اذان کی یہ روایت بیان کی ہے، اور بیہقیؒ کی مرفوع حدیث میں ہے کہ اے بلالؓ جب فجر طلوع ہو جائے تب اذان دو اس سے پہلے نہیں، تقی الدینؒ نے امام میں کہا ہے کہ اس روایت میں اسناد کے سارے راوی ثقہ ہے، اور شیبانؓ کی روایت کردہ وہ حدیث جس کے آخر میں یہ بلالؓ کے بارے میں ہے کہ ہمارے اس موذن کی نظر میں خرابی ہے کہ وہ طلوع فجر سے پہلے ہی اذان دیتے ہیں آخر تک، اسی میں اس بات کا بھی بیان ہے کہ جب تک صاف طریقہ سے صبح نہیں ہو جاتی ہے بلال اذان نہیں دیتے، یہ روایت اسناد صحیح کے ساتھ طبرانیؒ نے بیان کی ہے، اسی طرح ام المؤمنین حضرت حفصہؓ سے مروی ہے کہ جب موذن فجر کی اذان دیتا تو رسول اللہ ﷺ کھڑے ہو کر فجر کی دو رکعت پڑھ کر مسجد تشریف لے جاتے اور وہ وقت کھانے پینے کے (روزے دار کے لئے) حرام ہونے کا تھا، اور جبتک کہ صبح نہ ہو جاتی موذن اذان نہ دیتا، یہ روایت طحاوی کی ہے، اسی طرح ام المومنین عائشہؓ کی حدیث ہے کہ جبتک فجر طلوع نہ ہو جائے موذن اذان نہیں دیتا، اس کی روایت ابو الشیخ نے سند صحیح سے اس طرح روایت کی ہے عن وکیع عن سفیان عن ابی اسحاق۔ ت۔ ف۔ فتح الباری۔

اور ابن عبد البرؒ نے ابراہیم تابعیؒ سے روایت کی ہے کہ صحابہ کرامؓ کی یہ شان تھی کہ جب کوئی موذن (بے وقت) رات میں اذان دیدیتا تو اس سے وہ فرماتے کہ اللہ تعالیٰ سے ڈرو اور اپنی اذان کا اعادہ کرو، اس روایت سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ یہ بات ان لوگوں میں عام تھی کہ رات کے وقت فجر کی اذان دینے سے اظہار ناراضگی فرماتے اور اسی لئے قبل فجر اذان دینے پر رسول اللہ ﷺ نے بلالؓ کی اذان پر غصہ کا اظہار فرمایا تھا۔ ف۔ مذکورہ احادیث سے یہ بات واضح ہو گئی کہ امام ابو یوسفؒ و شافعیؒ کی یعنی حضرت بلالؓ کی وہ حدیث جس میں رات کے وقت اذان دینے کا بیان ہے، صحیح ہے مگر اس سے وہ بات ثابت نہیں ہوتی ہے جو ان کی مراد ہے اس کے برعکس مصنف ہدایہؒ نے جو روایت بیان کی ہے اس سے وہ بات ثابت ہو جاتی ہے جو ہماری مراد ہے لہٰذا یہی حدیث دوسری حدیث کے خلاف حجت ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

معلوم ہونا چاہئے کہ اقامت و نماز کے درمیان فاصلہ نہیں ہوتا ہے جیسا کہ گذرا، اور فتاویٰ ہندیہ میں ہے کہ اگر اقامت

کے تھوڑی دیر کے بعد امام آئے یا اس کے بعد سنت فجر پڑھ کر آئے تو اقامت کا اعادہ واجب نہیں ہے، القنیہ۔

والمسافر یؤذن و یقیم لقوله علیه السلام لابنی ابی ملیکة: اذا سافر تما فاذنا و اقیما......الخ

مسافر کو اذان و اقامت دونوں کہنی چاہئے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جب تم دونوں سفر کرو تو دونوں اذان اور دونوں اقامت کہو۔ف۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس کی جگہ صاحب ہدایہ کا یہ فرمانا کہ یہ جملہ رسول اللہ ﷺ نے ابوملکیہ کے دونوں بیٹوں کو مخاطب کر کے فرمایا ہے، تو بات غلط ہے، کیونکہ میرا گمان یہ ہے کہ مصنفؒ نے یہ کتاب اپنے شاگردوں کو لکھوائی ہے یعنی وہ بولتے گئے اور ان کے تلامذہ لکھتے گئے جیسا کہ خطبہ کتاب میں اس کی تصریح موجود ہے، اسی پر جا بجا قالؒ یعنی مصنفؒ نے فرمایا ہے کا جملہ اس کتاب میں پایا جاتا ہے، حالانکہ یہ جملہ خود مصنفؒ کا فرمودہ نہیں ہے بلکہ شاگرد کی طرف سے بڑھایا ہوا ہے، اس کے برعکس مصنفؒ نے کتاب الصرف میں اس حدیث کو صحیح طور سے اس طرح بیان کیا ہے مکمل حدیث یہ ہے کہ مالک بن الحویرثؓ نے کہا ہے کہ میں اور ایک میرا ساتھی دونوں رسول اللہ ﷺ کے پاس حاضر ہوئے، جب ہم آپ ﷺ کی خدمت سے واپس ہونے لگے تو آپ ﷺ نے ہم سے فرمایا کہ جب نماز کا وقت آئے تو تم دونوں اذان کہو اور دونوں ہی اقامت بھی کہو اور تم میں جو بڑا ہو وہ امامت کرے، اس کی روایت بخاری، مسلم نے کی ہے۔

اور ترمذی کی روایت میں اس بات کی تصریح ہے کہ ان کا ساتھی ان کا چچازاد بھائی تھا، اور دونوں کو اذان و اقامت کا حکم دینے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ دونوں اپنی اپنی اذان و اقامت کہا کریں بلکہ صرف ان دونوں کو مخاطب کرنا مقصود تھا یعنی تم دونوں اذان کے ساتھ اور اقامت کے ساتھ نمازیں ادا کرنا، او، دوسری بات یہ ہے کہ ان دونوں کا ساتھ سفر میں رہنا کچھ ضروری تو نہیں تھا لہٰذا یہ حکم ہر ایک کو ہو گیا کہ اگر تنہا ہو تب بھی اذان و اقامت کہہ لیا کرو، اور اس کی وجہ سے امامت کا حکم بجالانے کے لئے تثنیہ کا صیغہ نہیں فرمایا ہے۔م۔ف۔ع۔ الحاصل اگر مسافر نے اذان دی اور اقامت بھی کہی تو اچھا کیا، اسی طرح اگر اذان نہیں کہی بلکہ صرف اقامت کہی تو بھی اچھا کیا۔ المبسوط۔ یعنی مکروہ نہیں، المحیط، اور اگر اذان کہی اور اقامت چھوڑ دی تو کراہت کے ساتھ درست ہے، شرح الطحاوی۔

فان ترکهما جمیعا یکره، ولواکتفی بالاقامة جاز، لان الاذان لاستحضار الغائبین، والرفقة حاضرون، والاقامة لاعلام الافتتاح، وهم الیه محتاجون، فان صلی فی بیته فی المصر یصلی باذان واقامة لیکون الاداء علی هیأة الجماعة، وان ترکهما جاز، لقول ابن مسعودؓ اذان الحی یکفینا.

ترجمہ:-اور اگر ان دونوں کو چھوڑ دیا تو مکروہ ہوگا، اور اگر صرف اقامت کہنے پر اکتفاء کیا تو جائز ہوگا، کیونکہ اذان دینے کی غرض غائب لوگوں کو خبر دے کر حاضر کرنا ہے، جبکہ مسافر کے ساتھی حاضر اور قریب ہی میں ہوتے ہیں، اور اقامت کہنے کی غرض نماز کے شروع ہو جانے کی خبر دینا ہے اور اس کام کے سب محتاج ہیں، اور اگر شہر کے اندر اپنے گھر میں نماز پڑھتی ہو تو بھی اذان و اقامت کے ساتھ پڑھے کیونکہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا قول ہے کہ محلہ کی اذان ہی ہمارے لئے کافی ہے۔

توضیح:-اگر مسافر نے اذان نہ کہی یا اقامت نہ کہی، گھر میں نماز پڑھنے کے لئے اذان و اقامت کا حکم

فان ترکهما جمیعا یکره، ولواکتفی بالاقامة جاز......الخ

مسافر کے لئے غیر آباد علاقوں میں اذان و اقامت دونوں کو ترک کرنا مکروہ ہے، اور صرف اقامت کہنا کافی ہے، کیونکہ مقصد اذان یعنی ساتھیوں کو حاضر کرنا پہلے سے موجود ہے کہ وہ سب قریب قریب ہوں گے، اور مقصد اقامت جماعت قائم ہونے پر متنبہ کرنا ہے تو اس کے سب محتاج ہوتے ہیں۔ف۔ لہٰذا ترک اذان جائز اور ترک اقامت مکروہ ہے۔

واضح ہو کہ ترک اذان کی اجازت انسان ساتھیوں کے خیال سے ہے ورنہ انسان کے علاوہ دوسری مخلوقات اور جنات وغیرہ کے لحاظ سے بہتر نہیں ہے اس دلیل کی وجہ سے کہ موذن کی اذان جہاںتک پہونچتی ہے اتنی جگہ کی ہر چیز اس کے واسطے گواہ ہوتی ہے، اسی بناء پر ابو سعیدؓ نے عبداللہ بن عبدالرحمٰنؒ کو جنگل میں بلند آواز سے اذان کہنے کی تاکید فرمائی تھی، جیسا کہ صحیح بخاری وغیرہ میں موجود ہے، اور ابوداؤد اور نسائی کی حدیث میں ہے کہ میرے رب کو وہ چرواہا محبوب ہے جو پہاڑ کے چوٹی پر اذان دے کر نماز قائم کرتا ہے اللہ تعالیٰ اس کے بارے میں کہتے ہیں کہ میرے اس بندہ کو دیکھو کہ اذان دیتا اور نماز قائم کرتا ہے، وہ مجھ سے ڈرتا ہے اس لئے میں نے اپنے اس بندہ کے گناہوں کو بخش کر کے جنت میں داخل کر دیا۔

اور سلمان فارسیؓ سے مرفوعا روایت ہے کہ آدمی جب کسی میدان میں تنہا ہو اور نماز کا وقت آجائے تو وہ وضوء کرے اور اگر پانی نہ پائے تو تیمم کرے پھر اگر اس نے صرف اقامت کہہ کر تنہا نماز پڑھی تو اس کے ساتھ دو فرشتے نماز پڑھتے ہیں اور اگر اس نے اذان دے کر اقامت کہی تو اس کے پیچھے اللہ تعالیٰ کی مخلوقات میں سے لشکروں کی شکل میں اتنی زیادہ تعداد میں پڑھتے ہیں کہ جن کے دونوں کناروں کو وہ دیکھ بھی نہیں سکتا ہے یہ روایت مصنف عبدالرزاق میں ہے، اس جیسی حدیثوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اذان کا مقصد صرف عام انسانوں اور مسلمانوں کو خبر دینا ہی نہیں بلکہ اس کے علاوہ یہ بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا نام اور اس کی وحدانیت کی تعلیم عام اور بلند ہو، اور جنگلوں اور میدانوں وغیرہ میں اس کے بندوں میں سے جن وانسان وغیرہما جن کو وہ موذن اپنی آنکھوں سے نہیں دیکھتا ہے سب کو توحید یاد دلاتی ہے۔ کما فی الفتح۔

اور ترک اذان کے جواز کے سلسلہ میں نافعؒ نے ابن عمرؓ کے اثر کی روایت کی ہے کہ آپ حالت سفر میں صرف اقامت پر اکتفاء کرتے البتہ فجر کی اذان میں اذان واقامت دونوں کہتے تھے، اور یوں فرماتے تھے کہ اذان تو اس امام کے لئے ہے جس کے پیچھے لوگ زیادہ جمع ہوں گے اس کی روایت مالکؒ نے کی ہے۔

فان صلى في بيته في المصر يصلي باذان واقامة ليكون الاداء على هيأة الجماعة......الخ

اگر کوئی شہر کے اندر اپنے گھر میں پڑھے تو وہ بھی اذان واقامت کہہ کر پڑھے تاکہ جماعت کی طرح اس کی نماز کی ادائیگی ہو۔ف۔ اور یہ افضل ہے، جیسا کہ التمرتاشی میں ہے، برابر ہے کہ تنہا پڑھے یا جماعت سے پڑھے، التبیین، اور اگر دونوں کو چھوڑ دیا تو بھی جائز ہوگا حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے اس قول کی وجہ سے کہ ہماری قوم کی اذان ہمارے لئے کافی ہے۔ف۔

چند ضروری مسائل

نمبر ۱۔ جس گاؤں میں مسجد ہے وہاں بھی گھر میں پڑھنے کا یہی حکم ہے۔

نمبر ۲۔ اور اگر مسجد نہ ہو اس کا حکم مسافر کا ہے جیسا کہ الشمنی میں ہے۔

نمبر ۳۔ اور اگر کھیت یا باغ میں ہو تو گاؤں اور آبادی کی اذان کافی ہے بشرطیکہ قریب ہو ورنہ نہیں۔

نمبر ۴۔ قریب سے مراد اتنا فاصلہ ہے کہ وہاں تک گاؤں کی اذان کی آواز جاتی ہو، مختار الفتاوی۔

نمبر ۵۔ اور اگر یہ لوگ بھی اذان دیتے تو بہتر ہوتا، الخلاصہ۔

نمبر ۶۔ امامت اذان دینے سے افضل ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ اور خلفائے راشدینؓ نے ہمیشہ امامت ہی کی ہے، اور ظہیر الدین نے مبسوط سے نقل کیا ہے کہ اقامت اذان کی نسبت سے زیادہ مؤکد ہے، الفتح سے منقول ہے۔

نمبر ۷۔ جس شخص نے مسجد بنائی ہو اس کو اذان واقامت کہنے کا پورا حق ہے خواہ وہ عادل ہو یا فاسق، اور اسی کو امامت کا حق ہے بشرطیکہ عادل ہو۔ د۔

نمبر ۸۔ حضرت ابوامامہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جو شخص خوب پاک صاف ہو کر نماز کے لئے نکلا

تو اس کا ثواب احرام باندھ کر حج ادا کرنے والے کے مثل ہے الحدیث، ابوداؤد۔

نمبر ۹۔ ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً روایت ہے کہ جماعت کے ساتھ مرد کی نماز گھر یا بازار کی نماز سے پچیس گونہ بڑھ جاتی ہے اس طرح سے کہ جب اس نے وضوء کیا اور اچھی طرح پاکی حاصل کی پھر مسجد کی طرف چلا اس نیت سے کہ نماز پڑھنے کے علاوہ اس کی دوسری کوئی نیت نہ تھی جو اس فاصلہ کے طے کرنے میں اس نے جتنے قدم اٹھائے ہر ایک سے اس کا ایک درجہ بڑھایا گیا اور ایک گناہ اس سے دور کیا گیا، پھر جب نماز پڑھی تو جبتک کسی کو تکلیف نہ دے گا اور اپنی جائے نماز پر موجود رہے گا، فرشتے اس کے لئے برابر دعاء رحمت و مغفرت کرتے رہیں گے ان الفاظ میں اللهم صلی علیه، اللهم ارحمه، اللهم تب علیه، یعنی اے اللہ! اس پر درود بھیج، اس پر رحم کر، الٰہی اس کے حال پر توجہ فرما، اور اس کی توبہ قبول کر، جبتک حدث نہ ہو یعنی آہستگی سے ہو یا آواز کے ساتھ ریاح خارج نہ ہو۔

نمبر ۱۰۔ اور جب تک تم میں سے کوئی بھی نماز کے انتظار میں ہو وہ نماز کے ہی کے حکم میں ہوگا، نسائی کے علاوہ صحاح ستہ کے محدثین نے اس کی روایت کی ہے۔

باب شروط الصلاة التي تتقدمها

یجب علی المصلی ان یقدم الطهارة من الاحداث والانجاس علی ما قدمناه، قال الله تعالی ﴿و ثیابك فطهر﴾ و قال الله تعالیٰ ﴿وان کنتم جنبا فاطهروا﴾.

ترجمہ:- یہ باب نماز کی ان شرطوں کے بیان میں ہے جو نماز سے پہلے ہی لازم ہوتی ہیں، نمازی کے لئے یہ بات ضروری ہے کہ احداث اور انجاس سے طہارت یعنی پاکی حاصل کرنے کو مقدم کرے اسی طریقہ سے جیسے ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے، اللہ تعالیٰ نے کہا ہے و ثیابك فطهر یعنی اپنے کپڑوں کو پاک کر لو، اور اللہ تعالیٰ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ اگر تم جنبی ہو تو خوب پاک ہو جاؤ۔

توضیح:- شروط نماز

باب شروط الصلوة التي تتقدمها...... الخ

وہ شرطیں جو نماز سے پہلے ہی لازم ہو جاتی ہیں۔

ف۔ ایسی شرطیں ہمارے نزدیک سات ہیں، نمبر ۱۔ طہارت حاصل کرنا حدث سے، نمبر ۲۔ طہارت حاصل کرنا نجس سے، نمبر ۳۔ ستر عورت، نمبر ۴۔ استقبال قبلہ، نمبر ۵۔ وقت کا ہونا، نمبر ۶۔ نیت کرنا، نمبر ۷۔ تحریمہ۔

اصطلاح میں شرط ایسی چیز کو کہتے ہیں جس پر کسی چیز کا پایا جانا موقوف ہو اور وہ چیز اس دوسری چیز میں داخل نہ ہو، نماز کی شرطیں تین قسم کی ہیں۔

نمبر ۱۔ منعقد ہونے کی مثلاً نیت، تحریمہ، وقت، جمعہ کا خطبہ، اور جماعت،

نمبر ۲۔ یعنی آخر تک باقی رہنا طہارت، استقبال قبلہ اور جمعہ کا وقت۔

نمبر ۳۔ جس کا آخر وقت تک باقی رہنا ضروری ہے لیکن نماز کے شروع سے ہی پایا جانا یا دوام ضروری نہیں ہے، اور وہ قراءت ہے کیونکہ یہ بذات خود رکن ہے اور بقیہ تمام ارکان میں اس کا پایا جانا شرط ہے اگرچہ تقدیراً ہی ہو اور حقیقۃً نہ ہو، اس بناء پر اگر قاری یعنی ایسے امام نے جسے قرأت قرآن پاک کی صلاحیت ہو اخیر کی دو رکعتوں میں (جن میں قراءت فرض نہیں ہے) کسی امی کو اپنا قائم مقام بنا دیا تو نماز فاسد ہو جائے گی، میں مترجم کہتا ہوں کہ اگرچہ حکماً ہی ہو کیونکہ جو قراءت امام کی ہوتی ہے وہی مقتدی کی قراءت ہے۔ م۔

یجب علی المصلی ان یقدم الطهارة من الاحداث والانجاس......الخ

مصلی پر واجب یعنی لازم اور فرض ہے کہ نماز شروع کرنے سے پہلے طہارت حاصل کرلے من الاحداث ہر قسم کی حدث سے۔ف۔ وہ حدث ایسا ہو جس سے وضوء لازم آتا ہو یا غسل لازم آتا ہو، جیسے پیشاب وپائخانہ اور حیض ونفاس اور جماع وغیرہ کہ ان سے وضوء یا غسل کی پاکی حاصل کرلے من الانجاس یا انجاس سے یعنی طہارت اس طرح سے جو ہم طہارت کے بیان میں تفصیل کے ساتھ پہلے بیان کرچکے ہیں۔

ف۔ یعنی وضوء، غسل یا تیمم اور نجاستوں کا پاک کرنا پس طہارت بدنی سے مراد ظاہر بدن کی پاکی ہے، بدن کے اندرونی حصہ کی پاکی ضروری نہیں ہے اسی بناء پر اگر آنکھ میں ناپاک سرمہ لگایا ہوا ہو تو اسے دھونا ضروری نہیں ہوگا، حدث اصغر واکبر سے طہارت خواہ وضوء سے ہو یا غسل یا پانی نہ ہونے کی صورت میں تیمم سے ہو اور چہرہ پر زخم ہو یا ہاتھ پاؤں بے کار ہوں تو یہ طہارت ساقط ہو جائے گی صرف نیت باقی رہے گی، اور خبث یعنی نجاست غلیظہ سے پاک ہونا جبکہ وہ قابل معافی مقدار سے زائد ہو یا ایک درہم کے پھیلاؤ کے برابر ہو بشرطیکہ کسی ارتکاب قبیح یا بڑی خرابی میں مبتلاء ہوئے بغیر دھونا ممکن ہو مثلاً ننگے ہو کر سب کے سامنے استنجاء کرنا منع ہے تو ایسی نجاست کو چھوڑ دے۔

بدن کی پاکی کے علاوہ کپڑے کا پاک ہونا کہ وضوء سے پہلے ہی اسے دھو کر پاک کرلینا ضروری ہے، کپڑے سے مراد اتنا کپڑا ہے جو مصلی کے بدن پر ہو یہانتک کہ اس کی حرکت سے وہ بھی حرکت کرتا ہو وہ بھی اس دھونے میں شامل ہوگا، اور اتنا چھوٹا بچہ جو اپنے قدموں پر کھڑا نہ ہو سکتا ہو وہ بچہ اس کے بدن کے لباس کے حکم میں مانا جائے گا۔

اگر کتے کا منہ بندھا ہوا ہو اس طرح پر کہ اس کا لعاب وغیرہ نہ بہتا ہو تو بقول اصح وہ مثل گندے انڈے کے حکم میں ہے جیسے وہ ہاتھوں میں لئے ہوئے ہو کہ وہ پاک ہوگا، ورنہ نہیں، ایسا ہوگا جیسے پیشاب کا قارورہ، اور جائے نماز کی پاکی بھی ضروری ہے یعنی مصلی کے دونوں قدموں کے نیچے یا سجدہ کی جگہ پر اتنی نجاست نہ ہو جو مانع نماز ہے اور ظاہر مذہب میں دونوں ہاتھوں اور گھٹنوں کے رکھنے کی جگہ پر نجاست ہونے کا اعتبار نہ ہوگا لیکن فقیہ ابواللیث کے نزدیک اعتبار ہے، چنانچہ عیون میں اس کی تصریح موجود ہے، اور متن کی کتابوں میں الفاظ کے مطلق ہونے سے اسی کی تائید ہوتی ہے، اور یہی قول ابوالسعود کا مذہب مختار ہے، اور اگر کوئی اپنے ہاتھوں پر سجدہ کرتا ہو تو بغیر خلاف ان کے نیچے کی جگہ کا بھی پاک ہونا ضروری ہے، یہ مسائل بالتفصیل پہلے ہی گذر چکے ہیں۔م۔

قال الله تعالى ﴿وَ ثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾...... الخ

یعنی اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ اپنے کپڑوں کو بھی پاک کرو، اسی طرح اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے وَاِنْ كُنْتُمْ الایہ یعنی جب تم جنبی ہو تو خوب پاک ہو جاؤ، وہ پاکی خواہ پانی سے حاصل ہو یا تیمم سے۔

ف۔ اس جملہ سے اس اصل نص کی طرف اشارہ ہے جس سے یہ شرط ماخوذ ہے، اور تمام نصوص میں یہ بات بتائی گئی ہے کہ اصل یہ ہے کہ اپنے دل ودماغ کو ناپاک اور گندے خیالات اور اعتقادات سے اس طرح پاک کرلینا چاہئے کہ رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرامؓ اور سلف وخلف صالحین کی جماعت جس توحید اور عقائد پر گذرے ہیں ان پر خود یقین اور پختگی کرلے اس کے بعد نماز کے لئے ظاہری چیزوں کی پاکی شرط ہے، اور دوسری (سامنے آتی ہے)۔

ويستر عورته لقوله تعالى ﴿خُذُوا زِيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ اى ما يوارى عورتكم عند كل صلوة، و قال عليه السلام: لاصلوة للحائض الا بخمار، اى لبالغة، و عورة الرجل ما تحت السرة الى الركبة، لقوله عليه السلام: عورة الرجل ما بين سرته الى ركبته، و يروى ما دون سرته حتى تجاوز ركبتيه بهذا يتبين ان السرة ليست من العورة، خلافا لما يقوله الشافعي.

ترجمہ:۔ اور ستر عورت کرے، اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ لو اپنی زینت کو نزدیک ہر مسجد کے یعنی وہ چیز جو

تمہاری عورت کو چھپائے ہر نماز کے نزدیک (یا نماز کے لئے) اور اس دلیل کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ حائضہ یعنی بالغہ کے لئے بغیر اوڑھنی کے نماز نہیں ہے، اور مرد کے لئے عورت یعنی بدن کے جس حصہ کو چھپانا ہے وہ ناف کے نیچے سے گھٹنہ تک کا ہے رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ مرد کے لئے عورت وہ حصہ ہے جو اس کے ناف اور اس کے گھٹنے کے درمیان ہے؛ اور یہ بھی روایت ہے کہ وہ حصہ جو ناف کے نیچے سے ہے یہاںتک کہ اس کے گھٹنے سے آگے بڑھ جائے اس روایت سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ ناف ستر عورت میں داخل نہیں ہے، برخلاف قول شافعیؒ کے کہ وہ عورت ہے۔

توضیح:-مرد کے ستر عورت کی مقدار

وبستر عورته لقوله تعالی ﴿خُذُوْا زِيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾......الخ

اور مرد اپنے بدن کے اس حصہ کو چھپائے جس کا کھل جانا انتہائی بے شرمی کی بات ہے۔ف۔ یہ احنافؒ شوافعؒ احمدؒ اور دوسرے تمام فقہاء اور اہل حدیث کے نزدیک شرط ہے۔ ع۔لقوله تعالی ﴿خُذُوْا زِيْنَتَكُمْ﴾ الایۃ اپنی زینت کو لو یعنی وہ چیز استعمال کر دو جو تمہاری عورت کو چھپائے ہر نماز کے لئے۔ف۔اس سے قبل یہ معلوم ہو چکا ہے کہ اس جگہ لفظ عورت سے مراد بدن کا وہ حصہ ہے جس کا کھلنا بے شرمی کی بات ہے، اور یہ عورت مرد کے مقابلہ میں نہیں ہے، بلکہ جس طرح مرد کے لئے کچھ حصہ بدن عورت ہے اسی طرح ضعیف عورت میں بھی کچھ حصہ بدن عورت ہے، لیکن دونوں کی مقدار میں فرق ہے جس کا بیان عنقریب آئے گا۔م۔

الحاصل اس آیت کے مطابق مرد اپنے جسم عورت کی مقدار اور عورت بھی اپنے جسم عورت کی مقدار نماز کے وقت ضرور چھپائے۔

و قال علیه السلام: لاصلوة للحائض الا بخمار، ای لبالغة......الخ

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ کسی حائضہ کی نماز بغیر اوڑھنی کے نہیں ہوتی ہے، اس جگہ حائضہ سے حالت حیض کی عورت مراد نہیں ہے بلکہ وہ عورت ہے جس کی عمر حیض آنے کی ہے یعنی بالغہ۔ف۔ جیسے لڑکا محتلم سے مراد بالغ ہے، پس بالغہ عورت کی نماز بغیر اوڑھنی کے درست نہیں ہے، یہ حدیث ان تمام کتابوں میں مروی ہے، سنن ابی داؤد، ابن ماجہ، ترمذی، صحیح ابن حبان، صحیح ابن خزیمہ، مسند احمد، اسحٰق، طیالسی وغیرہ میں صحیح ہے۔مفع۔

اور جسم کے حصہ عورت کا چھپانا نماز صحیح ہونے کی شرط ہے بشرطیکہ اس کی قدرت بھی ہو، محیط السرخسی، اس حصہ کو دوسروں کی نظروں سے چھپانا بالاجماع فرض ہے، اور عام مشائخ کے نزدیک اپنی نظر سے چھپانا فرض نہیں ہے، الشابان، اور یہی صحیح ہے، الزیلعی، اور در مختار میں ہے کہ صحیح قول کے مطابق اپنی ذات سے بھی چھپانا فرض ہے، لیکن پہلا قول معتمد اور اسی پر یقین ہے۔م۔

یہاں تک کہ اگر کسی نے لنگی یا پاجامہ کے بغیر صرف لانبے کرتے میں نماز پڑھی اور اس کے چاک سے اور اس ممنوعہ حصہ کو دیکھ لیا تو عام مشائخ کے نزدیک نماز فاسد نہ ہوگی، اور یہی قول صحیح ہے، اور اگر کسی نے اپنا کپڑا یا اس میں رکھے ہوئے ہونے کے باوجود اندھیری کوٹھری میں بھی ننگے ہو کر نماز پڑھی تو بالاجماع یہ نماز جائز نہ ہوگی۔السراج۔

ایسا باریک کپڑا جس سے بدن ظاہر ہوتا ہو اس سے ستر عورت کر کے نماز پڑھنے سے وہ جائز نہیں ہوتی ہے، التبیین، اور گندہ کپڑا ایسا چست اور تنگ کہ اس سے اندرونی عضو کا پتہ چلتا ہو اس سے نماز درست ہو جائے گی، ناجائز نہ ہوگی، اگرچہ یہ خلاف سنت اور مکروہ ہیأت ہے۔م۔ ستر کرنے سے مراد چاروں طرف سے ہے نیچے کی طرف سے بھی ستر ہونا ضروری نہیں ہے۔ط۔ ازار کے بغیر صرف لانبے کرتے میں سجدہ کے وقت نیچے سے نظر کر کے آدمی دیکھ سکتا ہو تو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔المحیط۔

مرد اور عورت کے درمیان جسم عورت میں فرق ہے جس کی تفصیل یہ ہے عورۃ الرجل الخ مرد کا جسم عورتؒ کی ناف کے نیچے سے گھٹنے تک ہے۔ف۔اس بناء پر ہمارے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مرد کے لئے ناف عورت نہیں ہے لیکن گھٹنا عورت ہے۔المحیط۔ مگر گھٹنا عورت خفیفہ ہے اس سے بڑھ کر ران ہے اور اس سے بڑھ کر آلہ تناسل اور مقعد عورت غلیظہ ہے۔ھ۔ط۔ حکم بالغ کے بارے میں ہے، بچہ کا بیان بعد میں آئے گا۔م۔

لقوله عليه السلام: عورة الرجل ما بين سرته الى ركبته......الخ

اس دلیل کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے کہ مرد کا جسم عورت ناف اور اس کے گھٹنے کے درمیان ہے، اور دوسری روایت بھی ہے کہ جو اس کے ناف کے درمیان ہے یہانتک کہ دونوں گھٹنوں سے تجاوز کر جائے، اس روایت سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ ناف عورت میں شامل نہیں ہے، امام شافعیؒ کا اس میں اختلاف ہے، کیونکہ ان کے نزدیک ناف بھی عورت میں شامل ہے۔

والركبة من العورة خلافاً له ايضا، وكلمة الى نحملها على كلمة مع عملا بكلمة حتى، و عملا بقوله عليه السلام: الركبة من العورة.

ترجمہ:-اور گھٹنا بھی عورت میں داخل ہے، اس مسئلہ میں بھی ان کا اختلاف ہے، اور کلمہ "الیٰ" کو ہم کلمہ "مع" پر محمول کرتے ہیں، کلمہ "حتیٰ" پر محمول کرتے ہوئے، اور رسول اللہ ﷺ کے اس قول پر عمل کرتے ہوئے کہ گھٹنا عورت میں داخل ہے۔

توضیح:-گھٹنا بھی عورت میں داخل ہے

والركبة من العورة خلافاً له ايضا، وكلمة الى نحملها على كلمة مع عملا بكلمة حتى......الخ

ہمارے نزدیک مرد کے عورت میں داخل ہے اور اس مسئلہ میں بھی امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔ف۔اس جگہ اگر یہ شبہ ہو کہ لفظ الیٰ رکبتیہ میں تو لفظ الیٰ حد و انتہاء ہے جیسے کہ ناف سے ابتداء ہونے کی وجہ سے ناف عورت میں داخل نہیں ہے لہذا گھٹنا بھی داخل عورت نہیں ہو سکتا ہے تو جواب یہ ہوگا کہ اس مقام میں احتیاط کی بناء پر گھٹنے اور ناف کے حکم میں فرق کیا گیا ہے اور اس بناء پر بھی کہ دوسری روایت میں فرق ہے، وکلمہ "الیٰ" کو ہم "مع" کے معنی پر محمول کرتے ہیں یعنی یہ کہ الیٰ رکبتیہ معنیٰ میں مع رکبتیہ کے ہے، جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مع دونوں گھٹنوں کے عورت ہے تاکہ یہ روایت اس روایت کے موافق ہو جائے جس میں حتیٰ رکبتیہ موجود ہے اسی طرح اس روایت پر بھی عمل ہو جائے جس میں الركبة من العورة ہے یعنی گھٹنا عورت میں داخل ہے۔

ف۔واضح ہو کہ یہ ساری بحثیں اس بات پر موقوف ہے کہ مذکورہ دونوں حدیثیں ہی لائق حجت ہوں، کیونکہ پہلی حدیث کو حاکم نے روایت کر کے سکوت کیا ہے اور اس میں اسحٰق بن واصل اور اصرم بن حوشب کذاب اور متروک اور اس پر حدیث وضع کرنے کا بھی الزام ہے، اسی بناء پر ذہبیؒ نے کہا ہے کہ میں اس حدیث کو موضوع خیال کرتا ہوں، لیکن ابو ایوبؓ سے مرفوعاروایت ہے کہ گھٹنوں کے اوپر قائم حصہ عورت ہے اور ناف سے نیچے جو حصہ ہے وہ عورت ہے، یہ روایت دار قطنی نے بیان کی ہے۔

اور عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ مرفوعاروایت ہے کہ تم میں سے جو کوئی اپنی باندی کی اپنے غلام یانوکر کے ساتھ شادی کردے تو پھر اس کے گھٹنے سے اوپر اور ناف کے نیچے نہ دیکھے کیونکہ ناف کے نیچے سے گھٹنے تک عورت ہے، یہ روایت دار قطنی کی ہے، اس کی اسناد بھی اچھی ہے، اس روایت کو ابوداؤد اور احمد نے مختصر روایت کیا ہے، لیکن اس سے گھٹنے کا عورت ہونا لازم نہیں آتا ہے، اور حق بات یہ ہے کہ عورت نہ ہونا بھی لازم نہیں ہوتا ہے، کیونکہ تحقیقی بات یہ ہے کہ اس کلام سے اس بات کا کنایہ ہے کہ

دوسرے سے باندی کی شادی کردینے کے بعد اب خود اس کے ساتھ جماع نہ کرے اور اس کی ران وغیرہ سے لطف اندوزی نہ کرے کیونکہ عرب کا دستور تھا کہ وہ ران کو چھو کر اور اس سے تعلق رکھ کر لطف اندوزی کرتے، پس گھٹنے کے اوپر کے حصہ سے لطف اندوزی منع کیا گیا ہے۔

ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ حضرت علیؓ سے مرفوعاروایت ہے کہ الرکبۃ من العورۃ یعنی گھٹنا بھی جسم عورت سے ہے، لیکن اس کا راوی عقبہ بن علقمہ ضعیف ہے، اور دوسری روایت حتیٰ تجاوز رکبتیہ بھی غیر معروف ہے، لہٰذا گذشتہ ساری بحثیں ختم ہو گئیں، کیونکہ وہ سب اس بات پر موقوف ہیں کہ حدیث الرکبۃ حجت کے لائق بھی ہو، البتہ اس حکم کا ثبوت اس طرح سے ہوتا ہے کہ رکبہ وہ ہڈی ہے جہاں پر عورت اور غیر عورت یعنی ران اور پنڈلی کی جوڑیا ملان ہے اس بناء پر وہ حلال و حرام کے درمیان کی جگہ ہے، اور حقیقی حد فاصل وہاں پر کوئی چیز نہیں ہے اس لئے یہ جگہ احتیاط کے لائق ہوئی اور الی الرکبتین میں شک ہے کیونکہ کبھی انتہاء ما قبل میں داخل ہوتی ہے اور کبھی داخل نہیں ہوتی ہے، اس بناء پر ہم نے احتیاط پر عمل کرتے ہوئے اسے حرام یعنی ران کے حکم میں داخل کر لیا ہے۔ مف۔

اور میں مترجم کہتا ہوں کہ گھٹنوں سے اوپر تو صراحۃ ممانعت ثابت ہے کیونکہ ناف کے نیچے سے گھٹنوں تک تو عورت بتایا ہی گیا ہے اور جب ان سے تلذذ کی ممانعت ہوئی تو رانوں سے تلذذ کی ممانعت از خود ہو گئی مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ گھٹنا عورت نہ ہو چنانچہ ہم نے احتیاطا اسے بھی عورت کا حکم دیا اس کے ساتھ ہی حضرت علیؓ کی مروی حدیث جو اپنی جگہ پر ضعیف ہی ہو اس سے بھی تائید حاصل ہوتی ہے، ران کے عورت ہونے کے بارے میں حضرت علیؓ سے مرفوعاروایت ہے کہ ان سے کہا گیا ہے کہ اے علی اپنی ران ڈھکی رکھو اور نہ کسی زندہ کی ران کو دیکھو نہ کسی مردہ کی ران کو دیکھو، ابوداؤد نے اس کی راویت کی ہے، اور ابن عباسؓ سے بھی مرفوعاروایت ہے کہ ران عورت ہے، ترمذیؒ نے اس کی روایت کی ہے۔

ہاں یہ بات بھی جان لینے کی ہے کہ ان روایتوں کے خلاف بھی قوی روایتیں موجود ہیں، چنانچہ صحیح مسلم میں ایک مرفوع روایت میں حضرت عائشہؓ سے یہ قصہ مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ ایک مرتبہ اپنی رانیں کھولے ہوئے تھے اتنے میں ابوبکرؓ نے آنے کی اجازت چاہی تو اسی حالت میں انہیں آنے کی اجازت دیدی، آخر حدیث تک۔

اور صحیح بخاری میں حضرت انسؓ سے ایک مرفوع روایت میں ہے کہ پھر آپ نے اپنی چادر اپنی ران سے ہٹادی اس طرح کہ گویا آپ کی ران کی سپیدی کو اب بھی دیکھ رہا ہوں، اسی طرح گھٹنے کھولنے کا ثبوت حضرت ابو موسیؓ اور ابوالدرداءؓ کی حدیثوں میں ہے، لیکن طحاویؒ نے اس کے مقابلہ میں حضرت عائشہؓ وغیرہما سے اس حدیث کی روایت کی ہے مگر ان میں ران کھولنے کا ذکر نہیں کیا ہے۔

حق بات یہ ہے کہ ان روایات میں اس کے ذکر نہ ہونے سے نہ ہونا لازم نہیں آتا ہے، اور اگر کسی ایک روایت میں زیادتی ہو اور دوسری میں زیادتی نہ ہو تو اس کو معارض نہیں کہا جاتا ہے، البتہ اس روایت سے معارض ہو سکتی ہے جو اوپر میں حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ کی مذکور ہوئی ہیں، اگر اس واقعہ پر یہ کہا جائے کہ اس تعارض کو اس طرح رفع کیا جا سکتا ہے کہ رانوں کو ڈھانپنا ادب یا سنت ہے اور کھولنا جائز ہے، تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ ان دونوں حضرات یعنی علیؓ اور ابن عباسؓ کی روایت سے تو ران کا عورت ہونا ثابت ہے اور اس کے دیکھنے کی ممانعت بھی ہے، اس طرح عورت کے ستر کا حکم تو اسی سے لازم ہو جاتا ہے، اور حدیث قولی پر عمل بجالانا ضروری ہوتا ہے کیونکہ اس کے معارض جو روایتیں ہیں وہ فعلی ہیں، اور اس کو کھول کر رکھنے میں یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ کسی مجبوری سے ایسا کیا گیا ہو، اس کے علاوہ قولی حدیث کو ہم نے نماز پر محمول کیا ہے، اسی بناء پر تمام علماء کرام کے نزدیک نماز میں ستر عورت ضروری اور واجب ہے، اور اس کے معارض جو روایتیں ہیں ان کو خارج نماز پر محمول کیا گیا ہے، اچھی طرح مسئلہ کو سمجھ لو، الحمد للہ کہ اس مسئلہ میں دلیل کو دوسرے شارحین نے ضعیف کہہ کر چھوڑ دیا ہے مگر میں نے اس کی بہت

عمدہ توجیہ کردی ہے۔ م۔

و بدن الحرة كلها عورة الا وجهها وكفيها، لقوله عليه السلام: المرأة عورة مستورة، واستثناء العضوين للابتلاء بابدائهما، قالؒ: و هذا تنصيص على ان القدم عورة، ويروى انها ليست بعورة، وهو الاصح.

ترجمہ:- اور آزاد عورت کا پورا بدن ہی عورت ہے سوائے اس کے چہرہ اور اس کی دونوں ہتھیلیوں کے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ صنفِ عورت عورت مستورہ ہے، اور اس کے بدن سے دونوں عضووں کو مستثنیٰ کرنا ان دونوں کے ظاہر کرنے پر مجبور رہنے کی وجہ سے ہے، صاحب ہدایہؒ نے فرمایا ہے کہ اس دعویٰ کی واضح دلیل ہے کہ قدم بھی عورت ہے؛ اور یہ بھی روایت ہے کہ یہ قدم عورت نہیں ہے اور یہی قول اصح ہے۔

توضیح: آزاد عورت کا کتنا بدن ستر ہے؟

و بدن الحرة كلها عورة الا وجهها وكفيها...... الخ

آزاد عورت کے لئے اس کے چہرہ اور اس کے دونوں ہتھیلیوں کے ماسوا سارا بدن عورت ہے رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ المرأة عورة مستورة صنف عورت عورة مستورہ ہے، واستثناء العضوين اور ان دونوں عضو کا استثناء اس وجہ سے کیا گیا ہے کہ ان کے ظاہر کرنے میں مجبوری ہے۔ ف۔ یعنی بوقت ضرورت دونوں اعضاء کے ظاہر کرنے میں مبتلاء ہونا پڑتا ہے کیونکہ لوگوں کے ساتھ لین دین اور کام کاج کرنے کی ضرورت پڑتی رہتی ہے، اس حدیث کو ابن مسعودؓ سے ترمذی نے مرفوعا روایت کیا ہے کہ المراة عورة فاذا خرجت استشر فها الشيطن (کہ عورت سراپا پردہ ہے جب وہ نکلتی ہے تو شیطان اس کی تاک جھانک میں لگ جاتا ہے) اس روایت کے بارے میں ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حسن صحیح غریب ہے اور یہی روایت ابن خزیمہ، ابن حبان، بزار نے بھی کی ہے، مصنفؒ کی روایت میں مستورہ کا لفظ زیلعیؒ کو کہیں نہیں ملا ہے۔

اور حضرت عائشہ صدیقہؓ کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اسماءؓ کو فرمایا ہے کہ اے اسماء! جب لڑکی جوان ہو جائے یا حد بلوغ کو پہونچ جائے تو اس کے بدن کے کسی حصہ کو سوائے اس کے اور اس کے نہیں دیکھنا چاہئے، یہ کہتے ہوئے اپنے چہرہ اور دونوں ہتھیلیوں کی طرف اشارہ کیا، ابوداؤد نے اس کی روایت کی ہے، اور یہ منقطع ہو کر بھی ہمارے نزدیک حجت ہے، اور قتادہؒ کی ایک مرفوع حدیث میں دونوں ہتھیلیوں کی بجائے دونوں ہاتھ پہونچے تک کا جملہ ہے، اسے ابوداؤد نے اپنی مراسیل میں ذکر کیا ہے، اسی بناء پر مصنفؒ کی عبارت استثناء العضوين الخ کو ہم اسی پر محمول کرتے ہیں کیونکہ بعض احادیث میں دونوں عضو کا استثناء اسی مصلحت سے ہے کہ ان دونوں کھولنے کی ضرورت اور ان کے پردہ میں حرج و مشقت ہے، اس کے علاوہ لوگوں سے حرج و تکلیف کو دور کرنا نصوص سے ثابت ہے۔

قالؒ: و هذا تنصيص على ان القدم عورة، ويروى انها ليست بعورة، وهو الاصح.....الخ

مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ تین کا یہ قول اس بات پر نص صریح ہے کہ عورت کا قدم بھی عورت ہے۔ ف۔ کیونکہ تمام بدن سے صرف چہرہ اور ہتھیلیوں کا استثناء ہے، اور یہ بھی روایت کی جاتی ہے یعنی حسنؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے روایت کی ہے۔ ع۔ کہ دونوں قدم عورت نہیں ہیں اور یہی صحیح ہے۔ ف۔ اور اقطعؒ نے بھی ظاہر حدیث کی بناء پر پہلے قول کو صحیح کہا ہے، یہی قول مرغینانی اور اسبیجابیؒ کا بھی ہے۔ مع۔

مگر حق بات یہ ہے کہ جبکہ عام نص کہ سارا بدن عورت سے ہے دوسرے نص کی وجہ سے کہ ہتھیلیوں اور چہرہ کو مخصوص کیا گیا ہے اس وجہ سے کہ لوگوں کے سامنے ان کے ظاہر کرنے پر انسانی مجبوری مسلم ہے تو یہ مجبوری قدموں میں بھی بلکہ زیادہ ہی پائی جاتی ہے لہذا بدرجہ اولیٰ یہ بھی مستثنیٰ ہیں، پس یہی قول زیادہ صحیح ہوا اور اسی پر تنویر میں اعتماد کیا گیا ہے، اور متن

کی دوسری کتابوں میں بھی یہی مذکور ہے، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ متن کے ظاہر قول سے یہ بات صاف طور سے معلوم ہوتی ہے کہ ہتھیلی کی پشت بھی عورت ہے مگر حق بات یہ ہے کہ کف سے صرف ہتھیلی ہی مراد ہوا کرتی ہے، اس کی پشت مراد نہیں ہوتی ہے۔

اور قاضی خان کے مختلفات میں ہے کہ ظاہر الروایۃ میں ہتھیلی کی پشت عورت ہے، لیکن ہتھیلی کا ظاہر و باطن عورت نہیں ہے۔ ںف۔ اس طرح قاضی خانؒ نے ظاہر الروایۃ کے خلاف یہ اختیار کیا ہے کہ وہ عورت نہیں ہے، اور یہی اصح واظہر ہے حضرت قتادہؓ کی اس حدیث مرفوع کی وجہ سے جو اوپر گذری ہے جس میں دونوں ہاتھ پہونچوں تک مستثنیٰ ہیں، اور حرج و مشقت میں پڑنے کی دلیل کی وجہ سے بھی کہ صرف ہتھیلی کو ظاہر کرنا اور اس کی پشت کو چھپانا بالخصوص لین دین کے معاملات اور نبض دکھلانے اور بھی دوسری خاص ضرورتوں میں مشقت اور حرج سے خالی نہیں ہے۔

اور تعجب کی بات یہ ہے کہ کلائی کے بارے میں اختلاف ہے، چنانچہ ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ مبسوط میں ہے کہ کلائی کے بارے میں دو روایتیں ہیں، اور اصح یہ ہے کہ وہ عورت ہے، اور اختیار شرح مختار میں ہے کہ اگر آزاد عورت کی کلائی نماز میں کھل گئی تو وہ جائز ہوگی کیونکہ وہ بھی ظاہری زینت کی جگہ ہے یعنی کنگن کے استعمال کی جگہ ہے، اور عورت کو اپنے کام کاج اور ضروریات کی وجہ سے اس کے کھولنے کی ضرورت ہوتی رہتی ہے، مگر اس کا ڈھانکنا افضل ہے، اور بعض فقہاء نے اسی بات کو صحیح کہا ہے کہ وہ نماز کی حالت میں تو عورت ہے مگر نماز کے علاوہ عام حالات میں عورت نہیں ہے۔

چند ضروری مسائل

ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ یہ واضح رہے کہ نمبر ا۔ جو عضو عورت نہ ہو تو یہ لازم نہیں آتا کہ اسے عمداً دیکھنا بھی حلال ہو کیونکہ دیکھنے کے حلال ہونے کی بنیاد ان دو باتوں پر ہے۔

نمبر ا۔ شہوت کا خوف نہ ہو۔

نمبر ۲۔ اور وہ عضو بھی عورت نہ ہو، اسی بناء عورت کا چہرہ دیکھنا بشرطیکہ شہوت کا خوف ہو حرام ہے کیونکہ وہ محل شہوت ہے، اسی طرح وہ جوان یا نابالغ جس کی داڑھی اور مونچھ نہ ہو، اگر اس کے دیکھنے سے شہوت کا خوف ہو تو اسے بھی دیکھنا حرام ہے اگرچہ یہ عضو عورت نہ ہو، یعنی نہ عورت کا چہرہ اور نہ امرد (یعنی قریب البلوغ) کا چہرہ، اب اگر شہوت کا خوف ہو تو حرام ہے۔

نمبر ۳۔ اور عورت کے بال جو سر سے لگے ہوئے ہوں تو بالاتفاق عورت ہیں لیکن جو بڑھ کر لٹکے ہوئے ہوں تو ان میں دو روایتیں ہیں، ان میں اصح قول یہ ہے کہ لٹکے ہوئے بھی عورت ہیں، المحیط۔ ف۔ یہی اصح ہے، اسی پر فتویٰ ہے، المعراج۔

نمبر ۴۔ نوازل میں بالتصریح ہے کہ عورت کی آواز بھی عورت ہے۔ الفتح۔ اسی لئے یہ کہا گیا ہے۔

نمبر ۵۔ کہ عورت کو عورت سے ہی قرآن پڑھنا بہتر ہے، اسی لئے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے:

نمبر ۶۔ التسبیح للرجال والتصفیق للنساء یعنی نماز میں مثلاً امام بھول کر بجائے کھڑے ہونے کے بیٹھ جائے تو اس کو تنبیہ کرنے کے لئے مرد تو آواز سبحان اللہ کہیں مگر عورت آواز نہ نکالے بلکہ تصفیق کرے یعنی اپنے ایک ہاتھ کی انگلیوں کو دوسرے ہاتھ کی پشت پر مارے، خلاصہ یہ ہے کہ یہ بات بہتر نہیں ہے کہ اجنبی مرد اس کی آواز سنے۔ ترجمہ ختم۔ ف۔

نمبر ۷ یہ مسئلہ بھی مفید ہے کہ ضرورت کی بناء پر عورت کا مرد سے بھی قرآن پڑھنا جائز ہے۔ م۔ اسی بناء پر اگر:

نمبر ۸۔ کہا جائے کہ بلند آواز سے عورت کے نماز پڑھنے سے نماز فاسد ہو جائے گی تو غلط نہ ہوگا، بلکہ قول مدلل مانا جائے گا۔ الفتح۔ کیونکہ اسے آواز سے پڑھنے کی ضرورت نہیں ہے، جس سے نماز میں کراہت ضرور لازم آئے گی، اور میں مترجم کہتا ہوں کہ:

نمبر ۹۔ بدترین اور سب سے بڑھی ہوئی کراہت عورت کی اذان ہے، اسی بناء پر میں نے عورت کی اذان کے مسئلہ میں اس بات کی تنبیہ کر دی ہے کہ اسے کالعدوم مانتے ہوئے اذان دوسری بار دینی ہو گی، اور بحر الرائق وغیرہ کی اتباع کرتے ہوئے در مختار میں لکھا ہے کہ عورت کی آواز عورت نہیں ہے، اور طحاویؒ نے لکھا ہے کہ عورت کی آواز کا بلند کرنا جو حرام ہے وہ فتنہ کے خوف سے حرام ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ مذکورہ مسئلہ ایک عام اصولی بات کے موافق ہے۔

نمبر ۱۰۔ کہ رسول اللہ ﷺ اور آپ کے بعد کے زمانے میں بے پردگی، عورتوں کا مسجد میں آنے اور جماعت میں شریک ہونے کی طرح آواز بلند کرنے میں بھی ایک حد تک جواز تھا، مگر جب عورتوں کی طرف سے فتنہ کا خوف زیادہ ہو گیا تو جماعت کی شرکت کی ممانعت کر دی گئی، اور یہی علت اس کی آواز میں بھی پائی جانے کی وجہ سے اس سے بھی منع کر دیا گیا، لہٰذا اسی پر فتویٰ دیا جائے گا جو نوازل میں مذکور ہیں، اور بقیہ مسائل بھی اسی پر متفرع ہوں گے جیسا کہ اذان، نماز کی قراءت سے اتنی بلند آواز سے کہ اجنبی شخص اسے سن سکے، اسی طرح مطلقاً آواز بلند کرنا، یہ مسائل اچھی طرح سمجھ لو۔

نمبر ۱۱۔ اگر کوئی ایسا خنثیٰ ہو جس کے اندر عورت اور مرد دونوں کی علامت ہو اگر بالغ ہو کر وہ عورت ثابت ہو تو اس کا حکم بھی مثل عورت کے ہوگا، جیسا کہ اس سے پہلے بالتصریح بیان کیا گیا ہے۔ م۔

فان صلت و ربع ساقها مكشوف، او ثلثها، تعيد الصلوة عند ابی حنيفة و محمد، و ان كان اقل من الربع لاتعيد، و قال ابويوسف: لاتعيد ان كان اقل من النصف، لان الشيء انما يوصف بالكثرة اذا كان ما يقابله اقل منه، اذ هما من اسماء المقابلة، و فی النصف عنه روايتان، فاعتبر الخروج عن حد القلة اوعدم الدخول فی ضده، ولهما ان الربع يحكی حكاية الكمال، كما فی مسح الرأس والحلق فی الاحرام، ومن رأى وجه غيره يخبر عن رؤيته، و ان لم ير الا احد جوانبه الاربعة

ترجمہ:- اس لئے اگر کسی عورت نے اس طرح نماز پڑھی کہ اس کی پنڈلی چوتھائی یا تہائی کھلی رہ گئی ہو تو وہ اپنی نماز دوبارہ پڑھے گی، امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک، لیکن اگر چوتھائی سے بھی کم کھلی ہو تو وہ اعادہ نہیں کرے گی، لیکن امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر نصف سے کم ہو تو بھی اعادہ نہیں کرے گی، کسی مقدار یا عدد کو کثیر اسی وقت کہا جاتا ہے جبکہ اس کے مقابلہ میں قلیل ہو کیونکہ یہ دونوں الفاظ مقابلہ میں سے ہیں، اور اگر نصف ہی ہو تو اس مسئلہ میں ان سے دو روایتیں ہیں یعنی اعادہ کرے یا نہ کرے اس طرح قلت کی حد سے نکل جانے کا یا اس کی ضد یعنی قلیل میں داخل نہ ہونے کا، اور ان طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ ربع کو بھی کامل کہہ کر بیان کیا جاتا ہے جیسا کہ سر پر مسح کرنے میں یا حالت احرام میں سر کا حلق کرنے میں اور دیکھنے کے بارے میں کہنا اگرچہ اس نے دوسرے کو چاروں طرف سے نہیں دیکھا ہو بلکہ صرف ایک رخ یعنی سامنے سے دیکھ لیا ہو۔

توضیح:- آزاد عورت کی نماز میں تہائی پنڈلی کا کھل جانا

فان صلت و ربع ساقها مكشوف، او ثلثها، تعيد الصلوة عند ابی حنيفة و محمد.....الخ

آزاد عورت کی نماز میں تہائی یا چوتھائی پنڈلی رہ جانے سے نماز کے بعد اس نماز کو وہ دوبارہ پڑھے گی۔ ف۔ کہا گیا ہے کہ امام محمدؒ کی کتاب میں تہائی کا لفظ کاتب کی غلطی سے لکھا گیا ہے، اسی بناء پر فخر الاسلام وغیرہ اکثر مشائخ نے نقل نہیں کیا ہے، یا امام محمدؒ کے شاگردوں میں سے کسی راوی کو اس بات کا شبہ ہو گیا تھا کہ امام محمدؒ نے چوتھائی کا لفظ فرمایا ہے یا تہائی کا۔ ع۔ اور یہی جواب زیادہ صحیح ہے اس کے علاوہ اور دوسرے بھی جواب دئے گئے ہیں، انہیں یہاں بیان کرنا غیر مفید ہے، الحاصل ایک چوتھائی پنڈلی کھل جانے سے اس نماز کو دوبارہ پڑھنا واجب ہے، یہ مسلک طرفینؒ کا ہے، اور اگر پنڈلی ایک چوتھائی سے بھی کم کھلی ہو تو اعادہ نہیں کرے گی یعنی اعادہ واجب نہیں ہے۔

و قال ابویوسف: لاتعید ان کان اقل من النصف.....الخ
لیکن امام ابویوسفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر نصف سے کم کھلی ہو تو اعادہ واجب نہیں ہے، کیونکہ کسی مقدار کو کثیر اسی وقت کہا جاسکتا ہے جبکہ اس کا مقابل اس سے قلیل ہو کیونکہ قلیل و کثیر دونوں نام اضافی ہیں یعنی ایک کے مقابلہ میں دوسرا ہوتا ہے۔ف۔ کم ہونا یا زیادہ ہونا ایک دوسرے کے مقابل ہیں اس لئے جب ایک کے مقابلہ میں دوسرا زائد ہو تو دوسرے کو زائد کہا جائے گا، اب اگر کوئی تیسری چیز اس سے بھی زائد ہو گئی تو پہلے کی زائد چیز کو اب کم اور دوسری کو زائد کہیں گے جیساکہ مثلاً چار کے مقابلہ میں چھ کو کثیر کہتے ہیں لیکن آٹھ کے مقابلہ میں چھ کو کم کہتے ہیں، اس مثال سے معلوم ہو گیا کہ قلیل و کثیر آپس میں مقابلہ کے نام ہیں اس لئے پنڈلی میں جب نصف سے کم ہو تو وہ اقل ہے جسے کثرت کی صفت سے متصف نہیں کیا جاسکتا ہے کیونکہ اس کا مقابل اس سے کم نہیں ہے۔

و في النصف عنه روايتان، فاعتبر الخروج عن حد القلة اوعدم الدخول في ضده.....الخ
اور اگر بالکل نصف ہو تو اس صورت میں ان کے دو قول منقول ہیں۔ف۔ ایک یہ کہ جب نصف ہو تو اعادہ واجب ہوگا اس دلیل سے کہ وہ قلت کے حد سے نکل گئی ہے کیونکہ جس قدر نہیں کھلی ہے وہ بھی نصف ہے اس لئے جتنی کھلی ہے وہ نہ کھلنے والے کے مقابلہ میں کم نہیں ہے، جب اسے کم نہیں کہا جاسکتا ہے تو اتنا کھل جانے سے اس کا اعادہ واجب ہوگا، اور دوسرا قول یہ ہے کہ نصف کھل جانے سے بھی اعادہ واجب نہ ہوگا، اس قاعدہ کی بناء پر کہ جتنا حصہ چھپا ہوا ہے اس کے مقابلہ میں کھلا ہوا زائد نہیں ہے بلکہ وہ ابھی تک برابر ہی ہے اس لئے وہ حصہ اکثر نہ ہوسکا لہٰذا اس کا اعادہ بھی واجب نہ ہوا۔ع۔ خلاصہ یہ ہوا کہ جس عضو کا ڈھانکنا واجب ہے جب وہ سب یا اتنا کھل جائے جسے کل حصہ کے قائم مقام سمجھا جاسکتا ہو تو نماز کا اعادہ واجب ہوگا، اور امام ابویوسفؒ کی رائے میں اکثر کل کے قائم مقام ہوتا ہے۔

ولهما ان الربع يحكي حكاية الكمال.....الخ
اور طرفین یعنی امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ بہت سے مسائل میں چوتھائی حصہ کو بھی کل کے حکم میں رکھا جاتا ہے مثلاً پورے سر کے مسح کے لئے صرف چوتھائی سر کا مسح بھی کافی ہے، اسی طرح حالت احرام میں چوتھائی سر کا منڈانا بھی ہے۔ف۔ اس طرح سر کے مسح میں چوتھائی سر کا بھی کل کے مسح کے برابر ہے، لیکن اس پر یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ پورے سر کا مسح تو واجب ہی نہیں ہے کہ اس کی چوتھائی کو کل کے قائم مقام کافی سمجھا جاسکے، لہٰذا یہ مثال درست نہیں ہوئی۔ف۔ع۔

تو مترجم کی طرف سے یہ جواب ہے کہ مصنفؒ نے تو صرف اتنا فرمایا ہے کہ چوتھائی کو بیان کرتے وقت بھی کامل ہی بیان کیا جاتا ہے جیساکہ سر کے مسح میں چوتھائی حصہ پر مسح فرض اس کے باوجود اللہ تعالیٰ نے یوں فرمایا ہے وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ اس جگہ ربع کا ذکر بغیر کامل ذکر کیا گیا ہے، اچھی طرح سمجھ لو۔

اور دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر محرم کے احرام کی حالت میں پورا سر منڈوانے سے جس طرح قربانی کرنی واجب ہوتی ہے اسی طرح صرف چوتھائی سر منڈوانے سے بھی قربانی واجب ہو جائے گی، اسی طرح محاورات میں بھی چوتھائی کو کل کے قائم مقام استعمال کیا جاتا ہے، مثلاً کسی نے کسی کے صرف چہرہ کو دیکھا اس کے باوجود وہ کہتا ہے کہ میں نے اسے دیکھا ہے حالانکہ اس نے سوائے سامنے کے ایک سمت کے دوسرے سمتوں کی طرف نہیں دیکھا ہے۔ف۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اس نے چوتھائی کو دیکھ کر کل کے دیکھنے کا حکم لگایا ہے۔م۔ یہ مسئلہ پنڈلی کے بارہ میں تھا، اب کچھ دوسرے اعضاء کا حکم آتا ہے۔

والشعر والبطن والفخذ كذلك، يعني على هذا الاختلاف، لان كل واحد عضو على حدة، والمراد به النازل من الرأس، هو الصحيح، و انما وضع غسله في الجنابة لمكان الحرج، والعورة الغليظة على هذا

الاختلاف، والذکر یعتبر بانفرادہ، وکذا الانثیان، وھذا ھو الصحیح دون الضم.

ترجمہ:- اور بال اور پیٹ اور ران کا بھی یہی حکم ہے یعنی اسی اختلاف کے مطابق ہے، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک عضو علی حدہ ہے، بال سے مراد وہ ہے جو سر پر سے لٹکا ہوا ہو، وہی صحیح ہے، اور جنابت کی صورت میں اس کے دھونے کے حکم کو تنگی اور مجبوری ہونے کی بناء پر ساقط کیا گیا ہے اور عورت غلیظہ کا حکم اسی اختلاف کے مطابق ہے، اور آلہ تناسل کو مستقل ایک عضو شمار کیا جائے گا اسی طرح خصیتیں کا بھی حکم ہے (کہ یہ بھی مستقل عضو ہیں) یہی قول صحیح ہے، دونوں (آلہ تناسل اور خصیتیں) کو ایک ساتھ نہیں ملایا جائیگا۔

توضیح:- سر کے بال اور ران کا حکم

والشعر والبطن والفخذ کذلک، یعنی علی ھذا الاختلاف......الخ

سر کے بال، پیٹ اور ران بھی حکم مذکور کے مطابق ہیں، یعنی اختلاف مذکور کی بنیاد پر ہیں۔ف۔ کہ طرفین کے نزدیک چوتھائی حصہ کے کھل جانے سے بھی نماز کے فاسد ہونے کا حکم دیا جائے گا جیسا کہ حصہ کے کھل جانے پر فساد کا حکم لگایا جاتا ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نصف یا اس سے زائد کے کھلنے سے کل کے کھلنے کا حکم لگایا جائے گا اور نماز فاسد ہو جائے گی، لہذا اگر مذکورہ اعضاء میں سے چوتھائی حصہ بھی کھل گیا تو طرفینؒ کے نزدیک اس نماز کا اعادہ واجب ہوگا، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نصف سے زائد یا نصف ہونے سے بھی اعادہ نماز کا حکم ہوگا اس سے کم پر اعادہ نہ ہوگا۔

لان کل واحد عضو علی حدۃ...... الخ

کیونکہ ان میں سے ہر ایک علیحدہ عضو ہے۔ف۔ لہذا پنڈلی کی طرح ہر ایک میں طرفینؒ اور ابو یوسفؒ کا اختلاف باقی رہے گا، پھر سر کے بال دو قسم کے مانے گئے ہیں ایک تو وہ جو سر سے بالکل ملے ہوئے ہوں تو یہ بالاتفاق ستر ہیں، دوسرے وہ جو سر سے لٹکے ہوئے ہوں، لیکن اس جگہ بالوں سے مراد وہ ہیں جو سر سے نیچے لٹکے ہوئے ہوں کہ ان ہی کی مقدار میں ائمہ کا اختلاف مذکور ہے، اور یہی صحیح ہے، سر سے ملے ہوئے بال مراد نہیں ہونے چاہئے، کیونکہ غسل میں تو ان کا دھونا لازم نہیں ہے، تو جواب یہ ہے کہ لٹکے ہوئے بال ہی مراد ہیں البتہ غسل جنابت میں ان کے دھونے کے باوجود صرف عوام کے مشقت میں پڑ جانے کی وجہ سے ختم کیا گیا ہے۔ف۔ اور اس وجہ سے معاف نہیں کیا گیا ہے کہ وہ سر کے بال نہیں ہے۔

عورۃ غلیظہ کا حکم

والعورۃ الغلیظۃ علی ھذا الاختلاف......الخ

اور عورت غلیظہ بھی اسی اختلاف کے مطابق ہے۔ف۔ یعنی پیشاب و پاخانہ کے مقام بھی طرفینؒ کے نزدیک چوتھائی کھلنے سے نماز کا اعادہ لازم ہوگا، لیکن ابو یوسفؒ کا اس میں بھی اختلاف ہوگا۔

والذکر یعتبر بانفرادہ، وکذا الانثیان، وھذا ھو الصحیح دون الضم......الخ

اور مردوں کے آلہ تناسل کو اسی طرح ان کے خصیتین کو بھی علیحدہ علیحدہ مستقل عضو سمجھا جائے گا، یہی حکم صحیح ہے، اور ایسا نہ ہوگا کہ ان دونوں آلہ تناسل اور خصیتین کو ملا کر ایک عضو کہا جائے۔ف۔ ان تمام باتوں سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ عورت کی پنڈلی جو خفیف (ابتدائی) شرم گاہ ہے اور اس کی پیشاب گاہ جو ثقیل (آخری حد کی) شرمگاہ ہے، دونوں قسموں میں چوتھائی کھلنے کا اعتبار ہے۔م۔ یعنی تھوڑا سا کھلنا قابل معافی ہے، اور اس تھوڑی کی مقدار چوتھائی سے کم ہے، یہی صحیح ہے، المحیط، چوتھائی معتبر ہے خواہ عورت غلیظہ (انتہائی درجہ کی) ہو یا خفیفہ (ابتدائی درجہ کی) ہو یہی اصح ہے، الخلاصہ یعنی چوتھائی عضو نہیں ہے۔م۔ ایک عضو میں چوتھائی سے کم معاف ہے، اور اگر دو عضو یا زیادہ میں فی نفسہ تو کم ہو مگر ان کے جمع کرنے سے ان دو میں سے

چھوٹے عضو کی چوتھائی ہو جائے تو نماز جائز نہ ہوگی، شرح المجمع لابن الملک، مثلاً پنڈلی ایک عضو ہے اس میں چوتھائی سے کم کا کھل جانا قابل معافی ہے۔

اگر اس کے علاوہ تھوڑا سا عضو عورت کے پیٹ سے اور کچھ حصہ گردن سے بھی کھل کر اتنا ہو کہ وہ گردن کی ایک چوتھائی کے برابر ہو جائے تو اتنی مقدار بھی مانع نماز ہوگی۔ م۔ اگر نماز میں عورت کی چوتھائی پنڈلی یا زیادہ کھل گئی مگر اس نے فوراً چھپالی تو بالاتفاق ایسی نماز جائز ہوگی، اور اگر کھلی ہوئی حالت میں نماز کا کوئی ایک رکن ادا کر لیا تو بالاتفاق نماز فاسد ہوگی اور اگر کوئی رکن ادا تو نہیں کیا مگر اتنی دیر کر دی کہ اس میں کوئی رکن ادا ہو سکتا تھا، تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نماز فاسد ہو جائے گی، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک فاسد نہ ہوگی، اور امام اعظمؒ سے کوئی روایت نہیں پائی گئی ہے، صاحبینؒ کے درمیان اختلاف ہے، جیسا کہ شرح ابوالمکارم میں ہے، رکن ادا ہونے کی مقدار اتنی مدت ہے جس میں تین بار سبحان اللہ کہا جا سکے۔ ط۔ اگر نماز شروع کرتے وقت چوتھائی حصہ کھلا ہوا ہو تو نماز منعقد ہی نہ ہوگی، اور درمیان میں عمداً کھول دے تو فوراً فاسد ہو جائے گی، ط۔ بدن کے دو سرین (چوتڑ) میں سے ہر ایک علیحدہ عضو ہے، اسی طرح مقعد بھی علیحدہ عضو ہے، یہی صحیح ہے، شرح المجمع لابن الملک، المستبین۔

گھٹنے سے ران کے آخر تک ایک عضو ہے، اسی بناء اگر رانیں ڈھکی ہوئی اور گھٹنے کھلے ہوئے حالت میں نماز پڑھی جائے تو قول اصح کے مطابق نماز جائز ہوگی۔ التجنیس۔ اس سے معلوم ہوا کہ ستر میں سے ٹخنہ پنڈلی کے ساتھ ایک عضو ہے، شرح المجمع لابن الملک۔ ناف اور عانہ (پیڑو) کے درمیان علیحدہ عضو ہے۔ الخلاصہ۔ پیٹھ، پیٹ اور سینہ ان میں سے ہر ایک علیحدہ عضو ہے، التاتارخانیہ بحوالہ عتابیہ، پہلو پیٹ کے تابع ہوتا ہے۔ القنیہ۔ لڑکی کی چھاتیاں اگر ابھار (یا ابتدائی حالت) میں ہوں تو وہ سینے کے تابع مانی جائے گی، اور اگر ابھار پوری ہو چکی ہو یا بڑھ چکی ہوں تو ان میں سے ہر ایک علیحدہ عضو ہے۔ الخلاصہ۔

ہر کان ایک علیحدہ عضو ہے۔ الزاہدی۔ بہت چھوٹی لڑکی کے بدن میں کوئی ستر نہیں ہے، وہ جب ذرا بڑی ہو جائے اور قابل شہوت نہ ہو تو اس کے پیشاب و پاخانہ کی جگہ چھپانی چاہئے، پھر دس برس کی عمر میں صرف اندرونی جگہوں کو چھپانا واجب ہے، اس کے بعد سارا بدن ہی قابل ستر ہے۔ السراج۔ بہت چھوٹی کی حد چار برس تک ہے۔ الحلبی۔ ط۔

اگر قریب البلوغ لڑکی ننگی ہو کر یا بے وضوء کے نماز پڑھ لے تو وہ نماز کا اعادہ کرے گی، اور اگر وہ بغیر اوڑھنی کے پڑھ لے تو استحساناً اس کی نماز صحیح ہوگی۔ محیط السرخسی۔ احوط یہ ہے کہ ایسی لڑکی جو قابل جماع ہو اس کا پورا بدن قابل ستر ہو، جس لڑکے کو احتلام ہو گیا ہو یا اس کی عمر پندرہ برس کی ہو گئی ہو وہ اجنبی عورتوں میں نہ جائے۔ د۔ ط۔ یہاں تک کہ مردوں اور آزاد عورتوں کی ستر کا بیان ہو چکا ہے، آئندہ باندی کی ستر کا بیان کیا جائے گا۔

وما كان عورة من الرجل فهو عورة من الامة، و بطنها وظهرها عورة، وماسوى ذلك من بدنها ليس بعورة، لقول عمر: الق عنك الخمار يادفار اتتشبهين بالحرائر؟ ولانها تخرج لحاجة مولاها في ثياب مهنتها عادة، فاعتبر حالها بذوات المحارم في حق جميع الرجال دفعا للحرج.

ترجمہ:- اور بدن کا جتنا حصہ مردوں کے لئے ستر ہے وہی حصہ باندی کے لئے بھی ستر ہے، اس کے علاوہ اس کا پیٹ اور اس کی پیٹھ بھی ستر ہے، اتنے حصہ کے علاوہ اس کے بدن کا کوئی حصہ ستر نہیں ہے، حضرت عمرؓ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ او لونڈیا تم اپنی اوڑھنی اتار ڈالو کیا تم آزاد عورتوں کی مشابہت کرنی چاہتی ہو، اور اس وجہ سے بھی کہ وہ اپنے آقا کے کام اور اپنے فرائض کی انجام دہی کے لئے عموماً اپنے روزمرہ کے استعمالی کپڑوں ہی میں گھر سے باہر نکلا کرتی ہے، اس لئے دفع حرج کے خیال سے باندی کو تمام مردوں کے حق میں ان عورتوں میں سے سمجھا گیا ہے جو مردوں پر حرام ہوتی ہیں۔

توضیح:-لونڈی کے ستر کی تفصیل، لونڈیوں کے اپنے آقا کی ضرورت کے لئے اپنے استعمال کے کپڑوں میں نکلنا

وما كان عورة من الرجل فهو عورة من الامة.....الخ

ایک مرد کا جتنا بدن ستر ہے وہ باندی کے لئے بھی ستر ہے اس کے علاوہ اس کا پیٹ اور اس کی پیٹھ بھی ستر ہے۔ف۔بدن کا پہلو پیٹ کے تابع ہوتا ہے۔ س۔ د۔ مذکورہ اعضاء کے علاوہ بدن کا کوئی حصہ بدن ستر نہیں ہے، حضرت عمرؓ کے اس قول کی بناء پر جو آپ نے کسی باندی کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ او لونڈیا! اپنے بدن سے اپنا دوپٹہ اتار دو کیا تم آزاد عورتوں کی مشابہت کرنا چاہتی ہو۔

ف۔ یا دفار أتتشبهين بالحرائر کے الفاظ تو کہیں نہیں ملے ہیں البتہ اس کے معنی اور یہ مفہوم مصنف عبدالرزاق میں انسؓ سے منقولہ روایت میں ہے کہ ایک باندی کو حضرت عمرؓ نے اس لئے مارا کہ وہ اوڑھنی اوڑھے ہوئے تھی اس کے بعد فرمایا کہ تم اپنا سر کھول دو، اور آزاد عورتوں کی مشابہت اختیار نہ کرو، بیہقیؒ نے صفیہ بنت ابی عبید سے روایت کی ہے کہ ایک عورت اوڑھنی اور چادر بدن پر ڈال کر نکلی تو عمرؓ نے حاضرین سے پوچھا کہ یہ کون ہے؟ جواب دیا گیا کہ یہ فلاں شخص کی باندی ہے، یعنی عمرؓ کی اولاد ہی میں سے کسی ایک کا نام لیا گیا تو آپ نے حضرت حفصہؓ کے پاس یہ کہہ کر بھیجا کہ تم نے اس عورت کو چادر اور اوڑھنی اوڑھا کر آزاد عورت کے مشابہ بنا دیا ہے یہانتک کہ میں نے اس کو ایک آزاد عورت اس حال میں خیال کر کے سزا دینے کا ارادہ کر لیا تھا، تم اپنی باندیوں کو آزاد عورتوں کے مشابہ نہ بناؤ، بیہقیؒ نے کہا ہے کہ حضرت عمرؓ سے اس بارہ میں صحیح آثار موجود ہیں۔ مفع۔

اس سے یہ معلوم ہوا کہ وہ باندیوں کو اوڑھنیوں سے اس خیال سے حضرت عمرؓ منع فرماتے کہ ان کو تو ننگے سر بھی اپنے کام پورے کرنے کے لئے نکلنے کی اجازت ہے، اس کے برخلاف کوئی آزاد عورت اس طرح اگر بے پردہ ہو کر نکلے گی تو وہ سزا کے مستحق ہوگی، اس طرح آزاد اور باندی کے درمیان فرق باقی رکھنے کی تاکید معلوم ہوئی، حاصل یہ نکلا کہ صحابہؓ کا اس بات پر اجماع ہو گیا تھا کہ باندیوں کے لئے گردن سے گھٹنے کے درمیان کا حصہ بدن ستر ہے اس کے ماسوا کچھ نہیں ہے۔

ولانها تخرج لحاجة مولاها فی ثیاب مهنتها عادة..... الخ

اور اس عقلی دلیل کی وجہ سے بھی کہ عموماً باندیاں اپنے آقا کی ضرورتوں کے لئے اپنے استعمالی کپڑوں ہی میں نکلتی ہیں یہی عام عادت ہے، الحاصل باندیوں کے حق میں عام مرد محرم جیسے ہوں گے تاکہ عام لوگوں کو تکلیف اور حرج نہ ہونے پائے۔

ف۔ اس طرح باندیاں ہر ایک مرد کے حق میں پردہ کے بارے میں ایسی سمجھی جائیں گی گویا وہ ماں بہن جیسی محرمات کے حکم میں ہیں، اس حکم میں ہر قسم کی باندیاں داخل ہیں خواہ وہ رقیقہ یعنی مطلق باندیاں ہوں یا ام الولد ہوں کہ ان کے آقا سے انہیں اولاد ہوئی ہو یا مدبرہ ہوں یعنی جن کو ان کے آقا نے یہ کہہ دیا ہو کہ تم سب میرے مرنے کے بعد آزاد ہوں گی یا مکاتبہ ہوں یعنی ان کے آقا نے ان سے یہ کہہ دیا ہو کہ قیمت کے اتنے روپے مجھے دے کر آزاد ہو جاؤ، جیسا کہ المستبیین میں ہے، اور جو باندی اس طرح آزاد ہو گئی ہو کہ مزدوری کر کے مال ادا کرنا اس پر لازم آتا ہو وہ بھی امام صاحب کے نزدیک اسی مکاتبہ کے حکم میں ہے۔ الظہیر یہ۔ اور جب مذکورہ کوئی باندی بھی آزاد ہو جائے گی اس پر وہی حکم لازم آئے گا جو ایک آزاد پر لازم آتا ہو۔م۔

اور ایسا کوئی شخص جس میں عورت اور مرد دونوں کو علامتیں پائی جاتی ہوں اور وہ مرد و عورت اس کی شناخت ممکن نہ ہو تو اگر وہ باندی ہو تو اس پر باندی کا حکم ہوگا اور اگر آزاد ہو تو آزاد کا حکم ہوگا، لیکن بعضوں کے نزدیک اگر اس نے باندی کے لباس کے برابر ستر کر کے نماز پڑھ لی تو اس نماز کے اعادہ کی ضرورت نہ ہوگی، السراج۔ اور بظاہر یہ اختلاف وجوب میں نہیں ہے بلکہ اعادہ

کے افضل ہونے میں ہے، النہر۔
یہ معلوم ہونا چاہئے کہ قدرت اور اختیار کی حد تک ستر پوشی کرنی فرض ہے، جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے، اسی بناء پر اگر کسی کو کوئی ایسی کھال ملی جو کسی مردار کی ہے مثلاً مری ہوئی گائے کی جو ابھی تک دباغت نہیں دی گئی ہے مقصد یہ ہے کہ وہ ابھی تک اصل حکم کے اعتبار سے ناپاک ہو تو اس پر لازم ہے کہ وہ ضرورت کے مطابق پاک کپڑے نہ پانے کی صورت میں اسی سے ستر پوشی کرتا رہے اور بدن کو اسی سے چھپائے رکھے، ننگے بدن نہ پھرے، مگر بالاتفاق اس کو پہن کر نماز نہ پڑھے۔ و۔ وغیرہ، اور اگر ستر پوشی کا لباس اصل حکم میں نجس نہ ہو البتہ نجاست لگ جانے کی وجہ سے وہ ناپاک ہو گیا ہو، تو اسے پہن کر نماز پڑھنے میں اختلاف ہے۔

قال ولو لم يجد ما يزيل به النجاسة، صلى معها و لم يعد، وهذا على وجهين : ان كان ربع الثوب او اكثر منه طاهرا يصلى فيه، ولو صلى عريانا لايجزيه، لان ربع الشيء يقوم مقام كله، وان كان الطاهر اقل من الربع، فكذلك عند محمد، وهو احد قولي الشافعيؒ، لان في الصلوة فيه ترك فرض واحد، وفي الصلوة عريانا ترك الفروض، وعند ابي حنيفة و ابي يوسفؒ يتخير بين ان يصلى عريانا و بين ان يصلى فيه، وهو الافضل، لان كل واحد منهما مانع جواز الصلوة حالة الاختيار، ويستويان في حق المقدار فيستويان في حكم الصلوة وترك الشيء الى خلف لا يكون تركا والافضلية لعدم واختصاص الطهارة بها.

ترجمہ:- مصنف نے کہا ہے کہ اگر نمازی کوئی ایسی چیز نہ پائے جس سے وہ ناپاکی کو دور کر سکے تو وہ اسی ناپاکی کے ساتھ نماز پڑھ لے پھر اسے دوبارہ نہ پڑھے، اور اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ اس کپڑے کا چوتھائی حصہ یا اس سے زیادہ پاک ہو تو لازمی طور سے اسے پہن کر نماز پڑھے اور اگر اسے چھوڑ کر ننگے بدن ہی نماز پڑھ لے گا تو وہ نماز صحیح نہ ہو گی، کیونکہ بہت سے مقامات میں چوتھائی کو کل کے مقام مانا جاتا ہے دوسری صورت یہ ہے کہ کپڑا چوتھائی حصہ سے بھی کم پاک ہو تو امام محمدؒ کے قول کے مطابق اور امام شافعیؒ کے بھی دو اقوال میں سے ایک قول میں وہی حکم مذکور ہو گا، کیونکہ اس ناپاک کپڑے کو پہن کر نماز پڑھنے سے صرف ایک فرض یعنی طہارت کا ترک کرنا لازم آتا ہے، لیکن اسے چھوڑ کر ننگے بدن ہو کر نماز پڑھنے سے کئی فرضوں کا ترک کرنا لازم آئے گا، اور شیخین یعنی امام ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک اس نمازی کو دو میں سے ایک بات کا اختیار دیا جائے گا کہ نمبر ۱۔ ننگے بدن ہی نماز پڑھ لے، نمبر ۲۔ اس کپڑے کو پہن کر نماز پڑھے، اور یہ دوسری صورت ہی افضل ہے، کیونکہ دونوں صورتوں ہی پاک کپڑے پہن کر یا ننگے اور بے ستر ہو کر نماز پڑھ لینے میں حالت اختیار ہونے میں مانع ہیں اور مقدار کے حق میں دونوں برابر ہیں اس بناء پر نماز کے حکم میں دونوں برابر ہیں، اور کسی چیز کو اس طرح چھوڑنا کہ اس کا قائم مقام موجود ہو اسے چھوڑنا نہیں کہا جاتا ہے اور افضل ہونا اس بناء پر ہے کہ ستر پوشی کا عمل صرف نماز کی حالت کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، لیکن پاکی کے لازم ہونے کا حکم نماز کے ساتھ مخصوص ہے۔

توضیح:- ستر پوشی کے لائق کپڑا تو نہ ہو مگر مردار کی کھال موجود ہو ناپاک کپڑے میں نماز، ننگے نماز پڑھنا

قال ولو لم يجد ما يزيل به النجاسة، صلى معها و لم يعد...... الخ

اس عبارت کا مطلب ترجمہ سے واضح ہے۔ ف۔ حکم مذکور اس صورت میں ہو گا جبکہ اس کے علاوہ دوسرا کپڑا نہ ہو، **وهذا على وجهين الخ** یعنی ناپاک کپڑا ایسا ہو کہ اس کی چوتھائی یا اس سے زیادہ پاک ہو تو اسی کو پہن کر پڑھنی ہو گی یعنی اسے چھوڑ کر ننگے بدن ہو کر نماز صحیح نہ ہو گی۔

ف۔ یہ مسئلہ متفق علیہ ہے، کیونکہ ربع اکثر کل کے حکم میں ہوا کرتا ہے تو گویا یہ پورا کپڑا ہی پاک ہے، اور پاک کپڑا اس میں رہتے ہوئے ننگے ہو کر نماز پڑھنا بھی صحیح نہیں ہوتا، ان کان اقل الخ اور اگر چوتھائی سے بھی کم پاک ہو تو۔ف۔ تو ایسے ہی ناپاک کپڑے کو پہن کر نماز پڑھنے کے واجب ہونے میں اختلاف ہے یعنی امام محمدؒ کے نزدیک پہلا ہی حکم ہوگا۔ف۔ کہ اسی کو پہن کر نماز پڑھنی واجب ہے، ننگے پڑھنا جائز نہیں ہے اور بعد میں اس نماز کو دوبارہ پڑھنے کی ضرورت بھی نہیں ہے، امام مالکؒ کا بھی یہی مذہب ہے، اور امام شافعیؒ کا بھی ایک قول یہی ہے۔ف۔ اور اسرار میں لکھا ہے کہ یہی قول احسن ہے، لیکن ابن الہمامؒ نے اس کی دلیل پر اعتراض کیا ہے، اور امام شافعیؒ کا دوسرا قول یہ ہے کہ اسے چھوڑ کر ننگے ہو کر نماز پڑھے، اور یہی قول ان کا ظاہر المذہب ہے۔ع۔

لان فی الصلوۃ فیہ ترک فرض واحد، وفی الصلوۃ عریانا ترک الفروض......الخ

امام محمدؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ ناپاک کپڑے میں نماز پڑھنے سے صرف ایک ہی فرض یعنی طہارت کا ترک کرنا لازم آتا ہے، اور ننگے ہو کر نماز پڑھنے سے کئی فرضوں کا ترک لازم آتا ہے۔ف۔ کیونکہ ننگے ہو کر پڑھنے سے بیٹھ کر اشارہ سے نماز پڑھنی ہوتی ہے ایسی صورت میں (۱) قیام (۲) رکوع (۳) سجود تین فرضوں کا ترک لازم آجاتا ہے۔م۔

ابن الہمامؒ نے اسرار سے یہ دلیل نقل کی ہے کہ پانی نہ پائے جانے کی مجبوری کی بناء پر ناپاک کپڑے کو پاک کرنے کا حکم ساقط ہوا ہے، لہذا یہ ناپاک کپڑا پاک کپڑے کے حکم میں ہو گیا، دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ جب صرف ایک چوتھائی پاک ہونے سے تین چوتھائی کی نجاست ہونے کے باوجود اس کی ناپاکی مانع اور نقصان دہ نہیں ہوتی ہے تو اس کا پورا ناپاک ہونا بھی مانع نہ ہوگا کیونکہ حالت اختیار میں یعنی پانی پر قدرت ہونے کی صورت میں دونوں صورتیں یعنی کم ہو یا زیادہ برابر ہیں، اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ نمازی کو ستر پوشی کا جو اصل حکم تھا وہ کپڑے کے ناپاک ہونے کی صورت میں ساقط ہو گیا اس لئے اس کے حق میں ننگا ہونا کپڑا پہننے کے حکم میں ہو گیا اس کے بعد جب چوتھائی کپڑے کا پاک ہونا ثابت ہو گیا تو اسی انداز سے اسے پردہ پوشی کا پھر حکم ہوا ساتھ ہی اس کے ناپاکی کے انداز سے پہننے کا حکم ساقط بھی رہا تو اب پہننے اور ننگے رہنے میں اشتباہ ہو گیا، اور پہن کر پڑھنے میں چونکہ ایک حد تک احتیاط پائی جاتی ہے اس لئے اسی حکم کو ترجیح دے کر پہننے کو واجب رکھا۔

ابن الہمامؒ نے اس جواب کا جواب یہ دیا ہے کہ ایک مرتبہ جب پاک کپڑے سے بدن کے ڈھانکنے کا حکم ساقط ہو گیا تو ناپاک کپڑے سے بدن ڈھانکنے کے لئے ایک دوسرا حکم ہونا چاہئے اور وہ موجود نہیں ہے لہذا پہننے کی نفی یعنی نہ پہننے کا حکم باقی رہ گیا، یہ سب فتح القدیر سے مختصر کر کے بیان کیا گیا ہے، اور حق بات یہ ہے (واللہ اعلم) کہ (خُذُوْا زِیْنَتَکُمْ سے) خطاب تو صرف بدن کے ڈھانکنے کا ہے، اور اس کا پاک ہونا تو اس کی شرط مقرر کی گئی ہے بشرطیکہ اس کی قدرت حاصل ہو، اور جب یہ قدرت نہیں پائی گئی تو یہ شرط بھی ساقط ہو گئی مگر ڈھانکنے کا حکم برقرار رہا، یہی وجہ ہے کہ نماز کے علاوہ بھی بدن ڈھانکے رہنا واجب ہے اگرچہ کپڑا ناپاک بلکہ نجس اصلی ہی کیوں نہ ہو، اسی بناء پر اسرار میں اسی قول کو اچھا کہا گیا ہے۔م۔

وعند ابی حنیفۃ و ابی یوسفؒ یتخیر بین ان یصلی عریانا و بین ان یصلی فیہ، وھو الافضل......الخ

اور شیخینؒ کے نزدیک ایسے شخص کو یہ اختیار دیا گیا ہے کہ وہ چاہے تو ننگے ہی نماز پڑھ لے اور اگر چاہے تو اسی ناپاک کپڑے کو پہن کر نماز پڑھ لے بلکہ یہی افضل ہے۔

لان کل واحد منھما مانع جواز الصلوۃ حالۃ الاختیار......الخ

کیونکہ جس طرح ستر بدن کا نماز میں کھلنا مانع نماز ہے اسی طرح بدن کے کپڑے کا نجس ہونا بھی مانع صلوۃ ہے اس وقت جبکہ بدن کا ڈھانکنا اور کپڑے کا دھونا ممکن اور آسان ہو، اور مقدار میں بھی یہ دونوں چیزیں برابر ہیں یعنی تھوڑا سا بدن کا کھل جانا اس طرح تھوڑا سا کپڑے کا ناپاک رہنا قابل معافی ہے اور زیادہ ہونے کی صورت میں کوئی بھی قابل معافی نہیں ہے۔

ف۔ اب ایک شبہ یہ رہ گیا کہ یہ دونوں خرابیاں برابر کس طرح ہو سکتی ہیں جبکہ ننگے پڑھنے میں کئی فرضوں کا ترک کرنا لازم آتا ہے، تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ فرضوں کا ترک کرنا لازم نہیں آتا ہے، کیونکہ ترك الشئ الخ کسی چیز کا اس طرح ترک کرنا کہ اس کا قائم مقام موجود ہو اسے ترک کرنا نہیں کہا جاتا ہے۔ف۔ یعنی اسے مکمل طور پر ترک کرنا نہیں ہوگا، اب اس سوال کا جواب کہ پھر بدن کو ڈھانکنا ہی افضل کیوں ہے۔ والافضلية الخ یعنی افضلیت کا حکم اس لئے ہے کہ ستر بدن کا ڈھانکنا صرف نماز کی حالت ہی میں لازم نہیں ہے، بلکہ ہر حال میں لازم ہے لیکن بدن کے پاک رکھنے کا حکم تو نماز کے لئے مخصوص ہے۔ف۔ اسی لئے ہم نے یہ کہا ہے کہ ناپاک کپڑے سے ہی ڈھانکنا افضل ہے۔م۔ظ۔

پھر ہمارے نزدیک مذہب یہ ہے کہ ناپاکی کا دور کرنا کپڑے، بدن اور جائے نماز سب کے لئے اس صورت میں شرط ہے جبکہ اس کی قدرت بھی حاصل ہو، اور اس بات میں کچھ فرق نہیں ہے کہ یہ جان بوجھ کر ہو یا بھول کر ہو اسی طرح وہ نماز فرض ہو یا نفل ہو اسی طرح نماز جنازہ کی ہو اور سجدہ تلاوت ہو یا سجدہ شکر ہو ہر حال میں شرط ہے، اور یہی قول امام شافعیؒ، احمدؒ، سلف و خلف کے تمام فقہاء کا ہے۔ع۔ ستر عورت اس صورت میں واجب ہے جبکہ ایسی چیز پالے جس سے بدن کا حصہ ڈھک جائے خواہ وہ کوئی بھی چیز ہو لیکن نماز کی حالت میں اس کا پاک ہونا بھی شرط ہے۔م۔

ومن لم يجد ثوبا صلى عريانا قاعدا يؤمى بالركوع والسجود، هكذا فعله اصحاب رسول الله ﷺ، فان صلى قائما اجزأه، لان فى القعود ستر العورة الغليظة، و فى القيام اداء هذه الاركان، فيميل الى ايهما شاء، الا ان الاول افضل، لان الستر وجب لحق الصلوة وحق الناس، ولانه لاخلف له، والايماء خلف عن الاركان.

ترجمہ:۔ اور جو کوئی کپڑا نہ پائے وہ بیٹھ کر اس طرح نماز پڑھے کہ رکوع اور سجود کے لئے صرف اشارہ کرتا رہے، کیونکہ بعض صحابہ کرامؓ نے بھی اسی طرح نماز پڑھی ہے، اور اگر کھڑے ہو کر ہی پڑھ لے تو بھی نماز اس لئے صحیح ہوگی، کیونکہ بیٹھ کر پڑھ لینے میں عورت غلیظہ کو چھپانا ہوتا ہے اور کھڑے ہو کر پڑھ لینے میں نماز کے لئے بقیہ تمام ارکان کو ادا کر نا پایا جاتا ہے اس لئے جس کی طرف دل کا میلان ہو وہی کرلے، البتہ پہلی صورت افضل ہے، کیونکہ پردہ کا حکم حق نماز اور حق انسان دونوں کا خیال کر کے کیا گیا ہے، دوسری بات یہ ہے کہ حکم پردہ کا کوئی قائم مقام نہیں ہے جبکہ اشارہ سے پڑھنا تمام ارکان کے قائم مقام ہوتا ہے۔

توضیح:۔ ننگے نماز پڑھنا، ننگے کو کپڑا مانگنا، اگر نماز کے بعد کپڑا مل جائے اگر کپڑے مانگنے میں حرج اور ذلت محسوس ہو، کپڑے ملنے کی امید ہو

ومن لم يجد ثوبا صلى عريانا قاعدا يؤمى بالركوع والسجود......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے، هكذا فعله الخ چنانچہ کچھ صحابہ کرام نے بھی اسی طرح نماز پڑھی ہے۔ف۔ چنانچہ خلالؒ ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ ایک قوم کی کشتی ٹوٹ گئی تو وہ لوگ کسی طرح سمندر سے ننگے باہر آئے اور وہ اسی طرح بیٹھ کر نماز پڑھتے کہ رکوع اور سجود کا اپنے سروں سے اشارہ کرتے تھے۔ع۔ سبط ابن الجوزی نے بھی اس کو خلالؒ کی روایت بیان کیا ہے۔ف۔

عینیؒ نے لکھا ہے کہ اس کے خلاف کوئی اثر مروی نہیں ہے، اور یہی روایت ابن عمرؓ، ابن عباسؓ، عطاءؒ، عکرمہؒ، قتادہؒ، اوزاعیؒ اور احمدؒ سے مروی ہے، اور عبد الرزاقؒ نے مصنف میں اس طرح کہا ہے کہ **اخبرنا ابراهيم بن محمد عن داؤد بن الحصين عن عكرمه عن ابن عباسؓ قال الذى يصلى فى السفينة والذى يصلى عريانا يصلى جالسا،** یعنی ابن

عباسؓ نے فرمایا ہے کہ جو کوئی کشتی میں نماز پڑھے اور جو ننگے نماز پڑھے وہ بیٹھ کر پڑھے، اور ابراہیم بن محمدؒ نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ ننگا اگر ایسی جگہ ہو کہ لوگ اسے دیکھتے ہوں تو وہ بیٹھ کر پڑھے اور اگر ایسی جگہ ہو جہاں لوگ اسے نہیں دیکھتے تو وہ کھڑے ہو کر پڑھے۔ع۔

فان صلی قائما اجزأه، لان فی القعود ستر العورة الغليظة، و فی القيام اداء هذه الار كان......الخ

اگر ننگے نے کھڑے ہو کر ہی نماز پڑھ لی تو اس کے لئے جائز ہے۔ف۔ یعنی کھڑے ہو کر رکوع اور سجود کے ساتھ، بیٹھ کر پڑھنے کا حکم اس لئے ہے کہ اس طرح سے عورت غلیظہ کی حتی الامکان پردہ پوشی ہوتی ہے، اور کھڑے ہو کر پڑھنے سے قیام، رکوع اور سجود، اہم ارکان کی ادائیگی ہو جاتی ہے لہٰذا دل کا میلان جس کام کی طرف ہو وہی کرے اسے اختیار ہوگا، مگر پہلی صورت افضل ہے، کیونکہ پردہ کرنا نماز کے حق میں اور لوگوں کے حق میں دونوں طرح واجب ہے، برخلاف طہارت کے کہ وہ فقط نماز کا حق ہے کہ نماز کے علاوہ دوسرے اوقات میں پاک رہنا ضروری نہیں ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ پردہ کا کوئی قائم مقام نہیں ہے مگر اشارہ کرنا تو تمام ارکان کا خلیفہ موجود ہے۔ف۔ حاصل یہ ہوا کہ بیٹھ کر اشارہ سے پڑھنا بیٹھ کر یا کھڑے ہو کر رکوع و سجود کے ساتھ نماز پڑھنے کے مقابلہ میں بہت بہتر ہے۔ت۔ الکافی۔ خواہ رات ہو یا دن ہو کوٹھری ہو یا میدان ہو، کہیں اور کسی حال میں فرق نہیں ہے، اور یہی قول صحیح ہے۔البحر۔

اصل مسئلہ میں اوپر جو یہ کہا گیا ہے کہ جس نے کپڑا نہیں پایا، سے مراد یہ ہے کہ کوئی بھی ایسی چیز جس سے بدن ڈھانکا جا سکے، یہانتک کہ اگر کسی نے وقتی طور سے پہننے کے لئے کپڑے کی پیشکش کی ہو تو قول اصح یہ ہے کہ اسے قبول کرنا واجب ہے۔ الجوہرہ۔ اگر اس کے پاس ایسا کوئی شخص ہو جس کے پاس اس کے استعمال اور ستر پوشی کے لئے کپڑا موجود ہو تو اسے چاہئے کہ اس سے عاریۃً مانگ لے اگر وہ نہ دے تو ننگے ہی پڑھ لے، اگر درمیان نماز میں کپڑا مل جائے تو از سر نو نماز پڑھنی ہوگی، تاتارخانیہ بحوالہ سراجیہ، اس میں اس بات کی وضاحت کی ضرورت ہے کہ اگر نماز کے بعد کپڑا ملے تو اعادہ کی ضرورت نہ ہوگی اگرچہ اس نماز کا وقت باقی بچ گیا ہو۔م۔ اگر دوسرے سے کپڑا مانگنے میں ذلت یا حرج محسوس کرتا ہو تو پھر اس پر کپڑا مانگنا ضروری نہیں ہے۔م۔ اگر از خود کہیں سے مل جانے کی امید ہو تو اس وقت تک نماز میں تاخیر کرنی چاہئے جبتک کہ وقت نکل جانے کا خطرہ نہ ہو جائے۔ القنیہ۔

اگر کئی ننگے نماز پڑھنے والے ہوں، اگر ننگا چٹائی یا سوکھی یا ہری گھاس پتی یا کیچڑ پائے، یا ایسی چیز پائے جس ستر کا کچھ حصہ چھپا سکے، یا کسی مخلوق کے خوف سے وہ چیز حاصل نہ کر سکے جس سے نجاست دور کی جا سکے، یا پانی ایک میل دور ہو یا خود پیاس میں ضرورت ہو، کپڑا ناپاک ہو۔

جب ننگے پڑھنے والے کئی افراد ہوں تو سب ایک دوسرے سے دور دور ہو کر تنہا تنہا نماز پڑھیں، اور اگر جماعت سے پڑھیں تو امام صف کے اندر درمیان میں رہے، اگر آگے ہو کر کھڑے ہو جائے تو بھی نماز جائز ہوگی، اور ان میں سے ہر ایک اپنے پاؤں کو قبلہ کی طرف پھیلا دے اور دونوں ہاتھ دونوں رانوں کے درمیان ملا کر رکھے اور سر سے اشارہ کرے، اور اگر اس کے برخلاف کھڑے ہو کر اشارہ کیا یا بیٹھ کر رکوع و سجدہ کیا تو بھی جائز ہے۔ف۔ المجتبی۔

یہ باتیں اس وقت کی ہیں جبکہ کوئی ایسی چیز نہ ملے جس سے بدن چھپایا جا سکے۔ف۔ ورنہ ننگے نہ پڑھے، اگر چٹائی، فرش، ٹاٹ یا سوکھی گھاس، التاتارخانیہ، یا ہری گھاس۔ف۔ یا درخت کے پتے، یہانتک کہ کیچڑ جبکہ اس کے متعلق یقین ہو کہ وہ لگانے سے لگی رہ جائے گی، تو اسی سے چھپانا واجب ہے، قنیہ، اگر ایسی چیز پائے جس سے کچھ ستر پوشی ہو سکتی ہو اس کا استعمال واجب ہوگا، اور اس سے آگے سامنے کی شرمگاہ چھپانی چاہئے، اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، جیسا کہ درایہ میں ہے، اور اگر اس سے صرف ایک حصہ چھپ سکتا ہو تو بعضوں کے نزدیک سامنے کے حصہ کو دوسروں کے نزدیک پچھلی شرمگاہ چھپانی

چاہئے۔ السراج۔

اس موقع پر ایک ضابطہ یہ ہے کہ دونوں میں سے جو کم ہو اسی کو اختیار کرنا واجب ہے اور اگر دونوں ہی برابر ہوں تو جسے چاہئے اختیار کرے، اس جگہ اختلاف صرف افضلیت میں ہے کیونکہ آگے پیچھے دونوں مقام برابر ہیں، اس مقام سے متعلق کچھ مسائل باب الانجاس میں مذکور ہو چکے ہیں۔ م۔

اگر کسی مخلوق کی رکاوٹ یا خوف کی وجہ سے ایسی چیز پانی وغیرہ کے حاصل کرنے سے معذوری ہو جس سے کپڑے سے ناپاکی دور کی جاسکتی ہو تو صاحب بحر الرائق نے اس پر بحث کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس صورت میں مناسب یہ ہے کہ نماز کا اعادہ کرے جیسا کہ تیمم کی بحث میں گذر گیا ہے۔ ط۔ اگر پانی ایک میل دور ہو یا پیاس کی مجبوری ہو تو وہ نہ ملنے کے حکم میں ہے کہ ایسی صورت میں ناپاک کپڑے کے ساتھ ہی نماز صحیح ہو جائے گی، اور اگر ایسی چیز سے ملے جس سے لگی ہوئی نجاست کم کی جاسکتی ہو تو کم کر لینی چاہئے۔ د۔ (اگر نجاست حقیقیہ لگی ہو اور وضوء بھی کرنا ہو اور پانی سے صرف کوئی ایک کام کیا جاسکتا ہو تو) نجاست حقیقیہ کو دھونا وضوء کرنے سے مقدم سمجھا جائے گا، جیسا کہ تیمم کی بحث میں گذر چکا ہے۔ م

اگر ننگے کے پاس ریشمی کپڑا ہو تو اگر چہ اس کا استعمال مردوں کے لئے حرام ہے مگر جب اس کے ماسوا دوسرا نہ ملے تو اسی کو پہن کر نماز پڑھ لے۔ ف۔ اگر کھڑے ہو کر نماز پڑھنے سے اتنا سر کھل جاتا ہو جو مانع نماز ہو اور بیٹھ کر پڑھنے سے ستر نہ کھلتا ہو تو بیٹھ کر ہی نماز پڑھے۔ التبیین۔ اگر سجدہ کرنے سے ستر کا چوتھائی حصہ کھل جاتا ہو تو سجدہ نہ کرے۔ العتابیہ۔

مستحب ہے کہ مرد تین کپڑے ازار، قمیص اور عمامہ میں نماز پڑھے اور اگر ایک ہی کپڑے سے تمام بدن ڈھانک کر نماز پڑھے تو بھی بلا کراہت جائز ہے، اور صرف ازار کے ساتھ نماز پڑھی اگر چہ جائز ہے مگر مکروہ ہے، الخلاصہ، یعنی اس وقت جبکہ اس کپڑے کے علاوہ دوسرا کپڑا موجود ہو، زیادہ بہتر قول یہ ہے کہ اس کی کراہت تنزیہی ہے۔ م۔

عورت کے لئے تین کپڑے ازار، قمیص اور اوڑھنی میں نماز مستحب ہے اور دو میں جائز ہے، الخلاصہ۔ د۔ اور صرف ایک کپڑے میں اس وقت جائز ہے جبکہ اس سے تمام بدن اور سر بھی ڈھنک جائے ورنہ حالت اختیار میں جائز نہیں ہے۔ محیط السرخسی۔

دو مرد ایک کپڑے میں اس طرح نماز پڑھیں کہ ہر ایک اس کے ایک کونہ سے اپنا بدن ڈھانکے رکھے تو جائز اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ ایک شخص اپنے بدن کی چادر کے ایک حصہ سے نزدیک کے کسی سونے والے شخص کو ڈھانک رکھا ہو۔ الجوہرہ۔ اگر کسی عورت کا کپڑا اس کے بدن اور چوتھائی سر کو ڈھانکتا ہو مگر اس نے اپنا سر نہیں ڈھانکا تو نماز جائز نہ ہوگی، اور اگر چوتھائی سر سے بھی کم کو ڈھانکتا ہو مگر اس نے سر کھلا رکھا تو ایسا کرنا مضر نہیں ہے البتہ ڈھانکنا افضل ہے۔ التبیین۔

اگر کسی ننگے شخص نے اتنا چھوٹا کپڑا پایا جس سے وہ نماز کے لئے اپنے بدن کے سب سے چھوٹے عضو کو ڈھانک سکتا ہو مگر اس نے نہیں ڈھنکا تو نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر اتنا بھی نہ ڈھانک سکتا ہو تو فاسد نہ ہوگی۔ القنیہ۔ اگر کوئی ننگا شخص اتنے گندے پانی میں نماز پڑھتا ہو کہ اس میں اس کا ستر بدن نظر نہیں آتا ہو تو جائز ہے، اور اگر نظر آتا ہو تو جائز نہیں ہے۔ السراج۔

اگر کسی کے کپڑے پاک اور ناپاک سب مل گئے اس طرح سے کہ ان میں تمیز مشکل ہو گئی ہو تو وہ تحری کر کے انتخاب کے اور انہیں پہن کر نماز پڑھ لے، اگر چہ ناپاک کپڑے مقدار میں زیادہ ہوں۔ السراجیہ۔ اگر کسی کے پاس ایک جوڑا ریشمی کپڑا ہے اور دوسرا جوڑا سوتی ہے مگر ایک درہم کے پھیلاؤ سے زیادہ ناپاک ہو تو وہ ریشمی ہی کو پہن کو نماز پڑھ لے۔ الخلاصہ۔

اگر کسی کے کپڑے میں مقدار درہم سے زیادہ نجاست مغلظہ لگی ہوئی ہو مگر یہ معلوم نہیں کہ وہ کب لگی تو وہ بالاجماع کسی نماز کا اعادہ نہ کرے، یہی اصح ہے، محیط السرخسی۔ الجوہرہ۔

اگر امام و مقتدی میں امام کے کپڑے میں مقدار درہم نجاست لگی ہوئی ہو تو ان دونوں میں سے جس کسی کا یہ مذہب ہو کہ مقدار درہم نجاست معاف ہے تو اسی کی نماز صحیح ہوگی، قاضی خان، اور شیخ نصیرؒ نے کہا ہے کہ ہم اسی قول کو قبول کرتے ہیں۔ الذخیرہ۔

لباس اور بدن کے مختلف مقامات کی نجاست جمع کی جائیگی اس کے بعد اگر نجاست ایک درہم کی مقدار سے زائد ہو جائے تو نماز کے لئے مانع ہوگی، جیسا کہ خلاصہ میں ہے۔ بخلاف ایسے کپڑے کے جس کی دو تہیں ہوں اور ایک کی نجاست کی چھاپ دوسرے پر لگ گئی ہو تو بالاتفاق وہ جمع نہیں کی جائے گی، جیسا کہ قاضی خان میں ہے، جیسے ایک درہم کے دورخ یا دو تہیں نجس ہیں۔السراجیہ۔ یہی صحیح ہے۔ قاضی خان۔ اور اگر کپڑے پر مقدار درہم سے کم ہو، اور قدم کے نیچے بھی درہم سے کم ہو لیکن مجموعہ ایک درہم سے زائد ہو تو دونوں کو جمع کرنے کی ضرورت نہ ہوگی۔ الخلاصہ۔

قال وینوی الصلوۃ التی یدخل فیھا بنیۃ لایفصل بینھا و بین التحریمۃ بعمل، و الاصل فیہ قولہ علیہ السلام: الاعمال بالنیات، ولان ابتداء الصلوۃ بالقیام، وھو متردد بین العادۃ والعبادۃ، ولایقع التمیز الا بالنیۃ، والمتقدم علی التکبیر کالقائم عندہ اذا لم یوجد ما یقطعہ، وھو عمل لایلیق بالصلوۃ، ولامعتبر بالمتاخرۃ منھا عنہ،، لان مامضی لا یقع عبادۃ لعدم النیۃ و فی الصوم جوزت للضرورۃ.

ترجمہ:۔ ماتن نے کہا ہے: اور جس نماز میں داخل ہونے یعنی پڑھنے کا ارادہ کرتا ہو اس کی نیت کرے اس طرح سے کہ اس نیت اور اس کے تحریمہ کے درمیان کسی بھی کام سے فصل نہ کرتا ہو، اس نیت کے سلسلہ میں اصل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان الاعمال بالنیات ہے اور اس وجہ سے بھی کہ نماز کی ابتداء تو کھڑے ہو جانے سے ہی ہو جاتی ہے مگر یہ کھڑا ہونا بطور عادت اور بطور عبادت ہر طرح ہو سکتا ہے اور ان دونوں میں نیت کے علاوہ کسی اور طرح فرق نہیں کیا جا سکتا ہے، اور تکبیر سے پہلے ہونے والی چیز ایسی سمجھی جاتی ہے گویا تکبیر کے وقت قائم ہے جبکہ ایسی کوئی چیز نہیں پائی گئی ہو جو اسے ختم کر دے اس سے مراد ایسا عمل ہے جو نماز کے مناسب نہ ہو رہا ہو، اور اس عمل کا اعتبار نہ ہوگا اس نیت کے بعد ہو رہا ہو، اور اس نیت کا کوئی اعتبار نہ ہوگا جو اس تکبیر کے بعد ہو رہی ہو کیونکہ نیت کے پہلے جتنا عمل گذر گیا ہے وہ عبادت نہیں کہی جا سکتی ہے نیت کے نہ پائے جانے کی بناء پر، البتہ ضرورت کی بناء پر روزہ میں ایسا کرنے کو جائز رکھا گیا ہے۔

توضیح:۔ نماز کی نیت، توضیح مترجم

قال وینوی الصلوۃ التی یدخل فیھا بنیۃ لایفصل بینھا و بین التحریمۃ بعمل......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے، نیت اور تحریمہ کے درمیان کسی اور کام کا فصل نہ کرنا۔ ف۔ یعنی دلی نیت اور تحریمہ کو اس طرح ملانا کہ ان کے درمیان اور کوئی کام نہ ہو والاصل الخ اس نیت کے لازم ہونے کی اصل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے، الاعمال بالنیات۔

ف۔ یہ حدیث صحیح صحاح ستہ میں سے مشہور اور متواتر کے قریب ہے لفظ انما الاعمال بالنیات بھی صحاح میں ہے اور الاعمال بالنیات بھی صحیح مسلم کی روایت ہے، جیسا کہ عینی میں ہے، اسی طرح صحیح ابن حبان اور اربعین حاکم اور مسند امام ابی حنیفہؒ میں ہے، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے، امام صاغانیؒ نے بھی مشارق میں اسی قول کا انتخاب کیا ہے، حالانکہ انہوں نے اس بات کا التزام کیا ہے کہ اس کتاب میں صرف رسول اللہ ﷺ کے الفاظ اور اقوال پر ہی اس میں اکتفاء کروں گا، اس بناء پر کہ الاعمال بالنیات میں الف لام استغراق کے لئے ہونے کی وجہ سے انما الاعمال پر ثمرہ پانے کے لئے اصل ہے مطلب یہ ہے کہ اعمال کا ثواب پانا نیت درست ہونے پر موقوف ہے، یہاں تک کہ وضوء کرنے میں ثواب کا استحقاق نہیں ہوتا ہے، اور اس کے بغیر

عبادت بھی نہیں ہے، اس طرح قرآن پاک میں جس وضوء کا حکم ہے اس کی تعمیل بھی نہ ہوگی، لیکن اس کا صحیح ہونا نیت پر ہی موقوف نہیں ہے، اسی بناء پر ایسا وضوء جس کی نیت نہ ہو صحیح ہوتا اس حد تک کہ اس سے نماز صحیح ہوگی اور اس کی فرضیت ادا ہو جائے گی، کیونکہ وضوء جب بغیر نیت کے عبادت نہ ہو سکا تو وہ دوسرے ایک کے لائق ہو گیا یعنی نماز درست ہونے کے لئے ایک چابی یا سامان بن گیا، برخلاف نماز کے کیونکہ اگر کوئی نماز بغیر نیت کے ہوگی تو وہ کسی کام کی نہ ہوگی، یہانتک صدر الشریعہ وغیرہ کے کلام کا خلاصہ ہوا۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ حدیث میں صرف ثواب اعمال کو...... مقدر ماننا بڑی کوتاہی ہے کیونکہ اگر کسی نے وضوء صرف اس نیت سے کیا کہ لوگ اسے اچھا سمجھیں یا نمازی خیال کریں تو اس کا وبال اسی شخص پر ہوگا اسی حدیث کی وجہ سے کہ اعمال نیات سے ہیں اور اس جیسے دوسرے مسائل میں بھی یہی بات ہوگی اس بات سے یہ ثابت ہوا کہ اعمال کا مدار نیتوں پر ہے اس معنی کے اعتبار سے کہ اس کا نتیجہ اثر اور مال اگرچہ بظاہر صحیح ہو اس میں یہ بھید ہے کہ فعل عبد بھی ایک مخلوق جو ایک مخلوق یعنی انسان وغیرہ سے اس طرح پیدا کی جاتی ہے جیسے کسی درخت سے اس کے پتے نکلتے ہیں، اور جب وہ فعل اللہ تعالیٰ کے لئے نہ ہو تو وہ بے روح کے ایک جسم ہے جیسا کہ ایک کافر، منکر توحید، معرفت الٰہی سے خالی بے روح کے مردہ ہے، اس سے اعمال کی جو صورت ظاہر ہوگی وہ مثل بے روح کے ایک جسم کے ہے، اور جو نیت صالحہ ہوگی وہ سانپ، موذی اور درندہ کے مثل ہے، اور اگر نیت گندہ، فحش اور ناپاک ہو تو وہ مثل نجس سور کے ہے، اسی جیسی اور بھی مثالیں نکال لو کہ یہ تو صرف سمجھانے کے لئے ایک نظیر ہے، اس جگہ صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ نماز کسی دوسری عبادت کی شرط نہیں ہے بلکہ یہ خود ہی مقصود ہے لہٰذا اس کا مدار نیت پر ہے اور فعل الصلوۃ یعنی عمل نماز کو عبادت بنا کر غیر عبادت سے ممتاز کرنے کے لئے نیت شرط ہے۔

ولان ابتداء الصلوۃ بالقیام، وهو متردد بين العادة والعبادة.....الخ

اور نیت اس وجہ سے شرط ہے کہ نماز کی ابتداء قیام سے ہو جاتی ہے۔ف۔ قیام سے مراد نماز کے لئے پہلی مرتبہ کھڑا ہو جانا، اور کھڑا ہونا عادت اور عبادت دونوں غرض سے ہو سکتا ہے یعنی کھڑا ہونا کبھی اپنی عادت اور ضرورت اور خواہش سے ہوتا ہے اور کبھی اللہ تعالیٰ کی عبادت کے لئے ہوتا ہے، تو اس بات کو متعین کرنے کے لئے کہ اس وقت کا کھڑا ہونا کس لئے ہے اس کی تمیز چاہئے۔

ولا يقع التمييز الا بالنية.....الخ

اور مذکورہ دونوں قسم کے کھڑے ہونے میں سوائے نیت کے کسی اور چیز سے ایک دوسرے سے تمیز نہ ہوگی۔ف۔ کیونکہ بظاہر دونوں ایک ہی طرح کے ہیں، اب ایک سوال یہ ہو سکتا ہے کہ کس وقت سے اس نیت کا اعتبار ہوگا، تو جواب یہ ہوگا کہ وہ قیام جو تکبیر سے متصل ہو۔

والمتقدم على التكبير كالقائم عنده اذا لم يوجد ما يقطعه.....الخ

اور جو نیت کہ تکبیر سے پہلے ہو چکی ہے وہ تکبیر کے متصل ہی سمجھی جائے گی، بشرطیکہ ان دونوں کے درمیان ایسا کوئی کام نہیں پایا گیا ہو جو اس میں حائل مانا جا سکے، یعنی ایسا عمل جو نماز کے مناسب نہ ہو۔ف۔ اس جگہ کا یہ جملہ کہ عمل لایلیق بالصلوۃ بہت بہتر ان جملوں کے مقابلہ میں جو دوسرے مشائخ نے اس جگہ بیان کیا ہے یعنی ایسا عمل جو جنس نماز سے نہ ہو، کیونکہ ہمیں یہ معلوم ہے کہ مثلاً اگر کسی نے وضوء کرتے وقت ہی نیت کرلی اور بعد وضوء وہ چل کر صف تک یا مسجد تک آیا تو یہ چلنا ایسا عمل پایا گیا جو جنس نماز سے نہیں ہے اس کے باوجود ہی نیت کافی سمجھی جاتی ہے، اس سے یہ معلوم ہوا کہ اس جگہ مراد یہ ہے کہ وہ عمل نماز کے لائق نہ ہو جیسے کھانا، پینا، ہنسنا وغیرہ۔

اور خلاصہ میں ہے کہ امام محمدؒ سے روایت ہے کہ اگر کسی نے وضوء کے وقت یہ نیت کی کہ ظہر کی نماز یا عصر کی نماز امام کے ساتھ پڑھوں گا اور وضوء کے بعد کسی ایسے کام میں مشغول ہو گیا جو جنس نماز سے نہیں ہے، پھر وہ مسجد گیا لیکن جب نماز شروع کی تو اس وقت اس کے دل میں نیت موجود نہ تھی اب عین وقت کی یا اگلی نیت سے نماز جائز ہو جائے گی، ایسا ہی قول امام ابو یوسفؒ اور امام اعظمؒ سے بھی منقول ہے، اور امام مصنفؒ نے بھی تجنیس میں امام محمدؒ کا رقیات سے یہی قول نقل کیا ہے اس سے یہ بات صراحۃ معلوم ہو گئی کہ درمیان میں چل کر آنا وغیرہ ایسا عمل نہیں ہے جو لائق نماز نہ ہو، بخلاف کھانے پینے وغیرہ عمل کے، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے؛ بلکہ مسجد کی طرف نماز کے لئے جانا بھی جنس نماز سے ہے اس دلیل کی بناء پر کہ اس میں ہر قدم چلنے کا مستقل ثواب کا وعدہ ہے، جیسا کہ حدیث میں پایا جاتا ہے، برخلاف اس کے کہ اگر وضوء کے بعد کسی اور کام کے لئے جا کر پھر مسجد کی طرف گیا تو درمیان میں قاطع نماز پایا گیا، بالاتفاق افضل عمل یہ ہے کہ شروع سے ہی نیت نماز پائی جائے۔ الخلاصہ

والمعتبر بالمتاخر منهما عنه ، لان مامضى لا يقع عبادة لعدم النية ..... الخ

اور اس نیت کا کوئی اعتبار نہ ہو گا جو تکبیر کے بعد کی گئی ہو، کیونکہ نیت سے پہلے جو عمل گذر اوہ نیت نہ ہونے کی وجہ سے عبادت شمار نہ ہو گا۔ ف۔

و في الصوم جوزت للضرورة ..... الخ

اور روزہ میں پہلے کی نیت کیوں جائز مانی جاتی ہے تو جواب یہ ہے کہ وہ ضرورۃً جائز مانی گئی ہے، ف، کیونکہ طلوع فجر صادق کا وقت نیند اور غفلت کا ہوتا ہے اسی وقت نیت کو لازم کرنا تکلیف دہ اور سخت تکلیف کا کام، اور چونکہ اللہ تعالیٰ نے مشقت کو ہم سے دور کر دیا ہے اس سے ہمیں قطعی طور پر معلوم ہو گیا کہ اسی وقت نیت کرنا شرط نہیں ہے، الحاصل اس ضرورت کی بناء پر اس نیت کو جائز رکھا گیا ہے برخلاف نماز کی نیت کے کیونکہ یہ نماز تو بیداری کے عالم میں پڑھی جاتی ہے۔ ع۔ م۔ لیکن امام کرخیؒ نے نماز میں بھی کچھ تاخیر نیت کو جائز رکھا ہے، اور مشائخ نے کرخیؒ کے قول کی بناء پر اختلاف کیا ہے، یہانتک کہ رکوع کرنے تک نیت کے مؤخر کرنے کو جائز رکھا ہے۔ مف۔ تمام عبادتوں میں نیت کو مقدم کرنا اصح قول کے مطابق جائز ہے۔ ط۔

والنية هي الارادة، والشرط ان يعلم بقلبه اى صلوة يصلي، أما الذكر باللسان فلا معتبر به، ويحسن ذلك لاجتماع عزيمته .

ترجمہ:- اور نیت ارادہ ہے، اور شرط یہ ہے کہ اپنے دل سے یہ جان لے کہ کون سی نماز پڑھنا چاہتا ہے، لیکن زبان سے بولنا تو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے لیکن اس کو اچھا سمجھا جاتا ہے کہ اس کا عزم قلبی مجتمع ہو جائے۔

توضیح: شرط نیت، زبان سے نیت

والنية هي الارادة، والشرط ان يعلم بقلبه اى صلوة يصلي ..... الخ

نیت سے مراد صرف ارادہ کے ہیں یعنی خاص کام کا ارادہ ہے۔ ف۔ ت۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی رضامندی کے لئے نماز کا ارادہ۔ نہ صرف جان لینے کا نام نیت نہیں، شیخ الاسلامؒ نے کہا ہے کہ یہی قول اصح ہے، کیونکہ کفر کو صرف جان لینے سے انسان کافر نہیں ہو جاتا آئندہ کفر کرنے کی نیت رکھنا کفر ہے بلکہ فوری طور سے مرتکب کفر ہو جاتا ہے۔ مفح۔ الحاصل کسی چیز کا جاننا کچھ اور بات ہے اور اس کا ارادہ کر لینا کچھ اور بات ہے، ہاں اس کا جاننا اس کے واسطے شرط ہے، اسی لئے یہ کہا گیا ہے۔

والشرط ان يعلم بقلبه اى صلوة يصلي ..... الخ

اور نیت کی شرط یہ ہے کہ اس کے دل کو یہ پتہ ہو کہ فی الحال کون سی نماز پڑھنا چاہتا ہے۔ ف۔ اس شرط کا مقصد یہ ہے کہ تمیز ہو جائے کہ اس کا عمل بغرض عبادت ہی ہے اور یہ تمیز بغیر جاننے کے نہیں ہو سکتی ہے، اور جاننے کی نشانی یہ ہو گی کہ اگر اس سے اچانک یہ پوچھا جائے تو بلا تامل صحیح غرض بتا سکے۔ ع۔ ف۔ اگر فی الفور جواب دے گا تو پھر یہ دیکھنا ہو گا کہ اس سے پہلے بوقت وضو اس

نے نیت کی تھی یا نہیں اگر نیت کرلی ہو اور درمیان میں کوئی ایسی بات نہیں پائی گئی جس سے نیت کا قطع کرنا لازم آتا ہو، مگر اب اس کے دل میں نیت باقی نہ ہو تو بھی پہلی نیت مفید اور نماز صحیح ہو جائے گی، جیسا کہ بیان کیا جاچکا ہے، اور اگر یہ بھی نہ تھا تو نماز صحیح نہ ہوگی، الحاصل نیت دلی ارادہ کا نام ہے۔

أما الذكر باللسان فلا معتبر به، ويحسن ذلك لاجتماع عزيمته ......الخ

اور زبان سے اس کی نیت کرنا یا ظاہر کرنا تو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ف۔ مثلاً یوں کہنا نویت ان اصلی یا اردو میں کہ میں نے نیت کی اس بات کی کہ میں فلاں نماز پڑھوں، الخ۔م۔ یہاں تک دلی ارادہ تو صحیح ہو مگر لفظوں میں زبان سے یوں کہدیا کہ ظہر کی نیت کرتا ہوں حالانکہ عصر کی نیت کرلی چاہتا ہو، تو اس سے کچھ نقصان نہ ہوگا، شرح مقدمۃ ابی اللیث۔ القنیہ۔ کیونکہ زبانی ذکر تو زبان کا فعل ہو، اور نیت تو قلبی فعل کا نام ہے، لہٰذا مذکورہ نیت بالکل غیر معتبر ہوگی، البتہ دلی نیت کا اظہار ہوا ہے، اب اگر فی الواقع دل میں نیت ہو تو اس کا اظہار سچ ہے، ورنہ جھوٹ ہے، پھر اگر سچ کی صورت پائی گئی تو یہ دیکھنا ہوگا کہ اس اظہار کا کیا مقصد ہوا، کیونکہ عالم الغیب تو ذات خداوندی ہے، اور اس فعل کا ثبوت بھی نص سے چاہئے کیونکہ نماز کے بارے میں اپنی رائے سے دخل دینا صحیح نہیں ہے۔

ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ کچھ حفاظؒ نے فرمایا ہے کہ زبان سے نیت نماز کو ظاہر کرنے کا ثبوت رسول اللہ ﷺ سے کسی طرح بھی نہیں پایا گیا ہے، نہ کسی صحیح حدیث سے اور نہ ضعیف حدیث ہے، اور نہ صحابہ اور تابعینؒ سے ثبوت ملا ہے، رسول اللہ ﷺ سے صرف یہ روایت منقول ہے کہ جب نماز کو کھڑے ہوئے تو تکبیر کہی زبان سے کہنا فعل بدعت ہوا۔ انتہی۔ف۔ جامع کردری میں ہے کہ زبانی ذکر والفاظ نیت ادا کرنا بعضوں کے نزدیک مکروہ ہے کیونکہ حضرت عمرؓ اس سے منع فرماتے تھے، اور اس وجہ سے بھی کہ نیت کرنا قلب کا کام ہے، اس کی خبر کہ اس کے دل میں نیت ہے یا نہیں اللہ تعالیٰ کو ہے کیونکہ وہ عالم الغیب ہے لہٰذا پھر زبان سے کہنا مکروہ ہوا۔ مع۔ چونکہ یہ روایت عقل کے بھی مطابق ہے اس لئے بقول ابن الہمامؒ کے جس روایت کی موافقت درایت یعنی عقل سے بھی ہو جائے اس کی مخالفت نہیں کرنی چاہئے، اس قاعدہ کا بھی تقاضا یہ ہوا کہ اسی روایت کو قبول کرکے اسی پر عمل کیا جائے۔م۔

البتہ اگر کسی کے دل پر پریشانی ہو یا خاطر جمعی نہ ہو وہ اگر یہ چاہے کہ زبانی نیت بھی کرلے تاکہ ظاہر و باطن میں موافقت ہو جائے تو اس کے لئے یہ بھی جائز ہوگا، اسی بناء پر یہ کہا ہے۔

ويحسن ذلك لاجتماع عزيمته ......الخ

اور زبان سے کہہ لینا اس مقصد سے بہتر ہے کہ خاطر جمعی حاصل ہو جائے۔ف۔ تجنیس میں کہا ہے کہ جس نے مشائخ کے اس قول کو کہ زبانی نیت کرے قبول کیا ہے وہ اسی لئے قبول کیا ہے تاکہ اسے جمعیت خاطر حاصل ہو جائے۔ انتہی۔ اور کافی میں بھی یہی مذکور ہے، اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ اگر یہ نیت نہ ہو تو کہنا اچھا نہیں ہے۔ الفتح۔ فتاویٰ ہندیہ اور در مختار میں لکھا ہے کہ جو شخص قلب حاضر کرنے سے عاجز ہو اسے زبان سے کہہ لینا کافی ہے، الزاہدی فی المجتبیٰ، شیخ ابوالسعودؒ نے اس قول کو رد کردیا ہے اس خیال سے کہ اپنی رائے سے نیت کا بدل مقرر کرنا ہے، جبکہ یہ ممنوع ہے، اور طحطاویؒ نے کہ یہ نیت کا بدل نہیں ہے بلکہ زبان پر اکتفاء کرنا ہے۔

مگر مترجم کہتا ہے کہ یہ خیال غلط ہے، صحیح بات وہی ہے جو شیخ ابوالسعودؒ نے فرمائی ہے کیونکہ کوئی نیت بھی زبان سے نہیں ہوتی ہے، اس طرح فعل نیت کے عوض زبان کے کلام کو قائم مقام بنایا ہے، ابن الہمامؒ نے اس مسئلہ میں کہ گونگے کے لئے تکبیر کہنے کی بجائے صرف زبان کو حرکت دینا ہی کافی ہے، یوں کہا ہے کہ جب اصل واجب یعنی زبان سے تکبیر کہنا مشکل اور متعذر ہو گیا تو کسی اور چیز کو بغیر دلیل قوی کے اس کا عوض مقرر کرنا صحیح نہیں ہے، جس کی تفصیل آئندہ آئے گی۔

واضح ہو کہ نماز کے لئے نیت جزو اعظم ہے، اور چونکہ کوئی کام بغیر ارادہ کے صادر نہیں ہوتا ہے اس لئے مذکورہ مہمل بھی ہوئی اس کے علاوہ معتزلی زاہدی کے قول کے مطابق نماز کے لئے ایک بہت بڑا رکن ہے ایسا کہ اس کے بغیر نماز ہو نہیں سکتی ہے، اس لئے یہ بات کسی طرح جائز نہیں ہوگی کہ مسئلہ پر اعتماد کیا جائے، یہی وجہ ہے کہ فقہائے اہل سنت میں سے کسی کا بھی یہ قول نہیں ہے، اور زاہدی معتزلی سے یہ بات قابل تعجب نہیں ہے کیونکہ وہ امام اعظمؒ کو اپنے اعتقاد کے موافق جانتا ہے، لیکن مقلدین کے اس طبقہ سے تعجب ہے جنہوں نے زاہدی معتزلی کے قول کو بغیر سوچے سمجھے قبول کرلیا ہے، جیسا کہ قہستانی وغیرہ ہیں۔

میں نے فتاویٰ ہندیہ کے مقدمہ میں زاہدی کا یہ مسئلہ ذکر کیا ہے کہ جادو کرنے کے لئے تعویذ لکھنے کی مزدوری لینی جائز ہے، اس طبقہ کے بہت سے لوگوں نے اس مسئلہ کو تسلیم کرلیا ہے، حالانکہ زاہدی کا یہ فتویٰ اس کے اعتزالی کی وجہ سے ہے، کیونکہ معتزلہ کے نزدیک جادو مہمل اور ایک بے حقیقت چیز ہے اس لئے یہ شعر اور مثنوی وغیرہ لکھ کر اجرت لینے کی برابر ہے، جبکہ اہل سنت کے نزدیک اس کی مزدوری باطل ہے، اسی طرح اسلام میں زبانی اقرار کو اعتبار کر کے اس پر نیت کے مسئلہ کا استخراج کیا ہے، اور اسی پر بعضوں نے یقین کرلیا ہے حالانکہ اس زبانی اقرار بالکل صحیح نہیں ہے، اب تم عقیدہ حق پر قائم رہو، اللہ تعالیٰ ہی سچے اور سیدھے راستہ پر قائم رہنے کی توفیق دینے والا ہے۔ م۔

اگر کوئی مسجد میں آیا اور امام کو رکوع کی حالت میں پایا، اس لئے اس نے کھڑے ہو کر اللہ کہا اور رکوع میں جا کر اکبر کہا تو اس کی نماز شروع نہ ہوگی، اور اس بات پر اجماع ہے کہ اگر امام کے فارغ ہونے سے پہلے مقتدی تکبیر کا کلمہ اللہ کہہ کر فارغ ہو گیا تو ظاہر الروایۃ کے مطابق اس کی نماز شروع نہ ہوگی، جیسا کہ خلاصہ اور قاضی خان میں ہے۔

ثم ان كانت الصلوة نفلا، يكفيه مطلق النية، وكذا اذا كانت سنة في الصحيح، وان كانت فرضا، فلابد من تعين فرض كالظهر مثلا، لاختلاف الفروض.

ترجمہ:۔ پھر اگر نفل نماز ہو تو اس کے لئے مطلق نیت کافی ہے، ایسا ہی جبکہ وہ نماز سنت ہو قول صحیح ہے، اور اگر نماز فرض ہو تو اس فرض کو متعین کرنا ضروری ہے، مثلاً ظہر کی نماز، کیونکہ فرض مختلف اوقات کے ہوتے ہیں۔

توضیح: نماز نفل اور سنت میں مطلق نیت

ثم ان كانت الصلوة نفلا، يكفيه مطلق النية.....الخ

اور اگر نیت نفل نماز کے لئے کرنی ہو تو اس کے لئے مطلق نماز کی نیت (کہ میں نماز پڑھ رہا ہوں) کافی ہے، اسی طرح مطلق نماز کی نیت سنت نماز کے لئے بھی کافی ہوگی، (یعنی میں نفل پڑھتا یا سنت پڑھتا ہوں کہنا ضروری نہ ہوگا) ف۔ اور یہی حکم تراویح نماز کے لئے بھی ہوگا، اور ظاہر الجواب یہی ہے اور عام مشائخ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے، التجنیس۔ اور سنت نماز کی نیت کے لئے رسول اللہ ﷺ کی اتباع کی نیت کرنے میں احتیاط ہے، الذخیرہ، اور تراویح کی نماز کی نیت کے لئے سنت وقتی، یا سنت تراویح یا قیام شب کی نیت کرنی چاہئے۔ المنیہ۔

ادائے جمعہ میں شک، نماز فرض میں تعین نیت، وقت نکل جانے کا شک اور نیت

واضح ہو کہ جس جگہ جمعہ کے صحیح ہونے میں شک ہو وہاں جمعہ کے بعد جو چار رکعتیں (سنت) پڑھی جاتی ہیں ان کے لئے یہ اس طرح نیت کرنی چاہئے کہ میں آخر ظہر کی نماز پڑھتا ہوں وہ ظہر جس کا میں نے وقت پایا پھر بھی ابھی تک نہیں پڑھی ہے، اس طرح نیت کرنے سے اگر جمعہ کی نماز صحیح ہو چکی ہوگی تو یہ سنت ہو جائے گی ورنہ پڑھنے والا ظہر کے فرض سے اب سبکدوش ہو جائے گا، البتہ اس کے لئے یہ شرط ہے کہ کسی ظہر کی نماز اس پر اب تک قضاء باقی نہ ہو۔ ف۔

وان کانت فرضا، فلابد من تعین فرض کالظہر مثلا، لاختلاف الفروض......الخ

اور اگر فرض نماز ہو تو اس کی تعیین کی نیت کرنی ضروری ہے مثلاً میں ظہر کی یا عصر کی نماز پڑھ رہا ہوں۔ ف۔ اور صرف نماز کی نیت کرنے سے کہ میں نماز پڑھنا چاہتا ہوں فرض اسی طرح واجب کی بھی ادائیگی نہیں ہوتی ہے۔ الغیاثیہ۔ پھر اگر ظہر کے ساتھ آج کی بھی قید لگادی تو بالاتفاق آج کے ظہر کی نماز ادا ہو جائے گی، اگرچہ ظہر کا وقت نکل چکا ہو، کیونکہ اگر اس میں کوتاہی یا شبہ ہو سکتا ہے تو صرف اس لئے کہ اس نے ادا کے بجائے نیت میں لفظ قضاء کہدیا ہے جبکہ اپنی نیت بھی جائز ہے۔ ف۔ جس شخص کو ادائیگی نماز میں وقت کے رہنے اور ختم ہو جائے کا اشتباہ ہو رہا ہو اسے چاہئے کہ نیت کرتے وقت یوں کہے مثلاً آج کے ظہر کی نماز پڑھتا ہوں اس طرح ادا و قضاء کے اشتباہ سے اسے چھٹکارا ہو جائے گا۔ التبیین۔

اور اگر اس طرح کہدیا اس وقت کے ظہر کی نماز تو بھی اس کے جواز پر اتفاق ہے، البتہ اس شرط کے ساتھ کہ ظہر کا وقت باقی ہو کیونکہ اگر وقت نکل چکا ہو گا تو صحیح قول کے مطابق صحیح نہ ہو گی، اور اگر وقتیہ فرض نماز کی نیت کی ہو تو بھی جائز ہو گی سوائے جمعہ کے کہ وہ وقتی فرض کا عوض ہے خود کوئی نیا فرض نہیں ہے، البتہ اگر اس کا اعتقاد یہ ہو کہ جمعہ ہی وقتی فرض ہے تو جائز ہے۔ ف۔ مذکورہ صورتیں اتفاقی ہیں، اب اگر کسی نے صرف ظہر کی نیت کی جیسا کہ کتاب میں ہے تو اس میں اختلاف ہے۔ م۔ اور فتاویٰ عتابی میں ہے کہ اصح یہ ہے کہ جائز ہے، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جس کی ظہر قضاء ہو گئی اور اس نے عصر کے وقت میں ظہر و عصر کی نیت کی تو کوئی بھی صحیح نہ ہو گی، اور منتقی میں ہے کہ اگر وقت میں دونوں کی گنجائش ہو تو ظہر کی صحیح ہو جائے گی، خلاصہ میں ہے کہ اگر دو فرضوں کی قضاء کی نیت کی تو ان میں سے پہلے کی نیت کر لی تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک فرض ادا ہو جائے گی، اور امام محمدؒ کے نزدیک نیت ہی باطل ہو گی۔ ف۔

نمازیوں کی چھ قسمیں ہیں

نمبر ۱۔ وہ جو فرض اور سنت تمام نمازوں کے فرق کو جانتا ہو اور یہ ہر ایک کے حکم اور انجام کو بھی سمجھتا ہو، یعنی فرض کے کرنے میں ثواب عظیم اور نہ کرنے میں عذاب الیم ہے، اور سنت کے کرنے میں ثواب جمیل تو ہے مگر نہ کرنے میں عذاب نہیں ہے، خلاصہ یہ ہے کہ وہ فرض و سنت کو پہچانتا ہو، تو اگر ایسے شخص نے ظہر کی یا عصر کی نیت کی تو یہ نیت اس کے لئے کافی ہو گی۔

نمبر ۲۔ فرض اور سنت کو تو جانتا ہو اور فرض میں فرض اور سنت میں سنت کی نیت بھی کرتا ہو لیکن اسے یہ خبر نہ ہو کہ کون سی نماز فرض اور کون سی سنت ہے تو بھی پہلی نیت کافی ہو گی۔

نمبر ۳۔ فرض کی نیت تو کر لیتا ہے یعنی زبان سے کہہ لیتا ہے مگر اس کے معنی نہیں جانتا ہے تو اس کی نماز صحیح نہ ہو گی۔

نمبر ۴۔ وہ صرف اتنا جانتا کہ لوگ جو نمازیں پڑھتے ہیں ان میں کچھ فرض اور کچھ نفل ہیں، اور لوگوں کو دیکھا دیکھی وہ نمازیں پڑھتا رہتا ہے، لیکن فرض اور نفل کی شناخت یا اسے تفریق نہیں ہے تو نماز اس کے لئے نہیں ہے۔

نمبر ۵۔ وہ تمام نمازوں کو ہی فرائض جانتا ہو تو اس کی بھی نماز صحیح ہو گی، نمبر ۶۔ اسے یہ خبر ہی نہ ہو ہم بندوں پر اللہ کے کچھ فرائض بھی ہیں اس کے باوجود وہ فرض نمازوں اپنے وقت پر ادا کرتا ہو تو یہ اس کے لئے جائز نہیں ہے۔ ف۔ القنیہ۔ ھ۔ اور الاشباہ۔

جو شخص فرض اور نمازوں کے درمیان تفریق نہ کرتا ہو لیکن اپنی ہر نماز میں فرض ہی کی نیت کرتا ہو تو اس کی اقتداء ایسی نمازوں میں درست ہو گی جن کے پہلے ان کی جیسی سنتیں نہ ہوں مثلاً نماز عصر، مغرب اور عشاء اور ایسی نمازوں میں اقتداء درست نہ ہو گی جن کے لئے پہلے ویسی ہی سنتیں ہوں مثلاً فجر اور ظہر، جیسا کہ قاضیخان اور شرح منیہ (للامیر) میں ہے، نماز جنازہ کی نیت اس طرح کرنی چاہئے؛ نماز خالص اللہ کے لئے اور دعاء میت کے لئے ہے۔ اور عیدین نماز عید الفطر یا عید الاضحیٰ کی نیت

اور وتر میں صرف نماز وتر کی نیت کرنی چاہئے، الزاہدی۔
جامع کردری میں ہے کہ جمعہ کے لئے جمعہ کی نیت کرنی چاہئے، وقتی فرض کی نیت نہیں کرنی چاہئے کیونکہ اس میں اختلاف ہے، اسی طرح وتر کے لئے صرف وتر کی نیت کرنی چاہئے اور وتر واجب کی نہیں کیونکہ اس میں بھی اختلاف ہے۔ع۔التبیین۔ الغایہ کے حوالہ سے، اور نماز طواف اور نذر میں تعیین شرط ہے؛ البحر، اور جس طرح نماز اداء میں تعیین شرط ہے ویسے ہی نماز قضاء میں بھی شرط ہے، یہانتک کہ اگر بہت سی نمازیں قضاء ہو جائیں تو اس وقت اس بات کی بھی ضرورت ہو گی کہ نیت کرتے ہوئے وقت کے ساتھ دن کی بھی تعیین کی جائے، مثلاً فلاں روز کے ظہر کی، جیسا کہ قاضی خان ظہیریہ میں ہے، اور یہی اصح ہے، التبیین، یا آسانی کے لئے یوں کہے کہ میرے ذمہ مثلاً ظہر کی جتنی نمازیں باقی ہیں ان میں سے سب سے پہلی یا سب سے پچھلی نماز کی نیت کرتا ہوں، کیونکہ ان میں سے جو ادا کر چکا ہے اس کے بعد والی نماز اول اور اس سے پہلے کی نماز آخر ہو جائے گی، اور اگر قضاء نماز میں معین نہ کیا تو بھی جائز ہو گی، الفتح دج المنیہ۔
روزے کی قضاء کا حکم اس سے مختلف ہے کیونکہ اگر ایک رمضان کے دونوں کے روزے باقی رہ گئے ہوں اور ان میں سے ایک کو بغیر تعیین کے بھی ادا کر لیا تو یہ صحیح ہو جائے گا، لیکن نماز میں روز اول یا روز دوم کو معین کر دیا جائے کیونکہ وجوب نماز کا سبب مختلف ہے، لیکن رمضان کے روزے کا سبب صرف ماہ رمضان ہوتا ہی ہے، البتہ رمضان کے روزے ہوں تو رمضان اول یا ثانی کہہ کر تعیین واجب ہو گی، جیسا کہ قاضی خان میں ہے، مگر کتاب الصوم میں اختلاف کے ذکر کے بعد کہا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ بلا تعیین بھی جائز ہے اگر چہ دو رمضان کے ہوں، الفتح، نماز میں تعداد رکعات دو یا چار وغیرہ نیت میں کہنا شرط نہیں ہے، الصدر یہاں تک کہ اگر ظہر کی نیت میں بجائے چار کہنے کے پانچ رکعتیں کہدیں اور چوتھی پر قعدہ کر لیا تو نماز صحیح ہو جائے گی اور وہ نیت لغو ہو جائے گی، شرح المنیہ للامیر، اور نیت کعبہ شرط نہیں ہے، یہی صحیح ہے اور اسی پر فتویٰ ہے، المضمرات۔ع۔البدائع۔ مگر اختلاف ہونے کی وجہ سے نیت کر لینی اولیٰ ہے۔الخلاصہ۔ھ۔
اور عمارت کعبہ اور حجر اسود کی نیت کرنے سے نماز جائز نہیں ہے۔ع۔اگر مقام ابراہیم کی نیت کی ہو تو صحیح یہ ہے کہ نماز جائز نہ ہو گی، مگر اس وقت جبکہ اس سے مراد جہت کعبہ ہو۔الفتح۔اور اگر یہ نیت کی کہ میرا قبلہ میری مسجد کی محراب ہے تو نماز صحیح نہ ہو گی، مفع۔ حاصل یہ ہے کہ قبلہ کا استقبال بھی فرض ہے، اور اس کی موجودگی میں استقبال کی نیت کرنی ضروری نہیں ہے، کما فی العینی عن المبسوط۔اسی کو صحیح کہا گیا ہے، اور اسی پر فتویٰ ہے، اور مطلقاً نیت نہ کرنی تو جائز ہے لیکن قبلہ کے خلاف کی نیت کرنا مثلاً عمارت کعبہ یا حجر اسود یا محراب مسجد کی نیت کرنا مفسد صلوۃ ہے، فرق کی وجہ یہ ہے کہ نیت نہ کرنے میں تو بغیر نیت کے بھی موافقت ہے، اور خلاف قبلہ کی نیت کرنا اصل نیت کی مخالفت ہے، یہانتک کہ اس میں کفر کا خوف ہے، جیسا کہ اس کا بیان آئے گا، اس وجہ سے جن لوگوں کے نزدیک استقبال قبلہ ہونا ہی نیت سے مستغنی کر دیتا ہے اور نیت کی ان کے نزدیک شرط نہ تھی ان کے نزدیک بھی خلاف قبلہ کی نیت کرنے کی صورتوں میں نماز کا فساد لازم آتا ہے۔
اس سے یہ بات واضح ہو گئی ہے کہ در المختار میں جو یہ سمجھا گیا ہے کہ عمارت کعبہ و مقام ابراہیم اور محراب مسجد کی نیت کے مسائل میں مرجوح اور ضعیف قول سے متفرق ہیں کہ نیت قبلہ شرط ہے، ایسا سمجھنا ضعیف ہے بلکہ یہ مسائل تو متفق علیہ ہیں، جیسا کہ اوپر میں دلائل کے ساتھ بیان کیا جا چکا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔م۔
اگر کسی نے فرض کی نیت کر کے نماز شروع کی مگر اسے خیال نہ رہا اور نفل کا گمان کرتے ہوئے نماز ختم کی تو فرض ہی ادا ہو گی، اور اگر برعکس نفل کی نیت سے نماز شروع کی اور بد خیالی کی وجہ سے فرض پر نماز ختم کی تو وہ نفل ہو گی، قاضی خان۔ف۔اگر ظہر یا نفل کی نیت سے نماز شروع کی، پھر عصر کی یا جنازہ کی یا نفل کی نیت کر لی تو اگر تکبیر بھی کہدی تو پہلی نیت سے بدل گیا ورنہ پہلی نیت ہی باقی رہے گی، التاتارخانیہ وغیرہ۔

اگر ظہر کی رکعت پڑھ کر پھر ظہر کی نیت کی اور تکبیر بھی کہدی تو بھی پہلی نیت پر باقی ہے اور پہلی رکعت شمار بھی ہوگی، یہ اس صورت میں جبکہ صرف قلبی نیت کی ہو، اور اگر ایک رکعت کے بعد زبان سے بھی اس طرح کہا کہ میں ظہر کی نیت کرتا ہوں تو وہ تکبیر کہے یا نہ کہے وہ نماز ختم ہوگئی اور رکعت بھی بے اعتبار ہوگئی، الخلاصہ، اب یہاں سے یہ بیان کیا جاتا ہے کہ اگر مقتدی ہو تو اسے اپنے اقتداء کی اور اگر امام ہو تو اسے اپنی امامت کی بھی نیت کرنی چاہئے یا نہیں تو آئندہ یہ بحث آرہی ہے۔

وان کان مقتدیا بغیرہ ینوی الصلوۃ ومتابعتہ، لانہ یلزمہ فساد الصلوۃ من جھتہ، فلابد من التزامہ.

ترجمہ:-اور اگر وہ دوسرے کی اقتداء کرنے والا ہو تو وہ اپنی نماز کی نیت کے ساتھ اس کی اقتداء کی بھی نیت کرے گا، کیونکہ اس مقتدی کو امام کی جانب سے فساد نماز لازم آتا ہے اس لئے امام کی متابعت کو لازم کر لینا بھی اس پر ضروری ہوا۔

توضیح:-مقتدی کی نیت، تنہا پڑھنے والا، نیت اقتداء، امام کی نماز میں شروع کرنے کی نیت، اور وقت نامعلوم، صرف اقتداء امام کی نیت، غیر معین شخص کی اقتداء کی نیت، معین شخص کی اقتداء کی نیت

وان کانا مقتدیا بغیرہ ینوی الصلوۃ ومتابعتہ.....الخ

اگر نماز پڑھنے والا تنہا نہ ہو بلکہ دوسرے کی اقتداء میں جماعت سے پڑھ رہا ہو تو وہ اپنی نماز کی نیت کے علاوہ دوسرے کی اقتداء کی بھی نیت کرلے۔ف۔مقتدی پر لازم ہے کہ وہ دو باتوں کی نیت کرے ایک اپنی نماز دوسری امام کی اقتداء۔

لانہ یلزمہ فساد الصلوۃ من جھتہ، فلابد من التزامہ..... الخ

کیونکہ امام کی نماز کبھی فاسد ہونے سے جب اس کی نماز بھی فاسد ہو جاتی ہے تو اس پر یہ ہوا کہ اس کی اقتداء کو اپنے اوپر لازم کرلے۔ف۔تاکہ اس کی نماز میں جو فساد لازم آیا ہے اس کا ضرر اس پر اس کے قبول کرنے اور لازم کرنے سے ہو، النہایہ جیسے اسے نفع امام کی طرف سے حاصل ہوتا ہے کہ اس کی نماز میں کمال آجاتا ہے، تو نفع ونقصان دونوں امام کی جانب سے ہونے کی بناء پر اقتداء لازم ہوئی۔م۔لہذا بغیر نیت کے اقتداء جائز نہ ہوگی، قاضی خان، اور تنہا پڑھنے والا صرف اللہ تعالیٰ کی خالص بندگی اور نماز کے متعین کرنے کا ذمہ دار ہوگا، اور وہ قبلہ کی بھی نیت کرلے تاکہ کسی کا اختلاف باقی نہ رہے اور سب کی نزدیک اس کی نماز صحیح ہو جائے، جیسا کہ الخلاصہ میں ہے برخلاف شرح طحاویؒ کے کیونکہ یہ نماز بغیر امام کے تنہا بھی پڑھی جاسکتی ہے اس کے باوجود اس نے اقتداء کی نیت نہیں کی ہے، اسی لئے جمعہ جنازہ اور عیدین میں بقول مختار نیت ضروری نہیں ہے؛ کیونکہ یہ نمازیں بغیر جماعت کے تنہا نہیں پڑھی جاتی ہیں۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر دل کی نیت ہی متابعت ہے تو پھر زبان سے کہنے کا کوئی اعتبار نہیں ہونا چاہئے اگرچہ وہ امام کی نماز کا ہی قصد کرتا ہو، یا زبان سے کہے بشرطیکہ اس کے دل میں اقتداء کا خیال ہو، اور اگر اقتداء امام کا قصد نہیں ہے تو وہ زبان سے متابعت کہے یا نہ کہے اس سے کوئی فائدہ نہ ہوگا، اور عینی میں ہے کہ اگرچہ مخصوص اشارہ کرکے اس امام کی اقتداء کی نیت کی اور وقت نماز مثلاً ظہر کی تعیین نہیں کی یا متعین امام کی نماز میں شریک ہونے کی نیت کی تو اصح قول کے مطابق نماز صحیح ہوگی، اقتداء کرنے کی نیت اس طرح کرنی چاہئے کہ یا اللہ میں وقتی فرض نماز کو قبلہ رو ہو کر اس امام کی اتباع واقتداء میں پڑھنا چاہتا ہوں، المفید، اگر امام کی نماز میں شرکت کی نیت کی مگر اسے یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ نماز ظہر ہے یا جمعہ کی نماز ہے تو جائز ہو جائے گی، اور امام کی نماز کی نیت نہیں کی بلکہ ظہر کی نماز پڑھنے میں اقتداء کرنے کی نیت کی حالانکہ امام جمعہ کی نماز پڑھ رہا تھا تو اس کی نماز صحیح نہ ہوگی، لیکن اگر جمعہ کی نماز کی نیت کی حالانکہ امام ظہر کی نماز پڑھا رہا تھا تو نماز صحیح ہو جائیگی، اور یہی قول صحیح ہے، جیسا کہ مبسوط اور ذخیرہ میں ہے، اور اگر صرف امام کی اقتداء کی نیت کی ہو تو قول اصح میں صحیح ہوگی، معراج الدرایہ۔

اور اگر صرف امام کے اقتداء کی نیت کی مگر اس میں اس کا خیال نہیں رکھا کہ وہ زید ہے یا عمرو یا کوئی اور تو بھی نماز صحیح ہوگی،

اسی طرح اگر یہ گمان کیا کہ شاید وہ زید ہے مگر بعد کو معلوم ہوا کہ وہ بکر ہے تو بھی صحیح ہے، اور اگر زید کے اقتداء کی نیت کی مگر وہ بکر نکلا تو نماز صحیح نہ ہوگی۔ مع۔ بہتر یہ ہے کہ امام کو متعین نہ کرے بلکہ مطلق امام کی نیت کرے کہ وہ خواہ کوئی بھی ہو، جیسا کہ ظہیریہ میں ہے، اسی طرح روزہ کی قضاء میں بھی دن کا تعین نہ کرے کیونکہ اگر قضاء روزہ میں بدھ کی نیت کی مگر در حقیقت وہ جمعرات تھی تو روزہ صحیح نہ ہوگا، اس لئے بہتر یہی ہے کہ قضاء روزہ کی یا پہلے دن کی قضاء کی نیت کرلے، اسی طرح جنازہ کی نماز میں میت کی تعین نہیں کرنی چاہئے کہ وہ زید ہے یا بکر یا وہ مرد ہے یا عورت بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ امام جس کی نماز پڑھتا ہے میں بھی اسی کے پڑھتا ہوں۔ مف۔

وقت اقتداء، نماز جمعہ میں جمعہ وظہر کی نیت، امام قعدہ میں ہو، اور نیت میں قعدہ اولیٰ کی نیت یا قعدہ فرض یا نفل کی نیت، ایسی نیت کے اگر عشاء کی نماز ہو تو اقتداء ہے اور اگر تراویح میں ہو تو نہیں، امام کو امامت کی نیت، عورت کی امامت۔

ذخیرہ میں ہے کہ ہمارے مشائخ کے نزدیک اقتداء کا بہتر وقت یہ ہے کہ امام تکبیر سے فارغ ہو جائے، اگر امام اپنی امامت کی جگہ کھڑا ہوا اور اسی وقت مقتدی نیت کرے تو ہمارے عام علماء کے نزدیک جائز ہے۔ ع۔ مقتدی کے لئے بہتر صورت یہ ہے کہ امام کی نماز اور اس کی اقتداء کی نیت کرے، یا امام جو پڑھتا ہے اس کی اقتداء کرے، المحیط، اگر نماز جمعہ میں جمعہ اور ظہر دونوں کی نیت کی تو بعضوں نے اسے جائز کہا ہے، مگر نماز جمعہ کو ترجیح دی ہے، قاضیخان، اگر کسی نے امام کو قعدہ میں دیکھ کر یہ نیت کی کہ اگر یہ قعدہ اولی میں ہے تو میں نے اقتداء کی ورنہ نہیں، تو اقتداء صحیح نہ ہوگی، اور اگر اس طرح نیت کی کہ اگر قعدہ اولیٰ میں ہے تو میں نے فرض کی اقتداء کی ورنہ نفل کی تو فرض کی اقتداء صحیح نہیں ہے، التجنیس۔

اور اگر عشاء کی نماز میں ہے تو میں نے اقتداء کی اور اگر تراویح میں ہے تو نہیں، تو اگر چہ امام عشاء کی نماز میں ہو پھر بھی اقتداء صحیح نہ ہوگی، اور اگر اس طرح نیت کی کہ اگر امام عشاء میں ہو تب بھی میں نے اقتداء کی اور اگر تراویح میں ہے جب بھی میں نے اقتداء تو کوئی بھی نماز ہو اقتداء صحیح ہوگی، الخلاصہ، امام کو اپنی امامت کی نیت کرنی عام فقہاء کے نزدیک شرط نہیں ہے۔ ع۔ یہانتک کہ اگر یہ نیت کی کہ میں فلاں شخص کی امامت نہ کروں گا، پھر بھی دوسرے شخص نے اس کی اقتداء کرلی تو بھی جائز ہے، قاضی خان، لیکن عورتوں کی امامت بغیر نیت کے صحیح نہ ہوگی، المحیط، بعضوں نے کہا ہے کہ صحیح ہوگی۔ ت۔ جیسا کہ جنازہ کی نماز میں عورتوں کا اقتداء کرنا بغیر اس کی امامت کی نیت کے بھی بالاتفاق صحیح ہوگی، د، جمہور کے نزدیک جمعہ اور عیدین میں بغیر نیت کے درست نہیں ہے۔ ط۔ اور اصح قول میں درست ہے، الخلاصہ۔ د۔

یہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ عورت نے کسی مرد کے محاذی (یا متصل) ہو کر اقتداء نہ کی ہو لہٰذا اصح قول کے مطابق اس کی نماز درست ہوگی، اور اگر سوائے جنازہ کی نماز کے دوسری نماز میں عورت نے مرد کے متصل (محاذی) ہو کر اقتداء کی تو یہ بات بالاتفاق شرط ہے کہ امام نے اس عورت کی امامت کی نیت بھی کی ہو۔ ت۔ واضح ہو کہ کسی کے لئے بھی یہ بات جائز نہیں ہے کہ فرض یا نفل یا سجدہ تلاوت یا نماز جنازہ میں قبلہ رخ ہوئے بغیر کسی اور رخ کی طرف نماز ادا کرے۔ السراج۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ قول مذکور معتزلہ کا ہے، اور ہمارے نزدیک اس مسئلہ میں تفصیل ہے جس کی تفصیل ابھی استقبال قبلہ کی بحث میں آرہی ہے۔

قال و يستقبل القبلة لقوله تعالىٰ ﴿فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ ثم من كان بمكة ففرضه اصابة عينها، ومن كان غائبا ففرضه اصابة جهتها هو الصحيح، لان التكليف بحسب الوسع.

ترجمہ:- اور قبلہ کی طرف متوجہ ہو، اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ تم اپنے چہروں کو اس مسجد حرام کی طرف پھیرلو، اب جو شخص مکہ ہی میں ہو اس کے لئے عین مسجد کی طرف رخ کرنا فرض ہے، اور جو شخص عین کعبہ سے دور ہو تو اس کے لئے

صرف اس کی جہت کی طرف منہ کرنا فرض ہے۔یہی قول صحیح ہے،اس لئے شریعت میں وسعت کے مطابق ہی تکلیف دی جاتی ہے۔

توضیح:۔استقبال قبلہ فرض، نفل، سجدہ تلاوت اور نماز جنازہ میں بھی ہے، قرآن پاک سے دلیل، باندی نماز میں سر کھولے ہوئے تھی کہ آقا نے اسے آزاد کر دیا، قبلہ کے بارہ میں ایک آدمی کی خبر، بالقصد قبلہ رخ ہونے کو چھوڑ دینا، نماز میں قبلہ کی طرف سے چہرہ یا سینہ پھیرنا، مکہ میں نماز، جہت کعبہ کا پہچاننا، بیت اللہ کے اندر اور اس کی چھت پر نماز پڑھنا

قال و یستقبل القبلة لقوله تعالیٰ ﴿فَوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ شَطْرَهٗ﴾ ......الخ

یعنی شرط نماز یہ بھی ہے کہ قبلہ کی طرف نمازی متوجہ ہو۔ف۔یہ توجہ خواہ حقیقتاً ہو یا حکماً جیسا کہ عاجز اور مجبور حکماً متوجہ ہوتے ہیں۔د۔یعنی مریض یا خائف یا دل سے کسی رخ تحری کرنے والے کا رخ شریعت کی نظر میں قبلہ ہی کی طرف ہوتا ہے، قبلہ کی طرف متوجہ رہنے کا حکم حقیقت میں نمازی کا ایک امتحان ہوتا ہے کہ اس بات کے باوجود کہ اس کے اعتقاد میں اللہ عزوجل کے لئے کوئی جہت نہیں ہوتی ہے وہ ہر جگہ ہوتا ہے ایک ہی طرف متوجہ رہتا ہے، وہی توجہ پہلی شریعت یعنی یہود و نصاریٰ میں بیت المقدس کی طرف تھی، اور شریعت حنیفیہ (محمدیہ) میں کعبہ ہے، اس سے اصل مقصود اللہ تعالیٰ کو سجدہ کرنا ہے، اور کعبہ تو صرف جہت عبادت ہے، یہی وجہ ہے کہ عین کعبہ کو سجدہ کرنا کفر ہے۔د۔ش۔ط۔اور یہ استقبال واجب (لازم) ہے اس حکم خداوندی ﴿فَوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ شَطْرَهٗ﴾ کہ تم اپنے چہروں کو المسجد الحرام کی جانب کر لو۔ف۔اس آیت سے نماز میں استقبال فرض ہو گیا نمازی جہاں کہیں بھی ہو۔

اور حضرت براء بن عازبؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب ہجرت کر کے مدینہ منورہ تشریف لائے تو اللہ تعالیٰ کے حکم سے سولہ یا سترہ مہینے بیت المقدس کی طرف متوجہ رہ کر نماز ادا کرتے رہے، مگر آپ کی طبعی خواہش ہوتی تھی کہ آپ کا قبلہ خانہ کعبہ ہو جاتا، بعد میں آپ کی یہ دلی مراد پوری ہو گئی، پھر سب سے پہلی نماز جو خانہ کعبہ کی طرف منہ کر کے مدینہ منورہ میں ادا کی گئی وہ عصر کی نماز ہوئی، آپ کے ساتھ پڑھنے والوں میں سے ایک شخص باہر کی طرف گیا راستہ میں ایک مسجد میں نمازیوں کو بیت المقدس کی طرف منہ کر کے رکوع کرتے ہوئے پایا تو اس نے بآواز بلند کہا میں اللہ کو گواہ بنا کر کہتا ہوں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ کعبہ کے رخ پر نماز پڑھی ہے، یہ سن کر وہ لوگ اسی حالت میں رکوع کئے ہوئے جانب کعبہ پھر گئے، بخاری و مسلم دونوں نے اس کی روایت کی ہے، ایک دوسری روایت میں ہے کہ وہ اس وقت صبح کی نماز میں تھے۔ع۔

رسول اللہ ﷺ پر خانہ کعبہ کی طرف منہ کرنے کا حکم ظہر یا عصر میں نازل ہوا تھا مگر اہل قبا کو اس کی خبر اس شخص کی شہادت پر صبح کی نماز میں ہوئی تھی، میں نے اس بحث کو کافی وضاحت کے ساتھ اردو تفسیر میں لکھا ہے۔م۔اس سے یہ فائدہ معلوم ہوا کہ ایک معتمد علیہ ثقہ شخص کی خبر بھی قبول کر لینی چاہئے، جیسے خبر آحاد قبول کر لی جاتی ہیں، اور یہ بھی معلوم ہوا کہ باندی اگر کھلے سر نماز پڑھ رہی ہو اور اس کا مالک اسی وقت آزاد کر دے اور وہ فوراً اپنا سر ڈھانک لے تو نماز پوری ہو جائے گی، اور یہ ہے کہ ایک ہی شخص کی خبر پر قبلہ کے بارے میں عمل درست ہے۔مع۔

اور آیت پاک ﴿فَوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ﴾ الخ سے استقبال کی فرضیت ثابت ہوئی، اسی بناء پر اگر کوئی شخص قصداً قبلہ کی طرف استقبال نہ کرے تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر کفر کا حکم صادر ہو گا اس شرط کے ساتھ کہ اس نے ایسا تحقیر اور استخفاف کے طور پر کیا ہو، اور اگر یہ نیت نہ ہو تو صرف فرض کو عمداً ترک کرنے کی وجہ سے کفر لازم نہیں آئے گا، ہاں اگر فرضیت سے ہی انکار کر دے، یہی حکم اس شخص کے لئے بھی ہے جس نے ناپاکی کی حالت میں نماز پڑھی ہو، یا ناپاک کپڑوں میں نماز پڑھی ہو، مگر قاضی

ابو علی سعدیؒ نے ناپاکی کی حالت میں نماز پڑھنے پر کفر کا حکم دیا ہے، اور صدر شہیدؒ نے بھی اسی قول کو قبول کیا ہے۔ف۔ مگر حق بات یہ ہے کہ استہزاء اور استخفاف کے بغیر مذکورہ کسی صورت میں بھی کفر لازم نہیں آئے گا۔م۔

اگر قبلہ کی طرف سے صرف چہرہ پھیر دیا تو نماز فاسد نہ ہوگی، اور اگر سینہ بھی پھیر دیا تو فاسد ہو جائے گی، مگر کہا گیا ہے کہ یہ قول امام اعظمؒ کا نہیں ہے بلکہ صاحبینؒ کا ہے کیونکہ نمازی جب تک مسجد میں اور چھوڑ دینے کی نیت سے منہ نہ پھیرا ہو اس وقت تک اس کی نماز نہیں ٹوٹتی ہے، چنانچہ اگر اس نے نماز مکمل کر لینے کے گمان سے قبلہ کی طرف سے منہ پھیرا اور اسے خیال آگیا کہ ابھی تک نماز مکمل نہیں ہوئی بلکہ دو ایک رکعت باقی رہ گئی ہے، امام اعظمؒ کے نزدیک وہ جب تک مسجد میں ہو اسی پر بناء کر کے باقی نماز مکمل کر لے، لیکن صاحبینؒ کا اس میں اختلاف ہے، مگر حق بات یہ ہے کہ یہ تو عذر کی وجہ سے ہے کہ اسے یہ گمان تھا کہ میری نماز مکمل ہو چکی ہے، بخلاف قصداً قبلہ کی طرف سے سینہ پھیر دینے کے کہ یہ تو بالاتفاق مفسد نماز ہے۔ من الفتح۔ الحاصل مذاق اڑاتے ہوئے استقبال قبلہ نہ کرنا کفر ہے، اور اس کے بغیر چھوڑنا حرام اور استقبال قبلہ فرض ہے، خواہ جہت کعبہ ہو یا عین کعبہ کی طرف ہو، اس تفصیل کے ساتھ۔

من کان بمکۃ ففرضہ اصابۃ عینہا...... الخ

جو شخص مکہ معظمہ میں موجود ہو اس کا فرض ہے کہ عین کعبہ کو قبلہ بنائے اسی طرف توجہ کرے۔ف۔ اس بات پر اتفاق ہے اور مکہ والوں کو عین کعبہ کی طرف توجہ کرنا لازم ہے، قاضی خان، خواہ اس کے اور کعبہ کے درمیان کوئی دیوار وغیرہ حائل ہو یا نہ ہو، التبیین، یہانتک کہ اگر مکہ والے نے اپنے گھر میں نماز پڑھی تو اس پر لازم ہے کہ اس طرح پڑھے کہ درمیان مکان کی دیوار دور کر دی جائے تو کعبہ کا حصہ اس کے سامنے آئے۔ الکافی۔ اور حطیم کعبہ کی طرف متوجہ ہو کر پڑھنا جائز نہیں ہے، المحیط۔

و من کان غائبا ففرضہ اصابۃ جہتہا ہو الصحیح...... ال

اور جو کوئی مکہ سے غائب ہو۔ف۔ یعنی باہر ہو اس طور سے کہ وہ نظر نہ آتا ہو تو اس کا فرض ہے جہت کعبہ کی طرف رخ کرے۔ف۔ یہی قول عام مشائخ کا ہے۔ التبیین۔ یہی صحیح قول ہے۔ف۔ الحاصل جو شخص کعبہ کو دیکھ سکتا ہو اس پر لازم ہے کہ عین کعبہ کی طرف رخ کرے، اور جو دیکھ نہ سکتا ہو وہ جہت کعبہ کی طرف رخ کرے، اور یہی مختار ہے، التجنیس للمصؒ۔

لان التکلیف بحسب الوسع...... الخ

کیونکہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کو ان کی طاقت کے مطابق مکلف بنایا ہے۔ف۔ اور دور میں رہنے والوں کو اتنی ہی طاقت ہو سکتی ہے کہ کعبہ کے رخ کو پانے کی کوشش کریں لیکن عین کعبہ کی طرف رخ کر لینا طاقت سے باہر ہے۔م۔ اور جمہور علماء کا یہی قول ہے ان ہی میں سفیان ثوریؒ، ابن المبارکؒ، احمدؒ، اسحٰقؒ، داؤدؒ مزنیؒ اور امام شافعیؒ ہیں اور ترمذیؒ نے حضرت عمرؓ، علیؓ، ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ سے یہی روایت کی ہے۔ مع۔ خلاصہ یہ ہوا کہ جو مکہ میں ہے اس کے لئے عین کعبہ کی طرف رخ کرنا ضروری ہے، اور متون میں یہی مذکور ہے۔م۔ اور درایہ میں کہا کہ جس شخص کے لئے اس کے اور خانہ کعبہ کے درمیان کوئی چیز حائل ہو تو اصح قول یہ ہے کہ وہ بمنزلہ غائب کے ہے، الفتح، اور اسی کو بحر الرائق میں قوی کہا ہے، پھر جو شخص مکہ سے خارج ہو اس پر جہت کعبہ کو دلیل کے ذریعہ پہچانا جاتا ہے، شہروں میں جہت کعبہ پہچاننے کی دلیل وہ محرابیں ہیں جو صحابہ کرام اور تابعینؒ نے بنا رکھی ہیں، ہم پر ان کی اتباع لازم ہے، اور اگر محرابیں کسی جگہ نہ ہوں تو وہاں کے باشندوں سے پوچھنا لازم ہے، البتہ جنگلوں اور پہاڑوں وغیرہ میں قبلہ کی دلیل ستارے ہیں، قاضی خان، قبلہ کی طرف متوجہ ہونے میں اس جگہ کا اعتبار ہے جہاں بیت اللہ (کعبہ) کی عمارت بنی ہوئی ہے یعنی خالی فضا ساتویں زمین سے عرش تک کی جگہ، اس لئے جس جگہ بھی نماز پڑھی جائے گی خواہ وہ جگہ اونچی ہو یا نیچی ہو وہ فضا سامنے میں آجائے گی، ایسا ہی مضمرات میں ہے، لہٰذا عمارت وغیرہ کی طرف توجہ کرنا نماز کے لئے مفسد ہے، کیونکہ اگر عمارت کعبہ کو اٹھا کر کسی اور جگہ رکھدی جائے تو اس کی طرف توجہ نہ ہوگی بلکہ اس میدان اور فضاء کی طرف ہوگی، اس سے یہ بات صاف

معلوم ہوئی کہ اگر کسی نے عمارت کعبہ کی طرف توجہ کا قصد کیا تو اس نے استقبال قبلہ کا خیال محو کر دیا اس لئے اس کی نماز نہ ہو گی۔ م۔ خانہ کعبہ کے اندر یا اس کی چھت پر جس طرف بھی ہو منہ کرنے سے نماز ہو جائے گی، اور دیوار کعبہ پر صرف اس کے اندرونی حصہ کی طرف منہ کرنا صحیح ہے۔ المحیط۔

ومن کان خائفا یصلی الی ای جهة قدر لتحقق العذر فاشبه حالة الاشتباه فان اشتبهت علیه القبلة ولیس بحضرته من یسأله عنها اجتهد لان الصحابة تحروا وصلوا ولم ینکر علیهم رسول الله علیه السلام ولان العمل بالدلیل الظاهر واجب عندانعدام دلیل فوقه والاستخبار فوق التحری.

ترجمہ:- اور جو شخص ڈرنے والا ہوا سے جس طرف بھی موقع اور قدرت ہو اسی طرف منہ کر کے نماز پڑھ لے کیونکہ اس کا عذر ثابت ہے، لہذا اس کے مشابہ ہو گیا جسے اشتباہ کی حالت ہو، اگر اس پر قبلہ مشتبہ ہو جائے اور سامنے ایسا کوئی بھی نہ ہو جس سے قبلہ کے متعلق دریافت کر سکے تو وہ اجتہاد سے کام لے کیونکہ صحابہ کرامؓ بھی تحری کر کے نماز پڑھی اس کے باوجود رسول اللہ ﷺ نے اس پر کوئی ناراضگی کا اظہار نہیں فرمایا اور اس وجہ سے بھی کہ ظاہری دلیل پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے جبکہ اس سے بڑھ کر دلیل نہ ہو اور دوسرے سے دریافت کر لینا تحری کر لینے سے بھی بڑھ کر دلیل ہے۔

توضیح:- خوف کی حالت میں نماز، قبلہ میں شبہ ہونا، اور دوسرا کوئی موجود نہ ہو، دلیل قبلہ بتلانے والے کی شرط، تحری کا واجب ہونا

ومن کان خائفا یصلی الی ای جهة قدر لتحقق العذر فاشبه حالة الاشتباه.....الخ

اور جو شخص خائف ہو وہ جس طرف قدرت پائے نماز پڑھ لے۔ ف۔ وہ خوف خواہ جان کا ہو یا مال کا۔ د۔ خواہ کسی انسان دشمن کا خوف ہو یا درندہ کا یا ڈکیتوں کا یا چوروں کا، التبیین، اور خائف کے ہی حکم میں ہر وہ شخص بھی ہے جس سے نماز کے ارکان مثلاً قیام رکوع ساقط ہو گئے ہوں بڑھاپے وغیرہ کی وجہ سے۔ ش۔ د۔ لتحقق العذر الخ یعنی جس طرح قبلہ مشتبہ ہونے کی معذوری کی صورت میں حقیقی توجہ اور استقبال کعبہ کا حکم باقی نہیں رہتا ہے اسی طرح اس شخص کے لئے بھی حقیقی استقبال کا حکم لازم اور باقی نہیں رہتا ہے جسے اس کی طرف متوجہ رہنے کی صورت میں اپنی جان اور مال کے سلسلہ میں خطرہ لاحق ہو۔ مع۔ اگر کوئی شخص اپنی اس کشتی کے ٹوٹ جانے کی صورت میں جس پر وہ سوار تھا صرف ایک تختہ پر سوار رہ گیا، اور اب نماز میں قبلہ رخ ہونے کی صورت میں اسے غرق ہو جانے کا خوف ہو تو وہ جدھر قادر ہو رخ کر کے نماز پڑھ لے۔ التبیین۔ مفع۔

کوئی شخص اتنا زیادہ بیمار ہو کر بستر پر پڑ گیا کہ وہ از خود قبلہ رو نہیں ہو سکتا ہے، اور اس کے پاس ایسا کوئی شخص بھی نہیں ہے جو اسے قبلہ رو کر سکے تو اس کے لئے یہ جائز ہے کہ جس طرف چاہے منہ کر کے نماز پڑھ لے، الخلاصہ، اور اگر اس کے پاس آدمی ہو اور وہ اس کی مدد بھی کر سکتا ہو مگر رخ درست کرنے میں اسے تکلیف اور نقصان ہو تو بھی یہی حکم ہے، الظہیریہ۔

اگر کوئی فرض نماز کو عذر کی وجہ سے اور نفل نماز کو بغیر عذر بھی سواری پر پڑھتا ہو تو وہ جدھر بھی متوجہ ہو جائز ہے۔ المنیہ۔ کیچڑ وغیرہ کا عذر استقبال کے سلسلہ میں قابل قبول نہیں ہے، اس پر استقبال لازم ہے، اور ظہیریہ میں ہے کہ میرے نزدیک یہ حکم اس وقت ہے جبکہ جانور کھڑا ہو اور اگر چل رہا ہو تو وہ جدھر چاہے پڑھ سکتا ہے، اور یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ اگر نماز کے لئے سواری کو روک لینے سے اپنے سفر کے ساتھیوں سے چھوٹ جانے کا خوف ہو تو جائز ہے، اور اگر ایسا خوف نہ ہو تو جائز نہیں ہے، جیسا کہ امام ابو یوسفؒ سے ایسے خوف میں تیمم کا جائز ہونا مروی ہے، اور مشائخ نے اس قول کو عمدہ کہا ہے۔ مف۔ کشتی میں فرض یا نفل نماز پڑھنے والے کے لئے استقبال قبلہ واجب ہے، الخلاصہ، یہاں تک کہ اگر نماز کی حالت میں کشتی گھوم جائے تو اسے بھی قبلہ کی طرف گھومنا ضروری ہے۔ شرح المنیہ للامیر۔

فان اشتبهت عليه القبلة وليس بحضرته من يسأله عنها اجتهد...... الخ

پھر اگر نمازی کے لئے قبلہ مشتبہ ہو جائے کہ کس رخ پر ہے اور اس کے سامنے ایسا کوئی موجود نہ ہو جس سے سمت قبلہ معلوم کر سکے تو دل سے پوچھے اور کوشش کرے۔ف۔یعنی سنجیدگی کے ساتھ غور کرے اور علامات سے سمت قبلہ معلوم کرنے کی پوری کوشش کرے۔

لان الصحابة تحروا وصلوا ولم ينكر عليهم رسول الله عليه الصلاة السلام.....الخ

اس دلیل کی وجہ سے کہ صحابہ کرامؓ نے بھی اسی طرح تحری کر کے نماز پڑھی ہے،اور رسول اللہ ﷺ نے بھی اس پر کوئی اعتراض نہیں فرمایا۔ف۔اور چونکہ رسول اللہ ﷺ پر یہ حکم لازم تھا کہ غلط کاموں پر نکیر فرمائیں اس سے معلوم ہوا کہ آپ نے بھی اس کی تائید فرمائی ہے۔

ولان العمل بالدليل الظاهر واجب عندانعدام دليل فوقه والاستخبار فوق التحرى.

اور اس وجہ سے بھی کہ ظاہر دلیل پر عمل کرنا اس وقت واجب ہوتا ہے کہ اس سے بڑھ کر دلیل نہ ہو۔ف۔پس جب کسی سے دریافت کرنے کا موقع نہ ہو۔والاستخبار الخ اور دریافت کرنے کی اہمیت تحری کرنے سے زیادہ ہے۔ف۔لیکن اسی شخص کی خبر زیادہ قابل قبول ہوگی جو وہاں کا باشندہ ہو مسافر نہ ہو اگرچہ وہ عادل بھی ہو،اس اختلاف کا نتیجہ مندرجہ ذیل مسائل میں ظاہر ہوگا،لہذا تحری کا حکم اسی وقت صحیح ہوگا جبکہ قبلہ مشتبہ ہو،دوم وہاں ایسا کوئی آدمی نہ ملے جو اسے قبلہ بتا سکے،اور جوہرہ نیرہ میں ہے کہ وہاں موجود رہنے یا آدمی ملنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اتنی دور میں ہو کہ اسے آواز دینے سے وہ سن لے۔انتہی۔ح۔اور تبیین میں یہ قید لگائی گئی ہے کہ خبر دینے والا وہیں کا باشندہ ہو اور قبلہ کا رخ بھی پہچاننے والا ہو،ویسے یہ قید اچھی ہے،تیسری بات یہ ہے کہ اگر خود قبلہ کو ستاروں کی مدد سے نہ پہچانے تب تحری کرے؛اور اگر وہاں کا باشندہ کوئی موجود ہو اور اس سے دریافت کئے بغیر نماز پڑھ لی تو اگر قبلہ کی صحیح ثابت ہو جائے تو وہ نماز صحیح ہوگی ورنہ نہیں۔شرح الطحاوی۔المنیہ۔

لیکن اگر کسی نے بغیر تحری اور کوشش کے نماز پڑھ لی تو نماز جائز نہ ہوگی بلکہ امام اعظمؒ سے ایک روایت میں کافر ہو جانا بھی منقول ہے،اور نوازل میں ہے کہ اگر قصداً مخالف قبلہ نماز پڑھنے کا خیال کر کے نماز پڑھی تو امام اعظمؒ نے فرمایا ہے کہ وہ کافر ہے اگرچہ جہت قبلہ صحیح ہو جائے،اور فقیہ ابو اللیثؒ نے کہا ہے کہ یہی صحیح ہے بشرطیکہ اعتقاد کے ساتھ ایسا کیا ہو۔ع۔ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ اگر محراب موجود ہو تو تب بھی تحری جائز نہ ہوگی،اگر کوئی مقامی باشندہ نہ ہو یا قبلہ جاننے والا نہ ہو یا مسجد محراب کے بغیر ہو یا وہاں کے لوگوں نے نہیں بتایا ہو تو تحری کرنی چاہئے،مصنفؒ نے اپنے اس قید سے کہ وہاں کوئی حاضر نہ ہو اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ حاضر نہ ہونے کی صورت میں ادھر ادھر سے تلاش کرنے کی ضرورت نہیں ہے،واجب نہیں ہے۔مفع۔

لیکن زیادہ قابل قبول صورت یہ ہے کہ اگر اس مسجد کے نمازی اس گاؤں میں رہتے ہوں اگرچہ فی الحال وہاں موجود نہ ہوں پھر بھی ان کو تلاش کر کے ان سے دریافت کرنا واجب ہے کیونکہ تحری اسی صورت میں جائز ہوتی ہے کہ قبلہ کو دریافت کرنے سے عاجز ہو،جیسا کہ ابن الہمامؒ نے کہا ہے،اور ایک مسئلہ ذکر کیا ہے جس میں امام محمدؒ نے تحری کے لئے عاجز ہونے کی یہی شرط ذکر کی ہے،مگر مترجم کے نزدیک یہ صحیح نہیں ہے،کیونکہ امام محمدؒ نے حاضرین سے نہ پوچھنے پر یہ دلیل ذکر کی ہے،اب جبکہ لوگ غائب ہیں تو یہ شخص عاجز مان لیا گیا ہے لہذا اس کی تحری ایسے ہی وقت میں پائی گئی جبکہ وہ عاجز ہو چکا ہے،اور قاضی خان نے ذکر کیا ہے کہ ایک شخص نے محلہ کی مسجد میں تحری کر کے نماز پڑھی اور وہ مخالف قبلہ ہوئی تو بھی نماز جائز ہو جائے گی،کیونکہ قبلہ پوچھنے کے لئے لوگوں کے دروازے کھٹکھٹانا واجب نہیں ہے۔انتہی۔اس مسئلہ سے اس بات کا فائدہ حاصل ہوا کہ گھر کے لوگ جو اتنی دوری پر ہوں کہ آواز سن سکتے ہوں وہ بھی غائب کے حکم میں ہیں۔م۔لہذا تحری کر کے پڑھنے سے نماز جائز ہو جائے گی۔

فان علم انه اخطأ بعد ما صلى، لايعيدها، و قال الشافعي: يعيدها اذا استدبر لتيقنه بالخطأ، و نحن نقول

ليس في وسعه الا التوجه الى جهة التحرى، والتكليف مقيد بالوسع، وان علم ذلك في الصلوة استدار الى القبلة، لان اهل قباء لما سمعوا بتحول القبلة استداروا كهيأتهم في الصلوة، واستحسنه النبي عليه السلام.

ترجمہ:-اگر تحری کر کے نماز پڑھ لینے کے بعد یہ معلوم ہوا کہ استقبال قبلہ میں اس نے غلطی کی ہے تب بھی اس نماز کا اعادہ نہیں کرے گا، مگر امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اگر بعد میں یہ معلوم ہوا ہو کہ نماز کی حالت میں اس نے قبلہ کی طرف پشت کر لی تھی تو اس نماز کو دوبارہ پڑھے گا کیونکہ اس صورت میں اس کی غلطی یقینی طور سے ثابت ہوئی ہے، مگر ہم احناف کہتے ہیں کہ اس کے اختیار میں صرف اتنی بات تھی کہ وہ اپنی تحری کے مطابق ہی متوجہ ہو اور اس کی تکلیف کو اس کی طاقت اور اختیار پر ہی مقید کیا گیا ہے، اور اگر اس غلطی کا نماز کی حالت ہی میں علم ہوا ہو تو اسی وقت قبلہ کی طرف گھوم جائے کیونکہ قباء کی مسجد والوں نے اپنی نماز کی جس حالت میں قبلہ بدل جانے کے متعلق سنا اسی حالت میں وہ قبلہ کی طرف گھوم گئے، اور نبی کریم ﷺ نے بھی اسے پسند فرمایا۔

توضیح:-نماز ختم ہو جانے کے بعد جہت قبلہ میں غلطی کا علم ہونا، نماز کی حالت میں جہت قبلہ معلوم ہونا

فان علم انه اخطأ بعد ما صلى، لايعيدها..... الخ

نماز پڑھنے کے بعد اگر نمازی کو معلوم ہوا کہ میں نے قبلہ کی تعین میں غلطی کی تھی تو اب اس نماز کو دوبارہ پڑھنے کی ضرورت نہیں ہے۔ف۔ کیونکہ شرعاً اس وقت اس کے لئے قبلہ تو وہی جہت ہے جو اس کے تحری میں آئے، چنانچہ اس شرعی حکم کے مطابق ہی اپنی نماز پوری کی ہے۔م۔اسی بناء پر اگر اس نے بغیر تحری کے ہی نماز پڑھی تو اس نماز کا اعادہ کرنا اس پر واجب ہوگا، اور اگر بغیر تحری کے نماز پڑھ کر فارغ ہو جانے کے بعد یہ معلوم ہو کہ نماز قبلہ ہی کے سمت میں ادا ہوئی ہے تو اس کی نماز ہو گئی کیونکہ وہ چیز خود فرض نہ ہو بلکہ دوسرے فرض کے لئے لازم کی گئی ہو اس کا کسی طرح پالیا جانا ہی کافی ہوتا ہے، جیسے کہ نماز جمعہ فرض ہے اور اس کے لئے چل کر جانا بھی فرض کیا گیا ہے۔ف۔اسی طرح اگر کوئی شخص کشتی پر سوار ہو کر نماز جمعہ کے جا رہا ہو اگر اسی میں سوار دوسرے شخص سے اسی دوران کوئی کاروباری معاملہ کرنا چاہے تو کر سکتا ہے کیونکہ اصل مقصود کے حصول میں کوئی نقصان نہیں ہو رہا ہے۔م۔

اگر تحری کرنے کے بعد جو جہت سمجھ میں آئی اسے چھوڑ کر دوسری جہت کی طرف منہ کر کے نماز پڑھ لی تو نماز صحیح نہ ہوگی اگرچہ نماز کے بعد معلوم ہو کہ یہی جہت ٹھیک ہے، جیسے کہ کسی نمازی کو یہ خیال ہو کہ اسے وضوء نہیں ہے یا اس کا کپڑا ناپاک ہے یا ابھی فرض کا وقت نہیں آیا ہے، اس کے باوجود نماز پڑھ لی تو یہ نماز درست نہ ہوگی، اگرچہ اصل واقعہ اس کے خیال کے خلاف ہو، اور فتاویٰ عتابی میں ہے کہ اگر اس نے تحری کی مگر تحری میں بھی کوئی جہت متعین نہ ہو سکی، تو ایک قول میں وہ ٹھہر کر مزید انتظار کرے، ایک اور قول میں وہ چاروں طرف پڑھ لے، اور ایک تیسرے قول میں ہے کہ اسے اختیار ہے۔ الفتح۔ یعنی پڑھے یا نہ پڑھے۔م۔ مگر سب سے بہتر یہ ہے کہ نماز ادا کر لے۔ المضمرات۔ اس کے بعد اگر کسی رخ پر نماز پڑھی پھر اگر یہ ظاہر ہوا کہ وہ قبلہ ٹھیک تھا تو جائز ہے، اسی طرح اگر یہ ظاہر ہوا کہ قبلہ ٹھیک نہ تھا یا کوئی فیصلہ نہ ہو سکا تو بھی جائز ہے، الظہیریہ۔

و قال الشافعي: يعيدها اذا استدبر لتيقنه بالخطأ.....الخ

اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اگر تحری کرنے کے بعد یہ ثابت ہو جائے کہ نماز میں اس کی پیٹھ قبلہ کی طرف تھی تو اسے دوبارہ پڑھنا واجب ہے، کیونکہ اپنی غلطی کا یقین ہو چکا ہے۔ف۔امام شافعیؒ کا یہی ظاہر مذہب ہے، مگر ان کا دوسرا قول ہم احناف کے قول کے مطابق ہے، اور یہی ان کا مذہب مختار ہے، جیسا کہ الحلیہ للشافعیہ میں ہے، اور جب اپنی غلطی کا یقین ہو جائے اور اسے

دوبارہ پڑھنا ممکن ہو تو دوبارہ پڑھ لے، جیسے دو کپڑوں یا دو برتنوں میں سے ایک کے پاک رہنے اور دوسرے کے ناپاک رہنے میں اشتباہ ہو جائے، اور تحری کر کے ایک کی طرف دل کا میلان پا کر اسی میں نماز پڑھ لی اور بعد میں اپنی غلطی کا یقین ہو گیا یعنی نماز کا یہ برتن یا کپڑا یا پانی سب ناپاک تھا تو بالاتفاق اس نماز کا اعادہ واجب ہے تو یہی حکم تحری کی تمام صورتوں میں ہوگا۔

و نحن نقول ليس في وسعه الا التوجه الى جهة التحري...... الخ

اور ہم کہتے ہیں۔ف۔ کہ قبلہ کی صورت میں تحری کرنے سے عین قبلہ پانے کا اعتبار ہوگا۔ **ليس في وسعه الخ** اس شخص کے اختیار میں اس سے زیادہ اور کچھ نہیں ہے کہ تحری کے بعد جس طرف دل کا میل پائے اسی طرف نماز میں استقبال کرے، اور اللہ کی طرف سے بھی تکلیف تو طاقت اور اختیار کے مطابق ہی دی جاتی ہے۔ف۔ اس لئے اس بندہ نے بھی اپنی وسعت کے مطابق حق ادا کیا ہے اس لئے اب دوبارہ اسے نماز پڑھنا لازم نہ ہوگی۔م۔ مگر کپڑے اور برتن وغیرہ میں اس کی تحری کرنے سے حقیقت میں وہ چیزیں پاک نہیں ہو جاتی ہیں، البتہ وقتی طور سے اس کے حق میں ان چیزوں کو پاک مان لیا گیا ہے، اسی وجہ سے غلط ثابت ہونے کی صورت میں اس پر گناہ لازم نہیں آتا ہے، لیکن جب غلطی ظاہر ہو جائے تو اسے دوبارہ ادا کرنا ضروری ہے، اور پانی ناپاک ہونے کی صورت میں تحری کے علاوہ بجائے وضوء کرنے کے تیمم کر لینے کی بھی گنجائش موجود تھی، اس طرح سے ہر ایک صورت میں تحری کو قائم مقام مان لینا صرف اس لئے تھا کہ وہی قدرت اور اختیار میں تھا۔ع۔م۔ اس کے علاوہ برتن اور کپڑے کی صورت میں اس کی غفلت بھی مجبوری اور تقصیر کی ایک وجہ تھی، لیکن قبلہ کے معاملہ میں تو بالکل ہی بے اختیاری اور پورے طور پر مجبوری ہے، اس لئے قبلہ کے معاملہ کو ان دونوں چیزوں پر قیاس نہیں کہا جا سکتا ہے، اس کے علاوہ جس طرح قبلہ کو پیٹھ کی طرف ہو جانے کی صورت میں غلطی پر یقین ہوتا ہے اسی طرح دائیں یا بائیں ہاتھ پر قبلہ ہونے کی صورت میں بھی غلطی کا ہونا یقینی ہو جاتا ہے۔مف۔

وان علم ذلك في الصلوة استدار الى القبلة، لان اهل قباء لما سمعوا بتحول القبلة...... الخ

اگر تحری کرنے والے کو نماز کی حالت ہی میں اپنی غلطی کا علم ہو جائے تو وہ فوراً اسی حالت میں قبلہ کی طرف پھر جائے۔

لان اهل قباء الخ کیونکہ اہل مسجد قباء نے نماز کی حالت میں جب یہ سن لیا کہ اب ہمارا قبلہ شام میں بیت المقدس نہیں رہا بلکہ خانہ کعبہ ہو گیا ہے تو وہ اسی حالت یعنی رکوع کی ہی حالت میں کعبہ کی طرف گھوم گئے تھے، اور رسول اللہ ﷺ نے اس حکم پر انکار بھی نہ کر کے اسے ہمیشہ کے لئے صحیح قرار دیا۔ف۔ جیسا کہ صحیحین یعنی بخاری و مسلم کی حدیث کے حوالہ سے اوپر میں واقعہ بیان کیا گیا ہے۔م۔ گھومنے کی صورت یہ ہونی چاہئے کہ دائیں کی طرف سے انسان گھومے بائیں طرف سے نہ گھومے۔الکافی۔

وكذا اذا تحول رأيه الى جهة اخرى، توجه اليها لوجوب العمل بالاجتهاد فيما يستقبل من غير نقض المؤدى قبله.

ترجمہ:- اور ایسا ہی اس وقت بھی جبکہ تحری کرنے والے کی رائے دوسری سمت کی طرف بدل جائے تو اسی سمت کی طرف متوجہ ہو جائے، کیونکہ ادا کی ہوئی نماز کو برباد کئے بغیر نماز کے بقیہ میں اپنے اجتہاد اور تحری کے مطابق عمل کرنا واجب ہے۔

توضیح:- چند جزوی مسائل جو تحری سے متعلق ہیں

وكذا اذا تحول رأيه الى جهة اخرى......الخ

اگر نماز ہی حالت میں اس کی رائے استقبال کے سلسلہ میں بدل گئی تو وہ فوراً اسی طرف اپنا رخ بدل لے۔ف۔ کیونکہ اگر اس نے کچھ تاخیر کی تو نماز فاسد ہو جائے گی۔

لوجوب العمل بالاجتهاد فيما يستقبل من غير نقض المؤدى قبله......الخ

کیونکہ نماز کے بقیہ حصہ میں اپنے نئے خیال اور تحری کے فیصلہ پر عمل کرنا اس کے لئے واجب ہو گیا ہے، اور اس وقت تک ادا کی ہوئی نماز کو برباد بھی نہیں کرنا ہے۔ف۔ اگر سجدہ سہو واجب ہونے کے بعد ادائیگی سے پہلے رائے بدل دیا جائے تو بھی اپنا رخ بدل کر سجدہ ادا کرے یہانتک کہ اگر نماز میں ایک ایک رکعت پر اس کی رائے بدلتی رہی تو بھی وہ اپنا رخ بدلتا رہے اور یہ صحیح ہے۔د۔

چند ضروری مسائل

اگر کسی کو ستاروں کی مدد سے قبلہ کا رخ پہچاننا آتا ہو اور فضاء بھی صاف ہو تو اس کے لئے تحری کرنا جائز نہیں ہے۔ محیط السرخسی۔ اگر کوئی ایسی مسجد میں گیا جہاں محراب نہیں اور قبلہ مشتبہ ہے اس لئے اس نے تحری کر کے نماز پڑھی بعد میں اپنی غلطی کا اسے علم ہو گیا تو اس نماز کا اس پر اعادہ واجب ہوگا کیونکہ اس نے وہاں کے باشندوں سے تحقیق کیوں نہیں کی، لیکن اگر بعد میں جہت قبلہ صحیح ہونا معلوم ہوا ہو تو وہ نماز درست مانی جائے گی۔ قاضی خان۔ اور اگر اس نے محلہ والوں سے دریافت تو کیا مگر انہوں نے نہیں بتلایا اس لئے اس نے تحری کر کے نماز پڑھ لی تو اگرچہ اپنی غلطی کا بعد میں علم ہو پھر بھی اس کی نماز صحیح ہوگی۔ محیط السرخسی۔ اگر تحری کر کے ایک رکعت ایک سمت میں پڑھی پھر دوسرے سمت کی طرف اس کی رائے بدل گئی تو دوسری رکعت اس دوسری طرف پڑھ لی، پھر اسے پہلا سمت ہی صحیح معلوم ہوا تو مشائخ کا اس صورت میں اختلاف ہے بعضوں نے کہا ہے کہ وہ از سر نو نماز پڑھے، اور بعضوں نے کہا ہے کہ پہلے رخ پر اپنی نماز مکمل کر لے۔ قاضی خان۔ یہی قول اظہر ہے۔ واللہ اعلم۔

ایک شخص نے ایک طرف نماز پڑھی اور دوسرے شخص نے کچھ تحری کئے بغیر اس کی اقتداء کر لی ایسی صورت میں اگر قبلہ درست ہوا تو دونوں کی نماز درست ہوگی اور اگر غلط ثابت ہوا تو امام کی نماز درست ہو جائے گی مگر اس مقتدی کی درست نہ ہوگی۔ الخلاصہ۔

مکہ معظمہ میں کسی شخص پر قبلہ مشتبہ ہو مثلاً وہ کسی کمرہ میں مقید ہو اور رات بھی تاریک ہو اور وہاں ایسا کوئی نہ ہو جس سے وہ دریافت کر سکے اس لئے اس نے تحری کر کے نماز پڑھ لی اور بعد میں معلوم ہوا کہ قبلہ درست نہیں تھا تو امام محمدؒ سے مروی ہے کہ اس پر اعادہ کرنا ضروری نہیں ہے، اور قیاس کے بھی یہی قول بہت قریب ہے، یہی حکم مدینہ منورہ میں رہ کر پڑھنے کا ہوگا، الظہیریہ، اگر تحری کر کے ایک طرف ایک رکعت پڑھ لی، پھر رائے بدل گئی اور دوسری طرف دوسری رکعت پڑھی اسی طرح تیسری اور چوتھی رکعت بھی گھوم گھوم کر پڑھی تو جائز ہے۔ قاضی خان۔ اور اگر دوسری یا تیسری یا چوتھی رکعت میں کسی کو یاد آیا کہ میں نے اس سے پہلے رکعت میں ایک سجدہ چھوڑ دیا ہے تو مشائخ آپس میں اختلاف ہے مگر صحیح قول یہ ہے کہ اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ القنیہ۔ اظہر یہ ہے کہ فاسد نہ ہو۔م۔

کسی نے تحری کر کے ایک رکعت ایک طرف منہ کر کے نماز پڑھی جو درحقیقت غلط تھی اور اسے اس کا خیال آ گیا اس لئے نماز ہی میں اس نے اپنا رخ قبلہ کی طرف کر لیا، اس کے بعد ایک شخص آیا جس کو اس کا پہلا حال معلوم ہے اس کے باوجود اس کی اقتداء کر لی تو صرف امام کی نماز صحیح ہوگی اور مقتدی کی درست نہ ہوگی۔ ایسے ہی اگر کسی اندھے نے غیر قبلہ کی طرف ایک رکعت پڑھی پھر کسی نے آ کر اسے قبلہ رو کر دیا اس کے بعد دوسرے شخص نے اس کی اقتداء کر لی تو مقتدی کی نماز فاسد ہوگی اور اگر اس اندھے نے وہاں کسی کو پانے کے باوجود اس سے پوچھے بغیر نماز شروع کر دی تھی تو اس کی بھی نماز فاسد ہوگی ورنہ اس کی نماز صحیح ہو جائیگی۔ قاضی خان

اگر کچھ پر قبلہ مشتبہ ہوا اس پر کہ وہ لوگ ایسے گھر میں ہوں جہاں ایسا ذمہ دار کوئی شخص نہ ہو جس سے وہ دریافت کر سکیں، اور نہ کسی دوسری علامت سے خود قبلہ کا رخ معلوم کر سکتے ہوں یا وہ لوگ جنگل میں ہوں اس لئے ہر شخص نے اپنے طور پر تحری کی، اس کے بعد اگر ہر ایک نے اپنے خیال کے مطابق تنہا تنہا نماز پڑھی تو سب کی نماز جائز ہوگی خواہ حقیقت میں ان کا قبلہ درست

رہا ہو یا غلط ہو گیا ہو، اور اگر سب نے جماعت سے نماز پڑھی تو بھی سب کی جائز ہو گی سوائے اس شخص کے جو اپنے امام سے آگے بڑھا ہوا ہو یا اسے نماز کی حالت ہی میں اپنے امام کے قبلہ سے مخالفت کا علم ہو گیا ہو، یا نماز کی حالت میں ہی اس بات کا یقین ہو گیا ہو کہ میں امام سے آگے ہوں، یا امام کے مخالف ہو کر دوسرے رخ پر نماز پڑھی ہے۔

اگر کچھ لوگوں نے جنگل میں تحری کر کے نماز پڑھی اور ان لوگوں میں مسبوق اور لاحق بھی ہوں، اور امام کے فارغ ہونے کے بعد مسبوق اور لاحق اپنی اپنی نماز ادا کرنے کے لئے کھڑے ہو گئے اسی وقت ان کو یہ معلوم ہو گیا کہ امام کے قبلہ کے مخالف سمت میں نماز پڑھی ہے تو مسبوق کی نماز درست ہو سکتی ہے اس طرح سے کہ وہ قبلہ کی طرف اپنا رخ کرے مگر لاحق کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ الخلاصہ۔

ومن أمَّ قوما في ليلة مظلمة، فتحرى القبلة، وصلى الى المشرق، و تحرى من خلفه، فصلى كل واحد منهم الى جهة، وكلهم خلفه، ولايعلمون ما صنع الامام، اجزأهم لوجود التوجه الى جهة التحرى، وهذه المخالفة غير مانعة، كما في جوف الكعبة، ومن علم منهم بحال إمامه، تفسد صلوته، لانه اعتقد امامه على الخطأ، وكذا لوكان متقدما على الامام، لتركه فرض المقام.

ترجمہ:- اگر کسی نے اندھیری رات میں کچھ لوگوں کی امامت کی اور امام نے تحری کر کے مشرق کی جانب نماز پڑھی، اور امام کے پیچھے کے لوگوں نے بھی اپنے اپنے طور پر تحری کی اور ان میں سے ہر ایک نے اپنی تحری کے مطابق جہت پر نماز پڑھی اس طرح سے کہ وہ حقیقت میں تو امام کے پیچھے ہی ہیں مگر انہیں یہ نہیں معلوم کہ امام نے کیا کیا ہے یعنی کس طرف رخ کیا ہے تو سب کی نماز صحیح ہو جائے گی، کیونکہ ہر ایک کی توجہ اپنی تحری کی طرف پائی گئی ہے، اور امام کی مخالفت جہت قبلہ میں نقصان دہ نہ ہو گی جیسا کہ خانہ کعبہ کے مسئلہ میں ہے، اور جس کسی کو اپنے امام کا حال معلوم ہو گیا ہو تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی کیونکہ اسے اس بات کا علم ہو چکا ہے کہ اس کا امام غلطی پر ہے، اور اسی طرح فاسد ہو گی اگر وہ امام سے آگے ہو کیونکہ اس نے فرض مقام یعنی اپنی جگہ کھڑے ہونے کا فرض چھوڑ دیا ہے۔

توضیح:- امام نے اندھیری رات میں تحری کر کے مشرق کی طرف متوجہ ہو کر نماز پڑھائی اور قوم اس کے حال سے بے خبر تھی، یا ان میں سے صرف چند لوگوں کو امام کا حال معلوم ہو سکا

ومن أمَّ قوما في ليلة مظلمة.....الخ

اگر کسی شخص نے اندھیری رات میں کچھ لوگوں کی امامت کی۔ ف۔ خواہ کسی مکان میں ہو یا جنگل میں اور وہاں کوئی ایسا کوئی شخص نہ ہو جس سے قبلہ کے متعلق دریافت کیا جاسکے یا ستاروں سے یا کسی اور چیز سے بھی کوئی سمت متعین کرنے والا نہ ہو جیسا خلاصہ کے حوالہ سے گذر چکا ہے اور ایسی مجبوری متعین ہو چکی ہو جس کی بناء پر تحری کرنی جائز ہو گئی ہو۔

فتحرى القبلة، وصلى الى المشرق، و تحرى من خلفه.....الخ

اس لئے امام نے تحری کر کے ایک جہت مشرق کی جانب متعین کر لی ہو۔ ف۔ خواہ وہ جگہ ایسی ہو کہ حقیقت میں قبلہ وہاں سے مشرق کی جانب ہو یا نہ ہو و تحری من الخ اور امام کے پیچھے جتنے ہیں انہوں نے بھی تحری کر لی۔ ف۔ کیونکہ ہر ایک پر تحری لازم ہے اور اس کے باوجود سب امام کے پیچھے رہے۔

فصلى كل واحد منهم الى جهة، وكلهم خلفه.....الخ

اور ان میں سے ہر ایک نے ایک سمت کی طرف نماز پڑھ لی۔ ف۔ یعنی جس کی جس طرف تحری واقع ہوئی تھی مگر امام کی اتباع میں، (فرداً فرداً نہیں بلکہ جماعت کے ساتھ) **وكلهم خلفه الخ** اس حال میں کہ یہ سب امام کے پیچھے ہی رہے۔ ف۔ یعنی

کوئی بھی امام سے آگے نہ ہو اخواہ وہ امام سے آگے نہ ہونے کو جانتے ہوں یا نہ جانتے ہو البتہ انہیں اتنا یقین ضرور ہو کہ امام ہمارے آگے ہے۔

وكلهم خلفه، ولايعلمون ما صنع الامام، اجزأهم لوجود التوجه الى جهة التحرى...... الخ

مگر یہ نہیں جانتے ہیں کہ امام نے کیا کیا ہے یعنی کس طرف رخ کیا ہے۔ف۔اس موقع پر اگر کوئی کہے کہ رات کی جماعت میں تو امام قراءت بآواز بلند کرتا ہے جس سے امام کا سمت اس کے مقتدی کو معلوم ہونا چاہئے تو جواب یہ ہو سکتا ہے کہ شاید وہ قضاء نماز ہو یا وقتی نماز ہی ہو مگر امام قراءت کرنا بھول گیا ہو یا آواز سے صرف اتنا معلوم ہو سکا ہو کہ وہ آگے تو ہے مگر اس کا رخ کس طرف ہے یہ معلوم نہ ہو سکتا ہو۔ع۔زیادہ تر گمان یہ ہوتا ہے کہ دشمنوں یا ڈاکوؤں کے ڈر کے مارے امام نے انتہائی آہستگی سے قراءت میں جہر کیا ہو جس سے صرف جہر کی تعریف صادق آجائے، اور لوگوں نے بھی آہستگی سے پڑھنے کی کوشش کی۔م۔تو ان کی نماز جائز ہو جائے گی۔ **لوجود التوجه الخ** کیونکہ تحری کے رخ پر ان کی توجہ پائی گئی۔ف۔اور صرف مذکورہ بات یعنی تحری اور اس پر عمل ضروری تھا۔

وهذه المخالفة غير مانعة، كما في جوف الكعبة.....الخ

اور اس مخالفت کا ہونا کہ۔ف۔امام کا رخ کس طرف ہے اور مقتدی کا رخ کس طرف ہے تو اس سے کوئی ممانعت یا نقصان نہیں ہے۔ **كما فى الخ** جیسے جوف کعبہ کے مسئلہ میں ہے۔ف۔کیونکہ ہم احناف کے نزدیک کعبہ کے اندر ہر قسم کی نماز یعنی فرض ہو خواہ نفل ہو سب جائز ہے؛ اسی لئے جب لوگوں نے کعبہ کے اندر جماعت سے نماز پڑھی اور امام کے چاروں طرف اقتداء کرلی تو جس کی پیٹھ امام کی پیٹھ کی طرف ہو گئی یا اس کا منہ امام کی پیٹھ کی طرف ہو گا اس کی نماز جائز ہو گی، اسی طرح جس کا منہ امام کے منہ کی طرف ہو گا اس کی بھی نماز جائز ہو گی مگر مکروہ ہو گی اس صورت میں کہ اس کے اور امام کے درمیان کوئی چیز حائل نہ ہو، اور اگر اپنی پیٹھ امام کے منہ کی طرف کسی نے کی ہو تو اس کی نماز جائز نہ ہو گی۔الجوہرہ۔السراج۔

اور جو شخص امام کے دائیں یا بائیں ہو گا اس کی نماز صحیح ہے بشرطیکہ جس دیوار کی طرف امام کا چہرہ ہو اس کی طرف کی صف میں سے کوئی شخص امام کے اعتبار سے دیوار سے زیادہ قریب نہ ہو۔الزاد۔مبسوط السرخسی۔اگر کسی نے خانہ کعبہ کے اندر ایک رکعت پڑھی اور دوسری رکعت دوسری طرف پڑھی تو نماز جائز نہ ہو گی کیونکہ پہلی رکعت کا قبلہ درست رہنے کے باوجود بلا ضرورت دوسری طرف رخ پھیر لیا ہے۔البدائع۔مگر جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ خانہ کعبہ کے اندر امام کے رخ کے مخالف جان بوجھ کر عمداً دوسری طرف رخ کر کے نماز پڑھنے سے صحیح ہوتی ہے تو اس مسئلہ مذکورہ میں بھی ایسی مخالفت بلا قصد کے مانع نہ ہو گی۔م۔

ومن علم منهم بحال إمامه، تفسد صلوته......الخ

اور ان مقتدیوں میں سے جس کسی کو امام کا حال اور اس کا رخ معلوم ہوا اور جان بوجھ کر رخ اس کے مخالف سمت پر رکھا ہو تو اس کی نماز فاسد ہو گی۔ف۔کیونکہ جس کسی نے تحری کر کے اپنا رخ جس طرف رکھا ہے اس نے اسی سمت کو صحیح جانا ہے اور باقی کو غلط تو ایسی صورت میں امام کے غلط رخ کی تقلید درست نہ ہو گی۔

لانه اعتقد إمامه على الخطأ، وكذا لو كان متقدما على الامام، لتركه فرض المقام......الخ

کیونکہ اس نے اپنے امام کو غلطی پر مان لیا ہے۔ف۔اور اگر امام کے رخ کا پتہ تو معلوم نہ ہو مگر اس کے دل میں یہ بات جم گئی ہو کہ امام کے رخ کی مخالفت ہو رہی ہے، پھر بھی نماز فاسد ہو گی، یہ ساری صورتیں اس وقت کی جب نماز کے اندر پائی گئی ہوں کیونکہ اگر نماز سے فارغ ہونے کے بعد یہ صورتیں پائی گئی ہوں تو نماز میں کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی۔ **وكذا لو كان الخ** اسی طرح اگر وہ امام سے آگے ہو جب بھی نماز فاسد ہو گی کیونکہ اس نے فرض مقام یعنی اپنی جگہ کھڑے ہونے کا فرض چھوڑ دیا ہے۔

چند ضروری مسائل

جس طرح نماز کے لئے تحری کا رخ صحیح ہے اسی طرح سجدہ سہو کے لئے بھی تحری کا رخ مان لینا بھی صحیح ہے۔السراج۔اگر قبلہ رخ ہونے کی صورت میں شک میں پڑے ایک رخ پر نماز شروع کردی اس کے بعد اسے شک ہوا تو اسے درست ہی سمجھا جائے گا یہانتک کہ اس کو اس رخ کے خلاف دوسرے رخ کا یقین ہو تب اس نماز کا اعادہ واجب ہوگا۔الخلاصہ۔اگر درمیان نماز میں اسے اپنی غلطی کا علم ہو گیا تو از سر نو نماز پڑھے،اور اگر یہ معلوم ہوا کہ جہت قبلہ ٹھیک ہے تو صحیح قول یہ ہے کہ اپنی نماز پوری کرلے۔قاضی خان۔اور اگر شک ہوا پھر بھی تحری کئے بغیر ہی نماز شروع کردی مگر نماز کے اندر وہ شک ختم ہو گیا اس طرح سے کہ جتنی رکعت پڑھی صحیح پڑھی ہے یا اس طرح سے کہ غلط پڑھی ہے،تو دونوں صورتوں میں اپنی نماز دہرادے،اور اگر نماز کے آخر تک شک ختم نہ ہوا مگر فراغت کے بعد اپنی غلطی کا علم ہو گیا یا کچھ معلوم نہ ہو سکا تو بھی از سر نو پڑھے،اور اگر اپنی صحت کا یقین ہو گیا تو نماز پوری درست ہو جائے گی۔الخلاصہ۔

اور اگر جنگل میں تحری کر کے ایک جانب کو متعین کر لیا اور بعد میں دو عادل آدمیوں نے آکر اسے خبر دی کہ قبلہ دوسری طرف ہے تو اگر وہ دونوں مسافر ہوں تو ان کی بات پر توجہ نہ دے،اور اگر وہ دونوں وہیں کے باشندے ہوں تو انہیں کی بات پر عمل کرنا ضروری ہوگا۔الخلاصہ۔

اس مسئلہ سے اس بات کی تصریح معلوم ہو گئی کہ ایسی خبر جسے تحری پر ترجیح دی جاتی ہے وہی خبر ہوتی ہے جس کا خبر دینے والا وہاں کا مقامی باشندہ ہو۔م۔فتاویٰ کی کتابوں میں اس بات کی تصریح ہے کہ قبلہ سے منحرف ہونے سے نماز فاسد ہوتی ہے اس سے مراد اس طرح منحرف ہونا ہے جس میں مغرب کی طرف سے مشرق کی طرف ہو جائے۔ف۔ہمارے نزدیک تمام عبادتوں میں نیت کرنا شرط ہے رکن نہیں ہے،اسی طرح ایسی نیت جس میں خلوص نہ ہو وہ در حقیقت عبادت ہی نہیں ہے،اگر چہ وضوء کے مانند مفتاح صلوۃ ہو جاتی ہے یعنی صرف اتنی صحیح ہو جاتی ہے کہ اس سے نماز درست ہو جائے۔م۔د۔ش۔فرائض میں ریا کا اثر نہیں ہوتا ہے۔الخلاصہ۔اس بناء پر ریاء کے خوف سے فرائض نہیں چھوڑے جاسکتے ہیں۔م۔

اگر کوئی عبادت خلوص کے ساتھ شروع کی گئی بعد میں ریاکاری کا خیال دل میں سما گیا تو اس سے نقصان نہ ہوگا،اور جس خلوص کے ساتھ شروع کی گئی تھی وہ اپنی جگہ باقی رہے گا،ریاء کی صورت یہ ہوتی ہے کہ اگر تنہائی میں ہو تو بالکل نہ پڑھے لیکن لوگوں کی موجودگی کی وجہ سے پڑھ لیا کرے،اور اگر یہ صورت ہو کہ لوگوں کی موجودگی میں بہتر طریقہ سے ادا کرتا ہے اور تنہا میں اچھی طرح نہیں پڑھتا ہے تو یہ مکمل ریا نہیں ہے اس لئے صرف نماز پڑھنے کا ثواب مل جائے گا لیکن اچھی طرح کا پورا ثواب نہیں ملے گا۔المضمرات عن العتابیہ۔

اگر کسی نے کسی کہا کہ تم اگر ظہر کی نماز پڑھ لو تو تم کو ایک روپیہ دوں گا،اور اس نے ایک روپے کی لالچ میں نماز پڑھ لی تو اس کی نماز صحیح ہو جانی چاہئے اور وہ روپیہ کا مستحق بھی نہیں ہوگا،کیونکہ یہ نماز تو اس پر فرض تھی،جیسا کہ باپ نے اپنے بیٹے کو اپنی خدمت کے لئے ملازم رکھا ہو تو اس کی اجرت باپ پر لازم نہ ہوگی۔ش۔مختارات النوازل میں ہے کہ اس نیت سے نماز پڑھنی کہ اللہ تعالیٰ.... میرے حقداروں کو راضی کردے تو یہ بدعت ہے اور درست نہیں ہے۔ش۔ایک نماز کے لئے دو قسم کی نیتیں کر ڈالیں تو ان میں سے جسے ترجیح ہو گی اسی کی نیت صحیح مانی جائے گی،اور اگر دونوں برابر ہوں تو وہ نماز لغو ہو جائے گی گویا نماز شروع ہی نہیں ہوئی۔ط۔نماز میں وقتی نماز اور جنازہ کی نماز کی دو نیتیں کیں تو وقتی فرض نماز کی اہمیت کے پیش نظر اسی کو ترجیح ہوگی،اور

فرض و نفل کی نیتوں میں فرض کی اہمیت کی بناء پر فرض کی نیت ہوگی، اسی طرح ایک وقتی فرض اور دوسرا کوئی اور فرض میں وقتی فرض کی، اسی طرح دو قضاء نمازوں میں سے جو مقدم ہوگی اسی کا اعتبار ہوگا، اچھی طرح سمجھ لو۔ واللہ اعلم۔

وهكذا تم المجلد الأول من عين الهداية الجديدة بعون الله تعالى وحسن توفيقه،
ويليه المجلد الثاني،

تشریحات، تسہیل اور اضافۂ عنوانات کے ساتھ ایک بے مثال تشریح

زبان وبیان کے نئے اسلوب میں

عین الہدایہ جدید

افادات: مولانا سید امیر علی رحمۃ اللہ علیہ

تشریحات، تسہیل وترتیب جدید

مولانا محمد انوار الحق قاسمی مدظلہم

استاذ ہدایہ مدرسہ عالیہ ڈھاکہ

مقدمہ

استاذ الاساتذہ حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب

صدر وفاق المدارس العربیہ پاکستان

پیش لفظ: مولانا مفتی نظام الدین شامزئی مدظلہم

تقریظات: مولانا احسان اللہ شائق استاذ ہدایہ جامعہ حمادیہ کراچی و مولانا عبد اللہ شوکت صاحب دار الافتاء جامعہ بنوریہ کراچی

دار الاشاعت

اردو بازار ایم اے جناح روڈ

کراچی پاکستان 2213768

تشریحات، تسہیل اور اضافہ عنوانات کے ساتھ ایک بے مثال تشریح

عین الہدایہ جدید

زبان وبیان کے نئے اسلوب میں

جلد دوم

کتاب الصلوٰۃ

افادات، مولانا سید امیر علی رحمۃ اللہ علیہ

تشریحات، تسہیل، ترتیب جدید

مولانا محمد انوار الحق قاسمی مدظلہم

استاذ ہدایہ مدرسہ عالیہ ڈھاکہ

مقدمہ

استاذ الاساتذہ حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب

صدر وفاق المدارس العربیہ پاکستان

پیش لفظ، مولانا مفتی نظام الدین شامزئی مدظلہم

تقریظات، مولانا احسان اللہ شائق استاذ ہدایہ جامعہ حمادیہ کراچی و مولانا عبداللہ شوکت صاحب دار الافتاء جامعہ بنوریہ کراچی

دار الاشاعت

اردو بازار ایم اے جناح روڈ کراچی پاکستان 2213768

فہرست مضامین

عین الہدایہ جلد دوم (کتاب الصلوٰۃ)

☆☆☆☆

باب صفة الصلاة

فرائض الصلاة ستة: التحريمة لقوله تعالى ﴿وَ رَبَّكَ فَكَبِّرْ﴾ والمراد به تكبيرة الافتتاح، والقيام لقوله تعالىٰ ﴿وَقُوْمُوْا لِلّٰہِ قَانِتِیْنَ﴾ والقراء ة لقوله تعالى ﴿فَاقْرَءُوْا مَاتَیَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾.

ترجمہ:-صفت نماز کا باب، نماز میں فرائض چھ ہیں، نمبرا۔ تحریمہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے اور تم اپنے رب کی بڑائی بیان کرو، اس تکبیر سے مراد نماز شروع کرنے کی تکبیر ہے، نمبر ۲۔ قیام کرنا ہے، اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ تم اللہ تعالیٰ کے لئے خضوع یا خاموشی کی حالت میں کھڑے ہو جاؤ، نمبر ۳۔ قراءت کرنا ہے اس فرمان خداوندی کی وجہ سے کہ قرآن سے تم اتنا پڑھو جتنا تم کو آسان معلوم ہو۔

توضیح:-باب نماز کی صفت میں، نماز کے فرائض، تحریمہ، قیام، قراءۃ

باب صفة الصلوة..... الخ

یہ باب نماز کی صفت کے بیان میں ہے: ف۔ یہاں صفت سے مراد نماز کے ذاتی اوصاف ہے۔ف۔اس صفت کے بیان میں فرائض، واجبات اور سنتیں (یعنی ہر وہ کام جو نماز میں کرنے کے) ہیں۔

فرائض الصلاة ستة: التحریمة لقوله تعالى ﴿وَ رَبَّكَ فَكَبِّرْ﴾..... الخ

نماز کے فرائض چھ ہیں۔ف۔ جو یہ ہیں (۱) تحریمہ (۲) قیام (۳) قراءت (۴) رکوع (۵) سجود (۶) قعدہ اخیر، ان فرائض میں سے کچھ افعال تو رکن ہیں جو اصل نماز کے داخلی اجزاء ہیں اور کچھ افعال شرائط فرضی ہیں، اب ان میں سے ہر ایک کی فرضیت کی دلیل اور تفصیل ذکر کی جا رہی ہے۔م۔

اول تحریمہ جو عام مشائخ کے نزدیک رکن نہیں ہے بلکہ شرط ہے۔ع۔ مگر جنازہ کی نماز میں رکن ہی ہے۔ش۔ بظاہر اسے شرائط نماز میں شمار کرنا چاہئے تھا مگر اس کا بہت زیادہ تعلق قیام کی حالت سے ہوتا ہے اس لئے وہاں ذکر نہیں کیا گیا ہے، اس تکبیر کو تحریمہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کی وجہ سے نماز میں اپنے اوپر بہت سی چیزوں کو حرام کرنا ہوتا ہے اس کی فرضیت اس فرمان باری تعالیٰ سے ہے ﴿وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ﴾ خاص اپنے رب کی تم بزرگی اور بڑائی بیان کرو، اس سے مراد تکبیر افتتاح یا افتتاحی تکبیر یعنی نماز شروع کرنے کی تکبیر ہے۔ف۔ اسی بناء مفسرین نے اس پر اجماع کیا ہے:ع۔ تکبیر کو تحریمہ کہنا مجازاً ہے، کیونکہ تحریم خود تکبیر نہیں ہوتی ہے بلکہ اس سے تحریم ثابت ہوتی ہے، اس کی تفصیل اس طرح ہے کہ بالاجماع تکبیر کا حکم خارج نماز فرض نہیں ہوا ہے لہذا نماز کے اندر کی فرضیت مراد ہوئی، اس طرح جہاں تک ممکن ہو اس نص کو اپنی حقیقت پر باقی رکھا گیا ہے اور یہی لازم ہے۔

اور اس کی دوسری ابوداؤد کی یہ حدیث ہے مفتاح الصلوة الطهور و تحريمها التكبير و تحليلها التسليم، یعنی نماز کی کنجی طہور اور تحریم اس کی تکبیر ہے تحلیل اس کی تسلیم ہے، امام نوویؒ نے احکام میں اس حدیث کی اسناد کو اچھا کہا ہے۔ف۔ اس طرح تکبیر تحریمہ ایسا فرض ہے جو شرط ہے ہر نمازی پر خواہ نمازی امام کی حیثیت سے ہو یا مقتدی ہو، یا منفرد ہو، بشرطیکہ اس کے کہنے پر وہ قدرت بھی رکھتا ہو، اسی بناء پر گونگے اور امی ..... پر کہنا واجب نہیں ہے، اور معتبر یہ ہے اس تکبیر کے کہتے وقت عظمت خداوندی کا ارادہ کرے، اور فرض نمازوں میں جب کھڑے ہونے کی طاقت ہو تو اس تکبیر کے کہنے کے لئے معتبر یہ ہے کہ کھڑے ہونے کے ساتھ تکبیر کہی جائے (بیٹھے ہوئے نہیں) اور فرض نماز میں کھڑے ہونے کی طاقت نہ ہو یا نفل نماز ہو تو بیٹھ کر بھی

تکبیر کہنی جائز ہے اور یہ تکبیر خواہ عربی زبان میں ہو یا فارسی وغیرہ کسی بھی زبان میں ہو اصح قول یہی ہے، مگر اس میں اللہ کا نام ہونا ضروری ہے اگر چہ صرف اللہ کا نام ہی ہو، اصح قول کے مطابق، اور عربی زبان میں لفظ تکبیر سے ہو یا تسبیح اور تہلیل سے (مثلاً سبحان اللہ یا لا الہ الا اللہ) ہو، اگر چہ (ان الفاظ سے کہنا اللہ اکبر کی بہ نسبت) مکروہ بھی ہے، اسی طرح اللہ کا کوئی سا بھی پاک نام لینا اصح قول کے مطابق کافی ہے، اگر چہ صرف لفظ اللھم ہو، لیکن اللھم اغفرلی یا بسم اللہ الرحمن الرحیم سے افتتاح نہیں کرنا چاہئے کیونکہ ان سے خالص ذکر مراد نہیں ہوتی ہے، مزید ضروری مسائل بعد میں ان شاء اللہ ذکر کئے جائینگے۔ م۔

دوم: القیام دوسرا فرض قیام ہے۔ ف۔ یعنی کھڑے ہو کر پڑھنا یعنی اس کے لئے جو کھڑے ہونے اور سجدہ کرنے پر قادر ہو۔ ت۔ فرض نمازوں میں (کھڑے ہو کر پڑھنا فرض)۔ ع۔ اور وتر میں۔ الجوہرہ۔ اسی طرح اس نماز میں بھی جو فرض کے حکم میں (ملحق بفرض) ہو جیسے نماز نذر میں۔ د۔ اور فجر کی سنتوں میں بالاتفاق جیسا کہ الخلاصہ میں ہے۔ ش۔ اور جو شخص قیام تو کر سکتا ہو مگر سجدہ نہیں کر سکتا ہو، یا سجدہ کر سکتا ہو مگر زخم بہتا ہو اور معذور نہ ہو تو اس کے لئے بیٹھ کر اشارہ کرنا بہتر ہے، اور کبھی بیٹھنا ہی واجب ہوتا ہے جیسے کسی معذور کے کھڑے ہونے کی صورت میں طہارت ختم ہو جاتی ہو اور بیٹھے رہنے سے ختم نہ ہوتی ہو مثلاً کھڑے ہونے سے پیشاب آجاتا ہو یا کھڑے ہونے سے چوتھائی جسم ستر کا کھل جاتا ہو، یا کوئی شخص کھڑے ہو کر کچھ قرات نہ کر سکتا ہو یا اس سے وہ رمضان کا روزہ نہیں رکھ سکتا تو اس پر بیٹھ کر پڑھنا واجب ہے، اگر مسجد میں جماعت سے پڑھنے کی نیت سے جانے کی صورت میں کھڑے ہو کر پڑھنے کی صلاحیت نہ رہتی ہو اور بیٹھنے پر مجبور ہو تو گھر ہی میں کھڑے ہو کر پڑھنا چاہئے، اسی قول پر فتوی دینا چاہئے۔ د۔ مگر مجتبیٰ میں کہا ہے کہ صحیح قول یہ ہے کہ جائے اور بیٹھ کر پڑھے۔ ط۔ س۔

خلاصہ یہ ہے کہ اصل قیام فرض ہے، اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ ﴿وَقُوْمُوْا لِلّٰهِ قٰنِتِيْنَ﴾ یعنی اللہ تعالیٰ کے واسطے خضوع یا خاموشی کی حالت میں کھڑے ہو۔ ف۔ لہٰذا قیام کا حکم فرض ہے اور چونکہ بالاجماع نماز کے ماسوا کسی اور موقع میں کھڑا ہونا فرض نہیں ہے لہٰذا اس حکم کو نماز ہی کے لئے خاص کر کے فرض ہونے کا حکم کیا جائے گا، اور نفل نماز اس حکم میں نہیں ہے کیونکہ وہ تو بندہ پر لازم ہی نہیں ہے، حضرت زید بن ارقمؓ سے روایت ہے کہ ہم لوگ نماز میں باتیں بھی کرتے تھے یہانتک کہ ﴿وَقُوْمُوْا لِلّٰهِ قٰنِتِيْنَ﴾ کا حکم نازل ہوا، اور ہم لوگ کلام کرنے سے روک دیئے گئے، سوائے ابن ماجہ کے تمام صحاح ستہ نے اس کی روایت کی ہے۔ مع۔ قیام سے مراد اتنا کھڑا ہو جانا ہے کہ اس کی حالت میں دونوں ہاتھ سیدھے کرنے سے گھٹنے نہ پائے جائیں، بغیر عذر کے ایک پاؤں پر کھڑا ہونا مکروہ ہے، اور عذر کی حالت میں مکروہ نہیں ہے۔ الجوہرہ۔ السراج۔

سوم: القراءۃ تیسرا فرض قراءۃ قرآن پاک ہے، اس فرمان خداوندی کی وجہ سے ﴿فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ﴾ یعنی قرآن سے اتنا پڑھو جتنا تمہارے لئے پڑھنا آسان ہو۔ ف۔ اس سے دو باتیں معلوم ہوئی، نمبر ا۔ یہ ہے کہ پڑھو، اس سے نماز ہی میں فرض ہوا کیونکہ بالاجماع نماز کے علاوہ کسی دوسرے موقع میں فرض نہیں ہے، نمبر ۲۔ یہ ہے کہ فرض اسی قدر ہے کہ وہ آسان ہو۔ م۔

قراءۃ قرآن صرف اسی شخص پر فرض ہے جو پڑھنے پر قادر ہو، اور یہ قراءۃ امام اور منفرد کی نماز میں رکن ہے اور مقتدی کی نماز میں زائد ہے، کیونکہ اس کا کوئی خلیفہ نہیں ہے، جیسا کہ شامی میں ہے، کتنی قراءت آسان سمجھی جائے گی تو امام اعظمؒ کے نزدیک قول اصح کے مطابق ایک چھوٹی آیت ہے، جیسا کہ الخلاصہ میں ہے، مگر شرط یہ ہے کہ ایک ہی کلمہ نہ ہو، مثلاً مدھامتان، کیونکہ قول اصح میں یہ کافی اور جائز نہیں ہے، جیسا کہ ظہیریہ اور شرح المجمع لابن الملک اور السراج اور الفتح میں ہے، پھر صرف مقدار فرض پر ہی اکتفاء کرنے سے گنہگار ہوگا۔ الصدر۔ کیونکہ پوری سورہ فاتحہ اور کچھ دوسری بھی واجب ہے۔ م۔

اگر کوئی آیۃ الکرسی جیسی ایک بڑی آیت کو تھوڑا تھوڑا کر کے دو رکعتوں میں پڑھے تو عام مشائخ کے نزدیک اصح قول کے مطابق جائز ہے۔ الکافی۔ المنیہ۔ قراءۃ کی حد یہ ہے کہ صحیح حروف زبان سے ادا کرے اور خود اسے سنے، کیونکہ عام مشائخ کے

نزدیک جائز نہیں ہے۔ المحیط۔ اور یہی مختار ہے السراجیہ۔ اور یہی صحیح ہے۔ النقایہ۔

اسی انداز سے ذبیحہ پر بسم اللہ پڑھنا، اور طلاق اور عتاق کے مسائل میں انشاء اللہ کہہ کر استثناء کرنا اور ایلاء، اور بیع میں بھی ضروری ہے، المحیط، یہاںتک کہ اگر حروف تو صحیح ہوں مگر خود بھی نہ سن سکے تو ذبیحہ وغیرہ واقع نہ ہوگا۔ م۔ پھر فرض نماز میں قراءۃ کرنے کی جگہ صرف دو رکعتیں ہیں المحیط، خواہ وہ فجر نماز کی ہوں یا مغرب کی، یا باقی اور نمازوں کی ہوں، اسی طرح وہ دو رکعتیں پہلی ہوں یا آخری ہوں یا پہلی دو رکعتوں میں سے کوئی ایک ہو اور دوسری دو میں سے کوئی ایک ہو، ابو الکلام۔ یہاںتک کہ اگر ایک ہی رکعت میں قراءۃ کی تو نماز فاسد ہوگی، الشمنی، اور وتر و نفل کی تمام رکعتوں میں قراءۃ فرض ہے، المحیط، سوتے ہوئے قراءت کرنی اصح قول میں جائز نہیں ہے، الظہیریہ، سوائے عربی کے فارسی وغیرہ میں بالاتفاق محققین بالاجماع جائز نہیں ہے، یہی قول اصح ہے اور اسی پر فتویٰ ہے، جیسا کہ المجمع وغیرہ میں ہے، ظاہر المذہب میں صرف دو رکعتوں میں قراءت فرض ہے اور باقی رکعتوں میں فرض نہیں ہے، لیکن دلیل کے اعتبار سے باقی رکعتوں میں وجوب کا تقاضا ہے، مزید تفصیل بیان کی جائے گی۔ م۔

والركوع والسجود لقوله تعالى ﴿وَارْكَعُوْا وَاسْجُدُوْا﴾ والقعدة في آخر الصلوة مقدار التشهد، لقوله عليه السلام لابن مسعودؓ حين علمه التشهد: اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلاتك، علق التمام بالفعل قرأ اولم يقرأ۔

ترجمہ:۔ اور رکوع و سجود کرنا اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے وَارْكَعُوْا وَاسْجُدُوْا کہ تم رکوع کرو سجدہ ادا کرو، اور نماز کے آخر میں تشہد کی مقدار بیٹھنا، رسول اللہ ﷺ کے اس قول کی وجہ سے جو آپ نے عبداللہ بن مسعودؓ کو فرمایا تھا اس وقت جبکہ انہیں تشہد سکھایا تھا کہ تم نے جب یہ کہہ لیا یا کر لیا تو تمہاری نماز پوری ہوگئی، اس میں آپ نے نماز کے تمام ہونے کو فعل تشہد پر معلق کیا ہے کہ وہ تشہد کو پڑھیں یا نہ پڑھیں۔

توضیح:۔ رکوع اور سجود، قعدہ اخیرہ، ترتیب ارکان، نماز کا مکمل ہونا، ایک رکن سے دوسرے رکن کی جانب منتقل ہونا، مقتدی کا امام کی متابعت، امام کو صحیح جاننا مقتدی کا امام سے پیچھے رہنا، وقت اقتداء امام اور مقتدی کا رخ

والركوع والسجود لقوله تعالى ﴿وَارْكَعُوْا وَاسْجُدُوْا﴾ ...... الخ

اور چوتھا فرض رکوع کرنا اور پانچواں سجدہ کرنا اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے ارْكَعُوْا وَاسْجُدُوْا یعنی رکوع کرو اور سجدہ کرو۔ ف۔ بعض نسخوں میں وَارْكَعُوْا واو کی ابتداء کے ساتھ ہے مگر یہ کاتب کی غلطی کی وجہ سے ہوا ہے، اور اس سے حکم بالاتفاق نماز میں فرضیت کا ہے۔ م۔ رکوع کی حد یہ ہے کہ ہاتھوں کو بڑھانے سے گھٹنے پائیں جائیں۔ السراج۔ اور بیٹھنے کی صورت میں سر زانو کے مقابل ہو جائے، ابو السعود۔ د۔ ش۔ اور مکمل سجود یہ ہے کہ پیشانی اور ناک دونوں رکھی جائیں، اور اگر کوئی کسی عذر کی وجہ سے صرف کوئی ایک رکھے تو بلا کراہت جائز ہے، اور اگر کسی عذر کے بغیر فقط پیشانی رکھے تو بالاتفاق جائز ہے مگر مکروہ ہے، اور صرف ناک پر سجدہ کرنا صاحبینؒ کے قول کے مطابق جائز نہیں ہے اور اسی پر فتویٰ بھی ہے، اور اگر کوئی نہ رکھ سکے تو اس سے سجدہ ساقط ہو جائے گا وہ صرف اشارہ سے سجدہ کرے، جیسا کہ خزانۃ المفتیین میں ہے، سجدہ کے لئے ایک شرط یہ بھی ہے کہ ہر پاؤں میں سے کم از کم ایک انگلی زمین پر ضرور رہے۔ د۔ ورنہ سجدہ بالکل باطل ہو جائے گا۔ م۔

ساری امت کا اس بات پر اتفاق اور اجماع ہے کہ پہلے سجدہ کی طرح دوسرا بھی فرض ہے، الزاہدی۔ جیسا کہ ساری امت کا ہر نماز کی تعداد رکعات کے بارے میں اجماع ثابت ہے، البحر، ایسی گھاس اور روئی وغیرہ جس پر پیشانی اور ناک جم جائے اور اس کا حجم معلوم ہوتا ہو تو اس پر سجدہ کرنا جائز ہے ورنہ نہیں، عرابہ اگر بیل پر ہو تو اس پر سجدہ کرنا جائز نہ ہوگا اور اگر زمین پر ہو تو جائز ہوگا،

جیسے کہ تخت پر جائز ہے، جیسا کہ خلاصہ میں ہے، گیہوں اور جو پر سجدہ کرنا جائز ہے، لیکن کاکن، چنواں اور کودوں اگر بورے میں بند ہوں تو جائز ہوگا ورنہ نہیں، السراج، نمازی کی پیٹھ پر سجدہ جائز ہے اور غیر کی پیٹھ پر نہیں ہے، نمازی کی ران پر سجدہ کرنے کے بارے میں مختار یہ ہے کہ عذر کی وجہ سے ہو تو جائز ہوگا ورنہ نہیں، نمازی کے گھٹنے پر کسی حال میں بھی سجدہ جائز نہیں ہے جیسا کہ الخلاصہ میں ہے، نمازی کی ہتھیلی اگر زمین پر ہو تو قول اصح میں جائز ہے۔ التبیین۔

مردہ کی پیٹھ پر رکھے ہوئے نمدہ پر سجدہ کرنا اس وقت صحیح مانا جائے گا جبکہ میت کا حجم محسوس نہ ہوتا ہو ورنہ صحیح نہ ہوگا، محیط السرخسی۔ اگر قدموں کی جگہ سے سجدہ کی جگہ سے ایک یا دو کچی کھڑی اینٹوں تک اونچی ہو تو اس پر سجدہ جائز ہوگا ورنہ جائز نہ ہوگا، الزاہدی، کچی اینٹ کا اندازہ ایک ہاتھ کی چوتھائی ہے۔ السراج۔ ہاتھ سے مراد کہنی تک ہے۔ م۔ حجت میں ہے کہ اگر کسی کے سجدہ کی جگہ پر کانٹے یا شیشے کے ٹکڑے پڑے ہوں اس لئے وہ اپنا سر وہاں سے اٹھا کر دوسری جگہ رکھ کر سجدہ کرے تو جائز ہوگا اور اسے ایک ہی سجدہ شمار کیا جائے گا، التاتارخانیہ، مگر میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر پہلی جگہ پر تین بار تسبیح کہنے کے انداز سے پورا سجدہ نہ کیا ہو تو ایک سجدہ شمار ہی ورنہ دو سجدے شمار ہونے چاہئے۔ م۔

اگر سجدہ کرتے وقت دونوں پاؤں زمین پر نہ رکھے گئے تو سجدہ صحیح نہ ہوگا، پاؤں کی انگلی بھی رکھی نہ گئی ہو تو ادا نہ ہوگا اور اگر ایک پاؤں رکھ دیا تو بلا عذر مکروہ ہوگا، شرح المنیہ للامیر، قدم رکھنے میں انگلیوں کے ساتھ رکھنا مراد ہے اگرچہ ایک ہی انگلی ہو، اور اگر جگہ کی تنگی کی وجہ سے کوئی انگلیوں کے بجائے صرف ایک پشت قدم رکھ دے دوسری نہ رکھے تو تمام نماز صحیح ہوگی جیسے ایک قدم پر کھڑا ہونا جائز ہوتا ہے، الخلاصہ یعنی عذر کی وجہ سے جائز ہے ورنہ مکروہ ہے، السراج۔ م۔ اگر کسی نے سوتے ہوئے سجدہ کیا تو وہ سجدہ کا اعادہ کرے، اور اگر رکوع یا سجدہ میں سو گیا تو اس کی اعادہ کی ضرورت نہیں ہے۔ محیط السرخسی۔

والقعدة في آخر الصلوة مقدار التشهد، لقوله عليه السلام لابن مسعودؓ حين علمه التشهد.....الخ

اور چھٹا فرض وہ تشہد کی مقدار میں قعدہ ہے جو نماز کے آخر میں ہو۔ ف۔ خواہ نماز فرض ہو یا نفل ہو، تشہد یعنی التحیات سے **عبده ورسوله** تک۔ اور یہی صحیح ہے، یعنی تشہد سے مراد اس کی ابتداء سے آخر تک ہے اور صرف شہادتین نہیں ہے، یہاں تک کہ اگر کوئی تنہا امام سے پہلے عبدہ ورسولہ تک پڑھ کر گفتگو کر لے تو اس کی نماز پوری ہو گئی۔ الجوہرہ۔ **لقوله عليه السلام**..... اس دلیل کی بناء پر کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو التحیات (**عبده ورسوله تک**) سکھلائی تو فرمایا کہ تم نے جب یہ کہہ لیا یا اسے کر لیا تو تمہاری نماز پوری ہو گئی۔ ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ کہہ لیا تو پوری ہو گئی یا کر لیا تو بھی پوری ہو گئی۔ ف۔

علق التمام بالفعل قرأ اولم يقرأ..... الخ

اس فرمان میں آپ نے اس کے کرنے پر نماز کے پورا ہونے کو معلق کر دیا ہے خواہ اس کا کچھ حصہ بڑھا ہو یا پڑھا ہو۔ ف۔ تو معلوم ہوا کہ پڑھنے کی مقدار بیٹھنا فرض ہے، واضح ہو کہ مصنف ہدایہ نے یقین کے ساتھ کہا ہے کہ **اذا قلت هذا وفعلت هذا** کا جملہ رسول اللہ ﷺ کا مبارک کلام ہے، اور بعضوں نے یقین کے ساتھ کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے صرف التحیات پڑھائی ہے، اس کے بعد ابن مسعودؓ نے لوگوں سے اس حدیث کو بیان کرتے وقت مذکورہ جملہ اپنی طرف سے بڑھا کر کہا ہے، لیکن ہم یہ واضح کر دینگے کہ اول تو بڑھا کر کہنا اس بات کی دلیل نہیں ہوتی ہے کہ واقعہ حدیث میں یہ جملہ موجود نہیں ہے، دوسرے یہ کہ بڑھا کر بیان کرنے سے کچھ نقصان بھی نہیں ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ ابوداؤد کی حدیث جو عبداللہ بن محمد النفیلی سے مروی ہے اور امام احمد کی حدیث جو الفضل بن دکین سے مروی ہے اس میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث التحیات کے آخر میں اضافہ کر کے ساتھ اس طرح ہے کہ **اذا قلت هذا او قضيت هذا فقد قضيت صلاتك ان شئت ان تقوم فقم وان شئت ان تقعد فاقعد** یعنی التحیات للہ سے **عبده**

ورسولہ کے بعد یہ جملہ بھی زائد ہے کہ جب تم نے یہ کہہ لیا یا یہ کر لیا تو تم نے اپنی نماز پوری کر لی، اس کے بعد اگر کھڑے ہونا چاہو تو کھڑے ہو جاؤ اور اگر بیٹھے رہنا چاہو تو بیٹھے رہو، اس حدیث میں کہیں اس بات کا کوئی اشارہ نہیں ہے کہ **اذا قلت هذا او قضيت هذا الخ** کا جملہ خود حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا مقولہ ہے، اور دار قطنی کی روایت میں **اوقضيت** کی جگہ **اوفعلت** ہے جیسا مصنفؒ نے لکھا ہے، البتہ شبابہ بن سوار نے زہیر بن معاویہ سے عبدالرحمن بن ثابت نے جس سے مفصل روایت کی ہے کہ یہ جملہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے کلام کا حصہ ہے۔

اور نوویؒ نے کہا ہے کہ تمام حفاظ حدیث اس بات پر متفق ہیں کہ یہ جملہ مدرج ہے یعنی عبداللہ بن مسعودؓ کے کلام کا حصہ ہے جو حدیث کے کلمات سے مل گیا ہے، عینیؒ نے اس مدرج کا جواب دیا ہے کہ اس طرح بھی تو کہا جا سکتا ہے کہ یہ کلام خود آن حضرت ﷺ کا بھی مقولہ ہے اور ابن مسعودؓ نے کبھی تو حضرت ﷺ کا کلام بیان فرمایا ہے، اور کبھی اسی کو اپنی طرف سے بیان فرما دیا ہے۔

بندہ مترجم کہتا ہے کہ اس بیان سے تمام روایت میں مطابقت اور موافقت اچھی طرح ہو جاتی ہے، اور کسی طرح کی ظاہری مخالفت باقی نہیں رہ جاتی ہے، ابن الہمامؒ نے اس کی تائید میں کہا ہے کہ اگر یہ جملہ مدرج بھی ہو یعنی ان کی اپنی طرف سے بڑھایا ہوا ہو تو اس پر زیادہ سے زیادہ یہی کہنا ہوگا کہ یہ جملہ موقوف ہے یعنی خود ابن مسعودؓ کا مقولہ ہے، جبکہ ایسے مسائل میں موقوف بھی مرفوع کے حکم میں ہوتا ہے۔

ف۔ اور اس سے استدلال کا طریقہ یہ ہوا کہ رسول اللہ ﷺ نے اس جملہ پر نماز کا مکمل ہونا معلق کیا ہے یعنی جب یہ ہو جائے تب نماز تمام ہے تو اس عبادت کو اس طرح مقدر مانا جائے گا کہ **اذا قلت هذا وانت قاعده او فعلت القعود ولم تقل فقد تمت صلاتك** یعنی جب تم نے **التحيات لله الخ** کو کہا اس حالت میں کہ تم بیٹھے رہو یا تم بیٹھے ہی رہے حالانکہ کچھ نہیں کیا تو بھی تمہاری نماز پوری ہو گئی، اس سے معلوم ہوا کہ (لفظیا) قول سے متعلق ہے یعنی کہا یا نہ کہا؟ اور فعل سے متعلق نہیں ہے، کیونکہ فعل تو بہر حال ثابت ہے خواہ پڑھے یا نہ پڑھے وہ تو بہر حال ثابت ہے، لہٰذا نماز کا تمام ہونا بھی دو باتوں پر موقوف ہوا پڑھے یا پڑھے، لیکن بیٹھنا تو پڑھنے کی حالت میں بھی موجود ہے، اس طرح بیٹھ جانا ہی حقیقتاً مشروط ہے کیونکہ بیٹھ کر پڑھنا تو اجماع کی دلیل سے ثابت ہے، اب نماز کا تمام ہونا اسی فعل پر موقوف ہوا، اور اس کی فرضیت اس حدیث مذکور کی وجہ سے نہیں ہے کیونکہ فرض تو وہ ہے جو کسی قطعی دلیل سے ثابت ہو جبکہ یہ حدیث خبر واحد ہے، بلکہ اس کی فرضیت اس دلیل قطعی یعنی فرمان باری تعالیٰ ﴿اَقِيمُوا الصَّلٰوةَ﴾ سے ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ تم نماز کو اس کی تمام شرائط اور ارکان کے ساتھ ادا کرو، اور چونکہ یہ بیان و فرمان مجمل ہے اور یہ حدیث مذکور اس کے ایک جزو یعنی قعدہ اخیر کا بیان ہے، اور قاعدہ ہے کہ جب مجمل قرآن کا بیان کسی حدیث واحد سے ہوتا ہے تو اس سے حاصل شدہ تفصیل بھی قرآن ہی کی طرف منسوب ہوتی ہے، یہی صحیح ہے، اس طرح یہ ہوا کہ قعدہ جو نماز میں فرض ہے یہ بھی قرآن ہی سے ثابت ہوا۔

اس بات پر اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ مذکور دلیل کی وجہ سے تو التحیات پڑھنی بھی فرض ہو جائے، تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ اس کا پڑھنا فرض نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ قراءت کا فرض ہونا قرآن میں مجمل نہیں ہے کیونکہ اس کی فرضیت کی آیت ﴿فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ﴾ میں خود مِنْ بیانیہ موجود ہے یعنی صرف قرآن کا پڑھنا فرض ہے (کسی اور چیز کا پڑھنا فرض نہیں ہے)۔ مع۔ اب قعدہ اولیٰ کو فرض نہ ماننے کی وجہ یہ ہے کہ ایسی حدیثیں پایہ ثبوت کو پہونچ چکی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ سے غلطی سے قعدہ چھوٹ جانے کی صورت میں آپ اس کی ادائیگی کے لئے دوبارہ نہیں لوٹے ہیں اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ وہ فرض نہ تھا اگر ایسا ہوتا تو یاد آتے ہی آپ اس کی ادائیگی کے لئے دوبارہ ضرور لوٹ آتے۔

اسی طرح قراءت فاتحہ اور طمانیت کو فرض نہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ ان کے فرض کہنے کی وجہ سے قراءت قرآن میں جو

سہولت من جانب اللہ دی گئی ہے اس کا منسوخ ہونا لازم آجاتا، ایسی طرح بہت سے ایسے افعال جنہیں سنت کہا جاتا ان کو فرض نہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ ان کے ثبوت میں جتنے دلائل ہیں ان میں سنتوں کے ہی دلائل پائے گئے ہیں اور دلائل قطعیہ نہیں پائے گئے اس لئے ہم انہیں بھی فرض نہ کہہ کر سنت کہتے ہیں۔ مف۔ واضح ہو (کہ رکن اور فرض میں کچھ فرق ہے اس طرح سے) کہ ہر رکن تو فرض ہوتا ہے مگر ہر فرض کا رکن ہونا ضروری نہیں ہے۔

اب سوال یہ ہوتا ہے کہ قعدہ اخیرہ فرض ہو کر رکن بھی ہے یا نہیں تو محیط اور ایضاع میں ہے کہ یہ قعدہ بھی دوسرے فرضوں کی طرح ایک رکن نہیں ہے، یہی قول امام شافعیؒ اور احمد وغیرہم رحمہم اللہ کا ہے، امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ یہ سنت ہے، کیونکہ کسی چیز کا رکن وہ ہوتا ہے جس سے اس چیز کی تفسیر ہوتی ہے جبکہ نماز کی تفسیر میں صرف قیام، قراءت، رکوع و سجود آتا ہے اور قعدہ سے اس کی تفسیر نہیں ہوتی ہے، جیسا کہ عینی میں ہے۔

اور نہایہ میں ہے کہ اسی بناء پر اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں نماز نہیں پڑھوں گا تو قیام، قراءت، رکوع و سجود کے بعد سر اٹھاتے ہی وہ حانث ہو جائے گا، قعدہ اخیرہ کی ادائیگی پر موقوف نہ ہوگا، اور سراجیہ میں ہے کہ جو کوئی اس کی فرضیت کا منکر ہو گا وہ کافر نہ ہوگا، مگر بدائع میں کہا ہے کہ وہ رکن تو ہے مگر رکن اصلی نہیں ہے بلکہ رکن زائد ہے، اور صحیح یہ ہے واللہ اعلم کہ وہ فرض ہی ہے بلکہ نہایہ میں کہا ہے کہ اس کی تحقیق اس طرح ہے کہ یہ قعدہ عمل کے اعتبار سے تو فرض ہے مگر اعتقاد کے اعتبار سے فرض نہیں ہے کیونکہ خبر الواحد سے اس کا ثبوت ہوا ہے، جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وتر ہے، اور چونکہ قعدہ واجب کے درجہ میں ہے اسی لئے اس کا منکر کافر نہیں ہوتا ہے، اسی بناء پر یہ دیکھا جاتا ہے کہ امام مالکؒ، زہری اور ابو بکر الاصم کے نزدیک یہ سنت ہے سوائے سلام کے انداز ے کے۔ مع۔

اور متون کی بعض کتابوں میں بعض مسائل سے استنباط کر کے امام صاحب کے نزدیک خروج بصنعہ کو بھی فرض شمار کیا گیا ہے، یعنی نماز کے تمام کام ختم کرنے کے بعد اپنے کسی اختیاری کام سے نماز سے باہر ہو جانا، تنویر میں بھی اس کو فرض ہی کہا ہے، لیکن ہندیہ میں ہے کہ خروج بصنع المصلی کسی طرح فرض نہیں ہے، اور یہی صحیح ہے، التبیین، العینی، اور بہت سی کتابیں، اور زیلعی وغیرہ نے ذکر کیا ہے کہ امام اعظمؒ اور صاحبینؒ سب کے نزدیک وہ بالاتفاق فرض نہیں ہے، مجتبیٰ میں کہا ہے محققین اسی کے قائل ہیں۔ د۔

اب کچھ اور فرائض بھی قابل ذکر ہیں:

نمبر ا۔ مثلاً قیام کو رکوع سے اور رکوع کو سجود سے مقدم کرنا یعنی فرائض میں ترتیب کرنا بھی فرض ہے۔

نمبر ۲۔ نماز کو مکمل کرنا۔

نمبر ۳۔ ایک رکن سے دوسرے رکن کی طرف منتقل ہونا کیونکہ ان چیزوں کے بغیر نماز نہیں ہوتی ہے اس لئے یہ چیزیں بھی فرض ہوئیں۔ مف۔

نمبر ۴۔ مقتدی پر فرض ہے کہ فرائض میں اپنے امام کی اتباع کرے۔ د۔ اگر واجب اور سنت کاموں میں امام کی اتباع نہ ہو سکے بلکہ چھوٹ جائے تو بھی نماز فاسد نہ ہوگی۔ ش۔

نمبر ۵۔ مقتدی کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اپنے امام کی نماز کے صحیح ہونے کا یقین رکھے۔ د۔ اسی بناء پر اگر امام نماز تو حقیت میں صحیح ہو رہی ہو مگر کسی وجہ سے مقتدی امام کی نماز کے غلط ہونے کا یقین کرتے ہوئے بھی اس کی اتباع کر رہا ہو تو مقتدی کی نماز فاسد ہوگی، مثلاً امام نے تحری کر کے ایک رخ پر نماز شروع کی مگر مقتدی کی رائے میں وہ غلطی پر ہو تو فقط اسی مقتدی کی نماز فاسد ہوگی، حنفی مقتدی کی اقتداء شافعیؒ امام کے پیچھے صحیح ہو گی یا نہیں اس کی بحث انشاء اللہ عنقریب بالتفصیل آئے گی۔

نمبر ۶۔ مقتدی اپنے امام سے آگے نہ بڑھ جائے یعنی ایڑیاں امام سے آگے بڑھی ہوئی نہ ہو۔
نمبر ۷۔ اقتداء کرتے وقت اسے یہ معلوم نہ ہو کہ امام کا رخ اس کے رخ کے خلاف ہے۔ د۔ یہ بات پہلے گذر چکی ہے۔

نماز وقتی اور قضاء

نمبر ۸۔ جو شخص وقتی نماز پڑھ رہا ہو اس پر قضاء کا پہلے ادا کرنا اس وقت لازم نہ ہو۔
نمبر ۹۔ عورت اس کے قریب اس طرح نہ ہو جس سے نماز فاسد ہوتی ہے۔

نمبر ۱۰۔ تعدیل ارکان رکوع میں اس کے بعد اس سے کھڑے ہونے میں، سجدہ کرنے میں، دونوں سجدوں کے درمیان (بیٹھنے یا) جلسہ کرنے میں فرض عملی ہے، یہ قول امام ابو یوسف امام شافعی امام مالک اور امام احمدؒ کا ہے اور عینیؒ وغیرہ نے کہا ہے کہ یہی قول مختار ہے اور اسی کو ابن الہمامؒ نے بھی قبول کیا ہے، تعدیل کرنے سے مراد یہ ہے کہ تمام اعضاء میں سکون آجائے اور بندھن اور جوڑوں کی حرکت ختم ہو جائے اس کے پائے جانے کے لئے کم از کم ایک مرتبہ تسبیح کی گنجائش ہو، تسبیح سے مراد مثلاً سبحان ربی الاعلی کہنا ہے، جیسا کہ عینی اور النہر میں ہے، اور امام اعظمؒ و امام محمدؒ کے نزدیک رکوع و سجود اور ہر رکن اصلی میں اعتدال واجب ہے، اور یہی صحیح ہے، المنیہ، اور رکوع سے اٹھتے وقت اور سجدوں کے درمیان جلسہ میں ان کے نزدیک واجب نہیں ہے، فقہاء کا اسی پر اتفاق ہے، جیسا کہ الظہیریہ اور الکافی میں ہے، مگر محیط میں رکوع کے بعد قیام ترک کرنے کی صورت میں بغیر کسی اختلاف کے سجدہ سہو کرنے کو واجب بتایا ہے۔ ع۔ م۔

توضیح از مترجم

اب بندہ مترجم کے نزدیک مذکورہ فرائض میں سے اکثر واجبات ہیں، اور ان کے فرض کہنے پر دلائل پیش کرنا مشکل ہے، جس کا کچھ بیان آئندہ آئے گا، واضح ہو کہ فرائض کے ادا کرتے وقت ہوش گوش کا رہنا بھی ضروری ہے یعنی ادا کرنے والا بیدار و ہوشیار ہو، اسی بناء پر اگر کسی نے سوتے ہوئے کوئی فرض ادا کیا تو اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، اصح قول کے مطابق اگرچہ وہ فرض قراءت ہو یا قعدہ اخیرہ ہو، در مختار میں ہے کہ اس میں غفلت سے کوئی نقصان نہ ہوگا، اسی بناء پر اگر جاگتے ہوئے مگر بد خیالی کے عالم میں بھی کوئی فرض ادا کر لیا تو کوئی نقصان نہ ہوگا۔

بندہ مترجم کا کہنا ہے کہ اس طرح بد خیالی میں پورے فرائض بھی کوئی ادا کرلے تو بھی نقصان نہ ہوگا، لیکن یہ فتویٰ صرف ظاہری طور پر ہے یعنی ظاہر میں اس کے ذمہ سے فرض ساقط کا فتویٰ دیا جائے گا، مگر دیانتداری کے فتویٰ کے مطابق اس کے حصہ میں وہی ہوگا جو اس نے ہوش اور عقل و سمجھ کے ساتھ کیا ہوگا، جیسا کہ فتح القدیر میں حدیث سے استدلال کیا ہے، اس کے بارے میں بہت سی احادیث مروی ہیں، لہٰذا بہتر اور صحیح یہی ہے کہ غفلت کے ساتھ نماز ادا ہونے کے جواز کو تفصیل کے ساتھ بیان کرنا چاہئے، یا یہ حکم دینا ہی نہیں چاہئے۔ م۔

سوتے ہوئے میں جو رکن ادا کیا گیا ہو اس کو دوبارہ ادا کرنا ضروری ہے ورنہ نماز باطل ہوگی، لہٰذا اگر سوتے ہوئے میں رکوع یا سجدہ ادا کیا ہو تو اسے دوبارہ کرنا چاہئے، اور اگر رکوع یا سجدہ کرتے ہوئے کوئی سو گیا ہو تو اس کے اعادہ کی ضرورت نہیں ہوگی، جیسا کہ محیط السرخسی کے حوالہ سے ذکر کیا گیا ہے، اور حدیث میں ہے کہ جو کوئی بندہ نماز میں بے اختیار ہو کر سو جاتا ہے تو اللہ تعالیٰ فرشتوں پر بڑائی اور خوشی کا اظہار کرتا ہے، واضح ہو کہ رکن ہو یا واجب ہو دونوں کے ترک ہونے کی صورت میں اس کا اعادہ واجب ہے، مگر رکن کو نماز ہی میں اعادہ کرنا ضروری ہے ورنہ نماز باطل ہو جائے گی، واجب چھوٹ جانے کی کمی سجدہ سہو ادا کر لینے سے پوری ہو جاتی ہے، اور اگر سجدہ سہو کے ذریعہ نقصان کی کمی پوری نہ کی جا سکی تو چونکہ ارکان ادا کئے جا چکے ہیں اس لئے نماز کا کچھ وجود مانا جائے اس کا اعادہ کرنا واجب ہوگا ورنہ وہ گنہگار ہوگا۔ م۔ یہاں تک فرائض کا بیان ہوا۔

قال وما سوی ذلك فهو سنة، اطلق اسم السنة وفيها واجبات كقراء ة الفاتحة وضم السورة معها ومراعات الترتيب فيما شرع مكررا من الافعال.

ترجمہ:-اور فرمایا کہ نماز کے مذکورہ افعال کے ماسوا جو کچھ ہیں وہ سب سنتیں ہیں، یہاں پر ماتنؒ نے لفظ سنت ذکر فرمایا ہے جبکہ ان میں کچھ واجبات بھی ہیں، مثلاً سورۃ فاتحہ پڑھنا، اس کے ساتھ کوئی سورۃ ملانا، اور ایسے افعال کے درمیان جو مکرر مشروع ہیں ان میں ترتیب کا بھی خیال رکھنا۔

توضیح:- سنن اور واجبات نماز، اعادہ نماز میں نئے مقتدی کے اقتداء، سورہ فاتحہ کو چھوڑ کر قرآن پڑھنا، سورہ فاتحہ میں سے کچھ چھوٹ جانا، کچھ دوسری سورہ ملانا، دوسری سورہ ملانے کے لئے رکعتوں کو متعین کرنا، فرض نماز کی آخری رکعتوں میں سورہ ملانا

قال وما سوی ذلك فهو سنة..... الخ

مذکورہ افعال کے ماسوی دوسرے افعال سنت ہیں۔ف۔یعنی وہ فرض اور ارکان نہیں ہیں، بلکہ وہ سب سنت سے ثابت شدہ ہیں اگرچہ وہ واجب اور سنت ہوں، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے **اطلق اسم السنة الخ** ماتنؒ نے لفظ سنت کہا ہے اگرچہ ان افعال میں سنتوں کے علاوہ واجبات بھی ہیں۔ف۔یعنی وہ افعال جن کے چھوٹ جانے سے نماز باطل نہیں ہوتی ہے مگر سجدہ سہو لازم آتا ہے خواہ قصداً چھوڑا ہو یا بھول کر، اور سجدہ سہو نہیں کیا تو نماز کا اعادہ کرنا واجب ہے، اور یہی حکم مکروہ تحریمی ہونے کی صورت میں بھی ہوتا ہے یعنی ادا کئے ہوئے فرض کا اعادہ کرنا ضروری ہوتا ہے، قول مختار یہی ہے۔د۔ش۔اگر کسی نئے شخص نے ایسے شخص کی اقتداء کر لی جو اپنی نماز کا اعادہ کر رہا ہو تو اس کی اقتداء درست نہ ہوگی۔ع۔

كقراء ة الفاتحة　　　......الخ

جیسا کہ پوری سورہ فاتحہ کا پڑھنا واجب ہے۔ف۔یہ حکم امام اور منفرد یعنی تنہا پڑھنے والے کے لئے بھی، لہٰذا اگر کسی نے قرآن پاک میں سے ایک پوری رکوع یا اس سے بھی زیادہ قراءت کر لی مگر سورہ فاتحہ نہیں پڑھی تو اس پر سجدہ سہو لازم ہوگا، المجتبیٰ، ایک قول یہ ہے کہ اگر سورح فاتحہ سے زائد آیتیں چھوڑ دے گا تب سجدہ سہو واجب ہوگا اس بناء پر نصف سے کم چھوڑنے سے واجب نہ ہوگا، لیکن قول اولیٰ ہے۔م۔د۔

وضم السورة ..... اور سورہ فاتحہ کے ساتھ کوئی دوسری سورہ بھی ملانا واجب ہے۔ف۔اگر کوئی سورہ ہو تو بہتر ہے، اور اگر چھوٹی تین آیتیں ہوں یا ان کے برابر ایک آیت بھی ہو تو بھی کافی ہے، جیسا کہ النہر میں ہے، اس سے بھی کم ملانا مکروہ تحریمی ہے، سورہ فاتحہ کو دوسری تمام سورتوں سے پہلے پڑھنا بھی واجب ہے، النہر، یہاں تک کہ دوسری سورہ کا کوئی حرف بھی سورہ فاتحہ سے اتنا پہلے پڑھ لے جس میں ایک رکن ادا ہو سکے تو سجدہ سہو لازم ہوگا۔ش ط۔نیز سورہ فاتحہ اور دوسری سورہ کو بھی فرض کی پہلی رکعتوں میں متعین کرنا واجب ہے، مگر سنت اور وتر کی تمام رکعتوں میں پڑھنا واجب ہے، البحر۔ت۔د۔فرض نمازوں کی آخری رکعتوں میں سورہ ملانا مکروہ تحریمی نہیں ہے، اور یہی قول مختار ہے۔د۔

فرض کی رکعت میں فاتحہ کو مکرر کرنا، سورہ فاتحہ بھول کر کوئی دوسری سورہ پڑھنا

فرض کی پہلی دو رکعتوں میں سورہ ملانے سے پہلے دوبار سورہ فاتحہ پڑھنے سے سجدہ سہو واجب ہوگا۔ط۔لیکن امامت کرتے ہوئے کسی مجبوری سے ایسا ہو جائے تو جائز ہے، جیسا کہ اسی فصل میں اس کے متعلق بیان آتا ہے۔م۔اور اگر سورہ پڑھنے کے بعد سورہ فاتحہ کو بار بار پڑھا یا پچھلی دو رکعتوں میں سورہ سے پہلے مکرر کیا تو سجدہ سہو لازم نہ ہوگا، ط، اگر کوئی شخص پہلی یا دوسری رکعت

میں بھول کر سورہ فاتحہ نہ پڑھ کر کوئی دوسری سورہ پڑھ گیا بعد میں اسے یاد آیا تو وہ از سر نو سورہ فاتحہ پڑھ کر کوئی اور سورہ ملائے، یہی ظاہر الروایۃ ہے، المحیط، جس نے عشاء کی پہلی دونوں رکعتوں میں سورہ پڑھی مگر سورہ فاتحہ نہیں پڑھی تو آخری رکعتوں میں سے اسے فاتحہ دوبارہ نہیں پڑھنی چاہئے، اور اگر پہلی دونوں رکعتوں میں صرف فاتحہ پڑھی تو آخری رکعتوں میں فاتحہ اور سورہ دونوں بلند آواز کے ساتھ پڑھے یہی صحیح ہے، الہدایہ، اور اگر پہلی رکعتوں میں کچھ نہیں پڑھا ہو تو بھی بالاتفاق یہی حکم ہے لیکن سجدہ سہو ادا کرلے، قاضی خان۔

ومراعات الترتیب فیما شرع مکررا من الافعال...... الخ

اور ترتیب کی رعایت رکھنی واجب ہے یعنی قراءت اور رکوع کے درمیان۔ د۔ فیما شرع مکررا الخ ان افعال میں جو مکرر مشروع ہوئے ہیں۔ ف۔ وہ افعال خواہ رکعت میں مکرر ہوں جیسے دو سجدے۔ ف۔ د۔ ط۔ خواہ پوری نماز میں مکرر ہو جاتے ہوں، جیسے نماز کی رکعتیں کہ ان رکعتوں کی شمار ترتیب واجب ہے جبکہ جماعت سے ادا کی جارہی ہو کیونکہ مقتدی ہونے کی صورت میں مجبوراً یہ ترتیب ساقط ہو جاتی ہے، جیسے کہ مسبوق کی نماز میں۔ الفتح۔ مسبوق اپنے امام کی فراغت کے بعد اپنی نماز پوری کرتا ہے تو ہمارے نزدیک اس کی پہلی رکعت ہوتی ہے، اگر اس کے لئے بھی دوسروں کی طرح ترتیب فرض ہوتی تو وہ آخری نماز ہوتی، التبیین، اسی بناء پر چار رکعتوں کی نماز میں ایک رکعت ملنے سے پہلی دو رکعتوں میں سورہ ملا کر پڑھنی ہوتی ہے، اور آخر میں صرف فاتحہ پڑھی جاتی ہے، ش۔

خلاصہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک ترتیب کے مسئلہ میں چار صورتیں ہوتی ہیں

نمبر ا۔ پوری نماز میں صرف ایک مرتبہ فرض ہو جیسے قعدہ اخیرہ۔

نمبر ۲۔ ہر رکعت میں ایک بار فرض ہو جیسے قیام۔

نمبر ۳۔ پوری نماز میں متعدد بار ہو جیسے رکعتیں۔

نمبر ۴۔ ہر رکعت میں متعدد بار ہو جیسے سجود۔ اس بناء پر پہلی صورت میں ترتیب شرط یعنی فرض ہے لہٰذا قعدہ اخیرہ کے سلام سے پہلے یا سلام کے بعد مگر ایسا کوئی کام کرنے سے پہلے جس سے نماز فاسد ہوتی ہو مثلاً گفتگو کرنی یاد آجائے کہ میں نے آیت سجدہ تلاوت کی ہے مگر سجدہ ادا نہیں کیا ہے تو وہ اسی وقت اسے یعنی سجدہ ادا کرلے اور قعدہ کا بھی اعادہ کرلے اور سجدہ سہو بھی کرلے، اور اگر رکوع یاد آیا تو اسے اور اس کے بعد کے تمام کام کرلے، اور اگر قیام یا قراءت یاد آجائے کہ اسے کرنا بھول گیا ہوں تو پوری رکعت ادا کرلے۔ الفتح۔

اور قعدہ کے بعد یاد آنے کی صورت میں قعدہ کا بھی اعادہ ضروری ہے کیونکہ جو سجدہ نماز کے اندر ادا کیا جاتا ہے خواہ وہ نماز کا سجدہ ہو یا تلاوت کا ہو اس کو ادا کرنے کی وجہ سے اس سے قبل کا پڑھا ہوا تشہد بے اعتبار ہو جاتا ہے، البتہ سہو کا سجدہ کرنے سے تشہد کو بے اعتبار کر دیتا ہے لیکن اس کا قعدہ باقی رہ جاتا ہے اور باطل نہیں ہوتا ہے، اسی بناء پر اگر کوئی سجدہ سہو سے فارغ ہوتے ہی اگر سلام پھیر دے تو نماز فاسد نہ ہوگی بخلاف نماز یا تلاوت کا سجدہ کرنے کے بعد از سر نو قعدہ کئے بغیر فوراً ہی سلام پھیر دے تو نماز فاسد ہو جائے گی۔ د۔ کیونکہ اس صورت میں قعدہ اخیرہ نہیں پایا گیا جو کہ فرض ہے۔ ش۔ اور دوسری صورت میں کہ ہر رکعت میں صرف ایک بار فرض ہو ان میں بھی ترتیب شرط ہے یعنی فرض ہے جیسے قیام اور رکوع سے سر نہیں اٹھایا تھا تو پہلا سجدہ فی الفور ادا کر کے اس رکوع کو بھی دہرالے جس میں سجدہ نہ کرنا یاد آیا ہے، اور اگر سر اٹھانے کے بعد یاد ہو تو یہ رکوع ادا ہو چکا اس کے دہرانے کی ضرورت نہیں رہی، جیسا کہ قاضی خان میں ہے، ملخص الفتح۔

الحاصل جو افعال کے ہر رکعت میں مکرر نہیں ہیں جیسے قیام اور رکوع یا پوری نماز میں مکرر نہیں ہے، مثلاً اخیر کا قعدہ تو ان میں باہم ترتیب رکھنا فرض ہے، اسی بناء پر قیام سے پہلے رکوع یا رکوع سے پہلے سجدہ کرنا جائز نہیں ہوتا ہے، اسی طرح اگر کوئی

تشہد کی مقدار بیٹھا پھر یاد آیا کہ اس پر ایک سجدہ یا اس طرح کی دوسری چیز واجب باقی ہے تو وہ قعدہ بیکار ہو جائے گا۔ التبیین۔ اور جو کام مکرر ہی ثابت اور مشروع ہو خواہ پوری نماز میں مکرر ہو مثلاً رکعتیں یہ ہر رکعت میں مکرر ہو مثلاً سجدے تو ان میں بھی یقیناً ترتیب واجب ہوگی، جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے۔

والقعدة الاولى وقراءة التشهد في الاخيرة والقنوت في الوتر وتكبيرات العيدين والجهر فيما يجهر فيه والمخافتة فيما تخافت فيه، ولهذا يجب عليه سجدتا السهو بتركها، هذا هو الصحيح.

ترجمہ:- اور قعدہ اولی، اور قعدہ اخیرہ میں تشہد کی مقدار بیٹھنا، اور نماز وتر میں دعا قنوت اور عیدین کی زائد تکبیریں، اور جن میں قراءت جہر سے ادا کی جاتی ہیں ان کو جہر سے ادا کرنا، اور جن میں آہستہ قراءۃ کی جاتی ہے انہیں آہستہ ہی ادا کرنا (چونکہ یہ سب واجب ہیں) اسی لئے ان کے ترک کر دینے سے سہو کے دو سجدے کرنے واجب ہوتے ہیں، یہی قول صحیح ہے۔

توضیح:- قعدہ اولیٰ، قراءۃ تشہد، نصف سے کم تشہد چھوڑ دیا، لفظ سلام، دعاء قنوت، تکبیرات عیدین قراءت آہستہ اور زور سے پڑھنا، دن کے نوافل، تنہا نماز پڑھنے والا، اور اس کی اقتداء، وجوب سجدہ سہو

والقعدة الاولى وقراءة التشهد في الاخيرة.....الخ

اور واجبات میں سے ہے پہلا قعدہ ف، یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ سنت ہے، اور یہی قیاس کا زیادہ تر تقاضا بھی ہے، اور وہ قول امام طحاویؒ اور کرخیؒ کا ہے، اور متاخرین کے نزدیک واجب ہے، اور محیط میں کہا گیا ہے کہ یہی اصح ہے۔ ع۔ نفل نماز میں بھی اصح قول کے مطابق واجب ہے، د، یعنی کسی نے ایک ساتھ چار یا چھ رکعتوں کی نفل کے لئے نیت کی اور سب کو ادا کیا تو اصح قول کے مطابق آخری قعدہ تو فرض ہے کیونکہ نفل کی دو رکعت ایک مستقل نماز ہے۔

اس جگہ یہ وہم ہو سکتا ہے کہ نفل نماز خود شئے زائد اور غیر لازم ہوتی ہے مگر شروع کرنے سے وہ لازم ہوئی ہے تو اس میں فرض قعدہ کس طرح آگیا، تو جواب یہ ہوگا کہ اس کے فرض ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اس فرض یا رکن کا وجود نہ ہو تو اس نفل کا وجود ہی نہ ہوگا اور اس نماز کا وجود ہونا ضروری نہیں ہے۔ م۔ اس جگہ مصنفؒ نے صرف قعدہ اولیٰ کا تذکرہ فرمایا ہے مگر اس میں کچھ پڑھنے یا قراءت کرنے اور نہ کرنے کے بارے میں کچھ بھی تذکرہ تک نہیں فرمایا ہے، مگر سجدہ سہو کے بیان میں اس کا تذکرہ فرمایا ہے کہ التحیات کی قراءت بھی اس قعدہ میں واجب ہے، اور سراج میں کہا ہے کہ یہی صحیح ہے اور محیط السرخسی میں کہا ہے کہ یہی اصح ہے۔ ھ۔

اگر کسی نے التحیات سے عبدہ ورسولہ تک پڑھ کر اللھم صلی علی محمد تک اور بھی بڑھا دیا تو سجدہ سہو واجب ہوگا، اگر کوئی مسافر امامت کر رہا ہو، اور حدث ہو جانے کی وجہ سے اس نے کسی مقیم کو اپنا قائم مقام امام بنا دیا تو اس مقیم کے لیے اس کا درمیانی قعدہ اپنے امام کی نیابت کی وجہ سے بجائے واجب کے اب فرض ہو گیا۔ مگر یہ عذر خاص کی وجہ سے ہوا ہے۔ د۔

وقراءة التشهد في الاخيرة ......الخ

اور قعدہ اخیرہ اگرچہ فرض ہے مگر اس میں تشہد پڑھنا واجب ہے۔ ف۔ جیسا کہ اصح قول کے مطابق قعدہ اولیٰ میں تشہد پڑھنا واجب ہے، زاہدی نے کہا ہے کہ تشہد کے پڑھتے وقت اس کے معانی کا اپنی طرف سے نیت رکھنا ضروری ہے، گویا وہ خود اپنی طرف سے اللہ تعالیٰ کے لئے التحیات کہتا ہے، اور رسول اللہ ﷺ اور اولیاء اللہ پر اپنی جانب سے سلام کہتا ہے، ھ، حدیث میں ہے کہ جونہی نمازی السلام علینا وعلی عباد اللہ الصالحین کہتا ہے تو زمین و آسمان میں جتنے بھی صالح بندے ہوتے ہیں ان سبھوں کو یہ سلام پہونچ جاتا ہے، اور صالحین میں فرشتے وغیرہ بھی شامل ہوتے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ رسول اللہ ﷺ کو وہ ضرور پہونچتا ہے لہٰذا ادب بجا آوری کا پورا پورا خیال رکھنا چاہئے، م۔

اگر تشہد پڑھتے وقت اس کے نصف سے کم کو نہیں پڑھا تو اس پر سجدہ سہو واجب ہوگا، اور یہ حکم جیسے فرائض واجبات کے لئے ہے ویسے ہی نوافل کے لئے بھی ہے، یعنی ہر قعدہ کے لئے ہے، یہی حکم ہے، یہی اصح ہے، البحر۔ط۔د۔ع۔ واضح ہو کہ لفظ سلام استعمال کرنا واجب ہے، الکنز۔ف۔ یہانتک کہ اگر کوئی السلام علیکم کہنے پر قادر ہو تو دوسرا کوئی لفظ اس کے قائم مقام نہیں کہا جاسکتا ہے۔ش۔ اصح قول کے مطابق دوسرا سلام واجب ہے، البرہان۔

پہلی مرتبہ السلام علیکم کہنے میں لفظ السلام کہتے ہی یعنی علیکم کہنے سے پہلے نماز کا تحریمہ ختم ہو جاتا ہے اس بناء اس وقت اگر کوئی اس کی اقتداء کی نیت کرلے تو اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، یہی قول مشہور اور اسی پر جوہرہ اور برہان میں اعتماد کیا ہے، اور شارح تکملہ میں دوسرے سلام پر تحریمہ ختم ہونے کو صحیح کہا ہے۔م۔د۔

والقنوت في الوتر...... الخ

وتر میں قنوت پڑھنا واجب ہے۔ف۔ قنوت سے مراد مطلق دعاء ہے۔د۔ اسی بناء پر اگر اللهم انا نستعينك الخ یاد نہ ہو تو اللهم اغفرلي یا اور کوئی دعا بھی کہہ لینا کافی ہے۔م۔ش۔ قنوت کے واسطے بھی تکبیر کہنا واجب ہے، اسی بناء پر اس کے چھوٹ جانے سے سجدہ سہو لازم آتا ہے، الزیلعی ش۔

وتكبيرات العيدين والجهر فيما يجهر...... الخ

اور عیدین میں زائد تکبیریں بھی واجب ہیں۔ف۔ جو کہ قول مختار کے مطابق چھ ہیں۔م۔ اور قول صحیح میں یہ چھ واجب ہیں اسی بناء پر ان کے چھوٹ جانے سے سجدہ سہو واجب ہوگا، التبیین، اسی طرح ان میں ہر ایک مستقل واجب ہے۔د۔ اور ایام تشریق کی تکبیریں بھی واجب ہیں، الطحاوی۔ **والجهر فيما يجهر فيه والمخافتة فيما تخافت فيه ....الخ**

جن نمازوں میں جہر کرنا واجب ہے، ان میں جہر کرنا یعنی باآواز بلند سے قرأت کرنا واجب ہے۔ امام کے لئے ان نمازوں میں جہر کرنا واجب ہے۔ فجر نماز کی دونوں رکعتوں میں، اور مغرب وعشاء کی پہلی دو رکعتوں میں، اسی طرح جب ان نمازوں کی قضاء جماعت کے ساتھ ادا ہو رہی ہو، اس بناء پر ان میں سے کسی کو بھی آہستہ سے پڑھنے سے اور جمعہ عیدین میں اسی طرح تراویح اور وتر جماعت سے پڑھنے کی صورت میں جہر کرنا واجب ہے، زور سے پڑھنے کی کم سے کم مقدار یہ ہے کہ عام عادت کے مطابق پڑھنے سے دوسرے کو سنا سکے، اور اس کی کم سے کم مقدار خود سننا ہے، اسی قول پر اعتماد ہے، المحیط، اور یہی صحیح ہے، الوقایہ، اور عام مشائخ نے بھی اسی قول کو قبول کیا ہے، الزاہدی، بندہ مترجم نے عام عادت کے مطابق کی قید اس لئے لگائی ہے کہ اگر کوئی دوسرا شخص اس کے منہ کے پاس لگا کر بے تکلف سن لے تو اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا اور تعریف میں فرق نہ آئے گا۔

والمخافتة فيما تخافت فيه...... الخ

اور جن نمازوں اخفاء واجب ہے ان میں اخفاء کرنا ہی واجب ہے۔ف۔ جن کی تفصیل یہ ہے کہ امام کے لئے مغرب کی تیسری رکعت، اور عشاء و ظہر اور عصر کی آخری دونوں رکعتوں میں اگر چہ حج کے دنوں کے عرفہ کے مقام میں ہو، اسی طرح اگر ان کی قضاء میں بھی آہستہ پڑھنا واجب ہے، اسی بناء پر ان میں اگر کسی نے کسی حال میں قراءت جہر سے کی تو بھی سجدہ سہو لازم آئے گا، قاضی خان، اسی طرح دن کے وقت میں نفل نمازوں میں بھی اخفاء واجب ہے، الزاہدی، یہانتک امام کے لئے احکام بیان کئے گئے، اور تنہا پڑھنے والے کے لئے یہ حکم ہے کہ جن نمازوں میں امام پر اخفاء واجب ہے ان میں تنہا پڑھنے والے پر بھی اخفاء واجب ہے، اور جن نمازوں میں امام پر جہر کرنا واجب ہے تو تنہا پڑھنے والے کے لئے ان میں اختیار ہے یعنی وہ جس طرح آہستہ یا زور سے پڑھنا چاہئے اسی طرح سے پڑھے لیکن جہر کرنا ہی افضل ہے، یہی صحیح قول ہے، جیسا کہ قاضی میں ہے۔

اور خلاصہ میں اصل سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر کوئی شخص جہری نماز مثلاً فجر کی آہستہ آہستہ پڑھ رہا تھا، اس نے پوری سورہ فاتحہ یا تھوڑی سی پڑھی تھی کہ کسی دوسری شخص نے آکر اس کی اقتداء کرلی، تو اب اس پر یہ لازم ہو گیا کہ وہ سورہ فاتحہ

کو دوبارہ زور سے پڑھے، البحر، یہ مسئلہ اس بات کی دلیل بنتی ہے کہ فرائض کی پہلی رکعتوں میں سورہ ملانے سے پہلے سورہ فاتحہ کو دوبار مکرر پڑھنا اس مجبوری میں جائز ہے، اسے اچھی طرح ذہن نشین کرلیں۔ م۔ خلاصہ یہ ہوا کہ جتنی باتیں اب تک ذکر کی گئیں وہ سب واجبات میں سے ہیں، اور صرف سنت نہیں ہیں۔

ولهذا يجب عليه سجدتا السهو بتركها، هذا هو الصحيح.....الخ

اسی وجہ سے ان میں سے ہر ایک کے چھوٹ جانے سے مصلی پر سہو کے دو سجدے واجب ہو جاتے ہیں، ف۔ پس مبسوط کا قیاس غیر صحیح قول ہوا کہ عیدین کی تکبیروں اور قنوت کے ترک سے سجدہ سہو لازم نہیں آتا، اسی طرح قعدہ اولی تشہد بھی چھوڑنے سے سجدہ سہو لازم نہیں آتا ہے، کیونکہ یہ سب (ادعیہ اور) اذکار ہیں، مذکورہ مسئلہ نے اس بات کو دفع کردیا کہ قیاس کرنا اس مقام پر بے محل اور متروک ہے، اور صحیح قول استحسان کا ہے یعنی یہ کہ واجبات میں سے ہیں، اور ان کے ترک سے سجدہ سہو بھی لازم آتا ہے، اور محیط میں بصراحت کہا ہے کہ اگر کوئی شخص رکوع سے نہ اٹھے تو اس پر سجدہ سہو واجب ہے اور اس مسئلہ میں کسی اختلاف کو بھی ذکر نہیں کیا ہے۔ مع۔

یہ روایت بھی اس قول کے موافق ہے کہ تعدیل ارکان واجب ہے، اسی مسئلہ میں قومہ یعنی رکوع سے سیدھا کھڑا ہونا اور جلسہ یعنی دو سجدوں کے درمیان بیٹھنا بھی داخل ہے، اس کا بیان گذر چکا ہے، البتہ جمعہ اور عیدین کے سجود سہو میں ..... بہت بھیڑ ہونے کی وجہ سے اس کی ادائیگی سے منع کیا گیا ہے، جیسا کہ عنقریب آئے گا۔ م۔ اب اگر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ جب مذکورہ باتیں واجبات میں سے ہیں تو ان باتوں کو سنت کیوں کہا گیا ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ لفظ سنت اصطلاحی حقیقی معنی میں نہیں کہا گیا ہے۔

وتسميتها سنة في الكتاب لما انه ثبت وجوبها بالسنة.

ترجمہ:- اور متن کتاب میں مذکورہ واجبات کہنا اس بناء پر ہے کہ ان کا وجوب سنت سے ہی ثابت ہے۔

توضیح:- بقیہ واجبات نماز، واجبات کو سنت کہنے کی وجہ، واجب اور فرض کو اپنے مواقع میں ادا کرنا، فرض قراءت کو پورا کر کے نماز سوچتا رہا پھر رکوع کیا، رکوع کیا اور یاد آیا کہ سورہ نہیں ملائی رکوع دو اور سجدہ تین کئے دو رکعت یا چار ہونے سے پہلے قعدہ، دو فرض یا فرض واجب کے درمیان زیادتی، مقتدی کا چپ رہنا متابعت امام

وتسميتها سنة في الكتاب لما انه ثبت وجوبها بالسنة.....الخ

اور متن کتاب میں واجبات کو سنت کا نام دینا عموم مجاز کے طور پر ہے۔ ف۔ کیونکہ ان کا وجوب سنت سے ثابت ہے۔ ف۔ اسی لئے مذکورہ واجبات کو سنت کی طرف منسوب کر دیا ہے، خلاصہ بحث یہ ہوا کہ ماتنؒ نے کتاب میں سب سے پہلے چھ فرائض مثلاً تحریمہ وغیرہ شمار کئے جو قرآن و حدیث سے قطعی طور پر ثابت ہیں، ان کے بیان کرنے کے بعد نماز میں تمام کئے جانے والے افعال کو سنت کہا ہے جس کا مطلب یہ لیا ہے کہ یہ وہ افعال ہیں جو دلیل سنت سے ثابت ہوئے ہیں، اور ان میں سے کچھ تو وہ ہیں جو سنت کی دلیل سے ہی واجب ہوتے ہیں ایسے کہ ان کے چھوڑ دینے سے سجدہ سہو واجب ہوتا ہے اور نہ کرنے کی صورت میں نماز دوبارہ پڑھنی ہوگی تاکہ پہلی ناقص پڑھی ہوئی نماز کامل ہو جائے ورنہ وہ فاسق اور گنہگار ہوگا، اور کچھ افعال مسنون اور کچھ آداب ثابت ہوئے ہیں یعنی ان کے کرنے میں ثواب ہوتا ہے اور نہ کرنے میں گناہ بھی نہیں ہوتا ہے بشرطیکہ اس کی عادت نہ بنالے اور معمولی بھی نہ سمجھے، واضح ہو کہ فی الحال افعال مسنونہ کا بیان شروع نہیں ہوا ہے کیونکہ ابھی تک کئی واجبات کا بیان باقی رہ گیا ہے۔ میں مترجم ان بقیہ واجبات کو ذکر کر رہا ہوں تاکہ آئندہ جب نماز کی پوری کیفیت بیان کی جائے اس میں ہر فعل کو فرض،

واجب، سنت اور ادب کی حیثیت سے سمجھ لیا جائے، وہ باقی واجبات یہ ہیں:
نمبر ا۔ ہر فرض اور ہر واجب کام کو اپنے موقع اور محل پر ادا کرنا، اس بناء پر اگر کوئی فرض قراءت کر لینے کے بعد کسی سوچ میں پڑ گیا پھر دیر سے رکوع کر لیا تو رکوع میں تاخیر کرنے کی وجہ سے اس پر سجدہ سہو واجب ہو جائے گا، اسی طرح اگر رکوع کر لیا اس کے بعد اسے یاد آیا کہ میں نے سورہ نہیں ملائی ہے، اس لئے کھڑے ہو کر اس نے سورہ ملالی تو اسے دوبارہ رکوع کر کے سجدہ سہو کرنا ہوگا۔

۲۔ یہ ہے کہ دو رکوع اور تین سجدہ نہ ہوں ورنہ سجدہ سہو واجب ہوگا، لیکن اگر کوئی رکوع پورا نہ ہو سکا اس لئے اسے دوبارہ ادا کیا ہو تو وہ ایک ہی شمار ہوگا، اسی طرح اگر سجدہ کی جگہ کنکر یا کانٹے ہوں اس لئے وہاں سے سر اٹھا کر دوسری جگہ رکھ کر سجدہ کیا تو یہ بھی ایک ہی شمار کیا جائے گا۔
نمبر ۳۔ دو رکعت یا چار رکعت ہونے سے پہلے قعدہ نہ کرنا کیونکہ اگر ادائے رکن کی مقدار قعدہ کر لیا تو سجدہ سہو لازم ہو جائے گا۔
نمبر ۴۔ دو فرض یا ایک واجب اور ایک فرض کے درمیان کسی قسم کی زیادتی نہ کرنا یہاں تک کہ بالکل خاموش بھی نہ رہنا اتنی دیر جو قابل اعتبار ہو سکے۔
نمبر ۵۔ مقتدی کو خاموش رہنا واجب ہے یعنی قراءت نہ کرنی اگر اپنے ارادہ سے قراءت کر لی تو بقول اصح اس کی نماز فاسد نہ ہو گی، اسی طرح اگر سہواً قراءت کر لے تو اس پر سجدہ سہو بھی لازم نہ ہوگا۔ ش۔
نمبر ۶۔ ایسی تمام باتوں میں جن میں ائمہ کرام کے نزدیک اجتہاد شرعی گنجائش ہو تو ان میں مقتدی پر امام کی اتباع لازم ہے، مثلاً امام نے عیدین کی نماز میں ہر رکعت میں پانچ پانچ تکبیریں کہیں یا سلام کرنے سے پہلے سجدہ سہو ادا کر لیا یا وتر میں رکوع کے بعد قنوت پڑھی تو ایسی تمام باتوں میں امام کی اتباع واجب ہے، مگر جن باتوں کے منسوخ ہونے کا قطعی طور سے ثبوت موجود ہو ان میں اس کی اتباع ضروری نہیں ہے مثلاً امام نے نماز جنازہ میں پانچ یا اس سے زیادہ تکبیریں کہیں تو چار سے زائد میں متابعت نہیں کرنی چاہئے، یا اس کام کی سنت نہ ہونے کا قطعی ثبوت ہو جیسے نماز فجر میں امام نے قنوت پڑھی تو بھی متابعت نہیں کرنی چاہئے، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ حکم اس وقت ہے جبکہ کوئی خاص واقعہ پیش نہ آگیا ہو جیسا کہ آئندہ اپنے مقام میں اس پر بحث ہوگی، نمبر ۷۔ ہاتھوں اور گھٹنوں کو رکھ کر سجدہ کرنا، جیسا کہ ابن الہمامؒ اور البحر کا قول ہے۔

نماز میں سنتوں کی تفصیل

یہ سنتیں بہت سی ہیں جن میں چند یہ ہیں، نمبر ا۔ تحریمہ کے وقت دونوں ہاتھ اٹھانا، اور خلاصہ میں ہے کہ اگر کوئی ہاتھ نہ اٹھانے کی عادت بنالے تو وہ گناہگار ہوگا، نمبر ۲۔ انگلیوں کو ان کی عام حالت پر کھلی چھوڑنا۔
نمبر ۳۔ تکبیر کہتے وقت سر نہ جھکانا، نمبر ۴۔ امام کو ضرورت کے مطابق بلند آواز سے تکبیر اور **سمع اللہ لمن حمدہ** اور سلام کہنا، بلا ضرورت زور سے چلانا مکروہ ہے، اگر پہلی تکبیر یعنی افتتاحی تکبیر کہتے وقت اگر صرف عوام کو مطلع کرنا ہی مقصود ہو تو کسی کی نماز نہ ہوگی، نمبر ۵۔ ثنا یعنی **سبحانك اللهم وبحمدك الخ** کہنا، نمبر ۶۔ **اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم** کہنا، نمبر ۷۔ **بسم اللہ الرحمن الرحیم** کہنا۔
نمبر ۸۔ آمین کہنا، نمبر ۹۔ ثنا سے آمین تک چاروں چیزوں کو آہستہ کہنا، نمبر ۱۰۔ داہنے ہاتھ کو بائیں پر رکھنا نمبر ۱۱۔ ہاتھوں کو اسی طرح ناف کے نیچے باندھنا، نمبر ۱۲۔ رکوع کی تسبیح کہنا، نمبر ۱۳۔ رکوع میں دونوں گھٹنوں کو پکڑنا، نمبر ۱۴۔ انگلیوں کو کھلی رکھنا، نمبر ۱۵۔ سجدوں کو تکبیر سے اٹھتے وقت تکبیر کہنا، نمبر ۱۶۔ ہاتھوں کی انگلیوں کو سجدوں میں ملا کر رکھنا، نمبر ۱۷۔ مردوں کو تشہد

پڑھنے میں بایاں پاؤں بچھا کر رکھنا، نمبر ۱۸۔ درود پڑھنا، اور امام شافعیؒ کے قول کے مطابق ادنی مقدار فرض ہے، نمبر ۱۹۔ ایسی دعا مانگنا جو بندوں سے نہ مانگی جاسکتی ہو۔

نمبر ۲۰۔ سلام کرتے وقت دائیں اور بائیں طرف منہ پھیرنا، ان کے علاوہ اور بھی سنتیں ہیں۔

سنتوں کے علاوہ کچھ آداب بھی ہیں یعنی ایسے کام جن کے نہ کرنے میں کوئی نقصان نہیں ہے لیکن ان کا کر لینا بہت بہتر اور افضل ہے، ان میں سے چند یہ ہیں، نمبر ۱۔ کھڑے ہونے کی حالت میں سجدہ کی جگہ پر، رکوع کی حالت میں قدم کی پشت پر اور سجدوں کی حالت میں ناک کے نتھنوں پر اور بیٹھے رہنے کی حالت میں اپنی گود پر اور سلام پھیرتے وقت، ادھر اُدھر دونوں مونڈھوں پر نظر رکھنی اور، نمبر ۲۔ جمائی روکنا اگرچہ دانتوں سے ہونٹ پکڑ کر ہو، ورنہ بائیں ہاتھ کی پشت کو منہ پر رکھ کر، نمبر ۳۔ تحریمہ کے لئے مردوں کو آستینوں کو ہاتھوں سے نکالنا، جبکہ سردی کی مجبوری نہ ہو۔

نمبر ۴۔ حتی الامکان کھانسی کو روکنا کیونکہ بلا عذر کھانسنا مفسد صلوۃ ہے، اس لئے عذر کی حالت میں بھی احتیاط کر کے روکنا، نمبر ۵۔ امام اس وقت نماز شروع کرے جبکہ اقامت پوری ہو جائے، اور یہی مذہب معتدل ہے۔ شرح المجمع۔ اور یہی قول اصح ہے۔ الخلاصہ۔ البحر وغیرہ۔ ت۔ م۔ د۔ آئندہ نماز کی پوری کیفیت جس میں فرائض، واجبات، سنن اور آداب کا پورا خیال رکھتے ہوئے نماز ادا کرنے کا طریقہ مذکور ہے، چنانچہ اس طرح کہا ہے۔

واذا شرع فی الصلوۃ، کبر لما تلونا، وقال علیه السلام: تحریمها التکبیر، وهو شرط عندنا خلافا للشافعی حتی ان یحرم للفرض کان له ان یؤدی بها التطوع، وهو یقول انه یشترط لها ما یشترط لسائر الارکان وهذا اية الرکنية.

ترجمہ:۔ اور جب نماز شروع کرنا چاہے تو تکبیر کہے اس آیت پاک کی وجہ سے جس کی تلاوت ہم پہلے کر چکے ہیں، اور اس بناء پر بھی کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا ہے کہ اس نماز کی تحریم تکبیر ہے، اور یہ تکبیر ہمارے نزدیک شرط ہے، اس میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے اسی بناء پر اگر کسی شخص نے فرض نماز ادا کرنے کے لئے احرام باندھا تب بھی اس کے لئے یہ جائز ہے کہ اسی نیت سے نفل ادا کر لے، اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس کے لئے بھی وہ تمام شرطیں ضروری ہیں جو دوسرے ارکان کے لئے ہوتی ہیں، اور یہ چیز اس کے رکن ہونے کی علامت ہے۔

توضیح:۔ مسنون طریقہ سے نماز ادا کرنے کا پورا طریقہ، تکبیر تحریمہ

واذا شرع فی الصلوۃ، کبر لما تلونا...... الخ

اور جب نماز خواہ فرض ہو یا نفل شروع کرنا چاہے۔ ع۔ تو تکبیر کہے۔ ف۔ عام علماء کا یہی قول ہے۔ ع۔ اور دونوں قدموں کے درمیان چار انگلیوں کا فاصلہ رکھے۔ الخلاصہ۔ ھ۔ اس آیت کی دلیل کے پیش نظر جو ہم نے پہلے تلاوت کی ہے، ذکر کی ہے، یعنی وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ، اور رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ تحریم نماز کی تکبیر ہے۔ ف۔ یہ حدیث پانچ صحابہ کرامؓ سے مروی ہے، جیسا کہ ابوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہؒ کی حدیث جو حضرت علیؓ سے مروی ہے، اور ترمذیؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث اس باب میں اصح اور احسن ہے، اور عبداللہ بن عقیل راوی کی امام بخاریؒ سے توثیق نقل کی ہے، اور نوویؒ نے خلاصہ میں کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے، اور الحاکم نے بھی حضرت ابو سعید الخدریؓ سے اس حدیث کی روایت کی ہے، اور یہ بھی کہا ہے کہ مسلمؒ کی شرط کے مطابق یہ حدیث صحیح ہے۔ مع۔ اگر نمازی امام کی حیثیت سے ہو تو یہ تکبیر زور سے کہے۔ م۔

وهو شرط عندنا خلافا للشافعی حتی ان یحرم للفرض...... الخ

یہ تکبیر ہم احناف کے نزدیک شرط ہے، یعنی ان چیزوں میں سے ہے جو نماز کے لئے نماز سے پہلے ہی فرض ہوتی ہے،

برخلاف امام شافعیؒ کے۔ف۔ کہ ان کے نزدیک رکن ہے، مگر ہم احناف اس کی رکنیت کے لئے کوئی دلیل نہیں پاتے ہیں اس لئے اسے فرض شرط قرار دیتے ہیں۔

حتی ان یحرم للفرض کان له ان یؤدی بها التطوع.....الخ

یہانتک کہ جو کوئی فرض نماز کی نیت سے تحریمہ باندھے تو اس کے لئے یہ بات جائز ہے کہ اسی تحریمہ سے نفل ادا کرلے۔ف۔اگرچہ اس طرح فرض سے اپنی نیت بدلنا اور خارج ہونا مکروہ ہے، السراج، اور نفل کی نیت سے تحریمہ باندھ کر دوسری نفل ادا کرنی بلا کراہت جائز ہے۔د۔ لیکن فرض کے تحریمہ پر دوسرا فرض ادا کرنا بالاجماع نہیں ہے یا نفل کے تحریمہ پر فرض ادا کرنا جائز نہیں ہے۔السراج۔

لہٰذا اگر تحریمہ رکن ہی ہوتا تو فرض کے تحریمہ سے نفل نماز ادا نہ ہوتی، الحاصل تحریمہ ایسا رکن نہیں ہوا جو نماز کے اندر داخل ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے ایسی حالت میں تکبیر کہی کہ اس کے ہاتھ میں نجاست تھی، اور تکبیر سے فارغ ہوتے ہی وہ پھینک دی، یا ستر کھلا ہوا تھا اور تکبیر سے فارغ ہوتے ہی معمولی عمل سے اسے چھپالیا یا زوال آفتاب ظاہر ہونے سے پہلے تکبیر شروع کی اور اس سے فارغ ہوتے ہی زوال ظاہر ہو گیا، یا قبلہ سے دوسری طرف منہ پھیرا ہوا تھا اور اس سے فارغ ہوتے ہیں قبلہ رو ہو گیا تو تمام صورتوں میں نماز جائز ہوگی، اور شرح الائمہؒ نے کہا ہے کہ ظہر کے تحریمہ پر عصر کی بناء کرنا اور نفل کے تحریمہ پر فرض کی بناء کرنا یا اس کے برعکس، اور ادا کے تحریمہ پر قضاء کا تحریمہ کرنا جائز ہے۔ع۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک تحریمہ کے رکن نماز کے ہونے کی وجہ سے کوئی صورت بھی جائز نہ ہوگی۔

وهو يقول انه يشترط لها ما يشترط لسائر الاركان وهذا اية الركنية...... الخ

وہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ تکبیر تحریمہ کہنے کے لئے وہ تمام باتیں شرط ہیں جو دوسرے ارکان کے لئے شرط ہوتی ہیں۔ف۔ جیسے استقبال قبلہ، اور ستر عورت اور پاک ہونا، نیت کا ہونا، وقت کا ہونا۔ع۔ وهذا آية الخ اور یہ دلیل اس بات کے لئے کافی ہے کہ اس میں بھی رکن کی علامت پائی جاتی ہے۔ف۔ اس مذکورہ شبہ کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ شرطیں تحریمہ کے واسطہ نہیں ہیں، جیسا کہ مذکورہ مسائل سے معلوم ہو چکا ہے۔م۔

ولنا انه عطف الصلوة عليه في قوله تعالى ﴿وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهٖ فَصَلّٰى﴾ ومقتضاه المغايرة، ولهٰذا لايتكرر كتكرار الاركان ومراعاة الشرائط لما يتصل به من القيام.

ترجمہ:- اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس آیت پاک وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهٖ فَصَلّٰى کہ اپنے رب کا نام ذکر کیا یعنی اللہ اکبر کہا پھر نماز پڑھی اس میں تکبیر پر نماز کا عطف کیا گیا ہے، اور اس عطف کا تقاضا یہ ہے کہ ان دونوں میں یعنی معطوف کے درمیان مغایرت پائی جائے، اسی لئے تکبیر بار بار نہیں کہی جاتی ہے جیسا کہ دوسرے ارکان مکرر کئے جاتے ہیں، اور شرطوں کی رعایت صرف اس کے واسطے کی جاتی ہے جو تکبیر سے متصل ہے یعنی نماز کا قائم ہونا۔

توضیح:- نماز کی شرطوں کی رعایت کرنا

ولنا انه عطف الصلاة عليه في قوله تعالى ﴿وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهٖ فَصَلّٰى﴾...... الخ

ترجمہ سے مفہوم ظاہر ہے، ومقتضاه الخ اور عطف کا تقاضا یہ ہے کہ معطوف علیہ اور معطوف دونوں دو چیزیں ہوں ایک نہ ہو۔ف۔ کیونکہ اگر دونوں ایک ہی ہوں تو عطف بے فائدہ ہوگا، مثلاً زید اور زید آیا تو زید اول معطوف علیہ اور زید معطوف ہے مگر بے فائدہ کلام ہے، بلکہ دونوں علیحدہ علیحدہ ہونا چاہئے۔ت۔ یہاں اور خاص پر عام کا عطف بھی نہیں ہو رہا ہے، اس طرح یہ بات معلوم ہوگئی کہ تکبیر اور چیز ہے اور نماز علیحدہ چیز ہے، مگر شرط ہے۔

ولهذا لايتكرر كتكرار الاركان ......الخ

اسی بناء پر یہ پہلی تکبیر (تحریمہ) مکرر نہیں ہوتی ہے، جیسا کہ دوسرے ارکان مکرر ہوتے ہیں۔ف۔ یہ اس بات کی علامت ہے کہ تکبیر تحریمہ رکن نہیں ہے، یہاں یہ ایک اعتراض ہو سکتا ہے کہ ارکان کا مکرر ہونا تو ضروری نہیں ہے، تو مترجم کی طرف سے یہ جواب دیا گیا ہے کہ ارکان ہر رکعت میں قیام، رکوع اور سجود اپنے اپنے محل و موقع میں مکرر ہوتے ہیں جبکہ تکبیر اپنا محل پائے جانے کے باوجود مکرر نہیں ہوتی ہے، یہ اس بات کی علامت ہے کہ تحریمہ رکن نہیں ہے، اور اس میں دوسرے ارکان کی شرائط کے پائے جانے کی وجہ سے اسے رکن کہنا تو اس شبہہ کا جواب گذر چکا ہے کہ یہ شرطیں تحریمہ کے واسطہ نہیں ہوتی ہیں۔

ومراعاة الشرائط لما يتصل به من القيام......الخ

اور شرائط کی نگہداشت صرف قیام نماز کے لئے ہے جو تکبیر سے متصل ہے۔ف۔ اس لئے اگر پہلے سے طہارت اور ستر عورت وغیرہ شرطوں کا خیال نہ رکھا گیا ہو تو تکبیر کے بعد قیام نہیں ہو سکتا ہے اس لئے فاصلہ اور فرق کرنا پڑے، اس لئے قیام سے پہلے ان شرطوں کا خیال رکھا گیا ہے، خاص تکبیر کیلئے وہ شرطیں عائد نہیں کی گئی ہیں، اس طرح یہ بات ثابت ہو گئی ہے کہ تکبیر شرط ہے اور رکن نہیں ہے، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ تکبیر ہمارے نزدیک شرط ہے اس شخص پر جو قدرت رکھتا ہو، اور محیط میں ہے کہ امی اور گونگے نے اگر نیت سے ہی نماز شروع کر دی تو ان کے لئے یہ جائز ہے کیونکہ ان کے اختیار میں جو چیز تھی وہ انہوں نے پوری کر دی۔ انتہی۔ اور ان دونوں کے لئے زبان ہلانا بھی واجب نہیں ہے کیونکہ الفاظ مخصوصہ کے ساتھ زبان ہلانا تو واجب ہے، اور وہ دونوں جب سے مجبور مان لئے گئے تو اس کی جگہ پر اب کسی دلیل کے بغیر زبان ہلانے کو واجب کہنے کا حکم نہیں دیا جا سکتا ہے۔ الفتح۔

حاصل یہ ہے کہ اصل واجب نیت کے ساتھ اللہ اکبر کہنا تھا اور جب امی اور گونگے اس کو ادا نہیں کر سکتے ہیں تو ان کے لئے صرف نیت ہی باقی رہ گئی ہے، اور نیت کے ساتھ صرف زبان ہلانے کو بھی واجب نہیں کہا جا سکتا ہے کیونکہ اس کے لئے ایک مستقل حکم چاہئے، جو موجود نہیں ہے۔

بندہ مترجم کہتا ہے کہ اس سے معلوم ہوا کہ دلی ارادہ سے ہی نیت کرنا واجب ہے اسی بناء پر اگر کسی کے دل میں ارادہ کی پختگی نہ ہو اس کے لئے صرف زبان سے الفاظ کہہ لینے کو جائز کہنا بلکہ دلیل ہے جیسا کہ در مختار وغیرہ نے مجتبیٰ سے لیا ہے، اچھی طرح سمجھ لو، اور جس شخص کو فرض کی ادائیگی کے وقت کھڑے ہونے کی قدرت حاصل ہو اس کے لئے کھڑے ہونے کی حالت میں ہی تکبیر ضروری ہے، اور اس کے بغیر جائز نہ ہوگی، اگر کسی نے امام کو رکوع کی حالت میں پایا اس لئے وہ شخص جھکے ہوئے تکبیر کہتے ہوئے رکوع میں چلا گیا، تو اگر اس نے اتنی جھکاؤ کی حالت میں تکبیر پوری کی کہ وہ قیام سے زیادہ قریب تھا اور رکوع کی حالت سے زیادہ دور تھا تو اس کی نیت صحیح ہو گی ورنہ نہیں۔ الفتح۔

اور اگر اس تکبیر سے رکوع کی تکبیر کی نیت کی ہو تو نیت لغو قرار دی جائے گی۔د۔ اور اگر لفظ اللہ قیام کی حالت میں کہا اور لفظ اکبر رکوع کی حالت میں تو بالاتفاق اس سے نماز شروع نہ ہوگی۔ک۔ج۔ اور اگر اقتداء کی نیت کرتے ہوئے لفظ اللہ تو امام کے ساتھ کہا مگر لفظ اکبر اس سے پہلے کہہ دیا تو قول اصح کے مطابق اقتداء صحیح نہیں ہوئی۔د۔ اگر امام کی تکبیر سے بے خبری کے عالم میں کسی نے تکبیر کہی تو اگر اس کے گمان میں یہ تکبیر امام کی تکبیر سے پہلے ہو گئی ہے تو اقتداء صحیح نہیں ہے ورنہ جائز ہے۔ المحیط۔

لفظ اللہ یا لفظ اکبر کے حروف اول الف میں قصداً مد کے ساتھ کہنا کفر ہے ورنہ مفسد صلوۃ ہے جیسا کہ اصح قول کے مطابق لفظ اکبر کی باء کو مد کر کے اکبار کہنا ہے۔د۔ بندہ مترجم کہتا ہے کہ مذکورہ مسئلہ میں کفر کا حکم لگانا مشکل ہے بالخصوص ایسی صورت میں کہ عام طور سے پاک و ہند وغیرہ کے لوگ کو اس کے اصل معنی یا بدلے ہوئے معنی کا کچھ پتہ نہیں ہے، اور معنی معلوم ہونے کی صورت میں اگر اس طرح کہنے سے مقصود خوش آوازی وغیرہ ہو تو مکروہ تحریمی ہے، ورنہ کفر ہے، کہ کہنے والے کو حقیقت میں اللہ

تعالیٰ کے بارے میں شک ہوایااس کے اکبر ہونے کے بارے میں یعنی مکمل اعلیٰ ہونے کے بارے میں شک ہوا ہے، لہٰذا اس سلسلہ میں اس .... طرح کہنا بہتر ہے کہ اگر کسی نے مد سے شک کا ارادہ کیا ہو تو کفر اور اگر عمداً ہو یا خطاً ہو تو مفسد نماز ہے، واللہ تعالیٰ اعلم ۔م۔

نماز کے شروع ہونے کا تعلق نیت کے ساتھ ہی تکبیر کہنے سے بھی ہے، کسی ایک کے پائے جانے سے نہیں ہے، اس شخص کے لئے جو قدرت رکھنے والا ہو، اور عاجز اور گونگے اور امی اس سے مستثنیٰ ہیں، ت، گونگے اور امی کو قراءت کے بارے میں زبان ہلانا بھی لازم نہیں ہے، اور یہی صحیح ہے، د۔ خلاصہ مسائل کا یہ ہوا کہ جب کوئی نماز کا ارادہ کرے تو نیت کے ساتھ بتائے ہوئے صحیح طریقہ سے تکبیر بھی کہے۔

ویرفع یدیه مع التکبیر وهو سنة لان النبی علیه السلام واظب علیه وهذا اللفظ یشیر الی اشتراط المقارنة وهو المروی عن ابی یوسف والمحکی عن الطحاوی والاصح انه یرفع یدیه اولا ثم یکبر، لان فعله نفی الکبریاء عن غیر الله تعالی، والنفی مقدم.

ترجمہ:-اور تکبیر کہنے کے ساتھ ہی اپنے دونوں ہاتھوں کو اٹھائے، اور یہ سنت ہے، کیونکہ نبی کریم ﷺ نے اس پر ہیشگی کی ہے، مذکورہ لفظ سے اس بات کی طرف اشارہ ہوتا ہے کہ دونوں کاموں کو ایک ساتھ ہونا شرط ہے، اور یہی قول ابو یوسف سے مروی اور امام طحاویؒ سے منقول ہے، لیکن قول اصح یہ ہے کہ پہلے دونوں ہاتھوں کو اٹھالے اس کے بعد تکبیر کہے کیونکہ اس کے ہاتھوں کے اٹھانے کا عمل اللہ تعالیٰ کے غیر سے بڑائی کی نفی کرتا ہے، اور نفی مقدم ہوا کرتی ہے اثبات سے۔

توضیح:- تکبیر کہنے کے ساتھ ہی دونوں ہاتھوں کو اٹھانا بھی ہے

ویرفع یدیه اولا ثم یکبر، لان فعله نفی الکبریاء عن غیر الله تعالی، والنفی مقدم.....الخ

اور مرد تکبیر کہتے ہوئے اپنے دونوں ہاتھوں کو اٹھائے، اور یہ کام یعنی ہاتھوں کو اٹھانا سنت ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے اس پر مداومت فرمائی ہے۔ **وهذا اللفظ..... الخ** اور یہ یعنی مع التکبیر کا لفظ اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ دونوں کام یعنی تکبیر کہنی اور ہاتھوں کو اٹھانا ایک ساتھ ہونا شرط ہے۔ف۔ یعنی دونوں ملے ہوئے اور ایک ساتھ ہوں، مگر اس شرط کہنے پر خواہر زادہ اور امام صفار نے اسے کمزور قول بتایا ہے۔ع۔

وهو المروی..... الخ

اور امام ابو یوسفؒ سے بھی یہی مروی ہے۔ف۔ یعنی یعقوب بن ابراہیم سے جو کہ امام ابو حنیفہؒ کے شاگرد تھے، اور امام طحاویؒ سے بھی یہی قول مروی ہے۔ف۔ الطحاوی سے مراد امام ابو جعفر احمد بن محمد سلامہ ازدی الطحاویؒ ہیں، اور محکی سے مراد یہ ہے کہ یہ بیان کیا گیا ہے کہ طحاویؒ ایسا ہی کرتے تھے یعنی تکبیر کے ساتھ ہی اپنے ہاتھوں کو اٹھاتے تھے، اور یہی قول امام احمدؒ کا اور امام مالکؒ کا بھی مشہور مذہب ہے۔

والاصح..... الخ

لیکن اصح مذہب یہ ہے کہ پہلے دونوں ہاتھوں کو اٹھائے اس کے بعد تکبیر کہے۔ف۔ عام مشائخ کا اسی پر عمل ہے۔ف۔ مبسوط میں کہا ہے کہ اکثر مشائخ اسی پر عامل ہیں۔ع۔ کیونکہ اس نمازی کے ہاتھ اٹھانے کا فعل اللہ تعالیٰ کے ماسوا ہر چیز سے کبریائی کی نفی ہے۔ف۔ یعنی کانوں پر ہاتھ رکھنے والے کا مقصد یہ بتانا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ماسوا تمام چیزوں میں سے کسی میں بھی بڑائی نہیں ہے، پھر تکبیر کہنے سے اللہ تعالیٰ کے لئے کبریائی کا اثبات ہے۔ع۔

والنفی مقدم..... الخ

اور یہ بات سب کے نزدیک تسلیم شدہ ہے کہ نفی اثبات سے پہلے ہوتی ہے۔ف۔ جیسا کہ کلمہ توحید میں ہے، کہ پہلے لاالہ سے نفی ہے پھر الا اللہ سے اثبات ہے، اسی طرح یہاں بھی ہے۔

مگر یہاں یہ اعتراض ہوتا ہے کہ کلمہ توحید میں تو نفی واثبات دونوں کو زبان سے ادا کرنا پڑتا ہے اس لئے مجبوراً بقدر ضرورت نفی مقدم کی گئی ہے کیونکہ دونوں کو بیک وقت بولنا ممکن نہیں ہے، مگر موجودہ مسئلہ میں تو فعل سے نفی اور قول سے اثبات ہے اس طرح بیک وقت نفی واثبات دونوں جمع ہو سکتے ہیں۔ مع۔

اور جواب یہ ہے کہ مصنفؒ کی مراد یہ ہے کہ نفی کا اثبات پر مقدم ہونا بہتر ہے تاکہ بندہ سب سے پہلے ماسوائے ذات خداوندی کے تمام چیزوں سے کنارہ ہو جائے اور ساری چیزیں اس پر حرام ہو جائیں، کسی چیز کا بھی اس میں دخل اور تعلق باقی نہ رہے، پھر تکبیر سے اللہ تعالیٰ کی بڑائی اور عظمت بھر جائے، اور اسی کی موجودگی اور اسی کے دربار میں اپنی عبادت ادا کرے، یہاں یہ بات یاد رکھنے کے لائق ہے کہ یہاں گفتگو صرف اس بات میں ہے کہ اس میں کون سا طریقہ اولیٰ ہے، کیونکہ کسی بھی صورت کے جائز ہونے میں کوئی کلام نہیں ہے، جیسا کہ عنقریب معلوم ہو جائے گا۔

اب چند باتیں اور بھی قابل ذکر ہیں، نمبر ا۔ کیا ہاتھ اٹھانا سنت ہے، نمبر ۲۔ اس کی کیفیت کیا ہے، نمبر ۳۔ مرد کہاں تک ہاتھ اٹھائے اور عورت کہاں تک اٹھائے، نمبر ۴۔ تکبیر کے الفاظ کیا ہیں، نمبر ۵۔ یہ تکبیر زبان عربی کے ساتھ مخصوص ہے یا نہیں، نمبر ۶۔ کن الفاظ سے تکبیر جائز نہیں ہے، اس مقام پر یہی صحیح ہے کیونکہ اسی تکبیر سے نماز کی ابتداء ہوتی ہے، اگر یہی تکبیر درست نہ ہوگی تو پوری نماز ہی باطل ہو جائے گی۔ م۔

اب بیان کی ہوئی باتوں کی تفصیل اس طرح ہوتی ہے کہ نمبر ا۔ ہاتھ اٹھانا سنت ہے، اور یہی صحیح قول ہے، اور ابو حنیفہؒ سے اس کی تصریح بھی پائی گئی ہے، اور جمہور علماء کا یہی قول ہے، اگرچہ بعض فقہاء اس کے وجوب کے بھی قائل ہوئے ہیں، یہانتک کہ خود ہمارے مذہب میں بھی اختلاف ہے، چنانچہ ابن الہمامؒ نے خلاصہ سے نقل کیا ہے کہ اس کے ترک کر دینے سے بعضوں کے نزدیک نمازی گنہگار ہوگا، لیکن قول مختار یہ ہے کہ اگر ہاتھ نہ اٹھانے کی کوئی عادت بنالے تو گنہگار ہوگا، ورنہ نہیں۔ انتہی۔

گویا اس طرح دونوں قولوں میں توفیق و تطبیق ہو گئی۔ مف۔ پھر دلائل میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ جس حدیث میں بھی رسول اللہ ﷺ کی نماز کا بیان ہے اس میں ہاتھوں کے اٹھانے کا بیان ہے، یہانتک کہ ابن المنذرؒ نے دعویٰ کے ساتھ کہا ہے کہ سارے علماء اس بات پر متفق ہیں کہ رسول اللہ ﷺ ہمیشہ ہاتھ اٹھاتے تھے، اور اس ہمیشگی کے باوجود یہ واجب نہیں ہے، جیسا کہ امام السرخسی کا بیان ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اعرابی کو واجبات نماز بتاتے ہوئے ہاتھوں کو اٹھانا نہیں بتایا ہے۔ ع۔ اور مقررہ قاعدہ ہے کہ ضرورت کے وقت بیان نہ کرنا یا اس میں کوتاہی کرنی جائز نہیں ہے، تو اگر یہ رفع یدین واجب ہوتا تو اس اعرابی کو بھی ضرور بتاتے۔ ف۔

بندہ مترجم کا کہنا ہے کہ عینیؒ نے اس دلیل کو کمزور بتلایا ہے، لیکن اس کمزوری کی کوئی وجہ نہیں بتائی ہے، اس طرح ہمیشگی سنت کی دلیل ثابت ہوئی، اور وجوب ثابت نہ ہوا، لیکن کافی کے حوالہ سے عنقریب فتح القدیر میں وجوب کی ترجیح کا بیان ہوگا، نمبر ۲۔ ہاتھوں کے اٹھانے کی کیفیت اس طرح ہوگی کہ ہاتھوں کو کانوں کے مقابل تک اٹھانا چاہئے، یہانتک کہ دونوں انگوٹھے دونوں کانوں کے لو کے مقابل ہو جائیں، التبیین، اسی حالت میں تکبیر کہنی چاہئے، عام مشائخ کا یہی قول ہے۔ المحیط۔

انگلیوں کے پوروں کے حصہ کانوں کے لووں کے مقابل ہوں، التبیین، تکبیر کے وقت سر نہ جھکائے۔ الخلاصہ۔ حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی اس حدیث کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ جب تکبیر کہتے تو انگلیوں کو کشادہ چھوڑ دیتے تھے، اس کی روایت ترمذی نے اپنی کتاب جامع میں اور ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں کی ہے، اس کے معنی یہ ہوئے کہ انگلیوں کو اپنی عام حالت پر ڈھیلا چھوڑ دینا چاہئے اور ملانا نہیں چاہئے، جیسا کہ شیخ الاسلام خواہر زادہؒ نے کہا ہے۔ ع۔ یہی معتمد ہے۔ المحیط۔

اگر کوئی تکبیر کہنے کے بعد ہاتھ اٹھائے تو ادا نہ ہوگا، اگر کسی وجہ سے بتائی ہوئی مسنون حد تک ہاتھوں کو نہ اٹھا سکے تو کانوں سے اونچا یا نیچا جس قدر ممکن ہو اٹھانا چاہئے۔ التبیین۔ حدیث میں روایت اس طرح سے بھی ہے کہ کان یکبر عند کل خفض ورفع،

یعنی رسول اللہ ﷺ جھکتے اور اٹھتے وقت تکبیر کہتے تھے، اس روایت کی تائید ابویوسفؒ کی روایت سے ہوتی ہے کہ ہاتھوں کا اٹھانا اور تکبیر کہنا دونوں ایک ساتھ ہی ہونی چاہئے، اسی قول کو شیخ الاسلام اور صاحب التحفہ اور قاضی خانؒ نے بھی پسند کیا ہے۔
اور نسائی کی حضرت ابن عمرؓ سے مروی حدیث میں اس طرح ہے کان یرفع یدیه حذو منکبیه ثم یکبر، یعنی رسول اللہ ﷺ اپنے دونوں ہاتھوں کو اپنے مونڈھوں کے مقابل تک لاتے پھر تکبیر کہتے تھے، یہ روایت اس بات کی دلیل ہے کہ ہاتھوں کو اٹھانا مقدم اور تکبیر کہنا مؤخر ہے، عام مشائخ کا یہی قول ہے، اسی قول کو مصنفؒ نے صحیح کہا ہے، اور حضرت انسؓ کی حدیث میں یہ تصریح ہے کہ آنحضرت ﷺ نے پہلے تکبیر کہی پھر ہاتھ اٹھائے، اور حدیث کا یہی ظاہر مفہوم حضرت براء بن عازب اور ابووائلؓ سے بھی مروی ہے ابن الہمامؒ نے ان تینوں احادیث میں اس طرح توفیق دی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے یہ تینوں کام کئے ہیں مگر مصنفؒ نے جو صورت بیان فرمائی ہے اس کے مقابلہ میں دوسری صورت اولی قرار پائی ہے، انتہی مختصراً۔
اور ترجیح کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث صحاح ستہ وغیرہ میں مروی ہے، اگرچہ اس سے ہاتھوں کو پہلے اٹھالینے کا ثبوت نہیں ملتا ہے مگر نسائی کی روایت کے بیان سے باقی کتابوں کی روایتوں سے بھی یہی مراد ظاہر ہوگئی، غور کرلیں، سب کا ماحصل یہ ہوا کہ تینوں صورتوں میں سے ہر ایک صورت کا جائز اور مسنون ہونا ثابت ہوتا ہے ہے البتہ مصنفؒ نے جو صورت بیان فرمائی ہے وہ سب میں اولی ہے، واللہ تعالی اعلم۔ م۔
اب تیسری بات کی تفصیل باقی ہے کہ ہاتھ کہاں تک اٹھائے جائیں، تو جواب اولی یہ ہے کہ اس حکم میں عورت اور مرد کے لئے علیحدہ علیحدہ حکم ہے، اور مزید تفصیل آرہی ہے۔

ویرفع یدیه حتی یحاذی بابهامه شحمة اذنیه، وعند الشافعی یرفع الی منکبیه، وعلی هذا تکبیرة القنوت والاعیاد والجنازة، له حدیث ابی حمید الساعدی قال: کان النبی علیه السلام اذا کبّر رفع یدیه الی منکبیه، ولنا روایة وائل بن حجر والبراء وانس ان النبی علیه السلام کان اذا کبّر رفع یدیه حذاء اذنیه.

ترجمہ:- اور مرد اپنے ہاتھوں کو اتنا اٹھائے کہ اس کے دونوں انگوٹھے اس کے دونوں کانوں کے لو وں تک پہونچ جائیں، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں مونڈھوں تک پہونچ جائیں، یہی اختلاف قنوت، عیدین اور جنازہ سب کی تکبیروں میں ہے، ان امام شافعیؒ کی دلیل حضرت ابوحمید الساعدیؓ سے یہ منقول حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ اپنے دونوں ہاتھوں کو اپنے مونڈھوں تک اٹھاتے تھے، اور ہماری دلیل حضرت وائل بن حجرؓ اور البراء اور انسؓ کی مروی حدیث ہے کہ نبی کریم ﷺ جب تکبیر کہتے تو اپنے دونوں ہاتھوں کو اپنے دونوں کانوں کے مقابل تک اٹھاتے۔

توضیح:- رفع یدین مع تکبیر

ویرفع یدیه حتی یحاذی بابهامه شحمة اذنیه......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف۔ محاذی ہونے یا لووں تک پہونچنے کا مطلب یہ ہے کہ کان کی لو سے انگوٹھا چھو جائے۔ د۔ واضح ہو کہ بعض حدیث میں محاذات سر سے اور کسی میں کان سے اور کسی میں کندھے سے ہونی معلوم ہوتی ہے جس سے اختلاف ظاہر ہوتا ہے مگر ان میں موافقت اور توجیہ کی آسان صورت یہ ہے کہ ہاتھوں کے انگوٹھے جب لو کے مقابل ہوں گے تو یقیناً انگلیاں اوپر کے سر کے مقابل ہوں گی اور ہاتھ کا نچلا حصہ کندھوں کے مقابل ہو جائے گا، مزید تفصیل بعد میں آتی ہے، اس توجیہ سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ محاذی ہونے کے معنی اپنے ظاہر پر باقی ہیں اور اس سے چھونے یا انگلی لگانے کا جو طریقہ رائج ہے اس کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ م۔

وعند الشافعی یرفع الی منکبیه، وعلی هذا تکبیرة القنوت والاعیاد والجنازة......الخ

اور امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں کاندھوں تک ہاتھوں کو اٹھایا جائے، مطلق نماز کے رفع یدین کے سلسلہ میں جو اختلاف ابھی احناف و شوافع کا گذرا، یہی اختلاف دعاء قنوت، عیدین اور جنازہ کی نمازوں کی تکبیروں کے موقع میں بھی ہے۔

له حديث ابي حميد الساعدي قال: كان النبي عليه السلام اذا كبّر رفع يديه الى منكبيه.....الخ

امام شافعیؒ کی دلیل حضرت ابو حمید الساعدیؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ تکبیر فرماتے تو دونوں ہاتھ دونوں کندھوں تک اٹھاتے تھے۔ف۔ دوسری حدیث میں ہے **جعل يديه حذاء منكبيه** یعنی اپنے ہاتھوں کو اپنے کندھوں کے مقابل کر دیتے تھے، اور جب رکوع کرتے تو اپنے ہاتھوں کو اپنے گھٹنوں کے پکڑنے کا پورا موقع دیتے (مضبوطی سے پکڑ لیتے) پھر پیٹھ کو حصر کر لیتے (جھکا دیتے) پھر جب سر اٹھاتے تو بالکل سیدھے کھڑے ہو جاتے یہانتک کہ ریڑھ کی ہر ایک گرہ اپنی اپنی جگہ پر پہونچ جاتی، پھر جب سجدہ کرتے تو دونوں ہاتھ بغیر بچھائے ہوئے رکھتے پاؤں کی انگلیوں کے سروں کو قبلہ رخ رکھتے، پھر جب دو رکعت پر بیٹھتے تو بائیں پاؤں پر بیٹھتے اور دایاں پاؤں کھڑا رکھتے، پھر جب آخری رکعت پر بیٹھتے تو بایاں پاؤں آگے کرتے اور دوسرے کو کھڑا رکھتے اور سرین پر بیٹھ جاتے تھے۔ الخ۔ اس حدیث کو مسلم کے علاوہ تمام صحاح والوں نے ذکر کیا ہے، اب اگر اس حدیث سے یہ مراد لی جائے کہ ہاتھ کا نچلا حصہ کندھے کے مقابل تھا تب صحیح ہے، اور اگر یہ مراد ہو کہ انگوٹھا کندھے کے مقابل تھا تو اس کی مقابل دوسری حدیثیں بھی ہیں جن سے مصنفؒ نے استدلال کیا ہے۔

ولنا رواية وائل بن حجر والبراء وانس ان النبي عليه السلام كان اذا كبّر رفع يديه حذاء اذنيه.....الخ

اور ہماری دلیل حضرت وائل بن حجرؓ کی حدیث ہے۔ف۔ کہ آپ ﷺ نے تکبیر کہی ہے اور دونوں ہاتھوں کو دونوں کانوں کے مقابل رکھا، اس کی روایت مسلم، ابوداؤد، نسائی، طبرانی، اور دار قطنی نے کی ہے۔ع۔ والبراء ۔۔۔۔۔ اور براء بن عازبؓ ہے۔ف۔ کہ جب رسول اللہ ﷺ نماز پڑھتے تو دونوں ہاتھوں کو اتنا اٹھاتے کہ دونوں کانوں کے مقابل ہو جائے، احمد، اسحٰق، دار قطنی اور طحاویؒ نے اس حدیث کی روایت کی ہے۔ع۔ وانس اور حضرت انسؓ کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب تکبیر کہتے تو دونوں ہاتھوں کو دونوں کانوں کے مقابل تک اٹھاتے۔ف۔ در حقیقت یہ روایت حضرت براء کی ہے، اور حضرت انسؓ کی روایت اس طرح پر ہے آپ نے تکبیر کہی اور اپنے انگوٹھوں کو دونوں کانوں کے محاذی کر دیا، حاکم نے اس کی روایت کی ہے، اور حاکم نے کہا ہے کہ شیخین کی شرط پر صحیح ہے، اس میں کوئی علت یا عیب نہیں جانتا ہوں۔ع۔

اور بیہقیؒ نے حضرت انسؓ کی حدیث کی روایت سنن کبریٰ میں اس طرح کی ہے، **كان اذا فتح الصلوة كبر ثم رفع يديه حتى يحاذى بابهاميه اذنيه** یعنی جب نماز شروع کرتے تو تکبیر کہا کرتے پھر دونوں ہاتھوں کو اتنا بلند کرتے کہ دونوں کانوں کے محاذی کر دیتے، ابوالفرج ابن الجوزیؒ نے کہا ہے کہ اس اسناد کے سارے راوی ثقہ ہیں، اور در حقیقت ان راویتوں میں کوئی تعارض نہیں ہے، کیونکہ انگوٹھوں کو کان کی لو سے محاذی کرنے کو بھی اس طرح بھی بیان کیا جاسکتا ہے کہ ہاتھوں کو کندھوں کے محاذی کیا اور کبھی اس طرح کہ کانوں سے محاذی کیا کیونکہ ہتھیلی کے آخری حصہ پہونچے سمیت کندھے سے محاذی یا قریب ہوگا اور خود ہتھیلی کان کے مقابل ہوگی، پس جس نے انگوٹھوں کو کانوں کی لو سے مقابل کہا اس نے بہت سی تحقیق کے ساتھ روایتوں میں مطابقت پیدا کر دی ہے، لہٰذا اسی کا اعتبار واجب ہوگا، اور معارضہ ختم ہو جائے گا۔ف۔

ولان رفع اليد لإعلام الاصم، وهو بما قلناه، ومارواه يحمل على حالة العذر، والمرأة ترفع يديها حذاء منكبيها هو الصحيح، لانه أستر لها.

ترجمہ:- اور اس لئے بھی کہ ہاتھ کو بلند کرنا کان کے بہرے کو خبر دینے کے لئے ہے، اور یہ خبر اسی طرح بہتر طریقہ سے ہوگی جو ہم نے بیان کی ہے، اور وہ جو دوسرے نے روایت کی ہے وہ عذر کی حالت پر محمول ہوگی، اور عورت اپنے دونوں ہاتھوں کو اپنے مونڈھوں کے مقابل تک اٹھائے گی، یہی قول صحیح ہے، یہ اس لئے کہ یہی طریقہ عورت کے لئے زیادہ ستر پوشی کرنے والا ہے

توضیح:- تکبیر تحریمہ کے وقت عورت کہاں تک ہاتھ اٹھائے

ولان رفع الید لإعلام الاصم، وهو بما قلناه...... الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ف۔جب امام اپنے ہاتھوں کو کانوں تک اٹھائے گا تو کانوں سے نہ سننے والا آنکھ سے یہ کیفیت دیکھ کر جان لے گا کہ امام نے نماز شروع کر دی ہے اور اسے دیکھ کر وہ خود بھی تکبیر کہے گا،اس جگہ اگر کسی کو یہ وہم ہو کہ اس سے پہلے مصنفؒ نے ہاتھوں کے اٹھانے کا فائدہ بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ اللہ تعالی کے ماسوا ہر چیز سے کبریائی کی نفی کرنی ہے،اور اب فائدے کی دوسری بات فرمارہے ہیں جواب یہ ہے کہ کبریائی کی نفی تو اس کا باطنی فائدہ ہے جبکہ ہاتھ اٹھانا بہرے شخص کو خبر دینا اس کا ظاہری فائدہ ہے،اسی لئے خود اس بہرے پر بھی ہاتھ اٹھانا لازم کیا گیا ہے اس وجہ سے کہ شاید وہ خود ہی امام ہو یا اس لئے کہ شاید اس کے پیچھے والے اسے دیکھ کر مطلع ہو سکیں جیسے کہ زور سے تکبیر کا سب سے بڑا فائدہ تو اللہ تعالیٰ کی بڑائی کا اظہار ہے علاوہ ازیں یہ بھی فائدہ ہے کہ مقتدیوں کو نماز شروع کئے جانے کی یا امام کے تحریمہ باندھنے کی اطلاع دینی ہے، حالانکہ اس کی اصل غرض ہرگز یہ نہیں ہوتی ہے، یہانتک کہ اگر کسی کی یہی غرض ہو تو اس کا تحریمہ درست نہ ہوگا، جیسا کہ گذر گیا ہے،اس تفصیلی بیان سے نہایہ اور تاج الشریعہ کے سوالات اور اعتراضات ختم ہوگئے، فاحفظہ۔م۔

وماروا ه یحمل علی حالة العذر......الخ

اور امام شافعیؒ نے اپنے استدلال میں ابو حمیدؓ کی روایت جو نقل کی ہے کہ کندھے تک ہاتھوں کو اٹھائے وہ عذر کی حالت پر محمول ہوگی۔ف۔یعنی کسی مجبوری کی وجہ سے ہاتھ پورا نہ اٹھایا اور کمی کی اگرچہ کانوں تک اٹھانا ہی کامل ہے۔م۔طحاویؒ نے بیان کیا ہے کہ وائل بن حجرؓ نے بیان کیا ہے کہ پھر میں دوسرے سال رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا تو میں نے دیکھا کہ لوگ گاڑھی چادریں کمل کی قسم کے دستانے پہنے ہوئے تھے اور وہ لوگ کمبلوں کے اندر سے ہی ہاتھ اٹھاتے تھے،اس حدیث میں وائلؓ نے یہ بتادیا ہے کہ ان لوگوں کا صرف احادیث کے درمیان مطابقت بیان کردی، جس کی وجہ سے سارا اختلاف ختم ہوگیا،اور عذر پر محمول کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہی۔مف۔

اور میں کہتا ہوں کہ ان تکلفات کی کچھ ضرورت نہیں ہے کیونکہ احادیث دونوں طرح کی ثابت ہیں بلکہ ابن عبد البرؒ کے بیان میں ہے کہ کانوں سے اوپر تک بھی ثبوت ہے اور آثار صحابہ و تابعین بھی ہر ایک طور پر محفوظ مشہور ہیں جس سے یہ معلوم ہو گیا کہ ہر طرح کی گنجائش ہے۔مع۔

اور میں مترجم کہتا ہوں کہ یہی اظہر ہے، لیکن ان طریقوں میں کون سا طریقہ اولی ہے تو ہمارے نزدیک وہی طریقہ اولی ہے جو بیان کیا گیا ہے جس کی پہلی وجہ وہ ہے جو مصنفؒ نے توجیہ کرتے ہوئے بیان کی ہے،اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اس میں ساری صورتیں آجاتی ہے، پھر آستینوں وغیرہ سے ہاتھوں کو نکالنا مستحب ہے اس روایت کی وجہ سے جو طحاویؒ نے وائل بن حجرؓ سے ذکر کی ہے۔م۔اب عورتوں کے سلسلہ میں بحث کی جاتی ہے کہ وہ کہاں تک ہاتھ اٹھائیں گی۔ اس لئے فرمایا والمرأة الخ اور عورت ——— اپنے ہاتھوں کو اپنے مونڈھوں کے مقابل تک اٹھائے گی۔ف۔محمد بن مقاتلؒ نے ہم احناف سے یہ روایت کی ہے،اور شوافع کا بھی یہی قول ہے۔ع۔

هو الصحیح، لانه أستر لها......الخ

یہی طریقہ عورت کے لئے زیادہ پردہ ہونے کے مناسب ہے،اور غیر صحیح روایت میں جو کہ حسنؒ سے اور امام اعظمؒ سے ہے کہ عورت بھی مردوں کی طرح کانوں تک ہاتھ اٹھائے،اور تحفہ میں ہے کہ عورت کا مسئلہ ظاہر الروایۃ میں مذکور نہیں ہے۔مع۔
اب امر چہارم کا بیان ہے کہ تکبیر کے الفاظ کیا ہوں۔

فان قال بدل التکبیر: الله اجل، او اعظم، او الرحمن اکبر، او لا اله الا الله، او غیره من اسماء الله تعالی، اجزأه عند ابی حنیفة و محمد.

ترجمہ:-اب اگر نمازی نے تکبیر یعنی اللہ اکبر کہنے کی بجائے اللہ اجل یا اللہ اعظم یا الرحمٰن اکبر یا لا الہ الا اللہ یا اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے اس کے علاوہ کہدیا تو بھی اس کی نماز جائز ہو جائے گی، امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک۔

توضیح:- تحریمہ کے وقت تکبیر کہنے کی بجائے

اللہ اجل یا اعظم یا لا الہ الا اللہ کہنا

فان قال بدل التکبیر: الله اجل، او اعظم، او الرحمن اکبر..... الخ

اگر اللہ اکبر کے عوض اللہ اجل یا اللہ اعظم کہا۔ف۔ یعنی اسم ذات خداوندی کو اپنے حال پر مبتدا رکھا اور اکبر خبر کی جگہ کوئی اور تعظیمی کلمہ مثلاً اجل، اعظم، اور اعلی وغیرہ کے کہا تو طرفین کے نزدیک جائز ہے یا الرحمن اکبر اللہ اکبر کے عوض کہا۔ف۔ یعنی اللہ جو اسم ذات ہے اس کے عوض الرحمن یا الرحیم وغیرہ الرحمن اکبر اسمائے صفات میں سے لایا اکبر کو جو اللہ کا صفتی نام ہے اپنی جگہ پر رکھا تو بھی طرفین کے نزدیک جائز ہو گا، یہ حکم اس وقت ہے جبکہ مبتدا اور خبر موجود ہو مثلاً اللہ اکبر، اللہ اعظم، الرحمن اکبر یعنی اللہ برتر ہے یا الرحمن برتر ہے، اور اگر فقط اللہ یا الرحمن یا الرب یعنی رب العالمین کہا اور اس میں زیادہ کچھ نہیں کہا تو در المختار میں لکھا ہے کہ نماز شروع نہ ہو گی، یہی مختار ہے، اور ہندیہ میں لکھا ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک شروع ہو جائے گی۔التبیین۔اور یہی صحیح ہے۔الزاہدی۔ تجرید میں یہ روایت حسنؒ کی بیان کی گئی جو انہوں نے امام اعظمؒ سے بیان کی ہے، اور ظاہر الروایۃ کی بناء پر یہ خبر معتبر ہے۔

اور اگر کوئی حائضہ عورت پاک ہوئی ایسی نازک وقت میں کہ اس میں دہ صرف اللہ کہہ سکے تو ظاہر الروایۃ کی بناء پر اس وقت کی نماز اس پر فرض نہ ہو گی، لیکن حسنؒ کی روایت کے مطابق امام اعظمؒ کے نزدیک فرض ہو جائے گی۔مف۔ اور اگر کسی نے صرف خبر اکبر یا اعظم یا اجل کہا یعنی اس سے پہلے لفظ اللہ مبتدا نہیں کہا تو بالاجماع اس نماز کا شروع ہونا نہیں مانا جائے گا، الجوہرہ۔

او لا اله الا الله..... الخ یا نمازی نے تکبیر کہنے کی بدلے لا الہ الا اللہ کہا۔ف۔ تو بھی طرفین کے نزدیک نماز صحیح ہو گی، اسی طرح تسبیح یا تحمید سے یعنی سبحان اللہ یا الحمد للہ کہنے سے بھی اور دوسرے ایسے کلمات سے بھی جن سے صرف اللہ تعالیٰ کی صرف بزرگی کا اظہار ہوتا ہے کہ ان سے بھی یہی حکم ہو گا۔التبیین وغیرہ۔اور یا کلمہ تکبیر کے علاوہ دوسرے کلمات مثلاً کلمہ تہلیل، تسبیح، تحمید اور تبارک وغیرہ جیسے کلمات سے جو خالص تعظیمی کلمات ہیں ان سے نماز شروع کرنی مکروہ ہے یا نہیں، تو امام سرخسیؒ نے کہا ہے کہ اصح یہ ہے کہ مکروہ نہیں ہے، اور تحفہ و ذخیرہ میں کہا ہے کہ اصح یہ ہے کہ مکروہ ہے کیونکہ اس نے عام مشہور و معمول بہ سنت کو چھوڑ دیا ہے، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ یہی قول اولی ہے، لیکن عینیؒ نے کہا ہے کہ قدوریؒ نے بھی مکروہ کہا ہے، اور ہندیہ میں محیط و ظہیریہ سے یہی نقل کیا ہے، اور قاضی خان میں اس کو حسنؒ کی روایت سے امام اعظمؒ کا قول بیان کیا ہے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ ذخیرہ کی دلیل کہ اس نے سنت متواتر کو چھوڑ دیا ہے، غور کرنے کے قابل ہے، کیونکہ اس نے لا الہ الا اللہ کہہ کر سنت مشہور اللہ اکبر کہنے کو بالکل چھوڑ کر بھلا نہیں دیا ہے بلکہ اس کی جگہ پر ایسا جملہ استعمال کر لیا ہے جو جائز ہے، پھر اسے مکروہ کہنے کی صورت میں کیا تحریمی ہے، چنانچہ در مختار میں اسے ظاہر کی دلیل کی بناء پر مکروہ تحریمی کہا ہے لیکن التبیین میں خلاف اولی ثابت کیا ہے، یعنی یہ کہ مکروہ تنزیہی ہے، اور یہی قول اوفق و اظہر ہے، واللہ اعلم۔م۔

او غیره..... الخ یا مذکورہ بالا ناموں کے علاوہ اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے کسی اور نام سے شروع کیا تو امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک صحیح ہے۔ف۔اور اظہر و اصح بھی یہی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے ہر ایسے نام سے نماز شروع ہو جاتی ہے، جو اللہ تعالیٰ کے

خالص ناموں میں سے ہو مثلاً اللہ الرحمٰن وغیرہ یا ایسے ناموں میں سے ہو جو مشترک نام ہو مثلاً الکریم، الرحیم وغیرہ، کرخیؒ نے یہی ذکر کیا ہے، مرغینانیؒ نے اسی کا فتویٰ دیا ہے، الزاہدی، اور مصنفؒ کا قول اوغیرہ من اسماء اللہ تعالیٰ، عام ہے کہ وہ نام مفرد ہو یعنی فقط اللہ تعالیٰ کا کوئی نام خاص ہو جو صرف اسی کے لئے بولا جاتا ہو یا مشترکہ ہو کہ اس کے علاوہ کسی مخلوق کے لئے بھی بولا جاتا ہو، صرف ایسا نام ہی ذکر کیا اور اس سے زیادہ کچھ نہیں کہا اور خواہ مبتدا اور خبر دونوں کے ساتھ کہا ہو جیسے الرحیم اعظم یا اللہ اکبر، تو اسی طرح عام کہنے کا تقاضا یہ ہوا کہ اگر صرف اللہ کہا یا صرف الرب بغیر زیادتی کے کہا تو امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق نماز شروع ہو جائیگی مگر صاحبینؒ کے نزدیک شروع نہ ہوگی۔ الفتح

میں کہتا ہوں کہ مصنفؒ کے کلام کا یہ مطلب نکلتا کہ نام صرف مفرد ہو یا خبر کے ساتھ ہو نماز شروع ہو جاتی ہے، اور ظاہر الروایۃ کے مطابق نہیں ہوتی ہے اور صاحبینؒ اس کے مخالف ہیں، پھر مصنفؒ کہا ہے کہ امام اعظمؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز ہوتی ہے تو قطعی طور سے یہ بات واضح ہوگئی کہ یہ معنی مفرد کے مراد نہیں ہیں کیونکہ مفرد تو امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

اب یہ سوال کہ مفرد نام سے نماز شروع ہوتی ہے یا نہیں؟ تو زاہدی نے جائز کو صحیح قرار دیا ہے، لیکن در مختار میں ناجائز ہونے کو قول مختار کہا ہے، اور یہی اقوی ہے۔ لیکن ہندیہ میں ہے کہ اگر کسی نے اللھم کہا تو فقہاء کے نزدیک نماز شروع ہو جائیگی۔ الخلاصہ و قاضی خان اور یہی اصح ہے۔ المحیطین۔ تو شاید اللھم کو اسم جامع تعظیم کے واسطے اور معنی کے اعتبار سے مرکب جملہ قرار دیا گیا ہے، اسی بناء پر محیط السرخسی میں ہے کہ اگر مصلی نے اللھم اغفرلی کہا تو چونکہ یہ خالص تعظیمی کلمہ نہیں ہے بلکہ اس میں بندہ کی اپنی حاجت بھی ملی ہوئی ہے اس لئے اس سے ابتداء صحیح نہ ہوگی، اور محیط میں کہا ہے کہ اگر استغفر اللہ یا اعوذ باللہ یا انا للہ یا لاحول ولا قوۃ الا باللہ یا ماشاء اللہ کہا تو نماز شروع نہ ہوگی۔ ھ۔ د۔

پھر کلمہ تعظیم خالص ہونے کے باوجود ایک شرط یہ بھی ہے کہ اس کی مراد بھی تعظیم کی ہو، اسی بناء پر ہندیہ میں ہے کہ اگر کسی نے تعجب کے طور پر سبحان اللہ کہا اور اس میں خلوص تعظیم کا ارادہ نہیں کیا یا تکبیر وغیرہ سے مراد موذن کا جواب دینا ہو تو بھی کافی نہ ہوگی، التاتار خانیہ، اور اگر باسم اللہ الرحمٰن الرحیم کہا تو نماز شروع نہ ہوگی، المستبیین، اور اگر اللہ اکبر کہتے ہوئے شروع میں مد کے ساتھ کہا تو بالاتفاق شروع نہ ہوگی۔ التاتار خانیہ بحوالہ الصیرفیہ، اور اگر اللہ اکبر کاف فارسی کے ساتھ کہا تو شروع صحیح ہو جائے گی۔ المحیط۔

پھر تکبیر کہنے میں جو کھڑے ہونے کی بھی شرط ہے وہ فرض نمازوں کے لئے اور وہ قدرت اور اختیار کی صورت میں ہے کیونکہ نوافل میں قدرت کے باوجود بیٹھ کر بھی تکبیر کہنی درست ہے، جیسا کہ محیط السرخسی میں ہے، اور مقتدی کو چاہئے کہ امام کے تحریمہ کے ساتھ ساتھ تحریمہ باندھے، یہ امام اعظمؒ کے مسلک میں ہے مگر صاحبینؒ کے نزدیک امام کے تحریمہ کے بعد اپنا تحریمہ باندھے اور اسی قول پر فتویٰ بھی ہے، المعدن، اور صحیح قول یہ ہے کہ بالاتفاق دونوں طریقے جائز ہیں، اور یہ اختلاف صرف اولی ہونے میں ہے۔ المستبیین۔ اگر مقتدی نے امام کے ساتھ اللہ کہا لیکن امام سے پہلے اکبر کہہ دیا تو فقیہ ابو جعفرؒ نے کہا ہے کہ اصح یہ ہے کہ بالاتفاق نماز شروع نہ ہوگی، اسی طرح اگر امام کو رکوع میں پایا، پھر اللہ تو قیام کی حالت میں مگر اکبر رکوع کی حالت میں کہا تو اس کی نماز بھی شروع نہ ہوگی، اور اس بات پر اجماع ہے کہ اگر امام کے کہنے سے پہلے مقتدی نے اللہ کہدیا تو اظہر الروایات میں اس کی نماز شروع نہ ہوگی۔ الخلاصہ۔

اگر امام سے پہلے تکبیر کہدی ہو، اس لحاظ سے صحیح قول یہ ہے کہ اگر اقتداء کی نیت کی ہو تو نماز شروع نہ ہوئی اور اقتداء کی نیت نہ ہو تو اس کی ذاتی نماز شروع ہو جائے گی، محیط السرخسی، اس سے پہلے جن کلمات سے تکبیر کا جائز ہونا بیان کیا گیا ہے وہ سب امام اعظمؒ اور محمدؒ کا قول تھا، امام ابو یوسفؒ کا قول اب ذکر کیا جا رہا ہے۔

وقال ابویوسف: ان کان یحسن التکبیر لم یجز الا قولہ اللہ اکبر، او اللہ الأکبر، و اللہ الکبیر، وقال

الشافعي: لا يجوز الا بالاولين، وقال مالك لا يجوز الا بالاول، لانه هو المنقول، والاصل فيه التوقيف، والشافعي يقول ادخال الالف واللام ابلغ في الثناء، فقام مقامه، وابويوسف يقول ان افعل وفعيلا في صفات الله تعالىٰ سواء، بخلاف ما اذا كان لا يحسن، لانه لا يقدر الا على المعنى.

ترجمہ:-اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر وہ تکبیر کو پورے طور پر ادا کر سکتا ہو تو سوائے تین جملے اللہ اکبر یا اللہ الکبیر کے کسی دوسرے جملہ سے جائز نہ ہوگی، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ صرف پہلے دونوں جملوں سے ابتداء صحیح ہوگی اس کے علاوہ کسی اور سے نہیں، اور امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ صرف پہلے ہی جملے سے نماز شروع ہوگی کسی اور جملے سے نہ ہوگی کیونکہ صرف یہی منقول ہے، اور اصل اس میں سماع پر ہی موقوف ہے، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اس جملہ میں الف اور لام کا داخل کرنا ثناء کے موقع میں بہت زیادہ بلیغ ہے، لہٰذا یہی بات منقول ہونے کے قائم مقام سمجھی جائے گی، اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ وزن افعل اور فعیل دونوں اللہ تعالیٰ کے صفات کے موقع میں برابر ہیں، بخلاف اس شخص کے جو زبان سے تکبیر کو اچھی طرح ادا کرنے پر قادر نہ ہو، اور وہ صرف اس کے معنی ادا کر سکتا ہو۔

توضیح:- کن کن الفاظ سے نماز شروع کی جا سکتی ہے؟ اس میں اماموں کا اختلاف اور ان کے دلائل

وقال ابويوسف: ان كان يحسن التكبير لم يجز الا قوله الله اكبر......الخ

امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس شخص کے لئے جو تکبیر کو عمدہ طریقہ سے ادا کر سکتا ہو اس کے لئے صرف مذکورہ تین جملوں سے ابتداء صحیح۔ف۔ اور اگر اچھی طرح نہ کہہ سکتا ہو تو اللہ کے کسی بھی نام اور تسبیح و تہلیل سے جائز ہے، یہاں مصنفؒ نے ابو یوسفؒ کے قول میں تکبیر کے صرف تین جملے بیان کئے ہیں اور یہی تین بدائع، مفید، اسبیجابی، تحفہ اور ینابیع میں مذکور ہیں، لیکن مبسوط میں ایک چوتھا جملہ اللہ کبیر بھی کہا ہے، اور یہی تحقیق ہے، اور ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق بھی کہا گیا ہے کہ اصح قول یہ ہے کہ اصح یہ ہے کہ اگر تکبیر کہہ سکتا ہو تو اسے چھوڑ کر تسبیح وغیرہ سے ابتداء کرنی مکروہ ہے، اور سرخسیؒ نے کہا ہے کہ اصح یہ ہے کہ مکروہ نہیں ہے۔ع۔

وقال الشافعي: لا يجوز الا بالاولين......الخ

اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ مذکورہ بالا چار میں سے صرف پہلے دو سے جائز ہے۔ف۔ یعنی امام ابو یوسفؒ کے چار میں سے صرف پہلے دو اللہ اکبر یا اللہ الاکبر سے جائز ہے، باقی کسی سے جائز نہیں اور شوافعؒ کے نزدیک یہی قول اصح ہے، اور اگر اس طرح کہا اللہ اجل یا اعظم یا الله اكبر كبيرا يا الله اكبر من كل شئى تو امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے، اسی طرح اس قول اصح کے مطابق اللہ الجلیل اکبر بھی جائز ہے، اور اگر یوں کہا الله الذى لا اله الا هو الملك القدوس الاكبر تو شوافع کے نزدیک بغیر کسی اختلاف کے جائز نہیں ہے۔ع۔

وقال مالك لا يجوز الا بالاول، لانه هو المنقول، والاصل فيه التوقيف......الخ

اور امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ صرف اول لفظ یعنی اللہ اکبر سے جائز ہے اور کسی دوسرے سے جائز نہیں ہے۔ف۔ اور یہی قول امام احمد و داؤد ظاہریؒ کا بھی ہے۔ع۔ کیونکہ یہی منقول ہے اور اس میں اصل توقیف ہے۔ف۔ یعنی منقول میں واقف کرانے سے معلوم ہونا یہی اصل ہے، اور نقل سے صرف اللہ اکبر کا ہی علم ہو سکا ہے لہٰذا اسی لفظ سے جواز ہوا ہے، اس قول کی تائید کرنے والی طبرانی میں رفاعہ بن رافعؓ کی حدیث ہے کہ ایک شخص مسجد میں داخل ہوا اور اس نے نماز پڑھی۔ آخر تک۔ یہ وہ حدیث ہے کہ جس نے بری طرح نماز پڑھی اور رسول اللہ ﷺ نے اس کو تعلیم دی، پس اس روایت میں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ کسی آدمی کی نماز پوری نہیں ہوتی یہاں تک کہ وہ وضوء کرے اور وضوء کو اپنے مواضع میں رکھے یعنی جہاں جس طرح دھونا چاہئے

اس طرح دھوئے پھر قبلہ کے سامنے ہو کر کہے اللہ اکبر اور اللہ تعالیٰ کی حمد وثنا کرے اور قرآن میں سے جو چاہے پڑھے پھر کہے اللہ اکبر آخر حدیث تک۔ فع۔

عینیؒ نے جواب دیا ہے کہ اس سے تو نماز کے قبول ہونے کی نفی ہے مگر جواز ثابت ہے کیونکہ اسے نماز تسلیم کیا گیا ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ اس بناء پر تکبیر واجب ہوگی، مزید گفتگو باقی ہے۔ م۔

والشافعي يقول ادخال الالف واللام ابلغ في الثناء، فقام مقامه...... الخ

اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ۔ ف۔ کہ بیشک منقول اللہ اکبر ہی ہے مگر اللہ الاکبر بھی جائز ہے کیونکہ لفظ اکبر کے شروع میں لام تعریف یعنی الف لام لگانے سے مقصود اللہ کی تعریف اور مبالغہ کرنا ہے لہٰذا الاکبر بھی اکبر کے قائم مقام ہوا، اور ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ فعیل اور افعل دونوں وزن اللہ تعالیٰ کی صفات میں برابر ہیں۔

ف۔ یعنی افعل کے وزن پر اسم تفضیل ہے اور فعیل فاعل کے معنی میں ہے اس لئے اکبر اسم تفضیل اور کبیر فعیل کے وزن پر ہونے کی بناء پر معنی ہوں گے کہ اکبر سب سے بڑا اور کبیر بڑا اس طرح اگرچہ فرق ہوتا ہے مگر اللہ تعالیٰ کی صفتوں میں افعل سے مراد یہ نہیں ہو سکتی ہے کہ دوسروں میں بھی اگرچہ بڑائی ہے مگر اللہ تعالیٰ میں ان سب سے زیادہ بڑائی ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ جل شانہ کی صفتوں سے کسی کو کوئی مناسبت ہی نہیں ہے، اور زیادتی اور کمی کا اعتبار مخلوقات میں ایک دوسرے کے درمیان ہوتا ہے جیسے زید افضل ہے یعنی بکر سے اور اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے جو صفت ہے اس سے یہ مراد ہوتی ہے کہ اس میں یہ صفت ایسی ہے کہ کسی کو اس صفت میں نہ شرکت ہے نہ مشابہت ہے پس جبکہ کسی بھی چیز کو اس سے کچھ مناسبت نہ ہوئی تو اس کی شان میں افعل التفضیل کے صیغہ سے بھی یہی مراد ہوگی کہ اس میں یہ صفت ہے ایسی خاص صفت ہے کہ کسی مخلوق کو اس میں اس کے ساتھ کچھ بھی مناسبت ہی نہیں ہے، اور یہی معنی جب فعیل یعنی کبیر علیم وخبیر وغیرہ کہے تو اس کی مراد ہو جاتی ہے اس کی ایسی بزرگی وعلم وآگاہی وواقفیت ہے کہ کسی مخلوق کو اس کی اس صفت میں اس کے ساتھ کچھ نسبت ہی نہیں ہے لہٰذا دونوں الفاظ کے معنی اللہ تعالیٰ کی صفتوں میں برابر ٹھہرے۔

اگر یہ کہا جائے کہ عالم وکریم وعظیم وحکیم وغیرہ الفاظ تو مشترک ہیں کہ انہیں اللہ تعالیٰ کی شان میں بھی بولتے ہیں اور مخلوقات کے حق میں بھی بولتے ہیں، تو جواب یہ ہے کہ مشترک ہونے سے صرف یہ مراد ہے کہ یہ لفظ مشترک ہے اور اس کے معنی ہرگز یہ نہیں ہیں کہ اس کے معنی میں بھی کچھ شرکت ہے، یہانتک کہ اگر کوئی ان میں اللہ اور اس کی مخلوق کے درمیان معنی میں شرکت کا خیال کرے گا تو وہ کافر ہوگا، اس بناء پر جب کسی مخلوق کو علیم کہا جاتا ہے جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے وَفَوْقَ كُلِّ ذِيْ عِلْمٍ عَلِيْمٌ تو اس میں وہ علم مراد ہوتا ہے جو ہمارے درمیان مشہور ہے اور ہے، اور جب اللہ کی شان میں علیم کہتے ہیں تو یہ اس کی ایک صفت خاصہ ہے کہ اس صفت میں اس کے ساتھ کسی کو کوئی مشابہت نہیں ہے، اور یہی مکمل تحقیق ہے جس پر سارے اولیاء سلف وخلف قائم ہیں۔

وابويوسف يقول ان افعل وفعيلا في صفات الله تعالىٰ سواء.....الخ

اور امام ابو یوسفؒ کی مراد اس جملہ سے کہ اللہ تعالیٰ کی صفتیں یکساں ہیں یہ ہے کہ ان میں کمی وبیشی نہیں ہے اور نہ کسی مخلوق سے کوئی مشابہت ہے، اس لئے اس کی شان میں اکبر سے جو صفت مراد ہے وہی کبیر سے بھی مراد ہے، اس میں کوئی فرق وکمی بیشی نہیں ہے، البتہ مخلوق سے متعلق یوں کہا جائے کہ زید کی تین اولاد میں سے عمرو اکبر ہے تو اس کی مراد یہ ہوگی کہ وہ اس صفت میں اپنے تمام بھائیوں میں سب سے بڑا ہے حالانکہ اپنے باپ زید کی بہ نسبت وہ اکبر نہیں بلکہ اصغر ہے، اور یہ بات جب معلوم ہوگئی تو اللہ تعالیٰ کی شان میں اکبر وکبیر دونوں صفتیں برابر ہوئیں، لہٰذا دونوں کا استعمال جائز ہوا۔

بخلاف ما اذا كان لا يحسن، لانه لايقدر الا على المعنى..... الخ

برخلاف اس شخص کے جو اسے اچھی طرح ادا نہ کر سکتا ہو۔ف۔ یعنی اللہ اکبر یا اللہ الا کبر یا اللہ کبیر یا اللہ الکبیر نہیں کہہ سکتا ہو تو وہ اس لفظ کے کہنے پر قادر نہ ہوا اس لئے اس کے حق میں صرف معنی کا اعتبار ہوگا، کیونکہ اس کو معنی کے سوا لفظ کی ادائیگی پر قدرت نہیں ہے۔ف۔ جبکہ اللہ تعالیٰ نے بندے پر صرف اس کی قدرت کے مطابق ہی کسی وجوب کا حکم دیا ہے، لہٰذا ایسے بندے پر یہی لازم ہوا کہ تعظیم کے معنی ادا کرے اس سے جس طرح بھی ممکن ہو، اس لئے اس حالت میں امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے قول کے مطابق تسبیح و تہلیل وغیرہ جن کا ذکر ہوا سب جائز ہو جائے گی، اور جب تک قدرت ہو اس وقت تک کبیر کے ماسوا دوسرا کوئی لفظ جائز نہ ہوگا، اور طرفینؒ کے نزدیک قدرت کے باوجود بھی جائز ہیں اگرچہ کراہت ہی ہو۔

ولهما ان التكبير هو التعظيم لغة، وهو حاصل، فان افتتح الصلوة بالفارسية، او قرأ فيها بالفارسية، او ذبح وسمى بالفارسية، وهو يحسن العربية اجزأه عند أبي حنيفة، وقالا لا يجزيه الا في الذبيحة، وان لم يحسن العربية اجزاه.

ترجمہ:-اور ان دونوں (طرفین) کی دلیل یہ ہے کہ تکبیر کے لغوی معنی تعظیم کے ہیں اور وہ حاصل ہے، اس لئے اگر فارسی زبان میں نماز شروع کی یا فارسی میں قراءت کی یا ذبح کرتے وقت فارسی میں بسم اللہ کہی، جبکہ وہ عربی میں بھی اچھی طرح کہہ سکتا ہو تب بھی ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ سب چیزیں جائز ہوں گی، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک فارسی میں کہنا صرف ذبح کے موقع میں جائز ہوگا البتہ عربی میں اچھی طرح نہ کہہ سکتا ہو تو صحیح ہوگا۔

توضیح:-فارسی میں نماز شروع کی یا قراءت کی، یا ذبح کے وقت فارسی میں بسم اللہ کا ترجمہ ادا کیا

ولهما ان التكبير هو التعظيم لغة، وهو حاصل......الخ

اور ان دونوں کی دلیل یہ ہے کہ تکبیر لغت میں فقط تعظیم ہے۔ف۔ اسی بناء پر اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ یعنی جب مصری عورتوں نے حضرت یوسف علیہ السلام کو دیکھا تو اس کی تکبیر کی یعنی اس کی تعظیم کی اور بہت بزرگ جانا، اسی طرح دوسرے موقع میں فرمان باری تعالیٰ ہے، وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ یعنی اپنے رب کی خالص تعظیم کرو، وھو حاصل اور یہ تعظیم حاصل ہے۔ف۔ یعنی ہر ایسے لفظ سے جو تعظیم کا فائدہ دیتا ہو یہ معنی حاصل ہیں اس لئے اس سے شروع کرنا جائز ہے، پھر نفس تکبیر کا ہونا اور پایا جانا ہی واجب نہیں ہے کہ اللہ کے بعد صرف اکبر ہی اس کی صفت لازمی ضروری ہو بلکہ دراصل واجب تو اللہ تعالیٰ کی تعظیم ہے جو تمام جسم وجان وزبان سے ہو جائے۔

اس سے ہم نے یہ بات جان لی کہ ایسے تمام الفاظ جو ثناء وعظمت کے لئے مفید ہوں ان سے نماز شروع ہوگی اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى یعنی اللہ تعالیٰ کا نام ذکر کیا پھر نماز پڑھ لی، اور نام الٰہی کو ذکر کرنے کے لئے اللہ اکبر کہنا ضروری نہیں ہے بلکہ یوں بھی کہا جا سکتا ہے اللہ اکبر یا الرحمٰن اکبر یا الرب اعظم کیونکہ ان سبھوں میں یہ بات درست پائی جاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا نام لیا گیا ہے، اللہ تعالیٰ نے خود فرمایا ہے وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا، یعنی اللہ تعالیٰ کے واسطے اسماء حسنیٰ ہیں اس لئے ان میں سے کوئی بھی نام لے کر پکارو، اسی طرح رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله، مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں لوگوں سے قتال کروں اس وقت تک کہ وہ کہیں لا الہ الا اللہ، مکمل حدیث صحیح حدیث کی کتابوں (صحاح) میں موجود ہے۔

اب اگر کسی نے لا اله الا الرحمن، کہا تو وہ مسلمان ہے، جب اصل ایمان میں کسی بھی نام کو لینا صحیح ہے تو فروع نماز وغیرہ میں دوسرا نام لینا کیوں صحیح نہ ہوگا، اور مصنف ابو بکر بن ابی شیبہ کہ ابو العالیہؒ سے پوچھا گیا کہ انبیاء کرام علیہم السلام کس چیز سے نماز شروع کرتے تھے تو فرمایا کہ توحید و تہلیل و تسبیح سے، شعبیؒ سے ایک روایت بیان کی گئی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے

جس نام سے بھی تم نماز شروع کرو تمہارے لئے کافی ہے، اس کی طرح ابراہیم نخعیؒ سے بھی روایت کی گئی ہے، اور ابراہیم تیمیؒ سے مروی ہے کہ تہلیل یا تسبیح یا تکبیر جس کسی سے نماز کا افتتاح کیا جائے کافی ہے اور حکمؒ نے اتنا اور زیادہ کیا ہے کہ ان میں سے کسی سے بھی تکبیر کی بجائے افتتاح کیا جائے کافی ہے، مع، لیکن یہ بات بھولنی نہیں چاہئے کہ ان باتوں سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ فی نفسہا ان الفاظ سے افتتاح کر لینا جائز ہے، جیسا کہ فرمان خداوندی ﴿فَاقْرَؤُا مَاتَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ سے مطلق قراءت قرآن کا جائز ہونا معلوم ہوتا ہے، اس کے باوجود سورہ فاتحہ کا پڑھنا واجب ہے، اسی لئے کافی میں ہے کہ نص سے اللہ اکبر ہی کہنے کی کوئی خصوصیت نہیں معلوم ہوتی ہے، البتہ حدیث سے یہی ثابت ہے، اسی لئے اس پر عمل واجب ہے، یہانتک کہ ایسے شخص کے لئے اس کا ترک مکروہ ہے جو صحیح طریقہ سے عربی میں کہہ سکتا ہو جیسے کہ قراءۃ کے ساتھ سورہ فاتحہ اور رکوع و سجود کے ساتھ تعدیل کا حکم ہے، الفتح کا خلاصہ ختم ہوا۔

اس کلام سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ چونکہ رسول اللہ ﷺ نے ہمیشہ تکبیر سے ہی افتتاح کیا ہے اس کی مخالفت کبھی نہیں کی لہٰذا اسی سے افتتاح واجب ہے، تو اسی پر اعتماد کرنا لائق ہے۔ الفتح۔ اس سے یہ واضح ہو گیا کہ لفظ مخصوص سے تکبیر کرنا واجب ہے، اور اسے چھوڑنا مکروہ تحریمی ہے۔ م۔

اب پانچویں بحث یہ کرنی ہے کہ کس زبان میں تکبیر جائز ہے تو ابو یوسفؒ کا قول اس بارے میں ظاہر ہے کہ وہ تکبیر کی تخصیص فرماتے ہیں، اور مصنفؒ نے فرمایا فان افتتح الخ یعنی اگر فارسی زبان میں نماز شروع کی۔ ف۔ مثلاً یوں کہا خدائے بزرگ، یا فارسی ہی میں قراءت قرآن کی۔ ف۔ یعنی فارسی زبان میں لفظاً لفظاً اور حرفاً حرفاً مثلاً ضنک کا ترجمہ تنگ اور جزاء کا ترجمہ پاداش و آفرین وغیرہ کیا، او ذبح الخ یا جانور ذبح کرتے ہوئے فارسی میں ترجمہ۔ ف۔ مثلاً بنام خدائے بزرگ کیا۔

وهو يحسن العربية اجزأه عند أبي حنيفة..... الخ

حالانکہ وہ شخص عربی میں کہہ سکتا تھا۔ ف۔ یعنی وہ عربی میں تکبیر و قراءت اور تسمیہ سے عاجز نہیں تھا، تو کیا اس طرح کرنے سے ایسی نماز صحیح ہو گی یا نہیں تو اس میں اختلاف ہے، یعنی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے البتہ ذبح کرنے کے لئے فارسی اور اس کے علاوہ ہر زبان میں بالاتفاق جائز ہے۔ م۔ یہ اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ عربی زبان میں کہہ سکتا ہو، کیونکہ اگر عربی زبان میں ادا نہیں کر سکتا ہو تو بالاتفاق فارسی ہی میں مذکورہ ساری باتیں جائز ہوں گی۔ ف۔ اب ایک سوال یہ باقی رہ گیا کہ امام ابو حنیفہؒ کیا اسی قول پر آخر تک قائم تھے جو ان کی طرف منسوب کیا گیا ہے یا کسی وقت اس سے رجوع بھی کر لیا تھا، تو عنقریب اس کی بحث آئے گی۔

اما الكلام في الافتتاح فمحمد مع ابي حنيفةؒ في العربية، ومع ابي يوسف في الفارسية، لان لغة العرب لها من المزية ماليس لغيرها، واما الكلام في القراءة فوجه قولهما ان القران اسم لمنظوم عربي كما نطق به النص، الا ان عند العجز يكتفي بالمعنى كالايماء، بخلاف التسمية لان الذكر يحصل بكل لسان.

ترجمہ:- تو نماز شروع کرنے کے سلسلہ میں تفصیلی گفتگو یہ ہے کہ زبان عربی میں کہنے کی صورت میں امام محمدؒ امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ ہیں اور فارسی زبان سے کہنے میں وہ یعنی امام محمد امام ابو یوسفؒ کے ساتھ ہیں، کیونکہ زبان عربی کو ایک خاص فضیلت حاصل ہے جو کسی اور زبان کو حاصل نہیں ہے، اور تلاوت قرآن کے سلسلہ میں گفتگو اس طرح ہے کہ صاحبین کے قول کی دلیل یہ ہے کہ قرآن نام ہے عربی کلام کا، جیسا کہ خود قرآن نے اس کو واضح الفاظ (نص) میں بیان کیا ہے، البتہ عاجزی اور مجبوری کی صورت میں صرف معنی پر ہی اکتفاء کر لیا جا سکتا ہے جیسا کہ اشارہ بخلاف بسم اللہ کہنے کے کیونکہ ذکر تو ہر زبان میں حاصل ہو جاتا ہے۔

توضیح:- قراءت وغیرہ فارسی زبان میں کہنے کے سلسلہ میں ائمہ کے دلائل

اما الکلام فی الافتتاح فمحمد مع ابی حنیفۃؒ فی العربیۃ.....الخ

افتتاح یعنی تکبیر تحریمہ کے بارے میں تفصیلی گفتگو اس طرح سے ہوتی ہے کہ امام محمدؒ عربی زبان سے ادا کرنے میں امام اعظمؒ کے شریک ہیں اس طرح سے کہ امام محمدؒ کے نزدیک بھی ہر تعظیمی کلمہ کے ساتھ عربی میں افتتاح جائز ہے، لیکن فارسی زبان سے ادا کرنے میں وہ امام ابو یوسفؒ کے ساتھ ہیں، یہانتک کہ عربی کے سوا کسی بھی دوسری زبان میں تکبیر کہنی امام محمدؒ کے نزدیک بھی جائز نہیں ہے، کیونکہ عربی زبان کو جو خصوصی فضیلت حاصل ہے وہ کسی دوسری زبان کو نہیں ہے۔ف۔ محیط میں ہے کہ قرآن کے نظم و ترتیب کے مطابق اس کو فارسی میں پڑھنا جنبی اور حائضہ کو جائز نہیں ہے، امام ابو بکر محمد بن الفضلؒ نے فرمایا ہے کہ ائمہ کا یہ اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ کوئی شخص بے اختیار طور پر عربی کے ماسوا کسی بھی دوسری زبان میں پڑھ گیا ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے، اور اگر کوئی شخص عربی نظم والفاظ کو چھوڑ کر فارسی وغیرہ میں قراءت کرے تو وہ زندیق و بددین ہے جو قتل کا مستحق ہے یا دیوانہ ہے جس کے علاج کی ضرورت ہے۔ مع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ تاویل بہت عمدہ ہے اور فخر الاسلامؒ نے کہا ہے کہ وہ شخص اگر اپنے دین کے معاملات میں متہم نہ بھی ہو تو بھی اس کا یہی حکم ہوگا، اس اختلافی بحث کا ماحصل یہ ہوا کہ اگر ایک شخص نماز میں تلاوت قرآن کر رہا ہو اور بے اختیار اس کی زبان پر قرآنی الفاظ و ترتیب کے مطابق فارسی زبان کے الفاظ جاری ہوگئے تو امام اعظمؒ کے نزدیک اس کی نماز فاسد نہ ہوگی بشرطیکہ یہ شخص ایک سچا مسلمان معلوم ہوتا ہو اور اس کے متعلق نفاق وغیرہ کی تہمت نہ ہو، مگر صاحبینؒ کے نزدیک اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ م۔

تمام ائمہ کا اس بات پر اجماع ہے کہ ایمان لانے کے لئے توحید و رسالت وغیرہ کا اقرار اور ذبح کے وقت اللہ کا نام لینا اور سلام اور جواب سلام ہر زبان میں جائز ہے، جیسا کہ الینابیع میں ہے، اسی طرح حج کے احرام وغیرہ کا تلبیہ اور آمین کا بھی حکم ہے۔ ت۔ چھینکنے والے کا جواب جس زبان میں دیا جائے بلا تامل جائز ہے۔ م۔

واضح ہو کہ عینیؒ نے روضہ سے نقل کیا ہے کہ اگر توریت، انجیل اور زبور میں سے تسبیح و تحمید و تہلیل کی جگہوں کو پڑھا تو بھی جائز ہے ورنہ جائز نہیں ہے، در مختار میں اسی قول کو ذکر کیا ہے، لیکن شافعیہ کے قول کے مطابق یہ عاجزی کے وقت کا حکم ہے، اور ہمارے نزدیک صحیح قول وہی ہے جو عینیؒ نے نقل کیا ہے کہ توریت و انجیل و زبور سے پڑھنا مطلقاً جائز نہیں ہے خواہ عربی میں پڑھ سکتا ہو یا نہیں کیونکہ وہ کتابیں قرآن نہیں ہیں، امام محمدؒ نے بھی اسی قسم کی تعلیل بیان کی ہے، اور یہی صحیح ہے کیونکہ ہمارے علماء اصول اس بات پر متفق ہیں کہ قول اصح کے مطابق قرآن نظم اور معنی دونوں کے مجموعہ کا نام ہے، اور وہی قرآن ہے جو ہمارے رسول حضرت محمد ﷺ پر نازل ہوا ہے، اس بناء پر اب کسی دوسری کتاب سے پڑھنا جائز نہیں رہا، علاوہ ازیں چونکہ ان کتابوں میں ردوبدل اور تحریف بھی کافی ہو چکی ہے اس لئے اب ان میں سے کسی پر اعتماد باقی نہیں رہا، لہذا کسی طرح بھی دوسری کتابوں کا کوئی حصہ پڑھنا جائز نہیں ہے۔ م۔

کافی میں ہے کہ وہ قراءتیں جو متواتر نہیں بلکہ شاذ ہیں ان کو بھی نماز میں پڑھنے سے نماز فاسد نہ ہوگی، فع کیونکہ ان کے قرآن ہونے میں شک ہے اور شک کی وجہ سے فساد نہیں ہوتا ہے، النہر، اور چونکہ وہ قراءت بے اعتبار ہوئی اس لئے علاوہ دوسری قراءت کرنی ہوگی۔ الفتح۔

اور اگر ایسی قراءت پڑھی جو موجودہ عام قرآن پاک میں نہیں ہے جیسے قراءۃ ابن مسعودؓ یا قراءۃ ابی بن کعبؓ تو قول اصح یہ ہے کہ نماز فاسد نہیں ہوگی، لیکن یہ قراءت شمار میں نہ آئے گی۔ ع۔ یعنی اس کے علاوہ اور بھی قراءت ہونی چاہئے۔ الفتح۔

قراءۃ سبعہ بلکہ عشرہ (مشہور سات قاریوں والی یا دس قاریوں والی) تو مشہور اور متواتر ہیں ان کا پڑھنا بالاتفاق جائز ہے، اور ان کے علاوہ جو دوسری قراءتیں ہیں وہ قراءۃ شاذہ ہیں، اور بالاتفاق ان پر کوئی حکم جاری نہیں ہوتا ہے، حاصل کلام یہ ہے کہ اگر امام اعظمؒ سے ان کے اپنے قول سے رجوع کرنا ثابت نہ ہو تو ان کے قول کے مطابق فارسی کی قراءت اور دوسرے اذکار میں یہ تفصیل ہے جو ذکر کی گئی، لیکن تحقیق یہ ہے کہ امام اعظمؒ نے اپنے قول سے رجوع کر لیا تھا۔

واما الکلام فی القراءۃ الخ اور قراءت کے سلسلہ میں تفصیلی گفتگو یہ ہے کہ صاحبینؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ قرآن نام ہے عربی کلام کا جیسا کہ خود قرآن نے اس کی تصریح کی ہے۔ف۔ یعنی فرمان باری تعالیٰ قرآنا عربیا غیر ذی عوج، اور اسی طرح کی دوسری آیتیں بھی ہیں، جن میں سب سے زیادہ تصریح ہے یہ وہ آیت پاک ہے ﴿لِسَانُ الَّذِیْ یُلْحِدُوْنَ اِلَیْهِ اَعْجَمِیٌّ وَّهٰذَا لِسَانٌ عَرَبِیٌّ مُّبِیْنٌ﴾، اس میں قرآن کو خلاف اعجمی بیان فرمایا ہے، نیز نماز میں فرض قرآن کی قراءت ہے اور قرآن عربی صحیح ہے لہٰذا عربی ہی کی قراءت فرض ہوئی ہے۔

الا ان عند العجز یکتفی بالمعنی کالایماء، بخلاف التسمیة لان الذکر یحصل بکل لسان.....الخ

البتہ مجبوری اور عاجزی کے وقت بخلاف جانور کے ذبح کرنے میں اللہ تعالیٰ کا نام ذکر کرنے کے، کہ اگرچہ قدرت ہو پھر بھی ہر زبان میں ذکر ہو سکتا ہے۔ف۔ خواہ عربی جانتا ہو یا نہیں، اسی طرح حاکموں کے دربار میں ہر زبان میں گواہی دی جا سکتی ہے، آپس کے وہ معاملات جو شرعی قسم کے ہوں اسی طرح قرآن پاک میں شوہر اور اس کی بیوی کے درمیان جو لعان کا معاملہ بھی سامنے آ جاتا ہے وہ بھی غیر عربی میں کیا جا سکتا ہے۔ع۔

ولابی حنیفةؒ قوله تعالی ﴿وَاِنَّهٗ لَفِیْ زُبُرِ الْاَوَّلِیْنَ﴾ ولم یکن فیها بهذه اللغة، ولهذا یجوز عند العجز، الا انه یصیر مسیئا لمخالفة السنة المتوارثة، ویجوز بای لسان کان سوی الفارسیة هو الصحیح، لما تلونا، والمعنی لایختلف باختلاف اللغات، والخلاف فی الاعتداد، ولاخلاف فی انه لافساد، ویروی رجوعه فی اصل المسئلة الی قولهما وعلیه الاعتماد، والخطبة والتشهد علی هذا الاختلاف، وفی الاذان یعتبر التعارف.

ترجمہ:- اور ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ قول خداوندی ہے وَاِنَّهٗ لَفِیْ زُبُرِ الْاَوَّلِیْنَ یعنی یہ قرآن اگلی کتابوں میں موجود تھا، حالانکہ یہ مسلم ہے کہ ان کتابوں میں یہ عربی لغت نہ تھی، اسی لئے مجبوری کے وقت میں بالاتفاق جائز ہے، مگر یہ کہ ایسا کرنے سے سنت جاریہ کی مخالفت کی وجہ سے مکروہ تحریمی سے کم برا کرنے والا ہوگا، اور فارسی زبان کے سوا جس زبان میں بھی ہو تو جائز ہے، یہی صحیح ہے اس آیت پاک کی وجہ سے جو ہم نے تلاوت کی، اور زبان کے بدل جانے سے معنی نہیں بدلا کرتے ہیں، ان ائمہ کرام کے آپس کا اختلاف اس نماز کے شمار میں آنے کے بارے میں ہے کیونکہ اس مسئلہ میں کوئی اختلاف ان میں نہیں ہے کہ اس سے فساد نہیں ہوگا، اور یہ روایت بھی کی گئی ہے کہ امام اعظمؒ نے اصل مسئلہ میں اپنے دونوں شاگردوں (صاحبین) کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا، اور اسی پر اعتماد ہے، اور خطبہ دینے اور التحیات پڑھنے کے معاملہ میں اسی قسم کا اختلاف ہے، اور اذان کے بارے میں تعارف کا اعتبار کیا جائے گا۔

توضیح:- خطبہ وتشہد واذان عربی کے سوا دوسری زبان میں دینا، فارسی میں قرآن پڑھنا

ولابی حنیفةؒ قوله تعالی ﴿وَاِنَّهٗ لَفِیْ زُبُرِ الْاَوَّلِیْنَ﴾ ولم یکن فیها بهذه اللغة.....الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے، قرآن پاک اگلی کتابوں میں الفاظ کے اعتبار سے نہ تھا لہٰذا بلاشبہ ان میں معنی کے اعتبار سے تھا یعنی مفہوم سب کا ایک ہی تھا، البتہ یہ قرآن نام ہے نظم اور معنی دونوں کا، اور اس مسئلہ کی تحقیق یہ ہے کہ امام اعظمؒ نے صاحبین کی طرف رجوع کر لیا تھا، الفتح، پھر امام اعظمؒ کے فرمان کے مطابق کیا فارسی ہی کی خصوصیت ہے جواب یہ ہے کہ خصوصیت نہیں۔

ویجوز بای لسان کان سوی الفارسیة هو الصحیح، لما تلونا، والمعنی لایختلف باختلاف اللغات .....الخ
اور ہر زبان خواہ وہ کوئی بھی ہو جائز ہے سوائے فارسی کے، اور یہی قول صحیح اس دلیل آیت کی بناء پر جو ہم نے پہلے بیان کردی ہے۔ف۔اس سے مراد یہ آیت پاک ﴿وَاِنَّهٗ لَفِیْ زُبُرِ الْاَوَّلِیْنَ﴾ ہے۔ والمعنی لایختلف اور معنی مختلف نہیں ہوتے ہیں اگرچہ الفاظ بدلے ہوئے ہوں۔ف۔اس بناء پر ترکی ہندی وغیرہ ہر زبان میں جائز ہے۔ع۔ حسامیؒ وغیرہ نے یہی ذکر کیا ہے، اور محققین بھی اسی کے قائل ہیں، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ یہی صحیح ہے۔

والخلاف فی الاعتداد، ولاخلاف فی انه لافساد.....الخ
اور اختلاف تو صرف اس کے شمار میں آنے (اہمیت اور مرتبے) میں ہے کیونکہ نماز کے اندر فساد نہ آنے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ف۔ یعنی امام صاحب اور صاحبین کے درمیان غیر زبان میں قراءت کرنے کے سلسلہ میں جواز وعدم جواز کا جو اختلاف ذکر کیا گیا ہے یہ اختلاف اس بارے میں ہے کہ غیر زبان میں قراءت معتبر ہوگی یا نہیں حتی کہ امام صاحبؒ کے نزدیک فرض قراءۃ ادا ہو جائے گا، البتہ برا ہوگا، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک فرض ادا نہ ہوگا، اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ غیر زبان میں قراءت سے نماز فاسد نہ ہوگی، ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ نجم الدین نسفیؒ اور قاضی خان نے لکھا ہے کہ صاحبین کے نزدیک نماز فاسد ہو جائے گی۔

ویروی رجوعه فی اصل المسئلة الی قولهما، وعلیه الاعتماد.....الخ
اور شیخ ابو بکر الرازی وغیرہ نے روایت کی ہے کہ امام اعظمؒ نے اصل مسئلہ میں صاحبینؒ کے قول کی طرف رجوع کیا ہے اور اسی پر اعتماد ہے۔ف۔ اور اسرار میں ہے کہ میرا بھی قول مختار یہی ہے، اور تحقیق میں ہے کہ عام محققینؒ نے یہی اختیار کیا ہے، اور اسی پر فتوی ہے۔ابوالمکارم۔اور یہی اصح ہے۔المجمع۔ کیونکہ ابو حنیفہ کا قول بظاہر قرآن کے مخالف ہے کیونکہ خود نص میں قرآن کا وصف عربی مذکور ہے۔التلویح۔

والخطبة والتشهد علی هذا الاختلاف.....الخ
اور خطبہ اور تشہد میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ف۔امام اعظمؒ کے نزدیک عربی کے علاوہ دوسری زبان میں بھی جائز ہے لیکن صاحبینؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

وفی الاذان یعتبر التعارف.....الخ
اور اذان میں تعارف معتبر ہے۔ف۔اگر فارسی اذان کو سننے والے یہ سمجھیں کہ یہ اذان ہے تو جائز ہے ورنہ نہیں، اس کی روایت حسنؒ نے ابو حنیفہؒ سے کی ہے، لیکن اصح یہ ہے کہ یہ اذان مطلقاً صحیح نہیں ہے، اور خطبہ کی طرح دعائے قنوت اور نماز کے تمام اذکار میں اختلاف ہے جیسا کہ عینی وغیرہ میں ہے، در مختار میں دعوی کیا ہے کہ ہر زبان میں تکبیر کا جواز تاتار خانیہ سے معلوم ہوتا ہے جیسا کہ تلبیہ کہنا جائز ہے، اور یہی اظہر ہے، مگر مکروہ تحریمی ہے، جیسا کہ کافی کے حوالہ سے فتح القدیر سے معلوم ہوا، اور قول معتمد یہ ہے کہ فارسی زبان میں قراءت بالاجماع جائز نہیں ہے، اور اظہر واصح یہ ہے کہ اگر قراءت کرلی تو نماز فاسد ہو جائے گی، البتہ اگر عربی میں بالکل نہ پڑھ سکتا ہو۔

مسئلہ:-اگر کوئی شخص فارسی میں مکمل کلام پاک لکھنا چاہے تو اسے منع کیا جائے گا، مگر ایک دو روایت لکھنے میں منع کرنے کی ضرورت نہیں ہے، اور اگر قرآن پاک لکھ کر اس کے نیچے ہر حرف کا ترجمہ لکھا تو جائز ہے، جیسا کہ الکافی کے حوالہ سے فتح القدیر میں ہے، اصل کلام تکبیر میں تھا۔

وان افتتح الصلوة باللهم اغفرلی لاتجوز، لانه مشوب بحاجتة، فلم یکن تعظیما خالصا، وان افتتح بقوله اللهم، فقد قیل یجزیه، لان معناه یا الله، وقد قیل لایجزیه، لان معناه یا الله امنا بخیر، فکان سؤالا، قال ویعتمد

بیده الیمنی علی الیسری تحت السرة، لقوله علیه السلام ان من السنة وضع الیمین علی الشمال تحت السرة۔

ترجمہ:۔ اور اگر اللّٰہم اغفرلی کہہ کر نماز شروع کی تو نماز صحیح نہ ہوگی کیونکہ اس کہنے میں تعظیم کے ساتھ اپنی غرض (مغفرت) بھی ملی ہوئی ہے، اس لئے یہ جملہ خالص تعظیم کا نہ ہوا، اور اگر صرف اللّٰہم کہہ کر نماز شروع کی تو ایک قول میں جائز ہو جائے گی اس لئے یہ لفظ معنی کے اعتبار سے یااللہ کے ہے، اور ایک قول میں جائز نہ ہوگی، اس لئے کہ یہ یااللہ آمنا بخیر کے معنی میں ہے (یعنی یااللہ ہماری بھلائی کا ارادہ کرلے) اس طرح یہ سوال ہو گیا، اور مصنفؒ نے کہا اس کے بعد اپنے داہنے ہاتھ کو اپنے بائیں ہاتھ پر ناف کے نیچے رکھ لے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے کہ سنت میں سے ہے داہنے ہاتھ کو بائیں ہاتھ کے اوپر ناف کے نیچے رکھنا۔

توضیح:۔ اللّٰہم اغفرلی سے نماز شروع کرنے کا حکم، نماز میں دایاں ہاتھ بائیں ہاتھ پر ناف کے نیچے رکھنا، حدیث سے ثبوت

وان افتتح الصلوة باللهم اغفرلی لاتجوز، لانه مشوب بحاجته، فلم یکن تعظیما خالصا......الخ

اور اگر اللّٰہم اغفرلی سے نماز شروع کی تو جائز نہ ہوگی۔ف۔ جیسا کہ استغفر الله واعوذ بالله وانا لله وماشاء الله ولاحول ولاقوة الا بالله وبسم الله سے جائز نہیں ہوتی ہے۔ المحیط۔ع۔ف۔ تع غیرہ۔ لانه مشوب الخ کیونکہ اس میں کہنے والے کی حاجت بھی ملی ہوئی ہے اس لئے یہ کلمے خالص تعظیم کے نہ ہوئے۔ف۔ اسی لئے اگر ذبح کے وقت بھی اپنی حاجت کے الفاظ ملا کر کہے تو ذبح صحیح نہ ہوگا۔ت۔ اور اگر صرف اللّٰہم سے نماز شروع کی تو کہا گیا ہے کہ اس سے شروع کرنا صحیح ہے۔ف۔ جیسا کہ یااللہ سے صحیح ہے۔ت۔

وقد قیل لایجزیه، لان معناه یا الله امنا بخیر، فکان سؤالا، قال ویعتمد بیده الیمنی......الخ

اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس سے، صحیح نہیں ہے، کیونکہ اس کے معنی ہیں کہ اے اللہ ہمارے لئے خیر کا قصد کرے، لہذا یہ جملہ سوال کا ہوا، ف، اس طرح اس سے خالص تعظیم نہیں پائی گئی، لیکن پہلا قول اصح یعنی جائز ہونے کا ہے، جیسا کہ محیط میں ہے، ع۔ قال ویعتمد الخ اور مصنفؒ نے فرمایا کہ رفع یدین اور تکبیر سے فارغ ہونے کے بعد یعتمد اعتماد کرے یعنی ٹیک وتکیہ کرلے۔ف۔ تاکہ آرام ہو تکبیر سے فارغ ہونے کے فوراً بعد۔ المحیط۔ د۔ن۔ھ۔ بیده الیمنی الخ دائیں ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر اس طرح رکھے کہ وہ ناف کے نیچے رہیں۔ف۔ مصنف ہدایہؒ نے لفظ یعتمد فرمایا ہے یعنی اعتماد یا ٹیک رکھے اور ہندیہ میں ہے کہ بہت سے مشائخ نے اس بات کو بہتر سمجھا ہے کہ اس سے گرفت بھی ہو اور رکھنا بھی پایا جائے۔ الخلاصہ۔ اور یہی صحیح ہے۔ المصفی۔ اس کا بہتر طریقہ یہ ہے کہ دائیں ہتھیلی کو بائیں ہتھیلی کی پشت پر رکھے اور دائیں انگوٹھے وکلمہ کی انگلی سے پہونچا پکڑلے۔ الخلاصہ۔ن۔

لقوله علیه السلام ان من السنة وضع الیمین علی الشمال تحت السرة......الخ

رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ سنت سے ہے ناف کے نیچے داہنے ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر رکھنا۔ف۔ بندہ مترجم کہتا ہے کہ بظاہر یہ عبارت اس طرح تھی لقول علی ان من السنة الخ اس جگہ ناسمجھ کاتبوں نے علی کو حرف جار سمجھا مگر بے ربط جان کر لقوله علیه السلام کردیا، کیونکہ یہ کلام خود ظاہر ہے کہ یہ صحابی کا ہے اس طرح سے کہ یہ بات سنت سے ہے، یعنی رسول اللہ ﷺ کی سنت سے ہے نہ یہ کہ حضور ﷺ نے خود ہی فرمایا ہے، اب حضرت علیؓ سے جو قول مروی ہے اس کا بیان یہ ہے کہ یہ روایت سنن ابی داؤد کے اس نسخہ میں ہے جو ابن داسہؒ کی روایت سے موجود ہے۔ زیلعی۔ اور اسے امام احمد، دار قطنی اور بیہقی نے بھی روایت کیا ہے، نوویؒ نے کہا ہے کہ اس روایت کے ضعیف ہونے پر تمام ائمہ متفق ہیں۔ مفع۔

لیکن مصنف ابن ابی شیبہ میں ابراہیم بن ادہم البلخیؒ جو اولیاء مشائخ میں سے ہیں کے واسطے سے ناف کے نیچے ہاتھ باندھنا مرفوع حدیث سے ثابت ہے، اور اس کی اسناد میں کوئی کلام نہیں ہے البتہ صرف اتنی سی بات ہے کہ علقمہؒ نے ابن مسعودؓ سے سنا ہے یا نہیں، تاہم اس میں ترمذیؒ کی شہادت کافی ہے کہ سماع ثابت ہے، اس سے معلوم ہوا کہ یہ روایت صحیح ہے، اور حق بات یہ ہے کہ صرف ہاتھ باندھنا ہی مسنون ہے البتہ کہاں اور کس طرح باندھا جائے کہ وہ ناف کے نیچے رہیں یا سینہ پر رہیں تو قول مختار کے مطابق ناف کے نیچے باندھنا ہی ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ ترمذیؒ نے قبیصہ بن ہلب عن ابیہؓ روایت کی ہے کہ حضرت رسول اللہ ﷺ ہماری امامت فرماتے تو بائیں ہاتھ کو دائیں ہاتھ سے پکڑ لیتے تھے، اس کے بعد ترمذیؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے، اور اس پر صحابہ و تابعینؒ اور ان کے بعد کے اہل علم کا عمل ہے، کہ ان کے نزدیک آدمی نماز میں اپنے دائیں ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر رکھے، اور بعض علماء نے کہا ہے کہ دونوں ہاتھوں کو ناف کے اوپر رکھے، اور بعضوں نے کہا ہے کہ ان کو ناف کے نیچے رکھے، ان سب باتوں کی ان کے نزدیک اجازت اور گنجائش ہے، ترجمہ ختم ہوا، اس تفصیل میں ترمذیؒ نے گویا اس بات کی شہادت دی ہے کہ صحابہ و تابعین میں سے اہل العلم کا عمل اس طرح تھا کہ اپنے علم سے وہ لوگ ناف کے نیچے ہاتھ باندھنے کو دیکھتے تھے۔ م۔

وهو حجة على مالك في الارسال، وعلى الشافعيؒ في الوضع على الصدر، ولان الوضع تحت السرة اقرب الى التعظيم، وهو المقصود، ثم الاعتماد سنة القيام عند ابي حنيفة و ابي يوسفؒ حتى لايرسل حالة الثناء، والاصل ان كل قيام فيه ذكر مسنون يعتمد فيه، ومالا فلا، هو الصحيح فيعتمد في حالة القنوت وصلوة الجنازه ويرسل في القومة وبين تكبيرات الاعياد.

ترجمہ:- اور یہ حدیث ہماری دلیل ہے امام مالکؒ کے خلاف ارسال یعنی ہاتھ چھوڑ کر کھڑے رہنے میں، اسی طرح امام شافعیؒ کے بھی خلاف دلیل ہے سینے پر ہاتھ باندھنے میں، اور اس لئے بھی کہ ناف کے نیچے ہاتھ باندھنا تعظیم کے بہت زیادہ قریب ہے جبکہ یہی مقصود ہے، پھر اعتماد یعنی ہاتھ کو ہاتھ پر رکھنا یہ کھڑے ہونے کی سنت ہے امام ابوحنیفہؒ اور ابویوسفؒ کے نزدیک، یہانتک کہ ثناء کی حالت میں بھی ارسال نہیں کیا جائے گا، اس سلسلہ میں قاعدہ یہ مقرر ہوا ہے کہ ہر وہ قیام جس میں ذکر مسنون ہو اس میں اعتماد کیا جائے اور جس میں ذکر مسنون نہ ہو اس میں اعتماد نہ کیا جائے، یہی مسلک صحیح ہے، اس بناء پر قنوت کی حالت میں اور جنازہ کی نماز میں بھی اعتماد کیا جائے گا اور قومہ میں اور عیدین کی تکبیروں کے درمیان ارسال کیا جائے گا۔

توضیح:- عورتوں کا سینہ پر ہاتھ باندھنا، قنوت میں ہاتھ باندھنا، نماز جنازہ میں، تکبیرات عیدین میں ہاتھ چھوڑنا

وهو حجة على مالك في الارسال......الخ

امام مالکؒ جو کہ تکبیر کے بعد ہاتھ باندھنے کے قائل نہیں بلکہ اس کو چھوڑ لٹکا کر کھڑے رہنے کے قائل ہیں ان کے اس مسلک کے خلاف احناف کے حق میں مذکورہ اثر ہے جو کہ حضرت علیؓ سے مروی ہے۔ ف۔ کیونکہ امام مالکؒ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ ہاتھ چھوڑ دینا چاہئے، مگر ابن المنذرؒ نے مالکؒ سے ہاتھ باندھنا نقل کیا ہے لہٰذا ان کے نزدیک ہاتھ لٹکانا پسندیدہ اور مختار ہے لیکن باندھنا بھی جائز ہے، اور اوزاعیؒ کے نزدیک چھوڑنا اور باندھنا دونوں طریقے برابر ہیں، لیکن عام علماء کے نزدیک باندھنا ہی مختار ہے، ہاتھوں کے باندھنے کی دلیل میں دوسری بھی صحیح مرفوع حدیثیں موجود ہیں، مثلاً بخاری میں حضرت سہل بن سعدؓ کی حدیث اور دار قطنی وغیرہ میں حضرت عباسؓ اور ابن عباسؓ کی حدیث اور ترمذی وابن ماجہ وغیرہ میں قبیصہ بن ہلبؓ کی حدیث

ہے۔

وعلی الشافعیؒ فی الوضع علی الصدر......الخ

اور اثر مذکور امام شافعیؒ کے مسلک کے خلاف بھی ہماری دلیل ہے سینہ پر ہاتھ باندھنے کے سلسلہ میں۔ف۔کیونکہ اس اثر سے نص صریح کے طور پر مسنون ہونا ثابت ہے جس کی تائید اہل علم صحابہ اور تابعین کرام کی شہادت سے ہوتی ہے، اس کے علاوہ ابن ابی شیبہؒ کی حدیث بھی ہے جس کی اسناد بالکل صحیح ہے اور اس میں کوئی ایسا ضعف نہیں ہے جس کا جواب اور دفاع نہ ہوتا ہو، یہانتک کہ امام احمدؒ نے بھی اس کی روایت کی ہے، ہاں سینہ پر ہاتھ باندھنا بھی ثابت ہے، چنانچہ حضرت وائل بن حجرؓ کی حدیث ہے کہ میں نے رسول اللہ علیہ کے ساتھ نماز پڑھی پس آپ نے اپنے دائیں ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر رکھے ہوئے سینہ پر رکھا، ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں اس کی روایت کی ہے، لیکن ظاہر ہے کہ حضرت وائلؓ کی یہ حدیث تو یقینی طور پر صرف ایک نماز اور ایک واقعہ کا اظہار ہے، اور صرف اس قدر ثبوت سے سنت کا ثبوت نہیں ہوتا ہے، جبکہ اثر مذکور میں سنت ہونے کی تصریح موجود ہے، لیکن سینہ پر ہاتھ رکھنے کی حدیث کی اسناد قوی ہے، چنانچہ معمولات مظہریہ میں مذکور ہے کہ شیخ رحمۃ اللہ علیہ سینہ پر ہاتھ باندھتے اور کہتے کہ اس کی حدیث قوی ہے۔

ولان الوضع تحت السرۃ اقرب الی التعظیم، وھو المقصود...... الخ

اور عقلی دلیل ایک یہ بھی ہے کہ ہاتھوں کو ناف کے نیچے رکھنے میں تعظیم کی زیادتی کا اظہار ہے، اور اس موقع میں تعظیم ہی مقصود ہے۔ف۔بالاتفاق عورتوں کو ان کی چھاتیوں یا سینہ پر ہاتھ باندھنا چاہئے، جیسا کہ منیہ میں ہے۔ھ۔ت وغیرہ۔اور یہی حکم خنثی مشکل کا بھی ہے۔ف۔خلاصہ یہ ہے کہ مذکورہ دونوں طریقے ہی ثابت ہیں اور دونوں طریقوں پر صحابہ اور تابعین کرام کے زمانہ میں عمل ثابت ہے، اس بناء پر جس نے جس عمل سے زیادہ تعظیم سمجھی اسی پر عمل کیا اور اسے ترجیح دی ہے اور اب بھی جس طریقہ میں زیادہ تعظیم سمجھے اسی پر عمل کرے، البتہ ائمہ احناف سے ان کا مختار اور پسندیدہ مسلک ناف کے نیچے ہی ہاتھوں کا باندھنا ثابت ہوا ہے، لہٰذا جہاں آدمی چاہے اپنا ہاتھ رکھے وہ مختار ہے۔

لیکن اصل سنت وہی طریقہ ہے جس کا ذکر ہوا یعنی زیر ناف باندھنا، اور مصنف ہدایہؒ کے کلام سے بھی اسی بات کی طرف اشارہ ہوتا ہے، چنانچہ اس کی عبارت یہ ہے **ثم الاعتماد الخ** کہ ہاتھوں کے باندھنے کا جو طریقہ ذکر کیا گیا ہے وہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کھڑے ہونے کی سنت ہے، اسی لئے ثناء پڑھنے کی حالت میں بھی ہاتھوں کو چھوڑنا چاہئے۔ف۔اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ سنت قراءت کی ہے (یعنی قراءت کے وقت ہاتھ باندھنا سنت ہے) اس لئے قراءت سے پہلے ثناء پڑھتے وقت ہاتھ چھوڑے رہنا چاہئے۔

والاصل ان کل قیام فیہ ذکر مسنون یعتمد فیہ، ومالا فلا......الخ

اس ہاتھ باندھنے میں اصل یہ ہے کہ ہر قیام۔ف۔خواہ حقیقۃ ہو جیسے کھڑے ہو کر نماز پڑھنے والا یا حکماً ہو جیسے مجبوری کی وجہ سے بیٹھ کر پڑھنے والا، یا نفل نماز پڑھنے والا جو بیٹھ کر پڑھ رہا ہو، کہ یہ سب بیٹھنے کی صورت میں بھی کھڑے ہو کر پڑھنے والے کے حکم میں ہیں، لہٰذا ایسا جو بھی قیام **ھو فیہ ذکر الخ** جس میں کوئی ذکر مسنون ہو۔ف۔اور اس قیام کو قرار بھی ہو (کہ کچھ دیر تک کھڑا رہنا پڑے) ت۔تو ایسے قیام میں ہاتھ باندھنا مسنون ہے اور جس قیام میں ایسی صفت نہیں پائی جاتی ہو اس میں ہاتھ باندھنا مسنون نہیں **ھو الصحیح الخ** یہی قول صحیح ہے۔ف۔شمس الائمہ حلوائی نے یہی بیان کیا ہے۔

فیعتمد فی حالۃ القنوت وصلوۃ الجنازہ ویرسل فی القومۃ وبین تکبیرات الاعیاد......الخ

لہٰذا قنوت پڑھنے کی حالت میں ہاتھ باندھے رہنا چاہئے۔ف۔کیونکہ یہ قیام ہے اور اس میں قرار بھی، اور اس میں دعاء قنوت ذکر مسنون بھی ہے، لیکن اگر کسی کو قنوت نہ آتی ہو تو صرف اللھم اغفرلی ہی کہلے تو ایسی صورت میں چونکہ دیر تک کھڑا

ہونا نہیں ہوگا یا قرار نہ ہوگا اس لئے اب ہاتھ بھی چھوڑے باندھنے کی ضرورت نہ ہوگی۔م۔ وصلوۃ الجنازۃ...... الخ اور جنازہ میں ہاتھ باندھ لے۔ف۔ یعنی چاروں تکبیروں میں ہاتھ باندھے رکھے، لیکن قومہ یعنی رکوع سے اٹھنے کے بعد ہاتھ چھوڑدے۔ف۔ یعنی رکوع سے سر اٹھانے میں اگرچہ تھوڑی سی تسبیح ہے مگر قرار نہیں ہے اس لئے ہاتھ چھوڑے رکھے، اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ صلوۃ التسبیح کی ہر نقل و حرکت میں تسبیحات دیر تک پڑھی جاتی ہیں تو کیا ہاتھ باندھ لئے جائیں، جواب، چونکہ اصول کے مطابق قرار پالیا گیا ہے اس لئے ظاہر ہے کہ ہاتھ باندھ لئے جائیں۔

ویرسل فی القومۃ وبین تکبیرات الاعیاد...... الخ

اور عید کی تکبیروں کے درمیان بھی ہاتھ چھوڑے رکھے۔ف۔ یعنی چھ زائد تکبیروں کے کہتے وقت ہر دو تکبیر کے درمیان ہاتھ چھوڑدے، کیونکہ ان کے درمیان ذکر مسنون نہیں ہے، لیکن اگر ذکر تو نہ ہو مگر قیام طویل ہو تو بھی باندھے جائیں، السراج، د، اس بیان سے صلوۃ التسبیح کے قومہ میں ہاتھ باندھنے کی تائید ہوتی ہے، اور جمعہ کے خطبہ کے وقت ہاتھ باندھنے کی دلیل میں نہ کوئی حدیث موجود ہے اور نہ کوئی اثر ہے، اگرچہ طحاویؒ نے داخل کیا ہے، الحاصل ہاتھ اٹھا کر تکبیر کہہ کر ہاتھ باندھ لے۔

ثم یقول سبحانک اللھم وبحمدک الی اخرہ، وعن ابی یوسف انہ یضم الیہ قولہ انی وجھت وجھی الی اخرہ، لروایۃ علی ان النبی علیہ السلام کان یقول ذلک.

ترجمہ:- پھر کہے **سبحانک اللھم وبحمدک** آخر تک اور ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ اس کے ساتھ **انی وجھت وجھی** آخر تک کو بھی ملالے، حضرت علیؓ کی اس روایت کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ ایسا ہی کہا کرتے تھے۔

توضیح:- بعد تکبیر تحریمہ سبحانک اللھم پڑھنا، انی وجھت وجھی پڑھنا

ثم یقول سبحانک اللھم وبحمدک الی اخرہ...... الخ

ہاتھ باندھنے کے بعد یہ مکمل دعا یا ثنا پڑھے **سبحانک اللھم وبحمدک وتبارک اسمک وتعالی جدک ولا الہ غیرک،** اور بعض روایات میں...... یوں بھی ہے **وتعالی جدک وجل ثناء ک ولا الہ غیرک**، لیکن جل ثناءک کا جملہ نہ اصل میں ہے اور نہ نوادر میں ہے۔ المحیط۔ لہٰذا اس جملہ کو فرائض میں نہیں پڑھنا چاہئے۔ھ۔ لیکن امام محمدؒ نے اپنی کتاب الحجۃ علی اہل المدینۃ میں جل ثناءک کا جملہ بڑھایا ہے۔ع۔ اسی کا نام ثنا ہے، یہ ثنا ہر ایک نمازی پڑھے خواہ وہ امام ہو یا مقتدی ہو یا مفرد ہو، جیسا کہ التاتارخانیہ میں ہے، لیکن جب امام قراءت کرنا شروع کرے تو پھر مقتدی خاموش رہے کچھ نہ پڑھے۔ت۔ اکثر بڑے علمائے کرام کا یہی قول ہے، جن میں سے چند کے نام یہ ہیں حضرت ابو بکر الصدیقؓ و عمر، ابن مسعود، نخعی اور احمدؒ وغیرہم رحمہم اللہ اور ترمذیؒ نے کہا ہے کہ تابعین وغیرہم میں سے اہل علم کا اسی پر عمل ہے۔ع۔

وعن ابی یوسف انہ یضم الیہ قولہ انی وجھت وجھی الی اخرہ...... الخ

ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ مصلی اس ثناء کے ساتھ یہ دعاء بھی ملائے **انی وجھت وجھی الخ**۔ف۔ اس دعا کا نام توجہ ہے اور اس کی پوری تفصیل عنقریب آئے گی، مصنف ہدایہ کے کلام میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ بقول ابو یوسفؒ اولی یہ ہے کہ سب سے پہلے ثنا کہے پھر توجہ (**انی وجھت**) کہے، اور صاحب الدرایہ نے بھی اس قول کی تصریح کردی ہے۔

لروایۃ علی ان النبی علیہ السلام کان یقول ذلک...... الخ

حضرت علیؓ کی اس روایت کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ یہ کہا کرتے تھے۔ف۔ لیکن اس کے کہنے سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ آپ ﷺ ان دونوں نمبر ١۔ ثنا، نمبر ٢۔ توجہ کو ایک ساتھ کہا کرتے تھے۔فع۔ مگر میں کہتا ہوں کہ جب اس بات کی

روایت ثابت ہو گئی کہ ثناء بھی کہنی چاہئے، اور توجہ بھی کہا کرتے تھے تو از خود ان دونوں کو جمع کرنا لازم آگیا۔

البتہ یہ اعتراض ہوتا ہے کہ فرائض اس کے کہنے کا تو ذکر نہیں پایا گیا ہے اس لئے شاید تہجد کی نماز میں کہا کرتے ہوں گے، جیسا کہ مصنفؒ نے محمول کیا ہے کہ محمد بن سلمہ کی حدیث میں ہے کہ جب نفل پڑھنے کو کھڑے ہوتے تو کہتے اللہ اکبر انی وجہت وجہی الخ، نسائی نے اس کی روایت کی ہے، لیکن صحیح ابن حبان و سنن ترمذی اور طبرانی میں حضرت ابو رافعؓ کی حدیث ہے اس کو نماز مکتوبہ یعنی فرض نماز میں نقل کیا ہے، جیسا کہ الحصن میں ہے، اس سے اس بات کی تصریح ہو گئی کہ نفل ہی کی کوئی تخصیص نہ تھی، اور یہ پوری حدیث مسلم اور ترمذی نے حضرت علیؓ سے بھی اسی طرح روایت کی ہے کہ تکبیر کے بعد کہتے تھے:

﴿وجهت وجهي للذی فطرالسموت والارض حنيفا وما انا من المشركين، ان صلوتي و نسكي و محياي و مماتي لله رب العالمين، لا شريك له وبذلك امرت وانا من المسلمين﴾ (بعض روایتوں میں: وانا اول المسلمين) اللهم انت الملك لا اله الا انت ربي وانا عبدك ظلمت نفسي واعترفت بذنبي، فاغفرلي ذنوبي جميعا انه لايغفر الذنوب الا انت، واهدني لاحسن الاخلاق، لايهدي لاحسنها الا انت، واصرف عني سيئها لا يصرف عني سيئها الا انت، لبيك وسعديك والخير كله في يديك والشر ليس اليك، انابك واليك تبارك وتعاليت استغفرك واتوب اليك.

بعض مشائخ نے کہا ہے کہ (انا اول المسلمين) کہنے سے نماز فاسد ہو گی کیونکہ یہ جھوٹ ہے، بحر الرائق میں کہا ہے کہ یہ قول مردود ہے کیونکہ بعض صحیح روایت میں انا اول المسلمين بھی آیا ہے، اور فتح القدیر میں صحیح حدیث سے ذکر کیا ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ رکوع کرتے تو یوں فرماتے، اللهم ركعت وبك امنت ولك اسلمت خشع لك سمعي وبصري ومخي وعظمي وعصبي. ف۔ اس روایت کو مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے ذکر کیا ہے۔ ع۔

اور جب رکوع سے سر اٹھاتے تو فرماتے سمع الله لمن حمده ربنا ولك الحمد حمدا كثيراً طيباً مباركا فيه. م. ع. اور فرماتے اللهم ربنا لك الحمد ملاء السموات والارض وملأ مابينهما وملأ ماشئت من شئي بعد۔ ف۔ اهل الثناء والمجد احق ماقال العبد وكلنا لك عبد لامانع لما اعطيت ولا معطي لما منعت ولاينفع ذا الجد منك الجد، اس کو بھی مسلم، وابوداؤد اور نسائی سے روایت کیا ہے۔ ع۔

اور جب سجدہ کرتے تو کم از کم تین بار تسبیح کہتے۔ م۔ اور فرماتے اللهم لك سجدت وبك امنت ولك اسلمت سجد وجهي للذي خلقه وصوره وشق سمعه وبصره تبارك الله احسن الخالقين. ف. مسلم وابوداؤد و نسائی نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے۔ ع۔

میں کہتا ہوں کہ تکبیر افتتاح کے بعد یہ بھی وارد ہے کہ اللهم باعد بيني وبين خطاياي كما باعدت بين المشرق والمغرب، اللهم اغسل خطاياي بالماء والثلج والبرد، اس کی روایت بخاری و مسلم وابوداؤد و نسائی اور ابن ماجہ نے کی ہے، اس کی مزید تفصیل آئندہ آتی ہے، بعض صحیح روایتوں میں ان دعاؤں کی زیادتی بھی آئی ہے اللهم نقني من الذنوب كما ينقى الثوب الابيض من الدنس۔ م۔

اور جب دونوں سجدوں کے بیچ میں بیٹھتے تو فرماتے اللهم اغفرلي وارحمني وعافني واهدني وارزقني واجبرني، ترمذی وغیرہ۔ ع۔ م۔ اس کے بعد التحیات اور درود صحاح حدیث میں متعدد الفاظ سے مروی ہیں، اور آخر میں سلام سے پہلے اس طرح کہتے اللهم اغفرلي ما قدمت وما اخرت وما اسررت وما اعلنت وما اسرفت وما انت اعلم به مني انت المقدم وانت المؤخر لا اله الا انت۔ ف۔ ع۔ مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے۔

ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے کچھ کلمات کو تبرک کے خیال سے ذکر کرتا ہوں، تاکہ انہیں فرائض میں

نہیں بلکہ نوافل میں پڑھ کر ان سے برکت حاصل کی جائے الحاصل ثنا اور توجہ کو ایک ساتھ جمع کرتے تو کہتے سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا اله غيرك، وجهت وجهي الى الله رب العالمين، لہذا اسی طرح کہنا اولی ہے۔ الفتح۔ جس طرح ابو یوسفؒ جمع کرتے ہیں اسی طرح اسحٰقؒ کے نزدیک بھی ثنا اور توجہ کو جمع کرنا بہتر ہے۔

ولهما رواية انس ان النبي عليه السلام كان اذا افتتح الصلوة كبّر وقرأ سبحانك اللهم وبحمدك الى اخره ولم يزد على هذا.

ترجمہ:- اور ان دونوں یعنی امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کی دلیل حضرت انسؓ کی روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ جب نماز شروع کرتے تو تکبیر کہتے اور یہ پڑھتے سبحانک اللہم وبحمدک آخر تک اور اس سے زیادہ نہیں کیا۔

توضیح:- حنیفہ کے دلائل

ولهما رواية انس ان النبي عليه السلام كان اذا افتتح الصلوة كبّر ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے، زیادہ نہیں کیا کہنے کا مطلب یہ ہے کہ حضرت انسؓ نے اس سے زیادہ کچھ بیان نہیں کیا جس سے یہ معلوم ہوا کہ اس کے بعد کچھ اور جملہ نہیں ہے، پھر اس میں دو طرح سے گفتگو ہوتی ہے۔

نمبرا۔ یہ کہ اگر حضرت انسؓ نے اس سے زیادہ بیان نہیں کیا تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ رسول اللہ ﷺ زیادہ پڑھتے بھی نہ تھے۔

نمبر ۲۔ یہ کہ دار قطنیؒ نے حدیث کو مرفوعاً روایت کیا ہے ساتھ ہی یہ بھی کہا ہے کہ اس کے راوی ثقہ ہیں، حالانکہ اس کا اس طرح انکار کیا گیا ہے کہ اسناد میں حسن بن علی بن الاسود ہیں جو ایک ضعیف راوی ہیں، نیز ابن ابی حاتم نے اپنے والد ابو حاتم الرازی سے نقل کیا کہ یہ حدیث جھوٹی ہے اس کی کچھ اصلیت نہیں ہے، لیکن طبرانی کی کتاب الدعاء میں اس کی متابعت موجود ہے، اور ابن حجرؒ نے اس کی پرزور تائید کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ متابعت بہت عمدہ ہے۔ م۔

ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ اسے بیہقیؒ نے حضرت انسؓ و عائشہؓ و ابو سعید خدریؓ و جابرؓ و عمرؓ اور ابن مسعودؓ سب سے مرفوعاً روایت کی ہے، البتہ عمر و ابن مسعودؓ سے موقوفاً روایت کی ہے، اور دار قطنیؒ نے کہا ہے کہ عمرؓ سے انہیں کا قول محفوظ ہے، اور صحیح مسلم میں مروی ہے کہ حضرت عمرؓ سبحانک اللہم الخ بلند آواز سے پڑھتے تھے، اور ابو داؤد اور ترمذیؒ نے حضرت عائشہؓ سے مرفوعاً روایت کر کے کہا ہے کہ یہ ضعیف ہے، اور دار قطنیؒ نے حضرت عثمانؓ سے نیز سعید بن منصورؒ نے حضرت ابو بکرؓ سے موقوفاً روایت کی ہے۔ الفتح۔

پس حق یہ ہے کہ صحابہ کرام کی ایک جماعت سے موقوف روایت بھی صحیح ہے، اور ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ ابو داؤدؒ نے ابو سعید خدریؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب رات کے وقت اٹھتے تو تکبیر کہتے پھر کہتے سبحانك اللهم وبحمدك، تین بار اور تبارك اسمك وتعالىٰ جدك و لا اله غيرك، پھر کہتے لااله الا الله، تین بار، پھر الله اكبر كبيرا تین بار، پھر اعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم من همزه ونفخه ونفثه، پھر قراءت پڑھتے، اس کی روایت ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ کی ہے، اور ترمذی نے کہا ہے کہ اس باب میں یہ حدیث اصح اور بہت زیادہ مشہور ہے۔ ختم۔ علی بن علی بن یخاد بن رفاعہ کو وکیع اور ابن معین اور ابوزرعہؒ نے ثقہ کہا ہے، ان کا ثقہ کہہ دینا بہت ہی کافی ہے۔ الفتح۔

اس سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ اصل میں سبحانك اللهم وبحمدك الخ رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہے اگرچہ تہجد ہی میں ہو۔ م۔ اور جب حضرت ابو بکر و عمرؓ جیسے اکابر صحابہ کرام سے فرائض میں ثابت ہوا کہ سبحانك الخ سے شروع کرتے، یہاں تک کہ حضرت عمرؓ اس کی تعلیم کی غرض سے اسے زور سے پڑھتے، لہٰذا یہ اس بات کی دلیل ہوئی کہ رسول اللہ ﷺ کا آخری

اور اکثری عمل یہی تھا، چنانچہ اسی پر اعتماد ہے اگرچہ سند کے اعتبار سے دوسرے اذکار کا ثبوت قوی ہو، پس کبھی اسناد کے اعتبار سے غیر مرفوع پر بھی ترجیح دی جاتی ہے، اس وقت جبکہ ایسے قرینے موجود ہوں کہ یہ عمل واقعتاً رسول اللہ ﷺ سے ثابت اور اس پر مداومت بھی رہی ہے، چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ تکبیر کے بعد تھوڑا سکتہ کرتے پھر قراءت کرتے ایک موقع پر میں نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ میرے ماں باپ آپ پر قربان ہوں، میں نے دیکھا کہ آپ تکبیر اور قرآت کے درمیان سکوت کرتے ہیں تو آپ اس موقع میں کیا پڑھتے ہیں تو آپ نے فرمایا کہ میں یہ کہتا ہوں **اللهم باعد بيني وبين خطاياى كما باعدت بين المشرق والمغرب اللهم نقني من خطا ياى كما ينقي الثوب الابيض من الدنس، اللهم اغسلني من خطاياى بالماء والثلج والبرد،** اس کو بخاری و مسلم دونوں نے روایت کیا ہے، لہٰذا یہ ذکر تو سب سے زیادہ قوی ثابت ہوئی، کیونکہ صحیحین یعنی بخاری اور مسلم دونوں کی یہ روایت ہے، پھر بھی چاروں اماموں میں سے کسی نے بھی صرف اسی ذکر کو معین سنت نہیں کہا ہے، بحوالہ الفتح۔

وماروا‌ه محمول على التهجد، وقوله وجل ثناؤك يذكر في المشاهير فلا ياتي به في الفرائض والاولى ان لاياتي بالتوجه قبل التكبير ليتصل النية به، هو الصحيح.

ترجمہ:- اور امام ابویوسفؒ نے جو روایت پیش کی ہے وہ تہجد کی نماز (نوافل) پر محمول ہے، اور ثنا میں وجل ثناءک کا جملہ احادیث مشہور میں نہیں پایا جاتا ہے اس لئے اسے فرض نمازوں میں نہیں کہنا چاہئے، اور اولیٰ یہ ہے کہ تکبیر سے پہلے توجہ نہ کہے تاکہ نیت تکبیر سے مل جائے، یہی صحیح ہے۔

توضیح:- انی وجہت آخر تک کی دعا فرائض میں نہیں بلکہ نوافل میں پڑھنی چاہئے

وماروا‌ه محمول على التهجد، وقوله وجل ثناؤك يذكر في المشاهير......الخ

امام ابویوسفؒ نے جو روایت کی ہے وہ تہجد پر محمول ہے۔ف۔ یعنی نفل میں انی وجہت وجہی الخ پڑھتے تھے۔ف۔ اب تحقیقی بات یہ ہے کہ اس میں کوئی شبہ نہیں ہے ثناء مذکورہ کے علاوہ جو دوسرے اذکار منقول اور صحیح ثابت ہوئے ہیں وہ بھی فرائض میں پڑھے جاسکتے ہیں مگر کبھی کبھی کیونکہ جماعت کی نماز میں ان پر ہمیشگی کرنی مکروہ ہے، یہ کراہت اس وجہ سے نہیں ہے کہ یہ ثابت نہیں ہیں، بلکہ اس لئے مختصر سی دعا پڑھنے کا جو حکم مسنون ہے اس کی مخالفت لازم آتی ہے، اسی طرح اگر فرض نماز تنہا پڑھتے ہوئے بھی ان اذکار کو پڑھ لے تو کوئی حرج نہیں ہے، اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ احناف ان اذکار کو فرائض میں اس لئے نہیں پڑھتے ہیں کہ ان کے خیال میں ان کا ثبوت صحیح نہیں ہے (حالانکہ ان کا بھی بعض روایات سے ثبوت ملتا ہے) تو لوگوں کا ایسا خیال صحیح نہیں ہے بلکہ ان کا وہم ہے بلکہ جس طرح اتفاقیہ پڑھنے کا ثبوت ہے اسی طرح اتفاقیہ پڑھنے کو ہم بھی مانتے ہیں، البتہ اس پر التزام کرنے کو ہم منع کرتے ہیں اس وجہ سے کہ یہ خلاف سنت ہے ہاں سنن اور نوافل میں پڑھنا مستحب ہے۔

صحیح ابوعوانہ اور سنن نسائی میں ثابت ہے کہ نبی کریم ﷺ جب نماز نفل پڑھنے کو کھڑے ہوتے تو فرماتے اللہ اکبر وجہت وجھی للذی الخ۔مف۔ اور صحیح ابن حبان اور ترمذی کی حدیث جو ابورافعؓ سے مروی ہے اس میں لفظ فرض موجود ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ رسول اللہ ﷺ جب فرض نماز کے لئے کھڑے ہوتے تو وجہت وجھی للذی الخ پڑھتے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ فرض اور نفل دونوں نمازوں میں پڑھتے تھے اس لئے میری بیان کی ہوئی تحقیق سے سارے اوہام ختم ہوگئے۔

حاصل تحقیق یہ ہے کہ ہمیں صحیح حدیثوں سے کئی اذکار معلوم ہوئے جنہیں رسول اللہ ﷺ تکبیر کے بعد پڑھتے تھے ہم

نے دوبارہ تحقیق کی کہ ان میں سے کون ساذکر ایسا تھا جسے ہمیشہ کہتے ہوں تو معلوم ہوا کہ خلفائے راشدین اور دوسرے صحابہ کرامؓ کے قول و فعل سے فقط سبحانك اللهم الخ ملا اسی کی تصریح ابو سعیدؓ کی حدیث میں رسول اللہ ﷺ کی زبان مبارک سے مل گئی تو یہ معلوم ہو گیا کہ اسی پر آپ کی مداومت تھی اور یہی آپ کا معمول تھا تو لا محالہ دوسرے اذکار اس کے ساتھ اتفاقی تھے ،اور ہم ہمیشہ ایسا نہیں کر سکتے کہ ان اذکار کو بھی اس سبحانک کے ساتھ ملالیں کیونکہ جماعت کی قراءت میں احادیث کثیرہ سے تخفیف کرنا ثابت ہوتا ہے، پس قراءت میں تحقیق کا حکم ہے تو یقینی طور سے ذکر و دعاء کو طویل کرنا مکروہ اور خلاف سنت ہوا ساتھ ہی بعض صحیح حدیثوں میں آپ کا فرائض میں بھی وجہت وجہی پڑھنا ثابت ہوا ہے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ کبھی کبھی جماعت میں بھی پڑھ لینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، لیکن ان اذکار کا سبحانك الخ کے ساتھ جمع کرنے کا ثبوت نہیں ہے اس لئے اولیٰ یہ ہوا کہ صرف وجہت وجهي الخ پڑھے یا فقط اللهم باعد بيني الخ پڑھے اور جب تنہا ہو یعنی جماعت نہ ہو تو جمع کرنا بہتر ہے۔ واللہ تعالےٰ اعلم۔ م۔

واضح ہو کہ متن کے کلام میں پوری ثناء اس طرح کی تھی سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك وجل ثناء ك ولا اله غيرك ،اسی بناء پر ماتن نے یہ بھی فرمایا و قوله وجل ثناء الخ اور اس کا قول وجل ثناءک مشہور روایتوں میں مذکور نہیں ہے۔ف۔ بلکہ امام محمدؒ نے کتاب الحجۃ علی اھل المدینۃ میں تصریح کے ساتھ لکھا ہے فلا يتاتي به کہ اس کو فرض نمازوں میں نہ کہے۔ف۔ یعنی فرض نمازوں میں ثناء پڑھتے وقت یہ لفظ جل ثناءک نہ پڑھے کیونکہ اتنا پڑھ لینے سے اتنی مقدار پر عمل ہو جاتا جتنی مقدار سنت ہے اور قابل اعتماد بھی ہے ساتھ ہی تخفیف کے حکم کی رعایت جو اولیٰ اور احوط ہے اس پر بھی عمل ہو جاتا ہے، لیکن جنازہ کی نماز میں اس زائد کو ذکر کر لینا جائز ہے، جیسا کہ در مختار میں ہے والاولی الخ اور اولیٰ یہی ہے کہ تکبیر سے پہلے توجہ نہ پڑھی جائے، تاکہ نیت اور تکبیر میں اتصال ہو جائے یعنی درمیان میں انی وجہت فاصل نہ ہو ہوا صحیح الخ یہی صحیح ہے۔ف۔ اور بعض متاخرین کے نزدیک جائز اور ابو اللیث فقیہؒ کا یہی مذہب مختار ہے، وفيه نظر، م، کیونکہ فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ بالاجماع اسے نفل میں پڑھنا جائز ہے، ع، پھر ثناء مذکور پڑھنے کے بعد فرمایا۔ (آئندہ)

ويستعيذ بالله من الشيطان الرجيم، لقوله تعالى ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ معناه اذا اردت قراءة القرآن، والاولى ان يقول استعيذ بالله ليوافق القرآن، و يقرب منه اعوذ بالله، ثم التعوذ تبع للقراءة دون الثناء عند ابي حنيفة ومحمدؒ، لما تلونا حتى يأتي به المسبوق دون المقتدى، ويؤخر عن تكبيرات العيد خلافا لابي يوسفؒ.

ترجمہ:- اور اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم پڑھے اس فرمان خداوندی کی وجہ سے کہ تم جب قرآن پڑھو تو شیطان رجیم سے اللہ کی پناہ چاہو اس کے معنی یہ ہیں کہ تم جب قرآن کے پڑھنے کا ارادہ کرو اس موقع میں بہتر یہ ہے کہ یوں کہوں استعیذ باللہ تاکہ الفاظ قرآن کی موافقت پائی جائے اور اسی کے قریب اعوذ باللہ کہنا بھی ہے پھر یہ تعوذ قراءۃ کے تابع مانی گئی، اور ثناء کے تابع نہیں مانی گئی ہے امام ابو حنیفہ اور محمدؒ کے نزدیک اس آیت کی بناء پر جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے، اس بناء پر اس تعوذ کو مسبوق تو کہے گا لیکن مقتدی نہیں کہے گا، اور عید کی تکبیروں سے اسے مؤخر کرے گا، اس میں ابو یوسف کا اختلاف ہے۔

توضیح:- ثناء کے فوراً بعد اعوذ باللہ پڑھنا چاہئے

ويستعيذ بالله من الشيطان الرجيم، لقوله تعالى ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ﴾ ......الخ

اور اللہ تعالےٰ کی پناہ چاہئے شیطان مردود سے اس جملہ سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اس کام کے لئے کوئی خاص لفظ مقرر نہیں ہے بلکہ معروف و معلوم جو طریقہ ہے اسی کے مطابق اعوذ بالله من الشيطان الرجيم کہے، اس فرمان الٰہی کی وجہ

سے کہ فاذا قرات الخ کہ جب تم قرآن پڑھو تو اللہ تعالیٰ کے ساتھ پناہ تلاش کرو شیطان مردود سے۔

معناه اذا اردت قراءة القرآن...... الخ

یعنی اذا قراءت کے معنی یہ ہیں کہ جب قرآن پڑھنے کا ارادہ کرو۔

ف۔ کن الفاظ سے استعاذہ کرنا چاہئے۔؟ تو ائمہ قراءت میں سے ابو عمرو اور عاصم اور ابن کثیرؒ نے اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم پڑھنا پسند کیا ہے، ہمارے ائمہ احناف نے اور اکثر اہل علم نے اسی قراءت کو قبول کیا ہے اسی طرح امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ یہی افضل ہے، لیکن حفصؒ نے اعوذ باللہ العظیم من الشیطان الرجیم پڑھنا پسند کیا ہے، اور امام احمدؒ نے اسی کے آخر میں هو السميع العليم بڑھادیا ہے، اور حمزہؒ نے استعیذ باللہ من الشیطان الرجیم پڑھنے کو پسند کیا ہے، اور اور ابن سیرینؒ کا بھی یہی قول ہے، ان اقوال میں سے ہر قائل کی دلیل میں آثار موجود ہیں، اور مجتبیٰ میں ہے کہ حمزہ کے قول پر فتویٰ ہوگا، اور مصنفؒ نے کہا ہے والاولی الخ، استعاذہ کرنے میں اولیٰ یہ ہے کہ یوں کہے استعیذ باللہ من الشیطان الرجیم، تاکہ قرآن کے موافق ہو جائے۔ف۔ کیونکہ فاستعذ باللہ فرمایا گیا ہے، لیکن اکثر اخبار اور آثار میں اعوذ باللہ من الشیطن الرجیم منقول ہے، اسی پر مصنفؒ نے کہا ہے۔

و یقرب منه اعوذ بالله...... الخ

اور استعیذ کہنے کے قریب ہی اعوذ کہنا بھی ہے۔ف۔ الخلاصہ کا مذہب مختار یہی ہے، اور اسی پر فتویٰ دیا جائے، الزاہدی، اس سے پہلے حضرت ابو سعیدؓ کی حدیث میں یہ بات گذر چکی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اعوذ باللہ السمیع العلیم من الشیطان الرجیم پڑھا ہے، بعض مشائخ نے اسی طرح پڑھنا پسند کیا ہے، اس کے پڑھتے وقت آہستہ پڑھنا سنت ہے، اگر شاگرد استاد کو سنا رہا ہو تو اس کے لئے استعاذہ کرنا مسنون نہیں۔الذخیرہ۔یہ (آہستہ پڑھنا بھی) اکثر اسلاف کے نزدیک سنت ہے۔

ثم التعوذ تبع للقراءة دون الثناء عند ابی حنیفةؒ و محمدؒ...... الخ

پھر تعوذ یعنی اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم پڑھنا تڑا قرآن کے تابع ہے ثنا کے تابع نہیں ہے امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس آیت پاک کی بناء پر جسے ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔ف۔ یعنی فاذا قراءت القرآن الخ یعنی خود پڑھنے کا ارادہ کرے وہ تعوذ پڑھے لہذا تعوذ قراءۃ کے تابع ہوا، حتی یاتی به یہانتک کہ اسے مسبوق تو پڑھے گا مگر مقتدی نہیں پڑھے گا۔ف۔ مقتدی سے ایسا شخص مراد ہے جس کے امام کے پیچھے کوئی رکعت نہ چھوٹی ہو، اور چونکہ ہمارے نزدیک مقتدی پر قراءت لازم نہیں ہے اس لئے یہ تعوذ بھی نہیں پڑھے گا بلکہ صرف ثناء پڑھ کر خاموش ہو جائے گا، اور مسبوق وہ شخص ہے جو امام کے پیچھے اس وقت شریک ہوا ہو جبکہ کم از کم ایک رکعت امام پڑھ چکا ہو اور امام سبقت کر چکا ہو، تو ایسا شخص امام کے سلام کے بعد کھڑا ہو کر اپنی چھوٹی ہوئی نماز پوری کرے گا، اور اپنی قراءت کے واسطے تعوذ پڑھے گا۔

ویؤخر عن تکبیرات العید خلافا لابی یوسف...... الخ

اور امام عید کی تکبیروں کے بعد تعوذ پڑھے گا، یہ قول امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا ہے جیسا کہ مصنفؒ نے بیان کیا ہے، کہ بعض کتابوں میں ہے، مگر عام کتابوں میں مثلاً مبسوط اور منظومہ وغیرہ میں امام ابو حنیفہؒ کا ذکر نہیں ہے، بلکہ صرف امام محمدؒ کا قول مذکور اور متن کی کتابوں میں بھی یہی قول مذکور ہے۔ھ۔ خلافا لابی یوسفؒ ابو یوسفؒ کا قول اس کے مخالف ہے۔ف، کیونکہ ان کے نزدیک تعوذ ثناء کے تابع ہے، یعنی جو شخص سبحانك اللهم الخ پڑھے گا وہ تعوذ بھی کرے گا، کیونکہ تعوذ کرنے کا مقصد وسوسہ کو دور کرنا ہے، بعض مشائخ نے اسی قول کو اصح کہا ہے، مثلاً خلاصہ کے مصنفؒ نے کہا ہے، اسی قاعدہ کے مطابق مقتدی بھی تعوذ کرے گا، اور مسبوق دوبارہ کہے گا، پہلی بار نماز میں شریک ہوتے وقت دوسری بار اس وقت جب وہ اپنی بقیہ نماز پوری کرنے لگے، یہ بات خلاصہ میں مذکور ہے، الفتح۔

میں کہتا ہوں کہ یہ بات غور طلب ہے کہ مسبوق اسے دوبارہ پڑھے، کہ اس کو دوسری بار پڑھنے کی کیا ضرورت ہے، اس لئے صحیح قول وہی ہے جو ہندیہ میں نقل کیا گیا ہے کہ تعوذ کرنے کا موقع ابتداء نماز ہے، اور دوسرا کوئی موقع نہیں ہے، اس لئے اگر کسی نے نماز شروع کی اور وہ تعوذ کرنا بھول گیا یہاںتک کہ سورہ فاتحہ پڑھنے لگا، تو اب وہ تعوذ نہیں کرے گا، الخلاصہ، نماز کے علاوہ دوسرے مقام میں تلاوت کرتے وقت بالاتفاق زور سے تعوذ کرنا چاہئے۔ع۔ پھر تعوذ کرنے کے بعد تاخیر نہیں کرنی چاہئے بلکہ بسم اللہ بھی فوراً کہہ لینا چاہئے۔ت۔

ویقرأ بسم الله الرحمن الرحيم، هكذا نقل في المشاهير ويسربهما لقول ابن مسعودؓ : اربع يخفيهن الامام وذكر من جملتها التعوذ والتسمية وآمين.

ترجمہ:۔ اور پڑھے بسم اللہ الرحمٰن الرحیم، مشہور احادیث میں ایسا ہی منقول ہے، اور ان دونوں کو آہستہ کہے، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ چار باتیں ایسی ہیں جنہیں امام آہستہ کہے، ان میں سے تعوذ، تسمیہ اور آمین کو ذکر کیا۔

توضیح:۔ تعوذ کے بعد تسمیہ بھی کہنا، اور دونوں کو آہستہ کہنا، آہستہ یا زور سے کہنے کے دلائل

ويقرأ بسم الله الرحمن الرحيم، هكذا نقل في المشاهير...... الخ

تعوذ کے بعد بسم اللہ الرحمن الرحیم بھی نماز پڑھے۔ف۔ سوائے مقتدی کے یعنی ان ہی الفاظ سے کہے، اس میں کوئی تغیر نہ کرے۔م۔ هكذا نقل الخ، مشہور حدیثوں میں ایسا ہی مروی ہے۔ف۔ کہ رسول اللہ ﷺ خود بھی اور آپؐ کے صحابہ کرام بھی پڑھا کرتے تھے، واضح ہو کہ آئندہ جو یہ بحث آتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ بسم اللہ کو زور سے پڑھتے تھے، یا آہستگی کے ساتھ یہی احادیث اس بات کو بھی ضرور ثابت کرتی ہیں کہ آپ ﷺ خود بھی پڑھتے تھے، لہٰذا دلائل میں احادیث کو ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

پھر بسم اللہ کہنے کے سلسلہ میں چار بحثیں آتی ہیں:

نمبر۱۔ بسم اللہ قرآن میں سے ہے یا نہیں، نمبر۲۔ یہ سورہ فاتحہ میں سے ایک آیت ہے یا نہیں، نمبر۳۔ اس کے علاوہ اور دوسری سورتوں کی بھی آیت ہے یا نہیں، نمبر۴۔ اس کو سورہ فاتحہ کے ساتھ زور سے پڑھنا چاہئے یا نہیں۔ع۔ درحقیقت یہ چوتھی صورت دوسرے مسئلہ کی شاخ ہے کیونکہ اگر یہ سورہ فاتحہ کی آیت ہے تو جب بھی سورہ فاتحہ زور سے پڑھی جائے گی اسے بھی زور سے ہی پڑھنا چاہئے، کیونکہ اس بات کے کوئی معنی نہیں نکلتے ہیں کہ ساری صورتیں زور سے پڑھی جائیں اور یہی آیت آہستہ پڑھی جائے۔

واضح ہو کہ سورہ نمل کی آیت وَاِنَّهٗ مِنْ سُلَيْمٰنَ وَاِنَّهٗ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ بالاتفاق آیت کا جزء ہے اور پوری آیت نہیں ہے، نیز بالاجماع قرآن کا حصہ ہے، اس کے ماسوا ہر سورہ کی ابتداء بھی بسم اللہ لکھی ہوئی ہوتی ہے، اس طرح عینی کے کلام کا ماحصل یہ ہے کہ ہمارے علمائے احناف کا صحیح مذہب یہ ہے کہ وہ بھی قرآن کا حصہ ہی ہے لیکن وہ صرف ایک آیت ہے جو تمام سورتوں کی ابتداء میں ایک سورہ کو دوسرے سے ممتاز رکھنے اور فصل دینے کے لئے لکھی جاتی ہے لیکن کسی سورہ کی جزء نہیں ہے، الظہیریہ، اور چونکہ اس کے متعلق یہ شبہ پایا جاتا ہے کہ یہ پوری آیت نہ ہو اس لئے صرف اسی کو نماز میں پڑھنے اور اس پر اکتفاء کرنے سے امام صاحبؒ کے نزدیک بھی فرض قراءت ادا نہ ہوگی۔ الجوہرہ۔ شک کی وجہ سے، اور جنبی اور حائضہ کو قرآن کی نیت سے اسے پڑھنے سے احتیاط کی بناء پر اور حرمت کو حلت پر ترجیح دینے کے خیال سے ممانعت کا حکم دیا جاتا

ہے۔ میں کہتا ہوں کہ تنویر میں اسی قول کو مذہب قرار دیا ہے، اور تحقیقی نظر میں یہی قول صحیح اور محقق ہے جیسا کہ آئندہ معلوم ہو جائے گا۔

اس بناء پر پہلے دوسرے اور تیسرے مسئلوں کا جواب ہو گیا کہ یہ ایک آیت ہے اور قرآن کا حصہ ہے صحیح قول کے مطابق، مگر فاتحہ یا کسی اور سورت میں سے نہیں ہے، اور شافعیہ کے نزدیک ان کے صحیح مذہب کے مطابق یہ فاتحہ اور اس کے علاوہ سورہ کا ایک جزء ہے، یہی قول عطاء، زہری، ابن المبارک، ابن کثیر، عاصم، اور کسائی کا ہے، اور حمزہؒ نے کہا ہے کہ یہ خاص کر سورہ فاتحہ کا جزء ہے، جیسا کہ عینیؒ نے بیان کیا ہے، مختصراً یہ کہ حمزہؒ کا مذہب یہ ہوا کہ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ایک مستقل آیت ہے اور فاتحہ کا جزو بھی ہے، مگر باقی سورتوں سے پہلے اس سے پہلے کی سورت سے علیحدہ کر کے بتانے کے لئے ہے، کسی سورہ کا جزو نہیں ہے، اور مجتبیٰ میں بیان کیا ہے کہ اسبیجابیؒ نے کہا ہے کہ ہمارے اکثر مشائخ بھی اسی کے قائل ہیں کہ بسم اللہ فاتحہ کا جزو ہے۔ مع۔ لیکن یہ دعویٰ تحقیق کے خلاف اور غیر صحیح ہے، اور قول صحیح وہی ہے جو ہم نے ماقبل میں ذکر کر دیا ہے۔ م۔

- بسم اللہ کو ہر رکعت کے پہلے پڑھنا چاہئے۔ المحیط۔ اسی پر فتویٰ ہے، المجر، فاتحہ اور سورہ کے درمیان نہیں پڑھنا چاہئے۔ الوقایہ۔ اور یہی صحیح ہے۔ البدائع والجوہرہ۔ کیونکہ یہ فصل کے لئے ہے جبکہ سورہ کو ملانے کا حکم ہے، ایسا ہی کہا گیا ہے، لہذا سورہ سے پہلے بسم اللہ نہیں کہنا چاہئے، کیونکہ اس وقت سورہ کو ممتاز کرنا مقصود نہیں ہے، اب اس کی مزید بحث عنقریب آئے گی۔ م۔ اب صرف چوتھے مسئلہ کا جواب باقی رہا لیکن وہ بھی اس بحث کے ضمن میں خود بخود نکل آیا، کہ ہمارے نزدیک بسم اللہ کو بھی تعوذ کی طرح زور سے نہیں بلکہ آہستہ ہی کہنا چاہئے، مگر شافعیؒ کے نزدیک زور سے کہنا چاہئے، اسی بناء پر مصنفؒ نے کہا ہے۔

ویسر بهما لقول ابن مسعودؓ: اربع يخفيهن الامام وذكر من جملتها التعوذ والتسمية وآمين.....الخ

کہ بسم اللہ اور تعوذ دونوں کو آہستگی کے ساتھ پڑھنا چاہئے، بقول ابن مسعودؓ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے اس قول کی بناء پر کہ چار چیزیں ایسی ہیں جن کو امام آہستہ کہے ان میں سے تین یہ ہیں تعوذ، تسمیہ، اور آمین، ف۔ اور چوتھی چیز تحمید ہے، یعنی ربنا ولك الحمد، مگر اس کا بیان کہیں بھی ابن مسعودؓ کے قول سے نہیں ملا ہے، البتہ ابن ابی شیبہ نے ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ وہ تعوذ، بسم الله وربنا لك الحمد کو آہستہ پڑھتے۔ زیلعی۔ ہاں ابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعی سے ان چاروں چیزوں کے آہستہ کہنے کو بیان کیا ہے۔ ف۔ اور عبدالرزاقؒ نے پانچویں چیز سبحانك اللهم الخ کو زیادہ بیان کیا ہے، معلوم ہونا چاہئے کہ ان چاروں چیزوں کو ثابت کرنے کے لئے اس اثر مذکور کے علاوہ صحیح احادیث اور بھی موجود ہیں جنہیں بعد میں تفصیل کے ساتھ بیان کیا جائے گا۔

وقال الشافعي يجهر بالتسمية عند الجهر بالقراءة لماروى ان النبي عليه السلام جهر في صلوته التسمية.

ترجمہ:- اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ نماز میں قراءت کو زور سے پڑھنے کی صورت میں بسم اللہ کو بھی زور سے کہنا چاہئے اس روایت کی وجہ سے کہ نبی کریم ﷺ نے اپنی نماز میں بسم اللہ کو زور سے کہا ہے۔

توضیح:- امام شافعیؒ کے نزدیک تسمیہ میں جہر کرنا

وقال الشافعي يجهر بالتسمية عند الجهر بالقراءة....الخ

امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ جب قراءت میں جہر کرے تو تسمیہ میں بھی جہر کرے۔ ف۔ مبسوط میں کہا ہے کہ یہ اس بناء پر کہ ان کے نزدیک تسمیہ فاتحہ کا جزو ہے، اور باقی سورتوں کا جزو ہے یا نہیں اس میں دو قول ہیں۔ ن۔ ان کے مذہب میں قول اصح یہ ہے کہ باقی سورتوں کا بھی جزء ہے، جیسا کہ عینی میں ہے، اسی لئے مصنفؒ نے یہ بیان کیا ہے کہ قراءت خواہ سورہ فاتحہ کی ہو یا

کسی اور سورہ کی بسم اللہ کو جہر سے پڑھنے ہی کا حکم بیان کیا ہے۔
اور میں کہتا ہوں کہ علامہ سیوطیؒ نے اتقان میں اور ابن حجر نے فتح الباری میں بہت سی روایتیں ذکر کی ہیں جن میں سورہ فاتحہ کی سات آیتوں میں بسم اللہ بھی ایک آیت شمار کی گئی ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان روایتوں میں اس بات کی کوئی تصریح نہیں ہے کہ بسم اللہ جو آیت ہے وہ ساتویں آیت ہے بلکہ صرف اتنا ہے کہ یہ بھی ایک آیت ہے، اس لئے اس روایت کی مناسب تاویل کرنی ضروری ہوئی جو یہ ہے کہ بسم اللہ ایک آیت ہے، اور سورہ فاتحہ علیحدہ سات آیتیں ہیں کیونکہ جن احادیث سے آہستہ یا زور سے پڑھنے کے حکم کا ثبوت ہوتا ہے ان میں سے بسم اللہ کو آہستہ اور سورہ فاتحہ کو زور سے پڑھنے کا ثبوت ہوا اس سے یہ بات بالتصریح معلوم ہوئی کہ بسم اللہ اس سورہ فاتحہ کا جزء نہیں ہے، پھر بھی امام شافعیؒ نے بسم اللہ کو زور سے پڑھنے کا حکم دیا ہے، اس حدیث کے پیش نظر کہ ان النبی ﷺ جہر فی صلوتہ بالتسمیہ یعنی نبی کریم ﷺ نے اپنی نماز میں بسم اللہ کو زور سے پڑھا ہے۔ ف۔
لیکن اگر یہ روایت صحیح بھی ہو جائے تو بھی اس سے یہ نہیں ثابت ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے ہمیشہ ہی ایسا کیا ہے، اب اگر ایک مرتبہ بھی آہستہ سے پڑھنے کا ثبوت ہو جائے تو لازم آئے گا کہ بسم اللہ سورہ فاتحہ میں داخل نہیں ہے، حالانکہ یہاں تو بسم اللہ کو زور سے پڑھنے کی روایت کے ثابت ہونے میں بھی تامل ہے اور گفتگو ہے، اور دار قطنی نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے ایسی کوئی صحیح روایت ثابت نہیں ہے جس سے بسم اللہ کو زور سے پڑھنا ثابت ہوتا ہو، اور ابن حجرؒ نے بھی اس بات کا اقرار کیا ہے، اس موقع کی تحقیق اور تفصیل یہ ہے کہ بسم اللہ کو جہر کے ساتھ پڑھنے کے سلسلہ میں حضرت ابوہریرہ، ابن عباسؓ، علی، ام سلمہ، عائشہ، ابن عمر، بریدہ، عمار، جابرؓ سے نیچے طبقہ کی کتابوں میں چند احادیث موجود ہیں، عینیؒ نے ان تمام کو تفصیل کے ساتھ ذکر کر کے سب میں بحث کی ہے، اور ابن حجرؒ نے بھی ان سبھوں کو نصب الرایہ وغیرہ میں ذکر کیا ہے، اور ترمذیؒ نے کہا ہے کہ صحابہ میں سے کئی اہل علم حضرات کا جہر بسملہ پر عمل بھی ہے۔ الخ۔
اور ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ صحیح ابن خزیمہ، ابن حبان اور نسائی میں نعیم المجمر سے روایت ہے کہ میں نے ابوہریرہؓ کے پیچھے نماز پڑھی تو انہوں نے پہلے بسم اللہ پڑھی پھر ام القرآن یعنی سورہ فاتحہ پڑھی یہانتک کہ و لا الضالین پر پہونچے تو آمین کہی پھر سلام کے بعد فرمایا قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے کہ میں اپنی اس نماز کی ادائیگی میں رسول اللہ ﷺ کی نماز کے بہت زیادہ مشابہ ہوں، میں کہتا ہوں کہ اس حدیث کو حاکم و دار قطنی نے روایت کر کے صحیح کہا ہے، جیسا کہ عینی میں ہے۔ م۔ اور ابن خزیمہؒ نے کہا ہے کہ اہل معرفت کے نزدیک اس کی صحت میں کوئی شبہ نہیں ہے۔ ف۔ عینیؒ نے جواب دیا ہے کہ نعیم المجمرؒ نے ابوہریرہؓ کے تقریباً آٹھ سو شاگردوں میں سے ثقات کے خلاف یہ روایت کی ہے۔ مع۔ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ اس حدیث سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ حقیقت میں ابوہریرہؓ نے زور سے بسم اللہ کہی ہو کیونکہ آہستہ کہنے کی صورت میں بھی قریب کے مقتدی کو آواز سنائی دیتی ہے۔
ف۔ جیسا کہ صحیح مسلم میں ظہر کی نماز کے تذکرہ میں ہے راوی نے کہا ہے کہ آپ نے سبح اسم ربک الاعلی پڑھی، اور اس پر مزید یہ بھی ہے کہ ایک مرتبہ مقتدیوں میں سے کسی نے پیچھے کچھ پڑھا تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا خالجنیہا (اس نماز میں کسی نے مجھے خلل میں ڈال دیا ہے) اس سے یہ بات صراحۃ یہ معلوم ہوئی کہ کسی نے کچھ پڑھا تھا اور آپ نے اس کی قراءت سنی تھی، ایک دوسری روایت اور بھی ہے جس میں صراحۃ جہر کرنے کا ذکر ہے، وہ ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جہر کے ساتھ بسم اللہ کہی ہے، حاکم اور دار قطنی دونوں نے اسے صحیح کہا ہے۔
ف۔ لیکن یہ مرسل صحیح ہے، ورنہ دوسری مرفوع روایت میں عبداللہ بن عمرو بن حسان راوی ضعیف ہیں، اور دار قطنی کی دوسری روایت میں ابو الصلت راوی ضعیف ہیں، بہر صورت کسی صورت سے بھی یہ بات ثابت نہیں ہوتی ہے کہ رسول اللہ

علیہ السلام نے ہمیشہ ہی بسم اللہ زور سے کہی ہے بلکہ صرف اتنا سا ثبوت ملتا ہے کہ کبھی کبھی زور سے بھی کہہ لینا جائز ہے، تو اب یہ سوال ہوتا ہے کہ جہر کر لینا لوگوں کو سکھانے اور بتانے کے لئے جائز ہے یا تلاوت کے طور پر بھی جائز ہے، جواب یہ ہے کہ ہمیں آپ کا عام طریقہ یہ معلوم ہوا کہ بسم اللہ کو آہستہ ہی پڑھا کرتے اور جہر نہیں کرتے تو اس حدیث کو تعلیم پر محمول کرنا ہی زیادہ بہتر ہوگا۔ م۔

بعض حفاظ (حدیث) نے تو یہ بھی کہدیا ہے کہ بسم اللہ کو زور سے پڑھنے کے سلسلہ میں جتنی حدیثیں مروی ہیں ان میں سے ہر ایک حدیث ایسی ہے جس کی سند میں گفتگو ہوئی ہے (یعنی ان پر پورا اعتماد نہیں ہے) اسی لئے مسند احادیث کی چاروں کتاب والوں اور امام احمدؒ نے بھی بسم اللہ کو جہر سے پڑھنے کی کوئی حدیث بھی اپنی کتابوں میں روایت نہیں کی ہے، حالانکہ ان کی کتابوں میں ضعیف احادیث بھی موجود ہیں، شیخ ابن تیمیہؒ نے کہا ہے کہ روایت دار قطنیؒ کا یہ قول ہم تک پہنچا ہے کہ جہر بسملہ میں رسول اللہ علیہ السلام کی کوئی حدیث بھی صحیح نہیں ہے، اور دار قطنی سے مروی ہے کہ انہوں نے مصر میں جہر بسملہ کے بارے میں ایک رسالہ تصنیف کیا تو بعض مالکی عالم نے انہیں قسم دلاتے ہوئے یہ بات کہی کہ اگر ان احادیث میں کوئی بھی درجہ صحت تک پہونچی ہوئی ہو تو آپ ہمیں وہ بتادیں، تو انہوں نے جواب دیا کہ بسم اللہ کو جہراً ادا کرنے کے بارے میں رسول اللہ علیہ السلام سے تو ہمیں کوئی صحیح حدیث ملی ہی نہیں، البتہ صحابہ کرامؓ سے جو روایتیں ملی ہیں ان میں سے کچھ صحیح اور کچھ ضعیف ہیں۔ عف۔ ابن حجرؒ نے ان آثار کو بیان کر دیا ہے اور دار قطنیؒ کے قول کو باقی رکھا۔ م۔

حازمیؒ نے کہا ہے جہر بسملہ کی روایت اگرچہ کئی افراد صحابہ سے مروی ہیں مگر ان میں سے اکثر ایسی ہیں کہ ان میں ایک نہ ایک علت ضرور موجود ہے، اور طحاویؒ اور ابن عبد البرؒ نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ بسم اللہ کو جہراً پڑھنا اعراب کی قرائت ہے۔ اور ابن عباسؓ سے ثابت ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے کبھی بھی جہراً بسم اللہ نہیں پڑھی ہے یہاں تک کہ آپ کی وفات ہوگئی، اس کے مطابق حضرت ابن عباسؓ کی دونوں روایتوں میں تعارض پایا گیا۔ ف۔ اور ہم یہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ علیہ السلام نے کبھی بھی بطور قراءت بسم اللہ جہراً نہیں پڑھی ہے، البتہ تعلیم کی غرض سے کبھی کبھی اس کا جہر کیا ہے، اس طرح دونوں روایتوں کا تعارض ختم ہو گیا، اسی بناء پر مصنف نے فرمایا ہے (آئندہ)۔

قلنا هو محمول على التعليم، لان انساً اخبر انه عليه السلام كان لايجهر بها.

ترجمہ:- ہم نے (امام شافعیؒ کے جواب میں) کہا کہ وہ روایت تعلیم پر محمول ہے کیونکہ حضرت انسؓ نے خبر دی ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام بسم اللہ کو نماز میں جہراً نہیں پڑھتے تھے۔

توضیح:- احناف کے نزدیک بسم اللہ کو جہراً نہ کہنے کے دلائل

قلنا هو محمول على التعليم، لان انساً اخبر انه......الخ

ہم یہ کہتے ہیں کہ بسم اللہ کو جہراً پڑھنا لوگوں کو سکھانے کی غرض سے تھا۔ ف۔ اول تو جہراً پڑھنے کا مکمل ثبوت نہیں ملتا ہے اور اگر اس کا ثبوت ہو جائے تو بھی اسے تعلیم پر محمول کیا جائے گا یعنی آپ کے جہر کرنے کا مقصد یہ بتانا تھا کا عوام یہ جان لیں کہ اس موقع پر بسم اللہ پڑھی جاتی ہے۔

ف۔ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اس کے برعکس کیوں نہیں کہا جاتا ہے کہ آپ عوام کو بتانے کے لئے آہستگی کے ساتھ بسم اللہ کہدیا کرتے تھے کہ آہستہ پڑھنا بھی جائز اور صحیح ہے تو جواب یہ ہوگا کہ اخفاء کا ثبوت نہایت صحیح کثیر احادیث سے ہوتا ہے اس لئے اس کی تاویل نہیں کی جاسکتی ہے، حازمیؒ نے کہا ہے کہ بسملہ کے اخفاء کی حدیثیں ایسی نصوص صریحہ ہیں کہ جن میں تاویل کرنے کی کوئی گنجائش ہی نہیں ہے لان انساً الخ کیونکہ حضرت انسؓ نے ہمیں بتایا ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام بسم اللہ الخ

کو جہراً کے ساتھ نہیں پڑھتے تھے۔
ف۔ صحیح مسلم میں حضرت انسؓ سے صریح روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ، حضرت ابو بکر، حضرت عمر اور حضرت عثمانؓ سب کے پیچھے نماز پڑھی مگر میں نے ان میں سے کسی کو بسم اللہ الرحمن الرحیم کو پڑھتے ہوئے نہیں سنا، میں مترجم کہتا ہوں کہ بخاریؒ نے بھی ایسی ہی روایت کی ہے۔ م۔
اس روایت کا مطلب ہرگز یہ نہیں ہے کہ وہ بسم اللہ پڑھتے ہی نہ تھے بلکہ ان کی مراد یہ تھی کہ اس طرح بسم اللہ نہیں پڑھی کہ میں سن لیتا یعنی انہوں نے بسم اللہ میں جہر نہیں کیا، کیونکہ حضرت انسؓ سے ہی دوسری روایت میں انہوں نے تصریح کی ہے کہ **فکانوا لا یجھرون بسم اللہ الرحمن الرحیم**، یعنی یہ حضرات بسم اللہ الرحمن الرحیم کہنے میں جہر نہیں کرتے تھے، یہ روایت امام احمدؒ و نسائیؒ کی ہے، مگر سند میں امام بخاریؒ کی شرط کے مطابق ہے، اور اس سے بھی زیادہ روایت یہ ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ اور حضرات ابو بکر و عمرؓ کے پیچھے نماز پڑھی اور وہ سب بسم اللہ الرحمن الرحیم کو آہستگی کے ساتھ کہتے تھے، یہ ابن ماجہ کی روایت ہے، اور صحیح مسلم کی ایک روایت میں ہے کہ حضرت انسؓ نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ و ابو بکر و عمرؓ بسم اللہ الرحمن الرحیم میں اسرار کرتے تھے یعنی آہستہ پڑھتے تھے۔
اور طبرانیؒ نے کہا ہے کہ **حدثنا عبداللہ بن وھیب حدثنا معتبر بن سلیمان عن ابیہ عن الحسن عن انسؓ ان رسول اللہ ﷺ کان یسر بسم اللہ الرحمن الرحیم وابابکر وعمر و عثمان وعلیاً** یعنی انسؓ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ اور ابو بکر و عمر و عثمان و علیؓ بسم اللہ الرحمن الرحیم کو سراً پڑھا کرتے تھے۔ ف۔ یہ اسناد بہت عمدہ ہے۔ م۔ ابن عبدالبر اور ابن المنذرؒ نے کہا ہے کہ یہی قول حضرات ابن مسعود، ابن الزبیر، عمار بن یاسر اور عبداللہ بن مغفلؓ اور حکم و حسن بن ابی الحسن و شعبی و نخعی و اعمش و زہری و مجاہد و قتادہ و عمر بن عبدالعزیز و اوزاعی و حماد و عبداللہ بن المبارک و ابو عبید و احمد و اسحٰق کا ہے۔
ف۔ اور ترمذیؒ نے عبداللہ بن مغفلؓ کی حدیث عدم الجہر کے بعد کہا کہ اسی پر اہل علم میں سے اکثر اصحاب رسول اللہ ﷺ کا عمل ہے جن میں ابو بکر و عمر و عثمان اور علیؓ اور دوسرے بھی ہیں، الخ، اور عبداللہ بن مغفلؓ نے اپنے بیٹے کو زور سے بسم اللہ کہتے ہوئے سنا تو فرمایا خبردار اسلام میں بدعت مت نکالو کیونکہ میں نے رسول اللہ ﷺ و ابو بکر و عمر اور عثمانؓ کے پیچھے نماز پڑھی ہے اور ان میں سے کسی کو بھی جہراً بسم اللہ پڑھتے ہوئے میں نے نہیں سنا ہے، اس کی روایت ترمذی، نسائی اور ابن ماجہؒ نے کی ہے۔
واضح ہو کہ حاکم و دار قطنیؒ نے صحیحین کی اس حدیث کی مخالفت کی ہے جو کہ حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ اور خلفائے اربعہ سب بسم اللہ کو زور سے پڑھا کرتے تھے، پوشیدہ نہ رہے کہ اگر اس کی اسناد صحیح ہوتی تو یہ حدیث، کہ حضرت انسؓ کی اس حدیث کے مخالف نہ ہوتی جس میں جہر نہ کرنے کی روایت ہے اور اسے شیخین یعنی بخاری و مسلم، نسائی، احمد، صحیح ابن خزیمہ، ابن حبان، دار قطنی، طبرانی، ابو یعلی اور دوسروں نے صحیح سندوں کے ساتھ کئی کئی سندوں سے روایت کی ہے، اس کے مقابلہ میں جو جہر کی روایت ہے اس کی اسناد ہی معلول ہے، اس سے اس دعویٰ کی تحقیق ہو گئی کہ بسم اللہ کو جہر نہ کرنا ہی اصل ہے، اور حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ سورتوں کے درمیان حد اور فصل نہیں پہچانتے تھے یہانتک کہ آپ پر بسم اللہ نازل ہوئی (اس سے یہ معلوم ہو جاتا تھا کہ اس سے پہلے کی سورہ ختم ہو کر اس کے بعد نئی سورہ شروع ہو گئی ہے) اس اثر صحیح سے یہ معلوم ہوا کہ اس آیت بسم اللہ کا نزول ہوا ہے لہٰذا یہ قرآن کی ایک آیت ضرور ہے اور چونکہ سورتوں کو فصل کرنے اور ایک کو دوسرے سے امتیاز کرنے کے لئے نازل ہوئی ہے اس لئے یہ آیت کسی سورہ کی جزء نہیں ہے اسی لئے اسے جہر سے پڑھنا بھی نہیں ہے۔
عینی میں ہے کہ ایسی حدیثیں جو استدلال کے قابل ہیں وہ بہت ہیں ان میں سے ایک حدیث صحیح مسلم میں حضرت

ابو ہریرہؓ سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ صلوۃ یعنی سورہ فاتحہ میرے اور میرے بندوں کے درمیان نصفا نصف تقسیم کی گئی ہے یعنی اس کا نصف میرے بندے کا ہے، اور میرے بندے کے لئے وہی ہے جو اس نے مانگا، بندہ کہتا ہے **الحمدلله رب العالمين** تو اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میرے بندے نے میری حمد کی، بندہ کہتا ہے الرحمٰن الرحیم، اللہ فرماتا ہے بندہ نے میری ثناء کی بندہ کہتا ہے **مالك يوم الدين** اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میرے بندہ نے میری بندگی کی، بندہ کہتا ہے **اياك نعبد واياك نستعين**، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے یہ میرے اور میرے بندہ نے میری بندگی کی، بندہ کہتا ہے **اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين**، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے یہ سب آیات میرے بندہ کے واسطے ہیں۔

ابن عبدالبرؒ نے فرماتے ہیں کہ اس حدیث نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ بسم اللہ سورہ فاتحہ کا جزو نہیں ہے بلکہ اس سے خارج ہے، اور یہ حدیث ایسی صریح ہے جو کسی تاویل کا بھی احتمال نہیں رکھتی ہے، اور بسم کا فاتحہ سے خارج ہونے کے بارے میں مجھے اس سے بڑھ کر اس سے زیادہ واضح حدیث معلوم نہیں ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس حدیث سے اس طرح استدلال کیا گیا ہے کہ اس سورہ کو دو حصوں میں اس طرح تقسیم کیا گیا ہے کہ اس کی ابتداء بسم اللہ سے نہیں بلکہ **الحمد لله** سے ہے اور ایاک نعبد پر نصف یا مجموعہ تین آیتیں ہوئیں جو اللہ تعالیٰ کی تعریف میں ہیں، اور درمیان کی ایک آیت ایاک نعبد اللہ اور بندے کے درمیان کی مشترک ہے اور آخر کی تین آیتیں خالص بندہ کے لئے ہوئیں، جن کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ کہنا ہے **هؤلاء لعبدى** کہ یہ سب آیتیں میرے بندے کے واسطے ہیں، اس میں لفظ **هؤلاء** جمع کے لئے جو کم سے کم تین کے لئے بولا جاتا ہے، ایسی ہی روایت ابوداؤد اور نسائی میں صحیح اسناد کے ساتھ موجود ہے، اس میں امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق تقسیم صحیح نہیں ہوتی ہے کیونکہ اگر **انعمت عليهم** پر ایک آیت شمار نہ کریں تو بندہ کے واسطے صرف دو اور باقی چار سب اللہ تعالیٰ کے واسطے ہوں گی، اور اگر انعمت علیہم پر آیت شمار کریں تو آیتیں کل آٹھ ہو جائے گی، بہر حال حدیث میں تو نصفا نصف کی تصریح موجود ہے، یہ سب اس کے خلاف صورتیں ہیں۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ دار قطنی میں بسم اللہ سے شروع ہے اس طرح سے کہ جب بندہ نے بسم اللہ الرحمٰن الرحیم پڑھی تو اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ بندہ نے مجھے یاد کیا، آخر تک، اس کا جواب عینیؒ نے اس طرح دیا ہے کہ اس روایت میں عبداللہ زیاد بن سمعان ایک راوی ہے جو کذاب ہے، مالک، ہشام بن عروہ، احمد، ابن معین، ابن حبان، ابوداؤد اور نسائی اور دوسرے ائمہ نے اس کو کذاب اور متروک ہے ایسی صورت میں یہ کس طرح جائز ہوگا کہ صحیح مسلم وغیرہ کی روایت کو اس روایت سے بدل دیا جائے، اسی طرح استدلال کا ایک طریقہ یہ بھی ہے کہ سورہ **تبارك الذى** کی فضیلت کے سلسلہ میں صحیح میں ایک روایت ہے کہ ایک روایت ہے کہ ایک ایسی سورہ ہے جس میں تمیں آیتیں ہیں اس نے اپنے پڑھنے والے کی طرف سے یہاں تک جھگڑا کیا کہ اسے چھڑا لیا، اس سے استدلال کی صورت یہ ہے کہ تمام سورتوں میں آیتیں شمار کرنے والے تمام لوگوں نے سورہ ملک کو بغیر بسم اللہ کے تمیں آیتیں ہی شمار کی ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ بسم اللہ اس کا جزو نہیں ہے۔

واضح ہو کہ ہم نے احادیث میں جن سے جہراً پڑھنے کا ثبوت ہوتا ہے اور ان احادیث میں جن سے سراً پڑھنے کا ثبوت ہوتا ہے اس طرح تطبیق نہیں دی کہ اس سے تعلیمی مقصد کے بغیر بھی جہر کرنا جائز ہو، کیونکہ ایسا کرنا اسی وقت ممکن ہوتا کہ جہر کرنے کے سلسلہ کی ایک بھی حدیث اس درجہ صحت تک پہنچتی اور اب میں یہ بھی کہتا ہوں کہ جہر کرنے کے سلسلہ کی وہ ساری حدیثیں جن کو ابن حجر اور دوسروں نے اکٹھا کر دیا ان کا کثرت طرق یا بہت سی اسناد کے ساتھ پائی جانے والی یہاں اس لئے سود مند نہیں ہو سکتی ہیں کہ وہ سب صحیح اور صریح حدیثوں کی مخالفت ہیں، مثلاً حضرت انسؓ نے خلفاء راشدین کے بارے میں یہ خبر دی ہے کہ انہوں نے کبھی بھی جہر نہیں کیا ہے، اور یہ روایت صحیح ہے، لیکن حاکم اور دار قطنیؒ نے حضرت انسؓ سے ہی یہی

روایت کی ہے کہ خلفائے راشدین کبھی بھی بسم اللہ کو جہراً ادا نہیں کرتے تھے، اور یہ روایت صحیح ہے اور انسؓ سے ہی حاکم اور دار قطنی نے ان خلفائے راشدین سے ہی ہمیشہ جہر کرنے کی روایت کی ہے. حالانکہ ان کا راوی کذاب ہے ایسی صورت میں اس میں قوت کس طرح آسکتی ہے، جبکہ روافض کا کذب اور ان کا غلو اس میں مشہور ہو چکا ہے۔

اس مسئلہ میں حاکم نے انتہائی سستی سے کام لیا ہے اور یہ ظاہر بھی ہے، ان کی اسی کوتاہی برتنے کی بناء پر ابن دحیہؒ نے حاکم کی روایت قبول کرنے سے احتراز کرنے پر سخت تاکید کی ہے کیونکہ وہ صریحاً غلطی کیا کرتے بلکہ موضوع روایتوں کو بھی صحیح کہدیا کرتے اس لئے ان کی تقلید کرنے والے آفتوں اور فتنوں میں مبتلاء ہو جاتے، اسی طرح سے دار قطنی نے بھی اپنی کتاب میں ایسی ہی ضعیف وغیرہ روایتیں بھر دی ہیں، جو کسی اور میں نہیں پائی جاتی ہیں، ایک مرتبہ انہوں نے مصر میں رہ کر اپنے دوستوں اور ماننے والوں کی فرمائش پر بسم اللہ کو جہر سے پڑھنے کے متعلق مکمل ایک رسالہ مرتب کر دیا تو کسی مالکی عالم نے انہیں قسم دیتے ہوئے کہا کہ اس پورے رسالہ میں کوئی بھی حدیث اگر صحیح ہو تو ہمیں بتادیں تو جواب دیا کہ اس سے متعلق ہمیں رسول اللہ ﷺ سے کوئی روایت نہیں ملی ہے، حالانکہ یہی حدیثیں ہیں جو حضرت انس و ابن عباس و علی و عمار و ابن عمر و ابو ہریرہ و ام سلمہ و جابر اور عائشہؓ سے مروی ہیں جو حضرت انسؓ اور دوسروں سے مروی صحیح حدیثوں کے معارض ہیں، اور خطیبؒ نے تعصب اور تجاہل کرنے میں حد کر دی ہے کہ جان بوجھ کر موضوع احادیث کو بھی بغیر بیان کے معارضہ میں پیش کر دیا ہے۔

سروجی نے ابن الجوزیؒ سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے کہ خطیب بغدادیؒ کی جرح و تعدیل پر کسی کو اعتبار نہیں ہے، اسی طرح نوویؒ سے بھی تعجب ہے کہ انہوں نے کس طرح ایسی احادیث سے استدلال کیا ہے، حالانکہ ایسے ہی لوگوں کی احادیث کے بارے میں یہ کہنا ہی عمدہ شعر کہا گیا ہے ان كنت لاتدرى فتلك مصيبة، وان كنت تدرى فالمصيبة اعظم، یعنی اگر تم ایسی مجہول روایتوں پر مطلع نہ ہو سکے تو یہ ایک ہی مصیبت ہے، اور اگر تم ان کی خرابیوں پر واقف ہوگئے تو تمہاری مصیبت بہت بڑھ گئی، یہاںتک عینی کی عبارت کا خلاصہ ذکر کیا گیا ہے۔

اور میں مترجم نے اپنے مقدمہ میں حدیث کے طبقات و درجات بیان کر دیئے ہیں ان کے سمجھ لینے سے یہ بات اچھی طرح ظاہر ہو جائے گی کہ ایسی احادیث پر واقف ہونے کی صورت میں مصیبت بڑھنے کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے متقدمین محدثین نے ان کی باطنی خرابیاں اور ان کی بیماریاں جان لینے کے بعد انہیں چھوڑ دیا تھا، مگر بعد والے جو ان کی خرابیوں سے غافل ہوں اگر ان احادیث کو چھوڑ دیں تو ایک شکل اور نہ چھوڑیں تو دوسری شکل ہے، اسی لئے شیخ المشائخ مولانا عبدالعزیزؒ نے اور ان کے والد شاہ ولی اللہؒ نے تنبیہ کر دی ہے کہ اس طبقہ کی حدیثوں کو لے کر صحیح حدیثوں کے مسائل میں تغیر نہیں کرنا چاہئے، بالخصوص اعتقادی مسائل میں ان سے کسی مسئلہ کو ثابت کرنا بڑی غلطی ہے اور علامہ سیوطیؒ اور دوسرے کے لئے یہی کتابیں ماخذ ہیں۔

الحاصل بسم اللہ میں جہر کا نہ ہونا ثابت ہے، یہاں تک کہ طحاویؒ نے نخعیؒ سے روایت کی ہے کہ بسم اللہ کو زور سے پڑھنا بدعت ہے، میں کہتا ہوں کہ حضرت عبداللہ بن مغفلؓ کی حدیث میں بھی یہی مذکور ہے، اسی لئے ہم نے کہا ہے کہ اگر جہر کرنے کی کوئی روایت ثابت ہو تو اس بات پر محمول کیا جائے گی کہ یہ تعلیم کی غرض سے ہے، اور اس مسئلہ میں آخری تحقیق یہی ہوگی کہ اس کو آہستہ پڑھنا ہی سنت ہے، اس تحقیق کو اچھی طرح یاد رکھو، واللہ اعلم، دوسری بات یہ ہے کہ بسم اللہ فاتحہ کا جزو نہیں ہے، اور نہ ہی کسی بھی سورہ کا جزء ہے البتہ قرآن کی آیت ضرور ہے اور بسم اللہ کو آہستہ پڑھنا ہی سنت ہے۔

ثم عن ابی حنیفه انه لایاتی بها فی اول رکعة کالتعوذ، وعنه انه یاتی بها احتیاطا، وهو قولهما ولایأتی بها بین السورة والفاتحة الاعند محمد، فانه یأتی بها فی صلوة المخافتة، ثم یقرأ فاتحة الکتاب وسورة، او ثلاث آیات من ای سورة شاء، فقراء ة الفاتحة لاتتعین رکنا عندنا، وکذا ضم السورة الیها.

ترجمہ:۔ پھر ابو حنیفہؒ سے منقول ہے کہ بسم اللہ کو ہر رکعت کے شروع میں کہے جیسا کہ تعوذ کو ہر رکعت کی ابتداء میں کہتے

ہیں، اوران۔۔۔ سے ہی یہ بھی مروی ہے کہ احتیاطا ہر رکعت میں کہدیا کرے، یہی قول صاحبینؒ کا ہے، اور بسم اللہ کو سورہ فاتحہ اور سورہ کے درمیان کہے، البتہ امام محمدؒ کے نزدیک اسے سریہ نمازوں میں کہنا چاہئے، پھر سورہ فاتحہ پڑھے اور اس کے ساتھ کوئی ایک سورہ یا کسی بھی سورہ کی تین آیتیں پڑھ لے، اس طرح ہمارے ہاں سورہ فاتحہ کا پڑھنا ہمارے نزدیک رکن کی حیثیت سے لازم نہیں ہے، اسی طرح اس کے ساتھ سورہ ملانا بھی ہے۔

توضیح:۔ بسم اللہ کو ہر رکعت کے شروع میں کہنا، ثناء کے بعد کسی دوسری سورہ کا پڑھنا

ثم عن ابی حنیفه انه لاياتي بها في اول ركعة كالتعوذ ...الخ

پھر امام ابوحنیفہؒ سے روایت ہے۔ف۔ جو حسنؒ کے واسطہ سے ہے۔ف۔ کہ بسم اللہ کو صرف ایک مرتبہ نماز شروع کرتے وقت پڑھے۔انه لاياتي الخ یعنی بسم اللہ کو اعوذ باللہ کی طرح ہر رکعت کے شروع میں نہ کہے۔

وعنه انه ياتي بها احتياطا.....الخ

اور ابو یوسفؒ کی روایت سے ہے۔ فع۔ یعنی امام ابوحنیفہؒ سے یہ بھی مروی ہے کہ بسم اللہ کو ہر رکعت کی ابتداء میں احتیاطا کہہ دیا جائے۔ف۔ کیونکہ اس کے بارے میں مختلف احادیث اور آثار موجود ہیں، کہ بسم اللہ سورہ فاتحہ کا جز ہے یا نہیں، یہاںتک کہ علماء اجتہادات بھی بہت مختلف ہیں، اس لئے اگر فی الواقع وہ فاتحہ کا حصہ ہو تو اس کے نہ پڑھنے سے سورہ فاتحہ بھی پوری ادا نہ ہوگی اور اس کا اعادہ واجب ہوگا۔ف۔ اگرچہ قول صحیح و محقق یہی ہے کہ یہ جزو فاتحہ نہیں ہے، مگر یہ فیصلہ اجتہادی ہے اس لئے اس کے خلاف یہ احتمال باقی رہ جاتا ہے کہ اس تحقیق میں تھوڑی سی خطاء باقی رہ گئی ہو۔

وهو قولهما.....الخ

اور صاحبینؒ کا قول ہے۔ف۔ اور عینیؒ نے فقیہ زاہدی کا قول نقل کیا ہے کہ بالاتفاق اسے پڑھنا ہے لیکن صاحبینؒ کے نزدیک احتیاطا واجب ہے، اور امام اعظمؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے، لیکن حسنؒ سے جو روایت موجود ہے اس کے مطابق واجب نہیں۔ مع۔ لیکن بحر الرائق میں اس روایت کو اس لئے ضعیف کہا ہے کہ اس سے متون کی مخالفت ہوتی ہے، اور مجتبیٰ زاہدی میں ہے کہ نماز کے علاوہ بھی یہی صحیح ہے کہ بسم اللہ پڑھ لینا واجب ہے۔

میں کہتا ہوں کہ دلیل کا تقاضا تو یہی ہے کہ احتیاط مذکور واجب ہو، جیسا کہ مخفی نہیں ہے، پھر میں نے نہر الفائق میں دیکھا ہے اس میں لکھا دیکھا ہے کہ حق بات تو یہ ہے کہ دلیل میں غور کرنے سے یہی بات واضح ہے، لیکن سرسری طور پر مذہب اور متن کی کتابوں میں دیکھنے سے واجب نہ ہو تاہی زیادہ راجح ہے، اور ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ دلیل کا تقاضا تو یہ ہے کہ سورہ کے ساتھ بھی بسم اللہ پڑھنا مسنون ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ حسنؒ کی روایت جو امام اعظمؒ سے ہے یہی ہے، کیونکہ جس طرح سورہ فاتحہ ابتداء سے انتہاء تک پڑھی جاتی ہے دوسری سورتیں اس طرح نہیں پڑھی جاتی ہیں، اور سورتوں میں سے کچھ حصوں یا آیتوں کا چھوڑ دینا مضر نہیں ہے، لیکن اختلاف کے خیال سے اور قرآن پاک کی رعایت سے مستحب ہے، اور تنویر میں کہا ہے کہ نمازی ہر رکعت کی ابتداء میں بسم اللہ پڑھ لیا کرے، اگرچہ جہری نماز ہو، لیکن سورہ اور فاتحہ کے درمیان بسم اللہ کہنا مسنون نہیں ہے اگرچہ سری نماز ہو، اور اگر پڑھ لے تو بھی بالاتفاق مکروہ نہیں ہے۔

ولاياتي بها بين السورة والفاتحة الاعند محمد.....الخ

اور بسم اللہ کو سورہ فاتحہ کے درمیان نمازی نہ کہے،، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک سری نماز میں بسم اللہ کہہ لینا چاہئے۔ف۔ اور حسنؒ نے امام اعظمؒ سے روایت کی ہے کہ سورہ سے پہلے پڑھ لینا بہتر ہے، جیسا کہ عینی میں ہے، اور یہ بات عام ہے کہ جہری نماز ہو یا سری سب میں پڑھنا اولیٰ ہے اس صورت میں جبکہ سورہ شروع سے پڑھی جائے، لیکن ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ جب رسول

اللہ ﷺ دوسری رکعت کے لئے اٹھتے تو بغیر سکوت کئے ہوئے الحمد للہ سے قراءت شروع کردیتے یہ روایت مسلم کی ہے، بظاہر اس روایت کی مراد یہ ہے کہ آپ اتنی دیر سکوت نہیں کرتے جس میں سبحانک وغیرہ پڑھی جاسکتی ہے، جبکہ بسم اللہ کے لئے سکوت کرنے کے کوئی خاص مقدار نہیں ہوتے ہے۔ واللہ اعلم۔ م۔

ثم يقرأ فاتحة الكتاب وسورة، ......الخ

پھر بسم اللہ سے فارغ ہوتے ہی بغیر توقف کے نمازی سورہ فاتحہ شروع کردے۔ ف۔ جبکہ وہ مقتدی نہ ہو (یعنی امام ہو یا تنہا پڑھ رہا ہو) یعنی جتنی قراءت کرنی واجب ہے اسے مکمل اور پوری پڑھے ایک تشدید بھی اس کی نہ چھوڑے، اس بناء پر اگر "اِیّاکَ نَعْبُدُ" میں کوئی شخص بغیر تشدید کے تخفیف کے ساتھ اِیَاکَ پڑھ لے گا تو عام مشائخ کے نزدیک اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، مگر مختار مذہب یہ ہے کہ نماز فاسد نہ ہوگی۔ الخلاصہ۔ ع۔ پھر آمین کہے، اور اس کے کہنے میں سنت یہی ہے کہ آہستہ کہے، آمین مد کے ساتھ اور تشدید کے ساتھ پڑھنا سخت اور بڑی غلطی ہے، اس کے باوجود ایسا پڑھ لینے سے نماز فاسد نہ ہوگی کیونکہ یہ قرآن کا لفظ نہیں ہے، اسی پر فتویٰ بھی ہے، خواہ نماز فرض ہو یا نفل اور مصلی امام ہو یا مقتدی۔ التبیین۔ السراج۔ م۔ وسورۃ اور کوئی سورہ پڑھ لے۔

او ثلاث آيات من اى سورة شاء......الخ

یا جس کسی سورہ میں سے چاہے تین آیتیں پڑھ لے۔ ف۔ لیکن اگر چھوٹی تین آیتوں کے برابر بڑی ایک یا دو آیتیں ہوں تو کراہت تحریمی نہیں رہے گی لیکن کراہت تنزیہی باقی رہے گی اور یہ کراہت اسی وقت دور ہوگی جب مقدار مسنون پڑھی جائے۔ ع۔ د۔

فقراء ة الفاتحة لاتتعين ركنا عندنا، وكذا ضم السورة اليها......الخ

قراءۃ قرآن اگرچہ رکن ہے مگر اس کے لئے سورہ فاتحہ کو ہی پڑھنا بحیثیت رکن کے متعین نہیں ہے اور اسی حال اس کے ساتھ سورہ ملانے کا بھی۔ ف۔ بلکہ یہ دونوں چیزیں واجب ہیں، اسی بناء پر ان کے ترک سے اعادہ واجب ہے، برخلاف رکن کے کہ اس کے چھوٹ جانے سے نماز فاسد ہو جاتی ہے کیونکہ کسی چیز کے لئے جو چیز رکن ہوتی ہے وہ اس کی ذات کا قوام ہوتی ہے یعنی اس کی اصلیت اور بناوٹ میں شامل ہوتی ہے، لہٰذا جیسا کسی رکن کا وجود نہ ہوگا تو وہ شئی ہی نہ ہوگی، لیکن واجب کے نہ ہونے یا اس کے چھوٹ جانے سے اصل شیء پوری ہو جائے۔ م۔

شیخ ابو بکر الرازیؒ نے کہا ہے کہ اس مسئلہ میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ صرف سورہ فاتحہ پڑھ لینے سے نماز جائز ہو جاتی ہے۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے صرف سورہ فاتحہ پر نماز میں اکتفاء کر لینے کے مطابق پوچھا تو جواب دیا کہ یہ سوال خود رسول اللہ ﷺ سے بھی کیا گیا تھا تو فرمایا تھا کہ جب سورہ فاتحہ پوری کر لو تو وہی کافی ہے اور اگر اس سے کچھ زیادہ کر لو تو افضل ہے، جیسا کہ رزین کی روایت تیسیر میں ہے، چنانچہ سورہ فاتحہ یا کوئی بھی سورہ کوئی رکن نہیں ہے۔

خلافا للشافعي في الفاتحة، ولمالك فيهما له قوله عليه السلام: لا صلوة الا بفاتحه الكتاب وسورة معها، وللشافعي قوله عليه السلام: لا صلوة الا بفاتحة الكتاب.

ترجمہ:۔ امام شافعیؒ کا اختلاف ہے سورہ فاتحہ کے بارے میں اور امام مالکؒ کا اختلاف ہے فاتحہ اور سورہ دونوں کے بارے میں، امام مالکؒ کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ نماز نہیں ہوتی ہے مگر فاتحہ الکتاب اور اس کے ساتھ ایک اور سورہ ملانے سے، اور امام شافعیؒ کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ نماز نہیں ہوتی ہے مگر فاتحہ الکتاب سے۔

توضیح:-امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا مسلک اور ان کی دلیل

خلافا للشافعی فی الفاتحۃ، ......الخ

فاتحہ کے بارے میں امام شافعیؒ نے اختلاف کیا ہے۔ف۔یہانتک کہ اگر کوئی اِیَاک کو عمداً یعنی جان کر بغیر تشدید کے پڑھے گا تو اس پر کفر کا فتویٰ ہوگا، کیونکہ بغیر تشدید کے "ایاک" کاف خطاب کے بغیر ایا و ایاء و أیاۃ و إیاۃ کے معنی آفتاب کی روشنی کے ہیں مصباح اللغات، انوار الحق قاسمی، سورج یا دھوپ کے ہیں، اور اگر کوئی بھول کر یا معنی سے ناواقفیت کی بناء پر پڑھے گا تو اس پر سجدہ سہو لازم آئے گا تتمۃ الشافعیہ۔ع۔

واضح ہو کہ امام شافعیؒ جو فاتحہ کو رکن کہتے ہیں وہ اسی معنی میں ہے جسے ہم وجوب کہتے ہیں، یہانتک کہ وہ ثبوت فاتحہ کو قطعی نہیں کہتے ہیں، البتہ اتنی بات ہے کہ وہ فرض یا رکن کو کچھ قطعی ہونے کے ساتھ مخصوص نہیں کرتے، اس طرح ہم میں اور ان میں تحقیق کے مطابق اختلاف کی اصل جگہ یہ ہے کہ جس چیز کے ترک سے نماز فاسد ہوتی ہے کیا اس چیز کا ایسا ہونا ضروری ہے جس کا ثبوت قطعی دلیل سے ہو یا ایسا ہونا ضروری نہیں ہے تو شافعیہؒ نے کہا ہے کہ یہ ضروری نہیں ہے، کیونکہ نماز مجمل ہے، اسی بناء پر اگر کسی حدیث سے کوئی چیز اس میں ثابت ہو اور کوئی دوسری دلیل ایسی نہ ہو جس سے یہ معلوم ہو کہ یہ چیز اس کی حقیقت میں سے نہیں ہے تو وہ چیز اس کی حقیقت میں سے رکن ٹھہرائی جائے گی، اور ہم یہ کہتے ہیں کہ نماز اصلی قطعی ہے اس قطعی کے ساتھ ایسی جہر ملائی جائے جو قطعی الثبوت نہ ہو بلکہ ظنی الثبوت ہو اس کے ترک سے فساد ہونا ظنی ہوگا، حالانکہ جب نماز شروع ہوئی اس وقت وہ صحیح شروع ہوئی، اور افعال یقینی ہوئے اس لئے اس ظنی سے اس قطعی کا بطلان نہ ہوگا۔

ولمالک فیھا......الخ

اور امامؒ نے فاتحہ اور سورہ دونوں میں اختلاف کیا ہے۔ف۔یہ نسبت امام مالکؒ کی طرف درست نہیں ہے، کیونکہ مذہب مالکیہ کی کتابوں میں سے ایک کتاب، کتاب الجواہر ہے اس میں لکھا ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک سورہ ملانا سنت ہے، اور مجھے یہ بات معلوم نہیں ہے کہ کسی نے بھی سورہ ملانے کو رکن کہا ہو۔ مع۔

لہ قولہ علیہ السلام: لا صلوۃ الا بفاتحہ الکتاب وسورۃ معھا......الخ

امام مالکؒ کی دلیل یہ حدیث ہے کہ نماز نہیں ہے مگر قراءت فاتحہ اور اس کے ساتھ سورہ ملانے سے، یہ حدیث ابن عدیؒ نے حضرت ابو سعید خدریؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے، اور ایک روایت میں ہے کہ فاتحہ اور جو میسر ہو، اور ایک روایت میں ہے کہ فاتحہ کتاب اور اس کے ساتھ کچھ اور کے بغیر نماز کافی نہیں ہے، ایک روایت میں ہے کہ فاتحہ و سورہ خواہ فرض نماز ہو یا کچھ اور ہو، ترمذی نے بھی اس کی روایت کی ہے، مگر محدث عبد الحق دہلویؒ نے اسے ضعیف کہا ہے کیونکہ اس کے ایک راوی طریف بن شہاب السعدی ہیں، اور ابوداؤد کی روایت میں ابو سعیدؓ سے اس طرح مرفوعاً ہے کہ ہمیں حکم دیا ہے کہ ہم فاتحہ کتاب اور جو میسر ہو پڑھیں، اور اس کی روایت کی ہے ابن حبان واحمد وابو یعلی اور دار قطنی نے، اور اسی معنی میں ابن ابی شیبہ و اسحٰق بن راہویہ اور طبرانی وغیرہ نے بھی روایت کی ہے، اور اسی کے مانند طبرانی سے عبادہ بن الصامت سے اور ابن عدی نے عمران بن حصین سے، اور ابو نعیم نے تاریخ اصبہان میں ابو مسعود انصاری سے روایتیں کی ہیں۔

اور ابوداؤد کی وہ حدیث جس میں رفاعہ بن رافع کی جس میں اس اعرابی کی نماز کا بیان ہے جس نے مسجد میں آکر رسول اللہ ﷺ کی موجودگی میں بری طرح نماز پڑھی، اس لئے آپؐ نے آخر میں اس کو تعلیم فرمائی اس طرح کہ پھر تکبیر کہو پھر پڑھو ام القرآن اور جو چاہو، اور احمدؒ نے بھی اس کی روایت کی ہے۔ مع۔ اور صحیح میں فاتحہ کے بعد واو نہیں ہے بلکہ ام القرآن فصاعداً یعنی فاتحہ اور اس سے زیادہ ہے، الحاصل ابو سعیدؓ کی حدیث یعنی سندوں سے خود درجہ حسن پر ہے اور زیادتی اسناد کی وجہ سے اس میں اتنی

قوت آگئی کہ صحت کے درجہ پر پہونچ گئی ہے، لیکن امام شافعی فاتحہ کی طرح سورہ کو رکن نہیں کہتے ہیں اسی لئے اس کے ترک ہو جانے پر نماز میں فساد نہیں مانتے۔م۔ وللشافعی الخ اور امام شافعیؒ کی دلیل یہ حدیث ہے کہ نماز تو فاتحۃ الکتاب ہی ہے۔ف۔ یہ حدیث صحاح ستہ کے علاوہ ابن حبان اور سنن دار قطنی وغیرہ میں صحیح سندوں سے مروی ہے۔

ولنا قوله تعالى ﴿فَاقْرَءُوْا مَاتَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ والزيادة عليه بخبر الواحد لايجوز، لكنه يوجب العمل فقلنا بوجوبهما.

ترجمہ:- اور ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ﴿فَاقْرَءُوْا مَاتَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ کہ قرآن میں سے جتنا تم کو آسان معلوم ہو پڑھو، اور اس فرمان صریح پر خبر واحد کے ذریعہ زیادتی جائز نہ ہوگی، لیکن خبر واحد ہے، عمل کرنے کو واجب کر دیا ہے، اس لئے ہم نے دونوں کے وجوب کو کہا ہے۔

توضیح:- احناف کی دلیل، جس کسی کو سورہ فاتحہ اور دوسری کوئی سورت یاد نہ ہو

ولنا قوله تعالى ﴿فَاقْرَءُوْا مَاتَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾...... الخ

یعنی قراءت قرآن کے مسئلہ میں ہم نے قطعی دلائل میں غور کیا تو قرآن پاک میں یہ آیت ملی ﴿فَاقْرَءُوْا مَاتَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ کہ قرآن میں سے جو آسان ہو پڑھو۔ف۔ اس سے ایک بات یہ معلوم ہوئی کہ قرآن ہی سے پڑھو کسی اور جگہ سے نہیں، دوسری بات یہ ہے کہ جو آسان معلوم ہو، اور یہ ایک آیت بھی ہے اور تین آیتیں بھی ہیں، یہانتک کہ قرآن ہونا ثابت ہو جائے، پس اس آیت میں کوئی بات بھی مجمل نہیں ہے، اس کے علاوہ ہمیں حدیث سے بھی معلوم ہوا کہ سورہ فاتحہ پوری اور کچھ زائد کے بغیر نماز ناقص ہوتی ہے، لیکن یہ حدیث مشہور قطعی نہیں ہے۔

والزيادة عليه بخبر الواحد لايجوز...... الخ

اور خبر واحد یعنی غیر مشہور حدیث کے ذریعہ قرآن پر زیادتی کرنی جائز نہیں ہے۔ف۔ کیونکہ زیادتی جائز مان لینے سے پورا قرآن متغیر ہو جاتا ہے، اس طرح علم سے قرآن ہی کی مقدار فرض ہے۔ لكنه الخ لیکن حدیث نے عمل کو واجب کیا ہے۔ف۔ یعنی پوری قراءۃ سورہ فاتحہ پڑھا کرو۔

فقلنا بوجوبهما...... الخ

اس بناء پر ہم نے کہا کہ پوری فاتحہ اور کچھ زائد سورت پڑھنے پر عمل کرنا واجب ہے، اس حد تک کہ اگر یہ واجب ترک ہو جائے تو سجدہ سہو کر کے کمی پوری کر لو، اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ پوری سورہ فاتحہ اگرچہ دلیل ظنی سے ثابت ہے لیکن وہ رکن قراءت ہو گئی، اس لئے اس کے ترک ہو جانے سے نماز نہ ہوگی، اور ہم یہ کہہ چکے ہیں کہ ظنی رکن سے قطعی باطل نہیں ہو سکتا ہے، اس کے علاوہ حضرت ابو سعیدؓ کی حدیث سے تو فاتحہ سے بھی زائد پڑھنا واجب ثابت ہوتا ہے تو اس کو بھی رکن کہنا چاہئے، وہ کیوں رکن نہیں ہوا، لہذا حق اور صحیح بات یہ ہوئی کہ آسان مقدار میں پڑھنا فرض ہے خواہ وہ مقدار فاتحہ میں سے ہو یا قرآن کے کسی بھی حصہ سے ہو، اور عملی واجب پوری سورہ فاتحہ اور تین آیت کی مقدار پڑھنا ہے۔

اگر یہ وہم ہو کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث **لاصلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب** یعنی اس شخص کی نماز نہیں ہے جس نے فاتحۃ الکتاب نہیں پڑھی تو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ فاتحہ نہ پڑھنے والے کی نماز ہی نہیں ہوئی (تو اس نماز کے اعادہ کرنے کا کیا فائدہ ہوگا) جواب یہ ہے کہ ایسی نماز کے نہ ہونے کا مطلب صرف یہ ہے کہ وہ مکمل نہیں ہوئی ہے، اسی لئے اس کا اعادہ کرنا واجب ہوتا ہے، اور اعادہ نہ کرنے والا فاسق ہوتا ہے، پس ایسی نماز کا پڑھنا اور نہ پڑھنا برابر ہے۔

اس تفصیل کی بناء پر تو وہ نماز ہی نہیں ہوئی، اسی نظیر دوسری حدیث ہے **لاايمان لمن عهد له** یعنی جس کا عہد نہ ہو اس کا

ایمان نہیں ہے، حالانکہ اہل السنۃ کا اس بات پر اجماع ہے کہ عہد توڑنے بلکہ کسی کو قتل کرنے سے بھی کوئی کافر نہیں ہوتا ہے، تو جس طرح اس جگہ ایمان کا ہونے سے اس کا مکمل نہ ہونا مراد ہے اسی طرح نماز میں بھی فاتحہ نہ پائے جانے سے مکمل نہ ہونا مراد ہے، پس اس سے نماز کا نقصان مراد ہوا، اس جگہ یہ مراد ہرگز نہیں ہو سکتی ہے کہ وہ نماز ناقص طور پر بھی ادا نہ ہوئی کیونکہ یہ بات ابوداؤد اور صحیح مسلم کی حدیث سے صریح مخالف ہے۔

اس حدیث میں ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ من صلی صلوۃ لم یقرأ فیھا بام القرآن ھی خداج غیر تمام الخ یعنی جس نے فاتحہ کے بغیر نماز پڑھی تو وہ نماز ناقص ہو گی اور پوری نہ ہو گی، یہ سن کر ہم نے پوچھا اے ابوہریرہؓ ہم تو اکثر اوقات امام کے پیچھے ہوتے ہیں (اس لئے فاتحہ نہیں پڑھ سکتے ہیں) تو انہوں فرمایا اے فارسی انسان! تم اسے اپنے دل میں پڑھ لیا کرو، کیونکہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو پڑھتے ہوئے سنا ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ صلوۃ یعنی سورہ فاتحہ میرے اور میرے بندے کے درمیان نصفا نصف تقسیم کی گئی ہے، آخر حدیث تک۔

یہ وہی حدیث ہے جسے ہم نے بسم اللہ کے جزء فاتحہ نہ ہونے میں بیان کی ہے، یہ حدیث بخاری کے علاوہ پانچوں ائمہ محدثین نے بیان کی ہے، اس حدیث سے تین باتیں ثابت ہوئیں، اول یہ کہ فاتحہ چھوٹ جانے سے نماز ناقص ہوتی اور بالکل باطل نہیں ہوتی ہے، دوم یہ کہ بسم اللہ فاتحہ کا جزء نہیں ہے، سوم یہ کہ صحابہ اور تابعین کے زمانہ میں ہر شخص کو یہ بات معلوم تھی، کہ امام کے پیچھے فاتحہ نہیں پڑھتے ہیں، اور ابوہریرہؓ کا جواب یہ نہیں ہوا کہ امام کے پیچھے ہونے سے کیا نقصان ہے، امام کے پیچھے تو پڑھا کرتے ہیں، بلکہ یہ کہا کہ اپنے دل میں پڑھ لیا کرو، اس سلسلہ میں ہم آئندہ بحث کریں گے، اللہ سے ہی توفیق کے ہم طالب ہیں۔

اگر کسی کو فاتحہ اور سورہ یاد نہ ہو اس کے باوجود وہ یاد کرنے کی کوشش نہ کرے تو اسے معذور نہیں کہا جائے گا، لیکن جب تک یاد نہ ہو جائے اس وقت تک ظاہر اُس کا حکم یہ ہو گا کہ وہ لا الہ الا اللہ واللہ اکبر پڑھا کرے، ابوداؤد کی اس روایت کی بناء پر کہ اعرابی سے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جس طرح اللہ نے تمہیں وضوء کرنے کا حکم دیا ہے اسی طرح وضوء کرو پھر تکبیر کہو پھر اگر تمہیں کچھ قرآن یاد ہو تو اسے پڑھو ورنہ اللہ تعالیٰ کی حمد کرو تکبیر کرو اور تہلیل کرو، الحدیث۔ م۔

واذا قال الامام وَلَا الضَّالِّيْنَ قال آمين، ويقولها المؤتم لقوله عليه السلام: اذا امّن الامام فامّنوا، ولامتمسك لما لكؒ في قوله عليه السلام: اذا قال الامام ولاالضالين فقولوا آمين من حيث القسمة، لانه قال في آخره فان الامام يقولها، قال ويخفونها لما روينا من حديث ابن مسعودؓ.

ترجمہ:- اور جب امام ولا الضالین کہے تو خود بھی آمین کہے، اور مقتدی بھی وہی کہے، رسول اللہ ﷺ کی اس فرمان کی وجہ سے کہ جب امام ولا الضالین کہے تو تم آمین کہو، اور امام مالکؒ کے لئے اس حدیث میں کوئی دلیل نہیں ہے جس میں فرمایا ہے کہ جب امام کہے ولا الضالین تو تم لوگ آمین کہو تقسیم کے اعتبار سے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے اس کے آخر میں یہ بھی فرمایا ہے کہ امام بھی تو یہی کہتا ہے، کہا، اور وہ لوگ آمین کو آہستہ کہیں گے حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کی اس حدیث کی وجہ سے جس کی ہم نے روایت کی ہے۔

توضیح:- آمین کہنا، اس کی حدیث سے دلیل، آہستہ آمین کہنا، حدیث سے دلیل

واذا قال الامام ولاالضالین قال آمین......الخ

اور جب امام ولا الضالین کہے تو خود بھی آمین کہے۔ف۔ تو بلا توقف آہستگی کے ساتھ، اور مقتدی بھی آمین کہے۔ف۔ آہستہ کہے اگرچہ سری نماز میں سنے۔ المحیط۔ اگر جمعہ اور عیدین کی جیسی نمازوں کی واسطہ سے سنے یا دوسرے مقتدی سے سنے، السراج۔

لقوله عليه السلام: اذا امّن الامام فامّنوا......الخ

اس حدیث کی بناء پر۔ف۔ یہ حدیث پوری اس طرح ہے اذا امن الامام فامنوا فانه من وافق تامينه تامين الملائكة غفرله ماتقدم من ذنبه، یعنی جب امام آمین کہے تو تم بھی آمین کہو کیونکہ جس کا آمین کہنا ملائکہ کے آمین کے موافق ہو جائے گا، اس کے اگلے سارے گناہ بخش دئے جائیں گے، اس کی روایت الستہ نے کی ہے۔

امام مالکؒ نے کہا ہے کہ فقط مقتدی آمین کہے اور امام نہیں کہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے انما جعل الامام ليؤتم به فاذا كبر فكبروا واذا قرأ فانصتوا واذا قال ولاالضالين فقولوا آمين یعنی امام تو اسی واسطے سے بنایا گیا ہے کہ اس کی اقتداء کی جائے اس لئے تم اس کی مخالفت نہ کرو، اور وہ جب تکبیر کہے تو تم بھی تکبیر کہو اور وہ جب پڑھے تو تم خاموش رہو اور وہ جب ولاالضالین کہے تو تم آمین کہو، مسلم وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے۔

اس حدیث سے امام مالکؒ نے یہ دلیل نکالی ہے کہ اس میں امام اور مقتدی دونوں کے عمل تقسیم کر دئے گئے ہیں اور ہر ایک اپنا اپنا کام کرے چنانچہ امام کا کام قراءت مکمل کرنی ہے اور مقتدی کا کام ہے آمین کہنا، لیکن مصنفؒ نے اس تقسیم کے عمل کو قبول نہیں کیا بلکہ رد کر دیا ہے، دوسری حدیث کی موجودگی کی بناء پر وہ یہ ہے کہ اذا امن الامام فامنوا کہ جب امام آمین کہے تو تم بھی آمین کہو اس میں مقتدی کے ساتھ امام کا کام بھی آمین کہنا بتایا گیا ہے۔

ولامتمسك لما لكؒ في قوله عليه السلام: اذا قال الامام ولاالضالين فقولوا آمين......الخ

اور امام مالکؒ نے اس حدیث سے جو دلیل اخذ کی ہے تقسیم عمل کی وہ مناسب نہیں ہے کیونکہ جس حدیث میں ہے اذا قال الامام ولاالضالين فقولوا آمين کہ امام جب ولاالضالین کہے تو تم آمین کہو کیونکہ اس کے آخر میں فرمایا ہے فان الامام يقولها، کہ امام بھی آمین کہتا ہے۔ف۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ تقسیم عمل کا دعوی مراد نہیں ہے۔

ابن الہمامؒ نے اس پر یہ ایک اعتراض کیا ہے کہ اسی طرح رسول اللہ ﷺ نے جو یہ فرمایا ہے واذا قال سمع الله لمن حمده فقولوا ربنا ولك الحمد، یعنی جب امام سمع اللہ لمن حمدہ کہے تو تم کہو ربنا ولك الحمد، اس میں بھی تقسیم مراد نہیں ہونی چاہئے کہ امام صرف سمع الله لمن حمده کہے اور مقتدی صرف ربنالك الحمد کہے حالانکہ رسول اللہ ﷺ سے ربنا ولك الحمد بھی کہنا ثابت ہے اس بناء پر امام کو دونوں جملے کہنا ثابت ہوتا ہے البتہ مقتدی کے لئے صرف ایک جملہ ربنا ولك الحمد کہنا ثابت ہے، حالانکہ اس موقع پر یہی کہا جاتا ہے کہ اس موقع پر بھی تقسیم عمل ہے، اس کی مزید تفصیل عنقریب آئے گی، الحاصل فاتحہ کے ختم پر ہر ایک کو خواہ امام ہو یا مقتدی یا تنہا پڑھنے والا آمین کہنا چاہئے۔

قال ويخفونها

اور سب لوگ آمین کو آہستہ کہیں۔ف۔ آمین کہنے پر تو سب کا اتفاق ہے، کہ ہر ایک کو کہنا چاہئے، البتہ کیفیت میں اختلاف ہے کہ آہستہ کہنا چاہئے یا تو زور سے چنانچہ ہمارے نزدیک آہستہ ہی کہنا سنت ہے، یعنی رسول اللہ ﷺ کا ہمیشہ کا عمل اور آپ کا حکم آہستہ کہنے کا تھا، اور یہی اصل ہے۔م۔

اور امام شافعیؒ کا قول جدید یہی ہے اسی طرح امام مالکؒ کا بھی ایک قول یہی ہے۔ع۔ لما روينا الخ اس دلیل کی بناء پر جو ہم نے ابن مسعودؓ کے کلام کی روایت کی ہے۔ف۔ بسم اللہ کو آہستہ کہنے کے سلسلہ میں، لیکن ابن ابی شیبہؒ نے ابراہیم نخعیؒ سے اس کی روایت کی ہے، اور امام محمدؒ نے آثار میں ابو حنیفہؒ عن حماد عن ابراہیم عن بن ابی مسعودؓ کی اسناد سے روایت کی ہے، کہ جو شخص بسم اللہ کو جہر کہے، یہ سن کر ابن مسعودؓ نے فرمایا کہ یہ فعل تو گنواروں کا ہے، اور نہ ابن مسعودؓ خود جہر کرتے اور نہ ان کے شاگردوں میں سے کوئی جہر کرتا، یہ اثر اس بات کو بتا رہی ہے کہ ابراہیمؒ نے اسے ابن مسعودؓ سے قبول کیا ہے، اور یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ ابن مسعودؓ نے بسم اللہ کو جہراً کہنے پر اسے گنواروں کا کام اس لئے کہا ہے کہ اعرابی اور دیہاتی کو تعلیم دینے کی غرض سے آپ نے

کبھی کبھی جہر اکہدیا ہے تاکہ یہ لوگ ہر دعا و کلام کے کہنے کے موقع کو یعنی کب کون سی دعا کرنی اور پڑھنی چاہئے، بعد میں ان دیہاتیوں نے ان باتوں کو ہی اپنا معمول بنالیا ہے۔

اور عبد الرزاقؒ نے بھی اپنے مصنف میں ابراہیم نخعیؒ سے روایت کی ہے کہ پانچ چیزیں ایسی ہیں جن کو امام آہستگی کے ساتھ پڑھے وہ یہ ہیں: سبحانك اللهم الخ، تعوذ، تسمیہ، آمین اور ربنا لك الحمد، یہ اثر صحیح اور قولی ہے، اور یہی اثر یہ بات بھی بتاتی ہے کہ ان چیزوں میں امام کے لئے یہی اصل ہے اگرچہ دوسرے آثار اس کے مخالف بھی ہیں، جیسا کہ بخاریؒ نے تعلیقا عطاء سے یہ ذکر کیا ہے کہ ابن الزبیرؓ اور ان کے بعد کے اماموں سے میں نے آمین کو جہر سے کہتے ہوئے سنا ہے، یہ اثر فعلی اور عملی، ہے، لیکن جہر کرنے کے جائز ہونے میں کسی کو گفتگو یا اختلاف نہیں ہے، مگر اصل آہستہ کہنا ہے۔ م۔

ولانه دعاء فيكون مبناه على الاخفاء والمد والقصر فيه وجهان والتشديد فيه خطاء فاحش.

ترجمہ:- اور اس لئے بھی آمین کو آہستہ کہنا چاہئے کہ یہ ایک دعاء بھی ہے اس لئے اس بنیاد خفاء پر ہوگی اس کے پڑھنے کے دونوں ہی طریقے ہیں یعنی الف کو مد اور قصر، لیکن میم کی تشدید بڑی غلطی ہے۔

توضیح:- آمین کو آہستہ کہنے کی دلیل حدیث سے اور عقل سے

ولانه دعاء فيكون مبناه على الاخفاء...... الخ

اور اس وجہ سے آمین دعاء ہے، لہٰذا اسے آہستہ ہونا ہی چاہئے۔ ف۔ مگر امام شافعیؒ کے قول قدیم میں جو کہ شوافعؒ کا مذہب بھی ہے، اور یہی قول امام احمدؒ کا بھی ہے کہ امام اور مقتدی سب زور سے آمین کہیں، واضح ہو کہ ابن الہمامؒ نے فقط وائل بن حجر کی وہ حدیث جس میں شعبہؒ سے آمین کو آہستہ کہنے اور سفیانؒ سے آمین کو بالجہر ذکر کے حضرت شعبہؒ کی روایت کی خطاء اور دار قطنی کا سفیانؒ کی روایت کو ترجیح دیناذکر کر کے کہا ہے کہ اگر اجتہاد کرنے کا مجھے کچھ بھی حق ہوتا تو میں ان دونوں روایتوں میں اس طرح توفیق دیتا کہ شعبہؒ کی روایت میں آہستہ کہنے کا جو ذکر ہے اس کے معنی واقعۃً بالکل آہستہ کہنے کے نہیں ہیں بلکہ آواز کو ذرہ پست کر لینے کے ہیں یعنی آمین کو کچھ پست آواز سے اس طرح کہا کہ اسے صرف پہلی صف والوں نے سنا مگر زور سے نہیں چلائے، اور سفیان کی روایت میں بلند آواز سے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ آواز بالکل آہستگی سے نہیں نکالی بلکہ اتنی آواز سے کہی جسے فقط پہلی صف والوں نے سنا اس طرح دونوں روایتوں سے ایک ہی مفہوم نکل آیا اور آپس میں کوئی اختلاف نہیں رہا، اور اسی طرح دونوں روایتیں ہی صحیح ہو گئیں، فتح القدیر کی عبارت کا یہ مختصر ہے۔

اس تقریر سے یہ بات بھی ظاہر ہو گئی ہے کہ وائلؓ کی دونوں روایتوں سے جہر کرنا ہی ثابت ہے، لیکن میں کہتا ہوں کہ مذکورہ توجیہ صرف اسی صورت میں درست ہوگی جبکہ روایت میں (خفض بهما صوته) کے الفاظ ہوں کیونکہ اس کے معنی ہوئے آواز پست کی لیکن ان روایتوں میں جہاں اخفی بها صوته کے الفاظ ہیں ان میں توجیہ مذکور درست نہ ہوگی، کیونکہ اس میں صراحۃ اخفاء کا لفظ ہے، پھر میں انتہائی افسوس کے ساتھ کہتا ہوں کہ آج کل اس مسئلہ میں انتہائی افسوس کی حد تک فساد برپا ہے اور بجائے ایمانی اخوت والفت پائی جائے اور اتفاق واتحاد قائم رکھنے کے جو ہمارے لئے واجب ہے ہم صرف ایسی حرکتوں میں مبتلاء ہیں جن پر غیر قومیں ہمارا مذاق اڑاتی ہیں آپس میں ایک دوسرے پر کفر کے فتوی جاری کرتے ہیں اور جہر واخفاء پر حرام اور انفاق وغیرہ کے فتوے جاری کرتے ہیں، اس لئے میں یہ چاہتا ہوں کہ اللہ کی توفیق کے ساتھ اس مسئلہ کی حتی الامکان تحقیق کروں، معلوم ہونا چاہئے کہ نماز میں فاتحہ کے بعد آمین کہنے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

نمبر ۲۔ اس کے زور سے کہنے یا آہستہ کہنے کے جواز میں بھی کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

نمبر ۳۔ اگر جاہلوں اور گنواروں اور سیکھنے والوں کی تعلیم کی غرض سے زور سے کہا جائے تو بھی اس میں کسی کا اختلاف نہیں

ہے۔
نمبر ۴۔ اب اختلاف صرف اس صورت میں باقی رہے گا کہ اگر کسی وقت تعلیم اور کسی ضرورت کے بغیر زور سے کہا جائے، اور رسول اللہ علیہ اور صحابہ کرام کا عام اور اصل عمل جہر کا تھا یا اخفاء کا، اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ اس بات میں اختلاف نہیں ہے کہ لفظ آمین قرآن کا لفظ نہیں ہے یہاںتک کہ بعض علماء کا کہنا ہے کہ اگر کوئی یہ کہے کہ لفظ آمین قرآن کا لفظ ہے تو وہ مرتد ہے، اور اس بات میں بھی اتفاق ہے کہ اس کا پڑھنا مسنون اور صرف مسنون و مرغوب ہے اور واجب نہیں ہے، اسی بناء پر اگر کوئی نمازی اپنی نماز میں اسے نہ کہے بلکہ چھوڑے تب بھی اس کی نماز جائز ہوگی، اور اسے انتہائی اہتمام کے ساتھ کہنا بھی مسنون ہے، اور یہ کہ یہ دعاؤں میں سے بلکہ ایک دعا ہے کیونکہ اس کے لفظی معنی ہیں قبول کرلے، اور سورہ فاتحہ بھی ایک مستقل دعا ہے کیونکہ رسول اللہ علیہ نے حدیث قدسی کہہ کر فرمایا ہے ولعبدی ماسألنی یعنی فاتحہ کی تقسیم کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے اور میرے بندے کے لئے وہ ہے جو اس نے مانگا یعنی اس نے جو دعا کی، اور فاتحہ کی آخر میں آمین کہنا قبولیت کی مہر ہے، جیسا کہ ایک حدیث میں ہے کہ ایک شخص بہت ہی گڑگڑا کر دعا کر رہا تھا تو رسول اللہ علیہ نے فرمایا کہ اپنی اس دعا پر مہر لگا دو آپ سے سوال کیا گیا کہ کس چیز سے اور کس طرح؟ تو آپ نے فرمایا آمین کہہ کر، اور جب اس نے آمین کہہ کر ختم کی تو آپ علیہ نے فرمایا اب قبولیت واجب ہوگئی۔

پھر نفس دعاء کی اصل اور اس کا ثبوت یہ نص قرآن ہے ﴿اُدْعُوْا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَّ خُفْيَةً﴾ ہے، اور ہم ایسے مفسرین کے متعلق کچھ کہنا نہیں چاہتے ہیں جو اپنے مذہب کی تاکید کے لئے قرآن پاک کے معانی میں تکلفات سے کام لیں، کیونکہ آیت مذکورہ ظاہر ہے اس میں کسی قسم کا اجمال نہیں ہے، اگر آمین کے بارے میں بھی صرف اسی آیت پر مدار ہو تو کوئی شبہ نہیں ہے کہ آمین کو آہستہ ہی کہنا چاہئے۔

نیز حدیث میں ہے کہ حج کے دنوں میں رسول اللہ علیہ نے ان لوگوں کو جو زور سے تکبیر اور تلبیہ کہتے تھے ناراضگی کے اظہار کے طور پر ایسا کرنے سے منع فرمایا ہے یہ وجہ بتاتے ہوئے کہ **انكم لا تدعون اصمّ ولا غائبا**، کہ تم اپنی دعا میں کسی بہرے یا غائب کو نہیں پکارتے ہو، حالانکہ حج کے دنوں میں تلبیہ کہنا ایک عام اعلان اور بتانا ہے تاکہ محرم اور غیر محرم میں کوئی فرق اور امتیاز باقی رہ جائے اس لئے اسے جہراً کہنا مطلوب ہے اس کے باوجود آواز یا چلا کر کہنے سے روک دیا گیا ہے، پھر کئی آیتوں سے آہستگی سے مناجات کرنے کا حکم پایا جاتا ہے، اس طرح احادیث بھی بے شمار اسی مضمون کی پائی جاتی ہیں، پھر بھی جب ان حدیثوں سے جہراً آمین کہنے کا ثبوت قائم کیا جاتا ہے تو یہ بات لازم آئی کہ ان تمام احادیث جہریہ اور سریہ کے درمیان مطابقت پیدا کی جائے، اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ دعاء کی مقبولیت بڑی ہی اہم بات ہے، اور اس کے لئے بڑے ہی اہتمام کی بھی ضرورت ہے، رسول اللہ علیہ نے جو کہ اپنی ساری امت کے لئے بہت ہی شفیق ورحیم تھے اس لئے آپ کی خواہش تھی کہ ساری امت جنتی ہو جائے، اسی لئے آپ علیہ نے امت کی تمام عبادتوں میں اچھی ہی باتوں کی تعلیم فرمایا کرتے تھے، ان ہی باتوں میں آمین کے بارہ میں اپنے عمل اور قول دونوں سے ترغیب و تحریض اور تعلیم کو جمع فرما دیا۔

جیسا کہ صحاح ستہ میں حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے قال رسول اللہ علیہ **اذا أمن الامام فامنوا** (صحاح ستہ) **فان الملائكة تقول آمين** (بخاری) **فان الامام يقول امين** (عبدالرزاق) **فانه من وافق تامينه تامين الملائكه غفر له ماتقدم من ذنبه** (صحاح ستہ) یعنی جب امام آمین کہے تو تم بھی آمین کہو کیونکہ فرشتے آمین کہتے ہیں اس لئے جس کا آمین کہنا فرشتوں کے آمین کہنے کے موافق ہوتا ہے اس کے اگلے سارے گناہ بخش دئے جاتے ہیں اس حدیث میں قولی فرمان ہے اس کا فائدہ ایک بڑی نعمت ہے، اور کچھ ائمہ کرام نے اپنے اجتہاد سے یہ سمجھا کہ اس فرمان رسول سے آپ کی مراد یہ ہے کہ آمین کو آہستہ کہو اور بعض نے یہ سمجھا کہ آہستہ نہیں بلکہ زور سے کہنا چاہئے، ان کی دلیل یہ کہ حدیث میں صراحۃ فرمایا گیا ہے اذا امن

الاالامام جب آمین کہے، اور یہ بات اسی وقت معلوم ہوگئی کہ امام زور سے آمین کہے۔
تحقیق یہ ہے کہ اس حدیث سے آمین کا آہستہ کہنا ثابت ہوتا ہے، توجہ سے سننا چاہئے کہ یہ حدیث صحیحین وغیرہ میں بہ سند الزہری عن سعید بن المسیب عن ابی ہریرۃؓ مروی ہے، اور سنن نسائی و مصنف عبدالرزاق و صحیح ابن حبان میں صحیح سندوں سے اسی کی مانند یعنی الزہری عن ابی ہریرۃؓ اس طرح ہے کہ قال رسول اللہ ﷺ اذا قال الامام غیر المغضوب علیھم ولاالضالین تقولوا آمین فان الملائکة تقول آمین وان الامام یقول آمین فمن و افق تامینه تامین الملائکة غفرله ماتقدم من ذنبه، یعنی رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جب امام کہے غیر المغضوب علیھم ولاالضالین، تو تم کہو آمین کیونکہ ملائکہ آمین کہتے ہیں اور امام آمین کہتا ہے اس لئے جس کا آمین کہنا ملائکہ کے آمین کہنے کے موافق ہو جاتا ہے اس کے اگلے گناہ بخش دیئے جاتے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ ولاالضالین تک زور سے پڑھے گا اس کے بعد ہی آہستہ سے آمین کہے گا تو وہ جب ولاالضالین کہے تو بعد ہی تم آمین کہو اور بتلادیا کہ امام بھی آمین کہے گا، اور چونکہ امام کا آمین کہنا مخفی تھا اس لئے دوسری روایت میں تصریح کردی ہے کہ اس کے کہنے کا وہی وقت ہے جب وہ ولاالضالین پورا کرلے۔
حاصل یہ ہے کہ مقتدیوں کا آمین کہنا اس وقت مقرر کیا کہ جب وہ امام سے ولاالضالین سن لیں تو اس وقت امام کا آمین کہنا اور مقتدیوں کا آمین کہنا یک وقت ہو جائے گا کہ وہ آہستہ سے آمین کہے گا، یہی مراد پہلی روایت کی بھی ہے کہ جب وہ آمین کہے تو تم آمین کہو، اس سے یہ معلوم ہوا کہ اس روایت کی مراد یہ نہیں ہے کہ وہ زور سے آمین کہے گا تو تم بھی سن کر آمین کہو، بلکہ اس کی مراد یہ ہے کہ آمین کہنے سے موافقت کرو کہ جس وقت وہ کہے اسی وقت تم بھی کہو پھر چونکہ وہ آہستہ کہتا ہے تو کس طرح معلوم ہوتا اسی کو بتلادیا کہ جب وہ ولاالضالین کہے، اگر یہ مراد نہ ہو تو دونوں روایتیں ایک دوسرے کی مخالف ہو جائینگی، اس طرح سے کہ اذاامن الامام سے یہ مطلب نکالے گا کہ جب اس کے آمین کہنے کی آواز سن لو تب تم کہو، اور ولاالضالین سے یہ مطلب نکالے گا کہ کہ جب ولاالضالین سن لو تو آمین کہو، اور ان دونوں پر عمل ایک آمین میں معتذر، تو قطعی بات یہ ہی ٹھہری جو ہم نے بیان کردی ہے، اور جب یہ فرمایا کہ وان الامام یقول آمین تو معلوم ہو گیا کہ امام بھی کہے گا اگرچہ سنائی نہ دے، اور اگر ظاہری لفظ اذاامن امام فامنوا ہو تو مراد امام کی متابعت آمین کے کہنے میں ہوگی لیکن دوسری حدیث کے یہ خلاف ہے جس میں فرمایا گیا ہے انما جعل الامام لیؤتم به الخ پھر آخر میں ہے واذا قال ولاالضالین فقولوا آمین، اور وہ جب ولاالضالین کہے تو تم آمین کہو، یہ حدیث صحیح مسلم وغیرہ میں ہے جو اوپر گذر چکی ہے۔
اس طرح یقینی طور سے یہ دلیل ختم اور باطل ہو گئی کہ امام کا کام آمین بالجہر کہنا اس حدیث سے صراحۃ ثابت ہے، بلکہ امام کا آمین بالخفاء (آہستہ کہنا) اس حدیث سے یقینی ثابت ہے، کیونکہ امام کی آمین کہنے کی آواز سے موافقت کرنا نہیں بیان کیا ہے حالانکہ آمین کی مد کے سنتے ہی موافقت ہو سکتی ہے، اور یہ معلوم ہے کہ آمین کہنے میں امام سے سبقت کرنا بے ادبی ہے، پس امام اخفاء کرے گا، تو ولاالضالین کے بعد مقتدی آمین کہے گا اگرچہ امام کہنے سے پہلے ہی فارغ ہو جائے، اور اس بات پر صراحۃ تنبیہ فرمادی ہے کہ امام بالکل خاموش کھڑا نہیں رہتا ہے بلکہ وہ آہستگی کے ساتھ آمین کہتا ہے، اور اگر امام کا جہراً ہی کہنا مقصود ہوتا تو اس کی تامین کہنے کی یعنی یہ کہنے کی مطلقاً ضرورت نہ تھی کہ وہ بھی آمین کہے گا، اور صرف فرشتوں کا آمین کہنا بیان فرمادیتے۔
خلاصہ یہ ہوا کہ حدیث سے بھی بالتصریح یہ بات ظاہر ہوگئی کہ آمین آہستہ ہی کہنی چاہئے، اور اصل آیت سے بھی اس کی تحقیق ہوگئی، اور یہی اصل حکم ہے، لیکن اس بات سے بالکل انکار نہیں ہے کہ جہر کرنا بھی جائز ہے بالخصوص تعلیم کے وقت، یہاں تک کہ اگر مقتدیوں کی کئی صفیں ہوں اور وہ سب نئے نمازی ہوں اور سب کو تعلیم دینا اور سنانا مقصود ہو تو اتنے زور سے امام آمین کہے کہ سب سن لیں، چنانچہ ابن ام الحصین نے ایک صحابیہ عورت سے روایت کی ہے کہ اس عورت نے رسول اللہ ﷺ

کے پیچھے نماز پڑھی تو جب آپ ﷺ نے ولا الضالین پڑھا تو اس قدر بلند آواز سے آمین کہی کہ اس عورت نے خود بھی جو عورتوں کی صف میں تھی سن لیا، اس کی روایت اسحٰق بن راہویہ نے کی ہے، اور یہ ظاہر ہے کہ اس چھوٹی سی مسجد میں مردوں کی بڑی جماعت کے بعد عورتوں کی صفیں یقیناً بہت دور ہونگی۔

ابو ہریرہؓ سے ایک اور روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جب غیر المغضوب علیہم ولا الضالین کی تلاوت کی تو اس کے بعد آمین کہا، یہاںتک کہ پہلی صف میں جتنے صحابہ تھے سبھوں نے یہ آواز سن لی، ابوداؤد نے اس کی روایت کی ہے، اور ابن ماجہ نے اس روایت کے بعد اور اتنی زیادہ روایت کی ہے کہ ان کی آواز سے مسجد گونج جاتی تھی، اس کی روایت ابن حبان نے اپنی صحیح میں اور حاکم نے اور دار قطنی نے بھی اس کی روایت کی ہے، اور کہا ہے کہ اس کی اسناد حسن ہے، اور بیہقیؒ نے سب سے بڑھ کر اس کی تعریف کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہے، لیکن اس سے پہلے ہم یہ ذکر کر چکے ہیں کہ عینیؒ نے بشیر بن رافع راوی کے ضعف کی وجہ سے اس حدیث میں بحث کی ہے، اور نسائیؒ نے صحیح سند کے ساتھ وائل بن حجر کی حدیث روایت کی ہے، پھر بیان سے فارغ ہونے کے بعد کہا "آمین" اس کے ساتھ ہی اپنی آواز بھی بلند کی، ابوداؤد اور ترمذی نے اس کی روایت کی ہے، مگر یہ بعض اوقات لوگوں کی تعلیم اور موافقت کی غرض سے ہے، اور خود وائلؓ نے آمین کے آہستہ کہنے کی روایت ہے، چنانچہ ترمذیؒ نے اسکی شعبہؒ عن سلمہ بن کہیل عن حجر ابی العنبس کی سند سے کی ہے کہ وائلؓ آمین کہا کہ اس کے کہتے ہوئے اپنی آواز پست کی، اور ایک روایت میں ہے کہ آمین کہتے ہوئے اپنی آواز میں اخفاء کیا، ترمذیؒ نے بخاری سے اس حدیث کی روایت کے بعد سفیانؒ کی حدیث کا اصح ہونا اور شعبہؒ کی حدیث کا کئی جگہ سے خطاء کرنا بیان کیا ہے۔

اس میں پہلا اعتراض یہ ہے کہ حجر ابی العنبس کہا جبکہ حجر بن عنبس صحیح ہے جیسا کہ سفیان کی روایت میں ہے عینیؒ نے جواب دیا ہے حجر بن عنبس کی ابوالعنبس اور ابوالسکن دونوں ہی کنیتیں ہیں، اور ابن حبان نے کتاب الثقات میں دعوی کے ساتھ کہا ہے حجر بن عنبس کی کنیت مثل اپنے باپ کے نام کے ہے۔

میں کہتا ہوں کہ ابن حجرؒ نے اصابہ فی اسماء الصحابہ میں اس کا اقرار کیا ہے، چنانچہ کہا ہے کہ حجر کو ابن قیس کہتے ہیں اور کنیت ابوالسکن تھی اور اس کو حجر ابی العنبس بھی کہتے تھے، وہ ثقہ ہے اور کوفی وحضرمی ہے، اس کو ابن حبان نے ثقات (معتمد علیہ لوگوں) میں شمار کیا ہے، اور ابن معین نے کہا ہے کہ وہ شیخ ثقہ اور کوفی ہے، اس سے ابوداؤد و ترمذی اور بخاری نے روایت قبول کی ہے، اور تمام محدثین اس بات پر متفق ہیں کہ یہ صحابی نہیں ہے۔ انتھی مختصراً۔ اس تفصیل سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ شعبہؒ نے اس کے بارے میں کوئی غلطی نہیں کی ہے۔

دوسرا یہ اعتراض کہ حجر ابوالعنبس اور وائل بن حجر کے درمیان علقمہ بن وائل کو زیادہ کیا، حالانکہ علقمہ درمیان میں نہیں ہے، اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ چونکہ حجر ابوالعنبس کی خود وائلؓ سے ملاقات ثابت ہے اس لئے علقمہ کو زیادہ کرنا ایک ثقہ کی زیادتی ہے، اور اس میں کوئی نقصان نہیں ہے (کہ بغیر ملاقات اور ذکر کے بھی روایت درست تھی)۔ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ علل کبیر میں بخاریؒ سے نقل کیا کہ علقمہ اپنے والد کی وفات سے چھ ماہ...... پیدا ہوئے ہیں، ابن الہمامؒ نے کہا اگر یہی بات درست ہے تو اس سے انقطاع لازم آتا ہے۔

مگر میں کہتا ہوں کہ یہ اعتراض بھی درست نہیں ہے، کیونکہ علقمہ ثقہ ہیں اور عام علماء ان کو حجت کہتے ہیں بلکہ یہ بھی ثابت ہے کہ ابوالعنبسؒ نے شعبہؒ سے یہ اور دوسری روایت وائلؓ سے علقمہؒ کے واسطہ سے آمین کے اخفاء کی روایت کی ہے، اس کی تائید کرنے والی یہ ہے کہ ابوداؤد طیالسی نے شعبہ سے دوسری روایت سفیان ثوریؒ کی روایت کے بیان کی ہے، بس حاصل کلام یہ ہوا کہ ایک تو یہ ابوالعنبس نے وائلؓ سے بلا واسطہ سے اس جہر کی روایت میں ذکر کیا ہے، دو ابوالعنبسؒ نے علقمہ کے واسطہ سے وائلؓ سے اس اخفاء کی روایت کی جس کو شعبہ نے ترمذی کی روایت میں اور احمد، دار قطنی و حاکم و ابویعلی الموصلی و طبرانی و ابوداؤد

طیالسی کی روایتوں میں ذکر کیا ہے، اس طرح یہ بات بالتصریح معلوم ہو گئی کہ وائلؓ کا مطلب آمین بالجہر کی روایت سے یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو کبھی بالجہر کہتے سنا اور کبھی بالسر سنا ہے، اور شعبہ نے کوئی غلطی نہیں کی ہے۔

تیسرا اعتراض یہ ہے کہ شعبہ نے "واخفی بھا صوتہ" کہا حالانکہ اصل میں وہ "مد بھا صوتہ" ہے۔

جواب یہ ہے کہ اس کی تعیین اور تحقیق کا معلوم ہونا تو روایتوں پر ہی موقوف ہے، اس کے بغیر یہ کیسے معلوم ہو گیا کہ اس سے مراد اخفاء نہیں ہے اور صرف جہر کرنا ہی ہے، ہم نے تو ابھی یہ وضاحت کے ساتھ یہ بات کہدی ہے کہ دونوں ہی مراد ہیں، اور یہ بات کیوں کر کہی جاسکتی ہے کہ صرف ایک ہی اخفاء یا جہر مراد ہے، البتہ ایک ہی نماز میں دونوں باتیں ادا نہیں ہو سکتی ہیں، اور وائلؓ نے رسول اللہ ﷺ کے پیچھے مختلف دنوں میں اور مختلف نمازوں کی جماعت میں شرکت کی اور جہر اور سر کی دونوں یہی باتیں دیکھیں اور سنیں اس لئے کبھی ایک کی اور کبھی دوسرے کی روایت کی۔

اب اس شبہ کا جواب کہ ابن الہمام نے جو یہ کہا ہے کہ دار قطنی وغیرہ نے سفیانؒ کی روایت کو ترجیح دی ہے اس طرح سے شعبہ کے مقابلہ میں سفیان کا حفظ زیادہ تھا اس لئے سفیانؒ کی روایت کو ترجیح ہونی چاہئے، تو میں جواب دیتا ہوں کہ یہ شبہ دو طرح سے غلط ہے اول یہ کہ ترجیح کی ضرورت تو تعارض ہونے اور ایسے وقت میں پیش آتی ہے جبکہ ان میں تطبیق کی صورت نہ ہو، ہاں جو مذہب اختیار کر لئے اس کی تائید اور حمیت کے لئے زبردستی تعارض کر لینا ہماری دینی تعلیم اور علماء ربانی سے بہت دور کی بات ہے، دین تو اللہ تعالیٰ کا ہے اور اس کے رسول پاک ﷺ کی ہدایت سے ہے اور مجتہدوں کے اجتہادات تو صرف اس لئے ہوتے ہیں کہ ان سے رسول اللہ ﷺ کی اصل سنت و ہدایت معلوم ہو جائے، اسی لئے یہ بات جاننی بہت ضروری ہے کہ مجتہد نے کسی مسئلہ میں کسی ماخذ یا قرآن سے اسے حاصل کیا ہے، یہاں تک کہ اگر کسی مسئلہ میں صحیح ماخذ معلوم نہ ہو سکے تو جو صحیح ہو اس کو بسر و چشم مان لینا چاہئے، ہمارے تمام علماء متقدمین اور متاخرین وائمہ و اولیاء اور مشائخ کا بھی یہی مسلک رہا ہے، اور باقی باتیں تعصب اور حمیت کی تو اپنے نفس کی خوشنودی اور خود رائی ہے اس کو اگر کسی نے نہ پہچانا تو اب عزوجل کو وہ کیا پہچانے گا، **نعوذ باللہ من شرور انفسنا**۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ شعبہؒ فن حدیث میں امیر المؤمنین ہیں اس کی تحقیق کے لئے وکیع وغیرہ کے اقوال علل ترمذی میں دیکھیں، مجھے تو یہ بات درست نہیں معلوم ہوتی ہے (کہ سفیان کو شعبہ پر ترجیح حاصل ہے) اللہ تعالیٰ ہی تو علیم اور خبیر ہے۔

اب ساری بحث کا ماحصل یہ نکلا کہ آیت کریمہ سے آمین کو آہستہ کہنا ہی ثابت ہوتا ہے، اور صحاح ستہ کی قولی حدیث کہ **اذا امن الامام فامنوا** اور صحیح مسلم وغیرہ کی قولی حدیث **واذا قال ولا الضالین فقولوا آمین** سے بھی اخفاء ہے کا حکم ثابت ہوتا ہے، اور وائل بن حجرؓ کی فعلی حدیث اور ابراہیم نخعی وغیرہ کی قولی حدیث سے بھی وہی حکم ثابت ہوتا ہے، البتہ آمین بالجہر کے سلسلہ میں ابو ہریرہؓ و وائل بن حجرؓ کی فعلی حدیث اور ابن الزبیرؓ کا فعل اثر موجود ہے البتہ مجھے کسی ذریعہ سے بھی اس کے لئے کوئی صحیح حدیث قولی نہیں ملی ہے، اس لئے حق اور انصاف کا تقاضا یہی ہے کہ آمین بالسر کو ہی ترجیح دینی چاہئے، البتہ بالجہر کہنا بھی ممنوع نہیں بلکہ جائز ہے بالخصوص ایسی صورت میں جہاں جاہلوں کو تعلیم دینی اور بتلانا مقصود ہو، یا کوئی نیک اور دیندار امام کسی سے اپنی موافقت چاہتا ہو، اس بات کے کہنے کا مجھ پر انکشاف ہوا ہے، اللہ تعالیٰ ہی ہر چیز کا پیدا کرنے والا ہے۔ **وھو اعلم بالصواب**۔م۔

- والمد والقصر فیہ وجہان.....الخ

آمین میں مد اور قصر دونوں صورتیں جائز ہیں۔ یعنی لغت میں لفظ آمین کو دونوں طرح سے پڑھنا صحیح ہے، نمبر ا۔ آمین الف کو مد کے ساتھ پڑھنے میں یا سین کے وزن پر ہے، خلاصہ میں کہا ہے کہ فقہاء نے اسی قول کو اختیار کیا ہے۔ ھ۔ نمبر ۲۔ اور بغیر مد کے قرین کے وزن پر ہے، اس موقع پر کہا گیا ہے کہ میم کو الف اور یاء کے درمیان امالہ کر کے بھی پڑھنا جائز ہے۔

والتشدید فیه خطاء فاحش......الخ

اور میم کو تشدید کے ساتھ پڑھنا بڑی سخت غلطی ہے۔ف۔کیونکہ اگر الف کو مد اور میم کو تشدید کے ساتھ پڑھا جائے تو اس کے معنی ہوں گے قصد اور ارادہ کرنے والے جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ میں ایک جگہ ہے آمین البیت الحرام (شروع سورہ انعام) اس طرح پڑھنے سے آمین کہنے کی سنت ادا نہ ہوگی، تو کیا نماز فاسد ہو جائے گی، جواب یہ ہوگا اگر یہ ضالین کے وزن پر الف کے مد اور میم کی تشدید کے ساتھ ہو تو صاحبینؒ کے نزدیک نماز فاسد نہ ہوگی، اور اسی پر فتویٰ ہے۔ع۔

اور اگر ضامن کے وزن پر ہو یعنی الف مد کے ساتھ اور میم بغیر تشدید کے کسرہ کے ساتھ اور یاء کو حذف کر کے تو بھی نماز فاسد نہ ہوگی، اور اگر الف بغیر مد کے ہو تو نماز فاسد ہو جائے گی، اسی طرح اگر یاء کو حذف کرتے ہوئے میم کو تشدید کے ساتھ خواہ الف کو مد ہو یا نہ ہو تو نماز فاسد ہوگی۔م۔د۔ش۔

نماز پڑھتے وقت نمازی کو ایک قدم پر بوجھ دے کر کھڑا ہونا چاہئے پھر دوسرے قدم پر بوجھ دینا چاہئے کہ ایسا کرنا افضل ہے اس بات کے مقابلہ میں کہ دونوں قدموں پر بیک وقت وزن دیا جائے، کہ امام ابو حنیفہ اور امام محمدؒ سے صلوۃ الاثر میں ایسا ہی بالتصریح مذکور ہے، اور ابو یوسفؒ سے اس کے خلاف کوئی روایت نہیں پائی گئی ہے۔ع۔اور یہی قول اصح ہے، علی المذہب۔م۔ اس کے بعد مصنفؒ نے کہا ہے۔

قال ثم يكبّر ويركع، وفي الجامع الصغير ويكبّر مع الانحطاط، لان النبي عليه السلام يكبّر عند كل حفض ورفع، ويحذف التكبير حذفا، لان المد في اوله خطأ من حيث المدين لكونه استفهاما، وفي اخره لحن من حيث اللغة، و يعتمد بيديه على ركبتيه، ويفرج بين اصابعه، لقوله عليه السلام لأنسؓ: اذا ركعت فضع يديك على ركبتيك وفرّج بين اصابعك، ولا يندب الى التفريج الا في هذه الحالة ليكون امكن من الاخذ، ولا الى الضم الا في حالة السجود، وفيما وراء ذلك يترك على العادة.

ترجمہ:۔مصنفؒ نے کہا، پھر تکبیر کہے اور رکوع کرے، اور جامع صغیر میں ہے کہ جھکنے کے ساتھ ساتھ تکبیر کہے، کیونکہ نبی کریم علیہ ہر جھکتے اور اٹھتے وقت تکبیر فرماتے تھے، اور تکبیر کو اچھی طرح حذف (قصر) کرے کیونکہ تکبیر کے شروع میں مد کے ساتھ کہنا دین کے اعتبار سے بڑی خطاء ہے، کیونکہ ایسا ہونے سے معنی کے اعتبار سے وہ جملہ سوالیہ ہو جاتا ہے اور آخر میں مد دینے سے لغت کے اعتبار سے غلطی ہو جاتی ہے، اور رکوع میں اپنے دونوں ہاتھوں سے اپنے دونوں گھٹنوں پر زور دے اور اپنی انگلیوں کے درمیان کشادگی رکھے، اور سواء اس حالت کے کسی وقت بھی اپنی انگلیوں کو کشادہ نہ رکھے کیونکہ اس وقت انگلیوں کی کشادگی سے گھٹنوں کو پکڑنے میں زیادہ قوت ملتی ہے، اسی طرح سواء سجدہ کی حالت کے کبھی انگلیوں کو ملا کر نہ رکھے، اور ان حالتوں کے علاوہ بقیہ حالتوں میں انگلیوں کو ان کی عام حالت پر چھوڑ دے۔

توضیح:۔رکوع کرتے وقت تکبیر کہنا، تکبیر کے اول یا آخر میں مد نہ کرنا
رکوع کے وقت گھٹنوں کو پکڑ لینا، اور انگلیوں کو کشادہ رکھنا، حدیث سے دلیل
رکوع کے وقت دونوں پہلوؤں سے ہاتھوں کو علیحدہ رکھنا، حالت سجدہ میں انگلیوں کو ملانا

قال ثم يكبّر ويركع، وفي الجامع الصغير ويكبّر مع الانحطاط......الخ

مصنفؒ نے کہا ثم، پھر یعنی قراءت مکمل کر لینے کے بعد، قول اصح کے مطابق۔مجتبیٰ۔کسی توقف کے بغیر، یکبر۔تکبیر کہے اور رکوع کرے۔ف۔سیدھے تکبیر کہنی اور بعد میں رکوع کرنا، یہی صحیح مذہب ہے۔الخلاصہ۔وفی الجامع الخ، اور جامع صغیر میں ہے کہ جھکتے ہوئے تکبیر کہے۔ف۔اس طرح تکبیر کہنے کی ابتداء ہو جھکاؤ شروع کرتے ہوئے، اور رکوع میں پہونچتے ہی اس کی

انتہاء ہو جائے یعنی تکبیر کہنی ختم کردے۔ المحیط۔ طحاویؒ نے کہا ہے کہ یہی قول صحیح ہے، معراج الہدایہ۔

لان النبی علیه السلام یکبّر عند کل خفض ورفع...... الخ

یہ حدیث کہ کان النبی علیه السلام یکبر عند کل خفض ورفع و قیام وقعود و ابوبکر و عمر کے الفاظ کے ساتھ عبد اللہ بن مسعودؓ نے روایت کی ہے، یعنی رسول اللہ ﷺ تکبیر کہا کرتے ہر جھکتے، اٹھتے اور کھڑے ہوتے اور بیٹھتے وقت اسی طرح حضرت ابو بکرؓ اور عمرؓ بھی، نسائی اور ترمذی نے اس کی روایت کی ہے، پھر ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے، ان کے علاوہ احمد، اسحٰق، دار قطنی، ابن ابی شیبہ اور طبرانی نے بھی روایت کی ہے، اس کی تائید صحیحین کی حدیث ابو ہریرہؓ سے اور موطا کی مرسل حدیث حضرت علی بن الحسین یعنی زین العابدینؒ سے ہوتی ہے، اس سے اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ وفات تک بغیر کسی تغیر و تبدل کے آپ کا طریقہ عمل یہی رہا۔ مع۔

اور یہ اس بات پر نص ہے کہ جامع صغیر کا قول صحیح ہے جیسا کہ طحاویؒ نے کہا ہے، اور اسی پر اعتماد ہے، اور میں نے کہ در مختار نے بھی اسی کو قبول کیا ہے، اگر قراءت کے آخر میں کچھ لفظ یا حرف باقی تھا اور رکوع میں جاتے ہوئے اسے پورا کر لیا تو اصح قول کے مطابق ایسا کرنا مکروہ ہوگا۔ ش۔ قراءت کرتے ہوئے اس کے آخری حرف کو لفظ اکبر سے نہیں ملانا چاہئے، لیکن اگر ملالیا تو مکروہ نہ ہوگا۔ التاتارخانیہ۔ امام کو چاہئے کہ رکوع وغیرہ کی تکبیر کہتے ہوئے اپنی آواز بلند کرے، یہی ظاہر الروایت ہے، اور اصح ہے۔ الخلاصہ۔

ویحذف التکبیر حذفا......الخ

تکبیر کہنے میں اچھی طرح حذف یعنی قصر کرے۔ ف۔ یعنی اس طرح کہے کہ لفظ اللہ میں سب سے پہلے حرف الف کو صرف فتحہ کی آواز دے (مدنہ کرے) اور لام کو مد کرے (ذرا کھینچے) کہ یہی طریقہ صحیح ہے۔ ف۔ اور باء کو صرف پیش کی آواز دے (واو کی آواز نہ ہونے پائے) اس حرف پر جزم یا سکون کرنا غلط ہے، پھر لفظ اکبر میں بھی پہلے حرف کو معمولی سا فتحہ دے (مدنہ کرے اور کاف کو بھی صرف سکون دے کہ تشدید کی آواز پیدا نہ ہو، قاسمی) اور ایک نقطہ والے حرف باء کو بھی صرف فتحہ کی آواز دے (کہ مد کی آواز پیدا نہ ہو) اور آخری حرف راء کو جزم دے۔ م۔

لان المد فی اوله خطأ من حیث الدین لکونه استفهاما...... الخ

کیونکہ تکبیر کی ابتداء یعنی لفظ اللہ کے پہلے حرف کو مد کرنا دینی اعتبار سے غلط فعل ہے، کیونکہ اس سے استفہام یعنی سوالیہ جملہ بن جاتا ہے۔ ف۔ اس آواز کی وجہ سے معنی ہوں گے کیا اللہ ہے اسی طرح اکبر میں بھی پہلے حرف کو مد دینے سے سوالیہ جملہ معنی ہوں گے کیا وہ اللہ بڑا ہے، اگر ایسا عمداً کہے گا تو مشائخ اس کے بارے میں کفر کا اندیشہ کریں گے یہی حکم لفظ اکبر کے پہلے حرف کو مد کے ساتھ پڑھنے میں معنی ہوں گے کہ کیا وہ بڑا ہے، اور نماز میں ایسا پڑھنے سے نماز فاسد ہو جائے گی۔ الخلاصہ۔ مگر حق بات وہی ہے جو مصنفؒ نے کہی ہے کہ ایسا کہنے سے غلطی تو لازم آئے گی مگر کفر لازم نہ آئے گی۔ عینی۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ یہی صحیح ہے، جیسا کہ میں نے اس سلسلہ میں اوپر مکمل بحث کرلی ہے، جواب میں ہمارے اور مصنفؒ کے درمیان موافقت پائے جانے کی بناء پر اللہ کی حمد ادا کرتا ہوں۔

وفی اخره لحن من حیث اللغة...... الخ

اور تکبیر کے آخر میں مد کرنا لغت کے اعتبار سے لحن ہے۔ ف۔ یعنی خطاء ہے، کہ اکبر کو اکبار پڑھنے سے نماز فاسد ہوگی، اصح قول کے مطابق یہی حکم ہے۔ م۔ ع۔ اور باء یا راء کو مد کرنا خطاء ہے۔ ف۔ پھر یہ بات معلوم ہونی ضرور ہے کہ تمام صحابہ کرام، تابعین اور دوسرے تمام علماء کرامؒ کے نزدیک یہ ساری تکبیریں سنت ہیں، مگر ایک روایت میں ہے کہ احمد اور ظاہریہ کے نزدیک واجب ہیں، بغویؒ نے کہا ہے کہ ساری امت میں بالاتفاق یہ سب سنت ہیں۔ مع۔

ویعتمد بیدیه علی رکبتیه، ویفرج بین اصابعه.....الخ
اور اپنے دونوں ہاتھوں سے دونوں گھٹنوں (پر ٹیک لگانے یعنی مضبوطی کے ساتھ پکڑ لے)۔ف۔کہ یہی سنت ہے۔م۔یہی صحیح ہے۔البدائع۔ویفرج الخ اور اپنی انگلیوں میں کشادگی رکھے۔ف۔کہ یہ مستحب ہے لیکن حضرت عبد ابن مسعودؓ کے نزدیک دونوں ہاتھ ملا کر دونوں گھٹنوں کے بیچ میں رکھے، اور جمہور کے نزدیک کسی وقت یہی طریقہ تھا مگر بعد میں منسوخ کر دیا گیا ہے۔
لقوله علیه السلام لأنسؓ: اذا رکعت فضع یدیك علی رکبتیك وفرّج بین اصابعك.....الخ
یعنی رسول اللہ ﷺ نے اپنے خادم انسؓ سے فرمایا کہ اے لڑکے! تم جب رکوع کرو تو اپنے دونوں ہاتھوں کو گھٹنوں پر رکھو اور اپنی انگلیوں کے درمیان میں کشادگی کرو۔م۔وارفع یدیك عن جنبیك اور اپنے ہاتھوں! اپنے بازوؤں سے اٹھالو، طبرانی نے اس کی بہت تفصیل کے ساتھ روایت کی ہے، اور احمد، ترمذی، اور ابوداؤد نے اسے بحوالہ ابو مسعودؓ بیان کیا ہے، اور طبرانی اور ابن حبان میں ابن عمرؓ کے توسط سے ہے، اور بخاری میں ابو حمید الساعدی سے یہ حدیث ہے، اور ابوداؤد میں ابن رافعؓ سے ہے، اس مسئلہ میں ائمہ اربعہ اور دوسروں کے درمیان بھی اختلاف نہیں ہے، اور معصب بن ابی سعدؓ نے کہا ہے کہ ایک مرتبہ میں نے رکوع میں اپنے دونوں ہاتھوں کو دونوں گھٹنوں کے درمیان رکھا تو میرے والد سعد بن ابی وقاصؓ نے مجھے ایسا کرنے سے منع کیا اور کہا کہ ہم لوگ ایسا کرتے تھے مگر اس سے ہمیں منع کر دیا گیا اور حکم دیا گیا کہ ہم اپنے ہاتھوں کو اپنے گھٹنوں پر رکھا کریں، بخاری اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔
ولا یندب الی التفریج الا فی هذه الحالة لیکون امکن من الاخذ.....الخ
اور اس جانب یعنی انگلیوں کو کھلی رکھنے کی ترغیب صرف اسی حالت یعنی رکوع میں گھٹنے پکڑے ہوئے حالت میں دی گئی ہے تاکہ اچھی طرح ان گھٹنوں کو پکڑا جا سکے، ولا الی الخ اسی طرح انگلیوں کو ملا کر رکھنے کی بھی ترغیب نہیں دی گئی ہے مگر صرف اسی سجدہ کی حالت میں۔
وفیما وراء ذلك یترك علی العادة　الخ
اور ان دو حالتوں کے علاوہ بقیہ تمام حالتوں میں انگلیوں کو ان کی اپنی عام حالت پر رکھا جاتا ہے۔ف۔یعنی عام عادات کے مطابق انگلیاں جس حالت میں رہتی ہیں وہ ویسی ہی رکھی جائیں، ملانے یا کھولنے کی بہتری کی ترغیب نہیں دی گئی ہے، اور تکبیر تحریمہ کے وقت حدیث میں جو آیا ہے کہ انگلیاں کھلی رکھتے تھے تو اس سے مراد یہ ہے کہ وہ مٹھی نہیں باندھتے تھے۔مع۔
ویبسط ظهره لان النبی علیه السلام کان اذا رکع بسط ظهره، ولا یرفع رأسه ولا ینکسه، لان النبی علیه السلام کان اذا رکع لایصوّب رأسه ولایقنعه، و یقول: سبحان ربی العظیم ثلاثا، وذلك ادناه لقوله علیه السلام اذا رکع احدکم فلیقل فی رکوعه سبحان ربی العظیم ثلاثا وذلك ادناه، ای ادنی کمال الجمع.
ترجمہ:-اور اپنی پیٹھ کو ہموار یا دراز کرے کیونکہ نبی کریم ﷺ جب رکوع کرتے تو اپنی پیٹھ کو برابر اور ہموار کر لیتے تھے، اور اپنے سر کو نہ تو اٹھا کر رکھے اور نہ ہی نیچے کی طرف جھکائے، کیونکہ نبی کریم ﷺ جب رکوع فرماتے تو اپنے سر کو نہ تو جھکا دیتے اور نہ ہی اسے اٹھا کر رکھتے، اور اس رکوع میں نمازی یوں کہے سبحان ربی العظیم تین بار اور یہ کم سے کم مقدار ہے یعنی کمال جمع کی ادنی مقدار ہے۔

توضیح:-رکوع میں پیٹھ ہموار رکھنا، حدیث سے اس کی دلیل، سر کو اونچا یا نیچا نہ رکھنا حدیث سے دلیل، رکوع میں سبحان ربی العظیم کہنا، حدیث سے دلیل

ویبسط ظهره لان النبی علیه السلام کان اذا رکع بسط ظهره.....الخ

اور اپنی پیٹھ کو ہموار رکھے۔ف۔ یہاںتک کہ اس کی پیٹھ پر پانی کا بھرا ہوا پیالہ رکھدیا جائے تو وہ ٹھہرا رہے، الخلاصہ۔ لان النبی الخ کیونکہ رسول اللہ ﷺ جب رکوع کرتے تو اپنی پیٹھ کو مبسوط یعنی برابر ہموار کرتے تھے۔ف۔ وابصہ ابن معبد کی حدیث میں ہے سوی ظهره حتی لوصب علیه الماء لاستقر یعنی آپ اپنی پیٹھ کو اتنی ہموار رکھتے کہ اگر اس پر پانی بہایا جاتا تو ٹھہر جاتا، ابن ماجہ نے اس حدیث کی روایت کی ہے، اور حضرت براءؓ کی حدیث میں ہے اذا رکع بسط ظهره واذا سجد وجه اصابعه قبل القبلة، یعنی جب رکوع کرتے تو اپنی پیٹھ کو ہموار کر لیتے اور جب سجدہ کرتے تو اپنی انگلیاں قبلہ کی جانب متوجہ کر لیتے تھے، اس کی روایت ابوالعباس محمد بن اسحٰق نے کی ہے۔السراج۔ اور طبرانی نے حدیث وابصہ کی طرح ابن عباس اور ابو برزہ اسلمی سے روایت کی ہے۔فع۔ وہ انگلیاں خواہ ہاتھ کی ہوں یا پاؤں کی۔م۔ اس رکوع کی حالت میں سر کو کس طرح رکھنا چاہئے، اس کے جواب میں فرمایا ہے:

ولا یرفع راسه ولا ینکسه، لان النبی علیه السلام کان اذا رکع لایصوّب راسه ولایقنعه......الخ

کہ اپنے سر کو نہ اونچا رکھے اور نہ جھکائے۔ف۔ یعنی سرین یا چوتڑ سے سر تک پورے حصہ کو ہموار رکھے، الخلاصہ۔ لان النبی الخ کیونکہ رسول اللہ ﷺ جب رکوع کرتے تو اپنے سر کو نہ جھکائے رکھتے اور نہ اٹھاتے۔ف۔ یہ بات ابو حمید ساعدیؓ کی طویل حدیث میں ہے، اس کی روایت ترمذی نے ساتھ ہی اس کی تصحیح بھی کی ہے، اور ابن حبان نے بھی روایت کی اور صحیح مسلم میں ام المؤمنین صدیقہؓ کی حدیث میں اور بخاری میں بھی یہ معنی موجود ہیں۔مع۔ اور یہ بات مکروہ ہے کہ مرد اپنے گھٹنوں کو کمان کی طرح جھکا ہوا رکھے، لیکن عورت اپنے رکوع میں تھوڑی سی جھکی ہوئی ٹیڑھی رہے گی، اور ہاتھوں کو عمود یا ستون کی طرح سیدھا نہ رکھے، اور نہ انگلیاں کھول کر اپنے گھٹنے پکڑے بلکہ ہاتھوں کو اپنی طرف دبا کر اور گھٹنوں پر رکھے۔ اور انہیں جھکا دے، اور بازوؤں کو پہلو اور بغل سے علیحدہ کر کے نہ رکھے۔الزاہدی وغیرہ۔

ویقول: سبحان ربی العظیم ثلاثا، وذلك ادناه ......الخ

اور رکوع کی حالت میں تین مرتبہ سبحان ربی العظیم کہے۔ف۔ یعنی میرا رب پاک اور بڑی عظمت والا ہے، یہ تسبیح ہر شخص پڑھے خواہ مرد ہو یا عورت، وذالك الخ اور اتنا پڑھنا تسبیح کی کم سے کم مقدار ہے۔ف۔ عام اہل علم کے نزدیک رکوع میں ہی تسبیح پڑھنے کا طریقہ ہے جو تین مرتبہ سے کم نہ ہو۔

لقوله علیه السلام اذا رکع احدکم فلیقل فی رکوعه سبحانٓ ربی العظیم ثلاثا وذلك ادناه......الخ

مذکورہ تسبیح اور مقدار ابوداؤد ترمذی اور ابن ماجہ میں روایت پائے جانے کی بناء پر ہے، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے ایک مرفوعا حدیث ہے کہ تم میں سے کوئی جب رکوع کرے تو اپنے رکوع میں اس طرح کہے سبحان ربی العظیم تین مرتبہ اور یہ اس کی کم سے کم مقدار ہے۔ف۔ واذا سجد فلیقل سبحان ربی الاعلی ثلاث مرات وذلك ادناه، اور جب سجدہ کرے تو تین مرتبے سبحان ربی الاعلی کہے اور یہ اس کی کم سے کم مقدار ہے۔

ای ادنی کمال الجمع......الخ

یعنی کمال جمع کی کم سے کم مقدار ہے۔ف۔ مبسوط سرخسی میں ہے کہ حدیث میں وذلک ادناہ جو کہا گیا ہے اس کا مطلب یہ نہیں کہ اس سے کم مقدار کہنا جائز نہیں ہے، کیونکہ رکوع اور سجدہ تو اس تسبیح کے بغیر بھی صحیح اور جائز ہے، بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ اس کو مکمل کرنے یا اس میں کمال حاصل کرنے کی کم سے مقدار یہی تین بار کہنا ہے، اور مبسوط خواہر زادہ میں ہے کہ اس سے مراد جمع کی کم سے کم مقدار ہے، کیونکہ جمع کا کم سے کم عدد تین ہے، اور عینیؒ نے اس پر اعتراض کرتے ہوئے کہا ہے حدیث میں اس بات کا تو کوئی اشارہ یا دلالت نہیں ہے کہ اس سے جمع مراد ہے، لہٰذا صحیح بات یہی ہے کہ اس سے سنت کامل ہونا مراد ہے، البتہ اس کمال میں کمتر کا عدد تین ہے یا کمال تسبیح کا کم از کم تین بار ہونا ہے، (اور زیادہ کی حد نہیں ہے) مع۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ گہری نظر ڈالنے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ذلک ادناہ میں ضمیر غائب کی وہ نہیں ہے جسے اضمار قبل الذکر کہا جاسکے کہ مرجع ذکر کئے بغیر ضمیر استعمال کی گئی ہے جیسا کہ قول مذکور کا متکلف یہی مطلب نکال کر اعتراض کیا گیا ہے، بلکہ ضمیر کا مرجع رکوع یا سجود ہے جس کی بحث ہو رہی ہے، یعنی رکوع میں تین مرتبہ کی تسبیح ادنی مقدار ہے، البتہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ رکوع میں یہی مقدار اعتدال کے لئے ضروری ہے، اس لئے ہم پہلے یہ بتا چکے ہیں کہ قول صحیح کے مطابق امام ابویوسفؒ کا یہی قول ہے، اور یہی قول مذہب مختار بھی ہے، اس موقع پر عام طور سے جو یہ کہا جاتا ہے کہ اعتدال کی کم از کم مقدار صرف ایک تسبیح کی مقدار ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ رکوع و سجدہ کے علاوہ دوسرے مقام میں ادنی مقدار ایک تسبیح ہے، کیونکہ دونوں سجدوں کے درمیان جلسہ رکوع یا سجدہ جیسا کوئی فرض رکن نہیں ہے بلکہ دونوں سجدوں کے درمیان بیٹھنا جسے جلسہ کہا جاتا ہے وہ تو محض اس لئے ضروری ہے کہ دونوں سجدوں کے درمیان اطمینان اور اعتدال پائے جانے کی وجہ سے ایک بڑے سجدہ کو دو سجدہ کہا جاسکے، یہی بات بلا تکلف حق ہے۔ واللہ اعلم۔

اور یہ تسبیحات بلا شبہ سنت ہیں، اور تین بار تسبیح کہنا تو صرف فرض رکوع کی مقدار کامل کا اندازہ کرنے کے لئے ہے۔ م۔ اگر کسی نے تسبیح ایک بار کہی یا بالکل نہیں کہی تو مکروہ ہوگی، امام محمدؒ سے ایسا ہی منقول ہے۔ ف۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ خلاصہ میں بھی ایسا ہی مذکور ہے۔ ھ۔ اب مذکورہ جملہ سے یہ مراد ہو کہ نمازی تین تسبیح کی مقدار ٹھہرا ہا مگر ایک بار بھی تسبیح نہیں کہی یا صرف ایک یا دو بار تسبیح کہی تو ترک سنت ہوا جس سے کراہت تنزیہی لازم آئے گی اور اگر یہ مراد ہو کہ اتنی دیر ٹھہرا بھی نہیں بلکہ پہلے سجدہ سے اٹھنے کے بعد فوراً ہی دوسرے سجدہ میں چلا گیا تو کراہت تحریمی لازم آئے گی، اسی بناء امام ابویوسفؒ کے قول مختار کے مطابق اسے دوبارہ ادا کرنا واجب ہوگا، لیکن در مختار میں لکھا ہے کہ تسبیح چھوڑنے یا کم کرنے سے کراہت تنزیہی لازم ہوگی۔

مگر میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ حکم اس وقت دیا جائے گا جبکہ رکوع اتنی دیر کرلیا ہو جتنی دیر رکوع کرنا واجب ہے، کیونکہ اس قول کی اس قول سے مخالفت لازم آئے گی جس میں طمانینت کو فرض قرار دیا گیا ہے۔ م۔ اور لکھا ہے کہ رکوع یا سجدہ کو اس خیال سے طویل کرنا کہ آنے والے نمازی بھی اس رکوع یا سجدہ میں شرکت کرلیں، اگر اس نیت سے ہو کہ نمازی یا جماعت میں شرکاء کی کثرت سے خدا کی رضامندی ہوگی اور ثواب زیادہ ملے گا تو بالاتفاق ایسا کرنا مکروہ نہ ہوگا، مگر ایسا کرنا بہت ہی کم اور شاذ و نادر ہوتا ہے جبکہ ریاکاری کہلائی جاتی ہے، اور اگر کسی جاننے والے شخص کی شرکت کے لئے ایسا کیا ہو تو مکروہ تحریمی ہے ورنہ نہیں۔ د۔

میں کہتا ہوں کہ اس مسئلہ میں عینیؒ نے بہتؒ سے اختلافات ذکر کئے ہیں، اور در مختار سے جو قول نقل کیا گیا ہے وہ فقیہ ابواللیث کا ہے کہ آنے والے شخص کو پہچان کر اس کی شرکت کے خیال سے نماز کو طویل کیا ہو تو مکروہ ہے ورنہ مضائقہ نہیں ہے، شامیؒ نے اس میں "مضائقہ نہیں" ہے کے جملہ سے اس بات کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے، کہ ایسا نہ کرنا یعنی طول نہ دینا ہی افضل ہے، اور ذخیرہ میں ابو حنیفہؒ ابن ابی لیلیٰؒ اور محمدؒ کا قول یہ لکھا ہے کہ مطلقاً مکروہ ہے، لیکن کتب صحاح میں بعض احادیث ایسی منقول ہیں جن میں یہ بتایا گیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ بھی پہلی رکعت کو دراز فرماتے تھے خود ان راوی صحابی نے اس کی توجیہ کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ میرے نزدیک آپ ایسا اس واسطے کرتے تاکہ آنے والے بھی اس میں شامل ہو جائیں تو اس قسم کی حدیث بھی اس بات پر محمول ہے کہ اگر خلوص تقرب الی اللہ مقصود ہو تو بالاتفاق مکروہ نہیں ہے۔ م۔

امام مالکؒ کی طرف جو یہ بات منسوب ہے کہ وہ رکوع و سجود میں تسبیح پڑھنے کے قائل نہیں ہیں، یہ ہرگز صحیح نہیں ہے بلکہ ان سے تو فرضیت کے قائل ہونے کی بھی روایت ہے، شرح الکنز للسسی میں ایسا ہی منقول ہے، اور امام اعظمؒ کے شاگرد ابو مطیع البلخی بھی تین تسبیح فرض ہونے کے قائل ہیں، رکوع و سجود میں قرآن پاک پڑھنا چاروں ائمہ کے نزدیک مکروہ ہے، ذخیرہ میں ہے کہ تین تسبیح سے زیادہ کرنا افضل ہے مگر تین، پانچ، سات وغیرہ طاق عدد ہونا چاہئے، لیکن یہ حکم اس شخص کے لئے ہے جو تنہا نماز پڑھ رہا ہو، کیونکہ امام کو زیادہ دیر تک نہیں پڑھنا چاہئے کہ مقتدیوں کو اکتاہٹ اور پریشانی محسوس ہونے لگے، شرح الطحاوی

میں ہے کہ امام تین چار بار کہے، مگر میں کہتا ہوں کہ چار کی بجائے پانچ بار ہی کہہ لے تو زیادہ بہتر ہو تا کہ طاق عدد بھی ہو جائے۔ م۔ تحفہ میں ہے کہ امام جبتک سر نہ اٹھائے اس وقت تک مقتدی تسبیح پڑھتا رہے، اور اگر مقتدی تین بار بھی تسبیح کہنے نہ پائے اور امام سر اٹھالے تو امام ابواللیثؒ نے کہا ہے کہ وہ امام کے تابع ہے یعنی وہ بھی فوراً سر اٹھادے تین پوری کرنے کی کوشش نہ کرے۔ مع۔ اسی طرح سجود میں بھی امام کی اتباع واجب ہے۔ ت۔

اور اگر مقتدی ہی نے پہلے اپنا سر اٹھالیا تو وہ امام کی متابعت کے خیال سے دوبارہ رکوع کرنا ضروری ہے ورنہ مکروہ تحریمی کا مرتکب ہوگا، ایسی صورت میں بظاہر دو رکوع ہو جانے سے بھی ایک ہی رکوع شمار ہوگا، دو نہ ہوں گے، اور اگر مقتدی نے اپنا تشہد پورا نہیں کیا تھا کہ امام تیسری رکعت کے لئے کھڑا ہو گیا یا آخری قعدہ میں ہونے کی وجہ سے سلام پھیر دیا تو مقتدی اس تشہد کو پورا کرلے۔ اور اس نے بھی امام کا ساتھ یا یعنی تشہد کو ناقص ہی چھوڑ دیا مکمل نہیں کیا تو بھی جائز اور درست ہے، اور اگر مقتدی تشہد کے بعد درود اور دعا میں مشغول تھا کہ امام نے سلام پھیر دیا تو فوراً اس کی اتباع میں سلام پھیر دینا چاہئے۔ ت۔

اگر کوئی شخص شریر اور ضرر رساں ہو اس کے ظلم و شر سے بچنے کے لئے امام رکوع کو طویل کردے تاکہ وہ بھی شریک ہو کر خوش ہو اور ضرر نہ پہونچائے تو مکروہ نہ ہوگا، مگر میں کہتا ہوں کہ یہ مسئلہ غور طلب ہے، جس نے امام کو رکوع کی حالت میں پالیا اسے وہ رکعت مل گئی، اور قومہ یعنی رکوع سے کھڑے ہونے کی حالت میں ملا تو وہ رکعت نہیں ملی بلکہ چھوٹ گئی، میں کہتا ہوں کہ حدیث سے یہی ثابت ہے، اور عنقریب یہ بحث آئے گی، امام کو رکوع میں پانے والے مقتدی کو چاہئے کہ پہلے تکبیر تحریمہ کہے پھر رکوع میں امام کے ساتھ شریک ہو جانے کے لئے دوسری بار تکبیر کہے، اور اگر صرف تکبیر تحریمہ یعنی پہلی تکبیر پر ہی اکتفاء کیا اور رکوع میں جانے کی دوسری تکبیر نہیں کہی تو بھی نماز صحیح ہوگی، کیونکہ رکوع میں جانے کی تکبیر تو مستحب ہے، صحابہ کرام کی ایک جماعت مثلاً عمرؓ وغیرہ اور تابعین میں مثلاً سعید بن المسیبؒ وغیرہ کی اور باقی تینوں فقہاء کرام وغیرہم سے بھی ایسا ہی مروی ہے۔

مذکورہ حکم اس وقت ہے جبکہ اس نے پہلی تکبیر سے تکبیر تحریمہ کی نیت کی ہو، اگر اس نے اس تکبیر سے رکوع میں شریک ہونے کی ہی نیت کی ہو تو ہمارے نزدیک یہ بھی جائز سمجھی جائے گی، یعنی اس کی نیت لغو قرار دی جائے گی اور وہی تکبیر تحریمی فرض کی جائے گی، المحیط والمرغینانی، لیکن امام احمدؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگی، لیکن اگر مقتدی نے اپنی اس تکبیر سے رکوع یا تکبیر تحریمہ میں سے کسی کی بھی نیت نہیں کی تو امام احمدؒ کے نزدیک بھی جائز ہوگی، اور اگر دونوں باتوں کی نیت کی ہو تو بالاتفاق جائز ہوگی، ذخیرہ میں ہے کہ اگر مقتدی اپنے امام کو پہلے یا دوسرے سجدہ میں پائے تو اسے چاہئے کہ ثناء پڑھ کر سیدھا سجدہ میں چلا جائے۔ مع۔ تاکہ شیطان ذلیل ہو، اور اگر کسی نے رکوع میں اعتدال و طمانیت نہیں کی تو طرفین کے نزدیک نماز جائز ہوگی، لیکن یہ قول مختار نہیں ہے، اور طبقہ مقلدین میں اکثر کے قول کے مطابق طمانیت کی مقدار صرف ایک تسبیح ہے، اور قول اصح یہ ہے کہ تین تسبیح کی مقدار ہے، اس قسم کے سارے مسائل گذر چکے ہیں۔

ثم يرفع رأسه و يقول سمع الله لمن حمده، ويقول المؤتم ربنا لك الحمد، ولايقولها الامام عند ابي حنيفةؒ، وقالا يقولها في نفسه لما روى ابوهريرة ان النبي عليه السلام كان يجمع بين الذكرين، ولانه حرّض غيره فلاينسى نفسه، ولابي حنيفةؒ قوله عليه السلام: اذا قال الامام سمع الله لمن حمده فقولوا ربنا لك الحمد، هذه قسمة وانها تنافي الشركة، ولهذا لاياتي المؤتم بالتسميع عندنا، خلافا للشافعي، ولانه يقع تحميده بعد تحميد المقتدى، وهو خلاف موضوع الامامة، وما رواه محمول على حالة الانفراد.

ترجمہ: - پھر امام (رکوع سے) اپنا سر اٹھائے اور کہے سمع الله لمن حمده، اور مقتدی کہے ربنا لك الحمد، اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس جملہ کو امام نہیں کہے گا، لیکن صاحبینؒ نے کہا ہے کہ امام بھی یہ جملہ (ربنا لك الحمد) کو کہے گا مگر آہستگی

کے ساتھ اپنے دل میں، اس بناء پر کہ ابو ہریرہؓ نے روایت کی ہے کہ نبی کریم ﷺ دونوں ذکروں کو جمع کرتے اور ایک ساتھ کہا کرتے اور دوسری عقلی وجہ یہ ہے کہ جبکہ امام نے اپنے مقتدیوں کو اس ذکر کے کہنے پر آمادہ کیا تو وہ خود کو نہیں بھول سکتا ہے اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ جب امام سمع اللہ لمن حمدہ کہے تو تم کہو ربنا لک الحمد اس طرح یہ تقسیم عمل ہوئی جو شرکت کے منافی ہے، اسی بناء پر ہمارے نزدیک مقتدی تسمیع (سمع اللہ لمن حمدہ) نہیں کہتا ہے، اور اس وجہ سے بھی (امام نہیں کہتا ہے) کہ امام کی تحمید مقتدی کی تحمید کے بعد ہی واقع ہوگی جو شان امام کے خلاف ہے، اور ایسی جو روایت موجود ہے وہ انفرادی حالت پر محمول ہے۔

توضیح:۔ رکوع سے سر اٹھاتے ہوئے سمع اللہ لمن حمدہ کہنا، مقتدی کا ربنا لک الحمد کہنا

ثم یرفع رأسه و یقول سمع الله لمن حمده..... الخ

رکوع اطمینان سے کر لینے کے بعد اپنا سر اٹھائے اور **سمع اللہ لمن حمدہ** کہے۔ف۔ حمدہ میں ہٗ کو سکتہ کے ساتھ کہے جیسا کہ فوائد حمیدیہ میں یہ ثقات سے منقول ہے یا ہاء کنایہ ہے۔ع۔ اگر کہنے والا امام ہے تو بالاتفاق امام اسے کہے۔المحیط۔ اور جہر بھی کرے۔م۔اور اگر مقتدی ہو تو وہ بلا خلاف فقط **ربنا لک الحمد** کہے۔المحیط۔ اور آہستہ کہے۔م۔اور اگر تنہا پڑھنے والا (منفرد) ہو تو قول اصح یہ ہے کہ سمع پورا اور ربنا پورا دونوں کو کہے۔المحیط۔ اسی قول پر اعتماد ہے۔التاتارخانیہ۔اور زور سے یا آہستہ میں دونوں باتوں کا اسے اختیار ہے کہ جس طرح چاہے کہے۔م۔ رکوع سے اٹھتے ہوئے ابتداء کرے لیکن جب سیدھا کھڑا ہو جائے تب ربنا لک الحمد کہے، یہی قول اصح ہے،القنیہ۔ ان دونوں ذکروں میں سے ہر ایک کو اپنی مقررہ جگہ پر کہے اگر کوئی چھوٹ جائے تو اسے بعد میں نہ کہے، جیسا کہ التتمہ کے حوالہ سے التاتارخانیہ میں ہے۔ ہ۔ اگر کسی نے لِمن کو لمبا کہدیا تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ والوالجیہ۔د۔ حمدہ کے ہاء کو جزم کرے۔التاتارخانیہ بحوالہ الحجہ۔

ویقول المؤتم ربنا لک الحمد.....الخ

اور مقتدی ربنا لک الحمد کہے۔ آہستہ۔م۔احادیث صحیحہ میں ایسا ہی مروی ہے، اس کے الفاظ کئی طرح منقول ہیں چنانچہ **ربنا لک الحمد** اور **ربنا و لک الحمد** اور **اللھم ربنا لک الحمد** اور **اللھم ربنا ولک الحمد** بھی منقول ہیں، ذخیرہ میں ہے کہ **اللھم ربنا و لک الحمد** کا جملہ افضل ہے۔مع۔اس کے بعد بغیر واو کے پھر بغیر اللھم کے افضل ہے۔

ولا یقولها الامام عند ابی حنیفةؒ.....الخ

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس ذکر کو امام نہ کہے، لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ امام بھی اسے آہستگی کے ساتھ کہے۔ف۔یہی قول اصح ہے۔القنیہ۔لما روی الخ کیونکہ ابو ہریرہؓ نے روایت کی ہے کہ آں حضرت ﷺ دونوں ذکر کو جمع کرتے تھے۔ف۔ جیسا کہ کہا ہے کہ پھر رکوع سے سر اٹھانے کے وقت کہتے۔ **سمع اللہ لمن حمدہ**، پھر سیدھے کھڑے ہونے کی حالت میں کہتے **ربنا و لک الحمد**، پھر تکبیر کہتے اس وقت جب سجدہ کے لئے جھکتے، جیسا کہ صحیح میں ہے، یہی مفہوم صحیح بخاری میں عبد اللہ بن عمرؓ سے اور صحیح مسلم میں عبد اللہ بن ابی اوفیٰؓ سے ثابت ہیں۔مع۔

ولانه حرّض غیره فلا ینسی نفسه.....الخ

اور اس کی عقلی وجہ یہ تھی کہ جب امام نے دوسرے یعنی اپنے مقتدی کو اس ذکر کے کہنے پر آمادہ کیا تو وہ خود کو کیوں بھولے گا۔ف۔یعنی امام نے جب **سمع اللہ لمن حمدہ** کہا تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ جس نے اللہ کی حمد کی اللہ تعالیٰ نے اس کی تعریف سن لی، کہنے کا مقصد یہ ثابت ہوا کہ تم لوگ ایسا ضرور کہو، لہٰذا وہ خود بھی اسے ضرور کہے گا، اور خود کو اس فضیلت سے محروم نہ رکھے گا۔ع۔م۔اور یہ بھی ممکن ہے کہ کہنے سے مراد رسول اللہ ﷺ کا فرمانا ہو کہ خود آپ نے دوسروں کو رغبت دلائی چنانچہ آمین کی

فضیلت جیسی اس میں بھی فضیلت مروی ہے کہ ملائکہ کی موافقت کی وجہ سے بخشش ہو جاتی ہے، اس لئے وہ خود بھی کہتے ہیں۔ت۔

ولابی حنیفةؒ قوله علیه السلام: اذا قال الامام سمع الله لمن حمده قولوا ربنا لك الحمد.....الخ

اور ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ حدیث ہے کہ جب امام سمع الله لمن حمده کہے تو تم ربنا لك الحمد کہو، کیونکہ جس کا کہنا ملائکہ کے کہنے کے موافق ہے تو اس کے اگلے گناہ معاف ہو جاتے ہیں، اس کی روایت بخاریؒ اور مسلم نے ابوہریرہؓ سے کی ہے۔ف۔ اور یہ امام اور مقتدی کے کے درمیان تقسیم ہے، اور تقسیم ہونا شرکت کے منافی ہوتی ہے، لہٰذا امام کی اس میں شرکت نہ ہوگی۔

ولهٰذا لایاتی المؤتم بالتسمیع عندنا، خلافا للشافعی..... الخ

اسی وجہ سے ہمارے نزدیک مقتدی سمع الله لمن حمده نہیں کہے گا، برخلاف امام شافعیؒ کے۔ف۔ اگر کوئی یہ کہے کہ اسی طرح حدیث میں یوں بھی ہے اذا قال الامام ولا الضالین فقولوا آمین میں بھی تو تقسیم عمل لازم آتا ہے اس لئے چاہئے کہ امام ولا الضالین تک کہے تو مقتدی آمین کہے، اور امام نہ کہے، جیسا کہ امام مالکؒ کا مسلک ہے، جواب یہ ہے کہ اس حدیث سے تو ایسا ہی معلوم ہوتا ہے کہ امام نہ کہے مگر دوسری حدیث سے چونکہ یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ امام کو بھی کہنا چاہئے اس لئے امام بھی کہتا ہے، مترجم کہتا ہے کہ پھر یہاں بھی دوسری دلیل مذکور بالا سے معلوم ہوا۔

ولانه یقع تحمیده بعد تحمید المقتدی، وهو خلاف موضوع الامامة.....الخ

اور یہ وجہ بھی ہے کہ امام کا حمد (ربنا لك الحمد) کہنا مقتدی کے کہہ لینے کے بعد ہی ہوگا اور یہ وضع امام یعنی شان امامت کے خلاف ہے۔ف۔ چاہئے کہ پہلے امام کہتا، مگر اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ یہ متابعت کی چیز نہیں ہے جیسے کہ سمع اللہ بالاتفاق متابعت کی چیز ہے کہ اس کی اتباع ہی میں ربنا لك الحمد کہا جاتا ہے، لہٰذا امامت کو دخل نہ ہوا، ومارواه الخ اور ابوہریرہؓ جو حضرت علیہ السلام سے جمع کرنے کی روایت کی ہے، کہ آپ دونوں کو کہا کرتے تھے، تو یہ روایت اس صورت پر محمول ہوگی جب آپ تنہا نماز پڑھ رہے ہوں گے۔

والمنفرد یجمع بینهما فی الاصح، وان کان یروی الاکتفاء بالتسمیع، ویروی بالتحمید والامام بالدلالة علیه اتی به معنی، قال ثم اذا استوی قائما کبّر و سجد، اما التکبیر والسجود فلما بینا، واما الاستواء قائما فلیس بفرض، وکذا الجلسة بین السجدتین والطمأنینة فی الرکوع والسجود، وهذا عند ابی حنیفة ومحمد، وقال ابویوسفؒ یفترض ذلك کله، وهو قول الشافعی، لقوله علیه السلام: قم فصل فانك تصل، قاله لاعرابی حین اخف الصلوٰة.

ترجمہ:۔اور تنہا نماز پڑھنے والا دونوں کو جمع کرے گا، قول اصح کے مطابق، اگرچہ صرف سمع اللہ کہنے کی روایت بھی مروی ہے، اسی طرح صرف ربنالک الحمد کہنے کی بھی روایت موجود ہے، اور امام بھی اسے کہے گا کیونکہ اسی نے دوسروں کو کہنے پر آمادہ کیا ہے۔ کہا۔ پھر امام جب رکوع سے سیدھا کھڑا ہو جائے تو وہ تکبیر کہے اور سجدہ میں چلا جائے، اس موقع پر تکبیر کہنے اور سجدہ کرنے کی وجہ وہی حدیث ہے جو ہم نے پہلے بیان کردی ہے، لیکن سیدھا کھڑا ہونا تو فرض نہیں ہے، اسی طرح دو سجدوں کے درمیان بیٹھنا، اور رکوع و سجود میں طمانیت اختیار کرنا، یہ حکم امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ یہ سارے کام فرض ہیں، یہی قول امام شافعیؒ کا بھی ہے، رسول اللہ علیہ السلام کے اس فرمان کی وجہ سے کہ کھڑے ہو اور نماز پڑھو کیونکہ تم نے نماز نہیں پڑھی، یہ حکم آپ نے ایک ایسے اعرابی کو دیا جس نے نماز پڑھی تھی مگر نماز میں تخفیف کی تھی (یعنی جلدی جلدی پڑھ

لی تھی)۔

توضیح:- تنہا پڑھنے والا دونوں کہے، رکوع سے اٹھنے کی حالت، سجدہ کی کیفیت، وسجدوں کے درمیان بیٹھنا، حدیث سے دلیل

والمنفرد یجمع بینھما فی الاصح، وان کان یروی الاکتفاء بالتسمیع.....الخ

اور تنہا نماز پڑھنے والا ان دونوں ذکر کو جمع کرے اصح روایت کے مطابق۔ف۔ یہ روایت حسنؒ نے ابو حنیفہؒ کے حوالہ سے ذکر کی ہے جیسا کہ ہمارا مذہب ہے، اور مصنفؒ نے کہا ہے کہ یہی روایت اصح ہے اور ایک روایت میں ہے کہ فقط ربنا لك الحمد پڑھے، قاضی خان نے کہا ہے کہ اکثر مشائخ اسی کے قائل ہیں، اور مبسوط میں کہا ہے کہ یہی قول اصح ہے، اور شرح الاقطع میں کہا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ منفرد دونوں کو جمع نہ کرے، اور صدر شہیدؒ نے جامع صغیر کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ منفرد سمع اللہ الخ کہے۔ مع۔ مصنفؒ نے امام اعظمؒ کی طرف اس روایت کو اصح کہا ہے جس میں جمع کرنے کا بیان ہے، وان کان الخ اگرچہ امام اعظمؒ سے یہ بھی مروی ہے کہ منفرد فقط سمع اللہ لمن حمدہ کہنے پر اکتفاء کرے، اور یہ بھی روایت کی جاتی ہے کہ فقط ربنا لك الحمد پر اکتفاء کرے۔

والامام بالدلالة علیه اتی به معنی...... الخ

اور خود امام نے بھی حمد کو ادا کیا ہے اگرچہ لفظاً نہیں کہا بلکہ معنی کہا ہے اس طرح سے کہ مقتدی کو کہنے پر آمادہ کیا ہے۔ف۔ کیونکہ نیکی کو بتانے والا اس کے کرنے والے کے مثل سمجھا جاتا ہے الدال علی الخیر کفاعله کے قاعدہ کے مطابق، پھر اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ یہ ذکر مسنون ہے، اور قومہ یعنی رکوع کے بعد کھڑا ہو جانا اور کھڑا رہنا، اور رکوع کرنے میں اعتدال کرنا تو اس میں اختلاف ہے، کیونکہ امام ابو یوسفؒ کا قول اظہر یہ ہے کہ ایک تسبیح کے اندازے سے قومہ کرنا واجب ہے لیکن اعتدال کرنا فرض ہے۔ واللہ اعلم۔

قال ثم اذا استوی قائما کبّر و سجد، اما التکبیر والسجود فلما بینا.....الخ

مصنفؒ نے کہا ہے کہ پھر جب سیدھا کھڑا ہو جاوے۔ف۔ یعنی رکوع سے اٹھ کر جسے قومہ کہا جاتا ہے تو ربنا لك الحمد کہے اگرچہ امام ہو اصح قول کے مطابق۔ع۔د۔ پھر تکبیر کہے سجدہ میں جاتے ہوئے۔ محیط۔د۔ اور سجدہ کرے۔ف۔ یعنی مشہور طریقہ کے مطابق پیشانی زمین پر رکھے۔ اما التکبیر الخ تکبیر کہنے اور سجدہ کرنے کی دلیل تو وہی ہے جو اوپر بیان کی جاچکی ہے۔ف۔ کہ رسول اللہ ﷺ ہر جھکاؤ اور اٹھاؤ میں تکبیر کہتے، اور وارکعوا واسجدوا کی آیت سے رکوع اور سجدہ فرض ہوا ہے۔

واما الاستواء قائما فلیس بفرض.....الخ

اور رکوع سے سیدھا کھڑا ہونا تو یہ فرض نہیں ہے، اسی طرح دونوں سجدوں کے درمیان جسے جلسہ کہا جاتا ہے، اور خود رکوع وسجود میں طمانینت بھی فرض نہیں ہے، اور یہ سب امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک فرض نہیں ہیں۔ف۔ لیکن قول محقق کے مطابق اس کے نزدیک واجبات میں سے ہیں، اور یہی اصح ہے۔م۔

وقال ابو یوسفؒ یفترض ذلك کله، وھو قول الشافعی.....الخ

اور ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ یہ سب باتیں فرض ہیں اور امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے۔ف۔ فقیہ ابو اللیثؒ نے فرمایا ہے کہ یہ اختلاف امام محمدؒ کی کتاب میں مذکور نہیں ہے۔ اور نہ اسرار میں ہے، لیکن ہم نے یہ بات فقیہ ابو جعفر سے حاصل کی ہے کہ یہ ابو یوسفؒ کے نزدیک فرض ہیں۔ع۔

لقوله علیه السلام: قم فصل فانك لم تصل، قاله لاعرابی حین اخف الصلوة.....الخ

اس دلیل سے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک ایسے اعرابی سے فرمایا تھا جس نے نماز بہت تخفیف (یعنی جلد بازی) کے ساتھ پڑھی تھی، کہ تم پھر جاکر نماز پڑھ لو کیونکہ تم نے نماز نہیں پڑھی، اس نے جیسی نماز پہلے پڑھی تھی ویسی ہی پھر پڑھی تھی، پھر رسول اللہ ﷺ کے پاس آکر سلام کیا تو آپ ﷺ نے پھر فرمایا کہ تم پھر سے نماز پڑھ لو کہ تم نے نماز نہیں پڑھی ہے، پھر تیسری اس نے کہا کہ اس ذات پاک کی قسم جس نے آپ کو حق کے ساتھ بھیجا ہے کہ میں اس سے بہتر اور نہیں جانتا ہوں اس لئے آپ بہتر پڑھنے کا طریقہ مجھے سکھادیں، اس وقت رسول اللہ ﷺ نے اس سے فرمایا کہ تم جب نماز کے لئے کھڑے ہو تو تکبیر کہو پھر قرآن سے جو تمہیں یاد ہو اس میں سے جو آسان معلوم ہو پڑھو پھر رکوع کرو یہانتک کہ رکوع کی حالت میں اطمینان حاصل ہو جائے، پھر سر اٹھاؤ یہانتک کہ کھڑے ہونے کی حالت میں اعتدال حاصل ہو جائے، پھر سجدہ کرو یہانتک کہ سجدہ کی حالت میں تم مطمئن ہو جاؤ، پھر سر اٹھاؤ یہاں تک کہ بیٹھنے کی حالت میں مطمئن ہو جاؤ، پھر پوری نماز اسی طرح ادا کرو، یہانتک کہ مکمل ہو جائے۔ الخ۔

یہ حدیث ابوداؤد، ترمذی اور نسائی بھی روایت کی ہے، اور ان میں سے ایک روایت کے آخر میں یہ جملہ بھی ہے **فان فعلت هذا فقد تمت صلوتك وما انتقصت من هذا فانما انتقصته من صلوتك** یعنی اگر تم نے اس طرح نماز پڑھ لی تو تمہاری نماز پوری ہو گئی، اور جو کچھ تم نے اس میں سے کم کیا وہی اس نماز میں سے کم کیا۔ الزیلعی۔ ان روایات میں سے بعض میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ اس اعرابی کی نماز پڑھنے کو نگاہوں سے دیکھتے جاتے تھے، اور وہ سلام کے بعد بیٹھ گیا تھا۔ اسی روایت کی بناء پر مصنفؒ نے لکھا کہ کھڑے ہو کر پڑھو۔ الخ. خلاصہ کلام یہ ہوا کہ یہ حدیث اس بات پر صراحۃ دلالت کرتی ہے کہ اعتدال و طمانینت کرنا ضروری ہے، اب یہ سوال ہوتا ہے کہ وہ ضروری فرض کی حد تک ہے یا واجب، اس بناء پر امام ابویوسفؒ و شافعیؒ کا قول ہے کہ یہ فرض ہیں۔

ولهما ان الركوع هو الانحناء والسجود هو الانحفاض لغة فيتعلق الركنية بالادنى فيهما وكذا في الانتقال اذ هو غير مقصود و في اخر ما روى تسميته اياه صلوة حيث قال وما نقصت من هذا شيئا فقد نقصت من صلاتك ثم القومه والجلسة سنة عندهما.

ترجمہ:- اور ان دونوں کی دلیل یہ ہے کہ رکوع کے معنی جھکنا ہیں اور سجود نام ہے جھکنے کا باعتبار لغت کے، اس لئے رکنیت کا تعلق ان دونوں میں کم سے کم مقدار سے ہوگا، اسی طرح ایک حالت سے دوسری حالت میں منتقل ہونے میں بھی کیونکہ یہ بات مقصود اصلی نہیں ہے، اور اس حدیث میں جو بھی آخر میں بیان کی گئی ہے اس میں بھی ایسی حالت کا نام نماز ہی رکھا ہے اس طرح سے کہ اس میں یہ فرمایا ہے کہ بتائے ہوئے طریقہ میں سے جتنا بھی تم نے کم کیا وہ تم نے اپنی نماز میں سے کم کیا ہے، پھر قومہ اور جلسہ سنت ہے ان دو ائمہ کے نزدیک۔

توضیح:- دلیل حدیث سے، قومہ و جلسہ

ولهما ان الركوع هو الانحناء والسجود هو الانحفاض لغة......الخ

ان دونوں یعنی امام ابو حنیفہؒ اور محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ۔ ف۔ آیت پاک وَارْكَعُوا وَاسْجُدُوا میں نماز کے دو اجزاء یعنی رکوع اور سجود کے کرنے کا مطالبہ کیا گیا ہے، اور ان دونوں کے مفہوم میں کسی قسم کا ایسا اجمال نہیں ہے جسے بیان کرنا ضروری ہو کیونکہ۔ ف۔ ان الركوع الخ یعنی لغت میں رکوع یعنی جھک جانا اور سجود بمعنیٰ پست ہو جانا ہے۔ ف۔ پست ہو جانے سے مراد یہ ہے کہ سر زمین سے لگ جائے، اسی لئے لغت صراح میں لکھا ہے سجود، سر بر زمین نہادن۔ الہداد۔ یعنی سر زمین پر رکھنا، اس طرح اس کے لغوی معنی بالکل واضح ہیں۔ م۔ اسی بناء پر صرف جھک جانے اور چہرے کا کچھ حصہ زمین پر قبلہ رو رکھ دینے سے اس

کے معنی متحقق ہو جائیں گے۔ف۔

فيتعلق الركنية بالادنى فيهما .....الخ

پس ان دونوں ارکان کے تھوڑے تھوڑے حصے کا پایا جانا ہی کافی ہوگا۔ف۔ مطلب یہ ہے کہ اگر وہ حصے بھی نہ پائے جائیں تو رکوع و سجود کا ہونا ہی نہ پایا جائے، اس کے بعد رکوع یا سجود میں طمانینت کا ہونا تو وہ خود رکوع یا سجود نہیں ہے بلکہ اس پر عمل کو تھوڑی دیر تک کرتے رہنے کا نام طمانینت ہے۔

اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ نفس رکوع و سجود اور شئی ہے اور ان میں طمانینت کا پایا جانا دوسری شئی ہے، اور یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ نفس فعل رکوع و سجود بغیر طمانینت کے پایا جا سکتا ہے، اور وہی فعل نماز میں فرض رکن ہے، اور طمانینت اس سے کچھ زائد عمل ہے، پس نص کے مطلق ہونے سے جس قدر ثابت ہے وہ صحیح ہو جائے اور حدیث سے جس طمانینت کا ثبوت ہوتا ہے اس پر وہ عمل موقوف نہ ہو، ورنہ یہ لازم آئے گا کہ اس حدیث سے نص سے ثابت شدہ عمل رکوع وغیرہ منسوخ ہو جائے حالانکہ یہ بات غلط ہے۔الفتح۔

البتہ امام ابو یوسفؒ یہ کہہ سکتے ہیں کہ نماز اپنے لغوی معنی میں نہیں ہے، اس لئے شرعی مراد میں اجمال ہے، اور اس اجمال کا بیان حدیث سے اس طرح ہو رہا ہے کہ رکوع و سجود سے مراد اتنی دیر تک اس حالت پر رہنا کہ اس میں تین بار تسبیح کہہ سکے، اس طرح اس حدیث سے نص کا منسوخ ہونا لازم نہیں آتا بلکہ صرف یہ لازم آتا ہے کہ یہ حدیث اس کے لئے بیان ہے جس سے نص کی وضاحت ہوتی ہے، اس شبہ کا یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث سے اس روایت کا تعارض لازم آتا ہے، پس اس مقصد کے لئے جو اصل ہے وہ لغت ہے اور اسی پر حکم کی بنیاد باقی رہی۔م۔

وكذا في الانتقال اذ هو غير مقصود .....الخ

دریہی حال انتقال کا ہے کیونکہ وہ خود مقصود نہیں ہے۔ف۔ یعنی رکوع سے سجدہ کے لئے اور ایک سجدہ سے دوسرے سجدہ کے لئے منتقل ہونا خود مقصود نہیں ہے۔ بلکہ یہ انتقال معنی تو سجدہ ور کوع کے معنی کے واسطہ سے ہے، پس معلوم ہوا کہ قومہ و جلسہ فرض نہیں ہیں۔

و في اخر ما روى تسمينه اياه صلوة حيث قال وما نقصت من هذا شيئا فقد نقصت من صلاتك......الخ

اور خود وہ حدیث ابو یوسفؒ نے روایت کی ہے اس کے آخر میں اس عمل صلوۃ کو بھی صلوۃ ہی کہا ہے جس میں اعتدال و طمانینت نہیں ہے، کیونکہ اس کے آخر میں یہ جملہ ہے وما نقصت من هذا الخ۔ف۔ یعنی رسول اللہ ﷺ نے آخر میں اس اعرابی کو یہ بھی کہا جیسا کہ ابوداؤد وغیرہ کی ایک روایت ہم نے ذکر کی ہے، اور سنن کی اعرابی والی حدیث میں ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ نے اعرابی سے پہلے یہ فرمایا کہ واپس جاؤ اور نماز پڑھو کیونکہ تم نے نماز نہیں پڑھی تو رفاعہ بن رافعؓ نے کہا کہ دوسرے صحابہ کے لئے یہ بات بہت پریشان کن رہی کہ جو شخص خفت کے ساتھ نماز پڑھے تو اس کی نماز بالکل ادا نہ ہو، مگر آخر میں جب یہ فرمایا کہ فاذا انتقصت منه شئيا فقد انتقصت من صلوتك کہ تم نے ان اعمال میں جتنی کمی کی اتنی ہی کمی نماز میں کرلی، تو رفاعہؓ نے کہا کہ اس فرمان سے صحابہ کو بہت اطمینان ہو گیا کہ جس نے نماز میں ان چیزوں کی کمی کی تو اس کی نماز میں سے اتنی کمی ہوئی اور کل نماز بے کار نہیں گئی، ترجمہ ختم ہوا۔

اس تحقیق کے بعد یہ بات متحقق ہو گئی کہ عینیؒ اور ابن الہمامؒ کا امام ابو یوسفؒ کے مسلک کو ثابت کرنے کے لئے طویل بحث کرنے کی کوئی ضرورت ہی نہیں ہے، البتہ امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق اعتدال اور طمانینت کو رکن ثابت کرنا کسی حد تک درست ہو سکتا ہے لیکن امام ابو یوسفؒ کے حق میں مشکل ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک بھی ان چیزوں کا ثبوت واجب کے درجہ میں

ہے جبکہ امام شافعیؒ بعض وجوب کو رکن قرار دیتے ہیں لیکن تو امام اعظمؒ کے اس اصول سے متفق ہیں کہ کسی چیز کو رکن ماننے کے لئے دو باتوں کا ہونا ضروری ہے ایک تو یہ کہ اس کا ثبوت قطعی سے ہو دوسری یہ کہ دوسری کوئی دلیل اس کی معارض اس طرح کی نہ ہو وہ نفس فعل میں سے نہ ہو، جبکہ اس بحث میں ان دونوں چیزوں کا ثبوت دلیل قطعی سے بہت مشکل ہے، اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ اس مسئلہ میں ائمہ کرام سے کوئی صریح روایت ثابت نہیں ہے۔ م۔

ثم القومه والجلسة سنة عندهما.....الخ

پھر رکوع کے بعد کھڑا ہونا یعنی قومہ کرنا اور دونوں سجدوں کے درمیان بیٹھنا یعنی جلسہ کرنا امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک سنت ہے۔ ف۔ یعنی ایک بار تسبیح کہنے کے اندازے سے۔ م۔ یعنی تمام مشائخ میں متفق علیہ ہے۔ ف۔ میں کہتا ہوں کہ محیط میں قومہ کے ترک ہو جانے سے سجدہ سہو کو واجب کہا ہے، اور اس مسئلہ میں کسی کا اختلاف بھی بیان نہیں کیا ہے، جیسا کہ دوسری واجب چیزوں کے بیان میں گذرا۔ فافہم۔ م

وكذا الطمانينة في تخريج الجرجانيؒ وفي تخريج الكرخيؒ واجبة حتى تجب سجدتا السهو بتركها عنده.

ترجمہ:- اور جرجانیؒ کے تحقیق کے مطابق طمانینت کا بھی یہی حال ہے، لیکن کرخیؒ کی تحقیق میں واجب ہے یہانتک کہ ان کے مذہب کے مطابق اس طمانینت کے ترک سے بھی سجدہ سہو واجب ہو جاتا ہے۔

توضیح:- طمانینت کے بارے میں جرجانی اور کرخیؒ کی تحقیق

وكذا الطمانينة في تخريج الجرجانيؒ وفي تخريج الكرخيؒ واجبة.....الخ

اور جرجانیؒ کی تحقیق میں طمانینت کا بھی یہی حال ہے۔ ف۔ یعنی طمانینت کے مسئلہ میں مشائخ کی تحقیق میں اختلاف ہوا ہے، چنانچہ ابو عبداللہ الجرجانی (جو کہ ابو بکر الرازی کے شاگرد ہیں اور وہ کرخیؒ کے شاگرد ہیں) کی تحقیق میں یہ بھی سنت ہے کیونکہ طمانینت کا عمل تو رکن نماز رکوع یا سجدہ کے پورا کرنے کے ہے، لہذا وہ سنت ہوئی۔ مع۔ لیکن کرخیؒ کی تحقیق میں طمانینت واجب ہے، اسی بناء پر ان کے نزدیک اس کے ترک ہو جانے سے سہو کے دو سجدے لازم ہوتے ہیں۔

ف۔ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ یہی قول اولی ہے کیونکہ حدیث میں جو یہ فرمان ہے **انك لم تصل** یعنی تم نے تو نماز ہی نہیں پڑھی، یہ اگرچہ طرفینؒ کے نزدیک مجازی معنی پر محمول ہے یعنی تم نے نقص سے خالی اچھی اور مکمل نماز نہیں پڑھی، لیکن اتنی ناقص پڑھی کہ گویا کچھ نہیں پڑھی، اور اس کا اعادہ واجب ہے اس لئے یہ ایسا مجاز ہوا جو حقیقت کے بالکل قریب ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ طمانینت پر ہمیشگی کرنا اور ہمیشہ اسی طرح پڑھنا تو وجوب کی دلیل ہے۔

امام محمدؒ سے ایک بار سوال کیا گیا کہ جو شخص نماز میں طمانینت نہ کرے اس کی نماز کا کیا حکم ہوگا، تو فرمایا کہ مجھے اس بات کا خوف ہوتا ہے کہ اس کی نماز ہی جائز نہ ہو، اور امام سرخسیؒ اور ابو اللیثؒ نے فرمایا ہے کہ اس کے ترک ہونے سے نماز کا اعادہ لازم ہے، اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ دوسری بار ادا کرنے سے ہی اس کی ادائیگی سے سبکدوشی ہوگی اس سے پہلے نہیں، اس کے بعد اس کے اعادہ کے واجب ہونے میں کوئی شبہ بھی باقی نہیں رہا، کیونکہ یہی حکم ہر ایسی نماز میں ہے جو کراہت تحریمی کے ساتھ ادا ہوئی ہو، ساتھ ہی فرض نماز دو بار ادا نہیں کی جا سکتی ہے، بلکہ دوسری بار ادا کی ہوئی نماز پہلی نماز کی کمی کو پورا کرنے والی ہو جائے گی، مگر بعض مشائخ نے جو یہ حکم دیا ہے کہ دوسری بار ایسی نماز کو ادا کرنا فرض ہے، تو اس کہنے کا مطلب یہ نکلا کہ پہلی بار کی ادائیگی سے فرض ساقط نہیں ہوا تھا بلکہ باقی رہ گیا تھا، اور یہ حکم اسی وقت دیا جاتا ہے جبکہ کوئی رکن چھوٹا ہو اور واجب نہ چھوٹا ہو، اور ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ ابو یوسفؒ کے نزدیک قومہ و جلسہ و طمانینت سب فرض ہیں، اس دلیل کی وجہ سے کہ یہ تمام کام ہمیشہ کئے

جاتے تھی ان پر مواظبت تھی، جیسا کہ اس سے پہلے بیان کیا جاچکا ہے۔ ترجمہ ختم ہوا۔
یعنی آیت میں اَقِیمُوا الصَّلٰوۃَ کا حکم مجمل ہے، اب جبکہ رسول اللہ ﷺ نے قومہ اور جلسہ میں اعتدال اور رکوع و سجود میں طمانینت پر ہمیشگی فرمائی تو اس عمل سے اس بات کی وضاحت ہوگئی کہ یہ بھی ان ارکان میں شامل ہیں جو مفروض ہیں، ایسا ہی کہا گیا ہے۔ بلکہ یہ بتایا جاچکا ہے کہ رکوع و سجود سے ان کے لغوی معنی مقصود نہیں ہیں بلکہ شرعی معنی مقصود ہیں، پس جب فرمان باری تعالیٰ میں لفظ اقیموا جو امر کا صیغہ ہے اس سے مفہوم شرعی کا قصد ہوا ہے تو یہی فرض ہوا، اور اس مفہوم شرعی میں معنی اعتدال بھی داخل ہیں۔ م۔ اور ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ طمانینت کے متعلق یہ بات معلوم ہوگئی کہ وہ قول اصح میں امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے قول کے مطابق واجب ہے، اس لئے قومہ و جلسہ بھی رسول اللہ ﷺ کی مواظبت اور مداومت کرنے کی وجہ سے واجب ہی ہونا چاہئے۔ الفتح۔ اور اس دلیل سے بھی کہ بخاریؒ نے ایک حدیث میں بیان کی ہے کہ حضرت حذیفہؓ نے ایک ایسے شخص کو دیکھا تھا جو اپنا رکوع و سجود پورا ادا نہیں کرتا تھا اور اس نے یہ بتایا تھا کہ ایک زمانہ سے اس طرح پڑھتا چلا آرہا ہے تو حضرت حذیفہؓ نے اس سے فرمایا کہ تم نے اب تک اللہ کے واسطے نماز نہیں پڑھی ہے، اور اگر تم اس حال میں مرجاتے تو صحیح طریقہ پر نہیں مرتے۔ ع۔
وعن انس ان النبی ﷺ قال اقیموا الرکوع والسجود فواللہ الی لاراکم من بعد ظھری اذا رکعتم وسجدتم، متفق علیہ اور حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ تم رکوع اور سجود کو قائم کرو یعنی ٹھہر ٹھہر کر ادا کرو، کیونکہ اللہ کی قسم تم جب رکوع اور سجدہ کرتے ہو تو میں تم کو اپنی پیٹھ پیچھے سے دیکھتا ہوں، بخاری اور مسلمؒ دونوں نے اس کی روایت کی ہے، **وعنہ مرفوعا اعتدلوا فی السجود ولایبسطن احدکم ذراعیہ انبساط الکلب رواہ الخمسۃ۔** م۔
یعنی ان سے ہی یہ دوسری روایت بھی مرفوعا منقول ہے کہ تم سجدہ میں اعتدال کرو، اور تم میں سے ایک بھی اپنے دونوں ہاتھوں کو کتوں کی طرح ہرگز نہ پھیلائے صحاح ستہ میں سے پانچ نے اس کی روایت کی ہے۔ م۔
اور اس دلیل سے بھی کہ حضرت ابومسعود بدریؓ سے یہ حدیث مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے **لاتجزی صلوۃ لایقیم الرجل فیھا ظھرہ فی الرکوع والسجود،** یعنی کسی کی ایسی نماز ادا نہیں ہوتی جس میں آدمی اپنی پیٹھ کو رکوع و سجود میں ٹھیک قائم نہ کرے، اس کی روایت ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ، دار قطنی اور بیہقی نے کی ہے، اور ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور اس میں امید کرتا ہوں کہ اس کا یہی حکم امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک بھی ہے۔ الفتح۔ یعنی مشائخ نے جو اپنی تحقیقات کے بعد فیصلہ کیا ہے اس کے برخلاف ہم یہ امید کرتے ہیں کہ طرفینؒ کے نزدیک وہی حکم ہے جو حدیث میں مذکور ہے۔ م۔
اور قاضی خان کا یہ قول بھی اسی پر دلالت کرتا ہے کہ اگر کوئی نمازی رکوع کرنے کے بعد فوراً وہیں سے سر اٹھائے بغیر سجدہ میں چلا جائے تو امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے قول کے مطابق اس کی نماز جائز ہوگی البتہ سجدہ سہو لازم ہوگا حالانکہ حدیث میں تو صاف صاف یہ فیصلہ سنایا گیا ہے: **لایجزی صلوۃ...... الخ،** کہ نماز جائز نہ ہوگی، جواب یہ دیا جائے گا حدیث کا لفظ لایجزی فعل منفی ہے جو اجزاء سے مشتق ہے اور اس مصدر کے معنی کے بارے میں بیضاویؒ نے اصول میں کہا ہے کہ اجزاء ایسے ادا کرنے کو کہتے ہیں جو پورے طور پر مکمل تو نہ ہو مگر کافی ہو، اس سے مکمل ادائیگی میں کمی ثابت ہوتی ہے جس کی تلافی سجدہ سہو کی تلافی سے ہوجاتی ہے، اسی جواب سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ رکوع و سجود میں جو رکن نماز ہیں ان میں طمانینت فرض نہیں ہے، اور اس سے لغوی معنی مراد ہیں ورنہ حدیث میں لایجزی کی بجائے لایجوز ہوتا، یعنی جائز نہیں ہوگی، اور یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ امام شافعیؒ کے اصول کے مطابق بھی جائز ہی ہونا چاہئے اجزاء یعنی کافی کہنے کی تو کوئی بات ہی نہیں ہے، اس لئے اس اصل کے خلاف ان کا قول نہیں ہونا چاہئے، اسی طرح امام ابویوسفؒ کے متعلق ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ ان کے نزدیک فرض سے مراد یہ ہے کہ عملی طور سے ہونا ضروری ہے یعنی واجب قوی ہے، اس تفسیر کی بناء پر ہمارے ائمہ ثلاثہ میں کوئی اختلاف باقی نہ رہا، اور یہ بات

اچھی طرح واضح ہو گئی کہ دلیل کی روشنی میں طمانینت، قومہ اور جلسہ تینوں میں سے ہر ایک عمل واجب ثابت ہے۔
ف۔ پوری بحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ آیت پاک اَقِیمُوا الصَّلٰوۃَ اور ارْکَعُوْا وَاسْجُدُوْا میں اصل مطلوب رکوع اور سجود ہے اور ابن مسعودؓ کی حدیث سے یہ معلوم ہوا کہ رکن اپنے لغوی معنی میں ہے، اور لغت ہی استعمال میں اصل ہے، اور طمانینت واجب اور اعرابی کی حدیث میں یہی چیز مطلوب ہے، اس طرح یہ سب باتیں واجب ثابت ہوئیں، اسی اشکال کی بناء پر ہم نے اس فصل کی ابتداء میں فرائض ذکر کرتے ہوئے کہا تھا کہ ان میں سے اکثر باتیں واجبات سے ہیں، اور یہ کہ دلیل کی روشنی میں ہمیں ان باتوں کو فرائض کہنے میں اشکال ہے، اس بحث میں اچھی طرح غور کرنے کی ضرورت ہے۔ م۔ اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ مشائخ نے فرمایا ہے کہ نمازی جب سجدہ کرنے کا ارادہ کرے۔ ھ۔ تو سب سے پہلے اپنے گھٹنے رکھے اور اگر موزے پہنے ہو تو پھر پیشانی رکھے، اور ہاتھوں کو کانوں کے مقابل اور انگلیوں کو قبلہ رخ رکھے، اور ہتھیلیوں پر زور دے، اور ہاتھوں کو دونوں بغل سے جدا رکھے، اور کہنیوں کو زمین پر نہ بچھائے، اور پیٹ کو رانوں سے جدا رکھے، مگر عورت اپنے ہاتھوں جدا رکھے، اور پیٹ کو ران پر بچھا دے، الخلاصہ وغیرہا۔

ويعتمد بيديه على الارض، لان وائل بن حجرؓ وصف صلاة رسول الله ﷺ فسجد وادعم على راحتيه ورفع عجيزته، ووضع وجهه بين كفيه ويديه حذاء أذنيه، لماروى انه عليه السلام فعل كذلك.

ترجمہ:- اور سجدہ میں جانے کے وقت اپنے دونوں ہاتھوں سے زمین پر ٹیک لگائے، اس لئے کہ حضرت وائل بن حجرؓ نے رسول اللہ ﷺ کی نماز کی کیفیت اپنے عمل سے اس طرح بیان کی کہ سجدہ میں گئے اس طرح سے کہ اپنی ہتھیلیوں پر زور دیا اور اپنے سرین کو اٹھایا، اور اپنے چہرہ کو اپنی دونوں ہتھیلیوں کے درمیان اور اپنے دونوں ہاتھوں کو اپنے دونوں کانوں کے بالمقابل رکھا، کیونکہ روایت سے ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بھی اسی طرح کیا ہے۔

توضیح:- رکوع سے سجدہ میں جانے کی کیفیت

سجدہ میں زمین پر ہاتھ بچھانا اور ان کے درمیان چہرہ رکھنا

ويعتمد بيديه على الارض، لان وائل بن حجرؓ وصف صلاة رسول الله ﷺ فسجد......الخ

اور سجدہ کرتے وقت اپنے دونوں ہاتھوں سے زمین پر ٹیک لگائے۔ ف۔ مگر حق یہ ہے کہ پہلے گھٹنے رکھنا اولیٰ ہے البتہ جب عمر زیادہ ہو جائے یا موزے پہنے ہوئے ہو تب پہلے ہاتھوں سے ٹیک دے بعد میں گھٹنے رکھے، اور یہی صحیح مسلم کی حدیث میں ہے۔ م۔ لان وائل الخ کیونکہ وائل بن حجرؓ نے رسول اللہ ﷺ کی نماز کی نقل دکھاتے ہوئے سجدہ کیا تو دونوں ہتھیلیوں پر ٹیک لگایا اور سرین کو اونچا رکھا۔

ف۔ یہ حدیث وائلؓ سے نہیں ملی مگر ابو یعلی الموصلی نے براء بن عازبؓ سے روایت کی جس کے الفاظ اس طرح ہیں حدثنا **محمد بن الصباح حدثنا شريك عن ابى اسحق قال وصف البراء بن عازب السجود فسجد وادعم على كفه ورفع عجيزته وقال هكذا كان رسول الله ﷺ يسجد،** یعنی ابو اسحٰق نے کہا کہ براء بن عازب نے سجدہ کی نقل کی اس طرح سے کہ سجدہ کیا اور ہتھیلی پر ہاتھ کو ٹیک دیا، اور سرین اونچی کی اور کہا کہ رسول اللہ ﷺ اسی طرح سجدہ کرتے تھے، اس کی روایت ابی داؤد اور نسائی نے کی ہے، اور نوویؒ نے خلاصہ میں کہا ہے کہ اس کو بیہقی وابن حبان نے بھی روایت کیا ہے، اور یہ حدیث حسن ہے۔ مع۔ ف۔

ووضع وجهه بين كفيه ويديه حذاء أذنيه، لماروى انه عليه السلام فعل كذلك......الخ

اور اپنے چہرہ کو دونوں ہتھیلیوں کے بیچ میں اور دونوں ہاتھوں کو دونوں کانوں کے بیچ میں رکھے۔ ف۔ یہی قول احمد کا

ہے۔ع۔ لما روی الخ کیونکہ روایت سے ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سجدہ کیا تو اپنے چہرہ کو اپنی دونوں ہتھیلیوں کے درمیان رکھا، اس کی روایت مسلم نے کی ہے، اور اسحٰق بن اس طرح روایت کی ہے کہ **اخبرنا الثوری عن عاصم بن کلیب عن ابیہ عن وائل بن حجرؓ قال رمقت النبی ﷺ فلما سجد وضع یدیہ حذاء اذنیہ۔** یعنی میں رسول اللہ کو دیکھتا رہا، یہاں تک کہ جب آپ نے سجدہ کیا تو دونوں ہاتھوں کو دونوں کانوں کے مقابل میں رکھا۔ اس کی روایت عبد الرزاق نے اپنے مصنفؒ میں کی ہے، اور طحاویؒ نے حفص بن غیاث عن الحجاج عن ابی اسحٰق روایت کی ہے کہ ابو اسحٰق نے کہا ہے کہ میں نے براء بن عازبؓ سے پوچھا کہ رسول اللہ ﷺ نماز میں اپنی پیشانی کہاں رکھتے تھے، تو کہا کہ دونوں ہتھیلیوں کے درمیان۔ فع۔ اس قسم کی حدیثیں حجت ہیں، اور امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں ہتھیلیوں کو......الخ کندھوں کو سامنے رکھے، جس کی دلیل ابو سعید ساعدیؓ کی حدیث ہے، جیسا کہ صحیح بخاری میں ہے اور ایسی ہی روایت ابوداؤد اور ترمذی میں بھی ہے، لیکن بخاریؒ کی اسناد میں فلیح بن سلیمان جو راوی ہیں وہ اگر کبار علماء میں سے ہیں اور تمام صحاح ستہ والوں نے ان سے روایت کی ہے اس کے باوجود ذہبیؒ نے میزان میں ذکر کیا ہے کہ نسائی وابن معین وابو حاتم وابو داؤد و یحییٰ بن سعید القطان اور ساجیؒ انہیں ضعیف کہا ہے۔مف۔

اسی بناء پر ابن معین اور ابو حاتم اور نسائیؒ نے کہا ہے فلیح بن سلیمان قوی نہیں ہیں، اور یحییٰؒ سے مروی ہے کہ وہ ثقہ نہیں ہیں اور دوسری روایت میں کہا ہے کہ وہ ضعیف ہیں اور تیسری روایت میں کہا ہے کہ انہیں حجت میں پیش نہیں کیا جائے، ابن معینؒ نے کہا ہے کہ یہ تین شخص ایسے ہیں کہ ان کی حدیث قبول کرنے سے پرہیز کرنا چاہئے، ا۔ تحویل بن مصرف۔ نمبر ۲۔ ایوب بن عتبہ، نمبر ۔ فلیح بن سلیمان، ساجیؒ نے کہا ہے کہ فلیح کو وہم ہوتا ہے، اور ابن معینؒ نے ابو کامل سے نقل کیا ہے کہ ہم فلیح پر اتہام رکھتے تھے، ابوداؤدؒ نے کہا ہے کہ فلیح حجت میں لانے کے لائق نہیں ہیں، دار قطنیؒ نے کہا ہے کہ معتبر اماموں نے فلیح کے بارے میں اختلاف کیا ہے، لیکن فی الحقیقت ان میں کچھ بات نہیں ہے۔م۔

ابن الہمام نے کہا ہے کہ فلیح کے بارے میں اگرچہ یہ اقوال مذکورہ موجود ہیں مگر قول راجح یہی ہے کہ یہ قابل حجت ہیں، اسی بیان کی وجہ سے حضرت وائلؓ کی وہ حدیث جو صحیح مسلم میں ہے ترجیح دی گئی ہے، عینیؒ نے بھی ایسا ہی کہا ہے۔

واضح ہو کہ بندہ مترجم کے لئے یہ بات مشکل معلوم ہوتی ہے کہ ایسے واقعات اور افعال میں سے کسی ایک پر ہی اکتفاء اور حصر کرلیا جائے کہ یہی فعل صحیح ہے کیونکہ ایسے مواقع میں اس بات کا احتمال باقی رہتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے دونوں طرح وہ عمل کیا ہو، یعنی کبھی اپنی ہتھیلیاں کندھوں کے مقابل اور کبھی کانوں کے برابر رکھی ہوں، اور آپ کے تمام ایسے افعال میں اسی طرح ہونا ممکن ہے ہاں اگر کوئی فعل اس طرح کا نقل کیا گیا ہو کہ اسی طرز پر آپ نے ہمیشہ عمل کیا ہو، اسی بناء پر ابن الہمامؒ نے یہ بات بہت اچھی کہی ہے کہ اس طرح کہنا چاہئے کہ سنت طریقہ یہ ہے کہ مذکورہ دونوں طریقوں میں سے جس طریقہ پر عمل آسان ہو وہ کرلے تاکہ ساری مرویات میں اتفاق ہو جائے اور کوئی اختلاف باقی نہ رہے، اس طرح سے کہ آپ ﷺ کبھی اس طرح کرتے اور کبھی اس طرح کرتے البتہ اتنا فرق ہے کہ کانوں کے مقابل ہتھیلیوں کے رکھنے میں ہاتھوں کا اپنے پہلو سے جدا رکھنے پر آسانی سے عمل ہو جاتا ہے جو کہ خود ایک مسنون عمل ہے، بیان ختم ہوا، اور میں مترجم بھی یہی کہتا ہے کہ یہی فیصلہ معقول ہے۔

قال وسجد علی انفہ وجبھتہ، لان النبی علیہ السلام واظب علیہ، فان اقتصر علی احدھما جاز عند ابی حنیفۃ، وقالا لایجوز الاقتصار علی الانف الا من عذر، وھو روایۃ عنہ، لقولہ علیہ السلام: امرت ان اسجد علی سبعۃ اعظم، وعَدَّ منھا الجبھۃ، ولابی حنیفۃ ان السجود یتحقق بوضع بعض الوجہ المأمور بہ، الا ان الخد والذقن خارج بالاجماع، والمذکور فیما روی الوجہ فی المشھور.

ترجمہ:- اور کہا کہ اپنے ناک اور اپنے پیشانی پر سجدہ کرے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے اس پر ہمیشگی کی ہے، اس لئے ان دونوں میں سے کسی ایک پر اکتفاء کرے گا تو بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایسا کرنا جائز ہوگا، لیکن صاحبینؒ نے کہا ہے کہ بغیر عذر

کے صرف ناک پر اکتفاء کرنا صحیح نہ ہوگا اور یہی خود امام اعظمؒ کے نزدیک بھی ایک روایت ہے رسول اللہ علیہ کے اس فرمان کی بناء پر کہ مجھے اس بات کا حکم دیا گیا ہے کہ میں سات ہڈیوں پر سجدہ کروں اور ان سات میں سے ایک پیشانی کو بھی شمار کیا ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ چہرہ کے کچھ حصہ کو زمین پر رکھنے سے ہی سجدہ ثابت ہو جاتا ہے، اور اس کا ہمیں حکم دیا گیا ہے البتہ اجماع کی وجہ سے رخسار اور ٹھوڑی چہرے سے خارج ہیں اور وہ روایت جو اوپر مذکورہ ہوئی اس کی مشہور روایت میں لفظ الوجہ یعنی چہرہ ہے۔

توضیح:۔ناک اور پیشانی پر سجدہ، صرف ناک پر سجدہ کرنا، حدیث سے دلیل

قال وسجد علی انفه وجبهته......الخ

اپنی ناک اور پیشانی پر سجدہ کرے۔ف۔ناک سے مراد وہ جگہ ہے جو سخت ہے اور سامنے کا حصہ جو حصہ ہوتا ہے مراد نہیں ہے۔ف۔اور پیشانی کی حد یہ ہے کہ ایک کنپٹی سے دوسری کنپٹی تک اور بھنوں کے نیچے سے سر کے پیالہ تک۔د۔اور اس بات پر اجماع ہے کہ ان تمام حصوں کا رکھنا واجب نہیں ہے۔مفع۔کہا گیا ہے کہ پیشانی کے اکثر حصہ کو رکھنا واجب ہے، اور دوسرا قول ہے کہ یہ فرض ہے جیسا کہ بعض پیشانی کو رکھنا بالاتفاق فرض ہے۔د۔

لان النبی علیه السلام واظب علیه......الخ

کیونکہ نبی کریم علیہ نے اس پر مداومت فرمائی ہے۔ف۔یعنی سجدہ میں ناک اور پیشانی دونوں رکھتے تھے، جیسا کہ ابو حمید ساعدی کی حدیث میں ہے، پھر سجدہ کیا اور اس میں اپنی ناک اور پیشانی کو زمین پر رکھا، صحیح بخاری وابوداؤد اور نسائی، اسی کی مانند وائلؓ کی حدیث ہے، طبرانی اور ابو یعلی نے اس کی روایت کی ہے۔

فان اقتصر علی احدهما جاز عند ابی حنیفة......الخ

اگر سجدہ میں فقط ناک پر یا فقط پیشانی پر اکتفاء کیا، تو بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے۔

ف۔لیکن اس میں قول پر وقالا لایجوز الخ اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ مجبوری کے علاوہ عام حالات میں صرف ناک پر اکتفاء کرنا جائز نہیں ہے۔ف۔مثلاً پیشانی میں زخم ہو، اس مثال سے یہ بات معلوم ہوئی کہ صاحبینؒ کے نزدیک بھی صرف پیشانی پر اکتفاء کرنا جائز ہے، اور نہایہ میں اس بات کی تصریح کردی ہے جیسا کہ فتح القدیر میں ہے، لیکن تحفہ اور بدائع سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک مکروہ بھی نہیں ہے، اور المفید اور المزید کی عبارت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک مکروہ ہے، برخلاف ناک پر اکتفاء کرنے کے کہ بلاعذر ناک پر اقتصار کرنا جائز ہی نہیں ہے، لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک جائز مگر مکروہ ہے، اور درر میں ہے کہ امام صاحب نے صاحبینؒ کے قول کی طرف رجوع کرلیا ہے، یہی قول صحیح ہے، اور اسی پر فتویٰ ہے۔

اور مصنفؒ نے فرمایا ہے هو روایة عنه الخ یہی امام صاحب سے ایک روایت ہے، رسول اللہ علیہ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ میں اس بات کا حکم دیا گیا ہوں کہ میں سات ہڈیوں پر سجدہ کروں، اور ان میں سے پیشانی کو بھی شمار کیا ہے۔ف۔چنانچہ فرمایا ہے پیشانی پر، اور دونوں ہاتھوں پر اور دونوں گھٹنوں پر اور دونوں قدموں کے کناروں پر، یہ حدیث حضرت ابن عباسؓ سے صحاح کی مروی ہے۔فع۔اس کی توجیہ اس طرح سے ہے کہ ان اعضاء میں پیشانی کا شمار ہے، لیکن ناک شمار نہیں ہے، اس لئے صرف ناک پر سجدہ کرنا جائز نہیں ہوگا، سجدہ نام ہے زمین پر چہرہ رکھنے کا۔اس چہرہ سے اس کا پورا حصہ رکھنا مراد ہے، اور اس کا پورے اجزاء بھی مراد نہیں ہے۔بالاتفاق۔اسی بناء پر گال وغیرہ اس سے خارج ہیں، لہذا چہرہ جو ایک کل ہے اس کے اس جز کو متعین کرنا ضروری ہے جس کے رکھنے سے سجدہ ادا ہو جائے چنانچہ اس مجمل کو اس حدیث سے واضح کردیا گیا، اور نقص کا مفہوم ظاہر ہو گیا، اور ناک پر سجدہ کرنے کا یقیناً مداومت پائی گئی ہے اس لئے اس کا ترک کرنا مکروہ ہوگا، اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے اس بیان کی ہوئی

حدیث میں جن ہڈیوں پر سجدہ کرنے کا حکم ہے ان میں دونوں ہاتھوں اور گھٹنوں کا بھی ذکر ہے، اگرچہ قرآن پاک پر ان کا ذکر نہیں ہے، اس میں مزید گفتگو عنقریب آئے گی۔م۔

ولابی حنیفة ان السجود یتحقق بوضع بعض الوجه المأمور به.....الخ

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ چہرہ کے بعض حصہ کو زمین پر رکھنے سے ہی سجدہ متحقق ہو جاتا ہے، اور قرآن پاک میں اسی بات کا حکم دیا گیا ہے۔ف۔ الحاصل قرآن میں جو حکم ہے وہ مطلق ہے اور مجمل نہیں ہے الاان الخد الخ البتہ چہرہ کے اجزاء میں سے کچھ مثلاً گال اور ٹھوڑی تو بالاتفاق اس حکم سے خارج ہیں۔ف۔ مطلب یہ ہے کہ آیت مطلق ہونے کی وجہ سے ان حصوں پر حکم لاحق ہوتا تھا لیکن اجماع امت سے یہ اجزاء اس حکم میں داخل نہیں ہیں، یعنی ساری امت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ آیت میں یہ اجزاء مراد نہیں ہیں۔

الحاصل چہرہ میں سے ٹھوڑی اور گال کے ماسوا باقی اجزاء پر سجدہ کرنا جائز ہے، اور جس حدیث میں جبہہ (پیشانی) کا ذکر ہے وہ مشہور ہے والمذکور فیما روی الخ کیونکہ مشہور روایت میں جو مذکور ہے وہ وجہ یعنی چہرہ ہے۔ف۔ اس طرح یہ روایت بھی اس بات میں متفق ہوئی کہ گال اور ٹھوڑی کے ماسوا باقی تمام چہرہ سے، سجدہ جائز ہے، حضرت عباسؓ بن عبدالمطلب کی ایک روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جب بندہ سجدہ کرتا ہے تو اس کے ساتھ سات اعضاء بدن سجدہ کرتے ہیں چہرہ، دونوں ہتھیلیاں دونوں گھٹنے اور دونوں قدم، ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ، ابن حبان، حاکم، ابویعلی اور طحاوی نے اس اس کی روایت کی ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ مصنفؒ کا یہ کہنا ٹھیک نہیں ہے کہ مشہور روایت میں لفظ وجہ یعنی چہرہ ہے، کیونکہ مشہور روایت میں لفظ جبہہ ہی ہے، اور صحیح مسلم کی روایت میں ہے کہ مجھے حکم دیا گیا ہے کہ ان سات ہڈیوں پر سجدہ کروں یعنی پیشانی، ناک دونوں ہاتھ دونوں گھٹنے اور دونوں قدم اس حدیث میں ناک پیشانی کے تابع ہے ورنہ تعداد بجائے سات کے آٹھ ہو جائے گی، اور صحاح ستہ کی اس مذکورہ روایت میں جو حضرت ابن عباسؓ سے منقول اس میں جبہہ کے بیان کے وقت ناک کی طرف ہاتھ سے اشارہ مذکور ہے، اور حق بات یہ ہے کہ عباسؓ بن عبدالمطلب کی حدیث میں لفظ چہرہ یا آراب کی مراد یہ معلوم ہوگئی کہ وہ چہرہ ہی ہے، کیونکہ اس میں کسی طرح بھی پورا چہرہ مراد نہیں ہے۔

ف۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ جب یہ بات واضح ہوگئی کہ الوجہ یعنی چہرہ سے مراد جبہہ کا بیان ہے تو وہ آیت جو مجمل ہے اس کا بیان بھی اسی سے ہو گیا، اور اسی وجہ سے کہ حق بات یہی ہے کہ آیت مجملہ تو مشائخ نے صاحبینؒ کے قول پر ہی فتویٰ دیا ہے، اسی لئے امام اعظمؒ کا اسی طرح رجوع کرنا بھی اسد بن عمرو کی روایت کے موافق صحیح ثابت کیا ہے، اور یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ جب یہ حدیث آیت کے لئے بیان ٹھہری تو لازم ہوگا کہ دونوں ہاتھوں اور دونوں گھٹنوں پر بھی سجدہ کرنا فرض ہو کیونکہ یہ بات تو کسی طرح مناسب نہیں ہے کہ حدیث کے ایک جزو کو بیان رکھا جائے اور باقی اجزاء کو ترک کر دیا جائے، لیکن ہمارے ائمہ کرام سے اس کے خلاف تصریح پائی گئی ہے، جیسا کہ مصنفؒ نے آئندہ کہا ہے۔

ووضع الیدین والرکبتین سنة عندنا لتحقق السجود دونها واما وضع القدمین فقد ذکر القدوری انه فریضة فی السجود.

ترجمہ:- اور ہمارے نزدیک دونوں ہتھیلیوں اور گھٹنوں کو رکھنا سنت ہے کیونکہ اس کے رکھے بغیر بھی سجدہ ادا ہو سکتا ہے، البتہ دونوں قدموں کو رکھنا تو اس کے متعلق صاحب قدوریؒ نے کہا ہے کہ یہ سجدہ میں فرض ہے۔

توضیح:- سجدہ میں قدموں کو رکھنا

ووضع الیدین والرکبتین سنة عندنا لتحقق السجود دونها.....الخ

اور ہاتھوں اور گھٹنوں کا رکھنا ہمارے نزدیک سنت ہے۔ف۔ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ اس کہنے کی وجہ یہ ہے کہ امرت ان اسجد کے فرمان میں یعنی مجھے اس بات کا حکم دیا گیا ہے کہ میں اس طرح سجدہ کروں، الخ، حدیث میں حکم سے مراد یہ ہے کہ مجھے اس بات کا مطالبہ ہوا ہے، اور یہ خاص کر مطالبہ بطور واجب مراد نہیں ہے بلکہ بطور استحباب و سنت ہے، پھر ابن الہمامؒ نے اس مسئلہ کو شافعیہ کے مسلک کے مطابق قرار دیا ہے اور اپنے یہاں ایسی صورت میں وجوب مراد لیا ہے، البتہ اس وجوب سے سنت مراد لینا اس طرح ہے کہ ہاتھ اور گھٹنے رکھے بغیر بھی سجدہ ادا ہو سکتا ہے، لیکن ان کو رکھ کر سجدہ کرنے میں زیادہ طور سے ادا ہوتا ہے، لہٰذا اسی طرح سجدہ کرنا سنت ہوا، پھر خود ہی یہ احتمال بھی پیدا کیا اس بہتری کے ساتھ ہی ادا کرنا مطلوب ہو تو ایسی صورت میں وہ سنت باقی نہ رہے گا بلکہ واجب ہو گا، بہر صورت فرض نہ ہو گا (مختصراً)۔

اور مصنفؒ نے اس کی صورت ہونے پر خود اس طرح دلیل قائم کی ہے کہ لتحقق السجود الخ کیونکہ ان دونوں کے رکھے بغیر بھی سجدہ کرنا ممکن ہے۔ف۔ اور ان کے ساتھ اس میں بہتری پائی گئی اس لئے یہ سنت ہے، بندہ مترجم یہ کہتا ہے کہ صاحبینؒ کی دلیل کی متعلق بہتر طریقہ یہ ہے کہ ان کے فرمان کے مطابق چہرہ سے سجدہ کرنے حکم مجمل ہے اور اس کے بیان کے لئے یہ حدیث ہے امرت ان اسجد الخ ہے جبہہ کا لفظ آیا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ جبہہ یعنی پیشانی پر تو سجدہ کرنا فرض ہوا اور ناک پر سجدہ کرنے آپ کی مداومت پائی گئی نیز یہ ناک تابع ہونے کی وجہ سے اس پر سجدہ کرنا واجب ہوا، پھر مجمل سجود میں چونکہ ہاتھ اور گھٹنے داخل نہ تھے لیکن ان کی تفسیر بھی نہ ہوئی بلکہ ان کا رکھنا صرف بطور سنت ہوا۔

لیکن اس بیان پر یہ اعتراض وارد ہو تا کہ انسان کی فطری تخلیق کے برخلاف سجدہ کرنا ممکن ہو جائے تو اس کا اعتبار نہ ہو گا، اس بناء پر یہ بات لازم آتی ہے کہ حدیث آیت کی تفسیر قرار دی جائے اس طرح ہاتھ اور گھٹنا رکھنا بھی واجب ہو جائے، لیکن اسے فرض اس لئے نہیں کہا جائے گا کہ اس حدیث میں تھوڑا سا شک بھی باقی رہ جاتا یعنی اس میں قطعیت نہیں پائی جاتی ہے۔م۔

ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ ہاتھوں اور گھٹنوں کو بھی رکھنا کیوں واجب نہیں کہا جائے جبکہ حدث کے ظاہر سے اور رسول اللہ ﷺ کا ان کاموں پر مواظبت کرنے سے بھی وجوب سمجھا جاتا ہے، اور فقیہ ابو اللیثؒ بھی اسی قول وجوب کو اختیار کیا ہے۔الفتح۔

اور واقعات میں ہے کہ اگر مصلی نے دونوں ہاتھ اور گھٹنے زمین پر نہیں رکھے تو سجدہ پورا ادا نہ ہوا، یہی قول فقیہ ابو اللیث کا بھی ہے، اور یہ بھی ہے کہ ہمارے مشائخ ایسے سجدہ پر بھی جائز ہونے کا فتوی دیتے ہیں، یہاں تک کہ اگر اس شخص کے ہاتھوں اور گھٹنوں کے نیچے نجاست موجود ہو تو بھی جائز ہے، ذخیرہ میں ہے کہ فقیہ ابو اللیثؒ نے اس روایت کو صحیح نہیں کہا ہے، اور عمدۃ الفتاوی میں ہے کہ گھٹنے یا ہاتھ کے نیچے اگر نجاست پڑی ہوئی ہو تو سجدہ صحیح نہ ہو گا۔مع۔ احتیاط کا تقاضا بھی یہی ہے کہ اس پر فتوی ہو، پہلے بھی ہم یہ بات بیان کر چکے ہیں۔م۔

واما وضع القدمين فقد ذكر القدوري انه فريضة في السجود......الخ

اور سجدہ کے وقت قدموں کو زمین پر رکھنے کے بارے میں قدوریؒ نے کہا ہے کہ ایسا کرنا فرض ہے۔ف۔ اگر کسی نے ایک پاؤں اٹھایا اور دوسرا زمین پر رہنے دیا تو سجدہ جائز مگر مکروہ ہو گا۔ف۔ اور اگر ایک پاؤں کے نیچے مقدار درہم سے زائد ہو تو جائز نہ ہو گا، عمدۃ الفتاوی، اور اگر دونوں پاؤں کی انگلیاں سجدہ میں اٹھالیں تو جائز نہیں ہے، کرخی اور جصاصؒ نے مختصرات میں ایسا ہی ذکر کیا ہے۔الذخیرہ۔مع۔ اور اگر ایک انگلی بھی لگی ہو تو کافی ہے۔ف۔ گویا ہر قدم سے ایک ایک انگلی رکھنی کافی ہے، ورنہ مکروہ ہو گا، جیسا کہ پاؤں اٹھانے میں کراہت ہے۔ الحاصل سجدہ کرنا پیشانی پر فرض اور ناک اور ہاتھ اور گھٹنوں پر واجب اور قدموں پر فرض ہے۔م۔

فان سجد على كور عمامته او فاضل ثوبه جاز، لان النبي عليه السلام كان يسجد على كور عمامته، ويروى انه عليه السلام صلى في ثوب واحد يتقي بفضوله حر الارض وبردها.

ترجمہ:- اگر کسی مصلی نے عمامہ کے پیچ پر یا اپنے زائد کپڑے سجدہ کیا تو جائز ہوگا، کیونکہ رسول اللہ ﷺ اپنے عمامہ کے پیچ پر سجدہ کرتے تھے، اور بیان کیا جاتا ہے کہ ایک کپڑے میں نماز پڑھتے تھے اور اس کے زائد حصہ سے زمین کی گرمی اور ٹھنڈک سے بچتے تھے۔

توضیح:- عمامہ کے پیچ یا فاضل کپڑے پر سجدہ کرنا، حدیث سے دلیل

فان سجد علی کور عمامته او فاضل ثوبه جاز......الخ

اگر نمازی نے عمامہ کے پیچ پر یا بڑے کپڑے پر سجدہ کیا تو جائز ہے۔ف۔ یہی مذہب ایک جماعت ائمہ تابعینؒ اوزاعی و مالکؒ واسحٰقؒ کا ہے اور امام احمد کے مذہب میں بھی یہی اصح روایت ہے، اور تہذیب الشافعیہ میں ہے کہ عام علماء کا یہی قول ہے، مگر بالاتفاق اس میں ایک شرط یہ ہے کہ پیشانی رکھنے سے زمین کا حجم محسوس ہو ورنہ نہیں۔ مع۔ لان النبی ﷺ الخ کیونکہ رسول اللہ ﷺ اپنے عمامہ کے پیچ پر سجدہ کیا کرتے تھے۔ف۔ لیکن اس جگہ ایک قید ضروری ہوگی کہ عمامہ کا پیچ پیشانی پر ہو، اگرچہ پیشانی کے تھوڑے سے حصہ پر ہو، کیونکہ اگر وہ پیچ صرف سر پر ہوا اور اسی پر سجدہ ہو اور پیشانی کچھ نہیں لگتی ہو تو وہ سجدہ جائز نہ ہوگا۔ت۔ اور فتح القدیر میں تجنیس کے حوالہ سے لکھا ہے کہ یہ مکروہ تنزیہی ہوگا، بیہقیؒ نے کہا ہے کہ اس بارے میں کوئی حدیث صحیح نہیں ہے، حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث میں عبداللہ بن محرر ضعیف ہے اور جابرؓ کی سند میں عمرو بن شمر ضعیف ہے، اور ابوحاتمؒ نے کہا ہے کہ انسؓ کی حدیث منکر ہے، مگر میں مترجم کہتا ہوں کہ حضرت ابن عباسؓ اور ابن ابی اوفیؓ دونوں کی اسناد عمدہ اور جید ہیں، اور ان کی وجہ سے جو روایت ضعیف ہے وہ بھی قوی ہو جاتی ہے۔ مع۔

ابن الہمامؒ نے حضرت ابن عباسؓ کی حدیث اس طرح نقل کی ہے، کہ ابونعیم نے حلیہ میں کہا ہے حدثنا ابویعلی الحسین بن محمد الزبیری حدثنا ابوالحسن عبداللہ بن موسیٰ الحافظ الصوفی البغدادی حدثنا لاحق حدثنا الحسن بن علی الدمشقی حدثنا محمد بن فیروز المصری حدثنا بقیه بن الولید حدثنا ابراهیم بن اوهم عن ابیه اوهم بن منصور العجلی عن سعید بن جبیر عن ابن عباسؓ ان النبی ﷺ کان یسجد علی کور عمامته، یعنی رسول اللہ ﷺ عمامہ کے پیچ پر سجدہ کرتے تھے، اور طبرانی کی ابن ابی اوفی کی روایت میں ہے کہ میں نے آپ ﷺ کو دیکھا کہ آپ عمامہ کے پیچ پر سجدہ کرتے تھے، ابن عدی نے کامل میں حضرت جابرؓ سے ایسی اسناد سے روایت کی ہے جس میں عمرو بن شمر عن جابر الجعفی ہے، اور یہ دونوں ضعیف ہیں۔

اور حافظ ابوالقاسم تمام بن محمد الرازی نے فوائد میں کہا ہے حدثنا محمد بن ابراهیم بن عبدالرحمن اخبرنا ابوبکر احمد بن عبدالرحمن بن ابی حصین الطرطوسی حدثنا کثیر بن عبید حدثنا سوید بن عبدالعزیز بن عمر عن نافع عن ابن عمرؓ ان النبی ﷺ کان، یسجد علی کور العمامة، اور مصنفؒ نے فاضل کپڑے پر سجدہ کی دلیل میں کہا ہے ویروی انه علیه السلام صلی فی ثوب واحد یتقی بفضوله حر الارض وبردها، اور یہ بھی روایت ہے کہ حضرت ﷺ نے ایک ایسے کپڑے میں نماز پڑھی کہ اس کے زائد حصے سے زمین کی گرمی اور ٹھنڈک سے خود کو بچاتے تھے۔ف۔ یہ حدیث ابن ابی شیبہ نے روایت کی ہے حدثنا شریك عن حسین بن عبدالله عن عکرمة عن ابن عباسؓ ان النبی ﷺ فی ثوب الخ، اور اس حدیث کو احمد وابویعلی وطبرانی اور ابن عدیؒ نے روایت کیا ہے، لیکن ابن عدی نے حسین بن عبداللہ کا ضعف نقل کیا اور کہا ہے کہ میرے نزدیک اس کی حدیث لکھی جائے کیونکہ اس کی کوئی حدیث بھی منکر نہیں پائی گئی۔

میں کہتا ہوں کہ بیہقیؒ نے سنن میں حسن بن بصریؒ سے روایت کی ہے صحابہ کرامؓ اس طرح سجدہ کرتے تھے کہ ان کے ہاتھ ان کے کپڑوں میں ہوتے تھے، اور ان میں سے کچھ اپنے عمامہ پر بھی سجدہ کرتے تھے، بخاریؒ نے تعلیقات ذکر کیا ہے کہ حسنؒ نے

کہاہے کہ قوم یعنی صحابہ کرامؓ اپنے عماموں اور ٹوپیوں پر سجدہ کرتے تھے اور اس طرح سے بھی کہ ان کے ہاتھ ان کی آستینوں میں ہوتے، اس جگہ یہ بات ظاہر ہے کہ صحابہ کرامؓ نے اس طرح جو کچھ نماز پڑھی وہ سب رسول اللہ ﷺ سے معلوم کر کے اور آپ کی اجازت سے پڑھی ہوگی اور یہ عمل ان کا خاص نہیں بلکہ عام تھا۔

صحاح ستہ میں حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ انتہائی گرمی کی حالت میں نماز پڑھتے اور جب ہم میں سے کوئی اپنے چہرہ کو زمین پر گرمی کی وجہ سے نہیں رکھ سکتا تھا تو اپنا کپڑا اس پر بچھا کر سجدہ کرتا اس تفصیل کی بناء پر وہ ضعیف حدیثیں بھی قوی ہو گئیں کیونکہ ان کے ضعیف ہونے کی معنی یہ نہیں تھے کہ وہ بے اصل اور باطل تھی بلکہ اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ راوی وغیرہ میں جو معتبر شرطیں ہوا کرتی ہیں ان کے نہ ہونے سے اس بات پر یقین نہ ہو سکا کہ واقعہ ایسا ہی تھا مثلاً رسول اللہ ﷺ نے عمامہ کے پیچ پہ سجدہ کیا اور روایت بھی کئی طریقوں سے پائی گئی اور صحاح ستہ میں حضرت انسؓ کی یہ روایت آئی اور حضرت حسنؒ سے صحابہ کرامؓ کے یہ افعال عمومی طریقے سے پائے گئے ان روایتوں کی بناء پر یہ گمان قوی ہو گیا کہ رسول اللہ ﷺ سے یہ روایت ثابت ہے جیسا کہ فتح القدیر میں ہے۔ اس سے پہلے گذر چکا ہے کہ اکثر علماء کا یہی قول ہے۔ اور اس بات پہ اجماع ہے کہ اگر زمین پہ پاک کپڑا بچھا ہوا ہو تو ایسے کپڑے پر سجدہ جائز ہے، پھر پہنے ہوئے کپڑے کے فاضل حصے پر نماز پڑھنے میں کوئی چیز جواز سے مانع نہیں ہے۔

واضح ہو کہ اعضائے سجود میں سے صرف پیشانی کے بارے میں یہ حکم ہے نہ کہ وہ زمین سے متصل ہو باقی میں نہیں، اس مسئلے پر سب کا اتفاق ہے کیونکہ نعلین میں نماز پڑھنا صحیحین میں ہے، اور ابن تیمیہ نے کہا ہے کہ اکثر اہل علم کے نزدیک پاؤں کی طرح ہاتھوں میں بھی زمین سے ملا ہوا ہونا ضروری نہیں ہے، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک پیشانی میں ضروری ہے، پہلی حدیث کی بناء پر الصق جبهتك وأنفك من الأرض یعنی زمین سے اپنی پیشانی اور ناک کو ملا لو تو اس کا جواب یہ ہے کہ کہنے کا مقصد یہ ہے کہ اپنی پیشانی کو زمین سے اونچی اس لئے نہ رکھو کہ اس میں مٹی نہ لگ جائے بلکہ اس کا خیال کئے بغیر زمین سے لگا دو جیسا کہ حضرت رباحؓ کی حدیث میں یہ قصہ ہے اسی میں حضور ﷺ نے فرمایا ترب جبینك یعنی اپنی پیشانی میں مٹی لگا لو اور دوسری دلیل میں حضرت خبابؓ کی حدیث ہے کہ ہم لوگوں نے ریت کے جلنے کی شکایت کی تو آپ ﷺ نے پہلے ہی وقت میں نماز پڑھنے کا حکم باقی رکھا اور اس سے تاخیر نہ کی حالانکہ آخر وقت میں ظہر کو ٹھنڈے وقت میں ادا کیا ہے اس کا تعلق پیشانی کو بغیر کسی حائل چیز کے زمین سے لگانے میں کچھ نہیں ہے، کیا تم نہیں دیکھتے کہ ایک کپڑا تہہ کر کے بچھا لیا جاتا تو امام شافعیؒ کے نزدیک ایسا کرنا جائز ہوتا۔ م۔

اور اگر آستین سے کسی نے کلام پاک کو چھوا تو جائز نہیں ہوگا جیسا کہ براہ راست ہاتھ سے چھونا جائز نہیں ہے اور اگر آستین کو نجاست پر بچھا کر سجدہ کیا تو بقول اصح یہ جائز نہیں ہے اگرچہ مرغینانیؒ نے اس کے جائز ہونے کو صحیح کہا ہے مگر اس کا اعتبار نہیں ہے، اور اگر زمین پر ہاتھ رکھ کر اس پر سجدہ کیا تو جواز کی تصحیح ہوگی، لیکن جائز نہ ہونا ہی ترجیح کے لائق ہے۔ تجنیس میں ہے کہ اگر چھوٹے پتھر پر سجدہ کیا اس طرح سے کہ پیشانی کا زیادہ حصہ زمین پر ہو تو جائز ہے ورنہ نہیں، اور گھٹنے کے ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ پیشانی میں سے جتنی مقدار واجب ہے وہ اس پر نہیں لگے گی۔ مختصرا ا لفتح۔

ويبدى ضبعيه لقوله عليه السلام: وابد ضبعيك، ويروى وابدّ من الإبداد، وهو المدّ، والأول من الإبداء وهو الإظهار، ويجافي بطنه عن فخذيه؛ أنه عليه السلام كان إذا سجد جافى حتى أن بهمة لو أرادت أن تمر بين يديه لمرت، وقيل: إذا كان في صف لا يجافي كيلا يؤذي جاره.

ترجمہ: اور اپنے دونوں بازو ظاہر کرے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ اپنے دونوں بازو کو ظاہر کرو۔ اور دوسری روایت یہ بھی ہے أبدضبعيك یعنی یہ ابداد مصدر سے جس کے معنی کھینچ کر رکھنے کے ہیں، کہ اپنے بازو کو ظاہر کرو۔ اور

اپنے پیٹ کو اپنی رانوں سے دور رکھے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ جب سجدہ کرتے تو دور کر دیتے یہاں تک کہ اگر بکری کا بچہ اس کے درمیان سے گذرنا چاہے تو گذر جائے، اور یہ کہا گیا کہ جب جماعت کی صف میں ہو تو بازو کو دور نہ کرے تاکہ پڑوسی کو تکلیف نہ پہونچائے۔

توضیح:- سجدہ میں دونوں بازو کشادہ رکھے، حدیث سے استدلال، پیٹ کو رانوں سے دور رکھے

ویبذی ضبعیه لقوله علیه السلام: وابد ضبعیك.....الخ

کہ اپنے دونوں بازو ظاہر کرے یعنی کشادہ کر دے۔ رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ ابد ضبعیك کہ اپنے دونوں بازو ظاہر کرو۔ ف۔ یہ حدیث نہیں ہے۔ لیکن عبدالرزاقؒ نے کہا ہے أخبرنا سفیان الثوری عن آدم بن علی البکری قال: رآنی ابن عمر وأنا أصلی لا اتجافی عن الأرض بذراعی، فقال یا ابن أخی! لا تبسط بسط السبع وادعم[1] علی راحتیك، وابدء ضبعیك، فإنك إذا فعلت ذلك سجد کل عضو منك، یعنی آدم ابن علی البکری نے کہا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ مجھے اس حال میں دیکھا کہ میں اس طرح نماز پڑھتا تھا کہ زمین سے اپنے ہاتھوں کو کشادگی نہیں دیتا تھا تو فرمایا اے بھتیجے! درندوں کی طرح مت بچھاؤ۔ اور اپنی ہتھیلیوں پر ٹیک لگاؤ اور اپنے بازوؤں کو کشادہ کرلو کیونکہ جب تم نے اس طرح کر لیا تو تمہارا ہر عضو سجدہ کی حالت میں ہو گیا۔ اس حدیث کو ابن حبان وحاکم نے لا تبسط سے مرفوع کر دیا، اور بجائے ابدء ضبعیك کے جاف عن ضبعیك ہے ان دونوں کے معنی ایک ہی ہیں۔ فع۔

ویروی وابدّ من الإبداد، وهو المدّ، والأول من الإبداء وهو الإظهار.....الخ

اور بعض مشائخ نے دوسری طرح بھی اس کی روایت کی ہے، یعنی پہلے روایت میں الإبداء سے ابدء ہے یعنی ظاہر کرو۔ اور اس دوسری روایت میں ابداد سے ابدّ بتشدید الدال ہے جس کے معنی المد کے ہیں یعنی اپنی بازو کھینچے ہوئے رکھو۔ ف۔ اس جگہ مراد حدیث کی روایت کرنی نہیں ہے، لہٰذا عینیؒ کا یہ اعتراض کہ یہ کسی حدیث میں نہیں ہے ختم ہو گیا۔ م۔

ویجافی بطنه عن فخذیه؛ لأنه علیه السلام کان إذا سجد جافی حتی.....الخ

اور اپنے پیٹ کو اپنی رانوں سے جوف دے یعنی دور کر دے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ جب سجدہ کرتے تو اس کی جوف خلا تنی پیدا کر دیتے کہ اگر بکری کا بچہ آپ کے ہاتھوں کے بیچ سے گذرنا چاہتا تو گذر جاتا۔ ف۔ اس کی روایت مسلم نے کی ہے۔ بُہمہ چھوٹی بکری یا بھیڑی کو کہتے ہیں۔ اور حاکم وطبرانی کی روایت میں بُہَیمَۃٌ ہے۔ پہلے حرف کے پیش اور دوسرے کے زبر کے ساتھ بصیغہ تصغیر یعنی بھیڑ یا بکری کا بچہ اور کہا گیا ہے کہ قول صحیح ہے۔ مفع۔

وقیل: إذا کان فی صف لا یجافی کیلا یؤذی جاره.....الخ

اور کہا گیا ہے کہ اگر نمازی صف کے اندر ہو تو ہاتھوں کو پھیلا کر یا جوف دے کر نہ رکھے تاکہ پڑوسی کو اس سے تنگی اور تکلیف نہ ہو۔ ف۔ اس میں استدلال بہتر طریقہ سے یوں ہے کہ براءؓ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم جب سجدہ کرو تو دونوں ہتھیلیاں رکھو اور دونوں کہنیاں اونچی کرو۔ اس کی روایت مسلم اور ترمذی نے کی ہے۔ عبداللہ ابن مالک یعنی ابن بحینہ نے کہا ہے کہ جب نماز پڑھتے یعنی سجدہ کرتے تو دونوں ہاتھوں کے درمیان اتنا فصل کر دیتے کہ دونوں بغلوں کی سپیدی ظاہر ہوتی۔ اس کی روایت بخاری ومسلم دونوں نے کی ہے۔ اور حضرت براء بن عازبؓ کی حدیث میں ہے إذا صلی جنح یعنی جب نماز پڑھتے (یا سجدہ کرتے) تو اپنے دونوں ہاتھوں کو پہلوؤں سے جدا کر کے مانند بازو کے کر دیتے تھے۔ اس کی روایت ابوداؤد اور نسائی نے کی ہے۔ اور حضرت ابوہریرہؓ مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم میں سے کوئی شخص جب سجدہ کرے تو

---

(۱) فتح سے، ٹیک لگانا، مصباح اللغات۔ انوار الحق القاسمی

کتے کی طرح اپنی بازو نہیں نہ بچھائے۔ ترمذیؒ نے اس کی روایت کی ہے۔
اور ہاتھوں کو بغل سے علیحدہ کر کے رکھنے کے بارے میں حضرت ابو حمید ساعدی کی سند سے ترمذی اور نسائی میں مذکور ہے۔ اور وائلؓ سے مروی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب سجدہ کرتے تو ہاتھوں سے پہلے گھٹنے رکھتے تھے۔ اور جب اٹھتے تو گھٹنوں سے پہلے ہاتھ اٹھاتے، جیسا کہ چاروں سنن میں ہے۔ اور ابوداؤد کی ایک روایت میں ہے کہ جب اٹھتے تو گھٹنوں کے بل اٹھتے اور ہاتھوں کو رانوں پر ٹیک دیتے۔ اور حضرت ابن عمرؓ سے ابوداؤد میں ایک روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس بات سے منع فرمایا ہے کہ آدمی اٹھتے وقت زمین پر ہاتھوں کو ٹیکے۔ اور بخاری میں ایک صحابی کا حال بیان کیا ہے کہ وہ اپنے مرض کی وجہ سے سجدہ کرتے وقت گھٹنوں کے نیچے گدی رکھ لیتے تھے۔ اور ابن عمرؓ سے مرفوعاً ایک روایت ابوداؤد اور نسائی میں ہے کہ چہرہ کی طرح دونوں ہاتھ بھی سجدہ کرتے ہیں۔ اس لئے جب چہرہ رکھے تو انہیں بھی رکھے اور جب اٹھائے تو انہیں بھی اٹھائے۔
میں مترجم کہتا ہوں کہ اس باب میں اتنی باتیں اور دلیلیں کافی ہیں۔ یہ بات جاننے کے لائق ہے کہ مذکورہ احادیث سے کچھ ثبوت ہو وہ مختلف حالات میں ہیں۔ ائمہ مجتہدین کو حالات کا علم ہوا ہے۔ لیکن اجتہادی علوم سے ہر ایک مجتہد نے بعض حالت اولیٰ قرار دیا ہے اور اسی کو اختیار کر لیا مثلاً پہلے گھٹنوں کو رکھنا پھر ہاتھوں کو رکھنا سجدہ کرتے وقت اولیٰ ہے حضرت ابن عمرؓ کی روایت کے مطابق کہ اونٹ کی طرح پہلے ہاتھ رکھنے سے منع کیا ہے۔ لیکن یہ بات ظاہر ہے کہ یہ ممانعت طاقت والوں کے لئے اور تنزیہی طور پر ہے، کیونکہ صحیح مسلم میں خود آپ کا ہاتھ پھر گھٹنے رکھنا ثابت ہے اس زمانہ میں جب کہ آپ کی عمر زیادہ ہو گئی تھی۔ لہٰذا مذہب مختار یہ ہوا کہ طاقتور شخص پہلے گھٹنے پھر ہاتھ رکھے۔ لیکن کمزور شخص کے حق میں دونوں باتیں برابر ہیں بلکہ کمزوری کی حالت میں رسول اللہ ﷺ کے فعل کے مطابق عمل کرنا ہی اولیٰ ہے۔ اتنی باتیں معلوم ہونے کے بعد یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ گذشتہ علماء نے ان معلومات کے بغیر ہی اپنے امام کے قول مختار کے علاوہ دوسری باتوں کو مکروہ، متروک اور ناجائز قرار دیا اور صرف ایک ہی حالت پر اکتفاء کر لیا جو اپنی جگہ غلطی ہے۔ م۔

ويوجه أصابع رجليه نحو القبلة، لقوله عليه السلام إذا سجد المؤمن سجد كل عضو منه، فليوجه من أعضائه القبلة ما استطاع، ويقول في سجوده سبحان ربي الأعلى ثلاثا، وذلك أدناه لقوله عليه السلام: وإذا سجد أحدكم فليقل في سجوده: سبحان ربي الأعلى ثلاثا وذلك أدناه، أي أدنى إكمال الجمع، ويستحب أن يزيد على الثلاث في الركوع والسجود بعد أن يختم بالوتر، أنه عليه السلام كان يختم بالوتر، وإن كان إماما لا يزيد على وجه يمل القوم حتى لا يؤدي إلى التنفير.

ترجمہ:- اور اپنے پیروں کی انگلیوں کو قبلوں کی طرف موڑ دے رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ مؤمن سجدہ کرتا ہے تو اس کا ہر عضو سجدہ کرتا ہے۔ اس لئے جہاں تک ممکن ہو اپنے اعضاء بدن کو قبلہ کی طرف رکھے۔ اور سجدہ کی حالت میں کہے سبحان ربي الأعلى تین بار اور یہ اس کی کم سے کم مقدار ہے۔ اور یہ بات مستحب ہے کہ رکوع اور سجود میں تین بار سے زیادہ کہے مگر طاق عدد پر ہی ختم کرے، کیونکہ خود رسول اللہ ﷺ بھی طاق عدد پر ختم کرتے تھے، لیکن اگر نمازی امام ہو تو وہ اتنا زیادہ نہ کہے کہ مقتدیوں کو جبر محسوس ہو پھر وہ بھاگنے لگیں گے

توضیح:- انگلیوں کے سرے قبلہ رخ رہیں، حدیث سے دلیل سجدہ میں سبحان ربي الأعلى کہنا، دلیل

ويوجه أصابع رجليه نحو القبلة.....الخ

اور اپنے پاؤں کی انگلیوں کو قبلہ کی طرف موڑ دے۔ ف۔ جیسا کہ ابو حمید ساعدی اور ابن عمرؓ اور دوسروں کی سند بخاری میں منقول ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے یہ فعل ثابت ہے۔ اس جگہ مصنفؒ یہ قول ذکر کیا ہے۔

لقوله عليه السلام إذا سجد المؤمن سجد كل عضو منه......الخ

یعنی رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ مؤمن جب سجدہ کرتا ہے تو اس کا ہر عضو سجدہ کرتا ہے اس لئے جہاں تک ممکن ہو اپنے اعضاء کو قبلہ کی طرف متوجہ رکھو۔ف۔یہ روایت غریب ہے۔ والله تعالى أعلم۔ فع۔

ويقول في سجوده سبحان ربي الأعلى ثلاثه وذلك أدناه......الخ

اور سجود کی حالت میں تین مرتبہ سبحان ربي الأعلى کہے اور یہ کمتر مقدار ہے۔ف۔ علماء نے کہا ہے کہ اس سے کم کر دینا یا بالکل چھوڑ دینا بھی مکروہ ہے۔ف۔ لقوله عليه السلام الخ، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ تم میں سے کوئی جب سجدہ کرے تو کہے سبحان ربي الأعلى تین بار کہے اور یہ کمتر مقدار ہے۔ف۔ لیکن اس جگہ اعتراض ہوا کہ حدیث مذکور میں تو کہیں بھی جمع اور کمال جمع ہونے کا کوئی ذکر نہیں ہے پھر بھی ایسی تفسیر کیوں کی گئی۔ تو اس کا جواب اور مزید تحقیق رکوع کی بحث میں پہلے گذر چکا ہے اسی کا یہ ٹکڑا ہے لہٰذا اوپر ہی کی بحث یہاں بھی ہوگی۔ واضح ہو کہ حدیث میں وذلك أدناه میں ۂ کی ضمیر أو في السجود کی طرف لوٹ رہی ہے اور یہ ظاہر ہے مگر اس لئے نہیں پھیری گئی ہے کہ بالاتفاق تمام تسبیحات سنت ہیں۔ دفیہ مافیہ۔م۔

ويستحب أن يزيد على الثلاث في الركوع والسجود بعد أن يختم بالوتر......الخ

اور مستحب یہ ہے کہ رکوع و سجود میں تین تین بار سے زائد تسبیحیں پڑھی جائیں مگر عدد طاق پر ختم کی جائیں۔ف۔ یعنی اس طرح ختم کرنا بھی مستحب ہے۔ اور اس زیادتی کے جائز ہونے میں تمام ائمہ متفق ہیں۔ یہانتک کہ حضرت عمر بن عبد العزیزؒ کی نماز رسول اللہ ﷺ کی نماز سے زیادہ مشابہ بتائی گئی ہے جن کی زیادتی کا اندازہ دس تک لگایا گیا ہے۔ اور طاق عدد پر ختم کرنے کی دلیل یہ حدیث ہے کہ لأنه عليه السلام كان يختم بالوتر کہ خود رسول اللہ ﷺ عدد طاق پر ہی ختم کرتے تھے۔

ف۔ لیکن اس حدیث کا پتہ معلوم نہ ہو سکا۔ فع۔ البتہ عدد طاق کے مستحب ہونے میں وہ عام حدیث کافی ہے کہ اللہ تعالی طاق عدد کو پسند کرتا ہے۔ اس بات کا بھی لحاظ ہونا چاہئے کہ تسبیحات تو خود ہی عموماً طاق بار پڑھی جاتی ہیں اور یہ عام احادیث کے حکم میں داخل ہے برخلاف ایسی چیز کے جو اصل میں طاق کے حکم میں داخل نہیں ہے جیسے نفل نمازیں دو دو رکعتیں چار رکعتیں غور کا مقام ہے۔ اور یہ حضرت عمر ابن عبد العزیزؒ جو رکوع میں دس تک کہتے تھے تو یہ دراصل گننے والے کا اپنا اندازہ ہے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ وہ آہستہ آہستہ خشوع و خضوع کے ساتھ پانچ بار ہی کہتے ہوں۔م۔

وإن كان إماما لا يزيد على وجه يمل القوم حتى لا يؤدى إلى التنفير......الخ

یعنی زیادتی کی کوئی حد نہ ہونا تنہا نماز پڑھنے والے کے لئے، کیونکہ امام اگر دیر تک پڑھتا رہے گا تو مقتدی حضرات اپنی مجبوریوں سے گھبرا کر جماعت سے بھاگنے لگیں گے بالآخر جماعت میں مختصر افراد رہ جائیں گے۔ اور یہ فعل حرام ہوگا۔ جو ایک مستحب پر عمل کرنے کے نتیجے میں ہوگا۔ بندہ مترجم کہتا ہے کہ اس زمانہ کے مسلمانوں پر اور ان کے احوال پر صد افسوس ہے کہ آپس میں تقلید و عدم تقلید کے مسائل سے مستحبات تلاش کر کے آپس میں نفرت حرام اور نفاق حرام اور اگلے بزرگوں کی غیبت اور آپس میں حرام غیبت کے علاوہ مختلف اقسام کے اتنے فساد بپا کرتے رہتے ہیں۔ حالانکہ اگر کسی نے ان کے ارشاد و ہدایت کرنے کو مان لیا تو اس نے مستحب فعل کا ثواب پایا۔ اور اگر ان کے ساتھ غیبت و باہمی عداوت و نفرت میں شرکت کی تو مختلف حرام کاموں کے کرنے پر عذاب پانے کا مستحق بھی ہوا۔ اور یہ حرکتیں علم و فقاہت میں شامل نہیں ہیں بلکہ جہالت اور غباوت کا نتیجہ ہے۔ فالعیاذ باللہ۔

ثم تسبيحات الركوع والسجود سنة، لان النص تناولهما دون تسبيحاتهما، فلا يزاد على النص، والمرأة تنخفض في سجودها وتلزق بطنها بفخذيها، لان ذلك استرلها، قال ثم يرفع رأسه، ويكبر لما روينا، فاذا اطمأن

جالسا کبر وسجد لقوله عليه السلام في حديث الاعرابي: ثم ارفع راسك حتى تستوي جالسا ولولم يستو جالسا وكبر و سجد اخرى اجزأه عند أبي حنيفةؒ و محمدؒ، وقد ذكرناه.

ترجمہ:- پھر رکوع اور سجود کی تسبیحات کہنا سنت ہے کیونکہ حدیث ان دونوں (رکوع و سجود) ہی کو شامل ہے، اور ان کی تسبیحات کو شامل نہیں ہے، اس لئے نص سے شامل شدہ مضمون پر زیادتی نہیں کی جائے گی، اور عورت پست ہو جائے گی اپنا سجدہ ادا کرتے وقت، اور اپنی پیٹ کو اپنی رانوں سے ملالے گی، کیونکہ ایسا کرنا اس کے حق میں زیادہ پردہ ہے، مصنفؒ نے کہا، پھر نمازی اپنا سر اٹھائے اور تکبیر کہے اس حدیث کی بناء پر جو ہم نے پہلے بیان کردی ہے، پھر جب اطمینان کے ساتھ بیٹھ جائے تو تکبیر کہے اور سجدہ کرے رسول اللہ ﷺ کی اس فرمان کی بناء پر جو اعرابی کی حدیث میں گذر چکا ہے کہ تم اپنا سر اٹھاؤ یہانتک کہ سیدھے بیٹھ جاؤ، لیکن اگر سیدھا نہیں بیٹھا اور فوراً تکبیر کہدی اور دوسرا سجدہ کرلیا تو بھی امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز ہوگا اور یہ بات ہم نے پہلے بیان کردی ہے۔

توضیح:- سجدہ سے اٹھ کر دوسرے سجدہ میں جانے کی صورت

ثم تسبيحات الركوع والسجود سنة، لان النص تناولهما دون تسبيحاتهما.....الخ

رکوع اور سجود میں ان کی تسبیحات کہنا سنت ہیں۔ف۔ اکثر علماء کے نزدیک۔ع۔ **لان النص الخ** کیونکہ نص رکوع و سجود کو شامل ہے، ان کی تسبیحات کو نہیں۔ف۔ اس لئے ان دونوں کی تسبیحات فرض نہیں ہوئیں، اس بناء پر امام اعظمؒ کے شاگرد ابو مطیع بلخیؒ کا یہ قول ضعیف ہو گیا کہ تین تین تسبیحات کہنا بھی فرض ہیں، کیونکہ نص میں تو صرف رکوع اور سجود کا حکم ہے جبکہ یہ تسبیحات ان سے زائد عمل ہیں۔

فلا يزاد على النص.....الخ

لہٰذا نص پر زیادتی نہیں کی جائے گی۔ف۔ ابن الہمامؒ نے کہا ہے مذکورہ دلیل کی بناء پر ہم نے یہ فرض کرلیا کہ یہ تسبیحات فرض نہیں ہیں مگر اس سے یہ بات کس طرح ثابت ہوئی کہ یہ سنت ہیں کیونکہ یہ تو ممکن ہے کہ یہ واجب ہوں جس کی یہ دو دلیلیں ہوسکتی ہیں:

نمبر ا۔ رسول اللہ ﷺ نے ان پر ہمیشگی فرمائی ہے اور یہ بات واجب ہونے کی دلیل ہے۔

نمبر ۲۔ آپ ﷺ نے اس کا حکم فرمایا ہے **اجعلوها** کہہ کر، یعنی **سبحان ربي العظيم** کے بارے میں فرمایا کہ اسے رکوع میں کرو (رکوع کی حالت میں ادا کرو) اور **سبحان ربي الاعلى** کی بارے فرمایا کہ اسے سجدہ میں رکھو (سجدہ کی حالت میں کہو) لہٰذا یہ امر کا صیغہ ہوا جس کا اثر وجوب کا ہے، ہاں اس وقت وجوب نہ ہوگا جبکہ خلاف کے لئے کوئی دوسری دلیل موجود ہو، اور اس جگہ وجوب کے خلاف کی دلیل یہ ہے کہ اعرابی کو تعلیم دیتے وقت اسے بیان نہیں کیا گیا ہے اس طرح یہ بات معلوم ہوئی کہ مذکورہ حکم استحباب کے طور پر ہے، علماء نے کہا ہے تین بار سے کم کرنا بالکل چھوڑ دینا مکروہ ہے، اب اس جگہ اس کے مستحب ہونے کی تصریح کردی تو اس سے یہ بات بھی ظاہر ہوگئی کہ اس کراہت سے مراد تنزیہی ہے۔ الفتح۔

اس جگہ تحقیق یہ ہے کہ ذلک ادناہ یہ کمتر سجود ہے یعنی تین تسبیحات یہ سجود کی کمتر مقدار ہے، پھر یہاں احتمال نمبر ا۔ یہ تین تسبیحات ہی شرط ہیں اور یا نمبر ۲۔ تسبیحات کی مقدار کا ہونا ہی کافی ہے تو جب ہم نے اعرابی کی حدیث میں غور کیا تو معلوم ہوا کہ اس میں صرف یہی بات مذکور ہے کہ تین تسبیحات کی مقدار اعتدال واجب ہے، اس سے ثابت ہوا کہ یہ تسبیحات خود سنت ہیں، اور حدیث السعدی میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ تین مرتبہ **سبحان الله وبحمده** کہنے کی مقدار ٹھہرتے تھے جیسا کہ ابوداؤد نے روایت کی ہے۔

والمرأة تنخفض في سجودها وتلزق بطنها بفخذيها.....الخ
ترجمہ سے مطلب واضح ہے لان ذلك الخ کیونکہ ایسا کرنا اس کے حق میں زیادہ پردہ ہے۔ف۔یعنی عورت کو ایسا حکم دینے کی مصلحت یہ ہے، یہانتک ایک سجدہ ہوا۔

قال ثم يرفع راسه، ويكبر لما روينا.....الخ
پھر سجدہ سے اپنا سر اٹھائے اور تکبیر کہے۔ف۔یعنی سر اٹھاتے ہوئے کہے، لما روينا اس دلیل سے جو ہم نے حدیث بیان کردی ہے۔ف۔یعنی جھکتے ہوئے تکبیر کہتا جائے لقوله عليه السلام الخ اس دلیل کی وجہ سے جو رسول اللہ علیہ نے حدیث اعرابی میں فرمایا ہے۔

لقوله عليه السلام في حديث الاعرابي: ثم ارفع رأسك حتى تستوى جالسا.....الخ
یعنی اعرابی کو اس طرح تعلیم دی کہ پھر سجدہ سے تم اپنا سر اٹھاؤ کہ سیدھے بیٹھ جاؤ، اس سے پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ یہ قومہ کہلاتا ہے، اور قول صحیح کے مطابق یہ واجب ہے، لیکن مشائخ نے امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق اسے واجب نہیں جانا ہے، اسی بناء پر مصنفؒ نے فرمایا ہے ولولم يستو الخ یعنی اگر نمازی پورا نہیں بیٹھا بلکہ تکبیر کہہ کر دوسرا سجدہ بھی کر لیا تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اتنا ہی اس کے لئے کافی ہو گیا، یہ بات ہم پہلے بھی ذکر کر چکے ہیں۔
ف۔بلکہ اگر تکبیر بھی نہیں کہی تو بھی یہی حکم ہو گا یعنی کافی ہو گا کیونکہ یہ قومہ سنت ہے۔

وتكلموا في مقدار الرفع، والاصح انه اذا كان الى السجود اقرب لايجوز، لانه يعد ساجدا وان كان الى الجلوس اقرب جاز، لانه يعد جالسا، فتحقق الثانية، قال فاذا اطمأن ساجدا كبر، وقد ذكرناه، و استوى قائما على صدور قدميه، ولايقعد ولا يعتمد بيديه على الارض.
ترجمہ:-اور مشائخ نے اس بات میں کلام کیا ہے کہ کس قدر سر اٹھائے، تو اس میں قول اصح یہ ہے کہ اگر سر اٹھا کر سجود سے زیادہ قریب ہو تو یہ صحیح نہ ہو گا کیونکہ اسے سجدہ کرنے کی حالت ہی میں شمار کیا جاتا ہے، اور اگر وہ بیٹھنے کی زیادہ قریب ہو تو صحیح ہو گا کیونکہ اسے بیٹھنے والا شمار کیا جاتا ہے، لہٰذا دوسرا سجدہ ثابت ہو گیا، پھر جب سجدہ کی حالت میں اطمینان کر لے تو تکبیر کہے، اور یہ بات ہم نے پہلے بھی بتا دی ہے، اور اپنے پنجوں کے بل سیدھا کھڑا ہو جائے، اور اپنے ہاتھوں کو زمین پر رکھ کر ٹیک نہ لگائے۔

توضیح:-دو سجدوں کے درمیان بیٹھنے کی مقدار

وتكلموا في مقدار الرفع، والاصح انه اذا كان الى السجود اقرب لايجوز.....الخ
اور مشائخ نے سر کے اٹھانے کی مقدار کے بارے میں کلام کیا۔ف۔یعنی کوئی شخص سجدہ سے اٹھ کر پورا ٹھیک نہیں بیٹھے مگر پہلے سجدے سے دوسرے سجدے میں جاتے وقت امتیاز کے لئے کس قدر سر اٹھا کر دوسرا سجدہ کرے تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے۔والاصح انه الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ف۔شرح الطحاوی میں کہا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت بھی ہے۔ف۔یہی قول اصح ہے۔المحیط۔ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ میرا اعتقاد یہ ہے کہ اگر قومہ یا جلسہ میں نمازی نے اپنی پیٹھ سیدھی نہیں کی تو وہ گنہگار ہے، جیسا کہ اس سے پہلے مدلل گذر چکا ہے۔ف۔اور حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ تم سجود میں اعتدال کرو اور تم میں سے کوئی بھی اپنے بازو کتے کی طرح نہ بچھائے، پانچوں ائمہ حدیث نے اس کی روایت کی ہے، اور حضرت براء بن عازبؓ سے مروی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ علیہ کا رکوع کرنا اور سجدہ کرنا اور دونوں سجدوں کے درمیان کا وقفہ اور جب رکوع سے سر اٹھاتے یہ سب تقریباً برابر ہوا کرتے تھے سوائے قیام اور قعدہ کے (ان میں بہت دیر ہوتی) بخاری اور مسلم دونوں نے اس کی روایت کی ہے، لہٰذا یہی واجب ہوا کہ اعتدال کے ساتھ بیٹھ کر ہی دوسرا سجدہ کرے۔

قال فاذا اطمأن ساجدا کبر، وقد ذکرناه......الخ

پھر جب سجدہ کی حالت میں اطمینان کرلے تو تکبیر کہے۔ف۔ پھر یہ کس طرح معلوم ہو کہ اس حالت میں اطمینان ہو گیا تو اس کے لئے تین تسبیح کی مقدار کا اندازہ کیا گیا ہے۔ کیونکہ یہی مقدار سب سے کمتر ہے، پھر جبکہ سجود اور جلسہ تقریباً برابر تھے تو اس میں بہتر یہ ہے کہ جلسہ میں دو تسبیح تک انتظار کرلے، اور امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق ایک تسبیح کی مقدار ضروری ہے، یہانتک کہ ایک رکعت پوری ہو گئی، جس کا ماحصل یہ ہوا کہ نماز کے لئے پہلے تکبیر تحریمہ پھر ثنا پھر تعوذ، اس کے بعد رکعت پوری کرنے کے لئے پہلے تسمیہ پھر قراءت قرآن پھر تکبیر کے ساتھ رکوع اس میں تسبیحات رکوع پھر سمع اللہ کہتے ہوئے سر اٹھاکر قومہ اور ربنا لک الحمد، پھر تکبیر کہتے ہوئے سجدہ پھر اس میں اس کی تسبیحات پھر اٹھ کر جلسہ پھر دوسرا سجدہ، پھر تکبیر کہتا ہوا سر اٹھائے، دوسری رکعت میں کھڑے ہوتے وقت یہ صورتیں ہوتی ہیں کہ اٹھ کر کچھ دیر بیٹھ کر کھڑا ہو یا بغیر بیٹھے ہوئے سیدھا کھڑا ہوئے، پھر زمین پر ہاتھ ٹیک کر اٹھے یا زمین پر ہاتھ نہ ٹیکے، ان دونوں صورتوں میں ہمارے نزدیک تکبیر کہتے ہوئے اٹھے۔

و استوی قائما علی صدور قدمیه، ولایقعد ولا یعتمد بیدیه علی الارض......الخ

اپنے پنجوں کے بل سیدھا کھڑا ہو جائے۔ف۔ اس طرح سے کہ سجدہ سے سر اٹھاکر ہاتھوں کو گھٹنوں کے اوپر رکھے اور پنجوں کے بل سیدھا کھڑا ہو جائے، اور یہ بہتر صورت ہے اس شخص کے لئے جس میں جسمانی طاقت موجود ہو وہ نہ بیٹھے، جیسا کہ شوافعؒ کے نزدیک جلسہ استراحت ہے، اور اپنے ہاتھوں کے ساتھ زمین پر نہ ٹیکے۔ف۔ یہ صورت مستحب ہے اس وقت جبکہ عذر نہ ہو۔البحر۔ بلکہ ٹیک کے لئے رانوں پر ہاتھ رکھ لے۔المحیط۔

وقال الشافعی یجلس جلسة خفیفة ثم ینهض معتمد اعلی الارض لان النبی علیه السلام فعل ذلك ولنا حدیث ابی هریرة ان النبی علیه السلام کان ینهض فی الصلوة علی صدور قدمیه ومارواه محمول علی حالة الکبر ولان هذه قعدة استراحة والصلوة ماوضعت لها.

ترجمہ:-اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ تھوڑی سی بیٹھک کر کے زمین پر ٹیک لگا کر اٹھے، کیونکہ نبی کریم ﷺ نے ایسا ہی کیا ہے، اور ہماری دلیل حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نماز میں پنجوں کے بل اٹھا کرتے تھے، اور امام شافعیؒ نے جو روایت بیان کی ہے وہ بڑھاپے کے دنوں پر محمول ہے، اور اس جلسہ کا مختار نہ ہونا اس وجہ سے بھی ہے کہ یہ استراحت اور آرام کا قعدہ ہے، جبکہ نماز استراحت کے لئے وضع نہیں کی گئی ہے۔

توضیح:- سجدہ سے قیام کی طرف جانے کی کیفیت، دلیل شافعیہ، دلیل حنفیہ

وقال الشافعی یجلس جلسة خفیفة ثم ینهض معتمد اعلی الارض......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے، رسول اللہ ﷺ نے بھی ایسا ہی کیا ہے۔ف۔ جس کو مالک بن الحویرثؓ نے روایت کیا ہے، جیسا کہ صحیح بخاری کے علاوہ سنن اربعہ کے محدثین نے بھی روایت کیا ہے، امام نوویؒ نے کہا ہے کہ اکثر علماء کے نزدیک یہ مستحب نہیں ہے۔ع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس وقت بیٹھنے کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اور خود رسول اللہ ﷺ نے بھی ایسا ہی کیا ہے، اختلاف اس معاملہ میں ہے کہ دونوں صورتوں میں سے کون سی بہتر اور مختار ہے، تو اس میں تحقیق یہ ہے کہ جو شخص قوی و جوان ہو وہ سجدہ ثانیہ کر کے پہلی یا تیسری رکعت کے بعد ران پر ہاتھ رکھ کر ٹیک دے کر کھڑا ہو، اور یہ زمین پر ہاتھ نہ رکھے، جیسا کہ ابن عمرؓ سے مروی ہے، نهی ان یعتمد الرجل علی یدیه اذا نهض فی الصلوة، یعنی حضرت ﷺ نے اس بات سے منع فرمایا

ولنا حديث ابي هريرة ان النبي عليه السلام كان ينهض في الصلوة على صدور قدميه......الخ

اور ہماری دلیل حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نماز میں پنجوں کے بل اٹھا کرتے تھے۔ف۔ابوداؤد نے اس کی روایت کی ہے، اور ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ ترمذیؒ نے اسے خالد بن ایاس عن صالح مولیٰ التوأمہ عن ابی ہریرہؓ روایت کیا ہے، لیکن خالد بن ایاس کے بارے میں یہ کہا گیا ہے کہ ان کی آخری زندگی میں ان کے حفظ میں خلل آگیا تھا، ترمذیؒ نے اس کی روایت کے بعد کہا ہے کہ اہل علم کا اسی پر عمل ہے، یعنی جلسہ خفیفہ نہ کرے، اس قول کی تائید بھی ہوئی ہے اس طرح سے کہ اصل میں یہ حدیث قوی ہے ایک تو یہ کہ اسی پر اہل علم کا عمل ہے، دوسرے یہ کہ ابن ابی شیبہؒ نے ابن مسعودؓ سے کی کہ یہ ابن مسعودؓ اپنے پنجوں کے بل اٹھتے اور کچھ بیٹھتے نہ تھے، اسی طرح حضرت علیؓ وعمرو ابن عمر و ابن الزبیرؓ سے روایت کی ہے، اور شعبیؒ سے روایت کی کہ حضرت عمر وعلیؓ اور دوسرے صحابہ کرامؓ نماز میں اپنے پنجوں کے بل اٹھا کرتے تھے، اور ابو عیاش سے روایت کی کہ میں نے بہت سے صحابہ کرامؓ کو پایا کہ وہ جب پہلی رکعت یا تیسری رکعت کے دوسرے سجدے سے سر اٹھاتے تو کچھ دیر بھی نہ بیٹھتے اور ویسے ہی کھڑے ہو جاتے، عبدالرزاق نے اسی کی حضرات ابن مسعود ابن عباس وابن عمرؓ سے روایت کی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ اکابر صحابہ کرامؓ سب اسی پر متفق ہیں، اور مالک بن الحویرثؓ کی بہ نسبت یہ حضرات رسول اللہ ﷺ کے ساتھ زیادہ حاضر باش تھے، لہٰذا ان ہی حضرات کی بات مقدم مانی جائے گی، اور اسی وجہ سے اہل علم کا اسی پر عمل بھی رہا ہے، ساتھ ہی یہ بات بھی بتادی گئی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ ہاتھوں کو زمین پر ٹیک کر اٹھنے سے منع فرماتے تھے، جیسا کہ ابوداؤد نے اس کی روایت کی ہے، اور حضرت وائل بن حجرؓ کی حدیث میں یہ بات ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب اٹھتے تو رانوں پر ہاتھ ٹیکتے تھے، اس بناء پر مذکورہ تمام روایتوں میں توفیق دینا لازم ہے۔ف۔

ومارواه محمول على حالة الكبر ولان هذه قعدة استراحة والصلوة ما وضعت لها......الخ

اور امام شافعیؒ نے مالک بن الحویرثؓ کی حدیث میں جو روایت کی ہے، یعنی یہ کہ جلسہ خفیفہ کا ثابت ہونا تو وہ رسول اللہ ﷺ کے بڑھاپے کی حالت پر محمول ہے۔ف۔اس کی تائید میں یہ جملہ بھی ہے کہ سجدہ میں جاتے وقت پہلے گھٹنے پھر ہاتھ رکھنے کی بجائے پہلے ہاتھ پھر گھٹنے رکھنا آپ ﷺ کی آخری زندگی میں بدن میں تغیر آجانے کی صورت میں ثابت ہے۔م۔اسی طرح یہ بھی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم مجھ سے رکوع وسجود میں بڑھنے کی کوشش نہ کرو اور جلدی نہ کرو کیونکہ میرا بدن ڈھیلا ہو گیا ہے ایسی صورت میں میں تم سے کہاں بڑھ سکتا ہوں، میں جس حالت میں بھی ہوں گا تم مجھے پالو گے، ابوداؤد نے اس کی روایت کی ہے، صحابہ اور تابعینؒ کے علاوہ ابن المنذر نے فقہاء میں سے ابوالزناد وثوری ومالک واحمد واسحٰقؒ کا بھی یہی قول بیان کیا ہے، اور ابواسحٰق مروزی وشافعیؒ نے کہا ہے کہ اگر نمازی کمزور ہو تو جلسہ استراحت کر لے اور اگر قوی ہو تو نہ بیٹھے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ قول مذکور کے بعد پھر کچھ اختلاف باقی نہ رہا، حمید الدینؒ نے شمس الائمہ سرخسیؒ سے نقل کیا ہے کہ یہ اختلاف صرف افضلیت میں ہے جواز میں نہیں ہے، یہاں تک کہ اگر جلسہ استراحت کر لیا تو ہمارے نزدیک جائز ہوگا اور اگر نہیں کیا تو امام شافعیؒ کے نزدیک بھی جائز ہوگا۔ع۔میں مترجم کہتا ہوں کہ ظہیریہ میں تو اس بات کی تصریح بھی کر دی ہے۔ھ۔اب یہ بات صاف ہو گئی کہ اس جلسہ استراحت کرنے کی وجہ سے جس کسی نے بھی سجدہ سہو کو لازم ہونے کو کہا ہے وہ بالکل ضعیف قول ہے، اور یہ سجدہ کیوں کر لازم آسکتا ہے حالانکہ بالاجماع رسول اللہ ﷺ سے یہ جلسہ ثابت ہے، اگرچہ اس کی یہ تاویل بھی کی جاتی ہے کہ یہ ضعیفی کی وجہ سے تھا، اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ یہ جلسہ ضعیف آدمی کے لئے سنت کے طور پر جائز ہے اور قوی آدمی کے لئے استراحت کا جلسہ نہ ہونا ہی اولیٰ ہے۔م۔

ولان هذه قعدة استراحة والصلوة ماوضعت لها......الخ

اور جلسہ استراحت کا مختار نہ ہونا اس وجہ سے بھی ہے کہ یہ قعدہ استراحت اور آرام کا ہے جبکہ آرام کے لئے موضوع ہی

نہیں ہے۔ف۔ لیکن بدن میں تھکاوٹ کا آجانا بے اختیاری معاملہ ہے اسی لئے شریعت نے عام لوگوں کی رعایت کرتے ہوئے دو رکعت پر قعدہ استراحت کا حکم دیا ہے، البتہ اگر واقعۃً ضعف بدن ہو تو دوسری رکعت ادا کرنے کے لئے بھی تھوڑی سی دیر بیٹھ جائے تو جائز ہے، تاکہ اچانک اٹھنے کی تکلیف اٹھانی نہ پڑے، یہ بات ذہن نشین کر لینے کی ہے، اور ام قیس بنت محصنؓ سے روایت ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ کی عمر مبارک زیادہ ہو گئی اور بدن پر گوشت بھاری ہو گیا تو اپنی جائے نماز پر ایک عمود[1] بنالیا کہ اس پر ٹیک لیتے تھے، اس کی روایت ابوداؤد نے کی ہے، اور یہ حکم نوافل میں محمول ہے مگر اس سے ضعیف جسمی کا ہونا ظاہر ہے، ایسا ہی صحاح ستہ اور ام سلمہ وغیرہما کی حدیث میں ہے، لہٰذا کسی شخص کا یہ کہنا کہ آپ کی عمر مبارک ایسی نہ تھی اس کا اعتبار نہ ہوگا، اچھی طرح سمجھ لو۔م۔ یہانتک ایک رکعت پوری ہونے کا بیان ہو گیا اور اب دوسری رکعت کے لئے کھڑا ہونے کا بیان ہے۔

ويفعل في الركعة الثانية مثل ما فعل في الركعة الأولى؛ لأنه تكرار الأركان إلا أنه لا يستفتح ولا يتعوذ؛ لأنهما لم يشرعا إلا مرة واحدة، ولا يرفع يديه الا في التكبيرة الأولى خلافا للشافعيؒ في الركوع وفي الرفع منه لقوله عليه السلام: لا ترفع الأيدي إلا في سبع مواطن: تكبيرة الافتتاح وتكبيرة القنوت وتكبيرات العيدين وذكرالأربع في الحج، والذي يروى من الرفع محمول على الابتداء كذا نقل عن ابن الزبيرؓ.

ترجمہ:-اور دوسری رکعت میں بھی ویسا ہی کرے جیسا کہ پہلی رکعت میں کیا ہے، کیونکہ دوسری رکعت میں ارکان نماز کو ہی دوبارہ کرنا ہوتا ہے۔ لیکن اتنا فرق ہے کہ اس دوسری رکعت میں استفتاح پڑھے اور نہ تعوذ کرے۔ کیونکہ یہ دونوں کام صرف ایک مرتبہ ہی کے لئے مشروع ہیں۔اور اپنے دونوں ہاتھوں کو نہ اٹھائے مگر صرف پہلی تکبیر میں۔ لیکن امام شافعیؒ کا رکوع کی تکبیر میں اختلاف ہے اسی طرح اس سے اٹھتے وقت بھی، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے کہ صرف سات مواقع میں ہاتھ اٹھائے جائیں جو یہ ہیں۔۱- تکبیر افتتاح ۲- تکبیر قنوت ۳- عیدین کی نمازوں کی تکبیریں اور باقی چار کو حج کے باب میں ذکر کیا ہے۔اور جو حدیث کہ رفع الیدین میں روایت کی جاتی ہے وہ ابتدائے اسلام میں ہونے پر محمول ہے۔ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ سے ایسا ہی منقول ہے۔

توضیح:-دوسری رکعت مکمل کرنیکی صورت، حدیث سے دلیل، رفع یدین کی بحث

ويفعل في الركعة الثانية مثل ما فعل في الركعة الأولى؛ لأنه تكرار الأركان إلا أنه لا يستفتح.....الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ **إلا أنه الخ** لیکن اتنا فرق ہے کہ دوسری رکعت میں استفتاح نہ پڑھے۔ف۔ یعنی **سبحانك اللهم الخ**۔ **ولا يتعوذ** اور تعوذ یعنی **أعوذ بالله من الشيطان الرجيم** نہ پڑھے۔

لأنهما لم يشرعا إلا مرة واحدة.....الخ

کیونکہ یہ دونوں کام صرف ایک بار ہی مشروع ہوئے ہیں۔ف یعنی ان میں تکرار مستحب نہیں ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب دوسری رکعت کے لئے اٹھتے تو **الحمد لله رب العالمين** سے قرأت شروع کر دیتے اور سکوت نہ کرتے، مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔ اس حدیث کے ظاہر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ **بسم الله الرحمن الرحيم** بھی نہ پڑھتے تھے، اور ظاہر مذہب بھی یہی ہے مگر ترجیح دی گئی ہے کہ **بسم الله** کہنا چاہئے۔م۔ اس جگہ اور باقی رہ گیا جو پہلی رکعت سے ہی متعلق ہے۔ چنانچہ فرمایا **ولا يرفع الخ** اور کسی تکبیر میں ہاتھ نہ اٹھائے سوائے پہلی تکبیر تحریمہ میں۔

خلافا للشافعي في الركوع وفي الرفع منه......الخ

اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے یعنی رکوع میں جانے اور رکوع سے سر اٹھانے میں کہ ف ان دونوں تکبیروں میں بھی

---

(۱) عمود، ٹیک لگانے کی چھڑی، لوہا، مصباح، قاسمی ۱۲۔

پہلی تکبیر کی طرح ہاتھ اٹھائے۔ان احادیث کی بناء پر جن کا عنقریب ذکر آئے گا۔اور اپنے مذہب کی دلیل مصنفؒ نے یہ بیان کی ہے۔

لقوله عليه السلام: لا ترفع الأيدي إلا في سبع مواطن: تكبيرة الافتتاح......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے، **وذکر الحج الخ** مذکورہ تین کے بعد باقی چار کو حج کے بیان میں ذکر کیا ہے، ف تکبیرات العرفات اور تکبیر الجمر تین اور تکبیر الصفاوالمروۃ اور تکبیر الاستلام۔

والذي يروى من الرفع محمول على الابتداء كذا نقل عن ابن زبيرؓ......الخ

اور رفع الیدین کے بارے میں جو روایتیں بیان کی جاتی ہیں وہ محمول ہے ابتدائے اسلام کے زمانے پر جیسا کہ ابن الزبیرؓ سے منقول ہے۔ف۔ بندہ مترجم کہتا ہے کہ موجودہ زمانہ میں اس مسئلہ کے سلسلہ میں بھی عوام میں ہنگامہ اور فساد برپا ہے۔اور سنت کے قائم کرنے کے بہانے سے اسلام کی بنیاد ہلائی جارہی ہے۔اس لئے اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ اللہ پاک کی توفیق سے اس مسئلہ کی خوب وضاحت کردی جائے تاکہ اصل اور حق بات ظاہر ہو جائے۔ **ولا حول ولا قوة إلا بالله العزيز الحكيم۔**

سب سے پہلے اس بات کو متعین کرلینا ہے کہ آپس میں کس بات اور کس محل میں اختلاف ہے۔

واضح ہو کہ اصطلاح میں لفظ سنت کا استعمال ایسے کام پر ہوتا ہے جسے رسول اللہ ﷺ نے برابر کیا ہو مگر کبھی ترک بھی کردیا ہو۔اور کبھی ایسے کام کو بھی سنت کہہ دیا جاتا ہے جسے رسول اللہ ﷺ نے کیا ہو حالانکہ اس کے متعلق یہ معلوم نہیں ہوتا ہے کہ اسے ہمیشہ کیا گیا ہے۔اس جگہ پہلی صورت میں گفتگو ہو رہی ہے۔ یعنی رسول اللہ ﷺ کا مسنون طریقہ یہی تھا کہ تکبیر تحریمہ کے علاوہ باقی مواقع میں رسول اللہ ﷺ بغیر ہاتھ اٹھائے ہمیشہ نماز پڑھتے رہے یا رکوع میں جاتے اور اس سے سر اٹھاتے وقت ہمیشہ ہاتھ اٹھاکر نماز پڑھتے رہے۔

ائمہ حنفیہ کو اس بات میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ ان مواقع میں رسول اللہ ﷺ سے ہاتھ کا اٹھانا ثابت ہے۔ مگر اس بات کی تحقیق نہیں ہے کہ آپ کا وہ عمل صرف ابتداء اسلام میں تھا یا آخر تک آپ کا عمل یہی رہا ہے۔اور اس بات میں بھی کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ہاتھوں کو اٹھانا یا رفع الیدین کرنا فعل مسنون ہے۔ فعل واجب نہیں ہے۔اور یہ بات بھی فقہاء کے درمیان مسلم ہے کہ نماز کے عمل میں بہت ہی احتیاط کی ضرورت ہے۔اسی لئے اس عمل کے وقت کوئی بھی ایسا کام نہیں کرنا چاہئے جو نماز میں سے نہ ہو،ایسا کرنے سے نماز میں خرابی پیدا ہوتی ہے، پھر اگرچہ عمل رفع الیدین سے امام اعظمؒ وصاحبینؒ اور مشائخ فقہاء میں کسی کے نزدیک بھی نماز فاسد نہیں ہوتی ہے،اور یہی صحیح بھی ہے۔

مذکورہ تمہیدات کے بعد اس جگہ دو مجمل باتوں میں غور کرنا میرا فرض ہے،اول رفع یدین کا ثبوت، پھر مقامات رفع یعنی کن کن مواقع میں ہاتھ اٹھائے جاتے تھے،اور کس حد تک یا کس طرح،اس کے ثبوت کے سلسلہ میں ان کے موافق اور مخالف سندوں میں گفتگو، دوم ہاتھوں کو نہ اٹھانے اور ان کے سلسلہ کی سندوں میں کلام اور آخر میں صحابہ کرامؓ کے آثار اور ان کے اعمال کے بارے میں بھی گفتگو، پہلی بات یہ ہے کہ حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب فرض نماز کے لئے کھڑے ہوتے تو تکبیر کہتے ہوئے اپنے دونوں ہاتھ کندھوں تک اٹھاتے اور جب قراءت سے فارغ ہو کر رکوع کرنا چاہتے تو بھی ایسا ہی کرتے،اور جب رکوع سے سر اٹھاتے تو بھی ایسا ہی کرتے،اور جب کسی نماز کو بیٹھ کر پڑھتے تو اس میں ہاتھ نہیں اٹھاتے تھے،اور جب دونوں سجدوں سے سر اٹھاتے تو بھی یوں ہی ہاتھ اٹھاتے اور تکبیر کہتے تھے،ابوداؤد اور ترمذی نے اس کی روایت کی اور اس کی تصحیح بھی کی ہے،اسی طرح دونوں سجدوں کے درمیان بھی ہاتھ اٹھانے کی روایت موجود ہے،اور وہ مالک بن الحویرثؓ کی حدیث ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ وہ ہاتھ اٹھاتے اس وقت بھی تکبیر کہتے اور اس وقت بھی جبکہ رکوع سے سر اٹھاتے، یہاں تک کہ کان کی لو تک پہونچاتے،سوائے ترمذی کے پانچوں ائمہ محدثین نے اس کی روایت کی ہے،اور نسائی کی روایت میں ہے کہ ہاتھ اٹھاتے

جب سجدہ کرتے اور جب سجدہ سے سر اٹھاتے۔
میں مترجم کہتا ہوں کہ اسی طرح عبداللہ بن طاؤس کا فعل مع روایت کے ابوداؤد اور نسائی میں مذکور ہے، بلکہ سیوطی اور ابن حجر وغیرہ نے تو رسول اللہ ﷺ کا رفع یدین کرنا ہر جھکاؤ اور اٹھاؤ میں صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت سے ذکر کیا ہے جس میں حضرت عبداللہ بن عمر و ابو موسیٰ و ابو سعید خدری و ابوالدرداء و انس و ابن عباس اور جابرؓ ہیں اور ابن طاؤس کے اثر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے بعد بھی کچھ خاص لوگوں کا اس پر عمل رہا ہے، کیونکہ نضر بن کثیر نے کہا ہے میں نے ابن طاؤس کے اس عمل پر اعتراض کیا کہ یہ عمل کہاں سے سیکھا اور کس طرح حاصل کیا تو میں نے وہیب بن خالد سے بیان کیا اور اظہار خیال کیا کہ میرے بغل میں رہتے ہوئے ابن طاؤس نے اس طرح رفع یدین کی حرکت کی ہے تو وہیب نے ابن طاؤس سے کہا کہ تم نے وہ حرکت کی ہے جو ہم نے کسی اور کو کرتے نہیں دیکھی، تو ابن طاؤس نے جواب دیا کہ میں نے اپنے والد طاؤس کو ایسا ہی کرتے دیکھا، اور میرے والد نے ابن عباسؓ کو ایسا ہی کرتے دیکھا، اور میں یہ سمجھتا ہوں کہ ابن عباسؓ نے کہا ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو ایسا ہی کرتے دیکھا ہے، اس کی روایت ابوداؤد اور نسائی نے کی ہے۔
اس واقعہ سے یہ بات معلوم ہوئی کہ رسول اللہ ﷺ کے بعد بھی خاص خاص حضرات ایسا کیا کرتے تھے، بلکہ دوسری روایت میمون المکیؒ کی شاہد ہے کہ عبداللہ بن الزبیرؓ نے ہمیں نماز پڑھائی تو میں نے دیکھا کہ آہستہ اشارہ کے ساتھ رفع یدین کرتے تھے جب وہ کھڑے ہوتے اور جب رکوع کرتے اور جب سجدہ کرتے اور جب قیام کو اٹھتے تو کھڑے ہو کر اپنے دونوں ہاتھوں سے اشارہ کرتے، میمون المکیؒ نے کہا کہ پھر میں ابن عباسؓ کے پاس آیا اور ان سے یہ کیفیت بیان کی تو انہوں نے فرمایا کہ اگر تمہیں یہ بات پسند ہو کہ رسول اللہ ﷺ کی نماز کو دیکھو تو عبداللہ بن الزبیرؓ کے پیچھے مقتدی بن کر نماز پڑھ لو، ابوداؤد نے اس کی روایت کی ہے، اس روایت سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ اس وقت بھی عبداللہ بن الزبیرؓ نے دونوں سجدوں کے درمیان میں بلکہ ہر ہر جھکتے اور اٹھتے وقت رفع الیدین کیا تھا، مگر چونکہ صرف ایک یہی ابن الزبیرؓ کا ایسا عمل تھا اسی لئے میمون مکیؒ کو اعتراض سا ہوا، مگر ابن عباسؓ نے اس عمل کو درست قرار دیا کہ رسول اللہ ﷺ کا بھی ایسا عمل تھا۔
لیکن یہ بات واضح رہے کہ ہر حرکت جھکاؤ اور اٹھاؤ سے رفع یدین کم ہوتے ہوئے صرف تحریمہ، رکوع، قومہ اور دونوں سجدوں کے درمیان چار موقع میں رہا جیسا کہ حضرت علیؓ کی حدیث سے ثابت ہے، پھر شافعیہ وغیرہ کہتے ہیں کہ دونوں سجدوں کے درمیان کا بھی رفع یدین منسوخ ہو گیا حضرت ابن عمرؓ کی حدیث کی بناء پر کہ رسول اللہ ﷺ جب نماز کو کھڑے ہوتے تو کندھوں کے سامنے تک دونوں ہاتھ اٹھاتے پھر تکبیر کہتے پھر جب رکوع کرنا چاہتے تو اسی کی طرح کرتے، اور جب رکوع سے سر اٹھاتے تو بھی اسی طرح کرتے، اور جب سجدہ سے سر اٹھاتے تو ایسا نہیں کرتے، اور ایک روایت میں ہے کہ جب سجدہ کو جاتے تو ایسا نہیں کرتے، اس کی روایت بخاری، مسلم کے علاوہ چاروں ائمہ محدثین نے کی ہے، چونکہ حضرت علیؓ کی حدیث بھی صحیح تھی، اور یہ حدیث ابن عمرؓ بھی صحیح ہے تو یقینی طور سے سجدہ میں جانے اور سجدہ سے سر اٹھانے دونوں اور دوسرے سجدے کے دونوں بھی منسوخ ہیں، حالانکہ اس پر بھی ابن الزبیرؓ کا عمل رہا اور رسول اللہ ﷺ کے بعد ابن عباسؓ کی تائید و تقریر اور عمل بھی باقی رہا، بہت ممکن ہے کہ ان کے نزدیک ان اوقات کے نسخ رفع یدین کا ثبوت نہ ہوا ہو، ترمذیؒ نے کہا ہے کہ اس باب میں مالک بن الحویرثؓ سے بھی روایت موجود ہے۔
میں مترجم کہتا ہوں کہ مالک بن الحویرثؓ روایت صحیحین و ابوداؤد و ابن ماجہ اور نسائی میں بہت ہی اختصار کے ساتھ صرف تکبیر تحریمہ اور رکوع سے سر اٹھانے کی مذکور ہے اور ممکن ہے کہ اس میں رکوع تکبیر بھی شامل کر لی جائے، اور نسائی کی دوسری روایت میں مالک بن الحویرثؓ سے سجدہ میں جانے اور سجدہ سے سر اٹھانے کا رفع الیدین بھی موجود ہے، حضرت ابن عمرؓ کی مذکورہ روایت کے موافق ہی وہ روایتیں بھی ہیں جو منسوخ شدہ احادیث میں ہیں، ترمذی نے دوسرے صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت کے نام

گنوائے ہیں جن سے اس مسئلہ کے بارے میں روایتیں موجود ہیں، ان میں سے وائل بن حجرؓ ہیں جن کی روایت مسلم میں ہے، اور حضرت علیؓ سے سنن اربعہ میں روایت موجود ہے، اور حضرت علیؓ کے سنن اربعہ کی روایت سے، اور سہل بن سعد وابن الزبیر و ابن عباس ومحمد بن سلمہ وابی اسید وابو قتادہ وابو ہریرہؓ سے ابو داؤد میں روایت ہے، اور انس وجابر وعمر لیثی سے ابن ماجہ میں روایت ہے اور حکم بن عمیر سے احمد میں روایت ہے اور ابو بکرؓ و براءؓ سے بیہقی میں روایت موجود ہے اور عمر وابو موسیٰ سے دار قطنی کے سند سے اور عتبہ بن عامر اور معاذ بن جبل سے طبرانی کی سند سے، مقصد یہ ہے کہ ان صحابہ کرام سے رفع الیدین کے بارہ میں روایات ہیں مگر اس سے بحث نہیں کہ وہ اس طور سے ہوں جو منسوخ ہیں یا اس طرح سے کہ وہ ناسخ ہیں، اور یہ بات اس سے پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ ابن عمر وابن عباسؓ سے ہر جھکنے اور اٹھنے کے موقع پر بھی رفع یدین کی روایت پائی گئی ہے، جو منسوخ ہو چکی ہے لہٰذا جن سندوں سے ایسی روایتیں ہوں گی وہ سب منسوخ ہوں گی، مثلاً ابو موسیٰ وخدری وابو الدرداء وانس اور جابرؓ ہیں، اور حضرت علیؓ کی جو دو سجدوں کے درمیان کی ہے وہ بھی منسوخ ہے، اور باقی حضرات کی احادیث کو تلاش کرنا بہت مشکل اور دقت طلب ہے۔

اب یہ بات کہ رفع یدین کی کیا کیفیت ہوتی تھی یا ہونی چاہئے تو اس میں بھی اختلاف ہے، چنانچہ مالک وابو داؤد کی روایت میں ہے کہ ابن عمرؓ جب نماز شروع کرتے تو کندھوں تک ہاتھ اٹھاتے، اور جب رکوع سے سر اٹھاتے تو اس سے بہت کم ہاتھ اٹھاتے، اور میں کہتا ہوں کہ کم ہو کر شاید سینہ تک ہوتے ہوں گے یا بطور اشارہ کے ہوں گے، جیسا کہ میمون مکی کے اثر میں ابن الزبیرؓ سے اشارہ کا لفظ آیا ہے، اور مالکؒ کی ایک روایت میں ہے کہ ابن عمرؓ ہر جھکتے اور اٹھتے وقت رفع یدین کرتے تھے، مگر اول تو یہ روایت پہلی روایت کے مخالف ہے، دوسرے یہ کہ ابن جریجؒ نے نافع سے پوچھا کہ کیا پہلی دفعہ کے ہاتھ اٹھانے میں زیادہ اونچا کرتے تھے، تو نافع نے کہا کہ نہیں بلکہ برابر ہی کرتے تھے، تو ابن جریج نے کہا ذرا ایک بار مجھے ویسا کر کے دکھا دیں، تو نافع نے دونوں پستان تک یا اس سے بھی نیچے تک دکھلائے، یہ روایت کو امام مالکؒ کی سند سے صحیح ہے، لیکن اس کی کیفیت میں بہت زیادہ اضطراب ہے، ابو ہریرہؓ وغیرہ کی روایتوں میں تو کانوں کی لو تک ہے، اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ ہر جھکتے اور اٹھنے میں رفع یدین کا منسوخ ہونا مشکل ہے کیونکہ صحیحین اور باقی چاروں سنن میں ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ ابو ہریرہؓ نے لوگوں کو نماز پڑھائی اس طرح سے کہ ہر جھکتے اور اٹھتے وقت تکبیر کہتے، تو ان سے کہا گیا کہ اے ابو ہریرہ! یہ کیسی تکبیر ہے تو کہا کہ یہ رسول اللہ ﷺ کی نماز ہے، میں کہتا ہوں کہ اس تکبیر سے وہی رفع یدین مراد ہے کیونکہ صرف تکبیر ہونے پر تو کوئی انکار یا اعتراض نہ تھا، اور اس خیال کی تائید نسائی کی اس روایت سے ہوتی ہے کہ ایک مرتبہ ابو ہریرہؓ بنو زریق کی مسجد میں آئے اور کہنے لگے کہ تین باتیں ایسی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ انہیں کرتے مگر لوگوں نے انہیں چھوڑ دیا ہے، نمبر ا۔ رسول اللہ ﷺ نماز میں رفع یدین کرتے۔

نمبر ۲۔ بہت معمولی سا سکوت کرتے، نمبر ۳۔ اور جب سجدہ کرتے تو تکبیر کہتے تھے، میں کہتا ہوں کہ سجدہ کی تکبیر معروف نہ تھی اور نہ اس کا انکار ہوا ہے، اس کے علاوہ خود ابن عمرؓ سے ہر جھکتے اور اٹھتے وقت میں رفع یدین کرنا مالکؒ کی روایت میں گذر چکا ہے، ابن الجوزیؒ نے اپنی تحقیق میں اس بات پر طعن کیا ہے کہ حنفیہ ابن الزبیر اور ابن عباسؓ سے رفع یدین کے منسوخ ہونے کی روایت کرتے ہیں، حالانکہ ان دونوں حضرات سے اس کے خلاف ایسی روایت موجود ہے، جو سند کے اعتبار سے قوی اور محفوظ ہے، چنانچہ ابن داؤد نے میمون مکی سے روایت کی ہے کہ میمونؒ نے ابن الزبیرؓ کو ایسی حالت میں دیکھا ہے کہ وہ لوگوں کو اس طرح نماز پڑھا رہے تھے کہ وہ جب بھی رکوع کرتے اور سجود کرتے تو اپنی دونوں ہتھیلیوں سے اشارہ کرتے، میمونؒ نے کہا کہ میں نے جا کر ابن عباسؓ کو اس بات کی اطلاع دی تو انہوں نے فرمایا کہ اگر تمہیں رسول اللہ ﷺ کی نماز دیکھنی ہو تو ابن الزبیر کی اقتداء کر کے دیکھ لو، ترجمہ ختم ہوا۔

لیکن یہ بات نوٹ کرنے کے لائق ہے کہ اس میں سجدہ کے وقت بھی رفع یدین کا بیان ہے، اور رکوع سے کھڑے ہوتے

وقت کا تذکرہ نہیں ہے، اور اس سے زیادہ کے بارے میں بھی سکوت ہے، مگر سجدہ نہ کرنے پر تو اتفاق کیا ہے، اور ابن عمرؓ کی حدیث میں اس بات کی تصریح ہے کہ اس حالت میں رفع یدین نہیں کرتے تھے، لہٰذا یا تو ابن عباسؓ کا یہ اثر صحیح نہیں ہے یا منسوخ ہے اور اس نسخ کی اطلاع ان دونوں حضرات کو اس وقت تک نہ ہوئی ہو، میں مترجم کہتا ہوں کہ ان باتوں سے بڑھ کر اشکال کی بات یہ ہے کہ ان تمام آثار میں یہ تصریح ہے کہ عام طور سے اس وقت صحابہ کرام اور تابعین کرام میں رفع یدین کا عمل ترک ہو چکا تھا۔

اس اشکال کے جواب میں کسی کو یہ نہیں کہنا چاہئے، ترک کا ثبوت آثار سے ہو رہا ہے جبکہ عمل کا ثبوت ہم نے احادیث سے کیا ہے، کیونکہ گفتگو احادیث کے ثابت کرنے کے سلسلہ میں نہیں ہے، بلکہ یہ بات متعین ہو چکی ہے اور بلاشبہ یہ معلوم ہو چکا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایسا کیا ہے، اور صرف اس بات کا سوال باقی رہ گیا ہے کہ آپ ﷺ کی آخری زندگی میں بھی اس رفع یدین پر عمل باقی رہ گیا تھا یا نہیں، تو ابن طاؤس کے اثر میں یہ عام انکار ہے کہ ہم نے کسی کو بھی ایسا کرتے ہوئے نہیں دیکھا، اور خود میمون مکیؒ نے بھی اس سے انکار کیا ہے، اور ان سب میں سب سے زیادہ حضرت ابو ہریرہؓ کی یہ تصریح کہ لوگوں نے اسے ترک کر دیا ہے، جیسا کہ نسائی میں ہے۔

پس ان آثار سے یہ بات بالکل واضح ہو گئی کہ اس وقت عام طریقہ سے لوگوں نے رفع یدین کرنا چھوڑ دیا تھا، اور بڑے اور مشہور صحابہ کرامؓ خاص کر امامت کی حالت میں رفع یدین نہیں کرتے تھے، اب یہ بات تحقیق طلب یہ ہے کہ کیا حضرت ابو ہریرہؓ کا یہ گمان کرنا صحیح ہے کہ لوگوں نے رفع یدین کرنے کو سستی کی بناء پر ترک کر دیا ہے تو میرے نزدیک یہ کسی طرح بھی وہم و گمان میں آنے کی نہیں ہے کہ سارے بڑے بڑے صحابہ کرام بھی محض سستی کی وجہ سے ایک سنت یعنی رفع یدین کو بغیر کسی معقول وجہ کے ترک کر دیں، نیز ابن عباسؓ سجدہ کے وقت بھی اس رفع یدین کو باقی رکھیں، حالانکہ یہ تو بالاتفاق متروک و منسوخ ہو چکا تھا۔ اس لئے یہ کہنا پڑتا ہے کہ یقیناً صحابہ کرامؓ نے اسے متروک و منسوخ ہو جانے کی بناء پر ہی ترک کیا تھا۔

اب میں رفع یدین کی کچھ حدیثوں میں گفتگو شروع کرتا ہوں، اور جن صحابہ کرامؓ سے رفع یدین کے ثبوت میں روایتیں پائی گئی ہیں انہی میں سے اس کے ترک کرنے کے بھی آثار بیان کرتا ہوں۔ واضح ہو کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے رفع یدین کی حدیث کی اسناد میں اسماعیل بن عیاش عن صالح بن کیسان ہے جن میں صالح بن کیسان امام عقبہ مدنی ہیں، جبکہ اسمٰعیل بن عیاش کی روایت جو شامیوں کے علاوہ کسی اور سے ہو وہ ضعیف اور لائق حجت نہیں ہوتی ہے، جیسا کہ النسائیؒ، ابن حبانؒ، اور ابن خزیمہؒ نے کہا ہے اور ابن حجرؒ نے بھی اپنی کتاب تقریب میں اس فیصلہ کو برقرار رکھا ہے، مذکورہ بناء پر ابو ہریرہؓ کی حدیث مذکور حجت کے لائق باقی نہیں رہی، ابو حمید الساعدی کی حدیث کئی اسناد سے مروی ہے لیکن ان میں سے بعض پورے طور سے رسول اللہ ﷺ تک نہیں پہونچائی گئی ہے، پھر محمد بن عمرو بن عطاء نے ابو حمید ساعدی اور ابو قتادہ سے نہیں سنا ہے کیونکہ ہشیم بن عدی نے کہا ہے کہ ابو قتادہ تو حضرت علیؓ کی جمعیت میں شہید ہوئے، اور حضرت علیؓ نے ان کے جنازہ کی نماز پڑھائی، ابن عبد البر نے کہا ہے کہ یہی صحیح ہے، اور محمد بن عمرو بن عطاء کی وفات سنہ ۱۲۵ھ کے بعد ہے، اس بناء پر ابن حزم نے اسے عبد الحمید کا وہم بتایا ہے، لیکن بیہقیؒ نے اس روایت کے متعلق کہا ہے کہ یا شاذ ہے، اور اہل تاریخ کا اس بات پر اجماع نقل کیا ہے کہ وہ سنہ ۵۴ تک رہے، میں کہتا ہوں کہ ابن حجرؒ نے بھی اسی قول کو اصح کہا ہے۔

لیکن عینیؒ نے اسے تسلیم نہیں کیا ہے کہ شعبی اور ہشیم کے قول کے خلاف کسی دوسرے کے قول کو ترجیح نہیں ہوگی، اگرچہ وہ بخاری ہی ہوں، اور ابن حبان و طحاوی کی روایتوں میں سے محمد بن عمرو اور ابو حمیدؓ کے درمیان ایک نامعلوم و مجہول شخص کا واسطہ ثابت کیا ہے، اور ابو داؤد کا بھی یہی طریق بیان کیا ہے، اور یہ نتیجہ نکالا کہ یہ حدیث منقطع اور مضطرب ہے، میں یہ کہتا ہوں کہ اس بحث کو زیادہ طویل کرنا بے فائدہ ہے، اور حق بات یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے ہر جھکتے اور اٹھتے وقت رفع یدین ثابت تو ضرور ہے لیکن تصریح کے ساتھ یہ بات ثابت نہیں ہوتی ہے کہ آپ ﷺ کی آخری زندگی تک آپ کا یہ معمول باقی رہا ہو، اور بیہقیؒ کی ابن عمرؓ سے وہ روایت جس کے آخر میں ہے کہ یہی نماز آپ کی باقی رہی یہاں تک کہ آپ اللہ تعالیٰ سے جا ملے، تو یہ روایت اگرچہ

اسناد کے اعتبار سے صحیح ضرور ہے، لیکن اس میں جو حکم لگایا گیا ہے وہ نماز کے متعلق ہے، اس کے ہر جزو اور ہر ذکر کے لئے یہ حکم عام نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ ہر جزو کے آخر تک دائمی حکم کا تقاضا تو یہ تھا کہ ثناء اور تعوذ وغیرہ تمام اعمال واذکار کو واجب کہنا چاہئے تھا حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے، نیز جن صحابہ کرام سے رفع یدین مروی ہے ان سے ہی ترک بھی مروی ہے، چنانچہ حضرت علیؓ سے عاصم بن کلیب نے اپنے والد کے واسطہ سے روایت کی ہے کہ حضرت علیؓ صرف ابتداء کی تکبیر میں ہاتھ اٹھاتے پھر نہیں اٹھاتے تھے، ابو بکر بن ابی شیبہ اور طحاوی نے اس کو روایت کی ہے، عاصم بن کلیب چونکہ ثقہ راوی ہیں اس لئے طحاوی کا انہیں سند میں لانا مسلم کی شرط کے مطابق صحیح ہے، اس موقع پر اس بات کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا ہے کہ اس سنت یعنی رفع یدین کو حضرت علیؓ نے یوں ہی بلا وجہ چھوڑ دیا ہو، اور طحاویؒ نے ابن ابی داؤد کی حدیث سے روایت کی ہے **انبانا احمد بن عبداللہ بن یونس حدثنا ابوبکر بن عیاش عن حصین عن مجاھد قال صلیت خلف ابن عمر فلم یکن یرفع یدیه الافی التکبیرۃ الاولی۔**

یعنی مجاہدؒ نے کہا ہے کہ میں نے عبداللہ بن عمرؓ کے پیچھے نماز پڑھی ہے، اور انہوں نے تکبیر تحریمہ کے علاوہ کسی دوسرے موقع پر ہاتھ نہیں اٹھائے، یہ اسناد صحیح ہے، اسی کی مانند ابن ابی شیبہ نے مجاہد سے انہوں نے ابن عمرؓ سے روایت کی ہے، طحاویؒ نے کہا ہے کہ یہ بات قابل توجہ ہے کہ ابن عمرؓ نے حدیث روایت کی اور خود ہی اس پر عمل نہ کیا اس سے معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک وہ روایت منسوخ ہو چکی ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ نسخ کے بغیر بھی دونوں روایتوں میں توفیق و تطبیق ممکن ہے اس طرح سے کہ رفع یدین کرنا سنت عزیمہ میں سے نہیں ہے اس لئے اس کا کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہیں کبھی کیا اور کبھی نہ کیا، اسی بات پر رفع یدین نہ کرنے کی روایتیں بھی دلالت کرتی ہیں، اور اسی بات پر میمون مکی وابن طاؤس کے آثار اور حضرت ابو ہریرہؓ کا یہ قول دلالت کرتا ہے کہ لوگوں نے اس پر عمل چھوڑ دیا ہے، البتہ میمون مکی کی حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ سجدہ کی حالت میں بھی رفع یدین کرنا جائز ہے، اور ابن عمرؓ کی حدیث سے یہ بات ثابت ہوئی کہ اس حالت میں رفع یدین نہیں کرتے تھے، اور یہ بات جو کہی جاتی ہے کہ عام روایتیں اسی طرح کی ہیں اس سے ایک مراد تو یہ ہو سکتی ہے کہ سجدہ کی حالت میں رفع یدین کا حکم منسوخ ہو گیا ہے تو ایسی صورت میں نسخ کہنے کی دلیل چاہئے، جبکہ یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ صرف اس وقت رفع یدین نہیں کیا۔

خلاصہ یہ ہوگا کہ رفع یدین کے ثبوت کی ایک صورت تو یہ ہو کہ ہر جھکتے اور اٹھتے وقت رفع ہوتا تھا، پھر رسول اللہ ﷺ کے بعد بھی حضرت ابن الزبیرؓ کا اس پر عمل رہا اور ابن عباسؓ کی تصدیق بھی پائی گئی لیکن عموماً تمام حضرات کا اس سے انکار ہی رہا، دوسری صورت یہ ہے کہ صرف رکوع و قومہ اور دونوں سجدوں کے درمیان رفع یدین کا حکم ثابت ہو اور اس پر بھی رسول اللہ ﷺ کے بعد کچھ لوگوں کا عمل باقی رہا ہو چنانچہ ترمذیؒ نے لکھا ہے کہ بعض اہل علم صحابہ اور تابعین کا یہی قول ہے، لیکن عموماً اس پر عمل نہیں تھا، اور وہیب بن خالد اور میمون مکی وغیرہ کے آثار اور ابو ہریرہؓ کے قول سے عام انکار ظاہر ہے، اور خود رفع یدین کی روایت کرنے والے صحابہؓ سے اس کے خلاف عمل صحیح سندوں سے ثابت ہے، اور ترمذیؒ نے کہا ہے کہ بہت سے اہل علم صحابہ کرام اور تابعینؒ کا عمل صرف تکبیر تحریمہ کے وقت ہاتھ اٹھانے پر ہے اس کے بعد نہیں۔

ابوداؤد و ترمذیؒ نے وکیع کی روایت سے عن سفیان الثوری عن عاصم بن کلیب عن عبدالرحمٰن بن الاسود عن علقمہ روایت کی ہے کہ ابن مسعودؓ نے کہا ہے کہ کیا میں تمہیں لے کر رسول اللہ ﷺ کی نماز نہ پڑھوں، یہ کہہ کر انہوں نے اس طرح نماز پڑھائی کہ صرف تکبیر تحریمہ کے وقت ہاتھ اٹھائے پھر نہیں اٹھائے، اور ابو داؤد میں ابن مسعودؓ کی روایت سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ تو صرف پہلی تکبیر کے وقت ہاتھ اٹھایا کرتے تھے، پھر ہاتھ نہیں اٹھاتے تھے، اس حدیث کو طحاوی وابن ابی شیبہ نے بھی روایت کیا ہے، ترمذیؒ نے ابن مسعودؓ کی حدیث کو حسن کہا ہے، اور نسائیؒ نے وکیعؒ کی روایت کی مانند ابن المبارک عن سفیان

روایت کی ہے، اور یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی نماز رفع یدین کے بغیر ہی ہوتی تھی۔

البتہ اس حدیث کے ثبوت میں اس طرح کی بحث کی گئی ہے کہ نمبرا۔ عاصم بن کلیب ضعیف راوی ہیں مگر یہ اعتراض بالکل بے اعتبار ہے، کیونکہ ابن معین نے ان کی توثیق کی ہے اور اچھا سمجھا ہے، اور مسلم نے بھی اپنی صحیح میں ان سے احادیث ذکر کی ہیں، ان باتوں کے باوجود ان پر الزام لگانا خوف کا مقام ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ یہ الزام لگانا کہ عبدالرحمن نے علقمہ سے نہیں سنا ہے یہ بھی بالکل غلط اور مہمل بات ہے کیونکہ خطیب بغدادیؒ نے ان کے سماع کی تصریح کی ہے، اور ابراہیم نخعی اور عبدالرحمن دونوں ہم عمر تھے، اور بالاتفاق ابراہیم نے سنا ہے تو عبدالرحمن نے کیوں نہیں سنا، نہ سننے کی کیا وجہ ہوئی۔

تیسری بات یہ ہے کہ یہ کہنا کہ اسناد تو ٹھیک ہے مگر وکیع یا ثوری نے بقول دار قطنی و بخاری وغیرہ اس حدیث میں اپنی طرف سے یہ جملہ بڑھادیا کہ پھر ہاتھ نہ اٹھاتے تھے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ صرف گمان بے دلیل ہے جو قابل تسلیم نہیں ہوتا ہے۔

اور یہ جو اعتراض کیا گیا ہے کہ اس جملہ کے بغیر ہی روایت پائی گئی ہے، تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ ہاں وہ مختصر ہے اور یہ مطول ہے، اور اس بات پر اتفاق ہے کہ ثقہ راوی جو لفظ یا جملہ بھی بڑھاتا ہے وہ مقبول ہوتا ہے، تو اس بات کے باوجود اس پر اعتراض کرنے کی کیا وجہ ہوئی، اور حق بات یہ ہے کہ حدیث صحیح ہے، اور ابن حزم نے محلے میں اس کی تصحیح کی ہے، بلکہ اس کے صحیح ہونے کی قوی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ سے رفع یدین نہ کرنا صحیح و ثابت ہے، بلکہ دار قطنی و ابن عدیؒ نے **محمد بن جابر عن حماد بن ابی سلیمان عن ابراهیم عن علقمه عن عبدالله قال صلیت مع رسول الله ﷺ و ابی بکر و عمرؓ فلم یرفعوا ایدیهم الاعند استفتاح الصلوة**، یعنی عبداللہ بن مسعودؓ نے کہا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ و ابو بکر و عمرؓ کے ساتھ نماز پڑھی مگر ان میں سے کسی نے بھی تکبیر تحریمہ کے موقع کے علاوہ اپنے ہاتھ نہیں اٹھائے، دار قطنیؒ نے اس بات کا اقرار کیا ہے کہ ابراہیم کی روایت ابن مسعودؓ سے مرسل صحیح ہے۔

اور تحقیق یہ ہے کہ محمد بن جابرؒ ثقہ ہیں، ترمذیؒ نے ابن المبارکؒ سے روایت کی ہے کہ ابن مسعودؓ کی مذکورہ بالا حدیث ثابت نہیں ہوئی، عینیؒ اور ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ ابن المبارک کو جس اسناد سے یہ روایت ملی تھی اس کا ثبوت نہ ہوا ہوگا، مگر اس سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ ترمذی کی تصحیح نہ ہو اور ابن حزم نے اس کی تصحیح کی ہو، اور حاکمؒ نے کہا ہے کہ عاصم بن کلیب صحیح کے راویوں میں سے نہیں ہیں مگر یہ بات غلط ہے کیونکہ صحیح مسلم کے باب الہدی کے راویوں میں ان کا نام موجود ہے، اور ابو بکر بن ابی شیبہ نے روایت کی عبداللہ بن المبارک عن الاعمش عن الشعبی کہ شعبیؒ صرف پہلی بار تکبیر تحریمہ میں ہاتھ اٹھاتے پھر باقی مواقع میں ہاتھ نہیں اٹھاتے تھے، اور عن شعبہ عن ابی اسحٰق روایت کی ہے کہ عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت علیؓ دونوں کے شاگردوں میں سے کوئی بھی تکبیر تحریمہ کے علاوہ رفع یدین نہیں کرتے تھے، وکیعؒ نے کہا ہے کہ پھر دوبارہ رفع یدین نہیں کرتے تھے، اور ابراہیم نخعیؒ سے روایت کی کہ ابراہیم کہا کرتے تھے کہ تم جب تکبیر تحریمہ کہو تو ہاتھ اٹھاؤ پھر باقی مواقع میں مت اٹھاؤ، اور دوسری روایت میں ابراہیم نے کہا کہ سوائے تکبیر تحریمہ کے اور کبھی رفع یدین نہ کرو، اور صرف تحریمہ کے وقت خیثمہ و قیس سے رفع یدین کرنے اور باقی نہ کرنے کی روایت کی ہے، اور عبدالملکؒ نے کہا ہے کہ میں نے شعبی و ابراہیم نخعی و ابو اسحٰق کو دیکھا ہے کہ وہ سوائے تکبیر تحریمہ کے کبھی ہاتھ نہیں اٹھاتے تھے، یہ سب باتیں ابو بکر بن ابی شیبہ نے بیان کی ہیں۔

اور عینیؒ نے کہا ہے کہ براء بن عازبؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب تکبیر افتتاح کہتے تو رفع یدین کرتے تھے، یعنی دونوں کانوں کی لو کے قریب اٹھاتے پھر دوبارہ نہیں اٹھاتے تھے۔ اس کی روایت ابوداؤد اور ابن ابی شیبہ نے کی ہے اور طحاوی نے تین سندوں سے اسے ذکر کیا ہے۔ ابوداؤد نے کہا ہے کہ یہ حدیث ہشیم اور خالد بن ادریس نے یزید بن ابی زیاد سے روایت کی اور اس میں "پھر دوبارہ نہیں اٹھاتے تھے" کا جملہ نہیں ہے۔ خطابیؒ نے کہا ہے کہ یہ جملہ فقط شریکؒ نے ذکر کیا ہے۔ یعنی اس جملہ کی

روایت کرنے والے صرف شریک ہیں۔ اور ابن عبدالبر نے کہا ہے کہ اس کے راوی صرف شریک نہیں بلکہ صرف یزید ہیں۔
عینیؒ نے کہا ہے کہ یہ دعوی صحیح نہیں ہے کیونکہ ابن عدی نے کامل میں کہا ہے کہ ہشیم، شریک اور ان کے علاوہ ایک جماعت نے یزید بن ابی زیاد سے روایت کی ہے۔ اور سبھوں نے کہا ہے کہ پھر دوبارہ ہاتھ نہیں اٹھاتے تھے۔ اس بیان سے ابوداؤد کا یہ دعوی غلط ہو گیا کہ ہشیم وغیرہ نے یہ جملہ نہیں کہا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ براء وغیرہ نے کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح نہیں ہے۔ لیکن شاید اس کا وہی جواب ہو جو ابن الہمامؒ نے ابن مسعودؓ کی حدیث میں ذکر کیا ہے کہ یہ ایک فرض گمان ہے۔ صحیح نہ ہونے کی کوئی وجہ بیان ہونی چاہئے، یہ وجہ کہ شاید یزید بن ابی زیاد کو ضعیف کہتا ہو، یا ان کا منفرد ہونا ہو۔ عینیؒ نے کہا ہے کہ شریک کے منفرد ہونے کا دعوی تو باطل ہو گیا کیونکہ دار قطنی ہیں۔ عینیؒ نے کہا ہے کہ یہ دعوی صحیح نہیں ہے کیونکہ ابن عدی نے کامل میں کہا ہے کہ ہشیم، شریک اور ان کے علاوہ ایک جماعت نے یزید بن ابی زیاد سے روایت کی ہے۔ اور سبھوں نے کہا ہے کہ پھر دوبارہ ہاتھ نہیں اٹھاتے تھے۔ اس بیان سے ابوداؤد کا یہ دعوی غلط ہو گیا کہ ہشیم وغیرہ نے یہ جملہ نہیں کہا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ براء وغیرہ نے کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح نہیں ہے۔ لیکن شاید اس کا وہی جواب ہو جو ابن الہمامؒ نے ابن مسعودؓ کی حدیث میں ذکر کیا ہے کہ یہ ایک فرضی گمان ہے۔ صحیح نہ ہونے کی کوئی وجہ بیان ہونی چاہئے، یہ وجہ کہ شاید یزید بن ابی زیاد کو ضعیف کہتا ہو، یا ان کا منفرد ہونا ہو۔ عینیؒ نے کہا ہے کہ شریک کے منفرد ہونے کا دعوی تو باطل ہو گیا کیونکہ دار قطنی نے یزید بن ابی زیاد سے سوائے شریکؒ کے اسمٰعیل بن زکریا سے اور بیہقی نے اسرائیل بن یونس سے اور طبرانی نے اوسط میں حمزۃ الزیات سے اسی کے موافق روایت یا متابعت کی ہے۔

اب یزید بن ابی زیاد کے بارے میں گفتگو کرنی ہے

اس طرح سے کہ عینیؒ نے کہا ہے کہ اول تو یزید بن ابی زیاد کی متابعت موجود ہے کہ عیسی بن عبدالرحمٰن نے بھی روایت کی ہے جیسا کہ طحاویؒ نے روایت کی ہے، دوم یہ کہ خود یزید ثقہ ہیں، کہا جاتا ہے کہ ان کی حدیث جائز قبول ہے، اور یعقوبؒ نے کہا ہے کہ وہ مقبول عدل اور ثقہ ہیں، ابوداؤد نے کہا ہے کہ وہ ثقہ ہیں اور جو کوئی ان کے بارے میں کوئی بات نامناسب کہتا ہے تو مجھے پسند نہیں آتی ناگواری ہوتی ہے، ابن خزیمہؒ نے یزید بن ابی زیاد کی حدیث اپنی کتاب صحیح میں روایت کی ہے، ساجیؒ نے کہا ہے کہ وہ صدوق ہیں اور ابن حبان نے بھی یہی کہا ہے، اسی طرح مسلم نے اپنی صحیح میں ان حدیث کی روایت کی ہے، اور بخاریؒ نے ان سے استشہاد کیا ہے۔

بندہ مترجم کہتا ہے کہ ابن حجرؒ نے تقریب میں لکھا ہے کہ یزید بن زیاد بن ابی زیاد جنہیں یزید بن ابی زیاد کہا جاتا ہے بنو مخزوم کے مولی مدنی اور ثقہ ہیں، اور یزید بن ابی زیاد جو ہاشمی کوفی ہیں ضعیف ہیں، اور اسی نام کے شامی بھی ہیں وہ متروک ہیں، اس موقع پر اس فرق کو خیال رکھنا ضروری ہے، اس جگہ اصل گفتگو دوسرے یزید یعنی ہاشمی کوفی میں ہے، لیکن تہذیب میں لکھا ہے کہ ابوداؤد نے فرمایا ہے کہ وہ ثقہ ہیں میں نہیں جانتا کہ کسی نے ان کی حدیث ترک کی ہو، اور ابوزرعہ و ابن عدی نے بھی ان کی حدیث لکھنے کے بارے میں کہا ہے، اس طرح ان کی حدیث کی جب دوسری حدیث ابن مسعودؓ سے تائید ہو گئی تو اب کسی طرح بھی حسن کے درجہ سے کم نہیں ہے، خاص کر ایسی صورت میں جبکہ اسی کے متابعت بھی موجود ہو۔

حاصل کلام یہ ہوا کہ حضرت براء و ابن مسعودؓ کی حدیثوں سے رسول اللہ ﷺ سے رفع یدین کا ترک ضرور ثابت ہے اور حضرت ابن مسعودؓ اور ان کے سینکڑوں شاگردوں سے بھی رفع یدین کا ترک ثابت ہے اسی طرح حضرت علیؓ اور ان کے بے شمار شاگردوں سے بھی رفع یدین کو چھوڑ دینا ثابت ہے اور ابن عمرؓ اور ابن عباسؓ سے بھی ترک رفع ثابت بلکہ نسائی کی روایت کے

موافق بقول ابوہریرہؓ سب لوگوں سے عموماً ترک رفع ثابت بلکہ انکار ہے اور وہیب بن خالد و میمون المکی سے بھی عموماً ترک رفع ثابت ہے، اور حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث کے موافق حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ سے بھی ترک رفع ثابت ہے، پھر اس بات میں بھی کچھ شک نہیں ہے کہ حضرت علیؓ اور ابن مسعودؓ جیسے بڑے صحابہ کرامؓ ایسے نہ تھے کہ ایک ایسی سنت کو جس پر متواتر عمل ہو رہا ہو وہ خود اپنے سینکڑوں شاگردوں کے ساتھ بلاوجہ بالکل ترک کر دیں۔

اب رفع یدین کا ثبوت

تو وہ بھی کئی صحابہ کرامؓ سے مروی ہے لیکن حق بات یہ ہے کہ کسی روایت سے بھی یہ بات ثابت نہیں ہوتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا آخری فعل تھا، اور یہ بات پہلے بھی بیان کی جاچکی ہے کہ پہلے تو جھکتے اور اٹھتے وقت تکبیر کے ساتھ دونوں ہاتھ بھی اٹھائے جاتے تھے، بعد میں بقیہ کو چھوڑ کر تکبیر تحریمہ کے علاوہ رکوع میں جاتے وقت، اس سے اٹھتے وقت اور سجدے میں جانے کے وقت باقی رہا، پھر سجدہ جانے کے وقت بھی ہاتھ اٹھانا چھوڑ دیا گیا اور صرف رکوع میں جانے اور اس سے اٹھنے کا باقی رہ گیا، پھر اس بات میں اضطراب ہے کہ ہاتھ کس طرح اٹھائے جاتے تھے، اس لئے تحقیق کے ساتھ یہ کہا جائے گا کہ آخر میں جب رکوع و قومہ کا متروک ہونا حضرات براءؓ و ابن مسعودؓ سے ثابت ہو گیا تو کیا وجہ ہے کہ یہ بات نہیں کہی جائے، اس کے علاوہ خود رفع یدین کی حدیث روایت کرنے والے صحابہ کرامؓ سے خود ان کے شاگردوں سمیت اس کا ترک کرنا بھی ثابت ہو چکا ہے، لہٰذا واللہ اعلم بالصواب، حق بات یہی ہے کہ رفع یدین ترک ہو چکا تھا، البتہ یہ مسئلہ محل اجتہاد ہے اور اس میں اس قدر مباحث ہیں اس لئے جو کوئی رفع یدین کرے تو اس کی نماز صحیح ہوگی اور اس سے کسی قسم کا مباحثہ جائز نہ ہوگا، بلکہ یہ بھی کہنا درست نہ ہوگا اس کا ترک بطور منسوخ کے ہوا ہے، ساتھ یہ بات بھی ضروری ہے کہ اصطلاحی معنی میں رفع یدین سنت نہیں رہا، واضح ہو کہ اس مقام پر یہ کہنا کہ رفع یدین کی حدیثیں ترک رفع کی نسبت سے قوی ہیں اس لئے ترک رفع کا ثبوت نہیں ہے اور صرف رفع یدین کی ثابت ہیں، اور یہ کہنا کہ ہمیں حدیث صحابہ سے مطلب ہے آثار سے مطلب نہیں ہے بالکل ہی سرسری سی بات ہے، اور صحیح بھی نہیں ہے، صرف اوہام کی بناء پر احادیث ترک نہیں کی جاتی ہیں۔

اس جگہ ایک اعتراض یہ بھی کیا جاتا ہے کہ ابن مسعودؓ کی حدیث تو ابھی تک نفی پر قائم ہے، اور ابن عمرؓ کی حدیث سے ثبوت ہوتا ہے جبکہ یہ قاعدہ مسلمہ ہے کہ مثبت اور منفی میں تعارض کی صورت میں مثبت کو مقدم مانا جاتا ہے، جواب یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا رفع یدین کے دیکھنے سے انکار کا مطلب یہ نہ تھا کہ کبھی ایسا ہوا ہی نہیں اور کبھی دیکھا ہی نہیں ہے، اس کے برخلاف حضرت بلالؓ کی حدیث خانہ کعبہ کے اندر نماز پڑھنے کے سلسلہ کی کہ جس دن مکہ فتح ہوا اس دن رسول اللہ ﷺ نے کعبہ کے اندر نماز نہیں پڑھی، کیونکہ حضرت ابن عمرؓ سے بروایت صحیح ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے کعبہ کے اندر نماز پڑھی ہے، تو دونوں کو اس طرح جمع کر کے کہا جائے گا کہ ابن عمرؓ نے نماز پڑھتے ہوا دیکھ لیا تھا، جبکہ کسی وجہ سے حضرت بلالؓ نہیں دیکھ سکے تھے، اس کے برخلاف رفع یدین کا مسئلہ ہے کہ جب حضرت ابن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ تحریمہ کے سوا پھر ہاتھ نہیں اٹھاتے تھے۔

اس جگہ یہ بات طے شدہ ہے کہ دونوں باتیں ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتی ہیں ان دونوں روایتوں میں تطبیق دینے کی صرف یہ صورت ہو سکتی ہے کہ ابن عمرؓ کی حدیث میں رسول اللہ ﷺ کے پرانے عمل کا ذکر کیا گیا ہے جبکہ ابن مسعودؓ کی حدیث میں آخری دنوں کے عمل کا ذکر کیا گیا ہے، کیونکہ جس طرح ہر جھکنے اور اٹھنے کی حالت میں رفع یدین کا عمل متروک ہوا ہے پھر دو سجدوں کے درمیان کا متروک ہوا اسی طرح رکوع اور قومہ میں بھی ترک کر دیا گیا ہے، کیونکہ عام صحابہ کرام کا بالخصوص حضرت ابوبکر و عمرؓ و علیؓ و ابن مسعودؓ اور ان کے شاگردوں سے اس کا ترک کرنا ثابت ہو چکا ہے، بلکہ ابن الزبیرؓ نے جو رفع یدین میں آہستہ

سے اشارہ کیا تو عام طور سے انکار کیا گیا اور ابو ہریرہؓ نے خود اسے متروک العمل ہونا فرمایا ہے اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ رسول اللہ ﷺ کا آخری عمل ترک رفع یدین ہے، اور اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ اس کے برعکس کہنے سے کہ پہلے ترک رفع کا عمل تھا اور آخر میں رفع ہونے لگا دونوں روایتوں میں توفیق نہیں ہو سکتی ہے، اور یہ بات بھی ثابت ہو گئی کہ جن حضرات صحابہ کرامؓ سے رفع یدین کو ثابت کیا گیا ہے راوی نے ان کے اس وقت کے عمل کو بیان کیا ہے جبکہ رفع یدین پر عمل باقی تھا ترک نہ ہوا تھا، اور آثار سے یہ بات بھی محقق ہو گئی کہ بعض بعض صحابہ کرام کا رفع یدین پر عمل باقی بھی تھا، گویا ان کے نزدیک یہ فعل اگرچہ سنت کے اس معنی میں کہ اس پر عمل ہمیشہ ہوتا رہا ہو، نہیں تھا، مگر وہ لوگ بطور ادب یا مستحب اس پر عمل کرتے تھے، کیونکہ وہ اس ترک کو نسخ کے معنی میں نہیں لیتے تھے۔

اور میں مترجم کہتا ہوں یہ بھی احادیث میں توفیق دینے کی ایک صورت ہے، اگرچہ عام طریقہ سے رفع یدین کو چھوڑ دینے سے اسی بات کی تائید ہوتی ہے کہ جمہور صحابہ اور تابعین کی موافقت ہی زیادہ بہتر صورت ہے، یہانتک کہ ابن عباسؓ نے رفع یدین کو صرف چند مواقع کے لئے شمار کیا ہے، چنانچہ امام بخاریؒ نے رفع یدین نامی اپنے رسالہ میں تعلیقاً ذکر کیا ہے کہ وکیعؒ نے ابن ابی لیلیٰ عن الحکم عن مقسم عن ابن عباس روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ صرف ان سات مواقع میں ہاتھ اٹھایا کرتے تھے :۱۔ نماز شروع کرتے وقت، نمبر ۲۔ استقبال کعبہ کے وقت، نمبر ۳۔ صفا و مروہ پر، نمبر ۴۔ عرفات میں، نمبر ۵۔ مزدلفہ میں جمع ہونے کے وقت، نمبر ۶۔ عیدین میں، نمبر ۷۔ اور دونوں جمروں میں، اس حدیث کو طبرانی نے بھی روایت کیا ہے، اور بزارؒ نے نافع عن ابن عمر عن النبی ﷺ روایت کی ہے، پس یہ روایت خواہ مرفوع ثابت ہو یا موقوف ثابت ہو یقیناً اس بات کی دلیل ہے کہ صحابہ کرامؓ میں ہاتھوں کا اٹھانا محدود و محدود تھا، اور اس بات کی بھی دلیل ہے کہ نماز کی رفع یدین کو ذکر کر کے صرف تکبیر تحریمہ کو ذکر کیا اور رکوع و قومہ کے رفع یدین کو ذکر نہ کیا جس سے یہ معلوم ہوا کہ ان مواقع میں ان کے درمیان متروک ہو چکا تھا، اور کسی ایک کو ذکر کر کے بقیہ کو ذکر نہ کرنے کے کیا معنی ہیں، پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ امام مالکؒ سے رفع کی روایتیں پائی جانے کے باوجود صحیح روایت میں ان سے ترک رفع یدین ثابت ہے، اور یہی قول سفیان ثوریؒ کا ہے، اور صحابہ اور تابعینؒ میں سے ترمذیؒ کے ظاہری قول کے مطابق جمہور اسی قول پر ہیں، اور نظر تحقیق میں بھی یہی قول اقویٰ ہے، جیسا کہ میں تحقیق کے ساتھ مختصراً بیان کر دیا ہے۔ وللہ الحمد۔ موجودہ زمانہ میں اکثر حضرات حنفیہ کے اجتہاد کی تقلید کرتے ہیں اور کچھ لوگ اہل حدیث کے اجتہاد کے مقلد ہیں، مگر صد افسوس کے یہ سب ایک دوسرے سے عداوت رکھتے ہیں بلکہ ایک دوسرے کو کافر اور فاسق بھی کہتے ہیں مگر یہ بات سخت تعجب کی ہے کیونکہ اصل ایمان و اعتقاد ہے اور یہ باتیں تو اعمال کی فروع میں سے جو اضافہ ثواب کے واسطے ہوتی ہیں، جن میں کسی جانب بھی قطعی دلیل اور قطعیت نہیں ہوتی ہے، (کہ صرف اپنا ہی مسلک صحیح اور دوسروں کا بالکل غلط ہے) اعمال میں اختلاف تو صحابہ کرامؓ میں بھی موجود تھا، اس کے باوجود سب ایک دوسرے کے بھائی بھائی تھے، بلکہ اس بھی زیادہ ان کے دل متفق تھے، اور مومنوں کی شان بھی یہی ہے اور یہی ہونی چاہئے، اور اگر دونوں فریقوں میں ایمان ہے تو ان میں محبت و ایمان جو ایمان کی پہچان ہے وہ بھی ہونی چاہئے جیسے ہمارے اسلاف میں رفع یدین کرنے والے اور نہ کرنے والے دونوں ایک ہی قلب پر متحد تھے، علمائے اہل سنت تو معتزلہ کو بھی کافر نہیں کہتے جو صحیح حدیثوں کا انکار کرتے ہیں اور قرآن کو مخلوق کہتے ہیں تم پھر تم کیوں اپنی نادانی سے اہل سنت کی تکفیر کو جائز سمجھتے ہو، اللہ ہمیں اور تمہیں سب کو اچھی سمجھ کی توفیق دے وھو العزیز الحکیم، یہانتک نماز کی دو رکعتیں مکمل ہو گئیں۔

واذا رفع راسه من السجدة الثانية فى الركعة افترش رجاله اليسرى فجلس عليها ونصب اليمنى نصبا ووجه اصابعه نحو القبلة هكذا وصفت عائشةؓ قعود رسول الله ﷺ فى الصلوة ووضع يديه على فخذيه وبسط اصابعه وتشهد ويروى ذلك فى حديث وائلؓ ولان فيه توجيه اصابع يديه الى القبلة.

ترجمہ:-اور جب نمازی دوسرے رکعت کے دوسرے سجدہ سے سر اٹھائے تو بایاں پاؤں بچھا کر اس پر بیٹھ جائے اور دائیں پاؤں کو سیدھا کھڑا رکھے اور اپنی انگلیوں کو قبلہ کی جانب متوجہ کردے، کیونکہ ام المؤمنین عائشہؓ نے رسول اللہ ﷺ کا نماز میں اسی طرح بیٹھنا بیان فرمایا ہے، اور اپنے دونوں ہاتھوں کو دونوں رانوں پر رکھے اور اپنی ہاتھوں کی انگلیوں کو بچھادے، اور تشہد پڑھے، اور بیٹھنے کا یہ طریقہ حضرت وائل بن حجرؓ کی حدیث میں بیان کیا گیا ہے اور اس وجہ سے بھی کہ اس طرح رکھنے میں ہاتھوں کی انگلیوں کا قبلہ رخ متوجہ کرنا حاصل ہوتا ہے۔

توضیح:- قعدہ کی کیفیت، تشہد میں انگلی اٹھانا

واذا رفع راسه من السجدة الثانية في الركعة افترش رجله اليسرى فجلس عليها.....الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ف۔ صحیح مسلم میں حضرت ام المؤمنینؓ کی حدیث سے صرف بایاں پاؤں بچھانا اور دایاں پاؤں کھڑا کرنا تو ثابت ہے، لیکن قبلہ کی جانب انگلیوں کو متوجہ کرنا تو نسائی میں حضرت عمرؓ سے روایت ہے کہا کہ نماز کی سنت میں سے ہے کہ دایاں پاؤں کھڑا کرے اور انگلیاں قبلہ کی طرف متوجہ کرے اور بائیں پاؤں پر بیٹھے۔ف۔ ترمذیؒ نے کہا ہے کہ بایاں پاؤں بچھا کر اس پر بیٹھنا اور دایاں کھڑا کرنا اسی پر اکثر اہل علم ہے۔ع۔

ووضع يديه على فخذيه وبسط اصابعه وتشهد.....الخ

اور اپنے دونوں ہاتھوں کو دونوں رانوں پر یعنی داہنے کو داہنی ران پر اور بائیں کو بائیں ران پر تقسیم کرکے رکھے اور اپنے ہاتھوں کو انگلیوں بچھادے۔ف۔ یعنی جس حال پر ہوں اسی پر چھوڑ دے، اور انہیں ایک دوسرے سے نہ ملائے۔ع۔ اور ہاتھوں سے گھٹنے نہ پکڑے یہی اصح قول ہے۔ الخلاصہ۔ھ۔ وتشهد الخ اور تشہد یعنی التحیات پڑھے۔ف۔ یعنی وجوبا قول اصح کے مطابق۔م۔

ويروى ذلك في حديث وائلؓ ولان فيه توجيه اصابع يديه الى القبلة.....الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ف۔ جہانتک ہر عضو کو قبلہ رخ متوجہ کرنا ممکن ہو اولیٰ ہے۔م۔ لیکن یہ روایت غریب ہے اور ترمذی کے حدیث جو وائلؓ سے مروی ہے اس میں تو صرف اتنا ہے کہ جب تشہد میں بیٹھے تو بایاں پاؤں بچھا اور دایاں ہاتھ بائیں ران پر رکھا، اور دایاں پاؤں کھڑا کیا۔ف۔ اور وائلؓ کی حدیثوں میں انگلیوں کا ذکر نہیں بلکہ صحیح مسلم میں ابن عمرؓ سے ہے، لیکن اس میں انگلیوں کے پھیلانے کا نہیں بلکہ مٹھی باندھنے کا ذکر ہے۔ع۔ چنانچہ مذکور ہے کہ جب حضرت رسول اللہ ﷺ نماز میں بیٹھتے تو دائیں ہتھیلی کو دائیں ران پر رکھتے اور سب انگلیاں بند کرلیتے اور انگوٹھے سے متصل (تشہد کی) انگلی سے اشارہ کرتے اور بائیں ہتھیلی کو بائیں ران پر رکھتے۔

واضح ہو کہ ہتھیلی کو ران پر رکھنا انگلیوں کو قبض کرنے یعنی مٹھی باندھنے کے ساتھ ہونا ممکن نہیں ہو سکتا ہے، اس لئے اس کی مراد یہی ہو سکتا ہے، واللہ اعلم، کہ پہلے انگلیوں کو کھلی رکھتے پھر اشارہ کے وقت مٹھی باندھ لیتے تھے، اور امام محمدؒ سے بھی اشارہ کی یہی کیفیت مروی ہے، کہ چھنگلیا اور اس کے پاس والی انگلی کو باندھ لو اور بیچ کی انگلی اور انگوٹھے کو ملا کر حلقہ کرلو اور کلمہ کی انگلی اٹھا کر اشارہ کرو، اور امام ابو یوسفؒ سے امالی میں یہی مذکور ہے، اور امام محمدؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے بھی یہی نقل کیا ہے، اور حلوائی نے کہا ہے کہ لا الہ پر انگلی کھڑی کرے اور الا اللہ کے وقت گرادے، تاکہ اٹھانا انکار کے لئے اور رکھنا اقرار کے لئے ہو، انگلیوں کے کناروں کو گھٹنوں کے کناروں کے اوپر رکھنا چاہئے، اس سے دور نہ ہوں۔

یہ تفصیل اس بناء پر ہے کہ اشارہ کرنے کو صحیح کہا گیا ہے، لیکن کئی مشائخ وہ بھی ہیں جنہوں نے اشارہ کرنے سے منع کیا ہے، لیکن ایسا کہنا نقل و عقل دونوں کے خلاف ہے، الفتح، ذخیرہ میں ہے کہ ظاہر الروایۃ یہی ہے، اور منیہ اور واقعات میں اسی پر فتویٰ

ہے۔ ع۔ در مختار میں اسی کو عامہ فتاویٰ کی طرف نسبت کر کے کہا کہ معتمد وہ ہے جسے شارحین نے صحیح کہا بالخصوص متاخرین نے جیسا کہ شیخ ابن الہمام اور حلبی ہیں، اور ہندیہ میں ہے کہ مختار یہ ہے کہ اشارہ کر لے۔ الخلاصہ۔ اور اسی پر فتویٰ ہے، المضمرات عن الکبریٰ۔

واضح ہو کہ رسول اللہ ﷺ سے اشارہ کرنے کے ثبوت میں بہت سی حدیثیں ہیں مثلاً ابن عمر و وائل بن حجر اور ابو حمید ساعدی ان کے علاوہ بھی بہت سی احادیث اور آثار ہیں، اس کی برخلاف اشارہ نہ کرنا مجھے کسی روایت سے معلوم نہ ہو سکا، اور عینیؒ اور ابن الہمامؒ نے تینوں اماموں سے اشارہ کرنے کی روایت ذکر کی ہے، اور خود امام محمدؒ کے مؤطا میں بھی موجود ہے، لہٰذا اس بات میں کوئی شک نہیں رہا کہ اشارہ کرنا سنت ہے، اور ملا علی قاریؒ نے کہا ہے کہ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ امام ابو حنیفہؒ سے بھی اس کے برخلاف یہ منقول ہو تا کہ اشارہ نہ کرے مگر رسول اللہ ﷺ سے اشارہ کرنے کا ثبوت مل جاتا تو اسی کو مقدم سمجھتے ہوئے اس پر عمل کرنا اور ابو حنیفہؒ کے قول کو چھوڑنا لازم ہوتا، علمائے متقدمین و متاخرین سب کا یہی طرز عمل رہا ہے، ان کے رسالہ میں سے مختصر ذکر کیا گیا ہے۔

پھر اشارہ کرنے کی کیفیت دو طرح کی منقول ہے، نمبر ا۔ ساری انگلیوں سے مٹھی باندھ کر صرف کلمہ کی انگلی سے خواہ انگوٹھے کو بھی داب کر یا چھوڑ کر جیسا کہ ابن عمرو　ابن الزبیرؓ کی حدیث میں ہے، نمبر ۲۔ اس طرح جیسا کہ اوپر گذر چکا ہے کہ بیچ و انگوٹھے کو ملا کر حلقہ باندھ کر اور چھوٹی دونوں کو بند کر کے ہو، عینیؒ نے کہا ہے ہر طرح جائز ہے۔ انتہی۔ اور اس کے سوا وہ صورت جو در مختار میں نقل کی گئی ہے کہ سب انگلیاں کھلی رہیں اور کلمہ کی انگلی اٹھا کر اشارہ کیا جائے، تو شامیؒ نے جمہور کے طریقہ کے خلاف قرار دیا ہے، اگر چہ عوام میں یہی صورت رائج ہے، عینیؒ میں ہے کہ دونوں ہاتھوں کی دونوں انگلیوں سے اشارہ کرنا مکروہ ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے احد احد، ایک ایک اور انگلی کو اٹھانے کے آگے سے حرکت بھی دینا مستحب ہے، میں کہتا ہوں کہ یہ حدیث میں موجود ہے، اس بناء پر یہ جو کہا گیا ہے کہ انکار کے وقت انگلی کو اٹھائے اور اقرار کے وقت جھکا دے صراحۃ حدیث میں موجود نہیں ہے۔ م۔

وان كانت امرأة جلست على اليتها اليسرى واخرجت رجليها من الجانب الايمن، لانه أستر لها، و التشهد التحيات لله والصلوات والطيبات السلام عليك ايها النبي الى آخره، وهذا تشهد عبد الله بن مسعود فانه قال اخذ رسول الله ﷺ بيدي و علمني التشهد كما كان يعلمني سورة من القرآن، وقال قل التحيات لله الى آخره.

ترجمہ:- اور اگر نمازی عورت ہو تو وہ اپنے بائیں سرین پر بیٹھے گی اور اپنے دونوں پاؤں کو دائیں جانب سے نکالے گی، کیونکہ اس صورت میں عورت کے لئے زیادہ پردہ پوشی ہوتی ہے، اور جس تشہد کے پڑھنے کا اس قعدہ میں حکم ہے وہ ہے جو التحیات سے رسولہ تک (متن میں مذکور) ہے (اور ترجمہ توضیح کے ضمن میں آئے گا) اور یہ تشہد حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا ہے، کیونکہ انہوں نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک بار میرا ہاتھ پکڑا، اور یہ تشہد مجھے سکھایا اسی طرح جس طرح وہ مجھے قرآن پاک سکھایا کرتے تھے، اور فرمایا تم کہو التحیات للہ آخر تک۔

توضیح:- قعدہ میں عورت کے بیٹھنے کا طریقہ، کلمات تشہد

وان كانت امرأة جلست على اليتها اليسرى واخرجت رجليها من الجانب الايمن......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف۔ اور امام مالکؒ کے نزدیک مرد بھی دونوں قاعدوں میں عورتوں کی طرح تورک کرے گا اور امام شافعیؒ کے نزدیک اگر چہ صرف درمیانی قعدہ میں تورک کا قول منقول ہے لیکن شاید ایسے وقت میں کہ لوگوں کے پاس

کپڑوں کی کمی سے پردہ اور ستر پوشی کی ضرورت سے یہ حکم تھا، اسی لئے اکثر علماء سلف کا ہمارے مذہب کے مطابق اسی حدیث پر عمل ہے۔ م۔ ابن بطالؒ نے ذکر کیا ہے کہ ام الدرداءؓ مردوں کی طرح بیٹھتی تھیں، حالانکہ وہ فقیہ تھیں، اور حضرت صفیہؓ اور حضرت عمرؓ کی بیویاں زیادہ پردہ پوشی کے خیال سے چاروں زانوں ہو کر بیٹھتی تھی، اور باندی مردوں کی طرح ہاتھ اٹھائے گی، لیکن رکوع، سجود اور قعدہ میں آزاد عورت کی طرح کام کرے گی۔ مع۔ تشہد کے لئے کوئی لفظ متعین اور واجب نہیں ہے۔ المجمع۔ مگر جتنی التحیات منقول ہے اس سے زیادہ اپنی طرف سے نہ کرے، محیط السرخسی، کیونکہ نماز کی دعائیں اور اذکار محدود و متعین ہیں۔ ش۔

التشهد التحيات لله والصلوات والطيبات السلام عليك ايها النبى الى آخره......الخ

اور تشہد جس کے پڑھنے کا اس قعدہ میں حکم ہے یہ ہے التحیات سے ورسولہ تک۔ ف۔ قول اصح کے مطابق قعدہ اولیٰ میں اس کا پڑھنا واجب ہے۔ م۔ اس کا ترجمہ اور توضیح یہ ہے التحيات لله تمام کی تمام عبادتیں جو زبان سے کہنے کی ہیں، سب اللہ تعالیٰ کے واسطے ہیں کوئی دوسرا ان کا مستحق نہیں ہے والصلوات اور وہ تمام عبادتیں جن کا تعلق بدن سے ہے سب اللہ تعالیٰ ہی کے واسطے ہیں کوئی ان کے لائق نہیں ہے، والطيبات اور وہ تمام عبادتیں جن کا تعلق مال خرچ کرنے سے ہے اللہ تعالیٰ کے واسطے میں کوئی دوسرا ان کے سزاوار نہیں ہے السلام عليك ايها النبى ورحمة الله وبركاته، السلام تجھ پر اے نبی محمد ﷺ واللہ تعالیٰ کی رحمت و اس کی برکتیں۔

ف۔ مروی ہے کہ جب معراج میں رسول اللہ ﷺ نے التحيات لله والصلوات والطيبات حضور الٰہی میں پیش کی تو جواب میں یہ تحفہ عطاء ہوا السلام عليك ايها النبى ورحمة الله وبركاته تو رسول اللہ ﷺ نے عرض کیا السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، یہ سلام ہم پر یعنی مع امت مرحومہ کے ہم سب پر اور اللہ تعالیٰ کے سب نیک بندوں پر، روایت میں ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ نے یہ کہا تو جبرئیل علیہ السلام نے کہا اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمداً عبده ورسوله، میں گواہی دیتا ہوں کہ کوئی الہ نہیں ہے مگر اللہ اور گواہی دیتا ہوں کہ بیشک محمد اس کے بندہ اور رسول ہیں۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ عینیؒ نے مذکورہ باتیں زین الائمہ فردوی کے ثواب عبادات سے نقل کی ہیں مگر مجھے یہ بات یاد نہیں آتی ہے کہ میں نے معراج کے سلسلہ کی احادیث میں یہ باتیں پائی ہوں، حالانکہ بندہ مترجم نے اردو تفسیر میں امام حماد وغیرہ سے سبحان الذی کی تفسیر میں تقریباً بڑے تین اجزاء کا بالتفصیل مطالعہ کیا ہے، واللہ اعلم، بہر صورت روایت کچھ بھی ہو لیکن اب اس تشہد کے پڑھنے میں واجب ہے کہ تشہد کے الفاظ سے ان کے معانی پر اس طرح توجہ دی جائے کہ گویا وہ اللہ تعالیٰ کی التحیات پڑھتا ہے اور رسول اللہ ﷺ پر السلام علیک کہتا ہے اور اپنے اوپر اور تمام صالحین پر بھی یہ مخصوص السلام بھیجتا ہے، اور آخر میں کلمہ شہادت پر ختم کرے، اور ایسا نہیں کرنا چاہئے کہ ان الفاظ کو خبر کے طور پر ادا کرے، یہ بات مجتبیٰ وغیرہ میں مذکور ہے، اور تنویر میں تو اس کی تصریح ہے۔

یہ معلوم ہونا چاہئے کہ رسول اللہ ﷺ بھی التحیات میں اسی طرح السلام عليك ايها النبى الخ، اسی طرح اشهد ان محمد عبده ورسوله، بھی فرمایا کرتے، اور اس طرح نہیں فرماتے تھے کہ میں رسول اللہ ہوں، اسی بناء پر شیخ ابن حجرؒ اس کی تصریح کر دی ہے، البتہ صحیح بخاری کی حضرت سلمہ بن الاکوعؓ کی حدیث میں مذکور ہے کہ نماز کے علاوہ کسی دوسرے وقت میں آپ ﷺ نے اشهد ان لااله الا الله واشهد انى رسول اللہ فرمایا ہے، جیسا کہ شامی وغیرہ میں ہے، اور واضح ہو کہ تمام نماز میں معانی کا خیال رکھنا واجب ہے، بالخصوص فرض قراءت قرآن میں سے الحمد کا، اس کے لئے کوئی عذر نہ ہوگا، ہاں اگر سیکھنے کی کوشش کے باوجود قدرت نہ ہو تو مجبوری ہے اس بحث میں قراءت کے مسئلہ میں انشاء اللہ مزید تفصیلی گفتگو کریں گے۔

الحاصل۔ تشہد کے الفاظ رسول اللہ ﷺ سے کئی طرح سے سند صحیح منقول ہوئے ہیں، ان تمام میں ہمارے نزدیک بہتر کلمات وہی

ہیں جو ذکر کیے گئے ہیں وہی پڑھے جائیں، امام ترمذیؒ نے کہا ہے کہ اسی پر علماء صحابہ و تابعین میں سے اکثر کا عمل ہے۔م۔ جملہ محدثین کا بھی اسی پر عمل ہے۔ع۔

وهذا تشهد عبد الله بن مسعود فانه قال اخذ رسول الله ﷺ بيدي و علمني التشهد......الخ

اور یہ عبداللہ بن مسعودؓ کا تشہد ہے۔ف۔ حدیث کی روایت میں یہ تشہد حضرت ابن مسعودؓ کی اسناد سے مذکور ہے، اسی لئے یہ ابن مسعودؓ کے نام سے مشہور ہوا ہے، حالانکہ اس پر تو اکثر صحابہ کرامؓ کا عمل تھا،م۔ فانه قال الخ چنانچہ ابن مسعودؓ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے میرا ہاتھ پکڑا، وعلمني الخ اور آپ ﷺ نے مجھے تشہد کی تعلیم اسی طرح دی جس طرح مجھے قرآن پاک کی تعلیم دیتے تھے۔ف۔ یعنی بغیر کمی و بیشی کے ایک ایک حرف کی تصحیح کے ساتھ۔وقال قل الخ، اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہو۔ف۔ صحیح مسلم میں ہے کہ پھر فرمایا کہ تم میں سے کوئی جب نماز کے اندر قعدہ کرے تو وہ کہے۔ فع۔ نسائی کی ایک روایت میں ہے کہ جب تم ہر رکعت پر بیٹھو تو کہو۔ف۔ التحیات للہ الی اخرہ، التحیات للہ آخر تک۔ف۔ یعنی عبده ورسوله تک اسی طرح جس طرح ذکر کیا جا چکا ہے، اور حضرت ابن مسعودؓ کے شاگرد علمائے تابعین کہتے ہیں کہ ابن مسعودؓ ہم سے ہر حرف کی تصحیح کے بغیر ہم سے (راضی نہیں ہوتے اور) قبول نہیں کرتے تھے، اور اسی حدیث میں ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ یہاں تک پہونچے السلام علینا وعلی عباد الله الصالحين تو فرمایا کہ اس کو کہتے ہی اللہ تعالیٰ کے ہر نیک بندہ کو جو آسمان میں ہے یا زمین میں ہے سب کو سلام پہونچ گیا، اور تشہد کے ختم کے بعد فرمایا کہ پھر تم سے ہر شخص کوئی ایسی دعاء مانگے جو اسے پسند ہو پس اس سے دعا کرلے، جیسا کہ جامع ترمذی اور سنن نسائی میں ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ تشہد پڑھنے میں ان ہی الفاظ کو کہے البتہ دعاء میں اختیار ہے، اور یہ بھی معلوم ہوا کہ رسول اللہ ﷺ کے لئے درود کی دعا کرے اور اس سے کچھ زیادہ کر کے عذاب سے پناہ مانگے، اور جنت مانگے، اور اسی بات پر عام علماء و فقہاء کا اب بھی عمل ہے۔م۔

والأخذ بهذا اولى من الاخذ بتشهد ابن عباسؓ وهو قوله: التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله سلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته سلام علينا الى اخره، لان فيه الامر واقله الاستحباب، والالف واللام وهما للاستغراق، و زيادة الواو، وهي لتجديد الكلام كما في القسم وتاكيد التعليم.

ترجمہ:- اور اسی تشہد کو پڑھنا زیادہ بہتر ہے تشہد ابن عباسؓ پڑھنے کے مقابلہ میں، جس کے الفاظ یوں ہیں (جو متن میں مذکور ہے) اور اولیٰ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس سے پہلے میں لفظ قل موجود ہے کہو جو امر کا صیغہ ہے جس کا مطلب کم سے کم استحباب ہوتا ہے، نمبر ۲۔ اور اس میں الف و لام کے حروف بھی ہیں جو استغراق کے لئے ہیں، نمبر ۳۔ اور واو بھی موجود ہے جو دوسرے میں نہیں ہے جو نئے کلام کے لئے آتا ہے جیسے قسم ہے، نمبر ۴۔ اور اس میں تشہد کی تعلیم موجود ہے۔

توضیح:- تشہد ابن مسعودؓ و تشہد ابن عباسؓ کا فرق

والأخذ بهذا اولى من الاخذ بتشهد ابن عباسؓ ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ف۔ اور اولیٰ کہنے سے معلوم ہوا کہ تشہد ابن عباسؓ کو کہنا بھی جائز ہے، یہی قول صحیح ہے، اس میں بحر الرائق کی یہ بحث کہ پہلا تشہد ہی واجب ہے اس کو کوئی وزن نہیں ہے، کیونکہ کسی بھی تشہد کا پڑھنا واجب ہے، جیسا کہ دعاء قنوت کا پڑھنا تو واجب ہے مگر خاص کر اللهم انا نستعينك الخ کی کوئی خصوصیت نہیں ہے، امام اعظمؒ کے قول کے مطابق جیسا کہ شامیؒ نے صراحت کے ساتھ بیان کیا ہے، تشہد کے الفاظ مختلف اور متعدد ہیں مثلاً تشہد حضرت عمرؓ و ابو موسیٰ اشعریؓ و جابر بن عبد اللہؓ وغیرہم، چنانچہ عینیؒ نے نو طریقوں سے تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے، ان میں سے ایک یہ تشہد ابن

عباسؓ بھی ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں **التحیات المبارکات الصلوات الطیبات لله سلام علیك ایها النبی و رحمة الله وبرکاته سلام علینا**،اس کے بعد بھی **عبده ورسوله** تک۔

ف۔اس تشہدؒ کو ترمذی و نسائی نے سلام کے لفظ سے روایت کیا ہے،اس میں ایک تو نمبرا۔التحیات کے بعد مبارکات صلوات طیبات سب ایک ہی صفت کے طور پر بغیر واو کے ہیں، نمبر ۲۔سلام الف ولام کے بغیر ہے،اسی واسطے عینیؒ نے کہا ہے کہ یہ تشہد صحیح مسلم میں نہیں ہے، کیونکہ صحیح مسلم میں دونوں جگہ السلام الف لام کے ساتھ ہے،ان ہی وجہوں سے مصنفؒ نے کہاہے کہ ابن مسعودؓ کے تشہد کو اختیار کرنا اولیٰ ہے، **لان فیه الخ** کیونکہ اس کے پڑھنے کو صیغہ امر سے کہا گیا ہے۔ف۔یعنی قل تم کہو،یا **فلیقل** ہر شخص کہے،یا قولو تم سب کہو، جیسا کہ اوپر کی روایات میں گذرا کہ وہ امر کے صیغہ سے امر ہیں۔

واقله الاستحباب ......الخ

اور امر کے صیغہ میں کم سے کم استحباب کا مرتبہ ہوتا ہے۔

ف۔یعنی عموماً صیغہ امر سے وجوب ثابت ہوتا ہے اور اگر وجوب نہ ہو تو یہاں کم از کم مستحب کا درجہ ضرور ثابت ہوگا،اور ابن عباسؓ کی روایت میں یہ حکم نہیں ہے،اس لئے جس حکم میں ہے اسی کو قبول کرنا زیادہ بہتر ہوگا،اور اب اس کے ترجیح کی دوسری وجہ یہ ہے۔

والالف واللام وهما للاستغراق، و زیادة الواو وهی لتجدید الکلام کما فی القسم و......الخ

کہ اس پہلی روایت میں الف ولام ہے اور یہ دونوں استغراق (یعنی تمام افراد کو اپنے اندر داخل کرلینے) کے لئے ہیں۔ف۔ معنی یہ ہیں کہ تمام سلام ہر وجہ سے،اور تشہد ابن سلام میں جو سلام ہے وہ نکرہ ہے اس میں ایک سلام بھی شامل ہو سکتا ہے۔ **وزیادۃ الواو الخ** اور تیسری وجہ یہ ہے کہ اس تشہد ابن مسعودؓ میں واو کی زیادتی ہے اور وہ نئے کلام کے لئے آتا ہے جیسے قسم میں۔

ف۔التحیات للہ کے بعد جب والصلوات کہا گیا تو واو سے پھر نیا کلام شروع ہو گیا اس طرح کئی تحیات وصلوات اور طیبات ہوئیں اس کے برخلاف جب بلاواو ہو سب صفتیں ہو گئیں اور موصوف صفت مل کر ایک ہی رہ گیا جیسے کسی نے قسم میں کہا واللہ الرحمٰن الرحیم میں نماز پڑھوں گا تو یہ ایک ہی قسم ہوگی (یعنی ایسے اللہ کی قسم جو رحمٰن ورحیم ہے)اور اگر یوں کہا **والله والرحمن والرحیم** میں نماز پڑھوں گا تو یہ تین قسم ہوئیں (یعنی قسم ہے اللہ کی قسم ہے رحمٰن کی قسم ہے رحیم کی)اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر نماز نہیں پڑھی تو تین کفارے ادا کرنے واجب ہوں گے،اس سے معلوم ہوا کہ تشہد ابن مسعودؓ میں التحیات کی بہت زیادتی ہے۔ع۔م۔

وهی لتجدید الکلام کما فی المقسم وتاکید التعلیم......الخ

اور چوتھی وجہ اس تشہد میں تعلیم کی تاکید موجود ہے۔ف۔تعلیم کرنا تو ابن مسعودؓ وابن عباسؓ دونوں کو ہی ہے کیونکہ تشہد ابن عباسؓ میں مذکور ہے کہ رسول اللہ ﷺ ہم لوگوں کو تشہد کی بھی اسی طرح تعلیم دیتے تھے جیسے قرآن کی صورت کی تعلیم کرتے تھے،اس طرح نفس تعلیم میں تو دونوں روایتیں برابر ہوئیں، مگر ابن مسعودؓ کے تشہد میں یہ طریقہ تاکید کے ساتھ ہے اس طرح سے کہ رسول اللہ ﷺ نے ابن مسعودؓ کا ہاتھ پکڑا چنانچہ صحیح مسلم کی روایت میں ہے کہ مجھے تشہد کی تعلیم اس صورت سے فرمائی کہ میری ہتھیلی آپ کی دونوں مبارک ہتھیلیوں کے درمیان تھی،اور معلوم ہونا چاہئے کہ ابن مسعودؓ نے تعلیم دیتے وقت بھی یہی صورت تبرکاً باقی رکھی تھی چنانچہ اپنی شاگرد علقمہؒ کو اسی طرح ہاتھ پکڑ کر سکھلایا،اور علقمہؒ نے بھی اپنے شاگرد ابراہیم نخعیؒ کو اور ابراہیم نخعیؒ نے بھی اپنے شاگرد حماد بن ابی سلیمان کو اور حمادؒ نے بھی اپنے شاگرد ابوحنیفہؒ کو اس طرح ہاتھ پکڑ کر تشہد کی تعلیم دی۔

الحاصل اس میں زیادہ تاکید ہے، عینیؒ نے تو تشہد ابن مسعودؓ کے دس سے زیادہ ترجیح کی وجہیں بیان کی ہیں،اور ابن الہمامؒ نے

کہاہے ترجیح کی مزید وجہوں میں سے ایک یہ بھی ہے صحاح ستہ کے تمام اماموں نے اس تشہد کی روایت میں لفظاً و معنیً اتفاق کیا ہے، اور یہ صورت بہت ہی کمیاب ہے، اور ابن عباسؓ کا تشہد امام مسلمؒ کے افراد میں شمار کیا گیا ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ ابھی معلوم ہو چکا ہے کہ صحیح مسلم میں السلام کا لفظ موجود ہے۔ م۔

پھر اگرچہ بخاری کے علاوہ دوسروں نے تشہد ابن عباسؓ کی روایت کی ہو لیکن اعلی درجہ کی حدیث تو وہ ہوتی ہے جس میں امام بخاریؒ و مسلمؒ دونوں ہی متفق ہوں اگرچہ الفاظ میں اتفاق نہ ہو مگر معنی میں اتفاق ہو، اس بناء پر اس روایت کا درجہ کتنا اعلی ہو گیا کہ اس کے الفاظ میں بھی اتفاق نہ ہو بلکہ دوسرے ائمہ بھی متفق ہیں، اور علماء نے اجماع کیا ہے کہ اس باب میں یہ حدیث سب سے زیادہ صحیح ہے، بلکہ دوسرے ائمہ نے اس کی تصریح کر دی ہے، اور کہا ہے کہ اسی پر اکثر صحابہ و تابعین کا عمل ہے، اور خطابیؒ اور ابن المنذرؒ کا بھی یہی قول ہے، اور اسی تشہد ابن مسعودؓ کے مثل معاویہؓ نے ممبر پر تعلیم دی ہے، یہ روایت طبرانی کی ہے، اور حضرت عائشہؓ نے اسی تشہد کو رسول اللہ ﷺ کا تشہد کہا ہے، جیسا کہ بیہقیؒ نے روایت کی ہے، اور نوویؒ نے روضہ میں کہا ہے کہ اس کی اسناد جید ہے، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اسی تشہد کو رسول اللہ ﷺ بھی پڑھا کرتے تھے، اور عبد اللہ بن مسعودؓ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے میرا ہاتھ پکڑ کر مجھے تشہد اس طرح سکھلایا ہے جس طرح قرآن کی کوئی سورت سکھلاتے تھے، اور آپ ہم سے واو اور الف ولام کے کہنے پر اصرار کرتے نہ کہنے پر مواخذہ کرتے، تاکہ رسول اللہ ﷺ کے بتائے ہوئے الفاظ سے پوری موافقت رہے، اور عبد الرحمن بن یزید نے کہا ہے کہ ہم لوگ تشہد کو ابن مسعودؓ سے اس طرح حفظ کرتے تھے جیسے قرآن کے حروف حفظ کرتے تھے، اور یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس تشہد کے الفاظ کے یاد کرنے کا اعلی درجہ کا اہتمام تھا جس کی دوسری مثال نہیں پائی جاتی ہے۔ مع۔

ولا يزيد على هذا في القعدة الاولى لقول ابن مسعودؓ علمني رسول الله ﷺ التشهد في وسط الصلوة واخرها فاذا كان وسط الصلوة نهض اذا فرغ من التشهد واذا كان اخر الصلوة دعا لنفسه بما شاء.

ترجمہ:- اور پہلے قعدہ میں اس سے زیادہ نہ بڑھائے، حضرت عبد اللہ ابن مسعودؓ کے اس کہنے کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ نے مجھے درمیان نماز اور آخر نماز میں تشہد پڑھنا بتایا ہے، پھر جب نماز کے درمیان ہوتی تو تشہد سے فارغ ہوتے ہی اٹھ کھڑے ہوتے، اور جب آخر نماز ہوتی تو اپنے واسطے جو چاہتے دعا کرتے۔

توضیح:- قعدہ اولیٰ میں تشہد سے کچھ بھی زیادہ نہیں پڑھنا چاہئے

ولا يزيد على هذا في القعدة الاولى لقول ابن مسعودؓ علمني رسول الله ﷺ التشهد.....الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف اور یہ حکم بالاتفاق فرض نمازوں کے لئے ہے، د، **لقول ابن مسعودؓ الخ** ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

واذا كان اخر الصلوة دعا لنفسه بما شاء.....الخ

ف۔ امام احمدؒ نے اپنی مسند میں ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ابن مسعودؓ کو تشہد سکھلایا تو ابن مسعودؓ اسے پڑھا کرتے جب درمیان نماز میں بیٹھتے، اور آخر نماز میں بائیں کولھے پر اس طرح **التحيات لله** سے **عبده ورسوله** تک، کہا کہ اگر درمیان نماز ہوتی اٹھ کھڑے ہوتے جیسے ہی تشہد سے فراغت ہوتی، اور اگر آخر نماز ہوتی تو تشہد کے بعد دعاء کرتے جس کے ساتھ اللہ چاہتا یعنی وہی دعاء کرتے جس میں مرضی مولی ہوتی۔ پھر سلام پھیر دیتے۔ ابن الہمامؒ نے آخر نماز میں تشہد کے بعد دعائیں صحیحین وغیرہ میں بہت سی مشہور ہیں۔ ف۔ اور صحیح بخاری و صحیح مسلم میں ابو ہریرہؓ سے مروی ہے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی اخیر تشہد سے فارغ ہو تو وہ اللہ سے چار چیزوں سے پناہ مانگے، ۱- عذاب جہنم، ۲- عذاب قبر، ۳- فتنہ

زندگی و موت، ۴- فتنہ مسیح الدجال کے شر سے۔ ع۔

الحاصل یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ پہلے قعدہ میں نمازی تشہد کے سوا کچھ نہ پڑھے۔ یہی مذہب امام احمدؒ اور اسحاقؒ کا ہے۔ لیکن امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ اللهم صل على محمد بھی زیادہ کرے۔ اس روایت کی وجہ سے جو حضرت ام سلمہؓ سے مروی ہے کہ ہر دو رکعت پر تشہد اور رسولوں اور ان کے تابعین نیک بندوں پر سلام بھی ہے۔ عینیؒ نے اس کے جواب میں کہا ہے کہ یہ فرائض کے علاوہ نوافل پر محمول ہے۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اس روایت میں درود کا کوئی ذکر ہی نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں تو تشہد یعنی التحيات لله و الصلوات و الطيبات تک ہے۔ اور رسولوں پر سلام وہ السلام عليك أيها النبی سے رسول اللہ پر سلام ہوا۔ اور السلام علينا سے رسولوں، نیک تبعین پر اور على عباد الله الصالحين سے تمام رسولوں پر ہو گیا۔ یہاںتک کہ فرشتوں کے رسولوں اور ان کے تابعدار فرشتوں پر بھی ہو گیا۔ اب کوئی بتائے اس روایت سے مستقل درود کا ثبوت کہاں سے ہوا۔ اور اس سے زیادہ نہ کہنا تو ابن مسعودؓ سے معلوم ہو چکا ہے۔

الحاصل دونوں روایتیں موافق ہیں ان میں کوئی تعارض نہیں۔ م۔ ہمارے یعنی احناف کے نزدیک تشہد سے کچھ پڑھنے کی صورت میں اگر عمداً پڑھایا ہو تو مکروہ ہوگا اور اعادہ نماز واجب ہوگا۔ اور اگر سہواً پڑھایا ہے تو سجدہ سہو واجب ہوں گے خواہ یہ زیادتی درود کی ہو یا کسی اور چیز کی ہو کیونکہ اس کے پڑھنے سے فرض یعنی قیام میں تاخیر ہوئی ہے۔ ت۔ و۔ تشہد کے بعد کتنا زیادہ ہونے سے سجدہ واجب ہوگا تو جواب میں اختلاف ہے۔ درمختار میں ہے کہ مذہب میں مفتی بہ قول کے مطابق فقط اللهم صل على محمد کہنے سے۔ اور شامی نے لکھا ہے کہ حلبی نے کہا ہے کہ اکثر کے نزدیک اللهم صل على محمد وعلى آل محمد کہنے سے سجدہ لازم ہوگا، ورنہ نہیں، اور یہی قول اصح ہے۔ اور بعضوں کے نزدیک جب اتنی تاخیر ہو جس میں کسی رکن کو ادا کرنا ممکن ہو، اور یہ قول امام اعظمؒ کے مطابق ہے۔ صاحبینؒ کے نزدیک جب تک حميد مجيد تک درود نہ پڑھے سجدہ سہو واجب نہ ہوگا۔ ش۔ اس سے پہلے یہ بتایا جا چکا ہے کہ رکن کی ادائیگی کی مقدار تین تسبیح ہے یا ایک تسبیح۔ م۔

مسئلہ: مقتدی اگر تشہد پڑھ کر امام سے پہلے فارغ ہو جائے تو بالاتفاق وہ خاموش رہے۔

مسئلہ: مسبوق جس کی کوئی رکعت چھوٹ گئی ہو وہ آہستہ آہستہ پڑھے تاکہ امام کے سلام کے وقت فارغ ہو۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ پورا پڑھ کر خاموش ہو جائے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ کلمہ شہادت بار بار پڑھتا رہے۔ د۔ تمام اقوال کو صحیح کہا گیا ہے۔ ش۔ اگر اس درمیانی قعدہ و تشہد کے بعد اٹھے تو جلالی میں ہے کہ سجدہ سے اٹھنے کی طرح پنجوں کے بل اٹھے۔ اور طحاویؒ نے کہا ہے کہ زمین پر ہاتھ ٹیکنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ الزاہدی۔ میں کہتا ہوں کہ اس صورت میں ہاتھ ٹیک کر اٹھنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ الزاہدی۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اس صورت میں ہاتھ ٹیک کر اٹھنے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ اور حدیث سے بھی یہی ثابت ہے۔ م۔

ويقرأ في الركعتين الأخريين بفاتحة الكتاب وحدها لحديث أبي قتادةؓ أن النبي ﷺ قرأ في الأخريين بفاتحة الكتاب، وهذا بيان الأفضل هو الصحيح؛ لأن القراءة فرض في الركعتين على ما يأتيك من بعد إن شاء الله، وجلس في الأخيرة كما جلس في الأولى لما روينا من حديث وائل وعائشةؓ ولأنها أشق على البدن، فكان أولى من التورك الذي يميل إليه مالكؒ، والذي يروى أنه عليه السلام قعد متوركا ضعفه الطحاوي، أو يحمل على حالة الكبر، ويتشهد وهو واجب عندنا.

ترجمہ:- اور نمازی آخری دو رکعتوں میں صرف سورہ فاتحہ پڑھے، حضرت ابو قتادہؓ کی حدیث کی وجہ سے کہ نبی کریم ﷺ نے آخری دو رکعتوں میں سورہ فاتحہ پڑھی۔ یہ بیان افضلیت کا ہے۔ یہی قول صحیح ہے - کیونکہ قرأت قرآن صرف (پہلی) دو رکعتوں میں فرض ہے - جیسا کہ انشاء اللہ عنقریب ———— اس کی بحث آئے گی۔ اور آخری قعدہ میں بھی اسی طرح بیٹھے جیسا کہ پہلے قعدہ میں بیٹھا ہے۔ اس روایت کی وجہ سے جو ہم نے حضرت وائلؓ اور حضرت عائشہؓ سے بیان کی ہے۔ اور اس

وجہ سے بھی کہ اس طرح بیٹھنا بدن کے لئے زیادہ تکلیف دہ ہے۔ لہٰذا اس بیٹھک سے بہتر ہے جو تورک کہلاتا ہے اور اس کی طرف امام مالکؒ مائل ہوئے ہیں۔ اور وہ جو ایک روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ تورک کی حالت میں بیٹھے تھے۔ اسے امام طحاویؒ نے ضعیف قرار دیا ہے۔ یا اسے بڑھاپے کی عمر اور حالت پر محمول کیا جائے گا، اور تشہد پڑھے اور اس کا پڑھنا ہمارے نزدیک واجب ہے۔

توضیح:- اخیر کی دو رکعتوں میں صرف سورہ فاتحہ، قعدہ اخیرہ کی کیفیت، حدیث سے دلیل

تورک یعنی کولھے پر بیٹھ کر دونوں پیر داہنی طرف نکالنا، حدیث سے دلیل

ويقرأ في الركعتين الأخريين بفاتحة الكتاب وحدها ......الخ

اور اخیر کی دونوں رکعتوں میں اور مغرب کی آخری ایک رکعت میں صرف فاتحہ الکتاب یعنی سورہ الحمد پڑھے، لحدیث ابی قتادہ حضرت ابو قتادہؓ کی حدیث کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ نے اخیر کی دو رکعتوں میں فاتحہ پڑھی۔ ف۔ حضرت ابو قتادہؓ کی حدیث یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ ظہر و عصر کی پہلی دو رکعتوں میں فاتحہ اور اس کے ساتھ سورہ پڑھا کرتے تھے، اور پچھلی دو رکعتوں میں فاتحہ پڑھتے گاہے گاہے ہمیں بھی کوئی آیت سنا دیتے، اور رکعت کو جتنی طویل کرتے دوسری کو اتنی طویل نہیں کرتے، اسی طرح صبح کی نماز میں بھی کرتے، یہ روایت سوائے ترمذی کے بقیہ ائمہ ستہ نے بیان کی ہے، خلاصہ یہ ہوا کہ آخری دو رکعتوں میں صرف سورہ فاتحہ پڑھے۔

وهذا بيان الأفضل هو الصحيح......الخ

یہ افضلیت کا بیان ہے، اور یہی صحیح ہے۔ ف۔ اور یہی ذخیرہ میں ہے، اور اسی پر اعتماد ہے، قاضی خان، یہی قول اصح ہے، المحیط، یہی صحیح اور ظاہر الروایہ ہے، اور خاموش رہنا مکروہ ہے، الخلاصہ۔ ھ۔ حسنؒ کی وہ روایت جو امام ابو حنیفہؒ سے منقول ہے اس سے احتراز ہے، وہ قول یہ ہے کہ آخری رکعتوں میں سورہ فاتحہ کی قراءت واجب ہے، اس بناء پر اس کے ترک سے سجدہ سہو لازم ہوگا۔ فع۔ لیکن عینیؒ نے اسی قول کو صحیح کہا ہے کہ اخیرین میں فاتحہ کی قراءۃ واجب ہے۔ د۔ اس کی مزید بحث ان شاء اللہ قراءت کی بحث میں آئے گی۔ م۔ اور مذہب کے موافق، اخری رکعتوں میں خاموش رہنا مکروہ نہیں ہے۔ د۔

لأن القراءة فرض في الركعتين على ما يأتيك من بعد إن شاء الله.....الخ

کیونکہ دو ہی رکعتوں میں قراءت کرنا فرض ہے، اس کی دلیل بھی ان شاء اللہ ذکر کی جائے گی۔ ف۔ اس کے بعد رکوع و سجود پرانے طریقے کے مطابق کرے، اور آخری دونوں رکعتیں پوری کرے۔ م۔

وجلس في الأخيرة كما جلس في الأولى لما روينا من حديث وائل وعائشةؓ......الخ

اور قعدہ اخیرہ میں بھی قعدہ اولی کے مطابق بیٹھے۔ ف۔ ان میں سارے کام پہلی دو رکعتوں کی طرح کرے، انہی میں سے بیٹھنے کی حالت بھی ہے۔ لما روینا الخ حضرت وائل بن حجر اور حضرت عائشہؓ ان حدیثوں کی وجہ سے جن کی روایت ہم نے پہلے ہی کر دی ہے۔ ف۔ چنانچہ اس جلسہ کے کچھ حالات کا بیان تو وائلؓ کی حدیث میں تھا اور حالات یعنی بائیں پاؤں کو بچھانا اور دائیں کو کھڑا کرنا حضرت عائشہؓ کی حدیث میں گذرا ہے، لہٰذا قعدہ اخیرہ میں بھی اس طرح بیٹھے، گذشتہ حدیث کی بناء پر۔ مع۔

ولأنها أشق على البدن، فكان أولى من التورك الذي يميل إليه مالكؒ......الخ

اور اس کی عقلی اس دلیل کی وجہ سے کہ یہ بیٹھک بدن کے لئے زیادہ تکلیف دہ ہے۔ ف۔ جبکہ یہ بات احادیث سے ثابت ہے کہ جس عبادات میں بدن کو زیادہ تکلیف ہوتی ہو وہ افضل ہوا کرتی ہے۔ ع۔ فکان الخ پس تشدت کی یہ کیفیت تورک کی نشست سے بہتر ہوگی۔ ف۔ اگرچہ تورک کی کیفیت بھی یعنی کولھے پر بیٹھ کر دونوں پاؤں دائیں طرف نکالنا، جیسا کہ عورتیں بیٹھا کرتی ہیں۔ الذي يميل الخ یہ وہی تورک ہے جس کی طرف امام مالکؒ میلان کرتے ہیں۔ ف۔ بلکہ امام کا یہی مذہب ہے کہ قعدہ میں

مرد بھی اسی طرح بیٹھے کیونکہ یہ بیٹھک حدیث سے بھی ثابت ہے، اور امام شافعیؒ پہلے قعدہ میں ہم لوگوں کے مانند بیٹھنے کو فرماتے ہیں لیکن دوسرے قعدہ میں امام مالکؒ کی طرح تورک کو پسند کرتے ہیں مگر ہمارے نزدیک مختار وہی ہے جو ہم نے بیان کر دیا ہے، اس کی دو وجہیں ہیں، نمبر ا۔ عورتوں سے فرق ہوگا جو شریعت میں پسندیدہ عمل ہے، اور نمبر ۲۔ حضرت عائشہؓ کی حدیث بہت ہی قوی ہے۔

والذی یروی أنه علیه السلام قعد متورکا ضعفه الطحاوی...... الخ

اور وہ حدیث جو تورک کے سلسلہ میں روایت کی جاتی ہے۔ ف۔ اس سند کے ساتھ عبد الحمید بن جعفر عن محمد بن عمرو بن عطاء عن ابی حمید الساعدیؓ، یعنی ابی حمیدؓ نے رسول اللہ ﷺ کی نماز کی کیفیت پوری بیان کی اور آخر میں یہ کہا انه علیه السلام قعد متورکا، یعنی رسول اللہ ﷺ تورک کی حالت میں بیٹھے، ف تو اس روایت کا حل یہ ہے کہ ضعفه الطحاوی کہ اسے طحاویؒ نے ضعیف کہا ہے، ف، کئی وجہ سے اول یہ کہ عبد الحمید بن جعفر ضعیف راوی ہے، اور عبد الحقؒ نے احکام میں فرمایا ہے کہ وہ مطعون ہیں، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ یحیی القطان اور سفیان ثوریؒ نے انہیں ضعیف کہا ہے، لیکن ابن معین وغیرہ نے ان کو ثقہ کہا ہے، اور اس حدیث کو مسلم کے علاوہ بخاری اور باقی چاروں سنن والوں نے روایت کی ہے، دوسری وجہ طحاوی کا اسے ضعیف کہنا ہے، وجہ یہ ہے کہ محمد بن عمرو بن عطاء نے ابو حمید سے نہیں سنا ہے، اور محمد بن عمرو کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ مرجیہ تھا اور اکثر اسے وہم کی بیماری ہو جایا کرتی تھی، اور اسے نہ سننے کی وجہ سے ابن حزمؒ نے ابوداؤد کی شرح میں کہا ہے کہ شاید یہ عبد الحمید کا وہم ہے۔

لیکن بندہ مترجم کہتا ہے کہ اس جگہ تاریخ کے علماء کا آپس میں اختلاف ہے، چنانچہ امام بخاریؒ اور ان کے علاوہ ایک جماعت کا سننا ثابت ہے، لیکن عینیؒ نے امام ہیثمؒ کے قول سے مقدم سمجھا ہے اور واقعۃً یہ بات قابل لحاظ بھی ہے، اور ابن حزمؒ نے بھی اسی پر یقین کیا ہے، تیسری وجہ یہ ہے کہ طحاویؒ نے دوسری اسناد سے محمد بن عمرو بن عطاء سے روایت کی ہے کہ ہم سے ایک بزرگ نے روایت کی ہے کہ ابو حمید ساعدیؓ صحابہ کرام کے ایک مجمع میں تھے جن کی تعداد دس تھی اس بعد آخر تک یہی حدیث بیان کی ہے اس بناء پر یہ اس بات کی دلیل ہے کہ محمد بن عمروؒ نے خود ابو حمیدؓ سے نہیں سنا ہے۔ مع۔ پھر امام طحاویؒ نے جو اس روایت کو ضعیف قرار دیا ہے اسے امام بیہقیؒ نے تسلیم نہیں کیا ہے، اور شیخ ابن حجر عسقلانیؒ بھی لکھتے ہیں کہ طحاوی کے قول پر توجہ نہیں دینی چاہئے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ایسا خیال کرنا بہت بہت دور کی بات ہے اسی بناء پر شیخ محقق تقی الدین بن دقیق العیدؒ نے امام طحاویؒ کے قول کو قوی قرار دیا ہے، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے، اور امام مسلمؒ نے اسے اپنی صحیح میں ذکر کیا ہے جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس روایت میں کلام ہے کہ اویحمل الخ یا یہ کہ اس تورک کی بیٹھک کو عمر کی زیادتی یا بدن کے کمزور ہونے پر محمول کیا جائے، ف۔ یعنی جب آپ کی عمر زیادہ ہو گئی تھی۔

ف۔ مصنفؒ نے انتہائی ادب کی بناء پر بوڑھا نہیں کہا ہے، شیخ ابن حجرؒ نے کہا ہے کہ ابو حمیدؓ کی حدیث میں اس عمر کی زیادتوں کے بارے میں کوئی تذکرہ نہیں ہے لہٰذا اسے ظاہر لفظ پر محمول کیا جائے گا، میں مترجم کہتا ہوں کہ دوسری احادیث میں ایسی بیٹھک کا ثبوت ہے جو عورتوں کی بیٹھک کے مخالف ہے، اور تورک میں ایک طرح کا ضعف ہے اس لئے ہم نے دونوں میں توفیق کی کوشش کرتے ہوئے اس بات کو ترجیح دی ہے کہ آپ ﷺ یوں تو ہمیشہ اس طرح بیٹھتے جو مردانہ بیٹھک کہلاتی ہے البتہ کبھی مجبوراً اور ضرورۃً دوسری طرح بھی بیٹھ جاتے تھے جس میں آسانی ہوتی، اور ام سلمہؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ اپنی وفات سے پہلے تک آپ کی اکثر نماز بیٹھ کر ہوا کرتی تھی، اور آپ ایسے ہی اعمال کو پسند فرماتے تھے جس پر مداومت اور ہمیشگی ہوتی اگرچہ وہ عمل تھوڑا ہی ہو، جیسا کہ نسائی نے روایت کی ہے، یہ طریقہ بظاہر فرائض کے علاوہ نفل نمازوں کے لئے ہے، لیکن کمزوری کے زمانہ میں اٹھتے وقت استراحت کرنے کا اس سے ثبوت ہوتا ہے، جیسا کہ حضرت حفصہؓ سے بھی ثابت ہے، یہ حکم ایسا ہی ہے جیسا کہ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ لوگوں کو جب نماز اور اس میں بیٹھنے کا طریقہ سکھاتے تو اسی طرح جیسا کہ ہمارا اس پر عمل ہے، لیکن اس

کے باوجود خود جب بیٹھتے تو چار زانو ہو کر بیٹھتے، اس لئے پوچھنے پر فرمایا ہے کہ میرے پیر مجھے نہیں اٹھاتے ہیں یعنی ان میں اتنی طاقت نہیں ہے کہ میں ان پر زور دے کر بیٹھ سکوں، یہ روایت صحیح بخاریؒ و مالک و نسائی میں ہے، اس۔

حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ بایاں پاؤں بچھا کر اور دایاں پاؤں کھڑا کر کے بیٹھنا اولیٰ ہے، لیکن اگر قراءت طویل کرنے کی وجہ سے تھکاوٹ آگئی یا بڑھاپے کی وجہ سے اس طرح بیٹھنا برداشت نہ ہو تو اس وقت تورک کرنا بہتر ہے اور اگر بلا کسی عذر کے تورک کیا تو بھی جائز ہوگا، اس حدیث میں دوسری قسم کا بیان ہے، یعنی عذر کی حالت میں بیٹھک جو حکم کے اعتبار سے پہلی قسم کی بیٹھک کے مساوی ہے، اچھی طرح سمجھ لو۔

ویتشہد وھو واجب عندنا......الخ

اور تشہد پڑھے، ف، یعنی دونوں قعدوں میں پڑھنا واجب ہے، الفتح۔ اور نفل کے ہر قعدہ میں بھی۔م۔ اور یہی قول امام احمد کا ہے، اور امام مالکؒ نے کہا ہے کہ دونوں قعدوں میں سنت ہے۔ مع۔

اور اگر تشہد کا کچھ حصہ پڑھے اور باقی چھوڑ دے تو بھی ظاہر الروایۃ میں جائز ہے، اور کہا گیا ہے کہ جائز ہونا تو امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق ہے، اور ناجائز ہونا امام محمدؒ کے قول کے مطابق ہے، یہ بات امام مرغینانیؒ نے کہی ہے، جیسا کہ عینیؒ میں ہے۔

اب میں مترجم کہتا ہوں کہ جب تشہد پڑھنا واجب ہوا تو اس کا کچھ نہ پڑھنے سے یا چھوڑ دینے سے سجدہ سہو واجب ہوگا، اس کا مطلب یہ ہوگا کہ نماز باطل نہ ہوگی، اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ واجب کو چھوڑ دینا جائز ہوگا۔م۔ پھر تشہد کے ختم کر لینے کے بعد درود اور دعاء مسنون ہے، اور سلام کرنا واجب ہے، پھر درود کو دعاء سے پہلے پڑھنا بہتر ہے اسی لئے فرمایا ہے (آئندہ)۔

وصلی علی النبی علیہ السلام، وھو لیس بفریضۃ عندنا خلافا للشافعی فیھما، لقولہ علیہ السلام: اذا قلت ھذا او فعلت فقد تمت صلاتك ان شئت ان تقوم فقم و ان شئت ان تقعد فاقعد.

ترجمہ:- اور حضرت محمد رسول ﷺ پر درود بھیجے، اور یہ پڑھنا ہمارے نزدیک فرض نہیں ہے، لیکن امام شافعیؒ کا اس میں اختلاف ہے، فرض نہ ہونا رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے ہے کہ جب تم نے یہ کہہ دیا یا کر لیا تو تمہاری نماز مکمل ہو گئی، اب اگر تم کھڑے ہونا چاہو تو کھڑے ہو جاؤ، اور اگر تم چاہو کہ بیٹھے رہو تو بیٹھ جاؤ۔

توضیح: درود پڑھنا قعدہ اخیرہ میں، درود کے کلمات

وصلی علی النبی علیہ السلام....الخ

اور رسول اللہ ﷺ پر درود بھیجے۔ ف۔ یعنی سنت طریقہ سے۔ع۔ عام علماء کا یہی قول ہے، درود کے صیغے اور الفاظ بہت مختلف ہیں، ان میں سے کچھ تبرکا بیان کئے جائیں گے، ان میں سے جو بہت زیادہ مشہور ہے وہ بھی بیان کیا جاتا ہے، اور کچھ زیادتیاں جو دوسری روایتوں میں پائی جاتی ہیں ان کے ذکر کرتے ہوئے قوس دے کر مترجم کا لفظ بڑھا دیا جائے گا، تبیین الحقائق میں عینیؒ کی طرح امام محمدؒ سے یہ درود منقول ہے:

اللھم صلی علی محمد و علی آل محمد کما صلیت علی ابراھیم و علی آل ابراھیم (انك حمید مجید اللھم) بارك علی محمد و علی آل محمد کما بارکت علی ابراھیم و علی آل ابراھیم (فی العالمین) انك حمید مجید.

یہ الفاظ صحیحین میں بھی ہیں، مگر اول میں **انك حمید مجید** بھی ہے لیکن آخر میں **فی العالمین** کا لفظ نہیں ہے، اگر کوئی اس کی بھی زیادتی کر لے تو جائز ہے، جیسا کہ در مختار میں ہے، بلکہ جو الفاظ ذکر کئے گئے ہیں ان میں سے ہر لفظ کو اپنی جگہ پر اسی طرح

رہنے دے، ویسے ہر طریقے سے جائز ہے، اور در مختار میں ہے کہ سیدنا محمد اور سیدنا ابراہیم کا لفظ بھی بڑھانا ادب ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ محمد رسول اللہ ﷺ کا سید ہونا تو امر قطعی ہے لیکن فرائض کی ادائیگی میں زیادہ احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ روایات میں جتنے الفاظ ہوں ان ہی پر اقتصار کرنا چاہئے البتہ نوافل میں بڑھا سکتے ہیں، عینیؒ میں ہے کہ حضرت علیؓ سے مروی ہے، کہ رسول اللہ ﷺ نے مندرجہ ذیل کلموں کو میرے ہاتھ میں گن کر دیا اور فرمایا کہ حضرت جبریل علیہ السلام نے بھی یہ مجھے گن کر دئے، اور انہوں نے کہا کہ میرے رب عزوجل کے پاس سے اسی طرح نازل کئے گئے ہیں:

اللهم صلی علی محمد وعلیٰ آل محمد کما صلیت علی ابراهیم وعلی آل ابراهیم انك حمید مجید، اللهم بارك علی محمد وعلی آل محمد کما بارکت علی ابراهیم وعلی آل ابراهیم انك حمید مجید اللهم سلم علی محمد و علی آل محمد کما سلمت علی ابراهیم وعلی آل ابراهیم انك حمید مجید، اس کی اسناد میں نظر ہے۔

اور حضرت علی وابن مسعودؓ وابن عباسؓ وجابرؓ سے مرفوعاً روایت ہے کہ کہو **اللهم صلی علی محمد وعلی آل محمد و بارك علی محمد وعلی ال محمد وارحم محمد اوال محمد کما صلیت و بارکت و ترحمت علی ابراهیم وعلی آل ابراهیم فی العالمین انك حمید مجید،** اسناد میں نظر ہے، ان دونوں صیغوں میں سے پہلے میں سلام اور دوسرے میں ترحم زائد ہے، اور ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ **اللهم ارحم محمد،** یعنی یا اللہ محمد ﷺ پر رحم کر، اس طرح کہنے کو بعضوں نے مکروہ کہا ہے، اور بعض نے مکروہ بھی نہیں کہا ہے۔ الفتح۔

مبسوط سرخسی میں ہے کہ اس میں کچھ مضائقہ نہیں ہے کیونکہ ایسا کہنے میں اثر کی اتباع اور موافقت ہے، اور رحمت الٰہی سے کوئی بھی بے نیاز نہیں ہو سکتا ہے۔ ع۔ صحیح یہی ہے کہ اس میں مطلقاً کراہت نہیں ہے۔ التبیین۔

حضرت کعب بن عجرہؓ سے مرفوعاً روایت ہے کہ کہو **اللهم صلی علی محمد وال محمد کما صلیت علی ابراهیم و بارك علی محمد وال محمد کما بارکت علی ابراهیم انك حمید مجید۔** یہ حدیث صحاح ستہ میں موجود ہے۔

حضرت ابو حمید الساعدیؓ سے مروی ہے کہ صحابہ کرامؓ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ﷺ ہم لوگ آپ پر کس طرح درود بھیجیں تو آپ ﷺ نے فرمایا کہو **اللهم صلی علی محمد وازواجه وذریته کما صلیت علی ابراهیم و بارك علی محمد وازواجه ذریته کما بارکت علی ابراهیم انك حمید مجید،** یہ حدیث ابن ماجہ کے علاوہ باقی لوگوں نے روایت کی ہے، اور ابو مسعود انصاریؓ کی روایت بمعنی کعب بن عجرہ ہے، لیکن آخر میں فی العالمین زیادہ ہے، یعنی **کما بارکت علی ابراهیم فی العالمین انك حمید مجید،** یہ حدیث صحیح مسلم وابوداؤد اور ترمذی میں ہے، اس کے علاوہ اور دوسرے الفاظ بھی ہیں۔

احکام درود

آیت کریمہ ﴿إِنَّ اللّٰهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾ الایۃ میں امر کے صیغہ سے مخاطب کیا گیا ہے، جس کا نزول ماہ شعبان سنہ ۲ھ میں ہوا ہے، اس بناء پر تمام عمر میں کم از کم ایک بار درود بھیجنا فرض ہے۔ ت۔ اور اگر یہ ایک مرتبہ نماز کے اندر ادا کر لیا گیا تو بھی فرض بھی ادا ہو جانا چاہئے، جیسا کہ النہر میں اس سے بحث کی گئی ہے، رسول اللہ ﷺ کا خود اپنے اوپر درود بھیجنا واجب نہ تھا، الجتبیٰ۔ نماز میں التحیات پڑھنا ہمارے نزدیک واجب اور اس کے بعد درود بھیجنا ہمارے اور جمہور علماء کے نزدیک سنت ہے۔

وهو لیس بفریضة عندنا خلافا للشافعي فیهما.....الخ

یعنی نماز میں درود بھیجنا ہمارے نزدیک فرض نہیں ہے مگر شافعیؒ نے دونوں میں اختلاف کیا ہے۔ ف۔ یعنی التحیات اور درود

دونوں کو فرض کہتے ہیں، ہمارے نزدیک چونکہ التحیات کا حکم نماز میں خبر واحد سے ثابت ہے، اور خبر واحد سے قطعی فرض کا ثبوت نہیں ہوتا البتہ واجب کا ثبوت ہو سکتا ہے اس لئے ہم بھی اس کے وجوب کے قائل ہیں، اور نماز میں درود پڑھنے کے سلسلہ میں چونکہ اس کے وجوب کی کوئی دلیل ہے نہیں بلکہ بظاہر اس کے واجب نہ ہونے پر دلالت ہے۔

لقوله علیه السلام : اذا قلت هذا او فعلت فقد تمت صلاتك ان شئت ان تقوم فقم .....الخ

کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے (التحیات عبدہ ورسولہ تک پڑھانے کے بعد فرمایا کہ) جب تم نے یہ کہا یا کیا تو تمہاری نماز پوری ہو گئی، اگر تمہارا جی اٹھنے کو چاہے تو اٹھ جاؤ اور اگر بیٹھنے کو جی چاہے تو بیٹھ جاؤ۔

ف۔اس جملہ کی اگرچہ پہلے بھی تحقیق گذر گئی ہے کہ ممکن ہے کہ یہ خود حضرت ابن مسعودؓ کا بھی ہو سکتا ہے، اور رسول اللہ ﷺ کا یہ قول مرفوعاً بھی ہو سکتا ہے، ویسے پہلی صورت یعنی ابن مسعودؓ کا قول ہونے میں بھی مرفوع کے حکم ہی میں ہوگا، بہر صورت یہ جملہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ التحیات کے بعد درود اور دعاء کچھ بھی واجب نہیں ہے، ورنہ کھڑے ہونے کی اجازت نہ ہوتی، اور حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی حدیث جو ابو داؤد میں ہے کہ تشہد کے بعد حدث ہونے پر رسول اللہ ﷺ نے نماز کے پوری ہو جانے کا حکم دیا ہے۔

اگر یہ احتمال نکالا جائے کہ شاید التحیات کے واجب ہونے کے بعد درود واجب ہوا ہو اس دلیل سے کہ یہ روایت ہے، **لاصلوۃ لمن لم یصل علیّ** کہ جس نے مجھ پر درود نہیں بھیجی اس کی نماز نہیں ہوئی، اسی طرح سے دوسری روایتیں بھی ہیں ابن ماجہ میں ہے جابر جعفی وعبدالمہیمن کی روایت سے، اور طبرانی میں ابن عباسؓ کی سند سے اور بیہقی میں مجہول روایت سے، تو ان کا جواب یہ ہے کہ یہ روایتیں حجت نہیں ہو سکتی ہیں کیونکہ یہ ضعیف ہیں اسی لئے قاضی عیاضؒ نے کہا ہے کہ شافعیؒ کا یہ قول کہ نماز میں درود فرض ہے یہ شاذ ہے، ان سے پہلے کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہوا ہے، اور نہ اس میں ایسی کوئی حدیث ہے جس کی اتباع واجب ہو، اور اس کہنے پر پوری جماعت نے اعتراض کیا ہے اور برا کہا ہے، جن میں طبرانی وقشیری بھی ہیں، اور خود علمائے شافعیہ میں سے خطابی بھی مخالف ہیں۔

اور انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ اس مسئلہ میں مجھے یہ معلوم ہوا ہے کہ اس سے پہلے کسی نے بھی یہ کہا ہو، اور وہ تشہدیں جو حضرات ابن مسعود وابن عباس وابوہریرہ وابو سعید وابو موسیٰ وابن الزبیرؓ سے مروی ہیں ان میں سے کسی میں درود کے فرض ہونے کا ذکر نہیں ہوا ہے، اور **لا صلوۃ لمن لم یصل علی** کی حدیث کو سارے محدثین نے ضعیف کہا ہے، اور بالفرض اگر صحیح بھی ہو جائے تو اس کے معنی ہوں گے کہ بغیر درود کے نماز میں کمال نہیں آتا ہے، اور اس کے معنی یہ نہیں ہوتے کہ اس کے بغیر نماز فاسد ہو گی یا اس کے معنی یہ بھی لئے جا سکتے ہیں کہ جس نے اپنی زندگی میں کبھی بھی درود نہیں پڑھا اس کی نماز نہیں ہوئی، الی آخرہ۔ مفع۔

شیخ ابن حجرؒ نے ترمذی وابن خزیمہ وابن حبان وغیرہم سے درود کے واجب ہونے کے سلسلہ کی احادیث میں بڑی بحثیں کی ہیں، میں مترجم کہتا ہوں کہ شاذ قول پر اس قدر زور دینا اور بحث کرنا غیر ضروری ہے، اس کے باوجود میں یہ کہتا ہوں کہ احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ کوئی شخص نماز کو درود کے بغیر نہ پڑھے، البتہ اس صورت میں کہ مثلاً نماز فجر میں یہ خوف ہو کہ آفتاب نکل آئے گا تو درود چھوڑ کر اسے نماز مختصر کر لینی چاہئے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

والصلوة على النبي عليه السلام خارج الصلوة واجبة اما مرة واحدة، كما قاله الكرخي، او كلما ذكر النبي عليه السلام، كما اختاره الطحاوي، فكفينا مؤنة الامر والفرض المروي في التشهد هو التقدير.

ترجمہ:۔اور رسول اللہ ﷺ پر درود بھیجنا نماز کے علاوہ دوسرے اوقات میں واجب ہے، یا تو صرف ایک بار واجب ہے جیسا کہ کرخیؒ نے کہا ہے، یا یہ کہ جب رسول اللہ ﷺ کا نام ذکر کیا جائے جیسا کہ طحاویؒ نے اختیار کیا ہے، اس طرح حکم بار عظیم ہم

سے کفایت کیا گیا، اور تشہد کے بارے میں جو فرض کا حکم ہے وہ تقدیر کے معنی میں ہے۔

توضیح:- نماز کے علاوہ دوسرے اوقات میں درود شریف پڑھنا، نہ پڑھنے پر وعید درود شریف پڑھنے کے مستحب اوقات، تشہد درود کے بعد دعاء، حدیث سے دلیل

والصلوة علی النبی علیہ السلام خارج الصلوة واجبة اما مرة واحدة، کما قالہ الکرخی.....الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے، ف، اجماع ہے کہ تمام عمر میں ایک بار درود پڑھنا فرض ہے، اس سے زیادہ پڑھنے کے لئے اصل آیت صَلُّوْا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوْا تَسْلِيْمًا ہے اور وہ مکرر واجب ہونے پر دلالت نہیں کرتی ہے، اور جب بھی آپ کا مبارک نام لیا جائے ہر بار درود پڑھنے کے بارے میں دو قول ہیں، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے مامرة الخ یا تو ایک بار واجب ہے جیسا کہ کرخیؒ نے کہا ہے۔ف۔ یعنی نماز کے علاوہ کسی مجلس میں آپ کا نام کئی بار لیا جائے تو کرخیؒ کے نزدیک ایک بار تو آپ ﷺ پر درود پڑھ دینا واجب ہے، اور باقی مرتبوں میں مستحب ہے، عینیؒ نے لکھا ہے کہ اسی پر عام علماء کا فتوی ہے، جیسا کہ شرح المجمع اور تنویر میں ہے کہ یہی ظاہر مذہب ہے۔

او کلما ذکر النبی علیہ السلام، کما اختارہ الطحاوی.....الخ

یا ہر بار واجب ہے جب بھی رسول اللہ ﷺ کا ذکر کیا جائے جیسا کہ طحاویؒ نے سند کیا ہے۔ف۔ تحفہ میں اسی کو اصح کہا ہے۔ل۔ مجتبیٰ زاہدی و حلبی و باقانی میں اسی کو صحیح کہا ہے۔ اور بحر الرائق نے اسے ترجیح دی ہے، اور اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ آیت پاک یعنی صَلُّوْا عَلَيْهِ الخ سے تو تمام عمر میں ایک بار کہنا فرض ثابت ہوتا ہے پھر ایک ہی مجلس میں مکرر ذکر کرنے سے ایک بار تو واجب اور باقی میں ان احادیث کی وجہ سے استحباب ہوتا ہے جن میں درود پڑھنے کی تاکید اور نہ پڑھنے پر بخیل ہونے کی بناء پر برائی و جفاکاری و ذلت و بدبختی کا ذکر ہے اس لئے جب ان احادیث کی وجہ سے وجوب ثابت ہوا تو ہر بار کے ذکر پر وجوب ہی ہوگا یہ نہیں کہ مجلس میں صرف ایک بار تو واجب ہو اور باقی ذکر پر وجوب نہ ہو، کیونکہ خواری و ذلت کی یہ وعید کہ **رغم انف رجل ذکرت عندہ فلم یصل علی**، یعنی جس کے پاس میرا ذکر کیا جائے اور وہ مجھ پر درود نہ پڑھے تو وہ خوار ہے، اس لئے اگر ایک مرتبہ ذکر ہو تو درود پڑھے پھر دوبارہ ذکر ہو تو پھر پڑھے خواہ وہ خود پڑھے یا دوسرے کا سنے، کیونکہ وجوب کا سبب تو ذکر ہے اس لئے جب بھی یہ سبب مکرر ہوگا وجوب میں مکرر ہوگا۔

اس طرح بحر کے کلام کا خلاصہ یہ ہوا کہ پوری عمر میں ایک بار فرض اور ہر بار واجب بھی ذکر ہو تو قول صحیح کے مطابق واجب ہے، اور نہر میں ہے کہ التحیات کے اندر ذکر میں واجب نہیں ہے، اور شامی نے لکھا ہے کہ آخر تشہد کے بعد ایک بار پڑھنے کے علاوہ نماز میں دوسری بار درود مکروہ تحریمی ہے، اور تاجر یا دقائی اپنے اسباب کی شہرت کے لئے یا ایسے ہی کسی اور مقصد سے درود پڑھے تو حرام ہوگا، طحاویؒ نے بعض محققین سے نقل کیا ہے کہ درود پڑھنے والے کی نیت اگر خالص نہ ہو تو وہ ثواب سے محروم ہوگا، لیکن رسول اللہ ﷺ کے واسطے اللہ تعالیٰ اسے رد نہیں کرتا ہے، باجی کے حوالہ سے در میں ہے، درود کے وقت جھومنا اور گردن و اعضاء بدن ہلا کر چلانا جہالت ہے، چونکہ یہ دعاء ہے اس لئے درمیانی آواز سے نہ چلا کر نہ آہستگی سے ہو، بندہ مترجم کہتا ہے کہ ایک صحابی کو آپ ﷺ نے تمام اوقات فراغت میں درود پڑھنے کا وظیفہ بتلایا ہے، جیسا کہ ترمذی کی حدیث میں ہے، اور اس میں شک نہیں ہے کہ یہ وظیفہ بہت ہی افضل ہے، کیونکہ ذکر اور کلام الٰہی اور درود کے بعد بقیہ چیزوں کا مرتبہ ہے۔م۔ پھر جب بھی موقع ملے اور پڑھنا مستحب ہے۔د۔

جن اوقات کی تصریح آئی ہے وہ یہ ہیں جمعہ کا دن، اس کی رات، صبح و شام کے وقت، مسجد میں داخل ہونے اور اس سے نکلنے کے وقت، رسول اللہ ﷺ کے مزار کی زیارت کے وقت، صفا مروہ پر، امام کو جمعہ وغیرہ کا خطبہ دیتے وقت، اذان کے بعد، دعاء

کے شروع، درمیان اور آخر میں، قنوت کے بعد اگرچہ قنوت وتر ہو، تلبیہ کے بعد، کسی مسلمان سے ملاقات کے بعد، کان بجتے وقت، کوئی چیز بھول جانے پر، وعظ کہنے اور حدیث پڑھنے کی ابتداء وانتہاء میں، فتویٰ لکھنے، تصنیف اور درس دینے اور درس لینے کے وقت، منگنی کرنے والے و نکاح پڑھنے و پڑھانے والے پر، سب جائز کاموں کے شروع میں، رسول اللہ علیہ کا نام لکھنے کے وقت درود پڑھنا مستحب ہے، اور سات مواقع میں مکروہ ہے، جماع، پیشاب اور پاخانہ کرنے کی حالت میں اور کاروباری چیزوں کے تشہیر کے لئے، پھسلتے وقت، تعجب کے موقع میں، ذبح کرتے وقت اور چھینکتے وقت مکروہ ہے۔ اشرعہ۔ اور یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ رسول اللہ علیہ کا جب ذکر کیا جائے تو سننے والے پر درود واجب ہے ہر بار۔

پھر یہ سوال کے ہر وہ شخص جو مجلس میں موجود ہو سب پر درود واجب ہے تو مقدمہ ابواللیثؒ کی شرح میں ہے کہ یہ واجب علی الکفایہ ہے کہ اگر کسی نے نہ پڑھا تو سب گنہگار ہوں گے، اور مجتبیٰ میں کہا ہے کہ ہر ایک کے ذمہ قرضہ ہے یعنی اس کو قضاء کرے کیونکہ یہ بندہ کا حق ہے، اس کے برخلاف اگر اللہ تعالیٰ کے ذکر پر حمد ادا نہ کی تو اس کی قضاء لازم نہیں ہے، اس موقع پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اگر ایک مجلس میں بار بار ذکر الٰہی ہو تو ایک بار ذکر کافی ہے، اور اگر بالکل ترک کردے تو اس کی قضاء نہیں ہے ایسا کیوں، تو مجتبیٰ میں ثناء درود میں فرق بیان کیا ہے، لیکن ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ فرق ظاہر نہیں ہوتا ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ فرق یہ ہے کہ درود کے واسطے حکم ہے لیکن ثناء کے لئے حکم نہیں ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ بلکہ ثناء کے لئے بدرجہ اولیٰ حکم ہے، اور طحاویؒ نے کہا ہے کہ جس طرح بندہ کی حق کی قضاء ہوتی ہے ویسے ہی حق اللہ تعالیٰ کی بھی قضاء ہوتی ہے، اس سے ثابت ہوا کہ ان دونوں میں فرق ظاہر نہیں ہے، اور یہ واضح ہو کہ اللهم ارحم محمدا کہنا اگرچہ نماز کے علاوہ دوسرے مقام میں کہنا بقول بعض جائز بھی ہو لیکن نماز کے درود میں صرف اس کو پڑھنا یا مشہور درود کے ساتھ ہو نوویؒ کے قول کے مطابق بدعت ہے، جیسا کہ عینیؒ میں ہے۔ط۔ لہٰذا احتیاط کا تقاضا یہ ہوا کہ وہ درود جو مشہور ہے اور جس کی اسناد و صحیح ثابت ہوئی ہے اسی کو پڑھے اور اپنی رائے سے کچھ نہ پڑھے، اور احتیاطاً ضرور پڑھے، جیسا کہ اس کی تصریح گذر گئی ہے، اور امام شافعیؒ تو آیت کریمہ کے امر کا صیغہ صلّوا سے فرضیت کا استدلال کرتے ہیں، جس کا جواب گذر چکا ہے کہ امر کے بعد اس پر ایک مرتبہ عمل کر لینے سے اس کی ادائیگی ہو جاتی ہے، اور ہم تمام عمر میں ایک بار کے فرض ہونے کو مان چکے ہیں۔

فكفينا مؤنة الامر والفرض المروى فى التشهد هو التقدير......الخ

پس حکم کا بار عظیم ہم سے کفایت کیا گیا۔ف۔ بندہ مترجم کہتا ہے کہ گذشتہ تفصیل کا حاصل یہ ہوا کہ آیت کریمہ کے حکم سے ایک مرتبہ درود کہنے سے جو فرض لازم ہوتا ہے وہ ادا ہو گیا اگرچہ ساری عمر میں ایک ہی مرتبہ کہا گیا ہو، اور نماز کے اندر درود واجب نہیں ہے، اور نماز کے علاوہ جب کبھی ذکر ہو تو دوسری حدیثوں کی بناء پر درود پڑھنا واجب ہے، اور اگر بار بار ذکر ہو تو صحیح قول کے مطابق واجب علی الکفایہ ہے، لیکن اس مترجم کے نزدیک نماز کے باہر اور نماز کے اندر حکم میں فرق کرنا دلیل کی بناء پر مشکل ہے، اچھی طرح سمجھ لو۔م۔ خلاصہ یہ کہ درود کے فرض ہونے کی کوئی دلیل تو نہیں ہے، البتہ امام شافعیؒ کا یہ قول کہ تشہد فرض ہے اس دلیل کی وجہ سے کہ حضرت ابن مسعودؓ فرمایا کرتے تھے کہ ہم لوگ تشہد فرض ہونے سے پہلے کہا کرتے تھے الخ، جیسا کہ سنن نسائی میں ہے، تو اس میں فرض ہونے کا ذکر ہے۔

اس کا جواب مصنفؒ نے اس طرح دیا ہے کہ والفرض الخ یعنی فرض جو تشہد کے بارے میں مروی ہے وہ تقدیر کے معنی ہے۔ف۔ تو حدیث مذکور کے معنی یہ ہوئے کہ تشہد کا حکم نافذ ہونے یا مقدر و مقرر ہونے سے پہلے ہم لوگ اس طرح کہا کرتے تھے السلام على الله والسلام على جبرئيل و ميكائيل تو رسول اللہ علیہ نے فرمایا کہ تم ایسا مت کہو کیونکہ السلام تو خود اللہ ہے، البتہ اس طرح کہو التحيات لله والصلوات والطيبات الخ پورا تشہد ابن مسعودؓ کہا، شیخ ابن الہمام نے کہا ہے کہ یہ روایت صرف نسائیؒ کی ایک اسناد ہے، اور دوسری اسناد سے یہی حدیث اس طرح ہے کہ ہم لوگ جب رسول اللہ علیہ کی ساتھ نماز پڑھتے

تو کہتے السلام علی اللہ السلام الخ اور باقی صحاح میں بھی یہ حدیث مروی ہے اور کسی میں بھی لفظ فرض نہیں ہے، پھر اگر ہم فرض کے معنی تقدیر کے بھی نہ لیں تو بھی لفظ فرض سے جو مذکورہ روایت میں مستعمل ہوا ہے اصطلاحی فرض مراد نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ اصطلاحی تو وہ ہوتا ہے جو نص قطعی سے کسی احتمال کے بغیر ثابت ہو، اور اس جگہ حدیث مذکور تو خبر واحد ہے جو ظنی ہوتی ہے، اس طرح زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ اس خبر واحد صحیح سے وجوب ثابت ہو جبکہ ہم خود یہ بات کہتے ہیں کہ تشہد پڑھنا واجب ہے۔ م۔ اور جب رسول اللہ ﷺ پر درود پڑھنے سے فارغ ہوتے تو اپنے لئے اور اپنے والدین اور تمام مومنین اور مومنات کے لئے استغفار کرے خلاصہ یہ ہے کہ دعاء میں صرف اپنی ذات کی تخصیص نہ کرے، اور یہ سنت ہے۔ المستبین۔

قال ودعا بما يشبه الفاظ القرآن والادعية المأثورة، لما روينا من حديث ابن مسعودؓ قال له النبي عليه السلام، ثم اختر من الدعا اطيبها و اعجبها اليك، ويبدأ بالصلاة على النبي عليه السلام ليكون اقرب الى الاجابة، ولا يدعو بما يشبه كلام الناس تحرزا عن الفساد و لهذا يأتي بالمأثور المحفوظ.

ترجمہ:۔ اور دعاء کرے ایسے الفاظ سے جو قرآن کے الفاظ کے مشابہ ہوں، اور وہ دعاء ماثور و منقولہ دعاؤں میں سے ہو، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث کی وجہ سے جس کو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، کہ رسول اللہ ﷺ نے ان سے فرمایا کہ دعاؤں میں ایسی دعاء کا انتخاب کرو جو تمہارے نزدیک بہت عمدہ اور پسندیدہ ہوں، اور دعاؤں کو شروع کرے رسول اللہ ﷺ پر درود بھیجنے سے تاکہ مقبولیت کے زیادہ قریب ہو، اور ایسی دعاؤں میں سے نہ مانگے جو انسان کے کلام کے مشابہ ہو، فساد نماز سے بچنے کے خیال سے، اسی لئے ایسی دعائیں پڑھے جو منقولہ میں سے اسے یاد ہوں۔

توضیح:۔ منقولہ اور ماثورہ دعائیں، وہ دعائیں جو انسان کے کلام کے مشابہ ہوں

قال ودعا بما يشبه الفاظ القرآن والادعية المأثورة.....الخ

کہا مصنفؒ نے اور دعاء کرے۔ ف۔ یعنی عربی زبان میں کیونکہ نماز کی حالت میں عربی کے ماسوا دوسری زبان میں دعاء کرنا مکروہ تحریمی ہے۔ ش۔ پھر دعا کرے عربی میں ایسے الفاظ سے جو قرآن کے الفاظ اور دعاء ماثورہ کے مشابہ ہوں۔ ف۔ یعنی اگر قرآن کی آیت سے ہی ہو مثلاً ﴿رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً﴾ الایہ تو اس سے صرف دعاء کا قصد کرے یعنی تلاوت کا ارادہ نہ کرے، اس کے لئے معنی سمجھنا شرط ہے، یا ایسے الفاظ سے دعا مانگے جو قرآن پاک میں کسی نہ کسی جگہ موجود ہوں، مثلاً ﴿رَبَّنَا آتِنَا جَنَّةً وَّاَجِرْنَا مِنَ النَّارِ﴾، یا ایسے الفاظ سے جو دعاؤں میں روایت کئے گئے ہیں یا ان سے مشابہ ہیں۔

لما روينا من حديث ابن مسعودؓ قال له النبي عليه السلام، ثم اختر من الدعا اطيبها.....الخ

اس حدیث کی بناء پر جو ہم تک پہونچی ہے حضرت ابن مسعودؓ سے کہ ان سے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ تمہیں دعاؤں میں سے جو زیادہ پاکیزہ و پسندیدہ معلوم ہوں انہیں اختیار کرو۔

ف: یعنی حضرت ابن مسعودؓ کو تشہد سکھلانے میں تشہد کے بعد یوں فرمایا **ليختر احدكم من الدعاء اعجبه اليه فيدعو به** پھر آدمی دعاؤں میں سے ایسی دعاء کو پسند کرے جو خود اسے بہت زیادہ پسندیدہ ہو، یہ روایت صحیحین و ابوداؤد و نسائی میں موجود ہے، اگر یہ کہا جائے کہ اس سے تو ہر دعاء کی اجازت معلوم ہوتی ہے خواہ قرآن و حدیث کے الفاظ کے مشابہ ہو یا نہ ہو جیسا کہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے کہ یہ جائز ہے کہ آدمی کہے **اللهم زوّجني امرأة حسينة، وبستانا انيقا،** یعنی اے اللہ کسی خوبصورت عورت سے میرا نکاح کرادے اور مجھے میوہ دار باغ دیدے۔

جواب یہ ہے کہ صحیح حدیث میں مروی ہے **ان صلوتنا هذه لايصلح فيها شيء من كلام الناس الخ** یعنی ہماری اس نماز میں ایسی کوئی بات مناسب نہیں ہے جو لوگوں کی باتوں میں سے ہو۔ الخ۔ اسی لئے امام احمدؒ نے کہا ہے کہ نماز میں صرف وہی

دعاء مانگنی جائز ہے جو احادیث یا آثار میں موجود ہوں یا قرآن کے موافق ہوں، اگرچہ قرآن میں نہ ہوں، یہی قول امام نخعی اور طاؤس کا ہے اور بعض شافعیہ کا بھی یہی قول ہے، اسی طرح امام الحرمینؒ نے اپنے والد کا میلان ذکر کیا ہے، ابن سیرینؒ نے فرمایا ہے کہ فرض نمازوں میں اور آخرت کے سوا اور دنیا میں سے کوئی دعاء جائز نہیں ہے، اور ائمہ حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ قرآن کے الفاظ کے مشابہ اور دعائے ماثورہ میں سے ہو، پھر بہتر یہ ہے کہ تشہد کے فوراً بعد نہ ہو بلکہ درود کے بعد ہو اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

ویبدأ بالصلاة علي النبي عليه السلام ليكون اقرب الى الاجابة، ولا يدعو بما يشبه كلام الناس......الخ

کہ پہلے رسول اللہ ﷺ پر درود بھیجنے سے ابتداء کرلے پھر دعاء کرے تاکہ قبولیت سے زیادہ قریب ہو۔ ولایدعو الخ اور ایسے الفاظ سے دعاء نہ کرے جو لوگوں کے کلام کے مشابہ ہو، اپنی نماز کے فاسد ہو جانے سے بچنے کے لئے۔ ف۔ یعنی لوگوں کی باتوں سے مشابہ دعاء اس لئے نہ ہو کہ نماز فاسد ہونے سے محفوظ رہے، اسی لئے مصلی ایسی دعائیں پڑھے جو ماثور اور منقول ہوں۔

ف۔ دعاء ماثورہ سے مراد وہ دعا ہے جس کی روایت کی گئی یا حدیث و آثار میں منقول ہو ایسی دعائیں بہت ہیں ان میں سے وہ دعا بھی ہے جو رسول اللہ ﷺ نے ابوبکر صدیقؓ کو تعلیم فرمائی ہے یعنی: **اللهم انى ظلمت نفسي ظلماً كثيرا وانه لايغفر الذنوب الا انت فاغفرلي مغفرة من عندك وارحمني انك انت الغفور الرحيم**. اور ابن مسعودؓ کی دعاء یہ ہے **اللهم انى اسألك من الخير كله ماعلمت منه ومالم اعلم واعوذبك من الشر كله ماعلمت منه ومالم اعلم**، یہ نہایہ میں مذکور ہے، یہ دونوں حدیثیں صحیح ہیں۔ م۔

اور مستحب ہے کہ یہ دعا کرے: **رب اجعلني مقيم الصلوة ومن ذريتي ربنا و تقبل دعاء، ربنا اغفرلي ولوالدى يوم يقوم الحساب**، یہ تاتار خانیہ میں ہے، یہ قرآن مجید میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کی دعاء میں سے ہے، پھر در مختار میں دعویٰ کیا ہے کہ فقہاء کے کلمات اس امر میں مضطرب اور مختلف ہیں کہ کیسی دعاء قرآن کے مشابہ ہوتی ہے، اور کیسی دعاء کلام الناس کے مشابہ ہوتی ہے، عینیؒ نے فرمایا ہے کہ قرآن مجید تو معجز ہے اس کے مشابہ کسی کلام کا ہونا ممکن ہی نہیں ہے، تو اس کی مراد یہ ہوئی کہ جس کے الفاظ قرآن میں موجود ہوں، بندہ مترجم کہتا ہے کہ اس صورت میں **اللهم زوجني بامرأة حسينة** جائز ہونا چاہئے کیونکہ یہ سب الفاظ قرآن میں موجود ہیں، امام حلبیؒ نے مصنفؒ کے قول کو مختار کہا ہے۔

وما لا يستحيل سواله من العباد قوله اللهم زوجني فلانة يشبه كلامهم وما يستحيل كقوله اللهم اغفرلي ليس من كلامهم وقوله اللهم ارزقني من قبيل الاول لاستعمالها فيما بين العباد، يقال رزق الامير الجيش.

ترجمہ:- اور جس چیز کا مانگنا بندوں سے محال نہ ہو جیسے کسی کا یہ کہنا کہ اے اللہ فلاں عورت سے میری شادی کرادے، تو یہ کلام انسان کے کلام کے مشابہ ہے، اور جس چیز کا بندوں سے مانگنا محال ہو جیسے نمازی کا یہ کہنا کہ اے اللہ میری مغفرت کردے تو یہ انسانوں کے کلام سے نہیں ہوگا، اور لوگوں کا یہ کہنا اللهم ارزقني اے اللہ مجھے رزق دے تو یہ پہلی قسم سے ہے کیونکہ ایسے جملے انسانوں کے درمیان مستعمل ہوتے رہتے ہیں، جیسا کہ یوں کہا جاتا ہے رزق الامیر الجیش امیر نے لشکر کو رزق دیا۔

توضیح:- نماز کے اندر یہ دعا مانگنی کہ اے اللہ فلاں عورت سے میری شادی کرادے کیسا ہے؟

وما لا يستحيل سواله من العباد قوله اللهم زوجني فلانة يشبه كلامهم......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف۔ اگر کسی نے کہا **اللهم اغفر لزيد** اے اللہ زید کی مغفرت فرما یا کہا **اللهم اغفر لعمي** اے اللہ میرے چچا کی مغفرت فرما یا اور کسی شخص کی مغفرت مانگے تو صحیح بات یہ ہے کہ یہ انسانوں کے کلام کے مشابہ نہیں ہے۔ م۔

وقوله اللهم ارزقني من قبيل الاول لاستعمالها فيما بين العباد، يقال رزق الامير الجيش......الخ
اور نمازی کا اس طرح کہنا کہ اے اللہ مجھے رزق دے پہلی قسم سے ہے۔ف۔ یعنی انسانی کلام کی قسم سے ہے، اور یہی قول صحیح ہے۔ف۔ یہ لفظ ہدایہ کے کچھ نسخوں میں ہے اور کچھ نسخوں میں نہیں ہے، اس کی دلیل یہ ہے **لاستعمالها الخ** کیونکہ یہ کلام لوگوں میں آپس میں مستعمل ہے، جیسا کہ یوں کہا جاتا ہے **رزق الامير الجيش** کہ امیر نے لشکر کو رزق بہم پہونچایا۔
ف۔ یعنی بادشاہ نے لشکر کو ان کا رزق یعنی تنخواہ دی، اور مصنفؒ نے اس واسطے صحیح کہا ہے کہ اس مسئلہ میں اختلاف ہے، بعضوں کے نزدیک نماز فاسد نہ ہوگی مصنفؒ نے اسی قول کو ترجیح دی ہے، کیونکہ رزق دینے والا حقیقت میں اللہ ہی ہے، اور رزق دینے کی نسبت امیر کی طرف کرنی نسبت مجازی ہے۔الفتح۔ در مختار میں بھی اسی قول کو قبول کیا ہے پھر یہ لکھا ہے کہ اگر اس دعاء کے ساتھ مال وغیرہ کی قید لگادے مثلاً یوں کہے کہ اللہ مجھے مال سے رزق دے یا اسی جیسی دعا کرے تو یقیناً نماز فاسد ہوگی، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس جگہ نماز فاسد ہونے اور نہ ہونے کی بنیاد نسبت حقیقی اور مجازی ہونے نہ ہونے کی نہیں ہے بلکہ اس بات پر بنیاد ہے کہ ایسے جملہ کو بندوں سے کہہ سکتے ہیں یا نہیں، اور جب کہہ سکتے ہیں تو اگرچہ مجازاً ہو وہ کلام الناس سے ہو یعنی ایسا کلام جو لوگوں سے کیا جاسکتا ہے، کیونکہ یہ مشہور و معروف صورت ہے اور اس میں شک نہیں ہے کہ لوگوں سے یہ کلمہ کہا جاسکتا ہے تو یقیناً فساد ہوگا۔

اسی لئے خلاصہ میں ہے کہ اگر کوئی کہے **اللهم ارزقني فلانة** اے اللہ فلاں عورت مجھے دیدے تو قول اصح یہ ہے کہ اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اور کہا **اللهم ارزقني الحج** اے اللہ مجھے حج اور روزی کر تو اصح یہ ہے کہ نماز فاسد نہ ہوگی۔الفتح۔ اس جگہ یہ بات ظاہر ہے کہ حقیقۃً روزی دینے کا تو اللہ تعالیٰ کے سوا دوسرا کوئی بھی نہیں ہے، اور اس کے لئے ارادہ اسباب مہیا کرنا کس طرح ممکن ہو سکتا ہے، اور یہ بات بھی اللہ کی قدرت میں ہے کہ اس عورت مخصوصہ سے نکاح ہو جائے اگر مشیت الٰہی اس کے لئے نہ ہوگی تو اس سے نکاح نہ ہو سکے گا، اس کے باوجود اس کے کہنے سے نماز فاسد ہونے کا حکم دیا ہے، اسی طرح یہ جملہ بھی ہے الٰہی مجھے مال نصیب کر، کہ در حقیقت اللہ تعالیٰ ہی کی طرف سے روزی دینے سے متحقق ہوگا، اس کے باوجود اس کے فاسد ہونے کا یقین کیا ہے، اور یہ بات یقینی طور سے معلوم ہے کہ قدرت الٰہی میں **اللهم ارزقني فلانة** اور **اللهم ارزقني الحج**، دونوں جملے بالکل مساوی ہیں اور آپس میں ان میں کوئی فرق نہیں ہے پھر بھی پہلے جملہ فاسد کر دیتا ہے اور دوسرا جملہ فاسد نہیں کرتا۔
اس سے واضح طور سے یہ بات معلوم ہوئی کہ یہاں چار صورتیں ہوتی ہیں:
نمبر ا۔ یہ کہ مانگی ہوئی دعاء قرآن یا حدیث میں موجود ہو تو وہ کسی اختلاف کے بغیر مطلقاً جائز ہے خواہ ایسی ہو کہ لوگوں سے وہ بولی جاتی ہو یا نہیں۔
نمبر ۲۔ ایسی دعاء ہو جسے بندوں سے مانگنا محال ہو جیسے **اللهم اغفرلي**۔
نمبر ۳۔ ایسی دعاء ہو کہ فی نفسہ بندوں سے مانگنا محال نہ ہو پھر بندوں سے مانگنے کی عادت نہ ہو، جیسے **اللهم ارزقني الحج** تو ان صورتوں میں نماز فاسد نہ ہوگی۔

نمبر ۴۔ **اللهم ارزقني مالا** الٰہی مجھے مال عطاء کر یہ جملہ نماز کو فاسد کر دے گا، اگرچہ یہ حقیقت ہے مال کا رزق دینے والا اللہ تعالیٰ ہی ہے، اس لئے کہ اگر کوئی انسان کسی کام کے لئے فاعل حقیقی خدا کے علاوہ کسی اور کو سمجھے تو یہ کہا جائیگا ہنوز اس کے ایمان میں خلل ہے، اور ہم کسی بھی مومن کے بارے میں ایسے ایمان کا گمان تک نہیں کر سکتے ہیں، اس تفصیل کے بعد یہ بات واضح ہو گئی کہ ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان اختلاف یہ ہے کہ اگر کوئی شخص یقینی طور سے اللہ تعالیٰ کو فاعل حقیقی جانتا ہو مگر ایسے محاورہ پر دعا کا جملہ بولا کہ شرعاً وہ محاورہ باہمی گفتگو میں جائز سمجھا گیا ہو اگرچہ اس نے مومن ہونے کی بناء پر اعتقاد کے لحاظ سے اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف یقینی ہو تو ہمارے نزدیک اس کا کہنا جائز نہیں ہے، مگر امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے، اسی بناء پر

خلاصہ میں ہے کہ اس جملہ سے کہ اللھم اقض دینی اے اللہ میرے قرضے ادا کر دے نماز فاسد ہو جاتی ہے، اس بندہ مترجم کو اس موقع پر منجانب اللہ تحقیق القاء کی گئی ہے، واللہ تعالی ھو العلیم الخبیر۔

واضح ہو کہ صحیح احادیث سے اس بات کا فائدہ حاصل ہوتا ہے کہ ہر چیز جو مانگنی ہو وہ خدا سے ہی مانگنی چاہئے خواہ وہ معمولی ہو یا قیمتی اور تھوڑی ہو یا زیادہ، پھر یہ بات ذہن نشین کرنے کی ہے کہ نماز تو اللہ تعالی سے بہت ہی قریب ہونے اور اس سے سرگوشی کرنے رحمت چاہنے کا مقام ہے اور مومن کی معراج ہے اور اولی نفس کے خیالات بالخصوص عام انسانوں کے اکثر اوقات ایسی چیزوں کی طرف مٹے ہوئے ہوتے ہیں جو ان کے پسندیدہ ہوں مگر اللہ کے نزدیک وہ ناپسندیدہ ہوں، اور ایسی چیز میں تمیز کرنا، اور پہچاننا بہت مشکل ہے اس لئے منع کر دیا اور یہ کہدیا کہ صرف ایسی ہی چیز کی دعا مانگے جس میں رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرامؓ کی موافقت پائی جائے تاکہ مانگنے والا اپنے رحمت کی درخواست میں ایسی کسی چیز کو داخل نہ کر دے جسے اللہ تعالی کی طرف سے لعنت ہو، اب جب نمازی نے اپنی نماز میں صحابہ کرامؓ کی اتباع ہی کو مدنظر رکھا تو اس سے ایک تو سنت کی اتباع کی شرافت و بزرگی حاصل ہوئی اور دوسرے بڑے فتنہ اور خطرہ سے وہ بچ گیا، اس نکتہ کو اچھی طرح سمجھ لو، واللہ تعالی اعلم۔

پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ ظاہر جیسا میں ہے کہ فرض نمازوں میں اپنی دعاؤں کا خاص خیال اور احتیاط رکھنا چاہئے ایسا نہ ہو کہ زبان سے ایسی بات نکل جائے جس سے نماز فاسد ہوتی ہو، تاتارخانیہ، پھر جس دعاء کے نماز میں پڑھنے سے نماز فاسد ہوتی ہے اس سے اسی صورت میں نماز فاسد ہوگی جبکہ آخری قعدہ میں ابھی تشہد کی مقدار وہ نہ بیٹھا ہو یا یہ کہ ابھی تشہد نہ پڑھ سکا ہو اور اس سے پہلے ہی دعاء پڑھ لی، کیونکہ اگر مقدار تشہد بیٹھ جانے یا تشہد پڑھ لینے کے بعد وہ دعا مانگی ہو تو اس سے قبل چونکہ آخری قعدہ ہوتے ہی نماز کے فرائض مکمل ہو چکے ہیں اس لئے اس دعاء کے پڑھتے ہی وہ نماز سے فارغ بھی ہو جائے گا۔ التبیین۔

چند ضروری مسائل

نمبر ۱۔ کافر کے لئے دعا خیر کرنی حرام ہے، اس سے کفر لازم نہیں آتا ہے۔

نمبر ۲۔ تمام مومنوں کے لئے ان کے تمام گناہوں سے مغفرت کی دعا مانگنی جائز ہے، البحر۔

نمبر ۳۔ ساری زندگی کے لئے دعا عافیت مانگنی یا دونوں جہان کی بہتری مانگنی یا دونوں جہان کے شر کا دور ہونا، یا جو چیزیں عادۃً مانگنا کچھ بھی حرام نہیں ہے، کیونکہ ترمذیؒ وغیرہ کی حدیث میں ہے کہ دنیا و آخرت کی عافیت مانگنے سے بہتر کوئی دعا نہیں ہے، اور دونوں جہان کی بہتری مانگنی بھی حدیث میں موجود ہے اور اللہ تعالی عزوجل ارحم الراحمین تمام چیزوں پر قادر ہے اس لئے یہ ممکن ہے کہ وہ اپنے بندہ کو دونوں جہان میں عافیت دیدے اور مرض وغیرہ سے نجات بھی دیدے، اور اگر بالفرض اس نے دنیا میں اس کی دعا قبول نہیں کی تو اس کے لئے آخرت میں ذخیرہ جمع پونجی بنادے۔

اور دونوں جہان کی بھلائی اور خود اللہ تعالی کا فضل مطلوب ہے، اور یہ بھی معلوم ہے کہ کوئی مومن بھی یہ خیال نہیں کر سکتا ہے کہ اللہ کی طرف سے اور ازل میں جو فیصلہ اس کے بارے میں کیا جا چکا ہے اسے کسی طرح ختم کرا دے، یہاں تک کہ اگر کوئی شخص بیمار ہو اور اس کی موت مقدر ہو چکی ہو پھر بھی اس کی بیماری میں اس کی شفاء کی دعا کرنی بغیر کسی خوف و خطرے کے جائز ہے، اور اس وقت اس سے ہرگز یہ بات مقصود نہیں ہوتی ہے کہ اللہ کا فیصلہ ازلی ختم ہو جائے البتہ ایسی چیزیں جن کا ہونا جو عقلاً یا عادۃً محالات میں سے ہو ان کی دعائیں مانگنا ایک حد تک بے ادبی ہے، ایسی بات نہیں ہے کہ واقعۃً وہ اللہ کی قدرت سے باہر ہیں، کیونکہ اللہ تعالی تو بڑی قوت اور قدرت کا مالک ہے، اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ ہمیشہ صرف ایک ہی دعا مانگتے رہنے سے دل سخت ہو جاتا ہے جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے، لہذا فرض نمازوں میں تو خاص احتیاط کرنی چاہئے ان کے علاوہ دوسری نمازوں میں پورے ذوق و شوق اور خشوع و خضوع اور دل کی گہرائیوں سے اپنی مرغوب اور پسندیدہ دعائیں مانگے، اور دعاؤں کی شرائط و آداب کا خاص

خیال رکھے کہ یہ دعا خود بھی ایک عبادت بلکہ عبادت کا مغز ہے، یہ بحث ہم نے تفسیر میں خوب وضاحت کے ساتھ بیان کر دی ہے، واللہ تعالی ھو اعلم بالصواب. م. اب دعاء کے بعد دونوں طرف سلام پھیرے اس کے بارے میں مصنف نے یہ فرمایا ہے۔

ثم یسلم عن یمینه فیقول السلام علیکم ورحمة الله وعن یسارة مثل ذلك لماروی ابن مسعودؓ ان النبی علیه السلام کان یسلم عن یمینه حتی یری بیاض خده الایمن وعن یساره حتی یری بیاض خده الایسر.

ترجمہ:- پھر داہنی طرف سلام پھیرے اور کہے السلام علیکم ورحمۃ اللہ اور بائیں طرف بھی اسی طرح سلام پھیرے اس لئے کہ حضرت ابن مسعودؓ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ داہنی طرف سلام پھیرتے تھے یہانتک کہ آپ کے داہنی طرف کے رخسار مبارک کی سفیدی دیکھی جاتی تھی، اور بائیں طرف بھی یہانتک کہ آپ کے بائیں جانب رخسار کی سپیدی دیکھی جاتی تھی۔

توضیح:- دائیں بائیں سلام کہنا حضرت وائل بن حجرؓ کی حدیث سے دلیل، اگر پہلے بائیں جانب سلام کیا یا سامنے سلام کیا یا پیٹھ دی یا دونوں سلام ایک ہی طرف کر دئے، چند مسائل

ثم یسلم عن یمینه فیقول السلام علیکم ورحمة الله وعن یسارة مثل ذلك.....الخ

پھر اپنے داہنے طرف سلام پھیرے۔ف۔ چہرہ گھمالے، یہانتک کہ اس کے داہنے رخسار کی رنگت لوگ دیکھ سکیں، یہی قول صحیح ہے۔ القنیہ۔ فیقول الخ اور یوں کہے۔ف قول مختار کے مطابق الف لام کے ساتھ السلام علیکم ورحمۃ اللہ تم پر السلام ہے اور اللہ تعالی کی رحمت، ف۔ اس موقع پر وبرکاتہ زیادہ نہ کرے۔ المحیط۔ لیکن حاوی قدسی میں کہا ہے کہ بڑھانا اچھا ہے، حضرت وائل بن حجرؓ کی حدیث کی بناء پر جو صحیح اسناد کے ساتھ ابوداؤد میں ہے جس سے امام نوویؒ کا قول رد ہو گیا کہ یہ بدعت ہے۔ م۔ اور بائیں طرف بھی اسی کی مانند سلام پھیرے۔ف۔ یہانتک کہ بائیں رخسار کی سپیدی نظر آجائے، اور پہلے کی طرح کہے، لیکن محیط میں ہے کہ پہلے سلام کی بہ نسبت آواز پست کرے، تبیین میں کہا ہے کہ یہی احسن ہے، میں کہتا ہوں کہ یہ سنت ہے۔ م۔

لماروی ابن مسعودؓ ان النبی علیه السلام کان یسلم عن یمینه حتی یری بیاض خده الایمن.....الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ف یہی قول اکثر علماء صحابہؓ و تابعینؒ و مجتہدین کا ہے ان کے علاوہ امام شافعیؒ کا قول جدید بھی ہے، یہ حدیث سنن اربعہ میں ہے، اور یہی معنی صحیح مسلم میں حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے مروی ہے، بعض بزرگوں کے نزدیک ایک سلام سامنے کی طرف کسی قدر دائیں طرف جھکی ہوئی حالت میں بھی ہونا چاہئے، اس بارے میں کئی حدیثیں مروی ہیں مگر وہ ضعف سے خالی نہیں ہیں، البتہ ترمذی اور ابن ماجہ کی روایت جو ام المومنین حضرت عائشہؓ سے مروی ہے اور اسے حاکم نے شیخینؒ کی شرط کے مطابق صحیح کہا ہے تنقیح میں اس قول کو تسلیم نہیں کیا ہے، اور کہا ہے کہ اس راوی زہیر بن محمد ہے جو اگرچہ صحیحین کے راویوں میں سے ہے مگر اس کی روایات میں منکر احادیث ہے، اور طحاویؒ وابن عبدالبر نے بھی اسے صحیح نہیں کہا ہے، اور نوویؒ نے کہا ہے کہ حاکم کا اسے صحیح کہنا قابل تسلیم نہیں ہے، اور رسول اللہ ﷺ سے ایک ہی سلام کے بارہ میں کوئی روایت ثابت نہیں ہے۔ مع۔ اور بالفرض اگر اسے ہم درست بھی مان لیں تو بھی حضرت عائشہؓ کی حدیث سے ابن مسعودؓ کی حدیث زیادہ راجح ہے کیونکہ عورتیں پیچھے ہوتی تھیں اس لئے مردوں کو اگلی صف میں ہوتے تھے رسول اللہ ﷺ کے حالات سے زیادہ واقفیت رہتی تھی، بالخصوص جبکہ دوسرا اسلام پہلے سلام کی بہ نسبت بہت پست ہوتا تھا۔

چند مسائل

اگر کسی نے نے بائیں طرف پہلے سلام کر دیا تو جبتک گفتگو نہ کی ہو دائیں طرف سلام کر دے، پھر بائیں سلام کو دوبارہ کہنے کی ضرورت نہیں ہے، اور اگر سامنے کی طرف پہلے سلام کیا تو دوسرا اسلام بائیں طرف کر دے، پھر بائیں سلام کو دوبارہ کہنے کی

ضرورت نہیں ہے، اور اگر سامنے کی طرف پہلے سلام کیا تو دوسرا سلام بائیں طرف کردے۔ فع۔ اور اگر پیٹھ پھیر دی ہو تو پھر سلام نہ کرے قول اصح یہی ہے۔ القنیہ۔

اور اگر ایک ہی جانب دوبارہ سلام کردے تو جائز ہوگا مگر سنت کی مخالفت ہوئی، اگر نمازی صرف السلام کہنے پایا تھا کہ کسی دوسرے نے اس کی اقتدا کی نیت کی تو یہ اقتدا صحیح نہیں ہے، اس سے یہ معلوم ہوا کہ نماز سے فارغ ہو جانے کے لئے پورے طور پر السلام علیکم کہنا ضروری نہیں ہے۔ مع۔ علیکم السلام کہنا مکروہ ہے۔ السراج۔ فقیہ ابو جعفر نے کہا ہے کہ قول مختار یہ ہے کہ مقتدی از خود سلام نہ پھیرے بلکہ انتظار کرے کہ جب امام دائیں طرف سلام پھیرے، تو مقتدی بھی دائیں طرف سلام پھیرے اور امام جب بائیں طرف سلام پھیرے تو مقتدی بھی بائیں طرف سلام پھیرے۔ قاضی خان۔

مقتدی اپنا التحیات مکمل کرلے تب سلام پھیرے، اور امام نے قہقہہ وغیرہ کے مانند عمداً کوئی مفسد صلوۃ کام کیا تو وہ نماز سے فارغ ہو گیا اب مقتدی بھی سلام نہ پھیرے، بلکہ مسبوق بھی نماز سے نکل گیا، اور اگر مقتدی نے امام سے پہلے اپنی نماز پوری کر کے کلام کرلیا تو اس کی نماز تو ہو گئی مگر مکروہ ہوئی، اور امام اپنی جگہ میں باقی رہ گیا ایسی بناء پر اگر اس سے کوئی مفسد صلوۃ پایا جائے تو امام ہی کی نماز فاسد ہوگی، اور اس نمازی پر جو فارغ ہو چکا ہے کوئی اثر مرتب نہ ہوگا۔ م۔ د۔ ش۔

ونوی بالتسليم الاولى من على يمينه من الرجال والنساء والحفظة كذلك في الثانية، لان الاعمال بالنيات، ولاينوى النساء في زماننا، ولامن لاشركة له في صلاته، هو الصحيح، لان الخطاب حظ الحاضرين، ولابد للمقتدى من نية امامه، فان كان الامام من الجانب الايمن او الايسر نواه فيهم، وان كان بحذائه نواه في الاولى عند ابي يوسف ترجيحا لجانب الايمن، و عند محمد وهو رواية عن ابي حنيفة نواه فيهما، لانه ذوحظ من الجانبين.

ترجمہ:- اور امام پہلے سلام سے نیت کرے ہر اس نمازی کی جو اس کے دائیں جانب ہو مردوں عورتوں اور فرشتوں میں سے، اسی طرح دوسرے سلام سے بھی، کیونکہ اعمال کا مدار نیتوں پر ہے، اور آج کل ہمارے زمانہ میں عورتوں کی نیت نہ کرے، ایسے کسی شخص کی بھی نیت نہ کرے جو اس کی نماز میں شریک نہ ہو، یہی قول صحیح ہے، اس لئے کہ خطاب تو حاضرین کا حصہ ہے، اور مقتدی کے لئے ضروری ہے اپنے امام کی نیت کرنا تو امام اس کے دائیں جانب ہو یا بائیں جانب ہو جدھر بھی ہو اسی طرف کے سلام میں دوسرے لوگوں کے ساتھ امام کی بھی نیت کرے، اور اگر بالکل سامنے ہو تو امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق صرف پہلے سلام میں امام کی نیت کرے دائیں جانب کو ترجیح دیتے ہوئے اور امام محمدؒ کے نزدیک اور یہی امام ابو حنیفہؒ کی بھی روایت ہے کہ اس امام کی دونوں سلاموں میں نیت کرے گا، کیونکہ امام اس کے دونوں جانب سے حصہ دار ہے۔

توضیح:- امام داہنے طرف کے سلام میں اس طرف جتنے مرد، عورت اور فرشتے ہوں سب کی نیت کرے، اسی طرح بائیں طرف کے سلام میں بھی نیت کرے اس زمانہ میں عورتوں کا مسجد میں نماز کے لئے جانا، مقتدی کی نیت سلام کے وقت

ونوى بالتسليم الاولى من على يمينه من الرجال والنساء والحفظة.....الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف۔ اور چاہئے کہ حضرات شوافعؒ کی طرح اپنے سلام میں ان جنات کی بھی نیت کرے جو مومن ہوں۔ مع۔

كذلك في الثانية، لان الاعمال بالنيات.....الخ

اسی طرح دوسرے سلام کرنے میں بھی۔ ف۔ یعنی بائیں طرف کے حاضرین کی نیت کرے مذکورین میں سے خواہ کوئی بھی ہو

کیونکہ اعمال کا مدار تو نیتوں پر ہے۔ف۔ جیسا کہ صحیح احادیث میں مروی ہے، اور وضوء کے مسئلہ میں اس حدیث سے نیت شرط قرار نہیں دی تاکہ کتاب اللہ پر زیادتی لازم نہ آئے۔ مع۔ اور اصل میں تو عورتوں کے لئے بھی مسجد میں حاضر ہونا ہے، مگر اس زمانہ میں فتنہ کے خوف سے ان عورتوں کو روکا گیا ہے جیسا کہ بنی اسرائیل کی عورتیں فتنہ کے خوف سے روکی گئی ہیں، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے:

ولاینوی النساء فی زماننا، ولامن لاشرکة له فی صلاته، هو الصحیح.....الخ

کہ ہمارے زمانہ میں عورتوں کو سلام کرنے کی نیت نہ کرے۔ف۔ کیونکہ اب تو انہیں جماعت میں شرکت سے ہی منع کیا جاتا ہے۔ **ولا من لاشرکة الخ** اور ایسے شخص کو سلام کرنے کی نیت نہ کرے جس کو اس نماز کی نماز میں شرکت نہ ہو۔ف۔ اگرچہ وہ لوگ اس جگہ موجود ہوں۔ **هو الصحیح الخ** یہی قول صحیح ہے۔ف۔ بخلاف اس قول کے جو حاکم شہید نے اختیار کیا ہے کہ تمام مومن مردوں اور عورتوں کی نیت کرے، کہ یہ ضعیف قول ہے۔

لان الخطاب حظ الحاضرین.....الخ

کیونکہ خطاب تو حاضرین کو ہی کیا جاتا ہے اور حاضرین ہی کا حصہ ہے۔ف۔ لہٰذا اس نیت میں ایسے افراد شامل ہوں گے جو وہاں موجود نہ ہوں گے، کیونکہ وہ تو حاضر باشوں کا حصہ ہے۔ف۔ اب تک سلام سے متعلق جو گفتگو ہوئی وہ اس سلام سے متعلق ہے جو نماز سے فارغ ہونے کے لئے کیا جاتا ہے، اور اب اس سلام سے متعلق گفتگو ہو رہی جو نماز کے اندر التحیات میں **السلام علینا وعلی عباد الله الصالحین** پڑھتے وقت کیا جاتا ہے، تو اس میں تمام مومنین و مومنات کی نیت کرنی چاہئے، جیسا کہ شمس الائمہؒ نے اس کی تصریح کی ہے، بلکہ شافعیہ کی تصریح کے مطابق جنات کی بھی نیت کرنی چاہئے۔ع۔ بلکہ تمام آسمان وزمین میں جو کوئی بھی بندہ صالح ہے سب کو یہ سلام پہونچ جائے گا، جیسا کہ حدیث میں ہے، اس جگہ گفتگو صرف لفظ علینا کی مراد لینے میں ہے کہ اس سے صرف حاضرین مراد لئے جائیں یا سارے مومنین و مومنات خواہ وہ انسانوں میں سے ہوں یا جنات میں سے، اس میں دوسرا قول صحیح ہے، حاضرین سے مراد صرف وہ لوگ ہیں جو نماز میں شریک ہوں، م، اور جس تفصیل کے ساتھ امام نیت آئی تفصیل کے ساتھ مقتدی بھی نیت کرلے۔

ولابد للمقتدی من نیة امامه، فان کان الامام من الجانب الایمن او الایسر نواه فیهم.....الخ

مقتدی کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے سلام میں امام کی نیت کرے، ف یعنی مقتدی کے لئے ضروری ہے کہ امام کو سلام کرنے کی نیت کرے۔ **فان کان الامام الخ** کہ اگر مقتدی سے امام دائیں جانب ہو، ف، تو دائیں طرف کے لوگوں کے ساتھ امام کی بھی نیت کرلے، اور اگر امام بائیں طرف ہو تو بائیں طرف کے لوگوں میں میں امام کی بھی نیت کرے۔

وان کان بحذائه نواه فی الاولی عند ابی یوسف ترجیحا لجانب الایمن.....الخ

اور اگر امام مقتدی کے بالکل سامنے ہو۔ف۔ اس طرح سے کہ مقتدی ٹھیک امام کی پیٹھ کے پیچھے ہو، تو مقتدی امام کی اپنے پہلے سلام یعنی دائیں سلام میں نیت کرے کیونکہ دائیں جانب کو بائیں کے مقابلہ میں ترجیح حاصل ہے اور یہ امام ابو یوسفؒ کا قول ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک اور یہی قول امام ابو حنیفہؒ سے بھی مروی ہے، کہ مقتدی اپنے دونوں سلام میں نیت کرے کیونکہ امام اس مقتدی کے دونوں سلام میں برابر کا حقدار ہے، ف، یہی قول صحیح ہے، التاتارخانیہ، اسی طرح حضرت سمرہ بن جندبؓ کی یہ حدیث بھی دلیل ہے **امرنا النبی ﷺ ان نرد علی الامام وان نتحاب وان یسلم بعضنا علی بعض،** یعنی رسول اللہ ﷺ نے ہمیں حکم دیا ہے کہ امام کے سلام کا جواب دیں اور آپس کی محبت بڑھائیں ہم میں سے ایک دوسرے کو سلام کرے، اس کی روایت ابوداؤد نے کی ہے، اس روایت کے ظاہر سے یہی سمجھا جاتا ہے کہ مقتدی پر سلام کا جواب دینا واجب ہے کیونکہ جواب دینا بہر صورت واجب ہی ہوتا ہے، اچھی طرح سمجھ لو۔

والمنفرد ینوی الحفظة لاغیر، لانه لیس معه سواهم، والامام ینوی بالتسلیمتین هو الصحیح، ولاینوی فی الملائکة عددا محصورا، لان الاخبار فی عددهم قد اختلفت، فاشبه الایمان بالانبیاء علیهم السلام، ثم اصابة لفظة السلام واجبة عندنا ولیس بفرض خلافا للشافعی، هو یتمسك بقوله علیه السلام : تحریمها التکبیر و تحلیلها التسلیم.

ترجمہ:-اور تنہا نماز پڑھنے والا شخص صرف اپنے محافظ فرشتوں کی نیت کرے گا،اس کے علاوہ کسی اور کی نہیں،کیونکہ ان فرشتوں کے علاوہ اس کے ساتھ دوسرا کوئی بھی نہیں ہے،اور امام اپنے دونوں سلاموں میں نیت کرے گا،اور یہی قول صحیح ہے، اور فرشتوں کی نیت کرتے وقت متعین افراد کی نیت نہیں کرے گا،کیونکہ احادیث میں ایسے فرشتوں کی تعداد کے بارے میں اختلاف ہے،لہٰذا تعداد کے اعتبار سے یہ فرشتے انبیاء سابقین کی تعداد جیسے ہوئے کہ کتنے انبیاء پر ایمان لانا چاہئے، پھر خاص لفظ سلام استعمال کرنا ہمارے نزدیک واجب ہے اور فرض نہیں ہے،اور یہ قول امام شافعیؒ کے قول کے مخالف ہے وہ رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان سے حجت پکڑتے ہیں کہ اس نماز کو حرام کرنے والی چیز تکبیر اور اسے حلال کرنے والی چیز سلام ہے۔

توضیح:-سلام کرتے وقت تنہا نماز پڑھنے والا کیا نیت کرے گا

سلام کے ساتھ نماز سے فارغ ہونا، شوافع کی دلیل

والمنفرد ینوی الحفظة لاغیر، لانه لیس معه سواهم......الخ

ف۔ حفظ سے مراد وہ فرشتے ہیں جو انسان کی ذات اور اس کے اعمال کی حفاظت کے علاوہ اللہ کی مرضی کے مطابق کام کرتے رہتے ہیں،ان کے بارے میں قرآن پاک میں ہے ﴿وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً﴾ یعنی اللہ تعالیٰ تم پر حفظ بھیجتا ہے،ان کے بارے میں کئی آیتیں اور حدیثیں موجود ہیں، حق بات یہ ہے کہ ان کی صحیح تعداد معلوم نہیں ہے،اور منفرد اپنی نماز میں بوقت سلام صرف ان ہی کی نیت کرے۔

لانه لیس معه سواهم.....الخ

کیونکہ منفرد کے ساتھ ان حفظہ کے علاوہ دوسرا کوئی نہیں ہے۔ف۔میں مترجم کہتا ہوں کہ اس دعویٰ میں تامل ہے کہ حفظہ کا انحصار صحیح نہیں ہے ان صحیح احادیث کی بناء پر کہ جو مومن جنگل میں اذان کے واقامت کے ساتھ نماز پڑھتا ہے اس کے مقتدی اتنے بے شمار فرشتے ہوتے ہیں کہ اس کی نظر ان کا احاطہ بھی نہیں کر سکتی ہے، جیسا کہ اذان کے باب میں گذر چکا ہے،اور یہی بات ہر مومن کی نماز کے بارے میں بھی بیان کی گئی ہے،لہٰذا مناسب بات تو یہی ہے کہ نمازی اپنے ساتھ کے تمام فرشتوں کی نیت کرے خواہ وہ حفظہ میں سے ہوں یا ان کے علاوہ کوئی اور ہوں۔م۔

والامام ینوی بالتسلیمتین هو الصحیح.....الخ

اور امام نیت کرے دونوں سلاموں میں۔ف۔اپنے محافظ فرشتوں کی اور قوم کی بھی۔ع۔اسی طرح مقتدی بھی حفظہ کی نیت کرے۔ف۔بلکہ محافظین فرشتوں کے علاوہ ان تمام فرشتوں کی بھی جو اس وقت آگئے ہوں، جیسے رات کے فرشتے، دن کے فرشتے اور وہ فرشتے جو فجر کے وقت اور عصر کے وقت آمد و رفت کے وقت ایک دوسرے سے ملتے ہیں،اسی طرح ہوش و گوش والے اور تمیز دار بچے بھی اپنے سلام میں اپنے حفظہ کی نیت کریں گے،اور شامیؒ نے کہا کہ صحیح یہ ہے کہ نابالغوں کی نیکیاں بھی لکھی جاتی ہیں،اور ان ہی کو ان نیکیوں کا ثواب ملے گا، البتہ ان کے والدین وغیرہما کو ان کی تعلیم دینے کا ثواب ملے گا، الحاصل بہر صورت فرشتوں کی نیت کرنی چاہئے،یہی قول صحیح ہے۔

ولاینوی فی الملائکة عددا محصورا، لان الاخبار فی عددهم قد اختلفت.....الخ

اور فرشتوں کے بارے میں اپنے ذہن میں کوئی تعداد متعین نہ کرے۔ف۔ یہی قول صحیح ہے۔البدائع۔ کیونکہ احادیث اور آثار ان فرشتوں کے بارے میں مختلف ہیں۔ف۔اس لیے یہ نیت کرنی چاہئے کہ فی الحقیقت وہ جتنے بھی ہوں ہم نے سب پر سلام کیا ہے اس کہنے سے سارے فرشتے اس میں داخل ہوگئے ان میں نہ کسی کی کمی ہوئی اور نہ زیادتی۔

فاشبه الايمان بالانبياء عليهم السلام تحريمها التكبير و تحليلها التسليم......الخ

اس طرح یہ مسئلہ انبیاء علیہم السلام پر ایمان لانے کے مشابہ ہوگا۔ف۔اس لئے کہ انبیاء علیہم السلام کی تعداد مختلف بیان کی گئی ہے، اور کسی بھی نص قطعی اور یقینی طور پر ان کا کوئی شمار نہیں ہے، اسی لئے عقائد کی کتابوں میں اس طرح کی تصریح کی گئی ہیکہ ایمان اس طرح لائے کہ ہم سب انبیاء پر ایمان لائے، اور ہم کسی نبی کے بھی منکر نہیں ہیں۔

چند ضروری مسائل

حفظہ یعنی محافظین فرشتوں کے بارے میں در مختار میں بہت کچھ جو بیان کیا گیا ہے، ان میں سے اکثر بے اعتبار ہیں، اور صحیح بات وہی ہے جو ابھی مصنفؒ نے بیان فرمائی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔م۔

ثم اصابة لفظة السلام واجبة عندنا و ليس بفرض خلافا للشافعي......الخ

پھر ہمارے نزدیک لفظ السلام ادا کرنا واجب ہے۔ف۔ یعنی لفظ السلام علیکم کو دوسرے لفظ سے بدلے بغیر کہنا نماز کی حرمت ختم کرنے کے لئے واجب ہے، محیط میں ہے کہ یہی اصح ہے، اور یہ کہنا فرض نہیں ہے۔ف۔ یہانتک کہ اگر نمازی نے سلام سے پہلے مثلاً حدث کر دیا تو نماز کا اعادہ واجب ہوگا، اور نماز باطل نہ ہوگی۔م۔ خلافا للشافعي الخ اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔ف۔اس اختلاف کے بارے میں تحقیقی بات یہ ہے کہ خود امام شافعیؒ کے نزدیک بھی یہ حکم ثبوت کے اعتبار سے قطعی نہیں ہے، بلکہ واجب ہی ہے، لیکن وہ اسے رکن قرار دے کر اس کے ترک کرنے کو مفسد نماز کہتے ہیں۔

هو يتمسك بقوله عليه السلام: تحريمها التكبير و تحليلها التسليم......الخ

امام شافعیؒ اس حدیث سے استدلال فرماتے ہیں کہ مفتاح **الصلوة الطهور و تحليلها التكبير و تحريمها التسليم**، یعنی نماز کی تحلیل تسلیم ہے اس میں سلام کرنے کی تصریح ہے جیسے کے تحریمہ کے بارے میں تکبیر کی تصریح ہے لہٰذا تسلیم بھی مثل تکبیر کے فرض ہوگی،، اگر کوئی مصنفؒ پر یہ اعتراض کرے کہ اس حدیث مذکور سے تکبیر تحریمہ کے فرض ہونے پر تو استدلال کر لیا ہے مگر تسلیم کے فرض ہونے میں اس سے استدلال نہیں کیا ایسا کیوں ہے؟ تو بعض شارحین نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے، مگر اس مترجم کو یہ جواب بالکل ہی پسند نہیں ہے، اس کا صحیح جواب یہ ہے کہ تکبیر تحریمہ کی فرضیت اس آیت پاک وربك فكبر سے ہے، اسی کی تفسیر میں یہ حدیث بیان کی گئی ہے، برخلاف سلام کے کہ اس کے فرض ہونے پر کوئی قطعی دلیل یا آیت نہیں ہے، اس وجہ سے صرف اسی حدیث سے فرضیت ثابت نہیں ہو سکتی ہے، بلکہ اس سے زیادہ سے زیادہ وجوب ہی ہو سکتا ہے اسی بناء پر تسلیم کے واجب ہونے کے ہم قائل ہوئے ہیں، حالانکہ اس وجوب کے مقابل اور مخالف بھی دلیل موجود ہے، جیسا کہ مصنفؒ نے کہا ہے (آئندہ)۔

ولنا ماروينا من حديث ابن مسعودؓ، والتخيير ينافي الفريضة والوجوب الا انا اثبتنا الوجوب بما رواه احتياطا، و بمثله لايثبت الفريضة، والله اعلم.

ترجمہ:-اور ہماری دلیل حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی وہ حدیث ہے جو ہم نے پہلے روایت کر دی ہے، اور کسی بات میں اختیار دینا اس کے فرض اور واجب ہونے دونوں کے خلاف ہوتا ہے، پھر بھی ہم نے اس کے واجب ہونے کا حکم دیا ہے احتیاطا اس حدیث پر عمل کرتے ہوئے جو امام شافعیؒ نے روایت کی ہے، اور اس جیسی روایت سے فرضیت ثابت نہیں ہوتی ہے، واللہ

اعلم۔

توضیح:۔ تحلیل و تسلیم کے بارے میں مترجم کی طرف سے وضاحت چند ضروری مسائل، امام کے سلام کے بعد توقف، امام کے سلام سے پہلے اٹھنا نمازی کا اپنے عمل سے نکلنا، نماز ظہر و عصر اور عشاء کے بعد دیر تک دعا مانگنا سلام کے بعد امام کا منہ پھیرنا، نماز کے بعد اوراد و وظائف فرض کے ادائیگی کے بعد امام کے لئے سنت پڑھنے کی جگہ، مقتدی کی جگہ

ولنا مارویناه من حدیث ابن مسعودؓ.....الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ف۔ وہ روایت جو تشہد کے بارے میں وارد ہے جس کے آخر میں یہ جملہ ہے **فاذا قلت هذا اوفعلت هذا فقد تمت صلوتك ان شئت ان تقوم فقم وان شئتم ان تقعد فاقعد**، اس سے یہ بات صاف ظاہر ہورہی ہے کہ تشہد ختم کرنے پر یہ اختیار دیا گیا ہے کہ چاہے بیٹھے یعنی دعا وغیرہ بھی پڑھ لے اور چاہے تو کھڑا ہو جائے **والتخيير الخ** اور اختیار دینا فرضیت و وجوب کے منافی ہے۔ف۔ یعنی اس کے بعد اب کوئی چیز واجب نہیں رہی، اگر کوئی واجب باقی رہتا تو اس طرح کا اختیار نہ ہوتا کہ چاہے اٹھ کھڑا ہو، اس سے بظاہر یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ تشہد کے بعد سلام کرنا بھی واجب نہیں ہے۔

الا انا اثبتنا الوجوب بما رواه احتياطا.....الخ

البتہ ہم نے احتیاط پر عمل کرتے ہوئے اس حدیث سے وجوب کو ثابت کیا جو امام شافعیؒ نے روایت کی ہے،ف، اسی **تحليلها التسليم** کی حدیث سے ہم نے احتیاطا سلام کے واجب ہونے کو ثابت کیا ہے، اس معنی میں کہ اگر کسی نے سلام چھوڑ دیا تو گنہگار ہوگا، اس کے برخلاف امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ سلام ایک واجب اور رکن نماز ہے کہ اگر کوئی اسے ترک کردیگا تو اس کی نماز فاسد ہوگی، ہم اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ سلام کا ثبوت خبر واحد سے ہے، اور خبر واحد قطعی نہیں بلکہ ظنی ہوتی ہے۔

وبمثله لايثبت الفريضة.....الخ

ایسی ظنی دلیل سے کوئی فرضیت ثابت نہیں ہوتی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم،ف، میں مترجم کہتا ہوں کہ جس طرح احتیاطا خبر واحد سے سلام کے وجوب کو ثابت کیا ہے اسی طرح احتیاطا ہی اسی نص سے درود کے وجوب کو بھی ثابت کرنا چاہئے، جس سے رسول اللہ ﷺ کا نام مبارک ذکر ہونے پر ہر بار درود واجب کہتے ہیں، میں نے یہ پہلے بحث پہلے ذکر کردی ہے۔م۔

چند ضروری مسائل

امام کے سلام پھیر دینے سے مقتدی کا تحریمہ باطل نہ ہوگا اسی بناء پر مقتدی اٹھ کر اپنی نماز پوری کرے گا، لیکن اگر امام نے نماز کے خلاف کوئی کام کیا مثلاً قہقہہ لگایا تو مقتدی کا بھی تحریمہ باطل ہو جائے گا، ایسا مقتدی جس کی کوئی رکعت چھوٹ گئی ہو وہ امام کے ساتھ قعدہ میں التحیات عبدہ و رسولہ تک پڑھے، اس مسئلہ میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، اور زائد میں قدوری، کرخی اور خواہر زادہ کے نزدیک امام کی اتباع ضروری نہیں ہے، اس لئے بعضوں کے نزدیک قرآن کی دعائیں پڑھتا رہے، اور بعضوں کے نزدیک التحیات بار بار پڑھتا رہے اور بعضوں کے نزدیک درود پڑھنا چاہئے اور بعضوں کے نزدیک خاموش بیٹھے رہنا چاہئے، امام جب سلام پھیرے تو مسبوق جلدی نہ کرے بلکہ انتظار کر کے دیکھے کہ اس پر سجدہ سہو تو واجب نہیں ہے، اگر اس کا یقین ہو جائے کہ وہ امام نماز سے فارغ ہو چلے تب کھڑا ہو، اگر مسبوق امام کے سلام پھیرنے سے پہلے ہی کھڑا ہو گیا تو اس نے برا کیا پھر بھی اس کی نماز

جائز ہو جائے گی، امام شافعیؒ کے نزدیک مسبوق کو چاہئے کہ امام کے دونوں سلام کے بعد کھڑا ہو اس کے باوجود اگر اس کے ایک سلام کے بعد ہی کھڑا ہو جائے تو بھی جائز ہے، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اپنے فعل سے نماز سے نکلنا مصلی پر فرض نہیں ہے، اور یہی صحیح ہے۔ مع۔

عینیؒ نے بعض جوامع سے نقل کیا ہے کہ سلام پھیرتے وقت جن جن لوگوں یا چیزوں کی نیت کرنے کے لئے اس سے پہلے مسنون طریقہ بتایا گیا ہے لوگوں نے اس کی موافقت چھوڑ دی ہے، لہذا بہت ہی افسوس کی بات ہے، اور در مختار نے بھی اس کی اتباع کی ہے۔ م۔ حجت میں ہے کہ امام جب ظہر، مغرب و عشاء (جن کے بعد مسنون نماز ہے) کا سلام پھیر کر فارغ ہو تو وہ لانبی دعاؤں میں مشغول نہ ہو بلکہ سنت نماز شروع کر دے۔ التاتارخانیہ۔

صحیح حدیث میں بھی ہے کہ رسول اللہ ﷺ اس دعاء **اللهم انت السلام و منك السلام تبارك يا ذالجلال والاكرام** کے اندازہ کے مطابق بیٹھتے تھے، پھر نماز کے بعد جو دعائیں منقول ہیں وہ دوسری حدیثوں سے توفیق دیتے ہوئے سنتوں کے بعد کی مانی جائے گی، اور شامیؒ نے بھی اسی پر اعتماد کیا ہے، اور بعض فقہاء نے کہا ہے کہ مذکور دعاء سے زیادہ دیر تک پڑھنے میں مشغول ہونا مکروہ ہے، جیسا کہ خلاصہ میں ہے، اور شمس الائمہ حلوائیؒ نے کہا ہے کہ کچھ زیادہ بیٹھنے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے، اسی مسئلہ کو ابن الہمامؒ نے اختیار کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ حدیث میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے ایک شخص کو جو سلام کے بعد سنتوں کے لئے کھڑا ہو گیا تھا روک کر کہا تھا سنت کو فرض نماز سے نہ ملاؤ کہ بنو اسرائیل اسی سے تباہ ہوئے، اور حضور ﷺ نے حضرت عمرؓ کی اچھائی بیان کی تھی جیسا کہ صحیح حدیث میں ہے، اس سے معلوم ہوا کہ سنت اور فرض کے درمیان فرق کرنا چاہئے، اور حق بات یہ ہے کہ فقہاء میں کچھ اختلاف نہیں ہے، کیونکہ جو لوگ منع کرتے ہیں وہ دیر تک وظیفہ پڑھنے سے منع کرتے ہیں جیسا کہ حجت میں گذرا، اور جو فرق کرنے کو جائز کہتے ہیں وہ اوسط درجہ بیٹھنے کو کہتے ہیں اور امید ہے کہ کراہت سے کراہت تنزیہی مراد ہو گی۔ م۔ اس کے بعد امام مقتدیوں کی طرف رخ کرے اور اگر مقتدیوں کی جانب کوئی مسبوق ہو تو دائیں یا بائیں طرف پھر جائے، اور جاڑے و گرمی میں حکم میں کوئی فرق نہیں ہے بلکہ ہر موسم میں حکم برابر ہے۔ یہی صحیح ہے۔

الخلاصہ۔ پڑھنے کے اوراد و وظائف بہت ہیں، اور مستحب ہے کہ **استغفار** تین بار، **آية الكرسي** ایک بار، **سبحان الله** ۳۳ بار، **الحمدلله** ۳۳ بار، **الله اكبر** ۳۴ بار، **لااله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير** ایک بار پڑھے کہ ان کی فضیلتیں بہت زیادہ ہیں، اور انشاء اللہ اپنے موقع پر مختصر اً وہ بیان کی جائیں گے۔ م۔ د۔

جن فرضوں کے بعد سنتیں ہیں (ظہر، مغرب، عشاء) ان میں اپنے فرض کی جگہ سے دائیں یا بائیں یا پیچھے ہٹ کر یا گھر میں جا کر سنتیں پڑھے، اور مقتدی یا منفرد جہاں چاہے پڑھے، اور جن فرائض کے بعد سنتیں نہیں ہیں (فجر، عصر) ان میں فرض کی جگہ قبلہ رخ بیٹھا نہ رہے بلکہ اگر چاہے تو اٹھ کر چلا جائے، اور اگر چاہے تو آفتاب نکلنے تک محراب میں بیٹھا رہے اور ایسا کرنا افضل ہے، جیسا کہ الخلاصہ میں ہے، فجر سے آفتاب نکلنے تک ذکر میں رہنے کا ثواب شب بیداری (رات بھر عبادت) کرنے کے برابر ہے جیسا کہ حدیث سے ثابت ہے۔ م۔

فصل في القراءة

قال ويجهر بالقراءة الفجر والركعتين الاولیين من المغرب والعشاء ان كان اماما ويخفي في الاخريين هذا هو المتوارث.

ترجمہ:- یہ فصل نماز کے اندر قرآن پاک کی قراءت کے بیان میں ہے، مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ نمازی قرآن پاک کی قرأت

زور سے کرے گا فجر کے فرض میں اور مغرب اور عشاء کی پہلی دو رکعتوں میں اس وقت جبکہ امام ہو اور ان کے بعد کی رکعتوں میں آہستہ کہے گا، اسی طرز پر عمل در آمد ہوتا چلا آیا ہے۔

توضیح:- فصل قراءت کی، قاری کی چوک، اعراب کے بدلنے سے معنی میں فساد آنا
حروف کا بدل جانا، مترجم کی طرف سے وضاحت، ایک کلمہ کی جگہ دوسرا کلمہ کہدینا
کلمہ کے ٹکڑے کرنا، کلمہ اور حرف کو آگے پیچھے کرنا، ایک آیت کی جگہ دوسری آیت پڑھ لینا
بے جگہ وقف اور وصل کرنا، غلطی کے بعد درست کرلینا، فجر کی دونوں رکعتوں
میں قراءت اور مغرب وعشاء کی پہلی دو رکعتوں میں قراءت

فصل فی القراءة، قال ویجهر بالقراءة الفجر والرکعتین الاولیین......الخ

ف۔ ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے کہ رکن قراءت کو دوسرے ارکان میں سے جدا کر کے ایک مستقل فصل میں قراءت کے احکام بہت زیادہ ہونے کی وجہ سے بیان کیا ہے، اور نوازل میں ہے کہ کسی شخص نے نماز شروع کی اور سو گیا اور اس سوتے ہوئے حالت میں اس نے قراءت قرآن کرلی تو اس کی قراءت ادا ہوگئی کیونکہ شریعت نے ایسی حالت میں سونے کو بیداری کے برابر رکھا ہے، نمازی کی شان کی تعظیم حدیث سے ظاہر ہونے کی بناء پر، اسی بات سے نماز اور طلاق کے درمیان حکم میں فرق ظاہر ہو گیا، کہ اگر کوئی دیوانہ اور بچہ نماز پڑھ لے تو ان کی نماز مقبول ہوگی اور اگر ان میں سے کسی نے طلاق دی تو طلاق مقبول نہ ہوگی، اگر مصنفؒ نے تجنیس میں کہا ہے کہ مختار یہ ہے کہ سوتے ہوئے آدمی کی قراءت جائز نہیں ہوتی ہے، کیونکہ عبادات کی ادائیگی کے لئے اختیار شرط ہے، اور وہ پائی نہیں گئی۔ انتہی۔

لیکن سب سے بہتر وجہ وہی ہے جو فقیہ ابواللیثؒ نے نوازل میں بیان کی ہے کہ سونے والے کی بھی قراءت درست ہے، اور اختیار ہونے کی جو شرط ہے اس کا ہر وقت پایا جانا ضروری نہیں ہے بلکہ ابتدائے نماز میں ہونا کافی ہے وہ پائی گئی، اسی بناء پر اگر کسی نمازی نے رکوع یا سجدہ کیا ایسی حالت میں کہ اسے اپنے عمل کا مطلق خیال نہیں ہے بلکہ ذہن سے بات نکلی ہوئی ہے پھر بھی ایسا رکوع اور سجدہ درست مانا جاتا ہے حالانکہ یہاں بھی اختیار نہیں پایا گیا۔

بندہ مترجم کا کہنا ہے کہ غفلت اور بیداری ایک دوسرے کے مقابل نہیں ہیں، کیونکہ ذہول وغفلت تو یاد کے مقابل ہے اور خواب بیداری کا مقابل ہے، ایسی صورت میں ایک کا دوسرے پر قیاس کرنا مشکل ہے، پھر فقیہ ابواللیث نے جس حدیث کی طرف اشارہ کیا ہے اس کا مضمون یہ ہے کہ کوئی نمازی سجدہ کی حالت میں سو گیا تو اللہ تعالیٰ اس بندے کی وجہ سے فرشتوں پر اپنی خوشی اور فخر کا اظہار کرتا ہے، یہ حدیث اس بات پر بالکل دلالت نہیں کرتی ہے کہ اس کی قراءت اور نماز کے دوسرے سب کام ادا ہو گئے، بلکہ معنی تو صرف یہ ہوئے کہ اس انسان نے بشری رکاوٹوں کے باوجود قیام کیا اور عبادت کی، اس لئے بہتر بات وہی ہوئی جو مصنفؒ نے بیان کی ہے، اسی لئے ظہیریہ میں ہے کہ اگر سوتے ہوئے نمازی نے قراءت کی تو قول اصح یہ ہے کہ یہ درست نہیں ہوگی۔ ھ۔م۔ پھر ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ قراءت سے متعلق ایک خاص مسئلہ ہے جس کی بہت سی شاخیں ہیں، اور قراءت کرنے والے کو اکثر لغزش بھی ہوتی ہے، مگر اتنا زیادہ مسئلہ کے اہم ہونے کے باوجود مصنفؒ نے اسے بالکل ذکر نہیں کیا ہے، اس لئے ہم اسے بیان کرتے ہیں، واضح ہو کہ قاری کی لغزش اور خطایا تو اعراب کی یا حروف کی یا کلمات کی یا آیات کی ہوتی ہے، حروف میں لغزش اس طرح سے ہو سکتی ہے کہ ایک حرف کو دوسرے حرف کے بجائے رکھنا، یا مقدم کرنا یا موخر کر دینا یا بڑھانا یا گھٹانا ہے۔

اعراب کا بیان

اگر اعراب میں تغیر ہونے سے معنی نہ بگڑے تو نماز فاسد نہ ہوگی، کیونکہ ایسی غلطیوں سے بچنا بہت ہی مشکل ہے، اس لئے معذور

سمجھا جائے گا، اور اگر معنی بگڑ جائے ایسی صورت میں اگر اتنا زیادہ تغیر ہوا ہو کہ اس کے اعتقاد سے کفر لازم آتا ہو مثلاً الباری المصور کو جو اصل میں اسم فاعل ہے اور واؤ کو زیر ہے، معنی تصویر بتانے والا، کوئی المصور اسم مفعول اور واؤ کو زبر کے ساتھ پڑھے اس کے معنی ہوں گے گڑھا ہوا، مورت بنایا ہوا، نعوذ باللہ من ذلک، یا مثلاً ﴿اِنَّمَا يَخْشَى اللّٰهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ یعنی اللہ تعالیٰ سے اس کے بندوں میں سے علماء ہی ڈرتے ہیں، اس میں اگر لفظ اللہ کو رفع اور العلماء کو کسرہ کے ساتھ ﴿اِنَّمَا يَخْشَى اللّٰهُ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءِ﴾ نمازی پڑھ لے تو اس کے معنی بالکل ہی بدل جائے گے اور یہ ہوں گے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں میں سے علماء سے ڈرتا ہے تو ایسے اعرابی تغیر سے متقدمین کے نزدیک فاسد ہو گی۔ لیکن متاخرین نے اختلاف کیا ہے، چنانچہ ابن مقاتل، محمد بن سلام، ابو بکر بن سعید بلخی، ابو جعفر ہندوانی، محمد بن الفضل اور شمس العلماء حلوانیؒ نے کہا ہے کہ نماز فاسد نہ ہو گی، مگر متقدمین کے قول میں احتیاط زیادہ ہے اس لئے کہ اگر پڑھنے والا بالفرض ایسا عمداً پڑھے گا تو اس پر کفر کا فتویٰ ہو گا، اس طرح یہ کفریہ کلام ہوا جو قرآن ہرگز نہ ہوا، کیونکہ اگر انسانی کلام جو کفریہ نہ ہو اسے بھی نماز کی حالت میں کہنے سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، تو ایسا کلام جو کفریہ ہو اس سے تو بدرجہ اولیٰ نماز فاسد ہو گی، اس بناء پر متقدمین کے کلام میں بہت زیادہ احتیاط پر عمل ہے، البتہ عوام کے لئے متاخرین کے کلام میں زیادہ آسانی ہے، کیونکہ عوام تو اعراب کے بدلنے اور اس کے تغیر سے ناواقف اور مجبور بھی ہوتے ہیں۔ قاضی خان۔ اور یہی اشبہ ہے۔ المحیط۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ العتابیہ والظہیریہ۔ اور یہ امام ابو یوسفؒ کے قول پر ظاہر ہے، جیسا کہ چند مسائل سے واضح ہوا ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اسی طرح اگر کوئی شخص اتنی عربی جانتا ہو اعراب میں تغیر و تبدل کی وجہ سے کچھ سمجھتا ہو تو وہ معذور نہ ہو گا، لہٰذا اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ م۔ حرکتوں کے تغیر و تبدل کی بحث کے بعد تشدید و تخفیف کی بحث ہے کہ جس جگہ تشدید ہے وہاں اسے ظاہر نہ کرنا اور جس جگہ نہیں ہے وہاں تشدید کرنا، تو اگر کسی نے تشدید کو چھوڑ کر تخفیف کے ساتھ پڑھا تو عام مشائخ کے نزدیک مد اور تشدید کا چھوڑنا ایسا ہی ہے جیسے اعراب میں غلطی کرنا ہے، اس طرح اعراب، مد اور تشدید، تخفیف سب کا حکم یکساں ہوا، اس لئے اگر کسی نے رب العالمین کی باء کو بغیر تشدید کے رب العٰلمین پڑھا یا اِيَّاكَ نَعْبُدُ میں ایاک کی تشدید کو چھوڑ کر اِيَاكَ پڑھا تو بہت سے مشائخ نے کہا ہے کہ نماز فاسد ہو جائے گی کیونکہ معنی بالکل بدل جاتے ہیں اس لئے کہ ایا بغیر تشدید حرف یاء کے معنی آفتاب کے ہیں، اس طرح اس کے معنی ہوں کہ ہم تیرے آفتاب کی عبادت کرتے ہیں، مگر قول اصح یہ ہے کہ نماز فاسد نہ ہو گی، یہی قول مختار ہے۔ الخلاصہ۔

کیونکہ ایاک میں یا کی تشدید کے بعض لغتوں میں بغیر تشدید کے بھی منقول ہے اگرچہ اس کے کہنے والے تھوڑے ہی ہیں، بعض متاخرین نحویوں نے یہ بات نقل کی ہے، اس طرح ہمارے متقدمین اصحاب فقہاء کے قول کے مطابق بھی نماز فاسد نہ ہو گی، اور متاخرین فقہاء کے قول کے مطابق تو اس توجیہ کی بھی ضرورت نہیں ہے، اسی وجہ سے مد کا بھی مسئلہ ہے چنانچہ یہ مسئلہ پہلے گذر چکا ہے کہ اکبر کے ہمزہ کو مد دینے سے نماز فاسد ہو جائے گی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ مسئلہ تکبیر تحریمہ یعنی اللہ اکبر کی بحث میں گذرا ہے، اور خلاصہ میں ہے کہ اگر مد نہ کیا اور ایسا کرنے سے تغیر معنی ہو یا نہ ہو مختار یہ ہے کہ مفسد نماز نہیں ہے، اور خلاصہ میں ہے کہ ﴿مَنْ اَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَبَ﴾ میں اگر ذال کو تشدید دی اور کذّب پڑھا تو بعضوں نے کہا ہے کہ اس سے نماز فاسد نہ ہو گی، اور اسی پر فتویٰ ہے۔ العتابیہ۔

بے جگہ امالہ کرنے سے بھی نماز فاسد نہ ہو گی، جیسا کہ المحیط میں ہے، حرکت وغیرہ سے فارغ ہونے کے بعد اب حروف کا بیان ہو گا، اس کی بھی کئی صورتیں ہیں، ان میں بھی کئی صورتیں ہیں تو ایسا غلطی سے ہو گیا یا صحیح حرف کی ادائیگی سے مجبوری میں ہوا ہو، اگر غلطی سے ایک حرف کی جگہ دوسرا حرف نکل گیا ہو پھر دیکھنا ہو گا کہ ایسا ہونے سے معنی میں خاص فرق ہوا یا نہیں، پس اگر معنی میں بھی فرق نہ ہوا ہو اور اس جیسا لفظ قرآن پاک میں کہیں موجود بھی ہو تو نماز فاسد نہ ہو گی جیسے کوئی اِنَّ الْمُسْلِمِيْنَ کی

جگہ ان المسلمون غلطی سے پڑھ لیا چونکہ المسلمین کی طرح المسلمون کا لفظ بھی قرآن پاک میں ہے تو کوئی فرق نہیں آیا لیکن وہ پورے قرآن میں کہیں نہ ہو جیسے کسی نے قَوّامِیْنَ بِالْقِسْطِ کی بجائے قیامین بالقسط پڑھ دیا، اسی طرح اگر تو ابین کی جگہ تیابین پڑھ دیا، اسی طرح الحي القيوم کی جگہ الحي القيام پڑھا تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک نماز فاسد نہ ہوگی، لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک فاسد ہوگی، اور اگر معنی بھی بدل گئے تو طرفینؒ کے نزدیک فاسد ہوگی، اور ابو یوسفؒ کے نزدیک اسی صورت میں فاسد ہوگی کہ اس جیسا لفظ قرآن میں نہ ہو، اس بناء پر اگر اصحاب الشعیر تین نقطوں کے ساتھ پڑھ لیا تو بالاتفاق نماز فاسد ہو جائے گی۔

الحاصل طرفین کے نزدیک نماز کے فاسد نہ ہونے میں معنی کے متغیر ہونے کا اعتبار ہوگا، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قرآن میں پائے جانے کا اعتبار ہوگا، اس بناء پر ابو منصور عراقیؒ نے جو کہا ہے اس کا اعتبار نہ ہوگا کہ جن دو حرفوں میں تمیز مشکل ہو ان میں حرف بدل جانے سے نماز فاسد نہ ہوگی اور جہاں مشکل نہ ہو ان میں نماز فاسد ہو جائے گی، اسی طرح ابن مقاتلؒ نے جو کہا ہے اس کا بھی اعتبار نہ ہوگا کہ جن حرفوں میں مخرج قریب ہے ان میں ایک کی جگہ دوسرا حرف پڑھ لینے سے نماز فاسد نہ ہوگی اور جن میں مخرج قریب نہ ہو ان میں فاسد ہو جائے گی۔

حاصل یہ ہوا کہ بغیر مشقت کے دو حرفوں میں تمیز ہو سکتی ہو جیسے ط اور ص اس میں صالحات کی جگہ طالحات پڑھنے سے نماز فاسد ہو جائے گی، اور اگر تمیز کرنے میں مشقت ہو جیسے ظ، ض، دونوں نقطہ دار ہیں یا س، ص، دونوں بغیر نقطہ والے ہیں یا ت، اور ط میں بعضوں نے کہا ہے کہ ایک کی جگہ دوسرے کے پڑھنے سے نماز فاسد ہو جائے گی، مگر اکثر مشائخ نے کہا ہے کہ فاسد نہ ہوگی۔ الفتح۔ قاضی خان میں بھی یہی ہے، اور وجیز کردری میں لکھا ہے کہ اکثر مشائخ نے اسی پر فتوی دیا ہے، اور شیخ ابو الحسن و ابو عاصمؒ نے کہا ہے کہ اگر ایسا کیا ہو تو فاسد ہو جائے گی، اور اگر زبان پر بے اختیار جاری ہو گیا یا وہ فرق کرنا نہیں جانتا ہو تو فاسد نہ ہوگی، یہی قول درمیانہ اور مقبول و مختار ہے۔ ھ۔ مگر ان مشائخ کی جزئیات ایک جگہ اکٹھی پائی نہیں جاتی ہیں۔

اور خلاصہ میں جو مسائل ہیں ان میں غور کرنے سے آپس میں تضاد اور اختلاف معلوم ہوتا ہے، اس لئے متقدمین کا قول اولی ہوگا، اب اگر مجبوری کی وجہ سے حرف بدلا ہو مثلاً کسی سے ادا نہ ہو سکے اور وہ سے ادا کرے جیسے الحمد کی جگہ الھمد کہہ دے، یا اعوذ نہ کہے کہ اور عین کی آواز کی جگہ ہمزہ کی آواز نکال کر أوز کہا، یا الصمد کی جگہ السمد بجائے ص کے س سے کہا، تو اگر وہ شخص شب و روز آواز درست کرنے کی کوشش کے باوجود آواز درستگی پر قادر نہ ہو سکے تو نماز درست ہو جائے گی، لیکن کوشش چھوڑ دینے کی صورت میں فاسد ہو جائے گی، اس طرح اسے ہمیشہ کوشش میں لگے رہنا ہوگا، اور اثغ توتلے کا حکم جو بسم اللہ کوت کی آواز سے پڑھتا تو لام کی جگہ یا پڑھتا ہو یا ان جیسا کوئی حرف ہو کہ اس کی زبان سے نہ نکلتا ہو، ایسی صورت میں اگر کلام بدل جائے تو نماز فاسد ہو جائے گی، اور اگر نماز کے علاوہ تلاوت کی ہو تو وہ مستحق ثواب نہ ہوگا، اس کے لئے مناسب یہ ہے کہ ایسی کوئی آیت تلاش کرلے جن میں اس کے یہ مشکل الفاظ نہ آئے ہوں اور ان ہی آیات کو پڑھا کرے اور اگر یہ بھی اس کے لئے مشکل ہو یعنی ایسی کوئی آیتیں اسے نہ ملتی ہوں یا یاد نہ ہوتی ہوں تو وہ خاموش رہے، ایسے عاجز شخص پر قیاس کرنے سے یہ حکم نکلتا ہے کہ ایسا شخص جو اپنی بساط بھر کوشش کرتے رہنے کے باوجود کامیاب نہ ہو سکا تو بھی اس کی نماز فاسد نہ ہوگی اور ——————
ہم بھی اسی قول کو قبول کرتے ہیں۔ الخلاصہ۔

اور اگر اس سے کلام نہیں بدلا پھر اگر ایسی آیتیں اسے مل جائیں جن میں یہ حروف نہ ہوں تو ان ہی آیات کو یاد کر کے پڑھا کرے، البتہ سورہ فاتحہ کو چھوڑنے یا بدلنے کی اجازت نہ ہوگی، ایسی حالت میں دوسرے کسی کو یہ جائز نہ ہوگا کہ اسے اپنا امام بنائے۔ فافا۔ کا بھی یہی حکم ہے، یعنی وہ شخص جس کی زبان سے ق کی آواز نکلتی رہتی ہو، اسی طرح ان تمتمو کا بھی یہی حال ہے یعنی وہ شخص جو حرف کو سینہ میں بہت گھما کر نکال سکتا ہو، اسی طرح تمتام کا بھی یہی حال ہوگا جو کسی بھی حرف کے نکالنے پر قادر نہ ہو،

اب اگر الشغ یعنی توتلے کو ایسی آیتیں مل جائیں اور ان کے پڑھنے پر وہ قادر ہو جن میں اس کے مشکل حروف نہ ہوں پھر بھی وہ شخص ایسی آیتوں کو چھوڑ کر ایسی آیتیں پڑھ لے جن میں اس کے مشکل حروف موجود ہوں تو اکثر مشائخ کے نزدیک اس کی نماز درست نہ ہوگی، اور اگر آسان آیتیں اسے نہ ملیں تو نماز درست ہو جائے گی۔ الفتح۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ جس شخص کی زبان میں سے کچھ حروف ادا نہ ہوتے ہوں تو اس کے لئے یہ بات بہت مشکل ہے کہ نماز کے علاوہ دوسرے اوقات کی تلاوت میں اسے بالکل ثواب نہ ملے اگرچہ اس پر تلاوت فرض نہ ہو، اور ہندیہ میں ہے کہ اگر کچھ حروف کسی کی زبان پر ادا نہ ہوتے ہوں ایسی صورت میں اس نے ایسی آیت نہیں پائی جس میں یہ حروف نہ ہوں تو اس کی نماز جائز ہوگی، مگر ایسے شخص کو کسی دوسرے کی امامت نہیں کرنی چاہئے، اور اگر ان مشکل حروف سے خالی آیتیں مل جائیں تو ان سے بالاتفاق نماز درست ہوگی، اور اگر یہ ایسی آیتوں کے میسر ہو جانے کے باوجود اس نے ایسی آیتیں پڑھیں جن میں وہ مشکل حروف موجود ہوں تو بعضوں نے کہا ہے کہ اس کی نماز جائز نہ ہوگی۔ قاضی خان۔ اور یہی قول صحیح ہے۔ المحیط۔

وہ توتلا شخص اور امی دونوں اس بات میں برابر ہیں کہ اپنے قرآن کو درست کرنے کی کوشش کرتے ہیں اس لئے اگر کوئی توتلا اپنے ہی جیسے دوسرے کسی کی امامت کرے تو اس کی امامت درست ہوگی، اور اگر کوئی صحیح قراءت کرنے والا امام اسے میسر آجائے تو اسے اپنی تنہا نماز جائز نہ ہوگی۔ ح۔ وابن الشحنہ۔ د۔ اس کی نماز بغیر قراءت کے جائز ہوگی یا نہیں تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے۔

اب یہاں سے حروف کی تقدیم و تاخیر کا بیان ہے

اگر حروف کی تقدیم و تاخیر سے معنی میں تغیر ہو تا ہو جیسے کوئی قسورہ کو قوسرہ پڑھ دے تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اور معنی کا تغیر نہ ہو تو امام محمدؒ کے نزدیک فاسد نہ ہوگی مگر امام ابو یوسفؒ کا اس میں اختلاف نہیں ہے۔

حروف کی زیادتی اور کمی کا بیان

ادغام کو توڑ دینا یعنی ملا کر نہ پڑھنا اس کا حکم ایسا ہے جیسا کہ حروف زیادہ کرنے کا ہے، اگر حروف کی زیادتی سے معنی میں فرق نہ آتا ہو جیسے نھی المنکر کی جگہ انھی عن المنکر الف کی زیادتی کے ساتھ، یا راذوہ (بالتشدید) کو یا پانچ حرفی پڑھا تو عام مشائخ کے نزدیک فساد نہ ہوگا، اور اگر تغیر معنی ہو جائے تو جیسے زرابی کو زرابیب۔

وَالْقُرآنِ الْحَكِيمِ اِنَّكَ الخ پڑھتے ہوئے وانك، واو کی زیادتی کے ساتھ پڑھ دیا، اور اِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتّٰى کو وَاِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتّٰى واو کے ساتھ پڑھا تو فاسد ہو جائے گی۔ الخلاصہ۔ یہی تفصیل حرف کے کم کر دینے میں بھی ہوگی جیسے جاء تھم کو جاءہم پڑھا، تو نماز فاسد نہ ہوگی کیونکہ معنی میں فرق نہ ہوا، اور وَالنَّهَارِ اِذَا تَجَلّٰى مَا خَلَقَ الذَّكَرَ پڑھا بغیر واو کے پڑھ کر معنی میں بھی فرق کر دیا اس لئے فاسد ہو جائے گی، اور اگر کم ہونے والا حرف کسی کلمہ کا ہو تو قاضی خان میں ہے کہ اگر وہ صرف اصلی میں سے ہو اور معنی بدل جائے تو امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک نماز فاسد ہو جائے گی، جیسے رزقنا کو بغیر راء کے زقنا یا بغیر زاء کے رقنا پڑھا ہو، اور امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق مشائخ نے کہا ہے کہ اس کے بعد جو کچھ پڑھا ہو اگر وہ قرآن میں موجود ہو تو فاسد نہ ہوگی، اور یہ بھی لکھا ہے کہ اگر ایسے کلمہ سے جس کے اصلی حروف تین ہوں ایک حذف کر دیا جیسے عربی کو عرب بغیر یاء کے پڑھا تو نماز فاسد ہو جائے گی، اور اگر چار حرفی لفظ سے آخر کے حرف کو گرا لیا جبکہ وہ اس کے حذف کے قاعدہ کو جیسے ترخیم کرنا کہتے ہیں جانتا ہو مثلاً نادوا یا مالك۔ میں کاف کے حذف کے ساتھ نادوا یامال پڑھا تو فاسد نہ ہوگی۔ الفتح۔ اور اگر حرف کے حذف کر دینے سے معنی میں تغیر آجاتا ہو جیسے بجائے لایومنون کے صرف یومنون پڑھا تو عام مشائخ کے نزدیک نماز فاسد ہوگی۔ المحیط۔ اور یہی قول صحیح ہے۔ العتابیہ۔ اور اگر لایظلمون أفرأیت میں ہمزہ کو حذف کر کے نون کو فا سے ملا کر لا یظلمون فرأیت پڑھا یا یحسبون انھم کی بجائے ہمزہ حذف کر کے یحسبون نھم پڑھا تو نماز فاسد نہ ہوگی۔ الذخیرہ۔

ایک کلمہ کی جگہ دوسرا کلمہ پڑھنا

اگر قرآن کے کلمہ کی جگہ جو کلمہ پڑھ دیا ہے اگر دونوں کے معنی قریب قریب ہوں اور جو پڑھا اس جیسا کلمہ قرآن میں موجود بھی ہو، جیسے حکیم کی جگہ علیم پڑھ دیا تو بالاتفاق فاسد نہ ہوگی۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اس جگہ یہ شرط بھی مناسب معلوم ہوتی ہے کہ اس سے معنی فاسد پیدا نہ ہوں۔ م۔ اور اگر اس جیسا کلمہ قران پاک میں نہ ہو جیسے اثیم کی جگہ فاجر اور اواہ کی جگہ ایاہ پڑھا تو بھی طرفین کے نزدیک فاسد نہ ہوگی، اور ابویوسفؒ سے دو روایتیں ہیں۔ الفتح۔

اور خلاصہ میں یقین کے ساتھ کہا ہے کہ ابویوسفؒ کے نزدیک فاسد ہو جائے گی جیسے توابین کی جگہ کوئی تیابین پڑھا اور اگر وہ کلمہ نہ قرآن میں ہو اور نہ دونوں کے معنی قریب قریب ہوں تو بلا اختلاف نماز فاسد ہو جائے گی، البتہ اس شرط کے ساتھ کہ وہ کلمہ تسبیح و تحمید کا ذکر نہ ہو، اور اگر وہ لفظ قرآن میں تو ہو مگر دونوں کے معنی علیحدہ ہوں جیسے انا کنا فاعلین کی جگہ غافلین پڑھ دیا اس جیسا کوئی دوسرا لفظ پڑھا مگر ایسا کہ اگر اس کا اعتقاد بھی کرے یا اسی کو صحیح جان کر کہے تو اس سے کفر لازم ہوتا ہو، ایسی صورت میں عام مشائخ کے نزدیک نماز فاسد ہو جائے گی، اور ابویوسفؒ کا صحیح مذہب یہی ہے۔ الخلاصہ۔

اگر فرمان باری تعالی اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوْا بَلٰی میں قالوا نعم پڑھ دیا بھی فاسد ہو جائے گی، اگر آیت کے آخر میں تُمْنُوْنَ کی جگہ تَخْلُقُوْنَ پڑھا تو قول اظہر یہ ہے کہ فاسد ہو جائے گی، انت العزیز الکریم میں اگر العزیز الحکیم تو قول مختار یہ ہے کہ فاسد ہو جائے گی، قَبْلَ طُلُوْعِ الشَّمْسِ وَ قَبْلَ الْغُرُوْبِ میں عِنْدَ طُلُوْعِ الشَّمْسِ وَ عِنْدَ الْغُرُوْبِ پڑھنا بھی مفسد ہے، کل صغیر و کبیر مستطر کی جگہ اگر فی سفر یا والنازعات غرقا کی جگہ نزعا پڑھا تو نماز فاسد نہ ہوگی، اور اگر شفعاء کی بجائے شرکاء پڑھا تو بھی فاسد ہو جائے گی، مجمع النوازل میں ہے کہ اگر پیغمبر کے نسب میں دوسرے کلمہ سے پڑھا اور وہ کلمہ قرآن مجید میں موجود ہو جیسے موسی بن لقمان تو امام محمدؒ کے قول کے مطابق فاسد نہ ہوگی، اور امام ابویوسفؒ کی بھی یہی روایت ہے اور عامہ مشائخ اسی کے قائل ہیں، اور اگر وہ کلمہ قرآن میں نہ ہو جیسے مریم ابنۃ غیلان پڑھا تو بالاتفاق فاسد ہوگی، اور ایسا ہی ہے نبی کا نسب بیان جسے بیان کرنا ہی صحیح نہ ہو تو بھی فاسد ہوگی، جیسے عیسی بن لقمان پڑھ دیا تو اس سے فاسد ہوگی کیونکہ عمداً ایسا پڑھنے سے کفر لازم آجاتا ہے۔ الفتح۔

کلمہ کے ٹکڑے کرنے کا بیان

اگر ایک کلمہ ادا کرتے ہوئے کچھ ادا کیا پھر سانس اکھڑ گئی پھر آخری حصہ ادا کر لیا، یا کچھ کلمہ پڑھا اور بھول گیا پھر باقی یاد آیا اور اتنا ہی پڑھا یا اسے یہ خیال آیا کہ میں پڑھ چکا ہوں، اس وجہ سے باقی نہیں پڑھا، اور اس جیسی دوسری صورتوں میں بعض مشائخ کے نزدیک نماز فاسد ہو جائے گی، اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اگر ایسے کلمہ کا ٹکڑا ہو کہ پورا کلمہ اگر کہتا تو نماز فاسد ہو جاتی تو اس کلمہ کے ٹکڑے کے کہنے سے بھی نماز فاسد ہوگی ورنہ نہیں۔ الذخیرہ والمحیط۔ ٹکڑے کا حکم کل کا ہے، یہی قول صحیح ہے، قاضی خان، اور بعضوں نے کہا ہے کہ اگر کلمہ کا ٹکڑا لغو اور بے معنی ہو یا معنی میں تغیر کر دے تو وہ مفسد ہے ورنہ نہیں، البتہ عام مشائخ کے نزدیک بہر حال مفسد نہیں ہے، کیونکہ ایسی غلطیوں سے بچنا انتہائی مشکل ہے، لہذا کھانسی کی مانند معاف ہے۔ المحیط والذخیرہ۔ اگر کلمہ کے کچھ حروف کو حذف کر دیا تو صحیح یہ ہے کہ اس سے فساد نہ ہوگا۔ المحیط۔ اگر قران کو لحن کر کے پڑھا تو اگر اس کلمہ میں تغیر آگیا ہو تو اس سے فساد ہوگا، اور اگر وہ الحان صرف مد و لین میں ہو تو اس سے فساد نہ ہوگا، ہاں اگر اس سے فاحش ہو جائے تو فساد ہوگا، سوائے نماز کے، الحان عامہ مشائخ کے نزدیک مکروہ ہے۔ الخلاصہ۔ اور یہی قول صحیح ہے، الوجیز لکردری۔ اور ان کے سننا بھی مکروہ ہے۔ الخلاصہ۔

کلمہ زیادتی بغیر عوض

اگر قراءت میں کوئی کلمہ زیادہ کر دیا تو اس سے معنی میں فرق آجانے کی صورت میں نماز فاسد ہو جائے گی، خواہ قرآن

مجید میں یہ کلمہ کہیں ہو یا نہ ہو، جیسے والذین آمنوا باللہ کی بجائے والذین آمنوا و کفروا باللہ، اور اگر زیادتی سے معنی میں فرق نہ آئے اور وہ کلمہ قرآن میں کہیں موجود بھی ہو مثلاً انه کان بعباده خبیراً بصیراً، کی جگہ انه کان بعباده خبیراً بصیراً علیما تو بالاتفاق نماز فاسد نہ ہو گی، اور اگر قرآن میں وہ کلمہ نہ ہو جیسے فاکهة و نخل و رمان کی بجائے فاکهة و نخل و تفاح و رمان کہا تو عامہ مشائخ کے نزدیک مفسد نہیں ہے۔ المحیط۔

ایک حرف یا ایک کلمہ کو مکرر کرنا

اگر تشدید والے حرف کو علیحدہ علیحدہ کر کے پڑھا مثلاً من یرتد جو دال کی تشدید کے ساتھ ہے اگر اسے من یرد تدد پڑھ کر دال ظاہر کر دی تو فساد نہ ہو گا، اور اگر الحمد للہ کو للہ تین لام کے ساتھ پڑھا تو نماز فاسد ہو جائے گی۔

اگر کلمہ کو مکرر کر دیا

اور اس سے معنی متغیر نہ ہوئے بلکہ مثلاً تاکیدی ہو جائے تو اس سے فساد نہ ہو گا اور اگر متغیر ہو جائے، مثلاً رب العلمین میں رب کو مکرر رب رب العالمین کہہ دیا یا مثلاً مالك ما لك یوم الدین کہہ دیا تو صحیح یہ ہے کہ نماز فاسد ہو جائے گی۔ الظہیریہ۔

کلمہ اور حروف کا مقدم اور مؤخر ہونا

ایسی صورت میں اگر معنی میں فرق نہ آئے تو فاسد نہ ہو گی مثلاً لَهُمْ فِيهَا زَفِيْرٌ وَ شَهِيْقٌ کی بجائے شهیق و زفیر کہا۔ الخلاصہ۔ اور اگر فرق آجائے جیسے اِنَّ الْاَبْرَارَ لَفِیْ نَعِیْمٍ وَاِنَّ الْفُجَّارَ لَفِیْ جَحِیْمٍ میں نعیم کی جگہ جحیم اور جحیم کی جگہ نعیم پڑھا تو اکثر مشائخ کے نزدیک نماز فاسد ہو جائے گی، اور یہی قول صحیح ہے۔ الظہیریہ۔ یہی حال دو کلمہ کو دو کلموں پر مقدم کرنے کا ہے مثلاً فلاتخافوهم و خافون کی جگہ فلاتخافون و خافوهم کر دیا تو معنی بدل جانے کی وجہ سے نماز فاسد ہو جائے گی، اور اگر یوم تَبْیَضُّ وُجُوْهٌ وَّ تَسْوَدُّ وُجُوْهٌ کی جگہ یوم تسود وجوه و تبیض وجوه کر دیا تو تغیر نہ ہونے کی وجہ سے فاسد نہ ہو گی، اگر کلمہ کے حرف کو دوسرے حرف پر مقدم کیا مثلاً کعصف کو کعفص کر دیا کہ معنی بدل گئے تو نماز فاسد ہو جائے گی، اور اگر غشاء احوی میں اوحی کر دیا تو تغیر نہ ہونے کی وجہ سے فساد لازم نہیں آئے گا، اور یہی مختار ہے۔ الخلاصہ۔

ایک آیت کی جگہ دوسری آیت

میں مترجم کہتا ہوں کہ قرآن کے علاوہ کوئی جملہ آیت نہیں ہے، اگر کوئی شخص نے ایسا جملہ کہا جو پورا کلام ہے مگر قرآن کا حصہ نہیں ہے تو اظہر یہ ہے کہ نماز فاسد ہو جائے گی، مگر میں نے کہیں یہ حکم نہیں دیکھا ہے۔ واللہ اعلم۔ م۔

اگر ایک آیت سے بڑھ جانے کے بعد وقف کیا پھر دوسرے مقام کی آیت پوری کی، یا تھوڑی پڑھی تو اس سے نماز فاسد نہ ہو گی مثلاً والعصر ان الانسان پڑھ کر وقف کیا پھر ان الابرار لفی نعیم پڑھا، یا ان الذین آمنوا وعملوا الصلحت پر وقف کی پھر اولئك هم الکافرون پڑھا تو نماز فاسد نہ ہو گی، اور اگر وقف نہیں کیا اور معنی بھی نہیں بدلے مثلاً ان الذین آمنوا واعملوا الصالحات پڑھ کر ملا دیا فلهم جزاء الحسنی پڑھ دیا جبکہ کانت لهم جنت الفردوس پڑھنا چاہئے تھا، تو بھی فاسد نہ ہو گی، اور اگر معنی بدل گئے جیسے ان الذین آمنوا وعملوا الصالحات اولئك هم الکافرون پڑھا تو عامہ علماء کے نزدیک فاسد ہو جائے گی اور یہی صحیح ہے۔ الخلاصہ۔

اگر پوری ایک آیت پڑھ کر بھی دوسری آیت پڑھی تو اظہر یہ ہے کہ فاسد نہ ہو گی، کیونکہ ہر آیت مفید ہے البتہ بعض ان صورتوں میں جبکہ عطف کیا جائے جس سے معنی بدل جائیں، مثلاً ان الذین آمنوا وعملوا الصالحات کانت لهم جنات الفردوس نزلا پڑھ کر کہا واولئك لهم اللعنة ولهم سوء الدار، ایسی صورت میں متقدمین کے اصول کے مطابق معنی کا

اعتبار رہوگا، جیسا کہ فتح القدیر کے حوالہ سے ذکر کیا جاچکا ہے، پس اس موقع میں فاسد ہونا ہی ظاہر ہے۔
واضح ہو کہ وقف اور وصل کے اعتبار سے فرق کرنا بہت ہی مشکل کام ہے اور مجھے اس میں تردد ہے، میرے نزدیک زیادہ احتیاط کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ جس صورت میں وصل کرنے سے معنی میں فساد آتا ہو وہاں وقف سے بھی احتیاطاً فساد کا ہی اعتبار کیا جائے۔ البتہ آخر میں ایک غور طلب مسئلہ بھی ذکر کیا جارہا ہے، انتظار کرنا چاہئے۔ م۔

بے موقع وقف اور وصل کرنا

اگر بے موقع وقف کیا یا ابتداء کی تو اگر معنی میں بہت زیادہ فرق نہ ہوا ہو مثلاً یوں کہا ان الذین آمنوا وعملوا الصالحات اور وقف کردیا اس کے بعد اولئك هم خیر البریه سے ابتداء کی تو بالاتفاق نماز فاسد نہ ہوگی۔ المحیط۔ اسی طرح بے موقع وصل کرنے میں جیسے اصحاب النار پر وقف نہ کیا بلکہ اس کے فوراً بعد پڑھ دیا الذین یحملون العرش تو اس سے فاسد نہ ہوگی مگر برا ہے۔ الخلاصہ۔

اگر معنی میں بہت زیادہ فرق ہو جائے مثلاً شھد الله انه لااله کہہ کر وقف کردیا الا ھو کہا تو اس میں اختلاف ہے، مگر عام علماء کے نزدیک فساد نہ ہوگا، اور اسی پر فتوی ہے کہ وقف اور وصل کی کسی صورت میں بھی فساد نہ ہوگا۔ المحیط۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ وقف اور وصل کے اثر کا اعتبار نہیں ہے۔ م۔ قاضی ابو بکرؒ نے فرمایا ہے کہ قراءت ختم کرنے کے بعد جب رکوع کرنا چاہے اگر وہ قراءت اللہ تعالیٰ کی کسی ثناء وصفت پر ختم ہوئی ہو تو تکبیر کہتے وقت اللہ اکبر سے ملانا اولیٰ ہے، اور اگر ثناء پر ختم نہ ہو مثلاً یہ پڑھا ان شانئك ھو الابتر تو اسے اللہ اکبر سے نہیں ملانا چاہئے یعنی ابتر کی راء کو لفظ اللہ سے علیحدہ کرنا چاہئے۔ التاتارخانیہ۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ ادب کا حکم اسی طرح کا ہے جیسا کہ تلاوت قرآن کے وقت ۲۵ پارہ الیه یرد علم الساعة الخ میں کہا گیا ہے کہ اسے اعوذ بالله من الشطین الرجیم سے نہیں ملانا چاہئے، کیونکہ اس کی الیہ کی ضمیر میں اس بات کا شبہ ہو سکتا ہے کہ شاید وہ شیطٰن کی طرف لوٹ رہی ہے۔ م۔

ایسی قراءۃ جو اس مصنف اجماعی میں نہ ہو

معلوم ہونا چاہئے کہ حضرت عثمان غنیؓ کے دور خلافت میں تمام صحابہ کرام کے اجماع سے موجودہ قرآن جو متواتر ہے تمام مروجہ قراءتوں کے ساتھ جمع کیا گیا ہے اب ایسی قراءۃ جو اس میں سے نہ ہو وہ قرآن نہیں ہے کیونکہ قرآن تو ایسی قراءۃ کا نام ہے جو متواتر قطعی اور مروجہ میں سے ہو، اور یہ صفت شاذ قراءۃ کی نہیں ہے لہٰذا یہ قراءت قرآن کی صفت نہ ہوئی۔ م۔
اگر مصلی نے ایسے آیتوں کی قراءت کی جو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور ابی بن کعبؓ وغیرہ کی طرف منسوب ہوتی ہوں تو ان کا اعتبار نہ ہوگا، اور قراءت کے نہ ہونے کے برابر ہوں گی، اس لئے اس کی قراءت سے نماز ادا نہ ہوگی البتہ اس سے وہ نماز فاسد نہ ہوگی اس طرح سے کہ ان کے علاوہ اگر اور بھی متواتر آیتوں میں سے بقدر ضرورت تلاوت کرلی تو نماز صحیح مانی جائے گی، یہی قول صحیح ہے۔ المحیط۔

غلط پڑھنے کے بعد اس کی اصلاح کر لینا

فوائد ذخیرہ میں ہے کہ اگر اس طرح قراءت کی جو بڑی غلطی سمجھی جاتی ہے مگر فوراً اس کی اصلاح کرلی تو انہوں نے کہا ہے کہ میرے نزدیک اس کی نماز جائز ہوگی، اور اعراب کی غلطی کا بھی یہی حکم ہے، اگر اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ مؤنث کا صیغہ استعمال کیا تو بعضوں نے کہا ہے کہ اس سے نماز فاسد ہو جائے گی، اور کچھ دوسرے مشائخ نے اسی قول کو صحیح کہا ہے۔ المحیط والذخیرہ۔

ایک بہت مفید قاعدہ

امام ابوالقاسم الصفارؒ سے منقول ہے کہ جب کئی وجہوں سے جائز مگر ایک وجہ سے فاسد ہو سکتی ہو احتیاطاً اس کے فاسد ہونے کا ہی حکم دیا جائے، البتہ قراءت کے سلسلہ میں کہ اس میں عام لوگ مبتلا اور گرفتار ہوتے رہتے ہیں۔ الظہیریہ۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ بندہ نے وقف اور وصل کی بحث میں فساد کا حکم دینے میں احتیاط سے کام لیا ہے، اس وجہ سے کہ ان میں صراحۃ فساد کا حکم ہو رہا تھا لیکن جائز ہونے کا حکم بہت ہی کم اور مجروح تھا، مگر ابھی مذکورہ قاعدہ اس صورت میں ہے کہ جبکہ جواز کا حکم بھی صراحۃ پایا جا رہا ہو، اور یہ فیصلہ اس بندہ کا اپنا اختیار کردہ ہے، مگر مشائخ کے اقوال تو بروقت ذکر کر دیئے گئے ہیں، لہٰذا اس تفصیل کو ذہن نشین رکھنا چاہئے، اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے یہاں اختصار کے ساتھ قراءت کے مسئلہ کا بیان کیا گیا، اور یہ بحث اصل قراءت سے متعلق تھی اسی لئے اسے پہلے ذکر کیا گیا، تاکہ بلکل صحیح طریقہ کے ساتھ نمازی اپنی نماز میں قراءت کر سکے جیسا کہ مصنفؒ نے ذکر کیا ہے۔

قال ویجهر بالقراءة فی الفجر والرکعتین الاولیین من المغرب والعشاء ان کان اماما......الخ

اور نمازی قراءت جہر کرے۔ف۔ واجب جان کر کرے، فجر کی نماز میں۔ف۔ یعنی اس کی دو رکعتوں میں، اور مغرب و عشاء کی پہلی دونوں رکعتوں میں ان کان اماما الخ جہر کرنے کا مذکورہ حکم اس وقت ہے جبکہ نمازی امام ہو، ویخفی الخ اور پچھلی رکعتوں میں۔ف۔ یعنی باقی نمازوں میں کہ مغرب میں ایک اور عشاء میں دو رکعتیں ہیں۔

هذا هو المتوارث......الخ

اسی طریقہ پر عمل در آمد ہے، متوارث ہے۔ف۔ یعنی ہم نے اپنے اسلاف کرام سے نماز پڑھنے کا یہی طریقہ پایا ہے، اور ان لوگوں نے اپنے اسلاف سے اسی طرح تابعین اور تابعینؒ نے صحابہ کرامؓ سے اسی طرح پایا ہے، اور صحابہ کرامؓ نے بھی یقیناً اسی طرح رسول اللہ ﷺ سے پایا ہے۔ الفتح۔ اور قاعدہ ہے کہ جو بات اس طرح عام متوارث طریقہ سے ثابت ہوتی ہے اس کو مزید ثابت کرنے کے لئے کسی نص کی مطلق ضرورت نہیں ہوتی ہے، کیونکہ اس طرح متواتر ثبوت انتہائی قوی ہے، اور یہی راز ہے معلوم ہوتا ہے کہ اس بات میں بھی کہ قرآن پاک میں نماز کی ترکیب رکعتوں کی تعداد وغیرہ کو تفصیل کے ساتھ بیان نہیں کیا گیا ہے۔م۔

اور عینیؒ نے دارقطنیؒ کی روایت سے قتادہ عن انسؓ کی حدیث جو حضرت جبریل علیہ السلام کی امامت کے بیان میں ذکر کی گئی ہے اس میں قراءت کو جہر اور اخفاء کے ساتھ کرنے کا اسی طرح بیان کیا گیا ہے، اور ابوداؤدؒ نے اس بیان کی دو روایتیں حسنؒ اور زہریؒ سے ذکر کی ہیں، اور عبدالحقؒ نے فرمایا ہے کہ یہ مرسل بھی احسن واصح ہے، پھر میں مترجم یہ بھی کہتا ہوں کہ ان روایتوں سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جیسے جہر کرنا واجب ہے ویسے ہی جہر کرنے میں اصل مغرب و عشاء کی پہلی دو رکعتیں ہیں، ایسی بات نہیں ہے کہ پہلی دونوں یا آخری دونوں میں سے کسی میں بھی پڑھ لینے کا اختیار ہو، جیسا کہ بعض مشائخ نے کہا ہے، اگرچہ اس جگہ تین اقوال ہیں اور ان میں طویل بحث ہے، جیسا کہ شامیؒ نے ذکر کیا ہے۔م۔

وان کان منفرداً فهو مخیر ان شاء جهر واسمع نفسه، لانه امام فی حق نفسه، وان شاء خافت، لانه لیس خلفه من یسمعه، والافضل هو الجهر، لیکون الاداء علی هیأة الجماعة، ویخفیها الامام فی الظهر والعصر، وان کان بعرفة لقوله علیه السلام: صلوٰة النهار عجماء، ای لیست فیها قراءة مسموعة، وفی عرفة خلاف لمالك، والحجة علیه مارویناه.

ترجمہ:- اور اگر نمازی تنہا ہو تو اسے اختیار ہے کہ اگر چاہے تو جہر کرے یعنی اپنے آپ کو سنائے، کیونکہ وہ اپنی ذات کے

معاملہ میں امام ہے، اور اگر چاہے تو آہستہ کہے کیونکہ اس کے پیچھے کوئی ایسا نہیں ہے جسے وہ سنائے، پھر بھی اس کے لئے جہر کرنا ہی افضل ہے تاکہ اس کی ادائیگی جماعت کی حالت پر ہو، لیکن امام ظہر اور عصر کی نمازوں میں آہستہ قراءت کرے گا اگر چہ مقام عرفہ میں ہو، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ دن کی نماز عجماء یعنی گونگی ہے، یعنی دن کی نماز میں ایسی قراءت نہیں ہے جو سنی جائے، اور مقام عرفہ کے بارے میں امام مالکؒ کا اختلاف ہے، ان کے خلاف ہماری دلیل وہی ہے جو ہم نے پہلے روایت کر دی ہے۔

توضیح:۔ تنہا نماز پڑھنے والا، ظہر اور عصر میں آہستہ پڑھنا، حدیث سے دلیل، عرفہ میں قراءت

وان کان منفرداً فهو مخير ان شاء جهر واسمع نفسه، لانه امام فی حق نفسه.....الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے مخیر ف یعنی جہر یا اخفاء کرنا اس پر کچھ بھی واجب نہیں ہے، لانہ امام الخ کیونکہ وہ اپنی ذات کے حق میں امام ہے۔ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ جہر کرنا اسی قدر ضروری ہے کہ وہ سنا سکے، اس میں کم سے کم درجہ یہ ہے کہ اپنے آپ کو سنادے تو اسے جہر کرنا کہا جائے گا، اسی لئے جماعت کی نماز پڑھانے والے امام کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ ضرورت سے زیادہ آواز بلند نہ کرے بلکہ یہ بھی کہا گیا ہے کہ اپنے نفس کو تکلیف اور پریشانی میں نہ ڈالے، جیسا کہ فتح القدیر وغیرہ میں ہے۔

حاصل کلام یہ ہوا کہ اگر امام کو جماعت کی دور تک کی صفوں کو سنانے کی ضرورت ہو لیکن زور سے قراءت کرنے کی وجہ سے اسے تکلیف ہوتی ہو تو اسے زور لگانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، جس سے اسے حضوری قلب میں پریشانی ہو جائے، بلکہ اسی انداز سے جہر کرے جس سے اسے تکلیف نہ ہوتی ہے، اس سلسلہ میں انشاء اللہ مزید گفتگو بعد میں ہوگی، اور حاصل یہ ہوا کہ منفرد کو اختیار ہے کہ وہ آہستہ پڑھے یا جہر کرے مگر اسی قدر جہر کرے کہ اپنے کو سنادے، جیسا کہ عینیؒ میں ہے، تاج الشریعہ نے کہا ہے کہ یہ تفسیر منفرد کے جہر کرنے کی ہے، فخر الاسلامؒ نے کہا ہے کہ پوری طاقت سے جہر نہ کرے۔ع۔

وان کان منفرداً فهو مخير ان شاء جهر واسمع نفسه.....الخ

اور اگر چاہے تو اخفاء کرے کیونکہ اس کے ساتھ ایسا کوئی نہیں ہے جسے وہ سنا سکے۔ف۔ یوں تو اللہ عزوجل تو ہر آہستہ اور زور کی آواز کو سمجھتا ہے۔ والافضل الخ اور ان دونوں اختیاری باتوں میں سے افضل جہر ہی کرنا ہے تاکہ منفرد شخص کا بھی جماعت کی طرح ادا کرنے کی صورت پائی جائے۔ف۔ جو جہر سے ضروری ہوتی ہے، مذکورہ اختیار منفرد کے لئے جس طرح جہری نماز میں ہے، اسی طرح بعضوں نے سری نماز میں بھی منفرد کو مختار سمجھا ہے، اور عصامؒ نے اس کی دلیل یہ دی ہے کہ منفرد اگر ظہر وعصر نماز میں جہر کرے تو اس پر بھی سجدہ سہو واجب نہیں ہوتا ہے، مگر ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ منفرد کو آہستگی کے ساتھ قراءت کرنا لازم ہے۔الفتح۔ تبیین میں کہا ہے کہ یہی صحیح ہے۔ھ۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہے جبکہ وہ اپنی نماز وقت کے اندر ادا کر رہا ہو، لیکن اگر وقت کے بعد قضاء کرنا چاہتا ہو تو اس کی تفصیل عنقریب آئے گی۔م۔

ويخفيها الامام فی الظهر والعصر.................الخ

اور امام ظہر وعصر کی نماز میں قراءت آہستگی کے ساتھ کرے۔ف۔ اور جب جماعت ہونے کی صورت میں بھی جس میں جہر کیا جاتا ہے امام آہستگی کے ساتھ قراءت کرتا ہے تو منفرد بدرجہ اولی ان دونوں نماز میں اخفاء کرے گا، اس سے پہلے اس مسئلہ کو صحیح ثابت کیا جا چکا ہے، اور جس طرح جہریہ نمازوں میں تواتر پایا گیا ہے اسی طرح سریہ نمازوں میں بھی تواتر ہے، اس کی دلیل حضرت خباب بن الارتؓ کی حدیث ہے کہ ان سے پوچھا گیا کہ کیا رسول اللہ ﷺ ظہر اور عصر میں قراءت کرتے تھے فرمایا ہاں کرتے تھے، ان سے پھر پوچھا گیا کہ آپ لوگوں کو یہ کیسے معلوم ہوتا تھا، جواب دیا کہ رسول اللہ ﷺ کی ڈاڑھی مبارک ہلتے رہنے سے، یہ روایت بخاری کی ہے، اور حضرات ابو سعید خدریؓ کی حدیث جو صحیح مسلم میں ہے کہ ظہر وعصر کی پہلی دو رکعتوں میں

قراءۃ الم سجدہ کے برابر ہوتی تھی، اور آخر دونوں رکعتوں میں اس کی نصف قراءۃ ہوتی تھی، اور دوسری روایت میں ہے کہ پہلی دونوں رکعتوں کی ہر ایک رکعت میں تقریباً ۳۰ آیتیں ہوتیں تو ان روایتوں سے یہ بات معلوم ہوئی کہ قراءۃ سراً ہوتی تھی، کیونکہ اگر جہراً ہوتی تو اس طرح تخمینہ لگانے کی ضرورت نہ ہوتی بلکہ ٹھیک آیتیں بتادی جاتیں۔

الحاصل ان مذکورہ احادیث کے علاوہ امامت جبرئیل علیہ السلام کی حدیث جو حضرت انسؓ سے مروی ہے، اور نماز ظہر و عصر کے پڑھنے کا طریقہ بطریقہ تواتر اور توارث ہم تک پہونچا ہے ان سب میں قراءت کے اخفاء کا ثبوت ہے جس کی وجہ سے اس کا اخفاء کرنا ہی ہم پر لازم اور واجب ہوتا ہے۔

، وان کان بعرفة لقوله علیه السلام: صلوٰة النهار عجماء.....الخ

اگرچہ عرفہ کے مقام میں ہو۔ف۔ یعنی حج کے مقام عرفہ میں جہاں ظہر اور عصر کی نمازیں بیک وقت ادا کی جاتی ہیں، چونکہ اس مسئلہ میں امام مالکؒ کا اختلاف موجود ہے اس لئے اس کو صراحۃً ذکر کردیا ہے۔لقوله علیه السلام الخ رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ صلوۃ النہار عجماء، یعنی دن کی نماز گونگی ہے۔ اعجم مذکر اور عجماء مونث ہے بمعنی گونگی

ای لیست فیها قراء ة مسموعة.....الخ

یعنی دن کی نماز میں ایسی قراءت نہیں ہوتی جو سنی جائے۔ف۔ گویا اس مذکورہ تعمیم سے اس بات پر استدلال ہے کہ عرفہ کا میدان ہو یا کہیں بھی ہو ان نمازوں کی قراءت جہری نہ ہوگی، لیکن نوویؒ نے کہ روضہ میں کہا ہے کہ یہ حدیث نہیں ہے۔عف۔ اور علمائے نقل (محدثین) نے اس کی حدیث نہ ہونے پر اتفاق کیا ہے۔ع۔ عبد الرزاقؒ نے اسے مجاہد ابو عبیدہ تابعین کا قول نقل کیا ہے۔فع۔ ان اقوال کے باوجود اس میں سے جمعہ اور عیدین کی نمازیں مستثنیٰ ہیں، اس لئے اولی یہی ہے کہ امام مالکؒ کے قول کی بناء پر ان حضرات سے نص کا مطالبہ کیا جائے، اور اگر حجۃ الوداع میں رسول اللہ ﷺ سے جہر کا ثبوت ہو تو وہ دلیل ہوگی ورنہ نہیں۔م۔

وفی عرفة خلاف لمالك، والحجة علیه ماروینا ه.....الخ

اور مقام عرفہ میں امام مالکؒ کا اختلاف ہے۔ف۔ کہ وہ جمعہ پر قیاس کرتے ہوئے جہر کرنے کی قائل ہیں۔ والحجة الخ اور امام مالکؒ کے خلاف ہماری وہ دلیل ہے جو ہم نے روایت کی ہے۔ف۔ مگر وہ مرفوع حدیث نہیں ہے، لہذا کسی دوسری نقلی دلیل کی ضرورت ہے کیونکہ یہاں صرف قیاس کرنا کافی نہیں ہے۔ف۔ یہ ساری بحثیں فرائض کی ادائیگی میں جہر و اخفاء کرنے سے متعلق تھیں۔

ویجهر فی الجمعة والعیدین لورود النقل المستفیض بالجهر وفی التطوع بالنهار یخافت؛ وفی اللیل یتخیر اعتبارا بالفرض فی حق المنفرد، وهذا لانه مکمل له فیکون تبعا له؛ ومن فاتته العشاء فصلاها بعد طلوع الشمس، ان ام فیها جهر کما فعل رسول الله ﷺ حین قضی الفجر غداة لیلة التعریس بجماعة.

ترجمہ:- اور جمعہ اور عیدین کی نمازوں میں جہر کرے گا، اس نقل کے پائے جانے کی وجہ سے جو جہر ہونے کے ساتھ عام شائع ہے، اور دن کی نفل نماز میں اخفاء کرے گا، اور رات کی نفل میں اختیار ہے، منفرد کے حق میں فرض نماز پر قیاس کرتے ہوئے، یہ اس لئے کہ نفل نماز فرض کو مکمل کرنے والی ہوتی ہے، لہذا نفل فرض کے تابع ہوگی، اور وہ شخص جس کی عشاء کی نماز چھوٹ گئی اور اسے آفتاب نکلنے کے بعد ادا کرنا چاہتا ہے تو چاہئے کہ اگر امامت کرتا ہو تو اس میں جہر کرے جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے لیلۃ التعریس کی صبح میں جماعت کے ساتھ فجر کی قضاء کی ہے۔

توضیح:- جمعہ اور عیدین کی قراءت، نفل نماز میں قراءت، فائتہ عشاء کو دن میں ادا کرنا

ویجهر فی الجمعة والعیدین لورود النقل المستفیض بالجهر......الخ

اور امام جمعہ و عیدین میں جہر کرے۔ف۔ جہر کرنا واجب ہے لورود النقل الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے،ف۔ یعنی بطریق شہرت منقول ہے، کہ جمعہ اور عیدین میں قراءت جہراً ادا کی جاتی ہے، لہٰذا یہ بھی ایک حد تک توارث کی دلیل ہے، روایتوں میں سے ایک روایت حضرت نعمان بن بشیرؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ عیدین اور جمعہ میں سبح اسم ربك الاعلی اورهل اتلك حدیث الغاشیه پڑھتے تھے بخاری کے علاوہ ائمہ خمسہ نے اس کی روایت کی ہے، اور حضرت ابو واقد اللیثیؓ کی حدیث میں عیدین کی قراءت کے بارے میں ہے کہ ق والقرآن المجید، اور اقتربت الساعه الخ ہے، جیسا کہ مسلمؒ نے روایت کی ہے، پس متوارث دلیلوں سے معلوم ہوا کہ رسول اللہ ﷺ ان سورتوں کی قراءت بالجہر کرتے تھے، اور بیہقیؒ نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ عیدین کی نماز میں جہر کرنا سنت ہے، اور عیدین میں جبانہ نہ جانا سنت سے ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس جبانہ سے مراد محلّہ سے نکل کر عیدگاہ میں جاکر پڑھنا سنت ہے، یہ لفظ سنت کا ہے مگر اس پر ہیشگی اور اجماع پائے جانے کی وجہ سے قراءت بالجہر واجب ہوئی۔ف۔جماعت کے ساتھ تراویح اور رمضان کے وتر باجماعت میں بھی قراءت میں جہر کرنا ہے۔ت۔ اگرچہ تراویح نہ پڑھی ہو (پھر بھی وتر کا حکم یہی ہے) مجمع الانہار، اور کہا گیا ہے کہ قول اصح یہ ہے کہ ان میں بھی جہر واجب ہے۔ق۔ ش۔ط۔ اور جس ذکر کو نماز میں ادا کرنا واجب ہو اسے بھی جہراً کہنا چاہئے جیسے تکبیر افتتاح اور ایسا ذکر جو فرض نہیں ہے تو اگر وہ کسی علامت کے طور پر ہو تو اسے بھی امام جہراً کہے، جیسے ہر اٹھتے اور جھکتے وقت کی تکبیریں، لیکن مقتدی اور منفرد جہر نہ کرے، اور ایسی تکبیریں جو کسی نماز کے ساتھ مخصوص ہو جیسے عید کی تکبیریں، تو ان میں بھی جہر کرے، اور قنوت کو بھی جہر اً ادا کرنا عراق کے مشائخ کا قول ہے، لیکن صاحب الہدایہؒ نے اس کو اخفاء کرنا مختار کہا ہے، ان کے علاوہ دوسرے اذکار کو جہر نہ کرنا چاہئے، جیسے تشہد، آمین اور تسبیحات وغیرہ۔ البحر الرائق۔

وفی التطوع بالنهار یخافت......الخ

اور دن کی نفل میں اخفاء کرے۔ف۔ یعنی اخفاء کرنا واجب ہے۔الزاہدی۔ مگر رات کی نفل میں اختیار ہے۔ف۔ کہ جہر کرے یا اخفاء کرے اعتبارا الخ منفرد کے حق میں فرض پر قیاس کرتے ہوئے۔ف۔ یعنی جیسا کہ فرض نماز میں منفرد کا حکم ہے کہ دن کے فرائض میں اخفاء کرنا واجب ہے مگر جہری نماز میں اسے اختیار ہے، اسی طرح رات کی تنہا نفل پڑھنے والے کا اس پر قیاس ہے، اس لئے جہر کرنا افضل ہے۔

وهذا لانه مکمل له فیکون تبعا له......الخ

یعنی نفل کا تنہا فرض پڑھنے والے ہی پر قیاس کرنے کی وجہ یہ ہے کہ نفل نمازیں فرض نمازوں کی کمی کو پورا کرنے والی ہوتی ہیں، اسی لئے نفل فرض کے تابع ہوگی، ف، اور رات کے وقت تنہا فرض پڑھنے والے کو بھی اختیار ہے اس طرح تنہائی میں نفل پڑھنے میں بھی اختیار ہے۔م۔ اور اگر نفل نماز جماعت سے پڑھی جائے تو امام اس میں بھی جہر کرے۔الزیلعی۔ اور اب قضاء کا بیان ہے۔

ومن فاتته العشاء فصلاها بعد طلوع الشمس، ان ام فیها جهر......الخ

اور جس شخص کی عشاء کی (یا فجر یا مغرب کی) نماز فوت ہو گئی پھر آفتاب نکلنے کے بعد اسے قضاء کرنا چاہئے، اور اگر امامت کر رہا ہو تو اس میں جہر کرے جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے لیلۃ التعریس کی فجر کی نماز قضاء کرتے ہوئے جماعت سے جہر قراءت کی تھی، ف، تعریس کے معنی ہیں مسافر کا آخر رات میں چلنے سے اتر کر آرام کرنا، اس سے ایک واقعہ کی طرف اشارہ کا جو مختصر اً یہ ہے، ایک مرتبہ جہاد کے سفر سے واپسی میں صحابہ کرامؓ کی درخواست پر رسول اللہ ﷺ پورے لشکر کے ساتھ ایک جگہ پڑاؤ ڈالا، اور بلالؓ نے ساری رات جاگتے رہنے کی از خود ذمہ داری لی مگر وہ بھی سو گئے جاگ نہ سکے، وہ اس وقت جاگے جب ان پر دھوپ

پڑی، تو رسول اللہ ﷺ نے وہاں سے کوچ کرنے کا حکم فرمایا، اور آگے بڑھ کر جب آفتاب ایک نیزہ بلند ہو گیا تو وہاں اتر کر وضوء کیا اور موذن کو اذان کا حکم دیا پھر دو رکعتیں پڑھی یعنی فجر کی سنت ادا کی، پھر معمول کے مطابق اقامت کے بعد جماعت سے نماز پڑھائی، جیسا کہ اسے مسلمؒ اور احمدؒ نے ابو قتادہؓ و مالکؒ عن زید بن اسلم مرسلا روایت کی ہے، اور محمدؒ نے آثار میں عن ابی حنیفہ عن حماد عن ابراہیم پر مرسلا روایت کی ہے، اور امام احمدؒ کا بھی یہی قول ہے، کہ جہری نماز کی قضا اگر جماعت کے ساتھ ہو تو امام جہر کرے، قاضی خان میں ہے کہ اگر امام نے بھولے سے اخفاء کر لیا تو اس پر سجدہ سہو واجب ہے۔ ھ۔ یہ تفصیل تو امام کے ساتھ قضاء کرنے کے بارے میں ہے، کیونکہ اگر ثناء قضاء کرے تو اس میں اختلاف ہے، جیسا کہ ہندیہ میں ہے کہ اگر جہری قضاء نماز کو کوئی تنہا پڑھے تو اصح قول یہ ہے کہ اسے جہر کرنا ہی افضل ہے۔ المحیط۔ الکافی۔ الذخیرہ و قاضی خان۔ شمس الائمہ، فخر الاسلام، اور متاخرین فقہاء کا مختار مسلک یہی ہے، قاضی خان نے کہا ہے کہ جہر کے افضل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ قضاء میں ادا کے موافق ہو جائے، اور منفرد کو جب وقت یہ ادا کرنے میں اختیار ہے تو اسے قضاء میں بھی اختیار ہے، لیکن جہر کرنا ہی افضل ہے، مگر ہمارے مصنفؒ نے اس قول کو تسلیم نہیں کیا اور اس لئے فرمایا۔

وان كان وحده خافت حتما ولايتخير هو الصحيح، لان الجهر يختص إما بالجماعة حتما أو بالوقت في حق المنفرد على وجه التخيير ولم يوجد احدهما.

ترجمہ:۔ اور اگر نمازی قضاء نماز تنہا پڑھتا ہو تو وہ لازمی طور سے آہستہ قراءت کرے گا، اور اسے اختیار نہیں دیا جائے گا، یہی قول صحیح ہے، کیونکہ جہر کرنا مخصوص ہے ان دو صورتوں میں نمبر ا۔ جماعت کے ساتھ ہو تو اس وقت جہر کرنا لازم ہے، نمبر ۲۔ یا وقتیہ نماز میں تنہا پڑھنے والا ہو تو وہ مختار بنایا جاتا ہے اور یہاں دونوں میں سے ایک صورت بھی نہیں پائی گئی۔

توضیح:۔ اگر نمازی قضاء نماز تنہا پڑھتا ہو تو وہ اخفاء ہی کرے گا

وان كان وحده خافت حتما ولايتخير هو الصحيح.....الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے هو الصحيح الخ یہی قول صحیح ہے۔ف۔ تاج الشریعہؒ نے وقایہ میں اسی قول کو متن قرار دیا ہے، اور تنویر میں اسی قول کی اتباع کی ہے۔

لان الجهر يختص إما بالجماعة حتما أو بالوقت في حق المنفرد.....الخ

اس کا مطلب بھی ترجمہ سے واضح ہے۔ف۔ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ قراءت میں جہر یا اخفاء کرنا صرف شریعت کے فیصلہ پر موقوف ہے، جبکہ ہم نے حکم شرعی میں جہر کرنے کی دو صورتیں پائی ہیں ایک تو جہر واجب ہے جبکہ جہری نماز جماعت سے پڑھی جائے، خواہ ادا ہو یا قضاء، یہ پوری بحث دلیل کے ساتھ پہلے گذر چکی ہے، دوسرا جہر جس میں اختیار بھی ہے کہ آہستہ پڑھے یا جہر کرے، یہ اس صورت میں ہے جبکہ تنہا پڑھنے والا جہری نماز وقت کے اندر پڑھتا ہو تو اسے اختیار ہے کہ جہر کرے، اور ایسا کرنا اخفاء کرنے سے افضل بھی ہے۔

ولم يوجد احدهما.....الخ

اور ان دونوں صورتوں میں سے ایک بھی یہاں نہیں پائی گئی۔ف۔ اس وقت جبکہ جہری کو وقت کے بعد منفرد قضاء کرتا ہو، اور یہ بات جو مشہور ہے کہ نماز میں اصل جہر ہی پڑھنا ہے، مگر مشرکین چونکہ دن میں ہنگامے اور شور کیا کرتے اس لئے دن کے وقت جہر کرنے سے منع کر دیا گیا ہے جس کی دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا﴾ کہ تم اپنی نماز نہ تو زور کے ساتھ ادا کرو اور نہ ہی آہستگی کے ساتھ بلکہ دونوں کے درمیان کی راہ تلاش کرو، اور اس کی درمیانی راہ یہ ہوئی کہ دن میں اخفاء ہو اور رات میں جہر باقی رہا۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ تفسیر گویا بالرائے ہے، مگر صحیح تو یہ ہے کہ ابن عباسؓ سے یہ منقول ہے کہ رسول اللہ ﷺ مکہ میں چھپے رہتے تھے اور جب بھی آپ قراۃ قرآن کے وقت آواز بلند کرتے تو مشرکین آپ کی آواز سن کر قرآن کو اور اس کے نازل کرنے والے کو اور اس کے لانے والے کو برا بھلا کہتے تو اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی ﴿وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ﴾ الخ، یعنی اپنی قراءت میں جہر نہ کیجئے کہ مشرکین اسے سنیں وَلَا تُخَافِتْ بِهَا اور اس کو اخفاء بھی نہ کیجئے، یعنی اتنا اخفاء نہ کیجئے کہ اپنے اصحاب کو بھی نہ سنا سکیں، ﴿وَابْتَغِ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا﴾ یعنی جہر و اخفاء کے درمیان کی راہ اختیار کیجئے، یہی روایت صحیحین، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ میں ہے، یا صحیح کی روایت جو حضرت ام المومنین عائشہؓ سے دعا کے بارے میں ہے اور امامت جبرئیل کی حدیث سے جہر اور اخفاء کا ثبوت ہوتا ہے۔

اور ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ ہر نماز میں پڑھتے، پھر آپ نے جو ہمیں سنایا وہ تم کو سنایا، اور جو ہم سے مخفی کیا وہ ہم نے بھی تم سے مخفی کیا، اس کی روایت ابوداؤد اور نسائی نے کی ہے، اور ایک صحیح روایت میں ہے کہ نماز کی ہیئت خشوع و خضوع اور تمسکن کی ہے، جیسا کہ ترمذی میں فضل بن عباسؓ سے مرفوعاً مروی ہے، اور بیاضیؓ نے کہا ہے کہ ایک مرتبہ رسول اللہ ﷺ کے حالات معلوم کرنے نکلے جبکہ وہ نماز پڑھتے تھے اور ان کی قراءت بلند آواز سے ہو رہی تھی تو آپ نے فرمایا کہ تم تو اپنے رب سے مناجات کر رہے ہو ذرا یہ دیکھنا چاہئے کہ کس چیز سے مناجات کرتے ہو اتنی بلند آوازی کے ساتھ قراءت میں مقابلہ نہ کرو۔ مالکؒ نے اس کی روایت کی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ نماز کی اصل سکون کے ساتھ مناجات کرنی ہے، کیا تم نہیں دیکھتے کہ فاتحہ دعا ہے اور اس میں اصل اخفاء کرنا ہی ہے، اور یہ فرمان ﴿وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ﴾ کا عمل تورات گئے نمازوں میں جاری ہے، الحاصل حق بات یہ ظاہر ہوئی کہ نماز میں اصل اخفاء ہے اور فرائض میں جہر کرنا مطلقاً ہے یعنی ادا ہو یا قضاء اگر جماعت کے ساتھ ہو، یا تنہائی میں بھی جہر ہے بشرطیکہ وقت کے اندر ہو، مگر منفرد جبکہ قضاء پڑھ رہا ہو اس کے بارے میں جہر کرنے کی کوئی روایت نہیں ہے لہٰذا اخفاء پر عمل کرنا ہی واجب رہا، اسی بناء پر مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ قول صحیح یہ ہے کہ ایسے منفرد کو لازمی طور پر اخفاء کرنا ہے، مگر بندہ مترجم کو یہ بات نہیں معلوم ہو سکی کہ کس روایت کی بناء پر منفرد کو جہر کرنے کا اختیار ہے، یہ تو صرف قیاس سے ہے، اور جب ہمارے سلف کی قضاء پڑھنے کی روایات میں جہر کا ذکر نہیں ہے تو اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اخفاء ہی ہوگا، اور چونکہ جہر اور اخفاء کا حکم منجانب شرع ہوتا ہے اس لئے اس میں قیاس کرنے کی گنجائش نہ ہوگی، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب ۔م۔

اگر کوئی شخص نماز تنہا پڑھ رہا تھا جب اس کی سورہ فاتحہ پوری ہو چکی یا تھوڑی پڑھ چکا تھا کہ دوسرے شخص نے آکر اس کی اقتداء کر لی تو اسے چاہئے کہ وہ اس سورہ فاتحہ کو از سر نو زور سے پڑھے، البحر عن الخلاصہ عن الاصل۔

ومن قرأ في العشاء في الاوليين السورة، ولم يقرأ بفاتحة الكتاب لم يعد في الاخريين، وان قرأ الفاتحة ولم يزد عليها، قرأ في الاخريين الفاتحة والسورة وجهر، وهذا عند ابى حنيفة ومحمد، وقال ابويوسفؒ: لايقضى واحدة منهما لان الواجب اذا فات عن وقته لايقضى الابدليل، ولهما وهو الفرق بين الوجهين ان قراءة الفاتحة شرعت على وجه يترتب عليها السورة، فلو قضاها في الاخريين، تترتب الفاتحة على السورة، وهذا خلاف الموضوع.

ترجمہ:- اگر کسی نے عشاء کی پہلی دو رکعتوں میں سورت تو پڑھی مگر سورہ فاتحہ نہیں پڑھی تو وہ آخری دونوں رکعتوں میں اس فاتحہ کا اعادہ نہ کرے، اور اگر صرف سورہ فاتحہ پڑھی یعنی اس کے ساتھ دوسری کوئی سورہ نہیں ملائی تو وہ آخری دونوں رکعتوں میں سورہ فاتحہ اور اس کے ساتھ سورہ بھی پڑھے اور جہر بھی کرے، یہ قول امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ ان دونوں میں سے کسی کی بھی قضاء نہ کرے، کیونکہ واجب جب اپنے وقت سے جاتا رہا تو اس کی قضاء نہیں ہاں اگر کسی

صورت میں کوئی دلیل موجود ہو، اور ان دونوں ائمہ یعنی طرفین کی دلیل اور یہی فرق بھی دونوں صورتوں میں کہ سورہ فاتحہ کا پڑھنا اس طرح شروع اور ثابت ہوا ہے کہ اس پر سورہ کی ترتیب قائم کی جائے، اب اگر فاتحہ کو پچھلی رکعتوں میں قضاء کرے گا تو فاتحہ کی ترتیب سورہ کے بعد ہو جائے گی، اور یہ بات اصل موضوع کے خلاف ہے۔

توضیح:۔ عشاء کی پہلی دو رکعتوں میں کوئی فاتحہ پڑھنا بھول گیا یا پہلی دو رکعتوں میں سورہ فاتحہ پڑھ لی مگر سورہ نہیں ملائی

ومن قرأ في العشاء في الاوليين السورة، ولم يقرأ بفاتحة الكتاب لم يعد في الاخريين......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے، عشاء کی نماز ہو یا مغرب کی یا کوئی اور ہی ہو، سورہ نہیں ملائی اس میں بعض فقہاء نے کہا ہے کہ بھول کر یا اگرچہ عمداً ہی چھوڑ گیا ہو۔ لم یعد الخ تو آخری دو رکعتوں میں فاتحہ کا اعادہ نہ کرے۔ ف۔ یعنی فاتحہ کی قضاء نہ کرے۔ الذخیرہ۔ ع۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ قصداً سورہ فاتحہ کو چھوڑنا اسی قول میں جائز ہوگا جس میں نماز کی دو رکعتوں میں قراءت کرنا فرض کیا گیا ہے خواہ وہ پہلی رکعتیں ہوں یا آخری دو رکعتیں ہوں، اس بناء پر پہلی دو رکعتوں میں ترک فاتحہ سے سجدہ سہو لازم نہ ہوگا، اس میں دوسرا قول یہ بھی ہے کہ پہلی دو رکعتوں میں ہی قراءت کرنا لازم ہے لیکن اگر کوئی نہ کر سکے تو آخری دو رکعتوں میں اس کی قضاء کر لے، اس بناء پر قصداً چھوڑنا گناہ کا کام ہوگا اور سجدہ سہو بھی لازم ہوگا، یہی قول اصح ہے۔ م۔ اور اگر رکوع سے پہلے سورہ فاتحہ کا چھوٹ جانا نماز کو یاد آئے تو وہ سورہ فاتحہ پڑھ کر دوبارہ سورہ پڑھ لے۔ د۔ بطور وجوب۔ ط۔ اور اگر رکوع میں یاد آئے تو بھی کھڑے ہو کر اسی ترتیب سے پڑھ کر دوبارہ رکوع کرے۔ ش۔

وان قرأ الفاتحة ولم يزد عليها، قرأ في الاخريين الفاتحة والسورة وجهر......الخ

اگر سورہ فاتحہ پڑھ لی مگر اس پر کچھ زیادتی نہیں کی۔ ف۔ یعنی سورہ یا چند آیتوں کا اضافہ نہ کیا اگرچہ قصداً چھوڑی ہو۔ د۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ قصداً کے سلسلہ میں وہی حکم ہوگا جو ابھی گذر گیا ہے۔ م۔ قرأ في الاخريين الخ تو پچھلی دونوں رکعتوں میں فاتحہ و سورت پڑھ لے۔ ف۔ فاتحہ تو معمول کے مطابق پڑھے مگر سورہ بطور قضاء کے، میں مترجم کہتا ہوں کہ موجودہ صورت میں فاتحہ سنت کے طور پر نہیں ہوگی، بلکہ بطور وجوب ہوگی، کیونکہ سورت تو فاتحہ کی ترتیب واجب ہے، لہٰذا اچھی طرح سمجھ کر رکھ لو۔ م۔

وجهر......الخ

اور جہر کرے، یہ جہر کرنا ایک روایت کے مطابق وجوباً اور دوسری روایت میں استحباباً ہے، جس کی تفصیل عنقریب آئے گی۔ م۔ اور اگر رکوع کی حالت میں یہ بات یاد آئی کہ اس سے پہلے سورت نہیں پڑھی ہے تو اسے چاہئے کہ کھڑے ہو کر اسے رکوع کی حالت میں یہ بات یاد آئی کہ اس سے پہلے سورت نہیں پڑھی ہے تو اسے چاہئے کہ کھڑے ہو کر اسے پڑھ لے اور دوبارہ رکوع کرے۔ د۔ کیونکہ ترتیب فرض ہے چنانچہ اگر رکوع کا اعادہ نہ کرے تو نماز ہی فاسد ہو جائے گی۔ ش۔

و هذا عند ابي حنيفة و محمد، و قال ابويوسفؒ: لايقضي واحدة منها......الخ

اور یہ جو متن میں مذکور ہوا وہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے۔ وقال ابو یوسفؒ اور ابویوسفؒ نے کہا ہے کہ دونوں میں سے کسی کی قضاء نہ کرے۔ ف۔ نہ فاتحہ کو اور نہ سورت کو، جس کی دلیل یہ ہے۔

لان الواجب اذا فات عن وقته لايقضي الابدليل......الخ

کیونکہ واجب (مثلاً سورہ اور فاتحہ) جب اپنے وقت سے مؤخر ہو جائے تو اس کی قضاء نہیں کی جاتی ہے، مگر دلیل کے ساتھ۔ ف۔ اور موجودہ صورت میں قضاء کرنے کی ایسی کوئی دلیل نہیں پائی جا رہی ہے، کیونکہ دلیل کی شرط یہ ہے کہ اس کا مثل

موجود ہو تا کہ اس کے اصل ٹھکانے سے اٹھا کر اس پر رکھا جاسکے جہاں قضاء کرنی ہے، جبکہ آخری دو رکعتوں میں سورت پڑھنا ثابت نہیں ہے اس لئے اس میں کس طرح پہلی رکعتوں سے اٹھا کر آخری رکعتوں میں لائی جاسکے، چنانچہ یہ دیکھتے ہو کہ ایام تشریق کی نمازیں جو قضاء ہو چکی ہوں دوسرے اوقات میں بغیر تکبیر تشریق کے ہوتی ہیں اگرچہ بروقت پڑھنے یہ تکبیر واجب ہوتی ہے۔ مع۔اس کا جواب نہیں دیا گیا ہے، بلکہ مصنفؒ نے امام ابو حنیفہؒ کا قیاس بیان فرمایا۔

ولهما وهو الفرق بين الوجهين ان قراة الفاتحة شرعت على وجه يترتب عليها السورة......الخ

اور ان دونوں یعنی امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل، اور یہی دلیل دونوں صورتوں میں فرق بھی ہے یہ ہے کہ فاتحہ کا پڑھنا اس طرح پر شروع ہوا ہے کہ اس کے بعد سورہ بھی پڑھی جاسکے۔ف۔یعنی فاتحہ ایسے طور پر نماز میں پڑھی جائے جس کے بعد سورہ بھی پڑھی جاسکے۔ف۔اور پہلی صورت میں پہلی دو رکعتوں میں بغیر سورہ فاتحہ کے صرف سورت پڑھی تھی۔

فلو قضاها في الاخريين، نترتب الفاتحة على السورة، وهذا خلاف الموضوع......الخ

اگر فاتحہ کو آخری دو رکعتوں میں پڑھے۔ف۔ تو حالت یہ ہو جائے گی کہ پہلے سورہ پڑھ لی اور بعد میں سورہ فاتحہ پڑھی ہے اس لئے سورت پر فاتحہ کی ترتیب پائی جائے گی وھذا جبکہ یہ بات شروع طریقہ کے خلاف ہوگی۔ف۔کیونکہ شروع طریقہ تو یہ ہے کہ پہلے فاتحہ اور بعد میں سورہ ملائی جائے، اس لئے پہلی صورت میں فاتحہ کے قضاء کرنے کا حکم نہیں کیا گیا ہے، البتہ دوسری صورت میں شروع طریقہ کے خلاف ہونا لازم نہیں آتا ہے، جیسا کہ کہا ہے (آئندہ)۔

بخلاف ما اذا ترك السورة، لانه امكن قضاؤها على الوجه المشروع، ثم ذكرههنا مايدل على الوجوب، وفي الاصل بلفظة الاستحباب لانها ان كانت مؤخرة فغير موصولة بالفاتحة، فلم يمكن مراعاة موضوعها من كل وجه.

ترجمہ:- بخلاف اس صورت کے جب سورہ چھوڑ دی ہو کیونکہ اسے اپنے مشروع طریقہ سے قضاء کر لینا ممکن ہے، پھر مصنفؒ نے اس جگہ ایسے طریقہ سے ذکر کیا ہے کہ وجوب پر دلالت کرتا ہے، لیکن اصل میں استحباب کے لفظ سے ذکر کیا ہے، کیونکہ اگر سورہ مؤخر ہو جائے تو وہ فاتحہ سے ملنے والی نہ ہوگی اور ایسی صورت میں پورے طور پر اس کے موضوع کی رعایت کرنا ممکن نہ ہوگا۔

توضیح:-اگر کوئی پہلی دو رکعتوں میں سورہ فاتحہ پڑھ لے مگر سورہ ملانا چھوڑ دے

بخلاف ما اذا ترك السورة، لانه امكن قضاؤها على الوجه المشروع......الخ

بخلاف اس دوسری صورت کہ پہلی دو رکعتوں میں سورہ فاتحہ پڑھ لی مگر سورہ نہیں ملائی ہو، کیونکہ سورہ کا قضاء کر لینا ممکن ہے۔ف۔اس طرح سے ممکن ہے کہ آخری دو رکعتوں میں سورہ فاتحہ کے بعد سورہ کی قضاء کر لے، اسی طرح سے جو مشروع ہے۔ف۔کیونکہ مشروع طریقہ تو یہی ہے کہ فاتحہ پہلے اور سورہ بعد میں ملائی جائے، اور یہ صورت یہاں بآسانی ممکن ہے۔م۔ اس مذکورہ دلیل سے امام ابو یوسفؒ کا جواب بن نہیں پڑا کیونکہ یہ تو اس سے نکلا کہ سورہ اپنے موقع پر نہیں پڑھی گئی، اور امام ابو یوسفؒ کے اس قول کا جواب نہ ہوا کہ واجب کو جب اپنے موقع پر ادا نہ کیا جائے تو اس کی قضاء کے لئے مستقل دلیل پائے بغیر اس واجب کی قضاء نہیں کی جاتی ہے۔

واضح ہو کہ اس مسئلہ میں چار قول ہیں، نمبر ا۔ تو وہ ہے جو ابھی متن میں ذکر کیا گیا ہے، اور یہی ظاہر الروایۃ بھی ہے، نمبر ۲۔ اس کے برعکس حکم یعنی فاتحہ کو قضاء کیا جائے اور سورہ قضاء نہ کی جائے، یہ قول شیخ عیسیٰ بن ابان کا ہے، نمبر ۳۔ ابو یوسفؒ کا قول کہ دونوں سورتوں میں سے کسی کی قضاء نہ کی جائے، نمبر ۴۔ حسنؒ کے واسطہ سے ابو حنیفہؒ کا قول ہے کہ فاتحہ و سورہ دونوں کی قضاء

کی جائے، اب کس طرح قضاء کی جائے، تو جواب میں مشائخ نے کہا ہے کہ آخری دونوں رکعتوں میں سورہ مقدم کی جائے اور بعضوں نے کہا ہے کہ فاتحہ مقدم کی جائے، یہی قول صحت کے بہت قریب ہے، اور مشروع طریقہ کے مناسب بھی ہے۔ مفع۔
اب یہ بات رہی کہ ان سورتوں کی قضاء واجب ہے یا مستحب، تو مصنفؒ نے فرمایا ہے ثم ذکر ھھنا الخ پھر ظاہر الروایۃ میں اس مقام پر ذکر کیا ہے۔ ف۔ یعنی امام محمدؒ نے جامع صغیر میں ذکر کیا ہے۔ ع۔ یا مصنفؒ نے اپنی کتاب میں فرمایا ہے مایدل علی الوجوب الخ وہ لفظ جو وجوب پر دلالت کرتا ہے۔ ف۔
اس طرح کہا کہ قرأ فی الاخریین الخ یہ لفظ اگرچہ خبر کے طور پر مستعمل ہو رہا ہے، مگر حکم کے درجہ میں ہے، جیسا کہ اس موقع پر اصول میں ذکر کیا گیا ہے۔ مفع۔ اور مصنفؒ نے بھی اسی کی طرف اشارہ کیا ہے۔ م۔ در مختار نے اسی قول کو اصح ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔ ش۔ حالانکہ یہ قول ضعیف ہے۔ م۔

وفی الاصل بلفظة الاستحباب ......الخ

اور امام محمدؒ نے اصل یعنی مبسوط میں لفظ استحباب سے ذکر کیا ہے۔ ف۔ بقوله الی ان یقضی السورة فی الاخریین یعنی میرے نزدیک مستحب یہ ہے کہ سورہ کو آخری دونوں رکعتوں میں قضاء کرلے۔ ع۔ اور یہ بات مخفی نہیں ہوگی کہ وجوب تو صراحۃ نہیں ہے بلکہ سمجھا گیا ہے، اور مستحب ہونا تو بالکل صریح ہے، لہذا روایت میں اسی قول پر اعتماد کرنا چاہئے۔ الفتح۔ یعنی ظاہر الروایۃ کا خلاصہ یہی ہوا کہ قضاء کرنا مستحب ہے۔

لانها ان کانت مؤخرة فغیر موصولة بالفاتحة، فلم یمکن مراعاة موضوعها من کل وجه......الخ

یعنی آخری دونوں رکعتوں میں جبکہ سورہ کی قضاء فاتحہ واجبہ سے متصل نہ رہی بچھڑ گئی تو وہ اپنی سورہ فاتحہ سے متصل نہ رہی۔ ف۔ کیونکہ اس کی سورہ فاتحہ تو پہلی دونوں رکعتوں میں ہے۔ ع۔ فلم یمکن الخ تو جس طرح اس کی ترتیب مقرر کی گئی تھی یا موضوع تھی یعنی یہ کہ اپنی فاتحہ کے فوراً بعد میں ہو اس کی پوری پوری رعایت ممکن نہ ہو سکی۔ ف۔ لہذا سورہ کو قضاء کرنا صرف مستحب باقی رہ گیا، اور اگر آخری رکعتوں میں سورہ کو فاتحہ سے مقدم کردیں تو بھی کوئی فائدہ نہیں ہے، کیونکہ آخری رکعتوں میں ایسی حالت ہو جائے کہ اس کی سورہ کو فاتحہ اپنی جگہ پر باقی نہ رہ کر سورہ سے پیچھے پڑ جائے اور خلاف مشروع یعنی اصل مقررہ طریقہ کے خلاف بھی ہو جائے اس کے باوجود یہ قضاء شدہ سورہ اپنی سورہ فاتحہ کے ساتھ مکمل طور پر نہ ملی کیونکہ اس کی سورہ فاتحہ تو پہلی دونوں رکعتوں میں ہے، ان ہی خرابیوں کی وجہ سے مصنفؒ نے یہ وجہ ذکر کی ہی نہیں کی ہے۔ م۔
اب ایک بات اور رہی کہ سورہ کو قضاء کرنے کی صورت میں جہرا تھی اور آخری دونوں رکعتوں کی فاتحہ اخفاء سے ہے اس لئے یہ بیان کیا۔

ویجهر بهما هو الصحیح؛ لان الجمع بین الجهر والمخافتة فی رکعة واحدة شنیع، و تغیر النفل، وهو الفاتحة اولی، ثم المخافتة ان یسمع نفسه، والجهر ان یسمع غیره، وهذا عند الفقیه ابی جعفر الهندوانیؒ، لان مجرد حرکة اللسان لایسمی قراءة بدون الصوت وقال الکرخی ادنی الجهر ان یسمع نفسه وادنی المخافتة تصحیح الحروف لان القراءة فعل اللسان دون الصماخ وفی لفظ الکتاب اشارة الی هذا.

ترجمہ:- اور ان دونوں یعنی سورہ فاتحہ اور سورہ میں جہر کرے، یہی صحیح قول ہے، کیونکہ سورہ کو جہر کرکے اور فاتحہ کو اخفاء کرکے ایک رکعت میں جمع کرنا برا طریقہ ہے، اور نفل یعنی آخری دونوں رکعتوں میں سورہ فاتحہ کو بدلنا زیادہ بہتر ہے، پھر مخافت یعنی اخفاء کی حد یہ ہے کہ اپنے آپ کو سنائے، اور جہر کی حد یہ ہے کہ دوسرے کو سنائے، یہ تعریف فقیہ ابو جعفر ہندوانیؒ کے نزدیک ہے، کیونکہ فقط زبان کی حرکت کرنے کو قراءت نام نہیں دیا جاتا ہے، اور امام کرخیؒ نے فرمایا ہے کہ جہر کی ادنی مقدار یہ ہے کہ اپنے آپ کو سنائے، اور اخفاء کی ادنی مقدار یہ ہے کہ حروف کو صحیح طریقہ سے ادا کرے کیونکہ قراءۃ تو زبان کا کام ہے کان کا کام

نہیں ہے، اور لفظ کتاب میں بھی اسی کی طرف اشارہ ہے۔

توضیح: سر اور جہر کی تعریف

ویجهر بهما هو الصحیح، لان الجمع بین الجهر والمخافتة فی رکعة واحدة شنیع.....الخ

سورہ اور فاتحہ دونوں میں جہر کرے کہ یہی قول صحیح ہے۔ **لان الجمع الخ** کیونکہ ایک ہی رکعت میں سورہ اور ہر میں سے ایک کو جہر کرنا اور دوسری کو اخفاء کرنا اچھا نہیں ہے، یہ امر شنیع ہے۔ف۔ اب اگر دونوں کو اخفاء کرے تو سورہ جو واجب تھی اس کی صفت بدلنا پڑے گی، اس کے برخلاف نفل کو بدلنا یعنی سورہ فاتحہ جو آخری دونوں رکعتوں میں پڑھی جاتی ہے ایسا کرنا نفل اور بہتر ہے۔ف۔ یعنی آخری دو رکعتوں میں سورہ فاتحہ نفل ہے اس لئے اس کی اخفاء کی صفت کو جہر سے بدلنا بہتر ہے، اس لئے یہی قول صحیح ثابت ہوا۔م۔ اور شمس الائمہ سرخسی کی مبسوط اور جامع قاضی خان میں بھی یہی قول ہے۔ع۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی ایک روایت میں یہ ہے کہ سورہ کو جہراً پڑھے، اور فاتحہ کو اخفاء کر کے اپنے حال پر رہنے دے، اس کے باوجود جہر کرے اور اخفاء کا جمع کرنا لازم نہیں آئے گا کیونکہ سورہ اپنی فاتحہ سے جو پہلی دو رکعتوں میں تھی ملی ہوئی ہے، اور تمر تاشیؒ نے اسی قول کو صحیح کہا ہے، اور خواہر زادہؒ نے اسی جواب کو ظاہر جواب قرار دیا ہے۔مف۔ اور فخر الاسلامؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔ع۔

اور میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ جب اصح قول کے مطابق یہی بات طے پائی کہ سورہ کی قضا مستحب ہے، اور اصح یہ ہے کہ پچھلی رکعتوں میں فاتحہ واجب ہے، اس لئے قول اصح یہ ہوا کہ آخری رکعتوں کی سورہ فاتحہ اور سورہ دونوں میں اخفاء کرے، کیونکہ فاتحہ جو کہ واجب ہے اسے نفل اور مستحب کے لئے بدلنا نہیں چاہئے، اچھی طرح سمجھ لو۔م۔

ثم المخافتة ان یسمع نفسه، والجهر ان یسمع غیره.....الخ

پھر اخفاء کی حد یہ ہے کہ اپنے آپ کو سنا سکے۔ف۔ یہ اخفاء کا کم سے کم درجہ ہوا، ایسی صورت میں اگر کوئی کان لگا کر سن لے تو یہ مجبہ ہے۔الخلاصہ۔ یعنی یہ قراءت نہیں ہے بلکہ اس طرح بات کہنی ہے جو کہ سمجھ میں نہ آئے۔م۔ **والجهر الخ** اور جہر کی حد یہ ہے کہ دوسرے کو سنائے۔ف۔ اور ایک یا دو فرد نہیں بلکہ تمام حاضرین سن لیں تو وہ جہر ہے۔الخلاصہ۔ یہی قول صحیح ہے۔ الوقایہ۔ اسی قول کو شمس الائمہ حلوائیؒ نے اصح کہا ہے، اور عامہ مشائخ نے پسند کیا ہے، اور اسی پر اعتماد ہے۔المحیط۔ع۔ اور یہی مختار ہے، السراجیہ اور یہی قول فقیہ ابو جعفر ہندوائیؒ کے نزدیک ہے، الحاصل فقیہ ابو جعفرؒ کے اس قول کو سبھوں نے پسند کیا اور قبول کیا ہے۔

لان مجرد حرکة اللسان لایسمی قراءة بدون الصوت.....الخ

کیونکہ صرف زبان کی حرکت کو قراءت کرنا نہیں کہا جاتا ہے جب تک کہ آواز نہ ہو۔ف۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اس کی وجہ فتح القدیر میں مذکور ہے، اور خود بھی ظاہر ہے، کہ آواز کے ساتھ حروف کا نکلنا ضروری ہے پھر بھی ایسا بیان آتا ہے کہ آواز کے نکلنے کی بھی ایک حد ہوتی ہے کیونکہ اس سے یہ لازم آیا ہے کہ پڑھنے والا خود اور اس کے قریب کا انسان سنے، کیونکہ اگر واقعۃ سننے کی شرط لازم ہو تو اس صورت میں جبکہ نمازی کے قریب شور و غل ہو یا خود مصلی بہرا شخص ہو یا ہوا بہت تیز چل رہی ہو یا ان جیسی کوئی دوسری مجبوری ہو جن کی بناء پر نہ سننے کی بناء پر قراءت کا فاسد ہونا لازم آئے گا، اسی لئے ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ قراءت ہونے کے لئے زبان کی حرکت مع آواز سے یہ لازم نہیں آتا کہ کان کا سننا بھی قراءت کی تعریف میں داخل ہو بلکہ صرف اس قدر لازم کہ وہ آواز اس انداز کی ہو جو سنی جا سکے، اور بہت ممکن ہے کہ فقیہ ابو جعفرؒ کی مراد بھی اتنی ہی ہو، اس وجہ سے کہ آواز بھی ہو رہی ہو اور اس کے سننے سے کوئی چیز مانع بھی نہ ہو ظاہر یہی ہے کہ وہ ضرور سنی جائے گی۔الفتح۔

وقال الکرخی ادنی الجهر ان یسمع نفسه وادنی المخافتة تصحیح الحروف.....الخ

اور امام کرخیؒ نے فرمایا ہے کہ جہر کا کم سے کم مرتبہ یہ ہے کہ اپنے آپ کو سنائے، اور اخفاء کا کم از کم مرتبہ یہ ہے کہ حروف صحیح ہو کر نکلیں۔ ف۔ اور اخفاء کا زیادہ مرتبہ یہ ہے کہ خود سنے اور اس سے زیادہ یہ ہے کہ بہت قریب کا انسان سنے، اس تعریف کی بناء پر جہر اور اخفاء میں کوئی فرق اور اختلاف باقی نہ رہا، اب جبکہ حروف صحیح ہو گئے تو یہ صرف زبان کا اشارہ نہیں ہے بلکہ حروف تو اپنے اپنے مخرج کی آواز کی کیفیت ہے، اور حروف وہ نہیں ہے جو سمجھا گیا ہے کہ بغیر آواز کے زبان حرکت کیونکہ اس طرح تو حروف کی ادائیگی اور خروج ہی نہ ہوگا، اور جب حروف کی ادائیگی ہوئی تو ضرور وہ اس لائق ہوگا کہ سنا جائے، مگر حرف کا کان تک پہونچنے کے لئے یہ بات ضروری ہے کہ آواز اتنی زور سے نکلے کہ کان تک پہونچ سکے اور یہ بھی ضروری ہے کہ سننے سے وہاں کوئی چیز مانع بھی نہ ہو، مثلاً خود کان میں بہرا پن کی بیماری نہ ہو، نیز اس جگہ دوسری کوئی آواز اس سے زیادہ زور کے ساتھ نہ ہو، اور اس کے علاوہ دوسرے بھی بہت سے مانع ہو سکتے ہیں، اس طرح قراءت کے پائے جانے کے لئے ان کے سننے کی بھی شرط کوئی حیثیت نہیں ہے۔

لان القراءة فعل اللسان دون الصماخ......الخ

کیونکہ قراءت تو زبان کا فعل ہے اور کان کا فعل نہیں ہے۔ ف۔ یہی قول ابو بکر الاعمش فقیہ اور مالکؒ کا ہے، اور مشائخ نے کہا ہے کہ کرخیؒ کا قول قیاس کے زیادہ مطابق اور زیادہ صحیح ہے۔ ع۔ اور امام محمدؒ کا قول بھی اسی کی مانند ہے، جیسا کہ عینیؒ نے ذکر کیا ہے۔

وفی لفظ الکتاب اشارۃ الی ھذا......الخ

اور لفظ کتاب میں بھی اسی کی طرف اشارہ ہے، اسی بناء پر منفرد کو یہ اختیار دیا گیا ہے کہ وقت کے اندر چاہے تو جہر کرے اور خود کو سنائے اس سے معلوم ہوا کہ خود سننے سے بھی جہر پایا جاتا ہے، عینیؒ نے لکھا ہے کہ امام محمدؒ نے اصل میں یہ فرمایا ہے ان شاء قرأ فی نفسه وان شاء جهر واسمع نفسه، یعنی منفرد چاہے تو اپنے نفس میں پڑھے اور چاہے تو جہر کرے اور خود کو سنائے، پس اس عبارت میں اس بات کی تصریح پائی گئی کہ خود کو سنانا ہی جہر ہے، اور اس کے مقابل میں اپنے نفس میں پڑھنا اخفاء ہے، اور قول امام کرخیؒ کا ہے، اگر کوئی یہ کہے کہ عرف میں سنے بغیر قراءت نہیں کہلاتی ہے، تو جواب یہ ہوگا کہ مسئلہ قراءت امر شرعی ہے کہ اس میں اللہ تعالیٰ کے ساتھ مناجات ہوتی ہے، اس لئے اس میں لوگوں کے عرف کا کوئی اعتبار نہیں ہے، لیکن حلوائی وابو جعفرؒ نے کہا ہے کہ قراءت میں سننا ضروری۔ مع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس مسئلہ کی جیسی تحقیق کی ضرورت ہے میری نظر سے وہ نہیں گذری ہے، اور اس کی مکمل تحقیق کے لئے ایک مستقل رسالہ کی ضرورت ہے، اس تحقیق کا ماحصل (واللہ اعلم) یہ ہے کہ اخفاء اور جہر کے علحدہ علحدہ دو مرتبے ہیں، مگر ان دونوں کے درمیان ایک درمیانی حالت بھی ہے، اب اگر ظہر کی نماز میں کسی نے قراءت میں اس طرح تصحیح حروف کی کہ ان حروف کو خود نہیں سنا تو امام کرخیؒ کے فرمان کے مطابق وہ جائز ہوگی مگر ہندوانی کے نزدیک فاسد ہوگی، جیسا کہ عینیؒ میں ہے، اور اگر خود بھی وہ الفاظ سن لئے تو بالاتفاق جائز ہوگی، البتہ ہندوانی کے نزدیک یہ اخفاء کا کمتر درجہ ہے، اور کرخیؒ کے نزدیک یہ جہر کا کمتر درجہ ہے، لیکن یہ بہت مشہور مسئلہ ہے کہ اخفاء کے موقع پر جہر کرنے سے سجدہ سہو لازم ہوتا ہے اس بناء پر موجودہ مسئلہ میں امام کرخیؒ کے نزدیک سجدہ سہو لازم ہونا چاہئے حالانکہ اس کے بارے میں کسی نے بھی نہیں لکھا ہے، اس کی وجہ یہی ہے کہ یہ جہر کا کمتر درجہ ہے اور اخفاء بھی ہے جبکہ تصحیح حروف ہو جانے کی صورت میں نماز جائز بھی ہوتی ہے، اور اگر اس نے اس طرح قراءت کی کہ دوسروں نے بھی سن لی تو یہ بالاتفاق جہر ہے، اور حضرت خباب بن الارتؓ نے خود رسول اللہ ﷺ کے ظہر میں قراءت کے اخفاء کرنے کی روایت کی ہے، جیسا کہ صحیح بخاری کے حوالہ سے اوپر حدیث گذر چکی ہے، اور خود خبابؓ سے ظہر و عصر میں جہراً قراءت کرنا مصنف ابن شیبہ میں مروی ہے، پس اس بات کا گمان میں آنا بھی ممکن نہیں ہے انہوں نے اپنی روایت کے خلاف خود

ہی عمل کیا ہو بلکہ صحیح بات اس میں یہی ممکن ہے کہ انہوں نے اس طرح قراءت کی کہ سننے والے کو بالجہر قراءت کرنے کا شبہ ہو گیا ہو، ساتھ ہی اس روایت میں سہو بھی نہیں پایا گیا جس سے اس بات پر دلیل ہوتی ہے کہ یہ بھی اخفاء کا ایک درجہ ہے جسے لوگوں نے جہر کہدیا ہو، اس سے یہ معلوم ہوا کہ کرخیؒ کے قول کے مطابق غیر کو سنانا اس وقت جہر مانا جائے گا جبکہ آواز اس انداز کی ہو کہ بآسانی سمجھ میں آجائے، اور ہندوانیؒ کے قول کے مطابق صرف ایک دو آدمی نہیں بلکہ حاضرین سب سن سکیں، جیسا کہ خلاصہ میں ہے۔

اور قہستانی نے اس تعریف پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اگر جمعہ یا عیدین میں تمام مقتدی نہ سن سکیں تو اس قاعدہ کے مطابق ان کی نماز فاسد ہو جانی چاہئے، اس کا جواب شامیؒ نے یہ دیا ہے کہ صرف پہلی صف والوں کا سن لینا کافی ہے، مگر یہ جواب بھی اس لئے درست نہیں ہے کہ کبھی صف اول بھی بہت بڑی اور دائیں بائیں بہت دور تک پھیلی ہوئی ہے اس میں سننا ممکن نہیں ہے، اور اگر امام کی آواز خود بھی پست اور آہستہ ہو تو زیادہ افراد نہیں سنتے ہیں، اور حلبیؒ نے جواب دیا ہے کہ جو لوگ سننے کے موقع میں ہوں ان کا سننا کافی ہے، مگر یہ جواب بھی درست نہیں ہے کیونکہ ایسا سننا تو اخفاء کی حالت میں بھی ہو سکتا ہے جبکہ کوئی امام کے ساتھ ہو، لہذا یہ بات کوئی قاعدہ کی صورت میں نہ ہوئی، اس کے علاوہ اس جگہ جتنے بہرے ہوں گے وہ بھی نہیں سنیں گے، اسی طرح اگر اس جگہ شور غل ہو رہا ہو تو کانوں والا انسان بھی سننے سے معذور ہو گا، اور حق جواب یہ ہے کہ خلاصہ کے کلام کی مراد یہ ہے کہ وہ آواز اتنی بلند ہو کہ اس کے سننے سے معذور ہو گا۔

اور حق جواب یہ ہے کہ خلاصہ کے کلام کی مراد یہ ہے کہ وہ آواز اتنی بلند ہو کہ اس کے سننے میں افراد کی خصوصیت اس طرح کی نہ ہو کہ اسے فلاں فلاں سن لیتے ہیں بلکہ ایسی ہو کہ جو بھی سننے کی حیثیت میں ہو وہ سن سکے، اور غالباً حلبیؒ کی مراد بھی یہی ہو، اس جگہ یہ اعتراض نہیں ہو سکتا ہے کہ قراءت اخفاء ہونے کے باوجود سنی جا سکتی ہے اس بناء پر کہ امام اور مقتدی کی جماعت کی شرط ہے، لیکن یہ بھی ضروری ہے کہ اگر امام کے پیچھے مستقل صف ہو اور صف اول کے مقتدی جو سننے کی حیثیت میں ہوں اور ان میں سے کچھ سن لیں تو اسے جہر بھی کہنا چاہئے اور جہر کی تعریف اس پر صادق آجائے گی، اس بناء پر شمس الائمہ حلوانیؒ کا یہ قول ضعیف ہے کہ اخفاء یہ ہے کہ خود پڑھنے والا اور اس کے قریب کے مقتدی سن لیں۔ ع۔

ہاں اگر اس قریب کے لفظ سے مراد بالکل متصل شخص ہو، پھر یہ بھی واضح ہو جانا چاہئے کہ جہر کی آواز سے سب کو قراءت سنانا بھی مقصود ہو، کیونکہ اگر پوری آیت نہیں بلکہ اس کا کچھ حصہ سنائیں تو اس سے وہ قراءت کی نہیں ہو گی، چنانچہ خود رسول اللہ ﷺ بھی کبھی اخفاء کی صورت میں بھی آیتوں کے بعض ٹکڑے سنا دیتے تھے جس سے بعض صحابہ کرامؓ کو یہ معلوم ہو جاتا کہ یہ کس سورہ کی کون سی آیت ہے، مگر صف اول کے پورے افراد نہیں سن پاتے تھے، لیکن ابن ابی شیبہؒ نے جو سعید بن جبیرؓ کی ظہر کی قراءت سے متعلق یہ روایت کی ہے کہ صف اول یہ قراءت سن لیتی تھی تو اس میں اولاً محمد بن زاحم راوی ضعیف اور متروک ہے پھر اس روایت کو اسی مفہوم پر محمول کیا جائے گا (بعض افراد کچھ سن لیا کرتے تھے) لہذا اگر جہر اس انداز کا ہو کہ صف اول سن لے یعنی صف اول کے مقتدی اس وقت جبکہ کوئی مانع نہ ہو سن سکتے ہوں تو بالاتفاق اس پر جہر کی تعریف صادق آجائے گی، لہذا اخفاء کے موقع پر اس حد تک جہر ہونے سے سجدہ سہو لازم آجائے گا۔

خلاصہ یہ ہوا کہ اخفاء کے موقع پر ایسا جہر جس میں سہو واجب ہو اس میں امام کرخیؒ اور فقیہ ابو جعفر سب کا اتفاق ہے، اور اگر قاری خود اپنی قراءت سنے تو وہ اخفاء ہے اور ایسا ہونے سے بالاتفاق سجدہ سہو لازم نہ ہو گا، تو اب ان فقہاء کے درمیان صرف اس صورت میں جبکہ خود بھی قاری نے اپنی قراءت نہیں سنی اس بات میں اختلاف ہو گا کہ اس پر قراءت کی تعریف صادق آئی یا نہیں تو امام کرخیؒ کے نزدیک یہ بھی قراءت ہو گی اور نماز درست ہو گئی، مگر اس کے برخلاف فقیہ ابو جعفر کے نزدیک یہ قراءت نہ ہوئی لہذا نماز باطل ہوئی، اور متاخرین فقہاء نے اسی پر فتویٰ بھی دیا ہے اور یہ بھی کہا ہے قیاس کا زیادہ تقاضا اور قول اصح امام کرخیؒ

کا قول ہے، اس تفصیل کو ذہن نشین کر لو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

وعلى هذا الاصل كل ما يتعلق بالنطق كالطلاق والعتاق والاستثناء و غير ذلك.

ترجمہ:- اسی اصل کے مطابق ہر وہ حکم ہوگا جس کا تعلق بولنے سے ہو مثلاً طلاق، عتاق اور استثناء وغیرہ۔

توضیح:- ہر ایسے امر کا حکم جس کا تعلق نطق سے ہو

وعلى هذا الاصل كل ما يتعلق بالنطق كالطلاق والعتاق.....الخ

اور اسی اصل پر۔ف۔ یعنی جہر اور اخفاء کی تعریف کے اختلاف مذکور کے مطابق ہی ایسے تمام مسائل میں بھی حکم مختلف ہوگا، کل ما يتعلق الخ ہر وہ مسئلہ جس کا تعلق گویائی اور نطق سے ہو مثلاً طلاق۔ف۔ مثلاً کسی نے اپنی بیوی سے کہا تجھے طلاق ہے، مگر اس طرح سے کہا کہ یہ حروف صحیح طریقہ سے ادا تو ہوئے البتہ خود نہیں سن سکا تو امام کرخیؒ کے نزدیک بیوی مطلقہ ہو گئی لیکن فقیہ ابو جعفرؒ کے نزدیک اسے طلاق نہ ہوگی بلکہ وہ بدستور اس کی بیوی رہے گی العتاق اور غلام آزاد کرنا۔ف۔ مثلاً کسی نے اپنے غلام یا باندی سے کہا کہ تم آزاد ہو مگر اس انداز سے کہا کہ یہ حروف صحیح طور پر ادا ہو گئے البتہ انہیں خود نہیں سن سکا تو اس کا حکم بھی اسی اختلاف مذکور کے مطابق ہوگا۔

كالطلاق والعتاق والاستثناء و غير ذلك.....الخ

اور استثناء کرنا۔ف۔ یعنی انشاء اللہ کہنا، یہ معلوم ہونا چاہئے کہ طلاق یا عتاق کے ساتھ انشاء اللہ کا جملہ استعمال کر لینے سے اس کا اثر ختم ہو جاتا ہے، چنانچہ اگر کسی نے اپنی زوجہ سے کہا کہ تجھے طلاق ہے انشاء اللہ یا غلام یا باندی سے کہا تو آزاد ہے انشاء اللہ تو نہ طلاق ہوگی اور نہ آزادی ہوگی، البتہ ان دونوں جملوں میں صرف جملہ انشاء اللہ کو اس طرح اخفاء کے ساتھ کہا کہ خود بھی نہیں سنا پھر بھی امام کرخیؒ کے نزدیک یہ استثناء لغو ہوگا اور کہنے کا اثر مرتب ہو جائے گا عینیؒ نے کہا ہے کہ شرط کرنے کا بھی یہی حکم ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ شرط کرنے کا مطلب یہ ہے کہ طلاق یا عتاق کا جملہ استعمال کیا اور ساتھ ہی اس کے لئے کوئی شرط بھی لگادی مگر اس میں اس طرح اخفاء کیا کہ خود بھی نہیں سنا مثلاً زور سے کہا تجھے طلاق اور اخفاء کے ساتھ کہا اگر یہ روٹی کھائی، تو فقیہ ابو جعفرؒ کے نزدیک یہ شرط بیکار ہوگی، اور بولنا صحیح نہ ہوگا، جبکہ خود بھی شرط نہ سنی ہو، ایسی صورت میں عورت نے روٹی کھائی ہو یا نہ کھائی ہو اسے طلاق واقع ہو جائے گی، اور امام کرخیؒ کے نزدیک چونکہ جملہ صحیح طریقہ سے ادا ہو گیا لہٰذا شرط صحیح ہوگی، اور روٹی کھالینے کی صورت میں طلاق واقع ہو جائے گی، واضح ہو کہ مذکورہ صورت میں اگر اس عورت نے اگرچہ شرط کے مطابق روٹی نہیں کھائی پھر بھی قاضی کے پاس جا کر یہ دعوی کیا کہ میرے شوہر نے مجھے طلاق دیدی ہے جسے ان گواہوں نے سنا یا خود مرد نے اقرار کیا تو مرد کا یہ دعوی درست نہ ہوگا کہ میں نے تو اس کے ساتھ شرط بھی لگائی تھی اور وہ مطلقہ ہو جائے گی؛ اگرچہ عند اللہ وہ عورت اس مرد کے لئے حلال بھی ہو، اسے ذہن نشین کر لو۔م۔

و غير ذلك.....الخ

اور ان کے علاوہ دوسرے مسائل کے بارے میں بھی یہی اختلافی حکم ہوگا۔ف۔ دوسرے ایسے مسائل جن کا تعلق نطق سے ہے ان میں سے چند یہ ہیں جیسے اپنی بیوی سے ایلاء کرنا کہ واللہ میں تجھ سے ہمبستری نہ کروں گا اس طرح کہا کہ حروف کی تصحیح تو کی مگر اتنا آہستہ کہا کہ خود بھی نہیں سنا تو امام کرخیؒ کے نزدیک یہ ایلاء صحیح ہے اور اگر رجعت کر لے تو کفارہ دینا ہوگا، لیکن فقیہ ابو جعفرؒ کے نزدیک اس کہنے کا اعتبار نہ ہوگا، اور مثلاً قسم کھائے کہ اللہ کی قسم میں گوشت نہ کھاؤں گا مگر اس طرح قسم کھائی کہ خود بھی نہ سنی تو اختلاف ہے، یا خود تو جملہ سن لیا ساتھ ہی یہ شرط لگادی کہ اگر ذبیحہ نہ ہو مگر یہ شرط نہیں سنی تو کرخیؒ کے نزدیک اس ذبیحہ کو کھا سکتا ہے، اور ہندوانیؒ کے نزدیک جھوٹا ہو جائے گا، اور مثلاً تکبیر تحریمہ جس سے نماز شروع ہوتی ہے، اور حج کے لئے

احرام باندھنا، اور ذبح کے وقت بسم اللہ کہنا، یعنی یہ باتیں اس طرح کہیں کہ جملے صحیح طریقہ سے ادا ہو گئے مگر خود نہ سنے تو ہندوانیؒ کے نزدیک نماز اور احرام شروع نہیں ہوئے، اور وہ ذبیحہ حرام اور مردار ہے، اور امام کرخیؒ کے نزدیک ساری چیزیں صحیح ہیں، اور مثلاً آیت سجدہ کی تلاوت ہے، اسی طرح دوسرے اور بھی بہت سے مسائل ہیں، مثلاً نماز کے دوران کلام کیا اس طرح پر کہ حروف صحیح ادا ہوئے مگر اس طرح کے خود بھی نہیں سنے تو کرخیؒ کے نزدیک نماز فاسد ہو جائے گی لیکن ہندوانیؒ کے نزدیک نماز درست رہے گی، اب ایسے معاملات جن میں ایجاب وقبول کرنے کی ضرورت ہوتی ہے مثلاً کسی چیز کی فروخت کے موقع پر مالک نے کہا یہ چیز میں نے تمہارے ہاتھ بیچ دی مگر اس انداز سے کہا کہ الفاظ صحیح طور سے ادا ہوئے البتہ خود نہیں سنے تو امام کرخیؒ کے نزدیک اس کی طرف سے پیشکش ہو گئی یا ایجاب ہو گیا مگر فقیہ ابو جعفرؒ کے نزدیک نہیں ہوا، اسی طرح نکاح وغیرہ میں بھی ہے، اس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ خریدار نے کچھ نہ سنا ہو پھر بھی اگر یہ کہدے کہ میں نے یہ چیز تم سے خرید لی ہے تو دیانت کے طور پر یہ بیع لازم ہو گئی امام کرخیؒ کے نزدیک، اور اگر خود سن لیا ہو تو ہندوانیؒ کے نزدیک بھی وہ بیع لازم ہو جائے گی، عینیؒ نے لکھا ہے کہ بیع کے بارے میں یہ کہا گیا ہے کہ قول صحیح یہ ہے کہ اس طرح کہنا شرط ہے کہ مشتری سن سکے، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس قول کے مطابق کاروبار کے علاوہ ایسے جتنے بھی معاملات ہیں جن میں ایجاب وقبول کی ضرورت ہوتی ہے یہی شرط ہو گی، تصریح۔ د۔ ش کے مطابق، پھر ان مسائل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ کچھ مسائل میں امام کرخیؒ کے قول میں احتیاط ہے مثلاً طلاق وایلاء اور قسم میں اور کچھ دوسرے مسائل میں فقیہ ابو جعفرؒ کے قول میں احتیاط ہے مثلاً نماز اور ذبیحہ وغیرہ۔ م۔ اب قراءت کی مقدار میں ہو گی۔

وادنى مايجزىء من القراءة فى الصلوة آية عند ابى حنيفة، وقالا ثلاث آيات قصار، او آية طويلة، لانه لايسمى قارئا بدونه، فاشبه قراءة مادون الآية، وله قوله تعالى ﴿فَاقْرَؤُا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ من غير فصل الا ان مادون الآية خارج، والآية ليست في معناه.

ترجمہ:- اور نماز کے اندر کم از کم جتنی مقدار کافی ہوتی ہے اس کی مقدار امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایک آیت ہے، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ وہ تین چھوٹی آیتیں ہیں، یا ایک بڑی آیت ہے، کیونکہ اس سے بھی کم پڑھنے والے کو قاری نہیں کہا جاتا ہے، پس اس مقدار سے کم پڑھنا ایک آیت سے پڑھنے کے مشابہ ہو گیا، اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ﴿فَاقْرَؤُا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ کہ قرآن سے جتنا بھی پڑھنا تمہارے لئے آسان ہو اتنا ہی پڑھو، مگر ایک آیت سے بھی کم تو بالاجماع قراءت سے خارج ہے، اور پوری آیت اس سے کم کے معنی میں نہیں ہے۔

توضیح:- نماز میں قراءت کی کتنی مقدار فرض ہے

وادنى مايجزىء من القراءة فى الصلوة آية عند ابى حنيفة......الخ

ف. یعنی نماز میں قراءت قرآن ایک فرض رکن ہے اس طرح پر کہ یہ نہ ہو تو نماز باطل ہو جاتی ہے، اب یہ سوال ہے کہ اس کی کم سے کم کتنی مقدار فرض ہے کہ اگر وہ بھی نہ پائی جائے تو نماز باطل ہو جائے گی، اس میں ائمہ کا اس طرح اختلاف ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایک آیت ہے۔ م۔ امام ابو حنیفہؒ سے اس مسئلہ میں تین روایتیں ہیں، نمبر ا۔ ایک آیت سے فرض ادا ہو جائے گا، اگرچہ وہ بہت چھوٹی آیت ہو۔ المحیط۔ اور یہی اصح ہے۔ الخلاصہ۔ ھ۔ نمبر ۲۔ جتنی مقدار کو قراءت قرآن کہہ سکتے ہیں، قدوریؒ نے اسی قول کو صحیح کہا ہے۔ ع۔ پھر اگر وہ آیت صرف ایک آیت جیسے مُدْهَامَّتَانِ، یا جیسے ق۔ ن۔ ص۔ کہ بعض قراء کے نزدیک ان میں سے ہر ایک ایک آیت ہے، تو امام صاحبؒ کے قول کے مطابق مشائخ کا اس میں اختلاف ہے، اور قول اصح یہ ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک اس سے فرض ادا نہ ہو گا۔ شرح المجمع لابن ملک۔ الظہیریہ۔ السراج اور الفتح

القدیر۔ کیونکہ یہ تو صرف شمار کے لئے ہے اور قراءت نہیں ہے۔ع۔ حلوائی۔

اور اگر ایک بڑی آیت ہو جیسے آیۃ الکرسی اور آیۃ المداینہ (یعنی سورہ بقرہ کی وہ آیت جس میں قرض کے لین دین کا بیان ہے) اور اگر نمازی نے اس میں سے تھوڑی ایک رکعت میں اور بقیہ دوسری رکعت میں پڑھی تو عامہ مشائخ کے نزدیک جائز ہے۔المحیط۔ اور یہی اصح ہے۔ الکافی۔ المنیہ۔ نمبر ۳۔ اور تیسری روایت امام صاحبؒ سے کتاب الاصل میں مذکور ہے اور وہ صاحبینؒ کے قول کے مثل ہے۔ع۔ وقالا ثلث آیات الخ اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ نماز کے جائز ہونے کے لئے کم از کم مقدار تین چھوٹی آیتیں یا ایک بڑی آیت ہے۔ف۔ اور امام صاحبؒ سے بھی ظاہر الروایۃ یہی ہے، مگر کتاب میں پہلی ہی روایت مذکور ہے۔م۔

لانہ لایسمی قارئا بدونہ، فاشبہ قراء ۃ مادون الآیۃ...... الخ

یعنی صاحبینؒ کے قول کی فرضیت کی دلیل یہ ہے کہ اس مقدار سے کم پڑھنے والے کو قاری نہیں کہا جائے گا۔ فاشبہ الخ پس تین سے کم پڑھنے والا بھی ایک بھی ایک آیت سے کم پڑھنے والے کے مشابہہ ہو گیا۔ف۔ حالانکہ ایک آیت سے کم بالاتفاق اسی وجہ سے کافی نہیں ہے کہ اسے قاری نہیں کہا جاتا ہے جبکہ اللہ تعالیٰ نے قراءت کرنے کا حکم دیا ہے۔م۔

ولہ قولہ تعالیٰ ﴿فَاقْرَؤُا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ من غیر فصل الا ان مادون الآیۃ خارج...... الخ

اور امام صاحبؒ کی دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے کہ اتنی مقدار پڑھو جو قرآن میں سے تمہارے لئے آسان ہو۔ف۔ تو اس آیت میں آسان مقدار کا حکم دیا ہے۔ من غیر فصل، بغیر کسی تفصیل کے۔ف۔ کہ وہ مقدار آیت ہو یا زیادہ، اور کلمہ "ما" قلیل و کثیر کی ہر مقدار کو شامل ہے الا ان الخ لیکن آیت سے بھی کم ہو تو یہ خارج ہے۔ف۔ یعنی بالاتفاق خارج ہے، اور آیت سے کم تو لوگوں کی زیادہ پر تو یوں بھی لوگوں کی زبان پر آتا رہتا ہے۔ مع۔

والآیۃ لیست فی معناہ...... الخ

اور پوری آیت اس سے کم کے معنی میں نہیں ہے۔ف۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ مُدْهَآمَّتَانِ ق اور ص وغیرہ بھی تو لوگوں کے کلام میں پائے جاتے ہیں لہٰذا ان کے علاوہ جو آیتیں ہیں وہ ان کے معنی میں نہیں ہیں۔م۔ پھر امام ابو حنیفہؒ سے یہ رجوع صحیح طور سے پایا گیا ہے کہ ایک آیت کی قراءت سے نماز جائز ہو جاتی ہے۔ع۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ ظاہر الروایۃ سے تو یہی بات سمجھی جاتی ہے ایسی صورت میں متن والوں نے یہ قول نقل ہی کیوں کیا ہے۔م۔

ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ قراءت کی چار صورتیں ہیں، نمبر ا۔ فرض۔ نمبر ۲۔ واجب، نمبر ۳۔ سنت، نمبر ۴۔ مکروہ، اور فرض کی مقدار میں امام ابو حنیفہؒ سے تین روایتیں ہیں ان میں سے ایک تو صاحبینؒ کے قول کی طرح ہے، میں کہتا ہوں کہ ظاہر الروایۃ یہی ہے، جیسا کہ عینیؒ نے ذکر کیا ہے۔م۔ اور واجب قراءت یعنی جس کے نہ ہونے سے نماز کا اعادہ واجب ہو گا اور اعادہ نہ ہونے سے گناہ لازم لائے، وہ پوری سورہ فاتحہ اور چھوٹی تین آیتیں یا ایک بڑی آیت ہے جو آخری دو رکعتوں اور مغرب کی تیسری رکعت کے ماسوا ہیں، اور مسنون قراءت حالت سفر و حضر میں جس کی تفصیل خود اسی کتاب میں عنقریب آئے گی، اور مکروہ یہ ہے کہ جتنی قراءت واجب ہے اس میں سے کچھ چھوڑ دی جائے، شرح الطحاوی میں ہے کہ سورہ فاتحہ کے ساتھ ایک یا دو آیت پڑھ کر ختم کرنا مکروہ ہے، مجتبیٰ میں ہے کہ اس طرح ایک بڑی آیت بھی سورہ فاتحہ کے ساتھ پڑھ لی جائے تو عامہ مشائخ کے نزدیک نماز جائز ہو گی۔ انتہیٰ۔

عینیؒ نے لکھا ہے کہ فتاویٰ مرغینانی یعنی ظہیریہ میں ہے کہ اگر کسی نے سورہ فاتحہ کے بغیر صرف آیۃ الکرسی یا آیۃ المداینہ پڑھی تو امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق صحیح یہ ہے کہ نماز جائز نہ ہو گی، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ قول گویا اصل کی روایت کے مطابق ہے، یا اس بناء پر ہے کہ امام صاحبؒ نے ایک آیت کے قول سے رجوع کر لیا ہے، یا اس معنی کے اعتبار سے ہے کہ واجب کی

مقدار ادا نہ ہوئی۔ م۔ یہ قول بعض مشائخ کا ہے، مگر عامہ مشائخ کے نزدیک جائز ہے پھر اگر اس ایک بڑی کو تھوڑی تھوڑی مقدار کر کے دو رکعتوں میں ختم کیا تو بعض مشائخ نے کہا ہے کہ نماز صحیح نہ ہوگی کیونکہ ایک میں مکمل ایک آیت نہیں پڑھی گئی، اور بعض فقہاء نے کہا ہے کہ وہ بھی چھوٹی تین آیت سے زیادہ ہوتی ہے اس لئے جائز ہوگی۔ مع۔ لیکن بہر صورت کراہت تحریکی باقی رہے گی، جب تک کہ مقدار واجب قراءت نہ کرلی جائے۔ الفتح۔

اور اگر آدھی آیت یا ایک کلمہ کو اتنی بار دھرایا کہ وہ ایک آیت کے برابر ہوگئی تو بھی جائز نہ ہوگی۔ فع۔ فتاویٰ نسفی میں ہے کہ چھوٹی تین آیتوں اور بڑی ایک آیت کا پڑھنا بالا جماع جائز ہے، اور امام اعظمؒ کا ایک آیت سے رجوع کرنا صحیح ہے۔ ع۔ در مختار میں لکھا ہے کہ اگر بڑی ایک آیت کو دو رکعتوں میں کسی نے پڑھا تو قول اصح یہ ہے کہ امام صاحب اور صاحبینؒ سب کے نزدیک نماز صحیح ہوگی، کیونکہ اس کی آدھی آیت بھی چھوٹی تین آیتوں سے زیادہ ہے۔ الحلبی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ مذکورہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ سورہ فاتحہ پوری پڑھی ہو اور اس کے علاوہ بڑی آیت سے بھی نصف پڑھی ہو، کیونکہ پوری طویل آیت پڑھ لینے میں بھی اختلاف ہے جیسا کہ گذر چکا ہے۔ م۔ نوادر میں امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر کوئی شخص صرف الحمدللہ رب العلمین پڑھ سکتا ہے تو وہ اسی کو ہر رکعت میں ایک بار پڑھتا رہے، اور اسے مکرر نہ پڑھے، ایسے شخص کی نماز جائز ہوگی، اور یہی قول امام ابو حنیفہؒ کا بھی ہے، اور مبسوط بکرؒ میں ہے کہ سنت ادا ہونے میں بڑی ایک آیت تین آیتوں کے برابر ہوتی ہے۔ ع۔

ایک اشکال اور اس کا حل

جبکہ قراءت کی مذکورہ قسمیں اصل میں موجود ہیں یعنی فرض، واجب اور مسنون کی مقدار تو پھر اس قول کے کیا معنی ہیں کہ پوری سورہ بقرہ پڑھ لینے سے بھی فرض ہی کی ادائیگی ہوگی، اسی طرح رکوع و سجود میں جتنی بھی دیر کی جائے وہ کل فرض ہی ادا ہوگا، ایسی صورت فرض اور سنت کی ادائیگی کیونکر ہوگی، اکثر علماء کے کہنے کے مطابق جواب اصح یہ ہے کہ فرمان باری تعالیٰ ﴿فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ ...... الخ﴾ کا تقاضا یہ ہے کہ ایک آیت پڑھ لینے سے اس حکم کی تعمیل ہوگی، اس طرح ایک آیت پڑھی یا اس سے زائد پڑھیں بہر صورت فرض ادا ہوا، اور سنت کے معنی ہوں گے اس فرمان کی وہ حد جو رسول اللہ ﷺ نے مقرر کردی ہے یعنی چالیس سے سو آیتوں تک۔ الفتح۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس جواب سے اشکال دور نہ ہوا کیونکہ امام کو مثلاً تین آیتوں کے بعد سہو ہوگیا اور غلطی بھی ایسی ہوئی جو مفسد صلوٰۃ ہو تو اس حیثیت سے کہ فرض قراءت مقدار کے بعد ہوئی ہے نماز صحیح ہونی چاہئے، تو اگر پوری قراءت ہی فرض مان لی جائے تو ایسی صورت میں یہ مفسد نماز فرض کے درمیان پایا گیا ہے اس لئے نماز فاسد ہو جانی چاہئے، اس اشکال سے بچنے کے لئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ شاید تحقیقی جواب یہ ہو کہ فرمان باری تعالیٰ ﴿فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ سے مطلقاً قراءت مراد ہے اسی بناء پر ایک آیت پڑھنے سے بھی فرض ادا ہوا اور زیادہ پڑھنے سے بھی فرض ادا ہوا، البتہ زیادہ پڑھنے کی صورت میں اگر تین آیتیں پڑھی ہیں تو واجب بھی ادا ہو گیا اور اگر مثلاً فجر میں چالیس سے سو آیتیں پڑھیں تو سنت بھی ادا ہوگئی، اس طرح تین صورتوں میں سے کسی بھی صورت پر عمل ہونے فرض کے حکم پر عمل ہو گیا، اس کے بعد مسنون قراءت پڑھنے سے سنت کی ادائیگی کے ساتھ فرض اور واجب کی بھی ادائیگی ہوگی، اور جب واجب قراءت کی تو اس سے فرض اور واجب کی ادائیگی ہوگئی البتہ سنت باقی رہ گئی، اور اگر صرف مقدار فرض قراءت کی تو واجب اور سنت باقی رہ گئی صرف فرض کی ادائیگی ہوئی، اچھی طرح سمجھ لو، واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

اور مکروہ قراءتوں میں سے چند صورتیں یہ ہیں امام کے پیچھے قراءت کرلی، یا کھڑے ہونے کی قدرت ہونے کے باوجود کچھ

بیٹھ کر پڑھنا، یا کسی نماز کے لئے کوئی خاص سورہ اس طرح متعین کر لینا کہ اس کے ماسوا دوسری کوئی قراءت نہ کی جائے۔ الفتح۔ اور یہ آیت پاک ﴿فَاقْرَؤُا مَا تَيَسَّرَ﴾ الآیۃ جب مطلق مان لی گئی تو اس امام اعظمؒ کے نزدیک اس کا فرد کامل ایک آیت ہوگی اور صاحبینؒ کے نزدیک تین آیتیں ہوں گی، اور اسی قول میں احتیاط کا پہلو بہت زیادہ ہے، اس طرح بہر صورت فرض کی ادائیگی سے سبکدوشی ہو جاتی ہے۔

واضح ہو کہ صرف قٓ یا صٓ یا نٓ وغیرہ پڑھ لینے سے امام اعظمؒ کے نزدیک نماز جائز نہ ہوگی، اور قہستانی کی متابعت میں در مختار میں کہا گیا ہے کہ اگر کوئی حاکم ان کلمات کے پڑھنے پر بھی جواز کا حکم دیدے تو جائز مان لی جائے گی، اس طرح یہ صورت بنتی ہے کہ کسی شخص نے اپنے غلام سے کہا کہ اگر آج میں نے اس نفل میں قراءت کی تو تم آزاد ہو، اس کے بعد اس نے صرف قٓ یا نٓ جیسے کلمات میں سے کچھ پڑھا اور سورہ فاتحہ نہیں پڑھی پھر وہ کسی ایسے قاضی کے پاس جا کر مدعا ظاہر کیا جس کے اجتہاد میں یہ ہو کہ اتنی قراءت سے بھی نماز جائز ہے اور اس نے غلام کو آزاد ہونے کا حکم لگا دیا تو اس کا یہ حکم لگانا جائز مان لیا جائے گا۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس جگہ غلطی کی گنجائش ہے، اور حق بات یہ ہے کہ اس اجتہادی مسئلہ میں قاضی کا حکم صحیح ہے کیونکہ وہ مجتہد ہے، اس لئے ہر شخص پر آزادی کا حکم ماننا لازم ہے لیکن دیانت داری کا تقاضا یہ ہے کہ اس شخص کا فتوی ہو یا اس نے اپنے اجتہاد سے یہ جانا ہو کہ اتنی قراءت سے نماز جائز نہیں ہوتی ہے تو اس پر اس نفل کی قضاء کرنی لازم ہوگی لیکن قاضی کا حکم بھی اس پر لازم ہوگا، اس پر وہ غلام آزاد ہو جائے گا اور اس کے مالک کو غلام کے بارے میں کچھ اعتراض کرنا درست نہ ہوگا، یہی تحقیق صحیح ہے۔ فافہم۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

نماز میں جتنی قراءت کرنی فرض ہے اتنی یاد کرنا بھی ہر شخص کے لئے فرض عین ہے۔ ت۔ میں مترجم کہتا ہوں یہ حکم تو عمل کے لئے ہے اور عمل میں چونکہ فرض و واجب دونوں برابر ہیں تو یہ کہنا زیادہ مناسب ہے کہ جتنی قراءت کرنی واجب ہے ہر شخص کے ذمہ اتنی یاد کر لینی لازم ہے، البتہ جب تک ایک ہی آیت ہو اس سے زیادہ یاد نہ ہو اسی ایک سے اس کی نماز جائز ہو جائے گی اور وہ گنہگار بھی نہ ہوگا، بشرطیکہ سورہ فاتحہ اور اس کے علاوہ کم از کم تین آیتیں یاد کرتا رہتا ہو۔ م۔ اور پورے کلام مجید کو یاد رکھنا فرض کفایہ ہے۔ ت۔ یہاں تک کہ اگر علاقہ کے لوگوں میں سے کسی نے بھی حفظ نہیں کیا تو سب گنہگار ہوں گے، اور اگر کسی نے بھی حفظ کر لیا تو بقیہ کسی سے بھی مطالبہ باقی نہ رہے گا۔ م۔ البتہ باقی لوگوں کے لئے حفظ کرنا نفل عمل سے بھی افضل ایک سنت ہے۔ د۔ بلکہ بہت زیادہ پسندیدہ سنت مؤکدہ ہے۔ م۔ فرض کے علاوہ باقی حصہ کو یاد کرنا نفل سے افضل ہے، اور باقی قرآن سیکھنے سے فقہ سیکھنا افضل ہے، اور تمام فقہ سے چارہ نہیں ہے۔ الفتح۔

قرآن پاک یاد کر کے بھول جانا بہت بری بات ہے، مگر حرام ہونے کا حکم اس وقت ہوگا جبکہ دیکھ کر بھی نہ پڑھ سکے۔ ھ۔ وغیرہ، جن لوگوں کو قرآن حفظ کرنا سنت ہے مقدار فرض کے علاوہ ان کے لئے اس کے حفظ کرنے کے مقابلہ میں فقہ سیکھنا افضل ہے۔ د۔ فقہ کی کتابوں میں ایسا ہی لکھا ہوا ہے، اس مسئلہ میں تحقیقی بات یہ ہے کہ ہر شخص کو فقہ کے مسائل سیکھنے کی جتنی ضرورت ہے اس پر اتنا سیکھنا فرض ہے خواہ وہ شخص مرد ہو یا عورت ہو، لیکن نماز، روزہ، حج اور زکوۃ کے مسائل میں سے زکوۃ کے مسائل سیکھنے اسی وقت لازم ہوں گے جبکہ مال کا مالک ہو چکا ہو، اسی طرح حج کے مسائل کا جاننا اس وقت لازم ہوگا جبکہ مال کا مالک ہو چکا ہو، اس طرح مال کے پائے جانے سے پہلے صرف اتنا ہی جاننا لازم ہوگا کہ اسلام کا رکن زکوۃ اور حج بھی ہے دوسرے ارکان کی طرح، مال آ جانے کے بعد مقدار نصاب زکوۃ مقدار اور ادائیگی کی شرائط وغیرہ اور ان کے مسائل جاننے ہوں گے، اور اپنے متعلقہ ضروری مسائل سے زائد سیکھنا فرض کفایہ ہے، یہاں تک کہ اگر علاقہ کے سب لوگ سیکھنا چھوڑ دیں تو سب گنہگار ہوں گے،

اور اگر کسی نے بھی سیکھ لئے تو باقی لوگوں کے ذمہ سے بھی ذمہ داری اور ان سے مطالبہ ختم ہو جائے گا، اور وہی فقیہ سب کی

ضرورتیں پوری کرے گا۔
پھر زمانہ گذرنے کے ساتھ ساتھ ایسے مسائل بھی پیدا ہوتے رہتے ہیں جو پہلے نہیں تھے اور ان سے شریعت کے مسائل بھی متعلق ہوتے رہتے ہیں اس لئے اس بات کی بھی ضرورت ہوگی کہ ان کے حل کرنے کے لئے اجتہاد کی قوت بھی حاصل کی جائے، اسی لئے یہ کہا گیا ہے کہ اجتہاد بھی فرض کفایہ ہے اس لئے اگر علاقہ کے سارے مسلمان اس کمال کے حاصل کرنے سے منہ موڑدیں تو سب گنہگار ہوں گے، پس اس جگہ یہ بات معلوم ہوگئی کہ جن لوگوں نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ علامہ نسفی پر اجتہاد کا دروازہ بند ہو گیا ہے ان کا یہ قول قابل تعجب ہے، اس طرح سے کہ انہوں نے علم غیب کا دعویٰ کیا ہے جیسا کہ مولانا بحر العلوم نے ارکان اربعہ میں لکھا ہے۔
دوسرے یہ کہ ان لوگوں نے پچھلوں کے ذمہ سے فرض کفایہ کو ساقط کردیا ہے اور اب اجتہاد کی ضرورت نہیں ہے لہٰذا اس کے حاصل کرنے کی کوشش نہ کرو یہ کہہ کر سب کو گنہگار کردیا ہے، تیسرے یہ کہ اگر اللہ تعالیٰ نے کسی بندہ کو اجتہاد کی ایک گونہ صلاحیت بھی دی ہے اور وہ اپنی اس صلاحیت سے کام لینے لگا تو عوام اس کے مخالف ہو گئے یہ کہتے ہوئے کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہو جانے کے بعد اب اجتہاد کرنے والا مدعی کاذب ہے، اور اس کی وجہ سے فتنہ وفساد برپا ہو گئے، جبکہ اس کا باعث صرف صرف غلط دعویٰ اور بدترین قول ہے، اور مجھے سخت تعجب ہے کیونکہ اسلام کی جڑ کاٹنے کے لئے خود ہی شیطان کے ہاتھ میں دھار اور ہتھیار دیدئے گئے ہیں، کیونکہ ایسے قول کے مفاسد بے شمار ہیں، اس لئے انا للہ وانا الیہ راجعون، ایسے مواقع میں بہت محتاط رہنے کی ضرورت ہے اور وہی خدا سیدھی راہ کی ہدایت دینے والا ہے۔ م۔
اگر کسی جگہ کے تمام لوگوں نے قرآن حفظ کرنا چھوڑ دیا ہو تو اس جگہ فقہ حاصل کرنے سے کہیں بہتر حفظ کرنا ہے۔ ش۔ م۔
پوری سورہ فاتحہ کے علاوہ کوئی ایک سورہ یا چھوٹی تین آیتیں حفظ کرنا واجب ہے ہر مسلمان مرد اور عورت پر۔ ت۔ م۔ ھ۔ (اور اب آئندہ قراءۃ مسنونہ کا بیان ہوگا)۔

وفی السفر یقرأ فاتحة الکتاب وای سورة شاء، لما روی ان النبی علیه السلام قرأ فی صلوة الفجر فی سفره بالمعوذتین، ولان للسفر اثرا فی اسقاط شطر الصلوة، فلأن یؤثر فی تخفیف القراء ة اولی، وهذا اذا کان علی عجلة من السیر، وان کان فی امنة وقرر یقرأ فی الفجر نحو سورة البروج وانشقت، لانه یمکنه مراعاة السنة مع التخفیف.

ترجمہ:- اور نمازی حالت سفر میں سورہ فاتحہ کے ساتھ جون سی سورہ چاہئے پڑھے، اس لئے یہ مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حالت سفر میں نماز فجر پڑھتے ہوئے قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ اور قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاسِ پڑھی ہیں، اور اس لئے بھی کہ سفر کا ایک اثر ہے آدھی نماز کے ساقط کردینے میں اس لئے یہ بات زیادہ بہتر ہے کہ قراءت کی کمی میں بھی اس کا اثر موجود ہو، یہ حکم اس حالت میں ہے کہ چلنے میں جلدی ہو، اور اگر امن اور اطمینان حالت میں ہے تو وہ فجر کی نماز میں سورہ بروج اور انشاق جیسی سورتیں پڑھے، کیونکہ اس کے پڑھنے میں تخفیف کے ساتھ سنت کی رعایت بھی ممکن ہو جائے گی۔

توضیح:- قراءت مسنونہ، سفر کی حالت میں تخفیف قراءت

وفی السفر یقرأ فاتحة الکتاب وای سورة شاء.....الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف۔ اگرچہ سورہ چھوٹی ہی ہو تو اس سے بھی سنت ادا ہو جائے گی لما روی الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف۔ یعنی فاتحہ سے زائد پہلی رکعت میں سورہ فلق اور دوسری میں سورہ ناس پڑھی، یہ حدیث ابوداؤد ونسائی نے عقبہ بن عامرؓ سے روایت کی ہے، اور اس میں یہ بھی ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ فجر کی نماز کے لئے ٹھہرے تو لوگوں کو ان ہی

دونوں سورتوں سے نماز پڑھائی، اس کی سند میں ایک راوی قاسم ہیں جو معاویہ کے راوی ہیں اور امام یحیٰ بن معین وغیرہ نے ان کی توثیق کی ہے اگر چہ کچھ دوسرے لوگوں نے اس میں کلام بھی کیا ہے، اور اس حدیث کو ابن حبان نے اپنی کتاب صحیح میں اور حاکم نے مستدرک میں روایت کی ہے۔ مفع۔ اور حق بات یہ ہے کہ حدیث حسن ہے۔ ف۔ خلاصہ یہ ہے کہ یہ حدیث قراءت میں تخفیف کرنے پر دلالت کرتی ہے۔

ولان للسفر اثرا فی اسقاط شطر الصلوة، فلأن یؤثر فی تخفیف القراء ة اولی......الخ

اور دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ جبکہ سفر آدھی نماز ختم کر دیتا ہے (یعنی چار رکعت والی کو دو رکعت میں قصر کر دیتا ہے) تو بدرجہ اولیٰ قراءت میں تخفیف کر دے گا۔ ف۔ اگر چہ ابتداء اسلام میں نماز میں دو ہی رکعتیں فرض ہوئی تھیں مگر بعد میں حضر یعنی اقامت کی حالت میں بڑھادی گئیں البتہ سفر میں وہی دو رکعتیں باقی رکھی گئیں جیسا کہ حضرت عائشہؓ سے صحیح مسلم میں ہے، اس لئے فرض میں زیادتی مسلم رہی، لیکن سفر کی احتمالی تکلیف نے اس میں تخفیف رکھی اس طرح پر کہ اس میں زیادتی نہیں کی گئی، لہٰذا بدرجہ اولیٰ سفر قراءت کی تخفیف کو لازم کرے گا۔

وهذا اذا كان على عجلة من السير، وان كان فى امنة وقرار يقرأ فى الفجر نحو......الخ

اور تخفیف قراءت کا یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ مسافر کو جانے کی جلدی ہو رہی ہو۔ ف۔ یعنی سفر میں جارہا ہو اور اتر کر نماز پڑھ لی وان کان الخ اور اگر حالت امن وحالت قرار میں۔ ف۔ یعنی کسی منزل پر ٹھہر گیا ہو کہ یہاں ٹھہر کر اطمینان سے سفر میں روانہ ہوگا تو یقرأ الخ تو فجر میں سورہ بروج اور سورہ انشقت جیسی سورتیں پڑھے گا۔ ف۔ یعنی وَ السَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوْجِ الخ اور اِذَا السَّمَاءُ انْشَقَّتْ۔

لانه يمكنه مراعاة السنة مع التخفيف......الخ

کیونکہ اس کے لئے یہ ممکن ہوگا کہ تخفیف قراءت کے ساتھ سنت کو بھی بجالائے۔ ف۔ اور بحر الرائق میں یقین کے ساتھ کہا ہے کہ جامع صغیر میں کہا ہے کہ سفر کی رفتار کی حالت میں اور امن واقرار کی دونوں حالت میں قراءت کی تخفیف ہونی چاہئے کیونکہ مذکورہ حدیث کا حکم مطلق ہے اور اسی قول کو ترجیح حاصل ہے، لیکن نہر الفائق میں اس دلیل کو رد کر دیا ہے، اور مصنفؒ کی تفصیل ترجیح دی ہے۔ د۔ اسی قول پر تمام شارحین متفق ہیں، اور امیر الحاج نے بھی منیہ کی شرح میں اسی پر اتفاق کیا ہے۔ م۔

ويقرأ فى الحضر فى الفجر فى الركعتين باربعين اية اوخمسين اية سوى فاتحة الكتاب ويروى من اربعين الى ستين ومن ستين الى مائة وبكل ذلك ورد الاثر ووجه التوفيق انه يقرأ بالراغبين مائة وبالكسالى اربعين وبالاوساط مابين خمسين الى ستين وقيل ينظر الى طول الليالى وقصرها والى كثرة الاشغال و قلتها.

ترجمہ:- اور اقامت کی حالت کی فجر کی دو رکعتوں میں سورہ فاتحہ کے علاوہ چالیس یا پچاس آیتیں پڑھے، اور یہ بھی روایت کی جاتی ہے کہ چالیس سے ساٹھ اور ساٹھ سے سو آیتوں تک پڑھے، ان میں سے ہر ایک قول کی دلیل میں اثر موجود ہے، ان سب میں توفیق دینے کی صورت یہ ہے کہ مقتدیوں میں جو لوگ قراءت سننے کے زیادہ راغب ہوں ان میں سو آیتیں اور جو لوگ سست ہوں ان میں چالیس آیتیں اور جو لوگ درمیانی قسم کے ہوں ان میں پچاس آیتوں سے ساٹھ آیتوں تک پڑھے، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ رات کے بڑے ہونے اور چھوٹے ہونے کو دیکھ کر اسی طرح نمازیوں کی مشغولیتوں کے زیادہ اور کم ہونے کا خیال رکھ کر قراءت کرے۔

توضیح:- اقامت کی حالت میں فجر کی نماز میں مسنون قراءت کی مقدار و فرائض وتراویح اور تہجد میں پڑھنے کا طریقہ، فرض کی ایک رکعت میں فاتحہ کے علاوہ دو سورتیں جمع کرنا

ويقرأ فى الحضر فى الفجر فى الركعتين باربعين اية او خمسين اية......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ف۔اور جب دونوں رکعتوں کی مقدار بتائی گئی تو اس حساب سے ہر رکعت میں بیس یا پچیس آیتیں ہوئیں جیسا کہ عینی میں ہے، ویروی الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ف۔ چنانچہ حضرت جابر بن سمرہؓ کی روایت میں سورہ ق اور اس جیسی سورت کی روایت کی گئی ہے، جیسا کہ مسلم نے اس کی روایت کی ہے، اور ابوہریرہؓ کی روایت میں ساٹھ سے سو تک کے درمیان کی روایت ہے، اور حضرت ابن حبانؒ اور ابن عمرؓ سے سورہ صافات اور حضرت جابر بن سمرہؓ سے سورہ واقعہ جیسی سورت کا بیان ہے۔ز۔ف۔ع۔ اور عمرو بن حریث کی حدیث میں اِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ ہے، مسلم وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے، اور عبداللہ بن السائب کی روایت میں سورہ المومنون ہے، جیسا کہ ترمذی میں ہے، اور بخاری میں بھی یہ تعلیق کے طور ہے، اور حضرت ابوبکرؓ نے سورہ بقرہ دونوں رکعتوں میں پڑھی ہے۔المالک۔ اور حضرت عثمانؓ سورہ یوسف پڑھا کرتے تھے۔المالک۔ اور حضرت عمرؓ نے سورہ یوسف اور سورہ حج پڑھی ہے۔المالک۔ یعنی اس وقت جب بالکل ابتدائے وقت میں جماعت کھڑی کی گئی، جیسا کہ روایت میں اس کی تصریح بھی ہے، اور حضرت ابن عباسؓ نے رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب کرتے ہوئے کہا ہے کہ جمعہ کے دن فجر کی نماز میں الم تنزیل السجدہ اور هَلْ اَتٰى عَلَى الْاِنْسَانِ حِيْنٌ مِّنَ الدَّهْرِ پڑھتے، اور جمعہ کی نماز میں سورہ جمعہ اور سورہ منافقون پڑھتے بخاری کے علاوہ باقی ائمہ خمسہ نے اس کی روایت کی ہے، اور حضرت معاذ بن عبداللہ الجہنیؓ کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فجر کی ہر رکعت میں اِذَا زُلْزِلَتْ پڑھی ہے۔ابوداؤد۔ خلاصہ یہ ہے کہ چونکہ روایتوں اور آثار میں بہت زیادہ اختلاف ہے اس لئے ائمہ مذہب کی روایتیں بھی مختلف ہیں۔

ووجه التوفيق انه انه يقرأ بالراغبين مائة وبالكسالى اربعين ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ف۔ یعنی مذکورہ مقدار مجموعۃ دونوں رکعتوں میں ہوں۔ وقيل الخ اور کہا گیا ہے کہ راتوں کی درازی و کمی کو دیکھے۔ف۔اس لئے ہمارے یہاں جاڑے کی راتوں میں زیادہ اور باقی راتوں میں کم پڑھے۔

والى كثرة الاشغال و قلتها......الخ

اور امام اپنے مقتدیوں کی مصروفیتوں کی زیادتی و کمی کا خیال کر کے قراءت کرے۔ف۔ جیسے وقت کی گنجائش اور ابتدائے وقت اور آخری وقت کا خیال کرے، یعنی غلس یا اندھیرے میں نماز شروع کرے تو زیادہ پڑھے، اور اسفار یا آخری وقت میں پڑھے تو قراءت میں کمی کرلے، اور بندہ مترجم نے اوپر توفیق دے دی ہے کہ غلس واسفار میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اس طرح سے کہ صبح صادق کے بعد جو وقت ہوتا ہے اس کے حصہ میں غلس بھی ہے اور اسفار بھی ہے، لیکن ابتدائی حصوں میں غلس زیادہ ہوتا ہے اور اسفار کم ہوتا ہے، نیز رات کے غلس یا اندھیرے کے مقابلہ صبح صادق کے وقت اسفار زیادہ ہوتا ہے، اسی طرز اور خیال پر احادیث و آثار میں توفیق دینا افضل واولی ہے، اور ایک بہت بڑی بات جو خیال رکھنے کی ہے کہ سورج نکلنے تک کے وقت کو نماز اور ذکر و تسبیح میں مشغول رکھنے کے لئے امام اپنے حسن تدبیر سے مقتدیوں کے واسطے تدبیر کرے بالخصوص اس زمانہ میں۔م۔اگر حالت اقامت میں بھی کچھ جلد بازی یا پریشانی کی کیفیت ہو تو مثلاً وقت تنگ ہو یا جان یا مال کا خوف ہو تو اسی انداز سے پڑھے کہ وقت کے اندر نماز ہو جائے یا خطرہ میں مبتلا نہ ہونا پڑے۔الزاہدی۔ واضح ہو کہ سورہ فاتحہ ہر حالت میں ایک طرح سے واجب ہے، لیکن وقت کی انتہائی کمی کی صورت میں اگر پوری سورہ فاتحہ پڑھنے سے وقت ختم ہونے کا اندیشہ ہو تو صرف فرض مقدار پڑھنے پر ہی کفایت کرلے، جیسا کہ اس کی تصریح موجود ہے۔م۔

قال وفي الظهر مثل ذلك لاستوائها في سعة الوقت، و قال في الاصل او دونه، لانه وقت الاشغال، فينقص عنه تحرزا عن الملال، والعصر والعشاء سواء يقرأ فيهما بالاوساط المفصل وفي المغرب دون ذلك فيها بقصار المفصل، والاصل فيه كتاب عمر الى ابى موسى الاشعرى ان اقرأ في الفجر والظهر بطوال المفصل، وفي العصر والعشاء باوساط المفصل، وفي المغرب بقصار المفصل، ولان مبنى المغرب على العجلة، والتخفيف اليق بها، والعصر والعشاء يستحب فيهما التاخير،

وقد يقعان بالتطويل في وقت غير مستحب، فيوقت فيهما بالاوساط.

ترجمہ:- ظہر میں بھی اسی (فجر) کی طرح قراءت کرے کیونکہ یہ دونوں اوقات نماز کی گنجائش کے اعتبار سے برابر برابر ہیں، اور کہا ہے اصل میں کہ اس ظہر میں اس فجر سے کچھ کم پڑھے، کیونکہ یہ ظہر کا وقت کاموں میں مشغول رہنے کا وقت ہے اس لئے پہلے کے مقابلہ میں کچھ کم کرے ملال اور گرانباری سے بچنے کے خیال سے، اور عصر اور عشاء کا حکم برابر ہے، ان دونوں وقتوں میں اوساط مفصل سے پڑھے، اور مغرب اس سے بھی کم ہے اس لئے اس میں قصار مفصل سے پڑھے، اس سلسلہ میں اصل حضرت عمرؓ کا فرمان ہے جو حضرت موسیٰ اشعریؓ کو انہوں نے لکھا تھا کہ تم فجر اور ظہر میں طوال مفصل سے پڑھو، اور عصر اور عشاء میں اوساط مفصل سے اور مغرب میں قصار مفصل سے پڑھو، اور اس لئے بھی کہ مغرب کی بنیاد جلدی پر ہے، اور کبھی ان دونوں وقتوں میں طول دینے سے غیر مستحب وقت بھی آجاتا ہے اس لئے ان دونوں وقتوں کے لئے اوساط کو ہی مقرر کیا گیا ہے۔

توضیح:- ظہر، عصر، مغرب اور عشاء کے اوقات میں قراءت مسنون

قال وفي الظهر مثل ذلك لاستوائها في سعة الوقت.....الخ

اور ظہر کی نماز میں اسی جیسی قراءت کرے۔ف۔ یعنی جو قراءت فجر کی نماز میں ذکر کی گئی ہے۔ **لاستوائهما الخ** کیونکہ دونوں نمازیں وقت کی گنجائش کے اعتبار سے برابر ہیں۔

و قال في الاصل او دونه، لانه وقت الاشتغال، فينقص عنه تحرزا عن الملال.....الخ

اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے اصل یعنی کتاب مبسوط میں او دونہ یا فجر سے کم پڑھے۔ف۔ یعنی کمی بھی جائز ہے، کیونکہ ظہر کا وقت کاموں میں مشغول ہونے کا ہے۔ فینقص الخ تو فجر کے مقابلہ میں کمی کردے مقتدین کی گرانباری سے بچنے کے لئے۔ف۔ کیونکہ عادت الٰہی میں دلوں پر ملالت اور گرانباری کا آنا بہت برا ہوتا ہے، اس لئے فقیہ امام کا فرض یہ ہے کہ مستحب قراءت میں زیادتی کرنے کے لئے کسی مسلمان کو گرانباری نہ بنائے، میں مترجم کہتا ہوں کہ حضرت جابر بن سمرہؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ ظہر میں وَاللَّيْلِ اِذَا يَغْشٰى پڑھا کرتے تھے، اور عصر میں بھی اس جیسی سورت، لیکن فجر میں اس سے طویل سورہ پڑھتے، مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے اس کی روایت کی ہے، اور براءؓ کی حدیث سے لقمان اور ذاریات کا پڑھنا معلوم ہوتا ہے، نسائی۔م۔

والعصر والعشاء سواء يقرأ فيهما بقصار المفصل.....الخ

اور عصر اور عشاء برابر ہیں۔ف۔ مسنون قراءت کی مقدار کے بارے میں، یعنی دونوں میں اوساط مفصل سے قراءت کرے۔ف۔ واضح ہو کہ قرآن کریم کی آخری حصہ کی کئی سورتیں مفصلات کہلاتی ہیں ان میں طوال، اوساط اور قصار مفصل تین قسموں میں منقسم ہوتی ہیں، اور طوال کی ابتداء کہاں سے ہوتی ہے اس میں دو اقوال ہیں، نمبر ۱۔ یہ کہ سورہ حجرات سے ابتداء ہوتی ہے، نمبر ۲۔ یہ کہ سورہ قٓ سے سورہ بروج تک ہے، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ سورہ عبس تک ہے، اور اوساط مفصل سورہ اِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ سے سورہ وَالضُّحٰی تک ہے اور اس کے بعد کی سورتیں قصار مفصل ہیں، قاضی خان وغیرہ۔ع۔ف۔ اور یہ تینوں نام ہمارے اسلاف میں بھی مشہور تھے، اور حضرت بریدہؓ کی مرفوع حدیث میں عشاء کی قراءت میں والشمس وضحها اور اس جیسی سورتوں کا بیان ہے، النسائی اور الترمذی، اور سفر کی ایک رکعت میں والتین والزیتون پڑھتے تھے، یہ روایت حضرت براءؓ سے صحاح ستہ میں موجود ہے، اور حضرت جابر بن سمرہؓ سے ایک حدیث مرفوعاً ہے کہ ظہر و عصر میں سورۃ بروج و طارق کی قراءت کی ہے، النسائی، ابوداؤد اور الترمذی، اور ظہر ہی کی مانند فجر اور عصر بھی ہیں کہ ان میں وقت کی بہت گنجائش ہے، البتہ ضرورتیں زائد ہونے کی وجہ سے ان میں مشغولیت رہتی ہے۔ مع۔

وفي المغرب بقصار المفصل.....الخ

اور مغرب میں اس سے کم یعنی مغرب کی نماز میں قصار مفصل پڑھے۔ف۔ حضرت ابن عمرؓ سے مرفوعا روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ مغرب میں قُلْ یَا اَیُّھَا الْکَافِرُوْنَ اور قُلْ ھُوَ اللّٰہُ اَحَدٌ پڑھا کرتے تھے، ابن ماجہ نے اس کی روایت کی ہے، اور ابن مسعودؓ نے بھی سورہ اخلاص پڑھی ہے، ابوداؤد، اور حضرت ابوبکرؓ نے قصار مفصل سے ہر رکعت میں سورہ پڑھی۔ و، موطامالک۔

والاصل فیہ کتاب عمر الی ابی موسی الاشعری ان اقرأ فی الفجر والظھر بطوال المفصل.....الخ

اور اس بارے میں اصل خلیفہ امیر المومنین حضرت عمر بن الخطابؓ کا فرمان ہے جو انہوں نے اپنے عامل ابو موسیٰ اشعریؓ کو لکھا تھا۔ف۔ یہ روایت عبدالرزاقؒ اور ابن شاہینؒ نے مختصراً بیان کی ہے، اور ترمذیؒ نے اس کا حوالہ دیا ہے، ان اقرأ الخ یہ لکھا تھا کہ فجر میں پڑھا کرو۔ع۔(ا)ع۔ عبدالرزاق۔ن۔ابن شاہین۔م۔ صرف مصنفؒ کی روایت ہے۔ن۔

والظھر بطوال المفصل.....الخ

اور ظہر میں م۔ طوال مفصل کو۔ف۔ اور ظہر میں اوسط مفصل کو۔ن اور عصر میں۔ اور عشاء میں۔ع۔ن۔ اوسط مفصل کو وفی المغرب اور مغرب میں قصار مفصل کو ع۔ن۔ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ صاحب ہدایہؒ نے ظہر میں طوال مفصل کی ــــــ روایت کی ہے اور ابن شاہینؒ کی روایت میں اوساط مفصل ہے، لیکن عبدالرزاق اور ابن شاہینؒ کی روایت میں نماز عصر کا بالکل ذکر نہیں ہے، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ میں نے ظہر میں طوال مفصل کی روایت نہیں دیکھی ہے بلکہ ترمذیؒ نے اس فرمان کا حوالہ دیا تو ظہر میں اوساط مفصل ذکر کیا ہے، البتہ حضرت ابو سعید خدریؓ کی حدیث میں ہے کہ ظہر کی ہر رکعت میں تقریباً تیس آیتیں پڑھتے تھے، جیسا کہ صحیح مسلم میں ہے، اس بناء پر یہ روایت طوال مفصل کے مطابق ہو گئی۔مف۔

بہر صورت مغرب میں قصار مفصل پر سب متفق پائے گئے، البتہ کچھ روایتوں میں اس کے خلاف بھی پایا گیا ہے، مثلاً نسائی کی روایت جو حضرت عائشہ صدیقہؓ سے ہے کہ سورہ اعراف پڑھی گئی ہے، اور بخاری کی روایت میں حضرت زید بن ثابتؓ سے ہے، اور سورہ والمرسلات جو حضرت ام الفضل کی حدیث میں ہے اور صحاح ستہ نے اس کی روایت کی ہے، اور سورہ طور جو حضرت جبیر بن مطعمؓ کی حدیث میں ہے ترمذی کے علاوہ باقی ائمہ خمسہ کی کتابوں میں ہے، اور نسائی میں حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث میں سورہ حٰم الدخان ہے، ان روایتوں کے سلسلہ میں عینیؒ نے جواب دیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ مومنوں کی خواہش کا اندازہ کر کے کبھی طویل قراتیں کر لیتے تھے، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ روایتیں بہت واضح دلیلیں ہیں اس بات کی کہ مغرب کا وقت شفق ابیض یا سپید لکیر کے ختم ہونے تک باقی رہتا ہے، جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ کا مذہب ہے اور شفق احمر یا سرخ لکیر کے ختم ہونے تک باقی نہیں رہتا ہے جس پر بعض لوگوں نے فتویٰ دیا ہیں، اس بحث کو اچھی طرح یاد رکھو۔م۔

ولان مبنی المغرب علی العجلۃ، والتخفیف الیق بھا.....الخ

اور مغرب میں قصار مفصل اس لئے بھی ہے کہ مغرب کی نماز کی بنیاد جلدی پر ہے اور جلدی کے مناسب مختصر اور تھوڑے پڑھنے پر ہے، اس لئے قصار مفصل ہی پڑھنی چاہئے، میں مترجم کہتا ہوں کہ جلدی تو نماز شروع کرنے میں ہے۔م۔ یتیمہ میں ہے کہ اگر عصر کی نماز مکروہ وقت میں ادا کرنی ہو تو صحیح یہی ہے کہ پوری مسنون قراءت کی جائے، التاتارخانیہ، اور بدائع میں ہے کہ قراءت میں کوئی حد مقرر نہیں ہے، بلکہ وقت اور مقتدیوں اور امام کے مختلف حالات کے مطابق ہونی چاہئے۔د۔ مگر میں مترجم کہتا ہوں کہ امیر المومنین حضرت عمرؓ کے قول کی اتباع اس قول سے بہتر ہے۔م۔

والعصر والعشاء یستحب فیھما التاخیر.....الخ

اور عصر و عشاء سے ہر ایک میں تاخیر مستحب ہے۔ف۔ اس لئے ان کی قراءت میں طوال دینا بہتر نہ ہوگا، اور طول دینے سے کبھی یہ دونوں نمازیں غیر مستحب وقت میں بھی داخل ہو سکتی ہیں۔ف۔ عصر میں آفتاب میں زردی آجانے سے اور عشاء میں نیند کے غلبہ کی وجہ سے غیر مستحب وقت آجائے گا جو خلاف اولیٰ ہوگا۔

وقد یقعان بالتطویل فی وقت غیر مستحب، فیوقت فیھما بالاوساط.....الخ

اس بناء پر ان دونوں وقتوں میں اوساط مفصل کی حد مقرر کی جائے گی۔ف۔ جیسا کہ گذشتہ آثار میں مقرر کی گئی ہے۔م۔وتر کی نماز میں فاتحہ کے بعد جو پڑھنا چاہیے صحیح ہے۔المحیط۔ مگر تبرک کے طور پر کبھی کبھی سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْاَعْلٰی اور قُلْ یَا اَیُّهَا الْکَافِرُوْنَ اور قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ پڑھ لینا چاہئے، التہذیب۔ تمام نمازوں میں مستحب قراءت سے زیادہ امام نہ پڑھے اور قوم کو پریشانی میں نہ ڈالے، بلکہ ان کے لئے قراءت میں تخفیف کرے جبکہ مستحب ادا ہو جائے۔المضمرات عن الطحاوی۔
اور حضرت جابر بن سمرہؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی نماز ہلکی ہلکی معلوم ہوتی تھی، جیسا کہ مسلم نے روایت کی ہے، اور دلیل یہ ہے کہ فرائض میں قراءت اس طرح ہونی چاہئے کہ ایک ایک حرف ٹھہر ٹھہر کر، اور تراویح میں درمیانی درجہ پر اور رات کی نماز تہجد میں اتنی تیزی کے ساتھ پڑھنی جائز ہے جبکہ قراءت صاف سمجھ میں آتی ہو۔د۔اور دوسری نفل نمازوں کا بھی غالباً یہی حکم ہے۔ش۔ فرض نمازوں کی ایک رکعت میں سورہ فاتحہ کے علاوہ دو سورتیں بھی پڑھنی جائز ہے، اس حدیث کی وجہ سے جو صحیحین میں ہے، مگر یہ ایسی کوئی سنت نہیں ہے جسے رسول اللہ ﷺ نے جو کیا ہو یا فرمایا ہو، لیکن خود رسول اللہ ﷺ نے نوافل میں کئی کئی سورتیں تلاوت کی ہیں، جیسا کہ بخاری و مسلم میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے..........اس کے بعد عینیؒ میں دیکھا ہے کہ ہمارے ایک رکعت میں دو سورتیں جمع کرنا مکروہ نہیں ہے۔م۔

ويطيل الركعة الاولى من الفجر على الثانية اعانة للناس على ادراك الجماعات، قال وركعتا الظهر سواء، وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسفؒ و قال محمدؒ احب الى ان يطيل الركعة الاولى على الثانية في الصلوة كلها، لما روى ان النبي عليه السلام كان يطيل الركعة الاولى على غيرها في الصلوة كلها، ولهما ان الركعتين استويا في استحقاق القراء ة فيستويان في المقدار بخلاف الفجر لانه وقت نوم وغفلة، والحديث محمول على الإطالة من حيث الثناء والتعوذ والتسمية، ولامعتبر بالزيادة والنقصان بما دون ثلاث ايات لعدم امكان الاحتراز عنه من غير حرج.

ترجمہ:-اور فجر کی پہلی رکعت کو دوسری رکعت کے مقابلہ میں طویل کرے لوگوں کو جماعت پالینے میں مدد دینے کی غرض سے، اور ظہر کی دونوں رکعتیں برابر ہیں، اور یہ حکم امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے، لیکن یہ روایت کی گئی ہے کہ رسول اللہ ﷺ تو تمام نمازوں میں پہلی رکعت کو دوسری رکعتوں کے بالمقابل طویل کیا کرتے تھے، اور شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ قراءت کے استحقاق میں تو دونوں رکعتیں ہی برابر ہوا کرتی ہیں اس بناء پر مقدار میں بھی دونوں برابر رہیں گی، بخلاف فجر کے اس کی پہلی رکعت اس لئے طویل کی جاتی ہے کہ وہ وقت نیند اور غفلت کا ہوتا ہے، اور مذکور حدیث میں پہلی رکعت کے طویل ہونے کے مفہوم کو اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ صرف اس میں ثناء اور تعوذ اور تسمیہ بھی ہوتی ہے، اور تین آیتوں سے کم اور زیادہ ہونے کا کوئی اعتبار نہیں کیا جاتا ہے، کیونکہ بلا تکلیف اٹھائے دونوں رکعتوں کو بالکل برابر رکھنا ممکن نہیں ہے۔

توضیح:-فجر کی پہلی رکعت کو دوسری کے بالمقابل طویل کرنا،
تین آیتوں سے کم اور زیادہ ہونے کا کوئی اعتبار نہیں ہے

ويطيل الركعة الاولى من الفجر على الثانية اعانة للناس على ادراك الجماعات......الخ
مطلب واضح ہے۔ف۔ پہلی رکعت کو دوسری کے مقابلہ میں طول دینا خواہ آیات کی زیادہ کی وجہ سے ہو (اگر وہ چھوٹی ہوں) یا کلمات کی زیادتی سے ہوں (اگر وہ بڑی ہوں) التبیین، اور یہ حکم بالا جماع ہے۔

اعانة للناس على ادراك الجماعات......الخ
اس فائدہ کے خیال سے کہ مقتدی کو پہلی رکعت پانے کے ساتھ پوری جماعت پالینے کا موقع مل جائے گا۔ف۔ یہ بات حضرت ابو قتادہؓ کی مرفوع حدیث میں موجود ہے اور ابو داؤد میں اس کی تصریح ہے۔م۔

قال ورکعتا الظهر سواء، وهذا عند ابی حنيفة وابی يوسفؒ......الخ

اور ظہر کی دونوں رکعتیں ہی برابر ہیں۔ف۔ یعنی جن میں قراءت فرض ہے۔ وهذا الخ یعنی ظہر کی دونوں رکعتوں کے برابر ہونے کا حکم امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے۔ف۔ اور اکثر شافعیہ کا بھی یہی قول ہے، اور امام مالکؒ نے کہا ہے کہ اس ظہر میں بھی پہلی رکعت کو دوسری پر طول دینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ مع۔

و قال محمدؒ احب الی ان يطيل الركعة الاولى على الثانية فی الصلوة كلها......الخ

اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ پہلی رکعت کو دوسری پر طول دینا ہی مجھے پسند ہے، یعنی مستحب ہے، کہ تمام نمازوں میں پہلی رکعت کو دوسری کے مقابلہ میں طویل کیا جائے۔ف۔ خواہ وہ ظہر ہو یا کوئی اور ہو، جیسا کہ فجر کی سنت ہے۔

لما روی ان النبی عليه السلام كان يطيل الركعة الاولى على غيرها فی الصلوة كلها......الخ

کیونکہ مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ پہلی رکعت کو دوسری رکعتوں کے مقابلہ میں تمام نمازوں میں طویل کرتے تھے۔ف۔ چنانچہ ابو قتادہؓ کی مروی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ ظہر کی پہلی رکعتوں میں سورہ فاتحہ سورہ سمیت پڑھتے اور آخری دونوں میں صرف فاتحہ پڑھتے، اور پہلی رکعت کو جتنی طویل کرتے اتنی اور کسی کو طویل نہیں کرتے، ایسا ہی عصر اور صبح میں بھی کرتے تھے، بخاری، مسلم، ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ، اس سے ہم لوگ اس نتیجہ پر پہونچے کہ پہلی رکعت کو طول دینے سے رسول اللہ ﷺ کا مقصد یہی تھا کہ لوگ پہلی رکعت بھی پالیں۔ ابوداؤد۔ اور عینیؒ نے بھی ذکر کیا ہے، اور عشاء میں بھی اسی طرح کرتے تھے۔ ابوداؤد۔ اسی قول کو نوویؒ نے اختیار کیا ہے۔ع۔ خلاصہ میں اسی قول کو مستحب کہا ہے۔ف۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ الزاہدی و معراج الدرایہ۔ اور فتاویٰ الحجہ میں ہے کہ اسی قول کو فتویٰ کے واسطے قبول کیا گیا ہے۔ التاتارخانیہ۔ ھ۔

ولهما ان الركعتين استويا فی استحقاق القراءة فيستويان فی المقدار......الخ

اور شیخینؒ کی دلیل۔ف۔ بلکہ تمام شافعیہ کی بھی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابو سعید خدریؓ کی حدیث میں ہے کہ ظہر کی پہلی ہر رکعت میں قراءت تقریباً تیس آیتوں کی اور پچھلی ہر رکعت میں ۱۵ آیتوں کی اور عصر کی ہر پہلی رکعت میں پندرہ آیتوں کی اور پچھلی ہر رکعت میں اس کی نصف ہے، جیسا کہ مسلم اور احمدؒ نے اس کی روایت کی ہے، پس ایسی حدیث کا مفہوم یہ نکلا کہ ظہر اور عصر دونوں کی پہلی دونوں رکعتیں برابر ہوتی تھی، لیکن اس میں نہ اشکال ہوتا ہے کہ دوسری ایک حدیث میں ہے کہ ظہر کی قراءت اوساط مفصل سے ہے اور بھی ایک روایت میں ہے کہ اس میں صرف سورہ فاتحہ کی قراءت ہے، اور وہ تو بالاتفاق صرف سات آیتیں ہیں پندرہ نہیں ہیں، بہت ممکن ہے کہ آخری دونوں میں فاتحہ کے علاوہ کچھ اور بھی پڑھتے ہوں، بہر حال اس حدیث میں اشکال رہ جاتا ہے، اسی بناء پر مصنفؒ نے ایک اور دلیل شیخینؒ کی اس طرح دی ہے ان الركعتين الخ ...... قراءت کے استحقاق میں دونوں رکعتیں برابر ہیں لہٰذا دونوں کی مقدار بھی برابر ہوگی۔

بخلاف الفجر لانه وقت نوم و غفلة......الخ

برخلاف فجر کے۔ف۔ کہ اگرچہ دونوں قراءت کے بارے میں بالکل برابر کی مستحق ہیں لیکن ایک خاص مجبوری اور عارضی حالت کی وجہ سے دونوں حکموں میں فرق ہو گیا ہے یعنی عام نمازیوں کی بے اختیاری ہے۔ لانه وقت نوم الخ کہ صبح کا وقت نیند اور غفلت کا ہے۔ف۔ اس لئے یہ اعتراض نہیں ہوسکتا ہے کہ مجبوریاں ظہر وغیرہ میں دوسرے کاموں میں مشغول رہنے کی بھی تو ہوسکتی ہیں اس لئے کہ یہ اختیاری مجبوریاں ہیں، البتہ اس وقت اکثر قیلولہ اور تھوڑی دیر آرام کرنا ہوسکتا ہے، دوسرے یہ کہ نص کے مقابلہ میں ایسا قیاس رد کردینے کے قابل ہے، مگر خود حضرت ابو قتادہؓ کی حدیث میں یہ مذکور تاویل موجود ہو۔

والحديث محمول على الاطالة من حيث الثناء والتعوذ والتسمية......الخ

حضرت ابو قتادہؓ کی حدیث محمول ہے اس زیادتی پر جو صرف دلیل رکعت میں ثناء اور تعوذ اور تسمیہ کے پڑھنے سے ہوتی

ہے۔ف۔ یعنی پہلی رکعت کو طویل کرنا اس طرح سے ہے کہ اس میں سبحانك اللهم الخ اور اعوذ بالله الخ اور بسم الله الخ پڑھتے ہیں جو دوسری رکعتوں میں نہیں پڑھتے ہیں، اسی لئے پہلی رکعت دوسری رکعتوں سے طویل ہوتی ہے جبکہ دونوں رکعتوں کی قراءت برابر ہوتی ہے، لیکن یہ بات واضح ہے کہ یہ تاویل ظہر و عصر میں کی جاسکتی ہے کیونکہ پڑھنے والے کی قراءت مخفی ہوتی ہے، مگر فجر و عشاء کی نماز میں تو زور سے ادا کی جاتی ہیں اور ان میں گذشتہ تاویل کرنے میں تامل ہوتا ہے، بلکہ فجر کی نماز میں تو بالاتفاق قراءت طویل ہوتی ہے، اسی بناء پر فتح القدیر میں کہا ہے کہ یہ تاویل ناقابل فہم ہے، اور اسی وجہ سے خلاصہ میں کہا ہے کہ امام محمدؒ ہی کا قول احب یعنی پسندیدہ ہے، پھر شیخینؒ کا قول اس صورت میں ہے جبکہ آیتوں کے درمیان چھوٹی اور بڑی ہونے کا فرق ہو تو اس صورت میں کلمات اور حروف کے اعتبار سے برابر کا اعتبار ہوگا، ایسا ہی مرغینانی نے کہا ہے۔ التبیین۔ لیکن حق بات یہی ہے کہ مقدار کا اعتبار آیتوں سے ہوتا ہے (حروف وغیرہ سے نہیں ہوتا ہے) اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

ولامعتبر بالزيادة والنقصان بما دون ثلاث ايات...... الخ

مقدار کے بارے میں تین آیتوں سے کمی وزیادتی کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ف۔ البتہ پوری تین آیتیں زیادہ پڑھنے سے ایک زیادہ اور دوسری کم سمجھی جائے گی، اور صرف ایک آیت یا دو آیتیں زیادہ پڑھنے کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔

لعدم امكان الاحتراز عنه من غير حرج...... الخ

کیونکہ اتنی قراءت کی زیادتی یا کمی سے بچنا ممکن نہیں بہت مشکل ہوتا ہے۔ف۔ جبکہ شریعت نے مشکل میں گرفتار ہونے سے درگذر کیا ہے، لہذا اتنی کمی وبیشی کے اعتبار کو بھی ختم کردیا گیا ہے، اور خود رسول اللہ ﷺ سے بھی صحیح روایت سے ثابت ہے کہ مغرب کی نماز میں قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ اور قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاسِ پڑھی ہے حالانکہ ان میں ایک سورہ میں ایک آیت دوسری کے مقابلہ میں زیادہ ہے، اور عینی میں ہے کہ فرض نمازوں میں تین آیتوں کی زیادتی مکروہ ہے اور نوافل وسنن میں مکروہ نہیں ہے۔ جامع المحبوبی۔ ع۔ لیکن یہ حکم ان سورتوں سے مستثنی ہے جن کو سنت کے طور پر پڑھنا ثابت ہے، کیونکہ ان میں تین آیتوں کی زیادتی بھی مکروہ نہیں ہے۔ البحر۔ اس جگہ کراہت سے تنزیہی مراد ہے۔ البحر۔ یعنی یہ اختلاف اولویت اور صرف بہتری کا ہے، کیونکہ اگر کوئی پہلی رکعت میں سورہ بقرہ اور دوسری میں صرف کوئی تین آیتیں ہی پڑھ لے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے بالکل جائز ہے۔ الظہیریہ۔

پھر یہ اختلاف جیسا صرف فرائض کے درمیان اور سنیت کا ہے ایسا ہی جمعہ اور عیدین کے درمیان بھی ہے۔ البدائع۔ پھر یہ احتیاط صرف امام کے حق میں ہے کیونکہ تنہا پڑھنے والے کو اختیار ہے جس طرح چاہے پڑھے۔ جامع التمر تاشی۔ اور امام ابو حنیفہؒ سے بجر د حسن بن زیاد میں منقول ہے کہ ہم نے ابتک قراءت کے بارے میں ابھی جو حکم بیان کیا ہے اس میں تنہا پڑھنے والا بھی امام کی طرح ہے، صرف اتنا فرق ہے کہ تنہا پڑھنے والے کے لئے جہر کرنا لازم نہیں ہے، قنیہ میں ہے کہ مسنون قراءت میں امام اور منفرد دونوں برابر ہیں مگر عموماً لوگ اس سے غافل ہیں۔ مع۔ حلبیؒ نے بھی یہی کہا ہے۔ د۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ سنت تو رسول اللہ ﷺ کے عمل کا نام ہے، اس لئے آپ کا عمل صرف فرض کی ادائیگی میں کس طرح ہو سکتا تھا جو منفرد کے حق میں بھی مسنون قراءت کا حکم وہی ہو جو امام کی قراءت مسنونہ کا ہے کہ اس کے نہ کرنے سے اس کی برائی لازم آئے اور اگر کسی عذر کی بناء پر جماعت ترک ہوگئی ہو تو اپنی قرائت کے مطابق قراءت کرے، ورنہ مستحب ہے کہ قراءت مسنونہ پڑھے، اس بناء پر میرے نزدیک جامع التمر تاشی کا قول صحیح ہے۔ واللہ تعالی اعلم۔ اور بجر د حسن بن زیاد کا قول اس روایت کو شامل نہیں ہے، اور یہی قول اعتماد کرنے کے لائق بھی ہے۔ ظم۔

اور فقہاء نے کہا ہے کہ اگر کوئی شخص پہلی رکعت میں قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاسِ پڑھ لے تو دوسری رکعت میں بھی یہی پڑھے۔ ع۔ اس بناء پر مسبوق کو بھی اسی طرح پڑھنا چاہئے۔ م۔ اسی طرح دونوں رکعتوں میں فاتحہ کے ساتھ کسی ایک سورہ کو بھی

پڑھ لینا درست ہے، جیسا کہ مالک بن الحویرثؓ کی مرفوع حدیث میں اِذَا زُلْزِلَتِ سورہ کے بارے میں ہے، جیسا کہ ابوداؤد نے اس کی روایت کی ہے، ایک صحابی امامت کرتے ہوئے ہر رکعت میں فاتحہ وغیرہ پڑھ لینے کے بعد صرف قُلْ هُوَاللّٰهُ اَحَدٌ ہی پڑھا کرتے تھے، اس بناء پر رسول اللہ ﷺ کے پاس اس مسئلہ کو پیش کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ اس سے اس کی وجہ دریافت کرو، دریافت کرنے پر انہوں نے جواب دیا کہ یہ سورہ رب رحمن کی صفت ہے اس لئے مجھے اس سے بہت محبت ہے، اور یہی وجہ ہے کہ میں ہر ایک رکعت میں اسی کو پڑھتا ہوں، اس وقت رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جاؤ اسے بھی یہ خبر پہونچادو کہ خدائے رحمن بھی تجھ سے محبت رکھتا ہے، بخاری و مسلم اور نسائی نے اس کی روایت کی ہے، تو اس طرح رسول اللہ ﷺ نے ان کے اس عمل کو باقی رکھا اور اس کی مخالفت نہیں کی اس سے ایسا کرنا جائز ثابت ہوا، سورہ فاتحہ کے بعد ایک رکعت میں دو سورتوں کو جمع کرنا ہمارے نزدیک مکروہ نہیں ہے، طحاویؒ نے کہا ہے کہ خود رسول اللہ ﷺ کا بھی اسی پر عمل ثابت ہے۔ مع۔

مگر میرے نزدیک فرض نمازوں میں ایسا کرنا کوئی سنت مؤکدہ نہیں ہے، اور مکروہ بھی نہیں ہے بلکہ صرف جائز ہے، اور یہ مسئلہ اس سے پہلے بھی بیان کیا جاچکا ہے۔ م۔

حدیقۃ العلماء میں لکھا ہے کہ چار حضرات ایسے بھی گذرے ہیں جنہوں نے ایک ہی رکعت میں پورا قرآن پاک ختم کیا ہے، اور وہ یہ ہیں، نمبر۱۔ حضرت امیر المومنین عثمانؓ، نمبر۲۔ حضرت تمیم داریؓ، نمبر۳۔ حضرت سعید بن جبیرؓ اور امام ابو حنیفہؒ۔ ع۔ ان چاروں میں پہلے دو صحابی اور آخری دو تابعی ہیں۔ رحمہم اللہ۔ م۔

وليس في شيء من الصلوة قراءة سورة بعينها لايجوز غيرها لا طلاق ماتلونا، ويكره ان يوقت بشيء من القرآن لشيء من الصلوات لما فيه من هجر الباقي وايهام التفضيل.

ترجمہ:- اور کسی بھی نماز میں کوئی بھی سورہ اس طرح کی لازم نہیں ہوئی ہے کہ اس کے علاوہ کسی دوسری سورہ کو پڑھنا جائز نہ ہو، اس آیت کے مطلق ہونے کی وجہ سے جسے ہم نے پہلے ہی تلاوت کی ہے، اور یہ بات مکروہ ہے کہ نمازی کسی نماز کے لئے قرآن کے کسی حصہ کو لازم کردے، کیونکہ ایسا کرنے کی وجہ سے قرآن کے باقی حصہ کو چھوڑنا لازم آئے گا، اور دوسرے حصہ پر برتری دینی لازم آئے گی۔

توضیح:- نمازوں میں سورتوں کا مقرر کرلینا یا کسی وقت کے لئے کسی سورہ کو، چند ضروری مسائل

وليس في شيء من الصلوة قراءة سورة بعينها لايجوز غيرها لا طلاق ماتلونا.....الخ

اور نمازوں میں کسی معین سورہ کو پڑھنے کا حکم نہیں ہے۔ ف۔ یعنی کسی نماز میں قراءت ادا ہونے کے لئے کسی معین سورہ کو پڑھنا فرض نہیں ہے، اس طور پر کہ سورہ کے علاوہ دوسری کوئی سورہ جائز ہی نہ ہو۔ ف۔ بلکہ قرآن میں سے مطلقاً کسی سورہ کو بھی پڑھ لینا فرض ہے، اور سورہ فاتحہ کا متعین ہونا فرض کے طور پر نہیں ہے بلکہ بطور واجب ہے، اسی بناء پر اگر کوئی سورہ فاتحہ کی جگہ دوسری کوئی سورہ پڑھ دی تو بھی فرض ادا ہو جائیگا۔

لا طلاق ماتلونا.....الخ

اس آیت کے مطلق ہونے کی وجہ سے جو اوپر تحریر کردی گئی ہے۔ ف۔ یعنی ﴿فَاقْرَءُوْا مَاتَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ الخ کیونکہ اس سے معلوم ہوا کہ قرآن سے جو بھی پڑھنا تمہارے آسان ہو پڑھ دو چنانچہ سورہ فاتحہ کے ترک ہو جانے سے نماز باطل نہ ہوگی، جیسا کہ بعض لوگوں نے کہا ہے، اس دلیل کے پیش نظر کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں ہے لاصلوٰۃ الابفاتحۃ الکتاب یعنی سورہ فاتحہ کے ساتھ ہی نماز ہوگی اس کے بغیر نہ ہوگی۔ بخاری وغیرہ۔ کیونکہ اس حدیث سے یہی بات سمجھی جاتی ہے کہ جس عمل کا نام نماز ہے اس کی صورت اسی سورہ فاتحہ سے پائی جائے گی، اور اس سے مکمل ہوگی، اسی بناء پر ہمارے اگلے اور پچھلے

تمام علماء کرام میں اس پر عمل جاری ہے، اسی لئے اگر یہ سورہ نماز میں نہیں پائی جائے تو جیسا کہ حضرت ابوہریرہؓ کی ایک حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ خداج اور غیر تام ہے یعنی ناقص ہے مکمل نہیں ہے اس سے معلوم ہوا کہ ان علماء کرام کے نزدیک بھی فرض نہ تھی ورنہ اس فرض کے ترک ہو جانے سے صرف ناقص ہی نہ ہوتی بلکہ باطل ہو جاتی، اور یہ بات بالکل واضح ہے۔ م۔

ویکرہ ان یوقت بشیء من القرآن لشیء من الصلوات لما فیه من هجر الباقی وایهام التفضیل.....الخ

اور یہ بات مکروہ ہے کہ نمازی کسی بھی نماز میں قرآن پاک کے کسی ٹکڑے اور حصے کو لازم کرے۔ ف۔ یعنی کسی نماز کے لئے کسی سورہ یا آیت کو خاص کر لینا مکروہ ہے، امام طحاویؒ اور اسبیجابیؒ نے کہا ہے کہ یہ حکم اس صورت میں ہے کہ کوئی اسی مقرر کردہ سورہ کو پڑھنا اپنے لئے ایسا واجب سمجھے کہ اس کے بغیر کچھ اور پڑھنا جائز ہی نہیں ہے، یا یہ بھی سمجھے کہ اس کے سوا کچھ اور پڑھنا مکروہ ہے۔ التبیین۔ ف۔ بس حاصل یہ ہوا کہ نماز میں سورہ فاتحہ واجب ہے، اور اس کے علاوہ بھی قرآن میں سے کچھ اور پڑھنا چاہئے، مگر کسی سورہ یا چند آیتوں کو اس طرح حاصل کر لینا کہ اس کے علاوہ کچھ اور پڑھنے کو مکروہ سمجھا جائے یا اسی سورہ کو پڑھنا واجب کہا جائے، تو اس طرح خاص کرنا مکروہ ہوگا۔ م۔ اور اگر اس طرح نہ سمجھے بلکہ کوئی سورہ صرف آسان جاننے یا اس خیال سے کہ اسے رسول اللہ ﷺ نے پڑھا ہے اور فقط تبرکاً اسے مقرر کر لیا تو کراہت نہ ہوگی، مگر اس میں اس بات کا خیال رکھنا ضروری ہے کہ کبھی کبھی اس کے خلاف بھی کر لیا جائے تاکہ جاہل عوام یہ نہ سمجھ بیٹھیں کہ اسی سورہ کی قراءت ضروری ہے اور کسی دوسری سورہ کی قراءت جائز نہیں ہے۔ التبیین۔

اسی بناء پر شافعیہ نے جمعہ کے دن فجر کی نماز میں سورہ سجدہ پڑھنے کو محض اس خیال سے لازم کیا ہے کہ اس کا پڑھنا سنت ہے تو عوام کے دل میں یہ عقیدہ قائم ہو گیا ہے کہ اس وقت میں یہی سورہ پڑھنی ضروری ہے، اتنی کہ اس کے علاوہ کچھ اور جائز ہی نہیں ہے۔ مع۔ پس حق بات یہ ہے کہ کسی نماز کے لئے کسی سورہ کو ہمیشہ کے لئے مقرر کر لینا مکروہ ہے، خواہ اسے لازمی سمجھے یا نہ سمجھے۔ ف۔

لما فیه من هجر الباقی وایهام التفضیل.....الخ

کیونکہ کسی سورہ کو مقرر کر لینے سے باقی قرآن کو چھوڑنا لازم آتا ہے۔ ف۔ مگر یہ شبہ تو اسی صورت میں لازم آئے گا جبکہ دوسری نمازوں میں اس سورہ کے علاوہ کچھ بھی نہ پڑھے۔ ف۔ مگر میں مترجم کہتا ہوں کہ اگرچہ دوسری نمازوں میں اسی طرح مخصوص نہ کرے جب بھی کم از کم اتنا تو ضرور خیال ہوگا اس نماز میں اسی سورہ کی قراءت ضروری ہے، پس باقی قرآن کو چھوڑنا لازم آئے گا، اس وہم کے علاوہ یہ بھی لازم آتا ہے۔

وایهام التفضیل.....الخ

برتری اور افضلیت ثابت کرنے کا وہم لازم آتا ہے۔ ف۔ اس لئے سنت کی برکت کے خیال سے پڑھتا رہے لیکن کبھی کبھی مختلف اوقات میں کچھ دوسری قراءت بھی کر لیا کرے، تاکہ عوام کو مذکورہ شبہ نہ ہونے پائے جیسا کہ فتح القدیر اور التبیین میں اس کی تصریح کر دی ہے، اور ایسا نہ کرے حدیث میں جن قراءتوں کا ثبوت موجود ہے انہیں گاہے گاہے اور دوسری قراءتوں کو اکثر و بیشتر پڑھتا رہے جیسا کہ در مختار میں سمجھا ہے، اور حدیث میں کچھ قراءتوں کا پہلے ذکر کیا جا چکا ہے، سوائے تہجد اور عیدین کی نمازوں کے کہ ان کا بیان عنقریب آئے گا۔ م۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک بھی مذکور خرابی کی وجہ سے کراہت لازم آتی ہے اس بناء پر ان میں کوئی اختلاف ثابت نہ ہوا، بلکہ مسنون اور متبرک ہونے کے خیال سے خاص طور سے ان سورتوں کو پڑھتا رہے جن کا صحاح کتابوں میں بیان موجود ہے۔ بالاجماع۔

اور اگر کوئی ان مسنون قراءتوں کو ہی اس خیال سے پڑھتا رہے کہ ان کے علاوہ کسی اور کی قراءت جائز نہیں ہے تو بالاتفاق مکروہ ہے، اور اگر کبھی ایسا خیال ہونے لگے کہ ان قراءتوں کو سن کر عوام اس گمان میں پڑ جائیں گے کہ ان کا ہی پڑھنا واجب ہے تو

اس وقت بھی یہی واجب ہے کہ کبھی کبھی دوسری سورتیں پڑھ لیا کرے، اب میں مترجم کہتا ہوں کہ امام کو یہ چاہئے کہ موقع بہ موقع اپنے مقتدیوں کو یہ سمجھاتا رہے کہ ان سورتوں کا پڑھنا واجب نہیں بلکہ مسنون ہے اور ان کے علاوہ دوسری سورتیں بھی جائز ہیں تو ان کا وہم جاتا رہے گا اور غلط خیال جگہ نہ پکڑے گا، اوقات مخصوصہ میں مسنون سورتیں پڑھتے رہنے سے قرآن کے باقی ماندہ حصے کی قراءت چھوٹ جاتی ہے اس لئے بہتر ہوگا کہ گاہے گاہے خیال کر کے اِدھر اُدھر کی سورتیں بھی پڑھ لینی چاہئے، ویسے بھی کسی حدیث میں اس بات کی تصریح نہیں ہے کہ رسول اللہ ﷺ فلاں فلاں سورتیں ہمیشہ پڑھتے اور ان کے علاوہ بھی کوئی دوسری سورہ نہیں پڑھتے تھے، فافہم۔ م۔

چند ضروری مسائل

ختم قرآن کے بعد دو رکعت پڑھتے وقت پہلی رکعت میں سورہ فلق اور سورہ ناس پڑھ کر رکوع کر کے دوسری رکعت میں الحمد کے بعد الم سے چند آیتیں پڑھ کر رکوع کرنا چاہئے۔ الخلاصہ۔ فتاوی الحجہ میں ہے کہ قرآن مجید کی قراءت ساتوں قراء توں اور ان کی روایتوں سے جائز ہے مگر میرے خیال میں بہتر بات یہ ہے کہ امالہ وغیرہ سے متعلق جو نادر اور عجیب قراءتیں منقول ہیں یا ساتوں قراء توں میں سے جو بعض روایتیں غریب ہیں وہ عوام کی موجودگی میں نہیں پڑھنی چاہئے۔ التاتارخانیہ مع التوضیح۔ م۔
فرض نمازوں کی ہر رکعت میں سورہ فاتحہ کے ساتھ پوری سورہ پڑھنی چاہئے لیکن مجبوری کی صورت میں دونوں رکعتوں میں ہی پوری سورہ ختم کر لینی چاہئے۔ الخلاصہ۔ سورہ کے تھوڑے تھوڑے حصہ کو ہر رکعت میں پڑھنا مکروہ نہیں ہے، یہی صحیح ہے۔ الظہیریہ۔ پہلی رکعت میں سورہ بقرہ کے آخر آمن الرسول سے آخر تک پڑھ کر دوسری رکعت میں قل ھو اللہ کی سورہ پڑھنا مکروہ نہیں ہے۔ التاتارخانیہ۔ اگر کسی رکوع کے آخر حصہ میں آیتیں زیادہ ہوں تو کم آیتوں والی سورہ سے افضل ہے اور اگر رکوع کے آخر حصہ میں آیتیں کم ہوں تو ان کے مقابلہ میں کم آیتوں کی چھوٹی سورہ ہی افضل ہوگی۔ الذخیرہ۔
ایک بڑی آیت کے مقابلہ میں تین چھوٹی آیتیں افضل ہیں، یہی قول صحیح ہے۔ التاتارخانیہ۔ ایک رکعت میں ایک سورہ پڑھنے کے بعد یعنی ایک سورہ چھوڑ کر اس کے بعد کی سورہ پڑھنے کی صورت میں اختلاف ہے کہ بعض فقہاء کے نزدیک مطلقاً مکروہ نہیں ہے۔ المحیط۔ اور بعض کے نزدیک مکروہ ہے، مگر قول مختار یہ ہے کہ مسلسل ہی سورہ پڑھی جائے درمیان میں کچھ نہیں چھوڑنی چاہئے۔ الذخیرہ۔ اور اگر اوپر کی سورہ اسی رکعت میں یا دوسری رکعت میں کوئی پڑھے، اسی طرح آیت چھوڑ کر اوپر کی آیت کوئی پڑھے تو مکروہ ہے۔ المحیط۔ جمہور فقہاء کا یہی قول ہے۔ ع۔ یہ احکام فرض نمازوں کے ہیں مسنون نمازوں کے نہیں ہیں۔ المحیط۔
اگر رکوع کے واسطے تکبیر کہنے کے بعد کچھ اور بھی قراءت کرنے کا خیال ہو جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے جب تک کہ رکوع نہ کیا ہو۔ الخلاصہ۔ اب اس صورت کا بیان آتا ہے کہ امام کے پیچھے مقتدی کچھ قراءت کرے یا نہ کرے۔

ولایقرأ المؤتم خلف الامام خلافا للشافعی فی الفاتحة، له ان القراءة رکن من الارکان، فیشترکان فیه، ولنا قوله علیه السلام: من کان له امام فقراءة الامام له قراءة وعلیه اجماع الصحابة، وهو رکن مشترك بینهما لکن حظ المقتدی الانصات والاستماع، قال علیه السلام: واذا قرأ فانصتوا، ویستحسن علی سبیل الاحتیاط، فیما یروی عن محمد ویکره عندهما لما فیه من الوعید.

ترجمہ:—اور مقتدی امام کے پیچھے کچھ بھی قراءت نہ کرے، لیکن امام شافعیؒ کا فاتحہ کے بارے میں اختلاف ہے، اس مسئلہ میں ان شوافع کی دلیل ہے کہ نماز میں دوسرے ارکان کی طرح قراءۃ بھی ایک رکن ہے اس لئے اس کے پڑھنے میں امام اور مقتدی دونوں برابر ہوں گے، اور ہماری دلیل میں رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے من کان له الخ وہ شخص جس کا کوئی امام ہو تو اس کے امام کی قراءت ہی اس کی قراءت ہے، اور اسی بات پر صحابہ کا اجماع بھی ہے، اور اس سورہ کی قراءت اگرچہ ان دونوں میں مشترک

ہے لیکن مقتدی کا حصہ صرف خاموش رہنا اور کان لگانا ہے جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ وہ (امام) جب قراءت کرے تو خاموش رہو، اور وہ روایت جو امام محمدؒ سے منقول ہے اس کے مطابق اس سورہ پڑھ لینا ہی احتیاطاً بہتر ہے، لیکن ان شیخینؒ کے نزدیک اس کا پڑھنا مکروہ ہے کیونکہ اس پڑھنے میں وعید وارد ہوئی ہے۔

توضیح: -امام کے پیچھے مقتدی کا پڑھنا، امام شافعیؒ اور امام ابو حنیفہؒ کی اپنی دلیلیں

ولا یقرأ المؤتم خلف الامام خلافا للشافعیؒ فی الفاتحة.....الخ

مقتدی امام کے پیچھے قراءت نہ کرے۔ف۔نہ فاتحہ پڑھے اور نہ سورہ ملائے، یعنی قرآن مجید کے کسی حصہ کی قراءت نہ کرے۔م۔ خواہ وہ نماز جہری ہو یا سری ہو۔ عنایہ۔ بڑے صحابہ کرام میں سے ایک بڑی جماعت کا یہی قول ہے، جیسا کہ عنقریب اس کی تفصیل آئے گی۔م۔اسی طرح تابعین میں سے ان کے سردار سعید بن المسیب عروہ بن الزبیر وسعید بن جبیر وزہری وشعبی ونخعی اور اسود وغیرہم کا اور ثوری وابن ابی لیلیٰ حسن بن یحییٰ واوزاعی و مالک واحمد و ابن المبارکؒ کا ہے، مگر امام اوزاعی و امام مالک اور امام ابن المبارکؒ جہریہ نماز میں منع کرتے ہیں، اور جواہر مالکیہ میں ہے کہ عبداللہ بن وہب واشہب اور ابن حبیب وغیرہم مثلاً ائمہ احناف مطلقاً (جہریہ ہو یا سریہ سب میں) منع کرتے ہیں۔ مع وابن کثیر۔

خلافا للشافعیؒ فی الفاتحة، له ان القراءة رکن من الارکان، فیشترکان فیه.....الخ

سورہ فاتحہ کے بارے میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔ف۔ان کے نزدیک مقتدی بھی سورہ فاتحہ پڑھا کرے، مگر ان کے قول قدیم میں امام مالکؒ کے قول کے مطابق یہ تھا کہ فقط سری نماز میں فاتحہ پڑھے اور جہری میں نہ پڑھے، مگر قول جدید میں ہے کہ نماز جہری ہو یا سری ہو بہر صورت میں قراءت کرلے، اور رافعیؒ نے ایک قول یہ بھی نقل کیا ہے کہ سری میں بھی قراءت فاتحہ واجب نہیں ہے، یہی قول لیث وابو ثور اور ثوریؒ کا ہے مع **له ان القراءة الخ** اور امام شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نماز کے ارکان میں سے قراءت بھی ایک رکن ہے اس لئے اس کی ادائیگی میں امام اور مقتدی دونوں ہی برابر کے ذمہ دار ہوں گے۔ف۔ مثلاً نماز میں قیام۔ قعود۔ رکوع اور سجود کی ادائیگی میں تو سب برابر کے ذمہ دار ہیں۔

اور امام شافعیؒ کے قول کی پہلی نقلی دلیل یہ ہے کہ حضرت عبادہ بن الصامتؓ کی یہ حدیث مرفوع ہے کہ **لاصلوة لمن لم یقرأ بفاتحة الکتاب**، دارقطنی نے اس کی روایت کی ہے، اور اس کی اسناد صحیح ہے، اور ابن القطان نے اس کی تصحیح کی ہے، العیصاوی فی الاصول میں ہے اجزاء بمعنی کافی ادا ہونا، اس بناء پر اس روایت کے معنی ہوئے کسی شخص کی ایسی نماز کافی ادا نہ ہوئی جس نے فاتحہ نہ پڑھی ہو، حضرت ابو سعید خدریؓ سے مرفوعاً روایت ہے **امرنا ان نقرأ بفاتحة الکتاب و ماتیسر** ہمیں اس بات کا حکم دیا گیا ہے کہ ہم فاتحہ اور اس کے ساتھ جو آسان ہو وہ بھی پڑھیں۔ ابوداؤد۔ ابن سید الناسؒ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح اور اس کی روایت کرنے والے ثقہ ہیں، میں کہتا ہوں کہ اس سے معلوم ہوا کہ فاتحہ اور اس کے ساتھ زائد سورہ بھی واجب ہے۔

اور حضرت ام المومنین عائشہؓ اور ابوہریرہؓ سے مرفوعاً روایت ہے کہ **من صلی صلوة لایقرأ فیها بام القران فهی خداج غیر تام**۔ یعنی جس نے کوئی ایسی نماز پڑھی جس میں ام القرآن (فاتحہ) نہ پڑھی تو وہ نماز ناقص ہے، پوری نہیں ہے، صحیح مسلم اور ابن ماجہ وغیرہم نے اس روایت کی ہے، اس حکم میں مقتدی بھی شامل ہے، میں کہتا ہوں کہ اس بات کی تصریح بھی ہے کہ وہ نماز ناقص ہے تام نہیں ہے، اور بعضوں نے اپنی رائے سے یہ بھی کہدیا ہے کہ جو ناقص ہو وہ نماز ہی نہیں ہوتی ہے لہٰذا باطل ہوئی، مگر ان کا یہ کہنا سراسر جہالت کی بات ہے، کیونکہ جس اعرابی نے اعتدال وغیرہ کے بغیر ہی نماز پڑھی تھی اور رسول اللہ ﷺ نے آخر میں اس کی اصلاح فرمائی، اسی واقعہ کے اخیر میں نسائی وغیرہ کی روایت میں اس بات کی بھی تصریح ہے کہ صحابہ کرام کو ان کے اس

واقعہ سے بہت خوشی ہوئی تھی کیونکہ اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ ان کاموں یعنی اعتدال وغیرہ میں کمی کی تو اس کی نماز میں کمی تو آئی مگر مطلقاً باطل نہیں ہوئی، جیسا کہ میں نے بھی اس بحث کو فرائض وغیرہ کے بیان میں بالتفصیل بیان کر دیا ہے، امام شافعیؒ کے اپنے مسلک کے استدلال کی صورت یہ ہے کہ ان مذکورہ احادیث میں ہر شخص پر فاتحہ کی قراءت واجب کی گئی ہے اس سے بحث نہیں کہ نمازی بحیثیت امام ہو یا مقتدی یا منفرد ہو کہ سب پر واجب ہے۔

ان کی دوسری دلیل خاص ہے، وہ بھی عبادہ بن الصامت سے مروی ہے کہ **صلی بنا رسول اللہ ﷺ الصبح فثقلت علیہ القراء ۃ فلما انصرف قال انی اراکم تقرؤن وراء امامکم قال قلنا یا رسول اللہ ای واللہ قال لاتفعلوا الا بام القران فانہ لاصلوۃ لمن لم یقرأ بھا**۔ یعنی رسول اللہ ﷺ ہمیں صبح کی نماز پڑھائی مگر قراءت میں کچھ دشواری محسوس فرمائی تو سلام پھیرنے کے بعد آپ نے فرمایا کہ میں سمجھتا ہوں کہ اپنے امام کے پیچھے قراءت کرتے ہو، تو ہم سب نے اقرار کرتے ہوئے کہا جی ہاں یا رسول ہم تو قراءت کرتے ہیں، یہ سن کر آپ نے فرمایا کہ ایسا مت کرو صرف فاتحہ پڑھ لیا کرو کہ جو فاتحہ نہیں پڑھتا ہے اس کی نماز ہی نہیں ہوتی ہے، ابوداؤد اور ترمذی نے اس کی روایت کی ہے، اس جیسی ابوداؤد و نسائی اور دار قطنی وغیرہم نے بھی دوسری روایت بیان کی ہے۔

اس حدیث کی اسناد میں محمد بن اسحٰق ایک راوی ہیں، جس کے بارے میں امام مالکؒ نے کہا ہے کہ وہ کذاب ہیں، اور امام احمدؒ ابو حاتم و نسائی و یحیٰ بن معین نے انہیں ضعیف کہا ہے، اور ہشام بن عروہ و سلیمان التیمی و یحیٰ القطان اور وہب بن خالد نے ان کو کذاب کہا ہے، جبکہ کذاب کا عیب لگانا بہت سخت قسم کی جرح لگائی ہے، پھر بھی ترمذیؒ نے بخاریؒ سے اس ثقہ ہونے کی روایت کی ہے، اور ذہبیؒ نے میزان میں امام مالکؒ نے اس کے پاس ہدیہ بھی بھیجا ہے (جو محترم اور ثقہ ہونے کی علامت ہے) اور ابن الہمامؒ نے فتح القدیر میں مختلف اقوال نقل کر لینے کے بعد اسی قول کو ترجیح دی ہے کہ وہ ثقہ ہیں، بہر صورت اس راوی کے بارے میں مختلف اقوال منقول ہیں اس بناء پر یہ حدیث حسن کے درجہ میں ہوئی، جو حجت ہوتی ہے۔

پس حاصل کلام یہ نکلا کہ جہری نماز میں مقتدی کو اپنے امام کے پیچھے فاتحہ پڑھ لینا چاہئے، یہانتک امام شافعیؒ کی دلیل تھی اگرچہ اس میں مجھے کچھ گفتگو کرنی ہے جو عنقریب کی جائے گی، اور اگر امام نماز پڑھا رہا ہو اور اس نے قراءت کرنے کے بعد رکوع کر لیا اور اس رکوع میں آکر کوئی مقتدی شریک ہوا تو یہی حکم ہوگا کہ اسے یہ رکعت پوری مل گئی، یہی قول جمہور ائمہ کا ہے اور خود امام شافعیؒ کا بھی ہے، اس طرح امام شافعیؒ نے عذر کی بناء پر مخصوص کرتے ہوئے خلاف ظاہر حکم دیا ہے، اگرچہ ہمارے زمانہ میں بعض لوگوں کو ہمہ دانی کا خبط سوار ہوا ہے حالانکہ وہ جہل مرکب کے مرض میں گرفتار میں دعویٰ کرتے ہوئے اپنی کتاب میں امام شافعیؒ کے وجوب فاتحہ کے مسلک کے سلسلہ میں جو یہ دلائل گذرے انہیں نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ رکوع میں شریک ہو جانے پر پوری رکعت کے مل جانے کا جو قول جمہور ائمہ کا ہے یہ ضعیف قول ہے، اس کے جواب میں میں مترجم کہتا ہوں کہ صحیح مسلم میں ایک مرفوع حدیث موجود ہے کہ جس نے امام کے ساتھ رکوع پالیا اس نے پوری رکعت پالی، اس حدیث کے پیش نظر جمہور کا استدلال قطعی طور سے بالکل صحیح ہے، اور اس مدعی باطل کی جہالت صاف ظاہر ہے۔ م۔

ولنا قولہ علیہ السلام: من کان لہ امام فقراء ۃ الامام لہ قراء ۃ......الخ

اور ہماری دلیل۔ف۔ اس بارے میں کہ امام کے پیچھے مقتدی خاموش رہے گا کچھ نہیں پڑھے گا، رسول اللہ ﷺ کا یہ قول ہے **من کان لہ امام فقراء ۃ الامام لہ قراء ۃ** یعنی جس نمازی کا کوئی امام بھی ہو تو اس امام کی قراءت ہی خود اس کی قراءت ہے۔ف۔ یعنی حسی اور ظاہری قراءت نہیں ہے بلکہ حکمی ہے، یعنی شریعت نے یہ فیصلہ سنایا ہے کہ امام کی قرات کر لینے کی بناء پر جس نے اس کی امامت میں نماز پڑھی ہے تو اس امام کی قراءت میں خود اس کی قراءت ہوگی، اب جبکہ مقتدی کی قراءت کا فرض امام نے ادا کر دیا تو اب وہ دوبارہ نہیں پڑھے گا، کیونکہ کسی بھی صورت میں بھی دوبار قراءت کرنا شرعاً ثابت نہیں ہے، اس طرح

مقتدی کی بھی قراءت ادا ہو گئی۔م۔

وعلیه اجماع الصحابة ......الخ

اور اسی قول پر صحابہ کرامؓ کا اجماع ہے۔ف۔ یعنی تمام صحابہ کرامؓ سے یہی بات ثابت ہوئی، تو گویا یہی ثبوت اجماع ہے، اگرچہ بعض صحابہ کرامؓ سے اس کے خلاف بھی ثابت ہے مثلاً عبادہ بن الصامتؓ وغیرہ، پس جب ایسی دلیل اور نص موجود ہو (کہ مقتدی کے لئے امام ہی کی قراءت کافی ہو) تو امام شافعیؒ کا طرف سے دوسرے ارکان کا قیاس کرتے ہوئے مقتدی پر قراءت فاتحہ بھی واجب کہنا درست نہ ہوگا۔

وهو ركن مشترك بينهما لكن حظ المقتدى الانصات والاستماع......الخ

اور یہ قراءت ایک رکن ہے جو امام مقتدی کے درمیان مشترک ہے۔ف۔ لیکن اس کی ادائیگی کے طریقہ میں تقسیم عمل ہے کہ امام کا کام زبان سے ادا کرنا ہے لکن حظ المقتدی الخ اور مقتدی کا حصہ خاموش رہنا اور کان لگا کر سننا ہے، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے، واذا قرء فانصتوا کہ جب امام قراءت کرے تو تم خاموش رہو۔ف۔ یعنی خاموشی کے ساتھ سنو، اور یہ حدیث آمین کے مسئلہ میں گذر چکی ہے۔

ويستحسن على سبيل الاحتياط......الخ

اگرچہ امام محمدؒ سے روایت کردہ قول کے مطابق احتیاطاً قراءت فاتحہ کا بھی حکم اچھا ہے۔ف۔ یعنی امام محمدؒ سے مروی ہے کہ بہتر یہ ہے کہ مقتدی بھی احتیاط کے طور پر سورہ فاتحہ پڑھ لیا کرے تاکہ فقہاء کے اختلاف سے بچ جائے، مگر میں مترجم کہتا ہوں کہ خود امام محمدؒ کی موطا کی روایت اور آثار میں اس قول کے خلاف موجود ہے، لہٰذا مذکورہ روایت کا اعتبار ختم ہو گیا ہے۔

ويكره عندهما لما فيه من الوعيد......الخ

یعنی شیخین کے نزدیک مقتدی کا پڑھنا مکروہ ہے۔ف۔ یعنی مکروہ تحریمی ہے۔لما فیه الخ کیونکہ مقتدی کے پڑھنے میں وعید آئی ہے۔ف۔ چنانچہ امام محمدؒ نے مؤطا وغیرہ میں بہت سے آثار ذکر کئے، اور مزید بیان آتا ہے، اس بناء پر جب ایک طرف اس بات کا جائز ہونا ثابت ہوا کہ مقتدی بھی فاتحہ پڑھ سکتا ہے اور دوسری طرف اس کے پڑھنے پر سخت وعید بھی ثابت ہوئی اور ایسی صورت میں یہ بات بالاتفاق مسلم ہے کہ وعید کے خوف سے نہ کرنا ہی ضروری ہے پس اس کا پڑھنا مکروہ تحریمی ثابت ہوا۔

چونکہ اس مسئلہ میں اس زمانہ میں انتہائی فساد آمیز اختلاف برپا ہے اس لئے اس کی خوب تحقیق و توضیح کی ضرورت ہے، اس طور پر کہ آیت پاک ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ ترجمہ یہ ہے کہ جب قرآن پڑھا جائے تو اسے کان لگا کر سنو اور خاموش رہو اس امید کے ساتھ کہ تم پر رحم کیا جائے، یہ حکم ہر شخص کے لئے عام ہے کیونکہ مشرکین مکہ نے اس کے سننے سے پرہیز کیا اور اپنے لوگوں کو یہ کہا ﴿لَا تَسْمَعُوا لِهَٰذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ﴾ الایہ یعنی اس قرآن کی طرف کان نہ لگاؤ اور اس کے پڑھنے کے وقت سب مل کر شور و غوغا کرو۔الخ۔ تاکہ لوگ نہ سن سکیں، کیونکہ قرآن کی فصاحت و بلاغت اور اس کی سچی اور صاف دلیلوں کو سن کر لوگ مسلمان ہو جاتے تھے اس بناء پر اللہ تعالیٰ نے ان کو نصیحت کی کہ اس کلام حق کو کان لگا کر سنو اور خاموش رہو، اور یہ حکم بالکل عام کر دیا جس کی وجہ سے لازمی طور پر مومنوں کو بھی بدرجہ اولیٰ فرمانبرداری کرنی پڑی، بلکہ حقیقی طور پر اس پر عمل کرنے والے اہل اسلام ہی ہوئے، کیونکہ کفار تو ایمان ہی نہیں لائے، پھر ایمان والوں کے لئے تو ہر حالت میں اس پر عمل کرنا واجب ہوا، اور نماز کی حالات میں تو خصوصیت کے ساتھ اس کی تاکید بڑھ گئی، اور اس پر عمل کرنا واجب ہو گیا۔

شیخ اجل امام وقت عماد الدین ابن کثیرؒ نے اپنی تفسیر میں لکھا ہے، جس کا ترجمہ یہ ہے اللہ تعالیٰ نے تلاوت قرآن کے وقت سننے اور خاموش رہنے کا قرآن کی تعظیم و احترام کے واسطے حکم دیا ہے، لیکن یہ حکم بہت زیادہ تاکید کے ساتھ فرض نماز کی ادائیگی

کے وقت ہے جبکہ امام جہراً قراءت کر رہا ہو، اسی بناء پر امام مسلمؒ نے حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے انما جعل الامام لیوتم به فاذا کبر فکبروا واذا قرء فانصتوا الخ یعنی امام تو اسی واسطے مقرر کیا گیا ہے کہ اس کی اقتداء کی جائے پس جب وہ تکبیر کہے تو تم تکبیر کہو اور جب وہ قراءت کرے تو تم خاموشی کے ساتھ سنو۔ الخ۔ اسی قسم کے روایت اہل السنن نے بھی حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے، امام مسلمؒ نے اس حدیث کو صحیح کہا ہے۔ عماد۔

یعنی امام اپنے مقتدیوں کی طرف سے ان سبھوں کا ذمہ دار ہے کہ سارے مقتدیوں نے جمع ہو کر دربار خداوندی میں حمد و ثنا اور مناجات پیش کرنے کے لئے اسے منتخب کیا ہے، اس بات کی تائید حضرت ابو ہریرہؓ کی اس حدیث سے ہوتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ الامام ضامن والموذن مؤتمن اللهم ارشد الائمة واغفر للمؤذنين، یعنی امام ضامن ہے اور موذن امانت دار ہے، الٰہی تو اماموں کو ہدایت دے اور موذنوں کو بخش دے، یہ روایت ابو داؤدؒ اور ترمذیؒ کی ہے۔

لوگوں نے موذن کو اس بات کے لئے امانت دار مقرر کیا ہے کہ وہ سارے لوگوں کی نمازوں کو ٹھیک اوقات میں ادا کرنے اور ان کو روزوں کے رکھنے اور کھولنے کے لئے صحیح وقت کی اطلاع دے لہٰذا اسے ان مقاصد میں اور امانتوں میں خیانت نہیں کرنی چاہئے، اس کے ساتھ ہی رسول اللہ ﷺ نے ان کے لئے دعا فرمائی کہ اگر ان سے کچھ لغزش ہو جائے تو الٰہی انہیں تو بخش دے، اور امام تو مقتدیوں کا ذمہ دار ہے، کیونکہ اپنے سارے مقتدیوں کی جانب سے بارگاہ الٰہی میں مناجات پیش کرتا ہے، انہیں باتوں کا نام قرأت ہے، مقتدی اس قراءت کو سنتے جاتے اور دل میں اسی حمد و ثنا اور اسی طرح اس کے سوال کی تصدیق کرتے جاتے ہیں، مثلاً امام نے پڑھا الحمد لله رب العالمين، تو مقتدی بھی دل میں اسکی تصدیق کرتے جاتے ہیں، کہ بلاشبہ ساری تعریفیں اور خوبیاں تو ہمارے رب ہی کے لئے ہیں، جو رب العلمین ہے، اور باری تعالیٰ کے دربار میں اس بات کا اقرار کرتے جاتے ہیں کہ ہمارا امام جس طرح عرض کر رہا ہے ہم سب بھی اس کے پیچھے اس کا اقرار کر رہے ہیں، اسی مفہوم کو حدیث میں بھی اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ اس کی نماز سے اس کے لئے اتنا ہی حصہ ہے جتنا اس نے سمجھ کر کہا اور کیا ہے، اسی بناء پر اگر امام صرف منہ سے کہتا جاتا ہو مگر دل سے غافل ہو تو وہ ہدایت پر نہیں ہے، حالانکہ وہ منہ سے اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ کہتا ہو، یعنی الٰہی میں صراط المستقیم کی ہدایت دے، پھر اس کی مثال اس شخص کی سی ہے جو کسی بادشاہ کے دربار میں کوئی درخواست پیش کرتا ہو اور صرف زبان سے کہتا جاتا ہو کہ تو بادشاہ ہے مگر منہ اور آنکھوں سے اس مکان اور شاہی دربار کی جھاڑ فانوس اور اور بادشاہ کے نوکروں وغیرہ کی طرف دیکھتا رہتا ہو، اسی بناء حدیث میں ہے کہ اللہ کی رحمت نمازی بندے کی طرف متوجہ ہوتی ہے، کہ جب وہ کسی اور خیال میں جاتا ہے تو وہ رحمت اس سے منہ موڑ لیتی ہے، پھر جب وہ اپنی زبان اور دھیان کو اللہ کی طرف متوجہ کرتا ہے اس کی طرف رحمت بھی متوجہ ہو جاتی ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ امام اپنے مقتدیوں کا ضامن ہوتا ہے، اس لئے ان مقتدیوں پر یہ لازم آتا ہے کہ امام جو کچھ عرض کرتا جائے وہ سب اسے غور سے خاموشی کے ساتھ سنتے جائیں، اور اس کی تائید و موافقت کرتے جائیں، یہی مراد ہے اس حدیث انما جعل الامام لیؤتم به کے، واضح ہو کہ ابو داؤد و حاکم اور دار قطنی نے کہا ہے کہ مذکورہ حدیث میں اذا قرء فانصتوا کو سلیمان التیمیؒ نے زیادہ بیان کیا ہے، اور یہ محفوظ نہیں ہے، پھر امام نوویؒ نے بھی کہا ہے کہ ان حفاظ حدیث کا اسے ضعیف کہہ دینا مقدم اور اہم ہوگا۔

مگر میں مترجم کہتا ہوں کہ ان کا کہنا سمجھ سے بعید بات ہے اور اصول کے بھی ہے، کیونکہ اگر دوسرے راویوں نے یہ جملہ ذکر نہیں کیا ہے تو اس سے کچھ لازم نہیں آتا ہے بالخصوص ایسی صورت میں کہ سلیمان التیمی نے اس کی روایت کی ہو کیونکہ وہ خود بھی ثقہ ہیں اور صحیح وغیرہ کی بہت سی حدیثوں کے راوی بھی ہیں تو ایسے ثقہ راوی کی زیادتی قابل قبول ہوتی ہے، بالخصوص اس صورت میں کہ ان کی تائید میں ان جیسی روایت کرنے والے ابو سعید محمد بن سعد انصاری بھی ہیں، جیسا کہ نسائی میں سند صحیح سے موجود

ہے، بلکہ عمر بن عامر اور سعید بن ابی عروبہ نے اس کے مثل قتادؒ سے روایت کی ہے، جیسا کہ بزاء وابن عدی اور ابن خزیمہ نے اسے ذکر کیا ہے، ساتھ ہی ابن خزیمہ نے اس کی تصحیح بھی کی ہے اور خود امام ایک بڑے پایہ اور بڑی شان کے امام اور حافظ حدیث میں ہے، ان حالات میں یہ ثقہ راوی جو جملے زیادہ بیان کرتے ہیں انہیں ضعیف اور امام مسلم وغیرہ کی تصحیح و تائید سے انکار کرنا قابل تعجب ہے، اور امام مسلمؒ نے اپنی صحیح کی مقدمہ میں خود امام بخاریؒ کے نہ ماننے پر جرح میں یہ حدیث پیش کی ہے، اور صرف امام بخاریؒ کے قول کے بغیر کسی دلیل کے تقلید کرنا تو انتہائی تعجب خیز بات ہے، الحاصل یہ حدیث صحیح ہے جسے شیخ حافظ ابن کثیرؒ نے آیت کریمہ کے موافق ہونے میں پیش کیا ہے۔ م۔

پھر شیخ عمادؒ نے لکھا ہے کہ ابراہیم بن مسلم الہجری نے بواسطہ ابو عیاض حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ ابو ہریرہؓ نے کہا ہے کہ لوگ نماز میں باتیں کیا کرتے تھے جب یہ آیت قری القرآن کی نازل ہوئی تو ان کو خاموش رہنے کا حکم دیا گیا، ابن جریر نے کہا ہے کہ حدثنا عن ابی بکر بن عیاش عن عاصم عن المسیب بن رافع عن ابن مسعودؓ انہوں نے فرمایا ہے کہ ہم لوگ نماز میں سلام کیا کرتے تھے اس لئے یہ آیت نازل ہوئی، اور ابن جریر نے کہا ہے حدثنا ابو کریب حدثنا المحاربی عن داؤد بن ابی هند عن بشیر بن جابر قال صلی ابن مسعودؓ فسمع اناسا یقرؤن مع الامام، فلما انصرف قال أما آن لکم ان تفقهوا، اما آن لکم ان تعقلوا ﴿وَإِذَا قُرِىءَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا﴾ کما امرکم الله، یعنی ابن مسعودؓ نے نماز پڑھائی تو یہ سن لیا کہ کچھ لوگ امام کے ساتھ بھی پڑھتے ہیں، جب سلام پھیرا تو فرمایا کہ کیا اب بھی تمہارے لئے وقت نہیں آیا ہے کہ تم سمجھو، کیا اب بھی تمہارے لئے وقت نہیں آیا ہے کہ عقل سے کام لو، کہ جب قرآن پڑھا جائے تو اس کی طرف کان لگاؤ، اور خاموش رہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے تم کو حکم دیا ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ اسناد صحیح ہے۔

اور ابن جریر نے کہا ہے حدثنی ابو السائب حدثنا حفص عن اشعث عن الزهری، زہری نے کہا ہے کہ یہ ایک نوجوان انصاری کے حق میں نازل ہوئی کہ رسول اللہ ﷺ ہر بار جب وہ کچھ پڑھتے وہ انصاری بھی پڑھتا، اس وقت یہ آیت نازل ہوئی ﴿وَإِذَا قُرِىءَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا﴾ میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ اسناد صحیح ہے اور اگرچہ یہ مرسل ہے مگر حکم میں مرفوع کے ہے، اور بیہقیؒ نے مجاہدؒ سے روایت کی ہے کہ یہ آیت ایک جوان انصاری کے بارے میں نازل ہوئی ہے، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے۔ م۔

شیخ عمادؒ نے لکھا ہے کہ کہ علی بن ابی طلحہ نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ یہ آیت اِذَا قُرِئَ القرآن فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا الخ فرض نمازوں کے بارے میں ہے، اور عبداللہ بن مغفل سے بھی یہی روایت ہے، وقال ابن جریر حدثنا حمید بن مسعدة حدثنا بشر بن المفصل حدثنا الجریری عن طلحة بن عبیدالله بن کریز قال الخ یعنی طلحہ بن عبیداللہ نے کہا کہ میں نے عبید بن عمیر اور عطاء بن ابی رباح کو دیکھا کہ دونوں باتیں کرتے تھے اور واعظ وعظ کہتا تھا تو میں نے کہا کہ آپ دونوں وعظ نہیں سنتے اور اپنے اوپر گناہ لازم کرتے ہیں جو اس آیت پاک واذا قری القران الایہ میں بطور وعید کہا گیا ہے، یہ سن کر ان دونوں نے میری طرف دیکھا پھر اپنی گفتگو میں مشغول ہوگئے، پھر میں نے اپنی بات ان سے دوہرائی تو انہوں نے بھی دوسری بار مجھے دیکھا پھر اپنی باتوں میں مشغول ہوگئے، میں نے تیسری بار اپنا اعتراض دہرایا تو انہوں نے مجھے دیکھ کر فرمایا کہ وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا کا تعلق صرف نماز سے ہے۔ عماد۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ اسناد صحیح اور جید ہے، اور طلحہ بن عبیدہ بن کریز ثقہ ہیں اس جگہ لفظ کریز قتیل کے وزن پر ہے اس کے علاوہ جہاں کہیں یہ نام مستعمل ہوتا ہے وہاں حسین کاف کے ضمہ کے ساتھ (یعنی مصغر) ہے۔ م۔ اور سفیان الثوریؒ نے ابو ہاشم اسمٰعیل بن کثیر کے واسطہ سے مجاہدؒ سے یہی روایت کی ہے کہ یہ آیت نماز کے بارے میں ہے، اسی طرح اور بھی بہت لوگوں نے مجاہدؒ سے روایت کی ہے، اور سعید بن جبیر و ضحاک و ابراہیم نخعی و قتادہ و شعبی و سدی و عبدالرحمٰن بن اسلم ان تمام

حضرات نے فرمایا ہے کہ اس آیت سے مراد نماز کے اندر تلاوت ہے۔ عماد۔

اور بیہقیؒ نے امام احمدؒ سے روایت کی ہے کہ علماء نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ یہ آیت نماز کے بارے میں ہے، اور ابن مردویہ نے اپنی تفسیر میں کہا کہا ہے حدثنا ابو اسامه عن سفیان عن ابی المقدام هشام بن زیاد عن معاویة بن قرة قال سالت بعض اشیاخنامن اصحاب رسول الله ﷺ، احسبه قال عبدالله بن مغفل الخ یعنی معاویہ بن قرۃ نے کہا ہے کہ میں نے اپنے شیوخ میں سے کسی شیخ صحابی سے اور مجھے گمان ہے کہ عبداللہ بن مغفلؓ کا نام لیا تھا، پوچھا کہ جو کوئی بھی قرآن سنے کیا اس پر کان لگا کر سننا واجب ہے، تو فرمایا کہ یہ آیت اِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوْا الخ امام کے پیچھے قراءت کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔ الفتح۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس اسناد میں سوائے ہشام بن زیاد کے سب ثقہ ہیں، کیونکہ ہشام کو تو امام احمد وابوزرعہ وغیرہ نے ضعیف کہا ہے، لیکن صحیح سندوں سے جو بات ثابت ہوئی اس میں ان کا بھی صادق ہونا معلوم ہو گیا لہذا وہ ضعف بھی جاتا رہا، پھر شیخ عمادؒ نے مجاہد و عطاء و حسن بصری و سعید بن جبیرؒ سے آیت میں نماز اور جمعہ کے خطبہ کے سننے اور استاد کے ساتھ ذکر کیا ہے، اور عبدالرزاقؒ کی روایت میں ہے کہ مجاہدؒ نے اس بات کو مکروہ بتایا ہے کہ مقتدی امام کے پیچھے رحمت یا عذاب کی تلاوت کے وقت کچھ کہے کیونکہ اس موقع میں بھی صرف خاموش رہنا چاہئے، امام احمدؒ نے کہ ہے حدثنا ابن سعید مولی بنی هاشم حدثنا عباد بن میسرة عن الحسن عن ابی هریرةؓ ان رسول الله ﷺ قال من استمع الی اية من کتاب الله کتب حسنة مضاعفة ومن تلاها کانت له نورا یوم القیامة، یعنی رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس شخص نے کان لگا کر قرآن کی کسی آیت کو سنا تو اس کے مضاعفۃ نیکی لکھی جائے گی (یعنی کئی گونہ جو بڑھتی رہے) اور جس نے خود آیت تلاوت کی تو وہ اس کے لئے قیامت کے دن نور ہو گی، یہ حدیث صرف امام احمدؒ کی سند سے ہے۔ عماد۔

امام محقق الحافظ الحجہ ابن کثیرؒ نے ایسا کوئی قول نقل نہیں کیا ہے کہ یہ آیت نماز کے بارے میں نہیں ہے، پس اس متعصب لوگوں پر تعجب ہوتا ہے کہ اپنی خواہش کی اتباع میں بزرگان دین پر اعتراض کرنے کے واسطے تفسیر کبیر وغیرہ سے اس آیت کے بارے میں مختلف اقوال نقل کرتے ہیں، اور حق بات سے منہ موڑ کر گمراہی میں پڑتے ہیں، اس مسئلہ میں حق واضح یہی ہے جس کا ابھی ذکر ہو چکا ہے کہ آیت مذکورہ کا تعلق نماز اور خطبہ سے ہی ہے، شیخ عمادؒ نے کہا ہے کہ امام ابن جریرؒ کا قول مختار یہی ہے کہ اس آیت کا تعلق نماز اور خطبہ سے ہے، جن کے واسطے خاموش رہنے کا بھی حکم وارد ہوا ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ حکم وارد ہونے سے مراد جمعہ کے خطبہ کو سننے میں بالکل خاموش رہنے کا حکم ہے جو صحاح کی حدیثوں میں پایا جاتا ہے، اور نماز قراءت میں خاموش رہنے کی حدیث جو اوپر ذکر کی گئی ہے وہ یہ واذا قرأ فانصتوا ہے، اس طرح مذکورہ آیت سے یہ حکم ثابت ہوا کہ جب نماز میں قراءت قرآن ہو رہی ہو تو امام کے پیچھے نماز پڑھنے والے لوگو! تم کان لگا کر سنو اور خاموش رہو، اس طرح یہ بات ظاہر ہو گئی کہ لاصلوة لمن لم یقرأ بفاتحة الکتاب وہ حدیث جس سے امام شافعیؒ نے یہ استدلال کیا ہے کہ سورہ فاتحہ کے بغیر کسی کی نماز درست نہیں ہو گی اور ہر شخص کو اس کا پڑھنا لازم ہے در حقیقت یہ مقتدی کے لئے عام نہیں ہے، کیونکہ اگر ہر مقتدی کے لئے لازم ہو تو اس وقت اس کے معنی یہ ہوں گے کہ اے مقتدیو! تم سورہ فاتحہ پڑھو اور خاموش مت رہو اور نہ سنو، جبکہ یہ مطلب اس آیت کے مقصد کے بالکل برعکس ہے، اس کے جواب میں شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ ہم تو مقتدی پر صرف فاتحہ کی قراءت کو واجب کہتے ہیں اس بناء پر آیت کے معنی یہ ہوں گے کہ سورہ فاتحہ کے علاوہ جب قرآن کی قراءت کی جائے تو سنو اور خاموش رہو۔

احناف کی طرف سے اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ تم حدیث کے معنی میں ہی اس طرح تاویل کرو کہ اس حدیث لا صلوة لمن لم یقرأ بفاتحة الکتاب سے صرف ایسے لوگوں کے لئے پڑھنا لازم ہے جو بغیر خاموشی کے سنیں، کیونکہ جن پر سننا اور

خاموش رہنا واجب ہے وہ کس طرح پڑھ سکتے ہیں، اس سے یہ معلوم ہوا کہ حدیث کا مخاطب صرف امام اور منفرد ہے اور مقتدی نہیں ہے کہ ان پر تو قراءت سننا اور خاموش رہنا واجب ہے، پس یہ بات معلوم ہو گئی کہ جس حدیث کو اے شوافعؒ تم نے عام سمجھا تھا کہ امام منفرد اور مقتدی سبھوں کو یہ حکم عام ہے حالانکہ وہ ظاہر قرآن کی بناء پر عام نہیں ہے، اسی بناء پر حدیث میں ایسی کوئی قید نہیں لگائی ہے کہ اس قرآن کا تو عام ہونا ہی ظاہر ہے، علاوہ ازیں اگر یہی بات ہو کہ صرف لفظوں میں قید نہ لگائی جانے کی وجہ سے حکم عام ہو گیا ہے تو دوسری حدیث میں صراحۃً مذکور ہے امرنا ان نقرأ بفاتحة الکتاب وما تیسر، اور یہ بھی صحیح ہے، اس میں بھی امام کی کوئی قید نہیں ہے لہٰذا یہ بھی عام ہو گی، البتہ اس میں فاتحہ کے ساتھ سورہ یا ما تیسر کی قید ہے جس سے یہ لازم آتا ہے کہ مقتدی پر صرف فاتحہ کا پڑھنا لازم نہیں ہے بلکہ ما تیسر یا سورہ کا پڑھنا بھی لازم ہے۔

اس کے علاوہ ایک بات یہ بھی ہے جو متفق علیہ مسئلہ ہے کہ اگر کسی مقتدی نے براہ راست رکوع میں شرکت اقتداء کی یہ پوری رکعت اسے مل گئی، حالانکہ یہ بات بالکل واضح ہے کہ اس نے اس رکعت میں فاتحہ نہیں پڑھی اور نہ سنی، تو جس طرح اس صورت میں یہ کہا جاتا ہے کہ امام کی اتباع کر لینے کی وجہ سے اس کے لئے بھی وہی قراءت کافی ہو گئی اور مان لی گئی ہے جو امام نے کی ہے، اسی طرح امام کے پیچھے ابتداء سے شریک ہونے والے نے حساً اور لفظاً اگرچہ قراءت نہیں کی ہے مگر اس کے لئے بھی وہی قراءت مان لی گئی ہے جو امام نے کی ہے، اور اس کی دلیل میں یہ حدیث بھی ہے من کان له امام فقراءة الامام له قراءة، اس صورت میں امام کی جو قراءت ہوئی وہی مقتدی کی بھی قراءت مان لی گئی ہے، اسی لئے یہ نہیں کہا جاتا ہے کہ مقتدی نے قراءت نہیں کی ہے، تو حدیث سے خلاف نہ ہوا، بلکہ حدیث کے معنی یہ واضح ہو گئے کہ فاتحہ پڑھنا تو ہر کسی کو ضروری ہے البتہ وہ خود اپنی زبان سے پڑھ لے یا اس کا امام اس کی طرف سے پڑھ لے، کیونکہ فاتحہ تو دعا و ثناء ہی کا نام ہے، اس لئے امام نے سب کی طرف سے اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء کر دی ہے اور سب کی طرف سے دعا کر دی ہے اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ، کہہ کر، کہ اے خدا! ہم سبھوں کی راہ راست کی ہدایت دے، آخر تک، کیونکہ اس دعاء کو جمع کے صیغہ کے ساتھ ادا کیا ہے اور ''اہدنا'' کہا ہے اور اہدنی بصیغہ مفرد نہیں کہا ہے کہ صرف مجھے ہدایت دے اس طرح یہ دعاء اور یہ قراءت سب کی طرف سے ادا ہو گئی۔

شوافعؒ کی طرف سے جواب یہ ہے کہ ہم لوگ حدیث کی تاویل اس طرح اس لئے نہیں کرتے کہ ہمارے پیش حضرت عبادہ بن الصامتؓ کی وہ حدیث ہے جو پہلے گذر چکی ہے جس میں رسول اللہ ﷺ نے صبح کے بعد تصریحاً فرمایا ہے کہ نماز میں تم لوگ بھی سورہ فاتحہ پڑھا کر، اس طرح مقتدیوں کو قراءت فاتحہ کرنے کا حکم ہے۔

ہماری طرف سے اس کے کئی طرح سے جواب دئے گئے ہیں اول یہ کہ اذا قری القران کی آیت پاک بلاشبہ قطعی طور پر متواتر ہے ان وجہ سے اس کے ظاہری معنی کو ایسی منفرد روایت سے بدل دینا جائز نہیں ہے، جس کے صحیح ہونے کے بارے میں بھی کلام ہو، کیونکہ اس حدیث کا مدار محمد بن اسحٰق راوی پر ہے، اور ان کے سلسلہ میں گفتگو بھی گذر چکی ہے، کہ ان پر کذاب اور ضعیف وغیرہ کا الزام ہے، اور زیادہ سے زیادہ اس حدیث کو حسن کا درجہ دیا جا سکتا ہے، اس طرح اس کا مقابلہ قطعی اور متواتر آیت سے کسی طرح بھی صحیح نہیں ہو سکتا ہے، کہ اس سے نصف آیت کو منسوخ کرنا پڑے، پس اس روایت کے معنی میں غور کرنا ہو گا، کیونکہ یقینی طریقہ سے اس کے معنی ایسے نہیں ہو سکتے کہ وہ آیت کو منسوخ کر دیں، اس جگہ صرف سورہ فاتحہ کی تلاوت کی اجازت دینے کو تخصیص کہنا صرف لفظ بدلنا کہلائے گا، اصل مقصد میں کوئی فرق نہیں آئے، اور اہل علم کے نزدیک یہ بات واضح ہے کہ قرآن پاک کو سننے اور خاموش رہنے میں جو مصلحت ہے وہ شرف سورہ فاتحہ کے لئے ہی مخصوص نہیں ہے بلکہ اس کے ساتھ ہی دوسری آیتوں اور سورتوں کے لئے بھی عام ہے، اس میں پورا قرآن یکساں ہے، بلکہ فاتحہ کی اہمیت کچھ دوسری آیتوں کی بہ نسبت زیادہ ہے کیونکہ اسے سبع مثانی اور قرآن عظیم کے خصوصی القاب سے نوازا گیا ہے، اس طرح ہمارے نزدیک حاصل مطلب یہ ہوا کہ قرآن کو اہمیت کے ساتھ سنو اور خاموش رہو، برخلاف آپ لوگوں کے اے شوافع! کہ قرآن العظیم یعنی فاتحہ کو نہ سنو اور

نہ اس کے لئے خاموشی اختیار کرو، اس روایت کے معنی ہم عنقریب بیان کریں گے، دوسری وجہ یہ ہے کہ اس روایت کے الفاظ مختلف ہیں کہ ایک روایت میں ہے کہ لاتفعلوا الا الامام القران فانه لاصلوة لمن لم یقرأ بها، یعنی ایسا مت کرو مگر سورہ فاتحہ کے ساتھ کیونکہ اس کا مرتبہ یہ ہے کہ جس نے اسے نہیں پڑھا اس کی نماز ہی نہیں ہوئی، اس روایت میں تو مطلقاً قراءت کی ممانعت سے ام القران کو مستثنیٰ رکھا گیا ہے، اس کا مستثنیٰ ہونا تو بالکل ظاہر ہو رہا ہے مگر یہ بات صاف طور سے معلوم نہیں ہو رہی ہے کہ یہ کس طرح اور کس وقت پڑھی جائے، جیسا کہ یہ کہا جائے کہ بادشاہ اپنی رعایا کو ان کی شرارتوں پر سزا دیتا ہے سوائے مجاہدین کے، اس جملہ میں مجاہدین کو سزا دینے کا انکار نہیں ہے بلکہ اس سے خاموشی ہے، اس میں یہ تفصیل ہو سکتی ہے کہ اگر مجاہدین حالت جہاد میں خطا کرتے ہیں تو ان سے درگذر کر جاتا ہے، لیکن اگر وطن میں وہ خطا کرتے ہیں تو ان کو بھی سزا دیتا ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ اس مثال سے یہ قاعدہ معلوم ہوا کہ استثناء میں جس کو مستثنیٰ کیا جائے مثال مذکور کی طرح اس میں سکوت ہوتا ہے، اور دوسری صریح دلیل سے حکم معلوم کیا جاتا ہے، اور ایسی دلیل قرآن پاک میں بہت ہے، یہی صحیح اور محقق ہے، مگر شافعیہ کہتے ہیں کہ جو حکم اولاً تھا اس کے خلاف یہاں حکم لگانا چاہئے، جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ فاتحہ پڑھو، اور اب میں یہ کہتا ہوں کہ اسے میں نے مان لیا، مگر دوسری روایت میں ہے فلا تقرؤا بشئی من القرآن اذا جهرت به الا بأم القران، یعنی جب میں قرآن کو جہراً پڑھو تو تم لوگ کچھ نہ پڑھو مگر سورہ فاتحہ کو، ابوداؤد، نسائی اور دار قطنی نے یہ روایت ذکر کی ہے، اور ساتھ ہی یہ بھی کہا ہے کہ اس کے تمام راوی ثقہ ہیں، میں کہتا ہوں کہ اوپر کے مخالف یہ حکم نکلا کہ مگر سورہ فاتحہ کو جہراً پڑھو، تیسری روایت میں لا یقرأن احد منکم شیئا من القرآن اذا جهرت بالقراءة الا بأم القران، کہ جب میں قرآن کو جہراً پڑھوں تو تم میں سے کوئی بھی ہرگز کچھ بھی قرآن سے نہ پڑھے سوائے ام القرآن کے اس کی روایت دار قطنی نے کی ہے اور یہ بھی کہا ہے کہ اس کے تمام راوی ثقہ ہیں، ان کے علاوہ بخاریؒ، احمدؒ، ابن حبان اور حاکم وغیرہ نے بھی اس کی روایت کی ہے، اس روایت کا مطلب یہ نکلا کہ تم بھی ام القران کو جہراً پڑھو، اور یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ کسی بھی حکم کی تصریح نہیں پائی گئی، کیونکہ سب سے ممانعت پائی جا رہی ہے البتہ ایک اس سے استثناء ہے، جو جواز پر دلالت کرتا ہے، جیسا کہ اس چوتھی روایت میں ہے، کہ لعلکم تقرؤن والامام یقرأ قالوا انا لنفعل، قال لا إلا ان یقرأ احدکم بفاتحة الكتاب، یعنی رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ شاید تم اس حالت میں قراءت کرتے ہو کہ امام بھی قراءت کر رہا ہوتا ہے، لوگوں نے کہا جی ہاں ہم تو ایسا کرتے ہیں، تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ ایسا نہ کرو البتہ تم میں سے کوئی فاتحہ پڑھ لے، اس کی روایت احمدؒ نے کی ہے، اور ابن حجر وغیرہ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد حسن کے درجہ میں ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس روایت سے بھی یہ بات معلوم ہوئی کہ فاتحہ کے علاوہ کچھ اور پڑھنا جائز نہیں ہے البتہ سورہ فاتحہ کے پڑھ لینے میں کوئی حرج نہیں ہے اس لئے کوئی پڑھنا چاہئے تو پڑھ سکتا ہے، جیسا کہ اس پانچویں روایت میں ہے فان كان لابد فالفاتحة، یعنی کچھ نہ پڑھو اور اگر کچھ پڑھنے کو ہی جی چاہتا ہو تو صرف فاتحہ پڑھ لو، اور چھٹی روایت میں ہے کہ أتقرؤن فی صلوتکم خلف الامام والامام یقرأ فلا تفعلوا ولیقرأ احدکم بفاتحة الکتاب فی نفسه، یعنی کیا تم امام کے پیچھے اپنی نماز میں قراءت قرآن کرتے ہو حالانکہ امام بھی پڑھتا ہے، تم ایسا ہرگز نہ کرو، تم صرف اپنے دل میں فاتحہ کتاب پڑھ لیا کرو۔

ابن حبان وطبرانی اور بیہقی وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے، اس روایت سے امام کے پیچھے پڑھنے کی ممانعت اور اپنے دل میں خاموشی کے ساتھ پڑھنے کا حکم ثابت ہوتا ہے، ان مختلف روایتوں کے ذکر کے بعد میں یہ کہتا ہوں کہ اس روایت کے الفاظ میں اتنا زیادہ اختلاف اور اضطراب ہے کہ بعض الفاظ جہر کرنے کی اجازت دیتے ہیں تو بعض الفاظ اخفاء کو واجب قرار دیتے ہیں، اور بعض الفاظ سے صراحۃً جواز ثابت ہوتا ہے کہ تم کو پڑھ لینا جائز ہے، پھر بعض میں اس طرح بھی ہے کہ نہ کرو تو اچھا ہے، اور بعض میں قول حق یہ ہے کہ وہاں سکوت کرنا چاہئے، پھر جب جواز وجوب اور جہر واخفاء میں تردد ہو رہا ہو وہاں تو صرف تکلف ہی ہوگا

اطمینان نہیں ہو سکتا ہے۔

علاوہ ازیں یہ معنی کیوں کر ہو سکتے ہیں ایسی روایت سے کسی قطعی آیت کے نصف حصہ کو منسوخ کر دیا جائے، اور چھٹی روایت جس میں صراحۃً پڑھنے کا حکم موجود ہے وہ ابن حبان کی روایت ہے کہ اپنے دل میں پڑھ لیا کرو، اس کے بارے میں کہتا ہوں کہ اس روایت کے ثبوت کو فرض کر لینے کے بعد پھر اس سے صرف جواز کا مرتبہ ثابت ہوتا ہے، اور وہ بھی زور سے نہیں بلکہ دل ہی دل میں ثابت ہوتا ہے اس میں بھی یہ شرط ہوتی ہے کہ اس مقابلہ میں کوئی دوسری روایت نہ ہو، ان باتوں کی بناء پر یہ لازم آتا ہے کہ فی نفسہ یا دل ہی دل میں پڑھنے کے معنی میں ایسی تاویل سے کام لیا جائے جو کہ آیت کے معنی کے موافق ہو، اور یہ صورت نہ ہو کہ نصف آیت کو منسوخ کرتے ہوئے اسے مضطرب روایت کے موافق کر دیا جائے، اس لئے کہا جاتا ہے کہ لفظ "فی نفسہ" کی تاویل کرنے کی یہ دو صورتیں ہو سکتی ہیں:

نمبر ۱۔ یہ کہ سورہ فاتحہ کے معنی میں غور کیا جائے اس طرح پر کہ اس میں ثناء و دعاء ہے، اور اللہ تعالیٰ کی ثناء کہنا اور دعا کرنا اس طرح ممکن ہے کہ اسے صرف دل سے کہہ لیا جائے اور زبان سے بالکل نہ کہا جائے، جیسا کہ اس آیت پاک میں ہے، اللہ تعالیٰ نے کہا ہے ﴿فَاَسَرَّهَا يُوْسُفُ فِيْ نَفْسِهٖ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ قَالَ اَنْتُمْ شَرٌّ مَّكَانًا وَّاللّٰهُ اَعْلَمُ بِمَا تَصِفُوْنَ﴾ یعنی یوسف نے اپنے نفس میں اس کلمہ کو چھپا کر رکھا اور انہیں ظاہر نہیں کیا، اور کہا تم قدر و منزلت کے اعتبار سے بدتر مکان میں ہو، اللہ تعالیٰ نے خوب جانتا ہے جو تم تہمت لگاتے ہو، اس آیت میں صاف ظاہر ہے کہ صرف دل ہی دل میں کہا ہے کہ اور زبان سے کوئی حرف ظاہر نہیں کیا، پس جس طرح علیہ السلام دل کی بات کو "فی نفسہ" پر اطلاق کیا گیا ہے اس قراءت کے مسئلہ میں بھی اسی طرح ہو، بالخصوص اس صورت میں کہ امام تو سب کی طرف سے ثناء کرتا ہی ہے ان مقتدیوں کا یہ سمجھ لینا درست ہو سکتا ہے کہ ہم بھی یہی کہتے ہیں، اور ایسا کرنا ہی امام کے ساتھ موافقت کرنی ہے، بالخصوص اس صورت میں جبکہ امام کی موافقت ہی مقصود ہو، اور یہ بات بھی اس جگہ مخفی نہیں ہے مذکورہ حدیث کے مقابل مفہوم کی حدیث بھی موجود ہے جو یہ ہے قراءۃ الامام له قراءة کہ مقتدی کے امام کی قرأت مقتدی کے لئے بھی قرأت ہے، شیخ الاسلام عینیؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث متعدد (افرادیا) طرق سے مروی ہے مثلاً جابر بن عبداللہ و ابن عمر و ابو سعید خدری و ابو ہریرہ و ابن عباس اور انس بن مالکؓ۔ ع۔

شیخ ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ فقط جابر بن عبداللہؓ سے بھی مختلف سندوں کے ساتھ مرفوع روایت موجود ہے، لیکن دار قطنی و بیہقی اور ابن عدیؒ کہا ہے کہ اس حدیث کا حضرت جابرؓ سے مرفوع ہونا ضعیف ہے، کیونکہ سفیان و شریک و ابو خالد الدالانی وغیرہ نے اس کو موسیٰ بن ابی عائشہ عن عبداللہ بن شداد عن النبی ﷺ یعنی جابر کے بغیر ہی روایت کیا ہے، اور اقرار کیا ہے کہ عبداللہ بن شدادؓ سے مرسل روایت صحیح ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ ابن حجرؒ نے بھی دعویٰ کیا ہے مختلف طریقوں سے مرفوعاً مروی ہے مگر سب ضعیف ہیں۔ م۔

ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ صحیح اسناد کے ساتھ بھی مرفوعاً روایت ثابت ہے، اور میں کہتا ہوں کہ شیخ امام حافظ ابن کثیرؒ نے کہا ہے کہ اس حدیث کو امام احمدؒ نے اپنی سند میں جابرؓ سے روایت کی ہے اور موطا امام مالکؒ میں جابرؓ سے موقوفاً بھی روایت ہے اور یہی اصح ہے۔ ترجمہ ختم ہوا۔

اور محمد بن الحسنؒ نے اپنی کتاب موطا میں کہا ہے اخبرنا ابو حنيفه حدثنا ابوالحسن موسیٰ بن ابی عائشةؓ عن عبدالله بن شداد عن جابرؓ عن النبی ﷺ قال من صلی خلف الامام فان قراءة الامام له قراءة اور احمد بن منیع نے اپنی سند میں کہا اخبر نا اسحق الازرق حدثنا سفيان و شريك عن موسى بن ابی عائشه عن عبدالله بن شداد عن جابرؓ قال قال رسول الله ﷺ من كان له امام فقراءة الامام له قراءة اور بھی کہا حدثنا جرير عن موسیٰ بن ابی عائشة عن عبدالله بن شداد عن النبی ﷺ الحديث. اس روایت میں جابر کا ذکر نہیں کیا ہے، اور عبدالحمید نے روایت کی حدثنا

ابونعیم حدثنا الحسن بن صالح عن ابی الزبیر عن جابرؓ عن النبی ﷺ الحدیث، دیکھنے کی بات یہ ہے کہ احمد بن منیع جو ترمذی وغیرہ کے شیوخ میں ہیں ثقہ حافظ من العاشرہ۔ت۔ کی پہلی اسناد جابرؓ جو بخاری اور مسلم صحیح کی شرط پر ہے، اور اس میں سفیان وشریک نے مرفوع روایت کی ہے، اس طرح دار قطنی وغیرہ کا کہنا کہ ان لوگوں نے اسے مرفوعاً ذکر نہیں کیا غلط ثابت ہو گیا، اور عبدالحمید کی روایت جابرؓ سے مسلم کی شرط کے مطابق صحیح ہے، اور اس میں ابوالزبیرؒ نے مرفوع روایت کی ہے، پس مرفوع نہ کرنے کا دعوی جیسا کہ دار قطنی وغیرہ نے ذکر کیا ہے باطل ثابت ہوا، پس سفیان شریک اور ابوالزبیر جیسے ائمہ نے صحیح سندوں سے اسے مرفوع ذکر کیا ہے، بالفرض اگر کوئی ایک ہی ثقہ راوی کسی روایت کو مرفوعاً ذکر کرتا ہے تو اسے قبول کرنا واجب ہوتا ہے اب جبکہ ثقہ راویوں کی ایک جماعت نے مرفوعاً ذکر کیا ہو تو اسے قبول کیوں نہیں کیا جائے گا بلکہ اس کی قبولیت کا کتنا بلند مقام ہوگا، پھر اگر ان حضرات نے مرسلاً روایت کیا ہو جب بھی تو کوئی حرج نہیں ہوتا ہے بلکہ قابل قبول ہوتا ہے کیونکہ ثقہ راوی کبھی حدیث کو مرفوعاً روایت کرتا ہے تو کبھی مرسلاً بھی روایت کرتا ہے۔ الفتح۔

یہ بات تو اصول حدیث میں صراحت کے ساتھ مذکور ہے اور صحاح حدیث میں موجود ہے جیسے صحابہ کرام کے حالات میں ہے کہ وہ کبھی رسول اللہ ﷺ کا ذکر کرکے روایت کرتے ہیں اور کبھی رسول اللہ ﷺ کا نام ذکر کئے بغیر ہی صرف حکم کرتے ہیں، اس بات کی بھی تصریح اصول حدیث میں موجود ہے مثلاً حضرت جابرؓ نے کبھی تو رسول اللہ ﷺ کی طرف نسبت کی جیسا کہ سند امام احمد اور مسند احمد بن منیع وغیرہ میں ہے، اور کبھی صرف اپنی جانب سے بات کہدی یا حکم بیان کر دیا، چنانچہ موطا امام مالک میں ہے، اور جب سندیں صحیح ہیں تو معلوم ہو گیا کہ یہ حدیث موقوف بھی اصل میں مرفوع ہی ہے، اور شیخ ابن کثیرؒ نے بھی اسی طرف اشارہ کیا ہے کہ یہ اصح ہے، یعنی مسند احمد کی بھی روایت بھی صحیح ہے، کیونکہ امام احمدؒ نے ثلاثی روایت ثقہ راویوں کی سندوں سے بیان کی ہے، جن میں کسی بحث کی کوئی گنجائش نہیں، اس طرح اسناد صحیح ہوئی، اور اس کا انکار کر دینا دین کے خلاف اور نا قابل قبول ہے۔م۔

ابن عدیؒ نے اس بات کو امام ابو حنیفہؒ کے واقعہ میں ایک قصہ کے ساتھ بیان کیا ہے جیسے حاکم نے اس طرح ذکر کیا ہے

حدثنا محمد بن بكر بن خمد أن الصيرفي ثنا عبد الصمد بن الفضل البلخي ثنا المكي بن إبراهيم عن أبي حنيفة عن موسى بن أبي عائشةؒ عن عبدالله بن شداد بن الهاد عن جابر بن عبد الله أن للنبي ﷺ صلي ورجل خلفه يقرأ، فجعل رجل من أصحاب النبي ﷺ ينهاه عن القراءة في الصلوة، فلما انصرف أقبل عليه الرجل، فقال: أتنهاني عن القراءة خلف رسول الله ﷺ، فتنازعا حتى ذكرذلك النبي ﷺ، فقال عليه السلام: من صلى خلف الإمام فإن قرأة الإمام له قرأة، اور دوسری روایت میں اس طرح ہے **إن رجلا قرأ خلف رسول الله ﷺ في الظهر أو العصر، فأولى إليه رجل، فنهاه، فلما انصرف قال: أتنهاني، الحديث.**

خلاصہ حدیث یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے پیچھے قرأت کرنے والے کو دوسرے شخص نے منع کیا تو جب آپ ﷺ نے سلام پھیرا تو اس نے کہا: کیا تم مجھے رسول اللہ ﷺ کے پیچھے قرأت کرنے سے منع کرتے ہو۔ اس بناء پر دونوں میں بات بڑھ گئی یہانتک کہ رسول اللہ ﷺ کے سامنے بھی یہ بات پہونچائی گئی تو آپ نے فرمایا کہ جس نے امام کے پیچھے نماز پڑھی تو امام ہی کی قراءت اس کی قراءت ہے، اس پوری روایت سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ اصل حدیث یہ ہے، مگر جابرؓ نے کبھی اس میں سے صرف ضروری حصہ بغیر قصہ بیان کئے روایت کر دیا ہے، اور کبھی حرفاً حرفاً قصہ ہی بیان کیا ہے، اور اس واقعہ کی وجہ سے ہمیشہ کے لئے امام کے پیچھے قراءت کرنے سے ممانعت کر دی گئی ہے، خواہ وہ نماز سری ہو یا جہری ہو، خاص کر وہ روایت جو ابو حنیفہؒ کے واسطہ سے ہے کہ منع کرنے کا یہ قصہ ظہر یا عصر کی نماز میں پیش آیا تھا اس طرح یہ روایت اس روایت کے صراحۃً معارض ہوئی جو عبادۃ بن الصامتؓ کی روایت سے نماز فجر کے بارے میں گذر چکی ہے، ان میں سے وہ حدیث جو جابرؓ سے مروی ہے اس روایت کی

بہ نسبت زیادہ قوی اور اصح ہے جو عبادہؓ سے مروی ہے۔ الفتح۔

اور میں مترجم کہتا ہوں کہ جب یہ حدیث ثابت ہو گئی تو حضرت جابرؓ کے ماسوا جن صحابہ کرامؓ سے یہ مروی ہے مثلاً ابن عمرو ابن عباس وابو سعید خدری وابو ہریرہ اور انسؓ، یہ روایتیں سند کے اعتبار سے ضعیف ضرور ہیں مگر حضرت جابر کی روایت کے صحیح ہونے کی وجہ سے دوسری بھی قوی ہو گئیں پھر مختلف سند ہونے کی وجہ سے ان کا ضعف بھی ختم ہو کر حسن کے درجہ تک پہونچ گئیں ہیں، بالخصوص اس صورت میں کہ یہ حدیث جابرؓ سے صحیح سندوں سے مروی ہے، اور چوں کہ جابرؓ نے کہا ہے کہ جس نے صورہ فاتحہ نہیں پڑھی اس کی نماز ہی نہیں ہوئی البتہ اگر وہ امام کے پیچھے ہو، یہ روایت اگر چہ مرفوع ہے اس کے معنی بھی یہی ہوں گے کہ امام کے پیچھے مطلقاً قراءت منع ہے خواہ قراءت فاتحہ کی ہو یا اس کے علاوہ کچھ بھی ہو، اور ابو ہریرہؓ نے جب **"صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب** کی حدیث روایت کی تو ان سے کہا گیا کہ اے ابو ہریرہ ہم تو اکثر اوقات امام کے پیچھے نماز پڑھتے ہیں تو ، ابو ہریرہؓ نے فرمایا اے فارسی اسے اپنے دل ہی دل میں پڑھ لو۔

اب میں مترجم کہتا ہوں کہ اس سوال و جواب سے یہ بات صاف معلوم ہوتی ہے کہ اس وقت بھی عام طور پر یہ بات معلوم تھی کہ امام کے پیچھے قراءت نہیں ہونی چاہئے اسی بناء پر یہ سوال کرنا پڑا، نیز ابو ہریرہؓ نے اس کا انکار بھی نہیں کیا کہ امام کے پیچھے ہو کر قراءت مانع نہیں ہے بلکہ کہا ہے کہ تم اسے اپنے دل میں پڑھ لو، اور میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس کے معنی یہ کیے گئے کہ آہستہ سے پڑھ لو حالانکہ ابو ہریرہؓ حدیث اس طرح کی روایت نہیں کی کہ جو کوئی جہراً فاتحہ نہ پڑھے اس کی نماز نہیں ہوتی ہے۔

الحاصل فی نفسہ قراءت کے معنی وہ ہوئے جو میں مترجم پہلے ذکر کر چکا ہے، اس طرح آیت کریمہ یہ حدیث دونوں سے متفق اور قراءت کرنے سے مانع ہیں، اور صرف حضرت عبادہؓ کی حدیث سے قراءت فی نفسہ کا جائز ہونا معلوم ہوتا ہے، اور قراءت حسی کا صراحۃ جواز نہیں نکلتا ہے، اور جبکہ حضرت جابرؓ کی حدیث ثابت اور صحیح ہے اس بناء پر اگر حضرت عبادہؓ کی حدیث سے قراءت حسی ثابت ہو جائے تو مقتدی کے لئے دو قراءتیں جمع ہو جائیں گی جس کا ثبوت نہیں ہے، لہٰذا کچھ لوگوں کا کہنا ساقط ہو گیا کہ حضرت جابرؓ کی حدیث میں جو ممانعت ہے اس سے مراد فاتحہ کے ماسوا قرائت ہے۔

البتہ ایک بات یہ باقی رہی کہ کچھ نالائق جاہل امام ابو حنیفہؒ کو ضعیف کہتے ہیں اور اس کی نسبت خطیب اور دار قطنی کی طرف کرتے ہیں، اس بناء پر میں مترجم نے اپنے شیخ محقق سے پوچھا کہ امام ابو حنیفہؒ کی تضعیف نہیں ہوئی، تو وہ فرمانے لگے کہ میاں مجھے تو یہ ایسی بات بھی پسند نہیں ہے، اس پر میں نے خطیب کا حوالہ دیا تو وہ سخت ناراض ہو گئے اور فرمایا کہ خطیب تو امام ابو حنیفہؒ کے سامنے (لونڈے) بچے ہیں ان کا یہ منہ نہیں ہے، اور میاں مجھے تو ایسی باتیں بالکل ہی پسند نہیں ہیں، پھر میں نے دیکھا کہ اسی قسم کی باتیں عینیؒ نے پہلے ہی بیان فرما دی ہیں، اور ذہبیؒ نے میزان میں کئی اقوال ذکر کئے ہیں، اور جرح و تعدیل کے امام یحییٰ بن معینؒ نے امام ابو حنیفہؒ کی تائید میں فرمایا ہے کہ وہ تو ثقہ ہیں، میں نے کسی کو بھی ابو حنیفہؒ کے متعلق ضعیف کہتے ہوئے نہیں سنا ہے، شعبہ بن الحجاجؒ تو امام ابو حنیفہؒ کو خط لکھ کر حدیث روایت کرنے کی تاکید کرتے ہیں، ایک بار انہوں نے کہا کہ ابو حنیفہؒ ثقہ اور اہل الصدق میں سے ہیں، ان پر کبھی کذب کی تہمت بھی نہیں لگائی گئی ہے، وہ دین الٰہی میں مامون اور حدیث کے معاملہ میں بڑے صادق تھے، عینیؒ نے بہت اختصار سے کام لیا ہے کہ بڑے بڑے ائمہ وقت مثلاً ائمہ ثلاثہ و عبد اللہ بن المبارک و سفیان بن عیینہ و اعمش و ثوری و عبد الرزاق و حماد بن زید و وکیع وغیر ہم نے ابو حنیفہؒ کی بہت زیادہ تعریفیں بیان کی ہیں، مذکورہ بالا بیانات سے ہمیں دار قطنی کا ابو حنیفہؒ کے بارے میں متعصب ہونا ثابت اور واضح ہو گیا، انہیں اس بات کا کس طرح حق مل گیا کہ وہ امام ابو حنیفہؒ کو ضعیف قرار دیں، جبکہ وہ خود ہی ضعیف کہلانے کے لائق ہیں۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ امام ابو حنیفہؒ کے استاد کا بیان ہے کہ ابو حنیفہؒ ثقہ ثبت اور بڑے امام ہیں، جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے، تقریب ابن حجر کے صحیح نسخہ میں ہے کہ امام صاحب مشہور فقیہ ہیں، اور امام صاحب کے اوپر کے راوی ابو الحسن موسیٰ بن ابی

عائشہ الکوفی کے متعلق تقریب میں لکھا ہے کہ یہ ثقہ اور عابد ہیں، ان کے روایتیں صحیحین میں بھی موجود ہیں۔ع۔ اور اوپر کے راوی عبد اللہ بن شداد بن الہاد رسول اللہ علیہ کے زمانہ میں پیدا ہوئے، اور عجلی نے انہیں بڑے تابعین اور ثقات میں سے شمار کیا ہے، جن کا شمار فقہاء میں سے تھا اور کوفہ میں شہید ہوئے، آخر میں حضرت جابرؓ ہیں یہ تو مشہور و معروف صحابی ہیں، سبحان اللہ۔ ان کا نام ہی تبرک کے طور پر لیا جاتا ہے۔

الحاصل وہ سند جو امام ابو حنیفہؒ سے مذکور ہے اس کے تمام راوی کتنے اعلیٰ درجہ پر فائز ہیں، ان سے جب روایت **من کان له امام فقراء ة الامام له قراء ة** پائی گئی تو اس سے سورہ فاتحہ اور دوسری سورہ سب کی ممانعت ہو گئی، شیخ ابن حجرؒ وغیرہ پر سخت تعجب ہے کہ اس کو فاتحہ کے ماسوا سورہ پر محمول کیا ہے، کیونکہ جب امام کی قراءت مقتدی کی قراءت ہو گئی تو یہ صورت اختیاری نہیں ہے بلکہ اضطراری اور لازمی ہوئی اس میں کسی بھی فعل کو خاص نہیں کیا جا سکتا ہے بلکہ جتنی قراءت بھی امام نے کی وہ سب مقتدی کی ہو گئی، لہٰذا عبادہؓ کی حدیث جو نماز فجر کے بارے میں ہے اس پر مقدم ہو گی۔م۔

ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ اول اس وجہ سے کہ جب دو حدیثوں کے درمیان آپس میں تعارض ہو تو جو حدیث مانع ہوتی ہے تو وہ مطلقاً مقدم ہوتی ہے اور اسی کو ترجیح ہوتی ہے، دوم اس وجہ سے کہ تعارض کا اعتبار سند کی قوت پر ہوتا ہے، اور جابرؓ کی حدیث سند کے اعتبار سے اصح اور محمد بن اسحٰق کی حدیث زیادہ سے زیادہ حسن کے درجہ کی ہے، مزید براں حضرت جابرؓ کی حدیث کئی سندوں سے اور جابرؓ کی طرح دوسرے صحابہ کرامؓ سے بھی ثابت ہیں جس کی تفصیل گذر چکی ہے، اس بناء پر یہ اعلیٰ درجہ کی صحیح ہوئی، سوم صحابہ کرام کا مذہب اور عمل بھی جابرؓ کی اسی حدیث کے موافق ہے، چنانچہ مصنفؒ نے تو یہانتک کہدیا کہ اس پر صحابہ کرامؓ کا اجماع ہے۔

موطا امام مالکؒ میں ایک روایت ہے مالک عن نافع عن ابن عمرؓ کہ جب تم کسی امام کے پیچھے نماز پڑھو تو امام کی قراءت ہی کافی ہے، اور جب تنہا پڑھو تو قراءت کرو، اور ابن عمرؓ امام کے پیچھے قراءت نہیں کرتے تھے، دار قطنی نے ابن عمرؓ سے یہ مرفوع روایت کی ہے، اور کہا ہے کہ رفع کا دعویٰ ایک وہم ہے، لیکن ہم کہتے ہیں کہ جب ابن عمرؓ سے یہ بات ثابت ہو گئی تو یہ عمل ہی رسول اللہ علیہ سے سماع ہوا، ایسی صورت میں مرفوع کہنا بھی صحیح ہے، اگرچہ اسناد میں کلام ہو، ابن عدیؒ نے کامل میں ابو سعید خدریؓ سے ایک حدیث **من کان له امام الخ** روایت کی اور کہا کہ اس کی اسناد میں اسمٰعیل راوی ضعیف ہیں، اور اس کی متابعت و موافقت کسی دوسرے راوی نے نہیں کی ہے۔

لیکن میں اس کے جواب میں کہتا ہوں یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے کیونکہ نضر بن عبد اللہ راوی نے اس کے مثل روایت کی ہے جیسا کہ معجم اوسط طبرانی میں موجود ہے، امام طحاویؒ نے شرح الآثار میں کہا ہے **حدثنا یونس بن عبدالعلی حدثنا عبداللہ بن وھب اخبرنی حیوۃ بن شریح عن بکر بن عمرو عبیداللہ بن مقسم انه سأل عبداللہ بن عمرو زید بن ثابت و جابر بن عبداللہ الخ** یعنی عبید اللہ بن مقسم نے عبد اللہ بن عمر اور زید بن ثابت اور جابر بن عبد اللہؓ سے امام کے پیچھے قراءت کرنے کے متعلق دریافت کیا تو سبھوں نے فرمایا کہ امام کے پیچھے کسی نماز میں نہ پڑھو، میں مترجم کہتا ہوں کہ اسناد جید صحیح ہے، اور محمد بن الحسنؒ نے موطا میں سفیان بن عیینہ عن منصور عن ابی وائل روایت کی کہ یہی مسئلہ عبد اللہ بن مسعودؓ سے پوچھا گیا تو فرمایا کہ خاموش رہو یعنی کچھ نہ پڑھو، کیونکہ نماز میں شغل ہے اور امام کی قراءت ہی تمہارے لئے کافی ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ اسناد بھی جید صحیح ہے، اور موطا میں داؤد بن قیس الفراء المدنی سے روایت کی کہ مجھے سعد بن ابی وقاصؓ کے کسی صاحبزادے نے خبر دی ہے کہ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ نے فرمایا ہے کہ میرا یہ دل چاہتا ہے کہ جو شخص امام کے پیچھے قراءت کرتا ہو اس کے منہ میں انگارہ ہو، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ اسناد بھی صحیح ہے، کیونکہ داؤد بن قیس ثقہ اور فاضل ہیں،

اور سعدؓ کے سارے فرزند ثقہ ہیں، تو اس روایت میں جو صاحبزادے بھی ہوں وہ ثقہ ہوں گے، اس اثر کو عبدالرزاق نے اپنی مصنف میں روایت کیا ہے البتہ اتنا سا فرق ہے کہ عبدالرزاقؒ کی روایت میں بجائے لفظ انگارے کے لفظ پتھر ہے یعنی اس کے منہ میں پتھر ہے، اس میں توفیق کے لئے یہ بات ممکن ہے کہ سعدؓ نے دونوں باتیں کہی ہوں اور جو جہنم کا پتھر ہے وہ انگارہ ہی ہے، اور موطا میں داؤد بن قیس عن ابن عجلان عن عمرؓ روایت ہے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا ہے کہ کاش امام کے پیچھے پڑھنے والے کے منہ میں پتھر ہو۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ابن عجلان وہی محمد بن عجلان ہے جو ثقہ ہیں تو اسناد صحیح ہے، اور اس اثر کو عبدالرزاقؒ نے بھی عمرؓ سے روایت کیا ہے، اور طحاویؒ نے حماد بن سلمہ عن ابی حمزہ روایت کی ہے کہ میں نے ابن عباسؓ سے دریافت کیا کہ اگر میرے آگے امام موجود ہو تو کیا میں اس حال میں قراءت کروں، تو فرمایا کہ نہیں، میں کہتا ہوں اس روایت کی اسناد بھی جید ہے، اور اس میں ابو حمزہ نقطہ کے ساتھ حرف جیم ہے اور تابعین اور ثقہ ہیں، ابن ابی شیبہؒ نے مصنفؒ میں حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے کہ امام کے پیچھے مت پڑھو وہ جہر کرتا ہو یا اخفاء، اور سنن نسائی میں اسناد جید سے کثیر بن مرہ حضرمی سے روایت ہے کہ ابوالدرداءؓ سے میں نے سنا ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے پوچھا گیا کہ کیا ہر نماز میں قراءت ہے فرمایا کہ ہاں تو ایک انصاری شخص نے کہا یہ تو واجب ہو گئی، اس پر میری طرف توجہ فرمائی، اس وقت میں سب سے قریب تھا پس کہا کہ میں یہی جانتا ہوں کہ امام نے جب کسی قوم کی امامت کی تو مقتدیوں کی طرف سے بھی کفایت کر دی، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ ابوالدرداءؓ نے یہ کلام رسول اللہ ﷺ سے سنے بغیر اپنی طرف سے بنا کر نہیں کہا ہے۔ الفتح۔

اور حضرت جابرؓ نے حدیث لا صلوۃ لمن لم یقرء بفاتحۃ الکتاب کے یہ معنی بیان کر دئے ہیں کہ یہ حکم اس وقت کا ہے جبکہ امام کے پیچھے نہ ہو، چنانچہ موطا اور ترمذی میں سند صحیح کے ساتھ یہ بات موجود ہے، پھر اس بندہ مترجم کے نزدیک دلائل میں غور کرنے کے اعتبار سے حق بات یہی ہے کہ مقتدی امام کے پیچھے کچھ بھی قراءت نہ کرے، لیکن اس پر لازم ہے کہ امام سورہ فاتحہ میں سے جو آیت ثناء پڑھے مقتدی اسے کان لگا کر خاموشی کے ساتھ سنے اور دل سے اس کی تصدیق کرے گویا خود بھی اسی کی طرح ادا کیا ہے، اور امام جو آیت سوال کی پڑھے تو مقتدی خود بھی دل سے اس کے مانگنے میں موافقت کرے، گویا خود بھی اس کی طرح ادا کیا اور مانگا ہے، کیونکہ وہ حدیث جس میں قسمت الصلوۃ بینی و بین عبدی نصفین پوری حدیث جو بسم اللہ الرحمن الرحیم کے جہر کرنے اور اخفاء کرنے کے بیان میں مفصل گذر چکی ہے اس بات پر صراحۃً دلیل ہے کہ سورہ فاتحہ حمد و ثناء ہے اور دعا ہے، اور دل سے حمد و ثناء اور دل سے دعا کرنی شرط ہے، کیونکہ حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ قلب غافل کی دعاء قبول نہیں کرتا ہے، جیسا کہ صحیح احادیث میں ہے، اور اس حدیث لیس العبد من صلابۃ الاما عقل منھا، یعنی بندہ کے لئے اس کی نماز میں سے حصہ نہیں ہے مگر اتنا سا جس میں کچھ کر گیا ہو، یہ دلیل ہے اس بات کی کہ غافل نہ ہو اور ہر ثناء و دعا پر بیدار و ہوشیار ہو، اور امام نے اللہ تعالیٰ کے دربار میں اپنی اور مقتدیوں کی طرف سے جو کچھ عرض کی ہے اس میں شریک ہو، اور اسی مفہوم کے پیش نظر بندہ مترجم نے اپنے واسطے احادیث میں تطبیق دینے کو اعلیٰ مقدار اور مطلب قرار دیا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

فاتحہ خلف الامام کے سلسلہ میں سارے دلائل اور مباحث بیان کرنے کے بعد یہ کہتا ہوں کہ اگر کوئی شخص اپنے علم میں قراءت خلف الامام کے سلسلہ میں سارے دلائل اور مباحث بیان کرنے کے بعد یہ کہتا ہوں کہ اگر کوئی شخص اپنے علم میں قراءت خلف الامام ہی کو حق سمجھے تو دوسرے کسی شخص کو اس سے ناراض ہونے یا دشمنی کی کوئی ضرورت نہیں ہے، لیکن افسوس تو ان لوگوں پر ہے جو خود تو جاہل مرکب ہیں پھر بھی اپنے خیال اور دعوی میں وجوب قراءت یا عدم قراءت خلف الامام کو نص محکم اور قراءتی حکم سمجھ کر دوسروں پر طعن و ملامت کرتے ہیں، اسی لئے بندہ مترجم نے اس مسئلہ کو بہت زیادہ پھیلا کر اور مبسوط کر کے بیان کیا ہے تاکہ ان پر یہ حقیقت واضح ہو جائے کہ فاتحہ خلف الامام کا واجب ہونا در کنار، اس کا ثابت ہونا ہی بہت ضعیف ہے، لیکن

اگر کسی کو معرفت الٰہی سے محرومی اور انصاف نظر میں کمی ہو تو اس کا کیا علاج ہے، یہی ہدایت اور اس کی توفیق تو صرف اللہ تعالیٰ ہی کے قبضہ واختیار میں ہے، ہم اسی سے ہدایت اور راہ یابی کی التجا کرتے ہیں، اور اسی سے عاجزانہ درخواست ہے کہ احمقوں کو ہم پر غالب نہ کرے، جو ایک ڈھیلے کے پیچھے ہی گھر بنا کر رہنا پسند کرتے ہیں اور اسی میں مصلحت سمجھتے ہیں، اور اسلام کو خوار وبے اعتبار اور بدنام اور مخالفوں کی نظروں میں اپنے کو ناکارہ اور بد اخلاق ظاہر کرتے ہیں، اللھم اغفر وارحم وانت ارحم الراحمین، پھر کہتا ہوں کہ حق بات یہ ہے کہ اس مسئلہ میں امام محمدؒ اور امام ابو حنیفہؒ کے بالکل موافق ہیں، یعنی ان کا اس بات پر اتفاق ہے کہ امام کے پیچھے قراءت مکروہ ہے، چنانچہ آثار میں منع قراءت کی روایتیں بیان کرنے کے بعد کہا ہے کہ محمدؒ فرماتے ہیں کہ امام کے پیچھے قراءت بالکل نہیں کرنی چاہئے نہ سری نمازوں میں اور نہ جہری نمازوں میں اور صحابہ کرام کے عام آثار بھی اسی کے مطابق ہیں، اور امام ابو حنیفہؒ کا قول بھی یہی ہے۔ انتہی۔

اس طرح ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے کہ اس بات میں کوئی شبہ بھی نہیں ہے کہ امام کے پیچھے کچھ نہیں پڑھنا چاہئے، کیونکہ احتیاط کرنے کے معنی ہی یہ ہیں کہ جس بات میں دلیل قوی ہو اسی کی اتباع کرتے ہوئے عمل کیا جائے، اور یہاں قوی دلائل کا تقاضا یہی ہے کہ کچھ نہ پڑھا جائے، پڑھنے کا مطلب ہوگا ضعیف اقوال پر عمل کرنا، اب پھر میں مترجم کہتا ہوں کہ یہی مذکورہ باتیں حق ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

چند ضروری مسائل

ہمارے بعض فقہاء کے کلام میں ہے کہ اگر کسی جگہ سے زور سے قرآن کی تلاوت کی آواز آتی ہو تو اس کا سننا مطلقاً واجب ہے، خلاصہ میں ہے کہ ایک شخص فقہی مسائل لکھ رہا ہو اور اس کے بغل میں کوئی زور سے تلاوت کرنے لگا ہو جبکہ وہ لکھنے والا نہ سننے پر مجبور ہو تو زور سے پڑھنے والا خود ہی گنہگار ہوگا، اسی طرح اگر کوئی شخص رات کے وقت چھت پر زور سے تلاوت کر رہا ہو اور لوگ آس پاس سو رہے ہوں تو پڑھنے والا ہی گنہگار ہوگا، اس بات کی تصریح ہے کہ مطلقاً سننا واجب ہے کیونکہ اذا قری القرآن کی آیت کے الفاظ میں عموم ہے، اور سبب نزول پر خاص کر کے انحصار کرنا درست نہیں ہے۔ الفتح۔

اس مسئلہ کی بناء پر چند افراد اکٹھے ہو کر جو اپنی اپنی تلاوت کرتے ہیں، اور کوئی بھی دوسرے کی قراءت نہیں سنتا ہے تو ایسا کرنا منع ہے، اگر کسی نے اسے جائز کہا ہے تو وہ قول ضعیف ہے، اور بیاضیؓ کی وہ حدیث جو منفرد کی نماز کی حالت جہراً وسراً میں ادا کرنے سے متعلق پہلے اپنی جگہ پر گذر گئی ہے، اسی بات پر دلالت کرتی ہے کہ تم میں سے ایک شخص بھی دوسرے شخص کی جہریہ تلاوت کے مقابلہ میں جہر نہ کرے۔ م۔ نماز کے علاوہ دوسری حالت میں تلاوت کرنے والے چاہئے کہ وہ اچھے کپڑے پہن کر عمامہ باندھ کر قبلہ رخ ہو کر بیٹھے، اسی طرح ایک عالم کو بھی علم کے واسطے میں بیٹھنا چاہئے، ویسے کروٹ پر لیٹے ہوئے بھی قراءت کرنا منع نہیں ہے، مگر پاؤں سمیٹ لینا چاہئے، اگر کوئی شخص چلتے ہوئے تلاوت کرے، یا کپڑے بننے والا جولاہہ یا کوئی مرد یا عورت سوت کاتتے ہوئے تلاوت کریں اور قلب حاضر ہو تو تلاوت مکروہ نہیں ہوگی، گرمیوں میں دن کے پہلے حصہ میں اور جاڑوں میں رات کے پہلے حصہ میں قرآن ختم کرنا چاہئے، پانچ ہزار بارہ سورہ اخلاص ختم کرنے کے مقابلہ میں ایک دن میں پورا قرآن ختم کرنا افضل ہے، نماز کے علاوہ دوسرے حالات میں تین بار قل ہو اللہ پڑھنے کے بارے میں مشائخ کا اختلاف ہے، چنانچہ عراق کے مشائخ کے نزدیک مستحب ہے، لیکن فرض نماز کے اندر ایک بار سے زیادہ نہیں پڑھنا چاہئے، پاخانہ میں جا کر پڑھنا مکروہ ہے، اور قول مختار میں یہ بھی مکروہ ہے حمام میں جہراً پڑھنا جبکہ وہاں کوئی ننگا ہو، اور ننگے نہاتے وقت بھی اور جس جگہ کسی کی بیوی ننگی ہو، عورت کو عورت سے بہ نسبت اندھے مرد کے قرآن پڑھنا افضل ہے۔ الفتح۔ آخری اور خلاصہ بحث یہ ہوا کہ امام کے پیچھے مقتدی کو کچھ نہیں پڑھنا چاہئے۔

ویستمع وینصت وان قرأ الامام آیة الترغیب والترهیب، لان الاستماع والانصات فرض بالنص، والقراءة و سوال الجنة والتعوذ من النار کل ذٰلك مخل به، وکذلك فی الخطبة، وکذلك ان صلی علی النبی علیه السلام لفریضة الاستماع الا ان یقرأ الخطیب قوله تعالیٰ ﴿یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا صَلُّوْا عَلَیْهِ﴾ الایة، فیصلی السامع فی نفسه، واختلفوا فی النائی عن المنبر، والاحوط هو السکوت اقامة لفرض الانصات، واللّٰہ اعلم بالصواب.

ترجمہ:- اور کان لگائے اور خاموش رہے، اگرچہ امام ترغیب یا ترہیب کی آیت پڑھے، کیونکہ کان لگانے اور خاموش رہنے کی فرضیت قرآن سے ثابت ہے، جبکہ تلاوت قرآن ہو یا جنت کا سوال ہو یا جہنم کی آگ سے تعوذ ہو یہ ساری چیزیں اس مقصد میں خلل انداز ہوتی ہیں، اسی طرح سے خطبہ کے دوران بھی، خاموشی کے ساتھ سننا چاہئے، اسی طرح اگر نبی کریم ﷺ پر درود پڑھ رہا ہو تو وہاں بھی خاموشی کے ساتھ سننا چاہئے، خطبہ کا سننا فرض ہونے کی وجہ سے، مگر اس وقت جبکہ خطیب اس فرمان باری تعالیٰ کو پڑھ رہا ہو یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا الخ اے ایمان والو ان نبی پر درود بھیجو الایۃ، تو اس وقت اس کا سننے والا اپنے دل میں درود پڑھ لے، اور فقہاء نے اس شخص کے حکم کے بارے میں اختلاف کیا ہے جو منبر سے دوری پر ہو، تو اس میں بھی خاموش رہنے کی فرضیت کو قائم رکھنے کی غرض سے واللہ اعلم بالصواب۔

توضیح:- مقتدی کا کان لگا کر سننا و خاموش رہنا، خطبہ کے وقت چپ رہنا

جب خطیب یہ آیت یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا صَلُّوْا الخ پڑھے، جو شخص منبر سے دور ہو

چند ضروری مسائل، نفل نماز پڑھتے وقت رحمت کی ہر آیت پر سوال، اور عذاب کی آیت پر پناہ مانگنا

ویستمع وینصت وان قرأ الامام آیة الترغیب والترهیب.....الخ

امام نماز کی حالت میں اگرچہ ترغیب یا ترہیب کی آیتیں پڑھتا ہو پھر بھی مقتدی خاموشی کے ساتھ اس کی طرف کان لگائے رکھیں۔ف۔ یعنی جنت کی نعمتوں اور اس کے انعامات کے متعلق آیات پڑھے تو اس وقت جنت کا سوال نہ کرے اسی طرح جہنم اور اس کے عذاب کا تذکرہ کرے جب بھی خاموش رہے اور اس سے پناہ نہ چاہے، کیونکہ نص قرآن سے یہ بات ثابت ہے کہ کان لگا کر سننا اور خاموش رہنا فرض ہے۔ف۔ ساتھ ہی اس آیت کے آخر میں اللہ کی طرف سے لَعَلَّکُمْ تُرْحَمُوْنَ کہہ کر رحمت دینے کا وعدہ بھی کیا گیا ہے، پس فرماں برداری پر رحمت پانا یقینی ہوا۔

والقراءة و سوال الجنة والتعوذ من النار کل ذٰلك مخل به.....الخ

امام کے پیچھے تلاوت کرنا، جنت کا مطالبہ کرنا اور جہنم سے پناہ مانگنا خواہ مقبول ہو یا نہ ہو یہ سب باتیں خشوع اور کان لگا کر سننے میں خلل انداز ہوتی ہیں، اسی طرح خود امام بھی سوائے قراءت و تلاوت کرنے کے کسی دعا وغیرہ میں مشغول نہ ہو، اسی طرح امامت خواہ فرض نماز کی ہو یا نفل نماز کی ہو، مگر تنہا پڑھنے والا بھی فرض نماز میں اس طرح کرے، البتہ نفل میں اسے اس بات کی اجازت ہے کہ جنت کا سوال اور جہنم سے پناہ مانگے، اس بات کی دلیل حضرت حذیفہؓ کی روایت کردہ اس حدیث میں ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ رات کے وقت نماز پڑھی، اس میں آپ نے جب بھی کسی ایسی آیت کی تلاوت کی جس میں جنت کا تذکرہ ہوتا اس پر آپ ٹھہر کر اللہ سے جنت کا مطالبہ کیا، اور کسی جہنم کا تذکرہ ہوتا اس پر ٹھہر کر جہنم سے پناہ مانگی ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ امام کو بھی نفل نمازوں میں اس قسم کی دعائیں کرنی جائز ہے، حالانکہ فقہاء نے صراحۃً اس کی ممانعت کی ہے، لیکن اس کی وجہ یہ بیان کی ہے اس طرح دعائیں مانگنے سے مقتدیوں پر گراں گذرے گا اور نماز طویل ہو جائے گی، اس بناء پر اگر مقتدیوں پر گراں نہ گذرے اور وہ اس سے خوش ہوں تو امام ایسا کر سکتا ہے۔ الفتح۔

و كذلك في الخطبة.....الخ

اسی طرح خطبہ میں بھی۔ف۔ کہ خطیب پڑھے اور سننے والے خاموشی سے سنیں، حضرت ابوہریرہؓ کی روایت کردہ حدیث سے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم نے جب جمعہ کے دن خطبہ کے دوران اپنے ساتھی سے کہا کہ خاموش رہو تو تم نے لغو کیا، جیسا کہ بخاری اور مسلم نے روایت کی ہے، اس سے ثابت ہوا کہ خاموش رہنا واجب ہے، اور عام علماء کا یہی قول ہے۔

و كذلك ان صلى على النبي عليه السلام لفريضة الاستماع.....الخ

اسی طرح اگر خطیب نبی کریم ﷺ پر درود بھیجیں۔لفريضة الاجتماع الخ کیونکہ خطبہ سننا فرض ہے۔ف۔ بلکہ خاموش رہنا بھی فرض ہے، شرعاً زندگی میں صرف ایک بار درود بھیجنا فرض ہے، اور بقیہ زندگی میں درود بھیجنا صرف نفل ہے ایسی صورت میں خطبہ سننا جو فرض ہے اسے ترک کر کے نفلاً پڑھنا درست نہ ہوگا، امام طحاویؒ کے نزدیک جب بھی کوئی رسول اللہ ﷺ کا نام سنے اس پر درود بھیجنا واجب ہے، اسی بناء پر اس جگہ طحاویؒ امام ابو یوسفؒ کا مذہب اختیار کیا ہے کہ خطبہ کے درمیان نام مبارک سننے سے اپنے دل میں درود پڑھنا چاہئے۔ مع۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اس سے مراد دل میں پڑھنا ہے، اور آہستہ پڑھنا مراد نہیں ہے، کیونکہ تمام علماء کے نزدیک بالاتفاق خاموش رہنا اس وقت واجب ہے، جبکہ آہستہ پڑھنے سے بھی خاموشی نہیں ہوتی ہے..... اسی بناء پر یہ قول اس تاویل کی تائید کرتا ہے جو بندہ مترجم نے امام کے پیچھے دل ہی دل میں فاتحہ پڑھنے میں تاویل کی ہے، کہ دل سے حمد و ثنا اور سوال مراد ہے، زبان سے کہنا مراد نہیں ہے، اچھی طرح یاد رکھو، ابن ابی شیبہؒ نے حضرات علی وابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ وہ دونوں خطبہ کے وقت درود پڑھنے کو مکروہ کہتے تھے، اور زہریؒ سے روایت کی ہے کہ حجرہ سے امام کا نکلنا نماز کو ختم کر دیتا ہے، اور اس کا خطبہ شروع کر دینا گفتگو کو ختم کر دیتا ہے، امام ابو حنیفہ کا یہی قول ہے، امام نوویؒ نے لکھا ہے کہ جمہور کے نزدیک خطبہ میں کلام کرنا ممنوع اور خاموش رہنا واجب ہے۔ مع۔ الحاصل اس حالت خطبہ میں کوئی درود نہ بھیجے۔

الا ان يقرأ الخطيب قوله تعالیٰ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا صَلُّوْا عَلَيْهِ﴾ الاية.....الخ

مگر یہ کہ خطیب یہ آیت پاک يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا الخ پڑھے، یعنی اے ایمان والو! نبی محمد ﷺ پر درود بھیجو، اور کامل سلام بھیجو، تو اس آیت کا سننے والا اپنے دل میں درود پڑھے۔ف۔

خلاصہ یہ ہوا کہ درود بھیجنا ممنوع ہے مگر جبکہ مذکورہ آیت پڑھے، ساتھ ہی اس اجازت کا مطلب نہیں ہے کہ اس وقت جس طرح جی چاہے درود بھیجے، درود بھیجتے وقت لوگوں کو چاہئے کہ وہ اپنے دل میں بھیجیں، اس جگہ بعض شارحین نے یہ لکھ دیا ہے کہ آہستہ سے درود بھیجے، اس لئے میں مترجم کہتا ہوں کہ آہستہ سے پڑھنے سے بھی اس حکم خاموشی کے بالکل برعکس ہو جاتا ہے، اور سکوت کی فرضیت کو مٹا دیتا ہے، جبکہ اس آیت کی وجہ سے اس وقت سن کر درود بھیجنا فرض تو نہیں ہو جاتا ہے بلکہ نفل ہی رہتا ہے ایسی صورت میں فرض خاموشی کے ساتھ اس کا پڑھنا اگرچہ آہستہ ہی کسی طرح جائز ہوگا، لہٰذا یہی صحیح بات ہوگی کہ اپنے دل میں پڑھے، کیونکہ درود دعا ہے، اسی لئے عینیؒ میں کہا ہے کہ اس طرح بھی (دل میں پڑھنا) کان لگانے اور چپ رہنے کے مخالف ہوگا، تو جواب یہ ہوگا کہ جب صرف دل میں پڑھا مگر زبان سے خاموش رہا اور کانوں سے سنتا رہا تو مخالفت نہیں کی بلکہ صَلُّوْا عَلَيْهِ الخ حکم کی بھی فرمانبرداری کر لی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ مذکورہ قول اس بات پر صراحۃً دلیل ہے کہ اس جگہ دل سے پڑھنا ہی مراد ہے، اور یہ بھی واضح ہو کہ یہ حدیث لاتفعلوا الا ان يقرأ احدكم بام القرآن في نفسه اسی طرح سے واقع ہے، اسی بناء پر بندہ مترجم نے اس سے پہلے بھی تاویل کی ہے کہ سورہ فاتحہ کو دل میں پڑھ لے، یہ تاویل اگرچہ ایسی ہے کہ کسی دوسرے سے یہ سننے اور دیکھنے میں نہیں آئی ہے پھر بھی درست ہے، اس بات پر خدا کا شکر ادا کرتا ہوں کہ اس مترجم کو یہ تاویل اس طرح الہام فرمائی گئی ہے جس سے تمام نصوص میں موافقت بھی ہو جائے بڑی الجھن سے نجات بھی حاصل ہو جائے، اس لئے اچھی طرح خیال رکھو۔م۔

واختلفوا فی النائی عن المنبر ..... الخ

اور اس شخص کے بارے میں یہ اختلاف ہے کہ منبر سے دور ہو۔ف۔ متقدمین سے اس مسئلہ میں کوئی روایت نہیں ہے، لیکن متاخرین نے آپس میں اختلاف کیا ہے کہ وہ شخص جو منبر سے اس قدر دور ہو کہ وہ خطبہ کی آواز نہیں سکتا ہو تو کیا اس پر بھی سکوت واجب ہے۔فع۔ محمد بن سلمہؒ نے کہا ہے کہ خاموش رہنے میں ہی زیادہ احتیاط ہے، اسی قول کو صاحب ہدایہؒ نے اپنایا ہے۔ع۔

والاحوط ھو السکوت اقامۃ لفرض الانصات، واللہ اعلم بالصواب.

اور خاموش رہنا ہی زیادہ محتاط طریقہ ہے اقامۃ الخ اس خاموشی کو بجالانے کے لئے جو کہ فرض ہے۔ واللہ اعلم۔ف یعنی سننا اور خاموش رہنا دو فرض تھے تو دوری کی وجہ سے اگرچہ سننا ممکن نہیں ہے مگر دوسرا فرض جو خاموش رہنا ہے اس پر عمل کرنا ممکن ہے، لہذا اسی کو قائم رکھے، ابن کثیرؒ نے مجاہدؒ سے یہی قول بیان کیا ہے، جیسا کہ گذر گیا م۔ خود امام بھی خطبہ کی حالت میں گفتگو نہ کرے کیونکہ رونق جاتی رہتی ہے، خطبہ کے دوران سلام کرنا منع ہے اس لئے اس کا جواب دینا بھی واجب نہیں ہے، یہی حکم مدرس، قاری اور وظیفہ خان کا ہے، اسی طرح مانگنے والے فقیر کے سلام کے جواب بھی واجب نہیں ہے۔ فع۔ واضح ہو کہ رسول اللہ ﷺ نے تہجد کی نماز میں حضرت بلالؓ کو ایک سورہ کو پڑھتے ہوئے چھوڑ کر دوسری سورہ پڑھنے سے منع کیا ہے، اس لئے ابن الہمامؒ نے دوسری نفل نماز میں اس طرح پڑھنے کو مکروہ فرمایا ہے۔

چند ضروری مسائل

نفل نمازوں میں ہر آیت رحمت پر سوال کرنا اور ہر آیت عذاب پر پناہ مانگنا حضرت حذیفہؓ کی حدیث سے ثابت ہے، اور بوقت تلاوت خاص خاص آیتوں کے جواب اسی طرح منقول ہیں، مثلاً الیس ذلک بقادر علی ان یحیی الموتی، کے جواب میں یہ کہنا بلی، وانا علی علی ذلک الشاھدین، اسی طرح منقول ہیں، الیس اللہ باحکم الحاکمین کے جوب میں بھی بلی، و انا علی ذلک من الشاھدین، اسی طرح قل ارأیتم ان اصبح ماؤکم غورا فمن یاتیکم بماء معین، کہ جواب میں اللہ رب العلمین، اسی طرح فبای حدیث بعدہ یومنون، کے جواب میں آمنت باللہ لاالہ الا ھو کہنا۔ع۔ اور فبای آلاء ربکما تکذبان کے جواب میں یہ کہنا لا شیء من نعمك ربنا تکذب.م. اور سجدہ کی حالت میں دعا کرنا مستحب ہے کیونکہ حدیث میں اسے مقبول ہونے کے لائق بتایا گیا ہے۔ع۔

کچھ مفید باتیں، حضرت ابو ایوب انصاریؓ سے روایت کردہ حدیث میں ہے کہ جس نے حکم شرعی کے مطابق وضوء کیا اس طرح حکم کے مطابق ہی نماز پڑھی اس کے پچھلے گناہ جتنے بھی ہوں گے سب بخش دئے جائیں گے، نسائی۔ حضرت عبداللہ بن شقیق تابعی سے مروی حدیث میں ہے کہ صحابہ کرامؓ نماز کے علاوہ عمل کو چھوڑنے کو کفر نہیں جانتے تھے۔ ترمذی۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث میں ہے کہ نماز پڑھتے ہوئے کھڑے ہوئے ہونے کی حالت میں ایک قدم پر زور دینا افضل اور سنت قرار دیا گیا ہے، جیسا کہ نسائی میں ہے، حضرت عمار بن یاسرؓ سے مروی ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ آدمی نماز سے سلام پھیرتا ہے، مگر نتیجہ کے طور پر کسی کے حصہ میں ثواب کا دسواں حصہ، کسی کے حصہ میں نواں اسی طرح آٹھواں، ساتواں، چھٹا، پانچواں، یا چوتھائی یا تہائی یا آدھا حصہ ملتا ہے (اس کے اخلاص کے مطابق اس لئے بہت ہی احتیاط اور خشوع و خضوع کے ساتھ نماز پڑھنی چاہئے تاکہ زیادہ سے زیادہ حصہ ثواب کا انسان مستحق ہو سکے) ابوداؤد باب امامت کا بیان اور اس کی تفصیلی بحث آتی ہے۔

باب الامامة

امامت کا باب

الجماعة سنة مؤكدة لقوله عليه السلام : الجماعة من سنن الهدى لايتخلف عنها الا منافق.

ترجمہ: جماعت سنت مؤکدہ ہے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ بہت سی سنن ہدی میں سے ایک جماعت بھی ہے، منافق کے علاوہ دوسرا کوئی بھی اس سے پیچھے نہیں رہتا۔

توضیح: -امامت کا بیان

امام و مقتدی کی نماز کے متعلق کی شرطیں، جماعت کے بارے میں علماء کے اقوال، جماعت کن لوگوں سے ساقط ہوتی ہے، جماعت کا مسنون ہونا، حدیث سے دلیل، جمعہ اور عیدین کی جماعت، تراویح کی، رمضان میں وتر کی جماعت، جماعت کی تعداد، جمعہ میں جماعت کی تعداد، مسجد میں دوسری جماعت اذان و اقامت کے ساتھ، مسجد محلہ اور جامع مسجد، محلہ میں دو مسجدیں، فقہ کی مشغولیت میں ترک جماعت، مترجم کی طرف سے وضاحت۔

باب الامامة. امام اور مقتدی کے درمیان دس شرطوں کے ساتھ تعلق قائم ہوتا ہے، نمبر ا۔ اقتداء کی نیت اور عورت کی امامت کی نیت کرنا، نمبر ۲۔ دونوں کا ایک جگہ میں ہونا، نمبر ۳۔ دونوں کی نمازوں کا ایک ہونا، نمبر ۴۔ مقتدی کا یہ عقیدہ ہونا کہ امام کی نماز صحیح ہو رہی ہے، نمبر ۵۔ عورت کا مرد کے محاذی (متصل نہ ہونا) نمبر ۶۔ مقتدی کی ایڑی کا امام سے آگے نہ ہونا، نمبر ۷۔ مقتدی کو یہ معلوم ہوتے رہنا کہ امام ایک رکن سے دوسرے رکن میں جارہا ہے، نمبر ۸۔ امام کے مسافر یا مقیم نہ پہچاننے کی وجہ سے نماز کا خراب نہ ہونا، نمبر ۹۔ نماز کے ارکان میں امام کے ساتھ شریک ہونا، نمبر ۱۰۔ امام کا مقتدی کے لئے امامت کے لائق ہونا۔ م۔

یہ ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً ثابت ہے، آدمی کی نماز جو جماعت کے ساتھ ادا کی گئی ہو وہ اس نماز سے جو اس کے اپنے گھر میں ہو یا بازار میں پچیس گونہ افضل ہوتی ہے، نسائی کے علاوہ بقیہ صحاح خمسہ میں ہے، لیکن حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں ہے کہ ستائیس گونہ افضل ہوتی ہے، بخاری و مسلم، عثمانؓ سے مرفوعاً مروی ہے، جس نے عشاء کی نماز جماعت کے ساتھ پڑھ لی اس نے گویا آدھی رات تہجد پڑھتے ہوئے گذاری، اور جس نے صبح کی نماز بھی جماعت کے ساتھ ادا کی تو گویا اس نے پوری رات تہجد کی نماز پڑھی، مسلم، مالک، ابوداؤد، ترمذی، جس مسجد میں جماعت ادا کی جاتی ہو اس میں دور سے جا کر پڑھنے والے کو یا اندھیری رات میں جانے والے کو، اور وہاں انتظار کرنے والے کو زیادہ ثواب ملتا ہے، جیسا کہ حضرت ابو موسیٰ و ابی ابن کعبؓ سے صحیحین میں مروی ہے، جماعت کے حکم کے بارے میں علماء کے مختلف اقوال ہیں، جن کا تذکرہ طویل ہے، مختصراً یہ ہیں:

قول نمبر ا۔ جماعت فرض عین ہے یعنی ہر شخص پر فرض ہے اور امام احمدؒ کا یہی قول ہے، مگر نماز کے صحیح ہونے کے لئے جماعت کا ہونا شرط نہیں ہے قول نمبر ۲۔ فرض کفایہ ہے یعنی اگر کچھ افراد بھی جماعت سے نماز پڑھ لیں تو باقی تمام لوگوں سے فرض ادا نہ کرنے کا گناہ معاف ہو جاتا ہے، چنانچہ امام شافعیؒ اور جمہور صحابہ کا یہی قول ہے، قول نمبر ۳۔ یہ ہے کہ واجب ہے، اور عام مشائخ حنفیہؒ کا بھی یہی قول ہے۔ الغایہ۔ اس جماعت کا ثبوت چونکہ سنت رسول سے ہوا ہے اسی بناء پر اس واجب کو سنت بھی کہا جاتا ہے۔ المفید۔

اور جماعت واجب ہوتی ہے ایسے عاقلوں، بالغوں اور آزاد لوگوں پر جو بغیر کسی حرج کے جماعت میں شرکت کر سکتے ہیں۔ البدائع۔ اور تحفہ میں ہے کہ اسی شخص پر جماعت میں شرکت واجب ہے جو بغیر کسی حرج کے شرکت کر سکتا ہو، عذر کی وجہ سے یہ ساقط ہو جاتی ہے، اسی بناء پر بیمار، اندھے اور اپاہج پر شرکت واجب نہیں ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگرچہ اندھے کو لے

جانے والا اور اپاہج کو لاد کر لے جانے والا ملے پھر بھی اس پر شرکت جماعت واجب نہ ہوگی، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک ان صورتوں میں شرکت واجب ہوگی، اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ نہ جمعہ میں شرکت واجب ہے، نہ کسی دوسری جماعت میں بیمار پر، گٹھیا والے پر اور اپاہج و لنجے و اندھے پر اسی طرح دایاں ہاتھ اور بایاں پاؤں کٹے ہوئے شخص پر، اور جسے فالج کا مرض لگ گیا ہو، اور عاجز اور بوڑھے پر بھی، اور جب بھی بارش و کیچڑ کی زیادتی ہو تو بھی قول صحیح کے مطابق شرکت جماعت واجب نہیں ہے، اسی طرح جب بہت زیادہ سردی ہو یا تاریکی ہو تو بھی شرکت جماعت ساقط ہو جاتی ہے، اگر بادشاہ کے پاس پکڑے جانے کے خوف سے چھپا ہوا ہو تو بھی شرکت واجب نہیں ہے۔

اسی طرح اگر کسی شخص کو ایک مسجد میں جماعت نہ ملے تو ہمارے ائمہ کے نزدیک بالاتفاق اس پر دوسری جماعت میں شرکت کے لئے جانا واجب نہیں ہے، شمس الائمہؒ نے کہا ہے کہ ہمارے زمانہ میں اگر محلہ کی مسجد میں داخل ہو گیا ہو تو وہیں تنہا پڑھ لے، ورنہ اولیٰ یہ ہے کہ دوسری مسجد میں شرکت کی کوشش کرے۔ فع۔ التبیین جماعت اس وقت ساقط ہوتی ہے جبکہ رات کے وقت میں تیز ہوا چل رہی ہو، مگر دن میں ساقط نہیں ہوتی ہے، اسی طرح شرکت ساقط ہوتی ہے جبکہ پاخانہ یا پیشاب کی ضرورت ہو یا نکلنے میں قرض خواہ کے گرفتار ہو جانے کا خوف ہو، یا سفر کی حالت میں قافلہ کے چھوٹ جانے کا خوف ہو، یا کسی بیمار کا محافظ اور تیماردار ہو یا اپنے مال کے برباد ہونے کا خوف ہو، یا عشاء کا کھانا تیار ہو اور اسے کھانے کے لئے دل کا شوق بڑھا ہوا ہو، اور اسی وقت اقامت کہی گئی ہو، یا عشاء کے علاوہ کسی دوسرے وقت میں یہی صورت پیش آئی ہو، اور دل بھی اس کا مشتاق اور اس کی طرف راغب ہو۔ السراج۔ قول نمبر ۴۔ وہ ہے جو کہ مصنف ہدایہؒ نے اختیار کیا ہے، الجماعۃ سنۃ الخ، جماعت سنت مؤکدہ ہے۔ف۔ یعنی مردوں کے لئے یہ سنت قوت میں واجب کے ہے جس کے چھوڑنے کی وجہ سے بے ادبی اور برائی ہے۔ ن۔ فع۔

لقوله عليه السلام : الجماعة من سنن الهدى لايتخلف عنها الا منافق.

رسول اللہ ﷺ کی اس فرمان کی وجہ سے کہ جماعت سنن ہدیٰ میں سے ایک ہے، منافق ہی اس سے پیچھے رہتا ہے۔ف۔ یعنی جس کی خصلت منافقوں کی جیسی ہو۔ع۔ یہ حدیث مرفوعاً ثابت نہیں ہے، بلکہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا قول ہے کہ جس شخص کو یہ بات اچھی معلوم ہوتی ہو کہ کل کے دن اللہ تعالیٰ سے اسلام کی حالت میں ملے تو اسے چاہئے کہ نمازوں کا پورا خیال رکھے جب ان کے لئے اذان دی جائے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے پیغمبر ﷺ کے لئے سنن ہدیٰ مقرر فرمائی ہیں، آخر حدیث تک، اسی میں یہ جملہ بھی ہے کہ میں نے اپنے طور پر یہ دیکھا ہے کہ ایسا منافق جس کا نفاق بالکل ظاہر ہو تا وہی نماز پڑھنے سے بچھڑتا تھا، اور (نمازی) آدمیوں کو تو اس طرح بھی مسجد میں لایا جاتا تھا کہ دو آدمیوں کے کندھوں پر ہاتھ رکھے ہوتا تھا اور اسے لاکر صف میں کھڑا کر دیا جاتا تھا، مسلم نے اس کی روایت کی ہے، الحاصل مذکورہ بیان ابن مسعودؓ کا اثر ہے، اسی بناء پر جماعت کو فرض کہنے والوں نے معارضہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی اس حدیث کو جس میں جماعت سے نماز نہ پڑھنے والوں کے گھروں کو جلانے کو دھمکی ہے، بلاعذر گھر میں پڑھنے والوں اور جماعت سے پیچھے رہ جانے والوں کا ارادہ کیا ہے۔

لیکن بیہقیؒ نے کہا ہے کہ عام روایتوں کی تلاش اور مطالعہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ حدیث میں جماعت سے مراد صرف جمعہ کی نماز مراد ہے، جیسا کہ ایک دوسری روایت جو عبداللہ بن مسعودؓ سے منقول ہے اس کے الفاظ ہیں یتخلفون عن الجمعه، جو جمعہ کی مراد پر صریح ہے، مگر امام نوویؒ نے کہا ہے کہ یہ مستقل دو حدیثیں ہیں، ایک جمعہ کے بارے میں دوسری پنجوقتی جماعتوں کے بارے میں ہے، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ بہر حال یہ خبر واحد ہے اور ہمارے نزدیک خبر واحد سے کسی فرض کا ثبوت نہیں ہوتا ہے، البتہ واجب کا ثبوت ہوتا ہے، اس طرح عامہ مشائخ کی دلیل یہی روایت ہوئی، اور مصنفؒ نے عبداللہ بن مسعودؓ کے اثر سے جو سنن الہدیٰ کا ذکر کیا ہے اس سے سنت اصطلاحی مراد ہونا ضروری نہیں ہے، کیونکہ انہوں نے نمازوں کو بھی سنن الہدیٰ کہا ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ سنن الہدیٰ مطلقاً نماز کو نہیں کہا گیا ہے بلکہ جماعت کی نمازوں کو کہا گیا ہے، اس طرح جماعت کے

وصف کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، نہایہ اور عینیؒ نے جماعت کے سنت مؤکدہ ہونے پر اس طرح استدلال کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے تنہا نماز پڑھنے پر جماعت کی نماز کو ۲۵ یا ۲۷ درجہ زیادہ فضیلت دی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ تنہا نماز بھی درست ہوتی ہے، اور فاسد نہیں ہوتی ہے، اور ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے حضرت ابی بن کعبؓ کی مرفوعاً روایت کی ہے کہ بالکل تنہا نماز پڑھنے والے کے مقابلے میں ایک اور ساتھی کے ساتھ نماز افضل ہے، اور ایک شخص کے ساتھ ہونے کے مقابلہ میں دو شخص کے ساتھ اور جس قدر نمازی زیادہ شریک ہوتے جائینگے وہ نماز اللہ کے نزدیک زیادہ محبوب ہوتی جائیگی، اس سے معلوم ہوا کہ تنہا شخص کی نماز بھی جائز ہے البتہ جماعت چونکہ شعار اسلام میں سے ہے اس لئے سنت مؤکدہ ہے۔

ابن الہمامؒ نے اس دلیل کو رد کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ چونکہ جماعت نماز کے افعال میں سے نہیں ہے اس لئے بغیر جماعت بھی نماز صحیح ہو جائے گی، البتہ ترک واجب کا گناہ ہوگا لیکن فی الجملہ صحیح ہونے کو ایک بہت ہی مدلل اور اہم مضمون کے طور پر طویل گفتگو کے ساتھ بیان کیا ہے، اور اس کلام سے ظاہری طور یہی سمجھا بھی جاتا ہے کہ شیخ ابن الہمامؒ کا ذاتی میلان اس مسئلہ میں وجوب کی طرف ہے، اور رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان "**الجفاء کل الجفاء والکفر والنفاق من سمع منادی اللہ الی الصلوۃ فلا یجیبہ**" اسی پر محمول کیا ہے، اس کا ترجمہ یہ ہے یعنی جفاکاری پوری جفاء اور کفر و نفاق اس شخص کا ہے جو اللہ تعالیٰ کے منادی کو سنے کہ وہ نماز کی طرف بلاتا ہے پھر بھی جواب نہ دے (نماز کو نہ جائے) احمد و طبرانی نے اس کی روایت کی ہے، اور طبرانی کی ایک اور روایت میں ہے کہ مومن کے واسطے بدبخت ہونے اور خسارہ میں پڑ جانے کے لئے اتنی بات بہت کافی ہے کہ موذن کی یہ آواز سنے کہ وہ نماز کے لئے پکارتا ہے پھر بھی اس کا جواب نہ دے (نماز میں شریک نہ ہو)۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس سے پہلے یہ مسئلہ گذر چکا ہے کہ اس جیسی حدیث میں جواب دینے کا مطلب بلانے کے بعد وہاں جانا ہوتا ہے، اگرچہ اس میں اختلاف بھی ہے (کہ کلمات اذان کو دہرانا اور دعاء کرنا مراد ہے) ابن ماجہ نے مرفوعاً ایک روایت بیان کی ہے کہ جس نے اذان سنی پھر بھی نماز کے لئے نہیں آیا تو اس کی نماز درست نہیں ہوئی البتہ اگر مجبوری ہو تو دوسری بات ہے، اور حاکم نے بھی اس کی روایت کی ہے اور کہا ہے کہ یہ روایت بخاری اور مسلم دونوں کی شرط کے مطابق ہے۔

اور اس مسئلہ میں عینیؒ کا میلان سنت مؤکدہ کو ترجیح دینے کی طرف ہے، کیونکہ اس کے وجوب کے دلائل میں کافی گفتگو اور بحث ہے، ویسے اس کے وجوب اور سنت دونوں اقوال میں غور کرنے سے دونوں باتیں سمجھ میں آتی ہیں دونوں کے دلائل قوی ہے، لیکن حق یہ ہے کہ واجب کہنے والوں کے دلائل اظہر ہیں اور سنت کہنے والوں کی روایتیں قوی ہیں، چنانچہ یہی مذکورہ روایت تمام متون میں اور خلاصہ و محیط اور سرخسیؒ کی محیط میں بھی ہے، البتہ بحر الرائق میں کہا ہے کہ اہل مذہب کے نزدیک وجوب ہی کا قول راجح ہے، زاہدیؒ نے کہا ہے کہ جمعہ اور عیدین کی نمازوں میں جماعت شرط ہے، اور تراویح میں جماعت سنت کفایہ ہے، اور رمضان میں وتر کی جماعت مستحب ہے۔ د۔

جماعت کے لئے امام کے علاوہ ایک کا ہونا بھی کافی ہے، السراجیہ۔ ف۔ وہ دوسرا اگرچہ چھوٹا ہو البتہ تمیز کرنے کی عمر آچکی ہو۔ السراجیہ۔ یا وہ شخص جن ہو، اسی طرح وہ جگہ مسجد ہو یا کوئی دوسری جگہ ہو۔ د۔ لیکن جمعہ کی جماعت کے لئے امام کے ساتھ تین آدمی کا ہونا یا چار آدمیوں کا ہونا ضروری ہے۔ قدوری۔ محلّہ کی مسجد میں ایک فرض نماز کے لئے اذان و اقامت کے ساتھ جماعت کے بعد دوسری جماعت کرنی مکروہ ہے، لیکن راستہ کی مسجد میں یا ایسی مسجد میں جس میں موذن اور امام مقرر نہ ہو دوسری جماعت مکروہ نہیں ہے، اور بالاتفاق اذان و اقامت کے بغیر جماعت مکروہ نہیں ہے۔ شرح المجمع۔

حلوائیؒ نے کہا ہے کہ اگر امام کے علاوہ تین آدمی تک ہوں تو مسجد کے گوشہ میں بھی بالاتفاق مسجد محلّہ افضل ہے یا مسجد افضل ہے اس میں دو اقوال ہیں، اگر محلّہ میں دو مسجدیں ہوئی ہیں تو پرانی میں جانا چاہئے، اور اگر دونوں ایک زمانہ کی بنی ہوئی ہوں تو زیادہ قریب میں جائے، اور اگر آدمی فقہ سیکھنا ہو تو اس کے درس کے استاد کی مجلس یا مجلس عامہ بالاتفاق افضل ہے۔ ف۔ اگر کوئی

شخص دن اور رات فقہ کے حصوں میں مشغول رہنے کی وجہ سے جماعت میں شریک نہ ہوتا ہو تو نجم الائمہؒ نے کہا ہے کہ اس کی محنت ضائع اور لوگ اس کے معاملہ میں خاموش رہنے پر عند اللہ معذور نہیں سمجھے جائینگے (ان سے بھی مواخذ ہوگا)۔ ع۔ کہا گیا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ شخص سستی اور کسلمندی کا عادی ہو کر ہمیشہ جماعت ترک کرنے لگا ہو۔ م۔ اور نجم الائمہؒ نے یہ بھی کہا ہے لغت کی تکرار میں ترک جماعت میں معذور نہ ہوگا، لیکن فقہ کی تکرار اور اس کی کتابوں کے مطالعہ میں معذور سمجھا جائے۔ ع۔ یعنی اس وقت جبکہ کبھی کبھی جماعت ترک ہو جانے کی صورت میں۔ م۔

اگر کسی کو صرف فقہ میں ہی مشغولیت اور دلچسپی کے ساتھ مصروفیات ہو اس کے علاوہ کسی اور فن سے نہ ہو تو ترک جماعت میں وہ معذور ہوگا، ایسا ہی عینیؒ نے کہا ہے، اور باقانیؒ اسی پر اعتماد کیا ہے۔ د۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ تحقیق یہ ہے کہ جماعت واجب یا قریب واجب ہے، اور ضرورت کے مطابق فقہ حاصل کرنا فرض ہے، اور اس سے زائد سیکھنا نہ فرض عین ہے اور نہ واجب ہے، البتہ اس صورت میں واجب اور فرض ہو جائے گا جبکہ دوسروں نے اس کے سیکھنے سے منہ موڑ لیا ہو اور ایک ہی شخص اس کے لئے مناسب ہو تو واجب یا فرض ہو جائے گا، اس سے پہلے مدلل بیان کر چکے ہیں کہ اجتہاد کی صلاحیت حاصل کرنے تک فقہ سیکھنا فرض کفایہ ہے، اس کے علاوہ تمام علوم دینیہ کا حکم برابر ہے، بظاہر یہ مسئلہ اس کا نتیجہ ہے کہ جماعت سے پڑھنا سنت ہے۔ سمجھ لو۔

اگر رات کے وقت مسجد میں جاتے ہوئے کسی کو ڈر لگتا ہو تو شرف الائمہؒ کے قول کے مطابق وہ شرکت جماعت میں معذور سمجھا جائے گا۔ ع۔

واولی الناس بالامامة اعلمهم بالسنة، وعن ابی یوسف اقرؤهم، لانه لابد منها، والحاجة الی العلم اذا نابت نائبة، و نحن نقول القراء ة مفتقر الیها لرکن واحد والعلم لسائر الارکان، فان تساووا فاقرؤهم لقوله علیه السلام یؤم القوم اقرأ هم لکتاب الله، فان کانوا سواء فاعلمهم بالسنة، واقرؤهم کان اعلمهم لانهم کانوا یتلقونه بأحکامه، فقدم بالحدیث ولا کذلك فی زماننا فقدمنا الاعلم.

ترجمہ:- اور تمام لوگوں (موجودہ نمازیوں) میں امامت کے لئے زیادہ مستحق وہ شخص ہے جو سنت کو زیادہ جاننے والا ہو، اور امام ابویوسفؒ سے منقول ہے کہ وہ شخص زیادہ مستحق ہے جو ان میں سب سے اقرأ ہو، کیونکہ نماز کے لئے قرأۃ کے بغیر چارہ نہیں ہے، اور زیادتی علم کی ضرورت ہو اس وقت ہوتی ہے جبکہ نماز میں کوئی حادثہ پیش آجائے، اور ہم لوگ یہ کہتے ہیں کہ صرف ایک رکن کی ادائیگی کے لئے قراءۃ کی ضرورت ہوتی ہے، لیکن علم کی ضرورت ارکان کے لئے ہوتی ہے، اگر وہ تمام بالکل برابر ہو جائیں تو اسے ترجیح دی جائے گی جو ان میں زیادہ اقرأ ہو کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ قوم کی امامت وہی شخص کرے گا جو انہیں کتاب اللہ کا زیادہ قاری ہو، اور اگر وہ لوگ اس میں بھی برابر ہوں تو پھر ترجیح ہو گی اس شخص کو جو ان میں سنت کا زیادہ عالم ہو، ویسے بھی ان لوگوں میں اقرأ شخص ہی سنت کا بھی زیادہ عالم ہوتا تھا کیونکہ وہ صحابہ کرام قرآن کو جتنا سیکھتے تھے ان کے احکام کے ساتھ سیکھتے تھے، اسی لئے حدیث میں بہتر قاری کو مقدم کیا گیا ہے، لیکن یہ بات اب ہمارے زمانہ میں نہیں ہے، اسی لئے ہم نے اعلم کو مقدم کیا ہے۔

توضیح:- امامت کے لئے اولی کون ہے، اگر ایک ہی قسم کے چند اشخاص ہوں، حدیث سے دلیل

واولی الناس بالامامة اعلمهم بالسنة......الخ

جو شخص جماعت میں شریک لوگوں میں سے سنت کا زیادہ عالم ہو وہی امامت کا زیادہ مستحق ہے۔ ف۔ جمہور علماء کا یہی قول ہے، اور سنت سے مراد فقہ اور شرعی احکام ہیں۔ ع۔ یعنی فقط نماز کے احکام کا زیادہ عالم ہو۔ المضمرات۔ یہی قول ظاہر ہے۔ البحر۔

بشرطیکہ اچھی طرح قرأت قرآن بھی کر سکتا ہو اتنی مقدار میں جس سے نماز جائز ہو یعنی فرض قرأت کی مقدار۔ ع۔ اور کہا گیا ہے کہ اس سے مراد مقدار واجب ہے۔ د۔ اور یہی قول صحیح ہے، کیونکہ اولی اور افضل کہنے کے لئے واجب کا ترک نہیں کیا جاسکتا ہے۔ م۔ بلکہ مقدار مسنون مراد ہے۔ التبیین۔ بشرطیکہ اس کے اعتقاد کے بارے میں الزام موجود نہ ہو۔ النہایہ۔

اگر کسی مسجد کا امام معمولی ہو اور کسی کو اس کے اعتقاد کے بارے میں اعتراض ہو اس لئے وہ شخص اس امام کے پیچھے نہ پڑھ کر تنہا پڑھتا ہو تو اسے معذور سمجھا جائے گا، بخلاف ایسے امام کے جس کے اعمال فاجروں جیسے ہوں۔ م۔ یہاں اولی امام سے مراد ایسا شخص ہے جو ظاہری فحش کاموں سے بچنے کی کوشش کرتا ہو، اور بظاہر پرہیزگار ہو، اگرچہ کوئی دوسرا شخص تقویٰ میں اس سے بڑھا ہوا موجود ہو۔ المحیط۔ اگر وہ شخص نماز کے مسائل کے بارے میں تو دوسروں سے بڑھا ہوا ہو لیکن دوسرے علوم نہ جانتا ہو تو بھی وہی شخص اولی ہوگا۔ الخلاصہ۔

وعن ابی یوسف اقرؤھم، لانہ لابد منھا، والحاجۃ الی العلم اذا نابت نائبۃ......الخ

اور ابو یوسفؒ کا قول ہے ان میں اولی وہ ہے جو اقرأ ہو۔ ف۔ یعنی بہتر قرأت کرنے والا ہو، جبکہ نماز کے ضروری مسائل کا اسے علم بھی ہو لان القرأۃ الخ کیونکہ قرأت سے چارہ نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ یہ تو نماز کا مستقل رکن ہے، **والحاجۃ الخ** اور زیادہ علم کی ضرورت تو کسی خاص واقعہ کے پیش آنے کی صورت میں ہوتی ہے، تو البتہ اس وقت زیادہ علم کی ضرورت ہوگی، عینیؒ نے لکھا ہے کہ دوسرے ائمہ کا بھی یہی قول ہے۔

ونحن نقول القراءۃ مفتقر الیھا لرکن واحد والعلم لسائر الارکان......الخ

اور ہم لوگ طرفین یعنی امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کی طرف سے کہتے ہیں کہ قرأت کی ضرورت تو اس لئے ہے کہ وہ ایک رکن ہے۔ ف۔ یعنی قرأت، **والعلم لسائر الارکان** الخ اور علم کی ضرورت تمام ارکان کے لئے ہوتی ہے۔ ف۔ اس جگہ یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اگر کسی کو نماز میں ضرورت کے مطابق ارکان نماز کا علم ہو، البتہ اگر کوئی اہم مسئلہ پیش آجائے تو اس کے جواب کا علم نہ ہو (تو پھر کون شخص افضل ہوگا) جواب یہ ہوگا کہ قرأت اور علم دونوں میں افضل ہونے کی صلاحیت ہے اور دونوں چیزیں افضل بننے کی صفتیں ہیں، لہذا قرأت کے افضل کی صفت کا تعلق صرف ایک ہی رکن سے ہے اور اس سے زیادہ نہیں ہے لیکن علم کی افضلیت کا تعلق تو نماز کے دوسرے ارکان سے بھی ہے، اس بناء پر جس میں یہ فضیلت موجود ہو وہ قاری سے افضل ہی ہوگا اس لئے اسے اولی بالامامۃ بھی کہا جائے گا۔ م۔

فان تساووا فاقرؤھم لقولہ: علیہ السلام یؤم القوم اقرأ ھم لکتاب اللہ......الخ

یعنی اگر حاضرین علم میں برابر ہوں تو ان میں وہی بہتر ہوگا جو بہتر قاری ہوگا۔ **لقولہ الخ** رسول اللہ ﷺ کے اس قول سے کہ **یؤم القوم اقرء ھم لکتاب اللہ** یعنی قوم کی امامت وہی شخص کرے گا جو کتاب الہی کا بہتر قاری ہوگا **فان کانوا الخ** پھر اگر اس اعتبار سے بھی سب برابر ہوں تو ان میں امامت کے لئے بہتر وہی ہوگا جو سنت کو زیادہ جاننے والا ہوگا۔ ف۔

فان کانوا فی السنۃ سواء فاقدمھم ھجرۃ، فان کانوا فی الھجرۃ سواء فاقدمھم اسلاما، ولایؤم الرجل الرجل فی سلطانہ، ولا یقعد فی بینہ علی تکرمنہ الاباذنہ.

ترجمہ: پھر اگر سنتوں کے جاننے میں سب مساوی ہوں تو جو ہجرت کرنے یعنی مکہ سے مدینہ کی طرف جانے میں مقدم ہو، اگر ہجرت کرنے میں بھی برابر ہوں تو جو اسلام لانے میں مقدم ہو (وہ اولی ہوگا) اور کوئی شخص دوسرے شخص کے مقام سلطنت میں امامت نہ کرے، اسی طرح اس کے تخت پر بھی نہ بیٹھے، البتہ اس کی اجازت (یا پیشکش) سے بیٹھ سکتا ہے، بخاری کے علاوہ تمام صحاح ستہ نے اس کی روایت کی ہے، اور ابن حبان کی روایت میں اسلام لانے کے لفظ کی جگہ "سن" کا لفظ ہے یعنی جو سن یا عمر میں زیادہ ہے۔ ع۔

اس حدیث میں اقرأ کو اعلم پر مقدم کیا گیا ہے جیسا کہ امام ابو یوسفؒ اور دوسرے اماموں کا بھی قول ہے، تو امام محمدؒ نے آثار میں اس کا وہ جواب دیا ہے جو مصنفؒ ابھی بیان کرتے ہیں اقراھم کان اعلمھم الخ یعنی صحابہ کرام میں جو اقرأ تھے وہ اعلم بھی تھے کیونکہ وہ لوگ جتنا قرآن سیکھتے تھے اتنا ہی اس کے احکام بھی سیکھ لیتے تھے۔ف۔اس طرح وہ لوگ احکام کے جاننے میں برابر تھے، البتہ قرأت میں بہتر ادائیگی کے اعتبار سے کچھ فرق ہوتا تھا اس لئے حدیث میں قاری کو بہتر اور اولیٰ کہا گیا ہے، لیکن ہمارے زمانے میں یہ بات نہیں ہے۔ف۔ بلکہ بہت سے قاری تو وہ ہوتے ہیں جو صرف بہتر طریقہ سے ادائیگی کر سکتے ہیں مگر مطلب اور مسائل کے اعتبار سے بالکل ناواقف ہوتے ہیں۔

فقدمنا الاعلم......الخ

اس بناء پر ہم نے اعلم کو فوقیت دی اور انہیں اولیٰ کہا ہے۔ف۔ پس اگر سب لوگ علم قرآن میں برابر ہوں تو ان میں سے جو بہتر قاری ہو گا وہی مقدم مانا جائے گا، اس وقت اس حدیث فان کانوا سواء فاعلمھم بالسنۃ کے معنی یہ ہوں گے کہ اگر جماعت میں شرکت کرنے والے تمام قراءت اور علم دونوں میں برابر ہوں تو ان میں جو شخص بھی سنت کا زیادہ عالم ہو گا وہی اولیٰ ہو گا، اس بناء پر سنت سے مراد رسول اللہ ﷺ کے طریقہ کی معرفت ہو گی، کیونکہ علم قرآن میں تو سب برابر ہیں، اور حاکم کی صحیح الاسناد روایت میں بجائے فاعلمھم بالسنۃ کے فافقھھم فقھا کا جملہ ہے، یعنی فقہ میں سب سے زیادہ ہو، اور ابن الہمامؒ کو یہاں تردد ہوا ہے اس بناء پر کہ اس میں تو صراحت کے ساتھ قاری کو فقیہ پر ترجیح ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ شیخ ابن الہمامؒ کی نظر لفظ فقہ سے اس کے مشہور اصطلاحی معنی کی طرف گئی ہے، اس لئے انہیں یہ تشویش پیدا ہوئی ہے، تحقیق تو یہ ہے کہ عام طریقہ سے نصوص کی عبارتوں میں علم سے فقہ مراد ہوتی ہے، کیا تم کو اس بات سے بھی تنبہ نہیں ہوتا ہے جو حدیث میں موجود ہے، کہ ہزار عابدوں سے ایک فقیہ شیطان کے لئے زیادہ سخت اور پریشان کن ہوتا ہے جیسا کہ ترمذی میں ہے، حالانکہ علم کے بغیر تو ہونا ممکن ہے، اس لئے اس میں فقیہ کو عالم پر ترجیح دی ہے۔

الحاصل فقیہ تو وہی ہوتا ہے جو اسرار علم پر واقف ہو، چنانچہ حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا ہے اما آن لکم تفقھوا الخ یعنی امام کے پیچھے قرأت کرنے والوں کو فرمایا ہے کہ تم کو تمہارے فقہ کا وقت نہیں آیا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ اعلمھم بالسنۃ سے مراد وہ حکمت ربانی ہے جو رسول اللہ ﷺ نے بتلائی ہے، اسی معنی میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿یعلمھم الکتاب والحکمۃ﴾ یعنی رسول اللہ ﷺ کو کتاب و حکمت کی تعلیم دیتا ہے، پس کتاب قرآن اور حکمت ہی سنت ہے اسی کو فقہ کہو، کہ وہ تو عین حکمت ربانی ہے، اس تفصیل کی بناء پر ابن الہمامؒ نے اس جگہ جو طویل گفتگو فرمائی ہے وہ ساقط ہو گئی، اس کے علاوہ ایک عمدہ دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے مرض وفات میں فرمایا تھا مروا ابابکر فلیصل اس کے اے لوگوں تم ابو بکر کو یہ پیغام پہونچادو کہ وہ لوگوں کو نماز پڑھادیں، حالانکہ ان سے بہتر قاری قرآن اس وقت موجود تھے، کیونکہ خود رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے اقرأ کم ابی یعنی ابی ابن کعب تم سب سے بہتر قاری ہیں، پس ابو بکر کو امامت کے لئے منتخب کرنے کی وجہ یہی ہوئی کہ وہ زیادہ فقیہ تھے حضرت ابو سعیدؓ کے اس قول کی وجہ سے کہ فکان ابو بکر اعلمنا یعنی رسول اللہ ﷺ کی وفات کے اشارہ کو ہم میں سے سوائے ابو بکر کے کسی دوسرے نے نہیں سمجھا، اور ابو بکرؓ کے رونے پر لوگوں کو حیرت ہوئی تو ابو سعیدؓ اقرار فرماتے ہیں کہ ابو بکرؓ ہم سب میں زیادہ عالم تھے، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ دلیل بہت ہی قوی اور عمدہ ہے، اس میں یہ فقہ مضمر ہے کہ ابو بکر کا کمال حکمت ربانی کے علم کی وجہ سے تھا، اس جگہ جزئی مسائل کی زیادتی مراد نہیں ہے، اور یہی بات اظہر من الشمس ہے، اس سے زیادہ مزید گفتگو کی بالکل ضرورت نہیں ہے۔ اچھی طرح سمجھ لو۔م۔

فان تساووا فاورعھم، لقولہ علیہ السلام من صلی خلف عالم تقی فکانما صلی خلف نبی، فان تساووا

فاسنهم لقوله عليه السلام لابني ابي مليكة: وليؤ مكما اكبر كما سنا، ولان في تقديمه تكثير الجماعة.

ترجمہ:- اگر وہ علم اور قرأت میں بھی برابر ہوں تو ان میں جو سب سے زیادہ پرہیزگار ہو گا وہی مستحق امامت ہو گا کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس نے پرہیزگار عالم کے پیچھے نماز پڑھی گویا اس نے ایک نبی کے پیچھے نماز پڑھی، اور اگر وہ پرہیزگاری کے اعتبار سے برابر ہوں تو ان میں زیادہ عمر والے زیادہ مستحق ہوں گے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے ابو ملیکہ کے دو بیٹوں کو فرمایا کہ تم میں جو بڑا ہو وہی امامت کیا کرے، اور اس لئے بھی کہ اس کو آگے بڑھانے سے جماعت کے افراد میں زیادتی ہو گی۔

توضیح:- مسافر، مقیم، گھر میں مہمان و صاحب خانہ، مالک مکان، و کرایہ دار و مہمان امام محلّہ اور اس سے بہتر آدمی، امی و گونگے، محلّہ میں ایک ہی آدمی امامت کے قابل ہو، جس شخص کی امامت سے قوم کو نفرت اور کراہت ہو، مکروہ اور ناجائز اماموں کا بیان

فان تساووا فاورعهم.....الخ

اگر جماعت میں شرکت کرنے والے تمام علم و قرأت میں مساوی ہوں تو ان میں جو اورع ہو گا وہی اولی ہو گا۔ف۔ اورع سے ایسا شخص مراد ہے جسے ایسا کام جس میں شرعاً شبہ ہو اگرچہ اس کا کرنا جائز ہو تو اس سے بھی پرہیز کرے لہٰذا جس کام کا کرنا عموماً مباح ہو اس سے بھی وہ پرہیز کرے، اور تقویٰ سے مراد ہے حرام چیزوں کے علاوہ مکروہ تحریمی جیسی چیزوں سے بھی بچنا۔

لقوله عليه السلام من صلى خلف عالم تقي فكانما صلى خلف نبي.....الخ

رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جس نے متقی عالم کے پیچھے نماز پڑھی گویا اس نے نبی کے پیچھے نماز پڑھی۔ف۔ یہ حدیث نہیں ہے۔ع۔ یعنی کسی نے نہیں پائی ہے، چنانچہ سخاویؒ کو نہیں ملی، اور ملا علی قاریؒ نے کہا ہے کہ یہ موضوع ہے، میں کہتا ہوں کہ اسے حدیث نہیں کہنا چاہئے، اگرچہ اس کے معنی پائے جاتے ہیں، کیونکہ عالم جو اورع ہو وہ کامل ہوتا ہے اور عالم وارث انبیاء ہوتے ہیں اس طرح گویا پیغمبر کے پیچھے نماز پڑھی، اور ابن الہمام اور عینیؒ نے لکھا ہے کہ حاکم نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ اگر تمہیں یہ بات اچھی معلوم ہوتی ہو کہ تمہاری نماز مقبول ہو تو تم میں سے جو بھی بہتر ہو اسے اپنا امام بناؤ، یہ روایت بھی اگرچہ ضعیف ہے لیکن بیہقیؒ وغیرہ کی روایتوں سے اس کی تائید ہوتی ہے، تو یہ اگرچہ ضعیف ہو مگر فضائل اعمال میں اس پر عمل ہو گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ صحیح حدیث میں اس کے بعد ہجرت کے مقدم ہونے کو اولیٰ کہا گیا ہے (لہٰذا اب بھی یہی حکم ہونا چاہئے) جواب یہ ہے کہ اب بالاتفاق فتح مکہ کے بعد سے مذکورہ ہجرت کا حکم ختم ہو گیا ہے، البتہ اب اگر کوئی مسلمان دار الکفر میں ہو تو وہ دار الاسلام میں ہجرت کر سکتا ہو یعنی وہ ہجرت جو اس حدیث میں ہے کہ ایک بار رسول اللہ ﷺ سے سوال کیا گیا کہ مہاجر کون ہے تو آپ نے فرمایا کہ جس نے اس کو چھوڑ دیا ہو جسے اللہ نے مکروہ رکھا ہو، یعنی گناہوں اور خطاؤں کو چھوڑنے والا مہاجر ہے، جیسا کہ صحیح بخاری وغیرہ میں موجود ہے، اسی لئے ہمارے علماء کرام نے اس حدیث ہجرت کے پیش نظر یہ فرمایا ہے کہ اس ہجرت میں سب سے مقدم وہی ہو گا جس میں ورع کا مادہ زیادہ ہو۔م۔

فان تساووا فاسنهم.....الخ

اگر مذکورہ باتوں میں سب برابر ہوں تو وہ اولیٰ ہو گا جو ان میں عمر میں بڑا ہو۔ف۔ کیونکہ قوم کی طرف سے اللہ تعالیٰ کے

درمیان میں نمائندگی کرنے والا تو امام ہی ہوتا ہے، جیسا کہ طبرانی، دار قطنی اور بیہقی کی روایتوں میں ہے، اور جو عمر میں بڑا ہوتا ہے اسی کو دربار وں میں مناجات اور مطلب پیش کرنے کے لئے بڑھانا سنت ہے صحیح روایتوں میں موجود ہے، اور سورہ فاتحہ بلکہ مقصود نماز ثناء باری تعالی، اظہار عاجزی اور دعاء والحاح ہے۔ م۔

لقوله عليه السلام لابني ابي مليكة: وليؤ مكما اكبر كما سنا......الخ

رسول اللہ ﷺ سے اس فرمان کی وجہ سے جس میں آپ نے ملیکہ کے دونوں بیٹوں کو مخاطب فرمایا ہے کہ۔ف۔ ملیکہ کے بیٹوں کو نہیں بلکہ مالک بن الحارث کے ساتھی کو مخاطب فرمایا ہے جیسا کہ کتاب الزکوۃ میں کہا ہے، جس کی روایت صحاح ستہ نے کی ہے کہ دونوں اذان دیں اور اقامت کہیں، لیکن تم میں جو بڑا ہو وہی امامت کرے۔

ولان في تقديمه تكثير الجماعة......الخ

اور اس لئے بھی کہ بڑے، بزرگوں کو بڑھانے میں جماعت میں زیادتی ہوتی ہے۔ف۔ پہلے گذر چکا ہے کہ جماعت کی زیادتی اللہ کے نزدیک محبوب ہے، جیسا کہ حدیث میں ہے، نیز دوسری حدیث میں بھی یہ ہے کہ جس نے ہمارے بڑے، بزرگوں کی عزت افزائی نہیں کی وہ ہم میں سے نہیں ہے، بس امام بنانے سے اس کی عزت افزائی ہی تو ہوتی ہے، بے ادبی نہیں ہوتی، پھر اگر عمر میں بھی سب برابر ہوں تو جو ان میں اخلاق میں بہتر ہو وہ امامت کے لئے اولی ہوگا، کیونکہ حدیث میں ہے کہ خیارکم احسنکم اخلاقا یعنی تم میں جو لوگ اخلاق میں بہتر ہوں وہ تم میں اچھے ہیں، خلق سے مراد باقی طریقے اور باتیں ہیں، اور لوگوں کی شیطانی تکلفات مراد نہیں ہیں۔

یہ اچھی طرح یاد رکھو، پھر اگر سب برابر ہو تو ان میں جو سب میں بہتر ہوگا وہ مقدم ہوگا، اور اگر حسب کے اعتبار سے بھی سب برابر ہوں تو ان میں جو حسب میں بہتر ہوگا وہ مقدم ہوگا، اور اگر اس حسب کے اعتبار سے بھی سب برابر ہوں تو ان میں خوبصورت ہوگا وہ اولی ہوگا، اس موقع پر کافی نے اس کی تفسیر میں کہا ہے کہ جس کا چہرہ تہجد کی نماز کی زیادتی کی وجہ سے روشن ہو، مگر اس تفسیر کی کوئی حقیقت اور روشن اصلیت نہیں ہے، بلکہ اس کے ظاہری معنی مراد ہیں، پھر اگر خوبصورتی میں بھی سب برابر ہوں تو نسب کے اعتبار سے جو اشرف ہوگا وہ مقدم ہوگا، اور اگر سب اس میں بھی برابر ہوں تو قوم کو اختیار ہے کہ وہ جسے پسند کریں، یا قرعہ اندازی میں جس کا نام نکل آئے، اور کہا گیا ہے کہ مسافر امام کے مقابلہ میں مقیم اولیٰ ہوگا۔

خلاصہ میں ہے کہ قرأت کے وقت جسے کھانسی زیادہ آتی ہو اس سے بہتر وہ شخص ہوگا جسے کھانسی نہ آتی ہو، معمولی کھانسی آنے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، البتہ اگر زیادہ کھانسنے والا شخص لوگوں میں ایسا ہو کہ اسے محترم اور متبرک سمجھتے ہوں وہی افضل اور اولیٰ ہوگا، الفتح۔ اگر گھر میں صاحب خانہ کے ساتھ مہمان بھی موجود ہو تو صاحب خانہ امامت کے لئے زیادہ مستحق ہوگا البتہ اس صورت میں جبکہ ان میں بادشاہ یا حاکم اعلی یا قاضی ہو تو ان کو آگے بڑھا دینا صاحب خانہ کے لئے اولی ہوگا لیکن اگر خود ہی امامت کرلے یہ بھی جائز ہوگا، اگر مالک مکان و کرایہ دار دباہر کے مہمان اکٹھے ہوں تو ان میں کرایہ پر لینے والا امامت کا مستحق ہوگا، التاتار خانیہ، جیسے عاریت پر لینے والا اولی ہوتا ہے۔ السراج۔ اگر امام محلہ سے بہتر آدمی جماعت میں موجود ہو تو بھی امام محلہ اولی ہوگا۔ القنیہ۔

گونگوں کے درمیان امی کی امامت بالاتفاق جائز ہے، کسی کا اختلاف نہیں ہے، اور اس کے برعکس ہونے کی صورت میں کسی جگہ لکھا ہے کہ ہمارے علماء کے نزدیک جائز نہیں ہے، مگر خواہر زادہؒ نے لکھا ہے کہ خلاف اولی ہے، التاتار خانیہ، محلہ میں اگر ایک ہی شخص امامت کے لائق ہو اور وہ امامت نہ کرے تو گنہگار رہوگا۔ القنیہ۔ اگر کوئی شخص قوم کی مرضی کے خلاف زبردستی امامت کرتا ہو تو اگر واقعۃً اس میں کوئی خرابی ہو یا مخالفت کرنے والے اس سے اچھے ہوں تو ایسے شخص کا امام بننا مکروہ تحریمی ہے، اور اگر وہ مستحق امامت ہو تو قوم کا اس کی مخالفت کرنا مکروہ تحریمی ہے۔ت۔د۔ آئندہ مکروہ اور ناجائز امامت کا بیان آتا ہے۔

ویکرہ تقدیم العبد، لانہ لایتفرغ للتعلم، والاعرابی لان الغالب فیھم الجھل، والفاسق لانہ لایھتم لامر دینہ، والاعمی لانہ لا یتوقی النجاسۃ، وولد الزناء لانہ لیس لہ اب یشفقہ فیغلب علیہ الجھل، ولان فی تقدیم ھؤلاء تنفیر الجماعۃ، فیکرہ، وان تقدموا جاز، لقولہ علیہ السلام: صلوا خلف کل بر وفاجر.

ترجمہ:- اور مکروہ ہے غلام کو امامت کے لئے آگے بڑھانا، کیونکہ علم کے لئے وہ فارغ نہیں ہوتا ہے، اور دیہاتی اعرابی کو بھی آگے بڑھانا کیونکہ ان میں اکثر جہالت ہوتی ہے، اور فاسق کو بھی کیونکہ وہ اپنے دینی معاملات میں اہتمام نہیں کرتا ہے، اور اندھے کو بھی کیونکہ وہ نجاست سے نہیں بچتا ہے، اور حرامی شخص کو بھی کیونکہ عموماً ایسے لوگوں میں بھی جہالت غالباً ہوتی ہے کیونکہ والد نہ ہونے کی وجہ سے ان کی شفقت نہیں پاتا ہے جس کی وجہ سے اچھی تعلیم اور اچھی صحبت پاسکے، اور اس وجہ سے بھی کہ عوام ایسے لوگوں کی امامت سے نفرت کرتے ہیں جس کی وجہ سے جماعت میں کمی آجاتی ہے، اسی لئے ان لوگوں کی امامت مکروہ ہوتی ہے، اور اگر ان میں سے کوئی امامت کرے تو صحیح ہوگی کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ ہر نیک اور صابر کے پیچھے نماز پڑھ لیا کرو۔

توضیح:- غلام، دیہاتی، فاسق، اندھے اور حرامی کی امامت مکروہ ہے حدیث سے دلیل، اہل قبلہ کو کافر کہنا، اعتقاد میں خرابی، رافضی، جہمی، قدری مشبہ اور خطابیہ کے پیچھے نماز پڑھنے کا حکم، مترجم کی طرف سے وضاحت، حنفی کا شافعی کے پیچھے اور شافعی کا حنفی کے پیچھے نماز پڑھنے کا حکم

ویکرہ تقدیم العبد، لانہ لایتفرغ للتعلم.....الخ

غلام کو امام بننے کے لئے آگے بڑھانا مکروہ ہے۔ف۔ اگرچہ وہ اس وقت آزاد کیا جاچکا ہو۔الخلاصہ۔ق۔ کیونکہ وہ حصول علم کے لئے فرصت نہیں پاتا ہے۔ف۔ تاکہ نماز کے احکام و مسائل جان سکے، مگر یہ کراہت تنزیہی ہے، اور اگر وہ خود آگے بڑھ گیا ہو تو جائز ہے، کیونکہ اصل جائز ہوتا ہے، جیسا کہ خلاصہ میں ہے۔

والاعرابی لان الغالب فیھم الجھل.....الخ

اور اعرابی دیہاتیوں کو آگے بڑھانا بھی کیونکہ ان میں اکثر جہالت پائی جاتی ہے۔ف۔ اعراب سے بڑھ کر تیر کمان، ترکوں کی ایک قوم کرد، اور بے پڑھے گنوار ہوتے ہیں۔م۔د۔ جیسے جاٹ اور دوسری بہت سی قومیں ہیں، لیکن خلاصہ میں غلام، اعرابی، فاسق، اندھے اور ولدالزنا کی امامت کو جائز لکھا ہے۔ھ۔ اس لئے یہ ضروری ہے کہ یہ لوگ بھی ضروری مسائل و قرأت جانتے ہوں، کیونکہ امی کے پیچھے قاری کی نماز جائز نہیں ہوتی ہے، البتہ اس صورت میں جائز ہوگی جبکہ اعرابی اپنے ہی جیسے اعرابی کی امامت کرتا ہو۔م۔

والفاسق لانہ لایھتم لامر دینہ.....الخ

اور فاسق کو بھی امامت کے لئے آگے بڑھانا مکروہ ہے، کیونکہ فاسق اپنے دینی امور میں کوئی اہتمام نہیں کرتا ہے۔ف۔ یہانتک کہ امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ اس کے پیچھے جائز نہیں ہے، والاعمی الخ اور اندھے کو بھی امام بنانا مکروہ ہے کیونکہ وہ ناپاکیوں سے احتیاط نہیں کرسکتا ہے۔ف۔ اپنے اندھے ہونے کی وجہ سے، چونکہ اسے نجاست کے لگنے کا احتمال ہوتا ہے اس لئے کراہت تنزیہی ہوتی ہے، اور اگر نجاست معلوم اور یقینی ہو تو مقتدی کی نماز صحیح نہ ہوگی، اس وقت جبکہ ایک درہم سے زیادہ نجاست لگی ہوئی ہو۔م۔ اعشیٰ (جس کو رتوندھی ہو وہ) اندھے جیسا ہے۔النہر۔ لیکن اگر اندھا تمام لوگوں میں زیادہ عالم ہو تو وہی امامت کا زیادہ مستحق ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے عبداللہ بن ام مکتوم اور عتبان بن مالکؓ کو جو اندھے تھے انہیں رسول اللہ ﷺ نے جہاد کے لئے باہر جاتے وقت مدینے میں اپنا خلیفہ مقرر کیا تھا، اور یہی حکم غلام کی امامت کا بھی ہے۔البدائع۔مل۔م۔

وولد الزناء لانه ليس له اب يشفقه فيغلب عليه الجهل......الخ

اس حرامی شخص یعنی ولدالزنا کو بھی امامت کے لئے آگے بڑھانے کا حکم ہے، کیونکہ اس کا باپ نہ ہونے کی وجہ سے اس کی شفقت پدری سے محروم ہوگا جس کی وجہ سے تعلیم وتربیت سے وہ محروم ہوگا۔ف۔امام شافعیؒ کا یہی قول ہے اور امام مالک کی یہ ایک روایت ہے، لیکن ان سے ایک دوسری روایت میں ہے کہ مکروہ بھی نہیں ہے، اور امام احمد اور امام منذرؒ کا یہی قول ہے۔ع۔ لیکن اگر ان میں جہالت نہ ہو جب بھی ان کی امامت کراہت سے خالی نہیں ہے۔

ولان تقديم هؤلاء تنفير الجماعة، فيكره......الخ

کیونکہ ان پانچوں قسموں میں سے کسی کو بھی امام بنانے سے جماعت میں شریک ہونے والوں کو نفرت دلانا ہے۔ف۔لہٰذا ان کو امام بنانے میں کراہت ہوگی، پھر یہ کراہت بھی اسی صورت میں ہوگی جبکہ ان سے بہتر دوسرا کوئی امامت کے لائق مجمع میں موجود ہو، ورنہ کوئی کراہت بھی نہ ہوگی۔بحث البحر۔

وان تقدموا جاز، لقوله عليه السلام: صلوا خلف كل بر وفاجر......الخ

اور اگر یہ آگے بڑھ بھی جائیں تو جائز ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے **صلوا خلف كل بر و فاجر** کہ ہر نیکوکار اور بدکار کے پیچھے نماز پڑھ لو۔ف۔یہ حدیث دار قطنی نے روایت کی ہے، اور راویوں کو ثقہ کہا ہے، لیکن منقطع ہے، اس لئے مذکورہ کراہت تنزیہی ہوگی، جیسا کہ مجتبیٰ میں اصل سے نقل کیا ہے، اور حضرت ابن عمر و انس وغیرہ صحابہ کرام نے حجاج ثقفی کے پیچھے نماز پڑھی ہے، اور حضرت ابن مسعودؓ نے ولید بن عقبہ کے پیچھے نماز پڑھی جس نے ایک دن نشہ کی حالت میں نماز پڑھائی ہے، اور محیط میں ہے کہ فاسق ومبتدع کے پیچھے بھی جماعت کا ثواب ملتا ہے۔ع۔ لیکن متقی کے پیچھے پڑھنے سے جو ثواب ملتا ہے وہ ثواب ان کے پیچھے پڑھنے سے نہ ملے گا۔الخلاصہ۔

اسلام کے اعتقادی مسائل میں جو فرقہ گمراہی میں مبتلاء ہے اگر ان کی گمراہی کفر کی حد تک نہ پہونچی ہو تو ایسے بدعتیوں کے پیچھے بھی کراہت کے ساتھ نماز جائز ہے، ورنہ بالکل جائز نہیں ہے۔الخلاصہ والتبیین۔اور یہی قول صحیح ہے۔البدائع۔واضح ہو کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ سے اہل قبلہ کو کافر نہ کہنا مروی ہے، اہل قبلہ سے مراد وہ شخص ہے جس کی صفت وہ ہو جو حدیث میں آیا ہے کہ جس نے ہماری نماز پڑھی اور ہمارے قبلہ کا استقبال کیا اور ہمارا ذبیحہ کھایا، اور شمنیؒ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جس دین حق کی تعلیم دی ہے اس کے خلاف صرف عارضی شبہ پیدا کر کے کوئی بات پیدا کر لینا خواہ اعتقاد سے متعلق ہو یا عمل سے متعلق ہو یا حال سے ہوا سے دین اور صراط مستقیم ٹھہرالینا بدعت ہے، اور میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر اس شخص کا اعتقاد درست ہو لیکن عملی خیر کی قسم میں سے ایسا کوئی عمل اس نے نکالا ہو جو بدعت ہو تو اس شخص کے پیچھے نماز کے جائز ہونے میں سلسلہ میں میں نے اختلاف نہیں دیکھا ہے، البتہ کچھ غیر مقلدین اس زمانہ میں ایسے ہیں جو علم وفقہ سے جاہل ہونے کے باوجود کافر قرار دیتے ہیں، اور اگر کسی کے اعتقاد میں خرابی ہو پھر وہ اگر ضروریات دین کا انکار کرتا ہو تو وہ شخص کافر ہوگا، اور اگر اس مسئلہ میں تھوڑا کسی قسم کا اشکال ہو لیکن توحید کے بارے میں خلل نہ ہو تو اس کو کافر کہنا جائز نہ ہوگا۔

پھر بہت سے ایسے بدعتی ہیں جن کے پیچھے نماز جائز نہ ہونا مروی ہے، اسے کچھ تفصیل سے ابھی ذکر کر دینے میں کوئی حرج نہیں سمجھتا ہوں اس لئے ذکر کرتا ہوں وہ یہ ہے، ہندیہ میں ہے کہ رافضی، جہمی، قدری، مشبہ اور جو قرآن کے مخلوق ہونے کے قائل ہوں ان کے پیچھے نماز جائز ہے۔الخلاصہ۔خطابیہ کے پیچھے نماز جائز نہیں ہے۔الفتح۔یہاں رافضی سے وہ فرقہ مراد ہے جن نے ابو بکر صدیقؓ کی صحبت کا انکار کیا ہو، اور خطابیہ وہ عقیدے کے اعتبار سے انتہا درجہ کے رافضی ہیں جو اپنوں کے لئے جھوٹ بولنے کو بھی جائز سمجھتے ہوں، اس لئے ان کی گواہی قابل قبول نہیں ہوتی ہے، قدری وہ لوگ ہیں جو اپنے آپ کو ہر کام پر قادر کہتے ہوں، مشبہ وہ لوگ ہیں جو اللہ تعالیٰ کے ہاتھ پاؤں وغیرہ رکھنے میں مخلوق کے مشابہ کہتے ہیں۔م۔

ایسے بدعتی کے پیچھے نماز جائز نہیں ہے جو شفاعت یا دیدار الٰہی یا عذاب قبر یا کراماً کاتبین کا منکر ہو کیونکہ یہ کافر ہے کیونکہ یہ ساری باتیں شارع علیہ السلام سے بطریق توارث ثابت ہیں، اگر کوئی یہ کہے کہ رب العزت عزوجل بروز قیامت اپنی بڑائی اور بزرگی کی وجہ سے دکھائی نہیں دے گا تو وہ بدعتی ہے، مگر میرے نزدیک دلیل کے اعتبار سے یہ مشکل ہے، اگر کوئی کہے کہ اللہ تعالیٰ کے ہاتھ پاؤں بندوں جیسے ہیں تو وہ کافر اور ملعون ہے، اور اگر کوئی کہے کہ اسے جسم ہے مگر کسی دوسرے جسم کی طرح نہیں ہے تو وہ بدعتی ہے کیونکہ جسم ثابت کرنے سے کچھ وہم پیدا ہوتا تو استثناء کر کے اس وہم کو دور کر دیا ہے کہ کسی اور جسم کے مانند نہیں ہے، اس طرح اس میں صرف ایک وہم باقی رہا جو عذاب کا سبب ہے، اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اس طرح کہنے سے بھی وہ کافر ہو جائے گا، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ یہی قول اچھا ہے اور ایسے بدعتی کو بدرجہ اولی کافر کہنا چاہئے، روافض میں سے جس کسی نے حضرت علیؓ کو دوسرے تینوں خلفاء پر فضیلت دی تو وہ بدعتی ہوگا، اور اگر حضرت ابو بکر صدیقؓ یا حضرت عمرؓ کی خلافت کا انکار کیا تو وہ کافر ہے۔ فتح القدیر میں ایسا ہی ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ شیخ نے لکھا ہے کہ ابو بکر صدیقؓ یا عمر فاروقؓ کی خلافت کا جس نے انکار کیا وہ کافر ہے، اور شیخ الاسلام عینیؒ نے ذکر کیا ہے کہ عادل رافضی جسے کافر کہا جاتا ہے ایسا شخص ہے حضرت ابو بکر صدیقؓ کی خلافت کا منکر ہو، یہی قول اصحاب شافعیؒ کا بھی ہے، لیکن قفال اور ان کے متبعین نے کہا ہے کہ ان لوگوں کو کافر نہیں کہنا چاہئے، اور امام شافعیؒ کا ظاہر مذہب یہی ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر حضرت ابو بکر صدیقؓ کی خلافت میں کوئی فرق نہیں ہے، جیسا کہ شیخ ابن الہمامؒ نے لکھا ہے، لیکن اصل قول یہ ہے کہ جو شخص حضرت ابو بکرؓ کو صحابی یا رسول اللہ ﷺ کی صحبت پانے کا منکر ہو وہ کافر ہے کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿اِذْ يَقُوْلُ لِصَاحِبِهٖ لَا تَحْزَنْ﴾ الآیۃ، میں یقینی اور قطعی طور صحبت کا ثبوت ہے اس لئے اس کے انکار سے کفر لازم آئے گا، میں مترجم کہتا ہوں کہ صحبت صدیق کی طرح خلافت صدیق پر بھی اجماع قطعی ہے لہٰذا دونوں میں فرق کرنا مشکل ہے، اس کے علاوہ آیات اور صفات الٰہی بھی قطعیات میں ہیں حالانکہ ان میں تاویل کرنے کو معتبر مانا گیا ہے تو یہاں بھی روافض میں انکار کرنے والے تاویل کرتے ہیں پس، ممکن ہے کہ کفار اور تکفیر کے دونوں میں فرق ہو، مزید بحث بعد میں آئے گی۔ م۔

معراج کا منکر اگر آیت ﴿سُبْحَانَ الَّذِيْ اَسْرٰى بِعَبْدِهٖ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَى الْمَسْجِدِ الْاَقْصٰى﴾ کا منکر ہو تو وہ کافر ہے یعنی مسجد الحرام سے اقصیٰ تک سفر قطعی اور قرآن سے ثابت ہے، اور اس میں سے اوپر معراج کا انکار کرنے والا بدعتی ہے۔ الخلاصہ۔ میں کہتا ہوں کہ اوپر معراج کا بیان بھی مشہور اخبار میں موجود ہے اگرچہ ان کی تفصیل آحادیث میں ہے، جیسا کہ ہم نے ان کو اپنی تفسیر میں بیان کر دیا ہے اور یہی بات ایک سے زیادہ مفسرین نے بیان کی ہے، لہٰذا اچھی طرح سمجھ لو۔ م۔ امام محمد بن الحسنؒ نے امام ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ سے روایت کی ہے کہ خواہشوں کے بندوں یعنی بد اعتقادیوں کے پیچھے نماز جائز نہیں ہے، اور ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ متکلمین کے پیچھے نماز جائز نہیں ہے، اگرچہ تکلم بحق کرتا ہو۔ فع۔

متکلمین سے مراد وہ لوگ ہیں جو اسلامی عقائد کو عقلی دلائل کے موافق کرتے ہوں، یا عقلی قیاس کرنے والوں کے مقابلہ میں ثابت کرتے ہوں، اس بناء پر جو کوئی دلائل سے حق کی حفاظت کرتا ہو وہ متکلم نہیں سمجھا جائے گا، جیسا کہ بہت سے بزرگان دین نے نفسانی خواہشات کے متبعین کے اقوال کا جواب دیا ہے، مزید یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ امام ابو حنیفہؒ کی امام شافعیؒ سے اہل قبلہ کو کافر نہ کہنے کی بھی روایت موجود ہے، اسی طرح کافر کہنے کی بھی روایت موجود ہے، اس لئے اختلاف کو دور کرنے کے لئے ابن الہمامؒ نے اس طرح توفیق دی ہے کہ ایسے جس معنی کا اعتقاد کیا وہ اعتقاد خود کفر ہے، اس لئے اس کا قائل کفر کا قائل ہوا، مگر اسے اس لئے کافر نہیں کہا ہے کہ اس نے اپنے طور پر سمجھنے کی پوری کوشش کی اور آخر میں اسے یہی بات حق معلوم ہوئی ہے، اس کے بعد شیخ نے یہ بھی کہا ہے کہ ان حضرات نے اس کے پیچھے پڑھی ہوئی نماز کو باطل قرار دیا ہے، پس اس کہہ لینے کی وجہ سے دو متضاد مفہوم میں توفیق دینے کی کوشش درست ثابت نہیں ہوئی ہے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ شاید ان کی مراد یہ ہو کہ اگرچہ نماز

صحیح ہو جاتی ہے مگر ایسے شخص کے پیچھے پڑھنا صحیح بھی نہیں ہے۔ فتح القدیر کے مفہوم کا یہ خلاصہ ہوا۔

اور بحر الرائق میں ابن نجیمؒ نے یہ عہد کیا ہے کہ جن مسائل میں تکفیر کی گئی ہے میں ان میں سے کسی پر بھی فتویٰ نہیں دوں گا، میں مترجم کہتا ہوں کہ میرے نزدیک حق بات یہ ہے کہ واللہ اعلم بالصواب کہ رسول اللہ ﷺ نے کفر کے غلبہ کو ختم کرنے کے لئے جہاد کیا، اور کافروں کے سامنے یہ اعلان کیا کہ اگر وہ اسلام کی اطاعت کر لیں تو ان کی جان و مال کی حفاظت کی جائے گی، اس کے بعد ان میں کچھ لوگ منافق ہوگئے تھے جو ظاہر میں تو مسلمان تھے مگر اندرونی طور پر وہ کافر اور منافق تھے مگر انہیں عام مؤمنین پہچانتے تھے اس کے باوجود ان سے نہ تو جہاد کیا گیا اور نہ ہی ان سے جزیہ لیا گیا، مسلمانوں کا مقصد ان سے ایک حد تک حاصل ہو رہا تھا کہ ان کے شر و فساد سے امن تھا، اور چونکہ انہیں ظاہری اسلام سے خارج نہیں کیا گیا تھا اس لئے ان کی طرف سے اختلاف اور پھوٹ کا ضرر اور فتنہ وغیرہ کا اثر ظاہر نہیں ہوتا تھا، اس سے یہ معلوم ہوا کہ اس شخص کو کافر نہیں کہا جائے گا جس کے بارے میں حدیث میں ہے کہ جس نے ہماری نماز پڑھی اور ہمارے قبلہ کی طرف رخ کیا اور ہمارا ذبیحہ کھایا تو وہ مسلم ہے اس کے لئے اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کا ذمہ ہے، اسی فرمان کی اتباع میں امام ابو حنیفہؒ اور شافعیؒ نے کسی اہل قبلہ کے اسلام سے خارج کرنے کا فتویٰ نہیں دیا ہے، لیکن اس سے یہ بات لازم نہیں آتی ہے کہ وہ حقیقت میں بھی مومن ہے، اس کے علاوہ اس حدیث سے فقہاء کی مراد یہ ہے کہ وہ تمام امور جو اس دین کے ظاہری طور پر ضروری ہیں ان میں سے کسی امر کا بھی وہ مخالف نہ ہو، اس بناء پر اگر کسی فرقہ نے ایسے کسی امر میں اختلاف کیا جس کا اس دین میں ہونا ضروری ہے تو اس کی تکفیر کا حکم ہوگا اور کافر کہا جائے گا، اور کچھ امور ایسے بھی ہیں جن کی ضروری ہونے یا نہ ہونے میں ائمہ کا اختلاف ہے تو مجموعی طور پر جب تک ضروریات دین پر قائم ہے اس کی تکفیر نہیں ہوگی، لیکن اس کے اسلام کا حکم ظاہری طور پر ہوگا، اور کچھ امور ایسے ہیں کہ ان کا دین توحید میں سے ہونا یا نہ ہونا ضروری ہے اگرچہ ظاہری طور سے دین کی ضروریات میں سے نہ ہو تو ان کے انکار پر کفر کا حکم نافذ ہوگا، اس کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ امور کفریہ ہیں اور ان کا قائل کفر کا قائل ہے اگرچہ گذشتہ نص کی وجہ سے ظاہر ضروری نہ ہونے کی وجہ سے اس کی تکفیر نہ کی جاتی ہو، یہ تفصیلی بحث اس مقصود کے پیش نظر ہے جو گذر چکی ہے۔

اب اسلام کا دوسرا مقصود رضائے الٰہی اور حقیقی معارف اور آخرت میں بڑے درجات کا حاصل ہونا ہے تو ان کے حاصل ہونے کے لئے صحیح اور سچے اعتقادات کے ساتھ طاعات کا ہونا ضروری ہے، جن میں اعلیٰ درجہ کی عبادت نماز ہے، اور اس سے پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ امام مقتدیوں کی طرف سے باری تعالیٰ کے دربار میں سربراہ اور اس کی قرات مقتدی کی قراءت ہے بلکہ امام ان لوگوں کی نماز کا ضامن ہے، اس لئے وہی شخص امام ہوگا جو سنت اور صراط مستقیم پر قائم ہو، اگر ایسا مکمل شخص نہ ملے تو اس سے قریب تر ہو اور کم ہو کر آخر حد یہ ہو کہ اس میں صرف عملی طور سے فسق و فجور ہو جو ایک قسم کا کفران بھی ہے، مگر یہ حد تو نہ ہو کہ اس کے اعتقاد میں باطنی طور سے بھی کفر ہو، اس لئے جس شخص کے اعتقاد میں کفر ہو اس کو امام بنا کر اپنی طرف سے بارگاہ الٰہی میں لانا جائز نہیں ہے حالانکہ فاجر کے پیچھے نماز جائز ہے: اور وہ روحانی توجہ جو صراط مستقیم اور سبل جادہ (دشوار گذار راستہ) میں فارق ہے وہ حق توحید ہے، پس معتقد توحید کا رخ قطعی طور سے صراط مستقیم ہے، اور اعمال تو نازل طے کرنے کے لئے توشہ و زاد راہ ہے، اور مخالف توحید کی توجہ روحی یقیناً اس کے برخلاف ہے اگرچہ اس کے لئے زاد راہ بظاہر نماز، روزہ بکثرت ہو، اور الحمد للہ کہنے کا حق اسی کو ہوگا جو معتقد توحید ہوگا، اور موحد کے لئے الحمد للہ کہنے کا حق برحق ہے، اور جو باطل عقیدہ کا قائل ہو جیسے کسی ایسے نصرانی کی توحید جس کا یہ عقیدہ ہو کہ عیسیٰ کا بھی باپ ہے اور اس کی نسبت اللہ تبارک وتعالیٰ کی طرف کرتا ہو وہ اس کی جناب میں عظمت کے لائق نہیں ہے ایسے شخص کا عقیدہ بالکل باطل ہے، اس جگہ آیات و احادیث سے استنباط کئے ہوئے بہت سے دقائق علوم اور حقائق معارف ہیں لیکن اس کے لئے کافی غور و فکر اور تذکرہ و تدبر کی ضرورت ہے۔

اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ائمہ کرامؒ کی دونوں روایتیں حق اور صحیح ہیں، اور بندہ مترجم کو بھی اللہ کی جانب سے

اس کی سمجھ عطا کی گئی ہے، اگر اس نے کوئی غلطی کر لی ہو، ویسے یہ بات بالکل صحیح ہے کہ **فوق کل ذی علم علیم وان اللہ تعالی ھو اعلم بالصواب**، ہر جاننے والے سے دوسرا زیادہ جاننے والا ہے، اور صحیح بات کا خدا ہی عالم ہے، حنفی شخص کا شافعی المذہب کے پیچھے نماز پڑھنے کے بارے میں فتح القدیر میں ہے کہ کچھ ان شرطوں کے ساتھ جائز ہیں جنہیں ہم باب الوتر میں لکھیں گے، عینیؒ نے ان میں سے کچھ ذکر کی ہیں جن کا ماحصل یہ ہے کہ جن باتوں میں اختلاف ہے مثلاً پیشاب وپائخانہ کے راستوں کے علاوہ کسی اور جگہ سے اگر خون نکلا تو ہمارے نزدیک وضوء ٹوٹ گیا اور اس پر وضو یا تیمم کر کے دوبارہ پاک ہونا ضروری ہے، لیکن شوافعؒ کے اجتہاد میں وضوء نہیں ٹوٹا، ایسی صورت میں اگر وہ وضوء کر لیتا ہو اور منی کو دھو ڈالتا ہو۔

الحاصل اختلافی مسائل میں اگر وہ رعایت نہ رکھتا ہو تو قول اصح کے مطابق اسی کی اقتداء جائز نہ ہو گی، اور اگر رعایت کرتا ہو تو جائز ہو گی، لیکن کفایہ ونہایہ میں تمر تاشیؒ سے نقل کیا ہے کہ رعایت کرنے کی صورت میں بھی مکروہ ہے، اور بحر الرائق میں کہا ہے کہ اگر اختلافی مواقع میں رعایت رکھنے کا یقین ہو تو اس کی اقتداء مکروہ بھی نہ ہو گی اور اگر شک ہو تو مکروہ ہے، اور اگر رعایت نہ رکھنا ہی یقینی ہو تو اقتداء صحیح نہ ہو گی، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس مسئلہ کی مزید تفصیل باب الوتر میں آئے گی، اور شوافعؒ نے بھی احناف کے پیچھے نماز پڑھنے کی ایسی ہی شرطیں لگائی ہیں، ملا علی قاری حنفیؒ نے فرمایا ہے کہ جس طرح شافعیہ ہمارے ساتھ برتاؤ کریں گے ہم بھی ان کے ساتھ ویسا ہی برتاؤ کریں گے، میں مترجم انتہائی افسوس وحیرت کے ساتھ یہ اقوال دیکھتا ہوں اور باری تعالیٰ جل شانہ کے دربار میں درخواست کرتا ہوں کہ اے ارحم الراحمین مجھے بخش دے اور ہدایت فرما کر دلی کجی اور زیغ سے محفوظ فرمائے اور ایمان پر خاتمہ بخیر فرمائے۔

اب اس مسئلہ کے متعلق میں مزید گفتگو کرتے ہوئے میں کہتا ہوں کہ حق صریح تو یہ ہے کہ دونوں جماعتوں کی دلیل ایک ہی ہے یعنی وہی قرآن واحد اور وہی حدیث رسول ہے، اب اگر اختلاف ان میں ہے تو وہ صرف اجتہادی مواد میں ہے، جبکہ ظنی چیزوں پر عمل قطعی نہیں بلکہ واجب ہوتا ہے اور نتیجہ میں وہ صرف ثواب ملتا ہے، ساتھ ہی یہ بات بھی طے شدہ ہے کہ ہر اجتہاد میں غلط اور صحیح ہونے کا باقی رہتا ہے، تو اگر کسی حنفی یا شافعی نے صحیح اجتہاد کیے بغیر کوئی فتوی دیا تو وہ باطل ہے اور اگر صحیح طور سے اجتہاد کر کے نماز ادا کی تو سب کی نماز صحیح ہو گی، اس لئے مطلقاً ہر ایک کا دوسرے کے پیچھے اقتداء کرنا بغیر کسی شرط کے صحیح ہو گا، کیا یہ نہیں دیکھتے کہ اختلافات تو صحابہ کرامؓ اور تابعینؒ کرام میں بھی تھے، پھر بھی ایک دوسرے کی اقتداء کرتے تھے، اور ان میں سے کسی نے بھی اس قسم کی شرطیں نہیں لگائی تھی، اسی طرح دونوں مجتہدوں کے طریقہ اجتہاد پر دونوں طرف اولیاء اللہ بھی ہوا کرتے تھے چنانچہ ان میں شیخ امام قطب جو سید عبد القادر جیلانی کے نام سے مشہور ہیں وہ حنبلی تھے، تو کیا ہمارے حنفی علماء ان حضرات قطب گیلانیؒ کی اقتداء کو مکروہ جانتے تھے، اور اب بھی مکروہ جانیں گے، تو جبکہ ان بزرگ ہستی کی دوسرے مسلک کے امام کی اقتداء میں درست ہو سکتی ہے تو اس بیچارے مقتدی کی بھی نماز دوسرے مسلک کے امام کے پیچھے درست نہ ہو گی، اس لئے جو شخص اس اقتداء کا مخالف ہو وہ سلف صالحین کا مخالف ہو گا، کیا ایسے لوگ مومنوں کی جماعت میں پھوٹ ڈالنے سے نہیں ڈرتے کہ ایسا کرنا حرام ہے۔ **فاتقوا اللہ لعلکم تفلحون** کہ تم اللہ سے ڈرو تا کہ تم فلاح پالو، انشاء اللہ اس مسئلہ میں عنقریب اور بھی آئندہ بحث ہو گی۔ م۔

خصی اور بغیر ختنہ والے شخص اور مابون یعنی جسے لواطت کرانے کی عادت ہو ایسے لوگوں کو امام بنانا مکروہ ہے۔ ع۔ امرد کو بھی امام بنانا مکروہ ہے البتہ اس صورت میں صحیح ہے جبکہ وہ عالم اور افضل ہو۔ ش۔ اور سفیہ یعنی بے وقوف اور مفلوج اور جس کے بدن کے زیادہ حصے پر مرض یعنی سفیدی کی بیماری ہو اور شراب خور، سود خور، ریاکار، اور بننے والے، بناوٹ کرنے والے یعنی وہ شخص جو مثلاً وضوء وغیرہ میں بتکلف بناوٹ کرے، اور اجرت یا تنخواہ پر امامت کرنے والے کے پیچھے نماز پڑھنی مکروہ ہے۔ حق د۔ اسی طرح جس شخص سے دینی معاملات میں خصومت اس کو بھی امام نہیں بنانا چاہئے، البتہ وہ خود مقتدی بن جائے تو

جائز ہے، ظہیریہ میں ہے کہ سیدھے لوگوں کے لئے کبڑا امام ہونا مکروہ ہے اور یہی قول اصح ہے۔ مع۔ اور شیخین کے نزدیک جائز ہے۔ الکفایہ۔ اور اگر امام کا قدم اس طرح ٹیڑھا ہو کہ اس کے کسی حصہ پر کھڑا ہو تو اس کا امام ہونا جائز ہے البتہ کوئی دوسرا شخص اس سے بہتر ہو تو اسی کی امامت بہتر ہوگی۔ التبیین۔

ولا يطول الامام بهم الصلوة لقوله عليه السلام من ام قوما فليصل بهم صلوة اضعفهم، فان فيهم المريض والكبير و ذا الحاجة، ويكره للنساء ان يصلين وحدهن الجماعة، لانها لاتخلوا عن ارتكاب محرم، وهو قيام الامام وسط الصف فيكره كالعراة، وان فعلن قامت الامام وسطهن لان عائشه فعلت كذلك، وحمل فعلها الجماعة على ابتداء الاسلام، ولان في التقدم زيادة الكشف.

ترجمہ:- اور امام اپنے مقتدیوں کے ساتھ اپنی نماز کو زیادہ دراز نہ کرے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جو شخص لوگوں کی امامت کرے تو اسے چاہئے کہ ان میں سے کمزوروں کے انداز سے نماز پڑھائے کیونکہ ان میں بیمار، بوڑھے اور ضرورت مند بھی ہوتے ہیں، اور عورتوں کے لئے یہ بات مکروہ ہے کہ صرف وہی جماعت کریں، کیونکہ عورتوں کی جماعت ارتکاب حرام سے خالی نہیں ہوتی، اور اس کراہت کی وجہ یہ ہے کہ ان کے امام کا ان کے صف کے بیچ میں کھڑا ہونا تو یہ جماعت کریں تو ان کی امام عورت ان کے بیچ میں کھڑی ہو، کیونکہ حضرت عائشہؓ نے اسی طرح کیا ہے، اور ان کی جماعت کے عمل کو ابتدائے اسلام پر محمول کیا جائے گا، اور اس لئے کہ آگے بڑھنے میں کشف عورت زیادہ ہوتی ہے۔

توضیح:- امام کا نماز میں طول دینا، عورتوں کی جماعت

ولا يطول الامام بهم الصلوة لقوله عليه السلام من ام قوما فليصل بهم صلوة اضعفهم.....الخ

امام مقتدیوں کے ساتھ نماز کو طول نہ دے۔ ف۔ اس طرح سے کہ قرأت کو مقدار مسنون سے زیادہ نہ پڑھے، یا کسی وقت اور کسی جگہ مختصر کرنے کی ضرورت ہو پھر بھی مختصر نہ کرے۔ الجوہر۔ د۔ ف۔ اس وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے من ام قوما الخ کہ جو شخص کسی قوم کا امام بنے تو ان نمازیوں میں جو سب سے کمزور ہوں ان کا لحاظ کر کے نماز پڑھائے۔ ف۔ اور صحیح کی روایت میں ہے کہ جو لوگوں کو نماز پڑھائے وہ تخفیف کرے۔

فان فيهم المريض والكبير و ذا الحاجة.....الخ

کیونکہ ان میں بیمار و بوڑھے اور ضرورت مند ہوتے ہیں۔ ف۔ اور جب تنہا پڑھے تو جس قدر چاہے طول دے، امام کا نماز کو طول دینا مطلقاً مکروہ تحریمی ہے، یعنی خواہ اس سے قوم راضی ہو یا نہ ہو، کیونکہ تخفیف کا حکم مطلقاً ہے۔ النہر۔ مقدار مسنون میں تطویل نہیں ہے، جیسا کہ المحیط میں ہے، مگر کسی ضرورت کے موقع پر، کیونکہ نماز فجر میں قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ اور قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاسِ پڑھ کر نماز ختم کر دی ہے، مف۔ حاصل یہ ہوا کہ امام پر لازم ہے کہ اپنے مقتدیوں کی رعایت کرے، اور اس مسئلہ میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔ مع۔

ويكره للنساء ان يصلين وحدهن الجماعة، لانها لاتخلوا عن ارتكاب محرم.....الخ

اور مکروہ ہے یعنی مکروہ تحریمی ہے۔ ف۔ د۔ صرف عورتوں کو بغیر مرد کی موجودگی کے نماز جماعت کے ساتھ پڑھنی مکروہ ہے۔ ف۔ خواہ فرض نماز ہو یا نفل و تراویح ہو، لانها الخ یعنی عورتوں کی ایسی جماعت مکروہ تحریمی کے ارتکاب سے خالی نہیں ہے، یعنی یہ کہ عورتوں کی امام جو خود بھی عورت ہو وہ جماعت کی صورت ان کی صف میں بیچ میں کھڑی ہوگی اور آگے نہیں بڑھے گی، حالانکہ رسول اللہ ﷺ کا معمول یہی تھا کہ آپ صف سے آگے ہو کر کھڑے ہوتے تھے، پس اس عمل سے امام کا آگے کھڑا ہونا واجب ثابت ہوا، اور عورتوں کی امام اس عمل کے برخلاف درمیان صف کھڑی ہوگی جیسا کہ ابتدائے اسلام میں کھڑے

ہونے کا حکم تھا، تاکہ شرمگاہ پر دوسروں کی نظر نہ پڑے، الحاصل صرف عورتوں کی جماعت مکروہ ہوگی جیسا کہ ننگے مردوں کی جماعت مکروہ ہوتی ہے،اس لئے وہ تنہا تنہا نماز ادا کریں، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے، لیکن نماز جنازہ میں مکروہ نہیں ہے، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے۔ت۔ بلکہ عورتیں بھی جنازہ کی نماز جماعت سے پڑھیں، کیونکہ اس کی نماز بار بار پڑھنا شرعاً ثابت نہیں ہے، اور صرف ایک شخص کی ادائیگی سے فرض ادا ہو جائے گا، اور اگر نماز جنازہ میں مردوں کی امامت کوئی عورت کرے تو بھی فرض ادا ہو جائے گا، اور دوبارہ نماز پڑھانے کی ضرورت نہیں ہوگی، لیکن اگر مرد امام ہو اور اس کے پیچھے مرد و عورت مقتدی ہوں اسی صورت میں کسی عذر کی وجہ سے امام نے کسی عورت کو اپنا مقام بنادیا تو سب کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ د۔

وان فعلن قامت الامام وسطهن لان عائشه فعلت كذلك......الخ

اور اگر عورتوں نے مکروہ تحریمی ہونے کے باوجود جماعت کرنی چاہی تو ان کی عورت امام ان کے بیچ میں کھڑی ہوگی، کیونکہ ام المومنین عائشہؓ نے اسی طرح کیا ہے۔ف۔ اس دلیل پر یہ اعراض ہوتا ہے کہ پھر اس جماعت کو مکروہ کیونکہ کہا گیا ہے تو اس کا جواب اس عبارت سے دیا گیا ہے۔

وحمل فعلها الجماعة على ابتداء الاسلام......الخ

کہ ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کے عمل جماعت کو ابتدائے اسلام پر محمول کیا گیا ہے۔ف۔ یعنی بعد میں فسخ کر دیا گیا ہے، ولان الخ اور اس وجہ سے بھی کہ امام کا صف کے بیچ میں کھڑی ہونے کی بجائے آگے بڑھ کر کھڑی ہونے میں زیادہ ستر کھلنے کا بہت احتمال ہے۔ف۔ جبکہ حتی الامکان اسے کم کرنا واجب ہے، اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ امام اگر آگے بڑھ کر کھڑی ہو تو یہ فعل مکروہ تحریمی ہے۔م۔ف۔ پھر بھی اگر امام آگے بڑھ کر کھڑی ہو جائے تو نماز فاسد نہ ہوگی۔الجوہرہ۔

اس مسئلہ کی وضاحت اس طرح سے ہوتی ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک عورتوں کی جماعت مستحب ہے، اور ہمارے نزدیک مصنفؒ نے ہدایہ میں مکروہ تحریمی کہا ہے، اور ازراریؒ نے شرح غایۃ البیان میں اسے بدعت کہا ہے، لیکن شیخ الاسلام عینیؒ اور محقق ابن الہمامؒ نے اسے رد کر دیا ہے۔

مختصر یہ ہے کہ حضرت ام ورقہ بنت عبداللہ بنت الحارث بن عمیر الانصاریہؓ کی حدیث جو ابوداؤد میں مروی ہے اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ عورت قرآن پاک پڑھی ہوئی تھی ان کی درخواست پر رسول اللہ ﷺ نے ان کے گھر کے لئے ایک موذن مقرر کر دیا اور انہیں حکم دیا کہ اپنے گھر والوں کی امامت کریں، اور حاکم کی روایت میں ہے نماز فرائض کے بیان میں عبدالرحمن راوی نے کہا ہے کہ میں نے ان کے موذن کو دیکھا ہے جو بہت بوڑھے آدمی تھے، اور ان عورت کو شہادت کی خوشخبری بھی آپ نے دیدی تھی اسی وجہ سے وہ شہیدہ کہلاتی تھی۔ چنانچہ وہ حضرت عمرؓ کی خلافت کے زمانہ میں اپنے مدبر غلام و باندی کے ہاتھوں ظلماً شہید ہو گئی تھی، دار قطنی نے اس کی روایت کی ہے، اور اس روایت کی اسناد میں ولید بن جمیع عن عبدالرحمن بن خلاد ہے، بعضوں نے کہا ہے کہ ابن حبان نے ولید کے بارے میں کلام کیا ہے، مگر یہ کلام مردود ہے، کیونکہ امام مسلمؒ نے اس سے حدیث روایت کی ہے اور یہی کافی ہے، اور ابن معین و عجلی نے اسے ثقہ کہا ہے، اور احمد و ابوزرعہ نے کہا ہے کہ اس میں کچھ مضائقہ نہیں ہے، اور ابوحاتم نے کہا ہے کہ یہ صالح الحدیث ہے، اور خود ابن حبانؒ نے دونوں کو ثقہ لکھا ہے۔

عبدالرزاق و شافعی اور ابن ابی شیبہؒ نے روایت کی ہے کہ ام المومنین ام سلمہؓ نے عورتوں کی امامت کی ان کے بیچ میں کھڑے ہو کر اور یہی بات عبدالرزاق نے ابن عباسؓ سے اور ابن عدیؒ نے اسماء بنت ابی بکرؓ سے روایت کی ہے، اور صحیح میں حضرت ام المومنین عائشہؓ کے لئے ایک موذن لڑکے کا ہونا مذکور ہے، حاکم نے روایت کی ہے کہ حضرت عائشہؓ نے فرض نمازوں میں عورتوں کی امامت کی ہے ان کے بیچ میں کھڑے ہو کر، لیث بن ابی سلیم ثقہ راوی ہیں، امام مسلمؒ نے ان کے حوالہ سے روایت کی ہے، اور یہاں بھی ابن ابی شیبہ کی روایت میں ابن ابی لیلیٰ کی متابعت موجود ہے، ابن حزم نے محلی میں ذکر کیا ہے کہ حضرت عائشہؓ

نے عورتوں کو بلند آواز سے مغرب کی نماز پڑھائی ہے، اسی طرح ام سلمہؓ نے عصر کی نماز پڑھائی، امام محمدؒ نے آثار میں سند کے ساتھ ذکر کیا ہے کہ حضرت عائشہؓ رمضان میں عورتوں کی صف کے بیچ میں کھڑی ہو کر انہیں پڑھاتی تھیں، عینیؒ نے کہا ہے کہ امام کے بیچ میں کھڑا ہونا مردوں کے حق میں مکروہ ہے، عورتوں کے لئے مکروہ نہیں ہے، حالانکہ یہ آثار موجود ہیں، اور یہ جو کہا گیا ہے کہ یہ فعل ابتدائے اسلام کا تھا، عینیؒ نے کہا ہے کہ یہ تو احادیث و تواریخ سیرت سے ناواقفیت کی بناء پر ہے۔

سروجیؒ نے کہا ہے کہ ابتداء اسلام کہنا سمجھ سے بعید ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نبوت کے بعد ۱۳ برس تک مکہ میں رہے، جیسا کہ بخاری اور مسلم نے روایت کی ہے، پھر مدینہ آکر حضرت عائشہؓ سے ان کی چھ سال کی عمر میں ان سے نکاح کیا پھر جب وہ ۹ برس کی ہوئیں تو ان سے ہمبستری ہوئی اور آپ کی زندگی میں کل نو برس رہیں، اسی طرح ان کا امام بننا تو ان کے بالغ ہونے کے بعد ہوا اس لئے یہ واقعہ امامت ابتدائے اسلام کا فعل کس طرح ہوا، کچھ لوگوں نے کہا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ منسوخ ہے، اور ابن الہمامؒ وغیرہ نے اس خیال کو بھی رد کر دیا ہے کیونکہ حاکم و محمد کی روایت اور ام ورقہؓ وابوداؤد وغیرہ کی حدیثیں سب نسخ کی نفی کرتی ہیں اور یہ بھی کہا ہے کہ صحیح طور پر کوئی ناسخ بھی متعین نہیں ہے، اور اگر ہم یہ بات بھی مان لیں کہ حدیث میں جو آیا ہے کہ عورت کی نماز گھر کے اندرونی حصہ میں زیادہ پسندیدہ ہوتی ہے، اگر ہم اسے ناسخ مان بھی لیں تو بھی اس سے صرف جماعت کا مسنون ہونا نسخ ہوا مگر اس سے مکروہ تحریمی کا تو ثبوت نہیں ہوا، بلکہ زیادہ سے زیادہ مکروہ تنزیہی و خلاف اولی ہونا معلوم ہوا، پھر ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ ہمارے لئے اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ ہم اپنا ہی مذہب بنالیں یعنی عورتوں کی جماعت مکروہ تنزیہی ہے، کیونکہ ہمارا مقصود تو حق کا اتباع ہے خواہ کہیں بھی ہو، فتح القدیر کا بیان ختم ہوا۔

اور شارح اکملؒ نے اس پر اعتراض کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر عورتوں کی جماعت ثابت ہوتی تو اس کا ترک کرنا مکروہ ہوتا عینیؒ نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ ہر ثابت شدہ یا مشروع شیء کا ترک کرنا مکروہ نہیں ہوتا ہے، پھر یہ تو مسنون نہیں بلکہ مستحب تھا لہٰذا اس کا ترک مکروہ نہیں ہوگا، اور میں مترجم کہتا ہوں کہ خود اس جماعت کے ترک کا بھی تو ثبوت نہیں ہے، بلکہ حضرت ام ورقہؓ کی ظاہری حدیث سے تو اس عمل کے باقی رہنے کا ثبوت ہوتا ہے نہ کہ اس کے ترک کا۔

پھر میں یہ کہتا ہوں کہ مذہب میں قول صحیح بھی یہی ہے کہ عورتوں کی جماعت بلا کراہت جائز ہے اگر چہ خلاف اولیٰ ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ امام محمدؒ نے آثار میں حضرت عائشہؓ کے اس اثر کے بعد کہ "رمضان میں وہ عورتوں کی امامت کرتی تھیں" یہ لکھا ہے کہ قال محمد یعجبنا ان قوم المرأۃ الخ یعنی میں محمد کہتا ہوں کہ ہمیں یہ بات اچھی نہیں لگتی ہے کہ عورت امام بنے، یہ مقولہ اس بات پر صراحۃً دلالت کرتا ہے کہ انہوں نے ایسی امامت کو خلاف اولی قرار دیا ہے پھر یہ کہا ہے کہ یہی قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے، اور خلاصہ میں کہا ہے کہ صلوتھن فرادیٰ افضل، یعنی عورتوں کا تنہا تنہا نماز پڑھنا افضل ہے، اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ جماعت مکروہ نہیں ہے بلکہ خلاف افضل ہے، پس جبکہ اپنے مذہب کی روایت درایت کے موافق بھی ہے تو اسی پر اعتماد کرنا چاہئے، پس مذہب میں حکم صحیح یہ ہے کہ عورتوں کی جماعت بلا کراہت جائز ہے، پھر ان میں جو عورت امام بنے وہ صف کے بیچ میں کھڑی ہو، اور اولی یہ ہے کہ عورتیں تنہا پڑھیں، اور امام شافعیؒ کے نزدیک عورتوں کی جماعت بہتر ہے۔

بندہ مترجم یہ کہتا ہے کہ صحابہؓ کے زمانہ میں بھی ایک ایک گھر میں کئی کئی عورتیں ہوا کرتی تھیں اس کے باوجود روایت میں ہے کہ ام المومنین حضرت عائشہؓ نے رمضان کے مہینہ میں جماعت کی ہے، اس سے باقی دنوں میں تنہا تنہا پڑھنے کو ہی اولی وافضل مانا جائے اور ترک اولی پر محمول نہ کیا جائے، اور بہت ممکن ہے کہ رمضان میں بھی جو حضرت صدیقہ عائشہؓ نے عورتوں کو لے کر جماعت سے نماز پڑھائی وہ عورتوں کو تراویح پڑھنے پر آمادہ کرنے کے لئے کیا ہے، واللہ تعالی اعلم۔

عورتوں کو مردوں کی جماعت میں شریک ہونا اگر چہ جماعت جمعہ و عیدین کی ہو اور وعظ کی مجلس میں مطلقاً مکروہ تحریمی ہے

اور اسی پر فتویٰ ہے۔ف۔ الکافی وغیرہ۔ھ۔ اور ابن الہمامؒ نے بوڑھی پھوس عورتوں کو اس حکم سے مستثنیٰ کیا ہے۔د۔ ایک کمرہ میں عورتوں کے واسطے مرد کا امام ہونا جبکہ دوسرا مرد نہ ہو اور نہ مرد کی ذی رحم محرم عورتیں مانند بہن وغیرہ کے ہو اور نہ مرد کی بیوی یا باندی ہو تو مکروہ تحریمی ہے، اور اگر عورتوں کے ساتھ مذکورہ عورتوں میں سے کوئی ہو یا مسجد میں امامت کرے تو مکروہ نہیں ہے۔ البحر۔ لیکن فتاویٰ ھندیہ میں ہے مرد کی امامت عورت کے لئے جائز ہے جبکہ وہ امامت کی نیت کرے اور خلوت میں نہ ہو، اور اگر امام خلوت میں ہو، پس امام اگر اب ان سب عورتوں یا ان میں سے کسی کا محرم ہو تو امامت جائز ہے لیکن مکروہ ہے۔ النہایہ عن شرح الطحاوی۔ اور عورت کا مقتدی ہونا مرد کے ساتھ نماز جمعہ صحیح ہے، اگرچہ امام نیت نہ کرے، اور عیدین کے لئے بھی یہی قول اصح ہے۔ الخلاصہ۔

ومن صلى مع واحد أقامه عن يمينه لحديث ابن عباسؓ فانه عليه السلام صلى به واقامه عن يمينه، ولايتاخر عن الامام، وعن محمد انه يضع اصابعه عند عقب الامام، والاول هو الظاهر، وان صلى خلفه اوفي يساره جاز، وهو مسيء لانه خالف السنة، وان ام اثنين تقدم عليهما، وعن ابي يوسف يتوسطهما، ونقل ذلك عن عبدالله بن مسعودؓ، ولنا انه عليه السلام تقدم على انس واليتيم حين صلى بهما، فهذا للافضلية، والاثر دليل الاباحة.

ترجمہ:- اور جو شخص صرف ایک شخص کے ساتھ نماز پڑھ رہا ہو وہ اس شخص کو اپنے داہنی طرف کھڑا کر لے، حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی اس حدیث کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ نے انہیں نماز پڑھائی اور انہیں اپنے داہنی جانب کھڑا کیا، اور وہ شخص امام سے پیچھے نہ رہے، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک وہ شخص اپنی انگلیوں کو ایڑی کے قریب رکھے گا، پہلا ہی قول ظاہر ہے، لیکن اگر وہ شخص امام کے پیچھے یا امام داہنی طرف کھڑا ہو جائے تو بھی جائز ہوگا، مگر یہ برائی اختیار کرنے والا ہوگا کیونکہ اس نے سنت کی مخالفت کی ہے، اور اگر دو آدمیوں کی امامت کرے تو خود ان دونوں سے آگے کھڑا ہو جائے، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان دونوں کے بیچ میں کھڑا ہوگا، اور یہ قول ابن مسعودؓ سے منقول ہے، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ایک مرتبہ رسول اللہ ﷺ آگے بڑھ گئے تھے حضرت انسؓ اور ان کے علاوہ ایک یتیم لڑکے کو پیچھے کر کے جبکہ ان دونوں کو آپ نے نماز پڑھائی تھی، لہٰذا یہ دلیل افضلیت کی ہوئی اور دوسرا اثر مباح ہونے کی دلیل ہوئی۔

توضیح:- ایک مرد کے ساتھ دوسرے مرد کی نماز، حدیث سے دلیل دو مردوں کا امام، حدیث سے دلیل

ومن صلى مع واحد أقامه عن يمينه لحديث ابن عباسؓ فانه عليه السلام صلى به ......الخ

جو شخص ایک مرد کے ساتھ نماز پڑھ رہا ہو وہ اسے اپنے داہنے ہاتھ کی طرف کھڑا کرے۔ف۔ یعنی اپنے برابر۔ع۔ اگرچہ سمجھ دار لڑکا ہی ہو، یہی قول مختار ہے۔ المحیط۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اسے کچھ پیچھے رکھنا مستحب ہے۔ع۔ یہ خلاف ظاہر ہے۔ لحدیث بن عباسؓ الخ مذکورہ قول مختار کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی یہ حدیث ہے۔ف۔ کہ میں اپنی خالہ ام المومنین میمونہؓ کے یہاں رات کے وقت سویا، تو رسول اللہ ﷺ اٹھے تاکہ رات کی نماز پڑھیں، پس مشکیزہ سے آپ نے وضوء کیا اور کھڑے ہوگئے تو میں نے اٹھ کر اسی طرح وضوء کیا اور آپ کے بائیں کھڑا ہو گیا، تو آپ نے میرا سر پکڑ کر پیچھے سے گھما کر دائیں طرف کھڑا کر دیا، تمام صحاح ستہ نے اس کی روایت کی ہے۔ عف۔ اس کے بعد رسول اللہ ﷺ نے ابن عباسؓ کے ساتھ نماز پڑھی۔

فانه عليه السلام صلى به واقامه عن يمينه......الخ

اور ان کو اپنی طرف کھڑا کر دیا۔ف۔ ابن عباسؓ اس وقت اچھے برے میں تمیز کرنے والے لڑکے ہوگئے تھے، اور اس لفظ دائیں سے، برابر کا کھڑا ہونا ظاہر ہوتا ہے۔م۔ ولا یتاخر الخ اور یہ مقتدی اپنے امام سے کچھ پیچھے نہیں رہے گا۔ف۔ یہ ظاہر الروایۃ ہے۔ المحیط۔ اس جگہ ایڑی کی برابری کا اعتبار ہے پنجوں کے برابری کا اعتبار نہیں ہے، جیسا کہ گذر گیا ہے۔م۔ اور اگر

مقتدی کے قدم کا زیادہ حصہ آگے بڑھ گیا تو اس کی نماز فاسد ہو گئی۔د۔شاید اسی وجہ سے احتیاطاً پیچھے رکھنا بہتر ہے۔

وعن محمد انه يضع اصابعه عند عقب الامام.....الخ

اور امام محمدؒ سے مروی ہے کہ مقتدی اپنی انگلیوں کو امام کی ایڑی کے برابر رکھے۔ف۔ جیسا کہ عوام میں اسی پر عام طور سے عمل جاری ہے۔ع۔والاول الخ قول اول ہی ظاہر ہے۔ف۔ یعنی ظاہر الروایۃ ہے۔م۔وان خلفه الخ اور اگر اس مقتدی نے امام کے پیچھے بائیں نماز پڑھی تو جائز ہے۔ف۔ یعنی نماز فاسد نہ ہو گی وهو مسئى الخ اور وہ برا کرنے والا ہوا کیونکہ اس نے سنت کے خلاف کیا ہے۔ف۔ بعض مشائخ نے صراحۃً مکروہ کہا ہے اور یہی صحیح بھی ہے۔البدائع۔اور اگر ایک عورت ہے تو وہ یقیناً پیچھے کھڑی ہو گی۔د۔اور اگر ایک مرد اور ایک عورت ہو تو مرد کو دائیں طرف اور عورت کو پیچھے کھڑا کرے۔المحیط۔

وان ام اثنين تقدم عليهما، وعن ابى يوسف يتوسطهما، ونقل ذلك عن عبدالله.....الخ

اور اگر دو مردوں کا امام ہو تو دونوں کو پیچھے رکھ کر خود آگے بڑھ جائے۔ف۔ اگرچہ ان دونوں میں سے ایک لڑکا نابالغ ہو۔ المحیط۔یہ حضرت عمرؓ سے آثار میں مروی ہے،وعن ابى يوسف الخ اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ امام دونوں کے بیچ میں ہو جائے،ونقل الخ اور یہ ابو مسعودؓ سے منقول ہے۔ف۔ کہ ابن مسعودؓ نے خود ایسا کیا تھا، مسلم نے اس کی روایت کی ہے،ولنا الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ حضرت انسؓ اور ایک یتیم کے آگے کھڑے ہوئے تھے۔ف۔ یعنی انس بن مالکؓ اور یتیم یعنی ضمیرہ بن سعد الحمیریؓ پر۔ف۔ن۔اور ان دونوں کے پیچھے انسؓ کی والدہ ام سلیم جن کا نام ملیکہ تھا، کھڑی تھیں۔حين صلى الخ جبکہ دونوں کے ساتھ نماز پڑھی تھی۔

ف۔یہ نماز اس وقت پڑھی گئی تھی جبکہ ام سلیمؓ نے دعوت کی اور اپنے گھر بلایا تھا، جیسا کہ سنن ابن ماجہ کے علاوہ بقیہ صحاح میں موجود ہے،تو یہ طریقہ افضلیت کے لئے ہے۔ف۔ کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا یہ عمل تھا۔

والاثر دليل الاباحة.....الخ

اور اثر یعنی حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے جو مروی ہے وہ مباح ہونے کی دلیل ہے۔ف۔ اور اس بات کا بھی احتمال ہے کہ ابن مسعودؓ نے تنگ جگہ میں نماز پڑھی ہو،اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ اس روایت سے تو نفل نماز کو جماعت کے ساتھ پڑھنا معلوم ہوا، تو میں جواب دوں گا کہ ہاں اذان و اقامت کے بغیر نفل نماز کی جماعت کے ساتھ جائز ہے، لیکن اس روایت سے یہ بات ظاہر ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ان سب کو بلا کر نفل نماز جماعت کی ہے، جیسا کہ صحیح روایت میں ہے کہ تم لوگ کھڑے ہو کر پڑھو۔م۔اور اگر مقتدی دو سے زائد ہوں تو امام کے بیچ میں کھڑا ہونا مکروہ تحریمی ہے۔

ف۔اور اگر ایک عورت اور دو مرد ہوں تو مردوں سے پیچھے عورت کھڑی کی جائے۔المحیط جیسا کہ حضرت انسؓ کی حدیث میں ہے۔م۔امام نے نماز شروع کی اس طرح سے کہ داہنی جانب صرف ایک مرد مقتدی تھا پھر دوسرا شخص آیا اور اس نے مقتدی کو اپنی طرف کھینچ کر دونوں امام کے پیچھے ہو گئے تو شیخ ابو بکر خان نے کہا ہے کہ اس سے نماز فاسد نہ ہو گی۔المحیط۔اور یہی صحیح ہے۔ التاتارخانیہ عن العتابیہ۔اور اگر امام اس صورت میں خود بڑھ گیا اور اتنا بڑھا کہ اپنی سجدہ گاہ سے آگے بڑھ گیا تا کہ دونوں مقتدی برابر ہو جائیں تو بھی کوئی خرابی نہ ہو گی۔المحیط۔اگر امام یہ کہے کہ تم اپنے کندھے ملاؤ اور خالی جگہ نہ چھوڑو تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔البحر۔امام کو چاہئے کہ وہ ادھر ادھر کھڑا نہ ہو بلکہ محراب میں رہے۔ مائل۔المجتبیٰ۔امام کے قریب اہل علم و فضل کھڑے ہوں،شرح الطحاوی۔پھر امام کے دائیں۔المحیط۔

صفوں میں افضل پہلی صف ہے پھر دوسری اسی طرح آخر تک،اگر سامنے کی صف میں جگہ موجود ہو تو پچھلی صف کو چیرتا ہوا آگے بڑھے۔القنیہ۔امام کے برابر صرف ایک شخص ہو اور اس کے پیچھے پوری صف ہو تو بالاجماع ایسا کرنا مکروہ ہے،شرح الارشاد۔عف۔قول اصح یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ میرے نزدیک یہ بات مکروہ ہے کہ امام دو ستونوں کے درمیان

کھڑا ہو، یا ایک گوشہ میں یا مسجد کے ایک کنارے میں ہو کہ ایسا کرنا اسلاف کے عمل کے خلاف ہے۔ الہدایہ۔ فع۔ صف کے پیچھے تنہا کھڑا ہونا جائز ہے مگر مکروہ ہے، جس کی دلیل بخاری کی حدیث ہے جو حضرت ابو بکرؓ سے مروی ہے، اور امام احمدؒ کے نزدیک فاسد ہو گی، کیونکہ ابوداؤد، الترمذی اور ابن حبان کی حدیثوں میں اس کے اعادہ کا حکم دیا گیا ہے۔ مفع۔

ولایجوز للرجال ان یقتدوا بامرأۃ او صبی، اما المرأۃ فلقولہ علیہ السلام: اخروھن من حدیث اخرھن اللہ، فلا یجوز تقدیمھا۔

اور مردوں کے لئے کسی عورت یا بچوں کی اقتداء کرنی جائز نہیں ہے، لیکن عورت تو اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ انہیں پیچھے رکھو جیسا کہ اللہ نے پیچھے رکھا ہے۔

توضیح:۔ عورت اور لڑکے کی اقتداء مردوں کو، حدیث سے دلیل

ولایجوز للرجال ان یقتدوا بامرأۃ او صبی...... فلا یجوز تقدیمھا...... الخ

تو عورت کو آگے بڑھانا جائز نہ ہوگا۔ ف۔ اور خنثیٰ کا بھی یہی حکم ہے۔ د۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اس جگہ تین بحثیں ہیں، نمبر ا۔ حدیث کو ثابت کرنا، ۲۔ اس کے معنی کو متعین کرنا، ۳۔ اس حدیث سے فرضیت کا ثبوت اس طرح پر کہ اس کے خلاف کرنا جائز نہ ہو، اور ہر ایک میں اشکال ہے، چنانچہ تمام شارحین اس پر متفق ہیں کہ یہ حدیث مرفوع نہیں ہے، بلکہ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کا قول ہے جو عبد الرزاق نے اور طبرانی نے روایت کی ہے، اگر چہ یہ کہنا ممکن ہے کہ یہ قول حکماً مرفوع ہو، نمبر ۲۔ اس کے اندر لفظ "حیث" کے معنی میں غور کرنا یعنی لفظ حیث مکان کے معنی میں ہے، اور چونکہ سوائے نماز کے کسی اور جگہ عورتوں کو مؤخر کرنا مشروع نہیں ہے، اس لئے معلوم ہو کہ نماز میں عورتوں کی جگہ آخر میں ہے، اس جگہ لفظ حیث سے یہ جتلایا گیا ہے کہ جیسے اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو والی اور سلطان ہونے اور گواہی و میراث کے مسائل میں مؤخر کیا ہے یعنی مرتبہ کم کر دیا ہے اسی طرح تم نماز میں بھی انہیں مؤخر رکھو، اس وقت میں موافقت مستحب ہوئی، نمبر ۳۔ اور پہلے معنی کے تسلیم کر لینے کی صورت میں یہ تو خبر واحد ہے، جو حدیث سے مرفوع بھی نہیں ہے، اس لئے اس سے فرضیت کس طرح ثابت ہو گی، انزاریؒ نے کہا ہے کہ خبر مشہور ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ مصنف ہدایہؒ نے بھی یہی کہا ہے، لیکن اس پر یہ اعتراض ہوا کہ جب خبر کے مرفوع ہونے کا ہی ثبوت نہیں ہے تو مشہور ہونے کا ثبوت کہاں سے ہوا، مجتبیٰ میں کہا ہے کہ اس مسئلہ میں مجتہدین کے اجماع کو دلیل میں پیش کیا جائے گا، لیکن ابن جریرؒ وغیرہ نے عورت کی امامت کو تراویح میں جائز رکھا ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ میرے نزدیک استدلال کی صورت میں اس طرح اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ﴾، اور یہ معنی خاص ہیں جو علم الٰہی میں مقدم و موخر کے لئے معلوم ہیں، اور صحاح حدیث میں صحیح سندوں سے حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ نماز میں بہت خوبصورت عورت بھی شامل ہوا کرتی تھی اس لئے کچھ مرد حضرات اپنے تقویٰ کی بناء پر بالکل بیٹھتے تاکہ خوبصورت عورت پر نظر نہ پڑے، اور کچھ لوگ اسے دیکھنے کی غرض سے پیچھے صف میں رہا کرتے، اس موقع پر یہ آیت نازل ہوئی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ اس آیت کا تعلق نماز سے ہے کسے مقدم ہونا چاہئے اور کسے مؤخر ہونا چاہئے یہ بات علم الٰہی میں ہے جس کا بیان حدیث سے ہوا چنانچہ صحیحین کی حدیث میں اقیموا صفوفکم کا بیان ہے، یعنی اپنے موقع اور شان کے مطابق اپنی صفیں ٹھیک کرو۔

اس کی مزید وضاحت دوسری صحیح حدیث میں ہے کہ پہلے مردوں کی صف ہو پھر لڑکوں کی پھر عورتوں کی، اس میں رسول اللہ ﷺ نے صف کی ترتیب اور نمازیوں کی تقدیم و تاخیر کو واضح فرمایا، تو یہ بیان اس آیت کے علم کا ہوا، اور عنقریب ہم ان احادیث کی توضیح کریں گے، اور فن اصول فقہ میں یہ بات طے شدہ ہے کہ کسی مجمل آیت کا جب بیان ہو جائے تو اس کے حکم کی

نسبت اسی آیت کی طرف ہوگی، جیسے وضوء کرتے ہوئے سر کے مسح کرنے کی تفصیل میں چوتھائی سر پر مسح کرنے کا حکم حدیث سے ثابت ہوا ہے مگر فرض عملی قرار پایا ہے، اسی طرح یہاں ہر ایک کا مقام اور محل جو حدیث میں بیان کیا گیا وہ حکم آیت پاک ہی کی طرف منسوب ہوگا، اس سے یہ بات واضح ہوئی کہ علم الٰہی میں پہلے مردوں کی صف پھر عورتوں کی صف ٹھہری، تو یہی فرض ہوا، اور ابن مسعودؓ کا قول اسی بات کا حوالہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جہاں عورتوں کو مؤخر رکھا ہے یعنی حکم الٰہی کی بناء پر تم اس کی فرمانبرداری کرو، اور ان کو مؤخر رکھو، اب اگر اپنی جگہ سے اسے بدلا یعنی مقدم کو مؤخر اور مؤخر کو مقدم کیا تو نماز فاسد ہو جائے گی، یہ استدلال عمدہ اور لطیف ہے اس لئے اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ کہتا ہوں، اور اسے شکر کے ساتھ قبول کرنا اور یاد رکھنا چاہئے۔

اس طرح آخری بات یہ ٹھہری کہ فلایجوز تقدیمھا لھذا عورت کو مقدم کرنا جائز نہ ہوگا۔ف۔ یہی حکم خنثی کا بھی ہے، کہ اس کی امامت مردوں اور اپنے مثل خنثی کے بھی جائز نہیں ہے۔ الخلاصہ۔ جس خنثی کے عورت یا مرد ہونے کی پہچان مشکل ہو تو اس کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ عورتوں کی امامت کرے، بشرطیکہ وہ آگے ہو، اور اگر صف کے بیچ میں ہو تو عورتوں کی نماز فاسد ہوگی۔ محیط للسرخسی۔ ھ۔

واما الصبی فلانه متنفل، فلا یجوز اقتداء المفترض به، وفی التراویح و السنن المطلقة جوّزه مشائخ بلخ، ولم یجوزه مشائخنا، و منهم من حقق الخلاف فی النفل المطلق بین ابی یوسفؒ و بین محمد، والمختار انه لایجوز فی الصلوٰة کلها، لان نفل الصبی دون نفل البالغ حیث لا یلزمه القضاء بالافساد بالاجماع، ولایبنی القوی علی الضعیف، بخلاف المظنون، لانه مجتهد فیه، فاعتبر العارض عدما، بخلاف اقتداء الصبی بالصبی، لان الصلوة متحدة.

ترجمہ:- اور لڑکے کو آگے بڑھانا اس لئے جائز نہیں ہے کہ وہ تو نفل پڑھنے والا ہے، اس لئے فرض پڑھنے والے کو اسکے پیچھے پڑھنا جائز نہ ہوگا، اور نفل اور مطلق سنتوں کے بارے میں بلخ کے علماء نے امامت کو جائز قرار دیا ہے، لیکن ہمارے مشائخ نے اسے جائز نہیں کہا ہے، اور بعض فقہاء نے نفل مطلق کے بارے میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے درمیان اختلاف ثابت کیا ہے، لیکن مذہب مختار یہ ہے کہ کسی بھی نماز میں جائز نہیں ہے، کیونکہ نابالغ کی نفل نماز بالغ کی نفل نماز سے کمتر ہوتی ہے اسی بناء پر بالاتفاق نابالغ پر نفل کو فاسد کر دینے سے قضاء لازم نہیں آتی ہے، اور ضعیف پر قوی کی بناء نہیں کی جاتی ہے، بخلاف ایسی مظنون نماز کے کیونکہ اس میں اجتہاد کیا جاتا ہے، اس لئے اس عارض یعنی ظن کو معدوم سمجھا جائے گا، بخلاف نابالغ کی اقتداء نابالغ پیچھے کرنے کی صورت میں، کیونکہ دونوں کی نماز متحد اور ایک ہی ہے۔

توضیح:- مردوں کو نابالغ کی اقتداء کا حکم، حدیث سے دلیل، نابالغ کی امامت نابالغ کے لئے

واما الصبی فلانه متنفل، فلا یجوز اقتداء المفترض به.....الخ

نابالغ کی امامت بالغین کے لئے اس وجہ سے جائز نہیں ہے کہ نابالغ کی نماز اگرچہ فرض ہی ہو وہ نفل کے حکم میں ہے اس لئے وہ نفل ادا کرنے والا ہوتا ہے۔ف۔ کیونکہ نابالغ ہونے کی وجہ سے اس پر نماز فرض ہی نہ ہوئی، لہٰذا اس کا پڑھنا نفل ہے، اور مرد بالغ بلکہ عورت بالغہ کی بھی نماز فرض ہوتی ہے۔م۔ فلا یجوز الخ اس لئے اس نابالغ کی اقتداء ایسے شخص کے لئے جائز نہ ہوگی جو فرض ادا کرتا ہو۔ف۔ اس لئے بالغ مرد و عورت کی فرض نماز بالغ کے پیچھے صحیح نہ ہوگی بلکہ بالغوں کی نفل نمازیں بھی شروع کرتے ہی واجب ہو جاتی ہیں، اس لئے نفل نمازوں میں بھی اقتداء درست نہ ہوگی، اس کی مزید تفصیل آئندہ آئے گی۔م۔ البتہ اگر نابالغ اپنے ہی جیسے نابالغوں کی امامت کرے تو جائز ہے۔ الخلاصہ۔ ھ۔ پھر فرض نماز کے بارے میں ہمارے مذہب کے مطابق امام اوزاعیؒ، ثوریؒ، مالکؒ، احمدؒ اور اسحٰقؒ کا ہے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک نابالغ کی امامت فرض نماز میں صحیح ہے، البتہ جمعہ کے بارے

میں دوروایتیں ہیں، ان کی دلیل عمر بن ابی سلمہ کی حدیث ہے کہ میں نے چھ یا سات برس کی عمر میں رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں امامت کی ہے، جیسا کہ بخاری میں ہے، خطابیؒ نے کہاہے کہ حسنؒ اس حدیث کو ضعیف قرار دیتے ہیں، اور ایک بار اس کے بارے میں کچھ اس طرح فرمایا ہے کہ اس کو چھوڑو یہ کچھ کھلتی چیز نہیں ہے۔

اور ابوداؤدؒ نے کہاہے کہ امام احمدؒ نے فرمایا ہے کہ میں نہیں جانتا کہ یہ کیا ہے، شاید عمر بن ابی سلمہ کے اس عمل کی خبر رسول اللہ ﷺ کو نہ پہونچی ہو، اور کہا ہے کہ بڑے صحابہ کرام نے تو اس کی مخالفت کی ہے، بہت تعجب کی بات ہے کہ شوافع نے اکابر صحابہ یہانتک کہ ابو بکر صدیق و عمر فاروقؓ کے افعال کو دلیل میں نہیں لائے، اور دلیل میں پیش کیا ایک چھ سات برس کے لڑکے کے عمل اور قول کو جبکہ یہ بات معلوم ہوگئی فرض پڑھنے والا نفل پڑھنے والے لڑکے کی اقتداء نہیں کر سکتا ہے تو کیا نفل پڑھنے والا بچے کی اقتداء کر سکتا ہے یا نہیں اس سلسلہ میں یہ فرمایا ہے وفی التراویح کہ تراویح اور سنن مطلقہ میں بلخ کے علماء و مشائخ نے جائز رکھا ہے۔

ف۔ سنن مطلقہ سے مراد وہ سنتیں ہیں جو فرائض کے ساتھ روزانہ کے لئے مقرر شدہ ہیں، اور ایک روایت میں عیدین کی نماز بھی سنت ہے، اور وتر بھی صاحبین کے قول کے مطابق، اسی طرح سورج گرہن، چاند گرہن اور استسقار کی نمازیں بھی صاحبین کے قول کے مطابق۔ ف۔ اور ظاہر یہ ہے کہ سنن مطلقہ قید نہیں ہے، بلکہ اس میں تمام نوافل بھی داخل ہیں اگر چہ وہ کسی وقت کے ساتھ موقت اور مقید نہ ہوں ان تمام کو بلخ کے مشائخ جائز مانتے ہیں۔ ل۔

ان کا یہ کہنا صلوۃ مظنونہ پر قیاس کرنے کی وجہ سے ہے، اور اس صلوۃ مظنونہ سے مراد وہ نماز ہے جس کا نمازی نے اپنے ذمہ میں ہونے کا گمان کیا ہے، اسی گمان کی بناء پر اس کو پڑھنا بھی شروع کر دیا پھر تھوڑی دیر بعد اس نماز میں کچھ فساد آگیا جس سے وہ ٹوٹ گئی اور اب اسے یہ یقین آیا کہ وہ نماز اس پر واجب نہ تھی، تو کیا اس کے شروع کرنے سے وہ ذمہ میں لازم ہوگئی اور اس کا قضاء کرنا واجب ہے یا نہیں، تو حکم یہ ہے کہ اس کی قضاء واجب نہیں ہے، مگر امام زفرؒ کے نزدیک واجب ہے، پھر اگر بالغ آدمی مظنونہ نماز پر نفل کی بناء کرے یعنی اسے نفل کی حیثیت سے پڑھنا شروع کر دے تو جائز ہے، بلخ کے مشائخ نے کہاہے کہ نفل نماز تو شروع کر دینے سے ذمہ میں لازم آجاتی ہے، لیکن مظنونہ نماز ذمہ میں لازم نہیں آتی، تو جس طرح مظنونہ پر نفل کی بناء کرنا جائز ہے اسی طرح نابالغ کی نماز پر بناء کرنا ہے، یعنی نابالغ کی اقتداء کر کے ادا کرنا جائز ہے۔ ملخص الفتح۔

ولم یجوزہ مشائخنا، و منھم من حقق الاخلاف فی النفل المطلق بین ابی یوسفؒ ......الخ

لیکن ہمارے مشائخ بخارا و ماوراء النہر نے اسے جائز نہیں کہا ہے **ومنھم من الخ** اور ہمارے مشائخ میں سے ابو یوسفؒ و محمدؒ کے درمیان نفل مطلق کی صورت میں اختلاف بیان کیا ہے۔ ف۔ یعنی غیر موقت نفل نماز میں نابالغ کی اقتداء کرنے کی صورتیں ان مسائل سے لگائی ہیں جن سے یہ معلوم ہوا کہ ابو یوسفؒ اور محمدؒ آپس میں اس مسئلہ میں اجتہادی بناء پر مختلف ہیں، یہانتک کہ امام محمدؒ کے نزدیک یہ جائز ثابت ہوا اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ناجائز ثابت ہوا۔

والمختار انه لایجوز فی الصلواۃ کلھا......الخ

لیکن فتوی کے واسطے مختار مسلک ابو یوسف کا قول ہے کہ نابالغ کی اقتداء جائز نہیں ہے۔ ف۔ نوافل مطلقہ ہیں بلکہ بخارا کے جمہور مشائخ کے قول کے مطابق اقتداء جائز نہیں ہے، تمام نمازوں میں۔ ف۔ خواہ نفل مطلق ہو یا موقت ہو اگر چہ نماز جنازہ ہو۔ م۔ یہی قول اصح ہے۔ المحیط۔ یہی ظاہر الروایہ ہے۔ البحر۔

لان نفل الصبی دون نفل البالغ حیث لا یلزمه القضاء بالافساد بالاجماع......الخ

یونکہ نابالغ کی نفل نماز بالغ کی نفل نماز سے کمتر ہوتی ہے۔ ف۔ یعنی اگر نابالغ نفل نماز پڑھ رہا ہو تو بالغ نفل پڑھنے والے کی اس کے پیچھے اقتداء جائز نہیں ہے کیونکہ نابالغ کی نفل بھی بالغ کی نفل کے برابر نہیں ہوتی ہے بلکہ کمتر ہوتی ہے، کیونکہ تمام

لوگوں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی نابالغ اگر اپنی نفل نماز کو فاسد کر دے تو اس کے غیر مکلف ہونے کی وجہ سے اس پر نماز فرض ہی نہیں ہے، بر خلاف بالغ کے کہ اگر وہ اپنی نفل نماز فاسد کر دے تو اس کے ذمہ اس کی قضاء واجب ہے، اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ بالغ کی نفل سے بھی نابالغ کی نماز کمتر ہے، پھر بالغ اپنی نفل کو مقتدی بن کر نابالغ کی ذمہ داری میں کس طرح دے سکتا ہے، جبکہ لایبنی الخ قوی کی بناء ضعیف پر نہیں کی جاتی ہے۔ف۔ لیکن جو ذمہ میں لازم آتی ہو اس کی بناء کرنی مظنونہ غیر واجب الذمہ نماز پر تو جائز ہے، پس نابالغ کی نماز اس کی جیسی نہیں ہوئی لہذا اس پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے کیونکہ نابالغ کی نماز بہر صورت ضعیف ہے۔

بخلاف المظنون، لانه مجتهد فيه، فاعتبر العارض عدما......الخ

بر خلاف مظنون نماز کے کہ نماز مظنون کے اندر وہ بات جس میں اجتہاد کو دخل نہیں ہے۔ف۔ یہانتک کہ امام زفرؒ کے نزدیک اس کے فاسد ہونے کے بعد اس کی قضاء واجب ہے، لہذا بالغ کی نفل قوی ہوئی نابالغ ہونے تک باقی رہنا لازمی بات ہے، اس لئے بالغ کی نماز اس نابالغ کی نماز جیسی نہیں ہوگی، بر خلاف مظنون نماز کے کہ اس میں وہم و گمان کا پیدا ہو جانا ایک عارضی صفت ہے، اس لئے مظنون نماز پڑھنے والے امام کے پیچھے جب نفل پڑھنے والے نے اقتداء کی تو دونوں ایک جیسی ہو سکتی ہے، بالخصوص امام زفرؒ کے اجتہاد کی بناء پر فاعتبر الخ اس لئے اس عارض یعنی ظن کو معدوم اور کالعدم سمجھ لیا گیا۔

ف۔ یعنی مقتدی کے حق میں (جو امام کے حق میں نہیں) کیونکہ مقتدی نے اس امام کی اقتداء یہ جان کر کی ہے کہ یہ نماز اس پر واجب الذمہ ہے، اور امام کو پہلے سے اس کا ظن نہ تھا، اب ہو گیا ہے، لہذا اس کی امامت بدستور باقی اور و بحال رہی، اور مقتدی کے بارے میں معدوم سمجھ لیا گیا ہے بالخصوص امام زفرؒ کی اجتہاد کی وجہ سے، یعنی امام کو ظن ہو یا نہ ہو اس نماز کو فاسد کر دینے سے بہر صورت اس کی قضاء لازم آئے گی، اس سے معلوم ہوا کہ مظنون نماز پڑھنے والے کے پیچھے نفل پڑھنے والے مقتدی کی اقتداء کرنا صحیح ہوتا ہے کیونکہ دونوں کی نمازیں ایک ہی قسم کی ہیں، کیونکہ دونوں صورتوں میں مقتدی کے ذمہ قضاء لازم آتی ہے، اور بالغ نفل پڑھنے والے کا نابالغ کی اقتداء صحیح نہیں ہو سکتی ہے، کیونکہ بہر صورت نابالغ کی نماز نفل ہی ہوگی، کسی صورت سے بھی وہ واجب نہیں ہو سکتی ہے، لہذا دونوں میں کسی طرح موافقت اور اتحاد نہیں ہے۔م۔

بخلاف اقتداء الصبی بالصبی، لان الصلوة متحدة......الخ

اس کے بر خلاف اگر نابالغ اپنے جیسے نابالغ کی اقتداء کرے تو وہ صحیح ہے، کیونکہ دونوں کی نمازیں یکساں اور متحد ہیں۔ف۔ اس لئے کہ جیسے اس امام کے لئے نفل ہے اس طرح سے مقتدی کے لئے بھی نفل ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اگر کوئی نابالغ نفل کی نیت سے نماز پڑھتا ہو اور اسی جیسا دوسرا نابالغ اس کے پیچھے وقتی فرض میں اقتداء کر لے تو نماز درست ہوگی کیونکہ وقتی فرض بھی تو اس کے لئے نفل ہی کے حکم میں ہے۔م۔ اب آئندہ صفوں کی ترتیب کا بیان شروع ہوگا۔

و يصف الرجال ثم النساء لقوله عليه السلام ليلينى منكم اولوا الاحلام والنهى ولان المحاذاة مفسدة فيؤخرن.

پہلے جو مرد حاضر ہیں وہ صف باندھیں پھر لڑکے پھر عورتیں، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے تم میں سے میرے قریب وہ لوگ رہیں جو احلام و نہی والے ہوں اور اس لئے کہ عورتوں کی محاذاۃ مردوں کی نماز کو فاسد کر دیتی ہے لہذا وہ پیچھے رکھی جائیگی۔

توضیح:-صف بندی کی کیفیت جبکہ نمازیوں میں مرد لڑکے

اور عورتیں بھی موجود ہوں، حدیث سے دلیل

و یصف الرجال ثم النساء ......الخ

اور مرد صف باندھیں۔ف۔ یعنی امام کے پیچھے مردوں کی صف باندھیں جائے، پھر لڑکے جو بلوغ کے بعد مرد ہی ہوں گے، اور اگر وہ مشتبہ ہوں مثلاً خنثیٰ ہیجڑے ہوں، یعنی جن میں مرد اور عورت دونوں کی علامت موجود ہو، تو وہ لڑکوں کی صف کے بعد صف باندھیں مگر عورتوں سے پہلے۔م۔ پھر عورتیں صف باندھیں۔

لقوله علیه السلام لیلینی منکم اولوا الاحلام والنهی......الخ

رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ مجھے قریب رہیں تم میں کے صاحبان احلام و نہی۔ف۔ احلام حلم کی جمع ہے جس میں بغیر نقطہ کی حاء ہے (حاء حطی) اور لام جزم ہے، وہ چیز جو سونے والا دیکھتا ہے، اسی معنی میں ہے وہ لفظ احلام جو مصر کے اس بادشاہ نے جو حضرت یوسف علیہ السلام کے زمانہ میں تھا جبکہ یوسف علیہ السلام مصر کے جیل خانہ میں مقید تھے، اس نے نیند کی حالت میں دیکھ کر لوگوں سے اس کی تعبیر پوچھی تو انہوں نے احلام کہہ کر کوئی جواب نہیں دیا، جیسا کہ قرآن پاک میں ہے وَمَا نَحْنُ بِتَاوِيْلِ الْاَحْلَامِ بِعٰلِمِيْنَ، لیکن اب اس کا زیادہ استعمال ایسے خواب پر ہونے لگا ہے جو بالغ ہونے پر دلالت کرتا ہے، اس لئے ممکن ہے کہ یہاں بھی صاحبان احلام یعنی بالغ مرد مراد ہوں، اور نہی جمع ہے نھیہ کی (ن ھ ی ھ) نون کے ضمہ اور یا کے فتحہ کے ساتھ بمعنی عقل جس کے معنی ہوئے صاحبان نہی یعنی عقل والے، خلاصہ یہ ہوا کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے قریب بالغوں اور عاقلوں کے رہنے کا حکم دیا ہے۔ع۔م۔

ابن مسعودؓ نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے **لیلینی منکم اولوا الاحلام والنهی ثم الذین یلونهم** یعنی تم میں سے میرے قریب صاحبان حلم و عقل رہیں، پھر وہ لوگ جو ان لوگوں سے ملتے ہوئے ہوں، مسلم، ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے اس کی روایت کی ہے۔ع۔ مردوں میں سے فقہ و علم والے زیادہ عاقل ہوتے ہیں وہ بالکل مقابل میں ہوں گے، پھر ان سے کم درجہ بدرجہ پھر ان کے بعد نابالغین جو مذکر ہوں، پھر عورتیں جو عقل میں کم ہیں، پس صف بندی میں یہی ترتیب ہونی چاہئے، اس سے بظاہر یہ بات سمجھی جاتی ہے کہ ایک ہی صف میں سب کھڑے ہو مگر اس بتائی ہوئی ترتیب کے ساتھ، اور اس سے یہ بات نہیں سمجھی گئی کہ پہلی صف میں مرد دوسری میں بچے تیسری میں عورتیں ہوں، اسی بناء پر زیلعیؒ نے کہا ہے کہ اس روایت سے صرف مردوں کے آگے ہونے کا حکم نکلتا ہے، اس لئے عینیؒ نے فرمایا ہے کہ ابو مالکؓ کی حدیث سے استدلال کیا جاتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ لوگوں کی صف بناتے تو مردوں کو لڑکوں کے آگے صف میں اور لڑکیوں کو ان کے پیچھے صف میں اور عورتوں کو ان لڑکوں کے پیچھے صف میں رکھتے، اسے حارث نے اپنی سند میں بیان کیا ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ آیت پاک ﴿لَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِيْنَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَاْخِرِيْنَ﴾ الایۃ سے میں نے ہر ایک کے لئے ایک متعین مقام کا فرض ہونا پہلے بیان کر دیا ہے اور احادیث سے یہ ثابت کر دیا ہے کہ اسی پر ابتدا سے اب تک عمل جاری ہے، وہی بیان کافی ہے۔ واللہ تعالیٰ ہو الاعلم۔م۔

ولان المحاذاة مفسدة فیؤخرن......الخ

اور چونکہ عورت کا مردوں کے متصل (محاذاۃ) ہونے سے نماز فاسد ہو جاتی ہے اس لئے بھی عورتوں کی صف بالکل آخر میں ہونی چاہئے۔ف۔ ابن الہمامؒ نے ساری بحثوں کے بعد یہ نتیجہ نکالا ہے کہ نماز فاسد ہونے کی وجہ سے شہوت کا ہونا نہیں ہے، بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ نمازیوں کے لئے کھڑے ہونے کی جو متعین اور مفروض ہو چکی تھی اس کی خلاف ورزی ہوئی ہے اس لئے نماز فاسد ہو گی، اب مصنفؒ محاذاۃ کے مسئلہ کو ایک مستقل عنوان اور بحث کے ساتھ بیان کر رہے ہیں جو یہ ہے۔

وان حاذته امرأة وهما مشتركان في صلوة واحدة، فسدت صلاته ان نوى الامام امامتها، والقياس ان لا تفسد، وهو قول الشافعي رحمة الله عليه، اعتبارا بصلاتها حيث لاتفسد، وجه الاستحسان مارويناه، وانه من المشاهير، وهو المخاطب به دونها، فيكون هو التارك لفرض المقام، فتفسد صلاته دون صلاتها، كالمأموم اذا تقدم على الامام.

ترجمہ :- اور اگر محاذی ہو گئی کوئی عورت کسی مرد (نمازی) کے اور وہ دونوں ہی ایک نماز میں مشترک ہوں تو اس مرد کی نماز فاسد ہو جائے گی اگر امام نے اس عورت کی امامت کی نیت کی ہو، لیکن قیاس تو یہ ہے کہ اس مرد کی نماز فاسد نہ ہو چنانچہ امام شافعیؒ کا یہی قول ہے، اس عورت کی نماز پر قیاس کرتے ہوئے کیونکہ اس محاذاۃ سے عورت کی نماز فاسد نہیں ہوتی ہے، مگر استحسان کی وجہ سے وہ حدیث ہے جس کی روایت ہم نے پہلے بیان کر دی ہے، اور یہ حدیث مشہور احادیث میں سے ہے، اس حدیث میں مخاطب مرد ہی ہے، عورت مخاطب نہیں ہے، لہٰذا یہی مرد اس پر عمل کرنے والا پایا گیا کہ اس نے اس لازمی مقام کو چھوڑ دیا، لہٰذا اس مرد ہی کی نماز فاسد ہو گی نہ اس عورت کی، جیسا کہ کوئی مقتدی اپنے امام سے آگے کھڑا ہو گیا ہو۔

توضیح :- نماز میں کوئی عورت مرد کے محاذی ہو گئی
اور امامت کے وقت مرد نے اس عورت کی امامت کی نیت بھی کی تھی

وان حاذته امرأة وهما مشتركان في صلوة واحدة.....الخ

اور اگر مرد سے کوئی عورت محاذی ہو گئی۔ف۔ اس طرح سے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک نے اپنے اس صف اور مقام کو چھوڑ دیا جو اس پر لازم تھا۔م۔ وهما الخ جبکہ دونوں ایک ہی نماز پڑھنے میں مشترک ہوں۔ف۔ یعنی ایک ہی نماز کے اندر تحریمہ اور اداء میں مشترک ہوں خواہ وہ حقیقتاً ہو یا حکماً۔

فسدت صلاته ان نوى الامام امامتها.....الخ

تو مرد کی نماز فاسد ہو جائے گی، بشرطیکہ امام نے اس عورت کی امامت کی نیت کی ہو۔ف۔ کیونکہ امامت کی نیت کرنے کی وجہ سے ہی وہ مقتدیہ بن سکی ہے، اور مرد کا جو مقام متعین تھا وہ باقی نہ رہا، اس لئے اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اس مسئلہ کی مزید وضاحت اور اس کی شرطیں انشاء اللہ ہم آئندہ بیان کرینگے، یہ مسئلہ خلاف قیاس ہے، استحسان کی بناء پر ہے۔م۔

والقياس ان لا تفسد، وهو قول الشافعي رحمة الله عليه.....الخ

جبکہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ عورت کی طرح مرد کی بھی نماز فاسد نہ ہو، جیسا کہ امام شافعیؒ کا یہی قیاس ہے، اعتبارا الخ عورت کی نماز پر قیاس کرتے ہوئے کیونکہ اس عورت کی نماز فاسد نہیں ہوتی ہے۔ف۔ بالاتفاق عورت کی نماز فاسد نہیں ہوتی ہے، اس لئے مرد کی بھی نماز فاسد نہیں ہونی چاہئے۔

وجه الاستحسان مارويناه، وانه من المشاهير، وهو المخاطب به دونها.....الخ

اس استحسان کی دلیل وہ حدیث ہے جو پہلے بیان کر چکے ہیں۔ف۔ یعنی اخروهن من حيث اخرهن الله، تو اس حدیث سے حکم فرض ہو جانا چاہئے تھا کیونکہ یہ حدیث مشہور اور احادیث میں سے ہے، جن کی دلالت قطعی ہوتی ہے، اب مرد ہی کی نماز کیوں فاسد ہوتی ہے، اس کی وجہ یہ ہے هو المخاطب به الخ کہ مرد ہی اس حکم کا مخاطب ہے، عورت نہیں ہے۔ف۔ یہی مردوں کو چونکہ حکم ہے کہ تم عورتوں کو مؤخر کرو، فيكون الخ لہٰذا مرد ہی اس ذمہ داری کی ادائیگی کا تارک ہوا۔

فتفسد صلاته دون صلاتها، كالمأموم اذا تقدم على الامام.....الخ

لہٰذا مرد ہی کی نماز فاسد ہو گی اور عورت کی فاسد نہ ہو گی کالمأموم جیسا کہ مرد مقتدی۔ف۔ جس کا اصل مقام امام کے

پیچھے رہنے کا، اور وہ امام سے آگے ہو جائے۔ف۔ اور اپنا فرض مقام چھوڑ دے تو اس کی نماز فاسد ہو جاتی ہے، اسی طرح جب عورت کے ساتھ اپنا فرض مقام چھوڑ دے گا تو بھی اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اور حکم مذکور اس صورت میں ہے جبکہ اس کو فرض مقام اور فرض نماز میں شرکت درست پائی جائے جو امام کی نیت کرنے پر موقوف ہے۔

وان لم ينو امامتها لم تضره، ولاتجوز صلاتها، لان الاشتراك دونها لايثبت عندنا خلافا لزفرؒ، ألاترى انه يلزمه الترتيب في المقام، فيتوقف على التزامه كالاقتداء، وانما يشترط نية الامامة اذا ايتمت محاذية، وان لم يكن بجنبها رجل ففيه روايتان، والفرق على احدهما ان الفساد في الاول لازم، وفي الثاني محتمل.

ترجمہ:۔اور اگر امام نے عورت کی امامت کی نیت نہ کی ہو تو پھر عورت کی محاذاۃ سے مرد کو کوئی نقصان نہ ہو گا، اور عورت کی نماز بھی صحیح نہ ہو گی، کیونکہ امامت کی نیت کے بغیر نماز میں اس عورت کی شرکت ہمارے نزدیک ثابت نہ ہو گی، بخلاف امام زفرؒ کے قول کے، کیا تم یہ نہیں دیکھتے کہ امام پر ہر ایک کے کھڑے ہونے کی جگہ کے لئے ترتیب دینا لازم ہے، تو یہ بات اس پر موقوف ہو گی کہ امام اس کے لزوم کو قبول کرلے، مانند اقتداء کر لینے کے، اور امام کی امامت کی نیت اسی صورت پر موقوف ہو گی جبکہ عورت کے بغل میں کھڑی ہو کر اقتداء کرے، اور اگر عورت کے بغل میں کوئی مرد نہ ہو تو ایسی صورت میں دو روایتیں ہیں، اور ان دونوں روایتوں میں فرق یہ ہو گا کہ پہلی روایت میں یقیناً نماز فاسد ہو گی اور دوسری صورت میں صرف احتمال ہو گا۔

توضیح:۔اگر امام نے محاذیہ عورت کی امامت کی نیت نہ کی ہو تو اس کا حکم

وان لم ينو امامتها لم تضره، ولاتجوز صلاتها.....الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے خلافا الخ اس مسئلہ میں امام زفرؒ کا اختلاف ہے۔ف۔ کیونکہ ان کے نزدیک عورت کی اقتداء کا صحیح ہونا امام کی نیت ہونے پر موقوف نہیں ہے، لیکن ہم کہتے ہیں کہ موقوف الاترى الخ کیا تم یہ نہیں دیکھتے کہ امام پر یہ بھی لازم ہے کہ صف کی ترتیب میں ہر ایک کے کھڑے ہونے کی جگہ کو متعین کرے۔ف۔ گذشتہ روایت کی بناء پر جس میں عورتوں کو پیچھے کرنا ضروری بتلایا گیا ہے، لیکن یہ بات اسی وقت ہو گی جبکہ امام عورت کا اقبال ہونا بھی قبول کر لے فيتوقف الخ تو یہ بات اس پر موقوف ہو گی کہ امام اس ذمہ داری کو عورتوں کے بھی امام بننے کو قبول کر لے۔ف۔ اور اس کا قبول کرنا صرف نیت کر لینے سے ہوتا ہے۔

كالاقتداء، ......الخ

جیسے اقتداء کرنے کا حال ہے۔ف۔ جیسے کہ مقتدی کے لئے یہ لازم ہے کہ وہ اس امام کو اپنا امام تسلیم کرے یعنی اس کی اقتداء کی نیت کر لے، کیونکہ وہ مقتدی اسی صورت میں اپنی نماز کو امام کی ضمانت میں دیگا، تاکہ امام کی کسی حرکت سے اگر نماز میں کچھ کمی یا خرابی لازم آجائے تو مقتدی کی رضامندی اور قبولیت کی وجہ سے اس مقتدی پر بھی اس کا اثر آجائے، اسی طرح امام کی نیت بھی ہے تاکہ عورتوں سے اگر کوئی نقصان ہو تو امام کا قبول کیا ہوا اس پر لازم آجائے، یہاں تک کہ کسی عورت کو یہ آزادی نہ رہی کہ جس مرد کی نماز کو بگاڑنا چاہئے تو اس کے بغل میں کھڑی ہو کر اس کی نماز بگاڑ دے، بلکہ اگر امام نے عورت کے امام بننے کی نیت کر لی اس کے بعد بڑھ کر اس کے برابر کھڑی ہو گئی تو اس کی نماز فاسد ہو گی۔م۔

وانما يشترط نية الامامة اذا ايتمت محاذية.....الخ

امامت کی نیت کرنا امام کے لئے اس وقت شرط ہو گی جب عورت امام کے برابر ہو کر مقتدی بنی ہو۔ف۔ تو امام کی نماز اسی صورت میں باطل ہو گی جبکہ امام نے نیت بھی نہ کی ہو، اور اگر امام کے پیچھے کھڑی ہوئی تو اس کی یہ دو صورتیں ہوں گی، نمبر۱۔ کسی مقتدی مرد کے برابر آکر کھڑی ہوئی، نمبر۲۔ اس طرح برابر نہ کھڑی ہوئی ہو، تو اگر مرد کے برابر کھڑی ہوئی تو صحیح یہی ہے کہ

امام کی نیت کے بغیر وہ عورت مقتدیہ نہ بنے گی۔ع۔

وان لم یکن بجنبها رجل ففیه روایتان، والفرق علی احدهما ان الفساد فی الاول لازم.....الخ

اور اگر عورت کے بغل میں یعنی محاذی کوئی مرد نہ ہو تو اس میں دو روایتیں ہیں۔ف۔ کیونکہ فی الحال تو عورت محاذی نہیں ہے لہذا اس کی ذات سے کوئی فساد نہیں ہوگا۔ مگر اس بات کا احتمال باقی رہتا ہے کہ وہ آگے بڑھ کر محاذیہ ہو جائے، پس احتمالی صورت کا موجودہ صورت پر اعتبار کر کے نیت شرط ہو گی اور اعتبار کرنے میں نیت شرط نہ ہو گی، اگر یہ وہم پیدا ہو کہ شرط ہونے کی روایت پر اس صورت اور پہلی صورت میں کیا فرق ہو گا تو اس کا جواب دیا والفرق الخ کہ پہلی اور دوسری صورت میں یہ فرق ہو گا کہ دوسری صورت کی بنا پر اس روایت میں کہ جس میں بھی نیت شرط ہے یہ ہے کہ پہلی صورت میں نماز کا ——— فاسد ہونا لازم ہے، اور دوسری صورت میں فاسد ہونے کا صرف احتمال ہے۔ف۔ تو احتمالی صورت کو واقعی اور موجودہ صورت پر قیاس کر کے نیت شرط ہے، یہاں تک کہ اگر وہ اعتبار نہ کریں تو نیت شرط نہ ہوگی، جیسا کہ دوسری روایت میں ہے، بیان کردہ مطلب تو وہ ہے جسے بندہ مترجم نے سمجھا ہے، لیکن عینیؒ نے پہلی صورت اور دوسری روایت شرط نہ ہونے کی صورت میں فرق قائم کیا ہے، لیکن میرے نزدیک میرے بیان کردہ مطلب میں کوئی التباس باقی نہیں رہتا ہے۔ اچھی طرح سمجھ لیں۔م۔

من شرائط المحاذاة ان تکون الصلوة مشترکة وان تکون مطلقة وان تکون المراة من اهل الشهوة وان لایکون بینهما حائل لانها عرفت مفسدة بالنص بخلاف القیاس فیراعی جمیع ماورد به النص.

ترجمہ:- محاذات ہونے کے لئے شرطوں میں سے چند یہ ہیں نمبر۱ دونوں کی نماز مشترک ہو، نمبر۲۔ نماز مطلق ہو نمبر۳ عورت شہوت کے لائق ہو، نمبر۴۔ اور دونوں کے درمیان کوئی حائل نہ ہو، کیونکہ محاذاۃ جو نماز کے لئے مفسد ہے یہ بات نص سے جانی گئی ہے مگر خلاف قیاس ہے، اس لئے ان تمام باتوں کی رعایت کرنی ہوگی جو نص میں بتائی گئی ہیں۔

توضیح:- عورت محاذیہ کی امامت کی نیت کی شرطیں

اگر خنثیٰ مشکل ہو، عورتوں کا جماعت میں حاضر ہونا

من شرائط المحاذاة ان تکون الصلوة مشترکة.....الخ

اور محاذات جو مفسد نماز ہو اس کی چند شرطیں یہ ہیں، نمبر۱۔ دونوں کی نماز ایک ہی ہو، نمبر۲۔ اور یہ ہے کہ نماز مطلقہ ہو۔ف۔ پورے ارکان والی ہو، جنازہ کی نماز نہ ہو، کیونکہ اس میں پورے ارکان نہیں ہوتے، نمبر۳۔ عورت اہل شہوت سے ہو، نمبر۴۔ عورت اور مرد کے درمیان کوئی چیز حائل نہ ہو۔ف۔ ان تمام شرطوں کے پائے جانے کے بعد ہی نماز فاسد ہو گی۔

لانها عرفت مفسدة بالنص بخلاف القیاس فیراعی جمیع ماورد به النص.....الخ

کیونکہ محاذاۃ جو نماز کے لئے مفسد ہے ایسے نص سے جانی گئی ہے جو خلاف قیاس ہے۔ف۔ اس لئے نص میں جو صورت مذکور ہے اسی صورت میں مفسد سمجھی جائے گی، لہذا ان تمام شرطون کی رعایت رکھی جائے گی جو نص میں موجود ہیں۔ف۔ کیونکہ اس میں قیاس کو بالکل دخل نہیں ہے، واضح ہو کہ محاذاۃ کے مفسد ہونے کیلئے دس شرطیں ہیں۔

نمبر۱۔ محاذاۃ مرد اور عورت کے درمیان ہو، اس لئے اگر مرد کی بجائے لڑکا ہو یا بجائے عورت کے لڑکی ہو یا مرد کے محاذی خوبصورت لڑکا ہو تو نماز فاسد نہ ہو گی، قول اصح کے مطابق۔ف۔ اور اگر خنثیٰ مشکل ہو تو بھی فاسد نہ ہو گی، التاتارخانیہ۔

نمبر۲۔ محاذاۃ میں عورت مشتہاۃ ہو (شہوت کے لائق ہو) اس لئے کہا گیا ہے کہ نو برس کی لڑکی بھی شہوت کے لائق ہے، لیکن اصح یہ ہے کہ وہ بلوغ کی عمر کو پہونچ گئی ہو، تو وہ مطلقاً مشتہاۃ ہے ورنہ وہ اس لائق ہو کہ اس سے جماع کیا جا سکے۔ زع۔ عمر کا اعتبار نہیں ہے، قول اصح کے مطابق الستبیین۔ اگرچہ فی الحال بڑھاپے کی وجہ سے قابل شہوت نہ رہے، بلکہ قابل نفرت ہو گئی

ہو۔الکفایہ۔ع۔ خواہ یہ عورت لونڈی ہو یا آزاد شدہ خواہ زوجہ ہو یا اجنبیہ ہو یا ماں، بہن وغیرہ محرم ہو۔ع۔ف۔ک۔

نمبر ۳۔ عورت عقل والی ہو۔ع۔ایسی ہو کہ اس کی نماز صحیح ہو، اس لئے مجنونہ اگر محاذاۃ کرے تو فاسد نہ ہوگی۔الکافی۔ عینیؒ نے کہا ہے کہ اسی طرح معتوہ (مدہوش اور پاگل) کا اعتبار نہ ہوگا لیکن مترجم کے نزدیک یہ صحیح نہیں ہے۔م۔

نمبر ۴۔ دونوں کے درمیان کوئی چیز حائل مثلاً پیلر، ستون وغیرہ نہ ہو۔ع۔الکافی۔اور اس کی موٹائی ایک انگلی کے انداز سے ہو۔التبیین۔اور اس کی اونچائی مقدمۃ الرحل یا مقدمۃ الرحل (کجاوہ کی کاٹھی کی سامنے یا پیچھے کی لکڑی) کے برابر ہو۔المحیط۔یا اتنی جگہ خالی ہو کہ اس میں ایک مرد کھڑا ہو جائے۔التحریر۔التبیین۔یا ان دونوں میں سے ایک چبوترہ اور دوسرا نیچے ہو، اور دوکان ایک آدمی کے برابر اونچی ہو۔المحیط۔المفید۔ع۔

نمبر ۵۔ محاذاۃ ہونے میں میں پنڈلی اور ٹخنہ کا اعتبار ہے، یعنی دونوں کے حصے برابر ہوں تو مفسد صلوۃ ہے اور یہی قول صحیح ہے۔التبیین۔کہا گیا کہ یہی قول اصح ہے۔ع۔اکثر قدم کا محاذاۃ مفسد ہے۔مختصر المحیط۔ابواللیثؒ نے کہا ہے کہ یہی اصح ہے۔ع۔

نمبر ۶۔ اصل نماز رکوع و سجود والی ہو، اگرچہ اسے اشارہ سے ادا کرتے ہوں، یہی مطلقہ نماز ہے، اس بناء پر جنازہ کی نماز میں محاذی ہونا نماز کو فاسد نہیں کرتا ہے۔

نمبر ۷۔ یہ محاذات ایک کامل رکن میں پایا گیا ہو، اور مختصر المحیط سے استنباط کیا ہے کہ ابویوسفؒ کے نزدیک مقدار رکن کافی ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک ادا ہونا شرط ہے، چنانچہ اگر ایک عورت نے تکبیر تحریمہ مردوں کی ایک صف میں باندھا پھر بڑھ کر دوسری صف میں رکوع کیا پھر بڑھ کر تیسری صف میں سجدہ کیا تو اس نے ہر صف میں سے اپنے دائیں و بائیں اور پیچھے بھی صف ہو تو اس کے ایک ایک مرد کی نماز فاسد کر دی، جیسا کہ المحیط میں ہے، ایک عورت اپنی صف کو چھوڑ کو مرد کی صف میں جاکر صرف تین مردوں کی نماز فاسد کرتی ہے دائیں والے بائیں والے کی اور اگر پیچھے کوئی ہو تو اس کی اور اس سے زیادہ کی فاسد نہیں کرتی ہے، اور اسی پر فتویٰ ہے، التاتارخانیہ۔اور اگر دو عورتیں ہوں تو ایک دایاں اور ایک بایاں اور دو پیچھے والیوں کی اگر ہوگی فاسد کریں گی، اور اگر تین ہوں تو دایاں و بایاں ایک اور پچھلے تین تین آخر صف تک، اور یہی جواب الظاہر ہے۔التبیین۔

نمبر ۸۔ امام نے عورت کی امام ہونے کی نیت کی ہو، یا عورتوں کی امامت کی نیت کی ہو، اور اگر اس طرح نیت کی کہ سوائے ایسی عورت کے جو میرے یا دوسرے مرد کے محاذی ہو تو تمام عورتوں کی امامت کی نیت کرتا ہوں تو اس صورت میں محاذات کا پایا جانا مفسد نہیں ہے، شمس الائمہؒ نے کہا ہے کہ اگر ہم نیت کی شرط نہ لگائیں تو ہر عورت جب چاہے مرد کی نماز فاسد کر دے، اور اس کا نقصان مخفی نہیں ہے، اگرچہ کتاب المبسوط میں مطلقاً بیان کیا گیا ہے کہ جمعہ اور عیدین میں عورت کی اقتداء مرد کے ساتھ جائز ہے، لیکن اکثر مشائخ کے نزدیک یہ اس صورت پر محمول ہے جبکہ امام نے عورتوں کی نیت کرلی ہو، اور بعض مشائخ نے وقتیہ فرائض اور جمعہ و عیدین میں فرق کیا ہے، اور مختصر المحیط میں ہے کہ عورتوں کی نیت کا اعتبار نماز شروع کرتے وقت ہے، اس کے بعد کی نیت کا اعتبار نہیں ہے، اور عورتوں کا نیت کرتے وقت موجود ہونا شرط نہیں ہے۔

نمبر ۹۔ دونوں کا مشترک ہونا، اس لئے اگر ایک مرد و عورت نے تیسری رکعت میں امام کی اقتداء کی، پھر ان کو حدث ہوا اس لئے وضوء کرنے گئے، پھر واپس آکر نماز پڑھنے لگے، اور عورت اس کے محاذی کھڑی ہوگئی، پس اگر عورت اس مرد کی محاذی ہوئی ایسی رکعت میں جو ان دونوں کے لئے تو پہلی اور دوسری ہے مگر امام کے حق میں تیسری اور چوتھی ہے تو مرد کی نماز فاسد ہو جائے گی، اور اگر یہ دونوں اپنی ان دونوں رکعتوں یعنی تیسری اور چوتھی کو پڑھنے کے بعد اپنی چھوٹی ہوئی رکعتوں کو جو امام کے لئے پہلی اور دوسری میں مگر ان کے لئے تیسری اور چوتھی ہیں اس میں عورت مرد کے محاذی ہو کر کھڑی ہوگئی اور پڑھنے لگی تو مرد کی نماز فاسد نہ ہوگی کیونکہ ان دونوں رکعتوں میں اشتراک نہیں پایا گیا، الذخیرہ خلاصہ یہ ہے کہ یہ دونوں جو رکعت اپنے واسطے

ادا کریں (یعنی جس میں امام نہ ہو نہ حقیقۃ اور نہ حکما) اس میں فساد نہ ہوگا، اور جس رکعت میں حکماً امام کے پیچھے ہوں تو اس میں محاذات ہونے سے نماز فاسد ہو جائے گی، جیسا کہ التبیین میں ہے۔

نمبر ۱۰۔ جیسے ایک جگہ کا ہونا شرط ہے کہ دونوں زمین پر ہوں یا دونوں چبوترہ پر ہوں اسی طرح ان دونوں کی جہت کا بھی ایک ہونا شرط ہے، اس صورت میں جہت مختلف ہو جاتی ہے جبکہ خانہ کعبہ کے اندر لوگ نماز پڑھتے ہوں (وہاں جس کا منہ جس طرف ہو صحیح ہوگا) اسی اندھیری رات میں جب کسی طرح قبلہ کا تعین نہ ہو سکے تو قلب سے تحری کرنا ہوگا (اس وقت بھی جس کا منہ جدھر ہو نماز صحیح ہوتی ہے، اس لئے لوگوں کی جہت مختلف ہو سکتی ہے) التبیین۔ اگر امام نے نماز شروع کرتے وقت عورتوں کی امامت کی نیت کی، اور اس وقت امام کے لئے ایک دو قدم آگے بڑھنا ممکن نہ ہو یا کسی وجہ سے کراہت محسوس کی اور عورت کو اشارہ سے پیچھے جانے کا حکم دیا تو عورت پر پیچھے جانا واجب ہوگا، اگر پیچھے نہ جائے تو اس عورت کی نماز فاسد ہو جائے گی مرد کی نہ ہوگی، جیسا کہ الذخیرہ اور المحیط میں ہے۔

ف۔ اس مسئلہ کا ماحصل یہ ہوا کہ مرد کی نماز عورت سے محاذاۃ کی صورت میں ان شرطوں کے ساتھ فاسد ہوگی جبکہ وہ عورت (۱) قابل شہوت ہو چکی ہے (۲) اور امام نے اس کی امامت کی نیت کی ہو (۳) مرد کے ساتھ ہو (۴) نماز مطلقہ ہو (۵) نماز کے ایک مکمل رکن میں ہو اور دونوں (۶) تحریمہ اور (۷) اداء میں مشترک ہوں، اور دونوں کی (۸) جگہ ایک اور رُخ ایک ہو، دونوں کے درمیان کوئی چیز حائل نہ ہو یا جگہ خالی نہ ہو، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے۔

ويكره لهن حضور الجماعات، يعني الشوابّ منهن لما فيه من خوف الفتنة ولابأس للعجوز ان تخرج في الفجر والمغرب والعشاء وهذا عند ابي حنيفة و قالا يخرجن في الصلوٰة كلها لانه لا فتنة لقلة الرغبة، فلا يكره كما في العيد، وله ان فرط الشبق حامل فتقع الفتنة غير ان الفساق انتشارهم في الظهر والعصر والجمعة، اما في الفجر والعشاء هم نائمون، وفي المغرب بالطعام مشغولون، والجبانة متسعة فيمكنها الاعتزال عن الرجال، فلا يكره.

ترجمہ:- اور عورتوں کو جماعتوں میں حاضر ہونا مکروہ ہے، یعنی ان میں سے جو جوان ہوں، کیونکہ ان سے فتنوں کے بڑھنے کا خطرہ ہوتا ہے، اور بڑھیاؤں کو فجر، مغرب اور عشاء کی نمازوں کے لئے نکلنے میں کوئی حرج نہیں ہے، یہ امام ابو حنیفہؒ کا مسلک ہے، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ وہ تمام نمازوں کے لئے نکل سکتی ہیں کیونکہ ان کی طرف رغبت کم ہونے کی وجہ سے کوئی فتنہ نہیں ہے، لہٰذا نکلنا مکروہ نہ ہوگا، جیسا کہ بالاتفاق عید کی نماز کے لئے نکلنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ شہوت کی زیادتی آمادہ کرتی ہے، اس لئے فتنہ واقع ہو سکتا ہے، البتہ فساق ظہر، عصر اور جمعہ کی نمازوں میں چلتے پھرتے رہتے ہیں مگر فجر اور عشاء میں وہ سوتے رہتے ہیں، اور مغرب میں وہ کھانے میں مشغول رہتے ہیں، اور جنگل وسیع ہوتا ہے اس لئے ان بڑھیاؤں کو مردوں سے ایک طرف کو ہو جانا ممکن ہوتا ہے، لہٰذا مکروہ نہ ہوگا۔

توضیح:- عورتوں کے لئے جماعت میں حاضر ہونے کا حکم

ويكره لهن حضور الجماعات، يعني الشوابّ منهن لما فيه من خوف الفتنة.....الخ

عورتوں کو جماعت میں حاضر ہونا مکروہ ہے، عورتوں سے مراد جوان عورتیں ہیں۔ ف۔ یعنی وہ عورتیں جن سے جماع کی رغبت ہو، کیونکہ ان کی حاضری میں فتنہ کا خوف ہے۔ ف۔ اسی لئے حضرت عمرؓ نے منع فرمایا ہے اور جب عورتوں نے حضرت ام المومنین صدیقہؓ سے شکایت کی تو انہوں نے بھی فرمایا کہ اگر رسول اللہ ﷺ اس وقت کے نماز کی حالت دیکھتے تو جیسے بنو اسرائیل کی عورتیں روک دی گئی تھی تم کو بھی روک دیا جاتا۔ م۔

ولاباس للعجوز ان تخرج فی الفجر والمغرب والعشاء وھذا عند ابی حنیفۃ.....الخ
فجر، مغرب اور عشاء تین اوقات میں نکلنے میں بوڑھیوں کے لئے کوئی حرج نہیں ہے، مگر یہ حکم ابو حنیفہؒ کے مسلک میں ہے۔ف۔ کہ تین ہی وقتوں کے لئے وہ نکلیں، وقالا الخ اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ بڑھیائیں تمام نمازوں میں نکل سکتی ہیں، کیونکہ ان کے بارے میں فتنہ کا خوف نہیں ہے، ان کی طرف رغبت کم ہونے کی وجہ سے، اس لئے ان کا نکلنا مکروہ نہ ہوگا، جیسا کہ بالاتفاق عیدین کی نماز کے لئے نکلنے میں جواز کا حکم ہے حالانکہ وہ وقت بہت روشن ہوتا ہے۔

ولہ ان فرط الشبق حامل فتقع الفتنۃ غیر ان الفساق انتشارھم الظھر والعصر والجمعۃ.....الخ
اور ان ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ شہوت کی زیادتی ہی جماع کا سبب بن جاتی ہے، اس لئے فتنہ واقع ہو سکتا ہے۔ف۔ مگر جبکہ فاسق لوگ ہوں غیر ان الفساق الخ البتہ بات اتنی ہے کہ فساق ظہر، عصر اور جمعہ کے اوقات میں چلتے پھرتے رہتے ہیں۔ف۔ اس لئے ان وقتوں میں بوڑھی عورتیں نہ نکلیں، اما فی الفجر الخ لیکن فجر اور عشاء کے وقت وہ سوتے رہتے ہیں اور مغرب کے وقت وہ کھانے پینے میں مشغول رہتے ہیں۔ف۔ اس لئے ان تین اوقات میں فاسقوں سے خطرہ نہیں ہوتا اور بوڑھیاں نماز کو نکلیں، لیکن عید کی نماز کو اس پر قیاس کرنا ٹھیک نہیں ہے۔

والجبانۃ متسعۃ فیمکنھا الاعتزال عن الرجال، فلا یکرہ.....الخ
یعنی جنگل وسیع ہوتا ہے اس لئے وسیع میدان میں بوڑھی عورتوں کو مردوں سے کنارے ہو جانا اور بچ کر چلنا ممکن ہے، اس لئے عید گاہ میں ان کا جانا مکروہ نہیں ہے۔ف۔ حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ کی مسجدوں میں جانے سے اللہ کے باندیوں کو منع مت کرو اور اسی جیسی دوسری حدیث ابن عمرو غیرہؓ سے مروی ہے، یہ حکم انتہائی حکم کے قبیل سے ہے، کیونکہ فجور کی زیادتی ہو گئی ہے چنانچہ صحیح روایت میں ہے رسول اللہ نے فرمایا کہ ایسی عورت جس نے فجور کیا ہو یعنی برائی کی ہو وہ ہمارے ساتھ عشاء نماز میں حاضر نہ ہو، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے، اور عورتوں کو خوشبو لگانے اور بناؤ سنگار کرنے کی بڑائی کو تو خود رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کی ایک جماعت نے بیان فرمایا ہے، چنانچہ بندہ مترجم نے تفسیر کے پارہ ۱۸ میں اظہار زینت کے بیان میں ان حدیثوں کو جمع کر دیا ہے۔

اور صحیح روایت حضرت عائشہ صدیقہؓ سے مروی ہے کہ اگر رسول اللہ ﷺ ان چیزوں کو دیکھ لیتے جن کو آپ کے بعد عورتوں نے اپنایا ہے تو ان کو مسجد جانے سے روک دیتے جیسے بنی اسرائیل کی عورتیں روک دی گئیں ام المومنین ام سلمہؓ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے عورتوں کی بہتر مسجد ان کی کوٹھریوں کے گوشے میں ہے، اس کی روایت احمد نے کی ہے، متاخرین مشائخ کا فتویٰ ہے کہ بوڑھی عورتوں کو بھی ہر وقت مسجد میں جانے سے منع کیا جائے کیونکہ کھلا ہوا فساد ظاہر ہے۔ الکافی۔ اور یہی مختار ہے۔ التبیین۔ اور اسی پر اعتماد ہے کہ ایسی بوڑھی جس میں کچھ بھی جان (جوانی) ہو اسے منع کیا جائے، البتہ بوڑھی کھوسٹ جو ہو گئی ہو وہ مستثنیٰ ہے۔ الفتح۔ اور جو دلیل مصنفؒ نے دی ہے اس کا رواج امام ابو حنیفہؒ کے زمانہ میں ہوگا، اب نہ پنجوقتی نماز میں فرق ہے اور نہ عید گاہ میں۔ م۔ اور جب نماز کے لئے نکلنے کی ممانعت ثابت ہوئی تو وعظ اور علم کی مجلسوں کے لئے نکلنے میں بدرجہ اولیٰ ممانعت ہوگی۔ مع۔

قال ولایصلی الطاھر خلف من ھو فی معنی المستحاضۃ ولا الطاھرۃ المستحاضۃ، لان الصحیح اقوی حالا من المعذور، والشئی لایتضمن ماھو فوقہ، والامام ضامن بمعنی تضمن صلوتہ صلوۃ المقتدی، ولایصلی القاری خلف الامی، ولا المکتسی خلف العاری لقوۃ حالھما۔

ترجمہ:۔اور نہ نماز پڑھے پاک آدمی ایسے شخص کے پیچھے جو مستحاضہ کے معنی میں ہے، اور نہ نماز پڑھے پاک عورت مستحاضہ کے پیچھے، اس لئے کہ تندرست شخص اولیٰ ہے معذور شخص سے، اور کوئی چیز اپنے سے بہتر اور اعلیٰ کی ضامن نہیں ہوتی ہے،

حالانکہ امام ضامن ہوتا ہے اس اعتبار سے کہ امام کی نماز مقتدی کی نماز کی متضمن ہوتی ہے، اور قاری امی کے پیچھے نماز نہ پڑھے، اور نہ کپڑا پہننے والا انسان ننگے کے پیچھے، کیونکہ قاری اور مکتسی کا حال ان کے مقابل سے اقوی ہے۔

توضیح:-پاک آدمی کی نماز معذور کے پیچھے اور قاری کی نماز امی کے پیچھے اور کپڑے والے کی نماز ننگے آدمی کے پیچھے پڑھنے کا حکم

قال ولایصلی الطاھر خلف من ھو فی معنی المستحاضۃ.....الخ

ایسا شخص جو پاک ہے ایسے شخص کے پیچھے جو مستحاضہ کے حکم میں ہے۔ف۔
جیسے وہ شخص جس کو پیشاب کے جاری ہونے کا مرض ہو، یا ہمیشہ ناک سے خون جاری رہتا (نکسیر) ہو، اور بہتا ہوا زخم ہو یا دست جاری ہونے کی بیماری ہو، یا ہوا نکلتی رہتی ہو، اس سے مراد یہ ہے کہ ایک نماز کا پورا وقت اس قسم کے عارضہ کے بغیر نہ پایا جاتا ہو، پس ایسے لوگوں کا وضوء اگرچہ اللہ تعالی کے نزدیک اس کے فضل کی بناء پر پاک ہے لیکن حقیقی طور پر نہیں ہے بلکہ حکمی ہے، کیونکہ ظاہری طور سے اور حساً پاک نہ ہونے کی وجہ سے وہ پاک نہیں کہا جاسکتا ہے، خلاصہ یہ ہوا کہ پاک مرد معذور مرد کے پیچھے نہ پڑھے۔

ولا الطاھرۃ خلف المستحاضۃ.....الخ

اور نہ پاک عورت مستحاضہ عورت کے پیچھے نماز پڑھے۔ف۔یہ حکم اس وقت ہوگا جبکہ وضوء کے وقت یا اس کے بعد عذر پایا گیا ہو، ورنہ اس کی طہارت کامل ہے۔الزاہدی۔اور یہ بات پہلے بھی گذر چکی ہے، معذور کی اقتداء اسی جیسے عذر والے شخص کے لئے جائز ہے، اور اگر عذر مختلف ہو تو جائز نہیں ہے۔التبیین۔اور اگر امام میں دو عذر ہوں مثلاً ہوا نکلتے رہنا اور زخم سے خون کا جاری رہنا، تو اس کے پیچھے ایک عذر والے شخص مثلاً ہوا نکلنے والے شخص کی نماز جائز نہ ہوگی۔الجوہرہ۔کیونکہ مقتدی امام کے مقابلہ میں تندرست ہے۔م۔

لان الصحیح اقوی حالا من المعذور.....الخ

کیونکہ تندرست کا حال معذور کی نسبت سے اقوی ہے۔ف۔تو اقتداء کرنے سے ایسا ہوا کہ تندرست اور صحیح شخص نے اپنی نماز معذور امام کی ضمانت میں دے دی، والشئی الخ اور یہ بات معلوم ہے کہ کوئی چیز بھی اپنے سے اعلی اور افضل کی ضامن نہیں ہوتی ہے۔

والامام ضامن بمعنی تضمن صلوتہ صلوۃ المقتدی.....الخ

حالانکہ امام اپنے مقتدی کی نماز کا ضامن ہوتا ہے۔ف۔جیسا کہ حدیث میں آیا ہے، اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ امام اپنے مقتدی کی نماز کا ذمہ دار یعنی مکلف ہے بلکہ تضمن صلوتہ صلوۃ المقتدی اس معنی کے اعتبار سے ہے کہ امام کی نماز مقتدی کی نماز کی متضمن ہے۔ف۔اس لئے امام کی نماز مقتدی کی نماز سے کمزور ہو کر اس کو متضمن نہیں ہو سکتی ہے، لیکن میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ مذکورہ بیان اس بات کا تقاضا نہیں کرتا ہے کہ نماز ناجائز بمعنی باطل ہے بلکہ معنی کراہت ہے، ہاں اگر یہ کہا جائے کہ اس تعلیل کا مطلب یہ ہے کہ عذر کا اعتبار معذور کے حق میں ہے اسی معذور تک ہی حکم رہے گا، جیسا کہ فتح القدیر میں لکھا ہے، لیکن میں مترجم کہتا ہوں کہ معذور کے حق میں نماز کا صحیح ہونا مقتدی کی رائے پر بھی ہے اس لئے جب نماز صحیح ہوئی تو امام کی صحیح نماز شامل ہوگی مقتدی کی صحیح نماز کو، اسی لئے یہ مسئلہ ہے کہ اگر کسی مقتدی کو امام کی ایسی کوئی بات معلوم ہوئی جو خود امام کے خیال میں اس کی نماز کے لئے مفسد ہے جیسے کسی عورت چھونا، ذکر کو ہاتھ لگانا وغیرہ، مگر خود امام کو اس کی خبر نہیں ہے تو مقتدی کی نماز اکثر مشائخ کے قول کے مطابق جائز ہوگی، کیونکہ مقتدی کی رائے اور مسلک کے مطابق امام کی نماز جائز ہے، اور اس کے حق میں اسی کی رائے کا اعتبار ہوگا، تو یہ لازم آیا کہ یہی کہا جائے کہ اس کی نماز جائز ہوگی، اور یہی قول اصح ہے، جیسا کہ

المستبین میں ہے۔ ھ۔

اور امام شافعیؒ کے نزدیک اصح قول کے مطابق معذور شخص کے پیچھے تندرست کی نماز جائز ہے، اور امام زفرؒ کا قول بھی یہی ہے کیونکہ اس نے امام کے حکم کی فرمانبرداری کی ہے، جیسا کہ عینی میں ہے،، لیکن مکروہ ہونا اظہر ہے، واللہ تعالیٰ أعلم

ولایصلی القاری الخ...... اور قاری امی کے پیچھے نہ پڑھے۔ف۔ بقیہ ائمہ کا یہی مذہب ہے۔ مع۔ جس شخص کو ایک آیت بھی یاد ہو وہ ایسے شخص کے پیچھے نہ پڑھے جسے ایک آیت بھی یاد نہ ہو، اسی کو امی کہتے ہیں اور اگر امی کسی گونگے کی اقتداء نہ کرے، کیونکہ امی تحریمہ پر تو قادر ہے۔ المحیط۔ الذخیرہ۔ اوران سب کا برعکس ہونا جائز ہے۔ ع۔ د۔

ولا المکتسی الخ اور لباس والا ننگے کے پیچھے نماز نہ پڑھے۔ف۔ یعنی جس کا ستر واجب چھپا ہوا ہو وہ ننگے ستر والے کے پیچھے نہ پڑھے۔ لقولہ الخ کیونکہ قاری اور ستر ڈھانپنے والا، امی اور ننگے سے بہتر اور قوی ہے۔

ویجوز ان یؤم المتیمم المتوضین وھذا عند ابی حنیفة وابی یوسف، وقال محمد لایجوز، لانہ طھارة ضروریة والطھارة بالماء اصلیة، ولھما انہ طھارة مطلقة، ولھذا لایتقدر بقدر الحاجة، ویؤم الماسح الغاسلین، لان الخف مانع سرایة الحدث الی القدم، وماحل بالخف یزیلہ المسح، بخلاف المستحاضة، لان الحدث لم یعتبر زوالہ شرعا مع قیامہ حقیقة.

اور یہ جائز ہے کہ تیمم کرنے والا امامت کرے وضوء کرنے والوں کی، یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے مذہب کے مطابق ہے، لیکن امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ یہ جائز نہیں ہے، کیونکہ تیمم ضرورت اور مجبوری کی طہارت ہے، جبکہ پانی کی طہارت اصلی ہے، اور ان دونوں یعنی شیخین کے نزدیک تیمم بھی اصلی طہارت اور مطلقاً طہارت ہے، اس لئے اس تیمم کو قدر ضرورت تک مقدر نہیں کیا جاتا ہے، اور موزے پر مسح کرنے والا پیر دھونے والے کی امامت کر سکتا ہے، کیونکہ موزہ قدم تک حدث کو اثر کرنے سے منع کرنے والا ہوتا ہے، اور موزے پر جو کچھ لگ جاتا ہے اسے مسح دور کر دیتا ہے، بخلاف مستحاضہ کے یعنی جس کے پیچھے معذور ہونے کی وجہ سے اقتداء جائز نہیں ہے، اس لئے کہ حدث ایسی چیز ہے کہ اس کا زوال شرعاً معتبر نہیں ہوا ہے، حالانکہ وہ حقیقۃً قائم اور موجود ہے۔

توضیح:- تیمم کرنے والے کے پیچھے وضوء کرنے والے کی نماز
اسی طرح موزوں پر مسح کرنے والے کی پیر دھونے والوں کے پیچھے نماز کا حکم

ویجوز ان یؤم المتیمم المتوضین وھذا عند ابی حنیفة وابی یوسف...... الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے وھذا عند ابی حنیفة الخ یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا مذہب ہے۔ف۔ جمہور علماء فقہیہ سلف و خلف نیز ائمہ ثلثہ کا قول بھی یہی ہے۔ مع۔ لانہ طھارة الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جائز نہیں ہے کیونکہ تیمم تو طہارت ضروریہ ہے۔ف۔ یعنی جب پانی کے استعمال پر قدرت نہ ہو اس وقت کے لئے تیمم کی اجازت ہے، مگر پانی سے طہارت حاصل کرنا تو اصلی ہے۔

ولھما انہ طھارة مطلقة، ولھذا لایتقدر بقدر الحاجة...... الخ

اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ تیمم طہارت مطلقہ ہے۔ف۔ یعنی جب اس کی ضرورت ہو اس وقت مطلقہ اور مستحاضہ کی طہارت کی طرح وقت کے ساتھ مقید نہیں ہے، اسی لئے تیمم ضرورت کے وقت تک کے لئے نہیں ہے۔ف۔ بلکہ شراب طہور ہے اگرچہ دس سال تک ہو، اور عمرو بن العاصؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے عمروؓ کو ایک لشکر کا سردار مقرر کر کے روانہ کیا، جب لوگ سفر سے واپس آئے تو آپ نے ان سے سردار عمروؓ کا حال پوچھا، تو لوگوں نے کہا کہ ویسے تو وہ نیک سیرت ہیں مگر

ایک دن انہوں نے ہمیں جنابت کی حالت میں نماز پڑھائی، اس کے بعد رسول اللہ ﷺ نے خود عمروؓ سے پوچھا تو انہوں نے جواب دیا کہ سردی کی رات تھی اور مجھے احتلام ہو گیا تھا اس سے مجھے سخت خطرہ محسوس ہوا کہ اگر میں غسل کروں گا تو مارا جاؤں گا، اس لئے میں نے فرمان الٰہی ﴿لاتلقوا بایدیکم الی التھلکۃ﴾ پر عمل کرتے ہوئے تیمم کر کے ان کو نماز پڑھائی، یہ سن کر آپ نے تبسم فرمایا اور کہا ہے کہ یالك من فقیه عمرو بن العاص، اور لوگوں کو دوبارہ نماز پڑھنے کا حکم نہیں فرمایا اس کی روایت ابو داؤد اور بخاری نے تعلیقاً کی ہے اصل یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ جو کہ شیخین کہلاتے ہیں ان کے نزدیک تیمم پانی کا خلیفہ ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک وضو کا خلیفہ ہے، اس کہنے سے شاید امام محمدؒ کی مراد یہ ہو کہ پانی چونکہ افضل ہے اس کے برخلاف نہیں کرنا چاہئے، واللہ تعالیٰ اعلم۔ مع۔ اگر امی یا اخرس (گونگے) نے قاری کے پیچھے نماز نہ پڑھ کر خود تنہا پڑھ لی تو قول صحیح کے مطابق اس کی نماز جائز ہو گی۔ المجمع۔ ت۔

اور اصح یہ ہے کہ فاسد ہو گی، اگر قاری مسجد کے بالکل قریب ہو یا اس کے دروازہ پر ہو ایسی حالت میں اگر امیؔ مسجد کے اندر نماز پڑھ لے تو بالاتفاق جائز ہو گی، اگر قاری کوئی نماز پڑھ رہا ہو اور امی اس کے علاوہ دوسری نماز بلا انتظار پڑھ لے تو بالاتفاق اس کی نماز جائز ہو گی۔ ن۔ اگر کوئی سواری پر سوار ہو کر نماز پڑھ رہا ہو اور پیدل شخص اس کی اقتداء کر کے نماز پڑھ لے تو نماز جائز نہ ہو گی، ایسا تندرست جس نے اپنے کپڑے کی ناپاکی نہیں دھوئی وہ اگر ایسے شخص کی اقتداء کر لے جسے کبھی بھی وضوء باقی نہ رہتا ہو تو نماز صحیح نہ ہو گی، جوامع الفقہ۔ ت۔ اگر قاری نے امی کی اقتداء کر کے نماز شروع کر دی تو اس کی نماز اور اقتدا بھی صحیح نہیں ہو گی اس لئے اگر اسے قہقہہ اور زور دار ہنسی آجائے تو اس کا وضوء نہیں ٹوٹے گا۔ ف۔

اور اگر نفل نماز ہو تو اس کی قضاء لازم نہ آئے گی، یہی قول صحیح ہے، امام محمدؒ نے الاصل میں اس کی تصریح کی ہے۔ الحیط۔ ھ۔ مذکورہ مسائل میں بنیادی بات یہ قاعدہ نکلا کہ اگر امام کا حال مقتدی کے برابر یا اس سے بہتر ہو تو سب کی نماز صحیح ہو گی، اور اگر مقتدی سے گھٹی ہوئی حالت ہو تو امام کی نماز صحیح ہو گی

مگر مقتدی کی فاسد ہو گی۔ الحیط۔ اس قاعدہ سے دو صورتیں مستثنیٰ ہیں کہ امام امی اور مقتدی قاری ہو، یا امام گونگا اور مقتدی امی ہو تو امام کی بھی نماز صحیح نہیں ہے۔ قاضی خان۔ خواہ گونگے کو اپنے پیچھے امی ہونا اور امی کو قاری ہونا معلوم ہو یا نہ ہو، ظاہر الروایہ یہی ہے۔ النہایہ۔ مذکورہ حکم اس وقت ہو گا جب امی نے یا گونگے نے جماعت سے نماز پڑھنے کی نیت کی ہو، اور اگر امی اور گونگا تنہا نماز پڑھیں، تو نماز جائز ہو گی، قول صحیح کے مطابق، جیسا کہ مجمع میں ہے، یا فاسد ہے، قول اصح کے مطابق، جیسا کہ النہایہ میں ہے، مزید گفتگو بعد میں ہو گی۔ م۔

ویؤم الماسح الغاسلین، لان الخف مانع سرایة الحدث الی القدم.....الخ

اور مسح کرنے والا دھونے والے کی امامت کر سکتا ہے۔ ف۔ یعنی موزوں پر مسح کرنے والا پاؤں دھونے والوں کی امامت کر سکتا ہے۔ م۔ بلا خلاف۔ ع۔ لان الخف الخ کیونکہ موزے حدث کو قدم تک سرایت کرنے سے روکتے ہیں۔ ف۔ اس طرح حدث سے پیروں کی پاکی ختم نہیں ہوتی ہے۔ م۔ اور جو کچھ موزے کے اوپر اثر کیا ہے اسے مسح دور کر دیتا ہے۔ ف۔ اس لئے موزہ والے کی طہارت دھونے والے کی طرح باقی ہے۔ م۔

بخلاف المستحاضة، لان الحدث یعتبر زواله شرعا مع قیامه حقیقة.....الخ

برخلاف مستحاضہ کے یعنی ایسے شخص کے پیچھے جس کے کسی بھی عذر کی وجہ سے اس کی اقتداء جائز نہ ہو، اس لئے کہ حدث ایسی چیز ہے کہ شرعاً اس کے زوال کا اعتبار نہ ہوا اگر وہ حقیقت قائم نہ ہو، ف، کیونکہ معذور کا تو حقیقت اپنی جگہ موجود رہتا ہے، تو شریعت نے اس کے حدث کے رہنے کے باوجود اسے معذور سمجھا ہے، ایسی بات نہیں ہے کہ اس کے حدث کو معدوم اور ختم ہو جانے والا سمجھا ہو، جو لوگ معذور کے پیچھے پاک کی اقتداء کو جائز سمجھتے ہیں شاید کہ وہ یہ کہتے ہوں گے کہ اگرچہ حدث حقیقتاً

ختم نہیں ہوا ہے مگر حکماً تو وہ پاک ہے اس لئے اس کی امامت جائز ہے واللہ تعالی اعلم۔ م۔ فصد کی پٹی پر اور جبیرہ پر مسح کرنے والا موزہ پر مسح کرنے والے کی طرح ہے۔ الخلاصہ والمحیط۔ ھ ع۔

ویصلی القائم خلف القاعد و قال محمد لایجوز وهو القیاس لقوة حال القائم ونحن ترکناه بالنص وهو ما روی ان النبی علیه السلام صلی اخر صلاته قاعدا والقوم خلفه قیام و یصلی المؤمی خلف مثله لاستوائهما فی الحال الا ان یؤمی المؤتم قاعد او الامام مضطجعاً لان القعود معتبر فیثبت به القوة.

ترجمہ:- اور کھڑا ہو کر پڑھنے والا بیٹھ کر پڑھنے والے کے پیچھے پڑھ سکتا ہے، اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جائز نہیں ہے، اور قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے، کیونکہ کھڑا ہونے والے بیٹھنے والے کے مقابلہ میں بہتر اور قوی حالت میں ہے، اور ہم نے اس قیاس کو نص موجود ہونے کی وجہ سے ترک کر دیا ہے، اور وہ یہ ہے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنی آخری نماز بیٹھ کر ادا فرمائی جبکہ پیچھے سب لوگ کھڑے ہوئے تھے، اور اشارہ کرنے والا اپنے جیسے کے پیچھے پڑھ سکتا ہے، کیونکہ دونوں ایک ہی حال کے ہیں، مگر یہ کہ بیٹھ کر اشارہ کرتا ہو اور امام لیٹے ہوئے اشارہ کرتا ہو (تو یہ جائز نہ ہوگا) کیونکہ قعود معتبر رکن ہے تو اس کی وجہ سے مقتدی کو قوت حاصل ہوتی ہے۔

توضیح:- کھڑے ہو کر پڑھنے والے کی نماز بیٹھ کر پڑھنے والے کے پیچھے حدیث سے دلیل، اشارہ کرنے والے کی نماز اسی جیسے کے پیچھے پڑھنے کا حکم

ویصلی القائم خلف القاعد و قال محمد لایجوز وهو القیاس لقوة حال القائم.....الخ

کھڑا ہونے والا بیٹھنے والے کے پیچھے پڑھ سکتا ہے۔ ف۔ یعنی ایسے بیٹھ کر پڑھنے والے کے پیچھے جو رکوع و سجدہ کر سکتا ہو کیونکہ اشارہ کرنے والے کے پیچھے جائز نہیں ہے۔ فع۔ وقال محمد الخ اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ قاعد کے پیچھے قائم کی اقتداء جائز نہیں ہے، اور قیاس بھی یہی ہے کیونکہ قائم کا حال قاعد سے قوی ہے۔ ف۔ بلکہ حدیث میں ہے کہ "وَاِذَا صَلّٰی جَالِساً فَصَلُّوا جُلُوْساً"، یعنی جب امام بیٹھ کر پڑھے تو تم بھی بیٹھ کر پڑھو۔ م۔

ونحن ترکناه بالنص وهو ما روی ان النبی علیه السلام صلی اخر صلاته قاعدا.....الخ

اور ہم نے قیاس کو نص کے مقابلہ میں ترک کر دیا ہے وھو الخ اور وہ نص یہ ہے جو مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے اپنی آخری نماز بیٹھ کر پڑھی۔ ف۔ یعنی سب سے آخر ظہر کی نماز اتوار کے دن پڑھی والقوم الخ اور قوم آپ کے پیچھے کھڑی تھی۔ ف۔ اس طرح سے کہ حضرت ابو بکرؓ جو پہلے سے نماز پڑھا رہے تھے رسول اللہ ﷺ کی اقتداء کرنے گئے اور باقی لوگوں نے ابو بکرؓ کی اقتداء کی، پھر دوشنبہ کی صبح کی نماز آپ نے ابو بکرؓ کے پیچھے پڑھی ہے جیسا کہ بیہقی نے تصریح کے ساتھ بیان کیا ہے، اور دونوں حدیثیں صحیحین میں موجود ہیں، بخاریؒ نے اپنی استاد شیخ حمیدیؒ سے نقل کی کہ حدیث اذا صلی جالسا فصلوا جلوسا منسوخ ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا آخری فعل وہی تھا جو ابھی ذکر کیا گیا ہے۔ م۔ مشائخ نے اس بات کی تصریح فرمائی ہے کہ اگر بیمار کسی رکن پر کھڑے ہونے پر قادر ہو اگر تکبیر تحریمہ کے کہنے تک وہ کھڑا ہو سکتا ہو تو اس پر لازم ہے کہ اتنا کھڑا ہو کر ادا کرلے، اور نص مذکور سے یہی بات ظاہر ہوتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے کھڑے ہو کر ہی وہ تکبیر کہی ہو، اس لئے دلیل کے اعتبار سے یہی قوی ہے کہ ایسے امام کے پیچھے کھڑے ہو کر پڑھنا جائز ہے جس نے کھڑے ہو کر تحریمہ باندھ کر قعود کیا ہو، اور امام احمدؒ کا مذہب یہی ہے۔ مختصر۔ الفتح سے، اس طرح دونوں روایتوں میں توفیق کی بہتر صورت یہ ہوگی کہ حدیث اذا صلی جالسا الخ اس وقت ہے جبکہ امام نے بیٹھ کر تحریمہ باندھا ہو تو لوگ بھی بیٹھ جائیں، اس صورت میں منسوخ نہیں ہے، اچھی طرح سمجھ لو۔ واللہ اعلم۔ م۔

پھر یہ جو بیان کیا گیا ہے کہ لوگ نماز میں حضرت ابو بکرؓ کی اقتداء کرتے تھے، اس کے معنی یہ ہوں گے کہ حضرت ابو بکرؓ رسول اللہ ﷺ کے بغل میں تھے اس لئے یہ رسول اللہ ﷺ کی آواز لوگوں کو مکبر کی حیثیت سے سناتے تھے، درایہ میں لکھا ہے کہ اس سے یہ مسئلہ معلوم ہوا کہ عیدین اور جمعہ کی نماز میں جو لوگ مکبر بن کر لوگوں کو سناتے ہیں وہ جائز ہے، یعنی صحیح طریقہ سے ضرورت کے مطابق سنانا، ورنہ ہمارے زمانہ میں لوگ گلے پھاڑ کر ضرورت سے زیادہ آواز سے اور اللہ اور اکبر دونوں کے ہمزہ کو خوب کھینچ کر کہتے ہیں تو یہ بات بعید نہیں ہے کہ ضرورت سے زیادہ آواز نکالنا اور چلانا ہوا جس سے نماز فاسد ہو جائے۔ فتح القدیر سے مختصر، پھر اسی بات کی بھی تصریح موجود ہے کہ حضرت ابو بکرؓ رسولؐ برابر تھے اور باقی صفیں پیچھے تھیں، تو شاید اسے عذر پر محمول کیا گیا ہو، کیونکہ ابو بکرؓ نماز پڑھارہے تھے کہ رسول اللہ ﷺ نے تشریف لا کر امامت فرمائی ورنہ مشائخ نے اسی طرح پڑھانے کو بالاتفاق مکروہ کہا ہے، اس سے یہ مسئلہ معلوم ہوا کہ اگر امام نماز پڑھارہا ہو اور اس سے اعلیٰ شخص آکر پہلے امام کا امام بن جائے بشرطیکہ رکعت پوری نہ ہوئی ہو تو نماز صحیح ہو گی مگر میں مترجم نے یہ جزئیہ کسی کتاب میں نہیں دیکھا ہے۔ م۔

و يصلي المؤمي خلف مثله لاستوائهما في الحال الا ان يؤمي.....الخ

اور اشارہ کرنے والا اپنے جیسے اشارہ کرنے والے کے پیچھے نماز پڑھ سکتا ہے۔ ف۔ اگرچہ امام بیٹھ کر اشارہ کرتا ہو اور مقتدی کھڑے ہو کر اشارہ کرتا ہو، کیونکہ اس طرح کھڑا ہونا رکن نہ رہا بلکہ اسے چھوڑ کر بیٹھ جانا ہے اولیٰ ہے۔ التمر تاشی۔ عف۔ لہٰذا جائز ہے۔ لاستوائهما الخ کیونکہ حالت میں امام و مقتدی دونوں برابر ہیں۔ ف۔ جبکہ حالت ہی برابری کا اعتبار ہے، جیسا کہ المحیط میں ہے الا ان يومي الخ مگر یہ کہ مقتدی بیٹھ کر اشارہ کر سکتا ہو، اور امام لیٹے لیٹے۔ ف۔ تو اقتداء جائز نہیں ہے۔ المحیط۔ یہی مذہب مختار ہے۔ التبیین اور تمر تاشیؒ کا قول مختار نہیں ہے، کیونکہ یہ تو تینوں اماموں کے قول کے مطابق علی الاصح جائز ہے۔ مع۔ لان العقود الخ کیونکہ یہ قعود رکن معتبر ہے جس کی وجہ سے مقتدی کو قوت ثابت ہو گی، اور اسکا حال اقوی ہو گا لہٰذا ایسے مقتدی کے لئے ایسے امام کی اقتداء جائز نہ ہو گی۔ م۔

ولايصلي الذي يركع ويسجد خلف المؤمي، لان حال المقتدى اقوى، وفيه خلاف زفرؒ، ولايصلي المفترض خلف المتنفل، لان الاقتداء بناء ووصف الفريضة معدوم في حق الامام، فلايتحقق البناء على المعدوم، قال ولامن يصلي فرضا خلف من يصلي فرضا آخر، لان الاقتداء شركة وموافقة فلابد من الاتحاد.

ترجمہ:- اور وہ شخص جو رکوع اور سجدہ کر سکتا ہو اشارہ کرنے والے پیچھے نماز نہ پڑھے، اس لئے کہ مقتدی کا حال اس کے امام سے بہتر ہے، اس مسئلہ میں امام زفرؒ کا اختلاف ہے، اور فرض پڑھنے والا بھی نفل پڑھنے والے کے پیچھے نہ پڑھے، اس لئے کہ اقتداء کرنا بناء ڈالنا ہے جبکہ امام کے حق میں فرضیت کا وصف معدوم ہے، اس لئے معدوم شئی پر بناء کرنا محقق نہ ہو گا، اور وہ شخص بھی نہیں اقتداء کر سکتا ہے جو کوئی فرض نماز پڑھتا ہو ایسے شخص کی جو دوسرا فرض پڑھ رہا ہو، کیونکہ اقتداء کے معنی میں شرکت اور موافقت دونوں ہی چاہیے، اس لئے اتحاد ضروری ہوا۔

توضیح:- رکوع و سجود کرنے والے کی نماز اشارہ کرنے والے کے پیچھے اور فرض نماز پڑھنے والے کی نفل نماز پڑھنے والے کے پیچھے پڑھنے کا حکم

ولايصلي الذي يركع ويسجد خلف المؤمي، لان حال المقتدى اقوى.....الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے، لان حال المقتدى اس لئے کہ مقتدی کا حال اقوی ہے۔ ف۔ امام کے مقابلہ میں وفیہ خلاف الخ اور اس مسئلہ میں امام زفرؒ کا اختلاف ہے۔ ف۔ کہ ان کے نزدیک جائز ہے، جیسے امام شافعیؒ کا قول ہے۔ ع۔ اگر امام بیٹھ کر رکوع و سجدہ کرتا ہو اور اس کے پیچھے کچھ لوگ کھڑے ہو کر اشارہ سے رکوع اور سجدہ کرتے ہوں تو بھی جائز ہے، اور اگر امام بھی

اشارہ سے رکوع و سجدہ کرتا ہو تو بھی جائز ہے، اگر امام کھڑا ہو کر رکوع و سجود سے نماز پڑھتا ہو اور پیچھے کچھ لوگ بھی اسی طرح پڑھتے ہوں، اور کچھ لوگ بیٹھ کر رکوع و سجدہ کرتے ہوں، اور کچھ اشاہ سے رکوع و سجدہ کرتے ہوں، اور کچھ لیٹے ہوئے اشارہ سے ادا کرتے ہوں تو سب کی نماز جائز ہے۔ الذخیرہ۔ ع۔

ولایصلی المفترض خلف المتنفل.....الخ

فرض پڑھنے والا نفل پڑھنے والے کے پیچھے نہ پڑھے۔ ف۔ یہی امام مالکؒ کی بھی روایت ہے، اور امام احمدؒ کی روایت بھی یہی ہے ان کے مذہب میں اکثر اصحاب کا یہی مختار مسلک ہے، اور یہی قول سعید بن المسیب، نخعی، زہری، حسن، ابو قلابہ و یحیٰی بن سعید الانصاری اور مجاہد کا قول ہے اور ایک روایت میں طاؤس کا بھی قول ہے۔ م۔

لان الاقتداء بناء و وصف الفریضة معدوم فی حق الامام، فلایتحقق البناء علی المعدوم.....الخ

کیونکہ اقتداء کرنا بناڈالنا ہے۔ ف۔ یعنی یہ ایک وجودی چیز ہے یعنی شئی معدوم نہیں ہے، اس لئے فرض میں اقتداء کرنے کے معنی یہ ہوئے کہ مقتدی اپنے فرض کو امام کے فرض میں اقتداء کے طور پر بنیاد بنائے **و وصف الفریضة الخ** حالانکہ امام کے حق میں فرضیت کی صفت نہیں پائی جارہی ہے۔ ف۔ کیونکہ وہ نفل پڑھ رہا ہے، اس لئے اقتداء کے وصف کو کس موجود چیز سے ملائے گا، **فلایتحقق الخ** اس لئے معدم پر بناء کرنا ثابت نہ ہوگا۔ ف۔ اس کا حاصل یہ نکلا کہ فرض پڑھنے والا کسی غیر فرض پڑھنے والے یعنی نفل پڑھنے والے کے پیچھے اقتداء نہ کرے۔

ولامن یصلی فرضا خلف من یصلی فرضا آخر، لان الاقتداء شرکة و موافقة فلابد من الاتحاد.....الخ

ایک فرض پڑھنے والا کسی ایسے شخص کی اقتداء نہ کرتے جو اس کے علاوہ دوسرا فرض پڑھ رہا ہو۔ ف۔ کیونکہ مقتدی میں اگر چہ امام کے فرض کا وصف پایا جارہا ہے مگر دونوں میں موافقت نہیں ہے کہ مثلاً مقتدی عصر کا فرض پڑھتا ہے اور امام ظہر کا فرض پڑھ رہا ہے، **لان الاقتداء الخ** کیونکہ اقتداء میں شرکت اور موافقت دونوں پائی جاتی ہیں۔ ف۔ کہ صرف شرکت نماز کے افعال میں نہیں ہے **فلا بد الخ** اس لئے اتحاد کا ہونا بھی ضروری ہوا۔ ف۔ یعنی فرض نماز میں متحد ہونا تاکہ تحریمہ میں شرکت اور افعال میں موافقت پائی جائے، اور امام مقتدی کی طرف سے ضامن بنے اس طرح سے کہ مقتدی کی نماز اسی وقت صحیح ہو جبکہ امام کی بھی نماز صحیح ہو۔ م۔

حاصل یہ ہوا کہ دونوں کی نمازوں کا متحد ہونا شرط ہے اس لئے اقتداء صحیح ہوگی ورنہ نہیں پس ظہر کی نماز پڑھنے والے کی اقتداء عصر کی نماز پڑھنے والے کے پیچھے یا آج کی ظہر کی نماز پڑھنے والے کے پیچھے کل ظہر کی نماز پڑھنے والے کی اقتداء یا جمعہ پڑھنے والے کے پیچھے ظہر پڑھنے والے کی قضایا ان سب کا برعکس جائز نہ ہوگی۔ محیط السرخسی۔ ع۔ اور یہی امام مالکؒ اور احمدؒ کا قول ہے۔ ف۔ نذر کی نماز پڑھنے والے کی اقتداء دوسرے نذر کی نماز پڑھنے والے کے پیچھے جائز نہیں ہے مگر اس صورت میں جائز ہے جبکہ دونوں کی نذر بالکل متحد ہورہی ہو۔ محیط السرخسی، اور اگر دو مردوں میں سے ہر ایک نے دو رکعت نفل پڑھنے کی قسم کھائی تو ہر ایک کی اقتداء دوسرے کے پیچھے جائز ہے۔ المحیط السرخسی۔ کیونکہ اس جگہ ان کا مقصد قسم پورا ہونا ہے، اس وجہ سے وہ نماز نفل ہی کی حیثیت سے رہ گئی ہے، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ایک قسم کھانے والے کی اقتداء دوسرا قسم کھانے والا کر سکتا ہے۔ ف۔ اسی بناء پر اگر کوئی قسم کھانے والا نذر مان کر پوری کرنے والے کی اقتداء کرے تو نماز جائز ہوگی اور اس کا برعکس ہونے سے جائز نہ ہوگی۔ محیط السرخسی۔

اور طواف کے بعد جو دو رکعتیں پڑھی جاتی ہیں اس میں اس نماز کا سبب طواف ہوا اور ہر ایک کا طواف دوسرے کے طواف سے علیحدہ ہوتا ہے اس لئے طواف کی نماز میں ایک دوسرے کی اقتداء کرے تو نماز جائز نہ ہوگی۔ ف۔ اگر نفل پڑھنے میں دو آدمی شریک ہوئے، اور امام کے فساد کی وجہ سے دونوں کی نماز فاسد ہوگئی اب اگر اس کی قضاء کرتے وقت ان میں سے ایک دوسرے کی

اقتداء کرے تو نماز جائز ہوگی، اور اگر دونوں اپنی نماز نفل تنہا پڑھ رہے تھے پھر ایک نے اپنی نماز فاسد کر دی اس کے بعد اس کی قضاء کی نیت سے پڑھتے وقت ایک دوسرے کی اقتداء کرے تو نماز جائز نہ ہوگی۔ محیط السرخسی۔ اور یہ لوگ کسی نذر ادا کرنے والے کے پیچھے بھی نہیں پڑھ سکتے ہیں، اگر دو مردوں نے ظہر کی نماز پڑھنی چاہی اور ایک نے دوسرے کی امامت کی مگر دونوں نے ہی امامت کی نیت کی، اقتداء کی نیت کسی نے نہیں کی تو دونوں کی نماز جائز ہوگی اور اس وقت یہ سمجھا جائے گا کہ ہر ایک نے تنہا نماز ادا کی ہے، اور اگر ہر ایک نے دوسرے کی اقتداء کی نیت کی تو نماز فاسد ہوگی۔ ف۔ محیط السرخسی۔

اگر ظہر کے بعد کی سنتیں پڑھنے والے نے ایسے شخص کی اقتداء کی جو ظہر سے پہلے کی سنت پڑھتا ہو تو یہ اقتداء جائز ہوگی۔ الخلاصہ۔ اگر عشاء کے بعد کی سنت پڑھنے والا ایسے شخص کی اقتداء کرے جو تراویح پڑھ رہا ہو تو یہ اقتداء جائز ہوگی۔ فع۔ اور ایسے دو شخص جو وتر کی نماز جماعت سے پڑھ رہے ہوں مگر ایک ابو حنیفہؒ کے خیال کا تابع ہو اور دوسرا صاحبین کا تابع ہو، یعنی ایک واجب اور دوسرا سنت مانتا ہو، پھر بھی نماز صحیح ہوگی۔ ع۔ ھ۔ باب الوتر میں مزید تفصیل آئے گی۔ م۔ الحاصل اتحاد شرط ہے، اسی لئے فرض پڑھنے والے کی اقتداء نفل پڑھنے والے کے پیچھے یا ایک فرض پڑھنے والے کی اقتداء دوسرے فرض پڑھنے والے کے پیچھے جائز نہ ہوگی۔ م۔

وعند الشافعي يصح في جميع ذلك، لان الاقتداء عنده اداء على سبيل الموافقة، وعندنا معنى التضمن مراعى.

ترجمہ:- اور امام شافعیؒ کے نزدیک مذکورہ تمام صورتوں میں اقتداء صحیح ہوگی، کیونکہ ان کے نزدیک موافقت کی صورت میں اداء صحیح ہوتی ہے، اور ہمارے نزدیک تضمن کے معنی کی رعایت بھی ضروری ہے۔

توضیح:- امام شافعیؒ کا مسلک اور ان کی دلیل نیز امام ابو حنیفہؒ کی دلیل

وعند الشافعي يصح في جميع ذلك، لان الاقتداء عنده اداء على سبيل الموافقة.....الخ

اور امام شافعیؒ کے نزدیک ان تمام صورتوں میں اقتداء درست ہے۔ ف۔ یعنی اس صورت میں جبکہ مقتدی رکوع و سجود کرتا ہو اور امام اشارہ کرتا ہو اور دونوں میں مقتدی فرض ادا کرنے والے ہوں لان الاقتداء الخ کیونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک ایک کا دوسرے کے موافق ادا کرنا۔ ف۔ یعنی صرف اعمال میں موافقت ہو، گویا ان کے نزدیک ہر شخص اپنی نماز تنہا ادا کرتا ہے اور جماعت میں صرف اتنی شرکت ہے کہ وہ جو بھی عمل کرتے ہیں ان کی ادائیگی میں ایک ساتھ ہوتے ہیں۔

وعندنا معنى التضمن مراعى.....الخ

اور ہمارے نزدیک اس میں تضمن کے معنی کا بھی لحاظ ہے۔ ف۔ یعنی ہمارے نزدیک اعمال کی موافقت کے ساتھ اتنی بات کا اور بھی لحاظ ہوتا ہے کہ مقتدی کی نماز امام کی نماز کے ضمن میں ہے، اسی بناء پر امام کی نماز فاسد ہونے سے مقتدی کی نماز بھی فاسد ہوگی

اور امام کی نماز عمدہ ہونے کی وجہ سے اس کی بھی نماز عمدہ ہو جائے گی، جو اگر تنہا پڑھتا تو بالکل ناقص اور بھدی ہوتی، امام کے ضامن ہونے کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی وہ حدیث ہے جس میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے اَلْاِمَامُ ضَامِنٌ وَالْمُؤَذِّنُ مُؤْتَمَنٌ الخ ابو داؤد و ترمذی نے اسی کی روایت کی ہے، اور بھی ایک صحیح حدیث ہے جس کا بیان آئندہ ہوگا، بالاجماع اس مذکورہ کے معنی یہ نہیں ہیں کہ پوری قوم کی نمازوں کا کفیل و ذمہ دار وجوب اور اداء ہر چیز میں امام ہے، کیونکہ خود ہر شخص پر نماز فرض ہے تو یہ ضمانت نماز کے صحیح اور فاسد ہونے کے بارے میں ہوئی۔

پھر امام شافعیؒ کا اس مسئلہ میں یہ استدلال کہ فرض پڑھنے والے کی نماز نفل پڑھنے والے کے پیچھے وہ حدیث ہے جس میں معاذؓ

عشاء کی نماز میں سورہ بقرہ کی طویل قرأت کرتے اور کسی نمازی نے شکایت کی تو رسول اللہ ﷺ نے معاذؓ کو ملامت کی کہ کیا فتنہ برپا کرنا چاہتے ہو اور اوسط سورتیں مفصلات میں متعین کردیں، صحیحین میں حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ معاذؓ عشاء کی نماز رسول اللہ ﷺ کے ساتھ پڑھ کر اپنی قوم میں واپس جاکر ان کو بھی نماز پڑھاتے تھے، اس میں مسلم کے الفاظ ہیں، اور بخاری میں اس طرح ہے کہ واپس جاکر ان کو فرض نماز پڑھاتے، استدلال کی وجہ یہ ہے کہ یہ پہلے فرض پڑھ کر آئے پھر امامت کرتے تو ظاہر کہ اس وقت نفل ہی کی نیت کرتے ہوں گے، جبکہ قوم فرض ہی پڑھتی تھی، اس طرح متنفل کے پیچھے مفترض کی نماز ثابت ہوگئی، لیکن معلوم ہونا چاہئے کہ یہ نص خلاف قیاس ہے اس لئے اسے اسی موقع کے لئے منحصر کردینا چاہئے۔

اسی طرح دوسری روایت ایک اعرابی کی بھی ہے جس کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ کوئی اس پر صدقہ کردے تو ایک صحابی نے اس کو نماز پڑھادی تو یہ عین فرض نماز میں ہے، اس سے اس بات کا ثبوت نہیں ہوتا ہے کہ اگر کوئی تراویح پڑھتا ہو یا کوئی شخص چار رکعت نفل پڑھتا ہو تو اس کے پیچھے ایک شخص عشاء کی فرض نماز ادا کرلے، کیونکہ اداء نماز کی جماعت بغیر نیت اور نماز واحد کے ثابت نہیں ہوئی ہے۔

اس استدلال میں ہمارے علماء نے اس طرح بحث کی ہے کہ حدیث اس لئے بیان نہیں کی گئی ہے کہ نفل کے پیچھے فرض نماز کی اقتداء صحیح ہے بلکہ اس کے بیان کرنے کا مقصد تو یہ ہے کہ یہ بتادیا جائے کہ امام کو مقتدیوں کی رعایت کئے بغیر طویل قرأت ممنوع ہے، جیسے معاذؓ کرتے اور اسی لئے انہیں منع کیا گیا، پھر ہمارے علماء نے کہا کہ حضرت معاذ کا ایسا کرنا کیا رسول اللہ ﷺ کے علم میں تھا بھی یا نہیں، پھر اگر رسو اللہ ﷺ کو ایسا کرنا معلوم تھا تو کیا آپ نے مقرر فرمایا تھا یا نہیں پھر مقرر کرنا کیا قوم کی لاعلمی کی وجہ سے تھا یا علم کے ساتھ تھا، پھر اگر حدیث اسی مقصد کے لئے ہوتی تو وہ خلاف قیاس ہوتی وہاں پر قیاس ترک کردیا جاتا جیسا کہ اماً بیٹھا ہو اور مقتدی کے کھڑے ہونے کی صورت میں کہا گیا ہے، چونکہ حدیث کا مقصود یہ نہیں ہے بلکہ حدیث سے اشارۃً سمجھا گیا ہے، اور وہ بھی اس طرح کہ جب رسول اللہ ﷺ کو حضرت معاذؓ کے طول قرأت کا علم ہوا تو آپ نے ان کو مختصر قرأت کا حکم دیا، اس سے یہ معلوم ہوا کہ آپ نے انہیں دونوں جگہ نماز پڑھانے سے منع فرمایا، اب اس میں گفتگو اس طرح ہوتی ہے کہ منع کرنا اگرچہ اس روایت میں مذکور نہیں ہے مگر بہت ممکن ہے کہ آپ نے انہیں اس بات سے بھی منع فرمادیا ہو، کیونکہ دوسری روایت سے ثابت ہے کہ معاذؓ کی شکایت جس نمازی نے کی تھی ان کا نام سلیمؓ ہے، ان سے ہی روایت ہے کہ ہم نے رسول اللہ ﷺ کے پاس جاکر عرض کیا کہ ہم لوگوں کے سوجانے کے بعد معاذؓ ہمارے پاس آتے ہیں اور ہم دن بھر کام کرکے تھکے ہوئے رات میں سوجاتے ہیں، اور اس وقت وہ آکر اذان دیتے ہیں تو ہم اٹھ کر نماز کو جاتے ہیں پھر وہ طویل نماز ہمیں پڑھاتے ہیں، یہ سن کر رسول اللہ ﷺ ان کو فرمایا کہ تم فتنہ برپا کرنے والے نہ بنو، یا تو میرے ساتھ نماز پڑھو یا اپنی قوم کو مختصر نماز پڑھاؤ، اس کی روایت احمدؒ نے کی ہے۔

شیخ الاسلام عینیؒ اور ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ یہ روایت اس بات کی دلیل ہے کہ ان کا اس طرح پڑھنے کا علم رسول اللہ ﷺ کو نہیں تھا، اسی لئے آپ نے دو باتوں میں سے ایک کے کرنے کی اجازت دی کہ وہ یا تو آپ کے ساتھ پڑھیں پھر قوم کے ساتھ نہ پڑھیں، یا قوم کی امامت کریں تو میرے ساتھ نہ پڑھیں، پس حقیقت اور مقصد کلام تو اس بات سے منع کرنا ہے کہ معاذؓ جب آپ کے ساتھ پڑھیں تو قوم کی امامت نہ کریں، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ قوم کی شکایت ظاہراً یہ تھی کہ اول تو معاذؓ آپ کے ساتھ نماز پڑھ کر اتنی دیر سے جاتے ہیں کہ ہم لوگ دن کے تھکے ماندے سوجاتے ہیں اور اس پر یہ زیادتی کہ ہمارے جمع ہونے کے بعد طویل قرأت کرتے ہیں، اس کے جواب میں رسول اللہ ﷺ نے معاذؓ کو جو کچھ فرمایا اس کے معنی میں یہ دو احتمال نکلتے ہیں کہ (۱) میرے ساتھ نماز پڑھو اور قوم کی امامت چھوڑدو، اور اگر نہیں چھوڑتے اور امامت بھی کرتے ہو تو تخفیف کرو، لیکن یہ معنی ایک قسم کے مجازی معنی ہوئے، اس کے علاوہ اس معنی کی وجہ سے قوم کی ایک شکایت دور نہ ہوئی یعنی حضرت معاذ کا عشاء پڑھ کر

دیر سے جانا (۲) دوسرے معنی یہ بھی ہیں کہ یا تو تم میرے ساتھ نماز پڑھو اور امامت چھوڑ دو، یا امامت کرتے ہو تو تخفیف کرو، اور یہی حقیقی معنی ہیں، اور اس جامع کلام میں دونوں باتیں آگئیں یعنی یہ کہ میرے ساتھ پڑھو تو امامت چھوڑ دو، دوسرے یہ کہ امامت کرو تو بھی تخفیف کے ساتھ کرو، اس صورت میں قوم کی دونوں شکایتیں دور ہو گئیں۔

اس میں اگر یہ احتمال نکالا جائے کہ اس میں احتمال تو اس بات کا بھی ہے کہ امامت چھوڑنے کا حکم اس وجہ سے ہو کہ عشاء پڑھ کر جانے تک تھکی ہوئی قوم انتظار نہیں کر سکتی ہے، ورنہ اگر متصل کے پیچھے مفترض کی نماز صحیح نہ ہوتی تو صاف طریقہ سے منع کر دینا چاہئے تھا، اور جب منع نہیں کیا تو اس سے جائز ہونا ثابت ہو گیا، اس کا جواب یہ ہے کہ منع کرنے کی دو صورتیں ہیں (۱) بات اپنے پیش نظر رکھ کر صاف طریقہ سے کی جائے مثلاً چونکہ نفل پڑھنے والے کے پیچھے فرض پڑھنے والے کی نماز نہیں ہوتی ہے اس لئے تمہاری قوم کی نماز تمہارے پیچھے نہ ہو گی کہ تمہاری نماز نفل اور ان کی نماز فرض ہو گی اس لئے تم امامت نہ کرو، ظاہر ہے کہ اس طرح کہنے سے کلام کافی طویل ہو جاتا ہے، جبکہ رسول اللہ علیہ السلام کی بڑی خصوصیت یہ ہے کہ آپ کو جوامع الکلم عنایت ہو گئے تھے یعنی چند الفاظ میں بڑا سے بڑا مطلب ادا کر دینا، پس آپ نے مختصر سے الفاظ میں منع بھی فرما دیا، معاذؓ کے متعلق مقاصد اور قوم کے مطالب انہیں چند الفاظ میں ادا بھی کر دیا، کیونکہ جب آپ نے یہ فرمایا کہ یا میرے ساتھ پڑھو، یعنی پھر قوم کی امامت نہ کرو، تو اس سے دونوں مطلب نکل آئے کہ اس کام سے منع بھی کر دیا اور معاذؓ کو اجازت بھی دیدی کہ چاہیں تو آپ کے ساتھ ہی نماز پڑھتے رہیں۔

حق یہ ہے کہ منع تو موجود ہے لیکن سوال یہ ہے کہ اس میں منع کی علت کیا تھی، کیا یہ علت تھی نفل پڑھنے والے کے پیچھے فرض پڑھنا جائز نہیں ہے یا یہ علت نہ تھی تو بظاہر یہی بات ہے کہ یہ علت نہ تھی، جبتک کہ کسی دوسری سے مفترض کا متنفل کی اقتداء ثابت نہ ہو جائے۔

اب اگر یہ کہا جائے کہ اگر ناجائز ہوتا تو خود ہی قوم کو پڑھی ہوئی تمام نمازوں کے اعادہ کا حکم فرمادیتے، جواب یہ ہے کہ اس نص واس سوال سے کوئی تعلق ہی نہیں ہے، کیونکہ اس کے واسطے تو اس کا بیان ہی نہ ہوا تھا، بلکہ اس کی اصل غرض لمبی قرأت سے منع کرنا ہے، اسی لئے علماء نے کہا ہے کہ نفس روایت سے امام شافعیؒ کا استدلال نہیں ہے بلکہ اس روایت میں معاذؓ کو منع کرنا ذکر نہیں کیا گیا ہے اس لئے اس سے جواز کا حکم ثابت ہوا، پس جب ہم نے دوسری روایت سے منع کرنا ثابت کر دیا تو استدلال جاتا رہا، اور علماء نے اس کا دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ شاید معاذؓ کے پیچھے نفل کی نیت سے نماز پڑھتے ہوں کیونکہ نیت کا حال تو دوسرے کو معلوم نہیں ہو سکتا ہے، اس احتمال کو اس طرح ختم کیا گیا ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام کے پیچھے فرض نماز پڑھنے کی فضیلت کو چھوڑ کر وہ نفل نماز کیوں پڑھتے، پھر فرض نماز کو قوم کے ساتھ کیوں ادا کرتے کہ اس طرح بڑی فضیلت کو چھوڑ کر چھوٹی فضیلت حاصل کرنا ان سے بعید ہے۔

شیخ تقی الدین شافعیؒ نے اس کا جواب اس طرح دیا ہے کہ ایسا سوچنا وہمی بات ہے کیونکہ اپنی قوم کے ساتھ فرض کی ادائیگی بھی تو رسول اللہ علیہ السلام کے حکم اور آپ کی فرمانبرداری کی وجہ سے تھی اور یہ بھی ایک بڑی فضیلت ہے، اور اگر وہم مذکور کا خیال ہو تو لازم آتا ہے مدینہ منورہ اور اس کے آس پاس کی تمام مسجدوں کے ائمہ پر بھی یہی اعتراض کیا جائے کہ انہوں نے حضور کی اقتداء چھوڑ کر علیحدہ فرائض ادا کئے ہیں، کہا گیا ہے کہ امام شافعیؒ نے اس حدیث کی روایت میں کہا ہے کہ ھی لہ تطوع ولھم فریضۃ، یعنی معاذؓ جو قوم کو نماز پڑھاتے ہیں وہ معاذؓ کے لئے تو نفل ہوتی ہے مگر قوم کے لئے فرض ادا ہوتی ہے، اس سے یہ بات صراحۃ معلوم ہوئی کہ معاذ کی فرض نماز وہی ہوتی ہے جو رسول اللہ علیہ السلام کے ساتھ پڑھتے تھے، شیخ تقی الدینؒ وغیرہ نے اس کا رد کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ جملہ حدیث کا نہیں ہے بلکہ کسی راوی نے بڑھایا ہے، اور چونکہ تمام راویوں نے ذکر نہیں کیا ہے صرف شافعیؒ اپنی روایت میں ذکر کرتے ہیں اس سے یہ گمان ہوتا ہے کہ اس جملہ کو امام شافعیؒ نے اپنے اجتہاد سے بڑھایا ہو۔

عینیؒ نے لکھا ہے کہ ابن قدامہ حنبلی اور ابن تیمیہ حرانی حنبلی نے کہا ہے کہ امام احمدؒ نے اس جملہ کو ضعیف کہا ہے، ایک اور وہ حدیث جابرؓ جس میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے غزوہ ذات الرقاع میں لشکر کے ایک حصہ کو نماز خوف کی دو رکعتیں پڑھائیں، پھر دوسرے حصہ کو بھی دو رکعتیں ہوئیں، اور صلوۃ المسافر کی ہمارے نزدیک دو ہی رکعتیں ہوتی ہیں اس طرح رسول اللہ علیہ السلام نے پہلے گروہ کو فرض کے طور پر نماز پڑھائی جبکہ دوسری جماعت کی نفل کی حیثیت سے پڑھائی ہے، اگرچہ امام شافعیؒ کے نزدیک کل فرض ہیں۔

طحاویؒ نے جواب دیا ہے کہ یہ اس وقت کی بات ہے جب ایک فرض کو دوبار بھی پڑھنا جائز تھا، پھر اس دعویٰ کو اسناد کے ساتھ ذکر کیا ہے کہ لوگ ابتدائے اسلام میں ایک فرض کو دوبار پڑھ لیتے تھے یہاںتک کہ اس کی ممانعت کردی گئی، اور ایسا ہی مہلب نے بھی ذکر کیا ہے، پھر یہ حکم حضرت ابن عمرؓ کی اس حدیث سے منسوخ ہو گیا ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے اس بات سے منع کر دیا ہے کہ کسی بھی فرض کو دن میں دوبار پڑھا جائے، شیخ تقی الدین بن دقیق العیدؒ نے اعتراض کیا کہ یہ تو احتمال پر نسخ ہے۔

اس کا جواب اس طرح دیا گیا ہے کہ طحاویؒ نے ایک حد تک اجتہاد کر کے ترجیح دے کر نسخ پر محمول کیا ہے، اور یہ صحیح بلکہ واجب ہے کیونکہ دو صحیح نص متعارض میں جہاںتک ممکن ہو سکے کسی ایک کو ترجیح دینی چاہئے، اور وہ یہاں اسے نسخ پر محمول کرنے سے ہی ممکن ہے، اور جب ہم یوں کہیں کہ ایک نص سے اباحت اور دوسری سے حرمت ہی کو ترجیح ہوتی ہے، تو اس کے بھی یہی معنی ہوئے کہ مباح منسوخ ہے، اور صحیح احادیث سے یہ بات ثابت ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے ہجرت کے ایک زمانہ کے بعد لوگوں کو نماز خوف ایک ایک رکعت کر کے پڑھائی اور درمیان میں ہر وہ گروہ کو نماز کے مخالف کام کرنے پڑتے تھے، اب اگر نفل پڑھنے والے کے پیچھے فرض پڑھنے والے کی نماز صحیح ہوتی تو آپ ہر گروہ کو پوری پوری نماز پڑھادیتے اور اس طرح رکعات کی تقسیم نہ فرماتے جس سے مقتدیوں کو درمیان نماز کے مخالف کام کرنے کی ہرگز نوبت نہ آتی۔

ويصلي المتنفل خلف المفترض، لان الحاجة في حقه الى اصل الصلوة، وهو موجود في حق الإمام، فيتحقق البناء، ومن اقتدى بامام ثم علم ان امامه محدث اعاد، لقوله عليه السلام من ام قوما ثم ظهر انه كان محدثا اوجنبا اعاد صلاته، واعاد وا، وفيه خلاف الشافعي بناء على ما تقدم، ونحن نعتبر معنى التضمن، وذلك في الجواز والفساد.

ترجمہ:- اور نفل پڑھنے والا فرض پڑھنے والے کے پیچھے نماز پڑھ سکتا ہے، کیونکہ نفل پڑھنے والے کو اصل نماز کی ضرورت ہے اور یہ بات امام کے حق میں موجود ہے اس لئے اس کے پیچھے اقتداء درست ہوگی، اور جس کسی نے کسی امام کے پیچھے پوری نماز پڑھ لی اور بعد نماز اسے معلوم ہوا کہ اس کا امام محدث تھا (اسے وضو یا غسل کی حاجت تھی) تو اسے چاہئے کہ اپنی نماز دوبارہ پڑھ لے، کیونکہ رسول اللہ علیہ السلام کا فرمان ہے کہ جس نے کسی کی امامت کی اور بعد میں اسے معلوم ہوا کہ وہ محدث یا جنبی تھا اسے چاہئے کہ اپنی نماز دوبارہ پڑھ لے اسی طرح مقتدیوں کو بھی دوبارہ پڑھ لینی چاہئے، لیکن اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے، اس بناء پر جو گذر گیا ہے، اور ہم لوگ تضمن کے معنی کا اعتبار کرتے ہیں، اور یہ تضمن جائز ہونے اور فاسد ہونے دونوں صورتوں میں ہوتا ہے۔

توضیح:- فرض پڑھنے والے کے پیچھے نفل نماز پڑھنے کا حکم
محدث امام کی اقتداء کر لینے کے بعد کیا حکم ہے، حدیث سے دلیل

ويصلي المتنفل خلف المفترض، لان الحاجة في حقه الى اصل الصلوة.....الخ

متنفل نمازی مفترض نمازی کی اقتداء کر سکتا ہے۔ف۔ اگرچہ فرض پڑھنے والا آخری دونوں رکعتوں میں قرأت نہ کرے،

التاتار خانیہ، لیکن قول اصح یہ ہے کہ آخری دونوں رکعتوں میں فاتحہ واجب ہے جیسا کہ صاحب در مختار نے عینیؒ سے مسئلہ استنباط کیا ہے، اس لئے اگر فرض پڑھنے والے نے قرأت نہیں کی تو اس نماز کو دوبارہ پڑھنا ضروری ہے۔ م۔ اور اگر نفل نماز شروع کرنے والے نے اس امام کی اقتداء کو توڑ کر پھر اسی فرض میں فرض پڑھنے والے کی اقتداء اس نیت سے کی کہ اس کی نیت توڑنے سے نفل نماز لازم آگئی ہے وہ ادا ہو جائے تو ایسی قضاء ہمارے نزدیک جائز ہے۔ الکافی۔ ھ۔

لان الحاجة في حقه الى اصل الصلوة، وهو موجود في حق الامام، فيتحقق البناء.....الخ

کیونکہ متنفل کو اصل نماز کی ضرورت ہے، اور نفس نماز امام کے حق میں خواہ فرض کی نیت سے پڑھتا ہو یا فرض کی نیت سے پورے طور پائی جا رہی ہے، لہذا متنفل کے لئے اس امام کی اقتداء درست ہوگی، ومن اقتداء الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف۔ یہ حکم اس وقت تھا جبکہ نماز ختم ہونے کے بعد امام کی حالت کا علم ہوا، اور اگر اقتداء کی نیت سے پہلے ہی امام کا حال معلوم ہو چکا ہو تو بالاجماع ایسے امام کی اقتداء جائز نہ ہوگی۔ ن۔ اور اقتداء کے بعد امام کا محدث ہونا معلوم ہوا تو مقتدی کی نیت اور اس کا اقتداء ہی درست نہ ہونے کی وجہ سے از سر نو نماز پڑھنی ہوگی اور اسے اعادہ کہنا حقیقۃً نہیں ہے بلکہ صرف ظاہراً اعادہ کہا گیا ہے۔ ط۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مقتدی کی نماز تو امام کے زیر سایہ یا اس کے ضمن میں ادا ہوتی ہے تو جب امام ہی کی نماز نہ ہوئی تو مقتدی کی بھی از خود باطل ہوگئی، بر خلاف امام شافعیؒ کے مذہب کے کہ امام و مقتدی میں سے ہر ایک کی نماز مستقل اور علیحدہ ہے اس لئے ان کے نزدیک مقتدی کی نماز صحیح ہوگی، اور ہم احناف یہ کہتے ہیں کہ دونوں کی نماز باطل ہوگی۔

لقوله عليه السلام من ام قوما ثم ظهر انه كان محدثا او جنبا اعاد صلاته.....الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ وفيه خلاف الشافعي الخ اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے جو بیان کیا جا چکا ہے۔ ف۔ کہ امام شافعیؒ کے نزدیک اقتداء کا مطلب ہے دوسرے کے جاری کام کے موافق اپنے کام کو کر دینا، اس کا مطلب ہرگز یہ نہیں ہے کہ غیر کی نماز پر اپنی نماز کی بناء کرنا۔

ونحن نعتبر معنى التضمن، وذلك في الجواز والفساد.....الخ

اور ہم تضمن کے معنی کا اعتبار کرتے ہیں۔ ف۔ کہ اقتداء کا مطلب ہے غیر کی نماز پر اپنی نماز کو مبنی کرنا وذاك في الجواز الخ اور یہ بات یعنی تضمن تو بہر صورت پائی جاتی ہے خواہ جائز ہونے کی صورت ہو یا باطل ہونے کی۔ ف۔ اگر حدیث مذکورہ من ام قوما الخ درجہ صحت یا اس کے قریب بھی پہونچ جائے تو اس سے استدلال کافی ہے، ورنہ تضمن کے معنی کا ثبوت ہو تو کافی ہے، اس لئے یہ معلوم ہونا چاہئے کہ وہ حدیث مذکور صحیح نہیں ہے بلکہ غریب ہے۔ ف۔ ع۔ ز۔ لیکن امام محمدؒ نے الآثار میں ابراہیم بن یزید المکی کی اسناد سے خود حضرت علیؓ کی حالت جنابت میں امامت کا واقعہ بیان کیا، جیسا کہ عینی اور فتح القدیر میں ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس سند میں ابراہیم بن یزید مذکور متروک الحدیث ہے (یعنی ایسا شخص ہے جس کی روایت محدثین کے نزدیک قابل قبول نہیں ہوتی ہے) لہذا یہ اسناد صحیح نہیں ہوئی۔ م۔

اس موقع میں مصنفؒ کے مناسب تھا کہ اس حدیث کو حجت میں پیش کرتے جسے ابوداؤد اور ترمذی نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے اَلْاِمَامُ ضَامِنٌ وَالْمُؤَذِّنُ مُؤْتَمَنٌ اَللّٰهُمَّ اَرْشِدِ الْاَئِمَّةَ وَاغْفِرْ لِلْمُؤَذِّنِيْنَ، یعنی امام مقتدیوں کی نماز کا ضامن ہے، اور موذن ان کا امانت دار ہے، الٰہی اماموں کو ہدایت کی توفیق عطا فرما، اور موذنوں کو بخش دے، اس حدیث میں اس بات کی تصریح ہے کہ امام ضامن ہے، اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ قوم کی نمازیں ادا کرنے کا ذمہ دار ہے کوئی ایسا شخص ہے جو قوم کے ماسوا ہے (یعنی امام) کیونکہ نماز تو خود ہر شخص پر واجب ہے، اس سے معلوم ہوا کہ امام قوم کی نمازوں کے صحیح اور فاسد ہونے کا ذمہ دار ہے، اسی لئے بالاجماع نمازی جب محدث یا جنبی ہوتا ہے تو اس کی نماز باطل ہوتی ہے، اس لئے جب آدمی جنبی ہوگا تو جن کی نمازوں کا وہ ضامن تھا ان کی نمازیں بھی خود اس کی نماز کے ساتھ فاسد ہوں گی، یہی مطلوب ہے، کسی نے

اعتراض کیا ہے کہ اس حدیث کی اسناد میں اضطراب ہے، جواب یہ ہے کہ امام احمدؒ نے یہ روایت عبدالعزیز بن محمد عن سہیل بن ابی صالح عن ابیہ ابی ہریرۃ مرفوعاً روایت کی ہے، اور یہ اسناد صحیح ہے، تنقیح میں کہا ہے کہ امام مسلم نے اپنی صحیح میں تقریباً چودہ حدیثیں اسی اسناد سے روایت کی ہیں۔

پھر اعتراض ہوا کہ ابوداؤد کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نماز فجر میں داخل ہوئے پھر لوگوں کو اشارہ فرمایا کہ اپنی جگہوں پر کھڑے رہو، تھوڑی دیر بعد آپ اس حال میں تشریف لائے کہ آپ کے سر سے پانی ٹپکتا تھا، آکر آپ نے انہیں نماز پڑھائی، اور جب فارغ ہوئے تو فرمایا: کہ میں بھی بشر ہوں اور میں اس وقت حالت جنابت میں تھا، اس کی اسناد صحیح ہے، پس اگر اس حالت میں تکبیر تحریمہ منعقد نہ ہوتی تو کھڑے رہنا کا کیوں حکم دیتے۔

جواب یہ ہے کہ اول تو اس بات کی تصریح نہیں ہے کہ وہ تکبیر باقی رہی تھی، کیونکہ اس حدیث میں یہ بھی ہے کہ واپس آکر تکبیر کہی، دوم ابن سیرین کی روایت میں ہے کہ ہاتھ سے اشارہ کیا کہ اپنی جگہ بیٹھ جاؤ، اور صحیح مسلم میں ہے کہ آکر اپنے مصلی پر کھڑے ہوئے اور تکبیر سے پہلے آپ کو بات یاد آگئی۔ آخر تک۔ جب یہ حال ہے کہ صرف تکبیر کہنے سے استدلال ہو اور وہ بھی ثابت نہ ہو سکی تو وہ کیوں کر حجت بن سکتی ہے، لہٰذا یہ دعویٰ بالکل صحیح ثابت ہوا کہ اعادہ واجب ہے۔ م۔ امام پر واجب ہے کہ قوم کو اس وقت کی نماز کے سلسلہ میں جنبی یا محدث ہونے سے مطلع کردے جہاں تک ممکن ہو خواہ زبانی یا خط سے کسی شخص کے ذریعہ سے، یہی قول اصح ہے، بشرطیکہ مقتدی محدود اور متعین ہوں، ورنہ امام پر لازم نہیں ہے۔ البحر بحوالہ معراج الدرایہ۔

اسی طرح اگر کوئی رکن یا شرط چھوٹ گئی ہو یا فوت ہو گئی ہو تو بھی خبر کرنا واجب ہے۔ د۔ تو بری الذمہ ہو جائے گا، اور مقتدیوں کے خیال میں اگر وہ عادل یا سچا جانا جاتا ہو تب اعادہ واجب ہوگا ورنہ مستحب ہوگا۔ م۔ د۔ اگر کسی امام نے زمانہ تک نماز پڑھائی اور آخر میں وہ کہتا ہے کہ میں نے بغیر وضوء یا ناپاکی کی حالت میں یا نجاست کے ساتھ نماز پڑھائی تو مقتدیوں پر اس کا اعادہ واجب نہیں ہے کیونکہ وہ بلاشبہ فاسق ہوا اور ایسے شخص کا قول مقبول نہیں ہوتا، جیسا کہ اس نے یہ کہا ہو کہ میں تو مجوسی تھا تو بھی اس کا اعادہ نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں تو کفر کی تصریح ہے، اور اس کا حکم مرتد کا ہے، اس لئے اس پر اسلام پر باقی رہنے کے لئے جبر کیا جائے گا، اور سخت ترین سزا دی جائے گی۔ المجتبیٰ۔ ع۔ اگر مجوسی یا فاسق غیر ذمہ دار لاپرواہ نہ ہو اور اس بات کا احتمال ہو کہ اس نے احتیاط اور پرہیزگاری کے طور پر کہا ہو تو لوگ اپنی نمازیں دہرا لیں، اسی طرح اگر یوں کہا ہو کہ میرے کپڑے میں نجاست تھی۔ الخلاصہ۔ ھ۔ یعنی مجھے معلوم نہ تھا، عمداً ایسا نہیں کیا ہے۔ م۔ اور یہی حکم ہے اگر ظاہر ہو جائے کہ امام کافر یا مجنون یا عورت یا خنثیٰ یا امی تھا، یا بغیر تحریمہ یا حالت حدث میں یا جنابت میں پڑھائی۔ التبیین۔ واضح ہو کہ ایسا مجنون جس کا جنون مستقل ہو، اس کی اقتداء اور مست نشہ کی اقتداء صحیح نہیں ہے، اور اگر ایسا ہو کہ اس میں کبھی کبھی افاقہ بھی ہو تا رہتا ہو تو اس کے افاقہ کے زمانہ میں اس کی اقتداء صحیح ہے۔ قاضی خان۔ خواہ افاقہ کا وقت مقرر ہو یا نہ ہو۔ یہی روایتیں ظاہرہ ہیں، اور فقیہ ابواللیث نے ان ہی روایات کو اختیار کیا ہے۔ التاتارخانیہ۔

واذا صلى امي بقوم يقرؤن و قوم اميين فصلا تهم فاسدة عند ابي حنيفة، وقالا صلوة الامام ومن لم يقرأ تامة، لانه معذور ام قوما معذورين، فصار كما اذا ام العارى عراة و لابسين، وله ان الامام ترك فرض القراء ة مع القدرة عليها فتفسد صلوته، وهذا لانه لو اقتدى بالقارى تكون قراء ته له، بخلاف تلك المسألة وامثالها، لان الموجود في حق الامام لايكون موجودا في حق المقتدى.

ترجمہ:—اور جبکہ نماز پڑھائی امی نے ایسے لوگوں کو کہ کچھ ان میں قرأت کر سکتے ہوں اور کچھ ان میں قرأت نہیں کر سکتے ہوں، یعنی امی ہوں تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان تمام نمازیوں کی نماز فاسد ہوگی، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ امام کی اور ان لوگوں کی جو امی ہوں نماز پوری ہو جائے گی، کیونکہ امام خود بھی امی ہے اور اس نے امیوں کی اقتداء کی ہے لہٰذا یہ سب معذور سمجھے جائیں گے، تو

ایسا ہو جائے گا کہ ننگے امام نے ننگوں اور کپڑے پہننے والوں ہر قسم کے لوگوں کو نماز پڑھائی ہو، اور امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ امام قدرت ہونے کے باوجود فرض قراۃ کو چھوڑ دیا ہے لہٰذا اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اور یہ بات اس لئے ہے کہ اگر وہ قاری کی اقتداء کر لیتا تو اس امام کی قرأت اس کی قرأت ہو جاتی، بخلاف اس خاص مسئلہ اور اس جیسے دوسرے مسئلوں کے کہ ان مسائل میں جو بات امام کے لئے حاصل ہے وہ مقتدی کے لئے حاصل نہ ہو جائے گی۔

توضیح:-امی نے قاریوں اور امیوں کی امامت کی تو کیا حکم ہوگا

واذا صلی امی بقوم یقرؤن و قوم امیین فصلا تھم فاسدة عند ابی حنیفة.....الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے **لانه معذور قوما الخ** صاحبین کے مسلک کی دلیل یہ ہے کہ معذور امی نے اپنے جیسے معذوروں کی امامت کی ہے۔ف۔اور یہ صورت بالاتفاق صحیح ہے **فصار الخ** پس ایسا ہو گیا جیسے ننگے نے ننگوں اور ستر ڈھکے ہوئے ہر قسم کی امامت کی ہو۔ف۔کہ اس صورت میں بالاتفاق ننگے امام اور ننگے مقتدیوں کی نماز جائز ہے، اور ستر ڈھکے ہوئے لوگوں کی نماز فاسد ہے۔ **الخلاصہ**۔ھ۔اسی طرح یہاں بھی امی امام امی مقتدیوں کی نماز جائز اور قاریوں کی نماز فاسد ہونی چاہئے، میں مترجم کہتا ہوں کہ دونوں مسئلوں میں فرق ہے، کیونکہ اگر امام ایسے شخص کو مقرر کیا جائے جو ستر ڈھانپے ہوئے ہو تو اس کی وجہ سے ننگے مقتدیوں کو بھی ڈھکا ہوا نہیں سمجھا جائے گا، اس کے برخلاف اگر قاری کو امام بنایا جائے تو اس کی قرأت اس کے تمام مقتدیوں کی طرف سے خواہ وہ بھی قرأت کر سکتے ہوں یا وہ امی ہی ہوں سے قرأت فرض کر لی جائے گی، اور وہی قرأت سب کے لئے ہو جائے گی، اسی لئے مصنفؒ نے امام اعظمؒ کی دلیل لکھی ہے کہ **و له ان الامام الخ** اور امام اعظمؒ کی دلیل ہے کہ اس مسئلہ میں امام یعنی امی نے فرض قرأت کو ترک کیا ہے، حالانکہ اسے (بالواسطہ) قرأت پر قدرت حاصل تھی تو اس امام کی نماز فاسد ہو گئی۔ف۔اور اس کی وجہ سے تمام مقتدیوں کی بھی نماز فاسد ہوئی۔

وھذا لانه لو اقتدی بالقاری تکون قراء ته له.....الخ

اور اس سوال کا جواب کہ امام کو کس طرح قدرت حاصل تھی جو اس نے ترک کی ہے یہ ہے کہ **لانه لو اقتدای الخ** اس لئے کہ اگر یہ امی امام کسی قاری کو امام بنا کر خود اس کی اقتداء کر لیتا تو اس امام قاری کی قرأت اس کے لئے بھی مان لی جاتی۔ف۔اور ایسا کرنا یعنی قاری کو امام بنا دینا اس کے اختیار میں تھا تو گویا اس نے اپنے اختیار سے فرض قرأت چھوڑی ہے، ورنہ قاری کی قرأت اس امی کی قرأت ہو جاتی۔

بخلاف تلك المسألة و امثالها، لان الموجود فی حق الامام لایکون موجودا فی حق المقتدی.....الخ

بخلاف اس مسئلہ۔ف یعنی ننگے اور ستر ڈھکے ہونے کے **و امثالها الخ** اور اس جیسے دوسرے مسائل کے۔ف جیسے ایک زخمی نے دوسرے چند زخمیوں اور چند تندرستوں کی امامت کی یا اشارہ کرنے والے نے چند اشارہ کرنے والوں اور کچھ قدرت رکھنے والوں کی امامت کی کہ ان تمام مسائل میں امام کی قوت اس کے مقتدیوں میں نہیں آتی ہے، **لان الموجود الخ** کیونکہ ان مسائل میں جو بات امام کو حاصل ہے وہ مقتدیوں کو حاصل نہ ہوگی۔ف اس طرح سے کہ ستر ڈھکے یا تندرست کو امام بنا دینے سے مقتدی کے بارے میں شریعت نے یہ حکم نہیں دیا ہے کہ مقتدیوں کا بھی ستر ڈھک گیا، یا رکوع و سجدہ ادا ہو گیا، پس اس فرق کی بناء پر ایک کا دوسرے پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے، پھر اگر یہ کہا جائے کہ جب قاری کی وجہ سے امی کو قرأت کی قدرت ہوتی ہے، تو لازم آتا ہے کہ امی کی نماز کبھی بھی درست نہ ہو، جبتک کہ وہ کسی قاری کے پیچھے نہ پڑھے، حالانکہ تمہارا مسئلہ یہ ہے کہ:۔ (باقی آئندہ)

ولو کان یصلی الامی وحدہ والقاری وحدہ جاز ھو الصحیح، لانه لم یظھر منھما رغبة فی الجماعة، فان قرأ الامام فی الاولیین ثم قدم فی الاخریین امیا فسدت صلاتھم، وقال زفرؒ لا تفسد لتأدی فرض القراءة.

ترجمہ:۔اور اگر ایک ہی جگہ امی بھی تنہا نماز پڑھتا ہو اور قاری بھی تنہا نماز پڑھ رہا ہو تو ان میں سے ہر ایک کی نماز صحیح ہوگی اور یہی صحیح قول ہے، کیونکہ ان میں سے کسی کی بھی جماعت کی رغبت ظاہر نہیں ہوئی، اور اگر امام نے اپنی پہلی دو رکعتوں میں قرأت کی لیکن آخری دو رکعتوں میں اس نے کسی امی کو اپنا قائم مقام بنادیا تو سب کی نماز فاسد ہوگئی، لیکن امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ کسی کی بھی نماز فاسد نہیں ہوئی کیونکہ فرض قرأت ادا ہو چکی ہے۔

توضیح:۔ قاری نے تنہا نماز پڑھی اور امی نے بھی ایک جگہ تنہا نماز پڑھی تو کیا حکم ہوگا اگر امام نے پہلی دو رکعتوں میں قرأت کی پھر امی کو اپنا قائم مقام بنادیا تو کیا حکم ہوگا تشہد کی حالت میں امی کو آگے بڑھایا

ولو كان يصلي الامي وحده والقاري وحده جاز هو الصحيح.....الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ف۔اس جگہ یہ سوال ہوتا ہے کہ اگر امی قاری کی اقتداء کرلیتا تو اس کی نماز بھی قرأت کے ساتھ ادا ہو سکتی تھی اور اب تنہا پڑھنے کی وجہ سے اس کی نماز بلا قرأت کیوں جائز ہوگی، جواب یہ ہے کہ اس صورت کی کوئی روایت ابوحنیفہؒ سے مروی نہیں ہے، جیسا کہ شرح الطحاوی میں مذکور ہے۔ف۔ پھر بعض مشائخ نے اس صورت میں بھی امی کو قرأت پر قادر سمجھ کر کہا ہے کہ امی کی تنہا نماز موجودہ صورت میں فاسد ہے، اور کچھ دوسرے مشائخ نے کہا ہے کہ امی کو قدرت اسی وقت میسر ہوئی ہے جب وہ جماعت پالے، اور اس پر یہ واجب نہیں ہے کہ قاری جہاں بھی وہ اسے تلاش کرکے جماعت سے پڑھے، پس جب جماعت نہیں ہوئی تو امی کو قدرت نہیں پائی گئی اس لئے اس کی نماز صحیح ہوگئی۔

لانه لم يظهر منهما رغبة في الجماعة.....الخ

کیونکہ امی و قاری دونوں میں سے ایک نے بھی جماعت کی رغبت نہیں کی، مصنفؒ نے اسی کی تائید کی اور اسی کو صحیح کہا ہے، لیکن اگر قاری نے نماز شروع کردی اس کے بعد امی آیا اور اس کی اقتداء نہ کر کے تنہا ہی نماز پڑھ لی تو قول اصح یہ ہے کہ اس صورت میں اس کی نماز فاسد ہوگی۔النہایہ۔ پھر اس جگہ فتح القدیر اور النہایہ کے کلام میں اضطراب ہے، اور بندہ مترجم کے نزدیک تحقیق یہ ہے کہ جن مشائخ کے نزدیک جماعت سے پڑھنا واجب ہے، ان کے نزدیک اس امی پر جماعت سے پڑھنا لازم ہوگا، اور اس صورت میں اسے قرأت پر قدرت حاصل تھی، اور اس نے قصداً اسے چھوڑ دیا لہٰذا اس کی تنہا نماز درست نہ ہوگی، لیکن جن مشائخ کے نزدیک جماعت سے پڑھنا واجب نہیں مثلاً مصنفؒ تو اسے قدرت اسی وقت مانی جائے گی جب جماعت اسے مل گئی ہو، اسی لئے رغبت نہ ہونے کی مصنفؒ نے توجیہ کی ہے پس اس کی تنہا نماز صحیح ہو جائے گی، اسے اچھی طرح سے سمجھ لیں، میں مترجم نے یہ کلام کہیں نہیں پایا ہے، **فالله تعالى اعلم بالصواب**۔م۔

اگر کسی نے اس نیت کے ساتھ احرام باندھا کہ کسی کی امامت نہیں کروں گا مگر دوسرا کوئی آکر اس کی نماز میں شامل ہو گیا تو اس کی نماز صحیح ہو جائے گی۔ف۔اگر کسی امی کے ساتھ آس پاس کوئی قاری ہو تو اس امی پر اس قاری کی طلب یا اس کا انتظار واجب نہیں ہے کیونکہ اس امی کو دوسرے کسی پر بھی حکومت حاصل نہیں ہے تاکہ طلب لازم ہو، اور قدرت اسی وقت مانی جائے گی جبکہ قاری موجود اور اس کے مطابق ہو۔الکافی۔اس جگہ مطاوع سے مراد غالباً جماعت کا طالب ہونا ہے **والله اعلم**۔م۔

فان قرأ الامام في الاوليين ثم قدم في الاخريين اميا فسدت صلاتهم.....الخ

اگر امام نے پہلی دونوں رکعتوں میں قرأت کی اور آخری دونوں رکعتوں کے لئے کسی امی کو اپنا خلیفہ بنادیا۔ف۔خواہ دونوں رکعتوں کے لئے یا ایک رکعت کے لئے، مثلاً مغرب کی نماز میں پہلی رکعتوں کے پڑھ لینے کے بعد تیسری رکعت کے لئے اسے خلیفہ بنادیا، اور مذہب کی معروف روایت یہ ہے کہ آخر رکعتوں میں قرأت لازم نہیں ہے تو بھی یہی حکم ہے یعنی فسدت

صلوتهم الخ سب مقتدیوں کی نماز فاسد ہو جائے گی، جس طرح کسی بچے کو یا کسی عورت کو خلیفہ بنا دینے سے فاسد ہو جاتی ہے۔ ن۔ وقال زفرؒ الخ اور زفرؒ نے فرمایا ہے کہ فاسد نہ ہوگی کیونکہ فرض قرأت ادا ہو گیا ہے۔ ف۔ اور آخری رکعتوں میں تو قرأت فرض نہیں ہے بلکہ مستحب ہے لہٰذا اس میں قاری اور امی سب برابر ہوں گے۔

ولنا ان كل ركعة صلوة فلا تخلو عن القرءة اما تحقيقا او تقديرا ولا تقدير فى حق الامى لا نعدام الاهلية وكذا على هذا لو قدمه فى التشهد والله تعالى اعلم بالصواب.

ترجمہ:- اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ہر رکعت حقیقۃً نماز ہے، لہٰذا کوئی رکعت بھی قرأت سے خالی نہیں ہوگی، قرأت خواہ حقیقۃً ہو یا حکماً ہو، اور امی کے حق میں قرأت حکماً نہیں ہوتی ہے کیونکہ اس میں تو قرأت کی اہلیت ہی نہیں ہے، اسی طرح یہی حکم اس وقت بھی ہوگا جبکہ قاری نے تشہد کی حالت میں امی کو خلیفہ بنا دیا ہو، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

توضیح:- مقیم کا مسافر کے ساتھ مقتدی ہونا، مقیم نے عصر کی دو رکعتیں پڑھیں اور آفتاب غروب ہو گیا، پھر مسافر نے آکر اقتداء کی، اقتداء مسبوق کی مسبوق کو، لاحق کی لاحق کے ساتھ اور اتری ہوئی سواری کے ساتھ، تتلے کی اقتداء تتلے کے ساتھ، امام کے کپڑوں کے نیچے چھپی ہوئی تصویریں ہوں یا انگوٹھی یا درم پر تصویریں ہو، اصلی امام گمان کر کے اقتداء کی اور وہ خلیفہ نکلا، چار مقامات میں امام کی متابعت نہیں کی جاتی ہے، نو چیزیں ایسی ہیں کہ اگر امام انہیں نہ کرے تو مقتدی کرے

ولنا ان كل ركعة صلوة فلا تخلو عن القرءة اما تحقيقا او تقديرا......الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ہر رکعۃ حقیقتاً نماز ہے اس لئے قرأت سے خالی نہ ہوگی، خواہ قرأت حقیقۃً ہو یا تقدیراً ہو۔ ف۔ چنانچہ پہلی دو رکعتوں میں حقیقۃً ہے اور آخری دونوں رکعتوں میں تقدیراً ہے اس حدیث کی وجہ سے کہ اولین کی قرأت اخیرین کی قرأت ہے، پس جبکہ آخری دونوں رکعتوں میں تقدیراً واجب ہے تو امی خلیفہ کے حق میں بھی لازماً یہ تقدیر قرأت مقدر کرنی ہوگی **ولا تقدير الخ** حالانکہ امی کے بارے میں قرأت کا مقدر کرنا بھی ممکن نہیں ہے کیونکہ اس کے اندر تو صلاحیت ہی نہیں ہے۔ ف۔ کسی چیز کا مقدر کرنا وہیں معتبر ہوتا ہے جہاں ممکن بھی ہو، اور امام کی قرأت جو امی مقتدی کی بھی قرأت مانی جاتی ہے وہ تقدیراً نہیں اس پر ولایت اور امارت کی وجہ سے ہے، جیسا کہ کافی میں ہے، اور اگر ہم آخری رکعتوں میں بھی قرأت کو فرض مان کر کہیں جب تو اختلاف پورا واضح ہوگا، **وكذا على هذا الخ** اور اسی طرح اسی سبب سے اگر امام نے تشہد کی حالت میں کسی امی کو اپنا قائم مقام بنا دیا ہو۔ ف۔ مثلاً امام کے سجدہ سے سر اٹھاتے ہی اسے حدث ہو گیا تو اس نے کسی امی کو اپنا خلیفہ بنا دیا ایسی صورت میں نماز فاسد ہو جائے گی، بخلاف امام زفرؒ کے، اور اگر امام کو مقدار تشہد بیٹھنے کے بعد حدث ہوا اور اس نے امی کو اپنا خلیفہ بنا دیا تو بالاجماع اس کی نماز پوری ہو گئی، فخر الاسلامؒ نے بھی یہی کہا ہے، اور یہی قول صحیح ہے۔ ع۔

چند ضروری مسائل

کسی مقیم کا نماز کے وقت کے اندر یا وقت کے ختم ہونے کے بعد کسی مسافر کا مقدی بننا صحیح ہے، لیکن مسافر کا مقیم کی اقتداء کرنا صرف وقت کے اندر صحیح ہے۔

نمبر ۲۔ کسی مقیم نے عصر کی دو ہی رکعتیں پڑھی تھیں کہ آفتاب غروب ہو گیا اس کے بعد مسافر نے اسی عصر کے وقت میں اقتداء کی تو اقتداء صحیح نہیں ہوگی۔ الخلاصہ۔

نمبر ۳۔ امام تمرتاشیؒ نے ذکر کیا ہے کہ امی پر واجب ہے کہ دن رات کوشش کر کے اتنا قرآن سیکھ لے جس سے نماز جائز

ہوتی ہے، اور اگر کوتاہی کی تو وہ عند اللہ معذور نہ ہوگا۔ النہایہ۔ ائمہ ثلثہ کا بھی یہی قول ہے۔ ع۔

نمبر ۴۔ مقدار فرض سیکھ لینے کے بعد اتنا اور بھی سیکھ لینے کی کوشش کرے جو مقدار واجب ہے ورنہ گنہگار ہوگا۔

نمبر ۵۔ اقتداء کرنا صحیح نہیں ہے مسبوق کے ساتھ مسبوق کا، نمبر ۶۔ اور نہیں صحیح ہے لاحق کے ساتھ لاحق کا۔

نمبر ۷۔ اور نہ اترے ہوئے کا سوار کے ساتھ۔ الخلاصہ۔

نمبر ۸۔ اور نہ الثغ کے پیچھے جو بعض حروف نہیں نکال سکتا ہو (تتلا) البتہ اگر ایک الثغ (تتلا) اپنے ہی جیسے الثغ کی اقتداء کرے تو درست ہوگی، بشرطیکہ اس جماعت میں کوئی بھی ان حروف کا ادا کرنے والا نہ ہو، اگر کوئی موجود ہو تو الثغ کی امامت سے الثغ سمیت سب کی نماز فاسد ہو جائے گی۔

نمبر ۹۔ اور جو شخص کہ وقف کی جگہ وقف نہ کرتا ہو اور بے جگہ وقف کرتا ہو، یا پڑھتے وقت بہت کھانستا ہو، یا وہ حرف ت کو یا حرف ف کو کئی بار نکالتا ہو تو اسے امامت نہیں کرنی چاہئے۔

نمبر ۱۰۔ اور اگر کوئی شخص مشقت کے ساتھ صحیح حرف نکالے تو اس کی امامت مکروہ نہیں ہے۔ المحیط۔

نمبر ۱۱۔ اگر امام کے کپڑوں کے نیچے چھپی تصویریں ہوں یا انگوٹھی یا درہم پر چھوٹی تصویر ہو تو کوئی حرج نہیں ہے۔ قاضی خان۔

نمبر ۱۲۔ اگر کسی نے اپنے امام کی اقتداء کے وقت یہ گمان کیا کہ اصلی امام ہے اس نماز میں کسی کا قائم مقام نہیں ہے مگر بعد میں معلوم ہوا کہ یہ دوسرے کا قائم مقام ہے تو اس سے نماز درست ہوگی اور کوئی حرج نہ ہوگا۔

نمبر ۱۳۔ اور اگر کسی کی اقتداء اس خیال سے کی کہ یہ دوسرے کا قائم مقام ہے مگر بعد کو اسے یہ معلوم ہوا کہ یہی اصل امام ہے تو یہ نماز صحیح نہ ہوگی۔

نمبر ۱۴۔ اور اگر اقتداء کی نیت کرتے وقت اسے یہ خیال تھا کہ امام فلاں شخص ہے مگر بعد کو معلوم ہوا کہ یہ کوئی دوسرا شخص ہے تو اقتداء صحیح ہے اور اگر زید کا یقین کرتے ہوئے اقتداء کی اور وہ دوسرا شخص ثابت ہوا تو یہ اقتداء صحیح نہیں ہے، جیسا کہ صغریٰ میں ہے۔

نمبر ۱۵۔ چار مواقع میں امام کی موافقت نہیں کرنی چاہئے، نمبر ۱۔ جبکہ امام دو سجدوں کے بعد تیسرا زائد سجدہ کر رہا ہو، نمبر ۲۔ عیدین کی تکبیرات میں اگر امام چھ سے زیادہ تکبیریں کہے تو جتنی تکبیریں حدیث اور اقوال صحابہ میں پائی گئی ہیں ان میں متابعت کر لے اور اگر امام چھ سے زیادہ تکبیریں کہے تو ان میں متابعت نہ کرے، نمبر ۳۔ اگر نماز جنازہ میں امام چار سے زیادہ تکبیریں کہے تو ان میں متابعت نہ کرے؛ نمبر ۴۔ اگر چوتھی رکعت کے لئے سجدہ کرنے سے پہلے بیٹھ جائے تو امام کے ساتھ سلام پھیرے، اور اگر پانچویں کا سجدہ بھی کر لیا تو مقتدی سلام پھیرے، اور اگر امام چوتھی رکعت کے بعد مقدار تشہد بیٹھنے سے پہلے کھڑا ہو گیا یہاں تک کہ پانچویں کا سجدہ بھی کر لیا مگر مقتدی نے تشہد پڑھ کر سلام پھیر دیا تو بھی سب کی نماز فاسد ہو گئی۔

نمبر ۱۶۔ نو چیزیں وہ ہیں کہ اگر امام نہ کرے تب بھی مقتدی انہیں ادا کر لے:

نمبر ۱۔ تکبیر تحریمہ کے وقت ہاتھوں کو اٹھانا، نمبر ۲۔ رکوع کے لئے تکبیر کہنا، نمبر ۳۔ رکوع میں تسبیح کہنا، نمبر ۴۔ سجدہ میں تسبیح کہنا، نمبر ۵۔ امام تسبیح یعنی سمع اللہ لمن حمدہ کہے یا نہ کہے مقتدی کو تحمید یعنی ربنا لک الحمد کہنا، نمبر ۶۔ سجدہ میں جاتے ہوئے تکبیر کہنا، نمبر ۷۔ التحیات پڑھنا، نمبر ۸۔ سلام کہنا، نمبر ۹۔ عید الاضحیٰ کے دنوں میں تکبیر تشریق کہنا۔ الخلاصہ و خزانۃ المفتین۔ مع۔

نمبر ۱۷۔ امی یعنی جسے قرأت نہیں آتی کیا وہ نماز میں قرأت کے اندازے سے صرف کھڑا ہی رہے، تو امام ظہیر الدین نے کہا ہے کہ نہیں، نمبر ۱۸۔ اور لاحق (جو ابتداء میں امام کے ساتھ مگر بعد میں کم از کم ایک رکعت اس کی چھوٹ گئی ہو) جو بعد میں اپنی چھوٹی ہوئی نماز ادا کرتا ہو مگر قرأت کے بغیر تو اس کا حکم بھی شافی میں پہلے حکم کی طرح مذکور ہے۔ الفتح۔

لاحق، مسبوق، مدرک، ان کی تفصیل، لاحق اور مسبوق کے احکام، امام اور قوم میں رکعات کی تعداد میں اختلاف، امام نے نماز دہرائی، اور انہیں مقتدیوں نے اس کی اقتداء کی، قوم میں ایک شخص کو تین اور ایک شخص کو چار رکعتوں کے ہونے کا یقین ہے، اور باقی افراد اور خود امام کو تردد ہے، امام کو تین رکعتوں کا یقین ہے، اور ایک مقتدی کو پوری نماز ہو جانے کا یقین ہے، ایک کو نقصان ہونے کا یقین اور امام اور باقیوں کو شک ہے، امام پڑھا کر چلا گیا پھر کسی نے ظہر کا اور کسی نے عصر کے وقت کا دعویٰ کیا، مترجم کی طرف سے وضاحت، ان چیزوں کا بیان جن سے اقتداء صحیح نہیں ہوتی ہے

نمبر ۱۹- واضح ہو کہ مقتدی کی تین قسمیں ہیں (۱) مدرک (۲) لاحق (۳) مسبوق، نمبر ۱۔ مدرک اس مقتدی کو کہتے ہیں جس نے شروع سے آخر تک امام کو نماز میں پایا ہو، نمبر ۲۔ لاحق اس مقتدی کو کہتے ہیں جس نے شروع سے امام کی اقتداء کی مگر اس کی کل رکعتیں یا بعض رکعتیں عذر کی بناء پر امام کے ساتھ پڑھنے سے چھوٹ گئی ہوں، پھر یہ عذر خواہ خود لاحق سے ہوا ہے جیسے حدث یا غفلت یا نیند وغیرہ یا شریعت کی طرف سے عائد ہو مثلاً خوف کے وقت کی نماز میں امام تمام قوم کو دو حصوں میں تقسیم کر کے پہلے ایک حصہ کو ایک رکعت پڑھادے اور وہ جماعت بقیہ نماز چھوڑ کر دشمن کے مقابلہ میں چلی جائے اور دوسرا حصہ میدان سے امام کے پیچھے آکر دوسری ایک رکعت پڑھ لے، (تفصیل نماز خوف کے بیان میں آئے گی) تو اس صورت میں پہلا گروہ لاحق اور دوسرا گروہ مسبوق مانا جائے گا، یا جیسے چار رکعتوں والی نماز میں مقیم نے مسافر کے پیچھے شرکت کی تو آخری دو رکعتوں میں مقیم لاحق ہوگا، اور خواہ یہ عذر امام کی طرف سے پیدا ہو کہ امام رکوع و سجدہ میں مقتدی پر سبقت کر جائے اس لئے یہ شخص چھوٹی ہوئی رکعت کو بغیر قرأت کے پڑھے گا، اب لاحق اور مسبوق کے احکام یہ ہیں، تو لاحق کا حکم یہ ہے کہ پہلے وہ ان رکعتوں کو بغیر قرأت کے ادا کرے گا جو اس سے چھوٹ گئی ہوں، اور قیام کی حالت میں کچھ نہیں پڑھے گا بلکہ اتنی دیر بالکل خاموش رہے گا جتنی دیر میں امام پڑھ لیتا ہو، اس میں کچھ کمی یا زیادتی نقصان نہیں ہے، شرح الطحاوی، اور اگر اس عرصہ میں کوئی ایسی چیز بھول گیا ہو جس سے سجدہ سہو لازم ہوتا ہو پھر بھی اس پر سجدہ سہو لازم نہیں ہوگا۔ ت۔ اور اگر وہ شخص مسافر ہو مگر نماز کی حالت میں اس نے اقامت کی نیت کر لی تو اس کا وہ فرض دو رکعت سے چار رکعت نہیں ہوگا، لیکن یہ اس صورت میں کہ امام فارغ ہو چکا ہو، اور اگر اس وقت تک امام نماز سے فارغ نہ ہوا ہو تو بالاتفاق چار رکعتیں پڑھے گا۔ المصفی۔

ان چاروں باتوں میں مسبوق لاحق کے برعکس ہوگا، پھر لاحق فوت شدہ کو پڑھ کر امام کی متابعت کرے بشرطیکہ وہ ابھی تک نماز میں مشغول ہو، ورنہ تمام رکعتیں بلا قرأت کے پڑھ لے جس طرح امام کے پیچھے پڑھتا ہے۔ ت۔ الوجیز۔ امام نے سجدہ سہو ادا کیا تو لاحق اپنی چھوٹی ہوئی نماز پوری کرنے سے پہلے اس کی اتباع نہیں کرے گا، مسبوق کے برخلاف۔ الخلاصہ۔ اگر لاحق نے پہلے امام کی متابعت کر لی پھر سلام کے بعد باقی نماز پڑھی تو ہمارے نزدیک نماز جائز ہوگی۔ شرح الطحاوی۔ مسبوق ایسے مقتدی کو کہتے ہیں جس نے امام کی اقتداء اس وقت کی جب اس نے ایک رکعت یا تمام رکعتیں پڑھ چکا ہو، (یا وہ شخص جس کی امام کے ساتھ کم از کم ایک رکعت چھوٹی ہو) اگر ظہر کی ایک رکعت کے بعد شریک ہو کر حدث ہو جانے سے لاحق بھی ہو گیا تو طہارت حاصل کر کے پہلے لاحق کی طرح پڑھ لے پھر ایک رکعت مسبوق کی طرح پڑھے، مسبوق کا حکم یہ ہے کہ جتنی رکعتیں اس کی پہلے چھوٹ گئی ہوں انہیں امام کے سلام کے بعد ادا کرے، اور اس ادا میں وہ منفرد کے حکم میں ہے سوائے ان چار مسائل کے۔

پہلا مسئلہ:- وہ کسی دوسرے کی اقتداء نہیں کر سکتا ہے، اور نہ خود اس کی کوئی دوسرا شخص اقتداء کر سکتا ہے، چنانچہ اگر ایک مسبوق نے دوسرے مسبوق کی اقتداء کی نیت کی تو مقتدی کی نیت فاسد ہوگی۔ البحر۔ اور اگر اقتداء کی نیت کئے بغیر اس کے ساتھ

ساتھ پڑھتا رہا تو نماز صحیح ہوگی۔ الخلاصہ۔ اگر امام نے سہو کے خیال سے سجدہ سہو کیا پھر اسے خیال آیا کہ وہ سہو نہیں تھا، لیکن مسبوق نے اس کی اتباع کی تھی تو مشہور ترین روایت کے مطابق اس کی نماز فاسد ہوگی، اور ابواللیثؒ نے کہا ہے کہ ہمارے زمانہ میں فاسد نہیں ہے۔ الظہیر یہ۔ اور اگر سہو ہونے کا اسے علم نہ ہوا ہو تو بالاتفاق نماز فاسد نہ ہوگی۔ قاضیخان۔ اسی قول مختار کو قبول کہا گیا ہے۔ الغیاثیہ۔ اور اگر امام چوتھی رکعت پر بیٹھ کر پانچویں کے لئے کھڑا ہوا اور مسبوق بھی اس کی اتباع میں کھڑا ہوا تو اس کی نماز فاسد ہوگی ورنہ نہیں، اور اگر پانچویں رکعت کا سجدہ بھی کر لیا تو سب کی نماز فاسد ہو گئی۔ قاضی خان۔

دوسرا مسئلہ:- اگر مسبوق نے نئے سرے سے پڑھنے کے لئے تکبیر کہی تو پہلے کی پڑھی ہوئی نماز ختم ہو جائے گی، بخلاف تنہا پڑھنے والے شخص کے۔

تیسرا مسئلہ:- اگر امام پر سجدہ سہو لازم ہو تو لوٹ کر مسبوق بھی اس کے ساتھ سجدہ سہو کرے بشرطیکہ اپنی رکعت کا سجدہ نہ کر لیا ہو، اور اگر اپنی نماز پڑھتا ہی رہا اور امام کے ساتھ نہیں کیا تو اس پر لازم ہے کہ اپنی نماز کے آخر میں سجدہ کرے بخلاف منفرد کے کہ اس پر غیر کے سجدہ سے سجدہ لازم نہیں ہوتا ہے۔

چوتھا مسئلہ:- مسبوق پر تکبیر تشریق واجب ہے، اور منفرد پر ابو حنیفہؒ کے نزدیک نہیں ہے۔ الفتح۔ البحر۔ پھر مسبوق کے بہت سے احکام ہیں، ان میں سے چند یہ ہیں، (۱) اگر امام کو جہر نماز میں پائے تو ثناء سبحانك اللهم نہ پڑھے، الخلاصہ یہی صحیح ہے۔ التجنیس۔ یہی اصح ہے، الوجیز، للکردری، خواہ امام سے وہ قریب ہو یا بعید ہو یا بہرہ ہی ہو۔ الخلاصہ۔ پھر جب باقی نماز ادا کرنے کو کھڑا ہو تب ثناء و تعوذ پڑھے، قرأت کے واسطے۔ قاضی خان۔ الظہیر یہ۔ اور اگر امام کو سری نماز میں پائے تو سبحانك اللهم الخ پڑھے۔ الخلاصہ۔ اگر امام رکوع یا سجدہ میں ہو اور اس کی اپنی رائے میں ہو کہ ثناء پڑھ کر امام سے مل جاؤں گا تو کھڑے کھڑے پڑھ لے ورنہ امام کی متابعت کر لے، اگر امام قعدہ میں ہو تو ثناء نہ پڑھے، بلکہ تکبیر تحریمہ کہہ کر جھکتے ہوئے تکبیر کہہ کر بیٹھ جائے۔ البحر۔ ان مسائل میں سے ایک یہ بھی ہے کہ مسبوق پہلے امام کے ساتھ پڑھے پھر چھوٹی ہوئی رکعتیں تنہا ادا کرے۔ محیط السرخسی۔ اور اگر پہلے اپنی چھوٹی ہوئی رکعتیں پڑھنے لگا یعنی امام کی متابعت نہیں کی، تو ایک قول میں اس کی نماز فاسد ہو گئی، یہی اصح ہے۔ الظہیر یہ۔ اور یہی اظہر ہے۔ البحر۔

دوسرا قول بعض متاخرین کا ہے کہ جائز ہے اور اسی پر فتوی ہے۔ المضمرات۔ ان میں سے یہ بھی ہے کہ قعدہ میں امام کی مقدار تشہد بیٹھنے کے بعد سلام سے پہلے مسبوق کھڑا نہ ہو کیونکہ ایسا کرنا مکروہ تحریمی ہے۔ الفتح۔ سوائے چند صورتوں کے اول یہ کہ مسبوق موزوں پر مسح کرنے والا ہو اور اس کی مدت ختم ہونے کا خوف ہو یا ایسا معذور ہو کہ اسے وقت کے نکل جانے یا جمعہ میں وقت عصر یا عید میں ظہر کے وقت ہو جانے یا فجر میں آفتاب نکل جانے یا اس کو حدث ہو جانے کا خوف ہو تو اس کو بلا کراہت یہ بات جائز ہے کہ امام کے فارغ ہونے کا انتظار نہ کرے، اسی طرح اگر خوف ہو کہ امام کے فارغ ہونے کے بعد لوگ میرے سامنے سے گذرنے لگیں گے تو بھی چھوٹی ہوئی رکعت ادا کرنے کو کھڑا ہو جائے۔ الوجیز للکردری۔

اور اگر تشہد کی مقدار بیٹھنے سے پہلے کھڑا ہو گیا تو جائز نہیں ہے، اور اگر مسبوق امام کے سلام سے پہلے فارغ ہوا اور سلام میں امام کی متابعت کی تو اسی بات فتوی ہے کہ اس کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ الخلاصہ۔ ف۔ ان میں سے ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ اخیر تشہد اشهد ان لااله الا الله، دوبارہ پڑھے۔ الغیاثیہ۔ اور صحیح یہ ہے کہ التحیات اس قدر آہستہ پڑھے کہ امام کے سلام کے وقت اس سے فارغ ہو۔ قاضی خان۔ الخلاصہ۔ الوجیز۔ الفتح۔

اور اس مسائل میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اپنی تنہا نماز میں سہو کرنے سے اس پر سجدہ سہو لازم آتا ہے، یہی مختار مذہب ہے، جیسا کہ الظہیر یہ اور الجواہر میں ہے، اور اگر یہ گمان کیا کہ مجھ پر امام کے ساتھ سلام کرنا واجب ہے اور سلام کیا تو نماز فاسد ہو گئی۔ الظہیر یہ۔ اور ان میں ایک یہ ہے کہ مسبوق اپنی چھوٹی ہوئی نماز اس طرح ادا کرتا ہے کہ قرأت قرآن کے موقع میں اس کی حیثیت

تنہا پڑھنے والے کی ہوتی ہے، اور تشہد پڑھنے کے موقع میں اس کی حیثیت آخری نماز ادا کرنے والے کی ہوتی ہے، اسی بناء پر اگر کسی نے مغرب کی ایک رکعت جماعت سے پائی تو وہ کھڑا ہو کر ایک رکعت کے بعد قعدہ ادا کرے پھر دوسری رکعت کے بعد بھی قعدہ کرے اس طرح اس کے تین قعدے ہو جائیں گے اور ان دونوں میں سے ہر ایک میں فاتحہ اور سورہ پڑھے، اگر وہ شخص کسی رکعت میں قرأت چھوڑ دے تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ الخلاصہ۔

یعنی مسبوق جو تنہا نماز پڑھنے کھڑا ہوتا ہے وہ اس کی نماز کا پہلا حصہ ہے قرأت کے بارے میں حتی کہ (گذشتہ مثال میں) مغرب کی ایک رکعت جو اس نے امام کے ساتھ پائی وہ دراصل مسبوق کی نماز کی تیسری رکعت ہے، لہٰذا وہ کھڑے ہو کر چھوٹی ہوئی دونوں رکعتیں فاتحہ اور سورہ ملا کر پڑھے گا، اور یہ پڑھنا اس پر واجب ہے حتی کہ اگر کسی رکعت میں بالکل قرأت نہ کرے تو اس کی نماز فاسد اور اگر مقدار واجب نہ پڑھے تو نماز کا اعادہ واجب ہوگا، یہ بات قرأت کے اعتبار سے ہوئی اور قعدہ کے اعتبار سے مسبوق اخیر نماز ادا کرتا ہے یہاں تک کہ مغرب کی جو رکعت امام کے ساتھ پائی وہ پہلی شمار ہوئی، پھر مسبوق ایک رکعت بھری یعنی قرأت فاتحہ وغیرہ کے ساتھ پڑھ کر دو رکعت کے بعد قعدہ کرے پھر تیسری رکعت بھری پڑھ کر قعدہ اخیرہ کرے، پھر قرأت کے بارے میں یہ تیسری نہیں بلکہ دوسری رکعت ہے، اس لئے کہ مغرب کی تیسری رکعت میں مذہب کے موافق قرأت فرض نہیں ہے بلکہ افضل ہے۔ جبکہ یہاں قرأت فرض رکھی گئی ہے۔ م۔

اور اگر ظہر یا عصر یا عشاء یعنی رباعی میں سے ایک رکعت پائی تو مسبوق کھڑا ہو کر ایک رکعت فاتحہ اور سورہ سمیت پڑھ کر قعدہ کرے، پھر ایک رکعت فاتحہ اور سورہ پڑھے پڑھے چوتھی رکعت میں اس کو اختیار ہے اگرچہ قرأت کرنا افضل ہے۔ الخلاصہ۔ اور اگر امام نے چار رکعتوں کی پہلی دو رکعتوں میں قرأت چھوڑ دی، وہ اس کو دوسرے دوگانہ یعنی تیسری اور چوتھی رکعت میں قضاء کر رہا تھا، اور مسبوق نے اسی دوسرے دوگانہ یعنی تیسری یا چوتھی رکعت میں پا کر اسکی اقتداء کر لی، تو جب وہ تنہا ہو کر باقی نماز کو پڑھے گا تو اس میں قرأت کرے گا، یہانتک کہ اگر اسے چھوڑ دے گا تو اس کی نماز فاسد ہو گی، الوجیز للکردری، میں مترجم کہتا ہوں کہ فاسد ہونے کا حکم مشکل ہے، کیونکہ زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ مسبوق نے اپنی پہلی دو رکعتیں (پہلی اور دوسری رکعت) میں قرأت نہیں کی لیکن آخری دو رکعتیں جو اس نے امام کے ساتھ پائی ہیں، ان میں چونکہ امام نے قرأت کر لی ہے اس لئے امام کی قرأت خود مقتدی کی قرأت بھی ہو گئی ہے، البتہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ آخری دو رکعتیں تو قرأت کی ادائیگی کا محل نہیں ہیں، مگر یہ تو انتہائی غور طلب بات ہے۔ م۔

اور ان مسائل میں سے ایک یہ بھی ہے کہ کوئی مسبوق اپنے امام کی اتباع سجدہ سہو ادا کرتے وقت کرے اور سلام و تکبیر تشریق اور تلبیہ حج میں نہ کرے، پھر سلام و تلبیہ میں متابعت کرلے تو نماز فاسد ہو جائے گی، اور اگر تکبیر کہتے وقت یہ جان کر اتباع کی کہ میں مسبوق ہوں تو نماز فاسد نہ ہو گی، شمس الائمہ سرخسیؒ کا اسی طرف میلان ہے۔ الظہیریہ۔ اور ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اگر امام کو یہ بات یاد آگئی کہ میں نے بوقت قرأت آیت سجدہ تلاوت کر کے سجدہ ادا نہیں کیا ہے اس لئے اس سجدہ کو ادا کرنے لگا تو اگر مسبوق نے اپنی رکعت ادا کرتے وقت اس وقت تک رکعت کا سجدہ ادا نہ کیا ہو تو اسے چاہئے کہ اس رکعت کو چھوڑ کر امام کی متابعت کرلے اور امام کے ساتھ سجدہ سہو بھی ادا کرلے، اس کے بعد اپنی چھوٹی ہوئی نماز ادا کرنے کو کھڑا ہو جائے، کیونکہ ایسا نہ کرنے سے اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اور اگر اپنی رکعت کا سجدہ ادا کرنے کے بعد امام کی اتباع کرے گا تو نماز فاسد ہو جائے گی، اس صورت میں یہی ایک روایت ہے، اور اگر امام کی متابعت نہیں کرے گا تو بھی کتاب الاصل کی روایت کے مطابق فاسد ہو جائے گی۔ الفتح۔ البدائع۔ شرح الطحاوی۔ المضمرات۔ شرح المبسوط للسرخسی۔ الخلاصہ۔ السراج۔

اور سجدہ صلاتیہ میں بھی یہی حکم ہے، اس سلسلہ میں قاعدہ یہ ہوا کہ تنہائی میں پڑھنے کے موقع پر اگر امام کی اتباع کرے یا امام کی اتباع کرنے کے موقع پر تنہا پڑھ لے تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، جیسا کہ بحر الرائق میں ہے، واضح ہو کہ اگر امام و قوم میں

تعداد کے بارے میں اختلاف ہو جائے تو اسی فریق کی بات مانی جائے جس کے موافق امام کی رائے ہو، اگرچہ امام کے ساتھ صرف ایک ہی شخص ہو۔ الخلاصہ۔ اگر امام نے اپنی نماز دہرائی اور ان ہی لوگوں نے اس کی اقتداء کی جو پہلے سے شریک تھے تو یہ اقتداء صحیح ہے۔ المحیط۔ اور اگر نمازیوں میں سے ایک شخص کو تین رکعتوں کا اور ایک کو چار رکعتوں کے ہونے کا یقین ہے اور ان کے ماسوا سارے نمازی امام کے ساتھ تردد کی حالت میں ہوں تو ان تردد کرنے والوں پر کچھ بھی لازم نہیں ہے۔ الخلاصہ۔ اور امام پر اس کا اعادہ مستحب بھی نہیں ہے، مگر جس کسی کو کمی کا یقین ہو اس پر اعادہ کرنا واجب ہے، اور اگر امام کو تین رکعتوں کے ہونے کا یقین ہو اور ایک مقتدی کو پوری چار ہو جانے کا یقین ہو تو امام پر قوم سمیت اعادہ واجب سوائے اس شخص کے جس کو چار ہو جانے کا یقین ہو، کہ اس پر اعادہ واجب نہیں ہے۔ المحیط۔

اگر ایک نمازی کو رکعت کی کمی کا یقین ہو اور امام سمیت بقیہ نمازیوں کو شک ہو پس اگر وقت باقی ہو تو اس کا اعادہ مستحب ہے، ورنہ کچھ بھی واجب نہیں ہے، اور اگر دو عادل آدمی یقین کے ساتھ رکعت کی کمی کی خبر دیں تو اعادہ واجب ہے۔ الخلاصہ۔ اگر امام نماز پڑھا کر چلا گیا اس کے بعد کچھ نمازیوں نے ظہر ہونے کا اور کچھ نے عصر کی نماز ہونے کا دعوی کیا، پس وہ وقت جس نماز کا ہو اسی وقت کا اعتبار کیا جائے گا، اور اگر وقت کے بارے میں لوگوں میں شبہ ہو تو دونوں کا اپنا اپنا خیال درست مانا جائے گا، جیسا کہ ظہیریہ میں ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس بات میں کوئی شبہہ نہیں ہے کہ پڑھی گئی تو ایک ہی ہے اسی کے بارے میں دو رائیں ہوئیں وہ بھی بغیر کسی شک و شبہ بلکہ یقین کے ساتھ، اس لئے ہر ایک کے یقین کی بناء پر دونوں کی نمازوں کو جائز کہا گیا ہے، اور اس کا اثر اس طرح سے ظاہر ہوگا کہ مثلاً دو شخصوں میں سے ایک نے اس نماز کے بارے میں قسم کھا کر کہا کہ یہ ظہر کی نماز تھی اور دوسرے نے اس طرح قسم کھا کر کہا کہ وہ عصر کی نماز تھی، اور دونوں کے درمیان یہ اختلاف وقت گذر جانے کے بعد یعنی مغرب کے وقت ظاہر ہوا تو مشتبہ وقت کی صورت میں دونوں کی قسم کے سچ ہونے کا حکم ہوگا، البتہ دینداری کا تقاضا تو یہ ہے کہ دونوں ہی اعادہ کریں، اچھی طرح مسئلہ سمجھ لیں، واللہ تعالی اعلم بالصواب.

وہ کون سی باتیں ہیں جن سے اقتداء صحیح نہیں ہوتی ہے

اگر امام اور مقتدی کے درمیان اتنا راستہ ہو جس میں گاڑی وغیرہ (یعنی سواری اور بڑا سامان) گذر جانے کی جگہ ہو تو اس میں اقتداء کرنا صحیح نہیں ہوگا، ورنہ صحیح ہوگا۔ الخلاصہ۔ قاضی خان۔ بشرطیکہ راستہ پر ملی ہوئی صفیں بچھی ہوئی نہ ہو؛ اگر ملی ہوئی ہوں تو اقتداء صحیح ہے، اگر راستہ پر صرف ایک مرد کھڑا ہوا ہو تو اس سے اتصال نہیں سمجھا جائے گا، اور اگر راہ میں تین شخص کھڑے ہوئے ہوں تو بالاتفاق وہ صف ملی ہوئی مانی جائے گی، اور اگر دو افراد ہوں تو ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق متصل ہے، اور امام محمدؒ کے قول کے مطابق متصل نہیں ہے۔ المحیط۔ اور اگر امام بھی راستہ پر ہو اور پیچھے میں قوم بھی راستہ ہی پر طول میں ملی ہوئی صفیں ہوں، پس اگر امام اور صف کے درمیان گاڑی گذرنے کے انداز سے راستہ نہ ہو تو ان کی نماز جائز ہوگی اور صف اول اور صف دوم اور سوم وغیرہ میں بھی اسی فاصلہ اور نسبت کا اعتبار ہوگا۔ قاضی خان۔

میدانوں میں اتنا فاصلہ معتبر ہوگا جس میں دو صفیں لگائی جاسکیں، لیکن عیدگاہ میں کچھ زیادہ فاصلہ ہونا بھی نقصان دہ نہیں ہے، اگرچہ اس میں دو صفیں یا ان سے بھی زیادہ صفیں سماسکیں، لیکن جنازہ کے مصلی کی فاصلہ کے بارے میں مشائخ کا اختلاف ہے، نوازل میں اس کا حکم مسجد کے حکم کے جیسا بتلایا ہے۔ الخلاصہ۔ اگر امام اور مقتدی کے درمیان بڑا دریا حائل ہو تو اقتداء کے لئے مانع ہے، بڑا دریا سے وہ جگہ مراد ہے جہاں سے کشتی اور پل اور تدبیر وغیرہ کے بغیر گذرنا سخت مشکل ہو۔ شرح الطحاوی۔ جس دریا میں کشتیاں اور ناؤیں چلتی ہوں، اگر وہ اتنا چھوٹا ہو کہ اس میں ناؤ کشتی وغیرہ نہ چلے تو اقتداء کے لئے یہ مانع نہیں ہے، اور یہی مختار ہے۔ الخلاصہ۔ اور یہی صحیح حکم ہے۔ جواہر الاخلاطی۔ اسی طرح اگر جامع مسجد میں ہو تو ایسا ہی حکم ہوگا۔ قاضی خان۔ اور اگر

بڑے دریا پر پل ہو اور اس کے ایک طرف امام ہو اور دوسری طرف صف ہو اس طرح سے کہ درمیانی جگہ میں بھی ملی ہوئی صفیں ہوں تو اقتداء صحیح ہے، ان میں اس بات کا خیال رکھنا ہوگا کہ اگر صف میں کسی جگہ صرف تین آدمی ہوں تو وہ درست ہوگی اور اگر صرف ایک آدمی ہو تو بالاجماع درست نہ ہوگی، اور اگر کسی صف میں دو آدمی ہوں تو اس میں وہی اختلاف ہے جو راستہ کے بارے میں پہلے گذر چکا ہے۔ اگر امام اور مقتدی کے درمیان حوض یا تالاب ہو پس اگر فاصلہ اس انداز کا ہو کہ ایک طرف نجاست گرنے سے دوسری طرف نجس ہو جائے تو مانع ہے ورنہ نہیں۔ المحیط۔

اگر امام کے پیچھے پوری صف عورتوں کی ہو اور اس کے پیچھے مردوں کی صفیں ہوں تو استحسانا تمام صفوں کی نماز فاسد ہوگی۔ المحیط۔ اگر تین عورتیں ہوں تو ظاہر الروایہ کے مطابق مردوں کی پہلی صف آخر تک ہر صف کے تین تین آدمیوں کی نمازیں فاسد ہوگی۔ قاضی خان۔ امام اور مقتدی کے درمیان اگر بڑی دیوار حائل ہو ایسی کہ امام تک پہونچنے سے وہ حائل ثابت ہوتی ہو تو اقتداء صحیح نہیں ہے، اگرچہ امام کا حال نمازیوں پر مشتبہ ہو یا نہ ہو۔ الذخیرہ۔ اور اگر امام تک پہونچنا اس دیوار کی موجودگی کے باوجود ممکن ہو مثلاً دیوار نیچی ہو یا درمیان میں بڑا سا سوراخ ہو یا درمیان میں آمد و رفت کا راستہ ہو تو اقتداء صحیح ہے، اور سوراخ اتنے چھوٹے ہوں کہ ان سے آنا جانا نہ ہو سکے لیکن امام کے دیکھنے اور اس کی آواز سننے میں کچھ اشتباہ نہ ہو تو اقتداء جائز ہے اور یہی صحیح ہے، اور اگر چھوٹی دیوار ایسی ہو جس سے امام تک پہونچنا تو دشوار ہو مگر اس سے امام کا حال مخفی نہ رہتا ہو تو بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اقتداء جائز ہے، اور یہی صحیح ہے۔ المحیط۔

اور اگر دیوار میں دروازہ بند ہو تو اس میں مختلف اقوال ہیں، جیسا کہ محیط السرخسی میں ہے، مسجد اگرچہ بڑی ہو تو اس میں کوئی فاصل چیز اقتداء سے مانع نہ ہوگی۔ الوجیز۔ یہانتک کہ امام محراب میں اور مقتدی مسجد کے بالکل آخری کنارے پر ہو تو بھی اقتداء صحیح ہے، شرح الطحاوی۔ اگر مسجد سے متصل کوئی اپنے گھر کی چھت پر کھڑا ہوا تو اقتدا جائز نہیں ہے، اگرچہ امام کا حال اسے پورا معلوم ہو تا رہا ہو۔ قاضی خان۔ الخلاصہ۔ اور یہی قول ہے۔ محیط السرخسی۔ اور اگر اس دیوار پر ہو جو مسجد اور اس کے گھر کے درمیان ہے اور امام کا حال اس پر مشتبہ نہیں ہے تو اقتداء جائز ہے، اگر کوئی مسجد سے باہر ایک ایسے چبوترہ پر کھڑا ہوا جو مسجد سے متصل ہو تو اقتداء جائز ہے بشرطیکہ وہاں تک صفیں ملی ہوئی ہوں، الخلاصہ۔ اگر کوئی ایسی مسجد کی چھت پر ہو جس کا دروازہ مسجد میں ہو اور امام مسجد میں ہو تو اگر امام کا حال بالکل واضح ہو اور اسے کوئی اشتباہ نہ ہو تا ہو تو اقتداء جائز ہے ورنہ نہیں۔ قاضی خان۔ اور اگر چھت کا دروازہ مسجد میں نہ ہو، لیکن امام کا حال جاننے میں بھی اشتباہ نہیں ہو تا ہو تو بھی اقتداء جائز ہے، اسی طرح اگر ایسی حالت کے ساتھ اذان گاہ سے امام مسجد کا اقتداء کیا تو جائز ہے۔ الخلاصہ۔ آئندہ نماز میں حدث ہونے کا بیان ہوگا۔

باب الحدث في الصلاة

ومن سبقه الحدث فى الصلوة انصرف، فان كان اماما استخلف و توضأ و بنى، والقياس ان يستقبل، وهو قول الشافعي، لان الحدث ينافيها، والمشيء والانحراف يفسدانها، فاشبه الحدث العمد، ولنا قوله عليه السلام: من قاء او رعف او امذى فى صلاته، فلينصرف وليتوضأ وليبن على صلاته مالم يتكلم، و قال عليه السلام: اذا صلى احدكم فقاء او رعف فليضع يده على فمه، وليقدم من لم يسبق بشيء، والبلوى فيما يسبق دون ما يتعمده، فلا يلحق به، والاستيناف افضل تحرزا عن شبهة الخلاف، و قيل المنفرد يستقبل والامام والمقتدى يبنى صيانة لفضيلة الجماعة.

ترجمہ:- جس شخص کو نماز میں حدث سبقت کر جائے، وہ فوراً نماز سے نکل آئے، اور اگر وہ امام ہو تو کسی کو اپنا قائم مقام بنادے، اور خود جا کر وضوء کرے، اور پڑھی ہوئی نماز پر بناء کرے، (اس کے بعد سے پڑھے) ویسے قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ از سر

نو پڑھے، چنانچہ امام شافعیؒ کا یہی قول ہے، کیونکہ حدث اس نماز کے مخالف ہے، چلنا پھرنا اور قبلہ سے نہ پھیرنا وغیرہ تو نماز کو فاسد بھی کر دیتے ہیں، اس بناء پر یہ تو حدث اختیاری کے مشابہ ہوا، اور ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ جس کسی کو نماز کی حالت میں قئی ہو یا نکسیر پھوٹ جائے یا مذی نکل جائے، تو وہ فوراً پھر جائے اور وضوء کرے اور پڑھے ہونے پر بناء کرے جبکہ کوئی بات نہ کرے اور بھی رسول اللہ نے فرمایا ہے کہ تم میں سے کسی نے نماز پڑھی اور اسے قئی آگئی یا نکسیر پھوٹ گئی تو وہ اپنے ہاتھ کو منہ پر رکھے ہوئے کسی ایسے شخص کو اپنی جگہ پر بڑھادے جسے ایسا کچھ نہ ہوا ہو، اور ابتلاء تو اس حدث میں ہے جو بے اختیار نکل آئے، نہ اس صورت میں جس میں قصداً حدث کرے، اس لئے اس عامد کے حکم کو غیر عامد سے نہیں ملایا جائے گا، بہتر صورت استناف (از سر نو پڑھنا) افضل ہے، اختلافی شبہ سے بچنے کے لئے اور کہا گیا ہے کہ تنہا پڑھنے والا نئے سرے سے پڑھے، اور امام اور مقتدی بناء کریں، جماعت کی فضیلت کو بچانے کے خیال سے۔

توضیح:- نماز میں حدث واقع ہونے کا بیان، مقتدی کو حدث امام کو حدث

ومن سبقه الحدث في الصلوة انصرف، فان كان اماما استخلف و توضأ و بنى.....الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے، و بنى اور بناء کرے۔ف۔ یعنی جتنی نماز ہو چکی ہے اس کے بعد سے پڑھے، یعنی ایسا اگر کرنا چاہے تو کر سکتا ہے کہ ایسا کرنا ضروری نہیں ہے، اس جگہ لفظ "من" کا فائدہ یہ ہوا کہ یہ حکم عورت اور مرد دونوں کے لئے ہے، کیونکہ "من" میں دونوں داخل ہوتے ہیں، اسی طرح نمازی جو بھی ہو خواہ تنہا پڑھنے والا ہو یا جماعت سے پھر امام ہو یا مقتدی سب کو شامل ہے، سبقه الحدث الخ اس میں دو اشارے ہیں (۱) یہ کہ حدث از خود بلا اختیار سبقت کر جائے، (۲) الحدث یعنی وہ حدث جس سے وضوء واجب ہو جائے، اسی لئے پہلے ہی کہدیا ہے توضأ یعنی وضوء کرے، انصرف اس لفظ کو دوسرے الفاظ مثلاً استخلف وغیرہ سے پہلے لکھنے سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ حدث واقع ہوتے ہی اتنی کسی تاخیر کے بغیر کہ اس میں کوئی رکن ادا ہو سکے فوراً پھر جائے، اس جگہ لفظ بنی کو مطلق رکھا گیا ہے یعنی کہیں بھی بناء کرلے یعنی جہاں وضوء کیا وہیں یا راستہ میں یا پرانی جگہ پر آکر، مگر یہ اطلاق صرف امام کے واسطے ہے، کیونکہ مقتدی کا حکم بعد میں آرہا ہے، گذشتہ ہر ایک قید اور اشارہ کے ساتھ کئی مسائل نکلتے ہیں جن کی وضاحت سامنے آتی ہے، چنانچہ نماز میں بناء کرنے کے لئے تیرہ شرطیں ہیں۔م۔

والقياس ان يستقبل، وهو قول الشافعي، لان الحدث ينافيها.....الخ

حالانکہ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ بالکل ابتداء سے پڑھے، چنانچہ امام شافعیؒ کا یہی قول بھی ہے بلان الحدث الخ اس دلیل کی وجہ یہ ہے کہ حدث جو ہوا ہے وہ تو نماز کے بالکل منافی ہے، اس کے علاوہ اور بھی کی موانع پائے جاتے ہیں مثلاً وضوء کے لئے کچھ دور تک ننگے پیر چل کر جانا . اور چلتے وقت قبلہ سے رخ کا بدل جانا تو یہ دونوں ہی عمل نماز کو فاسد کر دیا کرتے ہیں، تو وہ حدث جو ابتک بے اختیاری سمجھا جاتا تھا اب حدث عمد کے مشابہہ سمجھ میں آرہا ہے۔ف۔ اور حدث عمد یعنی جان بوجھ کر حدث کرنے میں بالاتفاق بناء جائز نہیں ہے، یہاںتک امام شافعیؒ کی دلیل بیان کی گئی ہے، اور اب اس کا جواب احناف کی طرف سے یہ دیا جارہا ہے کہ قیاس کا تقاضا تو یہی تھا لیکن نص کی موجودگی کی وجہ سے ہم نے اس قیاس کو چھوڑ دیا ہے جو یہ ہے۔

ولنا قوله عليه السلام: من قاء او رعف او امذى في صلاته، فلينصرف وليتوضأ وليبن.....الخ

ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے من قاء الخ یعنی جس کی نماز میں قئی ہوئی یا نکسیر پھوٹی یا مذی نکل آئی تو وہ پھر جائے اور وضوء کرے اور بناء کرے اپنی نماز پر، جب تک کلام نہ کیا ہو۔ف۔ یہ حدیث نواقض وضوء کے بحث میں گذر چکی ہے، اور دار قطنی نے مرسل کو صحیح مانا ہے لہذا یہ حدیث بلاشبہ کلام صحیح ہے، اور مرسل ہمارے اور جمہور کے نزدیک بھی حجت ہوتی ہے، اور ابن ماجہ نے اسمٰعیل بن عیاش عن ابن جریج سے متصل روایت کی ہے، اسمٰعیل کی روایت ابن جریج وغیرہ اہل الشام سے

صحیح ثابت ہے، چنانچہ تقریب میں بھی اقرار کیا ہے، لہٰذا یہ روایت حسن مرفوع متصل ہے۔ م۔

وقال عليه السلام: اذا صلى احدكم فقاء او رعف فليضع يده على فمه.....الخ

زیلعی اور عینیؒ نے کہا ہے کہ یہ الفاظ غریب ہیں، لیکن ابوداؤد اور ابن ماجہ نے ام المؤمنین عائشہؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ اذا صلى احدكم فلياخذه بانفه ثم لينصرف، یعنی جب تم میں کوئی نماز پڑھے اور حدث ہو جائے تو اسے چاہئے کہ وہ اپنی ناک پکڑے پھر لوٹ جائے، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ دو کام کرے ایک تو یہ کہ وہ اپنی ناک پکڑے دوسرے یہ کہ پھر جائے لیکن ناک پر ہاتھ رکھے ہوئے پھر جائے، اور دار قطنیؒ نے حضرت علیؓ کا قول روایت کیا ہے کہ جب کوئی اپنے قوم کی امامت کرے پھر اپنے پیٹ میں قراقر یعنی پیٹ کی حرکت سے ہوا نکلنے والی معلوم کرے یا اسے نکسیر چھوٹ جائے، یا قئی ہونے کی کیفیت محسوس کرے تو وہ اپنی ناک پر کپڑا رکھ لے اور قوم میں سے ایک کا ہاتھ پکڑ کر اسے آگے بڑھادے،، طبرانیؒ نے ابن عمرؓ کی حدیث رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ جو اپنے پیٹ میں قرار پائے وہ پھر کر وضوء کرے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اسمٰعیل بن عیاش کی حدیث متصل ہے، ورنہ مرسل حدیث بلاخلاف صحیح اور حجت ہے، اور حضرت علیؓ کے قول کے مانند جو دار قطنی نے روایت کیا ہے ابن ابی شیبہ نے حضرت ابو بکر الصدیق و علی بن ابی طالب و سلمان فارسی و عبد اللہ بن عمر اور عبد اللہ بن مسعود سے روایت کیا ہے، اور دوسروں نے اسی جیسی حضرت عمر و عثمان و ابن عباس و انسؓ سے روایت کی ہے یہانتک کہ بعضوں نے کہا ہے کہ اس پر صحابہ کرام کا اجماع ہے، اور نوویؒ نے پوری کوشش کر کے صرف مسعودؓ بن مخرمہؓ کا اختلاف نکالا ہے اگر بات صحیح ہو، اور ابن ابی شیبہ وغیرہ نے ائمہ تابعین میں سے علقمہ و طاؤس و سالم و سعید بن جبیر و شعبی و ابراہیم نخعی و عطاء و مکحول و سعید بن المسیب اور حسن بصریؒ سے روایت کی ہے، اور ہمارے مذہب کی طرح امام اوزاعی و ثوری و ابن ابی لیلی و سلیمان بن یسار و ابو سلمہ بن عبد الرحمٰن کے بھی اقوال ہیں، پس اس قول مذکورہ پر تو صحابہ کرامؓ کا اجماع ہے اور اکثر بیشتر تابعین اور فقہاء کرامؒ کا بھی یہی قول ہے، شافعیہؒ نے اعتراض یہ کیا ہے کہ حضرت علی بن طلقؓ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ اگر تم میں سے کسی کو نماز کی حالت میں خروج ریح ہو تو وہ پھر سے وضوء کر کے نماز دوبارہ پڑھے، اس کی روایت ابوداؤد، ترمذی اور ابن حبانؒ کی ہے، اس میں اعادہ کا حکم ہے۔

جواب یہ ہے کہ اس میں تو وضوء کے بعد نماز کے اعادہ کا ذکر ہے، اور اس بات کا بیان نہیں ہے کہ جب دوبارہ نماز پڑھے تو اس صورت میں از سر نو پڑھے یا پڑھی ہوئی نماز کے بعد سے پڑھ کر پورا کرے، اگر تھوڑی دیر کے لئے ہم یہ فرض بھی کرلیں کہ اس کے معنی یہی ہوں کہ از سر نو پڑھے تو بناء سے اس میں ممانعت تو نہیں ہے جو دوسری حدیث اور صحابہ کرامؓ کے اجماع سے ابھی ثابت ہوا ہے، پھر ہم بھی تو یہی کہتے ہیں کہ از سر نو پڑھ لینا ہی افضل ہے، اس کے علاوہ ابن القطان نے کہا ہے کہ یہ حدیث علی بن طلق کی صحت کو نہیں پہونچی ہے، کیونکہ اس میں مسلم بن مسلم الحنفی ابو عبد الملک مجہول شخص ہے۔

اس پر یہ اعتراض ہوا کہ ابن عباسؓ نے بھی مرفوعاً روایت کی ہے کہ نماز میں نکسیر پھوٹ جانے کی صورت میں استقبال صلوۃ یعنی از سر نو پڑھنا چاہئے، اس کی روایت طبرانی، ابن عدی اور دار قطنی نے کی ہے، جواب یہ ہے کہ اس روایت کی اسناد میں سلیمان بن ارقم راوی کو بخاری، احمد ابوداؤد اور نسائی وغیرہ نے متروک کہا ہے، پھر تھوڑی دیر کے لئے اس بات کو مان لینے کے بعد ہم کہتے ہیں کہ از سر نو پڑھ لینا افضل ہے اور بناء کرنا جائز ہے۔

اس بات پر پھر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ مؤطا و سنن ابی داؤد میں وہ حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو تکبیر تحریمہ کے بعد یہ یاد آیا تھا کہ آپ جنبی ہیں اور غسل کرنا ضروری ہے، یاد آتے ہی آپ نے لوگوں کو ٹھہرنے کا اشارہ فرمایا، پھر جلد ہی غسل فرما کر تشریف لائے اور امامت کی، اس میں کسی کو خلیفہ نہیں بنایا، جواب یہ ہے کہ ابو ہریرہؓ سے صحیح کی ایک روایت میں اس بات کی تصریح ہے کہ نماز اس وقت تک شروع نہیں کی تھی، پھر نہانے کے بعد واپس آکر تکبیر کہی، اور خود ابوداؤد کی ایک روایت میں

ہے کہ ہم منتظر تھے کہ آپ پھر گئے، اور اگر یہ بھی فرض کیا جائے کہ نماز بھی شروع کردی تھی تو طہارت ابتداء سے ہی نہ ہونے کی وجہ سے نماز شروع کرنے کا کوئی اعتبار بھی نہیں ہو سکتا ہے، اس کے علاوہ رسول اللہ ﷺ کی اقتداء میں نماز پڑھنے کی فضیلت اور برکت کا کیا کہنا، اسی وجہ سے لوگ آپ کے انتظار میں رہے کہ فوراً ہی تو تشریف لائیں گے، اسی لئے ایک دن ظہر کے وقت چونکہ واپسی میں کافی تاخیر کا احتمال تھا تو آپ نے از خود پڑھنے کی انہیں اجازت دیدی تھی، جیسا کہ صحیح میں ہے، خلاصہ یہ ہوا کہ اگر نماز کی حالت میں کسی کو از خود حدث ہو جائے تو خلاف قیاس دلیل منصوص اور اجماع صحابہؓ کی وجہ سے بناء کرنا جائز ہے اور اس میں قیاس کو اب کوئی دخل نہیں ہے، متروک ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ کوئی قصداً حدث کردے تو اسے بھی بے اختیار حدث کے حکم میں داخل کر لینا چاہئے، ایسا کیوں نہیں ہے، جواب یہ ہے کہ البلوی فیما لیسبق الخ ابتلاء تو ایسی حدث میں ہے جو بے اختیار نکل جائے، اختیار و عمد کی صورت میں نہیں ہے، لہٰذا عمد اور اختیار کو غیر عمد اور غیر اختیار کے ساتھ نہیں ملایا جا سکتا ہے۔ف۔ اس کے علاوہ یہ حکم تو خلاف قیاس ہے اس لئے جن چیزوں سے حدث ہوتا ہے انہیں تک بے اختیاری کی صورت میں بھی رہے گا اور اس حرکت تک متعدی نہ ہوگا جو عمداً کی گئی ہو۔م۔

والاستيناف افضل تحرزا عن شبهة الخلاف.....الخ

اور از سرنو پڑھنا افضل ہے تاکہ شبہ کے اختلاف سے احتراز ہو جائے۔ف۔ کیونکہ خبر واحد سے اجماع قوی ہوتا ہے، عینیؒ نے اعتراض کیا ہے کہ بناء کرنے پر (یعنی صرف بقیہ نماز پڑھ لینے پر) تو صحابہ کرامؓ کا اجماع ہے اور خلاف قیاس باتوں میں صحابہ کرامؓ کا قول نص کے جیسا ہوتا ہے، اور حدیث میں امر اس کی تائید کرنے والی ہے اختصار کے ساتھ بیان ختم ہوا، میں مترجم کہتا ہوں کہ صحابہ کرامؓ کا اس کے جواز پر اجماع ہے کیونکہ اس کا مقصد نرمی ہے، اور حضرت علی بن طلقؓ کی حدیث استیناف (از سرنو) کرنے پر محمول ہے، اسی لئے یہ دلیل نص ہونے کی وجہ سے افضل ہوا اس بات کا لحاظ رکھے بغیر کہ اس میں اختلاف ہے یا نہیں، اس کے علاوہ چونکہ بناء کرنے کے لئے بہت سی شرطیں متعین کی گئی ہیں، ان سب کی رعایت کرنے میں اس بات کا احتمال ہمیشہ باقی رہ جاتا ہے کہ کسی بھی شرط کے پائے جانے میں کوتاہی باقی رہ گئی ہو، اچھی طرح سمجھ لیں۔م۔

پھر واضح ہونا چاہئے کہ بناء کے جائز ہونے کی بہت سی شرطیں ہیں، اور مسئلہ اب اس جگہ ختم ہوتا ہے یہ بتا کر کہ بناء کے جائز ہونے میں مرد و عورت سب برابر ہیں ان میں کوئی تفریق نہیں ہے۔ المحیط۔ جس رکن میں حدث واقع ہو اس کا شمار نہیں ہوگا، اس لئے اس رکن کو بھی دوبارہ ادا کرتے وقت بجالانا واجب ہے۔ الہدایہ۔ الکافی۔ اور استیناف افضل ہے۔ الہدایہ۔ المتون اور یہ حکم امام، مقتدی اور منفرد سب کے واسطے برابر ہے۔

والمنفرد ان شاء اتم في منزله، وان شاء عادالى مكانه، والمقتدى يعود الى مكانه الا ان يكون امامه قد فرغ، او لايكون بينهما حائل.

ترجمہ:- اور تنہا پڑھنے والا اگر چاہے تو اسی جگہ نماز پڑھ لے جہاں اس نے وضوء کیا ہے، اور اگر چاہے تو وہاں سے اسی جگہ پر لوٹ آئے جہاں اس نے پہلے نماز پڑھی تھی اور مقتدی اپنی جگہ پر لوٹ کر آجائے مگر یہ کہ اس کا امام فارغ ہو چکا ہو، یا اس امام اور مقتدی کے درمیان کوئی حائل نہ ہو۔

توضیح:- تنہا نماز پڑھنے والے محدث کا حکم

والمنفرد ان شاء اتم في منزله، وان شاء عادالى مكانه.....الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ف۔ ایسے شخص کو لوٹنے میں چلنے سے حرکت جتنی بھی ہو کوئی نقصان نہیں پہونچاتی ہے، یہی

قول صحیح ہے۔ف۔ بلکہ لوٹ کر پرانی جگہ پر آنا ہی افضل ہے۔الکافی۔ والمقتدی الخ لازمی طریقہ سے اپنی جگہ پر واپس آجائے ۔ف۔یعنی اس پر بھی لوٹ کر آنا ضروری ہے۔الفتح۔اگر چہ وہ امام جس نے خلیفہ بنادیا ہو محدث ہو۔الصدر۔

الا ان یکون امامه قد فرغ، او لایکون بینهما حائل.....الخ

البتہ یہ شخص دو صورتوں میں مستثنیٰ رکھا جائے گا، جو یہ ہیں (۱) اس کا امام فارغ ہو چکا ہو تو ایسی صورت میں اس کا لوٹنا ضروری نہیں ہے، لیکن اس لئے جائز ہے کہ پوری نماز ایک ہی جگہ میں ادا ہو جائے، منفرد کی نماز کی طرح (۲) اور یا امام اور اس کے مقتدی کے درمیان کوئی حائل نہ ہو۔ف۔یعنی دوسری صورت یہ ہے کہ مقتدی نے جہاں وضو کیا ہو وہاں سے امام کے ساتھ اقتداء کرنے میں ایسی کوئی چیز درمیان میں حائل نہ ہو جو اقتداء کے لئے مانع ہو جیسے چوڑا راستہ اور بڑا دریا، اور بغیر کھڑکیوں وغیرہ کے اونچی دیوار، جیسا کہ پہلے بیان کیا جاچکا ہے، تو جب وضوء کی جگہ سے ہی اقتداء کرنا صحیح ہوا تو وہیں سے بناء کرنا بھی جائز ہوا الہذا صف میں جاکر پڑھنا لازمی نہ ہوا۔

بناء صحیح ہونے کی چند شرطیں یہ ہیں

(۱) جو حدث ہو وہ ایسا ہو کہ جس سے وضوء لازم آتا ہو

(۲) ایسا نہ ہو کہ وہ شاذ و نادر ہی ہوتا ہو (۳) سماوی ہو یعنی اس حدث یا اس کے سبب میں بندہ کا کوئی اختیار نہ ہو۔فتح البحر۔اگر شاذ و نادر الوقوع ہو جیسے لونڈی (انگلی کے پوروں وغیرہ) سے پانی جاری ہونا، کہ اس میں از سر نو (استیناف) کرنا ہوگا، اور بندہ سے مراد یہ ہے کہ اس میں مخلوق کا کوئی اختیار نہ ہو، پس مذکورہ شرطوں کی بناء یہ مسائل نکلتے ہیں۔م۔ چنانچہ اگر حدث از خود نہ ہوا بلکہ مصلی نے قصداً ہوا باہر کی ہو (گوز کر دیا) یا نکسیر پھوڑ دی ہو یا پاخانہ یا پیشاب نکال دیا تو اس کی نماز باطل ہو گئی اور آئندہ اس پر بناء کرنا جائز نہیں ہے، اور اگر عمداً حدث نہیں کیا بلکہ از خود حدث ہو گیا اور وہ حدث ایسا ہو جس سے غسل لازم ہوتا ہو جیسے کسی عورت کو دیکھ کر انزال ہو گیا تو بھی یہ نماز باطل ہو گئی اور اس پر بناء بھی جائز نہیں ہوگا، اور اگر ایسا حدث ہوا جس سے وضوء لازم آیا ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر کسی آدمی کے کرنے سے ہے تو بھی بناء درست نہ ہوگا، البتہ امام ابو یوسفؒ کا اختلاف ہے جیسا کہ الخلاصہ میں ہے۔

اگر کسی مصلی کو کسی نے غلہ، گولی، پتھر یا تیر مار کر زخمی کر دیا یا مصلی کے زخم کو دبا دیا جس سے خون وغیرہ نکل پڑا تو امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک بناء نہیں کر سکتا ہے، شرح الطحاوی، اگر کسی نے منہ بھر قئی کی پس اگر بغیر ارادہ ہو تو وضوء کر کے بناء کرلے جبتک کلام نہ کیا ہو، اور اگر بالقصد قئی کی ہو تو بناء نہ کرے۔المحیط۔اور اب مصلی کے علاوہ کسی دوسرے سے حدث کا سبب پائے جانے کا بیان ہے، اس کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ کسی نے مصلی کے

اوپر چھت سے کوئی ڈھیلا پتھر وغیرہ گرا کر مصلی کا خون نکال دیا، پس اگر اوپر کے آدمی کی رفتار وغیرہ کے سبب سے یہ ہوا تو بناء کرنا جائز نہیں ہے لیکن اس میں امام ابو یوسفؒ کا اختلاف ہے، اور اگر کسی آدمی کے چلنے یا کسی حرکت کرنے سے وہ پتھر نہ گرا ہو تو اس صورت میں بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اختلاف ہے، چنانچہ امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک بناء جائز نہ ہوگا، اور یہی قول صحیح بھی ہے، اور اگر کسی درخت کا پھل کچھ اس طرح گرا کہ اس سے نیچے کا نمازی زخمی ہو گیا، تو بھی یہی حکم ہے، اور اگر نمازی کے پاؤں میں یا سجدہ کرتے ہوئے پیشانی میں بلا قصد کانٹا لگا اور خون بھی بہا تو بناء جائز نہ ہوگا، اور اگر زنبور، بھڑ نے اس طرح کاٹا کہ اس سے خون نکل آیا تو بھی بناء جائز نہیں ہے، اگر نمازی کے چھینکنے یا کھنکھارنے کے زور پڑنے سے ہوا نکل گئی تو بھی بناء جائز نہیں ہے، اور یہی صحیح ہے۔الظہیریہ۔اگر گدی جو کہ تر تھی اگر اس کے ارادہ کے بغیر از خود گری ہو تو بالاتفاق وہ بنا کر سکتی ہے، اور اگر اس کی حرکت دینے سے گری ہو تو طرفین کے نزدیک بناء نہیں کر سکتا ہے۔التبیین۔اگر مصلی کے زخم اور دنبل سے خون بہا تو دھو کر وضوء کر کے بناء کرلے، اور اگر اسے نچوڑ دیا ہو یا گھٹنے پر تھا اور رکوع یا سجدہ کرتے وقت اس

پر دباؤ پڑنے سے خون بہنے لگا تو وہ حدث عمد کے برابر ہوگا اسی وجہ سے اس پر بناء نہیں کر سکتا ہے۔ المحیط۔
اگر مصلی نماز پڑھتے ہوئے نشہ وغیرہ کے بغیر بیہوش ہوا یا دیوانہ ہوا یا قہقہہ مارا تو وضو کر کے استیناف کرے یعنی از سر نو پڑھے اور بناء نہیں کرے، اسی طرح اگر نماز میں سو گیا جس سے احتلام ہو گیا استحساناً بناء نہیں ہے، اگر مصلی کے کپڑے پر ایک درم سے زیادہ پیشاب کی چھینٹیں اڑ کر پڑ گئیں، اور اس نے نماز سے علیحدہ ہو کر دھو دیا تو ظاہر الروایت میں بناء کرنے کا حکم نہیں ہے۔ شرح الطحاوی۔
بناء کرنے کی دوسری شرط یہ ہے کہ حدث ہوتے ہی نماز سے پھر جائے، اس لئے اگر حدث ہونے کے بعد کوئی رکن ادا کر لیا، یا اتنی دیر ٹھہرا رہا کہ اس میں کوئی رکن ادا ہو سکے تو نماز فاسد ہو گئی، اگر وضوء کے لئے جاتے ہوئے کچھ پڑھا یا آتے ہوئے کچھ پڑھا تو صحیح یہ ہے کہ جانے اور آنے دونوں طرح پڑھنے سے نماز فاسد ہو جائے گی، یہی صحیح ہے۔ ع۔ البتہ اگر سبحان اللہ یا لاالہ الااللہ پڑھنے سے اصح قول کے مطابق اس پر بناء کے جائز ہونے کا قول باقی رہتا ہے۔ التبیین۔ اگر رکوع میں امام کو حدث ہوا اور اس نے رکن ادا کرنے کے ارادہ سے سمع اللہ لمن حمدہ کہا یا سجدہ کی حالت میں ہو اور سر اٹھاتے وقت اسی ارادہ سے اللہ اکبر کہا تو سب کی نماز فاسد ہو گی، المنتقی نے اس پر تصریح کی ہے۔ ع۔ اور اگر رکن کی ادائیگی کا ارادہ نہ ہو تو اس میں دو روایتیں ہیں الکافی۔ یعنی ایک قول میں فساد اور دوسرے میں عدم فساد کا، اور وجیز کردری میں قول اول یعنی فساد پر حکم لگایا ہے۔ م۔
تیسری شرط یہ ہے کہ حدث ہو جانے کے بعد قصداً کوئی ایسا کام نہ کرے جس سے نماز فاسد ہوتی ہے، سوائے ان کاموں کے جن کے کرنے کی ضرورت ہوتی ہے، یا ایسے ضروری کام کے لوازمات سے ہو یا اس کا آخری حصہ کے طور پر ہوا کرتا ہو، اسی بناء پر اگر کسی نے حدث کے بعد کسی طرح کا کوئی کلام کر دیا، یا قصداً قہقہہ مار کر ہنس دیا یا کچھ کھایا یا پیا یا اسی طرح کا اور کوئی کام کیا تو اس کا بناء جائز نہ ہو گا۔ البدائع۔ اگر وضوء کے لئے کنوئیں سے پانی بھرنے کی ضرورت پڑی تو جائز ہو گا۔ البدائع۔ اسی طرح رسی لانے کی ضرورت ہوئی ہو جب بھی، لیکن مضمرات میں کہا ہے کہ صحیح قول یہی ہے کہ کنویں سے پانی بھرنے سے بناء کرنا باطل ہو جائے گا، اور خلاصہ میں کہا ہے کہ یہی مختار ہے۔ م۔ اور اگر شرم گاہ کھول کر استنجاء کیا تو بناء جائز نہیں ہے۔ البدائع۔ یہی ظاہر المذہب ہے۔ التبیین۔ ابو علی نسفیؒ نے کہا ہے کہ اگر شرم گاہ کھولنے کی ضرورت پڑ جائے تو بناء جائز ہے، النہایہ، یہی اشبہ ہے مگر بقیاس عورت۔ م۔
اگر عورت نے وضوء کرنے کے لئے اپنے بازو کھول دیئے تو بناء ناجائز ہو گی، یہی صحیح ہے، اور معلوم ہونا چاہئے کہ وضوء کرتے وقت اس کے تمام فرائض کے ساتھ اس کی سنتوں کو بھی بجالائے، یہی قول اصح ہے۔ التبیین۔ مگر بعضوں نے کہا ہے کہ ضرورت کے مطابق صرف فرائض بجالائے۔ م۔ البتہ اگر تین کی بجائے چار بار کسی عضو کو دھو لیا تو بناء باطل ہو جائے گی۔ التاتارخانیہ۔ اگر کوئی شخص نزدیک کے پانی کو چھوڑ کر وضوء کرنے کے لئے دور چلا گیا تو اگر ایسا غلطی سے ہو گیا ہو یا دونوں جگہوں کی مقدار میں تھوڑا سا فرق ہو تو بناء جائز ہے، لیکن اگر زیادہ فاصلہ ہو تو بناء جائز نہیں ہے۔ الخلاصہ۔ مثلاً حوض میں وضوء کی مقررہ جگہ کو بلا عذر چھوڑ کر کوئی دوسری طرف چلا گیا اور اگر کسی خاص مجبوری مثلاً جگہ کی تنگی وغیرہ ہو تو بناء جائز ہے۔ الوجیز۔
اگر وضوء کر کے آیا اور ابھی تک نماز کے لئے کھڑا نہیں ہوا تھا کہ اسے یہ بات یاد آ گئی کہ اس نے مسح نہیں کیا ہے، پھر جا کر مسح کیا تو بناء کر سکتا ہے، لیکن اگر نماز کے لئے کھڑا ہو جانے کے بعد یاد آیا کہ مسح نہیں کیا ہے، ایسی صورت میں بناء باطل ہو گی۔ الخلاصہ۔ اور اگر بھول کر کپڑا اٹھانے چلا گیا تو بھی بناء باطل ہو جائے گی۔ التاتارخانیہ۔ اگر کسی برتن میں پانی مسجد میں رکھا ہوا ہو اس سے وضوء کر کے ایک ہاتھ سے اس برتن کو لے جا کر جائے نماز تک چلا گیا تو بناء جائز ہے۔ المحیط۔ اگر پانی سے بھرے برتن کو دونوں ہاتھوں سے اٹھایا تو اب بناء باطل ہو گی۔ الجوہرہ۔
اگر مصلی کے کپڑے کو نجاست لگ گئی، اگر اسی وقت اسے اتار دینا ممکن ہو اس طرح سے کہ وہیں پر اس کے پاس دوسرا کپڑا

موجود تھا تو نماز صحیح رہے گی، اور اگر فوراً اتارنا ممکن نہ ہو سکا اس لئے اسی نجس کپڑے کے ساتھ ایک رکن نماز ادا کر لیا تو بالاجماع اس کی نماز فاسد ہو گئی، اور اگر رکن ادا تو نہیں کیا لیکن اتنی دیر کر دی کہ اس وقت میں رکن ادا کر سکتا تھا تو فاسد نہیں ہوئی، اگرچہ بہت دیر ہو گئی ہو، اور اگر دوسرا کپڑا پایا لیکن فوراً نہیں اتارا اور نہ کوئی رکن ادا کیا تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نماز فاسد ہو گئی۔ المحیط۔

اور چوتھی شرط یہ ہے کہ نماز میں جو حدث ظاہر ہوا تھا اس کے بعد اس سے پہلے کا دوسرا حدث ظاہر نہ ہو گیا ہو۔ البحر۔ مثلاً موزوں پر مسح کئے ہوئے تھا کہ نماز کی حالت میں کوئی حدث اتفاقاً ہو گیا اس لئے وہ وضوء کرنے گیا، اور وہاں اتنی دیر ہو گئی کہ اس میں موزوں پر مسح کرنے کی مدت ختم ہو گئی، تو وہ اب از سر نو نماز پڑھے، یہی صحیح ہے، اور مثلاً تیمم کرنے والے کو نماز میں حدث کے بعد پانی استعمال کرنے پر قدرت ہو گئی اور جیسے مستحاضہ نے جس وقت کا وضوء کیا تھا حدث کے بعد وہ وقت گذر گیا۔ محیط السرخسی۔ اور مثلاً بہتے ہوئے زخم والے کا وقت ختم ہو گیا تو بناء باطل ہو گئی۔ التاتارخانیہ۔ خلاصہ یہ ہوا کہ ہر معذور کا وقت ختم ہو گیا۔ م۔ زخم کی پٹی (جبیرہ) پر مسح کرنے والے کا حدث کے بعد زخم اچھا ہو گیا، تو بناء جائز نہیں ہے۔ التاتارخانیہ۔

اور پانچویں شرط یہ ہے کہ حدث مذکور کے بعد اس کو اپنی قضاء نماز یاد نہ آئے جبکہ وہ صاحب ترتیب ہو۔ البحر۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ موجودہ صورت میں کسی عذر سے وہ ترتیب ساقط بھی نہ ہوئی ہو مثلاً وقت اتنا تنگ ہو گیا ہو جس سے ترتیب سے پڑھنے کا حکم ساقط ہو گیا ہو ایسی صورت میں یاد آنے سے بھی کوئی نقصان نہ ہو گا، اس لئے بناء کرنا جائز ہو جائے گا۔ م۔

چھٹی شرط یہ ہے کہ امام کسی ایسے شخص کو اپنا خلیفہ نہ بنائے جس کی امامت اس جگہ درست نہ ہو، مثلاً عورت کہ ایسی صورت میں بناء صحیح نہیں۔ البحر۔ بلکہ سب کی نماز فاسد ہو گی اس وقت جبکہ کسی عورت یا نابالغ یا حدث والے کسی شخص کو امام خلیفہ بھی بنا دے۔ م۔ اگر کسی نے حدث کے بعد گھر کا دروازہ کھول کر وضوء کیا پھر نکل کر نماز کے لئے جانے لگا تو اگر گھر میں چوروں کے داخل ہو جانے کا خوف ہو تو دروازہ بند کر لے ورنہ بند نہ کرے۔ التاتارخانیہ۔ اگر نمازی کو حدث ہو جانے سے اس کے کپڑے کو نجاست لگی ہو تو وہ اسے دھو کر بناء کر سکتا ہے، اور اگر کہیں باہر سے آکر اسے نجاست لگی ہو، یا حدث سے بھی اور باہر سے بھی آکر نجاست لگی ہو تو بناء کرنا صحیح نہ ہو گا اگرچہ یہ دونوں ناپاکیاں ایک ہی جگہ آکر لگی ہوں۔ التبیین۔

ف ساری بحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ اب تک تیرہ شرطیں گن کر کے بتائی جا سکی ہیں جو مختصراً یہ ہیں (۱) حدث سماوی ہو (بے اختیاری ہو) (۲) مصلی کے بدن سے باہر ہو (۳) اس سے غسل لازم نہ آتا ہو (۴) اس کا وقوع بہت ہی کم ہو (۵) حدث کی حالت میں نماز کا کوئی رکن ادا نہ کرے (۶) آنے جانے میں رکن ادا نہ کرے (۷) کوئی ایسا کام درمیان میں کرے جو نماز کے مخالف ہو (۸) ایسا غیر ضروری کام ہو کہ جس کے نہ کرنے کی گنجائش ہو نہ کرے (۹) بغیر عذر مثلاً بھیڑ وغیرہ کے انتظار نہ کرے بلکہ فوراً ہی اس جگہ سے نکل جائے (۱۰) حدث سابق ظاہر نہ ہو (۱۱) ترتیب والے شخص کو قضاء نماز یاد نہ ہو (۱۲) مقتدی اپنی جگہ کے علاوہ دوسری جگہ نماز ادا نہ کرے۔ سوائے مذکورہ صورتوں کے (۱۳) کسی ایسے شخص کو اپنا خلیفہ نہ بنائے جو اس وقت امامت کے لائق نہ ہو۔ فعم۔ یہ سارے احکام اس وقت ہوں گے جبکہ نماز میں حدث ہو جانے کے بعد وہاں سے نکلا ہو، کیونکہ اگر حدث ابھی تک نہیں ہوا صرف خیال یا خطرہ ہوا اور نماز سے پھر گیا اور اس کے بعد حدث ہوا تو ظاہر الروایۃ کے مطابق بناء جائز نہیں ہے۔ ف۔ فرائض میں جس طرح بناء کرنا جائز ہے، اسی طرح جنازہ کی نماز میں بھی جائز ہے البتہ خلیفہ بنانے میں اختلاف ہے، بحر الرائق سے اختصار کے ساتھ۔ المحیط۔ ع۔

ہر ایسی صورت میں جس میں نماز میں خلیفہ بنانا جائز ہے اس میں امام کو بناء کرنا جائز ہے، اور جس صورت میں بناء کرنا جائز نہیں ہے وہاں خلیفہ بنانا بھی جائز نہیں ہے اور جو شخص ابتداء امام کے بجائے امام ہو سکتا تھا وہ حدث بناء میں خلیفہ ہو سکتا ہے، اور جو شخص ابتداء میں موجودہ امام کا امام نہ ہو سکتا ہو وہ خلیفہ بھی نہیں ہو سکتا ہے۔ المحیط۔ الحاصل امام کا اعتبار ہوتا ہے قوم کا نہیں، اسی بناء پر اگر امام قاری اور

مقتدی سب امی ہوں تو جماعت کا امام ان میں کا ایک امی ہو سکتا ہے مگر امام کا خلیفہ نہیں ہو سکتا ہے، اگر خلیفہ بنادیا جائے تو سب کی نماز فاسد ہو جائے گی۔م۔

خلیفہ بنانے کا طریقہ

یہ ہے کہ کبڑا بنا ہوا، اپنے ہاتھ سے ناک دابے ہوئے پیچھے ہٹے تا کہ لوگوں کو یہ وہم ہو جائے کہ اس کی نکسیر پھوٹ گئی ہے، یہی سنت ہے۔ف۔ اور اپنے متصل سب سے پہلی صف سے اپنا خلیفہ آگے بڑھادے، بغیر کوئی بات کئے ہوئے، صرف اشارہ سے۔ التبیین۔ اپنے خلیفہ کا کپڑا پکڑ کر محراب کی طرف کھینچے۔ الخلاصہ۔فع۔ خلیفہ بنانا امام محدث پر واجب نہیں ہے، مگر خلیفہ بنانے کا پہلا حق اسی کو ہے۔م۔ اور ایسا امام محدث کہ وہ صحراء میں یعنی میدان میں جماعت بڑھا رہا ہو اسے اس بات کا اختیار ہے کہ جبتک وہ صفوں سے نہ نکل گیا ہو اس وقت تک کسی کو اپنا خلیفہ بنا سکتا ہے، اور جب مسجد میں ہو تو جبتک مسجد سے نہ نکل گیا ہو۔ التبیین۔ فع۔ مسجد سے نکل جانے کے بعد نہیں بنا سکتا ہے خواہ صفیں باہر تک ملی ہوں یا ملی نہ ہوں، یہ قول شیخین کا ہے اور یہی صحیح ہے۔ مع۔ اور مسجد سے باہر کے آدمی کو خلیفہ بنانا صحیح نہیں ہے، اور شیخینؒ کے قول کے مطابق تو قوم کی نماز ہی فاسد ہو جائے گی، ساتھ ہی امام کی بھی، اصح روایت پر فاسد ہوئی۔ قاضی خان۔ تحفہ۔ع۔ مسبوق کو خلیفہ نہیں بنانا چاہئے، اور خود مسبوق کو بھی چاہیئے کہ قبول نہ کرے اور اگر قبول کر لیا تو جائز ہوگا۔ الظہیریہ۔ لیکن امام جہاں تک پہنچا ہے اسکے بعد نماز پوری کرے اور جب سلام پھیرنے کا وقت ہو تو کسی کو آگے بڑھا کر خود پیچھے آجائے اور مسبوق اپنی

اور اگر سلام پر پہونچ کر بجائے سلام کے قہقہہ مار دیا یا قصداً حدث کر دیا یا مسجد سے نکل گیا یعنی ایسا کوئی بھی کام کر دیا جو منافی صلوۃ ہے تو اسی کی نماز فاسد ہو گی لیکن قوم کی نماز پوری ہو گی، اور امام سابق اگر اس عرصہ میں فارغ ہو گیا ہو، اس طرح سے کہ اس کی درمیانی کچھ نماز جو چھوٹ گئی تھی اسے طہارت یعنی وضوء کر لینے کے اسے پوری کر کے جماعت کے ختم سے ذرا پہلے آگیا ہو تو اس کی بھی نماز پوری ہو گئی، اور اگر وہ فارغ نہ ہوا ہو تو قول اصح یہ ہے کہ اس کی نماز بھی فاسد ہو گئی۔ الہدایہ۔ اگر خلیفہ کو امام کا حال معلوم ہو تو اسے بتلانے کی ضرورت نہیں ہے۔ التاتارخانیہ۔

اور اگر امام کا حال معلوم نہ ہو اد اشارہ سے اسے بتلادے اس طرح سے کہ اگر ایک رکعت باقی ہو تو ایک انگلی اور اگر دو رکعتیں ہوں تو دو انگلیوں سے اشارہ کرے، اور سجدہ تلاوت کے باقی رہنے کو زبان اور پیشانی پر انگلی رکھے اور سجدہ سہو باقی رہنے کو دل پر ہاتھ رکھے۔ الظہیریہ، اور سجدہ نماز کو بتلانے کے لئے اگر ایک باقی ہو تو پیشانی پر ایک انگلی، ورنہ دو انگلیاں رکھے، جوامع الفقہ۔ع۔ اور اگر رکوع باقی ہو تو اس کے بتلانے کے لئے گھٹنے پر ہاتھ رکھے، اور اگر قرأت باقی ہو تو ہاتھ منہ پر رکھ کر اشارہ کرے۔ البحر۔ اگر بات کرتے ہوئے خلیفہ بنایا تو سب کی نماز فاسد ہو گی خواہ جان کر ہو یا بھول کر یا نادانی سے۔ع۔

اگر کوئی چار رکعتوں والی نماز پڑھ رہا ہو، اور کسی دوسرے نے آکر اس کی اقتداء کر لی، اس کے بعد امام کو حدث ہو گیا، اور اس نے اسی مقتدی کو اپنا خلیفہ بنادیا، حالانکہ اسے یہ نہیں معلوم ہے کہ اب تک کتنی رکعت امام نے پڑھی تھی، تو یہ خلیفہ چار ہی رکعت پڑھے، اور احتیاطاً ہر رکعت کے بعد قعدہ کرتا جائے۔ قاضی خان۔ اور اگر کسی لاحق کو خلیفہ بنایا تو وہ قوم کو اشارہ کر دے تا کہ اس پر جو نماز باقی رہ گئی ہو اسے پوری کر لے پھر قوم کو نماز پڑھا دے اور اگر اس نے ایسا نہیں کیا بلکہ امام کی نماز ——— پوری کر دی، یہانتک کہ سلام پھیرنے کے قریب ہو گیا، پھر اس نے کسی ایسے مدرک کو اپنا خلیفہ بنادیا جس نے سلام پھیر دیا، تو ہمارے نزدیک جائز ہے۔ المضمرات۔ یعنی سلام کے بعد لاحق اپنی نماز پوری کر لے۔م۔

امام محدث امام باقی رہتا ہے یہانتک کہ وہ مسجد سے باہر ہو جائے یا کسی کو اپنا خلیفہ بنادے جو اس جگہ اس نیت سے کھڑا ہو جائے کہ لوگوں کی امامت کرے گا، یا خود قوم کسی کو اپنا خلیفہ بنالے، چنانچہ اگر ان دونوں باتوں سے کوئی بات نہ ہوئی، یہانتک کہ محدث امام نے مسجد ہی کے ایک کونہ میں وضوء کر لیا اور لوگ اس کے انتظار میں کھڑے رہ گئے پھر امام نے آکر لوگوں کے ساتھ نماز مکمل کی تو ادا ہو گئی۔ المحیط۔ اور اگر امام کے نکلنے سے پہلے کوئی شخص از خود آگے بڑھ جائے تو جائز ہو گا۔ قاضی خان۔

اور اگر دو شخص آگے بڑھ گئے تو کہا گیا ہے کہ جس کے ماننے والے زیادہ ہوں گے وہ صحیح اور دوسرا فاسد ہوگا، اور اگر دونوں کے مقتدی برابر ہوں تو دونوں جماعت فاسد ہوگی۔ التبیین۔ اور قول اصح یہ ہے کہ دونوں فریق کی نماز فاسد ہوگی۔ المبسوط۔ ع۔

اگر امام کا صرف ایک ہی مقتدی ہو تو امام کی اور اس کی نیت کے بغیر وہ از خود خلیفہ متعین ہو جائے گا۔ التبیین۔ اور میں مترجم کہتا ہوں کہ از خود متعین ہونے کے لئے ایک شرط یہ ہے کہ وہ شخص خلافت کے لائق ہو۔ م۔ اگر امام کو حدث ہو گیا اور اس کے مسجد سے باہر جانے سے پہلے کسی نے اس کی اقتداء کر لی تو صحیح ہوگا، اگر چہ پہلے امام محدث نے منہ پھیر لیا ہو۔ ع۔ اگر کسی کو خلیفہ مقرر کر لینے کے بعد امام محدث کی اقتداء کسی نے کی تو یہ باطل ہوگی۔ م۔ خلیفہ کی نماز صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ امام محدث کے مسجد سے جانے سے پہلے خلیفہ امام کے محراب میں داخل ہو چکا ہو۔ عف وغیرہ۔ مسافروں نے مسافر کی اقتداء کی تو امام کو حدث ہو گیا، اس کے بعد اس نے مقیم مقتدی کو اپنا خلیفہ مقرر کر دیا، اس صورت میں مسافر امام محدث پر مقیم امام کی اتباع میں چار رکعت لازم نہیں ہوگی، اور اگر مسافر کو خلیفہ مقرر کیا اور اس نے اقامت کی نیت کر لی تو قوم پر چار رکعت کا امام لازم نہیں۔ محیط السرخسی۔ یہ سارے احکام اس صورت میں ہیں جبکہ امام کو واقع میں حدث ہو گیا ہو، اور اگر صرف گمان ہوا ہو تو اس کے احکام ابھی بیان کئے جائینگے۔

ومن ظن انه احدث، فخرج من المسجد، ثم علم انه لم يحدث، استقبل الصلوة، وان لم يكن خرج من المسجد، يصلي مابقي، والقياس فيهما الاستقبال، وهو رواية عن محمد، لوجود الانصراف من غير عذر، وجه الاستحسان انه انصرف على قصد الاصلاح، الاترى انه لو تحقق ما توهمه، بنى على صلاته، فالحق قصد الاصلاح بحقيقته مالم يختلف المكان بالخروج، وان كان استخلف فسدت، لانه عمل كثير من غير عذر، وهذا بخلاف ما اذا ظن انه افتتح على غير وضوء، فانصرف ثم علم انه على وضوء، حيث تفسد، وان لم يخرج، لان الانصراف على سبيل الرفض، الاترى انه لوتحقق ماتوهمه، يستقبله، فهذا هو الحرف.

ترجمہ:- اور جس نمازی کو یہ گمان ہو گیا ہو کہ اسے حدث ہو گیا ہے، اور اسی خیال سے وہ مسجد سے نکل گیا بعد میں اسے یہ یقین آگیا کہ اسے حدث نہیں ہوا ہے تو وہ از سر نو نماز پڑھے (استقبال کرے) اور اگر ابھی تک وہ مسجد سے نہیں نکلا ہو تو صرف باقی نماز پڑھے، اور قیاس کا تقاضا دونوں صورتوں میں یہ ہے کہ از سر نو پڑھے، اور امام محمدؒ سے یہی روایت ہے، کیونکہ اس نے بلا عذر قبلہ سے اپنا منہ پھیر لیا ہے، اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ نمازی بلا وجہ نہیں بلکہ اپنی نماز کی اصلاح کے خیال سے پھرا تھا، کیا تم یہ نہیں دیکھتے کہ جس بات کا اسے وہم ہوا ہے اگر واقع میں یہی ثابت ہو جاتی تو وہ اپنی نماز بناء کرتا، اس لئے اصلاح کے ارادے کو بھی حقیقی اصلاح کے ساتھ ملا دیا گیا ہے، جبتک کہ نکل جانے سے جگہ نہ بدلی ہو، اور اگر اس نے کسی دوسرے کو اپنا خلیفہ بنا دیا تو اس کی نماز فاسد ہو گئی، کیونکہ ایسا کرنا بغیر عذر کے عمل کثیر ہے، یہ حکم اس صورت کے خلاف ہے کہ امام نے یہ گمان کیا ہو کہ اس نے بغیر وضوء کے نماز شروع کی ہے اس لئے اس نے اپنا رخ قبلہ سے پھیر لیا، اس کے بعد اسے یہ معلوم ہوا کہ وہ وضوء کی حالت میں ہے تو اس صورت میں اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اگر چہ وہ مسجد سے باہر نہ ہوا ہو، کیونکہ اس کا رخ بدل دینا نماز کے چھوڑنے کے طور پر ہے، کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ جس بات کا اسے وہم ہوا تھا اگر وہ متحقق ہو جاتی ہو اس صورت میں از سر نو ہی پڑھی ہوتی، تو یہی بات دونوں صورتوں میں اصل ہے۔

توضیح:- غازی نمازی کا دشمن کے آجانے کے شبہ سے رخ پھیرنا،

حدث کے شبہ سے امام کا مسجد سے نکلنا، نماز میں بے وضوء نماز شروع کرنے کا شبہ

ومن ظن انه احدث، فخرج من المسجد، ثم علم انه لم يحدث، استقبل الصلوة.....الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے ثم علم الخ پھر اسے معلوم ہوا کہ اسے حدث نہیں ہوا تھا۔ف۔ مثلاً گمان ہوا کہ پیشاب کا قطرہ ٹپک گیا ہے اس لئے مسجد سے نکل گیا، پھر معلوم ہوا کہ نہیں ٹپکا تھا استقبل الخ تو وہ نئے سرے سے نماز پڑھے۔ف۔ خواہ مقرر کیا ہو یا نہیں وان لم یکن الخ اور اگر وہ مسجد سے باہر نہ ہوا ہو۔ف۔ کیونکہ اسے حدث نہ ہونا ظاہر ہو گیا ہے۔

وان لم یکن خرج من المسجد، یصلی مابقی.....الخ

تو وہ باقی نماز پڑھ لے، استحسان کے طور پر، والقیاس الخ اور دونوں صورتوں میں قیاس کا تقاضا یہی ہے کہ نئے سرے سے نماز پڑھے، امام محمدؒ کا یہی قول مروی ہے کیونکہ نماز میں بغیر عذر حقیقی کے قبلہ کی طرف سے منہ پھیرنا پایا گیا ہے۔ف۔ اگرچہ چلتے ہوئے قبلہ کی طرف منہ کئے ہوئے ہو یا پیٹھ کئے ہوئے ہو، یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ع۔ برخلاف اس صورت کے جبکہ حقیقت میں حدث ہو کر عذر پایا گیا ہو، تو اس صورت میں نص کی وجہ سے خلاف قیاس قبلہ سے اس کا منہ پھیرنا مفسد نہیں ہوا۔

وجه الاستحسان انه انصرف علی قصد الاصلاح، الاتری انه لو تحقق ما توهمه.....الخ

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اس نمازی نے اصلاح کے ارادہ سے اپنا رخ بدلا تھا۔ف۔ الاتری الخ جیسا کہ اس نمازی نے خیال کیا تھا اگر وہ درست ہو جاتا یعنی حقیقت میں حدث ہو تا تو کیا تم یہ نہیں سمجھتے کہ وہ اپنی نماز پر بناء کرتا اور پڑھی ہوئی نماز بے کار نہ جاتی فالحق الخ اس لئے اصلاح کے ارادہ کو بھی اصلاح کا حکم دیدیا گیا۔ف۔ مگر یہ بات مسجد سے باہر نکل جانے کے بعد نہیں ہو گی بلکہ مالم یختلف الخ جب تک کہ مسجد سے نکل جانے کی وجہ سے جگہ نہ بدلے۔ف۔ کیونکہ جگہ بدلنا تحریمہ کو باطل کر دیتا ہے، اور جبتک جگہ ایک رہتی ہے تحریمہ باقی رہتا ہے، اسی طرح غازی و مجاہد نے اگر یہ خیال کیا کہ دشمن دوسرے رخ سے آرہا ہے اس لئے اس نے اپنا رخ بھی بدل دیا حالانکہ یہ خیال غلط تھا تو اس کی نماز باطل نہ ہو گی جبتک کہ وہ اپنی جگہ سے نہ نکل جائے۔ جامع التمر تاشی۔ع۔

وان کان استخلف فسدت، لانه عمل کثیر من غیر عذر.....الخ

اور اگر اس وہم کرنے والے غازی نے کسی کو اپنا خلیفہ بنادیا تو اس کی نماز فاسد ہو گئی۔ف۔ اگرچہ اپنی جگہ سے آگے نہ بڑھا ہو۔ف۔ لانه عمل الخ کیونکہ یہ عمل کثیر ہے جبکہ کوئی عذر بھی نہیں ہے۔ف۔ کہا گیا ہے کہ خلیفہ بنانے سے نماز کے فاسد ہو جانے کا حکم صاحبین کے قول کے مطابق ہے، متفرقات ابو جعفر میں لکھا ہے کہ اگر خلیفہ نے رکوع تک نماز پڑھ لی تب امام کی نماز فاسد ہو گی اس سے پہلے فاسد نہ ہو گی، اور ابن سماعہ نے امام محمدؒ سے روایت کی ہے کہ خلیفہ اگر امام کی جگہ پر کھڑا ہو گیا تو بھی نماز فاسد ہو جائے گی، اگرچہ اس نے کوئی رکن ادا نہ کیا ہو، اگر قوم نے خود خلیفہ بنالیا ہو تو امام کے ماسوا ان تمام مقتدیوں ہی نماز فاسد ہو گی۔ الفتح۔

وهذا بخلاف اذا ظن انه افتتح علی غیر وضوء، فانصرف ثم علم انه علی وضوء.....الخ

اور امام کا نماز سے پھر جانا نماز کی اصلاح کے خیال سے اس کا حکم اس صورت کے مخالف ہے جبکہ اس نے یہ گمان کیا ہو کہ بغیر وضوء کے نماز شروع کی تھی۔ف۔ یا موزہ پہن کر اس پر مسح کئے ہوئے تھا اور اسے گمان ہوا کہ مدت مسح ختم ہو گئی ہے۔ یا تیمم کئے ہوئے تھا اور دور سے چمکدار زمین دیکھ کر اسے خیال ہوا کہ یہ پانی ہے یا ظہر کی نماز پڑھنے کی حالت میں اسے خیال کہ فجر کی نماز باقی ہے، اور وہ صاحب ترتیب ہے اس لئے ترتیب نماز کے ترک واجب کا خیال آگیا یا کپڑے پر سرخی دیکھ کر یہ گمان ہوا کہ خون ہے۔ التبیین۔

فانصرف ثم علم انه علی وضوء، حیث تفسد.....الخ

ان خیالات کی بناء پر اس نے اپنا رخ قبلہ سے پھیر لیا ثم علم الخ پھر اس نے جان لیا کہ تمام خیالات غلط تھے اور وہ بہر صورت باوضوء ہے حیث الخ کہ ان تمام صورتوں میں نماز فاسد ہو گی، اگرچہ وہ مسجد سے باہر نہ گیا ہو لان الانصرف الخ کیونکہ

اس طرح پھرنا نماز کو ختم کر دینے کے ارادہ سے تھا۔ف۔ یعنی نماز کو چھوڑنے کے طور پر پھرا ہے، اصلاح کے لئے نہیں پھرا ہے الاتری الخ کیا تم نہیں دیکھتے کہ جس خیال سے اس نے رخ پھیرا ہے اگر وہ خیال درست ہو جاتا، تو یقیناً اسے از سر نو نماز پڑھنی ہوتی۔ف۔ وہ تو اسی خیال سے پھرا تھا، بر خلاف پہلی صورت کے اس میں نماز کو ترک کرنا نہیں ہے بلکہ پختہ کرنا اور بناء کرنا ہے۔

الاتری انه لوتحقق ماتوهمه، يستقبله، فهذا هو الحرف.....الخ

پس یہی بات دونوں صورتوں میں اصل ہے۔ف۔ جس سے دونوں کا فرق ظاہر ہے، حاصل یہ ہوا کہ جو گمان ایسا ہے کہ اس نے ترک در فض اور چھوڑ دینے کے طور کیا ہو تو وہ مفسد نماز ہو گا، اور جس گمان نے ایسا نہیں کیا تو دیکھا جائے گا کہ اس کے بعد نمازی مسجد سے باہر گیا ہے یا نہیں، اگر باہر چلا گیا ہو تو اس کا تحریمہ ٹوٹ گیا، اور نہیں گیا ہو تو وہ بناء کر سکتا ہے یعنی پہلی پڑھی ہوئی نماز کے بعد سے پڑھ کر نماز مکمل کرے۔م۔ پھر مرد نمازی کے لئے اس کا گھر، کمرہ، عیدگاہ، جنازہ کی نماز کا میدان سب مسجد کے حکم میں ہے، لیکن عورت اگر اپنی نماز کی جگہ سے (جو اس کے کمرہ کے ایک کونہ میں ہوتی ہے) باہر ہو گی تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔التبیین۔

ومكان الصفوف في الصحراء له حكم المسجد، ولو تقدم قدامه فالحد السترة، وان لم تكن فمقدار الصفوف خلفه، وان كان منفردا فموضع سجوده من كل جانب، وان جنّ او نام فاحتلم او اغمى عليه، استقبل لانه يندر وجود هذه العوارض، فلم يكن في معنى ما ورد به النص، وكذلك اذا قهقه، لانه بمنزلة الكلام، وهو قاطع.

ترجمہ:- اور صحراء میں صفوں کی جگہ کا وہی حکم ہے جو مسجد کا حکم ہے، اور وہ آگے کی طرف بڑھا ہو تو اس کی حد سترہ ہے، اور آگے سترہ نہ ہو تو پیچھے کی صفوں کی مقدار ہے، اور اگر گمان کرنے والا نمازی اکیلا، تنہا ہو تو اس کی حد اس کے سجدہ کی جگہ ہے ہر طرف سے، اور اگر نمازی دیوانہ ہو گیا یا سونے کی وجہ سے اسے احتلام ہو گیا، یا اس پر بیہوشی طاری ہو گئی تو یہ الگ نماز پڑھتے وقت بالکل ابتداء سے پڑھیں گے کیونکہ ان بیماریوں کا وجود کبھی کبھی ہوتا ہے، لہٰذا یہ بیماریاں اپنی بیماریوں جیسی نہ ہوئیں جن کا بیان حدیث میں آیا ہے، اسی طرح اگر نمازی نے قہقہہ مار دیا، کیونکہ قہقہہ کلام کے حکم میں ہے، اور وہ نماز کو قطع کرنے والا ہے۔

توضیح:- جنگل میں مسجد کا حکم، امام حدث کی حالت میں آگے کی طرف بڑھا

منفرد کو اگر گمان ہوا تو اس کی حد، جنون یا احتلام یا بیہوشی کی حالت میں حدث ہوا، یا قہقہہ کے ساتھ ہنسا

ومكان الصفوف في الصحراء له حكم المسجد، ولو تقدم قدامه فالحد السترة.....الخ

اور جنگل میں صفوں کی جگہ جہاں تک ہے وہاں تک مسجد کا حکم ہے ولو تقدم الخ اب اگر نمازی آگے کی طرف سے نکلنے کے لئے بڑھا۔ف۔ اور آگے سترہ موجود ہو تو اس کی حد سترہ تک ہی ہے۔ف۔ لہٰذا اگر سترہ سے بھی آگے بڑھ گیا تو نماز فاسد ہو گئی۔ وان لم تكن الخ اور آگے سترہ نہ ہو تو اس کے پیچھے جتنی صفیں ہوں گی ان کے ہی مقدار سے آگے حد ہو گی۔ف۔ یہانتک کہ اگر پانچ گز تک صفیں ہوں گی تو آگے کی حد بھی پانچ ہی گز ہے، اس لئے اس سے زیادہ آگے بڑھنے سے نماز فاسد ہو جائے گی، اور اسی قول کو تبیین الحقائق میں یقین کے ساتھ کہا ہے، اور عینی میں بھی یہی مذکور ہے، لیکن ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ جب سترہ نہ ہو تو سب سے بہتر بات یہ ہے کہ اس کے سجدہ کی جگہ کو حد مقرر دیا جائے، کیونکہ امام اپنے بارے میں منفرد کے حکم میں ہے، اور منفرد کا یہی حکم ہے، میں کہتا ہوں کہ بحر الرائق اور در مختار میں ابن الہمامؒ کی اتباع کرتے ہوئے اسی کو اختیار کیا ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ پیچھے کی حد میں بھی یہی دلیل قائم ہوتی ہے کہ امام اپنے معاملہ میں منفرد ہے؛ اور میرے نزدیک حق بات یہ ہے کہ منفرد کی اداء قاصر ہے جیسا کہ صراحت کے ساتھ اس بات کو اصول کی کتابوں میں بیان کیا گیا ہے، لہٰذا اس پر جماعت کا

قیاس کرنا درست نہیں ہے، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

وان کان منفردا فموضع سجوده من کل جانب.....الخ

اور اگر وضوء کے ٹوٹ جانے کا گمان کرنے والا ایک منفرد ہو، **فموضع سجوده الخ** کہ اس کی حد ہر طرف سے اس کے سجدہ کا مقام ہے۔ف۔ یہانتک کہ منفرد کے لئے دائیں، بائیں اور پیچھے اس کی مقدار حد ہے، ایسا ہی المحیط۔ھ۔ پس اگر ہم امام کو منفرد پر قیاس کریں تو پیچھے بھی صفوں تک حد نہیں ہونی چاہئے، بعینہ اسی دلیل سے کہ امام اپنے معاملات میں منفرد کے حکم میں ہے، حالانکہ بالاتفاق پیچھے کی حد آخری صف تک ہونے کی امام اعظمؒ سے نص بیان کر دی ہے، لہذا معتمد قول وہی ہوا جو مصنف ہدایہؒ نے بیان کر دیا ہے۔م۔

وان جنّ او نام فاحتلم او اغمی علیه، استقبل لانه یندر وجود هذه العوارض.....الخ

اور اگر نمازی مجنون ہو گیا۔ف۔ وہ خواہ امام ہو یا مقتدی ہو یا منفرد ہو سب کا ایک ہی حکم ہوگا، یا سونے سے اسے احتلام ہو جائے، یا اس پر بیہوشی طاری ہو گئی، استقبل تو نماز کو نئے سرے سے پڑھے۔ف۔ بشرطیکہ تشہد کی مقدار نہ بیٹھا ہو۔ف۔ اغماء ایک مرض ہے جو دماغ میں سرد گاڑھے بلغم کے بھرنے سے پیدا ہوتا ہے۔ع۔ یعنی روح دماغی کے راستے بند کر کے اس کے حس و حرکت کو بند کر دیتا ہے، یہ قول حکیموں کا ہے۔م۔ اور متکلمین کے نزدیک اغماء ایک سہو ہے جو انسان پر اس طرح چھا جاتا ہے کہ اس حالت میں تمام اعضاء بدن میں کمزوری اور سستی آجاتی ہے، اور جنون اس کے خلاف ہے کیونکہ جنون کی وجہ سے عقل میں خرابی اور بربادی آجاتی ہے، اسی لئے کہا گیا ہے کہ انبیا کرام پر بیہوشی آسکتی ہے لیکن جنون نہیں آسکتا ہے۔ع۔ الحاصل اگر نماز میں وضوء ٹوٹ جانے کا حکم دیوانگی، بے ہوش یا خواب میں احتلام ہو جانے کی وجہ سے ہو تو اس میں بناء کرنا جائز نہ ہوگا بلکہ از سر نو پوری نماز پڑھنی ہو گی۔م۔ لانه یندر الخ کیونکہ ایسی بیماریاں بہت ہی کم شاذ و نادر ہوتی ہیں، اس وجہ سے عموم بلوی نہیں ہوتا ہے۔م۔

فلم یکن فی معنی ما ورد به النص، وکذلك اذا قهقه، لانه بمنزلة الکلام، وهو قاطع.....الخ

اس بناء پر یہ عارضے ان عارضوں کے معنی میں نہ آسکے جو نص میں بیان کئے گئے ہیں۔ف۔ یعنی ہوا کا خارج ہونا، قئی، نکسیر اور مذی کا نکلنا کیونکہ یہ چیزیں اکثر و بیشتر پائی جاتی ہیں نادر و نایاب نہیں ہیں، اس لئے قلیل الوجود حدث ہونے کی صورت میں بناء کرنے کا حکم نہیں ہوگا۔م۔ وکذلك الخ اسی طرح اگر نمازی نے قہقہہ مار دیا۔ف۔ تو بناء نہیں ہوگا، کیونکہ نص میں جو عارضے بتائے گئے ہیں وہ بے اختیاری طور پر پائے جاتے ہیں، بخلاف قہقہہ کے کیونکہ قہقہہ تو کلام کرنے کے برابر ہے، اور یہ کلام تو نماز کو توڑ دیتا ہے۔ف۔ اسی طرح قہقہہ بھی نماز کو ختم کرنے والا ہوگا، اسی لئے اس نماز کی بناء نہیں ہو سکتی جو کلام کرنے یا قہقہہ مارنے کی وجہ سے ٹوٹ گئی ہو، یہ احکام اس صورت میں ہوں گے جبکہ یہ باتیں تشہد کی مقدار بیٹھنے سے پہلے پائی گئی ہوں، کیونکہ اگر تشہد کی مقدار بیٹھنے کے بعد ہوئیں تو اس کی نماز پوری ہو جائے گی۔ع۔

وان حصر الامام عن القراءة، فقدم غیره اجزأهم عند ابی حنیفةؒ، وقالا لایجزیهم، لانه یندر وجوده، فاشبه الجنابة، وله الاستخلاف بعلة العجز، وهو هنا الزم، والعجز عن القراءة غیر نادر، فلا یلحق بالجنابة، ولو قرأ مقدار ما تجوز به الصلوة، لایجوز بالاجماع، لعدم الحاجة الی الاستخلاف، وان سبقه الحدث بعد التشهد توضأ وسلم، لان التسلیم واجب، فلابد من التوضی لیأتی به، وان تعمد الحدث فی هذه الحالة او تکلم او عمل عملا ینافی الصلوة، تمت صلوته، لانه تعذر البناء لوجود القاطع، لکن لا اعادة علیه، لانه لم یبق علیه شیء من الارکان.

ترجمہ:۔ اگر امام قرأت کرتے ہوئے رک جائے اور کسی دوسرے کو اپنی جگہ پر بڑھا دے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تمام

لوگوں کی نماز درست رہے گی، لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ کسی کی نماز درست نہ رہے گی، کیونکہ ایسی مجبوری بہت ہی کم ہوتی ہے، تو یہ جنابت کے مشابہہ ہو گیا، اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ اس وقت دوسرے کو خلیفہ بنانا عاجز ہو جانے کی وجہ سے ہے، اور یہ عاجزی یہاں اچھی طرح پائی جا رہی ہے، اور قرأت سے عاجز ہو جانا کوئی نادر واقعہ نہیں ہے اس لئے اسے جنابت کے ساتھ حکم میں نہیں ملایا جا سکتا ہے، اور اگر اس نے اتنی قراءت کر لی تھی جس سے نماز جائز ہو جاتی ہے تو بالاجماع خلیفہ بنانا جائز نہیں ہے، کیونکہ اس صورت میں خلیفہ مقرر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، اور اگر تشہد کے بعد حدث ہو گیا ہو تو وضوء کر کے صرف سلام کہہ لے، کیونکہ سلام کہنا اس وقت واجب ہے اس لئے وضوء کرنا اس کے ادا کرنے کے لئے ضروری ہوگا، اور اگر اسی وقت اپنے ارادہ سے حدث کر لے یا گفتگو کر لے یا کوئی بھی ایسا کام کر لے جو نماز کے مخالف ہو تو اس نماز پوری ہو گئی، کیونکہ اس نے بناء کرنے کو ناممکن بنا دیا ہے مخالف نماز پائے جانے کی وجہ سے، لیکن اب اس پر اس نماز کو دوبارہ ادا کرنے کی ضرورت نہ ہو گی، کیونکہ اب اس پر کوئی رکن ادا کرنا باقی نہیں رہا۔

توضیح:-امام قراءت کرنے سے عاجز ہو گیا، ایسی صورت میں اس نے دوسرے کو آگے بڑھا دیا، تشہد کے بعد حدث کیا، یا منافی نماز کوئی عمل کیا

وان حصر الامام عن القراء ة، فقدم غیره اجزأهم عند ابی حنیفةؒ، وقالا لایجزیهم......الخ

اگر امام قرأت سے عاجز ہو جائے اور چاہنے کے باوجود نہ پڑھ سکے۔ف۔ یہاںتک کہ ایک آیت بھی نہ پڑھ سکے، کسی دہشت یا شرمندگی یا کسی اور وجہ سے حالانکہ وہ اس سورہ یا آیت کا حافظ ہے اور پڑھ سکتا ہے، اس مجبوری میں اس نے کسی دوسرے کو اپنا قائم مقام بنا دیا، تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جماعت کے لئے کافی ہے۔ف۔ اور امام احمدؒ کا یہی معمول بھی ہے۔ مع۔وقالا الخ اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ ان کو یہ کافی نہیں ہے۔ف۔ یہ مشہور قول ابو یوسفؒ کا ہے، بر خلاف المفید کے کہ جس میں ابو یوسفؒ کا قول ابو حنیفہؒ کے قول کے ساتھ ذکر کیا ہے مع۔

لانه یندر وجوده، فاشبه الجنابة......الخ

کیونکہ ایسا واقعہ نادر الوجود ہے لہذا جنبی ہونے کے مشابہہ ہوگا، پھر صاحبینؒ کے نزدیک جب موجودہ صورت میں کسی کو خلیفہ نہیں بنا سکتا ہے تو امی کی طرح بغیر قرأت ہی کی نماز مکمل کر دے بشرطیکہ مقتدیوں میں کوئی بھی قاری نہ ہو سب امی ہی ہو۔ ن۔

ف۔ غایۃ البیان میں کہا ہے کہ یہ کہنا بھول ہے، کیونکہ صاحبینؒ کا مذہب یہی ہے کہ وہ از سر نو نماز پڑھے، جیسا کہ فخر الاسلامؒ نے شرح الجامع الصغیر میں تصریح کر دی ہے۔ مع۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ مصنفؒ نے بھی تو اسی بات کی طرف اشارہ کیا ہے یہ کہہ کر کہ جنابت کے مشابہہ ہے جبکہ جنابت میں از سر نو پڑھنے کا ہی حکم ہے۔ م۔

وله الاستخلاف بعلة العجز، وهو هنا الزم، والعجز عن القراء ة غیر نادر، فلا......الخ

امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ خلیفہ تو اصل کے عاجز ہونے کی صورت میں ہی بنایا جاتا ہے، وهو هٰهنا الخ اور یہ بات اس جگہ اچھی طرح لازم آ رہی ہے والعجز الخ اور قرأت سے عاجز ہو جانا پڑھتے پڑھتے رک جانا نادر نہیں ہے۔ف۔ کیونکہ اکثر اوقات رعب اور شرم وغیرہ کی وجہ سے پڑھنا موقوف ہو جاتا ہے، فلا یلحق الخ لہذا اسے جنابت کے حکم میں شامل نہیں کیا جا سکتا ہے۔ف۔ البتہ یہ بات اور ہو گی کہ وہ بالکل ہی بھول کر امی ہو چکا ہو، ایسی صورت میں بالاجماع خلیفہ نہیں کیا جا سکتا ہے، شیخ الاسلام ابو الیسرؒ نے اس مسئلہ کی تصریح کر دی ہے۔ مع۔

ولو قرأ مقدار ما تجوز به الصلوة، لایجوز بالاجماع، لعدم الحاجة الی الاستخلاف.....الخ

اور اگر امام نے اتنی قرأت کرلی ہو جو نماز کے لئے کافی ہو جاتی ہے۔ف۔ جس کی مقدار ایک آیت ہے، جیسا کہ اس کی تصریح امام رازیؒ وغیرہ نے کی ہے۔ ل۔ لایجوز الخ تو بالاجماع خلیفہ بنانے کی ضرورت نہ ہوگی۔ف۔ بالفرض اگر اس صورت میں کسی کو اپنا خلیفہ بنالیا تو نماز فاسد ہو جائے گی۔ المحیط۔ کیونکہ یہ عمل کثیر ہے۔د۔ پھر کتنی قرأت جائز اور کافی ہوتی ہے، اس کی تفسیر میں ایک آیت کہنا جیسا کہ ابھی مذکور ہوا غور طلب ہے، کیونکہ پوری فاتحہ اور اس کے ساتھ تین آیتوں کا ہونا قول اصح کے مطابق واجب ہے، جس کے نہ کرنے سے ایسی کمی لازم آتی ہے کہ اس نماز کو دوبارہ پڑھنا واجب ہو جاتا ہے، اور ایک ہی آیت پر اکتفاء کرنا گناہ کا کام ہے، اس بناء پر شاید یہ کہا جاسکے کہ عذر کی مجبوری سے ایک آیت کافی ہے، غور کرلیں۔م۔

وان سبقه الحدث بعد التشهد توضأ وسلم، لان التسليم واجب، فلابد من التوضي......الخ.

اور اگر نمازی کو تشہد کے بعد حدث ہو گیا ہو تو وضوء کر کے صرف سلام کہدے۔ف۔ یہ کہنے سے اگرچہ فرض ادا ہو گیا لیکن واجب باقی رہا، لان التسليم الخ اس لئے کے سلام کہنا واجب ہے اس لئے وضوء کرنا بھی ضروری ہوا تاکہ سلام کہہ سکے۔ف۔ کیونکہ طہارت کے بغیر نماز پوری فراغت نہیں ہو سکے گی وان تعمد الخ، اور اگر تشہد کے بعد اس نے قصداً حدث کردیا یا قصداً گفتگو کی یا قصداً ایسا کوئی بھی کام کیا جو نماز کے منافی ہو تو اسکی نماز پوری ہو گئی۔ف۔ اس کی نماز ختم ہو گئی اگرچہ سلام کرنا واجب تھا ترک ہو گیا ہے۔ لیکن اب پہلے کی طرح وضو کر کے صرف سلام نہیں کر سکتا ہے۔ کیونکہ نماز کو ایک بار ختم کر کے اس پر بناء کرنا مشکل ہے۔

لكن لا اعادة عليه، لانه لم يبق عليه شيء من الاركان......الخ

لیکن اسے اب دوبارہ نماز پڑھنی لازم بھی نہیں ہوگی، کیونکہ اب اس پر کوئی رکن باقی نہیں رہا ہے۔ف۔ اور نماز سے جو یہ فارغ ہوا ہے وہ اپنے ارادہ سے ہوا ہے، اگرچہ لفظ سلام سے فارغ ہونا واجب تھا، لیکن اس کی وجہ اس کے پہلے کے ارکان میں کوئی خرابی نہیں ہوتی ہے اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث میں تشہد ختم کر کے فرمایا کہ تمہارا کھڑے ہونے کو اگر جی چاہے تو کھڑے ہو جاؤ، اس کا ظاہر اسی مفہوم کا تقاضا کرتا ہے، اچھی طرح سمجھ لیں۔

فان راى المتيمم الماء في صلاته بطلت، وقد مر من قبل، فان رآه بعد ما قعد قدر التشهد، او كان ماسحا فانقضت مدة مسحه، او خلع خفيه بعمل يسير، او كان اميا فتعلم سورة، او عريانا فوجد ثوبا، او مؤميا فقدر على الركوع والسجود، او تذكر فائتة عليه قبل هذه، او احدث الامام القارىء فاستخلف اميا، او طلعت الشمس في الفجر، او دخل وقت العصر وهو في الجمعة، او كان ماسحا على الجبيرة فسقطت عن برء، او كان صاحب عذر فانقطع عذره كالمستحاضة ومن بمعناها، بطلت الصلوة في قول ابي حنيفةؒ، وقالا: تمت صلوته.

ترجمہ:۔ اگر تیمم کر کے نماز پڑھنے والے نے نماز کی حالت میں پانی کو دیکھ لیا (قادر ہو گیا) تو اس کی نماز باطل ہو گئی، اور یہ مسئلہ پہلے بھی گذر چکا ہے، اگر اس متیمم نے مقدار تشہد بیٹھنے کے بعد پانی کو دیکھا، یا موزہ پر مسح کرنے والا تھا اور اس کی مدت مسح ختم ہو گئی ہو، یا اپنے موزوں کو معمولی سی حرکت سے اتار دیا ہو، یا اس نے اپنے ذمہ اس سے پہلے کی باقی فرض نماز کو یاد کرلیا ہو، یا قاری امام نے حدث کیا پھر کسی امی کو اپنا خلیفہ بنادیا ہو، یا فجر کی نماز پڑھتے ہوئے سورج نکل آیا ہو، یا جمعہ کی نماز پڑھتے ہوئے عصر کا وقت آگیا ہو، یا زخم وغیرہ کی پٹی پر مسح کرنے والا ہو اور وہ پٹی زخم کے اچھے ہونے کے بعد گر گئی ہو، یا وہ کسی وجہ سے صاحب عذر تھا لیکن اس کا عذر ختم ہو گیا ہو جیسا کہ استحاضہ والی عورت یا اس جیسی کسی عذر والا ہو تو ان تمام صورتوں میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی نماز باطل ہو گئی لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اس کی نماز پوری ہو گئی ہے۔

توضیح:۔ تشہد کے بعد منافی نماز کے پائے جانے کی چند صورتیں جن میں امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک نماز کے جائز ہونے یا فاسد ہونے میں اختلاف ہے، اور ان کی تفصیل

فان راى المتيمم الماء في صلاته بطلت، وقد مر من قبل......الخ

اگر متیمم نے اپنی نماز میں پانی دیکھا۔ف۔ یعنی تشہد سے پہلے اس حال میں کہ اسے اب پانی کے استعمال پر قدرت ہے، اور پانی پاک اور بقدر ضرورت ہے اور اس کے ملنے کا گمان غالب ہے۔ بطلت الخ تو اس کی نماز بالاجماع باطل ہو گئی، اور یہ مسئلہ پہلے بھی گذر چکا ہے۔ف۔ یعنی تیمم کے بیان میں گذر چکا ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ متیمم نے اپنی نماز کی حالت میں پانی ایسی صورت اور حالت میں دیکھا کہ اس کا تیمم ٹوٹ گیا، تو یہ حدث ایسا نہیں ہے کہ اس پر اپنی نماز کی بناء کرے کیونکہ اس کی نماز باطل ہو گئی ہے، نہایہ میں کہا گیا ہے کہ اس کے باطل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ متیمم جو پانی کا خلیفہ ہے اس سے اس کا مقصود یعنی نماز مکمل ہونے سے پہلے ہی اصل یعنی پانی پر قدرت حاصل ہو گئی ہے، اور حدث سابق ظاہر ہونے سے نماز بناء کے قابل نہ رہی، بخلاف اس صورت کے کہ متیمم کو حدث ہوا جب وہاں سے نکلا تو اسے پانی مل گیا تو اسے چاہئے کہ اب وضوء کر کے بقیہ نماز پوری کرے، کیونکہ اس صورت میں اس نے حدث کے بعد پانی پایا ہے، اس لئے کہ اس پانی کی وجہ سے اس کا وضوء نہیں ٹوٹا ہے بلکہ پہلے ہی حدث ہوا ہے، لیکن پہلی صورت میں پانی سے ہی حدث سابق ظاہر ہے، میں کہتا ہوں کہ صحیح بات یہ ہے کہ دونوں مسئلوں کے درمیان نماز باطل ہونے میں کوئی فرق نہیں ہے، جس کی تفصیل آئندہ آئے گی۔م۔

شرح الکنز میں ہے کہ اگر کسی تیمم کرنے والے امام کے پیچھے وضوء کرنے والا مقتدی ہو اور اس نے پانی دیکھ کر یہ اعتقاد کیا کہ میرے امام کو پانی پر قدرت حاصل ہے، اس بناء پر اس کی نماز صحیح نہ ہو گی، اور اس اعتقاد کی وجہ سے اقتداء اور نماز سب باطل ہوئی، لیکن اگر امام کو پانی ہونے کا علم نہ ہو سکا تو اس کی نماز درست رہے گی، فتح القدیر میں ایسا ہی ہے، اگر تیمم کرنے والے مسافر نے نماز میں کسی شخص کے پاس کافی پانی دیکھ کر گمان یا شک کیا کہ مانگنے سے بھی وہ پانی نہیں دے گا، اس کے باوجود اس نے نماز توڑ کر اشارہ سے اس سے پانی مانگا اب اگر اس نے پانی نہیں دیا تو اس کا تیمم حسب سابق باقی رہے گا، جیسا کہ صدر الشریعہ نے اس کی تصریح کی ہے، اس صورت میں نماز کے باطل ہونے کی وجہ حدث سابق نہیں ہے بلکہ ترک نماز کی نیت سے نماز سے باہر آنا ہے، اسی بناء پر اگر وہ انکار نہ کرتا بلکہ پانی دے دیتا تو بھی اسے از سر نو نماز پڑھنی ہوتی۔

اب اسکی مثال ایسی ہو گئی کہ تیمم کرنے والے نے سراب (چمکدار بالو) کو پانی سمجھ کر اپنا رخ پھیر لیا تو اس صورت میں بالکل ابتداء سے نماز لازم ہو جاتی ہے جیسا کہ **قولہ من ظن انہ احدث الخ** کی شرح میں گذر گیا ہے اس بناء پر اگر نماز کی حالت میں کسی کے پاس پانی دیکھ کر وضوء کے لئے پانی مانگنا چاہا مگر ملنے کا یقین نہ ہونے کی وجہ سے نہیں مانگا، پھر نماز پوری کر لینے کے بعد مانگا اور اس نے نہ دیا تو نماز پوری ہو گئی جیسا کہ صدر الشریعہ نے زیادات سے نقل کیا ہے، اس سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ مصنفؒ نے جس مسئلہ کو ذکر کیا ہے وہ دو قیدوں سے مشروط ہے (۱) تیمم کرنے والے نے پانی اس صورت سے دیکھا کہ اس کے استعمال پر اسے قدرت حاصل ہو گئی ہے (۲) اس نے نماز کے رخ سے اپنا منہ پھیر لیا ہے، ان قیدوں پر قرینہ یہ ہے کہ مسئلہ گو بناء جائز نہ ہونے کے تحت بیان کیا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ یہ حکم منہ پھیرنے پر ہے، مکمل کرنے پر موقوف نہیں ہے، اس مسئلہ کو اچھی طرح یاد کر لیں کیونکہ صرف میرے دل و دماغ پر اس کا انشراح ہوا ہے کسی دوسری جگہ اس بحث کے ملنے کی امید نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔م۔

فان رآہ بعد ما قعد قدر التشہد، او کان ماسحا فانقضت مدۃ مسحہ......الخ

اور تیمم کرنے والے نے مقدار تشہد بیٹھنے کے بعد پانی پایا۔ف۔ تو نماز کے باطل ہونے میں امام صاحب اور صاحبینؒ کا اختلاف ہے، اس جگہ مسلسل بارہ مسائل کئے گئے ہیں کہ ان سبھوں میں تشہد ختم کر لینے کے یا اتنی دیر بیٹھنے کے بعد سے متعلق ہیں۔

(۱) یہی ہے کہ متیمم نے مقدار تشہد بیٹھنے کے پانی دیکھا اور اس کے استعمال پر قادر بھی ہوا۔

(۲) **او کان ماسحا الخ** یا وہ موزوں پر مسح کرنے والا تھا اور اس کے مسح کی مدت گذر گئی۔ف۔ مقدار تشہد بیٹھنے کے بعد اور اس کے پاس پاؤں دھونے کی مقدار میں پانی بھی موجود ہے تو امام صاحب کے نزدیک اس کی نماز باطل اور صاحبین کے نزدیک

پوری ہو جائے گی۔
اور شرح الکنز (یعنی زیلعیؒ کی تبیین الحقائق) میں ہے کہ اگر پانی نہیں پایا تو امام اعظمؒ کے قول کی بناء پر بعض نے کہا ہے کہ نماز باطل نہ ہوگی، مگر بعضوں نے کہا ہے کہ باطل ہو جائے گی، اور یہ بھی لکھا ہے کہ اگر حدث ہوا اور وضوء کرنے کو گیا، اور وضوء کرتے ہوئے مسح کی مدت ختم ہو گئی تو اس کی نماز باطل نہ ہوگی بلکہ وضوء کر کے پاؤں دھو لے اور نماز پر بناء کرے یعنی صرف بقیہ نماز پوری کر لے، کیونکہ اسکو صرف پاؤں دھونا ایسے حدث سے لازم آیا جو فی الحال اس کے پاؤں میں اثر کر گیا ہے تو ایسا سمجھا جائے گا گویا اس کو ایک حدث ہو گیا، لیکن صحیح قول یہ ہے کہ وہ بناء نہیں کر سکتا ہے بلکہ اسے از سر نو نماز پڑھنی ہوگی، کیونکہ مدت کا ختم ہونا کوئی خود مستقل حدث نہیں ہے بلکہ اس سے وہ حدث ظاہر ہوگا جو شروع نماز سے پہلے منسوب ہو، اس لئے گویا اس نے بغیر طہارت نماز شروع کی ہے، اس کی مثال اس تیمم کرنے والے کی سی ہو گئی جو حدث ہو جانے پر وضوء کرنے کے لئے گیا اور اسے وہاں پانی مل گیا تو اب وہ پڑھی ہوئی نماز پر بناء نہیں کر سکتا ہے بلکہ گذشتہ دلیل کی بناء پر از سر نو پڑھے گا، اور جیسا کہ استحاضہ والی عورت کو نماز میں حدث ہوا اور وضوء کر کے آنے سے پہلے اس نماز کا وقت نکل گیا تو وہ بناء نہیں کر سکتی ہے۔ ف۔

او خلع خفيه بعمل يسير، او كان اميا فتعلم سورة......الخ

(۳) تیسرا مسئلہ او خلع خفيه الخ یعنی مقدار تشہد بیٹھنے کے بعد خفیف عمل سے اپنے موزوں کو اتار دیا۔ ف۔ کوئی بھی ایک موزہ نکالا، دونوں کو نکالنا کی قید ضروری نہیں ہے، خفیف عمل سے نکالنے کی صورت یہ ہوگی کہ اس کے موزے بہت ہی ڈھیلے ڈھالے تھے جو پاؤں کو ذرا حرکت دینے سے اتر گئے، اور دونوں ہاتھ لگانے کی ضرورت نہ پڑی، پھر پورے پاؤں کے نکالنے کی بھی ضرورت نہیں ہوگی بلکہ قدم کا اکثر حصہ نکل جاتا ہی اس مقصد کے لئے کافی ہے یعنی ان پاؤں کو دھونا لازم آ گیا حالانکہ ابھی تک نماز سے فارغ نہیں ہوا ہے، اسی صورت میں امام اعظمؒ کے نزدیک نماز باطل اور صاحبینؒ کے نزدیک نماز مکمل ہو گئی ہے، اس جگہ عمل خفیف کی قید لگانے کا فائدہ یہ ہوگا کہ اگر عمل کثیر سے یا دونوں ہاتھ لگا کر اتارا تو خود بخود وہ نماز سے خارج ہو جائے گا، اور چونکہ مقدار تشہد وہ بیٹھ چکا ہے لہذا بالاجماع نماز پوری ہو جائے گی۔ م ع۔ ف۔ وغیرہ۔

او كان اميا فتعلم سورة......الخ

(۴) چوتھا مسئلہ واکان اميا یا نمازی امی تھا۔ ف۔ جو تنہا نماز پڑھ رہا تھا۔ الینابیع۔ یا اپنے ہی جیسے امیوں کی امامت کر رہا تھا۔ والتبیین۔ اسی حالت میں کوئی سورہ یاد ہو گئی۔ ف۔ تشہد کے بعد ایسا ہونے سے امام اعظمؒ کے نزدیک نماز باطل ہو جائے گی لیکن صاحبینؒ کے نزدیک باطل نہ ہوگی اس جگہ سورہ سے مراد صرف اتنی مقدار یاد ہونا کافی ہوگا جس سے قرأت جائز ہو جاتی ہو جو کہ امام صاحب کے نزدیک صرف ایک آیت ہے۔ م۔ اور یاد ہو جانے کا مطلب یہ ہے کہ کسی پڑھنے والے انسان کی آواز کان میں گئی اور از خود بلا اختیار وہ آیت یاد ہو گئی یا وہ آیت حافظہ سے نکل گئی تھی اور اس موقع پر اچانک یاد آ گئی، اس صورت میں امام صاحب کے نزدیک باطل اور صاحبین کے نزدیک مکمل ہو جائے گی، اور اگر بالارادہ نماز ہی کی حالت میں اس نے مقدار تشہد بیٹھنے بعد آہستہ یاد کر لی تو چونکہ یہ عمل نماز کے منافی اور عمل کثیر ہے اس لئے بالاتفاق نماز مکمل ہو جائے گی۔ التبیین۔ ع۔ اور اگر ایسا نمازی کسی قاری کے پیچھے پڑھ رہا ہو جب بھی عامہ مشائخ کے نزدیک فاسد ہو جائے گی، لیکن بعض کے نزدیک فاسد نہ ہوگی، امام ابو اللیثؒ نے اسی قول کو قبول کیا ہے۔ الینابیع۔ ع۔ التبیین۔ اور یہی قول صحیح ہے۔ الظہیریہ۔ ح۔

او عريانا فوجد ثوبا، او مؤميا فقدر على الركوع والسجود......الخ

پانچویں مسئلہ او عريانا الخ یا کوئی نمازی ننگا نماز پڑھ رہا تھا کہ اسی حالت میں اسے کپڑا مل گیا۔ ف ایسا کپڑا پایا جس سے نماز صحیح ہو سکتی ہو، یعنی اس میں اتنی ناپاکی بھی نہ ہو جس سے نماز صحیح نہ ہو، یا اس میں اگر ناپاکی لگی ہوئی بھی ہو مگر اس کے پاک کرنے کے لئے پانی وغیرہ موجود ہو، اور اگر پانی نہ ہو تو اس کپڑے کا چوتھائی یا اس سے زیادہ حصہ پاک ہو۔ التبیین۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ

مذکورہ قیود اور فوائد صرف کپڑوں ہی کے ساتھ مخصوص نہیں ہیں بلکہ ہر ایسی چیز کے لئے بھی جو بدن کے ڈھانکنے میں کام آسکتی ہو، اسی بناء پر جو نماز کی شرطوں کے بیان میں گذر چکا ہے، الحاصل اس مسئلہ میں بھی امام صاحب اور صاحبینؒ کے درمیان نماز کے باطل ہونے اور مکمل ہو جانے کے سلسلہ میں وہی اختلاف ہے جو دوسرے مسائل میں بیان کیا گیا ہے۔م۔ چھٹا مسئلہ او مومیا یا نمازی اپنی نماز میں رکوع و سجود کو اشاروں سے ادا کر رہا ہو، لیکن مقدار تشہد کے بعد وہ رکوع و سجود پر اچانک قادر ہو گیا۔ف۔ تو اس مسئلہ میں بھی دوسرے مسئلوں کی طرح اختلاف ائمہ ہوگا۔

او تذکر فائتة علیه قبل هذه......الخ

ساتواں مسئلہ او تذکر فائتة الخ یا مقدار تشہد تک پڑھ لینے کے بعد نماز کو وہ قضاء نماز یاد آگئی جسے اس نے ابتک ادا نہیں کیا اور وہ ذمہ میں باقی ہے۔ف۔ مثلاً ظہر کی نماز پڑھتے ہوئے قعدہ اخیرہ کے بعد اسے یہ بات یاد آگئی کہ آج کی فجر کی نماز قضاء ہو گئی تھی اور ابتک اسے ادا نہیں کر سکا ہے، جبکہ یہ نمازی صاحب ترتیب ہے ساتھ ہی قضاء نماز چھ نمازوں سے کم ہے اور وقت میں بھی اتنی گنجائش ہے کہ قضا نماز ادا کر لینے کے بعد پھر سے وقتیہ نماز بھی پڑھ لے، اس لحاظ سے اس پر یہ لازم تھا کہ پہلے فجر یا قضاء نماز ادا کر لینے کے بعد ظہر کی نماز پڑھتا، تو اس مسئلہ میں گذشتہ مسئلوں کی طرح ائمہ کرام کا اختلاف ہے۔م۔ ان تمام شرطوں کے بعد بھی اگر فائتہ نماز یاد آئی تو فقط اسی کی نماز فاسد ہوگی۔ التبیین۔

او احدث الامام القاریء فاستخلف امیا......الخ

آٹھواں مسئلہ او احدث الامام الخ یا مقدار تشہد کے بعد قاری امام کو حدث ہو گیا اس وجہ سے اس نے دوسرے کو اپنا خلیفہ بنا دیا جو امی ثابت ہوا۔ف۔ تو اس مسئلہ میں علماء کا اختلاف ہے، اور متون کی کتابوں میں بھی یہی بیان کیا گیا ہے، لیکن علامہ شیخ الاسلام نے اس قول کو اختیار کیا ہے کہ بالاجماع نماز فاسد نہ ہوگی، اور کافی میں بھی لکھا ہے کہ یہی صحیح قول ہے، اور فساد نہ ہونا کشف الغوامض، مبسوط میں مذکور ہے۔ مع۔ د۔ م۔

او طلعت الشمس فی الفجر......الخ

نواں مسئلہ او طلعت الشمس الخ یا فجر کی نماز پڑھتے ہوئے آفتاب نکل آیا۔ف۔ یعنی مقدار تشہد کے بعد تو اس میں بھی حسب سابق ائمہ کا اختلاف ہے، اس بناء پر کہ تحریمہ سے وہ خارج نہیں ہوا ہے۔ع۔ اس طرح جبکہ عیدین کی نمازوں میں آفتاب ڈھل گیا ہو، یا قضاء، نماز پڑھتے ہوئے ممنوعہ تین اوقات میں سے کوئی وقت آگیا ہو۔د۔

او دخل وقت العصر وهو فی الجمعة......الخ

دسواں مسئلہ او دخل وقت العصر الخ یا جمعہ کی نماز پڑھتے ہوئے عصر کا ابتدائی وقت داخل ہو چکا ہو۔ف۔ مقدار تشہد کے بعد ایسا ہوا ہو تو دوسرے مسائل کی طرح اس میں بھی ائمہ کا اختلاف ہوگا، ینابیع میں کہا ہے کہ یہ مسئلہ اسی وقت صحیح ہوگا جبکہ صاحبینؒ کے قول کے مطابق ظہر کا آخری وقت کا سایہ ایک مثل کے برابر ہو۔ع۔ میں کہتا ہوں کہ یہ مسئلہ بھی اس بات کی دلیل ہے کہ امام اعظمؒ نے ایک دو مثل سایہ ہونے کے قول سے ایک مثل سایہ کی طرف رجوع کر لیا ہے۔م۔ موجودہ مسئلہ میں جمعہ کی قید احترازی نہیں بلکہ اتفاقی ہے، کیونکہ ظہر میں بھی یہی حکم ہے، اگرچہ بعض لوگوں کا قول یہ بھی ہے کہ جمعہ کی قید احترازی ہی ہے یعنی حکم مذکور صرف جمعہ کے لئے ہے، اور ظہر کے لئے نہیں ہے، کہ ظہر کا حکم جمعہ کے حکم کے مخالف ہے۔ع۔ وغیرہ۔ اور یہی اظہر قول ہے۔م۔

او کان ماسحا علی الجبیرة فسقطت عن برء......الخ

گیارہواں مسئلہ او کان ماسحا الخ یا ایسا نمازی جو زخم کی پٹی پر مسح کر کے نماز پڑھ رہا تھا کہ مقدار تشہد کے بعد زخم بھر کر از خود وہ پٹی گر گئی۔ف۔ کیونکہ اگر وہ زخم کچا رہتے ہوئے پٹی گر جائے تو اس کی طہارت زائل نہ ہوگی، باقی رہ جائے گی۔

او کان صاحب عذر فانقطع عذرہ کالمستحاضۃ و من بمعناھا.....الخ

بارہواں مسئلہ او مان صاحب علذر الخ یاایسا معذور نمازی جس کا عذر وضوء کے ساتھ ہی ظاہر ہوااور جاری رہا یہاںتک کہ مقدار تشہد کے بعد اس کا عذر ختم ہو گیا۔ف۔ یعنی اگر اس کا عذر بالکل ختم ہو گیا تو حسب سابق اس میں بھی ائمہ کرام کا اختلاف ہوگا، لیکن اس کے عذر کے ختم ہونے کا صحیح حال تو دوسری نماز کے وقت کے ختم ہونے کے بعد ہی معلوم ہوگا۔ کالمستحاضہ الخ جیسے استحاضہ والی عورت یاایسا کوئی بھی شخص خواہ وہ عورت ہو یامرد جس کی بیماری ایسی ہو کہ جو استحاضہ کے حکم میں ہو۔ف۔ مثلاً جس کا پیشاب ہر وقت گرتا رہتا ہو، یاپیٹ سے کچھ ناپاک مادہ نکلتا رہتا ہو، یاایسا زخم جس سے پیپ یاخون ہر وقت رستا رہتا ہو، یااس کی ہوا ہمیشہ نکلتی رہتی ہو، یاہمیشہ ناک سے خون نکلتا ہو، ان تمام صورتوں میں اگر کسی کی ظہر کی نماز میں مقدار تشہد کے بعد وہ بیماری جو اسے ہمیشہ لگی رہتی تھی اچانک رک گئی ہو، تو اس کی نماز ختم ہونے کے بعد عصر کے وقت میں پورے وقت اس کی بات کا خیال رکھنا ہوگا کہ اس کے اندر عذر مذکور پھر سے پایا گیایا نہیں اگر ایک مرتبہ بھی پورے وقت میں پالیا گیا ہو تو ظہر کے وقت میں اس عذر کے ختم ہونے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا اور اسے عذر مسلسل سمجھا جائے گا لہٰذا اس کے ظہر کی نماز صحیح مانی جائے گی، اور اگر پورے وقت عصر میں وہ عذر نہیں پایا گیا تو وہ نماز ظہر جس کے آخر میں قدر تشہد کے بعد عذر ختم ہو گیا تھا اس کے صحیح اور باطل ہونے میں احناف کا وہی اختلاف رہے گا جو دوسرے مسائل میں تھا یعنی بطلت صلوتہ نماز باطل ہو گئی یعنی اس کی فرضیت اب باقی نہ رہی۔

ف۔مذکورہ مسائل کے علاوہ اس جگہ اور بھی کئی مسائل ان کے جیسے ہی ذکر کئے جارہے ہیں:

(۱) کوئی شخص پانی کی مجبوری سے ایسا کپڑا پہن کر نماز پڑھ رہا جس پر اتنی ناپاکی لگی ہوئی تھی جو عموماً معاف نہیں سمجھی جاتی بلکہ اسے دھونا ضروری ہوتا ہے، لیکن مقدار تشہد کے بعد وہ ناپاکی دور کرنے کے لائق پانی یاایسی چیز پر وہ قادر ہو گیا جس سے اس ناپاکی کو دور کر سکے۔

(۲) کوئی شخص فجر کی نماز قضاء کر رہا تھا کہ مقدار تشہد قعدہ کے بعد زوال کا وقت ممنوع آگیا، اسی طرح صرف فجر ہی نماز نہیں بلکہ کسی بھی نماز کو قضاء کرتے ہوئے مکروہ اور ممنوع وقت آگیا، مثلاً عصر کے وقت میں کوئی ظہر کی قضاء نماز پڑھ رہا تھا کہ قعدہ کے بعد آفتاب غروب ہو گیا۔

(۳) ایک باندی کھلے سر نماز پڑھ رہی تھی کہ قعدہ کے بعد فوراً اس کے مالک نے اسے آزاد کر دیا تو اگر باندی نے اس وقت اپنا سر نہیں چھپایا اور ننگے سر نماز پڑھتی رہی تو امام اعظمؒ کے نزدیک ان تمام صورتوں میں نماز فاسد ہو جائے گی لیکن صاحبینؒ کے نزدیک نماز پوری ہو جائے گی، جیسا کہ امام اسبیجابی نے ذکر کیا ہے۔ع۔التبیین۔

ان مسائل میں مقدار تشہد کے بعد یا سجدہ سہو میں اس قسم کی کوئی بات پیدا ہو جائے اور نمازی تنہا ہو تو صرف اس کی اور اگر امام ہو تو اس کے ساتھ مقتدیوں کی نماز بھی باطل ہو جائے گی، اور نمازی نے سجدہ سہو ذمہ میں رہتے ہوئے سلام پھیر دیا اور کوئی عارض پیدا ہو گیا تو اگر سہو کا سجدہ اس نے ادا کر لیا تو نماز باطل ہو جائے گی ورنہ نہیں، اور اگر امام سے پہلے ہی مقتدیوں نے سلام پھیر دئے اس کے بعد امام کو کوئی عارض پیش آیا تو صرف امام ہی کی نماز فاسد ہوگی اور مقتدیوں کی نماز فاسد نہ ہوگی، جیسا کہ مقتدیوں نے امام کے سجدہ سہو کے ساتھ سجدہ ادا نہیں کیا، اور امام کو کوئی عارض پیش آگیا تو صرف امام ہی کی نماز باطل ہوگی۔ التبیین۔

اور اگر نمازی کو سلام کے بعد یاد آیا کہ اس پر سجدہ تلاوت ادا کرنا یا تشہد پڑھنا باقی رہ گیا ہے، تو اس کی بابت ذخیرہ میں لکھا کہ کتاب میں مذکور نہیں ہے، لیکن قاعدہ سے انہیں مسائل میں سے ہونا چاہئے، اور اگر سلام پھیر دینے کے فوراً بعد ہی اسے یہ بات یاد آگئی کہ نماز کا ایک سجدہ (سجدہ صلاتیہ) باقی رہ گیا ہے، پھر نماز قضاء کرتے وقت سجدہ کے اندر سورہ یاد آگئی تو بالاتفاق اس کی نماز

فاسد ہوگی کیونکہ اس پر نماز کا ایک رکن باقی ہی تھا کہ اسے سورہ یاد آگئی۔ع۔الحاصل متن کے حکم کے مطابق ان مذکورہ مسائل میں نماز باطل ہو جانے کی وجہ سے اب بناء کرنا صحیح نہ ہوگا۔

بطلت الصلوة في قول ابي حنيفة، وقالا: تمت صلوته.....الخ

امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق۔ف۔یعنی فرض نماز نہیں رہی وقالا تمت الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ نمازی کی نماز پوری ہو گئی۔ف۔کیونکہ مذکورہ سارے عوارض قعدہ اخیرہ کے بعد واقع ہوئے ہیں، اور فتح القدیر میں ہے کہ صاحبینؒ کے قول کو ترجیح ہے، اور شرنبلالیہ میں اس قول کو اظہر کہا ہے۔اور میں مترجم کہتا ہوں کہ متن کی کتابوں میں مسائل کے مذکورہ ہونے کا مطلب ان روایتوں کو صحیح قرار دیتا ہے، یعنی مذکورہ مسائل میں امام اعظمؒ کی روایتوں میں یہی صحیح ہے کہ نماز فاسد ہوگئی ہے، اس بناء پر فتح القدیرؒ نے جو ترجیح کہا ہے اس کا مطلب یہ ہوگا کہ دلیل کے اعتبار سے صاحبینؒ کے قول کو ترجیح ہے، لیکن اس بندہ مترجم کو تو اس بات میں ابتک تردد ہے کہ دلیل کے اعتبار سے ترجیح کس طرح دی جائے گی، کیونکہ امام اعظمؒ کی دلیل ان مسائل میں ابھی تک واضح اور محقق نہیں ہو سکتی ہے یعنی یہ بات ظاہر نہ ہو سکی کہ امام صاحب کی دلیل کیا ہے اسی بناء پر مصنفؒ نے لکھا ہے۔

وقيل: الاصل فيه ان الخروج عن الصلوة بصنع المصلي فرض عند ابي حنيفة، و ليس بفرض عندهما، فاعتراض هذه العوارض عنده في هذه الحاجة كاعتراضها في خلال الصلوة، وعندهما كاعتراضها بعد التسليم، لهما ما روينا من حديث ابن مسعودؓ، وله انه لايمكنه أداء صلوة اخرى الا بالخروج من هذه، وما لايتوصل الى الفرض الا به يكون فرضا، و معنى قوله تمت قاربت التمام، والاستخلاف ليس بمفسد حتى يجوز في حق القاري، وانما الفساد ضرورة حكم شرعي ،وهو عدم صلاحية الامامة.

ترجمہ:-اور کہا گیا ہے کہ مذکورہ مسائل میں اصل یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نمازی کا اپنے اختیار سے نماز سے فارغ ہونا فرض ہے، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک فرض نہیں ہے، لہٰذا مقدار تشہد کے بعد بھی نماز کی حالت میں مذکورہ عوارض کا پیش آنے کا وہی حکم ہوگا جو اس سے پہلے نماز کے درمیان میں پیش آنے کا ہوتا ہے، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک ایسا ہے اعتبار ہوگا جیسا کہ سلام پھیر دینے کے بعد ہوتا ہے، کیونکہ صاحبینؒ کی دلیل حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی وہ روایت ہے جو اس سے پہلے ہی ہم بیان کر چکے ہیں، اور امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ مقدار تشہد کے بعد بھی نمازی کے لئے یہ ممکن نہیں ہوتا ہے کہ موجودہ نماز کے ختم ہوئے بغیر کوئی دوسری فرض پڑھ سکے، اور ہر وہ چیز جس کے بغیر کوئی فرض ادا نہیں کیا جا سکتا ہو وہ چیز بھی فرض ہو جاتی ہے، اور حدیث میں جو لفظ تمت ہے اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ تم اب نماز ختم ہونے کے قریب پہونچ چکے ہو، اور اس وقت کسی کو خلیفہ بنانا نماز کے لئے مفسد نہیں ہوتا ہے، اسی لئے تو قاری کے لئے بوقت ضرورت دوسرے کو خلیفہ بنا دینا جائز ہوتا ہے، اور نماز کے فاسد ہونے کا حکم تو صرف اس وجہ سے ہوتا ہے کہ شریعت کا حکم ایسا ہی ہے یا شریعت کے حکم کا یہی تقاضا ہے کیونکہ اس وقت امام کے اندر صلاحیت کا نہ ہونا ہے۔

توضیح:-مذکورہ متعدد مسائل میں ائمہ کے اختلاف کی صورت میں امام اعظمؒ کی قیاسی دلیل

وقيل: الاصل فيه ان الخروج عن الصلوة بصنع المصلي فرض عند ابي حنيفة.....الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے فاعتراض هذه العوارض الخ لہٰذا امام اعظمؒ کے نزدیک مذکورہ مسائل میں سے ہر ہر مسئلہ میں مقدار تشہد کے بعد بھی جو عارضے آتے رہے ان کا وہی حکم ہوگا جو ان عوارض کے مقدار تشہد سے پہلے نماز کے درمیان کسی بھی وقت پیش آنے سے ہوتا ہے۔ف۔یعنی مقدار تشہد بیٹھ جانے کے باوجود نمازی ابھی تک اپنی نماز سے فارغ نہیں ہوتا ہے، اس

وجہ سے اس حالت میں جتنے بھی عارضے ہوتے رہے سب کے متعلق یہی کہا جائے گا کہ نماز کے درمیان پیش آئے بالآخر فاسد ہوگئی وعندھما لیکن صاحبینؒ کے نزدیک مقدار تشہد کے بعد عوارض کا پیش آنا ایسا ہے جیسے سلام پھیرنے اور نماز سے بالکل فارغ ہونے کے بعد عوارض کا ہونا ہے۔ف۔ لہٰذا مقدار تشہد کے بعد کے عوارض نماز کے لئے مفسد نہیں ہوتے ہیں، یہ اصل مذکور ابو سعید بردعی نے بیان کی ہے، اور عامہ مشائخ بھی اسی کے قائل ہیں۔ع۔

لھما ما روینا من حدیث ابن مسعودؓ......الخ

یعنی صاحبینؒ کی دلیل حضرت ابن مسعودؓ کی وہ حدیث ہے جو ہم نے پہلے روایت کر دی ہے۔ف۔ یعنی رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان **اذا قلت ھذا او فعلت ھذا فقد تمت صلاتك**، کہ جب تم نے یہ کہا یا یہ کیا تو تمہاری نماز پوری ہوگئی، اس کے بعد یہ فرمایا **او فعلت ان تقوم فقم** کہ اگر اٹھنے کو تمہارا جی چاہے تو کھڑے ہو جاؤ، آخر حدیث تک، جیسا کہ تشہد وغیرہ کی بحث میں بالتفصیل ذکر کی جاچکی ہے، اس روایت سے اس طرح استدلال کیا جاتا ہے کہ مذکورہ مسائل میں قعدہ اخیرہ کے بعد ان عارضوں کا ذکر ہے اور جبکہ نماز قعدہ اخیرہ پر ہی تمام ہو جاتی ہے تو اس کے تمام ہو جانے کے بعد اس نماز کو باطل نہیں کہا جاسکتا ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ **تحریمھا التکبیر و تحلیلھا التسلیم** بھی حدیث ہے، اس سے پہلے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ تکبیر تحریمہ نماز کے اندر کا حصہ نہیں ہے، اسی طرح تحلیل تسلیم بھی نماز میں داخل نہیں ہے، اس لئے **فقد تمت صلوتك** کی مراد یہ ہوگی کہ نماز کی تحریم و تحلیل کے درمیان جتنے کام ہیں وہ سب پورے ہو چکے ہیں، جس کی دلیل خود یہ جملہ **تحریمھا التکبیر** ہے کہ اس کے لفظ تحریمھا میں تحریم مضاف اور ھا مضاف الیہ جو الصلوٰۃ کی طرف عائد ہے، ترکیب اضافی میں اصل یہ ہے کہ مضاف اپنے مضاف الیہ سے بالکل علیحدہ اور غیر ہے، اس بناء پر نماز سے تحریم اور تحلیل دونوں خارج رہی، جس کا حاصل یہ ہوا کہ مقدار تشہد بیٹھ جانے کے بعد نماز تو پوری ہوگئی اگرچہ ابھی تک اس سے تحلیل یعنی نماز سے ایسی علحدہ نہیں ہوئی جس کے بعد ساری چیزیں چلنا پھرنا، باتیں کرنا وغیرہ حلال ہو جائیں، فافہم۔

ولہ انہ لایمکنہ اداء صلوۃ اخری الا بالخروج من ھذہ......الخ

اور امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ مصلی کو اس نماز کے بعد دوسری نماز پڑھنا اس وقت تک ممکن نہیں ہوتا ہے یہاںتک کہ یہ نمازی اپنی نماز سے مکمل فارغ اور نماز کے احرام سے خارج ہو جائے۔ف۔ جیسا کہ حج کے احرام سے نکل جانے سے دوسرے منع شدہ کاموں کا کرنا حلال ہو جاتا ہے، پھر دوسرے فرض کا تعلق ہے۔م۔

وما لایتوصل الی الفرض الا بہ یکون فرضا......الخ

اور جو چیز ایسی ہو کہ اس کے بغیر دوسرے فرض تک نہ پہونچا جائے وہ بھی فرض ہوتی ہے۔ف۔ الحاصل موجودہ نماز سے نکلنا فرض ہوا، اس کی مثال اس طرح دی جاسکتی ہے کہ زید پر اپنی بیوی اور بچوں کا نفقہ فرض جسے وہ بغیر کمائے ادا نہیں کر سکتا ہے اس لئے اس پر کمانا، اور حاصل کرنا فرض ہوگا تجارت۔ سے ہو یا ملازمت سے یا جہاد سے جس طرح بھی جائز طریقہ سے ممکن ہو، اور جیسے نماز میں قیام، رکوع اور سجود سب فرض ہیں مگر جب تک کہ رکوع سے فارغ ہو کر کھڑا نہ ہو جائے سجدہ ادا نہیں کر سکتا ہے اس لئے نماز میں ایک رکوع سے دوسرے رکوع کی طرف منتقل ہونا بھی فرض ہے، تو منتقل ہونے کا عمل اگرچہ فی نفسہ فرض نہیں ہے مگر فرضیت کی وجہ سے ارکان میں سے ایک رکن ہوگا، عینیؒ نے کہا ہے کہ یہ نکتہ شیخ ابوالمنصور الماتریدیؒ سے منقول ہے۔

اگر کوئی یہ وہم کرے کہ اگر ایک مرد اور ایک عورت قعدہ اخیرہ میں مقدار تشہد کے بعد محاذی ہو جائیں تو بالاتفاق ان کی نماز مکمل ہو جاتی ہے، حالانکہ مرد نمازی کی طرف سے نماز سے فارغ ہونے کا کوئی عمل نہیں پایا گیا ہے، جواب یہ ہوگا کہ محاذات کا عمل صرف ایک شخص سے نہیں ہوتا ہے بلکہ یہ تو دونوں طرف سے ہوتی ہے، اور عورت کی طرف سے بلاشبہ ابتدائی عمل پایا گیا ہے، پھر جب وہ مرد کے دائیں یا بائیں طرف سے اس کی محاذی ہوئی اور اس طرح مرد بھی اس کی محاذی ہو گیا تو وہ عمل فراغ پایا گیا،

نیز حدیث میں جو لفظ تمت آیا ہے اس کے معنی قاربت التمام کے ہیں یعنی تمام ہونے کے قریب ہو گئی۔ ف۔ جیسے کہ حج میں وقوف عرفہ کے متعلق فرمایا گیا ہے من وقف بعرفة فقد تم حجه کہ جس نے عرفہ کا وقوف کر لیا تو اس کا حج تمام ہو گیا حالانکہ بالاتفاق عرفہ کے بعد بھی صحیح کے طواف زیارت کا فرض باقی رہتا ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ قعدہ میں مقدار تشہد ہو جانے کے بعد بھی ایک فرض باقی رہ جاتا ہے، اور وہ فرض تحلیل ہے (اپنے کسی بھی عمل سے قصداً نماز کی کیفیت سے فارغ ہو جانا ہے) اور اس تحلیل میں لفظ سلام سے فارغ ہونا واجب ہے اور اسی تحلیل کو ابو سعید بردعیؒ نے دوسرے لفظ سے یعنی خروج بصنع المصلی کہا ہے، عینیؒ نے لکھا ہے کہ اکثر مشائخ تو ابو سعید بردعیؒ کے ہم خیال ہیں یعنی نمازی پر ایک فرض یہ بھی ہے کہ وہ اپنے عمل و فعل سے اپنی نماز سے فارغ ہو، لیکن مصنفؒ کے نزدیک امام کرخیؒ کا یہ قول مختار ہے کہ خروج بفعل المصلی ہمارے ائمہ سے کسی کے نزدیک بھی فرض نہیں ہے، اور مذکورہ تمام صورتوں میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نماز کے باطل ہونے کی وجہ سے صرف یہی ایک بات ہے کہ یہ چیزیں نماز کو متغیر کر دیتی ہیں۔ ع۔ امام کرخیؒ نے کہا ہے کہ تینوں ائمہ کا اس مسئلہ میں کچھ بھی اختلاف نہیں ہے کہ نمازی کا اپنے عمل سے نماز سے فارغ ہونا فرض بالکل نہیں ہے، اور نہ وہ قول امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے، بلکہ شیخ بردعی نے از خود اسے بیان کیا ہے۔ اس لئے کہ انہوں نے ان مسائل میں امام ابو حنیفہؒ کا اختلاف پایا، حالانکہ ان کا اس طرح قاعدہ کا استخراج غلط ہے، کیونکہ اگر خروج بصنعہ فرض ہی ہوتا تو ایسے فعل کے ساتھ اس خروج کو مخصوص کرنا چاہئے تھا جو عبادت ہوتا ہے۔

اب یہ سوال ہے کہ آخر مذکورہ مسائل میں امام اعظمؒ کے نزدیک نماز کیونکہ باطل ہو جاتی ہے، جواب یہ ہے کہ اس پر سلام کرنا واجب تھا اور وہ نماز کا آخری عمل بھی ہے اس سے قبل وہ چیزیں صادر ہوئیں اس طرح درمیان نماز میں واقع ہو گئیں اس لئے نماز باطل ہو گئی، یہی وجہ ہے کہ اگر دو رکعت کے قعدہ اخیرہ کے بعد مسافر اقامت کی نیت کر لے تو اس کا فرض بدل جاتا ہے یعنی قصر کی سہولت ختم ہو کر پوری پڑھنی ہوتی ہے۔ الفتح۔

حاصل یہ ہوا کہ ابو سعید بردعیؒ اور دوسرے عام مشائخ کے نزدیک امام ابو حنیفہؒ کے قول میں خروج بصنعہ فرض ہے اور امام کرخیؒ اور ان کے علاوہ کچھ اور علماء کے نزدیک فرض ہے، اسی قول کو مصنفؒ نے اختیار کیا ہے، شرح الکنز زیلعی اور عینی، اور اکثر کتابوں میں لکھا ہے کہ یہی قول صحیح ہے۔

مختصر بحث یہ ہوئی کہ امام اعظمؒ کے نزدیک نماز کے فاسد ہو ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ افعال سب کے سب نماز کے دوران واقع ہوئے اور ایسی حالت میں نماز فاسد ہو جاتی ہے اس لئے نماز باطل ہوئی ہے، اگر یہ سوال کیا جائے کہ مذکورہ مسائل میں سے اس مسئلہ میں کہ قاری امام نے مقدار تشہد کے بعد کسی امی کو اپنا خلیفہ بنایا ہو اور یہ عمل چونکہ عمل کثیر ہے اس لئے امام کی نماز ناقص ادا ہو جانی چاہئے، اور باطل نہیں ہونی چاہئے، اس کا جواب خود مصنفؒ نے اس طرح دیا ہے۔

والاستخلاف ليس بمفسد حتى يجوز في حق القارى، وانما الفساد ضرورة حكم شرعى......الخ

اور خلیفہ بنانا ایسا فعل نہیں ہے جو نماز کو فاسد کر دے، اسی بناء پر قاری کے بارے میں نماز کے جائز ہونے کا حکم ہوتا ہے۔

ف۔ اس جواب پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ اس کے باوجود اس مسئلہ میں نماز باطل ہونے کا حکم کیوں دیا گیا ہے۔ د۔ جواب یہ ہے کہ نماز کے فاسد ہونے کا حکم تو ایک شرعی تقاضے کے مطابق ہے۔ ف کیونکہ اگر خلیفہ بنانے سے ہی نماز کے فاسد ہونے کا حکم ہوتا تو امی کی بجائے قاری کو کو خلیفہ بنانا مفسد نہ ہوا تو امی کو بھی خلیفہ بنانا مفسد نہیں ہونا چاہئے اس سے معلوم ہوا کہ فساد کا حکم کسی دوسری وجہ سے دیا جاتا ہے، اسی کو ضرورت حکم شرعی کہا گیا ہے۔

وهو عدم صلاحية الامامة......الخ

اور امر شرعی یہ ہے کہ امی امام میں اس وقت امامت کرنے کی صلاحیت ہی نہیں ہے۔ ف۔ تو گویا نماز کے بعض حصہ میں حکم شرعی کے مطابق امام قاری رہا، اور آخری حصہ میں امام مخالف شرع ہوا جو مفسد ہے، اسی لئے مجبوراً نماز کے فاسد ہونے کا حکم

ہو گا، جبکہ درمیان نماز غیر صالح امام ہے، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک گویا ختم نماز کے بعد غیر صالح امام آیا ہے۔ مع۔ پھر اس مسئلہ میں امام تمر تاشی وہندوانی اور کاشانیؒ نے کہا ہے کہ قاری اگر امی کو خلیفہ بنائے تو بالاتفاق نماز جائز ہو گی کیونکہ بلا ضرورت خلیفہ مقرر کرنا عمل کثیر ہوتا ہے، جیسا کہ عینی میں ہے، اور یہ بحث پہلے بھی گذر چکی ہے۔

میں مترجم نے اس سے پہلے یہ بتلا دیا ہے کہ مذکورہ تمام مسائل میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تمام فرائض کی فرضیت باطل ہو گئی ہے، اس کے بعد اب سوال ہوتا ہے کہ وہ نمازیں کیا نفل ہو جائیں گی یا مطلقاً باطل ہو جائیں گی، تو جواب یہ ہے کہ صرف تین مسائل کے علاوہ وہ تمام باطل ہو جائیں گی اور ان تین میں نفل ہو جائیں گی وہ یہ ہیں:

(۱) پہلے کی کوئی قضاء نماز کا باقی رہنا نماز کی حالت میں یاد آ گیا ہو (۲) فجر کی نماز پڑھتے ہوئے آفتاب نکل آیا ہو (۳) جمعہ کی نماز پڑھتے ہوئے عصر کا وقت داخل ہو گیا ہو۔ الجوہرہ۔ ت۔ (۴) جبکہ اشارہ سے نماز پڑھنے والا انسان رکوع و سجود پر قادر ہو گیا ہو۔ الحاوی۔ اور ظاہر یہ ہے کہ عید کی نماز پڑھتے ہوئے اگر زوال کا وقت آ گیا ہو، اسی طرح قضاء نماز پڑھتے ہوئے اگر اوقات مکروہ میں سے کوئی بھی وقت داخل ہو گیا ہو تو بظاہر ان نمازوں کو بھی نفل سے بدل جانا چاہئے، مگر میں نے یہ جزئیہ کہیں نہیں دیکھا ہے۔ الدر۔ مگر یہ مسئلہ ظاہر ہے کسی جگہ دیکھنے کی ضرورت نہیں ہے۔ ع۔

ومن اقتدى بالامام بعد ما صلى ركعة فاحدث الامام، فقدمه اجزاه لوجود المشاركة في التحريمة، والاولى للامام ان يقدم مدركا، لانه اقدر على اتمام صلاته، وينبغي لهذا المسبوق ان لا يتقدم لعجزه عن التسليم، فلو تقدم يبتدىء من حيث انتهى اليه الامام بقيامه مقامه، واذا انتهى الى السلام يقدم مدركا يسلم بهم، فلو انه حين اتم صلوة الامام قهقه او احدث متعمدا، او تكلم او خرج من المسجد، فسدت صلوته وصلوة القوم تامة، لان المفسد في حقه وجد في خلال الصلوة، و في حقهم بعد تمام اركانها، والامام الاول ان كان فرغ لاتفسد صلاته، وان لم يفرغ تفسد، وهو الاصح، فان لم يحدث الامام الاول، وقعد قدر التشهد، ثم قهقه او احدث متعمدا، فسدت صلوة الذى لم يدرك اول صلاته عند ابى حنيفةؒ، وقالا لاتفسد.

ترجمہ:- اور اگر کسی نے امام کی اس وقت اقتداء کی جبکہ اس نے ایک رکعت پڑھ لی ہے، اور اس وقت امام کو حدث ہو گیا اس لئے امام نے اسی مقتدی کو آگے بڑھا دیا یعنی اپنا خلیفہ بنا دیا تو اس کے لئے جائز ہو جائے گا، کیونکہ تحریمہ میں ان دونوں کی شرکت پائی گئی ہے، لیکن امام کے لئے یہ زیادہ مناسب تھا کہ کسی مدرک کو خلیفہ بناتا، کیونکہ وہ مسبوق کی بہ نسبت امام کی بقیہ نماز کو مکمل کرنے پر زیادہ قادر ہوتا ہے، اور خود اس مسبوق کے لئے بھی یہی مناسب ہے کہ خود آگے نہ بڑھے کیونکہ یہ آخر میں سلام پھیرنے سے عاجز ہو گا، اور اگر یہ مسبوق آگے بڑھ گیا تو اس جگہ سے نماز شروع کرے جہاں تک امام کی نماز ہو چکی ہے؛ کیونکہ اس کے قائم مقام ہے، اور جب سلام پھیرنے کے قریب پہونچ جائے تو کسی مدرک کو آگے بڑھا دے اور وہ تمام لوگوں کے ساتھ سلام پھیر دے، اور اگر مسبوق اس وقت جبکہ امام کی بقیہ نماز پوری کر چکا ہے زور سے ہنس پڑے یا قصداً حدث کر دے یا کسی سے بات کر لے یا مسجد سے نکل آئے تو خود اس کی فاسد ہو جائے گی لیکن ساری قوم کی نماز پوری ہو جائے گی، کیونکہ جو چیزیں اس کی نماز کے لئے مفسد ہو رہی ہیں وہ اس کی نماز کے درمیان پائی گئی ہیں وہ بقیہ نمازیوں کی نماز کے ارکان کے پورے ہونے کے بعد پائی جا رہی ہیں، اور اگر پہلا امام بھی اس وقت مقتدیوں کے ساتھ نماز سے فارغ ہو چکا ہو تو اس کی نماز فاسد نہ ہو گی، اور اگر اب تک فارغ نہ ہوا ہو تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اور یہی قول اصح ہے، اور اگر پہلے امام کو حدث نہیں ہوا اور مقدار تشہد بیٹھ کر زور سے ہنس پڑا یا قصداً حدث کر لیا تو ایسا مقتدی جو شروع نماز میں امام کے ساتھ شریک نہ ہوا ہو تو اس کی نماز امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق فاسد ہو جائے گی، لیکن صاحبینؒ نے کہا ہے کہ فاسد نہ ہو گی۔

توضیح:-امام کو حدث ہو جانے پر اس نے مسبوق کو اپنا خلیفہ بنایا، مسبوق خلیفہ نے اگر زور سے ہنس دیا یا قصداً حدث کیا، امام کا قصداً ہنسنا یا حدث کرنا مقدار تشہد کے بعد، اور مسبوق کی نماز

ومن اقتدی بالامام بعد ما صلی رکعۃ فاحدث الامام، فقدمہ اجزاہ لوجود......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے، فقدمہ الخ پھر امام نے اسی مسبوق کو اپنا خلیفہ بنادیا تو صحیح ہو گیا۔ف۔ مسبوق کو خلیفہ بنانا اسی صورت میں صحیح ہوگا جبکہ وہ امامت کی صلاحیت رکھتا ہو اگر چہ کچھ رکعت چھوٹنے سے وہ مسبوق ہو گیا ہے **لوجود المشارکۃ الخ** کیونکہ دونوں اماموں کے درمیان تحریمہ میں شرکت پائی جاتی ہے۔ف۔ جبکہ خلیفہ ہونے کے لئے یہی ضروری ہے کہ امام اور اس کے خلیفہ کے درمیان تحریمہ میں مشارکت پائی جائے خواہ کسی قسم کی ہو یعنی کامل ہو کہ تحریمہ اور اداء دونوں میں شرکت ہو یا ناقص ہو کہ فقط تحریمہ میں شرکت ہو، جیسا کہ مسبوق میں صرف تحریمہ میں شرکت ہو رہی ہے **والاولی الخ** امام کے لئے بہتر تو یہی تھا کہ کسی ایسے شخص کو خلیفہ بنائے جو ابتداء سے اس کے ساتھ شریک ہو **لانہ اقدر الخ** کیونکہ مدرک کو امام کی نماز بالکل آخر تک پڑھانے کی پوری صلاحیت ہوتی ہے۔ف۔ برخلاف مسبوق کے۔

وینبغی لھٰذا المسبوق ان لا یتقدم لعجزہ عن التسلیم......الخ

اور مسبوق کے لئے مناسب یہی تھا کہ خلافت قبول کرنے کے لئے آگے نہ بڑھے، اور قبول نہ کرے، کیونکہ آخر وقت میں سلام پھیرنے سے عاجز ہوگا۔ف۔ اس لئے کہ اگر آگے بڑھ ہی گیا تو سلام کے وقت کسی مدرک کو آگے بڑھادے گا تاکہ وہ ان تمام نمازیوں کے ساتھ سلام پھیر دے جو ابتداء سے شریک ہوں، اور مدرک کو خلیفہ بنا کر اپنی چھوٹی ہوئی نماز پوری کرے گا، لیکن اسے ایسا کرنا خلاف اولیٰ ہو کر بھی قبول کرنا جائز ہے، جیسا کہ خود امام اول کے لئے یہ جائز ہوا کہ اس مسبوق کو اپنا خلیفہ بنادے، اسی طرح اگر امام کسی لاحق کو یا خود مسافر ہونے کی صورت میں کسی مقیم کو امام بنادے تو جائز مگر خلاف اولیٰ ہوگا۔ف۔ع۔

فلو تقدم یبتدیء من حیث انتھی الیہ الامام بقیامہ مقامہ......الخ

اگر مسبوق امام بنائے جانے کی صورت میں اسے قبول کرتے ہوئے آگے بڑھ جائے تو امام جہاں تک نماز پڑھا چکا ہے اس کے بعد سے ابتداء کرے **لقیامہ مقامہ** کیونکہ یہ مسبوق امام کا قائم مقام ہے۔ف۔ اور اس عذر میں مسبوق کے حق میں خلاف ترتیب ہونا مضر نہیں ہے، کیونکہ ہمارے نزدیک ترتیب شرط نہیں ہے، اسی وجہ سے مسبوق امام کے سلام کے بعد چھوٹی ہوئی رکعتیں ادا کرتا ہے، جیسا کہ بالتصریح امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے۔مع۔ البتہ اگر مسبوق کو امام کے متعلق یہ علم نہ ہو کہ اس نے کتنی رکعتیں پڑھی ہیں اور نماز کے درمیان کوئی خاص بات ہوئی ہے یا نہیں اور امام نے خود بھی نہیں بتلایا ہو تو ایسی صورت میں اسے چاہئے کہ احتیاطاً ہر رکعت پر قعدہ کرتا جائے، اور اگر یہ مسبوق دو رکعتوں کے بعد نماز میں شریک ہوا ہو تو اس پر دو قعدے لازم ہوں گے، اور اگر امام نے کسی طرح اسے یہ بتلایا ہو کہ میں نے پہلی دو رکعتوں میں قرأت نہیں کی ہے تو مسبوق کو چاہئے کہ آخری دو رکعتوں میں قرأت کرے، پھر اس پر اپنی بقیہ دو رکعتوں میں بھی قرأت فرض ہے، جیسا کہ اس سے پہلے وجیز وغیرہ کے حوالہ سے گذر چکا ہے۔م۔

واذا انتھی الی السلام یقدم مدرکا یسلم بھم......الخ

جب یہ مسبوق نماز پوری کر کے سلام تک پہونچے تو کسی مدرک کو آگے بڑھادے تاکہ وہ قوم کے ساتھ سلام پھیر دے۔ف۔ لیکن مسبوق خود سلام نہیں پھیر سکتا ہے کیونکہ ابھی تک اس کے ذمہ اس کے چھوٹی ہوئی نماز باقی ہے، **فلو انہ الخ**...... پھر اگر خلیفہ مسبوق نے اپنے امام کی نماز پوری کر لینے کے بعد قہقہہ مار دیا یا قصداً حدث کر دیا یا باتیں کر لیں یا مسجد سے نکل گیا تو صرف اس کی اپنی نماز فاسد ہو جائے گی۔ف۔ ساتھ ہی اس شخص کی بھی نماز فاسد ہو جائے گی جو اس مسبوق کے حکم میں

ہو۔ت۔ جیسے کہ اور بھی دوسرا کوئی مقتدی مسبوق ہو یا امام اول نے جو محدث ہو چکا ہے ابھی تک اپنی نماز پوری نہ کی ہو۔ م۔

فسدت صلوته وصلوة القوم تامة، لان المفسد في حقه وجد في خلال الصلوة......الخ

اور مقتدیوں کی نماز پوری ہو گئی۔ف۔ یعنی وہ تمام مقتدی جو جماعت میں شروع سے آخر تک شریک رہے ہوں، یا اگر درمیان میں کچھ چھوٹ گئی ہو تو سلام کے وقت تک اپنی نماز پوری کرلی ہو۔ م۔ برخلاف ان مقتدیوں کے جن کا حال مسبوق کے جیسا ہو لان المفسد الخ کیونکہ نماز کو فاسد کرنے والی وہ تمام باتیں جو بیان کی گئی ہیں ان میں سے ہر ایک اس مسبوق کے حق میں اس نماز کے بیچ میں ختم سے پہلے ہی پائی گئی ہیں۔ف۔ لہٰذا اس کی نماز فاسد ہو گئی۔

و في حقهم بعد تمام اركانها، والامام الاول ان كان فرغ لاتفسد صلاته......الخ

اور مدرک مقتدیوں کے حق میں نماز کے ارکان کے پورے ہو جانے کے بعد پائی گئی ہیں۔ف۔ اس لئے ان کی نماز پوری ہو گئیں، اور وہ پہلا امام جس نے حدث ہو جانے کی وجہ سے دوسرے کو اپنا خلیفہ بنایا تھا تو اس کا حکم یہ ہے الامام الاول الخ اس سے پہلے امام کی دو حالتیں ہو سکتی ہیں (۱) اگر وہ چھوٹی ہوئی مقدار کو خلیفہ کے پیچھے پوری کر کے فارغ ہو گیا ہو تو اس کی بھی نماز فاسد نہ ہو گی۔ف۔ کیونکہ وہ بھی دوسرے لوگوں کی طرح اپنی پوری نماز اب تک پڑھ چکا ہے، اگرچہ درمیان میں اس کا کچھ حصہ پہلے چھوٹ گیا تھا (۲) دوسری صورت ان لم يفرغ اگر وہ ابھی تک اپنی چھوٹی ہوئی نماز کو پڑھ کر فارغ نہ ہوا ہو تو اس کی نماز بھی فاسد ہو جائے گی۔ف۔ مسبوق کی طرح فاسد ہو گی، وهو الاصح الخ یہی قول اصح ہے۔ف۔ یہانتک کہ وہ صورت بیان کی گئی ہے جو خود پہلے امام سے پائی گئی ہو۔

فان لم يحدث الامام الاول، وقعد قدر التشهد، ثم قهقه......الخ

اور اگر پہلے امام کو حدث نہیں ہوا۔ف۔ بلکہ اس نے تمام رکعتیں پڑھا دیں اور مقدار تشہد قعدہ اخیرہ میں بیٹھ گیا ثم قهقهه الخ پھر قہقہہ مار کر ہنسا یا قصداً حدث کر دیا۔ف۔ مگر نہ تو کسی سے بات کی اور نہ مسجد سے باہر گیا، تو ایسے تمام لوگوں کی نماز فاسد ہو جائے گی جو امام کے ساتھ شروع نماز سے شریک نہ ہو۔ف۔ کیونکہ جو شخص جماعت میں شروع سے شریک ہوا ہو یعنی مدرک ہو تو اس کی نماز بھی امام کی نماز کی طرح فاسد نہ ہو گی اور الذی لم یدرك کہہ کر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ مدرک کے علاوہ جتنے بھی نماز میں شریک ہیں اور وہ مسبوق ہوں گے یا لاحق ہوں گے ان کی نماز فاسد ہو جائے گی، حاصل یہ ہوا کہ مسبوق کی نماز تو بالاتفاق فاسد ہو گی، اسی طرح لاحق کے بارے بھی قول صحیح یہی ہے کہ فاسد ہو جائے گی، جیسا کہ السرج میں ہے، اور یہی اصح قول ہے، جیسا کہ مصنفؒ نے اشارہ کیا ہے، اگرچہ ظہیریہ میں فاسد نہ ہونے کو ہی صحیح کہا ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر لاحق نے امام کے قہقہہ سے پہلے ہی اپنی چھوٹی ہوئی نماز پوری کرلی ہو تو بلا خلاف فاسد نہیں ہونی چاہئے۔ م۔

فسدت صلوة الذي لم يدرك اول صلاته عند ابي حنيفةؒ، وقالا لاتفسد......الخ

یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے صاحبینؒ نے کہا ہے کہ فاسد نہ ہو گی۔ف۔ اور اگر مسبوق عجلت کے ساتھ کھڑے ہو کر امام کے قہقہہ مارنے سے پہلے چھوٹی ہوئی رکعت رکوع و سجدہ وغیرہ کے فارغ ہو گیا اس کے بعد امام نے قہقہہ مارا تو اس کی نماز بھی فاسد نہ ہو گی، کیونکہ اس کے تنہا پڑھ لینے سے منفرد ہونے کی تاکید ہو گئی، جیسا کہ ظہیریہ وغیرہ میں ہے۔ م۔ف۔ یہ اختلاف صرف قہقہہ اور عمداً حدث کرنے کے بارے میں ہے۔

وان تكلم او خرج من المسجد لم تفسد في قولهم جميعا، لهما ان صلوة المقتدي بناء على صلوة الامام جوازا و فسادا ولم تفسد صلوة الامام، فكذا صلوته وصار كالسلام والكلام وله ان القهقهة مفسدة للجزء الذي يلاقيه من صلوة الامام، فيفسد مثله من صلوة المقتدي غير ان الامام لا يحتاج الى البناء، و المسبوق محتاج اليه والبناء على الفاسد فاسد، بخلاف السلام، لانه منه والكلام في معناه و ينتقض وضوء الامام لوجود القهقهة في

حرمة الصلوة.

ترجمہ:- اور اگر امام نے بات کرلی یا وہ مسجد سے باہر نکل گیا تو ان تینوں ائمہ کے نزدیک بالاتفاق فاسد نہ ہوگی، صاحبینؒ کی دلیل ان دونوں صورتوں میں یہ ہوگی کہ مقتدی کی نماز کی بناء امام کی نماز پر ہوگی نماز کے جائز ہونے کی صورت میں بھی اور فاسد ہونے کی صورت میں بھی، اور اس صورت میں امام کی نماز فاسد نہیں ہوتی ہے اس لئے مقتدی کی بھی فاسد نہ ہوگی اور قہقہہ اور قصداً حدث کرنے کا حکم سلام اور کلام کرنے کا ہوگا، اور امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ قہقہہ اس جزو نماز کو فاسد کرتا ہے جو امام کی نماز سے ملا ہوتا ہے لہٰذا ویسا ہی جزو مقتدی کی نماز کا بھی فاسد ہوگا، البتہ اب امام کی نماز بناء کرنے کی محتاج نہیں رہی لیکن مسبوق اب بھی محتاج ہوتا ہے، اور فاسد جزو پر بناء کرنا فاسد ہوتا ہے، بخلاف سلام کہنے کے کیونکہ سلام تو نماز کو ختم یعنی تمام کرنے والا ہے، اسے فاسد کرنے والا نہیں ہے، اور کلام بھی سلام ہی کے معنی میں ہے وینتقض الخ اور بالاتفاق قہقہہ سے امام کا وضوء اسی لئے ٹوٹ جاتا ہے کہ قہقہہ حرمت نماز میں پایا گیا ہے۔

توضیح:- امام اعظمؒ اور صاحبینؒ کی دلیل

وان تكلم او خرج من المسجد لم تفسد في قولهم جميعا......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ف۔ بالاتفاق نماز فاسد نہ ہوگی اب اختلاف ائمہ صرف قہقہہ اور عمداً حدث کرنے میں رہ گیا ہے **لهما الخ** ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ف۔ یعنی بالاتفاق یہ بات طے شدہ ہے کہ مقتدی کی نماز کی بنیاد امام کی نماز پر ہے کہ اگر امام کی نماز درست ہوگی تو مقتدی کی بھی درست ہوگی اور اگر امام کی نماز فاسد ہوگی تو مقتدی کی بھی فاسد ہوگی جیسا کہ اس حدیث میں ہے الامام ضامن، اس کی پوری بحث پہلے گذر بھی چکی ہے۔

ولم تفسد صلوة الامام، فكذا صلوته وصار كالسلام والكلام......الخ

یعنی بالاتفاق جب کسی بھی صورت میں امام کی نماز فاسد نہیں ہوئی تو اس طرح مقتدی کی نماز بھی فاسد نہیں ہوگی۔ف۔ یہانتک کہ قہقہہ اور حدث میں بھی **وصار كالسلام الخ** اور قہقہہ اور حدث جو قصداً کیا گیا ہو ان میں سے ہر ایک کا حکم سلام اور کرنے کا ہو جائے گا۔ف۔ یعنی جس میں بالاتفاق مقتدی کی نماز بھی فاسد نہیں ہوتی ہے، یہ بات مخفی نہیں ہونی چاہئے، البتہ اتنی بات ضروری ہے کہ امام کی نماز کے ارکان وغیرہ سب کے سب مکمل ہو چکے ہیں لیکن مسبوق کی نماز نامکمل رہی ہے۔

وله ان القهقهه مفسدة للجزء الذي يلاقيه من صلوة الامام، فيفسد مثله من صلوٰة المقتدي...الخ

اور امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ قہقہہ نماز کے اسی حصہ اور جزو کو فاسد کرتا ہے جہاں پر امام نے قہقہہ مارا ہو اور اس میں مقتدی بھی شریک ہو۔ف۔ یعنی امام کی نماز میں جس جزو سے قہقہہ متصل ہوا اسی جزو کو قہقہہ فاسد کرتا ہے **فيفسد الخ** تو اسی جزو سے مقتدی کی نماز بھی فاسد ہوگی۔ف۔ کیونکہ مقتدی کی نماز کی بنیاد امام کی نماز پر ہوا کرتی ہے، مشہور قاعدہ کے مطابق، اب جبکہ نماز کا ایک جزو بھی فاسد ہو گیا تو آئندہ کے تمام اجزاء کی بنیاد اسی فاسد حصہ پر نہیں رکھ سکتے، **غير ان الخ** اب فرق یہ رہ جاتا ہے کہ امام کو مزید بناء کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہ جاتی ہے۔ف۔ کیونکہ اس کے سارے ارکان پورے ہو چکے ہیں، اور وقت بھی بالکل آخر ہے، اسی طرح اس کے تمام مقتدیوں کی بھی نماز پوری ہو چکی ہے جو شروع سے اس کے ساتھ ہیں۔

والمسبوق محتاج اليه والبناء على الفاسد فاسد......الخ

لیکن مسبوق ابھی تک بناء کرنے کا محتاج ہے۔ف۔ کیونکہ ابتداء کی کچھ نماز اس کے ذمہ باقی ہے، اسی طرح اس لاحق کی بھی نماز کا کچھ باقی ہے جس نے ابھی تک اپنی چھوٹی ہوئی نماز ادا نہ کی ہو وہ بھی بناء کا محتاج ہے، اس سے پہلے یہ بات بتادی گئی ہے کہ جس جزو پر اپنی بقیہ نماز کو پورا کرتا ہے وہ جز امام کے قہقہہ کی وجہ سے فاسد ہو چکا اور فاسد جزو پر بناء کرنا بھی فاسد ہوتا ہے۔ف۔

الحاصل بناء ممکن نہ ہونے کی وجہ سے نماز ناتمام اور فاسد ہو گئی، اگر اس موقع پر یہ سوال کیا جائے کہ قہقہہ سے فاسد ہونے کی صورت میں جو دلیل دی گئی ہے وہی دلیل تو کلام کرنے کی صورت میں بھی دی جاسکتی ہے پھر بھی اس میں بناء کرنے کو جائز کیوں کہا گیا ہے اس کا جواب مصنفؒ نے خود دیا ہے کہ بخلاف السلام الخ برخلاف سلام کے کیونکہ سلام تو نماز کو آخر تک پہونچانے دینے والا ہوتا ہے، کہ اسی سے نماز ختم کی جاتی ہے، اسی طرح کلام بھی سلام ہی کے حکم میں ہے۔ف۔ اس بناء پر کلام بھی نماز کو تمام کرنے والا ہے اور فاسد کرنے والا نہیں ہے۔ف۔ تو جس طرح مسبوق امام کے سلام کے بعد بناء کر سکتا ہے اسی طرح اس کے کلام کر لینے کے بعد بھی بناء کر سکتا ہے، بخلاف اس کے جبکہ امام نے قہقہہ مار دیا ہو تو مدرک حضرات بغیر سلام کے ہی اٹھ جائیں، (کہ ان کی نماز ختم ہو گئی) الفتح۔

و ینتقض وضوء الامام لوجود القهقهة فی حرمة الصلوة......الخ

قہقہہ سے امام کا وضوء بالاتفاق ٹوٹ جائے گا۔ع۔ کیونکہ نماز سے فارغ ہونے سے پہلے ہی درمیان نماز کے قہقہہ پایا گیا ہے۔ف۔ نماز کے احرام سے فارغ ہونے سے پہلے ہی قہقہہ پایا گیا ہے، اور ہم نے نص میں قہقہہ کو ناقض وضوء اور ناقض نماز پایا ہے۔م۔

ومن احدث فی رکوعه او سجوده توضأ وبنی ولایعتد بالتی احدث فیها، لان اتمام الرکن بالانتقال ومع الحدث لایتحقق، فلابد من الاعادة، ولو کان اماما فقدم غیره دام المقدم علی الرکوع، لانه یمکنه الاتمام بالاستدامة، ولو تذکر وهو راکع اوساجد ان علیه سجدة، فانحط من رکوعه لها، او رفع رأسه من سجوده، فسجدها یعید الرکوع والسجود، وهذا بیان الاولی لتقع الافعال مرتبة بالقدر الممکن، وان لم یعد اجزأه، لان الترتیب فی افعال الصلوة لیس بشرط، ولان الانتقال مع الطهارة شرط، وقد وجد، وعن ابی یوسفؒ انه یلزمه اعادة الرکوع، لان القومة فرض عنده.

ترجمہ:- اور جس شخص کو اس کے رکوع یا سجدہ میں حدث ہو گیا تو وہ وضوء کر کے اپنی نماز پر بناء کرے، اور جس رکن میں حدث ہو جائے وہ شمار نہ کیا جائے، کیونکہ رکن کا مکمل ہونا اس رکن کے بعد دوسرے رکن کی طرف منتقل ہو جانے سے ہوتا ہے، اور یہ بات حدث ہو جانے سے محقق نہیں ہوتی ہے، اس لئے ایسے رکن کو دوبارہ ادا کرنا ضروری ہوتا ہے، اور اگر نمازی امام ہو اور اس نے دوسرے کو اسی حالت میں آگے بڑھایا تو اسے رکوع کی حالت ہی میں قائم سمجھا جائے گا، کیونکہ اس کے لئے رکوع کو اسی حالت میں گھوم کر آخر تک باقی رکھنا ممکن ہوتا ہے، اور اگر رکوع یا سجدہ کی حالت میں اسے یاد آیا کہ اس پر سجدہ (خواہ نماز کا ہو یا تلاوت کا) باقی ہے اور فوراً اپنے رکوع سے اس سجدہ کیلئے جھک گیا یا اپنے سجدہ سے اس کے لئے اپنا سر اٹھالیا، اور اس سجدہ کو ادا کر لیا تو اس رکوع اور سجود کو دوبارہ ادا کر لے، یہ بیان اولی اور بہتر طور پر کرنے کے لئے ہے، تاکہ حتی الامکان سارے افعال ترتیب کے ساتھ ادا ہو جائیں، اور اگر رکوع اور سجدہ کو دوبارہ ادا نہیں کیا تو بھی کافی ہوگا، کیونکہ نماز کے افعال ادا کرنے میں ترتیب شرط نہیں ہے، کیونکہ طہارت کی حالت میں منتقل ہو جانا ہی شرط ہے جو پائی گئی ہے، اور امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ رکوع کا اعادہ کرنا ضروری ہے کیونکہ ان کے نزدیک قومہ کرنا فرض ہے۔

توضیح:- رکوع اور سجدہ میں حدث ہونا، رکوع کی حالت میں دوسرے کو خلیفہ مقرر کرنے کا حکم

ومن احدث فی رکوعه او سجوده توضأ وبنی ولایعتد بالتی احدث فیها......الخ

جس شخص کو حدث ہوا۔ف۔ خواہ وہ منفرد ہو یا امام ہو یا مقتدی ہو فی رکوعه الخ وہ حدث خواہ رکوع کی حالت میں ہوا ہو یا سجدہ کی حالت میں تو وہ وضوء کرے اور بناء کرے ولایعتد الخ لیکن جس رکن میں حدث ہوا ہوا سے شمار نہ کرے۔ف۔ کیونکہ وہ

رکن طہارت کے ساتھ پورا نہیں ہوا ہے۔

ان اتمام الرکن بالانتقال و مع الحدث لایتحقق، فلابد من الاعادۃ......الخ

کیونکہ ایک رکن سے دوسرے رکوع میں منتقل ہو جانے کے بعد ہی پہلا رکن تمام سمجھا جاتا ہے۔ف۔ اور ایسا انتقال فرض ہے۔ع۔ **و مع الحدث الخ** اور حدث کی حالت میں رہتے ہوئے دوسرے رکن کی طرف منتقل ہونے سے ایسے صحیح نہیں مانا جاتا ہے۔ف۔ یہانتک کہ اگر رکوع کی حالت میں حدث ہو جائے اور اس کے منتقل ہونے کا اردہ کرے تو وہ نماز فاسد ہو جائے گی، جیسا کہ ابھی گذر گیا ہے، اور پھر نمازی دوسرے رکن کی طرف اسی حالت میں منتقل ہو گیا تو پہلا رکن ابھی تک مکمل نہیں ہو سکا ہے، اس لئے اس رکن کو دوبارہ ادا کرنا ضروری ہو گیا۔ف۔ چنانچہ اگر رکوع کی حالت میں حدث ہو گیا تھا تو وضوء کر کے آنے کے بعد رکوع کو دوبارہ ادا کرے۔

ولو کان اماما فقدم غیرہ دام المقدم علی الرکوع......الخ

اگر محدث امام ہو اور اسے رکوع کی حالت میں حدث ہو گیا تو اس نے جھکے جھکے دوسرے کو اپنا خلیفہ بنادیا، ف، تو اس خلیفہ کو از سر نو رکوع کرنے کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ **دام المقدم الخ** خلیفہ رکوع کی حالت میں جھکا ہوا رہ جائے، اور اپنا رکوع مکمل کر کے اٹھ جائے، کیونکہ خلیفہ کے لئے یہ ممکن ہے کہ وہ اپنے رکوع کی حالت میں ہی برقرار رہ جائے اور کھڑا نہ ہو۔ف۔ کیونکہ جس فعل پر دوام کیا جائے اس کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس نے از سر نو شروع کر دیا ہے، دراصل اس مسئلہ کی بنیاد ایک قسم کے مسئلہ پر ہے کہ اگر کسی کے بدن پر ایک کپڑا موجود ہے اسی کے بارے میں قسم کھا کر کہتا ہے کہ میں یہ کپڑا نہیں پہنوں گا، اور وہ اسی حالت میں اپنا کپڑا پہنے ہوئے رہ گیا تو اگرچہ اس نے قسم کھانے کے بعد اسے از سر نو نہیں پہنا ہے پھر بھی یہی کہا جائے گا کہ اس نے پہن لیا ہے اس طرح وہ جھوٹا ہو کر حانث ہو جائے گا، اور اسی طرح کسی نے کسی سواری پر سوار رہتے ہوئے یہ قسم کھائی کہ میں اس پر سوار نہ ہوں گا تو اگر وہ اس پر سے نیچے نہ اترے اور اوپر ہی رہ جائے تو اسے حانث کہا جائے گا۔مع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ دوام اور ہیشگی کا یہاں مطلب یہ ہے کہ جتنی دیر میں اس کپڑے کو اتارنا ممکن ہو وہ اسے نہ اتارے بلکہ اس کے بعد پہنے ہوئے رہ جائے، یا جتنی دیر میں سواری سے اترنا ممکن ہو اس سے زیادہ اسی پر سوار رہ جائے اور نہ اترے تو اسی کو استدامت اور ہمیشہ برقرار رہنا کہا جائے گا، جیسا کہ باب الایمان میں یہ بالتصریح بیان کیا گیا ہے۔م۔ **ولو تذکر الخ** ترجمہ سے مطلب واضح ہے **فانحط من رکوعہ الخ**۔ف۔ یعنی سجدہ کی قضاء کرنے کے لئے رکوع سے جھک گیا **اور رفع الخ**، ف یعنی جبکہ سجدہ کی حالت میں اسے سجدہ قضاء یاد آیا خواہ سجدہ تلاوت ہو یا نماز کا باقی ہو اور اس نے سجدہ قضاء کو ادا کرنے کے لئے موجودہ سجدہ سے اپنا سر اٹھا کر سجدہ کیا تو **یعید الرکوع الخ** تو وہ اپنے رکوع اور سجدہ کو دوبارہ ادا کرے۔ف۔ یعنی جس رکوع میں یا سجدہ میں یاد کر کے قضاء سجدہ کو کیا ہے اس رکوع اور سجدہ کو استحبابا ادا کرے۔

وھذا لبیان الاولی لتقع الافعال مرتبۃ بالقدر الممکن، وان لم یعد اجزأہ......الخ

اس طرح دوبارہ سجدہ ادا کرنے کا حکم اولی طریقہ کا بیان ہے تاکہ جہاں تک ممکن ہو ترتیب کے ساتھ افعال ادا ہوں۔ف۔ یعنی موجودہ رکوع سے پہلے کے باقی سجدہ کو پہلے ادا کرنا ممکن ہے اس لئے ایسا ہی کرنا اولی ہو گا، جس کی صورت یہ ہے کہ رکوع یا سجدہ قضاء کو ادا کرنے کے بعد جس رکوع یا سجدہ میں یاد آیا ہے اسے دوبارہ ادا کرلے اور پہلے کے رکوع یا سجدہ کو شمار میں نہ لائے، اگرچہ حقیقت میں وہ پہلے ہی ادا ہو چکا ہے۔م۔

وان لم یعد اجزأہ، لان الترتیب فی افعال الصلوۃ لیس بشرط......الخ

اسی بناء پر اگر رکوع یا سجدہ کو دوبارہ ادا نہ کیا تو بھی کافی ہو گا **لان الترتیب الخ**، کیونکہ نماز کے افعال میں ترتیب کو قائم رکھنا شرط نہیں ہے۔ف۔ اگر ترتیب شرط ہوتی تو اعادہ یقینا واجب ہوتا، پھر جس رکوع یا سجود میں باقی رہنا یاد آیا ہے وہ بھی اسی وقت پورا

ہو جاتا ہے جب سجدہ قضاء ادا کرنے کے لئے جھکنے لگا ہے لان الانتقال الخ کیونکہ اس میں صرف طہارت کی حالت میں دوسرے رکن کی طرف منتقل ہونا ہی شرط ہے، اور یہ شرط بھی پائی گئی ہے۔

وعن ابی یوسفؒ انه یلزمه اعادة الرکوع، لان القومة فرض عنده.....الخ

لیکن امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ رکوع کا اعادہ کرنا لازم ہے۔ لان القومة الخ کیونکہ قومہ کرنا یعنی رکوع سے سیدھا کھڑا ہونا امام ابو یوسفؒ کے نزدیک فرض عملی ہے۔ف۔ حالانکہ مسئلہ میں یہ فرض کیا گیا ہے کہ رکوع میں یاد آتے ہی اسی طرح سجدہ میں چلا گیا یعنی سجدہ قضاء کرنے کے لئے کھڑا نہیں ہوا ہے، اسی لئے اگر رکوع سے سیدھا کھڑا ہونے کے بعد قضاء کا سجدہ کیا ہو تو بالاتفاق اعادہ واجب نہ ہوگا، جیسا کہ سجدہ کے مذکورہ صورت میں اعادہ کرنا بالاتفاق واجب نہیں ہے۔ مترجم۔

ومن ام رجلا واحدا فاحدث، وخرج من المسجد، فالماموم امام نوی اولم ینو، لما فیه من صیانة الصلوة، و تعین الاول لقطع المزاحمة ولاحاجة، ویتم الاول صلاته مقتدیا بالثانی، کما اذا استخلفه حقیقة، ولو لم یکن خلفه الا صبی او امرأة، قیل تفسد صلاته لاستخلاف من لایصلح للامامة، وقیل لاتفسد، لانه لم یوجد الاستخلاف قصدا، وهو لایصلح للامامة، والله اعلم.

ترجمہ:۔جس شخص نے فقط ایک مرد کی امامت کی اور اس امام کو حدث ہو گیا اس بناء پر وہ مسجد سے باہر نکل آیا تو دوسرا شخص جو مقتدی ہے از خود امام بن جائے گا، پہلے امام نے اس کی امامت کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو، کیونکہ ایسا کرنے سے نماز کی حفاظت ہوگی، اور وہ شخص اس لئے از خود امام بن جائے گا کہ اس کا کوئی مقابل نہیں ہے، اور پہلا امام وضوء کر لینے کے بعد دوسرے امام یعنی اپنے خلیفہ کی اقتداء کر کے اپنی بقیہ نماز مکمل کرے گا، اسی طرح جیسا کہ حقیقۃ اپنے اختیار سے اسے اپنا خلیفہ بنایا ہوتا، اور اگر اس کے پیچھے سوائے لڑکے یا عورت کے دوسرا کوئی اہل یعنی مرد نہ ہو تو کہا گیا ہے کہ اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ فی الحال اس کا خلیفہ از خود وہ لڑکا ہوگا یا عورت ہوگی اور ان میں سے کوئی بھی امامت کے لائق نہیں ہے، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کی نماز فاسد نہیں ہوگی کیونکہ اس نے کسی ایسے شخص کو اپنے پیچھے نہیں پایا ہے جسے یہ بالقصد اپنا خلیفہ بنا سکتا، اور جو موجود ہے وہ امامت کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے، واللہ اعلم۔

توضیح:۔امام محدث کے پیچھے بچہ یا عورت کے سوا دوسرا کوئی شخص نہ ہو، امام محدث کے پیچھے ایک کے ساتھ جماعت، امام نے کسی کو اور قوم نے دوسرے کو آگے بڑھا دیا ہو، بغیر نیت کے خلیفہ بننا نمازی کی تکبیر

ومن ام رجلا واحدا فاحدث، وخرج من المسجد، فالماموم امام نوی اولم ینو......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ف۔ دوسرا شخص اسی وقت امام بنے گا جبکہ اس کے اندر امام بننے کی صلاحیت بھی موجود ہو۔م۔اس کے معنی میں ایک احتمال یہ بھی ہے کہ اس مقتدی نے خود بھی امام بننے کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو۔ع

لما فیه الخ کیونکہ ایسا ہونے میں نماز کی حفاظت ہوتی ہے اور فاسد ہونے سے بچ جاتی ہے۔ف۔ ح نے اس جگہ لفظ صلوۃ کو مطلق رکھا ہے اس لئے اس شخص کی نماز مراد لی جائے گی جس کی نماز خلیفہ معین نہ ہونے کی بناء پر فاسد ہو جاتی ہے، خواہ وہ مقتدی ہو یا پہلا امام ہو، کیونکہ ایک روایت میں ہے کہ اگر امام خلیفہ مقرر کئے بغیر مسجد سے نکل جائے تو اس امام کی نماز فاسد ہو جائے گی، لیکن دوسری روایت میں ہے کہ فاسد نہ ہوگی۔

خلاصہ یہ ہے کہ اس مسئلہ میں بہر حال مقتدی ہی کی نماز مراد ہے، مگر دوسری روایت کے مطابق امام محدث کی نماز مراد ہے۔ مف۔ مگر نہایہ میں امام کی نماز مراد لی گئی ہے اور بعد کی عبارت سے بھی یہی اظہر ہے۔ اچھی طرح سمجھ لیں۔م۔ اگر یہ کہا جائے کہ اس جگہ پر تو یہ بات لازم تھی کہ کسی کو اپنا خلیفہ معین کر دے تو اس کا جواب مصنفؒ نے یہ دیا ہے کہ امام اول پر کسی کو اپنا

خلیفہ متعین کرنا اس لئے لازم ہوتا ہے تاکہ مقتدیوں میں کوئی اختلاف باقی نہ رہے اور یہ بات اسی وقت ہو سکتی ہے جبکہ اس کے مقتدیوں میں ایک سے زائد افراد اس کی اہلیت رکھتے ہیں مگر موجودہ صورت میں صرف ایک ہی شخص ہے جس کا کوئی مزاحم نہیں ہے۔

ویتم الاول صلاته مقتدیا بالثاني، كما اذا استخلفه حقیقة.....الخ

اور پہلا امام وضوء کر لینے کے بعد اپنی بقیہ نماز دوسرے امام یعنی اپنے پرانے مقتدی کے پیچھے ادا کر لے۔ف۔ یعنی اگرچہ امام نے اسے اپنا خلیفہ اپنے اختیار سے مقرر نہیں کیا ہے پھر بھی حکماً اسے خلیفہ مان کر اس کی اقتداء کر لے، کما اذا الخ ٹھیک اسی طرح جس طرح حقیقت میں اسے اپنا خلیفہ متعین کر دیتا، پھر اس کے پیچھے اپنی نماز تمام کرتا۔

ولو لم یکن خلفه الا صبي او امرأة، قیل تفسد صلاته لاستخلاف من لا یصلح للامامة.....الخ

اور اگر امام محدث کے پیچھے نابالغ اور عورت کے ماسوا دوسرا کوئی بھی امامت کے لائق نہ ہو تو کہا گیا ہے کہ امام کی نماز فاسد ہو جائے گی، لاستخلاف الخ اس وجہ سے کہ اس نے حکماً ایسے شخص کو اپنا خلیفہ بنایا ہے جس میں امامت کی صلاحیت نہیں ہے۔ف۔ کیونکہ صرف بچہ اور عورت ہی اس کے پیچھے موجود ہیں، اس لئے حکماً وہی از خود خلیفہ مقرر ہو گئے۔ العنایہ۔ اس جگہ پھر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ ان کا خلیفہ بن جانا تو صرف نماز کی حفاظت کی غرض سے ہے، مگر یہاں تو برعکس فساد لازم آتا ہے۔م۔

وقیل لا تفسد، لانه لم یوجد الاستخلاف قصدا، وهو لا یصلح للامامة، والله اعلم.

اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ امام محدث کی نماز فاسد نہ ہوگی، ف، کیونکہ اس جگہ خلیفہ ہو جانے کی صورت میں نماز فاسد ہوگی جبکہ یہاں خلافت کسی طور سے بھی نہیں پائی جا رہی ہے نہ حقیقۃً اور نہ حکماً لانه لم یوجد الخ کیونکہ امام نے حقیقۃً کسی کو خلیفہ نہیں بنایا ہے۔ف۔ لہٰذا خلافت حقیقۃً نہیں پائی گئی، وهو لا یصلح الخ اور جو مقتدی تھے یعنی نابالغ بچہ اور عورت تو ان میں سے کوئی بھی امامت کے لائق نہیں ہے، اس لئے حکماً بھی خلافت نہیں پائی گئی۔

الحاصل کسی صورت سے بھی امام کی نماز فاسد نہ ہوئی، اور اگر واقعۃً کسی کو بھی خلیفہ بنا دے تو بالاتفاق سب کی نماز فاسد ہو جائے گی، اور تیسرا قول یہ ہے کہ مقتدی کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ ان کا کوئی بھی امام باقی نہیں رہا ہے، اور امام کی نماز فاسد نہ ہوگی، اور یہی صحیح قول ہے۔ العنایہ۔ علامہ فخر الاسلام اور التمر تاشیؒ نے اسی قول کو اصح کہا ہے، امام اگر اپنے حالت سفر کی قضاء نماز کو پڑھ رہا ہو کہ مقیم نے اسی نماز کو قضاء کرتے ہوئے اس کی اقتداء کر لی بعد میں اس امام کو حدث ہو گیا، تو وہ مقتدی امام نہیں بن سکتا ہے، امام کے پیچھے اگر کئی افراد مقتدی ہوں تو جبتک ان میں سے کسی ایک کو امام آگے نہ بڑھا دے یا خود کوئی بڑھ جائے اور لوگ بلا چوں و چرا اس کی اقتداء کر لیں تو وہ امام متعین ہو گا ورنہ نہیں۔

اگر امام نے کسی ایک کو اپنا خلیفہ متعین کیا مگر قوم نے کسی دوسرے کو یا خود نمازیوں میں سے ایک جماعت نے ایک کو اور دوسری جماعت نے دوسرے کو تو سب کی نماز فاسد ہو جائے گی، اگر امام کسی کو اپنا خلیفہ متعین کرنے سے پہلے مسجد سے باہر ہو گیا یعنی مسجد کی جو حد مقرر ہے تو قوم کی نماز فاسد ہو جائے گی مگر امام کی نماز اپنی جگہ پر صحیح رہے گی، حسنؒ نے کہا ہے کہ ساری روایتیں اس بات پر متفق ہیں کہ بغیر نیت کئے ہوئے خلیفہ امام نہیں ہو سکتا ہے، یہ معلوم ہونا چاہئے کہ مسبوق امام کے سلام کے بعد جو نماز ادا کرتا ہے وہ اس کی نماز کا پہلا حصہ شمار کیا جاتا ہے اور امام کے ساتھ جو نماز پائی ہے وہ نماز کا آخر حصہ ہوتا ہے، امام مالکؒ و ثوریؒ اور احمدؒ کا یہی مذہب ہے، اور ابن المنذرؒ نے اس قول کو ابن عمرؓ و مجاہد اور ابن سیرینؒ سے نقل کیا ہے، اور امام احمدؒ، ابن عباسؓ سے اور شمس الائمہ سرخسیؒ نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے، امام نوویؒ نے مذہب امام شافعی اس کے برعکس بیان کیا ہے، اور حضرت عمرؓ و علیؓ اور ابو الدرداءؓ سے بھی یہی روایت ذکر کی گئی ہے، لیکن المنذرؒ نے کہا ہے کہ ان صحابہ کرام سے اس بات کا کوئی ثبوت نہیں ہے، واللہ اعلم، اگر کسی نمازی کی نکسیر پھوٹ گئی تو اس کے بند ہونے تک نماز نہ پڑھے، انتظار کرے، پھر وضوء کر کے

بقیہ نماز پوری کر لے۔د۔

باب ما یفسد الصلوۃ وما یکرہ فیھا

ومن تکلم فی صلوتہ عامدا اوساھیا بطلت صلوتہ خلافا للشافعیؒ فی الخطاء والنسیان و مفزعہ الحدیث المعروف۔

ترجمہ:۔جس شخص نے اپنی نماز میں قصدا یا بھول کر بات کر لی تو اس کی نماز فاسد ہو گئی، لیکن غلطی سے اور بھول کر بات کرنے میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے، اور امام شافعی کی مستدل مشہور حدیث ہے۔

توضیح:۔مفسدات اور مکروہات نماز کا بیان، کلام مفسد اور غیر مفسد کی تفصیل، امام شافعیؒ کی دلیل

باب مایفسد الصلاۃ وما یکرہ فیھا...... الخ

اس باب میں ان چیزوں کا بیان ہے جو نماز کو فاسد کرتی ہیں اور جو نماز میں مکروہ ہیں یعنی ایسے افعال جن کا کرنا بندہ کے اختیار میں ہیں اور غیر اختیاری حدث نہیں ہیں ان میں سے جو چیزیں نماز کو فاسد کرتی ہیں، اور فاسد نہ کرنے والی چیزوں میں سے اس جگہ ان چیزوں کا بیان ہے جن کا کرنا یا نماز میں ہونا مکروہ ہے۔ مع۔

ومن تکلم فی صلوتہ عامدا اوساھیا بطلت صلوتہ......الخ

جس شخص نے اپنی نماز کی حالت میں کلام کیا، کلام خواہ ارادہ سے ہو یا بھول سے ہو بہر صورت اس کی نماز باطل ہو گئی۔ف۔
وہ چیزیں جو نماز کو فاسد کرتی ہیں وہ خواہ قولی ہوں یا فعلی ہوں ان کی دو قسمیں ہیں، مفسد قولی میں سے ایک کلام کرنا ہے اس سے مراد وہ آواز ہے جس میں حروف پائے جاتے ہوں اور اس سے کوئی مطلب بھی سمجھ میں آتا ہو، یہ بات کبھی صرف ایک حروف میں بھی پائی جاتی ہے جیسے ق جو عربی میں امر حاضر کا صیغہ ہے اس کے معنی ہیں، بچاؤ، اسی بناء پر اگر کسی نے اپنی سواری کے جانور کو نماز کی حالت میں "ہر" کہدیا یا کتے یا بلی کو لے لے کہہ کر بلایا، یا انہیں بھگایا، الحاصل ان جیسی آوازوں سے جس میں حروف ہجا موجود ہوں تو وہ نماز فاسد کر دینگی اور اگر ایسا ہو کہ صرف آواز پائی جائے اور اس میں کوئی حرف ظاہر نہ ہو تو وہ آواز مفسد نہ ہو گی، جیسا کہ الذخیرہ میں موجود ہے۔ھ۔ مگر نماز مکروہ ہو گی۔ط۔
اگر ایک حرف ظاہر تو ہو مگر اس کے کوئی معنی نہ ہوں تو وہ کلام نہیں کہلائے گا۔ ش۔ پھر اگر ایک حرف ہو یا دو یا اس سے زیادہ حرف ہو اور ان سے مطلب بھی سمجھا جاتا ہو یہ اس وقت کلام کے حکم میں ہوں گے جبکہ وہ سنے جاتے ہوں اگر چہ خود ہی سن سکتا ہو تو بھی وہ کلام ہو جائے گا اور اسی سے نماز فاسد بھی ہو جائے گی۔ المحیط۔ اور اگر حروف صحیح طور سے ادا تو ہو گئے مگر خود بھی نہیں سنے تو وہ مفسد نہیں ہیں، یہ حکم اس بناء پر ہے کہ صرف تصحیح حروف سے کلام نہیں کہلاتا ہے جس کی بحث جہر اور مخافت کے بیان میں گذر چکی ہے، لیکن کرخیؒ کے قول کے مطابق یہ ضروری ہے کہ تصحیح حروف ہو جانے کی صورت میں اسے کلام مان لیا جائے، اور چونکہ اس قول میں بھی وزن ہے اس لئے میرے نزدیک فتویٰ دیتے وقت کافی غور کر لینا چاہئے۔ م۔
پھر جب کلام مان لیا گیا تو خواہ اسے دوسروں نے سنا ہو یا کہنے والے نے خود سنا ہو ایک فتویٰ کے مطابق تو وہ مفسد ہے خواہ ارادۃً ہو یا بھول سے ہو سوائے ان صورتوں میں کہ سلام کر دیا ہو، یا بھول سے کلام ہو یا یہ بات نہیں جانتا ہو کہ نماز میں بولنا منع ہے یا کسی نے اسے زبردستی مجبور کیا ہو، اور اگر کوئی نماز میں اس طرح سویا کہ وضوء نہیں ٹوٹا مگر اسی حالت میں بول دیا تو بھی قول مختار یہی ہے کہ نماز فاسد ہو جائے گی۔ المحیط۔ الخلاصہ۔ھ۔ ع۔ د۔ اور کلام خواہ تھوڑا ہو یا زیادہ، خواہ نماز کی اصلاح کے لئے ہو، مثلاً مقتدی نے امام سے کہدیا کہ چار ہو گئیں، اس وقت جبکہ وہ پانچویں کے لئے اٹھنا چاہتا ہو، یا اس لئے نہ ہو بہر صورت کلام مفسد ہو گا، جبکہ یہ لوگوں کے کلام سے ہو۔ المحیط۔ھ۔ اور جب نماز باطل ہی مان لی گئی تو اسے ابتداء سے پڑھنا ہو گا مگر یہ اس صورت میں کہ

قعدہ اخیرہ میں مقدار تشہد بیٹھنے سے پہلے بولا ہو۔ قاضی خان۔

اس مسئلہ میں ائمہ فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، امام نوویؒ نے شرح المذہب میں کہا ہے کہ اگر اصلاح نماز کے خیال کے علاوہ عمداً کلام کیا ہو تو بالاجماع اس کی نماز فاسد ہوگی، ابن المنذرؒ وغیرہ نے یہ مسئلہ ذکر کیا ہے، اور اگر اصلاح نماز کے خیال سے بولا ہو مثلاً امام جبکہ پانچویں رکعت کے لئے کھڑا ہونے لگا تو مقتدی نے کہدیا کہ چار پڑھ لی گئی ہیں، یا اس جیسا کچھ اور کہا ہو، تو بھی مفسد ہوگا، اور یہی جمہور فقہاء کا مذہب ہے، اور اگر زبردستی کرنے پر مجبوراً بولا ہو تو امام شافعیؒ کے نزدیک اصح یہ ہے کہ نماز فاسد ہوگی، یا اگر بھول یا بدخیال سے بول اٹھا تو مفسد نہیں ہے ہاں اگر کلام طویل ہو، طویل ہونا کو عرف سے جانا جاتا ہے، امام مالکؒ کے نزدیک کلام اگر اصلاح نماز کے لئے ہو تو وہ مفسد نہیں ہوتا ہے جیسے کہ بے اختیار زبان سے کچھ نکل جائے، اور اگر بھول کر کلام ہو یا جہالت کی وجہ سے تو ان کا حکم قصداً کلام کرنے کا ہوگا، اور امام احمدؒ کے مذہب میں اصلاح نماز کے سلسلہ کے کلام میں تین روایتیں ہیں (۱) یہ کہ مفسد ہے اور اسی روایت کو خلالؒ نے پسند کیا ہے، جیسا کہ المغنی لابن قدامہ میں ہے، اور نخعی تابعیؒ کے نزدیک بھول کر بولنا بھی مفسد ہے، یہی قول قتادہ بن دعامۃ تابعی اور حماد بن سلیمان کا ہے، اور امام احمدؒ سے ایک قول مثل قول شافعیؒ کے ہے، اور ایک روایت مثل روایت ابو حنیفہؒ کے ہے۔ مع۔ مصنفؒ نے صرف امام شافعیؒ کا اختلاف ذکر کیا ہے، یہ کہتے ہوئے کہ خلافا للشافعی یعنی بھول چوک کے ساتھ کلام کر لینے میں امام شافعیؒ نے اختلاف کیا ہے۔ف۔ بشرطیکہ وہ کلام طویل نہ ہو، کیونکہ عرف واصطلاح میں طویل کلام بھول چوک نہیں ہوتا ہے۔ ع۔

ومفزعه الخ اور امام شافعیؒ کی مجبوری کی دلیل مشہور حدیث ہے۔ف۔ یہ کہہ کر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ مشہور حدیث کی وجہ سے مجبور ہو کر امام شافعیؒ نے خطاونسیان کے کلام کو مستثنیٰ کیا ہے، ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے ان الله وضع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه یعنی اللہ تعالیٰ نے میری امت سے خطاونسیان کو دور کر دیا ہے، اور اس چیز کو بھی جس پر ان کو بزور مجبور کر دیا جائے، اس کی روایت کی ہے ابن ماجہ وابن حبان والحاکم اور ابن عدی نے جعفرؒ جبیر بن فرقد کے توسط سے، اسی کے مانند دوسرے صحابی سے روایت کر کے کہا ہے کہ اسی راوی جعفر بن جبیر کی منکرات سے ہے، ابن ماجہؒ ابوذرؓ کی حدیث سے اور طبرانی نے حضرت ثوبانؓ کی حدیث سے اور ابوالدرداءؓ سے مرفوعاً روایت کیا ہے، اور ابو نعیم نے حلیہ میں ابن عمرؓ کی حدیث مرفوعاً روایت کی اور کہا کہ غریب ہے ابن حبان اور حاکمؒ نے اس کی تصحیح کی ہے، اور عقیلی نے اسے موضوع قرار دیا ہے۔

اور ابن ابی حاتم نے کتاب العلل میں اپنے والد امام ابو حاتم سے پوچھا تو فرمایا کہ گویا یہ روایتیں موضوع ہیں، اور یہ حدیث اور اس کی سندیں صحیح نہیں ہیں، پھر صحیح فرض مان لینے کی صورت میں اس کے معنی میں بحث کرنا چاہئے، تو معلوم ہونا چاہئے کہ حدیث کے ظاہری معنی مراد نہیں ہیں یعنی یہ مراد نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے میری امت سے بھول چوک اور اکراہ زبردستی کرنے کو دور کر دیا ہے کہ نہ کوئی بھولے گا نہ کوئی چوکے گا اور نہ کسی پر زبردستی ہوگی، کیونکہ یہ تو صراحۃً ظاہر کے خلاف ہے کہ خود رسول اللہ ﷺ نماز میں بھول گئے تھے، تو معلوم ہوا کہ اس لفظ سے حقیقت مراد نہیں ہے، تو اب اس کا حکم مراد ہوگا یعنی ان تینوں چیزوں کا حکم اٹھا دیا گیا ہے، پھر حکم میں دو صورتیں ہیں ایک دنیوی دوسرے اخروی، اس پر ہم یہ کہتے ہیں کہ دنیاوی حکم بھی اٹھانا مراد نہیں ہے، کیونکہ اگر کسی نے دوسرے کو خطاءً قتل کر دیا تو قرآنی نص کے مطابق اس پر دیت اور کفارہ واجب ہوتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آخرت کا گناہ اٹھا دیا گیا ہے، تو اب اگر کسی نے نماز میں بھول چوک سے کلام کر لیا تو اس پر گناہ نہ ہوگا، لیکن دنیا کے اعتبار سے اس کی نماز فاسد ہو گئی، جیسا کہ بھولے سے نماز کا کوئی رکن چھوڑ دے تو بالاجماع نماز فاسد ہوگی اور گناہ نہ ہوگا، جیسا کہ کوئی گولی کا نشانہ سیکھتا تھا، اور نشانہ چوک کر کسی کو گولی لگ گئی تو گناہ نہ ہوگا مگر دیت اور کفارہ دونوں واجب ہوں گے۔ مع۔

ولنا قوله عليه السلام ان صلاتنا هذه لايصلح فيها شيء من كلام الناس، وانما هي التسبيح والتهليل و

قراء ۃ القران ومارواہ محمول علی رفع الاثم بخلاف السلام ساھیا، لانہ من الاذکار فیعتبر ذکرا فی حالۃ النسیان، وکلاما فی حالۃ العمد لما فیہ من کاف الخطاب.

ترجمہ:- اور ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ ہماری یہ نماز لوگوں کے کلام جیسی کسی چیز کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے، یہ تو تسبیح و تہلیل اور قرأت قرآن کا نام ہے، اور جو روایت امام شافعیؒ نے بیان کی ہے وہ تو گناہ کے دور ہو جانے پر محمول ہے، بخلاف بھول کر سلام کرنے کے کہ یہ بھی تو اذکار میں سے ہے اس لئے نسیان کی حالت میں نکل جانے کی صورت میں اسے ذکر کا اعتبار کیا جائے گا، اور قصداً کہنے کی صورت میں کلام پر محمول کیا جائے گا اس وجہ سے کہ اس میں کاف خطاب کا متصل ہے۔

توضیح:- حنفیہ کی دلیل، بھول کر یا ارادہ کے ساتھ سلام کرنے کا حکم

ولنا قولہ علیہ السلام ان صلاتنا ھذہ لایصلح فیھا شیء من کلام الناس.....الخ

نماز میں بھول کر سلام کرنے کے سلسلہ میں احناف ائمہ کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ ہماری یہ نماز لوگوں کے کلام جیسی چیز کی صلاحیت بالکل نہیں رکھتی ہے یہ تو فقط تسبیح اور تہلیل اور قراءۃ قرآن کا مجموعہ ہے۔ف۔ امام مسلمؒ نے اپنی کتاب صحیح میں یہ باب قائم کیا ہے کہ ابتداء اسلام میں نماز کی حالت میں سلام کرنا جائز تھا بعد میں منسوخ ہو گیا، اور اس باب کے ماتحت حضرت معاویہ بن الحکم السلمیؓ کی یہ طویل حدیث روایت کی ہے اسی میں وہ جملہ بھی ہے جو مصنفؒ نے ذکر کیا ہے، طبرانی کی روایت میں "یصلح" کی جگہ طویل "لایحل" مذکور ہے، یعنی ہماری اس نماز میں لوگوں کا کچھ کلام بھی حلال نہیں ہے۔ مع۔ اس سے معلوم ہوا کہ نماز میں انسانوں کا کلام تھوڑا ہو یا زیادہ کچھ بھی حلال نہیں ہے اس وجہ سے نماز کا احرام ٹوٹ جاتا ہے۔م۔

حضرت زید بن ارقمؓ کی حدیث میں ہے کہ آدمی نماز کی حالت میں اپنے برابر والے کے ساتھ باتیں کر لیتا تھا اور بعد میں جب یہ آیت نازل ہوئی ﴿وَقُومُوا لِلّٰهِ قَانِتِينَ﴾ اسی آیت سے ہم لوگوں کی خاموش رہنے کا حکم دے دیا گیا اور ہم کلام کرنے سے روک دیئے گئے، اس کی روایت بخاری، مسلم دونوں نے کی ہے، اور حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث بھی اس بات میں تصریح ہے کہ لوگ پہلے باتیں کیا کرتے تھے پھر جب ہم لوگ حبشہ سے واپس آئے تو ممانعت ہو گئی، جیسا کہ صحیح میں ہے، اور ابوداؤد کی روایت میں ہے کہ یہ حکم نیا ہے کہ تم لوگ نماز میں باتیں نہ کرو، اسی روایت کو ابن حبانؒ نے بھی بیان کیا ہے۔ مع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ حضرت زید بن ارقمؓ کی حدیث سے معلوم ہوا کہ ہجرت کے بعد مدینہ منورہ میں نماز کے اندر کلام کرنے کی ممانعت کی گئی ہے، کیونکہ بالاتفاق آیت ﴿قُومُوا لِلّٰهِ قَانِتِينَ﴾ بالاجماع مدینہ میں نازل ہوئی ہے، اور ابن مسعودؓ کی حدیث میں تو اس بات کی تصریح ہے کہ حبشہ سے واپسی مدینہ منورہ میں ہوئی ہے، اس روایت سے خطابی کا یہ خیال غلط ثابت ہوا کہ مکہ ہی میں کلام کرنا حرام ہو چکا تھا، کیونکہ ان کا وہ خیال ان صریح احادیث کے مخالف ہے، بلکہ مدینہ منورہ میں بھی کچھ دن تک جائز تھا، یہاں تک کہ ﴿قُومُوا لِلّٰهِ قَانِتِينَ﴾ کا نزول ہوا، لیکن حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حبشہ سے ہجرت کر کے مدینہ آنے سے پہلے ہو چکا ہے، اسی لئے ائمہ حنفیہؒ نے کہا ہے کہ حضرت ذوالیدینؓ کی حدیث کا واقعہ کلام کے حرام ہونے سے پہلے کا ہے، وہ حدیث یہ ہے کہ ابوہریرہؓ نے روایت کی ہے کہ ایک دن رسول اللہ ﷺ نے ہمیں ظہر یا عصر کی نماز پڑھائی تو دو ہی رکعتوں پر سلام پھیر دیا تو ذوالیدینؓ نے کھڑے ہو کر کہا کہ یا رسول اللہ ﷺ کیا نماز کم کر دی گئی ہے یا آپ بھول گئے ہیں، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کیا ذوالیدینؓ نے سچ کہا ہے تو لوگوں نے جواب دیا جی ہاں انہوں نے سچ کہا ہے، اس کے بعد آپ نے دو رکعتیں اور بھی پڑھ لیں اور سجدہ سہو ادا کر لیا یہ حدیث بخاری اور مسلم کی صحیحین میں مذکور ہے۔

الحاصل یہ اس واقعہ اس وقت کا ہے جبکہ کلام کرنا ممنوع تھا۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ ذوالیدینؓ نے قصداً کلام کیا اس کے باوجود رسول اللہ ﷺ نے نہ تو ان کو نماز کے لوٹانے کا حکم دیا اور نہ کسی دوسرے کو، اس جگہ یہ کہنا کہ ان کا یہ کلام چونکہ نماز کی اصلاح کے

لئے تھا اس لئے لوٹانے کا حکم نہیں دیا ہے، تو یہ بہت کمزور سی دلیل ہے کیونکہ اگر نماز کی اصلاح کے لئے باتیں کرنی جائز ہوئیں تو مردوں کو ایسے موقعہ پر سبحان اللہ کہنے اور عورتوں کو ہاتھ پر ہاتھ مارنے (تصفیق) کا کیوں حکم دیا جاتا، بلکہ یہ بھی دلیل ہے کہ اس وقت کلام کرنا منسوخ نہیں ہوا تھا کیونکہ ذوالیدین نے تسبیح نہیں کہی جبکہ حدیث میں آیا ہے کہ تصفیق عورتوں کے لئے ہے اور تسبیح مردوں کے لئے ہے، یعنی جب امام مثلاً چار رکعتوں کے بعد پانچویں رکعت کے لئے کھڑا ہونے لگے یا ایک ہی رکعت کے بعد بیٹھنے لگے یا دو ہی رکعتوں پر سلام پھیرنے لگے تو چاہئے کہ مردوں میں سے کوئی سبحان اللہ با آواز بلند کہدے یا عورتوں میں سے کوئی تصفیق کرے یعنی دائیں ہاتھ کو بائیں ہاتھ کی پشت پر مارے تاکہ امام کو تنبیہ ہو جائے، کیونکہ قرأت میں تو بالاتفاق لقمہ دینا چاہئے، اب جبکہ ذوالیدین نے ایسا نہیں کیا تو معلوم ہوا کہ اس وقت کلام کرنا ممنوع نہ تھا، اور اس کی ممانعت کے بعد ہی تسبیح کہنے یا تصفیق کرنے کا حکم دیا گیا، اس جگہ لوگوں کو ایک وہم اور ہوتا ہے وہ یہ کہ روایت حضرت ابوہریرہؓ سے ہے اور وہ تو ہجرت کے ساتویں برس فتح خیبر کے وقت ہوا ہے، اور حدیث کے الفاظ ہیں صلی بنا رسول اللہ ﷺ یعنی آپ نے ہمیں نماز پڑھائی، اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نماز میں کلام کے منسوخ ہونے کا حکم بہت زمانہ بعد کا واقعہ ہے۔

اس وہم کا جواب یہ ہے کہ زبان کے محاورہ میں عموماً ایسے معاملہ کو جو اپنے ہم جنسوں کے ساتھ پیش آتا ہے اسے اپنی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے، تو اگر حضرت ابوہریرہؓ نے وہی الفاظ کہے ہوں جو بیان کئے گئے ہیں یعنی راوی کو وہم نہ ہوا ہو کہ انہوں نے کچھ اور کہا ہو مگر راوی نے کچھ اور سمجھ لیا ہو ایسی صورت میں ابوہریرہؓ کے کہنے کی یہ مراد سمجھی جائے گی کہ ہم یعنی اصحاب رسول اللہ ﷺ، جیسا کہ نزال بن سمرہؒ میں ہے کہ قال لنا رسول اللہ ﷺ وانا وایاکم کماندعی بنی عبدمناف الخ اسی روایت میں نزال بن سمرہ اگرچہ تابعی ہیں اور رسول اللہ ﷺ کو دیکھا بھی نہیں ہے بھی کہہ رہے ہیں کہ ہم سے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا پس اس سے یہ مراد لی جائے گی کہ وہ کہہ رہے ہیں کہ میری قوم سے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے، اور جیسا کہ طاؤس میں تابعی کا یہ کہنا کہ قدم علینا معاذ بن جبلؓ فلم یاخذ من الخضروات شیئا، یعنی معاذ بن جبلؓ ہم پر سردار ہو کر آئے تو ساگ سبزیوں وغیرہ سے کچھ بھی زکوٰۃ نہیں لی، اس کا مطلب یہ ہے کہ ہمارے ملک پر سردار بن کر آئے، کیونکہ یہ طاؤس تو اس وقت پیدا بھی نہیں ہوئے تھے جبکہ معاذؓ کو رسول اللہ ﷺ نے یمن پر حاکم بنا کر بھیجا تھا، روایت میں مذکور ذوالیدین کا اصل نام خرباق اور ان کی کنیت ابوالعُمر اہ تھی اور محققین کے نزدیک یہ رسول اللہ ﷺ کے انتقال کے بعد بھی زندہ تھے رضی اللہ عنہم وعنا، اور دوسرے ایک شخص کے ان سے بھی اسی قسم کی روایت پائی جاتی ہے وہ ذوالشمالین میں انہوں نے البتہ جنگ بدر میں شہادت پائی ہے، ان کا اصل نام عمیر بن عمرو الخزاعی ہے اور حدیث نماز میں گفتگو کرنے والے یہ نہیں بلکہ پہلے (یعنی خرباق) ہیں مع۔ م۔

وماروا ہ محمول علی رفع الاثم بخلاف السلام ساھیا......الخ

اور امام شافعیؒ نے جو روایت کی ہے وہ گناہ دور ہونے پر محمول ہے۔ ف۔ یعنی بھول وچوک اور جبر واکراہ کی صورت میں اللہ تعالیٰ نے گناہ معاف کر دیا ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس روایت سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ پچھلی امتوں پر ان صورتوں میں بھی گناہ ہوتا ہوگا، اور بظاہر یہ حکم یہودیوں کے لئے تھا، بشرطیکہ حدیث اس امت کی خصوصیات میں سے ہو، اور اگر صرف اظہار واقعہ ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ بھول وچوک ہونے کی صورت میں گرفت نہیں کرتا ہے، اور یہ جواب اسی صورت میں ہوگا جبکہ روایت ان وضع عن امتی الخ صحیح بھی ہو، ورنہ ثبوت ہی نہیں ہے، پھر اگر ہم یہ فرض کر لیں کہ یہ روایت دوسری روایت کے مقابل ومعارض ہے تو بھی کہتے ہیں کہ ہماری حدیث اس دوسری حدیث کی نسبت سے اصح اور عالی ہے اور وہ صریح مانع ہے، اور یہ روایت اس سے کمتر اور صریح نہیں ہے۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ تمہاری حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کلام کرنا مطلقاً ناجائز ہے، لیکن اس کے لئے یہ بات تو ضروری نہیں ہوتی ہے کہ اس سے نماز بالکل فاسد ہو جائے، جیسا کہ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ سورہ نہ ملانا جائز تو ہے مگر نماز کے لئے

مفسد بھی نہیں ہے، جواب یہ ہے کہ دو احکام حرام ہونا اور حلال ہونا کسی معاملہ میں ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتے ہیں، اور جب کلام کو حلال قرار نہیں دیا گیا تو لامحالہ یہ حرام کو باطل کرنے والا ہوا، شیخ ابن الہمامؒ نے اس کی تحقیق کی ہے۔ م۔ خلاصہ یہ ہوا کہ یہ بات ثابت ہوگئی کہ کوئی بھی ایسا کلام جو ذکر نہ ہو کسی طرح کا بھی ہو وہ مفسد نماز ہے۔

بخلاف السلام ساهيا، لانه من الاذكار فيعتبر ذكرا فى حالة النسيان......الخ

بخلاف اس صورت جبکہ بھول کر سلام پھیر دے۔ ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ سلام ہر صورت میں کلام کے مثل نہیں ہے لانہ الخ کیونکہ یہ سلام تو نماز کے اذکار سے ہے۔ ف۔ یہانتک کہ سلام التحیات میں تو پڑھا جاتا ہے مگر بے موقع نہیں پڑھ سکتے معلوم ہوا کہ اس کی دو حالتیں ہیں۔

فيعتبر ذكرا فى حالة النسيان، وكلاما فى حالة التعمد لما فيه من كاف الخطاب......الخ

(۱) سلام کو ذکر اس صورت میں کہا جائے گا جبکہ وہ حالت نسیان میں ہو (۲) اور کلام اس وقت مانا جائے گا جبکہ قصداً کیا گیا ہو، کیونکہ اس کے لفظ "علیک" میں کاف خطاب کا ہے۔

ف۔ حاصل یہ ہوا کہ السلام علیکم خطاب ہے اس لئے یہ لوگوں کے کلام سے ثابت ہوا، مگر وہ ذکر نماز بھی خطاب کے ساتھ ہے، پس ہم نے دونوں صفتوں کو دو حالتوں میں اعتبار کیا ہے، اس طور پر کہ جب نمازی نے بھول کر سلام پھیرا تو بلا ارادہ ایک کلمہ زبان سے نکالا جو ذکر نماز ہے اور اس سے کسی کو سلام کرنے کا ارادہ بھی نہیں کیا ہے، لہذا یہ جملہ اس کا کلام نہیں ہے، اس لئے مفسد بھی نہیں ہے، اور جب بالا ارادہ سلام کیا تو جن سے خطاب کیا ان سے کلام پایا گیا، لہذا یہ مفسد ہوا۔ م۔ اگر یہ کہا جائے کہ تھوڑا سا کلام بھی معاف ہوتا ہے کیونکہ یہ قول بھی ہے تو دوسرے فعل قلیل کی طرح اسے مفسد نہیں ہونا چاہئے، جواب یہ ہے کہ آدمی کی ہر طبعی حرکت ہی ایک فعل ہے اور قلیل سے بچنا ممکن نہیں ہوتا ہے بر خلاف کلام کرنے کے یہ کچھ بھی طبعی نہیں ہے، جیسا کہ شیخ رازی کے اسرار میں ہے۔ مع۔ اگر نماز کو اپنے اختیاری سلام سے ختم نہیں کیا بلکہ کسی شخص کو بھول کر سلام کر دیا یا جواب دیا تو نماز بہر صورت فاسد ہوگی خواہ حرف خطاب علیک یا علیکم کہے یا نہ کہے۔ ن۔ د۔ اگر مسبوق نے امام کے ساتھ بھول کر سلام پھیرا تو نماز فاسد نہ ہوگی، لیکن اگر اپنی باقی نماز یاد ہوتے ہوئے سلام پھیرا تو نماز فاسد ہو جائے گی۔ شرح الطحاوی۔ اور اگر اس خیال کے ساتھ سلام کیا کہ مجھے تو امام کے ساتھ سلام کرنا چاہئے تو یہ ارادی سلام اور بھی زیادہ مفسد ہے کہ اس کی بنیاد انکار پر ہے۔ الخلاصہ۔

اگر مقیم نے دو ہی رکعت پر عشاء کو تراویح یا ظہر کو جمعہ یا اپنے مسافر خیال کر کے پھیر دیا تو نماز فاسد ہوگئی، اس لئے از سر نو وہ پڑھے، اور اگر چوتھی رکعت گمان کر کے دوسری رکعت پر ہی سلام پھیر دیا تو (کلام کرنے سے پہلے یا پیٹھ کو قبلہ رخ کرنے یا کوئی اور مفسد نماز ادا کرنے سے پہلے) نماز پوری کر کے سجدہ سہو کر لے۔ قاضی خان۔ قاعدہ یہ ہے کہ سلام کا سہو اگر اصل نماز میں ہو تو وہ مفسد نماز ہے، اور اگر وصف نماز میں ہو تو مفسد نہیں ہے۔ المحیط۔ اگر کسی کو بھولے سے سلام کرتے ہوئے "السلام" کہا اور اتنا کہتے ہی اسے خیال آگیا اس لئے "علیک" نہیں کہا پھر بھی نماز فاسد ہو جائے گی۔ المحیط۔ اگر سلام کے ارادے سے مصافحہ کیا تو مفسد نماز ہے، اگر ہاتھ کے اشارے سے سلام کا جواب دیا، یا کسی کے مانگنے پر سر یا ہاتھ سے ہاں یا نہیں کا اشارہ کیا تو نماز فاسد نہ ہوگی، المستبین۔ لیکن مکروہ ہوگی، شرح الامیر للمنیہ، اب کلام سے متعلق کچھ مزید مسائل بیان کئے جائیں گے۔

فان أنَّ فيها او تَاوَّهَ او بكى فارتفع بكاؤه، فان كان من ذكر الجنة او النار لم يقطعها، لانه يدل على زيادة الخشوع، وان كان من وجع او مصيبة قطعها، لان فيه اظهار الجزع والتاسف، فكان من كلام الناس، وعن ابى يوسفؒ ان قوله اه لم يفسد فى الحالين واوه يفسد.

ترجمہ:- اگر نماز میں درد کا اظہار کیا، یا اوہ کیا یا رویا اور آواز بلند ہوگئی، اگر یہ باتیں جنت یا دوزخ کو یاد کرنے کی وجہ سے ہو تو

نماز باطل نہ ہوگی، کیونکہ یہ باتیں خشوع کی زیادتی پر دلالت کرتی ہیں، اور اگر کسی درد یا مصیبت کی وجہ سے کیا ہو تو یہ باتیں نماز کو باطل کر دیں گی کیونکہ ان سے گھبراہٹ اور افسوس کا اظہار ہوتا ہے، لہٰذا انسان کے کلام سے یہ چیزیں شمار کی جائینگی اور امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ نمازی کا آہ کہنا دو میں سے کسی حال میں بھی نماز کو فاسد نہیں کرے گا، لیکن لفظ اوہ فاسد کر دے گا۔

توضیح:- نماز میں رونے، آہ، اوہ کہنے کا حکم

فان انّ فیها او تاوّہ او بکی فارتفع بکاؤہ، فان کان من ذکر الجنة او النار لم یقطعها......الخ

اور اگر نماز میں ایں کیا یا اوہ کہا یا رویا اور آواز بلند ہو گئی۔ف۔ یعنی غم کے ساتھ صرف آنسو ہی جاری نہیں ہوئے بلکہ اس نے بھی زیادہ ہوا یعنی اس طرح رویا کہ اس سے حروف بھی پیدا ہو گئے، جیسا کہ فتح القدیر میں مذکور ہے، اسی طرح کہا اور حروف صاف ادا ہو گئے تو یہی کافی ہوگا، امام کرخیؒ کے قول کے مطابق یا قول مختار کے مطابق سننا بھی ضروری ہے، لیکن یہ صورت یہاں ممکن نہ ہوگی، کیونکہ اس نے قصداً حروف کی ادائیگی کا ارادہ نہیں کیا ہے، ورنہ اس دوسری صورت میں بلا اختلاف نماز فاسد ہو گی، بلکہ رونے کی وجہ سے حروف پیدا ہو گئے ہیں، اس کا علم اسی صورت سے ہو گا کہ اپنی آواز کو وہ خود سنے یا دوسرے لوگ سن سکیں۔م۔ انین کے معنی ہیں اہ کہنا "الف" کو زبر اور "ہ" کو جزم کے ساتھ۔ع۔ اور تاتارخانیہ میں ذکر کیا ہے کہ اواہ کہے، لیکن عینیؒ کا قول ہی صحیح ہے اور یہی معنی دوسری کتابوں میں بھی ہے۔م۔

تاوّہ بروزن تفعّع کے معنی ہیں اوہ کہنا و یا اس میں کئی لغتیں ہیں (۱) اوہ الف کو فتحہ واو کو جزم اور ہاء کو کسرہ (۲) الف کو مد اور ہاء کو جزم کے ساتھ یعنی واو کو الف کر کے الف میں ملا کر الف کو مد کر دیا (۳) اوہ الف کو فتحہ واؤ کو تشدید ہاء کو جزم۔ع۔ خلاصہ یہ ہوا کہ نمازی نے اپنی نماز میں انین کیا یا تادہ کا کوئی لفظ کہا یا اس طرح رویا کہ اس سے حروف پیدا ہو گئے، تو اس میں دو صورتیں ہوں گی (۱) یہ کہ **فان کان الخ** کہ اگر مذکورہ کوئی صورت بھی جنت یا دوزخ کے یاد آنے کی وجہ سے ہوئی ہو تو نماز کے لئے مفسد نہ ہو گی، **لانه یدل الخ** کیونکہ یہ کیفیت خشوع و خضوع کی زیادتی پر دلیل ہے۔ف۔ اس صورت میں رغبت یا خوف کی زیادتی ظاہر ہے، اور اگر صراحۃً یوں کہے، **اللهم ادخلني الجنة**، الٰہی مجھے جنت میں داخل فرما، **اللهم اجرني من النار**، اللہ مجھے دوزخ سے بچا، تو نماز قطع نہ ہوگی، ایسی صورت میں کنایۃً کہتے میں تو بدرجہ اولی قطع نہیں ہوگی۔ف۔ یہی قول امام مالکؒ واحمدؒ کا ہے۔ع۔

لان فیه الخ کیونکہ اس میں غم و افسوس کا اظہار ہے **فکان الخ** پس یہ انسانوں کے کلام سے ہو گیا۔ف۔ جو مفسد نماز ہوتا ہے، گویا اس نے صراحۃً اس طرح کہا ہے کہ میری مدد کرو کہ مجھ پر مصیبت ہے۔ع۔ اور یہ **اللهم نجني من الكرب العظيم** کہ اے اللہ مجھے بڑی مصیبت سے نجات دے، جیسی دعا نہیں ہے، کیونکہ بغیر دعاء کئے بھی درد مصیبت سے چلانا اور رونا معروف طریقہ ہے تو گویا اس نے یوں کہا ہائے مجھ پر بڑی مصیبت آن پڑی ہے۔یا۔ وائے مجھے بڑی تکلیف ہو گئی ہے، اس لئے یہ بلا شبہ مفسد ہو گی، اس کلام کے ظاہر سے یہی وہم ہوتا ہے کہ درد اختیاری ہو یا بے اختیاری بہر صورت مفسد نماز ہے، لیکن محیط السرخسیؒ میں کہا ہے کہ اگر بیماری کے درد میں بے اختیاری طور سے آواز نکل جائے تو اگر جمائی وغیرہ جیسی صورت میں ہو تو مفسد نہیں ہے، کیونکہ اس سے بچنا طاقت سے باہر ہے، عینیؒ نے اسے امام محمدؒ کا قول بتلایا ہے، لیکن اظہر یہ ہے کہ اس میں اتفاق ہے کوئی اختلاف نہیں ہے، واللہ اعلم۔م۔

امام شافعیؒ کے نزدیک کسی صورت میں مفسد نہیں ہے۔ع۔ بظاہر مراد یہ ہے کہ بے اختیاری کی صورت ہو یا جس میں حروف پیدا نہ ہوں جس سے ذلیل حالت کا اظہار ہو، کیونکہ یہی وجہ بیان ہوئی پس اس طرح عام قول کے مطابق اس مسئلہ میں اتفاق ہوگا۔ محیط السرخسی، اچھی طرح سمجھ لو۔م۔ **وعن ابی یوسف** الخ اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ لہ کہنا۔ف۔ الف کو فتحہ اور ہ کو جزم کے ساتھ **لم یفسد الخ** کسی صورت میں مفسد نہیں ہے، خواہ جنت و دوزخ کی یاد کی وجہ سے ہو، یا درد مصیبت کی

وجہ سے ہو، اور اوہ سے نماز فاسد ہو جاتی ہے۔ف۔ اس سے بظاہر یہ مراد ہے کہ تکلیف کی حالت میں مفسد ہے، لہذا اختلاف صرف اہ، مد کے بغیر میں ہے۔م۔

وقيل الاصل عنده ان الكلمة اذا اشتملت على حرفين، وهما زائدتان او احد هما لاتفسد، وان كانتا اصليتين تفسد، وحروف الزوائد جمعو ها في قولهم "اليوم تنساه" وهذا لا يقوى، لان كلام الناس في متفاهم المعرف يتبع وجود حروف الهجاء، وافهام المعنى، و يتحقق ذلك في حروف كلها زوائد.

ترجمہ:- اور کہا گیا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مذکورہ مسئلہ میں اصل یہ ہے کہ کوئی کلمہ ایسا ہو کہ وہ دو حرفوں سے مرکب ہو اور وہ دونوں یا ان میں سے ایک حرف زائد ہو تو اس کی ادائیگی نماز فاسد نہ ہو گی، اور اگر دونوں حرف اصلی ہوں تو نماز فاسد ہو جائے گی زائد حروف وہی ہیں جنہیں لوگوں نے اس جملہ میں اکھٹا کر لیا ہے الیوم تنساہ، مگر یہ اصل قوی نہیں ہے کیونکہ لوگوں کا کلام ہونا عرف کے باہمی سمجھوتہ میں ہے جو ان دو باتوں کے پائے جانے پر موقوف ہے (۱) اس میں حروف ہجا پائے جارہے ہوں (۲) اس میں معنی سمجھائے جارہے ہوں اور یہ بات ان حروف میں پائی جاتی ہے جو زائد ہوں۔

توضیح:- حروف زوائد، اور نماز میں ان کے ساتھ کلام کرنا

وقيل الاصل عنده ان الكلمة اذا اشتملت على حرفين، وهما زائدتان او احد هما لاتفسد.....الخ

اور کہا گیا ہے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ بات اصل مانی گئی ہے کہ کوئی کلمہ جو دو حرفوں پر مشتمل ہوں اور وہ دونوں ہی یا ان میں سے کوئی ایک حروف زائد ہوں تو نماز فاسد نہ ہو گی۔ف۔ کیونکہ کلام عرب میں کم سے کم تین حروف اصلی ہوتے ہیں، اور اگر دونوں حروف ہی اصلی ہوں تو وہ دونوں نماز کو فاسد کر دیں گے۔ف۔ بظاہر اس وجہ سے کہ دو حروف اکثر ہونے کی وجہ سے تین حروف کے قائم مقام ہو جائیں گے، کیونکہ اکثر کل کے قائم مقام ہوتا ہے۔م۔ ان زائد حروف کو اہل لغت نے اس جملہ میں جمع کر دیا ہے الیوم تنساہ، (آج کے دن تم اسے بھلا دو گے، الف، لام، ی، و، ہ، ت، ن، س، ا، ہ، ف، اس مجموعہ کو دوسری طرح اور تیسری بھی کہا جا سکتا ہے، مثلاً السمان ہویت خلاصہ یہ ہے مجموعہ کو جس طرح بھی ادا کیا جائے مگر یہ حروف جمع ہونے چاہئے، یہ تو ایک لطیفہ سا ہے، کہ ان کے مجموعہ کو معنے دار جملہ بنا دیا گیا ہے۔

یہ واضح ہو کہ ان حروف کو زوائد کہنے کا مطلب یہ ہے کہ الحاق اور تضعیف دو موقعوں کے علاوہ جہاں کہیں کسی کلمہ میں حروف اصلیہ پر کوئی زیادتی کی جاتی ہے تو کلام عرب میں تلاش کرنے سے یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ صرف ان ہی حروف سے زیادتی کی جاتی ہے، اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ یہ حروف جہاں کہیں پائے جائیں وہ زائد ہی ہوں گے، نحویوں نے اس کی تصریح کر دی ہے۔د۔ع۔

حاصل کلام یہ ہوا کہ اہ کے دونوں حروف چونکہ ان ہی زوائد میں سے ہیں اس لئے یہ نماز کے لئے مفسد نہیں ہوں گے، برخلاف آہ کہنے کے کہ اس میں تین حروف جمع ہو گئے ہیں، اور تین حرفی کلمہ تو مفسد ہوا ہی کرتا ہے جیسا کہ دو حرفی جو کہ اصلی ہوں مفسد ہوتے ہیں، لیکن یہ بات بھی ذہن نشین کرنے کی ہے کہ اجماع اور اتفاق جس اصل پر ہے وہ یہ کہ جو بات لوگوں کے کلام سے ہو جائے اور ان کی گفتگو میں آجاتی ہو وہ مفسد ہوتی ہے، اس بناء پر خاص کر امام ابو یوسفؒ کا بیان کردہ یہ اصل نامناسب ہے، کیونکہ اس قاعدہ سے اجماعی قاعدہ توڑنا پڑتا ہے، اسی بناء پر مصنفؒ نے فرمایا ہے وھذا الخ یعنی یہ کہ اصل قوی نہیں ہوتی ہے۔ف۔ یعنی یہ اصل قوی نہیں ہے، اس جملہ کا ایک مطلب تو یہ ہو سکتا ہے کہ بتائی ہوئی وجہوں کے مطابق اسکے معنی قوی نہیں ہیں، اور دوسرا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ روایت یا استنباط قوی نہیں ہے۔

لان كلام الناس في متفاهم العرف يتبع وجود حروف الهجاء، وافهام المعنى.....الخ

کیونکہ انسانی کلام ہوتا۔ف۔یہی چیز یعنی انسانی کلام نص صریح سے مفسد قرار پایا ہے اور یہ انسانی کلام عرف عام میں دو باتوں کے پائے جانے کے تابع ہوتا ہے، (۱) اس میں حروف ہجا پایا جائے۔ف۔یہاں تک کہ اگر مصلی کی آواز میں کوئی حروف ہی نہ ہو تو بالاتفاق کچھ نہیں ہے (۲) معنی سمجھانے کا وجود۔ف۔یعنی جو حرف نکلے اس سے آپس میں کچھ مطلب سمجھ میں آجائے، یہانتک کہ اگر کچھ مفہوم نہ نکلے یا مفہوم ہو مگر باہی نہ ہو یعنی کسی دوسرے سے اس کو تعلق نہ ہو، مثلاً نمازی نے خود اپنے آپ کو خطاب کیا ہو، باری تعالی کے دربار میں حمد و ثنا یا دعا ہو تو مفسد نماز نہیں ہے، اب جبکہ یہ قاعدہ طے پا گیا کہ منہ سے نکلی ہوئی آواز سے حروف ہجا نکلیں اور ان سے مطلب کا اظہار ہو تو وہ کلام ہے، اس لئے حروف زوائد اور حروف اصلیہ کو اصل ماننا پہلی اصل کو نقصان کرنا لازم آئے گا۔

و یتحقق ذلك في حروف كلها زوائد......الخ

کیونکہ اصل اول یعنی کلام ہونا ایسے حروف میں محقق ہو جاتا ہے جو سب کے سب زائد ہوں۔ف۔حالانکہ وہ یقیناً انسانی کلام ہوتا ہے لہذا یہ دوسرا اصل باطل ٹھہرا، اس لئے آہ کا مسئلہ اس بناء پر باطل ہے، اس تقریر اور تفصیل سے شارحین نہایہ غایۃ اور درایہ وغیرہ کا اعتراض باطل ہو گیا، ساتھ فتح القدیر کے جواب کی بھی ضرورت نہ رہی۔م۔اگر اپنے گناہوں کی زیادتی کو یاد کر کے تاوہ کیا تو اس سے نماز فاسد نہ ہو گی، اگر روتے ہوئے بغیر آواز کے آنسو بہیں تو بھی فاسد نہ ہو گی، التتار خانیہ، اگر اخ اخ یعنی نقطہ والے خاء کے ساتھ کہا تو بالاجماع فاسد ہو گی، لیکن آواز اگر سنائی نہیں دی تو فاسد نہ ہو گی البتہ مکروہ ہو گی، کیونکہ یہ کوئی کلام نہیں ہے۔محیط السرخسی۔میں کہتا ہوں کہ یہ قول مختار کے مطابق ہے، کیونکہ جب مصلی نے اس کو ادا کرنے کے واسطے حروف درست کر کے ادا کئے تو امام کرخیؒ کے قول کے مطابق فاسد ہو جائے گی، اور میں مترجم نے جہر و اخفاء کے بیان میں بحث کر کے بتایا ہے کہ کرخیؒ کے قول کی بھی اہمیت ہے، لہذا احتیاط ضروری ہے یہانتک کہ بندہ مترجم کے نزدیک اس نے قصداً منہ سے اسے نکالنا چاہا تو فاسد نہ ہونے پر فتوی نہ دیا جائے، اس میں کچھ غور کر لیں۔م۔

نمازی نے سجدہ گاہ کی مٹی کو پھونکا اور اس کے حرف سننے میں نہ آئے تو بالاتفاق نماز فاسد نہ ہو گی۔الذخیرہ۔ع۔جیسے سانس باہر لینا، لیکن عمداً ایسا کرنا مکروہ ہے، اور اگر اسے اس طرح سنا گیا کہ اس میں حروف ہجاء بھی پیدا ہو گئے تو وہ مفسد نماز اور مثل کلام ہے۔الخلاصہ۔یہی قول امام احمدؒ کا ہے، لیکن امام شافعیؒ کے دو قول ہیں، اور حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ جس نے نماز کی حالت میں نفخ کیا (یعنی پھونکا) تو اس نے کلام کیا، اس کی روایت سعید بن منصور ستہ نے کی ہے، اسی جیسی روایت سعیدؒ بن جبیر نے روایت کی ہے، اور محیط میں ہے کہ اگر مصلی نے اف کہا تو امام ابو حنیفہؒ و امام محمدؒ کے نزدیک مفسد ہو گی، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اف اگر تشدید کے ساتھ نہ کہا ہو تو مفسد نہیں ہے، اور تشدید کے ساتھ مفسد ہے، مشائخ کے نزدیک ایسا ہی ہونا چاہئے۔مع۔

وان تنحنح بغير عذر بان لم يكن مدفوعا اليه، وحصل به الحروف، ينبغي ان يفسد عندهما، وان كان بعذر فهو عفو كالعطاس والجشاء اذا حصل به حروف، ومن عطس فقال له آخر: يرحمك الله وهو في الصلوة، فسدت صلوته، لانه يجري في مخاطبات الناس، فكان من كلامهم، بخلاف ما اذا قال العاطس او السامع الحمدلله على ما قالوا، لانه لم يتعارف جوابا.

ترجمہ:۔اور اگر بغیر مجبوری کے کھانسا، اس طور پر کہ اس کھانسنے پر مجبور نہ ہو اور اس سے حروف بھی حاصل ہو گئے تو مناسب یہ ہے کہ طرفینؒ کے نزدیک نماز فاسد ہو جائے، اور اگر یہ کھانسی مجبوری کے ساتھ ہو تو اس کا حکم چھینکنے اور ڈکار لینے کا ہے جبکہ حرف پیدا ہو جائیں، اگر کسی کو چھینک آئی اور دوسرے کسی ایسے شخص نے جو نماز کی حالت میں ہے اس کے جواب میں کہا یرحمک اللہ تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ یہ جملہ لوگوں کے خطاب میں مستعمل ہوتا ہے، لہذا انسان کے کلام میں سے

ہو گیا بخلاف اس صورت کے کہ چھینکنے والے نے یا سننے والے نے الحمد اللہ کہا ہو، مشائخ کے کہنے کے مطابق، کیونکہ یہ الحمد اللہ جواب میں متعارف نہیں ہے۔

توضیح:- نماز میں تنحنح کرنا، تنحنح کی تعریف، نماز میں چھینکنا، ڈکار لینا، چھینک کا جواب نماز میں

وان تنحنح بغیر عذر بان لم یکن مدفوعا الیه، وحصل به الحروف.....الخ

اور اگر نمازی نے تنحنح کیا (کھانسا)۔ف۔ تو یہ شرطوں کے ساتھ نماز کو فاسد کردے گا (۱) یہ کہ بغیر عذر ہو، اس طور سے کہ وہ مدفوع الیہ نہ ہو۔ف۔ یعنی اضطرار اور لاچاری کے طور پر نہ ہو، جس میں انسان بے اختیار ہو جاتا ہو، بلکہ اختیاری طور پر ہو، اور دوسری شرط یہ ہے کہ اختیاری کھانسی کرنے کے ساتھ حروف پیدا ہوئے ہوں۔ف۔ یعنی دو حروف یا اس سے بھی زیادہ پائے گئے ہوں، تو **ینبغی ان یفسد الخ** لائق ہے کہ طرفین یعنی امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک نماز فاسد ہو جائے۔ف۔ تنحنح کے معنی ہیں اح اح کہنا بے نقطہ کے حاء کے ساتھ۔ع۔ اور اگر اس طرح کھانسنے میں حروف ظاہر نہ ہوں یعنی گلا صاف کرنے کے لئے صرف کھنکھار ہو اور اس میں کوئی حرف نہ نکلا ہو تو بالاتفاق فاسد نہیں ہوگی البتہ مکروہ ہوگی۔البحر۔ یہ احکام اس وقت ہوں گے جبکہ کوئی عذر یا غرض صحیح نہ ہو۔

وان کان بعذر فهو عفو کالعطاس والجشاء اذا حصل به حروف.....الخ

اور اگر کھانسی عذر کی وجہ سے ہو۔ف۔ خواہ طبعی عذر ہو کہ بے اختیار طبیعت کھانسنا چاہتی ہو، یا عذر غرض صحیح ہو مثلاً آواز کو درست یا صاف کرنا **فهو عفو الخ** تو یہ معاف ہے۔ف۔ اگرچہ حروف پیدا ہو گئے ہوں۔ع۔ جیسے چھینک یا ڈکار جبکہ ان میں سے کسی سے بھی حروف پیدا ہو گئے ہوں تو بھی معاف ہے۔ف۔ کیونکہ یہ عذر طبعی ہے۔م۔

آواز صاف کرنے کے لئے کھانسا اگرچہ بھی اس سے حروف پیدا ہو جائیں تو اس سے کوئی نقصان نہ ہوگا، اور یہی صحیح قول ہے، اسی طرح اگر امام نے غلطی کی اور مقتدی نے کھانس دیا تاکہ امام ہوشیار ہو جائے تو اس طرح بھی نماز فاسد نہ ہوگی، اور غایۃ البیان میں ہے کہ اگر نماز میں کسی نے اس لئے کھانسا تاکہ لوگوں کو اور آنے والے کو اس کے نماز کے اندر رہنے کا علم ہو جائے تو اس سے نماز فاسد نہ ہوگی۔التبیین۔فع۔

ومن عطس فقال له آخر: یرحمك الله وهو فی الصلوة، فسدت صلوته، لانه یجری فی.....الخ

اور کسی کو چھینک آئی اس کے جواب میں نمازی نے کہا یرحمک اللہ تو اس کی نماز فاسد ہو گئی۔ف۔ یہی حکم دونوں محیط میں قول مختار ہے۔ھ۔ **لانه یجری الخ** کیونکہ لوگوں کے مخاطبات اور عام گفتگو کے درمیان ایسی گفتگو ہوتی رہتی ہے لہذا وہ جملہ بھی عام لوگوں کے کلام کا حصہ ثابت ہوا۔ف۔ یعنی یرحمک اللہ کے جملہ میں خطاب کا کاف موجود ہے، اور لوگوں کے بول چال میں جاری بھی ہے، اس لئے یہ انسانی کلام تو ہوا، اگرچہ حدیث میں یہ حکم ہے کہ اگر کوئی مسلمان بھائی چھینکنے کے بعد الحمد للہ کہے تو سننے والے مسلمانوں پر اس کا حق ہے کہ اس کے واسطے یرحمک اللہ کہیں۔م۔ اگر نمازی چھینک کر اسی حالت میں خود بھی یرحمک اللہ کہے تو نماز کو کوئی نقصان نہ ہوگا۔الخلاصہ۔ھ۔ مگر اس میں تامل معلوم ہوتا ہے کہ کیونکہ یہ بھی تو کلام الناس سے ہو گیا، اس لئے مصنفؒ کا کلام مقام غور ہے۔م۔

بخلاف ما اذا قال العاطس او السامع الحمدلله علی ما قالوا، لانه لم یتعارف جوابا.....الخ

اس کے برخلاف چھینکنے والے نمازی نے یا سننے والے نمازی نے خود الحمد للہ کہا۔ف۔ تو اس سے نماز فاسد نہ ہوگی، مشائخ کے کہنے کے مطابق، کیونکہ جواب میں الحمد للہ کہنا متعارف نہیں ہے۔ف۔ ابو حنیفہؒ سے محیط میں ایک روایت ہے کہ مصلی نے چھینک کر الحمد للہ کہا، پس اگر صرف دل سے نہیں بلکہ زبان سے بھی کہا ہو تو نماز فاسد ہو گئی، العنایۃ فع۔فع۔ اگر مصلی نے الحمد للہ

کہتے ہوئے چھینکنے والے کے جواب کا ارادہ کر لیا یا استفہام کا ارادہ کیا تو صحیح قول یہی ہے کہ نماز فاسد ہو گئی۔ التمر تاشی۔ ھ۔ اگر نمازی نے خود چھینکتے ہیں الحمد للہ کہا تو نماز فاسد نہ ہو گی مگر فی نفسہ یعنی اس کو اپنے دل میں کہہ لینا چاہئے، یعنی بغیر زبان کے ہلائے ہوئے، ویسے بہتر یہی ہے کہ سکوت اختیار کرے۔ الخلاصہ۔ پھر صحیح یہ ہے کہ نماز سے فراغت کے بعد کہہ لے، اور اگر مقتدی ہو تو پوشیدہ یا علانیہ کسی طرح سے بھی بالاتفاق نہ کہے۔ التمر تاشی۔ اگر نمازی کو چھینک ہونے پر کسی نے باہر سے یرحمک اللہ کہدیا، یہ سن کر نمازی نے آمین کہی تو اس کی نماز فاسد ہو گئی۔ المحیط۔ المنیہ۔ اگر دو نمازیوں میں سے ایک نے چھینک لی اور باہر سے تیسرے شخص نے اسے یرحمک اللہ کہدیا تو چھینکنے والے شخص کی نماز فاسد ہو گئی۔ الظہیر یہ۔ القاضی خان۔ اور اگر نمازی کو یرحمک اللہ کہا اور دوسرے نمازی نے آمین کہی تو اس آمین کہنے والے کی نماز کو کوئی نقصان نہ ہو گا۔ السراج۔ اگر نمازی کو خوش خبری سنائی گئی تو اس نے الحمد للہ کہہ کر جواب دیا تو اس کی نماز فاسد ہو گئی اور اگر جواب کا ارادہ نہ کیا ہو یہ ظاہر کیا ہو کہ میں نماز کی حالت میں ہوں تو بالاجماع نماز فاسد نہ ہو گی۔ محیط السرخسی۔

وان استفتح ففتح عليه في صلاته تفسد، ومعناه ان يفتح المصلى على غير امامه، لانه تعليم و تعلم، فكان من كلام الناس، ثم شرط التكرار في الاصل، لانه ليس من اعمال الصلوة، فيعفى القليل منه، و لم يشترط في الجامع الصغير، لان الكلام بنفسه قاطع و ان قل.

ترجمہ: -اگر تلاوت کرنے والے نے کسی نمازی سے لقمہ چاہا تو اس نے نماز ہی کی حالت میں اسے لقمہ دیا تو اس کی نماز فاسد ہو گئی، اس جملہ کا یہ مطلب ہے کہ نمازی نے اپنے امام کے علاوہ کسی دوسرے کو لقمہ دیا ہو، وجہ یہ ہے کہ اس میں بھی سکھلانے اور سیکھنے کا عمل ہے، اس طرح لوگوں کے کلام میں سے ہو گیا، پھر امام محمد نے اپنی کتاب الاصل یعنی مبسوط میں تکرار کی شرط لگائی ہے، کیونکہ یہ نماز کے اعمال میں سے نہیں ہے، لہٰذا ایسا تھوڑا سا عمل معاف سمجھا جائے گا، لیکن جامع صغیر میں اس کی شرط نہیں لگائی ہے، کیونکہ کلام از خود مفسد ہوتا ہے اگرچہ تھوڑا ہی ہو۔

توضیح: -نماز میں لقمہ غیر کو، مترجم کی طرف سے توضیح، امام کو لقمہ

وان استفتح ففتح عليه في صلاته تفسد......الخ

اگر قرآن شریف کی تلاوت کرنے والا کہیں پر اٹک گیا اور نمازی سے لقمہ چاہا تو اس نے نماز ہی کی حالت میں لقمہ دے دیا، تو اس کی نماز فاسد ہو گئی۔ ف۔ کہ نمازی نے اپنے امام کے علاوہ کسی دوسرے کو لقمہ دیا۔ ف۔ کیونکہ اس میں امام کو لقمہ دینا نہیں پایا گیا کیونکہ جائز صورت یہی ہے اس لئے غیر کو لقمہ دینے سے ہی نماز فاسد ہو جائے گی۔

ومعناه ان يفتح المصلى على غير امامه، لانه تعليم و تعلم.....الخ

اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ نمازی نے اپنے امام کے علاوہ کسی دوسرے کو لقمہ دیا ہو، ف۔ کیونکہ اس میں امام کو لقمہ دینا نہیں پایا گیا کیونکہ جائز صورت یہی ہے اس لئے غیر کو لقمہ دینے سے ہی نماز فاسد ہو جائے گی لانہ تعلیم الخ کیونکہ یہ سکھلانا اور سیکھنا ہے۔ ف۔ گویا نمازی نے سکھلایا اور لقمہ چاہنے والے نے سیکھا، اس لئے یہ انسانی کلام میں سے شمار ہو گا۔ ف۔ اور ممکن ہے کہ یہ عمل کثیر میں سے شمار ہو جائے، تو بھی مفسد ہو گا، اور شاید کہ اسی وجہ سے ایک مرتبہ کو عمل قلیل اور مکرر کرنے کو عمل کثیر قرار دیا ہے، اسی لئے مصنفؒ نے کہا ثم شرط الخ امام محمدؒ نے اصل یعنی مبسوط میں اس فعل کا مکرر ہونا شرط کیا ہے، یعنی جب مکرر واقع ہو تو مفسد ہے، کیونکہ یہ فعل نماز کے اعمال میں سے نہیں ہے، اس لئے اس میں تھوڑا عمل معاف ہو گا۔ ف۔ اور ایک بار ایسا کرنا قلیل عمل ہے۔

و لم يشترط في الجامع الصغير، لان الكلام بنفسه قاطع و ان قل.....الخ

لیکن الجامع الصغیر میں تکرار کی شرط نہیں لگائی ہے، کیونکہ کلام تو خود ہی مفسد ہوتا ہے، اگرچہ تھوڑا ہی ہو۔ف۔یہی اصل قول ہے، القاضی خان، یہی صحیح ہے، الفتح، میں مترجم کہتا ہوں کہ مصنفؒ نے خود کسی قول کو بھی ترجیح نہیں دی ہے، لیکن اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ مبسوط کی روایت میں فعل کثیر ہونے کی بناء پر عمل کو مفسد قرار دیا ہے، اور یہ عمل مکرر ہونے کے بعد کثیر ہوگا، اور جامع صغیر میں جو علت بیان کی ہے وہ اس صورت میں ہے کہ فعل نہیں بلکہ قول ہے اور کلام، اور کلام تو قلیل ہونے کی صورت میں بھی مفسد ہوتا ہے، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ لقمہ دینے والے اور لقمہ لینے والے نے صرف قرآن پڑھا ہے اور یہ کسی حالت میں بھی کلام الناس نہیں ہو سکتا ہے، بلکہ بلاشبہ کلام الٰہی ہے، اس کے باوجود اس کی یہ توجیہ کرنی کہ تعلیم و تعلم کی وجہ سے انسانی کلام ہو گیا ہے، عقل سے بہت بعید ہے، البتہ یہ توجیہ کی جاسکتی ہے کہ جب سیکھنا اور سکھانا ہی مقصود ہو گیا تو وہ قرآن کی تلاوت نہ رہا بلکہ نماز میں ایک ایسا عمل پایا گیا جو نماز کے افعال میں سے نہیں ہے، اس لئے اس کے مفسد ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ فعل کثیر ہو یعنی بار بار ہوا ہو، لیکن جامع صغیر میں یہ شرط نہیں لگائی گئی ہے، اس بناء پر اسی اصل پر محمول کرنا چاہئے، پس قاضی خان نے اگرچہ جامع صغیر کی روایت کو اصح کہا ہے لیکن وہ محل تامل ہے، جیسا کہ ابھی تم نے سمجھ لیا ہے، اور اب اچھی طرح سمجھ لو۔م۔

اگر لقمہ دینے والے نے تعلیم کا ارادہ نہیں کیا بلکہ تلاوت کا ارادہ ہی باقی رکھا تو وہ مفسد نہیں ہے، جیسا کہ محیط السرخسی میں ہے۔ھ۔ اگر لقمہ کی آیت مکمل ہونے سے پہلے ہی لقمہ لینے والے کو وہ یاد آجائے اور تلاوت شروع بھی کردے تو اس کی نماز بھی فاسد نہ ہوگی، کیونکہ لقمہ مکمل ہونے کے بعد یاد آنے سے بھی لقمہ ہی کی طرف منسوب ہوگا، قریب البلوغ کا لقمہ بھی بالغ کے لقمہ کے حکم میں ہے، المجو۔ بحوالہ قنیہ۔

خلاصہ یہ ہوا کہ تعلیم و تعلم کی غرض سے لقمہ دینا اگرچہ کلام انسان نہیں ہے بلکہ قرآن ہی ہے، لیکن یہ فعل مفسد ہے، اس لئے فعل کثیر ہو کر مفسد ہوگا اور فعل کثیر ہونے کے لئے مکرر ہونا شرط ہے، اور اگر اسے کلام مان لیا جائے تو تھوڑا سا کلام بھی مفسد ہوگا، لیکن اس صورت میں قرآن کو کلام الناس قرار دینا بہت ہی تکلیف ہے۔م۔ اگر نماز کے باہر سے کسی نے مصلی کو لقمہ دیا اور اس نے اسے قبول کرلیا تو مصلی کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ المنیہ۔ اگر کوئی کسی بالغ کو نماز سکھاتا ہو تو سیکھنے والے کو چاہئے کہ وہ فرض نمازوں کو امام کے ساتھ بغیر قرأت کے یا تنہا ہی پڑھ لے، اس سے فارغ ہونے کے بعد کوئی اسے کھڑا کر کے نماز سکھلا دے، کیونکہ فرائض کو اس طرح سیکھتے ہوئے پڑھنے سے وہ فاسد ہو جائے گی۔م۔

وان فتح على امامه لم يكن كلاما استحسانا، لانه مضطر الى اصلاح صلاته، فكان هذا من اعمال صلاته معنى، وينوى الفتح امامه دون القراءة هو الصحيح لانه مرخص فيه و قراء ته ممنوع عنها.

ترجمہ:۔اور اگر مقتدی نے اپنے ہی امام کو لقمہ دیا تو استحساناً یہ کلام نہیں مانا جائے گا، کیونکہ مقتدی اپنی نماز کی اصلاح کے لئے اس بات پر مجبور ہے، لہٰذا یہ عمل معنی نماز کے اعمال میں سے ہو جائے گا، اور اس وقت لقمہ دینے والا صرف اپنے امام کو لقمہ دینے کی نیت کرے، قراءت کی نیت نہ کرے، یہی قول صحیح ہے، کیونکہ اسی بات کی اسے رخصت دی گئی ہے جبکہ اس قراءت سے نماز میں منع کیا گیا ہے۔

توضیح:۔اپنے امام کو لقمہ دینا، لقمہ کی نیت

وان فتح على امامه لم يكن كلاما استحسانا، لانه مضطر الى اصلاح صلاته......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے استحسانا الخ یعنی لقمہ کے اس عمل کو استحساناً کلام نہیں مانا جائے گا۔ف۔ ورنہ قیاس کا تو تقاضا یہ ہے کہ عمل بھی کلام ہو جائے، مگر قیاس کو ترک کر دیا گیا۔م۔ لانه مضطر الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ف۔ اور

نماز کا کوئی عمل بھی نماز کو فاسد نہیں کرتا ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے کہا ہے کہ ایک مرتبہ رسول اللہ ﷺ نماز پڑھا رہے تھے اسی حالت میں آپؐ کو قرأت میں اشتباہ پیدا ہو گیا، پھر جب آپ نماز سے فارغ ہوئے تو حضرت ابی بن کعب کو مخاطب کر کے آپ نے فرمایا کیا آپ ہمارے ساتھ نماز میں تھے، انہوں نے عرض کیا جی ہاں میں موجود تھا، اس پر آپ نے فرمایا کہ آپ نے مجھے لقمہ کیوں نہیں دیا، اس کی روایت ابوداؤد اور ابن حبان نے کی ہے، اور حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں اپنے اماموں کو لقمہ دیا کرتے تھے، حاکم نے اس کی روایت کی ہے، حضرت علیؓ نے فرمایا ہے کہ امام جب لقمہ چاہے تو تم اسے کھلا دو، حسنؒ اور ابن سیرینؒ عطاءؒ سے جائز ہونا ماثور ہے، اور نافعؒ نے کہا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے ہمیں نماز پڑھائی تو تردد میں پڑ گئے اس لئے میں نے لقمہ دیا تو انہوں نے اسے قبول کر لیا، جیسا کہ مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے۔ مع۔

صحیح میں ہے کہ ایک مرتبہ رسول اللہ ﷺ نماز میں کوئی آیت بھول گئے تو فراغت کے بعد فرمایا کہ تم نے مجھے لقمہ کیوں نہیں دیا، عینیؒ وغیرہ نے لکھا ہے کہ قیاس تو یہ تھا کہ لقمہ نماز کے لئے مفسد ہو کیونکہ لقمہ دینا گویا یہ قول ہے کہ آپ جب یہاں تک پہونچ چکے ہیں تو اس کے بعد اب یہ آیت ہے، پس جبکہ یہ قول مفسد نماز ہے تو لقمہ بھی جو اسی معنی میں ہے اسے بھی مفسد ہونا چاہئے، لیکن حضرت ابن عمرؓ کی حدیث کی موجودگی کی وجہ سے ہم نے لقمہ کو جائز کہتے ہوئے قیاس کو چھوڑ دیا، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ مشکل مسئلہ ہے کیونکہ نماز تمام اذکار کی دو وجہتیں ہیں، اسی لئے قرآن کریم عین کلام الٰہی ہے، اور لقمہ دینا ایک فعل ہے کہ قرآن کو اس طرح پڑھو، اس لئے اولیٰ یہی ہے کہ یہی فعل کثیر ہے جامع صغیر کی روایت کے مطابق لیکن مبسوط کی روایت کے مطابق قلیل ہے، اچھی طرح سمجھ لو۔ م۔

الحاصل نصوص کثیرہ سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ مقتدی کے لئے یہ بات جائز ہے کہ اپنے امام کو لقمہ دے بلکہ اس بات کا اسے حکم بھی دیا گیا ہے وینوی الخ البتہ مقتدی اپنے امام کو اپنا لقمہ دیتے وقت صرف یہ نیت کرے کہ اپنے امام کی رکاوٹ دور کرنی ہے، قراءت قرآن کی نیت نہ کرے، ف۔ اگرچہ آیت پڑھ کر ہی اصلاح ہو، الصحیح الخ یہی قول صحیح ہے۔ ف۔ اور اسی کو کافی میں اختیار کیا ہے لأنه الخ کیونکہ لقمہ دینا ایک ایسا فعل ہے جس کی اجازت دی گئی ہے، اور مقتدی کے لئے تلاوت قرآن ایک ایسا فعل ہے جسے منع کیا گیا ہے۔

ف۔ اس کے برعکس اگر ہم یہ کہتے کہ مقتدی قراءت کی نیت کرے تو یہ اعتراض ہوتا ہے کہ نص قطعی کے ذریعہ مقتدی کو قراءت سے منع کیا گیا ہے، اور ایک خبر واحد سے تم اسے جائز قرار دیتے ہو، اس طرح تو اس کی معارض نہ ہو گی، اسی وجہ سے ہم نے لقمہ دینے کی اجازت کا ثبوت حاصل کر لیا، اور اسی وجہ سے اس کی صحیح ہونے کو کہا گیا ہے کہ یہی صحیح ہے، اور چونکہ ایک ضرورت یعنی اپنے امام کی قراءت کی رکاوٹ کو دور کرنے کے لئے خلاف قیاس اسے جائز قرار دیا گیا ہے اس لئے ضرورت تک ہی اس کی اجازت رہے گی یعنی ہر کس و ناکس کو لقمہ دینا جائز نہیں سمجھا جائے گا، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا۔

ولو كان الامام انتقل الى آية اخرى، تفسد صلوة الفاتح، وتفسد صلوة الامام لو اخذ بقوله لوجود التلقين والتلقن من غير ضرورة، و ينبغى للمقتدى ان لايعجل بالفتح، وللامام ان لايلجئهم اليه، بل يركع اذا جاء اوانه، او ينتقل الى اية اخرى.

ترجمہ:- اور اگر امام دوسری آیت کی طرف منتقل ہو چکا ہو تو لقمہ دینے والے کی نماز فاسد ہو جائے گی، اور اگر امام نے اس کا لقمہ قبول کر لیا ہو تو اس امام کی بھی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ موجودہ صورت مقتدی کی طرف سے تلقین (سکھانا) اور امام کی طرف سے تلقین سیکھنا پایا گیا اور وہ بھی بلا ضرورت، اور مقتدی کے لئے یہ بات مناسب ہے کہ لقمہ دینے میں جلد بازی نہ کرے، اسی طرح امام کو چاہئے، کہ بلا ضرورت اپنے مقتدی کو لقمہ دینے پر مجبور نہ کرے، بلکہ رکوع کر لے، یا دوسرے آیت کی طرف منتقل ہو جائے (اور پڑھنے لگے)۔

توضیح:۔لقمہ دینے میں جلد بازی نہ کرنا، بلکہ توقف سے کام لینا

ولو کان الامام انتقل الی آیة اخری، تفسد صلوة الفاتح.....الخ

اگر امام دوسری آیت کی طرف منتقل ہو چکا تھا۔ف۔یعنی جس جگہ پر وہ اٹکا تھا اس سے آگے نہ بڑھ سکنے کی وجہ سے دوسری جگہ سے پڑھنا شروع کر دیا، اس کے بعد مقتدی نے پہلی ہی آیت کی اصلاح کے لقمہ دے دیا تو لقمہ دینے والے کی نماز فاسد ہو جائے گی، اور اگر امام نے بھی اس کا لقمہ قبول کر لیا تو امام کی بھی نماز فاسد ہو جائے گی۔ف۔اور امام کی نماز فاسد ہونے کی وجہ سے سارے نمازیوں کی نماز فاسد ہو جائے گی "اس کا لقمہ قبول کر لیا" اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ یہ لقمہ اس وقت بمنزلہ قول کے ہو گیا ہے، اس لئے نماز فاسد ہو گی۔

لوجود التلقین والتلقن من غیر ضرورة.....الخ

کیونکہ مقتدی کا لقمہ دینا اور امام کا لقمہ لینا یہاں بلا ضرورت ہے۔ف۔اس لئے استحسان نہ رہا بلکہ قیاس کے مطابق وہ مفسد ہوا ہے، قابل لحاظ ہے یہ بات کہ دلیل مذکور اسی کی تائید کرتی ہے، کیونکہ اتنی قرات کر لینے کے بعد کہ جس سے نماز جائز ہو جائے یا دوسری آیت کی طرف منتقل ہونے کے بعد لقمہ دینے کی کوئی ضرورت باقی نہیں تھی، البتہ اگر بیان کی ہوئی دلیل چھوڑ دی جائے اور یہ کہا جائے کہ قول کی وجہ سے نماز فاسد نہ ہو بلکہ فعل کی وجہ سے فاسد ہو، اور چونکہ یہ فعل صرف ایک بار پایا گیا ہے جو قلیل ہونے کی وجہ سے مفسد نہ ہو، اور لقمہ دینے کے ثبوت کی حدیث سے بھی مطلقاً جواز سمجھا جاتا ہے، اسی لئے محیط میں کہا ہے کہ عامہ مشائخ کے نزدیک لقمہ دینے والے مقتدی اور لینے والے امام کی بھی نماز کسی حال میں فاسد نہ ہو گی، جیسا کہ عینی اور فتح القدیر میں ہے، اور کافی میں ہے کہ صحیح یہ ہے کہ لقمہ دینے والے کی نماز کسی حالت میں فاسد نہیں ہو گی اسی طرح اگر امام نے لقمہ لے لیا تو بھی صحیح قول کے مطابق اس کی نماز فاسد نہ ہو گی۔ھ۔اور قاضی خان وجامع تمرتاشی میں بھی اسی قول کو صحیح کہا ہے، جیسا کہ عینی میں ہے، اور غور کرنے والے کے لئے یہ بات مخفی نہیں ہے کہ یہ مؤید ہے کیونکہ اصل مسئلہ میں مبسوط کی تعلیل قوی ہے، اور وہ قوی نہیں ہے جو جامع صغیر میں بیان کی گئی ہے، اچھی طرح سمجھ لیں۔م۔

و ینبغی للمقتدی ان لایعجل بالفتح، وللامام ان لایلجئهم الیه.....الخ

اور مقتدی کو چاہئے کہ لقمہ دینے میں جلد بازی نہ کرے یعنی فوراً لقمہ نہ دے۔کیونکہ ممکن ہے کہ امام کو خود اسی وقت یاد آ جائے، اس طرح بے ضرورت امام کے پیچھے قرآت تلاوت کرنے والا ہو جائے۔محیط السرخسی۔وللامام الخ اسی طرح امام کو بھی چاہئے کہ مقتدیوں کو لقمہ دینے پر مجبور نہ کرے۔ف۔اس طرح سے کہ بار بار اسی بھولی ہوئی آیت کو دہرانے لگے، یا خاموش کھڑا رہ جائے۔نقع۔کیونکہ اس طرح وہ امام ان کو پیچھے پڑھنے پر مجبور کرے گا، حالانکہ ایسا کرنا مکروہ ہے۔الکافی۔

بل یرکع اذا جاء اوانه، او ینتقل الی ایة اخری.....الخ

بلکہ جب اس کا وقت آ گیا ہو رکوع کر دے۔ف۔یعنی اس قدر پڑھ چکا ہو جس سے نماز جائز ہو جاتی ہے۔الکافی۔اور وہ مقدار بقول امام اعظم ایک آیت اور بقول صاحبین اور مفتی بہ تین آیتیں ہیں، اور بعض روایتوں میں مستحب قراءت کا اعتبار ہے۔الکافی۔العینی۔لیکن قول اصح واللہ اعلم مقدار واجب ہے، اور وہ پوری سورہ فاتحہ اور اس کے علاوہ تین آیتیں ہیں کیونکہ لقمہ میں کوئی کراہت تحریمی نہیں ہے، بخلاف ترک واجب کے کہ وہ مکروہ تحریمی ہے، چونکہ اس موقع کی روایتیں مختلف ہیں اسی لئے مصنفؒ نے تفصیل سے کام نہیں لیا بلکہ "جب وقت آ گیا ہو" کہہ کر اجمال سے کام لیا، اور اگر اتنی مقدار بھی نہیں ہو سکی اور امام کو اشتباہ ہو گیا تو اس کے متعلق لکھا ہے کہ او ینتقل الخ یا امام دوسری آیت کی طرف منتقل ہو جائے۔

ف۔یعنی جس آیت پر اشتباہ ہوا ہو اسے چھوڑ کر دوسری آیت سے شروع کر دے، یہاں تک کہ قرآن میں سے اس کے بعد

کسی جگہ سے بھی پڑھ دے، بہر حال اپنے مقتدیوں کو لقمہ دینے پر مجبور نہ کرے، کافی میں اسی قول کو پسند کیا ہے،، کیونکہ لقمہ دینے میں بظاہر سیکھنے اور سکھانے کی ہی صورت ہو جاتی ہے، اس لئے اس میں کراہت ہے، یعنی کراہت تنزیہی ہے۔ المحیط۔ قاضی خان۔ التمر تاشی۔ ع۔ اگر امام نے جماعت کے علاوہ کسی اور شخص کا لقمہ قبول کر لیا تو سب کی نماز فاسد ہو گئی، اگر مقتدی نے باہر کے کسی آدمی سے سن کر امام کو لقمہ دیا تو بھی سب کی نماز فاسد ہونی چاہئے، بشرطیکہ امام نے بھی اسے قبول کر لیا ہو، البحر عن القنیہ۔

فلو اجاب في الصلوة رجلا بلا اله الا الله فهذا كلام مفسد عند ابي حنيفة و محمد و قال ابويوسفؒ لايكون مفسد او هذا الخلاف فيما اذا اراد به جوابه له انه ثناء بصيغته فلا يتغير بعزيمته ولهما انه اخرج الكلام مخرج الجواب وهو يحتملة فيجعل جوابا كالتشميت والاسترجاع على الخلاف في الصحيح.

ترجمہ:- اگر کسی نمازی نے اپنی نماز میں کسی شخص کو لا الہ الا اللہ کہہ کر جواب دیا تو یہ کلام نماز کو فاسد کر دے گا، امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک، لیکن امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ یہ مفسد نہیں ہو گا یہ اختلاف اس صورت میں ہو گا جبکہ اس نے دوسرے کو جواب دینے کا ارادہ کیا ہو، امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ کلمہ اپنی وضع کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ کی تعریف کے لئے ہے، اس لئے نمازی کے صرف ارادہ کی وجہ سے نہیں بدلے گا، اور طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ نمازی نے اس کلمہ کو جواب کے موقع میں استعمال کیا ہے ساتھ ہی یہ کلمہ جواب کا احتمال بھی رکھتا ہے، اس لئے اسے جواب ہی کا حکم دیا جائے گا، جیسے کہ چھینک کا جواب ہوتا ہے، اور انا للہ وانا الیہ راجعون کے کہنے میں بھی صحیح قول کے مطابق یہی اختلاف ہے۔

توضیح:- نماز میں لا الہ الا اللہ و سبحان اللہ و اللہ اکبر وغیرہ کہنا، دلائل حنفیہ و شافعیہ، توضیح مترجم، نمازی نے دوسرے کا حکم مانا، قرآن مجید کے نظم کلام بقصد اشعار، نماز میں شعر، یا خطبہ نماز میں فکر:

فلو اجاب في الصلوة رجلا بلا اله الا الله فهذا كلام مفسد عند ابي حنيفة و محمد.....الخ

اگر نمازی نے دوسرے کے سوال کے جواب میں لا الہ الا اللہ کہا۔ ف۔ یا کسی کو کوئی اچھی خبر سنائی گئی اور اس نے نماز میں کہا سبحان اللہ یا اللہ اکبر، پس اگر اس کلام سے جواب کا ارادہ نہیں کیا بلکہ حمد کا ارادہ کیا یا اپنی نماز میں ہونے کا اظہار کیا تو بالاتفاق اس سے نماز فاسد نہیں ہو گی، اور اگر اس نے جواب کا ارادہ کیا تو یہ کلام امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک نماز کو فاسد کر دے گا۔ ف۔ ایسا ہی الخلاصہ میں ہے۔ ھ۔

وقال ابويوسفؒ لايكون مفسد او هذا الخلاف فيما اذا اراد به جوابه.....الخ

اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے۔ ف۔ اور امام شافعیؒ نے بھی۔ ع۔ ھ۔ کہ اس سے نماز فاسد نہ ہو گی، **وهذا الخلاف الخ** اور یہ اختلاف اسی صورت میں ہے کہ اس کلام سے نمازی نے کہنے والے کے جواب کا ارادہ کیا ہو، **له انه الخ** امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ صیغہ یعنی لا الہ الا اللہ اور اس کے جیسے دوسرے جملے اپنے صیغے اپنی وضع میں خدا کی تعریف کے لئے ہے، اس بناء پر مصلی نے جو کچھ دوسری باتوں کی اس میں نیت کر لی ہے اس نیت سے وہ متغیر نہ ہو گا۔ ف۔ یعنی یہ کلمہ اور اس جیسے دوسرے کلمہ سب اصل وضع کے معنی میں رہیں گے اور نمازی نے اگر ان سے جواب کا ارادہ کر لیا تو اس ارادہ کی وجہ سے ثناء کے معنی سے نہیں بدلے گا اور نماز میں اللہ کی تعریف کر لینے سے نماز فاسد نہیں ہوتی ہے۔ م۔ ع۔

ولهما انه اخرج الكلام مخرج الجواب وهو يحتملة فيجعل جوابا كالتشميت والاسترجاع.....الخ

اور طرفین یعنی امام اعظمؒ و امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ نمازی نے لا الہ الا اللہ وغیرہ کلمات کو جواب کے طور پر استعمال کیا ہے، **وهو يحتملة الخ** اور یہ جملہ اس کا احتمال بھی رکھتا ہے، لہذا اسے جواب ہی مان لیا جائے گا۔ ف۔ یہاں تک کہ اگر اس جملہ میں جواب بننے کی صلاحیت نہ ہوتی اور کوئی دوسرا سوال و جواب اس پر صادق آسکتا ہے تب نماز کو فاسد نہ کرتا، جیسا کہ بعض حواشی

میں ہے، اس جملہ کی توضیح یہ ہے کہ لا الہ الا اللہ ثناء یعنی اللہ کی تعریف کا کلمہ ہے، اور اگر کوئی یہ سوال کرے کہ کیا کوئی معبود ہے یا اللہ کے ماسوا کوئی اور معبود ہے تو اس کا جواب یہی ہوگا لا الہ الا اللہ، تو جب یہ ایک کلمہ دو معنوں ثناء اور توحید میں مشترک ہوا تو اس موقع پر کسی قرینہ سے ہی ایک معنی کرنا واجب ہوا، اس بناء پر ہم نے اس کے قلبی ارادہ کو قابل ترجیح سمجھ کر کلمہ کو جواب ہونے کا فیصلہ کیا، لہٰذا یہ کلام صرف جواب بنا اور نماز میں سوال و جواب نماز کے لئے مفسد ہی ہوتا ہے۔ مع۔

کالتشمیت والاسترجاع علی الخلاف فی الصحیح.....الخ

جیسے چھینک کا جواب۔ ف۔ یعنی یرحمک اللہ، چونکہ جواب ہے اس لئے یہ انسانی کلام میں داخل ہو گیا، اگرچہ یہ اصل میں ذکر الٰہی ہے۔ ع۔ تو جس طرح چھینک کا جواب نماز کو فاسد کرتا ہے، اسی طرح جواب لا الہ الا اللہ اور سبحان اللہ اور اللہ اکبر بھی فاسد کر دیتے ہیں۔ م۔ والاسترجاع الخ اور استرجاع بھی صحیح روایت کے مطابق اسی اختلاف کے مطابق ہے۔ ف۔ مصیبت کی خبر کا جواب اس آیت یعنی انا للہ و انا الیہ راجعون سے یعنی امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مفسد ہے۔ عنایہ۔ صدر شہیدؒ نے کہا ہے کہ یہی ظاہر ہے۔ الخلاصہ۔ اگر یہ کہا جائے کہ ایک روایت میں ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ نے داخلہ کی اجازت چاہی اس وقت جبکہ رسول اللہ ﷺ نماز پڑھ رہے تھے تو اس وقت آپ ﷺ نے یہ تلاوت فرمائی ادخلوها بسلام آمنین، شمس الائمہ سرخسیؒ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ شاید پہلے سے تلاوت کرتے ہوئے اس آیت پر پہونچے، تو آپ نے یہ آیت زور سے تلاوت فرمادی ہو تاکہ آپ کا نماز کی حالت میں ہونا معلوم ہو جائے، یا آپ نے نماز کا اظہار کرنے کو پڑھی ہو۔ مع۔

اس مترجم کے نزدیک جب حدیث ہو تو جواب کی ضرورت ہے ورنہ نہیں۔ م۔ اگر یحییٰ نامی طالب علم کو کتاب دینا مقصود ہو اور اسی ارادہ سے نماز میں یہ پڑھ دیا یٰیَحْیٰی خُذِ الْکِتَابَ بِقُوَّۃٍ تو نماز فاسد ہو جائے گی، جیسے یوسف نام کو یہ فرمان الٰہی پڑھ دیا یُوْسُفُ اَعْرِضْ عَنْ ھٰذَا تو ان صورتوں میں نماز فاسد ہو جائے گی، اگر کسی قسم کی دعا پر مصلی نے آمین کہی تو بھی نماز فاسد ہو جائے گی۔ مع۔ اگر بچھو نے کاٹا یا کوئی چھت سے گرا تو مصلی نے کہا بسم اللہ تو نماز فاسد نہ ہوگی اور اسی پر فتویٰ ہے، البحر عن النصاب، اسی طرح اگر کوئی ہولناک بات پر تسبیح یا تہلیل یا انا للہ کہا تو نماز فاسد نہ ہوگی۔ ع۔

اگر نمازی نے چاند دیکھ کر کہا ربی و ربك اللہ، تو طرفین کے نزدیک نماز فاسد ہو جائے گی، اگر قرآن میں کسی آیت وغیرہ کو اپنے آپ کو بخار وغیرہ سے پناہ لینے کے لئے پڑھا تو بالاجماع نماز فاسد ہوگی۔ الظہیریہ۔ بیمار نے نماز میں ہر جھکتے اور اٹھتے وقت تکلیف کی وجہ سے کہا بسم اللہ، تو نماز فاسد نہیں ہوگی، اور اسی پر فتویٰ ہے۔ المضمرات۔ شرح جامع صغیر صدر الشہید کی کتاب میں ہے کہ اگر انا للہ وانا الیہ راجعون سے جواب کا ارادہ کیا ہو تو بالاتفاق نماز فاسد ہو جائے گی، اگر اللھم صلی علی محمد یا اللہ اکبر کہنے سے جواب کا ارادہ نہیں کیا تو بالاجماع نماز فاسد نہ ہوگی، اگر نماز میں رسول اللہ ﷺ پر درود بھیجا اگر اس سے جواب مقصود نہ ہو تو نماز فاسد نہ ہوگی، اور اگر جواب کا ارادہ ہو مثلاً کسی نے رسول اللہ ﷺ کا نام مبارک لیا تب نمازی نے اس کے جواب میں درود پڑھا تو نماز فاسد ہو جائے گی، اگر کسی نے یہ آیت ﴿مَا کَانَ مُحَمَّدٌ اَبَا اَحَدٍ مِّنْ رِّجَالِکُمْ﴾ الایۃ پڑھی، اور نمازی نے نماز میں درود پڑھی تو فاسد نہ ہوگی، اگر قرآن سے کسی نے شیطان کا ذکر پڑھا اور مصلی نے نماز میں شیطان پر لعنت بھیجی یعنی قرآن میں جس طرح پر مذکور ہے، تو نماز فاسد ہوگی اور اسی پر فتویٰ ہے الخلاصہ۔ اگر ایک شخص نے اللہ تعالیٰ کا نام لیا اور نمازی نے جواب میں عزوجل کہدیا تو نماز فاسد ہو جائے گی۔ د۔ الحاصل کوئی بھی ایسا قول جو اگرچہ قرآن کی آیت ہو جب اس سے جواب مقصود ہوگا تو نماز فاسد ہو جائے گی۔ ت۔ ان جیسے تمام مسائل میں امام ابو حنیفہؒ اور محمدؒ کا قول صحیح ہے۔ العینی۔

اگر نمازی نے نماز کی حالت میں کسی دوسرے کا حکم مانا جیسا کہ اس سے کہا گیا کہ آگے کی طرف بڑھو اور وہ بڑھ گیا، یا صف کی خالی جگہ میں کوئی آیا اور نمازی نے اسے جگہ دیدی، تو نماز فاسد ہو جائے گی، اس لئے اسے یہ چاہئے کہ تھوڑا ٹھہر کر اپنے ارادہ سے

آگے بڑھے۔ جامع الرموز عن القنیہ۔د۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس سے پہلے امامت کی بحث میں گذرا ہے کہ صف کے پیچھے کھڑا ہونا مکروہ ہے اس لئے چاہئے کہ کسی شخص کو کھینچ کر اس جگہ لے آئے یا امام خود آگے بڑھ جائے جبکہ دوسرا مقتدی آجائے تو سب اپنے اختیار پر ہے، اور جگہ دینا اصلاح نماز کے لئے ہے، پس اصل بات یہ ہے کہ نماز کی اصلاح کے لئے جو کام ثابت شدہ ہیں ان میں در حقیقت شارع علیہ السلام کی فرماں برداری ہوتی ہے، یہانتک کہ صف کی خالی جگہ کو بھرنا، اور صف والوں کے لئے اپنے بازوؤں کو نرم اور متواضع رکھنا کسی طرح مفسد نماز نہیں ہے، ان کے علاوہ البتہ نماز کی حالت میں کسی کی فرماں برداری جائز نہیں ہے، اسے سمجھ کر یاد کرلو۔م۔

اگر کسی آیت کریمہ کو بقصد شعر پڑھا تو نماز فاسد ہوگی۔ محیط السرخسی۔ اگر نماز کے دوران کوئی شعر یا خطبہ بنایا مگر زبان سے ادا نہیں کیا تو نماز فاسد نہ ہوگی پھر بھی اسنے برا کیا۔ المحیہ۔ اگر خاص فکر کرنے سے کوئی حدیث یاد آئی یا کوئی مسئلہ یاد کیا یا شعر یاد کیا تو نماز مکروہ ہوگی مگر نماز فاسد نہ ہوگی۔ السراج۔ مذہب حنفیہ کی مشہور کتاب شیخ ابراہیم مطلوبہ مصر میں ہے کہ ہمارے مشائخ میں سے حضرت غوث اعظم السید عبدالقادر جیلانیؒ نے کہا ہے کہ نماز کا ایک خاص رکن استحضار کلی اور خشوع قلبی بھی ہے، لیکن میں مترجم کہتا ہوں کہ صحیح احادیث سے بھی یہی ثابت ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔م۔

خلاصہ بحث یہ ہوا کہ قرآن کے الفاظ یا ثناء ہیں جب ان میں خطاب کا حرف ہو تو اس سے بالاتفاق نماز فاسد ہوگی، اور جب حرف خطاب نہ ہو اور اس سے جواب کا قصد کیا ہو تو امام ابوحنیفہ اور امام محمدؒ کے نزدیک مفسد نماز ہے، اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک قرآن ہونے یا ثناء ہونے سے جواب کا قصد بھی اسے متغیر نہ کرے گا اس لئے نماز کے لئے مفسد نہ ہوگا، یہی اختلاف انا للہ وانا الیہ راجعون میں بھی ہے۔

وان اراد به اعلامه انه في الصلوة لم تفسد بالاجماع لقوله عليه السلام اذا نابت احدكم نائبة في الصلوة فليسبح.

ترجمہ:۔اور اگر ثنا وغیرہ سے دوسروں کو یہ بتلانے کا ارادہ کیا ہو کہ وہ نماز میں ہے تو بالاتفاق نماز فاسد نہ ہوگی کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے کہ جب نماز کی حالت میں کسی کے سامنے کوئی خاص واقعہ پیش آجائے تو تسبیح کرلے۔

توضیح:۔اگر ثنا یا قرآن پڑھنا نماز پڑھنے کی اطلاع دینے کے لئے ہو، حدیث سے دلیل، قعدہ اولیٰ کے بغیر تیسری رکعت، مصلی کے سامنے عورت کا آنا اور اس کو روکنا، نماز کی حالت میں اذان کا جواب دینا، نماز کی حالت میں رسول اللہ ﷺ پر درود بھیجنا، ہاں، یا نعم وغیرہ کی عادت نماز میں، فارسی میں دعا و تسبیح، نماز میں احرام کی حالت اور لبیک کہنا، نماز میں اذان، لاحول و لا قوۃ الا باللہ، آخر نماز میں تشہد بھولنا، اور سلام پھیر کر پڑھنا، پھر قبل تمام سلام، فاتحہ اور سورہ کو بھولنا، اور رکوع میں یاد آنا، قراءت کے لئے اٹھنے کے بعد سجدہ کرنا، مرض کی تکلیف میں بسم اللہ کہنا، امام کے علاوہ دوسرے کی دعا پر آمین کہنا

وان اراد به اعلامه انه في الصلوة لم تفسد بالاجماع......الخ

یعنی کلمہ ثناء یا قرآن پڑھنے سے اگر غیر کو یہ بتلانے کا ارادہ کیا ہو کہ میں نماز میں ہوں۔ف۔ یعنی غیر کے جواب کا ارادہ نہیں کیا ہو، تو بالاتفاق نماز فاسد نہیں ہوگی، لقوله عليه السلام الخ اس حدیث کی وجہ سے کہ جب نماز میں تم میں سے کسی کو کوئی واقعہ پیش آئے تو چاہئے کہ تسبیح پڑھ دے۔ف۔ یہ حدیث صحاح ستہ میں ہے، اور حدیث میں اس بات کی تصریح ہے کہ مردوں کے لئے تسبیح اور عورتوں کے لئے تصفیق ہے، اسی لئے شیخ ابن العربی مالکیؒ نے امام مالکؒ کے اس قول کو کہ ہر مرد و عورت دونوں کو

تسبیح پڑھنا چاہئے رد کر دیا ہے، کہ اصح واعلیٰ حدیث کے یہ مخالف ہے، خطابیؒ نے کہا ہے کہ تصفیق یہ ہے کہ عورت اپنے دائیں ہاتھ کو ہتھیلی کی طرف سے بائیں ہاتھ کی پشت پر مارے، محیط میں ہے کہ اگر نمازی سے کسی نے آنے کی اجازت چاہی پس اس نے تسبیح پڑھ دی تا کہ اسے اس بات کی خبر ہو جائے کہ وہ نماز میں ہے تو نماز میں کچھ بھی خرابی نہیں آئے گی، واقعات میں ہے کہ تکبیر کا حکم یہی ہے، لیکن تسبیح پڑھنا مستحب ہے۔ ع۔ فی البحر۔

اگر امام قعدہ کئے بغیر تیسری رکعت کے لئے اتنا کھڑا ہو جائے کہ قیام سے زیادہ اقرب ہو تو مقتدی کو تسبیح نہیں کہنی چاہئے کیونکہ بے فائدہ ہوگا۔ البدائع۔ سامنے سے عورت نے گذرنا چاہا تو نمازی نے سبحان اللہ کہا اور ہاتھ سے اشارہ کیا تو نماز فاسد نہیں ہوئی، لیکن تسبیح اور اشارہ دونوں نہیں کرنا چاہئے کیونکہ ایک ہی کافی ہے۔ المحیط۔ جواب دینے کے ارادہ سے یا بغیر کسی نیت کے موذن کا جواب دیا تو نماز فاسد ہو جائے گی، اور اگر یہ ارادہ کیا کہ جواب نہیں ہے تو فاسد نہ ہوگی۔ محیط السرخسی۔ اگر نماز کی حالت میں رسول اللہ ﷺ کا نام سن کر درود پڑھا تو نماز فاسد ہو جائے گی، اور اگر نماز میں رسول اللہ ﷺ پر درود پڑھا تو فاسد نہ ہوگی۔

اگر نمازی کی زبان میں ہاں، درست ہے، بجا ہے، یا اس جیسا اور کوئی لفظ کہا یا عربی میں نعم یا فارسی میں آری جاری ہوا گر اس کی عادت ہو تو نماز فاسد ہوگی ورنہ عربی میں نعم کہنے سے فاسد نہ ہوگی۔ محیط السرخسی اور یہی حکم فارسی کے آری کا ہے۔ قاضی خان۔ اور یہی حکم اردو کا بھی ہے۔ م۔ اگر فارسی میں دعا و تسبیح کہی تو عتابیؒ نے جامع الفقہ میں ذکر کیا ہے کہ امام ابو یوسفؒ سے فاسد ہونا مروی ہے، آیت یَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا جتنی مرتبہ بھی نماز میں آتا جائے اور ہر مرتبہ نمازی لبیک یا سیدی یعنی اے مالک! میں حاضر ہوں کہتا جائے تو ایک قول میں نماز فاسد ہو جائے گی اور ایک قول میں فاسد نہ ہوگی۔ مع۔ صحیح یہ ہے کہ فاسد تو نہیں ہوگی مگر نہ کہنا ہی بہتر ہے۔ القاضی خان۔ اگر حاجی نے احرام کی حالت میں حج کا لبیک نماز میں کہا تو نماز فاسد ہو جائے گی۔ الخلاصہ۔

اگر ایام تشریق میں تکبیر تشریق نماز میں کہی تو نماز فاسد نہ ہوگی۔ القاضی خان۔ اگر نماز میں اذان کی نیت سے اذان دی تو فاسد ہو جائے گی۔ المحیط۔ اگر نماز میں دعا کی تو اگر وہ کلام الناس سے ہو جائے تو نماز فاسد ہوگی ورنہ نہیں، اس کی تحقیق پہلے گذر چکی ہے۔ م۔ اگر امام نے آیت ترغیب یا ترہیب پڑھی تو مقتدی نے کہا صدق اللہ و بلغت رسلہ، یعنی اللہ تعالیٰ کا کلام سچا ہے، اور اس کے رسولوں نے حکم پہونچا دیا تو یہ مفسد نہیں ہے، مگر اس نے کہہ کر برا کیا۔ القاضی خان۔ الظہیریہ۔ اگر شیطان کے وسوسہ دلاتے پر مصلی نے کہا **لا حول و لا قوة الا باللہ العلی العظیم**

تو اگر آخرت کے معاملہ میں ہو تو مفسد نہیں ہے اور اگر دنیاوی معاملہ میں ہو تو مفسد ہے۔ التمر تاشی۔ اگر آخر میں تشہد بھول کر سلام پھیر دیا پھر فوراً ہی یاد آ گیا اور تشہد پڑھنے لگا، پھر پورا کرنے سے پہلے سلام پھیر دیا، تو امام ابو یوسفؒ کے فرمان کے مطابق نماز فاسد ہو گئی کیونکہ تشہد پڑھنا شروع کر دینے کی وجہ سے قعدہ اخیرہ ختم ہو گیا تھا پھر تھوڑا پڑھ کر سلام پھیر دیا تو قعدہ اخیر جو فرض تھا اس کے نامکمل رہ جانے کی وجہ سے نماز فاسد ہو گئی، اور امام محمدؒ کے قول کے مطابق نماز فاسد نہیں ہوئی، کیونکہ پورا قعدہ نہیں لیا بلکہ جتنا تشہد پڑھا، اور تشہد کے پڑھنے کی جگہ قعدہ ہے، اور قعدہ کے ختم ہو جانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، اسی قول پر فتویٰ ہے، اسی طرح اگر بھولے سے سورہ فاتحہ اور سورہ ملانا چھوٹ گیا اور رکوع میں چلا گیا، پھر رکوع میں یاد آ گیا اس لئے قراءت کے لئے کھڑا ہو گیا پھر شرمندہ ہو کر سجدہ میں چلا گیا، تو اس مسئلہ کی کوئی روایت موجود نہیں ہے، البتہ جو اختلاف پہلے بیان کیا گیا ہے وہی یہاں بھی ہونا چاہئے، جیسا کہ قاضی خان میں ہے، بیمار کو اٹھنے بیٹھنے جھکنے میں تکلیف ہونے کی وجہ سے وہ بسم اللہ کہتا ہے، تو جواب میں اختلاف ہے، اور واقعات میں ہے کہ نماز فاسد نہ ہوگی۔ الظہیریہ۔ ع۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ المضمرات۔

ف۔

اگر بچھو کے کاٹنے پر نمازی نے بسم اللہ کہی تو حکم میں اختلاف ہے مگر فتویٰ یہ ہے کہ نماز فاسد نہیں ہوئی، جیسا کہ النصاب

میں ہے۔ البحر۔ اگر نمازی نے اپنے امام کے علاوہ کسی اور سے ولا الضالین سن کر آمین کہی تو متاخرین کے نزدیک نماز فاسد ہو جائے گی، لیکن ابو حنیفہؒ سے اس کے خلاف مروی ہے، جیسا کہ الذخیرہ میں ہے، اگر نماز کے باہر کسی کی دعا پر نمازی نے آمین کہی تو نماز فاسد ہو جائے گی۔ع۔

ومن صلى ركعة من الظهر ثم افتتح العصر او التطوع فقد نقض الظهر لانه صح شروعه في غيره فيخرج عنه.

ترجمہ:۔ جس نے مثلاً ظہر کی ایک رکعت پڑھ کر عصر کی نماز یا نفل نماز شروع کر دی تو اس کی ظہر کی نماز باطل ہو گئی، کیونکہ دوسری کی ابتداء صحیح ہو گئی ہے، لہذا ظہر کی نماز سے وہ نکل آئے گا۔

توضیح:۔ ظہر کی ایک رکعت پڑھ لینے کے بعد عصر کی نماز یا نفل نماز شروع کرنے کا حکم، تنہا مصلی، اور دخول جماعت کے واسطے تکبیر، گھر سے تنہا فرض پڑھ کر جماعت کی اس فرض میں شرکت کرنے کا حکم

ومن صلى ركعة من الظهر ثم افتتح العصر او التطوع.....الخ

اگر کسی نے ایک رکعت پڑھی۔ف۔ کسی نماز کی مثلاً ظہر کے فرض کی پھر عصر کی فرض نماز شروع کر دی۔ل۔ ایسی صورت میں کہ وہ یا تو صاحب ترتیب نہیں ہے یا ساقط ہے، یا نفل نماز کی۔ف۔ دوسری نماز شروع کرنے کی صورت یہ ہو گی کہ تکبیر اور نیت دونوں کیں خواہ اٹھائے یا نہ اٹھائے، اس طرح اس کا شروع کرنا صحیح ہو گیا۔

فقد نقض الظهر لانه صح شروعه في غيره فيخرج عنه.....الخ

تو اس نے ظہر کی نماز توڑ ڈالی، کیونکہ اس کا ظہر کے غیر کو خواہ عصر کی نماز یا نفل نماز کو شروع کرنا صحیح ہو گیا **فیخرج عنہ** تو وہ ظہر کی نماز سے نکل آئے گا۔ف۔

میں مترجم نے جتنی قیدیں بڑھائی ہیں ان کی تفصیل اس طرح ہے کہ ظہر کی فرض نماز پڑھنے والا عصر کی نماز شروع کرنے والا اسی وقت صحیح مانا جائے گا جبکہ اس شخص پر ترتیب سے پڑھنا لازم نہ رہا ہو، خواہ اس وجہ سے کہ اس کے ذمہ چھ نمازوں یا ان سے زیادہ باقی رہ گئی ہوں یا وقت بہت تنگ رہ گیا ہو یا ان نمازوں کو بھول چکا ہو، یا کوئی اور وجہ ہو، ورنہ جس شخص پر ترتیب لازم ہو وہ ظہر سے منتقل ہو کر عصر کی نیت سے عصر میں داخل نہیں ہو سکتا ہے، بلکہ وہ جو کچھ بھی پڑھے گا نفل ہو جائے گا، کیونکہ اس کی نماز ظہر سے پہلے عصر کی نماز ادا نہیں ہو سکتی ہے۔ع۔ پھر صرف تکبیر کہہ لینے سے عصر کی نماز میں داخل نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ اس کے لئے صحیح نیت کا پایا جانا بھی ضروری ہے جو یہاں نہیں ہو سکتی ہے۔ الکافی۔

اور جامع تمر تاشی وغیرہ میں ہے کہ اسی طرح جس نے نفل شروع کرنے کے بعد اس سے فرض وغیرہ کی نیت کر لی یا ظہر سے جمعہ کو یا برعکس جمعہ سے ظہر کو بدلا ہو۔ع۔ اور یہی بات تبیین الزیلعی میں بھی ہے۔م۔

پھر منتقل ہونا اگرچہ کسی شکل ہو وہ ثابت ہو جائے گا، چنانچہ اگر ظہر کی نماز تنہا شروع کی اس کے بعد جماعت کھڑی ہو گئی تو امام کی اقتداء کی نیت سے تکبیر کہی تو وہ اپنی نماز ظہر سے نکل کر امام کے ساتھ شروع کر دینے سے ظہر کی جماعت میں داخل ہو جائے گا، علی ہذا القیاس اگر مقتدی تھا اور اس نے تنہا ہو جانے کی نیت سے تکبیر کہی یا تنہا پڑھتا تھا اور امام ہونے کی نیت سے تکبیر کہی تو وہ اپنی پہلی نماز سے نکل جائے گا، یہ سارے احکام ہمارے نزدیک ہیں، الحاصل جو کچھ پڑھ چکا ہے وہ حساب میں نہیں آئے گا، لیکن امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اگر تنہا پڑھنے والے (منفرد) نے امام کی اقتداء کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہو گی اور وہ مقتدی بن جائے گا، اور جو پڑھ چکا ہے وہ بھی حساب میں آئے گا، اور پہلا تحریمہ کافی ہو گا۔ مع۔ یہ اس قاعدہ کی بناء پر ہو گا کہ امام کی نماز مقتدی کی نماز کی متضمن نہیں ہوتی ہے بلکہ ان میں کا ہر فرد علیحدہ علیحدہ ہے صرف رکوع و سجود وغیرہ ایک ساتھ ادا کرتے

ہیں، لیکن امام احمدؒ کے نزدیک یہ قاعدہ مشہور نہیں ہے، اس بناء پر ان کی طرف اس روایت کی نسبت قابل غور ہے۔ واللہ اعلم.
خلاصہ یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک اول تو تحریمہ کافی نہیں ہے اور جو کچھ اس وقت تک پڑھا ہے وہ حساب میں نہیں آئے گا، اور منفرد اس تحریمہ سے نکل آئے گا۔ م۔ اور اگر تنہا نماز پڑھتا ہو پھر اس کے ساتھ کسی دوسرے شخص نے اقتداء کرلی اس بناء پر اس نے دوبارہ تکبیر کہی تو وہ اپنے پہلے تحریمہ پر باقی رہے گا، البتہ اگر اقتداء کے لئے آنے والی عورت ہو۔ ع۔ ایسا ہی النہایہ میں بھی ہے، اگر ظہر کے لئے تحریمہ باندھا پھر تکبیر کہہ کر ظہر میں امام کی اقتداء کی نیت کی تو پہلی نیت باطل ہوگئی اور اقتداء کرنا صحیح ہوگیا اگر کسی نے گھر میں ظہر کی نماز پڑھ لی پھر مسجد جاکر ظہر کی جماعت میں شریک ہوگیا تو پہلی نماز جو ادا کرلی گئی تھی باطل نہ ہوگی۔ الکافی۔

اور ہمارے نزدیک مشہور یہ ہے کہ پہلی پڑھی ہوئی فرض باقی رہی اور بعد میں جماعت کے ساتھ ادا کی ہوئی نقل ہوئی ساتھ ہی جماعت کا ثواب بھی ملے گا، اور سنن میں ہے کہ بعض صحابہ سے کسی نے پوچھا کہ ان دونوں میں سے کسے فرض کی حیثیت سے باقی رکھا جائے تو انہوں نے فرمایا کہ یہ تمہارے اختیار میں نہیں ہے، بلکہ اللہ تعالیٰ کی مرضی پر موقوف ہے کہ جسے چاہے فرض قرار دے تحقیق یہ ہے کہ جو نماز پورے شرائط وارکان کے علاوہ خشوع وخضوع کے ساتھ ادا ہوتی ہے اللہ تعالیٰ اپنے فضل سے اسی کو قبول فرمائے گا اور اسی کو تعمیل حکم قرار دے گا، لیکن بندہ کی ذمہ داری میں پہلے فرض کا درجہ ہے بعد میں نفل کا ہے، اور اسی پر احکام بھی مبنی ہوں گے، اسی لئے ارشاد ہے کہ ایک دن میں ایک فرض کو دوبارہ مت پڑھو، اسی لئے دوبارہ فرض نہیں پڑھا بلکہ نفل پڑھی ہے، اور اگر قسم کھائی ہو کہ آج کے ظہر کی فرض نماز جماعت کے ساتھ ادا کروں گا تو اس صورت میں قسم جھوٹی ہوکر کفارہ لازم آئے گا، اچھی طرح یاد رکھو۔ م۔

ولو افتتح الظهر بعد ما صلى منها ركعة فهي هي و يجتزي بتلك الركعة لانه نوى الشروع في عين ماهو فيه فلغت نيته و بقي المنوي على حاله.

ترجمہ:۔ اگر کسی نے ظہر کی ایک رکعت نماز پڑھ لینے پھر اسی کو شروع کردیا تو یہ بعد کی نماز وہی پہلی نماز رہے گی، اور شمار کرلے اس رکعت کو جسے پڑھ چکا ہے، کیونکہ اس رکعت کو جس کو پڑھ چکا ہے پھر شروع کرنے کی نیت کی ہے اس لئے اس کی نیت لغو ہوگئی، اور اس کی نیت لغو ہوجائے گی، اور جس کی نیت کی ہے وہ اپنی حالت پر باقی رہے گی۔

توضیح:۔ ایک نماز شروع کر کے ایک رکعت پڑھ لینے کے بعد اسی نماز کو پھر سے شروع کرنا، چار رکعتی نماز مکمل کرنے پر سلام پھیرنا پھر سہو کا ہونا، اور دوبارہ نماز، مترجم کی توضیح، مغرب کے قعدہ اول پر خیال تکمیل، سلام اور تکبیر، مغرب کی دو رکعتوں پر سلام، پھر سے شروع کرنا، مغرب کی نماز میں ایک رکعت کے بعد شبہ، تکبیر تحریمہ، پھر سے نماز شروع کرنا

ولو افتتح الظهر بعد ما صلى منها ركعة ......الخ
اگر ظہر کی نماز شروع کی۔ ف۔ دوبارہ نیت وتکبیر کے ساتھ، ظہر کی ایک رکعت پڑھ لینے کے بعد۔ ف۔ یعنی ایک مرتبہ ظہر کی نماز شروع کر کے ایک رکعت پڑھ لینے کے بعد، دوبارہ اسی ظہر کی نیت سے تکبیر تحریمہ کہے مگر زبان سے نیت کے الفاظ کہے بغیر۔ م۔ **فهي الخ** تو یہ دوسری نماز بھی پہلی ہی نماز ہے۔ ف۔ یعنی پہلی نماز سے باہر نہ ہوگا۔
و يجتزي بتلك الركعة لانه نوى الشروع في عين ماهو فيه......الخ
اور جتنی رکعت نماز کی پڑھ چکا ہے اسے بھی شمار کرے اور اپنے حساب میں رکھے۔ ف۔ یہاں تک کہ اس رکعت کے بعد اور تین رکعتیں ہوجانے پر نماز ختم کرنے کے لئے قعدہ اخیرہ کرے گا اور فرض کی نیت سے پڑھے گا، اور اگر اس نے پہلی رکعت کو

اپنے حساب میں نہ رکھ کر پھر سے چار رکعتیں پوری کرنے کے بعد قعدہ کرے گا تو اس کی نماز باطل ہو جائے گی، اور اگر مغرب کی نماز ہو تو صرف اور دو رکعتوں کے بعد، اور فجر کی ہو تو اور صرف ایک رکعت کے بعد قعدہ اخیرہ ہو گا۔

الحاصل پڑھی ہوئی پہلی رکعت کو حساب میں رکھتے ہوئے جب بھی قعدہ اخیرہ ہو وہاں قعدہ کرے ورنہ نماز باطل ہو گی۔ جیسا کہ عینی اور فتح القدیر وغیرہ میں ہے۔ الحاصل بحث یہ ہوئی کہ جو نماز شروع کی گئی ہے اگر اس سے بعد میں پھر اسی نماز میں منتقل ہونا چاہیں تو منتقل ہونا صحیح نہ ہو گا۔ م۔

لانه نوى الشروع في عين ماهو فيه فلغت نيته و بقي المنوى على حاله......الخ

کیونکہ اس نے ایسے فرض کے شروع کرنے کی نیت کی ہے کہ بعینہ وہی ہے جسے وہ پڑھ رہا ہے۔ **فلغت نيته الخ** اس بناء پر اس کی نیت لغو ہو گئی اور جس کی نیت کی ہے وہ اپنی جگہ پر ہے۔ ف۔ پھر یہ باتیں اس وقت ہوں گی جبکہ اس نے اپنے طور پر دل ہی دل میں دوبارہ نیت کی ہو، کیونکہ اگر اس نے نیت کو زبان سے ظاہر کیا مثلاً ظہر کی ایک رکعت پڑھ کر کہا نویت ان اصلی ظهر اليوم الخ یعنی میں آج کے ظہر کی فرض نماز پڑھنے کی نیت کرتا ہوں یا اسی جیسا کچھ اور جملہ کہے تو اس سے پہلے تک جو کچھ پڑھ چکا ہے وہ کالعدم ہو جائے گی، اور شمار نہ ہو گی، جیسا کہ الخلاصہ اور الکافی میں ہے، اس مسئلہ میں اصل یہ ہے کہ جب نیت کا تعلق ایسی چیز سے ہو کہ وہ موجود نہیں ہے تو نیت صحیح ہے، اور اگر موجود شئی کے ساتھ نیت کا تعلق ہو تو وہ صحیح نہیں ہے، بس اسی قاعدہ کی بناء پر کئی مسائل نکلتے ہیں۔ ع۔

اگر ظہر کی چار رکعت پڑھ کر سلام کے بعد یاد کیا کہ بھولے سے ایک سجدہ چھوٹ گیا ہے پس اس نے کھڑے ہو کر دوبارہ شروع سے ظہر کی چار رکعت پڑھ کر سلام پھیرا تو ظہر کا فرض ادا نہ ہو گا، کیونکہ ظہر پڑھنے کے لئے دوبارہ کی ہوئی نیت لغو قرار دی گئی ہے، ایسی صورت میں جب اس نے کھڑے ہو کر ایک رکعت اور ملائی تو وہ نفل ہو کر ادا ہوئی اور پہلے کی پڑھی رکعتیں فرض کی حیثیت سے ادا ہوئی تھیں اس وجہ سے اب فرض اور نفل و سنتیں جمع ہو گئیں اس سے پہلے کہ وہ فرض نماز پڑھ کر فارغ ہوتا، الخلاصہ۔ اور البحر۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ عوام اکثر ایسے سوال کرتے رہے ہیں کہ ان میں پہلے مسئلہ کو مکمل نہیں کرتے بلکہ پھر نئے طریقہ سے شروع کر دیتے ہیں، انہیں ایسا نہیں کرنا چاہئے، مذکورہ مسئلہ میں اہمیت اس لئے زیادہ ہو گئی کہ ایک سجدہ جو چھوٹ گیا تھا وہ بھی فرض تھا کیونکہ ہر رکعت میں دونوں سجدے فرض ہوتے ہیں، اچھی طرح سمجھ کر یاد رکھنا چاہئے۔

اگر کسی نے مغرب کی دو رکعت پڑھنے کے بعد قعدہ کر کے اس خیال سے کہ نماز پوری ہو چکی ہے یعنی تینوں رکعتیں ادا ہو چکی ہیں سلام پھیر دیا، پھر کھڑے ہو کر اس نیت سے تکبیر کہی کہ ابھی مغرب کی سنت پڑھنی ہے، یہانتک کہ وہ سجدہ میں چلا گیا اور خواہ سجدہ ادا کیا ہو یا نہ کیا ہو اس کے فرض نماز فاسد ہو گئی کیونکہ اس نے فرض سے فراغت سے پہلے نفل شروع کر دیا ہے، اگر دو رکعت کے بعد سلام پھیرنے کے بعد اسے یاد آیا کہ نماز ابھی پوری نہیں ہوئی ہے مگر لاعلمی اور نادانی کی وجہ سے اس نے یہ گمان کیا کہ اسکی نماز برباد ہو گئی اس لئے کھڑے ہو کر اس نے دوبارہ مغرب کی نماز کیلئے تکبیر تحریمہ کہہ کر از سر نو تین رکعتیں پڑھ لیں تو اسکی نماز جائز ہو جائیگی۔ اور اگر دو رکعتیں پڑھ کر اسے گمان ہوا کہ اس نے تکبیر تحریمہ نہیں کہی، اس لئے اس نے پھر سے نماز شروع کر کے تین رکعتیں پڑھیں تو نماز جائز نہ ہو گی، کتاب رزین میں ہے کہ یہ حکم اس وقت ہو گا جبکہ اس نے نماز شروع کرنے کے بعد ایک رکعت پڑھ کر قعدہ کے مقدار نہ بیٹھا ہو، کیونکہ اس سے یہ لازم آئے گا کہ قعدہ اخیرہ چھوڑ کر فرض نماز پوری کئے بغیر نفل نماز شروع کر دی ہے۔ الخلاصہ۔ ف۔

قرآن شریف دیکھ کر پڑھنا

اس کی متعدد صورتیں ہیں (۱) اس طرح سے کہ پڑھنے والے کو کچھ یاد نہیں ہے اس لئے دیکھ کر قراءت کی (۲) یا حفظ ہونے

کے باوجود دیکھ کر پڑھا(۳) قرآن مجید کو ہاتھ میں اٹھائے ہوئے ہے(۴) یا رحل پر رکھا ہوا ہے پھر جن علماء نے اسے جائز کہا ہے ان کی دلیل حضرت ذکوانؓ کی امامت کی روایت ہے، اسی بناء پر مصنفؒ نے مسئلہ کو امام کے مسلک کے مطابق وضع کر کے کہا ہے (آئندہ بیان آتا ہے)۔

وإذا قرأ الامام من المصحف فسدت صلاته عند ابی حنیفة وقالا هی تامة، لانه عبادة انضافت الی عبادة الا انه یکره، لانه یشبه بصنع اهل الکتاب، ولابی حنیفة ان حمل المصحف والنظر فیه وتقلیب الاوراق عمل کثیر، ولانه تلقن من المصحف، فصار کما اذا تلقن من غیره ——— وعلی هذا لا فرق بین المحمول والموضوع وعلی الاول یفترقان.

ترجمہ:- جبکہ امام نے قرآن مجید سے قراءت کی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، لیکن صاحبینؒ نے کہا ہے کہ نماز پوری اور درست ہو گی کیونکہ یہ خود عبادت ہے پھر دوسری عبادت سے ملی ہے، مگر ایسا کرنا مکروہ ہے، کیونکہ اہل کتاب کے عمل کے مشابہ ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ قرآن مجید کو اٹھانا اور اس میں دیکھنا اور ورقوں کو الٹنا عمل کثیر ہے، اور یہ وجہ بھی ہے کہ اس طرح نماز کے اندر قرآن کریم سے سیکھنا لازم آتا ہے تو یہ ایسا عمل ہو گا جیسا کہ کسی دوسرے سے سیکھنے سے ہوتا ہے، اور اس دوسری دلیل کی بناء پر قرآن مجید کو ہاتھ میں لئے ہونے کی صورت اور رکھے ہوئے ہونے میں کوئی فرق نہ ہو گا، لیکن پہلی صورت میں فرق ہو جائے گا۔

توضیح:- قرآن مجید میں دیکھ کر قراءت کرنا

وإذا قرأ الامام من المصحف فسدت صلاته عند ابی حنیفة وقالا هی تامة.....الخ

اگر امام نے نماز میں قراءت کی۔ف۔ اسی طرح منفرد نے بھی قراءت کی قرآن شریف دیکھ کر فسدت الخ تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی نماز فاسد ہو گئی۔ف۔اس لئے تمام مقتدیوں کی نماز بھی فاسد ہو جائے گی۔
شیخ الاسلام عینیؒ نے لکھا ہے کہ اس عبارت میں لفظ امام قید احترازی نہیں بلکہ اتفاقی ہے، کیونکہ منفرد کا بھی یہی حکم ہے، اور امام محمدؒ نے اصل میں اور شیخ ابن حازم ظاہریؒ نے محلی میں کہا ہے کہ یہی قول سعید بن المسیب اور حسن بصری اور شعبی و سلمیؒ کا ہے

میں مترجم کہتا ہوں کہ علمائے ظاہر کا بھی یہی مذہب ہے۔ع۔ پھر جامع صغیر اور مختصر قدوری میں تفصیل نہیں ہے کہ تھوڑا اور زیادہ پڑھنے کا حکم مختلف ہے، مگر بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اگر پوری آیت یا زیادہ قرآن کریم سے دیکھ کر پڑھے تو امام اعظمؒ کے نزدیک نماز فاسد ہو گی اور اگر تھوڑی مقدار ہو تو فاسد نہ ہو گی، اور بعضوں نے کہا ہے کہ اگر فاتحہ کی مقدار ہو تو نماز فاسد ہو گی ورنہ نہیں، التبیین۔ع۔

اور ظاہر یہ ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک قلیل ہو یا کثیر مفسد ہونے اور صاحبینؒ کے نزدیک مفسد نہ ہونے میں برابر ہے، اسی بناء پر مصنفؒ نے اس عبارت کو مطلق رکھا ہے۔العنایہ۔ و قالا الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ دیکھ کر پڑھنے والے کی بھی نماز پوری ہے، کیونکہ یہ ایک عبادت ہے جو دوسری عبادت سے مل گئی ہے۔ف۔ اور یہی قول امام شافعیؒ و احمدؒ کا بھی ہے، بلکہ بلا کراہت جائز ہے، اس کے علاوہ ایک جماعت کا بھی قول ہے، اور اتفاقاً گاہے گاہے اس کے اوراق کو بھی نماز میں لوٹے تو بھی فساد نہیں ہے، جیسا کہ امام نوویؒ نے ذکر کیا ہے۔ع۔

دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ قراءت کرنی ایک مستقل عبادت ہے، اور قرآن کریم میں ڈالنا بھی ایک مستقل عبادت ہے، اور نماز میں ان دونوں عبادتوں کو اکٹھا کر لیا ہے، اس لئے نماز فاسد ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے، ان کی دلیل اسی روایت میں ہے کہ حضرت عائشہؓ کے آزاد کردہ غلام جن کا نام ذکوانؓ تھا وہ رمضان کے مہینہ میں حضرت ام المؤمنین عائشہؓ کی امامت کرتے اور قرآن

شریف دیکھ کر تلاوت کرتے۔ عف۔

لیکن اس روایت کی صحت پر دلیل کی ضرورت ہے، دوسرے یہ کہ محراب میں لکھی ہوئی آیت پر نظر کرنا بالاتفاق مفسد نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ قرآن میں نظر کرنا مفسد نہیں رہا، البتہ اسے اٹھانا ہاتھ میں رکھنا قابل غور ہے، تو آنحضرت ﷺ نے حضرت امامہ بنت ابی العاصؓ کو کندھے پر اٹھایا تھا پھر جب سجدہ کرتے تو انہیں اتار دیتے اور جب کھڑے ہوتے تو چڑھا لیتے تھے پس جب یہ عمل کثیر نہیں ہوا تو قرآن اٹھانا بھی عمل کثیر نہ ہوا، الحاصل ایسی کوئی چیز مفسد نہیں ہوتی، اور عبادت کا عمل تو جائز ہی ہے۔

الا انه يكره، لانه يشبه بصنع اهل الكتاب......الخ

مگر اتنی بات ضرور ہے کہ یہ عمل مکروہ ہے۔ ف۔ کچھ ذاتی کراہت کی وجہ سے نہیں بلکہ اس وجہ سے کہ یہ صورت اہل کتاب کے طریقہ کے مشابہ ہے۔ ف۔ کیونکہ اہل کتاب کے اندر حافظہ اور ذاتی دلچسپی نہیں ہے کہ وہ اپنی مذہبی کتابوں کو زبان کر سکیں اس لئے اپنے وظائف اور اذکار کو اسی طرح ہاتھوں میں لے کر پڑھتے ہیں اور ہمیں یہودیوں کی مشابہت سے صحیح احادیث کے ذریعہ ممانعت کی گئی ہے، اس لئے جس صورت میں شریعت بغیر مشابہت کے ہو اس میں مشابہت مکروہ ہوئی، اس وجہ سے امام شافعیؒ کا یہ فرمانا کہ دیکھ کر پڑھنا صحیح ہے اس دلیل سے ضعیف ہو گیا، لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز نہ ہونے کیلئے جو استدلال کیا گیا ہے خود وہ بھی ضعیف ہے، اس کی دو دلیلیں بیان کی گئی ہیں۔

ان حمل المصحف والنظر فيه وتقليب الاوراق عمل كثير......الخ

یہ (۱) ان حمل المصحف الخ کہ قرآن پاک کو اٹھائے رہنا اور اس میں نظر کرنا، اس کے ورقوں کو الٹنا یہ سب مل کر عمل کثیر ہوتا ہے۔ ف۔ پھر بلا ضرورت بھی ہے، لیکن اس علت پر یہ لازم آتا ہے کہ اگر قرآن کریم کو ہاتھ میں اٹھائے نہ رہے بلکہ رحل پر یا کسی اور مناسب اونچی جگہ پر رکھ کر پڑھتا جائے، یا محراب پر لکھا ہوا ہو اسے دیکھ کر پڑھتا رہے تو نماز فاسد نہیں ہونی چاہئے۔ الکافی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ امامہ بنت ابی العاص کا قصہ جو اوپر بیان کیا گیا ہے صاف اور صحیح طریقہ سے اس تعلیل کو رد کرتا ہے۔ م۔ (۲) دلیل یہ ہے لانه تلقن الخ کہ مصحف کو دیکھ کر پڑھنا اس سے سیکھ لینا ہے، اس لئے تو ایسا ہو گیا جیسے کسی دوسرے آدمی سے نماز میں سیکھتا جائے۔ ف۔ اور ایسا کرنا بالاتفاق مفسد نماز ہے، لہذا مصحف سے استفادہ بھی مفسد ہونا چاہئے، کیونکہ سیکھنا نماز کے اعمال سے نہیں ہے۔

وعلى هذا لا فرق بين المحمول والموضوع وعلى الاول يفترقان ......الخ

اس تعلیل کی بناء پر رحل پر رکھے ہوئے قرآن سے سیکھنے اور ہاتھ میں اٹھائے ہوئے سے پڑھنے میں کچھ فرق نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ دوسرے سے سیکھنا تو دونوں صورتوں میں لازم آتا ہے جبکہ یہی بات فساد کی وجہ ہے وعلی الاول الخ اور پہلی علت کے مطابق رکھے ہوئے قرآن پاک اور اٹھائے ہوئے میں فرق رہ جاتا ہے۔ ف۔ کیونکہ اس میں فساد کی بنیادی وجہ عمل کثیر کا پایا جانا ہے جیسا کہ گزرا مگر انصاف کی بات یہ ہے کہ تعلیل اول کی کوئی اہمیت نہیں ہے کیونکہ اول تو یہ ہے کہ اس کے اندر کے عمل کو کثیر کہنا ہی قابل تامل اور محل نظر ہے، اور امامہؓ کے قصہ کے مخالف ہے۔

دوم یہ ہے کہ امام اعظمؒ کے اصل کے مطابق عمل کثیر عمل قلیل کے درمیان فرق کرنا، اور کسی عمل کو کثیر کہنا خود مصلی کی رائے پر موقوف ہے لہذا حقیقی اور اصل تعلیل دوم ہے کہ دیکھ کر پڑھنے سے نماز کے اندر سیکھنا لازم آتا ہے، اور یہ عمل مفسد ہے اس سے بحث نہیں کہ قرآن پاک کو ہاتھ میں اٹھائے ہوئے ہو یا وہ کسی چیز پر رکھا ہوا ہو یا محراب پر لکھا ہوا ہو، اسی لئے کافی میں لکھا ہوا ہے کہ ہر حال میں مفسد ہے، اور یہی صحیح بھی ہے۔ ھ۔

اگر قرآن حفظ ہو یعنی نماز میں پڑھنے کے لئے آیتیں اور سورتیں یاد ہوں اگر وہ کہیں پر لکھی ہوئی ہوں انہیں صرف دیکھ کر یعنی کتاب اور کاغذ کو ہاتھ میں لئے بغیر نماز میں پڑھتا ہو تو مشائخ نے کہا ہے کہ نماز بالاتفاق فاسد نہ ہوگی، کیونکہ اس صورت میں نہ سیکھنا پایا گیا اور نہ اٹھانا پایا گیا ہے۔ التبیین۔

اگر نماز کی حالت میں کسی لکھی ہوئی عبارت کو سمجھا تو یہ سمجھنا دو قسم کا ہوگا، ایک تو یہ کہ وہ لکھا ہوا قرآن ہو اور اسے سمجھا تو اس کے جائز ہونے میں کسی کا کوئی اختلاف نہ ہوگا جیسا کہ ابھی اوپر میں ذکر کیا گیا ہے۔

ولو نظر الی مکتوب وفهمه فالصحيح انه لا تفسد صلاته بالاجماع، بخلاف ما اذا حلف لا يقرأ كتاب فلان حيث يحنث بالفهم عندمحمدؒ، لان المقصود هنالك الفهم اما فساد الصلاة فبالعمل الكثير ولم يوجد، وان مرّت امرأة من بين يدى المصلى لم يقطع الصلاة لقوله عليه السلام لا يقطع الصلاة مرور شيء.

ترجمہ:- اور اگر نماز کی حالت میں کچھ لکھا ہوا دیکھا، اور اسے زبان سے پڑھے بغیر سمجھ بھی لیا تو قول صحیح یہ ہے کہ اس سے بالاجماع نماز فاسد نہ ہوگی، بخلاف اس صورت کے جبکہ کسی نے یہ قسم کھائی ہو کہ فلاں کی تحریر کو نہیں پڑھے گا، کہ اس کے صرف سمجھ لینے سے بھی امام محمدؒ کے نزدیک حانث ہو جائے گا، کیونکہ اس تحریر کے پڑھنے سے اصل مراد سمجھنا ہے، زبان کی حرکت ضروری نہیں ہوتی ہے، اور نماز کا فاسد ہونا تو عمل کثیر سے ہوتا ہے اور وہ نہیں پایا گیا ہے، اور اگر کوئی عورت کسی نمازی کے سامنے سے گذری تو اس سے نماز فاسد نہیں ہوگی کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ نماز کو سامنے سے گذرنے والی کوئی چیز بھی توڑ نہیں سکتی ہے۔

توضیح:- نماز میں دوسری کتاب پر نظر اور اس کا مطلب
مصلی کے سامنے سے عورت کا گذرنا، حدیث سے دلیل، مترجم کی توضیح

ولو نظر الی مکتوب وفهمه فالصحيح انه لا تفسد صلاته بالاجماع......الخ

اور اگر کسی تحریر پر نظر ڈالی۔ف۔ جو قرآن کے ماسوا ہو، مثلاً کتاب فقہ وغیرہ ہو، اور اسے سمجھ بھی لیا۔ف۔ حالانکہ نماز کی حالت میں یہ فعل ہوا ہے لیکن زبان سے کوئی حرکت نہیں کی۔ع۔ تو قول صحیح یہ ہے کہ بالاجماع اس سمجھنے والے کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ف۔ خواہ وہ تحریر خود بخود سمجھ میں آجائے یا سمجھنے کے ارادہ کرنے سے سمجھے ان دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں ہے، یہی قول صحیح ہے۔ التبیین۔

الحاصل سمجھ میں آجانے کی وجہ سے صاحبینؒ کا آپس میں اختلاف ہے اور وہ یہ ہے ما اذا حلف الخ اس کی صورت یہ ہے کہ کسی نے قسم کھائی کہ میں فلاں شخص کی تحریر نہیں پڑھوں گا۔ف۔ مثلاً کوئی شخص کو عادت تھی کہ وہ دوسروں کا خط پڑھ لیا کرتا تھا، اس دن اس نے قسم کھالی کہ اب فلاں شخص کا خط نہیں پڑھوں گا، اس کے بعد اس کے خط کو زبان سے تو نہیں پڑھا مگر آنکھوں سے دیکھ کر سمجھ لیا تو اس کے حکم میں اختلاف ہے۔

بخلاف ما اذا حلف لا يقرا كتاب فلان حيث يحنث بالفهم عند محمد ......الخ

چنانچہ امام محمدؒ کے نزدیک اس کے سمجھ لینے پر بھی وہ حانث ہوگا۔ف۔ کیونکہ قسم کا مدار عرف پر ہے، اس لئے یہاں حانث ہو جائے گا، کیونکہ اس جگہ خط نہ پڑھنے کا مقصود سمجھنے سے ہے۔ف۔ یعنی فلاں کی تحریر سے اس کا راز معلوم نہیں کروں گا، اور جب نظر ڈالنے سے بھی راز معلوم کر لیا تو وہ حانث ہو گیا، اور نماز کے مسئلہ میں فساد اس لئے نہیں ہوا کہ فساد الصلوة الخ کہ اس نماز میں فساد عمل کثیر پائے جانے کی وجہ سے ہوتا ہے، اور وہ نہیں پایا گیا۔ف۔ کیونکہ مفہوم سمجھ لینا تو عمل خفیف ہے بلکہ یہ تو عمل ظاہری بھی نہیں ہے، بلکہ فساد نماز تو کلام پر ہوا ہے اور یہ کلام نہ ہوا، اور سمجھنے کو بولنے کا حکم نہیں دیا جاتا ہے، چنانچہ اگر کسی

کی بیوی کی پیشانی پر یہ جملہ لکھا ہوا ہو کہ تجھے طلاق ہے، اور شوہر اسے دیکھ کر سمجھ کر خاموش رہا تو طلاق نہ ہوگی اور اگر اسے پڑھ لے بول دے تو طلاق پڑ جائے گی۔ل۔ اگر کسی نے توریت یا زبور یا انجیل سے پڑھا تو بہر حال نماز فاسد ہوگی۔ القاضی خان۔

وان مرت امرأة من بين يدي المصلي لم يقطع الصلاة......الخ

اگر کسی نمازی کے سامنے کوئی عورت گذری تو وہ نماز کو فاسد نہیں کرے گی۔ف۔ یعنی مصلی کے سامنے یا بالکل سترہ نہ ہو یا ہو مگر اس کے نمازی کے درمیان سے کوئی عورت گذری تو عورت جیسی بھی ہو یعنی حائضہ ہو یا نہ ہو مطلقاً کوئی عورت گذرے نماز میں فساد نہ ہوگا، اور کتا و گدھا بھی نماز خراب نہیں کرتا ہے، عامہ فقہاء جمہور علماء سلف و خلف اور ان کے متبعین کا یہی قول ہے، البتہ کچھ علماء کا اس میں اختلاف بھی ہے چنانچہ حضرت انس، مکحول، ابوالاحوص و حسن اور عکرمہؒ سے مروی ہے کہ کتا اور گدھا نمازی کے سامنے سے گذر جائے تو نماز کو توڑ دیتا ہے، اور فقہاء میں سے امام احمدؒ سے مشہور روایت ہے کہ بالکل سیاہ، کالے کتے کا گذرنا بھی نماز کو توڑ دیتا ہے، کتوں کی آنکھیں جیسی بھی ہوں کہ آنکھوں کے غیر الگ سیاہ ہونے کا اعتبار نہیں ہے، ایک روایت میں عورت اور گدھے کے گذرنے کا بھی بیان ہے، کہ نماز کے لئے قاطع ہے، خواہ نماز فرض ہو یا نفل ہو۔ مع۔ مصنفؒ نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے۔

لقوله عليه السلام لا يقطع الصلاة مرور شيء......الخ

یعنی کسی چیز کا نمازی کے سامنے سے گذرنا نماز کو نہیں توڑتا ہے۔ف۔ امام نوویؒ نے صحیح مسلم کی شرح میں کہا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے۔ف۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ حدیث حضرت ابوخدریؓ و عبداللہ بن عمرؓ و ابوامامہؓ وانسؓ اور جابرؓ سے ابوداؤد، طبرانی اور دار قطنی نے مختلف روایتیں بیان کی ہیں، ان کی اسنادوں میں کلام ہے، لیکن حضرت انسؓ کی حدیث میں جو دار قطنی کے روایت کی ہے اس کی متعلق ابن الجوزیؒ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد میں صخر بن عبداللہ ایک راوی ہیں جن کے بارے میں ابن عدیؒ نے کہا ہے کہ یہ ثقہ لوگوں سے جھوٹی روایتیں بیان کرتے ہیں، اور ان کی مساوی روایتیں بنائی ہوئی ہوتی ہیں، اور منکرات ہیں، اور ابن حبانؒ نے کہا ہے کہ ان سے روایت کرنا حلال نہیں ہے، صاحب التنقیح نے اسے رد کر دیا ہے کہ یہ وہم ہے کیونکہ ان کی اسناد میں جو صخر بن عبداللہ راوی ہیں وہ صخر بن عبداللہ بن حرملہ ہیں جنہوں نے خلیفہ عمر بن عبدالعزیز سے روایت کی ہے، تو اس میں ابن عدی یا ابن حبان کسی نے کلام نہیں کیا ہے، بلکہ ابن حبان نے ان کو ثقات میں لکھا ہے، اور نسائی نے کہا ہے کہ وہ صالح ہیں، اور جن کو ابن عدی و ابن حبان نے ضعیف کہا ہے وہ تو صخر بن عبداللہ الکوفی ہیں جن کو حاجی کہا کرتے تھے اور صخر بن عبداللہ یعنی ابن حرملہ سے پیچھے پیدا ہوئے، اور انہوں نے مالک بن انس و لیث بن سعد وغیرہ سے روایتیں بیان کی ہیں۔

حاصل یہ ہوا کہ اسناد میں صخر بن عبداللہ عن عمر بن عبدالعزیز عن انس بن مالک ہے کہ رسول اللہ ﷺ لوگوں کو نماز پڑھاتے تھے، ان کے سامنے سے ایک گدھا گذرا تو عیاش بن ابی ربیعہ نے کہا سبحان اللہ، جب رسول اللہ ﷺ نے سلام پھیرا تو فرمایا کہ تسبیح پڑھنے والا کون تھا، تو عیاش بن ابی ربیعہؓ نے کہا کہ یا رسول اللہ! میں تھا کیونکہ میں نے سنا تھا کہ گدھا نماز کو توڑ ڈالتا ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا لایقطع الصلوۃ شئی، نماز کوئی چیز قطع نہیں کرتی ہے۔

الحاصل اس اسناد سے ظاہر ہے کہ صخر بن عبداللہ بن حرملہ راوی ہیں جو ثقہ ہیں اور ان کا زمانہ عمر بن عبدالعزیز کا زمانہ ہے، اور صخر بن عبداللہ کوفی جو حاجی سے مشہور تھے نہیں ہیں، جن کا زمانہ بعد کا ہے، یہانتک کہ انہوں نے امام مالکؒ وغیرہ سے روایت کی ہے، ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ ظاہر ہوتا ہے کہ حدیث مذکور حسن کے درجہ سے نیچے کی نہیں ہے۔

پھر میں کہتا ہوں کہ اس حدیث سے استدلال کی وجہ یہ ہے کہ جب کوئی چیز نماز کو قطع نہیں کرتی ہے تو عورت اور کتا اور گدھا بھی قاطع نہ ہوگا، جبکہ سامنے سے گذر جائے، لیکن اس میں اعتراض دو وجہوں سے ہوتا ہے، پہلی وجہ وہی ہے جو ابن الہمامؒ

نے بیان کی ہے کہ یہ حدیث اس حدیث کا مقابلہ نہیں کر سکتی ہے جس میں ان چیزوں سے نماز قطع کرنے کی روایت ہے۔

میں کہتا ہوں کہ حضرت ابوذرؓ کی وہ حدیث جس میں یہ بیان کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ مرد کی نماز کو عورت، گدھا اور کتا قطع کر دیتے ہیں جبکہ اس کے سامنے کجاوہ کے پچھلے حصہ کے برابر کوئی چیز نہ ہو، اور آخر میں ہے کہ سیاہ کتا شیطان ہے، مسلم نے اس کی روایت کی ہے، اور حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوع حدیث ہے کہ نماز کو عورت، کتا اور گدھا قطع کرتے ہیں، اس کی روایت بھی مسلمؒ ہی نے کی ہے، اور ابن عباسؓ کی حدیث ہے کہ نماز کو حائضہ عورت اور کتا قطع کرتے ہیں، اس کی روایت ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے کی ہے جیسا کہ عینی میں ہے۔

الحاصل نماز کو قطع کرنے والے عورت کتا اور گدھا ہیں، اور اس کا ثبوت مسلم کی صحیح حدیث سے ہے، اور ان سے قطع نہ ہونا ایسی روایت سے ثابت ہے جس کے ثبوت ہی میں تامل ہے، اس لئے ان دونوں کے درمیان تعارض نہیں ہو سکتا ہے، تعارض کے لئے دونوں کے درمیان مساوات اور برابری شرط ہے، اس کے علاوہ نماز کو قطع کرنے والی حدیث اپنے مفہوم میں بالکل واضح غیر مشتبہ ہے، اور قطع نہ کرنے والی اپنے مفہوم میں ناطق نہیں ہے بلکہ قطع کا مفہوم ہے، دوسری وجہ اس کی دلیل کو تسلیم کر لینے کی صورت میں ہم کہتے ہیں کہ لا یقطع الصلوۃ مرور شئی، عام ہے تو اس سے یہ تین چیزیں خاص کر لی گئی ہیں، جو ابوذر اور ابو ہریرہؓ کی حدیثوں میں بالکل واضح ہو کر ثابت ہوئی ہیں، جن کا ماحصل یہ ہوگا نماز کے سامنے سے کسی چیز کے گذرنے سے بھی نماز قطع نہیں سوائے ان تین چیزوں کے، اس طرح دونوں حدیثوں پر عمل ہو جائے گا، البتہ تحقیقی جواب یہ ہے کہ صحیح مسلم کی دوسری حدیث جو ابوذرؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث سے بھی زیادہ صحیح اور زیادہ قوی ہے وہ حضرت ام المومنین عائشہ صدیقہؓ کی یہ ہے کہ انہوں نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نماز پڑھتے ہوتے اور میں آپ کے سامنے چوڑائی میں لیٹی ہوتی جیسے کہ جنازہ رکھا جاتا ہے، اس کی روایت بخاری اور مسلم دونوں نے کی ہے، صحیحین کی ایک اور روایت میں ہے کہ میرے پاؤں آپ کے سجدہ گاہ پر ہوتے، جب آپ سجدہ کرتے تو میرے پیر کو دبا کر اشارہ فرماتے تو میں اپنے پاؤں کھینچ لیتی، پھر آپ کھڑے ہوتے تو میں اپنے پاؤں پھیلا دیتی، اس زمانہ میں گھروں میں چراغ نہ تھے، ایک اور روایت میں ہے کہ حضرت ام المومنینؓ نے اکثر اوقات اپنے حائضہ ہونے کی حالت میں بھی ایسی طرح بیان فرمایا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ یہ حدیث صحیحین وغیرہما میں بہت سے سندوں سے مروی ہے، اس طرح یہ زیادہ اصح اور اقوی ثابت ہے، اور اس سے بالکل صاف صاف یہ معلوم ہوا ہے کہ عورت قاطع نماز نہیں ہے برخلاف حضرت ابوذر اور ابو ہریرہؓ کی حدیث کہ وہاں قاطع کے معنی میں تاویل بھی ہو سکتی ہے، کہ قاطع نماز سے قاطع خشوع نماز ہے یعنی ان چیزوں کی وجہ سے نماز میں خشوع ختم ہو جاتا ہے، چنانچہ عورت کے بارے میں یہ بات ظاہر میں مفہوم ہوتی ہے کہ جب عورت نمازی کے سامنے سے گذرتی ہے تو اس کا دل منتشر ہو جاتا ہے، اور اس میں بھید شیطان کا ہے۔ واللہ اعلم۔

صحیح حدیث میں آیا ہے کہ جب عورت چلتی ہے تو شیاطین اس کی بناؤ سنگار اور تزئین کرتے چلتے ہیں، کچھ اور تفصیل کے ساتھ جو اصل حدیث میں متعدد روایات سے ثابت ہے، اس میں غور کرنے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جماعت کے سامنے عورت یا منفرد کے سامنے اجنبیہ عورت گذرنے میں منفرد کے سامنے اس کی منکوحہ زوجہ کے گذرنے میں کتنا فرق ہے، پھر گدھے کے واسطے بھی شیطان کا ثبوت ہے، اسی طرح کالے بھجنگ کتے کے بارے میں خود اسی حدیث میں مذکور ہے کہ وہ شیطان ہے، اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ فی الحقیقت خود وہی شیطان ہے بلکہ اس سے مراد شیطان ظہور ہے، اور ممکن ہے کہ اس سے موذی اور مکروہ صورت مراد ہو، جیسا کہ عورت میں جبکہ بنی ٹھنی ہو ظہور شہوت ہے، مذکورہ بیان سمجھ لینے کے بعد عاقل شخص کے لئے یہ جاننا بھی آسان ہے کہ نماز کی سیدھی راہ صراط مستقیم پر درحقیقت شیطان کے لئے گذرنا محال ہے البتہ اس کا فریب اور جال مصلی کے خشوع خضوع کی رہزنی اور ڈکیتی کر سکتا ہے جو وسوسہ وغیرہ کی شکل میں ہو، ان اسباب رہزنی میں ان چیزوں کا گذر بھی بشرطیکہ

نمازی کے سامنے سے سترہ کے اندر ہو، سترہ نہ ہو تو قبلہ کی طرف ہو۔
عینیؒ نے لکھا ہے کہ شیخ نوویؒ نے خلاصہ میں کہا ہے کہ جمہور علماء نے حضرات ابوذرؓ اور ابوہریرہؓ کی حدیثوں میں قاطع نماز کو قاطع خشوع پر محمول کیا ہے، یعنی ان چیزوں کے گذرنے سے نماز کے اندر کا خشوع ختم ہو جاتا ہے، اگر کوئی یہ کہے کہ یہ تو صرف عورت کے بارے میں ثابت ہوا، تو جواب دیا گیا ہے کہ نہیں بلکہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے کہ حجۃ الوداع میں منیٰ کے مقام میں آپ جماعت سے نماز پڑھ رہے تھے اور ابن عباسؓ نے صفوں کے سامنے سے اپنا گدھا چھوڑ دیا، اور کچھ پرواہ نہیں کی، ابن الجوزیؒ نے کہا ہے کہ چونکہ عورت اور گدھے کے بارے میں یہ ثبوت ہے اسی لئے امام احمدؒ نے ان دونوں کے قاطع ہونے کے بارے میں تردد کیا ہے، البتہ سیاہ کتے بارے میں قاطع صلوۃ ہونے کا قطعی حکم لگایا ہے، کیونکہ اس میں دوسرے کسی احتمال اور خلاف کا ثبوت نہیں ہے۔
میں مترجم کہتا ہوں کہ قطع کرنے والے کی حیثیت سے تین چیزوں کا ذکر ہوا ہے پھر ان میں سے دو یعنی عورت اور گدھے کے بارے میں قطع صلوٰۃ کے معنی قاطع خشوع کا ثبوت ہوا تو سیاہ کتے کے بارے میں اسی قطع کے معنی صلوٰۃ کیوں کر ہوں گے، کیونکہ ایک ہی لفظ سے دو مخالف مطلب مراد ایک ہی جملہ میں جائز نہیں ہے، جیسا کہ اصول کے بیان میں ہم نے اس کو اچھی طرح ثابت کر دیا ہے، پس جب اس حدیث میں قطع کے معنی نماز کے خشوع کا قطع لیا گیا تو یہی معنی عورت، گدھا اور کتا سب کے بارے میں ایک ہی مراد ہوگی اور کوئی بھی تحریمہ نماز کے لئے قاطع نہ ہوگا۔
خلاصہ بحث یہ ہوا کہ ساری حدیثیں اور آثار اربابت پر متفق ہیں کہ ایسا نمازی جس کے سامنے سترہ نہ ہو اس کے سامنے سے عورت و گدھا اور کتا کے گذرنے سے نماز کا خشوع قطع ہوتا ہے لیکن نماز کا تحریمہ کسی بھی چیز کے گذرنے سے نہیں ٹوٹتا ہے۔

الا ان المار آثم لقوله عليه السلام: لوعلم المارّ بين يدى المصلي ماذا عليه من الوزر لوقف أربعين، وإنما يأثم اذا مر في موضع سجوده على ما قيل، ولا يكون بينهما حائل ويحاذى اعضاء المار اعضائه لو كان يصلي على الدكان.

ترجمہ:- البتہ گذرنے والا خود گنہگار ہوگا کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے کہ اگر نمازی کے سامنے سے گذرنے والا شخص اس گناہ کو جان لے جو گذرنے کی وجہ سے اسے ہوگا تو وہ چالیس تک کھڑا رہ جائے گا، اور وہ اسی صورت میں گنہگار ہوگا جبکہ اس کی سجدہ گاہ کے اندر سے گذرا ہو، جیسا کہ کہا گیا ہے، اور نمازی اور گذرنے والے کے درمیان کچھ حائل نہ ہو، اور اگر نمازی کسی اونچی جگہ پر ہو تو گذرنے والے کے اعضاء بدن اس کے اعضاء کے مقابل ہوئے ہوں۔

توضیح:- نمازی کے آگے گذرنا، حدیث سے دلیل
گذرنے کی حد، چبوترہ پر نماز، اور آگے سے گذرنے والا

الا ان المار آثم لقوله عليه السلام: لوعلم المارّ بين يدى المصلي ماذا عليه من الوزر.....الخ
لیکن گذرنے والا گنہگار ہوگا۔ف۔ یعنی عورت وغیرہ کسی چیز کے بھی گذرنے سے نماز ٹوٹتی نہیں تو اس کا یہ مطلب نہ ہوگا کہ گذرنے والے کو اختیار ہے کہ جس طرح چاہے آمد و رفت کرے بلکہ گذرنے والے کو یہ جائز نہ ہوگا کہ نمازی کے سامنے سے گذرے جبکہ سترہ نہ ہو، اور اگر سترہ ہو تو جہاں تک ہے اس کے اندر سے گذرے ورنہ حرام کا مرتکب ہوگا خواہ وہ عورت ہو یا مرد کیونکہ اگرچہ مرد کے گذرنے سے خشوع ختم نہ ہوگا پھر بھی نمازی کے آگے آنے سے وہ عاصی اور گنہگار ہوگا۔
لقوله عليه السلام: لو علم المار بين يدى المصلي ماذا عليه من الوزر لوقف أربعين...... الخ

رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ اگر نمازی کے سامنے سے گذرنے والا جانتا کہ اس کی وجہ سے اسے کتنا گناہ ہوگا تو وہ چالیس تک کھڑا رہ جاتا۔ف۔ یعنی وہاں سے نہ گذرتا اور مسلسل چالیس اس پر کھڑا رہنا بھی آسان معلوم ہوتا، اس حدیث کے راوی ابوالنصر نے اخیر میں عذر پیش کیا ہے کہ مجھے یہ بات یاد نہیں رہی کہ چالیس کے بعد کیا فرمایا، دن مہینے یا سال، یہ حدیث صحیحین میں ہے، اور بزارؒ کی روایت میں چالیس خریف کا ذکر ہے۔ واللہ اعلم. لیکن ابن الہمامؒ نے اس بات کی تائید کی ہے۔م۔

وإنما يأثم اذا مر في موضع سجوده علي ما قيل......الخ

گذرنے والا اسی صورت میں گنہگار ہوگا جبکہ یہ بات یقینی طور سے معلوم ہو جائے کہ یہ گذرنے والا سجدہ گاہ سے اسی طرح سے گذرے گا جو بیان کیا گیا ہے۔ف۔ یعنی اس جگہ سے جس کے اندر سے گذرنا حرام ہے، اور اس کی حد ہے نمازی کے قدم سے اس کے سجدہ کی جگہ تک یہی اصح قول ہے۔ التبیین۔ اسی قول کو شمس الائمہ سرخسی اور شیخ الاسلام نے پسند کیا ہے، اور اسی پر قاضی خان کو بھی اعتماد ہے۔ع۔ یہی قول کافی۔ خزانہ اور ظہیریہ میں بھی ہے۔م۔

لیکن ہمارے مشائخ نے اس کی حد یہ بتائی ہے کہ جب مصلی اپنی نظر سجدہ کی جگہ پر رکھ کر پڑھ رہا ہو اس وقت گذرنے والے پر اس کی نظر نہ پڑ رہی ہو۔ الخلاصہ۔ یعنی اس کی حد سجدہ کی جگہ سے بھی اتنی آگے ہے کہ وہاں تک سجدہ کی حالت میں نظر رکھنے پر بھی نظر آتا ہو، اور جہاں سے نظر آتا ہو وہاں گذرنا مکروہ نہیں ہے۔م۔ یہی قول فخر الاسلام کا ہے۔ع۔ اور یہی صحیح ہے۔ الخلاصہ۔ اور یہی اصح ہے۔ البدائع۔ اور یہی اشبہ بالصواب ہے۔ النہایہ۔ غالباً مصنفؒ نے بھی اسی طرف لفظ قیل سے اشارہ کیا ہے، اور عنقریب واضح ہوگا۔م۔

ولا يكون بينهما حائل ويحاذي اعضاء المار اعضائه لو كان يصلي علي الدكان......الخ

اور دوسری بات یہ ہے کہ دونوں کے درمیان کوئی چیز حائل نہ ہو، جیسے ستون یا دیوار یا سترہ یا آدمی کی پیٹھ وغیرہ۔ع۔م۔ یہانتک کہ اگر چھوٹی مسجد میں بھی کوئی چیز ہو تو بھی گذرنا مکروہ نہ ہوگا۔ الکافی۔ ویحاذی الخ اور اگر نمازی چبوترہ پر نماز پڑھتا ہو تو گذرنے والے کے اعضا نمازی کے اعضاء بدن کے مقابل ہوتے ہوں۔ف۔ یعنی نمازی بلندی پر ہو لیکن قدم آدم نہ ہو، اسی لئے اگر اتنی بلندی پر ہو کہ گذرنے والے کے اعضاء بدن نمازی کے اعضاء کے برابر ہوں تو سامنے سے گذرنے والا گنہگار ہوگا، چبوترہ اور چھوٹی مسجد میں سجدہ گاہ کا اعتبار نہ ہوگا، کیونکہ چھوٹی مسجد ایک ہی جگہ کے حکم میں ہے، اور اگر بڑی مسجد یا میدان ہو تو اس میں سجدہ گاہ اور نظر آنے کی جگہ تک دونوں قول بیان کئے گئے ہیں، اور جب نمازی نے اونچائی پر نماز پڑھی تو جو شخص چبوترہ کے نیچے سے گذرے گا وہ بلاشبہ اس کی سجدہ گاہ پر حقیقت میں نہیں گذرے گا اس لئے پہلی روایت کے مطابق اسے گنہگار نہیں ہونا چاہئے اور دوسری روایت کے مطابق اگر ایسی جگہ سے گذرا کہ نمازی کے سجدہ کی جگہ پر نظر رکھنے کی حالت میں اس پر نظر پڑتی ہے تو دیکھا جائے گا کہ اگر گذرنے والے کے کچھ اعضاء نمازی کے کچھ اعضاء کے مقابل ہوتے ہیں تو وہ گنہگار ہوگا، ورنہ نہیں۔ مختصر من الصدر۔ اس سے معلوم ہوا کہ چبوترہ اگر اتنا اونچا ہو کہ گذرنے والے کا کوئی عضو نمازی کے مقابل نہ ہو تو کچھ گناہ نہ ہوگا۔ العینی۔ التمرتاشی اور نہایہ۔ چھوٹی مسجد ایسی مسجد ہے جو چالیس ذراع سے کم ہو، اور یہی مذہب مختار ہے۔ع۔

وينبغي لمن يصلي في الصحراء أن يتخذ أمامه سترة لقوله عليه السلام : اذا صلي احدكم في الصحراء فليجعل بين يديه سترة ومقدارها ذراع فصاعدا لقوله عليه السلام: أيعجز أحدكم إذا صلي في الصحراء أن يكون أمامه مثل مؤخرة الرحل، وقيل ينبغي ان يكون في غلظ الاصبع لأن ما دونه لا يبدو للناظرين من بعيد، فلا يحصل المقصود.

ترجمہ:۔ اور جو شخص میدان میں نماز پڑھ رہا ہو، اس کے لئے مناسب ہے کہ اپنے سامنے کوئی سترہ بنالے، رسول اللہ ﷺ

کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جب تم میں سے کوئی میدان میں نماز پڑھائے، تو اسے چاہئے کہ اپنے سامنے سترہ بنالے، ایسا سترہ جس کی مقدار ایک ذراع یا اس سے زیادہ ہو، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ تم میں سے کوئی میدان میں نماز پڑھ رہا ہو کیا وہ اس سے بھی عاجز ہو گا کہ اس کے سامنے کجاوہ کے پچھلے حصہ کے مثل ہو، اور کہا گیا ہے کہ وہ سترہ موٹاپا میں انگلی کی موٹائی کے برابر ہو، کیونکہ اس سے کم ہونے سے دور سے دیکھنے والے کو نظر نہیں آئے گا لہذا جو اصل مقصود ہے وہ حاصل نہ ہو گا۔

توضیح۔ سترہ، حدیث سے دلیل۔ مترجم کی توضیح

وينبغي لمن يصلي في الصحراء أن يتخذ أمامه سترة لقوله عليه السلام : اذا صلى احدكم.....الخ

اور جو شخص میدان میں نماز پڑھتا ہو اس کے لئے مناسب ہے کہ اپنے آگے سترہ بنالے۔ف۔ مناسب کے معنی یہ ہے کہ مندوب ہے۔البدائع۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ مستحب ہے۔ع۔ لقوله عليه السلام الخ کیونکہ حدیث یہ ہے کہ جب کوئی تم میں سے میدان میں نماز پڑھے تو اپنے سامنے سترہ بنالے۔ف۔ یہ الفاظ تو غریب ہیں۔ لیکن یہ حکم حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث میں اس طرح ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جب تم میں سے کوئی نماز پڑھے تو سترہ کی جانب پڑھے اور کسی کو اپنے سامنے گذرنے نہ دے پھر بھی اگر وہ نہ مانے تو اس سے قتال کرے کیونکہ اس کے ساتھ شیطان ہے، ابن حاتم اور حاکم نے اس کی روایت کی ہے، اور اسی جیسی حدیث حضرت ابو سعید خدریؓ سے مرفوعا مروی ہے، ابوداؤد نسائی اور ابن ماجہ نے اس کی روایت کی ہے۔ مع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ حدیث کے حکم کو استحباب پر محمول کیا، لیکن جب بغیر سترہ کے عام گذرگاہ پر کوئی نماز پڑھے گا تو یقیناً وہ گنہگار ہو گا کیونکہ یہ خود اس کا ذمہ دار ہو گا اور اس کی سند بھی یقینا یہی حدیث ہو گی۔ لہذا تحقیقی بات یہ ہو گی کہ حدیث کے حکم کی وجہ سے سترہ کھڑا کرنا واجب ہو گا، لیکن جس جگہ لوگوں کے گذرنے کا صرف احتمال ہو وہاں سترہ مستحب ہو گا اس قاعدہ کی وجہ سے کہ رفع الحکم برفع العلة ،یعنی علت کے ختم ہو جانے سے حکم بھی ختم ہو جاتا ہے۔

چنانچہ مصنفؒ کی بعد میں آنے والی عبارت لا باس بترك السترة الخ سے اسی کی تائید ہوتی ہے، اور واجب تو ہونا ہی چاہئے کیونکہ ایسی جگہوں میں گذرنے کو حرام یا مکروہ تحریمی قرار دیا گیا ہے۔م۔ ومقدار ها الخ اور سترہ کی مقدار کم از کم ایک ذراع اور اس سے زیادہ جتنی بھی ہو، لقوله عليه السلام رسول اللہ ﷺ کی اس فرمان کی وجہ سے کہ اگر تم میں سے کوئی میدان میں نماز پڑھ رہا ہو کیا وہ اس بات سے عاجز ہو جائے گا کہ اس کے سامنے کجاوہ کے پچھلے حصہ کے برابر ہو۔ف۔ موخرہ سے مراد وہ لکڑی ہے جو کجاوہ کے پیچھے بیٹھنے والے کے سر کے برابر ہوتی ہے، یہ الفاظ غریب ہیں، بلکہ رسول اللہ ﷺ سے روایت ہے کہ جب تم نے اپنے سامنے مؤخرة الرحل کے مثل کر لیا تو پھر تمہارے سامنے کسی کے گذرنے سے بھی کوئی نقصان نہ ہو گا، مسلم نے حضرت طلحہؓ سے اس کی مرفوعا روایت کی ہے، اسی جیسی ابوذرؓ سے بھی ہے، اور صحیح مسلم میں حضرت ام المومنین عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے نمازی کے سترہ کے متعلق دریافت کیا گیا تو آپ نے مثل موخرة الرحل فرمایا، جیسا کہ عینی میں ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس حدیث میں مثل موخرة الرحل سے مراد اتنی اونچی چیز ہے جو بیٹھنے والے کے سر کے برابر ہو، یہ ایک ذراع سے زیادہ ہو گی، مبسوط میں حضرت ابن مسعودؓ کا قول ذکر کیا ہے کہ تیر کا سترہ ہونا کافی ہے، ذخیرہ میں کہا ہے کہ تیر کی لانبائی ایک ذراع اور موٹائی انگلی کے برابر ہوتی ہے، اسی لئے مصنفؒ نے کہا وقیل وينبغي الخ اور کہا گیا ہے کہ موٹائی میں ایک انگلی کے برابر ہونا چاہئے، کیونکہ اس سے کم موٹائی تو دور سے دیکھنے والوں کو نظر نہیں آئے گی، اور مقصود حاصل نہ ہو گا: ف۔ شیخ الاسلامؒ نے شرح مبسوط میں اس حدیث عنزہ سے یہ استدلال کیا ہے جس کا بیان عنقریب آئے گا عنزة کی لانبائی ایک ذراع

اور موٹائی ایک انگلی کے برابر ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ عنزہ عصاء (ہاتھ کا ڈنڈا) ہوتا ہے جس کے نیچے کی طرف نوک دار پھل برچھی لگی رہتی ہے، اور قرینہ سے یہ بات بعید ہے کہ وہ ایک ذراع کے برابر ہو اگرچہ موٹائی میں ایک انگلی کے برابر ہونے کا احتمال ہے، اس لئے مؤخرۃ الرحل کا اندازہ بہتر ہے، اور ایک آدمی کے بیٹھے ہونے کے برابر اونچائی ہے، لیکن بخاریؒ نے تاریخ میں حضرت ابن عمرؓ سے مرفوع روایت کی ہے کہ آدمی نماز میں سترہ ضرور قائم کرے اگرچہ تیر کے ساتھ ہو، یہ ذراع کے قول کے لئے مفید ہے۔ واللہ اعلم۔م۔

اگر آدمی قبلہ رو بیٹھا ہوا ہے سترہ کر لینا جائز ہے، اور کھڑا ہو تو اس میں اختلاف ہے، اگر سواری کے پایہ ہی کو سترہ بنالیا جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، شیخ الاسلامؒ نے کہا ہے کہ اگر اپنی قبا یا ترکش کو سامنے رکھ کر سترہ بنالیا جو ایک ذراع کے برابر اونچا ہو تو بلا اختلاف جائز ہے، اور اگر ایک ذراع سے کم ہو تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے، غریب الروایہ ابو جعفرؒ میں ہے کہ بڑا دریا مثل راستہ کے سترہ نہیں ہے جیسے بڑا حوض، مختصر البحر المحیط میں ایسا ہی ہے، اونچی ٹوپی، گاؤ تکیہ اور بستر کا سترہ جائز ہے، اور قنیہ میں پاک جانور کا سترہ جائز ہے بخلاف خچر و گدھے کے، مرد کی پیٹھ کا سترہ جائز اور منہ کا سترہ منع ہے، لیکن پہلو کو سترہ بنانے میں تردد ہے، اور عورت، پاگل کو سترہ بنانا ممنوع ہے، اور سوئے ہوئے مرد کے ساتھ سترہ بنانے میں اختلاف ہے۔ مع۔

ویقرب من السترہ لقوله عليه السلام: من صلى الى سترة فليدن منها، ويجعل السترة على حاجبه الايمن او على الايسر، به ورد الاثر، ولا بأس بترك السترة اذا امن المرور، ولم يواجه الطريق، وسترة الامام سترة للقوم، لانه عليه السلام صلى ببطحاء مكة الى عنزة، ولم يكن للقوم سترة، ويعتبر الغرز دون الالقاء والخط، لان المقصود لايحصل به.

ترجمہ:- اور سترہ سے قریب ہو جائے کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے جو سترہ کی طرف نماز پڑھے وہ اس کے قریب ہو جائے، اور سترہ کو اپنے دائیں اور بائیں کسی ایک کے سامنے کرے، اسی کے ساتھ اثر وارد ہوا ہے، اور اس صورت میں سترہ چھوڑ دینے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے جبکہ لوگوں کے گذرنے سے اطمینان رہے، اور اس کے سامنے بھی نہ ہو، اور امام کا سترہ مقتدی کا بھی سترہ ہو جاتا ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے بطحاء مکہ میں عنزہ کی طرف منہ کر کے نماز پڑھی ہے، اور اس وقت قوم کے لئے کوئی سترہ نہ تھا، اور سترہ کے گڑے ہونے کا اعتبار ہوگا اس کے ڈالنے کا اعتبار نہ ہوگا یا کسی لکیر کھینچنے کا اعتبار نہ ہوگا کیونکہ ان چیزوں سے مقصود حاصل نہیں ہوتا ہے۔

توضیح:- سترہ سے قریب اور سامنے ہونا، امام کا سترہ ہی مقتدی کے لئے سترہ ہوتا ہے، سترہ کو گاڑنا

ویقرب من السترہ لقوله عليه السلام: من صلى الى سترة فليدن منها......الخ

اور سترہ کے نزدیک رہے، کیونکہ حدیث میں ہے کہ جو کوئی سترہ کی طرف نماز پڑھے تو اس سے قریب رہے۔ف۔ تاکہ شیطان اس کے اور سترہ کے درمیان سے نہ گذرے یہ روایت بزار نے جبیر بن مطعمؓ سے مرفوعاً بیان کی ہے، اور کہا ہے کہ یہ روایت بخاری اور مسلم کی شرط کے مطابق ہے، اور طبرانی نے بھی اس کی روایت کی ہے، اور اسی جیسی سہل بن ابی خثمہ کی حدیث بھی ہے، جسے ابوداؤد، نسائی، ابن حبان اور حاکم نے بیان کیا ہے، اور حدیث ابو سعیدؓ سے منقول ہے، جس کی روایت ابن حبان نے کی ہے اور سہل بن سعدؓ کی بھی ہے جسے طبرانی نے بیان کیا ہے، اور بریدہؓ کی بھی حدیث ہے جس کی روایت بزار نے کی ہے۔ مع۔

ویجعل السترة على حاجبه الايمن او على الايسر، به ورد الاثر......الخ

اور سترہ کو اپنے دائیں یا بائیں بھوں کے مقابل رکھے۔ف۔ یعنی دونوں آنکھوں کے درمیان نہ رکھے۔ ع۔ اسی کیساتھ اثر وارد

ہوا ہے۔ف۔ اثر یعنی حدیث ہے، جیسا کہ اسے ابوداؤد، احمد، طبرانی اور ابن عدی نے حضرت مقداد بن الاسودؓ سے بیان کیا ہے، لیکن اس کی اسناد میں کلام ہے، جیسا کہ عینیؒ میں ہے، اور ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ ایسے موقع پر ہمارے لئے ایسی اسناد بھی کافی ہے، ولاباس الخ اور ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ف۔ اس جملہ سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ سترہ رکھنے کی علت گذرنے والے کا یقینی طور سے گذرنا ہی نہیں ہے بلکہ درمیانی درجہ کا ہو کہ گذرنے کا احتمال رکھتا ہو، اسی لئے جہاں غالب گمان یہ ہو کہ اس جگہ کوئی نہیں گذرے گا وہاں سترہ چھوڑ دینے میں بھی کوئی گناہ کی بات نہیں ہے، اور اس سے اس بات کا بھی فائدہ ہوتا ہے کہ اطمینان کی صورت میں سترہ رکھنا مستحب ہے، تبیین الحقائق میں کہا ہے کہ دائیں بھوں کے مقابل سترہ رکھنا افضل ہے، اور عینیؒ نے بھی یہی ذکر کیا ہے، لیکن ابن السکنؒ کی روایت میں صرف دائیں یا بائیں بھوں کے مقابل رکھنے کا ذکر ہے، لہٰذا افضلیت کے دعویٰ میں تامل ہے۔م۔

وسترة الامام سترة للقوم، لانه عليه السلام صلى ببطحاء مكة الى عنزة.....الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ف۔ اس حدیث کی روایت بخاری اور مسلم نے ابوجحیفہ سے کی ہے، پھر فرض نماز سے فارغ ہو کر جب لوگ اپنی نمازوں میں نوافل اور سنن میں مشغول ہوں گے تو ظاہر ہے کہ اس وقت امام کا سترہ لوگوں کے لئے کافی نہ ہوگا، لیکن میں نے جزئیہ کہیں دیکھا نہیں ہے۔م۔

ويعتبر الغرز دون الالقاء والخط، لان المقصود لايحصل به......الخ

سترہ رکھتے وقت اس کے گاڑ دینے کا اعتبار ہوتا ہے اس کے ڈال دینے یا لکیر کھینچ دینے کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ف۔ یعنی امام ہو یا تنہا ہو سترہ اس طرح بنائے کہ اسے کھڑا گاڑ دے، اور زمین پر ڈال نہ دے کہ کھڑا ہونے کا ہی اعتبار ہوتا ہے ڈال دینے کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، اور اگر کوئی سترہ بنا کر گاڑ دینے کے لائق نہ ہو تو سامنے صرف لکیر کھینچ دینے کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ لان المقصود الخ کیونکہ اس سے مقصود حاصل نہ ہوگا۔ف۔ سترہ کو زمین میں توڑ الدینے یا ایک لکیر کھینچ دینے کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، کیونکہ سترہ کا مقصود تو یہ ہے کہ گذرنے والا اسے دیکھ کر باہر سے گذرے اندر نہ آئے۔

اس جگہ دو مسئلے ذکر کئے گئے ہیں (۱) یہ لکڑی کا ڈال دینا کافی نہیں ہے۔ الکافی نے اسی کو اختیار کیا ہے، اور اسی قول کو قاضی خان وغیرہ نے صحیح کہا ہے۔ البحر۔ اور یہی اصح ہے۔ الخلاصہ۔ اور یہی قول مختار ہے۔ الواقعات والقنیہ۔ شیخ الاسلامؒ نے مبسوط میں سترہ کو طول میں یعنی مغرب کی طرف لانبائی میں ڈالدینے کا اعتبار کیا ہے۔ع۔ التبیین۔ خط کھینچنے کے مسئلہ میں امام اعظمؒ سے دو روایتیں مروی ہیں، لیکن عامہ مشائخ کے نزدیک خط کا کوئی اعتبار نہیں ہے، مرغینانیؒ نے کہا ہے کہ یہی صحیح ہے، واقعات میں بھی یہی ہے، مصنفؒ نے بھی اسی قول کو قبول کیا ہے۔ ہ۔ع۔

اور ایک جماعت کے نزدیک لکیر خواہ لانبائی میں ہو یا محراب کی شکل کا ہو معتبر ہے، جیسا کہ ابوداؤدؒ نے دوسرے علماء سے نقل کیا ہے، ابوہریرہؓ سے مروی حدیث کی وجہ سے جسے ابوداؤد، ابن ماجہ اور ابن ابی شیبہؒ نے بیان کیا ہے، اور ہم نے بھی ینبغی لمن یصلی کے ماتحت اسے ذکر کر دیا ہے، اور ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ یہی سنت اتباع کے لئے زیادہ لائق بتایا ہے، لیکن عینیؒ نے عبدالحق سے اسے ضعیف اور ابن حزم سے اسی کے متعلق ثابت نہ ہونے کا قول بھی ذکر کیا ہے، اور شاید ابن الہمامؒ نے اس دعویٰ کو تسلیم ہی نہیں کیا ہے، اور کہا ہے کہ سترہ کا اصل مقصود تو منتشر خیالات کو روکنا ہوتا ہے، باوجودیکہ خط بھی نظر آرہا ہو، میں مترجم کہتا ہوں کہ جیسا کہ شیخ الاسلام خواہر زادہؒ نے کہا ہے کہ وہ سترہ جو پڑا ہوا ہو وہ بھی نظر آہی جاتا ہے، اس لئے اگر کسی کا جی چاہے تو اس قول کو قبول کر سکتا ہے۔م۔

ويدرأ المار اذا لم يكن بين يديه سترة، او مر بينه و بين السترة، لقوله عليه السلام: فادروا ما استطعتم، ويدرأ بالاشارة كما فعل رسول الله ﷺ بولدى ام سلمةؓ، اويدفع بالتسبيح لما رويناه من قبل، ويكره الجمع

بینهما لان باحدهما کفایة.

ترجمہ:-اور جب مصلی کے سامنے سترہ نہ ہو تو سامنے سے گذرنے والے کو دفع کرے یا یہ کہ گذرنے والا اس نمازی اور اس کے درمیان سے گذر رہا ہو، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جہاں تک ہو سکے تم اس کو دفع کرو، اور دفع کرے اشارہ سے جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے ام المومنین ام سلمہؓ کے دونوں فرزندوں کو دفع کیا تھا یا تسبیح کر کے دفع کرے، اس حدیث کی بناء پر جسے ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، اور دونوں طریقوں کو جمع نہ کرے کیونکہ ان میں سے ایک بھی ضرورت پوری کرنے کے لئے کافی ہے۔

توضیح:-نمازی کے سامنے سے گذرنے والے کو منع کرنا، حدیث سے دلیل بقیہ مفسدات نماز، تعریف عمل کثیر، مختلف ضروری مسائل

ویدرأ المار اذا لم یکن بین یدیه سترة، او مر بینه و بین السترة، لقوله علیه السلام: فادروا ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے، مااستطعتم جہاں تک تم سے ہو سکے۔ف۔ حضرت ابو سعید خدریؓ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ جب تم میں سے کوئی نماز پڑھ رہا ہو اور اس کے سامنے سے کوئی گذر رہا ہو تو اس سے جہاں تک ممکن ہو کسی کو بھی سامنے سے جانے نہ دے، پھر بھی اگر وہ انکار کرے یعنی نہ مانے تو اس سے قتال کرے کہ وہ تو شیطان ہے، اس کی روایت بخاری اور مسلم دونوں نے کی ہے، اور حضرت ابن عمرؓ سے بھی ایسا ہی مرفوعا روایت ہے، مسلم نے اس کی روایت بخاری اور مسلم دونوں نے کی ہے، اسی بناء پر بعض مشائخ نے کہا ہے کہ ایسے شخص سے قتال کرنا جائز ہے، اور اگر واقعۃً اسے قتل کر دیا جائے تو امام شافعیؒ کے نزدیک اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا۔ مع۔ اور ہمارے علماءؒ کے نزدیک اگرچہ گناہ نہ ہو پھر بھی دنیاوی احکام جاری ہوں گے، اسے کس طرح رد کیا جائے؟...... تو فرمایا یدرا الخ اپنے اشارہ سے دفع کرے جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے ام المومنین ام سلمہؓ کے دونوں بیٹوں کو منع کیا تھا۔ف۔ جب کہ ام سلمہؓ کے کمرہ میں نماز پڑھی تھی جیسا کہ ابن ماجہ نے اپنی سنن میں روایت کی ہے، اور کہا ہے کہ اس کے راوی محمد بن قیس وہی ہیں جنہیں عمر بن عبدالعزیزؒ نے قاضی بنایا تھا، ان سے امام مسلمؒ نے روایت بیان کی ہے۔ف۔ع۔ پھر سر یا آنکھ یا ہاتھ وغیرہ کے اشارے سے ہو۔الکافی۔ھ۔

اویدفع بالتسبیح لما روینا من قبل، ویکره الجمع بینهما لان باحدهما کفایة......الخ

یا تسبیح کہہ کر اسے دفع کرے۔ف۔ یوں کہے سبحان اللہ تاکہ وہ ہوشیار ہو جائے اور نمازی کے سامنے نہ آئے، اس حدیث کی بناء پر جو ہم نے پہلے ہی روایت کر دی ہے۔ف۔ کہ جب نماز میں کوئی واقعہ پیش آئے تو تسبیح پڑھے، جیسا کہ صحاح میں ہے؛ لیکن یہ حکم مردوں کے لئے، اور عورتیں اپنا دایاں ہاتھ بائیں ہاتھ کی پشت پر مارے، ویکره الجمع الخ اشارہ اور تسبیح دونوں کاموں کو ایک ساتھ جمع نہ کرے، کہ ایسا کرنا مکروہ ہے اس لئے کہ اس سے بھی تو ضرورت پوری ہو جاتی ہے، یعنی صرف اشارہ کر دے یا تسبیح پڑھ دے، خلاصہ یہ ہے کہ نماز سے زائد از ضرورت کام جس قدر تھوڑے عمل سے پورا ہو جائے اسی پر بس کرے۔

چند ضروری مسائل

یہاں سے اب کچھ دوسرے مفسدات نماز کا بیان شروع کیا جا رہا ہے:

(۱) اول تو یہ ہے کہ عمل کثیر مفسد نماز ہوتا ہے، اور عمل قلیل مفسد نہیں ہوتا ہے، محیط سرخسی، مصنفؒ نے اسی چیز کو ضمناً ذکر کیا ہے۔م۔

(۲) عمل کثیر ایسا عمل ہے جسے دور سے دیکھنے والا یہ یقین کر لے کہ یہ شخص نمازی نہیں ہے، تو یہ عمل مفسد نماز ہوگا، اور اگر اسے یقین نہ آئے یعنی شک ہو تو مفسد نہیں ہے، یہی اصح قول ہے۔التبیین۔ یہی احسن ہے۔ محیط السرخسی۔ اسی کو عامہ مشائخ

نے پسند کیا ہے، القاضی خان۔ الخلاصہ۔

(۳) اگر کوئی شخص تلوار پہنے یا بدن سے اتارے یا اٹھانے کی کوئی چیز ایک ہاتھ سے اٹھائے، یا بچہ یا کپڑے کو کندھے پر اٹھایا تو نماز فاسد نہ ہوگی۔ القاضی خان۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ پھر قرآن پاک کو اٹھا کر پڑھنے اور ورق الٹنے میں نماز فاسد ہونے کی علت اسے اٹھانا نہیں ہو سکتا ہے بلکہ فساد کی علت سیکھنا اور حاصل کرنا ہے، جیسا کہ پہلے بیان کیا جاچکا ہے۔

(۴) کھانا اور پینا دونوں ہی مفسد نماز ہے، خواہ بالقصد ہو یا بھول کر۔ القاضی خان۔ نصاب میں ہے کہ نماز سے پہلے کسی نے کھایا پیا پھر نماز شروع کی اور اس کے منہ میں کھانے یا پینے کا کچھ بچا ہوا یا اٹکا ہوا رہ گیا تھا جسے وہ نگل گیا تو نماز فاسد نہ ہوگی، اسی پر فتوی ہے۔ المضمرات۔ اگر چہ شیرینی ہو۔ الخلاصہ۔

(۵) دانتوں کے درمیان کا کھانا کوئی نمازی نگل گیا تو نماز فاسد نہ ہوگی اگر چہ چنا کے برابر ہو۔ البدائع۔ اور بقالیؒ نے کہا ہے کہ یہی اصح ہے۔ البرجندی۔

(۶) دانتوں کا خون نگلنا مفسد نہیں ہے جبتک کہ منہ بھر نہ ہو۔ قاضی خان۔ الخلاصہ۔ المحیط۔

(۷) اگر نماز میں ایک تل لے کر منہ میں ڈال کر نگل گیا تو مفسد نہیں ہوگا، یہی اصح ہے۔

(۸) اور اگر شکر منہ میں ڈالے اور منہ بغیر چلائے اس کی مٹھاس پیٹ میں جائے تو نماز فاسد ہو جائے گی۔ الخلاصہ۔ یہی مختار ہے۔ الظہیریہ۔

(۹) چراغ کی بتی اٹھانا مفسد نہیں ہے، چراغ میں فتیلہ یا بتی ڈالنا مفسد نہیں ہے۔ السراج۔ القاضی خان (۱۰) اگر منہ بھر کر قئی ہوئی تو طہارت جاتی رہی۔ مگر نماز فاسد نہیں ہوئی، اور اگر منہ بھر نہ ہو تو طہارت بھی باقی رہی اور نماز بھی باقی رہی۔

(۱۱) اگر منہ بھر قئی کو تھوک سکتا تھا مگر نگل گیا، تو نماز فاسد ہوگی، اور اگر منہ بھر نہ ہو تو بھی بقول محمدؒ مفسد ہے اور یہی احوط ہے۔ قاضی خان۔

(۱۲) اگر قصداً قئی کی پس اگر منہ بھر ہو تو مفسد ہوگی ورنہ نہیں۔ المحیط۔

(۱۳) اگر نماز کی حالت میں کوئی شخص چلا پس اگر قبلہ رخ رہا تو مفسد نہیں ہے بشرطیکہ لگاتار نہ ہو اور مسجد سے باہر نہ ہوا ہو اور اگر میدان میں ہو تو جب تک صفوں سے نہ نکلے۔ المنیہ۔

(۱۴) اگر نماز کی حالت میں دو صفوں کی مقدار چلا، اگر ایک ساتھ چلا ہو تو نماز فاسد ہو جائے گی، اور اگر صف تک چل کر ٹھہر گیا، پھر چل کر صف سے نکلا تو نماز فاسد نہ ہوگی۔ القاضی خان۔ درمیان میں ٹھہرنا ایک رکن کے اندازے سے ہو۔ ت۔ امام محمد بن الحسنؒ نے سیر کبیر میں ارزق بن قیس سے ذکر کیا ہے کہ انہوں نے ابو بردہؓ کو دیکھا کہ وہ اپنے گھوڑے کی قیاد پکڑے ہوئے نماز پڑھتے تھے یہاں تک کہ دو رکعتیں پڑھ لیں، پھر وہ قیاد ان کے ہاتھ سے چھوٹ گئی اور گھوڑا قبلہ رخ چلتا رہا، پس ابو بردہؓ نے آگے بڑھ کر اس کی قیاد پکڑ لی، اور الٹے پاؤں پھر کر باقی دونوں رکعتیں پڑھ لیں، امام محمدؒ نے کہا کہ ہم اسی حدیث سے استدلال کرتے ہیں، بشرطیکہ قبلہ کی طرف پیٹھ نہ پھیرے، اس روایت میں تھوڑا اور زیادہ چلنے کی کوئی تفصیل نہیں لکھی ہے، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ قبلہ رخ چلنا کچھ مفسد نماز نہیں ہے، اس اثر کو بخاریؒ نے آدم عن شعبہ عن ارزق بن قیس روایت کیا ہے، اس اثر کی بناء پر بہت سے مشائخ نے اس کی تاویل مختلف طور سے کی ہے، کہ ایک دو قدم چلا ہو، یا ایک صف یا درمیان میں ٹھہر ٹھہر کر ہو، اور مرغینانی نے کہا ہے کہ مختار مذہب یہ ہے کہ جب زیادہ ہو تو مفسد ہے۔

(۱۵) اور رکن الاسلام سعدیؒ نے اپنی اسناد سے نقل کیا ہے کہ اگر غازی یا حاجی یا مسافر مطیع و فرماں بردار ہو تو اس کا قبلہ رخ چلنا اگر چہ زیادہ مفسد نہیں ہوگا۔ مع۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ فیصلہ بہت عمدہ ہے کہ اس طرح کہ تمام آثار میں موافقت باقی رہ گئی، اور اس کے ماسوا میں اختلاف باقی رہتا ہے۔ سمجھ لیں۔

اب یہاں سے کچھ مسائل عمل کثیر کے بیان ہوں گے۔م۔

(۱۶) اور دونوں ہاتھوں کے اٹھانے سے نماز فاسد نہیں ہوتی ہے۔ الخلاصہ۔ اسی کو تنویر وغیرہ میں بھی ذکر کیا ہے، لیکن مرغینانیؒ نے اور کچھ دوسروں نے اتنے عمل کو مکروہ قرار دیا ہے، اب حق بات تو یہ ہے کہ اجتہادی مسائل میں مطلقاً کراہت نہیں ہوتی ہے، یہی حق ہے۔م۔

(۱۷) سواری کے جانور کو ایک پاؤں کی ایڑ سے چلانا مفسد نہیں ہے۔ الخلاصہ المحیط۔ اور یہی اوجہ ہے۔ البحر۔

(۱۸) اور اگر بار بار اور زیادہ ہو، اور کہا گیا ہے کہ دونوں پاؤں سے حرکت دینا مطلقاً (کم ہو یا زیادہ) مفسد ہے۔ الخلاصہ۔

(۱۹) اگر قدرت واختیار ہونے کے باوجود کوئی نمازی قبلہ سے اپنا سینہ پھیر دے تو نماز فاسد ہو جائے گی۔

(۲۰) اور صرف چہرہ پھیرا ہو تو فاسد نہ ہوگی بشرطیکہ فوراً سیدھا کرلے۔ الذخیرہ۔ اور اگر کسی عذر کی وجہ سے ہو مثلاً حدث کا گمان ہو گیا ہو تو اس کا جواب گذر چکا ہے۔م۔

(۲۱) اگر کوئی شخص بغیر عذر امام سے آگے بڑھ گیا تو نماز فاسد ہو جائے گی۔ القاضی خان۔

(۲۲) جنگل میں جائے نماز میں کھڑے ہونے کی جگہ سے اگر کوئی اتنا پیچھے ہٹا کہ جتنی جگہ میں سجدہ کیا جاسکتا ہے تو اس سے نماز فاسد نہ ہوگی اس طرح اس کے دائیں و بائیں بھی اتنی ہی جگہ معتبر ہے، اور اتنی جگہ کو مسجد کا حکم ہوگا، جیسے قبلہ کی جانب میں ہے، اس کے بعد باہر نکلنے سے نماز فاسد ہو جائے گی، ورنہ نہیں۔

(۲۳) اور اگر اپنے چاروں طرف لکیر کھینچ دی تو اس کا اعتبار نہ ہوگا۔ المحیط۔

(۲۴) اگر امام مغرب کی نماز میں بھول کر کھڑا ہو گیا اور مقتدی نے جان بوجھ کر اس کی اتباع کی تو مقتدی کی نماز فاسد ہوگی۔

(۲۵) اور اگر امام نے چوتھی رکعت کا سجدہ کرلیا تو اس کی نماز بھی فاسد ہوگی۔م۔

(۲۶) عورت کے نماز پڑھتے ہوئے اس کے لڑکے نے اس کا دودھ چوسا پس اگر دودھ نکلا تو نماز فاسد ہوگی ورنہ نہیں۔ محیط السرخسی۔

(۲۷) اور اگر تین بار چوسا تو بھی فاسد ہوگی اگرچہ دودھ نہ نکلا ہو۔ قاضی خان۔ الخلاصہ۔

(۲۸) عورت نماز پڑھ رہی تھی کہ اس کے شوہر نے اس کی رانوں کے درمیان فرج کے مقام کے علاوہ جگہ میں آلہ تناسل داخل کردیا تو اس کی نماز فاسد ہوگئی، اگرچہ عورت کی تری نہ نکلی ہو۔

(۲۹) اور اگر یوں ہی عورت کو شہوت کے ساتھ ہاتھ لگایا یا شہوت یا بغیر شہوت کے بوسہ لیا تو عورت کی نماز فاسد ہے۔

(۳۰) اور اگر مرد نماز پڑھ رہا تھا اور عورت نے اس کا بوسہ لے لیا پس اگر مرد کو اس سے شہوت نہیں ہوئی تو نماز فاسد نہ ہوگی۔

(۳۱) اگر مطلقہ رجعیہ کی فرج کو شہوت کے ساتھ دیکھا تو طلاق سے رجوع ثابت ہو جائے گی، اور نماز فاسد نہیں ہوگی، یہی مذہب مختار ہے۔ الخلاصہ۔

(۳۲) اگر اپنی نماز میں ایک رکوع یا ایک سجدہ زیادہ کیا تو ظاہر الروایۃ میں نماز فاسد نہ ہوگی۔

(۳۳) اسی طرح جب دو سجدے یا زیادہ بڑھادئے تو بھی نماز فاسد نہ ہوگی۔

(۳۴) اور اگر نماز پوری ہونے سے پہلے ایک رکعت پوری پڑھائی تو نماز فاسد ہوگی۔ المحیط۔

(۳۵) تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانے سے نماز فاسد نہیں ہوتی، یہی مذہب ہے۔

(۳۶) نماز کو فاسد کرنے والی چیزوں میں سے نجس شئی پر سجدہ کرنا بھی ہے اگرچہ فوراً ہی کسی پاک چیز پر اس کا اعادہ بھی کرلیا

جائے، قول اصح کے مطابق ہے۔
(۳۷) ایک رکن کا اندازہ تین بار تسبیح ادا کرنا ہے، یا اتنے کرنے کے اندازے سے ٹھہرنا شرم گاہ کھلے ہوئے ہونے کی حالت میں یا اتنی نجاست کے ساتھ جو نماز کے لئے مانع ہے، اور نماز پڑھی ایسے سلے ہوئے کپڑے پر جس کا استر ناپاک ہو۔ت۔
(۳۸) کیا مفسد ہونے کے لئے اختیار شرط ہے، تو خبازیہ میں کہا ہے کہ ہاں اور حلبیؒ نے کہا ہے کہ نہیں۔د۔ اور یہی اصح ہے۔م۔ مفسدات میں سے یہ چیزیں بھی ہیں۔
(۳۹) دل سے مرتد ہو جانا، مر جانا، دیوانہ ہونا، بے ہوش ہونا، ہر وہ چیز جس سے غسل کرنا لازم آتا ہو۔
(۴۰) کسی رکن کو اس طرح چھوڑ دینا کہ اس کی قضاء نہ کی گئی ہو۔
(۴۱) بلا عذر کسی شرط کو چھوڑنا۔
(۴۲) مقتدی کا امام سے پہلے رکوع کرنا اور سر اٹھانا، جبکہ دوسری مرتبہ امام کے ساتھ ادا نہ کیا ہو۔
(۴۳) مسبوق کا منفرد ہو جانے کے بعد یعنی رکعت کا سجدہ کرنے کے بعد امام کے سجدہ سہو میں متابعت کر کے شریک ہونا، سلام کے بعد نماز کا سجدہ یا تلاوت کا سجدہ یاد کر کے اس کو قضاء کر کے پھر قعدہ چھوڑ دینا۔
(۴۴) خواب کی حالت میں جس رکن کو ادا کیا ہو جاگنے کے بعد اسے دوبارہ نہ کرنا۔
(۴۵) ایسے مسبوق کی نماز کے درمیان جو میم نہ ہو امام کا قہقہہ وغیرہ ایسا کوئی کام کر لینا جو مفسد نماز اور وضوء ہو، ان کے علاوہ مفسدات میں سے قراءت میں کچھ مفسد صلوٰۃ کرنا جن کا بیان مفصلاً گذر چکا ہے۔

فصل: ویکرہ للمصلی ان یعبث بثوبه اوبجسده، لقوله علیه السلام: ان الله تعالٰی کره لکم ثلاثا وذکر منها العبث فی الصلوة، ولان العبث خارج الصلوة حرام، فما ظنك فی الصلوة، ولایقلب الحصاء، لانه نوع عبث الا ان لایمکنه من السجود، فیسویه مرة لقوله علیه السلام: مرة یا اباذر والا فلذر، ولان فیه اصلاح صلاته.

ترجمہ:۔ نمازی کے لئے یہ بات مکروہ ہے کہ اپنے کپڑے یا اپنے بدن سے کام کرے رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے تین چیزوں کو ناپسند کیا ہے، اور ان میں سے نماز میں غیر مفید کام کو بھی ذکر کیا ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ جب نماز کے باہر کھیلنا حرام ہے تو تمہارا نماز کے اندر بے فائدہ کام کرنے کے متعلق کیا گمان ہو سکتا ہے، اور کنکریوں کو الٹ پلٹ نہ کرے کیونکہ یہ بھی ایک قسم کا بے فائدہ کام ہے، البتہ اگر کسی وقت سجدہ کرنا کسی زمین پر ممکن نہ ہو تو ایک مرتبہ اسے برابر کر لے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے ایک مرتبہ فرمایا ہے، اے ابوذر! صرف ایک مرتبہ کر لو، ورنہ اسے بھی چھوڑ دو، اور اس لئے کہ اس میں نمازی کی نماز کی اصلاح ہے۔

توضیح:۔ فصل، نماز کی مکروہات کا بیان، کپڑے یا جسم کے ساتھ کھیلنا حدیث سے دلیل، کنکریاں لوٹنا، انگلیاں چٹخانا، حدیث سے دلیل

فصل: یہ فصل مکروہات نماز کے بیان میں ہے۔ف۔ اس کے ماتحت عمل کثیر کے کچھ مسائل ذکر کئے جائینگے، کیونکہ اس کی تعریف میں بہت زیادہ اختلاف اور اضطراب واقع ہے۔م۔

ویکره للمصلی ان یعبث بثوبه اوبجسده، لقوله علیه السلام: ان الله تعالٰی کره لکم ثلاثا ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ف۔ ممنوعہ تین چیزیں یہ ہیں **العبث فی صلوة والرفث فی الصوم والضحك فی المقابر**، نماز میں بیہودہ حرکت کرنا، روزہ کی حالت میں رفث (عورتوں سے دل لگی کی باتیں) کرنا، اور قبروں میں ہنسنا، قضاعی نے اس کی روایت اپنی سند میں اس طرح کی ہے، (۱) عبداللہ بن المبارک سے انہوں نے (۲) اسمٰعیل بن عیاش سے انہوں نے (۳)

عبد اللہ بن دینار سے انہوں نے (۴) یحییٰ بن کثیر سے مرسل روایت کی ہے، ذہبیؒ نے میزان میں کہا ہے کہ یہ روایت اسمٰعیل بن عیاش کی منکرات میں سے ہے، ابن طاہر نے کہا ہے کہ یہ حدیث مقطوع ہے، اس الزام کا جواب یہ ہے کہ (۱) عبد اللہ بن المبارک تو وہ ہیں جو تمام بڑے ائمہ محدثین کے نزدیک ثابت اور معتبر ہیں، اور (۲) اسمٰعیل بن عیاش کی وہ روایتیں جو اہل شام سے ہوں وہ صحیح ہیں ان کے بارے میں ابن معین نے کہا ہے کہ یہ ثقہ ہیں، اور (۳) عبد اللہ بن دینار کو ابو علی النیشا پوری الحافظ نے کہا ہے کہ میرے نزدیک ثقہ ہیں (۴) یحییٰ بن کثیر ثقہ ہیں جنہوں نے انسؓ کو دیکھا مگر کچھ سنا نہیں ہے لہٰذا یہ تابعی ہوئے، اور تابعی کی مرسل روایت حجت ہوتی ہے۔ مع۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ یحییٰ نے ضرور کسی تابعی سے سن کر روایت کی ہے، لہٰذا بلا شبہ مقطوع ہے۔ م۔ "رفث" جماع یا ہر وہ چیز جس کی خواہش عورت سے کی جائے۔ ع۔

وذکر منها العبث في الصلوة......الخ

اس حدیث میں ان تین چیزوں میں سے ایک چیز نماز میں عبث کرنا بھی ذکر فرمایا ہے اس طرح عبث بھی مکروہ ٹھہرا و لان العبث الخ اور اس وجہ سے بھی کہ جب عبث نماز کے باہر حرام ہے تو بدرجہ اولیٰ نماز میں ممنوع ہوگا۔ ف۔ لہٰذا نماز میں بدرجہ اولیٰ حرام ہوا، لیکن عینیؒ وغیرہ نے کہا ہے کہ نص میں تو نماز کے اندر عبث مکروہ ہے اس لئے نماز کے باہر تیرا کیا گمان ہے یعنی مکروہ بھی نہیں ہے بلکہ خلاف اولیٰ ہوگا، اور نماز کے باہر عبث کے حرام ہونے پر تو کوئی دلیل نہیں ہے، تاج الشریعہ نے کہا ہے کہ عبث ہر وہ فعل ہے جس میں غرض صحیح نہ ہو۔ مع۔ پس اگر اس میں کوئی غرض صحیح ہو جیسے پیشانی سے پسینہ یا گرد و غبار جھاڑنا تو یہ عبث نہیں ہوگا۔ الفتح۔

ولا يقلب الحصا، لانه نوع عبث الا ان لايمكنه من السجود، فيسويه مرة......الخ

اور کنکریوں کو الٹ پلٹ نہ کرے، کیونکہ یہ بھی ایک فعل عبث ہے، البتہ اگر کسی وقت اس کے بغیر سجدہ کرنا ممکن نہ ہو، تکلیف دہ ہو جائے۔ ف۔ کنکریوں پر سجدہ کرنے میں مشقت محسوس ہو فیسويه مرة الخ تو صرف ایک مرتبہ برابر کر دے۔ ف۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے، اور غیر ظاہر الروایۃ میں دو مرتبہ کی بھی اجازت ہے۔ المنیہ۔ اور ایک مرتبہ بھی نہ کرے تو بہت بہتر ہے۔ الخلاصہ۔

لقوله عليه السلام: مرة يا اباذر والا فذر، ولان فيه اصلاح صلاته......الخ

اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے اے ابوذر! ایک بار، ورنہ وہ بھی چھوڑ دو۔ ف۔ ان الفاظ سے حدیث نہیں پائی گئی ہے، اور مبسوط وغیرہ میں لفظ ذر کی مناسبت سے یہ عبارت بنائی ہوئی ہے، ابوذرؓ سے مشہور ہے وہ یہ کہ جبکہ انہوں نے کنکریوں کو سمیٹنے کے بارے میں سوال کیا تھا تو حضور ﷺ نے فرمایا واحدة او دع، یعنی ایک بار کر و ورنہ اسے بھی چھوڑ دو، اس کی روایت احمد، عبد الرزاق، ابن شیبہ اور اصحاب السنن نے کی ہے، اسی کے مثل حذیفہؓ سے ہے جس کی روایت احمد اور ابن ابی شیبہ نے کی ہے، اور معیقیبؓ سے مرفوعاً ہے کہ جب تم نماز کی حالت میں ہو تو کنکریوں کو ہاتھ نہ لگاؤ، اور اگر انتہائی ضروری ہو تو صرف ایک بار کرو، اس کی روایت صحاح ستہ یعنی بخاری، مسلم اور سنن کی چاروں کتابوں نے کی ہے۔ مع۔ ولان فيه الخ اور اس لئے بھی کہ اس میں نمازی کی نماز کی اصلاح ہے۔ ف۔ جبکہ سجدہ کرنا ممکن نہیں پس ایک بار جائز ہے۔

ولايفرقع اصابعه لقوله عليه السلام لاتفرقع اصابعك وانت تصلي، ولايتخصر، وهو وضع اليد على الخاصرة، لانه عليه السلام نهى عن الاختصار في الصلوة، ولان فيه ترك الوضع المسنون، ولا يلتفت لقوله عليه السلام لو علم المصلي من يناجي ما التفت، ولو نظر بموخر عينيه يمنة و يسرة من غير ان يلوى عنقه لا يكره، لانه عليه السلام كان يلاحظ اصحابه في صلاته بموق عينيه.

ترجمہ:- اور اپنی انگلیوں کو نہ چٹخائے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ تم نماز پڑھتے ہوئے اپنی انگلیوں کو نہ

چٹخاؤ، اور کولھے پر ہاتھ نہ رکھے، تخصر کے معنی ہیں ہاتھ کو کولھے پر رکھنا کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے نماز کی حالت میں اختصار سے منع فرمایا ہے، اور اس لئے بھی کہ ایسا کرنے میں مسنون طریقہ اور ہیأت کو چھوڑنا پڑتا ہے، اور ادھر ادھر نہ دیکھے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے کہ اگر نمازی یہ جان لے کہ کس ذات سے سرگوشی کررہا ہے تو وہ ادھر ادھر نہ دیکھے اگر کسی وقت آنکھوں کے کناروں سے گردن موڑے بغیر دائیں بائیں دیکھ لے تو ایسا کرنا مکروہ نہیں ہوگا، کیونکہ رسول اللہ ﷺ اپنے صحابہ کو اپنی آنکھوں کے کونوں سے اپنی نماز میں دیکھ لیا کرتے تھے۔

توضیح:- نماز میں انگلیاں چٹخانا، حدیث سے دلیل، کوکھ پر ہاتھ رکھنا، حدیث سے دلیل گردن موڑ کر دیکھنا، حدیث سے دلیل، آنکھوں کے کونوں سے دائیں بائیں دیکھنا، حدیث سے دلیل

ولا یفرقع اصابعه لقوله علیه السلام لاتفرقع اصابعك وانت تصلی......الخ

اپنی انگلیاں نماز میں نہ چٹخائے۔ف۔اسی طرح ایک ہاتھ کی انگلیاں دوسرے ہاتھ کی انگلیوں میں نہ ڈالے (تشبیک نہ کرے) قاضی خاں۔ اس مسئلہ میں ائمہ اربعہ وغیرہم کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔ع۔ لقوله علیه السلام الخ حضرت علیؓ کی حدیث کی دلیل کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم انگلیاں نماز کی حالت میں مت چٹخاؤ۔ف۔ یہ روایت ابن ماجہ احمد اور دار قطنی نے حضرت انسؓ سے بیان کی ہے اور دونوں سندیں معلول ہیں۔ مفع۔ بعضوں کے نزدیک نماز کے علاوہ دوسرے حالات میں بھی مکروہ ہے۔ شیخ الاسلام۔اس کی کراہت کی وجہ یہ ہے کہ لوط علیہ السلام کی قوم کا یہ عمل تھا۔ تاج الشریعہ۔ مع۔اس بناء پر چونکہ یہ دینی معاملہ نہیں ہے لہٰذا مشابہت کی وجہ سے کراہت تنزیہی ہوگی۔ م۔

ولا یتخصر، وهو وضع الید علی الخاصرة، لانه علیه السلام نهی عن الاختصار فی الصلوۃ......الخ

اور تخصر نہ کرے۔ف۔ خواہ مرد ہو یا عورت ہو نماز میں ہو یا اس کے باہر ہو بالاتفاق مکروہ ہے۔ع۔اس کے معنی ہیں خاصرہ یعنی کوکھ پر ہاتھ رکھنا۔ف۔ابن سیرین کی یہی تفسیر ابن ابی شیبہ نے روایت کی ہے۔ع۔ حدیث میں یہی مراد ہونا صحیح ہے۔ف۔ لانه علیه السلام الخ کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے نماز میں اختصار یعنی تخصر کرنے سے منع فرمایا ہے۔ف۔اس حدیث کو ابن ماجہ کے علاوہ ائمہ خمسہ نے ابن سیرین عن ابی ہریرہؓ روایت کیا ہے۔مع۔

ولان فیه ترك الوضع المسنون، ولا یلتفت لقوله علیه السلام لو علم المصلی من یناجی ما التفت......الخ

اور اس لئے بھی مکروہ ہے کہ ایسا کرنے سے سنت طریقہ چھوڑنا لازم آتا ہے۔ف۔ لیکن اس سے صرف کراہت تنزیہی ثابت ہوگی، یہ بھی کہا گیا ہے کہ نماز کی حالت میں تحریمی اور باہر تنزیہی ہے۔ واللہ اعلم۔ ولا یلتفت الخ اور نماز میں التفات نہ کرے۔ف۔ گردن گھماکر۔ المبسوط۔ کہ ایسا کرنا تمام اہل علم کے نزدیک بالاتفاق مکروہ ہے۔ع۔ رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ اگر نمازی یہ جانتا کہ کس کے ساتھ سرگوشی کررہا ہے تو التفات نہ کرتا۔ف۔ یہ الفاظ حدیث میں نہیں آئے ہیں، لیکن طبرانیؒ نے اوسط میں ابوہریرہؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ تم نماز میں ادھر ادھر منہ کرنے سے بچو، کیونکہ تم میں کا کوئی بھی نماز میں اپنے رب سے مناجات کرتا ہے، حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے نماز میں التفات کرنے کے متعلق پوچھا تو فرمایا کہ وہ تو اختلاس ہے کہ شیطان اس بندہ کو نماز میں اچک لیتا ہے، اس کی روایت کی ہے بخاری، ابوداؤد، نسائی اور احمدؒ نے، حضرت انسؓ کی حدیث میں ہے کہ نماز میں التفات کرنا ہلاکت ہے، کرنا ہو تو نفل میں کرو، فرض میں نہیں، اس کی روایت ترمذیؒ نے کی ہے، اور اسے حسن کے ساتھ صحیح بھی کہا ہے۔

حضرت ابوذرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ بندہ پر نماز کی حالت میں برابر توجہ رکھتا ہے جبتک کہ وہ التفات نہ کرے، پھر جب وہ بندہ التفات کرتا ہے تو اللہ بھی اس سے اپنا چہرہ پھیر لیتا ہے، احمد، نسائی اور ابوداؤدؒ نے اس

کی روایت کی ہے۔ع۔

ولو نظر بمؤخر عينيه يمنة و يسرة من غير ان يلوی عنقه لا يكره، لانه عليه السلام......الخ

اگر نمازی نے اپنی آنکھوں کے گوشہ سے دائیں بائیں نظر کی اپنی گردن پھیرے بغیر تو مکروہ نہ ہوگا لانہ علیہ السلام الخ کیونکہ خود رسول اللہ ﷺ اپنی نماز میں آنکھوں کے کناروں سے اپنے صحابہ کو دیکھا کرتے تھے۔ف۔ چنانچہ ابن ماجہ، ابن حبان، ترمذی اور نسائی وغیرہ میں ثابت ہے۔ مع۔ اور آسمان کی طرف نظر اٹھانا مکروہ ہے۔ التبیین۔

ولايقعی ولايفترش ذراعيه لقول ابی ذرؓ: نهانی خليلی عن ثلاث ان انقر نقر الديك، وان اقعی اقعاء الكلب، وان افترش افتراش الثعلب، والاقعاء ان يضع اليتيه علی الارض و ينصب ركبتيه نصبا، هو الصحيح، ولا يرد السلام بلسانه، لانه كلام ولابيده، لانه سلام معنی حتی لو صافح بنية التسليم تفسد صلوته.

ترجمہ:۔ اور اقعاء (کتے کی طرح نہ بیٹھے) نہ کرے، اور اپنے ہاتھوں کو نہ بچھائے، حضرت ابوذرؓ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ میرے خلیل نے مجھے تین باتوں سے منع فرمایا ہے کہ میں مرغ کی طرح چونچ ماروں، اور (۲) میں کتے کی طرح اقعاء کروں اور یہ کہ (۳) لومڑی کی طرح اپنے ہاتھ بچھاؤں، اقعاء کے معنی ہیں کہ اپنے دونوں سرینوں کو زمین پر رکھے اور دونوں گھٹنوں کو کھڑا کرے، یہی قول صحیح ہے، اور زبان سے کسی کے سلام کا جواب نہ دے، کیونکہ اس طرح یہ کلام ہو جاتا ہے، اور اپنے ہاتھ سے بھی نہیں کیونکہ یہ بھی ایک قسم کا سلام ہے، یہاں تک کہ اگر سلام کی نیت سے کسی سے مصافحہ کر لیا تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔

توضیح:۔ اقعاء کرنا یعنی کتے کی بیٹھک، ہاتھ بچھانا، اقعاء کی تعریف، زبان سے سلام کا جواب دینا، قسم کھائی کہ فلاں سے کلام نہ کروں گا اس کے بعد سلام کیا، ہاتھ سے سلام کا جواب دینا، مصافحہ کرنا، مترجم کی طرف سے وضاحت

ولايقعی ولايفترش ذراعيه لقول ابی ذرؓ: نهانی خليلی عن ثلاث ان انقر نقر الديك......الخ

اقعاء نہ کرے۔ف۔ کیونکہ یہ جمہور سلف و خلف کے نزدیک مکروہ ہے۔ع۔ اور اپنے بازؤں کو بھی نہ بچھائے۔ف۔ یعنی سجدہ کی حالت میں اس طرح ہاتھ نہ بچھائے جس طرح لومڑی بچھاتی ہے، حضرت ابوذرؓ کی حدیث کی وجہ سے۔ف۔ حضرت ابوہرہؓ کی حدیث کی وجہ سے، کہ مجھے میرے خلیل نے تین باتوں سے منع کیا ہے، وان انقر الخ (۱) کہ میں مرغ کی طرح چونچ ماروں۔ف۔ یعنی سجدہ کرتے وقت اتنی جلدی اور اتنا آسان کروں کہ دیکھنے میں ایسا معلوم ہو کہ مرغ زمین سے دانہ چننے کے لئے جلدی جلدی چونچ مار رہا ہو۔

وان اقعی اقعاء الكلب، وان افترش افتراش الثعلب......الخ

(۲) اور یہ کہ کتے کی طرح اقعاء کروں۔ف۔ التحیات اور دونوں سجدوں کے درمیان بیٹھنے وان افترش الخ اور (۳) یہ کہ لومڑی کی طرح ہاتھ بچھاؤں۔ف۔ یہ روایت احمد اور بیہقی نے بیان کی ہے، اس کی اسناد میں کلام ہے یہاں تک کہ نوویؒ نے کہا ہے کہ اقعاء کے بیان میں حضرت عائشہؓ کی حدیث کے ماسوا کوئی بھی حدیث صحیح نہیں ہے، اور وہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ عقبۃ الشیطان سے منع فرماتے اور درندے کی طرح ہاتھ بچھانے سے، جیسا کہ مسلم نے روایت کی ہے، عقبۃ الشیطان۔ یہی اقعاء ہے والاقعاء الخ اور اقعاء کی صورت یہ ہے کہ نمازی اپنی دونوں سرینوں (چوتڑوں) کو زمین پر رکھ کر دونوں گھٹنے گھڑے کر دے، حدیث کی مراد میں یہی معنی ہونا صحیح قول ہے۔ف۔ فقہاء کی صحیح مراد یہی ہے اور اصح بھی ہے۔ المبسوط۔ نوویؒ نے کہا ہے کہ یہی اصح ہے۔ اور اقعاء کی دو صورتوں میں سے یہی صورت ممنوع ہے، اور دوسری صورت وہ ہے جو کہ طاؤسؒ نے ابن عباسؓ سے بیان کی ہے کہ دونوں قدموں پر اقعاء سنت انبیاء ہے، جیسا کہ مسلم نے روایت کی ہے۔ مقع۔ دونوں ایڑیوں یا پنجوں پر بیٹھنا یا گھٹنے سینوں

سے ملانا، یہ سب بھی مکروہ ہے۔ الزاہدی۔

ولا یرد السلام بلسانه، لانه کلام......الخ

اپنی زبان سے سلام کا جواب نہ دے، کیونکہ یہ کلام ہے۔ف۔ اسی لئے اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں سے کلام نہ کروں گا، پھر اس کو سلام کیا تو حانث ہو جائے گا یعنی قسم ٹوٹ جائے گی، اور سلام کا جواب دیا تو نماز باطل ہو جائے گی، یہی قول امام مالکؒ وشافعیؒ و احمدؒ وابو ثورؒ واسحٰق اور اکثر علماء کرام کا ہے، پھر اس سلام کا جواب کب اور کس طرح دینا چاہئے یا جواب دینا ضروری نہ ہوگا؟ تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دل میں جواب دیدے ، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نہ دل میں جواب دے اور نہ بعد میں، اور امام محمدؒ کے نزدیک سلام پھیرنے کے بعد جواب دے، اور خطابیؒ وطحاویؒ نے ذکر کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت ابن مسعودؓ کو سلام کے بعد جواب دیا ہے، اور مصلی اور قاری اور واعظ اور قاضی کو سلام کرنا مکروہ ہے۔د۔

ولا بیده، لانه سلام معنی حتی لو صافح بنیة التسلیم تفسد صلوته......الخ

اور اپنے ہاتھ سے سلام کا جواب نہ دے۔ف۔ کیونکہ یہ بھی سلام کے معنی میں ہے، یہانتک کہ اگر سلام کی نیت سے مصافحہ کیا تو نماز فاسد ہو گی۔ف۔ اسی بناء پر اگر اشارہ سے جواب دیا تو فاسد ہونا چاہئے، یہ بات البقالی اور الحسام نے کہی ہے۔ع۔ زیلعیؒ نے کہا ہے کہ ہمارے پاس ایک عمدہ حدیث ہے جو ابوداؤد نے ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس نے نماز میں ایسا اشارہ کیا جو سمجھا جاسکے یا جان لیا جائے تو اس نے اپنی نماز باطل کر دی، ابن الجوزیؒ نے فرمایا ہے کہ اس کی اسناد میں محمد بن اسحاق اور ابو غطفان ضعیف ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ محمد بن اسحٰق قول اصح کے مطابق ثقہ ہیں اور ابو غطفان کی ابن معین اور نسائی نے توثیق کی ہے، اور امام مسلمؒ نے اس کی روایت ذکر کی ہے۔ف۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اس حدیث میں نماز کے باطل اور قطع ہونے سے اس کے خشوع وخضوع کا قطع ہونا مراد ہو تو کراہت تنزیہی ہوگی اور اگر واقعۃً نماز ہی کا قطع ہونا مراد ہو تو اس کے خلاف یہ پیش کی جائے گی جو حضرت صہیبؓ سے مروی ہے کہ میں رسول اللہ ﷺ کے پاس سے گذرا اس وقت آپ نماز میں تھے تو میں نے آپ کو سلام کیا اس پر آپ نے مجھے اشارہ سے جواب دیا، راوی نے کہا مجھے یاد آتا ہے کہ انگلی کے اشارہ سے جواب دیا، اس کی روایت ابوداؤد ونسائی، اور ترمذی نے کی ہے اور ساتھ ہی اس کی تصحیح بھی کی ہے، حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ میں نے حضرت بلالؓ سے سوال کیا کہ جب آپ لوگ رسول اللہ ﷺ کو ان کی حالت نماز میں سلام کرتے تو آپ کس طرح جواب دیتے تو انہوں نے جواب دیا کہ ہاتھ سے اشارہ کرتے، اس کی تصحیح ترمذی، ابن خزیمہ اور ابن حبان نے کی ہے، عینیؒ اس موقع میں احتمالات پیدا کئے ہیں کہ شاید جواب کا اشارہ نہ ہو بلکہ منع کا اشارہ ہو، اور شاید کلام کے منسوخ ہونے سے پہلے کا یہ واقعہ ہو۔

ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ ہمارے لئے یہ جائز ہے کہ ہم اشارہ سے جواب کے محروم ہونے کے قائل نہ ہوں، اسی بناء پر خلاصہ میں ہے کہ اگر کسی نے مصلی کو سلام کیا تو اس نے سر یا ہاتھ سے جواب کا اشارہ کیا، یا اسے کوئی خبر دی گئی تو اس نے ہاں یا نہیں کے لئے سر سے اشارہ کیا یا اس سے پوچھا گیا کہ کتنی رکعتیں نماز پڑھی گئی ہیں تو اس نے انگلیوں سے دو یا تین وغیرہ کا اشارہ کیا تو کسی صورت میں بھی نماز فاسد نہ ہوگی غایۃ البیان میں نقل کیا ہے کہ اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ کوئی کسی نمازی سے کلام کرے اور وہ سر کے اشارہ سے جواب دے۔ف۔ ذخیرہ میں ہے کہ نمازی کے لئے اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ اس کو سر کے اشارہ سے جواب دے، نمازی سے کہا گیا کہ تم آگے بڑھو اور وہ آگے بڑھ گیا، یا کوئی شخص صف کی خالی جگہ میں داخل ہوا تو نمازی نے اس کے لئے جگہ خالی کر دی تو اس نمازی کی نماز فاسد ہو گئی کیونکہ اس نے نماز میں غیر اللہ کی فرماں برداری کی ہے، اس لئے اسے چاہئے کہ ذرا ٹھہر کر اپنی رائے سے آگے بڑھے۔ع۔

یہ معلوم ہونا چاہئے کہ حدیث وقرآن میں جو اہل صف کے لئے بازو نرم کرنے کا حکم ہے تو اس سے مراد غیر کی فرماں

برداری نہیں ہے، غرض یہ کہ اصلاح نماز کے لئے تو حکم موجود ہے کیا نہیں دیکھتے کہ امام کی فرماں برداری واجب ہے، بنابریں میرے نزدیک یہ جزئیہ صحیح نہیں ہے یا اس کی یہ تاویل ہے کہ کوئی رئیس یا مالدار آیا اور صرف اس کی فرماں برداری کے واسطے مصلی آگے بڑھا یا ادھر ادھر ہو گیا تو اس کی نماز فاسد ہونے میں کوئی شک نہیں ہوگا اور یقیناً فاسد ہوگی۔م۔

ولایتربع الا من عذر، لان فیه ترك سنة القعود، ولایعقص شعره، وهو ان یجمع شعره علی هامته ویشده بخیط، او بصمغ لیتلبد، فقد روی انه علیه السلام نهی ان یصلی الرجل وهو معقوص، ولایکف ثوبه، لانه نوع تجبر ولایسدل ثوبه، لانه علیه السلام نهی عن السدل، وهو ان یجعل ثوبه علی رأسه وکتفیه ثم یرسل اطرافه من جوانبه.

ترجمہ:-بغیر عذر چار زانوں ہو کر نہ بیٹھے کیونکہ اس طرح سے بیٹھنے سے سنت کو ترک کرنا لازم آتا ہے،اور اپنے سر کے بالوں کا جوڑا نہ باندھے،اس طرح پر کہ بالوں کو جوڑ کر جمع کر کے ڈورے سے باندھ دے یا گوند سے جوڑا بنا لے، تاکہ بلند ہو جائیں، کیونکہ رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے اس بات سے منع فرمایا ہے کہ آدمی اس طرح نماز پڑھے کہ وہ معقوص ہو،اور اپنے کپڑے کو نہ سمیٹے کیونکہ اس میں ایک قسم کا تکبر ہے،اور اپنے کپڑے کو بے طریقہ سے استعمال نہ کرے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے سدل سے منع فرمایا ہے جس کی صورت یہ ہو کہ کپڑے کو اپنے سر اور مونڈھو پر ڈال کر اس کے کناروں کو اپنے چاروں طرف چھوڑ دے۔

توضیح:-نماز میں چار زانوں ہو کر بیٹھنا، دلیل، بالوں کا جوڑا کرنا، حدیث سے دلیل، کپڑا چننا، کپڑا جھٹکنا، پیشانی کا گرد و غبار صاف کرنا، پسینہ پونچھنا، بے قاعدہ کپڑا لٹکانا، ننگے سر نماز پڑھنا، قمیص ہوتے ہوئے صرف پائجامہ پہننا، برنس پہن کر، کہنیوں تک آستین چڑھا کر، ایک ہی کپڑے میں، مترجم کی توضیح، سر کا بیچ کھلا ہو اور کناروں میں عمامہ ہو، خراب کپڑوں میں، کمر باندھ کر، نمازی عورت اور مرد کا مستحب لباس، جمائی آنا

ولایتربع الا من عذر، لان فیه ترك سنة القعود......الخ

اور چار زانوں ہو کر نہ بیٹھے مگر مجبوری کی صورت میں کیونکہ ایسا کرنے میں بیٹھک کی سنت کو ترک کرنا ہوتا ہے۔ف۔اور بعضوں کا کہنا ہے کہ یہ بیٹھک متکبروں کی ہوتی ہے اس لئے مکروہ ہے، یہانتک کہ خلاصہ میں نماز کے علاوہ بھی اس بیٹھک کو مکروہ کہا ہے،ابن الہمامؒ نے اس کی اتباع کی ہے،اور حق یہ ہے کہ جو مصنفؒ نے کہا ہے کہ سنت کے خلاف ہے، چنانچہ صحیح بخاری میں ہے کہ عبداللہ بن عبداللہ بن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ عبداللہ بن عمرؓ نماز میں چار زانوں بیٹھتے تو میں بھی اسی طرح بیٹھا، میں اس وقت کم عمر تھا تو مجھے اس طرح بیٹھنے سے منع فرمایا،اور کہا کہ بیٹھنے میں سنت طریقہ یہ ہے کہ بایاں پاؤں بچھاؤ اور دایاں کھڑا کرو، تو میں نے عرض کیا کہ آپ خود تو چار زانوں ہی بیٹھتے ہیں، جواب دیا کہ میرے پاؤں مجھے نہیں اٹھاتے (کہ کمزور ہو گئے ہیں) مالک اور نسائی نے اس کی روایت کی ہے۔م۔

ولایعقص شعره، وهو ان یجمع شعره علی هامته ویشده بخیط......الخ

اور بالوں کو معقوص نہ کرے،اور عقص یہ ہے کہ بالوں کو سر پر جوڑا بنا کر ڈورے سے باندھ دے، یا گوند سے جوڑا کر دے، تاکہ وہ بلند ہو جائیں، فقد روی الخ کیونکہ رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے کہ میں نے اس طرح نماز پڑھنے سے منع فرمایا ہے کہ معقوص ہو۔ف۔یہ حدیث ابورافعؓ سے عبدالرزاق، ابن ماجہ، ابوداؤد اور ترمذیؒ نے روایت کی ہے،اور ترمذیؒ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد حسن ہے،اور ام سلمہؓ کی حدیث طبرانی اور اسحٰق بن راہویہ نے روایت کی ہے،اور یہی معنی امام مسلمؒ نے اپنی صحیح میں ابن عباسؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے۔مع۔اور ائمہ ستہ نے ابن عباسؓ کی روایت کی ہے کہ **امرت ان اسجد علی سبعة وان لا**

اکف شعرا و لاثوبا، یعنی مجھے حکم کیا گیا ہے کہ سات اعضاء پر سجدہ کروں، اور نہ بالوں کو اکٹھے کروں اور نہ کپڑے کو۔ف۔اس میں بھید یہ ہے کہ کھلے ہوئے بال بھی سجدہ کرنے میں اکٹھے ہو جائیں گے جو لپیٹ دیئے جانے کی صورت میں نہ ہو گا۔ع۔ یہ حکم مردوں کے لئے مخصوص ہے۔

و لایکف ثوبه، لانه نوع تجبر......الخ

اور کپڑے کو نہ سمیٹے۔ف۔اس طرح سے کہ سجدہ میں جاتے وقت آگے یا پیچھے سے اکٹھے۔ معراج الدرایہ۔ یہ حدیث ابن عباسؓ کی ہے، جو ابھی گذر گئی ہے لانه نوع الخ کیونکہ اس میں ایک قسم کا تکبر ہے۔ف۔کپڑے سمٹ جانے کی صورت میں انہیں جھٹک دینا مناسب ہے تاکہ رکوع کرتے ہوئے اس کے بدن سے لپٹے ہوئے نہ رہ جائیں اور اس بات میں بھی کوئی حرج نہیں ہے کہ پیشانی سے تنکے وغیرہ جھاڑ دے خواہ فارغ ہونے کے بعد ہو یا اس سے پہلے اس صورت میں کہ ان سے کچھ تکلیف ہو رہی ہو، کیونکہ تکلیف نہ ہونے کی صورت میں درمیان نماز پونچھنا مکروہ ہے، اور نماز کے بعد مکروہ نہیں ہے۔ القاضی خان۔ اور انہیں چھوڑ دینا ہی زیادہ اچھا ہے۔ محیط السرخسی۔ اور پیشانی کے پسینہ کو پونچھ لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ القاضی خان۔ خلاصہ یہ ہوا کہ جو کام مفید ہو اس کے کر لینے میں نماز کے لئے حرج نہیں ہے، لیکن جو غیر مفید ہو وہ مکروہ ہے۔ الخلاصہ۔

و لایسدل ثوبه، لانه علیه السلام نهی عن السدل......الخ

اور کپڑے کو بے طریقہ لٹکا کر نہ چھوڑے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے سدل کرنے سے منع فرمایا ہے۔ف۔جیسا کہ ابن ماجہ اور ابوداؤدؒ اور ترمذی، ابن حبان، حاکم اور طبرانی نے اوسط میں حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے، اس کی اسناد حسن ہے، جیسا کہ عینیؒ نے اس کی تحقیق کی ہے۔

وهو ان یجعل ثوبه علی راسه و کتفیه ثم یرسل اطرافه من جوانبه.

سدل کی صورت یہ ہے کہ اپنا کپڑا سر اور کندھوں پر ڈال کر اس کے کنارے اپنے چاروں طرف لٹکتا ہوا چھوڑ دے۔ف۔ سدل کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ قبا (شیروانی وغیرہ) کو آستینوں میں ہاتھ ڈالے بغیر یونہی کندھوں پر ڈال دے۔ت۔ خواہ نیچے قمیض ہو یا نہ ہو۔ن۔ اگر کوئی فرجی کی آستینوں میں ہاتھ ڈالے بغیر استعمال کرے تو قول مختار یہ ہے کہ یہ مکروہ نہیں ہے۔ المضمرات۔ قنیہ میں کہا ہے کہ صحیح ہے کہ نماز کے باہر سدل کرنا مکروہ نہیں ہے۔ البحر۔ عمامہ ہوتے ہوئے ننگے سر نماز پڑھنی اگرچہ صرف سستی اور کسلمندی کی وجہ سے ہو مکروہ ہے، اور اگر عاجزی اور خشوع کی وجہ سے ہو تو کوئی حرج نہیں ہے بلکہ بہت بہتر ہے۔ الذخیرہ۔ اسی بناء پر حضرت جابرؓ کا عمدہ لباس مشجب (کھونٹی یا آلنا) پر موجود رہتے ہوئے انہوں نے ننگے سر نماز پڑھی تھی، جیسا کہ بخاری میں ہے۔م۔

اگر قمیض کے ہوتے ہوئے صرف پائجامے میں نماز پڑھے تو نماز مکروہ ہو گی۔ الخلاصہ۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ عمامہ میں بیان کی ہوئی تفصیل یہاں بھی ہے۔م۔ برنس نماز میں مکروہ ہے لیکن جنگ کی حالت میں مکروہ نہیں ہے۔ التاتارخانیہ۔ کہنیوں تک آستین چڑھائے ہوئے نماز پڑھنا مکروہ ہے۔ القاضی۔ صماء مکروہ ہے یعنی صرف ایک کپڑے کو سر سے پیر تک اس طرح لپیٹنا کہ دونوں طرف سے ہاتھ نہ اٹھا سکے۔ التبیین۔ف۔ قاضی خان میں کہا ہے کہ صماء یہ ہے کہ داہنی بغل کے نیچے سے نکال کر بائیں مونڈھے پر دونوں کنارے ڈال دے جائیں، میں مترجم کہتا ہوں کہ حدیث میں لبس صماء ممنوع ہے، جیسا کہ صحیح بخاری میں ہے، صماء بظاہر ایسے طور ہو گا کہ رکوع اور سجدے کرتے ہوئے بیٹھنے کی حالت میں ستر نظر آئے، اور کہا ہے کہ یہ اس وقت ہو گا جبکہ ازار نہ ہو۔م۔ع۔

اعتجار مکروہ ہے یعنی صرف سر کے کنارے عمامہ باندھا جائے اور بیچ کا سر کھلا رہے۔ التبیین۔ ایسا کرنا تو نماز کے علاوہ بھی مکروہ ہے ولوالجیہ۔ البحر۔ بالکل عام کپڑوں میں جو ہر وقت مستعمل ہوتے ہوں ان میں نماز پڑھنا مکروہ ہے۔ المعراج۔ اس صورت

میں جبکہ دوسرے اچھے کپڑے موجود ہوں۔م۔ کمر باندھ کر پڑھنا مکروہ ہے، لیکن خلاصہ میں نہیں ہے، استعمالی کپڑوں میں مرد کے لئے مستحب ہے ازار، قمیض، اور عمامہ، لیکن عورت کے لئے ازار، قمیض، اوڑھنی اور تقعہ مستحب ہے۔ع۔

حدیث میں ہے کہ جب کوئی تم میں سے جمائی لے تو اپنا ہاتھ اپنے منہ پر رکھ لے کیونکہ شیطان ہو جاتا ہے، مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔ع۔ اور بھی حدیث میں ہے کہ جمائی شیطان کے اثر سے ہوتی ہے، اس لئے جہاںتک ہو سکے اس کو آنے سے روکو۔م۔ اور حضرت عائشہؓ سے صحیح مسلم میں ہے کہ جب کھانا تیار ہو تو اس وقت نماز نہیں ہے، اسی طرح پیشاب و پائخانہ کی ضرورت محسوس ہونے کی صورت میں نماز نہیں ہے، عامہ علماء کے نزدیک ان احادیث کا مطلب یہ ہے کہ بھوک کی زیادتی کی وجہ سے کھانے کی خواہش زیادہ ہونے کی صورت میں یا پائخانہ اور پیشاب کے بعد وضوء کرنے سے وقت نکل جانے کا خطرہ ہو تو اسی وضوء سے نماز ادا کرلے کیونکہ ایسی نماز بھی اس کے قضاء کر دینے سے بہتر ہے، اگر نماز میں ٹوپی سر سے گر پڑے تو آسانی سے اٹھا کر سر پر رکھ لے مگر جب عمل کثیر کی ضرورت ہو تو چھوڑ دے۔م۔ مگر مقام غور طلب ہے۔م۔

ولا یاکل ولایشرب، لانہ لیس من اعمال الصلوۃ، فان اکل اوشرب عامدا اوناسیا فسدت صلاتہ، لانہ عمل کثیر، وحالۃ الصلوۃ مذکرۃ.

ترجمہ:-اور نہ کھائے اور نہ پئے کیونکہ یہ نماز کے اعمال سے نہیں ہیں، اس لئے اگر کھالیا یا پی لیا جان کر ہو یا بھول کر تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ یہ کام عمل کثیر ہے جبکہ نماز کی حالت یاد دلانے والی ہوتی ہیں۔

توضیح:-نماز میں کھانا پینا، عمل کثیر کی توضیح میں تفصیل اقوال

ولا یاکل ولایشرب، لانہ لیس من اعمال الصلوۃ.....الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ف۔ نماز میں کھانے پینے سے نماز فاسد ہونے کے سلسلہ کے کچھ مسائل گذر چکے ہیں **لانہ عمل کثیر الخ** کیونکہ نماز میں کھانا پینا عمل کثیر ہے۔ف۔ اور اس میں بھول جانے کا احتمال نہیں ہوتا ہے، کیونکہ نماز تو بیداری اور جاگنے میں ہوتی ہے اور اس کی خاص ہیأت اور حالت نماز میں ہونے کی یاد دلانے والی ہوتی ہے۔ف۔ معلوم ہونا چاہئے کہ فعل کثیر تو نماز کو فاسد کر دیتی ہے، البتہ فعل کثیر کی تعریف اور تفسیر میں مختلف اقوال ہیں، اور ہر قول پر بہت سے مسائل نکلتے ہیں جن سے فساد کا حکم دیا جاتا ہے اور کچھ ایسے افعال بھی ہیں جو ایک میں مفسد ہیں اور دوسرے قول میں مفسد نہیں ہیں اس طرح زبردست اختلاف ہو گیا ہے، اس لئے اس مقام پر ان کی مختصراً کچھ تفصیل بیان کی جاتی ہے، معلوم ہونا چاہئے عمل قلیل و کثیر کے درمیان فرق کرنے کے پانچ اقوال ہیں:

(۱) جو کام عادۃً عموماً دو ہاتھوں سے ہوا کرتا ہے وہ کثیر اور مفسد ہے، اگرچہ نمازی نے اسے ایک ہی ہاتھ سے کر لیا ہو، اس کی مثال میں ذخیرہ میں جزئیے بیان کئے گئے ہیں کہ اگر قمیض پہنی یا پائجامہ باندھا تو نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر اتارا تو فاسد نہ ہوگی، اگر داڑھی میں کنگھی کی یا موزے پہنے یا گھوڑے پر زین کسا، یا اسے اتارا یا اسے لگام لگائی یا شیشی میں سے ہاتھ پر تیل ڈال کر سر میں لگایا، تو نماز فاسد ہو جائے گی، اجناس میں ہے کہ اگر اونٹ کی نکیل لگائی یا اتاری یا تھامے رہا یا موزے اتارے جبکہ ڈھیلے ہوں یا جوتے اتارے یا قمیض و قباء میں گھنڈیاں لگائیں یا ٹوپی پہنی یا اتاری یا دروازہ کھولا یا بند کیا یا تالا لگایا یا کھٹکایا یا چراغ میں بتی ڈالی تو نماز فاسد نہ ہوگی کیونکہ یہ سب عمل قلیل میں شمار ہیں، امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اگر کمان لے کر اس سے تیر پھینکا تو نماز فاسد ہوگی۔

مرغینانیؒ نے کہا ہے کہ اگر کمان ہاتھ میں اور تیر تانت پر چڑھا ہوا ہو اور اس کو پھینکا تو فاسد نہ ہوگی، اسی قول کو شیخ محمد بن الفضل نے قبول کیا ہے، کثیر کی دوسری تعریف تین بار ہونے کے ہیں، اس دلیل سے کہ حسنؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے روایت کی ہے

کہ نمازی نے اگر کسی چیز سے دوبار پنکھا جھلا تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی اور اگر زیادہ جھلا تو فاسد ہو جائے گی، اسی طرح صدر شہید حسام الدینؒ نے کہا ہے کہ اگر کوئی نمازی بدن میں سے کسی جگہ تین بار متواتر کھجلایا تو نماز فاسد ہو جائے گی، اور اگر دوبار سے زیادہ کھجلایا مگر متواتر نہیں تو فاسد نہ ہوگی، جوں مارنے کا بھی یہی حکم ہے، یہی حکم متواتر تین پتھر پھینکنے اور تین بال نوچنے کا بھی ہے، کہ متواتر ہونے سے نماز فاسد ہو جائے گی، جیسا کہ جوامع الفقہ میں ہے۔

کثیر کی (۳) تیسری تعریف یہ ہے کہ قلیل و کثیر ہونا خود نمازی کی رائے پر ہے کہ اس نے خود اگر کثیر سمجھا تو نماز فاسد ہو جائے گی، ورنہ نہیں، شمس العلماء حلوائیؒ نے کہا ہے کہ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کے قاعدے سے زیادہ موافق ہے کیونکہ وہ تو ایسے تمام معاملات کو اصل معاملہ والے کی رائے پر چھوڑ دیتے ہیں، اسی قول کو بناء پر وہ تمام مسائل بیان کئے گئے ہیں جو کہ ذخیرہ میں مذکور ہیں کہ اگر تین بار پنکھا جھلا تو نماز فاسد نہ ہوگی، اور اگر تین بال تین مرتبوں میں اکھاڑے تو فاسد ہو جائے گی، اور اگر کسی آدمی کو ہاتھ یا کوڑے سے مارا تو نماز فاسد ہوگی، اور اگر پرندے کو پتھر پھینک کر مارا تو نماز فاسد نہ ہوگی، اور مبسوط میں ہے کہ اگر جانور کو ایک دو دفعہ مارا تو نماز فاسد نہ ہوگی، اور اگر تین بار مارا تو فاسد ہو جائے گی، اور اگر ایک پاؤں سے ایڑ لگائی مگر ہمیشہ نہیں تو فاسد نہ ہوگی، اور اگر دونوں پاؤں سے ایڑ لگائی تو فاسد ہو جائے گی۔ ع۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ سب احکام اس وقت ہوں گے جبکہ نمازی انہیں عمل کثیر خیال کرے ورنہ کچھ نہیں۔

(۴) تعریف یہ ہے کہ فعل کثیر وہ ہے کہ اس کے کرنے والے کا مقصود یہ ہو کہ اس کام کے لئے تنہا مجلس کرے (تنہائی چاہئے) اور ذخیرہ میں کہا ہے کہ اس قول پر ان مسائل سے استدلال کیا ہے کہ ایک عورت نماز میں تھی اسی حالت میں اس کے شوہر نے شہوت سے اس کا بوسہ لیا یا ہاتھ لگایا تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اسی طرح اگر بچہ نے اس نمازی عورت (ماں) کا سینہ چوسا اور اس سے دودھ نکل آیا تو نماز فاسد ہو جائے گی، معلی نے امام ابو یوسفؒ سے روایت کی ہے عورت سے مباشرت قلیلہ مفسد نہیں ہے، لیکن مباشرت کثیرہ مفسد ہے، ابن سماعہؒ نے امام ابو یوسفؒ سے روایت کی ہے کہ نمازی عورت کا بوسہ لینے سے بہر صورت اس کی نماز فاسد ہو جائے گی خواہ شہوت ہو یا بغیر شہوت کے ہو، اسی طرح ابو یوسفؒ سے یہ بھی مروی ہے کہ نمازی مرد کو اس کی عورت نے شہوت کے ساتھ ہاتھ لگایا لیکن مرد نے اس سے لذت حاصل نہ کی یا عورت نے اس سے بوسہ لیا اور مرد نے نہیں تو مرد کی نماز فاسد نہ ہوگی۔

(۵) تعریف یہ ہے کہ دور سے دیکھنے والے کو یہ شک نہ ہو کہ یہ نماز کے سوا دوسرے کام میں ہے تو ایسا عمل کثیر ہے اور اس سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، اور اگر دیکھنے والے کو نمازی ہونے کا شک ہو تو مفسد نہیں ہے، مرغینانیؒ نے کہا ہے کہ یہی قول اصح ہے، اور اگر عورت نے اپنے بچہ کو اٹھا کر دودھ پلایا یا کپڑا اتراشا یا اسے سیا تو یہ اعمال سارے اقوال کے مطابق عمل کثیر ہیں، اور اگر عمامہ اٹھا کر زمین سے سر پر یا سر سے زمین پر رکھا یا تین کلمات لکھے تو نماز فاسد نہ ہوگی، مگر جب زیادہ لکھنا ہو تو جو تین کلمات سے بڑھ جائے، اگر ہوا پر لکھا جو نظر نہیں آتا ہے جتنا بھی زیادہ ہو مفسد نہیں ہے، جیسا کہ عینیؒ میں ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ پانچویں تعریف اصح ہے اور تنویر میں اسی پر اعتماد اور اکتفاء کیا ہے، کیونکہ اس کو سبھوں نے صحیح مانا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ نماز نام ہے چند افعال و اقوال کا لہذا نماز خود افعال ہونے پر عذر کی صورت میں افعال زیادہ ہو جایا کرتے ہیں جیسے اتفاقی حادثات کی صورت میں پڑھی ہوئی نماز پر بناء کرنے کے لئے آمد و رفت کرنا پڑتا ہے جیسا کہ اس کے مسائل بیان کئے جا چکے ہیں، تو اب افعال کی کمی وبیشی کرنے والی بات یہی ہوئی کہ نماز سے نکلنا، یا بلا ضرورت ایسے افعال جن کے کرنے سے یہ معلوم ہو کہ اب نماز کے علاوہ دوسرے کام میں مشغول ہونے کا ثبوت ہو وہ مفسد ہوں گے ورنہ نہیں، چنانچہ احادیث صحیحہ سے یہ بات بھی معلوم ہوئی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے منبر پر قرأت کی اور رکوع کیا اور نیچے اتر کر سجدہ کیا، یہ اتار چڑھاؤ کے افعال بھی نماز ہی کے کام میں شمار ہوئے، یا تہجد پڑھتے وقت کمرے کا دروازہ بند تھا اس موقع پر حضرت ام المومنین عائشہؓ کے آجانے پر نماز ہی کی حالت

میں دروازہ کھول دیا، اس سے بھی نماز فاسد نہ ہوئی اس لئے یہ باتیں مفسد نہیں ہوئیں، کیونکہ دیکھنے والا جب یہ دیکھتا ہے کہ نماز مسلسل ہو رہی ہے اور بعد کے افعال پہلے سے ملے ہوئے ہیں یا پہلے پر بناء ہو رہی ہے تو اسے کسی صورت سے بھی اس بات کا شبہ نہ ہوگا کہ یہ نماز میں نہیں ہے، اس باریکی کو اچھی طرح سمجھ لو۔ م۔ اب اس کے بعد مصنفؒ اس سلسلہ کے کچھ مسائل جامع صغیر سے ذکر کرنے والے ہیں۔

ولاباس بان يكون مقام الامام في المسجد وسجوده في الطاق، ويكره ان يقوم في الطاق، لانه يشبه صنيع اهل الكتاب من حيث تخصيص الامام بالمكان، بخلاف ما اذا كان سجوده في الطاق، ويكره ان يكون الامام وحده على الدكان لما قلنا، وكذا على القلب في ظاهر الرواية، لانه ازدراء بالامام.

ترجمہ:- اور اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ امام خود مسجد میں کھڑا ہو اور محراب میں سجدہ کرے، البتہ یہ بات مکروہ ہے کہ تنہا امام محراب میں کھڑا ہو اور اسی میں سجدہ بھی کرے، کیونکہ یہ اہل کتاب کے عمل کے مشابہ عمل ہے، اس طرح یہ کہ وہ امام کی جگہ مخصوص کر دیتے ہیں، بخلاف اس صورت کے کہ اس کا صرف سجدہ طاق میں ہو، اور یہ بات بھی مکروہ ہے کہ تنہا امام کسی اونچی جگہ پر کھڑا ہو اسی مشابہت یہود کی بناء پر جو پہلے ہم بیان کر چکے ہیں، اسی طرح اس کا برعکس کرنا بھی ظاہر الروایۃ میں مکروہ ہے، کیونکہ اس طرح امام کو ہیچ سمجھنا حقیر جاننا لازم آتا ہے۔

توضیح:- امام مسجد میں اور سجدہ محراب میں، محراب میں تنہا امام کا کھڑا ہونا

امام تنہا بلند جگہ پر، تمام مقتدی تو اونچی جگہ پر ہوں اور امام نیچے ہو

ولاباس بان يكون مقام الامام في المسجد وسجوده في الطاق......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف۔ مقام امام سے مراد اس کے قدم ہیں، اور طاق سے مراد محراب ہے، کیونکہ کھڑے ہونے میں قدم ہی کا اعتبار ہوتا ہے، اور جب اس کے قدم مسجد میں ہوں تو مقتدیوں کے برابر ہو گیا، اگرچہ سجدہ اس کا محراب کے اندر ہوتا ہے، اسی قاعدہ کی بناء پر اگر کوئی جنگلی جانور اس طرح کھڑا ہو کہ اس کے قدم حرم کی زمین پر ہوں لیکن اس کا سر حرم سے باہر ہو تو اس کے قتل کرنے سے محرم پر جرمانہ لازم ہوگا، اور اگر قسم کھائی کہ فلاں گھر میں داخل نہ ہوگا تو قدموں کے علاوہ دوسرے اعضاء اس میں داخل کرنے سے جھوٹا نہ ہوگا۔ ع۔

ويكره ان يقوم في الطاق، لانه يشبه صنيع اهل الكتاب من حيث تخصيص الامام بالمكان......الخ

اور یہ بات بھی مکروہ ہے کہ امام تنہا طاق میں کھڑا ہو۔ ف۔ یعنی امام کے بقیہ اعضاء کے ساتھ اس کے قدم بھی محراب کے اندر موجود ہیں لانه يشبه الخ کیونکہ محراب میں کھڑے ہونے سے اہل کتاب کے طریقہ کی مشابہت لازم آتی ہے، کیونکہ وہ بھی اپنے امام کے لئے جگہ مخصوص کر دیتے ہیں، برخلاف اس کے کہ امام صرف سجدہ محراب میں کرتا ہو۔ ف۔ اور اس کے پاؤں محراب سے باہر ہوں تو مشابہت نہ ہوگی، اس میں کراہت کی اصل وجہ مشابہت ہے اسی بناء پر اعتجار مکروہ ہے، (اعتجار کے معنی ہیں عمامہ کو سر کے چاروں طرف اس طرح لپیٹنا کہ بیچ کا سر کھلا رہ جائے) اسی طرح منہ بند کرنا بھی مکروہ ہے، کیونکہ اس طرح اہل کتاب سے مشابہت ہوتی ہے، اسی طرح نماز میں دائیں بائیں جھکنا یعنی جھومنا بھی مکروہ ہے، اسی وجہ سے حضرت ابو بکر صدیقؓ اس سے منع فرماتے تھے یہ کہتے ہوئے کہ نماز میں سکون کرو اور یہود کی طرح سے مت جھومو، اس کی روایت صحیح ہے۔

الحاصل اگر امام تنہا طاق میں (محراب) میں ہو تو مطلقاً مکروہ ہے، مشابہت یہود کی وجہ سے، اور بعضوں نے اس کی کراہت کی وجہ یہ بتائی ہے کہ دور سے مقتدیوں کو امام کا حال معلوم نہ رہے گا، اسی بناء پر اگر محراب کچھ اس طرح بنا ہوا ہو کہ امام کا حال لوگوں سے مخفی نہ ہوتا ہو تو اس کا محراب میں بھی کھڑا ہونا مکروہ نہ ہوگا، امام طحاویؒ اسی کے قائل ہیں، اور سرخسیؒ نے بھی کہا ہے

کہ یہی اصح ہے، ہوالوالجی نے فتاوی میں کہاہے کہ اگر مقتدیوں کے لئے مسجد میں جگہ ہو رہی ہو، تو ایسی صورت میں امام کا تنہا محراب میں کھڑا ہونا مکروہ نہ ہوگا۔ ع۔ عذر کے اسباب میں سے تعلیم کا ارادہ کرنا بھی ہے۔ البحر۔ د۔ اور یہ قول امام شافعیؒ کا ہے، حدیث المنبر کی وجہ سے جیسا کہ عینیؒ نے ذکر کیا ہے۔ م۔

ویکرہ ان یکون الامام وحدہ علی الدکان لما قلنا......الخ

اور یہ بات بھی مکروہ ہے کہ تنہا امام کسی اونچی جگہ پر کھڑا ہو یہودیوں کی مشابہت کے خیال سے۔ ف۔ اور اگر امام کے ساتھ کچھ مقتدیوں بھی ہو جائیں تو مکروہ نہ ہوگا، یہی اصح قول ہے۔ محیط السرخسی۔ مکان سے مراد وہ اونچی جگہ ہے جس پر لوگ بیٹھیں، اس جگہ مصنفؒ نے اونچائی کی مقدار بیان نہیں کی ہے، اونچائی کی تحدید میں یہ کئی اقوال ہیں (۱) درمیانی قد کے آدمی کے برابر ہو اس سے کم مکروہ نہیں ہے۔ الحیط۔ الطحاوی۔ (۲) اتنی اونچی ہو کہ دوسروں سے خاص ممتاز نظر آتی ہو (۳) سترہ پر قیاس کرتے ہوئے ایک ذراع کے انداز سے ہو، قاضی خان نے کہا ہے کہ اسی پر اعتماد ہے۔ ع۔ یہی قول مختار ہے، لیکن دوسرا قول اوجہ ہے، اس لئے کہ تحقیر کا شبہ صرف ایک ذراع ہونے پر ہی موقوف نہیں ہے بلکہ اس انداز پر ہے کہ جس سے ممتاز ہو سکے۔ الفتح۔

لیکن ابن الہمامؒ نے اصل مسئلہ میں کلام کیا ہے کہ امام کا ممتاز ہونا کسی خاص مقام میں شرعاً بھی مطلوب و مقصود ہوتا ہے، چنانچہ اس پر لازم ہے کہ تنہا آگے بڑھے اور محراب تو رسول اللہ ﷺ کے زمانہ سے بنتی ہے، اس طرح کچھ باتوں میں اگر موافقت ہو ہی جائے تو کوئی نئی بات نہ ہوگی، اس بناء پر محراب میں امام کا تنہا کھڑا ہونا مکروہ نہیں ہونا چاہئے، اور میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ امام کو اونچی جگہ پر کھڑا کرنا بلاضرورت ہے، اس کام میں بلاضرورت اہل کتاب سے مشابہت پائی جاتی ہے، اور صحابہ کے آثار اور روایتوں سے بھی ہمارے خیال کی تائید پائی جاتی ہے، چنانچہ ابوداؤدؒ نے مدائن کے واقعہ میں ابوسعید وحذیفہ اور عمار بن یاسرؓ کا اتفاق نقل کیا ہے، اس پر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ صحیحین میں حضرت سہل بن سعدؓ سے تو رسول اللہ ﷺ کا منبر پر نماز پڑھنا بھی ثابت ہے، جواب یہ ہوگا کہ اس وقت منبر پر نماز پڑھنا تعلیم کی غرض سے تھا، جبکہ جگہ کی تنگی اور تعلیم وغیرہ کی ضرورت پر کھڑے ہونے کو مستثنیٰ کیا جا چکا ہے۔ م۔

وکذا علی القلب فی ظاہر الروایۃ، لانہ ازدراء بالامام......الخ

اسی طرح اس کے برعکس بھی ظاہر الروایہ میں مکروہ ہے۔ ف۔ برعکس یعنی نمازی تو سب اونچی جگہ پر ہو لیکن امام بغیر عذر کے نیچے کھڑا ہو، اور مصنفؒ نے اس وجہ کی تردید کرتے ہوئے کہا ہے لانہ ازدراء الخ یعنی اہل کتاب سے مشابہت کوئی وجہ نہیں ہے بلکہ وجہ یہ ہے کہ اس طرح امام کی تحقیر پائی جاتی ہے۔ ف۔ حالانکہ یہ بتایا گیا ہے کہ ہم امام کی تعظیم کیا کریں، اسی لئے ظاہر الروایہ پر اعتماد کیا ہے۔ م۔ اور یہی قول اصح ہے۔ د۔ یہ کراہت عذر نہ ہونے کی صورت میں ہے ورنہ مکروہ بھی نہیں ہے، جیسا کہ جمعہ کی نماز میں کچھ لوگ اونچی جگہ پر بھی کھڑے ہو جاتے ہیں، یہ بات شیخ الاسلامؒ نے بیان کی ہے۔ ع۔

ولا بأس ان یصلی الی ظہر رجل قاعد یتحدث، لان ابن عمرؓ ربما کان یستتر بنافع فی بعض اسفارہ، ولا بأس بان یصلی وبین یدیہ مصحف معلق، او سیف معلق، لانہما لا یعبدان، وباعتبارہ تثبت الکراہۃ، ولا بأس بان یصلی علی بساط فیہ تصاویر، لان فیہ استہانۃ بالصور، ولا یسجد علی التصاویر، لانہ یشبہ عبادۃ الصورۃ، واطلق الکراہیۃ فی الاصل، لان المصلی معظم.

ترجمہ:- اور اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ آدمی ایسے بیٹھے ہوئے آدمی کے پیچھے نماز پڑھے جو بیٹھا ہوا باتیں کر رہا ہو، کیونکہ حضرت ابن عمرؓ اکثر اوقات اپنے سفر کے دوران اپنے غلام نافع کو سترہ بنا لیتے تھے، اور اس بات میں بھی کوئی حرج نہیں ہے کہ آدمی اس طرح نماز پڑھے کہ اس کے سامنے کوئی قرآن یا تلوار لٹکی ہو، کیونکہ ان دونوں کی عبادت نہیں کی جاتی ہے، اور عبادت کا اعتبار کر کے ہی کراہت ثابت کی جاتی ہے، اور اس بات میں بھی کوئی حرج نہیں ہے کہ ایسے فرش جائے نماز پر نماز پڑھی جائے جس میں

تصویریں ہوں کیونکہ اس طرح تصویروں کی تحقیر ہوتی ہے، اور تصویروں پر سجدہ نہ کئے جائیں، کیونکہ اس سے صورت کی عبادت کی مشابہت ہوتی ہے، اور کتاب الاصل میں کراہت کو مطلق رکھا گیا ہے کیونکہ جائے نماز قابل تعظیم ہے۔

توضیح:۔بات کرنے والے آدمی کے پیچھے نماز، حدیث سے دلیل سامنے قرآن لٹکا ہوا ہو یا تلوار لٹکی ہوئی ہو، تصویر والے بچھونے پر، تصویر پر سجدہ

ولا باس ان یصلی إلی ظهر رجل قاعد یتحدث......الخ

ایسے مرد کے پیچھے جو بیٹھا ہوا باتیں کر رہا ہو نماز پڑھنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ف۔ لیکن اگر ان کی آوازیں اتنی بلند ہوں کہ اس کے پیچھے نماز پڑھنے سے نمازی کو قرأت میں خلل کا اندیشہ ہو تو مکروہ ہے۔الخلاصہ۔اور سوئے ہوئے کی طرف بھی پڑھنے میں مکروہ نہیں ہے، اگرچہ قاضی خان نے کراہت کا حکم لگایا ہے، اور ممکن ہے کہ ایسا کرنا مذاق اڑانے کے خوف سے ہو جیسا کہ معلوم ہوگا۔م۔اور باقی ائمہ کا بھی یہی قول ہے۔ع۔

لان ابن عمرؓ ربما کان یستتر بنافع فی بعض اسفاره......الخ

اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ بسا اوقات اپنے غلام نافعؒ کو حالت سفر میں سترہ بنالیتے۔ف۔ جبکہ سفر میں نماز کے وقت کوئی درخت وغیرہ نہ پاتے تو نافعؒ کو فرماتے کہ اپنی پیٹھ پھیر کر بیٹھ جاؤ، ابن شیبہ نے اس کی روایت کی ہے، اگر یہ اشکال پیش کیا جائے کہ سنن کی کتابوں میں سعد بن منصور نے حدیث کی روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے باتیں کرنے والوں اور وسوسے ڈالنے والوں کی طرف منہ کر کے نماز پڑھنے سے منع فرمایا ہے، جواب یہ ہے کہ اس وقت منع فرمایا ہو جبکہ ان کی آواز بلند ہو رہی ہے، یا سونے والے کی ہوا خارج ہو کر مذاق اڑانے کا خطرہ ہو، جیسا کہ محیط برہانی میں کہا ہے۔ع۔ بلکہ بظاہر منع تنزیہی ہے، اور خطابیؒ نے کہا ہے کہ ممانعت کی ابن ماجہ اور ابوداؤد وغیرہ کی کوئی حدیث بھی درجہ صحت کو نہیں پہونچی ہے، جبکہ یہ روایت صحیح ہے کہ رسول اللہ ﷺ ایسی حالت میں نماز پڑھتے کہ حضرت عائشہؓ چوڑائی میں لیٹی رہتی تھیں، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ حدیث کے آخر میں ہے کہ پھر جب رسول اللہ ﷺ وتر پڑھنا چاہتے تو مجھے جگا دیتے تو میں آپ کے ساتھ وتر پڑھتی، یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ حضرت عائشہؓ پہلے سوتی تھیں۔

ولاباس بان یصلی وبین یدیه مصحف معلق، اوسیف معلق، لانهما لا یعبدان......الخ

اگر آدمی نماز پڑھ رہا ہو اور اس کے سامنے قرآن مجید لٹکتا ہو یا تلوار لٹک رہی ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ف۔اور جمہور کا بھی یہی قول ہے، لانهما الخ کیونکہ قرآن پاک اور تلوار کی عبادت نہیں کی جاتی ہے، اور عبادت ہی کا اعتبار کر کے مکروہ کہا جاتا تھا۔

ولاباس بان یصلی علی بساط فیه تصاویر، لان فیه استهانة بالصور......الخ

اور ایسے بچھونے یا جائے نماز پر نماز پڑھنے میں کوئی حرج نہیں ہے جس میں تصویریں بنی ہوئی ہوں۔ لانه فیه الخ کیونکہ اس پر پڑھنے میں تصویروں کو روندنا یا ذلیل کرنا ہوتا ہے۔ف۔ جبکہ ہمیں یہ حکم ہے کہ جو جاہل کسی جاندار کی تصویر بنا کر اپنی جہالت اور حماقت ظاہر کرتے ہیں، ہم ان تصویروں کو ذلیل سمجھیں، اور ان کی اہانت کریں، کیونکہ عبرت کے واسطے تو مخلوق الٰہی کی کمی نہیں ہے، اور خدائی نقل اتارنا بڑی جہالت کی بات ہے، اس جگہ تصویر سے مراد یہ ہے کہ بے روح درخت وغیرہ کی تصویر نہ ہو بلکہ کسی جاندار کی ہو، جیسا کہ بخاری کی حدیث سے ظاہر ہوتا ہے جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہے۔م۔

ولایسجد علی التصاویر، لانه یشبه عبادة الصورة......الخ

اور تصویر پر سجدہ نہ کرے کیونکہ ایسا کرنے سے مورت اور تصویر پوجنے سے مشابہت ہوتی ہے۔ف۔ خلاصہ یہ ہوا کہ

تصویر والے بستر پر نماز پڑھنی جائز ہے لیکن اس تصویر پر سجدہ کرنا جائز نہیں ہے، یہ تفصیل جامع صغیر میں مذکور ہے۔

واطلق الکراھیة فی الاصل، لان المصلی معظم......الخ

الاصل کتاب میں بغیر کسی تفصیل کے تصویر والے فرش پر نماز کو مکروہ لکھا ہے، کیونکہ نماز گاہ یا جائے نماز قابل احترام و لائق تعظیم چیز ہے۔ف۔اس لئے ایسے کپڑے کو جو تصویر کی وجہ سے خوار و ذلیل ہو چکا ہے اسے مصلی نہیں بنانا چاہئے، لیکن تاج الشریعہ نے کہا ہے کہ جامع صغیر کی تفصیل ہی اصح ہے، جیسا کہ عینی میں ہے۔

ویکرہ ان یکون فوق راسه فی السقف اوبین یدیه او بحذائه تصاویر او صورة معلقة لحدیث جبرئیل انا لاندخل بیتا فیه کلب او صورة ولو کانت الصورة صغیرة بحیث لاتبدو للناظر لا یکرہ لان الصغار جدا لاتعبد واذا کان التمثال مقطوع الرأس ای ممحو الرأس فلیس بتمثال لانه لاتعبد بدون الرأس و صار کما اذا صلی الی شمع او سراج علی ما قالوا۔

ترجمہ:-اور یہ بات مکروہ ہے کہ نمازی کے سر کے اوپر چھت میں یا سامنے یا دائیں بائیں تصویریں ہوں یا کوئی صورت لٹکی ہوئی ہو، اس حدیث جبرئیل کی وجہ کہ ہم فرشتے ایسے گھر میں داخل نہیں ہوتے جس میں کتا یا کوئی تصویر ہو، اور اگر تصویر اتنی چھوٹی ہو جو دیکھنے والے کو نظر نہ آتی ہو تو وہ مکروہ نہ ہوگی، کیونکہ چھوٹی تصویروں کی عبادت نہیں کی جاتی ہے، اور جب تصویر سر کٹی ہوئی ہو یعنی بغیر سر کے ہو تو وہ تصویر شمار نہ ہوگی، کیونکہ بغیر سر والی تصویر کی بھی عبادت نہیں کی جاتی ہے، اور اس وقت اس تصویر کا حکم ایسا ہوگا گویا کسی موم بتی یا چراغ کی طرف منہ کر کے نماز پڑھی ہو، جیسا کہ فقہاء کرام نے کہا ہے۔

توضیح:-تصویر والے بستر پر، تصویر پر سجدہ کرنا، سر کے اوپر چھت میں لٹکی ہوئی تصویر، سامنے، داہیں بائیں تصویر رہتے ہوئے نماز پڑھنی، حدیث سے دلیل، بہت چھوٹی تصویر، سر کٹی تصویر، سر مٹی ہوئی تصویر، موم بتی اور چراغ کے پیچھے، پڑے ہوئے تکیہ پر یا بچھونے پر تصویر ہوتے ہوئے نماز کا حکم

ویکرہ ان یکون فوق راسه فی السقف اوبین یدیه او بحذائه تصاویر او صورة معلقة......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ف۔وہ تصویر ایسی ہو کہ بے تکلف دیکھنے والے کو نظر آتی ہو۔القاضی خان۔ لحدیث جبرئیل الخ حدیث یہ ہے کہ ہم ایسے گھر میں داخل نہیں ہوتے جس میں کتا ہو یا تصویر ہو۔ف۔اس کی روایت بخاری نے حضرت ابن عمرؓ سے اور مسلم نے حضرت میمونہ اور عائشہؓ سے کی ہے، اور بخاری نے اتنی اور زیادتی کی ہے کہ اس سے مراد جاندار کی تصویر ہے، اور حضرت علیؓ کی روایت میں لفظ جنب کی زیادتی ہے یعنی جس گھر میں کتا ہو یا جاندار کی تصویر ہو یا جنبی آدمی ہو، اس کی روایت ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ، ابن حبان اور احمدؒ نے کی ہے، اور ابو ہریرہؓ کی حدیث میں ہے کہ پھر جبریل علیہ السلام نے کہا کہ تصویر کے بارے میں آپ یہ حکم دیں کہ اس کا سر کاٹ دیا جائے، تو وہ درخت کے حکم میں ہو جائے گا، اور تصویر والے بچھونے کے بارے میں حکم دیجئے کہ اسے پھاڑ کر دو بستر میں ڈال دئے جائیں تاکہ وہ ادھر سے ادھر اٹھا کر ڈالے اور اٹھائے اور بچھائے جائیں، اور کتے کے بچہ کے بارے میں حکم دیجئے کہ اسے نکال دیا جائے، ابوداؤد اور ترمذی نے اس کی روایت کی ہے۔ مع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ (اللہ ہی بھید کو زیادہ جاننے والا ہے) کہ ان فرشتوں کو یہ مذکورہ چیزیں بہت زیادہ ناپسندیدہ ہیں، اس لئے ان فرشتوں پر رحم کھاتے ہوئے اللہ تعالیٰ انہیں عام حالت میں ایسی جگہوں میں نہیں بھیجتا ہے، البتہ اگر غیظ و غضب کی جگہ بھیجنا مقدر ہو تو انہیں بھیج دیتا ہے، پس تصویر میں غضب کی وجہ اللہ عزوجل کی مخلوق سے مشابہہ بنانا ہے، اور بتوں کو تو براہ راست معبود بنالیا جاتا ہے، حالانکہ وہ محض باطل تصویر اور بے معنی ہے، اور کتے میں وجہ غضب یہ ہے کہ اس سے شیطان جدا نہیں ہوتا ہے، یہاں تک کہ سیاہ کتے کو تو مجسم شیطان ہی کہہ دیا جاتا ہے، اور جنبی اپنی ناپاکی کی وجہ سے فرشتوں کے لئے اذیت کا سبب

ہوتا ہے، بشرطیکہ اس پر نجاست لگی ہوئی ہو، یعنی مثلاً جب عذر کی وجہ سے نہیں نہایا اور تیمم کر لیا تو طہارت ہو گئی، پس یہ چیزیں کسی فرشتے کے لئے مانع نہیں ہیں، بلکہ اس باشندہ پر رحم کھاتے مہربانی کرتے ہوئے وہاں نہیں جاتے ہیں، اسی لئے علماء نے کہا ہے کہ جس کمرہ میں یہ چیزیں ہوں وہاں فرشتے نہیں آتے ہیں اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ رحمت کے ساتھ نہیں آتے ہیں، اس فیصلہ کے بعد ایسے کمرہ میں یا ایسی جگہ میں نماز یقیناً مکروہ ہوگی جو رحمت کے فرشتہ سے خالی ہو، ایسا ہی بزرگوں نے کہا ہے۔ اور میں کہتا ہوں کہ مومن کے ساتھ فرشتے لگے رہتے ہیں اس لئے مومن کے لئے ایسی جگہ نماز مکروہ ہوگی۔ م۔

ولو کانت الصورۃ صغیرۃ بحیث لاتبدو للناظر لا یکرہ لان الصغار جدا لاتعبد......الخ

اگر تصویر اتنی چھوٹی ہو کہ دیکھنے والے کو نظر نہ آتی ہو۔ف۔ مگر تکلف اور کوشش کے ساتھ۔ القاضی خان۔ تو وہ مکروہ نہ ہوگی، کیونکہ بہت چھوٹی تصویریں نہیں پوجی جاتی ہیں۔ف۔ اس لئے وہ بت کے حکم میں نہ ہوگی۔ف۔

میں مترجم یہ سوال کرتا ہوں کہ ایسی صورت میں کیا فرشتے واقعۃً داخل نہیں ہوتے ہیں، تو جواب یہ ہے کہ فی الواقع میں نے کہیں اس کی تصریح نہیں پائی ہے اظہر یہ ہے کہ وہ داخل نہیں ہوں گے، اس لئے کراہت کی وجہ صرف ایک معنی میں رہنی چاہئے۔ سمجھ لیں۔ م۔

واذا کان التمثال مقطوع الرأس ای ممحو الرأس فلیس بتمثال لانہ لاتعبد بدون الرأس......الخ

اور جبکہ مجسمہ سر کٹا ہوا ہو۔ف۔ اس جگہ بعضوں نے یہ سمجھا ہے کہ سر دھڑ سے جدا ہو، مگر یہ صحیح نہیں ہے بلکہ اصل مراد یہ ہے کہ سر کو مٹا دیا گیا ہو، کیونکہ جو مورتی بغیر سر کے رہ گئی ہو تو وہ مورتی ہی نہیں ہے۔ف۔ یا ایسا عضو مٹایا گیا ہو کہ جس کے بغیر زندگی باقی نہ رہتی ہو۔د۔ کیونکہ کوئی مورتی بغیر سر کے نہیں پوجی جاتی ہے۔ف۔ لہٰذا اس میں کراہت کی کوئی وجہ باقی نہ رہی، وصار کما ماالخ اور ایسا ہو گیا جیسے کسی نے موم بتی یا چراغ کی طرف منہ کر کے نماز پڑھی تو مشائخ کے قول کے مطابق وہ مکروہ نہیں ہوئی۔ف۔ اور یہی قول اصح ہے، خزانۃ الفتاوی۔ یہ مختار ہے۔ المحیط و قاضی خان۔

اس کے برخلاف آگ سے بھری ہوئی تنور یا انگیٹھی کی طرف منہ کر کے نماز پڑھی تو مکروہ ہوگی۔ محیط سرخسی۔ کیونکہ مجوس کے فعل کے مشابہ ہے۔ع۔ بعض کے نزدیک یہ کراہت اس وقت ہوگی جب کہ اس کا منہ کھلا ہوا ہو ورنہ کراہت نہ ہوگی، اور بعض فقہاء کے نزدیک مطلقاً مکروہ ہے۔ الذخیرہ۔ بخاریؒ نے آفتاب کے گہن کی حدیث بیان کی جس میں رسول اللہ ﷺ نے نماز کے بعد فرمایا کہ میں نے آج کا سا منظر نہیں دیکھا کہ مجھے اس دیوار کے پیچھے آگ دکھائی گئی، آخر حدیث تک۔ پھر استدلال کیا کہ آگ وغیرہ کسی کے سامنے ہونے میں کوئی کراہت نہیں ہے، لیکن کئی وجہوں سے یہ استدلال صحیح نہیں ہے، ان میں سے ایک یہ ہے کہ کلام اس آگ میں ہے جو پوجی جاتی ہے، اور مجوسی پر تو جہالت طاری ہے، اور جہنم کی آگ تو محسوس نہیں ہوتی ہے، اور جس کو محسوس ہوئی وہ اسی کے ساتھ مخصوص ہے، اور جاہلوں کو اس سے کوئی نقصان نہیں ہے۔ اچھی طرح سمجھ لیں۔

ولوکانت الصورۃ علی وسادۃ ملقاۃ او علی بساط مفروش لا یکرہ لانہا تداس و توطأ بخلاف ما اذا کانت الوسادۃ منصوبۃ او کانت علی الستر لانہ تعظیم لہا واشدھا کراھۃ ان تکون أمام المصلی ثم من فوق راسہ ثم علی یمینہ ثم علی شمالہ ثم خلفہ ولو لبس ثوبا فیہ تصاویر یکرہ لانہ یشبہ حامل الصنم والصلوۃ جائزۃ فی جمیع ذلک لاستجماع شرائطھا و تعاد علی وجہ غیر مکروہ وھو الحکم فی کل صلوۃ ادیت مع الکراھۃ ولا یکرہ تمثال غیر ذی الروح لانہ لایعبد.

ترجمہ:۔ اگر تصویر کسی پڑے ہوئے تکیہ یا بچھے ہوئے بستر پر ہو تو مکروہ نہیں ہے، کیونکہ تکیہ اور بچھونا پیروں تلے روندے اور بچھائے جاتے ہیں، بخلاف اس کے کہ تکیہ کھڑا ہو یا تصویر پردہ پر ہو تو مکروہ ہے کیونکہ یہ تصویر کی تعظیم ہے، پھر سب سے بڑھ

کر کراہت اس میں ہے کہ تصویر نمازی کے سامنے ہو پھر اس سے کم اس میں ہے کہ نمازی کے سر کے اوپر ہو پھر اس سے کم اس میں ہے کہ اس دائیں جانب ہو پھر اس سے کم جبکہ اس کے بائیں جانب ہو اور اس سے کم جبکہ نمازی کے پیچھے کی طرف ہو، اور اگر ایسا کپڑا پہنا کہ اس میں تصویریں بنی ہوئی ہوں تو وہ مکروہ ہوگی، کیونکہ یہ بت اٹھانے والے کے مشابہہ ہوگا، ویسے ان تمام صورتوں میں نماز جائز ہوگی کیونکہ نماز جائز ہونے کی تمام شرائط جمع کرنے والا ہے، اور ایسی تمام نمازیں دوبارہ پڑھی جائیں جن میں کراہت نہ پائی گئی ہو، اور یہی حکم باقی نمازوں میں ہے کہ کراہت کے ساتھ ادا کی گئی ہوں اور غیر روح والی (بے جان) تصویر مکروہ نہیں ہے، کیونکہ ایسی تصویریں نہیں پوجی جاتی ہیں۔

توضیح:- نمازی کے سامنے پڑے ہوئے تکیہ یا بستر پر تصویر، کس حالت کی تصویر کتنی بری ہے اس کے درجے، تصویر والا کپڑا پہن کر نماز، ایسی نماز کا حکم جو کراہت کے ساتھ ادا کی گئی ہو، درخت اور پھول وغیرہ کی تصویر کے ساتھ نماز، جزوی مسائل، مکانات میں تصویر، تصویر والے کپڑے کو بیچنا، امام کے بدن پر تصویر، تصویر بنانے پر اجرت، رنگ دار تصویر کا گھر گرانے والے کا حکم، قبر کی طرف نماز

و لو کانت الصورة علی وسادة ملقاة او علی بساط مفروش لا یکره لانها تداس......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے **لانه تعظیم لها** کیونکہ یہ تصویر کی تعظیم ہے۔ف۔ یعنی اس کے ساتھ کوئی بے تعظیمی یا بدتمیزی نہیں ہو رہی ہے۔م۔ **واشدها کراهة** الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے کہ سب سے زیادہ کراہت اس صورت میں ہوتی ہے جبکہ تصویر نمازی کے سامنے ہو اور سب سے کم کراہت اس صورت میں ہے جبکہ تصویر پیچھے ہو۔ف۔ اور قول اصل کے مطابق پیچھے ہونے میں بھی کراہت ہے۔م۔ **و لو لبس** الخ اور اگر ایسا کپڑا پہنا جس میں تصویریں ہوں تو نماز مکروہ ہوگی، کیونکہ وہ شخص بت اٹھانے والے کے مشابہہ ہوگا، **والصلوة جائزة** الخ اور نماز تو تمام مکروہ صورتوں میں جائز ہوگی، کیونکہ اس صورت میں بھی نماز کی تمام شرطیں موجود ہیں۔ف۔ لیکن ان شرطوں کے ساتھ ہی کراہت کی خارجی صورتیں بھی ان کے ساتھ پائی گئی۔

وتعاد علی وجه غیر مکروه وهو الحکم فی کل صلوة ادیت مع الکراهة......الخ

پھر اس طرح نماز ادا کی جائے گی کہ اس میں کراہت نہیں پائی گئی ہو۔ف۔ یعنی انتہائی احتیاط کے ساتھ نماز غیر مکروہ ہے۔ف۔ یعنی جس طرح انتہائی احتیاط کے ساتھ ترک واجب کی صورت میں ادا کیجاتی ہے۔ف۔ یعنی اس طرح ادا کی جائے کہ کسی قسم کی کراہت نہ ہونے پائے، **وهو الحکم** الخ اور یہی حکم ہر ایسی نماز میں ہے جو کراہت کے ساتھ ادا کی گئی ہو۔ف۔ کہ وہ اس طرح دوبارہ ادا کی جائے کہ اس میں کراہت کسی طرح کی نہیں پائی جائے، مذکورہ عبارت سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ پہلے مسئلہ میں کراہت تحریمی تھی، کیونکہ اگر تنزیہی کراہت ہوتی تو اسے دوبارہ ادا کرنا لازم نہ ہوتا۔م۔ **ولا یکره** الخ اور بے جان بے روح کی چیزوں کا نقشہ بنا ہوا ہونا مکروہ نہیں ہے، کیونکہ اس کی پوجا نہیں کی جاتی ہے۔ف۔ اور صحیح مسلم میں حضرت ابن عباسؓ سے ایک روایت ہے کہ انہوں نے تصویر بنانے والے کو اس کام سے منع فرمایا تو اس نے اسے اپنے حصول رزق کے لئے عذر کا اظہار کیا، تو ابن عباسؓ نے فرمایا کہ اگر تمہیں یہی پیشہ اختیار کرنا ہی ہے تو بے جان چیزوں درخت وغیرہ کا نقش بنایا کرو۔

چند ضروری مسائل

گھروں میں تصویریں بنانا اور ایسے گھروں میں جانا اور بیٹھنا سب کام مکروہ ہے، تصویر والے کپڑے کو بیچنا مکروہ نہیں ہے، لیکن اقضیہ میں ہے کہ جو شخص تصویر کا کپڑا بیچتا ہو یا بنتا ہو اس کی گواہی قابل قبول نہیں ہے، جس کے بدن پر تصویر بنی ہوئی ہو اس کی

امامت مکروہ نہیں ہے کیونکہ وہ کپڑوں کے نیچے چھپی ہوتی ہیں، امام محمدؒ سے نوادر ہشام میں روایت کی ہے کہ ایک شخص نے ایک مزدور کو رنگ دیتے ہوئے کہا کہ آدمیوں کی تصویر بنادو، اگر وہ بنادے تو اس کی اجرت کا وہ مستحق نہ ہوگا کیونکہ یہ گناہ کا کام ہے۔
تفاریق میں ہے کہ اگر کسی نے رنگوں سے تصویریں بنی ہوئی دیوار کو گرادیا تو وہ شخص صرف گھر اور رنگ کی قیمت کا ذمہ دار ہوگا، تصویر کی قیمت کا ذمہ دار نہ ہوگا۔ع۔ قبر کی طرف منہ کر کے نماز پڑھنی مکروہ ہے، لیکن اگر نمازی اور قبر کے درمیان اتنا فاصلہ ہو کہ اگر نمازی کے سامنے سے گذرنا چاہے تو منع نہ ہو تو یہاں بھی مکروہ نہ ہوگا۔ الحاوی تاتارخانیہ۔

ولا بأس بقتل الحية والعقرب في الصلوة لقوله عليه السلام اقتلوا الاسودين ولو كنتم في الصلوة ولان فيه ازالة الشغل فاشبه درء المار ويستوى جميع انواع الحيات هو الصحيح لا طلاق ماروينا۔

ترجمہ:-اور نماز کی حالت میں سانپ اور بچھو کے مار ڈالنے میں کوئی حرج نہیں ہے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ دونوں کالوں (بچھو اور سانپ) کو مار ڈالا کرو اگرچہ تم نماز کی حالت میں ہو، اور اس لئے بھی کہ ایسا کرنے سے ان کی طرف دلی خیال لگے رہنے کو دور کرنا ہے، تو یہ سامنے سے گذرنے والے کو دفع کرنے کے مشابہ ہوگیا، اس حکم میں ہر قسم کا سانپ داخل ہوگا اس میں مطلق حکم ہونے کی وجہ سے۔

توضیح:-نماز میں ہر قسم کے سانپ اور بچھو کے مار ڈالنے کا حکم
حدیث سے دلیل، گھر کے سانپوں کو مارنا

ولا بأس بقتل الحية والعقرب في الصلوة لقوله عليه السلام اقتلوا الاسودين ولو كنتم في الصلوة.....الخ
نماز کی حالت میں بھی ہر قسم کے سانپ اور بچھو کے مارنے کا حکم دیا گیا ہے۔ف۔ اظہر یہ ہے کہ خواہ ایک ہی چوٹ میں مرے یا زیادہ سے اور اس سے کوئی خوف ہو یا نہ ہو مطلقاً اجازت ہے۔ المبسوط۔ اور امام شافعیؒ و احمدؒ کا بھی یہی قول ہے، لقولہ الخ اس حدیث کی وجہ سے کہ دونوں کالوں کو قتل کر لو یعنی سانپ اور بچھو کو اگرچہ تم نماز کی حالت میں رہو۔ف۔ اس کی روایت حاکم نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اسی طرح حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیث ہے **اقتلوا الاسودين في الصلوة الحية و العقرب** کہ دونوں کالوں کو مار ڈالو نماز کی حالت میں بھی یعنی سانپ اور بچھو کو، اس کی روایت کی ہے ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ، ابن حبان اور حاکم اور ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے، **ولان فيه الخ** اور ان کے مارنے کو اس وجہ سے بھی جائز کہا ہے کہ ان کو چھوڑ دینے سے ان سے نقصان کا ڈر لگا رہے گا اور مار ڈالنے سے وہ ڈر ختم ہو جائے گا، اس لئے یہ گذرنے والے انسان کے مشابہ ہوگیا۔

ويستوى جميع انواع الحيات هو الصحيح لا طلاق ماروينا.....الخ
اس حکم میں تمام قسم کے سانپ داخل ہوگئے۔ف۔ خواہ وہ سفید ہو یا گیسودار ہو یا کالا ناگ ہو، یہی قول صحیح ہے، کیونکہ جو حدیث ہم نے روایت کی ہے وہ مطلق ہونے کی وجہ سے ہر قسم کو شامل ہے۔ف۔ اسودین سے مراد سیاہ سانپ نہیں ہیں بلکہ عرف عرب میں سانپ کو کہتے ہیں خواہ وہ کسی رنگ کا ہو۔م۔ اور فقیہ ابو جعفر ہندوانیؒ نے کہا ہے کہ بعضے سانپ گھروں میں سپید اور گیسودار رہتے اور سیدھے چلتے ہیں وہ جنات ہوتے ہیں ان کو قتل کرنا جائز نہیں ہے، جبکہ ان کو پہلے یہ نہ کہدیا جائے کہ تم چلے جاؤ ورنہ ہم تمہیں مار ڈالیں گے، لیکن فقیہ ابو جعفر الطحاویؒ نے اس قول کو رد کرتے ہوئے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جنوں سے وعدہ لیا تھا کہ وہ کبھی بھی امت کے سامنے سانپ کی شکل میں ظاہر نہ ہوں اور نہ ان کے گھروں میں گھسیں تو اب جبکہ انہوں نے بدعہدی کی تو انہیں قتل کرنا مباح ہوگیا، قاضی خان نے کہا ہے کہ اولیٰ یہی ہے کہ ان کو پہلے مطلع کر دیا جائے۔
میں مترجم کہتا ہوں کہ جب وہ نماز کی حالت میں سامنے آیا تو وہ شیطان ثابت ہوا، اس وقت اسے کس طرح مطلع کیا جائے گا،

اور عینیؒ نے لکھا ہے کہ ابن عباسؓ سے صحیح روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس نے طلب کے ڈر سے سانپوں کو چھوڑ دیا وہ ہم میں سے نہیں ہے، کیونکہ جب سے اس نے ہم سے لڑائی مول لی ہے کبھی مصالحت نہیں کی ہے، اس جملہ سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ جب سانپ نے شیطان کی بات مانتے ہوئے آدم علیہ السلام کو نقصان پہونچایا ہے۔

ویکرہ عد الای والتسبیحات بالید فی الصلوۃ وکذلک عدالسور لان ذلک لیس من اعمال الصلوۃ وعن ابی یوسف ومحمد انہ لاباس بذلک فی الفرائض والنوافل جمیعا مراعاۃ لسنۃ القراءۃ والعمل بماجاءت بہ السنۃ قلنا یمکنہ ان یعد ذلک قبل الشروع فیستغنی عن العد بعدہ واللہ اعلم.

ترجمہ:- اور مکروہ ہے نماز میں ہاتھ سے آیتوں اور تسبیحوں کو گننا، اسی طرح سے سورتوں کو شمار کرنا بھی، کیونکہ یہ چیزیں نماز کے اعمال میں سے نہیں ہیں، لیکن امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ سے منقول ہے کہ فرائض اور نوافل کسی میں بھی ان چیزوں کو شمار کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، سنت قراءت کی رعایت کرتے ہوئے، اور سنت کے حکم پر عمل کرتے ہوئے، اور ہم اس کا جواب دیتے ہیں کہ نمازی کے لئے یہ ممکن ہے کہ نماز شروع کرنے سے پہلے ان چیزوں کو گن لیا کرے اس لئے بعد میں گننے کی اسے کوئی ضرورت نہ ہوگی، واللہ اعلم۔

توضیح:- نماز میں آیتوں اور تسبیحوں کو ہاتھ سے شمار کرنا، ہاتھ میں تسبیح رکھنا، انگڑائی لینا، پیشاب وپاخانہ روکنا، پنکھا جھلنا

ویکرہ عد الای والتسبیحات بالید فی الصلوۃ......الخ

نماز کی حالت میں آیتوں اور تسبیحات کو ہاتھ سے شمار کرنا مکروہ ہے۔ف۔ اور غیر نماز میں قول صحیح کے مطابق نہیں ہے، ہاتھ ہی کی طرح تسبیح کا بھی حکم ہے، لیکن انگلیوں کے پوروں کو دبا کر گننے سے یا دل ہی دل میں شمار کرنے میں مکروہ نہیں ہے، جیسا کہ محیط میں ہے۔الخلاصہ۔ زبان سے گننا تو مفسد نماز ہے۔الحیلہ۔

وکذلک عدالسور لان ذلک لیس من اعمال الصلوۃ......الخ

یہی حکم سورتوں کے شمار کرنے کا بھی ہے، وجہ یہ ہے کہ آیات یا تسبیحات یا سورتوں کو شمار کرنا نماز کے اعمال میں ضروری نہیں ہے، اور ظاہر الروایۃ بھی یہی ہے، لیکن غیر ظاہر الروایۃ میں صاحبینؒ کا اختلاف مروی ہے، اسی بناء پر مصنفؒ نے کہا ہے وعن ابی یوسف الخ اسی بناء پر امام ابو یوسفؒ اور محمدؒ سے روایت ہے۔ف۔ یعنی غیر ظاہر الروایۃ میں کہ لاباس الخ فرائض و نوافل کسی میں ایسا کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے مراعاۃ الخ سنت قراءت کی نگہداشت کے خیال سے۔ف۔ جو ہر نماز میں مثلاً فجر میں چالیس سے ساٹھ آیتوں تک شمار کا خیال رکھنا ہے، اس کے علاوہ اس بات پر عمل کرنا بھی جو سنت میں آئی ہے۔ف۔ جیسے صلوۃ التسبیح کہ اس کے ہر رکوع اور سجود وغیرہ میں دس دس بار سبحان اللہ والحمد للہ ولا الہ الا اللہ پڑھنے کا حکم آیا۔

قلنا یمکنہ ان یعد ذلک قبل الشروع فیستغنی عن العد بعدہ واللہ اعلم......الخ

ہم جواب دیتے ہیں نمازی کے لئے ممکن ہے کہ ان چیزوں کو نماز شروع کرنے سے پہلے ہی شمار کرلے اس لئے وہ بعد میں شمار کرنے سے مستغنی ہو جائے۔ واللہ اعلم۔ف۔ لیکن یہ بات بھولنی نہیں چاہئے کہ قرآن مجید میں تو یہ ممکن ہے کہ ایک رکوع سے دوسرے رکوع تک یا مثلاً ۲۵ آیات تک شمار کر کے نماز میں اسی آیت تک پڑھ لے، لیکن یہ بات صلوۃ التسبیح میں ممکن نہیں ہے، لہٰذا صحیح جواب دو طرح سے دئے جائیں گے، جواب (۱) دل ہی دل میں گن کر یا انگلیوں کو دبا کر اندازہ کر لے، لیکن الیضاح میں تو ایسا کرنے کو بھی دل کا شغل قرار دیا ہے (۲) جواب یہ ہے کہ بیان کیا ہوا ائمہ کا اختلاف صرف نمازوں کے اندر ہے کیونکہ بالاتفاق نوافل میں شمار کرنے کو جائز کہا گیا ہے، جیسا کہ مرغینانی اور محبوبی نے ذکر کیا ہے، جیسا کہ عینی میں ہے، اس بناء پر فرض

نمازوں کے لئے پہلے ہی شمار کر کے ذہن میں محفوظ رکھ لے، اور نوافل وصلوۃ التسبیح وغیرہ میں گنتا جائز بتایا گیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ شمار دانہ جسے آجکل عموما تسبیح یا مسبحہ کہتے ہیں قول اصح کے مطابق جائز ہے، جیسا کہ السیوطیؒ نے اس کی تحقیق کی ہے، البحر نے اسے وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے، اور علامہ فاضل لکھنوی نے النزہہ میں وضاحت کے ساتھ ذکر کیا ہے۔

مکروہات نماز کے سلسلہ کے چند ضروری مسائل

مکروہات نماز میں سے یہ بھی ہیں، انگڑائی لینا، ہوا خارج نہ ہونے دینا یعنی روک کر رکھنا، پیشاب وپاخانہ روک کر رکھنا، پنکھا جھلنا بغیر زیادتی کئے ہوئے۔ المستبین۔ کھانسنا، کھنکھارنا قصداً بغیر کسی صحیح ضرورت کے، الزاہدی وغیرہ، تھوکنا، رکوع وسجود اور رکوع سے اٹھنے، دونوں سجدوں کے درمیان اطمینان سے بیٹھنے کو چھوڑنا، شرح المنیہ للامیر علی، ہدایہ۔

طمانیت واجب ہے، یہی قول صحیح ہے، جیسا کہ فتح القدیر نے اس کی تحقیق کی ہے، صف والے کھڑے ہوئے ہوں ان میں سے ایک کا بیٹھے رہنا، یا بیٹھے ہوئے ہوں اور ایک کا کھڑا ہونا۔ المحیط۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ کراہت تنزیہی تو ہو سکتی ہے لیکن تحریمی نہیں ہو سکتی ہے۔ م۔ اگلی صف میں گنجائش کے باوجود پیچھے تنہا کھڑا ہونا، اور اگر گنجائش نہ ہو تو حسنؒ کی روایت کے مطابق مکروہ نہیں ہے۔ د۔

ویسے اولیٰ یہ ہے کہ اگلی صف میں سے ایک کو کھینچ کر اپنے ساتھ کر لے۔ المحیط۔ فرض نمازوں میں ایک سورہ کو دوبارہ پڑھنا، لیکن نفل میں مکروہ نہیں ہے۔ قاضی خان۔ آیات کو اپنے اختیار کے ساتھ فرض نمازوں میں بار بار پڑھنا مکروہ ہے، اور بھول کر یا مجبوری کی صورت میں مکروہ نہیں ہے، جیسے نفل میں مطلقاً مکروہ نہیں ہے۔ المحیط۔ جمعہ کی نماز میں اور آہستہ سے پڑھی جانے والی نمازوں میں سجدہ کی سورت پڑھنا مکروہ ہے۔ الخلاصہ۔ سجدہ میں جاتے وقت گھٹنے سے پہلے ہاتھ رکھنا، اٹھتے وقت بغیر عذر پہلے گھٹنے اٹھانا مکروہ ہے۔ المنیہ۔

کمزوری اور بڑھاپا عذر ہے اسی بناء پر حدیث میں دونوں باتیں ثابت ہیں، اور حق بات یہ ہے کہ طاقت ور جوان کے حق میں مکروہ تنزیہی اور ضعیف کے حق میں مسنون ہے۔ م۔ مقتدی کا امام سے پہلے رکوع اور سجدہ میں پہونچ جانا، اور امام سے پہلے سر اٹھانا۔ محیط السرخسی۔

میں کہتا ہوں کہ حدیث میں اس کے لئے وعید آنے کی وجہ سے یہ مکروہ تحریمی ہے۔ م۔ بسم اللہ اور آمین کو بلند آواز سے کہنا۔ الزاہدی۔ میں کہتا ہوں کہ آمین کو جہراً کہنا جائز ہے اور یہی صحیح قول ہے۔ م۔ قراءت کو رکوع میں پہونچ جانے کے بعد مکمل کرنا، پورے طور پر رکوع میں پہونچ جانے کے بعد تکبیر کہنا یا جو ذکر ہو، بلا ضرورت یا مجبوری کے فرض نمازوں میں لکڑی وغیرہ پر ٹیک لگا کر کھڑا ہونا، لیکن نفل نمازوں میں مکروہ نہیں ہے، قول اصح کے مطابق۔ الزاہدی۔ قصداً بچے کو اٹھائے ہوئے پڑھنا، ورنہ مکروہ نہیں ہے۔ محیط السرخسی۔

عمامہ کو زمین سے اٹھا کر سر پر رکھنا، یا اس کے برعکس کرنا، السراج، عمامہ کے پیچ پر سجدہ کرنا۔ الذخیرہ۔ اپنے چہرہ کو مٹی لگنے سے بچانے کے لئے آستین پر سجدہ کرنا۔ البحر۔ اور عمامہ کو مٹی سے بچانے کے لئے یا پیشانی کو گرمی سے بچانے کے لئے آستین پر سجدہ کرنا مکروہ نہیں ہے۔ الظہیر یہ۔ سجدہ کی حالت میں پاؤں ڈھکنا، الخلاصہ، حصول جنت یا دوزخ سے بچنے کے لئے فرض نمازوں میں دعا کرنا، مگر منفرد کو نفل نمازوں میں جائز ہے۔ المنیہ۔ ایک قدم پر کھڑا ہو کر آرام کر لینا۔ الظہیر یہ۔ مگر عینیؒ نے شروط الصلوۃ میں اسے سنت لکھا ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہی صحیح ہے، جیسا کہ نسائی نے ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے۔ م۔ خوشبو سونگھنا۔ الذخیرہ۔ سجدہ کی حالت میں انگلیوں کو قبلہ سے پھیر دینا۔ قاضی خان۔ کعبہ کی چھت پر نماز پڑھنا، مسجد میں اپنی جگہ خاص کر لینا۔ تاتارخانیہ۔ کسی

آدمی کے منہ کی طرف نماز پڑھنا۔ ف۔ کسی کے آنے کی آہٹ پہچان کر رکوع میں دیر تک رہنا تاکہ وہ بھی شریک ہو جائے۔ مختار الفتاوی۔ منہ میں درہم یا دینار رکھنا یا ہاتھ میں مال لئے رہنا۔ قاضی خان۔ غلیظ نجاست سامنے پڑی ہونا۔ محیط السرخسی۔ بغیر عذر کے ٹھہرتے ہوئے کئی قدم چلنا، مگر عذر کے ساتھ مکروہ نہیں ہے۔ المحیط۔ بغیر عذر کے رکوع میں گھٹنے پر اور سجدہ میں زمین پر ہاتھ نہ رکھنا۔ قاضی خان۔ یہ مکروہ تحریمی ہے، اور قول اصح کے مطابق اس سے نماز فاسد ہو جاتی ہے۔ م۔ امام کے پیچھے قراءت کرنا مکروہ ہے۔ الہدایہ۔

سر ڈالنا یا اوپر کھینچنا، مرد کو رانوں میں پیٹ ملانا، امام کی موجودگی کے بغیر صف کھڑی کرنا خلاف سنت ہے۔ خزانۃ الفقہ۔ امام کا اتنی جلدی کرنا کہ مقتدی سنت پوری نہ کر سکیں۔ المنیہ۔ الحجہ۔ مکھیاں یا مچھر بھگانا، مگر مجبوری میں تھوڑی دیر بھگانا، تاتار خانیہ۔ کوئی بھی عمل قلیل ہو بغیر عذر، مکروہ ہے۔ البحر۔

تیر و کمان لٹکائے ہوئے نماز پڑھنے میں کوئی حرج نہیں ہے، ہاں اگر اس طرح لٹکایا ہو کہ اس سے نماز میں کسی طرح کا خلل ہو۔ السراج۔ یہی حکم پستول، ناشتہ دان، مال کی تھیلی، اور تلوار لٹکا کر پڑھنے کا بھی ہے، البتہ بندوق کا حکم یہ نہیں ہے۔ م۔ دوسرے کی غصب کی ہوئی زمین میں نماز تو جائز ہوگی، البتہ اس میں جس قدر حق اللہ کا ہے اس کی ادائیگی میں ثواب ہوگا اور جتنا حق بندہ کا ہے اس میں عذاب ہوگا۔ مختار الفتاوی۔ جو نماز کراہت تحریمی کے ساتھ ادا ہو اس کو دوبارہ پڑھنا واجب ہوگا، کیونکہ مکروہ تحریمی کا حکم کسی واجب چھوڑ دینے کے حکم میں ہوتا ہے، اور جو نماز کراہت تنزیہی کے ساتھ ادا ہو اسے دوبارہ پڑھنا مستحب ہے۔ الفتح۔

جزئیات

اگر کسی وقت والدین میں سے کوئی بھی مدد لینا چاہے یا فریاد کرتے ہوئے اسے آواز دیں تو نماز کی نیت توڑ دینی جائز ہے، اور اگر صرف پکاریں تو نہیں، کیونکہ ضرورت کی اہمیت کے مطابق قطع کا حکم ہوگا، السراج۔ ف۔ وغیرہ۔ یہ حکم فرض نمازوں میں تو بالاتفاق ہے، البتہ نوافل کے بارے میں کہا گیا کہ والد کے پکارنے پر نماز کو ختم کر دے، لیکن ہمارے اصول کی بناء پر اس میں تامل ہے، البتہ کہے ہوئے کے مطابق ہی فتویٰ دینا چاہئے، پھر میں نے در مختار میں بھی یہی فتویٰ دیکھا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اسی طرح نماز ان صورتوں میں بھی توڑی جا سکتی ہے جبکہ کوئی اجنبی چھت سے گرتا ہو یا آگ میں جلتا ہو یا ڈوبتا ہو یا اندھے کو کنویں میں گرتا ہوا نظر آئے اور وہ مدد کے لئے پکار بھی رہا ہو۔ السراج۔ ف۔ مناسب ہے کہ یہ حکم اس وقت ہو جبکہ یہ نمازی اس شخص کی فریادرسی کر سکتا ہو۔ م۔ اسی طرح اس وقت بھی نماز توڑ سکتا ہے جبکہ ایک درہم کی قیمت کی چیز چور لے بھاگے، یا عورت کی ہانڈی ابل جائے، یا مسافر کی سواری بدک جائے، یا چرواہے کو بھیڑیئے کا خوف ہو۔ السراج۔ اور کافر نے آکر کہا کہ مجھے اسلام سکھا دو تو اس وقت فوراً فرض نماز بھی توڑ ڈالے۔ الخلاصہ۔ طلوع فجر کے بعد اچھی بات کے علاوہ کوئی بات نہ کرے۔ محیط السرخسی۔ خصومت اور لڑائی کی نیت سے نماز نہ پڑھی جائے۔ الخلاصہ۔

فصل ویکرہ استقبال القبلة بالفرج في الخلاء لانه علیه السلام نهى عن ذلك والاستدبار يكره في رواية لما فيه من ترك التعظيم ولا يكره في رواية لان المستدبر فرجه غير موازى للقبلة وما ينحط منه ينحط الى الارض بخلاف المستقبل لان فرجه موازلها وما ينحط منه ينحط اليها.

فصل، قبلہ و طہارت و مساجد کے متعلق بعض احکام کا بیان

ترجمہ: مکروہ ہے خلاء میں مرد و عورت کے لئے شرم گاہ سے قبلہ کی طرف متوجہ ہونا، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے، اور ایک روایت میں اس کی طرف پیٹھ کرنا بھی کیونکہ اس میں بھی ترک تعظیم قبلہ ہے، لیکن دوسری روایت میں

پیٹھ کر کے بیٹھنا مکروہ نہیں ہے، کیونکہ پیٹھ کر کے بیٹھنے والا اپنی شرمگاہ کو قبلہ کے سامنے کرنے والا نہیں ہوتا ہے، اور شرمگاہ سے نکلنے والی چیز زمین کی طرف جاتی ہے، بخلاف اس قبلہ کی طرف رخ کر کے بیٹھنے والے کے کیونکہ بیٹھنے والے کی شرمگاہ اس قبلہ کے سامنے ہوتی ہے اور شرمگاہ سے نکلنے والی چیز بھی قبلہ کے رخ ہی جاتی ہے۔

توضیح:- قبلہ وطہارت ومساجد کے متعلق احکام، شرمگاہ کے ساتھ خلاء میں قبلہ کا سامنا کرنا، قبلہ کی طرف سے پیٹھ پھیر کر بیٹھنے کی حدیث سے دلیل، قبلہ رو پیشاب وپائخانہ کرنا، یاد کر کے تعظیم کے لئے پھرنا، چھوٹے بچے کو قبلہ رو پیشاب وپائخانہ کرانا، خواب میں پاؤں کرنا، چاند وسورج کے سامنے شرمگاہ کرنا، ہوا کی طرف شرمگاہ کرنا

یکرہ استقبال القبلۃ بالفرج فی الخلاء لانہ علیہ السلام نہی عن ذلک......الخ

مرد اور عورت کا میدان میں شرمگاہ سے قبلہ کا سامنا کرنا مکروہ ہے۔ف۔ یعنی پیشاب وپائخانہ کرتے ہوئے قبلہ کی طرف شرمگاہ کو ننگا کر کے اپنی پیٹ کی گندگی باہر کرنا مکروہ تحریمی ہے، خواہ میدان میں ہو یا آڑ میں ہو یا نہ ہو، خواہ عمارت پائخانہ اور آبادی ہو، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے، والاستدبار یکرہ الخ استنجاء کرتے ہوئے قبلہ کی طرف پیٹھ کرنا بھی امام ابو حنیفہؒ کی ایک روایت میں مکروہ ہے، کیونکہ اس میں بھی تعظیم قبلہ کا ترک کرنا لازم آتا ہے۔ف۔ یہی روایت اصح ہے۔ع۔ د

ولا یکرہ فی روایۃ لان المستدبر فرجہ غیر موازی للقبلۃ.....الخ

اور دوسری روایت میں استدبار (قبلہ کی طرف پیٹھ کرنا) مکروہ نہیں ہے کیونکہ وہ اس حال میں ہوتا ہے کہ اس کی نیچے کی طرف کی شرمگاہ قبلہ کے سامنے نہیں ہوتی ہے، اور اس سے نکلنے والی ناپاک بھی نیچے زمین کی طرف جاتی ہے۔ف۔ یا پیشاب کی دھار دوسری طرف جاتی ہے بہر صورت قبلہ رخ نہیں ہے۔

بخلاف المستقبل لان فرجہ موازلہا وما ینحط منہ ینحط الیہا......الخ

بخلاف قبلہ کی طرف منہ کرنے والے کے کیونکہ اس کی شرمگاہ قبلہ کے سامنے ہوتی ہے، اور اس سے نکلنے والا پیشاب بھی قبلہ رخ ہی جاتا ہے۔ف۔ اس لئے اس کی طرف منہ کر کے استنجاء کرنا (استقبال) مکروہ ہوگا۔

واضح ہو کہ اس مسئلہ میں علماء کے درمیان اختلاف ہے، اول یہ کہ قبلہ کی طرف منہ کرنا اور پیٹھ کرنا دونوں مکروہ ہیں، خواہ میدان میں ہو یا آبادی میں اور مکان میں آڑ اور پردہ ہونے کا کوئی اعتبار نہیں ہے، اس کی دلیل رسول اللہ ﷺ کی ممانعت ہے، چنانچہ ابو ایوب انصاریؓ جو بدری صحابی ہیں اور حضرت معاویہؓ کے زمانہ میں انتقال فرمایا ہے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا اذا اتیتم الغائط فلا تستقبلوا الغائط ولا تستدبروھا ولکن شرقوا او غربوا، یعنی جب تم پیشاب پائخانہ کو جاؤ تو قبلہ کی طرف منہ کر کے اور پیٹھ کر کے نہ بیٹھو لیکن مشرق یا مغرب کی طرف منہ کریں، اور پاکستان ہندوستان اور اس علاقہ کے دوسرے ملک والے اتر، شمال اور دکھن، جنوب کی طرف منہ کر کے بیٹھیں، حضرت ابو ایوبؓ سے روایت ہے کہ جب ہم لوگ ملک شام میں داخل ہوئے تو ہم نے وہاں نصرانیوں کے پائخانے قبلہ رخ بنے ہوئے پائے اس لئے ہم ان میں قبلہ رخ سے دوسری طرف مڑ کر بیٹھتے اور اللہ تعالیٰ سے استغفار کرتے تھے، اس کی روایت نسائی وغیرہ نے کی ہے، یعنی دوسری طرف مڑ جانے کے باوجود ڈرتے کہ اس طرح بھی پھرنا جائز نہ ہو اس لئے استغفار کر لیتے۔م۔ یہ روایت جس طرح صحاح ستہ میں حضرت ابو ایوب انصاریؓ سے مذکور ہے، اسی طرح حضرت سلمان فارسیؓ سے بھی بخاری کے علاوہ بقیہ ائمہ سے بھی منقول ہے، اور حضرت ابو ہریرہؓ سے مسلم، ابو داؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے معقل بن ابی معقلؓ سے ابو داؤد وابن ماجہ نے، اور ایک انصاری صحابیؓ سے مؤطا میں مالکؒ نے روایت کیں، لہذا حدیث نہایت اعلیٰ درجہ کی صحیح ہوئی، اور اس کا مفہوم بالکل عام ہے کہ جنگل وآبادی میں آڑ

ہونے اور نہ ہونے کسی حال میں بھی استقبال یا استدبار نہ کرو، بالخصوص اس حدیث کی بناء پر کہ رسول اللہ علیہ السلام کے بعد حضرت ابو ایوب انصاریؓ نے ملک شام میں اسی فرمان پر عمل کیا، یہی قول مجاہد، ابراہیم نخعی اور ابوحنیفہ کا ہے، پھر اس حدیث کے مخالف و معارض بھی روایتیں موجود ہیں، چنانچہ مروان اصفر نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ ابن عمرؓ نے اپنا اونٹ سامنے بٹھا کر قبلہ کی طرف پیشاب کیا تو میں نے کہا کہ کیا اس کی ممانعت نہیں کی گئی ہے، فرمایا کہ ممانعت تو اسی صورت میں ہے کہ کھلا میدان ہو یا کچھ بھی آڑ (حائل) نہ ہو، اور جس جگہ آدمی اور قبلہ کے درمیان آڑ موجود ہو وہاں قبلہ رو ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس کی روایت ابوداؤد، ابن خزیمہ اور حاکم نے کی ہے، اسی قول کو شعبی و شافعیؒ نے اختیار کیا ہے، یعنی آڑ ہو تو استقبال و استدبار کسی حال میں بھی ہو، جائز ہے۔

اور ابن عمرؓ نے روایت کی ہے کہ میں ایک روز اپنی بہن حفصہؓ کے کوٹھے پر چڑھا تو میری نظر رسول اللہ علیہ السلام پر پڑ گئی کہ آپ قبلہ رخ بیٹھ کر شام کی طرف منہ کئے ہوئے قضائے حاجت فرمارہے تھے، اس کی روایت بخاری اور مسلم نے کی ہے، اور جابر بن عبد اللہؓ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے قضائے حاجت کے وقت قبلہ رو ہونے سے منع فرمایا تھا، پھر آپ کی وفات سے پہلے میں نے آپ کو دیکھا کہ آپ قبلہ رخ ہو کر قضائے حاجت فرمارہے تھے اس کی روایت ابوداؤد، الترمذی، ابن حبان، حاکم اور دار قطنی نے کی ہے اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ان دونوں روایتوں (حضرت ابن عمر و جابرؓ) میں اس بات کا احتمال ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام کا عمل اس وقت خواہ استقبال کا ہو یا استدبار کا کسی ضرورت اور مجبوری کی وجہ سے ہو، مثلاً جگہ نہ ہو اور کوئی بھی وجہ ہو، اسی سے یہ بات بھی ظاہر ہوئی کہ مروان اصفر کی ابن عمرؓ سے روایت ممکن ہے کہ ان کا اجتہاد ہو اس بناء پر کہ انہوں نے جبکہ رسول اللہ علیہ السلام کو بیت المقدس کی طرف منہ کئے ہوئے دیکھا تو اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ اس کی ممانعت عمارتوں میں آڑ اور پردہ پائے جانے کی وجہ سے نہیں ہے، اور امام احمدؒ سے یہ مشہور ہے کہ استقبال تو ہر جگہ اور ہر حال میں منع ہے لیکن عمارت میں استدبار جائز ہے، بظاہر اس حدیث ابن عمرؓ کی وجہ سے ہو جو صحیحین کی ہے، اس میں ابن عمرؓ نے اپنے اجتہاد سے استنباط کیا ہو پھر استقبال کیا ہو تو یہ حدیث فعلی ہوگی اور ما قبل میں ممانعت کی حدیث قولی ہوگی پس تعارض کے وقت قول کو ترجیح ہوگی، اور فعلی اس کے معارض نہ ہوگی، لیکن یہاں ایک حدیث اور بھی ہے جو عراک عن عائشہؓ ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام کے سامنے کسی قوم کا تذکرہ اس طرح کیا گیا کہ وہ اپنی شرم گاہوں سے قبلہ کا سامنا کرنے کو مکروہ سمجھتی ہے یہ سن کر رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا کیا ایسی ہی بات ہے؟ تو میری کھڈی (استنجاء کی جگہ) کو قبلہ رو کر دو، اس کی روایت ابن ماجہ، اور دار قطنی نے کی ہے، اور اس کی اسناد بھی صحیح ہے۔

اب میں مترجم کہتا ہوں کہ یہاں دو صورتیں نکلتی ہیں (۱) صورت یہ کہ ممانعت کی حدیث اپنے معنی میں بالکل واضح ہو اور ہر جگہ کے واسطے خاص ممانعت ہو تو اس صورت میں لا محالہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ناسخ ٹھہرائی جائے، اور ہمیں یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ ممانعت والی حدیث اسناد کے اعتبار سے اعلیٰ درجہ کی صحیح ہے اس لئے یہ ناسخ کسی طرح ممانعت کی حدیث کا معارضہ اور مقابلہ نہیں کر سکتی ہے، بنا بریں ناسخ نہ ہو سکی، الحاصل ممانعت کا حکم عام باقی رہ گیا، اور غالباً وجہ بھی یہی ہے۔

(۲) صورت یہ ہے کہ پہلی حدیث مجمل ہو یا اس کو عام اور حضرت عائشہؓ کی حدیث کو مخصص قرار دینا اصل مانا جائے جیسا کہ امام شافعیؒ کے نزدیک ہے اور یہ ان کے اصول میں سے ہے جو اپنے موقع پر ذکر کیا گیا ہے، اس طریقہ سے حضرت عائشہؓ کی حدیث بیان ہوگی کہ ممانعت کا حکم کھلے میدان کے لئے ہے، یا یہ کہ بنی ہوئی عمارتیں اس سے خاص قرار دی جائیں اس احتمال کی وجہ یہ ہے کہ ابتدائے اسلام میں پاخانے یا استنجاء خانے مدینہ کے گھروں میں نہیں بنائے جاتے تھے، قضائے حاجت کے لئے تمام افراد خانہ کو میدانوں میں یا جنگلوں میں جانا پڑتا تھا، یہاں تک کہ جس زمانہ میں حضرت ام المومنین عائشہ صدیقہؓ کو ناپاک منافقوں نے بہتان لگایا تھا اس وقت تک یہی طریقہ تھا جیسا کہ افک کی حدیث میں اس تصریح موجود ہے، اس بناء پر ممانعت کا حکم اس وقت بالکل عام تھا،

پھر گھروں میں استنجاء خانے بنائے جانے لگے جس کا بیان حضرات ابن عمرؓ و جابرؓ کی حدیث فعلی میں اور حضرت عائشہؓ کی حدیث قولی میں ہے۔

ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ زیادہ احتیاط اسی بات میں ہے کہ ممانعت کے حکم کو مقدم رکھا جائے، نیز عینیؒ نے لکھا ہے کہ قول صحیح یہ ہے کہ جس ممانعت کا ذکر ہوا ہے وہ فرشتوں اور دوسروں کی وجہ سے نہیں ہوا بلکہ قبلہ کے احترام کی وجہ سے ہوا ہے جیسا کہ تہذیب الآثار طبرانی کی حدیث سراقہ بن مالک سے مرفوعاً ثابت ہے، اور ایک حدیث جو بزارؒ نے روایت کی ہے جس میں رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے کہ جو کوئی پیشاب کرنے کے لئے قبلہ رخ بیٹھ گیا پھر خیال آجانے کے بعد قبلہ کی تعظیم کے خیال سے دوسری رخ پر پڑ گیا تو اس جگہ سے اٹھنے بھی نہیں پائے گا اس کی مغفرت کر دی جائے گی، اور فتح القدیر میں ہے کہ اس کی روایت طبرانی نے کی ہے عمرو بن جمیع عن عبداللہ بن الحسن عن جدہ، بالغ انسان (مرد ہو یا عورت) کے لئے یہ مکروہ ہے کہ چھوٹے بچے کو گود میں لے کر اسے قبلہ رخ پیشاب یا پاخانہ کرائے، اور یہ مکروہ ہے کہ خواب کے وقت اور دوسرے حالات میں قبلہ رخ اپنے پاؤں پھیلائے، اسی طرح قرآن پاک یا فقہ کی کتابوں کی طرف پاؤں پھیلانا بھی مکروہ ہے، مگر جبکہ یہ کتابیں پیر کے کافی اوپر جانب ہوں، میں مترجم کہتا ہوں کہ شرعی اور دینی ساری کتابیں یہاںتک کہ حدیث و تفسیر کی ساری کتابیں بدرجہ اولیٰ اسی حکم میں ہیں۔ م۔ت۔ چاند و سورج کی طرف بھی شرمگاہ کرنا مکروہ ہے، اور ہوا کے رخ پر بھی نجاست کے ڈر سے مکروہ ہے۔ ع۔م۔

ویکرہ المجامعة فوق المسجد والبول والتخلی، لان سطح المسجد له حکم المسجد، حتی یصح الاقتداء منه بمن تحته، ولایبطل الاعتکاف بالصعود الیه، ولایحل للجنب الوقوف علیه، ولاباس بالبول فوق بیت فیه مسجد، و المراد ما اعد للصلوة فی البیت، لانه لم یأخذ حکم المسجد وان ندبنا الیه.

ترجمہ:- مکروہ ہے مسجد کی چھت پر مجامعت کرنا اور پیشاب کرنا اور پاخانہ کرنا کیونکہ مسجد کی چھت کا بھی حکم مسجد ہی کا ہے، یہاںتک کہ اس کی نچلی منزل کے امام کی اقتداء کرنا اوپر کی منزل کے نمازیوں کے لئے صحیح ہے، اسی طرح نیچے کی منزل میں اعتکاف کرنے والوں کا اعتکاف اس کی چھت پر جانے سے باطل نہیں ہوتا ہے، اسی طرح جنبی کے لئے چھت پر چڑھنا حلال نہیں ہوتا ہے، اور کوئی حرج نہیں ہے ایسے گھر کے اوپر پیشاب کرنے میں جس میں مسجد بنائی گئی ہو، اس میں مسجد سے مراد اصطلاحی مسجد نہیں ہے بلکہ وہ جگہ نماز کے لئے متعین کر لی گئی ہو، کیونکہ اس جگہ نے مسجد کا حکم حاصل نہیں کیا ہے، اگرچہ ہمیں ایسے مصلے بنا لینے کی رغبت دلائی گئی ہے۔

توضیح:- مسجد کی چھت پر جماع کرنا، پیشاب اور پاخانہ کرنا، اعتکاف کی حالت میں مسجد پر چڑھنا، جنبی اور مسجد کی چھت، گھر میں نماز کی جگہ اور اس کی چھت پر پیشاب، چوڑے راستوں کی مسجدیں، عید کی نماز کی جگہ اور جنازہ کی نماز کی جگہ میں حائض اور جنبی کا داخل ہونا، فنائے مسجد کا حکم

ویکرہ المجامعة فوق المسجد والبول والتخلی......الخ

مطلب واضح ہے۔ف۔ یہ کراہت تحریمی ہے۔ف۔ لان المسجد الخ کیونکہ مسجد کی چھت بھی مسجد کے حکم میں ہوتی ہے۔ف۔ چھت سے آسمان تک ایک حکم ہے جیسا کہ حدیث سے ثابت ہوا ہے۔ف۔ع۔ یہاںتک کہ مسجد کی چھت کے اوپر سے اس امام کی اقتداء جائز ہے جو مسجد کے نیچے حصہ میں ہے۔ف۔ بشرطیکہ امام کا حال ان لوگوں سے چھپا ہوا نہ ہو۔ع۔ اور چھت پر چڑھنے سے اعتکاف باطل بھی نہیں ہوتا ہے۔

ولایحل للجنب الوقوف علیه......الخ

اور جنبی کو مسجد کی چھت پر چڑھنا، کھڑے ہونا جائز نہیں ہے۔ف۔ مثلاً مکان سے ملی ہوئی چھت سے مسجد کی چھت پر

آجائے اگر وہ جنبی ہو تو جائز نہیں ہوگا ورنہ جائز ہوگا۔م۔ بغیر عذر مسجد کو گذرگاہ یا راستہ بنانا مکروہ ہے، اور اگر کوئی اس کی عادت بنالے تو وہ فاسق کہلائے گا۔القنیہ۔ جبکہ مسجد میں نجاست لے جانا جائز نہیں ہے اس لئے اس میں ناپاک تیل جلانا بھی جائز نہیں ہے، اسی طرح ناپاک چیز سے مسجد کو لیپنا بھی صحیح نہیں ہے، اسی طرح پیشاب یا فصد کا خون بھی لے جانا اگرچہ پیالہ میں ہو جائز نہیں ہے۔ت۔ ایسی مسجدیں جو پانی کی نالیوں اور حوضوں کے پاس بنادیتے ہیں تو قول اصح یہ ہے کہ وہ مسجد کی طرح محترم نہیں ہوتی ہیں، یہانتک کہ میت کو وہاں لے جانا جائز ہوتا ہے۔ع۔

و لاباس بالبول فوق بيت فيه مسجد، و المراد ما اعد للصلوة في البيت......الخ

ایسے گھر کی چھت پر پیشاب کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے جس میں مسجد بنی ہوئی ہو۔ف۔ نماز کے لئے جگہ ہے، اس مسجد سے مراد وہ جگہ ہے جو گھر میں نماز پڑھنے کے لئے متعین کردی گئی ہو۔ف۔ لہٰذا وہ حقیقی مسجد نہیں ہوئی لانه لم يا خذ الخ کیونکہ اسے مسجد کا درجہ اور حکم مسجد حاصل نہیں ہے، اگرچہ ہمیں ایسی مسجد بنانے کی ترغیب دی گئی ہے۔ف۔ جیسا کہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے گھروں میں مسجدیں بنانے اور انہیں پاک وصاف رکھنے کا حکم فرمایا ہے، اس کی روایت ابوداؤد نے کی ہے، اس لئے مستحب ہے کہ ہر شخص اپنے گھر کو خاموش مقبرہ نہ بنائے، بلکہ اس میں نفلیں پڑھنے اور ذکر واذکار کے لئے ایک نماز گاہ بنادے، یہ جگہ اسی کی ملکیت میں رہے گی، جب اسے مسجد کا حکم نہیں دیا گیا تو یہ جائز ہوگا کہ اس جگہ کے اوپر چھت پر پیشاب وغیرہ کرسکے۔ع۔ بلکہ خود اس جگہ میں بھی کرنا جائز ہے۔د۔ اور اس جگہ کے بدلے دوسری جگہ نماز کے لئے متعین کرلے۔م۔ جو جگہ نماز عید وجنازہ کے لئے مقرر کی ہوئی ہو اس کے بارے میں مشائخ کا اختلاف ہے، صدر الشہیدؒ نے فرمایا ہے کہ قول مختار میں فتوی یہ ہے کہ اگرچہ اس کی صفیں ایک دوسرے سے ملی ہوئی نہ ہوں پھر بھی اقتداء صحیح ہونے کے لئے اسے مسجد کا حکم ہوگا، تاکہ لوگوں سے حرج دور ہو کر آسانی حاصل ہو، اس کے علاوہ دوسرے احکام میں وہ مسجد کے حکم میں نہیں ہے۔ع۔ یہی اصح ہے۔التبیین۔ف۔ اسی پر فتوی دینا چاہئے۔النہایہ۔

اور جو مسجدیں چوڑے اور عام راستوں پر ہیں ان کو مسجد کا حکم حاصل ہے لیکن ان میں اعتکاف اس لئے جائز نہیں ہوتا کہ ان کا نہ کوئی امام مقرر ہوتا ہے اور نہ کوئی موذن۔ع۔ عیدگاہ اور جنازہ کی نماز کے لئے متعین جگہ میں جنبی اور حائض کا جانا جائز ہے۔د۔ فنائے مسجد کو مسجد ہی کا حکم حاصل ہوتا ہے، یہانتک کہ فنائے مسجد میں کھڑے ہوکر مسجد کے امام کی اقتداء بھی جائز ہوگی، اگرچہ ان کی صفیں ایک دوسرے سے ملی ہوئی نہ ہو، اور نہ مسجد بھری ہو، اسی مسئلہ کی طرف باب الجمعہ میں امام محمدؒ نے اشارہ کیا ہے کہ طاقات (مسجد کے دروازہ کے باہر چھجوں) میں اقتداء جائز ہے اگرچہ صفیں ملی ہوئی نہ ہوں، اور روپے پیسے کے لین دین کی جگہ سے اقتداء صحیح نہیں ہے، مگر اس وقت صحیح ہے جبکہ صفیں وہاں تک پہونچ جائیں، اسی طرح وہ دوکانیں جو مسجد کے دروازہ پر ہوتی ہیں ان سے بھی اقتداء صحیح نہیں ہے، کیونکہ وہ فنائے مسجد میں سے ملی ہوئی مسجدیں ہیں۔القاضی خان۔

ويكره ان يغلق باب المسجد، لانه يشبه المنع من الصلوة، و قيل لاباس به اذا خيف على متاع المسجد في غير اوان الصلوة، ولاباس بان ينقش المسجد بالجص والساج وماء الذهب، وقوله لاباس يشير الى انه لايؤجر عليه، لكنه لا يأثم به، و قيل هو قربة، وهذا اذا فعل من مال نفسه.

ترجمہ:- اور مکروہ ہے مسجد کے دروازہ کو بند کرنا کیونکہ ایسا کرنے سے نماز سے روکنے سے مشابہت پیدا ہوتی ہے، اور کہا گیا کہ اگر مسجد کے سامان کے چوری ہوجانے کا خطرہ ہو تو اوقات نماز کے علاوہ اسے بند کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور اس بات میں بھی کوئی حرج نہیں ہے کہ مسجد کو چونہ اور سوکوان کی قیمتی لکڑی اور سونے کے پانی سے مزین کیا جائے، اس میں لاباس کے لفظ سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ایسا کرنے سے گنہگار تو نہیں ہوگا مگر ثواب بھی نہیں دیا جائے گا اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ بھی ایک نیکی اور ذریعہ قربت ہے، یہ اس صورت میں جبکہ کرنے والے نے اپنے مال سے خرچ کیا ہو۔

توضیح:- مسجد کے دروازہ کو بند کرنے کا حکم، مسجد میں نقش و نگار اور تزیین کرنا مترجم کی طرف سے توضیح، قرآن شریف پر سونا چڑھانے اور منقش کرنا

ویکرہ ان یغلق باب المسجد، لانہ یشبہ المنع من الصلوۃ.....الخ

مطلب واضح ہے نماز سے روکنے کے مشابہ ہے۔ف۔ جبکہ نماز سے روکنا حرام ہے۔ع۔ وقیل الخ مطلب واضح ہے۔ف۔ اس لئے اوقات نماز کے علاوہ بند کردے، اور یہی صحیح قول ہے، التبیین۔ فع۔ اور اس کا انتظام محلہ والوں کے ذمہ ہوگا۔ع۔ ولاباس الخ اور مسجد میں نقش و نگار بنانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ف۔ محراب اور قبلہ کی دیوار کے علاوہ۔ف۔ الجص گچ الساج سال کی لکڑی، یعنی ساکھو۔ ماء الذھب سونے کا پانی۔ف۔ یعنی ان چیزوں سے مسجد کی چھت وغیرہ میں نقش کرنا، سوائے قبلہ کی طرف کی دیوار کے کوئی حرج نہیں ہے۔

ولاباس بان ینقش المسجد بالجص والساج وماء الذھب.....الخ

مصنفؒ کے اس کہنے میں کہ مضائقہ یا حرج نہیں ہے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ نقش کرنے والے کو اس پر ثواب نہ ملے گا، لیکن اس سے گنہگار بھی نہ ہوگا۔ف۔ شمس الائمہؒ نے یہ بھی کہا ہے، اخبار واحادیث میں موجود ہے کہ مسجدوں کی آرائش و زیب وزینت کرنا قیامت کی نشانیوں میں سے ہے، حضرت علیؓ نے اسی آرائش کی وجہ سے ایک مسجد کو بیعہ (گرجاگھر) کہا ہے، ولید بن عبدالملک نے مدینہ میں مسجد نبوی کی تزئین کے لئے مال بھیجا تو عمر بن عبدالعزیزؒ نے اسے محتاجوں میں تقسیم کردیا، محمد بن الحسنؒ نے ظاہراً اس نظر سے کہ مسجد بیت المقدس میں حضرت سلیمان علیہ السلام کے بہت روشن سرخ یاقوت اور دوسری بہت سی چیزیں آرائش کی ہیں، اسی طرح خانہ کعبہ میں بھی اندر سے سنہرا کام کیا ہو آراستہ اور باہر سے دیباج کے قیمتی پردوں سے سجا ہوا ہے اس بناء پر مسجد کی تزئین اور رہائش میں تعظیم ہے۔

پھر کہا گیا ہے کہ باریک کام اور نقش و نگار اور انتشار خیال میں ڈالنے والی چیزیں مکروہ ہیں، اور کہا گیا ہے محراب اور قبلہ کی دیوار میں نقش و نگار مکروہ ہے۔ع۔ اور کراہت اس بناء پر محمول ہے کہ نقش و نگار میں باریکی دوسری سجاوٹ ہو، بالخصوص محراب کی دیوار میں یا آراستگی ترک نماز کے ساتھ ہو یا اس میں بیٹھ کر دنیا کی باتیں ہو: الفتح۔ بندہ مترجم کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مسجد یاد الٰہی، عبادت میں خلوص، آخرت کی طرف رغبت اور دنیا کی حقارت کی جگہ ہے، اس لئے وہ ہر بات جو عبادت میں فرحت اور انہماک بڑھانے والی نمازی کو اس کی عبادت میں رغبت دلانے والی ہوں ان کے انتظام میں کوئی حرج نہیں ہے، مثلاً سخت سردی سے بچاؤ اور ان کے علاوہ ہر وہ کام جو نقش و نگار اور دنیاوی آرائش کی طرف مائل کرنے والے ہوں وہ بلاشبہ مکروہ یا اس سے قریب ہیں یہاں تک کہ عام لوگ بھی مسجد کی دیکھا دیکھی زینت کا شوق حاصل کریں، انہی وجوہ سے ہمارے اسلاف کا انکار پایا جاتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بحقیقۃ الحال۔م۔ یہی بات قرآن پاک پر سونے کا پانی چڑھانے میں ہے، ابن الہمامؒ نے مذکورہ مسائل پر قیاس کرتے ہوئے کہا ہے کہ کوئی حرج نہیں ہے۔

و قیل ھو قربۃ، وھذا اذا فعل من مال نفسہ.....الخ

کہا گیا ہے کہ مسجد میں نقش و نگار بنانا عبادت ہے۔ف۔ کیونکہ اس میں تعظیم مسجد ہے، اور اگر یہ کہا جائے کہ یہ تقرب و عبادت ہے تو اس کے مقابلہ میں فقیر کو دینا زیادہ بہتر ہے۔ف۔ ھذا اذا فعل الخ اس نقش و نگار میں حرج نہ ہونے یا مستحب ہونے کا حکم اس وقت ہے جبکہ کوئی شخص اپنے ذاتی مال سے خرچ کر رہا ہو۔ف۔ یعنی اپنا حلال مال لگائے، اور مسجد کے اس مال سے نہ ہو جو اسکے بنانے والے نے اس کے خرچ کے لئے وقف کردیا ہے۔

اما المتولی یفعل من مال الوقف مایرجع الی احکام البناء دون مایرجع الی النقش حتی لو فعل یضمن واللہ

اعلم بالصواب.

ترجمہ:-اور مسجد کا متولی وقف کے مال سے صرف وہی کام کرے گا جن سے مسجد کی مضبوطی اور پائیداری ہوتی ہو، اور اسے نقش و نگار میں خرچ نہیں کرے گا یہانتک کہ اگر اس نے ایسے کام کر لئے تو ان کے اخراجات کا وہ خود ذمہ دار ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

توضیح:- متولی اور وقف کا مال، افضلیت مساجد بالترتیب۔ مسجد میں سوال کرنا گم شدہ جانور کا پتہ ڈھونڈھنا، اشعار، آواز بلند کرنا، وضوء کرنا، درخت لگانا کنواں کھودنا، کھانا، پینا سونا وغیرہ کئی ضروری متفرق مسائل

اما المتولی یفعل من مال الوقف مایرجع الی احکام البناء دون مایرجع الی النقش.....الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ف۔ یعنی متولی کو اپنے مال سے تاوان دینا پڑے گا۔م۔ شیخ ابو بکر رازیؒ سے مروی ہے کہ ہمارے زمانہ میں ظالموں کے خوف سے بچا ہوا مال عمارت کی مضبوطی کے بعد اگر زینت وغیرہ کو خرچ کر دے تو جائز ہے۔ع۔ الکافی۔ھ۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ضمان دینا نہ ہوگا، اگرچہ اس سے بہتر دوسرا کوئی بھی کام ہو۔م۔ تمام مسجدوں میں افضل مسجد الحرام جو مکہ میں ہے، اس کے بعد نبوی جو مدینہ میں ہے، پھر بیت المقدس پھر مسجد قباء ہے، پھر وہ جو سب سے زیادہ پرانی ہو، پھر جو سب سے بڑی ہو، پھر جو زیادہ قریب ہو، پھر استاد کی وہ مسجد جس میں فقہ و حدیث اور شریعت سے متعلق چیزوں کا سبق ہوتا ہو، یہ بالاتفاق ہے، مسجد میں کچھ مانگنا حرام اور دینا مطلقاً مکروہ ہے، اور مکروہ باتوں میں سے ہے، گم شدہ جانور کا اعلان، نصیحت کے اشعار کے ماسوا اشعار پڑھنا، آواز بلند کرنا، مقرر کردہ جگہ کے علاوہ کسی اور جگہ وضوء کرنا، درخت لگانا، کنواں کھودنا، کھانا، سونا معتکف اور مسافر کے علاوہ دوسروں کے لئے، پیاز وغیرہ بدبودار چیز کھا کر مسجد جانا، جائز باتیں کرنا، کسی کو اس کی جگہ سے ہٹانا جائز نہیں ہے مگر جب کہ جگہ تنگ ہو تو جائز ہے، اگرچہ وہ تعلیم دے رہا ہو، یا قرآن کی تلاوت کر رہا ہو، محلہ والوں کے لئے یہ جائز ہے کہ دو مسجدوں کو ملا کر ایک بنا دیں، مسجد کو پاک کرنے کے لئے ابابیل اور کبوتر کے گھونسلوں کو نکال کر پھینک دینا جائز ہے۔د۔ اگر ان میں سے بچے ہوں تو ان کو ذبح کئے بغیر زندہ ہی پھینک دینا جائز نہیں ہونا چاہئے، اگرچہ اسے بھی جائز کہا گیا ہے۔م۔ن۔

مسجد کی دیوار اور محراب پر لکھنا اچھا نہیں ہے، جس جائے نماز میں اللہ کے نام لکھے ہوں اسے بچھانا اور استعمال کرنا، یا جو اسے استعمال کرے اس کے ہاتھ بیچنا مکروہ ہے، چاہیے کہ اسے کسی اونچی جگہ پر رکھ دے اسی طرح دعاؤں کے پرچے لکھ کر دروازوں پر چپکانا مکروہ ہے۔ الکفایہ۔ مسجد میں کلی اور وضوء کرنا مکروہ ہے، البتہ اگر اس کے لئے کوئی جگہ متعین کر لی گئی ہو تو وہاں وضوء کر سکتے ہیں پھر وہاں نماز نہیں پڑھنی چاہئے، البتہ برتن میں وضوء کر سکتا ہے۔ قاضی خان۔ دیوار، چٹائی اور زمین پر اور سامنے نہیں تھوکنا چاہئے، اور اگر تھوک دیا تو اسے اٹھانا اور دبا دینا واجب ہے، اور یہی حکم ناک کے پانی اور رینٹ کا بھی ہے، ہونے سے اسے کپڑے پر لے لینا چاہئے، مسجد کی دیوار اور ستون میں پاؤں پونچھنا مکروہ ہے، چٹائی سے پونچھنے میں حرج نہیں ہے، جیسے رکھی ہوئی لکڑی سے یا مٹی کے ڈھیر سے، اور اگر مٹی پھیلی ہوئی ہو تو قول مختار میں مکروہ ہے۔ محیط السرخسی۔

پرانے کنویں مثل زمزم کو چھوڑ کر نیا کنواں کھودنا مکروہ ہے۔ قاضی خان۔ چٹائی وغیرہ رکھنے کے لئے جگہ بنا لینے میں کوئی حرج نہیں ہے بغیر عذر مسجد کو راستہ بنانا مکروہ ہے، اور عذر کے ساتھ جائز ہے، ایسی صورت میں ہر روز اس میں ایک بار نماز پڑھ لینی چاہئے، ہر آنے اور جانے میں پڑھنا ضروری نہیں ہے، اگر مسجد کی حفاظت کی نیت سے اس میں بیٹھنے والا درزی سینے کا کام

کرنے لگے تو مکروہ نہیں ہے لیکن اجرت کی نیت سے سینا مکروہ ہے اس میں بیٹھ کر کاتب اگر اجرت پر لکھتا ہو تو مکروہ ہے ورنہ نہیں، اگر استاد دھوپ وغیرہ کی وجہ سے مسجد میں بیٹھے تو مکروہ نہیں ہے، اور اقرار العیون میں اسے درزی اور کاتب کے حکم میں لکھا ہے۔ الخلاصہ۔

اگر مسجد ایک احاطہ میں ہو اگر اس احاطہ کے دروازہ کو بند کردینے کے بعد احاطہ کے اندر والوں کی جماعت ہو تو وہ احاطہ مسجد کے حکم میں ہے بشرطیکہ وہ لوگ عام طور پر لوگوں کو منع کرتے ہوں، اور اگر اسے بند کرنے کے بعد جماعت نہ رہے تو وہ مسجد نہیں ہے اگرچہ احاطہ والے کسی کو منع نہ کرتے ہوں۔ قاضی خان۔ مسجد کا چراغ گھر میں یا گھر کا چراغ مسجد میں نہیں لانا چاہئے۔ الخلاصہ۔ تہائی رات سے زیادہ مسجد کے چراغ کو جلتا ہوا نہ چھوڑا جائے، البتہ اگر وقف کرنے والے نے اس کی شرط کردی ہو یا اس علاقہ میں اس کا رواج ہو، کسی شخص نے محض بوجہ اللہ مسجد بنا کر اسے للہ وقف کردیا تو آئندہ اس کی ہر قسم کی نگہداشت اور انتظامات مثلاً اس کی مرمت تعمیر، چٹائی اور فرش بچھانے اور قندیل لگانے، اذان واقامت اور امامت وغیرہ کا وہی زیادہ حقدار ہے، اور اگر وہ اس لائق نہ ہو تو اسی کی رائے کے مطابق دوسرا انتظام کرے۔ قاضی خان۔ نماز کے بغیر بھی مسجد میں بیٹھنے میں کوئی حرج نہیں ہے، لیکن اگر اس کی وجہ سے مسجد کا کچھ نقصان ہو وہ ذمہ دار ہوگا۔ الخلاصہ۔

باب صلوۃ الوتر

الوتر واجب عند ابی حنیفة، وقالا سنة لظهور آثار السنن فيه حيث لا يكفر جاحده، ولا يؤذن له، ولابی حنیفة قوله عليه السلام: أن الله تعالى زادكم صلاة ألا وهي الوتر فصلوها ما بين العشاء الى طلوع الفجر امر وهو للوجوب، ولهذا وجب القضاء بالإجماع، وإنما لا يكفر جاحده لان وجوبه ثبت بالسنة وهو المعنى بما روى عنه انه سنة، وهو يؤدى فى وقت العشاء، فاكتفى بأذانه وإقامته.

ترجمہ:- نماز وتر کا باب، نماز وتر واجب ہے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ یہ سنت ہے، اس میں سنت کی علامتیں پائی جانے کی وجہ سے اس طور پر کہ اس کے انکار کرنے والے کو کافر نہیں کہا جاتا ہے، اور اس لئے اذان نہیں دی جاتی ہے، امام ابو حنیفہؒ کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تم پر ایک نماز زیادہ کی ہے، خبردار ہو کہ وہ وتر کی نماز ہے، اس لئے تم اسے عشاء سے طلوع فجر کے درمیان، اور یہ ایک امر ہے جو وجوب کے لئے ہوتا ہے، اسی لئے بالاجماع اس کی قضاء واجب ہوتی ہے، اس کے منکر کو اس لئے کافر نہیں کہا جاتا ہے کہ اس کا وجوب سنت سے ثابت ہے، اور یہی معنی ہیں اس روایت کے جو آپ ﷺ سے ثابت ہے کہ یہ سنت ہے، اور یہ عشاء کے وقت میں ادا کی جاتی ہے اس لئے اسی کی اذان اور اقامت پر اکتفاء کیا گیا ہے۔

توضیح:- وتر کی نماز کا بیان، حنیفہ کی دلیل، وتر کی نماز کا وقت

باب صلوۃ الوتر: الوتر واجب عند ابی حنیفة، وقالا سنة لظهور آثار السنن فيه.....الخ

وتر کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ سے تین روایتیں منقول ہیں، (۱) قول وتر فرض ہے، اور یہی قول امام زفرؒ اور مالکیہ میں سے سحنونؒ واصبغؒ وابو بکر بن العربیؒ کا ہے، اور ابن بطالؒ نے اسے حضرت ابن مسعودؓ و حذیفہؓ اور ابراہیم نخعیؒ سے نقل کیا ہے کہ اہل القرآن پر فرض ہے، اور شیخ علم الدین سخاویؒ نے اسی کو پسند کیا ہے، اور شرح المجمع میں ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عمل کے اعتبار سے وتر فرض ہے اور اعتقاد کے اعتبار سے واجب ہے، (۲) قول وہ ہے جو مصنفؒ نے یہاں پر فرمایا ہے کہ الوتر واجب عندابی حنیفةؒ وتر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک واجب ہے۔ ف۔ ابو حنیفہؒ کا ظاہر مذہب یہی ہے۔ الدرایہ۔ یہی صحیح ہے۔ ع۔ یہی اصح ہے۔ القاضی خان، (۳) قول یہ ہے کہ وتر سنت مؤکدہ ہے، یہی قول اکثر علماء کا ہے وقالا الخ اور صاحبینؒ یعنی امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ وتر سنت یعنی مؤکدہ ہے لظهور الخ کیونکہ وتر میں سنت کی علامت ظاہر ہے، چنانچہ وتر کا منکر کافر

نہیں ہوتا ہے اور وتر کے لئے اذان بھی نہیں کہی جاتی ہے۔ف۔
اور مخدجیؒ سے روایت ہے کہ شام کے ایک شخص نے کہا ہے جن کا نام ابو محمد ہے کہ وتر واجب ہے، تو میں لوٹ کر عبادہ بن الصامتؓ کے پاس آیا اور عرض کیا کہ ابو محمد فرماتے ہیں کہ وتر واجب ہے، عبادہؓ نے فرمایا کہ انہوں نے جھوٹ کہا، میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے کہ پانچ نمازیں ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں پر فرض کیا ہے۔ آخر تک۔ اس کی روایت ابوداؤد اور نسائیؒ نے کی ہے "جھوٹ کہا" کا مطلب ہے کہ انہوں نے اپنے اجتہاد میں خطاء کی ہے۔ع۔
میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ نفی فرضیت کی دلیل ہے، اور فرض ہونے کا قول انصاف کی نظر میں اتنا کمزور ہے کہ اس مسئلہ میں اور گفتگو کرنے کی بھی ضرورت نہیں ہے، مگر اس سے واجب کی نفی نہیں ہوتی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے پانچ نمازیں فرض کی ہیں تو یہ فرض نہیں ہے بلکہ واجب ہے جیسے عیدین کی نماز اور اسی بناء پر اس کا منکر کافر نہیں ہوتا ہے، اور نہ مثل عید کے اذان ہے، لیکن اس میں باعتبار معنی کے غور کرنے کے بعد وجوب ہی کے معنی معلوم ہوتے ہیں، یعنی اسے وجوب کہنا اس بناء پر ہے کہ دلیل کے ثبوت یا دلالت میں ایک نوع تصور ہوتا ہے ورنہ اصل میں یہ فرض ہے، پھر عبادت کی قسموں میں سے نمازوں کی فرضیت حقیقتاً پچاس ہے اگرچہ بکم کر کے پانچ کی تعداد میں رکھی گئی ہیں، اس اعتبار سے کہ ہر ایک دس گنا کے برابر ہے اس طرح شکل میں پانچ برابر پچاس کے ہو گئیں، جیسا کہ معراج کی حدیث میں اس بات کی تصریح ہے، اور آخر میں اللہ تعالیٰ نے یہ آخری فیصلہ سنا دیا **یبدل القول لدی** کہ میرے یہاں بات بدلی نہیں جاتی اس سے یہ بات صاف ظاہر ہوتی ہے کہ اس نماز کے مسئلہ میں جتنی فرض نمازیں ہیں بس یہی ہیں، عملی وجوب کسی خاص بات کا خیال رکھتے ہوئے احتیاطاً ہے، پھر وہ باتیں آئندہ سامنے آئیں گی۔م۔

ولابی حنیفة قوله علیه السلام: ان الله تعالیٰ زادکم صلاة الا وهی الوتر فصلوها......الخ

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ حدیث ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے ایک نماز زیادہ کر دی ہے اور سن لو کہ وہ وتر کی نماز ہے اس لئے اسے عشاء اور طلوع فجر کے درمیان پڑھو، اور یہ حدیث بصیغہ امر ہے یعنی فصلوا امر وجوب کے لئے ہوتا ہے۔ف۔ لہٰذا نماز وتر واجب ہوئی، **ولهذا** الخ اسی بناء پر وتر کی قضاء بالاجماع واجب ہے۔ف۔ یعنی بالاجماع ثابت ہے، اگرچہ صاحبینؒ کے نزدیک وجوباً نہیں ہے، بلکہ سنت کی قضاء واجب نہیں ہے اس طرح سنت سے فرق ہو گیا اور نتیجہ کے طور پر نماز وتر واجب ہوئی، **وانما لایکفرا** الخ اس کے منکر کے اوپر کفر کا حکم اس لئے نہیں لگایا جاتا ہے کہ اس کا ثبوت سنت سے ہوتا ہے۔ف۔ اور وہ حدیث متواتر یا مشہور نہیں ہے اور دلالت قطعی بھی نہیں ہے اس لئے یہ فرض نہیں ہوئی اور اسی وجہ سے اس کے منکر کو کافر نہیں کہا جائے گا۔

وهو المعنی بما روی عنه انه سنة......الخ

اور امام ابو حنیفہؒ سے جو روایت ہے کہ وتر سنت ہے اس کا مطلب یہی ہوا۔ف۔ وتر کے واجب ہونے کا ثبوت سنت کی دلیل سے ہے **وهو یودی** الخ اور چونکہ وتر کی نماز عشاء کے وقت میں ادا کی جاتی ہے اس لئے عشاء کی اذان و اقامت پر اکتفاء کیا گیا۔ف۔ اسی لئے وتر کے واسطے مستقلاً اذان و اقامت نہیں ہے، اس کے علاوہ عید کی نماز کے مانند وتر واجب کے لئے بھی اذان کا ہونا ضروری نہیں ہے۔
شیخ ابن الہمامؒ کے قول کے مطابق مختصر طور پر اس مسئلہ کی تحقیق اس طور پر ہے کہ حدیث مذکور کئی صحابہ کرامؓ نے روایت کی ہے جو یہ ہیں عمرو بن العاصؓ وعقبہ بن عامرؓ وابن عباسؓ وابن عمرؓ وابو سعید الخدریؓ اور عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ اور خارجہ بن حذافہؓ وابو بسرہ غفاری، اور تحقیق سے یہ بات ثابت ہوتی ہے یہ ساری روایتیں ضعیف ہیں، سوائے حدیث خارجہؓ کے جو یہ ہے **خرج علینا رسول الله ﷺ فقال ان الله امدکم بصلوة هی خیر لکم من حمر النعم فجعلنا لکم فیما بین العشاء الاخرة الی طلوع الفجر**، یعنی اللہ تعالیٰ نے تمہاری امداد کی ایک نماز سے جو تمہارے لئے سرخ اونٹوں سے بہتر ہے، اس لئے

میں نے اسے عشاء اور طلوع فجر کے درمیان کر دیا، اس کی روایت، احمد، ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ، حاکم، طبرانی اور دار قطنی نے کی ہے، ترمذیؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث غریب ہے، اور حاکمؒ نے اس کی تصحیح کی ہے، لیکن کامل ابن عدی میں عبداللہ بن ابی مرہ کے حالات بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ امام بخاریؒ نے فرمایا ہے کہ ان راویوں میں سے ایک کا دوسرے سے سننا معلوم نہیں ہو سکا ہے۔

جواب یہ ہے کہ صراحۃً بیان کرنا ضروری نہیں ہوتا ہے، صرف ایک وقت میں پایا جانا اور ملاقات کا امکان کافی ہے، جیسا کہ امام مسلمؒ نے بمقدمہ صحیح مسلم میں اس مسئلہ کو تحقیق کے ساتھ بیان کیا ہے، ابن الجوزیؒ نے اس پر اعتراض کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس کی اسناد میں محمد بن اسحٰق ضعیف اور دار قطنی نے عبداللہ بن راشد کو ضعیف کہا ہے، جواب یہ ہے کہ محمد بن اسحٰق تو محققین کے نزدیک ثقہ ہیں ان محققین میں سے بخاریؒ ہیں جنہوں نے اس کی توثیق کی ہے، اور یہی کافی ہے، اس کے علاوہ محمد بن اسحٰق کی متابعت لیث بن سعد عن زید بن ابی حبیب موجود ہے، اور عبداللہ بن راشد جن کو دار قطنی نے ضعیف کہا ہے وہی عبداللہ بن راشد ہیں جو حضرت عثمانؓ کے آزاد کردہ غلام ہیں جنہوں نے ابوسعید خدریؓ سے حدیث کی روایت کی ہے، اور یہاں جو عبداللہ بن راشد راوی ہیں وہ عبداللہ بن راشد الزوفی ابوالضحاک البصری ہیں جنہوں نے خارجہؓ سے روایت کی ہے انہیں دار قطنی نے ضعیف نہیں کہا ہے بلکہ ابن حبان نے تو انہیں ثقات میں سے لکھا ہے، صاحب التنقیح نے ایسا ہی کہا ہے۔ م۔ فع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ابن حجرؒ نے تقریب التہذیب میں عبداللہ بن راشد الزوفی ابوالضحاک البصری کو غیر معلوم مستور الحال لکھا ہے لیکن جبکہ ابن حبان نے ان کو ثقات میں سے لکھا ہے تو اب یہ ایسے نہ رہے جن کو یہ کہا جاسکے کہ حال کا کسی کو پتہ نہیں ہے، اور نہ اب ان پر کسی قسم کا اعتراض باقی رہا۔ واللہ اعلم۔ م۔ اور نسائی کی روایت میں عبداللہ بن راشد الزوفی کی تو لیث بن سعد کے ساتھ تائید اور متابعت کی تصریح موجود ہے، لہذا یہ حدیث درجہ صحت کو پہونچ کر صحیح ہو گئی اور اگر یہ بات بھی نہ ہوتی تو بھی مختلف سندوں اور متعدد طرق سے پائے جانے کی وجہ سے حسن کے درجہ سے کم نہ ہوتی۔ ف۔

اب یہ سوال ہے کہ یہ حدیث تو ثابت ہو گئی مگر اب یہ جاننا ہے کہ اس سے وجوب کس طرح ثابت ہوا، تو جواب یہ ہے کہ استدلال کا ایک طریقہ یہ ہے کہ لفظ **زاد کم** یعنی زیادہ کیا اس روایت میں نہیں ہے بلکہ امدکم ہے اور امداد کچھ زیادتی پر نص نہیں ہے جیسا کہ اس آیت پاک **امدکم باموال و بنین او یمدکم** اور اس جیسے الفاظ صرف نعمت کو بتلاتے ہیں اس کے معنی یہ ہوئے کہ اس نماز کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے تم کو ایسی نعمت دی ہے جو سرخ اونٹوں سے بہتر ہے اور تحریص اور ترغیب استحباب کے لئے ہے جیسا کہ فجر کی سنت کے بارے میں حدیث ہے **ان اللہ زادکم صلوۃ الی صلوتکم ھی خیرلکم من حمر النعم الاوھی رکعتان قبل صلوۃ الفجر**، یعنی اللہ تعالیٰ نے تمہارے واسطے تمہاری نماز پر ایک اور نماز زیادہ کی ہے اور وہ تمہارے لئے سرخ اونٹوں سے بڑھ کر ہے، اور یہ جان لو کہ وہ نماز فجر سے پہلے دو رکعتیں ہیں، حاکمؒ اور بیہقیؒ نے اس کی روایت کی ہے، شیخ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہے۔

اسی اعتراض کی وجہ سے اس طریقہ کے مشہور ہونے کے باوجود مصنفؒ نے اس طریقہ کو چھوڑ کر یہ دوسرا طریقہ اختیار کیا ہے اور اس طرح استدلال کیا ہے کہ حدیث میں لفظ **فصلوھا** امر صیغہ سے کہا گیا ہے اور امر وجوب کے لئے ہوتا ہے، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ صحیح روایت میں یہ لفظ نہیں ہے، اور جس روایت میں ہے وہ ضعیف ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر صحیح روایت میں ہوتا تو بھی اس کے یہ معنی ظاہر نہیں ہیں کہ تم اسے خواہ مخواہ پڑھو یعنی ضرور پڑھو بلکہ اس کی مراد تو یہ ہے کہ تمہارے لئے اس کے پڑھنے کا وقت طلوع فجر تک ہے، اور حق بات یہ ہے کہ یہ معنی ظاہر ہیں، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ اولیٰ یہ ہے کہ ابوداؤد کی حدیث بریدہؓ سے جو مروی ہے اس سے استدلال کیا جاوے کہ **الوتر حق فمن لم یوتر فلیس منی** یعنی وتر حق ہے جو اسے نہ پڑھے وہ مجھ سے نہیں ہے، حاکمؒ نے اس کی روایت کی ہے، اور اسے صحیح بھی کہا ہے، اور کہا ہے کہ اس کے راوی ابوالمقیب ثقہ ہیں

اور ابن معین نے بھی انہیں ثقہ کہا ہے، مگر بخاری وغیرہ نے اس میں کلام کیا ہے۔ الحاصل یہ حدیث حسن کے درجہ میں ہے، اور بزارؒ نے ابن مسعودؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ الوتر واجب علی کل مسلم یعنی وتر ہر مسلمان پر واجب ہے۔

اس پر یہ اعتراض ہوا کہ امر بھی استحباب کیلئے مستعمل ہوتا ہے اور لفظ حق اور واجب دونوں کے معنی ثابت کے ہیں جیسے قیام اللیل اور غسل جمعہ دونوں میں ایسی ہی تاکید فرمائی گئی ہے، اس لئے یہی معنی لینا چاہئے تاکہ وہ اعتراض اور مقابلہ ختم ہو جائے جو ابن عمرؓ کی حدیث میں کہ انه علیه السلام کان یوتر علی البعیر، یعنی رسول اللہ ﷺ اونٹ پر وتر پڑھا کرتے تھے، اس کی روایت بخاری اور مسلم نے کی ہے، تو اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ تو ایک واقعہ کا بیان ہے جس میں یہ احتمال ہے کہ شاید کسی عذر کی وجہ سے ایسا کیا ہو، چنانچہ اب بھی اگر کیچڑ اور پانی ہو تو سواری پر فرض بھی جائز ہے یہ جواب "فع" میں ہے لیکن یہ بات واضح ہے کہ اس جگہ ان مسائل کا بیان ہے جو اکثر اوقات پیش آتے ہیں، اتفاقی واقعات اور مسائل کا نہیں ہے جیسا کہ خود ابن الہمامؒ نے وضوء کی احادیث میں بیان کیا ہے، اور تمام روایتوں میں یہ اصح ہے، پس طحاویؒ نے وتر کی روایت کو کمزور بتایا ہے وہ معارض نہ ہوگا۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ معاذ بن جبلؓ کو اپنی وفات سے صرف چند دن پہلے ملک یمن بھیجا اور چند نصیحتیں فرمائیں ہیں ان، میں سے یہ بھی ہے انہیں بتاؤ کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر دن رات میں پانچ نمازیں فرض فرمائی ہیں۔ الخ
اس وقت اگر وتر پڑھنا فرض یا واجب ہوتا تو اسے بھی ان نمازوں کے ساتھ ہی ذکر فرمادیتے کیونکہ اس کی تاخیر کو جائز نہیں فرماتے۔

تیسرا اعتراض، ابن حبانؒ نے ایک مرفوع روایت بیان کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے رمضان کے مہینہ میں لوگوں کو تراویح کی نماز پڑھائی، چنانچہ آٹھ رکعتیں پڑھائیں اور وتر کی نماز پڑھائی، پھر دوسرے دن بھی لوگ اس کے لئے منتظر رہے مگر آپ نہیں نکلے اس لئے لوگوں نے بعد میں نہ نکلنے کی وجہ دریافت کی تو فرمایا کہ مجھے اس بات کا خوف ہوا کہ تم پر وتر لازم کر دی جائے: ابن الہمامؒ نے کہا کہ صاحبینؒ کی طرف یہ عمدہ معارضہ ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس معارضہ کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ لکھا ہونے سے فرض کا حکم ہو جاتا ہے جبکہ وتر تو واجب ہے فرض نہیں ہے، مگر یہ جواب کچھ بھی وزن نہیں ہے کیونکہ فرض اور واجب میں فرق تو صرف اعتقاد کا ہے جبکہ عمل میں دونوں برابر مانے گئے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ وتر لازم واجب نہ تھا، اس کا جواب دیا گیا ہے کہ شاید پہلے یہ وتر واجب نہ ہو اور بعد میں واجب کیا گیا ہو۔

میں کہتا ہوں کہ یہ تو صرف احتمال ہے، مزید تعجب کی بات یہ ہے کہ صلوۃ اللیل جس پر وتر کا اطلاق ہوا ہے شاید اس کی تیرہ یا گیارہ رکعتیں ہی پہلے وتر کی پڑھی جاتی ہوں کیونکہ اس کی تعداد پہلے متعین نہ تھی پھر یہی رکعتیں آہستہ آہستہ کم ہوتے ہوئے تین ہی رکعت باقی رہ گئی ہو، لیکن حق بات یہ ہے کہ اس قسم کے شبہے پیدا کرتے رہنا مناسب نہیں ہے، ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ وجوب کو لغوی معنی میں ہونے کی دلیل ترمذی کی حدیث ہے کہ ہر مسلمان پر وتر حق واجب ہے پس جو چاہے پانچ سے وتر کر لے، اور جو چاہے تین سے وتر کر لے اور جو چاہے کہ ایک رکعت سے وتر پڑھے وہ ایک ہی پڑھے اس کے علاوہ اس کی روایت ابن حبان اور حبان نے بھی کی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حق واجب سے شرعی وجوب مراد نہیں ہے، ورنہ پانچ بھی واجب ہوں اور ایک بھی واجب ہو، حالانکہ بالاجماع ایسا نہیں ہے، اس لئے اس کی مراد لائق، ضروری اور موکد ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس کا جواب اسطرح دیا جاتا ہے کہ ابتداء میں رکعتوں کی تعداد متعین نہیں ہوئی تھی لیکن آخر میں تین رکعتیں متعین ہو چکی ہیں، لیکن اس سے پہلے یہ کہہ چکا ہوں کہ اس جواب میں کوئی پائداری نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

عینیؒ نے لکھا ہے کہ مختلف دلائل میں سے ایک دلیل یہ بھی ہے کہ حضرت علیؓ کی یہ مرفوع حدیث ہے کہ اے اہل القرآن وتر پڑھو کہ اللہ تعالیٰ خود وتر ہے، اور وتر کو دوست رکھتا ہے، اس کی روایت ابوداؤد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے کی ہے، اور ترمذیؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے، لیکن خطابیؒ نے کہا ہے کہ اس میں اہل القرآن کو خاص کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ وتر

واجب نہیں ہے ورنہ عام حالات میں واجب ہونا چاہئے تھا کیونکہ اہل القرآن عام محاورے میں عوام کو شامل نہیں ہوتا ہے، عینیؒ نے اس جواب کو تسلیم نہیں کیا ہے، دلائل میں سے ایک دلیل یہ بھی ہے کہ حضرت ابو سعید خدریؓ کی ایک مرفوع حدیث یہ ہے کہ صبح ہونے سے پہلے پہلے وتر پڑھ لو، اس کی روایت مسلم، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے کی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس حدیث سے تو صرف وقت کا بیان ہوا ہے۔ اچھی طرح سمجھ لو۔ ان دلائل میں سے ایک یہ حدیث بھی ہے کہ جو شخص وتر پڑھے بغیر سو گیا یا بھول گیا تو اسے جب یاد آئے پڑھ لے، اس کی روایت ابوداؤد اور ترمذی نے کی ہے، میں کہتا ہوں کہ اسی قسم کا حکم رات کے معمول کے وظیفہ کے بارے میں بھی کہ جب ناغہ ہو جائے تو دوپہر تک قضاء کرنے کا حکم ہے، اس سے بھی وجوب کی دلیل نہیں نکلی، اسے بھی سمجھ لو، اور ابو جعفر الطحاویؒ نے ذکر کیا ہے کہ وتر کے واجب ہونے پر صحابہ کرام کا اجماع ہے۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ اگر یہ مکمل ہو تو یہی دلیل کافی ہو گئی۔ واللہ اعلم۔

میرے نزدیک اس سلسلہ کی تمام حدیثوں کو اکٹھا کرنے اور ان میں گہری نظر ڈالنے کے بعد یہ بات تحقیق پیدا ہوتی ہے کہ رات کی نماز کو وتر یعنی طاق اور بے جوڑ بنانے میں ایک خاص فضیلت کا وعدہ کیا گیا ہے، اس لئے جس کسی کو اپنے اوپر آخری شب میں بیدار ہونے کا یقین نہ ہو وہ رات کے پہلے حصہ ہی میں عشاء کے بعد پڑھ لے جیسا کہ حضرت ابو بکر صدیقؓ پڑھ لیا کرتے تھے۔ مگر آخر میں وتر پڑھنے میں زیادہ فضیلت ہے اور اقویٰ فعل ہے حضرت عمرؓ کا معمول تھا، اسی لئے رسول اللہ ﷺ نے حضرت ابو بکر صدیقؓ کے فعل کو حذر اور احتیاط پر محمول کیا اور حضرت عمرؓ کے فعل کو قوت پر محمول کیا، جیسا کہ امام مالکؒ اور ابوداؤد نے حضرت ابو قتادہؓ سے روایت کی ہے، اور حضرت ابو ہریرہؓ کو رسول اللہ ﷺ نے رات کے پہلے ہی حصہ میں وتر پڑھنے کی وصیت فرمادی ہے، اور صحیح روایت سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ لا وتران في ليلة ایک رات میں دوبار وتر کی نماز نہیں ہے، اور بخاری کی حدیث میں ہے کہ جب تم پہلے حصہ میں وتر ادا کر لو تو آخری حصہ میں نہ پڑھو۔

اور سنن اربعہ میں حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ دن اور رات کی نمازیں دو دو رکعتیں ہیں جو وتر سے طاق ہو جاتی تھی اور اس طاق کر لینے میں بڑی خاص فضیلت ہے، پس جن حدیثوں میں ام المومنین عائشہؓ سے تیرہ، گیارہ اور سات کو وتر کرنا مروی ہے ان کا مطلب یہی ہے کہ رات کی نمازیں وتر ملانے کے بعد اتنی رکعتیں ہو جایا کرتی تھی جیسا کہ ترمذیؒ نے اسحٰق بن ابراہیم یعنی ابن راہویہ سے نقل کیا ہے، اسی طرح وہ حدیث جو کچھ پہلے بیان کی گئی ہے کہ جو پانچ کے ساتھ ایتار کرنا چاہتا ہے وہ کر لے اور جو تین کے ساتھ بیجوڑ کرنا چاہے کر لے اور جو ایک کے ساتھ طاق کرنا چاہے وہ کر لے، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وتر بنانا ہی مقصود ہے، اور ایتار کا کام ایک سلام کرنے یعنی آخر میں ایک بار ہی سلام پھیرنے سے ہوتا ہے، یہاں تک کہ پانچ رکعتوں بلکہ ایک رکعت سے بھی ثابت ہے، اور وہ جو تیرہ و گیارہ وغیرہ کو وتر بنانے کا ذکر ہوا ہے وہ ایک سلام سے کسی نے بھی ذکر نہیں کیا ہے، اس تفسیر کی بناء پر ساری حدیثیں بغیر کسی نسخ اور تغیر کے باقی اور اثر کو ثابت کرنے والی رہیں، برخلاف شیخ ابن الہمامؒ کے پہلے تو گیارہ وغیرہ رکعتوں پر وتر کا حکم مضطرب رہا، اور کوئی تعداد متعین نہ تھی، مگر آخر میں ساری روایت منسوخ ہو کر تین ہی کی تعداد متعین رہ گئی، یہ معلوم ہونا چاہئے کہ دو عیبوں ایک اضطراب اور دوم نسخ کو کسی حکم پر بلا دلیل لگانا کس طرح جائز ہو گا جبکہ اوپر کی دلیل میں لگائے گئے ہیں۔

ایک سوال یہ ہوتا ہے کہ ایتار یعنی رات کے وقت نماز کو طاق کر لینے کا حکم کیسا تھا یعنی واجب ہو کر یا سنت ہو کر تو یہ پہلا مسئلہ ہے، اور حق تو یہ ہے واللہ اعلم کہ آثار و علامات جو کسی مجتہد کو نتیجہ تک پہونچنے کے لئے ضروری ہیں دونوں اقوال کے لئے موجود ہیں، جس کا اقرار خود ابن الہمامؒ نے بھی کیا ہے، اور امام ابو حنیفہؒ سے تو فقط ایک اور یہی روایت ہے کہ وتر واجب ہے، اور اس کی کوئی مقررہ تعداد قابل اعتماد نہیں ہے، لہٰذا اس بات کی کوئی ضرورت نہیں ہے کہ قول کے بارے میں یہ تکلف کیا جائے کہ پہلے اس مسئلہ میں اضطراب تھا پھر سب منسوخ ہو کر تین رکعتیں باقی رہ گئیں، اور مصنفؒ نے بھی اسی کی طرف اشارہ فرمایا ہے،

چنانچہ مصنفؒ نے شروع میں صرف یہی لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وتر واجب ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک سنت ہے یعنی رات کی نماز کو طاق کر لینے کا حکم جو حدیث میں اوتروا وصلوا وغیرہ ہے وجوب کے لئے ہے، خواہ اسے کسی بھی عدد سے طاق کر لیا جائے، اس بناء پر امام ابو حنیفہؒ کا قول کسی حدیث کے بھی خلاف نہیں ہے،
یعنی ایتار اور طاق کرنا پانچ رکعت سے ہو یا تین رکعت سے یا کسی اور عدد سے، البتہ امام اعظم کے نزدیک قول مختار میں تین رکعتیں ہیں کیونکہ زیادہ تر احادیث اور آثار میں تین رکعتوں کا ہی تذکرہ ہے، اور مغرب کی نماز کے مطابق بھی یہی عدد ہے، اور ایک رکعت یا پانچ رکعتوں کی کوئی نظیر نہیں ہے، اسی لئے مصنفؒ نے تعداد بیان کر کے اور مستقلاً اس طرح کہا ہے۔

قال الوتر ثلاث رکعات لایفصل بینھن بسلام لما روت عائشۃؓ انہ علیہ السلام کان یوتر بثلاث وحکی الحسنؒ اجماع المسلمین علی الثلاث.

ترجمہ:- وتر کی نماز کی تین رکعتیں، ان کے درمیان سلام پھیر کر فصل نہ کرے اس بناء پر کہ حضرت عائشہؓ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ تین رکعتوں کے ساتھ وتر کی نماز پڑھتے تھے اور حضرت حسنؒ نے تین رکعتوں پر تمام لوگوں کا اجماع بیان کیا ہے۔

توضیح:- وتر کی رکعتوں کی تعداد، حدیث سے دلیل، حنفیہ کی دلیل

قال الوتر ثلاث رکعات لایفصل بینھن بسلام......الخ

وتر نماز کی تین رکعتیں ہیں، ان میں سلام سے جدائی نہ کرے یعنی تین رکعتیں پڑھ کر آخر میں سلام پھیرے۔ ف۔ یعنی ایتار واجب ہے، اس کام کے لئے تین رکعتیں ہونی چاہئے کہ ان کے درمیان کوئی فصل نہیں ہے، کیونکہ ایک رکعت کی دوسری کوئی نظیر نہیں ہے، جیسے کہ پانچ کی بھی دوسری کوئی نظیر ہے، اور ظنی روایتوں کو قطعی روایتوں سے جتنی موافقت ہو جائے وہ بہتر اور اقوی ہے۔

لما روت عائشۃؓ انہ علیہ السلام کان یوتر بثلاث......الخ

کیونکہ ام المومنین صدیقہؓ نے روایت فرمائی ہے کہ رسول اللہ ﷺ تین رکعتوں کے ساتھ وتر فرمایا کرتے تھے۔ ف۔ یعنی بغیر فصل کئے ہوئے مسلسل تین رکعتوں سے جیسا کہ نسائیؒ نے حضرت ام المومنین سے روایت کی ہے کہ دو رکعتوں پر رسول اللہ ﷺ سلام نہیں پھیرتے تھے، مصنفؒ کی بیان کی ہوئی حدیث حاکمؒ نے روایت کی ہے، اتنی اور بھی زیادتی کے ساتھ کہ صرف تینوں رکعتوں کے آخر میں سلام پھیرتے تھے اور دوسری رکعت میں نہیں پھیرتے تھے، ام المومنینؓ کی حدیث یہ ہے کہ پہلی رکعت میں فاتحہ کے علاوہ سورہ اعلیٰ **سبح اسم ربك الاعلی** اور دوسری میں فاتحہ کے علاوہ **قل یا ایھا الکفرون** اور تیسری رکعت میں فاتحہ کے ساتھ ﴿**قل ھو اللہ احد**﴾ اور ﴿**قل اعوذ برب الفلق**﴾ اور ﴿**قل اعوذ برب الناس**﴾ پڑھتے تھے، اس کی روایت ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ، اور حاکم نے کی ہے، اور اسے صحیح بھی کہا ہے، اور ابن حبان اور ان کے مانند طحاویؒ نے ابن عباس وسعید بن عبد الرحمن سے اور ترمذی وابن ماجہ ونسائی وطحاویؒ نے علی سے روایت کی ہے۔ مع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اخری رکعت میں تین سورتوں کو ملا کر کہا گیا ہے، اس بناء پر واجب نمازوں کی ہر رکعت میں کئی سورتیں پڑھنا مکروہ نہیں ہونی چاہئے، جیسا کہ محیط وغیرہ میں کہا ہے، کیونکہ اس حدیث کے صحیح ہونے میں کوئی شک نہیں ہے۔ اچھی طرح سمجھ لو۔ م۔ اور طحاویؒ نے وتر کی تین رکعتوں کی روایت میں صحابہ کرام اور تابعین عظام کی ایک جماعت کا نام لیا ہے، جیسا کہ ان تمام کے نام عینیؒ میں مذکور ہیں۔

وحکی الحسنؒ اجماع المسلمین علی الثلاث......الخ

اور حسن بصری نے تین رکعتوں پر مسلمانوں کا اجماع نقل کیا ہے۔ف۔ چنانچہ ابن ابی شیبہ نے کہا ہے حدثنا حفص حدثنا عمرو عن الحسن قال اجمع المسلمون علی ان الوتر ثلاث لایسلم الا فی آخرھن. یعنی حسن بصریؒ نے کہا ہے کہ صحابہؓ نے اجماع کیا ہے کہ وتر کی تین رکعتیں ہیں ان کے درمیان سلام نہ پھیرے بلکہ آخر میں سلام پھیرے، اور ابوداؤد نے عبداللہ بن قیس سے روایت کی ہے کہ میں نے ام المومنین عائشہؓ سے پوچھا کہ رسول اللہ ﷺ کتنی رکعتوں سے وتر فرمایا کرتے تھے، فرمانے لگیں کہ چار اور تین کے ساتھ اور چھ اور تین کے ساتھ اور آٹھ اور تین کے ساتھ، اور سات سے کم وتر نہیں کرتے اور تیرہ سے زیادہ وتر نہیں کرتے تھے، اس حدیث میں وتر کی تین رکعتوں کی تصریح کر دی ہے، عینیؒ نے لکھا ہے کہ اکثر علماء نے اسی قول کو اختیار کیا ہے، اور ابن بطالؒ نے مدینہ کے فقہاء سبعہ کا یہی قول نقل کیا ہے۔ مع۔ بلکہ طحاویؒ نے اسے عبدالرحمن بن ابی زیاد سے انہوں نے اپنے والد سے فقہاء سبعہ اور دوسرے صلحاء سے روایت کی ہے، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے، ترمذیؒ نے کہا ہے کہ یہ صحابہ اور تابعین کی ایک جماعت کا قول ہے۔ع۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ شیخ الاسلام عینیؒ اور محقق ابن الہمامؒ نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ تین ہی رکعت پر انحصار ہے، اور کمی وزیادتی پہلے زمانہ میں ہوتی تھی جبکہ آخری بات طے نہیں پائی تھی، لیکن اس کی کوئی دلیل نہیں پائی گئی ہے، اور حسن بصریؒ کے قول کی اسناد ضعیف ہے، اس کے علاوہ اس سے تین رکعتوں کے اختیار کرنے کا ثبوت ہے، جبکہ وتر کی تین رکعتیں ہونے کے متعلق کوئی کلام نہیں ہے۔

وھذا احد اقوال الشافعیؒ وفی قول یوتر بتسلیمتین وھو قول مالکؒ والحجۃ علیھما مارویناہ.

ترجمہ:- اور یہ قول امام شافعیؒ کے کئی اقوال میں سے ایک ہے، اور ایک قول میں ہے کہ دو سلاموں سے وتر پڑھے، اور یہی قول امام مالکؒ کا بھی ہے، اور ان دونوں کے خلاف ہماری دلیل وہ ہے جو ہم نے روایت کی ہے۔

توضیح:- وتر کے بارے میں امام شافعی کے اقوال، امام مالک کا قول، ان کے دلائل

وھذا احد اقوال الشافعیؒ......الخ

امام شافعیؒ کے اقوال میں سے ایک قول وہی ہے جو ابھی گذرا ہے۔ف۔ کہ وتر کی تین رکعتیں ہیں، اور روضہ میں ہے کہ امام شافعیؒ کی ایتار کی سنت ایک سے طاق ۳-۵-۷-۹-اور گیارہ تک حاصل ہو جاتی ہے۔ مع۔

وفی قول یوتر بتسلیمتین وھو قول مالکؒ......الخ

اور امام شافعیؒ کے ایک اور قول میں ہے کہ دو سلام سے تین رکعت وتر پڑھے۔ف۔ یعنی دو رکعت پر سلام پھیر کر ایک رکعت کے بعد سلام پھیرے **وھو قول مالک الخ** امام مالکؒ کا بھی یہی قول ہے۔ف۔ جواہر مالکیہ میں ہے کہ وتر ایک اور دو سنت ہے، اور حاوی حنبلیہ میں ہے کہ وتر سنت ہے، اور بقول ابی بکر واجب ہے جو کم سے کم ایک رکعت ہوتی ہے، اور کامل ہونے میں کم از کم تین رکعت اور زیادہ سے زیادہ گیارہ رکعت تک ہے۔ مع۔

والحجۃ علیھما مارویناہ......الخ

اور ان دونوں کے مقابلہ میں ہماری دلیل وہ حدیث عائشہؓ ہے جو ہم نے پہلے روایت کر دی ہے۔ف۔ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ ام المومنین حضرت عائشہؓ سے ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ دو رکعتوں پر سلام پھیرتے اور ایک رکعت سے وتر کر لیتے تھے، اور ام سلمہؓ کی حدیث میں وتر پانچ رکعتوں کے ساتھ بھی آیا ہے، اور اس سے پہلے رسول اللہ ﷺ سے پانچ و تین اور ایک رکعت کے ساتھ بھی وتر بنانے کی اجازت گذر گئی ہے، جواب یہ ہے کہ کئی روایتوں سے یہ بات ہمیں معلوم ہوئی ہے کہ وتر کے بارے میں رکعتوں کی تعداد متعین ہونے سے پہلے یہ بات تھی کیونکہ جس نماز کی رکعتوں کی تعداد متعین نہیں ہو سکی بلکہ اس میں اختیار ہو تو ان کی رکعتوں کا اعتبار نہ ہوگا، اب جبکہ آخر میں تعداد تین رکعتوں کے ہونے کی متعین ہو چکی تو بقیہ تمام تعداد منسوخ

باقی جائے گی۔ مع۔ پھر اگر یہ کہا جائے کہ حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے رات کی نماز کی بابت سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ وہ دو دو رکعتیں ہیں اور آخر میں جب صبح صادق نکل آنے کا احتمال ہونے لگے اس وقت ایک رکعت اور پڑھ کر نماز ختم کر دو جس سے نماز وتر ہو جائے گی، اس کا جواب عینیؒ اور ابن الہمامؒ نے یہ دیا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ جب صبح کا خوف ہو تو اس وقت دو کے ساتھ ہی ایک اور ملا لو تاکہ وہ وتر بن جائے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر اس روایت کو بھی تعداد کے تعین سے پہلے کے حکم پر محمول کیا جاتا تو زیادہ بہتر ہوتا، کیونکہ یہ تاویل دو طرح سے درست نہیں رہتی ہے، اول یہ کہ ابن عمرؓ سے صحیح مسلم میں مرفوعاً روایت موجود ہے کہ الوتر رکعة آخر اللیل کہ وتر رات کے آخر میں ایک رکعت ہے، اس کے علاوہ اس کی روایت بخاری، ترمذی اور ابن ماجہ نے بھی کی ہے، بخاری میں ایک اور روایت اس طرح بھی ہے کہ رات کی نماز دو رکعت ہے پھر جب تم اسے ختم کر کے فارغ ہو جانا چاہو تو ایک رکعت اور بھی پڑھ لو کہ وہ تمہاری پڑھی ہوئی تمام رکعتوں کو وتر بنا دیگی۔

یہ روایت اس مطلب کے بیان میں صریح ہے کہ ایک رکعت فرد اور بے جوڑ ہے، اور خود ابن عمرؓ کا اسی پر عمل بھی تھا، چنانچہ نافعؒ نے روایت کی ہے کہ میں ابن عمرؓ کے ساتھ مکہ میں تھا اور آسمان پر ابر چھایا ہوا تھا جس سے مجھے صبح صادق ہونے کا خطرہ محسوس ہوا تو ایک رکعت پڑھ کر اپنی نماز کو وتر بنا لیا پھر جب بادل چھٹ جانے پر معلوم ہوا کہ ابھی تو رات باقی ہے تو ایک رکعت اور بھی پڑھ کر پہلی رکعت کو دو رکعت نفل میں دیا اس کے بعد اور بھی دو دو رکعتیں پڑھیں، آخر میں جب پھر صبح ہونے کا احتمال ہوا تو ایک اور رکعت پڑھ کر وتر بنا لی، اس کی روایت مالکؒ نے کی ہے۔

نوویؒ نے کہا ہے کہ مسلمانوں کا اس بات پر اجماع ہے کہ وتر میں ایک رکعت جائز ہے، اس میں سوائے ابو حنیفہؒ اور سفیان ثوریؒ کے کسی کا اختلاف نہیں ہے، اور یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ امام مالکؒ بھی ایک رکعت پڑھنے کو جائز کہتے ہیں مگر اس شرط کے ساتھ کہ اس ایک رکعت سے پہلے بھی رات کی نفل نماز کچھ پڑھی گئی ہو ورنہ صرف ایک رکعت کو جائز نہیں کہتے ہیں، اور ابن عبد البرؒ نے تمہید میں ایک حدیث ابو سعیدؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بتیر سے منع کیا ہے یعنی آدمی صرف ایک رکعت پڑھ کر ہی اکتفاء کرے، اسی مفہوم میں حضرت عمرؓ اور حضرت ابن مسعودؓ سے بتر سے ممانعت کی روایت مذکور ہے۔

اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ وتر کی ایک رکعت کے جائز ہونے کے سلسلہ میں دو باتوں کا بیان آیا ہے: (۱) یہ کہ وہ آخر رات میں ہو (۲) یہ کہ وہ جواز قولی ہے، اور رسول اللہ ﷺ کا اس پر عمل شاذ و نادر ہے، اور جو لوگ اس کے ماننے والے یا کہنے والے ہیں وہ اسے سنت کہتے ہیں، اور وتر کے تین رکعت ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اور رسول اللہ ﷺ کا اپنی اس سنت پر عمل بھی رہا ہے، اس طرح یہ سنت عمل بھی ہے اور سنت قولی بھی ہے، یہی زیادہ تر مشہور ہے اور اصح ہے اسی پر جمہور صحابہؓ و تابعین کا عمل بھی ہے، اور جتنے فقہاء ایک رکعت کے جواز کے قائل ہیں وہ بھی یہی کہتے ہیں کہ حد جواز میں یہ کم سے کم درجہ ہے اور وہ بھی تین رکعت کو درجہ کمال میں داخل کرتے اب جبکہ امام صاحب نے دلائل کی بناء پر احتیاط کرتے ہوئے اسے واجب قرار دیا تو تین رکعتوں کو مدار اور اصل مان لینے میں زیادہ احتیاط ہے جس کے وجوہ ذکر کئے جا چکے ہیں، اور تین رکعت ہونے کی نظیر مغرب کی نماز ہے ایسے موقع پر احتیاط واجب ہوتی ہے اس لئے تین رکعت سے کم پر امام صاحب کے قول کے مطابق احتیاط نہیں ہو گی، اسی قول پر اہل علم و صلاح کا عمل کرنا لازم ہے، پھر بھی اگر کوئی شخص ایک ہی رکعت وتر نماز کا قائل رہے تو اس سے کسی کو جھگڑا بھی نہیں کرنا چاہئے، سوائے اس کے کہ اس کے پیچھے نماز وتر نہ پڑھنا ہی بہتر ہو گا، واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

ویقنت فی الثالثة قبل الرکوع، وقال الشافعی بعده لما روی انه علیه السلام قنت فی آخر الوقت، وهو بعد الرکوع، ولنا ماروی انه علیه السلام قنت قبل الرکوع، ومازاد علی نصف الشیء آخره.

ترجمہ:۔ تیسری رکعت میں رکوع سے پہلے قنوت پڑھے، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ رکوع کے بعد پڑھے، کیونکہ روایت

کی گئی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے قنوت پڑھی ہے آخر وقت میں کہ وہ تو رکوع کے بعد ہوتا ہے، اور ہماری دلیل وہ روایت ہے جس میں کہا گیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے رکوع سے پہلے قنوت پڑھی ہے، اور جو چیز نصف کے بعد ہوتی ہے وہ اس کا آخر کہلاتی ہے۔

توضیح:- دعائے قنوت کی رکعت و مقام، شافعیہ کی دلیل، حنفیہ کی دلیل

ویقنت فی الثالثة قبل الرکوع.....الخ

اور تیسری رکعت میں رکوع سے پہلے قنوت پڑھے۔ف۔اس جگہ دو باتیں ہوئیں (۱) وتر میں ہمیشہ قنوت پڑھے (۲) تیسری رکعت کے رکوع سے پہلے پڑھے، اور ان دونوں باتوں میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے، **وقال الشافعیؒ الخ** اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ تیسری رکعت میں رکوع کے بعد قنوت پڑھے، کیونکہ مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے آخر وتر میں قنوت پڑھی ہے۔ف۔ اس کی روایت دار قطنی نے کی ہے، **وھو الخ** اور رکوع کے بعد ہی وتر کا آخر ہوگا۔ف۔ لہذا رکوع کے بعد ہی پڑھنا چاہئے، شرح ارشاد میں ہے کہ شافعیؒ سے اس کے بارے میں کوئی تصریح نہیں ہے، لیکن ان کے شاگردوں میں اختلاف ہے کہ کچھ رکوع کے قبل اور کچھ رکوع کے بعد کے قائل ہیں، اور ان کے مذہب میں قول صحیح ہے، اور امام محمدؒ سے بھی یہی منقول ہے۔ مع۔ بلکہ دونوں باتیں ہی جائز ہیں۔ مع۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ ہماری گفتگو اس قنوت کے پڑھنے میں ہے جو وتر میں پڑھی جاتی ہے، کیونکہ ایک قنوت وہ دعا بھی ہے جو کبھی کبھی عام مسلمانوں پر کسی سختی یا حادثہ پیش آنے کی وجہ سے پڑھی جاتی ہے، اس دعا کو نماز میں امام پڑھتا جاتا ہے اور سب مقتدی پیچھے سے آمین کہتے جاتے ہیں، جیسا کہ ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے متواتر ایک ماہ ظہر، عصر، مغرب، عشاء اور صبح کی ہر نماز میں آخر رکوع میں **سمع اللہ لمن حمدہ** کہنے کے بعد قبیلہ رعل، ذکوان اور مختلف کئی قبیلوں پر لعنت اور بدعاء کی ہے اور مقتدیوں نے آمین کہی ہے، اس کی روایت ابوداؤد نے کی ہے، جیسا کہ حضرت انسؓ صبح کی نماز کے بعد آخر رکوع کے بعد مختلف قوموں پر دعائے قنوت پڑھی ہے، یہ صحیح مسلم میں ہے، اور بخاری میں مغرب اور فجر کے متعلق موجود ہے، اور ابوداؤد اور نسائی میں ایک مہینہ کے بعد اس کے چھوڑ دینے کی تصریح ہے، اور ابن عمرؓ سے فجر میں پڑھنے کا ثبوت ہے نیز اس آیت پاک ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ﴾ پوری آیت بخاری، ترمذی، اور نسائی میں موجود ہے، تو ان روایتوں سے وتر کی قنوت کے لئے کوئی دلیل پیش نہیں کی جاسکتی ہے زیادہ سے زیادہ یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ جس طرح یہ قنوت رکوع کے بعد پڑھی گئی ہے اسی طرح قنوت وتر بھی رکوع کے بعد ہی پڑھنی چاہئے، کیونکہ دونوں ہی قنوت ہیں۔

جواب یہ ہے کہ اس جگہ قیاس کو کوئی دخل نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ اس کے خلاف نص موجود ہے، **ولنا ماروی الخ** اور ہماری دلیل وہ حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے رکوع کے قبل قنوت پڑھی ہے۔ف۔ چنانچہ حضرت ابی بن کعبؓ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ تین رکعتوں سے وتر کرتے، پہلی میں **سبح اسم ربك الاعلی**، دوسری میں **قل یا ایھا الکفرون** اور تیسری رکعت میں **قل ھو اللہ احد** پڑھتے اور رکوع سے پہلے قنوت پڑھتے، اس کی روایت نسائی نے کی ہے اور ابن ماجہ نے مختصراً کی ہے، اور حدیث کو ابن مسعودؓ سے ابن ابی شیبہ اور دار قطنی اور خطیب نے اور ابن عباسؓ کی حدیث کو ان سے خطیب، ابو نعیم اور حدیث ابن عمر و ابن مسعودؓ سے طبرانی نے روایتیں بیان کی ہیں۔ مع۔ اور آخر کی نماز کی روایت جس سے امام شافعیؒ نے استدلال کیا ہے کہ رکوع کے بعد آخر ہوگی، اس کا جواب مصنفؒ نے اس طرح دیا ہے کہ **وما زاد الخ** اور کوئی بھی چیز جب اس کے آدھے کے بعد ہو تو اسے آخر ہی کہدیا جاتا ہے۔ف۔ تو جب ایک رکعت کے بعد جب دوسری رکعت آئی تو نماز آخر ہو گئی خواہ رکوع کے قبل ہی ہو، اور واضح ہو کہ انسؓ کی حدیث رعل و ذکوان پر لعنت کی حدیث میں قرأت کے بعد اور رکوع سے پہلے قنوت کا ہونا اصح روایت

ہے، چنانچہ صحیحین، ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ میں تصریح کے ساتھ ہے، اگرچہ دوسری روایت میں رکوع کے بعد بھی مذکور ہے، مگر وہ قنوت حادثہ اور نازلہ ہے، اور قنوت الوتر میں رکوع کے قبل ہے، چنانچہ صحیح بخاری میں عاصم الاحول سے روایت ہے کہ میں نے انسؓ سے وتر نماز میں قنوت کے متعلق دریافت کیا تو فرمایا کہ ہاں: تو میں نے پھر سوال کیا کہ رکوع کے قبل یا رکوع کے بعد ہے فرمایا کہ رکوع کے قبل ہے، میں نے پھر کہا کہ فلاں شخص نے مجھے خبر دی ہے کہ رکوع کے بعد ہے تب انسؓ نے فرمایا کہ اس نے جھوٹی خبر دی ہے، کیونکہ رکوع کے بعد تو صرف ایک مہینہ رسول اللہ ﷺ نے قنوت پڑھی تھی۔

ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ اس روایت سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ابن عمرؓ وغیرہ جتنے بھی صحابہ نے رکوع کے بعد کی روایت کی ہے ان کی مراد ظاہر ہو گئی کہ یہ صورت صرف ایک ماہ تک قنوت حادثہ یا نازلہ میں واقع ہوئی ہے، لیکن ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ رکوع کے بعد قنوت پڑھنے کی نص صریح حدیث حسن بن علیؓ حاکم کی روایت سے ہے کہ اس دعاء کو اپنی نماز وتر میں کہتا ہوں اس وقت جبکہ اپنا سر اٹھاتا ہوں، اور سجدہ کے سوا کچھ کام باقی نہیں رہتا ہے، آخر تک، جیسا کہ یہ روایت بھی سامنے آئے گی۔

پھر شیخ نے اس کا کچھ جواب نہیں دیا، لیکن اس بندہ مترجم کے نزدیک اس کا ظاہر جواب یہ ہے کہ ایسا کرنا خود حضرت حسن بن علیؓ کا فعل تھا، اور خود رسول اللہ ﷺ نے اس کا کچھ بھی حکم نہیں فرمایا تھا، اور اوپر کے بیان سے یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ قنوت پڑھنے کا ایک موقع رکوع کے بعد بھی تھا، شاید کہ وہاں سے مطلب نکال لیا ہو۔ اچھی طرح سمجھ لو۔ م۔

ابن الہمامؒ نے حدیث ابی بن کعب و عبداللہ بن مسعودؓ و ابن عباس و ابن عمر و انس بن مالکؓ میں سے ہر ایک نے قنوت قبل الذکر کو ذکر کر کے کہا کہ اس کی تحقیق کرنے والی بات یہ ہے کہ صحابہ کل یا اکثر کا عمل بھی یہی تھا چنانچہ ابن ابی شیبہ نے کہا **حدثنا يزيد بن هارون عن هشام الدستوائي عن حماد عن ابراهيم عن علقمة ان ابن مسعود و اصحاب النبي ﷺ كانوا يقنتون في الوتر قبل الركوع،** یعنی ابن مسعودؓ اور رسول اللہ ﷺ کے دوسرے صحابہ کرام رکوع کرنے سے پہلے قنوت پڑھتے تھے، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس کی اسناد صحیح ہے، اور جب کہ یہ بات قابل ترجیح ہو گئی تو رکوع کے بعد قنوت پڑھنے کا کوئی محل باقی نہ رہا، اسی لئے امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ اگر کوئی بھول کر قنوت پڑھے بغیر رکوع میں پہونچ گیا اور وہاں یاد آگیا تو اب قنوت نہیں پڑھے گا اور نہ لوٹ کر کھڑا ہو گا۔ ف۔ یہی صحیح ہے۔ التاتارخانیہ۔ ھ۔ و قاضی خان۔

اور اگر لوٹ کر کھڑا ہو گیا اور دعاء قنوت پڑھی اور رکوع دوبارہ نہ کیا تو قول صحیح یہ ہے کہ نماز فاسد نہ ہو گی۔ قاضی خان۔
ف۔ اور اس پر سجدہ سہو واجب ہو گا خواہ قنوت پڑھے یا نہ پڑھے۔ الخلاصہ۔ اس مسئلہ سے یہ بات صاف ظاہر ہوئی کہ رکوع کے بعد قیام کر کے قنوت پڑھنا بے محل ہے۔ لیکن اگر وتر میں ایسے امام کی اقتداء کی جو رکوع کے بعد ہی وتر پڑھتا ہے تو بالاتفاق اس کی متابعت کر لینی چاہئے۔ الفتح۔ و قاضی خان۔ اور اگر رکوع میں یہ یاد آیا کہ وہ کچھ ضروری اور واجب قرأت چھوڑ کر رکوع میں آگیا ہے تو بالاتفاق لوٹ کر کھڑا ہو جائے۔ المضمرات۔ ف۔ یہانتک کہ اگر سورہ چھوڑ گیا تو بھی فوراً رکوع چھوڑ کر کھڑا ہو کر سورہ پڑھے پھر قنوت کرے پھر رکوع کرے اور سجدہ سہو ادا کرلے، اور اگر دوبارہ اس نے رکوع نہیں کیا تو جائز ہو گا۔ السراج۔ اگر امام کو رکوع میں یاد آیا کہ اس نے قنوت نہیں پڑھی تو واپس کھڑا نہیں ہونا چاہئے، اور اگر اس کے باوجود کھڑا ہو گیا اور مقتدیوں نے پہلے رکوع میں اس کا ساتھ نہیں دیا تھا اور اب اس رکوع میں ساتھ دیا یا اس کے برعکس پہلے رکوع میں ساتھ دیا اور دوسرے میں ساتھ نہ دیا تو کسی کی نماز فاسد نہ ہو گی۔ الخلاصہ۔

قنوت کے موقع میں درود نہ پڑھے، ہمارے مشائخ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ الظہیریہ۔ ھ۔ اور آئندہ معلوم ہو گا کہ ایک روایت میں یہ بھی آیا ہے کہ درود پڑھ لے، بلکہ قنوت کے مقبول ہونے کے لئے درود بہت بہتر ہے۔ م۔ اگر امام نے مقتدی کی دعائے قنوت سے فارغ ہونے سے پہلے رکوع کر دیا تو مقتدی امام کی متابعت کرتے ہوئے رکوع میں چلا جائے، اور اگر امام نے بغیر قنوت پڑھے رکوع کر دیا تو اگر مقتدی کو رکوع کے چھوٹ جانے کا خوف ہو تو رکوع کر دے، اور اگر خوف نہ ہو تو قنوت پڑھ کر

رکوع کردے۔ الخلاصہ۔ اگر کسی کو شک ہو جائے کہ کون سی رکعت پڑھ رہا ہے تو موجودہ رکعت میں قنوت پڑھ کر قعدہ کرے، پھر دو رکعتیں پڑھے، اور احتیاطاً ہر رکعت میں قعدہ اور قنوت پڑھے، یہی قول اصح ہے۔ محیط السرخسی۔

اگر مسبوق نے امام کے ساتھ قنوت پڑھ لی تو آئندہ نہ پڑھے، ہمارے تمام ائمہ کا اسی پر اتفاق ہے۔ المضمرات۔ قنوت پڑھنا قول صحیح کے مطابق واجب ہے۔ الجوہرہ۔

ویقنت فی الثالثة قبل الرکوع و قال الشافعی بعده لما روی انه علیه السلام قنت فی اخر الوقت وهو بعد الرکوع ولنا ماروی انه علیه السلام قنت قبل الرکوع ومازاد علی نصف الشیء اخره.

اور دعائے قنوت پورا سال پڑھے، امام شافعیؒ کا اس میں اختلاف ہے کہ صرف ماہ رمضان کے آخری نصف میں پڑھے ہماری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت حسن بن علیؓ کو فرمایا جبکہ انہیں قنوت کی تعلیم دی کہ تم اسے اپنی وتر نماز میں شامل کرلو، بغیر کسی فصل کئے ہوئے۔

توضیح:- قنوت صرف رمضان میں پڑھی جائے یا پورے سال امام ابو حنیفہؒ اور شافعیؒ کا اختلاف اور ان کے دلائل حدیث سے

ویقنت فی الثالثة قبل الرکوع وقال الشافعی بعده لما روی انه علیه السلام قنت فی اخر......الخ

اور نمازی پورے سال وتر میں قنوت پڑھے خلافاً الخ برخلاف امام شافعیؒ کے کہ ان کے نزدیک ماہ رمضان کے آخری نصف کے علاوہ کبھی نہ پڑھے۔ ف۔ کہ امام شافعیؒ کے مذہب میں صحیح قول یہ ہے کہ صرف رمضان کے نصف اخیر میں پڑھنا مستحب ہے، اور بغیر کسی کراہت کے پورے سال پڑھنا جائز ہے۔ ع۔ اور ہمارے اور جمہور کے نزدیک پورے سال پڑھنا ہے لقوله علیه الخ اس دلیل کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ نے حسن بن علیؓ کو جب دعائے قنوت سکھلائی ہے یہ فرمایا کہ اجعل هذا فی وترك اس دعاء کو تم اپنی وتر نماز میں شامل کرلو، من غیر فصل، یہ جملہ تفصیل کے بغیر فرمایا۔ ف۔ یعنی رمضان کے نصف اخیر کی قید نہیں لگائی، اس سے معلوم ہوا کہ قنوت وتر میں ہمیشہ ہے۔

واضح ہو کہ یہاں کئی باتیں تفصیل کے لائق ہیں (۱) حدیث کا بیان (۲) اجعل هذا الخ کا اس میں حکم ہونا (۳) قنوت کے واجب ہونے کی دلیل، واضح ہو کہ یہ حدیث امام احمدؒ ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ ابن حبان، حاکم اور بیہقیؒ نے روایت کی ہے، اور حاکم وغیرہ کی روایتوں میں کچھ جملوں اور الفاظ کی زیادتی ہے اس لئے ان زیادتیوں کو قوسین میں کر کے اس کے اخراج کرنے والے کے نام لکھدوں گا، حسن بن علیؓ نے کہا ہے کہ مجھے رسول اللہ ﷺ نے کچھ کلمات سکھلائے جن کو میں اپنی وتر کی نماز میں کہتا ہوں (جبکہ اپنا سر رکوع سے اٹھاتا ہوں اور سجدہ کے سوا کچھ باقی نہیں رہتا ہے الحکم۔ ف۔) اور ایک روایت میں ہے قنوت وتر میں کہتا ہوں:

اللهم اهدنی فیمن هدیت، وعافنی فیمن عافیت، و تولنی فیمن تولیت، وبارك لی فیما اعطیت، وقنی شرما قضیت، انك تقضی ولا یقضی علیك انه لا یذل من والیت، ولا یعز من عادیت، (البیهقی) تبارکت ربنا وتعالیت (وصلی الله علی النبی علیه السلام (النسائی) اور ایک روایت میں **(تعالیت عما یقول الظالمون علوا کبیرا لا اله الا انت، استغفرك واتوب الیك، ربنا اغفرلنا ولا خواننا الذین سبقونا بالایمان، ولا تجعل فی قلوبنا غِلاً للذین آمنوا، ربنا انك رؤف رحیم، اللهم انك عفو تحب العفو فاعف عنا، واغفرلنا وارحمنا وانت خیر الراحمین، واعوذ بعفوك من عقابك، وبرضاك عن سخطك، ولا احصی ثناء علیك، انت کما اثنیت علی نفسك)** ع نوویؒ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح یا حسن ہے۔ ف۔ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ ہمارے مشائخ نے جو **اللهم اهدنا فیمن هدیت وعافنا**

فیمن عافیت الخ یعنی جمع کے صیغہ سے بیان کیا ہے تو وہ منقول کے خلاف ہے اور مشائخ نے اسے تلفیق (خلط ملط) کر لیا ہے اس حکم سے کہ امام اپنی ذات کو مخصوص نہ کرے، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ تو صرف جماعت کے ساتھ ہونے والی وتر کی نماز میں ہوا، اور تنہا پڑھنے والے کو چاہئے کہ اهدنی دعافنی وغیرہ جیسا کہ بصیغہ واحد منقول ہے پڑھے، خلاصہ یہ ہوا کہ حدیث تو صحیح ہے لیکن اس میں حضرت حسنؓ نے کہا ہے کہ میں ان کو اپنی نماز وتر میں کہتا ہوں، یہ خود حضرت حسنؓ نے کیا اور رسول اللہ ﷺ کا حکم سمجھا نہیں جاتا ہے۔ م۔

اور امام مصنفؒ کا استدلال اجعل هذا فی وترك، اس حدیث میں بالکل موجود نہیں ہے۔ ع۔ اور مجھے بھی یہ جملہ کہیں نہیں ملا۔ ف۔ زیلعیؒ۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ شاید مصنفؒ کی مراد یہ ہے کہ حسنؓ کا یہ فرمانا کہ مجھے رسول اللہ ﷺ نے یہ کلمات سکھلائے ان کو میں وتر میں کہتا ہوں، اس کا مطلب یہ ہے کہ مجھے وتر میں پڑھنے کو سکھلائے، چنانچہ میں یہ کہتا ہوں، اس وجہ سے کہ اس دعاء کو وتر میں پڑھنا اپنی رائے اور خواہش سے نہیں ہوگا تو لامحالہ رسول اللہ ﷺ کا حکم ہی ہوگا۔

لیکن اس پر وہ اعتراض وارد ہوتا ہے جو عینیؒ نے لکھا ہے کہ اس توجیہ کی بناء پر زیادہ سے زیادہ یہی ثابت ہو سکتا ہے کہ اس دعاء کو وتر میں پڑھنا مستحب ہے، پھر پورے سال پڑھنے کا بھی ثبوت نہیں ملتا ہے، اور شافعیہ ایسی دلیل کو تسلیم نہیں کریں گے، ہاں ابن الجوزیؒ نے تحقیق میں ہماری دلیل جو حضرت علیؓ کی حدیث سے پیش کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ اپنی وتر کے آخر میں پڑھا کرتے تھے، اللهم انی اعوذ برضاك من سخطك و بمعافاتك من عقوبتك، واعوذبك منك لا احصی ثناء علیك، انت كما اثنیت علی نفسك، یہ حدیث سنن اربعہ میں ہے، اور ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے، اس سے استدلال کی صورت یہ ہے کہ اس میں لفظ كان یقول واقع ہے جو استمرار اور مداومت پر دلالت کرتا ہے یعنی پڑھا کرتے تھے، اور جو مخالف ہو وہ اپنی دلیل پیش کرے۔ مع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ استدلال اس بات پر موقوف ہے کہ یہ دعاء وتر میں پڑھا کرتے تھے، اللهم انی اعوذ بك الخ اور اس تقدیر سے حجت نہیں ہے، جیسا کہ مخفی نہیں ہے، البتہ ام المومنین حضرت عائشہؓ کی حدیث اور ابی بن کعب کی روایات میں یقیناً لفظ استمرار ہے لہٰذا یہی کافی ہے، لیکن یہ بحث باقی ہے کہ قنوت واجب ہے، بہت ممکن ہے کہ اس پر مواظبت ادا کرتے رہنے کی وجہ سے ہی وجوب کا حکم دیا گیا ہو، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ مواظبت ثابت ہونے کے باوجود وجوب حکم اسی وقت ثابت ہوگا جبکہ یہ بھی ثابت ہو کہ ایسی مواظبت تھی کہ ایک بار بھی اسے نہیں چھوڑا، کیونکہ ان دو قسموں (گاہے گاہے چھوڑ دینے اور بالکل نہ چھوڑنے) پر مواظبت کا اطلاق ہوتا ہے، اور اگر حضرت حسنؓ کے کلمات کے متعلق کسی ناغہ کے بغیر ہمیشہ ہی کرتے رہنا ثابت بھی ہو جائے تو بعینہ یہی دعا واجب ہوگی حالانکہ ہمارے مشائخ کے نزدیک وہ دعاء مقرر ہے جو ابوداؤد نے مراسیل میں خالد بن ابی عمرانؒ سے مرسل روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ برابر قوم مضر پر لعنت اور بددعا کرتے رہتے تھے یہاں تک کہ آخر میں حضرت جبریل علیہ السلام آئے اور آپ کو اشارہ سے خاموش ہو جانے کے لئے کہا اس کے بعد انہوں نے کہا اے محمد ﷺ! اللہ تعالیٰ نے آپ کو لعنت کرنے والا نہیں بھیجا، اللہ تعالیٰ نے تو آپ کو فقط رحمۃ العالمین بنایا ہے، پھر یہ آیت لے کر آئے لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ پوری آیت پھر یہ دعاء قنوت سکھلائی اللهم انا نستعینك و نستغفرك ونؤمن بك ونخضع لك و نخلع ونترك من یفجرك اللهم ایاك نعبد ولك نصلی و نسجد والیك نسعی و نحفدونر جو رحمتك ونخشی عذابك ان عذابك الجد بالكفار ملحق.

میں مترجم کہتا ہوں کہ سنن کبیر میں حضرت عمرؓ پر موقوف کرتے ہوئے مذکور ہے شروع میں بسم الله الرحمن الرحیم اور درمیان میں بسم الله الرحمن الرحیم اللهم ایاك نعبد آخر تک ذکر کیا، اور مصنفؒ ابن ابی شیبہ میں ابن مسعودؓ سے اسی طرح موقوف روایت ہے، اور عینیؒ نے لکھا ہے کہ عامہ علماء کے نزدیک یہ قرآن تو نہیں ہے، پھر بھی احتیاطاً جنبی اور حائض

نہ پڑھیں، اور لکھا ہے کہ ملحق حاء کے کسرہ کے ساتھ زیادہ بہتر ہے حاء کے فتحہ کے مقابلہ میں، اور بحر الرائق میں لکھا ہے کہ اسی قول کو امام اسبیجابیؒ نے صحیح کہا ہے، اور جوہری نے حاء کے فتحہ کو بہتر بتلایا ہے، میں کہتا ہوں کہ ملا علی قاریؒ نے بھی اسی کو پسند کیا ہے، واللہ اعلم۔

اور محیط میں ہے کہ قنوت میں کوئی دعاء معین نہیں ہے، ویسے اولی یہی ہے کہ **اللهم انا نستعينك** آخر تک پڑھے، اور اس کے بعد **اللهم اهدنا فيمن هديت** آخر تک پڑھے، اور جو کوئی قنوت نہ جانتا ہو وہ **ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الاخرة حسنته وقنا عذاب النار** پڑھے، سراجیہ میں کہا ہے کہ فقیہ ابواللیث کے نزدیک مختار یہ ہے کہ **اللهم اغفرلنا** تین بار مکرر پڑھے۔ھ۔ بہر حال مطلق قنوت واجب ہے اور دعاء مذکور **اللهم انا. الخ. اللهم اهدنا فيمن هديت الخ** مستحب ہے، عینیؒ نے لکھا ہے کہ دعائے قنوت میں کئی طریقے منقول ہیں، ان میں سے ایک وہ ہے جو حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ حضرت عمرؓ رکوع کے بعد کہا کرتے تھے، **اللهم اغفرلنا وللمومنين والمومنات والمسلمين والمسلمات والف بين قلوبهم واصلح ذات بينهم وانصرهم على عدوك اللهم العن الكفرة منن اهل الكتاب، الذين يصدون عم سبيلك و يكذبون رسولك و يقاتلون اوليائك اللهم خالف بين كلمتهم وانزل اقدامهم وانزل بهم باسك الذى لاترده عن القوم المجرمين، بسم الله الرحمن الرحيم اللهم انا نستعينك الخ** میں مترجم کہتا ہوں کہ اس روایت میں تو یہ تصریح ہے کہ رکوع کے بعد پڑھتے تھے، اور جواب یہ ہے کہ اس قنوت میں حضرت عمرؓ نے مومنوں کے واسطے دعا اور کافروں کے واسطے لعنت کی ہے، اور آں حضرت ﷺ سے بھی ولید بن الولید اور کمزور مومنوں کے لئے نجات کی دعاء اور قبیلہ مضر پر لعنت کی جو اسی طرح رکوع کے بعد مروی ہے۔م۔

اور مشائخ کی ایک جماعت نے کہا ہے کہ دعائے قنوت میں کوئی دعاء خاص نہ کرے، کیونکہ وہی زبان پر جاری ہو جائیگی، تو سچی رغبت کا مقصود حاصل نہ ہوگا، اور کچھ دوسرے لوگوں نے کہا ہے کہ یہ حکم **اللهم انا نستعينك** کے زائد دعاء میں ہے، کیونکہ اس دعاء پر تو صحابہ کرامؓ کا اتفاق ہے، اور اگر اس دعاء کو مقرر نہ کرے تو ایسا نہ ہو کہ اس کی زبان پر ایسی دعاء جاری ہو جائے جو کہ انسانی کلام کے مشابہ ہے، جس سے نماز فاسد ہو جائے گی۔ف۔ پھر اگر یہ کہا جائے کہ تم نے پوری سال میں وتر کے اندر دعائے قنوت کا دعوی کیا ہے حالانکہ ابوداؤد نے حسن بصریؒ سے روایت کی ہے کہ عمرؓ نے لوگوں کو تراویح کے لئے ابی بن کعبؓ کی اقتدا میں جمع کر دیا، اس لئے ابیؓ لوگوں کو بیس راتیں پڑھاتے تھے۔

ولايقنت بهم الا فى النصف الثانى، یعنی ان کے ساتھ صرف دوسرے نصف میں قنوت پڑھتے تھے، پھر جب اخیر عشرہ رہا تو جماعت کے لئے نہ آئے اور اپنے گھر میں نماز پڑھی، ابن عدی نے کامل میں انسؓ سے مرفوع روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ آخری نصف رمضان میں قنوت پڑھتے تھے، جواب یہ ہے کہ ابن عدی کی روایت ضعیف ہے، جیسا کہ نوویؒ نے اقرار کیا ہے، اور ابوداؤد کی روایت اگرچہ منقطع ہے کیونکہ حسنؒ نے حضرت عمرؓ کو نہیں پایا ہے، لیکن ہمارے نزدیک حجت ہے، اور اس کے معنی یہ ہیں کہ **لايقنت بهم القنوت اى الوتر** یعنی ان کو وتر نہیں پڑھاتے، تو اس سے صرف یہ معلوم ہوا کہ ابیؓ نے وتر کو پہلے نصف رمضان میں جماعت سے نہیں پڑھایا، اور عینی و فتح القدیر نے قنوت کے معنی دیر تک کھڑے رہنے کے لئے ہیں، جیسا کہ ایک صحیح حدیث میں ہے کہ افضل نماز طول قنوت ہے، یعنی دیر تک کھڑا رہنا ہے، اب یہ معنی ہو جائینگے پہلے آدھے میں دیر تک کھڑے نہیں رہتے۔

واضح ہو کہ قنوت وتر تو آہستگی کے ساتھ پڑھی جاتی ہے، اور قنوت نازلہ جو کسی سخت پریشانی کے عالم میں عام مسلمانوں کے واسطے دعا اور کافروں کے واسطے بددعا وغیرہ ہوتی ہے وہ زور اور بلند آواز سے تاکہ مقتدی سب سن کر جواب میں آمین کہتے رہیں، اور اسی معنی میں حضرت انسؓ کی حدیث میں مذکور ہے **لايقنت الا اذا دعا لقوم او دعا عليهم** یعنی حضرت انسؓ نے

فرمایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ قنوت صرف اسی وقت پڑھتے جب کسی قوم کے لئے دعا کرتے یا کسی بدکار قوم پر بددعا کرتے تھے، خطیب نے اس کی روایت کی ہے اور اس کی سند صحیح ہے، یہ بات صاحب التنقیح نے کی ہے، جس کے معنی یہ نکلے کہ بآواز بلند قنوت نہیں پڑھتے تھے اور یہ قنوت الوتر نہیں ہے، اچھی طرح یاد کرلیں۔

خلاصہ بحث یہ نکلا کہ پورے سال میں قنوت پڑھی جائے اور نصف اخیر رمضان کی کوئی خصوصیت نہیں ہے۔ م۔ اور قول مختار یہ ہے کہ امام اور قوم دونوں ہی اسے آہستگی کے ساتھ پڑھیں۔ النہایہ۔ اور قنوت نازلہ میں مضبوط دلائل اس بات کو ثابت کرتے ہیں کہ امام بآواز بلند دعا کرے اور مقتدین سب کے سب آمین کہیں۔ م۔ اور تنہا پڑھنے والے کے حق میں بھی یہی قول مختار ہے کہ قنوت کو آہستہ پڑھے، شرح المجمع لابن مالک۔ اور جب وتر کی نماز قضاء کی جائے تو قنوت بھی اسی طرح قضاء کرے۔ المحیط۔ وتر کی قضاء واجب ہے، خواہ اسے عمداً چھوڑا ہو یا بھول کر اور خطاء سے اگرچہ کافی وقت گذر جائیں، اور وتر کی نماز بغیر نیت کے ادا نہ ہوگی۔ الکفایہ۔ اور وتر کو کھڑے ہو کر پڑھنے کی صلاحیت ہو تو بیٹھ کر نہیں پڑھنی چاہئے، کہ جائز نہ ہوگی، اور بغیر عذر کے سوار ہو کر نہ پڑھے۔ محیط السرخسی۔ کہا گیا ہے کہ یہ قول متفق علیہ ہے، جیسا کہ ع ف وغیرہ سے ظاہر ہے۔ م۔

ویقرأ فی کل رکعة من الوتر فاتحة الکتاب وسورة، لقوله تعالی ﴿فاقرؤا ما تیسر من القرآن﴾ وان اراد ان یقنت کبر لان الحالة قد اختلف ورفع یدیه وقنت لقوله علیه السلام لاترفع الایدی الا فی سبع مواطن وذکر منها القنوت ولایقنت فی صلوة غیرها خلافا للشافعی فی الفجر لما روی ابن مسعود انه علیه السلام قنت فی صلوة الفجر شهرا ثم ترکه.

ترجمہ:- اور وتر کی ہر رکعت میں سورہ فاتحہ اور کوئی سورہ پڑھے اس فرمان باری تعالی کی بناء پر کہ تم کو قرآن سے جو بھی آسان معلوم ہو اسے پڑھو، اور جب قنوت پڑھنے کا ارادہ کرے تو پہلے تکبیر کہے کیونکہ پہلی حالت مختلف ہو چکی ہے اور اپنے دونوں ہاتھوں کو اٹھائے اور قنوت پڑھے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے کہ سات مواقع کے علاوہ دوسرے موقع میں ہاتھ نہ اٹھائے جائیں، اور ان میں سے ایک قنوت کو بھی ذکر کیا، اور اس کے علاوہ دوسری کسی نماز میں قنوت نہ پڑھے، فجر میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے اس حدیث کی وجہ سے جو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ آپ نے ایک مہینہ تک فجر کی نماز میں قنوت پڑھ کر چھوڑ دی ہے۔

توضیح:- وتر کی ہر رکعت کی قرأت، دعائے قنوت کے واسطے تکبیر ورفع یدین، حدیث سے دلیل

ویقرأ فی کل رکعة من الوتر فاتحة الکتاب وسورة......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے، لقوله علیه السلام الخ اس آیت کی دلالت کی وجہ سے کہ جو قرآن سے آسان ہو پڑھو۔ ف۔ یہ متفق علیہ مسئلہ ہے کیونکہ صاحبین وشافعیؒ کے نزدیک تو وتر سنت ہے اور سنت کی ہر رکعت میں قرأت ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ اگرچہ واجب ہے لیکن شبہ کی وجہ سے احتیاطاً ہر رکعت میں قرأت کرنی چاہئے، اور کوئی سورہ متعین نہیں ہے، اسبیجابیؒ نے کہا ہے کہ اگر سنت کے طور پر تبرک کے لئے کوئی سورہ اعلی وکافرون واخلاص پڑھے اور حتمی لازم نہ سمجھے تو مکروہ نہیں ہے۔ مع۔

وان اراد ان یقنت کبر لان الحالة قد اختلف ورفع یدیه وقنت......الخ

اور اگر قنوت پڑھنا چاہے۔ ف۔ یعنی وتر کی تیسری رکعت کی قرأت ختم ہونے لگے تو تکبیر کہے۔ ف۔ کہا گیا ہے کہ یہ تکبیر واجب ہے لان الخ کیونکہ حالت بدل گئی ہے۔ ف۔ اور یہی قول امام احمدؒ کا بھی ہے، جبکہ رکوع سے قبل قنوت پڑھی جائے، ابو نصر الاقطع نے کہا ہے کہ حضرات علیؓ وابن عمرؓ وبراء بن عازبؓ سے یہی مروی ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ قنوت واجب ہے اس لئے اس کا حکم

بھی علیحدہ ہے، برخلاف ثناء کے یعنی سبحانك اللهم الخ کے کہ وہ تو تکبیر تحریمہ کو مکمل کرنے والی ہے اس لئے اس کے بعد قرأت شروع ہونے پر تکبیر کی ضرورت نہیں ہے، اور اس لئے کہ قنوت کے لئے ہاتھ اٹھانا تکبیر کے بغیر نہیں ہے۔ مع۔ ورفع يديه الخ، اور دونوں ہاتھ اٹھائے۔ ف۔ سنت کے طور پر اور قنوت پڑھے۔ ف۔ وجوب کے طور پر۔ م۔ اور شافعیؒ کے نزدیک دو طریقے ہیں ایک میں ہاتھ اٹھائے اور دوسرے میں نہیں اور اظہر قول یہی ہے، اور یہی قول امام مالکؒ واوزاعیؒ اور لیثؒ کا ہے۔ مع۔

لقوله عليه السلام لاترفع الايدى الا في سبع مواطن و ذكر منها القنوت......الخ

کیونکہ حدیث میں ہے کہ صرف سات جگہوں میں ہاتھ اٹھائے جائیں، ان سات میں سے ایک قنوت کو بھی ذکر کیا ہے۔ ف۔ یہ حدیث نماز کی صفوں کے بیان میں گذر چکی ہے، اور ہم نے وہاں ذکر کر دیا ہے کہ حدیث میں قنوت کا ذکر نہیں ہے، جیسا کہ بخاریؒ کی جزء القراءۃ اور طبرانی وغیرہ میں ہے، بلکہ خود مصنفؒ کی روایت میں ہے، اور اسی بناء پر یہاں استدلال کیا ہے۔ مع۔ اور اب چونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک نماز فجر میں قنوت پڑھی جاتی ہے اس لئے کھل کر اس کی نفی کر رہے ہیں۔

و لايقنت في صلوة غيرها خلافا للشافعي في الفجر......الخ

اور سوائے نماز وتر کے کسی اور نماز میں قنوت نہیں پڑھی جائے۔ ف۔ وتر میں پڑھی جانے والی قنوت وتر کے ماسوا کسی اور نماز میں نہیں پڑھی جائے، خلافا الخ فجر کی نماز میں امام شافعیؒ کے مسلک کے خلاف ہے۔ ف۔ یعنی امام شافعیؒ کے نزدیک فجر میں قنوت ہے اور ہمارے نزدیک وہ قنوت نازلہ تھی جو ایک ماہ پڑھ کر بند کر دی گئی ہے لما روى الخ کیونکہ حضرت ابن مسعودؓ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے نماز فجر میں ایک مہینہ تک قنوت نازلہ پڑھ کر بند کر دی ہے۔ ف۔ کہ نہ اس سے پہلے اور نہ اس کے بعد پڑھی ہے، اس کے روایت بزار، طبرانی اور ابن ابی شیبہ سبھوں نے شریک قاضیؒ سے انہوں نے ابی حمزہ میمون القصاب عن ابراہیم عن علقمہ عن ابن مسعودؓ روایت کی ہے، اور طحاویؒ نے شریک القاضی کی بجائے ابو معشر عن ابی حمزہ الخ روایت کی ہے، اور اس میں تصریح ہے کہ یہ عصیہ اور رزکوان پر بددعا تھی، اس کے بعد آپ کو منجانب اللہ اس سے منع کیا گیا تو پھر آپ نے پڑھنا چھوڑ دیا، اسی طرح ابن عمرؓ اور عبد الرحمن بن ابی بکرؓ نے بھی منسوخ ہو جانے کی روایت کی ہے۔ مع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ حق بات یہ ہے کہ یہ قنوت نازلہ تھی اور وہ مغرب بلکہ ظہر وعصر وعشاء میں بھی پڑھی جاتی تھی، جیسا کہ پہلے بھی مسلم، بخاری اور نسائی کے حوالہ سے گذر چکا ہے، اور ہم اس کے منسوخ ہو جانے کے قائل نہیں ہیں، بلکہ صرف متعینہ کافر گروہ پر لعنت کرنے سے منع کیا گیا ہے، لیکن اگر اب بھی عام مسلمانوں پر خدانخواستہ مصیبت نازل ہو جائے تو اسی قنوت نازلہ کو پڑھنا جائز ہوگا، اس مسئلہ کی تحقیقی تفصیل جس میں شافعی کے دلائل نقل کر کے ان کے جوابات اور اپنے قول حق کو محقق تشریح کے ساتھ ثابت کیا گیا ہے جسے شارح محقق ابن الہمام اور عینی وغیرہ سے نقل کیا گیا ہے کہ حازمیؒ نے کتاب الناسخ والمنسوخ میں کہا ہے کہ نماز فجر میں پڑھنا چاروں خلفائے راشدین وعمار بن یاسر وابی بن کعب وابوموسی اشعری وابن عباس و ابوہریرہ و براء بن عازب وانس و سہل بن سعد و معاویہ و عائشہؓ سے ثابت ہے، اور اسی کی طرف اکثر صحابہ و تابعین کا رجحان ہے۔ تع۔

لیکن میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ تو قنوت وتر نہ تھی بلکہ قنوت نازلہ تھی، جیسا کہ تحقیق کے ساتھ اس کا بیان گذر چکا ہے۔ م۔ اور صحیح بخاری میں حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ میں نماز میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ زیادہ مشابہ ہوں، اس کے بعد ابوہریرہؓ صبح کی آخری رکعت میں سمع الله حمده کہنے کے بعد قنوت پڑھتے اور عام مسلمانوں کے لئے دعاء فرماتے اور کافروں پر لعنت فرماتے تھے، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ تو قنوت نازلہ ہے، چنانچہ عینیؒ نے نقل کیا ہے کہ ابوہریرہؓ نماز ظہر و نماز عشاء و نماز صبح کی اخیر رکعت میں قنوت پڑھتے تھے، اس میں مومنوں کے لئے دعاء اور کافروں پر لعنت کرتے تھے، اس کی روایت بخاری و مسلم و ابوداؤد اور نسائی نے کی ہے۔ م۔ عبد الرزاقؒ نے کہا ہے کہ اخبرنا ابو جعفر الرازی عن الربيع بن انس عن انس بن مالكؓ

انسؓ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ فجر میں قنوت پڑھا کرتے تھے یہانتک کہ دنیا سے تشریف لے گئے۔

اسحٰق بن راہویہ نے اسی اسناد سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے انس بن مالکؓ سے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے بعض قبائل عرب پر ایک مہینہ تک بددعا کی پھر چھوڑ دیا، تو انسؓ نے (ایک مسکراہٹ کا اظہار کیا) اور کہا کہ رسول اللہ ﷺ فجر میں قنوت پڑھتے یہانتک کہ دنیا سے تشریف لے گئے، اس میں ابو جعفر الرازی ہیں جن کے بارے میں امام احمدؒ و یحییٰ و علی بن المدینی وابوزرعہ اور ابن حبان نے کلام کیا ہے، لیکن تنقیح میں کہا ہے کہ دوسروں نے ان کو ثقہ بھی کہا ہے، حاصل یہ نکلا یہ حدیث حسن کا درجہ پانے کے بعد حضرت انسؓ سے صحیحین وغیرہ میں قنوت فجر ایک مہینہ پڑھنا مروی ہے، اور ابوداؤد و نسائی میں اس بات کی تصریح بھی ہے کہ ایک ماہ پڑھ کر اس کا پڑھنا بند کر دیا گیا ہے، اور قیس الربیع نے عاصم بن سلیمان سے روایت کی ہے کہ ہم نے انس بن مالکؓ سے کہا کہ کچھ لوگ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ فجر کی نماز میں ہمیشہ قنوت پڑھا کرتے تھے تو فرمایا کہ جھوٹے ہیں کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے تو صرف ایک ماہ تک عرب کے چند قبیلوں کے مشرکین پر بددعا کی تھی، یہ حدیث دوسرے سے صراحۃً مخالف ہے۔

اب اگر یہ کہا جائے کہ قیس بن الربیع میں ابن معین اور نسائی اور دار قطنی وغیرہ نے تو کلام کیا ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ شعبہؒ نے توثیق کی ہے اور ابن معین کے بارے میں کہا ہے کہ ان کو قیس بن الربیع کے بارے میں کلام کرنے کی تو کوئی وجہ نہیں ہے، ذہبیؒ نے کہا ہے کہ شعبہؒ کی ہی بات درست ہے، تقریب میں انہیں صدوق لکھا ہے، اس لحاظ سے ابو جعفر رازیؒ سے مرتبہ میں کم نہیں بلکہ زیادہ ہوئے، جیسا کہ فتح القدیر میں کہا ہے، اس سے لازمی طور پر انسؓ کی مراد یہ ہوئی کہ فجر میں متواتر ایک ماہ تک قنوت کی قرأت ہوئی اس کے بعد بند کر دی گئی، لیکن قنوت النازلہ برابر باقی رہی، اور منسوخ نہیں ہوئی، یہانتک کہ رسول اللہ ﷺ دنیا سے تشریف لے گئے، اس کی تائید میں وہ حدیث ہے جو خطیبؒ نے انسؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ قنوت نہیں پڑھتے مگر جب کہ کسی قوم کے لئے دعا کرتے یا کسی قوم پر بددعا کرتے تھے، تنقیح میں کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہے اور اس کی تائید میں وہ حدیث ہے جو مصنفؒ نے حضرت ابن مسعودؓ کے حوالہ سے ذکر کی ہے جسے بزار و طبرانی و ابن ابی شیبہ اور طحاویؒ نے روایت کی ہے جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے۔

اور اگر یہ وہم ہو کہ اس کی سند میں ابو حمزہ القصاب کے بارے میں امام احمد و ابن معین، و فلاس اور ابو حاتم نے اس وجہ سے کلام کیا ہے کہ ان کو بہت وہم ہوا کرتا تھا، اس کا جواب یہ ہے کہ ابو جعفر الرازی میں تو اس سے زیادہ جرح ہے، یہانتک کہ ابن حبانؒ نے کہا ہے کہ یہ مشہور لوگوں کے حوالہ سے منکر باتیں بناتے تھے، اور ابو حمزہ القصاب ان کے مقابلہ میں زیادہ قوی ہیں، اور اس بات کی تصریح موجود ہے کہ ابن ماجہ نے حضرت ام المومنین ام سلمہؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے نماز فجر میں قنوت سے ممانعت کر دی ہے، طبرانیؒ نے کہا ہے کہ حدثنا عبداللہ بن محمد بن عبدالعزیز حدثنا شیبان بن فروخ حدثنا غالب بن فرقد الطحان قال کنت عند انس بن مالك شهرين فلم يقنت فی صلوة الغداة، یعنی غالب نے کہا ہے کہ میں دو مہینہ تک انس بن مالکؓ کے پاس رہا مگر انسؓ نے فجر کی نماز میں کبھی قنوت نہیں پڑھی یہ روایت اس بیان میں صریح ہے کہ خود انسؓ فجر میں قنوت نہیں پڑھتے تھے۔

ف۔ بیہقیؒ نے ابن عمرؓ کے متعلق روایت کی ہے کہ ابن عمرؓ نے صبح کی نماز پڑھی تو میں نے سوال کیا کہ آپ قنوت نہیں پڑھتے تو فرمایا کہ مجھے تو کسی صحابی کے متعلق یاد نہیں آتا کہ وہ بھی پڑھتے ہوں، ذہبیؒ نے کہا ہے کہ ابن عمرؓ سے یہ روایت صحیح ہے اور بیہقیؒ نے جو یہ بات کہی کہ ابن عمرؓ کو یاد نہیں رہا تو ذہبیؒ نے اسے یہ کہتے ہوئے رد کر دیا کہ یہ بات بالکل محال ہے ہر روز صبح کے وقت پڑھی چیز کے بارے میں یہ کہیں کہ میں اسے بھول گیا اور اب قنوت پڑھنے سے متعلق بات تو ابو ہریرہؓ کا تو بیان یہ تھا کہ قنوت مومنوں کے لئے دعا اور کافروں کے لئے بددعا کا ہونا یقیناً رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہے، نہ یہ کہ فعل قنوت مستمر

اور مستقل تھا، ابن الہمامؒ نے ایسا ہی کہا ہے۔
اور مترجمؒ کے نزدیک اس کی تاویل یہ ہے کہ ابوہریرہؓ نے جو قنوت پڑھی وہ شاید کہ وہی موقع ہو جس میں مسلمانوں پر کوئی بڑی مصیبت نازل ہوئی ہو، اور شاید کہ وہ مسلیمہ کذاب سے جنگ کا زمانہ ہو جس میں حضرت ابو بکرؓ سے قنوت کا ثبوت ہوا یا شام میں نصاریٰ سے جنگ کے زمانہ میں حضرت عمرؓ سے قنوت پڑھنا پہلے ثابت کیا جاچکا ہے، اور روایت میں اس کی تصریح ہے کہ قنوت میں مومنوں کے لئے دعا اور کافروں کے لئے بددعا ہوتی تھی، بلکہ ابن حبان نے ابراہیم بن سعید عن الزہری عن سعید وابی سلمۃ عن ابی ہریرۃؓ روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نماز صبح میں قنوت نہیں پڑھتے تھے مگر اس وقت جبکہ کسی قوم کے لئے دعاء اور کسی قوم کے لئے بددعا کرتے، یہ اسناد صحیح ہے، اس سے معلوم ہوا کہ ابوہریرہؓ نے بھی کسی مصیبت کے زمانہ میں ہی ایسا کیا تھا، اور یہ مراد نہیں ہے کہ ہر روز صبح میں قنوت پڑھنے کا وظیفہ مقرر تھا۔
اور سب سے واضح دلیل ابو مالکؒ سعد بن طارق اشجعی کی حدیث ہے کہ انہوں نے اپنے والد طارقؓ سے روایت کی کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کے پیچھے نماز پڑھی لیکن میں نے آپ کو قنوت پڑھتے نہیں دیکھا، اور حضرت ابو بکر صدیقؓ کے پیچھے نماز پڑھی انہوں نے بھی قنوت نہیں پڑھی اسی طرح حضرت عمرؓ کے پیچھے نماز پڑھی اور انہوں نے بھی قنوت نہیں پڑھی اور حضرت عثمانؓ کے پیچھے بھی نماز پڑھی اور انہوں نے بھی قنوت نہیں پڑھی، اسی طرح حضرت علیؓ کے پیچھے بھی نماز پڑھی اور انہوں نے بھی قنوت نہیں پڑھی، پھر کہا کہ اے میرے بیٹے اس طرح قنوت پڑھنا بدعت ہے، اس کی روایت نسائی، ابن ماجہ، اور ترمذی نے کی اور کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے، اور ابن ماجہ کی روایت میں اس طرح ہے کہ میں نے اپنے والد سے کہا کہ اے ابا جان! آپ نے رسول اللہ ﷺ، حضرت ابو بکر صدیقؓ، حضرت عمر فاروقؓ اور عثمان غنیؓ اور علیؓ کے پیچھے تقریباً پانچ برس کوفہ میں نماز پڑھی ہے تو کیا یہ حضرات فجر کی نماز میں دعاء قنوت پڑھا کرتے تھے، تو ان کے والد نے جواب دیا اے بیٹے! یہ تو بدعت ہے، ترمذی نے بغیر قنوت نماز پڑھنے پر اکثر صحابہ کرام کا عمل بیان کیا ہے، ابن ابی بشیر نے بھی ابو بکر و عمر و عثمانؓ سے روایت کی ہے کہ یہ حضرات فجر میں قنوت نہیں پڑھتے تھے ایک مرتبہ حضرت علی نے قنوت پڑھی تو لوگوں نے یعنی صحابہؓ و تابعینؒ نے انکار کیا، تو آپ نے فرمایا کہ میں نے دشمن پر فتح پانے کے لئے پڑھی ہے، ابن ابی شیبہ نے ابن عباسؓ وابن مسعود وابن عمرؓ وابن الزبیرؓ سے قنوت فجر نہ پڑھنے کی روایت کی ہے، اور امام نے آثار میں ابو حنیفہؒ عن حماد عن ابراہیم عن الاسودؒ روایت کی کہ اسود بن یزید نے کہا ہے کہ میں دو ماہ تک حضرت عمرؓ کے ساتھ سفر و حضر میں رہا مگر میں نے کبھی بھی فجر میں قنوت پڑھتے ہوئے آپ کو نہیں دیکھا، یہ اسناد بلاشک و شبہ صحیح ہے۔
ف۔ رہی بات یہ جو کہی گئی ہے کہ کسی کو یاد رہی اور کوئی بھول گیا، تو بلاشبہ بقول ذہبیؒ یہ محال سی بات ہے کہ کوئی شخص خود ایک مخلوق عظیم جماعت کے ساتھ صبح کی نماز میں ایک کام کرے اور دوسری صبح کو اسے بھول جائے یہاں تک کہ دوسروں کو دیکھ کر بھی وہ بات یاد نہ آئے بلکہ اس کے نہ کرنے پر دوسرے اسے ٹوکیں اور اس کے ادا کرنے کو کہیں تو وہ انکار کر بیٹھے، بلکہ ایسے عمل کو متواترات میں سے ہونا چاہئے، لہٰذا ایسا کہنا بالکل مہمل بات ٹھہری، ہاں قنوت نازلہ میں یہ بات ہوسکتی ہے کیونکہ وہ متواتر نہیں پڑھی جاتی تھی، بلکہ کسی وقت اور عموم بلوی کے وقت گاہے گاہے پڑھی جاتی تھی، اور یہی قنوت نازلہ حضرات خلفاء راشدین وغیرہم سے ثابت ہے، اور یہی معنی حضرات انسؓ وابوہریرہؓ میں ہیں، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ اس سے ہمارے لئے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ قنوت نازلہ برابر ثابت رہی اور وہ منسوخ نہیں ہوئی لیکن ابو حمزہ القصاب اور حدیث ابو حنیفہؒ سے یہ بات ثابت ہوئی کہ رسول اللہ ﷺ نے ممانعت کے بعد پھر کبھی قنوت نازلہ نہیں پڑھی، اس طرح یہ مسئلہ اجتہادی ہو گیا۔
ف۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ ان سب میں موافقت کی صورت یہ ہوسکتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ ممانعت سے پہلے کفار مشرکین پر عموماً اور کسی گروہ یا افراد پر نام بہ نام لعنت فرماتے تھے اس لئے اس لعنت سے ممانعت کر دی گئی، یہ کہتے ہوئے کہ آپ

تو رحمۃ للعالمین ہیں، چنانچہ اس کے بعد آپ نے کبھی لعنت نہیں کی، اور چونکہ حدیث انس وابو ہریرہؓ میں اس بات کی دلیل ہے کہ آپ قنوت پڑھتے تھے تو اس کی مراد یہ ہوگی کہ بغیر لعنت کے پڑھتے تھے اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ ہنگامی اور عموم بلوی کی صورت میں ہر نماز میں یا جہر یہ نماز میں قنوت پڑھتے اور اس طرح کہ وہ لعنت سے خالی ہوتی، اور اس میں راز یہ ہو سکتا ہے کہ لعن کے معنی ہیں ایمان اور رحمت سے مکمل طور پر دور رہنا، اور بالاجماع کسی شخص کے واسطے بھی مرتے وقت کفر کی حالت پر مرنے کی بد دعا کرنی اگر خود کفر کی حرکت نہ ہو تو کم از کم حرام قبیح ضرور ہے۔ م۔

فان قنت الامام في الصلوة الفجر يسكت من خلفه عند ابي حنيفه و محمد و قال ابويوسف يتبعة لانه تبع لامامه والقنوت في الفجر مجتهد فيه ولهما انه منسوخ ولامتابعة فيه ثم قيل يقف قائما ليتابعه فيما تجب بمتابعته وقيل يقعد تحقيقا للمخالفة لان الساكت شريك الداعي، والاول اظهر، ودلت المسالة على جواز الاقتداء بالشفعوية، وعلى المتابعة في قراءة قنوت في الوتر.

ترجمہ:- اگر امام فجر کی نماز میں دعاء قنوت پڑھنے لگے تو اس کے پیچھے تمام افراد امام ابو حنیفہؒ اور محمدؒ کے نزدیک خاموش رہیں، لیکن امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ امام کی اتباع کرلے کیونکہ مقتدی نے تو اس امام کی اقتدا کرر کھی ہے، جبکہ فجر میں قنوت کا پڑھنا بھی اجتہادی مسئلہ ہے، اور طرفین کی دلیل یہ ہے کہ قنوت کا پڑھنا تو اب منسوخ ہو چکا ہے، اور منسوخ شدہ چیز میں متابعت نہیں ہوتی ہے، پھر کہا گیا ہے کہ مقتدی کھڑا رہے گا تا کہ جہاں کہیں اس کی متابعت ضروری ہے وہاں متابعت کرے، اور کہا گیا ہے کہ بیٹھ جائے مخالفت کو محقق کرنے کے لئے، کیونکہ خاموش رہنے والا بھی شریک داعی ہی ہوتا ہے، لیکن پہلا قول اظہر ہے، اس مسئلہ نے شافعی امام کی اقتداء کے جائز ہونے پر دلالت کی ہے، اور اس بات پر بھی دلالت کی ہے کہ مقتدی وتر میں قنوت پڑھنے میں امام کی اتباع کرے۔

توضیح:- نماز فجر میں قنوت پڑھنے والے امام کی اتباع کا حکم
قنوت آہستہ پڑھنا، شافعی مذہب کی اقتداء کرنی فجر نماز میں

فان قنت الامام في الصلوة الفجر يسكت من خلفه عند ابي حنيفه ومحمد......الخ

پھر اگر امام نماز فجر میں قنوت پڑھے۔ف۔ تو بالاتفاق اس کی اقتداء جائز ہے ویسکت الخ تو طرفین کے نزدیک مقتدی اس کے پیچھے خاموش رہے کچھ نہ پڑھے۔ف۔ یعنی امام کی اتباع کرے، وقال الخ اور امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ امام کی اتباع کرے۔ف۔ یعنی قنوت پڑھے جیسا کہ اگر امام عید کی نماز میں عید کی تین تکبیروں سے زیادہ تکبیر کہے تو اس وقت مقتدی بھی اس کی اتباع میں زائد تکبیریں کہتا ہے۔ف۔ اور اصل حکم میں مقتدی پر تو امام کی اتباع کرنی لازم ہے، تو اس وقت بھی اتباع کرے۔م۔ لانہ الخ کیونکہ مقتدی تو یقینی طور پر امام کا تابع ہوتا ہے۔ع۔ تو اس مقتدی پر امام کی اتباع کا حکم اصلی اور یقینی ہے۔

والقنوت في الفجر مجتهد فيه......الخ

اور فجر میں قنوت پڑھنا ایک اجتہادی معاملہ ہے۔ف۔ یعنی فجر میں قنوت پڑھنے کا معاملہ ایسا ہے کہ اس کے پڑھنے اور نہ پڑھنے دونوں طرف ایسی حدیثیں اور دلیلیں موجود ہیں کہ کچھ مجتہدوں نے اسے پڑھنے کو سنت قرار دیا اور کچھ لوگوں نے اجتہاد کے بعد اسے منسوخ مانا لہٰذا دونوں جانب حکم ظنی ہے کسی جانب بھی قطعی دلیل نہیں ہے، اور چونکہ مقتدی کے لئے اس کے امام کی متابعت کرنی اصلی اور قطعی حکم ہے اس لئے ظنی حکم کی وجہ سے قطعی حکم کو نہیں چھوڑنا چاہئے لہٰذا اس مسئلہ میں امام کی متابعت کرلے۔م۔ع۔

ولهما انه منسوخ ولامتابعة فيه ثم قيل يقف قائما ليتابعه فيما تجب بمتابعة......الخ

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ قنوت کا حکم منسوخ ہے، اور منسوخ میں ممانعت نہیں ہے۔ف۔یاد رہے کہ ابو یوسفؒ کہہ سکتے ہیں کہ ہم بھی تو اسے منسوخ کہتے ہیں لیکن منسوخ ہونا بھی تو بالاتفاق اجتہاد ظنی ہے اس لئے ظنی حکم کی وجہ سے قطعی متابعت کے حکم کو کیوں ترک کیا جائے، بندہ مترجم کے نزدیک اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ ہر ذکر میں بھی متابعت قطعی نہیں ہوتی ہے تو دونوں طرف برابر اور نسخ کا گمان مرجح ہوا، لیکن یہ بات تو مسلم ہے کہ قنوت قعدہ اول و تکبیر عید و سجدہ تلاوت اور سجدہ سہو میں امام کی اتباع کرنی چاہئے، اور اگر امام عید کی تکبیر میں تین بار سے زیادہ کہے تو اس کی اتباع اس حد تک کر لینی چاہئے جتنی میں موجود ہے، پھر اگر وہ اس سے بھی زیادہ تکبیر کہے تو اس کی اتباع نہیں کرنی چاہئے جیسے جنازہ کی تکبیریں اور کسی رکن کے زیادہ کرنے یا پانچویں کے کھڑے ہونے میں امام کی اتباع نہیں کرنی چاہئے۔

اور آٹھ باتیں وہ ہیں جو بہر صورت کرنی چاہئے، (۱) تحریمہ کے لئے ہاتھ اٹھانا (۲) ثناء پڑھنا (۳) ایک حالت سے دوسری حالت میں منتقل ہونے کے لئے تکبیر کہنا (۴) سمع اللہ لمن حمدہ (۵) رکوع و سجدہ کی تسبیح (۶) تشہد پڑھنا (۷) سلام کرنا (۸) تکبیر تشریق کہنی یہاںتک کہ اگر امام نہ کہے تو بھی مقتدی بجالائے۔ع۔ھ۔م۔د۔ پھر امام صاحب کے کہنے کے مطابق جب مقتدی اتباع نہ کرے تو کیا کرے۔

وقيل يقعد تحقيقا للمخالفة لان الساكت شريك الداعي......الخ

ایک قول یہ ہے کہ مقتدی خاموش کھڑا رہے تاکہ جن چیزوں میں متابعت واجب ہے ان میں متابعت کرنے لگے۔ف۔یعنی قیام میں امام کھڑا ہو کر قنوت پڑھتا ہے اس لئے قنوت میں متابعت نہ کر کے صرف کھڑا رہے کیونکہ کھڑے رہنے میں تو متابعت کرنی ممکن ہے لہذا یہی کرے۔م۔**وقيل يقعد** اور کچھ لوگوں نے کہا ہے کہ کھڑا نہ رہے بلکہ بیٹھ جائے **تحقيقاً** مخالفت کو محقق اور واضح کرنے کے لئے کیونکہ خاموش رہنے والا موافقت کرنے والا سمجھا جاتا ہے اور دعاء کرنے والے کا شریک ہوتا ہے۔

والاول اظهر، ودلت المسألة على جواز الاقتداء بالشفعوية......الخ

اور قول اول یعنی خاموش کھڑا رہے تو یہی اظہر ہے۔ف۔ قاضی خان نے کہا ہے کہ یہی قول صحیح ہے، اسی بناء پر اگر امام نماز جنازہ میں چار تکبیروں سے زائد کہدے تو صحیح قول یہ ہے کہ اس موقع پر مقتدی خاموش کھڑا رہے۔مع۔اس قول کو اظہر اس لئے کہا گیا ہے کہ نماز میں امام کی مخالفت پیدا کرنا اگرچہ کسی رکن اور شرط میں نہ ہو دو وجہ سے خراب ہے اول تو یہ ہے کہ اختلاف کرنا اقتداء کی شان کے خلاف ہے، کیونکہ حدیث میں ہے **انما جعل الامام ليؤتم به** یعنی امام تو اسی لئے ہوتا ہے کہ اس کی اتباع کی جائے الخ، برخلاف اس کے مخالفت کرے بلکہ مخالفت کو واضح طور پر ثابت کرنے کے لئے بیٹھ جائے اور اجتماعی حالت کو درہم برہم کردے دوم یہ ہے کہ یہ فعل اگرچہ کثیر ہونے سے بھی مفسد نماز نہیں ہے مگر قلیل بھی مکروہ ہے، اسی لئے قاضی خان نے اس دوسرے قول کو غلط قرار دیا ہے، اور کہا ہے کہ قول اولی ہی صحیح ہے۔م۔

ودلت المسألة على جواز الاقتداء بالشفعوية......الخ

اور اس مسئلہ نے اس بات پر دلالت کی ہے کہ شافعی المذہب امام کے پیچھے کھڑا ہونا جائز ہے۔ف۔ایسے ہی مالکی و حنبلی کے پیچھے بھی۔ف۔کیونکہ خود ہی تو ایسے امام کو آگے بڑھایا ہے جو فجر کی نماز میں قنوت پڑھتا ہے۔م۔**وعلى المتابعة الخ** اور اس بات پر بھی دلالت کی ہے کہ وتر میں قنوت پڑھنے میں امام کی اتباع کرے۔ف۔یعنی قنوت ایسی دعاء ہے کہ اس میں مقتدی کو امام کے پیچھے پڑھنا چاہئے، اس پر دلالت کرنے کی وجہ یہ ہے کہ فجر کی قنوت میں مقتدی کو خاموش رہنے کا حکم دیا گیا ہے، کیونکہ قنوت پڑھنا منسوخ ہے، اس لئے وتر میں یعنی ہر ایسی جگہ میں جہاں قنوت مسنون بلکہ واجب ہے وہاں بھی مقتدی خاموش نہ رہے گا، بلکہ پڑھے گا، یہاںتک کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک فجر میں بھی مقتدی اتباع کرتے ہوئے پڑھے۔م۔

واذا اعلم المقتدى منه ما يزعم به فساد صلاته، كالفصد وغيره، لايجزيه الاقتداء به، والمختار في

القنوت الاخفاء لانه دعاء.

ترجمہ :-اور جب مقتدی کو اپنے امام کے بارے میں کوئی ایسی بات معلوم ہو جائے جو اس کے خیال میں نماز کو فاسد کر دیتی ہے جیسے فصد کھلوانا، وغیرہ تو اب اس کے لئے یہ بات جائز نہ ہوگی کہ اس امام کی اقتداء کرے اور قنوت پڑھنے میں مختار مذہب ہے آہستہ پڑھنے کا، کیونکہ یہ تو دعاء ہے۔

توضیح :-اگر مقتدی کو اپنے امام کے متعلق ایسی باتیں معلوم ہو جائے جو اس کے خیال میں مفسد نماز ہے تو وہ کیا کرے

واذا اعلم المقتدی منه ما یزعم به فساد صلاته......الخ

اور جب حنفی مقتدی کو مثلاً شافعی المذہب امام کے متعلق کوئی ایسی بات معلوم ہو جس سے مقتدی کے خیال میں اس کی اپنی نماز فاسد ہو جاتی ہے، مثلاً فصد وغیرہ لینا احناف کے نزدیک ان کاموں سے نماز فاسد ہو جاتی ہے جبکہ شافعی حضرات کے مذہب میں ان سے نماز فاسد نہیں ہوتی ہے، تو حنفی کو اس کی اقتداء صحیح نہ ہوگی۔ف۔ یہ مسئلہ غیر مذہب والوں کی اقتداء کا ہے، والمختار الخ اور قنوت پڑھنے میں مذہب مختار یہ ہے کہ اسے آہستہ پڑھنی چاہئے، کیونکہ حقیقت میں قنوت دعاء ہے۔ف۔ اور دعاء کو آہستہ پڑھنا ہی اولی ہے۔ف۔ مذہب مختار یہ ہے کہ ہاتھ باندھے رہے۔ قاضی خان۔ واضح ہو کہ اس جگہ دو مسئلے قابل بحث ہے (۱) وتر میں کس کی اقتداء کرنی (۲) شافعی المذہب وغیرہ کی اقتدا کرنی، وتر میں شافعی مذہب یا دوسرے مذہب کے امام کی اقتداء اقوال اصح کے مطابق جائز ہے بشرطیکہ ایک ساتھ تین رکعتیں امام پڑھتا ہو۔ت۔

اور اگر فصل کرتا ہو یعنی دو سلام سے پڑھتا ہو تو قول اصح کے مطابق جائز نہیں ہے، اور جب وتر میں اقتداء جائز ہوئی تو دوسری نمازوں میں بھی قول اصح کے مطابق بدرجہ اولی جائز ہوگی بشرطیکہ اس مقتدی کے اپنے مسلک کے مطابق امام سے کوئی ایسا عمل نہ ہوا جس سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، جیسا کہ بحر الرائق میں بالتفصیل بیان کیا گیا ہے۔د۔ اس میں یہ اعتراض پیدا ہوتا ہے کہ وتر تو حنفی کے نزدیک واجب ہے جبکہ شافعی اماموں کے نزدیک سنت ہے، تو واجب پڑھنے والوں کی اقتداء سنت پڑھنے والے کے پیچھے کس طرح جائز ہوگی، اس کا جواب جلد ہی دیا جائے گا، اسی لئے نیت کے وقت صرف وتر کی نیت کرنی چاہئے اور وتر واجب نہیں کہنی چاہئے، جیسے کہ عیدین میں ہوتا ہے، اور مقتدی بھی قنوت پڑھے اگر چہ شافعی امام رکوع کے بعد پڑھے۔ت۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ شافعی کے پیچھے حنفی کی اقتداء کا مسئلہ میرے نزدیک بہت ہی اہم اور ضروری اور قابل تحقیق ہے، اصل مسئلہ یہ ہے کہ جو لوگ اس ایمان پر قائم ہیں جس پر رسول اللہ ﷺ اور آپ کے صحابہ واہل بیت تھے، یہانتک کہ فرقہ ناجیہ السنۃ والجماعۃ اور صحیح اعتقاد حق پر ہیں، یہ لوگ اصول یعنی عقائد کی ان باتوں میں متفق ہیں جن پر ایمان کا مدار ہے، اسی طرح فروع یعنی ثواب کے اعمال میں تمام ضروری باتوں پر بھی متفق ہیں، اور دوسرے اعمال ثواب جن میں اللہ تعالیٰ نے اجتہاد پر عمل کرنے کی اجازت دی ہے، اور ہر مجتہد کے لئے اس کا اجتہاد قبولیت اور ثواب کے اعتبار سے قبول فرمایا ہے ان میں مجتہدوں کے اجتہاد پر ہیں، یعنی کسی بھی ایک مجتہد کے اجتہاد پر عمل کرتا ہے مثلاً شافعیؒ ہے تو کیا نماز ایک کو دوسرے کے پیچھے اقتداء کر کے جماعت کرنا جائز ہے یا نہیں، تو ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ شیخ ابوالیسر نے فرمایا ہے کہ حنفی کی اقتداء شافعی کے پیچھے جائز نہیں ہے، کیونکہ مکحول نسفیؒ نے کتاب الشعاع میں لکھا ہے کہ رکوع اور قومہ کے وقت رفع یدین کرنا ایک عمل کثیر ہے، مفسد نماز ہے، لیکن ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ قول مختار کے مطابق یہ عمل کثیر نہیں ہے، اور صاحب ہدایہؒ نے قنوت فجر کے مسئلہ کی دلیل سے اقتداء کو جائز کہا ہے۔ الفتح۔

لیکن قاضی خان وغیرہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ شافعی کے پیچھے حنفی کی اقتداء اسی صورت میں جائز ہوتی ہے جبکہ وہ اختلافی

صورتوں میں احتیاط کرتا ہو، مثلاً قبلہ کی جانب سے اپنا منہ موڑے ہوئے نہ ہو، اور فصد یا پچھنا لگانے کے بعد نیا وضوء کر لیا ہو، اور کپڑے پر لگی ہوئی منی کو پورے طور پر دھو چکا ہو، اور متعصب نہ ہو، اور اپنے ایمان میں شک کر کے یوں نہ کہتا ہوں کہ میں انشاء اللہ مومن ہوں بلکہ یقین کے ساتھ مومن ہوں، شیخ السلام عینیؒ نے کہا ہے کہ ان شرطوں کا تو مطلب یہ ہوگا کہ وہ بالکل حنفی ہو جائے تب اس کی اقتداء جائز ہو۔ع۔اور یہ جو شرط لگائی ہے کہ متعصب نہ ہو تو تعصب کا انتہائی درجہ تو یہ ہے کہ وہ فاسق ہو، مگر فاسق کے پیچھے بھی تو نماز جائز ہے۔عف۔اور قبلہ سے رخ موڑنا تو خود شافعیؒ کا بھی مذہب نہیں ہے۔مع۔اور شافعیہ یقینی طور سے اہل السنہ میں داخل ہیں ان کے بارے میں ایمان میں شک کرنے والا کہنے کا کیا مطلب ہے۔م۔یوں تو جو کوئی اپنے ایمان میں شک کرے، ان کے انشاء اللہ کہنے کا تو مطلب اس جملہ سے برکت حاصل کرنا ہوتا ہے، یا ایمان پر خاتمہ کی امید رکھنا ہوتا ہے۔ الفتح۔اور عقائد میں یہ بات تحقیق کے ساتھ بتائی جا چکی ہے کہ ان میں اور ہم میں حقیقت میں کوئی اختلاف ہی نہیں ہے، صرف لفظی وہم ہے۔م۔

پھر محیط میں کہا ہے کہ وتر کی اقتداء میں یہ شرط ہے کہ شافعی امام تین رکعتوں کے پڑھنے میں فصل نہ کرے یعنی ایک ہی سلام سے پڑھے اور دو سلام سے نہ پڑھے، امام ابو بکر الرازیؒ نے کہا ہے کہ اگر وہ فصل کرے یعنی دو سلاموں سے نماز پڑھے جب بھی تو اقتداء جائز ہے، کیونکہ یہ مسئلہ ہے جس میں اجتہاد بھی کیا گیا ہے، جیسا کہ کسی ایسے امام کی اقتداء کر لے جس کے اجتہاد میں نکسیر سے وضوء نہیں ٹوٹتا ہے اس لئے اس امام نے فصد لینے کے بعد دوسرا تازہ وضوء نہیں کیا تو اس کی اقتداء جائز ہے، کیونکہ یہ اجتہادی مسئلہ ہے لہٰذا اس شخص کے حق میں طہارت باقی ہے، اور اکثر مشائخ نے کہا ہے کہ نکسیر اور پچھنے کی صورت میں اقتداء جائز نہیں ہے۔مفع۔اور شیخ الاسلام خواہر زادہؒ نے کہا ہے کہ ان صورتوں میں ناجائز ہونے کا حکم اسی وقت ہوگا جب کہ ان باتوں کے ہونے کا اس حنفی مقتدی کو علم یقینی حاصل ہو، یہاں تک کہ اگر اسے پچھنے لگاتے دیکھا گیا اس کے بعد وہ نظر سے غائب ہو گیا، اور اتنی دیر غائب رہا کہ اگر وضوء کرنا چاہتا تو کر لیتا تو ایسی صورت میں صحیح بات یہی ہے کہ اس کی اقتداء جائز ہے۔ الفتح۔یہی قول اصح ہے۔ع۔

اور اگر یہ صورت ہوئی کہ حنفی نے کسی شافعی شخص کو اپنا آلہ تناسل چھوتے یا عورت کو ہاتھ لگاتے دیکھا جس سے اس کے نزدیک وضوء ٹوٹ جاتا ہے، اس کے بعد نیا وضوء کئے بغیر وہ شافعی امام بنا تو حنفی کے لئے اکثر مشائخ کے نزدیک اس کی اقتداء جائز ہے، کیونکہ مقتدی کی رائے میں اس کا وضوء باقی ہے، اور یہی قول اصح ہے، اور فقیہ ابو جعفر ہندوانی اور ایک جماعت کے نزدیک مذہب مختار یہ ہے کہ جائز نہیں ہے، کیونکہ امام کے اعتقاد کے مطابق امام بے وضوء ہے، اور ہمارے استاد شیخ سراج الدینؒ تو امام ابو بکر الرازیؒ کے قول کا اعتقاد رکھتے تھے۔ الفتح۔یعنی بہر حال اقتداء جائز ہے۔م۔بلکہ ایک مرتبہ کہا کہ مقتدی کی رائے کے معتبر ہونے کی متقدمین میں سے کسی کی روایت نہیں ہے، میں نے اس کے جواب میں یہ مسئلہ یاد دلایا کہ اندھیری رات میں تحری کر کے نماز پڑھنے والے کے لئے اپنی ہی رائے پر عمل کرنے کا حکم شرعی ہے، چنانچہ اگر نماز کی حالت میں مقتدی کو امام کے الٹے رخ پر ہونا معلوم ہو جائے تو اس مقتدی کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ الفتح۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ تحری قبلہ کے مسئلہ سے یہ مسئلہ نکالا گیا ہے کہ مقتدی کی رائے کا اعتبار ہے، اس لئے خلاصہ کلام یہ ہوا کہ جمہور متاخرین حنفیہ کے نزدیک حنفی کی اقتداء شافعی، مالکی اور حنبلی کے پیچھے اسی وقت جائز ہوگی جبکہ مقتدی کی رائے میں امام میں ایسی بات نہیں پائی جا رہی ہو جس سے نماز فاسد ہوتی ہو، مثلاً امام شافعیؒ وغیرہ کے نزدیک خون نکل آنے سے وضوء نہیں ٹوٹتا ہے اس لئے اگر شافعی المذہب امام نے نیا وضوء نہیں کیا تو حنفی کے لئے اس کی اقتداء جائز نہ ہوگی، اور امام ابو بکر الرازیؒ وغیرہ کے نزدیک جائز ہے، اسی قول کو شیخ سراج الدین قاری الہدایہ استاد ابن الہمام نے اختیار کیا ہے، اور علماء شافعیہ میں سے متقدمین وغیرہم کا بھی یہی قول ہے، چنانچہ عینیؒ نے مختصر المزنیؒ سے نقل کیا ہے کہ جو لوگ اصول اعتقاد میں متفق اور فروع عملیات میں

مختلف ہیں ان کے پیچھے اقتداء کرنا بلا کراہت جائز ہے، معنی حنابلہ میں اس کے ساتھ یہ بھی شرط لگائی ہے کہ وہ کسی رکن کو ترک بھی نہ کرتا ہو۔

اور میں مترجم کہتا ہوں کہ ہمارے متقدمین کے قول سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے، چنانچہ مصنفؒ نے جو یہ مسئلہ ذکر کیا ہے کہ اگر امام فجر کی نماز میں قنوت پڑھے تو مقتدی خاموشی اختیار کرلے، اس سے یہ بات صاف ظاہر ہوئی کہ اقتداء جائز ہے، اور قاضی خانؒ نے جتنی شرطیں لگائی ہیں ان میں سے کسی شرط کی بھی قید نہیں لگائی ہے کیونکہ ان تمام شرطوں کا تو مطلب یہ ہوا کہ وہ امام پہلے حنفی ہو جائے تب اس کی اقتداء جائز ہوگی، اس لئے حق وانصاف کی بات یہ ہے کہ اقتداء مطلقاً جائز ہے، اب اختلاف جو کچھ ہوگا وہ صرف اجتہادی مسئلہ میں ہوگا کیونکہ ہم نے تو لوگوں کا متفق علیہ اور اجماع بتایا ہے کہ شافعی مالکیہ اور حنبلی بلکہ تمام اہل حدیث مثلاً امام بخاری وغیرہ وابن جریر وطبرانی حتی کہ علماء ظاہر یہ سب اہل السنۃ والجماعۃ میں داخل اور برحق ہیں، اور یہ سب کے سب قرآن اور احادیث اہل السنۃ کو اپنی دلیل بناتے ہیں اور عقائد حقہ کے ساتھ ہیں، پھر ان ہی اصول سے اجتہاد کرتے ہوئے کوئی ایک حکم پر پہونچا اور دوسرے کا اجتہاد دوسرے حکم پر ہوا، اور دونوں ہی کا اجتہاد اپنی اپنی جگہ مقبول اور سب کے لئے اجر وثواب کا من اللہ وعدہ بھی ہے اس وقت تک کے لئے جب تک کہ ان کا اعتقاد برحق اور وہ سنت کی اتباع کرنے والے ہوں، لیکن اجتہادی مسائل تو ظنی ہیں اس بناء پر بالاجماع کسی بھی مجتہد کے متعلق قطعی ہونے کا دعویٰ نہیں کیا جاسکتا ہے کہ دوسرے حضرات غلطی پر ہیں ایسا دعویٰ تو کسی نے بھی نہیں کیا ہے، کہ دوسرے سارے اجتہادی مسائل غلط اور مذہب شافعی مثلاً غلط باطل اور گمراہ ہے، بلکہ بالاجماع یہ سارے مذاہب برحق ہیں اور ہر ایک میں اجتہادی غلطی ہونے کا احتمال ہے، چنانچہ جس طرح شافعیؒ کے اجتہادات ہیں اسی طرح حنفی کے بھی اجتہادات ہیں، صرف تقلید کے لئے اتنا کہا گیا ہے کہ اپنے گمان کو ایک طرف رکھنے سے قوت اور مضبوطی حاصل ہوتی ہے، اس بناء پر یہ مسئلہ بالکل صاف ظاہر ہو گیا کہ وضوء میں خون نکلنے سے وضوء کے نہ ٹوٹنے کا بھی احتمال ہو سکتا ہے، اور یہ بھی احتمال ہو گیا کہ یہی اجتہاد صحیح ہو، یہاں تک کہ جس شخص نے اس کو اختیار کرلیا وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک زیادہ صحیح ہونے کا احتمال رکھتا ہے، اور یہ بھی اللہ تعالیٰ کے نزدیک مقبول اور مستحق ثواب ہے۔

الحاصل بندگی اور عبودیت کا مدار یہ ہوا کہ جس نے اپنے واسطے جو اختیار کیا وہی اس کے حق میں شریعت اور مذہب ہے، یہاں تک کہ اگر کسی حنفی نے سردی کے سبب سے خون نکل آنے کے باوجود وضوء نہیں کیا اور امام شافعیؒ کے اجتہاد کو بہانہ بنایا کہ یہ تو صحیح ہے تو یقیناً وہ شخص گنہگار ہے اور جیسا کہ امام شافعی کے نزدیک وضوء میں نیت کرنی فرض ہے تو کسی شافعی نے سردی کی زیادتی کی وجہ سے مستقلاً وضوء نہ کر کے یہ بہانہ بنالیا کہ غسل کرنے میں تو اعضاء وضوء پر پانی پہونچ گیا اور ایسی حالت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وضوء ادا ہو جاتا ہے مستقلاً وضوء کی ضرورت نہیں ہوتی ہے اس نے بھی نیت کے ساتھ وضوء نہیں کیا تو وہ گنہگار ہوگا، لیکن اگر کوئی حنفی بغیر نیت وضوء اور بے ترتیبی کے ساتھ وضوء کر کے نماز میں حاضر ہو گیا تو اس کے متعلق بالاتفاق یہی کہا جائے گا کہ وہ ایسی طہارت کے ساتھ اللہ کے دربار میں حاضر ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے قبول کرنے کا فرشتوں کو حکم عام دے دیا ہے، یعنی اجتہاد کے مطابق عمل کرنے کی وجہ سے اسے ثواب ہے، اور اگر کسی شافعی نے وضوء کیا تھا اور خون نکل آیا اور وہ نیا وضوء کئے بغیر مسجد میں حاضر ہوا تو اس کے متعلق بالاتفاق یہی کہا جائے گا کہ وہ ایسی طہارت کے ساتھ حاضر ہوا ہے جو مقبول ہوگی، پس دونوں آدمی نماز میں حاضر ہیں، اور ہر ایک کے بارے میں یہی کہا جائے گا اللہ تعالیٰ نے اس کی طہارت قبول کرلی ہے، یہاں تک کہ اس کی نماز اسی طہارت سے مقبول ہوگی، اور جزئی اور فرد عی اعمال میں تو یہی مقصود بھی ہے، بس جبکہ ہر ایک کی نماز اپنی جگہ صحیح ہو تو اس کے پیچھے نماز بھی یقیناً صحیح ہوگی، امام ابو بکر الرازیؒ کا یہی قول ہے۔

معترضین نے اس جگہ یہ اعتراض پیدا کیا ہے کہ ہر ایک کی رائے میں دوسرے کی طہارت صحیح نہیں ہے، تو اس کی رائے کا اعتبار ہوگا، لہٰذا کسی کی بھی اقتداء صحیح نہیں ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ محض مغالطہ کی بات ہے، صحیح بات یہ ہے کہ ہر ایک کے

نزدیک دوسرے کی طہارت اس کے اپنے حق میں صحیح نہیں ہے لیکن دوسرے کے حق میں تو صحیح ہے کیونکہ پہلے ہی یہ بات کہی جاچکی ہے کہ مثلاً حنفی شافعیؒ کے اجتہاد کو غلط نہیں جانتا ہے بلکہ یقینی طور سے وہ یہ جانتا ہے کہ یہ اجتہاد بھی اللہ تعالیٰ کے نزدیک مقبول اور اس پر ثواب کا وعدہ ہے، اور اپنے بارے میں عبودیت کے خلاف ہونے سے طہارت نہیں جانتا ہے، تو مقتدی کی رائے اپنی بارے میں ہے، دوسرے کسی کے بارے میں نہیں ہے، اور جب وہ دوسرے کو مقبول طہارت پر دوسرے کے موافق جانتا ہے تو اس سے کچھ خرابی نہ ہوئی، اس کے علاوہ جب بالاتفاق دوسرا شخص اللہ تعالیٰ کے نزدیک مقبول طہارت پر ہے اور اس کی نماز صحیح ہے تو خود بیچارے کے نہ سمجھنے سے کیا خرابی لازم آتی ہے، بلکہ یہ تو عجب خبط و خرابی ہے کہ دوسرے کو اجتہادی طہارت پر جو مقبول ہوا کرتی ہے جانتا ہے پھر یہ بھی کہتا ہے کہ وہ شخص بغیر طہارت کے ہے یعنی ناپاک ہے، اس کے علاوہ اس نے کس طرح یہ گمان کرلیا کہ دوسرا بغیر طہارت ہے، کیونکہ آج تک کسی کا مذہب یہ نہیں ہے کہ دوسرے کا اجتہاد ہمیشہ غلط ہوتا ہے تو اس نے کس طرح یہ یقین کرلیا کہ جس اجتہاد پر دوسرے کی طہارت ہے وہ غلط ہے، حد یہ ہے کہ اپنے اجتہاد کو قوی گمان سے تو صحیح جانے لیکن دوسرے کے اجتہاد کو اپنے ضعیف گمان سے صحیح جانے، لیکن اللہ تعالیٰ کے نزدیک مقبول ہونے میں تو دونوں کو قطعی برابر تسلیم کرے گا، اور جمہور کو جو یہ اشتباہ ہوا ہے کہ مقتدی کی رائے اس کے حق میں معتبر ہے اور ابن الہمامؒ نے اس کو اندھیری رات میں قبلہ کے واسطے تحری کر کے اپنی اپنی تحری کی جانب اس کے بغیر کے امام کا رخ معلوم ہو نماز پڑھے تو جائز ہے۔

اور اگر امام کا رخ مقتدی کے خلاف ہونا معلوم ہو تو جائز نہیں ہے، اس مسئلہ سے یہ نتیجہ نکالا کہ مقتدی کی رائے کا اعتبار ہوتا ہے، تو اس میں خلل ہے، یہ کہ قبلہ تو ہر شخص کے واسطے یقینی اور تحقیقی ہے اور وہ کوئی اجتہادی جہت نہیں ہے، اسی لئے تو قبلہ کسی مجتہد کی صورت میں قبلہ عین جہت تحری ہے، اس لئے مقتدی کے حق میں امام قبلہ سے دوسرے رخ پر ہے، پس خلاصہ یہ ہوا کہ مقتدی کی رائے کا ایسی صورت میں اعتبار ہوا جو اجتہادی نہیں ہے اور تم ایسی صورت اختیار کرتے ہو جو اجتہادی ہے دونوں صورتوں میں بہت فرق ہوا کہاں یہ اور کہاں وہ، اس کا کچھ اعتبار نہیں، پس حق بات وہی ہے جو شیخ سراج الدینؒ نے کہی ہے کہ اس مسئلہ میں متقدمین سے کوئی روایت منقول نہیں ہے کہ مقتدی کی رائے کا اعتبار ہے۔

پس یہ بات صحیح ہوئی کہ ہر حالت میں اجتہادی مسائل میں کسی بھی شرط کے بغیر ہی اقتداء جائز ہے، جبکہ کوئی رکن فوت نہ ہو، اور جائز نہ ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے جبکہ خود صحابہ کرامؓ میں ایک کے نزدیک خون کے نکلنے سے وضوء ٹوٹتا ہے تو دوسرے کے نزدیک نہیں ٹوٹتا ہے اسی اجتہاد کی بناء پر جو وہ کرتے تھے، اس کے باوجود ان میں سے کسی نے بھی یہ خیال تک نہیں کیا کہ فلاں کے پیچھے نماز صحیح ہوتی ہے اور فلاں کے پیچھے صحیح نہیں ہوتی ہے، اور اس طرح جماعت میں انتشار پھیلا کر اسے ٹکڑے ٹکڑے کردیا ہو، حالانکہ اصلی مجتہد تو وہی تھے، اور یہاں تو مجتہدوں میں اتنی شرائط ہیں، اور یہ بات کس طرح جائز ہوگی کہ اہل السنۃ والجماعۃ سے ہوتے ہوئے جماعت سے کنارہ کش ہوجائیں، بالخصوص ایک رکن عظیم میں جو نماز ہے، اور یہ کس طرح ممکن ہے کہ مثلاً حضرت غوث اعظم شیخ عبدالقادر جیلانیؒ جو بالاتفاق حنبلی مذہب تھے کوئی حنفی ان کے ساتھ مسجد میں کھڑا ہو کر یہ کہدے کہ میری رائے میں اس امام کی نماز فاسد ہے، اس لئے ان کے پیچھے میرا اقتداء کرنا صحیح نہیں ہے، اور اس میں بھی کچھ شک نہیں ہے کہ مومنوں کے درمیان الفت کا ہونا ان کے ایک بڑے رکن یعنی نماز میں ہے، کیا کوئی یہ نہیں دیکھتا ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ نماز کے لئے صف بندی کراتے تو ان کے کندھے ملانے کو فرماتے اور ان کے درمیان شگاف اور خلا رکھنے کو سختی کے ساتھ منع فرماتے، اور دھمکی دیتے کہ خلا رہنے سے تمہارے دلوں میں پھوٹ ڈال دی جائے گی، پس جب لوگ نماز کے بارے میں اتنے اختلافات رکھیں گے تو جماعت کس طرح قائم ہوگی، اور جس کسی نے یہ فتویٰ دیا ہے کہ مختلف الخیال لوگوں کا مل کر ایک ساتھ جماعت کرنی جائز نہیں ہے، تو گویا اس نے یہی فتویٰ دیا مومنوں کے درمیان آپس میں اختلاف پیدا ہو اور بڑھتا رہے، جبکہ یہ قطعاً حرام ہے، اور مسلمانوں کا آپس میں متفق رہنا فرض ہے، اسی بناء پر بندہ مترجم نے اس مقام پر کافی بحث کی ہے، اور اپنے کلام کو طول دیا ہے، واللہ

تعالیٰ ہو الموافق للصواب۔ ومنہ الہدایہ والرشاد۔ م۔
حنفی کا ایسے شخص کے پیچھے اقتداء کرنا جائز ہے جو وتر کو سنت جانتا ہو، کیونکہ وتر کا واجب ہونا قوی نہیں ہے بلکہ قول ضعیف ہے، اس مسئلہ کو مختصر البحر المحیط میں ذکر کیا ہے، عینی میں ایسا ہی ہے، اس میں یہ اشکال ہے کہ تجنیس وغیرہ میں ذکر کیا ہے کہ فرض نفل کی نیت سے ادا نہیں ہوتا ہے، اس لئے اگر کسی نے برسہا برس پانچوں نمازیں پڑھتا رہا مگر اسے یہ بھی خبر ہو کہ ان میں کچھ فرض بھی ہیں اور کچھ نفل بھی ہیں مگر یہ خبر نہ ہو کہ ان میں کون فرض ہے اور کون سی نفل ہے تو اس کی نماز بالکل نہیں ادا ہوئی، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اوقات اور نمازوں کی تعیین ضروری ہے، اس مسئلہ کے مطابق حنفی کی وتر نماز ادا نہیں ہونی چاہئے، کیونکہ اس کی نیت یا تو مطلق ہے یا نفل کی نیت ہے، اور جب مقتدی کی رائے کا اعتبار ہو تو اس کے خیال میں امام وتر ہی میں نہیں ہے، اس لئے نماز جائز نہیں ہونی چاہئے، اور یہ بات صاف ظاہر ہے۔ مختصر الفتح۔
میں مترجم کہتا ہوں کہ اقتداء کے جائز ہونے پر تو اتفاق ہے، پس دونوں باتوں میں سے ایک بات پر بحث کی جائے، یا تو فرض کے لئے نیت کی تعیین ضروری نہیں ہے، مگر یہ تو امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے، پس دوسری بات یعنی یہ کہ مقتدی کی رائے کا اعتبار ہے، تو یہ قابل تسلیم نہیں ہے اور نہ اس میں امام اعظم صاحبؒ اور متقدمین سے کوئی تصریح آئی ہے، جیسا کہ بندہ مترجم نے اوپر اس کی تحقیق کر دی ہے، تو جواز کی وجہ اب یہ ہے کہ وتر ایسا مسئلہ ہے جس میں مختلف پہلوؤں سے علماء نے اختلاف کیا ہے، جو شخص اسے سنت جانتا ہے وہ بھی اجتہاد سے وجوب ثابت ہو جانے کو سخت یا برا نہیں جانتا ہے، اس لئے اگر کوئی وتر میں وجوب کی نیت کرے تو بالکل یقین کے ساتھ یہ نیت نہیں کرے گا، کیونکہ وہ یہ جانتا ہے کہ اجتہاد سے سنت کا حکم ہونا بھی ممکن ہے لہٰذا وہ سنت کو بالکل غلط نہیں جانے گا، اسی طرح اگر امام وتر میں سنت کی نیت کرے تو یہ نیت بھی بالکل یقین کے ساتھ نہیں کرے گا کیونکہ وہ جانتا ہے کہ اجتہاد سے وجوب کا حکم ہونا بھی ممکن ہے، اس طرح یہ بات صاف طور سے معلوم ہو گئی کہ امام و مقتدی میں سے کسی کی نیت دوسرے کے مخالف نہیں ہے، صرف ایک جانب قوت میں کچھ زیادتی اور دوسری جانب میں کچھ کمی ہے، یعنی امام کے اعتقاد میں سنت اور وجوب دونوں میں سے ایک یعنی سنت کا رجحان ہے اس کے واجب ہونے کے گمان کے ساتھ، اور مقتدی کو وجوب کی طرف رجحان ہے اس کے سنت گمان ہونے کے ساتھ، اس طرح دونوں میں اتحاد پایا گیا، اسی وجہ سے ایسی اقتداء جائز ہے۔ بخلاف ظہر کا فرض ادا کرنے والے کے کہ اس کے لئے نفل پڑھنے والے امام کی اقتداء کرنا جائز نہیں ہے جیسا کہ متقدمین فقہاء سے تصریحاً منقول ہے کیونکہ یہ مسئلہ اجتہاد سے ثابت نہیں ہوا ہے کہ ظنی ہو بلکہ مقتدی کو مکمل یقین کے ساتھ اپنا فرض ادا کرنا ہے، اور امام کو بھی یقین کے ساتھ نفل نماز پڑھنی ہے اسی لئے اس صورت میں اقتداء صحیح نہیں ہوگی۔ اچھی طرح یاد رکھیں۔ م۔ پھر قول صحیح یہ ہے کہ امام کی طرح مقتدی بھی قنوت پڑھے، قاضی خان۔ البتہ بلند آواز سے یا پست آواز سے کس طرح پڑھنی چاہئے تو اس کا جواب ظاہر الروایۃ میں مذکور نہیں ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک امام جہر کرے اور مقتدی کو اختیار ہے کہ چاہے آمین کہے یا زور سے یا آہستہ سے پڑھتا رہے، اور شیخ ابو بکر محمد بن الفضل نے کہا ہے کہ دونوں ہی آہستہ پڑھیں۔ مع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ جب امام بلند آواز سے پڑھے تو صحیح حدیث کے مطابق مقتدیوں کو آمین ہی کہنا چاہئے تھا، بالخصوص اس وجہ سے کہ قنوت کو قرآن کریم کے مشابہہ کہتے ہیں، اور جب امام نے آہستہ پڑھا تو مقتدی بھی لامحالہ آہستہ پڑھے۔ م۔ ہاتھ باندھے رہے اور دعاء کی طرح ہاتھوں کو نہ اٹھائے، مبسوط میں اسی قول کو اصح کہا ہے۔ مع۔ پھر ظہیریہ میں کہا ہے کہ ہمارے مشائخ کے نزدیک مختار مذہب یہ ہے کہ درود نہیں پڑھے۔ ھ۔ بعضوں نے پڑھنے کو بھی کہا ہے، اور ابو اللیث کا قول مختار یہی ہے۔ المحیط۔ م۔ ہم نے نسائی کی روایت سے ایک حدیث میں حضرت حسنؓ کی قنوت کے آخر میں بالتصریح درود کو ذکر کیا ہے۔ م۔ ابن

الہمامؒ نے کہا ہے کہ اس حدیث سے منہ نہیں موڑنا چاہئے۔ الفتح۔ اسی بناء پر بحر الرائق میں کہا ہے کہ اسی پر فتویٰ دینا چاہئے۔ م۔

حضرت ابن عمرؓ جب وتر کے بعد بھی نماز پڑھنا چاہتے تو اس میں مزید ایک رکعت ملا کر وتر کو باقی نہ رکھتے، اور حسب خواہش نماز پڑھتے رہتے پھر جب اس سے فراغت حاصل کرتے تو وتر پر اپنی نماز وتر سے ہی ختم کرتے، کیونکہ صحیح حدیث میں ہے کہ رات کی نماز کو وتر پر ختم کرو۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ حضرت ابن عمرؓ کا عمل جامع ترمذی وغیرہ کی مرفوع حدیث کے موافق ہے۔ م۔ جمہور کے نزدیک وتر کی نماز نہیں ٹوٹتی ہے۔ ع۔ کیونکہ کوئی نفل نماز ایک رکعت یا تین رکعتوں کی نہیں ہوتی ہے، اور ایک رات میں دو وتر نہیں پڑھی جاتی ہے۔ الفتح۔ جیسا کہ ترمذی کی حدیث میں ہے، اور ترمذی نے اپنی اس روایت کو حسن بھی کہا ہے، لیکن مختلف حدیثوں میں توفیق دینے کے لئے یہ ضروری ہے کہ صرف ایک رکعت کو جائز نہیں کہا جائے، البتہ اگر وتر کے آخر میں صرف ایک رکعت اور ملالی جائے تو ممکن ہو سکتا ہے، لیکن یہ بات ضروری ہے کہ وتر پڑھتے ہی صرف سو جائے اور بات چیت اور کوئی کام وغیرہ ایسا نہ کیا ہو جس سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، مگر حنفیہ کے قواعد اور اصول کے یہ خلاف ہے، جتنے صحابہ کرام رات کی ابتداء میں ہی وتر کی نماز پڑھ لیتے تھے تو ان کا مقصد اس بات پر احتیاط ہو کہ وہ آخر شب میں بیدار ہونے پر یقین نہیں رکھتے تھے ایسا نہ ہو کہ ساری رات نیند میں گذر جائے اور وتر چھوٹ جائے یہانتک کہ صبح ہو جائے، اس موقع کی مکمل بحث بہت طویل ہو سکتی ہے، فی الحال ترک کی جاتی ہے۔ م۔

ابو علی النسفیؒ کے نزدیک رمضان میں وتر کی نماز جماعت کے ساتھ پڑھنی افضل ہے، اور دوسروں کے نزدیک گھر میں افضل ہے۔ ع۔ حضرت ابی بن کعبؓ کے عمل سے یہی حاصل ہوتا ہے۔ م۔ رمضان کے علاوہ بھی وتر کی جماعت جائز ہے۔ الذخیرہ۔ مکروہ ہے۔ القدوری۔ جماعت نہ کرے۔ المبسوط۔ اگر کسی نے غلطی سے پہلی یا دوسری رکعت میں قنوت پڑھ لی تو تیسری رکعت میں نہیں پڑھنی چاہئے۔ الذخیرہ۔ قنوت پڑھتے ہوئے اذا السماء انشقت پڑھنے کی مقدار کھڑا ہونا چاہئے۔ المحیط۔ فع۔ صحیح حدیث ہے افضل الصلوۃ طول القنوت۔ بمعنی قیام۔ یعنی بہتر نماز وہ ہے جس میں دیر تک قیام ہو، بعضوں نے سجدوں کی زیادتی کو افضل کہا ہے کیونکہ بندہ کو رب عزوجل سے سب سے زیادہ قربت سجدہ کی حالت میں ہوتی ہے، جیسا کہ صحیح حدیث میں موجود ہے، اور اول اصح ہے۔ واللہ اعلم۔

باب النوافل

السنة رکعتان قبل الفجر و اربع قبل الظهر و بعدها رکعتان و اربع قبل العصر و ان شاء رکعتین و رکعتان بعد المغرب و اربع قبل العشاء و اربع بعدها و ان شاء رکعتین۔

ترجمہ:- نفل نمازوں کا بیان:- سنت نماز دو رکعت ہے فجر سے پہلے اور چار رکعت ظہر سے پہلے اور ظہر کے بعد دو رکعتیں، اور چار رکعتیں عصر سے پہلے اور اگر چاہے تو دو ہی رکعتیں، اور دو رکعتیں مغرب کے بعد، اور چار رکعتیں عشاء سے پہلے اور چار رکعتیں اس کے بعد، اور اگر چاہے تو دو ہی رکعتیں۔

توضیح:- باب نوافل نماز کا، سنت مؤکدہ، سنت فجر سے پہلے، ظہر سے پہلے ظہر کے بعد، عصر کے پہلے، مغرب کے بعد، عشاء سے پہلے، عشاء کے بعد

باب النوافل...... الخ

باب نفل نمازوں کے بیان میں نفل سے مراد ہر وہ نماز ہے جو فرائض سے زائد ہو، اس بناء پر نفل میں وتر اور سنت نمازیں سب کی سب شامل تھیں، مگر چونکہ وتر ایک قول کے مطابق واجب ہے یا فرض عملی ہے اس لئے اسے پہلے بیان کر دیا گیا ہے، پھر اس جگہ سنن کو اس لئے مقدم کیا ہے کہ ان میں مؤکدات بھی داخل ہیں جو واجب کے قریب ہوتی ہیں، سنت سے مراد وہ عمل ہے

جسے رسول اللہ ﷺ نے ہمیشہ کیا مگر کبھی کبھی اسے چھوڑ بھی دیا ہو۔ فع۔ اگر کسی نے کسی بھی سنت کے ساتھ حقارت کا اظہار کیا تو وہ کافر ہوگا، اگر سنت کی کوئی تعظیم تو کرتا ہو مگر بلاعذر اسے چھوڑ بھی دیتا ہو تو قول صحیح کے مطابق گنہگار ہوگا۔ محیط السرخسی۔ ع۔

لیکن اس قول پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ واجب کے ترک ہونے پر انسان گنہگار ہوتا ہے، اور حدیث صحیح میں ہے کہ جس اعرابی نے کہا تھا کہ قسم ہے اس ذات کی جس نے آپ کو رسول برحق بنا کر بھیجا ہے کہ میں ان فرائض میں نہ زیادتی کروں گا اور نہ اس میں کمی کروں گا، تو اس کے جواب میں آپ نے فرمایا افلح ان صدق یعنی یہ اگر اپنی بات میں سچا ہے تو وہ کامیاب ہو گیا۔ ف۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ درست ہے کہ صرف سنت کے ترک کرنے پر گناہ نہیں ہے لیکن فرائض کا حق ادا کرنے میں جو قصور ہوگا اس کو پورا کرنے کے لئے جو سنتیں ادا کی جاتی ہیں ان سے قصور کی تلافی کی جائے گی، جیسا کہ ایک حدیث سے ثابت ہے اور اگر سنن نہیں ہوں گی تو عذاب ہوگا۔ م۔ فقہاء نے کہا ہے کہ اگر کسی ملک کا کوئی عالم ایسا ہو کہ اسی کے فتویٰ پر عمل ہوتا ہو تو اس مجبوری کی بناء پر فجر کی سنت کے علاوہ دوسری سنتوں کو چھوڑ دینا اور نہ پڑھنا جائز ہے۔ النہایہ۔ ع۔ ف۔

ہمارے نزدیک وہ تمام سنتیں جو فرائض کے ساتھ ادا کی جاتی ہیں وہ بائیس ہیں، ان میں سے موکدہ ۱۲ ہیں ان کی تفصیل بیان کرتے ہوئے مصنفؒ نے کہا ہے، السنۃ یعنی سنت مؤکدہ وغیر مؤکدہ مستحبہ یہ ہیں رکعتان قبل الفجر فجر کی فرض نماز سے پہلے دو رکعتیں ہیں۔ ف۔ جو صبح صادق کے بعد پڑھی جائیں گی، اور بالاتفاق یہ سب سے افضل ہیں، یہانتک کہ فتاوی المرغینانی میں امام اعظمؒ سے اس کے متعلق واجب کی بھی روایت کی گئی ہے۔ ع۔ یہانتک کہ حسنؒ نے ابو حنیفہؒ سے روایت کی ہے کہ اگر کوئی شخص بلاعذر ان رکعتوں کو بیٹھ کر پڑھے گا تو نماز جائز نہ ہوگی، اگر کوئی عالم اس قدر مشغول ہو کہ پورے علاقے کے فتووں کا جواب وہی دیتا ہو تو اس کو تمام سنتوں کو چھوڑ دینا جائز ہے سوائے فجر کی ان سنتوں کے۔ فع۔ اسی لئے کہا گیا ہے کہ یہ سنت واجب کے قریب ہے۔ المنافع۔ اسی طرح بلاعذر سواری پر اسے پڑھنا اصح قول میں جائز نہیں ہے۔ ت۔ د۔

رسول اللہ ﷺ نے ان رکعتوں کو حضر و سفر، سراً اور علانیۃً کبھی بھی نہیں چھوڑا ہے، جیسا کہ صحیحین اور ان کے علاوہ دوسری کتابوں میں بھی حضرت علیؓ سے مروی ہے، اور رسول اللہ ﷺ ان دو رکعتوں سے بڑھ کر کسی دوسری نفل کی نگہداشت نہیں فرماتے تھے، جیسا کہ حضرت عائشہؓ سے صحیحین اور دوسری احادیث میں مذکور ہے، اور فرمایا ہے کہ اگرچہ تم کو سواریوں کے گھوڑے روند ڈالیں تم ان کو پڑھنا نہ چھوڑو، جیسا کہ حضرت ابوہریرہؓ سے ابوداؤد میں مروی ہے، یہ رکعتیں دنیا اور اس کی تمام چیزوں سے بہتر ہیں۔ النسائی۔ اگر کسی نے رات کا گمان کرتے ہوئے دو رکعتیں پڑھیں۔ بعد میں معلوم ہوا کہ صبح صادق ہو چکی ہے تو اس سلسلہ میں اگرچہ متقدمین فقہاء سے کوئی قول منقول نہیں ہے لیکن متاخرین نے کہا ہے کہ وہ رکعتیں فجر کی سنت کے قائم مقام ہو جائینگی۔ الحیل۔ ھ۔ فع۔ اور اصح یہ ہے کہ قائم مقام نہ ہوں گی۔ التجنیس۔ د۔ بندہ مترجم کے نزدیک قول اول اظہر ہے، اور قول دوم میں احتیاط کا پہلو زیادہ ہے، لیکن طلوع فجر کے بعد دو رکعت سنت فجر سے زیادہ پڑھنی مکروہ ہے، اس بناء پر قول اول ہی اصح ہونا چاہئے، اسی لئے فتح القدیر اور عینی نے اسی قول کو قائم رکھا ہے۔ م۔

ان رکعتوں میں مسنون قراءت مختصر پڑھنا ہے اس دلیل سے کہ اس سلسلہ میں حضرت عائشہؓ سے جتنے اقوال منقول ہیں ان میں ہے کہ نماز صبح کی اذان و اقامت کے درمیان فجر صادق کے ظاہر ہونے کے بعد رسول اللہ ﷺ دو مختصر رکعتیں پڑھتے تھے، یہانتک کہ میرے دل میں یہ بات آتی کہ شاید آپ نے سورہ فاتحہ نہیں پڑھی، اس کے بعد اگر میں جاگتی ہوتی تو مجھ سے باتیں کرتے ورنہ دائیں کروٹ پر لیٹ جاتے تھے، یہانتک کہ نماز کے لئے اقامت کی جاتی۔ الصحیحین وغیرھما۔

ان میں جو قراءت آپ فرماتے تھے ان میں سے اکثر پہلی رکعت میں ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللّٰهِ وَ مَا أُنزِلَ إِلَيْنَا﴾ پوری آیت اور دوسری رکعت میں ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا﴾ پوری آیت پڑھتے تھے جس کا ثبوت مسلم کی وہ روایت ہے جو ابن عباسؓ سے مروی ہے ﴿رَبَّنَا آمَنَّا بِمَا أَنزَلْتَ وَاتَّبَعْنَا الرَّسُولَ فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ﴾ اور دوسری رکعت میں بحوالہ حدیث ابوہریرہؓ

جو ابوداؤد میں ہے، یا پہلی رکعت میں ﴿قُلْ یٰاَیُّھَا الْکٰفِرُوْنَ﴾ اور دوسری میں قُلْ ھُوَ اللّٰہُ اَحَدٌ بحوالہ حدیث ابو ہریرہؓ جو مسلم میں ہے اور حدیث ابن مسعودؓ جو ترمذی اور نسائی میں ہے، خلاصہ میں یہی اقوال لکھے ہیں۔ ھ۔ اور یہ فرمایا ہے کہ جب تم میں سے کوئی شخص سنت فجر پڑھ لے تو دائیں کروٹ پر لیٹ جائے، اس کی روایت ابوداؤد اور ترمذی نے ابو ہریرہؓ سے کی ہے، حضرت ام المومنینؓ سے مروی حدیث میں ہے کہ سنت اور فرض کے درمیان اچھی باتیں کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، بلکہ یہ ایک عمل سنت ہے، مگر عوام کو باتیں کرنے سے منع کرنا ہی بہتر ہے۔ واللہ اعلم۔ م۔

فجر کی سنت اول وقت اور گھر میں پڑھنی چاہئے، اگر صبح صادق ہونے کے بعد کسی نے دو رکعتیں دو مرتبہ پڑھیں تو عمل مکروہ ہوگا مگر فجر کی سنت آخری نماز مانی جائے گی، جب کوئی سنت وقت پر ادا نہ کی جاسکے تو اس کی قضاء نہیں کی جاتی ہے سوائے فجر کی سنت کے کہ جب فرض کے ساتھ قضاء ہوں تو آفتاب نکلنے کے بعد زوال تک فرض کے ساتھ قضاء کی جائے، اس کے بعد فرض کی قضاء تو واجب ہے لیکن سنت ساقط ہو جائے گی۔ محیط السرخسی۔ یہی قول صحیح ہے۔ البحر۔ اور اگر فرض کے بغیر قضاء ہوں تو شیخین کے نزدیک ان کی قضاء نہیں ہے، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک قضاء ہے۔ محیط السرخسی۔ حضرت قیسؓ کی حدیث کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ باہر تشریف لائے اور نماز قائم کی تو میں نے آپ کے ساتھ فجر کی فرض نماز پڑھ لی، پھر جب آپ لوٹے تو بھی مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھ کر فرمایا اے قیس! کیا ایک ساتھ دو نمازیں پڑھنی چاہتے ہو، میں نے عرض کیا کہ میں نے اس سے پہلے فجر کی دو سنتیں نہیں پڑھی تھیں وہ اب پڑھنی چاہتا ہوں، آپ نے فرمایا کہ اب کچھ مضائقہ نہیں ہے، یہی صحیح معنی ہے۔ م۔

حضرت رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس نے فجر کی دونوں رکعتیں نہ پڑھی ہوں وہ انہیں طلوع آفتاب کے بعد پڑھ لے، ترمذی نے اس کی روایت کی ہے، امام مالکؒ نے ایک حدیث روایت کی ہے کہ ابن عمرؓ سے فجر کی دونوں رکعتیں قضاء ہو گئیں تو انہوں نے آفتاب نکل جانے کے بعد انہیں ادا کرلی، ایک صحیح حدیث ہے کہ جب کسی نماز کی اقامت کہی جائے تو پھر سوائے فرض کے کوئی نماز نہیں ہے۔ بخاری۔ عرض کیا گیا کہ یا رسول اللہ ﷺ فجر کی دو رکعت سنت بھی نہیں، فرمایا دو رکعت سنت بھی نہیں، اس کی روایت اسناد حسن کے ساتھ ابن عدی نے کی ہے، اس کے برخلاف کسی نے اتنا اور بھی بڑھایا الا رکعتی الفجر مگر فجر کی دو رکعتیں، یعنی فجر کی اقامت کے وقت دو رکعت سنت جائز ہے، لیکن بیہقیؒ نے کہا ہے کہ اس کی کچھ حقیقت نہیں ہے، اسے شیخ الاسلام اللہ حنفی نے شرح موطا میں اور قسطلانی نے شرح بخاری میں لکھا ہے، اور اس جملہ کو موضوعات میں داخل کیا ہے۔ م۔

عبد اللہ بن مالک بن بحینہؓ سے روایت ہے کہ نماز کی جب اقامت کہی جا رہی تھی اس وقت رسول اللہ ﷺ نے ایک شخص کو دو رکعتیں پڑھتے ہوئے دیکھ کر فرمایا کہ کیا صبح کی چار رکعتیں پڑھو گے، بخاری، مسلم اور نسائی نے اس کی روایت کی ہے، عبد اللہ بن سرجسؓ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ فجر کی نماز پڑھ رہے تھے کہ ایک شخص نے مسجد میں داخل ہو کر ایک کونہ میں دو رکعتیں پڑھیں پھر رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نماز میں شامل ہو گیا، رسول اللہ ﷺ نے سلام پھیر کر فرمایا اے فلاں! تم نے دونوں نمازوں میں سے کس نماز کا اعتبار کیا ہے یعنی اپنی تنہا پڑھی ہوئی یا وہ جو میرے ساتھ پڑھی ہے، مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے اس کی روایت کی ہے۔

ابو سلمہؓ سے روایت ہے کہ کچھ لوگ اقامت سن کر بھی کھڑے ہو کر نماز پڑھنے لگے، اتنے میں رسول اللہ ﷺ باہر تشریف لائے تو انہیں دیکھ کر فرمایا کیا ایک ساتھ ہی دو نمازیں، کیا ایک ساتھ ہی دو نمازیں، اور یہ واقعہ صبح کی نماز کا ہے، مالکؒ نے اس کی روایت کی ہے، ان مذکورہ روایتوں سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ فجر کی اقامت کے بعد سنت نہیں پڑھنی چاہئے، اگرچہ نماز پڑھ کر بھی جماعت میں شامل ہو سکے حالانکہ ہمارے میں اس کے خلاف تصریح موجود ہے، اور اس مسئلہ میں اختلاف نہیں ہے کہ اگر گھر میں پڑھ کر مسجد میں داخل ہو کر ایک ہی رکعت پالے تو بھی جائز ہے، اور انشاء اللہ اس کی مزید بحث بعد میں ہوگی۔ م۔

السنة رکعتان قبل الفجر و اربع قبل الظهر و بعدها رکعتان......الخ

اور چار رکعتیں ظہر سے پہلے۔ف۔ سنت موکدہ ہیں ایک سلام سے جو مرتبہ میں فجر کی دو رکعت سنت سے کم ہیں، اور دوسری سنتوں سے افضل ہیں، قول اصح کے مطابق۔فع۔ حدیث میں ہے کہ جس کسی نے ظہر سے پہلے کی چار رکعت اور ظہر کے بعد کی چار رکعت اور ظہر کی چار رکعتوں کی محافظت کی یعنی انہیں ادا کرتا تو اللہ اس پر دوزخ کی آگ حرام فرمادے گا، ابوداؤد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے ام حبیبہؓ سے مرفوعا اس کی روایت کی ہے، اگر جماعت کھڑی ہو جانے کی وجہ سے کوئی ان رکعتوں کو پہلے نہ پڑھ سکے تو عامہ مشائخ کے نزدیک جب تک وقت باقی ہے اسے پڑھ لے۔ یہی قول صحیح ہے۔المحیط۔

اس کی دلیل حضرت عائشہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جب ظہر سے پہلے چار رکعتیں نہیں پڑھیں تو ان کو ظہر کے بعد ادا کر لیا، ترمذی نے اس کی روایت کی ہے، پھر حقائق میں ہے کہ شیخینؒ کے نزدیک ظہر کے بعد کی دو رکعتیں پڑھ لینے کے بعد ان چار رکعتوں کو ادا کرلے، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک دو رکعت سے پہلے ہی ان رکعتوں کو ادا کرلے، اور اسی پر فتویٰ ہے۔ السراج۔ اگر ظہر سے پہلے کی چار رکعتیں سنت پڑھ لیں مگر دو رکعتوں کے بعد قعدہ نہیں کیا تو استحسانا جائز ہے۔المحیط۔ شیخین کا یہی قول مانا گیا ہے۔المضمرات۔ وبعدها رکعتان اور ظہر کے بعد دو رکعتیں۔ف۔ سنت موکدہ ہیں حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ ہر فرض نماز کے بعد دو رکعتیں پڑھتے تھے، اس لئے یہ تمام دو رکعتیں سنت موکدہ ہوئیں۔م۔

و اربع قبل العصر و ان شاء رکعتین......الخ

اور چار رکعتیں عصر سے پہلے۔ف۔ یہ سنت غیر مؤکدہ ہیں۔ حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ اس شخص پر رحم کرے جو عصر سے پہلے چار رکعتیں پڑھے، ابوداؤد اور ترمذی نے اس کی روایت کی ہے، حضرت علیؓ کی حدیث میں ہے کہ ان کے درمیان میں مقرب فرشتے اور مومنین پر سلام سے فصل کر کے دو دو رکعت کرتے، جیسا کہ ترمذی میں ہے، اور حضرت علیؓ سے دوسری حدیث میں ہے کہ عصر سے پہلے دو رکعتیں پڑھا کرتے تھے اس کی روایت ابوداؤد نے کی ہے، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر چاہے تو عصر سے پہلے دو رکعتیں پڑھے۔ف۔ یعنی دونوں ہی طریقوں سے سنت ادا ہوگی۔ واضح ہو کہ ابن الہمامؒ کی تحقیق کے مطابق مغرب کے پہلے بھی دو رکعتیں مباح ہیں۔م۔

و رکعتان بعد المغرب و اربع قبل العشاء و اربع بعدها و ان شاء رکعتین......الخ

اور مغرب کے بعد دو رکعتیں۔ف۔ سنت موکدہ ہیں، رسول اللہ ﷺ انہیں گھر میں پڑھنے کا حکم دیتے، کعب بن عجرہ سے نسائی میں یہ روایت موجود ہے، باتیں کرنے سے پہلے پڑھنے کی جلدی کرے۔ الرزینؒ والاربع قبل العشاء اور عشاء سے پہلے چار رکعتیں۔ف۔ یہ مستحب ہیں سنت نہیں ہیں واربع بعدها اور چار رکعتیں عشاء کے بعد وان شاء الخ اور اگر چاہے تو دو ہی رکعتیں پڑھے۔ف۔ یہ سنت موکدہ ہیں، لیکن دو رکعتیں متعین ہیں، اور چار رکعتوں میں دو رکعتیں بھی داخل ہو جائے گی، اگر یہ کہا جائے کہ ام المومنین حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب عشاء کی نماز پڑھ کر میرے یہاں تشریف لاتے تو چار یا چھ رکعتیں پڑھتے، جب کہ سنن ابی داؤد میں ہے، میں کہتا ہوں کہ اس حدیث سے صرف یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ حضرت ام المومنین صدیقہؓ کے یہاں اس طرح کیا ہے، مگر اس سے ہمیشگی سمجھ میں نہیں آتی ہے، اس جگہ تو ان نمازوں کے ساتھ مواظبت ثابت کرنی چاہئے تھی، تا کہ سنت کے معنی ثابت ہوں، کیونکہ سنت تو بغیر مواظبت اور مداومت کے نہیں ہوتی ہے، اسی لئے مصنف نے لکھا ہے۔

والاصل فيه قوله عليه السلام: من ثابر على ثنتي عشرة ركعة في اليوم والليلة بنى الله له بيتا في الجنة، وفسر على نحو ما ذكر في الكتاب غير انه لم يذكر الاربع قبل العصر، فلهذا سماه في الاصل حسنا وخير لاختلاف الآثار والافضل هو الاربع، ولم يذكر الاربع قبل العشاء، ولهذا كان مستحبا لعدم المواظبة، وذكر فيه

ركعتين بعد العشاء وفي غيره ذكر الاربع فلهٰذا خيرالا ان الاربع افضل خصوصا ابي حنيفة على ماعرف من مذهبه.

ترجمہ:۔اوران نمازوں کے سنت ماننے میں اصل یہ حدیث ہے کہ جس شخص نے دن اور رات میں بارہ رکعتوں پر مداومت کی اللہ اس کے لئے جنت میں ایک گھر بنادے گا، اور اس کی تفسیر اسی طرح بیان کی جیسی کہ مصنفؒ نے ابھی بیان کی ہے، فرق صرف اتنا ساہے کہ عصر سے پہلے کی چار رکعتوں کوذکر نہیں فرمایاہے، اسی لئے اس کا نام امام محمدؒ نے الاصل میں حسن رکھا ہے، اور آثار میں اختلاف ہونے کی وجہ سے اس میں اختیار دیا گیا ہے، لیکن افضل چار ہی رکعتیں ہیں، اور عشاء سے پہلے کی چار رکعتیں بھی ذکر نہیں کی گئی ہیں، اسی لئے چار رکعتیں مستحب ہوئیں، مواظبت نہیں پائی جانے کی وجہ سے، اوراس حدیث میں عشاء کے بعد کی دو رکعتوں کوذکر کیا گیا ہے، اوراس حدیث کے ماسوادوسری حدیث میں چار رکعتیں ذکر کی گئی ہیں، اسی لئے اس میں بھی اختیار دیا گیا ہے، مگر یہ کہ چار ہی رکعتیں افضل ہیں بالخصوص امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک، جیسا کہ ان کے مذہب کے بارے میں معلوم ہوا ہے۔

توضیح:۔ان مذکور نمازوں کو سنت کہنے کے بارے میں اصل حدیث

والاصل فيه قوله عليه السلام: من ثابر على ثنتي عشرة ركعة في اليوم والليلة بنى الله......الخ

ان نمازوں کے مسنون ہونے کے بارے میں یہ حدیث اصل ہے کہ جس نے دن ورات میں ان بارہ رکعتوں پر مداومت کی اللہ تعالیٰ اس کے لئے جنت میں گھر بنا کردے گا، یہ حدیث ام المؤمنین ام حبیبہؓ سے بخاری کے علاوہ باقی ائمہ صحاح نے مختلف سندوں اور الفاظ سے روایت کی ہے، ان میں سے ایک یہ ہے، مامن عبد مسلم يصلي لله في كل يوم ثنتي عشره ركعة تطوعا من غير الفريضه الا بنى الله له بيتا في الجنة، یعنی جو مسلمان بندہ خالص اللہ تعالیٰ کے لئے ہر روز بارہ رکعتیں فرض نمازوں سے زائد پڑھے گا تو بالضرور اللہ تعالیٰ اس کے لئے جنت میں ایک گھر بنادے گا۔ف۔ حاصل یہ ہے کہ وہ بالضرور بلند مرتبوں کا مستحق ہے۔

الحاصل۔ مصنفؒ کی روایت میں ثابر بمعنی واجب سے مواظبت کا مفہوم نکلتا ہے اور دوسری روایت میں ان رکعتوں کا فرض نمازوں سے زائد ہونے کی تصریح بھی ہے، وفسر الخ اور رسول اللہ ﷺ نے بارہ رکعتوں کی تفسیر فرمائی ہے اسی کی مانند کتاب میں بیان کیا گیا ہے۔ف۔ چنانچہ صحیح مسلم ابوداؤد اور ابن ماجہ کی روایت میں ۱۲ کی تفسیر یہ ہے کہ اس طرح پڑھے ظہر سے پہلے چار رکعتیں اور ظہر کے بعد دو رکعتیں اور مغرب کے بعد دو رکعتیں اور عشاء کے بعد دو رکعتیں اور صبح کی نماز سے پہلے دو رکعتیں۔ع۔ چونکہ کتاب میں اس سے زیادہ بیان کی گئی ہیں اس لئے مصنفؒ نے کہا ہے غير انه فرق صرف اتنا سا ہے کہ۔ف۔ حدیث میں دو نمازوں کا ذکر نہیں ہے، اول لم يذكر الخ عصر سے پہلے کی چار رکعتوں کوذکر نہیں فرمایا ہے۔ف۔ یعنی مواظبت کی حدیث میں مذکور نہیں ہے، ورنہ دوسری حدیث مترجم نے تو ذکر کردی ہے، فلهٰذا الخ اسی لئے امام محمدؒ نے کتاب الاصل میں قبل عصر کی چار رکعتوں کو حسن کہا ہے۔ف۔ اور سنت نہیں کہا، وخير اور روایات کے مختلف ہونے کی وجہ سے اختیار دیا ہے۔ف۔ کہ جی چاہے تو چار پڑھے یا دو ہی پڑھے، اسی بناء پر دونوں روایتیں اوپر ذکر کی ہیں۔

والافضل هو الاربع، ولم يذكر الاربع قبل العشاء، ولهٰذا كان مستحبا لعدم المواظبة......الخ

اور افضل یہی ہے کہ چار پڑھے۔ف۔ رہی دوسری نماز ولم يذكر الخ اور عشاء سے پہلے چار رکعتوں کا ذکر نہیں ہے، ولهٰذا الخ اس لئے یہ چار رکعتیں مستحب ہوئیں۔ف۔ اور سنت نہ ہوئیں لعدم الخ کیونکہ ان پر ہمیشگی نہیں پائی گئی ہے۔ف۔ السنة ركعتان سے جو کتاب کو شروع کیا ہے اس سے مسنون طریقہ مراد ہے، اور یہ مراد نہیں ہے کہ اس پر رسول اللہ ﷺ نے مواظبت فرمائی ہے، اس مثابرہ کی حدیث میں تو عشاء کے بعد صرف دو رکعتوں کا ذکر ہے، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے وذکر

فیہ الخ حدیث مذکور میں عشاء کے بعد دو رکعتیں بیان کی گئی ہیں مگر دوسری حدیث میں چار ذکر ہے۔ف۔ چنانچہ حضرت براء بن عازبؓ نے مرفوعاً روایت کی ہے کہ جس نے ظہر سے پہلے چار رکعتیں پڑھیں گویا اس نے رات بھر عبادت کی، اور جس نے عشاء کے بعد چار رکعتیں پڑھیں گویا اس نے لیلۃ القدر میں چار رکعتیں پائیں، سعید بن منصور نے اپنی سنن میں اس کی روایت کی ہے، اسی طرح بیہقیؒ نے عائشہؓ کا قول نقل کیا ہے، مگر یہ قول حضرت عائشہؓ کا اپنا نہیں ہو سکتا ہے اس لئے یہ کہنا ہوگا کہ انہوں نے رسول اللہ علیہ السلام سے سن کر یہ کہا ہوگا۔ مع۔

فلہذا سماہ فی الاصل حسنا وخیر لاختلاف الآثار والافضل ہو الاربع......الخ

اسی لئے کتاب میں اختیار دیا ہے کہ چار رکعتیں پڑھے یا دو ہی پڑھ لے الا ان الاربع الخ لیکن پوری چار رکعتیں ہی پڑھنی افضل ہیں خصوصا الخ بالخصوص امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس بناء پر جو ان کے مذہب کے متعلق معلوم ہوا ہے۔ف۔ کہ رات میں چار رکعتیں پڑھنی افضل ہیں۔ف۔ امام اعظمؒ کا یہ مذہب سنن کے علاوہ نوافل میں ہے، لیکن مصنفؒ نے یہ ذکر کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ یہ چار رکعت سنت میں ثابت نہیں ہیں، کیونکہ حضرت براء اور عائشہؓ سے صرف لوگوں کو اس فضیلت پر آمادگی نکلی ایسا نہیں ہے کہ خود رسول اللہ علیہ السلام بھی پڑھتے تھے بلکہ اس سے بڑھ کر دلیل ام المومنین عائشہؓ کی یہ حدیث ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام جب عشاء کے بعد میرے پاس آئے تو ضرور چار یا چھ رکعتیں پڑھیں، جیسا کہ میں مترجم نے اوپر ذکر دیا ہے، اسی لئے ابن الہمامؒ نے چھ رکعتوں پر ہی اعتماد کیا ہے، لیکن میرے نزدیک چار ہی قابل اعتماد ہیں، مگر یہ ضروری نہیں ہے کہ آپ ہر جگہ پڑھتے ہوں اگرچہ ظاہر یہی ہے کہ آپ پڑھتے ہی ہوں گے، جیسا کہ ابن عباسؓ کی حدیث میں اپنی خالہ میمونہؓ کے یہاں رات کو رہنے میں صحیح بخاریؒ میں بھی یہ چار رکعتیں ہی مذکور ہیں، اور یہی حدیث عبداللہ بن الزبیرؓ سے بھی ہے، جیسا کہ اسے احمد، بزار اور طبرانی نے روایت کیا ہے، لیکن صحیح مسلم میں حضرت ام المومنین عائشہؓ سے دو رکعتیں مذکور ہیں، سمجھ لیں۔

اگر کہا جائے کہ مثابرہ کی مذکور حدیث سے بھی تو تحریض فضیلت پر آمادگی ظاہر ہوتی ہے، میں مترجم نے اس سے پہلے، ظہر مغرب اور عشاء کے بعد دو دو رکعتوں پر مداومت ثابت کی ہے، اس طرح ابن عمرؓ کی حدیث میں ہے کہ میں نے رسول اللہ علیہ السلام سے دس رکعتیں یاد رکھیں ظہر سے پہلے دو ظہر کے بعد دو مغرب کے بعد اپنے گھر میں دو اور عشاء کے بعد اپنے گھر میں دو اور نماز فجر سے پہلے دو، جیسا کہ صحاح ستہ کی حدیثوں میں ہے، اور جمعہ کے بعد بھی دو رکعتوں کا ذکر ہے، ان میں محافظت کا لفظ مواظبت اور مداومت کی دلیل ہے، اس پر امام شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک دس رکعتیں ہیں، اور اعلی درجہ میں بارہ رکعتیں ہیں، اور عبداللہ بن سفیان نے حضرت عائشہؓ سے ابن عمرؓ کی حدیث کی طرح روایت کی ہے جسے ترمذیؒ نے صحیح کہا ہے، اور دوسری روایت حضرت عائشہؓ سے ظہر سے پہلے چار رکعتیں ہیں، صحیح مسلم اور ابوداؤد نے اس کی روایت کی ہے، اور یہ اصح ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ ابن عمرؓ کی حدیث تو اس سے زیادہ اصح ہے، اسی لئے ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ ابن عمرؓ نے ظہر سے پہلے دو رکعت تحیۃ المسجد روایت کی ہیں اور چار رکعتیں گھر میں پڑھی تھیں، میں کہتا ہوں کہ یہ بات قیاس سے بعید ہے کہ گھر کی سنن کو بھی ذکر فرمائیں، اور ابوہریرہؓ کی حدیث میں ظہر کے قبل دو سلام سے چار رکعتیں ہیں۔

والاربع قبل الظہر بتسلیمۃ واحدۃ عندنا کذا قالہ رسول اللہ علیہ السلام و فیہ خلاف الشافعی.

ترجمہ:۔اور ظہر کے پہلے ایک سلام سے چار رکعتیں ہیں ہمارے نزدیک، اور ایسا ہی رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا ہے، لیکن امام شافعیؒ کا اس میں اختلاف ہے۔

توضیح:۔ظہر کے قبل ایک سلام سے چار رکعتیں سنت ہیں، اختلاف ائمہ، احادیث سے دلیلیں

والاربع قبل الظہر بتسلیمۃ واحدۃ عندنا......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے، امام شافعیؒ کا اس میں اختلاف ہے۔ ف۔ امام مالکؒ واحمدؒ کا بھی اختلاف ہے کہ ان کے نزدیک دو سلاموں سے ہیں، ابوہریرہؓ کی حدیث کی بناء پر اس کا جواب دیا گیا ہے کہ ان میں سے ایک سلام وہ مراد ہے جو التحیات میں ہے، کیونکہ حضرت ابوایوبؓ کی حدیث میں ہے کہ ان چار رکعتوں میں سلام نہیں ہے، اس کی روایت ابوداؤد نے کی ہے اور ترمذیؒ نے بھی اپنی شمائل میں اور ابن ماجہؒ نے بھی روایت کی ہے، لیکن ابوداؤد اور ابن خزیمہؒ نے اسے ضعیف کہا ہے۔

اور یہ بات بھی بہت ممکن ہے کہ دونوں احادیث میں اس طرح توفیق دی جائے کہ چار رکعتیں کبھی ایک سلام سے اور کبھی دو سلام سے بلکہ کبھی صرف دو ہی رکعتیں پڑھتے تو اس طرح اختلاف ختم ہو جائے گا، لیکن چار رکعتیں افضل ہوں گی، اور شاید کہ دو رکعت میں اور دو سلام سے محتمل تہمت ہے، اسی لئے صحیح مسلم کی حدیث میں جو حضرت عائشہؓ اور ام سلمہؓ سے مروی ہیں ان پر ہی اعتماد کیا ہو، اور ایک سلام سے ہونا ہی بظاہر قابل اعتماد ہے، البتہ اگر ابوہریرہؓ کی حدیث تفسیر ہو تو دو سلام اور ایک سلام دونوں طرح سے پڑھنے سے سنت ادا ہو گئی، اور اسی پر شیخ ابن الہمامؒ نے اطمینان کیا ہے، میرے استاد شیخ دہلویؒ نے فرمایا ہے کہ دو رکعتیں اور چار رکعتیں دونوں میں ہی سنت عام ہے، یہی جواب ظاہر اور بہتر ہے، اور صرف چار کے قول میں زیادہ احتیاط ہے۔ واللہ اعلم م۔

ابن عمرؓ کی حدیث میں ہے کہ جس نے مغرب کے بعد چھ رکعتیں پڑھیں اس کا نام اوابین میں لکھا جائے گا، اس کے بعد یہ آیت تلاوت کی اِنَّهٗ كَانَ لِلْاَوَّابِيْنَ غَفُوْرًا، اور ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی مغرب کی فرض نماز کے بعد دو رکعت سنت اور چار رکعتیں دوسری (نفل) پڑھے گا تو اس کے لئے یہ فضیلت پوری ہو جائے گی، اب مغرب کی فرض نماز سے پہلے کی دو رکعتیں تو اس کے متعلق ابن حبان کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ نے انہیں پڑھی ہیں، اور بخاری کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس طرح فرمایا ہے کہ جو چاہے پڑھے اس کراہت سے بچنے کے لئے کہ لوگ اس کو سنت ٹھہرا دیں، اور حضرت انسؓ سے صحیحین میں ہے کہ مغرب کی اذان کے وقت کچھ صحابہ کرام اتنی تیزی کے ساتھ دو رکعت سنت پڑھ لیتے کہ اجنبی آنے والا یہ سمجھتا کہ جماعت ہو گئی، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ گمان اس وجہ سے ہے کہ لوگ مغرب کے بعد سنتیں پڑھتے ہیں، اور اس سے یہ بات بھی ظاہر ہوتی ہے کہ مغرب کے بعد مسجد میں سنتوں کے پڑھنے کی اجازت ہے حالانکہ مذکورہ بالا حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے گھروں میں پڑھنے کا حکم دیا ہے، اور ابن عمرؓ کی حدیث میں ہے کہ خود رسول اللہ ﷺ کا بھی ہمیشہ یہی عمل تھا، تو ممکن ہے کہ یہ حکم زیادہ ثواب حاصل کرنے کے لئے دیا گیا ہو۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ اس سے مغرب سے پہلے دو رکعت پڑھنا مستحب معلوم ہوتا ہے، لیکن طاؤس نے کہا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ سے پوچھا گیا تو فرمایا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں کسی کو پڑھتے ہوئے نہیں دیکھا ہے، ابوداؤد نے اس کی روایت کی ہے، اور نوویؒ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد حسن ہے، اور طحاویؒ نے کئی صحیح سندوں سے اور ابن ابی شیبہؒ نے حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے کہ جو کوئی مغرب سے پہلے سنت پڑھتا تو حضرت عمرؓ اس کو کوڑے مارتے تھے، اور ابراہیم نخعیؒ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ وابوبکرؓ اور عمرؓ میں سے کوئی بھی یہ نماز نہیں پڑھتے تھے، لہٰذا حسن روایت پر عام صحابہ کرامؓ کا عمل ہوگا اسی کو ترجیح ہوگی، اور طبرانیؒ نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے کہ ہم نے المومنین ازواج مطہراتؓ سے مغرب کے قبل نماز پڑھنے کے متعلق پوچھا تو سب نے جواب دیا کہ رسول اللہ ﷺ نہیں پڑھتے تھے، کسی نے یہ جواب دیا ہے کہ حضرت انسؓ کی حدیث سے ثبوت ہوتا ہے جس سے نفی کی حدیث پر ترجیح ہوگی تو اس جواب کی کوئی حقیقت نہیں ہے کیونکہ محققین کا یہ کہنا ہے کہ ایسی نفی جس کی دلیل موجود ہو وہ اثبات کے برابر حکم میں ہوتی ہے، اور یہاں بھی یہی بات ظاہر ہے کہ اگر حکم ثابت ہی ہوتا تو عوام میں بھی ایسے ظاہر اور ثابت ہونا چاہئے تھا، اس بناء پر ابن الہمامؒ نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ مغرب ——— سے پہلے کی یہ دو رکعتیں مباح ہیں، مکروہ نہیں ہیں، کیونکہ کراہت کی لئے کوئی مستقل دلیل چاہئے، اور مغرب کے فرض کی تاخیر کی دلیل کوئی قوی نہیں ہے کیونکہ اتنی معمولی سی تاخیر نماز میں جائز ہے، جیسا کہ قنیہ میں ہے۔

میں مترجم جواب دیتا ہوں کہ حضرت عمرؓ کا منع کرنا اور مارنا ہی کراہت کے ثابت کرنے کے لئے کافی دلیل ہے، جبکہ اس پر عمل ترک کردیا گیا تھا، عینیؒ نے کہا ہے کہ ابو حنیفہؒ کا مذہب بھی ہے، اب اس سوال کا جواب باقی ہے کہ فرض کے فورا بعد سنتیں ہیں یا دوسرے کچھ وظائف پڑھ لینے کے بعد ہیں، تو ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ صرف اللھم انت السلام ومنک السلام وتعالیت یا ذوالجلال والاکرام کی مقدار فصل ہونا چاہئے، یا بقدر ان کلمات کے ہو، میں مترجم کہتا ہوں کہ مسجد میں فرائض پڑھ کر گھروں میں جانے تک کی مقدار خود تاخیر ہے، اور اتنی تاخیر بھی مسنون ہے۔ واللہ تعالی اعلم۔ م۔

قال ونوافل النهار ان شاء صلى بتسليمة ركعتين وان شاء اربعا و تكره الزيادة على ذلك فامانافلة الليل قال ابوحنيفة ان صلى ثمان ركعات بتسليمة جاز و تكره الزيادة على ذلك وقالالايزيد بالليل على ركعتين بتسليمة وفي الجامع الصغير لم يذكر الثماني في صلوة الليل و دليل الكراهة انه عليه السلام لم يزد على ذلك ولو لاالكراهة لزاد تعليما للجواز.

ترجمہ:- اور نوافل النہار یعنی دن کی نفل نمازوں کو اگر چاہے تو ایک سلام سے دو رکعتیں پڑھے اور اگر چاہے تو چار رکعتیں پڑھے، اور اس سے زیادہ پڑھنا مکروہ ہے، لیکن رات کی نفل نمازوں کے بارے میں ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ اگر چاہے تو ایک سلام سے آٹھ رکعتیں پڑھ لے کہ یہ بھی جائز ہے، لیکن اس سے زیادہ مکروہ ہے، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ رات کے وقت ایک سلام سے دو رکعتوں سے زیادہ نہ پڑھے، اور جامع الصغیر میں رات کی نماز میں آٹھ رکعتوں کو ذکر نہیں کیا ہے، اور کراہت کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے آٹھ رکعتوں پر زیادتی نہیں فرمائی ہے، اگر یہ زیادتی مکروہ نہ ہوتی تو جواز کی تعلیم کی غرض سے ضرور زیادتی فرماتے۔

توضیح:- دن کے وقت نفل نمازیں، رات کی نفل نمازیں، دلیل

قال ونوافل النهار ان شاء صلى بتسليمة ركعتين وان شاء اربعا......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے کہ دن میں چار رکعتوں سے زیادہ نفل نماز مکروہ ہے۔ ف۔ بالاتفاق کیونکہ کسی حدیث میں اس سے زیادہ ثبوت نہیں ہے۔ ع۔ فاما نافلہ اللیل الخ رات کی نفل نمازوں کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ ایک سلام سے آٹھ رکعتیں بھی جائز ہیں، مگر اس سے بھی زیادہ کرنا مکروہ ہے۔ ف۔ قدوری نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے، لیکن شمس الائمہ سرخسیؒ نے فرمایا ہے کہ اس سے زیادہ بھی مکروہ نہیں ہے، قول اصح کے مطابق، اور نہایہ میں کہا ہے کہ یہی قول اصح ہے۔ عف۔ لیکن چار رکعتیں ہی اولی ہیں، وقالا الخ اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ ایک سلام سے دو رکعتوں سے زیادہ نہ پڑھے۔ ف۔ کیونکہ یہی افضل سنت ہے، اور اگر ایک سلام سے چار رکعتیں بھی پڑھ لیں تو بھی بلا کراہت جائز ہے، لیکن اس سے زیادہ مکروہ ہے۔ الجامع۔ المبسوط۔ عامۃ الکتب۔ اور قاضی خان نے کہا ہے کہ اگر آٹھ رکعتیں ایک سلام سے پڑھیں تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک چار سلاموں کے قائم مقام ہوں گی، اور صاحبینؒ کے کے نزدیک چار رکعتوں تک تو بلا کراہت دو سلاموں کی قائم مقام ہیں، اور باقی مکروہ ہیں۔ مع۔ الحاصل چار رکعتیں امام اعظمؒ کے نزدیک افضل اور صاحبینؒ کے نزدیک بلا کراہت جائز ہیں، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک مکروہ اور امام صاحب کے نزدیک آٹھ تک جائز ہیں۔ م۔

وفي الجامع الصغير لم يذكر الثماني في صلوة الليل ......الخ

اور جامع صغیر میں امام محمدؒ نے رات کی نماز میں آٹھ رکعت کے مسئلہ کو ذکر نہیں کیا ہے۔ ف۔ بلکہ صرف چھ تک کو جائز لکھا ہے۔ ع۔ شاید اس دلیل کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ نے نو رکعت ایک سلام سے پڑھی ہیں اس میں چھ رکعتیں نفل اور تین رکعتیں وتر کی ہوتی ہیں، مزید بحث آئندہ آئے گی۔ م۔

و دليل الكراهة انه عليه السلام لم يزد على ذلك ولو لا الكراهة لزاد تعليما للجواز...... الخ

آٹھ سے زیادہ ہونے پر مکروہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک ساتھ ایک سلام سے آٹھ رکعتوں سے زیادہ نہیں پڑھی تھی، اگر اس نے زیادہ مکروہ نہ ہوتی تو کم از کم جواز کو بتلانے ہی کے لئے کچھ اور بڑھا کر دکھا دیتے۔ف۔ اور صحیح مسلم کی طویل حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نو رکعتیں اس طرح پڑھتے کہ ان میں صرف آٹھویں رکعت میں بیٹھ کر اللہ تعالیٰ کا ذکر وحمد ودعا کرتے اور بغیر سلام کئے اٹھ کر نویں رکعت پڑھ کر قعدہ کرتے اور اللہ تعالیٰ کی حمد وثناء ودعاء کر کے سلام پھیرتے کہ ہمیں سنا دیتے تھے۔ مفع۔ اس سے اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ آٹھ رکعتوں سے زیادہ مکروہ نہیں ہے، جس کو امام سرخسی نے صحیح کہا ہے لیکن اس سے استدلال مشکل ہے کیونکہ اس کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ آٹھ میں بھی قعود نہیں کیا بلکہ آٹھویں کے بعد کیا ہے، اس سے یہ لازم آتا ہے کہ آٹھویں میں قعدہ بھی نہیں ہونا چاہئے، حالانکہ تمام مشائخ اس بات پر متفق ہیں کہ نفل میں ہر دو رکعت کے بعد قعدہ واجب ہے، یہانتک کہ اگر بھول کر بھی دوسروں میں بیٹھے بغیر کوئی کھڑا ہو جائے تو اس پر لازم آتا ہے کہ قیام پورا ہونے کے بعد قعدہ کرنے کے لئے لوٹ آئے، اور قعدہ کرے۔ الفتح۔

والافضل في الليل عند ابي يوسف و محمد مثنى مثنى و في النهار اربع اربع وعند الشافعي فيهما مثنى مثنى وعند ابي حنيفه فيهما اربع اربع للشافعيؒ قوله عليه السلام صلوة الليل والنهار مثنى مثنى.

ترجمہ:-اور افضل ہے رات کے وقت امام ابو یوسفؒ اور محمدؒ کے نزدیک دو دو رکعتیں اور دن کے وقت چار چار رکعتیں، اور دونوں اوقات میں امام شافعیؒ کے نزدیک دو دو رکعتیں، اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دونوں اوقات میں چار چار رکعتیں، امام شافعیؒ کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ رات اور دن دونوں وقتوں کی نماز دو دو رکعتیں ہیں۔

توضیح:-دن اور رات میں سنت کی افضل مقدار اس میں ائمہ کا اختلاف ان کے دلائل، چاشت کی نماز

والافضل في الليل عند ابي يوسف و محمد مثنى مثنى و في النهار اربع اربع...... الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ف۔ امام شافعیؒ کی مستدل حدیث کو ائمہ اربعہ نے ذکر کیا ہے، لیکن ترمذیؒ نے کہا ہے کہ شعبہؒ کے شاگردوں میں کسی نے موقوفاً یعنی ابن عمرؓ کا یہ قول ذکر کیا ہے اور کسی نے اسے مرفوعاً روایت کیا ہے یعنی وہ روایت خود حضور ﷺ نے بیان فرمائی ہے، اور دوسرے ثقہ راویوں نے اس حدیث کی روایت کی ہے۔ والنہار کا لفظ نہیں کہا ہے، یعنی صرف رات کی نماز دو دو رکعت روایت کی ہے، اور صحیحین کی روایت میں بھی صرف صلوۃ اللیل مثنی مثنی ہے اس میں دن کا ذکر نہیں ہے، اور نسائیؒ نے کہا ہے کہ میرے نزدیک یہ حدیث درست نہیں ہے اگرچہ سنن کبریٰ میں کہا ہے کہ اس کی اسناد عمدہ ہے، کیونکہ اسناد کے عمدہ ہونے سے یہ بات لازم نہیں آتی ہے کہ اس حدیث میں کسی دوسری حیثیت سے کوئی خرابی نہیں ہے، اسی بناء پر علوم الحدیث میں حاکم نے اس حدیث کی مثال دیتے ہوئے کہا ہے کہ اس کے راوی تو ثقہ ہیں مگر اس میں علت ہے ایسی کہ اس کے بیان سے کلام بہت طویل ہو جائے گا اس لئے چھوڑ دیتا ہوں، ان کا کلام ختم ہو گیا، اور ابن عمرؓ سے امام طحاویؒ نے روایت کی ہے کہ وہ رات میں دو دو رکعت اور دن میں چار چار پڑھتے، اس لئے یہ تو بہت ہی عقل سے بعید بات ہے کہ خود اپنی روایت کی مخالفت کریں۔ مفع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ کلام کا ماحصل یہ نکلا کہ اس حدیث سے استدلال درست ہی نہیں ہے، پھر میں کہتا ہوں کہ رات کی نماز دو دو رکعت کا تو دوسری حدیث سے ثبوت ہوتا ہے، ان میں سے حضرت عائشہؓ کی مرفوعاً حدیث ہے کہ جب کوئی تم میں سے رات کو اٹھے تو دو مختصر رکعتوں سے اپنی نماز شروع کرے، اس کی روایت مسلم نے کی ہے، پھر بعد کو جس قدر چاہے طویل کر دے۔ ابوداؤد۔ ان میں سے اور ایک حدیث یہ ہے کہ ابن عمرؓ سے مرفوعاً مروی ہے

کہ رات کی نماز دو رکعت ہے۔ صحیحین۔ اور ایک حدیث ابن عباسؓ جبکہ اپنی خالہ ام المومنین میمونہؓ کے یہاں رسول اللہ ﷺ کی نماز دیکھنے کو سوئے تھے، اور رسول اللہ ﷺ کے بائیں جانب جاکر نماز میں شریک ہوئے تھے اور آپ نے بائیں ہاتھ سے ابن عباسؓ کا دایاں کان پکڑ کر دائیں طرف کھڑا کر دیا تھا، اسی بات کو بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ پھر پڑھیں دو رکعت پھر دو رکعت پھر دو رکعت، پھر دو رکعت پھر دو رکعت پھر وتر پڑھی، میں کہتا ہوں کہ اس طرح یہاں کل دس رکعتیں ہوئیں۔ م۔

اور ایک روایت میں کہا ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کی تیرہ رکعتیں نماز کی شمار کیں پھر کروٹ سے لیٹ رہے یہاںتک کہ سو گئے، پھر بلالؓ نے آکر فجر کی نماز کی اطلاع دی تو کھڑے ہو کر بنا وضوء کئے بغیر مختصر سی رکعتیں پڑھیں، پھر نکل کر فجر کی فرض نماز پڑھائی، اس وقت دعا میں آپ فرماتے تھے **اللھم اجعل فی قلبی نورا وفی بصری نورا وفی سمعی نورا وعن یمینی نورا وعن یساری نورا وتحتی نورا وامامی نورا و خلفی نورا واجعل لی نورا**، یہ حدیث مختلف سندوں سے صحاح ستہ میں موجود ہے۔

واضح ہو کہ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ تیرہ رکعتوں کے علاوہ سنت فجر کی دو رکعتیں تھیں، اور ابو داؤد کی روایت میں حضرت عائشہؓ سے بھی ایک حدیث میں یہ موجود ہے کہ آپ نے تیرہ رکعتوں سے زیادہ کی وتر نہیں کی ہے، اسی طرح بخاری میں بھی حضرت عائشہؓ سے ہی دوسری روایت اس طرح ہے کہ دس رکعت نماز اور ایک رکعت وتر اور دو رکعت فجر کی سنت ہے اس بنا پر فجر کی سنت کے ساتھ تیرہ رکعتیں ہیں، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ اسی روایت کو ترجیح ہے، اور اسی پر حکم قرار پایا ہے، یہاںتک کہ ابن عباسؓ سے بھی تیرہ رکعتیں فجر کی سنت کے ساتھ مروی ہیں، مختصر فتح القدیر، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ روایت صحیح مسلم میں اس طرح ہے **کانت صلوۃ رسول اللہ ﷺ عن اللیل عشر رکعات ویوتر بسجدۃ و یرکع رکعتی الفجر فتلک ثلث عشر رکعۃ**، یعنی رات میں رسول اللہ ﷺ کی نماز کی دس رکعتیں ہوتیں اور ایک سجدہ (رکعت) کے ساتھ وتر کرتے اور دو رکعت فجر کی نماز پڑھتے، اس طرح یہ کل تیرہ رکعتیں ہوتیں، اسے صحاح ستہ نے روایت کیا ہے، اول تو اس روایت میں وتر کی ایک ہی رکعت قرار دی ہے، اگرچہ یوں کہا جاسکتا ہے کہ آخری دو رکعت سے اسے ملا لیا ہوگا، پھر میں کہتا ہوں۔

پھر میں مترجم کہتا ہوں کہ ظاہراً بات یہ ہے کہ تمام روایتیں درست ہیں اور ان میں کسی بھی ثقہ راوی کو وہم نہیں ہوا ہے، بلکہ اصل بات یہ ہے کہ پہلی تیرہ رکعتیں وتر سمیت رات کی نماز تھیں، اور فجر کی دو رکعتیں اس کے علاوہ تھیں، پھر کمی کر کے گیارہ رکعتیں وتر سمیت رہیں پھر جب رسول اللہ ﷺ کی عمر کچھ اور زیادہ ہو گئی تو ان رکعتوں میں اور بھی کمی آگئی، یہاںتک کہ خود حضرت عائشہؓ کی حدیث میں سات رکعتیں وتر کے ساتھ ہو گئیں، اور ام سلمہؓ نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ تیرہ رکعتیں پڑھتے جب عمر زیادہ ہو گئی اور بدن میں کچھ کمزوری آگئی تو سات رکعتیں پڑھیں، اس کی روایت ترمذی اور نسائی نے کی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ سات میں چار سنت نماز اور تین وتر ہیں، اس بناء پر اگر کوئی عمر دراز ہو تو اس کے لئے رات کی مسنون نماز سات ہی ہو گی، اور ابو داؤد کی حدیث میں جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ آپ ایتار کرتے چار اور تین سے یعنی سات رکعتوں سے اور چھ و تین سے اور آٹھ سے اور دس و تین سے، اور آپ سات سے کم اور تیرہ سے زیادہ ایتار نہیں کرتے تھے، اس روایت کا تقاضا یہ ہوا کہ ان میں سے ہر ایک سے سنت ادا ہو جائے گی، اور چار سے کم تہجد نہیں ہے، اور شمس الائمہؒ نے جو مبسوط میں کہا ہے کہ کم از کم دو رکعتیں بھی ہیں، تو واللہ اعلم یہ روایت کہاں سے لائے ہیں، خلاصہ فتح القدیر۔

میں کہتا ہوں کہ ایک حدیث میں اس طرح بھی تو آیا ہے کہ جو چاہے کہ پانچ سے ایتار کرے وہ کرے، تو اسی سے یہ بیان کیا ہے کہ تین وتر اور دو تہجد کی ہیں، اور میں نے اس کے متعلق باب الوتر میں بحث کی ہے، لیکن حق بات یہ ہے کہ چار سے کم تہجد

نہیں ہے، واللہ تعالی اعلم، یہ بات اور بھی معلوم ہونی چاہئے کہ حضرت عائشہؓ کی روایت سے یہ ثابت ہوا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے رات کے پہلے حصہ، درمیانی حصہ اور آخری حصہ یہانتک کہ سحر تک ہر حصہ میں ایتار کیا ہے، اور شیخ استاد محققؒ نے فائدہ کی ایک بات یہ بھی بتائی ہے کہ رات کے پہلے حصہ میں ایتار یاوتر پڑھنا رمضان کے مہینہ سے تھااس لئے تحقیق کے مطابق تراویح ہی تہجد ہے جو رمضان کی فضیلت کی وجہ سے اگلے حصہ سے ہی شروع ہو جاتی ہے، میں کہتا ہوں کہ تحقیقی بات یہ ہے کہ یہی قول اصح ہے، فاللہ اعلم۔ م۔

ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ اگر رسول اللہ ﷺ پر تہجد کی نماز پڑھنی اور رات کی عبادت واجب تھی تو اب ہم لوگوں کے حق میں یہ نمازیں مستحب ہیں، اور اگر آپ پر نفل تھیں تو ہمارے حق میں سنت ہیں، لیکن اس میں علماء کی رائے بہت مختلف ہے، مختصر فتح القدیر، اور اگر آپ پر واجب تھی پھر منسوخ ہوگئی اور اس کے باوجود پڑھتے رہے تو اب ہم لوگوں کے لئے سنت ہوگئی ہے، خلاصہ بحث یہ ہوا کہ رات کی عبادت اور تہجد گذاری اللہ کا تقرب حاصل کرنے کے لئے اعلی درجہ کا کام ہے، اللہ تعالی ہی جسے ایسی نیک بختی حاصل کرنے کی توفیق دیتے وہی کر سکتا ہے، پھر ان فوائد مذکورہ میں یہ بات معلوم ہوگئی کہ تہجد کی نماز دو رکعت کر کے ہی ثابت ہے پھر بھی دو سے زیادہ کر کے پڑھنے میں کراہت ثابت نہ ہوگی، زیادہ سے زیادہ یہ بات ہو کہ اسے افضلیت کا درجہ حاصل نہ ہو۔ م۔

ولهما الاعتبار بالتراويح ولابي حنيفة انه عليه السلام كان يصلي بعد العشاء اربعا روته عائشةؓ وكان يواظب على الاربع في الضحى ولانه ادوم تحريمة فيكون اكثر مشقة وازيد فضيلة.

ترجمہ:- اور صاحبینؒ کی دلیل دو دو رکعت کر کے پڑھنے میں تراویح کا اعتبار کرنا ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ عشاء کے بعد چار رکعتیں پڑھتے تھے اس کی روایت حضرت عائشہؓ نے کی ہے، اسی طرح یہ کہ آپ ہمیشہ چاشت کی نماز چار رکعتوں سے ہی پڑھتے تھے، اور اس لئے بھی کہ چار رکعت کے تحریمہ کا اثر کافی دیر تک رہتا ہے اس وجہ سے اس میں تکلیف زیادہ ہوتی ہے تو فضیلت بھی اس کی زیادہ ہوتی ہے۔

توضیح:- چاشت کی نماز، امام صاحب اور صاحبین کے دعوے اور ان کی دلیلیں

ولهما الاعتبار بالتراويح......الخ

اور صاحبینؒ کے نزدیک رات کے وقت دو دو کر کے ہی نماز پڑھنی افضل ہے تراویح پر قیاس کرتے ہوئے۔ف۔ کیونکہ بالاتفاق تراویح کی نماز دو دو رکعت کر کے ہی پڑھی جاتی ہے اور یہی افضل بھی ہے، بلکہ اصل میں استدلال حضرت ابن عمر و عائشہؓ و ابن عباسؓ کی احادیث سے ہے جو دو دو کر کے پڑھنے کے بارے میں پہلے روایت کی جاچکی ہیں۔ م۔ کیونکہ عبادات میں افضلیت کو ثابت کرنا قیاس سے نہیں ہوتا ہے بلکہ ثبوت سے ہے یا توقیفی ہے، عقلی نہیں ہے، جو رسول اللہ ﷺ کے قول و فعل سے ہی معلوم کیا جاتا ہے۔ ع۔ اسی لئے کہا گیا ہے کہ اسی پر فتوی دیا جائے کہ رات میں دو دو کر کے پڑھنا ہی افضل ہے جیسا کہ صاحبینؒ کا قول ہے۔

ولابي حنيفة انه عليه السلام كان يصلي بعد العشاء اربعا روته عائشةؓ......الخ

اور ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ عشاء کے بعد چار رکعت پڑھتے تھے، اس کی روایت ام المومنین عائشہؓ نے فرمائی ہے۔ف۔ جیسا کہ اس کی روایت ابو داؤد اور نسائی نے کی ہے، اور اس کی پوری وضاحت اوپر گذر چکی ہے، لیکن صحیح مسلم میں عبد اللہ بن شقیقؒ کی روایت ام المومنین سے ہے کہ بعد عشاء گھر میں آکر دو رکعتیں ہیں، عینیؒ نے کہا ہے کہ یا تو راویوں کو وہم ہوا ہے یا ام المومنینؓ نے مختلف اوقات کی بات بتائی ہے، واللہ اعلم۔ مع۔

وكان يواظب على الاربع في الضحى ولانه ادوم تحريمة......الخ

رسول اللہ ﷺ نے چاشت کی نماز چار رکعت ہی ہمیشہ پڑھی ہے۔ف۔اور جس قدر چاہتے زیادہ فرماتے،اس کی روایت عائشہؓ سے امام مسلمؒ نے کی ہے،اس سے تو دن میں چار رکعتوں کے پڑھنے کا ثبوت مل گیا،اور ابو یعلیٰ موصلی کی روایت میں ہے کہ چاروں رکعتوں میں فصل نہیں فرماتے تھے،جیسا کہ عینی میں ہے۔میں کہتا ہوں کہ سلام وکلام میں فرق ہے لیکن ایک حدیث میں ہے جسے عروہؓ نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ ایک کو خود چھوڑ دیتے مگر یہ چاہتے کہ لوگ اس پر عمل کریں،اور یہ کہ رسول اللہ ﷺ نے چاشت کی نماز کبھی نہیں پڑھی ہے لیکن میں پڑھتی ہوں،ترمذی کے علاوہ بقیہ ائمہ حدیث نے اس کی روایت کی ہے،اور عبداللہ بن شقیق کی روایت میں حضرت عائشہؓ سے رسول اللہ ﷺ کی چاشت پڑھنے سے انکار ہے،مسلم نے اس کی روایت کی ہے،اس طرح موافقت کی بہتر صورت یہی ہے کہ آپ نے اسی نماز کو کچھ دنوں تک متواتر پڑھ کر چھوڑ دیا ہے،پھر نہیں پڑھا۔لیکن ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے کہ آپ پڑھتے تو ہم یہ کہنے لگتے کہ اب کبھی نہیں چھوڑیں گے،پھر چھوڑ دیتے تو ہم پھر کہتے کہ اب کبھی نہ پڑھیں گے یہ روایت بھی ترمذی نے بیان کی اور اسے حسن بھی بتایا ہے،اور امام ہانیؒ کی حدیث میں آٹھ رکعتوں کا بیان ہے،جیسا کہ صحیحین وغیرہما میں ہے،امام احمدؒ اور دوسروں نے اسی پر بھروسہ کیا ہے،اور وصیت والی روایت میں ابوہریرہؓ سے دو رکعتیں ہیں،اس کی روایت بخاری کے علاوہ بقیہ ائمہ محدثین نے کی ہے،جیسے کہ ابوذرؓ کی اس حدیث میں بھی دو رکعتیں بیان کی گئی ہیں جن میں بتایا گیا ہے کہ انسان کے ہر عضو پر صدقہ لازم آتا ہے،مسلم اور ابوداؤد نے اس کی روایت کی ہے،اور ابوہریرہؓ کی مرفوع حدیث میں ہے کہ جس نے چاشت کی دو رکعتوں کی پابندی کی اس کے گناہ بخشد یئے جائیں گے،اگرچہ سمندر کے جھاگ کے برابر ہوں اس کی روایت بھی ترمذی نے کی ہے،اور جو لوگ صلوۃ الضحی پر مداومت کریں گے،جنت کے باب الضحی سے پکارے جائیں گے کہ وہ اللہ کی رحمت سے داخل ہوں،اس کی روایت بھی ابوہریرہؓ نے مرفوعاً کی ہے،اس نماز کے لئے جو وقت مختار ہے وہ چوتھائی دن چڑھ جانے پر ہے،جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث زید بن ارقم سے ثابت ہے جو اوابین کی نماز میں ظاہر ہے۔م۔ع۔ت۔

منیہ میں لکھا ہے کہ اس کے لئے کم سے کم دو اور صحیح قول میں چار رکعتیں اور افضل آٹھ رکعتیں ہیں،اور آخری حد بارہ رکعتیں ہیں،معلوم ہونا چاہئے کہ منیہ کی روایت بھی صحیح اور ثابت ہے،اس مسئلہ میں تحقیق یہ ہے کہ چاشت کی نماز پر رسول اللہ ﷺ کی مداومت نہ تھی بلکہ کبھی کچھ دنوں تک برابر پڑھتے رہتے پھر کچھ دنوں کے لئے بالکل چھوڑ دیتے،اسی وجہ سے اسے سنت نہیں بلکہ مستحب کہتے ہیں،اور چونکہ اکثر اس میں چار رکعتوں کا بیان آیا ہے اس لئے دن میں چار رکعت ہی افضل ہے۔م۔ولانه ادوم الخ اور دن میں چار رکعت افضل ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اس کا تحریمہ بہت دیر تک باقی رہ جاتا ہے اس لئے درمیان میں فراغت نہ ہونے سے مشقت بھی زیادہ ہوتی ہے۔ف۔اور جس عبادت میں مشقت زیادہ ہوتی ہے اس میں ثواب بھی زیادہ ہوتا ہے جیسا کہ ایک حدیث سے یہ ثابت بھی ہے،لہٰذا چار رکعت ہی ثواب میں دو کی بہ نسبت زیادہ ثواب کی ہوئیں اور فضیلت میں بھی بڑھ کر ہوئیں۔

ولهذا لو نذر ان يصلي اربعا بتسليمة لايخرج عنه بتسليمتين، وعلى القلب يخرج والتراويح تؤدى بجماعة فيراعى فيها جهة التيسير، و معنى مارواه شفعا لاوترا، والله اعلم.

ترجمہ:۔اسی لئے اگر کسی نے یہ نذر مانی کہ میں چار رکعتیں ایک سلام سے ادا کروں گا تو وہ شخص دو سلاموں سے پڑھنے سے اس نذر سے فارغ نہ ہوگا،لیکن اس کے برعکس کرنے سے فارغ ہو جائے گا،اور تراویح کی نماز چونکہ جماعت کے ساتھ ادا کی جاتی ہے اس لئے اس میں عوام کی آسانی کا خیال رکھا جاتا ہے،اور امام شافعیؒ نے جو حدیث بیان کی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ رات کی نماز جوڑ جوڑ یعنی جفت ہے طاق نہیں ہے۔

توضیح:- نماز تراویح، طلوع فجر سے فرض کی ادائیگی تک کلام کرنا، طول قیام، کثرت سجود تحیۃ الوضوء، سفر کی تیاری کے وقت دو رکعت نماز، اس سے واپسی پر دو رکعت، استخارہ کی نماز صلوۃ التسبیح، دعاء استخارہ، نوافل کے اوقات، سنت اور فجر، اور چار رکعت ظہر سے پہلے خرید و فروخت میں مشغول، چار رکعت والی نماز میں دو رکعت کے بعد بیٹھنا

ولھٰذا لو نذر ان یصلی اربعا بتسلیمۃ لایخرج عنہ بتسلیمتین.....الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ف۔ تراویح میں دو رکعت کر کے پڑھنے کی فضیلت جماعت سے پڑھنے کی وجہ سے ہے کہ اس سے عوام کو فائدہ ہوتا ہے۔ف۔ اسی بناء پر اگر تراویح کو کوئی تنہا پڑھے تو اس کے لئے چار چار رکعتیں افضل ہیں، جب کہ اس طرح پڑھنے کی قوت بھی ہو۔م۔ اور حدیث میں جو آیا ہے کہ **صلوۃ اللیل مثنی مثنی فاذا اردت ان تنصرف فارکع بسجدۃ توترلک ماقد صلیت** یعنی رات کی نماز دو دو رکعت ہے، جب تم پھرنا چاہو یعنی صبح کے خوف سے فراغت چاہو تو ایک رکعت پڑھ لو کہ وہ تمہاری پڑھی ہوئی نماز کو وتر بنا دیگی، بخاری نے اس کی روایت کی ہے، اس حدیث سے یہ بات بتائی گئی ہے کہ رات کی نماز کو وتر پر ختم کرنا چاہئے، یہ مراد نہیں ہے کہ تمام نماز طاق رکعت سے ہی پڑھی جائے، اسی لئے مصنفؒ نے امام شافعیؒ کے جواب میں کہا ہے۔

و معنی ما رواہ شفعا لاوترا، واللہ اعلم.

اور امام شافعیؒ نے جو حدیث بیان کی ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ رات کی نماز جوڑی جوڑی یعنی جفت ہے، طاق نہیں ہے، واللہ اعلم،ف۔ یعنی پہلے جفت، جوڑی جوڑی پڑھتے جائیں پھر آخر میں ایک پڑھ لے کہ اس سے سب طاق بن جائے گی، ابن الہمامؒ نے اس جگہ یہ خیال کیا ہے کہ اس حدیث سے بہتر دلیل کی صورت اس حدیث سے ہے جو صحیحین میں ہے کہ ابو سلمہ بن عبدالرحمن نے حضرت عائشہؓ سے حضرت ﷺ کی رات کی نماز کے متعلق دریافت کیا تو فرمایا کہ رمضان ہو یا غیر رمضان ہو آپ کبھی بھی گیارہ رکعتوں سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے، اس طرح سے کہ چار رکعتیں پڑھتے اتنی عمدہ کہ ان کی خوبی و درازی کو نہ پوچھو، پھر چار پڑھتے اور ان کی خوبی و درازی کو بھی نہ پوچھو آخر حدیث تک، اس سے استدلال اس طرح سے ہے کہ چار چار علیحدہ علیحدہ تھیں ورنہ ایک بار ہی یوں کہدیا جاتا کہ آٹھ ایسی پڑھتے کہ ان کی خوبی و درازی کو مت پوچھو، اور کبھی ایسا کرتے اور کبھی دو دو کر کے پڑھتے، اور اس میں بہت بحث کی ہے، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے، اور شافعیہؒ اس کا جواب اس طرح دیتے ہیں کہ پہلے دو رکعت مختصر سی پڑھتے پھر چار دو دو کر کے چار رکعت رکوع اور سجود کی خوبی اور طویل قراءت سے پڑھتے اس کے بعد پھر چار رکعت دو دو کر کے پہلے سے بھی زیادہ طویل، اس میں پہلی چار اور دوسری چار میں درازی کا فرق ہے، اس کے علاوہ دوسری روایتیں قولی اور فعلی ہر قسم کی دو دو رکعت ہونے پر نص ہیں۔ فاللہ تعالیٰ اعلم۔۔م۔

چند ضروری مسائل

(۱) طلوع فجر کے بعد فرض پڑھنے تک گفتگو مکروہ ہے۔ع۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اچھی گفتگو کو اس سے مستثنیٰ کرنا چاہئے، کیونکہ صحیح حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ حضرت عائشہؓ سے باتیں کرتے تھے جیسا کہ پہلے گذر گیا ہے۔م۔

(۲) دیر تک کھڑے ہو کر نماز پڑھنی، زیادہ سجدہ کرنے سے بہتر ہے، یہی بہتر ہے۔ البدائع۔ اس میں امام محمدؒ کا اختلاف ہے۔(۳) نفل کو چھپا کر کرنا، اس کے ظاہر کرنے سے افضل ہے۔

(۴) رات کی نفل نماز دن کی نفل نماز سے بہتر ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ فرض کے بعد وہ نماز افضل ہے

جو رات میں ادا کی گئی ہو، مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔

(۵) آخر رات اپنے پہلے حصہ سے ثواب میں زیادہ ہے۔

(۶) مسافر بلا عذر سنتوں کو نہ چھوڑے، منیۃ المفتی۔

(۷) کوئی شخص رات کو جاگے تو اس کے لئے مستحب ہے کہ آنکھیں مل کر نیند دور کرے۔

(۸) مسواک کرے اور آسمان کو دیکھ کر یہ آیت پڑھے اِنَّ فِی خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّیْلِ وَالنَّھَارِ لَاٰیٰتٍ لِّاُولِی الْاَلْبَابِ اَلَّذِیْنَ پوری آیت، جیسا کہ صحیحین میں موجود ہے۔

(۹) رات کی عبادت میں اتنا ہی اختیار کرے جتنا وہ آخر تک نباہنے کی صلاحیت رکھتا ہو، بغیر کسی کم و ترک کے۔

(۱۰) مستحب نمازوں میں تحیۃ الوضوء کی دو رکعتیں ہیں، ان کی فضیلت باب الوضوء میں گذر گئی ہے۔

(۱۱) اور ایک مستحب نماز تحیۃ السفر (سفر شروع کرنے سے پہلے دو رکعتیں) ابن ابی شیبہ نے اس کی روایت کی ہے۔

(۱۲) اور دو رکعتیں سفر سے واپس آنے پر مسجد میں، جیسا کہ صحیح مسلم میں ہے۔

(۱۳) اور دو رکعتیں تحیۃ المسجد کی، جیسا کہ صحیحین میں ہے، اس کے بارے میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ سنت ہیں۔

(۱۴) اور بر روزانہ دو رکعتیں ایک مرتبہ کافی ہیں۔

(۱۵) اگر امام نماز فرض پڑھا رہا ہو یا مؤذن اذان کہنے لگا تو بالاتفاق تحیۃ المسجد معاف ہے۔ مع، میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر امام خطبہ کی حالت میں ہو تو صحیح حدیث کی بناء پر مختصر سی دو رکعتیں جائز ہیں، مگر میرے نزدیک اس میں اشکال بھی ہوتا ہے البتہ اگر امام اتنی دیر خاموش ہو جائے (تو پھر کوئی حرج نہیں ہے) واللہ اعلم۔

(۱۶) اور مستحب نمازوں میں سے استخارہ کی دو رکعتیں۔

(۱۷) اور صلوٰۃ التسبیح کی چار رکعتیں۔

(۱۸) اور ایک ضعیف حدیث میں صلوٰۃ الحاجۃ کی دو رکعتیں بھی ہیں۔ مع۔ البحر۔

(۱۹) اور لکھا ہے کہ شب برات یعنی ماہ شعبان کی پندرہویں تاریخ میں رات کو عبادت کی حدیث موضوع ہے، جیسا کہ علم المشہور میں ہے، اور ابن وجیہ نے کہا ہے کہ اس کے بارے میں رسول اللہ ﷺ سے کچھ صحیح روایت نہیں ہے۔ مع۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ ترمذی میں روایت موجود ہے لیکن اس کے موضوع ہونے میں کوئی شک نہیں ہے، اور شاید کہ موضوع ہو جیسا کہ عینیؒ نے فرمایا ہے، واللہ اعلم۔ م۔

(۲۰) دونوں عیدوں کی راتوں میں عبادت کرنی مستحب ہے۔ ع۔

(۲۱) میں کہتا ہوں کہ شب قدر میں رات کو جاگ کر عبادت میں مشغول رہنا صحیح اور معروف ہے، اور ان شاء اللہ اس کی مزید بحث کتاب الصوم میں آئے گی، واضح ہو کہ رسول اللہ ﷺ نے بعض صحابہ کرامؓ کے یہاں ان کی برکت کی دعا کی خواہش پر دو رکعتیں پڑھی تھیں، اس میں احتمال ہے کہ شاید ان کے لئے یہ مخصوص ہوں، واللہ اعلم۔

نماز استخارہ

تمام نیک کاموں میں خواہ وہ ضروریات میں سے ہوں یا عبادات میں سے ہوں۔ المرقاۃ۔ مگر عبادات میں مثلاً حج اور جہاد وغیرہ چونکہ خود ہی بلا شبہ بہتر ہیں اس لئے نفس کام کے لئے تو استخارہ کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ اس واسطے کرنا چاہئے کہ ابھی کرنا چاہئے یا نہیں، غنیۃ المستملی کلھی، اور دوسرے کاموں میں جو اہتمام کے لائق اور کامیاب نادر الوجود ہو جیسے سفر کرنا، عمارت بنانا۔ وغیرہ۔ لیکن کھانے اور پینے وغیرہ جیسے کاموں کے لئے نہیں کرنا چاہئے۔ اللمعات۔ کہ جب کوئی اہم کام پیش آئے تو نفل دو

رکعتیں پڑھ کر یہ کہے اَللّٰھُمَّ اِنِّی اَستَخِیرُکَ بِعِلْمِکَ وَ اَستَقْدِرُکَ بِقُدرَتِکَ وَ اَسْأَلُکَ مِنْ فَضْلِکَ الْعَظِیْمِ، فَاِنَّکَ تَقْدِرُ وَلَا اَقْدِرُ وَ تَعْلَمُ وَلَا اَعْلَمُ وَاَنْتَ عَلَّامُ الْغُیُوبِ، اَللّٰھُمَّ اِنْ کُنْتَ تَعْلَمُ اَنَّ ھٰذَا الْاَمْرَ خَیْرٌ لِّیْ فِیْ دِیْنِیْ وَمَعَاشِیْ وَ عَاقِبَةِ اَمْرِیْ اَوْ عَاجِلَ اَمْرِیْ اَوْ آجِلِهٖ فَاصْرِفْهُ عَنِّیْ وَ اصْرِفْنِیْ عَنْهُ وَاقْدِرْ لِیَ الْخَیْرَ حَیْثُ کَانَ ثُمَّ اَرْضِنِیْ بِهٖ۔ مسلم اور سنن اربعہ نے جابر بن عبداللہؓ سے روایت کی ہے، اس سے اتنا اور بھی زیادہ کیا ہے لاحول ولا قوۃ الا باللہ، ابن حبان نے ابوسعید خدریؓ سے اور اگر نکاح میں استخارہ مقصود ہو تو عورت کے باپ کے نام کے ساتھ عورت کا نام بھی بیان کرے، ابن حبان اور حاکم نے ابوایوب انصاریؓ سے، صحیح احادیث میں استخارہ کی تعلیم کرنے کا حکم اور اس کے چھوڑ دینے پر بدبختی کی مذمت بیان کی گئی ہے۔ الحصن۔ استخارہ سات بار تک کرے، پھر دل میں جو بات جم جائے وہی بہتر ہوگی جیسا کہ اس کی روایت ابن السنی نے انسؓ سے کی ہے، غنیۃ المستملی الحلبی۔

نماز حاجت

اگر اللہ تعالیٰ کی طرف یا بظاہر کسی آدمی کی جانب کوئی حاجت ہو تو اچھی طرح وضوء کر کے دو رکعت نفل پڑھ کر اس طرح دعا مانگے کہ پہلے اللہ تعالیٰ کی حمد وثنا اور رسول اللہ ﷺ پر درود بھیج کر یوں کہے لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ الْحَلِیْمُ الْکَرِیْمُ سُبْحَانَ اللّٰهِ رَبِّ الْعَرْشِ الْعَظِیْمِ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ، اَسْأَلُکَ مُوْجِبَاتِ رَحْمَتِکَ وَعَزَائِمَ مَغْفِرَتِکَ وَالْعِصْمَةَ مِنْ کُلِّ ذَنْبٍ وَالْغَنِیْمَةَ مِنْ کُلِّ بِرٍّ وَالسَّلَامَةَ مِنْ کُلِّ اِثْمٍ (مص، ت) لا تدع لی ذنبا الا غفرته ولا هما الا فرجته ولا حاجة هی لك رضا الا تغیثها یا ارحم الرحمین. ت.

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ دو رکعت کے بعد یہ دعا پڑھے اَللّٰھُمَّ اِنِّیْ اَسْأَلُکَ وَاَتَوَجَّهُ اِلَیْکَ بِنَبِیِّکَ مُحَمَّدٍ نَبِیِّ الرَّحْمَةِ یَا مُحَمَّدُ اِنِّیْ اَتَوَجَّهُ بِکَ اِلٰی رَبِّیْ فِیْ حَاجَتِیْ ھٰذِهٖ لِتُقْضٰی لِیْ اَللّٰھُمَّ فَشَفِّعْهُ فِیَّ. ت. م. ق.

صلوۃ التسبیح

جو کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے چچا عباس بن مطلبؓ کو بہت بڑا عطیہ رحمت فرماتے ہوئے کہا کہ جب آپ نے اسے کر لیا تو اللہ تعالیٰ آپ کے گناہوں کو اگلے اور پچھلے، پرانے اور نئے، بھولے اور چوکے اور عمداً کئے ہوئے خواہ صغیرہ ہوں یا کبیرہ، خواہ پوشیدہ ہوں یا ظاہر سب بخشدے گا، وہ یہ ہے کہ آپ چار رکعتیں اس طرح پڑھیں کہ ہر رکعت میں سورہ الحمد اور ایک سورہ پڑھ کر جب قراءت ختم کرلیں تو کھڑے کھڑے سبحان اللہ والحمدللہ ولا الٰہ الا اللہ واللہ اکبر پندرہ مرتبے پڑھیں، پھر رکوع کرے اور رکوع کی حالت میں اسی تسبیح کو دس بار پڑھیں (یعنی سبحان ربی العظیم پڑھ لینے کے بعد) پھر رکوع سے سر اٹھا کر اسے دس بار پڑھیں پھر سجدہ کریں اور اسی سجدہ میں دس بار اسے پڑھیں (یعنی سبحان ربی الاعلیٰ پڑھ لینے کے بعد) پھر سجدہ سے سر اٹھا کر اسے دس بار پڑھیں پھر دوسرا سجدہ کریں اسی حالت میں پھر اسے دس بار پڑھیں، پھر دوسرے سجدہ سے سر اٹھا کر کھڑے ہونے سے پہلے دس بار اسی کو پڑھیں یہاں تک ایک رکعت میں پچھتر بار تسبیح ہوگی، اسی طرح چاروں رکعتیں پڑھیں، اگر آپ سے ہو سکے تو ہر روز ایک بار پڑھ لیں، اور اگر نہ پڑھ سکیں تو ہر جمعہ میں ایک بار پڑھیں، اور اگر یہ بھی نہ ہو سکے تو ہر مہینہ میں ایک بار پڑھیں اور اگر یہ بھی نہ ہو سکے تو ہر سال میں ایک بار پڑھیں، اور اگر یہ بھی نہ ہو سکے تو کم از کم عمر بھر میں ایک بار تو پڑھ لیں، اس کی روایت ابوداؤد، ابن ماجہ، حاکم، ابن حبان نے ابن عباسؓ سے مرفوعاً کی ہے، اور اسی کی روایت ابن ماجہ اور ترمذی نے ابورافعؓ سے کی ہے، اور اسی باب میں عبداللہ بن عمر اور فضل بن عباسؓ سے بھی روایتیں ہیں، ابن حجرؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے، اور دارقطنی نے اسے اصح قرار دیا ہے۔

واضح ہو کہ اس طرح پڑھنے میں دوسرے سجدے سے سر اٹھانے کے بعد دس بار کہنا مذکور ہے، اور بعض حنفیہ نے فتاویٰ میں

اس سے بچنے کے لئے دس بار کو قراءت سے پہلے کہنے کے لئے لکھا ہے، مگر میں مترجم کے نزدیک یہ لغو بات ہے، کیونکہ جلسہ استراحت کے بارے میں صحیح حدیث موجود ہے، لہٰذا یہ اجتہادی مسئلہ ہوا، زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک فرائض میں احتیاطاً نہیں بیٹھنا چاہئے، اور میں مترجم نے افعال نماز میں اس طرف پہلے اشارہ کر دیا ہے کہ یہ استراحت بوڑھے آدمیوں اور ضعیفوں کے واسطے ہے، اس طرح یہ اختلاف در حقیقت صرف بہتر اور مختار ہونے کے بارے میں ہے، اس کے برخلاف جو حضرات صلوٰۃ التسبیح میں اپنا اپنا قول پیش کرتے ہوئے مداخلت کرتے ہیں وہ تو امر توقیفی (شریعت کی طرف سے مقرر کردہ امر) کو بدل دیتے ہیں، لیکن حضرت عبداللہ بن المبارک اور دوسرے صالحینؒ سے یوں بھی منقول ہے، بہر صورت اصح طریقہ وہی ہے جو ابھی حدیث میں ذکر کیا گیا ہے۔م۔ مطلق نفل کو ہر وقت ادا کرنا مستحب ہے، محیط السرخسی، یعنی مکروہ اوقات کے علاوہ یعنی بعد فجر بعد عصر اور وقت طلوع و غروب اور ٹھیک دوپہر کے وقت۔م۔

مختلف مسائل

شمس الائمہ حلوائیؒ نے کہا ہے کہ (۱) افضل یہ ہے کہ تراویح کے ماسوا ساری سنتیں اور نوافل گھر ہی میں پڑھی جائیں۔ النہایہ۔ یہی صحیح ہے، لیکن زمانہ کے لحاظ سے عوام مسجد ہی میں فرائض کے بعد پڑھیں اور خواص بھی ان کے اطمینان کے لئے پڑھیں تو کوئی حرج نہ ہوگا، بظاہر اسی وجہ سے کافی میں اسے لکھا ہے۔م۔

(۲) چار رکعت کی سنتوں میں جو ظہر اور جمعہ سے پہلے اور جمعہ کے بعد میں ہیں درمیان قعدہ میں (یعنی دوسری رکعت میں) درود نہ پڑھی جائے (۳) اسی طرح تیسری رکعت میں کھڑے ہو کر ثنا سبحانک اللھم آخر تک نہ پڑھی جائے، بخلاف دوسری چار رکعت والی نفل نمازوں کے۔ الزاہدی۔ (۴) اگر فجر کی سنت یا ظہر سے پہلے کی سنت کے بعد کوئی خرید فروخت میں مشغول ہو تو اسے سنت دوبارہ پڑھنی چاہئے، (۵) اور ایک لقمہ یا گھونٹ کھانے پینے سے یہ سنت باطل نہ ہوگی۔ الخلاصہ۔

لیکن باتیں کرنے سے ثواب کم ہو جائے گا۔ النہایہ۔ اور صحیح یہ ہے کہ اچھی باتوں سے کچھ کمی نہ ہوگی، جیسا کہ ہم نے پہلے بھی بیان کر دیا ہے۔م۔ (۶) اگر کوئی چار رکعت نفل میں دو رکعتوں کے بعد قصداً نہیں بیٹھا تو شیخین کے نزدیک استحساناً فاسد نہ ہوگی (۷) اور امام صفار نے ذکر کیا ہے کہ سجدہ سہو کرے اور امام محمدؒ کے نزدیک قیاس کے مطابق نماز فاسد ہو جائے گی، اور اگر تین رکعتیں ہوں تو اصح قول کے مطابق فاسد ہوگی (۸) اور وتر نماز امام اعظمؒ کے قول کے مطابق استحساناً فاسد نہیں ہوگی، لیکن قیاس کے مطابق فاسد ہوگی، اور اسی کو قبول کیا گیا ہے۔ الخلاصہ۔

فصل في القراءة

والقراءة في الفرض واجبة في الركعتين، وقال الشافعي في الركعات كلها لقوله عليه السلام: لا صلاة الا بقراءة، وكل ركعة صلاة، وقال مالك في ثلاث ركعات اقامة للأكثر مقام الكل تيسيرا، ولنا قوله تعالى ﴿فاقرءوا ما تيسر من القرآن﴾ والأمر بالفعل لا يقتضي التكرار، وإنما أوجبنا في الثانية استدلالا بالأولى لأنهما تتشاكلان من كل وجه، فأما الأخريان تفارقانهما في حق السقوط بالسفر، وصفة القراءة وقدرها فلا تلحقان بهما.

ترجمہ:- فصل، قراءت کے بیان میں، فرض کی دو رکعتوں میں قراءت قرآن پاک واجب ہے، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ تمام رکعتوں میں واجب ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ بغیر قراءت کے نماز نہیں ہے، اور ہر رکعت نماز ہوتی ہے، اور امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ تین رکعتوں میں کافی ہے، اکثر رکعتوں کو کل کے قائم مقام کرتے ہوئے، آسانی کی غرض سے، اور ہماری دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے کہ تم قرآن سے اتنا پڑھو جو آسان ہو، اور کسی کام کے کرنے کا حکم اس کے بار بار کرنے کا

تقاضا نہیں کرتا ہے، اور ہم نے دوسری رکعت میں بھی اس لئے ضروری کہا ہے کہ وہ تو بالکل پہلی جیسی ہوتی ہے، کیونکہ یہ دوسری رکعت ہر طرح سے پہلی کے مشابہ ہوتی ہے، لیکن آخری دونوں پہلی سے بہت علیحدہ ہوتی ہیں، کہ وہ سفر میں ساقط ہو جاتی ہیں اسی طرح سنت قراءۃ میں بھی اور اس کی مقدار میں بھی پہلے سے مختلف ہوتی ہیں، اس لئے آخری دونوں رکعتیں پہلی دونوں رکعتوں کے ساتھ ملحق نہیں ہو سکتی ہیں۔

توضیح:۔ قراءت کے بیان میں، فرض نماز میں قراءت، دلائل، صفت قراءت، مقدار قراءت

والقراءۃ فی الفرض واجبۃ فی الرکعتین......الخ

فرض نماز کی دو رکعتوں میں قراءت واجب ہے۔ف۔ یعنی فرض کی دو رکعتوں میں قراءت قرآن تو اصل میں فرض ہے، لیکن پہلی دو رکعتوں میں قراءت کرنی واجب ہے اپنے مذہب میں صحیح قول یہی ہے، اور اصل میں اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔ الفتح۔ اور تحفہ وغیرہ میں اسی قول کو صحیح کہا ہے۔ مع۔ اور قدوری وغیرہ کا مذہب یہ ہے کہ بلا تعین دو رکعتوں میں واجب ہے، ایسا ہی البدائع میں بھی ہے، اسی بناء پر اگر کوئی مکمل طریقہ سے قراءت ترک کر دے یا صرف ایک ہی رکعت میں قراءت کرے تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اور اگر کوئی اولین کے بجائے اخیرین میں قراءت کرلے تو اس کی نماز صحیح ہو گی لیکن سجدہ سہو واجب ہو گا ایسا ہی فتح القدیر میں ہے، اور قدوری وغیرہ کے قول کے مطابق سجدہ سہو بھی لازم نہ ہو گا، اگرچہ پہلی دونوں رکعتوں میں قراءت کی تعیین نہیں کی ہے۔م۔

وقال الشافعی فی الرکعات کلھا لقولہ علیہ السلام: لا صلاۃ الا بقراءۃ، وکل رکعۃ صلاۃ......الخ

اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ فرض نماز کی ہر رکعت میں قراءت واجب ہے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ بغیر قراءت نماز نہیں ہے۔ف۔ اس کی روایت مسلم نے کی ہے، اس لئے ہر نماز میں قراءت واجب ہوئی، یہ بات معلوم ہے کہ یہ حدیث آحاد کی قسم میں سے ہے اس لئے اس سے قطعی فرض کا ثبوت نہیں ہو سکتا ہے، ہاں وجوب ہو سکتا ہے، لیکن ہر رکعت کو مستقل نماز کہنا مشکل ہے۔م۔ اور یہی دعویٰ اور دلیل امام مالکؒ کی بھی ہے، لیکن دونوں امام کے قول میں جو فرق ہے اسے مصنفؒ نے اس طرح ذکر کیا ہے۔

وقال مالک فی ثلاث رکعات اقامۃ للأکثر مقام الکل تیسیرا......الخ

اور امام مالکؒ نے کہا ہے کہ صرف تین رکعتوں میں فرض ہے۔ف۔ یعنی اصل میں تو چاروں رکعتوں میں فرض ہے لیکن تین رکعتوں میں ہونا کافی ہے، **اقامۃ للاکثر الخ** کیونکہ نمازیوں کو آسانی ہونے کے خیال سے اکثر حصہ کو کل کے قائم مقام کا حکم دیا جائے گا۔ف۔ اس لحاظ سے شاید مغرب میں دو ہی رکعت میں قراءت کافی ہو، یہ استدلال امام شافعیؒ و مالکؒ سے صراحۃ منقول نہیں ہے، بلکہ صریح حدیث وہ ہے جو صحیح بخاری اور مسلم اور دوسروں کی کتابوں میں وہ روایت ہے جو اعرابی کے بارے میں منقول ہے، جس نے نماز بری طرح ادا کی تھی، پھر تیسری مرتبہ خود رسول اللہ ﷺ نے تعلیم کی تھی، چنانچہ اس روایت میں ہے کہ جب تم نماز کے لئے کھڑے ہو جاؤ تو تکبیر کہو پھر تمہیں جتنا قرآن یاد ہے اس میں سے کچھ پڑھو، اور آخر حدیث میں کہ پوری نماز اسی طرح پڑھو۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اول دو رکعتوں میں سورہ فاتحہ سورہ واجب ہے اگر یہی حدیث دلیل ہے تو اس سے لازم آتا ہے کہ آخری دونوں رکعتوں میں بھی سورہ فاتحہ مع سورہ واجب ہو، اور اس کا کوئی جواب نہیں ہے سوائے ان حادیثوں کے جن میں آخری دو رکعتوں میں صرف فاتحہ پڑھنا مروی ہے۔م۔

ولنا قولہ تعالی ﴿فاقرءوا ما تیسر من القرآن﴾ والأمر بالفعل لا یقتضی التکرار......الخ

اور ہماری دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے فاقرؤا الایۃ یعنی قرآن سے جو آسانی کے ساتھ پڑھ سکتے ہو پڑھو، ف۔ اس میں لفظ اقرؤا امر کا صیغہ ہے جس سے پڑھنا فرض ثابت ہوتا ہے، والا مر بالفعل الخ اور جو حکم کسی کام کے لئے ہو وہ ایک بار کرنے سے پورا ہو جاتا ہے تکرار کا تقاضا نہیں کرتا ہے۔ف۔ اس لئے نماز میں ایک بار اتنا پڑھ لینے سے جس کو قراءت کہہ سکیں فرض ادا ہو گیا، اس پر اگر یہ کہا جائے کہ پھر تو ایک رکعت میں پڑھ لینے سے امر کی تعمیل ہو گئی اب دوسری رکعت میں بھی پڑھنا کیوں فرض کہا جاتا ہے۔ جواب یہ ہے کہ بالاتفاق نماز میں قرآن پڑھنا فرض ہے اس بناء پر ایک رکعت میں پڑھنا نص صریح سے ثابت ہوا۔

وانما أوجبنا في الثانية استدلالا بالأولى لأنهما تتشاكلان من كل وجه......الخ

اور دوسری رکعت میں بھی ہم نے اسی وجہ سے واجب یعنی فرض قرار دیا ہے کہ دلالت النص پہلی رکعت کے ساتھ دوسری رکعت کو تقاضا کرتی ہے۔ف۔ یعنی پہلی رکعت میں تو صراحۃ النص سے قراءت فرض ہوئی اور دوسری رکعت میں دلالۃ النص سے لانھما الخ کیونکہ پہلی دونوں رکعتیں ہر طرح سے ایک دوسری کی مشابہ ہیں۔ف۔ یعنی اصل ارکان میں دونوں بالکل ایک طرح ہیں۔ع۔ اس سے ہم نے یہ جان لیا کہ شریعت کی مراد بھی یہی ہے کہ دوسری رکعت پہلی رکعت کے مثل ہو۔ف۔ فاما الاخریان الخ لیکن آخری دو رکعتوں کو پہلی دونوں سے کئی باتوں میں مناسبت نہیں ہے، فی حق السقوط الخ ان میں سے چند یہ ہیں (۱) کہ آخری دونوں حالت سفر میں ساقط ہو جاتی ہیں جبکہ دونوں ساقط نہیں ہوتی ہیں (۲) اور قراءت کی صفت میں۔ف۔ کہ پہلی دونوں میں تو جہراً پڑھی جاتی ہے اور آخری دونوں میں سراً (آہستگی) کے ساتھ پڑھی جاتی ہے (۳) اور قراءت کی مقدار میں۔ف۔ چنانچہ آخرین میں صرف فاتحہ پڑھی جاتی ہے جبکہ اولین میں سورہ بھی ملائی جاتی ہے، فلا تلحقان الخ الحاصل آخری دونوں پہلی دونوں کے ساتھ ملائی نہیں جا سکتی ہیں۔ف۔

خلاصہ یہ ہوا کہ پہلی رکعت تو صیغہ امر فاقرؤا کے ماتحت صراحۃ داخل ہوئی جبکہ دوسری رکعت دلالۃ داخل ہوئی، لیکن آخری دونوں کو پہلی دونوں سے کوئی مناسبت نہ ہوئی، اور بہتر دلیل یہ بھی ہے کہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ پہلے پہل دو رکعتیں فرض ہوئیں پھر حالت حضر یا اقامت میں دو رکعتیں بڑھا دی گئیں جبکہ حالت سفر میں وہی دونوں باقی رہ گئیں، جیسا کہ صحیح میں ہے، اس بناء پر قراءت کے لئے پہلی دو رکعتیں متعین ہو گئی تھیں، اور صیغہ امر کا اثر ان دونوں پر ظاہر ہو چکا تھا۔ لہٰذا آخری دونوں فرض ہونے کے قابل باقی نہ رہیں۔م۔

اور وہ اعرابی صحابی جو نماز کو صحیح طریقہ سے نہیں پڑھ رہے تھے ان کی تعلیم کے سلسلہ میں جو اسی طرح کل نماز میں پڑھنے کی روایت ہے وہ خبر واحد ہے اس لئے اس سے فرضیت قراءت ثابت نہ ہوگی، پھر ہم نماز کو مجمل نہیں کہتے ہیں کہ اس حدیث کو اس اجمال کے لئے بیان کہہ سکیں۔ الفتح۔ لیکن یہ بات غور طلب ہے کہ قرآن کی قراءت ایک رکعت میں مطلوب ہے یا پوری رکعتوں میں اس لحاظ سے یہ ایک معنی مجمل ہیں، اور قراءت بلاشبہ رکن نماز ہے، اور حضرات ابو سعید خدری وابو قتادہؓ کی حدیث جن کی روایت صحاح نے کی ہے ان سے اس بات کا فائدہ حاصل ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ اخیرین میں قراءت کرتے تھے اس کے برعکس کوئی مرفوع حدیث ایسی نہیں ہے جس میں قراءت کے نہ ہونے کا ثبوت ہو، اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ہمیشہ پڑھنے کا ثبوت ہو جائے تو اس کا حاصل زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ فاتحہ اخیرین میں واجب ہے، لیکن جب صحابہؓ کا قول اس کے خلاف ثابت ہو تو معلوم ہو جائے گا کہ یہ واجب نہیں ہے، اس کی وضاحت اس طرح سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے اس بات کا کوئی ثبوت نہیں ملتا ہے کہ آپ ہمیشہ ہمیشہ قراءت کرتے تھے اس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ کسی روایت میں قراءت نہ کرنے کا ثبوت نہیں ملتا ہے، اس کے برعکس ابن ابی شیبہ نے شریک بن ابی اسحٰق السبیعی عن علیؓ وابن مسعودؓ روایت کی ہے کہ ان دونوں صحابہ کرامؓ نے فرمایا ہے کہ پہلی دونوں رکعتوں میں قراءت کرو، اور آخری دونوں میں تسبیح پڑھو، فع۔ یہ اسناد اگرچہ ثقہ راویوں سے ہے مگر منقطع ہے۔م۔ امام شافعیؒ کی دلیل اس وقت مکمل ہوگی جبکہ یہ ثابت ہو جائے کہ ہر رکعت کو نماز کہتے ہیں۔

والصلاۃ فیما روی مذکورۃ تصریحا فتصرف الی الکاملۃ، وھی الرکعتان عرفا کمن حلف لا یصلی صلاۃ بخلاف ما اذا حلف لا یصلی وھو مخیر فی الاخریین، معناہ ان شاء سکت وان شاء قرأ وان شاء سبح، کذا روی عن ابی حنیفۃ وھو المأثور عن علی وابن مسعود وعائشۃ الا ان الافضل ان یقرأ لأنہ علیہ السلام داوم علی ذلک، ولھذا لا یجب السھو بترکھا فی ظاھر الروایۃ۔

ترجمہ:-اور وہ روایت جو امام شافعیؒ کی دلیل میں ذکر کی گئی ہے اس میں لفظ "الصلوۃ" تصریحا موجود ہے، اس لئے یہ لفظ صلوۃ کاملہ کی طرف پھیرا جائے گا، اور صلوۃ سے مراد عرف میں دو رکعتیں ہوا کرتی ہیں، جیسا کہ کسی شخص نے یہ قسم کھائی ہو کہ میں کوئی (صلوۃ) نماز نہیں پڑھونگا، بخلاف اس صورت کے جبکہ قسم کھائی ہو میں نماز نہیں پڑھوں گا اور نمازی کو آخری دو رکعتوں میں اختیار ہوگا یعنی اگر وہ چاہے تو اتنی دیر خاموشی رہے اور اگر چاہے تو قراءت کرے اور اگر چاہے تو تسبیح پڑھے، امام ابو حنیفہؒ سے ایسا ہی مروی ہے اور حضرت علیؓ و ابن مسعودؓ و عائشہؓ سے بھی ایسا ہی منقول ہے، مگر یہ کہ افضل یہی ہے کہ قراءت کرے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے اس پر مداومت فرمائی ہے، اسی لئے اس کے چھوٹ جانے سے ظاہر روایت کے مطابق سجدہ سہو لازم نہیں آتا ہے۔

توضیح:-فرض کی آخری دونوں رکعتوں میں نمازی کیا کرے گا، حدیث سے دلیل

والصلاۃ فیما روی مذکورۃ تصریحا فتصرف الی الکاملۃ، وھی الرکعتان عرفا......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے، لفظ الصلوۃ صلوۃ کاملہ کی طرف پھیرا جائے گا۔ف۔ کیونکہ مطلق لفظ سے اس کا فرد کامل مراد ہوتا ہے، وھی الخ اور عرف میں کم از کم دو رکعتوں کو الصلوۃ بولتے ہیں، کمن حلف جیسے کہ کسی نے قسم کھائی ہو کہ وہ کوئی صلوۃ نہ پڑھے گا۔ف۔ تو دو رکعت پڑھنے سے بھی وہ حانث ہو جائے گا، بخلاف الخ برخلاف اس کے قسم کھاتے ہوئے صرف "لا یصلی" کہا ہو یعنی اس میں لفظ الصلوۃ نہیں کہا تو اس صورت میں البتہ ایک رکعت پڑھنے سے وہ حانث ہو جائے گا، کیونکہ اس میں صراحۃ لفظ الصلوۃ نہیں ہے کہ اس سے صلوۃ کاملہ مراد لی جاسکے، اور عرف شریعت میں نماز دو رکعت سے کم نہیں ہوتی ہے کیونکہ طاق بے جوڑ رکعت سے ممانعت ہے۔ مع۔

وھو مخیر فی الاخریین، معناہ ان شاء سکت وان شاء قرأ وان شاء سبح......الخ

اور نمازی کو آخری دو رکعتوں میں اختیار دیا گیا ہے، معناہ الخ اختیار کے معنی یہ ہیں کہ مصلی اگر چاہے تو اخیرین میں خاموش رہے اور چاہے قراءت کرے، اور چاہے تو تسبیح پڑھے، امام ابو حنیفہؒ سے ایسا ہی مروی ہے۔ف۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ف۔ وھو المأثور الخ حضرت علی اور ابن مسعودؓ سے تسبیح کرنا ہی مروی ہوا ہے۔ف۔ جس کی روایت ابن ابی شیبہ نے کی ہے، جیسا کہ گذر گیا۔ فع۔ اور حضرت عائشہؓ سے بھی۔ف۔ لیکن یہ روایت نہیں ملی۔

الا ان الافضل ان یقرأ لأنہ علیہ السلام داوم علی ذلک، ولھذا لا یجب السھو بترکھا فی......الخ

مگر افضل صورت یہی ہے کہ اخیرین میں بھی پڑھے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے اس پر مداومت کی ہے، ف، یعنی کبھی کبھی چھوڑ کر اس لئے واجب نہیں ہوئی۔ع۔ ولھذا الخ اسی بناء پر قراءت چھوٹ جانے سے سجدہ سہو واجب نہیں ہوتا ہے، ظاہر الروایت میں۔ف بخلاف الحسن عن ابی حنیفہ کی روایت کے۔ جس کا ماحصل یہ ہوتا ہے کہ اخیرین میں خاموش رہنا مکروہ ہے، اگر خاموش رہے گا تو سجدہ سہو واجب ہوگا، ابن الہمامؒ نے ابن ابی شیبہؒ کی منقطع روایت کو امام محمدؒ کی متصل روایت کو حضرت ابن مسعودؓ سے مؤید کر کے کہا ہے کہ آثار سے اسی وقت حجت مکمل ہو سکتی ہے جبکہ دوسرے صحابہ کرامؓ سے اس کے خلاف ثبوت نہ ہو، ورنہ صحابہ کرامؓ کا اختلاف اس وقت وجوب میں ہوگا تو دلیل احادیث مرفوعہ جس سے مداومت نکلتی ہے اور اس کے مخالف

ترک کا ثبوت نہیں ہوتا ہے وہ دلیل اپنے وجوب کے معنی پر رہے گی، لہٰذا حضرت حسنؒ کی روایت زیادہ محتاط ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اخیرین میں قراءت واجب ہے، اور تعجب یہ ہوتا ہے کہ مشائخ اس مقام پر تو اس طرح کہتے ہیں لیکن جس مسئلہ میں کہ قاری نے امی کو اخیرین میں اپنا قائم مقام بنادیا، اور اس میں امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ یہ صورت جائز ہوگی کیونکہ فرض القراءۃ تو پہلی دو رکعت میں ادا ہو چکا ہے، وہاں بھی مشائخ جواب میں کہتے ہیں کہ قراءت تو ہر ایک رکعت میں فرض ہے اگرچہ وہ دو ہی رکعت میں پڑھ کر ادا کر دی جاتی ہے۔ مختصر الفتح۔

حاصل یہ ہوا کہ ان مشائخ کو اس مسئلہ میں اخیرین میں وجوب قراءت کا قائل ہونا چاہئے تھا، میں مترجم کہتا ہوں کہ حضرت علی وابن مسعودؓ کا وہ اثر جس کا ذکر گذر گیا ہے اس میں اس بات کا احتمال نکل سکتا ہے کہ تسبیح کرنے سے مراد صرف سورہ فاتحہ پڑھنی ہو کیونکہ وہ بھی تو حمد وثنا اور دعا ہے، اور ہمارے نزدیک قول اصح کے مطابق اخیرین میں فاتحہ کے ساتھ سورہ ملانا مکروہ نہیں ہے۔ سمجھ لو۔ اور اب جبکہ حسنؒ کی روایت بہت محتاط مانی گئی ہے تو یوں قراءۃ الفاتحہ مراد لینی چاہئے کیونکہ ابو قتادہؓ کی حدیث جو صحیحین وغیرہ میں ہے اسی بات کا فائدہ ہوتا ہے، یوں بحث کا ماحصل یہ نکلا کہ نماز کی صرف دو رکعت میں قراءت فرض ہے خواہ کوئی بھی دو ہوں، لیکن خاص کر اولین میں پڑھنا واجب ہے، یہاںتک کہ اگر کوئی صرف اخیرین میں پڑھے گا تو سجدہ سہو لازم ہوگا۔ علی الصحیح۔ اور اولین میں قراءت کر لینے کے بعد ظاہر مذہب کے مطابق چاہے قرات کرے یا نہ کرے، اور حسنؒ سے امام اعظمؒ کی روایت کے مطابق اخیرین میں قراءت واجب ہے یہاںتک کہ ان میں قراءت نہ کرنے سے سجدہ سہو لازم آتا ہے، ابن الہمامؒ نے اسی قول کو احوط کہا ہے، اور عینیؒ کا بھی اسی قول کی طرف میلان ہے، شرح الکنز میں اس بات کی تصریح کر دی ہے، اس بندہ مترجم کے نزدیک قراءت سے سورہ فاتحہ پڑھ لینا صحیح ہے، اور اسی پر فتویٰ دینا چاہئے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

والقراءة واجبة في جميع ركعات النفل و في جميع ركعات الوتر اما النفل فلان كل شفع منه صلوة على حدة والقيام الى الثالثة كتحريمة مبتدأة و لهذا لايجب بالتحريمة الاولى الا ركعتان في المشهور عن اصحابنا ولهذا قالوا يستفتح في الثالثة اى يقول سبحانك اللهم، واما الوتر فللاحتياط، قال ومن شرع في نافلة ثم افسدها قضاها، وقال الشافعيؒ لاقضاء عليه، لانه متبرع فيه ولالزوم على المتبرع، ولنا ان المؤدى وقع قربة، فيلزم الاتمام ضرورة صيانته عن البطلان.

ترجمہ:- اور قراءت واجب ہے نفل کی تمام رکعتوں میں اسی طرح وتر کی تمام رکعتوں میں بھی، نفل میں اس لئے واجب ہے کہ اس کا ہر شفعہ (دو رکعت) مستقل نماز ہے، اور تیسری رکعت کے لئے کھڑا ہونا ایسا ہے جیسا کہ تکبیر تحریمہ کہنا، اسی بناء پر پہلے تحریمہ سے صرف دو ہی رکعتیں واجب ہوتی ہیں (اس سے زائد نہیں) ہمارے اصحاب کے قول مشہور کے مطابق، اسی بناء پر فقہاء نے کہا ہے کہ تیسری رکعت میں استفتاح کرے گا یعنی سبحانك اللهم پڑھے گا اور وتر کی ہر رکعت میں قراءت احتیاط کی بناء پر ہے، اور جس کسی نے نفل نماز شروع کرنے کے بعد اسے فاسد کر دیا تو وہ اس کی قضاء کرے گا، لیکن امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اس پر قضاء لازم نہ ہوگی کیونکہ وہ شخص اس نماز کے پڑھنے میں تبرع کرنے والا ہے، اور تبرع کرنے والے پر تبرع کرنا لازم نہیں ہوتا ہے، اور ہم احناف کی دلیل یہ ہے کہ جس کام کو وہ ادا کر رہا تھا وہ طاعت میں قربت ہو رہی تھی، اس لئے اسے اس کا پورا کرنا لازم ہوگا، اس قربت کو برباد ہونے سے بچانے کے لئے۔

توضیح:- نوافل اور وتر میں قراءت کا حکم، نوافل کو شروع کر کے توڑنے کا حکم

والقراءة واجبة في جميع ركعات النفل و في جميع ركعات الوتر......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے اما النفل الخ نفل کی ہر رکعت میں قراءت اس لئے واجب ہے کہ نفل کی ہر دو رکعت علیحدہ

نماز ہے۔ف۔ اگرچہ ایک ساتھ چار رکعتوں کی نیت کرلی جائے **والقیام الخ** نفل کی تیسری رکعت کے لئے کھڑا ہونا نئے سرے سے تحریمہ باندھنے کے حکم میں ہے، **ولھذا الخ** اور چونکہ دو رکعت کا تحریمہ حقیقۃ ہو یا حکماً علیحدہ ہے اسی وجہ سے ہمارے احناف کے مشہور قول میں پہلے تحریمہ پر صرف دو ہی رکعت واجب ہوتی ہے۔ف۔ اگرچہ نمازی نے شروع میں چار رکعتوں کی ہی نیت کی ہو، اس لئے اگر اس کے پورا کرنے سے پہلے ہی اسے فاسد کردیا ہو تو اس کو شروع کر لینے کی وجہ سے اس پر صرف دو ہی رکعت کی قضاء لازم آئے گی، اور اگر دو رکعت التحیات تک پوری کرنے کے بعد بلکہ زاہدی اور فتح القدیر کی روایت کے مطابق درود بھی پڑھ کر تیسری رکعت کے لئے کھڑا ہوا تو اس کا یہ کھڑا ہونا ہی حکماً نیا تحریمہ مانا جائے گا۔

ولھذا قالوا یستفتح فی الثالثۃ ای یقول سبحانک اللھم......الخ

اسی بناء پر مشائخ نے کہا ہے کہ تیسری رکعت کے لئے کھڑے ہونے کے بعد استفتاح پڑھے، یعنی **سبحانک اللھم** آخر تک۔ف۔ حالانکہ قیاس تو تھا کہ چار رکعت نفل پڑھنے میں اگر درمیانی قعدہ میں نہ بیٹھا جائے تو فرض چھوٹ جانے کی وجہ سے نماز فاسد ہو جانی چاہئے جیسا کہ امام زفرؒ کا مذہب ہے، مگر ہم نے اس کو استحساناً ایک نماز مان کر نماز کو صحیح ہونے کا حکم دیا ہے، کیونکہ نفل دو دو رکعت کی طرح چار رکعت بھی روایت ہے۔ مفع۔ اسی استحسان پر قبل ظہر کی چار رکعت سنت میں عمل کیا گیا ہے، بلکہ اس میں تو تیسری رکعت کی ابتداء میں **سبحانک اللھم** اور پہلے قعدہ کے بعد درود کا بھی حکم نہیں ہے، جیسا کہ گذر گیا ہے۔م۔ **واما الوتر تو الخ** اور وتر کی ہر رکعت میں قراءت کا واجب ہونا تو وہ احتیاط کی بناء پر ہے۔ف۔ اگرچہ یہ وتر امام اعظمؒ کے نزدیک واجب ہے اس لئے فرض کا حکم ہونا چاہئے تھا مگر نفل ہونے کی بھی علامتیں اس پر ظاہر ہیں اس لئے ہم نے اس میں بھی احتیاطاً مثل سنت اور نفل کے اس کی ہر رکعت میں قراءت واجب کی ہے کیونکہ یہ قراءت دوسرے ارکان کی طرح ایک ذاتی مقصود رکن ہے بخلاف قعدہ کے۔ مفع۔

ومن شرع فی نافلۃ ثم افسدھا قضاھا......الخ

جس کسی نے نفل نماز شروع کی۔ف۔ قصداً اگرچہ مکروہ وقت میں ہو۔ت۔ **ثم افسدھا الخ** پھر اسے فاسد کردیا۔ف۔ یعنی کسی عذر کی بناء پر کیونکہ اسے بلا عذر فاسد کرنا حرام ہے۔ت۔ **قضاھا** تو وہ اس کی قضاء کرے۔ف۔ اس کی قضاء کرنی واجب ہے خواہ عذر کی وجہ سے فاسد کیا ہو یا بغیر عذر۔ت۔ نماز ہی کا حکم روزہ، اعتکاف، احرام، حج، عمرہ، اور طواف کا بھی ہے۔د۔ البتہ اگر نفل قصداً شروع نہیں کی گئی، بلکہ از خود ہو گئی ہو، یا وہ لازم نہ ہوئی ہو تو اس کی قضاء واجب نہیں ہے، مثلاً کسی نے فرض نماز نہیں پڑھی تھی، اور کسی فرض پڑھنے والے کے پیچھے نفل کی نیت سے شریک ہوا پھر فرض کا خیال کر کے اسے توڑ کر فرض کی نیت سے اس کی اقتداء کرلی تو اس کی قضاء لازم نہ ہو گی، یا اس گمان سے کہ میں خود ہی پڑھ رہا ہوں یا عورت یا بے پڑھے یا بے وضوء کے پیچھے شروع کی پھر فوراً توڑ دی تو اس کی قضاء لازم نہ ہو گی۔ھ۔د۔ **وقال الشافعی الخ** اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ نفل کو شروع کر کے فاسد کردینے سے اس کی قضاء لازم نہیں آتی ہے، کیونکہ نفل پڑھنے کی معاملے میں متبرع یا احسان کرنے والا ہے، اور احسان کرنے والے پر کام لازم نہیں آتا ہے۔ف۔ تبرع کے معنی ہیں نیکی اور احسان کرنا، اس لئے اگر کوئی شخص کسی پر احسان کرنا چاہے تو اسے پورا کرنا اس پر لازم نہیں ہوتا ہے۔

ولنا ان المؤدی وقع قربۃ، فیلزم الاتمام ضرورۃ صیانۃ عن البطلان......الخ

ہماری دلیل یہ ہے کہ اس احسان کرنے والے نے جو بس کر لیا ہے وہ اللہ کے نزدیک نیکی شمار کرلی گئی ہے، اور عبادت کی حیثیت پا گئی لہٰذا اسے پورا کرنا ہو گا، **ضرورۃ صیانۃ الخ** اس عمل کو باطل ہونے سے بچانے کی غرض سے۔ف۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے **لَا تُبْطِلُوْٓا اَعْمَالَکُمْ**، یعنی اپنے کو اعمال باطل نہ کرو، اور یہ باطل کرنا مرتد ہو کر بھی ہوتا ہے، اسی طرح اسے فاسد کردینے سے بھی ہوتا ہے، لہٰذا اسے پورا کرنا واجب ہوا، جس کا طریقہ ہے اس کی قضاء کرنا، اب ایک سوال یہ ہوتا ہے کہ اس

آیت سے باطل کرنا منع ثابت ہوا، یہانتک کہ باطل کرنے سے آدمی گنہگار بھی ہو جاتا ہے، تو پھر اس کی قضاء کس دلیل سے لازم آئی، جواب یہ ہے کہ جس طرح حج اور عمرہ فاسد کر دینے سے ان کی قضاء لازم آتی ہے، اس کی پوری بحث ان شاء اللہ کتاب الصوم میں آئے گی۔ مفع۔

وان صلی اربعا و قرأ فی الاولیین وقعد ثم افسد الاخریین قضی رکعتین، لان الشفع الاول قد تم، والقیام الی الثالثة بمنزلة التحریمة مبتداة، فیکون ملزما، هذا اذا افسد الاخریین بعد الشروع فیهما، ولو افسد قبل الشروع فی الشفع الثانی لایقضی الاخریین، وعن ابی یوسف انه یقضی اعتبارا للشروع بالنذر ولهما ان الشروع ملزما ما شرع فیه، وما لاصحة له الابه، و صحة الشفع الاول فی النذر لا تتعلق بالثانی، بخلاف الرکعة الثانیة وعلی هذا سنة الظهر، لانها نافلة و قیل یقضی اربعا احتیاطا لانها بمنزلة صلوة واحد.

ترجمہ:-اگر کسی نے چار رکعت نفل کی نیت سے نماز شروع کی اور پہلی دو رکعتوں میں قراءت کی اور دوسری رکعت میں بیٹھا پھر آخری دونوں کو فاسد کر دیا تو وہ صرف دو رکعتوں کی قضاء کرے گا، کیونکہ پہلا شفع پورا ہو چکا ہے، اور تیسری رکعت کے لئے کھڑا ہونا گویا اس کے لئے تکبیر تحریمہ کہہ کر شروع کر دینا ہے، اس لئے وہ اس نماز کو بھی اپنے اوپر لازم کرنے والا ہے، یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ ان دونوں کو شروع کرنے کے بعد انہیں فاسد کیا ہو، اور اگر دوسرا شفع شروع کرنے سے پہلے اسے فاسد کر دیا ہو تو وہ ان کی قضاء نہیں کرے گا، اور ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ اس کی قضاء کرے گا، شروع کو نذر کے ساتھ قیاس کر کے، اور طرفین کی دلیل یہ ہے کہ شروع کرنے والا لازم کرنے والا ہے اس کو بھی جسے اس نے شروع کیا ہے اور اسے بھی شروع کرنے والا ہے جس کا صحیح ہونا اسی پر موقوف ہے، اور شفع اول کا صحیح ہونا شفع ثانی سے تعلق نہیں رکھتا ہے بخلاف دوسری رکعت کے، اسی اختلاف کے مطابق ظہر کی سنت کا بھی حکم ہے کیونکہ وہ بھی نفل ہے، اور کہا گیا ہے کہ احتیاطاً چار رکعت قضاء کرے گا کیونکہ یہ ایک نماز کے حکم میں ہے۔

توضیح:-چار رکعت نفل شروع کر کے قعدہ اولی کے کھڑے ہونے کے بعد اسے توڑ دینے کا حکم، چار رکعت نفل شروع کر کے شفع ثانی شروع کرنے سے پہلے اسے توڑ دینے کا حکم، قبل ظہر کی سنت کے احکام

وان صلی اربعا و قرأ فی الاولیین وقعد ثم افسد الاخریین قضی رکعتین......الخ

مطلب واضح ہے هذا اذا الخ مذکورہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ دوسرے شفع کو شروع کرنے کے بعد توڑ دیا ہو، اور اگر دوسرے شفع کو شروع کرنے سے پہلے ہی توڑ دیا ہو تو دوسرے شفع کی قضا نہیں کرے گا۔ف۔ مثلاً دو رکعتوں کے بعد ہی بیٹھے ہوئے سلام پھیر دیا، یا گفتگو کر لی، کیونکہ تیسری رکعت کے لئے کھڑا ہونے سے ہی وہ رکعت شروع ہو جائے گی، وعن ابی یوسفؒ لیکن امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اس صورت میں بھی آخری دو رکعت کی قضاء کرے گا اعتباراً الخ شروع کرنے کو نذر پر قیاس کر کے۔ف۔ تو اس روایت کے مطابق ابو یوسف کے نزدیک چاروں رکعتوں کی قضاء کرے گا۔ الفتح۔ یعنی جب چار رکعت کی نیت کر کے نماز شروع کی تو گویا اس نے اپنے اوپر چاروں رکعتوں کی نذر مان لی، اور نذر میں ایسی صورت میں چاروں رکعتوں کی قضاء لازم آتی ہے اس لئے یہاں بھی چاروں کی قضاء کرے۔

ولهما ان الشروع ملزما ما شرع فیه، وما لاصحة له الا به......الخ

اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ وہ تو اس چیز کو بھی شروع کرنے والا ہے جسے شروع کر دیا ہے ساتھ ہی ایسی چیز کو بھی شروع کرنے والا ہے کہ یہ چیز اس کے بغیر صحیح نہ ہوتی ہو، مثلاً شروع کرنے سے پہلے تو وہ لازم آئی جسے اس نے شروع کیا ہے یعنی پہلی رکعت ساتھ ہی یہ رکعت چونکہ دوسری رکعت کے بغیر تنہا صحیح نہیں ہوتی ہے اس لئے دوسری کو بھی لازم کر لیا، پس

اس مسئلہ میں تو سب سے پہلے شفع اول کی پہلی رکعت کو اس نے شروع کیا ہے اور فوراً دوسری بھی لازم ہوگئی ساتھ ہی اس نمازی نے دونوں رکعتیں پوری بھی کر دیں لہٰذا دونوں رکعتیں یا پہلا شفع پورا ہو گیا وصحة الشفع الخ اور پہلے شفع کا صحیح ہونا دوسرے شفع کے صحیح ہونے پر موقوف نہیں ہوتا ہے۔ف۔ کہ دوسرا شفع بھی لازم ہو جائے، بخلاف الخ بخلاف دوسری رکعت کے۔ف۔ کہ پہلی رکعت کا صحیح ہونا دوسری رکعت کے صحیح ہونے پر موقوف ہے، اس طرح حاصل یہ ہوا کہ جب پہلا شفع بدون منضم کئے صحیح ہو گیا تو اسے نذر پر قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے، کیونکہ چار رکعت کی نذر کردہ نماز تو صرف شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتی بلکہ نذر ماننے کی وجہ سے ابتداء ہی سے لازم ہو گئی کیونکہ چاروں ملی ہوئی ہیں، اس جگہ مناسب ترجمہ کی یہی صورت مناسب ہے، برخلاف عینی و عنایہ کے کہ انہوں نے جو کچھ کہا سہواً کہا ہے۔م۔

وعلى هذا سنة الظهر، لانها نافلة و قيل يقضي اربعا احتياطا لانها بمنزلة صلوة واحد......الخ

اسی اختلاف کے مطابق ظہر کی سنت کے بارے میں بھی اختلاف ہے کیونکہ وہ بھی نفل ہے۔ف۔ یعنی فرض سے پہلے اگر چار رکعت سنت کسی نے شروع کی پھر پہلے شفع کو پورا کر کے دوسرا شفع فاسد کر دیا یا دوسرا شروع ہی نہیں کیا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ شخص چاروں رکعتیں پھر سے پڑھے گا، اور طرفین کے نزدیک پہلی صورت میں صرف دو رکعت کی قضاء کرے گا کیونکہ یہ پہلا شفع مکمل ہو چکا ہے، لیکن دوسری رکعت میں کچھ قضاء نہ ہوگی، اب یہ سوال ہے کہ وہ سنت جو باقی رہ گئی ہے اس کے لئے بعد میں صرف دو رکعت اور پڑھنے سے یعنی دو سلاموں سے سنت ادا ہو جائے گی یا ازسر نو پوری چار رکعتیں پڑھنی ہوں گی تو جواب یہ ہے کہ ہاں بظاہر صرف دو ہی رکعتیں کافی ہو سکتی ہیں، یا ازسر نو چار بھی پڑھی جا سکتی ہیں۔م۔

و قيل يقضي اربعا احتياطا لانها بمنزلة صلوة واحد......الخ

اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ ظہر کی سنت کے مسئلہ میں احتیاطاً چاروں کی قضاء کر لے۔ف۔ بالاتفاق لانها کیونکہ ظہر سے پہلے سنت کی چاروں رکعتیں ایک نماز کے حکم میں ہیں۔ف۔ اس بناء پر نفل کی طرح سے اس کی دو دو رکعتیں علیحدہ نماز نہیں ہیں، اس لئے اس کی چاروں رکعتوں کی قضاء اسی طرح کی جائے، جس طرح چار رکعت نفل کی نذر مان کر نماز میں آخری دو رکعتیں فاسد کر دینے سے چاروں رکعتوں کی قضاء کرنی ہوتی ہے۔م۔ واضح ہو کہ نفل کی ہر دو رکعت مستقل نماز ہونے کی وجہ سے ظہر کی چار رکعتوں کی سنت دوسری نفلوں سے مخالف ہوتی ہیں اس بناء پر یہ چند مسائل بطور دلیل کے پیش کئے جاتے ہیں۔

اول یہ ہے کہ ظہر کی چار رکعت سنت کے پہلے قعدہ میں التحیات صرف عبده و رسوله تک پڑھی جائے اور درود پڑھے بغیر تیسری رکعت کیلئے کھڑے ہو کر سبحانك اللهم نہیں پڑھی جائے۔

نمبر ۲، اگر پہلے قعدہ کی حالت میں نمازی کو اس کے مکان کے متصل پڑوسی کے مکان کی فروخت کئے جانے کی خبر دی گئی اور اس نے فوراً سلام پھیر کر یہ نہ کہا کہ میں حق شفعہ کی بناء پر اسے لینا چاہتا ہوں بلکہ وہ تیسری رکعت کے لئے کھڑا ہو گیا تو اس کا حق شفعہ باطل نہ ہوگا، اس کے برخلاف اگر چار رکعت نفل نماز کی ہو تو اس کا شفعہ باطل ہو جائے گا۔

نمبر ۳۔ اگر کسی عورت کو اس کے شوہر نے قعدہ کی حالت میں طلاق دینے کا اختیار دیا کہ اگر وہ چاہے تو خود کو طلاق دے دے، اور وہ سن کر بھی تیسری رکعت میں چلی گئی تو اس سنت کے مکمل کرنے تک اس کا اختیار باقی رہے گا اس کے برخلاف نفل ہونے کی صورت میں اختیار ختم ہو جائے گا۔

نمبر ۴۔ اگر شوہر نے اپنی بیوی سے خلوت صحیحہ نہیں کی اور تنہا مکان میں ظہر کی سنت پڑھنے لگا، اسی حالت میں اس کی نئی بیوی اس کے قعدہ اولی کی وقت اس کمرہ میں بند کر دی گئی اور شوہر نے اپنی نماز باقی رکھی اور تیسری رکعت پڑھنے لگا یہانتک کہ نماز مکمل کر لی لیکن اس کے قعدہ اخیرہ ختم ہونے سے پہلے وہ عورت اٹھ کر باہر نکل گئی تو اس کی یہ تنہائی خلوت صحیح نہیں مانی جائے گی جیسا کہ ظہر کے فرض پڑھنے کی صورت میں اس واقعہ کے پیش آنے سے خلوت صحیح نہیں مانی جاتی ہے، چنانچہ اگر اسی وقت شوہر

اسے طلاق دیدی تو اپنے مہر کی وہ مستحق نہ ہوگی اس کے برعکس نفل کی نماز ہونے میں اگر یہ صورت پیش آجائے تو وہ پورے مہر کی حق دار ہوگی۔ فع۔ م۔

یہ چند مسائل اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ ظہر کی چار رکعت سنت سے دو رکعت پڑھ کر چھوڑ دینے کی صورت میں بعد کو پوری چاروں رکعتیں پڑھی جائیں، اور دو سلاموں سے صحیح نہیں مانی جائے، کیونکہ یہ چاروں رکعتیں ایک مستقل نماز ہیں اور نفل نمازوں سے اس سنت کا حکم جدا ہے، یہی قول اصح ہے، جیسا کہ النصاب سے المضمرات میں منقول ہے۔ البحر۔ اور اب عصر اور عشاء سے پہلے کی چار رکعت سنت اور عشاء کے بعد کی سنت کا حکم مثل نوافل کے ہے، یعنی ان میں سے جس شفع کو نمازی فاسد کرے گا صرف اسی کی قضاء لازم آئے گی۔ م۔

اب اس جگہ چار رکعت نفل پڑھنے میں قراءت کرنے یا نہ کرنے کے اعتبار سے کچھ احکام پیدا ہوتے ہیں جن کا مجموعہ سولہ صورتیں اس طرح نکل سکتی ہیں، (۱) چاروں رکعتوں میں قراءت کی تو بالاتفاق نماز جائز ہوگی (۲) چار میں سے کسی ایک رکعت میں بھی قراءت نہیں کی (۳) پہلے شفع میں قراءت ترک کی (۴) صرف دوسرے شفعہ میں ترک کی (۵) صرف پہلی رکعت میں (۶) صرف دوسری رکعت (۷) صرف تیسری رکعت میں (۸) صرف چوتھی رکعت میں (۹) پہلی تین رکعتوں میں (۱۰) پہلی دونوں اور چوتھی میں (۱۱) پہلی رکعت اور تیسری اور چوتھی میں (۱۲) دوسری تیسری اور چوتھی میں (۱۳) پہلی اور تیسری رکعتوں میں (۱۴) پہلی اور چوتھی رکعتوں میں (۱۵) دوسری اور تیسری رکعتوں میں (۱۶) دوسری اور چوتھی رکعتوں میں قراءت ترک کی، توان میں سے پہلی پہلی صورت میں تو بالاتفاق نماز صحیح ہوگی اور بقیہ پندرہ صورتیں وہ ہیں جن میں ترک قراءت ہوگی اور ان کے اندر ان کے صحیح اور فاسد ہونے کے بارے میں حنفی تو بالاتفاق نماز صحیح ہوگی اور بقیہ پندرہ صورتیں وہ ہیں جن میں ترک قراءت ہوگی اور ان کے اندر ان کے صحیح اور فاسد ہونے کے بارے میں حنفی تینوں اماموں کے درمیان اختلاف ہے جنہیں مصنفؒ نے آٹھ صورتوں میں ذکر فرمایا ہے۔ ع۔ تفصیل آگے آتی ہے۔

وان صلی اربعا ولم یقرأ فیھن شیئا اعاد رکعتین وھذا عند ابی حنیفة و محمدؒ و عند ابی یوسف یقضی اربعا وھذہ المسألة علی ثمانیة اوجہ والاصل فیھا ان عند محمد ترک القراءۃ فی الاولین او فی احدھما یوجب بطلان التحریمة لانھا تعقد للافعال و عند ابی یوسف ترک القراۃ فی الشفع الاول لایوجب بطلان التحریمة وانما یوجب فساد الاداء لان القراءۃ رکن زائد الاتری ان للصلوۃ وجودا بدونھا غیر انہ لا صحة للاداء الابھا و فساد الاداء لایزید علی ترکہ فلایبطل التحریمة وعند ابی حنیفة ترک القراءۃ فی الاولیین یوجب بطلان التحریمة و فی احدھما لایوجب لان کل شفع من التطوع صلوۃ علیحدۃ و فسادھا بترک القراءۃ فی رکعة واحدۃ مجتھد فیہ فقضینا بالفساد فی حق وجوب القضاء و حکمنا ببقاء التحریمة فی حق لزوم الشفع الثانی احتیاطا اذا ثبت ھذا نقول اذا لم یقرأ فی الکل قضی رکعتین عندھما لان التحریمة قد بطلت بترک القراءۃ فی الشفع الاول عندھما فلم یصح الشروع فی الثانی و بقیت عند ابی یوسف فصح الشروع فی الشفع الثانی ثم اذا فسد الکل بترک القراءۃ فیہ فعلیہ قضاء الاربع عندہ.

ترجمہ:- اگر کسی شخص نے چار رکعتیں نفل نماز اس طرح پڑھی کہ ان میں سے کسی ایک میں بھی قراءت نہیں کی تو وہ بعد میں صرف دو رکعتیں ادا کرے گا، یہ حکم امام ابو حنیفہؒ اور محمدؒ کا ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایسا شخص چاروں رکعتوں کی قضاء کرے گا، اس مسئلہ کی آٹھ صورتیں نکل سکتی ہیں، ان مسائل کی اصل یہ ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک پہلی دونوں رکعتوں یا ان میں سے کسی ایک میں قراءت ترک ہونا اصل تحریمہ کو باطل کردیتا ہے، کیونکہ تحریمہ باندھنے کا مقصد ہی افعال ادا کرنا ہے، اور (۲) امام ابو یوسفؒ کے نزدیک شفع اول میں ترک قراءت تحریمہ کے باطل ہونے کو لازم نہیں کرتا ہے کیونکہ قراءت ایک رکن

زائد ہے، کیا نہیں دیکھتے ہو کہ قراءت کے بغیر بھی نماز ہو سکتی ہے، سوائے اس کے کہ اس کے بغیر نماز صحیح نہیں ہوتی ہے، اور اداء کا فساد اس کے ترک سے زیادہ نہیں ہو سکتا ہے اس لئے تحریکہ کو باطل نہیں کرے گا اور (۳) امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پہلی دو رکعتوں میں ترک قراءت تحریمہ کو لازمی طریقہ سے باطل کر دیتا ہے اور صرف کسی ایک رکعت میں ترک قراءت کرنا تحریمہ کے باطل ہونے کو لازم نہیں کرتا ہے، کیونکہ نفل کا ہر شفع ایک مستقل نماز ہے، اور صرف ایک رکعت میں ترک قراءت سے فاسد ہونے میں اجتہاد کو دخل ہے، اس لئے قضاء کے واجب ہونے کے بارے میں ہم نے فساد کا فیصلہ کیا ہے اور تحریمہ کے باقی رہنے کا ہم نے احتیاطاً حکم دیا ہے شفع دوم کے لازم ہونے کے حق میں، اب جبکہ یہ اصول واضح ہو گیا تو ہم یہ کہتے ہیں کہ جب نمازی نے کسی رکعت میں بھی قراءت نہیں کی تو طرفینؒ کے نزدیک صرف دو رکعتوں کی قضاء کرے گا، کیونکہ ان دونوں حضرات کے نزدیک شفع اول میں ترک قراءت ہوئی ہے، اس لئے دوسرے شفع کو شروع کرنا ہی صحیح نہیں ہوا، لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تحریمہ باقی رہ گیا ہے اس بناء پر شفع ثانی شروع کرنا صحیح ہوا پھر ترک قراءت سے جب پوری رکعتیں فاسد ہو گئیں تو ان کے نزدیک چاروں رکعتوں کی قضا لازم آجائے گی۔

توضیح:- نفل کی چار رکعتیں کسی نے شروع کیں مگر کسی میں قراءت نہیں کی تو کیا حکم ہوگا، مزید تفصیل

وان صلی اربعا ولم یقرأ فیھن شیئا اعاد رکعتین وھذا عند ابی حنیفۃ و محمدؒ.....الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے اس مسئلہ میں کسی نے چار رکعت نفل نماز کی نیت کی تو ان میں قراءت کرنے اور نہ کرنے کے اعتبار سے اس جگہ کل سولہ احتمالات نکل سکتے ہیں، جن میں سے ایک صورت میں بالاتفاق تینوں اکابر احناف کے نزدیک نماز صحیح ہوگی یعنی وہ صورت ہے جبکہ چاروں رکعتوں میں قراءت کرلی ہو، اور بقیہ پندرہ صورتوں میں ان ائمہ کے درمیان اختلاف ہے، ان میں یہ اختلاف ان کے اپنے اصول ہونے کی بناء پر ہوتا ہے، اسی بناء پر ان صورتوں کو مصنفؒ نے آٹھ صورتوں میں بیان کیا ہے، اس جگہ صرف پہلی صورت بیان کر کے اس میں اختلاف واضح کیا گیا ہے، اسی میں تینوں اکابر وائمہ احناف کے اصول مصنفؒ نے خود ہی تفصیل کے ساتھ بیان کئے ہیں، ان اصول کو ذہن میں رکھ کر تفصیل سمجھنے میں سہولت ہوتی ہے۔

وھذہ المسألۃ علی ثمانیۃ اوجہ والاصل فیھا ان عند محمد ترک القراءۃ فی الاولین.....الخ

اس مسئلہ کی آٹھ صورتیں ہوتی ہیں، ف۔ اگرچہ پندرہ صورتیں نکلتی ہیں، مگر حکم کے اعتبار سے آٹھ صورتیں ہوتی ہیں، **والاصل فیھا الخ** اس مسئلہ میں امام محمدؒ کی اصل یہ ہے کہ شفع اول کی دونوں رکعتوں یا صرف ایک رکعت میں بھی قراءت چھوڑ دینے سے اس شفعہ کا تحریمہ ہی باطل ہو جاتا ہے۔ ف۔ اور جب پہلے شفع کے افعال باطل ہو گئے تو ان کا تحریمہ ہی باطل ہو گیا۔ ف۔ اور دوسرے شفع کی بنیاد پہلے شفعہ کے صحیح ہونے پر موقوف ہوتی ہے تو پہلے شفع کے تحریمہ کے باطل ہوتے ہی دوسرے شفع کی بنیاد قائم نہ ہو سکی اور تیسری رکعت کے لئے نمازی کے کھڑے ہو جانے سے جو تحریمہ ہو جاتا ہے وہ نہ ہو سکا، لہذا اس شفع دوم کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ م۔

و عند ابی یوسف ترک القراۃ فی الشفع الاول لایوجب بطلان التحریمۃ.....الخ

اور امام ابو یوسفؒ کی اصل یہ ہے کہ شفع میں ترک قراءت سے تحریمہ بالکل باطل نہیں ہوتا ہے بلکہ اس سے تو صرف ایک عمل خراب ہوتا ہے، کیونکہ قراءت اگرچہ ایک رکن ہے مگر رکن زائد ہے، کیونکہ قراءت کے بغیر بھی نماز ہو جاتی ہے۔ ف۔ جیسے گونگے کی نماز بغیر قراءت صحیح ہو جاتی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ قراءت اسی شخص کے حق میں شرط ہے جو اس پر قادر ہو البتہ بغیر قراءت کے نماز کی ادائیگی صحیح نہیں ہوتی ہے۔ ف۔ اس شخص کے لئے جسے قراءت پر قدرت حاصل ہو۔

و فساد الاداء لایزید علی ترکه فلایبطل التحریمة......الخ
اور اداء کو ترک کر دینے سے اس اداء کا فاسد ہونا بڑھا ہوا نہیں ہوتا ہے۔ف۔ مثلاً نماز کی حالت میں کسی کو حدث ہو جائے تو اس سے نماز کی ادائیگی رک گئی مگر اس کا تحریمہ باطل نہیں ہوتا ہے، اسی بناء پر وضو کر لینے کے بعد اسی تحریمہ پر بناء کرنا یعنی صرف بقیہ نماز پڑھنی کافی ہے، ازسر نو پڑھنے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے، پس اداء فاسد سے تحریمہ کیوں ٹوٹے گا۔ حاصل یہ نکلا کہ دوسرے شفع کی بنیاد بھی صحیح ہوگی اور چاروں رکعتوں کی قضاء لازم آئے گی۔

وعند ابی حنیفة ترك القراءة فی الاولیین یوجب بطلان التحریمة و فی احدهما لایوجب......الخ
امام اعظم کی بنیاد یہ ہے کہ شفع اول کی دونوں رکعتوں میں ترک قراءت سے تحریمہ باطل ہوگا لیکن صرف ایک رکعت میں ترک سے تحریمہ باطل نہ ہوگا کیونکہ نفل کی ہر دو رکعت ایک مستقل نماز ہے، اور یہ شفع اس وقت فاسد ہوگا جبکہ دونوں رکعتوں میں ترک قراءت ہو۔ف۔ دونوں رکعتوں میں چھوڑ دینے سے تو بالاتفاق تحریمہ باطل ہو جائے گا، اور ایک رکعت میں چھوڑ دینے سے فساد میں اختلاف ہو جاتا ہے کیونکہ یہ مسئلہ اجتہادی ہو گیا ہے۔ف۔ یعنی بعض علماء کے نزدیک فاسد نہیں ہوتی ہے۔

فقضینا بالفساد فی حق و جوب القضاء و حکمنا ببقاء التحریمة فی حق لزوم......الخ
چنانچہ احتیاطاً فساد کا ہم نے حکم لگایا تا کہ اس کی قضاء کرنی پڑے، اور تحریمہ کے باقی رہنے کا ہم نے حکم لگایا تا کہ اس کے بعد دوسرے شفع کی بنیاد اس پر صحیح ہو سکے۔ف۔ کیونکہ احتیاط کی صورت یہی ہے کہ قضاء واجب ہو اور دوسری احتیاط یہ ہے کہ تحریمہ باطل نہ ہو کہ دوسرا شفع لازم آجائے، اس جگہ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ دونوں رکعتوں میں بھی ترک قراءت میں اختلاف پایا گیا ہے کیونکہ اس میں اجتہاد کیا گیا ہے، یہانتک کہ بعض علماء کے نزدیک جائز ہے۔

جواب یہ ہے کہ یہ قول بالکل کمزور اور اضعف ہے اس لئے اس کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے۔ م۔ ع۔ اذا ثبت الخ جب تینوں ائمہ کرام کے اصول بیان کئے جاچکے تو ہم کہتے ہیں کہ مسئلہ مذکورہ میں کسی رکعت میں بھی قراءت نہیں کی تو امام ابو حنیفہؒ و امام محمدؒ کے نزدیک صرف دو رکعتوں کی قضاء لازم آئے گی کیونکہ پہلے شفع کی دونوں رکعتوں میں قراءت ترک کرنے سے ان دونوں حضرات کے نزدیک تحریمہ باطل ہو گیا اور دوسرے شفع کو شروع کرنا ہی صحیح نہیں ہوا۔ف۔ لہٰذا صرف پہلے شفع کی قضاء لازم آئے گی، وبقیت الخ اور امام ابو یوسفؒ کی اصل پر چونکہ تحریمہ باقی رہ گیا ہے لہٰذا دوسرے شفع کو شروع کرنا بھی صحیح ہو گیا، پھر جب اس نے دونوں شفعوں کو فاسد کیا اس طرح کہ اس نے دونوں میں قراءت ترک کر دی تو اس پر چاروں رکعتوں کی قضاء لازم آئے گی۔

شرح الوقایہ ج اسے یہ نقشہ نقل کیا گیا ہے، ذیل کے نقشہ میں قراءت کرنے اور نہ کرنے کی احتمالی سولہ صورتوں کو دکھایا گیا ہے۔ ق سے قراءت اور ک سے ترک قراءت کی طرف اشارہ ہے۔

	شفع اول		شفع ثانی	
	رکعت اولی	ثانیہ	ثالثہ	رابعہ
۱	ق	ق	ق	ق
۲	ایضا	ایضا	ک	ایضا
۳	ایضا	ایضا	ق	ک
۴	ایضا	ایضا	ک	ق
۵	ایضا	ک	ق	ایضا

۶	ک	ق	ایضا	ایضا
۷	ایضا	ک	ایضا	ایضا
۸	ایضا	ایضا	ک	ک
۹	ایضا	ایضا	ق	ایضا
۱۰	ایضا	ایضا	ک	ق
۱۱	ایضا	ق	ق	ک
۱۲	ایضا	ایضا	ک	ق
۱۳	ق	ک	ایضا	ایضا
۱۴	ایضا	ایضا	ق	ک
۱۵	ک	ق	ک	ایضا
۱۶	ق	ک	ایضا	ایضا

ولو قرأ في الاولیین لا غیر فعلیه قضاء الاخریین بالاجماع لان التحریمة لم تبطل فصح الشروع في الشفع الثاني ثم فساده بترك القراء ة لایوجب فساد الشفع الاول ولو قرأ في الاخریین لا غیر فعلیه قضاء الاولیین بالاجماع لان عندهما لم یصح الشروع بالشفع الثاني وعند ابي یوسفؒ ان صح فقد اداهما ولو قرأ في الاولیین واحدی الاخریین فعلیه قضاء الاخریین بالاجماع ولو قرأ في الاخریین واحدی الاولیین فعلیه قضاء الاولیین بالاجماع، ولو قرأ في احدی الاولیین واحدی الاخریین علی قول ابي یوسف قضاء الاربع وکذا عند ابي حنیفة لان التحریمة باقیة وعند محمد قضاء الاولیین لان التحریمة قد ارتفعت عنده وقد انکر ابو یوسفؒ هذه الروایة عنه و قال رویت لك عن ابي حنیفة انه یلزمه قضاء رکعتین ومحمد لم یرجع عن روایة عنه.

ترجمہ:-اور اگر صرف پہلی دو رکعتوں میں قراءت کی یعنی بقیہ میں نہیں کی تو بالاتفاق اس پر آخری دونوں رکعتوں کی قضاء لازم آئے گی، کیونکہ اس کا پہلا تحریمہ باطل نہیں ہوا اس لئے دوسرے شفع کو شروع کرنا صحیح ہوا لیکن ان میں قراءت نہ کرنے کی وجہ سے جو فساد لازم آیا ہے اس کی وجہ سے شفع کا فاسد ہونا لازم نہیں آیا ہے، اور اگر صرف شفع ثانی میں قراءت کی اور شفع اول میں نہیں کی تو اس پر بالاتفاق پہلی اور دوسری رکعتوں کی قضاء لازم آئے گی، کیونکہ طرفین کے نزدیک شفع ثانی کو شروع کرنا ہی صحیح نہیں ہوا، لیکن امام ابو یوسف کے نزدیک اگر چہ اخیرین کا شروع کرنا صحیح ہوا تو ساتھ ہی ان دونوں کو اس نے ادا بھی کر لیا ہے۔

(۴) اور اگر پہلی دونوں رکعتوں کے ساتھ آخری دونوں میں سے کسی ایک رکعت میں بھی قراءت کی تو بالاتفاق اسے صرف آخری دونوں رکعتوں کی قضاء کرنی ہو گی، اور اگر آخری دونوں رکعتوں کے ساتھ پہلی دونوں میں سے بھی کسی ایک میں قراءت کی تو بالاتفاق اس پر صرف پہلی دونوں رکعتوں کی قضاء لازم ہو گی، اور اگر پہلی دونوں میں سے ایک اور آخری دونوں میں سے ہی ایک میں قراءت کی تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک چاروں رکعتوں کی قضاء لازم آئے گی، اسی طرح امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی ہو گا، کیونکہ پہلا تحریمہ باقی رہ گیا ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک پہلی دونوں کی قضاء لازم آئے گی، کیونکہ ان کے نزدیک پہلی دونوں میں سے ایک رکعت میں ترک قراءت سے تحریمہ باطل ہو گیا لہٰذا صرف ان ہی دونوں کی قضاء لازم آئے گی اور آخری دونوں کی بنیاد بھی قائم نہیں ہو سکی تھی اس لئے ان کی قضاء لازم نہ آئے گی، البتہ امام ابو یوسفؒ نے اس کی روایت کو امام ابو حنیفہؒ سے ہونے پر انکار کیا ہے، اور کہا ہے کہ میں نے تو تم کو ابو حنیفہؒ کی یہ روایت نقل کی ہے کہ اس پر دو رکعتوں کی قضاء لازم ہو گی،

اس کے باوجود امام محمدؒ نے امام ابو حنیفہؒ کی طرح روایت کرنے سے انکار نہیں کیا ہے۔

توضیح:-اول دونوں میں قراءت کی، آخر دونوں رکعتوں میں قراءت کی، اول شفعہ کے ساتھ آخری دونوں میں سے ایک میں قراءت کی، اول اور آخری شفع میں سے ایک ایک میں قراءت کی

ولو قرأ في الاولیین لا غیر فعلیه قضاء الاخریین بالاجماع لان التحریمة لم تبطل......الخ

مطلب واضح ہے۔ **لان التحریمة الخ** پہلا تحریمہ باطل نہ ہونے اور صحیح رہ جانے کی وجہ سے دوسرا شفع شروع کرنا صحیح ہو گیا۔ف۔ مگر اس شفع میں قراءت نہ کر کے اسے فاسد کر دیا اور اس کی وجہ سے پہلا فاسد نہ ہو سکا اس لئے صرف اسی دوسرے کی قضاء کرنی ہو گی۔ف۔اگر درمیانی قعدہ نہیں کیا ہو تو بالاجماع چار کی قضاء کرے، جیسا کہ مبسوط میں ہے۔ع۔ **لان عندهما الخ** اور اول شفع میں قرات نہیں کی اور صرف دوسرے شفعہ میں قراءت کی تو پہلے میں قراءت نہ ہونے کی وجہ سے وہ فاسد ہو گئی تو بالاتفاق صرف اولیین کی قضاء لازم ہو گی، کیونکہ ثانی شفعہ کو امام محمدؒ اور امام اعظمؒ کے نزدیک شروع کرنا ہی صحیح نہیں ہوا۔ف۔اس لئے آخری شفعہ بیکار ہوا اور صرف پہلے شفع کو شروع کرنا صحیح ہوا اس لئے اس کی خرابی سے اسی کی قضاء لازم آئے گی۔م۔

وعند ابی یوسفؒ ان صح فقد اداهما ولو قرأ في الاولیین واحدی الاخریین......الخ

اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگرچہ دوسرے شفعہ کو شروع کرنا صحیح ہے تو اسے ادا بھی کر لیا۔ف۔اس لئے اول شفع کی قضاء واجب ہوئی، یہ ترجمہ "ان صح" کا اس صورت میں ہے جب کہ وصلیہ ہو، جیسا کہ بعض حاشیوں میں ہے، اور عینیؒ نے اسے شرطیہ مانا ہے یعنی اگر آخری شفع ہوا تو اسے ادا کر دیا اور اگر صحیح نہیں ہوا تو صرف اول کی قضاء لازم ہوئی، **ولو قرأ في الاولیین الخ** اور اگر اول دونوں میں قراءت کی اور اخرین میں سے کسی ایک میں تو بالاجماع اس پر اخیرین کی قضاء لازم ہو گی۔ف۔ کیونکہ اخیرین کا شروع ہونا بالاجماع صحیح ہے، مگر فساد کی وجہ سے قضاء لازم ہوئی ہے **ولو في الاخریین الخ** اور اگر برعکس آخری دونوں میں قراءت کی اور پہلی دونوں میں سے کسی ایک میں تو بالاجماع اس پر پہلی دونوں رکعتوں کی قضاء لازم آئیگی۔ف۔ لیکن تخریج میں فرق ہے اس طرح کہ شیخینؒ کے نزدیک تو آخری دونوں رکعتوں کو شروع کرنا صحیح ہو کر وہ ادا ہو گئیں اور پہلی دونوں فاسد ہوئیں اس لئے ان کی قضاء کرے، اور امام محمدؒ کے نزدیک پہلے دونوں رکعتوں میں ایک رکعت کی قراءت چھوڑ دینے سے اس کا تحریمہ باطل ہو گیا جس کی وجہ سے آخری دونوں رکعتیں صحیح نہیں ہوئیں اور بے کار ہو گئیں اب صرف دونوں رکعتوں کی قضاء واجب ہو گی۔

ولو قرأ في احدی الاولیین واحدی الاخریین علی قول ابی یوسف قضاء الاربع......الخ

اور اگر پہلی دونوں میں سے ایک میں اور آخری دونوں میں سے ایک میں قراءت کی ف تو اس صورت میں اختلاف ہے، یعنی ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق چاروں رکعتوں کی قضاء کرنی ہو گی، اور یہی قول امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی احتیاطاً ہے، کیونکہ ان کے نزدیک تحریمہ باقی ہے۔ف۔امام اعظمؒ کے نزدیک بھی کیونکہ پہلی دونوں رکعتوں میں سے ایک میں قراءت پائی گئی ہے، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک صرف پہلی دونوں رکعتوں کی قضاء واجب ہو گی، کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک تحریمہ باطل ہو گیا ہے ف اس لئے دوسری دونوں رکعتوں کی بناء پر صحیح نہیں ہوئی معلوم ہونا چاہئے کہ امام محمدؒ نے امام اعظمؒ کے نزدیک چار رکعتوں کی قضاء کی جو روایت جامع صغیر میں بیان کی ہے وہ امام ابو یوسفؒ کے توسط سے بیان کی ہے۔ف۔ جب کہ امام محمدؒ نے جامع صغیر تصنیف کر کے ابو یوسفؒ کو سنائی تھی، تو انہوں نے چھ مسائل کے بارے میں فرمایا کہ یہ بھول گئے ہیں، ان میں سے ایک مسئلہ یہی ہے پھر یہ کہا کہ

وقد انکر ابویوسفؒ هذه الروایة عنه و قال رویت لك عن ابی حنیفة انه یلزمه قضاء رکعتین......الخ
میں نے تو تم کو امام ابو حنیفہؒ کے متعلق یہ بتایا تھا کہ اس شخص پر دو رکعتوں کی قضاء لازم ہو گی۔ف۔اس پر امام محمدؒ نے کہا ہے کہ جی نہیں مجھے یاد ہے، اور وہ خود بھول گئے ہیں۔ **ومحمد لم یرجع الخ** اور آخر تک امام محمدؒ ابو یوسف سے اس روایت کرنے میں نہ پھرے کہ امام ابو حنیفہؒ نے چار رکعتوں کی قضاء کے لئے کہا ہے۔ف۔ مبسوط وغیرہ میں ہے کہ ہمارے مشائخ نے امام محمدؒ کی روایت پر ہی اعتبار کیا ہے، لیکن اس صورت میں یہ اعتراض ہوتا ہے کہ قاعدہ یہ ہے کہ راوی جب اپنی روایت سے انکار کرے تو اس کی روایت حجت باقی نہیں رہتی ہے، اور ہمارا مذہب بھی یہی ہے بخلاف امام محمدؒ و امام شافعیؒ کے جیسا کہ سرخسی اور بزدویؒ نے ذکر کیا ہے۔ع۔ف۔ن۔ اس لئے بہتر جواب یہ ہو گا کہ چار کی روایت پر اعتماد کرنا اس روایت کرنے کی بناء پر نہیں ہے بلکہ امام ابو حنیفہؒ کی اصل سے یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ چار رکعتیں ہی واجب ہوں گی، اس لئے امام محمدؒ کی روایت میں جو حکم مذکور ہوا ہے وہی قابل اعتماد ہے۔ف۔

ولو قرأ فی احدی الاولیین لا غیر، قضی اربعا عندهما، وعند محمدؒ قضی رکعتین، ولو قرأ فی احدی الاخرین لاغیر، قضی اربعا عند ابی یوسف وعندهما رکعتین، قال وتفسیر قوله علیه السلام: لایصلی بعد صلوة مثلها یعنی رکعتین بقراءة ورکعتین بغیر قراءة، فیکون بیان فرضیة القراءة فی رکعات النفل کلها.

ترجمہ:۔اور اگر صرف پہلی دونوں رکعتوں میں سے کسی ایک رکعت میں قراءت کی اور کسی میں نہیں تو امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک چار رکعتوں کی قضاء کرے، اور امام محمدؒ کے نزدیک صرف دو رکعتوں کی قضاء کرے، اور اگر آخری دونوں میں سے کسی ایک رکعت میں قضاء کی اور کسی میں نہیں تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک چار رکعتوں کی قضاء کرے لیکن طرفین کے نزدیک صرف دو رکعتوں کی، اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے اس قول کی تفسیر کہ ایک نماز کے اسی جیسی دوسری نماز نہیں پڑھی جائے اس کا مطلب یہ ہے کہ دو رکعتیں قراءت کے ساتھ پھر دو رکعتیں بغیر قراءت کے تاکہ نماز نفل کی تمام رکعتوں میں قراءت کی فرضیت کا بیان ہو جائے۔

توضیح:۔اگر کسی نے چار رکعت نفل میں سے صرف پہلی دو رکعتوں میں سے کسی ایک میں قراءت کی یا آخری دو رکعتوں میں سے کسی ایک میں تو کیا حکم ہو گا۔ نفل کی ہر رکعت میں قراءت کا فرض ہونا

ولو قرأ فی احدی الاولیین لا غیر، قضی اربعا عندهما، وعند محمدؒ قضی رکعتین......الخ
مطلب واضح ہے۔ف۔مذکورہ صورت کی دلیل یہ ہے کہ ابو یوسف کے نزدیک تو اصولی طور سے اور امام اعظمؒ کے نزدیک احتیاطاً چونکہ اس صورت میں تحریمہ باقی رہ جاتا ہے اس لئے چاروں رکعتوں کی قضاء کرے، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک صرف دو رکعتوں کی قضاء کرے، اور دوسری صورت کا مطلب بھی واضح ہے ف لیکن اس کی دلیل یہ ہے کہ پہلی دونوں رکعتوں میں امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگرچہ قراءت نہیں کی لیکن تحریمہ صحیح تھا اسی طرح اخیرین میں بھی صحیح رہ گیا اگرچہ مکمل قراءت نہیں ہوئی اس لئے چاروں رکعتوں کی قضاء کرے گا۔ **وعندهما الخ** اور امام ابو حنیفہ و امام محمدؒ کے نزدیک صرف دو رکعتوں کی قضاء کرے ف کیونکہ پہلا شفع صحیح ہو مگر قراءت نہ ہونے کی وجہ سے تحریمہ باطل ہو گیا اس لئے صرف دو رکعتوں کی ہی قضاء کرے۔

قال وتفسیر قوله علیه السلام: لایصلی بعد صلوة مثلها یعنی رکعتین بقراءة ورکعتین......الخ
امام محمدؒ نے جامع صغیر میں کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان **لایصلی بعد صلوة مثلها** کہ نماز پڑھ لینے کے بعد پھر اسی جیسی نماز نہیں پڑھی جائے کی تفسیر یہ ہے کہ دو رکعت قراءت کے ساتھ اور دو رکعتیں بغیر قراءت کے نہیں پڑھی جائے، ف، یہاں تک کہ چاروں رکعتیں فرض کی طرح ہو جائیں، بلکہ چاروں رکعتیں قراءت کے ساتھ پڑھے تاکہ فرض کے مثل نہ

ط.

فیکون بیان فرضیۃ القراءۃ فی رکعات النفل کلھا.....الخ

لہٰذا یہ حدیث نفل کی تمام رکعتوں میں قراءت کے فرض ہونے کی دلیل ہو جائیگی۔ ف۔ حاصل یہ ہوا کہ حدیث کے اس ٹکڑے لایصلی بعد صلوۃ مثلھا نفل کی دونوں رکعتیں ایک مستقل نماز ہیں، اور نفل کے دونوں شفع ایک جیسے ہیں، یہ حدیث کے خلاف ثابت ہوا، اس کے علاوہ ظہر میں چار رکعت سنت کے بعد چار رکعتیں فرض ہیں، اور فجر کی نماز میں دو رکعت سنت کے بعد دو رکعتیں فرض ہیں، اور حالت سفر میں ظہر اور عشاء میں دو رکعتیں فرض کے بعد دو رکعتیں سنت ہیں، تو مذکورہ بالا حدیث کی تفسیر امام محمدؒ نے اس طرح کی ہے کہ اس سے مراد قراءت میں ایک جیسا ہونا ہے یعنی فرض کے مثل ویسی ہے اس کے بعد بھی چار رکعتیں کوئی نہ پڑھے کہ دو قراءت کے ساتھ ہوں اور دو بغیر قراءت کے ہوں کہ وہ فرض جیسی ہو جائیں اور چونکہ قراءت ضروری ہوتی ہے اس لئے سب میں قراءت کرے لہٰذا نفل کی تمام رکعتوں میں قراءت فرض ہوئی۔

اس جگہ بحث کے لئے دو باتیں ہیں (۱) مذکورہ حدیث کو ثابت کرنا، (۲) قراءت کی فرضیت کو ثابت کرنا۔ ابن الہمام اور عینیؒ نے لکھا ہے کہ یہ روایت رسول اللہ ﷺ سے ثابت نہیں ہوئی ہے بلکہ یہ تو حضرت عمر و ابن مسعودؓ کا قول ہے جیسا کہ ابن ابی شیبہؒ نے روایت کی ہے، اور طحاویؒ نے حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے کہ ایک نماز کے بعد اس جیسی دوسری نماز پڑھنی مکروہ ہے، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ امام محمدؒ ہم سے اس سے واقف تھے، اس لئے ہو سکتا ہے کہ انہیں کوئی ایسی حدیث پہونچ چکی ہے جس سے انہوں نے ایسا مطلب نکالا ہو، واللہ اعلم۔

یوں تو اس روایت کے ظاہری معنی بالاتفاق مراد نہیں ہے، کیونکہ فجر ظہر وعشاء میں نماز کے مثل نماز پڑھی جاتی ہے، اس لئے اس حدیث کو اس طرح محمول کیا جاتا ہے کہ دو رکعت قراءت سے اور دو رکعت بغیر قراءت کے نہ پڑھی جائے یا اس بات پر حدیث محمول ہے کہ پہلی جماعت کی طرح ایک وقت میں ایک ہی مسجد میں ایک ہی جگہ پر دوسری جماعت نہ ہو، جیسا کہ جامع فخر الاسلام میں ہے، یا اس بات پر محمول ہے کہ ایک مرتبہ جو فرض نماز ادا کرلی گئی ہو اس میں کچھ خرابی آجانے کے صرف خیال سے وہ دوبارہ پڑھی نہ جائے، جیسا کہ ذخیرہ میں ہے، چنانچہ سلیمان بن یسارؒ نے روایت کی ہے کہ میں حضرت ابن عمرؓ کے پاس اس وقت آیا جب کہ لوگ نماز پڑھ رہے تھے، تو میں نے کہا ہے کہ آپ ان کے ساتھ نماز کیوں نہیں پڑھ لیتے ہیں فرمانے لگے کہ میں پڑھ چکا ہوں میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ **لاتصلوا صلوۃ فی یوم مرتین** یعنی کسی نماز کو ایک دن میں دو مرتبے نہ پڑھو، ابوداؤد اور نسائی نے اس کی روایت کی ہے، اور اصل حدیث کو ابن خزیمہ اور ابن حبان نے اپنی اپنی صحیح میں روایت کیا ہے، یہ روایت اس بات پر محمول ہے کہ جب ایک بار جماعت سے نماز پڑھ لی ہو تو دوبارہ اسے فرض کی نیت سے نہ پڑھے، ورنہ ابن عمرؓ نے خود ایک مرتبہ ایک شخص کو جو تنہا نماز پڑھ کر اس وقت آیا تھا جب جماعت ہو رہی تھی فرمایا ہے کہ اس جماعت میں شریک ہو جاؤ، مالکؒ نے اس کی روایت کی ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں ہے کہ یہ حدیث صحیح میں بھی موجود ہے، پھر میرا یہ گمان بھی ہے کہ شاید امام محمدؒ نے اس جملہ کو حدیث اس اعتبار سے کہا ہو کہ حضرت عمرؓ وغیرہ کا یہ قول اپنی رائے سے نہیں ہو سکتا ہے اس لئے ضرور رسول اللہ ﷺ سے سنا ہوا ہے جیسا کہ غیر عقلی اور توقیفی امور کا حکم ہے، بہ شرطیکہ یہ بھی توقیفی ہو، اب دوسری بات قابل بحث یہ ہے کہ اول تو یہ حدیث مرفوع نہیں ہے، اور اگر ہو بھی تو یہ خبر واحد ہوگی جس سے نفل کی ہر رکعت میں قراءت کی فرضیت کس طرح ثابت ہو سکتی، کیونکہ اس کی اسناد تو قطعی نہیں ہے، اور قطعی بھی ہوتی تو بھی اس میں تو کئی معنوں کا احتمال ہے جیسا کہ ابن الہمامؒ نے ذکر کیا ہے، امام رازیؒ نے کہا ہے ﴿فَاقْرَءُوْا مَاتَیَسَّرَ﴾ الآیہ، سے نفل نماز میں قرأت کی فرضیت ثابت ہوئی مگر مجمل طریقہ سے کہ یہ حکم تمام رکعتوں کے لئے ہے یا بعض کے لئے تو مذکور حدیث اس کے لئے بیان واقع ہو گئی۔

مگر میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ بات عجب ہے کیونکہ ابھی ذرا پہلے مصنفؒ نے اس بات کی تصریح کردی ہے کہ قراءت فرض کی ایک رکعت میں صریح النص سے اور دوسری میں دلالت النص سے فرض کی گئی ہے، اگر آیت مجمل ہوتی تو شافعیؒ نے جو حدیث بیان کی ہے وہ اس کے لئے بیان ہو جاتی اور تمام رکعتوں میں قراءت فرض ہو جاتی، اور عینیؒ نے کہا ہے کہ فاتحہ سورہ کے ساتھ فرض ہو جاتی، اس کے علاوہ یہ حدیث مرفوع نہیں ہے، میں یہ کہتا ہوں کہ مصنفؒ کے لفظ بیان فرضیت الخ سے انزاریؒ وغیرہ کو یہ شبہہ ہو گیا ہے کہ یہ مجمل آیت کے لئے بیان ہے۔ واللہ اعلم۔

ویصلی النافلة قاعدا مع القدرة علی القیام، لقوله علیه السلام: صلوة القاعد علی النصف من صلوة القائم، ولان الصلوة خیر موضوع، وربما یشق علیه القیام، فیجوز له ترکه کیلا ینقطع عنه، واختلفوا فی کیفیة القعود، والمختار ان یقعد کما یقعد فی حالة التشهد، لانه عهد مشروعا فی الصلوة.

ترجمہ:- اور نفل نماز کو کھڑے ہونے کی قدرت ہونے کے باوجود بیٹھ کر بھی انسان پڑھ سکتا ہے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ کھڑے ہو کر پڑھنے والے کے مقابلہ میں بیٹھ کر پڑھنے والے کی نماز آدھی ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ نماز ایک مہیا کی ہوئی نیکی ہے، اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ کھڑے ہو کر پڑھنے والوں کو تکلیف زیادہ ہوتی ہے اس لئے ایسے شخص کو ترک قیام جائز ہو گیا تاکہ یہ نمازی اس کار خیر کو بالکل نہ چھوڑ دے، پھر فقہاء نے اس کے بیٹھنے کی کیفیت میں اختلاف کیا ہے لیکن قول مختار یہ ہے کہ ویسا ہی بیٹھے جیسا کہ تشہد کی حالت میں نمازی بیٹھتا ہے، کیونکہ نماز میں بیٹھنے کا یہی طریقہ معلوم ہے۔

توضیح:- نفل نماز بیٹھ کر۔ حدیث سے دلیل بیٹھنے کی کیا کیفیت ہونی چاہئے

ویصلی النافلة قاعدا مع القدرة علی القیام، لقوله علیه السلام: صلاة القاعد علی النصف......الخ

نفل نماز کو کھڑے ہونے کی قدرت کے باوجود بیٹھ کر پڑھنا جائز ہے، ف قول اصح کے مطابق اس میں کچھ کراہت بھی نہیں ہے، جیسا کہ ابن الملک کی شرح المجمع میں ہے، لیکن ثواب آدھا ہوگا۔ الدر۔ **لقوله علیه السلام الخ** کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ کھڑے ہونے والے کی نماز کے مقابلہ میں بیٹھنے والے کی نماز آدھی ہے، ف، صحیح بخاری اور سنن اربعہ میں حضرت عمران بن حصینؓ سے جن کو کہ خونی بواسیر کی بیماری تھی روایت ہے کہ میں نے بیٹھ کر پڑھنے والے کی نماز کے بارے میں رسول اللہ ﷺ سے پوچھا تو فرمایا کہ جس نے کھڑے ہو کر نماز پڑھی اس نے بہتر کیا، اور جس نے بیٹھ کر پڑھی اس کے لئے آدھا ثواب ہوگا، اور جس نے لیٹ کر نماز پڑھی اسے بیٹھ کر پڑھنے والے کے ثواب کا آدھا ملے گا، نوویؒ نے فرمایا ہے کہ ہمارے علماء نے اس روایت کو نوافل پر محمول کیا ہے، لیکن بلا عذر فرض نمازوں میں بیٹھنا جائز نہیں ہے، ہاں عذر ہونے کی صورت میں جائز ہے پھر عذر کی صورت میں ثواب کی کچھ کمی بھی نہ ہوگی، اس قول پر اجماع ہے جیسا کہ شارحین نے ذکر کیا ہے۔ مع۔

ابن ابی شیبہ نے میتب بن رافعؒ سے روایت کی ہے کہ کھڑے ہونے والے کا ثواب بیٹھنے والے کے لئے آدھا ہے، مگر مجبوری کی صورت میں، اور حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ رات میں نماز دیر تک کھڑے اور دیر تک بیٹھے ہوئے پڑھتے تھے، سوائے بخاری کے محدثین کی ایک جماعت نے اس کی روایت کی ہے۔ مع۔ اگر کسی عذر کی وجہ سے فرض نماز بیٹھ کر پڑھی جائے تو ثواب کم نہ ہونے پر بخاری کی کتاب الجہاد سے استدلال کیا ہے، اس میں اس بات کی تصریح ہے کہ بندہ جب بیمار یا مسافر ہو تو اس مجبوری کی حالت میں اپنے عام حالات میں یا تندرستی اور اقامت میں جو اعمال خیر کرتا تھا، ان سب کا اسے ثواب ملتا رہے گا۔ ف۔

میں کہتا ہوں کہ ظاہر حدیث تو یہ ہے کہ جس قدر اعمال کرتا تھا جنہیں اب نہیں کر سکتا ہے ان سب کا ثواب لکھا جائے گا اس سے یہ بات لازم آتی ہے کہ فرض کا ثواب بھی پورا ہی ملے گا۔ م۔ پھر رسول اللہ ﷺ اس سے مستثنیٰ ہیں کیونکہ صحیح مسلم میں

عبداللہ بن عمرؓ سے حدیث منقول ہے کہ آپ بیٹھ کر پڑھتے تھے تو فرمایا کہ اس سے کسی کے مثل نہیں ہوں، پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ عینیؒ نے حدیث میں اشکال کی طرف اشارہ کیا ہے، اور ابن الہمامؒ نے تصریح کی ہے کہ حدیث میں تو لیٹے ہوئے کی نماز کا ثواب بیٹھے ہوئے کا نصف مذکور ہے، اور میں نہیں جانتا کہ لیٹنے والے کی نماز فرض کے سوا اور کوئی بھی جائز ہو وہ بھی مدد کی صورت میں، پھر جس حدیث سے فرض میں ثواب کے کم نہ ہونے پر مجبوری کی حالت میں جائز کہا گیا ہے اسی حدیث کو نفل پر محمول کرنے میں اعتراض ہے، اور یہ اس صورت میں ختم ہوگا جب کہ نفل کو بھی لیٹ کر پڑھنا جائز مان لیا جائے مگر مجھے تو اپنی فقہ کی کتابوں میں اس کا جائز ہونا معلوم نہیں ہو سکا ہے، پھر فرض میں ثواب کم نہ ہونے پر جس حدیث سے استدلال کیا ہے وہ بھی مشکل ہے، کیونکہ یہ بات تو ممکن ہے کہ فرض کو بیٹھ کر پڑھنے کا حساب آدھا ہو پھر وہ اللہ کے فضل کی وجہ سے پورا لکھ دیا جائے۔ الفتح۔

بلکہ جتنے اعمال فرض وغیرہ کی مجبوریوں کی وجہ سے اب نہیں کر سکتا ہے جنہیں وہ تندرستی کی حالت میں کرتا تھا اور معمول تھا ان کا بھی اجر اب بغیر عمل کے محض اللہ کے فضل سے لکھا جاتا ہے، اس دعوی پر مسند احمد وغیرہ کی حدیثیں دلیل ہیں جن کو میں مترجم نے اپنی تفسیر کے اٹھارہویں پارہ میں تفصیل سے لکھا ہے، اس لئے مذکورہ مسئلہ کے حل کرنے کے لئے بہترین دلیل حضرت ام المومنین عائشہؓ کی وہ حدیث ہے جو اوپر گذر گئی ہے، م۔

ولان الصلوة خير موضوع، وربما يشق عليه القيام، فيجوز له تركه كيلا ينقطع عنه......الخ

اور نفل کو بیٹھ کر پڑھنے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ یہ خیر موضوع ہے (مہیا کی ہوئی نیکی، کار خیر) ف، یعنی بندہ کے لئے یہ نیکی مہیا کر دی گئی ہے، کہ ہر وقت اسے حاصل کر سکے، جیسا کہ حضرت ابوذرؓ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ **الصلوة خير موضوع فمن شاء استقبل ومن شاء استكثر**۔ یعنی نماز خیر موضوع ہے یعنی مہیا رکھی ہوئی ہے اس لئے جس کا جی چاہے کم لے اور جس کا جی چاہے زیادہ لے، اس کی روایت احمد، بزار، ابن حبان اور طبرانی نے کی ہے یعنی کمی اور زیادتی آدمی کی اپنی ہمت اور اختیار پر ہے، الحاصل جب نفل ایک خیر ہے جو بندہ کے لئے خاص مہیا کی گئی ہے تو اسے بیٹھ کر پڑھنا بھی جائز ہوگا۔ **وربما يشق عليه الخ**، اور اکثر بندہ کو کھڑے ہو کر نماز پڑھنے میں سخت تکلیف ہوتی ہے تو اس کی آسانی کے لئے اس بات کی اجازت دے دی گئی کہ وہ بیٹھ کر بھی پڑھ لے تاکہ اس پہ نیکی ختم نہ ہو جائے۔

واختلفوا في كيفية القعود، والمختار ان يقعد كما يقعد في حالة التشهد لانه عهد مشروعا......الخ

اور علماء نے نفل کی بیٹھک کی کیفیت کے بارے میں اختلاف کیا ہے، ف، کہ چار زانو ہو کر بیٹھنا اس میں افضل ہے یا کوئی دوسری صورت افضل ہے۔ **والمختار الخ** اور قول مختار یہ ہے کہ اس میں بھی ویسے ہی بیٹھنا چاہئے جیسے عموماً تشہد کی حالت میں بیٹھا جاتا ہے، ف، فقیہ ابو اللیث شمس الائمہ سرخسیؒ کا قول مختار یہی ہے ع، اسی پر فتوی ہے۔ د۔ **لانه عهد الخ** کیونکہ نماز میں بیٹھنے کا یہی طریقہ ثابت ہے، ف، اور مختصر الکرخی میں امام ابوحنیفہؒ سے روایت ہے کہ جیسے چاہے پڑھے، امام محمدؒ کا اور علماء سلف کا بھی یہی قول ہے۔ ع۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اولی یہی ہے کہ اسی پر فتوی دیا جائے، کیونکہ التحیات کے لئے بیٹھنے میں بھی اکثر دیر تک بیٹھنے کی وجہ سے تکلیف ہوتی ہے، سمجھ لیں، م، اگر نفل بیٹھ کر شروع کر کے پھر کھڑے ہو کر کوئی پڑھنا چاہے تو بالاتفاق بلا کراہت جائز ہے، المحیط۔ ف۔ ھ۔

وان افتتحها قائما، ثم قعد من غير عذر، جاز عند ابي حنيفةؒ، وهذا استحسان، وعندهما لايجزيه، وهو قياس، لان الشروع معتبر بالنذر له انه لم يباشر القيام فيما بقي، ولما باشر صحة بدونه، بخلاف النذر، لانه التزمه نصا، حتى لو لم ينص على القيام، لا يلزمه القيام عند بعض المشائخؒ، ومن كان خارج المصر، تنفل على

دابته الى اىّ جهة توجهت، يؤمي ايماء، لحديث ابن عمرؓ قال رايت رسول الله ﷺ يصلي على حمار وهو متوجه الى خيبر يؤمي ايماء، ولان النوافل غير مختصة بوقت، فلو الزمناه النزول والاستقبال تنقطع عنه النافلة او ينقطع هو عن القافلة.

ترجمہ:-اگر کسی نے نفل نماز کھڑے ہو کر شروع کی پھر بغیر عذر بیٹھ کر پڑھنے لگا تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک نماز جائز ہو گی، اور یہ بطور استحسان ہو گا، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک جائز نہ ہو گی، یہی قیاس ہے کیونکہ شروع کرنے کو نذر پر قیاس کیا گیا ہے، اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ کھڑے ہونے کے بعد جو نماز باقی رہ گئی ہے اسے ابھی تک نمازی نے شروع نہیں کی اور کھڑا نہیں ہو ہے، اور جس میں وہ کھڑا ہو چکا ہے وہ بھی کھڑے ہوئے بغیر صحیح ہو جاتی بخلاف نذر کی ہوئی نماز کے کیونکہ اس نے کھڑے ہونے کو اپنے اوپر صراحۃً واجب کیا ہے یہاں تک کہ اگر اس نے نذر کے وقت کھڑے ہو کر پڑھنے کی نذر نہ کی ہوتی تو بعض مشائخ کے نزدیک اس پر کھڑا ہونا واجب نہ ہوتا اور وہ شخص جو شہر سے باہر ہو وہ اپنے جانور پر بیٹھ کر اسی رخ نفل نماز پڑھ سکتا ہے جس رخ پر جانور جارہا ہو اور اشارہ سے نماز پڑھے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت کی ہوئی حدیث کی وجہ سے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو گدھے پر سوار ہو کر نماز پڑھتے ہوئے اس حال میں دیکھا ہے کہ آپ شہر کی طرف تشریف لے جارہے تھے اور اشارہ سے نماز پڑھ رہے تھے، اور اس وجہ سے بھی کہ نفل نمازیں کسی بھی وقت کے ساتھ مخصوص نہیں ہوتی ہیں، اب اگر ہم اس پر سواری سے اتر کر اور قبلہ کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنے کو لازم کر دیں تو اس میں نفل نماز چھوٹ جائے یا وہ خود قافلہ سے بچھڑ جائے۔

توضیح:- نفل نماز کھڑے ہو کر شروع کرنے کے بعد بیٹھ کر پڑھنے کا حکم
سواری پر نفل نماز پڑھنے کا حکم اور حدیث سے دلیل

وان افتتحها قائما، ثم قعد من غير عذر، جاز عند ابي حنيفةؒ، وهذا استحسان.....الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے **وعندهما الخ** اور صاحبینؒ کے نزدیک نفل نماز کا کچھ حصہ کھڑے ہو کر پڑھنے کے بعد بقیہ حصہ کو بیٹھ کر پڑھنا جائز نہیں ہے، اور یہی قیاس کا تقاضا بھی ہے، کیونکہ اس نماز کے شروع کرنے کو نذر کے ساتھ قیاس کیا گیا ہے، ف جیسے کہ نذر مان لینے سے نفل نماز ذمہ میں لازم ہو جاتی ہے اسی طرح نفل نماز بھی شروع کرنے سے لازم ہو جاتی ہے اس لئے جس طرح کھڑے ہو کر نفل پڑھنے کی نذر کرنے سے اسے بیٹھ کر پڑھنے سے ادا نہ ہو گی، اسی طرح نفل کو بھی ایک مرتبہ کچھ کھڑے ہو کر بقیہ حصہ کو بیٹھ کر پڑھنے سے وہ ادا نہ ہو گی۔ م ع۔

له انه لم يباشر القيام فيما بقى، ولما باشر صحة بدونه، بخلاف النذر، لانه التزمه نصا.....الخ

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل استحسان یہ ہے کہ اس نفل کو پڑھنے والا باقی نماز میں کھڑا نہیں ہوا ہے، اور جتنے حصہ وہ کھڑا بھی ہوا ہے وہ بھی تو بغیر کھڑے ہوئے یعنی بیٹھ کر پڑھنی صحیح ہے، اس کے بعد وہ باقی نماز نفل میں کھڑا نہیں ہوا جو کہ اول کے لئے بھی ضروری نہ تھی، لہٰذا اس کے حق میں کھڑا ہونا اور بیٹھ کر پڑھنا دونوں برابر ہیں۔ **بخلاف النذر الخ** بخلاف نذر نماز کے کہ اس نے اس نماز کو اپنے اوپر کھڑے ہو کر پڑھنے کو صراحۃً لازم کیا ہے، ف، حاصل بحث یہ ہوا کہ نذر ماننے والے نے نماز شروع کرنے سے پہلے ارکان نماز کو اپنے اوپر لازم کیا ہے، اس طرح اس نے اپنے اوپر ان میں سے ایک رکن قیام کو بھی اپنے اوپر لازم کر لیا ہے، بشرطیکہ اس نے یوں نیت کی ہو کہ اللہ کے واسطے مجھ پر چار رکعت نفل نماز کھڑے ہو کر پڑھنی واجب ہے، اس طرح اس نے اپنے اوپر قیام کو صریحاً واجب کیا ہے۔

حتى لو لم ينص على القيام، لا يلزمه القيام عند بعض المشائخ.....الخ

یہاں تک کہ اگر اس نے کھڑے ہو کر پڑھنے کی تصریح نہ کی ہو تو بعض مشائخ کے نزدیک اس پر کھڑے ہو کر پڑھنی لازم

ہوگی۔ف۔ان بعض مشائخ سے مراد فخر الاسلام بزدویؒ اوران کے موافقین ہیں،اس لئے کہ شرح جامع صغیر میں کہاکہ اگر مطلقاً نذر مانی اور کہاکہ اللہ تعالیٰ کے مجھ پر چار رکعت نفل نماز واجب ہے تواس پراسے کھڑے ہوکر پڑھنا لازم نہ ہوگا اور یہی صحیح ہے۔مع۔ذرا یہ خیال نہیں کرتے کہ اگر کھڑا ہوناز خود لازم ہوتا تواس کی تصریح لغو ہو جاتی۔

میں کہتاہوں کہ اگر نفل نماز بیٹھ کر پڑھنے سے آدھاثواب ملتاہو،تواس کے پورے کی طرف کس طرح حکم لگایاجائیگا جس کی صورت یہ ہوگی کھڑے ہو کر پڑھی جائے،تواس کا کمال قیام سے ہو۔م۔اگر کسی نے تھک کر چھڑی یادیوار پر ٹیک لگائی ہو تو نماز جائز ہوگی۔ھ۔مگر صاحبینؒ کے نزدیک مکروہ ہے۔ع۔

اگر کسی نے یہ نذر مانی ہو کہ میں سوار ہو کر نفل پڑھوں گا تواصل میں لکھاہیکہ جائز نہیں ہے کرخیؒ نے لکھاہے کہ جائز ہے، اوراگر بے وضوء یابغیر قراءت کے پڑھنے کی نذر مانی ہو توامام ابویوسفؒ کے نزدیک نماز تولازم ہو جائیگی اور یہ قید لغو قرار دی جائیگی،اگر مکروہ اوقات میں نفل نماز شروع کی ہو تو نماز توڑدے اور بعد میں اس کی قضاء کرے،اوراگر بعد میں بھی مکروہ وقت میں ہی نماز قضاء کی تواس کے ذمہ سے نمازواجب ساقط ہو جائیگی۔مع۔

ومن كان خارج المصر، تنفل على دابته الى اى جهة توجهت، يؤمى ايماء.....الخ

اوراگر کوئی شخص شہر سے باہر ہواوراپنے سواری کے جانور پر نفل نماز پڑھے توجانور کارخ جدھر ہواسی طرح رخ کر کے اپنی نفل اشارہ سے اداکرے،ف اور رکوع میں سجدہ کی نسبت سے کم جھکے۔ لحديث ابن عمرؓ ابن عمرؓ کی حدیث کی دلیل کی وجہ سے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھاہے کہ گدھے پر سوار ہو کر خیبر کی طرف منہ کئے ہوئے اشارہ کے ساتھ نماز پڑھتے جارہے تھے، مسلم،ابوداؤداور نسائی نے اس کی روایت کی ہے،دار قطنی وغیرہ نے کہاہے کہ اس روایت میں حمار کالفظ ہونا راوی عمرو بن یحییٰ المازنی کی غلطی ہے،کیونکہ مشہور روایتوں میں لفظ راحلہ،(سواری)یابعیر (اونٹ) کے ساتھ ہے،یعنی اپنی سواری پریااونٹ پر تھے۔

اس باب میں کئی صحابہ کرام سے احادیث منقول ہیں،چنانچہ حضرت جابرؓ کی حدیث میں ہے کہ اپنی ضرورت سے رسول اللہ ﷺ کے پاس آیاتو میں نے دیکھاکہ آپ اپنی سواری پر مشرق کی طرف منہ کر کے نماز ادافرمارہے تھے رکوع میں جتنا جھکتے سجدہ میں اس سے بہت کم جھکتے تھے،ترمذیؒ نے اس کی روایت کی ہے اور یہ بھی کہاہے کہ اس کی سند حسن صحیح ہے،اورابوداؤد نے بھی روایت کی ہے،اور حضرت جابرؓ نے فرمایاہے کہ آپ اپنی سواری پر ہر طرف پڑھتے تھے اور رکوع سے زیادہ سجدہ میں جھکتے،اس کی روایت ابن حبان نے کی ہے،اور بخاری کی روایت میں اتنااور زیادہ ہے کہ پھر آپ جب فرض نماز پڑھناچاہتے تواس سے اتر کر قبلہ کی طرف منہ کر کے پڑھتے،حدیث عمرو بن ربیعہ میں یہ معنی صحیحین کی روایت سے تصریحاً منقول ہے۔

ولان النوافل غير مختصة بوقت، فلو الزمناه النزول والاستقبال تنقطع عنه النافلة.....الخ

اور نفل نماز پڑھنے کاجواز سواری کے جانور پراس وجہ سے جائز ہے کہ نفل نمازیں کسی وقت کے ساتھ مخصوص نہیں ہیں۔فلو الزمناه الخ اگر ہم نمازی پر سواری سے اترنے اور قبلہ کی طرف رخ کر کے پڑھنے کو لازم کردیں تو نمازی نفل نمازیں نہیں پڑھ سکے گا،اس طرح وہ شخص نوافل کی خیر موضوع سے محروم ہو جائیگا،یاوہ خود قافلہ سے بچھڑ جائے گا،ف کہ اگر اتر کر قبلہ رخ اداکرتا رہے۔

اما الفرائض مختصة بوقت والسنن الرواتب نوافل، وعن ابى حنيفةؒ انه ينزل لسنة الفجر، لانها آكد من سائرها، والتقييد بخارج المصر ينفى اشتراط السفر والجواز فى المصر.

ترجمہ:-اور فرائض تووقت کے ساتھ مخصوص ہوتے ہیں،اور سنن راتبہ بھی نفل ہیں،اورابوحنیفہؒ سے روایت ہے کہ فجر کی سنت کے لئے سواری سے اتر کر پڑھے،کیونکہ یہ سنت دوسری تمام سنتوں سے زیادہ موکدہ اوراہم ہے،اس میں شہر سے باہر

ہونے کی قید حالت سفر میں ہونے کی نفی کرتی ہے اور شہر میں بھی جائز ہونے کو بتاتی ہے۔

توضیح:- فرض اور سنت موکدہ کو سواری پر ادا کرنے کا حکم، مجبوریاں، چند ضروری مسائل

اما الفرائض مختصۃ بوقت والسنن الرواتب نوافل، وعن ابی حنیفۃؒ انہ ینزل لسنۃ الفجر......الخ

لیکن فرض نمازیں تو وہ خاص وقتوں کے ساتھ مخصوص ہیں۔ف۔اس لئے مجبوری نہ ہونے کی صورت میں وقت کے اندر استقبال قبلہ کے لازم ہونے میں کوئی حرج اور تکلیف نہیں ہے، اور اتر کر یا قبلہ کی طرف منہ کر کے پڑھنے میں نقصان ہو تو فرائض بھی سواری پر جائز ہیں، جیسا کہ خلاصہ میں ہے کہ سواری کے جانور پر بھی عذر کی حالت میں فرائض جائز ہیں، ایسی صورت میں سواری کو قبلہ رخ کھڑا کرے اور اگر ممکن نہ ہو تو جدھر بھی ہو سکے یہاں تک کہ قبلہ کی طرف پیٹھ کر کے پڑھے، کیونکہ موجودہ صورت میں وہی سمت اس کا قبلہ ہے اس آیت پاک کی بناء پر ﴿وَلِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَاَيْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ﴾ الآیہ، مجبوریاں یہ ہو سکتی ہیں مینہ اور کیچڑ ایسی کہ سجدہ میں منہ دھنس جائے، چور، ڈاکو، بیماری، عورت، بوڑھا ہونا، خواہ ساتھ میں کوئی مددگار ہو یا نہ ہو اور درندہ اور سانپ کا خوف۔الخلاصہ۔

پھر ایک مرتبہ ایسی نماز پڑھ لینے کے بعد اسے دوبارہ پڑھنا ضروری نہیں ہے، المحیط، یہ حکم اس صورت میں ہوگا کہ جانور خود سے چل رہا ہو، لیکن اگر اسے چلانا پڑے پھر اگر اس میں عمل کثیر ہو تو بھی جائز نہ ہوگی، اور اگر عمل قلیل ہو تو جائز ہوگی، اگر محمل کے ایک کنارہ میں نماز پڑھی اور وہ خود اتر سکتا تھا تو نماز جائز نہ ہوگی جب کہ سواری ٹھہری ہوئی ہو، یعنی اونٹ کھڑا ہو یا بیٹھا ہو، اور اگر محمل کے نیچے لکڑیاں لگا کر اسے زمین پر ٹیک دیا جائے تو وہ تخت کے درجہ میں ہو جائیگی، اور نماز جائز ہو جائیگی، المحیط، ف، ت۔

اگر ایک محمل میں دو مرد ہوں اور نفل نماز شروع کر دی ہو اس طریقہ سے کسی ایک دوسرے کی اقتداء کر لی ہو تو جائز ہوگی، اور اگر اس کی ایک جانب میں ایک مرد ہو اور دوسری میں کوئی دوسرا ہو اور دونوں جیسے ایک دوسرے سے منبدھے ہوئے ہو تو بھی جائز ہوگی ورنہ جائز نہ ہوگی، اور یہ بھی کہا گیا کہ اگر دونوں ایک اونٹ پر ہوں تو بہر حال جائز ہوں گی۔ع۔لیکن فرض نماز میں یہ صورتیں جائز نہ ہوں گی، البتہ عذر کی صورت میں جائز ہوگی، ت، م۔

اور اگر بیل گاڑی ہو یا اس جیسی کوئی دوسری سواری ہو تو اگر اس کا کوئی کنارہ جانور پر ہو تو وہ سواری خواہ کھڑی ہو یا چل رہی ہو بہر حال ایسی سواری پر نماز کے حکم میں ہے اس لئے فرض بھی اس پر مجبوری کی صورت میں جائز ہوگی، اور اگر گاڑی کا کنارہ جانور پر نہ ہو تو وہ مثل تخت کے ہے اس لئے اس کے کھڑی ہونے کی صورت میں اس پر فرض بھی جائز ہوگی۔ف۔ع۔ت۔اور فرض نمازوں کے حکم میں واجب نمازیں مثلاً نذر، نفل کی قضاء، امام اعظم کے نزدیک وتر اور وہ سجدہ تلاوت جو زمین پر واجب ہوا ہو اور نماز جنازہ بھی ہیں۔ع ت، اور نفل نماز تو محمل اور گاڑی پر بہر حال جائز ہے۔ت۔خواہ عذر ہو یا نہ ہو، اور کھڑی ہو یا چل رہی ہو۔م۔مگر جماعت اسی صورت میں جائز ہوگی جب کہ ایک ہی محمل پر سب ہوں۔د۔

والسنن الرواتب نوافل، وعن ابی حنیفۃؒ انہ ینزل لسنۃ الفجر، لانھا آکد من سائرھا......الخ

اور موکدہ سنتیں بھی نفل ہی کے حکم میں ہیں، ف لہٰذا وہ بھی نفل کے طور پر سواری پر جائز ہیں. وعن ابی حنیفۃؒ الخ اور ابو حنیفہؒ سے یہ بھی مروی ہے کہ فجر کی سنت کے لئے سواری سے اتر پڑے کیونکہ یہ دوسری تمام سنتوں سے زیادہ اہم ہے، ف، ابو شجاعؒ نے کہا ہے کہ اس کے معنی یہ ہو سکتے ہیں کہ فجر کی سنت کے لئے اتر جانا اولی ہے، اور حسنؒ کی روایت میں سنت الفجر واجب ہے۔ع۔متن کی پوری بحث کا حاصل یہ ہوا کہ شہر سے باہر جانور پر نفل جائز ہے، جانور کا رخ خواہ جدھر بھی ہو، اشارہ سے رکوع وسجدہ کرے، در مختار میں ذکر کیا ہے کہ اگر پورا سجدہ کر لیا تو اسے بھی اشارہ کے حکم میں سمجھا جائیگا۔

والتقیید بخارج المصر ینفی اشتراط السفر والجواز فی المصر......الخ

اور شہر سے باہر کی قید لگانا سفر کی شرط اور شہر کے اندر جائز ہونے کی نفی کرتا ہے، ف یعنی اصل مسئلہ میں یہ قید لگائی ہے کہ شہر سے باہر ہو اس سے دو باتوں کا ثبوت ہوا (ا) یہ کہ حالت سفر کا ہونا ضروری نہیں ہے، بلکہ شہر سے باہر ہونا کافی ہے اگرچہ وہ مقیم ہو اور دیہات میں بھی جائز ہے جیسا کہ خلاصہ میں ہے، اور شہر سے باہر ہونے کی صورت میں مقیم و مسافر سب برابر ہیں، یہی قول صحیح ہی، پھر اصل میں لکھا ہے کہ آبادی دو فرسخ دور ہونا چاہئے، اور مرغینانیؒ نے لکھا ہے کہ اصح قول یہ ہے کہ جہاں سے مسافر کو قصر کرنا جائز ہو جاتا ہے، وہاں سے سواری پر نفل جائز ہے، مع، یعنی آبادی سے باہر۔ م۔ دوسری بات یہ ثابت ہوئی کہ شہر کے اندر جائز نہیں ہے، یعنی مطلقاً، اور کہا گیا ہے کہ شہر سے باہر شروع کر کے پڑھتے ہوئے اگر شہر میں داخل ہو گیا تو سواری ہی پر اشارہ سے نماز مکمل کرے، اور اکثر مشائخ کے نزدیک اسے اتر جانا چاہئے، ع، ف، ت۔

وعن ابی یوسفؒ انه یجوز فی المصر ایضا، و وجه الظاهر ان النص ورد خارج المصر، والحاجة الی الرکوب فیه اغلب، فان افتتح التطوع راکبا ثم نزل یبنی، وان صلی رکعة نازلا ثم رکب استقبل، لان احرام الراکب انعقد مجوزا للرکوع والسجود لقدرته علی النزول، فاذا اتی بهما صح، واحرام النازل انعقد لوجوب الرکوع والسجود، فلایقدر علی ترك ما لزمه من غیر عذر، وعن ابی یوسفؒ انه یستقبل اذا نزل ایضا، وکذا عن محمدؒ اذا نزل بعد ما صلی رکعة، والاصح هو الظاهر.

ترجمہ:- اور امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ شہر کے اندر بھی جائز ہے، اور ظاہر الروایہ کی وجہ یعنی آباد میں جائز نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ روایت جو منقول ہے وہ تو آبادی کے باہر جانے کے لئے ہے، اور وہاں سواری کی ضرورت زیادہ ہوتی ہے، اگر کسی نے نوافل کو سواری کی حالت میں شروع کیا پھر اس سے اتر گیا تو وہ بناء کرے یعنی بقیہ نماز پوری کر لے، اور اگر کسی اس کے برعکس یعنی زمین پر نماز شروع کی پھر سواری پر سوار ہو گیا تو وہ نماز کو بالکل ابتداء سے ہی پڑھے یعنی استقبال کرے، کیونکہ سوار کا احرام تو ایسا تھا کہ اس سے رکوع اور سجود پورے طور پر کر لے کیونکہ اسے اتر کر ادا کرنے کی پوری قدرت حاصل تھی، اب جب کہ اس نے دونوں کاموں کو ادا کر لیا تو صحیح رہا، اور اس شخص کا احرام جو زمین پر اترا ہوا (کھڑا موجود) ہے رکوع و سجود کے واجب ہونے کے لئے منعقد ہوا ہے، تو ایسا شخص بلا عذر اس چیز کو اب چھوڑنے کی قدرت نہیں رکھتا ہے جس کو اس نے اپنے اوپر لازم کیا ہے، اور امام ابو یوسفؒ سے روایت مذکور ہے کہ وہ سواری پر سے اتر کر بھی استقبال کرے گا، ایسا ہی امام محمدؒ سے مروی ہے جب کہ ایک رکعت پڑھ کر سواری سے اترا ہو، ظاہر الروایہ میں یہی اصح ہے۔

توضیح:- سواری سے نماز کی حالت میں نیچے اترنا، چند ضروری مسائل

وعن ابی یوسفؒ انه یجوز فی المصر ایضا، و وجه الظاهر ان النص ورد خارج المصر......الخ

امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ شہر میں بھی سواری پر نماز جائز ہے، ف یعنی بلا کراہت اور امام محمدؒ کے نزدیک ساتھ جائز ہے، ان ع ف۔ **و وجه الظاهر الخ** اور ظاہر الروایہ میں آبادی میں ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ نص جو پائی گئی ہے وہ آبادی سے باہر جائز ہونے کی ہے، اور آبادی کے مقابلہ میں یا پھر سواری کی ضرورت بڑھی ہوئی ہوتی ہے، ف اس لئے شہر کے اندر کو اس پر قیاس نہیں کر سکتے۔ م۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ امام ابو یوسفؒ کی دلیل جو ابن بطالؒ نے ذکر کی ہے اس میں بھی نص ہو سکتی ہے جو حضرت انسؓ کی روایت سے بخاری میں مذکور ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ازقة المدینة (مدینہ کی گلیوں) میں حمار (گدھے) پر نماز پڑھی ہے اس طرح سے کہ اشارہ سے نماز پڑھتے تھے ابو یوسفؒ نے اپنی اسناد کے ساتھ روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ گدھے پر سوار ہو کر سعد بن عبادہؓ کی عیادت کو جاتے اور اس پر نماز پڑھتے جاتے تھے، جواب دیا گیا کہ یہ حدیث شاذ ہے، اور جس چیز میں ابتلائے عام ہو

(یا عموم بلوی ہو) اس میں حدیث شاذ قابل قبول نہیں ہوتی ہے، معف، مگر میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ جواب ضعیف ہے، جیسا کہ مخفی نہیں۔م۔

فان افتتح التطوع راکبا ثم نزل یبنی، وان صلی رکعۃ نازلا ثم رکب استقبل......الخ

اگر نمازی نے سواری پر نفل نماز شروع کی پھر اتر پڑا تو بناء کرے یعنی صرف بقیہ نماز پوری کر لے، اور اگر برعکس کیا یعنی زمین پر ایک رکعت پڑھی ہو (یا رکعت پوری نہ پڑھی ہو جب بھی۔ع) پھر سوار ہو گیا تو بالکل ابتداء سے پڑھے۔ف یہ حکم ظاہر الروایہ میں بالاتفاق۔

لان احرام الراکب انعقد مجوزا للرکوع والسجود لقدرته علی النزول......الخ

اس دلیل سے کہ سواری کا تحریمہ تو اس انداز سے شروع ہوا تھا وہ حقیقتا رکوع اور سجدہ کو جائز رکھے گا، کیونکہ ایک سوار کو سواری سے اترنے کی ہر وقت قدرت رہتی ہے، ف اس لئے اس کے تحریمہ میں بالفعل (فی الفور) وجوب رکوع و سجود نہ تھا مگر (بالقوہ یعنی) اس بات کی قدرت موجود تھی کہ رکوع و سجدہ سے باطل نہ ہو۔ فاذا اتی الخ تو جب اس نے رکوع و سجدہ کر لیا یعنی سواری سے اتر گیا تو اس کا یہ فعل صحیح رہا۔

واحرام النازل انعقد لوجوب الرکوع والسجود، فلایقدر علی ترک ما لزمه من غیر عذر......الخ

اور جو زمین پر موجود ہے اس کا تحریمہ باندھا گیا تھا رکوع اور سجدہ کے واجب ہونے کے لئے، ف کیونکہ تحریمہ سے نفل نماز واجب ہو جاتی ہے اور حقیقتا رکوع اور سجدہ کر سکتا ہے اس لئے اس نے تحریمہ باندھا ہی ہے رکوع و سجود کو واجب کرنے کے لئے۔ فلا یقدر الخ تو اب اسے اس بات کا اختیار باقی نہیں ہے کہ بغیر کسی عذر صحیح کے اس چیز کو چھوڑ دے جو اس پر لازم ہو چکی ہے، ف یعنی بغیر کسی عذر شرعی کے رکوع و سجود کو ترک نہیں کر سکتا ہے جب کہ سواری پر سوار ہو کر اس رکوع و سجود کو چھوڑ کر اشارہ کرنا ہوگا، اس لئے سوار ہو کر بناء کرنا صحیح نہ ہوگا، م، ان دونوں عملوں یعنی سواری سے اتر کر پڑھنے میں اور زمین سے سواری پر جا کر پڑھنے کے درمیان فرق کرنے کی وجہ یہاں بتائی گئی ہے یہی صحیح ہے، اور بعضوں نے جو فرق عمل قلیل و کثیر کا نکال کر کیا ہے وہ باطل ہے۔ مع۔

وعن ابی یوسفؒ انه یستقبل اذا نزل ایضا، وکذا عن محمدؒ اذا نزل بعد ما صلی رکعۃ......الخ

اور ظاہر الروایۃ کے علاوہ امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ جب سواری سے اترے تو بھی ابتداء سے پڑھے، ف خواہ کوئی رکعت پڑھ لی ہو یا نہیں۔ وکذاعن محمدؒ الخ اور امام محمدؒ سے بھی ایسی ہی روایت ہے جب کہ ایک رکعت پڑھ کر اترے، ف کیونکہ اس طرح ضعیف پر قوی کی بناء ہے۔ع۔ والاصح الخ اور اصح وہی ظاہر الروایہ ہے، ف اس جملہ میں دو احتمال ہوتے ہیں (۱) صاحبین سے ثابت اصح وہی ظاہر الروایہ ہے، (۲) اصح حکم وہی ہے جو ظاہر الروایہ میں ہے، لیکن پہلا احتمال غالب تر ہے۔

چند ضروری مسائل

(۱) جانور پر نماز پڑھنی جائز ہے، اگرچہ اس کی زین ناپاک ہو ضرورت کے پیش نظر اکثر مشائخ کا یہی قول ہے، علی الصحیح۔ع، ف، ت۔ (۲) اگر جانور از خود چل رہا ہو تو اسے چلانا جائز نہیں ہے۔ (۳) اور کوڑا اٹھا کر مارنا اور اسے چونکے دینا مفسد نماز نہیں ہے، ذخیرہ میں ایسا ہی ہے۔ (۴) جوامع الفقہ میں ہے کہ دونوں پیر سے متواتر مار کر چلانا نماز کو فاسد کر دیتا ہے۔ع۔ (۵) اگر کوئی فرض اور نفل دونوں کی نیت جمع کر کے پڑھے تو وہ نماز فرض مانی جائی گی۔ت۔ (۶) اگر دو رکعت بغیر وضوء یا بغیر تلاوت کے پڑھنے کی نذر مانی تو وضوء اور قراءت دونوں ہی لازم ہوں گی، یہی قول مختار ہے۔ (۷) اگر کسی نے کسی خاص جگہ پر عبادت کرنے کی نیت کر کے اسے دوسری جگہ ادا کر لی تو جائز ہو جائیگی۔ (۸) اگر عورت نے کسی وقت میں نماز یا روزے کی نیت کر لی مگر اس

وقت کے آنے پر وہ حائضہ ہو گئی تو اس پر قضاء واجب ہے۔(۹) اور اگر حیض کے آنے کے دن میں نیت کی تو نماز وغیرہ لازم نہ ہوگی، کیونکہ ایسے وقت میں پڑھنا یا روزہ رکھنا گناہ کا کام ہے۔ف۔ت۔

فصل في قيام رمضان

يستحب ان يجتمع الناس في شهر رمضان بعد العشاء، فيصلي بهم امامهم خمس ترويحات، كل ترويحة بتسليمتين، ويجلس بين كل ترويحتين مقدار ترويحة، ثم يوتر بهم، ذكر لفظ الاستحباب، والاصح انها سنة، كذاروى الحسن عن ابي حنيفةؒ، لانه واظب عليها الخلفاء الراشدون، والنبي عليه السلام بين العذر في تركه المواظبة، وهو خشية ان تكتب علينا، والسنة فيها الجماعة، لكن على وجه الكفاية، حتى لوامتنع اهل المسجد عن اقامتها كانوا مسيئين، ولو اقامها البعض، فالمتخلف عن الجماعة تارك للفضيلة، لان افراد الصحابةؓ يروى عنهم التخلف.

ترجمہ:۔ فصل۔ قیام رمضان کے بارے میں۔ یہ بات مستحب ہے کہ لوگ (مسلمان) رمضان کے مہینہ میں عشاء کے بعد اکٹھے ہوں، اور ان کا امام انہیں پانچ تراویح نماز پڑھائے، ہر ترویحہ دو سلام کے ساتھ ہو اور ہر دو ترویحہ کے درمیان ایک ترویحہ کی مقدار بیٹھے، پھر انہیں وتر کی بھی نماز پڑھائے ماتنؒ نے اس جگہ لفظ استحباب ذکر کیا ہے حالانکہ اصح یہ ہے کہ یہ سنت ہیں، حسنؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے ایسی ہی روایت کی ہے کیونکہ ہمارے خلفائے راشدینؓ نے ان پر مداومت کی ہے، اور رسول اللہ ﷺ نے انہیں ہمیشہ نہ پڑھنے سے معذوری کا اظہار فرمایا ہے وہ یہ کہ ہم پر یہ فرض کر دی جائیگی ان کی ادائیگی میں جماعت کا ہونا سنت ہے لیکن علی الکفایہ کے طور پر، یہاں تک کہ اگر کسی مسجد والوں نے ان کے پڑھنے سے انکار کر دیا تو وہ سب گنہگار ہونگے لیکن اگر ان میں سے کچھ لوگوں نے ادا کرلی تو جماعت سے پیچھے رہ جانے والی افراد فضیلت کے چھوڑنے والے کہے جائینگے، کیونکہ کچھ صحابہ کرامؓ سے بھی اس سے پیچھے رہ جانا ثابت ہے۔

توضیح:۔ فصل قیام رمضان کی، تعداد رکعات، جماعت تراویح، دلیل

فصل في قيام رمضان...... الخ

قیام رمضان سے مراد رمضان کی رات میں عبادت پر قیام کرنا ہے چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ لوگوں کو قیام رمضان کی ترغیب دیتے اور اس میں کسی کے نیکی کے مخصوص کام کے لئے حکم نہ فرماتے بس عمومی طریقہ سے اس طرح فرماتے کہ جس نے قیام کیا رمضان کا صرف ایمان کی بناء پر یعنی حق یقین کر کے اور از راہ احتساب کے یعنی صرف ثواب کی امید دکھاوے کے خیال کے بغیر تو اس کے تمام پچھلے گناہ بخش دئے جائینگے، تمام ائمہ ستہ نے اس کی روایت کی ہے، مبسوط میں ہے کہ فرقہ رافضیہ کے علاوہ ملت اسلامیہ کے تمام فرقوں نے قیام رمضان کے ثابت اور شروع ہونے پر اتفاق کیا ہے، رافضیہ اس کے منکر ہیں۔ مع۔

يستحب ان يجتمع الناس في شهر رمضان بعد العشاء، فيصلي بهم امامهم خمس ترويحات......الخ

مستحب ہے کہ لوگ ماہ رمضان میں عشاء کے بعد مجتمع ہو جائیں، ف یعنی عشاء کی فرض نماز پڑھ کر جمع ہوں، خواہ مسجد میں ہوں یا کسی اور جگہ، مرد ہوں یا عورتیں۔ **فيصلي بهم الخ** امام ان لوگوں کو پانچ ترویحے پڑھائے، ف اس سے زیادہ جماعت مکروہ ہے، خلاصہ۔

كل ترويحة بتسليمتين، ويجلس بين كل ترويحتين مقدار ترويحة، ثم يوتر بهم......الخ

ہر ترویحہ دو سلام کے ساتھ، ف اور ہر سلام دو رکعتوں کے بعد، اس طرح یہ کل بیس رکعتیں ہوں گی۔ **ويجلس الخ** اور

ہر دو ترویحے کے درمیان ایک ترویحہ کی مقدار بیٹھے، پھر امام ان کو وتر کی نماز پڑھائے، ف۔ معلوم ہونا چاہئے کہ قدوریؒ نے اس مسئلہ میں جو باتیں اشارے میں بیان کی ہیں ان میں سے ہر ایک سمجھنے کے لائق ہے، تاکہ اعتراض کرنے والوں کے اعتراضات ختم ہو جائیں، وہ باتیں یہ ہیں (۱) استحباب (۲) سماعت (۳) استراحت (۴) وقت (۵) قدر قراءت، مع ہر ایک کے متعلقات، مصنفؒ نے کہا ہے کہ ذکر لفظ الاستحباب قدوریؒ نے لفظ استحباب ذکر کیا ہے، ف یعنی قولہ یستحب الخ، میں۔

والاصح انها سنة، كذا روى الحسن عن ابي حنيفةؒ، لانه واظب عليها الخلفاء الراشدون......الخ

اصح قول یہ ہے کہ تراویح سنت ہے ف لیکن قدوریؒ وغیرہ قدماء مشائخ کبھی لفظ مستحب سے بہت خوب معنی لیتے، اس طرح اس میں واجب بھی داخل ہو جاتا، اس بناء پر عجب نہیں کہ یہاں بھی اسی معنی میں ہو، یعنی لوگوں کا اس وقت یہاں جمع ہونا بہت خوب اور بڑی فضیلت کی بات ہے، اور یہ سنت ہے، كذا روى الخ حسنؒ نے بھی ابوحنیفہؒ سے اس طرح روایت کی ہے، ف کہ تراویح سنت ہے، لانه واظب الخ کیونکہ خلفائے راشدینؓ نے اسی پر مداومت فرمائی ہے، ف، اور مداومت پائے جانے سے سنت کا حکم ثابت ہوتا ہے، اور چونکہ حدیث میں ثابت ہے کہ میری اور میرے خلفائے راشدین مہدین کی سنت کو مضبوطی کے ساتھ پکڑے رہو، اس جملہ سے خلفائے راشدین کی مواظبت رسول اللہ ﷺ کی مواظبت کے حکم میں ہے۔

والنبي عليه السلام بين العذر في تركه المواظبة، وهو خشية ان تكتب علينا......الخ

اور رسول اللہ ﷺ تراویح کو ہر روز نہ پڑھنے کے سلسلہ میں اپنی مجبوری خوف کی بتائی اور یہ وجہ بیان فرمائی ہے کہ مجھے اس بات کا خوف ہوتا ہے کہ امت پر یہ فرض نہ کر دی جائے، ف، جیسا کہ صحیح بخاری اور مسلم وغیرہ میں ہے، خلفائے راشدین سے مراد حضرت (۱) ابوبکر الصدیقؓ (۲) عمر فاروقؓ (۲) عثمان غنیؓ (۴) علی مرتضیٰؓ ہیں، لیکن اس خبر میں جن خلفائے راشدین کی مواظبت کا تذکرہ ہے وہ صرف آخری تین خلفائے راشدین ہیں کیونکہ رسول اللہ ﷺ اور ابوبکر صدیقؓ کے زمانہ تک تو تنہا ہی پڑھی جاتی تھی، عینیؒ نے کہا ہے کہ سنت ہونے کے واسطے استدلال کے لئے بہترین اور اعلیٰ دلیل حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تم پر ہر رمضان کا روزہ فرض کیا ہے، اور رمضان کا قیام سنت کیا ہے پس جس نے رمضان کا روزہ رکھا اور رمضان کا قیام کیا حسبۃً للہ تو وہ اپنے گناہ سے ایسا پاک ہو گیا جیسے اس دن کہ ماں نے اسے جنا تھا، اس کی روایت احمد، نسائی، ابن ماجہ نے کی ہے ترجمہ ختم ہوا۔

لیکن اس حدیث سے تو مطلقاً صرف قیام کے مسنون ہونے کا ثبوت ہوتا ہے، اب رکعات کی تعداد کی تحقیق باقی ہے، ابن الہمامؒ کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے دو روز مسجد میں پڑھائی اور تیسرے روز امت پر فرض ہو جانے کے خوف سے نہیں نکلے، جیسا کہ حضرت عائشہؓ سے صحیحین میں مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی وفات تک یہ معاملہ اسی حالت پر رہا، جیسا کہ بخاری میں ہے، پھر حضرت عمرؓ نے اپنے زمانہ کے لوگوں کو جمع کیا، چنانچہ عبدالرحمنؓ نے روایت کی ہے کہ میں رمضان کی رات میں حضرت عمرؓ کے ساتھ مسجد کی طرف نکلا تو لوگوں کو دیکھا کہ وہ متفرق خود سے پڑھ رہے تھے، کہ کچھ بالکل تنہا پڑھ رہے تھے، اور کچھ لوگوں کے پیچھے تھوڑے تھوڑے لوگ تھے، تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ میں بہتر سمجھتا ہوں کہ ان کو میں ایک قاری (حافظ) کے پیچھے جمع کر دوں، اس کے بعد ابی بن کعبؓ کے پیچھے سب کو جمع کر دیا، پھر کسی دوسری رات تشریف لا کر منظر دیکھ کر فرمایا کہ یہ تو اچھی بدعت ہے، اور وہ رات جس میں تم سوتے ہو اس سے افضل ہے، یعنی آپ نے آخیر رات کے بارے میں فرمایا، کہ لوگ رات کے پہلے حصہ میں قیام کرتے تھے اور اس کی روایت سنن اربعہ نے کی ہے، اور ترمذی نے اس کی تصحیح کی ہے۔

ان کا یہ اجتماع ۲۳ رکعتوں پر تھا، یعنی تراویح کی بیس رکعتوں کے ساتھ تین رکعت وتر کی، جیسا کہ یزید بن رومانؒ کی روایت سے موطا میں ہے، اور سائب بن یزیدؓ سے بیہقیؒ نے روایت کی ہے، اور نوویؒ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہے لیکن ابن عباسؓ سے جو ابن ابی شیبہ، طبرانی اور بیہقیؒ نے رسول اللہ ﷺ کا بیس رکعتوں پر قیام کرنے کی روایت کی ہے، اس کے راوی ابراہیم بن عثمان

اجماعی ضعیف ہیں، اور وہ حضرت عائشہؓ کی اس صحیح حدیث کے مخالف ہے جس میں یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ گیارہ رکعتوں سے زیادہ قیام نہیں کرتے تھے نہ رمضان میں نہ غیر رمضان میں، جیسا کہ صحیح میں ہے۔

یہاں تک کہ پوری بحث کا حاصل یہ ہوا کہ رسول اللہ ﷺ خود تو جماعت کے ساتھ عملی طور پر گیارہ رکعتیں ہمیشہ پڑھتے رہے اور امت پر فرض کا حکم نازل ہو جانے کے خوف سے آپ نے زیادہ نہیں فرمایا ورنہ بڑھاتے جاتے تو جماعت اسی گیارہ پر آپ کی عملی مداومت پائی گئی تو اتنی رکعتیں یقیناً سنت پائیں پھر خلفاءے راشدینؓ خود ۲۰ رکعتیں پڑھتے رہے اور سبھوں کو ان کی اتباع کرنے اور لازم پکڑے رہنے کا رسول اللہ ﷺ کی طرف سے حکم دئے جانے کی بناء پر یہ بیس رکعتیں ہی خلفاءے راشدین کی سنت ٹھہریں، اس طرح ۲۰ رکعتوں میں سے ۸ رکعتیں رسول اللہ ﷺ کے سنت فعلیہ ہوئیں اور باقی خلفاءے راشدین کی سنت ہیں لہٰذا یہ مستحب ہوئیں، اور مشائخ کے کلام سے یہ ظاہر ہے کہ پوری ۲۰ رکعتیں سنت ہیں، لیکن دلیل کا تقاضا تو وہی ہے جو میں نے ابھی بیان کیا ہے، اسی صورت میں قدوری کا یہ قول کہ وہ مستحب ہے زیادہ بہتر ہے، فتح القدیر کی مختصر عبارت کا ترجمہ ختم ہوا۔

اب میں مترجم کہتا ہوں کہ رکعتوں کی تعداد تو عقلی بات نہیں بلکہ شریعت کی طرف سے بتائی ہوئی یا توقیفی ہوتی ہے اس لئے بالضرور حضرت عمرؓ کا لوگوں کو بیس رکعتوں پر جمع کرنا اور ابی بن کعب اور دوسرے صحابہ کرامؓ کا اسے بآسانی قبول کر لینا اس کے بغیر نہیں ہو سکتا ہے کہ یہ تعداد اور اس کا ثبوت رسول اللہ ﷺ سے پایا گیا ہے اس طرح ابن ابی شیبہ و طبرانی کی وہ روایت جو ابن عباسؓ سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بیس رکعتیں پڑھائی ہیں، قوی ہو جائیگی، اور ام المومنین حضرت عائشہؓ کی حدیث کہ آپ نے رمضان اور غیر رمضان میں گیارہ سے زیادہ نہیں کیا اس کے مخالف نہیں ہے جب کہ تہجد اور تراویح علیحدہ ہوں، اور مشائخ حنفیہ کا ظاہر کلام یہی ہے پس تراویح کی ۲۰ رکعتیں پڑھائیں اور تہجد میں گیارہ سے زیادہ نہیں کیا اور خود رسول اللہ ﷺ سے تیرہ رکعتیں ثابت ہیں، لیکن ابن الہمامؒ نے اس بات کو ٹھہراؤ آنے اور استقرار پائے جانے سے پہلے زمانہ پر محمول کیا ہے اور بندہ مترجم نے ابتدائی حالت پر جیسا کہ گذرا پھر کمی ہوئی، یہاں تک کہ صرف سات رکعتیں رہ گئیں، جیسا کہ صحیح حدیث میں ہے، لیکن یہ بات مخفی نہیں رہنی چاہئے کہ گیارہ رکعتیں وتر کے ساتھ مل کر ہوئیں اور جب تراویح وتر کے ساتھ پڑھائی تو وتر دو مرتبے ہوئی جب کہ وتر دو مرتبے نہیں ہوتے اس کے علاوہ قیام اللیل سے مراد تراویح ہے جو رمضان میں رات کے پہلے حصہ میں پڑھ لی گئی، اسی واسطے حضرت عائشہؓ سے یہ ثابت ہوا ہے رسول اللہ ﷺ نے رات کے ہر حصہ میں وتر کی نماز پڑھی ہے یعنی اول شب میں درمیانی شب میں اور آخری شب میں یہاں تک کہ سحر تک بھی پڑھی ہیں، لہٰذا تحقیقی بات وہی ثابت ہوئی جو شیخ ابن الہمامؒ نے کہی ہے (کہ رسول اللہ ﷺ نے دو روز تو مسجد میں پڑھائی اور تیسرے روز امت پر فرض ہو جانے کے خوف سے آپ نہیں نکلے)، اسی طرح ہمارے شیخ محققؒ نے بھی مجھ سے یہی فرمایا ہے۔

سب کا ماحصل یہ نکلا کہ بیس رکعتوں میں رسول اللہ ﷺ کی سنت قولی اور فعلی اور خلفاءے راشدین کی سنت اور تمام مسلمانوں کا اتفاق سب جمع ہیں اور اگر کسی نے صرف آٹھ رکعتوں پر اکتفاء کیا تو اس نے رسول اللہ ﷺ کے ارشاد اور خلفاءے راشدین کی سنت اور جماعت مسلمین سے مخالفت کی، جس کا کم سے کم اثر کراہت اساءت ہے، اسی واسطے حسنؒ نے ابو حنیفہؒ سے روایت کی ہے کہ تراویح کو چھوڑنا جائز نہیں ہے، اور صدر شہیدؒ نے کہا ہے کہ یہی قول صحیح ہے۔

عینیؒ نے کہا ہے کہ ہمارے اور امام شافعی اور امام احمدؒ متفق علیہ مذہب بیس رکعت ہے، اور قاضیؒ نے تو اسے جمہور علماء کا قول نقل کیا ہے، ابن قدامہ حنبلیؒ نے کہا ہے کہ حضرت علیؓ نے ایک شخص کو حکم دیا اور اس نے اس بناء پر رمضان میں بیس رکعتیں پڑھائیں، اور کہا ہے کہ یہ بات اجماع کے درجہ میں ہے، جوامع الفقہ میں کہا ہے کہ تراویح میں جماعت واجب ہے، امام حمید الدینؒ نے کہا ہے کہ مستحب ہے۔ ع۔

والسنة فيها الجماعة، لكن على وجه الكفاية، حتى لو امتنع اهل المسجد عن اقامتها......الخ

تراویح میں سنت تو جماعت ہے، لیکن بطور کفایہ کے ہے، ف یعنی تراویح میں جماعت کرنی سنت کفایہ ہے، یہی قول اکثر مشائخ کا ہے، الذخیرہ، اور یہی صحیح ہے، محیط السرخسی، ھ. حتی لو امتنع الخ یہاں تک کہ اگر ایک مسجد کے تمام نمازی جماعت تراویح سے باز رہیں تو وہ لوگ سب بہت برا کرنے والے ہوں گے۔ ولو اقامها البعض الخ لیکن اگر ان میں سے کچھ لوگوں نے بھی جماعت سے پڑھ لی تو جن لوگوں نے اس میں شرکت نہیں کی وہ فضیلت کے تارک کہے جانے کے مستحق ہوں گے، ف امام احمد اور کچھ علماء نے کہا ہے کہ جماعت مستحب اور افضل ہے، اور عام علماء کے نزدیک یہی بات مشہور ہے اور مبسوط میں کہا ہے کہ یہی قول اصح واوفق ہے، اور علی بن موسی الشافعیؒ نے اسی پر اجماع کہا ہے۔ ع۔

فالمتخلف عن الجماعة تارك للفضيلة، لان افراد الصحابة يروى عنهم التخلف......الخ

کیونکہ بعض حضرات صحابہ کرامؓ ایسے بھی گذرے ہیں جن کے متعلق یہ روایت کی جاتی ہے، کہ وہ تراویح کی جماعت میں شریک نہیں ہوئے، ف اور تنہا پڑھ لی، چنانچہ طحاوی اور بیہقیؒ اور ابن ابی شیبہؒ اس کو حضرت ابن عمرؓ و سالم و قاسم سے اور طحاوی نے ابراہیم و عروہ و سعید بن جبیر اور نافعؒ سے اس کی روایت کی ہے، اور مجاہدؒ نے کہا ہے کہ ابن عمرؓ سے ایک شخص نے رمضان میں جماعت کے متعلق پوچھا تو فرمایا کہ تم نے قرآن پڑھا ہے انہوں نے کہا جی ہاں تو فرمایا کہ اپنے گھر میں پڑھا کرو، اس کی روایت طحاویؒ نے کی ہے، فع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ خود حضرات خلفائے راشدین عمر و عثمان اور علیؓ سے شرکت ثابت نہیں ہے، اس بناء قاری قرآن اور فقہ کے لئے تنہا طمانیت قلبی کے ساتھ پڑھنا افضل ہے، کمافی قاضی خان۔ م۔ پھر جماعت کو مسجد میں قائم کرنا افضل ہے، اسی پر اعتماد ہے۔ ع۔ اور گھر میں بھی جماعت افضل ہے لیکن مسجد کی فضیلت سے کم، قاضی خان۔ پھر تراویح مردوں اور عورتوں سب پر سنت ہے۔ ت۔ لیکن جماعت صرف مردوں کے لئے ہے، اور عینیؒ نے عروہ بن الزبیرؓ سے روایت ذکر کی ہے جس میں حضرت عمرؓ کا مردوں کو علیحدہ جماعت اور عورتوں کو علیحدہ جماعت سے پڑھنے کا ذکر کیا ہے، اور میں مترجم کہتا ہوں کہ ہمارے زمانہ میں عورتوں کا ذی رحم امام ہو یا تنہا پڑھیں، اگرچہ یہ کہا جائے کہ صرف عورتوں کی جماعت قول اصح کی مطابق مکروہ نہیں ہے، م۔

والمستحب في الجلوس بين الترويحتين مقدار الترويحة، وكذا بين الخامسة وبين الوتر لعادة اهل الحرمين، واستحسن البعض الاستراحة على خمس تسليمات، وليس بصحيح، وقوله ثم يوتر بهم يشير الى ان وقتها بعد العشاء قبل الوتر، وبه قال عامة المشايخ، والاصح ان وقتها بعد العشاء الى آخر الليل قبل الوتر وبعده، لانها نوافل سنت بعد العشاء، ولم يذكر قدر القراء ة، واكثر المشائخ على ان السنة فيها الختم مرة، فلا يترك لكسل القوم بخلاف ما بعد التشهد من الدعوات حيث يتركها، لانها ليست بسنة، ولا يصلى الوتر بجماعة في غير شهر رمضان، عليه اجماع المسلمين، والله اعلم.

ترجمہ:- اور دو ترویحوں کے درمیان ایک ترویحہ کی مقدار بیٹھنا مستحب ہے، ایسا ہی پانچویں ترویحہ اور وتر کے درمیان بھی، کیونکہ اھل حرمین (مکہ اور مدینہ والوں) کی عادت یہی ہے، اور بعض لوگوں نے پانچ سلاموں پر (دس رکعتوں کے بعد) بھی بیٹھنے کو اچھا سمجھا ہے، لیکن یہ بات صحیح نہیں ہے، اور ماتنؒ کا ثم یوتر بھم کہنا اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ اس تراویح کا وقت ہی عشاء کے بعد اور وتر سے پہلے ہے، اور عامہ مشائخ نے یہی کہا ہے، لیکن قول اصح یہ ہے کہ اس کا وقت عشاء کے بعد سے آخر رات تک ہے، کیونکہ یہ ایسی نفلیں ہیں جو عشاء کے بعد ہی مسنون کی گئی ہیں ماتنؒ نے مقدار قراءۃ کو بالکل ذکر نہیں کیا ہے، مگر اکثر مشائخ کا یہ فرمانا ہے کہ اس پوری تراویح میں کم از کم ایک بار ختم قرآن کرنا مستحب ہے، لہٰذا قوم کی سستی کی وجہ سے اسے نہیں چھوڑنا چاہئے، بخلاف تشہد کے بعد دعاؤں کے کہ انہیں چھوڑا جا سکتا ہے، کیونکہ وہ سنت نہیں ہیں، اور رمضان کے مہینہ کے علاوہ وتر کی نماز جماعت کے ساتھ دوسرے وقت میں نہیں پڑھی جائے، اسی پر تمام مسلمانوں کا اجماع ہے، واللہ اعلم بالصواب۔

توضیح:-تراویح کی جماعت، دلیل، دو ترویحہ کے درمیان بیٹھنا، وقت تراویح، مقدار تراویح

اور مقدار قراءت، رمضان اور وتر کی جماعت، امام کا شد و مد میں لحن کرنا، جس مسجد میں ختم نہ ہو سکے، صحیح پڑھنا اور اچھی آواز سے پڑھنا، اجرت پر حافظ امام کو لانا، ایک مسجد میں تراویح دوبارہ ہونا، دو مسجدوں میں ایک امام کی تراویح، مقتدیوں کی تراویح میں دو امام کا ہونا، تراویح کی قضاء، وتر کے بعد کسی دو رکعت کا یاد آجانا، تعداد رکعات میں شبہ ہونا، فرض تنہا پڑھ کر تراویح کی جماعت میں شریک ہونا، تراویح میں شرکت نہ کی اور وتر میں شرکت کی، دو ترویحے فوت کر کے وتر میں شرکت کی، تراویح میں نیت کرنا، چھوٹا ختم، تراویح بیٹھ کر، امام بیٹھا اور مقتدی کھڑا، ایک سلام سے چار رکعتیں درمیانی قعدہ نہ کرنا، مقدار تشہد بیٹھنا، چھ یا آٹھ رکعتیں ایک سلام سے اور ہر دو رکعت پر قعدہ کرنا، کل تراویح ایک سلام سے، مقتدی رکوع کے وقت شریک ہو، چھوٹی ہوئی رکعتیں

والمستحب فی الجلوس بین الترویحتین مقدار الترویحۃ.....الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے، ف ترویحہ میں بیٹھنے کے بعد اختیار ہے کہ چاہئے تو اس میں سبحان اللہ پڑھے یالا الہ الا اللہ پڑھے یا درود پڑھے چاہے خاموش رہے، جو کرے وہی بہتر ہے، قاضی خان، مگر دو رکعت نفل پڑھنا مکروہ کیونکہ بدعت ہے اور امام کی مخالفت بھی ہے، جوامع الفقہ۔ع۔ لیکن بیہقیؒ نے اسناد صحیح سے روایت کی ہے کہ لوگ حضرت عمرؓ کی خلافت کے زمانہ میں بھی قیام کرتے اور کسی ایسے کو جو نفل پڑھنا چاہتا منع نہیں کرتے تھے، ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے کہ مدینہ والے تنہا چار رکعتیں پڑھ لیتے، اور اہل مکہ طواف کرتے اور اس کی دو رکعتیں پڑھتے، الفتح، پانچویں ترویحہ اور وتر کے درمیان استراحت کرنا اہل الحرمین کی مخالفت ہے، سرخسیؒ نے یہی فرمایا ہے۔ع۔

واستحسن البعض الاستراحۃ علی خمس تسلیمات، ولیس بصحیح.....الخ

بعضوں نے پانچ سلاموں کے بعد (دسویں رکعت کے بعد) استراحت کرنے کو اچھا سمجھا ہے، لیکن یہ بات صحیح نہیں ہے، ف بلکہ جمہور کے نزدیک مکروہ ہے، الکافی، اور یہی صحیح ہے، الخلاصہ۔ وقولہ ثم الخ مصنفؒ کا یہ قول کہ ثم یوتر بھم سے اس بات کی طرف اشارہ ہوتا ہے کہ تراویح کا وقت عشاء کے بعد اور تراویح سے پہلے ہے۔ وبہ قال الخ عامہ مشائخ کا یہی قول ہے، ف اور مشائخ بخاری کا بھی یہی قول ہے، اور یہی قول صحیح ہے، الذخیرہ۔ع۔

والاصح ان وقتھا بعد العشاء الی آخر اللیل قبل الوتر وبعدہ، لانھا نوافل سنت بعد العشاء.....الخ

اور اصح قول یہ ہے کہ تراویح کا وقت عشاء کے بعد آخر رات تک ہے خواہ وتر سے پہلے ہو یا بعد ہو۔ لانھا الخ کیونکہ تراویح بھی نوافل ہیں، جو عشاء کے بعد مقرر کی گئی ہیں، ف اور اس کی تاخیر تہائی رات تک مستحب ہے، ت، یہ اس بناء پر ہے کہ تراویح تہجد کے علاوہ نماز ہے اور رمضان میں دوبار قیام اللیل ہے۔م۔ اور صحیح یہ ہے کہ آدھی رات کے بعد مکروہ نہیں ہے، کیونکہ شب بیداری میں آخری رات کا حصہ افضل ہوتا ہے، الفتح۔

ولم یذکر قدر القراءۃ، واکثر المشائخ علی ان السنۃ فیھا الختم مرۃ.....الخ

مصنفؒ نے قراءت کی مقدار بیان نہیں کی ہے، لیکن اکثر مشائخ کا یہ فرمانا ہے کہ تراویح میں ایک بار ختم کرنا سنت ہے، ف یعنی ہر رکعت میں تقریباً دس آیتیں پڑھے، اور یہی بات حسنؒ نے امام اعظمؒ سے روایت کی ہے، اور یہی صحیح بھی ہے، التبیین، اور شمس الائمہ سرخسیؒ نے کہا ہے کہ یہی احسن ہے۔ع۔ ہمارے زمانے میں افضل یہ ہے کہ اتنی قراءت ہو کہ مقتدیوں کو بار نہ ہو، المحیط۔ اس بناء پر سراج میں جو ذکر کیا ہے کہ دو ختم میں فضیلت ہے اور تین ختم میں افضلیت ہے اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے، م، تلاوت کے وقت اسی طرح ارکان کی ادائیگی میں بھی جلدی کرنا مکروہ ہے، السراجیہ، اکیس تاریخ تک ختم کرنا مکروہ ہے، قاضی

خان، اور ستائیس کو ختم کرنا چاہئے، الحیط، ختم قرآن کے بعد تراویح کو چھوڑ دینا مکروہ ہے، السراج۔

فلا يترك لكسل القوم بخلاف ما بعد التشهد من الدعوات حيث يتركها.....الخ

لہٰذا قوم کی سستی کی بناء پر ایک ختم نہیں چھوڑنا چاہئے۔ **بخلاف الخ** بخلاف التحیات کے بعد کی دعاء کے کہ ان کو ترک کردے کیونکہ وہ سنت نہیں ہیں، ف اگر التحیات کے بعد کے دعاء پڑھنی مقتدیوں پر جبر محسوس ہوتی ہو تو ان کو ترک کر دینا چاہئے، لیکن درود پڑھنا امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ واجب ہے اس لئے وہ بھی احتیاطاً پڑھ لینی چاہئے، النہایہ۔ **بقدر اللهم صل علی محمد**۔ ت۔ لیکن یہ مسئلہ قابل غور ہے، کیونکہ جو چیز مستحب یا سنت صحابی ہو وہ قوم کی سستی کی وجہ سے نہیں چھوڑی جا سکتی ہے، اور جو چیز سنت رسولؐ سے ہو وہ چھوڑ دی جائے، چنانچہ مسند احمد میں حضرت ابن مسعودؓ سے اور صحیحین میں ابوہریرہؓ سے التحیات کے بعد رسول اللہ ﷺ کا ہمیشہ دعاء کرنا ثابت ہے، العینی۔

ولا يصلي الوتر بجماعة في غير شهر رمضان، عليه اجماع المسلمين، والله اعلم.....الخ

اور وتر نماز رمضان کے مہینہ کے علاوہ دوسرے دنوں میں جماعت سے نہیں پڑھی جائے، ف، اور رمضان میں جماعت سے پڑھنی افضل ہے، یہی صحیح ہے، قاضی خان، نہیں بلکہ تنہا گھر میں، اور یہی مذہب مختار ہے، التبیین، لیکن اول اصح ہے، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے۔ م۔ **عليه اجماع المسلمين الخ** اسی پر مسلمانوں کا اجماع ہے، **والله تعالى اعلم**۔

چند ضروری مسائل

(۱) اگر امام قراءت کے شدومد میں لحن کرے (یعنی قراءت کے جوش اور مستی میں صحیح طور پر قراءت نہ کرے اور اس کی ادائیگی اور تلفظ کو غلط کردے) تو چاہئے کہ مسجد میں نماز نہ پڑھائے کہیں اور کی راہ لیں، (کہ وہ امامت کا مستحق نہیں ہے)۔ (۲) اسی طرح اگر اور کوئی شخص جو صحیح تلفظ ادا کرنے کا خیال نہ کر کے صرف خوش آوازی کا خیال رکھتا ہو یا جسے صحیح طور پر تلاوت کرنی نہ آتی ہو۔

(۳) اگر کسی کی متعین یا محلہ کی مسجد میں ختم قرآن کا انتظام نہ ہو اسے اختیار ہے کہ دوسری جگہ جاکر سن لے، الحیط۔

(۴) ایسے شخص کو ختم کرانے میں ترجیح دی جائے جو صحیح طور پر قرآن پڑھ سکتا ہو، صرف خوش آواز ہونے کی وجہ سے ترجیح نہیں دی جائے، اجرت پر کسی حافظ کو امام بنانا مکروہ ہے۔

(۵) ایک مسجد میں دوبار تراویح مکروہ ہے، قاضی خان۔

(۶) امام کو دو مسجدوں میں پوری پوری تراویح پڑھانا جائز نہیں ہے، محیط السرخسی، اسی پر فتویٰ ہے، المضمرات۔ (۷) مقتدیوں کے لئے حرج نہیں ہے، تاتارخانیہ۔

(۸) افضل یہ ہے کہ ایک ہی امام پڑھائے، اور اگر دو اشخاص پڑھاتے ہوں تو مستحب یہ ہے کہ ہر ایک پوری ترویحہ سنائے، یہی صحیح ہے۔

(۹) یہ بات جائز ہے کہ ایک ہی شخص فرض کے ساتھ وتر کو بھی پڑھائے اور تراویح کوئی دوسرا شخص پڑھائے، السراج۔

(۱۰) تراویح اگر چھوٹ جائے تو اس کی قضاء نہیں ہے نہ جماعت کے ساتھ اور نہ تنہا، یہی صحیح ہے، قاضی خان۔

(۱۱) وتر کے بعد اگر یہ یاد آجائے کہ اس کی دو رکعتیں چھوٹ گئی ہیں تو انہیں تنہا پڑھ لے، الحیط۔

(۱۲) سلام پھیرنے کے بعد مقتدیوں میں کچھ لوگوں نے کہا دو رکعتیں ہوئیں اور کچھ لوگوں نے کہا کہ تین رکعتیں ہوئیں تو جو خیال امام کا ہو اسی پر عمل کرے، اور اگر خود امام کو شک ہو تو جس کا قول اس کے نزدیک سچ ہو اس پر عمل کرے، قاضی خان۔

(۱۳) جس نے فرض تنہا پڑھی ہو وہ بھی تراویح کی جماعت میں شریک ہو سکتا ہے۔

(۱۴)اور اگر تمام لوگوں نے فرض کی جماعت چھوڑ دی ہو تو وہ تراویح کی جماعت نہیں کر سکتے۔
(۱۵)اگر کسی نے تراویح بالکل نہیں پائی یا دوسرے کے ساتھ پڑھ لی تو اس کے لئے بھی یہ صحیح ہے کہ اس امام کے پیچھے وتر کی جماعت میں شریک ہو جائے، القنیہ۔
(۱۶)اگر کسی کی کئی رکعتیں چھوٹ گئیں تو اگر ان کے ادا کر لینے بعد کے وتر کی جماعت چھوٹ جانے کا خطرہ ہو تو انہیں نہ پڑھے، بعد میں ادا کر لے۔
(۱۷)تراویح کی ہر رکعت کے لئے نیت کرنے کی ضرورت نہیں ہے، قاضی خان، السراجیہ۔(۱۸)اگر پورا ختم مقصود نہ ہو تو بہتر یہ ہے کہ الم ترکیف سے آخر تک سورتیں پڑھ لی جائیں، التجنیس۔
(۱۹)بلا عذر تراویح بیٹھ کر پڑھنی مستحب نہیں ہے، اور صحیح یہ ہے کہ جائز ہے مگر ثواب آدھا ہوگا۔
(۲۰)اگر امام کسی عذر کی وجہ سے یا بلا عذر بیٹھ کر پڑھاتا ہو اور مقتدی سب کھڑے ہو کر پڑھتے ہوں تو بالاتفاق جائز ہے، مگر مستحب یہ ہے کہ مقتدی سب بھی بیٹھ جائیں۔
(۲۱)اگر امام نے ایک سلام سے چار رکعتیں پڑھ لیں اور درمیان میں نہیں بیٹھا تو وہ صرف دو رکعتیں ہی شمار ہوں گی، یہی صحیح ہے۔
(۲۲)اور اگر درمیان میں دو رکعتوں کے بعد مقدار تشہد بیٹھ چکا ہو تو عامہ مشائخ کے نزدیک وہ دو شفع ہوں گی یہی صحیح ہے۔
(۲۳)اور اگر چھ یا آٹھ رکعتیں پڑھیں اور ہر دو رکعت پر بیٹھتا رہا تو صحیح قول یہی ہے کہ دو رکعت ایک شفع ہوگی، قاضی خان۔
(۲۴)اگر پوری بیس رکعتیں ایک سلام سے پڑھیں پس اگر ہر دو رکعت پر بیٹھتا رہا تو پوری سمجھی جائینگی، اور اگر صرف آخر میں بیٹھا تو صحیح قول کے مطابق ایک شفع نماز ہوگی، السراج و قاضی خان۔
(۲۵)یہ بات مکروہ ہے کہ مقتدی شروع سے بیٹھا رہے مگر جب امام رکوع کرنے کے قریب ہو تو کھڑا ہو کر اس میں شامل ہو جائے، قاضی خان۔
(۲۶)اگر درمیان میں دو رکعتیں تراویح کی چھوٹ جائیں تو امام کے سلام کے بعد جلد پڑھ کر جماعت میں شامل ہو جائے، جیسا کہ خلاصہ میں ہے۔

باب ادراك الفريضة

ومن صلى ركعة من الظهر، ثم اقيمت يصلي اخرى صيانة للمؤدى عن البطلان، ثم يدخل مع القوم احرازا لفضيلة الجماعة، وان لم يقيد الاولى بالسجدة، يقطع ويشرع مع الامام، هو الصحيح، لانه بمحل الرفض والقطع للاكمال، بخلاف ما اذا كان في النفل، لانه ليس لا كمال، ولوكان في السنة قبل الظهر والجمعة، فاقيم او خطب يقطع على راس الركعتين، يروى ذلك عن ابي يوسف وقد قيل يتمها.

ترجمہ:-باب فریضہ پانے کے بیان میں جس نے ظہر کی ایک رکعت نماز پڑھ لی اتنے میں وہیں پر جماعت کے لئے اقامت کہی گئی تو اسے چاہئے کہ ایک رکعت پڑھ کر ملا لے پڑھی ہوئے ایک کو باطل ہو جانے سے بچانے کے لئے پھر مقتدیوں کے ساتھ شامل ہو جائے، جماعت کی فضیلت حاصل کر لینے کے لئے، اور اگر پہلی رکعت کو اس نے سجدہ سے مقید نہ کر لیا ہو تو اسی وقت نیت توڑ دے، اور امام کے ساتھ شریک ہو جائے، کہ یہی صحیح ہے، کیونکہ وہ موقع اس وقت تک چھوڑ دینے کا تھا، اور اس جگہ نماز کا باطل کرنا نماز کو کامل کرنے کے لئے نہیں ہے، اور اگر ظہر یا جمعہ سے پہلے کی سنت میں مشغول ہو اور اقامت کہہ دی گئی ہو یا خطبہ جانے لگا ہو تو دو رکعتوں کے پورا ہونے پر سلام پھیر کر نماز ختم کر دے یہ حکم امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے، اور یہ بھی کہا گیا کہ

اسے پوری کرلے۔

توضیح:- باب فریضہ پانے کے بیان میں
نماز ظہر کسی نے تنہا شروع کی پھر اس کے لئے اقامت کہی گئی
ظہر کی ایک رکعت پڑھ لی تھی کہ جماعت کھڑی ہوگئی، اقامت کی مراد

باب ادراك الفريضة.....الخ

باب فریضہ پانے کے بیان میں، کسی نے فرض پڑھنے کے قصد سے نماز شروع کی اتنے میں اقامت کہی گئی تو اسے ختم کردے، توڑدے، ت۔

ومن صلی رکعة من الظهر، ثم اقیمت یصلی اخری صیانة للمؤدی عن البطلان.....الخ

اور جس نے ظہر کی ایک رکعت پڑھ لی یعنی سجدہ کے ساتھ پھر جماعت شروع کی گئی تو دوسری رکعت بھی پڑھ لے ف۔ یہی قول امام شافعیؒ واحمدؒ کا ہے، ع، صیا نة الخ تاکہ جو رکعت پڑھ لی ہے وہ باطل ہونے سے محفوظ رہے، ثم یدخل الخ پھر مقتدیوں کے ساتھ مل کر کھڑا ہوجائے۔ احراز الخ جماعت کی فضیلت پانے کے لئے۔

وان لم یقید الاولی بالسجدة، یقطع ویشرع مع الامام، هو الصحیح.....الخ

اور اگر اس نے ظہر کی پہلی رکعت کو سجدہ کے ساتھ نہ ملایا ہو تو فوراً نماز چھوڑدے اور امام کے ساتھ شروع کردے کہ یہی صحیح قول ہے، ف، اسی کو فخر الاسلامؒ نے اختیار کیا ہے، شیخ محمد ابراہیم میدانی کے نزدیک دو رکعت پڑھ کر توڑے اور اسی قول کو شمس الائمہ نے پسند کیا ہے، مع، اور مصنفؒ کے قول کے قریب ترین ہے۔

لانه بمحل الرفض والقطع للاکمال، بخلاف ما اذا کان فی النفل، لانه لیس لا کمال.....الخ

کیونکہ بغیر سجدہ کے رکعت توڑے جانے کا محل ہے۔ والقطع الخ اور نماز کی نیت کو باطل کردینا اس وقت ایک مصلحت دینی کی وجہ سے ہے یعنی نماز کو مکمل طور پر ادا کرنے کے لئے ہے۔ بخلاف الخ بخلاف اس کے جب کہ وہ نفل پڑھ رہا ہو کیونکہ اس کا توڑنا کامل کرنے کی غرض سے نہیں ہے۔

ولو کان فی السنة قبل الظهر والجمعة، فاقیم او خطب یقطع علی راس الرکعتین.....الخ

اور اگر وہ شخص قبل ظہر یا جمعہ کی سنت ادا کررہا ہو پھر اقامت ہوئی یا خطبہ شروع کیا گیا تو دو رکعت پوری کرکے توڑدے، ف بعد میں چار رکعت ادا کرلے، اسی قول کو ابن الہمامؒ نے ترجیح دی ہے، م، یہ قول امام ابو یوسفؒ سے بیان کیا جاتا ہے۔ وقد قیل الخ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس نماز کو مکمل کرلے، ف یہ ہی اصح قول ہے، محیط السرخسی، یہی صحیح ہے، السراج، واضح ہو کہ اقامت سے مراد امام کا نماز شروع کرنا ہے مؤذن کی اقامت مراد نہیں ہے، یہاں تک کہ اگر مؤذن نے اقامت کہی اور تنہا نماز پڑھنے والے نے اس وقت تک رکعت کا سجدہ نہیں کیا تھا تو بلا خلاف دو رکعت پوری کرلے۔ النہایہ۔ اور جگہ بھی ایک ہو، یہاں تک کہ اگر گھر میں نماز پڑھ رہا ہو اور مسجد میں اقامت ہوئی یا مسجد میں تھا اور دوسری مسجد میں اقامت ہوئی تو نماز کو بالکل نہ توڑے۔ التبیین۔

اور اگر نفل پڑھ رہا ہو تو بھی نہ توڑے، یہ سب باتیں اس بناء پر ہیں کہ نفل شروع کرنے سے واجب ہوجاتی ہے، اور نماز کو باطل کردینا بھی حرام ہے، لیکن جب تک پہلی رکعت کا سجدہ ادا نہ کیا ہو تو وہ ابھی نماز نہیں ہوئی ہے اس لئے اسے توڑدینا جائز ہے۔ مصنفؒ کا میلان اسی طرف معلوم ہوتا ہے کہ قطع کرنا ہی اولی ہے جہاں تک ممکن ہو، یہاں تک کہ ظہر کی سنت میں دو رکعت پر قطع کرنا ممکن ہے، کیونکہ اس طرح عمل کو باطل کرنا جو کہ حرام ہے لازم نہیں آتا ہے، اور یہ شاید اس حدیث اذا اقیمت

الصلاة فلا صلاة الا المکتوبة کے پیش نظر ہے یعنی جب کہ نماز کی اقامت کہی جائے تو سوائے فرض کے دوسری کوئی نماز نہیں ہے، جیسا کہ بخاری میں ہے۔

یہ اعتراض نہیں کیا جائے کہ اقامت ہو جانے کے بعد دوسری نماز شروع نہیں کرینگے کیونکہ عبد اللہ بن بحینہؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک شخص کو دو رکعت پڑھتے دیکھا حالانکہ اقامت کہہ دی گئی تھی تو فرمایا کہ الصبح اربعا الصبح اربعا کیا صبح کے وقت چار رکعتیں ارے کیا صبح کے وقت چار رکعتیں، اس کی روایت بخاری، مسلم اور نسائی نے کی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ اقامت سے امام کا شروع کرنا مراد نہیں ہے جیسا کہ نہایہ اور عینی میں کہا ہے بلکہ مؤذن کی اقامت مراد ہے اس سے زیادہ صریح روایت ابو سلمہؓ کی ہے کہ کچھ لوگوں نے اقامت سنی پھر کھڑے ہو کر نماز پڑھنے لگے، پس ان کے سامنے رسول اللہ ﷺ تشریف لائے اور فرمایا کہ کیا دو نمازیں ایک ساتھ ہی، کیا دو نمازیں ایک ساتھ ہی اور یہ صبح کی نماز کا واقعہ ہے ہے، مالکؒ نے اس کی روایت کی ہے۔

پھر اگر یہ کہا جائے کہ یہ تو ہر حال میں مانع ہے کہ سجدہ کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ تو میں کہتا ہوں کہ میں نے فتح القدیر اور عینیؒ میں اس مسئلہ میں کوئی کلام نہیں پایا ہے، جس کی وجہ شاید یہ ہو سکتی ہے کہ اس فرمان باری تعالیٰ ﴿لَا تُبْطِلُوْٓا اَعْمَالَكُمْ﴾ سے اس بات پر نص سے ثبوت ہوتا ہے کہ اعمال کو باطل کرنا منع ہے، لیکن حدیث میں قطع کا ثبوت مل جاتا ہے اس لئے منع کے حکم کو دو رکعتوں پر خاص کر دیا تاکہ عمل کو باطل کرنا لازم نہ آئے، تاکہ حتی الامکان حدیث پر بھی عمل ہو جائے اور قرآن کے بھی خلاف نہ ہو، واللہ تعالیٰ اعلم۔

پھر اس بات میں توقف اور تامل ہے کہ آیت ﴿لَاتُبْطِلُوْٓا اَعْمَالَكُمْ﴾ سے عام حکم ہے، لیکن اس سے پہلے ابن الہمامؒ نے کئی احتمالات پیدا کئے کہ باطل ہونا ارتداد کی صورت میں یا اس جیسی دوسری کسی صورت میں ہو، اسے قطع کرنا جائز نہیں ہے، البتہ اس کو کامل کرنے کے لئے قطع کرنا جائز ہے، (ا) جب کہ سواری کا جانور بدک جائے، یا عورت کے کھانے یا سالن کی پکتی ہوئی ہانڈی ابل جائے، یا ایک درہم کا مال چوری ہوتا ہو، جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، الحاصل فرائض کی تکبیر اولیٰ میں بہت زیادہ فضیلت ہے، اور عینیؒ کے فرمانے کے متعلق کہ جب دنیاوی حقیر مال کے لئے قطع کرنا جائز ہے تو دینی فضیلت حاصل کرنے کے لئے تو بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا، یہاں تک کہ ائمہ کے مذہب تو معلوم ہو چکے، لیکن بندہ مترجم کے نزدیک ایسی حالت میں لوگوں کو چاہئے کہ احتیاط سے کام لیں تاکہ آیت واحادیث کی مخالفت سے کوئی گناہ وغیرہ لازم نہ آئے، اور عنقریب فجر کی سنت کے متعلق بحث آئیگی، انشاء اللہ تعالیٰ۔ م۔

وان كان قد صلى ثلاثا من الظهر يتمها، لان للاكثر حكم الكل، فلا يحتمل النقض، بخلاف ما اذا كان في الثالثة بعد ولم يقيدها بالسجدة حيث يقطعها، لانه بمحل الرفض، ويتخير ان شاء عاد فقعد وسلم، وان شاء كبر قائما ينوي الدخول في صلاة الامام، واذا اتمها يدخل مع القوم والذي يصلي معهم نافلة، لان الفرض لا يتكرر في وقت واحد، فان صلى من الفجر ركعة ثم اقيمت يقطع ويدخل معهم، لانه لو اضاف اليها اخرى تفوته الجماعة، وكذا اذا قام الى الثانية قبل ان يقيدها بالسجدة، وبعد الاتمام لا يشرع في صلوة الامام لكراهية النفل بعده، وكذا بعد المغرب في ظاهر الرواية، لان التنفل بالثلاث مكروه، وفي جعلها اربعا مخالفة لإمامه.

ترجمہ:- اور اگر ظہر کی تین رکعتیں پڑھ چکا ہو تو اسے پورا کرلے کیونکہ اکثر کو کل کا حکم دیا جاتا ہے لہٰذا اب اس نماز کے توڑنے کو برداشت بھی نہیں کر سکتا ہے، بخلاف اس صورت کے جب کہ وہ اس وقت تک تیسری رکعت میں ہو، اور اس کو سجدہ سے مقید نہیں کیا ہو، کہ اسے توڑ دے گا، کیونکہ یہ توڑنے کا موقع اور محل ہے، اور اسے اس بات کا اختیار دیا جائیگا کہ اگر وہ چاہئے تو لوٹ آئے اور بیٹھ جائے اور سلام پھیر دے، اور اگر چاہئے تو کھڑے کھڑے اس نیت سے تکبیر کہہ دے کہ امام کے ساتھ جماعت

میں شریک ہوتا ہے، اور جب اپنی نماز ظہر پوری کر چکا تو دوسرے لوگوں کے ساتھ نماز میں داخل ہو جائے، اور اب جو کچھ بھی نماز ان کے ساتھ پڑھیگا وہ نفل ہو جائیگی، کیونکہ ایک وقت میں فرض بار بار ادا نہیں کی جاتی ہے، اور اگر فجر کی ایک رکعت نماز پڑھ چکا ہو پھر اقامت کہی گئی ہو تو اسے توڑ کر لوگوں کے ساتھ جماعت میں شریک ہو جائے کیونکہ اگر اس میں دوسری رکعت اور بھی ملائیگا تو اس کو جماعت کے ساتھ پڑھنے کا موقع ختم ہو جائے، اسی طرح اس وقت بھی (توڑ دے گا) جب کہ دوسری رکعت کے لئے کھڑا ہو چکا ہو، اس رکعت کو سجدہ کے ساتھ ملانے سے پہلے تک۔ لیکن دونوں رکعتوں کو پوری کر لینے کے بعد امام کے ساتھ جماعت میں اب شریک نہیں ہوگا، کیونکہ فجر نماز کے بعد نفل نماز مکروہ ہے، یہی حکم مغرب کے بعد بھی ظاہر الروایۃ کے مطابق، کیونکہ تین رکعت نفل نماز بھی مکروہ ہوتی ہے، اور اسے چار پوری کر لینے کی صورت میں امام کی مخالفت لازم آتی ہے۔

توضیح:-کوئی شخص ظہر کی تین رکعتیں پڑھ چکا ہو تو جماعت میں شریک ہونے کی صورت تنہا نماز پڑھ کر جماعت میں شریک ہونا، فجر کی ایک رکعت کے بعد جماعت کھڑی ہوئی

وان كان قد صلى ثلاثا من الظهر يتمها، لان للاكثر حكم الكل، فلا يحتمل النقض......الخ

اور اگر فرض ظہر کی تین رکعتیں پڑھ چکا ہو تو اس نماز کو مکمل کر لے، ف اور فرض پورا ہو گیا۔ لان للاکثر الخ کیونکہ اکثر کو کل کا حکم دیا جاتا ہے، لہذا اسے قطع نہیں کیا جا سکتا ہے، ف یعنی تین رکعتیں پڑھ لینے سے گویا اس نے نماز مکمل کر لی ہے اب وہ نہیں ٹوٹ سکتی ہے، اس کے بعد جماعت کا ثواب اور اس کی فضیلت حاصل کرنے کے لئے اس میں نفل کی نیت سے شریک ہو جائے۔ م۔

بخلاف ما اذا كان في الثالثة بعد ولم يقيدها بالسجدة حيث يقطعها، لانه بمحل الرفض......الخ

بخلاف اس صورت کے جب کہ وہ ابھی تک تیسری رکعت ہی میں ہو، اور اس تیسری کو سجدہ سے مقید نہ کیا ہو، کہ اسے اس صورت میں توڑ دے، کیونکہ توڑنے کا محل ہے، ف اب اسی طریقہ سے اختلاف ہے کہ کس طرح نیت توڑی جائے، اس لئے مصنفؒ نے فرمایا کہ ویخیر الخ اسے ان دو باتوں میں سے ایک کا اختیار ہوگا۔ (۱) اگر چاہے تو بیٹھ جائے اور سلام پھیر دے۔ (۲) اور اگر چاہے تو کھڑے کھڑے ہی اس نیت سے کہ اب میں جماعت کے ساتھ نماز پڑھوں گا تکبیر کہہ دے، ف یہ دوسری صورت ہی مختار ہونا اصح ہے، المعراج، اور محیط میں کہا ہے کہ اصح قول یہ ہے کہ کھڑے کھڑے ایک سلام پھیر دے، کیونکہ یہ صورت نماز توڑنے کی ہے، نماز سے تحلیل اور فارغ ہونے کی نہیں ہے کہ بیٹھ کر سلام پھیرا جائے، ۃ، ع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ نماز کے تحریمہ سے فارغ ہونے کے لئے حدیث میں بتایا گیا ہے کہ سلام پھیر دے، اس لئے صحیح قول وہی معلوم ہوتا ہے جو مصنفؒ نے کہا ہے واللہ اعلم، بلکہ امام سرخسیؒ نے تو بیٹھنے کو لازم کر دیا ہے، مسئلہ کو اچھی طرح یاد رکھو۔ م۔

واذا اتمها يدخل مع القوم والذي يصلي معهم نافلة، لان الفرض لا يتكرر في وقت واحد......الخ

اور جب ظہر کی نماز پوری کر چکے تو مقتدیوں کے ساتھ جماعت میں شریک ہو جائے، اور ان کے ساتھ جو کچھ بھی پڑھے گا وہ نفل نماز ہوگی۔ ف۔ لہذا نفل کی نیت کے ساتھ ان میں شامل ہو جائے۔ لان الفرض الخ کیونکہ ایک وقت میں دوبار فرض نماز نہیں پڑھی جا سکتی ہے، ف۔ لیکن ظہر کے بعد نفل نماز پڑھنی جائز ہے، اس لئے جماعت کا ثواب اور نفل کا ثواب پانے کے لئے جماعت میں شریک ہو جائے کیونکہ حضرت زید بن الاسودؓ کی حدیث میں ان دو اشخاص کو جو جماعت میں شریک نہیں ہوئے تھے، رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے کہ اب ایسا نہ کرنا، جب تم نے اپنے گھر میں نماز پڑھ لی پھر مسجد میں آئے جماعت ہو رہی ہو تم دوبارہ جماعت کے ساتھ پڑھ لو کہ یہ تمہارے واسطے نفل ہو جائیگی، اس کی روایت ابوداؤد اور ترمذی نے کی ہے اور ساتھ ہی یہ بھی کہا

ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے، اور حضرت ابوذرؓ کی حدیث میں ہے ایسے امراء اسلام کے بارے میں جو نماز کو اپنے وقت سے بہت بعد پڑھیں گے فرمایا کہ تم نماز کو اپنے وقت پر پڑھ لو پھر ایسے امراء کے پیچھے تم جو نماز پڑھو گے اس کو نفل کر لو، اس کی روایت مسلم نے کی ہے، یہ حکم عصر اور فجر یعنی ایسی نمازوں کے علاوہ ہے جن کے بعد نفل نہیں ہوتی ہے۔ اور ابن عمرؓ کی مرفوع حدیث میں ہے کہ فجر اور عصر کا ان سے استثناء ہے اس کی روایت دار قطنی نے کی ہے جیسا کہ فتح القدیر میں ہے۔

فان صلى من الفجر ركعة ثم اقيمت يقطع ويدخل معهم، لانه لو اضاف اليها اخرى......الخ

پھر اگر فجر کی نماز کی ایک رکعت بھی پڑھ لی تو وہ جماعت کی فضیلت پانے سے محروم ہو جائیگا، ف، فجر کے فرض تو وہ پورا پڑھ چکا ہے۔ **وكذا اذا الخ** اسی طرح اس وقت بھی نماز کو توڑ دے گا جب کہ وہ دوسری رکعت کے لئے کھڑا ہو گیا ہو، لیکن اس رکعت کے سجدہ میں جانے سے پہلے تک۔ ف۔ کیونکہ سجدہ میں چلے جانے کے بعد دونوں رکعتیں پوری ہو کر نماز بھی پوری ہو جائیگی۔ **وبعد الاتمام الخ** اور اس نماز فجر کو ادا کر لینے کے بعد وہ امام کی نماز یعنی جماعت میں شریک نہ ہو نماز فجر کے بعد نفل نماز مکروہ ہونے کی وجہ سے۔

وكذا بعد المغرب فى ظاهر الرواية، لان التنفل بالثلاث مكروه، وفى جعلها اربعا......الخ

اسی طرح مغرب کے بعد بھی ظاہر الروایہ کے مطابق، ف جیسا کہ ابن عمرؓ کی حدیث دار قطنی میں گذر گئی ہے، امام مالکؒ کا بھی قول ہے۔ **لان التنفل الخ** کیونکہ تین رکعت نفل نماز مکروہ ہے، اور اسے چار کر لینے سے امام کی مخالفت لازم آتی ہے، ف لیکن امام شافعیؒ اور امام احمدؒ نے فرمایا ہے کہ چار رکعتیں پوری کر لے، اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ تین ہی رکعت پر سلام پھیر دے، اسی قول کو شمس الائمہ سرخسیؒ نے بھی پسند کیا ہے، ع، کیونکہ صاحبینؒ کے نزدیک وتر نفل ہے اور تین ہی رکعتیں ہیں، اور مغرب کی بارہ میں دار قطنی کی حدیث جو اوپر ذکر کی گئی ہے شاید کہ وہ معلول ہے، واللہ اعلم، قاضی خان نے نفل میں تین رکعتوں کے پڑھنے کو حرام کہا ہے، لیکن یہ قول نامقبول، مردود ہے، عینیؒ، اور وتر کے واجب ہونے کا قول اگر ضعیف ہو تو تین رکعت کی نفل حرام نہیں بلکہ مکروہ تحریمی ہے بلکہ قہستانیؒ نے تو اسے صراحۃً مکروہ تنزیہی کہا ہے، پھر امام کی اقتداء اور فضیلت جماعت اور عام حکم حدیث کے معارضہ سے وہ بھی بے اثر ہو گئی ہے، فافہم۔ م۔ فخر الاسلامؒ نے کہا ہے کہ اگر نماز شروع کر دے تو احتیاطاً بجائے تین کے چار رکعت ہی پڑھ لینی چاہئے۔ مع۔

ومن دخل مسجدا قد اذن فيه، يكره له ان يخرج حتى يصلى، لقوله عليه السلام: "لا يخرج من المسجد بعد النداء الا منافق". او رجل يخرج لحاجة يريد الرجوع، قال: الا اذا كان ينتظم به امر جماعة، لانه ترك صورة تكميل معنى، وان كان قد صلى وكانت الظهر والعشاء، فلاباس بان يخرج، لانه اجاب داعى الله مرة الا اذا اخذ المؤذن فى الاقامة، لانه يتهم لمخالفة الجماعة عيانا، وان كانت العصر او المغرب او الفجر، خرج وان اخذ المؤذن فيها، لكراهية النفل بعدها.

ترجمہ:- اور جو شخص کسی ایسی مسجد میں داخل ہوا جس میں اذان دی جا چکی ہو تو اس کے لئے اس مسجد سے نماز پڑھے بغیر نکلنا مکروہ ہوگا رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ مسجد میں اذان دی جانے کے بعد منافق یا ایسے شخص کے سوا جو کسی ضروری کام سے جا کر پھر واپس آنے کا ارادہ رکھتا ہو منافق ہی نکلتا ہے، مگر وہ شخص جو کسی مسجد کی جماعت کا ذمہ دار ہو، کیونکہ بظاہر اس کا نکلنا ترک ہے مگر یعنی اس کی تکمیل ہے، اور اگر اس نے نماز پڑھ لی ہو اور وہ نماز ظہر اور عشاء کی ہو تو اس کے نکلنے میں کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ اس نے ایک مرتبہ اذان دینے والے کی دعوت قبول کر لی ہے، (نماز پڑھ لی ہے) مگر جب کہ مؤذن نے اقامت بھی شروع کر دی ہو، کیونکہ اس وقت نکل کر اس پر جماعت کے چھوڑنے کی تہمت لگ جائیں گی، اور اگر وہ وقت عصر، مغرب یا فجر کا ہو تو نکل جائے اگرچہ موذن نے اقامت شروع کر دی ہو، کیونکہ ان نمازوں کے بعد نفل مکروہ ہے۔

توضیح:-اذان کے بعد مسجد سے نکلنا، حدیث سے دلیل

ومن دخل مسجدا قد اذن فیه، یکره له ان یخرج حتی یصلی.....الخ

ف۔ یہ حکم اس صورت میں ہے کہ اس نے پہلے سے نماز نہیں پڑھ لی ہو، کیونکہ حضرت ابو ہریرۃؓ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جب تم مسجد میں ہو اور اذان دی جائے تو تم میں سے کوئی بھی وہاں سے نہ نکلے یہاں تک کہ نماز پڑھ لے، اس کی روایت احمدؒ نے کی ہے، اور ابو ہریرۃؓ کے سامنے اذان کے بعد ایک شخص مسجد سے نکل گیا تو ابو ہریرۃؓ نے کہا کہ اس نے ابوالقاسم ﷺ کی نافرمانی کی، مسلم اور سنن اربعہ نے اس کی روایت کی ہے، اور رسول اللہ ﷺ نے ہمیں حکم دیا ہے کہ جب موذن اذان دے تو مسجد سے تم نہ نکلو یہاں تک کہ نماز پڑھ لو، اسحٰق بن راہویہ نے اپنی مسند میں اتنے اچھے جملے کی زیادتی کی ہے، ابن عبد البرؒ نے کہا ہے کہ حضرت ابو ہریرۃؓ کا قول مرفوع کے درجہ میں ہے، اور کہا ہے کہ علماء ایسی موقوف روایتوں کے بارے میں اختلاف نہیں کرتے تھے، مع۔

لقوله علیه السلام: "لا یخرج من المسجد بعد النداء الا منافق". او رجل یخرج لحاجة.....الخ

رسول اللہ ﷺ کے اس فرمانے کی وجہ سے کہ مسجد سے اذان کے بعد منافق نکلتا ہے یا وہ شخص جو واپس آنے کی نیت سے اپنی خاص ضرورت سے نکلتا ہے، ف۔ یہ حدیث سعد بن المسیبؒ سے ابوداؤد اور عبد الرزاقؒ نے مرسلاً روایت کی ہے، اور اسی قسم کی حضرت عثمانؓ سے ابن ماجہ نے مرفوعاً روایت کی ہے، مع، ان روایتوں سے یہ ثابت ہو گیا کہ اذان کے بعد مسجد سے کوئی نہ نکلے، الا اذا الخ سوائے چند صورتوں کے جن میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اس کے ہاتھ میں کسی جگہ نماز کی جماعت کا انتظام کرنا ہو، ف اس طرح سے کہ اس کے نہ جانے سے دوسری جماعت میں خلل پڑنے کا احتمال ہو۔

لانه ترك صورة تكميل معنی، وان كان قد صلی وكانت الظهر والعشاء.....الخ

کیونکہ یہ نکلنا بظاہر نماز کو چھوڑنا ہے مگر حقیقت میں نماز با جماعت کو مکمل کرنا ہے، ف اسی طرح اپنے محلہ کی مسجد کے لئے جب کہ اس میں نماز نہ ہوئی ہو، لیکن افضل یہی ہے کہ نہ نکلے، ع، ھ، ف، اسی طرح اپنی حدیث وفقہ کے استاد کی جماعت یا وعظ کے لئے نکلنا بالاتفاق جائز ہے، مع، یا کسی ضرورت سے مگر واپسی کی نیت سے، جیسا کہ حدیث میں ہے، اور ان مسائل میں سے یہ بھی ہے کہ وان كانت قد صلی الخ اور اگر وہ اس وقت کی وہ نماز پڑھ چکا ہو اور وہ نماز ظہر یا عشاء کی ہو، تو نکلنے میں کوئی حرج نہیں ہے، لانه اجاب الخ کیونکہ اس نے ایک مرتبہ دعوت نماز دینے والے کی دعوت قبول کر لی ہے، الا اذا الخ مگر جب کہ اقامت بھی کہنا شروع کر دے، ف تو اب وہاں سے نکلنا مکروہ ہے۔

لانه یتهم لمخالفة الجماعة عیانا، وان كانت العصر او المغرب او الفجر.....الخ

کیونکہ بظاہر دیکھنے والوں کی نظر میں اسے جماعت کی مخالفت کرنے کی تہمت لگائی جائیگی، ف اور اس جگہ نفل پڑھنے کی ممانعت بھی نہیں ہے بلکہ اس کا حکم ہے۔ وان كانت الخ اور اگر یہ نماز عصر یا مغرب یا فجر ہو تو نکل جائے اس صورت میں پہلے ایک بار پڑھ چکا ہو، اگرچہ مؤذن نے اقامت بھی شروع کر دی ہو۔ لكراهة الخ کیونکہ ان نمازوں کے بعد نفل پڑھنی مکروہ ہے، ف اور وہاں بیکار بیٹھے رہنے سے نکل جانا ہی بہتر ہے، اسی بات کی طرف کتاب میں اشارہ ہے۔ م۔

ومن انتهی الی الامام فی صلوة الفجر وهو لم یصل ركعتی الفجر، ان خش ان تفوته ركعة ویدرك الاخری، یصلی ركعتی الفجر عند باب المسجد، ثم یدخل، لانه امكنه الجمع بین الفضیلتین، وان خشی فوتها دخل مع الامام، لان ثواب الجماعة اعظم، والوعید بالترك الزم، بخلاف سنة الظهر حیث یتركها فی الحالین، لانه یمكنه اداؤها فی الوقت بعد الفرض، هو الصحیح، وانما الاختلاف بین ابی یوسفؒ ومحمدؒ فی تقدیمها

علی الرکعتین وتاخیرھا عنھما، ولا کذلک سنۃ الفجر علی ما نبین ان شاء اللہ تعالی.

ترجمہ:-اگر کوئی شخص صبح کی سنت پڑھے، بغیر مسجد میں امام تک پہونچ گیا (جماعت میں پالیا) اور اسے یہ اندازا ہوا کہ سنت پڑھ لینے سے جماعت کی ایک رکعت چھوٹ جائیگی مگر دوسری مل جائیگی تو وہ مسجد کے کنارے دروازہ کے پاس دو رکعتیں سنت کی پڑھ لے اس کے بعد اندر چلا جائے اور شریک جماعت ہو جائے کیونکہ اس کے لئے دونوں فضیلتوں کو جمع کرنا ممکن ہو گیا ہے اور اگر اسے دوسری رکعت کے بھی فوت ہو جانے کا خطرہ ہو تو (فوراً) امام کے ساتھ ہو جائے، کیونکہ جماعت کی فضیلت بہت بڑی ہے، اور جماعت چھوڑنے کی وعید الزم ہے، بخلاف ظہر کی سنت کے کیونکہ اس کی سنت کو دونوں حالتوں میں چھوڑ دے گا، کیونکہ اسے فرض کے بعد مگر وقت کے اندر ہی ادا کر سکتا ہے، یہی قول صحیح ہے، اب امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے درمیان آپس میں یہ اختلاف ہے کہ بعد فرض پہلے کس سنت کو ادا کرے گا یعنی بعد کی دو رکعتوں کو پہلے پڑھے گا اور پہلی چار کو بعد میں یا اس کے برعکس، مگر فجر کی سنت میں یہ بات نہیں ہے جیسا کہ ہم اسے انشاء اللہ عنقریب ہی بیان کر دینگے۔

توضیح:-فجر کی سنت مسجد میں فجر کی جماعت کے وقت ظہر سے پہلے کی سنت اور ظہر کی جماعت

ومن انتھی الی الامام فی صلوۃ الفجر وھو لم یصل رکعتی الفجر......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے، فجر کی سنت ہنوز نہیں پڑھی ہے، ف اس وقت دو صورتیں ممکن ہیں۔ نمبر ا یہ ہے کہ ان خشی الخ اور اسے اس بات کا خوف ہوا کہ ایک رکعت چھوٹ جائیگی مگر دوسری مل جائیگی۔ یصلی الخ تو وہ شخص مسجد کے دروازہ کے پاس ہی سنت پڑھ کر جماعت میں شریک ہو جائے۔

لانہ امکنہ الجمع بین الفضیلتین......الخ

کیونکہ اس کے لئے یہ ممکن ہے کہ دونوں فضیلتوں (سنت کی ادائیگی اور جماعت پانے کی فضیلت) کو جمع کر لے، ف کیونکہ فجر کی سنت کے فضائل اوپر گذر چکے ہیں، م، اور حدیث میں ہے کہ جس نے فجر کی ایک رکعت پائی اس نے فجر پائی، النہایہ۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ عصر و فجر میں ایک رکعت کے پانے پر نماز پانا جو حدیث میں آیا ہے اسی سے شوافع اور بعض دوسرے فقہا فرماتے ہیں کہ اگر ایک رکعت فرض پڑھ لینے کے بعد آفتاب نکل آئے یا ڈوب جائے تو بقیہ نماز بھی پوری پڑھ لے، لیکن بندہ مترجم کے نزدیک اس حدیث کی صحیح تاویل یہ ہے کہ اگر حائضہ عورت بالکل آخر وقت میں پاک ہوئی یا کوئی کافر اسلام لایا یا کوئی پاگل اور دیوانہ ہوش میں آگیا اور اس نے نماز کا وقت پایا تو ان پر اس نماز کی قضاء واجب ہوگی، پس حدیث مذکور سے اس بات کا بیان ہو رہا ہے کہ نماز لازم ہونے کے لئے پوری دو یا چار کا وقت موجود ہونا ضروری نہیں ہے، کیونکہ اگر آخری جزو بھی کوئی پالے گا تو اس پر اس نماز کی ادائیگی لازم ہو جائیگی، جیسا کہ حنفیہ کا اصول ہے، اور یہ ایسی لطیف تاویل ہے جو میں نے کسی دوسری جگہ نہیں پائی ہے (گویا منجانب اللہ مجھ پر الہام ہوئی ہے) فالحمد للہ رب العلمین، مگر بعد میں میں نے دیکھ لیا کہ امام طحاویؒ نے یہی تاویل کی ہے، م۔

وان خشی فوتھا دخل مع الامام، لان ثواب الجماعۃ اعظم، والوعید بالترک الزم......الخ

دوسری صورت یہ ہے وان خشی الخ کہ اگر اسے دوسری رکعت کے بھی چھوٹ جانے کا خدشہ ہو، ف اگرچہ آخری بیٹھک (قعدہ) پالینے کی امید ہو جب بھی دخل مع الامام تو امام کے ساتھ جماعت میں شریک ہو جائے، لان ثواب الخ کیونکہ اول تو جماعت سے پڑھنے کا ثواب بہت زیادہ ہے، ف یہاں تک کہ تنہا پڑھنے والے کے مقابلہ میں ۲۷ درجہ ثواب زیادہ ہوتا ہے۔ والوعید الخ دوم جماعت چھوٹ جانے کی وعید کا مستحق ہو جاتا ہے، ف کیونکہ وعید سے بچنا سب سے بڑھ کر ضروری ہے، خاص کر سنت کے ادا کرنے مقابلہ میں۔ د۔ یہ وعید وہی ہے جو جماعت کے باب میں گذری ہے، کہ جماعت سے منافق ہی

بچھڑتا ہے، اور رسول اللہ ﷺ نے ان کے گھروں کو آگ سے جلا کر خاک کر ڈالنے کا ارادہ فرمایا تھا، وغیر ذلک، مفع، اور اگر آنے والے کو اس بات کا اندازہ نہ ہو سکے کہ فی الحال کون سی رکعت پڑھی جا رہی ہے تو سنت کو چھوڑ کر وہ جماعت میں شریک ہو جائے، الخلاصہ، اگر اس بات کا اندازہ ہو جائے کہ ابھی پہلی رکعت ہے مگر مسجد کے دروازہ پر سنت پڑھنے کی جگہ نہ ہو تو اندر ہی پڑھ لے ورنہ کسی ستون کے پیچھے پڑھ لے، اور فخر الاسلامؒ نے کہا ہے کہ سب سے زیادہ مکروہ یہ ہے کہ صف کے برابر پڑھے، محیط میں ہے کہ کہا گیا ہے کہ یہ سب مکروہ ہیں، کیونکہ یہ سب جگہیں ایک مسجد کے حکم میں ہیں، مع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ فجر کی سنت کے متعلق واجب ہونے کا بھی گمان ہے، جیسا کہ حسنؒ نے امام اعظمؒ سے روایت کی ہے، ویسے کے قریب اور اس کی قوت میں ہونے کے تو سبھی قائل ہیں، اور دین کے معاملہ میں لوگوں کی سستی ظاہر ہے جس کی طرف اس جگہ کتاب میں اس طرح اشارہ کیا ہے کہ سنت تو گھر پر ہی پڑھنی چاہئے تھی، مگر بغیر پڑھے امام تک یعنی جماعت کے قریب جا پہونچا جہاں فرض نماز پڑھی جا رہی ہے، اب اگر لوگ ایسی صورت میں سنت کو چھوڑ دیا کریں تو گویا وہ اس کے عادی ہو جائینگے، اور سنت کو چھوڑ دینا ان کا معمول ہو جائیگا، حالانکہ عبداللہ بن سرجسؓ کی حدیث میں یہ تصریح ہے کہ رسول اللہ ﷺ فجر کی نماز میں مشغول تھے کہ ایک شخص نے آکر مسجد کے ایک کونہ میں فجر کی سنت پڑھ لی پھر جماعت میں شریک ہو گیا تو آپ نے سلام کے بعد فرمایا کہ تم نے اپنی کس نماز کو فرض مانا ہے، اپنی تنہا نماز کو یا اسے جو ہمارے ساتھ نماز پڑھی ہے، اس کی روایت مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے کی ہے، اس حدیث سے اس بات کی تاکید ہوتی ہے کہ اقامت کے بعد فرض نماز کے سوا دوسری کوئی نماز نہیں ہے جیسا کہ بخاری نے روایت کی ہے، لیکن میں نے جو بات پہلے بیان کر دی ہے اس کی بناء پر ائمہ کرام نے فجر کی سنت کے بارے میں اس کے وجوب کے خوف کی وجہ سے اسی بات کو برداشت کیا ہے کہ اس سنت کو حتی الامکان نہیں چھوڑنا چاہئے۔ م۔

بخلاف سنة الظهر حيث يتركها في الحالين، لانه يمكنه اداؤها في الوقت بعد الفرض......الخ .

بخلاف سنت ظہر کے چاروں رکعتوں کو دونوں حالتوں میں چھوڑ دے گا، ف جماعت کی رکعتیں پانے کی امید ہو یا نہ ہو بہر صورت جماعت میں شریک ہو جانا چاہئے، لیکن ترمذی کی وہ حدیث جو حضرت عائشہؓ سے ظہر کی چار رکعت کی قضاء کے بارے میں اوپر لکھ دی ہے، اس کی وجہ سے اس سنت کو ترک کرنے کی گنجائش نکلتی ہے۔ **لانہ یمکنہ الخ** کیونکہ ان چاروں رکعتوں کو فرض کے بعد بھی وقت کے اندر ادا کرنا ممکن ہے، یہی صحیح ہے، ف اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ **وانما الاختلاف الخ** اختلاف تو امام ابو یوسف اور امام محمدؒ کے درمیان اس جگہ صرف اتنا ہے کہ پہلے چاروں رکعتوں کو آخری دو دو رکعتوں سے پہلے پڑھے گا یا بعد میں۔ **ولا کذالک الخ** لیکن یہ بات فجر کی سنت میں نہیں ہے، جیسا کہ انشاء اللہ ہم عنقریب بیان کرینگے، ف بلکہ ان میں اختلاف موجود ہے، اور امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق ظہر کی پہلی چار رکعت سنت کو دو رکعت پر مقدم کرنا چاہئے، ع، یہی قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے، المحیط، یہی قول مختار ہے، العتابیہ، یہی اصح ہے، مبسوط شیخ الاسلام، مع، اسی پر فتوی ہے، جیسا کہ گذر گیا۔ م۔

والتقيد بالاداء عند باب المسجد يدل على الكراهة في المسجد اذا كان الامام في الصلاة، والافضل في عامة السنن والنوافل المنزل، هو المروى عن النبى ﷺ، واذا فاته ركعتا الفجر لا يقضيهما قبل طلوع الشمس، لانه يبقى نفلا مطلقاً، وهومكروه بعد الصبح، ولا بعد ارتفاعها عند ابى حنيفةؒ وابى يوسفؒ، وقال محمدؒ: احب الى ان يقضيهما الى وقت الزوال، لانه عليه السلام قضاء هما بعد ارتفاع الشمس غداة ليلة التعريس.

ترجمہ: -اور فجر کی سنت کو مسجد کے دروازہ پر اداء کرنے کی قید کے ساتھ مقید کرنے سے اس بات پر دلالت ہوتی ہے کہ جب امام نماز پڑھا رہا ہو اس وقت مسجد میں سنت پڑھنی مکروہ ہے، اور دوسری تمام سنتوں اور نفلوں کو اپنے گھروں میں پڑھنا افضل ہے۔ اور رسول اللہ ﷺ سے یہی مروی ہے، اور جب کسی کی فجر کی دو رکعت سنت چھوٹ جائیں تو انہیں آفتاب نکلنے سے پہلے نہ

پڑھے، کیونکہ اس وقت اس کی حیثیت مطلق نفل کی رہ جاتی ہے اور ایسی نفل صبح کے بعد مکروہ ہوتی ہے، اسی طرح امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک آفتاب کے نکل جانے سے بعد بھی نہ پڑھے، لیکن امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ میرے نزدیک یہ بات بہت محبوب ہے کہ ان دونوں رکعتوں کو زوال کے وقت تک ادا کر لینی چاہئے، کیونکہ خود رسول اللہ ﷺ نے ان دونوں رکعتوں کو آفتاب بلند ہو جانے کے بعد لیلۃ التعریس کی صبح کو ادا کیا ہے۔

توضیح:۔ سنتوں اور نفلوں کے پڑھنے کی بہترین جگہ، فجر کی سنت کا چھوٹ جانا

حدیث سے دلیل، فجر کی سنت کے قضاء کا وقت

والتقیید بالاداء عند باب المسجد یدل علی الکراھۃ فی المسجد اذا کان الامام......الخ

فجر کی سنت کو مسجد کے دروازہ پر ادا کرنے کی قید سے مقید کرنے سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ سنت فجر کو مسجد کے اندر ادا کرنا مکروہ ہے، جب کہ امام نماز میں مشغول ہو، ف اور اگر امام نماز میں نہ ہو تو تراویح کو مسجد میں پڑھنے کی تصریح ہے، ف بلکہ حضرت انسؓ کی حدیث میں مغرب سے پہلے کی دو رکعتوں کو بھی مسجد میں پڑھنا ثابت ہے، شاید کہ یہ حکم پہلے ہو، بعد میں باقی نہ رہا ہو۔ م۔

والافضل فی عامۃ السنن والنوافل المنزل، ھو المروی عن النبی ﷺ......الخ

اور تقریباً تمام سنتوں اور نفلوں کو گھر ہی میں ادا کرنا افضل ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے یہی مروی ہے، ف، جیسا کہ حضرت زید بن ثابتؓ کی حدیث میں تصریح ہے، اس کی روایت بخاری اور مسلم دونوں نے کی ہے، بلکہ اپنی مسجد نبوی سے بھی اسے افضل ہی فرمایا ہے، اس کی روایت ابوداؤد وغیرہ نے کی ہے، حالانکہ آپ کی مسجد نبوی میں پڑھنے کا ثواب دوسری عام مسجدوں کے مقابلہ میں پچاس ہزار گونہ ثواب زیادہ ہوتا ہے، جیسا کہ صحیح میں ہے، اس سے معلوم ہوا کہ وہ ثواب فرض نمازوں کا ہے، اس مسئلہ میں مصنف ہدایہؒ کا قول ہی اصح ہے، واللہ اعلم۔

واذا فاتتہ رکعتا الفجر لا یقضیھما قبل طلوع الشمس، لانہ یبقی نفلا مطلقا......الخ

اور امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ جب نمازی کی صبح کی سنت چھوٹ جائے تو وہ اسے آفتاب نکلنے سے پہلے قضاء نہ کرے۔ لانہ یبقی الخ کیونکہ دو رکعتیں محض نفل ہو کر رہ جائیں گی، جب کہ فجر کے بعد محض نفل مکروہ ہوتی ہے، ف اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اگر یہ سنت رہتی تو مکروہ نہ ہوتی ہے، م، اور شمس الائمہ نے فقیہ اسمٰعیل سے یہ نقل کیا ہے کہ فرض سے پہلے دو رکعت سنت کی نیت سے نماز شروع کرنے کے بعد پھر فرض کی نیت کر کے امام کے ساتھ جماعت میں شریک ہو جانے سے وہ واجب ہو جاتی ہے، لیکن عینیؒ نے اس کا انکار کیا ہے کہ زیادات میں اس بات کی تصریح ہے کہ فرض کے بعد نذر واجب بھی مکروہ ہے۔

ولا بعد ارتفاعھا عند ابی حنیفۃؒ وابی یوسفؒ، وقال محمدؒ: احب الی ان یقضیھما......الخ

اور امام ابو حنیفہ وامام ابو یوسفؒ کے نزدیک آفتاب نکل جانے کے بعد بھی قضاء نہ کرے، ف الحاصل فجر کی سنت جب بغیر فرض کے چھوٹ جائے تو شیخینؒ کے نزدیک آفتاب نکلنے سے پہلے بھی اور نکل جانے کے بعد بھی اس کی قضاء نہیں ہے۔ وقال محمد الخ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ میں تو اس بات کو پسند کرتا ہوں کہ زوال کے وقت تک سنت کی قضاء کر لی جائے، ف اور اگر نہ پڑھے تو کوئی گناہ نہیں ہے، حلوائی اور فضلیؒ نے کہا ہے کہ شیخین کے نزدیک پڑھ لینے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے، الحاصل ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف باقی نہ رہا، المحیط، ع، مزنیؒ نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے، اور احمدؒ کی یہ بھی یہی ایک روایت ہے، اور آفتاب نکلنے سے پہلے پڑھنے میں کوئی حرج ہے یا نہیں، تو اس کتاب کے ظاہر سے اسی بات کی طرف اشارہ ہو رہا ہے۔

اور حضرت قیسؓ کی حدیث بھی اسی قول کے موافق ہے، کہ رسول اللہ ﷺ اپنے کمرہ سے نکل کر برآمدے میں تشریف لائے تو اسی وقت اقامت کہی گئی تو میں نے آپ کے ساتھ صبح کی نماز پڑھ لی، جب آپ واپس جانے لگے اور مجھے پڑھتے ہوئے پایا تو فرمایا مھلاً یا قیس اصلا تان معاً یعنی اے قیس رک جاؤ کیا ایک ساتھ تم دو نمازیں پڑھو گے۔ میں نے کہا یارسول اللہ ﷺ میں نے صبح کی سنت نہیں پڑھی ہے، تو فرمایا فلا اذاً تو کچھ حرج نہیں ہے، ابوداؤد اور ترمذی نے اس کی روایت کی ہے، ابن الہمامؒ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ ممانعت کی حدیث میں تو فجر کی نماز کے بعد سے آفتاب کے نکلنے تک کی ہے، جیسا کہ صحاح میں ہے، اور یہ بھی کہا ہے کہ ممانعت کی حدیث ہی اصح ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اب بھی اس وقت فرض نمازوں کی قضاء جائز ہے، اس بناء پر یہ حدیث مخصوص ہو گئی، کیونکہ فجر کے بعد ہر قسم کی نماز سے ممانعت ثابت نہیں ہوئی بلکہ فرائض کے علاوہ دوسری نمازوں کی، اور جب وہ حدیث مخصوص ہو گئی تو قیسؓ کی حدیث سے فجر کی سنت بھی مخصوص ہو سکتی ہے، جیسا کہ اصول کی کتابوں میں یہ بات طے شدہ ہے، ابن الہمامؒ نے اوقات نماز کی بحث میں یہ فرمایا ہے کہ مجھے یہ معلوم نہیں ہو سکا ہے کہ فقہاء نے کس دلیل سے فرض نمازوں کو مخصوص کیا ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ میرے نزدیک تحقیقی بات یہ ہے کہ صبح کی نماز کے بعد ہر ایسی نماز سے ممانعت ہے جو شارع اور شریعت کی طرف سے نہ ہو بلکہ اختیاری جواز میں ہو، لہٰذا فرض اور فجر کی سنت میں کوئی حرج باقی نہ رہا اور صرف نوافل منع کر دی گئیں، اگر یہ سوال کیا جائے کہ اگر کسی نے فجر کے فرض کے بعد دو رکعت نماز پڑھنے کی نذر مانی ہو تو بظاہر نذر ماننے سے نماز کو واجب مان کر ادا ہو جانا چاہئے حالانکہ زادۃ الزیادات میں صراحۃً ناجائز لکھا ہے ایسا کیوں ہے، جواب یہ ہے کہ نذر ماننے کو پہلے سے اس وقت میں پڑھنے کی ممانعت کا حکم معلوم ہے اس کے باوجود اس نے جان بوجھ کر قصداً نذر مانی تو ایسا ہوا گویا اس فرض کے بعد اس نے اسی وقت نماز پڑھنے کی نذر مانی ہو تو جب یہ دوسری صورت جائز نہیں تو پہلی صورت بھی جائز نہ ہو گی، کیونکہ دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں ہے، بخلاف فرائض کے اسی سے قضاء فرض نماز کا حکم ہو گیا، واللہ تعالیٰ اعلم، اس بناء پر اگرچہ فجر کی سنت کا وہ حکم اپنی جگہ پر یعنی باقی نہیں رہا پھر بھی اس پر مطلق نفل کا حکم جاری نہ ہو سکا، اسی لئے شیخ فضلیؒ اور حلوائیؒ کے کہنے کے مطابق امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کے ادا کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، جیسا کہ حضرت قیسؓ کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک مستحب ہے، م۔

لانہ علیہ السلام قضاء ھما بعد ارتفاع الشمس غداۃ لیلۃ التعریس.....الخ

کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فجر کی سنت کو لیلۃ التعریس کی صبح میں آفتاب نکلنے کے بعد قضاء کیا تھا، ف جیسا کہ صحیح مسلم وغیرہ کے متعدد صحابہ کرامؓ کی حدیثوں میں مذکور ہے، اگر یہ سنت اپنے وقت سے فوت ہو جانے کے بعد قضاء نہ ہو سکتی تو آپ قضاء نہ کرتے، اور ظہر سے پہلے کی چار رکعت سنت آپ نے وقت کے اندر فرض کے بعد پڑھ لی ہے۔

ولھما ان الا صل فی السنۃ ان لا تقضی، لاختصاص القضاء بالواجب، والحدیث ورد فی قضائھما تبعا للفرض، فبقی ماوراء ہ علی الاصل، وانما تقضی تبعا لہ وھو یصلی بالجماعۃ او وحدہ الی وقت الزوال، وفیما بعدہ اختلاف المشائخ، واما سائر السنن سواھا لا تقضی بعد الوقت وحدھا، واختلف المشائخ فی قضائھا تبعاً للفرض، ومن ادرک من الظھر رکعۃ ولم یدرک الثلاث، فانہ لم یصل الظھر بجماعۃ.

ترجمہ:- اور شیخینؒ کے نزدیک سنت کے بارے میں اصل حکم یہ ہے کہ اس کی قضاء نہ کی جائے، کیونکہ قضاء کرنے کا حکم واجب کے ساتھ مخصوص ہے، اور فجر کی سنت کی قضاء کرنے کے بارے میں جو حدیث ہے اس میں تو سنت کو فرض کے ساتھ فرض کے تابع کر کے قضاء کا حکم ہے لہٰذا اس کے ماسوا تمام سنتوں کا حکم اپنی جگہ پر باقی رہ گیا، اور فجر کی وہ سنت قضاء ہو جانے کی صورت میں فرض کے تابع کر کے ہی قضاء کی جائیگی زوال سے پہلے تک خواہ فرض نماز جماعت کے ساتھ ادا کی جارہی ہو یا تنہا

ادا کی جارہی ہو، اور اس وقت تک کے بعد پڑھنے میں مشائخ کا اختلاف ہے، لیکن اس سنت کے فجر کے علاوہ دوسری سنتیں وقت کے بعد قضاء کی نہیں جاتی ہیں، اور فرض کے تابع ہو کر ان کے قضاء کرنے میں مشائخ کا اختلاف ہے، اور جس نے ظہر کی جماعت میں سے صرف ایک رکعت پائی یعنی اور تین رکعتیں نہیں پائیں تو یہ کہا جائیگا کہ اس نے ظہر کی نماز جماعت کے ساتھ ادا نہیں کی ہے۔

توضیح:- فجر کی سنت کے علاوہ دوسری سنتوں کو قضاء ہو جانے کی صورت میں ادا کرنے کا حکم، ظہر کی ایک رکعت جماعت سے پانے اور تین رکعت نہ پانے کی صورت میں کہا جائیگا کہ اس نے جماعت نہیں پائی ہے

ولهما ان الا صل في السنة ان لا تقضى، لاختصاص القضاء بالواجب......الخ

مطلب واضح ہے، قضاء کرنے کا حکم واجب کے ساتھ مخصوص ہے ف چنانچہ اصول فقہ کی کتابوں میں قضاء کی تعریف یہ لکھی گئی ہے کہ حکم سے جو چیز واجب ہوئی ہو اس کے مثل کو حوالہ کرنا، اور کوئی سنت حکم کے ذریعہ واجب نہیں کی جاتی ہے، اس لئے اس کی قضاء بھی نہیں ہے۔

ابن الہمامؒ نے اعتراض کیا ہے کہ یہ تو اصطلاح ہوئی یہاں تک کہ اگر قضاء کی ایسی تعریف کی جائے جو اسے شامل ہو تو ایسا اعتراض نہ ہوگا، اور کہا ہے کہ یہ کہنا اولی ہے کہ جس سبب سے ادا واجب ہوتی ہے یہاں تک کہ جب ادا کا مطالبہ اپنے وقت پر پورا نہ کیا تو وہ آہستہ مؤخر ہو کر دوسرے وقت کے لئے باقی رہا، اور سنت کی ادائیگی کے وقت ہی ایسا کوئی مطالبہ نہ تھا تو اس کے لئے قضاء میں بدرجہ اولی مطالبہ نہ ہوگا، یہ فتح القدیر کی اس جگہ کی عبارت کا خلاصہ ہوا، اور یہ بات ظاہر ہے کہ اس سے قضاء کا واجب ہونا لازم نہ ہوگا، اور ہم اس کی قضاء کو واجب نہیں کہتے مگر ادا کا کچھ سبب ضرور تھا، اگرچہ واجب کرنے والا نہ تھا، وہی قضاء کا باعث ہے، اس کے علاوہ امام صاحبؒ کے نزدیک فجر کی سنت واجب کے حکم میں ہے تو یہی حکم اس کی قضاء میں بھی باقی رہے گا جو اس کی اداء میں تھا، اور آخری وجہ یہ ہے کہ مستحب رہے، فافہم، حدیث لیلۃ التعریس جس سے سنت کی قضاء کا ثبوت ہوتا ہے اس کا جواب یہ دیا ہے۔

والحديث ورد في قضائهما تبعا للفرض، فبقي ماوراء ه على الاصل......الخ

اور لیلۃ التعریس کی حدیث میں جو فجر کی سنت کا حکم مذکور ہے وہ تو فرض کے تابع ہونے کی وجہ سے ہے اس بناء پر اس کے ماسوا جتنی سنتیں ہیں تمام کا حکم اپنی جگہ پر باقی رہ گیا ہے، ف چونکہ یہ حدیث خلاف قیاس ہے اس لئے جیسی وارد ہوئی ویسی ہی باقی رہے گی، بلکہ ظہر میں فرض سے پہلے کی چار رکعتیں جو سنت ہیں ان کے بارے میں بھی ایسا ہی کہا جائے گا۔

وانما تقضى تبعا له وهو يصلي بالجماعة او وحده الى وقت الزوال......الخ

اور فجر کی سنت جس کا بیان ہوا وہ زوال ہی کے وقت تک فرض کے تابع کر کے قضاء کی جائیگی خواہ فرض نماز جماعت سے ادا کی جارہی ہو یا تنہا منفردا، ف اس مسئلہ میں تمام علماء کا اتفاق ہے۔ وفیما بعدہ الخ اور زوال کے بعد فرض کے ساتھ اس کے پڑھے جانے کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے، ف یعنی بعض علماء نے کہا ہے کہ قضاء کرے یہی امام شافعیؒ کا ایک قول ہے، اور بعض علماء نے اس کا انکار کیا ہے، محیط میں صرف دوسرا قول ذکر کیا گیا ہے، مع، گویا یہی اصح قول ہے، اور یہی قول امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا دوسرا قول ہے، اور ایک قول امام احمدؒ کا بھی ہے، ع۔

واما سائر السنن سواها لا تقضى بعد الوقت وحدها، واختلف المشائخ في قضائها......الخ

فجر کی سنت کے ماسوا دوسری کوئی بھی وقت کے بعد تنہا قضاء نہیں کی جائیگی، ف اس میں تینوں اماموں کا اتفاق

ہے۔ واختلف الخ اور فرض کے تابع کر کے ان کو قضاء کرنے میں مشائخ کا اختلاف ہے، ف یعنی عراقیوں کے نزدیک جب فرض کے ساتھ قضاء ہوں کہ جس طرح مسنون اذان اورا قامت قضاء کی جائیگی، اسی طرح سنت بھی فرض کے تابع کر کے قضاء کی جائیگی، اور خراسانیوں کے نزدیک قضاء نہیں کی جائیگی، اور یہی اصح ہے، مع۔

ومن ادرك من الظهر ركعة ولم يدرك الثلاث، فانه لم يصل الظهر بجماعة.

اور جس نے ظہر میں سے ایک رکعت پائی اور تین رکعتیں نہیں پائیں تو اس نے جماعت کے ساتھ ظہر کی نماز نہیں پڑھی، ف مسئلہ میں تینوں اماموں کا اتفاق ہے، ظہر کی نماز جماعت کے ساتھ پڑھنا کس وقت کہنا درست ہوگا، بعض صرف ایک رکعت پانے پر یہ بات صادق آتی ہے یا نہیں تو جواب یہ دیا گیا ہے کہ حقیقتاً تو اسی وقت کہنا صحیح ہے جب کہ چاروں رکعتیں جماعت کے ساتھ پڑھی گئی ہوں، اور نماز کا قصہ بھی نہ چھوٹا ہو، ویسے صرف جماعت پانا تو اس وقت بھی کہنا صحیح ہے جب کہ ایک رکعت بلکہ صرف قعدہ پالینے سے بھی کہنا صحیح ہے لہٰذا اس دوسری صورت میں یہ کہا جائیگا کہ اس نے بالاتفاق ظہر کی نماز جماعت نہیں پڑھی ہے بلکہ صرف جماعت کا ثواب پایا ہے، خواہ جمعہ کی فرض نماز ہو یا کوئی دوسری نماز ہو، لیکن جمعہ کے بارے میں امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جس نے جمعہ کے دن صرف قعدہ پایا وہ امام کے سلام کے بعد کھڑا ہو کر ظہر کی نیت سے چار رکعت فرض پڑھ لے کیونکہ جمعہ کے لئے جماعت ایک شرط ہے جو اس نے نہیں پائی ہے اس سے یہ وہم ہوتا ہے کہ جب تو اس نے جماعت کا ثواب بھی نہیں پایا لیکن یہ وہم اس دلیل سے باطل ہے جو مصنفؒ نے بعد میں بیان کی ہے۔

وقال محمد: قد ادرك فضل الجماعة، لان من ادرك آخر الشيء فقد ادركه، فصار محرزا ثواب الجماعة، لكنه لم يصلها بالجماعة حقيقة، ولهذا يحنث به في يمينه لايدرك الجماعة، ولا يحنث في يمينه لا يصلي الظهر بالجماعة، ومن اتى مسجدا قد صلي فيه، فلا باس بان يتطوع قبل المكتوبة ما بدأ له مادام في الوقت، ومراده إذا كان في الوقت سعة، وان كان فيه ضيق تركه قيل هذا في غير سنة الظهر والفجر، لان لهما زيادة مزية، قال عليه السلام في سنة الفجر: صلوها ولوطردتكم الخيل، وقال في الاخرى: من ترك الاربع قبل الظهر لم تنله شفاعتي، وقيل هذا في الجميع، لانه عليه السلام واظب عليها عند أداء المكتوبات بالجماعة، ولا سنة دون المواظبة، والأولى ان لا يتركها في الاحوال كلها، لكونها مكمّلات للفرائض الا اذا خاف فوت الوقت.

ترجمہ:- اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اس شخص نے جماعت کی فضیلت پالی کیونکہ کوئی شخص جب کسی چیز کے آخری حصہ کو پاتا ہے تو یوں کہا جاتا ہے کہ اس نے اسے پالیا ہے، لہٰذا وہ شخص جماعت کے ثواب کو پانے والا ہو گیا، لیکن اس نے حقیقۃً جماعت نہیں پائی ہے، اسی بناء پر وہ شخص اپنی قسم میں حانث نہ ہوگا جس نے یہ قسم کھائی ہو کہ وہ جماعت سے نماز نہیں پڑھیگا، اور جو شخص کسی مسجد میں اس وقت پہونچا جب کہ اس میں جماعت ہو چکی ہو تو اسے اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ اپنی فرض نماز سے پہلے نفل پڑھ لے وقت کا خیال رکھتے ہوئے جتنی چاہے، اور اگر وقت میں تنگی ہو تو اسے چھوڑ دے، کہا گیا ہے کہ یہ حکم ظہر اور فجر کی سنتوں کے علاوہ دوسری سنتوں کے لئے ہے کیونکہ ان دونوں نمازوں کی ایک خاص اہمیت ہے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے فجر کی سنت کے بارے میں فرمایا ہے کہ اسے پڑھا کرو اگرچہ تمہیں تمہارے دشمن کے گھوڑے بھگائیں، اور دوسری سنت (ظہر) کے بارے میں فرمایا ہے کہ جس نے ظہر سے پہلے کی چار رکعتیں چھوڑ دیں اسے میری شفاعت حاصل نہ ہوگی، کہا گیا ہے کہ یہ حکم تمام سنتوں کے بارے میں ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے تو فرائض کو جماعت کے ساتھ ادا کرنے کے وقت ان سنتوں پر مواظبت اور مداومت کی ہے، اور بغیر مداومت کے سنت ثابت ہی نہیں ہوتی ہے، اور اولی یہ ہے کہ ان سنتوں کو عام حالات میں نہ چھوڑے کیونکہ یہ سنتیں تو فرض نمازوں کی کمی کو پوری کرنے والی ہیں، البتہ اس وقت چھوڑ دے جب کہ وقت کے نکل جانے کا خوف ہو۔

توضیح:- جماعت ہو جانے کے بعد مسجد میں آنے والا نفل پڑھے یا نہیں
فجر اور ظہر کی سنتوں کی فضیلت، تنہا نماز پڑھنے والے کی سنتیں

وقال محمد: قد ادرك فضل الجماعة، لان من ادرك آخر الشيء فقد ادركه.....الخ

امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اس نے جماعت کا ثواب پالیا، ف اس لئے جمعہ میں بھی جماعت کا ثواب پایا، اور ظہر وجمعہ دونوں میں بالاتفاق جماعت کا ثواب پایا۔ لان من الخ کیونکہ جس نے کسی چیز کا آخری حصہ پالیا اس نے اس چیز کو پالیا اس لئے جماعت کا پورا ثواب پایا۔ لکنہ الخ لیکن اس نے نماز در حقیقت جماعت کے ساتھ نہیں پڑھی، ف بعض حصہ پڑھا ہے، اس مسئلہ کی اس تفصیل کا فائدہ قسم وغیرہ میں ظاہر ہوگا چنانچہ مصنفؒ نے کہا ہے۔ ولهٰذا الخ اسی بناء پر اس تھوڑے سے حصہ کے پانے کی وجہ سے وہ اپنی قسم میں جھوٹا ہو جائیگا، کہ لايدرك الجماعة ف یعنی کسی نے قسم کھائی کہ آج تم ظہر کی جماعت نہ پاؤ گے اگر تم جماعت پالو تو میرا غلام آزاد ہے اس کے بعد وہ دوسرا شخص مسجد میں نماز پڑھنے کے خیال سے آیا، لیکن اسے صرف ایک ہی رکعت ملی بلکہ ایک قعدہ ملا تو اس نے جماعت پائی اس وجہ سے قسم کھانے والا جھوٹا ہو گیا، اور اس کا غلام آزاد ہو گیا۔

ولا يحنث في يمينه لا يصلي الظهر بالجماعة.....الخ

اور اس قسم کھانے میں کہ آج تم ظہر کو جماعت سے نہیں پڑھو گے، ف اگر جماعت سے پڑھ لو تو میرا غلام آزاد ہے، اس کے بعد وہ دوسرا شخص جلدی سے جماعت کے خیال سے مسجد آیا مگر صرف ایک ہی رکعت جماعت سے ملی، تو فیصلہ یہ ہوگا کہ اس آنے والے نے جماعت کے خیال سے نماز نہیں پڑھی، لہٰذا وہ شخص جھوٹا نہ ہوا۔ م۔ اسی طرح اگر اس نے تین رکعتیں پائی ہوں، اور ایک رکعت نہیں پائی تو بھی یہی کہا جائیگا کہ اس نے ظہر جماعت کے ساتھ نہیں پڑھی، لہٰذا قسم کھانے والا جھوٹا نہ ہوا، یہی قول اظہر اور اصح ہے۔ خلافاً للسرخسیؒ، عف، ظہر کی طرح ہر چار رکعت والی نماز کا یہی حکم ہوگا، ت، امام شافعیؒ کا یہی مذہب ہے، ع، قعدہ پانے والے کو بھی بالاتفاق جماعت کا ثواب ملے گا مگر تکبیر اولیٰ پانے کا ثواب اس سے کہیں زیادہ بڑھا ہوا ہوگا، کیونکہ حدیث میں اس کی فضیلت کا مستقل ثبوت ہے، م۔

ومن اتى مسجدا قد صلي فيه، فلا باس بان يتطوع قبل المكتوبة ما بدا له مادام في الوقت.....الخ

امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جو شخص کسی ایسی مسجد میں آیا کہ اس میں نماز ہو چکی ہے مگر آنے والے کو جماعت نہیں ملی تو اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ فرض پڑھنے سے پہلے جتنی نفل پڑھنی چاہے وقت کا خیال رکھتے ہوئے پڑھ لے۔ ومراده الخ اس میں امام محمدؒ کی مراد یہ ہے کہ جب تک وقت میں گنجائش ہو، وان كان الخ اور اگر وقت میں تنگی ہو تو نفل چھوڑ دے، ف۔ ظاہر کلام تو اختیاری نفل میں ہے، مگر فقہائے کرام نے اس میں سنتوں کو بھی داخل فرمادیا ہے، اسی لئے کہا قیل هذا الخ کہا گیا ہے کہ یہ حکم ظہر اور فجر کی سنتوں کے ماسوا کے لئے ہے، ف کہ چاہے تو پڑھ لے لیکن ظہر اور فجر کی سنتوں کو پڑھنے کی زیادہ تاکید ہے۔ لان لها الخ کیونکہ دوسری سنتوں کے مقابلہ میں ان دونوں سنتوں کی افضلیت بہت زیادہ ہے۔

قال عليه السلام في سنة الفجر: صلوها ولو طردتكم الخيل، وقال في الاخرى: من ترك.....الخ

یعنی ان دونوں رکعتوں کو مت چھوڑو اگرچہ دشمنوں کے سوار تم کو ہانک کر لے جانا چاہیں، اور ابوداؤد کی روایت میں ہے لَا تَدَعوهُما وَلَو طَرَدتكُم الخَيلُ یہ حدیث فجر کی سنتوں سے متعلق تھی۔ وقال في الاخرىٰ الخ اور ظہر سے پہلے کی چار رکعتوں سے متعلق فرمایا ہے کہ جس نے ظہر سے پہلے کی چار رکعتیں چھوڑ دیں اس کو میری سفارش حاصل نہ ہوگی، ف یہ روایت بے اصل ہے اس کا کچھ وجود نہیں ہے، البتہ ام حبیبہؓ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ جس نے ظہر کے قبل چار رکعتیں اور ظہر کے بعد کی چار رکعتوں کی حفاظت کی اس پر اللہ تعالیٰ نے دوزخ کی آگ حرام کر دیگے، اس کی روایت ابوداؤد، ترمذی، نسائی

اور ابن ماجہ نے کی ہے۔

وقيل هذا في الجميع، لانه عليه السلام واظب عليها عند أداء المكتوبات بالجماعة......الخ

اور کہا گیا ہے کہ حکم تمام سنتوں کے بارے میں ہے، ف جب کہ تنہا پڑھے تو چاہے سنت پڑھے یا نہ پڑھے۔ **لانه عليه السلام الخ** کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرائض کو جماعت کے ساتھ ادا کرنے کے وقت ان سنتوں پر مداومت فرمائی ہے، ف تنہا پڑھنے کے وقت نہیں **ولاسنة الخ** اور بغیر مواظبت کے سنت ثابت نہیں ہوتی ہے، ف لہذا تنہا پڑھنے والے کے حق میں یہ نمازیں بطور سنت ثابت نہیں ہوئیں، بلکہ نفل میں تو اختیار ہوگا، صدر الاسلام کا یہی قول ہے، ع۔

والأولى ان لا يتركها في الاحوال كلها، لكونها مكملات للفرائض الا اذا خاف فوت الوقت......الخ

مصنفؒ نے فرمایا **والاولى الخ** اولی یہ ہے کہ ان سنتوں کو کسی حال میں نہ چھوڑے کیونکہ یہ سنتیں فرض نمازوں کی کمی کو پوری کرنے والی ہیں، مگر اس وقت چھوڑ دے کہ وقت میں کمی ہو گئی ہو، اور وقت نکل جانے کا خوف ہو، ف کسی حال سے مراد وقت کی تنگی اور زیادتی، تنہائی اور جماعت ہے، اور بعض نے کہا ہے کہ اسی میں مسافرت کی حالت اور اقامت کی حالت بھی داخل ہے، لیکن سفر کی حالت میں بہت سے مشائخ کے نزدیک یہ سنتیں چھوڑ دے، اور حالت سفر میں اگرچہ سواری پر یہ نمازیں پڑھی جاسکتی ہیں، اور اس میں کوئی اختلاف بھی نہیں ہے بلکہ گفتگو اس بات میں ہے کہ جو برائی اور اساءت اس کے بارے میں ہو سکتی تھی وہ مسافر کو نہ ہوگی، خلاصہ فتح القدیر۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر ترک کرنا جائز ہے پھر بھی ترک نہ کرنا اولی، کیونکہ اس پر مداومت کی وجہ سے جنت کا وعدہ اور دنیا اس کی تمام چیزوں سے بہتری اور جہنم کی آگ سے نجات اور دوسرے فضائل اور کمالات تمام باتوں کو یقینی طور سے امید وار ہو جاتا ہے، اور ان نمازوں کو جو فرائض کو مکمل کرنے والی عبارت سے تعبیر کیا گیا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ ابوداؤد وغیرہ کی حدیث میں اس بات کا ثبوت ہے کہ بعض آدمی نماز سے ایسی حالت میں فارغ ہوتے ہیں کہ اس کی ادا کی ہوئی نماز میں سے صرف آدھی نامہ اعمال میں لکھی جاسکی ہے اور کسی کی تہائی اس طرح کم وبیش لکھی جاتی ہے یہاں تک کہ کچھ ایسے بھی ہوتے ہیں کہ بعضوں کے نامہ اعمال میں کچھ بھی نہیں لکھا جاتا ہے، اور دوسری حدیثوں میں قیامت کے دن فرض نمازوں کے حساب وکتاب کے وقت ان میں کمی پاکر ان کی تلافی کرنے کے لئے نوافل کو تلاش کیا جائیگا، اگر نوافل کی نیکی اسکے اعمال میں ہوگی تو اس سے وہ کمی پوری کی جائیگی، ورنہ عذاب ہوگا، اسی وجہ سے یہ کہا گیا ہے کہ دن بھر میں ۲۰ رکعتیں فرض وواجب کی مجموعۃ ہوتی ہیں تو ماہ رمضان مبارک کی اہمیت کے پیش نظر اسی تعداد میں تراویح کی بھی ۲۰ رکعتیں رکھی گئی ہیں تاکہ فرض کی ہر ایک رکعت میں کمی کی تلافی کے لئے تراویح کی رکعت ہو سکے۔ م۔

ومن انتهى الى الامام في ركوعه، فكبر وقف حتى رفع الامام رأسه، لا يصير مدركا لتلك الركعة خلافا، لزفرؒ هو يقول: ادرك الامام فيما له حكم القيام، ولنا ان الشرط هو المشاركة في افعال الصلاة، ولم يوجد لا في القيام ولا في الركوع، ولو ركع المقتدى قبل امامه، فادركه الامام فيه جاز، وقال زفرؒ لايجزيه، لان ما اتى به قبل الامام غير معتد به، فكذا ما يبنى عليه، ولنا ان الشرط هوالمشاركة في جزء واحد كما في الطرف الاول، والله اعلم.

ترجمہ:- اگر کوئی شخص جماعت پانے کے لئے امام کے رکوع کی حالت میں مسجد پہونچا، اور تکبیر کہہ کر کھڑا رہا اتنے میں امام نے اپنا سر رکوع سے اٹھالیا تو اسے اس رکعت کا پانے والا نہیں مانا جائیگا، مگر امام زفرؒ کا اس میں اختلاف ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ مقتدی نے امام کو ایسی حالت میں پایا ہے جس کو کھڑے ہونے کا حکم حاصل ہے، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس موقع میں دونوں کا ایک حالت میں شریک ہو جانا شرط ہے جو نہ رکوع کی حالت میں پایا گیا اور نہ قیام کی حالت میں اس لئے رکوع کے پانے کا حکم نہیں

دیا جائیگا، اور اگر کسی مقتدی نے امام کے رکوع میں جانے سے پہلے رکوع کر لیا لیکن بعد میں امام نے اسے اسی حالت میں پالیا تو اسے جائز مان لیا جائے گا، اور اس موقع پر امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ یہ عمل صحیح نہیں مانا جائیگا، کیونکہ اس نے امام سے پہلے جتنی دیر رکوع کیا وہ بے اعتبار رہا اس پر بقیہ حصہ کی بناء کرنا بھی صحیح نہ ہوگا، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ دونوں کی ایک حالت میں شرکت ضروری ہے اگرچہ ایک ہی جزء میں ہو جیسا کہ شروع حصہ میں ہو، واللہ اعلم۔

توضیح:-امام کو رکوع کی حالت میں پانا، امام کو قیام کی حالت میں پایا اور رکوع میں نہیں گیا
قیاس سے دلیل، امام سے پہلے رکوع، قیاس سے دلیل، فروع، امام رکوع میں اور تکبیر
امام سے پہلے سر اٹھانا، امام کے دوسرے گمان سے سجدہ، مقتدی کی تین تسبیح سے پہلے امام نے سر اٹھایا
نماز عید میں امام کو رکوع میں پایا، امام سے پہلے سلام، امام نے قنوت چھوڑ دیا، کافر کو نماز جماعت میں

ومن انتهى الى الامام في ركوعه، فكبر وقف حتى رفع الامام رأسه......الخ

اور جو شخص امام تک اس وقت پہونچا جب کہ وہ رکوع میں تھا، پہونچ کر تکبیر تحریمہ کہنے کے بعد وہ کھڑا رہ گیا اور امام کو رکوع میں شریک نہ ہوا، ف خواہ وہ اس وقت رکوع کر سکتا ہو یا نہیں کر سکتا ہو حتی رفع الخ یہاں تک کہ امام نے رکوع سے اپنا سر اٹھا لیا۔

لا يصير مدركا لتلك الركعة خلافا لزفرؒ هو يقول: ادرك الامام فيما له حكم القيام......الخ

تو اس شخص کو اس رکوع کا پانے والا نہیں مانا جائیگا، ف اور اگر اس وقت پہونچا جب کہ امام کھڑا ہو اور اس نے احرام باندھ لیا اس کے بعد امام رکوع میں گیا مگر کسی وجہ سے یہ رکوع میں نہ جا سکا یا رکوع نہیں پایا تو بالاتفاق ایسے شخص کو لاحق کہا جائے گا اور اسے یہ رکعت مل گئی، اور اگر یہ اس وقت پہونچا جب کہ امام نے رکوع سے سر اٹھا لیا پھر اس نے تحریمہ باندھا تو بالاجماع یہ رکعت اسے نہیں ملی اور اگر پہونچ کر تحریمہ کے بعد امام کو رکوع میں پالیا تو بالاجماع یہ رکعت اسے مل گئی، یہی وہ صورت ہے جو مصنفؒ نے ذکر کی ہے، اس میں ہمارے اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس نے رکعت نہیں پائی۔ خلافاً لزفرؒ الخ اس مسئلہ میں امام زفرؒ کا اختلاف ہے، **وهو يقول** الخ زفرؒ کا فرمانا ہے کہ اس شخص نے امام کو ایسی حالت میں جس کو حکماً قیام مانا جاتا ہے، ف یعنی رکوع کو قیام سے مشابہت اس لئے یوں کہا جائے گا کہ گویا اس شخص نے گویا رکوع پالیا جب کہ رکوع کے بعد قیام میں پالیا پس یہ رکعت اسے مل گئی یہی قول امام ثوری، ابن المبارک اور ابن لیلیٰ کا بھی ہے۔

ولنا ان الشرط هو المشاركة في افعال الصلاة، ولم يوجد لا في القيام ولا في......الخ

اور ہماری دلیل تو یہ ہے کہ امام اور مقتدی میں موافقت ہو جانا یعنی ایک ساتھ ایک عمل میں شریک رہنا کافی ہے ف یہاں تک کہ صحیح مسلم کی حدیث میں ہے کہ امام اسی واسطے ہے کہ اس کی اقتداء کی جائے اس لئے تم اس کی مخالفت نہ کرو، جب وہ تکبیر کہے تو تم تکبیر کہو اور جب پڑھے تو تم خاموش ہو کر سنو، آخر تک۔

ولم يوجد لا في القيام ولا في الركوع......الخ

اور اس قسم کی شرکت امام و مقتدی کے درمیان نہیں پائے گئی نہ تو حالت قیام میں اور نہ حالت رکوع میں، ف بلکہ رکوع سے سیدھے کھڑے ہو کر سجدہ میں جاتے وقت، لہٰذا اس رکعت کا اسے سجدہ کے علاوہ اور کوئی رکن نہیں ملا، اس لئے یہ رکعت اسے بالکل نہ ملی، حدیث میں ہے کہ جب تم آؤ اور ہم سجدہ میں ہوں تو سجدہ میں شریک تو ہو جاؤ مگر اسے شمار کرو، اور جس نے رکعت پائی اس نے نماز پائی، ابوداؤد نے اسکی روایت کی ہے، یعنی جس نے رکوع پایا اس نے نماز کی ایک رکعت پائی اسے ایک رکعت شمار کرے اور صحیح مسلم میں اس کی تصریح ہے، سجدہ میں شرکت واجب ہے لیکن اگر نہ کرے تو نماز نہ فاسد ہو گی اور نہ سجدہ سہو لازم آئے

گا، النہر۔
ف: اس حدیث میں رکعت کو نماز کہا گیا ہے، اسی وجہ سے امام شافعیؒ نے یہ استدلال کیا ہے کہ ہر رکعت نماز ہے اور حدیث میں یہ بھی ہے کہ نماز بغیر قراءت کے نہیں ہے اس لئے ہر رکعت میں قراءت واجب ہوئی، میں مترجم کہتا ہوں کہ بقول اصح امام ابو حنیفہ کا مذہب یہی ہے کہ دو رکعتوں میں قراءت فرض ہے اور دو رکعتوں میں واجب ہے، یہ بات یاد رکھیں۔ م۔
مقتدی کے رکوع کرتے ہوئے امام نے سر اٹھانا شروع کر دیا تو اگر چہ ان دونوں کے درمیان ایک عمل میں محض تھوڑی سی شرکت پائی گئی یعنی ان دونوں کے دو رکوع کے درمیان تھوڑی سی شرکت پائی گئی تو اس نے رکعت پالی، یہی قول اصح ہے، ع۔

ولو ركع المقتدی قبل امامه، فادركه الامام فيه جاز......الخ

اگر مقتدی نے اپنے امام سے پہلے رکوع کر دیا، ف اور اسی حالت پر رہا تو اتنے میں امام نے اس کو رکوع کی حالت ہی میں پا لیا، یعنی امام نے جب رکوع کیا تو اس کا مقتدی رکوع میں پہلے سے تھا اس رکوع میں دونوں ایک وقت میں پائے گئے گویا رکوع میں امام کا شریک ہو گیا تو رکوع جائز ہو گیا، ف اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ مقتدی کو ایسی حرکت کرنی جائز ہو گئی بلکہ اس حرکت نامناسبہ کے باوجود مقتدی کی نماز فاسد نہ ہوئی، یعنی اگر چہ برا کیا پھر بھی نماز جائز رہے گی۔

وقال زفرؒ لايجزيه، لان ما اتی به قبل الامام غير معتد به، فكذا ما يبنى عليه......الخ

اور امام زفرؒ نے کہا ہے کہ مقتدی کے لئے یہ رکوع کافی نہیں ہوگا، کیونکہ مقتدی نے امام سے پہلے جتنی دیر بھی رکوع کیا وہ بالکل بے اعتبار رہا اس لئے اس پر جتنے حصہ کی بھی بنیاد رکھی گئی وہ سب بھی بیکار گئی، ف گنتی کے لائق نہیں ہے یعنی امام کے رکوع کر لینے کے بعد بھی جتنی دیر وہ رکوع میں رہا وہ بھی شمار کے لائق نہیں ہے، کیونکہ یہ دوسرا حصہ پہلے حصہ پر مبنی ہے، اور جو چیز کسی فاسد چیز پر مبنی ہو وہ بھی فاسد ہو جاتی ہے۔

ولنا ان الشرط هو المشاركة فی جزء واحد كما فی الطرف الاول، والله اعلم.

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ شرط تو کسی جزء میں دونوں کی یک وقت شرکت ہے جیسا کہ پہلے حصہ میں ہے، ف یعنی جب کہ ابتداء میں امام کے ساتھ شرکت کر کے رکوع کرے پھر امام سے پہلے سر اٹھا دے تو بالاتفاق یہ جائز ہے کیونکہ ایک وقت میں دونوں کی شرکت پائی گئی، اس لئے فاسد نہ ہوئی اگر چہ اس حرکت کے بارے میں بھی سخت وعید آئی ہے، چنانچہ حدیث میں ہے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ خبردار جو شخص امام سے پہلے اپنا سر اٹھا لیتا ہے کیا وہ اس بات سے نہیں ڈرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کے سر کو گدھے کا سر کر دے۔

چند ضروری مسائل

امام جب رکوع میں ہو تو اکثر علماء کے نزدیک مقتدی کی شرکت کے لئے صرف ایک تکبیر کافی ہے اگر اس تکبیر سے رکوع کی نیت کی ہوگی تو یہ نیت لغو قرار دی جائیگی اور تحریمہ کے لئے اسے تصور کر لیا جائیگا، (یعنی یہ سمجھا جائیگا کہ اس نے اس تکبیر سے تحریمہ کی نیت کی ہے اور رکوع کی نہیں کی ہے) فع۔ اگر کسی نے امام سے پہلے اپنا سر اٹھا لیا تو چاہئے کہ لوٹ جائے خواہ رکوع میں ہو یا سجدہ میں اور دوسرے کا شمار نہیں ہوگا، ف، اگر مقتدی کو سر اٹھا کر یہ گمان ہوا کہ امام دوسرے سجدے میں ہے اگر اس نے دوسرا سجدہ اور متابعت دونوں باتوں کی نیت کی تو متابعت مان لی جائیگی، اور اگر صرف دوسرے سجدہ کی نیت کی تو دوسرا سجدہ ہوگا، یہاں تک کہ امام نے سر اٹھا کر دوسرا سجدہ کیا اور مقتدی کو اسی سجدہ کی حالت میں پایا تو جائز ہے، ع، ف۔
امام نے رکوع یا سجود سے سر اٹھا لیا لیکن مقتدی نے اس وقت تک تین تسبیح ادانہ کی ہو تو بھی وہ امام کے ساتھ سر اٹھا کر اس کی متابعت کر لے، اگر کسی نے امام کو عید کی رکوع کی حالت میں پایا تو اسے چاہئے کہ فوراً رکوع میں شریک ہو کر عید کی زائد تین

تکبیریں اسی رکوع میں کہہ لے، کسی نے امام سے پہلے سلام پھیر دیا اور امام نے اتنی دیر کی کہ آفتاب نکل آیا تو مقتدی کی نماز صحیح ہو گی اور صرف اس امام کی نماز باطل ہو گئی، امام نے قنوت پڑھ کر رکوع بھی کر لیا لیکن مقتدی کی قنوت ہنوز ختم نہیں ہوئی تھی اس لئے اگر اسے امید ہے کہ اس کو ختم کر کے بھی رکوع مل جائیگا تو قنوت پوری کر کے رکوع میں شریک ہو ورنہ قنوت کو چھوڑ کر رکوع میں چلا جائے۔ف۔

اور فتح القدیر میں اس موقع پر متابعت امام وغیر متابعت کے متعلق کچھ وہ باتیں لکھی ہیں جن کو ہم وتر کی بحث میں لکھ چکے ہیں، اور لکھا ہے کہ کافر نے جماعت کے ساتھ نماز پڑھی تو اس کے اسلام لانے کا حکم دیا جائے گا، کیونکہ جماعت کی نماز صرف مسلمانوں کے لئے مخصوص ہے، بخلاف حج اور روزہ کے، لیکن یہ بھی لکھا ہے کہ جماعت کے اسلام کے ساتھ مخصوص کرنے کے معاملہ میں تامل اور غور کی ضرورت ہے میں کہتا ہوں کہ ہماری جماعت میں سوا مسلمان کے کسی کے شریک ہونے کا احتمال ہی نہیں لہذا اس میں نظر اور تامل کرنا بے کار ہے۔م۔

باب قضاء الفوائت

چھوٹی ہوئی نمازوں کو قضاء کرنے کا باب

من فاته صلوة قضاها اذا ذكرها، وقدمها على فرض الوقت، والاصل فيه ان الترتيب بين الفوائت وفرض الوقت عندنا مستحق، وعند الشافعيؒ مستحب، لان كل فرض اصل بنفسه، فلا يكون شرطا لغيره، ولنا قوله عليه السلام: من نام عن صلاة او نسيها فلم يذكرها الا وهو مع الامام، فليصل التي هوفيها، ثم ليصل التي ذكرها ثم ليعد التي صلى مع الامام.

ترجمہ: جس شخص کی نماز قضاء ہو گئی ہو تو جب بھی اسے یاد آئے اسے پڑھ لے مگر وقتی فرض سے پہلے اسے پڑھے، اس مسئلہ میں اصل بات یہ ہے کہ چھوٹی ہوئی نمازوں اور وقتی نمازوں کے درمیان ہمارے نزدیک ترتیب کا ہونا ضروری ہے، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک یہ ترتیب مستحب ہے، کیونکہ ہر فرض نماز اپنی جگہ پر اصل ہے، اس لئے کوئی بھی دوسری کے لئے شرط نہیں ہو سکتی ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے کہ جو شخص نماز پڑھتے وقت سوتا ہوا رہ گیا یا اسے بھول گیا مگر وہ بھولی ہوئی اسی وقت یاد آئی جب کہ امام کے ساتھ نماز پڑھ رہا ہو، تو جس نماز کو وہ پڑھ رہا ہو اسے پڑھ کر ختم کر ڈالے پھر اس نماز کو پڑھے جس کو اس نے یاد کیا ہے، پھر اس نماز کو دوبارہ پڑھ لے جسے اس نے امام کے ساتھ پڑھی ہے۔

توضیح:- چھوٹی ہوئی نمازوں کی قضاء کا باب۔ چھوٹی ہوئی نماز کی قضاء کرنے کا وقت۔ چھوٹی ہوئی نمازوں کے درمیان اور وقتی فرض کے درمیان ترتیب۔ حدیث سے دلیل

باب قضاء الفوائت...... الخ فائتہ نمازوں کے قضاء کرنے کا بیان۔

فائتہ ایسی نماز کو کہتے ہیں جو اپنے وقت سے جاتی رہے، اگر کوئی قصداً نماز کو چھوڑ دے تو وہ کبیرہ گناہ کا مجرم ہو گا، اسے توبہ کرنی چاہئے اس کے بعد معافی ہو گی یا حج کرنے سے معاف ہو گا ساتھ ہی قضاء بھی کرے، اور اگر عذر کی وجہ سے ہو تو قضاء کر لینے سے معاف ہو گا، عذر اور مجبوریوں کی مختلف وجہوں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ دشمنوں کی زیادتی ہو، جیسا کہ خندق کی لڑائی میں رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرامؓ کی چار وقتوں کی نمازیں فوت ہو گئی تھیں اس بناء پر کہ دشمنوں نے چاروں طرف سے ان حضرات کو گھیر رکھا تھا بعد میں آپ ﷺ نے سب کی قضاء فرمائی تھی، اسی طرح دردزہ میں دایہ جو دیکھ بھال کے لئے ہوتی ہے اس کے اٹھ کر جانے سے اس عورت یا بچہ جو ہونے والا ہے اس کی جان کا خطرہ ہو، تو یہ نماز میں تاخیر کر سکتی ہے، پھر وقت ملتے ہی پورے

شرائط اور ارکان کے ساتھ بجالانا ضروری ہے۔ اعادہ کے معنی ہیں کسی خرابی اور خلل کے وجہ سے اس کام کو وقت کے اندر دوبارہ کرنا، قضاء کے معنی ہیں وقت گذرنے کے بعد واجب شدہ جیسی چیز بجالانا، ن، و، ع۔

من فاتته صلوة قضاها اذا ذكرها، وقدمها على فرض الوقت......الخ

جس شخص کی نماز فوت ہوگئی ہو اسے اسی وقت قضاء کرے یا جب یاد آجائے اور اسے وقتی فرض سے پہلے ادا کرے۔ ف۔ اسی طرح اگر سو جانے کی وجہ سے فوت ہوگئی ہو تب بھی، اور یہاں نماز سے فرض مراد ہے خواہ فرض اعتقادی ہو جیسے فرائض پنجگانہ یا فرض عملی ہو جیسے وتر ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق، لہٰذا وتر اور فجر کی نمازوں کے درمیان بھی ترتیب واجب ہے، اور مطلقاً واضح ہے یہاں تک کہ اگر کسی نے بغیر انکار کے نماز عمداً ترک کردی بطور فسق کے تو اس کی قضاء بھی اجماعاً واجب ہے، امام مالکؒ اور شافعیؒ کا یہی قول ہے، ابن حبیبؒ نے کہا ہے کہ اس طرح ترک سے تو وہ مرتد ہو گیا فاسق سے بڑھ گیا۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ امام شافعیؒ جب عمداً ترک قضاء کرنے کو واجب کہتے ہیں تو یہ بات اس پر دلیل ہے کہ ان کے نزدیک عمداً ترک کرنے والا کافر نہیں ہوتا ہے، اچھی طرح سمجھ لیں، اسی طرح وقتی فرض پر قضاء کو مقدم کرنا واجب ہے، یہاں تک کہ وقتی فرض پر قضاء کو مقدم کئے بغیر وقتی نماز ادا نہ ہوگی، البتہ ترتیب ساقط ہو جانے کی صورت میں ادا بھی ہو سکتی ہے، جس کی تفصیل عنقریب آئیگی۔ م۔

والاصل فيه ان الترتيب بين الفوائت وفرض الوقت عندنا مستحق......الخ

اس جگہ اصل بات یہ ہے کہ قضاء شدہ نمازوں اور وقتی فرض کے درمیان ترتیب رکھنا ہمارے نزدیک مستحق ہے، ف یعنی فرض عملی ہے، اس لئے اگر ظہر عصر اور مغرب کی نمازیں قضاء ہو گئیں، اور عشاء کے وقت ان کو ادا کرتا ہے تو اسی ترتیب سے یعنی پہلے ظہر پھر عصر پھر مغرب تاکہ قضاء نمازوں میں ترتیب ہو جائے اس کے بعد وقتی فرض یعنی عشاء کو پڑھے، یعنی مذہب امام نخعی، مالک، احمد، اسحٰق، لیث وغیرہمؒ کا ہے۔ مع۔

وعند الشافعيؒ مستحب، لان كل فرض اصل بنفسه، فلا يكون شرطا لغيره......الخ

اور شافعیؒ کے نزدیک ترتیب مستحب ہے، ف یہی مذہب طاؤس وابو ثورؒ وغیرہ کا ہے، ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے کہ یہی قول اصح ہے۔ لان كل فرض الخ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ ہر فرض بذات خود اصل ہے، اس لئے دوسرے فرض کے لئے وہ شرط نہ ہوگا، ف البتہ کسی دلیل کے ساتھ ہو سکتا ہے جیسے عام عبادتوں کے لئے ایمان اور اعتکاف کے لئے روزے کا ہونا شرط ہے مگر حدیث کی دلیل کی وجہ سے، عف، اور جواب یہ ہے کہ وقتی صحیح ہونے کے لئے فائتہ کو ہم شرط نہیں کرتے بلکہ ہمارے نزدیک فائتہ مقدم واجب ہے، جب کہ وقتیہ مؤخر واجب ہے، یہاں تک کہ جب وقت کی تنگی کی وجہ سے ایسا کرنا ممکن نہ ہو تو وقتی نماز مقدم ہو جائیگی اور اسے پہلے ادا کرنا ہوگا اس کے بعد قضاء پڑھنی ہوگی، جیسا کہ اس کی تفصیلی بحث آئندہ ہوگی۔ م۔ الہداد۔ اگر نفل پڑھتے ہوئے فائتہ فرض یاد آجائے تو اسے پوری کر لینی چاہئے، کیونکہ فرض واجب میں جو ترتیب واجب ہوئی ہے وہ خلاف عقل وقیاس ثابت ہوئی ہے، محیط السرخسیؒ۔

ولنا قوله عليه السلام: من نام عن صلاة او نسيها فلم يذكرها الا وهو مع الامام......الخ

اور ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے جو شخص نماز سے غافل ہو کر سو گیا یا اسے بھول گیا اور اس کا خیال نہ رہا اور وہ اس وقت یاد آئی جب کہ دوسری نماز امام کے پیچھے پڑھ رہا ہو تو اسی کو پوری کرلے جسے پڑھ رہا ہو اس کے بعد اسے پڑھے جو چھوٹی ہوئی یاد آئی ہو اس کے بعد امام کے ساتھ جو نماز پڑھی ہو اسے دوبارہ پڑھ لے، ف اسی کے مطابق امام احمدؒ کا قول ہے، اس حدیث کو دار قطنی نے ثقہ راویوں سے حضرت ابن عمرؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے، لیکن امام مالکؒ نے موقوفاً یعنی ابن عمرؓ کے قول کی روایت کی ہے، دار قطنی وابو زرعہ نے اسی قول کو صحیح کہا ہے، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ ثقہ راوی کبھی مرفوع اور کبھی موقوف روایت کیا کرتے ہیں اس لئے دونوں روایتیں صحیح ہیں، عف، نہایہ وغیرہ نے اس مقام پر چند مشکلیں ذکر کی ہیں، جن کو حل کرنا مشکل ہے

جیسا کہ عینیؒ نے تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے۔
میں مترجم کہتا ہوں کہ میرے نزدیک تحقیق یہ ہے کہ شمس الائمہ سرخسیؒ نے فرمایا ہے کہ نمازوں کے اوقات اور ان کی ادائیگی میں ترتیب قطعی ہے، اب اگر کسی وجہ سے کوئی نماز بروقت ادا نہیں کی جاسکی تو بعد میں جب بھی پڑھی جائے اس وقت ادائیگی میں ترتیب کو باقی رکھنا ضروری ہے، ان کے ادا کرنے کی ترتیب اس طرح سے ہوگی کہ مثلاً حج ادا کرتے ہوئے عرفات کے مقام میں ظہر اور عصر دو وقتوں کی نماز ایک ساتھ پڑھی جاتی ہے وہاں اگر کوئی شخص عصر کو پہلے پڑھ کر بعد میں ظہر ادا کرے تو جائز نہ ہوگی اس لئے ترتیب وقت کے مطابق پہلے ظہر بعد میں عصر پڑھنی ہوگی، اس سے یہ بات سمجھ میں آگئی کہ سوجانے یا بھول جانے کی وجہ سے کوئی نماز اگر اپنے وقت پر پڑھی نہیں جاسکی تو یاد آتے ہی ادا کرنی چاہئے کہ یہی اس کا وقت ہے، اور ایک روایت میں ہے اس کے ادا کرنے کے علاوہ اس کا دوسرا کوئی کفارہ نہیں ہے، جیسا کہ صحیح بخاری اور مسلم میں ہے، پس جب یہ وقت اور یہ کفارہ شریعت کی طرف متعین ہوگیا تو اب اداء کے لحاظ سے بھی اور وقت کے لحاظ سے بھی فوت شدہ نماز کو وقتیہ پر مقدم کرنا ضروری ہوگیا، مگر چونکہ یہ وقت اس کا حقیقی نہیں ہے اسی بناء پر آفتاب کے نکلتے یا ڈوبتے ہوئے نماز نہیں پڑھی جاسکتی ہے، اسی وجہ سے اب اسے قصداً تارک نماز نہیں کہا جاسکتا ہے، اسی لئے فقہاء کرام نے فرمایا ہے کہ قضاء نماز زندگی میں کسی وقت بھی پڑھی جاسکتی ہے سوائے ان تین وقتوں کے جن میں نماز ممنوع ہے، یعنی طلوع، غروب، اور ٹھیک دوپہر کے وقت۔
اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ مصنفؒ نے جس حدیث سے استدلال کیا ہے وہ فرض کا بیان ہے یعنی اداء میں ترتیب وقت اور عمل دونوں اعتبار سے ضروری ہے، پھر وقت پر نہ پڑھنے کی صورت میں یعنی قضاء ہوجانے سے عمل کی ترتیب ضروری رہی، لیکن اس میں یہ احتمال باقی رہ گیا کہ شاید ترتیب ساقط ہوجائے تو مذکور حدیث سے وہ احتمال بھی ختم ہوگیا، پھر خبر الواحد ہونے کی وجہ سے اس کا درجہ فرض اعتقادی کا نہ ہو کر صرف فرض عملی رہ گیا، لہذا یہ قول اصح ہوا، واللہ سبحانہ وتعالے اعلم۔ م۔ فرض کی قضاء فرض اور واجب کی واجب اور سنت کی قضاء سنت ہے۔ البحر۔

ولو خاف فوت الوقت، يقدم الوقتية، ثم يقضيها، لان الترتيب يسقط بضيق الوقت، وكذا بالنسيان وكثرة الفوائت كيلا يؤدّي الى تفويت الوقتية، ولو قدم الفائتة جاز، لان النهي عن تقديمها لمعنى في غيرها، بخلاف ما اذا كان في الوقت سعة، وقدم الوقتية حيث لايجوز، لانه اداها قبل وقتها الثابت بالحديث.

ترجمہ:-اگر وقت کے ختم ہوجانے کا خوف ہو تو وقتیہ کو پہلے پڑھ لے پھر چھوٹی ہوئی کی قضاء کرے کیونکہ وقت کے تنگ ہوجانے سے ترتیب ساقط ہوجاتی ہے، اسی طرح بھولنے سے اور چھوٹی ہوئی نماز کی تعداد زیادہ ہوجانے سے بھی ترتیب ساقط ہوجاتی ہے، تاکہ ان قضاء نمازوں کے ادا کرتے کرتے وقتیہ نماز کے فوت ہوجانے کی نوبت نہ آجائے، اور اگر فائتہ نماز کو پہلے پڑھ لیا تو بھی جائز ہوگا کیونکہ اس کو تنگی کی حالت میں پہلے پڑھنے سے منع کرنے کی وجہ وہ ہے جو اس میں نہیں ہے بلکہ غیر میں ہے بخلاف اس صورت کے جب کہ وقت میں گنجائش موجود ہو پھر بھی وقتیہ کو مقدم کردیا ہو کہ اس صورت میں جائز نہ ہوگا، کیونکہ اس نے وقتیہ کو ایسے وقت میں ادا کیا ہے جو اس کے اس اصلی وقت سے پہلے ہے جن کا حدیث سے ثبوت ہوا ہے۔

توضیح:-فائتہ نماز کے ذمہ میں باقی رہتے ہوئے وقتیہ کو ادا کرنا جب کہ وقت کے نکل جانے کا خوف ہو، اور اس صورت میں جب کہ وقت میں گنجائش ہو

ولو خاف فوت الوقت، يقدم الوقتية، ثم يقضيها، لان الترتيب يسقط بضيق الوقت.....الخ
اگر وقت کے نکل جانے کا خوف ہو تو پہلے وقتیہ کو ادا کرے پھر چھوٹی ہوئی نماز کو قضاء کرے ف اس پر اجماع ہے، ع، مثلاً عشاء کی نماز قضاء ہوگئی، اور فجر کا وقت بھی اتنا تھوڑا سا باقی رہا کہ عشاء کی نماز پڑھ کر فجر پڑھنے کا وقت نہیں ملیگا بلکہ آفتاب

طلوع ہو جائیگا تو ایسی صورت میں فجر ہی کی نماز پہلے پڑھ لے۔ لان الترتیب الخ کیونکہ (۱) وقت کے تنگی کی وجہ سے ترتیب ختم ہو جاتی ہے، (۲) اسی طرح سے بھول جانے سے بھی (۳) اسی طرح قضاء نمازوں کی زیادتی کی وجہ سے بھی ترتیب ختم ہو جاتی ہے تاکہ وقتیہ کے بھی چھوٹ جانے اور قضاء ہو جانے کا خطرہ نہ رہے، ف کتنی تعداد میں قضاء جمع ہو جانے سے انسان سے ترتیب کا وجوب ختم ہو جاتا ہے، تو ان کی تعداد چھ یا اس سے زیادہ، اس کے ساقط ہو جانے کی وجہ یہ ہے کہ یہ بات فرض قطعی ہے کہ وقتیہ کو جان بوجھ کر دیر کر کے یا قضاء کر کے نہیں پڑھنا چاہئے، اور فوت شدہ کو پہلے پڑھنا یہ فرض عملی ہے، ایسی صورت میں جب کہ وقت بالکل تھوڑا سا رہ جائے یا چھوٹی ہوئی نمازیں بہت سی باقی رہ گئی ہوں اتنی تعداد میں کہ ان کو ادا کرتے کرتے وقتیہ کے بھی فوت ہو جانے کا ڈر ہو جائے تو فرض قطعی کو فرض عملی سے پہلے ادا کرنا ضروری ہوگا، بندہ مترجم کو اس عبارت کا یہی مطلب سمجھ میں آیا ہے، میں نے کسی بھی شارح کو اس موقع پر اس بحث میں پڑتے ہوئے نہیں پایا ہے، واللہ اعلم۔ م۔ اگر فوت شدہ نمازیں تین چار وقتوں کی ہوں اور وقت میں اتنی گنجائش نہ ہو کہ ان سبھوں کو پڑھ لینے کے بعد بھی وقتیہ نماز پڑھی جا سکے تو قول اصح یہ ہے کہ وقتیہ پہلے پڑھی جائے، المجتبی۔ مگر اس تصحیح میں نظر اور تامل ہے۔ م۔

پھر وقت کی تنگی کا اعتبار غالب گمان سے ہونا کافی ہے یا حقیقۃً تنگ ہونا ضروری ہے، یعنی وقتیہ کے ادا کر لینے کے بعد کسی کو معلوم ہوا کہ وقت کی تنگی کا جو خطرہ تھا وہ غلط تھا یعنی اس وقت قضاء اور ادا تمام نمازیں پڑھی جا سکتیں تھیں، تو فتاوی الحجہ اور الحسبین اور المجتبی میں ہے کہ حقیقۃً تنگی کا اعتبار ہوگا لہذا جو وقتیہ نماز پڑھی جا چکی ہے وہ بے اعتبار ہوگئی، پھر اگر اتنا وقت باقی رہ گیا ہو کہ عشاء اور فجر ادا کر سکتے ہیں تو پہلے عشاء کی بعد میں فجر کی نماز پڑھ لینی چاہئے اور اس سے پہلے کی پڑھی ہوئی فجر نماز باطل سمجھی جائیگی، اور اگر اب یہ گمان ہوا کہ صرف وقتیہ یعنی فجر ہی کا وقت باقی رہ گیا ہے اس خیال سے پھر فجر ادا کی مگر دوبارہ معلوم ہوا کہ یہ گمان بھی غلط تھا کیونکہ وقت میں گنجائش پہلے زیادہ تھی تو پھر فجر باطل ہوگئی، پھر اسی طرح ادا کرتا جائے یہاں تک کہ اگر دونوں نمازوں کے لئے وقت ہو یا بالترتیب ادا کرے، اور اگر صرف وقتیہ پڑھنے کا ہی احتمال باقی رہ جائے تو وہی پڑھے، لیکن اگر بعد کو گمان غلط ثابت ہو جائے تو پھر باطل ہو جائیگی، فتح القدیر اور بحر الرائق میں اسی قول کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ کسی فرض کو ادا کر لینے کے بعد اسے باطل کرنے کے لئے کسی قطعی دلیل کا ہونا ضروری ہے، اور یہ ترتیب تو ایسی ضروری چیز ہے جو قطعی نہیں ہے بلکہ اس کے ساقط ہونے کا ہر وقت احتمال باقی رہتا ہے تو زیادہ راجح صورت یہ تھی کہ اس مسئلہ میں غالب گمان پر بنیاد رکھنی چاہئے تھی چنانچہ مصنفؒ کے کلام سے اسی بات کا پتہ بھی چلتا ہے لیکن جزوی روایتیں اسکے مخالف ہیں، اور بہت ممکن ہے کہ شیخ ابن الہمامؒ نے وہاں ترتیب کے مستحب ہونے کو زیادہ راجح کہا ہے اور اس مسئلہ میں ترتیب کے صرف فرض ہونے کے سلسلہ کے مسائل بیان کئے ہیں، پھر وقت کی تنگی اور وسعت میں مستحب وقت کا اعتبار کرنا ہوگا اس دلیل سے کہ اگر کسی نے عصر کی نماز پڑھنی شروع کی اتنے میں ظہر کا نہ پڑھنا اور ذمہ میں باقی رہنا یاد آگیا ساتھ ہی آفتاب کی روشنی میں زردی بھی مائل ہو چکی ہے تو اسے چاہئے کہ نیت باقی نہ کرے اور عصر کی نماز پوری کر لے یہ اسی بات پر صریح دلیل ہے کہ مستحب وقت کا اعتبار ہے ورنہ عصر کی نیت باطل کر دینی چاہئے تھی، قاضی خان میں ہے کہ وقت کی تنگی کا اعتبار شروع کے وقت ہوتا ہے یہاں تک کہ اگر ظہر کی قضاء کا ہونا یاد ہو اس کے باوجود عصر کی نماز شروع کر دی اور نماز باطل کر دی اتنی کہ وقت تنگ ہو گیا تو اس کا اعتبار نہیں ہے اور عصر کی پڑھی ہوئی نماز جائز نہ ہوگی البتہ اگر اسے تنگی کے وقت میں نیت توڑ کر باطل کر دے تو پھر سے نماز شروع کر کے پڑھے۔ مع۔

ولو قدم الفائتة جاز، لان النهي عن تقديمها لمعنى في غيرها......الخ

اور اگر نمازی نے وقت کی تنگی کے باوجود فائتہ کو بھی پہلے پڑھ لیا تو بھی نماز جائز ہو جائیگی، ف یعنی فائتہ نماز ادا ہو جائیگی، ساتھ ہی وقتیہ نماز کے وقت کو کھونے کا اس پر گناہ لازم ہوگا، حاصل یہ ہے کہ ایسا کام کرنا حرام ہے اس کے باوجود پڑھی

ہوئی قضاء نماز صحیح ہوگی۔ لان النهي الخ کیونکہ ایسی تنگی کی حالت میں فائتہ کو پہلے پڑھ دینے سے جو ممانعت ہے وہ ایسے معنی کی وجہ سے ہے جو کسی غیر شیء میں ہے، ف یعنی وقتیہ کو کھونا، لہٰذا وقتیہ کو کھونے سے چھوٹی ہوئی نماز کی ادائیگی میں کچھ نقصان نہیں ہوا البتہ وقتیہ کو کھونے سے اس پر بڑا گناہ لازم آیا، تو یہ دوسری بات ہے۔

بخلاف ما اذا كان في الوقت سعة، وقدم الوقتية حيث لايجوز، لانه اداها قبل وقتها.....الخ

بخلاف اس صورت کے جب وقت میں گنجائش ہو اس کے باوجود وقتیہ کو پہلے پڑھ لیا تو یہ نماز صحیح نہ ہوگی، لانه اداها الخ کیونکہ اس نے وقتیہ کو ایسے وقت میں ادا کیا ہے جو اس کے لئے حدیث سے ثابت شدہ مقررہ وقت سے پہلے ہے، ف یعنی حدیث کی روشنی میں تو وقتیہ کے لئے وہ وقت ہے جو فائتہ کے ادا کر لینے کے بعد ہو، جیسے عرفات میں عصر و ظہر جمع کرنے میں عصر کا وہ وقت ہے جو فرض ظہر پڑھ کر ہو یہاں تک کہ اگر کوئی عصر پڑھ کر ظہر پڑھے گا تو نماز جائز نہ ہوگی، اسی طرح فائتہ سے پہلے وقتیہ پڑھنے کا وقت ہی نہیں ہے، جیسا کہ حدیث سے ثابت ہوا ہے، اس جگہ یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ وقتیہ کے اوقات تو قرآن پاک یا حدیث متواتر سے ثابت ہیں ایسی صورت میں خبر واحد سے اس کا منسوخ ہونا لازم آتا ہے جو صحیح نہیں ہوتا ہے، اس کا جواب نہایہ میں اس طرح دیا گیا ہے کہ ترتیب فائتہ کے سلسلہ کی حدیث خبر واحد نہیں بلکہ خبر مشہور ہے۔

ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ یہ دعوی مردود ہے کیونکہ اس کے مرفوع ہونے ہی میں تو شک ہے اس لئے یہ اس مشہور کس طرح ہو سکتی ہے، لیکن میں مترجم کہتا ہوں کہ اس کے صحیح جواب کے لئے وہی تحقیق صحیح ہے جو پہلے گذر چکی ہے، یعنی مثلاً ظہر کی نماز کے بعد عصر کی نماز کو پڑھنا قرآن اور حدیث متواتر سے ثابت ہے، اور جب ظہر کی نماز اپنے وقت سے قضاء ہو کر عصر کے وقت میں آگئی کیونکہ بہر صورت اسے ادا کرنا تو ضروری ہے اس لئے وقت کی وہ ترتیب تو ختم ہو گئی لیکن افعال اور اعمال کی ترتیب کو باقی رکھنا تو اب بھی اس کے لئے ممکن ہے اس بناء پر اس پر عمل کرنا بھی واجب ہوا البتہ اس صورت میں جب کہ یہ بھی ممکن نہ ہو مثلاً وقت میں صرف عصر کی نماز پڑھی جا سکتی ہو تو ترتیب بالکل ساقط ہو جائیگی، لیکن اس جگہ اصل بحث میں تو بات ہے کہ وقت میں دونوں کے پڑھنے کی گنجائش ہو ایسی صورت میں عملی ترتیب لازم ہے، اور ظہر کی قضاء نماز پڑھنے میں جتنا بھی وقت لگا وہ وقت اگر چہ بظاہر عصر کا وقت تھا لیکن باطن میں وہ عصر کی ادا سے خارج ہوا لہٰذا اس وقت میں عصر کی اداء صحیح نہ ہوئی بلکہ صحیحین کی حدیث اور اس کتاب کی حدیث سے جو دار قطنی کی روایت سے ہے معلوم ہوا کہ یہ وقت بھی ظہر کا وقت ہے اس اعتبار سے کہ یاد آتے ہی بجالانا اس کے ادا کرنے کے درجہ میں ہے، اسی لئے فقہاء نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ اگر قضاء کا ذمہ میں باقی ہونا بالکل ہی یاد نہ ہو تو اس وقت عصر کی نماز صحیح ہوگی۔

اس بیان سے یہ بات بھی ظاہر ہوئی کہ قصداً چھوڑنے اور غفلت سے چھوٹ جانے میں کیا فرق ہے، کہ عمداً چھوڑنے سے اس چھوڑنے کا گناہ ذمہ میں باقی رہے گا، اور غافل شخص نے جاگنے کے ساتھ ہی ادا کر لی تو گناہ معاف ہے، اس سے یہ بات بخوبی سمجھ میں آتی ہے کہ اگر مصنفؒ دلیل کو ان الفاظ میں لانه اداها في وقت لهالم يسعها اداء بشغله بغيرها میں فرماتے تو مطلب بہت ہی واضح ہو تا یعنی اس نے وقتیہ کو وقتیہ کے ایسے وقت میں ادا کیا جو اس کے ادا کی گنجائش نہیں دیتا تھا اس وقت کے دوسری نماز کے افعال میں مشغول ہونے کی وجہ سے، اس لئے کہ یہ وقت تو حقیقت میں عصر ہی کا ہے مگر اس میں عصر کی اداء جائز نہیں سمجھی گئی ہے کیونکہ فرضیت ترتیب افعال سے وہ قضاء کے افعال کے لئے کر دیا گیا ہے، اچھی طرح مسئلہ سمجھ لیں۔ م۔

چند ضروری مسائل

دیوانہ کی دیوانگی ختم ہونے کے بعد اس پر دیوانگی کی حالت کی قضاء لازم نہیں آتی ہے جیسے کہ مرتد پر حالت ارتداد کے۔ اور دار الکفر کے مسلمانوں پر جب تک کہ انہوں نے نماز کے واجب ہونے کو کسی سے سیکھا یا جانا ہو۔ بغیر نشہ کے بے ہوش پر جب کہ

ایک رات اور دن سے زیادہ بیہوش رہا ہو۔ اور مریض پر جب کہ اسے اشارہ سے پڑھنے کی بھی طاقت نہ تھی۔ قضاء واجب نہ ہوگی۔ مسافر پر حالت سفر کی قضاء دو رکعتیں اور حالت حضر کی قضاء چار رکعتیں ہیں، البحر۔

کسی نے وضوء کا خیال رکھ کر ظہر کی نماز پڑھی پھر وضوء کر کے عصر کی نماز پڑھی پھر اسے خیال آگیا کہ کی ظہر نماز کے وقت وضوء نہ تھا اور بغیر وضوء کے نماز پڑھ لی ہے تو بھولنے کے حکم کے مطابق اس کی ترتیب اس کے ذمہ سے ساقط سمجھی جائیگی۔ اور اب صرف ظہر کی قضاء کرے بخلاف عرفہ کے میدان کی نماز کے، محیط السرخسی۔

اگر جمعہ میں فجر کی قضاء یاد آئی اب اگر اسے یہ امید ہو کہ پہلے فجر کی قضاء نماز پڑھ کر جمعہ کی نماز اسے مل سکتی ہے تو بالاتفاق نماز ختم کر کے ایسا ہی کرلے، اور اگر جمعہ کی نہیں بلکہ ظہر کی مل سکتی ہے تو بھی شیخین کے نزدیک ایسا ہی کرے۔ لیکن امام محمدؒ کا اس میں اختلاف ہے، اور اگر ظہر بھی نہیں مل سکتی ہو تو بالاجماع جمعہ کی نماز پوری کرے، السراج۔

اگرچہ وقت تنگ رہ گیا ہو پھر بھی اتنی امید ہو کہ قضاء نماز پڑھ کر وقتیہ کو بھی مختصر قراءت اور افعال کے ساتھ پڑھ سکتا ہے تو ایسی صورت میں ترتیب کا خیال رکھنا ضروری ہے اور اسی قدر مختصر نماز پڑھ لے جس سے نماز جائز ہو جاتی ہو، التمر تاشی۔ اگر وقت کی تنگی یا بھول جانے کی وجہ سے ترتیب ساقط ہو گئی پھر وقت میں وسعت پالی اور اس وقت قضاء نماز یاد آگئی تو بالاتفاق اس کی ترتیب لوٹ جائیگی، الاشباہ والنہر بحوالہ درایہ۔ جب تک انسان نماز کو بھولا ہوا ہو اس کی ترتیب ساقط رہتی ہے لیکن یاد آتے ہی ترتیب لازم ہو جاتی ہے۔ الخلاصہ۔

ولو فاتته صلواتٌ رتبها في القضاء كما وجبت في الاصل، لان النبي عليه السلام شغل عن اربع صلوات يوم الخندق، فقضاهن مرتبا، ثم قال صلوا كما رأيتموني اصلي، الا ان يزيد الفوائت على ستة صلوات، لان الفوائت قد كثرت، فتسقط الترتيب فيما بين الفوائت بنفسها كما يسقط بينها وبين الوقتيه، وحد الكثرة ان تصير الفوائت ستا بخروج وقت الصلاة السادسة، وهو المراد بالمذكور في الجامع الصغير وهو قوله.

ترجمہ:- اگر کسی کی کئی نمازیں چھوٹ گئی ہوں تو وہ ان کی قضاء کرتے وقت انہیں ترتیب سے ادا کرے جیسا کہ اصل میں واجب ہوئی ہوں، اس لئے کہ غزوہ خندق میں رسول اللہ ﷺ کی چار نمازیں چھوٹ گئی تھیں، تو آپ نے انہیں ترتیب کے ساتھ ادا کیا تھا، اس کے بعد آپ نے یہ بھی فرمایا کہ تم لوگوں نے مجھے جس طرح پڑھتے ہوئے دیکھا ہے اس طرح تم بھی پڑھا کرو، مگر اس وقت جب کہ فائتہ نمازیں چھ سے زیادہ ہو جائیں کیونکہ فائتہ نمازیں زیادہ ہو گئی ہیں اس لئے خود ان فائتہ نمازوں میں بھی ترتیب ساقط ہو گئی، جیسا کہ فائتہ اور وقتیہ کے درمیان ترتیب ساقط ہو جاتی ہے، اور زیادتی کی حد یہ ہے کہ فائتہ چھ ہو جائیں چھٹی نماز کے وقت کے نکلتے ہی، جامع صغیر میں مذکور ہے اس کی یہی مراد ہے، اور وہ یہ ہے (جو آئندہ آئیگی)۔

توضیح:- اگر کئی نمازیں چھوٹ گئی ہوں تو ان کے پڑھنے کے ترتیب کا ہونا، ترتیب کا ساقط ہونا، لوٹ آنا، حدیث سے دلیل، ترتیب کا ساقط ہونا

ولو فاتته صلواتٌ رتبها في القضاء كما وجبت في الاصل، لان النبي عليه السلام شغل عن......الخ

اگر کسی کی کئی نمازیں فوت ہو گئیں تو ان کی قضاء کرتے ہوئے اسی ترتیب سے قضاء کرے جیسے کہ اصل میں واجب ہوئی ہیں۔ لان النبي عليه السلام الخ اس دلیل سے کہ رسول اللہ ﷺ خندق کی لڑائی کے موقع پر جو کہ پانچویں ہجری میں کفار سے ہوئی تھی چار نمازیں وقت پر ادا نہ فرما سکے یہاں تک وہ سب قضاء ہو گئیں بعد میں آپ نے انہیں اسی ترتیب سے ادا کیا جس ترتیب سے وہ قضاء ہوئی تھیں، ف جیسا کہ امام احمدؒ و ترمذی اور نسائی نے حضرت ابن مسعودؓ سے اور نسائی وابن حبان نے حضرت ابو سعید خدریؓ سے حدیث نقل کی ہے، اور حضرت ابو سعیدؓ کی حدیث میں ہے کہ اس وقت تک یہ حکم نازل نہیں ہوا تھا، ﴿فَإِنْ

ﵟفَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًاﵞ یعنی جب کافروں کی طرف سے اچانک حملہ کا خوف ہو تو پیادہ پا اور سوار نماز پڑھو۔
الحاصل اس واقعہ سے رسول اللہ ﷺ نے بالترتیب نماز قضاء کر کے دکھادی، جس میں اس میں دونوں باتوں کا احتمال ہے کہ یہ طریقہ واجب ہو یا مستحب پھر فرمایا صلوا کما الخ کہ رسول اللہ ﷺ نے تصریح کے ساتھ اس حکم میں فرمادیا ہے کہ تم نے مجھے جس طرح مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھا ہے تم بھی اسی طرح پڑھا کرو، جیسا کہ صحیح بخاری میں حضرت مالک بن الحویرثؓ کی حدیث میں ہے پس ان دونوں حدیثوں کے مجموعہ سے یہ بات حاصل ہوئی کہ اس طرح ترتیب کے ساتھ پڑھنا واجب تھا کیونکہ اس میں صلوٰ ہے جو امر کا صیغہ ہے اور وہ وجوب کے لئے ہوتا ہے۔
واضح ہو کہ مصنفؒ کے اس قول ثم قال سے زبردست شبہ اس بات کا ہوتا ہے کہ یہ سب ایک ہی حدیث ہے، اگر وہ اس طرح فرمادیتے وقد قال تو وہ شبہ پیدا نہ ہوتا، اس موقع پر ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے کہ آپ نے نماز میں جتنے کام کر کے دکھائے ہیں ان میں ہر کام کا واجب ہونا ضروری نہیں ہے، اسی بناء پر ان میں کی سنتیں، آداب اور نوافل اپنی جگہ رہیں وہ واجب نہیں ہوئیں، بلکہ جو واجب رہیں، اس بناء پر ترتیب کا واجب ہونا ثابت نہ ہو سکا، خلاصہ فتح القدیر۔
اگر کسی کے ذمہ ایک سے زیادہ فائتہ نمازیں باقی ہوں اور وقت میں وقتیہ کے علاوہ بقیہ نمازوں میں سے چند کے پڑھ لینے کی گنجائش موجود ہو تو جب تک ان چند نمازوں کو وہ نہ پڑھ لے گا وقتیہ کو پڑھنا صحیح نہ ہوگا، مثلاً فجر کی نماز کے وقت یہ بات یاد آئی کہ اس نے عشاء اور وتر کی نماز نہیں پڑھی ہے وہ باقی رہ گئی ہیں اور وقت میں اندازہ سے صرف پانچ رکعتوں کے پڑھنے کی امید اور گنجائش ہو تو وہ پہلے وتر کی تین رکعتیں پڑھ لے اس کے بعد صبح کی دو رکعتیں پڑھ لے، پھر آفتاب نکل جانے کے بعد عشاء کی نماز پڑھ لے، اور اگر عصر کے وقت فجر اور ظہر کی قضاء یاد آئی تو پہلے ان دونوں کی قضاء کرے اس کے بعد عصر کی پڑھ لے لیکن اس وقت میں صرف آٹھ رکعتوں کے ہی پڑھنے کی امید ہو تو ظہر اور عصر کی پڑھ لے، اور اگر صرف چھ رکعتوں کے پڑھنے کی گنجائش ہو تو فجر اور عصر کی نمازیں پڑھ لے۔ قاضی خان۔ اور اگر تمام چھوٹی ہوئی نمازوں کو وقتیہ کے ساتھ پڑھنے کی گنجائش ہو تو ترتیب وار قضاء ادا کرنے کے بعد وقتیہ کو ادا کرے، اس طرح ترتیب ساقط نہیں ہوگی۔

الا ان يزيد الفوائت على ستة صلوات، لان الفوائت قد كثرت، فتسقط الترتيب......الخ
مگر جب کہ فوت شدہ بڑھ کر چھ تک ہو جائیں، ف تو اب زیادہ کی تعداد تک پہنچ جانے کی وجہ سے ان کی ترتیب ساقط ہو جائیگی، یہی صحیح قول ہے، محیط السرخسی، لان الفوائت الخ کیونکہ قضاء نمازیں کثرت تک پہونچ چکی ہیں، فتسقط الخ تو خود قضاؤں کے درمیان ترتیب ساقط ہو جائیگی، جیسا کہ فائتہ اور وقتیہ نمازوں میں ترتیب ساقط ہو جاتی ہے۔

وحد الكثرة ان تصير الفوائت ستا بخروج وقت الصلاة السادسة......الخ
اور کثرت کی حد یہ ہے کہ قضاء نمازیں (اعتقادیہ۔ وتر نہیں۔ ت)۔ ستا بخروج الخ کہ وہ عدد چھٹے وقت کے نکلنے کے ساتھ ہے، ف یہاں تک کہ پانچ اعتقادی فرض نمازوں کے علاوہ ایک اور فرض کے وقت کے نکل جانے ساتھ قضاء ہو جائیں تو ترتیب ساقط ہو جائیگی، یہی مراد ہے اس عبارت کی جو فی الجامع الخ میں مذکور ہے وہ عبارت وہی ہے جو ف مصنفؒ نے لکھی ہے۔ (آئندہ)۔

وان فاتته اكثر من صلوات يوم وليلة، اجزأته التي بدأ بها، لانه اذا زاد على يوم وليلة، تصير ستا، وعن محمدؒ انه اعتبر دخول وقت السادسة، والاول هو الصحيح، لان الكثرة بالدخول في حد التكرار، وذلك في الاول.

ترجمہ:۔اور اگر کسی کی ایک دن اور ایک رات سے زیادہ کی نمازیں فوت ہو گئی ہوں تو اس نے جس نماز سے شروع کی تھی وہ جائز ہو جائیگی، کیونکہ وہ جب ایک دن اور رات سے زیادہ ہو جائیگی تو وہ چھ کی تعداد میں ہو جائیگی، امام محمدؒ سے ایک روایت یہ بھی

ہے کہ اس میں چھٹے وقت کے داخل ہونے کا اعتبار ہوگا، لیکن پہلا قول جو بیان کیا جاچکا ہے وہی صحیح ہے، کیونکہ کثرت تو حد تکرار میں داخل ہونے سے ہوتی ہے، اور یہ بات پہلے قول میں پائی جاتی ہے (چھٹے وقت کا نکل جانا)۔

توضیح:-زیادتی کی وہ حد جس سے فائتہ کے درمیان ترتیب ختم ہو جاتی ہے

وان فاتته اكثر من صلوات يوم وليلة، اجزأته التي بدأ بها، لانه اذا زاد على يوم وليلة......الخ

اگر فوت ہو گئیں کسی کی ایک دن اور ایک رات کی نمازوں سے زیادہ تو اس کی وہ نماز جائز ہو جائیگی جس سے اس نے ابتداء کی تھی، ف اس طرح اس سے چھ نمازیں مراد ہوئیں، لانه اذا زاد الخ کیونکہ جب ایک دن اور ایک رات سے زیادہ فوت ہو گی تو وہ چھ ہو ہی جائیں گی۔

وعن محمدؒ انه اعتبر دخول وقت السادسة، والاول هو الصحيح......الخ

اور امام محمدؒ سے ایک روایت یہ بھی آئی ہے کہ انہوں نے چھٹی نماز کے داخل ہونے کا اعتبار کیا ہے، ف اس کے نکلنے کے وقت کا اعتبار نہیں کیا ہے۔ مگر صرف داخل ہونے سے قضاء نہیں ہو سکتی ہے جب تک کہ اس کو ادا کئے بغیر وقت ختم نہ ہو جائے، اسی لئے کہا ہے۔ والاول الخ پہلا قول ہی صحیح ہے، ف چھٹی وقت کے بغیر ادا نکل جانے کا اعتبار ہوتا ہے، ف جب کہ چھٹی کا وقت بغیر ادا کئے ہوئے نکل جائے تو دن رات کی پانچ نمازوں کے بعد چھٹی نماز کا وقت دوبارہ آجانے سے کل چھ ہو جائیگی۔ م۔ اس سلسلہ میں ایک معتبر قول یہ ہے کہ جب سے نماز چھوٹنی شروع ہوئی ہے اس وقت سے درمیان کے چھ اوقات ہونے چاہئے اگرچہ فائتہ کے بعد کی نمازوں کو اپنے اوقات میں ادا پڑھ چکا ہو، اور بعضوں نے یہ بھی کہا ہے کہ اس میں معتبر قول یہ ہے کہ قضاء نمازیں مجموعۃً چھ ہو گئی ہوں اگرچہ وہ متواتر نہ ہوں بلکہ متفرق طور پر ہوں۔ اس اختلاف کا نتیجہ یہ ظاہر ہو گا کہ جب کسی نے مثلاً تین نمازیں چھوڑ دیں اس طرح سے کہ ایک دن کی ظہر اور ایک دن کی عصر اور ایک دن کی مغرب لیکن یہ تینوں دن ترتیب وار نہ ہوں اور یہ بھی معلوم نہ ہو کہ ان میں سے پہلی کون سی ہے، تو پہلے قول کے مطابق ترتیب ساقط ہو جائیگی، کیونکہ ان قضاء شدہ نمازوں کے درمیان جو اوقات پائے گئے وہ بہت زیادہ ہیں، اور دوسرے قول کے مطابق ترتیب ساقط نہ ہو گی کیونکہ ان قضاء شدہ نمازوں کی تعداد بذات خود چھ نہیں ہوئی ہیں لہٰذا وہ اس طرح پڑھے ظہر پھر عصر پھر ظہر پھر مغرب پھر عصر پھر ظہر۔ لیکن قول اول اصح ہے۔ التبیین۔

اور دوسرے قول میں احتیاط بہت زیادہ ہے۔ قاضی خان۔ اور یہی زیادہ راجح ہے۔ الفتح۔ اسی قول کو ابن الہمامؒ نے ترجیح دی ہے، اور کہا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کا مذہب معلوم ہے کہ اگر کسی کو اپنے ذمہ کی قضاء یاد ہو اس کے باوجود اس نے تنگی وقت اور مجبوری کے بغیر وقتیہ پڑھ لی تو یہ نماز فاسد ہوئی مگر اس کا فساد ابھی ایک بات کے ہونے تک موقوف ہے کہ آئندہ کا حال دیکھا جائے کہ اگر اس نے آئندہ فائتہ کے یاد رہتے ہوئے مزید وقتیہ پانچ نمازیں پڑھ لیں اور چھٹی نماز کا وقت آگیا تو یہ سب صحیح ہو گئیں، اس بناء پر اس قول کے مطابق چھ اوقات کا تخلل نہیں پایا جاتا ہے الخ الفتح۔

اگر کسی نے ایک ماہ کی نماز نہیں پڑھی، اس کے بعد متواتر کافی دنوں تک پڑھتا رہا پھر اس نے ایک نماز چھوڑ دی اس طرح پہلی تمام چھوٹی ہوئی نمازیں قدیمہ کہلائیں اور وہ بالاتفاق ترتیب کو ذمہ سے ساقط کر دیتی ہیں، اور دوسری ایک چھوٹی ہوئی جدیدیا نئی ہوئی، اس میں مشائخ کا اختلاف ہے، الکافی۔

ولو اجتمعت الفوائت القديمة والحديثة، قيل يجوز الوقتية مع تذكر الحديثة لكثرة الفوائت، وقيل لا تجوز، ويجعل الماضي كان لم يكن زجرا له عن التهاون، ولوقضى بعض الفوائت حتى قل مابقي، عاد الترتيب عند البعض وهو الاظهر، فانه روى عن محمدؒ فيمن ترك صلاة يوم وليلة، وجعل يقضي من الغد مع كل وقتية فائتة، فالفوائت جائزة على كل حال، والوقتيات فاسدة ان قدمها لدخول الفوائت في حد القلة، وان اخرها

فكذلك الا العشاء الاخير، لانه لا فائتة عليه في ظنه حال ادائها.
ترجمہ :-اگر بہت سی نمازیں ذمہ میں اکٹھی ہو گئیں جن میں پرانی اور نئی بھی ہیں تو کہا گیا ہے کہ وقتیہ نماز جائز ہو گی نئی قضاء کے یاد رہتے ہوئے بھی، چھوٹی ہوئی نمازوں کی زیادتی کی وجہ سے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ وقتیہ جائز نہ ہو گی اور پچھلی نمازوں کو ایسا سمجھ لیا جائیگا کہ وہ گویا باقی نہیں رہیں اس کی سستی برتنے کی وجہ سے اس پر سرزنش کے طور پر، اور اگر چھوٹی ہوئی نمازوں میں سے اس نے کچھ پڑھ لیں یہاں تک کہ جو باقی رہیں وہ بالکل تھوڑی رہ گئیں تو بعض فقہاء کے نزدیک اس کی ترتیب لوٹ آئیگی، اور یہی قول اظہر ہے، کیونکہ امام محمدؒ سے اس شخص کے بارے میں روایت ہے جس نے ایک دن اور ایک رات نماز چھوڑ دی ہو، اس کے بعد دوسرے دن سے ہر وقتیہ نماز کے ساتھ ایک فائتہ بھی پڑھنے لگا تو اس کی تمام فائتہ نمازیں جائز ہو جائیگی ہر حال میں لیکن وقتیہ کو اگر پہلے پڑھ لیا ہو تو وہ سب فاسد ہو گی، فائتہ نمازوں کے حد قلت میں داخل ہو جانے کی وجہ سے، اور اگر انہیں مؤخر کر دیا تو بھی یہی حکم ہو گا سوائے عشاء کی نماز کے کیونکہ اس نماز کے ادا کرتے وقت اس کے اپنے گمان میں اس پر کوئی قضاء باقی نہیں رہی ہے۔

توضیح :- پرانی اور نئی قضاء نمازیں کسی کے ذمہ جمع ہو گئیں
قضاء نمازوں میں سے بعض کو ادا کیا یہاں تک کہ وہ چھ سے کم ہو گئیں

ولو اجتمعت الفوائت القديمة والحديثة، قيل يجوز الوقتية مع تذكر الحديثة.....الخ
اگر پرانی اور نئی قضاء مل کر بہت سی جمع ہو گئیں تو ایک قول کے مطابق ان نمازوں کے یاد رہتے ہوئے بھی وقتی نمازوں کو ادا کر لینا جائز ہے، کیونکہ قضاء نمازوں کی تعداد زیادہ ہو چکی ہے، ف اسی قول پر فتوی بھی ہے۔ الکافی۔ یہی قول اصح ہے، المحیط، وقیل الخ اور دوسرا قول یہ بھی ہے کہ نئی قضاء نمازوں کے یاد رہتے ہوئے وقتیہ جائز نہ ہو گی، الکافی۔

ويجعل الماضي كان لم يكن زجرا له عن التهاون.....الخ
اور پرانی قضاء نمازوں کو اس کی ادائیگی میں لاپرواہی اور سستی کرنے کے جرم میں دھمکی اور زجر کے طور پر ذہن سے بھلا دیا جائیگا، ف یہی قول اصح، المجتبی، اس طرح اصل میں ترتیب ساقط کر دی گئی ہے، لیکن زجر و توبیخ کے طور پر استحساناً ناجائز ہونے کا حکم دیا جائے، م۔

ولو قضى بعض الفوائت حتى قل مابقي، عاد الترتيب عند البعض.....الخ
اور اگر قضاء نمازوں میں سے کچھ ادا کرنے کی وجہ سے باقی تعداد میں کم ہو گئیں، ف یعنی کثرت کی مشروط حد کم ہو گئی یعنی تعداد میں چھ سے کم رہ گئیں تو قول اصح یہ ہے کہ ترتیب نہیں لوٹے گی۔ الخلاصہ۔ اور امام ابو حفص الکبیرؒ نے فرمایا ہے کہ اسی پر فتوی ہے، المحیط، وعاد الترتيب الخ بعض کے نزدیک ترتیب لوٹ آئیگی۔

وهو الاظهر فانه روى عن محمدؒ فيمن ترك صلاة يوم وليلة، وجعل يقضي من الغد.....الخ
یہی قول زیادہ ظاہر ہے، ف یعنی دلیل کے اعتبار سے بھی اور روایت کے اعتبار سے بھی یہی اظہر ہے۔ ع۔ کیونکہ کثرت تو اس مجبوری سے ترتیب کو ساقط کرنے والی تھی کہ ان کے ادا کرنے میں وقتیہ کو بھی کرنا لازم آتا ہے۔

فانه روى عن محمدؒ فيمن ترك صلاة يوم وليلة، وجعل يقضي من الغد مع كل وقتية فائتة.....الخ
تو امام محمدؒ سے روایت ہے ایسے ایک شخص کے بارے میں جس نے ایک دن رات کی نماز قضاء کی وجعل الخ اور اس نے دوسرے دن سے ہر وقتی نماز کے ساتھ ایک قضاء نماز بھی پڑھنی شروع کی تو فالفوائت الخ قضاء نمازیں بہر حال جائز ہیں، ف خواہ انہیں وقتیہ سے پہلے پڑھے یا بعد میں۔ والوقتيات الخ اگر وقتیہ نمازوں کو قضاء نماز سے پہلے پڑھ لے گا تو وہ فاسد

ہو جائیں گی کیونکہ فائتہ نمازیں تو تعداد میں کم ہو چکی ہیں، ف اس لئے ان سے پہلے کوئی بھی وقتیہ ادا نہ ہو گی۔

وان اخرھا فکذلک الا العشاء الاخیر، لانہ لا فائتة علیہ فی ظنہ حال ادائھا.....الخ

اور اگر وقتیہ کو فائتہ کے بعد پڑھے تو بھی فاسد ہو گی، ف کیونکہ دوسری فائتہ تو ابھی بھی باقی ہیں، جو اس بات کی مستحق ہیں کہ ترتیب کے لازم ہونے کی وجہ سے پہلے پڑھی جائیں، م۔ الا العشاء الخ سوائے عشاء اخیر یعنی عشاء کے (کہ مغرب کو عشاء اول بھی کہا جاتا ہے) ف کہ عشاء فاسد نہ ہو گی، لانہ لا فائتہ الخ کیونکہ اس کے گمان کے مطابق اس کے ادا کرنے کے وقت اس پر کوئی قضاء نماز باقی نہیں ہے، ف اور اس کا یہ گمان معتبر بھی ہے، جیسے کسی نے ظہر کی نماز پڑھی اس حال میں کہ اسے فجر نماز کا باقی رہ جانا یاد بھی تھا اس لئے اس کی ظہر کی نماز فاسد ہو گی پھر فجر کی نماز قضاء کی اور عصر کی نماز پڑھ لی حالانکہ اسے ظہر کا باقی رہنا یاد ہے تو عصر کی نماز جائز ہو گی کیونکہ اس کے ادا کرتے وقت اس کے گمان میں کوئی نماز باقی نہیں ہے، التبیین۔

اس مسئلہ سے اس طرح استدلال کیا گیا ہے کہ جب پہلے دن فجر سے عشاء تک کی نمازیں قضاء کی نیت سے پڑھ لیں اور دوسرے دن فجر کی نماز کے ساتھ فجر کی بھی قضاء کی تو یہ وقتیہ بہر حال فاسد ہو گی اس بناء پر اب کل فوت شدہ نمازیں تعداد میں چھ ہو گئیں، اس لئے ترتیب ساقط ہو گئی، پس ظہر کے وقت خواہ وقتیہ کو پہلے پڑھے یا پیچھے پڑھے نماز جائز ہو گی، لیکن ناجائز ہونے کی وجہ یہی ہو گی کہ ظہر پڑھ لینے سے پھر پانچ رہ جائیگی، اور ترتیب لازم آجائیگی، اس سے معلوم ہوا کہ تعداد میں کمی آجانے سے ترتیب لازم آتی، ابن الہمامؒ نے اعتراض کیا ہے کہ ترتیب ساقط نہیں ہوئی تھی، کیونکہ چھٹی نماز کے نکل جانے سے ترتیب ساقط ہوتی لیکن اس سے پہلے اس نے ایک قضاء نماز پڑھ لی ہے اس لئے فی الحال پانچ ہی باقی رہ گئی ہیں، پھر یہ بھی کہا یہ مسئلہ تو بطور گواہی کے ہے، اس لئے ہم نے یہ فرض کر لیا کہ اس موجودہ مسئلہ میں متقدمین سے کوئی روایت منقول نہیں ہے، لیکن دلیل تو موجود ہے کہ قضاء کی زیادتی ہو جانے سے ترتیب کا وجوب ختم کر دیا جاتا ہے کہ بہت زیادہ قضاء نمازوں پڑھتے ہوئے وقتیہ نماز پڑھنے کا بھی وقت ختم نہ ہو جائے اور بالآخر وقتیہ نماز کو ادا کرنا ناممکن ہو جاتا، بلکہ وہ بھی قضاء ہو جاتی، اسی ایک مجبوری کی وجہ سے ایک واجب حکم یعنی ترتیب کے ساتھ ادا کرنا ساقط ہو گیا اب جب کہ یہ عذر باقی نہ رہا تو اس ترتیب کا حکم اپنی جگہ پر لازم آگیا۔

اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ جو تحقیق فرضیت کی ترتیب کے موقع پر میں نے لکھی ہے اس میں غور کرنے سے بلاشبہ یہی قول معلوم ہوتا ہے کیونکہ فرض تو یہ ہے کہ پہلے قضاء کو بجالا کر ادا کا حکم بجالایا جائے لیکن زیادہ جمع ہو جانے کی وجہ سے وہ حکم رک گیا ہے، کسی دوسری مجبوری یا عذر کی وجہ سے نہیں رکا ہے اور جب عذر نہ رہا تو فرضیت کی ادائیگی میں کوئی رکاوٹ باقی نہ رہی اور حکم لوٹ آیا، اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ حکم کبھی ساقط نہیں ہوتا ہے، لیکن تحقیقی بات یہ ہے کہ فرض کا ساقط ہونا ایک دوسرے نص سے ہو گا، اور قضاء کی زیادتی کے وقت بلاشبہ دقت اور پریشانی ہو گی، لیکن یہ وقت ایک منصوص دلیل ختم کی گئی ہے، لہٰذا نص کا مقابلہ نص سے ہی ہوا ہے، اور جب وہ قضاء شدہ آہستہ آہستہ تھوڑی رہ گئیں تو حرج والی نص دوسرے کے لئے معارض اور مقابل نہ رہ سکی پس فرضیت کی نص پر عمل ہو گا، اور یہ کسی طرح بھی دفع کے قابل نہ رہی، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

اگر کسی نے ذمہ میں قضاء باقی رہنے نماز کو یاد آجانے کے باوجود ادا نہیں کیا بلکہ مؤخر کر دیا باوجودیکہ اس کی قضاء کر سکتا تھا اس کے متعلق اصل میں یہ حکم مذکور ہے کہ یہ مکروہ ہے، کیونکہ جس وقت وہ یاد آئی ہے وہی وقت اس کی ادائیگی کا صحیح وقت ہے، اور نماز کو ایسے وقت سے مؤخر کرنا بلا خلاف مکروہ، المحیط، بلکہ قطعاً حرام ہے، پھر مکروہ کی کیا وجہ ہوئی جس کی تحقیق اس مترجم نے اس سے پہلے لکھدی ہے، م۔

ومن صلی العصر وھو ذاکر انہ لم یصل الظھر، فھی فاسدة الا اذا کان فی آخر الوقت، وھی مسألة الترتیب واذا فسدت الفرضیة لایبطل اصل الصلاة عند ابی حنیفةؒ وابی یوسفؒ، وعند محمد تبطل، لان

التحریمة عقدت للفرض، فاذا بطلت الفرضیة بطلت التحریمة اصلا، ولهما انها عقدت لاصل الصلوة بوصف الفرضیة، فلم یکن من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل، ثم العصر یفسد فسادا موقوفا حتی لوصلی ست صلوات، ولم یعد الظهر، انقلب الکل جائزا، وهذا عند ابی حنیفةؒ، وعندهما یفسد فسادا باتا لاجواز لها بحال، وقد عرف ذلک فی موضعه.

ترجمہ:-جس شخص نے عصر کی نماز پڑھی یہ یاد رکھتے ہوئے کہ اس نے ظہر کی نماز نہیں پڑھی ہے تو یہ نماز فاسد ہوگی، مگر اس صورت میں صحیح ہوگی جب کہ وقت بالآخر ہورہا ہو، اور یہ ترتیب کا مسئلہ ہے، اور جب کسی نماز کی فرضیت فاسد ہو جائے تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ اصل نماز باطل نہ ہوگی، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک باطل ہو جائیگی کیونکہ فرض ہی کی نیت سے تحریمہ باندھا گیا تھا، پس جب اس کی فرضیت باطل ہوگئی تو تحریمہ ہی باطل ہو گیا، اور ان دونوں یعنی شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ تحریمہ تو نفس نماز کے لئے باندھا گیا تھا اس طرح سے اس میں فرضیت کی صفت تھی لہذا وصف کے باطل ہو جانے سے اصل باطل قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں ہے، ثم عصر کی نماز جو فاسد ہوگی اس کا فساد موقوف ہوگا یعنی فوراً فاسد نہ ہوگی، یہاں تک کہ اگر چھ وقتوں کی نماز پڑھتا رہا مگر ظہر کی نماز دوبارہ نہیں پڑھی تو ساری نمازیں اب جائز ہو جائینگی، اور یہ حکم صرف امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک یہ سب مکمل طور پر اس طرح فاسد ہو جائینگی کہ ان میں جائز ہونے کا کسی حال میں احتمال بھی نہ رہے گا، اور یہ بات اپنی جگہ (باب الصلوۃ) میں پہلے بتا چکی ہے۔

توضیح:-ظہر کی نماز باقی رہ جانے کے خیال رہتے ہوئے بھی عصر کی نماز کسی نے پڑھ لی، اختلاف ائمہ، ان کے دلائل

ومن صلی العصر وهو ذاکر انه لم یصل الظهر، فهی فاسدة الا اذا کان فی آخر......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے، **الا اذا کان الخ** مگر جب کہ عصر کے بالکل آخر وقت میں یہ یاد آئے، ف کہ اس وقت سے مستحب وقت تک صرف نماز عصر کی گنجائش ہو، اسی طرح اس صورت میں بھی کہ اس پر جو ترتیب لازم ہے یہ بات بھی نہ جانتا ہو جب بھی نماز عصر فاسد نہ ہوگی۔م۔

وهی مسألة الترتیب واذا فسدت الفرضیة لایبطل اصل الصلاة عند ابی حنیفةؒ وابی یوسفؒ.....الخ

اور یہ تو وہی ترتیب کے واجب ہونے کا مسئلہ ہے، ف اس مسئلہ کو یہاں پر آئندہ مسئلہ کی تمہید کے طور پر ذکر کیا ہے یعنی **واذا فسدت الخ** اور جب ترتیب کے فرض ہونے کی وجہ سے عصر کی نماز فاسد ہوگئی تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ابھی توقف رہے گا (فساد کا فوری حکم نہیں ہوگا) کہ اگر اس کے بعد اور بھی پانچوں نمازیں فاسد کیں تو چھ کی کثیر تعداد جمع ہو جانے کی وجہ سے یہ ترتیب ساقط ہو جائیگی اور یہ عصر اور اس کے بعد کی پانچوں نمازیں سب صحیح ہو جائینگی، اور اگر پانچ کے درمیان ظہر کی نماز قضاء کر لی تو سب فاسد ہو کر نفل ہو جائیگی، اس تفصیل کی بناء پر ان شیخین میں اتنی بات میں تو اتفاق ہے کہ اصل نماز بہر صورت بالکل برباد نہ ہوگی، م۔

وعند محمد تبطل، لان التحریمة عقدت للفرض، فاذا بطلت الفرضیة بطلت التحریمة......الخ

اور امام محمدؒ کے نزدیک اصل نماز ہی بے کار ہوگئی، ف یہاں تک کہ چھوٹی ہوئی نماز کے یاد آنے کے بعد اگر وہ قہقہہ مار دے تو وضوء نہیں ٹوٹے گا، ف **لان التحریمة الخ** اس دلیل سے کہ اس نے تو فرض نماز کے لئے باندھا تھا، پس جب اس کی فرضیت ختم ہوگئی تو تحریمہ بالکل جڑ سے ختم ہو گیا، ف لہذا یہ نماز ہی باقی نہ رہی، اس کا جواب یہ ہے کہ تحریمہ میں اوصاف مختلف ہوا کرتے ہیں یعنی کبھی فرض ہونے کا کبھی سنت ہونے کا تو کبھی نفل ہونے کا اسی بناء پر تحریمہ فرض اور تحریمہ سنت کہلاتا ہے تو جب اس

سے فرض یا سنت ہونے کی صفت مٹادی گئی تو کم از کم نفس تحریمہ تو باقی رہ گیا، اور وہی نفل ہونے کے لئے کافی ہے، اسی وجہ سے مصنفؒ نے لکھا ہے۔

ولهما انها عقدت لاصل الصلوة بوصف الفرضية، فلم يكن من ضرورة بطلان الوصف.....الخ

اور شیخینؒ کے نزدیک یہ تحریمہ فرضیت کے وصف کے ساتھ اصل نماز کے لئے منعقد ہوا ہے، ف لہٰذا اس تحریمہ کے ساتھ فرضیت اس کا ایک وصف ہوا، فلم یکن الخ اس لئے وصف فرضیت کے باطل ہونے سے اصل تحریمہ کا باطل ہونا کوئی ضروری بات نہیں ہے، ف مگر جب کہ کوئی دلیل قائم ہو، اور یہاں کوئی دلیل بھی نہیں ہے، پھر اصل تحریمہ کے باقی رہنے پر ظاہری طور سے نماز کا پایا جانا ہی دلیل ہے۔ م۔ اسی طرح فرض ترتیب کے باب کے شروع میں حضرت ابن عمرؓ کی ذکر کی ہوئی حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کیونکہ اس میں نماز کے پوری کرنے کا حکم ہے، ف، الحاصل شیخینؒ کے موافق عصر میں ظہر کی قضاء یاد آجانے کے بعد عصر کی فرض نماز کے ادا ہو جانے کا حکم تو ختم ہو گیا مگر اس کی اصل نماز باقی ہے۔

اب یہ سوال ہوتا ہے کہ ختم ہونے یا فاسد ہونے کا حکم کیا بالکل قطعی فوری دیا گیا ہے یا ابھی اس میں کچھ توقف کرنا ہوگا، مسئلہ میں یہ دوسرا اختلاف ہے، چنانچہ اس موقع پر امام ابو یوسفؒ امام محمدؒ کے موافق ہیں اس بات میں کہ بالکل قطعی اور فوری فساد کا حکم دیا جائیگا، لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایک بات پر یہ فساد موقوف رہے گا، چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا ہے:

ثم العصر يفسد فسادا موقوفا حتى لو صلى ست صلوات، ولم يعد الظهر.....الخ

پھر عصر کی نماز جو مسئلہ مذکورہ میں فاسد ہوئی اس میں فساد کا توقف کے طور پر آیا ہے اور فوری طور پر نہیں آیا، ف یعنی اس کے فاسد ہو جانے کا فیصلہ نہیں کیا گیا ہے بلکہ اس میں تھوڑا انتظار اور توقف ہے۔ حتی لو صلی الخ یہاں تک کہ اگر اس نے اس کے بعد اس عصر کو ملا کر چھ نمازیں اپنے اپنے وقت پر اداء کیں اور اس وقت تک ظہر کی قضاء نماز نہیں پڑھی تو تنقلب الکل الخ یہ سب نمازیں بدل کر جائز ہو جائیگی، ف تو وہ پڑھی ہوئی عصر بھی ان کے ساتھ جائز ہو جائیگی۔

وهذا عند ابي حنيفة، وعندهما يفسد فسادا باتا لاجواز لها بحال، وقد عرف ذلك في موضعه.....الخ

یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے، ف بطور قیاس کے نہیں بلکہ استحسان کے کیونکہ عصر کے بعد مغرب بھی قضاء نمازوں کے ساتھ پڑھی تو وہ بھی فاسد ہوگی مگر اس میں بھی جو فساد ہوگا اس میں بھی توقف کی ضرورت ہوگی، اسیطرح عشاء بھی، پھر دوسرے دن فجر و ظہر اور عصر پڑھی، تو اب کل چھ نمازیں ہو گئیں اور مغرب کا وقت آگیا تو سب نماز فاسد ہو جائینگی اور ترتیب کا حکم باقی نہ رہے گا، پس اول عصر سے رکھی گئی تو سب صحیح ہو گئیں، اور اگر چھ نماز ہونے تک نوبت نہیں پہنچی بلکہ اس کے بیچ میں ظہر میں قضاء نماز پڑھ لی تو عصر کی نماز قطعی طور سے ہو گئی۔

وعندهما يفسد فسادا باتا لاجواز لها بحال، وقد عرف ذلك في موضعه.....الخ

اور امام ابو یوسف اور امام محمدؒ کے نزدیک پہلی عصر جو فاسد ہوئی اس کے فاسد ہونے پر قطعی فیصلہ کر لیا گیا، یعنی لاجواز لها الخ اب وہ کسی حال میں جائز نہ ہوگی، ف مگر امام محمدؒ کے نزدیک وہ بالکل بے کار ہوئی، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ نفل ہو جائے گی، م۔ قد عرف الخ یہ بات تو اپنے مقام پر معلوم ہو چکی ہے، ف یعنی کتاب الصلوۃ مبسوط میں ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ ایک نماز چھوٹ گئی اور اس کے بعد کی پانچ وقت تک کی پانچ نمازیں اپنے اپنے وقت پر پڑھ لیں تو صاحبینؒ کے نزدیک پانچوں نمازیں فاسد ہوں گی، اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ابھی ان کے بارے میں فیصلہ کرنا باقی ہے یعنی توقف کرنا ہے۔ ع۔ اس کے بعد اگر ایک وقتیہ پڑھ لی تو سب صحیح ہو جائیگی، اور اگر چھوٹی ہوئی قضاء نماز پڑھ لی تو سب یقینی طور پر فاسد ہو کر نفل ہو گئیں۔ م۔ شمس الائمہ نے فرمایا ہے کہ علماء کی یہی ایک پہیلی ہے کہ ایک ایسی نماز جو پانچ نمازوں کو فاسد کرتی ہے، اور ایک نماز ایسی ہے جو پانچ نمازوں کو صحیح کرتی ہے۔ مع۔

ولو صلى الفجر وهو ذاكر انه لم يوتر، فهي فاسدة عند ابي حنيفةؒ خلا فا لهما، وهذا بناء على ان الوتر واجب عنده سنة عندهما، ولاترتيب فيما بين الفرائض والسنن، وعلى هذا اذا صلى العشاء، ثم توضأ، وصلى السنة، و الوتر، ثم تبين انه صلى العشاء بغير طهارة، فانه يعيد العشاء والسنة دون الوتر، لان الوتر فرض على حدة عنده، وعندهما يعيد الوتر ايضا لكونه تبعا للعشاء، والله اعلم.

ترجمہ:-اگر کسی نے وتر نماز نہ پڑھنے کو یاد رکھنے کے باوجود فجر کی نماز پڑھ لی تو وہ نماز امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک فاسد ہو گی، لیکن صاحبینؒ کا اس میں اختلاف ہے، یہ اختلاف اس بناء پر ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وتر نماز واجب ہے لیکن صاحبینؒ کے نزدیک سنت ہے اور فرائض اور سنن میں ترتیب کا خیال نہیں ہوتا ہے، اسی قاعدہ کی بناء پر اگر کسی نے عشاء کی نماز پڑھ کر نیا وضوء کیا اور سنت اور وتر پڑھ لی پھر اسے خیال آیا کہ اس نے عشاء کی نماز بغیر طہارت کے پڑھی تھی ایسی صورت میں وہ عشاء اور سنت کا اعادہ کرے گا لیکن وتر کا اعادہ نہیں کرے گا کیونکہ امام صاحب کے نزدیک وتر ایک مستقل عملی فرض ہے اور شیخین کے نزدیک وتر کا بھی اعادہ کرے گا کیونکہ وتر کی نماز عشاء کی تابع ہوتی ہے۔ واللہ اعلم۔

توضیح:-فجر کی نماز میں وتر کے باقی رہ جانے کا خیال آنا، عشاء کی نماز پڑھ کر کسی نے وضوء کیا پھر سنت اور وتر پڑھی بعد کو یاد آئی کہ بلا وضوء عشاء پڑھی تھی تو کسی نماز کو دوبارہ پڑھنا ضروری ہے یا نہیں

ولو صلى الفجر وهو ذاكر انه لم يوتر، فهي فاسدة عند ابي حنيفةؒ خلا فا لهما.....الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے لاترتیب فیما الخ صاحبین کے نزدیک وتر سنت ہے اور سنن اور فرائض کے درمیان ترتیب لازم نہیں ہوتی ہے، ف مگر فرض قطعی (عشاء) اور فرض عملی (وتر) کے درمیان ترتیب واجب، لیکن یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ ترتیب ساقط ہونے کے لئے جن چھ فرائض قطعی کی ضرورت ہے ان میں وتر شامل نہیں ہوں گی حالانکہ اس کا کوئی مستقل وقت بھی نہیں ہے۔م۔

وعلى هذا.........الخ

اسی اصل کہ امام اعظمؒ کے نزدیک واجب اور صاحبینؒ کے درمیان سنت تابع ہے کی بناء پر اگر عشاء کی نماز پڑھی پھر وضو کر کے سنت و وتر نمازیں پڑھیں پھر اسے یہ بات یاد آئی کہ اس نے عشاء کی فرض نماز بغیر وضوء کے پڑھی تھی فعنده الخ امام اعظمؒ کے نزدیک عشاء اور وتر دونوں کو دوبارہ پڑھ لے اور وتر کو دوبارہ پڑھنے کی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ ان کے نزدیک وتر ایک مستقل فرض (عملی) ہے، ف یعنی اعتقادی فرض نہیں۔

وعندهما يعيد الوتر ايضا لكونه تبعا للعشاء، والله اعلم.....الخ

اور صاحبینؒ کے نزدیک وتر کو بھی دوبارہ پڑھے کیونکہ یہ بھی تو عشاء کے تابع سنت ہے، واللہ تعالے اعلم، واضح ہو کہ مفتی کو یہ چاہئے کہ اجتہادی مسائل بیان کرنے کے بعد واللہ تعالے اعلم کہدے یہ مستحب ہے اور ایمانی قطعی عقائد میں ایسا نہیں کہنا چاہئے، ایسا ہی بزرگوں نے کہا ہے۔م۔

چند ضروری مسائل

(۱) ایک شخص ایک نماز بھول گیا کہ کونسی نماز قضاء ہوئی اور سوچنے کے بعد بھی دلی رجحان کسی بات کی طرف نہیں ہوتا ہے تو ہمارے نزدیک ایک دن اور ایک رات کی نمازیں قضاء کرلے، الظہیریہ، فقیہؒ نے فرمایا ہے کہ ہم اسی قول کو اختیار کرتے ہیں، الینابیع۔ھ۔ یہی مختار ہے۔ جوامع الفقہ۔ اور امام شافعی وامام مالکؒ کا بھی یہی قول ہے۔ع۔

(۲) ایک دن کی ظہر ایک دن کی عصر ایک دن کی مغرب کی نمازیں قضاء ہوئیں، اور یہ بھول گیا کہ ان میں سے پہلی کونسی

ہے، اور تحری کرنے پر بھی کوئی رائے قائم نہ ہو سکی تو کہا گیا ہے کہ اس کے ذمہ سے ترتیب ساقط ہے، اور اب وہ جس طرح چاہئے پڑھے، یہی قول اصح ہے۔ المحیط۔ اور یہی قول مختار ہے۔ جوامع الفقہ۔ ع۔

(۳) ایک شخص نے عصر کی نماز شروع کی درمیان میں آفتاب غروب ہو گیا، اس کے بعد ایک شخص نے اس کی اقتداء کر لی تو یہ اقتداء صحیح ہو گی بشرطیکہ امام مقیم اور مقتدی مسافر نہ ہو، التاتارخانیہ۔

(۴) کسی شافعی المذہب کی کئی نمازیں قضاء ہوئیں وہ اگر حنفی المذہب ہو کر انہیں پڑھنی چاہے تو حنفی کی حیثیت سے پڑھے، الخلاصہ، اور شیخ الاسلام خجندیؒ نے کہا ہے کہ وہ جس مسلک کے مطابق پسند کرے پڑھ لے۔ ع۔ دلیل کے اعتبار سے یہی اصح ہے۔ واللہ اعلم۔ م۔

(۵) ایک شخص کے مسلک کے مطابق تیمم کرتے وقت صرف پہونچے تک مسح کرنا ضروری ہو اور وتر کی نماز ایک ہی رکعت ہو اور وہ اسی کے مطابق اپنا عمل کرتا رہا اس کے کچھ دنوں بعد اس کی تحقیق یہ ہو گئی کہ تیمم میں کہنیوں تک مسح کرنا چاہئے، اور یہ کہ وتر کی تین رکعتیں واجب ہیں، تو پچھلے دنوں کی نمازوں کا اعادہ اس پر ضروری ہے یا نہیں، جواب یہ ہے کہ وہ ان نمازوں کو دوبارہ نہیں پڑھے گا، اور اگر وہ ایسے اعمال از خود کرتا رہا کسی سے ان کی تحقیق نہیں کی تھی، اب جو کسی سے دریافت کی تو اس کا خیال بدل گیا، یعنی کہنیوں تک تیمم میں مسح اور تین رکعتوں کا وتر میں کا قائل ہو گیا تو اب وہ گذشتہ دنوں کی نمازوں کی قضاء کرے، الذخیرہ، ح۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ بات واضح ہے کہ اس زمانہ میں جن عوام کو غیر مقلد علماء آمین بالجہر وغیرہ کا کوئی مسئلہ بتلاتے ہیں تو جب تک اہل السنت کے عقیدہ کے بالکل خلاف نہ ہو اور جزوی اعمال میں ائمہ اہل السنہ سے بالکل خارج نہ ہو تب تک اس کی نماز وغیرہ جائز ہو گی، اس سے دشمنی یا اس پر طعن تشنہ جائز نہیں ہے، کیونکہ کسی مومن سے دشمنی رکھنی یا اس پر طعن کرنا قطعی حرام ہے، اور آپس میں نفاق قائم کرنا گناہ کبیرہ ہے، لیکن جس عالم نے جان کر ایسا مسئلہ بتلایا کہ اس سے عام مسلمانوں میں نفاق پیدا ہو تو وہی اس فساد کا پیدا کرنے والا ہوا۔ م۔

(۶) دار الکفر میں جو شخص ایمان لایا لیکن وہاں نماز، روزہ وغیرہ احکام شریعت سے واقف نہ ہوا تو اس پر قضاء لازم نہیں ہے اور اگر وہ اسی حال میں مر گیا تو اس پر عذاب نہ ہو گا۔ قاضی خان۔ یہ حکم اس صورت میں ہو گا کہ اس کے لئے ہجرت کر کے دار السلام آنا ممکن نہ ہوا یا مسائل پر واقف نہ ہو سکا۔ م۔

(۷) اور جو شخص دار السلام میں مسلمان ہوا تو اس کا عذر قابل قبول نہ ہو گا، اور استحساناً اس پر قضاء لازم ہو گی، قاضی خان، ت۔

(۸) شرعی احکام پہونچانے میں ایک مرد کا ہونا کافی ہو گا، اور حسنؒ نے امام اعظمؒ سے روایت کی ہے کہ جب تک ایسے نو مسلموں کو دو مرد یا ایک مرد دو عورتیں احکام کی تبلیغ نہ کر دیں اس پر شریعت کے ایسے احکام فرض نہ ہوں گے۔ محیط السرخسی۔

(۹) کسی شخص کو اپنے ذمہ نمازیں باقی رہنے کی یاد نہ ہو، پھر بھی وہ شخص قضائے عمری پڑھنی چاہتا ہے، اگر وہ نقصان اور کراہت کے احتمال کی بناء پر ہو تو بہتر ہے ورنہ نہیں، اور صحیح قول یہ ہے کہ بعد فجر اور بعد عصر، کے ماسوا جائز ہے، بہت سے اسلاف نے فساد کے شبہ ہونے کی وجہ سے ایسا کیا ہے۔ المضمرات۔ وہ نماز کی ہر رکعت میں فاتحہ اور سورہ پڑھے۔ الظہیریہ۔

(۱۰) اور حدیث میں ایک نماز کو دوبارہ پڑھنے کی جو ممانعت آئی ہے وہ اس بات پر محمول ہو گی کہ اس میں کسی قسم کے فساد کا شبہ نہ ہو کیونکہ جس نماز میں کراہت پائی جا رہی ہو اسے مکرر پڑھنا بالاتفاق جائز ہے، م۔

(۱۱) بلاشبہ نفل نمازوں کے پڑھنے کے مقابل میں قضاء نمازوں کا پڑھ لینا زیادہ بہتر اور اہم بھی ہے، مگر مؤکدہ سنتوں اور صلوٰۃ التسبیح وغیرہ کو نہیں چھوڑنا چاہئے۔ المضمرات۔

(۱۲) قضاء نمازوں کو گھر میں پڑھنا چاہئے مسجد میں نہیں۔الوجیز للکردی۔شاید کہ یہ حکم صرف اس صورت میں ہو جب کہ قضاء تنہا پڑھی جارہی ہو جماعت سے نہیں۔م۔

(۱۳) کسی شخص نے اپنے بیٹے کو حکم دیا کہ میری طرف سے قضاء نمازیں پڑھ لو اور روزے رکھ لو، تو جائز نہیں ہے۔ تاتار خانیہ۔

(۱۴) قضاء نماز کو یاد آتے ہی ادا کرنا واجب ہے۔م۔ محیط السرخسی۔

(۱۵) لیکن بال بچوں کے واسطے محنت اور مزدوری اور دوسری مجبوریوں کی وجہ سے قول اصح کے مطابق تاخیر کرنا جائز ہے۔ت۔

(۱۶) سجدہ تلاوت اور نذر مطلق اور رمضان کی قضاؤں کو فوری طور سے ادا کرنا واجب نہیں ہے بلکہ اس میں گنجائش ہے، لیکن شمس الائمہ حلوائیؒ نے فی الفور واجب فرمایا ہے۔د۔

(۱۷) جس شخص کے ذمہ قضاء باقی ہوں اس نے مرتے وقت وصیت کی کہ میرے ترکہ میں سے ایک تہائی سے میری طرف سے کفارہ ادا کیا جائے تو ہر فرض نماز اور وتر اور ہر روزہ کے واسطے نصف صاع (تقریباً دو کلو) گیہوں (گندم) دیئے جائیں۔

(۱۸) اور اگر کچھ مال نہ چھوڑا ہو تو اس کی طرف سے حیلہ یہ ہوگا کہ نصف صاع گیہوں کسی سے قرض لے کر ایک نماز کے عوض ایک مسکین کو دیئے جائیں، پھر وہ مسکین کسی وارث کو صدقہ دیدے پھر وہ وارث اس کو میت کی دوسری نماز کی طرف کفارہ دیدے پھر وہ مسکین وارث کو صدقہ دیدے پھر وارث مردہ کی تیسری نماز کی طرف سے کفارہ میں دیدے، اسی طرح کرتا رہے یہاں تک کہ تمام نمازوں کی طرف سے کفارہ ادا ہو جائے۔الخلاصہ۔اور فتاوی الحجہ میں ہے۔

(۱۹) کہ اگر مردہ نے وارث کو وصیت نہیں کی مگر اس کے کسی وارث نے احسان اور نیکی کے طور پر اس کا کفارہ دینا چاہا تو جائز ہے، اور ہر نماز کی طرف سے نصف صاع گیہوں دیدے۔

(۲۰) اور شیخ حمیر الوبری اور یوسف بن محمدؒ سے سوال کیا گیا کہ بالکل بوڑھے پھوس کو جس طرح اپنی زندگی میں روزے کی طرف سے فدیہ دینا پڑتا ہے کیا وہ نماز کی طرف سے بھی فدیہ دیا کرے تو فرمایا کہ نہیں، التاتارخانیہ۔

(۲۱) مفید میں ہے کہ اگر کوئی نماز یا کوئی رکن کسی نماز میں بھول گیا اور اسے یاد نہیں آتا ہے کہ وہ کونسی نماز تھی تو بلا اختلاف وہ ایک دن اور ایک رات کی نماز دہرا دے، ع۔اور فتاوی اہل سمرقند میں ہے۔

(۲۲) کہ اگر کسی کی پہلی دونوں رکعتوں کی قراءت چھوٹ گئی ہو تو احتیاطاً فجر و مغرب اور وتر، اور اگر چاروں کی ہو تو ظہر و عصر اور عشاء کو دوبارہ پڑھ لے باقی کو پڑھنے کی ضرورت نہیں ہے، المحیط۔

(۲۳) قصداً نماز چھوڑنے والے کو قتل نہ کیا جائے بلکہ اسے قید کیا جائے۔الکافی۔ف۔

(۲۴) اگر کسی کی دو دنوں کی ظہر کی نماز چھوٹ گئی اور اس نے اس کے اداء کے وقت دن کو متعین نہیں کیا تو مذہب کے مطابق بغیر تعیین کے جائز نہ ہوگی۔ع۔لہٰذا نیت کرتے وقت یوں کہے کہ اپنے ذمہ کے پہلے دن کے یا آخری دن کے ظہر کی قضاء پڑھتا ہوں۔

اسی طرح (۲۵) اگر بہت سی نمازیں قضاء ہو گئی ہوں تو سب سے پہلے دن کی یا آخری دن کے ظہر کی یا جو بھی باقی ہو اس کی نیت کرلے، یہی قول اصح ہے، اسی طرح مختلف رمضانوں کے روزوں میں نیت کرے، اور چونکہ تاخیر کرنا گناہ کی بات ہے لہٰذا دوسرے کے سامنے ظاہر نہ کرے۔الدر۔

(۲۶) اگر کوئی مسافر ایک ماہ تک مغرب کی نماز میں بھی قصر کے خیال سے دو رکعتیں پڑھتا رہا تو مغرب کی تمام نمازیں فاسد ہو گئیں، اس لئے پہلے دن کی مغرب فاسد ہو کر اس کے بعد کی مسلسل پانچ نمازیں فاسد ہو کر دوسرے دن کی عشاء سے بقیہ

نمازیں جائز ہوں گی لیکن اب ہر روز کی صرف مغرب فاسد رہے گی جس کا اعادہ کرنا ہو گا۔ ع۔

(۲۷) جمعہ کے دن کسی نے گھر میں ظہر کی نماز پڑھ لی تو اس کا حکم موقوف رہے گا کہ اگر اس کے بعد بھی جمعہ کی نیت سے مسجد کی طرف چلا تو وہ اب باطل ہو جائیگی، اور اگر نہیں گیا یہاں تک کہ وقت بھی ختم ہو گیا تو وہ صحیح رہے گی، اس کی نظیر میں معذور اور مستحاضہ وغیرہ میں بہت سے مسائل ہیں، جو معذور کے بیان میں گذر گئے ہیں، وہاں دیکھ سکتے ہیں۔ م۔

(۲۸) ایک نابالغ شخص عشاء کی نماز کے بعد سو گیا اور فجر کے بعد بیدار ہوا اس حال میں کہ اسے احتلام ہو گیا تھا تو اس پر عشاء کی بھی نماز قضاء کرنالازم ہو گی۔ ف۔

اس کے برخلاف (۲۹) اگر ایک لڑکی طلوع فجر سے پہلے حائضہ ہوئی تو اس پر عشاء کی قضاء نہ ہو گی۔

(۳۰) اور اگر فجر کے بعد جاگی اور اسی وقت حیض ظاہر ہوا تو مختار قول یہ ہے کہ عشاء کی بھی قضاء کرلے، قاضی خان۔

(۳۱) قضاء کرتے وقت اگر اس نے ایسی نماز کی قضاء ہو جس میں قراءت آہستہ کی جاتی ہو تو اس کو آہستہ ہی پڑھنا واجب ہے خواہ وہ امام ہو یا تنہا ہو۔

(۳۲) اور اگر وہ ایسی نماز ہو جس میں جہر واجب ہے تو جماعت کے ساتھ قضاء کرتے وقت امام جہر کرے۔

(۳۳) اور اگر تنہا پڑھ رہا ہو تو اکثر متاخرین کے نزدیک ادا پر قیاس کرتے ہوئے جہر افضل ہے اور مصنف ہدایہؒ کے نزدیک اخفاء واجب ہے، اور بندہ مترجم کے نزدیک بھی دلیلوں سے اسی کی تائید ہوتی ہے، جیسا کہ جہر اور اخفاء کے افضل ہونے کے بیان میں گذرا۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

باب سجود السهو

سجدۂ سہو کا باب

يسجد للسهو في الزيادة والنقصان سجدتين بعد السلام، ثم يتشهد ثم يسلم، وعند الشافعيؒ يسجد قبل السلام، لماروى انه عليه السلام سجد للسهو قبل السلام، ولنا قوله عليه السلام: لكل سهو سجدتان بعد السلام، وروى انه عليه السلام سجد سجدتي السهو بعد السلام، فتعارضت روايتا فعله، فبقي التمسك بقوله سالما.

ترجمہ:- نماز کی حالت میں کسی نامناسب کام زیادہ کرنے یا کم کرنے کی صورت میں سلام کے بعد دو سجدے کرے پھر تشہد پڑھے اس کے بعد سلام پھیرے، لیکن اماؔشافعیؒ کے نزدیک سلام سے پہلے ہی سجدہ کرے کیونکہ رسول اللہ ﷺ کے متعلق روایت ہے کہ آپؐ نے سلام سے پہلے سجدہ کیا ہے، اور ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ سہو کے لئے سلام کے بعد دو سجدے ہیں، اور یہ بھی روایت ہے کہ آپ نے سلام کے بعد دو سجدے کئے ہیں، اس طرح آپ کے عمل کے بارے میں دونوں روایتوں کے درمیان تعارض پیدا ہو گیا اور آپ کا فرمان باقی رہ گیا جس سے حجت قائم کی گئی۔

توضیح:- باب سہو کے سجدوں کا۔ سجدہ کے واجب ہونے کی شرطیں۔ سجدہ کے وقت سجدہ کی تعداد سجدہ کے بعد تشہد اور سلام۔ حدیث سے امام شافعیؒ کی دلیل۔ اور حدیث سے حنفیہ کی دلیل

باب سجود السهو..... الخ

بھول کی وجہ سے سجدہ کرنے کے بیان میں یعنی ان سجدوں کے بیان میں جو نماز میں خاص قسم کی بھول ہو جانے سے واجب ہوتے ہیں، اس لئے اب غلطیوں یا بھول کو بیان کرنا ضروری ہے جو یہ ہیں۔ م۔ بھول یا سہو خواہ نماز فرض میں ہو یا نفل میں ہو سجدۂ سہو واجب ہو گا۔ المحیط۔ اس میں اصل یہ ہے کہ جو چیز بھولی گئی ہے وہ یا تو عمل ہو گا یا اس کی جگہ ہو گی، پھر جو عمل چھوٹا ہے وہ یا تو

فرض ہو گا یا واجب ہو گا یا سنت ہو گا، اب اگر وہ عمل فرض ہو تو دیکھا جائے گا کہ اس کی تلافی اور تدارک قضاء کرنے سے ہو سکتا ہے یا نہیں، اگر ہو سکتا ہو تو قضاء کر لے، ورنہ نماز فاسد ہو جائے گی، اور سنت ہو تو اس کے لئے زائد سجدہ کی ضرورت نہیں ہوتی ہے، اور نہ نماز فاسد ہوتی ہے اور اگر واجب ہو اور بھول کر چھوٹ گیا ہو تو اس کی کو سجدہ کر کے پورا کر لے، اور اگر قصداً چھوڑا ہو تو دوبارہ پڑھے بغیر یہ کمی پوری نہ ہو گی۔ التاتارخانیہ۔ البحر۔

البتہ اس قاعدہ سے چار صورتیں مستثنیٰ ہیں (۱) پہلا قعدہ قصداً چھوڑا ہو (۲) پہلے قعدہ میں قصداً رسول اللہ ﷺ پر درود بھیجدی (۳) قصداً قعدہ اخیرہ کے بعد یہ سوچتا رہا کہ تین رکعتیں ہوئیں یا چار ہوئیں اتنی دیر تک سوچتا رہا کہ اس میں ایک رکن ہو سکتا ہو (۴) پہلی رکعت میں مثلاً ایک سجدہ سہو سے چھوٹا تھا اس کو قضاء کرنے میں قصداً نماز کے اخیر تک تاخیر کی، تو کہا گیا ہے کہ ان چاروں صورتوں میں سجدہ سہو سے نقصان کی تلافی نہ ہو گی۔ النہر۔

یسجد للسهو فی الزیادة و النقصان سجدتین بعد السلام، ثم یتشهد ثم یسلم......الخ

سہو کا سجدہ کرے۔ ف۔ وہ نماز خواہ فرض ہو یا نفل ہو، غیر جنس کا کوئی فعل خواہ زیادہ کرنے کی وجہ سے ہو یا کمی کرنے کی وجہ سے ہو۔ ف۔ مگر فرض کی کمی پوری ہو جانی شرط ہے اور واجب کی شرط نہیں ہے۔ **سجدتین الخ** دو سجدے کرے۔ ف۔ آخری قعدہ کے ختم ہونے پر۔ سلام کرنے کے بعد۔ ف یہی قول مختار ہے۔ ویسے سلام کے قبل بھی جائز ہے، ظاہر الروایۃ میں، اس کی وجہ سے آخری قعدہ جو کرنا تھا وہ باقی رہ گیا، کیونکہ ایک مرتبہ جو پہلے پڑھ لیا تھا وہ بے اعتبار ہو گیا، اسی لئے پھر تشہد پڑھے، پھر نماز ختم کرنے کے لئے سلام پھیرے۔ ف الحاصل احناف کے نزدیک سلام کر کے سجدہ سہو کرے۔

و عند الشافعیؒ یسجد قبل السلام، لماروی انه علیه السلام سجد للسهو قبل السلام......الخ

اور امام شافعیؒ کے نزدیک قول مختار یہ ہے کہ سلام سے پہلے سجدہ کرے۔ ف اگرچہ سلام کے بعد بھی جائز ہے، **لماروی الخ** اس حدیث کی بناء پر جس میں یہ بات روایت کی گئی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سلام سے پہلے سجدہ کیا ہے۔ ف جیسا کہ عبداللہ بن مالک بن بحینہؓ کی اس حدیث میں ہے جیسے صحاح ستہ نے روایت کی ہے ظہر میں درمیانی قعدہ سے سہو کرنے میں، اور اس کے آخر میں ہے کہ جب لوگ نماز پوری ہونے کے بعد سلام کے لئے منتظر تھے اتنے میں رسول اللہ ﷺ نے تکبیر کہہ کر دو سجدے کئے سلام پھیرنے سے پہلے، ف یہ تو رسول اللہ ﷺ کا ایک عمل تھا۔

ولنا قوله علیه السلام: لکل سهو سجدتان بعد السلام، وروی انه علیه السلام سجد سجدتی......الخ

اور ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ ہر سہو کے لئے سلام کے بعد دو سجدے ہیں، اور یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سلام کے بعد سہو کے دو سجدے کئے۔ ف: یہ حدیث صحاح ستہ میں حضرت ذوالیدینؓ سے مروی ہے، اور اس کے آخر میں ہے کہ آپ نے وہ دونوں رکعتیں پڑھیں جن سے سہو کیا تھا (یعنی جنہیں آپ پڑھنی بھول گئے تھے) اس کے بعد سلام کیا پھر تکبیر کہ کر سجدہ سہو ادا کیا، اور صحیح مسلم، ابوداؤد اور نسائی کی روایت میں ہے کہ عصر کی تین رکعتیں ہی پڑھ کر آپ نے سلام پھیر دیا تھا آخر تک، اسی میں یہ بھی ہے کہ آپ نے ایک رکعت پڑھ کر سلام پھیرا، پھر دو سجدے کئے نماز سے فارغ ہونے کا سلام پھیرا، الحاصل ان دونوں حدیثوں میں سلام پھیرنے کے بعد ہی سجدہ کرنے کا عمل مذکور ہے۔

فتعارضت روایتا فعله، فبقی التمسک بقوله سالما......الخ

اس طرح رسول اللہ ﷺ کے فعل کی دونوں روایتوں میں تعارض ثابت ہوا، ف اسی لئے امام مالکؒ نے یہ اختیار کیا ہے کہ اگر کسی کمی کی وجہ سے سجدہ سہو کرنا پڑے تو وہ سلام سے پہلے اور زیادتی کی وجہ سے کرنا ہو تو سلام کے بعد۔ اس تعارض کی وجہ سے دونوں پر عمل ترک کرتے ہوئے آپ کی جو قولی حدیث ہے اس سے استدلال کیا گیا ہے اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے **فبقی التمسک الخ** آپ کے قول سے استدلال کرنا باقی رہ گیا ہے، اور اس میں کوئی معارضہ بھی نہیں ہے۔ ف اسی کو ہم احناف نے

اختیار کیا ہے، کہ ہر سہو کے لئے سلام کے بعد دو سجدے ہیں۔

اب اس جگہ یہ باتیں تحقیق طلب ہیں:

(۱) اس حدیث کی تحقیق (۲) اس کا کوئی معارضہ ہے یا نہیں۔

اسکے سلسلہ میں تحقیق یہ ہے کہ اس حدیث کو ابوداؤد اور ابن ماجہؒ نے اسمٰعیل بن عیاش کی سند سے حضرت ثوبانؓ سے روایت کیا ہے، اور اسمٰعیل بن عیاش کی وہ حدیث جو اہل الشام سے ماخوذ ہو وہ صحیح ہوتی ہے۔

اسناد کی تفصیل اس طرح ہے، (۱) اسمٰعیل بن عیاش عن (۲) عبیداللہ بن عبید الکلاعی عن (۳) زہیر بن سالم العنسی عن (۴) عبدالرحمٰن بن جبیر بن نفیر عن (۵) ثوبانؓ قال قال رسول اللہ ﷺ لکل سہو سجدتان بعد السلام۔ اس میں (۲) عبیداللہ بن الکلاعی۔ کاف کے فتحہ کے ساتھ۔ یہ صدوق ہیں۔ ت۔ اور شامی ہیں۔ یحیٰ بن معینؒ وغیرہ نے ان کی توثیق کی ہے۔ (۳) زہیر بن سالم العنسی۔ نون کے ساتھ۔ ابوالمخارق یہ شامی ہیں۔ ان کو ابن حبانؒ نے ثقات میں لکھا ہے۔ (۴) عبدالرحمٰن بن جبیر۔ ثقہ ہیں۔ ابوزرعہ، نسائی، ابن حبان، ابوحاتم اور محمد بن سعدؒ نے ان کی توثیق کی ہے۔ اور بخاریؒ نے باب الادب میں روایت کی ہے۔

الحاصل یہ حدیث صحیح ہوئی، اسی طرح بخاری کے باب التوجہ نحو القبلہ میں ابو مسعودؓ کی حدیث میں مرفوعاً مذکور ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے آخر میں یہ فرمایا ہے کہ جب مجھے نسیان ہو جائے (نماز میں کبھی بھول جاؤں) تو یاد دلاؤ اور جب کوئی تم میں سے اپنی نماز میں شک کرے تو صحیح بات جاننے کے لئے وہ تحری کرے اور اس کے مطابق اپنی نماز مکمل کرے، پھر سلام پھیر کر دو سجدے کرے، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ سہو اور شک کے باب میں یہ حکم عام ہے، اور کوئی عالم بھی سہو، شک زیادتی اور نقصان کے درمیان فرق کا قائل نہیں ہے لہٰذا یہی حکم ایسے تمام کاموں کے لئے ہے، یہ خلاصہ فتح القدیر ہے، شک، سہو اور نسائی فقہاء کی اصطلاح میں سب کے ایک ہی معنی ہیں، اور ظن کے معنی گمان قوی، اور وہم کے معنی گمان ضعیف کے ہیں۔ د۔

(۲) دوسری بات کہ اس حدیث کا کوئی معارض ہے یا نہیں، تو صحیح میں حضرت ابو سعید خدریؓ سے مرفوعاً روایت ہے کہ اگر تم میں سے کسی کو نماز میں یہ شک ہو جائے کہ اب تک تین رکعتیں پڑھی ہیں یا چار، تو شک کی بات چھوڑ کر جتنے پر یقین ہو تو اسی کو قبول کرے، (اسی حساب سے پڑھتے ہوئے) سلام کے قبل دو سجدے کرے، بخاری وغیرہ، اس کے مقابل عبداللہ بن جعفریؓ کی مرفوع حدیث ہے کہ جو شخص نماز میں شک کرے وہ سلام کے بعد دو سجدے کرے، اس کی روایت ابوداؤد، نسائی، ابن خزیمہ اور امام احمدؒ نے کی ہے، اور بیہقی نے کہا ہے کہ اس کی اسناد میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، اور ایک حدیث ابو مسعودؓ کی اوپر گذری ہے، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ شک کے سلسلہ کی ان حدیثوں میں قولی معارضہ ہے، اور سہو کے سلسلہ میں حضرت ثوبانؓ کی حدیث کسی معارضہ کے بغیر ہے، جو ثابت ہو چکی ہے، لہٰذا اسی پر عمل ہے، اور چونکہ سجدہ سہو کا حکم کمی کی تلافی کے لئے ہے لہٰذا وہ سلام کے قبل ہوں یا بعد سلام ہوں ہر طرح جائز ہیں، اسی لئے رسول اللہ ﷺ نے دونوں طرح عمل کر کے دکھلا دیا، اور یہی ظاہر الروایۃ ہے، مگر حضرت ثوبانؓ کی حدیث کی وجہ سے بہتر طریقہ یہ ہے کہ سلام کے بعد ہی سجدے کئے جائیں۔ مف۔ اور اس میں ایک فائدہ یہ بھی ہے جسے مصنفؒ خود ہی اب بیان کر رہے ہیں۔

ولان سجود السهو مما لايتكرر، فيؤخر عن السلام حتى لو سهى عن السلام ينجبر به، وهذا الخلاف في الاولية ، ويأتى بتسليمتين هو الصحيح صرفاً للسلام المذكور الى ما هو المعهود، ويأتى بالصلوة على النبى عليه السلام والدعاء فى قعدة السهو، هو الصحيح لان الدعاء موضعه آخر الصلوة.

ترجمہ:۔ اور اس وجہ سے بھی کہ سجدہ سہو نماز میں ایک ایسا عمل ہوتا ہے جو مکرر نہیں کیا جاتا ہے لہٰذا اسے سلام کے بعد ہی کیا جائے تاکہ اگر سلام میں بھول ہو جائے تو اس کی بھی اس سجدہ سے تلافی ہو جائے، اور پہلے یا بعد کا یہ اختلاف صرف اولویۃ (یعنی بہتر کیا ہے) میں ہے، اور دو سلام کرے، یہی قول صحیح ہے، تاکہ یہ سلام اس معروف و مشہور سلام کے طریقہ کے مطابق

ہو جائے، اور رسول اللہ ﷺ پر درود بھیجے اور دعاء کرے اسی قعدہ میں جس میں سجدہ سہو کرنا ہو، یہی قول صحیح ہے، کیونکہ دعاء کی جگہ نماز کا آخری حصہ ہے۔

توضیح:- مترجم کی طرف سے توضیح۔ سجدہ سہو کے بعد سلام کی تعداد۔ درود اور دعاء کا مقام

ولان سجود السهو مما لايتكرر، فيؤخر عن السلام حتى لو سهى عن السلام ينجبر به.....الخ

اور سجدہ سہو سلام کے بعد اس لئے بھی ہو گا کہ یہ فعل تو ایسا ہے جو نماز میں مکرر نہیں کیا جاتا ہے، لہذا سلام کے بعد ہی ہونا بہتر ہو گا تاکہ اگر سلام پھیرنے میں سہو ہو جائے تو یہ بھی ایک ہی سجدہ سہو سے پورا ہو جائے، ف اس کی وضاحت اس طرح ہوتی ہے کہ ایک شخص نے نماز پوری کر لی لیکن سلام کے قریب اسے یہ شک ہو گیا کہ میں نے تین رکعتیں پڑھی ہیں یا چار اور اسی سوچ میں اسے اتنی دیر لگ گئی کہ جتنی دیر میں ایک رکن ادا ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے یہ بات لازم آگئی کہ سلام پھیرنا جو واجب ہے اس میں تاخیر ہو گئی، تو اس تاخیر کی تلافی بھی اسی سجدہ سہو سے ہو جائے، اب ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر سلام پھیرنے سے پہلے ہی سجدہ سہو کر چکا ہو گا تو اس وقت یہ بات لازم آئیگی کہ دوبارہ سجدہ سہو کرے۔

وهذا الخلاف في الاولوية　　، ويأتي بتسليمتين هو الصحيح صرفاً للسلام.....الخ

اور ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان یہ اختلاف صرف اولویت میں ہے، ف یعنی ہمارے نزدیک سلام کے بعد اولی ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک قبل سلام میں بہتری ہے، ورنہ بالاتفاق دونوں صورتیں جائز ہیں جیسا کہ احناف میں سے قدوریؒ نے اور شافعیہ میں سے صاحب الحاوی وغیرہ نے تصریح کی ہے۔ م۔ ويأتي بتسليمتين الخ اور وہ سلام کرے، ف ایک داہنی طرف اور ایک بائیں طرف، اور شیخ الاسلام خواہر زادہ اور فخر الاسلامؒ نے کہا ہے کہ ایک ہی سلام پھیرے، اصل میں اسی بات کی طرف اشارہ ہے، یہاں تک کہ شیخ الاسلامؒ نے کہا ہے کہ اگر دو سلام پھیر دے تو اس کے بعد وہ سجدۂ سہو نہیں کر سکتا ہے، محیط میں کہا ہے کہ یہی اصوب ہے، کافی میں کہا ہے کہ یہی صواب ہے، لیکن شمس الائمہ اور صدر الاسلامؒ نے دو سلام کو اختیار کیا ہے، اور فقیہ ابو اللیثؒ نے کہا ہے کہ ایک سلام کہنے والا بدعتی ہے، اور کہا گیا ہے کہ امام ابو حنیفہ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک دو سلام ہی کہے۔

هو الصحيح صرفاً للسلام المذكور الى ما هو المعهود.....الخ

دو سلام کا قول ہی صحیح ہے، اس دلیل سے کہ احادیث میں جس سلام کا ذکر ہے اس سے وہی مراد ہے جو عام طور پر معہود اور معروف ہے، ف معہود اور معروف سلام تو یہی ہے کہ دونوں طرف سلام کیا جاتا ہے لہذا یہی طریقہ ان احادیث کے لئے زیادہ موافق اور مناسب ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ شیخ الاسلامؒ کا یہ قول انتہائی تعجب خیز ہے کہ دونوں طرف سلام کرنے سے نماز سے خارج ہو جائے گا، اس لئے سجدۂ سہو نہیں کر سکتا ہے، حالانکہ اس بات پر مکمل اتفاق ہے کہ جس شخص پر کوئی رکن یا نماز کا سجدہ تلاوت باقی ہو وہ دونوں سلام کے باوجود یاد آنے پر انہیں ادا کر سکتا ہے، نیز حضرت ذوالیدینؓ وغیرہ میں یقینی طور سے دونوں سلام کے بعد سجدہ سہو کا ذکر ہے، لہذا صحیح قول وہی ہے جسے مصنفؒ نے صحیح فرمایا ہے، واللہ تعالے اعلم۔

ويأتي بالصلوة على النبي عليه السلام والدعاء في قعدة السهو، هو الصحيح.....الخ

اور درود اور دعاء کو سہو کے قعدہ میں (قعدہ اخیرہ) میں پڑھے، ف فخر الاسلامؒ کا یہی مختار قول ہے هو الصحيح الخ۔ یہی بات صحیح ہے، لان الدعاء الخ کیونکہ دعاء کرنے کی جگہ اور موقع تو نماز کا آخری حصہ ہوتا ہے، ف، اور سجدہ سہو سے پہلے اس کی نماز پوری نہیں ہوتی ہے، لیکن طحاویؒ کے نزدیک دونوں قعدوں میں ان چیزوں کو پڑھے، ف، میرے خیال میں امام طحاویؒ کا قول جو بھی منقول ہو وہ دونوں باتوں کے لئے نہیں ہے بلکہ صرف درود کے لئے ہے، کیونکہ ان کا مذہب یہ ہے کہ ہر تشہد کے بعد

درود بھی ہے، دعاء بھی پڑھنی ان کا مذہب نہیں ہے، جیسا کہ عینیؒ نے اس کی تصریح کی ہے، اور قاضی خان و ظہیریہ میں کہا ہے کہ یہی قول احوط ہے، یعنی درود دونوں تشہد کے ساتھ مگر دعاء تو صرف قعدہ (اخیرہ یا) سہو میں ہونی چاہئے، اچھی طرح سمجھ لیں، پھر بہت ممکن ہے کہ ایک ہی سلام کے بعد سجدہ سہو کرنا پڑے، اسی لئے فقہاءؒ نے یہ بات پسند کی ہے کہ اکثر جاہل، جلد باز شخص جلدی سے فوراً بات کرنے لگے جس سے اس کی نماز فاسد ہو جائے، اور محیط میں ہے کہ ایک سلام کر کے تکبیر کہے، اور سجدہ کر کے تسبیح پڑھے، پھر تکبیر کہتا ہوا سر اٹھا کر دوبارہ تکبیر کہہ کر دوسرا سجدہ کرے، پھر بیٹھ کر تشہد پڑھے، پھر نماز سے فارغ ہونے کے لئے سلام کہے۔ ھ۔ اب یہاں سے ان باتوں اور غلطیوں کا بیان شروع ہوتا ہے جن سے سجدہ لازم آتا ہے۔

قال ویلزمه السهو اذا زاد في صلوته فعلا من جنسها ليس منها، وهذا يدل على ان سجدة السهو واجبة هو الصحيح، لانها تجب لجبر نقصان تمكن في العبادة، فتكون واجبة كالدماء في الحج، واذا كان واجبا لايجب الا بترك واجب او تاخيره او تاخير ركن ساهيا، هذا هو الاصل، وانما وجبت بالزيادة لانها لاتعرى عن تاخير ركن او ترك واجب.

ترجمہ:- اور نمازی کو سہو لازم ہو جاتا ہے جب کہ اس نے اپنی نماز میں کوئی ایسا عمل زیادہ کیا ہو جو نماز کی جنس سے نماز میں نہیں ہے، ماتن کا یہ جملہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ سجدہ سہو واجب ہے، یہی صحیح بھی ہے، کیونکہ یہ سجدہ عبادت میں جو کمی ہو جاتی اسی کو پورا کرنے کے لئے واجب ہوتا ہے تو یہ سجدہ اسی طرح واجب ہوگا جس طرح حج کے کاموں میں قربانیاں لازم ہوتی ہیں اور جب سجدہ کا واجب ہونا ثابت ہو گیا تو یہ صرف واجب ہی کو بھول کر چھوڑ دینے یا تاخیر کر دینے یا کسی رکن کو مؤخر کر دینے سے لازم ہوگا، سجدہ کے واجب ہونے کے سلسلہ میں یہی قاعدہ ہوا، اور کسی عمل کی زیادتی سے اس لئے سجدہ واجب ہوتا ہے کہ لامحالہ یہ زیادتی رکن کی تاخیر یا ترک واجب سے خالی نہ ہوگی۔

توضیح:- سجدہ سہو کے واجب ہونے کی دلیل

قال ويلزمه السهو اذا زاد في صلوته فعلا من جنسها ليس منها......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف اس عبارت سے زیادتی کا بیان ہے اور کمی کی وجہ سے بھی سجدہ لازم آتا ہے جس کا بیان سامنے آتا ہے، وهذا يدل الخ متن کا یہ قول کہ سہو لازم ہو جاتا ہے اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ سجدہ سہو واجب ہوتا ہے، ف کیونکہ سہو کا ہونا تو خود ظاہر ہے، پھر اس کے لازم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کا حکم یعنی سجدہ کرنا لازم یعنی واجب ہوگا، م، اور یہی صحیح قول ہے۔

لانها تجب لجبر نقصان تمكن في العبادة، فتكون واجبة كالدماء في الحج......الخ

کیونکہ سجدۂ سہو اس نقصان کو پورا کرنے کے لئے واجب ہوتا ہے جو عبادت میں کمی ہو، لہٰذا یہ خود بھی واجب ہوگا، ف کیونکہ اگر کمی پوری نہ ہو تو نماز کو دوبارہ پڑھنا واجب ہے، تاکہ پوری کمی پوری ہو جائے، اس لئے سجدہ بھی واجب ہوگا جس سے کمی پوری ہوتی ہے۔ م۔ محیط۔ مبسوط۔ ذخیرہ اور بدائع میں بھی وجوب ہی مذکور ہے، اور یہی قول امام مالک اور احمدؒ کا ہے لیکن فتاویٰ مرغینانی میں ہے کہ کرخیؒ کے نزدیک سنت ہے، مع، قدوریؒ نے کہا ہے کہ عام اصحاب کے نزدیک سنت ہے۔ ف۔ صحیح یہ ہے کہ کمی کی تلافی تو یقیناً واجب ہے، اور اس کی تلافی کے لئے یا تو سجدہ سہو ہو ورنہ اسی ناقص عمل کو دوبارہ کیا جائے، اسی لئے سجدہ سہو واجب ہوا۔ کالدماء الخ جیسے حج میں قربانیاں واجب ہوتی ہیں۔ ف۔ حدث کی حالت میں کسی نے طواف کعبہ کیا تو اس پر جرمانہ میں قربانی لازم ہوگی، واذا کان الخ اور یہ سجدہ کرنا واجب ثابت ہوا۔ ت۔

لايجب الا بترك واجب او تاخيره......الخ

اور یہ سجدہ سہو کسی واجب کو چھوڑنے یا واجب کی ادائیگی میں تاخیر کرنے یا نماز کے کسی رکن کو تاخیر کرنے سے ہی واجب ہوگا۔ف یا کسی واجب کو مقدم کردینے یا مکرر کرنے یا کسی واجب کو متغیر کردینے سے واجب ہوگا۔ک۔ ساھیا بھول کر ایسا ہو،ف یعنی قصداً نہ ہو، اور رکن میں صرف تاخیر یا تقدیم تو سجدہ سے پوری ہوسکتی ہے، اور ترک کردینا جائز نہیں ہے۔

هذا هو الاصل، وانما وجبت بالزيادة لانها لاتعرى عن تاخير ركن او ترك واجب......الخ

دہ سہو لازم ہونے کے لئے یہی اصلی قاعدہ مقرر ہے، مگر اس میں زیادہ کرنے کا ذکر نہیں فرمایا ہے۔ وانما وجبت الخ اور کسی رکن یا واجب کی زیادتی سے بھی اسی لئے سجدہ سہو لازم آتا ہے کہ اس زیادتی سے یقیناً کسی رکن کی تاخیر یا واجب کا ترک کرنا لازم آئیگا۔ف پھر چونکہ رکن کو اپنی جگہ پر ادا کرنا واجب ہے تو یہ بھی ایک ترک واجب ہوا، اسی لئے یہ کہا گیا کہ قاعدہ یہ معلوم ہوا کہ کسی قسم کا بھی واجب بھول کر ترک کردینے سے سجدہ سہو واجب ہوتا ہے، جیسا کہ کافی میں ہے، پھر سجدہ سہو بجالانا اس شرط کے ساتھ واجب ہوتا ہے کہ وقت اور جگہ بھی اس کے لائق اور مناسب ہو، اسی بناء پر اگر کسی کی صبح کی نماز میں سجدہ سہو لازم تھا اور اس نے ادا نہ کیا یہاں تک کہ پہلے سلام پھیرتے ہی آفتاب نکل آیا، تو اس سے یہ سجدہ ختم ہوگیا، اسی طرح قضاء نماز پڑھتے ہوئے سجدہ سہو لازم آیا تھا مگر اس نے سجدہ نہیں کیا یہاں تک کہ آفتاب ڈوبنے کی سرخی آگئی تو اس سے بھی سجدہ ختم ہوگیا، اسی طرح جمعہ کے سہو میں جمعہ کا وقت نکل گیا تو بھی سجدہ ساقط ہوگیا، اسی طرح اگر سلام کے بعد ایسا فعل پایا گیا جس کے بعد بناء کرنا جائز نہیں ہوتا ہے تو بھی سجدہ سہو ساقط ہوگیا، واضح ہے کہ سجدہ کرنے کی نیت سے ہی سلام کرنا شرط نہیں ہے بلکہ سہو کے یاد ہونے کے باوجود اس ارادے سے سلام پھیر دیا کہ سجدہ سہو نہ کروں گا تو بھی اس پر سجدہ سہو کرنا لازم ہوگا، اور اس کا پہلا ارادہ لغو مانا جائیگا، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے، اور جن نمازوں میں وقت کی کمی کی وجہ سے سجدہ سہو ادا نہ کیا جاسکا ہو وہ نماز پوری نہ ہوگی بلکہ اسے دوبارہ پڑھنا واجب ہوگا۔م۔

قال ويلزمه اذا ترك فعلا مسنونا كانه اراد به فعلا واجبا الا أنه اراد بتسميته سنة ان وجوبها بالسنة قال اوترك قراءة الفاتحة لانها واجبة او القنوت او التشهد او تكبيرات العيدين لانها واجبات فانه عليه السلام واظب عليها من غير تركها غير مرة وهي امارة الوجوب ولانها تضاف الى جميع الصلوة فدل انها من خصائصها وذلك بالوجوب ثم ذكر التشهد يحتمل القعدة الاولى والثانية والقراءة فيهما وكل ذلك واجب وفيها سجدة السهو هو الصحيح.

ترجمہ:-اور اس نمازی کو سجدہ سہو اس وقت لازم ہوگا جب کہ اس نے کوئی فعل مسنون چھوڑا ہو، قدوریؒ نے اس سے فعل واجب مراد لیا ہے، مگر انہوں نے اسے سنت کا نام دیا ہے کہ اس کا وجوب سنت سے ثابت ہوا ہے، اور کہا او چھوڑا ہو سورہ فاتحہ کا پڑھنا کیونکہ وہ واجب کام ہے یا دعاء قنوت کا یا تشہد کا یا عیدین کی زائد تکبیروں کو کیونکہ یہ ساری باتیں واجب ہیں، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے ان کاموں پر مداومت فرمائی ہے اور ایک مرتبہ بھی انہیں نہیں چھوڑا ہے، یہی بات تو واجب ہونے کی نشانی ہے، اور اس لئے بھی کہ یہ باتیں پوری نماز کی طرف نسبت کی جاتی ہیں، اس صفت نے یہ بات بتائی کہ یہ تمام چیزیں نماز کی خصوصیتوں میں سے ہیں، اور اس طرح ان چیزوں کا مخصوص ہوجانا وجوب ہی کی وجہ سے ہوسکتا ہے، پھر قدوریؒ کا اس جگہ تشہد کو مطلقاً ذکر کرنا قعدہ اولیٰ اور قعدہ اخیرہ دونوں کا احتمال رکھتا ہے اسی طرح ان دونوں میں تشہد کے پڑھنے کا بھی احتمال رکھتا ہے، اور ان میں سے ہر کام واجب ہے، اور ان سب کے ترک سے سجدۂ سہو لازم ہوتا ہے۔ یہی بات صحیح ہے۔

توضیح:-سہو کی تفصیل

قال ويلزمه اذا ترك فعلا مسنونا كانه اراد به فعلا واجبا الا أنه اراد بتسميته......الخ

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ سہو لازم ہو جاتا اس وقت جب کہ کوئی فعل مسنون چھوڑا ہو، کانه اراد الخ گویا فعل مسنون کہہ کر قدوریؒ نے فعل واجب مراد لیا ہے الا انه الخ مگر واجب کو مسنون کہنے سے ان کا مقصد یہ بتلانا ہے کہ اس وجوب کا ثبوت سنت سے ہوا ہے، ف اس طرح یہ بات بھی بتادی کہ سنت سے جو فعل واجب ثابت ہو اس کے چھوڑنے سے بھی سجدۂ سہو واجب ہوتا ہے، اوترك الخ یا سورۃ فاتحہ کی قراءت چھوڑی، کیونکہ نماز میں سورۃ فاتحہ پڑھنی واجب ہے۔

او القنوت او التشهد او تكبيرات العيدين لانها واجبات فانه عليه السلام واظب......الخ

یا وتر کی دعائے قنوت یا التحیات یا عید الفطر اور عید الاضحیٰ کی زائد تکبیریں چھوڑیں۔ لانها واجبات الخ کیونکہ یہ چیزیں واجبات میں سے ہیں، فانه عليه السلام الخ کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے ان چیزوں پر مداومت فرمائی ہے، ان کو ایک بار چھوڑے بغیر بھی، ف یعنی بغیر اس کے کہ ان کے ایک بار بھی چھوڑنے کا ثبوت ہو، وهي امارة الخ یہ بات واجب ہونے کی علامت ہے، ف یعنی ایسی علامت ہے جس سے وجوب کو پہچان کر اس کے موافق عمل کرنا واجب ہے، کیونکہ اگر یہ چیزیں واجب نہ ہوتیں تو کم از کم امت کو ان کے چھوڑنے کی اجازت ہونے کے لئے بھی ایک دو بار ترک فرماتے۔

ولانها تضاف الى جميع الصلوة فدل انها من خصائصها وذلك بالوجوب......الخ

اور اس دلیل سے بھی کہ یہ چیزیں پوری نماز کی طرف نسبت کی جاتی ہیں، ف اور یہ کہا جاتا ہے کہ وتر کی دعاء قنوت یا نماز کا تشہد یا نماز عید کی تکبیریں۔ فدل انها الخ اس سے یہ معلوم ہوا کہ یہ چیزیں جس کی طرف منسوب ہیں اس کی مخصوصات میں سے ہیں، اور یقیناً اس کی خصوصیت واجب ہونے کی وجہ سے ہی ہوگی، ف کیونکہ جائز چیز تو چھوٹ سکتی ہے، اسی لئے نماز کی بسم اللہ یا نماز کا تعوذ نہیں کہا جاتا ہے، کیونکہ ان کی خصوصیت نہیں ہے۔

ثم ذكر التشهد يحتمل القعدة الاولى والثانية والقراءة فيهما وكل ذلك واجب......الخ

پھر تشہد کو مطلقاً ذکر کرنا پہلے قعدہ اور دوسرے قعدہ کا مجازاً اور دونوں قعدوں میں التحیات پڑھے جانے کا حقیقتاً احتمال رکھتا ہے، ف پس عموم مجاز کی وجہ سے سب کا احتمال رکھتا ہے وكل ذلك الخ ان میں سے ہر ایک کام واجب ہے، ف یعنی کسی اور ایک کو چھوڑنے سے ترک واجب لازم آئیگا، کیونکہ تشہد کے ترک کے سلسلہ میں کلام ہو رہا ہے، چنانچہ کہا ہے۔

وفيها سجدة السهو هو الصحيح......الخ

کہ ان سب کے ترک میں سجدۂ سہو لازم ہوگا هو الصحيح الخ یہی صحیح ہے، ف حتی کہ قعدہ اخیرہ اگرچہ فرض ہے لیکن اسے چھوڑ کر کوئی پانچویں رکعت کے لئے کھڑا ہو جائے تو پانچویں کے لئے سجدہ کرنے سے پہلے تک چوتھی کی طرف لوٹ کر بیٹھ جائے گا، اور سجدہ سہو کرے گا۔

ولو جهر الامام فيما يخافت او خافت فيما يجهر تلزمه سجدتا السهو لان الجهر في موضعه والمخافتة في موضعها من الواجبات واختلف الرواية في المقدار والاصح قدر ما تجوز به الصلوة في الفصلين لان اليسير من الجهر والاخفاء لا يمكن الاحتراز عنه وعن الكثير ممكن وما تصح به الصلوة كثير غيران ذلك عنده آية واحدة وعندهما ثلث آيات وهذا في حق الامام دون المنفرد لان الجهر والمخافتة من خصائص الجماعة.

ترجمہ:۔ اگر امام نے اس نماز میں جو آہستہ پڑھی جاتی ہے زور سے پڑھ دیا یا جو زور سے پڑھی جاتی ہے اسے آہستہ پڑھ دیا تو دونوں صورتوں میں سہو کے دونوں سجدے اس پر لازم ہوں گے، کیونکہ آہستہ کے موقع میں آہستگی سے اور زور کے موقع میں زور سے پڑھنا واجبات میں سے ہے، اس آہستہ اور زور کی مقدار کی تعین کے بارے میں روایتیں مختلف ہیں، لیکن قول اصح یہ ہے کہ دونوں صورتوں ہی میں جس مقدار سے نماز صحیح ہو جاسکتی ہو، کیونکہ زور اور آہستہ کے کم درجہ کے اندر احتراز کرنا ممکن نہیں ہے، لیکن زیادہ کے معاملہ میں احتراز کرنا ممکن ہے، اور کتنی مقدار سے نماز صحیح ہو سکتی ہے اس میں کئی اقوال ہیں چنانچہ امام ابو حنیفہؒ

کے نزدیک ایک آیت کا ہونا کافی ہے، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک تین آیتیں ہیں، یہ بیان امام کے بارے میں ہے مقتدی کے بارے میں نہیں ہے اسی طرح تنہا پڑھنے والے (منفرد) کے لئے بھی نہیں ہے، کیونکہ زور سے پڑھنا اور آہستگی سے پڑھنا جماعت کی خصوصیتوں میں سے ہے۔

توضیح:- چند ضروری مسائل

عیدین کی تکبیروں کے بعد تکبیر چھوڑ دینا۔ دوسری رکعت میں عیدین کی تکبیروں کو چھوڑنا۔ بڑھانا۔ بے موقع کہنا۔ سلام بائیں جانب۔ رکوع کے بعد قومہ نہیں کیا۔ ایک ہی سجدہ کے بعد بیٹھ گیا۔ ترک تعدیل ارکان۔ سجدہ بھول گیا اور اس کی ادائیگی میں تاخیر کی۔ تیسری رکعت کیلئے کھڑے ہونے میں تاخیر۔ قراءت میں تاخیر۔ فرض کی پہلی دونوں اور نفل کی تمام رکعتوں سے قراءت چھوڑ دی۔ فاتحہ کی ایک آیت چھوڑ دی۔ فاتحہ کو دوبار پڑھا۔ سورہ میں سے کچھ پڑھ کر فاتحہ پڑھی۔ فاتحہ کے بعد ایک بڑی آیت یا تین آیتیں چھوڑ دیں۔ یا رکوع میں یاد کیا۔ قرآن کو رکوع یا سجود یا قومہ یا جلسہ یا تشہد میں پڑھا، آیت سجدہ پڑھ کر سجدہ میں تاخیر، فرض کی آخری رکعتوں میں فاتحہ مکرر یا فاتحہ مع سورہ۔ کل یا تھوڑا تشہد کا حصہ چھوڑ دیا۔ قیام میں قبل قراءت یا بعد قراءۃ تشہد۔ رکوع و سجود و قومہ میں تشہد۔ آخری رکعتوں میں تشہد۔ قعدہ میں تشہد کی بجائے فاتحہ۔ قعدہ اولی میں مکرر تشہد۔ بغیر تشہد پڑھے سلام۔ رکوع کی بجائے سجدہ یا برعکس۔ دو رکوع یا تین سجدے۔ ایک رکعت میں ایک سجدہ بھولا اور دوسرے میں یاد آیا

ولو جهر الامام فيما يخافت او خافت فيما يجهر تلزمه سجدتا السهو لان الجهر......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے، تلزمه سجدة السهو الخ تو اس پر سجدہ سہو لازم ہوگا، ف خواہ نماز ادا ہو یا قضاء فرض ہو یا عید وغیرہ واجب ہو، لان الجهر الخ کیونکہ جہر کے موقع میں جہر اور اخفاء کے موقع میں اخفاء بھی واجبات میں سے ہے، ف لہذا اس کے ترک سے سجدہ سہو لازم آئیگا، کتنی مقدار ہونے سے سجدہ سہو لازم آئیگا اس کا جواب اس طرح دیا ہے، واختلف الخ مقدار کے بارے میں ائمہ سے مختلف روایتیں منقول ہیں۔

والاصح قدرما تجوزبه الصلوة فى الفصلين لان اليسير من الجهر والاخفاء لا يمكن......الخ

قول اصح یہ ہے کہ اتنی مقدار ہو کہ جس سے نماز جائز ہو یہ مقدار دونوں صورتوں میں معتبر ہے ف یعنی اخفاء کے بجائے جہر یا جہر کے بجائے اخفاء ہو اتنی مقدار میں ہو کہ جس سے نماز جائز ہو جاتی ہو، لان اليسير الخ کیونکہ تھوڑا سا جہر کر دینا یا اخفاء کر دینا تو ایسی مجبوری ہے جس سے بچنا ممکن نہیں ہے، البتہ زیادہ مقدار سے بچنا ممکن ہو سکتا ہے۔

وما تصح به الصلوة كثير غير ان ذلك عنده آية واحدة وعندهما ثلاث آيات......الخ

اور جس مقدار سے نماز صحیح ہو جاتی ہے وہ مقدار یقیناً زیادہ ہوتی ہے۔ غير ان الخ البتہ اس مقدار کثیر کے بارے میں ائمہ کے درمیان یہ اختلاف ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایک آیت ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک تین آیتیں ہیں، ف پھر مسئلہ میں امام کی قید لگانے کا فائدہ یہ ہے کہ وهذا فى حق الخ سہو کے بارے میں یہ حکم امام کے بارے میں ہے منفرد کے لئے نہیں ہے، لان الجهر الخ کیونکہ جہر و اخفاء کا حکم تو جماعت کی خصوصیت میں سے ہے، ف اور منفرد پر اگرچہ اخفاء کا ان نمازوں میں جو فاتحہ پڑھی جاتی ہیں واجب ہے بلکہ مصنف کے نزدیک تو جہریہ نمازوں کی قضاء میں بھی جہر واجب، لیکن ظاہر الروایہ میں اس پر سجدہ سہو نہیں ہے۔ مفع۔

چند ضروری مسائل

بسم اللہ اور تعوذ اور آمین میں سجدہ سہو واجب نہیں ہے اگرچہ جہراً ہو، اور رفع یدین اور ان تکبیروں میں ایک حالت سے دوسری حالت میں جاتے وقت کہی جاتی ہیں سوائے عیدین کی دوسری رکعت میں تکبیر زائد کے بعد کی وہ تکبیر جو رکوع میں جاتے

وقت کہی جاتی ہے، چونکہ یہ بھی ان زوائد میں ہی شمار کی جاتی ہے اس لئے اس کے ترک پر بھی سجدہ سہو واجب ہوگا۔ ھ۔ ف۔ آنے والی تمام صورتوں میں سجدہ سہو واجب ہوتا ہے، تکبیرات عیدین میں سے بعض یا کل کے چھوڑ دینے پر۔ ف۔ یا بڑھائی یا امام نے بے موقع کہی۔ البدائع۔ مگر ان چھوٹی ہوئی تکبیروں کو مقتدی رکوع میں کہہ لے، یا بائیں طرف پہلے سلام پھیر دیا۔ ف۔ یا رکوع سے کھڑا نہ ہوا یعنی قومہ نہیں کیا، یا قول اصح کے مطابق ایک سجدہ کے بعد سیدھا نہیں بیٹھا، المحیط میں اس کا اختلاف ہے، یا تعدیل ارکان نہیں کی، جیسا کہ البدائع نے اس کو صحیح کہا ہے۔

یا نمازی کوئی سجدہ بھول گیا تھا، اور اس کو ادا کرنے میں آخر نماز تک تاخیر کی، کیونکہ بالکل چھوڑ دینے سے تو نماز فاسد ہی ہو جائیگی، یا تیسری رکعت کے لئے کھڑے ہونے میں دیر کی اس طرح پر کہ التحیات کے بعد اللھم صل علی محمد تک پڑھ لیا، قول اصح کے مطابق، یا اس فکر میں رہ گیا کہ میں نے تکبیر تحریمہ کہی یا نہیں، یا میں ظہر کی نماز میں ہوں یا عصر کی نماز میں یا کسی اور فکر میں رہ گیا اتنی دیر کہ اس میں ایک رکن ادا کیا جا سکتا ہو، اس کے برخلاف اس میں پہلے کسی نماز کی بابت کچھ سوچتا رہا، تو اگرچہ دیر تک اس طرح رہا اسے سہو نہیں کہا جا سکتا یا حدث ہو گیا اور وضوء میں یہ سوچتا رہا کہ تین رکعتیں پڑھیں یا چار اور اتنی دیر کی کہ وہ ایک رکن کی ادائیگی کی مقدار میں ہے تو اس پر بھی سجدہ سہو ہے، جیسا کہ محیط میں ہے، یا قراءت کو فرض کے پہلے کی دو رکعتوں یا ایک رکعت سے مؤخر کر دیا یا فرض کی پہلی دونوں رکعتوں یا نفل کی تمام رکعتوں سے پوری فاتحہ یا اکثر چھوٹی کم نہیں اور نہ فرض کی آخری دونوں رکعتوں میں قول و مذہب کی بناء پر یا قول اصح پر فاتحہ یا قول احوط کے مطابق آخری دونوں رکعتوں میں۔ ف۔ یا فاتحہ کو صورت پر مقدم کیا، اگرچہ اکثر ہو، سورۃ کے بعد نہیں یا سورہ میں سے ایک بھی حرف پڑھ کر سورۃ فاتحہ پڑھی، یا فاتحہ کے بعد ایک بڑی آیت یا تین چھوٹی آیتیں چھوڑ دیں یا رکوع میں یاد کیا تو اس میں حکم ہے کہ کھڑا ہو کر پڑھ کر رکوع کرے البتہ سجدہ سہو لازم آئیگا، یا آیت قرآن کو رکوع یا سجود یا قومہ یا جلسہ یا تشہد میں پڑھا، یا آیت سجدہ پڑھ کر سجدہ کرنے میں تاخیر کی تو اس پر بہر صورت سجدہ سہو ہے، اور اگر فرض کی آخری رکعتوں میں فاتحہ کو مکرر پڑھا یا فاتحہ اور سورہ پڑھی تو قول اصح کے مطابق اس پر سہو نہیں ہے، اور سجدہ سہو واجب ہو جاتا ہے جب التحیات چھوڑ دی ہو پوری یا تھوڑی اسی طرح قعدہ اولی میں ہو یا قعدہ اخیرہ میں ہو یا نفل میں اگر قیام میں قراءت سے پہلے تشہد پڑھا تو اس پر سجدہ سہو نہیں ہے اور اگر قراءت کے بعد پڑھا تو لازم ہوگا اور یہی قول اصح ہے، جیسا کہ اجناس الناطفی میں محمدؒ سے مروی ہے، لیکن ظاہر یہ کا اس میں اختلاف ہے، اور رکوع، سجود اور قومہ میں تشہد سے سہو نہیں ہے۔ ع۔ اگر اخیر میں پڑھا تو سہو نہیں ہے۔ محیط السرخسی۔

اگر قعدہ میں تشہد پڑھنے کے بجائے سورۃ فاتحہ پڑھی تو اس پر سہو ہے۔ المحیط۔ اگر قعدہ اولی میں تشہد مکرر پڑھ دیا تو اس پر سہو ہے جیسے رسول اللہ ﷺ پر درود بھیجا، تو سجدۂ سہو ہے کیونکہ تیسری رکعت کے لئے کھڑے ہونے میں تاخیر کر دی ۔التبیین۔ ف۔ اسی پر فتوی ہے۔ المضمرات۔

اگر تشہد پڑھنا بھول کر سلام پھیر دیا اس کے بعد یاد آیا تو پھر سے نماز کی ہیئت میں لوٹ کر تشہد پڑھ لے، اور شیخینؒ کے نزدیک اس پر سہو لازم ہے۔ المحیط۔ اگر رکوع کے بجائے سجدہ کیا یا اس کے برعکس سجدہ کیا، اگر ایسا کوئی فعل ہو جس میں کوئی ذکر مسنون نہیں ہے تو اس کے ترک سے سہو نہیں ہے، جیسے بائیں ہاتھ پر دائیں ہاتھ باندھنا۔ المحیط۔ دو رکوع یا تین سجدے کئے تو سہو ہے، اور عمداً ایسا کرنے سے سجدہ سہو کافی نہیں ہے، جیسا کہ مجتبی میں ہے، اور شافعیؒ نے کہا ہے کہ کافی ہے اور وہ سجود عذر ہے، اگر بھول کر ایک سجدہ کیا اور دوسرا دوسری رکعت میں یاد آیا تو اسی وقت کر لے اور ترتیب چھوٹنے کی وجہ سے سجدہ سہو لازم آئیگا، العینی۔ معلوم ہونا چاہئے کہ سہو کا حکم تو فرض، نفل، جمعہ اور عیدین سب کے لئے برابر ہے، مگر ہمارے مشائخ نے فرمایا ہے کہ عیدین اور جمعہ میں امام سجدۂ سہو ادا نہ کرے، تاکہ لوگ فتنہ میں نہ پڑیں۔ المضمرات۔ بحوالہ المحیط۔

قال وسهو الامام يوجب على المؤتم السجود لتقرر السبب الموجب في حق الاصل ولهذا يلزمه حكم

الاقامة بنية الامام فان لم يسجد الامام لم يسجد المؤتم لانه لايصير مخالفا وما التزم الاداء الامتابعا فان سها المؤتم لم يلزم الامام ولا المؤتم السجود لانه لو سجد وحده كان مخالفا لامامه ولو تابعه الامام ينقلب الاصل تبعا.

ترجمہ:-اور کہا کہ امام کے بھولنے سے مقتدی پر بھی سجدہ سہو لازم آتا ہے، کیونکہ اصل یعنی امام کے حق میں سجدہ سہو کو واجب کرنے والا سبب ثابت ہو چکا ہے، اسی وجہ سے امام کی نیت اقامت کر لینے کی وجہ سے مقتدی پر بھی اقامت کا حکم لازم ہو جاتا ہے، اب اگر امام یہ سجدہ سہو نہ کرے تو مقتدی بھی نہ کرے، کیونکہ وہ اپنے امام کی مخالفت نہیں کر سکتا ہے، حالانکہ اس نے شروع سے اپنے اوپر یہی لازم کیا ہے کہ امام کے تابع رہے گا، اور اگر مقتدی کوئی سہو کرے تو امام پر سہو لازم نہ ہوگا اور نہ خود مقتدی پر، کیونکہ اگر وہ مقتدی تنہا سجدہ کرے گا تو اسے اپنے امام کی مخالفت لازم آئیگی، اور اگر امام اس کی موافقت کر لے تو وہ امام کی بجائے مقتدی ہو جائیگا۔

توضیح:-فرض نفل جمعہ وعیدین میں سجدہ سہو لازم آنا۔ امام کا سہو۔ مقتدی مسبوق اور امام کو سہو۔ مقتدی مسبوق کو سہو۔ مقتدی مقیم کو سہو۔ امام کو نماز خوف میں سہو۔ امام کو سہو کے بعد حدث اور خلیفہ مسبوق

قال وسهو الامام يوجب على المؤتم السجود لتقرر السبب الموجب في حق الاصل......الخ

امام کا سہو کرنا مقتدی پر بھی سجدہ واجب کرتا ہے، ف اگرچہ مقتدی مسبوق ہو کہ سہو کے وقت امام کے پیچھے نہ تھا، مگر مسبوق امام کے ساتھ سلام نہ پھیرے بلکہ منتظر رہے یہاں تک کہ جب امام سجدہ کرے تو اس کے ساتھ سجدہ کر لے پھر اپنی باقی نماز ادا کرنے کو کھڑا ہو جائے، اسی لئے کہا گیا ہے کہ اپنی باقی نماز کے لئے جلدی نہ کرے یہاں تک کہ امام کے سہو کرنے سے مطمئن ہو جائے، ف کیونکہ اگر مقتدی کے کھڑے ہو جانے کے بعد امام بھولا اور اس کی وجہ سے اس نے سجدہ سہو کیا تو مسبوق کو اس کی اتباع کے لئے لوٹنا ہوگا بشرطیکہ اس رکعت کا سجدہ ادا نہ کیا ہو، اور اگر یہ مقتدی نہیں لوٹا یا سجدہ کر چکا ہے تو اخیر میں سجدہ کرے۔ ھ۔ لتقرر السبب الخ کیونکہ اصل یعنی امام کے حق میں سجدہ واجب کرنے والا سبب متحقق ہو چکا ہے، اور عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث میں ہے کہ جب امام نے سہو کیا تو اس کے مقتدیوں پر بھی سہو ہے، اس حدیث کو شیخ ابن تیمیہؒ نے اپنی شرح میں ذکر کیا ہے۔ ع۔

ولهذا يلزمه حكم الاقامة بنية الامام ......الخ

اسی وجہ سے امام کی نیت اقامت کی وجہ سے مقتدیوں پر بھی اقامت کا حکم لازم ہو جاتا ہے، ف اسی لئے اگر کئی مسافروں میں ایک امام ہوا اور باقی مقتدی ہوئے پھر امام نے نماز کی حالت میں اقامت کی نیت کی تو اس کی نماز چار رکعت کی ہو گئی اس لئے مقتدیوں پر بھی پیچھے ہونے کی وجہ سے چار ہی لازم ہو گئیں، اور چار ہی پر سلام پھیرینگے، کیونکہ نماز کو مکمل کر دینے کا جو سبب امام کے لئے ثابت ہوا وہی مقتدیوں پر بھی لازم ہوا۔

فان لم يسجد الامام لم يسجد المؤتم لانه لايصير مخالفا وما التزم الاداء الامتابعا......الخ

پھر اگر امام نے سجدہ نہیں کیا تو مقتدی بھی سجدہ نہ کرے گا، ف یہی قول امام شافعیؒ کے شاگرد مزنی اور بویطیؒ کا اور ایک روایت امام احمد سے بھی منقول ہے لانه يصير الخ کیونکہ اگر مقتدی سجدہ کرے گا تو امام کی مخالفت ہو جائیگی، حالانکہ اس نے امام کے اتباع کرنے کی ہی نیت کی تھی، ف اور حدیث میں ہے کہ فلا تختلفوا عليه یعنی امام کی مخالفت نہ کرو، یہی قول عطاء وحسن بصری وابراہیم نخعی کا ہے اور امام ثوری وقاسم وحمادؒ کا مذہب یہی ہے، لیکن امام مالک وشافعی واحمدؒ کے نزدیک مقتدی سجدہ کرے گا۔ مع۔ فان سها الخ اور اگر مقتدی نے سہو کیا تو سجدہ کرنا لازم نہ ہوگا نہ امام پر اور نہ خود مقتدی پر۔ لانه لو سجد الخ کیونکہ

اگر مقتدی تنہا سجدہ کرے اور امام نہ کرے تو وہ امام کا مخالف ہوا۔

ولو تابعه الامام ينقلب الاصل تبعا......الخ

اور اگر امام بھی اس کی متابعت کرلے تو جو اصل تھا وہ تابع ہو جائے گا۔ف اور اس طرح حیثیت کا الٹ جانا امر غلط ہے۔ع۔ در حقیقت یہ جزئیہ اس نص پر مبنی ہے کہ **الامامُ ضامِنٌ** الحدیث میں، اور باقی ائمہ کے نزدیک مقتدی خود مستقل ہوتا ہے اور اقتداء کا مطلب ہے صرف ایک ساتھ ادا کرنا، لیکن ہمارے نزدیک امام اپنے تمام مقتدیوں کی نمازوں کا ذمہ دار ہوتا ہے۔م۔ یہاں تک کہ علمائے کرام نے کہا ہے کہ اگر امام تشہد پوری کرکے تیسری رکعت کے لئے کھڑا ہو جائے تو جس مقتدی نے اس وقت تک تشہد پوری نہ کی ہو وہ اگرچہ کھڑا ہو گیا ہو پھر بیٹھ کر تشہد پوری کرلے، اگرچہ تیسری رکعت کے جاتے رہنے کا خوف ہو، بخلاف منفرد شخص کے کہ وہ پیچھے نہیں لوٹے گا بلکہ آگے اپنی نماز پوری کرتا رہے گا، کیونکہ وہ کسی کی اتباع کا محتاج نہیں ہے، نیز یہ بات یقینی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے سجود سہو کرتے وقت صحابہ کرامؓ نے بھی اس کام میں آپ ﷺ کی اتباع کی تھی اگرچہ ان پر اولا سجدہ سہو لازم نہیں ہوا تھا، پھر لاحق پہلے اپنی چھوٹی ہوئی نماز کو قضاء کرلے پھر امام کے ساتھ سجدہ سہو پائے تو سجدہ کرلے ورنہ نماز کے آخر میں کرے۔

اور اگر اپنی نماز پوری کئے بغیر امام کا ساتھ دے گا تو وہ پھر سے اپنی نماز پوری کرکے سجدہ سہو کرے، اس کے علاوہ کچھ کافی نہ ہوگا، اور اگر اس شخص کو اپنی چھوٹی ہوئی نماز قضاء کرنے میں سہو ہوا تو اس پر سجدہ لازم نہ ہوگا، بخلاف مسبوق کے اور مسافر کے پیچھے مقتدی مقیم کے کہ جب یہ دونوں اپنی باقی نماز پڑھنے کھڑے ہوئے اور اس میں کوئی غلطی کر گئے تو وہ اس کی تلافی کے لئے سجدہ سہو کریں، اور اگر امام پر سجدہ سہو لازم تھا اور اس نے سجدہ کیا تو اس کی اتباع بھی کریں، اس طرح ان دونوں کی نماز میں سجود سہو مکرر واقع ہوگا، یہی مسئلہ کتاب الاصل میں مذکور ہے، اور یہی صحیح بھی ہے، اگر امام کو صلوٰۃ الخوف میں سہو ہوا ہو تو وہ سجدہ کرے اور دوسرا گروہ اس کی اتباع کرے کیونکہ یہ لوگ مسبوق ہیں اور پہلا گروہ اپنی نماز پوری کرکے سجدہ کرے کیونکہ وہ لوگ لاحق ہیں، اگر امام کو سہو کے بعد حدث لاحق ہوا تو کسی کو اپنا خلیفہ بنادے مگر مسبوق کو خلیفہ نہ بنائے کیونکہ سجدہ سہو سلام کے بعد ہے، اور اگر مسبوق ہی کو خلیفہ بنادیا تو وہ نماز پوری کرکے کسی مدرک کو اپنی جگہ لا کھڑا کرے پھر وہ سجدہ کرے، اور مسبوق ان لوگوں کے ساتھ سجدہ کرے، اور اگر سجدہ نہیں کیا تو نماز کے آخر میں کرے گا، لیکن اصول کی روایت کے مطابق سلام سے پہلے سجدہ کرلینا چاہئے، اور اگر امام کے پیچھے سبھی مسبوق ہو تو سلام کے بعد سجدہ کے قول کے مطابق سب کھڑے ہو کر تنہا اپنی اپنی باقی نماز پوری کریں، اور استحسانا بعد تمام کے سجدہ کریں۔ الفتح۔

ومن سهى عن القعدة الاولى ثم تذكر وهوالى حالة القعودافرب عاد وقعد وتشهد لان ما يقرب من الشئى يا خذ حكمه ثم قيل يسجد للسهو للتا خير والا صح انه لايسجد كما اذا لم يقم ولو كان الى القيام اقرب لم يعدلانه كا لقائم معنى ويسجد للسهو لانه ترك الواجب وان سهى عن القعده الاخيرة حتى قام الى الخامسة رجع الى القعدة مالم يسجد لان فيه اصلاح صلاته وامكنه ذلك لان مادون الركعة بمحل الرفض قال والغى الخامسة لانه رجع الى شئى محله قبلها فير تفض وسجد للسهو لانه اخرواجبا.

ترجمہ:-اور جو شخص قعدہ اولی کو بھول کر کھڑا ہونے لگا پھر اسے یاد آگیا اس حالت میں کہ بیٹھنے کے قریب تھا تو وہ لوٹ کر بیٹھ جائے اور تشہد پڑھ لے کیونکہ جو چیز کسی چیز کے قریب ہوتی ہے وہ اسی کا حکم لیتی ہے، پھر کہا گیا ہے کہ تاخیر ہو جانے کی وجہ سے سجدہ سہو کرے، لیکن قول اصح یہ ہے کہ سجدہ نہ کرے گویا کہ وہ کھڑا ہی نہیں ہوا ہے، اور اگر کھڑے ہونے کے قریب ہو تو پرانی حالت پر نہ لوٹے کھڑا ہی رہ جائے کیونکہ وہ کھڑے ہونے والے کے حکم میں ہے اور سجدہ سہو کرلے، کیونکہ اس نے واجب ترک کر دیا ہے، اور اگر قعدہ اخیرہ کو بھول کر پانچویں رکعت کے لئے کھڑا ہو گیا تو جب تک اس رکعت کا سجدہ نہ کرلے اس وقت

تک یاد آجانے سے لوٹ آئے اور بیٹھ جائے کیونکہ اسی طرح کرنے سے اس کی نماز کی اصلاح ہوگی، اور یہ بات اس کے لئے ممکن بھی ہے کیونکہ رکعت سے کم جب تک ہو وہ چھوڑ دینے کا محل ہے، اور پانچویں رکعت کے پڑھے ہوئے حصہ کو لغو مان لے کیونکہ وہ ایسی چیز کی طرف لوٹا ہے جس کا موقع اس رکعت سے پہلے ہے، لہٰذا اسے چھوڑ دے، اور سجدہ سہو کرلے کیونکہ اس نے ایک واجب کام کو چھوڑ دیا ہے۔

توضیح: اگر قعدہ اولی کو بھول کر اٹھنے لگا اور اسے خیال آگیا قعدہ اخیرہ کو بھول کر اٹھا اور خیال آگیا۔ خیال نہیں آیا

ومن سهى عن القعدة الاولى ثم تذكر وهو الى حالة القعود اقرب عاد وقعد وتشهد......الخ

اور جو شخص قعدہ اولی کو بھول گیا اور اس حالت میں خیال آیا کہ بیٹھنے کے زیادہ قریب تھا تو بیٹھ جائے اور اس میں تشہد پڑھ لے، ف لان ما يقرب الخ کیونکہ جس چیز سے جو چیز قریب ہوتی ہے اسی کا حکم قبول کرلیتی ہے۔ ف تو بیٹھنے سے قریب ہونے کے حکم میں ہے، اور قول اصح یہ ہے کہ اگر نچلا حصہ بدن سیدھا اور پیٹھ ٹیڑھی ہو تو اسے بیٹھنے کے قریب سمجھا جائے گا۔ ف ثم قيل الخ پھر کہا گیا ہے کہ بیٹھنے میں تاخیر ہو جانے کی وجہ سے سجدہ سہو کرلے۔

والاصح انه لايسجد كما اذا لم يقم ولو كان الى القيام اقرب لم يعد لانه كالقائم معنى......الخ

لیکن اصح قول یہ ہے کہ سجدہ سہو کی ضرورت نہیں ہے، گویا وہ کھڑا ہی نہیں ہوا ہے۔ ف کیونکہ شریعت نے اس کی اس حرکت کو کھڑا ہونا شمار نہیں کیا ہے۔ ف ولو كان الخ اور اگر کھڑے ہونے کے زیادہ قریب ہو تو پھر قعدہ کی طرف نہ لوٹے۔ لانه كالقائم الخ کیونکہ یہ کھڑے ہونے کے حکم میں ہے، اور سجدہ سہو کرلے، کیونکہ اس نے واجب ترک کیا ہے۔ ف یہ قول امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے اور مشائخ بخارا کا یہی مذہب مختار ہے اور ظاہر مذہب یہ ہے کہ جب تک سیدھا نہ کھڑا ہو جائے اس وقت تک لوٹنا چاہئے، اور جب سیدھا کھڑا ہو جائے تو نہ لوٹے، یہی قول اصح ہے، اسی حکم پر وہ حدیث محمول ہے جس میں ہے کہ آپ کھڑے ہوئے تو لوگوں نے تسبیح پڑھی لہٰذا آپ بیٹھ گئے مطلب یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ اس وقت تک سیدھے کھڑے نہیں ہوئے تھے، اور دوسری حدیث میں جو یہ مذکور ہے کہ آپ بیٹھے نہیں اور لوگوں کو اشارہ کیا کہ کھڑے ہو جاؤ یعنی اس وقت جب کہ سیدھے کھڑے ہو گئے تھے، پھر جس صورت میں بیٹھنا نہیں چاہئے تھا اگر کوئی بیٹھ گیا تو خلاصہ وغیرہ میں کہا ہے کہ قول صحیح یہ ہے کہ نماز فاسد ہو جائیگی، مگر بندہ مترجم کے نزدیک یہ قول ضعیف ہے، کیونکہ ایسا کرنے سے گناہ تو ہو سکتا ہے مگر نماز کے فاسد ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ رکعت سے کم بڑھ جانے سے نماز فاسد نہیں ہوتی ہے۔ جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے۔ لہٰذا قول راجح بلکہ ارجح فاسد نہ ہونا ہے، تخ، فتح القدیر۔ اور یہی قول حق ہے۔ البحر۔ پھر اگر مقتدی نے التحیات نہیں پڑھی اور امام نے پڑھی ہو تو مقتدی پر لوٹ آنا واجب ہے، اگرچہ سیدھا کھڑا ہو گیا ہو، اور اگرچہ تیسری رکعت کے چھوٹ جانے کا خوف ہو، جیسا کہ فتح القدیر میں گذرا ہے، یہاں تک تو قعدہ اولی کے سلسلہ میں بحث تھی۔

وان سهى عن القعدة الاخيرة حتى قام الى الخامسة رجع الى القعدة مالم يسجد......الخ

اور اگر قعدۂ اخیرہ میں بیٹھنا بھول کر کھڑا ہو گیا یہاں تک کہ پانچویں رکعت کے لئے سیدھا کھڑا ہو گیا تو اس قعدہ کی طرف اس وقت تک لوٹ آنا چاہئے جب تک کہ پانچویں رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو، لان فيه الخ کیونکہ اس کے لوٹ آنے ہی میں اس کی نماز کی اصلاح ہے، اور یہ اصلاح اس سے ممکن ہے، کیونکہ پوری رکعت سے کم میں تو چھوڑ دئے جانیکی گنجائش باقی رہتی ہے۔ ف لہٰذا چھوڑ کر لوٹ آئے۔

والغى الخامسة لانه رجع الى شئى محله قبلها فيرتفض وسجد للسهو لانه اخر واجبا......الخ

اور پانچویں رکعت کو لغو کردے، لانه رجع الخ کیونکہ وہ ایسے کام کے لئے لوٹا ہے جو اس سے پہلے ہونا چاہئے، لہٰذا اس

رکعت کو چھوڑ دے۔ف یعنی وہ قعدہ اخیرہ ہے، وسجدہ اور سجدہ سہو ادا کرلے۔لانه اخر الخ کیونکہ اس نے واجب کو مؤخر کیا ہے۔ف مراد یہ ہے کہ واجب قطعی میں جو فرض یعنی قعدہ اخیرہ ہے اس میں تاخیر کردی ہے۔الکافی۔مف۔

وان قيد الخامسة بسجدة بطل فرضه عندنا خلافا للشافعيؒ لانه استحكم شروعه في النافلة قبل اكمال اركان المكتوبة ومن ضرورته خروجه عن الفرض وهذا لان الركعة بسجدة واحدة صلوة حقيقة حتي يحنث بها في يمينه لايصلي وتحولت صلاته نفلا عند ابي حنيفه وابي يوسفؒ خلافا لمحمدؒ علي مامر فيضم اليها ركعة سادسة ولولم يضم لاشئي عليه لانه مظنون ثم انما يبطل فرضه بوضع الجبهة عند ابي يوسفؒ لانه سجود كامل وعند محمدؒ برفعه لان تمام الشئي بآخره وهوالرفع ولم يصح مع الحدث وثمرة الاختلاف تظهر فيما اذا سبقه الحدث في السجود بني عند محمدؒ خلافا لابي يوسفؒ.

ترجمہ:-اور اگر پانچویں رکعت کو سجدہ سے مقید کردیا تو پڑھی ہوئی چار رکعتوں کی فرضیت ختم ہوگئی، یہ ہمارے نزدیک ہے مگر اس میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے، ختم ہونے کی ہماری دلیل یہ ہے کہ اس کا نفل نماز کو شروع کرنے کا عمل پختہ ہوگیا ہے اور ابھی تک فرض نماز کے پورے ارکان مکمل نہیں ہوئے، حالانکہ نفل کے لئے یہ لازم ہے کہ فرض کی ادائیگی سے پورے طور پر فارغ ہوچکا ہو، ایک رکعت ایک سجدہ کے ساتھ ہونے سے ہی حقیقۃً ایک نماز ہے، یہاں تک کہ ایک ایسا شخص جس نے یہ قسم کھائی ہو کہ وہ نماز نہیں پڑھیگا، اس کے صرف ایک رکعت میں سجدہ ملالینے سے ہی وہ قسم میں حانث ہوجائے گا، پھر اس کی پڑھی ہوئی فرض نماز نفل سے بدل گئی ہے امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسفؒ کا یہی مذہب ہے لیکن امام محمدؒ کا اختلاف ہے جیسا کہ بیان گذر گیا ہے اور اب وہ مزید ایک رکعت پڑھ لے جو چھٹی رکعت ہوگی، اس کے باوجود اگر یہ رکعت نہیں ملائی تو بھی اس پر کچھ لازم نہ ہوگا، کیونکہ یہ رکعت مظنون ہے، پھر نماز کی فرضیت باطل ہوگی پیشانی کو زمین میں رکھتے ہی ابویوسفؒ کے نزدیک کیونکہ یہی مکمل سجدہ ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک سر کو زمین سے اٹھالینے سے نماز فاسد ہوگی، کیونکہ کسی چیز کا مکمل ہونا اس کے آخر کے اعتبار سے ہوتا ہے، جو سر کے اٹھالینے سے ہوتا ہے، اور حدث کے ساتھ سر اٹھانا صحیح نہیں ہے، صاحبینؒ کے آپس کے اختلاف کا نتیجہ اس صورت میں ظاہر ہوگا جب کہ نمازی کو سجدہ کی حالت میں حدث ہوگیا ہو تو وہ شخص امام محمدؒ کے قول کے مطابق بناء کرے گا ، بخلاف ابویوسفؒ کے کہ ان کے نزدیک بناء نہیں کرے گا۔

توضیح:اگر قعدہ اخیرہ کئے بغیر پانچویں رکعت کے لئے کھڑا ہوگیا یہانتک کہ اس کا سجدہ بھی کرلیا۔اختلاف ائمہ۔ان کے دلائل

وان قيد الخامسة بسجدة بطل فرضه عندنا خلافا للشافعيؒ لانه استحكم شروعه.....الخ

اگر پانچویں رکعت کو پانچویں رکعت سے مقید کردیا تو اس کا فرض باطل ہوگیا ہمارے نزدیک، بخلاف امام شافعیؒ کے۔ف اور امام مالک اور محمد رحمہم اللہ کے۔ع۔لانه استحكم الخ ہماری دلیل ہے کہ فرض نماز کے مکمل ہونے سے پہلے ہی نفل نماز کی ابتداء ہوگئی اور یہ بھی پختگی کے ساتھ، اس لئے لازمی طریقہ سے فرض کی نماز سے باہر ہوجائیگا۔ف اس طرح سے کہ نفل مستحکم ہوگئی ہے۔

وهذا لان الركعة بسجدة واحدة صلوة حقيقة حتي يحنث بها في يمينه لايصلي......الخ

یہ بات یعنی نفل کے اندر استحکام اس طرح سے ہوا کہ رکعت جو صرف ایک سجدہ کے حکم میں ہوتی ہو وہی درحقیقت نماز ہے۔حتي يحنث الخ یہاں تک کہ اگر کسی نے یہ قسم کھائی کہ یہ نماز نہیں پڑھے گا تو صرف ایک رکعت میں ایک سجدہ ملانے سے ہی وہ حانث ہوجائیگا۔ف جبکہ یہاں رکعت ایک سجدہ کے ساتھ باقی رہ گئی تو حقیقی نماز پالی گئی، جو کہ نفل ہے، اس بناء لا محالہ

فرض کی نیت سے نکل گیا اور جو نماز پڑھی اس کی فرضیت کا درجہ کم ہو گیا۔

وتحولت صلاته نفلا عند ابی حنیفه وابی یوسفؒ خلافا لمحمدؒ علی مامر ......الخ

یعنی اس کی فرض نماز نفل نماز سے بدل گئی، یہ حکم امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے۔ برخلاف امام محمدؒ کے قول کے جس کی وجہ پہلے بیان کی گئی ہے۔ ف کہ شیخینؒ کے نزدیک وصف کے باطل ہونے سے اصل تحریمہ باطل نہیں ہوتا ہے تو اگرچہ فرضیت باطل ہو گئی ہے مگر نماز باقی رہ گئی جس کی حیثیت نفل کی رہے گی، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک تحریمہ ہی باطل ہو جاتا ہے۔**فیضم الیها رکعة سادسة الخ** اس بناء پر شیخینؒ کے نزدیک ایک رکعت اور بھی ملا لے تاکہ پوری چھ رکعتیں نفل ہو جائیں۔ف اگرچہ یہ وقت فجر و عصر ہی کا ہو تاکہ نفل کی رکعت جوڑی بن جائے اور بے جوڑ باقی نہ رہے۔

ولو لم یضم لاشئی علیه لانه مظنون ثم انما یبطل فرضه بوضع الجبهة عند ابی یوسفؒ.....الخ

اس کے باوجود اگر مزید ایک رکعت نہیں ملائی تو اس پر کوئی جرمانہ نہ ہوگا۔ **لانه مظنون الخ** کیونکہ وہ مظنون ہے۔ف کیونکہ یہ نفل بغیر نیت کے شروع ہو گئی ہے اس لئے اس کی قضاء لازم نہ ہو گی، اور صحیح یہ ہے کہ اس پر سجدۂ سہو بھی لازم نہیں ہے۔ف**ثم انها الخ** فرض کے باطل ہونے کا حکم ابو یوسفؒ کے نزدیک اسی وقت دیا جائیگا جبکہ پانچویں رکعت کے سجدہ کے لئے زمین پر سر رکھا، کیونکہ یہ مکمل سجدہ ہو گیا ہے۔ف کیونکہ سجود کے معنی فی الحقیقت میں پیشانی رکھنی۔

وعند محمدؒ برفعه لان تمام الشئی بآخره وهو الرفع ولم یصح مع الحدث......الخ

اور امام محمدؒ کے نزدیک اس وقت باطل ہونے کا حکم دیا جائیگا جبکہ سر اٹھالے، کیونکہ کسی چیز کے تمام ہونے کا حکم اس کے آخر میں دیا جاتا ہے۔ف جبکہ سجدہ کی ابتداء سر کا ٹیکنا ہے اور آخر سر اٹھانا ہے۔ف سر اٹھاتے ہی سجدہ تمام ہو گیا، اور اس کا فرض باطل ہو گیا۔**ولم یصح الخ** اور یہ سر اٹھانا حدث کے ساتھ صحیح نہیں ہے۔ف اس لئے یہ بات ضروری ہوئی کہ سر اٹھانے تک طہارت باقی ہے، فتوی کے لئے امام محمدؒ کا قول مختار ہے، جیسا کہ فخر الاسلامؒ نے کہا ہے۔ ل ع ف۔ اور مصنفؒ نے بھی آگے اسی کی طرف اشارہ کیا ہے۔

وثمرة الاختلاف تظهر فیما اذا سبقه الحدث فی السجود بنی عند محمدؒ خلافا لابی یوسفؒ......الخ

اس اختلاف کا نتیجہ اس صورت میں ظاہر ہوگا کہ جب سجدہ کی حالت میں اسے حدث ہو گیا ہو۔ف تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی فرضیت باطل ہو چکی۔**بنی عند محمد الخ** اس لئے امام محمدؒ کے نزدیک فرض پر بناء جائز ہے، کیونکہ ابھی تک سجدہ پورا نہیں ہوا ہے، کیونکہ حدث کے رہتے ہوئے سجدہ پورا نہیں ہوا ہے لہذا وہ نیا وضوء کر کے آئے اور بیٹھ کر قعدہ میں تشہد پڑھے، اور سلام کر کے سجدہ سہوادا کرے، پھر تشہد پڑھ کر سلام پھیرے، اب اس کا فرض پورا ہوا، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے۔ ھ۔ عود کرنے اور نہ کرنے میں امام کا اعتبار کیا جائیگا، چنانچہ اگر امام نے عود کیا اور قوم کو معلوم نہ ہو سکا اور انہوں نے پانچویں رکعت کا سجدہ کرنے سے بھی ان مقتدیوں کی نماز باطل نہ ہو گی، بشرطیکہ امام نے بغیر سجدہ کے قعدہ اخیرہ کی طرف لوٹ آیا ہو، د۔ یہ تمام صورتیں اس صورت کی ہیں کہ قعدہ اخیرہ نہ کیا ہو۔

ولو قعد فی الرابعة ثم قام ولم یسلم عاد الی القعدة مالم یسجد للخامسة وسلم، لان التسلیم فی حالة القیام غیر مشروع وامکنه الاقامة علی وجهه بالقعود لان ما دون الرکعة بمحل الرفض، وان قید الخامسة بالسجدة ثم تذکر ضم الیها رکعة اخری، وتم فرضه، لان الباقی اصابة لفظ السلام وهی واجبة، وانما یضم الیها اخری لتصیر الرکعتان نفلا، لان الرکعة الواحدة لا تجزیه لنهیه علیه السلام عن البتیراء، ثم لا تنوبان عن سنة الظهر هو الصحیح، لان المواظبة علیها بتحریمة مبتدأة.

ترجمہ: اور اگر چوتھی رکعت میں بیٹھا مگر سلام پھیرے بغیر کھڑا ہو گیا تو جب تک پانچویں رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو بیٹھ جائے

اور سلام پھیر دے، اس لئے کھڑے کھڑے سلام پھیرنا مشروع اور ثابت نہیں ہے بالخصوص اس صورت میں جبکہ بیٹھ کر سلام پھیرنا جو شروع طریقہ ہے اس کے لئے ممکن بھی ہے، کیونکہ رکعت سے کم چھوڑی جاسکتی ہے، اور اگر پانچویں رکعت کو سجدہ سے مقید کر دیا یعنی سجدہ بھی کر لیا، پھر اسے یاد آیا تو اس رکعت کے ساتھ ایک رکعت اور بھی ملالے اور اپنا فرض پورا کرلے کیونکہ صرف لفظ سلام کہہ کر فارغ ہونا ہی ایک کام باقی ہے جو کہ واجب ہے، اور اس دوسری رکعت کو قصداً پڑھنے کا مقصد یہ ہے کہ فرض کے بعد کی دو رکعتیں اس کے لئے نفل نماز ہو جائے، کیونکہ صرف ایک رکعت اس کے لئے کسی کام کی نہ ہوگی کیونکہ صرف ایک رکعت بُتَیرا کہلاتی ہے اور اس کے پڑھنے سے رسول اللہ ﷺ نے منع فرمایا ہے، اور یہ فاضل دو رکعتیں اس کے لئے فرض کے بعد کی دو رکعتوں کے قائم مقام نہیں ہوں گی، یہی قول صحیح ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے ہمیشہ مستقل نیت سے پڑھی ہے۔

توضیح: اگر چوتھی رکعت میں بیٹھ کر بھی سلام پھیرے بغیر کھڑا ہو گیا پانچویں رکعت کا سجدہ نہیں کیا یا کر لیا

ولو قعد فی الرابعة ثم قام ولم يسلم عاد الى القعدة مالم يسجد للخامسة وسلم......الخ

اگر چوتھی رکعت میں مقدار تشہد بیٹھا پھر پانچویں رکعت کے لئے کھڑا ہو گیا لیکن سلام نہیں پھیرا، اس طرح سلام پھیرنے میں تاخیر کر دی، تو قعدہ کے لئے لوٹ آئے جب تک پانچویں رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو، پھر سلام پھیر دے، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے کیا اور سجدہ سہو کیا۔ ع۔ اور اگر قعدہ کی طرف نہیں لوٹا اور کھڑے ہی کھڑے سلام پھیر دیا تو فرض نماز کے صحیح ہونے کا حکم دیا جائیگا، لیکن سلام پھیرنے کے لئے یہ ثابت شدہ طریقہ کے خلاف ہے۔

لان التسليم فی حالة القيام غير مشروع وامكنه الاقامة علی وجهه بالقعود......الخ

کیونکہ کھڑے ہونے کی حالت میں سلام پھیرنا شروع نہیں ہے، اور جس طرح شروع ہے اسی طرح کرنا بیٹھ کر ممکن ہے۔ ف لہذا بیٹھ جائے اور پانچویں رکعت کا جتنا حصہ پڑھا ہے وہ کسی شمار میں نہ آئیگا۔ **لان ما دون الخ** کیونکہ رکعت سے کم ہونے سے چھوڑا جاسکتا ہے۔ ف۔ پھر کیا مقتدی حضرات بھی امام کی اتباع کریں؟ تو جواب یہ ہے کہ ہاں اتباع کریں چنانچہ اگر امام قعدہ کے لئے لوٹ آئے تو وہ لوگ بھی اس کے ساتھ لوٹ آئیں، اور اگر وہ قصداً نفل نماز پوری کرتا رہے تو یہ مقتدی بھی اس کی پیروی کرتے جائیں، مگر صحیح قول وہ ہے، جو امام ابو بکر اسکافیؒ نے ہمارے ائمہ اصحاب سے ذکر کیا ہے کہ مقتدی حضرات اس بدعت میں امام کی پیروی نہ کریں، بلکہ انتظار کریں، پھر جب وہ پانچویں کے سجدہ سے پہلے سلام کرنے کے لئے لوٹ آئے تو وہ اس کی اتباع کرلیں، اور اگر وہ پانچویں رکعت کا سجدہ بھی کرلے تو یہ لوگ اسی وقت سلام پھیر دیں، ظاہر ہے کہ اگر آخری قعدہ کرنے سے پہلے کھڑا ہو جائے تو لوگ اس کی اتباع نہ کریں۔ المحیط والتمر تاشی۔ مف۔ یہ احکام اس وقت ہوں گے کہ پانچویں رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو۔

وان قيد الخامسة بالسجدة ثم تذكر ضم اليها ركعة اخرى، واتم فرضه......الخ

اور اگر امام نے پانچویں رکعت کا سجدہ بھی کر لیا پھر اسے یاد آیا۔ **ضم اليها الخ** تو پانچویں کے ساتھ ایک رکعت مزید ملالے۔ ف مبسوط سے ایسا کرنا یعنی رکعت ملانا واجب ثابت ہوتا ہے۔ ع۔ اگرچہ فجر، عصر، اور مغرب کی نمازیں ہوں۔ مف۔ **وتم فرضه** اور اس کا فرض پورا ہو گیا۔ **لان الباقی الخ** کیونکہ اب تو صرف سلام پھیرنا ہی واجب باقی رہ گیا ہے۔ ف الحاصل اس وقت نہ کوئی رکن چھوٹا نہ کوئی فرض چھوٹا، پس فرض نماز پوری ہوگئی، صرف ایک واجب باقی رہا جس کو مکمل کرنے کے لئے سجدہ سہو ہے۔

وانما يضم اليها اخرى لتصير الركعتان نفلا، لان الركعة الواحدة لا تجزيه......الخ

اور دوسری رکعت ملانے کا حکم اس لئے دیا گیا ہے کہ نفل کی دو رکعتیں پوری ہو جائیں، کیونکہ صرف ایک رکعت تنہا جائز نہیں ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے بُتیرا (اکیلی ناقص) سے منع فرمایا ہے۔ ف جیسا کہ باب الوتر میں ابن عبد البر کی تمہید سے گذر

گیا ہے۔ ز۔ اب سوال یہ ہے کہ یہ پڑھی ہوئی دو رکعتیں ظہر کی آخری دو رکعت سنت کے قائم مقام ہوں گی یا نہیں؟ تو فرمایا۔ ثم لا ینوبان الخ پھر یہ دونوں رکعتیں ظہر کی دو رکعت سنت کے قائم مقام نہ ہوں گی۔ یہی قول صحیح ہے۔ لان المواظبة الخ کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے یہ دو رکعتیں ہمیشہ مستقل نیت اور تحریمہ سے پڑھی ہیں۔

ويسجد للسهو استحسانا لتمكن النقصان في الفرض بالخروج لا على الوجه المسنون وفي النفل بالدخول لا على الوجه المسنون ولو قطعها لم يلزمه القضاء لانه مظنون ولو اقتدى به انسان فيها يصلي ستا عند محمد لانه المؤدى بهذه التحريمة وعندهما ركعتين لانه استحكم خروجه عن الفرض ولو افسده المقتدى لا قضاء عليه عند محمد اعتبارا بالامام وعند ابي يوسف يقضي ركعتين لان السقوط بعارض يخص الامام.

ترجمہ:- اور دلیل استحسان کی بناء پر سجدہ سہو کرلے کیونکہ فرض کی ادائیگی میں یہ کمی آگئی ہے کہ اس نماز سے مسنون طریقہ سے فارغ نہیں ہوا ہے، اور نفل میں اس وجہ سے کہ اس میں مسنون طریقہ سے داخل نہیں ہوا ہے، اور اگر اس نفل کو باطل کر دے تو اس کی قضاء لازم نہیں آئیگی، کیونکہ وہ مظنون ہے، اور اگر اس نمازی کی ان دونوں رکعتوں میں کسی نے اقتداء کرلی تو امام محمدؒ کے مذہب کے مطابق چھ رکعتیں پڑھے، کیونکہ اس تحریمہ سے چھ ہی رکعتیں ادا کی گئیں ہیں، اور شیخینؒ کے نزدیک دو ہی رکعتیں پڑھے کیونکہ اس سے اس کا نکلنا مستحکم ہو گیا ہے، اور اگر مقتدی نے اسے فاسد کر دیا ہو تو امام محمدؒ کے مسلک کے مطابق امام پر قیاس کرتے ہوئے اس مقتدی پر بھی قضاء لازم نہ ہوگی، لیکن امام ابو یوسفؒ کے مسلک کے مطابق وہ دو رکعتوں کی قضاء کرے گا، کیونکہ کسی عارض کی وجہ سے ساقط ہو جانا صرف امام کے لئے ہے۔

توضیح:- اگر نفل مظنون کو کسی نے قطع کر دیا تو اس کی قضاء لازم نہ ہوگی
نفل مظنون میں اگر کسی نے اقتداء کی تو کتنی رکعتیں پڑھنی ہوں گی

ويسجد للسهو استحسانا لتمكن النقصان في الفرض بالخروج لا على الوجه المسنون.....الخ

اور دلیل استحسان سے سجدۂ سہو کرے، ف یہی مذہب مختار ہے، الکفایہ، لتمكن النقصان الخ کیونکہ فرض اور نفل دونوں نمازوں میں کمی واقع ہو گئی ہے، فرض میں اس وجہ سے کہ مسنون طریقہ سے فرض سے نکلنا میسر نہ ہوا، ف یعنی لفظ سلام کہہ کر نکلنا جو واجب طریقہ تھا وہ نہ ہو سکا یہی قول امام محمدؒ کا ہے، وفي النفل الخ اور نفل میں اس وجہ سے کہ مسنون طریقہ سے شروع نہیں کیا جاسکا ہے، ف یعنی بطریقہ واجب نہ ہوا، بقول امام ابو یوسفؒ۔ ف۔ ولو قطعها الخ اور اگر اس نفل کو قطع کر دیا تو قضاء لازم نہ ہوگی، لانه مظنون الخ کیونکہ وہ مظنون ہے۔ ف کیونکہ اسے مستقل تحریمہ سے شروع نہیں کیا گیا ہے بلکہ فرض کے گمان سے پانچویں کو شروع کیا تھا، حالانکہ اس پر کوئی فرض باقی نہیں رہ گیا تھا۔

ولو اقتدى به انسان فيها يصلي ستا عند محمد لانه المؤدى بهذه التحريمة.....الخ

اور اگر اس نفل میں اس نمازی کے ساتھ کسی نے نماز کی شرکت اقتداء کی تو امام محمدؒ کے نزدیک مقتدی پوری چھ رکعتیں ہی پڑھے کیونکہ اس تحریمہ سے اتنی تعداد (چھ رکعتیں) ادا کی گئیں ہیں، ف جیسے شیخینؒ کے نزدیک قعدہ اخیرہ بھول کر چھ رکعتیں پڑھنے کی صورت میں مقتدی چھ پڑھیگا، جیسا کہ محیط میں ہے۔ ع۔

وعندهما ركعتين لانه استحكم خروجه عن الفرض......الخ

اور شیخینؒ کے نزدیک صرف دو رکعتیں پڑھیگا۔ ف صحیح یہ ہے کہ اس مسئلہ کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ کا قول متقدمین کی کتابوں میں مذکور نہیں ہے، بلکہ صرف ابو یوسفؒ کا قول مذکور ہے، البتہ خلاصہ میں مصنفؒ کے اس قول کے مطابق مذکور ہے۔ مع۔ شاید کہ یہ امام ابو حنیفہؒ کے قول پر قیاس ہے، جیسا کہ مصنفؒ نے آئندہ اشارہ فرمایا ہے۔

لانه استحكم خروجه عن الفرض ولو افسده المقتدى لا قضاء عليه عند محمد......الخ

کیونکہ فرض سے اس کا نکلنا یقینی اور مستحکم ہو گیا، **ولو افسده الخ** اگر مقتدی نے اسے فاسد کر دیا تو امام محمدؒ کے نزدیک امام کی قضاء پر قیاس کرتے ہوئے اس پر بھی قضاء نہیں ہو گی، ف کیونکہ امام پر قضاء نہیں ہے، اس لئے اگر مقتدی پر ہو تو ایسی مثال ہو گی جیسے فرض پڑھنے والے کی اقتداء نفل پڑھنے والے کے پیچھے ہو، **وعند ابی یوسف الخ** اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک، ف اس پر قضاء ہے، **یقضی الخ** یعنی وہ دو رکعتیں قضاء کر لے، کیونکہ کسی مجبوری سے قضاء کا ساقط ہونا امام کے لئے مخصوص ہے، ف وہ مجبوری یہ ہے کہ امام نے تو فرض کے ادائیگی کے خیال سے نماز شروع کی تھی حالانکہ یہ اس کا بھول تھا، بخلاف مقتدی کے کہ اس نے تو اپنے خاص ارادہ کے ساتھ اقتداء کی ہے، اور اصل یہ ہے کہ صلوۃ مظنونہ مقتدی پر لازم نہیں ہے، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک لازم ہے، اور نفل بغیر عوض اور جرمانے کے ثابت نہیں ہے بشرطیکہ اس کے کرنے کا پختہ ارادہ ہو اسی بناء پر نابالغ اور احمق پر ارادہ کے تصور سے بھی لازم نہیں ہوتا ہے، جیسا کہ فخر الاسلامؒ نے یہ بات نوادر سے نقل کی ہے، اور یہاں امام ابو یوسفؒ کے قول پر فتوی دیا ہے، مع۔

ف۔ پھر یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ اگر عصر میں قعدہ اخیرہ کے بعد پانچویں رکعت پڑھ لے یا فجر میں تیسری یا مغرب میں چوتھی تو بھی ایک ایک رکعت ملالے، کیونکہ فجر اور عصر کے بعد ایسی نفل سے ممانعت کی گئی ہے جو ارادہ کے ساتھ شروع کی گئی ہو، میں مترجم کہتا ہوں کہ **لایتحری احدکم الخ** کی حدیث اس پر دلالت کرتی ہے کیونکہ ان اوقات میں بالقصد پڑھنے سے منع فرمایا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ بغیر اردہ نفل شروع ہو جانے سے اس کو پورا کر دینا ممنوع نہیں ہے، اور یہی اصح ہے۔ م۔

قال ومن صلى ركعتين تطوعا فسهى فيهما وسجد للسهو ثم اراد ان يصلى اخريين لم يبن لان السجود يبطل لوقوعه فى وسط الصلوة بخلاف المسافر اذاسجد للسهو ثم نوى الاقامة حيث يبنى لانه لولم يبن يبطل جميع الصلوة ومع هذا لوادى صح لبقاء التحريمة ويبطل سجود السهو هو الصحيح ومن سلم وعليه سجدتا السهو فدخل رجل فى صلوته بعد التسليم فان سجد الامام كان داخلا والا فلاوهذا عند ابى حنيفه وابى يوسفؒ.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے جامع صغیر میں کہا اور جس شخص نے نفل نماز کی دو رکعتیں پڑھیں اور ان میں غلطی کر دی نتیجہ کے طور پر سجدۂ سہو بھی کر لیا اس کے بعد اگر وہ یہ چاہے کہ ان کے ساتھ ہی دو رکعتیں اور بھی پڑھ لے تو وہ ایسا نہیں کر سکتا، یعنی بناء نہیں کر سکتا ہے کیونکہ سجود سہو نماز کے بیچ میں ہونے کی وجہ سے اس زائد کو باطل کرتا ہے بخلاف مسافر کے جبکہ اس نے سجدہ سہو کرنے کے بعد ہی اقامت کی نیت کر لی تو وہ اس پر بناء کرتے ہوئے بقیہ نماز اقامت پڑھ سکتا ہے اگر بناء کرنے اور دو رکعت پڑھ لے تو اس کی نماز بھی صحیح ہو جائیگی کیونکہ اس کا تحریمہ تو ہنوز باقی ہے ساتھ ہی اس کا سجود سہو باطل ہو جائیگا، یہی صحیح ہے۔

توضیح:- مسافر نے سجدہ سہو کرنے کے بعد اقامت کی نیت کر لی ہو تب بھی اس پر بناء کر سکتا ہے
نمازی نے سلام پھیرا اور اس پر سجدہ سہو باقی ہے، اسی حالت میں دوسرے نے اس کی اقتداء کر لی دلیل قیاسی

قال ومن صلى ركعتين تطوعا فسهى فيهما وسجد للسهو ثم اراد ان يصلى اخريين لم يبن......الخ

امام محمدؒ نے جامع صغیر میں کہا کہ جس شخص نے دو رکعت نماز پڑھی اور اس میں سہو کر لیا اس بناء پر اس کا سجدہ ادا کر لیا پھر دو رکعتیں اور بھی پڑھ لے تو وہ اس وقت نہیں پڑھ سکتا ہے، ف یعنی اسے بناء کرنے کی اجازت نہیں ہے۔ فع۔ **لان السجود الخ** کیونکہ سجدہ سہو اسے باطل کرتا ہے، کیونکہ سجدہ سہو نماز کے درمیان آجائے گا جو کہ ثابت نہیں البتہ **بخلاف المسافر الخ** بخلاف مسافر کے جب کہ اس نے سہو کی وجہ سے سجدہ کیا پھر سلام پھیرنے سے پہلے اقامت کی نیت کر لی، ف اس نیت کی وجہ

سے اب اس پر چار رکعتیں ہو گئیں اس وجہ سے اسے مزید دو رکعتیں پڑھنی ہو نگی اگر چہ یہاں درمیان میں سجدہ سہو واقع ہو جائیگا۔

لانه لولم يبن يبطل جميع الصلوة ومع هذا لو ادى صح لبقاء التحريمة ويبطل.....الخ

کیونکہ اگر مسافر بناء نہیں کرے گا تو اس کی پوری نماز ہی باطل ہو جائیگی، ف لیکن نفل پڑھنے والے کی پوری باطل نہ ہو گی، ومع هذا الخ اس کے باوجود کہ نفل پڑھنے والے کو بناء نہیں کرنی چاہئے اگر وہ بناء کرے اور نماز پڑھنا شروع کر دے تو وہ بھی صحیح ہو جائے گی، کیونکہ ابھی تک اس کا تحریمہ باقی ہے، ف جب کہ تحریمہ کا باقی رہنا ہی شرط ہے، یہ تو غیر ظاہر الروایۃ ہے۔ع۔ ويبطل سجود الخ اور سجدۂ سہو جو کیا تھا وہ باطل ہو گیا، یہی قول صحیح ہے۔ف۔ یہی قول مختار ہے۔ المحیط۔ لہٰذا سجدہ سہو دوبارہ کرلے، اسی طرح مسافر بھی آخر میں دوبارہ کرلے۔ التبیین۔ ھ۔

ومن سلم وعليه سجدتا السهو فدخل رجل في صلوته بعد التسليم.....الخ

ایک ایسے شخص نے جس پر سجدہ سہو باقی تھا نماز سے فارغ ہونے کے لئے سلام پھیرا، فدخل رجل الخ اتنے میں ایک اور شخص اس مصلی کی نماز میں داخل ہوا، ف یعنی اس کی اقتداء کرلی تو یہ اقتداء اسی حالت میں صحیح مانی جائیگی جب کہ امام اس سلام کی وجہ سے نماز سے فارغ نہ ہوا ہو، اور اس کا فارغ ہونا سجدہ کرنے پر موقوف ہے۔

فان سجد الامام كان داخلا والا فلاوهذا عند ابي حنيفه وابي يوسف.....الخ

اس طرح سے کہ اگر اس امام نے سجدہ سہو ادا کر لیا ف تو یہ سمجھا جائے گا کہ ابھی تک اس کی نماز کا کچھ باقی ہے تو یہ مقتدی اس نماز میں داخل ہو گیا، والا فلا، اور اگر امام نے سجدہ سہو ادا نہیں کیا تو وہ نماز سے فارغ ہو گیا اور مقتدی نماز میں داخل نہیں ہوا، وهذا عند الخ اور یہ حکم اس تفصیل کے ساتھ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک ہے۔

وقال محمد هو داخل سجد الامام اولم يسجد لان عنده سلام من عليه السهو لا يخرجه عن الصلوة اصلا لانها وجبت جبرا للنقصان فلا بد ان يكون في احرام الصلوة وعند هما يخرجه على سبيل التوقف لانه محلل في نفسه وانما لا يعمل لحاجته الى اداء السجدة فلا يظهر دونها ولا حاجة على اعتبار عدم العود ويظهر الاختلاف في هذا وفي انتقاض الطهارة بالقهقهة وتغير الفرض بنية الاقامة في هذه الحالة.

ترجمہ:-اور امام محمد نے فرمایا ہے کہ وہ اب تک نماز کی حالت میں باقی ہے امام نے سجدہ کیا ہو یا نہ کیا ہو کیونکہ ان امام محمد کے نزدیک اصل یہ ہے کہ جس شخص کے ذمہ سجدہ سہو باقی ہو اس کا سلام پھیر دینا اسے نماز سے مطلقا خارج نہیں کرتا ہے، کیونکہ سجدہ سہو نماز کی کمی کو پورا کرنے ہی کے لئے واجب ہوا ہے اس لئے یہ ضروری ہے پورا کرنے والا احرام کی حالت میں باقی ہو، لیکن امام اعظم اور امام ابو یوسف کے نزدیک سلام اسے نماز سے خارج کر دیتا ہے مگر ذرا انتظار کے ساتھ، کیونکہ سلام تو خود ہی حلال کرنے والا (نماز سے خارج کر دینے والا) ہوتا ہے، اسی وجہ سے اس جگہ اپنا عمل (تحلیل کا) نہیں کرتا ہے کہ نمازی کو سجدہ سہو ادا کرنے کی ضرورت ہے، پس بغیر سجدہ کے یہ روک ظاہر نہ ہو گی، اور جب کہ وہ سجدہ سہو ادا نہیں کرتا ہے تو اسے سلام سے عمل کو روکنے کی کوئی ضرورت نہیں رہتی ہے، ائمہ کے اس اختلاف کا نتیجہ ایک تو اسی مثال سے ہو گا، اس کے علاوہ اسی حالت میں قہقہہ مار کر ہنسنے سے وضوء کا ٹوٹنا، اور اقامت کے نیت سے فرض کی رکعتوں کا بدل جانا ہے۔

توضیح:-امام پر سجدہ سہو باقی رہنے کی صورت میں دوسرے کا اس کی اقتداء کرنا اس میں امام محمد اور شیخین کے درمیان اختلاف اور ان کی دلیلیں

وقال محمد هو داخل سجد الامام اولم يسجد لان عنده سلام من عليه السهو.....الخ

امام محمد نے فرمایا ہے کہ اقتداء کرنے والا بہر حال اپنے امام کی نماز میں داخل ہوا ہے، خواہ وہ امام سجدہ سہو کرے یا نہ کرے،

لان عنده الخ کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک ایسے شخص کا سلام پھیرنا جس پر سہو لازم ہے اسے نماز سے مطلقاً خارج نہیں کرتا ہے، یعنی اس کے لئے انتظار کرے یا انتظار نہ کرے، لانها وجبت الخ کیونکہ سجدہ سہو تو اس لئے واجب کیا گیا تاکہ نماز میں غلطی کی وجہ سے جو کمی واقع ہوگئی ہے وہ اس کے ذریعہ پوری ہو جائے، فلابد الخ لہٰذا یہ بات ضروری ہوگئی کہ یہ پوری کرنے والا نماز کے احرام میں ہو۔

ف۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ ترجمہ عینیؒ کے موافق ہے، لیکن میرے نزدیک فلابد ان یکون الخ کا بہتر ترجمہ یہ ہوگا، پس ضروری ہے کہ وہ نماز کی حالت میں ہو، اس طرح دلیل کا خلاصہ یہ ہوگا کہ جس نے سلام پھیر دیا اس پر اب بھی سجدہ سہو باقی اور واجب ہے، اب واجب ہونا اسی صورت میں مفید ہوگا جب کہ وہ نماز کے احرام میں بھی موجود ہو اور سلام پھیر دینے کی وجہ سے نماز سے خارج نہ ہوا ہو، تاکہ وہ اس سجدہ کو ادا کر سکے جو اس پر واجب ہے، کیونکہ یہ سجدہ تو خود نماز کی اندرونی کمی کو پورا کرنے والا ہے، اور ایسی بات نہیں ہے کہ نماز کے ساتھ علیحدہ سے سجدہ بھی واجب ہے، تاکہ نماز کے بعد اس واجب کو ادا مفید ہو، اس سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ اس شخص کو سلام نماز سے خارج نہیں کرے گا۔

وعندهما يخرجه على سبيل التوقف لانه محلل في نفسه وانما لا يعمل لحاجته.....الخ

اور شیخین کے نزدیک سلام اسے خارج کردیگا مگر ذرا توقف کے ساتھ، ف یعنی سلام کے ذریعہ نماز سے خارج ہونا اسی وقت معلوم ہوگا کہ امام سجدہ نہ کرے چنانچہ اگر اس نے سجدہ نہیں کیا تو مقتدی نماز سے خارج ہوگیا۔

لانه محلل في نفسه وانما لا يعمل لحاجته الى اداء السجدة فلا يظهر دونها.....الخ

کیونکہ سلام تو خود ہی نماز سے تحلیل (فارغ) کردینے والا ہے، ف جیسا کہ حدیث میں ہے تَحلیلُهَا التَّسلیمُ، مگر کسی خاص مجبوری کی وجہ سے اس کا اثر ظاہر نہ کرنا ممکن ہے، وانما لا يعمل الخ اور اس مسئلہ میں سلام اپنا کام یعنی نماز سے فارغ کردینے کا نہیں کرتا ہے کہ نمازی کو سجدہ سہو ادا کرنے کی ضرورت ہے۔ فلا يظهر الخ تو بغیر سجدہ کے یہ رکاوٹ ظاہر نہ ہوگی، ف اور سلام کا کام ظاہر ہو جائے گا ولا حاجة الخ اور عود نہ کرنے کی صورت میں کوئی حاجت نہیں ہے، ف یعنی اس صورت میں کہ وہ سلام کے بعد سجدہ سہو ادا نہ کرے تو کچھ حاجت ثابت نہ ہوگی، لہٰذا سلام کے اثر کو کوئی چیز روکنے والی نہ ہوگی۔ م۔ پس یہ اختلاف اصل ہے اور نتیجہ ہے اس کا جن صورتوں میں وہ ظاہر ہوگا، ان صورتوں کو اس طرح بیان کیا جا رہا ہے۔

ويظهر الاختلاف في هذا وفي انتقاض الطهارة بالقهقهة.....الخ

اس اختلاف کا فائدہ ایک اسی مذکور مسئلہ میں ہے، ف یعنی ایسا شخص جس پر سجدۂ سہو باقی تھا اس کی کسی نے اقتداء کرلی اس کے سلام پھیر دینے کے بعد تو امام محمدؒ کے نزدیک اقتداء صحیح ہوگی، اور شیخینؒ کے نزدیک اگر سلام کے بعد امام نے سجدہ بھی کر لیا جب تو یہ اقتداء صحیح ہوگی ورنہ نہیں، وفي انتقاض الخ قہقہہ سے نماز کے لوٹ جانے میں، ف یعنی اگر اسی حالت میں امام قہقہہ مار کر ہنس پڑے تو امام محمدؒ وزفرؒ کے نزدیک اس کا وضوء ختم ہو جائیگا اور شیخین کے نزدیک وضوء ختم نہ ہوگا، اور مقتدی کا بھی یہی حکم ہوگا، ع۔ ف۔

وتغير الفرض بنية الاقامة في هذه الحالة.....الخ

اور مسافر کا اسی حالت میں اقامت کی نیت سے فرض کا متغیر ہو جانا ہے، ف، یعنی امام مسافر نے قصر کی دو رکعت سے نماز کے اندر اقامت کی نیت کرلی جب کہ اس پر سجدہ سہو ادا کرنا لازم باقی تھا، اس کے بعد سلام پھیر دیا تو امام محمدؒ وزفرؒ کے نزدیک چونکہ اسی نماز قصر میں اقامت کی نیت کرلی ہے، اس لئے اب اس پر چار رکعت نماز لازم ہوگئی ہے، اور شیخینؒ کے نزدیک اس کی نماز میں کوئی فرق نہیں آئیگا، یعنی دو ہی رکعت لازم رہ جائیگی، اور چار لازم نہ ہوگی، خواہ امام سجدۂ سہو کرے یا نہ کرے۔

ومن سلم يريد به قطع الصلوة وعليه سهو فعليه ان يسجد لسهوه لان هذا السلام غير قاطع ونيته تغيير

للمشروع فلغت.

ترجمہ:-اور کسی ایسے شخص نے جس پر سجدہ سہو باقی تھا نماز سے فارغ ہونے کی نیت سے سلام پھیر دیا پھر بھی اس پر لازم ہوگا کہ سجدہ سہو ادا کرے، کیونکہ یہ سلام باقی نماز ختم نہیں کرتا ہے، چونکہ اس کی نیت شروع اور ثابت شدہ معاملہ کو بدل ڈالنا ہے اس لئے یہ نیت لغو اور بے اثر ہو جائیگی۔

توضیح:-ایسے شخص نے کہ جس پر سجدہ سہو باقی ہے اگر نماز سے فراغت کے لئے سلام پھیر دیا ہو، نماز عشاء میں سہو اور آیت سجدہ پڑھ کر سجدہ نہیں کیا ایک رکعت کا سجدۂ نمازی چھوڑ کر سلام پھیر دیا، شک اور اس کی قسمیں

ومن سلم يريد به قطع الصلوة وعليه سهو فعليه ان يسجد لسهوه......الخ

مطلب واضح ہے، وعليه سهو الخ حالانکہ اس پر سجد سہو باقی ہے، ف تو وہ بالاتفاق اس نیت کی وجہ سے نماز سے فارغ نہ ہوگا، فعليه ان يسجد الخ تو اس پر واجب ہے کہ اپنے سہو کا سجدہ کرلے، ف قبل اس کے کہ اُٹھ کر پھر جائے یا کسی سے بات کرے یا مسجد سے نکل جائے، جیسا کہ اصل میں ہے۔ع۔ یعنی کسی مفسد نماز پائی جانے سے پہلے، صرف اُٹھنا مفسد نہیں ہے جب تک کہ پیٹھ قبلہ کی جانب نہ ہو جائے۔ع م ل

لان هذا السلام غير قاطع ونيته تغيير للمشروع فلغت......الخ

کیونکہ یہ سلام نماز ختم نہیں کرتا ہے، ف بالاتفاق کیونکہ شیخین کے نزدیک سلام سے اگرچہ نمازی نماز سے نکل جاتا ہے، مگر سجدہ کی ضرورت ابھی تک ہے اس لئے تحریمہ باقی ہے اس وقت کے لئے کہ اس کے کسی دوسرے عمل سے یہ معلوم ہو جائے کہ تحریمہ ختم کر دیا ہے، اگر یہ کہا جائے کہ اس کی نیت کو کافی ہونا چاہئے، تو جواب یہ ہوگا، ونيته الخ چونکہ اس کی نیت یہ ہے کہ شروع کام کو بدل دے اس لئے اس کی نیت ہی لغو ہو جائیگی۔

چند ضروری مسائل

ایک شخص نے عشاء کی نماز میں سہو کیا اور آیت سجدہ پڑھی مگر سجدہ نہیں کیا کسی اور رکعت میں صرف ایک سجدہ کیا اور دوسرا چھوڑ دیا پھر سلام پھیر دیا، تو اس جگہ چار صورتیں ہو سکتی ہیں۔

(۱) یہ سب کام بھول کر ہوئے ہوں۔(۲) سب کام قصداً کئے ہوں۔(۳) سجدہ تلاوت تو نسیاناً ہوا ہو لیکن نماز کا سجدہ عمداً چھوڑا ہو۔(۴) نماز کا سجدہ بھول سے چھوٹ گیا ہو لیکن تلاوت کا سجدہ قصداً چھوڑا ہو۔ پس پہلی صورت میں بالاتفاق نماز فاسد نہ ہوگی کیونکہ وہ سلام پھیرنے کے باوجود تحریمہ سے فارغ نہیں ہوا ہے، لیکن میں مترجم کہتا ہوں کہ اس پہلی صورت میں ایک شرط یہ ہوگی کہ نمازی سجدہ کو گفتگو وغیرہ (مفسد نماز) سے پہلے قضاء کر چکا ہو۔م۔ اور دوسری اور تیسری صورت میں بالاتفاق نماز فاسد ہوگی، اور چوتھی صورت میں ظاہر الروایۃ کے مطابق نماز فاسد ہوگی، المحیط، اگر سجدہ سہو میں سہو کیا ہو تو اس سے بالاتفاق سجدۂ سہو واجب نہیں ہوتا ہے۔ التہذیب۔

اگر سجدہ سہو کے کرنے اور نہ کرنے میں اشتباہ ہو رہا ہو تو اپنی تحری پر عمل کرے یعنی اگر اس بات پر دل جم جائے کہ میں نے کرلیا ہے تو اب دوبارہ نہ کرے، ورنہ کرلے، اور اگر نماز میں کئی بار سہو کئے ہوں تو صرف ایک بار سجدۂ سہو کرلے، الخلاصہ، اگر رات کی سنت اور نفل نمازوں میں امامت کی اور قصداً قراءت آہستگی سے کی تو برا کیا اور اگر سہو آگیا تو اس پر سجدہ سہو لازم ہے، قاضی خان، اگر وتر یا تراویح میں جہر نہیں کیا تو سجدہ سہو لازم ہے، التاتارخانیہ بحوالہ التتمہ۔ یہ حکم اس صورت میں ہوگا جب

کہ جماعت سے نماز پڑھی ہو۔م۔
اگر امام کو سہو ہو گیا پھر وضوء ٹوٹ گیا اور اس نے کسی اور کو اپنا خلیفہ مقرر کر دیا تو اس کا خلیفہ اس سہو کے لئے سلام کے بعد سجدہ کرے، اور اگر خلیفہ نے نماز کے آخری حصہ میں سہو کیا ہو تو یہی دو سجدے دونوں کے واسطے کافی ہیں۔ اور اگر امام نے خلیفہ مقرر کر دینے کے بعد سہو کیا تو اس سے کچھ واجب نہ ہوگا، الذخیرہ، اگر ظہر کا سلام پھیرنے کے بعد کیا کہ اس پر نماز کا ایک سجدہ باقی ہے، پھر اس نے کھڑے ہو کر از سر نو چار رکعتیں پڑھیں تو وہ فاسد ہوگی، کیونکہ وہ ابھی تک اس سلام کی وجہ سے پہلی نماز سے خارج نہیں ہوا ہے، اس لئے نئی نیت صحیح نہ ہوگی، کیونکہ اس نے فرض کے ساتھ نفل کو ملایا ہے، جیسے مغرب کی دو رکعتیں پڑھ کر اس خیال سے سلام پھیر دیا کہ نماز پوری ہو گئی ہے، پھر یاد آنے پر اس نے از سر نو پوری تین رکعتیں پڑھ لیں، اب اگر ایک رکعت پڑھ کر ہی مقدار تشہد بیٹھ کر کھڑا ہو گیا پھر دو رکعتیں پڑھ لیں تو پہلی نماز ہی مغرب کی نماز کی حیثیت سے صحیح ہو گئی اور باقی دو رکعتیں نفل ہو جائیگی، اور اگر نہیں بیٹھا تو پہلی اور دوسری سب فاسد ہو گئیں، کیونکہ پہلی نماز کے بعد اس نے سلام نہیں پھیرا تھا اس لئے دوسری نئی نماز شروع ہی نہیں ہوئی، الفتح، پھر ان دونوں نمازوں کے فاسد ہونے کے بعد اگر نئے سرے سے مغرب شروع کرے تو صحیح ہو جائیگی۔م۔

شک کا بیان

معلوم ہونا چاہئے کہ شک کی دو قسمیں ہوتی ہیں اول یہ کہ نماز کے اندر ہو۔ اور اس کی بھی کئی صورتیں ہوتی ہیں۔ (۱) ادا کی ہوئی مقدار میں یا تحریمہ میں یا طہارت کا کوئی فرض چھوٹ جانے میں اور اس جیسی، یا کسی دوسری نماز کے متعلق موجودہ نماز میں کچھ خیال آگیا جس کی وجہ سے ایک رکن کی مقدار سوچتا رہا، دوم یہ کہ نماز سے باہر شک ایسا ہوا ہو جن کا تعلق نماز سے ہے، اب اس جگہ پہلی قسم میں سے مقدار کا شک ذکر کیا ہے عبارت آرہی ہے۔

ومن شك في صلوته فلم يدر اثلثا صلى ام اربعا وذلك اول ماعرض له استأنف لقوله عليه السلام اذاشك احد كم في صلاته انه كم صلى فليستقبل الصلوة وان كان يعرض له كثيراً بنى على اكبر رايه لقوله عليه السلام من شك في صلوته فليتحر الصواب.

ترجمہ:- جس شخص کو نماز میں اس بات کا شک ہو گیا کہ تین رکعتیں پڑھی ہیں یا چار رکعتیں اور ایسا اتفاق پہلی مرتبہ ہوا ہو تو وہ پھر سے نئی نماز شروع کر دے، کیونکہ رسول اللہ علیہ کا فرمان ہے کہ تم میں سے کسی کو شک ہو جائے کہ اس نے کتنی رکعتیں پڑھی ہیں تو وہ نماز کو پھر سے پڑھے، اور اگر ایسا اکثر ہوتا رہتا ہو تو اس کا گمان جدھر زیادہ ہو اسی کے مطابق نماز پوری کرے کیونکہ اس کے بارے میں بھی رسول اللہ علیہ کا فرمان ہے کہ جس کو نماز میں شک ہو جائے تو وہ ٹھیک بات جاننے کے لئے دل سے تحری کرے۔

توضیح:- شک کا بیان۔ نماز میں شک کیا کہ تین پڑھیں یا چار۔ حدیث سے دلیل

ومن شك في صلوته فلم يدر أثلاثا صلى ام اربعا وذلك اول ماعرض له استانف......الخ

جس شخص نے اپنی نماز میں اس طرح کا شک کیا کہ تین رکعتیں پڑھی ہیں یا چار رکعتیں پڑھیں، ف تو اس میں دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ ایسا شک اسے پہلی بار ہوا ہو، ف اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ زندگی بھر میں کبھی بھی شک نہیں کیا یا اس نماز میں یہ پہلا شک ہے بلکہ اس کا معنی یہ ہیں کہ یہ اس کی اکثری عادت نہیں ہے، یہی معنی زیادہ بہتر ہے، المحیط، استانف الخ تو اس صورت میں یہ حکم ہوگا کہ وہ شخص پھر سے نماز پڑھے۔

لقوله عليه السلام اذاشك احدكم في صلاته انه كم صلى فليستقبل الصلوة......الخ

رسول اللہ ﷺ کے اس قول کے وجہ سے کہ جب تم میں کوئی اپنی نماز میں شک کرے کہ اس نے کتنی پڑھیں ہیں تو نماز کو ازسر نو پڑھے،ف یہ مرفوع حدیث مجھے نہیں ملی ہے، لیکن ابن سیرینؒ نے ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ جب میں شک کرتا ہوں کہ میں نے کتنی پڑھیں ہے تو اعادہ کر لیتا ہوں، حضرت سعید بن جبیرؒ نے ایسے شخص کے حق میں جس نے یہ نہیں جانا کہ تین پڑھیں ہیں یا چار پڑھیں حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ ابن عمرؓ نے فرمایا ہے کہ اگر ٹھیک سے یاد نہ ہو تو نماز کو دوبارہ پڑھ لے، جریر نے منصورؒ سے روایت کی ہے کہ سعید بن جبیرؒ نے مجھے فتوی دیا ہے کہ میں تو فرض کو دوبارہ پڑھ لیتا ہوں، اسمٰعیل بن ابی خالد نے شعبیؒ سے روایت کی ہے کہ دوبارہ پڑھ لے، لیث نے طاؤسؒ سے روایت کی ہے کہ جب تم یہ نہ جانو کہ کتنی بار پڑھی ہے تو ایک بار دوہرالو، اگر اس کے بعد بھی التباس ہو تو پھر دوبارہ نہ پڑھو۔

ان تمام آثار کو ابن ابی شیبہؒ نے مصنف میں روایت کیا ہے اور یہی شریح اور ابن الحنفیہؒ سے روایت کی ہے، عف، پھر اگر حدیث ثابت نہ ہو تو مذکورہ آثار ہی اس مسئلہ میں کافی ہیں، لیکن یہ بات مخفی نہیں رہنی چاہئے کہ ان سے اعادہ کا حکم بطور وجوب کے ثابت نہ ہوگا، بلکہ تحری کرنا یا سب سے کم مقدار پر بھروسہ کرنا ہوگا، جیسا کہ آئندہ بیان کیا جائے گا، اور شاید اصل مذہب یہی ہے، اسی بناء پر عینیؒ نے لکھا ہے کہ امام قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ہمارے اصحاب یعنی امام ابو حنیفہؒ اور ان کے شاگردوں کا قول ہے کہ شک کرنے والا تحری کرے، اور اس میں کوئی تفصیل نہیں فرماتے ہیں، اور یہی اصول کے روایت ہے۔ انتہی۔ اس سے معلوم ہوا کہ تحری کرنا واجب ہے، لیکن اعادہ کرنے کا حکم تو ان مذکورہ آثار کی وجہ سے اولی ہے، جب کہ عادت نہ ہو یا اکثر نہ ہو۔ م۔ وان کان الخ اور اگر یہ شک بہت ہو تا رہتا ہو تو اپنی غالب رائے پر اعتماد کرے اور اسی پر عمل کرے، ف یعنی دل سے ٹھیک بات کے لئے معلوم کرے، اسی کو تحری کرنا کہتے ہیں۔

لقوله عليه السلام الخ یعنی جو کوئی نماز میں شک کرے تو وہ ٹھیک بات کے لئے دل سے تحری کرے، ف اور اس پر بناء کرے یعنی بقیہ نماز پڑھ لے، اسی کی روایت بخاری اور مسلم نے ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ اذا شك احد كم في صلوته فليتحر الصواب فليتم عليه ليسلم ثم ليسجد سجدتين، یعنی جب کوئی تم میں شک کرے تو ٹھیک بات کے لئے تحری کرے اور اسی کے مطابق اپنی نماز مکمل کرے، پھر سلام پھیرے اور دو سجدے کرے، یہ الفاظ بخاری کے باب التوجه الى القبلة کے ہیں اس حدیث سے تحری کا حکم صاف اور واضح ہے، لیکن یہ حکم اسی وقت تک کے لئے ہے جب کہ تحری کے وقت کوئی بات واضح ہو، اور کسی مقدار پر اس کا دل جم جائے۔

وان لم يكن له رأى بنى على اليقين لقوله عليه السلام من شك في صلوته فلم يدر أثلثا صلى ام اربعا بنى على الاقل والا ستقبال بالسلام اولى لانه عرف محللا دون الكلام ومجرد النية تلغو وعند البناء على الاقل يقعد في كل موضع يتوهم آخر صلاته كيلا يصير تاركا فرض القعدة والله اعلم.

ترجمہ:۔ اور اگر کوئی رائے قائم نہ ہو سکے تو وہ یقینی مقدار پر بنیاد رکھے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جسے اپنی نماز میں شک ہو جائے اور وہ یہ طے نہ کر سکے کہ تین رکعتیں پڑھی ہیں یا چار تو وہ کم مقدار پر بناء کرے، اور سلام پھیر کر ازسر نو پڑھنا اولی ہے، کیونکہ سلام ہی کو نماز کے لئے محلل جانا گیا ہے، اور بات کرنے کو نہیں اور صرف نیت لغو سمجھی جائیگی، اور کم مقدار پر بناء کرنے کی صورت میں ہر ایسی رکعت پر وہ بیٹھتا جائے جس میں اس کے آخری قعدہ ہونے کا احتمال ہو سکے، تاکہ وہ شخص فرض قعدہ کو چھوڑنے والا نہ ہو جائے۔ واللہ اعلم۔

توضیح:۔ آخری قعدہ اور تشہد سے فارغ ہو کر شک۔ سلام کے بعد نماز سے باہر ظہر اور عصر ہونے میں شک۔ نماز فجر میں شک۔ سجدہ کی حالت میں اول اور دوم رکعت ہونے میں شک، چار رکعت والی

نماز میں شک۔ شک کی حالت میں غور وفکر۔ نماز میں حدث یا سر کا مسح نہ کرنے میں شک۔ رکن ادا کیا اور تکبیر تحریمہ میں شک۔ حدث ہوا کہ نہیں، کپڑے کو نجاست لگی یا نہیں، سر کا مسح کیا تھا یا نہیں۔ مقیم ومسافر ہونے میں شک۔ امام کو دوسری رکعت کے دوسرے سجدہ میں شک ہوا کہ ایک ادا ہوئی یا دو یا تیسری اور چوتھی ہونے میں شک۔ اور مقتدیوں کو دیکھا۔ ظہر کے سلام کے بعد کسی عادل شخص نے خبر دی کہ تین رکعتیں پڑھی ہیں، امام کو شک ہو اور دو عادل کی خبر۔ امام اور قوم میں اختلاف ہوا۔

وان لم یکن له رأی بنی علی الیقین لقوله علیه السلام من شك فی صلوته فلم یدر أ ثلثا صلی......الخ

اور اگر اس کی کچھ ذاتی رائے نہ ہو سکے یعنی اس کی تحری کسی بات پر نہیں تھی تو وہ یقین پر بناء کرے۔ف مثلاً دو اور تین رکعت میں شک ہو تو دو ہونے میں تو کوئی شک نہیں ہے یعنی یقیناً اس سے کم نہیں ہے، لہٰذا اسی پر بناء کرے، لقوله علیه السلام الخ اس حدیث کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس شخص نے اپنی نماز میں شک کیا اور یہ نہ جانا کہ تین پڑھیں یا چار تو کمتر پر بناء کرے۔ف اس حدیث کی روایت مسلم، ابوداؤد اور نسائیؒ نے حضرت ابو سعید الخدریؓ سے کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ فرماتے تھے کہ جب تم میں کوئی نماز میں سہو کرے اور یہ نہ جانے کہ ایک رکعت پڑھی ہے یا دو رکعت تو ایک پر بناء کرے، اور اگر نہ جانے کہ تین رکعتیں پڑھیں یا چار تو تین پر بناء کرے اور سلام سے پہلے دو سجدے کر لے، ترمذیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے، اس کی روایت ابن ماجہ اور حاکم نے کی ہے۔

اور بندہ مترجم کہتا ہے کہ اس فرمان میں کہ سلام سے پہلے دو سجدے کر لے ان کے دو احتمال ہیں، اول یہ ہے کہ نماز سے خارج ہونے کے لئے جو سلام کہا جاتا تھا اس سے پہلے سہو کے دو سجدے ادا کرے، لیکن اس میں سجدہ سہو کا طریقہ مذکور نہیں ہے، اور اس دوسری حدیث میں ہے کہ سلام پھیر کر دو سجدے کر کے تشہد پڑھے، جیسا کہ گذرا۔ اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ سہو کا سجدہ اس طرح ادا کرے کہ سلام پھیرنے سے پہلے کر لے، اس طرح یہ حدیث امام مالکؒ کے قول کی تائید کرے گی، کہ جب نماز میں بھول کر کوئی زیادتی ہو جائے تو سلام کے بعد سجدہ سہو کر لے، اور اگر نماز میں کمی کا احتمال ہو تو سلام سے پہلے سجدہ سہو کر لے، اور اس سے کچھ پہلے یہ بات گذر گئی ہے کہ شک وسہو ہونے کی صورت میں سجدہ کے طریقہ میں بالاجماع کچھ بھی فرق نہیں ہے، اس بحث کا خلاصہ گذر چکا ہے، اور واضح ہو کہ ہمارے علماء نے حضرت ابو سعید خدری اور عبد الرحمٰن بن عوفؓ کی حدیثوں کو اس حال پر محمول کیا ہے جب کہ تحری کرنے سے کسی طرف دلی رجحان قائم نہ ہو سکے کیونکہ حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث میں تحری کرنے کا حکم صریحاً موجود ہے، پھر اگر تحری سے کسی طرف رجحان ہو جائے تو اس پر عمل واجب ہے، لیکن اگر اس شخص کو ایسا واقعہ بہت ہی کم پیش آتا ہو تو حضرت ابن عمرؓ وغیرہ کے اثر کے پیش نظر اولی اور عمدہ بات یہ ہوگی کہ نئے سرے سے نماز پڑھے، مگر یہ بات اسی وقت ممکن ہے جب کہ مشکوک نماز سے آدمی نکل گیا ہو، جیسا کہ المستبین میں ہے۔م۔

والاستقبال بالسلام اولی لانه عرف محللا دون الکلام ومجرد النیة تلغو......الخ

اور نئے سرے سے سلام پھیر کر پڑھنا اولی ہے، ف یعنی مشکوک نماز سے سلام پھیر کر از سر تو تکبیر کہہ کر نماز شروع کرنا اور اگر اس درمیان میں کوئی کلام کر لیا یا مفسد نماز کوئی کام کر لیا تو بھی نماز سے باہر ہو گیا لہٰذا بالکل ابتداء سے پڑھے مگر سلام سے فارغ ہونا ہی اولی ہے، (بہ نسبت کلام کرنے یا کسی اور کام کرنے کے) لانه عرف الخ کیونکہ شریعت میں نماز سے خارج ہونے کا طریقہ سلام ہی سکھایا اور بتایا گیا ہے، اور کلام کر کے فارغ ہونا نہیں بتایا گیا ہے، ف بلکہ کلام کرنے کے متعلق تو یہ معلوم ہوا ہے کہ اس

سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، اور قصداً ایسا کرنا اپنے تحریمہ کی حرمت کو ختم کرنا ہے بخلاف سلام کرنے کے، کیونکہ حدیث میں ہے تحلیلھا التسلیم۔ اس سے یہ بات تصریحاً معلوم ہوئی کہ نماز کے احرام سے خارج کرنے والا سلام ہے، اسی لئے یہ کہا گیا ہے کہ فوری طور سے بیٹھ جائے پھر سلام پھیر دے، جیسا کہ ا لتبیین میں ہے، پھر اس سوال کا جواب دیا کہ کسی نے اس موقع پر کلام بھی نہیں کیا بلکہ نئی نماز کی نیت کر لی تو کیا حکم ہوگا، جواب دیا کہ

ومجرد النیۃ تلغو وعند البناء علی الاقل یقعد فی کل موضع یتوھم آخر صلاتہ......الخ

اور صرف نیت لغو ہو جائے گی، ف یعنی پہلے تحریمہ سے خارج نہ ہوگا چنانچہ اگر صرف نئی نیت سے چار رکعتیں مزید پڑھ لے تو یہ سب بھی فاسد ہو جائیگی، لہٰذا از سر نو تمام رکعتیں پڑھنی ہوگی، اور یہ احکام اس صورت میں ہوں گے جب کہ شاذ و نادر ایسا ہوتا ہو، مگر جب اکثر شک و شبہ ہونے لگا، اور اس نے تحری کی، نتیجہ میں جو بات دل میں جمی اسی کے مطابق نماز پوری کر لی تو وہ اب سجدہ سہو کریگا یا نہیں؟ تو جواب یہ ہوگا کہ ہاں کرنا ہوگا جیسا کہ حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث میں ہے جو کہ بخاری میں مذکور ہے، اور ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ اگر چہ یقینی طور سے ٹھیک بات بھی معلوم ہو جائے تو بھی صرف شک ہونے کی صورت کے بارے میں بعض حدیثوں میں سجدہ سہو کا ہونا لازم قرار دیا ہے، جس کی وجہ اس صورت پر محمول ہو سکتی ہے کہ ٹھیک تعداد معلوم ہونے میں اتنی دیر ہوئی جس میں ایک رکن ادا ہو سکتا ہو تو اتنی تاخیر ہونے سے سجدہ سہو لازم ہوگا۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ابن مسعودؓ کے روایت میں صراحۃً یہ مذکور ہے کہ تحری کے بعد سجدہ سہو واجب ہے اور شیخ ابن الہمامؒ کا یہ خیال کہ "یقیناً ٹھیک ثابت اور متحقق ہو گئی" کہنا صحیح نہیں ہے کیونکہ جس کے بعد یقینی طور سے صحیح اور حقیقت معلوم ہو جائے وہ شک نہیں بلکہ وہم ہوتا ہے ورنہ کسی بات پر شک ہونے کے باوجود یقین کر لینا ممکن نہیں ہے، صرف تحری کرنے سے دل پر کوئی بات جم سکتی ہے مگر وہ تیقن ہو سکتا ہے اور یقین نہیں ہو سکتا ہے، ان دونوں باتوں میں فرق ہوتا ہے، اچھی طرح سمجھ لیں، پھر جس صورت میں تحری پر بناء کیا ہے مثلاً تین یا چار ہونے میں شک ہوا اور تحری کے بعد اس کا تین ہونا دل پر جما، اس صورت میں اور ایک رکعت پڑھ کر قعدہ اخیرہ کرے گویا وہ بغیر شک کے پڑھتا ہے، اور اگر تحری سے کسی بات پر دل نہ جما تو ان میں سے کم کو بنیاد بنا کر اپنی نماز مکمل کرے، اور اس پر کوئی گناہ نہیں ہے، لیکن نماز کو ایسی حالت میں تمام کرے گا کہ نہ تو بالکل صحیح بات معلوم ہوئی اور نہ ہی اس کے قریب ترین تک معلوم ہو سکی، اسی لئے مصنفؒ نے کہا کہ وعند البناء الخ کم مقدار رکعت کو بناء کرنے کی صورت میں جب بھی آخری رکعت یا قعدہ اخیرہ ہونے کا احتمال ہوتا رہے وہ بیٹھتا رہے۔

کیلا یصیر تارکا فرض القعدۃ واللہ اعلم......الخ

تا کہ وہ فرض قعدہ کو نہ چھوڑ دے، ف: ایک یا دو ہونے میں شک ہوا، اور تحری کرنے کے باوجود کوئی فیصلہ نہ ہو سکا تو ایسی صورت میں کم مقدار فی الحال ایک ہے ایک رکعت اور پڑھ کر اسے بیٹھ جائے اور قعدہ اولی سمجھے، اور یہ بالاتفاق ہوگا، ویسے مشائخ میں یہ اختلاف ہے کہ شک کے وقت جب کہ دو رکعتوں کا بھی شک تھا تو اسی وقت درمیانی قعدہ ہو جانا چاہئے، اس لئے بعضوں کے نزدیک شک پیدا ہو جانے کی وجہ سے اس وقت بھی بیٹھ جائے، اور اس کو قبول کیا گیا، جیسا کہ بحر میں ہے، اور بعض کے نزدیک نہیں، یہ اس لئے کہ جب شریعت نے اسے ایک رکعت مان لی ہے تو دو ہونے کا جو شک تھا وہ کمزور ہو کر اب وہم کے حکم میں ہو گیا، لیکن آخری قعدہ چونکہ فرض ہے، اس لئے اس کی رعایت باقی رکھی گئی، اس کے بعد شریعت کے حکم کے مطابق پھر دو رکعت پڑھنے کے بعد آخری قعدہ پایا گیا جب کہ اس کے وہم کے مطابق اب ایک ہی رکعت کے مطابق چوتھی رکعت ہو جائے گی، اس لئے اس رکعت پر بھی بیٹھ جائے تا کہ اگر حقیقت میں یہی قعدہ آخیرہ ہو تو یہ فرض قعدہ متروک نہ ہو جائے، بظاہر احتیاط کے تقاضا کے مطابق یہ واجب ہے، لیکن صحیح بات واللہ اعلم یہ ہوگی کہ یہاں استحسان ہوگا، کیونکہ جب شریعت نے کم سے کم پر بناء کرنے کا حکم دیدیا ہے تو فرض قعدہ اسی کو مانا جائے گا جو اس حساب کے مطابق ہوگا، اگر چہ شریعت نے عفو و درگذر کرتے ہوئے ایسا

کیا ہو کیونکہ قعدہ کا فرض ہونا خلاف عادت کام نہیں ہے، مزید تفصیل کی یہاں گنجائش نہیں ہے اگرچہ تفصیل طلب مسئلہ ہے، فاللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

اور جس صورت میں تحری یا کم مقدار پر عمل کرنا ہے اس میں سہو کے دو سجدے کر لینے چاہئے۔ ف۔ اگر آخری قعدہ اور تشہد سے فارغ ہو کر یا سلام کے بعد شک ہوا تو نماز کے جائز ہونے کا حکم دیا جائیگا، اور اس شک کا اعتبار نہ ہوگا، الخلاصہ، اگر نماز سے باہر کسی نے شک کیا کہ میں نے آج ظہر کی نماز پڑھی ہے یا نہیں پس اگر ظہر کا وقت ابھی باقی ہو تو اس پر اس نماز کا لوٹانا واجب ہے، اور اگر وقت نکل چکا ہو اس کے بعد شک ہوا تو اس کا کچھ اعتبار نہ ہوگا، المحیط۔ اگر فجر کی نماز میں شک ہوا کہ میں پہلی رکعت میں ہوں یا تیسری میں ہوں تو کوئی رکعت بھی پوری نہ کرے بلکہ فوراً تشہد کی مقدار بیٹھ جائے پھر کھڑے ہو کر دو رکعتیں پڑھے اور ہر رکعت میں فاتحہ اور سورہ بھی پڑھے، اور آخر میں سجدہ سہو کر لے، اگر کسی کو پہلی یا دوسری رکعت کے ہونے کا سجدے کی حالت میں شبہ ہوا تو وہ دونوں سجدے پورے کر لے کیونکہ وہ رکعت پہلی ہو یا دوسری بہر صورت دو سجدے کرنے ہی ہیں، پھر دوسرے سجدے سے سر اٹھا کر مقدار تشہد بیٹھ کر پھر کھڑا ہو کر ایک رکعت اور پڑھے، اور اگر فجر کی نماز میں سجدہ کی حالت میں شک ہوا کہ اس نے دو رکعتیں پڑھی ہیں یا تین، پس اگر یہ پہلا سجدہ ہو تو اس کی اصلاح ممکن ہے، کیونکہ اگر حقیقت میں اس نے دو رکعتیں پڑھ لی ہیں تو اس پر ان دونوں سجدوں کو پورا کرنا لازم ہوگا، اور اگر وہ تیسری رکعت ہوئی تو امام محمدؒ کی نزدیک فاسد نہ ہوگی کیونکہ پہلا سجدہ جس میں یاد آیا ہے وہ کالعدم ہو گیا ہے، جیسا کہ پہلا سجدہ میں حدث ہو جانے سے ہوتا ہے، اور اگر یہ شک دوسرے میں ہوا تو نماز فاسد ہو گئی۔

اگر فجر میں شک ہوا کہ یہ دوسری یا تیسری ہے اور تحری کرنے کے بعد بھی کسی بات کا یقین نہیں ہوا تو اگر وہ کھڑا ہو تو فوراً بیٹھ جائے، اور قعدہ کے بعد ایک رکعت پڑھ کر قعدہ کرے، اور اگر بیٹھا ہو تو بھی تحری کرے، اگر اس دوسری رکعت کا ہونا سمجھ میں آئے تو بقیہ حصہ پوری کرے، اور اگر تحری سے تیسری رکعت کا ہونا سمجھ میں آئے تو پھر قعدہ میں تحری کرے اور اگر تحری کرنے سے یہ سمجھ میں آئے کہ وہ دوسری رکعت میں نہیں بیٹھا ہے تو نماز فاسد ہو گئی، اور اگر کوئی بات سمجھ میں نہ آسکی تو بھی نماز فاسد ہو گئی، اور یہی حال چار رکعت والی نمازوں میں ہے چنانچہ اگر اسے شک ہوا کہ یہ چوتھی یا پانچویں ہے تو جس طرح ابھی فجر میں ذکر کیا گیا ہے کہ وہ قعدہ میں چلا جائے پھر ایک رکعت پر تشہد پھر ایک رکعت پر قعدہ۔ اور اگر وتر کی دوسری یا تیسری رکعت میں شک ہوا تو اس رکعت کو مکمل کرلے اور اس میں قنوت پڑھ کر قعدہ کے بعد ایک رکعت پڑھے، اور اس میں بھی قنوت پڑھے، یہی قول مختار میں ہے۔ الخلاصہ۔ اور شک کی تمام صورتوں میں خواہ تحری پر عمل کیا ہو یا کمتر پر بناء کی ہو سجدۂ سہو کرے۔ الفتح۔ البحر۔

اگر نماز میں یہ شک کیا کہ تین رکعتیں پڑھیں یا چار پڑھیں اور کچھ دیر اسی فکر میں رہا، پھر یقین آیا کہ تین رکعتیں پڑھی ہیں، پس اگر فکر کرتے وقت قراءت یا تسبیح پڑھتا رہا اور ادائے رکن کی مقدار بھی خاموش نہیں رہا تو اس پر سجدۂ سہو لازم نہیں ہوگا۔ اور اگر ایسا نہ ہوا بلکہ ایک رکعت یا سجدہ سے ہی مشغول رہا یا رکوع یا سجود میں تھا اور اس قدر دیر لگائی کہ تفکر میں حالت متغیر ہونے لگی تو اس پر استحساناً سجدۂ سہو لازم ہے، المحیط، الذخیرہ، ھ۔ ت۔ د۔

اگر نماز کی حالت میں نمازی کو یہ گمان غالب ہوا کہ اسے حدث ہو گیا ہے یا اس نے وضوء میں سر کا مسح نہیں کیا تھا اور اسی بات پر اسے اتنا یقین بھی رہا کہ اس کو شک نہیں ہے، پھر اسے پورا یقین حاصل ہوا کہ اس نے حدث نہیں کیا، یا اس نے سر کا مسح کر لیا تھا تو شیخ ابو بکرؒ نے فرمایا ہے کہ جس حالت میں اسے حدث یا مسح نہ کرنے کا یقین تھا اس حالت میں اگر اس نے کوئی رکن ادا کیا تو وہ نئے سرے سے نماز پڑھے ورنہ اپنی نماز پوری کر لے، القاضی خان، اگر کسی کو یہ تو معلوم ہے کہ اس نے رکن ادا کر لیا ہے مگر اس بات میں شک ہے کہ اس نے تکبیر تحریمہ کہی یا نہیں یا اسے حدث ہوا یا نہیں یا اس کے کپڑوں کو نجاست لگی ہے یا نہیں، پس اگر

ایسا پہلی مرتبہ ہوا ہو تو پھر سے نماز پڑھ لے ورنہ اپنا کام کرتا جائے اور نماز پوری کرلے، اور اس پر وضوء کرنا یا کپڑا دھونا لازم نہ ہوگا۔ الفتح۔ فتاوی عتابیہ میں ہے کہ نماز میں شک ہوا کہ وہ مقیم ہے یا مسافر ہے تو وہ چار رکعتیں پڑھے اور دوسری رکعت ختم کر کے احتیاطاً قعدہ کرے۔ التاتارخانیہ۔

امام نے دو رکعتیں پڑھائیں اور جب دوسری رکعت کا دوسرا سجدہ کیا تو اسے شک ہوا کہ میں نے ایک رکعت پڑھی یا دو پڑھیں، یا اسے تیسری اور چوتھی ہونے میں شک ہوا تو اس نے کن انکھیوں سے پیچھے کے مقتدیوں کو دیکھا کہ اگر وہ لوگ کھڑے ہوتے ہیں تو میں بھی کھڑا ہو جاؤں گا اور اگر بیٹھے ہیں تو بیٹھا رہ جاؤں، اور اسے اس طریقہ پر یقین رہا تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے اور اس پر سجدہ سہو بھی لازم نہیں ہے، المحیط، اگر کسی نے تنہا نماز پڑھی یا امامت کی جب اس نے سلام پھیرا تو ایک عادل مرد نے خبر دی کہ تم نے اس نماز ظہر میں تین رکعتیں پڑھی ہیں تو فقہاء نے کہا ہے کہ اگر خود اس نمازی کے نزدیک چار پڑھنے کا یقین ہو تو خبر دینے والے کی خبر پر کوئی توجہ نہ دے۔ المحیط۔ ویسے امام محمدؒ نے کہا ہے کہ میں تو ہر حال میں ایک عادل مرد کے کہنے پر ہمیشہ اعادہ کر لیتا ہوں۔ الظہیریہ۔

اور اگر امام کو شک ہو اور دو عادل مردوں نے اسے خبر دی ہو تو ان کی خبر کو مان لے۔ اور اگر نمازی کو خود خبر دینے والے کے عادل ہونے اور نہ ہونے میں شک ہو تو امام محمدؒ سے روایت ہے کہ احتیاطاً دوبارہ پڑھ لے، اور اگر دو عادل مرد کی بات پر یقین نہ ہو اور شک باقی رہ جائے تو یقیناً دہرا لے، اور اگر خبر دینے والا عادل نہ ہو تو اس کی بات بالکل مقبول نہ ہوگی۔ المحیط۔ اگر امام اور مقتدیوں کے درمیان اختلاف ہو اپس اگر امام کو اپنی بات پر پختہ یقین ہو تو اعادہ کی ضرورت نہیں ہے، ورنہ ان کے کہنے کی بناء پر اعادہ کر لے۔ اگر حج کے ارکان ادا کرنے میں شک ہوا تو ظاہر الروایۃ کے مطابق وہاں بھی کم مقدار پر بناء کرے۔ د۔

باب صلوۃ المرض

اذا عجز المریض عن القیام صلی قاعدا یرکع ویسجد لقوله علیه السلام لعمران بن حصینؓ صل قائما فان لم تستطع فقاعدا فان لم تستطع فعلی الجنب تومی ایماء ولان الطاعة بحسب الطاقة.

ترجمہ:- بیمار کی نماز کا باب۔ بیمار جب کھڑے ہونے سے عاجز ہو جائے تو وہ بیٹھ کر رکوع اور سجدہ کرتے ہوئے نماز پڑھے، رسول اللہ ﷺ نے حضرت عمران بن حصینؓ کو فرمایا ہے کہ تم کھڑے ہو کر نماز پڑھو، اگر کھڑے ہو کر نہیں پڑھ سکتے ہو تو بیٹھ کر اور اگر بیٹھنے کی بھی طاقت نہ ہو تو پہلو پر لیٹ کر اشارہ کرتے ہوئے نماز پڑھو، اور اس لئے بھی کہ عبادت طاقت کے مطابق ہوتی ہے۔

توضیح:۔ قیام سے عاجز۔ حدیث سے دلیل
رکوع وسجود سے عاجز بیٹھ کر اور اشارہ سے نماز پڑھنے کا طریقہ

باب صلوۃ المریض...... الخ مریض کی نماز کا بیان۔

اذا عجز المریض عن القیام صلی قاعدا یرکع ویسجد......الخ

جب بیمار عاجز ہو جائے۔ ف نماز سے پہلے یا نماز کے اندر۔ ت۔ عن القیام الخ کھڑے ہونے سے۔ ف یعنی مکمل طریقہ سے لیکن سجدہ کرنے کی طاقت ہو، اگرچہ ٹیک لگا کر ہو۔ م۔ ف۔ صلی قاعدا الخ تو بیٹھ کر نماز پڑھے۔ ف اگرچہ ٹیک لگا کر بیٹھنا ہو، یرکع الخ اس حال میں رکوع اور سجدہ کرتا رہے۔ ف جب کہ ان دونوں کاموں کی طاقت حاصل ہو۔ م۔ عاجز ہونے سے مراد یہ ہے کہ کھڑے ہونے سے اسے عذر ہو جائے یہی قول اصح ہے۔ التمرتاشی۔ اور اسی پر فتوی ہے، الظہیریہ۔ ع۔ الدرایہ۔ چنانچہ اگر نمازی کو کھڑے ہونے سے بیماری کے بڑھنے یا دیر میں اچھا ہونے کا خوف ہو یا سر چکراتا ہو۔ التبیین۔ یا سخت درد ہونے لگتا

ہو۔ الکافی۔ یا کھڑے ہو کر پڑھنے میں پیشاب وغیرہ عذر جاری ہو جاتا ہو، لیکن بیٹھ کر پڑھنے میں نہ ہوتا ہ۔ ف۔ تو ان صورتوں میں کھڑا نہ ہونا جائز ہے۔ م۔ اور اگر کھڑے ہونے سے ایک طرح کی تکلیف ہو تو کھڑا نہ ہونا جائز نہیں ہے۔ الکافی۔ اور اگر پورے طور پر کھڑا نہ ہو سکتا ہو بلکہ تھوڑا سا کر سکتا ہو، مثلاً کھڑے ہو کر تھوڑی قراءت کر سکتا ہو یا فقط تکبیر تحریمہ تک کھڑا ہو سکتا ہو تو جس قدر بھی کھڑا ہو سکتا ہو اتنا ہی کھڑا ہو، پھر جب بے برداشت ہونے لگے بیٹھ جائے، شمس ائمہ حلوائیؒ نے کہا ہے کہ یہی مذہب صحیح ہے اگر وہ اتنا بھی چھوڑ دے تو مجھے اس کی نماز جائز نہ ہونے کا خطرہ ہے۔ الخلاصہ۔

اس قدر کھڑے ہونے کی مراد یہ ہے کہ اس کے ساتھ اسے سجدہ کرنے کی بھی قدرت ہو، اور اگر تکیہ کے سہارے کھڑا ہو سکتا ہو تو یہ صحیح ہے کہ اسی طرح کرے، اس کے سوا دوسری صورت جائز نہ ہوگی، اسی طرح جب چھڑی پر یا کسی شخص پر ٹیک دے کر کھڑا ہو سکتا ہے تو اسی طرح کرنا ضروری ہے، التبیین، اور اگر بیمار اپنے گھر میں تو کھڑا ہو کر پڑھ سکتا ہے لیکن مسجد جانے کے بعد کھڑا نہیں ہو سکتا ہے تو اصح یہ ہے کہ مسجد جا کر پڑھے۔ الخلاصہ۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ العینی۔ لیکن اس کے خلاف ہندیہ میں کہ مختار یہ ہے کہ گھر میں کھڑے ہو کر پڑھے، اور اسی پر فتویٰ دیا جائے۔ المضمرات۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ جس نے جماعت کے سنت ہونے کا خیال کیا اس نے فرض قیام کو نہ چھوڑا، جیسے مضمرات میں ہے۔ اور جس نے جماعت کے واجب ہونے کا خیال کیا اور یہ بھی خیال کیا کہ اقتداء بشرط قدرت فرض ہے تو جانے کا حکم دیا، جیسا کہ خلاصہ میں ہے تو اس میں شک نہیں ہے کہ مسئلہ مشکل ہے۔ م۔ بیٹھ کر نماز پڑھنے کی صورت میں قول اصح یہ ہے کہ چار زانو یا التحیات کی بیٹھک جیسی صورت جس میں اسے آسانی ہو بیٹھے۔ السراج۔ اور یہی صحیح ہے۔ التحفہ۔ ع۔

اور اگر سیدھا بیٹھنا ممکن نہ ہو، تکیہ یا دیوار یا آدمی پر ٹیک لگانے پر مجبور ہو تو اسی طرح بیٹھنا واجب ہے۔ الذخیرہ۔ ایسی صورت میں لیٹنا جائز نہ ہوگا۔ یہی قول مختار ہے۔ التبیین۔ مذکورہ مثالوں سے یہ بات واضح ہو گئی کہ جس مریض کو تحریمہ وغیرہ میں جہاں تک بھی کھڑے ہونے کی قدرت ہو وہاں تک کھڑا ہونا لازم ہے، لیکن اس لزوم کے لئے ایک شرط یہ ہے کہ اسے سجدہ کرنے کی بھی قدرت ہو، جیسا کہ عنقریب بیان کیا جائے گا، اور جب اتنا بھی کھڑے ہونے سے مجبوری ہو تو بیٹھ کر رکوع اور سجدے کے ساتھ پڑھے۔ م۔

لقوله عليه السلام لعمران بن حصين صل قائما فان لم تستطع فقاعدا فان لم تستطع.....الخ

دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت عمران بن حصینؓ سے فرمایا جنہیں بواسیر کی بیماری تھی کہ تم کھڑے ہو کر نماز پڑھو، اگر تمہیں اس کی طاقت نہ ہو تو بیٹھ کر پڑھو، اور اگر اس کی بھی طاقت نہ ہو تو کروٹ پر اشارہ سے پڑھو، ف اس حدیث کو امام مسلم کے علاوہ تمام اصحاب صحاح نے روایت کیا ہے، البتہ نسائیؒ کی روایت میں علی الجنب کی جگہ مستقبلا کا لفظ ہے، یعنی اگر بیٹھنے کی طاقت نہ ہو چت لیٹ کر پڑھو، اس سے ظاہر ہوا کہ خواہ کروٹ سے ہو یا چت ہو کر دونوں طرح جائز ہے، جبکہ بیٹھنا ممکن نہ ہو، اور اس حالت میں رکوع و سجود کا طریقہ اشارہ سے کرنا ہوگا، یہ دلیل تو حدیث سے ثابت ہوئی، اور اب دوسری دلیل یہ ہے۔

ولان الطاعة بحسب الطاقة.....الخ

بیٹھ کر پڑھنا بیمار کے لئے اس لئے بھی جائز ہے کہ اپنی طاقت کے مطابق مالک کی فرمانبرداری کا اظہار ہے۔ ف بعض لوگوں نے یہ سمجھا ہے کہ یہ عقلی دلیل ہے بلکہ فرمان خداوندی ﴿لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْساً اِلَّا وُسْعَهَا﴾۔ اور اسی جیسی دوسری آیتوں کی توضیح ہے، کہ وسعت کے مطابق عبادت فرض کی ہے۔ لہٰذا بیمار کو بیٹھ کر جائز ہے، اور کھڑا ہونا اگرچہ دقت سے اگرچہ کھڑا ہونا ممکن لیکن اس فرمان باری تعالیٰ ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ﴾ سے ایسی پریشانی اور مشقت جس سے حرج ہو جائے دور کر دیا ہے۔ لہٰذا بغیر مشقت اور حرج کے ہی جائز ہو گیا، اور یہ شرعی دلیل بھی قوی ہے، اور نسائی کی روایت میں آیت سے اس طرف اشارہ ہے۔ م۔

قال فان لم يستطع الركوع والسجود اومى ايماء يعنى قاعدا لانه وسع مثله وجعل سجوده اخفض من ركوعه لانه قائم مقامها فاخذ حكمها ولا يرفع الى وجهه شيء يسجد عليه لقوله عليه السلام ان قدرت ان تسجد على الارض فاسجد والافاوم براسك وان فعل ذلك وهو يخفض راسه اجزاه لوجود الايماء وان وضع ذلك على جبهته لا يجزيه لانعدامه.

ترجمہ:- اگر رکوع اور سجدہ کی طاقت نہ رکھتا ہو تو وہ اشارہ سے پڑھے گا۔ یعنی بیٹھ کر اشارہ سے پڑھے گا۔ کیونکہ یہی کام اس کی وسعت اور طاقت میں ہے، پھر اپنے سجدہ کو رکوع سے زیادہ جھکائے گا، کیونکہ یہ اشارہ ان دونوں کاموں کو رکوع اور سجدہ کے قائم مقام ہوگا لہٰذا ان دونوں کا حکم قبول کرے گا، اس کی پیشانی کے قریب ایسی کوئی چیز اٹھا کر نہیں لی جائیگی جس پر وہ سجدہ کرے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے کہ اگر تم کو طاقت ہو تو زمین پر سجدہ کر سکو تو سجدہ کرلو، ورنہ تم اپنے سر سے اشارہ کرلو، اس کے باوجود اگر اس شخص نے کوئی چیز اٹھا کر پیشانی کے قریب کر لی ساتھ ہی اپنے سر کو بھی جھکائے رکھا تو بھی اس لئے کافی ہوگی، کیونکہ اشارہ بھی پایا گیا، اور اگر اس چیز کو اٹھا کر اپنی پیشانی پر رکھ دیا تو یہ کام جائز نہ ہوگا اشارہ نہ پائے جانے کی وجہ سے۔

توضیح:- مریض کے سجدہ کے واسطے کوئی چیز اونچی کرنی۔ حدیث سے دلیل پیشانی پر کوئی چیز رکھ لی۔ سجدہ کرنے کی قوت تو ہے مگر پیشانی پر زخم ہے

قال فان لم يستطع الركوع والسجود اومى ايماء يعنى قاعدا.....الخ

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مریض کو رکوع اور سجود کی طاقت نہ ہو۔ ف جیسے کھڑے ہونے کی طاقت نہیں ہے بلکہ صرف بیٹھے رہنے کی طاقت ہو، قاضیخان، اولی ایماء الخ تو بیٹھ کر ہی اشارہ سے پڑھ لے، یعنی بیٹھے ہوئے رکوع اور سجدہ کا اشارہ کرے لان وسع الخ کیونکہ یہی اشارہ سے رکوع و سجود کرنا ایسے شخص کے اختیار میں ہے، لہٰذا وہ بیٹھے ہوئے اشارہ سے نماز ادا کرے گا، پھر چونکہ اشارہ میں رکوع و سجدہ میں اشتباہ ہو رہا تھا اس لئے فرمایا۔

وجعل سجوده اخفض من ركوعه لانه قائم مقامها فاخذ حكمها.....الخ

اور اپنے سجدہ کو رکوع کے مقابلہ میں زیادہ پست کرے۔ (جھکادے) ف جیسے حقیقی سجدہ حقیقی رکوع کی بہ نسبت زیادہ جھکا ہوا ہوتا ہے، لانه قائم الخ کیونکہ یہ اشارہ رکوع اور سجدے کے قائم مقام ہوتا ہے۔ فاخذ الخ اس لئے اشارہ نے رکوع اور سجدہ کا حکم پالیا ہے، ف اسی لئے رکوع اشارہ سے سجدہ کا اشارہ زیادہ پست ہوا، اور یہ واجب ہے، اسی بناء پر اگر دونوں کے لئے برابر جھکا تو نماز جائز نہ ہوگی، جیسا کہ بحر میں ہے، اور یہ شخص سجدہ سہو بھی اشارہ سے ہی کرے گا، المحیط۔

ولا يرفع الى وجهه شيء يسجد عليه لقوله عليه السلام ان قدرت ان تسجد على الارض.....الخ

اور کوئی چیز اس کے سجدہ کرنے کے لئے اونچی کر کے پیشانی تک نہیں پہونچائی جائے، ف یعنی اس نے خود یا کسی دوسرے نے کوئی تکیہ وغیرہ اونچا کر کے اس کی پیشانی پر لگادیا تاکہ سجدہ ادا ہو جائے تو جائز نہ ہوگا۔ لقوله عليه السلام الخ کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے کہ اگر تم کو زمین پر سجدہ کرنے کی قوت ہو تو کرو ورنہ اپنے سر سے اشارہ کرلو۔ ف حدیث کے اندر اس طرح کہنے کی وجہ یہ ہے کہ امام ابو بکر البزارؒ نے مسند میں اور بیہقی نے المعرفہ میں ابو بکر الحنفی کے واسطے سے روایت کی ہے، قال الحنفی سفیان الثوری حدثنا ابو الزبیر عن جابر ان النبی ﷺ عاد مریضا الخ یعنی حضرت جابرؓ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ ایک بیمار کی عیادت کے لئے تشریف لے گئے تو دیکھا کہ وہ تکیہ پر نماز پڑھ رہے ہیں اس لئے آپ نے اس تکیہ کو لے کر پھینک دیا اس کے بعد اس نے ایک لکڑی پکڑی تاکہ اس پر نماز پڑھیں تو آپ نے وہ بھی پھینک دی اور فرمایا کہ اگر تم کو طاقت ہو تو زمین پر نماز پڑھو ورنہ اشارہ کرو اور اپنے سجدے کے اشارہ کو رکوع کے اشارہ سے زیادہ جھکاؤ۔ امام بزارؒ نے کہا ہے کہ میں نہیں

جانتا سوائے ابو بکر الحنفی کے کسی اور نے اس روایت کو ثوریؒ سے روایت کیا ہے، اور ابو بکر الحنفی کی موافقت عبد الوھاب اور عطاء نے کی ہے کہ ثوریؒ سے روایت کی ہے۔ انتہی۔
ابو بکر الحنفی ثقہ راوی ہیں۔ الفتح۔ اور باقی اسناد تو صحاح کی اسنادوں سے ہے، اب جب کہ ابو بکر الحنفی بھی ثقہ ہیں اور متابعت بھی موجود ہے تو یہ اسناد صحیح ہو گئی۔ م۔ اور طبرانی نے معجم میں ایسی حدیث جابرؓ کے مانند ابن عمرؓ کی حدیث کی روایت کی ہے۔ ع۔ حدیث کا مطلب یہ ہو گا کہ تکیہ کو اٹھا کر وہ پیشانی سے لگاتے تھے، اور عینیؒ نے کہا ہے کہ اس میں ایک احتمال یہ بھی ہے کہ شاید تکیہ زمین پر ہو، مگر میں کہتا ہوں کہ یہ احتمال غلط ہے، کیونکہ اگر تکیہ زمین پر ہو تو وہ بالاجماع زمین کے حکم میں ہے، اس طرح رسول اللہ علیہ نے جو زمین پر سجدہ کرنے کے لئے فرمایا ہے وہ اس احتمال کو غلط کر دیتا ہے، لہٰذا اس کا مطلب صرف یہی ہو گا کہ وہ تکیہ اٹھا کر پیشانی سے لگایا کرتے تھے۔ م۔ اگر تکیہ زمین پر ہو اور اس پر مریض سجدہ کرتا ہو تو اس کی نماز جائز ہو گی۔ الخلاصہ۔ ح۔ گویا اسے سجدہ کرنے کی قدرت حاصل ہے۔ م۔

وان فعل ذلك وهو يخفض رأسه اجزاه لوجود الايماء.....الخ

اگر مریض نے اٹھائے ہوئے تکیہ وغیرہ پر سجدہ کیا اور ساتھ ہی اپنا سر بھی جھکاتا ہے تو وہ اس کے لئے کافی ہو گا، اشارہ پایا جانے کی وجہ سے۔ ف اور اس کے حق میں یہی اشارہ سجدہ کے قائم مقام ہے۔ م۔ لیکن اس نے برا کیا۔ المضمرات۔ وان وضع الخ اگر مریض نے اس چیز کو اپنی پیشانی پر رکھدیا تو جائز نہ ہو گا، کیونکہ اس صورت میں اشارہ نہیں پایا گیا ہے، ف یہی قول اصح ہے۔ الخلاصہ۔ اگر کسی کو زمین پر سجدہ کرنے کی قوت ہے، مگر وہ پیشانی میں زخم ہونے کی وجہ سے سجدہ نہیں کر سکتا ہے تو اس صورت میں اسے اشارہ کرنا جائز نہ ہو گا، بلکہ اسے ناک پر سجدہ کرنا واجب ہے۔ الذخیرہ۔ اگر ناک پر بھی زخم ہو اور پیشانی پر کسی صورت سے بھی سجدہ کرنا ممکن نہ ہو تب اشارہ کرنا جائز ہو گا، پھر اشارہ کے لئے تھوڑا جھکنا بھی کافی ہے، اگر چہ زیادہ بھی ممکن ہو۔ مع۔ م۔

وان لم يستطع القعود استلقى على ظهره وجعل رجليه الى القبلة واومى بالركوع والسجود لقوله عليه السلام يصلى المريض قائما فان لم يستطع فقاعدافان لم يستطع فعلى قفاه يؤمى ايماء فان لم يستطع فالله تعالى احق بقبول العذر منه وان استلقى على جنبه ووجهه الى القبلة جازلمارويناه من قبل الاان الا ولى هوالا ولى عندنا خلافا للشافعى لان اشارة المستلقى تقع الى هواء الكعبة واشارة المضطجع على جنبه الى جانب قدميه وبه تتادى الصلوة.

ترجمہ:- اور اگر بیمار کو بیٹھنے کی بھی طاقت نہ ہو تو وہ چت لیٹ جائے۔ اور اپنے پیروں کو قبلہ کی طرف کر دے اور رکوع اور سجدہ کے لئے اشارہ کرے، رسول اللہ علیہ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ بیمار کھڑے ہو کر نماز پڑھے اگر اس کی طاقت نہ ہو تو بیٹھ کر اور اگر اس کی بھی طاقت نہ ہو تو چت لیٹ کر اشارہ سے پڑھے، اگر اس کی بھی طاقت نہ ہو، تو اللہ تعالیٰ ہی اس کی مجبوری کو دیکھنے والا اور قبول کرنے والا ہے، اور اگر وہ اپنے پہلو پر لیٹ گیا اور اپنے چہرہ کو قبلہ کی طرف کیا تو یہ بھی جائز ہو گا، اسی حدیث کی وجہ سے جو ہم نے اس سے پہلے روایت کی ہے، مگر یہ کہ پہلی صورت زیادہ بہتر ہو گی، ہمارے نزدیک۔ اس میں شافعیؒ کا اختلاف ہے، کیونکہ چت لیٹنے والے کا اشارہ کعبہ کی ہوا کی طرف ہو گا، اور پہلو پر لیٹنے والے کا اشارہ اس کے قدموں کی طرف ہو گا، اسی کے ساتھ نماز ادا ہوتی ہے۔

توضیح:- لیٹ کر نماز، اور اس کا طریقہ۔ حدیث سے دلیل۔ کروٹ پر مریض لیٹنا

وان لم يستطع القعود استلقى على ظهره وجعل رجليه الى القبلة واومى بالركوع.....الخ

اگر بیمار کو بیٹھ کر بھی نماز پڑھنے کی طاقت نہ ہو۔ جیسا کہ کھڑے ہونے کی، رکوع اور سجدہ کرنے کی طاقت نہیں ہے تو اپنی

پشت کے بل چت لیٹ جائے۔ اور اپنے پاؤں کو قبلہ کی طرف کردے۔ ف یعنی پاؤں پھیلا کر رکھے۔ ف۔ بلکہ گھٹنوں کو کھڑے کر کے رکھے، کیونکہ قبلہ کی طرف پاؤں پھیلانا مکروہ ہے۔ واومی الخ اور رکوع و سجود کے لئے اشارہ کرے۔ ف اور اس کے سر اور مونڈھوں کے نیچے ایک تکیہ رکھنا چاہئے، اتنا کہ وہ بیٹھنے والے کے مشابہ ہو جائے، تاکہ اسے رکوع اور سجود کے لئے اشارہ کرنا ممکن ہو۔ الکافی۔ ورنہ اس کے بغیر تو تندرست بھی اشارہ نہیں کرسکتا ہے تو مریض سے کیونکر ممکن ہوگا۔ ف۔

لقوله عليه السلام يصلي المريض قائما فان لم يستطع فقاعدا فان لم يستطع فعلى قفاه يؤمي...... الخ

رسول اللہ ﷺ کے اس قول کی وجہ سے کہ مریض بھی کھڑے ہو کر پڑھے، اگر نہ پڑھ سکے تو بیٹھ کر پڑھے، اس طرح بھی نہ پڑھ سکے تو گدی کے بل لیٹے اور اشارہ سے پڑھتا رہے، اگر یہ بھی ممکن نہ ہو تو اللہ تعالی سے معافی کی درخواست کرے کہ وہی اس لائق ہے کہ مجبوری کی درخواستوں کو قبول فرمائے۔ ف۔ جب کہ خدا کے بندے بھی ایسے معذوروں کو معاف رکھتے ہیں۔ اب گفتگو یہ ہے کہ یہ حدیث تو کسی کتاب میں نہیں پائی جاتی ہے۔ فع۔ البتہ عمرانؓ کی حدیث میں جو نسائی سے مروی ہے صراحۃً مذکور ہے، اور اگر یہ کہا جائے کہ صحیح بخاریؒ وغیرہ کی روایت میں تو کروٹ کا ذکر ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کچھ تعارض نہیں ہے، بلکہ بیماروں کی بیماریاں مختلف قسموں کی ہوتی ہیں، اس لئے مرض کی حیثیت سے کبھی چت اور کبھی کروٹ پر بھی لیٹنا جائز ہے جیسا کہ حضرت عمران بن حصینؓ کو بواسیر کا مرض ہو جانے کی وجہ سے چت لیٹنا آسان نہ تھا اس لے انہیں کروٹ پر لیٹنے کو کہا گیا، اور ہم بھی اس بات کے قائل ہیں، اسی لئے۔

وان استلقى على جنبه ووجهه الى القبلة جاز لماروينا من قبل الاان الا ولي هو الا ولى...... الخ

کہ اگر مریض کروٹ پر لیٹا اس طرح پر کہ اس کا منہ قبلہ کی طرف ہے تو جائز ہوگا۔ لماروینا الخ اس حدیث کی بناء پر جو ہم نے پہلے روایت کی ہے۔ ف۔ یعنی عمرانؓ کی حدیث۔ کیونکہ مصنفؒ نے صرف کروٹ کی روایت بیان کی ہے، الحاصل چت ہو یا کروٹ دونوں صورتیں جائز ہوں گی، مگر صرف اتنا سا فرق ہوگا کہ ہمارے نزدیک پہلی صورت دوسری کی بہ نسبت اولی ہوگی۔ ف۔ یعنی چت لیٹنا اولی ہے۔

خلافا للشافعي لان اشارة المستلقي تقع الى هواء الكعبة واشارة المضطجع على جنبه...... الخ

بخلاف امام شافعیؒ کے۔ ف کیونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک کروٹ پر لیٹنا اولی ہے، بہر حال یہ اختلاف علماء صرف اولی ہونے میں ہے اور ہمارے نزدیک چت رہنا ہی اولی ہے، لان الاشارۃ الخ کیونکہ چت لیٹنے کا اشارہ کعبہ کی ہوا کی طرف ہوتا ہے، ف قبلہ حقیقت میں وہ مقام ہے جہاں پر کعبہ کی عمارت بنی ہوئی ہے اور اس کی عمارت قبلہ نہیں ہے بلکہ عمارت کے علاوہ جو جگہ ہے اسی کو یہاں لفظ ہوا سے تعبیر کیا ہے کیونکہ ہواء خالی جگہ کے معنی میں ہے عمارت کے علاوہ۔ پس چت رہنے والے کا اشارہ اسی ہوا کی طرف ہوتا ہے جو اصل قبلہ ہے اس لئے یہی اولی ہوا۔

واشارة المضطجع على جنبه الى جانب قدميه وبه تتادى الصلوة.

اور کروٹ پر لیٹے رہنے والے کا اشارہ اس کے دونوں قدموں کی جانب ہوتا ہے، ف اس لئے بدن کی توجہ ہوئی۔ حاصل یہ ہوا کہ امام شافعیؒ نے بدن کے ظاہری توجہ کے خیال کو اہمیت دیتے ہوئے اس کو اولی کہا ہے جیسے کہ میت سے ہوتا ہے، اور ہم لوگوں نے حالت نماز کی توجہ کو اولی رکھا ہے، مع۔

وبه تتادى الصلوة...... الخ

اسی کے ساتھ نماز ادا ہوتی ہے۔ ف۔ ک۔ یعنی اشارہ سے۔ ک۔ یعنی کعبہ کی ہوا کی طرف توجہ کرنے سے ادا ہوتی ہے، ع، پھر اگر کروٹ پر لیٹے تو داہنی طرف اور اگر یہ ممکن نہ ہو سکے تو بائیں کروٹ پر قبلہ رخ ہو کر۔ السراج۔ والقنیہ یعنی عام احادیث میں جملہ فعلی جنبہ پایا جاتا ہے، کہ کروٹ داہنی ہو یا بائیں ہو۔ ف ع، واضح ہو کہ چھ موقعوں میں لٹانا شریعت سے ثابت ہے۔

(۱) بیمار کو نماز کے وقت خواہ چت ہو یا کروٹ ہو۔ (۲) موت کے وقت کہ شمال وجنوب (اتر دکھن) لٹاکر چہرہ قبلہ کی طرف کردیا جائے لیکن متاخرین نے اس موقع پر چت لٹانے کو پسند کیا ہے اس خیال سے کہ اس طرح آسانی سے روح نکلتی ہے۔ (۳) جب اسے نہلانے کے لئے تختے پر لٹایا جائے، ہمارے آئمہ سے اس بارے میں ایسی کوئی روایت نہیں ملتی ہے جس سے کیفیت کی تصریح ہوتی ہو، لیکن مشہور طریقہ چت لٹانے کا ہے۔ (۴) میت کی نماز کی حالت میں چت لٹانا۔ (۵) قبر میں چت لٹانا مگر دائیں پہلو پر قبلہ کی طرف چہرہ جھکا ہوا۔ مع۔ (۶) تہجد پڑھنے والا فجر کی سنت کے بعد دائیں کروٹ پر لیٹنا۔ م۔

فان لم يستطع الايماء براسه اخرت عنه ولا يؤمي بعينه ولا بقلبه ولا بحاجبيه خلافا لزفرؒ لما روينا من قبل ولان نصب الابدال بالراى ممتنع ولا قياس على الراس لانه يتادى به ركن الصلوة دون العين واختيها وقوله اخرت عنه اشارة الى انه لاتسقط الصلوة عنه وان كان العجز اكثر من يوم وليلة اذا كان مفيقا وهو الصحيح لانه يفهم مضمون الخطاب بخلاف المغمى عليه.

ترجمہ:۔اور اگر اپنے سر سے بھی اشارہ کرنے کی طاقت نہ ہو تو نماز مؤخر کردی جائے گی، اس حالت میں اپنی آنکھوں سے یا اپنے دل سے یا اپنے بھوؤں سے اشارہ نہ کرے، اس میں امام زفرؒ کا اختلاف ہے اس روایت کی بناء پر جو ہم نے پہلے بیان کردی ہے، اور اس وجہ سے کہ اپنی رائے سے کسی کو بدل مقرر کردینا منع ہے، اور سر کے حکم پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ سر تو وہ حصہ ہے جس سے نماز کا رکن ادا کیا جاتا ہے، آنکھ اور بھوؤں سے تو کوئی بھی ادا نہیں کیا جاتا ہے، اور قدوریؒ کا یہ فرمانا کہ اس سے نماز مؤخر کردی جائے گی اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اس بیمار سے ایسی بیماری کی حالت کی بھی نماز معاف یا ساقط نہیں کی جائے گی، اگرچہ اس کی یہ مجبوری ایک دن اور ایک رات سے بھی زیادہ ہو، جب کہ وہ افاقہ یعنی ہوش میں ہو،، یہی صحیح قول ہے، کیونکہ وہ اللہ کے خطاب کے مضمون کو سمجھ رہا ہے، بخلاف اس شخص کے جس پر بیہوشی طاری ہو۔

توضیح:۔لیٹ کر نماز، اور اس کا طریقہ، حدیث سے دلیل، کروٹ پر لیٹ کر سر کے اشارہ سے عاجز، آنکھ اور دل اور بھوؤں سے اشارہ کرنا، عاجز رہنے کی مدت، اس کا اندازہ، مترجم کی طرف سے وضاحت

فان لم يستطع الايماء براسه اخرت عنه ولا يؤمي بعينه ولا بقلبه ولا بحاجبيه......الخ

اگر بیمار کو سر سے بھی اشارہ کرنے کی طاقت نہ ہو تو اس سے نماز موخر کردی جائے گی، اور وہ اپنی آنکھوں سے دل سے اور بھوؤں سے اشارہ نہیں کرے گا۔ ف۔ ظاہر الروایۃ کے موافق ہے، اور غیر ظاہر الروایۃ میں امام ابوحنیفہؒ سے صرف بھوؤں سے اشارہ کرنا جائز بتایا گیا ہے، اور امام محمدؒ سے آنکھوں سے جائز ہونے کے بارے میں شک ہے اور دل سے اشارہ کرنے میں ناجائز ہونے کی روایت ہے، اور بھوؤں کا کوئی ذکر نہیں کیا ہے، اور امام ابویوسفؒ سے اس بارے میں مختلف روایتیں ہیں، ایک روایت تو امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق ہے، اور دوسری میں امام مالکؒ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے مثل ہے کہ پہلے آنکھوں کہ نہ ہونے کی صورت میں بھوؤں سے پھر دل سے جائز ہونے کی روایت مذکور ہے۔ مع۔ جیسے امام زفرؒ کا قول ہے، اسی بناء پر مصنفؒ نے کہا ہے **خلافا لزفرؒ** بخلاف امام زفرؒ کے قول کے۔ ف۔ کہ ان کے نزدیک ان چیزوں سے اشارہ جائز ہے، جیسا کہ حسن بن زیادؒ کے نزدیک ہے، مگر جب سر سے اشارہ کی طاقت ہو جائے تو ان نمازوں کو دوبارہ پڑھ لے۔ مع۔ اور ظاہر الروایۃ میں ہمارے نزدیک جائز نہیں ہے **لما روينا الخ** اس حدیث کی بناء پر جس کی ہم نے پہلے روایت کردی ہے۔ ف۔ یعنی آپ کا یہ فرمان **والا فاوم براسک** یعنی رکوع اور سجدہ کی قدرت نہ ہو تو سر سے اشارہ کرو۔ فع۔ مگر اس قول میں تامل ہے کیونکہ اس میں سر کے سوا دوسری چیزوں سے ممانعت نہیں ہے۔ جواب یہ ہے کہ دوسری چیزوں سے اشارہ کرنے کے لئے کچھ ثبوت چاہئے، جبکہ کسی دوسری روایت میں اس کا ذکر نہیں ہے۔ م۔

ولان نصب الابدال بالرای ممتنع ولا قیاس علی الراس لانہ یتادی بہ رکن الصلوۃ......الخ

اور اس وجہ سے بھی کہ اپنی رائے سے کسی چیز کو بدل مقرر کرنا منع ہے۔ف۔ یعنی سر سے اشارہ کرنے کا تو ثبوت ہے اور سر کے بدلے آنکھوں وغیرہ سے اشارہ کرنا تو اپنی رائے سے سر کا بدل ٹھہرانا ہوا، حالانکہ اس کی ممانعت ہے، اس جگہ کی عبارت میں "واو" موجود نہ ہوتا تو بظاہر بہتر ہوتا کیونکہ پہلی دلیل اور یہ دوسری دلیل اس صورت میں دونوں دلیلوں کا خلاصہ دلیل ہو جاتا دو دلیلیں باقی نہ رہتیں، کیونکہ نص میں تو سر سے اشارہ کرنا ثابت ہے، اور سر کے بجائے اپنی رائے سے بدل ٹھہرانے کی ممانعت ہے، اگر یہ کہا جائے کہ اس جگہ رائے سے نہیں بلکہ سر کے ساتھ قیاس کرتے ہیں تو جواب دیا کہ **ولا قیاس الخ** اور سر کے حکم پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ سر سے تو نماز کا ایک رکن ادا ہوتا ہے، نہ آنکھ سے اور اس کی اختین یعنی بھوؤں سے اور دل سے۔ف۔

حاصل یہ ہے کہ آنکھ، بھوؤں اور دل کے اور سر کے درمیان بہت فرق ہے کیونکہ سر کے ذریعہ سے ایک رکن یعنی سجدہ ادا کیا جاتا ہے، اسلئے اس سے سجدہ کی بجائے اس سے اشارہ نص میں قرار پایا ہے، اور ان تین چیزوں سے سجدہ ادا نہیں کیا جاتا ہے، اس لئے سر کے حکم پر ان کے حکم کو قیاس کرنا قیاس مع الفاروق ہے جو کہ جائز نہیں ہے، پھر جب دل، آنکھ اور بھوؤں سے اشارہ کرنا جائز نہ ہوا اور سر سے اشارہ کرنے کی طاقت نہیں ہے تو ایسے بیمار سے نماز مؤخر کر دی جائے گی، یہی ظاہر الروایہ ہے اور اسی پر عمل بھی ہے۔

وقولہ اخرت عنہ اشارۃ الی انہ لاتسقط الصلوۃ عنہ وان کان العجز اکثر من یوم ولیلۃ......الخ

امام قدوریؒ کا یہ کہنا کہ اخرت عنہ یعنی اس سے نماز مؤخر کی جائے گی اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ایسے بیمار سے نماز ہمیشہ کے لئے ساقط یا معاف نہیں کی جائے گی۔ف۔ بلکہ فی الحال ادا نہ کرنے کی مہلت اللہ کی طرف سے دی گئی ہے انتہائی مجبوری کا خیال کرتے ہوئے۔

وان کان العجز اکثر من یوم ولیلۃ اذا کان مفیقا وھو الصحیح لانہ یفھم مضمون الخطاب......الخ

اگرچہ ایک رات اور ایک دن سے زیادہ عاجزی اور بیماری رہی ہو بشرطیکہ وہ ہوش و حواس میں ہو۔ف۔ اور باتیں سمجھتا ہو۔م۔ اسی قول کو امام کرخیؒ نے اپنی مختصر میں ذکر کیا ہے، یہی قول بعض مشائخؒ کا بھی ہے، اس بناء پر اگر اسے تندرستی ہو گئی اور ادا کرنے کے لئے وقت پایا تو اس پر ان نمازوں کی قضاء لازم ہے، اور اگر وہ خود قضاء بھی نہ کر سکا لیکن آخری وقت میں اس نے ان نمازوں کی طرف سے کفارہ ادا کرنے کے لئے اپنے مال میں وصیت کی تو اس کے ورثہ فدیہ ادا کریں۔ یہی قول صحیح ہے۔ف۔ لیکن شیخ الاسلام خواہر زادہ، فخر الاسلام بزدوی اور قاضی خان کا قول مختار یہ ہے کہ اگر اس کے ذمہ ایک دن اور ایک رات کی نماز باقی ہے تو قضاء لازم ہے اور اگر اس سے زیادہ کی باقی ہو تو قضاء واجب نہیں ہے، اور کہا ہے کہ یہی صحیح ہے۔ الینابیع۔ اور فتاوی الظہیر یہ میں کہا ہے کہ یہی ظاہر الروایہ ہے اور اس پر فتوی بھی ہے۔ ع۔ھ۔

اس مسئلہ کے استدلال کی بناء پر جو نوادر میں امام محمدؒ سے مروی ہوا کہ جس شخص کے دونوں ہاتھ کہنیوں سمیت اور پاؤں ٹخنوں سمیت کٹے ہوئے ہوں تو اس پر نماز کی قضاء لازم نہیں ہے، اگرچہ لوگوں کی گفتگو وغیرہ کو وہ سمجھتا ہو۔ قاضی خان۔ لیکن اصح قول یہ ہے کہ اس پر نماز واجب ہے۔ف۔ت۔ لہذا ایک دن رات تک تو قضاء واجب ہوگی اور اس سے زیادہ واجب نہ ہوگی، جیسے کہ بیہوشی اور دیوانگی میں حکم ہے۔ المحیط۔ مگر مصنفؒ نے قدوری اور کرخیؒ کے قول مختار کے مطابق زائد کی بھی قضاء کو واجب کہا ہے۔

لانہ یفھم مضمون الخطاب بخلاف المغمی علیہ......الخ

کیونکہ یہ بیمار جبکہ افاقہ اور ہوش میں ہے تو نماز کی اداء کے حکم کو سمجھتا ہے۔ف۔ لہذا ادا کا حکم اس پر عائد ہوا جس سے اس

کے ذمہ ادا کا وجوب ہو گیا مگر فی الحال انتہائی مجبوری پائے جانے کی وجہ سے اس کے قادر ہونے تک اسے مہلت دی گئی ہے، **بخلاف المغمی علیه** برخلاف اس شخص کے جس پر بیہوشی طاری ہو گئی ہے۔ف۔ تو وہ اداء کے خطاب ہی کو نہیں سمجھتا ہے اس لئے وہ مخاطب نہیں ہے، کیونکہ اس کیلئے عقل اور ہوش کا پایا جانا شرط ہے، اسی وجہ سے شمس الائمہ سرخسیؒ وغیرہ کے نزدیک کم ہو یا زیادہ اس سے سب معاف کر دیئے گئے ہیں، لیکن قابل قبول مذہب یہ ہے کہ رات اور دن سے زائد ہو تو ساقط ہے اور ایک رات دن تک کی قضاء واجب ہے، مگر یہ حکم احتیاط کی بناء پر ہے، اور میرے نزدیک انتہائی غور کے بعد اس کا راز یہ ہے کہ حضرت معاذ بن جبلؓ کو جب یمن بھیجا جا رہا تھا اس موقعہ پر یہ کہا گیا تھا کہ ان پر دن رات میں پانچ وقتوں کی نمازیں فرض ہیں، جیسا کہ بخاری میں ہے، اور یہ وقت ۲۴ چوبیس گھنٹوں کا ہوتا ہے خواہ دن بڑا ہو اور رات چھوٹی ہو یا اس کے برعکس ہو اور جو بھی موسم ہو بہر حال اس سے کم اور نہ اس سے زیادہ ہو گا، ان میں ظہر، عصر، مغرب، عشاء اور فجر کے اوقات تو حقیقت میں اداء کی نشانیاں اور علامات ہیں جو اصل اسباب نہیں ہے، یہانتک کہ جن علاقوں میں ۲۲ گھنٹوں کے دن اور اور صرف دو گھنٹوں کے لئے رات ہوتی ہے یا مثلاً عشا کا وقت نہ ملے اس طرح سے کہ مغرب میں شفق کے غائب ہوتے ہیں فجر طلوع ہو جائے یا مثلاً کئی ہفتہ یا مہینہ کے بعد آفتاب غروب ہو تو وہاں بھی پانچوں فرض نمازیں اور رمضان کے روزے فرض ہوتے ہیں، وہ بھی اسی حساب سے کہ چوبیس گھنٹوں میں پانچ نمازیں اور ۲۴ گھنٹوں میں ۱۴ گھنٹے روزہ اور باقی وقت افطار کا ہو، پھر ۲۴ گھنٹوں کے بعد سے یہ عمل شروع ہو، کیونکہ اگر غروب آفتاب مثلاً چھ ماہ کے بعد ہو، بلکہ فرض کیا جائے کہ ایک ہی ہفتہ کے بعد ہو تو اس مدت میں پانچ ہی نمازیں نہیں اور نہ اس طویل مدت تک ایک روزہ کسی شخص سے ممکن ہے، اور نہ چھ ماہ کی رات میں ان کے دنیاوی سب کاروبار بند رہتے ہیں، بلکہ ان ہی ۲۴ گھنٹوں پر مدار ہے، اور خود خروج دجال کی حدیث میں اندازہ کر کے نماز وغیرہ کاموں اور عبادتوں کے بجالانے کی تصریح ہے، اور یہ حدیث اس معنی کی ادائیگی میں ایک صریح نص ہے۔

اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اس حساب میں ۲۴ گھنٹوں کے مجموعی اوقات ایک وقت ہے جس میں پانچ وقتوں کی نمازیں ادا کرنی ہیں، پھر دوسرے ۲۴ گھنٹوں میں دوسری پانچ نمازیں ہوں گی، لیکن ان ۲۴ گھنٹوں میں سے ظہر، عصر، وغیرہ اس تفصیل جو زوال آفتاب، سایہ مثل، دوگنا سایہ وغیرہ کو علامت بنا کر کی گئی اور یہ روئے زمین کے بالکل بیچ کے حصہ یعنی عرب حجاز کے لئے مقرر کی گئی ہے جہاں کے باشندے ناخواندہ اور امی تھے، ان کے درمیان ہمیشہ کے لئے یہی علامت رہی، اور لطیف نظریہ ہے کہ جن ملکوں میں دن و رات کے درمیان، بہت زیادہ تغیر تبدل ہوتا ہے چونکہ علم خداوندی میں ان میں اسلام کی تعلیم ایسے وقت کے لئے مؤخر رکھی گئی کہ علوم ریاضی کی ترقی اور عروج سے ان کو گھڑی بنوا دی جائے گی اس طرح اس میں اس بات کی کوئی تفصیل نہیں ہے کہ حکم صرف وقت نزول قرآن کے لئے ہے، حضرت علیؓ نے خروج دجال کے واقعہ میں اس بات کی طرف اشارہ فرمایا ہے کہ تم اس وقت کی نمازوں کے لئے وقت کا اندازہ کرو، حالانکہ جن کو خطاب کیا گیا ہے ان کا وجود اس وقت بالکل نہ ہو گا، شاید اس قرآن سے مقصود اندازہ حاصل کرنے کے لئے تعلیم حاصل کرنا اور اس کی طرف اشارہ کرنا تھا، اور عام تعلیم شریعت کا تقاضا یہ ہے کہ ایسے انداز سے دی جائے جسے کم سے کم علم والا جاہل بھی سمجھ جائے کیونکہ انتہائی عبادت اور خلوص عقیدت سے قلب ایک عقل کی کلی سے منور ہو جاتا ہے، نتیجہ کے طور پر بغیر بیان اور تعلیم کے ہی زائد علوم کی حاجت پوری ہو جاتی ہے۔ الحاصل اس وقت ۲۴ گھنٹوں کے پورے حصہ میں پانچوں نمازیں مکمل وظیفہ اور عمل ہیں، پھر ان میں سے ہر ایک کی تفصیل ہوتی ہے۔

اب اصل مسئلہ کو بیان کیا جاتا ہے کہ جب بیہوشی کا وقت ایک رات اور ایک دن سے زیادہ نہ گذرا ہو بلکہ اسی وقت کے اندر افاقہ ہو گیا تو گویا اس نے اتنا وقت پا لیا جس میں اسے ایک وظیفہ یعنی پانچ وقتوں کی نمازوں کے لئے خطاب کیا جا سکتا ہے یعنی اس پورے وقت میں اسے اتنا ہوش و حواس ہوا جس میں وہ پانچوں فرض نمازوں کا وقت پایا جائے تو اس شخص پر ان نمازوں کی ادائیگی فرض ہوئی، البتہ چونکہ اس پورے وقت سے بہت سا حصہ گذر چکا ہے اس لئے اس بات کا احتمال نکل آیا کہ کیا باقی وقت میں پوری

فرض نمازوں کا اسے ذمہ دار بنایا جائے گا، جیسے کہ حدیث میں ہے کہ جس نے عصر کی ایک رکعت پائی اس نے عصر پالی، یعنی اگرچہ چاروں رکعتوں کے ادا کرنے کا وقت نہیں پایا، لیکن جب اس کا وقت پالیا تو اس کے ذمہ ادائیگی واجب ہو گئی، لہٰذا قضاء کے طور پر ادا کرے، اسی پر قیاس کرتے ہوئے یہاں بھی اسے پانچوں نمازوں کے لئے خطاب کیا گیا، اس بناء پر ادا ء قضاء کے طریق پر ہو گی، اس لئے اس شخص پر جس کو دن رات کی بیہوشی نہ ہوئی ہو احتیاطاً پانچ وقت کی نمازوں کی قضاء کا حکم دیا گیا، حالانکہ حقیقت میں وہ پانچ نمازوں کے تفصیلی اوقات میں بیہوش تھا اسی بناء پر وہ اس لائق نہ تھا کہ اسے ان نمازوں کی ادائیگی کے لئے خطاب بھی کیا جاسکے، برخلاف ایسے بیمار کے جو باہوش و حواس ہو کہ اسے مخاطب کیا جاسکتا ہے کیونکہ ذمہ دار بننے کے لئے جو شرط ہے یعنی ہوش و حواس وہ پائی گئی۔

مصنفؒ نے اسی بات کی طرف یہ کہہ کر اشارہ فرمایا ہے کہ **لانه يفهم مضمون الخطاب ، بخلاف المغمى عليه**، کیونکہ وہ شخص جو بیہوش پڑا ہے اتنی بات سمجھ ہی نہیں سکتا ہے کہ اسے ادائیگی نماز کے لئے کہا جاسکے، لہٰذا اس پر باہوش و حواس بیمار کو قیاس کرنا کسی طرح درست نہ ہو گا، کیونکہ بیمار کے بارے میں تو یہ فرض کیا گیا ہے، کہ وہ باہوش ہے یعنی اسے عقل و سمجھ حاصل ہے، لہٰذا اس کے ذمہ ادائیگی لازم ہو جائے گی، البتہ وہ فی الحال اس کی ادائیگی سے مجبور ہے اس لئے اس کی ادائیگی کی تاخیر میں گنہگار نہ ہو گا، اور اس طرح ایسے شخص کو مخاطب بنانے کا فائدہ یہی حاصل ہو گا کہ اس سے کہا جائے گا کہ جب بھی یہ مجبوری دور ہو ان نمازوں کی قضاء کرے، طاقت اور موقع پالینے کے بعد بھی تاخیر کرنے سے قول اصح کے مطابق مکروہ تحریمی ہو گا، اور اگر تاخیر اتنی ہو جائے کہ موت کا وقت ہو جائے تو اس پر لازم ہو گا کہ ان نمازوں کے کفارہ کی ادائیگی کے لئے اپنے ورثہ کو وصیت کر دے۔

اسی مسئلہ سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ اس کو ایسے شخص پر جس کے چاروں ہاتھ پاؤں کٹے ہوئے ہوں قیاس کرنا درست نہ ہو گا، اول تو اس لئے کہ قول اصح کے مطابق اس پر بھی نماز کے واجب ہونے کا حکم ہے، دوم یہ کہ چاروں ہاتھ پاؤں کٹنے کا عذر وقتی طور پر نہیں ہے جو ایک وقت کے بعد ختم ہو جائے گا بلکہ وہ پاگل اور دیوانہ کے حکم میں ہے، کیونکہ مخاطب اسی شخص کو بنایا جاتا ہے جو خطاب کے لائق بھی ہو۔ اور ایسا مجبور ہے جو مردہ کی طرح ہے یا بیہوشی کے مانند ہے جو کسی طرح خطاب کے لائق نہیں ہوتا ہے، البتہ حائضہ عورت اگرچہ بظاہر اس لائق ہے کہ اسے مخاطب بنایا جاسکے پھر بھی اس کے ماہواری کے دنوں کی قضاء کا حکم اس لئے نہیں ہوتا ہے کہ اس سے ایک زبردست پریشانی میں اسے مبتلاء کرنا لازم ہو گا کیونکہ یہ ہو اس کے ہمیشہ کا معمول رہے گا اور وہ ہمیشہ نماز کی قضاء کی فکر میں مبتلاء رہے گی اور یہی وجہ ہے کہ اسے مخاطب سمجھتے ہوئے رمضان کے روزوں کی قضاء کا حکم دیا جاتا ہے کہ وہ تو پورے سال میں صرف ایک بار لازم ہوتے ہیں جن میں چند چھوٹے ہوئے دنوں کی قضاء پورے سال میں کبھی بھی ادا کر سکتی ہے، بخلاف اس بیمار کے جس کا بیان ہو رہا ہے کہ اس کا حال اور اس کی مجبوری حائضہ کے روزہ کی جیسی ہے بلکہ اس سے بھی کم اس لئے اس پر قضاء کا حکم کرنے سے کوئی بڑا حرج لازم نہیں ہوتا ہے، اس پوری بحث کے بعد یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ مصنفؒ نے جس قول کو صحیح فرمایا ہے حقیقت میں بھی وہی اصح و ارجح ہے، اس کے باوجود فتاویٰ الظہیریہ سے اس بات کا ثبوت ہوتا ہے کہ مشائخ قول مرجوح کو ہی ترجیح دیتے ہیں اس طرح سے کہ اس پر قضاء لازم آئے گی بشرطیکہ زندگی میں کبھی بھی اسے اتنی طاقت مل جائے یا صحت لوٹ آئے جس میں وہ ادا کر سکے، ورنہ فدیہ کی وصیت کرنی اس پر لازم آئے گی البتہ اگر ایک دن اور رات سے زیادہ عاجز رہا تب قضاء واجب نہ ہو گی، یہ قول عملی اعتبار سے آسان ہے اور تقلید کے لئے اسی کو قبول کر لینا کافی ہے، اچھی طرح مسئلہ کو سمجھ لیں، **واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب**۔م۔

اگر کسی بیمار کو بیماری کی وجہ سے ایسی زبردست اونگھ اور نیند کا غلبہ ہوتا ہو کہ اس کے لئے رکعتوں کی گنتی اور سجدوں کو یاد رکھنا مشتبہ اور مشکل ہو تو اس پر نماز ادا کرنا لازم نہیں ہے۔ ت۔ اور اگر ایسے شخص نے کسی غیر کے بتانے اور مدد سے نماز ادا کر لی تو

اسے ادا ہو جانا چاہئے۔ القنیہ۔د۔ یعنی دوسرا آدمی اسے گنتی بتاتا رہا، پس اگر غیر کی قدرت سے آدمی کو بقول امام اعظمؒ قدرت نہیں ہوتی یہانتک کہ اداء لازم نہیں رہی پھر اگر ادا کر لے تو کیا ادا کا حکم دیا جائے گا، یا نہیں، تو دلیل شرعی کے ظاہر پر غور کرنے سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ ہاں ادا ہو گئی۔ م۔ جب بیمار کے ذمہ سے نماز کے اصل ارکان ہی مثلاً قیام، رکوع اور سجود ہی شرعا ساقط ہو جاتے ہیں تو شرائط نماز جو خارج میں ہوتے ہیں وہ بدرجہ اولیٰ ساقط ہوتے ہیں، پھر ظاہر الروایۃ کے موافق بیمار کے تندرست ہو جانے کے بعد بھی ایسی نمازوں کو دوبارہ پڑھنا بھی لازم نہیں ہے۔ البدائع۔ نماز میں جہاں تک آدمی کھڑا ہو سکتا ہو اتنا کھڑا ہونا فرض ہے، اور اس سے پہلے باب کے شروع میں میں نے اشارہ کیا تھا کہ کھڑے ہونے سے عاجز ہونے میں وہی کھڑا ہونا معتبر ہوگا جس کے ساتھ سجدہ کرنا بھی ممکن ہو، ورنہ نہیں، اسی کی تفصیل میں مصنفؒ آئندہ فرما رہے ہیں۔

وان قدر علی القیام ولم یقدر علی الرکوع والسجود لم یلزمہ القیام و یصلی قاعدا یومی الایماء لان رکنیۃ القیام للتوسل بہ الی السجدۃ لما فیہا من نہایۃ التعظیم فاذا کان لایتعقبہ السجود لایکون رکنا فیتخیر والافضل ہو الایماء قاعدا لانہ اشبہ بالسجود وان صلی الصحیح بعض صلوتہ قائما ثم حدث بہ مرض اتمہا قاعدا یرکع و یسجد او یومی ان لم یقدر او مستلقیا ان لم یقدر لانہ بنی الادنی علی الاعلی فصار کالاقتداء ومن صلی قاعدا یرکع ویسجد لمرض ثم صح بنی علی صلاتہ قائما عند ابی حنیفۃ و ابی یوسفؒ و قال محمدؒ استقبل بناء علی اختلافہم فی الاقتداء وقد تقدم بیانہ۔

ترجمہ:- اگر بیمار کھڑے ہونے پر قادر ہو لیکن رکوع اور سجود پر قادر نہ ہو تو اس پر کھڑا ہونا لازم نہ ہوگا، اس لئے وہ بیٹھ کر اشارہ سے نماز پڑھے، کیونکہ کھڑے ہونے کو ایک مستقل رکن بنانا اس لئے تھا کہ اسی کے وسیلہ سے سجدہ ادا ہو جائے کیونکہ ایسے سجدہ میں انتہائی تعظیم ہے، پس جبکہ ایسا قیام ہو جس کے بعد سجدہ کرنا نہ ہو وہ رکن کی حیثیت سے باقی نہیں رہے گا، لہذا اسے اختیار ہوگا، ایسی صورت میں بیٹھ کر اشارہ کرنا بہتر ہوگا۔ کیونکہ بیٹھ کر سجدہ کا اشارہ کرنا حقیقی سجدہ سے بہت مشابہ ہوگا، اور اگر تندرست انسان نے نماز کا کچھ حصہ کھڑے ہو کر پڑھا اور اسی حالت میں اسے بیماری لگ گئی تو وہ اسے بیٹھ کر پوری کرے رکوع اور سجدہ کرتے ہوئے یا اگر رکوع اور سجدہ پر قدرت نہ ہو تو اشارہ سے پڑھے، اور اگر بیٹھ کر بھی پڑھنے کی طاقت نہ ہو تو چت لیٹ کر پڑھے اس لئے کہ اس نے اونیٰ کی اعلیٰ پر بناء کی ہے، اس لئے اقتداء کے مانند ہو گیا، اور اگر کسی نے اپنی بیماری کی وجہ سے رکوع و سجدہ کرتے ہوئے بیٹھ کر نماز پڑھی، پھر وہ اچھا ہو گیا تو وہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کھڑے ہو کر اپنی بقیہ نماز پوری کر لے اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ وہ نئے سرے سے پڑھے، یہ اختلاف ان اماموں کے اس اختلاف پر مبنی ہے جو اقتداء میں ہے، اور اس کا بیان گذر چکا ہے۔

توضیح:- کھڑے ہو کر نماز پڑھنے کی طاقت ہو مگر رکوع و سجود کی نہ ہو، اور اگر تندرست آدمی نے کچھ نماز کھڑے ہو کر پڑھی اچانک بیمار ہو گیا ہو، بیماری میں بیٹھ کر کوئی نماز پڑھتا تھا کہ اچانک کھڑے ہونے کی طاقت ہو گئی

وان قدر علی القیام ولم یقدر علی الرکوع والسجود لم یلزمہ القیام......الخ

اگر بیمار کو کھڑے ہونے کی تو طاقت ہو مگر رکوع اور سجود۔ف۔ بلکہ صرف سجود کی ہی طاقت نہ۔ لم یلزمہ الخ جب بھی اس پر کھڑا ہونا لازم نہ ہوگا۔ف۔ بلکہ چاہے تو کھڑے ہو کر پڑھے اور اگر چاہے بیٹھ کر پڑھے، جبکہ بیٹھ کر پڑھنا اس کے لئے افضل ہوگا، اسی لئے فرمایا و یصلی الخ اور بیٹھ کر اشارہ کے ساتھ پڑھے۔ف۔ یعنی رکوع اور سجدہ کو اشارہ سے ادا کر لے، لان رکنیۃ الخ اور کھڑا ہونا اس لئے ضروری نہ رہا کہ کھڑا ہونا اسلئے رکن بنایا گیا ہے کہ اس کے وسیلہ سے سجدہ ادا ہو جائے لما فیہا الخ کیونکہ ایسے سجدہ میں انتہائی تعظیم ہے۔ف۔ اللہ تبارک وتعالیٰ کی۔ فاذا کان الخ اور اب جبکہ قیام ایسا ہو جس کے بعد

سجدہ حقیقی نہ ہو سکے تو وہ قیام رکن نہ رہا اسی بناء پر ایسے نمازی کو کھڑے ہونے اور نہ ہونے کے درمیان اختیار دیا گیا ہے۔ف۔اور اب قیام کرنے اور نہ کرنے کی دو صورتوں میں سے کون سی صورت افضل ہوگی تو جواب دیا:

والافضل هو الايماء قاعدا لانه اشبه بالسجود وان صلى الصحيح بعض صلوته قائما......الخ

اور افضل تو یہی ہے کہ بیٹھ کر اشارہ سے سجدہ کرے۔ف۔یعنی کھڑا نہ ہو لانہ اشبہ الخ کیونکہ بیٹھ کر سجدہ کو اشارہ سے ادا کرنا حقیقی سجدہ کے زیادہ مشابہ ہے۔ف۔بخلاف کھڑے ہو کر اشارہ سے سجدہ کرنے کے، کہ اس کیفیت میں زمین سے بہت دور رہنا ہوتا ہو، اب اگر اس کی بیماری پہلے سے نہ ہو بلکہ نماز کے اندر پیدا ہوئی ہو، تو فرمایا وان صلی الخ اور اگر ایسے تندرست نے جس کو کھڑے ہونے کی ایسی مجبوری نہ ہو جو بیان کی گئی ہے، اگرچہ وہ کسی اور شکل میں بیمار ہو، پس اگر ایسے شخص نے اپنی نماز کا کچھ حصہ کھڑے ہو کر ادا کیا پھر وہ کھڑے ہو کر پڑھنے سے عاجز ہو گیا۔ف۔یعنی خواہ اسی وقت مرض پیدا ہو گیا ہو یا بیماری اس طرح ظاہر ہو رہی ہو کہ کھڑے ہونے سے مجبور ہو گیا اتمها الخ تو وہ بیٹھ کر اپنی نماز پڑھ لے یوکع الخ اور وہ رکوع و سجود ادا کرتا رہے۔ف۔بشرطیکہ ان دونوں کو کر سکتا ہو، ویومی الخ یا رکوع و سجدہ کو اشارہ سے ادا کرے اگر انہیں حقیقۃً نہ کر سکتا ہو۔ف۔لیکن بیٹھ سکتا ہو او مستلقیا الخ یا بیٹھنے کی بھی طاقت نہ ہو تو لیٹ کر پڑھے۔ف۔اس میں چت لیٹنا افضل ہے اور کروٹ پر لیٹنا جائز ہے، بشرطیکہ چت لیٹنا ممکن ہو ورنہ جس طرح لیٹنا ممکن ہو وہی صورت بہتر ہوگی، پھر اگرچہ کھڑے ہو کر نماز شروع کی ہو مگر اس کمزوری کی وجہ اسی حالت میں پوری کرنی جائز ہے۔

لانه بنى الادنى على الاعلى فصار كالاقتداء......الخ

کیونکہ اس نے ادنیٰ کی بناء اعلیٰ پر کی ہے اس لئے اس کا حکم اقتداء جیسا ہوا۔ف۔اسی بناء پر اعلیٰ یعنی فرض پڑھنے والے کی نماز پر ادنیٰ یعنی نفل پڑھنے والے کی بناء کرنا اور اس کی نفل کو اعلیٰ پر مبنی کرنا بالاجماع جائز ہے، اور اگر اس کے برعکس ہو یعنی نماز شروع کرتے وقت تو مجبوری تھی مگر نماز ہی کے درمیان کچھ طاقت آگئی تو اس صورت میں اختلاف ہوگا، کیونکہ اس طرح اعلیٰ کو ادنیٰ پر بناء کرنا لازم آئے گا، اسی لئے فرمایا ہے:

ومن صلى قاعدا يركع ويسجد لمرض ثم صح بنى على صلاته قائما عند ابى حنيفة......الخ

اور جو شخص کہ بیٹھ کر پڑھتا ہو وہ رکوع اور سجدہ کرے بشرطیکہ کر سکتا ہو۔ف۔یعنی کھڑے ہونے سے تو عاجز ہو کر بیٹھا ہو مگر رکوع و سجود دونوں رکنوں کو حقیقتاً ادا کرتا ہو لمرض الخ یہ بیٹھنا کسی بیماری کی وجہ سے ہو، پھر وہ تندرست ہو گیا۔ف۔یعنی جس مجبوری کی وجہ سے اس نے بیٹھ کر نماز شروع کی تھی وہ اچانک کم ہو گئی یا دور ہو گئی، اگرچہ وہ اب بھی بیمار ہو، تو ایسی صورت میں بنى على صلاته الخ تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کھڑا ہو کر اپنی نماز پر بناء کر لے۔ف۔یعنی بقیہ نماز پوری کر لے۔

و قال محمدؒ استقبل بناء على اختلافهم فى الاقتداء وقد تقدم بيانه......الخ

لیکن امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ وہ دوبارہ شروع سے پڑھے، بناء على الخ موجودہ اختلاف اماموں کے اس اختلاف کی بناء پر ہے جو اقتداء کے مسئلہ میں ہے وقد تقدم الخ جبکہ اس کا بیان گذر چکا ہے۔ف۔یعنی امامت کے بیان میں۔

جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر امام بیٹھا ہو اور مقتدی کھڑے ہوں تو امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے جس کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ قوی کی بناء ضعیف پر ہے اور یہ جائز نہیں ہے، لیکن اس بندہ مترجم کے نزدیک شاید اس کی دوسری وجہ بھی ہو، کیونکہ اتنی سی وجہ کافی نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔ بہرحال امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے لیکن شیخینؒ کے نزدیک جائز ہے، اسی طرح نماز کو بیٹھ کر شروع کرنے کے بعد کھڑے ہو کر پڑھنے کو جائز کہنا شیخینؒ کے نزدیک تو درست ہے، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے، پھر اس قاعدہ کی نماز میں یہ شرط ہے کہ رکوع اور سجدہ حقیقی ہو تب تو بناء کرنا جائز ہے ورنہ نہیں۔

وان صلی بعض صلوته بایماء ثم قدر علی الرکوع والسجود استأنف عندهم جمیعا لانه لایجوز اقتداء الراکع بالمومی فکذا البناء ومن افتتح التطوع قائما ثم اعیٰی لاباس ان یتوکأ علی عصا اوحائط اویقعد لان هذا عذر' وان کان الاتکاء بغیر عذر یکره لانه اساءة فی الادب و قیل لایکره عند ابی حنیفةؒ لانه لو قعد عنده یجوز من غیر عذر فکذا لایکره الاتکاء وعندهما یکره لانه لا یجوز القعود عندهما فیکره الاتکاء وان قعد بغیر عذر یکره بالاتفاق و تجوز الصلوة عنده ولاتجوز عندهما وقد مرفی باب النوافل.

ترجمہ:-اگر کسی بیمار نے اپنی کچھ نماز اشارہ سے پڑھی پھر وہ رکوع اور سجدہ ادا کرنے پر قادر ہو گیا تو تمام ائمہ کے نزدیک وہ بالکل شروع سے نماز پڑھے گا، کیونکہ رکوع کرنے والے کے لئے اشارہ سے پڑھنے والے کے پیچھے نماز جائز نہیں ہے، اسی طرح بناء کرنا بھی جائز نہیں ہے، اور جس نے کھڑے ہو کر نفل نماز شروع کی پھر عاجز ہو گیا تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ کسی چھڑی پر یا دیوار پر ٹیک لگائے یا بیٹھ جائے، کیونکہ یہ مجبوری کی وجہ سے ہے، اور اگر بغیر عذر کے ٹیک لگائے تو مکروہ ہے کیونکہ یہ بے ادبی ہے، اور کہا گیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مکروہ نہ ہوگا، کیونکہ اگر وہ بیٹھ جائے تب بھی بغیر عذر کے جائز ہے، اسی طرح ٹیک لگانا بھی مکروہ نہیں ہے، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک مکروہ ہے کیونکہ ان حضرات کے نزدیک بیٹھنا جائز نہیں ہے، اس لئے ٹیک لگانا بھی مکروہ ہے، اور اگر کسی عذر کے بغیر ہی شروع کرنے کے بعد بیٹھ جائے تو بالاتفاق مکروہ ہوگا، اور امام صاحب کے نزدیک نماز تو جائز ہو جائے گی، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگی یہ بحث نوافل کے بیان میں گذر گئی ہے۔

توضیح:- بیمار نے کچھ نماز اشارہ سے پڑھی تھی کہ اسے رکوع اور سجدہ کرنے پر قدرت ہو گئی نفل نماز کھڑے ہو کر شروع کی اور تھک کر بیٹھ گیا، کوئی بے عذر بیٹھ گیا، نفل بیٹھ کر شروع کی پھر کھڑا ہو گیا، نفل میں اشارہ، چار رکعتیں بیٹھ کر پڑھیں اور قعدہ اولیٰ بھول گیا، دوسری رکعت کے آخری سجدہ سے جب سر اٹھا کر قیام کیا یعنی بیٹھ کر پڑھی، اور پڑھنے سے پہلے اپنے سہو کا علم ہو گیا، بیمار نے چوتھی رکعت کے آخری سجدہ سے جب سر اٹھایا تو اس کو تیسری رکعت گمان کر کے قرأت کی اور رکوع وسجدہ کیا، تیسری رکعت کو دوسری رکعت سمجھ کر قراءت کی پھر خیال آگیا کہ تیسری ہے، مریض کو قرأت و تسبیح و تشہد، بیمار اور تندرست میں فرق، مریض قبلہ کی طرف رخ کرنے سے عاجز ہو اور وہاں پر کوئی دوسرا نہ ہو، مریض کا بستر ناپاک ہو اور وہ بول بھی نہیں سکتا ہو، رمضان کا روزہ رکھ کر بیٹھ کر اور افطار میں کھڑے ہو کر پڑھ سکتے ہیں، مریض اور وقت سے پہلے نماز، بغیر قراءت اور بغیر وضوء، مرد پر مریضہ بیوی کو وضو کرنا، بغیر حدث کے رکن ادا نہ ہونا، حالت مرض کی قضاء صحت کی نماز مرض میں، نماز کا اپنے پاس دوسرے کو رکوع و سجود سے خبردار کرنے کو بٹھانا، مریض اور جمعہ کا دن

وان صلی بعض صلوته بایماء ثم قدر علی الرکوع والسجود استأنف عندهم جمیعا......الخ

اگر کسی نے نماز کا کچھ حصہ اشارے سے پڑھا۔ف۔ یعنی رکوع اور سجدہ کو بیماری کی وجہ سے اشارہ سے کیا ہو **ثم قدر الخ** پھر وہ حقیقی رکوع و سجود پر قادر ہو گیا **استانف الخ** تو تینوں اماموں کے نزدیک بالاتفاق نئے سرے سے نماز پڑھے، **لانه لایجوز الخ** کیونکہ جو شخص رکوع کرنے پر قادر ہو اس کے لئے اشارہ سے رکوع کرنے والے کی اقتداء کرنی صحیح نہیں ہے، اس لئے جب شروع ہی میں اس کی اقتداء صحیح نہیں ہے تو اس پر بناء کرنا بھی صحیح نہ ہوگا۔ف۔ اس موقع پر ایک قاعدہ اور اصل یہ ہے کہ جس جگہ اقتداء جائز ہے وہاں بیمار نمازی کو اپنے حال میں بھی بناء کرنا جائز ہے، اور جس جگہ جائز نہیں ہے وہاں اپنے حق میں بھی جائز نہیں ہے۔ مع۔ جامع الفقہ میں اسی مسئلہ مذکورہ میں لکھا ہے کہ اگر وہ شخص رکوع اور سجدہ کو پہلے سے اشارہ کے ساتھ کرنے پر قادر ہو گیا ہو تو اسی تحریمہ پر اپنی نماز مکمل کرے۔ف۔ الجوہرہ۔ اسی طرح اگر لیٹ کر اشارہ سے پڑھتا ہو پھر وہ اشارہ کے ساتھ بیٹھ کر پڑھنے پر قادر ہو گیا ہو تو قول مختار کے مطابق نئے سرے سے پڑھے۔ الفتح۔ یہ پوری تفصیل فرض نماز کے سلسلہ میں تھی، اور اب نفل کے مسائل بیان کر رہے ہیں۔

ومن افتتح التطوع قائما ثم اعیی لاباس ان یتوکا علی عصا او حائط اویقعد لان ھذا عذر.....الخ

اور جس نے نفل نماز کھڑے ہو کر شروع کی پھر وہ تھک گیا۔ف۔اگرچہ پورے طور پر بیمار یا عاجز نہیں ہوا پھر بھی لاباس الخ اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ وہ کسی چھڑی یا دیوار پر ٹیک لگائے یا دیوار پر بیٹھ جائے، لان ھذا الخ کیونکہ نفل میں تھکان کا ہونا بھی ایک عذر ہے۔ف۔اس لئے ٹیک دینا اور بیٹھنا دونوں ہی کام جائز ہیں، اور عذر نہ ہونے کی صورت میں دونوں میں اختلاف ہے، اسی لئے فرمایا وان کان الاتکاء الخ کہ اگر بغیر عذر ٹیک لگایا جائے تو مکروہ ہوگا کیونکہ یہ بے ادبی میں داخل ہے۔ف۔یعنی بے ادبی میں داخل ہے، اور مذکورہ روایت بالاتفاق ہے وقیل الخ اور کہا گیا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مکروہ نہیں ہے، کیونکہ امام احمدؒ کے نزدیک بغیر عذر کے بیٹھ گیا تو جائز ہوگا۔ف۔یہ اصح قول کے مطابق بیان کیا گیا ہے، جیسا کہ فخر الاسلامؒ نے بیان فرمایا ہے فکذا الخ تو اسی طرح ٹیک لگانا بھی مکروہ نہ ہوگا۔ف۔کیونکہ یہ تو بیٹھ جانے سے کم عذر ہے وعندھما یکرہ الخ لیکن صاحبینؒ کے نزدیک مکروہ ہے، کیونکہ صاحبینؒ کے نزدیک بغیر عذر کے بیٹھنا جائز نہیں ہے اس لئے ٹیک لگانا بھی مکروہ ہے۔ف۔مگر فخر الاسلامؒ نے تصریح کی ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک ٹیک لگانا مکروہ ہے اور بیٹھنا مکروہ نہیں ہے۔ف۔مگر قدوریؒ نے لکھا ہے کہ

وان قعد بغیر عذر یکرہ بالاتفاق و تجوز الصلوۃ عندہ ولاتجوز عندھما وقد مر فی باب النوافل۔

اور اگر بغیر عذر کے بیٹھ گیا تو بالاتفاق مکروہ ویجوز الخ اور امام اعظمؒ کے نزدیک اس کی نماز جائز ہوگی لیکن صاحبینؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگا۔وقد مر الخ اور یہ مسئلہ نوافل کے بیان میں گذر چکا ہے۔ف۔اور وہاں یہ لکھا ہے کہ صحیح قول کے مطابق بلغیر عذر بیٹھنا امام اعظمؒ کے نزدیک مکروہ نہیں ہے، جیسا کہ فخر الاسلامؒ نے مبسوط میں تصریح کی ہے، اور محیط میں کہا ہے کہ یہ استحسان ہے، اس لحاظ سے یہ نئی بات بتائی کہ امام اعظمؒ کے نزدیک لفظ کراہت خلاف اولیٰ کے معنی میں ہے، اسی وجہ سے نماز جائز ہو جائے گی، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک مکروہ تحریمی ہے، اور تضعیف کی وجہ سے بناء کرنا جائز نہیں ہے، اور لفظ مکروہ سے عموم مجاز مراد لینا جائز ہے، اور چونکہ دوسرے شارحین کی نظر اس نکتہ پر نہیں گئی اس لئے وہ پریشان ہوگئے، حالانکہ خلاصہ کلام یہ ثابت ہوا کہ عذر کی حالت میں ٹیک لگانا اور بیٹھنا بالاتفاق جائز ہے، اور بغیر عذر کے ٹیک لگانا تو بالاتفاق مکروہ ہے اور بیٹھنا بھی مکروہ ہے، مگر صاحبینؒ کے نزدیک مکروہ تحریمی اور امام اعظمؒ کے نزدیک بھی قیاس کے مطابق یہی ہونا چاہئے تھا مگر استحسانا مکروہ تحریمی نہیں ہے البتہ خلاف اولیٰ ہے یعنی مکروہ تنزیہی ہے، اچھی طرح ان مسائل کو یاد رکھو۔واللہ تعالیٰ اعلم۔م۔

اور اگر بیٹھ کر نفل نماز شروع کی پھر کھڑا ہو گیا تو بالاتفاق جائز ہے۔ع۔نفل نماز میں اگر رکوع اور سجدہ کی قدرت ہو تو اشارہ سے پڑھنا جائز نہیں ہے۔التاتارخانیہ۔اگر چار رکعتیں بیٹھ کر پڑھیں اور درمیان میں جب بیٹھا تو تشہد بھول کر قراءت کی اور رکوع کیا تو وہ بقیہ نماز اسی اعتبار سے پوری کرے کیونکہ اس کا اس طرح بیٹھنا قیام کے حکم میں ہوگا۔القاضی خان۔البتہ آخر میں سجدہ سہو کرلے، اور اگر دوسری رکعت کے دوسرے سجدہ سے سر اٹھا کر کھڑا ہونے کا ارادہ کیا یعنی بیٹھ کر پڑھنے کا اور ابھی پڑھا بھی نہ تھا تو اسے اپنا سجدہ سہو یاد آگیا تو وہ تشہد پڑھنا شروع کرے۔القاضی خان۔بیمار نے جب چوتھی رکعت کے آخری سجدہ سے سر اٹھایا اگرچہ اشارہ سے سجدہ کیا ہو تو اسے تیسری رکعت گمان کرکے قراءت و رکوع اور سجدہ کیا اگرچہ اشارہ سے ہو تو نماز فاسد ہوگئی، اور اگر اس نے تیسری رکعت کو دوسری رکعت سمجھ کر قراءت کی پھر اسے خیال آیا کہ یہ تیسری رکعت ہے تو اب تشہد پڑھنے کا خیال نہ کرے بلکہ قراءت شروع کردے اور آخر میں سجدہ سہو کرے۔المحیط۔بیمار کو چاہئے کہ اپنی نماز میں قراءت و تسبیح اور تشہد ایک تندرست کی طرح پڑھے، اور اگر اس طرح پڑھنے سے مجبوری محسوس ہو تو پھر چھوڑ دے۔التاتارخانیہ۔

بیمار اور تندرست کے درمیان ان باتوں ہی میں فرق ہوگا جن کے کرنے سے وہ مجبور اور عاجز ہو ورنہ وہ بھی بقیہ کام تندرست کی طرح ہی کرے گا، اگر بیمار قبلہ پہچانتا ہو لیکن اس طرف منہ کرنے سے عاجز ہو اور کوئی اسے قبلہ رو کردینے والا نہ ہو

تو جس رخ پر ہو اس رخ پر پڑھ لے اگر کوئی ایسا موجود ہو جو اسے قبلہ رو کر سکتا ہے مگر اسے ایسا کرنے کو نہیں کہا اور نماز پڑھ لی تو وہ نماز صحیح نہ ہوگی، اسی طرح جب بستر ناپاک ہو پھر بھی کسی شخص کو بدلنے کو نہیں کہا تو نماز جائز نہ ہوگی، اور کسی ایسے کو نہیں پایا تو جائز ہوگی۔ المحیط۔ اور اگر بستر بدلنے کے بعد نماز سے فارغ ہونے سے پہلے اس کے بھی ناپاک ہونے کا اندیشہ ہو یا بدلنے سے دقت ہوتی ہو تو اسی ناپاک بستر پر ہی پڑھ لے۔ القاضی خان۔ اگر کوئی ایسا بیمار ہو رمضان کے روزے رکھے تو بیٹھ کر نماز پڑھ سکتا ہے لیکن اگر روزہ نہ رکھے اور افطار کر لے تو کھڑے ہو کر نماز پڑھ سکتا ہے، ایسی صورت میں وہ روزے رکھے اور بیٹھ کر نماز پڑھے۔ محیط السرخسی۔

اگر کسی بیمار نے وقت سے پہلے نماز پڑھ لی خواہ قصداً ہو یا بھول کر ہو اس ڈر سے کہ تاخیر کرنے سے اسکی مخصوص بیماری اس کی نماز میں حارج ہوگی تو یہ نماز صحیح نہ ہوگی، اسی طرح اگر بغیر قرات یا بغیر وضوء پڑھ لی تو بھی جائز نہ ہوگی، اور اگر قراءت کرنے سے عاجز ہو تو بغیر قراءت کے اشارے سے پڑھے،، کسی مرد پر یہ لازم نہیں ہے کہ اپنی بیمار بیوی کو وضوء کرائے۔ الحیط۔ اگر کوئی شخص کوئی رکن بغیر حدث کے ادانہ کر سکتا ہو تو وہ رکن اس سے معاف ہو جاتا ہے، مثلاً سجدہ کرنے سے اس کے زخم سے خون بہنے لگتا ہے اور باقی افعال وہ اچھی طرح ادا کر سکتا ہے تو اسے چاہئے کہ بیٹھ کر اشارہ سے رکوع و سجدہ کرے، اور اگر اس نے کھڑے ہونے یا بیٹھنے میں رکوع کیا اور سجدہ کے لئے بیٹھ کر اشارہ کیا تو جائز ہے، مگر پہلی صورت بہتر ہے۔ الحیط۔ اسی طرح اگر کھڑے ہونے میں پیشاب یا زخم جاری ہو جاتا ہے یا قراءت نہیں کر سکتا ہے، لیکن بیٹھ کر پڑھنے میں ایسی باتیں نہیں ہوتی ہیں تو وہ بیٹھ کر ہی پڑھے۔ السراجیہ۔ اگر کھڑے ہو کر پڑھنے میں دشمن کا ڈر ہو یا خیمہ میں رہنے کی وجہ سے پیٹھ سیدھی نہیں ہو سکتی ہو اور باہر کیچڑ یا پانی ہے تو وہ بیٹھ کر ہی نماز پڑھ لے، بیماری کی جتنی نمازیں قضاء ہوئیں ان کو صحت کے بعد تندرستوں کی طرح ادا کرے اور اگر بیمار کی طرح پڑھ لی تو جائز نہ ہوگی۔ محیط السرخسی۔ اور تندرستی کے زمانہ کی قضاء نمازوں کو بیماری کی حالت میں جس طرح ادا کر سکتا ہو کر لے، خواہ بیٹھ کر یا اشارے سے۔ السراجیہ۔

اگر کوئی شخص کسی ایسے شخص کو اپنے قریب اس لئے بٹھائے کہ وہ اس کی نماز کی غلطیوں رکوع، سجدہ،، سہو وغیرہ سے مطلع کرتا ہے تو اس صورت میں یہ کام جائز ہوگا جبکہ اس کے بغیر صحیح پڑھنا اس کے لئے ممکن نہ ہو۔ التنبیہ۔ مریض کو چاہئے کہ وہ ظہر کی نماز میں اتنی تاخیر کرے کہ امام جمعہ سے فارغ ہو جائے، ورنہ نماز مکروہ ہوگی، یہی قول صحیح ہے۔ المضمرات۔

ومن صلی فی السفینة قاعدا من غیر علة اجزاہ عند ابی حنیفةؒ والقیام افضل و قالا لایجزیه الا من عذر لان القیام مقدور علیه فلا یترك وله ان الغالب فیها دوران الراس وهو كالمتحقق الا ان القیام افضل لانه أبعد من شبهة الخلاف والخروج افضل ما امكنه لانه اسكن لقلبه والخلاف فی غیر المربوطة والمربوطة كالشط هو الصحیح.

ترجمہ:- اگر کسی شخص نے کسی مجبوری کے بغیر کشتی میں بیٹھ کر نماز پڑھ لی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نماز صحیح ہو جائے گی، اگرچہ کھڑے ہو کر نماز پڑھنی افضل ہے، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ بغیر عذر کے ایسی نماز جائز نہ ہوگی، اس لئے کہ اسے کھڑے ہونے کی ... قدرت حاصل ہے لہذا کھڑے ہونے کو نہ چھوڑے، اور امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ کشتی کی سواری کے وقت عموماً مسافروں کا سر چکراتا ہے، لہذا اس عذر کو حقیقۃً واقع مان لیا گیا ہے، اگرچہ کھڑا ہونا ہی افضل ہے، کیونکہ جہاںتک ممکن ہو ایسا کرنے سے اختلاف کے شبہ سے آدمی دور نکل جاتا ہے، کیونکہ ایسا کرنے سے دل کو سکون میسر ہوتا ہے، یہ اختلاف مذکور اس صورت میں ہے جبکہ کشتی رواں ہو بندھی ہوئی نہ ہو، اور بندھی ہوئی کشتی حکم میں کنارے کے ہے، یہی قول صحیح ہے۔

توضیح:- چلتی ہوئی کشتی میں نماز، بندھی ہوئی کشتی میں نماز، دریا کے بیچ میں کشتی ٹھہری اور ہوا سے اسے

حرکت ہونے لگی، کشتی کے اندر جماعت، دو کشتیوں میں جماعت، امام کشتی کے اندر اور مقتدی زمین کے کنارے پر یا اس کے برعکس ہونے کی صورت میں، کشتی کا گھوم جانا، کنارہ پر نماز اور کشتی کے گھومنے سے سامان کے برباد ہونے کا خوف

ومن صلی فی السفینة قاعدا من غیر علة اجزاه عند ابی حنیفة والقیام افضل.....الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے وقالا الخ اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ بغیر عذر کے اس کی نماز ادا نہ ہوگی۔ف۔یہی قول امام مالک امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا ہے لان القیام الخ کیونکہ کھڑے ہونے کی جب تک طاقت ہے اس سے معافی نہ ہوگی۔ف۔برہان میں کہا ہے کہ یہی قول اظہر ہے۔د۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ابو حنیفہؒ کا قول واضح اور بزرگوں کی اتباع کے زیادہ موافق ہے، جیسا کہ عنقریب معلوم ہوگا۔م۔وله الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کشتی میں اکثر مسافروں کے سر چکراتے ہیں وھو الخ اور یہ بات ایسی ہے گویا ابھی متحقق اور ثابت ہے۔ف۔جیسے سفر میں قصر کی نماز کی اجازت اس وجہ سے ہے کہ اس میں عموماً لوگوں کو دقتیں برداشت کرنی پڑتی ہیں، بس اگر ظاہر میں کسی کو مشقت نہ بھی ہو تو بھی اسے قصر ہی کرنی ہے، اس طرح کشتی میں سر چکرانا اکثر ہوتا ہے اس لئے یہ حکم ہر شخص کے حق میں ثابت ہوگا کیونکہ وہ عذر ہر وقت موجود ہے، اسی لئے اسے بیٹھ کر پڑھنا جائز ہے۔

الا ان القیام افضل لانه ابعد من شبهة الخلاف والخروج افضل.....الخ

لیکن کھڑے ہو کر پڑھنا اس حیثیت سے افضل ہے کہ یہ صورت اختلاف کے شبہ سے بھی بہت دور ہے۔ف۔یعنی علماء اجتہاد کا اختلاف ہے کہ بغیر عذر قیام کو ترک کر دینا جائز نہیں ہے تو اس اختلاف سے ایک قسم کا یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ شاید بیٹھنا جائز نہ ہو، تو بہتر ہوگا کہ کھڑا ہو کر پڑھے تاکہ شبہ سے دور رہے، اور یہ معلوم ہونا چاہئے کہ کشتی میں نمازی کو قبلہ کی طرف رخ کرنا ہر حالت میں فرض ہے، اور جدھر کشتی گھومے وہ فوراً قبلہ رخ گھوم جائے، کیونکہ یہ ممکن ہے، بخلاف جانور پر سواری کے، یہ دلیل شمس الائمہ سرخسیؒ نے ذکر کی ہے۔مع۔پھر یہ حکم عام ہے، خواہ کشتی میں سے باہر نکل سکتا ہو یا نہ نکل سکتا ہو یا نہیں، والخروج افضل الخ اور جہاں تک ممکن ہو کشتی سے باہر نکل آنا افضل ہے، کیونکہ اس صورت میں سب سے زیادہ سکون اس کے قلب کو حاصل ہوا ہے۔ف۔لیکن اگر کشتی سے باہر نکل سکتا ہے پھر بھی نہیں نکلا اور اسی میں نماز پڑھ لی تب بھی نماز جائز ہوگی، ابن حزمؒ نے محلی ابن سیرینؒ کی حدیث سے ذکر کیا ہے کہ ہمیں صحابی سردار نے کشتی میں نماز پڑھائی اس حالت میں کہ ہم لوگ بیٹھے ہوئے تھے، اگر ہم چاہتے تو کشتی سے باہر بھی نکل سکتے تھے، مجاہدؒ نے فرمایا ہے کہ ہمیں جنادہ بن ابی امیہ (اگر ازدی ہیں تو صحابی ہیں، اور اگر شامی ہیں ابو عبد اللہ تو تابعی ثقہ ہیں لیکن مجاہد کی روایت مقوی اول ہے۔۱۲المترجم۔) نے کشتی میں نماز پڑھائی اس طرح سے کہ ہم لوگ بیٹھے ہوئے تھے، اگر چاہتے تو کھڑے بھی ہو سکتے تھے مع۔

والخلاف فی غیر المربوطة والمربوطة کالشط هو الصحیح

یہ اختلاف کشتی میں بے عذر بیٹھے ہوئے نماز جائز ہوگی یا نہ ہوگی ایسی کشتی کے بارے میں ہے جو کہ بندھی ہوئی نہ ہو۔ف۔یعنی کنارے پر لنگر ڈالے ہوئے نہ ہو، والمربوطة الخ کیونکہ جو کشتی کے کنارے پر بندھی ہوئی ہو دریا کے کنارے کی زمین کے مثل ہے یہی صحیح قول ہے۔ف۔اگرچہ عامہ مشائخ کے نزدیک بندھی ہوئی اور کھلی ہوئی کشتی کا حکم برابر ہے کیونکہ لفظ مطلق ہے یعنی سفینہ مربوطہ بندھی ہوئی کی قید نہیں ہے، لیکن یہ بات صحیح نہیں ہے، صحیح قول یہ ہے کہ اگر کشتی رواں ہو تو سر چکرانے کی صورت میں ہو تو بالاجماع بیٹھ کر جائز ہے، اور اگر سر کا چکر نہ ہو تو بھی امام اعظمؒ کے نزدیک جائز ہے، اگرچہ صاحبینؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے، اور اگر کشتی بندھی ہوئی ہو تو بالاجماع بیٹھ کر جائز نہیں ہے۔المجتبیٰ۔الدرایہ۔وغیرہ۔اور اگر کشتی بیچ دریا میں

ٹھہری ہوئی ہو تو اصح قول یہ ہے کہ اگر ہوا سے اسے بہت زیادہ حرکت ہو تو وہ بھی جاری اور رواں کے حکم میں ہے، اور اگر تھوڑی حرکت ہو تو وہ کنارے پر بندھی ہوئی کے حکم میں ہے۔ التمر تاشی۔

اگر عذر ہو تو بالاجماع ہر صورت میں بیٹھنا جائز ہے، محیط میں ہے کہ کشتی میں اشارہ سے رکوع اور سجدہ جائز نہیں ہے اگرچہ فرض ہو یا نفل ہو مگر جبکہ عذر ہو، ایک کشتی میں جماعت کرنا جائز ہے، اسی طرح دو کشتیوں میں بھی جائز ہے مگر اس شرط کے ساتھ کہ دونوں ملی ہوئی ہوں، جیسے دو جانوروں پر نفل کی جماعت جائز ہے اس صورت میں کہ وہ آپس میں بندھے ہوئے ہوں، امام کشتی پر ہو اور مقتدی کنارے زمین پر ہوں یا اس کے برعکس ہو اور ان کے درمیان راستہ یا دریا کا حصہ حائل نہ ہو تو جائز ہے، ورنہ جائز نہیں ہے، اگر کشتی کے گھومنے پر جماعت والے قبلہ رخ ہو جائیں ایسی صورت میں جو مقتدی امام سے آگے بڑھ جائے تو اس کی نماز فاسد ہو گی ورنہ نہیں، اگر کوئی شخص دریا کے کنارے نماز پڑھ رہا ہو کہ اسی حالت میں دریا کے اندر کشتی گھومی جس سے خود اسے یا اس کے سامان کے ڈوبنے یا چوری ہونے کا خوف ہو تو اس کے لئے اپنی نماز کی نیت توڑنی جائز ہو گی، جیسے اس وقت جبکہ جانور بدک کر بھاگے یا جانور چرواہے نمازی کو اپنے جانور پر درندہ کا خوف ہو یا کسی دشمن کی طرف سے خطرہ ہو یا کسی اندھے آدمی کے کنویں یا گڑھے میں گرنے کا خوف ہو یا کسی چھت سے گرنے یا ڈوب جانے یا جل جانے کا خوف ہو تو نماز توڑنی جائز ہے، اکثر مشائخ نے ایسے وقت میں مال کا اندازہ ایک درہم یا اس سے زیادہ مالیت سے لگایا ہے، اور کفایہ میں ہے کہ ایک دانگ کے بدلے قید کیا جاسکتا ہے تو نماز توڑنی بدرجہ اول جائز ہو گی۔ مع۔

ومن اغمی علیه خمس صلوات او دونها قضی وان کان اکثر من ذلك لم یقض وهذا استحسان والقیاس ان لاقضاء علیه اذا استوعب الاغماء وقت صلوة کامل لتحقق العجز فشبه الجنون وجه الاستحسان ان المدة اذا طالت کثرت الفوائت فیحرج فی الاداء و اذا قصرت قلّت فلا حرج والکثیر ان تزید علی یوم ولیلة لانه یدخل فی حد التکرار والجنون کالاغماء کذا ذکره ابوسلیمان بخلاف النوم لان امتداده نادر فیلحق بالقاصر ثم الزیادة تعتبر من حیث الاوقات عند محمدؒ لان التکرار یتحقق به وعندهما من حیث الساعات هو الماثور عن علیؓ و ابن عمرؓ والله اعلم بالصواب.

ترجمہ:- اگر کسی پر ایسی بیہوشی طاری ہوئی جو مسلسل پانچ وقت یا اس سے کم نمازوں کے وقت تک باقی رہی تو ہوش آنے کے بعد ان سب کی قضاء کرے، اور اگر ان سے بھی زیادہ وقت کی بیہوشی ہو تو ان کی قضاء لازم نہ ہو گی، یہ حکم استحسان کے طور پر ہے، لیکن قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ اگر پورا ایک وقت بیہوشی میں گذر جائے تو اس کی بھی قضاء نہیں ہونی چاہئے کیونکہ اس پر عاجزی متحقق ہو چکی ہے اور اب دیوانگی کے مشابہ ہو جائے گی، استحسان کی وجہ یہ ہے کہ جب مدت زیادہ ہو جاتی ہے تو اس میں بہت سی فائتہ نمازیں جمع ہو جاتی ہیں اس کی وجہ سے ان کی ادا کرنے میں نمازی کو سخت حرج ہونے لگتا ہے، اور جب مدت کم ہو گی تو اس مدت کی قضاء نمازوں کی ادائیگی میں اتنی دقت نہ ہو گی اور حرج نہ ہو گا، زیادہ کی مقدار یہ ہوتی ہے کہ وہ ایک دن اور ایک رات سے بھی زیادہ ہو جائے اس صورت میں نماز میں تکرار ہونا شروع ہو جائے گا، اور دیوانگی کا حکم بھی بیہوشی جیسا ہی ہے، ابو سلیمانؒ نے ایسا ہی ذکر کیا ہے، بخلاف نیند کے کیونکہ یہ تو شاذ و نادر ہی اتنی زیادہ دیر کے لئے کسی پر طاری ہوتی ہے، اس لئے نیند کو عذر قاصر کے ساتھ ملا دیا جائے گا پھر زیادتی کا اعتبار امام محمدؒ کے نزدیک وقت کے اعتبار سے ہو گا کیونکہ تکرار اسی سے ثابت ہوتی ہے، اور شیخینؒ کے نزدیک ساعات (گھنٹوں) کے اعتبار سے ہو گی، حضرت علیؓ اور ابن عمرؓ سے یہی منقول ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

توضیح:- پانچ یا اس سے کم نمازوں کے وقت میں بیہوشی، پانچ نمازوں کے وقت سے زائد بیہوشی، جنون ہونا، اثر سے دلیل

ومن اغمی علیه خمس صلوات او دونها قضی وان کان اکثر من ذلك لم یقض......الخ
جس شخص پر بیہوشی طاری ہوئی یعنی کسی نشہ وغیرہ کے بغیر پانچ نمازوں تک یا ان سے کم تو ان نمازوں کی قضاء کرے وان کان الخ اور اگر بیہوشی پانچ نمازوں سے بھی زیادہ دیر تک کے لئے ہو تو اس پر قضاء لازم نہ ہوگی۔ف۔۔ جبکہ بیہوشی مسلسل ہو یا درمیان میں صرف دو ایک بات کرنے کا ہوش آگیا ہو کہ اس قلیل وقت کا ہوش میں آنا بے اعتبار ہوتا ہے، اور اگر کسی معین وقت پر مثلاً صبح کے وقت تھوڑا افاقہ ہو جاتا ہے تو پہلی بیہوشی اسی وقت تک کی شمار ہوگی، اس کے بعد دوسری بیہوشی شروع ہو جائے گی۔ المستصفیٰ۔ ھ۔امام احمدؒ کے نزدیک زائد وقت ہونے میں بھی خواہ جتنی بھی زیادہ ہو سب کی قضاء لازم آئے گی۔

وهذا استحسان والقیاس ان لاقضاء علیه اذا استوعب الاغماء وقت صلوة کامل......الخ
قضاء کرنے کا یہ حکم استحسان کے طور پر ہے، والقیاس الخ کیونکہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ بیہوشی کی حالت کی نماز قضاء نہیں ہونی چاہئے جبکہ بیہوشی پوری ایک نماز کے وقت تک رہی ہو، کیونکہ اس شخص کی عاجزی ثابت ہو گئی ہے، لہذا بیہوشی دیوانگی کے مشابہ ہو گئی۔ف۔ یہ بعض فقہاء کا قول ہے، اور بہت دیر تک کی دیوانگی میں قضاء نہیں چاہئے، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے، البتہ اگر کسی گناہ کا کام کرنے کی وجہ سے بیہوشی ہوئی ہو تو قضاء واجب ہوگی۔ الحلیہ۔ معلوم ہونا چاہئے کہ عذر تین طرح کا ہوتا ہے (۱) دیرپا جیسے بچپن تو اس کی وجہ سے بالاتفاق فرض لازم نہیں ہوتا ہے (۲) کم وقت کا جیسے نیند کہ وہ بالاتفاق فرضیت سے مانع نہیں ہوتی ہے (۳) درمیانی درجہ کا جیسے دیوانگی اور بیہوشی، اگر یہی عذر دراز ہو جائے تو اسے پہلی قسم دیرپاء میں شامل کر لیا جائے گا اس بناء پر نماز کی قضاء معاف ہو جائے گی، اور اگر تھوڑے وقت کے لئے ہو تو اسے دوسری قسم میں داخل کر لیا جائے گا، اس بناء پر نماز کی قضاء معاف نہ ہوگی یعنی قضاء واجب ہوگی، پھر دراز ہونے کی حد یہ ہے کہ ایک رات اور دن سے بھی بڑھ جائے یہانتک کہ چھٹی نماز کا وقت نکل جائے۔ النافع۔ پھر قول اصح یہ ہے کہ دیوانگی میں بھی اسی صورت میں قضاء ساقط ہوگی جبکہ وہ ممتد اور دیرپا ہو۔ مع۔ اس بناء پر مصنفؒ نے اس معنی میں جنون سے تشبیہ دی ہے کہ قیاس تو یہ ہے کہ تھوڑی دیر کی دیوانگی میں بھی ایک کامل نماز تک ہو تو نماز ساقط ہوتی ہے، اگرچہ استحساناً ایک دن اور رات تک واجب ہے مگر جبکہ چھٹی نماز کا وقت نکل جائے اور اس کی تعداد بہت زیادہ کی حد تک ہو جائے۔م۔

وجه الاستحسان ان المدة اذا طالت کثرت الفوائت فیحرج فی الاداء......الخ
استحسان کی وجہ یہ ہے کہ بیہوشی کی مدت جب دراز ہو جائے گی تو بہت زیادہ نمازیں قضاء ہو کر جمع ہو جائیں گے، اس سے وہ شخص حرج میں مبتلاء ہو جائے گا۔ف۔ جبکہ اللہ تعالیٰ نے حرج کو اس امت سے اٹھالیا ہے، پس یہ معلوم ہوا کہ زیادہ جمع ہونے سے قضاء واجب نہ ہوگی۔

واذا قصرت قلّت فلا حرج والکثیر ان تزید علی یوم ولیلة لانه یدخل فی حد التکرار......الخ
اور جب مدت تھوڑی ہو گئی تو وہ شخص حرج میں مبتلاء نہ ہوگا۔ف۔ یعنی قضاء واجب ہوگی۔
میں مترجم کہتا ہوں اس سے اس بات کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے کہ اصل بات تو یہ کہ ہر قسم کی قضاء واجب ہوتی ہے البتہ زیادہ ہو جانے کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہیں، ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے کہ اغماء (بیہوشی ایسا مرض ہے کہ اس کی وجہ سے ایک عقلمند انسان بھی اپنی عقل استعمال نہیں کر سکتا ہے حالانکہ حقیقت میں وہ عقل باقی رہتی ہے، اس بناء پر ایسا شخص وجوب اداء کی صلاحیت رکھتا ہے البتہ قدرت پانے میں صرف خلل ہو جاتا ہے، اس لئے نماز کی تاخیر لازم آتی ہے ایسی بات نہیں ہوتی ہے کہ اصل میں

نماز واجب ہی نہیں ہوتی ہے، اس سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ قیاس سے مراد یہ ہے کہ ظاہر اور سرسری وجہ سے تو یہی سمجھ میں آتا ہے کہ قضاء نماز مطلقاً ساقط ہو جائے، اور استحسان یعنی ذرا باریک بینی سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ بالکل بھی ساقط نہ ہو جیسا کہ بدائع میں بیان کیا ہے۔ مف۔

یہ توجیہ اس صورت میں بہتر مانی جاسکتی ہے جبکہ حقیقت میں بیہوشی کے عالم میں عقل و سمجھ باقی رہ جاتی ہو، مگر آدمی نماز کے افعال ادا کرنے میں قدرت نہیں پاتا ہے اس بندہ مترجم کے نزدیک کابوس ایک ایسے مرض کا نام ہے جس میں آدمی کو نیند میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ جیسے کسی شخص نے اسے دبالیا ہے اور گویا خواب دیکھنے والا اس کی ڈراونی شکل سے ڈر کر آواز نکالتا ہے اور اس کے بوجھ سے لیا جاتا ہے (۱) وغیرہ جیسی بیماری میں تو یہ بات سمجھ میں آجاتی ہے، مگر مرض اغماء میں جس کا ترجمہ بیہوشی ہے یہ بات مشکل سے مانی جائے گی کیونکہ یہ تو ہدایت کے خلاف ہے، اس جگہ بہترین جواب یہ ہوگا کہ قیاس تو چاہتا ہے کہ ایک ہی وقت گذرنے سے بھی نماز ساقط ہو جائے جیسا کہ شمس الائمہ کا قول مختار ہے اس صورت میں کہ مریض اشارہ سے عاجز ہو چکا ہو، دیوانگی کی مشابہت کی وجہ سے، لیکن احتمال مشابہت خواب ہے، یہانتک کہ امام محمدؒ مثل خواب کے کسی حال میں ساقط اور معاف نہیں فرماتے ہیں، اب استحساناً تھوڑی مقدار تک تو ہم نے واجب کہا ہے، کیونکہ چند اوقات کی نماز قضاء کر لینے میں کوئی حرج نہیں ہے البتہ زیادہ مقدار ہو جانے کی صورت میں اس پریشانی میں مبتلاء ہو جانے کی وجہ سے ساقط ہونے کا حکم دیا ہے۔

والكثير ان تزيد على يوم وليلة لانه يدخل في حد التكرار والجنون كالاغماء.....الخ

قلیل، اور کثیر کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ کثرت کی مقدار یہ ہے کہ ایک دن رات سے قضاء نمازیں زیادہ ہو جائیں کیونکہ زیادہ ہو جانے سے وہ نمازیں مکرر ہونے لگیں گی۔ف۔ جبکہ چھٹی نماز کا وقت گذر جائے **والجنون الخ** اور دیوانگی مثل بیہوشی کے ہے، ابو سلیمانؒ نے ایسا ہی ذکر کیا ہے۔ف۔ یہ موسیٰ بن سلیمان گرگانی ہیں جو امام محمدؒ کے شاگرد ہیں نوادر میں کہا ہے **بخلاف النوم الخ** بخلاف نیند کے کہ وہ اغماء کے مثل نہیں ہے، کیونکہ نیند کا اتنی زیادہ تک باقی رہنا انتہائی کم وقوع ہے اس لئے نیند کو عذر قاصر کے حکم میں کر دیا جائے گا۔ف۔ اور اغماء و جنون کو عذر ممتد (دیرپا) کے حکم میں کہا جائے گا، جیسے بچپن مگر اسی وقت کے اغماء یا جنون کی حالت ممتد ہو یعنی ایک دن رات سے زیادہ ہو **ثم الزيادة الخ** پھر زیادہ مقدار ہونے کا اعتبار امام محمدؒ کے نزدیک اوقات کے حساب سے ہے، کیونکہ اسی کے ساتھ تکرار پائی جائے گی۔ف۔ یہانتک کہ جب چھٹی نماز کا پورا وقت نکل گیا تو اب کثیر کی مقدار میں داخل ہو گئی، مثلاً ظہر کی ابتداء سے بیہوشی طاری ہوئی اور دوسرے دن کے ظہر کے نکل جانے کے بعد وہ زیادہ کہی جائیں گی، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ یہی قول اصح ہے۔ف۔ یہی صحیح ہے۔ مع۔

وعندهما من حيث الساعات هو المأثور عن عليؓ و ابن عمرؓ والله اعلم بالصواب.

اور شیخینؒ کے نزدیک ساعات سے شمار ہے۔ف۔ یہانتک کہ ان کے نزدیک ظہر سے بیہوشی دوسرے روز کے آفتاب نکل جانے کے بعد ہی سے زیادہ شمار ہونے لگیں گی۔ حاصل یہ ہوا کہ ہمارا قول مختار استحسان ہے **وهو المأثور الخ** اور یہی حضرات علی وابن عمرؓ سے بھی مروی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ف۔ محمد بن الحسنؒ نے کہا ہے **اخبرنا ابو حنيفةؒ عن حماد عن ابراهيم النخعي عن ابن عمرؓ انه قال الخ** یعنی ایک دن رات جس کسی کو بیہوشی طاری ہوئی تو ابن عمرؓ نے فرمایا کہ وہ قضاء کرے، عبد الرزاق نے ثوری عن ابن ابی لیلیٰ عن نافع عن ابن عمرؓ روایت کی کہ ابن عمرؓ کو ایک مہینہ بے ہوشی طاری رہی تو چھوٹی ہوئی نمازوں کو صحیح ہو جانے کے بعد بھی نہیں پڑھا، ابراہیم الحربی نے کتاب غریب الحدیث میں عبد اللہ عن نافع روایت کی ہے کہ ابن عمرؓ کو ایک رات دن بیہوشی رہی اس سے صحت پانے کے بعد ان کی قضاء نہیں پڑھی اور ان کے بعد سے پڑھنی شروع کیں، حضرت علیؓ سے تو کتب حدیث میں کوئی روایت نہیں ملتی ہے، البتہ دار قطنی نے اس کو عمار بن یاسرؓ سے روایت کیا ہے۔ مف۔ اگر آدمی یا درندہ کے ڈر سے کوئی ایک دن رات سے زیادہ بیہوش رہا تو بالاجماع اس کی قضاء ساقط ہے، اگر شراب یا بھنگ یا کسی دوا سے ایک

دن رات سے زیادہ عقل جاتی رہے تو ان کی قضاء ساقط نہ ہوگی۔ الخلاصہ۔ اگر کوئی ایک دن رات سے زیادہ سو گیا تو وہ ان نمازوں کی قضاء کرے۔ محیط السرخسی۔

باب فی سجدة التلاوة

باب:- سجدہ تلاوت کے بیان میں

قال سجود التلاوة فی القرآن اربعة عشر فی اخر الاعراف وفی الرعد والنحل و بنی اسرائیل و مریم والاولی من الحج والفرقان والنمل والم تنزیل و صٓ و حم السجدة والنجم واذا السماء انشقت واقرأ كذا كتب فی مصحف عثمان وهو المعتمد والسجدة الثانية فی الحج للصلوة عندنا و موضع السجدة فی حم السجدة عند قوله لایسامون فی قول عمرو هو الماخوذ للاحتیاط.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ قرآن کریم میں سجود تلاوت چودہ ہیں، سورہ اعراف کے آخر میں، اور سورہ رعد میں، سورہ نحل میں، بنی اسرائیل، مریم، اور سورہ حج کی پہلی جگہ میں اور سورہ فرقان اور نمل، الم تنزیل، ص، حم السجدہ، نجم، اذا السماء انشقت اور سورہ اقراء میں، اسی طرح مصحف عثمان میں لکھا ہے کہ اور اسی پر اعتماد ہے، اور ہمارے نزدیک سورہ حج میں دوسری آیت سجدہ نماز کے لئے ہے، اور حم السجدہ میں سجدہ کی جگہ حضرت عمرؓ کے قول کے مطابق لفظ لایسئمون پر ہے، احتیاط کی بناء پر اسی قول کو قبول کیا گیا ہے۔

توضیح:- باب تلاوت کے سجدوں کا بیان، شرط وجوب، آیت سجدہ محدث، جنبی اور مریض نے پڑھی یا سنی، پرندہ سے یا آواز سے سنی، سوتے میں سنی، سوتے میں پڑھی، دوسرے نے خبر دی، آیت سجدہ لکھنے سے، فارسی میں آیت سجدہ پڑھی، بہرے شخص نے پڑھی، سجدہ تلاوت کی تعداد، سجدہ کے مقامات، صرف لفظ اسجد کسی نے پڑھا بغیر اقترب پڑھنے کے، ہجوں سے بغیر ملانے والے حروف کے پڑھنا

باب فی سجدة الخ سجدہ تلاوت کا بیان، اس سجدہ کے واجب ہونے کی اصل یہ ہے کہ ہر وہ شخص جس نماز کی ادائیگی یا قضاء واجب ہونے کی صلاحیت ہے اس پر سجدہ تلاوت واجب ہے ورنہ نہیں۔ الخلاصہ۔ اسی بناء پر کافر یا دیوانہ یا نابالغ یا حائضہ یا نفاس والی نے اگر ان آیتوں کی تلاوت کی تو ان پر سجدہ واجب نہ ہوگا۔ الزاہدی۔ لیکن اگر ان لوگوں سے عاقل بالغ مرد نے سنی تو اس پر سجدہ تلاوت واجب ہوگا اگر کسی پرندکو پڑھتے ہوئے یا کہیں سے آواز سنی تو بھی اس سننے پر سجدہ واجب نہ ہوگا اور اگر کسی سوتے ہوئے شخص سے آیت سنی تو قول صحیح کے مطابق سجدہ واجب ہوگا۔ الخلاصہ۔ اور جب سونے والے کو یہ بتایا گیا کہ تم نے خواب میں آیت سجدہ کی تلاوت کی ہے تو قول اصح کے مطابق اس پر بھی واجب ہو جائے گا، الخلاصہ۔ آیت سجدہ لکھنے سے سجدہ واجب نہیں ہوتا ہے۔ قاضی خان۔

فارسی میں آیت سجدہ کسی نے پڑھی تو اس پر بھی سجدہ واجب اور سننے والے کو جب کسی نے خبر سنائی تو قول صحیح کے مطابق اس پر بھی سجدہ واجب ہوگا۔ محیط السرخسی۔ الخلاصہ اور عربی میں آیت سجدہ تلاوت کی تو مطلقاً واجب ہے، اور بہرے نے پڑھی تو اس پر بھی واجب ہے۔ الخلاصہ۔

قال سجود التلاوة فی القرآن اربعة عشر' فی اخر الاعراف وفی الرعد والنحل.....الخ

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ قرآن کریم میں تلاوت کے سجدے چودہ ہیں (۱) اعراف کے آخر میں، ف سورہ کے ختم پر ﴿یُسَبِّحُوْنَهٗ وَلَهٗ یَسْجُدُوْنَ﴾ (۲) سورہ رعد میں مف وَلِلّٰهِ یَسْجُدُ مَنْ فِی السَّمٰوٰتِ الایۃ (۳) سورہ نحل میں ف وَلِلّٰهِ

یَسْجُدُ مَافِي السَّمٰوٰتِ الاية (۴) بنو اسرائیل میں۔ف۔ ﴿يَخِرُّوْنَ لِلْاَذْقَانِ وَ يَقُوْلُوْنَ﴾ الایہ پر (۵) سورہ مریم میں ﴿خَرُّوْا سُجَّدًا وَّبُكِيًّا﴾ (۶) پہلا سجدہ سورہ حج میں ہے۔ف۔ ﴿اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ يَسْجُدُ لَهٗ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَ مَنْ فِي الْاَرْضِ﴾ الآیۃ، لیکن اسی سورہ حج کا دوسرا سجدہ جو آخری حصہ میں ہے وہ امام شافعیؒ کے مذہب میں ہے اور ہمارے نزدیک اس سے سجدہ واجب نہیں ہوتا ہے، اس بناء پر اس دوسرے سے سجدہ انکار ثابت نہیں ہوا اسی وجہ سے جن روایت سے اس کا ثبوت ہوتا ہے اس کے خلاف بھی نہیں ہوا، ویسے مشہور تو یہی ہے کہ دوسرا سجدہ ہی نہیں ہے اس بناء پر ان احادیث کی تاویل کرنی ہوگی جن سے ثبوت ہوتا ہے۔م۔ (۷) سورہ فرقان میں ہے۔ف۔ ﴿وَاِذَا قِيْلَ لَهُمُ اسْجُدُوْا لِلرَّحْمٰنِ﴾ الآیہ (۸) سورہ نمل میں ہے۔ف۔ ﴿وَ يَعْلَمُ مَا تُخْفُوْنَ وَ مَا تُعْلِنُوْنَ﴾ (۹) سورۃ الٓمٓ تنزیل السجدہ میں ہے۔ف۔ خَرُّوْا سُجَّدًا وَّسَبَّحُوْا بِحَمْدِ رَبِّهِمْ والآیۃ (۱۰) سورہ صٓ میں فَاسْجُدُوْا لِلّٰهِ وَاعْبُدُوْا (۱۱) سورہ حمٓ سجدہ میں ف لَا يَسْاَمُوْنَ پر سجدہ کرے (۱۲) سورہ والنجم میں ہے۔ فَاسْجُدُوْا لِلّٰهِ وَاعْبُدُوْا۔

(۱۳) سورہ اِذَا السَّمَآءُ انْشَقَّتْ میں۔ف۔ قُرِئَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنُ لَا يَسْجُدُوْنَ (۱۴) سورہ اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّكَ میں۔ف۔ وَ اسْجُدْ وَ اقْتَرِبْ۔ع۔ اگر بغیر اقترب کے صرف اسجد پڑھا تو بھی سجدہ واجب ہوتا ہے۔البحر۔ اگر آیات سجدہ کو کوئی صرف ہجوں سے پڑھے بغیر حروف ملانے کے تو واجب نہیں ہوگا۔السراجیہ۔

الحاصل ان چودہ مقامات میں سجدہ تلاوت واجب ہوتا ہے کذا کتب الخ اسی طرح ان چودہ مواقع میں حضرت عثمانؓ کے مصحف میں سجدے لکھے ہوئے ہیں۔ف۔ یعنی حضرت عثمانؓ کو اپنے زمانہ خلافت میں جب یہ خبر ملی کہ دور کے اسلامی ممالک میں کچھ لوگ قراءت قرآن میں اختلاف کرتے ہیں تو آپ نے حضرت علیؓ اور دوسرے صحابہ کرامؓ کو جمع کر کے مشورہ کیا اور سب اس بات پر متفق ہو گئے کہ مصاحف لکھوا کر ان ملکوں میں بھیج دیئے جائیں، تاکہ لوگ اسی کے مطابق تلاوت کریں پس جس ملک میں جو مصحف پہنچا وہی مصحف عثمان کہلایا، اور کبھی اسی کو مصحف امام بھی کہتے ہیں، اس جگہ مصنفؒ کی یہی مراد ہے، کہ مصحف عثمانؓ میں اسی طرح ان آیات کے موقعوں میں حاشیہ پر سجدہ لکھا ہوا ہے، وھو المعتمد، کہ وہی مصحف معتمد ہے۔ف۔ تو ہمارے لئے یہی اجمالی دلیل کافی ہے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک سورہ حج میں دو سجدے ہیں، اس کے متعلق مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ

والسجدة الثانية في الحج للصلوة عندنا و موضع السجدة في حم السجدة عند قوله.....الخ

اور سورہ حج میں دوسرا سجدہ ہمارے نزدیک سجدہ نمازی ہے۔ف۔ کیونکہ اس میں فرمان باری تعالیٰ ہے وَارْكَعُوْا وَاسْجُدُوْا معنی ہوئے کہ تم رکوع اور سجود کرو، اور مراد یہ ہے کہ نماز پڑھو، جیسا کہ اس دوسری آیت میں ہے ﴿وَاسْجُدِيْ وَارْكَعِيْ مَعَ الرّٰكِعِيْنَ﴾ یعنی اے مریم! تم سجدہ اور رکوع کرو رکوع کرنے والوں کے ساتھ یعنی بالاتفاق یہ کہ نماز پڑھا کرو، پس اس سے سجدہ نماز مراد ہے، جبکہ ہماری گفتگو سجدہ تلاوت میں ہے، امام شافعیؒ کی دلیل حضرت عقبہ بن عامرؓ کی حدیث ہے کہ سورہ حج کو دو سجدوں سے فضیلت دی گئی ہے، اس کی روایت احمدؒ، ابوداؤد، ترمذیؒ، اور حاکمؒ نے کی ہے، اور حضرت عمرو ابن العاصؓ کی حدیث جو ابوداؤد اور ابن ماجہ سے مروی ہے اور آثار میں حضرت عمرؓ کا فعل ہے کہ نماز صبح میں سورہ حج میں دو سجدے کئے، اس کی روایت ابن ابی شیبہ اور بیہقی اور طحاویؒ نے صحیح سندوں سے کی ہے، اسی طرح یہ عمل حضرت ابو موسیؓ اور ابوالد رداءؓ عبداللہ بن مسعود و عمار بن یاسر اور ابن عباسؓ کا ہے، جیسا کہ طحاوی و بیہقی اور حاکم کی کتابوں میں ہے، اس کا جواب عینیؒ اور ابن الہمامؒ کی طرف سے مختصراً یہ ہے کہ حضرت عقبہؓ کی حدیث کے متعلق ترمذیؒ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد کچھ قوی نہیں ہے، اور حضرت عمروؓ بن العاصؓ کی حدیث کی اسناد میں عبداللہ بن منین (نون سے) مجہول راوی ہیں، اور عبدالحقؒ نے فرمایا ہے کہ یہ حجت کے لائق نہیں ہے، اور مذکورہ آثار کا جواب یہ ہے کہ امام شافعیؒ تو آثار کو حجت مانتے ہی نہیں ہیں، اور ہمارے نزدیک اگرچہ حجت ہیں لیکن ان کی تاویل یہ ہے کہ دو سجدے اس طرح کئے کہ پہلا سجدہ تلاوت ہے اور دوسرا سجدہ نمازی ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ سچی بات یہ ہے کہ حدیث حسن کے درجہ سے کم نہیں ہے، آثار کی یہ تاویل کمزور ہے،، اور میرے نزدیک اس کا صحیح جواب یہ ہے کہ واللہ اعلم کہ دوسرا سجدہ ہمارے نزدیک سجدہ تلاوت کے طور پر واجب نہیں ہے، بلکہ اس میں ہمیں امر کے صیغہ کے ساتھ خطاب ہے، جس کی اصل فرمانبرداری تو یہ ہے کہ ہم نماز پڑھیں اور ادب یہ ہے کہ اگر طہارت ہو تو اسی وقت سجدہ کریں، کیونکہ صحیح حدیث میں ہے کہ بندہ مومن جب سجدہ کرتا ہے تو شیطان شرمندہ اور غمزدہ ہو جاتا ہے کہ ہائے مجھے سجدہ کا حکم ہوا پر میں نے نہ کیا، اور اسے حکم ہوا اور یہ بجالایا، اس لئے سجدہ کرلے تاکہ معلوم ہو کہ نماز میں اسی طرح رکوع اور سجدہ کیا جائے، ایسا ہی حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے کہا ہے کہ سورہ حج میں پہلا سجدہ تو عزیمت یعنی واجب ہے، اور دوسرا سجدہ تعلیم ہے اس کی روایت طحاوی نے ایسی اسناد سے کی ہے جو حسن ہے یہ اس بات پر صریح ہے کہ پہلا سجدہ تلاوت کا ہے اور دوسرا سجدہ نمازی تعلیم کا بطریق ادب ہے، جبکہ ہماری گفتگو واجبی سجدہ تلاوت میں ہے، اس سے معلوم ہو گیا ہے ہمارے ائمہ سے جو روایت ہے کہ دوسرا سجدہ نمازی ہے، اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ وہاں سجدہ نہیں ہے بلکہ یہ معنی ہیں کہ وہاں کا سجدہ بطریق تلاوت نہیں بلکہ بطریق تعلیم ہے، اسی لئے امام طحاویؒ نے ابن عباسؓ کے اثر کو بیان کرنے کے بعد کہا ہے کہ ہم ابن عباسؓ کے اسی قول کو قبول کرتے ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ ہمارا قول حضرت عقبہ بن عامرؓ کی حدیث اور آثار صحابہ کرامؓ سب کے موافق ہے، اور ہم اثر ابن عباسؓ کے موافق یہ معنی مراد لیتے ہیں کہ سورہ حج میں دو سجدے ہیں مگر پہلے سجدے کو تلاوت میں شمار نہیں کرتے ہیں۔ م۔ پھر سورہ صٓ میں امام شافعیؒ کے نزدیک سجدہ واجب نہیں ہے اس کی بحث آرہی ہے۔ م۔

وموضع السجدة في حم السجدة عند قوله لا يسأمون في قول عمرو هو الماخوذ للاحتياط.....الخ

اور سورہ حم السجدہ میں سجدہ کی جگہ لَا یَسْأَمُوْنَ پر ہے۔ ف۔ اس سے پہلے کی آیت پر نہیں ہے، جیسا کہ امام شافعیؒ کا قول قدیم تھا، اور مصنفؒ نے کہا ہے کہ فی قول عمرؓ الخ حضرت عمرؓ کے قول میں۔ ف۔ یعنی حضرت عمرؓ نے اسی مقام پر سجدہ کا حکم دیا ہے، لیکن یہ اثر غریب ہے، کتابوں میں نہیں ملتا ہے، البتہ اسی کے مثل حضرت ابن عباسؓ سے عبدالرزاق اور ابن شیبہؒ نے روایت کی ہے۔ فع۔ اور اسی قول کو ہم نے احتیاطاً قبول کیا ہے۔ ف۔ کیونکہ اگر اس سے پہلے کے حصہ کو ہم موقع سجدہ مان لیں تو بھی ادا ہو جائے گا کیونکہ اتنا مؤخر کرنے سے کوئی حرج نہیں ہے، جو حرج کہ اس کے مقدم کرنے میں ہو سکتا ہے، کہ سجدہ باقی رہ جائے گا، اور ادا نہ ہو گا، امام شافعیؒ کا جدید قول یہی ہے، اور ان کے مذہب میں صحیح و مختار بھی ہے۔ مع۔

والسجدة واجبة في هذه المواضع على التالي والسامع سواء قصد سماع القرآن اولم يقصد لقوله عليه السلام السجدة على من سمعها وعلى من تلاها وهي كلمة ايجاب وهو غير مقيد بالقصد واذا تلا الامام آية السجدة سجدها و سجدها الماموم معه لا لتزامه متابعته.

ترجمہ:- ان مذکورہ آیتوں پر سجدہ واجب ہوتا ہے تلاوت کرنے والے پر بھی اور سننے والے پر بھی خواہ اس نے سننے کا ارادہ کیا ہو یا نہ کیا ہو، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ سجدہ اس شخص پر لازم ہے جس نے اسے سنا ہو اور اس شخص پر بھی جس نے اس کی تلاوت کی ہو، اس فرمان کے اندر ایک کلمہ "علی" ہے جو حکم کو لازم کرنے کے موقع پر لایا جاتا ہے، اور اس حکم میں ارادہ کی کوئی قید نہیں ہے، اور جب امام آیت سجدہ کی تلاوت کرے تو اسے سجدہ سے ادا کرلے ساتھ ہی اس کے مقتدی پر سجدہ کریں کیونکہ مقتدی نے اس امام کی اتباع کو اپنے اوپر لازم کرلیا ہے۔

توضیح:- کن لوگوں پر سجدہ تلاوت واجب ہوتا ہے، واجب ہونے کی دلیل جب امام نے آیت سجدہ تلاوت کی ہو

والسجدة واجبة في هذه المواضع على التالي والسامع سواء قصد سماع القرآن اولم.....الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے وھی کلمۃ ایجاب الخ اور حضور کا فرمان کلمہ ایجاب ہے۔ف۔ یعنی جب یوں کہا جائے کہ علی السامع اس پر جو سنے تو اس کی ظاہری مراد یہی ہوتی ہے کہ اس پر واجب ہے، اور یہاں حکم مطلق رکھا ہے سننے والے کے لئے، کہ یہ ارادہ کی قید سے مقید نہیں ہے۔ف۔ چنانچہ یہ نہیں فرمایا گیا ہے کہ صرف اسی پر سجدہ واجب ہے جس نے اسے سننے کا ارادہ کیا ہو، بلکہ مطلقاً کہا ہے کہ جس نے اسے سن لیا ہو، خواہ ارادہ کر کے سنا ہو یا بغیر ارادہ کے سنا ہو بہر صورت اس پر سجدہ واجب ہوگا، شیخ نوویؒ نے فرمایا ہے کہ بالاتفاق شافعیہؒ کے نزدیک سجدہ تلاوت سنت ہے، ہمارے مبسوط میں ہے کہ کہ سنت موکدہ ہے، اور یہی ہمارا مذہب ہے، اس بناء پر کہ بعضوں نے واجب میں اسے شامل قرار دیا ہے۔ مع۔ ظاہر مذہب میں واجب ہے۔م۔ لیکن سواری پر اشارہ کر کے ادا کرنے سے ادا ہو جاتا ہے۔ف۔ اور نماز کے اندر رکوع کے ساتھ ہی ادا ہو جاتا ہے جبکہ سجدہ تلاوت کی ادائیگی کی نیت کی ہو، اور سجدہ کے ساتھ بغیر نیت کے ادا ہو جاتا ہے۔ت۔

واضح ہو کہ سجدہ تلاوت کی قسمیں ہیں (۱) جن میں صراحۃً سجدہ کا حکم ہے جیسے وَاسْجُدُوْا لِلّٰہِ وَاعْبُدُوْا یعنی تم اللہ تعالیٰ کے لئے سجدہ کرو اور اس کی عبادت کرو (۲) جن میں کافروں کے سجدہ نہ کرنے پر ملامت (۳) جن میں پیغمبروں کے سجدہ کرنے سے موافقت ہے، پس صریح حکم سے واجب، اسی طرح کافروں سے مخالفت اور پیغمبروں سے موافقت بھی واجب ہے، لیکن دلالت ظنی اور وقت تلاوت سے بھی مخصوص ہے، اس لئے فرض نہیں بلکہ واجب ٹھہرا، اور جب رسول اللہ ﷺ نے سجدہ کیا تو سننے والوں نے بھی کیا، ابن ابی شیبہؒ نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ سجدہ اس پر لازم ہے جس نے اسے سنا ہے، ہر سننے والے پر لازم ہے خواہ اس نے سننے کا ارادہ کیا ہو یا نہ کیا ہو، لیکن حضرت عثمانؓ نے فرمایا ہے کہ سجدہ اسی پر ہے جس نے کان لگا کر سنا ہو، بخاریؒ نے اسے تعلیقاً بیان کیا ہے، اس اثر کا قصہ یہ ہے کہ حضرت عثمانؓ نے سننے کے باوجود سجدہ نہیں کیا اور یہ بات کہی، اس کی روایت عبدالرزاقؒ نے سند صحیح کے ساتھ کی ہے، اس اثر کی تاویل یہ ہے کہ جو شخص سننے کے لئے طہارت کے ساتھ تیار بیٹھا اس پر فی الفور سجدہ لازم ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہاں تلاوت کنندہ پر وجوب ہونے میں مطلقاً و مخصوص طریقہ سے سورہ صٓ میں مذکور ہے، اول یہ کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہم پر یہ سجدے لازم نہیں کئے ہیں ہاں جب ہم چاہیں اور خطبہ روک کر خود سجدہ نہیں کیا، اور لوگوں کو روکا، الموطا، تاویل یہ ہے کہ فوراً واجب نہیں ہوتا ہے۔ الفتح۔ حضرت عمرؓ نے نماز میں سورہ حج پڑھی اور دو سجدے کئے، طحاویؒ نے اس کی روایت کی ہے۔م۔ دوم یہ ہے کہ زید بن ثابتؓ نے رسول اللہ ﷺ کو سورہ نجم سنائی مگر آپ نے سجدہ نہیں کیا جیسا کہ صحیحین میں ہے، اس کی تاویل یہ ہے کہ سجدہ اسی وقت نہیں کیا (بعد میں کیا ہوگا) سوم یہ کہ ابن عباسؓ نے کہا ہے کہ سجدہ صٓ عزائم سجود میں سے نہیں ہے، لیکن میں نے دیکھا ہے کہ رسول اللہ ﷺ سجدہ کرتے اور فرماتے تھے کہ سیدنا داؤد علیہ السلام نے توبہ کے طور پر سجدہ کیا اور ہم شکر کے طور پر سجدہ کرتے ہیں اس کی روایت بخاری اور سنن اربعہ نے کی ہے اور ابوسعید الخدریؓ نے کہا ہے کہ ایک خطبہ میں سورہ صٓ پڑھی اور اتر کر سجدہ کیا، اور دوسرے جمعہ میں پڑھی اور لوگ سجدہ کے لئے تیار ہونے لگے تو فرمایا کہ یہ تو ایک پیغمبر کی توبہ ہے، لیکن میں نے دیکھا کہ تم سجدہ کرنے کے لئے تیار ہو پھر منبر سے اتر کر سجدہ کیا، اس کی روایت ابوداؤد اور حاکمؒ نے کی ہے۔

جواب یہ ہے کہ شکر میں فرائض تک داخل ہیں ایسی صورت میں واجب ہونے میں تو کوئی قباحت نہیں ہے، اور حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث میں تاویل یہ ہے کہ خطبہ کے بعد اس کو ادا کرنا چاہتے ہوں گے، فی الفور نہیں، یعنی چونکہ داؤد علیہ السلام نے توبہ کا سجدہ کیا تو فوراً سجدے میں گر گئے، اور ہم تو شکر کے طور پر بجالاتے ہیں، اس لئے ہم پر فوراً واجب نہیں ہے صحیحین کی حدیث ابن عباسؓ میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سورہ والنجم پڑھی یعنی مکہ میں ہجرت سے پہلے تو اس وقت کے حاضرین نے جن میں مومن و کافر اور جن و انس تھے سب نے سجدہ کیا، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ تمام سننے والے پر واجب ہے، فقہاءؒ کے

اقوال کا یہ ماحصل ہے، لیکن تحقیقی نظر ڈالنے سے یہ جانبین کی دلیلیں مشکل ہیں، اس میں سنت ہونے کے بھی آثار پائے جاتے ہیں اسی طرح سے وجوب کی بھی علامتیں پائی جاتی ہیں۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ایک اعتبار سے سنت موکدہ کہنا اظہر اور اسہل ہے، اور واجب کہنے میں زیادہ احتیاط پر عمل ہے، کیونکہ جب کسی چیز کے بارے میں واجب اور سنت کہنے میں احتمالات ہوں تو واجب کہنے سے ہی انسان اسے ادا کر کے فارغ الذمہ ہو سکتا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

اس بیان میں چند فوائد ہیں (۱) یہ کہ سورہ صٓ میں بھی سجدہ تلاوت ہے (۲) جمعہ کے خطبہ میں سورہ قٓ کی طرح سورہ صٓ بھی مسنون ہے (۳) خطبہ میں آیت سجدہ پڑھنا اور فوراً اتر کر سجدہ کر لینا بھی جائز ہے، اگر امام فوراً سجدہ نہ کرے تو مقتدی بھی نہ کریں (۵) سورہ نجم اور مفصلات سورتوں میں بھی سجدہ ہے، لیکن امامؒ کے نزدیک نہیں ہے (۶) نماز سے خارج ہونے کی صورت میں سجدہ کی ادائیگی میں تاخیر جائز ہے۔

واذا تلا الماموم لم یسجد الامام و لا الماموم فی الصلوۃ و لا بعد الفراغ عند ابی حنیفۃؒ و ابی یوسفؒ و قال محمدؒ یسجد ونها اذا فرغوا لان السبب قد تقرر ولامانع بخلاف حالۃ الصلوۃ لانہ یؤدی الی خلاف وضع الامامۃ او التلاو قولهما ان المقتدی محجوز عن القراء ۃ لنفاذ تصرف الامام علیه و تصرف المحجور لا حکم لہ بخلاف الجنب والحائض لا نهما منهیان عن القراء ۃ الا انه لا یجب علی الحائض بتلاوتها کما لا یجب بسماعها لانعدام اهلیۃ الصلوۃ بخلاف الجنب.

ترجمہ:-اور اگر مقتدی نے آیت سجدہ تلاوت کی تو نہ امام سجدہ کرے اور نہ خود مقتدی، اسی طرح نہ نماز میں اور نہ نماز کے بعد، امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک، لیکن امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ نماز سے فارغ ہونے کے بعد سب لوگ سجدہ کریں گے، کیونکہ سبب پایا جا چکا ہے، اور اب اس کی ادائیگی میں کوئی مانع بھی نہیں رہا، بخلاف نماز کی حالت کے کیونکہ اس سے امامت یا تلاوت کی حالت کے خلاف ہونا لازم آئے گا، اور شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ مقتدی کو تو قراءۃ کرنے سے روک دیا گیا ہے، کیونکہ امام کے اختیارات اس پر نافذ ہیں، اور ایسے شخص (محجور جس کو تصرف سے روک کر دیا گیا ہو) کے تصرف کا کوئی حکم نہیں ہے، بخلاف جنبی اور حائض کے کہ یہ دونوں ممنوع ہیں یعنی قراءت کرنے سے انہیں منع کیا گیا ہے، پھر حائضہ عورت اگر تلاوت کر لے تو اس کی اپنی تلاوت سے بھی اس پر سجدہ لازم نہ ہوگا جیسا کہ آیت سجدہ کے سننے سے اس پر سجدہ لازم نہیں ہوتا ہے، کیونکہ اس میں نماز کی صلاحیت ہی نہیں ہے، بخلاف جنبی کے۔

توضیح:-اور جب مقتدی نے آیت سجدہ کی تلاوت کی، جنب اور حائض نے نماز میں تلاوت کی، نابالغ نے تلاوت کی، نشہ سے مست انسان نے رکوع یا سجدہ میں تلاوت کی، نفل نماز میں آیت سجدہ پڑھی، پھر نماز فاسد ہو گئی، نماز کے باہر سے آیت سجدہ کی تلاوت سنی تو کیا احکام ہوں گے

واذا تلا الماموم لم یسجد الامام و لا الماموم فی الصلوۃ و لا بعد الفراغ عند ابی حنیفۃ......الخ

اگر امام نے سجدہ کی آیت تلاوت کی تو سجدہ کر لے۔ف۔ یعنی نماز میں فوراً سجدہ کر لے ورنہ گنہگار ہوگا۔ت۔ وسجدها الخ اور مقتدی بھی امام کے ساتھ سجدہ کرے۔ف۔ اگرچہ وہ نماز آہستہ سے پڑھنے والی (سریہ) ہو اور امام سے اسے نہ سنا ہو۔مف۔ کیونکہ یہ تو مقتدی کے خود پڑھنے کے جیسا ہوگا۔م۔ اور لالتزامه الخ اس لئے کہ مقتدی نے امام کی متابعت اپنے اوپر لازم کر رکھی ہے۔ف۔ اس وقت جبکہ اس نے امام کی اقتداء کی نیت کی تھی۔م۔ لیکن امام کے لئے سری نماز میں آیت سجدہ پڑھنا مستحب نہیں ہے۔ الجوہرہ۔ اور اگر امام نے سجدہ نہیں کیا یہانتک کہ سلام پھیر دیا تو جب تک کلام وغیرہ منافی نماز کوئی فعل نہ

کرے تب تک لوٹ کر سجدہ کرے، اس کے بعد دوبارہ تشہد پڑھے اور سلام پھیر دے، اور اگر نہ کیا تو امام یا مقتدی کسی سے وہ سجدہ ادا نہیں ہو سکتا ہے جیسا کہ عنقریب آئے گا۔

واذا تلا الماموم لم یسجد الامام و لا الماموم فی الصلوۃ و لا بعد الفراغ عند ابی حنیفۃ.....الخ

اور اگر مقتدی نے آیت سجدہ کی تلاوت کی۔ ف۔ یعنی امام کے پیچھے بالاتفاق قراءت سے ممانعت کے باوجود آیت سجدہ پڑھ دی تو **لم یسجد الامام الخ** امام نماز میں سجدہ نہیں کرے گا، اگرچہ اس نے آیت سجدہ پوری سن لی ہو، اسی طرح مقتدی بھی۔ف۔ بالاتفاق **و لا بعد الخ** اور فراغت کے بعد بھی کوئی اس سجدہ کو ادا نہیں کرے گا، **عند ابی حنیفۃ الخ** مگر یہ مذہب امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا ہے۔ ف۔ اور یہی مذہب امام مالکؒ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ بلکہ عام علماء کا ہے۔ م۔ **و قال محمدؒ** اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ جب نماز سے فارغ ہو جائیں تو مقتدی اور امام سب سجدہ کریں۔ ف۔ بشرطیکہ انہوں نے سنا ہو **لان السبب الخ** کیونکہ سبب سجدہ یعنی آیت سجدہ کو سننا تو ثابت ہو چکا ہے، اور نماز سے باہر کوئی بھی بات سجدہ ادا کر لینے سے مانع نہیں ہے۔ ف۔ تو اب ادا کرنا واجب ہے **بخلاف الخ** بخلاف نماز کی حالت کے۔ ف۔ کہ اسی حالت میں مانع کی وجہ سے جائز نہیں ہے **لانہ یودی الخ** کیونکہ ایسا کرنے سے امام کی حیثیت یا تلاوت کی اہمیت کے خلاف ہونا لازم آئے گا۔ ف۔ وضع کے معنی رکھنا، پس امامت کی وضع یعنی امامت اس طرح رکھی گئی اور مقرر ہوئی کہ امام کے ساتھ اہتمام کیا جائے یعنی جو باتیں اس کی امامت اور افضلیت کی ہیں ان کی پیروی ہو، وضع تلاوت کا مطلب یہ ہے کہ تلاوت کرنے والے کے سجدے پر سننے والے تمام اس کا ساتھ دیں، اگر آیت سجدہ تلاوت کرنے والا مقتدی سجدہ کرے اور اس کے ساتھ دوسرے مقتدی اور امام بھی سجدہ کر لیں تو یہ وضع تلاوت کے خلاف ہوگا، پس اس مانع کی وجہ سے نماز میں نہیں بلکہ خارج نماز واجب ہوگا۔ ف۔ یہ دلیل ایسی صورت میں مکمل مانی جائے گی جبکہ اس تلاوت کرنے والے کی تلاوت معتبر بھی ہو تاکہ اس کا اثر پیدا ہو۔

ولھما ان المقتدی محجور عن القراءۃ لنفاذ تصرف الامام علیہ.....الخ

اور شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ مقتدی کو تو اس حالت میں تلاوت قرآن سے مجور کر دیا گیا ہے کیونکہ اس پر امام کا تصرف جاری ہیں۔ ف۔ اگر وہ مجور نہ ہوتا تو عاقل بالغ پر غیر یعنی امام کا تصرف کیوں جاری ہوتا **و تصرف المحجور الخ** اور مجور کے تصرف کا کچھ حکم نہیں ہے۔ ف۔ یعنی ایسا شخص کے کام کرنے کے اختیارات اس سے چھین لئے گئے ہوں، اس بناء پر اگر اس کام کو وہ کرتا ہو تو اس کام کا کچھ اثر نہیں ہوتا ہے، اسی بناء پر شرعاً یہ حکم ہے کہ اگر قاضیؒ کسی شخص کو کسی مصلحت کی بناء پر مجولہ کر دیا پھر اس نے اپنا مال کسی خریدار کے ہاتھ فروخت کر دیا تو یہ فروخت بے اثر اور بے فائدہ ہوں گے کیونکہ بیع و فروخت کا حکم یہ ہوتا ہے کہ بیچنے والے کو قیمت کی ملکیت اور خریدار کو مال کی ملکیت شرعاً حاصل ہوتی ہے، لیکن یہاں کچھ بھی حاصل نہ ہوگا، اس کے تفصیلی مسائل اور احکام کتاب الحجر میں انشاء اللہ آئیں گے۔

الحاصل جب امام کی قراءت ہی مقتدی کی قراءت ہوتی ہے اور مقتدی کو قراءت پر پابندی لگا دی گئی ہے اور امام ہی اس کا متولی اور ضامن ٹھہرا تو مقتدی کا پڑھنا بالکل بے فائدہ ہوا کہ اس سے نہ مقتدی پر سجدہ واجب ہوگا اور نہ کسی سننے والے پر واجب ہوگا، کیونکہ مقتدی کو اس حالت میں تلاوت کی نہ اہلیت ہی رہی اور نہ لیاقت ہی رہی۔ م۔

بخلاف الجنب والحائض لا نھما منھیان عن القراءۃ الا انہ لا یجب علی الحائض بتلاوتھا.....الخ

بخلاف جنبی کے خواہ مرد ہو یا عورت اور حائضہ کے۔ ف۔ ان لوگوں کو مجور نہیں کیا گیا ہے، لہذا ان کے عمل کا اثر ہوگا **لانھما منتھیان الخ** کیونکہ ان دونوں کو قراءت سے صرف منع کیا گیا ہے۔ ف۔ ممنوع اور مجور میں فرق یہ ہے کہ ممنوع یعنی وہ شخص جسے کسی کام سے منع کیا گیا ہو اگر اس کو کر لے تو وہ حرام کہلائے گا مگر اس کا اثر ظاہر ہوگا مثلاً ایسی بیع کا عمل جس میں شرعاً کوئی خرابی ہو تو اسی بیع پر قائم رہنا شرعاً حرام ہوگا، بلکہ پہلے سے ٹھیک اور صحیح کرنا ہوگا پھر اس میں تصرف کرنا ہوگا، اس کے باوجود اگر

اس نے اسی خرابی یعنی بیع فاسد پر قائم رہ کر ایک دوسرے کی چیز پر قبضہ کر لیا تو اس فروخت کا اثر یعنی ملکیت حاصل ہو جائے گی، بخلاف مجور کے کہ بیع سے قبضہ کے بعد بھی ملکیت حاصل نہ ہوگی، کیونکہ حجر تو سبب نہیں کر سکتا ہے اس مثال سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ جنبی اور حائض چونکہ مجور نہیں ہیں بلکہ صرف ممنوع ہیں تو ان کی تلاوت سجدہ کے لئے سبب بن جائے گی اور اس کا اثر ظاہر ہوگا، اور اس میں یہ دونوں (جنبی اور حائض) برابر ہیں۔

الا انه لا يجب على الحائض بتلاوتها كما لا يجب بسماعها.....الخ

مگر اس بات میں ان دونوں جنبی اور حائض کے درمیان یہ فرق ہے کہ حائض پر اپنی تلاوت سے اپنے اوپر سجدہ واجب نہ ہوگا، جیسے کہ حائض پر دوسرے کی آیت سجدہ سننے سے سجدہ واجب نہیں ہوتا ہے لانعدام الخ کیونکہ اس حائضہ میں نماز پڑھنے کی صلاحیت ہی معدوم ہے بخلاف الجنب الخ برخلاف جنبی کے۔ ف۔ خواہ وہ مرد ہو یا عورت ہو، کیونکہ اس میں صلاحیت نماز موجود ہے، جس کی توضیح یہ ہے کہ سجدہ تلاوت واجب ہونے کے لئے نماز پڑھنے کی صلاحیت کا موجود ہونا معتبر ہے، خواہ ادا ہو یا قضاء اور حائضہ عورت میں نماز کی دونوں (ادا اور قضاء) میں سے کوئی ایک بھی صلاحیت نہیں ہے، بخلاف جنبی کے اس پر نماز لازم ہے اور اگر غسل نہ کیا تو قضاء واجب ہے، اسی لئے اس پر سجدہ تلاوت خود اس کی تلاوت سے بھی اور غیر کی تلاوت سننے سے بھی واجب ہوگا۔

الحاصل جنبی اور حائضہ دونوں کی تلاوت سے سجدہ لازم آتا ہے، کیونکہ ان دونوں کو تو تلاوت سے صرف منع کیا گیا ہے، لیکن مقتدی کی تلاوت ہی نہیں ہے کیونکہ وہ مجور ہے اور اس پر پابندی ہے۔ م۔ تاج الشریعہ نے شرح الہدایہ میں کہا ہے کہ اس کے علاوہ مقتدی کے اور جنبی و حائض کے درمیان ہم یہ بھی فرق بیان کر سکتے ہیں کہ مقتدی کو تو کم ہو یا زیادہ ہر قسم کی قراءت سے ممانعت ہے، لیکن جنبی اور حائض کو ایک آیت سے کم پڑھنا جائز ہے، جیسا کہ طحاویؒ نے ذکر کیا ہے، اور جب آیت سے کم پڑھنا جائز ہوا تو سجدہ واجب ہونے کے لئے اتنا ہی کافی ہے، کیونکہ آیت سجدہ میں سے پوری سے کم بھی پڑھ لے تو سجدہ واجب ہوگا، شمس الائمہ سرخسیؒ نے شرح کتاب الصلوٰت میں یہ مسئلہ ذکر کیا ہے، اور یہی ظاہر مذہب ہے۔ ع۔ حائض کے ہی حکم جیسا نفاس والی کا فر د نابالغ اور پاگل کا بھی حکم ہے۔ ف۔ فتاویٰ الصغریٰ، الجوہرہ، لیکن شیخ الاسلام خواہر زادہؒ نے ذکر کیا ہے کہ مجنون کی تلاوت سے سننے والے پر سجدہ نہیں ہے، اور نابالغ میں اس طرح اعتبار ہونا چاہئے کہ اگر وہ تمیز دار ہو تو اس سے سن کر سجدہ واجب ہوگا ورنہ نہیں۔ ف۔ نشہ سے جو شخص مست ہو وہ جنبی کے حکم میں ہے۔ محیط السرخسی۔ رکوع یا سجدے میں کسی نے تلاوت کی تو وہ مقتدی کی تلاوت کے حکم میں ہوگا، اگر کسی نے نفل میں آیت سجدہ پڑھی پھر نماز فاسد ہو گئی تو اگر یہ فساد حیض آجانے یا مرتد ہو جانے کی وجہ سے ہو تو سجدہ ساقط ہوگا اور نہ سجدہ کرے، اور اگر سجدہ کر چکا تھا پھر نماز فاسد ہوئی تو قضاء میں اعادہ نہ کرے۔ المحیط۔ قاضی خان۔

ولو سمعها رجل خارج الصلوة سجدها هو الصحيح لان الحجر ثبت في حقهم فلا يعدوهم وان سمعوا وهم في الصلوة سجدة من رجل ليس معهم في الصلوة لم يسجدوها في الصلوة لانها ليست بصلاتية لان سماعهم هذه السجدة ليس من افعال الصلوة و سجدو ها بعدها لتحقق سببها ولو سجدوها في الصلوة لم يجزهم لانه ناقص لمكان النهي فلا يتادى به الكامل قال واعادوها لتقرر سببها ولم يعيدوا الصلوة لان مجرد السجدة لاينا في احرام الصلوة وفي النوادر انها تفسد لانهم زادوا فيها ماليس منها و قيل هو قول محمدؒ

ترجمہ:- اگر کسی شخص نے آیت سجدہ امام یا مقتدی سے نماز کے علاوہ حالت میں سنی تو وہ سجدہ ادا کر لے، یہی قول صحیح ہے، کیونکہ قراءت سے مجور ہونا تو صرف مقتدیوں کے بارے میں ثابت ہوا ہے اس لئے یہ حکم ان سے متجاوز ہو کر دوسروں تک نہ جائے گا، اور اگر لوگوں نے نماز کی حالت میں ایسے شخص سے آیت سجدہ سنی جو ان کے ساتھ نماز میں نہیں ہے تو یہ لوگ نماز کی

حالت میں اس سجدہ کو ادا نہیں کریں گے، کیونکہ یہ سجدہ نمازی سجدہ نہیں ہے، کیونکہ ان لوگوں کا اس آیت سجدہ کو سننا نماز کے افعال میں سے نہیں ہے، لیکن نماز کے بعد اس سجدہ کو ادا کرلیں گے، کیونکہ اس کا سبب یعنی سننا متحقق ہو چکا ہے، اور اگر اس سجدہ کو نماز ہی کی حالت میں ادا کرلیں تو بھی وہ ان کے لئے کافی نہ ہوگا، کیونکہ یہ ناقص ادا ہوا ہے، کیونکہ ان لوگوں کو تو اس کی ادائیگی سے منع کر دیا گیا ہے، اس لئے جس طرح پورا ادا ہونا چاہئے وہ ادا نہ ہوگا، اور اس سجدہ کو وہ لوگ دوبارہ ادا کریں گے، کیونکہ اعادہ کا سبب ثابت ہو چکا ہے، لیکن نماز کو دوبارہ ادا نہ کریں، کیونکہ صرف سجدہ نماز کے احرام کے مخالف نہیں ہے، لیکن نوادر میں ہے کہ وہ نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ ان نمازیوں نے اپنی اس نماز میں ایک ایسی چیز کا اضافہ کر دیا ہے جو اس نماز کا حصہ نہیں ہے، اور کہا گیا ہے کہ یہ قول امام محمدؒ کا ہے۔

توضیح:۔ کسی نے نماز کی حالت میں غیر نمازی سے آیت سجدہ سنی یا ایسے نمازی سے سنی جو دوسری نماز میں ہے، تنہا شخص نے یا امام نے آیت سجدہ پڑھی اور سجدہ کیا، پھر باہر سے بھی سنی، سجدہ کا بہتر وقت کون سا ہے، آیت سجدہ اور رکوع، سجدہ تلاوت کو رکوع کی حالت میں ادا کرنے کی نیت

ولو سمعها رجل خارج الصلوة سجدها هو الصحيح لان الحجر ثبت في حقهم......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے **سجدها الخ** تو وہ سجدہ کرلے۔ف۔ بشرطیکہ امام سے سن کر اسی نماز میں شامل نہ ہو گیا ہو الجوہرہ۔ **هو الصحيح الخ** یہی قول صحیح ہے، کیونکہ مجور ہونے کا حکم مقتدیوں کے حق میں ثابت ہوا ہے اس لئے یہ حکم ان سے متجاوز نہ ہوگا۔ف۔ لہٰذا غیروں پر اس کا اثر ظاہر نہ ہوگا **وان سمعوا** اور اگر ایسے لوگوں نے سنا جو نماز کی حالت میں ہوں خواہ امام کی حیثیت سے یا مقتدیوں کی حیثیت سے آیت سجدہ کو ایسے شخص سے جو ان کے ساتھ نماز میں نہیں ہے۔ف۔ تو ان پر سجدہ واجب ہوگا لیکن **لم يسجدوها الخ** یہ لوگ نماز میں اس سجدہ کو ادا نہ کریں۔

لانها ليست بصلاتية لان سماعهم هذه السجدة ليس من افعال الصلوة و سجدوها بعدها......الخ

کیونکہ یہ سجدہ نمازی سجدہ نہیں ہے، کیونکہ ان کا اس سجدہ کو سن لینا کچھ نماز کے افعال میں سے نہیں ہے۔ف۔ کیونکہ نماز کا حق تو ایسا ہے کہ اس حالت میں اللہ کے درمیان میں بالکل ڈوبا ہوا رہے، اور ادب و توجہ و حضوری قلب سے اس طرح سنے کہ نماز کے باہر کی کوئی بات بھی نہ سنے، ایسے میں سن لینا خلاف ادب کام ہوا، اور نماز کا یہ فعل نہیں رہا، لیکن نماز کے بعد اس سجدہ کو ادا کرلیں، **لتحقق سببها** کیونکہ اس سجدہ کا سبب یعنی سننا پایا جا چکا ہے۔

ولو سجدوها في الصلوة لم يجزهم لانه ناقص لمكان النهي فلا يتادى به الكامل......الخ

اور اگر ان لوگوں نے نماز ہی میں سجدہ ادا کرلیا تو یہ ادا کافی نہ ہوگا **لانه ناقص الخ** کیونکہ یہ ادا تو ناقص ہے ممانعت کی وجہ سے اس لئے جس طرح اسے پورا ادا ہونا چاہئے ویسا نہ ہو سکا۔ف۔ اور جو چیز ناقص ادا ہوتی ہے اسے دوبارہ کرنا واجب ہو جاتا ہے، اسی لئے فرمایا **واعادوها الخ** اور اس سجدہ کو دوبارہ ادا کرلینا چاہئے کیونکہ دوبارہ ادا کرنے کا سبب ثابت ہو چکا ہے۔ف۔ یعنی ناقص ادا کرنا ہی اگر اعادہ کا سبب ہے تو اعادہ کرلیں، اور علامہ عینیؒ نے **تقرر سببها** کی شرح میں لکھا ہے کہ اس سے مراد غیر مجور شخص سے سننا مراد ہے، لہٰذا یہ ضمیر سجدہ کی طرف لوٹی جو کہ سہو ہے، اور صحیح یہ ہے کہ یہ ضمیر اعادہ کی جانب لوٹ رہی ہے، جیسا کہ بندہ مترجم نے ترجمہ کیا ہے۔م۔

ولم يعيدوا الصلوة لان مجرد السجدة لاينا في احرام الصلوة......الخ

اور اس نماز کا اعادہ نہ کریں۔ف۔ اس نماز میں جس میں خارج میں سنا ہوا سجدہ ادا کرلیا ہو **لان مجرد الخ** کیونکہ صرف یہ تلاوت کا سجدہ ادا کر دینا نماز کے احرام کے مخالف نہیں ہے۔ف۔ اس لئے نماز میں خلل نہ ہوگا اور اسی لئے اسے دوبارہ پڑھنے کی

ضرورت نہیں ہے بلکہ نہیں پڑھنی چاہئے۔ م۔ اور قول صحیح کے مطابق اکثر اماموں کا یہی مذہب ہے۔ الخلاصہ۔ ع۔ ھ۔

وفی النوادر انھا تفسد لانھم زادوا فیھا مالیس منھا و قیل ھو قول محمد......الخ

اور نوادر میں روایت ہے کہ نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ ان لوگوں نے اپنی نماز میں ایسا سجدہ بڑھادیا جو نماز میں سے نہیں ہے وقیل ھو الخ اور بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ نماز کا فاسد ہونا امام محمدؒ کا قول ہے۔ ف۔ اور صحیح قول یہ ہے کہ بالاتفاق فاسد نہیں ہے، جیسا کہ شیخ الاسلامؒ نے شرح مبسوط میں لکھا ہے۔ ع۔

واضح ہو کہ نوادر کی روایت اس بات کی دلیل ہے کہ اگر نماز میں کوئی عمداً کسی فعل کو زیادہ کرے تو نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ سہواً زیادہ کرنا تو بالاتفاق مفسد نہیں ہے، جیسا کہ سہو کے بیان میں گذر گیا ہے، اچھی طرح محفوظ رکھ لیں، اگر منفرد یا امام نے خود آیت سجدہ پڑھ کر سجدہ کیا، پھر اسی کو خارج سے سنا، تو ظاہر الروایۃ میں اسے دوبارہ پڑھنا ضروری نہیں، اور اگر پہلے نماز کے باہر سے سنا پھر خود بھی وہ آیت تلاوت کی تو بھی فتاویٰ السراج میں یقین کے ساتھ کہا ہے کہ اعادہ نہیں ہے۔ النہر الفائق۔ سجدہ تلاوت کے واسطے افضل حکم یہ ہے کہ سجدہ کرنے اور سجدہ کے بعد باقی سورہ یا کچھ دوسری سورت کو پڑھ کر رکوع کرے، اگر آیت سجدہ تلاوت کر کے فوراً کر دیا اس نیت سے کہ سجدہ تلاوت ادا ہو جائے گا تو جائز ہوگا، اور ہم لوگ اسی قول کو قبول کرتے ہیں، اور اگر آیت سجدہ تلاوت کرنے کے بعد کچھ اور بھی آیتیں پڑھ لیں تو اب رکوع کی حالت میں اس سجدہ کو ادا نہیں کیا جا سکتا ہے، اس سجدہ کو ادا کرنے کے لئے نیت کی تو اظہر یہ ہے کہ جائز نہ ہو، جیسے کہ رکوع سے اٹھ کر نیت کی تو بالاجماع جائز نہیں ہوگا، واضح ہو کہ اوپر میں یہ بتایا گیا کہ نماز سے باہر کے آدمی نے نمازی سے آیت سجدہ سنی تو اس پر سجدہ واجب ہے، اب یہاں اسی کی ایک دوسری صورت بیان کر رہے ہیں

فان قرأھا الامام و سمعھا رجل لیس معه فی الصلوۃ فدخل معه بعد ما سجدھا الامام لم یکن علیه ان یسجدھا لانه صار مدر کالھا بادراك الرکعة وان دخل معه قبل ان یسجدھا سجدھا معه لانه لو لم یسمعھا سجدھا معه فھھنا اولی وان لم یدخل معه سجدھا لتحقق السبب و کل سجدۃ و جبت فی الصلوۃ فلم یسجدھا فیھا لم تقض خارج الصلوۃ لانھا صلاتیة ولھا مزیة الصلوۃ فلاتتأدی بالناقص.

ترجمہ:- اگر امام نے آیت سجدہ تلاوت کی اور اسے ایسے شخص نے بھی سن لیا جو اس کے ساتھ نماز میں شریک نہیں ہے، اور امام کے سجدہ تلاوت ادا کر لینے کے بعد وہ شخص امام کی نماز میں شریک ہو گیا تو اب اس پر اس سجدہ کو ادا کرنا ضروری نہ ہوگا، کیونکہ اس رکعت کو پا کر وہ بھی سجدہ کو حکماً ادا کرنے والا مانا جائے گا، اور اگر امام کے سجدہ ادا کرنے سے پہلے اس کے شریک ہو گیا تو بھی یہ بھی امام کے ساتھ سجدہ کرے گا، کیونکہ اگر یہ اس آیت سجدہ کو نہ سنتا جب بھی تو اس کے ساتھ سجدہ کرتا تو اس صورت میں بدرجہ اولیٰ سجدہ کرلے گا، اور اگر یہ شخص امام کے ساتھ شریک نہ ہوا تب بھی اس سجدہ کو ادا کرے گا سبب متحقق ہو جانے کی وجہ سے، اور ہر وہ سجدہ جو نماز میں واجب ہوا ہو اگر نماز میں اسے ادا نہ کر سکا ہو تو وہ نماز سے علیحدہ قضاء نہیں کیا جائے گا، کیونکہ جو سجدہ لازم ہوا ہے نماز کا سجدہ ہے اور اسے نماز کے ساتھ ایک خاص خصوصیت ہے اس لئے وہ ناقص طور پر ادا نہ ہوگا۔

توضیح:- اگر کسی ایسے شخص نے جو ابھی تک نماز میں داخل نہیں ہوا ہے امام سے آیت سجدہ سن لی اور امام کے سجدہ تلاوت کو ادا کر لینے کے بعد نماز میں شریک ہو گیا، یا امام کے سجدہ کرنے سے پہلے شریک ہوا، امام سے خارج نماز آیت سجدہ سنی اور پھر اقتداء نہیں کی، نماز میں سجدہ واجب ہوا اور اس میں سجدہ ادا نہیں کیا دلیل ایک نماز میں آیت سجدہ سنی اور دوسری نماز میں اسے ادا کیا وقت وجوب

آیت سجدہ پڑھ کر نماز میں داخل ہوا اور اسی آیت کو پڑھا اور سجدہ کیا

فان قرأها الامام و سمعها رجل ليس معه في الصلوة فدخل معه بعد ما سجدها الامام......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے لم يكن عليه الخ تو اب اس پر سجدہ واجب نہیں رہا کہ سجدہ کرے۔ف۔اصل میں اسی طرح مطلقاً مذکور ہے، لیکن یہ اس صورت میں کہ اس نے یہی آخری رکعت پائی ہو، اگر چہ رکوع میں ملا ہو لانه صار الخ کیونکہ یہ شخص رکعت پانے سے اس سجدہ کو پانے والا ہو گیا۔ف۔اور اگر اس نے وہی رکعت نہیں بلکہ دوسری رکعت پائی تو فراغت کے بعد سجدہ ادا کرلے،الکافی۔ھ۔فع۔

وان دخل معه قبل ان يسجدها سجدها معه لانها لو لم يسمعها سجدها معه......الخ

اور اگر امام کے سجدہ کرنے سے پہلے وہ امام کے ساتھ داخل ہو گیا تو امام کے ساتھ سجدہ کرے کیونکہ اگر وہ آیت سجدہ کو سنتا بھی نہیں تو بھی اس صورت میں امام کے ساتھ اس پر سجدہ واجب تھا، اس لئے اب تو بدرجہ اولی واجب ہو گا وان لم يدخل الخ اور اگر امام کے ساتھ وہ نہ ہوا تو اس سجدہ کو ادا کرلے، لتحقق الخ کیونکہ سبب تو پایا جاچکا ہے یعنی اب سنا۔ف۔اور اگر امام نے بالکل ہی سجدہ نہیں کیا تو صرف یہی شخص نماز سے فراغت کے بعد ادا کرے۔م۔

و كل سجدة و جبت في الصلوة فلم يسجدها فيها لم تقض خارج الصلوة......الخ

اور ہر وہ سجدہ جو نماز کی تلاوت میں واجب ہوا پھر اسے نماز میں ادا نہیں کیا تو پھر وہ نماز سے باہر ادا نہ ہو گا۔ف۔مگر اس صورت میں جبکہ نماز فاسد ہو جائے کسی مجبوری کی وجہ سے، سوائے حیض اور مرتد ہونے کے، اور اگر خارج ہونے کی بجائے نماز سے فارغ ہونے کے بعد فساد ہو تا استثناء کی ضرورت نہ ہوتی لیکن خارج کہنے سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ سلام سے فارغ ہونے کے بعد جب تک کسی کلام وغیرہ سے خارج نہ ہو اس وقت تک قضاء کر سکتا ہے اگر چہ فارغ ہو گیا ہو، پھر اگر نماز سے خارج ہو گیا اور سجدہ نہ کیا تو اب اس کا کفارہ صرف توبہ ہے۔البدائع۔لانها صلوتية الخ کیونکہ یہ سجدہ تو نماز کا ہو گیا، نماز یہ سجدہ کو نماز کی فضیلت حاصل ہے اس لئے وہ ناقص سے ادا نہ ہو گا۔ف۔کیونکہ اس نماز سے خارج ہو کر غیر نمازی حالت میں سجدہ ہو گا تو وہ ناقص ہو گا، اور اگر کسی دوسری نماز میں بالقصد ادا کرے گا تو وہ نماز ہی فاسد ہو جائے گی، کیونکہ سجدہ اگر چہ نماز کا عمل ہوتا ہے مگر یہ سجدہ اس نماز کا حصہ نہیں ہے، البتہ اگر اسی آیت کو اس نماز میں تلاوت کرلے تو یہ دوسرا سجدہ ہو جائے گا، اور پہلا سجدہ چونکہ نماز یہ ہے ہو چکا ہے، اب اس سجدے میں داخل نہ ہو گا۔م۔سجدہ تلاوت فی الفور واجب نہیں ہوتا ہے، یہی قول مختار ہے۔ف۔لیکن نماز میں فی الفوز لازم ہوتا ہے۔ت۔بدائع وغیرہ کی عبارت میں اس قسم کی تطبیق بہتر ہے۔م۔

ومن تلا سجدة فلم يسجدها حتى دخل في صلوة فاعادها و سجد اجزته السجدة عن التلاوتين لان الثانية اقوى لكونها صلاتية فاستتبعت الاولى و في النوادر يسجد اخرى بعد الفراغ لان للاولى قوة السبق فاستوتا قلنا للثانية قوة اتصال المقصود فترجحت بها وان تلاها فسجد ثم دخل في الصلوة فتلاها سجد لها لان الثانية هي المستتبعة ولا وجه الى الحاقها بالاولى لانه يؤدي الى سبق الحكم على السبب.

ترجمہ:-جس نے کوئی آیت سجدہ تلاوت کی، اور اسے ادا کئے بغیر نماز شروع کر دی، پھر اسی ایت کی نماز میں تلاوت کی اور نماز ہی میں اسے ادا کر دیا تو یہی ایک سجدہ دونوں تلاوتوں کے لئے کافی ہو گا، کیونکہ دوسرا نماز یہ ہونے کی وجہ سے زیادہ قوی ہو گر اس لئے پہلا سجدہ اس کے تابع ہو جائے گا، لیکن نوادر میں ہے کہ وہ فارغ ہونے کے بعد اور بھی ایک سجدہ ادا کرلے گا، کیونکہ پہلے سجدہ کو اس کے پہلے ہونے کی وجہ سے ایک خصوصیت اور قوت ہے اس لئے دونوں اپنی اپنی خصوصیت کی وجہ سے برابر ہو گئے، ہم نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ دوسرے سجدہ کو ایک خاص خصوصیت حاصل ہے اس طرح سے کہ اسے اصل مقصود کے ساتھ قو

اتصال حاصل ہے لہٰذا اس کو ترجیح حاصل ہو گی، اور آیت سجدہ ادا کرے گا، کیونکہ یہی دوسرا سجدہ بعد میں آنے والا ہے اور اسے پہلے سجدہ کے ساتھ ملانے کی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ حکم سبب سے مقدم ہو گیا۔

توضیح:۔ خارج نماز آیت سجدہ پڑھ کر سجدہ کیا اور پھر نماز میں وہی آیت پڑھی، تلاوت کرنے والے نے خارج نماز آیت سجدہ پڑھ کر سجدہ کیا اور نمازی نے اس کی متابعت کی نیت سے سجدہ کیا۔

ومن تلا سجدة فلم يسجدها حتى دخل فى صلوة فاعادها و سجد اجزته السجدة......الخ

اور جس شخص نے آیت سجدہ تلاوت کی۔ ف۔ یعنی نماز سے باہر، اور اسے ادا نہیں کیا۔ ف۔ کیونکہ تاخیر کرنا جائز ہے، حتی دخل الخ یہاں تک کہ کسی نماز میں داخل ہو گیا (نماز شروع کر دی)۔ ف۔ خواہ فرض ہو یا نفل ہو فاعادها الخ پھر اسی آیت سجدہ کو نماز میں دوبارہ پڑھا اور سجدہ کیا تو یہی سجدہ دونوں تلاوتوں کے لئے کافی ہو گیا۔ ف۔ اگرچہ اس نے نماز سے پہلے سجدہ ادا کرنے کی نیت نہ کی ہو۔ الخلاصہ۔

لان الثانية اقوى لكونها صلاتية فتبعت الاولى و فى النوادر يسجد اخرى......الخ

کیونکہ دوسرا سجدہ تو پہلے سجدہ سے زیادہ قوی ہے، کیونکہ وہ نمازیہ ہے اس لئے اس نے پہلے سجدہ کو اپنے تابع کر لیا، یہی ظاہر الروایۃ ہے و فى النوادر الخ اور نوادر میں مذکور ہے کہ نماز سے فراغت کے بعد دوسرا سجدہ ادا کرے، کیونکہ پہلے سجدہ کو پہلے واجب ہونے کی وجہ سے ایک قوت حاصل ہے اس لئے دونوں سجدے قوت میں برابر ہو گئے، ف، اور پہلا جب کمزور نہ رہا تو نمازیہ سجدہ اسے اپنے پیچھے نہ لگا سکتا ہے، اس لئے فراغت کے بعد اسے ادا کرے۔

قلنا للثانية قوة اتصال المقصود فترجحت بها......الخ

اسکا ہم یہ جواب دیتے ہیں کہ دوسرے سجدے یعنی صلوتیہ کو مقصود سے متصل ہونے کی قوت ہے اسلئے صلوتیہ کو ترجیح حاصل ہو گی۔ ف۔ اتصال مقصود سے مراد ادائے سجدہ ہے۔ ع۔ ک۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ سجدہ نمازیہ کو تو فوراً ادا کرنا ضروری ہوتا ہے، اس لئے یہ متصل بہ مقصود ہوا، اور دوسرے سجدہ کو فوری ادا کرنا واجب نہیں ہوتا ہے، اس لئے پہلے کے پیچھے لگ گیا۔ م۔

وان تلاها فسجد ثم دخل فى الصلوة فتلاها سجد لها لان الثانية هى المستتبعة......الخ

اور اگر خارج نماز اس کی تلاوت کر کے سجدہ کیا پھر نماز میں داخل ہو کر اسی آیت سجدہ کی تلاوت کی تو حکم یہ ہو گا۔ سجد لها اس کے واسطے سجدہ کرے۔ ف۔ کیونکہ مجلس بدل گئی ہے اور تلاوت کی وجہ سے سبب وجوب پیدا ہوا، اس لئے یہ دوسرا سجدہ پہلے سجدے کے تابع نہ ہو گا۔ لان الثانية کیونکہ دوسرا سجدہ جو نمازی ہے یہی تو اپنے پیچھے لگانے والا تھا تو یہ قوی سجدہ اس ضعیف سجدہ کے تابع نہ ہو گا جو خارجی ہے۔ اب اگر یہ کہا جائے کہ اسے بھی پہلے سجدے کے ساتھ کر دیتے ہیں تو گویا یہ بھی خارجی سجدہ ہو جائے گا، تو اس صورت میں پہلے سجدہ ادا کرنے کے ساتھ ادا ہو جائے گا، جبکہ اسی کے ساتھ اسے ملا دیا جائے۔ جواب دیا کہ ہم الحاق نہیں کرتے۔

ولا وجه الى الحاقها بالاولى لانه يؤدى الى سبق الحكم على السبب......الخ

اور پہلے سجدہ کے ساتھ اسے لاحق کرنے کی کوئی وجہ موجود نہیں ہے۔ ف لاحق کرنا ممنوع ہے۔ لانه يودى الخ اس لئے کہ اسکا حاصل یہ نکلے گا کہ سبب سے حکم مقدم ہو جائے۔ یعنی یہاں سبب تو تلاوت ہے۔ اور تلاوت کے بعد ہی ادائے سجدہ کا حکم واجب ہوتا ہے، اور اس جگہ تلاوت پیچھے۔ اب اگر پہلے سجدہ کے ساتھ ملا کر اس سجدہ کی ادا ہو جائے تو سب سے پہلے حکم موجود ہونا لازم آئے گا جو ممنوع اور صحیح نہیں ہے۔ م۔

ایک شخص بیٹھا تلاوت کرتا ہے اس نے آیت سجدہ پڑھ کر سجدہ کیا اور وہاں ایک نمازی نے سن کر نماز میں اس کی متابعت کی نیت سے سجدہ کرلیا تو یہ نماز فاسد ہو جائے گی، البتہ اگر نماز سے باہر ہو تو مستحب ہے کہ تلاوت کرنے والے کی اتباع کرے اور اس سے پہلے سر نہ اٹھائے۔ الخلاصہ۔ اور اگر سننے والے کئی افراد ہوں تو تلاوت کرنے والے کے پیچھے صف باندھ کر اس کی امامت میں سجدہ کریں۔ فع۔ البحر۔ واضح ہو کہ سجدہ تلاوت کی صفتوں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ کئی سجدے جمع ہو کر ایک دوسرے میں داخل ہو جاتے ہیں، یہاںتک کے کبھی ایک ہی سجدہ سب کے لئے کافی ہو جاتا ہے، اگرچہ تلاوت اور سماع دونوں سے مل کر وجوب ہوا ہو، مگر شرط یہ ہے کہ آیت اور مجلس دونوں متحد ہوں، اور اگر ایک بھی مختلف ہو جائے تو تداخل کا حکم نہ ہو گا، المحیط۔ اسی لئے فرمایا ہے۔

ومن كرر تلاوة سجدة واحدة في مجلس واحد اجزته سجدة واحدة فان قرأها في مجلسه فسجدها ثم ذهب ورجع فقرأها سجدها ثانية وان لم يكن سجد للاولى فعليه سجدتان والاصل ان مبنى السجدة على التداخل دفعا للحرج وهو تداخل في السبب دون الحكم وهو اليق بالعبادات والثاني بالعقوبات وامكان التداخل عند اتحاد المجلس لكونه جامعا للمتفرقات فاذا اختلف عاد الحكم الى الاصل ولا يختلف بمجرد القيام.

ترجمہ:- اگر کسی شخص نے ایک ہی مجلس میں ایک ہی آیت سجدہ کی باربار تلاوت کی تو اخیر میں ایک سجدہ کرلینا اس کے لئے کافی ہوگا، اور اگر پڑھ کر اسی مجلس میں سجدہ کر کے کہیں چلا گیا پھر لوٹ کر اسی آیت کی تلاوت کی تو وہ دوسری مرتبہ پھر سجدہ کرے گا، اور اگر پہلی مرتبہ پڑھ کر سجدہ تو ادا نہیں کیا مگر کہیں جاکر دوبارہ آکر تلاوت کی تو اس صورت میں اسے دو سجدے ادا کرنے ہوں گے، اس مسئلہ کا قاعدہ یہ ہے کہ حرج کو دور کرنے کے خیال سے سجدہ کی بنیاد تداخل پر رکھی گئی ہے، یہ تداخل سبب میں ہوگا لیکن حکم میں نہ ہوگا، عبادت کے مواقع میں یہی بات زیادہ لائق ہے، اور دوسرے کا تعلق سزاؤں سے ہے، اور تداخل کا ہونا اسی وقت ممکن ہو گا جبکہ مجلس ایک ہو، کیونکہ مجلس متفرقات کے لئے جامع ہوا کرتی ہے، اور جب مجلس مختلف ہو جائے تو حکم بھی اپنی اصل پر لوٹ آئے گا اور مجلس صرف کھڑے ہونے سے نہیں بدلتی ہے۔

توضیح:- سننے والے کئی افراد ہوں، ایک مجلس میں ایک ہی آیت کئی بار پڑھی گئی ہو، مجلس بدلی ہوئی ہو

ومن كرر تلاوة سجدة واحدة في مجلس واحد اجزته سجدة واحدة.....الخ

اور جس کسی نے ایک ہی آیت سجدہ کو ایک ہی مجلس میں مکرر تلاوت کی ہو۔ ف۔ تو تداخل ہو جائے گا، یہاںتک کہ اجزته الخ اس کو ایک ہی سجدہ کرنا کافی ہو گا۔ ف۔ خواہ مقدم ہو یا مؤخر ہو۔ م۔ اسی طرح اگر ایک ہی جلسہ میں کسی نے خود تلاوت کی اور وہی آیت دوسرے کی تلاوت سے سنی تو بھی یہی حکم ہوگا، جیسا کہ المحیط میں ہے، کیونکہ حضرت موسیٰ اشعریؓ بصرہ کی مسجد میں لوگوں کو قرآن کی تعلیم دیتے اور مکرر آیت سجدہ پڑھنے کے باوجود ایک ہی بار کے سجدے پر اکتفاء فرماتے تھے، حضرت حسن و حسینؓ کے معلم یعنی ابو عبدالرحمن السلمیؒ تابعی بھی بار بار ایک آیت کو پڑھواتے اور ایک ہی سجدہ کرتے تھے۔ مع۔ یہ حکم اس وقت ہو گا جبکہ مجلس ایک ہو۔

فان قرأها في مجلسه فسجدها ثم ذهب ورجع فقرأها سجدها ثانية.....الخ

اور اگر مجلس بدل گئی اس طریقہ سے کہ آیت سجدہ کو اپنی مجلس میں پڑھ کر سجدہ کیا پھر کہیں جاکر واپس آیا۔ ف۔ یہاںتک کہ مجلس بدل گئی فقرأها الخ پھر اسی آیت کو پڑھا تو دوبارہ سجدہ کرے اور پہلا کیا ہوا سجدہ کافی نہ ہو گا کیونکہ مجلس بدل گئی ہے، بخلاف

اس کے اگر مجلس نہیں بدلتی تو پہلا سجدہ ہی کافی ہوتا، جیسے ایک مجلس میں سب کے آخر میں ایک سجدہ کرے تو وہ کافی ہو جائے گا، بر خلاف مجلس بدل جانے کے کہ سب کے آخر میں بھی ایک سجدہ کرنے سے کافی نہ ہوگا، اسی بناء پر فرمایا ہے۔

وان لم یکن سجد للاولی فعلیه سجدتان والاصل ان مبنی السجدة علی التداخل......الخ

اور اگر اس نے پہلی مجلس کا سجدہ ادا نہیں کیا تو اب اس پر دو سجدے لازم ہوں گے۔ف۔ جیسے کہ دوسری آیت ہو، اگرچہ ایک ہی مجلس ہو، تو ہر ایک کے واسطے علیحدہ سجدہ واجب ہو، لیکن حرج کے خیال کی بناء پر استحسانا تداخل ہو جاتا ہے، پھر تداخل کی دو صورتیں ہوتی ہیں، ایک یہ کہ سبب میں تداخل ہو جائے، دوسرے یہ کہ ہر سبب موجب رہے لیکن ہر ایک کا جو حکم ہے وہ ایک دوسرے میں داخل ہو جائے، اسی کو حکم میں تداخل ہونا کہا جاتا ہے، اب یہاں جو تداخل ہو رہا ہے مصنفؒ اسی کو بیان فرمارہے ہیں۔

وهو تداخل فی السبب دون الحکم وهو الیق بالعبادات والثانی بالعقوبات......الخ

اور یہ تداخل جو سجدہ تلاوت میں ہے یہ سبب میں تداخل ہے نہ حکم میں۔ف۔اور یہاں سجدہ کا سبب تلاوت کرنا ہے یا اس کا سننا ہے، اور اس کا حکم یہاں سجدہ کا واجب ہونا ہے، پس یہاں مجلس ہوئی تو تلاوت یا سماعت مکرر ہونے کی وجہ سے تداخل ہو کر ایک ہی سماعت کے حکم میں یا ایک ہی تلاوت کے حکم میں قرار دی گئی، اسی لئے ایک ہی سجدہ واجب ہوا اس لئے تداخل سبب بنا، اور اگر سبب میں تداخل نہ ہوتا بلکہ ہر تلاوت یا سماعت سے ایک مستقل سجدہ واجب ہوتا، پھر اداء سجدہ جو کہ حکم ہے اس وقت مختلف اداء میں تداخل ہوتا، یہانتک کہ ایک اداء سبب فعل کے منزل میں ہوتی، اس طرح تداخل ہو جاتا، اور نتیجہ دونوں کا ایک ہی رہا لیکن یہاں تداخل کو سبب قرار دیا۔

وهو الیق بالعبادات والثانی بالعقوبات وامکان التداخل عند اتحاد المجلس لکونه جامعا......الخ

اور عبادت کے ساتھ یہی تداخل زیادہ مناسب ہے۔ف۔ یعنی سبب میں تداخل مان لینا عبادات کے ساتھ مناسب ہے، اس لئے اگر سب کو علیحدہ اور مستقل مان لیا جائے تو ہر ایک سبب سے ایک مستقل واجب ہوگا، تو ایک ہی آیت کی تعلیم کرنے میں ہر بار کی تلاوت سے متعدد سجدے لازم آئینگے، پھر ہم نے یہ دیکھا کہ اس میں ایک حرج عظیم لازم آتا ہے، جب کہ شریعت نے حرج کو اٹھادیا ہے اس لئے ایک ہی سجدہ سب کے قائم مقام کافی نظر آیا، لیکن شریعت نے عبادات میں احتیاط کو بھی واجب کیا ہے، عبادات کا مطلب یہ ہوا کہ ہر بار کے لئے علیحدہ سجدہ کیا جائے، اور جب حرج کا خیال کرنے کی وجہ سے تداخل کو حکم قرار دیا تو احتیاط کو چھوڑ دیا، یہ خرابی اس وجہ سے لازم آئی کہ تداخل حکمی ٹھہرالیا گیا ہے، اور اگر ہم تداخل سببی رکھیں تو تمام اسباب تلاوت و سماعت کے ایک کے حکم میں ہو جائینگے، اس لئے ایک ہی فعل سجدہ واحد پایا گیا، اور کوئی حرج بھی لازم نہیں آیا، الحاصل اس جگہ تداخل سببی زیادہ لائق ہوا۔

والثانی بالعقوبات وامکان التداخل عند اتحاد المجلس لکونه جامعا للمتفرقات......الخ

اور تداخل حکمی عقوبات کے زیادہ لائق ہے، ف یعنی شریعت نے جو سزائیں مقرر کی ہیں ان میں ہر سبب کو موجب مان کر ان کے احکام میں تداخل ٹھہرانا اولی ہے کیونکہ عقوبات میں احتیاط کرنے کو کچھ واجب نہیں کیا گیا ہے بلکہ شبہہ پانے کی صورت میں حدود اور مقررہ سزاؤں کو ختم کر دینا ہے شرعی فیصلہ ہے، جس میں راز کی یہ بات ہے کہ سزائیں اور عقوبات تو لوگوں کو دھمکانے اور مرعوب کرنے کے لئے ہوا کرتی ہیں، اور اصل مغفرت تو سچی توبہ پر موقوف ہے، بس مختلف اسباب موجبہ پائے جانے کے باوجود ان کا اثر ایک ہی رہ جائے تو باقی اللہ تعالی کے عفو و کرم کی طرف منسوب ہونگے، اس کے علاوہ شریعت کی مصلحت تو ایک سے ہی حاصل ہو جاتا ہے، بخلاف اس کے جب اسباب مختلف ہوں مثلاً چوری کرنا، زنا کرنا تو ہر ایک کی سزا ہوگی جیسے اس صورت میں جبکہ آیات سجدہ مختلف ہوں، پھر تداخل سبب کا نتیجہ سجدہ میں یہ ہوگا کہ آیت سجدہ کسی نے تلاوت کی اور سجدہ ادا

کرلیا، پھر اسی مجلس میں اسی آیت سجدہ کی تلاوت کی تو وہی سجدہ کافی رہے گا، اور تداخل حکم کا نتیجہ سزاؤں میں یہ ہوگا کہ کسی نے زنا کیا اور اسے حد لگائی گئی پھر زنا کیا تو پھر حد جاری کی جائیگی، اور اگر ایک زنا کیا اور حد جاری نہیں کی گئی تھی کہ اس نے پھر یکے بعد دیگرے کئی زنا اور کر لئے اس کے بعد اگر اس پر حد جاری کرنے کا حکم ہو تو صرف ایک حد جاری ہوگی، اور احکام میں تداخل ہو جائیگا۔

شمس الائمہ سرخسیؒ نے سجدہ میں تداخل کی وجہ ضعیف سمجھی، بلکہ فرمایا ہے کہ سجدہ کا واجب ہونا اس آیت کی تعظیم اور احترام کے لئے ہے جو ایک مجلس میں ایک مرتبہ ادا کرنے سے پورا ہو جاتا ہے، اسی لئے اسی مجلس میں دوبارہ سجدہ کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے، لیکن میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ نظیر تو رسول اللہ ﷺ پر درود بھیجنے میں ایک قول کے مطابق ہے، فافہم، م۔
خلاصہ یہ ہوا کہ تمام سجدوں کا مدار حرج کا خیال رکھتے ہوئے تداخل سببی پر ہے۔

وامکان التداخل عند اتحاد المجلس لکونہ جامعا للمتفرقات فاذا اختلف عاد الحکم.....الخ
اور شرعاً اس تداخل کا ممکن ہونا اسی صورت میں ہوگا جب کہ مجلس متحد بھی ہو، لکونہ جامعا الخ کیونکہ مجلس تو مختلف چیزوں کو جمع کرتی ہے، ف یعنی شرعی مسائل اور نظائر میں شریعت نے ایک مجلس ہونے کے بارے میں یہ اعتبار کیا ہے کہ ایک مجلس بہت سی مختلف قسموں کی جامع ہوتی ہے اسی بناء پر عقد تو ایجاب اور قبول دونوں کے پائے جانے سے بندھ جاتا ہے (مکمل ہو جاتا ہے) حالانکہ دونوں کے پائے جانے کی کیفیت ہوتی ہے کہ مثلاً عقدہ نکاح میں زید نے ہندہ کو کہا کہ میں نے تجھے ہزار درہم مہر کے عوض اپنے نکاح میں لیا، اس جملہ کہنے سے اس وقت صرف ایجاب پایا گیا، اور اس کا قبول آئندہ ہوگا یعنی ہندہ جواب میں کہے کہ میں نے قبول کیا، اس میں ایجاب کا زمانہ قبول کے زمانہ سے پہلے پایا گیا اور ایجاب کے زمانہ کا قبول کا زمانہ مستقبل ہے اور قبول کے وقت ایجاب کا زمانہ ماضی ہو چکا ہے پھر جب ایک تو ایک زمانہ میں دوسرا دوسرے زمانہ میں ہو تو دونوں کا ملنا کیونکر تصور کیا جا سکتا ہے، کیونکہ دونوں متفرق ہیں، لیکن شریعت نے مجلس کے اتحاد کو جامع قرار دیا یعنی زید و ہندہ اگر اسی مجلس میں ہوں تو ایک ہی دونوں کے ایجاب و قبول کو جمع کر دے گی، اسی طرح عقد بیع میں بائع اور مشتری کا ایجاب و قبول بھی ایک مجلس میں جمع ہو جانے سے عقد ہو جاتا ہے، اسی طرح جس نے زنا کیا اس کا چار بار اقرار کرنا حد جاری کرنے کو لازم کر دیتا ہے، پس اگر کسی بندہ خدا سے زنا صادر ہو جائے اور وہ اپنے گناہوں سے توبہ کرے اور اس امید سے اپنے اوپر حد جاری کرنی چاہی کہ اللہ تعالے معاف کرے، اس خیال کے بعد وہ مسلمانوں کے حاکم کے پاس ایک ہی مجلس میں چار بار اقرار زنا کر لے تو اسے صرف ایک ہی اقرار مانا جائے گا کیونکہ ایک ہی مجلس ہونے کی وجہ سے یہ چاروں اقرار مل کر ایک ہو گیا اور اگر چار مجلسوں میں ایک ہی اقرار کیا تو اب چار بار ہو گئے اس بناء پر حد لازم ہو جائیگی، اور مجلس کے متحد اور مختلف ہونے کا بیان عنقریب انشاء اللہ بیان کیا جائے گا۔
اب مسئلہ کی توضیح یہ ہے کہ اگر ایک ہی آیت سجدہ کو بار بار تلاوت کرنے کی ضرورت پیش آئے تو ہر بار کے لئے ایک ایک سجدہ لازم کرنے سے ایک حرج لازم آئے گا جبکہ شرعاً حرج کو اٹھا لیا گیا ہے۔ لیکن عبادات کے مواقع میں احتیاط کرنا ———— بھی لازم ہے، اس لئے ہم کہتے ہیں کہ تلاوت تو سبب ہے اور ادائے سجدہ کا واجب ہونا تلاوت کا حکم ہے، پس اگر ہر بار کی تلاوت علیحدہ علیحدہ سبب رہے تو احتیاط کا تقاضا یہی ہوگا کہ ہر بار کا سجدہ جدا جدا لازم ہو، اگرچہ یہ بھی ممکن ہے کہ تمام سجدوں میں تداخل ہو جائے یہاں تک کہ ایک ہی سجدہ سے سب ادا ہو جائیں، لیکن یہ بات احتیاط کے خلاف ہے اور اگر ہر بار کی تلاوت ہی متداخل کر لیں یعنی یہ فرض کر لیا جائے کہ ساری تلاوتیں ایک ہی کے درجہ میں ہیں تو ان سے ایک ہی سجدہ واجب ہوگا، اس طرح حرج بھی نہ ہوگا اور احتیاط کے خلاف بھی نہ ہوگا۔

لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ تمام تلاوتوں کو ملا کر ایک تلاوت کے برابر شمار کرنا شرعاً کب جائز ہوگا، تو جواب یہ ہوگا کہ جب ساری تلاوتیں ایک ہی مجلس میں ہوں تو وہی ایک مجلس سب کو جمع کر لے گی، جیسے وہ عقد میں یا چار بار زنا کے اقرار میں کرتی ہے، پس تلاوتوں کا تداخل ہونا ایک مجلس ہونے کی صورت میں ممکن ہوا، تو ہم نے کہا ہے کہ جب ایک ہی مجلس میں ایک ہی

آیت سجدہ کو کئی بار کوئی تلاوت کرلے تو تلاوتیں ایک دوسرے میں داخل ہو کر ایک ہی سجدہ واجب ہوگا تاکہ شرعاً حرج دور ہو جائے۔

فاذا اختلف عاد الحکم الی الاصل و لا یختلف بمجرد القیام.....الخ

پھر جس صورت میں کہ مجلس مختلف ہوگی حکم بھی اپنے اصل کی طرف لوٹ جائیگا، ف یعنی ہر تلاوت کے واسطے علیحدہ علیحدہ سجدہ واجب ہوگا، کیونکہ مجلس تو ایک نہیں ہے جو اسباب کو متحد کردے، اس لئے ہم نے کہا ہے کہ مختلف مجلسوں میں کئی سجدوں کی آیتیں تلاوت کیں تو ہر آیت کے واسطے اسکا سجدہ واجب ہوگا، پھر یہ بھی جاننا چاہئے کہ تلاوت کرنے والا جس جگہ ہے خواہ کھڑا تلاوت کرتا ہو یا بیٹھا تلاوت کرتا ہو وہ اس کی مجلس ہوگی، اور اگر اسی جگہ اسی کام میں ایک ہی آیت بار بار تلاوت کی تو حقیقتاً مجلس ایک ہی ہے اور بعض صورتوں کو شریعت نے حکماً ایک ہی جگہ مان لیا ہے جیسے چھوٹی کوٹھری یا مسجد میں ایک کونہ سے دوسرے کونہ میں چلا گیا تو ایک مجلس کے حکم میں ہوگا، اور اگر اسی جگہ بیٹھا رہا لیکن تلاوت چھوڑ کر دہیں پر کھڑا ہو کر کھانا کھاتا رہا، پھر اسی جگہ تلاوت شروع کردی، تو اب حکماً دوسری مجلس ہو جائیگی۔

و لا یختلف بمجرد القیام.....الخ

اور اگر بیٹھ کر تلاوت کرنے والا صرف کھڑا ہو گیا تو اس سے مجلس نہیں بدلے گی، اور اگر کھڑے ہو کر باتیں کیں یا کئی لقمے کھالئے یا اسی قسم کا اور کوئی کام کیا تو اس سے مجلس بدل جائے گی، اسی لئے کہا ہے کہ اگر تلاوت کرنے والا صرف کھڑا ہو جائے کسی مقصد کے بغیر تو مجلس نہیں بدلے گی۔

بخلاف المخیرۃ لانه دلیل الاعراض و هو المبطل هنا لك و فی تسدیة الثوب یتکرر الوجوب و فی المنتقل من غصن الی غصن کذلك فی الاصح و کذا فی الدیاسة للاحتیاط و لو تبدل مجلس السامع دون التالی یتکرر الوجوب علی السامع لان السبب فی حقه السماع و کذا اذا تبدل مجلس التالی دون سامع علی ماقیل و الاصح انه لا یتکرر الوجوب علی السامع لما قلنا.

ترجمہ:- بخلاف مخیّرہ کے (اس عورت کے جسے طلاق لینا کا اختیار دیا گیا ہو) کیونکہ اس کا کھڑا ہو جانا اس اختیار کو ناپسند کرنے کی دلیل ہے، اور اس جگہ اس اختیار کو باطل کرنے والا ہوگا، اور کپڑا بنتے ہوئے ادھر سے اُدھر ہونے سے وجوب سجدہ مکرر ہو جائے گا، اور ایک شاخ سے دوسری شاخ پر منتقل ہو جانے سے قول اصح کے مطابق ایسا ہی حکم ہوگا، ایسا ہی کھلیان میں غلہ روندنے (مالش) کے وقت احتیاط کی وجہ سے، اور اگر سننے والے کی مجلس بدل جائے لیکن تلاوت کرنے والے کی نہ بدلے تو بھی ایسا ہی حکم ہے جیسا کہ کہا گیا ہے، لیکن قول اصح یہ ہے کہ سامع پر بھی وجوب بار بار نہ ہوگا اس دلیل کی بناء پر جو ہم نے پہلے بیان کردی ہے۔

توضیح مجلس بدلنے کی صورتیں، سننے والے کی مجلس بدلی، تلاوت کرنے والے کی مجلس بدلی

بخلاف المخیرۃ لانه دلیل الاعراض و هو المبطل هنالك.....الخ

بخلاف مخیّرہ (اسم مفعول) اس عورت کے جسے اختیار دیا گیا، ف یعنی کسی شوہر نے اپنی بیوی کو جو بیٹھی ہوئی تھی اس بات کا اختیار دیا کہ اگر تم چاہتی ہو تو اپنے نفس کو اختیار کرو (طلاق دے دو) تو اس وقت اس عورت کو اسی مجلس تک اختیار رہے گا چنانچہ اگر اس نے اسی مجلس میں کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا تو طلاق واقع ہو گئی، اور اگر عورت نے کھڑے ہو کر کہا تو واقع نہ ہوگی، اس سے اس بات کا وہم پیدا ہوا کہ کھڑے ہونے سے مجلس بدل جاتی ہے، تو مصنفؒ نے اس کا جواب دیا کہ صرف کھڑا ہونا مجلس کو نہیں بدلتا ہے جب تک کہ کسی مقصد کے ساتھ نہ ہو، اور اس مخیّرہ کے مسئلہ میں جو کھڑا ہونا اختیار کو باطل کرتا ہے وہ اس

وجہ سے۔ لانہ دلیل الخ کہ یہ کھڑا ہونا اس بات کی ناپسندیدگی کی دلیل ہے، ف یعنی عورت نے اختیار لینے سے اعراض کیا اور منہ موڑا ہے، پس یہ صرف کھڑا ہونا اعراض کے طریقہ سے نہیں ہے۔ وھو مبطل الخ اور اعراض کرنا یہاں اختیار کو باطل کر دیتا ہے، ف اس طرح عورت کا اختیار جاتا رہا، پس طلاق اس لئے نہیں ہوئی کہ عورت نے ایسی چیز کی ناپسندیدگی سے منہ موڑ لیا ہے، اور اس وجہ سے نہیں کہ کھڑے ہونے سے مجلس بدل گئی ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر وہ کھڑی رہتی اور اسی حالت میں اسے اختیار دیا جاتا اور وہ بیٹھ جاتی تو اس کا اختیار باقی رہ جاتا کیونکہ اس حالت میں بیٹھ جانا اعراض کی دلیل نہیں مانی جاتی ہے۔

وفی تسدیة الثوب یتکرر الوجوب وفی المنتقل من غصن الی غصن کذلک فی الاصح.....الخ

اور کپڑا بنتے وقت تانا تاننے کی آمد و رفت میں سجدہ بار بار واجب ہوتا رہے گا، اسی طرح ایک شاخ سے دوسری شاخ پر چلتے رہنے سے بھی مکرر ہوگا، فی الاصح الخ یہی اصح قول ہے، ف اور یہی حکم زمین جوتتے وقت کا بھی ہے۔ الکافی۔ وکذا فی الدیاسة الخ اور یہی حکم کھلیان روندنے (غلہ ملنے) میں ہے، ف۔ واضح ہو کہ مجلس نہیں بدلے گی بلکہ ایک ہی رہے گی، اگر بہت دیر ہو یا ایک لقمہ کھانا کھا لے یا ایک گھونٹ پانی پی لے یا صرف کھڑا ہو جائے بلا مقصد یا ایک دو قدم چلے یا چھوٹی کوٹھری ہو یا مطلقاً مسجد کے ایک کنارے سے دوسرے کنارے تک چلا جائے اگرچہ جامع مسجد ہو، اور جہاں سے اقتداء صحیح ہو یا کشتی میں سوار ہو کر چلے نماز پڑھے یا بغیر پڑھے، یا جانور پر نماز کی حالت میں ہو یا سوار ہو کر چلنے سے پہلے اتر پڑھے یا عمل قلیل ہو یا تسبیح و تہلیل یا قراءة القرآن، یا بیٹھے ہوئے سوتا رہے، یا پہلی رکعت میں بار بار پڑھے اصح قول کے مطابق ایسا ہی ہے کہ اس عرصہ کی ساری رکعتیں ایک مجلس کے حکم میں ہیں، الخلاصہ۔

اور جن صورتوں میں مجلس بدلتی ہے ان میں سے چند یہ ہیں بڑے گھر میں ایک کنارے سے دوسرے کنارے میں جانا۔ جانور پر بغیر نماز کے تلاوت کرنا۔ درمیان تلاوت میں کلام کرنا۔ قاضی خان کی روایت کے مطابق تین قدم چلنا، اور المحیط کی روایت کے مطابق چار قدم چلنا۔ چلتے ہوئے پڑھنا۔ بڑے دریا اور جھیل میں تیرنا۔ اور صحیح قول کے مطابق چھوٹے سے حوض محدود میں۔ یا چکی کے چاروں طرف گھومنا۔ اور زیادہ کھانے سے و پینے میں بھی استحسانا تبدیل ہے، کروٹ سے سونا۔ بیچنا اور اسی جیسے دوسرے کام۔ نماز کے لئے تحریمہ باندھنا۔ نماز سے خارج ہونا۔ یہاں تک کہ اگر تلاوت میں تحریمہ نماز باندھا اور بار بار پڑھا تو بار بار سجدہ بھی واجب ہوگا، اور نماز کے بعد سلام پھیر کر دوبارہ تلاوت کی تو دوسرا سجدہ واجب ہوگا، اگر مجلس واحد میں رہا مگر اس نے کہا کہ میں اب نہیں پڑھوں گا، پھر تلاوت شروع کر دی تو ایک ہی مجلس رہی، اور ایک ہی سجدہ کافی ہوگا، جیسا کہ کافی میں ہے۔ م۔

ولو تبدل مجلس السامع دون التالی یتکرر الوجوب علی السامع.....الخ

اور اگر سننے والے کی مجلس بدل گئی، اور تلاوت کرنے والے کی نہیں بدلی۔ یتکرر الخ تو سننے والے پر سجدہ مکرر واجب ہوگا، جب کہ اس نے آیت سجدہ مکرر سنی ہو، لان السبب الخ کیونکہ اس کے حق میں سجدہ واجب ہونے کا سبب تلاوت کا سننا ہے، ف اور اس کا سننا دو مجلسوں میں ہوا ہے، اور تلاوت کرنے والے کے حق میں سبب تلاوت کرنی ہے، اس لئے ایک مجلس ہونے سے اس پر ایک ہی سجدہ واجب ہوا، یہاں تک کہ اگر اس کی مجلس بدل گئی تو بالاتفاق تلاوت کے مکرر ہونے کی وجہ سے اس پر سجدہ بھی مکرر ہی واجب ہوگا۔

وکذا اذا تبدل مجلس التالی دون سامع علی ماقیل والاصح انہ لا یتکرر الوجوب علی.....الخ

اس طرح جب تلاوت کرنے والے کی مجلس بدلے لیکن سننے والے کی نہ بدلے، ف تو بھی سننے والے پر مکرر سجدہ واجب ہوگا، علی ما قیل کہے ہوئے قول کے مطابق، ف یعنی بعض مشائخ جن میں فخر الاسلامؒ بھی ہیں یہی کہا ہے۔ مع۔ اور کافی میں بھی بظاہر اسی قول کو ترجیح دی گئی ہے، ف، والاصح الخ لیکن اصح قول یہ ہے کہ سننے والے پر ایک سے زیادہ وجوب نہ ہوگا، اس

بناء پر جو ہم نے پہلے بیان کی ہے، ف یعنی اس کے حق میں وجوب کا سبب تلاوت نہیں ہے، تاکہ تلاوت کے مجلس بدلنے کا اس کے بارے میں اعتبار ہو، بلکہ اس کے بارے میں علیحدہ سبب ہے یعنی سماع ہے، اور اگر سامع کی مجلس نہیں بدلی تو مکرر وجوب نہ ہوگا، م، اور یہی اکثر مشائخ کا قول ہے اور ہم نے اسی قول کو قبول کیا ہے۔ العنایہ۔ ھ۔

لہٰذا اسی پر فتوی ہوگا۔ م۔ اگر مباح وقت میں آیت سجدہ پڑھی گئی ہو اور مکروہ وقت میں اسے ادا کیا گیا تو یہ سجدہ ادا کرنے سے ہو جائے گا، اگر آیت سجدہ تلاوت کرنے کے بعد ہی کسی خوف کی بناء پر سواری پر سوار ہو گیا، اگر اس کے بعد بھی خوف پر باقی ہو اور اسی حالت میں سجدہ کر لیا تو ادا ہو جائیگا، اور اگر امن ہو چکا ہو تو ادا نہ ہوگا، محیط السرخسی، سجدہ تلاوت کے ادا ہونے کی شرطیں نماز کی ہی شرطیں ہوتی ہیں سوائے تحریمہ کے۔ اس سجدہ کا رکن زمین پر پیشانی رکھنی ہے یا جو چیز اس کے قائم مقام ہو، جیسے فوراً رکوع کر لینا، یا بیمار اور رسوار کے لئے اشارہ کرنا بشرطیکہ سواری پر تلاوت کرنے سے واجب ہوا ہو، اور وہ اتر کر بھی ادا ہو سکتا ہے، برخلاف اس سجدہ کے جو زمین پر واجب ہوا ہو، تو وہ سواری پر ادا نہ ہوگا، البتہ خوف کی حالت میں ادا ہو جائیگا۔ جس چیز سے نماز فاسد ہوتی ہے اسی سے سجدہ تلاوت بھی فاسد ہو جاتا ہے، مثلاً قصداً حدث کرنا، کسی طرح کا کلام یا قہقہہ وغیرہ تو ان چیزوں سے نماز کے مثل سجدۂ تلاوت بھی فاسد ہو جاتا ہے پھر اسے دوبارہ ادا کرنا واجب ہوتا ہے، البتہ صرف سجدہ تلاوت ادا کرتے وقت قہقہہ مارنے سے وضوء نہیں ٹوٹتا ہے جب کہ نماز میں قہقہہ مارنے سے نماز کے ساتھ وضوء بھی ٹوٹ جاتا ہے، اسی طرح عورت کی محاذات (بغل میں کھڑے ہو جانے) سے بھی سجدہ فاسد نہیں ہوتا ہے، اگر سجدۂ تلاوت ادا کرتے وقت کوئی سو گیا تو صحیح قول کے مطابق طہارت باطل نہیں ہوئی۔ م۔ ھ۔

ومن اراد السجود كبر ولم يرفع يديه وسجد ثم كبر و رفع رأسه اعتبارا بسجدة الصلوة وهو المروي عن ابن مسعودؓ ولا تشهد عليه ولا سلام لان ذلك للتحلل وهو يستدعي سبق التحريمة وهي منعدمة قال ويكره ان يقرأ السورة في صلوة او غيرها ويدع آية السجدة لانه يشبه الاستنكاف عنها.

ترجمہ:- جو کوئی سجدہ تلاوت ادا کرنا چاہے تو وہ بغیر ہاتھوں کو اٹھائے تکبیر کہے اور سجدہ ادا کرے پھر تکبیر کہتا ہوا اپنا سر اٹھالے، نمازی سجدہ کا اعتبار کرتے ہوئے؛ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے ایسا ہی مروی ہے، اس سجدہ کی ادائیگی میں اس شخص پر نہ تشہد پڑھنا ضروری ہے اور نہ سلام پھیرنا، کیونکہ یہ سلام تو نماز کے احرام سے حلال ہونے کے لئے ہوتا ہے، کیونکہ یہ تو اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اس سے پہلے تحریمہ باندھا گیا ہو، جبکہ اس میں تحریمہ بھی نہیں ہوتا ہے، اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ یہ بات مکروہ ہے کہ کوئی شخص نماز کے اندر یا اس کے باہر کوئی ایسی سورہ پڑھے جس میں آیت سجدہ موجود ہو پھر صرف آیت سجدہ کو چھوڑ دے یا نہ پڑھے۔

توضیح:- سجدۂ تلاوت بجالانے کا طریقہ

ومن اراد السجود كبر ولم يرفع يديه وسجد ثم كبر و رفع رأسه اعتبارا بسجدة الصلوة.....الخ

جو شخص سجدہ کرنا چاہے۔ ف تو وہ اللہ تعالے کے واسطے سجدہ، اور مستحب یہ ہے کہ کھڑا ہو جائے۔ ظ۔ اور تکبیر کہے، اور اپنے دونوں ہاتھوں کو نہ اٹھائے، ف تکبیر بلند آواز سے کہے، ظ، یہ تکبیر بظاہر مسنون ہے، التبیین۔ وسجد، اور ایک بارگی زمین پر سر رکھ کر سجدہ کرے، ف یا اشارہ اور رکوع کرے، جن صورتوں میں جائز ہے، م، اور سجدہ میں سبحان ربی الاعلی تین بار پڑھے، یہی قول صحیح ہے، ق، ثم کبر الخ پھر تکبیر کہے، ف بلند آواز سے، ظ، و رفع الخ سر اٹھاتے ہوئے، ف مستحب یہ ہے کہ تکبیر کہتا ہوا سیدھا کھڑا ہو جائے اس کے بعد بیٹھے، ظ، سجدہ کا یہ مستحب اور جامع طریقہ ہے، اعتبار الخ سجدۂ نماز پر قیاس کرتے ہوئے، ف اس لئے اگر کسی نے بغیر تسبیح پڑھے اعتدال کے ساتھ سر کو زمین پر رکھ کر کھڑا ہو جائے تو ادنی درجہ میں جائز ہے، جیسے

کہ نماز کے سجدہ میں ہے۔

وهو المروی عن ابن مسعودؓ ولا تشهد علیه ولا سلام لان ذلك للتحلل ..... الخ

حضرت ابن مسعودؓ سے یہی طریقہ منقول ہے، ف یہ روایت نہیں ملی البتہ حضرت ابن عمرؓ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ ہم لوگوں کو قرآن پاک سناتے، اور آیت سجدہ پڑھتے تو تکبیر کہہ کر سجدہ کرتے اور ہم لوگ آپ کی اقتداء میں سجدے کرتے، اسے ابوداؤد اور ابن ابی شیبہؒ نے ابراہیم نخعیؒ وابوقلابہ ومحمد بن سیرین وشعبی وحسن وعطاء وابن سیرین اور ابوعبدالرحمٰن السلمی سے ہمارے مذہب کے مطابق روایت کی ہے، یعنی اس بات کے ساتھ، ولا تشهد الخ اس پر نہ التحیات ہے اور نہ سلام ہے، ف اور تابعین کی جماعت سلام نہیں پھیرتے تھے، ع، ن، امام مالکؒ کا یہی قول ہے اور امام شافعیؒ کے مذہب میں اصح قول یہ ہے کہ سلام پھیرنا شرط ہے، مع، اور راجح قول یہی ہے کہ نہ تشہد ہے اور نہ سلام ہے۔

لان ذلك للتحلل وهو يستدعی سبق التحريمة وهی منعدمة..... الخ

کیونکہ سلام تو احرام سے حلال ہونے کے لئے ثابت ہے، وهو يستدعی الخ اور حلال ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ پہلے سے تحریمہ قائم ہو، ف تاکہ اس سے تحلیل کرے، جب کہ یہاں تحریمہ بالکل معدوم ہے، ف اور تکبیر جو کہی جاتی ہے وہ تحریمہ کے لئے نہیں بلکہ سجدہ میں جانے کی ہوتی ہے۔

قال ويكره ان يقرأ السورة فی صلوة اوغيرها ويدع آية السجدة..... الخ

امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ نماز یا غیر نماز میں سجدہ کی سورۃ پڑھنی اور اس میں سے سجدہ کی آیت چھوڑ دینی مکروہ ہے، ف یعنی مکروہ تحریمی ہے۔ ف۔ د۔ لانه يشبه الخ کیونکہ ایسا کرنے سے سجدہ سے منہ موڑنے کے مشابہ ہوجاتا ہے، ف حالانکہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت کردہ حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جب کوئی بندۂ مومن آیت سجدہ پڑھ کو سجدہ کرتا ہے اس وقت اس کا شیطان ایک طرف ہو کر روتے ہوئے کہتا ہے کہ ہائے افسوس کہ آدمی کو سجدہ کا حکم ہوا تو اس نے سجدہ کیا جس کے نتیجہ میں اس کے لئے جنت ہے، اور مجھے بھی حکم ہوا مگر میں نے انکار کردیا اور نتیجہ میں میرے لئے دوزخ ہے، مسلم نے اس کی روایت کی ہے، اور معلوم ہونا چاہئے کہ شیطان کا اس طرح رونا اپنی ندامت کے لئے نہیں ہے بلکہ آدمی سے عداوت اور اپنی خواہش کے پوری نہ ہونے کی بناء پر ہے۔ م۔ حضرت ابوسعیدؓ نے یہ خواب دیکھا کہ میں سورۂ ص لکھتا ہوں تو جب میں آیت سجدہ پر پہنچا تو میں نے دیکھا کہ دوات وقلم اور ہر وہ چیز جو موجود تھی سب سجدے میں چلی گئی تو میں بھی سجدہ میں چلا گیا، پھر میں نے یہ خواب رسول اللہ ﷺ سے بیان کیا تو اس کے بعد سے آپ برابر سورۂ ص میں سجدہ کیا کرتے تھے، اس کی روایت امام احمدؒ نے کی ہے، اور امام احمدؒ نے ایک صحابی کے واقعہ کا درخت کے سجدہ کرنے اور سجدہ میں حمد ثنا اور دعاء کرنے کا رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا تو آپ نے بھی سجدہ کیا، اور درخت نے کہا تھا وہی سجدہ میں فرماتے تھے، میں نے یہ حدیث اپنی کتاب تفسیر کے سجدۂ بنی اسرائیل میں ذکر کردی ہے۔ م۔

ولا بأس بان يقرأ اية السجدة ويدع ماسواها لانه مبادرة اليها قال محمدؒ احب الی ان يقرأ قبلها آية او آيتين دفعا لوهم التفضيل واستحسنوا اخفاءها شفقة علی السامعين والله اعلم.

ترجمہ:- اور اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ کوئی شخص صرف آیت سجدہ پڑھتا ہے اور بقیہ کو چھوڑتا رہے، کیونکہ ایسا کرنے سے سجدہ کی طرف رغبت ظاہری ہوتی ہے، اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ مجھے یہ بات بہت پسند آتی ہے کہ آدمی سجدہ سے ایک آیت پہلے اور ایک آیت بعد کی تلاوت کرے، آیت سجدہ کی فضیلت کے وہم کو دور کرنے کے لئے، اور سامعین پر شفقت کے خیال سے آیت سجدہ آہستہ پڑھنے کو فقہاء نے پسند کیا ہے، واللہ اعلم بالصواب۔

توضیح:- صرف آیت سجدہ پڑھ کر بقیہ کو چھوڑ دینا، آیت سجدہ کو آہستگی کے ساتھ پڑھنا، کسی مشغولیت کی وجہ سے آیت سجدہ کسی نے نہیں سنی، دعائے سجدۂ تلاوت، سجدہ کی ابتداء میں نیت، سجدہ کے واسطے طہارت، امام سجدہ پڑھ کر بھول گیا پھر رکوع میں یاد آیا، سجدہ شکر، سجدہ بے سبب، نماز کی ادائیگی کے بعد سجدہ

ولا بأس بان یقرأ اٰیة السجدة ویدع ماسواها لانه مبادرة الیها.....الخ

اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ آدمی صرف آیت سجدہ کو تلاوت کرے اور باقی کی تلاوت نہ کرے، لانه بادرة الخ اس لئے کہ اس سے تو سجدہ کی طرف رغبت اور پیش قدمی ثابت ہوتی ہے، ف اور سریہ نماز میں اسے مستحب نہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ امام اچانک قیام میں سے سجدہ میں چلا جائے گا تو مقتدی پریشانی میں مبتلا ہو جائینگے کیونکہ وہ تو رکوع میں جانے کے لئے تیار ہوں گے اور آیت سجدہ کی تلاوت کا انہیں علم نہیں ہے، اس لئے ان میں انتشار پیدا ہو جائیگا، م۔

قال محمدؒ احب الی ان یقرأ قبلها آیة او آیتین دفعا لوهم التفضیل .....الخ

امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ مجھے یہ بات بہت زیادہ پسند ہے کہ آیت سجدہ کے پہلے کی چند آیتیں بھی پڑھ لی جائیں تا کہ یہ وہم نہ ہو کہ آیت سجدہ کو دوسری آیتوں پر فضیلت ہے، ف حالانکہ وہ سب قرآنی آیتوں کے ہونے کی حیثیت سے برابر ہیں، اور اگر ایسا نہیں کیا تو اس میں کوئی گناہ کی بھی بات نہیں ہے، الخلاصہ۔

واستحسنوا اخفاء ها شفقة علی السامعین واللہ اعلم.....الخ

علماء نے آیت سجدہ کو سننے والوں سے چھپا کے اور آہستہ پڑھنے کو مستحسن سمجھا ہے، ف پھر اگر آس پاس کے حاضرین کے متعلق یہ اندازہ ہو کہ وہ لوگ بھی سجدہ ادا کرنے کے لئے باوضوء اور تیار بیٹھے ہیں، اور انہیں سجدہ ادا کرنے سے ناگواری نہ ہوگی تو زور سے ہی آیت سجدہ بھی پڑھ لینی چاہئے، اور اگر وہ لوگ یا تو بے وضوء ہو یا سن کر سجدہ ادا نہ کرنے کا احتمال ہو یا ان پر گرانی ہوگی تو آہستہ ہی پڑھنی چاہئے، یہ حکم عام ہے خواہ نماز میں ہو یا نماز سے باہر ہو، الخلاصہ، معلوم ہونا چاہئے فرض نمازوں میں جن میں قراءت جہراً کی جاتی ہے ان میں سجدہ کی آیتوں کو سننے والوں کی ناگواری کے خیال وغیرہ سے آہستہ پڑھنا جائز نہیں ہے، کیونکہ ان نمازوں میں جہراً پڑھنا واجب ہے، اور خلاصہ میں جو کچھ موجود ہے وہ تنہا پڑھنے والے کے لئے ہے یا نفل نمازوں کے لئے ہے، واللہ اعلم بالصواب، م۔

جو شخص کسی کام میں ایسا مشغول ہو کہ اس نے آیت سجدہ پڑھنے کی آواز نہیں سنی تو غالب رائے یہ ہے کہ تنبیہ کے خیال سے اس پر بھی سجدہ واجب ہو، د، نماز کے علاوہ حالت میں یا فرض کے علاوہ سجدہ میں یہ دعا بھی پڑھی جا سکتی ہے، اَللّٰھُمَّ اُکْتُبْ لِی عِندَكَ بِھا اَجراً وَضَع عَنِّی بِھا وِزراً وَاجعَلھا لِی عِندَكَ ذُخراً وَتَقبلھا منی کما تَقَبَّلتَھا مِن عبدِكَ دَاوُد۔ یہ حدیث الشجرۃ میں مذکور ہے، اوپر اس کا اشارہ ہو چکا ہے، یہ مقام کچھ لطائف واشارات کا ہے، م، قول اصح یہ ہے کہ نماز کے سجدہ سے ہی عامہ مشائخ کے نزدیک بغیر نیت کے سجدہ تلاوت ادا ہو جاتا ہے، لیکن اگر فوراً نہ کر سکا اور تاخیر ہو گئی تو پھر نیت کرنی شرط ہے، جیسا کہ رکوع کے ساتھ ادا ہونے کے لئے نیت کا ہونا شرط ہے، بعض بزرگوں سے بغیر وضوء کے بھی اس سجدہ کا ادا ہو جانے کا قول پایا گیا ہے، جیسا کہ ابن ابی شیبہؒ نے روایت کی ہے اور ابراہیم نخعیؒ نے اس سجدہ کے لئے تیمم کرنے کو جائز قرار دیا ہے، مع، شاید یہ حکم اس لئے دیا ہو کہ فوراً سجدہ ادا ہو جائے، م، اگر امام آیت پڑھ کر اسے ادا کرنا بھول گیا اور اسے رکوع میں خیال آیا تو فوراً سجدے میں چلا جائے، پھر اٹھ کر رکوع کرے، اور آخر میں سجدہ سہو ادا کر لے، جیسا کہ الحاصل میں موجود ہے، ع، اور اگر سجدہ میں یاد آئے تو فوراً تلاوت کی بھی نیت کر لے، لیکن الاصل کی جو روایت بیان کی گئی ہے اس میں اس بات کی تصریح ہے کہ رکوع میں

پہنچ کر ادائے سجدہ کی نیت صحیح نہ ہو گی،م۔

چند ضروری مسائل

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک سجدہ شکر کرنا مکروہ تنزیہی ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک عبادت شکر باعث ثواب ہے جس کی صورت یہ ہو گی کہ اللہ تعالے نے بندہ کو رزق یا اولاد یا مال یا کوئی بھی گم شدہ چیز یا دفع بلا یا شفائے بیمار یا اس جیسی کوئی نعمت جو گناہ کا ذریعہ نہیں ہے عطا فرمائی تو مستحب یہ ہے کہ طہارت کی حالت میں سجدہ تلاوت کی طرح قبلہ رخ ہو کر شکر کا ایک سجدہ حمد و ثناء کے ساتھ ادا کرے، السراج، اور لوگوں کو اس سے نہیں روکا جائے گا، کیونکہ سجدۂ شکر میں عبادت اور عاجزی پائی جاتی ہے، اور صاحبینؒ کے ہی قول پر فتوی ہے، الحجہ، یہی قول صحیح ہے، اس سجدہ کے بارے میں بھی روایت موجود ہے، جیسے امت کے واسطے شفاعت وغیرہ کے عطاء ہونے کے وقت ہوا تھا، م، البتہ جو سجدہ کے بے سبب ہو نیکی اور تقرب نہیں ہے، مگر وہ مکروہ بھی نہیں ہے، لیکن نماز سے فارغ ہونے کے بعد جو کچھ لوگ سجدہ کرتے ہیں اسے اس درجہ سے مکروہ کہا گیا ہے کہ جاہل عوام اسے بھی ایک مستقل سنت سمجھ لیں گے، اور شرعی قاعدہ یہ ہے کہ اگر کسی بھی نفل کی ادائیگی سے اس کی اہمیت ضرورت سے زیادہ عوام کے نظر میں ہونے لگے اسے مکروہ کہا جاتا ہے، الزاہدی، اصول فقہ میں اس قاعدہ کو تصریح کے ساتھ بیان کیا گیا ہے، اس قاعدہ کے بناء پر ہمارے زمانہ کے بہت سے مباح کام جنہیں جاہلوں نے اہمیت کے ساتھ کرنا شروع کر دیا ہے وہ مکروہ ہو جاتے ہیں، سمجھ رکھیں، واللہ تعالے اعلم۔م۔

باب صلوة المسافر

السفر الذى يتغير به الاحكام ان يقصد مسيرة ثلاثة ايام ولياليها بسير الابل ومشى الاقدام لقوله عليه السلام يمسح المقيم كمال يوم وليلة والمسافر ثلاثة ايام ولياليها عمت الرخصة الجنس ومن ضرورته عموم التقدير وقدر ابويوسفؒ بيومين واكثر اليوم الثالث والشافعیؒ بيوم وليلة فى قول وكفى بالسنة حجة عليهما والسيرالمذكورهو الوسط وعن ابى حنيفةؒ التقدير بالمراحل وهوقريب من الاول ولا معتبر بالفراسخ هو الصحيح.

ترجمہ:- باب۔ مسافر کے نماز کے احکام۔ وہ سفر جس سے شرعی احکام بدلتے ہیں یہ ہے کہ اس میں تین دن اور تین رات کا چلنے کا ارادہ کرے یہ حال خواہ اونٹ کے چال سے ہو یا پیدل چلنے کے اعتبار سے ہو، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کے وجہ سے کہ مقیم مسح کرے گا پورا ایک دن اور ایک رات، اور مسافر تین دن اور تین رات یہ حکم عام جنس مسافر کو شامل ہے، اور رخصت کے عام ہونے کی ضرورت سے عموم تقدیر ہے، اور امام ابو یوسفؒ نے مکمل تین دن اور تیسرے دن کے اکثر حصہ کا اندازہ لگایا ہے، اور امام شافعیؒ نے ایک دن اور ایک رات کا ایک قول کے مطابق اعتبار کیا ہے، ہمارے لئے مذکور حدیث دونوں اقوال پر حجت لانے کے لئے کافی ہے، مذکور چال سے مراد درمیانی ہے، اور ابو حنیفہؒ سے اندازہ کے بارے میں مراحل کا اعتبار ہے یہی قول پہلے قول کے قریب ہے، اور فرسخ کا کوئی اعتبار نہیں ہے، اور یہی قول صحیح ہے۔

توضیح:- باب، مسافر کی نماز، مقدار مدت، معتبر سفر کے واسطے، شمار روز موسم کے اعتبار سے، رفتار کا وقت، حدیث سے دلیل عمومیت، دنوں کے اعتبار سے رخصت، فرسخ کے اعتبار سے رخصت

باب صلوة المسافر...... الخ یہ باب مسافر کی نماز کے بیان میں ہے۔

اس باب کو علیحدہ اور مستقلاً اس لئے بیان فرمایا ہے کہ سفر کی وجہ سے شریعت میں کئی احکام بدل جاتے ہیں جیسے نماز میں

رکعتوں کی کمی، روزہ افطار کرنا یعنی اس حالت میں فی الفور نہ رکھنا اور موزوں کے مسح مدت تین دن رات بڑھ جانا، اور جمعہ اور عیدین اور قربانی کا واجب نہ رہنا، اور آزاد عورت کو بغیر محرم کے ایسے سفر میں نہ جانا، ھ، العنایہ۔

السفر الذی یتغیر به الاحکام ان یقصد مسیرة ثلثة ایام ولیالیها بسیر الابل......الخ

وہ سفر جس سے احکام بدل جاتے ہیں، ان یقصد الخ یہ ہے کہ تین دن اور تین رات کے چلنے کا ارادہ کرے، ف یعنی اتنی مسافت کا ارادہ کرے جو تین رات کے سفر میں طے ہو، بسیر الابل اونٹ کی رفتار کے ذریعہ یا قدموں کی چال سے، ف یا بیل گاڑی کی چال سے، ف، ایسا ارادہ اس شخص کا معتبر ہوگا جس کا ارادہ کرنے کی صلاحیت ہو، دن سے مراد ہر ملک کے سال میں سب سے چھوٹے موسم کا ارادہ معتبر ہے، جیسے ہمارے یہاں سخت سردی کے موسم میں سب سے چھوٹا دن ہوتا ہے، ھ، فع، اور صحیح قول یہ ہے کہ صبح سے رات تک چلنا شرط نہیں ہے، بلکہ ہر روز صبح سے زوال کے وقت تک مرحلہ پر پہونچ کر آرام کر کے تین رات دن میں طے ہو، تو یہی سفر کی مسافت ہوگی، السراج، المحیط، ع، اور آرام کا وقت بھی رفتار میں شمار ہے، ع، بلکہ حاصل یہ ہے کہ سفر کی مسافت وہ ہے جو اس استراحت کے ساتھ چل کر تین دن رات میں طے ہو،، تو رات کا وقت رفتار کے حصہ میں نہیں بلکہ رفتار کو باقی رکھنے اور ممکن ہونے کے لئے جو آرام کرنا لازم ہے اس کا وقت ہے، لیکن اس صورت میں جو مسافر کہ تیسرے دن زوال آفتاب کے بعد وطن پہونچے وہ مسافر نہ ہوگا حالانکہ شمس الائمہ سرخسیؒ نے کہا ہے کہ قول صحیح یہ ہے کہ نیت کرنے سے وہ مسافر ہو گیا، جیسا کہ عینی میں ہے، م۔

لقوله علیه السلام یمسح المقیم کمال یوم ولیلة والمسافر ثلثة ایام ولیالیها......الخ

کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ مقیم مسح کرے پورے ایک رات دن اور مسافر مسح کرے تین دن اور تین راتیں، ف یہ صحیح حدیث تو موزوں پر مسح کرنے کے واسطے ہے، لیکن اس سے یہ مسئلہ بھی معلوم ہوا کہ مسافر کا ایک سفر تین دن اور رات کا ہوگا۔

عمت الرخصة الجنس ومن ضرورته عموم التقدیر......الخ

یہ اجازت عام جنس کو شامل ہے، ف یعنی کسی مسافر کی خصوصیت نہیں ہے، بلکہ کوئی بھی مسافر ہو سب کو یہ عام اجازت ہے۔ ومن ضرورته الخ اور رخصت کے عام ہونے کی ضرورتوں سے عموم تقدیر ہے، ف یعنی جبکہ اجازت ہر مسافر کے لئے عام ہے تو ہر ایک کے لئے تین دن اور تین رات کی مدت کی ضرورت ہے، ورنہ لازم آئے گا کہ کچھ مسافر تین دن رات مسح نہ کرے، حالانکہ حدیث میں تمام مسافروں کے لئے اجازت ہے، حاصل یہ کہ کم سے کم مقدار سفر بھی تین دن رات ہو، کیونکہ اگر مقدار کم ہو تو حدیث کی مخالفت لازم آتی ہے، مثلاً زید کا وطن ایسے دو علاقوں میں ہے جن میں دو دنوں کا فاصلہ ہے تو اگر دو دن مقدار سفر ہو تو پہلے دن جب زید ایک وطن سے دوسرے وطن کو چلا تو اسے تین دن رات مسح کی اجازت مسافر ہونے کی وجہ سے حاصل ہوئی اور جب دوسرے دن وہ وطن پہنچ گیا تو اب اسے پاؤں دھونا لازم آگیا، پس اس مسافر کو تین دن رات مسح کی اجازت حاصل نہ ہوئی، حالانکہ پہلے ہی دن اسے اجازت حاصل ہو گئی تھی، اور یہ بات بھی لازم آئی کہ کچھ مسافر تین دن رات مسح نہیں کرینگے، حالانکہ حدیث میں تو ہے کہ ہر مسافر تین دن رات مسح کر سکتا ہے، اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ سفر کی کم از کم مدت تین دن اور رات سے کم نہیں ہے۔

اس پر یہ اعتراض ہوا کہ تمہارے نزدیک تیسرے دن زوال کے وقت جو مسافر وطن میں پہنچ گیا اسے مسافر رہنا چاہئے جیسا کہ سراج کا مسئلہ گذر چکا ہے، حالانکہ وہ گھر پہنچ کر مسافر باقی نہیں رہتا ہے کہ وہ پاؤں دھوئے گا اور مسح نہیں کرے گا اس طرح اس مسافر نے تین رات سے کم مدت تک مسح کیا ہے، ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے کہ اس اعتراض سے بچنے کی صرف یہ صورت ہے کہ یہ شخص مسافر ہی نہیں ہے، مگر شمس الائمہؒ نے فرمایا ہے کہ صحیح قول یہ ہے کہ وہ نیت کرتے ہی مسافر ہو گیا، اور مسافر ہے، میں

مترجم کہتا ہوں کہ روزانہ کی چال میں جس طرح اسے نماز کے قصر کا حکم ہے اسی طرح اس دن منزل پر پہونچ کر بھی تھکان کی وجہ سے رات میں اسے قصر کی اجازت ہے، اب ظاہر ہے کہ تیسرے دن جب وہ زوال کے وقت اپنے وطن میں پہونچ گیا تو اس تھکان کا اعتبار اس رات تک ہونا چاہئے، اسی لئے قصر کا حکم ہونا چاہئے لیکن اس کو مجبوری پیش آگئی ہے کہ وہ اب اپنے وطن میں نیت کے بغیر ہی مقیم ہو چکا ہے، تو جیسے ایک مزدور اپنے وطن میں مقیم رہتے ہوئے تھک جاتا ہے اس کے باوجود اس کے لئے قصر کا حکم نہیں ہے، ویسے ہی اس مسافر کے لئے بھی قصر کا حکم نہیں ہے، بس یہی موقع اجتہاد کا ہے۔ فاللہ تعالےٰ اعلم۔ م۔

وقدر ابویوسفؒ بیومین واکثر الیوم الثالث والشافعیؒ بیوم ولیلة فی قول، وکفی بالسنة حجة.....الخ

اور امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ سفر کی مقدار پورے دو دن اور تیسرے دن کا زیادہ حصہ ہے، والشافعیؒ الخ اور امام شافعیؒ نے ایک قول میں ایک دن اور ایک رات مقرر کی ہے، اور دوسرے قول میں دو دن اور دو راتیں مقرر کی ہیں، وکفی الخ، ہمارے لئے مذکور حدیث ہی دونوں اقوال کے خلاف حجت کے لئے کافی ہے، ف مذکور حدیث سے مراد وہ حدیث ہے جس میں مقدار مسح بیان کی گئی ہے، واضح ہو کہ سفر کے متحقق ہونے میں اوسط چال معتبر ہے، حالانکہ اس سے پہلے اونٹ اور قدم کی چال سے حساب بتایا ہے، اس لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

والسیر المذکور ھو الوسط وعن ابی حنیفةؒ التقدیر بالمراحل وھو قریب من الاول.....الخ

اور جو چال بیان کی گئی ہے اس سے یہی اوسط چال مراد ہے، وعن ابی حنیفةؒ الخ اور ابو حنیفہؒ سے مرحلوں کا اندازہ مروی ہے، ف یعنی تین مرحلے ہیں، ع، یعنی جیسے عرف میں تین منزل کا شمار کرتے ہیں، وھو قریب الخ یہ قول بھی پہلے قول کے زیادہ قریب ہے، ف کیونکہ ہر روز ایک منزل چلنے کا معمول ہے بالخصوص چھوٹے دنوں میں تو یہی تین رات اور تین دن کا اندازہ ہوا، ع، اور عامہ مشائخ نے فرسخ سے اندازہ کیا ہے، المرغینانی، یعنی فرسنگ جیسے دھیپان کہتے ہیں، اس کے لئے چھتیس ہزار قدم اور ہر قدم نصف ذراع پر یا تین میل پر ایک پتھر کا نشان بناتے تھے جیسے آج کل ہر میل پر ہوتا ہے۔ م۔ بلکہ فراسخ سے اندازہ بعض مشائخ کہتے ہیں، پھر آپس میں اختلاف کرتے ہیں، بعض نے مقدار سفر ۲۱ فرسخ، اور بعض ۱۹، اور بعض نے ۱۵ قرار دی ہے، اور درایہ شرح ہدایہ میں ہے کہ ۱۸ پر فتوی ہے، اور جوامع الفقہ میں کہا ہے کہ یہی قول مختار ہے، اور مجتبیٰ میں کہا ہے کہ خوارزم کے اکثر علماء کا فتوی ۱۸ پر ہے، مع، لیکن مصنفؒ نے ان سب کو ضعیف قرار دیا ہے۔

ولا معتبر بالفراسخ ھو الصحیح.....الخ

اور فراسخ سے اندازہ کا کچھ اعتبار نہیں ہے، اور یہی قول صحیح ہے، ف اس وجہ سے کہ جو راہ سخت دشوار گذر ہے وہ تین دنوں میں ۔۱۵۔ فرسخ سے بھی کم طے ہوئی ہے، مگر نص حدیث سے وہ قصر کرے گا حالانکہ فراسخ کے اندازہ پر قصر نہ ہوگا، اس لئے نص سے معارضہ ہوا اسی وجہ سے اعتبار ساقط ہے، اور اس تقدیر پر کہ تین روز کی رفتار کو معتبر مانا ہے تو اگر کوئی شخص تین منزل کو تیز رفتاری کے ساتھ ایک ہی دن میں دوڑ کر طے کرے تو بھی وہ قصر کرے گا، اس سے ظاہر ہوا کہ قصر کا اعتبار صرف اس مسافت اور فاصلہ پر ہے جو اوسط چال سے تین روز میں طے ہو۔

یہاں پھر اشکال پیدا ہوا کہ جب اس فاصلہ کو ایک روز میں طے کر کے وطن آگیا تو یہاں مسح نہیں کرے گا، اس طرح اس مسافر نے تین دن اور رات سے کم مسح کیا، مف، اور شیخ نے ایک دقیق کلام کو بہت تفصیل سے بیان کر دیا ہے اور دعوی کیا ہے کہ اگر یہ تفریع صحیح ہو تو استدلال بے کار ہو جاتا ہے، اور تین دن رات کے لئے دوسری دلیل نہیں ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر استدلال اس طرح ہو کہ اصلی اعتدال پر مسافر کی مقدار تین دن رات کی رفتار ہے، مسح کے جائز ہونے کی وجہ سے، اور تیسرے دن وطن واپس آجانا یا نیت بدل کر مقیم ہو جانا یا حد سے زائد تیز رفتار کے ساتھ راستہ طے کرنا عارضی باتیں ان کی وجہ سے کلام نہیں ہے۔ م۔

ولا يعتبرالسير في الماء معناه لا يعتبر به السير في البر، فاما المعتبر في البحر فما يليق بحاله كما في الجبل قال وفرض المسافر في الرباعية ركعتان لايزيد عليهما وقال الشافعيؒ فرضه الاربع والقصر رخصة اعتباراً بالصوم ولنا ان الشفع الثاني لايقضي ولايأثم على تركه وهذا آية النافلة.

ترجمہ:-اور پانی میں چلنے کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اس کا مطلب یہ ہے کہ تری کی چال پر خشکی کی چال کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اور تری میں وہی چال معتبر ہوگی جو اس کے حال کے لائق ہو، جیسا کہ پہاڑ میں چلنے میں ہے، اور کہا ہے کہ مسافر کی چار رکعتوں کی فرض نمازیں دو رکعتیں ہوں گی، نمازی دو سے زیادہ نہیں کرے گا، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ مسافر کی بھی چار رکعتیں ہی فرض ہوں گی، لیکن اسے قصر کے ساتھ نماز پڑھنے کی رخصت ہوگی رمضان کے روزے پر اعتبار کرتے ہوئے، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ چار رکعتوں میں سے صرف آخری دو رکعتوں کی تو قضاء نہیں کی جاتی ہے اور نہ اس کے چھوڑنے پر کوئی گنہگار ہوتا ہے، اور یہ بات اس کے نفل ہونے کی نشانی ہے۔

توضیح:-تری میں مسافت کا اعتبار، مسافر کی نماز حنفیہ کی قیاسی دلیل

ولا يعتبرالسير في الماء معناه لا يعتبر به السير في البر.....الخ

اور پانی میں چال کا اعتبار نہیں ہے، ف یہ غرض نہیں کہ تری میں سفر کا اندازہ تری کی چال سے نہ ہوگا، بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ تری کی چال قیاس کر کے خشکی کی رفتار معتبر نہ ہوگی، ف یعنی پانی کی چال اور اس بہاؤ اس کام کے لئے معتبر نہیں ہے کہ خشکی کا سفر اس پر قیاس کیا جا سکے۔م۔ جیسے خشکی کے رفتار پر پانی کے سفر کا اندازہ نہیں ہوتا ہے، الجوہرہ۔

فاما المعتبر في البحر فما يليق بحاله كما في الجبل.....الخ

اور تری میں وہ چال معتبر ہے جو اس کے حال کے مناسب ہو، جیسے پہاڑ میں، ف وہی چال معتبر ہوگی جو اس کے مناسب ہو، م، اور سمندری اور تری کی راہ میں بھی کشتی کی تین دن کی رفتار کی دوری معتبر ہوگی، ایسے وقت کی رفتار معتبر ہوگی جب کہ ہوا اوسط درجہ پر چل رہی ہو، نہ تو بالکل بند ہو اور نہ طوفانی چل رہی ہو، اور پہاڑ میں بھی تین دن ہی کی مسافت معتبر ہوگی، اگرچہ خشکی یا ہموار زمین میں وہ ایک ہی دن کی رفتار ہو، اگر منزل تک پہونچنے کے دو راستے ہوں ایک پانی کا جو تین روز میں طے ہوتا ہو تو اس راستے سے جانے سے وہ مسافر ہوگا، اور دوسرا خشکی کا جو دو روز میں طے ہوتا ہے تو وہ مسافر نہ ہوگا، اور اگر اس کے برعکس ہو تو خشکی کے راستے سے وہ مسافر ہوگا، اور پانی کی راہ سے مسافر نہ ہوگا، الجوہرہ، قاضی خان، البحر، ھ، حاصل یہ ہوا کہ منزل تک کی دو یا زیادہ راہوں میں سے جس راہ کو آدمی اختیار کرے گا اسی کی مدت کا اعتبار ہوگا، ف۔

قال وفرض المسافر في الرباعية ركعتان لايزيد عليهما.....الخ

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مسافر کا فرض چار رکعت والی نماز میں دو رکعتیں ہیں، ف یعنی مسافر کی نماز میں قصر نہیں ہے بلکہ مغرب و فجر میں مقیم اور مسافر سب برابر ہیں، اور ظہر، عصر اور عشاء میں مقیم چار رکعتیں لیکن مسافر پر صرف دو رکعتیں ہی فرض ہے، اس طرح ہمارے نزدیک مسافر پر ان نمازوں میں دو رکعتیں ہی فرض ہے نہ ان سے کم، اسی بناء پر کہا ہے۔ **لايزيد عليهما الخ** مسافر ان دو رکعتوں سے زیادہ نہ پڑھے، ف کیونکہ جو کوئی اپنے فرض کو اپنے ارادہ سے گھٹائے گا یا بڑھائے گا وہ باطل پر ہے، م۔

وقال الشافعيؒ فرضه الاربع والقصر رخصة اعتباراً بالصوم.....الخ

اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ف اسی طرح امام مالک اور احمدؒ نے بھی فرمایا ہے کہ **فرضه الاربع الخ** مسافر کے لئے بھی چار ہی رکعتیں فرض ہیں ساتھ **هي القصر رخصة** قصر کرنا دو رکعت پر اس کے حق میں جائز ہے اور اسے اجازت ہے، ف ان کا یہ قول **اعتباراً بالصوم** روزہ پر قیاس کرنے کی بناء پر ہے، ف چنانچہ مسافر پر بھی روزہ فرض ہے لیکن اسے راستہ کی تکلیف کی بناء پر

افطار کی اجازت ہے، اسی لئے اگر کوئی شخص تکلیف برداشت کرتے ہوئے سفر میں روزہ رکھ لے تو بالاتفاق وہ ادا ہوگا، بلکہ افضل ہی ہے، اور اگر مشقت کی بناء پر افطار کر لے تو بھی اس کی اجازت ہے، لیکن سفر سے فارغ ہو کر حالت اقامت میں ان روزوں کی قضاء کرنی ہوگی، اسی طرح سفر میں چار رکعتیں افضل ہونی چاہئیں، ورنہ دو رکعتوں پر قصر کرنا جائز ہے، لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ روزہ کی اجازت کے بعد تو اس پر قضاء واجب ہے، اور نماز کے قصر کرنے میں جو دو رکعتیں چھوٹی ہیں ان کی تو قضاء واجب نہیں ہوتی ہے تو ایسے قیاس کے کیا معنی ہوئے، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ

ولنا ان الشفع الثاني لايقضى ولايأثم على تركه وهذا آية النافلة......الخ

اور ہماری دلیل ان کے خلاف یہ ہے کہ چار رکعتوں میں آخری دو رکعتیں قضاء نہیں کی جاتی ہیں، ف یعنی بالاتفاق کوئی مسافر سفر کے بعد قصر کے سلسلہ چھوٹی ہوئی دو دو رکعتوں کی قضاء نہیں کرتا ہے۔ ولایاثم الخ اسی طرح قضاء نہ کرنے پر کوئی گنہگار بھی مانا نہیں جاتا ہے، ف اس بات پر تمام اماموں کا اجماع اور اتفاق ہے، اور یہ تو ان کے نفل ہونے کی علامت ہے، ف کیونکہ نفل ہی کا حکم ہے کہ چاہو تو پڑھو اور نہ چاہو تو نہ پڑھو، اس سے یہ نتیجہ نکلا کے آخری دو رکعتیں فرض نہیں ہے، اور مسافر کے لئے صرف دو ہی رکعتیں فرض ہیں، اور فرض کی دو ہی رکعتیں ہیں تو ان کے ساتھ رکعتیں ملا بھی نہیں جاسکتی ہیں، اور آخری دو رکعتیں مسافر کے ذمہ بھی نہیں رہیں، کہ ان کی قضاء لازم آئے۔

بخلاف الصوم لانه يقضى وان صلى اربعا وقعد في الثانية قدر التشهد اجزته الاوليان عن الفرض والاخريان له نافلة اعتبارا بالفجر ويصير مسيئا لتاخير السلام.

ترجمہ:- بخلاف روزہ کے کیونکہ اس کی قضاء کرنی ہوتی ہے، اور اگر نمازی مسافر نے چار رکعتیں اس طرح پڑھیں کہ دوسری رکعت میں تشہد کی مقدار بیٹھ گیا تو اس کے لئے پہلی دو رکعتیں فرض کی حیثیت سے جائز ہو جائینگی اور آخری دونوں رکعتیں اس کے لئے نفل ہو جائینگی، فجر کی نماز پر قیاس کرتے ہوئے، البتہ سلام میں تاخیر ہو جانے کی وجہ سے گنہگار ہوگا۔

توضیح:- مسافر کے چھوڑے ہوئے روزوں کی قضاء واجب ہوتی ہے جبکہ نماز کی قصر کی دو رکعتوں کی قضاء نہیں ہوتی ہے، مسافر دو رکعتوں کے بعد بیٹھا جبکہ تنہا چار رکعتیں پڑھ لیں

بخلاف الصوم لانه يقضى وان صلى اربعا وقعد في الثانية قدر التشهد اجزته الاوليان عن الفرض......الخ

بخلاف روزہ کے کہ اس کی قضاء کی جاتی ہے، ف تو روزہ مسافر پر بھی فرض ہوتا ہے، کیونکہ اگر وہ نفل ہوتا تو اس کی قضاء نہ ہوتی ہے، اس طرح مسافر اور مقیم دونوں پر روزہ برابر فرض ہوتا ہے، صرف اتنا فرق ہوتا ہے کہ مسافر پر قضاء کرنے کی وجہ سے کوئی گناہ نہیں ہوتا ہے، اور مقیم پر بے عذر قضاء کرنے کی وجہ سے سخت گناہ ہوتا ہے، اس لئے مسافر کی نماز پر روزہ کو قیاس کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے، م، حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے فرمایا ہے کہ سفر میں دو ہی رکعتیں فرض ہیں ان کے علاوہ صحیح نہیں ہیں، حسنؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی مسافر قصداً چار رکعتیں پڑھ لے تو اعادہ ضروری ہے، امام اوزاعیؒ نے کہا ہے کہ اگر سہوا چار رکعتیں پڑھ لے تو سجدہ سہو کرے، ہمارا مذہب حضرت عمرو علی وابن مسعود و جابر و ابن عباس وابن عمرؓ کے مذہب کے موافق ہے۔

اور امام محی السنۃ بغوی شافعیؒ نے کہا ہے کہ اکثر علماء کا یہی قول ہے، خطابیؒ نے کہا ہے کہ قصر کرنا ہی بہتر ہے تاکہ اختلاف سے انسان بچ سکے، ترمذیؒ نے فرمایا ہے کہ دو ہی رکعتوں پر رسول اللہ ﷺ وابو بکر و عمرؓ نے عمل کیا ہے، لہذا اسی پر عمل ہے، یہی ایک روایت امام مالکؒ اور امام احمدؒ سے بھی ہے، قاضی اسمٰعیل مالکیؒ نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے، قرآن مجید کے نصوص میں سے یہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ اَنْ تَقْصُرُوْا مِنَ الصَّلٰوةِ اِنْ خِفْتُمْ﴾ الآیۃ، اگر تم کو خوف ہو اور اس وجہ سے نماز سے قصر کرو تو تم پر کوئی گناہ نہیں ہے الخ، اس آیت سے یہ اطمینان دیا گیا ہے کہ قصر کرو اور گناہ مت سمجھو، جیسے صفا و مروہ کے

درمیان سعی میں لوگ گناہ سمجھتے تھے، اسی لئے اللہ تعالےٰ نے فرمایا ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾، حالانکہ یہ سعی واجب ہے، نیز آیت میں قصر سے مراد حتی الامکان ارکان نماز میں کفایت کرنا ہے، جیسے اس فرمان باری تعالیٰ میں ہے ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا﴾، یعنی خوف کی حالت میں سوار دپیادہ جیسے ممکن ہو پڑھو، اسی طرح لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ میں بھی قول إِنْ خِفْتُمْ سے خوف کی حالت میں یہ بات جائز ہوئی کہ نماز کے قیام ورکوع وسجود میں کمی کریں، مثلاً بیٹھ جائیں یا سوار ہو کر پڑھیں یا اشارہ سے پڑھیں یا چلتے ہوئے پڑھیں جبکہ متواتر نہ ہو، اس میں اختلاف کے ساتھ، اور احادیث کی نصوص میں سے ایک حدیث ام المؤمنین عائشہؓ سے ہے کہ نماز پہلے دو ہی رکعتیں فرض ہوئیں، اور سفر میں وہ اس طرح رہیں، مگر حضر میں چار پڑھیں، اس کی روایت بخاریؒ اور مسلمؒ نے کی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ شب معراج میں پنجوقتی فرض سوائے مغرب کے دو ہی رکعتیں فرض ہوئیں، جیسا کہ فتح الباری وغیرہ میں ہے۔

دوسری حدیث حضرت ابن عباسؓ کی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے پیغمبر علیہ السلام کی زبان پر حضر کی حالت میں چار رکعتیں، سفر میں دو رکعتیں اور خوف میں ایک رکعت نماز فرض فرمائی ہے، طبرانی نے بھی اس کی روایت کی ہے، تیسری حدیث حضرت عمرؓ کی ہے، جس میں ہے کہ نماز سفر، نماز عید وبقر عید وجمعہ سب دو دو رکعتیں ہیں، یہ نمازیں پوری ہیں قصر نہیں ہیں، جو رسول اللہ علیہ السلام کی زبان سے مروی ہے، اس کی روایت نسائیؒ، ابن ماجہؒ اور ابن حبانؒ نے کی ہے، چوتھی حدیث حضرت ابن عمرؓ سے ہے کہ جس میں تصریح کے ساتھ کہا ہے کہ ہمیں حکم کیا گیا ہے کہ ہم سفر میں دو رکعتیں پڑھیں، نسائی نے اس کی روایت کی ہے، پانچویں حدیث ابوہریرہؓ میں ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا ہے کہ سفر میں پوری نماز پڑھنے والا ایسا ہے جیسے حضر میں قصر کرنے والا ہے، دارقطنی نے اس کی روایت کی ہے، اور یعلی بن امیہ کی حدیث میں حضرت عمرؓ کے واسطے سے ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کا صدقہ ہے اسے قبول کرو، اس کی روایت مسلم اور سنن اربعہ نے کی ہے، اس میں قبول کا حکم واجب ہے، اور حجۃ الوداع کی مشہور حدیث میں ہے کہ دو رکعتیں پڑھا کر اعلان کروادیا کہ اے اہل مکہ تم اپنی نمازیں پوری کرلو کہ ہم قوم سفر ہیں یعنی مسافر لوگ ہیں۔ مع، البتہ حضرت عائشہؓ سے منقول ہے کہ وہ خود سفر میں بھی چار رکعتیں پڑھتی تھیں، جیسے کہ حضرت عثمانؓ نے کہا تو عروہؒ نے فرمایا ہے کہ عائشہؓ نے عثمانؓ کی طرح تاویل کی ہے، اور بیہقیؒ اور دارقطنیؒ نے صحیح اسناد کے ساتھ روایت کی ہے کہ عروہؒ نے کہا ہے کہ اے خالہ جان اگر آپ قصر کریں، تو حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ اے میری بہن کے پیارے بیٹے مجھے پوری نماز پڑھنے میں دشواری محسوس نہیں ہوتی ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عائشہؓ وعثمانؓ کے نزدیک قصر کرنا تکلیف ومشقت ہونے کی بناء پر تھا، اس لئے جس پر مشقت محسوس نہ ہو تو وہ پوری پڑھے، مفع، لیکن حضرت عثمانؓ سے یہ تاویل مشکل ہے، کیونکہ ابن عمرؓ نے کہا ہے کہ میں رسول اللہ علیہ السلام کے ساتھ سفر میں تھا تو آپ نے کبھی دو رکعتوں سے زیادہ نہیں پڑھیں، یہاں تک کہ آپ نے وفات پائی، اور حضرت ابوبکرؓ کے ساتھ میں بھی سفر میں رہا تو آپؓ نے بھی کبھی زیادہ نہیں پڑھی تھیں یہاں تک کہ آپ نے وفات فرمائی اور حضرت عمرؓ کے بھی میں سفر میں ساتھ رہا تو انہوں نے بھی دو رکعتوں پر زیادتی نہیں فرمائی یہاں تک کہ انہوں نے بھی وفات فرمائی، پھر میں حضرت عثمانؓ کے ساتھ بھی رہا تو انہوں نے بھی زیادہ نہیں پڑھیں۔ یہاں تک کہ انہوں نے بھی وفات پائی۔ اس کی روایت بخاری نے کی ہے، اس روایت میں حضرت عثمانؓ کے بارے میں صراحۃ وفات تک قصر کرنا مروی ہے، اور صحیح بات یہ ظاہر ہوتی ہے کہ حضرت عثمانؓ نے صرف حج میں پوری رکعتیں پڑھی تھیں، چنانچہ ابتدائی خلافت کے زمانہ ایک مرتبہ منیٰ میں پوری نماز پڑھی اس پر صحابہ نے انکار فرمایا تو حضرت عثمانؓ نے فرمایا کہ میں نے یہاں آکر ایک گھر بسالیا ہے شادی کرلی ہے، اور میں رسول اللہ علیہ السلام کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ اگر کوئی کسی شہر میں تاہل کرے تو وہ مقیم نے کی طرح نماز پڑھے، جیسا کہ اسکی روایت احمدؒ نے کی ہے۔

وان صلی اربعا وقعد فی الثانیة قدر التشهد اجزته الاولیان عن الفرض ...... الخ

اور اگر مسافر نے چار رکعتیں پڑھ لیں، ف اور مقیم امام کی اقتداء نہ کی ہو، یا سلام سے پہلے اس نے اقامت کی نیت نہ کیے بغیر

چار رکعتیں پڑھ لی ہوں، وقعد الخ اور دو رکعت کے بعد مقدار تشہد بیٹھ چکا ہو۔ اجزتہ الخ تو پہلی دو رکعتیں اس کے لئے فرض ہو جائینگی، والاخریان الخ اور پچھلی دو رکعتیں اس کے لئے نفل بن جائیں گی، فجر پر قیاس کرتے ہوئے، ف کہ جب فجر کی چار رکعتیں پڑھیں اور درمیان میں قعدہ کر لیا تو پہلی دو رکعتیں فرض کے طور پر اور آخری دو رکعتیں اس کے لئے نفل کے طور پر ہو جائینگی اور نماز صحیح ہو جائیگی۔

ویصیر مسیئا لتا خیر السلام......الخ

البتہ فرض کا سلام پھیرنے میں تاخیر کرنے کی وجہ سے گناہ کرنے والا ہوگا، ف جب کہ اس نے قصداً ایسا کیا ہو، لہٰذا اسے قصداً ایسا کرنا حلال نہیں ہے، اور اگر اس نے ایسا سہواً کیا تو آخر میں سجدۂ سہو کر لے، اور برائی باقی نہ رہی، واضح ہو کہ فجر میں قصداً چار رکعتیں پڑھنی نیت کا ایک گناہ ہے اور فتور ہے، اس کے باوجود اس کی نیت لغو قرار دی جائیگی، اور قیاساً نماز فاسد ہونی چاہئے، اور اگر اس نے فرض کے دو رکعتیں پڑھ کر سمجھ کر عمداً دو رکعتیں اور بھی بڑھا لیں تو سلام کی تاخیر سے اور فجر کے بعد قصداً نفل پڑھنے سے گنہگار ہوگا، جس کے لئے اسے توبہ کرنی چاہئے اور اگر ایسا سہواً کیا تو سہو کا سجدہ کرے اور گناہ نہ ہوگا، بس اس بناء پر مسافر کی چار رکعتیں پڑھنی، لیکن اس سے قصداً چار رکعتیں پڑھنی یقینی طور سے گناہ کا کام نہیں ہو سکتا، لیکن یہاں سلام کی تاخیر سے برائی ہوگی، جیسا کہ مصنفؒ نے فرمایا ہے، گناہ نہ ہوگا جیسا کہ دوسروں نے کہا ہے، کہنے والوں نے یہ بات ذہن میں نہیں رکھی کہ فجر میں تو دو رکعتیں اجماعی فرض ہیں لیکن مسافر کی فرض دو رکعتیں اجتہادی اور اختلاف ہیں، یہاں تک کہ امام مالک وامام شافعی اور امام احمدؒ کے نزدیک چاروں رکعتیں ہی فرض واقع ہوں گی، لیکن ہمارے نزدیک ایسا نہیں ہے، بلکہ صرف دو ہی رکعتیں فرض ہوتی ہیں، اب جب کہ درمیان میں قعدہ کر لیا تو فرض پورا ہو گیا۔ م۔

وان لم یقعد فی الثانیۃ قدرھا بطلت لاختلاط النافلۃ بھا قبل اکمال ارکانھا واذا فارق المسافر بیوت المصر صلی رکعتین، لان الاقامۃ تتعلق بدخولھا فیعلق السفر بالخروج عنھا وفیہ الاثر عن علیؓ لو جاوزنا ھذا الخص لقصرنا۔

ترجمہ:۔اور اگر دوسری رکعت میں مقدار تشہد نہیں بیٹھا تو اس کی نماز باطل ہو جائیگی، فرض کے ارکان کو مکمل کرنے سے پہلے اس میں نفل نماز کو ملا دینے کی وجہ سے، اور جب مسافر اپنے شہر کے گھروں سے دور ہو گیا تو وہ دو رکعتیں پڑھنی شروع کر دے، اس لئے کہ اقامت کا حکم اس علاقہ میں داخل ہونے سے شروع ہو جاتا ہے لہٰذا وہاں سے نکلنے سے ہی سفر کے احکام شروع ہو جائینگے، اور اس بارے میں حضرت علیؓ یہ اثر بھی موجود ہے کہ اگر میں اس خص سے آگے بڑھ جاوں گا تو قصر کروں گا۔

توضیح:۔ مسافر نے چار رکعتیں پوری پڑھ لی، اور قعدہ اولی میں نہیں بیٹھا، مترجم کی توضیح، چار رکعت نماز میں مسافر کا فرض، مغرب میں قصر کیا، اور عشاء پڑھی، سنتوں میں قصر، نماز کے واسطے وقت محض قصد، سفر بلا نیت، نیت اقامت، ریل پر سفر، مقام شروع قصر، دلیل، حکم سفر کی مدت، اعتبار نیت اقامت

وان لم یقعد فی الثانیۃ قدرھا بطلت لاختلاط النافلۃ بھا قبل اکمال ارکانھا......الخ

اگر مسافر دو رکعت پر مقدار تشہد نہیں بیٹھا، ف یا اس نے پہلی دونوں میں کسی میں قراءت چھوڑ دی ہو تو نماز باطل ہو جائیگی، لاختلاط الخ فرض نماز کے ارکان مکمل کرنے سے پہلے اس میں نفل نماز کے مل جانے کی وجہ سے، ف کیونکہ قعدہ اخیرہ ایک رکن فرض ہے، معلوم ہونا چاہئے کہ چار رکعت نماز میں مسافر کا فرض صرف دو رکعتیں ہوتی ہیں، لیکن فجر اور مغرب میں مسافر اور مقیم دونوں برابر ہوتے ہیں، چنانچہ اگر کسی مسافر نے مغرب میں بھی قصر کر لیا، پھر اس نے عشاء پڑھی اور وہ

صاحب ترتیب بھی ہے تو عشاء کی نماز بھی اس کی فاسد ہوگی مگر موقوف رہے گی، اور نہ جاننے کا عذر اس جگہ مقبول نہیں ہے، م، سنتوں میں قصر نہیں ہے، محیط السرخسی، اور قول مختار یہ ہے کہ چلتی ہوئی حالت میں اور خوف کی حالت میں نہ پڑھے بلکہ امن کی حالت میں منزل پر پڑھے، الوجیز، اسی قول کی طرف ابن الہمامؒ کا رجحان ہے، اور یہی قول احسن ہے، م، واضح ہو کہ انسان صرف سفر کے ارادہ سے ہی مسافر نہیں ہو جاتا ہے یہاں تک کہ تین منزل کا ارادہ کرے، اور جب اس کا مسافر بننا ہو گیا تو پھر کسی جگہ پر بھی اقامت کی نیت کر لینے سے مقیم ہو جاتا ہے، اور اگر اپنے وطن میں آگیا تو بغیر نیت کے بھی مقیم ہو جائے گا۔

اور اگر مسافر نے نکلتے وقت تین منزل کا ارادہ نہ کیا ہو تو اسے کبھی بھی مسافروں کی سہولت حاصل نہ ہوگی، اور وہ آہستہ آہستہ ہزاروں کوس کا سفر طے کرے، مثلاً کوئی شخص اپنے بھاگے ہوئے غلام یا قرض دار کو تلاش کرتے ہوئے گھر سے نکلا اور وہ آہستہ آہستہ بہت دور بھی نکل گیا لیکن اس نے کبھی بھی لمبے سفر یا تین منزل پر جاکر تلاش کرنے کا ارادہ نہیں کیا تو اسے شرعی مسافر نہیں کہا جائے گا، پھر جس نے تین منزل کا قصد کیا وہ اسی وقت سے قصر کرنا شروع کر دے گا، اگرچہ اسے یہ نہیں معلوم ہو کہ کہاں جانا ہے، اس سلسلہ میں ارادہ کی پختگی کی شرط نہیں ہے بلکہ گمان غالب ہونا ہی کافی ہے، اگر اس نے تین منزل سے پہلے سفر کا ارادہ فسخ کر دیا اور لوٹ آیا تو وہ اب مقیم ہو گیا لہٰذا پوری چار رکعتیں پڑھے گا، قصر نہیں کرے گا، پھر سفر کا ارادہ کرنے کے لئے لیاقت اور صلاحیت کا ہونا بھی ضروری ہے یہاں تک کہ اگر ایک نابالغ اور ایک نصرانی دونوں سفر کو نکلے اور دونوں کے بعد نابالغ بالغ ہو گیا یعنی اس کی عمر پوری ہو گئی، اور وہ نصرانی مسلمان ہو گیا تو یہ نابالغ اب پوری نماز پڑھے گا، کیونکہ ارادہ کرنے کی صلاحیت اس میں ابھی ہوئی ہے لیکن سفر کی تین منزلوں میں سے اب صرف ایک ہی منزل باقی ہے، اور نصرانی جو ابھی مسلمان ہو گیا ہے یہ قصر کرے گا کیونکہ ابتدائی سفر میں ہی وہ نیت کرنے کا اہل تھا، ھ، فع۔

ریل پر جو لوگ سفر کرتے ہیں جو وہ منزل پیدل جانے میں تین منزل فاصلے سے ہو تو اس راہ میں قصر کرنا ہوگا، اگرچہ وہ اس فاصلہ کو وہ دو ہی گھنٹہ میں طے کر لے، یہی مذہب ہے، اور اسی پر فتوی ہے۔م۔ پھر جب غالب گمان میں تین منزل یا زیادہ ارادہ کر کے نکلا یہاں تک کہ مسافر ہو گیا تو وہ اب کس جگہ سے قصر کرنا شروع کرے اس کا بیان شروع کیا جارہا ہے۔

واذا فارق المسافر بیوت المصر صلی رکعتین، لان الاقامۃ تتعلق بدخولھا......الخ

جب مسافر نے گھر سے نکل کر شہر کے گھروں کو چھوڑا تو وہاں سے دو رکعتیں پڑھے، ف یعنی جوں ہی شہر کی آبادی پیٹھ کی طرف ہوئی اور اس جگہ کسی وقتی فرض نماز کا وقت آگیا تو اب قصر کرے اور دو ہی رکعتیں اس پر اس سے کچھ زیادہ چھوٹی بستیاں ہو تو ان سے بھی گذر جانا شرط ہے، اس کے برخلاف اگر فنائے شہر کے قریب گاؤں ہوں تو قصر کرنے کے لئے ان سے گذرنا شرط نہیں ہے، المحیط، ھ، چراگاہ بھی شہر کے حصہ میں شمار کی جاتی ہے، ف خلاصہ یہ ہوا کہ فناء شہر تو اس حد تک ہے جہاں شہر کے متعلق ضروریات ہو مثلاً چراگاہ، گھوڑدوڑ کی جگہ وغیرہ، بس چراگاہ کی آبادی سے بڑھ جانا شرط ہے، اور فنائے شہر سے گذر جانا شرط نہیں ہے، م، اسی طرح سفر سے کوئی واپس ہو تو آبادی کے حد میں داخل ہو جانے کے بعد سے ہی پوری چار رکعتیں پڑھنی ہوگی، التبیین، اگر کوئی زمانہ میں کسی محلہ شہر کے قریب تھا اب وہ الگ ہو گیا ہو تو اس سے گذر جانے کے بعد قصر کرے، الخلاصہ۔

لان الاقامۃ تتعلق بدخولھا فیتعلق السفر بالخروج عنھا وفیہ الاثر عن علیؓ لو جاوزنا ھذا الخص......الخ

وجہ یہ ہے کہ اقامت کا حکم تو ان گھروں یعنی شہر کے آبادی کے اندر داخل ہونے پر متعلق ہوتا ہے، **فتعلق الخ** تو سفر کا حکم ان گھروں سے باہر چلے جانے سے ہی متعلق ہوگا، ف لہٰذا آبادی سے باہر ہوتے ہی اس کی فرض نماز چار کے بجائے دو رکعتیں ہو جائینگی، **وفیہ الاثر الخ** اور اس باب میں حضرت علیؓ سے ایک قوی اثر بھی ہے، یعنی ایک فرمان منقول ہے کہ آپ نے فرمایا ہے کہ اگر ہم اس خص سے آگے بڑھ جائیں تو قصر کرینگے، ف حالانکہ آپ بصرہ سفر کے ارادہ ہی سے نکلے تھے، اور آبادی سے باہر ہونے سے پہلے ظہر کی چار رکعتیں پڑھ لیں، اور وہ بات فرمائی جو مصنفؒ نے ذکر کی ہے اس اثر کو ابن ابی شیبہؒ نے عباد بن

العوام سے اور عبد الرزاقؒ نے سفیان ثوریؒ سے پھر عباد اور سفیان دونوں نے داؤد بن ابی ہند سے اور انہوں نے ابو الحرب ابن ابی الاسود الدیلی سے روایت کی ہے کہ حضرت علیؓ بصرہ سے نکلے آخر تک۔ مع۔ یہ اسناد جید ہے خص۔ نرکل کا جھونپڑا۔ خاء منقوطہ اور صاد مہملہ کے ساتھ۔ م۔

اس باب میں حضرت انسؓ کی حدیث کافی ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ ظہر کے نماز مدینہ میں چار رکعتیں پڑھیں اور ذوالحلیفہ میں عصر کی دو رکعتیں پڑھیں بخاری اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔ ع۔ اگر یہ کہا جائے کہ شہر کی آبادی سے باہر ہوتے ہی فنائے شہر شروع ہو جاتا ہے، کیونکہ قول مختار کے مطابق فنائے شہر غلوہ (وہ فاصلہ جہاں تک نیزہ پھینکنے سے جاسکے) تک ہوتا ہے، اور فنائے شہر بھی شرعاً شہر سے ملا ہوا ہوتا ہے یہاں تک کہ وہاں عیدین اور جمعہ کی نمازیں ادا کرنی جائز ہے حاصل کلام یہ ہے کہ فنائے شہر سے گذرنے سے پہلے نماز کو قصر کرکے پڑھنا جائز نہ ہونا چاہئے، جواب یہ دیا گیا ہے کہ فنائے شہر کو شہر کے حکم میں رکھنا شہر کے باشندوں کی ضرورت کی بناء پر ہوتا ہے، مطلقاً نہیں، اور قاضیخان میں کہا گیا ہے کہ اگر شہر اور فنائے شہر کے درمیان ایک غلوہ سے کم فاصلہ ہو، اور درمیان میں کوئی کھیت نہ ہو تو اس فناء سے آگے بڑھ جانا ہی معتبر ہے، ورنہ صرف شہر کی آبادی سے ہی بڑھنا معتبر ہے۔ فع۔

ولایزال علی حکم السفر حتی ینوی الاقامۃ فی بلدۃ اوقریۃ خمسۃ عشریوما او اکثر وان نوی اقل من ذلک قصر لانہ لابدمن اعتبار مدۃ لان السفر یجامعہ اللبث فقدرناھا بمدۃ الطھر لانھما مدتان موجبتان وھوماثورعن ابن عباس وابن عمرؓ والاثر فی مثلہ کالخبر والتقیید بالبلدۃ والقریۃ یشیر الی انہ لاتصح نیۃ الاقامۃ فی المفازۃ وھو الظاھر.

ترجمہ:- اور مسافر برابر سفر کے حکم پر باقی رہے گا یہاں تک کہ وہ کسی شہر یا دیہات میں پندرہ یا اس سے زیادہ دن تک رہنے کی نیت کرلے، اور اگر ان سے کم کی نیت کی تو وہ قصر ہی کرے گا کیونکہ ٹھہرنے کے لئے کسی مدت کا اعتبار کرنا ضروری ہے، کیونکہ سفر کے ساتھ ٹھہراؤ بھی موجود ہوا کرتا ہے، اس لئے ہم اس مدت کے لئے مدت طہر کا اندازہ کیا، کیونکہ ان دونوں ہی مدتوں واجب کرنے والی ہیں، یہی بات حضرت ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ سے منقول ہے، اور ایسے مسائل میں اثر بھی خبر کے حکم میں ہوتا ہے، عبارت کو شہر اور دیہات کے ساتھ مقید کرنے سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اقامت کی نیت جنگل چٹیل میدان میں صحیح نہیں ہوتی ہے، اور یہی بات ظاہر الروایۃ ہے۔

توضیح:- اقامت کے واسطے معتبر مدت، اثر سے دلیل
جنگل و میدان میں اقامت کی نیت، نیت اقامت کی شرط

ولایزال علی حکم السفر حتی ینوی الاقامۃ فی بلدۃ اوقریۃ خمسۃ عشریوما او اکثر......الخ

سفر کے حکم پر باقی رہے گا، ف وہ شخص جو ایک مرتبہ مسافر ہو چکا ہے یا جسے مسافر قرار دیا جا چکا ہے حتی ینوی الخ یہاں تک کہ اقامت کی نیت کرلے، ف بشرطیکہ اسے نیت کرنے کی لیاقت بھی ہو اور جگہ بھی اس لائق ہو فی بلدۃ الخ مثلاً شہر یا گاؤں میں ہو، ف یعنی امن کی آبادی میں ٹھہرنے کا ارادہ کیا ہو، بقدر الخ پندرہ یا اس سے زیادہ دنوں کی نیت کی ہو، ف یہاں تک کہ پندرہ دنوں سے کم نہ ہو، بشرطیکہ مقدار سفر طے کرلینے کے بعد ہو، ف، ھ۔

وان نوی اقل من ذلک قصر لانہ لابدمن اعتبار مدۃ لان السفر یجامعہ اللبث......الخ

اور پندرہ دنوں سے کم ٹھہرنے کا ارادہ ہو تو قصر کرتا رہے، لانہ لابد الخ یعنی نماز کے اتمام کے لئے یعنی پوری چار رکعتیں پڑھنے کے لئے کسی نہ کسی مقدار کو کسی جگہ پر بھی متعین کرنا ضرور ہوگا، ف ورنہ اپنی مرضی سے کسی بھی مقام پر خواہ کم ہو یا زیادہ

اقامت کر لینے سے نماز مکمل نہیں پڑھی جاسکتی ہے۔ **لان السفر الخ** کیونکہ سفر کے ساتھ اقامت بھی تو لازمی ہوتی ہے، ف اسی بناء پر سفر کرنے کے بعد منزل پر اتر کر دوسرے سفر شروع کرنے تک بقیہ اوقات ٹھہر کر اپنی ضروریات پوری کرنی ہوتی ہے، تو اگر تھوڑی اقامت پر بھی نماز پوری پڑھنی پڑھے تو اس منزل پر بھی پوری پڑھنی چاہئے حالانکہ بالاجماع مسافر اپنی کسی منزل پر بھی پوری نماز نہیں پڑھتا ہے بلکہ قصر ہی کرتا ہے، اس لئے یہ سوال ہوتا ہے کہ آخر وہ کون سی مقدار سفر ہے جہاں ٹھہر کر مسافر اپنی نماز پوری کرے، اس کی تحقیق میں احادیث و آثار صحابہ میں روایتیں بھی مختلف ہیں اس لئے اجتہاد کرنے کی ضرورت ہوئی۔

فقدرناها بمدة الطهر لانهما مدتان موجبتان......الخ

پس ہم نے اقامت کی مدت کو طہر کی مدت پر قیاس کیا، ف اور طہر کی کم از کم مدت کے پندرہ دن ہوتے ہیں، اور ان دونوں باتوں میں ایک قدر مشترک یعنی وجہ اتفاق بھی موجود ہے وہ یہ ہے **لانهما مدتان الخ** کہ یہ دونوں مدتیں واجب کرنے والی ہیں، ف چنانچہ ایام حیض جن میں نمازیں ساقط ہوگئی تھیں ان کے بعد ایام طہر آتے ہی ان نمازوں کو واجب کردیتے ہیں اسی طرح اقامت بھی اس مسافر پر نماز کی اس مقدار کو واجب کردیتی ہے جو سفر میں ساقط تھی، اور طہر کو ختم کرنے والی چیز یعنی حیض کی بھی کم از کم مدت تین دن ہوتی ہے اور اقامت کو بھی ختم کرنے والی چیز یعنی سفر کے لئے بھی کم سے کم مدت تین منزل ہے (یا تین دن ہے) اس طرح ہم نے ان دونوں کو ساقط کرنے والی مدت میں متفق پایا اور دونوں کے موجب بھی برابر یعنی پندرہ دن ہی پائے اسی لئے ان ہی پندرہ دنوں کا ہم نے فیصلہ کیا۔ مع۔

وهو ماثور عن ابن عباس وابن عمرؓ والاثر فی مثله كالخبر......الخ

اور یہی مقدار حضرات ابن عمر اور ابن عباسؓ کے قول سے مروی ہے، ف طحاوی نے دونوں کی روایت کی ہے، ف اور ابن عمرؓ کے اثر کو امام ابن ابی شیبہ اور امام احمدؒ نے روایت کیا ہے، مع، چونکہ ان مقداروں کی تعیین عقلاً نہیں کی جاتی ہے بلکہ شرعا اور سن کر کی جاتی ہے، **والاثر فی مثله الخ** اس لئے صحابی کا قول ایسے معاملات میں رسول اللہ ﷺ کے قول کے مثل سمجھا جاتا ہے، ف کیونکہ یہ بات ہمیں یقینی طور سے معلوم ہے کہ صحابی نے رسول اللہ ﷺ سے سن کر یہ مدت بیان کی ہے، پھر اصل مسئلہ میں یہ قید لگائی ہے کہ یہ نیت کسی شہر یا گاؤں میں ہو۔

والتقييد بالبلدة والقرية يشير الى انه لاتصح نية الاقامة فی المفازة وهو الظاهر......الخ

اور شہر اور گاؤں کی قید لگانے سے اس بات کی طرف اشارہ کررہے ہیں کہ جنگل یا میدان یا غیر آباد علاقہ میں اقامت کی نیت صحیح نہیں ہے، اور یہی ظاہر الروایہ ہے، ف اور ظاہر الروایۃ میں ہے کہ اقامت کی نیت صرف اپنے مقام میں صحیح ہوتی ہے، اور اپنا مکان مٹی یا پتھر کے گھروں میں ہوتا ہے، خیمے اور بالوں اور کمبلوں کے مکانوں میں نہیں ہے، القاضی خان، پھر یہ اقامت کی جگہوں کے لئے ہے جہاں نیت کی ضرورت ہوتی ہے، ورنہ وطن میں داخل ہوتے ہی اقامت کی نیت کے بغیر ہی از خود مسافر مقیم ہوجاتا ہے، اقامت کی نیت کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ تین روز کے سفر کے بعد ہو کیونکہ اگر تین دن نہیں چلا اور واپسی یا ترک سفر کا ارادہ کر لیا ہو تو وہ مسافر باقی نہ رہا اس لئے اب پوری نماز پڑھے، اگرچہ وہ میدان یا جنگل میں ہو، جیسا کہ فخر الاسلام نے ذکر کیا ہے، ع۔

گذشتہ عبارت سے بہتر یہ ہے کہ جس شخص کو مسافر کا حکم ہوگیا وہ اس وقت تک مسافر رہے گا مدت سفر پوری کرنے سے پہلے وطن لوٹ آنے کا ارادہ کرلے، اگرچہ اس وقت جنگل میں ہو یا مدت سفر پوری کر کے اپنے وطن میں آجائے، یا مدت سفر پوری ہونے کے بعد وہ دوسرے مقام میں داخل ہو کر تنہا اس مقام میں پندرہ دن یا زیادہ ٹھہرنے کی نیت کرے بشرطیکہ وہ مقام دار الحرب کا نہ ہو، اور خود وہ مخصص لشکر کے ماتحت نہ ہو، اور کسی کے تابع ہو، مثلاً کسی کا غلام یا کسی بیوی کی نہ ہو، اور نہ اس کی نیت

میں کوئی تردد ہو۔م۔واضح ہو کہ اقامت کی نیت مفید اور کار آمد ہونے کے لئے بھی پانچ شرطیں (۱) سفر چھوڑدے کیونکہ اگر چلتا رہااور اقامت کی نیت بھی کی تو یہ نیت صحیح نہ ہوگی (۲) وہ جگہ اقامت کے لائق ہو کیونکہ اگر جنگل، میدان، صحراء، سمندر، ویران جزیرے میں اقامت کی نیت کی تو بھی صحیح نہ ہوگی (۳) ایک ہی جگہ میں پندرہ دن رہنے کی نیت ہونی چاہئے، کیونکہ اگر دو جگہ ملاکر پندرہ دن کی نیت ہو تو اقامت کی نیت درست نہ ہوگی اس لئے قصر کرنی ہوگی (۴) مدت کے پورے پندرہ دن رات ہونے چاہئے، اس سے کچھ بھی کم ہونے سے نیت معتبر نہ ہوگی (۵) رائے مستقل ہونی چاہئے یعنی ذرہ برابر اس میں تردد نہ ہو، المعراج، ھ، خیمے تو بوجھ ہوتے ہیں مستقل رہنے کے مکان نہیں ہوتے اس طرح صرف میدان میں اقامت کی نیت صحیح نہیں ہوسکتی، جیساکہ محیط میں ہے، ہر وہ شخص جو کسی دوسرے کا اتنا تابع ہو کہ دوسرے کی بات ماننے پر مجبور ہو اور اس کے تابع ہو تو اس کی اقامت کی نیت سے سب مقیم اور اس کی مسافرت کی نیت سے سب مسافر ہوجائینگے اگر انہیں اپنے ساتھ لے آیا ہو، محیط السرخسی، پس جب کہ لشکر کے سردار نے اقامت کی نیت کرلی اس کے ماننے والے جتنے میدان میں ہیں سب مقیم ہوجائینگے، الکافی۔

اور اصل بات اور قاعدہ یہ ہے جو شخص اپنے اختیارات سے اقامت کرسکتا ہے وہ اپنی ہی نیت سے مقیم ہوگا، اور جو اقامت کرنے میں مستقل اور مختار نہیں ہے وہ اپنی نیت سے مقیم بھی نہ ہوگا، جیسے کہ مدخولہ ہمبستر بیوی، یا نقد مہرپائی ہوئی بیوی اپنے شوہر کے تابع اور غلام اپنے آقا کے اور شاگرد اپنے استاد کے مزدور اجرت پانے والا شخص اپنے مالک کے اور تنخواہ پانے والا سپاہی اپنے سردار لشکر کے اختیار میں ہوتے ہیں، اور ظاہر الروایہ کے مطابق یہ لوگ اپنی نیت سے مقیم نہیں ہوسکتے ہیں، ایسا شخص جو مقروض ہونے کی وجہ سے جیل خانہ میں بند ہو یا اس کے ساتھ ساتھ اس کا قرض خواہ مسلسل رہتا ہو تو ایسی صورتوں میں اس قرض خواہ کی نیت کا اعتبار ہوگا اس شرط کے ساتھ کہ قرض دار واقعۃ مفلس و محتاج ہو، یا ادانہ کرنے کی اس نے ضد باندھ لی ہو، کیونکہ اگر وہ ادائیگی پر قدرت رکھتا ہو تو خود اسی کی نیت اقامت وسفر کا اعتبار ہوگا، اور اگر تابع کو اپنے متبوع سردار کی نیت اقامت کی واقفیت نہ ہو تو قول اصح یہ ہے کہ مقیم کا حکم اس پر لازم نہ ہوگا، جس طرح بھی وہ نماز پڑھ لے اس کے اعادہ کی ضرورت نہ ہوگی، اگر کوئی تاجر کسی ضرورت سے کسی شہر میں داخل ہوا اور وہاں اس ضرورت کے پورا کرنے کیلئے پندرہ دن ٹھہرنے کی نیت کی تو وہ مقیم نہ ہوگا، کیونکہ یہ نیت پختہ نہیں ہے بلکہ دو باتوں پر موقوف ہے (۱) ضرورت پوری ہو کہ وہ ٹوٹ جائے (۲) ورنہ وہ ٹھہرا رہے، ھ۔

اس نیت کی تفصیل اس طرح ہوگی کہ ضرورت پوری کرنے تک پندرہ دن ٹھہروں گا اور اگر اس کے درمیان ہی میں کام پورا ہوگیا تو چلا جاؤں گا، اس لئے یہ نیت تردد والی ہوئی، اور اگر پندرہ دنوں کی نیت تو یقینی ہے اور اگر کام نہ ہوا تو مزید اور ٹھہروں گا اس طرح نیت صحیح ہوگی، م، اگر کوئی دار الحرب میں امان لے کر گیا اور اقامت کی جگہ میں اقامت کی نیت کی تو صحیح ہوگی، الخلاصہ، اگر کوئی قیدی جیل سے بھاگ گیا اور کسی غار میں پندرہ دن چھپے رہنے کی نیت کرلی تو نیت معتبر نہ ہوگی، الخلاصہ، اگر کشتی یا جہاز میں اقامت کی نیت کی تو نیت صحیح نہ ہوگی، اور یہی حکم کشتی کے مالک اور ملاح کا بھی ہے، البتہ اگر کشتی ان کے وطن کے قریب ہو تو اپنی اصلی اقامت کی بناء پر مقیم ہوگا، المحیط، ھ، امام شافعیؒ کے نزدیک مدت اقامت چار دن ہیں حالانکہ حضرت انسؓ کی حدیث جو صحاح ستہ میں ہے اس میں مذکور ہے کہ رسول اللہ ﷺ مکہ معظمہ کے سفر میں دس دن قیام کے باوجود واپس ہونے تک برابر قصر کی دو رکعتیں ہی پڑھنے کی روایت ہے، اس جگہ سفر سے حجۃ الوداع کا سفر مراد ہے، کیونکہ فتح مکہ کے زمانہ میں تو ۱۹ دنوں کا قیام تھا، پھر بھی قصر فرماتے رہے، جیساکہ بخاریؒ نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے، ملخص الفتح۔

ولودخل مصرا على عزم ان يخرج غدا اوبعد غد ولم ينو مدة الاقامة حتى بقى على ذلك سنين قصر لان ابن عمرؓ اقام باذر بيجان ستة اشهر وكان يقصر وعن جماعة من الصحابةؓ مثل ذلك واذادخل العكسر ارض الحرب فنووا الا قامة بها قصروا وكذا اذاحاصر وافيها مدينة او حصنا لان الداخل بين ان يهزم فيفرّوبين ان

یھزم فیقر فلم تکن دار اقامة.

ترجمہ:-اور اگر مسافر کسی شہر میں اس ارادہ سے داخل ہوا کہ کل یا پرسوں ہی یہاں سے واپس چلا جاؤں گا اور پوری مدت اقامت کی اس نے نیت نہیں کی، اگر اسی طرح نیت کرتے ہوئے وہاں دو برس بھی رہ گیا تو بھی وہ قصر نماز ہی پڑھتا رہے گا، کیونکہ حضرت ابن عمرؓ نے آذربیجان میں چھ ماہ تک مسلسل اقامت کی تھی پھر بھی قصر فرماتے رہے، اور صحابہ کرامؓ کے بہت سے لوگوں سے بھی اسی طرح کی روایت مذکور ہے، اور جب مسلمانوں کا لشکر دار الحرب میں داخل ہو گیا، اور وہاں قصر کی نیت کرلی اسی طرح جب کہ دار الحرب کا کسی شہر کا یا کسی قلعہ کا محاصرہ کرلیا ہو، کیونکہ ان حالات میں یہ بے یقینی ہے کہ اگر خود شکست کھائے تو بھاگ کھڑے ہوں اور اگر دشمنوں کو شکست دیدیں تو مزید کچھ دن ٹھہر جائیں، اس بناء پر یہ اقامہ اور ٹھہراؤ کا علاقہ نہ ہوا۔

توضیح:-اگر کوئی شخص کسی شہر میں نیت اقامت کے بغیر برسوں رہ گیا
صحابہ کرامؓ کے فعل سے دلیل، لشکر اسلام دار الکفر میں اقامت کی نیت کے ساتھ

ولودخل مصرا علی عزم ان یخرج غدا اوبعد غد ولم ینو مدة الاقامة حتی بقی علی ذلک.....الخ

ترجمہ سے مطلب ظاہر ہے، ف اس جگہ مصنفؒ نے جو عزم کا لفظ بیان کیا ہے اس سے مومن کا واقعی سچا حال ذکر کردیا ہے، کیونکہ جب اس کا مکمل عزم کل پرسوں جانے کا ہوگا تب ہی وہ قصر کے حکم میں رہے گا، ورنہ مسئلہ کی اصل بنیاد تو صرف اس بات پر ہے کہ اس کی نیت مدت اقامت میں پختہ نہیں ہے، اور یہ بہانہ بازی اور حلیہ گری کے طور پر نہیں ہے، بلکہ حقیقت میں اس کا ارادہ آج اور کل کا ہی ہے، م، ترمذیؒ نے فرمایا ہے کہ تمام علماء نے اس بات پر اجماع کیا کہ مسافر ایسی صورت میں برابر قصر کرتا رہے گا یہاں تک کہ وہ اس بات پر فیصلہ کرلے کہ مجھے ٹھہرنا ہی ہے، اس طرح خواہ جتنے برس بھی گذر جائیں، ابن المنذرؒ نے اسی جیسی باتیں کہی ہیں، مع.

لان ابن عمرؓ اقام باذر بیجان ستة اشھر وکان یقصر ......الخ

کیونکہ ابن عمرؓ نے آذربیجان میں متواتر چھ ماہ اقامت کی اور اتنے دنوں تک وہ قصر ہی کرتے رہے، ف اس کی روایت عبد الرزاق اور بیہقیؒ نے صحیح اسناد سے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ ہم پر برف گرنی شروع ہوئی اس وقت ہماری ایک جماعت آذربیجان میں رکے اور پھنسے ہوئے مسلسل چھ ماہ تک قصر کے ساتھ نماز پڑھتے رہے، اس بیان میں اس بات کی دلیل ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے تنہا قصر کی نماز نہیں پڑھی بلکہ ان کے ساتھ صحابہ کی ایک جماعت بھی تھی، عبد الرزاقؒ نے حسنؒ بصری سے روایت کی ہے کہ ہم لوگ حضرت عبد الرحمن بن سمرۃؓ کے ساتھ ملک فارس کے کئی شہروں میں کئی سال تھے تو وہاں عبد الرحمنؓ جمعہ کی نماز نہیں پڑھتے تھے، اور دو رکعتوں سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے، حضرت انس بن مالکؓ سے روایت کی ہے کہ ملک شام میں دو ماہ تک عبد الملک بن مروان کے ساتھ رہے اور صرف دو ہی رکعتیں پڑھتے رہے، ف، ع۔

وعن جماعة من الصحابةؓ مثل ذلك ......الخ

حضرت عمرؓ کے مثل ہی صحابہ کی ایک جماعت سے مروی ہے، ف اسی وجہ سے امام مسلمؒ نے صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت سے نو مہینوں تک قصر کرنے کی روایت کی ہے، بیہقیؒ نے حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے پچاس دنوں تک اقامت میں نماز میں قصر اور ماہ رمضان کے روزوں میں افطار کرنے کی روایت کی ہے، یہی فتوی ابن عباسؓ کا ابن ابی شیبہ وغیرہ میں موجود ہے، مع، خلاصہ یہ ہوا کہ بہت زیادہ روایتیں ایسی موجود جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ امام شافعیؒ کے شاگرد امام مزنیؒ نے بھی امام شافعیؒ کے قول کو چھوڑ کر عام علماء کی موافقت کی ہے، م، ع۔

واذادخل العکسر ارض الحرب فنووالا قامة بھا قصر واو کذا اذاحاصر وافیھا مدینة.....الخ

اور جب مسلمانوں کا لشکر کفار کے ملک میں داخل ہو کر اقامت کی نیت کرلے جب بھی نماز میں قصر کرے، ف یہی قول امام مالک واحمدؒ کا ہے، ع، وکذا اذا الخ اسی طرح جب دارالحرب میں جاکر وہاں کسی شہر یا کسی قلعہ کا محاصرہ کرلیا ہو، ف تو بھی اقامت کی نیت صحیح نہ ہوگی اس لئے نماز میں قصر کرنی ہوگی۔

لان الداخل بین ان یهزم فیفروبین ان یهزم فیقر فلم تکن دار اقامة......الخ

کیونکہ داخل ہونے والا لشکر دو حال سے خالی نہ ہوگا، کہ شکست پاجائے یا بھاگ کھڑا ہو، ف ٹھہر نہ سکے، یا دشمنوں کو شکست دے تو وہیں ٹھہر جائے، ف اس تردد کی حالت میں اقامت کی نیت درست نہیں ہوسکتی ہے، فلم تکن الخ اسلئے وہ مقام اقامت کا نہ ہوا، ف لہذا وہاں صرف نیت کافی نہ ہوگی، جیسے دارالسلام میں جنگل جاکر اقامت کی نیت صحیح نہیں ہوتی ہے، بلکہ نیت یقینی نہیں ہوتی ہے، کیونکہ وہ تو دل میں یہ ارادہ کئے بیٹھے ہیں کہ پندرہ دنوں کے اندر شکست کا منہ دیکھتے ہی بھاگ کھڑے ہوں گے، اس بات کو نیت میں تردد کہا جاتا ہے، اسی بناء پر فقہاء نے کہا ہے کہ جو شخص کسی علاقہ میں کسی خاص مقصد کے ساتھ گیا اور اس کے علاوہ اس کی دوسری کوئی غرض نہ ہو تو اگرچہ پندرہ دنوں کے رہنے کی نیت کی ہو تو وہ قصر ہی کرے گا اور اتمام نہیں کرے گا، اور جو قیدی کہ کافروں کے پنجہ سے نکل بھاگا ہو اور کسی غار وغیرہ میں پندرہ دن چھپے رہنے کی نیت کی ہو پھر بھی وہ قصر کرے گا اتمام نہیں کرے گا، الفتح، اور اگر دارالحرب میں لشکر نے کوئی شہر فتح کیا اور اسے اپنا مستقل رہائشی علاقہ بنالیا ہو تو وہ پوری رکعتیں نماز کی پڑھے گا، اور اگر صرف ایک ڈیڑھ مہینہ رہنے کی نیت کی ہو تو وہ قصر کرے گا، التجنیس، ھ۔

وکذا اذا حاصروا اهل البغي في دارالاسلام في غير مصر اوحاصر وهم في البحر لان حالهم مبطل عزيمتهم وعند زفرؒ يصح في الوجهين اذا كانت الشوكة لهم للتمكن من القرار ظاهر اوعند ابي يوسفؒ يصح اذا كانوا في بيوت المدر لانه موضع اقامة ونية الاقامة من اهل الكلاء وهم اهل الاخبية قيل لاتصح والاصح انهم مقيمون يروى ذلك عن ابي يوسفؒ لان الاقامة اصل فلا تبطل بالانتقال من مرعى الى مرعى.

ترجمہ:- ایسا ہی جب کہ اسلامی لشکر نے دارالاسلام میں شہر کے علاوہ کسی اور جگہ باغیوں کا محاصرہ کرلیا ہو، یا دریا میں ان کا محاصرہ کیا ہو، کیونکہ ان کی حالت ان کے ارادہ کی پختگی کو باطل کررہی ہے، لیکن امام زفرؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں ان کی نیت صحیح ہوگی، بشرطیکہ شوکت اور قوت لشکر اہل اسلام کو حاصل ہو، کیونکہ بظاہر لشکر ٹھہرنے کا موقع حاصل ہے، اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک بھی صحیح ہے لیکن اس شرط کے ساتھ وہ مٹی کے گھروں میں ہوں، کیونکہ ایسے گھر بھی رہنے کے لائق ہوتے ہیں، اور اہل کلاء یعنی خیموں کے باشندوں کے اقامت کی نیت کے متعلق کہا گیا ہے کہ صحیح نہیں ہوتی ہے، لیکن قول اصح یہ ہے کہ یہ لوگ مقیم ہوتے ہیں امام ابویوسفؒ سے اس طرح کی روایت کی جاتی ہے، کیونکہ انسان کے لئے اقامت اصل ہے لہذا ایک چراگاہ سے دوسری چراگاہ کی طرف منتقل ہونے سے باطل نہیں ہوتی ہے۔

توضیح:- اگر اسلامی لشکر نے دارالاسلام میں شہر سے باہر باغیوں کا محاصرہ کیا ہو

خانہ بدوش لوگوں کی نیت اقامت

وکذا اذا حاصروا اهل البغي في دارالاسلام في غير مصر اوحاصر وهم في البحر......الخ

مطلب واضح ہے، ف یعنی آبادی کے علاوہ جنگل اور پہاڑ وغیرہ جیسے کسی مقام میں باغیوں کا محاصرہ کیا ہو، اوحاصروهم الخ یا سمندر میں ان کا محاصرہ کیا، اور وہاں پندرہ دن اقامت کی نیت کی تو بھی قصر پڑھیں، الحاصل دارالکفر میں خودسر حربی کافروں کا محاصرہ خواہ شہر میں ہو یا جنگل میں، اور دارالاسلام میں باغیوں کا محاصرہ جو شہر کے باہر ہو یا سمندر میں ہو دونوں صورتوں میں نیت اقامت صحیح نہیں ہے۔ م۔

لان حالهم مبطل عزيمتهم...... الخ

کیونکہ ان کے ظاہری حالات ان کے ارادہ کی پختگی کو باطل کرتے ہیں، ف کیونکہ ان کا ارادہ تو یہ ہے کہ ان دشمنوں کو مغلوب کرنا ہے مگر اس کے برعکس ہونا بھی تو ممکن ہے، کیونکہ شکست کھانے کی صورت میں تو مجبوراً اٹھنا پڑے گا، اس طرح خود ان کی حالت ایسی ہے کہ اس سے ان کے ارادہ میں پختگی معلوم نہیں ہوتی ہے۔ مع۔ اس دلیل سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اگر باغیوں کو خود ان کے شہر میں بھی گھیر لیں تو بھی اقامت کی نیت صحیح نہیں ہوگی، العنایہ، یہ قید تو متن کے تمام کتابوں میں مذکور ہے، اور اس کا فائدہ ظاہراً یہی ہے کہ اگر باغیوں کو شہر یا گاؤں میں محاصرہ کیا تو اقامت کی نیت صحیح ہونی چاہئے، لیکن حالت کی مخالفت کی وجہ سے نیت کا صحیح نہ ہونا بھی ظاہر ہے۔

وعند زفرؒ يصح في الوجهين اذا كانت الشوكة لهم للتمكن من الفرار ظاهرا...... الخ

اور امام زفرؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں نیت صحیح ہوگی، ف یعنی دارالاسلام کے صحراء میں باغیوں کا محاصرہ ہو یا دارالحرب میں کافروں کا محاصرہ ہو۔ اذا کانت الخ بشرطیکہ طاقت وقوت لشکر اسلام اور اہل عدل کو ہو، کیونکہ بظاہر ان کو وہاں رہنے کے لئے قوت موجود ہے، ف اس لئے ظاہری حالت کا اعتبار کرتے ہوئے اقامت کی نیت صحیح ہوگی۔

وعند ابي يوسفؒ يصح اذا كانوا في بيوت المدر لانه موضع اقامة...... الخ

اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بھی صحیح ہے، مگر اس شرط کے ساتھ کہ اسلامی لشکر (کم از کم) مٹی کے گھروں میں موجود ہوں کیونکہ ایسے گھروں میں بھی مستقل آبادی رہتی ہے، ف بخلاف چھوٹے اور بڑے خیموں کے، ابن الہمامؒ نے اعتراض کیا ہے کہ اس صورت میں بھی نیت کے اندر تردد باقی رہتا ہے یعنی خواہ خیمہ میں آباد ہوں یا مٹی اور پتھر کے گھروں میں ہے، اس طرح گھروں میں بھی کچھ خصوصیت نہ رہی، ف۔

ونية الاقامة من اهل الكلاء وهم اهل الاخبية...... الخ

اور اقامت کی نیت کرنا اہل الکلاء کا، ان سے مراد ہی خیمے والے ہیں ف کہ ان کی نیت صحیح ہوگی یا نہیں، کلاء کے لفظی معنی ہیں ہری گھاس اور اہل الکلاء سے مراد وہ لوگ ہیں جن کی زندگی کا دارمدار جانور پر ہو اس لئے وہ جہاں گھاس پانی دیکھتے ہیں وہیں جنگلوں میں کمبلوں کے یا سرکیوں کے جھونپڑے کے طور کھڑے کر لیتے، جس دن وہاں کی گھاس ختم ہو جاتی تو پھر آگے بڑھ کر اسی جیسی مناسب جگہ تلاش کر کے منتقل ہوتے اور اسی طرح عارضی طور پر آباد ہو جاتے، اس مفہوم کے بعد اب جانور والوں ہی کی کچھ خصوصیت مقصود نہیں بلکہ ان سے مراد خانہ بدوش ہیں کہ کہیں بھی دیہات والوں کی طرح مستقل جم کر نہیں رہتے بلکہ منتقل ہوتے رہتے ہیں، عینی میں تحفہ سے نقل کیا ہے کہ عرب کے بدو اور کرد قوم اور ترکمان اور ایسے ریوڑ والے جو بالوں کے خیموں میں رہا کرتے اور جا بجا پھرتے رہتے ہیں، اگر ایسے لوگوں نے کسی جگہ پندرہ دن اقامت کی نیت کی تو قیل لا یصح الخ کہا گیا ہے کہ ان کی نیت صحیح نہ ہوگی، ف کیونکہ وہ صحراء میں ہیں جو اقامت کی جگہ نہیں ہوتی ہے، ع، ماحصل یہ ہوا کہ یہ لوگ ہمیشہ مسافر ہیں اور ہمیشہ قصر پڑھیں، اور روزے افطار کریں، اور اگر سالہا سال کے بعد کسی گاؤں میں آباد ہو جائیں تو پچھلے برسوں کے رمضان کے روزوں کی قضاء ان پر لازم ہوگی، اور مشکل ظاہر ہے، لیکن یہ قول صحیح نہیں ہے۔

والاصح انهم مقيمون يروى ذلك عن ابي يوسفؒ لان الاقامة اصل...... الخ

اور قول اصح یہ ہے کہ یہ لوگ مقیم ہیں، ف یعنی ابتداء سے یہ لوگ مسافر نہیں ہیں، صدر الشریعہؒ نے کہا ہے کہ یہی قول صحیح ہے، یروی ذلک الخ امام ابو یوسفؒ سے اسی طرح روایت کی گئی ہے، ف محیط میں ہے کہ اسی پر فتوی ہے، تحفہ میں ہے کہ ان کو مقیم کہنے کی وجہ یہ ہے کہ صحراء میں رہنا ہی ان کی عادت ہوتی ہے، مع، لان الاقامۃ الخ کیونکہ اقامت تو اصل ہے، ف اور سفر میں اپنا عارضی عمل ہے، لہذا اصل میں یہ لوگ مسافر نہیں ٹھہرے، بلکہ اصل میں مقیم ہوئے، اور جب اقامت کا حکم باطل

ہوا تو سفر کا حکم لائق ہوگا۔

فلا تبطل بالانتقال من مرعی الی مرعی..... الخ

تو یہ اقامت جو اصل ہے وہ صرف ایک چراگاہ سے دوسری چراگاہ جانے سے باطل نہیں ہوگی، ف بلکہ سفر سے باطل ہوگی، یہاں تک کہ اگر انہوں نے ایک جگہ سے ایسی دوسری جگہ کا ارادہ ہو جس کا راستہ تین دن کا ہو تو یہ بھی مسافر ہونگے۔ المحیط۔ ہمارے اسی قول کے مثل امام شافعیؒ کا بھی قول ہے، ع، حاصل یہ ہوا کہ دارالاسلام کے صحراء میں اگر کسی شہر یا گاؤں کے رہنے والے نے اقامت کی نیت کی تو صحیح نہیں ہوگی، اور جو لوگ صحراء میں رہنے کے عادی ہیں ان کا وہی گھر ہے اس لئے وہ مقیم ہوئے، انہیں نیت کرنے کی ضرورت نہیں ہے، لہٰذا یہ پوری نمازیں پڑھیں گے، اور رمضان میں فرض روزے رکھیں مگر جمعہ اور عیدان پر لازم نہیں ہے کیونکہ ان کے لئے تو شہر کا ہونا شرط ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر گاؤں کے مسافر نے صحراء میں اسی جگہ پندرہ دن اقامت کی نیت کی جہاں خانہ بدوش موجود ہوں تو بھی صحیح نہیں ہے، کیونکہ یہ لوگ اگرچہ مقیم ہیں لیکن اس بات کا ہر وقت احتمال رہتا ہے کہ کسی وقت اور کسی روز بھی دوسری جگہ منتقل ہو سکتے ہیں، اور امام ابو یوسفؒ کے فرمان کے مطابق مٹی کے گھر بھی نہیں ہیں، م، بعض صورتوں میں مسافر کا فرض بدلتا رہتا ہے۔

وان اقتدی المسافر بالمقیم فی الوقت اتم اربعا لانہ یتغیر فرضہ الی اربع للتبعیۃ کما یتغیر بنیۃ الاقامۃ لاتصال المغیر بالسبب وھوالوقت وان دخل معہ فی فائتۃ لم تجزہ لانہ لایتغیر بعد الوقت لانقضاء السبب کما لا یتغیر بنیۃ الاقامۃ فیکون اقتداء المفترض بالمتنفل فی حق القعدۃ اوالقراءۃ.

ترجمہ:- اگر مسافر نے مقیم امام کی وقتیہ نماز میں اقتداء کی تو وہ پوری چار رکعتیں پڑھے گا، کیونکہ امام کی اتباع کرنے کی وجہ سے اس کی قصر نماز بدل کر پوری چار رکعتیں ہو جاتی ہیں جیسا کہ اقامت کی نیت کرنے کی وجہ سے بدل جاتی ہیں، کیونکہ تغیر دینے والا جو وقت ہے سبب سے متصل ہو گیا ہے، اور اگر قضاء نماز میں مسافر نے مقیم کی اقامت کی نیت کی تو یہ اقتداء صحیح نہ ہوگی، کیونکہ وقت کے بعد نہیں بدلتی ہیں، سبب کے ختم ہو جانے کی وجہ سے جیسا کہ اقامت کی نیت سے نہیں بدلتی ہیں لہٰذا یہ ایسا ہوگا کہ کوئی فرض پڑھنے والا نفل پڑھنے والے کے پیچھے ہو قعدہ یا قراءت کے حق میں۔

توضیح:- مسافر مقتدی اور امام مقیم وقتیہ نماز میں، فائتہ نماز میں، وقت میں اقتداء اور سلام کے بعد وقت ختم، مقتدی مسافر نے فاسد اقتداء کی، اقتداء کر کے سو گیا، دو رکعتوں کے بعد اقتداء کی، مسافر امام اور مقتدی مقیم اور امام کو حدث اور خلیفہ مقیم، مسافر (امام) اور مقتدی مسافر و مقیم، پھر قعدہ مقدار تشہد، اس وقت کچھ مقتدیوں کا کلام کرنا، اور امام کی نیت اقامت، امام مسافر نے ایک رکعت پڑھی، پھر ایک مسافر نے اقتداء کی، اور ختم ہونے سے پہلے اقامت کی نیت، مسافر مدرک نے فراغت سے پہلے نیت کی، مسافر لاحق نے امام کے فراغ سے پہلے نیت کی، لاحق نے اقتداء فاسد کی، نماز میں وقت نکل گیا اور نیت، مقیم نے دو رکعتیں پڑھیں اور وقت نکل گیا، اس وقت مسافر کی اقتداء، مسافر نے سلام پھیرا جبکہ اس پر سجدہ سہو ہے، سجدہ کی طرف لوٹنے سے پہلے اقامت کی نیت، مسافر نے اول وقت میں نماز پڑھی، پھر اس وقت نیت کی، قبل ادائے نماز نیت

وان اقتدی المسافر بالمقیم فی الوقت اتم اربعا لانہ یتغیر فرضہ الی اربع للتبعیۃ کما یتغیر..... الخ

اگر مسافر نے وقت کے اندر مقیم کی اقتداء کی تو وہ چار رکعتیں پوری کرے، ف خواہ شروع سے شریک ہونے والا ہو، یا لاحق ہو (شروع سے شریک ہو کر درمیان کی یا آخری چھوٹ گئی ہو) یا مسبوق ہو، (ابتدائی نماز چھوٹی ہو) یہاں تک کہ دو رکعتوں کے بعد شامل ہوا تو بھی چار رکعتیں ہی پڑھے، پس اس اقتداء کے صحیح ہونے کے لئے ابتداء میں وقت اداء کا موجود ہونا ضروری ہے، اگر انتہاء میں نکل جائے تو اقتداء سے چار تمام کرے، **لانہ یتغیر الخ** کیونکہ مسافر کی فرض نماز اتباع لازم ہونے کی وجہ سے

دو رکعت سے بڑھ کر چار رکعتیں ہو جاتی ہیں ف چونکہ امام کی اتباع انتہائی ضروری بلکہ لازم ہوتی ہے، کما یتغیر الخ جیسے کسی جگہ عارضی طور سے پندرہ دنوں کی اقامت کی نیت سے حکم بدل جاتا ہے۔

لاتصال المغیر بالسبب وھو الوقت......الخ

اس لئے کہ تغیر دینے والا سبب یعنی وقت سے متصل ہو گیا ہے، ف یعنی نماز کی ادائیگی کا سبب اسی تغیر کے ساتھ ہے تو گویا سبب نے چار رکعت کی ادا واجب کی ہے، لہٰذا اگر سبب کے ساتھ تغیر دینے والا متصل نہ ہو تو سبب یعنی وقت تو صرف دو رکعتیں فرض کر چکا ہے پھر اگر وہ تغیر دینے والا کار آمد نہ ہوگا، چنانچہ مصنف نے فرمایا ہے۔

وان دخل معہ فی فائتۃ لم تجزہ لانہ لایتغیر بعد الوقت لانقضاء السبب کما لا یتغیر بینۃ......الخ

اور اگر مسافر کسی مقیم کے ساتھ قضاء نماز میں مقتدی ہوا تو جائز نہ ہوگا لانہ لایتغیر الخ کیونکہ مسافر کا فرض وقت کے بعد متغیر نہ ہوگا، ف کیونکہ فرض کا سبب تو وقت ہے، اور اقتداء وغیرہ جو تغیر دیتا ہے وہ سبب سے مل کر کار آمد ہوتا ہے، اس لئے قضاء میں کار آمد نہ ہوگا، لانقضاء الخ کیونکہ سبب تو گزر چکا جیسے قضاء نماز اقامت کی نیت سے نہیں بدلتی ہے، ف حالانکہ نیت اقامت سے بھی تغیر ہوتا ہے، البتہ اسی صورت میں جب کہ وقت کے اندر ہو، اور اگر نماز وقت سے گذر کر قضاء ہو گئی ہو تو وہ وقت اسے دو ہی رکعت میں محدود و متعین کر دیتا ہے، اس لئے نیت اقامت سے ان دو ہی رکعتوں کی قضاء واجب ہو گی، پس جب قضاء میں اقتداء کچھ تغیر نہیں دیکھتی ہے توفیکون اقتداء الخ تو نتیجہ یہ ہوگا کہ قضاء میں اقتداء گویا فرض پڑھنے والے کی نفل پڑھنے والے کے ساتھ اقتداء ہوئی قعدہ یا قراءت کے حق میں، ف کیونکہ درمیانی قعدہ امام کے حق میں تو فرض نہیں ہے، اور مسافر مقتدی کے حق میں فرض ہے، المبسوط۔ع۔

یہ اس صورت میں جب کہ مسافر نے شروع سے اقتداء کی ہو، اور اگر آخر دو رکعتوں میں ملا ہو تو ان دونوں رکعتوں میں امام کی قراءت نفل ہے، لیکن مقتدی کی قراءت فرض ہے اس سے یہ معلوم ہوا کہ نفل پڑھنے والے کے پیچھے فرض پڑھنے والے کی اقتداء دو باتوں میں سے ایک بات میں لازم ہے یا تو قعدہ کے اعتبار سے جب کہ مقتدی شروع سے ہو، یا قراءت کے اعتبار سے جب کہ اخیر میں شریک ہوا ہو۔

چند ضروری مسائل

اگر نماز کے وقت میں اقتداء کی لیکن سلام پھیرنے سے پہلے وقت نکل گیا تو بھی مسافر کی نماز فاسد نہ ہو گی، کیونکہ اقتداء تو وقت کے ساتھ مل کر چار رکعتوں کو واجب کر چکا ہے، لیکن اگر مسافر نے کسی طور سے اقتداء کو فاسد کر دیا تو اب دو ہی رکعتیں پڑھے، لیکن اگر نفل کی نیت سے کوئی شریک ہوا تو چار رکعتوں ہی کی قضاء واجب ہو گی، اگر وقت کے اندر اقتداء کر کے سو تارہ گیا ایسے کو لاحق کہتے ہیں وہ بیدار ہو کر لاحق کے حکم کے مطابق چار رکعتیں پڑھ لے۔ اور اگر دو رکعتوں کے بعد اقتداء کی ہو تو مسبوق کے حکم کے مطابق چار رکعتیں نماز پڑھے، اگر مقیم نے مسافر امام کی اقتداء کی اس کے بعد امام کو حدث ہو گیا اور اس نے کسی مقیم کو اپنا خلیفہ بنایا تو اس کے پیچھے مسافر امام کا فرض بدل کر چار رکعتیں نہ ہوں گی، یہاں تک کہ اگر خلیفہ نے یعنی مقیم نے دو رکعتوں پر قعدہ نہیں کیا تو سب کی نماز فاسد ہو جائیگی، مسافر امام کے پیچھے مسافر اور مقیم ہر قسم کے مقتدی ہیں اب امام نے دو رکعتوں پر مقدار تشہد قعدہ کر لیا اور ابھی تک سلام نہیں پھیرا تھا کہ کسی مسافر نے گفتگو کر لی یا اٹھ کر چلا گیا، اس کے بعد امام نے اقامت کی نیت کی تو امام کا فرض اب چار رکعتیں ہو جائیگی، اور جن مقتدیوں نے گفتگو نہیں کی ان کا فرض بھی چار رکعتیں ہو جائیگی، اسے چاہئے کہ وہ چار رکعتیں ہی پوری کرے، اور جو مسافر گفتگو کر کے نماز سے فارغ ہوا اس کی بھی نماز صحیح ہو گئی، اس لئے کہ اس کی نماز فرض پوری ہونے کے بعد امام نے اقامت کی نیت کی ہے یہاں تک کہ اگر امام کی نیت کے بعد مسافر نے گفتگو کی تو اس کی نماز فاسد ہو گی، الفتح۔

امام مسافر نے ایک رکعت پڑھی اس وقت ایک مسافر داخل ہوا اور اس مسبوق نے نماز سے فارغ ہونے سے پہلے اپنی نماز کے دوران اقامت کی نیت کرلی تو وہ چار رکعتیں ہی پڑھیں، اسی طرح شروع سے شریک ہونے والا مدرک بھی، اور لاحق کا حکم یہ ہوگا کہ اگر امام کے فارغ ہونے سے پہلے نیت کرے تو وہ چار رکعتیں پڑھیں، اور اگر فراغت کے بعد نیت کرے تو نہیں، اگر لاحق نے اپنی اقتداء فاسد کرلی تو وقت کے اندر چار رکعتیں پڑھے ورنہ دو رکعتیں ہی پڑھے، محیط السرخسی، اگر نماز پڑھتے ہوئے وقت نکل گیا اس کے بعد اقامت کی نیت کی تو یہ نماز دو ہی رکعتیں رہے گی، الخلاصہ، اگر مقیم نے دو رکعتیں پڑھی تھیں کہ وقت نکل گیا پھر کوئی مسافر داخل ہوا تو اس کی اقتداء صحیح نہ ہوگی جیسا کہ کتابوں میں عام ہے، م، ع، اگر ایسے مسافر نے سلام پھیرا کہ ابھی اس پر سجدہ سہو باقی ہے، اگر سجدہ سہو ادا کرنے کے خیال کرنے سے پہلے اقامت کی نیت کرلی تو اس کا سجدۂ سہو ختم ہو گیا اور نماز پوری ہوگی اب وہ نہیں بدلے گی، اور اگر سجدۂ سہو کی طرف لوٹ گیا اس کے بعد اقامت کی نیت کی تو نیت صحیح ہوگی، اور یہ نماز اب چار رکعتوں کی ہو جائیگی، اگر مسافر نے نماز کو ابتدائے وقت میں دو رکعتیں ادا کرلیں اور وقت باقی رہ گیا تھا کہ اس نے اقامت کی نیت کرلی تو اس کا فرض اب نہیں بدلے گا، اور اگر ابھی نماز نہ پڑھی ہو کہ تو چار رکعتیں ہو جائیگی۔ قاضی خان۔

وان صلی المسافر بالمقیمین رکعتین سلم واتم المقیمون صلاتھم لان المقتدی التزم الموافقة فی الرکعتین فینفرد فی الباقی کالمسبوق الا انه لایقرأفی الاصح لانه مقتد تحریمة لافعلا والفرض صار مُؤدّی فیترکھا احتیاطا بخلاف المسبوق لانه ادرک قراء ۃ نافلة فلم یتأدی الفرض فکان الایتان اولی قال ویستحب للامام اذا سلم ان یقول اتموا صلاتکم فانا قوم سفر لانه علیه السلام قاله حین صلی باهل مکة وھو مسافر.

ترجمہ:- اور جب مسافر امام مقیم مقتدیوں کو دو رکعت نماز پڑھادے تو (مقدار تشہد قعدہ کرچکنے بعد) سلام پھیر دے اور جتنے مقیم مقتدی ہو وہ اپنی نمازیں پوری کرلیں، کیونکہ مقتدی مقیم نے امام کو مسافر جان کر صرف دو رکعتوں میں موافقت اپنے اوپر لازم کی ہے چار رکعتوں میں نہیں اس لئے باقی دو رکعتوں میں مثل مسبوق کے ہوگا، مگر یہ کہ قول اصح کے مطابق قراءت نہیں کرے گا، کیونکہ مقتدی مقیم تو تحریمہ کے اعتبار سے مقتدی ہے فعل کے اعتبار سے نہیں ہے، اور نماز میں جن دو رکعتوں میں قراءت فرض تھی وہ ادا ہو چکی ہیں، اس لئے اس مستحب قراءت کو احتیاطاً چھوڑنا لازم ہے، بخلاف مسبوق کے کہ اس نے قراءت نفل پائی ہے اس لئے اس نے فرض قراءت ادا نہیں کی ہے، تو اس قراءت کو ادا کرلینا ہی اولی ہوگا، کہا اور امام کے لئے یہ مستحب ہے کہ وہ جب سلام پھیرے تو اس طرح کہے کہ آپ لوگ اپنی اپنی نمازیں پوری کرلیں کیونکہ ہم لوگ تو مسافر قوم ہیں، کیونکہ خود رسول اللہ ﷺ نے بھی یہ جملہ اس وقت فرمایا تھا جب آپ نے مسافر کی حیثیت سے مکہ والوں کو نماز پڑھائی تھی۔

توضیح:- مسافر امام کے مقیم مقتدیوں کا حکم، دلیل، امام مسافر کو سلام کے بعد یہ کہنا چاہئے کہ میں مسافر ہوں اس لئے آپ لوگ اپنی نمازیں پوری کرلیں، حدیث سے دلیل

وان صلی المسافر بالمقیمین رکعتین سلم واتم المقیمون صلاتھم......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے فینفرد الخ تو باقی دو رکعتوں میں وہ مثل مسبوق کے خود تنہا ہوگا، ف یعنی وہ باقی نماز کے پڑھنے میں مثل تنہا پڑھنے والے کے ہوتا ہے، الا انه الخ لیکن دونوں کے درمیان صرف اتنا فرق ہے کہ مقتدی مقیم قول اصح میں قراءت نہیں کرے گا، ف لیکن مسبوق قراءت کرتا ہے۔

لان المقتدی التزم الموافقة فی الرکعتین فینفرد فی الباقی کالمسبوق الا انه لایقرأ......الخ

کیونکہ مقتدی مقیم تو تحریمہ باندھنے کی وجہ سے مقیم ہے اور عمل نماز کی وجہ سے نہیں ہے، ف کیونکہ امام کا فعل تو سلام سے ختم ہو چکا ہے، البتہ ابتداء سے تحریمہ میں اقتداء کی تھی اس وجہ سے وہ لاحق کے مشابہ ہو گیا ہے، اور لاحق پر قراءت ہوتی ہے تو

حاصل یہ نکلا کہ وہ ایک اعتبار سے لاحق کے مشابھہ ہے اس لئے قراءت حرام ہے، اور دوسرے اعتبار سے مسبوق کے مشابہہ ہے اس لئے قراءت جائز ہے۔

والفرض صار مؤدّی فیتر کہا احتیاطا بخلاف المسبوق لانه ادرك قراءة نافلة......الخ

اور نماز کی جن دو رکعتوں میں قراءت فرض تھی وہ تو ادا ہو چکی ہیں، ف اس لئے مسبوق کی مشابہت کی وجہ سے بھی آخری دو رکعتوں میں قراءت مستحب ہے، لیکن لاحق کے مشابہت کی وجہ سے حرام معلوم ہوتی ہے، فیتر کہا الخ تو احتیاطاً اس مستحب قراءت کو چھوڑنا لازم ہے، بخلاف الخ برخلاف مسبوق کے، ف کہ مسبوق نہیں چھوڑ سکتا ہے، لانه ادرك الخ کیونکہ مسبوق نے نفل قراءت پائی ہے، ف اس لئے کہ مسبوق نے جب آخری دو رکعتیں پائی ہیں تو قراءت کے حق، میں مسبوق کی بھی یہ آخری نماز ہوئی۔ فلم يتاد الخ تو ابھی اس کی فرض قراءت ادا نہیں ہوئی۔ فکان الخ لہذا اسے قراءت کرنا ہی اولی ہوا، ف یعنی اس بات کو ترجیح ہوئی کہ اس قراءت کو پڑھے، اور یہ قراءت چونکہ فرض ہے اس لئے پڑھنا فرض ہوا۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس مسئلہ میں اجتہاد سے کام لیا گیا ہے اور اجتہاد کی بعد ہی کچھ نتیجہ نکالا گیا ہے اس لئے اس فرض کو قطعی نہیں کہا جاسکتا ہے بلکہ یہ فرض صرف عملی کہلائیگا، جیسا کہ مخفی نہیں ہے، اور قاضی خان وغیرہ نے اس بات کی تصریح بھی کی ہے کہ جس مقتدی کو یہ معلوم نہ ہو کہ اس کا امام مقیم ہے یا مسافر تو اس کی اقتداء صحیح نہ ہوگی، عینی وغیرہ نے کہا ہے کہ اس کی مراد یہ ہے کہ نماز سے پہلے بھی اور سلام کے بعد بھی کسی وقت اسے معلوم نہ ہو سکا ہو کہ امام کیسا ہے یعنی مسافر ہے یا مقیم، شرح الارشاد میں کہا ہے کہ امام کو چاہئے کہ نماز شروع کرنے سے پہلے ہی عام اعلان کردے کہ میں مسافر ہوں، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس اعلان سے مسبوق کو کس طرح خبر ہوگی (کہ وہ تو دیر سے ہی آتا ہے) اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا:

ویستحب للامام اذا سلم ان یقول اتموا صلاتکم فانا قوم سفر......الخ

امام کے لئے مستحب ہے کہ سلام پھیرنے کے بعد کہدے کہ آپ لوگ اپنی نماز پوری کرلیں کیونکہ ہم لوگ مسافر ہیں، اتمّوا صلوتکم فانا قوم سفر، ف مستحب یہ ہے کہ یہی جمع کا کلمہ کہے اگرچہ امام تنہا مسافر ہو، لانه عليه السلام الخ کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے بھی یہی کلمہ فرمایا تھا جب کہ آپ نے مکہ والوں کو نماز پڑھائی تھی اور آپ مسافر تھے، ف ابوداؤد اور ترمذی وغیرہ نے یہ روایت کی ہے، اور ترمذی نے اسے صحیح کہا ہے، فع، بس اتنی سی اطلاع اقتداء صحیح ہونے کے لئے شرط ہے جو فتاوی قاضی وغیرہ میں مذکور ہے، اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ مقتدی بننے کے لئے شروع ہی میں امام کا حال جاننا شرط ہے، کیونکہ مبسوط میں ہے کہ ایک شخص نے ایک گاؤں میں کچھ لوگوں کو ظہر کی دو رکعتیں نماز پڑھائیں، لوگوں کو اس کی خبر نہیں تھی کہ امام مسافر ہے یا مقیم ایسی صورت میں سب کی نماز فاسد ہو جائیگی خواہ وہ مقیم ہوں یا مسافر ہوں کیونکہ جو شخص اپنے مقام اقامت میں ہوگا اس کے حال سے یہی ظاہر ہوگا کہ وہ مقیم ہے، اور ظاہری حالت کے اوپر ہی تمام کاموں میں عمل ہوتا ہے، اور عمل کرنا واجب بھی ہے، البتہ اگر اس کے خلاف ظاہر ہو جائے تو دوسری بات ہوگی، اور اگر انہوں نے امام سے اس کا حال پوچھ لیا اور اس نے بتلا دیا کہ میں مسافر ہوں تو اس کے جان لینے کے بعد ان کی نماز جائز ہو جائیگی، انتہی۔

اگر امام کے سلام پھیرنے سے پہلے مقتدی کھڑا ہو گیا اور اس وقت تک اپنی رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو کہ امام نے اقامت کی نیت کرلی، تو مقتدی کو چاہئے کہ اس رکعت کو چھوڑ کر امام کی متابعت کرے، اگر وہ امام کی متابعت نہیں کرے گا یہاں تک کہ وہ امام سجدہ بھی کرلے تو مقتدی کی نماز فاسد ہو جائیگی، اور اگر اس نے سجدہ بھی ادا کرلیا ہو اس کے بعد امام نے اقامت کی نیت کی تو مقتدی تنہا اپنی نماز پوری کرلے یہاں تک کہ اگر اس وقت امام کی متابعت کرے گا تو بھی اس کی نماز فاسد ہو جائیگی۔ الفتح۔

واذا دخل المسافر فی مصره اتم الصلوة وان لم ینو المقام فیه لانه عليه السلام و اصحابه رضوان الله علیهم کانوا یسافرون و یعودون الی اوطانهم مقیمین من غیر عزم جدید۔

ترجمہ:- اور جب مسافر اپنے شہر میں داخل ہو جائے تو وہ اپنی نماز پوری پڑھے اگرچہ وہاں اس نے اقامت کی نیت نہیں کی ہو، کیونکہ رسول اللہ ﷺ اور آپ کے صحابہ کرامؓ سفر کرتے اور اپنے وطن کو لوٹ آتے تو اقامت کی حالت میں لوٹتے، کسی نئے ارادہ کے بغیر۔

توضیح:- مسافر کا وطن میں آنا، حدیث سے دلیل، وطن کی تفصیل وطن اصلی کی تعریف، وطن اقامت کی تعریف

واذا دخل المسافر فی مصرہ اتم الصلوۃ وان لم ینو المقام فیہ.....الخ

اور جب مسافر اپنے وطن میں داخل ہو جائے تو وہ اپنی پوری نماز پڑھے اگرچہ اس میں اقامت کی نیت نہ کی ہو۔ ف۔ وطن میں نیت اقامت شرط نہیں ہے، بلکہ بغیر نیت کے بھی مقیم ہو جاتا ہے۔ م۔ پھر یہ داخل ہونا عام ہے، خواہ اس طرح ہو کہ ایک شہر سے دوسرے شہر کو جاتا ہو، اور راستہ میں وطن پڑتا ہو، اس میں داخل ہوتا ہوا گذرا، اور داخل ہونے کے بعد جب دوسرے شہر کو نکلا تو ضرور رہے کہ وہیں سے اس شہر تک مدت سفر کا فاصلہ ہو، خواہ اس طرح کہ کسی ضرورت کے لئے آیا اس نیت کے ساتھ کہ سفر کو جاؤں گا، اور خواہ اس طرح کہ سفر کو جارہا تھا کہ راستہ میں نیت بدلی اور واپس ہو کر آگیا، لیکن محیط میں ہے کہ اگر سفر کو نکلا اور تین دن کا فاصلہ پورا کرنے سے پہلے اس نے سفر کا ارادہ ختم کر دیا اور واپسی کی نیت کر لی تو واپسی میں جہاں بھی ہو اقامت کی نماز پڑھتا رہے، اور اگر تین دن کا فاصلہ پورا طے کر چکا ہو یعنی کم سے کم مقدار جس سے وہ مسافر ہو چکا ہو پھر وطن کے شہر کے قریب سے گذرنے لگا اور اس وقت اس شہر میں داخل ہونے کا ارادہ کیا تو جب تک اس کی آبادی میں داخل نہ ہوا ہو مسافرت کی نماز پڑھے اور اگر داخل ہونے کے بعد یہ ارادہ کیا کہ مزید کچھ روپے لے کر یا ایک بار اور بھی اہل خانہ کو دیکھ کر سفر کروں گا تو بھی وطن کے اندر اقامت کی یعنی پوری رکعتیں پڑھے گا، یہانتک کہ اگر کشتی میں ظہر کی نماز مسافر کی حیثیت سے شروع کی تھی کہ اچانک کشتی چھوٹ گئی یہانتک کہ نماز سے فارغ ہونے سے پہلے آبادی میں داخل ہو گئی اس لئے وہ اب پوری نماز یعنی چار رکعتیں پوری پڑھے۔ م۔ مع۔

لانہ علیہ السلام و اصحابہ رضوان اللہ علیہم کانوا یسافرون و یعودون الی اوطانہم مقیمین.....الخ

کیونکہ رسول اللہ ﷺ اور آپ کے صحابہ کرام سفر کرتے اور اپنے وطن میں واپس تشریف لاتے اس حالت میں وہ مقیم ہوتے تھے کسی نئے ارادہ کے بغیر ہی۔ ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ وطن میں رہنے کے لئے نیت اقامت شرط نہیں ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ مجھے یہ معلوم نہیں ہے کہ مصنفؒ یہ روایت کہاں سے لائیں ہیں، اور اس مضمون کے لئے تو کوئی شاہد بھی نہیں ہے، پھر عینیؒ کے شارحین کے کلام اور ان کے اعتراضات مع جوابات ذکر کئے ہیں۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ مجھے اس بات پر سخت تعجب ہے کہ ان علماء شارحین پر یہ روایت کس طرح مخفی رہی، حالانکہ یہ بات اور مقام تو ایسا کوئی مشکل بھی نہیں ہے، اس کی وضاحت اس طرح ہے کہ رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرامؓ کا سفر کرنا تو معلوم ہے، اور ان کا اپنے وطن میں مقیم کی حیثیت سے داخل ہونا بھی معلوم اور مروی ہے، کیونکہ وطن میں کبھی قصر کرنا کسی فرد سے ثابت اور مروی نہیں ہے، حالانکہ پندرہ دن ٹھہرنے سے پہلے پھر مسافر ہونا بھی مروی ہے، پس اگر اس کے لئے نئی نیت ہی شرط ہوتی یعنی وطن میں مقیم ہونے کے واسطے نئے ارادہ کا ہونا شرط ہوتا تو رسول اللہ ﷺ کم از کم ایک بار تو اسے ضرور ہی بیان فرماتے، اس لئے کہ مسافر کا فرض دو رکعت اور مقیم کا فرض چار رکعتیں ہیں، اور یہ احتمال کہ شاید دل میں ارادہ کر لیا ہو اصول شریعت کے بالکل برخلاف ہے، کیونکہ شرعاً رسول اللہ ﷺ پر تو لوگوں کو تعلیم دینی فرض تھی صرف اپنے ارادہ قلبی پر کفایت کرنی تو کافی نہیں تھی اب جبکہ کسی روایت میں نہیں آیا کہ وطن پہنچ کر مقیم ہونے کیلئے نیا ارادہ اور نئی نیت شرط ہے، حالانکہ صحابہ کرامؓ تو بہت زیادہ سفر

کرتے رہتے تھے، اور واپس تشریف لاتے اور یہ موقع لوگوں کو بتانے کا بھی بہت زیادہ تھا، اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ ایسی کوئی شرط نہیں تھی، البتہ اس بات کا ضرور احتمال تھا کہ جب سفر کرتے ہوئے درمیان میں وطن آجائے اور اس سے ہو کر گذرنا پڑے تو کیا اس ضرورت میں بھی پوری ہی پڑھے گا یا قصر کرے گا، مگر ہم نے اس کا جواب اس طرح پایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا مسافر کی صفت کے ساتھ وطن میں تشریف لانا کبھی بھی معلوم نہیں ہو سکا ہے، لہٰذا ہم نے اسی کو قبول کر لیا، اس کے علاوہ بعض صحیح احادیث میں ثابت ہے کہ سفر سے وطن واپس تشریف لانے کے بعد وطن میں قیام کے دنوں میں پوری نمازیں چار رکعتوں کے ساتھ پڑھتے تھے، یہ روایت اس بات پر قوی دلیل ہے کہ وطن میں جتنے دن بھی اقامت ہو خواہ کم یا زیادہ اس کے لئے نیت اقامت کی شرط نہیں ہوتی ہے، اچھی طرح سمجھ لیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

واضح ہو کہ وطن کی دو قسمیں ہوتی ہیں، (۱) وطن اصلی (۲) وطن اقامت، محققین کا یہی قول ہے، اور یہی صحیح بھی ہے، الکفایہ، وطن اصلی ایسی آبادی جہاں انسان پیدا ہوا ہو، اور وہ جگہ بھی جہاں کی اس کی اہلیہ ہو اور مستقلاً وہاں زندگی بسر کرنے کا ارادہ کیا ہو، پھر اگر مسافر نے ایک شہر میں نکاح کیا اور وہاں مستقل بود و باش اور رہائش کی نیت نہیں کی تو قول کے مطابق وہ مسافر رہے گا، اور دوسرے قول میں مقیم ہو گیا۔ الفتح۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ حضرت عثمانؓ اس قول کی بناء پر اپنی خلافت کے سات برس بعد مکہ میں نکاح کر کے خود کو مقیم سمجھ کر حالت اقامت کی نماز پڑھتے رہے، حالانکہ اس سے پہلے قصر کی نماز دو رکعتیں ہی پڑھتے رہے، جیسا کہ ابن ابی شیبہؒ کی روایت میں ہے، اس قول کی اصل یہ حدیث ہے کہ جو شخص جس شہر میں شادی کرے وہاں وہ مقیم کی نماز پڑھے، لیکن یہ مترجم کہتا ہے کہ وہ حضرت عثمانؓ نے صرف اس حدیث کو عام قرار دیتے ہوئے مقیم کی نماز پڑھی، اور یہ بات نہیں ہے کہ تاہل یعنی شادی کر لینے سے مکہ کو اپنا وطن قرار دیا کیونکہ یہ تو تمام صحابہ کرامؓ کے لئے ممنوع رکھا گیا ہے کہ وہ ہجرت سابقہ کو توڑ کر مکہ کو پھر اپنا وطن قرار دیں چنانچہ سوائے سعد بن خولہؓ کے کسی نے بھی اپنی ہجرت سابقہ کو باطل قرار دے مکہ کو اپنا وطن قرار دیا ہو، اور ایک صحیح کی حدیث میں کہ **اللهم امض لاصحابي هجرتهم ولكن البائس سعد بن خوله**، یعنی حضرت سعد بن خولہؓ کے بارے میں رسول اللہ ﷺ افسوس فرماتے تھے کہ فتح مکہ کے بعد ہجرت سابقہ کو ختم کرتے ہوئے مکہ میں چلے آئے تھے، پس یہ بات بخوبی معلوم ہو گئی کہ جب کسی شہر میں اس ارادہ سے شادی کی ہو کہ یہاں اقامت کی نیت کر لے، اور گذشتہ حدیث اس بات پر محمول ہو گی کہ جب اس شہر میں شادی کر لینے کے بعد مستقل بس جائے خواہ خود اپنے پرانے وطن میں زیادہ رہے یا وہاں رہے، بخلاف اس صورت کے کہ جب بیوی کو وہاں سے لے آئے جیسے حضرت عثمانؓ نے کیا تھا، فافہم۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

پھر اس وطن اصل کے لئے سفر پہلے ہونا بالاجماع ضروری نہیں ہے۔ المحیط۔ اور اب دوسرا وطن جو وطن اقامت ہے جہاں سفر کرتے ہوئے پندرہ دن یا اس سے زیادہ ٹھہرنے کی نیت کر کے ٹھہر گیا ہو۔ الفتح۔ تو وطن اسی وقت تک باقی رہتا ہے جبتک وہاں موجود رہے۔ م۔ اور ظاہر الروایۃ میں اس وطن کے واسطے بھی پہلے تین دنوں کی مسافرت کا ہونا شرط نہیں ہے۔ شرح للامیر۔ البحر۔

ومن كان له وطن فانتقل منه واستوطن غيره ثم سافر فدخل و طنه الاول قصر لانه لم يبق وطنا له الا يرى انه عليه السلام بعد الهجرة عد نفسه بمكة من المسافرين وهذا لان الاصل ان الوطن الاصلي تبطل بمثله دون السفر و وطن الاقامة تبطل بمثله و بالسفر و بالاصلي واذا نوى المسافر ان يقيم بمكة و منى خمسة عشر يوما لم يتم الصلوة لان اعتبار النية في موضعين يقتضي اعتبارها في مواضع وهو ممتنع لان السفر لايعرى عنه الا اذا نوى ان يقيم بالليل في احدهما فيصير مقيما بدخوله لان اقامة المرء مضافة الى مبيته.

ترجمہ :-اور جو شخص اپنے پرانے وطن سے منتقل ہو گیا اور کسی دوسرے علاقہ کو اپنا وطن بنالیا پھر اس دوسرے وطن سے سفر کرتا ہوا اپنے قدیم وطن میں داخل ہوا تو وہاں بھی وہ قصر ہی کرے گا، کیونکہ وہ علاقہ اس کا وطن باقی نہیں رہا ہے، کیا یہ بات دیکھی نہیں جاتی ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے ہجرت کے بعد مکہ میں رہتے ہوئے خود کو مسافروں میں شمار کیا، اور یہ اس لئے ہوا کہ قاعدہ اس جگہ یہ ہے کہ وطن اصلی اپنے ہی جیسے وطن اصلی سے باطل ہو جاتا ہے، لیکن سفر سے باطل نہیں ہوتا ہے، اور وطن اقامت اپنے ہی جیسے وطن اقامت سے اور سفر سے اور وطن اصل سے باطل ہو جاتا ہے، اور جبکہ مسافر نے مکہ اور منیٰ میں پندرہ دنوں تک رہنے کا ارادہ کیا ہو تو وہ اپنی نماز پوری نہیں پڑھے گا، بلکہ قصر کرتا رہے گا، کیونکہ دو جگہوں میں نیت کا معتبر ہونا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ کئی مقامات میں نیت معتبر ہو جائے، جبکہ یہ بات ممتنع ہے کیونکہ سفر تو اس سے خالی نہیں ہوتا ہے، مگر جبکہ وہ اس بات کی نیت کرلے کہ ان دونوں مقامات سے کسی ایک متعین جگہ میں رات گزارے گا، لہذا اس جگہ میں داخل ہوتے ہی مقیم ہو جائے گا، کیونکہ انسان کی اقامت کی نسبت اس کی رات گذارنے کی طرف ہوتی ہے۔

توضیح :- جس نے وطن اصلی کو چھوڑ کر دوسری جگہ کو وطن بنالیا ہو پھر کسی وقت وہ پرانے وطن میں آئے، حدیث سے دلیل، وطن اصلی کے باطل ہونے کا حکم وطن اقامت کے باطل ہونے کا حکم، مکہ یا منیٰ میں پندرہ روز ٹھہرنے کی نیت کرنی، دلیل

ومن كان له وطن فانتقل منه واستوطن غيره ثم سافر فدخل وطنه الاول قصر......الخ

جس شخص کا کوئی وطن تھا۔ف۔ یعنی وطن اصلی تھا فانتقل الخ پھر اس وطن سے وہ منتقل ہو گیا اور کسی دوسری جگہ وطن بنالیا۔ف۔ یہاں تک کہ اس جگہ سے اپنے تعلقات اور معاملات ختم کرلئے ثم سافر الخ پھر اس نئے وطن سے اس نے سفر شروع کیا فدخل الخ اور وہاں سے اپنے پرانے وطن میں داخل ہوا، تو وہ نماز میں قصر کرے۔ف۔ یعنی بحیثیت مسافر کے ہی وہاں رہے، البتہ اگر پندرہ دن یا ان سے زیادہ دنوں تک وہاں رہنے کی نیت کرلے۔ خلاصہ یہ ہے کہ بغیر نیت کے وہاں قصر ہی کرے گا۔

لانه لم يبق وطنا له الا يرى انه عليه السلام بعد الهجرة عد نفسه بمكة من المسافرين......الخ

کیونکہ وہ علاقہ تو اب اس کا وطن نہیں رہا ہے الا یری الخ کیا یہ نہیں دیکھا جاتا ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے ہجرت کے بعد مکہ میں اپنے آپ کو مسافروں میں شمار فرمایا، ف، چنانچہ نماز میں قصر کرنے کے بعد فرمایا کہ اے مکہ والو اپنی نمازیں پوری کرلو کہ ہم تو قوم مسافر ہیں، اس سے یہ معلوم ہو گیا کہ ترک وطن کر لینے کے بعد وطن قدیم بھی وطن باقی نہیں رہتا ہے۔م۔ اور وطن سے منتقل ہونے سے مراد ہے کہ اپنی بیوی اور بال بچوں سمیت وطن میں منتقل ہو جائے، اور اگر پہلے وطن میں اس کا مکان، زمین باقی رہ جائے تو امام محمدؒ نے اصل میں اشارہ کیا ہے کہ وہ وطن ہنوز باقی رہ گیا، اور اگر اس نے اہل و عیال کو منتقل نہیں کیا بلکہ دوسرے شہر میں دوسرا گھر بنالیا تو دوسرا وطن ہو گیا، اور پہلا بھی باقی رہ گیا، اس لئے ان دونوں میں سے جہاں کہیں بھی وہ شخص پہنچے گا پوری نماز پڑھے گا، اور وہ مقیم ہی رہے گا۔ھ۔

اگر یہ سوال کیا جائے کہ جب صحابہ کرامؓ نے مکہ سے ہجرت کی تو ان کے مکانات اور ان کی زمینیں موجود تھیں، پھر بھی تو وہ ان کا وطن باقی نہ رہا تھا، جواب یہ ہے کہ کافروں نے ان چیزوں پر قبضہ کرلیا اور اس وقت وہ علاقہ دارالحرب ہو گیا تھا اس لئے مسلمانوں کی تمام جائیداد ان کافروں کے قبضہ میں آگئی تھیں، اور صحیح اور حق بات یہ ہے کہ بعض صحابہ کرامؓ کی ہجرت مکمل ہو گئی تھی اس کے باوجود کہ ان کے بچے وغیرہ مکہ میں تھے جیسا کہ صحیح میں حضرت نعیمؓ کے قصہ اور مکہ والوں کو کچھ راز کی باتوں پر مطلع کرنے کے قصہ سے ظاہر ہے، لیکن وہ تو مجبوری کی بناء پر ہوا تھا۔م۔

وهذا لان الاصل ان الوطن الاصلی تبطل بمثله دون السفر......الخ

اور یہ بات کہ وطن قدیم کو ترک کر دینے سے وہ وطن باقی نہیں رہتا ہے اس بناء پر ہے کہ اس ایک جگہ ایک قاعدہ مقرر کیا ہوا ہے کہ ان الوطن الاصلی الخ کہ وطن اصلی ختم ہو جاتا ہے اس جیسا وطن بنا لینے سے، اور سفر سے ختم نہیں ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی جس حیثیت سے ایک کو وطن اصلی کہا جارہا تھا اگر اسے چھوڑ کر اسی جیسا اسی حیثیت کا دوسرا وطن بنا لیا جائے تو پہلا وطن اور اس کا حکم ختم ہو جاتا ہے۔

و وطن الاقامة تبطل بمثله و بالسفر و بالاصلی.....الخ

اور وطن اقامت اور اس کا حکم ختم ہو جاتا ہے اسی جیسا کوئی وطن اقامت بنا لینے سے، اور اس جگہ سے سفر کر جانے سے اور وطن اصلی میں داخل ہو جانے کی وجہ سے۔ ف۔ اس لئے اگر سفر میں کسی جگہ پندرہ دن اقامت کر لی تھی پھر اسے چھوڑ کر اور دوسری جگہ پندرہ دن اقامت کر لی تو پہلا وطن اقامت ختم ہو گیا، اب اگر پھر پہلی جگہ جائے تو وہاں قصر کرے، یا وہاں سے سفر کیا تو بھی وہ ختم ہو جائے گا، یا وہاں سے اپنے وطن میں داخل ہوا ہو تو بھی وہ وطن مٹ جائے گا۔ م۔

و اذا نوى المسافر ان يقيم بمكة و منى خمسة عشر يوما لم يتم الصلوة.....الخ

اور جب مسافر نے مکہ اور منیٰ میں اقامت کرنے کی نیت کی۔ ف۔ یعنی ایسی کسی بھی دو جگہوں میں رہنے کی نیت کی کہ ان میں سے ہر ایک اپنی جگہ مستقل ہو۔ محیط السرخسی۔ خمسة عشر الخ پندرہ دن تک۔ ف۔ یعنی ایسے دو مقاموں میں پندرہ دن رہنے کی نیت کی لم یتم الخ تو وہ نماز پوری نہیں پڑھے گا (بلکہ قصر کرے گا) لان الاعتبار الخ کیونکہ دو جگہوں کے درمیان نیت کے معتبر ہو جانے کا تقاضا تو یہ ہو جاتا ہے کہ پھر کئی مقامات میں بھی نیت معتبر ہو جایا کرے۔ ف۔ یعنی اگر دو مقامات میں ملا کر پندرہ دن کی اقامت کی نیت سے مقیم ہو سکتا ہو تو پھر دو مقامات سے زائد مقامات میں بھی ملا کر مقیم ہونے کو جائز سمجھا جائے۔ المبسوط۔ ن۔ وهو ممتنع الخ مگر یہ بات کبھی جائز نہیں ہو سکتی ہے۔ ف۔

کیونکہ اس سے تو یہ بات لازم آتی ہے کہ آدمی کبھی بھی مسافر نہ ہو، کیونکہ مسافر کے لئے بھی کسی نہ کسی منزل پر ٹھہرنا ضروری ہے، پس سفر میں کئی مقامات پر اقامت ضروری ہوئی لان السفر الخ کیونکہ سفر میں تو ایسا ہی ہوتا ہے۔ ف۔ اب اگر تم مسافر کی ہر ہر منزل کی اقامت کو جمع کرو تو اکثر وہ اقامت پندرہ دنوں سے بھی بڑھ جائے گی، اس طرح کئی مقامات میں پندرہ دنوں کی اقامت سے وہ مسافر نہ رہے بلکہ مقیم ہو جائے۔ ن۔ م۔ اس تفصیل سے یہ نتیجہ نکلا ہے کہ ایک سے زائد مقامات کی اقامت معتبر نہیں ہو گی، بلکہ ایک ہی مقام میں پندرہ دنوں کی اقامت ہو تو وہ معتبر ہو گی، لہٰذا دو مستقل مقامات پر جیسا کہ مکہ اور منیٰ میں ہے پندرہ دنوں کی اقامت بھی جائز نہ ہو گی۔

الا اذا نوى ان يقيم بالليل في احدهما فيصير مقيما بدخوله.....الخ

ہاں معتبر ہونے کی صورت یہ ہو گی کہ یہ نیت کرلے کہ دن بھر جہاں بھی گزار دوں مگر رات فلاں جگہ ہی میں گزاروں گا، محیط السرخسی۔ فیصیر الخ لہٰذا اس جگہ میں داخل ہوتے ہی مقیم ہو جائے، ف۔ حاصل یہ ہے کہ جب اقامت کی نیت اس طرح صحیح ہو گئی تو پھر اسی وقت سے مقیم کہا جائے گا اور کب سے پوری نماز ادا کرنے کا حکم دیا جائے گا، تو اگر وہ شخص اس علاقہ میں اس جگہ پہلے پہنچا ہو جہاں سے اسے رات نہیں گزارنی ہے، بلکہ یہاں سے پھر دوسری جگہ جانا ہو گا تو آنے کے بعد بھی وہ مسافر رہے گا بلکہ اس کے بعد بھی رات کو دوسری جگہ پہنچنے تک مسافر رہے گا، اور وہاں پہنچتے ہی مقیم ہو جائے گا اور نماز میں پوری چار رکعتیں پڑھے گا۔ الخلاصہ وغیرہ۔

لان اقامة المرء مضافة الى مبيته.....الخ

کیونکہ آدمی جس جگہ رات گزارتا ہے اسی کی طرف مقیم ہونے کی نسبت کی جاتی ہے، اور اگر وہ شخص پہلے اسی جگہ پہنچا جہاں رات رہنے کی نیت کی ہے تو وہ مقیم ہو گیا، اس کے بعد اگر کہیں آگیا تو وہ اب مقیم کی نماز یعنی چار رکعتیں ہی پڑھے گا کیونکہ وہ مقیم

ہو کر وہاں سے نکلا ہے اور رات کو وہیں آنا ہے۔ م۔ یہ سب احکام اس صورت کے ہیں جبکہ دونوں مقامات خود مستقل ہوں جیسے کہ مکہ اور منیٰ ہیں، اور اگر وہ دونوں ایسے ہوں کہ کوئی ایک دوسرے کے ماتحت ہوں یہاںتک کہ اس جگہ کے لوگوں کو نماز جمعہ و عیدین کے لئے وہاں جانا واجب ہو تو ان دونوں میں پندرہ دن کی اقامت کی نیت سے مقیم ہو جائے گا، کیونکہ یہ دونوں جگہیں دو ہو کر بھی حکماً ایک ہی ہیں۔ المفید۔ التحفہ۔ ع۔ محیط السرخسی۔ ھ۔

حاصل یہ ہے کہ تابع وہ جگہ ہے جہاں سے لوگوں پر دوسرے کے جمعہ میں حاضر ہونا واجب ہو، اور اگر جگہ ایسی نہ ہو تو وہ تابع نہیں ہے بلکہ مستقل ہیں، اور متن کا مسئلہ ایسے ہی دو مواقع کے ہیں جو اپنی جگہ پر مستقل ہوں۔ م۔ ایام حج کے ذی الحجہ کے پہلے عشرہ میں حاجی جب مکہ میں داخل ہوا اور فوراً وہاں پندرہ دن رہنے کی نیت کرلی پھر بھی وہ مقیم اس لئے نہیں ہوگا کہ چند ہی دنوں میں اسے عرفات جانا ضروری ہے، فع۔ ھ۔ اور اگر اس نے مکہ عرفات و منیٰ ملا کر یعنی تینوں جگہوں میں ملا کر رہنے کی نیت کی تو صحیح نہیں ہے، اور اگر منیٰ سے واپسی کے بعد مکہ میں اقامت کی نیت کی تو نیت صحیح ہوگی اور وہ مقیم ہو جائے گا۔ م۔

ومن فاتته صلوة في السفر قضاء ها في الحضر ركعتين ومن فاتته في الحضر قضاها في السفر اربعا لان القضاء بحسب الاداء والمعتبر في ذلك آخر الوقت لانه المعتبر في السبية عند عدم الاداء في الوقت.

ترجمہ:۔ اور جس کی سفر کی حالت میں نمازیں قضاء ہو گئیں ہوں تو انہیں حالت حضر میں دو دو رکعت کر کے ادا کرے گا اور جس کی حالت حضر میں نمازیں قضاء ہو گئیں ہوں وہ انہیں حالت سفر میں پوری چار چار رکعتوں کے حساب سے ادا کریگا، کیونکہ قضاء ادا کے مطابق ہوتی ہے، اور جس اداء کے مطابق قضاء ہوتی ہے اس میں آخر وقت کا اعتبار ہوتا ہے کیونکہ وہ وقت جو نماز کے واجب ہونے کا سبب ہوتا ہے آخری وقت ہی سبب ہونے میں معتبر ہے جب کہ وقت کے اندر ادا نہ کی ہو۔

توضیح:۔ سفر کی فوت شدہ نماز کو حضر میں ادا کرنا، حضر کی فوت شدہ نماز کو سفر میں ادا کرنا، نماز کی ادائیگی کے لئے وقت کا اعتبار

ومن فاتته صلوة في السفر قضاء ها في الحضر ركعتين.....الخ

اور جس شخص کی کوئی نماز سفر میں قضاء ہو گئی ہو تو اگر اس کو حضر میں قضاء کرے تو دو رکعت نماز پڑھے، ف۔ کیونکہ اس صورت میں اس پر دو ہی رکعتیں فرض ہوئی ہیں، اور وقت جو موجب تھا وہ گذر چکا ہے اس لئے اب فرض بدل نہیں سکتا ہے، م، امام مالکؒ کا بھی یہی قول ہے، ع، **ومن فاتته في الحضر** الخ اور جس کی نماز حالت حضر میں قضاء ہوئی ہو وہ اگر اسے حالت سفر میں ادا کرنا چاہئے تو پوری چار رکعتیں ہی پڑھے، ف یہ حکم بالا جماع ہے۔ **لان القضاء** الخ کیونکہ ادا کے مطابق ہی قضاء کرنی ہوتی ہے، ف یعنی جتنی رکعتیں ادا کرنی تھیں، اگر وہ ادا نہیں کی جاسکیں یہاں تک کہ قضاء ہو گئیں تو اتنی ہی رکعتیں ادا کرنی ہوگی، یہ حکم تو نماز کے ذاتی ارکان کے بارے میں ہے، بخلاف صفات کے کہ مثلاً بیماری کی وجہ سے کسی کو بیٹھ کر اشارہ سے پڑھنا واجب تھی مگر وہ نہ پڑھ سکا یہاں تک کہ نماز قضاء ہو گئی، اب تندرستی آجانے کے بعد اسے کھڑے ہو کر رکوع اور سجود سے ادا کرنی ہوگی، اسی طرح اگر تندرستی کی حالت کی نماز کو بیماری کی حالت میں ادا کرنے کے لئے جس طرح ممکن ہو بیٹھ کر، اشارہ سے، یہاں تک کہ لیٹ کر بھی پڑھنی جائز ہے بلکہ ادا کرلینی چاہئے، ھ، ع، ف۔

والمعتبر في ذلك آخر الوقت لانه المعتبر في السبية عند عدم الاداء في الوقت.....الخ

اور جس ادا کے مطابق قضاء ہوتی ہے اس میں آخری وقت کا اعتبار ہوگا، ف یہاں تک کہ اگر ظہر کے اول وقت میں کوئی مقیم تھا لیکن وقت ختم ہونے سے پہلے وہ مسافر ہو کو نکلا یہاں تک کہ آبادی سے باہر ہوتے ہی نماز یاد آئی لیکن اس وقت صرف اتنا سا وقت رہ گیا تھا کہ اس میں صرف ایک رکعت بلکہ اس سے بھی کم ادا کر سکتا تھا تو اس پر دو ہی رکعتوں کی قضاء واجب ہوگی کیونکہ وہ آخر

وقت میں مسافر ہو چکا ہے اور اسی وقت کا اعتبار ہی ہوتا ہے ،م۔ لانہ المعتبر الخ کیونکہ وہ وقت جو واجب ہونے کا سبب ہوتا ہے اس کا آخری وقت ہی سبب ہونے میں معتبر ہوتا ہے جب کہ وقت نماز کے اندر ادانہ کی گئی ہو،ف اور اگر کوئی اول وقت میں ظہر ادا کر کے سفر کو نکلا،اور آبادی سے دور ہو گیا،اور اس وقت بھی ظہر کا آخری وقت باقی رہ گیا تھا تو اب اس پر دو رکعتیں لازم نہ ہوں گی کیونکہ وہ تو چار رکعتیں ادا کر چکا ہے اسی طرح اگر کوئی سفر سے واپس آیا اور وطن آنے سے پہلے ابتداء وقت میں اس نے ظہر کی دو رکعتیں پڑھ لیں پھر وہ آبادی میں داخل ہوا تو اس پر بھی اب چار رکعتیں لازم نہ ہوں گی کیونکہ وہ تو دو رکعتیں پہلے ہی ادا کر چکا ہے،اور اگر وطن میں داخل ہوتے وقت تک اس نے نماز ادا نہیں کی تھی اور اب صرف ایک رکعت ادا کرنے کا وقت باقی ہے تو اس پر چار رکعتوں کی قضاء لازم ہو گی۔اور اگر وقت بالکل باقی نہ بچا ہو تو دو ہی رکعتیں اس پر لازم رہے گی۔

یہ سارے مسائل اس بناء پر نکلے کہ آخری وقت کا اعتبار ہوتا ہے،اس کی تفصیل یہ ہے کہ بندہ جب ایمان لے آیا تو اس کے ذمہ نمازیں،رمضان کے روزے وغیرہ اللہ تعالیٰ کے احکام بجالانا اور منہیات و ممنوعات سے بچے رہنا بھی فرض ہوا،پھر نمازیں ادا کرنی بھی اس طرح لازم نہیں ہو گئیں کہ ایمان لاتے ہی نمازیں پڑھنی شروع کر دے گا بلکہ نمازوں کے پڑھنے کا جو اس نے اقرار کیا ہے انہیں اس طرح ادا کرنا کہ جب کسی نماز کا وقت آئے تو اس وقت ادا کرنے کا حکم اسے دیا گیا ہے،لہذا وقت جیسے جیسے آتا جائے گا ویسے ویسے اس پر ادائیگی لازم ہوتی جائیگی،اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ہر روز ہر فرض نماز ادا کرنے کے لئے اسے اللہ عزوجل کا حکم ہوتا رہتا ہے،مگر بندہ کو اس کی پہچان وقت سے ہی دی گئی ہے،مثلاً ظہر کا وقت شروع ہوا تو اس نے جان لیا کہ مجھ پر میرے رب عزوجل کا حکم آیا کہ نماز ادا کر لو،جیسے رمضان کا دن آیا اور اس نے سمجھ لیا کہ مجھے روزہ رکھنے کا حکم ملا ہے،لیکن نماز اور روزہ کے درمیان یہ فرض ہے کہ روزہ صبح صادق سے غروب شمس تک پورا کر لینے کے بعد اس کے لئے مزید دوسرا کوئی وقت نہیں بچتا ہے،مگر نماز میں تو مثلاً ظہر کا وقت شروع ہوا اور اس نے پہچان کر نماز پڑھنی شروع کر دی،یہاں تک کہ اطمینان سے ختم کر لینے کے بعد بھی وقت بچ گیا اس کے باوجود دوبارہ پڑھنے کا حکم نہیں کیا گیا ہے،اسی طرح اگر بالکل ابتدائے وقت میں نماز شروع نہ کر کے درمیان وقت سے یا آخر وقت میں ہی نماز شروع کر کے ختم کر لینے سے بھی بہر صورت جائز ہوتی ہے،اسے قضاء بھی نہیں کہا جاتا ہے اور نہ ہی کسی قسم کی خدا کی ناراضگی یا نافرمانی ہوتی ہے۔

اب غور طلب بات یہ ہے کہ مذکورہ تفصیل کی بناء پر ہم اگر یہ سمجھیں کہ وقت کا پہلا حصہ ہی نماز کو واجب کرنے والا ہے تو اس کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ فوراً بلا تاخیر ابتداء وقت سے نماز شروع کر دینی چاہئے ورنہ تاخیر ہونے سے گناہ ہوگا،اس لئے یہ یقین کر لیا کہ وقت کا پہلا حصہ ہی نماز کو واجب کرنے والا ہے مگر کسی تنگی کے بغیر،یعنی یہ بھی گنجائش رہ جاتی ہے کہ تاخیر کی جائے،اس سے معلوم ہوا کہ یقینی طور سے وقت لازم کرنے والا نہ ہوا اور جب ابتداء وقت میں ادا نہیں کی گئی تو وہ نماز اب بعد کے اجزاء میں واجب ہوئی،اس میں وجوب اس طور پر ہوا کہ اس میں نہ پڑھنے سے اس کے بعد کے اجزاء میں واجب ہو،اسی طرح موجب وقت ہے بدلتا اور ٹلتا رہا،یہاں تک کہ بالکل آخری وقت آیا اس طرح پر کہ اس کے بعد مزید تاخیر کی گنجائش نہیں رہی،درحقیقت پورے طور پر وجوب اسی وقت میں ہوا کہ اب یہ ٹل نہیں سکتا ہے،اسی وجہ سے کہ مصنف ؒ نے یقینی طور سے یہ فرمادیا کہ اصل میں سبب وقت کا آخری حصہ ہے،اسی قول کو امام کرخیؒ اور دوسرے محققین علماء نے اختیار کیا ہے۔

اب میں مترجم کہتا ہوں کہ ظاہری دلیل کا تو تقاضا یہ تھا کہ آخری وقت جب اتنا سا باقی رہ جائے کہ اس میں صرف اس وقت کا فرض ادا ہو سکے مثلاً ظہر کی چار رکعتیں پوری ہو جائیں،تو یہ آخری حصہ اپنی تنگی کے ساتھ موجب بن جائے،اور یہی قول صحیح بھی ہے،لیکن اگر حائضہ عورت ظہر کے اتنے آخر وقت میں پاک ہوئی کہ صرف ایک رکعت کے ادا کرنے کا وقت باقی رہ گیا،یا اس سے بھی کچھ کم تو بھی ظہر کو قضاء کرنا اس پر واجب ہے،اسی طرح جب کوئی کافر مسلمان ہو یا نابالغ شخص بالغ ہوا کہ دوسری شرائط کے بعد اب صرف اتنا سا وقت باقی رہ گیا کہ اس میں تحریمہ باندھ سکے پھر بھی اس نماز کی قضاء واجب ہے،تو آخری اتنا سا وقت کہ

اس میں تکبیر تحریمہ کہہ سکے یہ صرف بعد کے وقت میں اس نماز کی قضاء کرنے کے لئے موجب ہے، اور اداء نماز کے لئے موجب اس سے مکمل کا اتنا وقت ہے جس میں وہ پوری نماز ادا کر سکے، میرے نزدیک یہی تحقیقی بات ہے، واللہ تعالی اعلم۔

اور قضاء کے واجب ہونے کا راز وہی ہے جسے میں نے اوقات کی تحقیق کرتے ہوئے بیان کر دیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ۲۴ چوبیس گھنٹوں کے دن اور رات کے درمیانی جو شرعا ہم پر وظیفہ مقرر کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ ہم پانچ اوقات کی نمازیں ادا کریں، ان پانچ اوقات میں سے ظہر، عصر عشاء اور فجر کی شناخت صرف ان ملکوں کے لئے ہے جن میں پانچوں نمازوں کی شناخت موجود ہے کیونکہ ہم یہ دیکھتے ہیں کچھ مقامات ایسے موجود ہیں جن کے اوقات اس طرح کے نہیں ہوتے ہیں مثلاً امریکہ وغیرہ میں تو ۲۲ گھنٹوں کا دن اور ۲ گھنٹوں کی رات موجود ہے، اس دلیل سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ یہ اوقات حقیقت میں نمازوں کو واجب نہیں کرتے ہیں کیونکہ حقیقت میں واجب کرنے والا حکم خداوندی ہے، یہاں تک کہ اس حدیث میں جس میں دجال کے آنے کا ذکر ہے اس میں بتایا گیا ہے کہ اس وقت کا ایک دن ایک سال کے برابر ہوگا اور پانچوں نمازیں اندازہ سے پڑھنی ہوں گی، اسی لئے حائضہ عورتوں سے ایام حیض کی نمازیں معاف کر دی گئی ہیں، اب اگر اس کا حیض ایسے وقت میں ختم ہوا اور وہ ایسے وقت میں پاک ہو کہ نماز کی دوسری شرطوں کے پائے جانے کے بعد نماز کی ادائیگی کے لئے صرف تکبیر تحریمہ کہنے کا وقت ملا، تو کیا اس صورت میں اس وقت کی نماز بھی اس پر قضاء لازم ہو گی یا نہیں، تو ہمارے فقہاء کرام نے کہا ہے کہ ہاں اس کی قضاء لازم آئے گی اور دوسری نمازوں کی طرح یہ ساقط نہ ہو گی، اس میں بھی وہی راز ہے جو ذکر کیا گیا ہے۔

اور حدیث صحیح میں ہے من ادرك ركعة من الفجر فقد ادرك الفجر۔ الخ اس میں ایک رکعت کا بھی وقت پالینے سے فجر کا وظیفہ (فرض) پانے کو بتا دیا ہے کہ فجر کو پالیا ہے، اور ظاہر ہے کہ اس کا اثر قضاء میں ظاہر کے اعتبار سے ہوا ہے، کیونکہ اداء کرتے وقت بھی تو دو رکعتوں کے اداء کرنے کی گنجائش نہیں رہی ہے اب جب کہ ہم نے یہ کہا ہے کہ ایک مکلف انسان کو ظاہری طور سے وقت کی پابندی لازم ہے، تو جیسے ہی دو رکعت فجر کی ادائیگی کا وقت باقی رہے گا اس پر جلد از جلد تنگی وقت کا لحاظ کرتے ہوئے اس کی ادائیگی لازم ہو گی، اس لئے کہ اب اس کے خیال اور گمان میں اس وقت میں آئندہ زیادتی کی گنجائش نہیں رہی ہے، اور اس خیال سے کہ ان ہی اوقات میں پنجگانہ کی ادائیگی لازم ہوتی ہے اس پر سے اس کی قضاء ساقط نہ ہو گی، اسی بناء پر جہاں تک جلد ممکن ہو بلا تاخیر اس کو ادا کر لینا اور تاخیر نہ کرنا لازم اور تاخیر کرنا مکروہ ہے، ساتھ ہی نمازوں کی ترتیب کا خیال رکھنا بھی ضروری ہے، یہاں تک کہ اگر پورے چوبیس گھنٹے وہ اس کی ادائیگی میں تاخیر کر دے اور اس کو ادا نہ کرے تو یہ کہا جائے گا کہ اس نے مکمل وظیفہ کم کر دیا، فافہم، کہ مسئلہ بہت اہم اور باریک ہے، واللہ تعالی اعلم بالصواب ۱۲۔ م۔

والعاصي والمطيع في سفره في الرخصة سواء وقال الشافعيؒ سفر المعصية لايفيد الرخصة لانها تثبت تخفيفا فلاتتعلق بما يوجب التغليظ ولنا اطلاق النصوص ولان نفس السفر ليس بمعصية وانما المعصية مايكون بعده اويجاوره فصلح متعلق الرخصة والله اعلم.

ترجمہ:-حالت سفر میں رخصت پانے کے بارے میں گنہگار اور نیک سب برابر ہیں، لیکن امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ گناہ کے لئے سفر رخصت کا فائدہ نہیں دے گا، اس وجہ سے کہ رخصت آدمی کے لئے تخفیف کو ثابت کرتی ہے، اس لئے رخصت ایسی چیز سے متعلق نہ ہو گی جو سختی کو لازم کرتی ہو، اور ہماری دلیل نصوص کا مطلق ہونا ہے، اور اس لئے بھی کہ نفس سفر تو گناہ نہیں ہے، اور گناہ تو وہ کام ہے جو سفر کے بعد ہو گا، یا وہ معصیت سفر کے ساتھ ساتھ ہوتی ہے، پس سفر اس لائق ہوا کہ رخصت اس سے متعلق ہو جائے۔ واللہ اعلم۔

توضیح:۔رخصت سفر کے بارے میں نافرمان اور فرمان بردار کا حکم، قرآن کریم اور حدیث سے دلیل، چند مسائل سفر کی قسمیں، سفر واجب کی تعریف، سفر مستحب کی تعریف، سفر مباح، سفر مکروہ، سفر حرام

والعاصی والمطیع فی سفرہ فی الرخصۃ سواء.....الخ

اور جو شخص اپنے سفر میں نافرمان ہے اور جو شخص اپنے سفر میں فرماں بردار ہے، دونوں رخصت کے بارے میں برابر ہیں، ف یعنی دونوں کو دو ہی رکعت پر قصر کرنے میں یکساں اجازت ہے، نافرمانی کے سفر کی مثال یہ ہے کہ کوئی آدمی شراب لینے کو تین منزل جاتا ہو، اور فرمانبردار کی مثال یہ ہے کہ علم حاصل دین کرنے کے لئے یا حلال تجارت کرنے کے لئے سفر کرتا ہو، تو دونوں ہی اس سفر کے دوران اور نیت اقامت سے پہلے تک نماز میں قصر کر کے دو دو رکعتیں پڑھیں۔

وقال الشافعیؒ سفر المعصیۃ لایفید الرخصۃ لانھا تثبت تخفیفا فلاتتعلق بما یوجب التغلیظ.....الخ

اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ نافرمانی کے سفر سے رخصت حاصل نہیں ہوتی ہے، ف لہٰذا اسے پوری چار رکعتیں ہی پڑھنی ہوں گی۔م۔یہی قول امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا بھی ہے۔ع۔ لانھا تثبت الخ اس وجہ سے کہ رخصت تو آدمی پر آسانی پیدا کر دیتی ہے، لہٰذا اس رخصت کا تعلق ایسی چیز سے نہ ہوگا جو سختی کو واجب کرتی ہو، ف یعنی نافرمانی تو سختی اور عذاب کا سبب بنتی ہے اس لئے اس کے ساتھ رخصت اور تخفیف کا حکم متعلق نہیں ہو سکتا ہے، اور کبھی یہ جواب دیا ہے کہ رخصت تو اللہ کی طرف سے رحمت اور انعام ہے اس لئے عذاب کے مستحق کو رخصت نہیں دی جاسکتی ہے، اس دلیل کا جواب احناف کی طرف سے اس طرح سے دیا جائیگا کہ یہ ایک عقلی اور قیاسی بات ہے، جو نص کے مقابلہ میں نہیں آسکتی ہے، اب اگر نص میں اجازت نکلتی ہو تو ہم اپنی رائے سے اس کا مقابلہ نہیں کر سکتے ہیں، دوسرے یہ کہ دونوں باتیں دو حیثیت سے ہو سکتی ہیں اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

ولنا اطلاق النصوص ولان نفس السفر لیس بمعصیۃ وانما المعصیۃ مایکون بعدہ.....الخ

ہماری دلیل نصوص کا مطلق ہونا ہے، ف یعنی جن نصوص میں مسافر کو رخصت ملی ہے ان کے مطلق ہونے کی وجہ سے رخصت کا حکم ہر مسافر کو شامل ہے، اور نص میں فرماں برداری مسافر ہونے کی کوئی قید نہیں ہے، اس لئے ہم نص کو مطلق ہی رکھتے ہیں، ان نصوص میں سے ایک تو آیت پاک ہے ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ﴾ الایہ، یعنی جو تم میں سے مریض ہو یا سفر پر ہو، اس آیت میں یہ نہیں کہا گیا ہے، کہ تم میں جو سفر طاعت میں ہو، بلکہ مطلقاً سفر کا بیان ہے، ان نصوص میں سے ایک یہ فرمان رسول اللہ ﷺ بھی ہے فرض المسافر رکعتان، یعنی رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ مسافر کے لئے دو ہی رکعتیں فرض ہیں، وہ خواہ مطیع ہو یا عاصی ہو۔

ولان نفس السفر لیس بمعصیۃ وانما المعصیۃ مایکون بعدہ او یجاورہ.....الخ

اور اس وجہ سے بھی کہ نفس سفر میں تو کوئی گناہ کا کام نہیں ہے، ف اور نماز کو قصر کرنے کا سبب یہی نفس سفر ہے، وانما المعصیۃ الخ اور معصیت تو وہ فعل ہے جو سفر کے بعد ہوگا، ف جیسے میں منزل جاکر شراب خریدنا، یعنی اس سفر کے بعد معصیت ہوگی، او یجاورہ الخ یا وہ معصیت سفر کے ساتھ ساتھ ہوتی ہو، ف جیسے والدین کی نافرمانی کے باوجود سفر کرنا، اس طرح اس سفر کے ساتھ ہی گناہ ہے اس میں سفر ایک کام ہے اور گناہ دوسرا کام ہے، دوسری چیز ہے، یہاں تک کہ اگر والدین راضی ہوتے جب بھی یہ سفر یوں ہوتا، اور والدین کی خوشی بھی ساتھ ہوتی، اور رخصت نماز کو قصر کرنے کی نفس سفر سے ہے، فصلح الخ اس بناء پر سفر اس لائق ہوا کہ رخصت کا تعلق اس سے ہو جائے، ف جب کہ نفس سفر میں کوئی معصیت نہیں ہے، اچھی طرح مسئلہ کی باریکی کو سمجھ لو، واللہ تعالےٰ اعلم۔

چند ضروری مسائل

معلوم ہونا چاہئے کہ سفر کے کل پانچ قسمیں ہیں (۱) واجب (۲) مندوب (۳) مباح (۴) مکروہ (۵) حرام، (۱) سفر واجب تو وہ سفر کہلائیگا جو حج فرض یا ہجرت واجب کے لئے کیا جائے (۲) سفر مندوب وہ ہے جو مثلاً حصول علم یا رسو اللہ علیہ کے مزار مبارک کی زیارت یا مسجد اقصیٰ یا زیارت والدین کے لئے کیا جائے (۳) سفر مباح، جو فعل مباح مثلاً تجارت کے لئے ہو (۴) سفر مکروہ وہ ہے جو بغیر خاص صحیح ضرورت کے ایک شہر سے دوسرے شہر کو ہوتا رہے۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ صرف سیر و تماشا کی غرض سے مکروہ ہے، جسے ان اوقات کے حالات طور طریقے جاننے کے لئے، البتہ اگر تجارت کے مقاصد اور طریقے جاننے کے لئے ہو تو جائز ہے، (۵) سفر حرام وہ ہے جو کسی گناہ کے مقصد سے کیا جائے تو ہمارے نزدیک ان میں سے ہر ایک سفر میں نماز کا قصر جائز ہے۔

پھر میں مترجم کہتا ہوں کہ سفر مکروہ اور حرام کے لئے جو قصر کی اجازت ملی ہے وہ دراصل اس نافرمانی کے حق میں زیادہ سخت ہے، جیسے کافر کو دنیا میں زیادہ دولت کا ملنا، امام نوویؒ نے فرمایا ہے کہ جو شخص اپنے سفر میں گنہگار ہو اس کو بالاتفاق اس سفر میں اچھے اچھے عمدہ دل پسند کھانے کھانا مباح ہے، حالانکہ وہ ایسی غذا سے گناہ کے کام کرنے کی قوت حاصل کرتا ہے، ابن عربیؒ نے کہا ہے کہ مجھے تعجب کہا ہے کہ جو شخص نافرمان کو سفر میں کھانا نہ ملنے اور مخمصہ (انتہائی مجبوری) کے وقت مردہ کھانے کو مباح کہتا ہے باوجودیکہ وہ شخص گناہ کام میں سرگرم ہو، اور جو جائز کہے اس نے خود غلطی کی۔

قرطبیؒ نے کہا ہے کہ اس مقام میں ابن العربی سے غلطی ہوئی ہے، قول صحیح تو اس کے خلاف ہے، کیونکہ یہ فرمان اگر ایسے وقت میں مردہ نہ کھا کر مر جائے تو یہ اور زیادہ گناہ ہے، لہذا اسے مردہ کھانا جائز ہے، بہت ممکن ہے کہ بعد میں وہ توبہ کرے اور اسے توفیق مل جائے جس سے اس کا گناہ معاف ہو جائے، اور مخمصہ کے وقت میں مردہ کھانا صرف جائز ہی نہیں ہے بلکہ واجب ہے، یہاں تک کہ اگر کوئی ایسے وقت میں مردہ کھانے سے باز رہے اور مر جائے تو وہ قتل نفس کا گنہگار ہوگا، مع، اس عبارت میں علامہ عینیؒ نے رسول اللہ علیہ کے مزار مبارک کی زیارت کو مستحب لکھا ہے، اور یہی ہمارے فقہاء کرام کی ظاہر عبارت ہے، کہ وہ تمام مستحبات میں افضل اور واجب ہونے کے قریب ہے، اور اس مترجم کے نزدیک جو شخص اس زیارت کا دلی مشتاق ہوگا اس کے نور ایمان کا ظہور ہوگا، اور دوسرے واجبات کی ادائیگی کا جتنا زیادہ شائق ہوگا، تو اس قریب وجوب کا کہیں زیادہ شائق ہوگا، اور مومن کی شان بھی یہی ہے، اللہ تعالے ہم سب کو اس زیارت کی توفیق بخشے، آمین یا ارحم الراحمین۔ م۔

خلیفہ المومنین اگر سفر کرے تو وہ بھی مسافر ہوگا، الخلاصہ یہی قول اصح ہے، اگرچہ بعضوں کا اس میں اختلاف بھی ہے، جیسا کہ ذخیرہ میں ہے، اور منتقی میں ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کو گرفتار کر کے یا اغواء کر کے لے بھاگا، اور اسے یہ نہیں معلوم کہ کہاں لے جاتا ہے تو فرمایا ہے کہ وہ اپنی نمازیں پوری کرتا رہے، یہاں تک کہ تین دنوں کا راستہ طے کر لینے کے بعد سے قصر کرنا شروع کردے، اگرچہ اس کے بعد تھوڑی دور ہی لئے جائے، اور اگر شروع سے ہی قصر کرنا شروع کر دیا تو پھر بھی جائز ہوگا، اس کے بعد اگر تین دن سے کم لے گیا ہو تو ان نمازوں کو دوبارہ پڑھ لے۔ ع۔

پھر اس کے ایک صفحہ کے بعد لکھا ہے کہ اقامت کے نیت کرنے کے بارے میں اس اغواء کرنے والے کی نیت کا اعتبار ہوگا، م، جوامع الفقہ میں ہے کہ جس کی دو بیویاں علیحدہ علیحدہ دو شہروں میں ہوں وہ ان میں سے جس کسی شہر میں داخل ہوگا مقیم ہو جائے گا، محیط میں ہے کہ اگر کسی کی بیوی ایسے شہر میں مر گئی جس میں اس کا اپنا کوئی اور باقی نہیں رہا، البتہ کچھ زمین اور ایک گھر رہ گیا ہے تو ایک قول کے مطابق وہ علاقہ اب اس کا وطن نہیں رہا، لیکن دوسرے قول میں اب بھی وطن باقی ہے، اگر کسی مسافر لڑکی نے کسی شہر میں نکاح کر لیا تو نکاح کرتے ہی وہ مقیمہ بن جائے گی، اگر کسی شخص کو زبردستی شہر سے نکال دیا گیا وہ قیدی کی طرح قصر

کرے، حائضہ جب حالت سفر میں پاک ہو گئی اور وہاں سے منزل مقصود تک سفر کے فاصلہ سے کم رہ گیا ہو تو وہ پوری نماز پڑھے، اور یہی صحیح ہے، اس طرح جب عورت سفر کی حالت میں طلاق سے بائنہ ہو گئی تو جب وہاں سے منزل مقصود تک مقدار سفر سے کم ہو تو پوری پڑھ لے، جمعہ کے دن زوال سے پہلے ہو یا اس کے بعد سفر کرنا مکروہ نہیں ہے، لیکن امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں مکروہ ہے، اور امام مالکؒ کے نزدیک جمعہ کے بعد مکروہ نہیں ہے، رمضان کے مہینہ میں سفر اختیار کرنا مکروہ نہیں ہے، مع، یہ تو ظاہری حکم ہے، اور اگر بدنیتی کی بناء پر قصداً رمضان میں افطار کرنے کے لئے ایسا کیا ہو اللہ تعالے دلوں کے حال سے آگاہ ہے۔ م۔

سفر میں حقیقتاً دو نمازوں کو یعنی ظہر عصر اور مغرب وعشاء جمع کرنا جائز نہیں ہے، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے، اور ظاہری طور پر دو نمازوں کو جمع کرنا ہمارے نزدیک بھی جائز ہے، یعنی اس طرح سے کہ ظہر کی نماز میں اتنی تاخیر کرے کہ بالکل آخر وقت ہو جائے، اس وقت سواری سے اتر کر ظہر کی نماز پڑھ لے، اتنے میں وقت ختم ہو جائے اور اول وقت میں عصر کی نماز پڑھ لے، اسی طرح مغرب میں اتنی تاخیر کرے کہ وقت ختم ہونے کے قریب ہو جائے، اس وقت سواری سے اتر کر مغرب کی نماز پڑھ لے، پھر فوراً عشاء کا وقت شروع ہوتے ہی عشاء کی نماز بھی پڑھ لے، بس سفر کی مجبوری کی وجہ سے ظہر اور مغرب کی نماز کو قصداً اتنی دیر سے پڑھنا مباح کہا گیا ہے، اس سلسلہ میں ہماری دلیل حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو کبھی نہیں دیکھا ہے کہ آپ نے کوئی نماز بے وقت پڑھی ہو، یعنی اپنے اختیار کے ساتھ سوائے مقام مزدلفہ کے کہ وہاں مغرب اور عشاء کو ملادیا، پھر صبح کی نماز پڑھی، دوسرے روز اس وقت کے قبل وقت یعنی غلس اور تاریکی میں پڑھی، صحیحین میں اور بھی حدیث ہے اور مقام عرفہ کی جمع بین الظہر والعصر کو اس جگہ غالباً شہرت کے وجہ سے بیان نہیں کیا ہے، اور فجر میں بے وقت سے یہ مراد ہے کہ آپ نے وقت معمول یعنی اس وقت جب کہ اب اکثر پڑھا کرتے تھے اس سے بھی پہلے وقت میں نماز پڑھ لی۔

اور صحیح مسلم کی اور ایک حدیث میں ہے کہ لیلۃ التعریس کی نماز فجر قضاء ہو جانے اور صحابہ کرامؓ کے گھبرانے کے بارے میں مذکور ہے کہ آپ نے فرمایا ہے کہ سو جانے میں کچھ کوتاہی نہیں ہے، اور ہماری روحیں تو اللہ تعالے کے قبضہ قدرت میں ہیں، جب اس نے چاہا ان کو چھوڑا، اور کوتاہی اور قصور تو جاگنے میں ہے کہ نماز کو قصداً تاخیر کرتا رہے، یہاں تک کہ دوسری نماز کا وقت آجائے، یہ حدیث اس بات میں واضح ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے اختیار کے ساتھ بے وقت نماز نہیں پڑھی ہے نیز ایک نماز کو دوسرے وقت میں لے جانا بھی تقصیر اور گناہ کا کام ہے، اللہ تعالے کا یہ فرمان ہے ﴿إِنَّ الصَّلٰوةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ كِتَابًا مَّوْقُوْتًا﴾ یعنی مومنوں پر اوقات کی تعیین کے ساتھ نماز فرض کی گئی ہے، اور حضرت عمرؓ نے فرمایا ہے کہ من جمع بين الصلوتين فقد اتى بابا من الكبائر کہ جس نے دو نمازوں کو ایک ساتھ جمع کیا وہ کبائر کے ایک دروازہ پر آیا، شیخ ابن کثیرؒ نے اس کی اسناد کو جید بتایا ہے اسی طرح فرمان خداوندی ہے ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلٰوةَ﴾ الآیہ۔ یعنی پھر ان نیکوں کے پیچھے ان کے قائم مقام ایسے نالائق ہوئے جنہوں نے نماز کو ضائع کر دیا، اس کی تفسیر میں عام اسلاف کا قول یہ ہے کہ نماز میں تاخیر کر دی یہاں تک کہ دوسری نماز کا وقت آگیا۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ امام شافعیؒ اس آیت میں اس طرح تاویل کر سکتے ہیں کہ یہ ضائع کرنا سے مراد کوتاہی کرنا ہے، اور سفر وغیرہ مجبوری میں شرعی جواز بھی ہے یہاں تک کہ تمہارے نزدیک بھی تاخیر جائز ہے، اس طرح حضرت عمرؓ کے قول کے صریح معنی یہ ہوئے کہ وہ ایک کبیرہ کے دروازہ پر آیا لیکن ابھی تک کبیرہ کے اندر داخل نہیں ہوا یہاں تک کہ اگر اور بھی کچھ سستی کی تو قضاء کرنے میں کبیرہ کا مرتکب ہوگا، بس اس قول سے تو صراحۃً جائز ہونا معلوم ہوا پھر بھی اس میں ہوشیاری اور احتیاط چاہئے، جیسے کہ حدیث میں ہے کہ من حام حول الحمی یوشك ان یقع فیه، یعنی جو شخص شاہی چراگاہ کے گرد گھوما قریب ہے کہ اس

میں واقع ہو جائے، یعنی مجرم ہو جائے گا، لہٰذا اسی بات میں احتیاط ہے کہ اس کے آس پاس بھی نہ جائے اور نماز کا وقت مفروض ہونا عذر کے ساتھ جمع ہونے کے منافی نہیں ہے۔

اور یہ بھی اعتراض کیا گیا ہے کہ کئی نماز جن کو ایک وقت میں جمع کرنا مطلقاً ممنون ہے مگر اس میں سے مزدلفہ میں جمع کرنا مستثنٰی ہے، اس طرح ایک عام سے ایک مخصوص کر لیا گیا اس وجہ سے احناف کے عام قاعدہ کے مطابق جب عام ایک بار مخصوص ہو گیا ہو تو دوبارہ اس سے تخصیص دلیل ظنی سے بھی ہو سکتی ہے، یعنی عموماً ہر حالت میں نماز موقت مفروض ہونا قرآن سے ثابت ہوا، پھر اس عام کو تمام احناف نے مشہور حدیث جس میں مزدلفہ اور عرفہ میں جمع کرنے کا ہے، سے مخصوص کر دیا، تو اب تمہارے اصول کے مطابق بھی اے احناف حدیث آحاد سے سفر وغیرہ میں جمع کرنا جائز ہو گیا، اور جمع کرنے کی حدیثیں صحاح میں موجود ہیں ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ حضرت انسؓ کی مروی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو جب جلدی چلنا ہی مقصود ہوتا تو ظہر کو تاخیر کرتے اور عصر کے اول وقت میں ظہر اور عصر دونوں کو ملا کر پڑھتے، اسی طرح مغرب میں تاخیر فرماتے یہاں تک کہ مغرب اور عشاء میں جمع کر لیتے جبکہ شفق چھپ جاتا تھا، اور صحیحین کی حضرت ابن عمرؓ کی حدیث میں بجائے لفظ (جبکہ شفق چھپ جاتا تھا) اس طرح ہے کہ بعد اس کے کہ شفق چھپ جاتا تھا، اس میں تو اس بات کی تصریح ہے کہ مغرب گذرنے پر عشاء میں جمع کرتے تھے، شیخ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ شفق کا لفظ مشترک ہے جو سرخی اور اس کے بعد کی سفیدی دونوں پر استعمال ہوتا ہے، اس لئے اس بات کا احتمال رہتا ہے کہ سرخی گذرنے کی بعد کی سفیدی میں پڑھتے ہوں، یہاں تک کہ امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق یہ مغرب کا آخری وقت ہے، پھر سپیدی ختم ہو کر تاریکی شروع ہوتے ہی عشاء کے وقت میں پڑھتے تھے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ حق یہ ہے کہ یہ جواب دو وجہ سے کافی نہیں ہے، اول یہ ہے کہ ظہر میں یہ تاویل درست نہیں ہوتی ہے، کیونکہ اس میں عصر کے اول وقت ہونے کی تصریح ہے، اور اس میں تو عصر کے وقت کے داخل ہونے کے بعد جمع کرنا تھا، اس لئے مغرب میں جمع کرنا عشاء کے اول وقت میں ہوگا، دوم یہ کہ وہ احادیث جن میں نماز کے اوقات کا بیان ہے ان میں عشاء کے وقت کی ابتداء شفق کے غائب ہونے کے بعد آیا ہے، اور یہاں بھی شفق کے غائب ہونے کے بعد ہی جمع کرنے کا ذکر ہے، تو بھی عشاء کا اول وقت ہوگا، شیخ ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے کہ اگر یہ تاویل نہ ہو تو حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث اور اس حدیث انسؓ کے درمیان معارضہ ہوگا، اور ہم حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث کو انکے راویوں کے فقیہ ہونے کی بناء پر ترجیح ہوگی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ انصاف کے تقاضا کے مطابق یہ جواب بھی درست نہیں ہے، کیونکہ حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث میں مقام عرفہ میں جمع کرنے کا ذکر نہیں ہے، اور لیلۃ التعریس میں فجر کو خلاف وقت پڑھنے کا بھی ذکر نہیں ہے، پس جب کلیہ پورا نہ ہوا تو یہ جمع کرنا بھی مذکور نہیں ہے، اس کے علاوہ معارضہ کیوں کیا جائے، جبکہ یہ معلوم ہوا کہ ابن مسعودؓ کی حدیث میں بلا عذر کا بیان ہے، اور حضرت انسؓ وغیرہ کی حدیث میں عذر سفر کا بیان ہے، لہٰذا معارضہ ختم ہو گیا، البتہ وہ بات اچھی ہے جو شیخ ابن الہمامؒ نے بیان فرمائی ہے کہ بے وقت جمع کرنے کی حدیثوں میں ایک طرح کا اضطراب واقع ہوا ہے، اسی بناء پر حضرت ابن عباسؓ سے رسول اللہ ﷺ مدینہ میں بغیر عذر سفر اور بےخوفی اور بغیر بارش کے پانچ اور سات کو جمع کرنا صحیح مسلم میں مروی ہے، اور اس طرح جمع کرنے کا کوئی بھی قائل نہیں ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ ترمذیؒ نے فرمایا ہے کہ اس پر اسلاف میں سے کسی کا بھی عمل نہیں ہوا ہے، اس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ جمع کی حدیثوں میں یقیناً کوئی تاویل ہوئی ہے، اور یہ بھی کہا ہے کہ زیادہ احتیاط بھی اسی میں ہے کہ جمع نہ ہو، اس لئے کہ اس میں تو کچھ شبہ بھی نہیں ہے۔

الحاصل اس بات میں کچھ شک نہیں ہے کہ بالاجماع اسی بات میں زیادہ افضلیت اور زیادہ احتیاط بھی ہے کہ جمع نہ کی جائیں تو اب اس مترجم کی سمجھ میں یہ بات آتی ہے کہ امام اعظمؒ کی تقریر اس مسئلہ میں نہایت بہتر اور عمدہ ہے کہ ایسی تمام احادیث کو جمع کرنے سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ بقول حضرت عمرؓ کے جمع کرنے سے اس کام پر نفس دلیر ہو جائے گا، اور آئندہ ترک

سے مرتکب کبیرہ ہونے کا خوف ہے، اور حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث اور آیت کریمہ سے جمع نہ کرنا معلوم ہوتا ہے، اگرچہ تمام حدیثوں میں توفیق دی جاسکتی ہے پھر بھی بلاشبہ زیادہ احتیاط اسی میں ہے کہ جمع نہ کیا جائے، اب یہ بات قابل غور ہے کہ اس طرح احتیاط کرنا کیا واجب ہے یا جائز ہے، تو امام شافعیؒ نے اسے جائز اور افضل فرمایا ہے، ظاہر اس اعتبار سے کہ اگر ابن عباسؓ کی حدیث منفرد اور تنہا ہے اور اس پر اسلاف کا عمل بھی نہیں ہے تو جمع کرنے کا جو طریقہ ہے وہ بالکل چھوٹ جائے گا لیکن متعدد صحابہ کرام مانند انسؓ و ابن عمرؓ و غیرھم کے جو ظہر و عصر و مغرب و عشاء کے درمیان جمع کرنے کی روایت کرتے ہیں، اور حضرات ابن عمرؓ و غیرھما کا اس پر عمل بھی ثابت ہے جس سے اس کا ترک لازم نہیں آتا ہے، لہٰذا احتیاط کرنا ہی افضل ہے، اور امام ابو حنیفہؒ نے اس احتیاط کو واجب فرمایا ہے اس بناء پر کہ دین کے معاملات میں تو یوں ہی احتیاط پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ بالفرض تاخیر جائز نہ ہو تو قضاء کہلائیگی، اور عمداً ایسا کرنا حرام ہوتا ہے، اور اس اعتبار سے کہ آں حضرت ﷺ نے ایک موقع پر فرمایا ہے کہ دَعْ مَایُرِیْبُکَ اِلٰی مَالَایُرِیْبُکَ، یعنی جس چیز میں شبہہ آجائے اسے چھوڑ کر ایسا کام کرنا چاہئے جس میں کوئی شبہ نہ ہو، یہ حکم اس مقام پر واجب ہے، اور یہ تحقیق اس مقام کی یہی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

باب صلوٰة الجمعة

لاتصح الجمعة الا فی مصر جامع اوفی مصلی المصر ولاتجوز فی القری.

ترجمہ:- باب جمعہ کی نماز کا بیان میں ہے، جمعہ کی نماز صحیح نہیں ہوتی ہے مگر ایسے شہر میں جو جامع ہو یا شہر جامع کے مصلی میں اور دیہاتوں میں جائز نہیں ہوتی ہے۔

توضیح:- باب جمعہ کی نماز کا، جمعہ کی وجہ تسمیہ

جمعہ کے صحیح ہونے کی شرطیں، جامع شہر میں جمعہ گاؤں میں جمعہ

باب صلاة الجمعة......الخ

یہ باب جمعہ کی نماز کے بیان میں ہے، اس کا نام اس لئے جمعہ رکھا گیا ہے کہ اللہ تعالے نے اس دن میں بہت سی خیر کی خصلتیں جمع کر دی ہیں، مثلاً اس دن آدم کی تخلیق ہوئی، اسی دن قیامت ہوگی، اس کے فضائل پچاس سے زائد ہیں۔ م۔ اس کی فضیلت بہت زیادہ ہے، سورۃ البروج کی آیت ﴿وَشَاهِدٍ وَّ مَشْهُوْدٍ﴾ کی تفسیر کرتے ہوئے حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں رسول اللہ ﷺ سے منقول ہے کہ شاہد جمعہ کا دن ہے اور مشہور عرفہ کا دن ہے، بیہقی نے الکبری میں اس کی روایت کی ہے، اور حضرت ابو ہریرہؓ نے ایک طویل حدیث میں روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جتنے آفتاب نکلتا ہے ان میں سب سے بہتر دن جمعہ کا دن ہے، اسی دن حضرت آدم علیہ السلام پیدا کئے گئے ہیں اس دن جنت میں داخل ہوئے، اور اسی دن سے جنت سے زمین پر اتارے گئے، اور اس دن قیامت قائم ہوگی، صحیح مسلم۔

اور اس روز آدم علیہ السلام کی توبہ قبول ہوئی، اور اس دن دنیا سے انتقال کیا، جن اور انس کے سوا ہر جاندار جمعہ کے دن صبح سے آفتاب نکلنے تک قیامت کے ڈر سے خوف کھاتا رہتا ہے، موطا اور سنن ابی داؤد، اس دن ایک ایسا بھی وقت ہوتا ہے کہ اس وقت نماز کی حالت میں مسلمان بندہ اللہ تعالیٰ سے کسی بات کی دعاء کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کی دعاء کو ضرور قبول کرتا ہے، ترمذی، اس وقت کو بڑی مصلحتوں کی بناء پر مبہم اور غیر واضح رکھا گیا ہے، ایسی بناء پر اہل خیر صبح سے غروب شمس تک اس کی تلاش میں رہتے ہیں، (ذکر و فکر و دعاء میں مشغول رہتے ہیں) اس متبرک وقت کے بارے میں علماء کے تیرہ اقوال ہیں اور روایتیں بھی مختلف مروی ہیں، بندۂ مترجم کے نزدیک ان میں قول مختار یہ ہے کہ جمعہ میں ایک وقت تو عین نماز جمعہ میں ابتداء سے آخر تک

کوئی وقت جستجو کے لائق ہے، چنانچہ اس حدیث میں بھی بحالت نماز کا اشارہ بھی ہے، اور یہ وقت جمعہ ہی کی کے ساتھ مخصوص ہے، ورنہ حدیث میں تو ہر روز ہی ایک وقت قبولیت دعا کا بتایا گیا ہے، تو جمعہ کو دوسرے دنوں کے مقابلہ میں یہ خصوصیت ہوئی، اور یہ بھی ابوھریرہؓ سے روایت ہے کہ (۱) طلوع فجر سے طلوع شمس تک ہے، اور عبد اللہ بن سلام وغیرہ سے (۲) عصر سے آفتاب کے ڈوبنے تک ہے، (۳) تیسرا قول زوال سے فراغت نماز تک ہے، اور بقیہ اقوال طوالت کے خیال سے چھوڑ دئے جارہے ہیں، م، مع۔

واضح ہو کہ نماز جمعہ فرض قطعی ہے، جو قرآن حدیث اور اجماع سے ثابت ہے، اس کا منکر کافر ہے، قرآن پاک میں ہے ﴿یَا اَیُّھَا الَّذِینَ اٰمنوا اِذَا نُودِیَ لِلصَّلٰوۃِ مِن یَّومِ الجُمُعَۃِ فاسعَوا اِلیٰ ذِکرِ اللہِ وذَرُوا البیعَ﴾ الایہ، یعنی اے ایمان والو! جب جمعہ کی نماز کے لئے اذان دی جائے تو ذکر اللہ کی طرف چلو، اور بیع کو چھوڑ دو، اس جگہ اگر ذکر سے مراد نماز ہے تو ظاہر ہے، اور اگر خطبہ مراد ہے تو اس بات کی اہمیت کے ساتھ اشارہ کیا گیا کہ ایسے وقت چلو کہ خطبہ بھی سن سکو، اور جب خطبہ سننا مہتم بالشان اور فرض ہوا تو نماز بدرجہ اولیٰ افضل ہوئی، اور تفسیر میں تو ذکر اللہ سے مراد خطبہ اور نماز دونوں ہیں، اور اس آیت سے اذان کا ثبوت بھی اذان سے ہی ہوا ہے، اگرچہ ابتداء میں مسنون ہو چکی تھی، حدیث میں ہے کہ سوائے چار شخصوں کے ہر مسلمان پر جمعہ جماعت کے ساتھ حق واجب ہے اور وہ چار یہ ہیں (۱) غلام (۲) عورت (۳) نابالغ (۴) بیمار۔ جیسا کہ ابوداؤد نے روایت کی ہے، نوویؒ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد بخاری اور مسلم کی شرط کے مطابق صحیح ہے، اور تمیم داریؓ کی حدیث میں بھی حق واجب ہے، اور مسافر کا بھی استثناء آیا ہے، اور جمعہ کے چھوڑ دینے پر سخت وعید آئی ہے، یہاں تک کہ بغیر عذر چھوڑ دینے والے کو منافق بھی کہا گیا ہے۔

الحاصل تمام ائمہ کرام حنفیہ شافعیہ سب کے نزدیک جمعہ فرض ہے، اور ہمارے ائمہ نے تصریح کی ہے کہ جمعہ نماز تو ظہر سے بھی زیادہ مؤکدہ ہے، کیونکہ ہمیں جمعہ کے لئے ظہر کا فرض بھی چھوڑ دینے کا حکم ہے، اور جو کوئی اس جمعہ کا انکار کرے وہ کافر ہے، ف، ع، م، جمعہ ہر شخص پر فرض عین ہے، التہذیب، ھ، اس کی ادائیگی کے فرض ہونے کے لئے بارہ شرطیں ہیں، ان میں سے چھ شرطیں تو خود نمازی کے اندر ہونی چاہئیں، (۱) آزاد ہونا یعنی غلام نہ ہونا، (۲) مرد ہونا، اس لئے عورت پر جمعہ کی ادائیگی نہیں ہے، (۳) مقیم ہونا لہذا مسافر پر لازم نہیں ہے (۴) تندرست ہونا یعنی ایسا بیمار نہ ہو کہ جمعہ میں حاضر ہونا بھی تکلیف دہ ہو (۵) پاؤں کا سالم ہونا یہاں تک کہ گٹھیا والے اپاہج پر بالاتفاق جمعہ فرض نہیں ہے، محیط السرخسی، اگرچہ کوئی آدمی موجود ہو اسے لاد کر پہونچا سکے، الزاہدی، (۶) آنکھوں کا سالم ہونا، یہاں تک کہ اندھے پر جمعہ لازم نہیں اگرچہ اسے لے جانے والا کوئی شخص موجود ہو، السراجیہ۔

اور بوڑھا ضعیف بھی بیمار ہی کے حکم میں ہے یعنی اس پر بھی جمعہ نہیں ہے، اور جب بارش بہت ہو، ظالم بادشاہ، حاکم سے چھپا پھرتا ہو، تو جمعہ ساقط ہے، جو کوئی کسی کے پاس یومیہ یا ماہوار پر مزدوری، ملازمت کرتا ہو تو مالک یا افسر کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ اسے شہر کے اندر جمعہ میں جانے سے روکے، اگر جامع مسجد وہاں سے قریب ہو تو اس کی مزدوری سے بھی کچھ کم کرنے کا حق نہ ہوگا، اور اگر مسجد دور ہو تو نماز میں جتنی دیر تک مشغول ہوا اتنے دیر کی مزدوری وہ کاٹ سکتا ہے، المحیط، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ حکم اس صورت میں ہوگا جب کہ اس نماز کی شرط نہ کی گئی ہو، اگر شرط کر لی ہو تو کسی صورت میں کمی نہ ہوگی، م، غلام مکاتب (جو اپنی قیمت ادا کرنے کا معاملہ مالک سے طے کر چکا ہے) اسی طرح غلام ساعی (یعنی وہ غلام اپنی قیمت کی ادائیگی کی فکر میں پریشان ہو) پر بھی جمعہ فرض ہے، قاضی خان، جن لوگوں پر جمعہ کی ادائیگی فرض نہیں ہے اگر کسی طرح بھی وہ مسجد میں حاضر ہو کر جمعہ ادا کرلیں تو اس وقت کا فرض ادا ہو گیا، الکنز، یعنی اب ظہر باقی نہ رہا، م۔

باقی چھ شرطیں جو نمازی سے علیحدہ ہیں یہ ہیں۔ (۱) شہر ہونا، (۲) جماعت کا ہونا، (۳) بادشاہ کا ہونا، (۴) وقت کا ہونا، (۵)

خطبہ ہونا، (۶) عام اجازت ہونا، ھ، ف، ع، م، ان میں سے ہر شرط کی تفصیل بعد میں بیان جارہی ہے۔ م۔ لاتصح الخ جمعہ کی نماز صحیح نہیں ہوتی ہے مگر ایسے شہر میں جو جامع ہو، ف یعنی جمعہ کی ادائیگی کی بارہ شرطوں میں سے ایک شرط یہ ہے کہ مصر جامع ہو، تفصیل ابھی آئیگی، اور یہی قول حضرت علی کرم اللہ وجہہ وعطاء وحسن بصری وابراھیم نخعی ومجاہد وابن سیرین وسفیان ثوریؒ اور دوسروں کا بھی ہے، مع۔

اوفی مصلی المصر ولاتجوز فی القری.....الخ

یا شہر جامع کے مصلی میں، ف یعنی نماز گاہ میں، م، اس سے مراد فنائے مصر ہے، یعنی شہر کا گرد، آس پاس، اور فنائے شہر میں جو مسجد ہوتی ہے جیسے عید گاہ تو شہر کے نام میں وہ بھی داخل ہے، فناء اس جگہ کو بھی کہتے ہیں جو شہر کی ضرورتوں اور مصلحتوں کے واسطے بنائی جاتی ہے جیسے گھوڑ دوڑ کا میدان کہ اس میں گھوڑوں کو آراستہ کیا جاتا ہے، نشانہ بازی کی تعلیم، نماز عید پڑھنے اور شہر کے مردے دفن کرنے وچراگاہ بنانے وغیرہ کے واسطے بنائی جاتی ہے، خواہ وہ شہر سے بالکل ملی ہو یا نہ ہو، اس کا اندازہ اور تخمینہ ایک غلوہ تک ہے، امام محمدؒ سے نوادر میں یہی اندازہ مذکور ہے بمف۔

اور منیۃ المفتی میں ہے کہ اس سے ایک فرسخ مراد ہے، مع، ولوالجی نے بھی اسی قول کو فتوی کے لئے پسند کیا ہے، د، لیکن خلاصہ میں ہے کہ غلوہ وغیرہ کے اندازے کی کوئی حقیقت نہیں ہے، بلکہ فناء سے مراد وہ جگہ ہے جو شہر کی مصلحتوں کے واسطے اس کے قریب میں ہو، اور اگر اس کے درمیان میں فاصلہ ہو جیسے کھیت وغیرہ بیچ میں آجائے تو وہاں والوں پر جمعہ ضروری نہیں ہے، اگرچہ آذان کی آواز پہنچتی ہو، قاضی خان میں ہے کہ فقیہ ابو جعفرؒ نے امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسفؒ سے یہی روایت کی ہے، اور اسی قول کو شمس الائمہ حلوائیؒ نے اختیار کیا ہے، ھ، البتہ اگر وہاں کا رہنے والا یا کوئی دیہاتی جمعہ کے دن شہر میں موجود ہو تو اس پر بھی شہر والوں کی طرح جمعہ لازم ہے، مگر جب کہ وہ نماز کے قبل یا بعد میں جانے والا ہو تو اس پر واجب نہیں ہے، پھر بھی اگر پڑھ لے تو ثواب پائے گا، المحیط، والتجنیس، وقاضی خان، پھر کلام کے ظاہر کا تقاضا یہ ہے کہ جمعہ پڑھ کر اس پر ظہر واجب نہیں ہے، اگرچہ جمعہ اس کے لئے نفل تھا، یاد رکھ لیں، م، الحاصل شہر جامع یا فنائے شہر شرط ہے، ولایجوز الخ اور جمعہ جائز نہیں ہے قری یعنی گاؤں میں، ف امام شافعیؒ کا اس میں اختلاف ہے۔

لقوله عليه السلام لاجمعة ولاتشريق ولا فطر ولا اضحى الا فى مصر جامع والمصر الجامع كل موضع له امير وقاض ينفذ الاحكام ويقيم الحدود وهذا عن ابى يوسفؒ وعنه انهم اذااجتمعو افى اكبر مساجد هم لم يسعهمْ والاول اختيار الكرخى وهو الظاهر والثانى اختيار الثلجى والحكم غير مقصور على المصلى بل يجوز فى جميع افنية المصر لانها بمنزلته فى حوائج اهله.

ترجمہ:۔ رسول اللہ علیہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ نہ جمعہ ہے نہ تشریق ہے نہ فطر ہے نہ اضحیٰ ہے مگر مصر جامع میں، اور مصر جامع کل ایسی جگہ جس کے لئے امیر اور قاضی ہو جو احکام نافذ کرتا ہو، اور حدود قائم کرتا ہو، یہ تعریف امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے، اور ان سے ہی یہ بھی منقول ہے کہ جب شہر والے اپنے شہر کی سب سے بڑی مسجد میں حاضر ہونا چاہیں تو اس میں وہ نہ سما سکیں، اور پہلا قول امام کرخیؒ کا مختار ہے، اور دوسرا قول ثلجیؒ کا مختار ہے، اور جمعہ کے جائز ہونے کا حکم صرف مصلی کے لئے منحصر نہیں ہے بلکہ مصر کے تمام فناؤں میں جائز ہے، کیونکہ وہ تمام جگہیں شہر والوں کے لئے ضروریات کے حکم میں ہیں۔

توضیح:۔ حنفیہ کی دلیل، مصر جامع کی تعریف

لقوله عليه السلام لاجمعة ولاتشريق ولا فطر ولا اضحى الا فى مصر جامع.....الخ

ہماری دلیل رسول اللہ تعالی کا یہ فرمان ہے نہ جمعہ ہے نہ تشریق ہے نہ نماز عید ہے نہ نماز بقر عید ہے، مگر شہر جامع میں، ف

اس جملہ سے اس بات کا انحصار کر دیا ہے کہ سوائے شہر جامع کے اور کہیں بھی جائز نہیں ہے، لیکن اس حدیث میں گفتگو اس طور پر ہے کہ مصنفؒ نے تو اس قول کو۔ رسول اللہ ﷺ کا قول بیان کیا ہے، مگر یہ قول حدیث کی کسی کتاب میں نہیں ملا ہے، البتہ ابن ابی شیبہؒ نے حضرت علیؓ کا قول نقل کیا ہے کہ نہیں ہے جمعہ اور نہ تشریق اور نہ نماز فطر اور نہ نماز بقر عید مگر شہر جامع یا شہر عظیم میں، ابن حزمؒ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہے او عبد الرزاقؒ نے اس کو مسند صحیح کے ساتھ مختصراً روایت کیا ہے، ابن حزم نے کہا ہے کہ حذیفہؓ سے بھی یہی مروی ہے، خواہر زادہؒ نے کہا ہے کہ ابو یوسفؒ نے اسے املاء میں مرفوع روایت کیا ہے، بیہقیؒ نے اس کی مرفوع ہونے کا انکار کیا ہے، مگر ہم تسلیم نہیں کرتے ہیں، اور اگر مان لیں تو یہ موقوف صحیح بمنزلہ مرفوع کے ہے، کیونکہ اس میں رائے کو کوئی دخل نہیں ہے، اور حضرت علیؓ کا اس میں امام مقتداء ہونا ہی ہمارے لئے کافی ہے، مع۔

بندہ مترجم کہتا ہے کہ اس مقام میں یاد رکھنے کی بات یہ ہے کہ بالاجماع جمعہ کے واسطے چند خاص شرطیں ایسی بھی ہیں جو ظہر میں نہیں ہیں، اور جمعہ کو قائم کرنا غیر کا فرض چھوڑ کر ہی ہوتا ہے اس کے باوجود اگر کسی نے گناہ کی غرض سے جمعہ ترک کر دیا تو اس پر ظہر کی اداء قضاء میں بھی ظہر ہے، اب اس اجماع کے بعد یہ بھی جان لینا چاہئے کہ جمعہ قائم کرنے میں بہت احتیاط کرنا ضروری ہے، پس جمعہ اپنی شرطوں کے ساتھ ایسا ہوا کہ قیاس کو دخل نہیں ہے اس لئے جمعہ ان ہی شرطوں کے ساتھ مشروط رہا جن کے ساتھ رسول اللہ ﷺ سے متحقق ہوا ہے، کیونکہ جب اجتہاد اور علم شرع کے موافق جمعہ کو واجب نہیں جانا اور ظہر کی نماز ادا کرلی تو بغیر کسی اختلاف کے اس وقت کا فرض ادا ہو گیا، اور اگر ظہر کی نماز چھوڑ کر جمعہ کی نماز پڑھ لی حالانکہ اس میں اس حالت اور ان امور کی رعایت میں قصور ہے جن کے ساتھ رسول اللہ ﷺ نے ادا کیا ہے تو جمعہ بھی ادا نہ ہونے سے فرض کا وقت ہی جاتا رہا، اگر چہ وہ اس وجہ سے گنہگار نہ ہو کہ اپنے علم کے مطابق عمل کرنا واجب ہے، اس سے بھی یہ بات صاف ظاہر ہو گئی کہ اس جگہ جمعہ میں احتیاط ہے ظہر کے ترک میں نہیں ہے، جیسا کہ مخفی نہیں ہے۔

پھر اس بات میں بھی اختلاف نہیں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جمعہ اداء کیا تو وہ شہر جامع تھا یا وہ آپ کے حکم سے فنائے شہر میں اداء ہوا ہے تو اس حکم کو ہم اسی بات پر موقوف رکھتے ہیں، لیکن امام شافعیؒ نے دیہات میں بھی جمعہ کو واجب کہا ہے، اس دلیل سے کہ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی مسجد میں جمعہ ہونے کے بعد جو پہلا جمعہ ہوا وہ صوبہ بحرین کے دیہات جواثا میں ہوا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ قریہ یعنی گاؤں میں بھی جمعہ جائز ہے، اس کا جواب یہ ہے، کہ اس روایت میں لفظ قریہ مذکور ہے اور یہ لفظ جس طرح گاؤں کے معنی میں آتا ہے اسی طرح شہر کے معنی میں بھی بولا جاتا ہے، اسی بناء پر ہم یہ دیکھتے ہیں کہ قرآن پاک میں بھی یہ لفظ بہت موجود ہے یہاں تک کہ مکہ معظمہ کو بھی ام القری کہا گیا ہے، اور آیت پاک ہے، ﴿وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هٰذَا الْقُرْآنُ عَلٰى رَجُلٍ مِّنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيْمٍ﴾ حالانکہ اس میں دونوں قریوں سے مراد مکہ و طائف ہے، اور فرمایا ﴿تِلْكَ الْقُرٰى نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ اَنْبَآئِهَا﴾ اور فرمایا ﴿تِلْكَ الْقُرٰى اَهْلَكْنٰهُمْ﴾۔ اور یہ بات اچھی طرح معلوم ہے کہ قوم ہود و صالح و لوط و فرعون سب شہری اور شہر کے باشندے تھے، پھر قریہ سے صرف گاؤں کے ہی معنی کس طرح لے سکتے ہیں، بلکہ یہ جو ثا بھی تو ایک شہر جامع تھا، صحاح میں ہے کہ جو ثا صوبہ بحرین میں ایک قلعہ تھا، اور یہ بات بھی صاف ہے کہ وہ مصر جامع مع حاکم و عالم تھا، م، فع۔

والمصر الجامع كل موضع له امير وقاض ينفذ الاحكام ويقيم الحدود......الخ

اور مصر جامع سے مراد ہر ایسا علاقہ ہے جہاں اس کا سردار اور قاضی ہو جو احکام کو نافذ کرتا اور حدود قائم کرتا ہو، ف یعنی احکام جاری کرنے اور شرعی سزاؤں کو قائم کرنے پر قادر ہو، ع۔ یہی ظاہر مذہب ہے، الدرایہ، وهذا الخ اور یہ قول ابو یوسفؒ سے مروی ہے، ف لہذا کوئی بڑا شہر ہونا ضروری نہ ہوا کہ اس کے آدمی اس کی بڑی مسجد میں سما نہ سکیں، بلکہ حصن یعنی گڑھی اور قلعہ جس میں سردار اس طاقت کا مالک ہو کہ شرعی احکام جاری کر سکے اور چور کا ہاتھ کاٹنے اور زانی کو حد مارنے پر قادر ہو اور حد،

وغیرہ قائم کر سکے، تو وہ بھی مصر جامع ہے، جیسے کہ جواثا کے حصن یعنی گڑھی قلعہ ہونے سے یہ بات ظاہر ہے کہ مصر جامع سے جو مراد ہے وہ اس پر بھی صادق آتی ہے، م۔

وعنه انهم اذااجتمعو افى اكبر مساجد هم لم يسعهم والاول اختيار الكرخى وهو الظاهر......الخ

اور ابو یوسفؒ سے مصر کی پہچان یہ بھی مروی ہے کہ جہاں کے لوگ اگر وہاں کی سب سے بڑی مسجد میں جمع ہو جائیں تو سبھوں کی اس میں سمائی ممکن نہ ہو، ف یہ قول پہلے قول کے مقابلہ میں خاص ہے، کیونکہ اس میں یہ بھی شرط ہے کہ اس کی آبادی بھی اتنی زیادہ ہو، م، والاول الخ اس پہلے قول کو امام کرخیؒ نے اختیار کیا ہے، اور یہی ظاہر مذہب ہے، ف پس اسی پر فتوی ہونا چاہئے، والثانی الخ اور دوسرے قول کو ثلجیؒ نے اختیار کیا ہے، ف ثلجی منسوب ہے ثلج بن عمرو بن مالک بن عبد مناف کی طرف کہ ان کی اولاد میں سے تھے، اور ان کا نام محمد بن شجاع تھا جو امام اعظمؒ کے شاگردوں میں سے کمتر اور حسن بن زیادؒ کے خاص شاگردوں میں سے ہیں، حدیث کو وکیع وابو اسامہ واقدی وغیرھم سے حاصل کیا ہے اور سنہ ۲۹۹ھ میں عصر کی نماز پڑھتے ہوئے سجدہ کی حالت میں وفات پائی، بہت ساری تصانیف کے مصنف اور مالک تھے، مع، مستصفی میں ہے کہ بہتر قول یہ ہے کہ جس میں دین کی ضرورت کے لوگ یعنی قاضی، مفتی، اور حاکم پائے جائیں، تو وہ مصر جامع ہے، امام ابو حنیفہؒ مروی ہے کہ مصر وہ موضع ہے جس میں گلیاں اور بازار ہوں، وہاں اور ایسا حکم حاکم ہو جو حکومت کے ظالم اور مظلوم کے درمیان انصاف کرے اور ایسا عالم بھی ہو جو واقعات میں فتوے دے، یہی قول اصح ہے، المفید التحفہ۔

اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ امام المسلمینؒ نے جس علاقہ کو مصر کہہ دیا ہے وہ مصر ہو جائے گا، یہاں تک کہ اگر اس نے کسی گاؤں میں اپنا نائب بھیج دیا جو حدود و قصاص قائم کرتا ہو، تو وہ علاقہ بھی مصر ہو جائیگا، اور پھر جب اپنے اس نائب کو وہ بلالے گا تو وہ علاقہ پھر سے گاؤں ہو جائے گا، ابن حزمؒ نے محلی میں ذکر کیا ہے کہ حضرت عثمانؓ نے ربذہ میں اپنا نائب بنا کر بھیجا تھا، ان کے پیچھے حضرت ابوذرؓ اور ان کے دوسرے کچھ اور صحابہ بھی جمعہ کی نماز پڑھا کرتے تھے، قاضی خان نے کہا ہے کہ ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ جس موضع کی آبادی و مکانات اتنے ہو جائیں جتنے کہ مقام منی میں ہیں اور وہاں مفتی و قاضی ہو جو حدود قائم کرے اور احکام نافذ کرے تو وہ مصر جامع ہے، اور اسی قول پر اعتماد ہے، مع، ظاہر المذہب وہی ہے جو مصنف ہدایہؒ نے بیان کیا ہے کہ، الحاصل مصر جامع اور اس کے مصلی میں جمعہ جائز ہے۔

والحكم غير مقصور على المصلى بل يجوز فى جميع افنية المصر لانها بمنزلته فى حوائج اهله......الخ

اور جمعہ کے جائز ہونے کا حکم صرف مصلی یعنی مسجد فناء پر ہی موقوف نہیں ہے، ف یہاں تک کہ صرف اسی مسجد میں اور صرف اسی جانب عید گاہ ہو جائز ہوتی، بل یجوز الخ بلکہ نماز جمعہ تو مصر کے تمام فناؤں میں جائز ہے، ف خواہ وہاں مصلی ہو یا نہ، اس طرح حاصل کلام یہ ہوا کہ مصر جامع کے باہر مصلی تک یعنی فنائے مصر تک میں جمعہ جائز ہے، لانها بمنزلته الخ کیونکہ فنائے مصر کے تمام کنارے مصلی کے حکم میں ہیں اس شہر والوں کی ضروریات کے اعتبار سے، ف یعنی جیسے عید اور جنازہ کی نمازگاہیں شہر والوں کی ضرورت کے اعتبار سے شہر والوں کے اعتبار سے شہر کے حکم میں داخل ہیں، اسی طرح دوسرے حصوں میں قبرستانوں اور چراگاہوں وغیرہ کے اعتبار سے شہر والوں کی ضروریات کے اعتبار سے داخل شہر ہیں، لہذا قول مختار کے مطابق ہر طرف سے ایک ایک فرسخ تک جمعہ کی نماز جائز ہوگی، م، اگر حاکم اسلام نے گاؤں میں جامع مسجد بنانے کی اجازت دے دی تو امام سرخسیؒ نے کہا ہے کہ وہاں بالاتفاق جمعہ پڑھنے کی اجازت ہے، جامع الرموز۔

ويجوز بمنى ان كان الامير امير الحجاز او كان الخليفة مسافرا عند ابى حنيفةؒ وابويوسفؒ وقال محمدؒ لا جمعة بمنىٰ لانها من القرى حتى لايعيد بها ولهما انها تمتصر فى ايام الموسم وعدم التعييد لتخفيف ولا جمعة بعرفات فى قولهم جميعا لانها فضاء وبمنى ابنية والتقييد بالخليفة وامير الحجاز لان الولاية لها اما امير

الموسم فیلی امور الحج لاغیر۔

ترجمہ:- اور منیٰ میں جمعہ کی نماز جائز ہوگی اس صورت میں کہ ان حاجیوں کے مجمع پر جو منیٰ میں مجتمع ہو کر پڑھیں وہی سردار ہو جو صوبہ حجاز کا حاکم ہو، یا خلیفہ اسلام خود مسافر کے طور پر یہاں موجود ہو، یہ حکم امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے، اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ منیٰ میں جمعہ جائز نہیں ہے کیونکہ منیٰ تو بس ایک گاؤں ہے جس میں بقر عید کی بھی نماز نہیں پڑھی جاتی ہے، اور ان دونوں یعنی شیخین کی دلیل یہ ہے کہ منیٰ کو موسم حج میں شہر بنادیا جاتا ہے، اور وہاں نماز عید کا نہ ہونا تمام حاجیوں کو آسانی دینے کے لئے ہے، اور عرفات کے میدان میں بالاتفاق جمعہ کی نماز نہیں ہے، کیونکہ عرفات تو کھلا میدان ہے، جب کہ منیٰ میں بنے ہوئے مستقل مکانات ہیں، اور خلیفہ یا امیر حجاز کے موجود ہونے کی جو قید لگائی گئی ہے اس لئے کہ ولایت ہی دونوں کو حاصل ہوتی ہے، اور وہ امیر جو موسم حج کے لئے مقرر کیا جاتا ہے وہ صرف حج کے کاموں کا نگہبان ہوتا ہے، کسی اور کام کی ذمہ داری اس پر نہیں ہوتی ہے۔

توضیح:- منیٰ اور عرفات میں جمعہ کی نماز پڑھنی ضروری ہے یا نہیں ائمہ کا اختلاف، ان کے دلائل

ویجوز بمنی ان کان الامیر امیر الحجاز او کان الخلیفة مسافرا عند ابی حنیفةؒ وابویوسفؒ.....الخ

مقام منیٰ میں جمعہ کی نماز پڑھنی جائز ہے، ف مگر ہمیشہ نہیں، بلکہ، ان کان الامیر الخ اس شرط سے کہ ان حاجیوں کے مجمع پر جو منیٰ میں اکٹھے ہو کر جمعہ کی نماز پڑھیں وہی شخص سردار ہو جو صوبہ حجاز کا حاکم ہو، ف اور صرف حج کرانے کے لئے سردار نہ بنایا گیا ہو، او کان الخ یا خلیفہ الاسلام خود مسافر کے طور پر یہاں موجود ہو، جائز ہونے کا یہ قول عند ابی حنیفةؒ الخ شیخین کے نزدیک ہے، لیکن امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ منیٰ میں جمعہ صحیح نہیں ہے، ف یعنی وہ جگہ ایسی نہیں جو جمعہ کی نماز کے لئے مشروط ہے، ف یعنی قول امام شافعیؒ اور احمدؒ کا ہے۔

وقال محمدؒ لا جمعة بمنیٰ لانها من القری حتی لایعید بها ولهما انها تمتصر فی ایام.....الخ

کیونکہ منیٰ تو صرف ایک ایسا گاؤں ہے جس میں بقر عید کی نماز بھی نہیں پڑھی جاتی ہے، ف حالانکہ حاجیوں کا اجتماع پہلے وہیں ہوتا ہے، اگر اس جگہ میں جمعہ کی شرطیں پائی جاتی اور وہ جگہ اس لائق ہوتی تو نماز بقر عید وہی پڑھی جاتی، لهما انها الخ اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ منیٰ تو حج کے زمانہ میں شہر بن جاتا ہے، ف کیونکہ اس جگہ ہر قسم کا بازار لگ جاتا ہے، اور خود سلطان یا اس کا نائب و قاضی اس موسم میں وہاں موجود ہوتے ہیں، ع، لہٰذا اس موسم کے سواء وہاں جمعہ نہیں ہے، محیط السرخسی، وعدم التعیید الخ اور نماز عید وہاں نہ پڑھنے کی وجہ لوگوں کو آسانی پہونچانے کے خیال سے ہے، ف کیونکہ لوگ اپنے اپنے افعال حج ادا کرنے میں مشغول رہتے ہیں۔

ولا جمعة بعرفات فی قولهم جمیعا لانها فضاء وبمنی ابنیة.....الخ

اور عرفات میں بالاتفاق تمام ائمہ کے نزدیک جمعہ جائز نہیں ہے، انها الخ کیونکہ وہ تو صرف کھلا میدان ہے، ف اس کی حیثیت مصر کی نہیں ہوتی ہے، جب کہ منیٰ میں بنے ہوئے مکانات ہیں، ف وہاں تو صرف نمازیوں، آدمیوں، حاکم اور عالم کی ضرورت رہتی ہے، وہ بھی موسم کے دنوں میں اکٹھے ہو جاتیں ہیں، لہٰذا وہ پورے طور پر مصر ہو جاتا ہے، م، یہی قول امام مالکؒ وامام شافعیؒ وامام احمدؒ واسحٰقؒ وزہریؒ کا ہے۔

والتقیید بالخلیفة وامیر الحجاز لان الولایة لهما اما امیر الموسم فیلی امور الحج لاغیر.....الخ

مصنفؒ نے جو خلیفہ یا امیر الحجاز کے موجود ہونے کی قید لگائی ہے، ف، منیٰ میں جمعہ جائز ہونے کے لئے، یعنی منیٰ میں ایسی

صورت میں جمعہ جائز ہے جبکہ موسم میں امیر الحجاز یا خلیفہ خود موجود ہو، لان الولایۃ الخ کیونکہ حکومت اور اختیار تو ان ہی دونوں کی ہے، ف اور عنقریب یہ بات بتائی جائیگی کہ جمعہ کی ادائیگی کے لئے والی حاکم کا ہونا بھی ایک شرط ہے، تو جب اسی مقام پر ولایت خلیفہ کی ظاہر ہے یا خلیفہ کی طرف سے حاکم حجاز کی ہے تو دونوں میں سے کسی کا ہونا ضروری ہے، لیکن بتانے کی وجہ یہ ہوئی کہ کبھی خلیفہ کی طرف سے کسی ایک شخص کو تمام حاجیوں کا امیر بنا دیا جاتا ہے، جو حج کرا دیتا ہے، اسی شخص کو امیر الموسم کہا جاتا ہے، تو ایسا شخص صرف حج کے کاموں کا ذمہ دار ہوتا ہے کسی اور کام کا نہیں ہوتا ہے، ف پس اسے جمعہ کی ولایت حاصل نہ ہوگی، م، فخر الاسلامؒ نے یہی ذکر کیا ہے، ع، لیکن اگر امیر الموسم کو خلیفہ یا امیر الحجاز کی جانب سے ولایت کی اجازت ملی ہوئی ہو تو وہ جمعہ پڑھا سکتا ہے، خواہ وہ مقیم ہو یا مسافر ہو، یہی صحیح ہے، البدائع۔

اور یہ معلوم ہونا چاہئے کہ مذکورہ عبارت سے یہ بھی بتانا مقصود ہے کہ خلیفہ جو حاکم اعلی ہوتا ہے وہ اگرچہ مسافر ہو جمعہ قائم کر سکتا ہے، شرح الطحاوی میں اس کی تصریح ہے اسی لئے اگر خلیفہ نے تمام اسلامی ممالک کا دورہ شروع کیا اور مسافر ہو گیا تو وہ ہر شہر میں جمعہ کے دن جمعہ کی نماز پڑھائے گا، کیونکہ جب اس کی اجازت سے دوسرا شخص جمعہ قائم کر سکتا ہے تو وہ خود بدرجہ اولی قائم کر سکتا ہے، الفوائد الظہیریہ، جامع صغیر، قاضی خان، م، ع، اب آئندہ جمعہ کی دوسری شرط بیان کی جا رہی ہے۔

ولایجوز اقامتها الاللسلطان اولمن امره السلطان لانها تقام بجمع عظیم وقد تقع المنازعة فی التقدم والتقدیم وقد تقع فی غیره فلابدمنه تتمیما لامرها ومن شرائطها الوقت فتصح فی وقت الظهر ولاتصح بعده لقوله علیه السلام اذا مالت الشمس فصل بالناس المجمعة۔

ترجمہ:- اور جمعہ کو قائم کرنا خود بادشاہ یا اس شخص کے جسے بادشاہ نے حکم دیا ہو کے علاوہ کسی اور کے لئے جائز نہیں ہے، کیونکہ جمعہ کی نماز تو ایک بڑے مجمع کے ساتھ قائم کی جاتی ہے، اس مجمع عظیم ہونے کی وجہ سے ان کے درمیان آگے بڑھنے اور بڑھانے کے سلسلہ میں یا اس کے علاوہ کسی اور سلسلہ میں جھگڑا کھڑا ہو سکتا ہے تو جمعہ کا کام پورا ہونے کے لئے سلطان یا اس کے قائم مقام کا ہونا ضروری ہوا، اور جمعہ کی شرطوں میں سے ایک شرط وقت کا ہونا بھی ہے، اس لئے ظہر کے ہی وقت میں جمعہ کی نماز ادا کرنی ہوگی، وقت گذرنے کے بعد نہیں، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جب آفتاب ڈھل جائے تو لوگوں کو جمعہ کی نماز پڑھا دو۔

توضیح:- اقامت جمعہ کے لئے سلطان یا جسے وہ حکم دے کہ رہنے کی شرط وقت جمعہ، حدیث سے دلیل

ولایجوز اقامتها الاللسلطان اولمن امره السلطان لانها تقام بجمع عظیم......الخ

جمعہ قائم کرنا جائز نہیں ہے مگر سلطان کے لئے، ف یعنی جس کو سلطنت حکومت و قدرت حاصل ہو، اولمن الخ یا اس کے لئے جسے سلطان نے حکم اور اجازت دے دی ہو، ف جیسے امیر یا قاضی یا خطیب جب کہ ان کو جمعہ قائم کرنے کی اجازت حاصل ہو، لانها تقام الخ کیونکہ جمعہ کو ایک بہت بڑے مجمع میں قائم کیا جاتا ہے، وقد تقام الخ، اور کبھی امامت کے سلسلہ میں خود بڑھنے یا لوگوں کی طرف سے بڑھانے میں جھگڑا واقع ہو سکتا ہے، ف ایک کہے کہ میں امامت کروں گا اور دوسرا کہے کہ نہیں میں امامت کروں گا، ع۔

وقد تقع المنازعة فی التقدم والتقدیم وقد تقع فی غیره فلابدمنه تتمیما لامرها......الخ

اور آگے بڑھانے میں، ف اسی طرح ایک جماعت کہے کہ یہ امامت کرے گا اور دوسری جماعت کہے یہ امامت کرے گا، اسی طرح ایک شخص کہے میں امامت کروں گا اور جماعت کہے کہ ہم لوگ فلاں کو امام بنائینگے، اسی طرح کبھی تقدم اور تقدیم میں جھگڑا

ہو سکتا ہے، م۔ وقد تقع الخ اور کبھی اس کے علاوہ دوسرے وجہوں سے بھی جھگڑا ہو سکتا ہے، ف مثلاً یہ کہے کہ ہماری مسجد میں جمعہ کی نماز ہوا کرے گی، یا ایک گروہ آکر اپنی نماز پڑھالے، اور دوسرا اس کی مزاحمت کرے، یا جلدی یا دیری میں جھگڑا کرے، یا اسی جیسا کوئی اور قسم کا جھگڑا ہونے لگے کیونکہ مجمع کثیر میں جب بڑا سرپرست نہ ہو تو ہر شخص اپنی رائے کا مالک بنے گا، اور شیطان کو بھی عوام میں سے ایسے بہت مل جائے گے، جن پر اس کو لڑائی کے لئے آمادہ کرنے کا اور بیہودہ مشورے دے کر اپنے قابو میں لانے کا موقع مل جائیگا، اور انجام کار مومنوں کے درمیان نفاق اور کشت وخون قتل وقتال پھیل جائیں گے، حالانکہ جمعہ قائم کرنے کی بڑی مصلحتوں میں سے یہ بھی ہے کہ خلیفہ وقت انہیں اکٹھے کر کے انکے دلوں میں الفت قائم رکھے، اس کے برخلاف یہاں لوگ خود رائی میں مبتلا ہو کر خون کی ندی بہائیں اور تعلقات خراب کریں۔

فلابدمنه تتميما لامرها......الخ

لہذا جمعہ کا کام پورا ہونے کے لئے سلطان یا اس کے قائم مقام کا ہونا ضروری ہوا، ف خواہ وہ بادشاہ عادل یا ظالم ہو، الصاب، یا متغلب ہو یعنی ایسا شخص جسے خلیفہ کی طرف سے اجازت حاصل نہ ہو اور وہ اپنی مرضی اور زور بازو سے کسی کافر سلطنت کو فتح کر کے اس پر اپنی حکومت قائم کرے اسے اپنی سلطنت بنالے، ف، یا سلطان کا نائب ہو جیسے امیر یعنی کسی صوبہ وملک کا حاکم باجازت سلطان، اور جیسے قاضی، کوتوال، انسپکٹر، خطیب وغیرہ، ع، اور ہمارے زمانہ میں صحیح یہ ہے کہ قاضی اور والی اور حکومت کی کسی نمائندہ اور خطیب وغیرہ کو جمعہ قائم کرنے کا حق اسی وقت ملتا ہے جب کہ اس کی ذمہ داری کے کام میں یہ بات بھی لکھ دی گئی ہو، العتابیہ، اگر کسی غلام کو کسی علاقہ کا حاکم اور عامل بنایا گیا اس لئے اس نے لوگوں کو جمعہ کی نماز بھی پڑھادی تو نماز جائز ہو گی، الخلاصہ، اگر کوئی عورت بادشاہ بنی ہو تو وہ خود نماز نہیں پڑھا سکتی ہے البتہ اس کے حکم سے کوئی بھی پڑھا سکتا ہے۔

ف۔ اگر بادشاہ جمعہ میں خود حاضر ہو کر کسی کو پڑھانے کی اجازت دیدے تو جائز ہے۔ قاضی۔ اگر حاکم بیمار ہو تو اس کی اجازت شرط ہے۔ مع۔ اور اگر مر جائے تو اس کا خلیفہ یا قاضی یا اس کا کوئی سرکاری نمائندہ، یا امراء وحکام پڑھائیں، جب تک ان کو ان کی معزولی کا حکم نہ ملے، اور جب کوئی نہ ہو تو لوگوں کے اتفاق سے امام منتخب کیا جائے۔ السراجیہ۔

اگر خلیفہ سے اجازت لینی ناممکن یا بہت مشکل ہو تو جس پر لوگوں کا اتفاق ہو وہی پڑھائے۔ اگر حاکم خطبہ کی اجازت دی مگر نماز پڑھانے سے منع کیا ہو پھر بھی نماز پڑھا سکتا ہے، اور خطبہ ونماز میں سے کسی ایک کی اجازت سے دوسرے کی اجازت سمجھی جائیگی۔ حاکم نے اگر صرف دشمنی اور ظلم کی بناء پر شہر والوں کو جمعہ کی نماز سے منع کر دیا ہو تو وہ لوگ اپنے طور پر متفق ہو کر کسی ایک شخص کو امام منتخب کر کے نماز پڑھ لیں۔ اور اگر یہ ممانعت دشمنی کی وجہ سے نہ ہو تو پھر نہیں پڑھ سکتے ہے، ھ۔

جن ملکوں پر کفار حاکم ہوں وہاں مسلمانوں کو جمعہ قائم کر لینا جائز ہے، اور مسلمانوں کے اتفاق سے کسی ایک شخص کو قاضی منتخب کیا جائے اور مسلمانوں کو اپنا متولی بنانا واجب ہے، معراج الدرایۃ۔ ھ۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اس عبارت سے ظاہراً یہی سمجھا جاتا ہے کہ جب مسلمانوں پر اپنا مسلمان والی بنانا واجب ہے تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ متفق ہو کر اپنا قاضی بنائیں، اور جب ایک شخص قاضی مقرر ہو گیا تو وہی ان کو جمعہ بھی پڑھا سکتا ہے۔ یہ مسئلہ تمام مسلمانوں کے واسطے ان کے دین کے لئے بہت ضروری ہے، اسے سمجھ کر یاد رکھنا چاہیے۔ م

جس شخص کو خلیفہ کی طرف سے خطیب مقرر کیا گیا ہو تو وہ کیا خطبہ پڑھنے کو کسی اور کو اپنا نائب مقرر کر سکتا ہے تو اس سوال کے تین جواب ہیں: ۱-ہاں کر سکتا ہے مجبوری ہو یا نہ ہو۔ ۲-ضرورت اور مجبوری کی صورت میں۔ ۳- بالکل نہیں، لیکن فقہاء کی عبارتوں سے قول اول کی تائید ہوتی ہے۔ ف۔ حاکم کی اجازت کی شرط صرف جامع مسجد بنانے کے لئے ضروری ہے، الحجۃ۔ ہمارے زمانہ میں مطلقاً جائز ہے کیونکہ ۹۴۵ھ میں عام اجازت ہو گئی اور اسی پر فتوی ہے، د۔ یہ اجازت عام جس کا ابھی ذکر ہوا مخصوص ہے تو ہندوستان میں صورت اولی وہی ہے جو معراج الدرایہ میں مذکور ہے۔ م

واضح ہو کہ امام مالک وشافعی واحمد رحمہم اللہ کے نزدیک جمعہ کے لئے سلطان کی شرط نہیں بلکہ سنت ہے، اور راجح قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے، کیونکہ اسی میں بہت احتیاطی پہلو ہے، اچھی طرح سمجھ لیں، پھر شرط یہ ہے کہ سلطان اور والی عام اجازت دے، اور اگر اس نے لوگوں کو جمع کر کے مسجد کا دروازہ بند کر دیا تو جمعہ نہیں ہے، اور اگر قلعہ کے اندر مسجد ہے اور دشمن کے خوف سے قلعہ کا دروازہ بند کیا گیا ہے تو جائز ہے۔ ع۔ مف۔ ف۔

ومن شرائطها الوقت فتصح في وقت الظهر ولاتصح بعده لقوله عليه السلام......الخ

اور جمعہ کی شرطوں میں سے ایک وقت بھی ہے۔ ف یعنی ظہر کی اداء کا وقت ہونا، کہ وہی جمعہ کا بھی وقت ہے۔ **فتصح في وقت.** لہٰذا جمعہ بھی اداء ظہر کے وقت میں صحیح ہوگا اور اس وقت کے ختم ہونے کے بعد صحیح نہ ہوگا۔ **لقوله عليه السلام الخ۔** رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ یعنی حضرت مصعب بن زبیر رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ جب آفتاب ڈھل جائے تو لوگوں کو جمعہ پڑھانا۔ ف اس عبارت کے ساتھ اگرچہ یہ روایت نہیں ملی ہے، مگر کتب السیر میں اس کا مضمون ملتا ہے، لیکن اس سے قطع نظر کر کے ایک دلیل حضرت انسؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ اس وقت جمعہ پڑھاتے جب کہ آفتاب ڈھل جاتا تھا۔ مسلم وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے، اور یہی قول تمام صحابہ و تابعین کا ہے اور امام شافعیؒ کا مذہب بھی یہی ہے۔

اور شیخ ابن العربیؒ نے کہا ہے کہ تمام علماء اس بات پر متفق ہیں کہ زوال سے پہلے جمعہ جائز نہیں ہے، البتہ امام احمدؒ ایک روایت ہے کہ زوال سے پہلے بھی جمعہ جائز ہے، جس کی دلیل حضرت جابرؓ کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ جمعہ پڑھ کر ہماری طرف نواضح کی طرف جاتے اس وقت کہ آفتاب ڈھلتا ہوتا۔ مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔

اور اس دلیل سے بھی کہ حضرت سلمہ بن الاکوع کی حدیث میں ہے کہ ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ جمعہ پڑھ کر پھرتے ایسے وقت میں کہ ایسا سایہ نہ ہوتا کہ ہم اس سے سایہ حاصل کر سکیں۔ بخاری اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کے مبارک زمانہ میں قیلولہ نہیں کرتے اور نہ دن کا کھانا کھاتے مگر جمعہ کے بعد۔ اور اس دلیل سے بھی کہ جمعہ بھی عید ہے، لہٰذا زوال سے پہلے نماز جائز ہوگی۔

ان تمام دلائل کا جواب یہ ہے کہ جن حدیثوں میں تصریح ہے مثلاً حضرات انس وسلمہ رضی اللہ عنہما میں زوال کا وقت ہے، اور حدیث جابرؓ کے یہ معنی ہیں کہ جمعہ پڑھنا اور نواضح کی طرف جانا دونوں کام زوال کے وقت ہوتے تھے، اور سلمہؓ کی حدیث میں تو خود اس بات کی دلیل ہے کہ دیواروں کا کچھ سایہ ہوتا تھا، جیسا کہ حضرت سلمہؓ سے خود اول حدیث میں تصریح ہے کہ اور دوسری حدیث میں پہلے وقت تعجیل کا بیان ہے، یہاں تک مدینہ کی چھوٹی چھوٹی دیواروں کا سایہ اتنا نہیں ہوتا تھا کہ اس سایہ میں چل سکیں، اور جلدی میں یہ بھی حکمت ہے کہ جمعہ کے لئے بہت جلدی کرنی زوال سے پہلے بڑی فضیلت کی بات ہے اس لئے بغیر کھانا کھائے حاضر ہو جاتے اور نماز سے جلد فراغت حاصل کر لیتے تاکہ کھا کر قیلولہ کر لیں جسے وہاں کے لوگ قیلولۃ الضحیٰ کہتے ہیں یعنی ٹھیک دوپہر کی تیزی کے وقت کوٹھریوں میں آرام کر لینا، اسی سے کھانا اور قیلولہ کا جواب معلوم ہو گیا۔ حضرت انسؓ اور دوسروں کی منصوص حدیث کے مقابلہ میں عید پر قیاس کرنا باطل ہے، پھر انسؓ کی حدیث میں ہے کہ سردی کی زیادتی کے موسم میں اول وقت میں پڑھتے تھے، اور گرمی کی زیادتی کے زمانہ میں ابراد یعنی ٹھنڈا کر کے پڑھتے تھے، جیسا کہ بخاری میں ہے، الحاصل جمعہ کا حال ظہر جیسا ہے۔ م

ولو خرج الوقت وهو فيها استقبل الظهر ولايبنيه عليها لاختلافهما ومنها الخطبة لان النبي ﷺ ماصلاها بدون الخطبة في عمره وهي قبل الصلوة بعد الزوال به وردت السنة ويخطب خطبتين يفصل بينهما بقعدة به جرى التوارث.

ترجمہ:- اور اگر وقت جمعہ ختم ہو گیا ایسی حالت میں کہ نمازی ابھی تک جمعہ میں مشغول ہے تو از سر نو ظہر کی نماز پڑھے، اور

اس ظہر کو جمعہ پر بناء نہ کرے کیونکہ جمعہ اور ظہر دونوں میں اختلاف ہے، اور ان شرطوں میں سے ایک خطبہ ہونا بھی ہے کیونکہ رسول اللہ علیہ نے اپنے زندگی میں کبھی بھی بغیر خطبہ کے جمعہ کی نماز نہیں پڑھی ہے، یہ خطبہ زوال کے بعد اور نماز سے پہلے ہونا چاہئے، اسی طرح سنت وارد ہوئی ہے، اور خطبہ دودے اور ان دونوں کے درمیان ایک قعدہ کر کے فرق کردے، اسی طرح ابتداء سے ابتک عمل درآمد ہوتا آیا ہے۔

توضیح:۔اگر جمعہ کی نماز پڑھتے ہوئے وقت ختم ہو جائے ادائیگی جمعہ کی ایک شرط خطبہ ہے، حدیث سے دلیل

ولو خرج الوقت وهو فيها استقبل الظهر ولا يبنيه عليها لاختلافهما......الخ

اگر جمعہ کی نماز پڑھتے ہوئے وقت ختم ہو گیا، ف کہ ابھی تک سلام نہیں پھیرا ہے، اگرچہ مقدار تشہد بیٹھ چکا ہو، المحیط، استقبل الخ تو ابتداء سے ظہر کی نماز پڑھے، ف لیکن صاحبینؒ کے نزدیک مقدار تشہد بیٹھ جانے کے بعد وقت نکل جانے سے نماز پوری ہو گئی، اور امام اعظمؒ کے نزدیک فاسد ہو گئی، ولا يبنيه عليها الخ اور ظہر کو جمعہ پر بناء نہ کرے، کیونکہ جمعہ اور ظہر دونوں میں اختلاف ہے، ف نام میں، تعداد رکعات میں، آہستہ اور زور سے پڑھنے میں اور شرائط میں اس لئے جمعہ پر ظہر کی بناء جائز نہ ہو گی اس بناء پر ظہر کو شروع سے پڑھے، م، اگر نماز کی حالت میں مقتدی سو گیا اور اس وقت آنکھ کھلی جبکہ وقت نکل چکا تھا تو اس کی نماز فاسد ہو گئی، اور اگر نماز کا وقت باقی ہے تو جمعہ کی نماز پوری کرے، اگرچہ امام فارغ ہو چکا ہو، المحیط، ھ۔

ومنها الخطبة لان النبي علیہ ماصلاها بدون الخطبة في عمره......الخ

اور جمعہ کی شرطوں میں سے ایک خطبہ بھی ہے، ف باقی اماموں کا بھی یہی قول ہے، لان النبی الخ کیونکہ رسول اللہ علیہ نے عمر بھر میں کبھی جمعہ کی نماز بغیر خطبہ نہیں پڑھی ہے، ف اور بیہقیؒ نے بھی یہی ذکر کیا ہے، پس اگر خطبہ واجب نہ ہوتا تو کم از کم بیان جواز کے لئے ایک دوبار آپ خطبہ چھوڑ دیتے، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس سے وجوب کا حکم تو ثابت ہوا، مگر شرط اور واجب ایسا کہ اس کے نہ ہونے سے نماز جائز نہ ہو، اس کے لئے زیادہ بہتر ہے کہ آیت پاک ﴿فَاسْعَوْا اِلٰی ذِکْرِ اللّٰہِ﴾ جمعہ کے حکم سے متعلق ہے اور ذکر سے مراد خطبہ ہے اسی کو پہلے بیان کیا گیا ہے، پھر جمعہ پڑھ لینے سے ظہر کی نماز ساقط ہو جاتی ہے اسی صورت سے کہ یہ طریقہ رسول اللہ علیہ سے ثابت ہے، یعنی یہ کہ آپ نے کبھی بھی خطبہ کے بغیر نہیں پڑھی ہے، اس بناء پر اس بات کا احتمال ہے کہ یہ خطبہ صرف واجب عمل ہو جس کے چھوٹ جانے سے نماز ناقص ہو جاتی ہے اور اس بات کا بھی احتمال ہے کہ یہ شرط ہو کہ اس کے چھوٹ جانے سے نماز ہی صحیح نہ ہو، اسی تفصیل میں پوری احتیاط ہے اس لئے اسی پر عمل بھی ہونا لازم ہے اچھی طرح سمجھ لو اس خطبہ میں دو فرض کے علاوہ بہت سی سنتیں اور آداب ہیں بخلاف عید کے کہ یہ تو کسی فرض کے قائم مقام نہیں اس لئے بغیر خطبہ کے بھی جائز ہے، خطبہ کے دو فرض میں سے پہلا فرض یہ ہے کہ:

وهي قبل الصلوة بعد الزوال به وردت السنة......الخ

اس کا نماز سے پہلے اور زوال سورج کے بعد ہونا شرط ہے، ف چنانچہ اگر جمعہ کو خطبہ کے بغیر پڑھایا خطبہ زوال سے پہلے ہی پڑھ لیا تو یہ خطبہ صحیح نہ ہوگا، الکافی، اور زوال کے بعد بھی نماز سے پہلے ہونا شرط ہے۔ به وردت الخ اسی طور سے سنت وارد ہوئی، ف اس دلیل سے کہ حضرت سائب بن یزیدؓ کی حدیث جو بخاری میں مذکور ہے، اور ابو موسیٰؓ کی حدیث جو مسلم میں ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ اس پر ابتک تمام مسلمانوں کا عمل جاری ہے، اس سے پہلے یہ بتایا گیا ہے کہ ہم اسے اپنی جگہ پر باقی رکھے ہوئے ہیں، م، یہاں تک کہ اگر نماز کے بعد خطبہ پڑھا جائے تو وہ صحیح نہ ہوگا، ھ، دوسرا فرض ذکر الٰہی عزوجل ہے اور متن کتابوں کے ظاہر سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ صرف الحمد للہ یا لا الہ الا اللہ یا سبحان اللہ کہہ لینا کافی ہے، جبکہ اسی نیت سے کہا گیا ہو، ھ، اگر

امام کو نماز جمعہ کے اندر اپنی ذمہ کی قضاء نماز یاد آجائے اور ترتیب کے واجب ہونے کی وجہ سے پہلے اس قضاء کو پڑھ لیا تو اس کے بعد خطبہ کو دوبارہ پڑھنا اولی ہے، جیسے کہ عمداً نماز فاسد کر کے دوبارہ پڑھی ہو بعد خطبہ کے نفل نماز شروع کر لی ہو یا حالت جنابت میں خطبہ پڑھا ہو تو اس خطبہ کا اعادہ کر لینا ہی اولی ہے، ف، اگر خطبہ تنہا پڑھا یا فقط عورتوں کی موجودگی میں خطبہ پڑھا ہو تو قول صحیح نہ ہوا، معراج الہدایہ، اور اگر خطبہ میں ایک ہی مرد حاضر ہوا اور نماز کے وقت تین اکٹھے ہو گئے تو خطبہ صحیح مان لیا جائے گا، خلاصہ۔

اگر خطبہ کے درمیان قوم سو گئی یا سب ہی بہرے ہوں یعنی سننے والا ایک بھی نہ ہو تو بھی خطبہ مانا جائیگا، ع، صحیح حدیث میں ہے کہ امام کے دینی سمجھ دار ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ خطبہ مختصر کرے لیکن نماز طویل کرے اور ابن الہمامؒ نے اس کے معنی ذکر کئے ہیں، م۔

ویخطب خطبتین یفصل بینهما بقعدة به جری التوارث......الخ

اور دو خطبے پڑھے ان دونوں کے درمیان بیٹھ کر ان میں فرق اور جدائی ظاہر کر دے، به جری التوارث اسی عمل کے ساتھ توارث پایا گیا ہے، ف یعنی ہر طبقہ میں یکے بعد دیگرے بزرگوں سے یہی عمل چلا آیا ہے، ابن المنذرؒ نے کہا ہے کہ عطاء بن ابی رباحؒ کہا کرتے تھے کہ رسول اللہ ﷺ منبر پر انتقال پانے تک کبھی نہیں بیٹھے، اور آپ ہمیشہ ہی خطبہ کھڑے ہو کر خطبہ دیا کرتے تھے، سب سے پہلے خطبہ میں جو بیٹھے وہ حضرت عثمانؓ ہیں کہ آخر عمر میں جب عمر زیادہ ہو گئی اور کمزوری بڑھ گئی تو تھوڑی دیر بیٹھ کر کھڑے ہو جاتے تھے، مغیرہ بن شعبہؓ اپنے خطبہ میں نہیں بیٹھتے تھے، ابن المنذرؒ نے کہا ہے کہ آج کل جو امام اور خطیب کیا کرتے ہیں اسی پر تمام لوگوں کا عمل ہے، شمس الائمہ سرخسیؒ نے کہا ہے کہ ہمارے نزدیک یہ قعدہ استراحت ہے، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ شرط ہے۔

امام نوویؒ نے لکھا ہے کہ دونوں خطبوں کے درمیان بیٹھ جانا جمہور علماء کے نزدیک سنت ہے، یہاں تک کہ امام طحاویؒ نے فرمایا ہے کہ سوائے امام شافعیؒ کے کسی نے بھی اسے شرط نہیں کہا ہے، مع، اس بیٹھک کی مقدار چھوٹی تین آیتیں یا بڑی ایک آیت پڑھنے کے ہے، الجوہرہ، یہی ظاہر الروایۃ ہے، السراج، ع، اور شمس الائمہ سرخسیؒ نے کہا ہے کہ جب اتنا بیٹھ جائے کہ ہر عضو اپنے ٹھکانے پر آجائے تو بلا توقف کھڑا ہو جائے، یہی مذہب مختار ہے، العتابیہ، اور اگر نہ بیٹھا تو اس نے برا کیا، یہی اصح قول ہے، القنیہ، پھر ہمارے نزدیک اگر ایک ہی خطبہ پڑھا تو جائز ہو گیا، حضرات عطاء و مالک، اوزاعی و اسحق و ابو ثور وغیرہم رحمہم اللہ کا یہی قول ہے، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک ایسے دو خطبے واجب ہیں جن کے درمیان جلسہ بھی ہو کہ یہ شرط ہے، مع، اور اب پندرہ سنتوں کا بیان آرہا ہے۔

ویخطب قائما علی الطهارة لان القیام فیها متوارث ثم هی شرط الصلوة فیستحب فیها الطهارة کالاذان ولو خطب قاعدا او علی غیر طهارة جاز لحصول المقصود الا انه یکره لمخالفة التوارث وللفصل بینها وبین الصلوة.

ترجمہ:- اور پاکی کی حالت میں کھڑے ہو کر خطبہ دے، کیونکہ اس میں کھڑے ہونے کا عمل ابتک جاری ہے، چونکہ یہ خطبہ نماز جمعہ کی شرط ہے اس لئے خطبہ پڑھنے میں طہارت مستحب ہے، جیسے اذان میں، اور اگر امام نے بیٹھ کر خطبہ دیا یا ناپاکی کی حالت میں تو بھی خطبہ جائز ہو جائے گا، مقصود حاصل ہونے کے وجہ سے، مگر عام مسلمانوں کے معمول کے خلاف ہونے کی وجہ سے مکروہ ہوگا، اور خطبہ اور نماز کے درمیان فصل ہو جانے کی وجہ سے بھی۔

توضیح:- خطبہ پڑھنے کی حالت، خطبہ کی سنتیں اور آداب جمعہ، ضروری مسائل، خطیب کے علاوہ کسی دوسرے کو امامت کرنی، امام کو خطبہ کے بعد حدث ہوا اور دوسرے کو خلیفہ بنایا، نماز

شروع کرنے کے بعد حدث ہوا، جمعہ کے لئے جانا

ویخطب قائما علی الطھارۃ لان القیام فیھا متوارث.....الخ

خطبہ کی پندرہ سنتوں میں سے پہلی سنت پاکی کی حالت میں کھڑے ہو کر خطبہ دینا، ف اس میں دو باتیں بیان کی گئی ہیں، (۱) کھڑے ہونا، (۲) طہارت کے ساتھ ہونا، لان القیام الخ کیونکہ خطبہ میں کھڑا ہونا تمام مسلمانوں کا معمول ہے، ف اور صحاح میں بھی مذکور ہے، م، ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ قیام کی مخالفت کرنا مکروہ ہے، اور روایت ہے کہ کعب بن عجرہؓ مسجد میں داخل ہوئے اور اس وقت ابن ام الحکم بیٹھ کر خطبہ دے رہے تھے تو فرمایا کہ اس خبیث کو دیکھو کہ خطبہ دیتا ہے حالانکہ اللہ پاک نے فرمایا ہے ﴿وَاِذَا رَاَوْا تِجَارَةً اَوْلَهْوًا انْفَضُّوْا اِلَيْهَا وَتَرَكُوْكَ قَائِمًا﴾۔ یعنی جب انہوں نے کسی تجارت یا لہو کو دیکھا تو اس کی جانب چل دیئے، اور آپ کو کھڑا چھوڑ گئے، مسلم نے اس کی روایت کی ہے، لیکن جب کعبؓ اور دوسروں نے اس نماز کے فاسد ہونے کا حکم نہیں دیا تو معلوم ہو گیا کہ یہ ان کے نزدیک شرط نہیں ہے، الفتح۔

ثم ھی شرط الصلوۃ فیستحب فیھا الطھارۃ کالاذان.....الخ

ھر خطبہ چونکہ جمعہ کی نماز کے لئے شرط ہے تو خطبہ پڑھنے میں طہارت مستحب ہے مثل اذان کے، ف اس طرح خطبہ طہارت کے بغیر اگرچہ جائز ہے مگر مکروہ ہے، یہی قول امام مالک واحمدؒ کا اور امام شافعیؒ کا بھی قدیم قول ہے، اور قول امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے قول کے جدید میں جائز نہیں ہے، ع۔

ولو خطب قاعدا وعلی غیر طھارۃ جاز لحصول المقصود الا انہ یکرہ لمخالفۃ.....الخ

اگر خطیب نے بیٹھ کر خطبہ دیا، ف یا لیٹ کر، ق، او علی غیر طھارۃ الخ یا بغیر طہارت کے تو بھی جائز ہے، مقصود حاصل ہو جانے کی وجہ سے، ف جیسے محدث کی اذان مقصود (عام اطلاع) حاصل ہو جانے کی وجہ سے، اور امام ابو یوسفؒ سے، نوادر میں مذکور ہے کہ جنبی کی اذان دوبارہ دلوائی جائے، اور اس کے خطبہ کو دوبار کہنا اولی ہے، محیط اور دونوں مبسوط میں ہے کہ خطبہ ذکر ہے، اور محدث اور جنبی کو سوائے قراءت قرآن کے ذکر سے ممانعت نہیں ہے، اور خطبہ اپنی ذات کے اعتبار سے نماز کے مثل نہیں ہے، یہاں تک کہ اس خطبہ میں استقبال قبلہ نہیں کیا جاتا ہے نیز اس میں کلام کرنے سے خطبہ فاسد بھی نہیں ہوتا ہے، مع، الا انہ یکرہ الخ لیکن ایسا کرنا مکروہ ہے، ف کہ کوئی بیٹھ کر یا جنابت کی حالت میں یا بغیر وضوء کی حالت میں خطبہ دے، لمخالفۃ التوارث، توارث کی مخالفت کی وجہ سے، ف کیونکہ معمول اور توارث تو کھڑے ہو کر ثابت ہے بس بیٹھنا اس کے مخالف ہوا۔

وللفصل بینھا وبین الصلوۃ.....الخ

اور خطبہ اور نماز کے درمیان فاصلہ ہونے کی وجہ سے، ف جبکہ امام خطبہ کے بعد غسل یا وضوء کرنے میں مشغول ہوگا، اگرچہ امام اور خطیب کا ایک ہونا بھی شرط نہیں ہے کہ یہ دو کام دو آدمی کر سکتے ہیں، لیکن مختلف کرنا بھی مکروہ ہے، اسی طرح جنبی کا مسجد میں داخل ہونا خود بھی مکروہ تحریمی ہے، م، امام شافعیؒ کے نزدیک بیٹھ کر خطبہ دینا جائز نہیں ہے، اور امام مالک وامام احمدؒ کے نزدیک ہماری طرح جائز مگر مکروہ ہے، اگر خطیب خطبہ پڑھ کر گھر گیا اور گھر میں وضو کر کے آیا اور نماز پڑھائی تو جائز ہو گی، اور اگر گھر میں کھا پی لیا یا جماع کر کے غسل کیا تو دوبارہ خطبہ پڑھے، المرغینانی، مع، میں مترجم کہتا ہوں کہ پھر تو جنابت کا خطبہ بیکار ہوا مگر ایک صورت صحیح رکھنے کی یہ ہے کہ کسی دوسرے کو نماز پڑھانے کی اجازت دے دے، اور قول اظہر یہ ہے کہ صرف غسل، حکم وضوء کے مثل ہے، یہاںتک کہ خطبہ بھی دوبارہ کہنے کی ضرورت نہیں ہے، جیسا کہ واقعات سے سمجھا گیا ہے، م، امام شافعیؒ کے نزدیک بدن، کپڑا اور جگہ کی پاکی نئے قول کے مطابق شرط ہے، اور امام احمدؒ کے نزدیک نہیں ہے، مع، اور خطبہ کی سنتوں او آداب میں سے یہ بھی ہیں (۱) قوم کا امام کی طرف متوجہ ہونا، اور اگر امام کے قریب دائیں بائیں مقتدی ہوں تو خطبہ سننے کے لئے

اس کی طرف رخ کر لینا، الخلاصہ، (۲) قبل خطبہ کے آہستہ سے اعوذ باللہ پڑھ لینا (۳) خطبہ ایسے انداز اور آوازوں سے پڑھنا کہ قوم سن سکے مگر حد سے زیادہ نہ ہو، عامہ مشائخ کے نزدیک قوم بھی اول سے آخر تک خطبہ سنے، اس لئے امام سے قریب ہونا افضل ہے، یہی صحیح ہے المحیط جو کوئی بھی مقتدی امام سے دور ہو وہ خاموش رہنے کے حکم میں قریب رہنے والے کے حکم میں ہے، اگرچہ اسے خطبہ سننے میں نہ آتا ہو (پھر بھی متوجہ رہے اور خاموشی کے ساتھ سنتا رہے) یہی قول مختار، احوط اور اصح ہے، الجواہر و المحیط، ھ (۴) الحمد للہ سے شروع کرنا کیونکہ اس کے بغیر خطبہ مجذوم مقطوع (اور دم کٹا ہوا ہے) (۵) جس طرح ممکن ہو اللہ تعالی کی حمد و ثناء کرنا (۶) دونوں شہادت یعنی اشہد ان لا الہ الا اللہ واشہد ان محمد ارسول اللہ کہنا (۷) رسول اللہ ﷺ پر درود بھیجنا (۸) وعظ و نصیحت کرنا (۹) قرآن پڑھنا جو چھوٹی تین آیتیں یا بڑی ایک آیت ہو، الجوہرہ (۱۰) دوسرے خطبہ میں حمد و ثنا اور درود بھی دوبارہ پڑھنا (۱۱) دوسرے خطبہ میں مسلمان مردوں / اور عورتوں کے لئے دعاء کرنا۔

(۱۲) دوسرے خطبہ میں **الحمدللہ نحمدہ و نستعینہ و نستغفرہ و نعوذباللہ من شرور انفسنا، من یھد اللہ فلا مضل لہ و من یضللہ فلا ھادی لہ و اشھد ان لا الہ الا اللہ واشھد ان محمد اعبدہ ورسو لہ ارسلہ بالحق بشیرا ونذیرا بین یدی الساعۃ و من یطع اللہ ورسولہ فقد رشد و من یعص اللہ ورسولہ فانہ لایضرالا نفسہ ولا یضراللہ شیئا،** پڑھنا کہ یہ رسول اللہ ﷺ کے خطبوں میں سے ہے، م، اس میں عموماً جو زیادتی کی گئی ہیں وہ یہ کہ خلفاء راشدین اور عمین مکرمین (دونوں چچا) کا ذکر کیا جائے کہ یہ بات اچھی پسندیدہ معروف و معمول ہے، التجنیس، مگر بادشاہوں کی جھوٹی تعریف سخت مکروہ ہے (۱۳، ۱۴) رسول اللہ ﷺ خطبہ کے لئے منبر پر چڑھ کر بیٹھ جاتے یہاں تک کہ مؤذن اذان سے فارغ ہو جاتا، پھر کھڑے ہو کر آپ خطبہ پڑھتے پھر بیٹھ جاتے اس میں کچھ گفتگو نہیں فرماتے پھر کھڑے ہو کر خطبہ پڑھتے، اس طرح دو خطبے ہو جاتے، حضرت ابن عمرؓ سے صحاح میں ہے، م، ع، ھ۔

(۱۵) خطبہ کو درمیانہ اور نماز کو اس سے طویل کرنا، فع، اس حدیث کی بناء پر جو مسلم اور ابوداؤد میں حضرت ابو وائلؓ سے مروی ہے کہ خطبہ کو کوتاہ کرو، اور نماز کو دراز کرو، لیکن حضرت جابر بن سمرۃؓ کی حدیث میں دونوں درمیانہ ہونے کا تذکرہ ہے، اس کی روایت مسلم اور سنن اربعہ نے کی ہے، اس خطبہ کے درمیان خطیب کو کلام کرنا مکروہ ہے، مگر جبکہ امر بالمعروف ہو، الفتح، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت ابو رفاعہ عدویؓ کے دین پوچھنے پر خطبہ چھوڑ کر ابو رفاعہ کے پاس آکر سکھلایا پھر واپس جاکر خطبہ پورا کیا جیسا کہ صحیح مسلم میں ہے، اور اسلیؓ کو جلدی سے دو رکعت پڑھ لینے کا حکم دیا ہے، الفتح، اور حضرت عمرؓ نے حضرت عثمانؓ کے خطبہ کے وقت آنے پر نصیحت فرمائی، جیسا کہ صحیح میں ہے، م،

چند ضروری مسائل

خطیب کے علاوہ دوسروں کو نماز نہیں پڑھانی چاہئے، الکافی، اگر امام کو خطبہ کے بعد حدث ہو اور وہ کسی دوسرے کو اپنا خلیفہ بنانا چاہئے کسی ایسے شخص کو بنائے جو خطبہ میں شریک ہو ورنہ نہ بنائے، اور اگر نماز شروع کرنے کے بعد حدث ہوا ہو تو جسے مناسب سمجھے بنادے، التہذیب، اور اگر وہ شخص خطبہ کے کچھ حصہ میں بھی حاضر رہا ہو تو صحیح ہوگا، اور اصل میں ہے کہ جائز نہ ہوگا، اور اگر ایسے شخص کو نماز کا حکم دیا جو خطبہ میں شریک نہ تھا مگر اس نے کسی دوسرے کو کہہ دیا جو خطبہ میں شریک تھا تو تمام صحیح ہو جائیگی، اور مختصر الحاکم میں ہے کہ جائز نہ ہوگی، مع۔

حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس نے جمعہ کے دن اپنی بیوی سے جماع کیا پھر جمعہ کو گیا (یعنی پہلی جماعت میں) تو گویا اس نے اونٹ کی قربانی کی، اور جو دوسری ساعت میں گیا گویا اس نے گائے قربانی کی، اور جو کوئی تیسری ساعت میں گیا اس نے مینڈھے کی قربانی کی، اور کوئی چوتھی ساعت میں گیا گویا اس نے ابدی مرغی اللہ کی راہ میں صدقہ

کر دی، اور جو کوئی پانچویں ساعت میں گیا گویا اس نے ایک انڈے کا صدقہ کیا، پھر جب امام خطبہ کے لئے باہر آیا تو فرشتے حاضر ہو کر ذکر سنتے ہیں، صحاح ستہ نے اس کی روایت کی ہے۔

اور ایک روایت میں ہے کہ جمعہ کے دن مسجد کے ہر دروازہ پر فرشتے موجود ہوتے ہیں جو ہر آنے والے کو اول پھر اول یعنی بالترتیب لکھتے جاتے ہیں، پھر امام جب بیٹھ جاتا ہے تو صحیفے، رجسٹر لپیٹ کر ذکر سننے میں مشغول ہو جاتے ہیں، حضرت اوس بن اوس ثقفیؓ سے روایت ہے کہ جس نے غسل کرایا (یعنی اپنی بیوی کو) اور اول وقت میں بغیر کسی سواری کے پیدل چل کر آیا اور امام کے قریب بیٹھ گیا، کوئی لغو کام نہیں کیا، اور کان لگا کر سنا یعنی خطبہ تو اس کے لئے ہر قدم کے بدلے ایک سال کا ثواب، اس پورے سال کے روزے اور قیام شب کیساتھ ہے، سنن اربعہ نے اس کی روایت کی ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ حدیث کے فوائد میں سے پہلا یہ ہے کہ اونٹ کا صدقہ گائے کے مقابلہ میں افضل ہے، کیونکہ مسکینوں اور غریبوں کو اس سے زیادہ فائدہ ہوگا، اور گائے کی قربانی بکری اور مینڈھے کے بالمقابل افضل ہے، مذہب میں یہی قول صحیح ہے، اور رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرام نے جو مینڈھوں اور دنبوں کی قربانیاں کی ہیں وہ ان کے افضل ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ اس وجہ سے کہ اس وقت وہاں مالی تنگی بھی تھی اور گائے بھی کمیاب تھی، اسی لئے اونٹ کی قربانی افضل ہونے کے باوجود جسے یہ میسر آسکا اسی نے اس کی قربانی کی اور وہ گائے کے مقابلہ آسانی سے پایا بھی جاتا تھا، اسے ذہن نشین کرلیں، دوسرا مستحب ہے دن نکلتے ہی جماع کرنا پھر غسل کرنا پھر سویرے سویرے جمعہ کے لئے نکل جانا تیسرا مستحب عورت کو نہلانا ہے، چوتھا پیدل آنا ہے۔

پانچواں فائدہ یہ حاصل ہوا کہ خطبہ کے وقت فرشتے بھی حاضر ہوتے ہیں، چھٹا امام سے نزدیک ہو کر بیٹھنا افضل ہے، چنانچہ حضرت سمرہ بن جندبؓ کی حدیث میں مرفوعاً مروی ہے کہ تم ذکر میں حاضر رہو اور امام سے نزدیک بیٹھو، کیونکہ دور ہوتے ہوتے آدمی بہت دور ہو جاتا ہے یہاں تک کہ جنت میں داخل ہونے کے باوجود اس میں پچھڑ جائیگا، ابوداؤد نے اس کی روایت کی ہے، ساتواں، لغو کام نہ کرنا، آٹھواں سننے کے لئے کان لگا کر رکھنا اور متوجہ رہنا، حضرت عمرو بن العاصؓ کی حدیث میں ہے کہ جو کوئی بھی جمعہ میں خاموشی اور سکوت کے ساتھ حاضر ہوا اور کسی مسلمان کی گردن نہیں پھاندی اور نہ کسی کو تکلیف دی تو یہ جمعہ اس کے لئے اگلے جمعہ تک کے لئے گناہوں کا کفارہ ہے، تین زائد دنوں تک کے ساتھ، ابوداؤد نے اس کی روایت کی ہے اور صحیحین کی حدیث میں کفارہ ہونا ثابت ہے، اور ابوداؤد میں حضرت علیؓ کی حدیث میں ہے کہ شخص خطبہ سننے کے مقام سے دور ہو اور خاموش بیٹھا رہے، لغو کام نہ کرے تو اس کو ثواب ہے اور جو خاموش نہ رہے اس کو دو حصہ گناہ ہے جیسے یہاں خاموش سننے والے کو دو حصہ ثواب ہے، حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث میں ہے کہ جس نے جمعہ کے دن اپنے پاس والے سے کہا کہ چپ رہو تو اس نے لغو کیا، صحاح ستہ نے اس کی روایت کی ہے، ان تمام احادیث میں ذکر سے مراد خطبہ ہے جیسا کہ اس آیت پاک **فاسعوا الیٰ ذکر اللہ الایہ** میں ہے۔م۔

فان اقتصر علی ذکر اللہ جاز عند ابی حنیفۃؒ وقالا لابد من ذکر طویل یسمی خطبۃ لان الخطبۃ ھی الواجبۃ والتسبیحۃ والتحمیدۃ لاتسمی خطبۃ وقال الشافعیؒ لا یجوز حتی یخطب خطبتین اعتبارا للمتعارف ولہ قولہ تعالی فاسعوا الی ذکر اللہ من غیر فصل وعن عثمانؓ انہ قال الحمدللہ فارتج علیہ فنزل وصلی۔

ترجمہ:۔اگر کسی نے صرف ذکراللہ پر اکتفاء کیا تو بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز ہوگا، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اتنا طویل ذکر ہونا بھی ضروری ہے جسے خطبہ کا نام دیا جاسکے، کیونکہ خطبہ واجب ہے، اور تسبیح اور تحمید کو خطبہ نہیں کہا جاتا ہے،، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ جب تک کہ دو خطبے نہ ہو جائز نہ ہوگا، کیونکہ عوام میں یہی متعارف ہے، اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ آیت پاک فاسعوا الی ذکر اللہ۔ اللہ کی ذکر کی طرف سعی کرو بغیر کسی تفصیل کے ہے، اور حضرت عثمانؓ کے متعلق مروی ہے کہ انہوں نے

ایک مرتبہ صرف الحمدللہ کہااوران پر کپکپی آگئی اس لئے منبر سے اتر گئے اور نماز پڑھادی۔

توضیح:۔ خطبہ کی مقدار۔ قرآن سے دلیل

فان اقتصر علی ذکر اللہ جاز عند ابی حنیفۃ.....الخ

اگر خطیب نے صرف ذکر اللہ کیا تو بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے، ف بشرطیکہ خطبہ ہی کی نیت سے کہا ہو، شکر وغیرہ کی نیت سے نہ کہا ہو، ھ، ع، کم از کم مقدار ایک بار تسبیح کہنا یا لا الہ الا اللہ کہنا یا الحمد للہ کہنا ہے، المبسوط، وغیرہ، ع، اور صرف اللہ کہنا اگرچہ لغت کے اعتبار سے ذکر ہے مگر خطبہ تو کلام ہوتا ہے، م، اور کافی میں ہے کہ الحمدللہ کو مکرر کہنا شرط ہے، تاکہ اس کا نام خطبہ ہو، ع۔

وقالا لابد من ذکر طویل یسمی خطبۃ لان الخطبۃ ھی الواجبۃ والتسبیحۃ.....الخ

اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اتنا طویل ذکر ہو جسے خطبہ کہا جاسکے، ف عامہ علماء کا یہی قول ہے، امام ابوبکر الرازیؒ نے فرمایا ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک کم سے کم مقدار جسے خطبہ کہا جاسکے وہ ہے جو التحیات للہ سے عبدہ ورسولہ کے آخر تک کہنے کے برابر ہے، ع، شاید کہ کافی کا مسئلہ صاحبینؒ کے قول کے وجہ سے ہے، م، لان الخطبہ الخ کیونکہ خطبہ تو واجب ہے، یعنی جسے خطبہ کہہ سکیں، والتسبیحۃ الخ اور ایک تسبیح یعنی سبحان اللہ اور ایک تحمید یعنی الحمد للہ کا نام خطبہ نہیں ہوتا ہے، ف پس اگر ایسے کلام کو اگرچہ بار بار کہا جائے خطبہ نہ ہوگا۔

وقال الشافعیؒ لا یجوز حتی یخطب خطبتین اعتبارا للمتعارف.....الخ

اور شافعیؒ نے کہا ہے کہ جب تک دو خطبے نہ پڑھے صحیح نہ ہوگا، اعتباراً الخ متعارف عمل کی بناء پر۔ ف کیونکہ عرف میں اسے خطبہ نہیں کہتے ہیں، اور شاید یہ مراد ہو کہ متعارف شرعی یہی ہے، لہٰذا قول صحیح یہ ہوا کہ فَاسْعَوْا اِلٰی ذِکْرِ اللہِ۔ میں ذکر مجمل ہے اس لئے حدیث میں اس سلسلہ میں جو بیان کیا گیا ہے وہی اجمال کا بیان ہے، اور شریعت میں بھی یہی متعارف ہے، لہٰذا اسی کا اعتبار ہوگا، جواب دیا گیا ہے کہ ذکر مجمل نہیں ہے، بلکہ معلوم ہے لہٰذا کم از کم مقدار جسے ذکر کہہ سکیں وہی شرط ہوگا، اور دو خطبہ کی مقدار طویل ہونا مسنون ہے۔

ولہ قولہ تعالٰی فاسعوا الی ذکر اللہ من غیر فصل.....الخ

اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ فَاسْعَوْا اِلٰی ذِکْرِ اللہِ ہے، ف سعی کرو ذکر الٰہی کی طرف، من غیر فصل الخ بغیر کسی تفصیل کے، ف کہ وہ ذکر کثیر ہو یا قلیل، لہٰذا وہ مطلق رہا، اس بناء پر کم از کم مقدار بھی کافی ہوگی اور حکم کی فرمان برادری ممکن ہے، اب اگر ہم ذکر کے ساتھ کثیر کی بھی شرط لگائیں تو آیت کو صرف ظنی دلیل سے متغیر کرنا لازم آئیگا، جو جائز نہیں ہے، ع، ف۔

میرے نزدیک تو اس پر یہ اعتراض لازم آتا ہے کہ مان لیا کہ ذکر اللہ مطلق ہے اور اس سے مراد بالاتفاق خطبہ ہے، اور خطبہ سے شرعی معنی خطبہ ہی مقصود ہیں، اور متعارف شرعی وہی مقدار ہے جو بیان ہوئی، یہ بات خود عینیؒ نے کہی ہے، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ خطبہ سے لغوی معنی مراد ہوں گے، کہ خطاب سے لغت کا مفہوم لیا جاتا ہے مگر دلیل کے ساتھ، میں مترجم کہتا ہوں کہ صلوٰۃ سے شرعی معنی لئے گئے ہیں نہ لغوی، یوں ہی خطبہ میں ہے۔

اس مترجم کے نزدیک اس مسئلہ کی تحقیق یہ ہے کہ فرمان باری تعالیٰ فَاسْعَوْا اِلٰی ذِکْرِ اللہِ سے مراد امام شافعیؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک خطبہ ہے اس دلیل سے کہ ہمارے اسلاف صحابہ کرامؓ اور تابعینؒ نے بھی یہی تفسیر کی ہے اور احادیث میں بھی ایسا ہی پایا گیا ہے، اور امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ خطبہ ہی ذکر اللہ ہے، لیکن آیت میں مقصود خطبہ نہیں ہے، بلکہ مقصود اس سے ذکر اللہ

ہے، لیکن آیت میں مقصود خطبہ نہیں ہے، بلکہ مقصود ذکر ہے، جو خطبہ میں پڑھا جاتا ہے، اور جمعہ کی نماز کے لئے شرط بھی ذکر اللہ ہی ہے خواہ خطبہ کے طور پر یا کسی اور طور پر ہو، اور مخصوص خطبہ شرط نہیں ہے، اس بناء پر صاحبینؒ کا یہ کہنا کہ الخطبۃُ ھی الواجبۃُ صحیح نہیں ہے، بلکہ یہ صحیح ہے الذکر ھو الشرط یعنی شرط تو ذکر ہے، اس طرح ذکر قلیل ہو یا کثیر جس قدر بھی ہو اسی سے فرض شرط ادا ہو جائیگا، امام ابو بکر الرازیؒ کے کہنے کے مطابق مقدار واجب اس ذکر کے التحیات ہے، یہاں تک کہ الحمد اللہ بار بار اتنا پڑھتے رہنے سے واجب ادا ہو جائیگا، اور اگر فقط ایک بار الحمد للہ کہا تو فرض ادا ہو جائیگا، عینیؒ نے لکھا ہے اور ظاہر الروایۃ میں تین آیتوں کے اندازہ سے واجب ہے اس لئے الحمد للہ ہی کو اسی قدر مکرر کرنے سے واجب ادا ہو جائیگا، اس سے معلوم ہوا کہ اگر صرف ایک بار لاالہ الااللہ خطبہ کے لئے کہا تو اس کو دوبارہ کہنا واجب ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک اتنا دراز کلام ہونا شرط ہے جسے کلام کہا جا سکے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک اتنا دراز کلام ہونا تو شرط نہیں ہے البتہ دو خطبے ہونا واجب ہے، اور کہا گیا ہے کہ شرط بھی ہیں، اچھی طرح سمجھ لیں، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

وعن عثمانؓ انه قال الحمدلله فارتج عليه فنزل وصلي......الخ

اور حضرت عثمانؓ کے متعلق مروی ہے کہ انہوں نے ایک بار الحمد اللہ کہا، ف اور آگے نہ کہہ سکے زبان بند ہو گئی جبکہ خلافت پانے کے بعد پہلی مرتبہ خطبہ کے لئے کھڑے ہوئے، فنزل وصلی مجبوراً منبر سے اتر گئے اور نماز پڑھا دی، ف اس سے معلوم ہوا کہ اگر صرف الحمد للہ کہنا کافی نہ ہوتا تو اتنے پر اقتصار نہ کرتے، عینیؒ وغیرہ نے کہا ہے کہ اس طرح صرف فقہ کی کتابوں میں مذکور ہے، حدیث میں نہیں ہے، اور قاسم بن ثابت نے کتاب غریب الحدیث میں اسے بغیر اسناد کے ذکر کیا ہے، محقق ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ اس کے لئے قطعی آیت تو فَاسْعَوْا اِلٰی ذِکْرِ اللّٰہِ ہے، اس سے صرف ذکر مراد ہے، خواہ خطبہ کے طور پر ہو یا کسی اور طور پر ہو، اگرچہ رسول اللہ ﷺ نے خطبہ فرمایا تھا، پھر خطبہ خواہ واجب ہو یا سنت ہو بہر صورت شرط نہیں ہوا، اس طرح پر کہ اس کے بغیر نماز جائز نہ ہو، اور لفظ ذکر معلوم ہو مجہول نہیں ہے، لہذا فقط ذکر شرط ہوا، اس تحقیق کے بعد اب حضرت عثمانؓ کے قصہ کو دلیل میں لانے کی کوئی ضرورت نہیں رہی، مف، یہ تقریر وہی تقریر ہے جو مترجم نے اوپر کی تھی، فالحمد للہ کہ ہماری اپنی تحقیق شیخ محققؒ کی تقریر کے موافق ہو گئی، پھر امام ابو بکر الرازی کا کلام ظاہر اور کافی ہے اسی مفہوم میں کہ مقدار خطبہ واجب ہے، اور یہی قول احوط ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م، دونوں خطبے طوال مفصل کی ایک سورہ کی مقدار ہوں، البدائع، اس سے زیادہ طویل خطبہ کرنا مکروہ ہے۔ البحر۔

ومن شرائطها الجماعة لان الجمعة مشتقة منها واقلهم عند ابی حنيفةؒ ثلثة سوى الامام وقالا اثنان سواه قالؒ والاصح ان هذا قول ابی يوسفؒ وحده له ان في المثنى معنى الاجتماع وهي منبئة عنه ولهما ان الجمع الصحيح انما هو الثلاث لانه جمع تسمية ومعنى والجماعة شرط على حدة وكذا الامام فلايعتبر منهم.

ترجمہ:- اور جمعہ کی شرطوں میں سے جماعت ہونا بھی ہے، کیونکہ یہ لفظ جمعہ جماعت سے مشتق ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جماعت کے لئے کم از کم تین آدمیوں کا امام کے علاوہ ہونا شرط ہے، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک امام کے ماسوا صرف دو آدمیوں کا ہونا کافی ہے، اور مصنفؒ نے کہا ہے کہ قول اصح یہ ہے کہ یہ قول امام ابو یوسفؒ کا ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ دو میں بھی جماعت کے معنی پائے جاتے ہیں، اور جمعہ جماعت کی خبر دیتا ہے، اور طرفین یعنی امام اعظم وامام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ صحیح طور پر جمع تو تین ہی ہے، کیونکہ یہی تین کے عدد نام اور معنی دونوں کے اعتبار سے جمع ہے اور جماعت کا ہونا علیحدہ شرط ہے، اور اسی طرح امام ہونا ایک علیحدہ شرط ہے، لہذا امام کا شمار جماعت میں نہ ہوگا۔

توضیح:۔جماعت، جماعت کی تعداد، ائمہ کا اختلاف، ان کے دلائل

ومن شرائطها الجماعة لان الجمعة مشتقة منها......الخ

جمعہ کی شرطوں میں سے ایک جماعت بھی ہے، لان الجمعة الخ کیونکہ جمعہ جماعت سے مشتق ہے، ف یعنی الجمعہ والجماعۃ مصدر سے جمعہ مشتق ہے، اصول فقہ میں یہ بات طے شدہ ہے کہ شرعی ناموں کو لغوی معنی کے ساتھ جہاں تک ثبوت ہو لینا واجب ہے، جیسا کہ تیمم کی بحث میں گذر چکا ہے، م۔

واقلهم عند ابی حنيفة ثلاثة سوى الامام وقالا اثنان سواه......الخ

ابو حنیفہؒ کے نزدیک جماعت کے تعداد کم سے کم امام کے علاوہ تین آدمیوں کا ہونا ہے، ف یعنی امام کے ساتھ کل چار آدمی ہونے چاہئے، لیکن خطبہ میں بھی ان کا حاضر ہونا شرط نہیں ہے، ف یہی قول امام زفر ولیث واوزاعیؒ کا ہے اور مزنیؒ کا مذہب مختار ہے، مع، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ امام کے علاوہ دو ہونا شرط ہے۔

قالؒ والاصح ان هذا قول ابی يوسفؒ وحده له ان فی المثنى معنى الاجتماع......الخ

مصنفؒ نے کہا ہے کہ قول اصح یہی ہے کہ مذکورہ قول صاحبینؒ کا نہیں بلکہ صرف امام ابو یوسفؒ کا ہے، ف اور امام محمدؒ کا قول امام اعظم کے قول کے موافق ہے، یہ قول حسن بصریؒ کا ہے، اور امام احمد وابو ثور اور سفیان ثوریؒ سے دونوں قول مروی ہیں، مع، له ان الخ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ تثنیہ یعنی دو میں اجتماع کے معنی موجود ہیں وهی منبئة الخ لفظ جمعہ خود اجتماع کو بتارہا ہے ،ف یعنی جمعہ کے لغوی معنی آگاہ کرنے کے ہیں کہ اجتماع ہونا چاہئے اور جب کہ دو میں ایک دوسرے کے ساتھ اجتماع ہو تو لغوی معنی کا تقاضا پورا ہو گیا، میں مترجم کہتا ہوں کہ شاید ابو یوسفؒ کے نزدیک امام کے ساتھ جماعت کا ہونا جمعہ کے لئے کافی ہو، امام سے علیحدہ نہ ہو، م۔

ولهما ان الجمع الصحيح انما هو الثلاث لانه جمع تسمية ومعنى......الخ

اور طرفین امام ابو حنیفہ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ حقیقت میں تو جمع تین ہی کو کہا جاتا ہے، لانه جمع الخ کیونکہ تین کا عدد نام اور معنی دونوں اعتبار سے جمع ہے، ف واحد تثنیہ کے بعد جمع نام آتا ہے اور معنی میں بھی جماعت ہے، لہٰذا لفظ رجال جو جمع ہے اس کو تین کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جیسے رجال ثلاثۃ اور رجال اثنین نہیں بولتے ہیں، اور امام کے ساتھ مل کر جماعت نہیں بنائی جائے۔

والجماعة شرط على حدة وكذا الامام فلايعتبر منهم......الخ

اور جماعت کا ہونا ایک علیحدہ شرط ہے فلايعتبر الحاصل جماعت ہونے میں امام کا شمار نہ ہوگا، ف۔ پس امام کے علاوہ کم از کم تین کا ہونا شرط ہے امام شافعیؒ کے نزدیک کم از کم چالیس مردوں کی شرط ہے حضرت کعب بن مالکؓ کی حدیث کی وجہ سے کہ اسعد بن زرارہ نے مدینہ میں پہلا جمعہ چالیس آدمیوں کے ساتھ پڑھایا تھا، جیسا کہ ابن ماجہ نے روایت کیا ہے، جواب یہ ہے کہ اول تو یہ واقعہ رسول اللہ ﷺ کے تشریف لانے سے پہلے ہوا تھا، پھر اس سے اس بات کی کوئی دلیل نہیں ملتی کہ اس سے کم ہونے میں جائز نہ ہوگی، دوسری دلیل حضرت جابرؓ کی حدیث میں ہے کہ چالیس یا اس سے زائد ہونے میں جمعہ کی نماز ہوگی، بیہقی نے اس کی روایت کی ہے۔

جواب یہ ہے کہ حدیث ضعیف ہے، اس کے علاوہ کم ہونے پر ممانعت نہیں ہے، البتہ اس کے مفہوم چالیس ہونا سمجھا جاتا ہے مگر مفہوم حجت نہیں ہوتا ہے، تیسری دلیل حضرت ابو امامہؓ کی حدیث جو مرفوع ہے کہ جمعہ چالیس کے ساتھ صحیح ہے جواب یہ ہے کہ یہ حدیث موضوع اس کی کوئی اصلیت نہیں، امام بخاری و مسلمؒ نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ

جمعہ کا خطبہ پڑھ رہے تھے کہ شام سے اناج لے کر ایک قافلہ آیا تو لوگ اس کا مال یعنی غلہ لینے کے لئے مسجد سے باہر آئے، صرف بارہ آدمی آپ کے ساتھ نماز میں رہ گئے، اس میں اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انْفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا﴾ امام ابو بکر رازیؒ نے کہا ہے کہ اس قوم کے واپس آنے کا کوئی ذکر نہیں ہے اسی طرح یہ بھی معلوم ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مدینہ میں رہتے ہوئے کبھی بھی جمعہ کی نماز نہیں چھوڑی ہے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بچے ہوئے صرف بارہ کے ساتھ ہی نماز پڑھی، اس سے یہ معلوم ہوا کہ چالیس آدمی کی شرط اس طرح کی لگائی کہ چالیس کے بغیر نماز ہی صحیح نہ ہوگی باطل ہے، بیہقی اور دار قطنی کی روایت میں ہے کہ صرف چالیس آدمی آپ کے ساتھ رہ گئے تھے، یہ روایت صحیح نہیں ہے بلکہ صحیح وہی ہے جو صحیحین میں ہے، واضح ہو کہ بخاری کی روایت میں ہے کہ نماز سے وہ لوگ واپس ہوگئے، لیکن مسلم کی روایتوں میں ہے کہ خطبہ سے واپس ہوگئے۔ لہٰذا بخاری کی روایت میں نماز سے مراد خطبہ ہے، اور خطبہ ہر نماز سے اطلاق بلکہ نماز کے لئے انتظار کو نماز کہنا صحاح میں تو عام ہے۔ م۔ ف۔ ع۔

وان نفر الناس قبل ان يركع الامام ويسجد الا النساء والصبيان استقبل الظهر عند ابى حنيفةؒ وقالا اذا نفروا عنه بعد ما افتتح الصلوة صلى الجمعة فان نفروا عنه بعد ما ركع وسجد سجدة بنى على الجمعة خلافا لزفرؒ هو يقول انه شرط فلابدمن دوامه كالوقت ولهما ان الجماعة شرط الانعقاد فلايشترط دوامها كالخطبة ولابى حنيفةؒ ان الا نعقادبالشروع فى الصلاة ولايتم ذلك الابتمام الركعة لان مادونها ليس بصلوة فلابدمن دوامها اليها بخلاف الخطبة فانها تنافى الصلوة فلايشترط دوامها ولامعتبر ببقاء النسوان وكذا الصبيان لانه لاتنعقد بهم الجمعة فلا تتم بهم الجماعة.

ترجمہ:- اور اگر امام کے رکوع اور سجود میں جانے سے پہلے سارے مقتدی سوائے عورتوں اور بچوں کے بھاگ جائیں تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک امام شروع سے ظہر کی نماز پڑھ لے گا، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اگر امام کے نماز شروع کرنے کے بعد امام کو چھوڑ کر بھاگے ہوں تو وہ جمعہ کی نماز ہی مکمل کرلے گا اور اگر امام کے رکوع اور سجود ادا کرلینے کے بعد بھاگے ہوں تو بھی جمعہ پر وہ بناء کرے گا یعنی بقیہ نماز پوری کرے گا، اس مسئلہ میں امام زفرؒ کا اختلاف ہے، وہ کہتے ہیں کہ چونکہ افراد کا پایا جانا بھی ایک شرط ہے، لہٰذا دوسری شرطوں کی طرح اسے بھی آخر نماز تک باقی رہنا ضروری ہوگا جیسا کہ وقت ایک شرط ہے، اور صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ جماعت تو جمعہ کے منعقد ہونے کے لئے ایک شرط ہے اس لئے اس شرط کا آخر نماز تک باقی رہنا شرط نہیں ہے، مثل خطبہ کے، اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جمعہ کی نماز شروع کرنے سے ہی اس کا انعقاد ہوتا ہے، اور ایک رکعت پوری کرنے سے ہی اس نماز کا انعقاد پورا ہوتا ہے، کیونکہ ایک رکعت سے کم کوئی نماز نہیں ہوتی ہے، لہٰذا جماعت کا رکعت کے پورے ہونے تک ضروری ہوا، بخلاف بغیر خطبہ کے کہ خطبہ تو نماز کے منافی اور علیحدہ چیز ہے، اس لئے اس کے ہمیشہ باقی رہنے کی شرط نہیں لگائی جاتی ہے، اور عورتوں کے باقی رہ جانے کا کوئی اعتبار نہیں کیا جاتا ہے، ایسا ہی نابالغ بچوں کے رہ جانے کا بھی کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے ایسا ہی بچوں کے رہنے کا بھی اعتبار نہ ہوگا، کیونکہ ان سے جمعہ منعقد نہیں ہوتا ہے تو ان کے نہ ہونے سے شرط جماعت بھی پوری نہ ہوگی۔

توضیح:- جمعہ میں لوگ امام کو چھوڑ کر ادھر ادھر چلے گئے
ائمہ کے اختلاف اور ان کے دلائل

وان نفر الناس قبل ان يركع الامام ويسجد الا النساء والصبيان استقبل الظهر......الخ

اگر نمازی حضرات ادھر ادھر چلے گئے، ف پس اگر جمعہ کے نماز شروع کرنے سے پہلے چل دئے یہاں تک کہ امام کے علاوہ تین مرد باقی نہ رہے تو بالاتفاق اب جمعہ کی نماز باقی نہیں رہی (ظہر پڑھنی ہوگی) اور اگر شروع کرنے کے بعد ایسا ہوا کہ چلے گئے،

قبل ان یرکع الخ اس سے پہلے کہ امام رکوع و سجود کرے، ف اور تین مرد تک نہ رہے، مگر عورتیں اور بچے رہ گئے، ف تو جمعہ ختم ہو گیا، استقبل الخ تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نئے سرے سے ظہر کی نماز پڑھ لے، ف جبکہ جانے والے واپس نہ آئیں یا ظہر کی نماز پڑھ لینے کے بعد آئیں، یہ حکم اس صورت میں ہوگا کہ انہوں نے شروع کر کے سجدہ نہ کیا ہو۔

وقالا اذا نفروا عنه بعد ما افتتح الصلوة صلی الجمعة فان نفروا عنه بعد ما رکع.....الخ

اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ وہ لوگ جنہیں نماز میں شریک رہنا ضروری تھا وہ امام کو چھوڑ کر بھاگ جائیں اور اس کے بعد امام نے نماز شروع کر لی تھی تو امام جمعہ کی نماز پڑھ لے، فان نفروا عنه الخ اور اگر وہ امام کے رکوع و سجود اور ایک سجدہ کر لینے کے بعد امام کو نماز میں چھوڑ کر بھاگ گئے تو وہ جمعہ پر بناء کرے، ف جمعہ کی بقیہ نماز پوری کر لیں، اس مسئلہ میں امام اعظمؒ اور صاحبینؒ سب کا اتفاق ہے، المضمرات۔

خلافا لزفر هو یقول انه شرط فلابد من دوامه کالوقت.....الخ

بخلاف امام زفرؒ کے قول کے، ف کہ ان کے نزدیک اس صورت میں بھی ظہر کی نماز پڑھیں، وهو یقول الخ اور امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ جماعت تو شرط ہے اس لئے آخری تک اسے باقی رہنا چاہئے جیسے وقت، ف کہ وقت بھی شرط ہونے کی وجہ سے ختم تک رہنا ضروری ہے، یہاں تک کہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک سلام کے قبل خارج ہو تو جمعہ فاسد ہو جائے گا۔

ولهما ان الجماعة شرط الانعقاد فلایشترط دوامها کالخطبة.....الخ

صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ جماعت تو صرف جمعہ منعقد ہونے کی شرط ہے، ف مکمل ادائیگی کی شرط نہیں ہے، لہذا اس جماعت کی شرط کو اول سے آخر تک باقی رہنا ضروری نہیں ہے، مثل خطبہ کے، ف کہ بالاتفاق خطبہ شرط ہے مگر نماز کے آخر تک خطبہ کے جاری رہنے کا کوئی بھی قائل نہیں ہے، لہذا امام نے جب نماز شروع کی جماعت اس وقت موجود تھی تو جمعہ منعقد ہو گیا، پھر سجدے میں جانے سے پہلے وہ بھاگ جائیں یا بعد میں بھاگیں اس سے کوئی فرق نہ ہوگا، یعنی امام اپنے جمعہ کی نماز مکمل کر لے۔

ولابی حنیفةؒ ان الانعقاد بالشروع فی الصلاة ولایتم ذلك الابتمام الرکعة.....الخ

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ نماز شروع کرنے سے ہی جمعہ انعقاد ہوتا ہے، ف بلاشبہ جمعہ کے ختم تک تو جماعت شرط نہیں ہے، بلکہ صرف اس کے منعقد ہونے کے لئے شرط ہے، لیکن نماز کا منعقد ہونا کب ہوتا ہے، تو صاحبینؒ نے کہا ہے تکبیر تحریمہ سے نماز شروع کی اور منعقد ہو گئی، اور امام اعظمؒ نے فرمایا ہے کہ ابھی نماز منعقد نہیں ہوئی۔ ولا یتم ذلك الخ اور جب تک کہ ایک رکعت پوری نہ ہو جائیگی نماز پورے طور پر منعقد نہ ہوگی، ف اور رکعت تو اسی وقت پوری ہوتی ہے، جب کہ ایک رکعت کا سجدہ پورا کر لیا ہوگا، اگرچہ ایک ہی سجدہ کیا ہو جب بھی نماز منعقد ہو جائیگی، لان مادونها الخ کیونکہ رکعت سے کم تو نماز میں شمار نہیں ہے، ف یہاں تک کہ اس کو توڑ دینا جائز ہے۔ فلابد الخ لہذا یہ ضروری ہوا کہ نماز شروع کرنے کے بعد سے رکعت تک جماعت باقی رہے، ف یعنی رکعت تک جماعت باقی رہے، اس وقت اپنی نماز پوری کر لے اگرچہ جماعت بھاگ گئی ہو۔

بخلاف الخطبة فانها تنافی الصلوة فلایشترط دوامها.....الخ

بخلاف خطبہ کی شرط کے کیونکہ خطبہ تو نماز منافی اور علیحدہ کام ہے، دونوں ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتے ہیں، لہذا خطبہ نماز کے آخر تک باقی نہیں رہ سکتا ہے، ف اس جگہ یہ وہم ہو سکتا ہے کہ جب رکعت سے کم ہونے سے نماز منعقد نہیں ہوتی ہے تو نفل کو شروع کر کے توڑ دینے سے اس کی قضاء نہیں ہونی چاہئے جب تک کہ رکعت تک پڑھ کر نہ توڑ دے، اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ نماز پانے کی دو حالتیں ہوتی ہیں اول یہ کہ تحریمہ پایا گیا ہو تو اس اعتبار سے وہ نماز ہے، اور چونکہ نماز نام ہے قراءت، رکوع اور سجود کا تو اس اعتبار سے نماز نہیں پائی گئی ہے، اور نفل توڑنے کے مسئلہ میں ہم نے پہلی صورت کا اعتبار کر کے نماز کے قضاء کو

واجب کہا ہے، ایسا ہونے سے نماز اپنی کوتاہی اور قصور سے یقینی طور سے بچ جائے گا، اور جمعہ کے مسئلہ میں ہم نے دوسری صورت کا اعتبار کیا ہے تاکہ ظہر پڑھ لینے سے بالیقین فرض ادا ہو جائے گا، اس فرق کو یاد رکھیں، م، ع۔

ولامعتبر ببقاء النسوان وكذا الصبيان لانه لاتنعقد بهم الجمعة فلا تتم بهم الجماعة.....الخ

اور عورتوں کو اور بچوں کے باقی رہ جانے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، **لانه لاتنعقد الخ** کیونکہ صرف عورتوں اور بچوں کے ساتھ پڑھنے سے وہ منعقد نہیں ہوتا ہے، اس وجہ سے ان کے ہونے سے شرط جماعت پوری نہ ہوگی، ف بخلاف ان کے اگر مسافر یا بیمار اور دوسرے منعقد موجود ہوں جن پر جمعہ کی نماز لازم نہیں ہوتی ہے یا جنہوں نے خطبہ نہیں سنا تھا تو ان کی موجودگی معتبر ہوگی، کیونکہ ان کی وجہ سے جمعہ کی شرط پوری ہو جائیگی۔ مع۔

ولاتجب الجمعة على مسافر ولا امرأة ولا مريض ولا عبدولا اعمى لان المسافر يحرج في الحضور وكذا المريض والاعمى والعبد مشغول بخدمة المولى والمرأة بخدمة الزوج فعذروادفعاللحرج والضررفان حضروا فصلوا مع الناس اجزاهم عن فرض الوقت لانهم تحملوه فصاروا كالمسافر اذا صام .

ترجمہ:- اور جمعہ کی نماز ان لوگوں پر واجب نہیں ہوتی ہے، مسافر، عورت، بیمار، غلام، اور اندھا، کیونکہ مسافر کو مسجد جانے میں حرج لازم آسکتا ہے، اسی طرح بیمار اور اندھے کو بھی حرج ہو سکتا ہے، اور غلام تو اپنے آقا کی خدمت میں مشغول رہتا ہے اور عورت اپنے شوہر کی خدمت میں مصروف رہتی ہے، لہٰذا ان سب کے حرج کا خیال رکھتے ہوئے انہیں معذور سمجھا جائے گا، انہیں تکلیف اور پریشانی میں مبتلا ہونے سے بچانے کے لئے، اس کے باوجود اگر یہ معذورین مسجد میں آکر لوگوں کے ساتھ ہو کر جمعہ کی نماز پڑھ لیں تو ان کی یہ نماز وقتیہ نماز کے لئے کافی ہوگی، کیونکہ ان لوگوں نے حرج و مشقت کو برداشت کیا ہے اس لئے یہ ایسے مسافر کے طرح ہوگئے جس نے حالت سفر میں روزے رکھ لیئے ہوں۔

توضیح:- جن لوگوں پر جمعہ ضروری نہیں ہے، اور اگر وہ پڑھ لے تو کیا حکم ہوگا

ولاتجب الجمعة على مسافر ولا امرأة ولا مريض ولا عبد ولا اعمى.....الخ

اور جمعہ واجب نہیں ہے ف یعنی اصل جمعہ اگرچہ ہر شخص پر فرض عین ہے مگر اس کی ادائیگی واجب نہیں ہے، کسی مسافر پر، ف یہاں تک کہ اگر وہ جمعہ کی نماز کے لئے مسجد بھی نہ جائے تو گنہگار نہ ہوگا، جب کہ ظہر کی نماز پڑھ لے، کسی عورت پر، کسی بیمار پر، ف مشقت میں مبتلا ہونے کی وجہ سے، اور نہ کسی غلام پر، ف ابن المنذرؒ نے کہا ہے کہ جمہور علماء کا یہی قول ہے، اور اگر مالک نے اجازت دے دی ہو تو غلام کو اختیار ہوگا چاہے جمعہ پڑھے اور نہ چاہے تو ظہر پڑھ لے، الذخیرہ، مگر مکاتب پر واجب ہے، ھ، ع، اور نہ اندھے پر، ف اگر اس کو لے جانے والا بھی موجود ہو۔

لان المسافر يحرج في الحضور وكذا المريض والاعمى والعبد مشغول.....الخ

کیونکہ مسافر کو جمعہ میں حاضر ہونے میں پریشانی ہوگی۔ **وكذا المريض الخ** اور حرج بیمار اور اندھے میں بھی ہے، ف کیونکہ جانے میں تکلیف ہوگی، اگر اندھے کو لے جانے والا مل جائے تو قول اصح یہ ہے کہ اس وقت بھی جانا واجب نہیں ہے، کیونکہ خود اس میں قدرت نہیں ہے، جیسے بیمار جبکہ وہ سواری پائے، اگر کسی نے خود کو جمعہ کے دن بیمار کر لیا مثلاً دست آور دوا کھالی تو قول اصح یہ ہے کہ اگر اسے بھی نماز کے وقت مسجد جانے میں حرج ہو تو وہ بھی معذور ہوگا، مع، **والعبد الخ** اور غلام اپنے آقا کی خدمت میں مشغول رہتا ہے، ف یہاں تک کہ اس کے آقا کو یہ حق ہے کہ اس غلام کو جمعہ کے نماز میں جانے کی اجازت دے یا نہ دے، الذخیرہ، مگر ظہر کے واسطے منع نہیں کر سکتا ہے، م۔

والمرأة بخدمة الزوج فعذروا دفعا للحرج والضرر .....الخ

اور عورت اپنے آقا کی خدمت میں مشغول رہتی ہے، ف کیونکہ دیانۃً اس پر شوہر کی خدمت واجب ہے، اور اگر شوہر نہ ہو تو بھی ان انہیں جماعت میں شرکت سے منع کیا گیا ہے، م، **فعذروا الخ** پس یہ لوگ حرج اور تکلیف وغیرہ کے خیال سے معذور اور معاف رکھے گئے ہیں۔

فان حضروا فصلوا مع الناس اجزاهم عن فرض الوقت لانهم تحملوه......الخ

اگر یہ لوگ شرکت سے معافی کے باوجود نماز میں حاضر ہو جائیں، ف یعنی اپنا حرج اور ضرر کو برداشت کرتے ہوئے شوق کے جذبہ میں حاضر ہو گئے، اور لوگوں کے ساتھ جمعہ کی نماز پڑھ لی تو اس وقت کے فرض یعنی ظہر کے عوض جمعہ کی نماز کافی ہو جائیگی، ف اس پر تمام علماء سلف وخلف کا اجماع ہے، ابن المنذرؒ نے اسے ذکر کیا ہے، لیکن عورتوں کے بارے میں شرکت نہ کرنے کا فتوی ہو چکا ہے اس کی مخالفت کی وجہ سے وہ گنہگار ہو گی، اور عورتوں کے علاوہ اگر صرف باقی معذوروں کی جماعت ہوئی اور اور لوگ نہ ہوئے تو بھی جائز ہو گی، م، ہ، ف، ع۔

انهم تحملوه فصاروا كا لمسافر اذا صام......الخ

کیونکہ ان لوگوں نے حرج ومشقت کو برداشت کیا تو وہ ایسے مسافر کے مانند ہو گئے جس نے حالت سفر میں بھی روزہ رکھ لیا، ف تکلیف کے پیش نظر مسافر کو افطار کی بھی اجازت ہے کہ روزہ رمضان کی قضاء کرے، اس کے باوجود اگر مسافر نے روزہ رکھ لیا تو افضل ہو گا، کیونکہ اس مسافر نے مقیم سے زیادہ تکلیف اٹھائی ہے، اسی طرح اگر ان لوگوں نے بھی تکلیف اٹھا کر جمعہ کی نماز پڑھ لی تو جائز ہو جائیگی، م، ع۔

ويجوز للمسافر والعبد والمريض ان يؤم في الجمعة وقال زفرؒ لايجزيه لانه لافرض عليه فاشبه الصبى والمرأة ولنا ان هذه رخصة فاذا حضروا يقع فرضا على ما بينا اما الصبى فمسلوب الاهلية والمرأة لاتصلح لامامة الرجال وتنعقدبهم الجمعة لا نهم صلحوا للامامة فيصلحون للاقتداء بطريق الاولى ومن صلى الظهر في منزله يوم الجمعة قبل صلوة الامام ولا عذر له كره له ذلك وجازت صلاته وقال زفرؒ لايجزيه لان عنده الجمعة هي الفريضة اصالة والظهر كالبدل عنها ولامصير الى البدل مع القدرة على الاصل ولنا ان اصل الفرض هوالظهر في حق الكافة هذا هو الظاهر الاانه مامور باسقاطه باداء الجمعة وهذا لانه متمكن من اداء الظهر بنفسه دون الجمعة لتوقفها على شرائط لا تتم به وحده وعلى التكمن يدور التكليف.

ترجمہ:—اور مسافر غلام اور بیمار کے لئے یہ جائز ہے کہ جمعہ کی امامت کریں، اور امام زفرؒ نے فرمایا کہ جائز نہ ہو گی، کیونکہ ان پر جمعہ واجب نہیں ہے لہٰذا یہ لوگ نابالغ اور عورت کے مشابہ ہو گئے، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جمعہ کی نماز ان پر فرض نہ کر کے ان کو رخصت دی گئی ہے، اس لئے وہ جب مسجد میں آہی جائیں تو یہ نماز ان پر فرض ہو جائیگی، جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے، مگر نابالغ میں تو اہلیت ہی نہیں ہوتی ہے، اس کی اہلیت چھین لی گئی ہے، اور عورتیں تو مردوں کی امامت کی صلاحیت ہی نہیں رکھتی ہے، اور ان سے جمعہ منعقد ہو جاتا ہے اس لئے کہ یہ امامت کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں تو بدرجہ اولی اقتداء کی بھی صلاحیت رکھیں گے، اور جس نے جمعہ کے دن اپنے گھر میں ظہر کی نماز امام کی نماز جمعہ سے پہلے پڑھ لی جب کہ اسے کوئی مجبوری بھی نہ ہو تو یہ ظہر اس کے لئے مکروہ ہو گی لیکن نماز جائز ہو جائیگی، اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ یہ نماز اسکے لئے جائز نہ ہو گی، کیونکہ ان کے نزدیک تو اصل کے طور پر جمعہ فرض ہے اور ظہر تو اس کے لئے جمعہ کے قائم مقام کی طرح ہے اور جب تک کہ اصل پر قدرت ہو بدل کی اجازت نہیں ہوتی ہے، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اصل فرض تمام لوگوں کے حق میں ظہر ہے،

جمعہ نہیں ہے ہمارے ائمہ ثلثہ کا، یہی ظاہر مذہب ہے، البتہ اسے اس بات کا حکم دیا گیا ہے کہ جمعہ کی نماز ادا کر کے ظہر کو اپنے ذمہ سے ساقط کر دے، یہ بات یعنی ظہر کو اصل ماننا اس لئے ہے کہ وہ تو تنہا خود ظہر کی نماز پڑھ سکتا ہے، لیکن جمعہ کو تو وہ ادا کرنے پر یا ذمہ سے ساقط کرنے پر تنہا قادر نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ اس کو مکمل ادا کرنا بہت سی شرطوں پر موقوف ہے، جو اس سے تنہا ادا نہیں ہو سکتی ہیں، حالانکہ قدرت کے اعتبار ہی سے شرعاً تکلیف دی جاتی ہے۔

توضیح:- مسافر، غلام اور مریض کا جمعہ کی امامت کرنا

امامت کی صلاحیت، جمعہ کے دن گھر میں ظہر کی نماز، دلیل

ویجوز للمسافر والعبد والمریض ان یؤم فی الجمعة.....الخ

مسافر وغیرہ معذوروں کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ جمعہ کی امامت کریں، ف یہی قول امام شافعیؒ اور دوسروں کا بھی ہے، وقال زفرؒ الخ اور امام زفرؒ نے کہا ہے کہ ان میں سے کسی کا امام ہونا صحیح نہیں ہے، لانہ لافرض الخ کیونکہ ان میں سے کسی پر بھی جمعہ فرض نہیں ہے لہٰذا ان میں سے ہر ایک شخص حکم کی اعتبار سے ایک عورت اور ایک نابالغ کے جیسا ہے، ف جبکہ عورت اور نابالغ کی امامت بالاتفاق جائز نہیں ہے۔

ولنا ان هذه رخصة فاذا حضروا یقع فرضا علی ما بینا.....الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ان پر فرض نہ ہونا بطور رخصت ہے (نااہل ہونے کی وجہ سے نہیں ہے) ف یعنی اصل جمعہ تو ہر ایک پر فرض عین ہے اور مسافر وغیرہ کو جمعہ کی ادائیگی کے واسطے حاضر ہونے میں مشقت تھی اس لئے حاضر نہ ہونے کی اجازت مل گئی ہے، فاذا حضروا الخ اب جبکہ یہ لوگ حاضر ہو ہی گئے، ف اور مشقت برداشت کر لی، تو نماز ان سے فرض سے ادا ہو گی، اور نفل ادا نہ ہو گی جیسا کہ ہم نے بیان کر دیا ہے، ف یہاں تک کہ اگر کوئی عورت بھی حاضر ہو جائے تو اس کا بھی فرض ہی ادا ہو جائیگا، لیکن ان لوگوں کو نابالغ اور عورت پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے، اما الصبی الخ کیونکہ مثلاً نابالغ تو اس وجہ سے کہ اس میں امامت کی صلاحیت ہی نہیں ہے، اور عورت ف تو اگرچہ وہ عورتوں کی امامت کر سکتی ہے مگر مردوں کی امامت کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے۔

وتنعقدبهم الجمعة لانهم صلحوا للامامة فیصلحون للاقتداء بطریق الاولی.....الخ

مسئلہ: وینعقد الخ اور مسافر و غلام و مریض تو ایسے ہوتے ہیں کہ اگر کسی موقع سے صرف یہی لوگ جمعہ کی نماز کے مسجد آ جائیں اور صرف ان ہی لوگوں کو امام نماز پڑھادے تو سب کی نماز صحیح ہو جائیگی کیونکہ امامت کی ان میں ذاتی طور پر پوری صلاحیت رہتی ہے لہٰذا یہ لوگ مقتدی بننے کے بھی بدرجہ اولیٰ لائق ہیں۔

ومن صلی الظهر فی منزله یوم الجمعة قبل صلوة الامام ولا عذر له کره له ذلك وجازت.....الخ

اور جس شخص نے جمعہ کی دن اپنے مقام پر ظہر کی نماز پڑھ لی ہے، ف اگر یہ نماز امام جمعہ کے فارغ ہونے کے بعد ہوئی ہو تو بالاجماع ہو گی، کیونکہ جمعہ تو فقط ایک جگہ یا اس کے قریب میں ایک جگہ ہوتی ہے، اور اگر اس نے ظہر پڑھی ہو قبل صلوۃ الخ امام کی نماز سے پہلے، ف اور ابھی تک امام جمعہ فارغ نہ ہوا ہو، اور واقعۃً کچھ عذر بھی ہوا ہو تو بھی بالاتفاق جائز ہو گی، اور امام سے پہلے ہی ظہر کی نماز پڑھ لی ہو، ولا عذر لہ الخ حالانکہ اس پڑھنے والے کو کوئی عذر بھی نہ ہو تو اس کے لئے یہ نماز مکروہ ہو گی، ف یعنی حرام ہو گی، ف، لیکن اس کی نماز جائز ہو گی، ف یہ قول امام ابو حنیفہؒ او ظاہر الروایۃ کے مطابق صاحبین کا ہے، اور ابو ثور کا اور امام شافعیؒ کا قول قدیم ہے، مع۔

وقال زفرؒ لایجزیه لان عنده الجمعة هی الفریضة اصالة والظهر کالبدل عنها.....الخ

اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ جائز نہیں ہے، ف یہی قول غیر ظاہر الروایۃ میں امام محمدؒ اور مالکؒ اور شافعیؒ اور احمدؒ کا ہے، مع، اور امام محمدؒ کے اقوال میں یہی قول اصح ہے، الینابیع، لان عندہ الخ کیونکہ زفرؒ کے نزدیک اصل فرض تو جمعہ ہے، و الظهر الخ اور ظہر تو جمعہ کے بدل کے حکم میں ہے، ف اور پورا بدل بھی نہیں ہے کیونکہ دو رکعت کا بدل چار رکعت نہیں ہے، بلکہ اس روز جمعہ کا فرض ہونا اس طرح نہیں ہے کہ یا تو ظہر پڑھو یا اس کے بدلے ظہر پڑھو بلکہ جمعہ نہ ملے تو ظہر پڑھو، اسی لئے کہا ہے، ولا مصیر الخ اور یہ بات مسلم ہے کہ جب تک کہ اصل پر عمل نہ ہو اس کے بدل کے طرف متوجہ ہونا ممکن نہیں ہوتا ہے۔

ولنا ان اصل الفرض هو الظهر في حق الكافة هذا هو الظاهر الا انه مامور باسقاطه باداء......الخ

اور ہماری دلیل تو یہ ہے کہ تمام لوگوں کے حق میں وقتی فرض تو ظہر ہے، هذا هو الخ یہی ظاہر مذہب ہے، ف یعنی ہمارے تینوں ائمہ کرام کا ظاہر مذہب یہی ہے، ع۔ الا انه مامور الخ مگر اتنی بات ہے کہ جس کسی کو قدرت اور طاقت حاصل ہے اسے اس بات کا حکم دیا گیا ہے کہ جمعہ کو ادا کر کے اس ظہر کو اپنے ذمہ سے ساقط کر دے، ف لہٰذا ہر اس شخص کو فرض ادا کرنے کی قدرت حاصل ہے اس پر یہ لازم آتا ہے کہ ظہر کو اپنے ذمہ سے فارغ کر دینے کے لئے جمعہ کی نماز پڑھ لے، م۔

وهذا لانه متمكن من اداء الظهر بنفسه دون الجمعة لتوقفها على شرائط لا تتم به......الخ

ظہر کی نماز کو ہم نے اس بناء پر اصل کہا ہے کہ ہر شخص اپنے طور پر ظہر کی نماز پڑھ کر عند اللہ اس سے سبکدوش ہو سکتا ہے، اس کی ادائیگی میں کسی کا کوئی محتاج نہیں رہتا ہے، اس کے برخلاف جمعہ کی نماز ہے کہ کوئی شخص بھی تن تنہا جمعہ کی نماز پڑھ کر اس سے سبکدوش نہیں ہو سکتا ہے۔ لتوقفها الخ کیونکہ جمعہ کی ادائیگی تو ایسی شرطوں کے پائے جانے پر موقوف ہے جنہیں کوئی شخص اپنے طور پر پوری نہیں کر سکتا ہے، ف لہٰذا جمعہ کی ادائیگی پر کوئی قدرت نہیں رکھتا ہے۔

وعلى التمكن يدور التكليف......الخ

حالانکہ من عند اللہ انسان اسی وقت کسی کام کے لئے مکلف بنایا جاتا ہے جب کہ وہ اس کی ادائیگی پر قدرت بھی رکھتا ہو، ف یعنی ہر آدمی پر وہی طاعت واجب اور اسی قدر واجب ہوتی ہے جس کی ادائیگی پر اسے قدرت اور قابو بھی ہو، اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ جمعہ کی نماز ہر شخص پر کس طرح فرض ہوگی، جبکہ اس کی شرطوں کو پوری کرنا آدمی کے قابو سے باہر ہو بلکہ ایسے کئی آدمیوں کے اکٹھے ہونے کے بعد ہی نماز ادا ہو سکتی ہے جبکہ ان لوگوں میں بھی ادائیگی کی پوری شرطیں پائی جاری ہوں تب اس پر فرض ہوتا ہے کہ جمعہ کی نماز ادا کر لے، م۔

اس پر ابن الہمامؒ نے اعتراض کیا ہے کہ اگر یہ دلیل مکمل ہو تو اس سے لازم آئیگا کہ کسی شخص پر بھی جمعہ لازم نہ ہو، حالانکہ وہ تو ہر شخص پر لازم ہے، اس طرح یہ دلیل بہت ہی ضعیف ثابت ہوئی، میں مترجم کہتا ہوں کہ ہم نے مان لیا ہے کہ ہر شخص پر جمعہ کی نماز فرض ہے لیکن طاقت کے مطابق کیونکہ طاقت تو بالاجماع شرط ہے، اس بناء پر اگر وہ جگہ شہر جامع نہ ہو یا وہاں امام نہ ہو تو بظاہر وہاں کوئی فرض جمعہ یا ظہر واجب نہ ہونی چاہئے حالانکہ ظہر سے خالی نہیں ہے کیونکہ ظہر کی طاقت ہے، لہٰذا اصل فرض ظہر کی نماز ہوئی، اب اس کی ادائیگی کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ اگر جمعہ پڑھنے کی پوری قدرت ہو تو جمعہ ہی پڑھ کر سبکدوش ہو، ورنہ ظہر پڑھ لے، نیز اگر کوئی شخص جمعہ کی ساری شرطیں اپنے اندر پاتا ہو اس کے باوجود عمداً وہ جمعہ میں شرکت نہ کر کے گھر پر ظہر ہی کی نماز پڑھ لیتا ہے تو یہی کہا جائیگا کہ بلاعذر ترک جمعہ کرنے کی وجہ سے وہ گنہگار تو ضرور ہوا اس کے باوجود اس کا وقتی فرض ادا ہو گیا۔

حاصل یہ نکلا کہ وجوب ذمہ اور وجوب اداء میں فرق ہے، اور بلاشبہ مذکورہ دلیل تام اور مکمل ہے، جیسا کہ ظاہر ہے، شیخ ابن الہمامؒ نے مزید یہ فرمایا ہے کہ اس موقع میں عمدہ دلیل یہ ہے کہ اس بات پر اجماع ہے کہ اگر جمعہ کا وقت نکل جائے تو اس کی قضاء چار رکعت ظہر کی نیت سے پڑھنی چاہئے، اگر ظہر کا وقت اصلی رفتہ کا نہ ہوتا تو قضاء میں ظہر کی نیت متعین نہ ہوتی، میں مترجم کہتا

ہوں کہ جمعہ ہر شخص پر فرض ہے اور یہ بھی معلوم ہے کہ ایک ہی وقت میں جمعہ اور ظہر دونوں کی نمازیں فرض نہیں ہیں تو اس کا بھی یہی نتیجہ نکلا کہ اصل فرض ظہر ہی ہے، البتہ جس شخص میں جمعہ کی ادائیگی کی شرطیں مکمل طور پر پائی جائیں اس کے ذمہ جمعہ ہی فرض ہے، اس کے بعد اگر کوئی پوری شرطیں پانے اور جمعہ کی ادائیگی کی طاقت کے باوجود عمداً جمعہ نہ پڑھے اور ظہر ادا کر لے تو وہ شخص جمعہ نہ پڑھنے کی بناء پر گناہ گار تو ضرور ہوا پھر بھی اس کے ذمہ سے ظہر کی ادائیگی کا فرض پایا گیا اور وہ فارغ الذمہ ہو گیا، یہی دلیل اور مسئلہ برحق ہے، واللہ تعالے اعلم۔

اس دلیل سے ایک بات اور یہ معلوم ہوئی کہ ادائیگی کے اعتبار سے جمعہ کی تاکید بہت زیادہ ہے، لیکن فرضیت کے اعتبار سے ظہر اصل ہے، یہاں تک کہ اگر جمعہ کا وقت نکل جائے تو ظہر کی ہی نماز پڑھنی ہو گی، اس اختلاف ائمہ کا نتیجہ یہ ہو گا کہ اگر جمعہ کی نماز پڑھتے ہوئے فجر نماز کا ذمہ میں باقی رہنا یاد آجائے تو زفرؒ کے نزدیک وہ جمعہ کی نماز پوری کر لے جبکہ ترتیب کا وقت نہ ہو، اور دوسرے ائمہ کے نزدیک اس وقت وہ فجر اور ظہر پڑھ لے، ع۔

فان بدا له ان يحضرها فتوجه اليها والامام فيها بطل ظهره عندابي حنيفةؒ بالسعي وقالا لايبطل حتى يدخل مع الامام لان السعي دون الظهر فلا ينقضه بعدتمامه والجمعة فوقها فينقضها وصار كما اذا توجه بعد فراغ الامام وله ان السعي الى الجمعة من خصائص الجمعة فينزل منزلتها في حق ارتفاض الظهر احتياطا بخلاف مابعد الفراغ منهالانه ليس بسعي اليها.

ترجمہ:- اگر گھر میں ظہر کی نماز پڑھنے کے بعد اس کے دل میں یہ آیا کہ جمعہ کی نماز کے لئے چلا جائے اور پڑھ لے، اس خیال کے بعد وہ نماز کے لئے روانہ ہو گیا ایسے وقت میں کہ امام جمعہ کی نماز میں مشغول تھا تو اس شخص کی گھر پر پڑھی ہوئی نماز امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک روانگی کے ساتھ ہی باطل ہو جائیگی، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ نماز جمعہ میں امام کے ساتھ ہو جانے کے بعد اس کی نماز باطل ہو گی اس کے پہلے نہیں، کیونکہ سعی کا عمل ظہر کی نماز کے مقابلہ میں کمتر مرتبہ کا ہے، لہٰذا ایک بار نماز ظہر تمام ہو جانے کے بعد وہ سعی اسے باطل نہیں کر سکتی ہے، لیکن جمعہ کا مرتبہ ظہر سے زیادہ ہے اس لئے جمعہ کی نماز ظہر کی نماز کو ختم کر دے گی، اور حکماً ایسا ہو گیا گویا امام کے فارغ ہونے کے بعد روانہ ہوا ہو، اور امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ جمعہ کے لئے سعی کرنا جمعہ کی خصوصیات میں سے ہے لہٰذا اس سعی کا حکم بھی جمعہ کے حکم کے مرتبہ میں احتیاطاً رکھا جائیگا، ظہر کو باطل کرنے کے معاملہ میں، بخلاف اس صورت کے جبکہ امام نماز سے فارغ ہو چکا ہو کیونکہ اس وقت جمعہ کے لئے سعی نہیں ہو گی۔

توضیح:- اگر ظہر کی نماز گھر میں پڑھنے کے بعد جمعہ بھی پڑھنے کا خیال آیا اور اس کے لئے گھر سے روانہ ہو گیا

فان بدا له ان يحضرها فتوجه اليها والامام فيها بطل ظهره عندابي حنيفةؒ بالسعي.....الخ

اگر دل میں آگیا کہ جمعہ کی نماز میں شریک ہو جائے، ف حالانکہ وہ گھر میں ظہر کی نماز پڑھ چکا ہے، یعنی ظہر کی نماز پڑھنے کے ارادہ کیا کہ جمعہ کی نماز میں شرکت کرے اور اسی نیت سے وہ گھر سے نکلا، اور اگر یہ نکلنا کسی دوسری نیت سے ہو تو بالاتفاق اس کی پڑھی ہوئی نماز ظہر باطل نہ ہو گی، یا نہیں نکلا جب بھی باطل نہ ہو گی، اور اگر جمعہ کا ارادہ کیا اور جمعہ کی نماز کے لئے روانہ ہو گیا، ف اگر امام اس وقت جمعہ سے فارغ ہو چکا تو بھی بالاتفاق ظہر کی نماز باطل نہ ہو گی، اور اگر نماز کے لئے ایسے وقت میں نکلا کہ امام ابھی تک نماز جمعہ میں مشغول ہے، بطل ظهره الخ تو چلنے کے ساتھ ہی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی ظہر باطل ہو جائیگی، ف یعنی جب کہ گھر سے باہر ہو جائے، یہی قول صحیح ہے، ف اگر جمعہ پانے کی امید نہ ہو، یہی قول صحیح ہے، المحیط، اور اگر کسی وجہ سے اس دن امام نے جمعہ کی نماز نہ پڑھائی ہو تو قول صحیح یہ ہے کہ ظہر کی نماز باطل نہ ہو گی، ع۔

وقالا لایبطل حتی یدخل مع الامام لان السعی دون الظھر فلا ینقضہ بعدتمامہ.....الخ

اور صاحبینؒ نے کہاہے کہ جب تک کہ وہ شخص امام کے ساتھ نماز میں شریک نہ ہو جائے اس کی پڑھی ہوئی ظہر کی نماز باطل نہ ہوگی، ف یہاں تک کہ تحریمہ بھی باندھ لے، ع، جیسے کہ کوئی مسجد میں ظہر کی پڑھ کر بیٹھا ہوا ہو تو بالاتفاق اس کے ظہر کی نماز اسی وقت باطل ہوگی کہ امام کے ساتھ نماز میں شامل ہو گیا ہو، البحر۔ پھر اگر قعدہ میں ملا تو امام احمدؒ سے روایت یہ ہے کہ وہ اب ظہر پڑھ لے، دلیل یہ کہ حدیث میں ہے کہ سنے جمعہ کی ایک رکعت پائی اس نے جمعہ پایا، اس سے سمجھا گیا کہ جس نے ایک رکعت سے بھی کم پائی یعنی کوئی رکعت نہ پائی تو اس نے جمعہ نہیں پایا، یہ مسئلہ ادراک الفریضہ کے بیان میں گذر چکا ہے، م، **لان السعی الخ** صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ سعی جو جمعہ کی نماز کے لئے ہو وہ ظہر کے فرض نماز مقابلہ میں کمتر درجہ کا ہے، اس لئے جب ظہر کی نماز مکمل ادا ہو چکی ہے تو اسے صرف سعی الی الجمعہ نہیں توڑے گی، لیکن جمعہ خود ظہر کے مقابلہ میں اہم اور بڑھ کر ہے اس لئے اگر جمعہ کو پالے گا تو وہ جمعہ اس ظہر کو باطل کردے گا اس کے قبل باطل نہیں کرے گا، ف اور اگر امام کے ساتھ نماز میں نہ ہو سکا تو صرف سعی ظہر کو باطل نہیں کرے گی۔

وصار کما اذا توجہ بعد فراغ الامام.....الخ

اور ایسا ہو گیا کہ جیسے امام کے فارغ ہونے کے بعد وہ نماز کے لئے نکلتا، ف۔ کہ بالاتفاق اس صورت میں سعی اس نماز کو باطل نہیں کرتی ہے کیونکہ یہ سعی بےکار و بےفائدہ ہے۔

ولہ ان السعی الی الجمعۃ من خصائص الجمعۃ فینزل منزلتھا فی حق ارتفاض الظھر.....الخ

اور امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ **سعی الی الصلوۃ** تو جمعہ کی نماز کی خصوصیات میں سے ہے ف جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے **فَاسْعَوْا اِلٰی ذِکْرِ اللّٰہِ**۔ ذکر الٰہی کی طرف سعی کرو، لیکن دوسری نماز میں سعی سے ممانعت اور صرف مشی یعنی چلنے کی اجازت ہے، جیسا کہ ابوھریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جب نماز قائم کردی جائے تو تم اس کے لئے سعی کرتے ہوئے نہ آؤ یعنی دوڑتے ہوئے، بلکہ اس حال میں آؤ کہ مشی کر رہے ہو یا چلتے ہوئے آؤ، اور تم پر آہستگی و وقار ہو، اور وہاں نماز کا جتنا حصہ پاؤ اسے پڑھ لو، اور جتنا حصہ چھوٹ جائے اسے مکمل کرلو، ائمہ ستہ نے اس کی روایت کی ہے، ع، پس جبکہ سعی نماز جمعہ کی خصوصیات سے ٹھہری تو اگرچہ سعی کا مقصد حاصل نہ ہو تب بھی احتیاط کی جائے **فینزل منزلھا الخ** تو ظہر کی نماز کو باطل کرنے کے لئے احتیاط کے طور پر سعی کو جمعہ کے قائم مقام کیا جائے، بخلاف اس صورت کے جب کہ امام کے فارغ ہونے کے بعد اس نے سعی کی ہو، تو یہ سعی جمعہ کے قائم مقام نہیں ہوگی، کیونکہ یہ سعی تو حقیقت میں جمعہ کی طرف نہیں ہوئی۔

ف میں مترجم کہتا ہوں کہ آیت پاک **فَاسْعَوْا اِلٰی ذِکْرِ اللّٰہِ** میں سعی سے دوڑ کی چال مراد نہیں ہے بلکہ دوڑ کی چال سے جیسے کہ دوسری نماز میں ممانعت ہے ویسے ہی جمعہ میں بھی یہ چال ممنوع ہے چنانچہ خود عینیؒ نے بھی بعد میں قنیہ سے نقل کیا ہے کہ سعی یعنی تیز چال، دوڑتے ہوئے چلنا ہمارے اور دوسرے عام فقہاء کے نزدیک واجب نہیں ہے بلکہ اس کے مستحب ہونے میں بھی اختلاف ہے، اور قول اصح یہ ہے کہ وقار کی چال چلی جائے، انتھی، اس جگہ سعی کی خصوصیت پر جو دلیل ذکر کی گئی ہے وہ مکمل نہ ہوئی، عینیؒ نے اسرار امام ابو موسیٰ سے نقل کیا ہے کہ نماز جمعہ چونکہ ایک خاص مقام پر ادا ہوتی ہے تو اس کو ادا کرنا ممکن نہیں ہے مگر اسی صورت میں کہ آدمی اس جگہ پر جائے اس بناء پر اس راہ سے گذرنا اور چلنا جمعہ کے ساتھ مخصوص ہوا، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہی دلیل اولیٰ ہے، واللہ اعلم، م۔

ابن الہمامؒ نے کہا ہے اس کی پوری تقریر یوں ہوگی کہ جس نے گھر پر ہی ظہر کی نماز پڑھ لی، اسے اس کے پورے کرنے کے بعد بھی یہی حکم ہے کہ اسے توڑ کر جمعہ کی نماز کے لئے چلا جائے، کیونکہ اس دن جمعہ کی ادائیگی فرض ہے اس لئے جیسے ہی اس نے اپنا قدم نکالا اس نے ظہر کو توڑنے میں قدم رکھا، اس کے بعد اگر اس نے جمعہ کی نماز نہیں پائی تو بھی اسے احتیاطاً یہی حکم ہوگا کہ

اس کے ظہر کی نماز ٹوٹ گئی، انتہی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ تقریر اچھی ہے، لیکن اس کے اس جملہ میں تامل ہے کہ ظہر ادا کر لینے کے بعد بھی اسے اس بات کا حکم ہے کہ ظہر کی نماز باطل کر دے، بلکہ اس طرح کہنا اسے زیادہ بہتر ہوگا، کہ اس طرح کہا جائے کہ جب تک کہ امام فارغ نہیں ہوا اس پر یہی فرض ہے کہ امام کے ساتھ ہی نماز ادا کرے یعنی چل کر جائے، اب جب کہ اس فرض کے لئے چلا تو اس نے ظہر کی جو نماز پڑھی تھی وہ نہ پڑھنے کے برابر کالعدم ہو گئی، کیونکہ اس ایک وقت میں دو فرض نمازیں ادا یا جمع نہیں ہو سکتی ہیں، اور وہ دوبارہ درست نہ ہو جائیگی، اگر چہ جمعہ کی نماز نہ پاسکا ہو، فافہم، واللہ تعالی اعلم۔ م۔

ویکره ان یصلی المعذورون الظهر بجماعة یوم الجمعة فی المصر وکذا اهل السجن لمافیه من الاخلال بالجمعة اذهی جامعة للجماعات والمعذور قد یقتدی به غیره بخلاف اهل السواد لانه لا جمعة علیهم ولو صلی قوم اجزاهم لاستجماع شرائطه.

ترجمہ:- اور مکروہ ہے مصر میں جمعہ کے دن کہ ظہر کی نماز کو مختلف معذورین مل کر جماعت کے ساتھ پڑھ لیں اسی طرح سے قیدیوں کے لئے بھی، کیونکہ ایسا کرنے سے جمعہ میں خلل ڈالنا لازم آتا ہے کیونکہ جمعہ کی نماز تمام جماعتوں کو جمع کرنے والی ہوتی ہے، اور معذور کی جماعت میں کبھی غیر معذور بھی شریک ہو سکتا ہے بخلاف دیہات والوں کے کیونکہ ان کے لئے تو جمعہ کی نماز ہی نہیں ہے، اس کے باوجود اگر کچھ لوگ مصر میں اس طرح جماعت کے ساتھ نماز پڑھ لیں تو ان کی نماز بھی جائز ہوگی شرطوں کے اکٹھے ہو جانے کی بناء پر۔

توضیح:- معذور اور قیدیوں کا جمعہ کا دن ظہر کو جماعت سے پڑھنا
ایک شہر میں کئی جگہ جمعہ کی نماز ہونا

ویکره ان یصلی المعذورون الظهر بجماعة یوم الجمعة فی المصر......الخ

مکروہ ہے کہ معذورین پڑھیں، ف اور جن کو جمعہ نماز نہیں ملی ہے، ف، الظهر الخ نماز ظہر کو شہر کے اندر، وکذا اهل السجن اسی طرح قید خانہ والے بھی، ف مکروہ ہے کہ جمعہ کی دن ظہر کی نماز جماعت سے پڑھیں۔

لمافیه من الاخلال بالجمعة اذهی جامعة للجماعات......الخ

کیونکہ ان کا اس طرح جماعت کے ساتھ پڑھنا جمعہ کی جماعت میں خلل پیدا کرتا ہوا کیونکہ جمعہ تو تمام جماعتوں کا جامع ہے ،ف اس بناء پر کہ جمعہ صرف ایک مقام کے علاوہ جائز نہیں ہے، الفتح، اگر یہ کہا جائے کہ معذور پر تو جمعہ لازم نہیں ہے تو پھر خلل کس طرح ہوا، تو اس کا جواب اس طرح دیا کہ:

والمعذور قد یقتدی به غیره بخلاف اهل السواد لانه لا جمعة علیهم......الخ

معذور کے ساتھ کبھی غیر معذور بھی اقتداء کرلیتا ہے۔ ف

اسی طرح غیر معذور کے اقتداء کرنے سے جمعہ میں خلل ہوگا، بخلاف الخ بخلاف گاؤں والوں کہ ان پر تو جمعہ کی نماز لازم نہیں ہے، ف اور معذور پر تو جمعہ لازم تھا مگر عذر کی وجہ سے وہ ساقط ہو گیا ہے، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ یہ ممانعت تو اس روایت کے مطابق ہے کہ ایک شہر میں کئی جگہ جمعہ جائز نہیں ہے، لیکن امام سرخسیؒ وغیرہ کے نزدیک مختار روایت یہ ہے کہ کئی جگہ جائز ہے، ایسی صورت میں مکروہ ہونے کی دلیل یہ ہوگی کہ ظاہری طور پر ایسا معلوم ہوگا کہ اس طرح جمعہ کا معارضہ اور مقابلہ معلوم ہوتا ہے، الفتح، امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ایک شہر میں کئی جگہ جمعہ ادا کرنا جائز اور یہی صحیح ہے، اور سرخسیؒ نے کہا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے مذہب میں یہی قول صحیح ہے، اور ہم اسی کو قبول کرتے ہیں، البحر، اور اسی پر فتوی رہے گا، الصدر۔

پھر ایک مسجد سے دوسری مسجد تک کچھ فاصلہ رکھنے کا اعتبار ہے یا نہیں، تو میں نے اس کا نہیں دیکھا ہے، لیکن فتح القدیر عینی

اور بحر الرائق وغیرہ میں عام الفاظ استعمال کرنے سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس کے بارے میں کوئی قید نہیں ہے، اور حرج کو ختم کرنے کے لئے علامت تلاش کرلی گئی ہے، اگرچہ رسول اللہ ﷺ کے عہد مبارک میں مقام جمعہ صرف ایک ہی تھا، مگر اہل قبا حوالی مدینہ میں بھی پڑھتے تھے، اور صحیح حدیث میں ہے کہ جمعہ ہر اس شخص پر ہے جو باہر سے لوٹ کر رات اپنے گھر میں گذارے، اور بحر الرائق میں آبادی سے اتنی دور تک والوں پر جمعہ لازم ٹھہرایا ہے، لیکن یہ بات مخفی نہیں ہے کہ اگر کئی جگہ جمعہ ہو تو فناء والے اپنے یہاں پڑھ لیں اور شہر کے اندر ہر محلہ والا اپنی اپنی مسجد میں پڑھ لیا کرے، اور اس ترجیح کی کوئی ضرورت نہیں رہی، اچھی طرح سمجھ لیں، واللہ تعالے اعلم، خلاصہ یہ ہوا کہ شہر میں جمعہ کے دن صرف جمعہ کی جماعت ہونی چاہئے اس کے علاوہ معذورین وغیرھم کی بھی جماعت مکروہ ہے خواہ جمعہ کی جماعت سے پہلے ہو یا بعد میں ہو، اگرچہ اس دن کسی وجہ سے امام نے جمعہ کی نماز نہ پڑھائی ہو، قاضی خان۔

ولو صلی قوم اجزاھم لاستجماع شرائطه.....الخ

ممانعت کے باوجود اگر کسی قوم نے اس دن جماعت سے ظہر کی نماز پڑھ لی تو ان لوگوں کی یہ نماز صحیح مانی جائیگی، کیونکہ اس میں جماعت کی شرطیں پائی گئیں، ف اس لحاظ سے ان کی جماعت ہو گئی البتہ دوسرے عوارض کی وجہ سے جو جمعہ کے حق سے متعلق تھی اس کی خلاف ورزی کرنے کی وجہ سے مکروہ ہو گئی۔ م۔

ومن ادرك الامام يوم الجمعة صلی معه ما ادركه وبنی عليها الجمعة لقوله عليه السلام ما ادركتم فصلوا ومافاتكم فاقضوا وان كان ادركه فی التشهد اوفی سجود السهو بنی عليها الجمعة عندهما وقال محمدؒ ان ادرك معه اكثر الركعة الثانية بنی عليها الجمعة وان ادرك اقلها بنی عليها الظهر لانه جمعة من وجه ظهر من وجه لفوات بعض الشرائط فی حقه فيصلی اربعا اعتبارا للظهر ويقعد لا محالة علی رأس الركعتين اعتبارا للجمعة ويقرأ فی الاخريين لا حتمال النفلية ولهما انه مدرك للجمعة فی هذه الحالة حتی يشترط نية الجمعة وهی ركعتان ولا وجه لماذكر لانهما مختلفان فلايبنی احدهما علی تحريمة الآخر.

ترجمہ:-اور جس نے امام کو جمعہ کے دن (نماز جمعہ پڑھتے ہوئے) پالیا، اسی وقت اس کا شریک ہو جائے، اسی پڑھی ہوئی نماز پر جمعہ کی باقی نماز کی بنیاد رکھ کر نماز پوری کرے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم نماز کا جتنا حصہ پاؤ اسے پڑھ لو اور جو چھوٹ گئی اسے ادا کرلو، اور اگر امام کو تشہد پڑھتے ہوئے یا سجدہ سہو ادا کرتے ہوئے پایا ہو تو شیخینؒ کے نزدیک جمعہ کی بقیہ نماز کو اسی پر بناء کرتے ہوئے پوری کرے لیکن امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دوسری رکعت کا اکثر حصہ پایا ہو تو اس پر جمعہ کی بناء کر کے پوری کرلے اور اگر اس سے کم پایا ہو تو اس پر ظہر کی بناء کر کے پوری کرے، کیونکہ وہ نماز ایک اعتبار سے جمعہ ہے، تو دوسرے اعتبار سے ظہر بھی ہے، کیونکہ اس کے حق میں جمعہ کی کچھ شرطیں چھوٹی ہوئی ہیں، لہٰذا ظہر کا اعتبار کرتے ہوئے چار رکعتیں پڑھ لے، اور دو رکعتوں پر لامحالہ بیٹھے جمعہ کا اعتبار کرتے ہوئے اور آخری دو رکعتوں میں قراءت بھی کرلے نفل نماز ہونے کے احتمال میں؛ اور شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے اس حالت میں جمعہ کی ہی نماز پائی اسی لئے تو اس میں جمعہ کی نیت کرنے کی شرط کی جاتی ہے کہ یہ دو رکعتیں ہیں، اور ابھی جو باتیں بیان کی گئیں ان کی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ جمعہ اور ظہر دونوں حقیقتاً اور حکماً دو نمازیں ہیں اس بناء پر ایک کو دوسرے کے تحریمہ پر بناء نہیں کی جاسکتی ہے۔

توضیح:- جمعہ کی نماز میں امام کو پایا، جمعہ کی رکعتوں کی تعداد

ومن ادرك الامام يوم الجمعة صلی معه ما ادركه وبنی عليها الجمعة.....الخ

اور جس شخص نے جمعہ کی نماز میں امام کو پالیا، تو جتنی نماز اس کے ساتھ پائے اتنی پڑھ لے، ف پھر ایک رکعت یا زیادہ پائی تو

اسی پر جمعہ کی بناء کرے، ف یعنی اپنی نماز جمعہ پوری کرلے، اور یہ بالاتفاق ہے، لقوله عليه السلام الخ کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم جس قدر پاؤ اس کو تو پڑھ لو اور جو فوت ہو گئی ہو اسے قضاء کرلو، ف اس کی روایت احمد اور ابن حبانؒ نے حضرت ابو ھریرہؓ سے کی ہے، اور صحاح ستہ میں "فاتموا" یعنی جو فوت ہو گئی ہو اسے تمام کرلو، اور نسائی کی حدیث میں جو ابو ھریرہؓ سے مروی ہے کہ جس نے جمعہ سے ایک رکعت پائی اس نے جمعہ پایا، اس طرح "قضاء کرلو" دونوں کے ایک ہی معنی ہوئے۔

وان كان ادركه في التشهد اوفي سجود السهو بنى عليها الجمعة عندهما..... الخ

اور اگر امام کو تشہد یا سجدہ سہو میں پایا، ف تو اختلاف ہے، بنى عليها الخ یعنی امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جمعہ تمام کرے، ف اور اس نے جماعت کی فضیلت پائی مگر پورا جمعہ امام کے ساتھ نہیں پایا، و قال محمدؒ الخ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے، ف اور امام مالک و شافعیؒ نے کہا ہے کہ، ان ادرك الخ اگر امام کے ساتھ اس نے دوسری رکعت کا زیادہ حصہ پایا تو اس پر جمعہ کو مکمل کرلے، ف پس اگر رکوع پایا ہو تو اکثر رکعت پائی، اور اگر اس نے امام کے ساتھ دوسری رکعت کا کم حصہ پایا تو اس پر ظہر کی بناء کرے، ف یعنی رکوع کے بعد امام کے ساتھ شریک ہوا تو اس نے وہ رکعت نہیں پائی، لہٰذا امام کے سلام پھیرنے کے بعد ظہر کی چار رکعتیں پڑھ لے، اور جماعت کا ثواب مل گیا، کیونکہ اس کی نماز ایک وجہ سے جمعہ ہے، ف یہاں تک کہ جمعہ کی نیت کرنی ضروری ہے، ع، وظهر من وجه الخ اور ایک وجہ سے ظہر ہے، اس کے حق میں جمعہ کی بعض شرطوں کے فوت ہو جانے کی وجہ سے ف اور وہ شرط جماعت کی ہے کیونکہ جماعت ختم ہو چکی ہے، کیونکہ امام یقیناً فارغ ہو چکا ہے، تو جب ہم نے اس کی نماز میں دو وجہیں پائیں فيصلي اربعا الخ تو وہ ظہر کا خیال کر کے چار رکعتیں پڑھے گا۔

ويقعد لا محالة على رأس الركعتين اعتبارا للجمعة ويقرأ في الاخريين لا حتمال النفلية.....الخ

اور جمعہ کے لحاظ سے دو رکعتوں پر لازمی طور پر قعدہ کرلے، ف چونکہ جمعہ میں دو رکعتوں پر قعدہ فرض ہے، اور ظہر کے اعتبار سے آخری دو رکعتیں بھی فرض ہیں، لیکن جمعہ کی لحاظ سے آخری دونوں رکعتیں نفل ہیں، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ويقرأ في الخ اور نفل کا احتمال ہو جانے کی وجہ سے آخری دونوں رکعتوں میں قراءت کرے، ف کیونکہ نفل کی ہر رکعت میں قراءت ضروری ہوتی ہے، یہ تفصیل امام محمدؒ کے قول کے مطابق ہے۔

ولهما انه مدرك للجمعة في هذه الحالة حتى يشترط نية الجمعة.....الخ

اور امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس حال میں وہ جمعہ پانے والا ہے، یہاں تک کہ جمعہ کی نیت کرنا شرط ہے، ف چنانچہ اگر جمعہ کی نیت نہیں کی تو اس کی اقتداء صحیح نہیں ہو گی، پس اس نے جمعہ پالیا، وهي ركعتان الخ اور جمعہ کی تو دو ہی رکعتیں ہیں ولا وجه الخ اور امام محمدؒ نے ذکر کیا ہے اس کی کوئی وجہ نہیں ہے، ف کہ احتیاط کرتے ہوئے جمعہ اور ظہر دونوں پر عمل کرے، لانهما الخ کیونکہ یہ دونوں نمازیں مختلف ہیں، لہٰذا ایک کو دوسرے کے تحریمہ پر مبنی نہیں کیا جائے، ف یہاں تک کہ اگر جمعہ کی نماز پڑھتے ہوئے وقت نکل جائے تو اس پر ظہر کی نماز نہیں کی جاسکتی ہے، بلکہ از سر نو ظہر کی چار رکعتیں پڑھنی ہوں گی، السرخسی۔

واذا خرج الامام يوم الجمعة ترك الناس الصلوة والكلام حتى يفرغ من خطبته قالؒ وهذا عند ابى حنيفةؒ وقالا لاباس بالكلام اذا خرج الامام قبل ان يخطب واذانزل قبل ان يكبر لان الكراهة للاخلال بفرض الاستماع ولا استماع هنابخلاف الصلوة لانهاقد تمتد ولابى حنيفةؒ قوله عليه السلام اذا خرج الامام فلاصلوة ولا كلام من غير فصل ولان الكلام قد يمتد طبعا فاشبه الصلوة.

ترجمہ:- اور جب امام جمعہ کے دن اپنی جگہ سے نکل آئے تو لوگ اپنی نماز اور کلام چھوڑ دیں یہاں تک کہ امام اپنے خطبہ سے فارغ ہو جائے، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ امام خطبہ دینے سے پہلے جب نکلے تو اس وقت کلام میں کوئی حرج نہیں ہے، اور جب

تکبیر کہنے سے پہلے اترے، کیونکہ خطبہ سننے کے لئے کان لگانا جو فرض تھا اس میں خلل پڑھنے کی وجہ سے کراہت تھی، اور اس وقت تو کوئی بات سننے کی کان لگانے کی نہیں ہے، بخلاف نماز کے کہ کبھی یہ دراز ہو جاتی ہے، اور ابو حنیفہؒ کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے، کہ جب نکل آئے تو نہ نماز ہوگی نہ کلام اس میں کوئی تفصیل نہیں بیان کی گئی ہے، اور اس لئے بھی کہ کبھی طبعی طور پر کلام طویل ہو جاتا ہے لہٰذا نماز کے مشابہ ہو گیا۔

توضیح:- جب امام منبر کی طرف جانے لگے تو صلوٰۃ وکلام امام ابو حنیفہؒ کی دلیل، چند ضروری مسائل

واذا خرج الامام یوم الجمعة ترك الناس الصلوة والكلام حتی یفرغ من خطبته......الخ

اور جب امام جمعہ کے دن نکلے، ف حجرہ سے یا منبر کی طرف جائے، تو لوگ نماز چھوڑ دیں ف یعنی نفل اور سنت نمازوں کو، بخلاف قضاء کے، اور کلام کو بھی، ف اگر چہ نیک کام اور امر بالمعروف ہو، یہاں تک کہ امام خطبہ دے کر فارغ ہو جائے، ف، ابن بطالؒ نے شرح الصحیح میں لکھا ہے کہ جمہور علماء کا یہی قول ہے، **قال وهذا الخ** مصنف ھدایہؒ فرمایا ہے کہ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے، ف یہی قول امام مالکؒ کا بھی ہے۔

وقالا لاباس بالكلام اذا خرج الامام قبل ان یخطب واذا نزل قبل ان یکبر ......الخ

اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ جب امام خطبہ شروع کرنے سے پہلے باہر آئے تو کلام کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، **واذا نزل الخ** اور جب نماز کی تکبیر کہنے سے پہلے امام منبر سے اترے، ف امام شافعی اور امام احمدؒ کا یہی قول ہے، ع، **لان الكراهة الخ** کیونکہ فرض خطبہ سننے میں خلل پڑھنے کی وجہ سے کراہت کا حکم دیا گیا ہے۔

ولا استماع هنا بخلاف الصلوة لانها قد تمتد......الخ

جب کہ ابھی کچھ سننا نہیں ہے، ف، یہاں تک کہ جب خطبہ شروع کرے گا تب مکروہ ہوگی، پھر اگر یہ اشکال پیش کیا جائے کہ اس وقت نفل نماز بھی مکروہ نہیں ہونی چاہئے، کیونکہ اس سے سننے میں بھی خلل نہیں ہوتا ہے، حالانکہ وہ تو بالاتفاق مکروہ ہے، جواب یہ ہے کہ کلام اور صلوہ میں یہ فرق ہے کہ کلام میں متکلم کو اختیار ہے جہاں پر جس وقت چھوڑنا چاہے چھوڑ سکتا ہے، **بخلاف الصلوة الخ** بخلاف نماز کے کہ یہ تو کبھی بہت دراز بھی ہو جاتی ہے۔

ولابی حنیفة قوله علیه السلام اذا خرج الامام فلاصلوة ولا كلام من غیر فصل .....الخ

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ امام جب نکل آئے تو نہ نماز ہے اور نہ گفتگو ہے، ف اس سے ممانعت صاف ظاہر ہوتی ہے **من غیر فصل الخ** کسی تفصیل کے بغیر، ف کہ خطبہ شروع کرنے کے بعد ہو یا کب ہو، لہٰذا ہر حال میں نماز وکلام امام کے حجرہ سے نکل آنے کے بعد مکروہ ہے، اگر یہ سوال ہو کہ یہ حدیث کس جگہ کی ہے، تو تفصیلی جواب یہ ہے کہ خواہر زادہؒ نے کہا ہے کہ اسے رسول اللہ ﷺ کا قول قرار دینا سخت غلطی ہے، بلکہ یہ کلام زہریؒ کا ہے، جیسا کہ مالکؒ نے زہریؒ سے روایت کیا ہے، اور طحاویؒ نے ابوالدرداءؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے خطبہ سورہ پڑھا، میں نے ابی بن کعبؓ سے پوچھا کہ کب نازل ہوئی، تو مجھے اشارہ سے چپ کیا پھر فراغت کے بعد فرمایا آج تمہاری نماز سے نہیں مگر تم تو لغو کیا، میں نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا تو آپ نے فرمایا کہ ابی بن کعبؓ نے سچ کہا ہے، احمدؒ وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے۔ مع، لیکن یہ تو کوئی خاص دلیل نہیں ہے، کیونکہ خطبہ کے وقت تو بالاتفاق سب منع ہے، م، ابن ابی شیبہؒ نے حضرت علی وابن عباس اور ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ یہ لوگ امام کے نکلنے کے بعد نماز اور کلام کو مکروہ جانتے تھے، ہمارے نزدیک ایسی صورت میں صحابی کی تقلید واجب ہے، الفتح۔

ولان الکلام قد یمتد طبعا فاشبه الصلوۃ.....الخ

اور اس وجہ سے کلام مکروہ ہے کہ کلام بھی خواہش نفس کے مطابق کبھی طویل ہو جاتا ہے اس لئے کلام بھی نماز کے مشابہ ہو گیا، ف اس طرح نماز کی طرح مکروہ ہوا، زہریؒ نے فرمایا ہے کہ جب امام خطبہ میں ہو اس وقت کوئی آئے تو فوراً بیٹھ جائے اور نماز نہ پڑھے، ابن ابی شیبہؒ نے اس کی روایت کی ہے، حضرت ابوھریرۃؓ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ جب امام خطبہ میں ہو اس وقت اگر ساتھی سے کہا کہ خاموش ہو جاؤ تو اس نے لغو کیا، جیسا کہ ائمہ ستہ نے روایت کی ہے، اس میں اس بات کا شارہ ہے کہ جب امر بالمعروف جو خود واجب کام ہے وہ بھی اس وقت منع ہے تو سنت اور تحیۃ المسجد پڑھنا بدرجہ اولی منع ہے، اس حدیث صحیح سے کیا گیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے خطبہ کے دوران ایک شخص آیا تو فرمایا کہ اے فلاں کیا تم نے نماز پڑھ لی ہے تو انہوں نے کہا کہ نہیں، اس پر آپ نے فرمایا کہ کھڑے ہو جاؤ اور دو رکعتیں پڑھ لو، اور ان میں جلدی کرو، یعنی قرءات وغیرہ میں طول نہ کرو۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس وقت آپ نے اپنا خطبہ روک لیا تھا، جیسا کہ امام احمدؒ کی حدیث میں ہے جو کہ معتمر عن ابیہ میں ہے کہ پھر آپ منتظر رہے، یہاں تک کہ وہ نماز سے فارغ ہو گئے، دار قطنیؒ نے کہا ہے کہ یہ مرسل صحیح اور درست ہے، ہمارے نزدیک مرسل حدیث بھی حجت ہے، اسی لئے صحیح حدیث میں جو عام حکم آیا ہے کہ جب تم میں سے کوئی ایسے وقت آئے کہ امام خطبہ پڑھ رہا ہو، تو دو رکعت پڑھیں اور ان میں جلدی کرے، معنی یہ ہوا امام کے واسطے یہ ثابت شدہ سنت ہے کہ وہ اس وقت خاموش رہے، مختصر الفتح۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر امام کے بارے میں یہی حکم مان لیا جائے تو امام آخری وقت تک خطبہ دینے سے معذور رہے گا کیونکہ نمازیوں کی آمد کا سلسلہ تو آخر وقت تک قائم رہتا ہے جس سے زبردست حرج لازم آیگا، لہٰذا اس کا سب سے بہتر جواب یہ ہو گا کہ اس وقت تک خطبہ کی حالت میں نماز سے ممانعت نہ تھی بلکہ اجازت تھی جو بعد میں نہیں رہی اور ممانعت ہو گئی، اور واضح ہو کہ شارحین حدیث کی رائے یہ ہے کہ یہ دو رکعتیں تحیۃ المسجد کی تھیں، پھر اس وقت یہ سوال کرنا کہ اے فلاں کیا تم نے نماز پڑھ لی ہے یہ تو جان کر ان جان بننے کی صورت ہے کیونکہ تحیۃ المسجد تو اسی مسجد کے علاوہ کسی اور جگہ پڑھنے کا تو احتمال بھی ہو سکتا ہے، اور اسی بناء پر یہ احتمال پیدا ہو جاتا ہے کہ دو رکعتیں سنت مراد ہو جو مجبوری کے موقع پر بجائے چار کے دو رکعتیں ہی رہ گئی ہوں، جیسا کہ عینیؒ کے اس بیان سے معلوم ہوتا ہے جو اقوال جمع کرتے وقت فرمایا تھا، بہر صورت جواب میں یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ خطبہ کو روک کر ان صحابی کو سنت سے پڑھنے کی تاکید ان کی کسی وجہ سے خصوصیت تھی جیسا کہ بعض علماء کا قول ہے یا یہ کہا جائے کہ یہ حکم منسوخ ہے، اب میرے نزدیک ہر شخص کے لئے امام کو خاموش ہو جانے کی کہنے کی کوئی صورت نہیں ہے، اس دلیل سے کہ ایسا کرنے میں سخت حرج لازم آئے گا، واللہ تعالے اعلم، م۔

چند ضروری مسائل

خطبہ کی حالت میں کلام کرنا مکروہ ہے اگرچہ امر بالمعروف یا نہی عن المنکر یا تسبیح ہو، ف، قول اصح یہ ہے کہ تسبیح اور اس جیسی چیزیں مکروہ نہیں ہیں، ع، میرے نزدیک قول اول اصح ہے کیونکہ سننا اور خاموش رہنا دونوں واجب ہیں، محیط السرخسی میں کہا ہے کہ یہی اصح ہے اگرچہ خطبہ نہ سنا جاتا ہو، ھ، یہی بات مختار اور زیادہ احتیاط والی ہے کہ خاموش رہے مع، ش، ھ۔ کھانا یا پینا جو نماز میں حرام ہے وہ خطبہ بھی حرام ہے، الخلاصہ، رسول اللہ ﷺ پر درود بھیجنا مکروہ ہے، شرح الطحاوی، بہتر صورت یہ ہے کہ دل دل میں پڑھ لیا کرے، جیسے کہ چھینک آنے پر دل میں حمد پڑھنا چاہئے فم۔ اگر کسی شخص سے کوئی غلط کام دیکھ کر ہاتھ کے اشارہ سے منع کیا یا کسی بات کے جواب میں سر ہلا دیا تو قول صحیح یہ ہے کہ کوئی حرج نہیں ہے، المحیط، یہ بات مخفی نہیں رہنی چاہئے کہ اگر جماعت

یا کسی نے کچھ پوچھا تو اس نے معصیت کا کام کیا، اور اگر سر ہلا کر اس کا جواب دیا تو اس کے فعل لغو میں اس کی مدد کی، لہذا بہتر طریقہ وہی ہے جو حضرت ابی بن کعبؓ سے گذرا یعنی کچھ بھی جواب نہ دے، مگر جبکہ معصیت کا کلام نہ ہو تو سر ہلانے میں کوئی حرج نہیں۔م۔

لکھنا، کتاب فقہ پڑھنا، چھینک یا سلام کا جواب دینا مکروہ ہے، ف، ھ، اس صورت میں کہ سن سکتا ہو، اور اگر نہیں سنتا ہے تو بھی خاموشی پسندیدہ کام ہے، م، امام کے قریب ہونے کے لئے لوگوں کی گردنیں اس وقت نہ پھاندے جبکہ خطبہ پڑھا جارہا ہو، اور اس سے پہلے اگر اگلی صف میں جگہ چھوڑ کر پیچھے بیٹھے ہوں تو کوئی حرج نہیں ہے، اور اگر عین خطبہ کے وقت آیا ہو تو مسجد میں جہاں ہو وہی بیٹھ جائے کیونکہ خطبہ کی حالت میں چلنا اور آگے بڑھنا بھی ایک عمل ہے، قاضی خان، بھیک مانگنے کے واسطے گردنیں پھاند نیں بالاجماع ہر حالت میں مکروہ ہے، البحر، اور اگر مانگنے والا فقیر نہ گردن پھاندے نہ ہٹ کرے نہ نمازیوں کے سامنے گذرے اور ایسی چیز کا سوال کرے جس سے چارہ نہ ہو تو سوال کرنا اور دینا دونوں کام حلال ہیں، اور اس کی یہ صفت نہ ہو تو دینا جائز نہیں ہے، الوجیز للکردری، خطبہ کی حالت میں دوزانو یا چار زانو بیٹھے، لیکن التحیات کی حالت کی بیٹھنا مستحب ہے، المضمرات، المعراج، کمان یا عصا پر خطیب کا ٹیک لگانا مکروہ ہے، الخلاصہ، المحیط، البتہ جو شہر تلوار کے زور سے فتح ہوا ہو وہاں تلوار لٹکانی مستحب ہے، شرح الطحاوی۔

واذا اذن المؤذنون الاذان الاول ترك الناس البيع والشراء وتوجهوا الى الجمعة لقوله تعالى فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ واذا صعد الامام المنبر جلس واذن المؤذنون بين يدى المنبر بذلك جرى التوارث ولم يكن على عهد رسول الله ﷺ الا هذا الاذان ولهذا قيل هو المعتبر فى وجوب السعى وحرمة البيع.

ترجمہ:-اور جب مؤذن حضرات اذان اول دیں تو لوگ خرید و فروخت کو چھوڑ کر جمعہ کی طرف متوجہ ہو جائیں، اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ اللہ ذکر کی طرف سعی کرو، اور کاروبار کو چھوڑ دو، اور جب امام منبر پر چڑھ جائے تو بیٹھ جائے تو مؤذن منبر کے سامنے اذان دے، شروع سے یہی عمل چلا آرہا ہے، اگرچہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں اس اذان کا طریقہ نہ تھا، اسی لئے کہا گیا ہے کہ وہی اذان معتبر ہے سعی کے واجب ہونے اور کاروبار کے حرام ہونے میں۔

توضیح:-جمعہ کے دن کس اذان پر خرید و فروخت منع ہے

کشتی پر جمعہ کیلئے مسجد جاتے ہوئے خرید و فروخت، منبر پر خطیب کے جاتے وقت اذان

واذا اذن المؤذنون الاذان الاول ترك الناس البيع والشراء وتوجهوا الى الجمعة.....الخ

اور جب مؤذنوں نے پہلی اذان دی، تو لوگ خرید و فروخت کو چھوڑ دیں، **وتوجهوا الخ** اور لوگ جمعہ کی طرف متوجہ ہو جائیں، **لقوله تعالى الخ** اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے یعنی تم لوگ ذکر الٰہی کی طرف جاؤ اور خرید و فروخت چھوڑ دو، ف یہاں اس حکم سے فوراً مراد ہے یعنی فوراً چھوڑ دو، ایک بات توجہ کرنے کی یہ ہے کہ مصنفؒ نے صیغہ جمع کے ساتھ موذنوں کہا ہے۔ کیوں؟ تو عینیؒ نے ذکر کیا ہے کہ کہنے کی عادت کے مطابق ایسا کہدیا گیا ہے، کیونکہ شہر کے کناروں میں سنانے کا یہی دستور تھا، کہ ان کناروں میں مؤذنین رہتے تھے۔ع۔اور صاحب النہایہؒ مصنف کے قول سے کہ بذلك جرى التوارث کہ ایسا ہی طریقہ چلا آیا ہے، یہ نتیجہ نکالا ہے کہ یہ بدعت حسنہ ہے، اسی طرح سے بڑی مسجد میں خطیب کے سامنے بھی بدعت حسنہ ہے، اور شیخ عبدالغنی نابلسیؒ نے کہا کہ پنج وقتی فرض میں بھی خبر عام ہونا بھی ضروری کام ہے اس لئے یہ شہرت صرف جمعہ کی خصوصیت نہ رہی، الشامی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر شہر میں ایک ہی جگہ کے جمعہ کو جائز کہا جائے جیسا کہ ھدایہ کی عبارت سے ظاہر ہے، تو جمعہ کے

لئے شہر کے کناروں میں کئی اذانوں کی ضرورت ظاہر ہے، تاکہ اھل فناء یعنی شہر کے آس پاس کے لوگوں کو بھی اطلاع ہو جائے، بخلاف پنجوقتی نمازوں کے کہ ان کے لئے جامع مسجد میں آنا تو ضروری نہیں ہے، اور صحیح روایتوں کے مطابق ہر مسجد میں جمعہ جائز ہو تو کئی موذنوں کی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ دیہات والے تو اپنی مسجد میں پڑھ لینگے، یا شہر کے کناروں کی آوازیں ان دیہاتی علاقوں میں بھی پہنچ جائینگی، اور جب جمعہ میں ضرورت نہیں رہی تو ہر فرض کے لئے بدرجہ اولی نہیں رہی، سمجھ لیں۔ م۔ دوسری بات قابل توجہ یہ ہے کہ اذان کے وقت کاروبار کی ممانعت ہے، اور ممانعت اور حرمت کے باوجود اگر کسی نے اس وقت کاروبار کر لیا تو امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ اور دوسروں کے نزدیک بھی یہ کاروبار صحیح مان لیا جائے گا، لیکن امام مالکؒ اور احمدؒ اور ظاہریہ کے نزدیک وہ باطل ہوگا، اس میں حرمت کے وجہ ہمارے نزدیک یہ ہے کہ اس میں مشغول ہونے کی وجہ سے سعی کا عمل رُک جائیگا، اسی لئے اگر کوئی شخص کشتی میں جامع مسجد کی طرف جاتے ہوئے راستہ میں خرید و فروخت کی گفتگو کرتا جائے تو یہ گفتگو حرام نہ ہوگی، جیسا کہ تصریح کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔

واضح ہو کہ رسول اللہ ﷺ کے وقت میں دو اذانیں ہوتی تھیں، ایک خطبہ کے وقت رسول اللہ ﷺ (خطیب) کے سامنے، دوسری اذان اقامت نماز شروع کرتے وقت کہ اسے بھی شریعت میں اذان ہی کہا جانے لگا ہے، پھر جب حضرت عثمانؓ کی خلافت میں نمازیوں کی تعداد زیادہ ہو گئی تو آپ نے ایک اور اذان زوراء کے مقام پر دلوائی، یہ اذان اگرچہ اخیر میں دی گئی ہے بلکہ مقرر ہوئی، لیکن یہی اذان اولی اور سب سے مقدم کہی جاتی تھی، اور صحابہ کرامؓ میں سے کسی نے بھی اس کا انکار نہیں کیا ہے، اس سے یہ سمجھا گیا کہ سب کا اس پر اجماع ہو گیا، مصنفؒ نے تصریح کی ہے کہ اسی اذان پر کاروبار چھوڑ دینا اور چلنا واجب ہے، کیونکہ بالاتفاق اب یہی اذان پہلی اذان کہی جانے لگی ہے۔ م۔

واذا صعد الامام المنبر جلس واذن المؤذنون بين يدى المنبر بذلك جرى التوارث.....الخ

اور جب امام منبر پر چڑھ کر بیٹھ جائے، تو موذن منبر کے سامنے اذان کہیں، بذلك جرى الخ اسی دستور کے مطابق اذان ہوتی آرہی ہے، ولم یکن الخ، رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں صرف یہی اذان ہوئی تھی، ف یعنی رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں یہی پہلی اذان تھی، چنانچہ سائب بن یزیدؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے عہد نبوت میں اور حضرت ابو بکر صدیق اور عمر فاروق رضی اللہ عنہما کے دور خلافت میں جمعہ کے دن کی پہلی اذان وہ تھی جب امام منبر پر بیٹھ جائے، لیکن جب حضرت عثمانؓ خلیفہ ہوئے اور مسلمانوں کی زیادتی ہو گئی تو تیسری اذان زوراء کے مقام پر شروع ہو گئی، بخاری اور سنن اربعہ نے اس کی روایت کی ہے، بخاری کی ایک اور روایت میں ہے کہ دوسری اذان زیادہ کی اور ابن ماجہ کی روایت میں ہے کہ زوراء کے ایک احاطہ میں جو بازار میں تھا۔

ولهذا قيل هو المعتبر فى وجوب السعى حرمة البيع.....الخ

اسی لئے کہا گیا ہے کہ سعی واجب ہونے اور بیع کے حرام ہونے میں اسی اذان کا اعتبار ہوتا ہے، ف یعنی اللہ تعالی نے فرمایا ہے کہ ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلٰوةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾، یعنی جب جمعہ کے لئے بلایا جائے تو اللہ تعالیٰ کے ذکر کی طرف چل پڑو، اور بیع چھوڑ دو، اس سے جمعہ کی اذان کے وقت چلنا واجب ہوا اور بیع میں مشغول رہنا حرام ہوا، جمعہ کے دن تین اذانیں ہوتی ہیں اس طرح سے کہ دو اذانیں ہیں اور ایک اقامت ہے، علماء اسے بھی اذان ہی کہہ دیتے ہیں۔

اب سوال یہ ہوا کہ ان میں کونسی اذان ایسی ہے کہ اس وقت سعی واجب اور بیع حرام ہو جاتی ہے، تو کہا گیا کہ وہ اذان جو منبر کے سامنے دی جاتی ہے اور اب وہ دوسری کہلاتی ہے، لیکن رسول اللہ ﷺ کے وقت میں یہی پہلی اذان تھی اس سے پہلی کوئی اذان نہ تھی، اس لئے اسی اذان سے سعی واجب اور بیع حرام ہے۔ م۔ یہ قول امام طحاویؒ کا ہے، اور فتاوی العتابیہ میں کہا ہے کہ یہی قول مختار ہے، اور یہی قول امام شافعی واحمد اور اکثر فقہاء کا ہے، اور فتاوی مرغینانی اور جوامع الفقہ میں کہا ہے کہ یہی قول صحیح ہے، مع،

میں مترجم کہتا ہوں کہ وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالی نے جب آیت ﴿اِذَا نُودِیَ لِلصَّلٰوۃِ﴾ کی نازل فرمائی تو اس وقت اور کوئی اذان نہیں ہوتی تھی سوائے اس اذان کے جواب بھی منبر کے سامنے ہوتی ہے، تو لا محالہ اسی اذان پر سعی کرنے اور بیع چھوڑنے کا حکم ہوگا، اسی سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ صلوۃ سے صرف خطبہ یا خطبہ نماز کے ساتھ مراد ہے، کیونکہ اذان کی آواز پر پہلے بھی خطبہ کا ذکر الٰہی سنایا جاتا ہے، لیکن مصنفؒ نے کہا ہے۔

والاصح ان المعتبر هو الاول اذا كان بعد الزوال لحصول الاعلام به.

ترجمہ:- اور قول اصح یہ ہے کہ پہلی اذان ہی معتبر ہے بشرطیکہ زوال کے بعد ہو، عام لوگوں کو خبر دینے کا مقصد حاصل ہو جانے کی وجہ سے۔

توضیح:- قول اصح یہ ہے کہ پہلی اذان ہی معتبر ہوتی ہے، کسی کو اٹھا کو اس کی جگہ بیٹھ جانا

والاصح ان المعتبر هو الاول اذا كان بعد الزوال لحصول الاعلام به.

قول اصح یہ ہے کہ اذان اول ہی معتبر ہے، ف یعنی جو اذان کہ حضرت عثمانؓ کے زمانہ میں پہلی کہلاتی ہے جس پر اب بھی عمل جاری ہے، تو اس کے ہوتے ہی سعی واجب اور بیع کی حرمت ثابت ہو جائیگی، اذا كان الخ بشرطیکہ یہ اذان زوال کے بعد ہو، ف اور امام احمدؒ کے قول کے مطابق زوال کے قبل بھی جائز ہے۔ الحاصل ہمارے نزدیک زوال کے بعد جو پہلی اذان ہو وہی معتبر ہوگی خواہ وہ منارہ پر ہو یا منبر کے سامنے ہو، مبسوط میں یہی ہے، اور اسی قول کو شمس الائمہ سرخسیؒ نے اختیار کیا ہے۔ مع۔ وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿اِذَا نُوْدِیَ لِلصَّلٰوۃِ﴾ یعنی جمعہ کی اذان دی جائے، تو اس سے مراد اعلام یعنی اطلاع اور خبر دینے ہے، اب یہ معنی ہوگئے کہ جب تم کو جمعہ کے دن حي على الصلاة کہہ کر نماز کے لئے خبر دی جائے تو بیع و شراء (کاروبار) چھوڑ دو، اور سعی کرو، اس جگہ اس مقصد کی خبر دینا ہے جو خواہ منارہ سے اذان اور اعلان ہو یا منبر کے سامنے ہو، کیا یہ نہیں دیکھتے کہ اگر منبر کے سامنے کھڑے ہو کر آہستہ سے اذان دی جائے تو اکثر علاقوں میں بڑے محلوں کے آخر تک آواز نہیں سنی جائے گی، اس طرح اگر کچھ لوگوں نے اذان کی آواز ہی نہیں سنی تو ان پر فی الفور سب کام چھوڑ چھاڑ کر نماز کے لئے نکل پڑنا کس طرح واجب ہوگا، اور جب یقینی طور پر اس آیت سے اعلام ہی ہوا تو زوال کے بعد جمعہ کے لئے جو سب سے پہلے اذان ہو اس پر حکم مترتب ہونا چاہئے۔ م۔ یہ قول اوفق اور احوط ہے۔ ع۔ واذا فرغ...... الخ اور جب امام خطبہ سے فارغ ہو جائے تب نماز کی اقامت کہی جائے۔ ف۔ جیسا کہ دوسری فرض نمازوں کا حکم ہے۔ ع۔

(۱) اور امام لوگوں کو دو رکعتیں پڑھائے۔ الوقایہ۔ لہٰذا نماز اور خطبہ دونوں کے لئے ہے کہ امام ہونا چاہئے۔ الکافی۔ اور اگر امام بدل جائے دوسرا شخص آجائے تو بھی ہمارے نزدیک جائز ہے، یہی قول امام مالک اور ایک قول امام احمدؒ کا بھی ہے، لیکن امام شافعیؒ کا اس میں اختلاف ہے۔

(۲) خطبہ میں امام کی طرف پیٹھ نہیں کرنی چاہئے، اسی طرح خطبہ دیتے ہوئے کوئی پہلے دعا پھر درود پھر حمد پڑھ دے تو جائز مگر اچھا نہیں ہے۔

(۳) امام کی طرف متوجہ ہونا ابن المنذرؒ کے قول کے مطابق اجماع کے برابر ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس سے منہ موڑ کر بیٹھنا بھی جائز ہے۔ الخلاصہ۔ لیکن ان دنوں نمازیوں کی زیادتی کی بناء پر صف باندھ کر بیٹھنا چاہئے۔

(۴) بادشاہوں کی جھوٹی تعریفیں کرنی حرام ہے، اس کے باوجود خطبہ پورا سننا چاہئے۔

(۵) جمعہ کی نماز میں سورہ فاتحہ کے علاوہ کوئی بھی سورہ جہر اً ملانا واجب ہے۔ محیط السرخسی۔

(۶) الحمد پڑھنے پر تو اجماع ہے لیکن باقی قراءت ظہر کی قراءت کے برابر ہونی چاہئے۔ التحفہ۔ کبھی کبھی سورہ جمعہ و منافقون بطور سنت اور برکت کے بھی پڑھ لینی چاہئے۔

(۷) اگر جگہ کی کمی اور نمازیوں کی زیادتی ہو تو ایسی صورت میں نمازی کی پیٹھ پر سجدہ کرنے کی گنجائش ہے ورنہ نہیں۔ قاضی خان۔ یہ قول ہمارا اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا ہے جیسا کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا ہے، بیہقیؒ نے اسناد صحیح کے ساتھ اس کی روایت کی ہے۔

(۸) امام ابو حنیفہؒ سے یہ بات ثابت ہے کہ ایک شہر میں کئی جگہوں میں جمعہ کی نماز جائز ہے۔ المبسوط۔ اور اظہر روایت ہے کہ دو جگہوں میں جائز نہیں ہے اور اگر پڑھ لیں تو جن کی نماز پہلے ہو گی ان کی صحیح ہو گی۔ جوامع الفقہ۔ اور قول اصح یہ ہے کہ جن لوگوں نے پہلے شروع کی ہو گی ان کی صحیح ہو گی۔

(۹) جمعہ میں اگر ایک رکعت چھوٹ گئی یعنی مسبوق ہو گیا تو وہ امام کے سلام کے بعد اسے اختیار ہے کہ اس کے رکعت پڑھتے وقت قراءت آہستہ کرے یا زور سے جیسے کہ فجر کی نماز میں تنہا پڑھنے والے کو اختیار ہوتا ہے۔ الخلاصہ۔ چونکہ اس خاص مسئلہ کے بارے میں نہ کوئی خبر ہے اور نہ کوئی اثر معلوم ہے اس لئے قراءت آہستہ کرنی اولی ہے، اگرچہ یہ بھی کہا گیا ہے کہ جہراً کرنا افضل ہے۔ م۔ تیل، عطر لگا کر اور اچھے سپید کپڑے پہن کر مسجد میں پہونچنا اور پہلی صف میں بیٹھنا مستحب ہے، معراج الدرایہ۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جمعہ کے قبل بھی چار رکعتیں سنت ہیں اور بعد میں بھی چار رکعتیں سنت ہیں۔ صحیح مسلم۔ اور حضرت ابن عمرؓ کے متعلق مروی ہے کہ اگرچہ جمعہ کے بعد مسجد میں پڑھتے تو چار رکعتیں اور اگر گھر میں پڑھتے تو دو رکعتیں سنت پڑھتے، اس کی روایت ابو داؤد نے کی ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک چھ رکعتیں سنت ہیں۔ مف۔

حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب خطبہ شروع کرتے تو آپ کی آنکھیں سرخ ہو جاتیں اور آواز بلند ہو جاتی، اور غصہ تیز ہو جاتا، گویا آپ کسی دشمن کے لشکر سے ڈرانے والے ہیں، ایسا معلوم ہوتا کہ دشمن صبح کو آیا یا شام کو آیا، اور خطبہ میں فرماتے کہ میں اور قیامت ایسے بھیجا گیا ہوں اس وقت آپ اپنے کلمہ کی انگلی اور بیچ کی انگلی ملا کر اشارہ فرماتے اور اس طرح شروع کرتے **اما بعد خیر الحدیث کتاب اللہ و خیر الھدی ھدی محمد ﷺ و شر الامور محدثاتھا و کل بدعۃ ضلالۃ**، پھر فرماتے کہ میں ہر مومن کے واسطے اس کی اپنی ذات سے بہتر ہوں پس جس نے مال چھوڑا تو وہ اس کے وارثوں کا ہے، اور جس نے قرض کو چھوڑا (یعنی مقروض ہو کر مرا) یا ضائع ہونے والی اور بے سہارا اولاد چھوڑی تو وہ میری ذمہ داری میں ہے، اور مجھ پر ہے، مسلم، نسائی، امام ہشام بنت حارضہؓ سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کی زبان مبارک سے سن کر ہی سورہ ق یاد کی ہے کیونکہ اسے آپ ہر جمعہ کے دن منبر پر پڑھتے تھے، مسلم، ابو داؤد نسائی۔

رسول اللہ ﷺ جمعہ کی نماز قراءت میں ایک روایت کے مطابق جو حضرت ابو ہریرہؓ سے مسلم میں ہے کہ سورہ فاتحہ کے بعد سورہ جمعہ اور سورہ منافقون اور کبھی حضرت سمرہؓ سے ابو داؤد کی روایت کے مطابق سورہ سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى اور هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ پڑھتے، اور ابن عباسؓ سے مسلم وغیرہ میں ہے کہ جمعہ کے دن فجر کی نماز میں الم تنزیل السجدہ اور ھَلْ اَتٰی عَلَی الْاِنْسَانِ حِیْنٌ مِّنَ الدَّھْرِ پڑھتے، جمعہ کے دن کسی کو اٹھا کر اس کی جگہ پر کوئی نہ بیٹھے، لیکن اتنا کہہ سکتے ہیں کہ جگہ دو، جگہ کشادہ کرو، یہ حضرت جابرؓ سے مسلم میں ہے، اور یہ حکم صرف جمعہ کے نہیں ہے بلکہ جمعہ ہو یا کوئی اور مجلس ہو، صحیحین میں ابن عمرؓ سے منقول ہے، جمعہ کے دن نماز سے پہلے حلقہ باندھ کر بیٹھنا منع ہے، یعنی مسجد میں۔ ت۔ اگر اونگھ آنے لگے تو مجلس بدل دینی چاہئے۔ ترمذی۔ حضرت ابن عمرؓ سے۔

باب العيدين

وتجب صلوة العيد على كل من تجب عليه صلوة الجمعة و في الجامع الصغير عيدان اجتمعا في يوم واحد فالاول سنة والثاني فريضة ولايترك واحد منهما قال وهذا تنصيص على السنة والاول على الوجوب وهو رواية عن ابي حنيفة وجه الاول مواظبة النبي ﷺ ووجه الثاني قوله ﷺ في حديث الاعرابي عقيب سؤاله هل عليّ غيرهن قال لا الا ان تطوع والاول اصح و تسمية سنة لوجوبه بالسنة ۔

ترجمہ:- باب عیدین کے بارے میں، عید کی نماز واجب ہوتی ہے ہر اس شخص پر جس پر جمعہ کی نماز واجب ہوتی ہے۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ دو عیدیں ایک دن میں جمع ہو گئی ہیں اس طرح سے کہ ان میں سے ایک سنت ہے اور دوسری فرض ہے، ان میں سے ایک بھی چھوڑی نہیں جاسکتی ہیں، اس روایت سے اس بات پر وضاحت ہو گئی کہ یہ سنت ہے، اور اول واجب ہے اور یہی روایت امام ابو حنیفہؒ سے منقول ہے، پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس پر مداومت فرمائی ہے، اور دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا یہ قول اعرابی کی حدیث میں ہے جبکہ انہوں نے یہ سوال کر لیا تھا کہ کیا ان کے علاوہ مجھ پر اور بھی کوئی کچھ نماز ہے، تو آپ نے جواباً فرمایا تھا کہ نہیں مگر یہ کہ تم نفل کے طور پر ادا کر لو، پہلی روایت اصح ہے، اور اسے سنت کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کا وجوب سنت سے ثابت ہوا ہے۔

توضیح:- باب عیدین، عید الفطر و عید الاضحیٰ کی نماز، عید کی نماز کا وجوب، دلیل

باب العیدین...... الخ یہ باب عید الفطر اور عید الاضحیٰ کے احکام میں ہے، اس دن اللہ تعالیٰ کے انواع و اقسام کے احسان کے بار بار آنے سے خوشی ہوتی ہے، اسی لئے اس کا نام عید ہوا ہے، حضرت انسؓ نے روایت کی ہے کہ ایک سال میں مدینہ والوں کے لئے کھیل کود کے دو دن ہوا کرتے تھے، جب رسول اللہ ﷺ تشریف لائے تو فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے واسطے ان دونوں دنوں سے بہتر دو دن بدل دیئے ہیں ایک روز عید الفطر، دوسرا دن عید الاضحیٰ ابو داؤد اور نسائی نے اس کی روایت کی ہے، اور یہ صحیح حدیث ہے۔ البغوی۔

پہلی عید رسول اللہ ﷺ نے ہجرت کے دوسرے سال پڑھی ہے اسی سال کے شعبان کے مہینہ میں رمضان کی فرضیت کا حکم نازل ہوا، اور قبلہ بدل گیا، اور حضرت علیؓ نے سیدہ فاطمہؓ سے نکاح کیا اور رسول اللہ ﷺ نے ام المومنین حضرت عائشہؓ سے ہم بستری فرمائی، اور زکوٰۃ کی فرضیت نازل ہوئی، اس عیدین کی نماز کو پہلے باب جمعہ کی نماز کے بعد لانے کی مناسبت یہ رہی کہ دونوں نمازوں کی جماعتیں بڑی بڑی ہوتی ہیں، دن کے وقت سے پڑھی جاتی ہیں، سوائے خطبہ کے دونوں کی شرطیں بھی برابر ہیں، کہ جمعہ میں خطبہ بھی ایک شرط اور نماز سے پہلے ادا کیا جاتا ہے لیکن عیدین میں خطبہ بعد میں ادا کیا جاتا ہے اور سنت ہے، عیدین میں اذان واقامت بھی نہیں ہوتی جبکہ جمعہ کی فرضیت اعلیٰ اور اقدم ہے، قنیہ میں ہے کہ دیہات میں عید کی نماز پڑھنی مکروہ تحریمی ہے، کیونکہ عید دیہات میں صحیح نہیں ہوتی ہے، اس لئے بے فائدہ کام میں مشغول ہونا لازم آتا ہے۔ مع۔ مصنفؒ نے نماز عید کے بارے میں فرمایا ہے:

وتجب صلوة العيد على كل من تجب عليه صلوة الجمعة و في الجامع الصغير عيدان......الخ

اور نماز عید ہر ایسے شخص پر واجب ہوتی ہے جس پر نماز جمعہ لازم ہوتی ہے۔ ف۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ نماز عید واجب ہے، مختصر الکرخی، جوامع الفقہ، منیۃ المفتی اور امام احمدؒ کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ یہ فرض کفایہ ہے۔ مع۔ **وفی الجامع الصغیر الخ** جامع صغیر میں امام محمدؒ نے روایت کی ہے کہ ایک دن میں دو عیدیں جمع ہوئی ہیں ان میں پہلی سنت اور دوسری فرض ہے، اور دونوں سے کوئی بھی نہ چھوڑی جائے۔ ف۔ شمس الائمہ سرخسیؒ نے فرمایا ہے کہ عید کے حکم کے بارے میں مذہب مشتبہ رہا کہ وہ واجب ہے یا سنت ہے، جامع صغیر کی اس عبارت میں سنت کا ذکر ہے۔ مع۔

قال وهذا تنصيص على السنة والاول على الوجوب وهو رواية عن ابى حنيفة......الخ
مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اس عبارت سے اس بات کا صریح بیان ہے کہ عید کی نماز سنت ہے۔ف۔ یہی مذہب امام مالک و شافعیؒ کا ہے۔ع۔اور یہی اظہر ہے۔السرخسی۔اور یہی صحیح ہے، شیخ الاسلام۔ع۔ والاول الخ اور قول اول اس بات میں صریح ہے کہ وہ واجب ہے وهو رواية الخ اور یہی ایک روایت امام ابو حنیفہؒ سے بھی ہے۔ف۔ جس کو حسن بن زیادؒ نے امام سے بیان کیا ہے۔

وجه الاول مواظبة النبی ﷺ ووجه الثانی قوله ﷺ فی حدیث الاعرابی......الخ
قول اول یعنی واجب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس پر ہمیشگی فرمائی ہے۔ف۔ لیکن اس میں اس بات کا بھی احتمال ہے کہ یہ ہمیشگی کرنا اس پر اس وجہ سے ہو کہ یہ دین کے شعائر اور اہم معاملات میں سے ہے کہ اس کو چھوڑنا گمراہی میں سے ہو۔السرخسی۔ ووجه الثانی الخ اور دوسرے قول یعنی نماز عید کے مسنون ہونے کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا وہ قول جو نجدی اعرابی کی حدیث میں اس سوال کے بعد ہے کہ کیا مجھ پر ان بیان کی ہوئی فرض نمازوں کے علاوہ اور بھی کوئی نماز ہے، تو آپ نے فرمایا تھا کہ نہیں مگر یہ کہ تم اپنی طرف سے نیکی کے طور پر کرو۔ف۔ طلحہ بن عبید اللہؓ سے روایت ہے کہ نجد والوں میں سے ایک شخص دیہاتی پریشان حال جیسا جس کے سر کے بال بکھرے ہوئے تھے رسول اللہ ﷺ کے پاس آیا، اس کی باریک گونجی ہوئی آواز ہم لوگ سن رہے تھے لیکن یہ نہیں سمجھ رہے تھے کہ وہ کیا کہہ رہا ہے، یہاںتک کہ رسول اللہ ﷺ کے قریب ہوا تب سمجھ میں آیا کہ وہ اسلام کے متعلق کچھ پوچھ رہا ہے، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ دن رات میں پانچ نمازیں فرض ہیں، اس جواب پر اس نے پھر سوال کیا کہ کیا ان کے علاوہ اور بھی کچھ نمازیں ہیں، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ نہیں مگر یہ کہ تم اپنی طرف سے نیک کام کے طور پر پڑھو۔الحدیث، بخاری اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔ف۔اس جگہ اس بات کا احتمال ہے کہ اس وقت تک عید کی نماز واجب نہ ہوئی ہو، اور بعد میں واجب ہوئی ہو۔مع۔

والاول اصح وتسميته سنة لوجوبه بالسنة......الخ
قول اصح ہے۔ف۔ یعنی عید کی نماز کا واجب ہونا ہی اصح ہے۔المحیط۔المرغینانی۔القنیہ، اور یہی قول صحیح ہے۔القاضی خان۔ البدائع۔مع۔ لیکن جامع صغیر جس میں صراحت کے ساتھ سنت کہا ہے، اس کی تاویل یہ ہے کہ وتسميته سنة الخ امام محمدؒ نے جو اس کا نام سنت رکھا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا واجب ہونا سنت کی دلیل سے ثابت ہوا ہے۔ف۔ نماز عید، نماز جنازہ سے مقدم ہے۔ت۔ لیکن قول اصح تو اس کے برعکس ہے جیسا کہ دین الاشباہ سے ظاہر ہے، کیونکہ جنازہ بندہ کا حق ہے اور فرض کفایہ ہے، اور عید کے واجب ہونے میں بھی اختلاف ہے، اور ضعف ہے۔م۔

اور حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ آج کے دن ہمارے اس روز میں دو عیدیں جمع ہو گئی ہیں (یعنی عید الفطر اور جمعہ ابو داؤد) پس جو کوئی چاہے اس کے لئے یہ نماز عید نماز جمعہ سے کافی ہو گئی مگر ہم تو جمعہ بھی پڑھیں گے، ابو داؤد نے اس کی روایت کی ہے، اسی جیسی روایت صحیحین میں حضرت عثمانؓ کا فرمان دیہاتیوں کے واسطے ہے، اور عبد اللہ الزبیرؓ نے جمعہ کی نماز نہیں پڑھائی بالآخر لوگوں نے تنہا تنہا نماز ادا کی، ابو داؤد اور نسائی نے اس کی روایت کی ہے، اسی بناء پر کچھ لوگوں نے یہ کہا ہے کہ اس دن جمعہ کی نماز ہی نہیں ہے، مگر یہ بات بالکل غلط ہے، بلکہ ابن الزبیرؓ نے ظہر کی نماز پڑھی ہے، اور آئندہ بھی اس سلسلہ میں بحث ہوگی۔م۔

ويستحب في يوم الفطر ان يطعم قبل الخروج الى المصلى ويغتسل ويستاك ويتطيب لما روى انه ﷺ كان يطعم في يوم الفطر قبل ان يخرج الى المصلى وكان يغتسل في العيدين ولانه يوم اجتماع فيسن فيه الغسل

والتطیب کما فی الجمعة و یلبس احسن ثیابه لان النبی ﷺ کان له جبة فنك او صوف یلبسها فی الاعیاد.

ترجمہ:-اور مستحب ہے عید کے دن عید گاہ جانے سے پہلے کھائے اور غسل کرے اور خوشبو لگائے کیونکہ رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے کہ آپ عید کے دن تا مصلی میں جانے سے پہلے کچھ کھاتے اور عیدین میں غسل کرتے تھے، اور اس وجہ سے بھی کہ وہ دن لوگوں کے اکٹھے ہونے کا دن ہوتا ہے اس لئے غسل کرنا خوشبو لگانا مسنون سمجھا گیا ہے جیسا کہ جمعہ کے دن کیا جاتا ہے۔

توضیح:- عید الفطر کی نماز سے پہلے کچھ کھانا، عید کے دن کی سنتیں اور آداب

ویستحب فی یوم الفطر ان یطعم قبل الخروج الی المصلی ویغتسل ویستاك و یتطیب......الخ

عید الفطر کے دن عید گاہ جانے سے پہلے کچھ کھالینا مستحب ہے۔ف۔ اس جگہ لفظ مستحب سنت اور مستحب کو شامل ہے۔ مع۔اور مستحب ہے کہ کھانے کی چیز کچھ میٹھی غذا ہو۔ف۔اور چھوہارا یا لقمہ طاق یا بے جوڑ کھانا چاہئے۔م۔کہا گیا ہے کہ یہ حکم دیہاتیوں کے لئے بطور مستحب ہے۔د۔اور چونکہ یہ کام رسول اللہ ﷺ کی عادت کی قسم سے تھے لہٰذا انہیں مستحب کہا گیا ہے، لیکن حق بات یہ ہے کہ یہ سنت ہیں۔م۔ ویغتسل اور نہائے۔ف۔فجر کے بعد یہی قول جماعت تابعین اور چار فقہاء ائمہ کرام کا ہے، لفظ مستحب سے سنت مراد لینی صحیح ہے، جیسا کہ کتاب الطہارۃ میں اس کی تصریح کر دی گئی ہے۔مع۔ ویستاك الخ اور مسواک کرے، اور خوشبو لگائے۔ف۔ایسی خوشبو جس میں رنگ نہ ہو اگرچہ خشک ہو، مشک کو جس کسی نے ناپاک اور نجس کہا ہے اس نے غلط کہا ہے۔مع۔

لما روی انه ﷺ کان یطعم فی یوم الفطر قبل ان یخرج الی المصلی......الخ

اس حدیث کی بناء پر جس میں بتایا گیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ عید کے دن مصلی جانے سے پہلے کھاتے تھے۔ف۔ جیسا کہ بخاریؒ نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ طاق عدد میں کچھ چھوہارے کھالیتے تھے، حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ یہ بات سنت ہے کہ آدمی عید گاہ کی طرف پیدل جائے اور گھر سے نکلنے سے پہلے کچھ کھالے، ترمذی نے اس کی روایت کی ہے و کان یغتسل الخ اور یہ بھی مروی ہے کہ آپ عیدین کے دن غسل فرماتے تھے۔ف۔ جیسا کہ ابن ماجہ نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے، یہ بات حضرت سعدؓ نے فرمائی ہے۔

و لانه یوم اجتماع فیسن فیه الغسل والتطیب کما فی الجمعة......الخ

اور اس دلیل سے کہ عید بھی بہت زیادہ تعداد میں لوگوں کے اکٹھے ہونے کا دن ہے، لہٰذا اس میں بھی غسل کرنا خوشبو لگانا مسنون ہوگا، جیسا کہ جمعہ میں ہے۔ف۔ کیونکہ حضرت ام المومنین عائشہؓ نے اسلام کے ابتدائی دنوں میں جمعہ کے دن غسل کے لازم ہونے کی یہ علت بیان کی ہے کہ لوگ مزدوری کے کاموں میں مشغول رہتے اور دن کے کپڑے پہنتے تھے اس کی وجہ سے پسینہ نکلنے سے بدبو بھی ہو جاتی، اسی لئے کہا گیا ہے۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ مستحب ہونے کا تو ثبوت ہو گیا، لیکن عینیؒ نے جو اس کے سنت کہنے کو قول اصح کہا ہے اس کے لئے صرف یہ قیاس کافی نہیں ہے، جیسا کہ مخفی نہیں ہے۔م۔

و یلبس احسن ثیابه لان النبی ﷺ کان له جبة فنك او صوف یلبسها فی الاعیاد......الخ

اور یہ مستحب ہے کہ اپنے اچھے کپڑے پہنے۔ف۔ خواہ نئے ہوں یا دھلے ہوئے ہوں، بہر صورت کپڑے جیسے بھی ہوں، اپنے موجود کپڑوں میں سے اچھے کو پہن لینا مستحب ہے، کیونکہ اس طرح اس مبارک دن کی اہمیت اور اعزاز کا اس نے ارادہ کیا ہے، اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ اگر کسی کے پاس صرف ایک ہی جوڑا کپڑا ہو اسی کو دھو کر یا دھلا کر پہنا تو بھی ثواب پالیا، اور اگر اچھے قیمتی رکھے ہوئے کپڑوں کو بھی اسی اعزاز و اکرام کے خیال سے پہنے گا تو بھی ثواب پائے گا۔م۔ لان النبی ﷺ کیونکہ رسول اللہ ﷺ کے پاس پاک فنک یا اون کا ایک جبہ تھا اسی کو آپ عید کے دن پہنا کرتے تھے۔ف۔فنک ایک جانور کا نام ہے جس کے چمڑے

سے جبہ بنایا جاتا ہے جو پہننے میں بہت عمدہ معلوم ہوتا ہے، صوف بال، جو اون سے موٹے ہوتے ہیں، لیکن یہ حدیث غریب ہے۔ ز۔ع۔ف۔ اور امام شافعیؒ کی حدیث حضرت حسین بن علیؓ سے اور بیہقی کی جابرؓ سے اور طبرانی کی اوسط میں ابن عباسؓ سے ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے پاس سرخ دھاریوں کی چادر تھی جسے آپ عیدین اور جمعہ میں پہنتے تھے۔فع۔ بردا حمر یا حلہ حمراء یعنی سرخ چادر سے حدیث میں بھی دھاری دار چادر مراد ہے، وہ بالکل سرخ نہ تھی۔ف۔

ویؤدی صدقة الفطر اغناء للفقیر لیتفرغ قلبه للصلوة ویتوجه الی المصلی ولایکبر عند ابی حنیفة فی طریق المصلی وعندهما یکبر اعتبارا بالاضحی وله ان الاصل فی الثناء الاخفاء والشرع ورد به فی الاضحی لانه یوم تکبیر ولا کذلك الفطر.

ترجمہ:- اور صدقہ فطر ادا کرے فقیر کو بے فکر کر دینے کے لئے، تاکہ اس کا قلب بھی نماز کے لئے فارغ ہو جائے، اور مصلی (عید گاہ) کی طرف متوجہ ہو جائے (چل پڑے) اور امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کے مطابق مصلی کے راستہ میں تکبیر نہ کہے لیکن صاحبینؒ کے نزدیک عید الاضحیٰ کی طرح عید الفطر میں بھی تکبیر کہے، امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ذکر میں تو اصل آہستہ کہنا ہی ہے، اور شریعت کے اندر ذکر کو زور سے کہنے کا حکم تو عید الضحیٰ کے بارے میں ہے کیونکہ وہ تو تکبیر ہی کا دن ہے، لیکن عید الفطر میں تو ایسی بات نہیں ہے۔

توضیح:- عید گاہ جاتے ہوئے راستہ میں تکبیر کہنا، ائمہ کا اختلاف اور ان کی دلیلیں

ویؤدی صدقة الفطر اغناء للفقیر لیتفرغ قلبه للصلوة.....الخ

اور صدقہ فطر ادا کرے۔ف۔ یعنی نماز سے پہلے، اغناء الخ فقیر کو بے پرواہ اور بے فکر کر دینے کے لئے تاکہ نماز کے لئے اس کا دل بھی فارغ ہو جائے۔ف۔ اور عید کے دن جلدی جاگے، اور محلہ کی مسجد میں نماز پڑھ کر اوپر بتائی ہوئی باتوں سے جلد فراغت حاصل کر لے، اور عید گاہ جانے کے لئے جلدی کرے۔مع۔

ویتوجه الی المصلی ولایکبر عند ابی حنیفة فی طریق المصلی وعندهما یکبر.....الخ

اور عید گاہ کی طرف متوجہ ہو۔ف۔ اور پیدل چلنا مستحب ہے، کیونکہ حضرت عمرؓ نے فرمایا ہے کہ سنت میں سے یہ بھی کہ عید گاہ کو پیدل جائے، اس کی روایت ترمذی اور ابن المنذرؒ نے کی ہے، یہی قول امام شافعیؒ واحمدؒ کا بھی ہے، ویسے سواری بھی جائز ہے، اور جو لوگ عید گاہ جانے سے معذور ہوں ان کے لئے امام وقت کو چاہئے وہ شہر کی ہی کسی مسجد میں ایسا انتظام کر دے جو ان کو نماز پڑھادے اور یہی افضل ہے۔ یہ قول حضرت علیؓ سے مروی ہے، اور یہی قول امام اوزاعی اور امام شافعی کا بھی ہے کیونکہ بالاتفاق عید کی نماز کئی جگہ جائز ہے۔مفع۔

عید کی نماز دو جگہ تو بالاتفاق اور بقول محمدؒ تین جگہ بھی جائز ہے، اور بقول امام ابو یوسفؒ جائز نہیں ہے۔المحیط۔ ھ۔ اور یہی قول اظہر ہے۔م۔ پھر گھر سے نکلتے وقت حدیث کے مطابق یہ دعا کرے، **اللهم انی خرجت الیك مخرج العبد الذلیل**، الٰہی میں تیری طرف ذلیل غلام کی طرح نکلا ہوں، اس سے مقصد یہ ہے کہ دریائے رحمت جوش میں آجائے، اس کے بعد سنت یہی ہے کہ گھر سے نکل کر نماز کے لئے جبانہ کی طرف جانا چاہئے، اس جبانہ سے مراد ہے شہر کے باہر جانا اگرچہ وہاں بنی ہوئی کوئی عمارت عید گاہ کے نام سے نہ ہو، اگرچہ شہر کے اندر کسی بڑی مسجد میں تمام لوگوں کی گنجائش موجود ہوں، یہی قول صحیح ہے اور اس پر عام مشائخ کا عمل ہے۔المضمرات۔ مفع۔

ولایکبر عند ابی حنیفة فی طریق المصلی وعندهما یکبر اعتبارا بالاضحی.....الخ

جاتے ہوئے تکبیر (تشریق) کی آواز بلند نہ کرے۔فع۔ عند ابی حنیفةؒ الخ عید گاہ کے راستہ میں امام ابو حنیفہؒ کے

نزدیک۔ ف۔ یہ روایت مشائخ ماوراء النہر کی ہے، اور، مختصر الطحاویؒ میں ہے کہ بلند آواز سے تکبیر کہتا ہوا جائے، اس میں کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا ہے، امام ابو بکر الجصاصؒ نے شرح المختصر میں کہا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ سے نقل کیا جاتا ہے کہ فطر میں جہر نہ کہے ۔ مع۔ آہستہ تکبیر مستحب ہے، الجوہرہ، وعندہما الخ لیکن صاحبینؒ کے نزدیک تکبیر کہے۔ ف۔ یعنی بلند آواز سے کیونکہ آہستہ کہنے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ م۔ جیسا کہ تمام کتابوں میں مذکور ہے، لہٰذا مرادیہ ہے کہ جہر سے تکبیر کہے، اعتبارا الخ عیدالاضحیٰ پر قیاس کرتے ہوئے۔ ف۔ یعنی جیسا کہ بالاتفاق عیدالاضحیٰ میں جہراً تکبیر کہنی چاہئے اسی طرح عید الفطر میں بھی جہراً ہی تکبیر کہے، اور یہی عامہ علماء کا قول ہے۔ مع۔ اور چاہئے کہ مقتدی بھی امام کی تکبیر کے بعد کہیں جیسا کہ آئندہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے۔

وله ان الاصل في الثناء الاخفاء والشرع ورد به في الاضحى لانه يوم تكبير ولا كذلك الفطر......الخ

اور امام ابو حنیفہؒ کے جہر کی ممانعت کی دلیل یہ ہے کہ ذکر و تسبیح میں آہستہ کہنا ہی اصل ہے۔ ف۔ یعنی ہر ذکر اپنے اصل کے مطابق آہستہ کہنی چاہئے سوائے اس ذکر کے جس کو شریعت کی طرف سے جہراً کہنے کی تصریح ہو کہ اس میں کوئی خاص مصلحت ہوگی، اس دعوی کی دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿وَاذْكُر رَّبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً﴾ یعنی اپنے رب کو اپنے دل میں عاجزی کے ساتھ اور خفیہ طور پر ذکر کرو، اور حدیث میں ہے کہ بہتر ذکر وہ ہے جو آہستگی کے ساتھ ہو، حدیث میں ہے کہ ان لوگوں کو جو عرفات سے مزدلفہ آتے ہوئے جہراً تکبیر کہہ رہے تھے ان کو فرمایا کہ اپنے نفس پر نرمی کرو، آہستگی سے کہو تم کسی بہرے یا غائب شخص کو نہیں پکار رہے ہو، اس سے اشارۃً یہ بات معلوم ہوئی کہ تکبیر کہنے میں اصل یہی ہے کہ آہستگی سے کہی جائے، اگرچہ کبھی کسی جگہ کسی خاص مصلحت کی بناء پر جہراً بھی کہنے کا حکم دیا گیا ہے، تو جس جگہ شریعت سے جہر کا ثبوت پایا جائے گا وہی جہر کیا جائے گا۔ والشرع ورد به الخ اور عیدالاضحیٰ کی تکبیر بالجہر کا ثبوت شریعت میں موجود ہے، کیونکہ وہ پورا دن ہی تکبیر کہنے کا ہے جبکہ عید الفطر کی یہ خصوصیت نہیں ہے۔ ف۔ یعنی عیدالاضحیٰ میں تکبیرات تشریق کہنا واجب ہے تو زور سے کہنے کا حکم اس لئے دیا گیا ہے کہ جس کو یاد نہ ہو اور بھول گیا ہو اسے بھی یاد آجایا کرے، اسی لئے جہراً کہنے کا حکم دیا گیا ہے۔

فقیہ ابو جعفرؒ نے کہا ہے کہ میرا مختار مذہب یہ ہے کہ عوام کو زور سے تکبیر کہتے وقت منع نہیں کرنا چاہئے۔ فع۔ عید گاہ یا مصلی پہنچ کر تکبیر کہنی بند کر دی جائے، مختار غیاثیہ یہی ہے، امام ابو بکر الرازیؒ نے کہا ہے کہ ہمارے مشائخ کے نزدیک ان دونوں کے علاوہ دوسرے کسی دن بھی زور سے تکبیر کہنی مسنون نہیں ہے البتہ جہاد کے میدان دشمن کے مقابلہ میں، اسی طرح ڈاکوؤں کو ڈرانے کے لئے، اور کہا گیا ہے کہ اسی طرح جبکہ آگ لگ گئی ہو، اسی طرح کوئی ہولناک واقعہ پیش آیا ہو، اور مجمع النوازل میں کہ جب کسی جماعت سے ملاقات ہو یا اتار یا چڑھاؤ پر اترے یا چڑھے تو تکبیر کہے۔ مع۔ اور عید گاہ جانے سے پہلے نفل نماز نہیں پڑھی جائے۔

ولايتنفل في المصلى قبل صلوة العيد لان النبي ﷺ لم يفعل ذلك مع حرصه على الصلوة ثم قيل الكراهة في المصلى خاصة و قيل فيه وفي غيره عامة لانه ﷺ لم يفعله واذا حلت الصلوة بارتفاع الشمس دخل وقتها الى الزوال اواذا زالت الشمس خرج وقتها لان ﷺ كان يصلي العيد والشمس على قيد رمح او رمحين.

ترجمہ:- عید کی نماز سے پہلے عید گاہ میں نفل نماز نہیں پڑھی جائے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے نفل پڑھنے پر فطرۃً حریص ہونے کے باوجود ایسا نہیں کیا ہے، پھر کہا گیا ہے کہ اس کراہت کا حکم صرف مصلی میں نماز پڑھنے کی صورت میں ہے، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ مصلی اور غیر مصلی سب کے لئے حکم عام ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے ایسا نہیں کیا ہے، اور جب آفتاب بلند ہو کر نماز پڑھنی حلال ہو جائے اس وقت نماز عید کا وقت داخل ہو کر آفتاب کے زائل ہونے تک رہے گا، اور جیسے ہی آفتاب ڈھل جائے گا اس نماز کا وقت بھی ختم ہو جائے گا، کیونکہ رسول اللہ ﷺ عید کی نماز ایسے وقت میں پڑھتے تھے کہ آفتاب ایک دو نیزوں

کے برابر او نچا رہتا تھا۔

توضیح :- عید کی نماز کے قبل نفل پڑھنی، حدیث سے دلیل

عید کی نماز کا وقت، حدیث سے دلیل

ولایتنفل فی المصلی قبل صلوۃ العید لان النبی ﷺ لم یفعل ذلک مع حرصہ علی الصلوۃ.....الخ

مطلب واضح ہے۔ مع۔ حرصہ الخ باوجود یہ کہ رسول اللہ نفل پڑھنے کے بہت حریص ہونے کے باوجود آپ نے اس وقت نفل نہیں پڑھی۔ف۔ حضرت ابن عباسؓ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ عید کے دن (عید الفطر ابوداؤد کے حوالہ سے) باہر نکلے اور لوگوں کو دو رکعتیں نماز پڑھائیں نہ اس کے پہلے پڑھائیں نہ اس کے بعد پڑھائیں، ائمہ ستہ نے اس کی روایت کی ہے۔ ت۔ ع۔ ف۔

ابو مسعودؓ نے لوگوں کے سامنے فرمایا ہے کہ امام سے پہلے کسی کا نماز پڑھنا ثابت یا سنت نہیں ہے۔ نسائی نے اس کی روایت کی ہے، **ثم قیل الخ** پھر کہا گیا ہے کہ کراہت کا حکم صرف مصلی میں پڑھنے میں ہے۔ ف۔ یعنی عید گاہ میں نہ نماز سے پہلے پڑھے اور نہ بعد میں، یہ قول محمد بن مقاتلؒ کا ہے۔ ع۔ اور ابن عباسؓ کی حدیث میں جو **من قبل و من بعد** ہے اس کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ وہاں نہیں پڑھی ہے، کیونکہ ابن ماجہؒ نے ابو سعید خدریؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ عید کی نماز سے پہلے کوئی نفل نہیں پڑھتے تھے، پھر جب اپنے گھر آتے تو دو رکعتیں پڑھتے تھے۔ الفتح۔

و قیل فیہ وفی غیرہ عامۃ لانہ ﷺ لم یفعلہ.....الخ

اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ کراہت کا حکم عام ہے عید گاہ اور دوسری کسی بھی جگہ کے لئے ہے۔ ف۔ یعنی عید گاہ میں بھی مکروہ ہے اور اس کے علاوہ کسی بھی جگہ پڑھنا مکروہ ہے، عامہ مشائخ کا یہی قول ہے، اور والوالجیہ میں اسی پر فتویٰ ہے مع۔ **لانہ ﷺ الخ** کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے کہیں بھی نفل نماز نہیں پڑھی۔ ف۔ نہ عید گاہ میں اور نہ عید گاہ کے علاوہ کسی اور جگہ، اس سے کراہت معلوم ہوتی ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ حضرت جابرؓ کی حدیث سے تو گھر پر دو رکعت پڑھنی مکروہ ہے، لہٰذا وہ دلیل مکمل نہیں ہوئی۔ م۔

قاضی خان و تحفہ میں عید کی نماز کے بعد عید گاہ میں بھی نفل نماز پڑھنے کو بغیر کراہت کے جائز کہا ہے۔ مع۔ لیکن صحیح قول یہ ثابت ہوا کہ عید کے قبل مکان یا عید گاہ میں کہیں نہیں اور عید کی نماز کے بعد دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ عید گاہ میں پڑھی جائے تو قاضی خان اور تحفہ کے قول کے مطابق جائز ہے، لیکن ظاہر یہ ہے کہ اس میں کراہت ہے کیونکہ سنت کے خلاف ہے، دوسری صورت یہ ہے کہ گھر پر پڑھی جائے تو صحیح یہ ہے کہ بلا کراہت جائز ہے، اور ابن الہمامؒ کا اسی طرف اشارہ بھی ہے، پھر میں نے دیکھا کہ تنویر نے اسی پر اعتماد کیا ہے۔ م۔ عوام کو مطلقاً کسی تکبیر سے خواہ جہراً ہو یا سراً اور نفل نماز بلکہ چودھویں شعبان کی رات کی نفلوں سے نہ روکا جائے کیونکہ ایسا کرنے سے نیکیوں کی طرف ان کی رغبت کم ہو جائے گی۔ د۔ اب یہاں سے عید کی نماز کا وقت بیان کرنا ہے کیونکہ آفتاب نکلتے وقت نماز حرام ہوتی ہے۔

واذا حلت الصلوۃ بارتفاع الشمس دخل وقتھا الی الزوال.....الخ

جس وقت آفتاب نکلنے کے بعد نماز پڑھنی جائز ہو جاتی ہے اسی وقت عید کی نماز پڑھنے کا وقت شروع ہو جاتا ہے۔ ف۔ اکثر علماء کا یہی قول ہے، جن میں امام مالکؒ و احمدؒ بھی ہیں۔ ع۔ اس لئے آفتاب کے بلند اور سپید ہونے کے وقت سے شروع ہو کر زوال آفتاب تک رہتا ہے۔ ف۔ لیکن زوال کا وقت خارج ہوتا ہے لہٰذا ٹھیک دوپہر ہونے سے پہلے تک ہی اسی کا وقت ہوا۔

واذا زالت الشمس خرج وقتھا لان ﷺ کان یصلی العید والشمس علی قید رمح او رمحین.....الخ

اور جیسے ہی آفتاب کاڈھلنا شروع ہوا عید کا ختم وقت ختم ہو گیا، لان النبی ﷺ الخ کیونکہ رسول اللہ ﷺ عید کی نماز اس وقت پڑھتے کہ آفتاب ایک یا دو نیزے کے برابر اونچا ہو جاتا۔ف۔اس سے معلوم ہوا کہ ایک نیزہ بلند ہونے کے بعد سے وقت شروع ہوتا ہے، کیونکہ آفتاب نکلتے وقت نماز پڑھنی ممنوع ہے، یہانتک کہ ایک نیزہ آفتاب بلند ہو جائے، جیسا کہ باب الاوقات میں گذرا۔م۔لیکن یہ حدیث غریب ہے، جیسا کہ زیلعی نے ذکر کیا ہے، اور عبداللہ بن بسرؓ سے روایت ہے کہ لوگوں کے ساتھ میں عید الفطر یا عید الاضحیٰ کی نماز کو نکلا، اور امام نے دیر کی تو اس کے دیر کرنے پر ناراضگی فرمائی اور بیان فرمایا کہ ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ اس وقت تک فارغ ہو جاتے تھے، حالانکہ یہ وقت تو چاشت کی نماز کا وقت تھا، اس کی روایت ابوداؤد اور ابن ماجہ نے کی ہے، امام نوویؒ نے خلاصہ میں کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہے۔مع۔

ولما شهد وابا لهلال بعد الزوال امر بالخروج الى المصلى من الغد و يصلي الامام بالناس ركعتين يكبر في الاولى للافتتاح و ثلثا بعدها ثم يقرأ الفاتحة و سورة ويكبر تكبيرة يركع بها.ثم يبتدى في الركعة الثانية بالقرأة ثم يكبر ثلثا بعدها ويكبر رابعة يركع بها و هذا قول ابن مسعودؓ وهو قولنا.

ترجمہ:۔اور جب لوگوں نے زوال کے بعد عید کے چاند نکلنے کی گواہی دی تو رسول اللہ ﷺ نے دوسرے دن عیدگاہ کی طرف جانے کا انہیں حکم دیا، اور لوگوں کو امام عید کی نماز دو رکعتیں پڑھائے، اور پہلی رکعت میں ایک تکبیر نماز شروع کرنے کے لئے کہے، اس کے بعد اور تین تکبیریں کہے پھر سورہ فاتحہ پڑھے اور سورہ ملائے، اور تکبیر کہہ کر رکوع کرے، پھر دوسری رکعت کر کے قرأت کرے اس کے بعد تین تکبیریں کہے، اور چوتھی تکبیر کہہ کر رکوع کرے، یہ قول حضرت ابن مسعودؓ کا ہے، اور یہی ہمارا قول ہے۔

توضیح:۔تعداد رکعت، نماز کی کیفیت، قراءت اور تکبیر

ولما شهد وابا لهلال بعد الزوال امر بالخروج الى المصلى من الغد......الخ

اور آفتاب کے زوال سے وقت ختم ہو جانے کی دلیل یہ ہے کہ جب لوگوں نے زوال کے بعد چاند کے دیکھنے کی گواہی دی تو رسول اللہ ﷺ نے دوسرے دن عیدگاہ جانے کا حکم فرمایا۔ف۔پس اگر زوال کے بعد بھی وقت باقی رہتا تو اسی دن نماز پڑھا دیتے، کیونکہ بارش وغیرہ کا کوئی عذر نہیں تھا، جس سے دوسرے دن تک نماز کی تاخیر جائز ہو جاتی ہے، اصل حدیث یہ ہے شوال کا چاند دیکھنے کی رات چاند پر ابر چھا گیا تو ہم لوگ اس کی صبح بھی روزہ کی حالت میں اٹھے، پھر آخر دن میں (زوال کے بعد، طحاوی) سواروں کا ایک قافلہ آیا اور رسول اللہ ﷺ کے دربار میں آکر گواہی دی کہ ہم لوگوں نے گذشتہ روز ہی شام کے وقت چاند دیکھا ہے تو رسول اللہ ﷺ نے حکم دیا کہ لوگ آج افطار کر لیں اور آئندہ کل اول وقت میں عیدگاہ کی طرف نکلیں، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ اور دار قطنی نے اس کی روایت کی ہے، اور یہ بھی کہا ہے کہ اس کی اسناد حسن ہے، اور نوویؒ نے خلاصہ میں کہا ہے کہ اسناد صحیح ہے، اور طحاویؒ کی روایت میں جو "الزوال" ہے اس سے یہ احتمال جاتا رہا کہ آخر دن سے مراد وہ وقت ہو جبکہ نماز جائز نہیں ہوتی ہے۔مع۔پھر جب عیدگاہ میں جا کر تکبیر تشریق کہنی ختم کر دی جائے تو پھر وہاں اذان اور اقامت کچھ نہیں ہو گی جس کی دلیل حضرت جابر بن سمرہؓ کی حدیث ہے جو مسلم وابوداؤد اور ترمذی میں موجود ہے، اگر امام کی فجر کی نماز قضا ہو گئی ہو تو اس سے عید کی نماز میں کوئی ممانعت نہ ہو گی۔الجبہ۔ھ۔

و يصلي الامام بالناس ركعتين يكبر في الاولى للافتتاح و ثلثا بعدها......الخ

اور امام لوگوں کو دو رکعتیں پڑھائے۔ف۔اسی پر اجماع ہے، اس نماز کا طریقہ یہ ہے کہ یکبر الخ کہ پہلی رکعت میں نماز شروع کرنے کے لئے ایک تکبیر (تحریمہ) کہے۔ف۔یعنی پہلے تکبیر تحریمہ کہے، پھر ثنا سبحانک آخر تک پڑھ لے کیونکہ بالاجماع

قراءت قرآن سے پہلے ہی ثناء پڑھنی ہے، اس طرح یہ ثنا تین تکبیروں سے پہلے ہی پڑھنی چاہئے۔ع۔ وثلاثا بعدھا اس کے بعد عید کی نماز کی تین تکبیریں کہے۔ف۔ یعنی ان میں سے ہر تکبیر کے ساتھ ہاتھ اٹھائے، اور ہر دو تکبیر کے درمیان تین تسبیح کے اندازے وقفہ کرے، یہ قول امام اعظمؒ سے منقول ہے، اور اسی پر فتویٰ ہے۔ الغاشیہ۔ھ۔م۔

ثم یقرأ الفاتحة وسورة ویکبر تکبیرة یرکع بھا ......الخ

پھر فاتحہ پڑھے۔ف۔ یعنی قراءت قرآن مجید کرے اس طرح سے کہ سورہ فاتحہ کو بالاجماع زور سے پڑھنا شروع کرے تو سب سے پہلے سورہ فاتحہ پڑھے، پھر و سورۃ الخ اور ایک سورہ ملائے۔ف۔ یعنی کوئی بھی سورہ ملائے: ف۔ یعنی کوئی بھی سورہ ہو یا کہیں سے رکوع وغیرہ ہو مگر چھوٹی تین آیتوں سے یا بڑی ایک آیت سے کم نہ ہو، ویسے عیدین کے لئے مسنون قراءت یہ سورہ قٓ وَالْقُرْآنِ الْمَجِیْدِ، سورہ اِقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَ انْشَقَّ الْقَمَرُ، مسلم اور سنن اربعہ، اور کبھی سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْاَعْلٰی اور هَلْ اَتَاكَ حَدِیْثُ الْغَاشِیَه، مسلم اور سنن اربعہ۔م۔ لیکن ان سورتوں کو ہمیشہ اس طرح پابندی کے ساتھ کوئی نہ پڑھے جس سے عام سننے والوں کو یہ دھوکہ ہونے لگے ان نمازوں میں ان ہی سورتوں کو پڑھنا ضروری ہے۔ مع۔ **ویکبر تکبیرة** الخ اور قراءت کے بعد ایک تکبیر کہہ کر رکوع کرے۔ف۔ اس طرح اس میں اس تکبیر تحریمہ کی، تین زائد تکبیریں اور ایک تکبیر رکوع کی مجموعہ پانچ تکبیریں ہوئیں۔ع۔ پھر رکوع اور سجدے پورے کر کے دوسری رکعت کے لئے کھڑا ہو جائے۔

ثم یبتدی فی الرکعة الثانیة بالقرائة ثم یکبر ثلاثا بعدھا ویکبر رابعة یرکع بھا......الخ

پھر دوسری رکعت کو قرأت کے ساتھ شروع کرے۔ف۔ اور اس نماز میں جو زائد تکبیریں جو کہنی ہیں انہیں ابھی نہ کہے یہانتک کہ سورہ فاتحہ وغیرہ پڑھ کر فارغ ہو جائے۔ ثم یکبر الخ فاتحہ اور سورہ ملا لینے کے بعد تین تکبیریں کہے۔ف۔ یعنی عید کی زائد تکبیریں۔ مع۔ ہاتھوں کو اٹھاتے ہوئے ویرکع الخ پھر چوتھی تکبیر کہتے ہوئے رکوع میں جائے۔ف۔ ان کی زائد تکبیریں واجب ہیں، یہانتک کہ اپنے اختیار سے چھوڑنے سے یا بھول جانے کی وجہ سے ایک تکبیر کے چھوٹنے کی وجہ سے بھی سجدہ سہو واجب ہوگا، اور زیلعیؒ نے تبیین میں کہا ہے کہ یہ چوتھی تکبیر بھی ان تینوں کے ساتھ ملا لی گئی ہے اسی وجہ سے اس تکبیر کے چھوٹنے کی صورت میں بھی سجدہ سہو لازم ہوتا ہے، لیکن کہا گیا ہے کہ قول اصح یہ ہے کہ یہ تکبیر فی نفسہ سنت ہے الحاصل کل نو تکبیروں میں سے پہلی تکبیر افتتاح اور رکوع کی دو تکبیروں کے علاوہ باقی زائد تکبیریں ہمارے نزدیک کل چھ ہیں۔م۔

و ھذا قول ابن مسعودؓ وھو قولنا......الخ

یہ قول حضرت ابن مسعودؓ کا ہے۔ف۔ یعنی ان زائد تکبیروں کو مذکورہ صورت سے کہنا، چنانچہ ابن ابی شیبہؒ نے روایت کی ہے **حدثنا ھیشم اخبرنا مجالد عن الشعبی عن مسروق قال کان عبداللہ بن مسعود الخ**، ترجمہ یہ ہے کہ مسروقؒ نے کہا ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ ہمیں عیدین میں تکبیریں سکھاتے تو کل نو تکبیریں جن میں سے پہلی رکعت میں پانچ اور دوسری رکعت میں چار اور دونوں قرأتوں کو ملاتے تھے، چنانچہ پہلی رکعت میں ایک تکبیر تحریمہ اور تین زائد تکبیریں اور ایک رکوع کی، اس طرح کل پانچ ہوئیں اور دوسری رکعت میں قرأت کے بعد تین زائد تکبیریں اور چوتھی رکوع کی۔ مع۔

عبدالرزاقؒ نے کہا ہے **اخبرنا سفیان الثوری عن ابی اسحق عن علقمه والاسود ان ابن مسعودؓ کان یکبر تسعا** کہ علقمہ واسودؒ دونوں نے کہا ہے عبداللہ بن مسعودؓ نو تکبیریں کہتے، پہلی رکعت میں چار قراءت سے پہلے پھر تکبیر کہہ کر رکوع میں جاتے، اور دوسری رکعت میں قراءت سے فارغ ہونے کے بعد چار تکبیریں کہہ کر رکوع کر لیتے، **اخبرنا معمر عن ابی اسحق عن علقمه والاسود قالا کان عبداللہ ابن مسعود جالسا الخ**، یعنی عبدالرزاقؒ نے اس اسناد سے علقمہ واسود سے روایت کی ہے کہ دونوں نے بیان فرمایا ہے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ بیٹھے تھے اور آپ کے پاس حذیفہؓ وابو موسیٰ اشعریؓ بھی بیٹھے تھے کہ سعید بن العاصؓ نے نماز عید کی تکبیروں کے بارے میں پوچھا تو حذیفہؓ نے فرمایا کہ اشعری سے پوچھ لو، اشعریؓ نے

فرمایا کہ تم عبداللہ بن مسعودؓ سے دریافت کرو کہ یہ ہم سب میں مقدم اور بزرگ ہیں اور ہم سب میں زیادہ عالم ہیں، اس لئے انہوں نے پوچھا تو ابن مسعودؓ نے فرمایا کہ چار تکبیریں کہو پھر قراءت کرو، پھر تکبیر کہہ کر رکوع کرو، پھر دوسری رکعت میں کھڑے ہو کر قراءت کرو پھر قراءت کے بعد چار تکبیریں کہو۔ مفع۔

بلا اختلاف یہ سب سندیں صحیح ہیں، یہانتک کہ صحیحین کی سندیں ہیں۔ م۔ ابراہیم نخعی سے کتاب آثار میں نقل کیا ہے کہ عبداللہ بن مسعودؓ نے ولید بن عقبہؓ کو اسی طرح بتلایا ہے، اور ترمذیؒ نے ابن مسعودؓ کا کلام نقل کرنے کے بعد کہا ہے کہ اسی طرح اور دوسرے کئی صحابہ کرام سے بھی منقول ہے، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ عبداللہ بن مسعودؓ نے اسے صحابہ کرام کی ایک جماعت کے سامنے بیان کیا تو یہ خود اس بات کی دلیل ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے، اس طرح یہ روایت مرفوع حدیث کے حکم میں ہوئی، عینیؒ نے لکھا ہے کہ حضرت ابو موسی اشعریؓ و حذیفہؓ بن یمان و عقبہ بن عامرؓ و ابن الزبیرؓ و ابو مسعود بدریؓ و حسن بصریؒ و ابن سیرینؒ کا یہی قول ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس میں علقمہؒ اسودؒ اور ابراہیم نخعیؒ کے علاوہ عبداللہ بن مسعودؓ کے تقریباً آٹھ سو شاگردوں کے متفق ہونے سے بہت بڑی جماعت کا متفق علیہ قول ہوا ہے، اور ابن ابی شیبہؒ نے کہا ہے کہ **حدثنا هشيم اخبرنا خالد الحذاء عن عبدالله بن الحارث عن ابن عباس قال ﷺ بنا ابن عباس العيد فكبر تسمع تكبيرات الخ** یعنی عبداللہ بن الحارث نے کہا ہے کہ ابن عباسؓ نے کہا ہے کہ عبداللہ بن عباسؓ نے ہمیں عید کی نماز پڑھائی تو حضرت ابن مسعودؓ کے قول کے مطابق نو تکبیریں کہیں، (پوری حدیث) تو ابن عباسؓ کی یہ روایت بھی ابن مسعودؓ کے فرمان کے موافق ہوئی، اس کی مذکورہ سند حسن ہے، مصنفؒ نے فرمایا کہ **هو قولنا** الخ ہمارا بھی یہی قول ہے۔ ف۔ یعنی جس طرح ابن مسعودؓ نے بیان کیا ہے یہی ہمارا مذہب ہے، اسی طرح روایت سفیان ثوری کی اور ایک روایت احمدؒ سے بھی ہے۔ ع۔

و قال ابن عباسؓ يكبر في الاولى الافتتاح و خمسا بعدها و في الثانية يكبر خمسا ثم يقرأ و في رواية يكبر اربعاً و ظهر عمل العامة اليوم بقول ابن عباسؓ لامر بنيه الخلفاء فاما المذهب فالقول الاول لان التكبير و رفع الايدي خلاف المعهود فكان الاخذ بالاقل اولى.

ترجمہ:- اور ابن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ پہلی ایک تکبیر نماز شروع کرنے کے لئے کہی جائے گی اور اس کے بعد پانچ تکبیریں کہی جائے گی، اور دوسری رکعت میں پانچ تکبیریں کہہ کر قراءت کی جائے گی، ایک اور روایت میں ہے کہ چار تکبیریں کہی جائے گی، اور آجکل حضرت ابن عباسؓ کے قول پر عام لوگوں کا عمل ظاہر ہوا ہے ان کی اولاد و خلفاء کے حکم کی وجہ سے، لیکن پہلا قول مذہب ہے، کیونکہ زائد تکبیریں اور ہاتھوں کو اٹھانا معہود طریقہ کے خلاف ہے، اس لئے کم مقدار کو لینا ہی بہتر ہو گا۔

توضیح:- عید کی زائد تکبیروں کے بارہ میں مذاہب کی تفصیل

و قال ابن عباسؓ يكبر في الاولى الافتتاح و خمسا بعدها و في الثانية يكبر خمسا ثم يقرأ.....الخ

اور ابن عباسؓ نے کہا ہے کہ پہلی رکعت میں ایک تکبیر افتتاح کے لئے کہے اور اس کے بعد پانچ تکبیریں کہے۔ ف۔ اور قراءت کے ختم پر ایک تکبیر رکوع کے لئے کہے، تو اس طرح کل سات تکبیریں ہوں گی وفی الثانیۃ الخ اور دوسری رکعت میں پانچ تکبیریں کہہ کر قراءت کرے۔ ف۔ پھر قراءت کے بعد چھٹی تکبیر کہہ کر رکوع کرے اس طرح کل تیرہ تکبیریں ہوں گی۔

و في رواية يكبر اربعاً و ظهر عمل العامة اليوم بقول ابن عباسؓ لامر بنيه الخلفاء.....الخ

اور ایک روایت میں ہے کہ چار تکبیریں کہے۔ ف۔ پھر قراءت کرے پھر رکوع میں جانے کے لئے تکبیر کہے، اس طرح کل بارہ تکبیریں ہو جائیں گی، ان دونوں روایتوں کی ابن ابی شیبہؒ نے اسناد کی ہے، اور تیسری روایت ہمارے مذہب کے مطابق اوپر ذکر

کی جاچکی ہے، اس طرح حضرت ابن عباسؓ کی روایتیں مضطرب ہو گئیں لیکن حضرت ابن مسعودؓ کی روایت میں کوئی اضطراب نہیں ہے، اور ابن عباسؓ ان سب میں اقدم اور اعلم بھی ہیں اس لئے اسی ابن مسعودؓ کی روایت کو ترجیح ہو گی۔ م۔ مف۔ ع۔ وظهر عمل العامة الخ اور عام لوگوں کا عمل بالعموم ابن عباسؓ کے قول کے مطابق ظاہر ہوا ہے ان کی اولاد جو خلفاء تھے ان کے حکم کرنے کی وجہ سے۔ف۔

یعنی اس وقت میں لوگوں کا عمل عموماً حضرت ابن عباسؓ کے قول کے مطابق ہے کیونکہ خلفائے عباسیہ جو حضرت ابن عباسؓ کی اولاد سے ہیں انہوں نے اپنے دادا کے قول کے موافق لوگوں کو عمل کرنے کا حکم دیا، اور نماز عید کے لئے امام یا اس کے خلیفہ کا ہونا شرط ہے اس لئے خلیفہ کے حکم کے مطابق یہ عمل عوام میں پھیل گیا یہانتک کہ امام ابو یوسفؒ نے بغداد میں اسی طرح امام محمدؒ نے بھی خلیفہ ہارون رشید عباسی کو اسی حکم کے موافق نماز پڑھائی کیونکہ یہ مسئلہ اجتہادی ہے تو ان حضرات نے اس حکم کے مطابق نماز پڑھائی اس میں امام کی اطاعت واجب ہوتی ہے، خلفائے عباسیہ نے تو ہر ایک کو اپنے فرسودات اور احکام میں یہی حکم دیا ہے کہ عید کو ابن عباسؓ کے قول کے موافق ادا کریں۔ مع۔ خلاصہ یہ ہوا کہ لوگوں میں اس کے مطابق عملدرآمد پھیل جانے کی یہ وجہ ہوئی تھی یہانتک کہ حنفیہ بھی اسی کے پابند ہو گئے۔

فاما المذهب فالقول الاول لان التكبير ورفع الايدى خلاف المعهود فكان الاخذ بالاقل اولى......الخ

لیکن اصل مذہب احناف وہ پہلا قول ہی ہے۔ف۔ یعنی ابن مسعودؓ کا قول۔ف۔ جس میں زائد تکبیروں کی کمی ہے۔ لان التكبير الخ کیونکہ معمول کے خلاف زائد تکبیریں کہنا اور ہاتھوں کو اٹھانا سب خلاف دستور و معمول ہے فکان الاخذ الخ تو کم سے کم تکبیروں پر عمل کرنا ہی زیادہ مناسب ہے۔ف۔ کیونکہ جتنی کم ہونگی اور ان میں اتفاق ہو تو وہ یقینی ہیں اس میں کوئی شک نہیں رہتا ہے، اسی پر اکتفاء کرنا بہتر ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ کلام کے ظاہر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابن مسعودؓ کا قول مختار اور اولی ہے، اور اگر ابن عباسؓ کے قول پر عمل کیا جائے تو بھی جائز ہوگا، ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ معلوم ہونا چاہئے کہ ہمارا قول رسول اللہ ﷺ کی بعض حدیث کے موافق ہے، اور کسی حدیث سے امام شافعیؒ کے قول کی تائید ہوتی ہے، اور یہی بات صحابہ کرامؓ کے اقوال سے بھی معلوم ہوتی ہے، چنانچہ عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ عیدین کی پہلی رکعت میں سات تکبیریں اور دوسری رکعت میں قراءت سے رکوع کی دو تکبیروں کے علاوہ پانچ تکبیریں کہتے، ابوداؤد اور ابن ماجہ نے اس کی روایت کی ہے، حاکمؒ نے روایت کرنے کے بعد کہا ہے کہ اس کی اسناد میں ابن لہیعہ راوی تنہا اور متفرد ہیں، اور امام مسلمؒ نے اس راوی کی روایت سے روایت کی شہادت ذکر کی ہے اور کہا ہے کہ اس باب میں ابن عمر و ابو ہریرہؓ سے روایت ہے، لیکن اس کی اسناد میں خرابی ہے، عبد اللہ بن عمر ابن العاصؓ سے بھی حضرت عائشہؓ کی حدیث کی مثل مروی ہے، ابوداؤد، ابن ماجہ اور دار قطنی نے اس کی روایت کی ہے۔

امام نوویؒ نے کہا ہے کہ ترمذیؒ نے کتاب العلل میں کہا ہے کہ میں نے امام بخاریؒ سے اس حدیث کے متعلق دریافت کیا تو فرمایا کہ یہ حدیث صحیح ہے، کثیر بن عبد اللہ بن عمرو بن عوف المزنی عن ابیہ عن جدہ بھی اسی کے مثل روایت کی ہے، ترمذی اور ابن ماجہ نے اس کی روایت کی ہے، ترمذیؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے، اور اس باب میں سب سے بہتر یہی حدیث ہے، اور علل میں بخاریؒ سے نقل کیا ہے کہ اس باب میں اس سے بڑھ کر صحیح حدیث نہیں ہے، اور میرا قول بھی یہی ہے، اس کی تائید دوسری کئی حدیثوں سے ہوتی ہے، سنن ابی داؤد میں اس کے معارض و مقابل بھی روایت موجود ہے حضرت سعید بن العاص نے ابو موسیٰ اشعری اور حذیفہ بن الیمانؓ سے پوچھا کہ رسول اللہ ﷺ عید الاضحیٰ اور عید الفطر میں تکبیریں کس طرح کہتے تھے، تو ابو موسیٰؓ نے فرمایا چار تکبیریں مثل جنازہ کے فرماتے تھے، تب حذیفہؓ نے کہا کہ ابو موسیٰ نے سچ کہا، پھر ابو موسیٰؓ نے فرمایا کہ میں بھی اس طرح چار تکبیریں کہا کرتا تھا جبکہ میں بصرہ میں حاکم کی حیثیت سے تھا، حضرت حذیفہؓ کی تصدیق سے یہ حدیث دو حدیثوں کے

برابر ہوگئی، پھر ابوداؤد نے روایت کے بعد سکوت کیا اور منذریؒ نے مختصر میں بھی سکوت کیا تو یہ ان دونوں کی طرف سے حدیث کی تصحیح یا تحسین ہے، اور اس بات میں شک بھی نہیں ہے کہ یہ حدیث صحیح یا حسن ہے، اور ابن الجوزیؒ نے تحقیق میں گفتگو کی ہے کہ اس کی اسناد میں عبدالرحمٰن بن ثوبان راوی ضعیف ہیں اور ابن معین واحمد سے ان کا ضعیف ہونا نقل کیا ہے، صاحب تنقیح نے اس اعتراض کو رد کر دیا ہے یہ کہہ کر کہ دوسرے بہت سے لوگوں نے ان کی تائید اور توثیق کی ہے، اور ابن معین نے کہا ہے کہ اس راوی میں کوئی حرج نہیں ہے، البتہ اس کی اسناد میں ابوعائشہ راوی کے متعلق ابن القطان نے کہا ہے کہ میں اس کا حال نہیں جانتا ہوں، اور ابن حزم نے کہا ہے کہ مجہول غیر معروف ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس کا صحیح جواب یہ ہوگا کہ تہذیب و تقریب میں ہے کہ ابوعائشہؓ جو ابوداؤد کے راوی ہیں وہ ابوعائشہؓ اموی ہیں جو بنوامیہ کے غلاموں میں تھے اور ابوہریرہؓ کے ہم نشیں تھے وہ مقبول ہیں لہٰذا ان پر جہالت کا الزام لگانا اور مجہول کہنا ختم ہوگیا، اس کے علاوہ اصول کے مطابق راوی کا مجہول ہونا کوئی بڑا عیب نہیں ہے۔ م۔ لیکن ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ اگر اس الزام کو مان لیں تو ابن لہیعہ کی حدیث بھی ضعیف ہے، بلکہ اس کی اسناد میں اضطراب ہے، یہانتک کہ دار قطنیؒ نے کہا ہے کہ یہ اضطراب ابن لہیعہ کی طرف سے پیدا کیا ہوا ہے، ابن القطان نے دونوں حدیثوں کی صحت سے انکار کر دیا ہے، اور کہا ہے کہ اگر ہم ظاہری لفظ چھوڑ دیں تو بھی کثیر بن عبداللہ متروک ہیں، امام احمدؒ نے کہا ہے کہ اس بارے میں کوئی حدیث صحیح نہیں ہے۔ انتہیٰ۔ اگر یہ کہا جائے کہ عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی حدیث کو تو امام بخاریؒ نے صحیح کہا ہے، عینیؒ نے لکھا ہے کہ ابن معین وغیرہ کافی لوگوں نے اسے ضعیف کہا ہے اور اس میں عبداللہ بن عبدالرحمٰن الطائفی ضعیف ہیں۔

میں کہتا ہوں کہ ابن حجرؒ نے تقریب میں کہا ہے کہ یہ فی نفسہ صدوق ہیں البتہ انہیں خطاوہم بھی کرتے ہیں، پھر میں یہ کہتا ہوں کہ وہ حدیث جس میں بارہ تکبیریں بتائی گئی ہیں اور وہ جس میں چھ تکبیریں بتائی گئی ہیں درجہ میں دونوں برابر ہیں، اور امام شافعیؒ نے بارہ تکبیر کی روایت قبول کی جبکہ امام ابوحنیفہؒ نے چھ تکبیر کی روایت پسند کی ہے، اور یہی اولیٰ بھی ہے، کیونکہ حضرت ابن مسعودؓ خود اور صحابہ و تابعین اور اپنے شاگردوں کی ایک بڑی جماعت کے ساتھ اس پر عمل کرتے رہے، اور ان کی صحیح سندوں کے ساتھ فتویٰ بھی دیتے رہے، اس کے علاوہ جن سندوں میں تکبیروں کی زیادتی ہے وہ کم میں اور جن سندوں میں کم تعداد بتائی گئی ہے وہ کم ہے، اس بناء پر جتنی تعداد میں دونوں متفق ہیں وہ تو یقینی ہوئی اور متفق علیہ ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

ثم التكبيرات من اعلام الدين حتى يجهربها فكان الاصل فيها الجمع و في الركعة الاولى يجب الحاقها بتكبيرة الافتتاح لقوتها من حيث الفرضية والسبق و في الثانية لم يوجد الاتكبيرة الركوع فوجب الضم اليها والشافعي اخذ بقول ابن عباس الا انه حمل المروي كله على الزوائد فصارت التكبيرات عنده خمسة عشر اوستة عشر.

ترجمہ:- پھر تکبیریں دین کی اہم چیزوں سے ہیں اس لئے انہیں بلند آواز سے ادا کیا جاتا ہے اس بناء پر ان میں یہی بات اصل قرار پائی کہ اصل اور زائد تمام تکبیروں کو ایک ساتھ ادا کیا جائے، اور اسی بناء پر پہلی رکعت میں ان زائد تکبیروں کو اصل تکبیر یعنی تکبیر اولیٰ کے ساتھ ملا کر کہنا چاہئے کیونکہ یہ تکبیر تحریمہ اپنی جگہ پر فرضیت اور سبقت کی بناء پر قوی ہے، اور دوسری رکعت میں قوی تکبیر سوائے تکبیر رکوع کے نہیں پائی گئی ہے اس لئے ان زائد تکبیروں کو اسی تکبیر سے ملانا واجب ہوا، اور امام شافعیؒ نے حضرت ابن عباسؓ کے قول پر عمل کیا ہے، البتہ انہوں نے ان تمام تکبیروں کو جو روایات میں پائی گئی ہیں زائد تکبیروں پر محمول کیا ہے، اس طرح ان کے ہاں کل تکبیریں پندرہ یا سولہ ہوئیں۔

توضیح:- عیدین کی کل زائد تکبیروں اور ان کے کہنے کے مواقع، اس میں اختلاف ائمہ

ثم التکبیرات من اعلام الدین حتی یجہر بہا فکان الاصل فیہا الجمع......الخ

معلوم ہونا چاہئے کہ تکبیریں دین کی اہم نشانیوں میں سے ہیں، اسی بناء پر انہیں بلند آواز سے کہا جاتا ہے۔ف۔ تاکہ دین کا جھنڈا بلند ہو فکان الاصل الخ تو اصل کے اعتبار سے ان تمام تکبیروں کو ایک ساتھ ہونا چاہئے۔ف۔ اصل تکبیروں کے ساتھ ہی زائد تکبیریں بھی ہوا کریں، چونکہ یہ تکبیریں دو رکعتوں میں ثابت ہیں، وفی الرکعۃ الخ اور پہلی رکعت میں ان تکبیروں کو تکبیر تحریمہ سے ملانا اس لئے واجب ہے کہ فرضیت اور سبقت کے اعتبار سے تکبیر تحریمہ قوی ہے۔ف۔ یعنی تکبیر تحریمہ فرض بھی ہے اور ان تکبیرات سے مقدم بھی ہے اس لئے ان تکبیروں کو اسی تکبیر تحریمہ سے ملانا چاہئے اور رکوع کی تکبیر کے ساتھ نہیں ملانا چاہئے۔

و فی الثانیۃ لم یوجد الا تکبیرۃ الرکوع فوجب الضم الیہا......الخ

اور دوسری رکعت میں صرف رکوع کی تکبیر قوی ہے اس لئے اسی تکبیر کے ساتھ زائد تکبیروں کو ملانا واجب ہوا۔ف۔ پہلی رکعت کی زائد تکبیروں کے بعد قراءت رکوع وسجدہ سے فارغ ہونے کے بعد اب دوسری رکعت شروع ہوئی ہے ایسی صورت میں اگر ان زائد تکبیروں کو قراءت سے مقدم کر دیا جائے تو دونوں رکعتوں کی قرائتیں ایک ساتھ نہ ہوں گی جیسا کہ مسروقؒ کی اس روایت سے اشارۃً معلوم ہو رہا ہے جو کہ عبداللہ بن مسعودؓ سے منقول ہے۔م۔ عیدین میں رکوع کی تکبیر واجب ہوتی ہے۔ الانفع۔ اسی طرح عیدین میں لفظ اکبر کہنا ہی واجب ہے چنانچہ اگر اس کے عوض عیدین میں اللہ اجل یا اللہ اعظم کسی نے کہدیا تو اس پر سجدہ سہو لازم ہوگا، اور دوسری نمازوں کا یہ حکم نہیں ہے۔ المنافع۔ ھ۔

والشافعی اخذ بقول ابن عباس الا انہ حمل المروی کلہ علی الزوائد فصارت......الخ

اور امام شافعیؒ نے حضرت ابن عباسؓ کا قول اختیار کیا ہے۔ف۔ اس طرح انہوں نے زیادہ تعداد میں تکبیر کو ادا کرنے میں احتیاط سمجھی ہے، کہ کم تعداد تو از خود اس میں داخل ہو جائے گی، الا انہ حمل الخ ساتھ ہی روایتوں میں جتنی تکبیروں کا ذکر ہے ان تمام کو زائد کہا ہے۔ف۔ مذکورہ تمام تکبیریں بارہ یا تیرہ ہوئیں ان سب کو زائد قرار دیا ہے، مگر تکبیر تحریمہ اور دو رکوع کی دو تکبیریں اسی تعداد سے خارج رہیں۔م۔ فصارت التکبیرات الخ اس طرح امام شافعیؒ کے نزدیک کل پندرہ یا سولہ تکبیریں ہوں گی، یعنی اگر صرف زائد تکبیریں ۱۲ ہوئیں تو ان میں مزید تین جمع کرنے پر پندرہ ہو جائیں گی، اور اگر وہ تیرہ تھیں تو مزید تین ملانے سے کل سولہ ہو جائیں گی، دوسری یہ ہے کہ ان شوافعؒ کے نزدیک دونوں رکعتوں میں قراءت سے پہلے تکبیریں ہوں گی۔م۔

قال ویرفع یدیہ فی تکبیرات العیدین یرید بہ ماسوی التکبیر فی الرکوع لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم لا ترفع الایدی الا فی سبع مواطن وذکر من جملتہا تکبیرات الاعیاد وعن ابی یوسف انہ لایرفع والحجۃ علیہ ماروینا.

ترجمہ:۔اور مصنفؒ نے کہا ہے کہ عیدین کی تکبیروں میں امام اپنے دونوں ہاتھوں کو اٹھایا کرے، اس سے مراد وہ تکبیریں ہیں جو رکوع کی تکبیروں کے علاوہ ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ سات مواقع کے ماسوا ہاتھ نہ اٹھائے جائیں اور ان مواقع میں سے عید کو بھی ذکر کیا ہے، اور امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ ہاتھ نہ اٹھائے جائیں، ان کے برخلاف ہماری دلیل وہ روایت ہے جو ہم نے ابھی بیان کی ہے۔

توضیح:۔ تکبیرات عیدین میں دونوں ہاتھوں کو اٹھانا، حدیث سے دلیل، چند ضروری مسائل ہو، دو تکبیر کے درمیان مستحب ذکر، تکبیرات کے درمیان فصل کرنا، اگر مقتدی نے امام کے ساتھ کچھ تکبیریں نہیں پائی ہو، امام کو پہلی رکعت کی قراءت میں پایا، لاحق کا حکم، مترجم کی طرف سے وضاحت، مسبوق کا حکم، اگر امام کو رکوع میں پایا ہو، مقتدی اور امام کی متابعت، تشہد میں پایا، پوری یا تھوڑی فاتحہ پڑھی، اور یاد آیا کہ تکبیر

نہیں کی، خطبہ اور سورہ پڑھ کر یاد آیا، ایک رکعت چھوٹی، نماز میں رائے بدلنا

قال ویرفع یدیه فی تکبیرات العیدین یرید به ماسوی التکبیر فی الرکوع......الخ

اور مصنفؒ نے کہا ہے کہ عیدین کی تکبیروں میں دونوں ہاتھ اٹھائے یرید به الخ مراد یہ ہے کہ تکبیر رکوع کے علاوہ زائد تکبیریں جو صرف عیدین کی تکبیریں ہیں ان میں ہاتھ اٹھائے۔م۔اگر امام کے مسلک میں ہاتھوں کے اٹھانے کا حکم نہ ہو تو بھی مقتدی اپنے ہاتھ اٹھائے۔الغائیہ۔لقوله الخ رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ صرف سات جگہوں میں ہاتھ اٹھائے جائیں۔آخر تک. وذکر الخ اور ان سات جگہوں میں سے عید کی تکبیروں کو بھی ذکر کیا ہے وعن ابی یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ ہاتھ نہ اٹھائے جائیں۔ف۔جیسا کہ کرخی اور ابو بکر الرازی وقدوری وابو نصر البغدادی اور صاحب التحفہ اور حاکم شہیدؒ نے ذکر کیا ہے۔

وعن ابی یوسف انه لایرفع والحجة علیه مارویناه......الخ

اور امام ابو یوسفؒ کے خلاف ہماری دلیل وہی ہے جسے ہم نے کچھ پہلے ذکر کر دیا ہے۔ف۔یعنی لایرفع الایدی الخ معلوم ہونا چاہئے کہ یہ حدیث باب صفۃ الصلوۃ میں گذر چکی ہے، مگر اس میں عید کی تکبیروں کا کوئی ذکر نہ تھا۔واللہ اعلم۔بہت ممکن ہے کہ مصنفؒ کو ایسی کوئی روایت مل چکی ہو، اور امام ابو یوسفؒ کے قول پر کوئی اشکال نہیں ہے۔مف۔اور ظاہر یہ ہے کہ مصنفؒ نے شرح مبسوط سے نقل کیا ہے، مگر اس سے احتجاج نہیں ہو سکتا ہے۔اچھی طرح سمجھ لیں۔عینیؒ نے لکھا ہے کہ اگر یہ کوئی کہے تم نے دوسری رکعت کے رکوع کی تکبیر کو زائد تکبیروں سے ملا دیا ہے یہاں تک کہ اس رکعت کے رکوع کی تکبیر کو واجب بھی کہدیا ہے، تو رکوع کی تکبیر میں ہاتھوں کے اٹھانے کے قائل کیوں نہ ہوئے، تو اس کا جواب دیا ہے کہ رکوع کی تکبیر کو واجب کہنے میں ایک حد تک احتیاط ہے، بخلاف ہاتھ اٹھانے کے کہ وہ خلاف قیاس ہے، اس لئے اس میں احتیاط نہیں ہے۔مع۔

چند ضروری مسائل

مبسوط میں ہے کہ دو تکبیروں کے درمیان کوئی بھی ذکر مسنون نہیں ہے۔ع۔اور تین تسبیحوں کے درمیان ان تکبیروں میں فصل کرنا چاہئے، کیونکہ زیادہ بھیڑ کی وجہ سے تکبیروں میں امتیاز رہنا ضروری ہے۔ تفع۔ایک شخص ایسے وقت میں جماعت میں شریک ہوا جبکہ کچھ تکبیریں کہی جا چکی ہیں، اسے چاہئے کہ جتنی تکبیریں پائے اس میں شرکت کر کے باقی تکبیر کہہ کر امام کے ساتھ رکوع میں شرکت کر لے۔ع۔اگر کوئی امام کو پہلی رکعت کی قراءت میں پائے تو اپنے مذہب کے مطابق تکبیرات کہہ لے، جو شخص لاحق ہو گیا ہو وہ چھوٹی ہوئی نماز ادا کرنے میں اتنی تکبیریں کہے جو امام کا مذہب ہے۔ع۔میں مترجم کہتا ہوں کہ ہمارے مذہب میں قراءت سننا فرض ہے اس لئے چھوٹی ہوئی تکبیروں کو امام کی قراءت کے وقت اس طرح کہہ لے جس سے قراءت سننے میں کوئی خلل نہ آئے، ورنہ ایک مسلم فرض کو ایک محتمل واجب کے لئے چھوڑنا لازم آئے گا، اس سے پہلے میں تنبیہ کر چکا ہوں، ویسے میری نظروں سے اس کی تفصیل کہیں نہیں گزری ہے۔واللہ اعلم۔م۔

جس شخص کی ایک رکعت چھوٹ گئی ہو وہ اس کو تنہا ادا کرتے وقت اپنے مذہب کے مطابق تکبیریں کہہ لے۔ع۔اگر امام کو رکوع کی حالت میں پایا اور رکوع کے پانے کا اطمینان ہو تو تکبیریں کہہ لینے کے بعد رکوع میں شریک ہو، اور اگر اطمینان نہ ہو تو رکوع کی حالت میں ان تکبیروں کو بغیر ہاتھ اٹھائے اپنے مذہب کے مطابق تکبیریں کہنے کیونکہ وہ مسبوق ہے، اور اگر رکوع میں کچھ تکبیریں کہنے پایا تھا کہ امام نے اپنا سر اٹھا لیا تو وہ بھی امام کی موافقت میں کھڑا ہو جائے کیونکہ ایسا کرنا فرض ہے، اور باقی تکبیریں ختم ہو گئیں، مقتدی کو چاہئے کہ ان تکبیروں کی ادائیگی میں امام کی موافقت کرے اگرچہ حنفی مسلک کے اعتبار سے وہ زائد ہوں، کیونکہ موافقت فرض ہے اور تکبیر کے اعداد میں اختلاف اجتہاد کی وجہ سے ہے۔

اور اگر امام نے اتنی تکبیریں کہیں جو صحابہ کرام کی بتائی تکبیروں سے بھی زیادہ ہو جائیں تو ان میں امام کی موافقت نہ کرے، اور بتائی ہوئی تکبیروں کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ کل تیرہ ہیں اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ وہ سولہ ہے، لہذا اتنی تعداد تک موافقت کرے، یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ مقتدی امام کے قریب ہو اور براہ راست امام کی آواز اور نشیب و فراز کو سنتا اور دیکھتا ہو، اور اگر دوسرے کئی تکبیروں کے توسط سے سنتا ہو تو آواز کے ساتھ کہتا جائے اس خیال سے کہ مکبر نے سننے میں غلطی کی ہو اس لئے پہلے مخالفت کی اور اب موافقت کر رہا ہے، جس کسی نے امام کو تشہد کی حالت میں پایا تو بالاتفاق وہ عید کی قضاء کرے (اگر موقع ملے) بخلاف جمعہ کے، اگر پوری سورہ فاتحہ یا تھوڑی سی پڑھ کر یاد آیا کہ اس نے تکبیر زائد نہیں کہی ہے تو تکبیریں کہہ کر دوبارہ فاتحہ پڑھ لے، اور اگر فاتحہ کے ساتھ سورہ بھی ملا چکا ہو تو صرف تکبیریں کہہ لے، اور قراءت دوبارہ نہ کرے، کیونکہ قراءت پوری ہو چکی ہے، اور اب ان کی ترتیب ساقط ہو گئی ہے، اگر ایک رکعت چھوٹ گئی ہو تو حنفی حضرت ابن مسعودؓ کے قول کے مطابق پہلے قراءت بعد میں تکبیر کہے، یہی ظاہر الروایۃ ہے، اور نوادر میں ہے کہ پہلے تکبیریں کہہ لے پھر قراءت کرے کیونکہ اذکار اور تکبیرات کے سلسلہ میں بالاجماع یہ رکعت اس کی پہلی نماز ہے۔ ہ۔ مف۔

پھر ابن الہمامؒ نے اس شخص کے بارے میں فرمایا ہے جو درمیان نماز میں اپنی رائے بدل لی ہو مثلاً پہلی رکعت میں ابن مسعودؓ کے قول کے مطابق نماز پڑھی، پھر رائے بدل کر حضرت علیؓ یا حضرت ابن عباسؓ کے قول پر نماز پڑھنے لگا تو دوسری رکعت میں نئی رائے کے مطابق ہی نماز پڑھے گا، اب میں مترجم کہتا ہوں کہ تاتارخانیہ میں اس رائے کو جامع کبیر امام محمدؒ سے نقل کیا ہے، لیکن یہ حکم ان لوگوں کے لئے ہے جن کو مسائل سمجھنے کی کسی حد تک تمیز بھی ہے کیونکہ مقلد محض کی کوئی رائے معتبر نہیں ہوتی ہے۔ م۔

قال ویخطب بعد الصلوۃ خطبتین بذلک ورد النقل المستفیض یعلم الناس فیھا صدقۃ الفطر واحکامھا لانھا شرعت لا جلہ ومن فاتتہ صلوۃ العید مع الامام لم یقضھا لان الصلوۃ بھذہ الصفۃ لم تعرف قربۃ الا بشرائط لاتتم بالمنفرد.

ترجمہ:- کہا اور نماز کے بعد دو خطبے دے اسی طرح سے مشہور روایت پائی گئی ہے، اس خطبہ میں لوگوں کو صدقہ فطر اور اس کے احکام سکھلائے، کیونکہ اسی مقصد کے لئے خطبہ شروع کیا گیا ہے، اور جس شخص کی نماز عید امام کے ساتھ فوت ہو گئی ہو تو اس کی قضاء نہ کرے، کیونکہ مذکورہ صفتوں کے ساتھ نماز نیکی کا سبب نہیں ہے مگر چند شرطوں کے ساتھ جو تنہا آدمی سے پوری نہیں ہو سکتی ہیں۔

توضیح:- خطبہ، مضمون خطبہ، عربی کے سوا دوسری زبان میں خطبہ نماز کے بعد عیدگاہ سے واپسی کا راستہ، دلیل، کسی نے امام کے ساتھ نماز نہ پائی ہو

قال ویخطب بعد الصلوۃ خطبتین......الخ

مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ نماز کے بعد دو خطبے پڑھے۔ ف۔ عید کی نماز کے بعد خطبہ پڑھنا صحیحین وغیرہ کی حدیثوں میں اس کے بارے میں صراحت کے ساتھ رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہے، اور چاروں خلفائے راشدین اور چاروں فقہائے ائمہ، جمہور سلف اور اہل علم کا یہی قول ہے۔ مع۔ اور اگر اس خطبہ کو نماز سے پہلے پڑھ دیا تو خلاف سنت اور مکروہ ہو گا، خطبہ کو دوبارہ کہنے کی ضرورت نہیں ہے۔ السرخسی و قاضی خان۔ ف۔

بذلک ورد النقل المستفیض......الخ

روایتیں جو اس سلسلہ میں مشہور ہوئی ہیں اسی طرح کی ہیں۔ ف۔ اسی پر عام عمل بھی ہے اور اسی قسم کی روایت بھی مشہور

ہے، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ نقل و روایت تو ضرور مشائع ہے لیکن اس کیفیت سے کہ دو خطبے ہوں اور ان کے درمیان میں تھوڑی دیر کی بیٹھک ہو یہ قابل تسلیم نہیں ہے، سوائے ابن ماجہ کی ایک روایت کے جو حضرت جابرؓ سے منقول ہے، کہ رسول اللہ ﷺ عید الفطر یا اضحیٰ کو تشریف لے گئے پھر کھڑے ہو کر خطبہ پڑھا پھر ذرا سا بیٹھ کر دوبارہ کھڑے ہوئے، نوویؒ نے کہا ہے کہ عید کے خطبہ میں قابل اعتماد عمل یہ ہے کہ جمعہ کے خطبہ پر اس کا قیاس کیا جائے۔ مفع۔ چونکہ عید گاہ میں منبر نہ تھا اس لئے بعض روایتوں میں سواری پر سے بھی خطبہ دینا مذکور ہے، اور ابن ابی شیبہؒ اور حنیفہؒ کی روایت ابن مسعودؓ میں بھی ہے کہ ابن مسعودؓ نے ولید بن عقبہ بن معیط کو حکم دیا ہے کہ سواری پر سے خطبہ دیں، لہٰذا درمیان خطبہ میں بیٹھنے کے لئے باضابطہ نقل چاہئے، نہیں تو قابل اعتماد بات یہی ہے کہ اسے جمعہ پر قیاس کر لیا جائے۔ م۔ عید کے دن جبانہ (منبر) کو وہاں لیجانا مکروہ ہے لیکن وہاں مستقلاً بنالینا قول صحیح کے مطابق مکروہ نہیں ہے۔ الغرائب۔ ھ۔ عید کے لئے خطبہ شرط نہیں ہے۔ الخلاصہ۔

اس کی دلیل حضرت عبداللہ بن السائبؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے نماز ادا کرنے کے بعد فرمایا کہ ہم اب خطبہ پڑھیں گے، جو کوئی جانا چاہے چلا جائے، ابوداؤد، نسائی ماجہؒ نے اس کی روایت کی ہے، جمع النوازل میں ہے کہ جمعہ و نکاح اور نماز استسقاء کے خطبوں کو الحمد للہ یعنی حمد الٰہی سے شروع کرنا چاہئے۔ ع۔ اور تین خطبوں یعنی حج کو۔ ت۔ اور عیدین کے دو خطبوں اور دوسرے خطبہ کی ابتداء میں مسلسل سات تکبیروں سے شروع کیا جائے، اور منتقی میں ہے کہ امام جب منبر پر جائے تو نہ بیٹھے، اور اس پر سے اترتے وقت چودہ تکبیریں کہی جائیں۔ مع۔

ویعلم الناس فیھا صدقۃ الفطر واحکامھا......الخ

اور عید کے خطبہ میں لوگوں کو صدقہ فطر اور اس کے احکام سکھلائے۔ لانھا شرعت الخ کیونکہ خطبہ اسی لئے دیا جانا مشروع ہوا ہے۔ ف۔ تاکہ معلوم ہو جائے کہ صدقہ فطر واجب اور کس شخص پر اور کب اور کب نکالا جائے، اور کیسے دیا جائے، وغیرہ ذلک۔ مع۔ ھ۔ اگر کہا جائے کہ ہندوستان وغیرہ میں عربی زبان سے خطبہ نہیں دینا چاہئے کہ افہام و تفہیم یعنی عوام کو سمجھانے کا مقصد ختم ہو جاتا ہے کہ وہ عربی بالکل نہیں جانتے ہیں، حالانکہ جمعہ میں تو عربی کے ماسوا دوسری زبان میں جائز نہیں ہوتا ہے یا مکروہ تحریمی ہے جیسا کہ عیدین میں ہے، جواب یہ ہے کہ تمام مسلمانوں کے لئے اتنی عربی سیکھنی تو لازمی اور فرض ہے جس سے کہ ارکان ایمان کو سمجھ سکے، اس کے باوجود اتنی عربی نہ سیکھ کر خود گنہگار ہوتے ہیں ان کی اس کوتاہی اور گناہ کی اعانت میں خطبہ کی زبان نہیں بدلی جائے گی، اس نکتہ کو یاد رکھیں۔ م۔

پھر نماز ختم ہو جانے کے بعد گھر جاتے وقت جس راستہ سے عیدگاہ کو آئے تھے اسے بدل کر دوسرے راستہ سے جانا چاہئے، کیونکہ حضرت عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ عید کے دن ایک راستہ سے تشریف لے گئے اور دوسرے راستہ سے واپس آئے، ابوداؤد ابن ماجہ اور حاکم نے اس کی روایت کی ہے، جابرؓ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ عید الفطر اور عید الاضحیٰ میں ایک راستہ سے جاتے اور دوسرے راستہ سے واپس تشریف لاتے تھے، بخاری نے اس کی روایت کی ہے، اور تجنیس میں ہے کہ اس میں حکمت یہ ہے کہ فرمانبردار بندوں کے لئے زمین اور راستہ بھر گواہی دینگے تو دوسرے راستہ سے آنے سے ان گواہوں میں زیادتی ہو جائے گی۔ مصف۔

ومن فاتتہ صلوۃ العید مع الامام لم یقضھا لان الصلوۃ بھذہ الصفۃ لم تعرف قربۃ......الخ

جو کوئی عید کی نماز امام کے ساتھ نہ پڑھ سکے تو وہ اس نماز کی قضاء نہیں کرے گا۔ ف۔ اگرچہ اس مقتدی نے خود نماز فاسد کر دی ہو، اس کا مطلب یہ ہے کہ امام یا اس کے نائب جہاں جہاں ہیں ان میں سے کہیں بھی جماعت نہ ملے تو اس شخص پر قضاء لازم نہیں ہے، لان الصلوۃ الخ اس لئے کہ بیان کی ہوئی صفتوں کے ساتھ نماز قربت الٰہی کا ذریعہ اسی صورت میں ممکن ہے جبکہ اس کی چند دوسری شرطیں بھی پائی جاتی ہوں، اور ان شرطوں میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ پوری جماعت ہو کہ تنہا آدمی عید کی

نماز نہیں پڑھ سکتا ہے۔ف۔ خلاصہ یہ ہے کہ اس نماز کو قربت الٰہی کے لئے عبادت ماننا ہمیں تمام بتائی ہوئی شرطوں کے ساتھ ہمیں معلوم ہوا ہے، اور یہ تمام شرطیں تنہا آدمی سے پوری نہیں ہوسکتی ہیں، پھر بغیر شرطوں کے ایسی نماز کے قربت الٰہی ہونے کا ہمیں علم نہیں ہے تو اس نماز کی قضاء بھی لازم نہ ہوئی۔

فان غم الهلال وشهدوا عند الامام برؤية الهلال بعد الزوال، صلى العيد من الغدلان هذا تاخير بعذر، و قد ورد فيه الحديث، فان حدث عذر يمنع من الصلوة في اليوم الثاني لم يصلها بعده، لان الاصل فيها ان لا تقضى كالجمعة الاانا تركناه بالحديث وقد ورد بالتاخير الى اليوم الثاني عندالعذر.

ترجمہ:- پھر اگر چاند ابر میں چھپ گیا اور لوگوں نے زوال کے بعد امام کے سامنے جاکر چاند ہونے کی گواہی دی تو وہ عید کی نماز دوسرے دن پڑھے گا، کیونکہ نماز میں یہ تاخیر مجبوری کی وجہ سے ہوئی ہے، اور اسی صورت کے بارے میں حدیث مذکور واقع ہوئی ہے، اس کے بعد اگر دوسرے دن بھی کوئی خاص مجبوری ہو جائے تو اب اس کے بعد عید کی نماز نہ ہوگی، کیونکہ اس مسئلہ میں اصل تو یہی ہے کہ قضاء نہیں کی جائے مثل جمعہ کے، مگر ہم نے حدیث کی موجودگی کی بناء پر اس کے خلاف کیا ہے (اور دوسرے دن بھی پڑھنے کی اجازت دی ہے)۔

توضیح:- چاند نکلنے کی تاریخ میں ابر، امام کے سامنے چاند دیکھنے کی گواہی، کسی عذر کی بناء پر دوسرے دن بھی نماز نہ ہوسکی

فان غم الهلال وشهدوا عند الامام برؤية الهلال بعد الزوال.....الخ

اگر چاند ابر میں چھپ گیا۔ف۔ جیسے بہت زیادہ گرد و غبار میں چھپ گیا، اور اس بات کا احتمال ہوا کہ شاید چاند نکل آیا ہو مگر نظر نہیں آیا، یہ بات صرف ۲۹ تاریخ کو ہی ممکن ہے، بالآخر کچھ لوگوں نے دوسرے دن روزے رکھ لئے اس کے بعد کچھ لوگوں نے چاند ہونے کی گواہی دی۔ وشهدوا عند الامام الخ اور لوگوں نے امام کے سامنے زوال کے بعد چاند دیکھنے کی گواہی دی۔ف۔ یا زوال کے قبل ہی گواہی دی مگر ایسے وقت میں اس کے بعد اعلان کر کے لوگوں کو جماعت میں شرکت کے لئے جمع کرنے کا موقع نہ رہا۔ ا لستبیین۔ اور امام نے بھی ان لوگوں کی چاند کی گواہی مان لی تو تمام روزہ دار اپنا اپنا روزہ توڑ دے۔

صلى العيد من الغد لان هذا تاخير بعذر.....الخ

اور امام دوسرے دن نماز پڑھے۔ف۔ یعنی جماعت کے ساتھ پڑھے، اور طحاویؒ نے شرح الآثار میں کہا ہے کہ یہ قول امام ابو یوسفؒ کا ہے، اور امام شافعیؒ اور احمدؒ کا اصح قول ہے، اور امام ابو حنیفہؒ و مالکؒ کے نزدیک قضاء نہیں ہے۔ مع۔ اس بناء پر یہ مسئلہ امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق ہوا جو مذہب کے متون کتابوں میں ہے کہ نماز عید الفطر دوسرے دن پڑھی جاسکتی ہے، لان ہذا الخ کیونکہ یہ تاخیر غیر اختیاری یا سماوی عذر کی بناء پر ہے، اور اسی کے بارے میں حدیث مذکور منقول ہے۔ف۔ یہ حدیث عید کے وقت کے بیان میں گذر چکی ہے، اور جب حدیث صحیح ہو گئی اور اس میں کوئی اجتہاد نہیں ہے سوائے اسی ظاہری معنی کے اعتبار سے، اس لئے امام اعظمؒ کا یہی مذہب ہوا، بخلاف اس کے جو زمانہ میں کچھ جاہل یہ گمان کرتے ہیں کہ جو بخاری اور مسلم وغیرہ کی حدیث پائی بغیر کسی قسم کے اجتہاد کے مذہب کا قول مخالف بتلاتے ہیں حالانکہ مذہب اس کے بالکل موافق ہے، لیکن جہلاء اس بات کو نہیں جانتے ہیں۔م۔ اگر لوگوں نے زوال سے پہلے ہی چاند ہونے کی خبر ایسے وقت میں دی لوگوں کا نماز کے لئے جمع ہونا بھی ممکن ہو تو اسی دن نماز پڑھ لینی چاہئے کیونکہ تاخیر جائز نہیں ہے، اور زیلعیؒ نے لکھا ہے کہ عید الفطر کی تاخیر عذر کے بغیر جائز نہیں ہے، اور اگر ایسے دن میں عید کی نماز لوگوں نے پڑھی کہ اس دن بہت زیادہ ابر تھا، مگر ابر کے چھٹنے کے بعد معلوم ہوا کہ زوال کے بعد نماز پڑھی گئی ہے، یا زوال کے بعد کسی طرح یہ بات معلوم ہوئی کہ نماز کے وقت امام بغیر وضوء کے تھا تو امام دوسرے دن

نماز پڑھادے۔ المستصفیٰ۔ ھ۔ اب گواہوں کی تعداد اور کیفیت کا بیان انشاء اللہ تعالیٰ کتاب الصوم میں آئے گا۔ م۔

فان حدث عذر یمنع من الصلوٰۃ فی الیوم الثانی لم یصلھا بعدہ......الخ

اور اگر کوئی عذر پیدا ہو جائے۔ف۔ اگرچہ عذر سماوی اور بے اختیار ہو، **یمنع الخ** جو دوسرے دن بھی نماز عید سے مانع ہو۔ف۔ یا نماز پڑھ کر بعد زوال ظاہر ہوا کہ امام بے وضوء ہو گیا تھا مثلاً کسی جگہ کانٹا لگ گیا اور چھل گیا جس سے ذرا خون نکل کر بہہ گیا تھا **لم یصلھا الخ** تو اس کے بعد اس نماز کو نہیں پڑھے گا۔ف۔ نہ ادا کے طور پر اور نہ قضاء کے طور پر، **لان الاصل الخ** کیونکہ نماز عید میں اصل تو یہی ہے جمعہ کی طرح اس کی بھی قضاء نہ کی جائے۔ف۔ جبکہ جمعہ کا وقت گذر جائے، اسی طرح جبکہ عید کے دن نماز ادا نہیں کی گئی تو دوسرے دن اس کی بھی قضاء نہ کی جائے **الا انا ترکنا الخ** مگر ہم نے اس حدیث کی وجہ سے اس اصل کو چھوڑ دیا ہے۔ف۔ جب کچھ لوگوں نے زوال کے بعد باہر سے آکر خبر دی کہ چاند ہو گیا ہے تو اسی دن روزے توڑنے اور دوسرے دن نماز کے لئے سب کو اکھٹے ہونے کا حکم دیا تھا، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عذر سماوی کی وجہ سے دوسرے دن پر نماز مؤخر کرنا جائز ہے۔

وقد ورد الخ اور اس حدیث کا بیان اور ثبوت اسی بات کو بتانے کے لئے ہوا تھا کہ جب عذر سمائی پایا گیا تھا اس وقت دوسرے دن تک کی تاخیر جائز ہے، اور اس کے علاوہ سب کا حکم اپنی جگہ پر باقی ہے، یعنی جب عذر نہ ہو تو تاخیر جائز نہ ہوگی۔ ھ۔ ع۔ م۔ یہاںتک عید الفطر کا بیان ختم ہوا، اور اب عید الاضحیٰ کے احکام کا بیان شروع ہو رہا ہے کہ اس کے احکام بھی تقریباً کل کے کل وہی ہیں جو عید الفطر میں بیان کئے جا چکے ہیں، سوائے چند مسائل کے وہ یہ ہیں مثلاً نماز کی تاخیر تکبیر یعنی جلدی کرنے کے، اس کے لئے مصنفؒ نے تنبیہ فرمائی ہے۔

ویستحب فی یوم الاضحی ان یغتسل ویتطیب لماذکرناہ ویؤخر الاکل حتی یفرغ من الصلوٰۃ لما روی ان النبی ﷺ کان لا یطعم فی یوم النحر حتی یرجع فیاکل من اضحیتہ ویتوجہ الی المصلی وھو یکبر لانہ ﷺ کان یکبر فی الطریق ویصلی رکعتین کالفطر کذلک نقل۔

ترجمہ:۔اور عید الاضحیٰ میں مستحب ہے کہ غسل کرے اور خوشبو لگائے اس حدیث کی بناء پر جسے ہم بیان کر چکے ہیں، اور نماز سے فارغ ہونے تک اپنے کھانے کو موخر کردے اس روایت کی وجہ سے رسول اللہ ﷺ قربانی کے دن نہیں کھاتے تھے یہاںتک کہ اپنی قربانی سے کھاتے تھے، اور تکبیر کہتے ہوئے مصلی کی طرف جائے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ راستہ میں تکبیر کہتے تھے، اور عید الفطر کی طرح اس عید الاضحیٰ میں بھی دو رکعتیں پڑھے، اسی طرح سے روایت نقل کی گئی ہے۔

توضیح:۔ عید الاضحیٰ میں نماز کے بعد کھانا، عیدگاہ کے راستہ میں تکبیر کہنا، حدیث سے دلیل

ویستحب فی یوم الاضحی ان یغتسل ویتطیب لماذکرناہ......الخ

اور عید الاضحیٰ کے دن یہ مستحب ہے کہ غسل کرے مسواک کرے اور خوشبو لگائے **لما ذکرنا الخ** اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ف۔ عید الفطر میں ابن ماجہ وغیرہ سے حدیث ذکر کی گئی ہے اور ان کے علاوہ دوسری مستحب باتوں کا بھی بیان ہو چکا ہے، اس عید الاضحیٰ میں عید الفطر کے مقابلہ میں نماز کے لئے نکلنا افضل ہے۔ الخلاصہ۔ ھ۔ **ویوخر الاکل الخ** اور بقر عید کی نماز سے فارغ ہونے تک کھانے میں تاخیر کرنی چاہئے۔ف۔ اور اگر کھالیا تو بھی مکروہ تحریمی نہیں ہے، یہی قول مختار ہے، الکبریٰ۔ ھ۔

لما روی ان النبی ﷺ کان لا یطعم فی یوم النحر حتی یرجع فیاکل من اضحیتہ......الخ

کیونکہ رسول اللہ ﷺ کے بارے میں روایت ہے کہ آپ بقر عید کے دن نماز سے پہلے کچھ نہیں کھاتے اور نماز سے فارغ

ہونے کے بعد ہی اپنی قربانی سے کھاتے تھے۔ف۔اس سے معلوم ہوا کہ نماز سے فراغت تک تاخیر کرنا اور قربانی سے کھانا دونوں باتیں مستحب ہیں۔م۔ بریدہؓ سے روایت ہے رسول اللہ ﷺ عید کے دن کچھ کھانے کے بعد ہی نماز کو جاتے جبکہ عید الاضحیٰ کے دن واپس آکر کھاتے تھے، اور قربانی کے جانور سے کھاتے تھے، احمد اور دار قطنی نے اس کی روایت کی ہے، اور کہا ہے کہ یہ روایت صحیح ہے اور ابن القطان نے بھی اسے صحیح کہا ہے، اور ترمذی وابن ماجہ وابن حبان اور حاکمؒ نے واپس آنے تک کی روایت کی ہے۔فع۔ اگر کسی نے قربانی نہ کی ہو تو وہ بھی نہ کھائے کیونکہ یہ بھی ایک مستقل سنت ہے، یہی قول اصح ہے۔م۔ دیہاتی کے لئے جائز ہے، کیونکہ دیہاتوں میں عیدین کی نماز نہیں ہوتی ہے۔ع۔م۔

ويتوجه الى المصلى وهو يكبر لانه ﷺ كان يكبر في الطريق ويصلي ركعتين كالفطر كذلك نقل.....الخ

اور عید گاہ کی طرف جہراً تکبیر کہتا ہوا جائے۔ف۔ بالاتفاق۔ اور مصلی پہونچ کر تکبیر موقوف کردے۔التحفہ۔بلکہ جب امام شروع کرے۔الکافی۔ کیونکہ رسول اللہ ﷺ راہ میں تکبیر کہتے تھے۔ف۔ یہ روایت غریب ہے، لیکن بخاریؒ نے روایت کی ہے کہ ابوہریرہؓ اور ابن عمرؓ دس تاریخوں میں بازار جاتے وقت تکبیر کہتے اور دوسرے لوگ بھی ان کی تکبیر پر تکبیر کہتے تھے۔مع۔اس روایت سے عید گاہ کے راستے میں تکبیر کہنے کا ثبوت نہیں ملتا ہے۔م۔ **ويصلي الخ** اور امام دو رکعتیں پڑھائے۔ف۔ اذان و اقامت کے بغیر ہی، **كالفطر الخ** نماز عید الفطر کی طرح۔ف۔ حضرت جابر بن سمرہؓ کی حدیث کی بناء پر جو ذکر کی گئی ہے۔م۔ **كذلك الخ** اس طرح نقل کی گئی ہے۔ف۔ صحابہؓ کی ایک جماعت سے مثلاً حضرت عمرؓ و عثمانؓ وغیرہم، اور دوسری مرفوع حدیثوں سے۔مع۔

ويخطب بعدها خطبتين لانه ﷺ كذلك فعل ويعلم الناس فيها الاضحية و تكبير التشريق لانه مشروع الوقت والخطبة ماشرعت الالتعليمه فان كان عذر يمنع من الصلوة في يوم الاضحى صلاها من الغدو بعد الغدو لا يصليها بعد ذلك لان الصلوة موقتة بوقت الاضحية فيقدر بايامها لكنه مسئ في التاخير من غير عذر لمخالفة المنقول.

ترجمہ:-اور نماز کے بعد دو خطبے دے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے بھی ایسا ہی کیا ہے، اور ان دونوں خطبوں میں لوگوں کو قربانی اور تکبیر تشریق کے احکام بتلائے، کیونکہ اس وقت کے لئے یہی شرع ہے، اور خطبہ کو اسی کام کے لئے شروع کیا گیا ہے، اس دن اگر ایسا کوئی عذر سامنے آجائے جو اس دن عید کی نماز پڑھنے سے روک دے تو اس نماز کو دوسرے یا تیسرے دن پڑھ لے، لیکن اس کے بعد نہ پڑھے، کیونکہ یہ نماز تو قربانی کے ساتھ مقید ہے، اس لئے اس کا وقت بھی قربانی کے دنوں تک ہی رہے گا، لیکن بغیر عذر کے نماز کو پہلے وقت میں ادا نہ کرنے والا برا کرنے والا ہے، منقول احادیث وروایات کی مخالفت کرنے کی وجہ سے۔

توضیح:- عید الاضحیٰ کا خطبہ، اور اس کا مضمون، اگر کسی مجبوری سے عید الاضحیٰ کے دن اس کی نماز نہ ہو سکی، امام نے عید الفطر کی نماز بغیر وضوء کے پڑھائی، اور اگر عید الاضحیٰ کی نماز بغیر وضوء کے پڑھائی

ويخطب بعدها خطبتين لانه ﷺ كذلك فعل ويعلم الناس فيها الاضحية.....الخ

اور نماز کے بعد امام دو خطبے پڑھے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے ایسا ہی کیا ہے۔ف۔ جیسا کہ بہت سی حدیثوں میں ہے۔ت۔ امام جب خطبہ میں تکبیر کہے تو لوگ بھی کہیں اور جب وہ درود پڑھے تو لوگ بھی پڑھیں مگر دل ہی دل میں۔المجتبیٰ۔ **ويعلم الناس الخ** اور اسی خطبہ میں لوگوں کو قربانی اور تکبیر تشریق کے احکام کی تعلیم کرے، **لانه مشروع**، کیونکہ اس وقت کا شروع طریقہ یہی ہے، **والخطبة الخ** اور خطبہ اسی کام کے لئے شروع کیا گیا ہے۔ف۔ لہٰذا اس وقت کے لحاظ سے جو مناسب احکام ہوں ان کو سکھلائے، پھر اگر دسویں تاخیر نماز نہ ہو سکی تو کیوں؟ کسی عذر کی وجہ سے یا بغیر کسی عذر کے۔

فان کان عذر یمنع من الصلوۃ فی یوم الاضحی صلاھا من الغد و بعد الغد......الخ
تو اگر کوئی قدرتی رکاوٹ ہوئی ہو تو خواہ سماوی ہو یا ارضی ہو جس کی وجہ سے پہلے دن نماز نہیں پڑھی جاسکے تو اس کے بعد دوسرے یا تیسرے دن نماز پڑھے۔ف۔ جبکہ دوسرے دن بھی کوئی عذر پیدا ہو گیا ہو، اور کوئی برائی بھی نہ ہو۔

و لا یصلیھا بعد ذلک لان الصلوۃ موقتۃ بوقت الاضحیۃ فیقدر بایامھا......الخ
ان تین دنوں دس گیارہ بارہ تاریخ کے بعد پھر کبھی نماز نہیں ہوگی لان الصلوۃ الخ کیونکہ اضحیٰ کی نماز تو صفت اضحیہ کے ساتھ مقید ہے، اس لئے اس نماز کا وقت اضحیہ یعنی قربانی کے دنوں تک ہی مقید رہے گی۔ف۔ یہ نماز اضحیہ کے تین دنوں ہی میں ہر روز آفتاب نکل جانے کے ذرا بعد سے آفتاب کے زوال سے پہلے تک اس کا وقت رہے گا، اور تیسرے دن کے زوال کے بعد سے وقت ختم ہو جائے گا، اور اگر بغیر عذر کے نماز میں تاخیر ہوئی ہو تو بھی نماز جائز ہوگی، لکنہ مسیئی الخ لیکن بغیر عذر کے تاخیر میں وہ گنہگار، برا کرنے والا ہوگا، کیونکہ منقول طریقہ کے خلاف کیا ہے۔ف۔ کیونکہ رسول اللہ ﷺ اور خلفائے راشدینؓ سے ایسی تاخیر منقول نہیں ہے، ۱۱-۱۲- کی نماز کو تاخیر کے باوجود ہم ادا کہتے ہیں قضا نہیں کہتے ہیں، کیونکہ اپنے وقت کے اندر ہی پڑھی گئی ہے، اور اب نماز اور خطبہ سے فارغ ہونے کے بعد عید الفطر کی طرح دوسرے راستہ سے واپس آئیں اور قربانی کرلیں۔م۔

چند ضروری مسائل

اگر امام نے عید الفطر کی نماز ایسی حالت میں پڑھائی کہ اسے وضوء نہ تھا اور اس کی اطلاع زوال سے پہلے اسے ہوگئی تو نماز کا اعادہ کرے (اگر ممکن ہو) اور اگر زوال کے بعد معلوم ہوا تو دوسرے دن جاکر نماز پڑھ لے، اور اگر دوسرے دن بھی زوال کے بعد معلوم ہوا تو پھر یہ نماز نہیں پڑھی جائے گی بلکہ رہ جائے گی، اور اگر عید الاضحیٰ میں بغیر وضوء کے نماز پڑھادی اور نماز کے بعد لوگوں نے قربانیاں بھی کرلیں پھر اسے زوال کے بعد معلوم ہوا تو قربانیاں جائز ہوگئیں، لیکن دوسرے دن نماز دوبارہ پڑھی جائے گی، یہی حکم اس وقت بھی ہوگا جبکہ وضوء نہ ہونے کی اطلاع دوسرے زوال کے بعد معلوم ہوا ہو تو اب نہ پڑھے، اور اگر دسویں تاریخ زوال سے پہلے اسے وضوء نہ رہنے کی اطلاع ملی اور اسی وقت امام نے عام اعلان بھی کر دیا تو جس نے اس کے جاننے سے پہلے قربانی کرلی ہوگی تو اس کی قربانی جائز ہوگی، اور جس نے جاننے کے باوجود بعد میں قربانی کی تو جائز نہ ہوگی، یہانتک کہ زوال کے بعد جائز ہے۔ قاضی خان۔ھ۔

والتعریف الذی یصنعہ الناس لیس بشئی وھو ان یجمع الناس یوم عرفۃ فی بعض المواضع تشبیھا بالواقفین بعرفۃ لان الوقوف عرف عبادۃ مختصۃ بمکان مخصوص فلایکون عبادۃ دونہ کسائر المناسك.

ترجمہ:- اور وہ تعریف جسے لوگ کرتے ہیں اس کی کوئی حقیقت نہیں ہے، اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ لوگ عرفہ کے دن کسی ایک جگہ اکٹھے ہوتے ہیں عرفہ کے میدان میں لوگوں کے وقوف کی مشابہت کرنے کے لئے، کیونکہ یہ وقوف یعنی اس میدان میں جاکر ٹھہرنے کا ہمیں عبادت کے طور پر معلوم ہونا مخصوص ہے اسی خاص میدان عرفات کے ساتھ، لہذا کہیں اور اس طرح کرنا عبادت نہیں ہوگی جیسا کہ دوسری عبادتیں ہیں۔

توضیح:- وقوف عرفہ کی مشابہت کرنا، عرفات کے علاوہ کسی اور جگہ میں

والتعریف الذی یصنعہ الناس لیس بشئی وھو ان یجمع الناس یوم عرفۃ......الخ
ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ف۔ بلا اختلاف اس عمل سے کچھ بھی ثواب نہیں ملتا ہے لان الوقوف الخ کیونکہ اکٹھے ہو کر رہنا اس تاریخ میں اگرچہ بالاتفاق ایک عبادت ہے مگر صرف ایک خاص میدان یعنی عرفات میں اس کے علاوہ کسی اور جگہ اس طرح وقوف کرنا کوئی عبادت نہیں ہے۔ف۔ وہ جگہ عرفات کا میدان ہے جہاں حج کا احرام باندھ کر وقوف کرنا عبادت ہے،

اور وہ خاص میدان ہر جگہ نہیں ہے لہٰذا دوسرے علاقوں میں اس طرح کھڑا ہونا مخصوص صفت کے ساتھ نہ ہوا لہذا لغو ہوا۔

فلایکون عبادۃ دونہ کسائر المناسک......الخ

تو اس مخصوص جگہ نہ ہونے کی وجہ سے عبادت کا کام نہ ہوا۔ کسائر النسک الخ جیسا کہ حج کے دوسرے کام ہیں۔ف۔ طواف وغیرہ کے مانند، اور اگر کعبہ کے علاوہ کسی اور مسجد کے چاروں طرف کوئی ایسا ہی چکر لگائے جیسا کہ کعبہ کے چاروں طرف لگاتے ہیں تو اس پر کفر کا خوف ہے۔ع۔ اور امام نوویؒ نے یہی حکم مسجد بیت المقدس روضہ اطہر ﷺ کے چاروں طرف چکر لگانے والے پر بھی لگایا ہے، اور ملا علی قاریؒ نے مناسک میں کہا ہے کہ جو لوگ رسول اللہ ﷺ کے مزار مبارک کے چاروں طرف پھرتے ہیں سب کے سب اجہل الجہلاء بڑے ہی احمق ہیں اگرچہ وہ علماء اور مشائخ کی صورت میں ہوں۔م۔ اور شمس الائمہ سرخسیؒ نے بناوٹی عرفات بنانے کی برائی کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر مشابہت کی صورت میں رہے تو احرام کی طرح سر بھی کھول لیں گے اور یہ کوئی نہیں کہے گا کہ یہ تو نصرانیوں کے گرجاؤں کی بت پرستیاں ہیں، اور اگر ایسی ہی تشبیہ ہے تو خانہ کعبہ کے طواف کرنے والوں کی طرح ایک گھر بھی بنا کر اس کے چاروں طرف طواف کریں گے، اور اپنے بازاروں میں دوڑیں گے تاکہ صفاو مروہ کی سعی کرنے والوں کی مشابہت ہو۔ ترجمہ ختم ہوا۔

ان جملوں سے انہیں انتہائی درجہ کے نفرت اور ان لوگوں کی برائی کا اظہار کیا ہے، اور نفس کی مکاریوں اور شیطان کی بہکانے سے متنبہ کیا ہے، مگر تعجب ہے کہ عینیؒ نے بغیر سمجھے ہوئے اس کے جواب دینے کی کوشش میں قلم اٹھایا ہے، حالانکہ یہ عبارت اپنی جگہ لاجواب ہے، امام مالکؒ نے کہا ہے کہ ایسی چیزوں کی کنجی تو بدعتیوں کے ہاتھوں میں ہے، بہر صورت اس تعریف کو بے فائدہ قرار دینے کے بعد اب یہ سوال ہوتا ہے کہ ایسا کرنے کا کیا حکم ہے، یعنی مباح ہے یا مکروہ ہے، نہایہ میں تو اسے مباح بتایا ہے، کافی میں کہا ہے کہ بعضوں کا قول ہے کہ یہ مستحب ہے۔ع۔

ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے کہ حق یہ ہے کہ اگر اتفاق سے اس دن نماز استسقاء وغیرہ کسی شروع کام کرنے کے لئے نکلنا ہو جائے تو مکروہ نہیں ہے، اور اگر صرف اسی مقصد کے لئے نکلنا ہو تو اس وقت غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ تشبیہ کے معنی میں مکروہ ہے۔ الفتح۔ اگر شبیہ کے واسطے نہیں ہے بلکہ اس دن کی بزرگی کی وجہ سے نکلنا ہو تو جائز ہے۔ قاضی خان۔ التمر تاشی۔ع۔ اس کے معنی یہ ہوں گے وہاں جاکر کھڑے نہ ہوں اور سر نہ کھولے۔ الفتح۔ میں کہتا ہوں کہ اصل مسئلہ کتاب میں خود امام محمدؒ نے اشارۃً بلکہ کراہت کی تصریح فرمائی ہے، کہ لیس بشئی کچھ نہیں ہے کا جملہ تو عموماً مطلقاً دینی اور دنیوی دونوں فائدوں سے خالی ہے، کیونکہ ایسا نکرہ جو نفی کے بعد آئے وہ بالاجماع عام ہوتا ہے، اور مباح دنیاوی بھی نہیں ہے، کیونکہ جو بات دنیاوی کاموں میں سے بے فائدہ ہو وہ بالاتفاق حرام ہوتی ہے، جیسا کہ لغو کی بحث میں تصریح کے ساتھ بتائی گئی ہے، اور باب العید کے شروع میں دیہات کی نماز عید کے بیان میں قنیہ کا قول گذر گیا ہے، پس امام محمدؒ نے مبالغہ کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ یہ کام محض لغو ہے، لہٰذا امام شمس الائمہ سرخسیؒ نے اور شیخ ابن الہمامؒ نے جو کہا بلاشک وہی تحقیق و صحیح ہے، اور اس کے ماسوا سارے اقوال غلط ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ والیہ المرجع والماب۔م۔

فصل فی تکبیرات التشریق

ویبدأ بتکبیر التشریق بعد صلوۃ الفجر من یوم عرفۃ ویختم عقیب صلوۃ العصر من یوم النحر عند ابی حنیفۃ وقالا یختم عقیب صلوۃ العصر من اخر ایام التشریق والمسألۃ مختلفۃ بین الصحابۃ فاخذا بقول علیؓ اخذا بالاکثر اذھو الاحتیاط فی العبادات واخذ بقول ابن مسعود اخذا بالاقل لان الجھر با تکبیر بدعۃ.

ترجمہ:- فصل، تکبیرات تشریق کے بیان میں، تکبیر تشریق نویں ذالحجہ کی فجر نماز کے وقت سے شروع کرکے یوم النحر کی

عصر کی نماز کے بعد ختم کر دی جائے یہ امام ابو حنیفہؒ کی مذہب کے مطابق ہے، لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ یوم تشریق کی آخری عصر کی نماز کے بعد ختم کر دی جائے، اس مسئلہ میں صحابہ کرامؓ کے درمیان ہی اختلاف تھا، چنانچہ صاحبینؒ نے حضرت علیؓ کے قول کو قبول کیا ہے اکثر وقت پر عمل کرتے ہوئے کہ عبادت میں احتیاط اسی میں ہے، اور امام اعظمؒ نے حضرت ابن مسعودؓ کے قول کو قبول کیا ہے کم سے کم مقدار پر عمل کرتے ہوئے کہ تکبیر کو زور سے کہنا بدعت ہے۔

توضیح:۔ فصل، تکبیرات تشریق، ان کے شروع کرنے اور ختم کرنے کا وقت

فصل فی تکبیرات التشریق...... الخ

یہ فصل تکبیرات تشریق کے بیان میں ہے۔ف۔ تشریق خود تکبیر ہے اس لئے معنی یہ ہوئے کہ ان تکبیرات کے بیان میں جن کا نام تشریق ہے، اور صاحبینؒ کے قول کے مطابق ۱۱-۱۲-۱۳- تاریخ نویں ذی الحجہ کا نام ہے لیکن یہ تکبیریں نویں ذی الحجہ یعنی یوم عرفہ کی فجر نماز کے بعد سے شروع ہو جاتی ہیں، لہذا بعض دنوں کے نام سے نسبت ہوئی۔م۔ع۔ یہ تکبیر اکثر فقہاء کے نزدیک واجب ہے، لیکن سنت کی بڑی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس پر مداومت فرمائی ہے۔مف۔ا لمستخلص۔ح۔

ویبدأ بتکبیر التشریق بعد صلوۃ الفجر من یوم عرفۃ ویختم عقیب صلوۃ العصر......الخ

اور تکبیر تشریق کو شروع کرے۔ف۔ جہر کے ساتھ بعد صلوۃ الخ عرفہ کے دن کی فجر نماز کے بعد سے۔ف۔ یعنی نویں ذوالحجہ سے تمام علماء احناف کے اتفاق کے ساتھ ویختم الخ اور یوم النحر یعنی دسویں ذوالحجہ کی عصر کی نماز پڑھ لینے کے بعد۔ف۔ لیکن ختم میں اختلاف ہے، جو بیان ہوا، عند ابی حنیفۃؒ مذکورہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے وقالا الخ لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ ایام تشریق کے آخر میں یعنی تیرہویں ذی الحجہ کی عصر کی نماز کے بعد تکبیر کہہ کر۔ف۔ صاحبینؒ کے قول پر فتوی ہے، اور اکثر زمانوں میں تمام شہروں میں عمل رہا ہے اور اب بھی جاری ہے۔الخلاصہ۔التحریر والنھایۃ والاسبیجابی۔ا لمجتبی الکامل۔ مع۔اس کے باوجود مصنفؒ نے متن میں امام اعظمؒ کے قول کی التزامی تصحیح کی ہے۔

والمسألۃ مختلفۃ بین الصحابۃ فاخذنا بقول علی اخذا بالاکثر......الخ

اور یہ مسئلہ صحابہ کرام میں بھی اختلافی تھا فاخذنا الخ چنانچہ صاحبینؒ نے حضرت علیؓ کے قول کو قبول کیا، ابن ابی شیبہؒ نے اس کی روایت کی ہے، اور یہی قول حضرت عمرؓ وابن عباسؓ اور عمارؓ کا ہے۔ع۔ حاکم نے اس کی روایت کی ہے، اور ابن عمرؓ وزید بن ثابتؓ وابو سعیدؓ کا بھی ہے، دار قطنی نے اس کی روایت کی ہے، اور حضرت عثمانؓ کا، التحریر اور حضرت ابو بکرؓ۔المفید۔اور مذہب سفیان ثوریؒ وابن عیینہؒ واحمدؒ ابو ثورؒ، اور ایک قول امام شافعیؒ کا بھی ہے، الحاصل صاحبینؒ نے ان مذکورہ صحابہ کرامؓ کا قول قبول کیا ہے اخذا بالاکثر الخ اکثر کو لینے کے طور پر کیونکہ عبادات میں احتیاط کرنے کی یہی صورت ہے کہ اکثر پر عمل کر لیا جائے۔ ف۔ ۱۳ تاریخ تک تکبیر کہہ لینے ہی میں احتیاط ہے، اس طرح کم سے کم مقدار از خود اس میں داخل ہو گئی، اس کے برعکس کمتر کو لینے سے یہ تعداد یقیناً چھوٹ جائے گی، الحاصل اکثر کو ان دونوں نے قبول کیا ہے۔

واخذ بقول ابن مسعود اخذا بالاقل لان الجھر با لتکبیر بدعۃ......الخ

اور امام ابو حنیفہؒ نے حضرت ابن مسعودؓ کے قول کو قبول کیا ہے کم سے کم تعداد کو قبول کرنے کے لئے، اور ابن مسعودؓ اور ان کے شاگردوں علقمہ اسود نخعی سے یوم النحر کی عصر کی نماز کے ختم کے بعد ثابت ہے اسی لئے کمتر مقدار کو قبول کیا ہے، لان الجھر الخ، کیونکہ تکبیر کہنے کو زور سے ادا کرنے میں بدعت ہوتی ہے۔ف۔ اور یہی قول امام حسن بصریؒ سے منقول ہے، اور جب ایک چیز مستحب اور بدعت کے درمیان گھری ہوئی ہو تو اسی قول پر عمل کرنا مناسب ہوتا ہے جس سے بدعت کے عمل سے بچا جاسکے، کیونکہ ابن مسعودؓ سے وہ مقدار معلوم ہو گئی ہے جس پر عمل کرنا کافی ہو جائے۔م۔

والتكبير ان يقول مرة واحدة الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله والله اكبر الله اكبر ولله الحمد هذا هو المالور عن الخليل صلوات الله عليه وهو عقيب الصلوة المفروضات على المقيمين في الامصار في الجماعات المستحبة عند ابي حنيفة وليس على جماعات النساء اذا لم يكن معهن رجلا ولا على جماعة المسافرين اذا لم يكن معهم مقيم.

ترجمہ:- اور تکبیر تشریق یہ ہے کہ ایک بار یہ کلمات کہے جائیں الله اكبر الله اكبر لااله الا الله والله اكبر الله اكبر، ولله الحمد، سیدنا ابراہیم خلیل اللہ علیہ الصلوات والتسلیم سے یہی کلمات منقول ہیں، ان کو ہر فرض نماز کے بعد مقیم لوگوں پر شہروں میں مستحب جماعتوں کے بعد کہنا ابوحنیفہؒ کا مسلک ہے، اور عورتوں کی ایسی جماعت کے بعد نہیں جن کے ساتھ ایک بھی مرد نہ ہو، اور نہ صرف مسافروں کی جماعت میں جبکہ ان کے ساتھ مقیم نہ ہو۔

توضیح:- تکبیر تشریق کیا ہے، اس کے عمل کا کیا طریقہ ہے، نمازی نے قصداً حدث کیا یا وہ مسجد سے نکلا، قبلہ کی طرف پیٹھ پھیری بے ارادہ حدث ہو گیا، تکبیرات کے وجوب اور اس کی سنیت کی بحث

والتكبير ان يقول مرة واحدة الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله والله اكبر الله اكبر ولله الحمد

اور تکبیر تشریق یہ ہے کہ ایک بار یہ کلمات کہہ دئے جائیں، الله اكبر الله اكبر.... ولله الحمد یہ تکبیر حضرت عمر وابن مسعودؓ سے منقول ہے هذا هو المالور الخ سیدنا ابراہیم خلیل اللہ علیہ السلام سے منقول ہے۔ف۔ مبسوط و قاضی خان سے عینیؒ نے ایک قصہ لکھا ہے، لیکن ابن الہمامؒ نے ابن ابی شیبہ و محمدؒ کی روایتیں حضرت علیؓ و ابن مسعودؓ سے نقل کی ہیں، اور کہا ہے کہ اسناد جید ہے، ابن ابی شیبہؒ نے عموم لفظ کے ساتھ روایت کی اس طرح حدثنا جرير عن منصور عن ابراهيم قال كانوا يكبرون الخ..... میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ اسناد بلاشبہ صحیح کی اسناد ہے، اور معنی یہ ہے کہ ابراہیم نخعیؒ نے فرمایا ہے کہ صحابہ کرام عرفہ کے دن تکبیر کہتے نماز کے بعد قبلہ رخ ہو کر الله اكبر ...... ولله الحمد، یہی حدیث جابرؓ دار قطنی میں رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے، اگرچہ اس کی اسناد ضعیف ہے اور نماز سے فرض ہی متبادر ہے۔ مف۔

وهو عقيب الصلوة المفروضات

اور یہ تکبیر (قبلہ رخ حالت میں) فرض نماز کے بعد ہے۔ف۔ اگرچہ جمعہ کا دن ہو، اور اگرچہ خاص انہیں ایام تشریق کی قضاء ہو، اس بناء پر نماز جنازہ ووتر اور عید اس سے خارج ہوں گی کہ ان کے بعد تکبیر نہیں کہنی چاہئے، لیکن کہا گیا ہے کہ قول اصح یہ ہے کہ عید اس حکم میں داخل ہے۔ د۔ الخلاصہ۔ ھ۔ ع۔ لہٰذا تکبیر کہنی چاہئے على المقيمين، مقیم لوگوں پر۔ف۔ مسافروں پر نہیں، اگرچہ غلام ہوں، جبکہ مقیم ہوں، في الامصار شہروں میں۔ف۔ یعنی دیہاتوں میں نہیں، لہٰذا مذکورہ صورتوں میں تکبیر کہنی چاہئے، في الجماعة الخ مستحب جماعتوں میں۔ف۔ نہ منفرد پر اور نہ صرف عورتوں کی جماعت میں عند ابی حنيفه الخ یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ف۔ اور سلام پھیرنے کے بعد فوراً تکبیر کہیں۔ یہاں تک کہ اگر نمازی نے قصداً حدث کیا یا کسی اور طرح کلام کیا یا مسجد سے نکلا۔ تو تکبیر کا حکم ختم ہو گیا۔ التہذیب اور اگر قبلہ سے پیٹھ پھیر دی تو بھی ایک روایت کے مطابق تکبیر ساقط ہو گئی لیکن دوسری روایت میں باقی رہی ساقط نہیں ہوئی۔ف۔ اور اگر از خود حدث ہو گیا تو اصح قول یہ ہے کہ تکبیر کہے۔ طہارت ابھی نہ جائے۔ الخلاصہ وليس اور عورتوں کی جماعت پر تکبیر نہیں ہے۔ جبکہ ان عورتوں کے ساتھ کوئی مرد نہ ہو۔ف یعنی ان کا امام مرد نہ ہو۔ ولا على جماعة الخ اور مسافروں کی جماعت پر بھی تکبیر نہیں ہے۔ جب کہ ان کے ساتھ مقیم نہ ہو۔ف یعنی امام مقیم نہ ہو۔ یہی قول اصح ہے۔ ع۔ اور قول اصح یہ ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک تکبیر کے لیے بادشاہ اور آزادی کا ہونا شرط نہیں ہے مصنفؒ نے هو على المقيمين سے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ تکبیر واجب ہے۔ اور مفید و مزید و قاضی خان اور جوامع

الفقہ میں وجوب کی تصریح کی ہے۔ اور مرغینانی وتحریر میں کہا ہے کہ سنت ہے۔ امام مالک وشافعی واحمد کا قول بھی یہی ہے۔ اور قول صحیح یہ ہے کہ واجب ہے۔ کیونکہ یہ شعائر دین میں سے ہے۔ ع۔ ابن الہمامؒ نے دلیل کے اعتبار سے سنت کہنے کو ترجیح دی ہے۔ اور شعائر میں سے ہونا سنت کے خلاف نہیں ہے۔ جیسا کہ شمس الائمہ سرخیؒ نے عید کے بارے میں فرمایا ہے۔ علی ما ذکرہ العینیؒ۔م۔ یہ تفصیل امام اعظمؒ کے نزدیک ہے۔

وقالا ھو علی کل من صلی المکتوبۃ لانہ تبع للمکتوبۃ ولہ ما رویناہ من قبل والتشریق ھو الجھر بالتکبیر کذا نقل عن الخلیل بن احمد ولان الجھر بالتکبیر خلاف السنۃ والشرع وردبہ عند استجماع ھذہ الشرائط الا انہ یجب علی النساء اذا اقتدین بالرجال وعلی المسافرین عندا قتدائھم بالمقیم بطریق التبعیۃ قال یعقوب صلیت بھم المغرب یوم عرفۃ فسھوت ان اکبر فکبرابو حنیفۃ دل ان الامام وان ترک التکبیر لا یترکہ المقتدی وھذا لا نہ لا یؤدی فی حرمۃ الصلوٰۃ فلم یکن الامام فیہ حتما وانما ھو مستحب

ترجمہ:۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ یہ تکبیر ہر اس شخص پر لازم ہوتی ہے جس نے فرض نماز پڑھی ہو کیونکہ یہ فرض کے تابع ہے۔ اور امام اعظمؒ کی دلیل وہ ہے ہم نے پہلے بیان کردی ہے۔ تشریق کے معنی ہیں تکبیر کو بلند آواز سے کہنا۔ جیسا کہ خلیل بن احمدؒ سے منقول ہے۔ اور اس وجہ سے کہ تکبیر کو بلند آواز سے کہنا سنت کے خلاف ہے اور شریعت کا حکم اس میں اس صورت میں پایا گیا ہے جبکہ اس کی تمام شرطیں پائی گئی ہوں۔ اور عورتوں پر تکبیر کہنا اس صورت میں واجب ہے جبکہ وہ مردوں کی اقتداء کریں اور مسافروں پر جبکہ وہ مقیم کی اتباع کریں تابع ہونے کی صورت میں۔ یعقوب امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ میں نے ایک مرتبہ کچھ مسافروں کو عرفہ کے دن نماز پڑھائی اور سلام کے بعد تکبیر کہنا بھول گیا تو امام ابو حنیفہؒ نے بلند آواز سے تکبیر کہی۔ اس واقعہ نے اس بات پر دلالت کی کہ امام اگرچہ تکبیر کہنا بھول جائے مقتدی نہ بھولے۔ کیونکہ یہ تکبیر تو تحریمہ صلوٰۃ میں ادا نہیں کی جاتی ہے۔ لہٰذا اس تکبیر کے کہنے میں امام کا بھی موجود ہونا لازم نہیں ہے بلکہ یہ تو فقط امر مستحب ہے۔

توضیح:۔ عورتوں اور مسافروں پر وجوب تکبیر۔ امام تکبیر کہنا بھول گیا۔ ایام تشریق میں فائتہ نماز۔

وقالا ھو الخ اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ تکبیر ہر ایسے شخص پر لازم ہے جو فرض نماز پڑھے۔ ف۔ خواہ وہ شہری ہو یا دیہاتی ہو خواہ مسافر ہو یا مقیم ہو۔ خواہ جماعت سے ہو یا تنہا ہو۔ ع۔ یا عورت ہو۔ ت۔ یہی قول امام مالک وامام شافعیؒ کا بھی ہے۔ لیکن امام احمدؒ کے نزدیک سوائے تنہا شخص کے۔ ع۔ لانہ تبع الخ کیونکہ تکبیر فرض نماز کے تابع ہے۔ ف۔ لہٰذا جو بھی فرض نماز پڑھے وہ تکبیر کہے۔ ولہ ما رویناہ الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی ایک دلیل تو وہ حدیث ہے جو ہم نے پہلے بیان کردی ہے۔ ف۔ کہ لا جمعۃ ولا تشریق ولا فطر ولا اضحی الا فی مصر جامع۔ اس سے معلوم ہوا تشریق واجب ہونے کے لئے مصر جامع ہونا شرط ہے۔ والتشریق الخ اور تشریق بمعنی تکبیر کو زور سے کہنا ہے۔ خلیل بن احمدؒ سے ایسا ہی منقول ہے۔ ف۔ یہ خلیلؒ فن نحو ولغت کے امام تھے۔ ۱۷۵ھ میں وفات پائی۔ اس طرح امام ابو حنیفہؒ سے ۲۵ برس بعد وفات پائی۔ اس سے معلوم ہوا کہ تکبیر کو جہراً کہنے کا حکم عام نہیں ہے بلکہ اس کے لئے مصر جامع ہونا شرط ہے۔ ولان الجھر الخ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ تکبیر کو جہراً کہنا سنت کے خلاف ہے۔ ف۔ یعنی بدعت ہے سوائے ان جگہوں کے جہاں شریعت سے ثبوت مل جائے۔ والشرع الخ اور شریعت میں جہراً تکبیر کا حکم اسی موقع میں ہوگا جہاں یہ تمام شرطیں پائی جاری ہوں۔ ف۔ یعنی مصر ہو اور مستحب جماعت ہو۔ اور اقامت ہو یعنی سفر کی حالت نہ ہو۔ کیونکہ ہم نے سنت میں تکبیر کا حکم صرف ان ہی مواقع میں پایا ہے۔ لہٰذا حکم اسی پر موقوف رہے گا۔ اور ان شرطوں کے بغیر دوسری جگہ حکم جاری نہ ہوگا۔ الا انہ الخ البتہ اگر عورتیں مردوں کی اقتداء میں نماز پڑھیں گی تو ان پر بھی تکبیر

واجب ہو جائیگی۔ف۔ایسی صورت میں وہ آہستگی کے ساتھ تکبیر کہیں گی۔ھ۔ت۔وعلی المسافرین الخ مسافروں پر بھی تکبیر واجب ہوگی جبکہ وہ مقیم امام کی اقتداء کریں۔ف۔الحاصل اقتداء کرنے کی وجہ سے عورتوں اور مسافروں پر بھی تکبیر لازم آجائیگی۔بطریق التبعیة الخ تابع ہونے کی بناء پر۔ف۔یعنی اصل میں تو ان لوگوں پر تکبیر لازم نہیں ہوتی ہے البتہ متبوع یعنی امام پر لازم ہونے کی وجہ سے تابع یعنی مقتدی پر بھی لازم آجائیگی۔جیسا کہ مقیم امام کی اتباع کرنے کی وجہ سے مسافر مقتدی کو پوری نماز پڑھنی ہوتی ہے اور قصر کرنا جائز نہیں ہوتا ہے۔میں مترجم کہتا ہوں کہ اس موقع پر مصنفؒ نے اس بات کی تصریح کردی ہے کہ تکبیر واجب ہوتی ہے۔پھر مستحب طریقہ یہ ہے کہ مقتدی سلام پھیرنے کے بعد امام کا ذرا انتظار کرے اگر وہ غافل ہو یا کسی دوسرے ایسے کام میں لگ جانے والا ہو جو تکبیر کے منافی ہوتا ہے اس وقت مقتدی تکبیر کہدے۔التبیینؒ۔امام محمدؒ نے ایک روایت اس طرح بیان کی ہے کہ قال یعقوب الخ یعقوب یعنی امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ میں نے ان کو عرفہ کے دن مغرب کی نماز پڑھائی۔ف۔عینیؒ نے کہا ہے کہ ان کو سے مراد مسافر ہیں یعنی مسافروں کو نماز پڑھائی۔میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر حج کی مسافرت مراد ہوتی تو موجودہ صورت میں جبکہ امام اور مقتدی سب مسافر ہوں کسی پر تکبیر لازم نہیں آتی ہے پھر امام اعظمؒ اس بدعت یعنی تکبیر با آواز کہنے کے مرتکب کیوں ہوتے۔اس لئے میرے نزدیک اس سے مراد یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ اور ان کے کچھ شاگردوں کو نماز پڑھائی۔مطلب یہ ہوگا کہ میں نے عرفہ کے دن اپنے استاد امام اعظمؒ کے اشارہ اور حکم سے ان کے شاگردوں کو مغرب کی نماز پڑھائی۔فسھوت الخ پس بعد نماز کے میں تکبیر تشریق کہنا بھول گیا۔فکبر الخ اس وقت خود امام ابو حنیفہؒ نے تکبیر کہی۔دل علی الخ تو یہ واقعہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اگر امام تکبیر بھول جائے بلکہ قصداً چھوڑ دے تو مقتدی اسے نہ چھوڑے۔ف۔پس امام اس تکبیر کے لئے لازم نہیں ہے۔لانہ لایؤدی الخ کیونکہ یہ تکبیر تو تحریمہ نماز میں داخل نہیں ہے (جس میں امام کی اتباع لازم ہوتی ہے) فلم یکن الخ پس اس کام کے لئے امام کا وجود لازم نہیں ہے بلکہ فقط مستحب ہے۔ف۔حالانکہ تکبیر کہنی واجب ہے۔اس لئے امام کے پیچھے واجب کا ترک نہ ہوگا۔فائدہ۔ایک زمانہ میں جب امام ابو یوسفؒ اپنی مفلسی کے زمانہ میں بالکل غیر معروف تھے شہرت کوئی نہیں ہوئی تھی اس زمانہ میں امام اعظمؒ اپنی چشم بصیرت سے ان کے مستقبل کو دیکھ کر فرمایا تھا کہ میں دیکھ رہا ہوں کہ تم ہارون الرشید کے ساتھ فالودہ پی رہے ہو۔اس کے بعد امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ خلیفہ ہارون الرشید نے سب سے پہلے جب مجھے اپنے پاس بلوایا اس وقت وہ فالودہ پی رہے تھے مجھے دیکھ کر میرے سامنے بھی پیش کیا گیا تو مجھے اپنے استاد ابو حنیفہؒ کی پیشگوئی یاد آگئی۔یہ سب کچھ بطور کشف و کرامات تھا۔اس فراست کی بناء پر ابو یوسفؒ کو امام اعظمؒ نے نماز میں اپنا امام بھی بنایا تھا تاکہ ان کے دل سے رعب جاتا رہے۔مگر استاد شفیق اعظم المجتہدین کا رعب اس قدر چھایا کہ کئی نمازیں تکبیرات کے ساتھ پڑھ کر بھی مغرب کے بعد تکبیر کہنی بھول گئے۔اس قصہ میں شاگرد کے ساتھ شفقت کرنے اور ساتھ میں استاد کی عظمت اور جلالت کے لئے بڑی نصیحت ہے۔م۔ع۔اگر ایام تشریق میں پہلی کوئی قضاء پڑھی یا ایام تشریق کی قضاء بعد کو کبھی پڑھی تو تکبیر نہیں کہے گا۔اور مسبوق جب اپنی نماز پوری کرے اس کے بعد تکبیر واجب ہے۔التبیین۔

باب صلوۃ الکسوف

قال اذا انکسفت الشمس صلی الامام بالناس رکعتین کھیأۃ النافلة فی کل رکعة رکوع واحد وقال الشافعی رکوعان لہ ماروت عائشة

ترجمہ: باب سورج گرہن کی نماز کا۔مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ جب سورج میں گرہن لگ جائے تو امام لوگوں کو دو رکعتیں نماز پڑھائے نفل نماز کی طرح۔کہ ہر رکعت میں ایک رکوع ہوگا۔اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ہر رکعت میں دو رکوع ہوں گے۔ان کی دلیل وہ ہے جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے روایت فرمائی ہے۔

توضیح:۔ باب سورج گہن کی نماز۔ نماز کی کیفیت۔ رکعت کی تعداد۔ نماز کسوف کی جماعت کے واسطے لوگوں کو پکارنا۔ شافعیہ کی دلیل۔ باب۔ الخ یہ باب سورج گہن کی نماز کے بیان میں ہے۔

ف۔ معلوم ہونا چاہئے کہ عید و کسوف اور استسقاء تینوں کی نمازیں بغیر اذان و اقامت کے دن میں ادا کی جاتی ہیں۔ ان میں سے نماز عید واجب ہے اور گہن کی نماز جمہور کے نزدیک سنت ہے ایک ضعیف قول میں واجب بھی ہے اور استسقاء کی نماز میں یہ اختلاف ہے کہ وہ مسنون ہے یا نہیں۔ اس بیان سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ ان تینوں نمازوں میں کیا مناسبت ہے اور یہ کہ اس مناسبت سے تینوں باب کو ذکر کیا گیا ہے۔ حدیث میں سورج گہن اور چاند گہن وغیرہ کے متعلق بتایا گیا ہے کہ تم جب ان میں سے کسی کو بھی پاؤ تو نماز کے لئے جلدی کرو۔ جیسا کہ صحیح میں ہے۔ ان کے پائے جانے میں یہ مصلحت رکھی گئی ہے کہ ہر انسان کو اپنی موت کا اور ایک دن اس دنیا کو چھوڑ کر جانے کا یقین کامل ہونے کے باوجود اس دنیاوی زندگی اور اس کے ماحول سے طبعاً ایسا مانوس و مالوف اور گھر اہوا رہتا ہے کہ اسے اس بات کا خیال نہیں آتا ہے کہ ہم کس طرح پھنسے ہوئے ہیں اور ہمیں دنیا سے کیا لے کر جانا ہے۔ اور مر جانے سے اس کی موجودہ حالت میں کتنا بڑا تغیر ہوگا یہ ظاہر بھی ہے۔ اگر انسان اپنی عقل سے کام لے اور اس کے مطابق عمل کرے تو دن اور رات صبح و شام۔ روشنی اور اندھیرا ہر روز آتے جاتے ادلتے بدلتے رہتے ہیں یہ ساری باتیں ہر سمجھدار کو عبرت دلاتی ہیں اور ہوش میں آنے کے لئے جھنجھوڑتی ہیں۔ جیسا کہ قرآن مجید میں ہے۔ اِنَّ فِی خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ الآیہ۔ اس کے باوجود انسانوں کی اکثریت اسی ماحول کی ایسی عادی ہوگئی ہے کہ عبرت حاصل کرنے کے لئے بالکل تیار نہیں ہے۔ اب ان میں گاہے گاہے انتہائی غیر معمولی حالت جو انسانی طاقت کے باہر ہوتی ہیں مثلاً سورج اور چاند کا گہن میں آنا تو اس وقت تھوڑی دیر کے لئے ذرا چونکتی ہے اس موقع سے اس بات کی طرف توجہ دلائی جاتی ہے کہ ان تمام چیزوں اور اپنے خالق حقیقی کی طرف بڑھو، ہاتھ پھیلاؤ نمازیں پڑھو۔ تلاوت قرآن کرو۔ اس طرح اپنے انجام پر یقین آسکتا ہے کہ ہمارا حشر کیا اور کس طرح ہوسکتا ہے۔ اس طرح ایمانی کیفیت دل پر جم سکتی ہے نفس کے خطرات اور شیاطینی وسوسے دور ہوسکتے ہیں۔ اور حق بات پر انسان جم سکتا ہے۔ شیخ ابن الہمامؒ نے ذکر کیا ہے کہ اگر وہ مطیع و فرماں بردار ہیں تو اپنی نیتوں کے مطابق اٹھائے جائینگے۔ اور اگر بدکار ہیں تو توبہ و استغفار کرینگے۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ وہ کفار یقیناً محروم ہی رہے جو آخرت کے حالات اور اپنے انجام کار سے غافل ہیں۔ یہاں تک کہ ان کے سر کے پیالہ سے موت باہر نکل آتی ہے۔ اور وہ سر کا پیالہ ٹھوکریں کھاتا پھرتا ہے۔ م۔ نماز کسوف یا سورج گہن کے ثابت اور صحیح ہونے پر امت کا اجماع ہے۔ کسی نے بھی اس کا انکار نہیں کیا ہے۔ اس کے متعلق بے شمار احادیث پائی گئی ہیں اور مشہور ہیں۔ مع۔ اور تمام امت کا اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ یہ نماز مسجد جامع یا عیدگاہ میں جماعت کے ساتھ پڑھی جاتی ہے۔ فع۔ اس نماز کا وقت وہی ہے جو دوسری نفلوں کے پڑھنے کا ہوتا ہے۔ اور اس کے لئے مکروہ اوقات بھی ویسے ہی ہیں جیسے دوسری نمازوں کے لئے ہیں۔ عف۔ چنانچہ اگر عصر کے بعد سورج گہن ہو تو اس وقت نماز نہ ہوگی کیونکہ اس وقت نماز مکروہ ہوتی ہے۔ م۔ اور تمام امت کا اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ اس میں جماعت افضل اور سنت ہے۔ الذخیرہ۔ اور تنہا پڑھنا بھی جائز ہے۔ المحیط۔ حاکم وقت کی اجازت سے محلّہ کا امام بھی نماز پڑھا سکتا ہے۔ المرغینانی۔ مع۔ اذا انکسفت الخ۔ جب سورج کو گہن لگے تو صلی الامام الخ امام دو رکعتیں نماز پڑھائے۔ ف۔ اور چاہے تو چار رکعتیں۔ المحیط۔ البدائع والمفید۔ والتحفہ۔ ع۔ مگر دو رکعتیں سنت اور افضل ہیں۔ م۔ نفل کی طرح۔ ف۔ یعنی بغیر اذان و اقامت و خطبہ کے۔ البتہ یہ کہہ کر آواز لگادی جائے۔ الصلوٰۃ جامعۃ۔ جماعت ہونے والی ہے۔ تاکہ لوگ جمع ہوجائیں۔ ف۔ ھ۔ یہ بھی حدیث سے ثابت ہے۔ اس عربی جملہ کے علاوہ جس محاورہ اور زبان میں ہو وہ جائز ہے۔ سوائے اذان کے۔ م۔ ف۔ ھ۔ فی کل رکعۃ الخ ہر رکعت میں صرف ایک رکوع ہے۔ ف۔ جیسے کہ دوسری نمازوں مشہور و معروف ہے۔ وقال الشافعی الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ہر رکعت میں دو رکوع ہوتے ہیں۔ ف۔ اس طرح سے کہ نماز شروع کرنے کے بعد سورۂ فاتحہ پڑھ کر خوب دراز قرأت کرے اور رکوع میں چلا

جائے۔ اور دیر تک رکوع میں رہ کر پھر سر اٹھا کر دوبارہ قرأت کرے جو پہلی دفعہ سے کم ہو۔ پھر رکوع کرے اور دیر تک رکوع میں رہے مگر پہلی مرتبہ سے کم ہو۔ پھر سر اٹھا کر سمع اللہ لمن حمدہٗ ربنا لک الحمد کہے۔ اور سجدہ کرے۔ اسی طرح دوسری رکعت میں بھی کرے یہاں تک کہ آفتاب کا گہن ختم ہو جائے۔ امام مالک واحمد واسحق رحمہم اللہ کا یہی قول ہے۔ بلکہ امام احمد واسحقؒ سے رکوع کا بھی قول ہے۔ مع۔ واضح ہو کہ اس نماز سے دوسری نمازوں کی طرح مقصود اصلی رضائے الٰہی اور مغفرت اور ثواب کا پانا ہے۔ اس لئے اگر کسی شخص نے نماز کسوف کا ارادہ کئے بغیر صرف نفل نمازیں پڑھ لیں اور دوسرے کسی نے نماز کسوف میں سنت کا ارادہ کر کے ایسے طور پر پڑھی کہ وہ سنت کے خلاف اور فاسد مانی گئی تو پہلا شخص اس شخص سے اچھا رہا۔ لہٰذا احتیاط اسی میں ہے کہ یقین کے ساتھ نماز پڑھے تاکہ آئندہ اس کے باطل ہونے کا احتمال بھی نہ رہے۔ اسی لئے امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ ہر رکعت میں صرف ایک رکوع ہو۔ لیکن امام مالکؒ اور امام شافعیؒ وغیرہم نے اس بات پر نظر فرمائی ہے کہ ان اعمال میں علمی طریق کا ہونا ثواب کے لئے کافی ہے اگرچہ عالم سے اجتہاد میں چوک ہو جائے۔ اس بناء پر روایت کے الفاظ پر عمل اختیار فرمایا ہے۔ لہٗ ماروت الخ امام شافعیؒ کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت عائشہؓ نے روایت فرمائی ہے۔ ف اس روایت کا مضمون وہی ہے جسے ہم نے اس سے پہلے ہر رکعت میں دو رکوع کرنے کو تفصیل سے بتا دیا ہے۔ اور آخر حدیث میں ہے کہ چار رکعتیں اور چار سجدے پورے ہوئے۔ اور آپ کے نماز سے فارغ ہونے سے پہلے آفتاب روشن ہو گیا۔ پھر کھڑے ہو کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کے سامنے خطبہ دیا۔ اس خطبہ میں اللہ جل شانہٗ کے مناسب حال حمد وثناء فرمائی اس کے بعد مزید یہ فرمایا کہ آفتاب و ماہتاب تو اللہ تعالیٰ کی نشانیوں میں سے دو نشانیاں ہیں۔ کسی بھی شخص کے مرنے سے یا پیدا ہونے سے انہیں گہن نہیں لگتا ہے۔ اس لئے تم ان میں سے کسی میں بھی گہن پاؤ تو نماز کے لئے جلدی کرو۔ صحاح ستہ نے اس کی روایت کی ہے۔ اور صحیحین میں عبداللہ بن عباس اور عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما سے بھی اس جیسی روایتیں موجود ہیں۔ ف۔ آخر حدیث میں چار رکعتوں سے چار رکوع مراد ہیں۔ اکثر و بیشتر رکعات سے رکوع مراد لیا جاتا ہے استعمال عام اکثری ہے۔ واضح ہو کہ اس کسوف کے زمانہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرزند جن کا نام ابراہیم تھا اور وہ آپ کی باندی حضرت ماریہ قبطیہ کے پیٹ سے پیدا ہوئے تھے وہ ڈیڑھ برس کی عمر میں انتقال فرما گئے تھے۔ ان ہی کی نسبت یہ فرمایا تھا کہ جنت میں اس کی دودھ پلائی ہے۔ اس زمانہ میں گہن پڑا تھا تو لوگوں نے یہ کہنا شروع کر دیا تھا کہ ابراہیمؓ کے انتقال کی وجہ سے یہ گہن لگا ہے۔ اسی غلط خیال کو دور کرنے کے لئے آپ نے خطبہ دیا تھا۔ م۔ ف۔ واضح ہو کہ اس بحث میں گہن کی حقیقت بیان نہیں کی گئی ہے۔ کیونکہ انسان کی ابتداء وانتہا میں اس سے کچھ فائدہ حاصل نہیں ہوتا ہے۔ اس کے بارے میں نجومی جو کچھ کہتے ہیں۔ اگر اسے کچھ مان بھی لیا جائے تو اس کا حاصل یہی ہوگا کہ کوئی کسی ابر کی رفتار جان لے کہ وہ اس جگہ سے سیدھا الٹا پھرتا ہوا فلاں شہر میں جا کر برسے گا اور میں اس کے پیچھے دوڑتا ہوا گیا تھا۔ اور اس کا نقشہ یہ ہے۔ اس سے کچھ فائدہ نہیں ہوگا۔ کیونکہ یہ تو صرف محسوس صورت کا نقشہ ہوگا۔ اور اگر وہ حقیقت جو حکمت الٰہیہ کے اسرار میں ہے وہ بیان کی جائے تو وہ علوم روحانی سے متعلق ہوگا۔ اور جب تک کہ نماز روزہ اور ہمیشہ ذکر وغیرہ سے اس کی یہ استعداد حاصل نہ ہوگی کچھ ظاہر نہ ہوگا۔ اور استعداد آجانے کے بعد اس کے بیان کی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔ فافہم۔ م۔

ولنا رواية ابن عمر والحال اكشف على الرجال لقربهم فكان الترجيح لروايته.

ترجمہ:۔ اور ہماری دلیل حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے، ایسی باتوں پر واقفیت مردوں کو اپنے امام سے قریب تر رہنے کی وجہ سے زیادہ ہوتی ہے، اس لئے حضرت ابن عمرؓ کی اس روایت کو ترجیح ہوگی۔

توضیح:۔ احناف کی دلیل احادیث سے

ولنا رواية ابن عمر

اور ہم احناف کی دلیل حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی روایت ہے۔ ف۔ یعنی اس نماز کسوف کو ابن عمرؓ نے جس طرح

روایت کیا ہے اس میں ایک ہی رکوع کرنا بیان کیا گیا ہے، ہم اسی روایت کو قبول کرتے ہیں والحال اکشف الخ اور نماز کی کیفیت کا حال مردوں پر زیادہ واضح ہوتا ہے امام کے قریب تر ہونے کی وجہ سے۔ف۔ جبکہ ام المومنین حضرت عائشہؓ تو عورتوں کی صف میں امام سے بہت دور تھیں اس لئے اس بات کا احتمال زیادہ ہوتا ہے کہ رسول اللہ علیہ نے حقیقت میں ایک ہی رکوع کیا ہو مگر معمول کے بالکل خلاف بہت زیادہ طویل اور دیر تک رکوع کیا ہو اس لئے دور کے لوگوں نے تحقیق حال کے لئے بار بار سر اٹھاتے ہوں پھر ناامید ہو کر رکوع میں چلے گئے ہوں اس لئے دور والوں نے مستقلاً دو رکوع ہی سمجھ لئے ہوں، امام محمدؒ نے آثار میں اسی طرح ذکر کیا ہے، جیسا کہ عینیؒ میں ہے، اب جبکہ اس نماز کے واقعہ کے دو راوی ہوئے اور دونوں میں تعارض ہوا تو مجبوراً ہم نے ان میں سے ایک کو راجح اور دوسرے کو مرجوح قرار دیا۔

فکان الترجیح لروایۃ......الخ

چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت کو ترجیح ہوئی۔ف۔ رسول اللہ علیہ بحیثیت امام کے زیادہ قریب ہونے کی وجہ سے اصل حال سے زیادہ واقف ہوں گے، میں مترجم کہتا ہوں کہ مصنفؒ نے جس آسانی سے جواب دیا ہے مسئلہ مذکورہ کو اس جواب سے کہیں زیادہ سخت ہے۔

اب میں اللہ عزوجل کی توفیق سے مقام کے مناسب تحقیق کرتا ہوں، کہ گہن یا کسوف کا اطلاق جس طرح سورج گہن پر ہوتا ہے اسی طرح چاند گہن پر بھی ہوتا ہے، اسی طرح لفظ خسوف کا اطلاق بھی دونوں پر ہوتا ہے لیکن عینیؒ نے فرمایا ہے کہ فقہاء کی عبارتوں میں آفتاب گہن کے لئے لفظ کسوف اور چاند گہن ہونے کے لئے لفظ خسوف مخصوص ہے اور یہ افصح قول ہے، اس مسئلہ میں رسول اللہ علیہ کے فعل اور قول میں روایتیں متعدد اور مختلف ہیں، ان میں سے کسی میں صرف معمولی نماز کی طرح پڑھنے کا حکم ہے، اور کسی میں دو رکعتیں اور کسی میں طویل قراءت اور ایک میں ایک رکوع اور کسی میں دو رکوع اور کسی میں تین اور چار رکوع یہاں تک کہ دس رکوع تک کا بھی ذکر ہے۔

اب ہم ان تمام روایتوں کو مختصر طور پر ذکر کرتے ہیں، (۱) ایک مشہور صحابی حضرت ابو بکرہؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ علیہ کے عہد مبارک میں آفتاب کو خسوف ہوا (گہن لگا) تو آپ اس حال میں باہر تشریف لائے کہ آپ کی چادر مبارک لٹکی ہوئی کھنچی جاتی تھی یہاں تک کہ مسجد میں پہونچے اور لوگ بھی جلدی جلدی آگئے تو آپ نے انہیں دو رکعتیں پڑھائیں جیسے کہ تم اپنی نماز پڑھتے ہو۔ رواہ البخاری۔ بظاہر اس میں نہ تو نماز کے طویل ہونے کا ذکر ہے اور نہ ایک ہی رکوع ہونے کا جیسا کہ صحیح مسلم میں حضرت عبدالرحمٰن بن سمرہؓ سے دو رکعتیں مذکور ہیں۔

(۲) قبیصہ الہلالیؓ سے سورج گہن میں دو رکعتوں کا طویل قیام کے ساتھ ہونا مذکور ہے، اور یہ کہ سلام پھیرنے پر آفتاب کھل گیا تھا، اور آخر میں فرمایا کہ جب ان نشانیوں کو دیکھو تو نماز پڑھو جیسے سب سے قریب کی فرض نماز، ابوداؤد، نسائی و حاکم اور بیہقیؒ نے اس کی روایت کی ہے، اس میں اس بات کا بھی احتمال ہے کہ اگر آفتاب روشن نہ ہوتا یعنی اس کا گہن ختم نہ ہو گیا ہوتا اور زیادہ دیر تک پڑھتے۔

(۳) حضرت نعمان بن بشیرؓ کی حدیث میں ہے کہ دو دو رکعتیں پڑھتے جاتے تھے اور پوچھتے جاتے تھے کہ کیا گہن ختم ہو گیا، ابوداؤد، ابن ماجہ نے اس کی روایت کی ہے اور ابن عبدالبر اور نوویؒ نے اس کی روایت کی تصحیح کی ہے، اور نعمانؓ نے کہا ہے کہ رسول اللہ علیہ نے ارشاد فرمایا ہے کہ جب آفتاب و ماہتاب کو گہن لگے تو قریب کی نماز جو پڑھ چکے ہو اس کی مثل پڑھو، احمد اور حاکمؒ نے اس کی روایت کی ہے، اس کی روایت ایسی دو روایتوں کا ذکر ہے جو فرض کے مانند ہوں اور چاند گہن میں بھی نماز ہے مگر جماعت کی تصریح کے بغیر۔

(۴) حدیث میں عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کا حوالہ مصنفؒ نے دیا ہے کہ رسول اللہ علیہ کو کھڑے ہوئے تو اس قدر طول

کیا کہ نہیں لگتا تھا کہ رکوع کریں گے پھر رکوع کیا تو اتنا طویل کیا کہ نہیں لگتا تھا کہ سر اٹھائیں گے، پھر اٹھایا تو نہیں لگتا تھا کہ سجدہ کریں گے پھر سجدہ کیا تو نہیں لگتا تھا کہ اس سے اٹھیں گے، پھر اٹھے تو دوسری رکعت میں بھی پہلی رکعت ہی کی طرح کیا اور بالکل صاف ہو گیا، ابوداؤد و نسائی اور ترمذی نے شمائل میں اور حاکم نے اس کی روایت کی ہے اور عطاء بن السائب راوی کو ایوب السختیانی نے ثقہ کہا ہے۔

(۵) سمرہ بن جندبؓ کی حدیث جو کسوف آفتاب کے بارہ میں ہے کہ جب ایک دو نیزہ آفتاب بلند ہو کر سیاہ ہو گیا تھا، اس میں بھی نہایت طویل قیام کا ذکر ہے، اور یہ کہ ہم لوگ آپ سے کچھ نہیں سنتے تھے ایسے ہی رکوع و سجود میں کسی آواز کے بغیر ہی طول کا ذکر ہے، اسی طرح دوسرے رکعت ہے اور دوسرے میں ہے آفتاب صاف و شفاف ہو گیا اور آخر میں خطبہ ہے ابوداؤد و نسائی و ابن ماجہ اور ترمذیؒ نے اس کی روایت کی ہے اور کہا ہے کہ حدیث حسن صحیح ہے، اور اس میں اس بات کی تصریح بھی ہے کہ قراءت بالکل مخفی تھی۔

(۶) حدیث عائشہؓ ہے اس میں خسوف آفتاب اور ہر رکعت میں دو رکوع ساتھ ہی طول قراءت وغیرہ کا ذکر صحاح ستہ نے اس کی روایت کی ہے، اس کے آخر میں ہے کہ آفتاب و ماہتاب دونوں اللہ کی نشانیاں ہیں کسی کی موت یا حیات سے ان میں گہن نہیں ہوتا ہے، جب ایسا پاؤ فوراً نماز کے لئے دوڑو، اس سے بظاہر یہ بھی سمجھ میں آتا ہے کہ ماہتاب میں گہن لگنے کی صورت میں نماز باجماعت مراد ہے اگرچہ اس کی تصریح نہیں کی گئی ہے، اسی طرح دو رکوع کی روایت ابن عباسؓ اور عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے صحیحین میں موجود ہے، اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ مصنفؒ نے حضرت عائشہؓ کی حدیث کے مقابلہ میں جو دوسری روایت کو ترجیح دی ہے وہ قوی نہیں ہے کیونکہ ابن عباس و ابن عمرو بن العاصؓ سے بھی تو مروی ہے اس بناء پر ابن عمروؓ سے ایسی دو حدیثیں روایت کی گئیں ہیں کہ ان میں سے ایک میں ایک رکوع اور دوسری میں دو رکوع مذکور ہیں، پس اگر نماز کسوف کا واقعہ ایک ہی مرتبہ مانا جائے جیسا کہ مصنفؒ کی عبارت سے ظاہر ہوتا ہے تو لامحالہ ابن عمروؓ کی اسی حدیث کو جو صحیحین کی ہے اور اس میں دو رکوع کا بیان ہے ترجیح ہوگی، کیونکہ ہر رکعت میں ایک رکوع کی حدیث ابن عمروؓ میں عطاء بن السائب راوی میں کلام ہے اگرچہ ان کے ثقہ ہونے پر اعتماد بھی ہو، اور سمرہ بن جندبؓ کی روایت البتہ صحیح ہے۔

(۷) حضرت جابرؓ کی حدیث میں کسوف کی دو رکعتوں میں چھ رکوع اور چار سجدے مروی ہیں، مسلم نے اس کی روایت کی ہے، اور حضرت عائشہؓ اور ابن عباسؓ کی حدیثوں میں بھی ہے، مسلم نے اس کی روایت کی ہے، بلاشبہ بلا اختلاف یہ سب حدیثیں صحیح ہیں، اور تعجب ہے کہ شافعیہ نے معمولی طریقہ فرائض سے دو رکوع کو تسلیم کیا ہے لیکن اس سے زیادہ کو جائز نہیں کہتے ہیں۔

بلکہ۔ھ۔ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے کہ کسوف میں رسول اللہ ﷺ نے پڑھا پھر رکوع کیا، پھر پڑھا پھر رکوع کیا پھر آخر تک، اس روایت میں ہر رکعت میں چار رکوع اور دو سجدے ہیں، مسلم نے اس کی روایت کی ہے، اسی جیسی حضرت علیؓ کی حدیث میں بھی ہے، مسلم نے اس کی روایت کی ہے، پھر اس حدیث میں صرف کسوف کا لفظ ہے، اور سورج یا چاند کسی کی بھی تصریح نہیں ہے۔

(۹) حضرت ابی بن کعبؓ کی حدیث میں کہ سورج گہن کے موقع پر دو رکعتیں اس طرح سے کہ ہر رکعت میں طول قراءت اور پانچ رکوع اور دو سجدوں کا ذکر ہے، ابوداؤد نے اس کی روایت کی ہے، اور اس کی اسناد میں ابو جعفر الرازی راوی کے بارے میں کلام ہے، پھر بھی یہ حدیث حسن کے درجہ سے کم نہیں ہے، بلکہ ابو محمد الاشبیلی اور ابن القطان اور ابن الموفق اس اسناد کی تصحیح کی ہے۔ مع۔

(۱۰) ابوداؤد نے ہر رکعت میں دس رکوع اور دو سجدے کی بھی روایت کی ہے، اور ابن عبدالبرؒ نے اور ابن حزمؒ نے بھی حضرت ام المومنین عائشہؓ سے دس رکوع کی روایت کی ہے۔ مع۔

اب جبکہ ساری روایتیں بالتفصیل معلوم ہو چکیں تو جاننا چاہئے کہ سروجیؒ نے کہا ہے کہ اس نماز کی نقل تو ایک حد تک لازم تھی، اور جب اتنا زیادہ اضطراب پایا گیا تو ہم نے اس میں سے نماز کے اسی طریقہ کو قبول کیا ہے جس کی اصل شریعت میں موجود ہے، یعنی حضرت نعمان و سمرہ وابن عمرؓ اور عبدالرحمٰن بن سمرہؓ وغیرہم کی حدیث کے موافق، اور فرائض اور سنن سب میں ایک ہی رکوع ہے، عینیؒ نے اعتراض کیا ہے کہ ایک ہی طرح سے نقل اس صورت میں لازم آتی کہ رسول اللہ ﷺ نے صرف ایک ہی مرتبہ کسوف کی نماز پڑھی ہوتی، حالانکہ بعضوں نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے کسوف میں بارہا نماز پڑھی ہے، تو جس نے جیسی نماز دیکھی ویسی بیان کی ہے، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ دس برس کی مدنی زندگی میں سورج گہن چھ مرتبہ ہونا عقل سے بہت دور ہے اور یہ بھی مان لیا جائے تو بھی ہماری رائے بہتر اور اولی ہے، کیونکہ جب آپ کا آخری عمل معلوم نہ ہوا تو تعارض پیدا ہو گیا، پس اس نماز کو ایک عام مسنون نماز قرار دے کر اس کی کیفیت معمولی نمازوں کے موافق ادا کرنا اولی ہوا۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ممکن ہے کہ شافعیہ کو یہ بات تسلیم نہ ہو کہ چھ بار گہن ہونا بعید ہو وہ بھی صرف دس سال کے عرصہ میں، اب یہ کہنا کہ ان روایتوں میں تعارض پیدا ہوتا ہے تو اس میں کلام ہے، کیونکہ جب بعض اسلاف نے اس بات کی تصریح کر دی کہ کئی بار کسوف کی نماز پڑھی گئی ہے تو تعارض نہیں رہا، لیکن بدائع میں شیخ ابو منصور ماتریدیؒ سے نقل کیا ہے کہ اگر اختلاف روایات کا یہ مطلب ہو کہ ان طریقوں میں سے جس طریقہ پر چاہو نماز پڑھو تو ائمہ مجتہدین کا آپس میں کوئی اختلاف نہ ہوتا، جس سے معلوم ہوا کہ پہلا طریقہ بعد کے طریقہ سے منسوخ ہو گیا ہے۔

اور عینیؒ نے کہا ہے کہ اس مقام پر عمدہ اور صحیح جواب یہ ہے کہ ہر ایک مجتہد نے اسی حدیث کو اختیار کیا ہے جو اس کے طریقہ اور قانون اجتہاد کے موافق ہو، چنانچہ امام ابو حنیفہؒ نے اس کسوف کی نماز کو دوسری عام نمازوں کی کیفیات پر قیاس کر کے ایک رکوع اور دو سجدوں کا حکم دیا ہو اور شوافع میں سے ابو اسحٰق مروزی و ابو طیبؒ نے کہا ہے کہ ہماری احادیث کی بنیاد اور مقصد اصل مستحب ہونے پر ہے کہ کون سا عمل مستحب ہے اور دوسروں کی حدیثوں کی بنیاد جواز پر ہے کہ کون سی صورت جائز ہے اختصار کے ساتھ ختم ہوا، اب میں کہتا ہوں کہ اگر اس طرح کہا جائے کہ نماز کسوف کی ابتداء مدینہ منورہ میں نہیں ہوئی اور تمام صورتیں جائز ہیں، لیکن قول مختار بلکہ احتیاط کرنے کی صورت یہ ہے کہ عموماً لوگوں کے واسطے ہر رکعت میں ایک رکوع کے ساتھ معمولی طور پر ہو، خواہ دو رکعتوں کی نماز ہو یا چار رکعتوں کی تو اولی ہے، کیونکہ اس نماز میں اصل یہ ہے کہ پورے گہن کے وقت میں نماز پڑھتے رہنا ہو، اور احتیاط کی صورت یہ ہو کہ اس کے جائز ہونے میں شک نہ ہو، اچھی طرح سمجھ لیں، واللہ تعالی اعلم۔ م۔

ویطول القراءۃ فیھما ویخفی عند ابی حنیفۃ وقالا یجھر وعن محمد مثل قول ابی حنیفۃ اما التطویل فی القراءۃ فبیان الافضل ویخفف ان شاء لان المسنون استیعاب الوقت بالصلوۃ والدعاء فاذا اخفف احدھما طول الاخر واما الاخفاء والجھر فلھما روایۃ عائشۃ انہ ﷺ جھر فیھا ولابی حنیفۃ روایۃ ابن عباس وسمرۃ ابن جندب والترجیح قدمر من قبل کیف وانھا صلوۃ النھار وھی عجماء۔

ترجمہ:- اور دونوں رکعتوں میں قراءت کو طویل کرے اور آہستہ پڑھے، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ جہر کرے، اور امام محمدؒ سے امام ابو حنیفہؒ کے قول کے موافق بھی منقول ہے، اور قراءت کو طویل کرنا افضلیت کو بیان کرنا ہے، اور آہستگی کے ساتھ قراءت کرے اگر جی چاہے، کیونکہ اصل مسنون تو یہ ہے کہ اس گہن کے پورے وقت میں نماز اور دعا میں مشغول رہے، اگر ان میں سے کسی ایک کو کم کیا ہو تو دوسری کو زیادہ کر دے، اور نماز کو آہستہ اور زور سے پڑھنے کے سلسلہ میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس میں جہر کیا ہے اور ابو حنیفہؒ کی دلیل حضرت ابن عباسؓ اور سمرۃ بن جندبؓ کی روایت ہے، اور ترجیح کی وجہ ہم نے اوپر میں بیان کر دی ہے، اور یہ بھی ہے کہ وہ تو دن کے وقت کی نماز ہے جس میں قراءت آہستہ کی جاتی ہے۔

توضیح:۔نماز کسوف میں قراءت، جہر واخفاء، احادیث سے دلیل

ویطول القراءة فیهما ویخفی عند ابی حنیفة.....الخ

اور دونوں رکعتوں میں قراءت طویل کرے۔ف۔ جیسا کہ بعض روایتوں میں ہے کہ پہلی رکعت میں سورہ بقرہ کے انداز سے اور دوسری رکعت میں آل عمران کے انداز سے پڑھے۔ مع۔اس کے بعد اگر اور بھی دو رکعتیں پڑھنے کا وقت ہو تو بھی اسی کے انداز سے ہونا افضل ہے، یعنی فقط ایک ہی بار دو رکعتیں پڑھ لینے پر بس کرنا نہیں ہے **ویخفی الخ** اور دونوں میں قراءت کو آہستہ کرے، یہ امام ابو حنیفہؒ کا مذہب ہے۔ف۔ یہی صحیح ہے۔المضمرات۔اور یہی قول امام مالکؒ وشافعیؒ کا بھی ہے۔ع۔

وقالا یجهر وعن محمد مثل قول ابی حنیفة اما التطویل فی القراءة.....الخ

لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ جہر کرے۔ف۔اور یہی قول امام احمد کا **وعن محمد الخ** اور امام محمدؒ سے امام ابو حنیفہؒ کے مثل قراءت کرنا ہے بعض اخفاء کے ساتھ۔ف۔ عام روایتوں میں یہی ہے۔البدائع۔الحاصل اس جگہ دو باتیں ہوئیں (۱) قراءت کو طویل کرنا (۲) اور قراءت میں جہر کرنا **اما التطویل الخ** پس قراءت میں طول دینا تو افضلیت پر عمل کرنا ہے۔ف۔ یعنی رسول اللہ ﷺ کی اتباع کرتے ہوئے قراءت کو طویل کرنا افضل ہے۔ع۔

ویخفف ان شاء لان المسنون استیعاب الوقت بالصلوة والدعاء.....الخ

اور اگر چاہے تو قراءت میں تخفیف کرے **لان المسنون الخ** اس لئے کہ اصل مسنون تو یہ ہے کہ کسوف کے وقت کو نماز اور دعا میں مشغول رکھنا چاہئے، اس لئے کسی ایک کو طویل کرے تو دوسرے کو مختصر کرے۔ف۔اور حق بات یہ ہے کہ قراءت ہی کو طویل کرنا مسنون ہے، اور پورے وقت میں نماز ودعاء کرتے رہنا مستحب ہے، کیونکہ حضرت مغیرہؓ کی حدیث میں ہے کہ پھر جب تم ان چیزوں کو دیکھو تو اللہ تعالیٰ سے دعا کرو اور نماز پڑھو یہاںتک کہ آفتاب روشن ہو جائے، بخاری اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے، اور حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے کہ جب تم کسوف کو دیکھو تو ذکر الٰہی میں لگ جاؤ یہاںتک کہ وہ روشن ہو جائے، اس سے پہلے کے فرض نماز کے مثل پڑھنے کا حکم دیا، اس لئے اگر دوپہر سے پہلے کسوف کی کیفیت ہو تو اس سے پہلے فرض نماز فجر ہے لہٰذا اس کے مثل دو رکعتیں اور اگر زوال کے بعد ہو تو نماز ظہر کے مثل آہستگی کے ساتھ پڑھنا پایا گیا، اسی بناء پر امام اعظمؒ سے چار رکعتیں پڑھنے کی بھی روایت پائی گئی ہے، جیسا کہ محیط میں ہے، بنابریں حق بات وہی ہے جو مصنفؒ نے بیان کی ہے۔واللہ اعلم۔م۔

اور اب دوسری بات کی تفصیل **واما الا اخفاء الخ** اخفاء اور جہر کے بارے میں۔ف۔ تو اس میں اختلاف ہے **فلهما الخ** چنانچہ صاحبینؒ کی یا فقط ابو یوسفؒ کی دلیل حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے، کہ رسول اللہ ﷺ نے نماز میں جہراً قراءت کی ہے، اور امام اعظمؒ کی دلیل حضرت ابن عباسؓ اور سمرہؓ کی حدیث ہے۔ف۔ حضرت عائشہؓ کی حدیث یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے نماز خسوف جہر کیا ہے، بخاری اور مسلم اس کی روایت کی ہے، اور حضرت اسماء بنت ابی بکر صدیقؓ میں نماز کسوف میں جہر سے پڑھنے کا بیان ہے ابوداؤد و ترمذی اور ابن حبان نے اس کی روایت کی ہے، پس معلوم ہوا کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث میں خسوف سے مراد سورج گہن ہے ۔مع ۔میں کہتا ہوں کہ کسوف وخسوف دونوں گہن میں مستعمل ہیں ۔لہٰذا یہ تاویل بے وجہ ہے ——— بلکہ کسوف مراد خسوف ماہتاب چاند گہن ہے، کیونکہ رات کی نماز جہراً ہوتی ہے۔م۔اور حضرت ابن عباسؓ کی حدیث یہ ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ کسوف کی نماز پڑھی تو آپ سے قراءت کا ایک لفظ بھی نہیں سنا، اس کی روایت احمد، ابو یعلیٰ، ابو نعیم، طبرانی اور بیہقی نے کی ہے، اور سمرہؓ کی حدیث تو اوپر گذر چکی ہے، ترمذی نے اس کی تصحیح بھی کی ہے، **والترجیح الخ** ترجیح اوپر گذر چکی ہے۔ف۔ کہ حضرت عائشہؓ بحیثیت ایک عورت کی روایت کے مقابلہ میں مردوں کی روایت قابل ترجیح ہوگی، کیونکہ عورتوں کی بہ نسبت یہ مرد رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نماز میں زیادہ قریب رہتے تھے اس لئے ہر بات کی پوری خبر انہیں مل جاتی

تھی، اور اس کی بنیاد اس بات پر ہے کہ کسوف کی نماز کا واقعہ صرف ایک ہی مرتبہ پیش آیا تھا، بلکہ ترجیح کی بہترین صورت یہ ہوگی کہ کسوف کی نماز میں اخفاء یعنی آہستگی سے پڑھنا متعین ہے لیکن کبیت الصلوۃ النهار الخ اور دن کی نماز کی قراءت آہستگی کے ساتھ متعین کیوں نہ ہوگی جبکہ کسوف تو دن کی نفل نماز میں سے ہے، اور دن کی نماز عجماء ہوتی ہے۔ ف۔ یعنی اس کی قراءت سنائی نہیں دیتی ہے جیسا کہ جانور عجماء اس لئے کہے جاتے ہیں کہ ان کی باتیں بھی سننے میں نہیں آتی ہیں، یا عجمی انسان کہ اس کی زبان سے بھی صاف بات نہیں نکلتی ہے اور سننے میں نہیں آتی ہے۔ مع۔ مختصر یہ ہے کہ نماز پڑھی جائے۔

ویدعو بعدها حتی تنجلی الشمس لقوله ﷺ اذا رایتم من هذه الا فزاع شیئا فارغبوا الی الله بالدعاء والسنة فی الادعیة تاخیرها عن الصلوة ویصلی بهم الامام الذی یصلی بهم الجمعة وان لم یحضر صلی الناس فرادی تحرزا عن الفتنة.

ترجمہ:- نماز ختم ہو جانے کے بعد امام دعا کرے اتنی دیر کہ آفتاب کا گہن ختم ہو کر روشن ہو جائے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جب تم اس قسم کی کوئی پریشان کن بات دیکھو تو اللہ کی طرف دعا مانگتے ہوئے آگے بڑھو، دعا میں سنت یہ ہے کہ نماز کے بعد کی جائے، ان کو وہی امام نماز پڑھائے جو انہیں جمعہ کی نماز پڑھاتا ہے، اور اگر یہ امام موجود نہ ہو سکے تو پھر لوگ تنہا تنہا نماز پڑھ لیں، فتنہ سے بچنے کے لئے۔

توضیح:- نماز کسوف کے بعد دعا، حدیث سے دلیل، شرط امامت و جماعت

ویدعو بعدها حتی تنجلی الشمس لقوله ﷺ اذا رایتم من هذا الا فزاع شیئا......الخ

اور نماز کے بعد دعا کرے۔ ف۔ خواہ قبلہ رخ بیٹھے یا کھڑے کھڑے خواہ لوگوں کی طرف منہ کر کے، اسی طرح لوگ آمین کہے جائیں، اور یہ زیادہ اچھا طریقہ ہے، اور اگر کھڑے ہو کر کسی عصا وغیرہ پر ٹیک لگالے تو اور بھی اچھا ہے۔ المحیط۔ اور برابر دعا کرتا رہے، حتی تنجلی الخ یہانتک کہ آفتاب روشن ہو جائے۔ ف۔ کیونکہ دعاء کی مقبولیت کے لئے نماز کو مقدم ہونا ہے۔ مع۔ لقوله الخ کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جب تم گھبرا دینے والی چیزوں کو دیکھو تو اللہ تعالیٰ کی طرف دعا کے لئے رغبت کرو۔ ف۔ رواه ابوسلیمان عن محمد باسناده الی الحسن البصری مرفوعا، اور مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے۔ مع۔ اور صحیحین کی حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی روایت ہے اس ہی مفہوم کی گذر چکی ہے۔ مفع۔ جب معلوم ہو گیا کہ کسوف و خسوف میں دعا و تضرع کا حکم تو اسی طریقہ سے دعا مانگنی چاہئے جس طرح سے اس کی تعلیم ہوئی ہے۔

والسنة فی الادعیة تاخیرها عن الصلوة......الخ

اور دعا مانگنے کا مسنون طریقہ یہ ہے کہ اس سے پہلے نماز پڑھ لی جائے۔ ف۔ اسی لئے یہاں نماز پہلے پڑھی گئی ہے، اور ابوامامہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ کون سی دعا زیادہ مقبول ہے، پھر خود فرمایا کہ رات کے آخری حصہ کے درمیان کی اور فرض نماز کے بعد کی، نسائی اور ترمذیؒ نے اس کی روایت کی ہے، اور کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے، یہ تو فرض کے بعد کی، حضرت معاذؓ کی حدیث میں ہے کہ اے معاذ! میں تم کو دوست رکھتا ہوں اور وصیت کرتا ہوں کہ اس دعا کو کبھی نہ چھوڑنا یعنی ہر نماز کے بعد یہ کہنا اللهم اعنی علی ذکرك وشكرك وحسن عبادتك، ابوداؤد اور نسائی نے اس کی روایت کی ہے، مغیرہ بن شعبہؓ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ ہر نماز کے بعد دعا کرتے تھے، بخاریؒ نے اپنی تاریخ اوسط میں اس کی روایت کی ہے۔ مع۔ اگر لوگ جمع ہو کر بغیر نماز کے دعا مانگیں تو بھی کافی ہے، خزانۃ المفتین۔ ھ۔

ویصلی بهم الامام الذی یصلی بهم الجمعة وان لم یحضر صلی الناس فرادی تحرزا عن الفتنة......الخ

کسوف کی نماز ان لوگوں کو وہی امام پڑھائے جو جمعہ پڑھاتا ہے۔ ف۔ یعنی جس امام کو جمعہ پڑھانے کا اختیار ہے اسی کی امارت

سے یا اسی کی اجازت دوسرا کوئی پڑھا سکتا ہے۔م۔ وان لم یحضر الخ اگر امام حاضر خود نہ ہو۔ف۔ اور نہ کسی دوسرے کو امامت کی اجازت دی تو لوگ تنہا تنہا نماز پڑھ لیں۔ف۔ اگرچہ سب اکٹھے موجود ہو چکے ہوں۔ المحیط، تحرزا الخ فتنہ کھڑا ہونے سے بچنے کے لئے۔ف۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ جمعہ کے بیان میں جس فتنہ کا ذکر کیا گیا ہے کسی بھی مجمع میں فاسق اور باغی اس قسم کا فتنہ نہ کر سکیں۔ اچھی طرح سمجھ لیں۔م۔ یہاں تک سورج گہن سے متعلق گفتگو ہوئی، اب چاند کے گہن یعنی خسوف کا بیان ہوگا۔

ولیس فی خسوف القمر جماعة لتعذر الاجتماع فی اللیل أو لخوف الفتنة وانما یصلی کل واحد بنفسه لقوله ﷺ اذا رأیتم شیئا من هذه الاهوال فافزعوا الی الصلوة ولیس فی الکسوف خطبة لانه لم ینقل ۰

ترجمہ:۔ اور چاند گہن میں جماعت نہیں ہے، رات کے وقت میں سب کا اکٹھے ہونا انتہائی مشکل بات ہونے کی وجہ سے یا فتنہ کی خوف سے، اس لئے ہر شخص اپنی اپنی نماز پڑھے گا رسول اللہ ﷺ کی اس فرمان کی وجہ سے کہ جب ان پریشان کن باتوں کو دیکھو تو گھبراتے ہوئے نماز کی طرف بڑھو، اور اس چاند گہن میں خطبہ نہیں ہے کیونکہ خطبہ منقول نہیں ہوا ہے۔

توضیح:۔ چاند گہن اور خطبہ، چند ضروری مسائل، اجتماع کے بعد نماز سے پہلے گہن باقی نہ رہا، گہن کچھ کم ہو گیا، گہن لگا پھر بادل چھا گیا، کسوف کی حالت میں غروب، کسوف کے وقت جنازہ آگیا، نماز کے ممنوع اوقات میں گہن لگنا، آفتاب نکلتے وقت گہن لگنا، ہولناک چیزوں کے وقت نماز

ولیس فی خسوف القمر جماعة لتعذر الاجتماع فی اللیل.....الخ

اور چاند کے گہن میں جماعت نہیں ہے۔ف۔ یہ پوری عبارت امام محمدؒ کے الفاظ ہیں اور کسوف و خسوف دونوں میں مستعمل ہے۔مع۔ بعض نسخوں میں کسوف القمر بھی ہے۔م۔ لتعذر الخ خواہ اس وجہ سے کہ رات کے وقت لوگوں کا مجتمع ہونا سخت مشکل ہے یا اس وجہ سے کہ فتنہ کا خوف رہتا ہے۔ف۔ کیونکہ رات میں لوگوں کا اکٹھا ہونا فتنہ سے کم ہی خالی ہوتا ہے۔ع۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ چاند گہن آدھی رات کے بعد ہو تو اس وقت بالخصوص جمع ہونا مشکل ہوگا۔م۔ ابن عباسؓ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے آفتاب و ماہتاب کی آٹھ رکوع چار سجدوں کے ساتھ نماز پڑھی، دار قطنی بہت ہی عمدہ سند کے ساتھ اس کی روایت کی ہے، یعنی دو رکعتوں کی نماز کے ہر رکعت میں چار رکوع کئے۔م۔ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ چاند اور سورج کے گہن کے موقع پر چار رکوع اور چار سجدے سے نماز پڑھتے تھے، اس کی روایت بھی دار قطنی نے کی ہے، اس کی اسناد میں سعید بن حفص ہیں جو غیر معلوم شخص ہیں، مگر ان دونوں حدیثوں میں صرف نماز کا بیان ہے، اور جماعت کی تصریح نہیں ہے جبکہ کوئی بھی حدیث ہو اس میں صراحت کے ساتھ بیان ہونا چاہئے۔ الفتح۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ نے کسوف میں جماعت سے نماز پڑھی ہے تو خسوف میں بھی یہی مراد ہوگی، ورنہ ایک ہی لفظ میں دونوں جمع ہو جائیں گے، جواب یہ ہے کہ اس میں نماز پڑھنے والے سے مراد خود رسول اللہ ﷺ ہیں، یہ لفظ تو آپ ہی کی نماز میں ہے، اور کسوف میں جماعت کے ہونے کا علم دوسری حدیثوں سے ہوا ہے۔م۔

وانما یصلی کل واحد بنفسه لقوله ﷺ اذا رأیتم شیئا من هذا الاهوال فافزعوا الی الصلوة.....الخ

اور خسوف قمر میں بھی یہی ہوگا، یعنی ہر شخص بذات خود تنہا نماز پڑھے گا، اس حدیث کی بناء پر کہ اذا رأیتم الخ یعنی جب تم ان ہولناک چیزوں میں سے کچھ بھی دیکھو تو ڈر کو ختم کرتے ہوئے نماز پڑھنے میں لگ جاؤ۔ف۔ صحیحین میں حضرت عائشہؓ کی حدیث میں فاذا رأیتم ذلك فافزعوا الخ اور مغیرہؓ کی حدیث میں ہے فاذا رأیتم شیئا من ذلك فافزعوا الخ، خلاصہ یہ ہے کہ ایسی ہولناک اور پریشان کن چیزوں کے دیکھنے پر نماز کا حکم دیا تو نماز مستحب ہوئی مگر جماعت نہیں ہوئی۔م۔ یہی قول امام مالکؒ کا بھی ہے، لیکن امام شافعیؒ و احمد اور اسحٰقؒ کے نزدیک جماعت ہونی چاہئے۔مع۔ امام شافعیؒ کے استدلال کے لئے وہ حدیث مناسب

ہے جو حضرت عائشہؓ سے بیان کی گئی ہے، کہ نماز خسوف میں رسول اللہ ﷺ نے جہراً قراءت کی ہے۔الخ۔ بخاری و مسلم نے اس کی روایت کی ہے، لیکن یہ بات قابل تسلیم نہیں ہے کہ اس میں خسوف چاند گہن سے کسوف سورج گہن مراد ہے۔
میں مترجم کہتا ہوں کہ اس صورت میں حضرت ابن عباسؓ کی ظاہر حدیث جو دار قطنی نے جید اسناد سے روایت کی اور نعمان بن بشیرؓ کی وہ حدیث جو اوپر گذر گئی ہے دونوں میں چاند گہن کے وقت جماعت کے ساتھ نماز مراد ہوگی، اور مصنفؒ نے جماعت کی مخالفت میں جو دلیل دی ہے کہ رات کے وقت سبھوں کا اکٹھے ہونا مشکل اور ناممکن ہے، اس میں بھی اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اگر رات کے ابتدائی وقت میں ہو تو جمع ہو جانا ممکن ہوگا، اور جماعت جائز ہوگی، عینیؒ نے ذکر کیا ہے کہ ایک قول یہ ہے کہ جماعت جائز ہے لیکن سنت نہیں ہے، اس بناء پر اختلاف یہ ہوگا کہ امام ابو حنیفہ و صاحبین و امام مالکؒ کے نزدیک جماعت مسنون نہیں ہے، لیکن امام شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک سنت ہے۔م۔

ولیس فی الکسوف خطبة.....الخ

اور کسوف میں خطبہ نہیں ہے۔ف۔ اس بناء پر جب چاند گہن میں جماعت ہی مسنون نہیں ہوئی تو خطبہ بھی نہیں ہوگا، اور سورج گہن میں اگرچہ جماعت مسنون ہے پھر بھی ہمارے نزدیک اور امام مالکؒ کے نزدیک خطبہ نہیں ہے لانه الخ کیونکہ خطبہ پڑھنا منقول نہیں ہے۔ف۔ یعنی شہرت کے طور پر منقول نہیں ہے۔النہایہ۔ بلکہ لوگوں کو ابراہیم بن رسول اللہ ﷺ کی وفات سے گہن کا شبہ ہوا تھا اس شبہ کو دور کرنے کے لئے خطبہ دیا تھا، اور وہ بات باقی نہ رہی۔الفتح۔ علامہ عینیؒ نے ان تمام باتوں کو اس دلیل سے رد کر دیا ہے کہ حضرت اسماء بنت ابو بکر الصدیقؓ کی حدیث جو بخاری اور مسلم نے روایت کی ہے اور اس میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نماز سے فارغ ہونے کے بعد کھڑے ہوئے اور لوگوں کو خطبہ دیا، اس میں آپ نے پہلے اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء کی جو اس کی شان کے مناسب ہے، پھر فرمایا کہ سورج اور چاند تو اللہ تعالیٰ کی نشانیوں میں سے ہیں ان میں کسی کی موت و حیات سے گہن نہیں ہوتا ہے، لیکن اللہ تعالیٰ ان گہن سے اپنے بندوں کو ڈراتا ہے، اور یہ کہ اس سے پہلے ایسی کوئی چیز جو نہیں دیکھی تھی وہ سب اللہ تعالیٰ نے مجھے اس مقام پر کھڑے ہونے سے دکھلا دی یہانتک کہ مجھے جنت اور دوزخ بھی دکھلا دئے، اور مجھے اس بات کی وحی کی گئی ہے کہ تم لوگ اپنی قبروں میں امتحان میں ڈالے جاؤ گے، جو فتنہ دجال کے قریب ہوگا، آخر تک، بخاری اور مسلم نے ابن عباسؓ کی حدیث سے خطبہ روایت کیا ہے۔
فقال انی رأیت الجنة الخ، اور اس خطبہ میں یہ بھی ہے کہ میں نے آج جو چیزیں دیکھی ہیں کبھی نہیں دیکھیں۔ آخر تک اور حضرت عائشہؓ سے بخاری کی روایت ہے کہ اے امت محمد (ﷺ) اللہ تعالیٰ سے بڑھ کر غیرت والا اس بات میں کوئی نہیں ہے کہ اپنے غلام یا باندی کو زنا کرتا ہوا دیکھے۔ آخر تک۔ حضرت جابرؓ سے مسلم کی روایت کہ اس وقت میرے سامنے جہنم لائی گئی جب تم نے دیکھا ہوگا کہ میں نماز میں۔ آخر تک۔ امام احمدؒ نے حضرت سمرہؓ سے، اور ابن حبان نے حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ کی حدیث سے خطبہ روایت کیا ہے، اور عینیؒ نے کہا ہے کہ نہایہ وغیرہ میں جب نقل کے ہونے کا اقرار لازم آیا تو یہ تاویل کی کہ اس سے خطبہ مقصود نہیں تھا، میں مترجم کہتا ہوں کہ سبحان اللہ! اسے خطبہ کیوں نہیں کہا جائے گا جبکہ اس خطاب میں حمد و ثنا اور وعظ و نصیحت وغیرہ اور جو باتیں اس وقت کے حال کے مناسب تھیں سب بیان فرمادی تھیں، منبر پر چڑھ کر، جیسا کہ امام احمد و نسائی و ابن حبان کی روایتوں میں صراحت کے ساتھ ہے۔
میں مترجم کہتا ہوں کہ مصنفؒ کے کلام کی بنیاد اس بات پر ہے کہ کسوف ایک ہی مرتبہ ہوا ہے، اور اس میں خطبہ کی جو روایت پائی گئی ہے اس کا مقصد ہے تمام لوگوں کو اس بات پر تنبیہ کرنی کہ یہ کسوف ابراہیم کی موت کی وجہ سے نہیں ہوا ہے، اس کے علاوہ ضمناً کچھ اور باتیں بھی بتادی گئی ہیں اور اگر کسوف کئی بار ہوا اور ہر بار خطبہ بھی ہو تو اس کے لئے ثبوت چاہئے ورنہ صرف احتمالی باتیں ہیں، لہذا مصنفؒ کے کلام کے معنی یہ ہوئے کہ اس بات کی کوئی روایت ثابت نہیں ہوئی کہ خطبہ کسوف کی نماز کے

واسطے ہوا ہے، اور رسول اللہ ﷺ کا جو عمل خطبہ کی صورت میں منقول ہے اس کے مقصد میں احتمال ہے کہ شاید لوگوں کے ذہن میں جو وہم ہے اسے دور کر دیا جائے، اور اس بات کے لئے کوئی ایسی روایت نہیں پائی گئی ہے کہ کسوف کی نماز متعدد بار ہوئی تھی اور ہر بار ایک خطبہ بھی دیا گیا تھا، اس کے بغیر دعوی ثابت نہیں ہو سکتا ہے، البتہ اتنی بات لازم آئے گی کہ یوں کہا جائے کہ اس نماز کے واسطے کوئی خطبہ نہیں ہے، اس کے باوجود اگر امام خطبہ دیدے تو جائز بھی ہے، اور لوگوں کو سننا بھی چاہئے، اچھی طرح سمجھ لیں۔۔۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

چند ضروری مسائل

اگر اجتماع کے بعد نماز سے پہلے پورا گہن ختم ہو جائے تو نماز نہ پڑھی جائے، اور اگر کچھ گہن ختم ہو گیا ہو تو خواہش ہونے سے نماز پڑھی جاسکتی ہے آفتاب ہوا ہو تو مغرب کا فرض ادا کر لیا جائے، اگر کسوف کے وقت جنازہ آگیا تو نماز جنازہ پہلے پڑھی جائے، اگر ممنوع اوقات میں گہن ہوا ہو تو اس وقت نماز نہ پڑھی جائے، یہاں تک کہ آفتاب اتنا اونچا ہو جائے کہ اس وقت نماز پڑھی جاسکتی ہو تو نماز پڑھ لے، امام مالکؒ اور احمد وغیرہ علماء کا یہی قول ہے، لیکن امام شافعیؒ کا اس میں اختلاف ہے۔ مع۔ اگر اس قسم کی گھبرا دینے والی چیزیں سامنے آنے لگیں مثلاً سخت طوفان آندھی، مسلسل زوردار بارش، اور آسمان سرخ ہو جانا، دن میں بے وجہ اندھیرے چھا جانا، مرض وباء وغیرہ کا عام ہو جانا۔ السراجیہ۔ بار بار زلزلہ آتے رہنا، بجلیاں گرنا، تارے ٹوٹنا، رات کے وقت حیرت انگیز روشنی کا پھیل جانا، دشمنوں کا اکثر خوف رہنا۔ التبیین۔ ایسی صورتوں میں ہر فرد تنہا تنہا اپنے گھروں میں نماز پڑھ لے۔ السراجیہ والبدائع۔ اور اللہ تعالیٰ سے گڑگڑا کر دعائیں مانگے، امام شافعیؒ کے نزدیک بھی نماز بغیر جماعت کے ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ حکم حدیث کے اس بیان سے ماخوذ ہے کہ انما ھذہ الایات یخوف اللہ بھا، یعنی یہ علامات تو یہی ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان سے خوف دلاتا ہے، ابوداؤد اور نسائی نے اس کی روایت کی ہے، قبیصہ الہلالیؓ کی حدیث سے جس میں جمع کا لفظ لا کر تمام مخلوقات کو شامل کر لیا گیا ہے، اس طرح ان علامات کے وقت نماز پڑھنا اس حدیث سے ثابت ہے لہٰذا نماز بدعت نہ ہوئی، جیسا کہ ابن حجرؒ کے حوالہ سے در مختار میں نقل کر کے نماز بدعت حسنہ قرار دی گئی ہے، کیونکہ جو بات نص سے ثابت ہوا سے بدعت نہیں کہا جاسکتا ہے۔ م۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب الاستسقاء

قال ابوحنیفةؒ لیس فی الاستسقاء صلوة مسنونة فی جماعة فان صلی الناس وحدانا جاز و انما الاستسقاء الدعاء والاستغفار لقوله تعالی فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ اِنَّهٗ كَانَ غَفَّارًا الایة و رسول اللہ ﷺ استسقی ولم ترو عنه الصلوة

ترجمہ:۔ باب استسقاء کے بیان میں امام ابو حنیفہؒ نے کہا ہے کہ استسقاء میں جماعت کے ساتھ مسنون نہیں ہے، اس لئے اگر لوگ نماز پڑھنی چاہیں تو تنہا تنہا پڑھ سکتے ہیں اور یہ جائز ہے، استسقاء تو دعا اور استغفار کا مجموعہ ہے، اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ میں نے کہا کہ تم اپنے رب سے مغفرت چاہو، یقیناً وہ بہت زیادہ مغفرت کرنے والا ہے، پوری آیت، اور رسول اللہ ﷺ نے پانی پانے کی دعا مانگی، لیکن آپ سے نماز پڑھنے کی روایت نہیں کی گئی ہے۔

توضیح:۔ باب استسقاء کے احکام، استسقاء کے معنی، استسقاء کا طریقہ، مسجد میں، میدان میں

جانے کی مدت، حالت، امام کا نہ جانا، استسقاء میں نماز، دعاء کے واسطے ہاتھ اٹھانا

باب الاستسقاء...... الخ

باب استسقاء کے احکام میں، مصنفؒ نے صلوۃ الاستسقاء نہ کہہ کر باب استسقاء اس لئے کہا ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک اس میں نماز پڑھنا مسنون نہیں ہے، بلکہ اس لفظ سے نماز اور دوسری تمام باتوں کو اس میں شریک کر لیا، استسقاء کے معنی میں سیرابی چاہنا، واضح ہو کہ استسقاء ایسے مقام پر ہوتا ہے کہ جہاں دریا، جھیل اور چشمہ وغیرہ نہ ہوں، جن سے خود پی سکیں اور اپنے جانوروں کو پلا سکیں کھیتی میں پانی دے سکیں یا یہ کہ چیزیں بھی ہوں مگر ضرورت ان سے پوری نہ ہوتی ہو، اور اگر پانی کی پوری ضرورت کافی ہو جاتی ہو تو پھر استسقاء کے لئے نکلنے کی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ استسقاء کا عمل تو انتہائی ضرورت کے وقت ہوتا ہے، پھر جب استسقاء کرنا ہی ہو تو مستحب ہے کہ امام ان لوگوں کو تین دنوں تک روزے رکھنے اور توبہ کرنے کا حکم دے، پھر چوتھے روز ان کو لے کر نکلے۔ د۔ پھر اگر مکہ میں یا بیت المقدس میں ہو مسجد میں جمع ہوں۔ ف۔

اور اگر دوسری جگہ ہو تو امام ان سبھوں کو لے کر چٹیل میدان کی طرف جائے، اور پانی پانے کے پورا امیدوار ہو کر رحم کی درخواست کرے، اور مائیں اپنے بچوں کو خود سے دور کر دیں، اسی طرح جانوروں کے ساتھ بھی کیا جائے اور نکلنے سے پہلے جس سے جو ممکن ہو صدقہ وخیرات کرے، پھر از سر نو توبہ واستغفار کرے۔ ف۔ مستحب ہے کہ تین دن تک امام کے ساتھ نکلے، اس سے زیادہ منقول نہیں ہے، وہاں منبر نہ لے جائیں، بلکہ پیدل جائیں، پھٹے پرانے کپڑے پہنے ہوئے ذلیل بنے ہوئے اللہ تعالیٰ کے دربار میں سر جھکائے خشوع وخضوع کے ساتھ نکلیں۔ الظہیریہ۔ اگر امام خود نہ جائے تو کسی کو اپنا قائم مقام بنا کر لوگوں کو جانے کی اجازت دے، اگر اجازت نہ دے تو بھی جائز ہے کہ لوگ بلا اجازت چلے جائیں۔ التجرید۔ ضعیفوں، محتاجوں، اپاہج، بوڑھوں اور بوڑھیوں اور بچوں کا واسطہ دے کر اللہ تعالیٰ سے جو ارحم الراحمین ہے پانی کی دعا مانگیں۔ الداریہ۔ ع۔ کیونکہ صحیح حدیث میں ہے کہ انما ترزقون بضعفائکم یعنی انہیں محتاجوں ضعیفوں کے وسیلہ سے تم رزق پاتے ہو۔ م۔

قال ابو حنیفہؒ لیس فی الاستسقاء صلوۃ مسنونۃ فی جماعۃ فان صلی الناس وحدانا جاز...... الخ

امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ استسقاء کے لئے کوئی نماز جماعت کے ساتھ مسنون نہیں ہے۔ ف۔ معلوم ہونا چاہئے کہ فقہاء کے نزدیک مسنون سے وہ فعل مراد ہوتا ہے جس کو رسول اللہ ﷺ نے پابندی کے ساتھ کیا ہو، یعنی ہمیشہ کیا ہو، مگر جواز بتانے کے لئے کبھی کبھی ترک بھی کر دیا ہو، استسقاء کی نماز میں اختلاف ہے، ذخیرہ میں ہے کہ اگر تنہا نماز پڑھ لیں تو کوئی حرج نہیں ہے۔ ھ۔ اور اگر جماعت کریں تو ابن الہمامؒ نے حاکم شہید کی کافی کی عبارت سے یہ مسئلہ نکالا ہے کہ جماعت مکروہ ہے، اور شیخ الاسلام خواہر زادہ سے نقل کیا ہے کہ ہمارے نزدیک جماعت جائز ہے لیکن سنت نہیں ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ مصنفؒ کی عبارت سے بھی یہی نکلتا ہے، کیونکہ نفی مفید ہے یعنی ایسی جماعت نہیں ہے جو سنت ہو، تو اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ایسی جماعت ہو سکتی ہے جو جائز تو ہو مگر مسنون نہ ہو، اور عینیؒ نے نقل کیا ہے کہ ابن ابی شیبہؒ نے صحیح اسناد کے ساتھ روایت کی ہے کہ مغیرہ بن عبداللہ استسقاء کے واسطے نکلے تو ابراہیم نخعیؒ بھی ان کے ساتھ نکلے، جب یہ مغیرہ وہاں نماز پڑھنے لگے تو ابراہیمؒ لوٹ آئے، اور حضرت عمرؓ سے روایت کی کہ رسول اللہ ﷺ استسقاء کے لئے نکلے تو استغفار کرنے کے علاوہ اور کچھ نہیں کیا عینیؒ نے لکھا ہے کہ کچھ متعصب لوگوں نے کہا ہے کہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک نماز استسقاء جماعت کے ساتھ بدعت ہے، حالانکہ امام ابو حنیفہؒ نے ایسی بات ہرگز نہیں کہی ہے، انہوں نے تو صرف سنت ہونے کا انکار کیا ہے، اور جب ان کے نزدیک جماعت سنت نہیں ہے تو بہت ممکن ہے کہ مستحب ہو، اور کم از کم جائز ہی ہو، اور منافع میں ہے کہ اگر رسول اللہ ﷺ نے ایسا کوئی کام کیا بھی تو فقط کر لینے سے سنت نہیں ہو جاتا ہے جبتک کہ اس پر پابندی سے کرنے کا ثبوت نہ ملے، تحفہ میں ہے کہ اگر امام خود تو نہیں نکلا مگر لوگوں کو نکلنے کی

اجازت دے دی تو وہ نکلیں مگر جماعت سے نماز نہ پڑھیں، مگر جب کہ امام نے کسی کو خلیفہ مقرر کر دیا ہو کہ وہ ان کو جماعت کے ساتھ نماز پڑھادے۔ مع۔ اب مصنفؒ کے کلام کی تفسیر یہ ہے کہ استسقاء میں جماعت کے ساتھ نماز مسنون نہیں ہے۔ف۔ پھر جب جماعت سنت نہیں ہے مگر جب رسول اللہ ﷺ نے کبھی جماعت کی اور کبھی نہیں کی تو جماعت جائز بلکہ دعاء کے لئے اولیٰ ہے۔

فان صلی الناس وحدانا جاز و انما الاستسقاء الدعاء والاستغفار......الخ

پھر اگر لوگوں نے تنہا تنہا نماز پڑھ لی تو جائز ہے۔ف۔ اور اگر تنہا بھی نہ پڑھی تو بھی جائز ہے وانما الاستسقاء الخ استسقاء تو فقط دعا و استغفار ہے۔ف۔ اس میں نماز کچھ ضروری نہیں ہے، لقولہ تعالیٰ الخ یعنی میں نے کہدیا کہ تم اپنے رب سے مغفرت چاہو وہ تو بہت مغفرت کرنے والا ہے۔ف۔ اور استغفار کے لئے نماز شرط نہیں ہوتی ہے ورسول اللہ الخ اس دلیل سے کہ رسول اللہ ﷺ نے استغفار کیا حالانکہ آپ سے نماز مروی نہیں ہوئی۔ف۔ یعنی بعض مرتبہ ایسا ہوا کہ آپ نے سیرابی کے لئے پانی مانگا حالانکہ اس مرتبہ آپ سے نماز منقول نہیں ہے تو معلوم ہو گیا کہ اس کے لئے نماز مسنون اور مشروط نہیں ہے، البتہ دعا کی جلد قبولیت کے واسطے نماز پڑھ لینا افضل اور اولیٰ ہے اس ہی واسطے ہر فرض نماز کے بعد دعا کرنے کا حکم دیا گیا ہے کہ وہ قبولیت دعا کا وقت ہوتا ہے اب اس بات کا ثبوت کہ رسول اللہ ﷺ نے پانی اور رحمت کی بارش کی دعاء کی اس کے باوجود آپؐ نماز نہیں پڑھی تو (۱) حضرت عمرؓ سے ایک طویل روایت میں ہے کہ غزوہ تبوک میں جاتے وقت کہ جہاں پر ہم لوگ ٹھہرے وہاں گرمی اور پیاس کی شدت کی وجہ سے ہم لوگوں کا برا حال تھا، یہانتک کہ بعضوں نے اپنے اپنے اونٹ ذبح کر کے اس کے اوجھ معدہ کے پانی سے اپنے کلیجہ پر چھڑکاؤ کیا، اس وقت میں نے ابو بکر صدیقؓ کے پاس جا کر عرض کیا تو وہ رسول اللہ ﷺ کے دربار میں پہونچے اور عرض کیا کہ ہم لوگ پانی کے بہت محتاج ہو گئے، آپ ﷺ نے فرمایا کہ اگر لوگ صبر کرتے تو اس سے بہتر ہوتا، آخر آپ نے دعا کے واسطے دست مبارک اٹھائے حالانکہ اس وقت شدت حرارت سے پورا علاقہ آگ کا گولہ بنا ہوا تھا کہ اچانک ایک طرف سے ابر کا ٹکڑا بڑھتا ہوا ہم لوگوں کے اوپر آیا اور زبردست بارش کر دی اتنی کہ سارے جانور اور آدمی خوب سیراب ہو گئے اور برتن اور مشکیں بھر لیں، حضرت عمرؓ پھر فرماتے ہیں کہ اس کے بعد میں اس بادل کے ٹکڑے کے پیچھے چلا یہ دیکھنے کے لئے کہ اب وہ کہاں جاتا ہے دیکھا کہ ہمارے لشکر کے بعد وہ ابر لاپتہ ہو گیا اس علاقہ میں نہ نشان تھا اور نہ کوئی قطرہ پانی کا ٹپکا تھا، میں نے یہ حدیث پوری تفصیل کے ساتھ اپنی تفسیر میں لکھ دی ہے۔م۔

(۲) اور انسؓ سے روایت ہے کہ جمعہ کے دن مسجد میں ایک شخص ایسے وقت میں آیا کہ رسول اللہ ﷺ خطبہ دے رہے تھے انہوں نے سامنے آکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ ﷺ جانوروں اور اونٹوں کے گلے مر رہے ہیں راستے بند ہو گئے، اس لئے آپ اللہ تعالیٰ سے دعا فرمائیں کہ ہم پر رحمت کی بارش برسائے، یہ سن کر آپ نے اپنے دست مبارک اٹھائے اور فرمایا اللھم اغثنا، اللھم اغثنا، اللھم اغثنا، اے اللہ ہماری فریادرسی فرما، اے اللہ ہماری فریادرسی فرما، اے اللہ ہماری فریادرسی فرما، حضرت انسؓ نے فرمایا کہ اس وقت ہمارے سامنے نہ کوئی ابر تھا اور نہ اس کا کوئی ٹکڑا تھا ہمارے اور سلع پہاڑ کے درمیان کوئی چیز بھی حائل نہ تھی فضاء بالکل صاف تھی اچانک سلع پہاڑ کے پیچھے سے بادل کا ایک ٹکڑا ڈھال کے برابر ظاہر ہوا اور جب آسمان کے بیچ میں آیا اور پھیل کر برسنے لگا، حضرت انسؓ پھر فرماتے ہیں کہ ہم نے اس کے بعد متواتر سات دن آفتاب کی صورت تک نہیں دیکھی، پھر دوسرے جمعہ کو رسول اللہ ﷺ خطبہ پڑھ رہے تھے کہ اس وقت بھی ایک شخص نے سامنے کھڑے ہو کر عرض کیا یا رسول اللہ جانوروں کے گلے مر رہے ہیں اور پانی کی زیادتی سے راستے بند ہو گئے، اس لئے آپ دعا فرمادیں کہ اللہ تعالیٰ پانی برسانا بند کر دے، اس کے بعد رسول اللہ ﷺ نے اپنے دست مبارک اٹھائے اور فرمایا، اللھم حوالینا ولا علینا، اللھم علی الآکام والضراب وبطون الاودیۃ ومنابت الشجر، یعنی الٰہی یہ ابر ہمارے ہمارے اطراف میں برسے ہم پر نہ برسے الٰہی، پہاڑوں و

پہاڑیوں اور باطن وادیوں اور درختوں کے جنگلوں میں برسے، حضرت انسؓ نے بیان کیا کہ اس کے بعد وہ بادل حوض کے مانند ہو گیا یعنی آبادیوں کے کناروں میں حلقہ بنالیا، اور آبادیوں کو چھوڑ دیا اور ہم لوگ نماز جمعہ پڑھ کر دھوپ میں چل کر آئے، بخاری اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔ مع۔

یہ روایت مختلف نہایت صحیح سندوں سے مروی ہے، اور عبرت حاصل کرنے والوں کے لئے زبردست معجزہ ہے، اور رحمت الٰہی وکمال قدرت کی دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ کے خزانے غیر متناہی لا محدود ہیں، اور جو کچھ کسی کو عطا فرماتا ہے وہ بہت تھوڑی مقدار ہے، اس حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے رحمت کی بارش طلب فرمائی مگر اس کے لئے خاص نماز کا بیان کہیں نہیں ہے، بلکہ اس بارے میں تو پہلی ہی حدیث زیادہ صریح ہے۔ م۔ اور رسول اللہ ﷺ نے جس کلام سے دعا فرمائی ہے وہ بہترین ہے اولیٰ ہے۔ ف۔ اس کا مزید بیان سامنے آئے گا، ہاتھوں کو آسمان کی طرف اٹھائے تو بہتر ہے اور کلمہ کی انگلی سے اشارہ کرے تو بھی صحیح ہے، اور سب لوگ بھی اپنے ہاتھوں کو اٹھائیں کیونکہ دعا کا طریقہ یہی ہے۔ المضمرات۔

وقالا يصلي الامام ركعتين لماروى النبي ﷺ صلى فيه ركعتين كصلوة العيد رواه ابن عباس قلنا فعله مرة وتركه اخرى فلم يكن سنة وقد ذكر في الاصل قول محمد وحده ويجهر فيها بالقراة اعتبار بصلوة العيد ثم يخطب لماروى ان النبي ﷺ خطب ثم هي كخطبة العيد عند محمد وعند ابي يوسفؒ خطبة واحدة.

ترجمہ:-اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ امام دو رکعتیں پڑھائے گا کیونکہ نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے اس موقع پر دو رکعتیں پڑھائی ہیں عید کی نماز کی طرح، ابن عباسؓ نے اس کی روایت کی ہے، ہم نے اس کا جواب دیا کہ یہ صحیح ہے کہ آپ نے اس طرح نماز پڑھی ہے مگر صرف ایک مرتبہ اور دوسری مرتبہ نہیں پڑھائی، اس لئے یہ نماز سنت نہ ہو سکی، اصل میں یہ قول صرف امام محمدؒ کا ذکر کیا گیا ہے، اور اس کی دونوں رکعتوں میں بآواز قراءت کرے، عید کی نماز کا اعتبار کرتے ہوئے، خطبہ بھی پڑھے اس روایت کی بناء پر کہ رسول اللہ ﷺ نے خطبہ دیا تھا، پھر امام محمدؒ کے نزدیک یہ خطبہ عید کے خطبہ کے موافق ہونا چاہئے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک صرف ایک ہی خطبہ ہے۔

توضیح:-دعا کے واسطے ہاتھ اٹھانا، تعداد رکعت، قراءت، خطبہ

وقالا يصلي الامام ركعتين لماروى النبي ﷺ صلى فيه ركعتين كصلوة العيد......الخ

اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ امام استسقاء میں دو رکعتیں پڑھائے۔ ف۔ پہلی رکعت میں فاتحہ کے بعد سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْاَعْلٰى اور دوسری میں هَلْ اَتٰكَ حَدِيْثُ الْغَاشِيَةِ پڑھانا افضل ہے۔ ع۔ لما روی الخ اس روایت کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ نے استسقاء میں دو رکعتیں عید کی طرح پڑھائی ہیں، یہ حدیث ابن عباسؓ نے روایت کی ہے۔ ف۔ رسول اللہ ﷺ تواضع اور تضرع کی حالت میں نکل کر عید گاہ تشریف لائے، پھر تمہارے خطبہ کی طرح خطبہ نہیں پڑھا بلکہ برابر دعا و تضرع میں رہے، اور دو رکعتیں پڑھیں، جس طرح عید میں پڑھتے تھے، ابو داؤد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے اس کی روایت کی ہے، ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے، یہی قول امام مالکؒ و شافعیؒ اور احمد دوسرے بہت سوں کا ہے۔ مع۔

قلنا فعله مرة وتركه اخرى فلم يكن سنة وقد ذكر في الاصل قول محمد وحده......الخ

ہم کہتے ہیں کہ آپ نے کبھی ایسا کیا اور کبھی چھوڑا ہے۔ ف۔ تو آپ کا کرنا نہ کرنے سے زیادہ نہ ہوا۔ مع۔ تو اس طرح یہ نماز سنت نہ ہو سکی۔ ف۔ کیونکہ سنت ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ کوئی کام زیادہ کیا گیا ہو ویسے کبھی کبھی اسے چھوڑ بھی دیا ہو، لیکن اتنی بات ضرور ہے کہ جو کام رسول اللہ ﷺ سے ایک بار بھی ثابت ہو چکا ہو وہ اگر سنت کی حد تک نہ بھی پہونچا ہو، وہ افضل ضرور ہوگا، قد ذکر الخ اور معلوم ہونا چاہئے کہ اصل یعنی مبسوط میں اس جگہ صرف امام محمدؒ کا قول مذکور ہے۔ ف۔ یعنی امام محمدؒ

کے نزدیک امام دو رکعت نماز پڑھے، اور امام ابو یوسفؒ کا قول مذکور نہیں ہے، لیکن اصح یہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ کا قول بھی امام محمدؒ کے قول کے مثل ہے۔ مع۔ اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ حاکم نے کافی میں لکھا ہے کہ نماز پڑھنے کی حدیث شاذ ہے۔ ف۔ عینیؒ نے اس کا انکار فرمایا ہے کہ یہ شاذ کیوں کر ہوگی، جبکہ سترہ صحابہ کرامؓ سے مروی ہے، ان میں سے چند یہ ہیں عبد اللہ بن زید بن العاصم الانصاری مازنی کی حدیث بخاری، مسلم، ابوداؤد، اور ترمذی نے اس کی روایت کی ہے، اور ان میں سے ایک حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے جو ابوداؤد اور ترمذی نے اس کی روایت کی ہے، اور ان میں سے ایک حضرت عائشہؓ کی حدیث جو ابوداؤد سے مروی ہے، اور ایک حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے جو پہلے بیان کی جاچکی ہے، اور ایک حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے جو ابن ماجہ اور طحاوی سے مروی ہے، ان سب میں دو رکعتیں پڑھنے کی روایت ہے۔ مع۔

ویجهر فیها بالقراۃ اعتبار بصلوۃ العید ثم یخطب لماروی ان النبی ﷺ خطب......الخ

اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ ان دونوں رکعتوں میں جہر کے ساتھ قراءت کرے اعتبار الخ عید کی نماز پر قیاس کرتے ہوئے۔ ف۔ کیونکہ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ عید کی نماز کے مثل پڑھی ہے۔ م۔

ثم یخطب لماروی ان النبی ﷺ خطب ثم هی کخطبة العید عند محمد......الخ

پھر خطبہ پڑھے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے خطبہ پڑھا۔ ف۔ یہ حدیث ابن ماجہ نے روایت کی ہے، اور یہ خطبہ عید کے مثل ہے امام محمدؒ کے نزدیک۔ ف۔ یعنی دو خطبے ہوں اور درمیان میں تھوڑی سی بیٹھک وعند ابی یوسفؒ الخ ابو یوسفؒ کے نزدیک ایک ہی خطبہ ہے۔ ف۔ زمین پر بیٹھ کر کھڑے ہو کر لوگوں کی طرف منہ کر کے پڑھے، اور مضمرات میں لکھا ہے کہ چاہے ایک ہی خطبہ دے اور چاہے دو خطبے اس طرح دے کہ ان کے درمیان مختصر بیٹھک کرے، اور اللہ تعالیٰ سے دعا کرے اور مومن مرد و عورت سب کے لئے استغفار کرے۔ ھ۔

ولاخطبة عند ابی حنیفة لانها تبع للجماعة ولا جماعة عنده ویستقبل القبلة بالدعاء لما روی انه صلی الله علیه وسلم استقبل القبلة و حول رداءہ ویقلب رداءہ لما روینا قال هذا قول محمد اما عند ابی حنیفة فلا یقلب رداءہ لانه دعا فیعتبر بسائر الادعیة وما رواہ کان تفاؤلا.

ترجمہ:- اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک خطبہ نہیں ہے کیونکہ یہ تو جماعت کے تابع ہوتا ہے جبکہ ان کے نزدیک جماعت نہیں ہوتی ہے، اور قبلہ رخ ہو کر دعا کرے کیونکہ رسول اللہ ﷺ قبلہ رخ ہوئے اور اپنی چادر الٹی، اور اپنی چادر الٹے اس روایت کی بناء پر جو ہم نے ابھی روایت کی ہے، مصنفؒ نے کہا ہے کہ یہ قول امام محمدؒ کا ہے، لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اپنی چادر نہ الٹے، کیونکہ یہ تو ایک دعا ہے، اس لئے دوسری دعاؤں پر اعتبار کیا جائے گا، اور ایک مرتبہ جو آپ نے ایسا کیا تھا وہ نیک فالی کے لئے تھا۔

توضیح:- دعاء کے وقت استقبال قبلہ کرنا، چادر پلٹنا، اس کا طریقہ

ولاخطبة عند ابی حنیفة لانها تبع للجماعة ولا جماعة عنده......الخ

اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک خطبہ نہیں ہے۔ ف۔ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا بھی یہی قول ہے۔ ع۔ لانها تبع الخ کیونکہ خطبہ تو جماعت کے تابع ہے جبکہ امام اعظمؒ کے نزدیک جماعت نہیں ہے۔ ف۔ عبارت سے تو یہ پتہ چلتا ہے کہ جماعت جائز ہی نہیں ہے، کیونکہ جماعت ہونے سے تو خطبہ ہوگا، اور شاید یہ کہ مصنفؒ کی مراد یہ ہو کہ امام اعظمؒ کے نزدیک خطبہ مسنون نہیں ہے، کیونکہ جماعت بھی مسنونہ نہیں ہے، یاد رکھ لیں۔ م۔ ابن عبد البرؒ نے کہا ہے کہ ہمارے اسلاف میں سے فقہاء کے نزدیک خطبہ ثابت ہے۔ ع۔

ویستقبل القبلة بالدعاء لما روی انه صلی الله علیه وسلم استقبل القبلة و حوّل رداءہ......الخ

اور قبلہ رخ ہو کر دعا کرے۔ف۔ لہٰذا خطبہ کے بعد دعا کے لئے قبلہ رخ ہو جائے لما روی الخ کیونکہ رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے کہ آپ قبلہ رخ ہوئے اور اپنی چادر پلٹ دی۔ف۔ جیسا کہ صحیحین میں عبداللہ بن زید بن عاصمؓ سے اور مستدرک میں جابرؓ اور طبرانی میں انسؓ سے مروی ہے۔ قع۔ ویقلب الخ اور اپنی چادر الٹ دے۔ف۔ اگر چادر چوکور ہو تو اوپر کا کنارہ نیچے کر دے، اور اگر گول ہو تو دائیں بائیں کر دے۔ المبسوط۔ اور ذخیرۃ المالکیہ میں ہے کہ جو کنارہ بائیں کندھے پر ہے اسے پکڑ کر پیچھے سے گھما کر دائیں پر لے آئے، اور دائیں کا بائیں پر لے جائیں۔ مع۔

قال هذا قول محمد اما عند ابی حنيفة فلا يقلب رداءه......الخ

یہ امام محمدؒ کا قول ہے۔ف۔ اور محیط میں ہے کہ یہ قول امام ابو یوسفؒ کا بھی ہے، اور یہی قول امام مالکؒ و شافعیؒ و احمدؒ اور دوسرے فقہاء کا بھی۔ مع۔ اما اعند ابی حنيفة الخ لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تو وہ چادر نہیں پلٹے گا کیونکہ یہ استسقاء دعا ہے لہٰذا اسے دوسری دعاؤں پر قیاس کیا جائے گا۔ف۔ جبکہ دوسری دعاؤں میں چادر نہیں پلٹی جاتی ہے، وما رواه الخ اور جو کچھ حدیث میں مروی ہے وہ نیک فالی کے طور پر تھا۔ف۔ لہٰذا یہ مسنون عمل نہیں ہوا، ویسے روایت صحیح ہے، مگر نیک فالی کے طور پر تھی، جو عبادت کی قسم سے نہیں ہے، حضرت جابرؓ کی حدیث میں اس بات کی تصریح ہے کہ آپ نے چادر پلٹی ہے، تاکہ قحط سالی پلٹ کر خوش حالی سے بدل جائے، حاکم نے اس کی روایت کی ہے اور اس کی تصحیح بھی کی ہے، اور حضرت انسؓ کی حدیث میں ہے کہ چادر اس لئے پلٹی تاکہ قحط سالی خوش حالی سے بدل جائے، طبرانی نے اس کی روایت کی ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے لباس التقوی ذلك خير، اس میں لباس تقویٰ کو بہتر فرمایا ہے اور حدیث میں آتا ہے کہ آدمی کی جیسی حالت ہوتی ہے ویسی ہی چادر اس پر ہوتی ہے، تو اس طرح قوم کی چادریں پلٹ دیں، عینیؒ کے ظاہری کلام سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کام میں بھی امام کی اتباع کرنی چاہئے، اگرچہ بظاہر نیک فالی ہی کے لئے ہو، کیونکہ اتباع کرنے میں حکمت اور مصلحت کا معلوم ہونا شرط نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

ولايقلب القوم اردیتهم لانه لم ينقل انه امرهم بذلك ولا يحضر اهل الذمة الاستسقاء لانه لاستنزال الرحمة وانما تنزل عليهم اللعنة.

ترجمہ:۔اور قوم اپنی چادروں کو نہ پلٹے کیونکہ ایسی کوئی روایت منقول نہیں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنی قوم کو اس بات کا حکم دیا ہو، اور اس استسقاء کے موقع پر اہل ذمہ حاضر نہ ہوں، کیونکہ یہ دعا تو رحمت نازل کرنے کے لئے کی جاتی ہے، جبکہ ان ذمیوں اور کافروں پر لعنت برستی رہتی ہے۔

توضیح:۔دعا کے وقت قبلہ رخ ہونا، چادر پلٹنا، اس کا طریقہ

قوم کا چادر پلٹنا، استسقاء میں ذمیوں کا حکم

ولايقلب القوم اردیتهم لانه لم ينقل انه امرهم بذلك......الخ

اور قوم اپنی چادریں نہ پلٹے۔ف۔ لیکن تینوں امام کے نزدیک پلٹنا چاہئے امام کی اتباع میں، اور ہمارے قول کے موافق سعید بن المسیب اور عروہؒ سے بھی مروی ہے، اسی طرح ثوری اور لیث وغیرہ کا بھی مسلک ہے لانه ينقل الخ کیونکہ یہ منقول نہیں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے صحابہ کرام کو ایسا کرنے کا حکم دیا ہو۔ف۔ اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اگر آپ ﷺ نے ان لوگوں کو حکم نہیں دیا تو اس سے منع بھی نہیں کیا ہے، اور آپ کا کسی کام کو برقرار رکھنا اور اعتراض نہ کرنا بھی جواز کی دلیل ہے، ابن الہمامؒ اور عینیؒ وغیرہ نے اس کا جواب اس طرح دیا ہے کہ آپ قبلہ رخ تھے اور آپ کے متوجہ ہونے سے پہلے قوم نے اپنی چادریں پلٹ دی تھیں اس طرح آپ کو یہ بات معلوم نہ ہو سکی ہوگی، حالانکہ اس دلیل میں آپ کا جاننا ضروری ہے، ابوداؤد کی وہ حدیث جس

میں چادر پلٹنے کا تذکرہ ہے اسے اس طرح بیان کیا ہے کہ آپ پر سیاہ چادر پڑی ہوئی تھی تو چاہا کہ اس کے نیچے کے کنارہ کو اوپر کر لیں مگر ایسا کرنے میں دشواری محسوس ہونے لگی تو کندھوں پر الٹ دی، اور امام احمدؒ کی روایت میں اس سے زائد اس طرح مذکور ہے، کہ آپ کے اور ساتھ آپ کے صحابہ کرام نے بھی اپنی چادریں پلٹی ہیں، حاکم نے کہا ہے کہ مسلم کی شرط پر اس کی اسناد صحیح ہے، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ آپ کو بھی اس کا علم ہو، اب میں مترجم کہتا ہوں کہ اس جواب میں تامل ہے اور وہ ظاہر بھی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

ولا یحضر اهل الذمة الاستسقاء لانه لاستنزال الرحمة وانما تنزل علیهم اللعنة......الخ

اور اس دعاء کے موقع پر ذمی وغیرہ نہ جائیں اس میں شرکت نہ کریں۔ف۔ ذمی وہ لوگ ہیں جو مسلمانوں کی ماتحتی میں فرمان برداری کرتے ہوئے رہتے ہیں لیکن مسلمان نہیں ہوتے ہیں، ان کی جانی اور مالی حفاظت سلطان وقت کے ذمہ ہوتی ہے اسی لئے انہیں ذمی کہا جاتا ہے، اس کے معنی یہ ہیں کہ چونکہ یہ لوگ مسلمان نہیں ہے اس لئے استغفار اور باران رحمت کی دعا میں یہ لوگ شرکت نہ کریں، لانه لاستنزال الخ کیونکہ دعا استسقاء تو رحمت نازل ہونے کی دعا ہے۔ف۔ لہٰذا اسی شخص کے لئے مناسب ہے، جو رحمت کے قابل ہو، اور ذمی اس کے قابل نہیں ہیں۔

وانما تنزل علیهم اللعنة.....الخ

ان ذمیوں پر تو لعنت ہی نازل ہوا کرتی ہے۔ف۔ چنانچہ ذمیوں کو اس مجمع سے الگ رکھنا واجب ہے، ابن الہمامؒ نے اعتراض کیا ہے کہ رحمت کی دو قسمیں ہیں خاصہ اور عامہ، خاصہ یہاں مقصود نہیں ہے، وہ تو دار آخرت کے لئے مخصوص ہے، اور دوسری قسم رحمت عامہ ہے جیسے رزق رسانی، وغیرہ تو استسقاء میں اسی قسم کی رحمت مطلوب ہے کیونکہ وہ باران رحمت کی خواہش ہے، اور باران رحمت تو ساری دنیا کے لئے عام ہے میں مترجم کہتا ہوں کہ ذمی اپنے معبود سے دعا مانگتا ہے، اگرچہ وہ ظاہر میں خدائے تعالیٰ سے دعا مانگے، کیونکہ اس نے اپنے خیال میں اسی کو خدا سمجھ رکھا ہے، ایسا خدا جس کا کوئی شریک بیوی اور اولاد ہے اور یہ لامحالہ کوئی مخلوق ہی ہوگی، پس یہ دعا اسی مخلوق سے ہوئی، اور اللہ تعالیٰ سے نہ ہوئی، اب جبکہ یہ معلوم ہو گیا کہ کافر کی دعا جناب باری تعالیٰ جل شانہ سے نہیں ہے اور نہ وہاں کے لائق ہے تو ان کو وہاں ساتھ نہیں لیا جائے گا، اور نہ ان کی دعاء جو مردود اور مغضوب ہے اس وقت میں شریک کی جائے گی، مظلوم اور کافر وغیرہ کی دعا جو یہاں مقبول ہوتی ہے وہ اس وجہ سے نہیں کہ وہ معرفت کے ساتھ اللہ تعالیٰ تک پہونچتی ہے اور دعا کرنے والا اسی اللہ سے دعا کرتا ہے بلکہ اس وجہ سے کہ ایسے لوگوں کی دنیاوی بقاء اور حیات سے متعلق ہیں ان میں اللہ تعالیٰ اس کو معیشت دیتا ہے، اسی لئے ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ اگر ذمی وغیرہ یہ چاہیں کہ اپنی مخصوص جماعت کے ساتھ اپنی خاص عبادت گاہ میں جمع ہو کر پانی مانگیں تو ان کو ایسا کرنے سے روک دیا جائے گا، کیونکہ ممکن ہے کہ ان کو اس صورت حال سے مدد دی جائے تو عام مسلمانوں کو شبہ پیدا ہو جائے گا۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہی قول اولیٰ ہے، اگرچہ عینیؒ نے ان کے اس طرح کے اجتماع اور دعاء کرنے کی کوشش کو جائز قرار دیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ جواہر مالکیہ میں یہ لکھا ہے کہ اس استسقاء کو نکلنے سے پہلے امام یہ عام حکم کرے کہ لوگ آپس میں خطاؤں کی معافی کرالیں۔ع۔ اگر نکلنے سے پہلے ان کو باران رحمت دیدی گئی، بارش برس گئی تو شکر کے طور پر نکلنا مستحب ہے۔د۔ اگر اتنی زیادہ بارش ہو جائے جس سے عام نقصان ہونے لگے تو اس کے رک جانے کے لئے دعا کرنے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے، جیسا کہ حضرت انسؓ کی حدیث میں جو کہ صحیحین کی روایت میں ہے اور پہلے بیان کی جاچکی ہے۔م۔

باب صلوة الخوف

اذا اشتد الخوف جعل الامام الناس طائفتين طائفة على وجه العدو و طائفة خلفه فيصلي بهذة الطائفة

رکعة وسجدتین فاذا رفع راسه من السجدة الثانیة مضت هذة الطائفة الی وجه العدو وجاءت تلك الطائفة فیصلی بهم الامام رکعة وسجدتین و تشهد وسلم ولم یسلموا وذهبوا الی وجه العدو وجاء ت الطائفة الاولی فصلوا رکعة وسجدتین وحدانا بغیر قراء ة لانهم لاحقون وتشهدوا وسلموا ومضوا الی وجه العدو وجاء ت الطائفة الاخری وصلوا رکعة وسجدتین بقرأة لانهم مسبوقون وتشهدوا وسلموا۔

ترجمہ وتوضیح باب، خوف کی نماز، نماز خوف کی کیفیت تعداد رکعت سفر واقامت کی حالت میں

نماز خوف کے بیان میں، عربی زبان میں خوف کے معنی نقصان میں پڑنے کا احتمال ہونا، اور دہشت اور ہیبت کے نہیں ہیں، پس جب کافروں سے مقابلہ ہوگا تو اس وقت دو صورتیں ہوں گی، اور یہ کہ اس بات کا خوف نہ ہو کہ مسلمانوں کی نماز کی حالت میں کفار اچانک حملہ کر دیں گے یا ان سے نقصان پہونچے گا (۲) یہ کہ اس بات کا احتمال ہو، ان دونوں صورتوں میں غالب احتمال کا اعتبار ہوگا، یہاں تک کہ اگر دشمن بالکل سامنے اور قریب بھی ہو تو اس وقت بھی غالب گمان کافی ہے، اسی واسطے مصنفؒ نے فرمایا ہے اذا اشتد الخ جبکہ خوف بہت زیادہ بڑھ جائے تو امام اپنے لوگوں کو دو جماعتوں میں بانٹ دے۔ف۔ نماز پڑھنے کے لئے۔م۔ اشتداد خوف کی عبارت قدوری کی ہے، مصنف ہدایہؒ نے اسی عبارت کو اپنالیا ہے، ہمارے عامہ علماء کے نزدیک اشتداد شرط نہیں ہے، چنانچہ مبسوط و تحفہ اور محیط میں نماز خوف کے صحیح ہو جانے کے لئے اشتداد کی شرط کے بغیر صرف دشمن کا سامنے موجود ہونا کافی ہے، شیخ الاسلامؒ نے کہا ہے کہ یہ اشتداد بالکل شرط نہیں ہے، بلکہ سامنے دشمن انسان ہو یا درندہ ہو تو بھی صلوۃ خوف جائز ہے۔ الخ۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اشتداد خوف، خوف کے گمان غالب ہو جانے کے معنی میں ہے، جیسا کہ بیان گذر چکا ہے، اسی لئے جوہرنیرہ میں کہا ہے کہ اشتداد خوف کی صورت یہ ہے کہ دشمن اس طرح حاضر ہو کہ وہ نظر آرہے ہوں، اور اس بات کا خوف ہو کہ اگر ہم سب نماز میں مشغول ہو جائیں تو دشمن حملہ کر بیٹھے گا۔ ھ۔ پس دشمن موجود ہونا اسی وجہ سے خوف کے قائم مقام ہے کہ اس سے نقصان کا احتمال ہے، اسی بناء پر اگر دشمن سامنے تو ہو لیکن درمیان میں کافی گہری اور چوڑی نہر ایسی ہو کہ اس سے دشمن کے آجانے کا خوف نہ ہو تو اس وقت نماز خوف درست نہ ہوگی، حاصل یہ ہوا کہ جس صورت میں خوف و گمان غالب ہو تو امام اس طرح نماز پڑھائے کہ لشکر کے دو حصے کرے **طائفة علی وجه الخ** اور ایک حصہ کو دشمن کے سامنے رہنے کے لئے چھوڑ دے۔

و طائفة خلفه فیصلی بهذة الطائفة رکعة وسجدتین فاذا رفع رأسه من السجدة الثانیة......الخ

اور دوسرے حصہ کو اپنے پیچھے مقتدی بنادے **فیصلی الخ** پس اس گروہ کے ساتھ ایک رکعت دونوں سجدوں کے ساتھ پڑھے۔ف۔ جبکہ امام مسافر ہو اور اگر مقیم ہو تو دو رکعت پڑھے۔ محیط۔ **فاذا رفع الخ** پھر جب دوسرے سجدہ سے سر اٹھائے تو یہ جماعت دشمن کا سامنا کرنے کے لئے چلی جائے۔ف۔ یعنی پیدل جائے۔ اس لئے کہ اگر جماعت سوار ہو کر جائے گی تو نماز فاسد ہو جائے گی۔ف۔ اور امام اتنی دیر تک خاموش بیٹھا رہے۔

وجاءت تلك الطائفة فیصلی بهم الامام رکعة سجدتین و تشهد وسلم ولم یسلموا......الخ

اور پہلی جماعت واپس آجائے۔ف۔ جو اب تک دشمن کے مقابلہ میں کھڑی تھی **فیصلی بهم الخ** اب امام ان لوگوں کے ساتھ باقی ایک رکعت اور دو سجدے اور التحیات پڑھ لے، اور خود سلام پھیر دے، مگر وہ جماعت سلام نہ پھیرے **وذهبوا الی الخ** اور دشمن کے مقابلہ میں چلی جائے **وجاء ت الطائفة الخ** اور پہلی جماعت آجائے **فصلوا رکعة الخ** آکر وہ جماعت اپنی ایک رکعت اور دو سجدے تنہا تنہا بغیر قراءت قرآن کے پڑھ لے، کیونکہ یہ جماعت لاحقوں کی ہے۔ف۔ جبکہ لاحق پر قراءت لازم نہیں ہے، یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ فجر کی ہو یا وہ مسافر ہوں یا جمعہ کی یا عیدی کی نماز ہو، اور یہ لوگ مقیم ہوں تو تین رکعتیں

بغیر قراءت پوری کرلیں۔ الفتح۔ وتشهدوا الخ اور تشہد پڑھ کر سلام پھیر دیں پھر دشمن کی طرف چلے جائیں وجاءت الطائفة الخ پھر دوسری جماعت آئے اور قراءۃ کے ساتھ ایک رکعت اور دو سجدے پڑھے، کیونکہ یہ لوگ مسبوق ہیں۔ ف۔ اور مسبوق پر بھی قراءت لازم ہوتی ہے، اور اگر یہ لوگ مقیم ہوں تو تین رکعتیں قراءت کے ساتھ پڑھیں۔ المحیط۔ وتشهدوا الخ اور تشہد پڑھ کر سلام پھیر دیں۔

والاصل فيه رواية ابن مسعود ان البنى عليه السلام صلى صلوة الخوف على الصفة التى قلنا و ابويوسف وان انكر شرعيتها فى زماننا فهو محجوج عليه بما روينا.

ترجمہ:- اس مسئلہ میں حضرت ابن مسعودؓ کی یہ روایت اصل ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے خوف کی نماز اسی صف اور کیفیت کے ساتھ پڑھائی جو ہم نے ابھی بیان کی ہے، اور امام ابو یوسفؒ نے ہمارے زمانہ میں اس کے مشروع ہونے کا انکار کیا ہے، مگر ان کے خلاف ہماری دلیل وہی ہے جو ہم نے روایت کردی ہے۔

توضیح:- حدیث سے دلیل

والاصل فيه رواية ابن مسعود ان البنى عليه السلام صلى صلوة الخوف على الصفة التى قلنا.....الخ

اس مسئلہ میں اصل ابن مسعودؓ کی حدیث میں کہ رسول اللہ ﷺ نے اسی کیفیت کے ساتھ نماز پڑھی جو ہم نے بیان کی ہے۔ ف۔ یہ حدیث ابوداؤد نے روایت کی ہے لیکن اول تو اس میں خصیف راوی قوی نہیں ہے، دوم یہ کہ ابو عبیدہؓ نے ابن مسعودؓ سے نہیں سنا ہے، اور مبسوط وغیرہ میں ابن عمرؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے کہ ہم نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نجد کے علاقہ میں جہاد کیا، جب دشمن سے مقابلہ ہوا تو ہم ان کے مقابلے میں صف بستہ ہوئے، اس وقت رسول اللہ ﷺ ہمیں نماز پڑھانے کو کھڑے ہوئے، ہم میں سے ایک جماعت آپ کے ساتھ کھڑی ہوگئی اور دوسری جماعت دشمن کے بالمقابل کھڑی ہوگئی، اس وقت رسول اللہ ﷺ نے ساتھ کی جماعت کو نماز پڑھائی اور جس میں ایک رکوع اور دو سجدے کئے، پھر یہ جماعت وہاں سے نکل کر دشمن کے سامنے کھڑی ہوگئی اور دوسری جماعت نے رسول اللہ ﷺ کے پاس آکر نماز پڑھی ایک رکوع اور دو سجدے کئے اس کے بعد آپ نے سلام پھیر دیا، پھر دونوں جماعتوں نے اپنے اپنے طور پر ایک ایک رکوع اور دو سجدہ ادا کئے، ائمہ صحاح ستہ نے اس کی روایت کی ہے، اور جو صورت کتاب میں ابھی ذکر کی گئی وہ امام محمدؒ نے آثار میں ابن عباسؓ کا قول نقل کیا ہے، اور چونکہ اس نماز میں کسی کی رائے کو کوئی دخل نہیں ہے اس لئے ابن عباسؓ کا قول بھی مرفوع حدیث کے درجہ میں ہے۔ مفع۔

رسول اللہ ﷺ نے چار جگہوں میں خوف کی نماز پڑھائی ہے (۱) ذات الرقاع (۲) بطن نخلہ (۳) عسفان (۴) ذی قرد، ان میں نماز پڑھنے کی صورتیں مختلف روایت کی گئی ہیں، اور ہر مجتہد نے اپنے اجتہاد سے زیادہ بہتر اور زیادہ راجح قول کو اختیار کیا ہے، اور قدوری وابو نصر بغدادیؒ نے اپنی رائے کے مطابق سب کو جائز کہا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ ع۔ م۔ اگر دور سے کچھ سیاہی نظر آئے انہیں دیکھ کر مسلمانوں نے دشمن خیال کرتے ہوئے صلوۃ خوف ادا کرلی مگر بعد میں معلوم ہوا کہ وہ دشمن کے لوگ نہیں تھے تو وہ نماز باطل ہو جائے گی، اور اگر خیال کے مطابق دشمن کے ہی افراد تھے تو نماز جائز مانی جائے گی، اور جو صورت کتاب میں ذکر کی گئی ہے وہ اس صورت میں ہے کہ ہر شخص ایک ہی امام کے پیچھے نماز پڑھنے پر اصرار کرتا ہو، اور اگر یہ بات نہ ہو تو بہتر یہ ہوگا کہ ایک امام ایک جماعت کو پوری نماز پڑھادے پھر دوسری جماعت میں سے ایک شخص باقی لوگوں کو پوری نماز پڑھادے۔ مع۔

معلوم ہونا چاہئے کہ قرآن پاک میں نماز خوف کی یہ آیت ہے وَاِذَا كُنْتَ فِيْهِمْ فَاَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلٰوةَ الاٰية اور جب تم ان میں موجود ہو اور ان کو نماز پڑھاؤ الخ، اس سے امام شافعیؒ کے شاگرد مزنیؒ وابو یوسفؒ وحسن بن زیادؒ نے یہ نکتہ پیدا کیا ہے اور مسئلہ بیان کیا ہے کہ نماز خوف جائز ہونے کے لئے رسول اللہ ﷺ کی موجودگی شرط ہے، لیکن دوسرے علماء کے نزدیک یہ شرط نہیں

ہے، اس لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے و ابویوسفؒ الخ اور ابویوسفؒ نے اگرچہ ہمارے زمانہ میں نماز خوف کے صحیح ہونے سے انکار کیا ہے مگر ان کے خلاف ہماری دلیل ان روایتوں سے بنائی جاتی ہے جو ہم نے روایت کی ہیں۔ ف۔ لیکن یہاں تو صرف ابن مسعودؓ کی روایت مذکور ہے اور اس وقت خود رسول اللہ ﷺ نے پڑھائی تھی لہٰذا اس متن سے مصنفؒ کا مقصد یہ ہے کہ دوسری روایتیں جو اس مقام کے علاوہ ہیں ہمارے پاس موجود ہیں، چنانچہ سعید بن العاصؓ کے ساتھ طبرستان کی فتح میں حضرت حذیفہؓ نے اپنے سردار کی اجازت سے ایک ایک کر کے خوف کی نماز پڑھائی، ابوداؤد اور نسائی نے اس کی روایت کی ہے، اور عبدالرحمٰن بن سمرہؓ نے کابل پر جہاد کرنے میں نماز خوف پڑھائی ہے، ابوداؤد وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے، اور حضرت علیؓ نے لیلۃ الہریر اور صفین میں مغرب کی نماز خوف پڑھائی ہے، بیہقیؒ نے اس کی روایت کی ہے، اور ابوموسی اشعریؓ اصبہان میں اور سعد بن ابی وقاص نے حضرت حذیفہ و عبداللہ بن عمرو بن العاص و حسن بن علیؓ کے ساتھ طبرستان میں نماز پڑھائی ہے، ان روایتوں سے معلوم ہوا کہ مذکورہ صحابہ کرامؓ نے رسول اللہ ﷺ کے بعد نماز خوف پڑھی ہے۔

اب اگر یہ شبہ پیدا ہو کہ اگر نماز خوف جائز ہوتی تو غزوہ خندق میں رسول اللہ ﷺ کی چار نمازیں کیوں قضاء ہوتیں، جواب یہ ہوگا کہ غزوہ خندق کا واقعہ مقدم ہے اور نماز خوف کا حکم بعد کا ہے، اس کے علاوہ جنگ خندق میں قتال کے علاوہ چارہ ہی نہ تھا، کیونکہ اس میں کافروں کی تعداد بہت زیادہ تھی، الحاصل یہ مذکورہ صریح دلیلیں امام ابویوسفؒ کے خلاف موجود ہیں، اس لئے مبسوط و ملتقی البحار و مفید اور ابونصر للبغدادی کی شرح مختصر الکرخی میں واضح طور پر لکھا ہے کہ امام ابویوسفؒ نے اپنے قول سے رجوع کر لیا ہے، اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ہمارے اصحاب احناف کے نزدیک بالاتفاق نماز خوف جائز ہے، نیز یہ نماز خوف حضر و سفر ہر حال میں جائز ہے یہی قول امام مالک و شافعی و احمدؒ کا ہے۔

فان كان الامام مقيما صلى بالطائفة الاولى ركعتين و بالطائفة الثانية ركعتين لما روى انه صلى الظهر بالطائفتين ركعتين ركعتين.

ترجمہ:- اور اگر امام مقیم ہو تو پہلی جماعت کو دو رکعتیں اور دوسری جماعت کو بھی دو رکعتیں پڑھائے اس روایت کی بناء پر کہ رسول اللہ ﷺ نے ظہر کی دو جماعتوں میں سے ہر ایک کو دو دو رکعتیں پڑھائیں۔

توضیح:- اگر امام مقیم ہو تو کس طرح نماز پڑھادے، حدیث سے دلیل

فان كان الامام مقيما صلى بالطائفة الاولى ركعتين و بالطائفة الثانية ركعتين......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف۔ حدیث مذکور غزوہ ذات الرقاع کے موقع کی ہے جو حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ پھر نماز کی اذان ہو گئی اس کے بعد رسول اللہ ﷺ نے ایک گروہ کے ساتھ دو رکعتیں پڑھیں پھر یہ لوگ پیچھے چلے گئے یعنی دشمن کے سامنے کھڑے ہو گئے، پھر رسول اللہ ﷺ نے دوسری جماعت کو بھی دو رکعتیں پڑھائیں، جابرؓ نے کہا کہ اس طرح پڑھانے سے رسول اللہ ﷺ کی تو چار رکعتیں پوری ہو گئیں لیکن صحابہ کرامؓ کی دو دو رکعتیں ہوئیں، آخر تک، مسلم نے اس کی روایت کی ہے، لیکن اس میں ظہر کا ذکر نہیں ہے، البتہ ابوداؤد نے سند صحیح کے ساتھ حضرت ابو بکرہؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ظہر کی نماز خوف پڑھی اس طرح سے کہ ایک جماعت کے ساتھ دو رکعتیں پڑھ کر سلام پھیر دیا، اور یہ لوگ دشمنوں کے سامنے جا کر کھڑے ہو گئے، اور دوسری جماعت آئی تو اسے بھی رسول اللہ ﷺ نے دو رکعتیں پڑھائیں اور سلام پھیر دیا، اس طرح رسول اللہ ﷺ کی چار رکعتیں پوری ہو گئیں، اور صحابہ کرامؓ کی دو دو رکعتیں ہوئیں، بیہقیؒ نے ابو بکرہؓ کی حدیث کے مانند جابرؓ سے بطن نخلہ کے بارے میں روایت کی ہے، یعنی اس میں اس بات کی تصریح ہے کہ ہر جماعت نے دو رکعت پر سلام پھیر دیا، بعض فقہاء نے صحیح مسلم کی اس حدیث کو جو حضرت جابرؓ سے مروی ہے حضرت ابو بکرہؓ کی حدیث پر محمول کیا ہے، ان ہی لوگوں میں امام

نوویؒ بھی ہیں، اور بعض فقہاء نے اس کا انکار کیا ہے، اور اسی جماعت میں قرطبیؒ بھی ہیں۔
میں مترجم کہتا ہوں کہ بیہقیؒ کی حدیث نوویؒ کے قول کی تائید کر رہی ہے، اور محقق ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ یہ تو لازم ہے کیونکہ اس روایت میں اس بات کی تصریح ہے کہ رسول اللہ ﷺ غزوہ ذات الرقاع میں تھے اس لئے مسافر تھے، چونکہ حنفیہ کے نزدیک مسافر کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ نماز میں قصر کو چھوڑ کر اتمام کرے یعنی پوری نماز پڑھے تو مجبوراً یہی کہنا پڑیگا کہ آپ نے دو رکعتوں پر سلام پھیر دیا، جیسا کہ حضرت ابو بکرہؓ کی حدیث میں ہے، پھر جب آپ نے دوسری جماعت کو بھی نماز پڑھائی تو یہ نماز آپ کی نفل کے طور پر ہوئی، اور مقتدیوں کی فرض ادا ہوئی، اس سے یہ لازم آئیگا کہ نفل والے کے پیچھے فرض پڑھنے والے کی اقتداء جائز ہے، یہ صورت بھی حنفیہ کے نزدیک غلط ہے، شیخ الاسلام عینیؒ نے لکھا ہے کہ صرف رسول اللہ ﷺ کو سفر میں بھی پوری نماز پڑھنے کی اجازت تھی، بعضوں نے کہا ہے کہ یہ خصوصیت رسول اللہ ﷺ کی نفل میں تھی کہ آپ کی نفل نماز کے پیچھے دوسروں کا فرض ادا ہو جاتا تھا، عینیؒ نے اس کے علاوہ اور بھی اقوال نقل کئے ہیں۔
بندہ مترجم کے نزدیک یہ تاویل احسن اولی ہے کہ آپ کی نفل نماز میں دوسروں کی فرض نماز ادا ہو جاتی تھی، کیونکہ کہیں بھی تصریح کے ساتھ یہ دلیل نہیں ہے کہ نفل پڑھنے والے کے پیچھے فرض پڑھنے والے کی اقتداء صحیح ہے، اس کے برخلاف مسافر کے فرض نماز کی دو رکعت ہونے کا ثبوت ان احادیث سے بھی ہے، یا اس کی تاویل کی جائے جو طحاویؒ نے حضرت ابو بکرہؓ کی حدیث کے ذکر کرنے کے بعد کہی ہے کہ ایک زمانہ میں ایک فرض کو دو مرتبہ بطور فرض پڑھنا بھی جائز تھا اور مذکورہ واقعہ اسی وقت کا ہے، کیونکہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث میں اس سے ممانعت آئی ہے، اور یہ بات مسلم ہے کہ کسی کام کی ممانعت کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ وہ اس سے پہلے جائز اور مباح تھا۔
لیکن اس جواب پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ دعوی کسی دلیل کے بغیر ہے، اس اعتراض کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ ضرورت نے ایسی تاویل کرنے پر مجبور کیا ہے، اور یہی دلیل کافی ہے، پھر اس جواب کا جواب یہ ہے کہ اتنی سی ضرورت اس مسئلہ کے لئے کافی نہیں ہے کہ استنباط پر مجبور کیا ہے کہ اقتداء جائز نہیں ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ نہیں بلکہ ابن عمرؓ کی حدیث کی بناء پر فرض کو مکرر پڑھنا ممنوع ہے، لامحالہ یہ حکم ممانعت سے پہلے ہی ہوگا، اچھی طرح سمجھ لیں، واللہ تعالی اعلم۔ م۔
محقق ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ ان باتوں کے باوجود اب ایسی کون سی دلیل باقی رہی کہ قوم کے ہر فرد نے خوف کی نماز میں دو رکعتیں پڑھی تھیں، جبکہ یہ قصہ سفر کے وقت کا ہے اور فرض کو مکرر پڑھنے سے ممانعت سے پہلے ہے اور ابھی تک اس بارے میں حدیث سے کوئی دلیل نہیں ملی ہے، البتہ قیاس سے یہ بات کہی گئی ہے کہ جب سفر میں دونوں جماعتوں کے ساتھ آدھی آدھی نماز تقسیم کر دی گئی ہے سوائے مغرب کی نماز کے تو جب حالت اقامت میں نماز خوف کی ضرورت آن پڑے تو یہاں بھی اس طرح آدھی آدھی نماز تقسیم ہوگی، لہذا امام ہر ایک جماعت کے ساتھ دو دو رکعتیں پڑھے گا۔ الفتح۔

ويصلي بالطائفة الاولى من المغرب ركعتين وبالثانية ركعة واحدة لان تنصيف الركعة الواحدة غير ممكن فجعلها في الاولى اولى بحكم السبق ولايقاتلون في حال الصلوة فان فعلوا بطلت صلوتهم لانه صلى الله عليه وآله وسلم شغل عن اربع صلوات يوم الخندق، ولو جاز الاداء مع القتال لما تركها.

ترجمہ:- اور امام مغرب کی نماز میں پہلی جماعت کو دو رکعتیں اور دوسری جماعت کو ایک رکعت پڑھائے گا، کیونکہ تین رکعتوں میں سے ایک رکعت کو صحیح طور پر تقسیم کرنا ممکن نہیں ہے، لہذا اس تیسری رکعت کو پہلی جماعت کو سبقت کی بناء پر دیدینا اولی ہے، اور یہ لوگ نماز کی حالت میں قتال نہیں کریں گے، کیونکہ خندق کی لڑائی میں رسول اللہ ﷺ خود بھی چار نمازیں بروقت نہیں پڑھ سکے، اور بعد میں ان کی قضاء کی تھی، اگر لڑائی کی حالت میں بھی نماز خوف درست ہوتی تو آپ ان نمازوں کو

قضاء نہ ہونے دیتے۔

توضیح:-خوف کی حالت میں مغرب کی نماز کی جماعت نماز کی حالت میں قتال، حدیث سے دلیل

ویصلی بالطائفة الاولیٰ من المغرب رکعتین و بالثانیة رکعة واحدة.....الخ

ترجمہ واضح ہے۔ف۔یہ نماز خواہ سفر کی حالت میں ہو یا اقامت کی لان تنصیف الخ کیونکہ ایک ہی رکعت کو آدھا آدھا کرنا ناممکن ہے۔ف۔اور بہر صورت ایک رکعت زائد کسی ایک جماعت کے ساتھ پڑھنی ہے فجعلنا الخ اس لئے یہ ایک رکعت اور بھی پہلی جماعت کے ساتھ پڑھنی بہتر ہے، اس بناء پر کہ اسے سبقت حاصل ہے۔ف۔ عامۃ علماء کا یہی قول ہے لیکن ثوریؒ نے پہلی جماعت کو ایک اور دوسری جماعت کو دو رکعتیں پڑھانے کے متعلق فرمایا ہے، امام شافعیؒ نے پہلی صورت کے ساتھ اس دوسری صورت کو بھی جائز رکھا ہے۔ مع۔

واضح ہو کہ دشمن اور درندہ دونوں کے خوف کا ایک ہی حکم ہے، اس خوف کی وجہ سے نماز میں قصر کا فائدہ نہیں ہوتا ہے بلکہ صرف چلنا ایسی نماز میں جائز ہو جاتا ہے۔ المضمرات۔ مگر وہی چلنا جو اپنے وقت پر ہو۔م۔اس قاعدہ کی بناء پر اگر امام نے مغرب میں پہلی جماعت کے ساتھ ایک رکت اور دوسری جماعت کے ساتھ دو رکعتیں پڑھیں تو اس کے بارے میں جوہر نیرہ میں لکھا ہے کہ سب کی نماز فاسد ہوگی۔ھ۔اور عینیؒ نے لکھا ہے کہ امام کی نماز فاسد نہ ہوگی، کیونکہ اس نے اپنی جگہ سے حرکت تک نہیں کی ہے، میں کہتا ہوں کہ یہی قول صحیح ہے۔اور جوہر نیرہ کے کلام کے بھی یہی معنی ہیں، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ دونوں جماعتوں کی نماز فاسد ہوگی، کیونکہ پہلی جماعت ایسے وقت میں واپس گئی ہے کہ اسے ابھی جانا نہیں چاہئے تھا، اور دوسری جماعت ایسے وقت میں آکر ملی ہے کہ وہ پہلی جماعت کا حصہ تھا لہذا یہ اول میں داخل ہوگئی اور ایسے وقت میں واپس گئی کہ اسے واپس آنا چاہئے تھا، اس لئے نماز فاسد ہوگئی، اور اصل یہ ہوا کہ جو جماعت آنے کے وقت واپس جائے گی اس کی نماز فاسد ہوگی، اور جو جماعت جانے کے وقت واپس آئے گی اس کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ الفتح۔

ولا یقاتلون فی حال الصلوۃ فان فعلوا بطلت صلوتھم.....الخ

اور کوئی جماعت بھی نماز کی حالت میں قتال نہ کرے گی۔ف۔اگر زیادہ لڑائی ہو تو نماز فاسد ہوگی اور اگر تھوڑی ہو فاسد نہ ہوگی جیسے ایک تیر مارنا، اسی طرح دشمن کے سامنے جانے کی بجائے دوسری طرف چلنا یا سواری پر سوار ہونا تو یہ عمل بھی نماز کو فاسد کر دیتا ہے جیسے قتال کرنا۔ت۔د۔فان فعلوا الخ اب اگر ان لوگوں نے قتال کیا تو اب تک جتنی بھی ناتمام نماز پڑھی ہے سب باطل ہوگئی لانہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ کیونکہ رسول اللہ ﷺ جنگ خندق کے دن متواتر چار نمازیں نہ پڑھ سکے اگر لڑائی کی حالت میں بھی نماز صحیح ہوتی تو آپ ان نمازوں کو بروقت ادا کرنا نہ چھوڑتے۔ف۔اس پر یہ اعتراض ہوا کہ خندق کی لڑائی تک خوف کی نماز کا حکم ہی نازل ہوا تھا، جس کی دلیل حضرت ابو سعید الخدریؓ کی حدیث ہے کہ جو خندق کی لڑائی سے متعلق ہے کہ جنگ میں گرفتار رہنے کی وجہ سے ہم لوگ نماز سے روک دئے گئے۔ الخ۔ اور آخر میں ہے کہ یہ واقعہ آیت پاک فَاِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالاً اَوْ رُکْبَانًا، کے نازل ہونے سے پہلے کا ہے، یہ حدیث ابن ابی شیبہ وعبد الرزاق وشافعی و بیہقی دارمی اور ابو یعلی نے روایت کی ہے۔

قاضی عیاضؒ نے کہا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ اس نماز خوف کا حکم غزوہ خندق کے بعد نازل ہوا ہے، محقق ابن الہمامؒ نے جواب دیا ہے کہ اس اعتراض کا یہاں کوئی مقام نہیں ہے، کیونکہ اصل بحث تو یہ چل رہی ہے کہ نماز کی حالت میں قتال کرنا مفسد نماز ہے یا نہیں ہے، اور اس آیت فَاِنْ خِفْتُمْ سے تو اس بات کا فائدہ حاصل ہو رہا ہے کہ خوف کی حالت میں پیدل چلتے ہوئے اور سواری

پر ہر حالت میں جائز ہے اور ہم بھی اس کے قائل ہیں، اور نماز خوف کے حکم کے بارے میں قول صحیح یہی ہے کہ غزوہ خندق کے اور غزوہ عسفان کے شروع میں نازل ہوا ہے اس دلیل کی بناء پر کہ ابو عیاش الزرقی کی حدیث میں ہے کہ جب مشرکوں نے یہ چاہا کہ نماز میں مشرکوں نے تنگ کرنے کا ارادہ کیا تو ظہر اور عصر کی نماز کے درمیان نماز خوف نازل ہوئی، احمد، نسائی اور قدوریؒ نے اس کی روایت کی ہے ساتھ ہی ترمذیؒ نے بھی حضرت ابو ہریرہؓ سے اس کی روایت کی، ساتھ ہی اس کی تصحیح بھی ہے، گذشتہ روایتوں کے اختلاف سے بھی کچھ فرق نہیں ہوتا ہے کیونکہ غزوہ عسفان بھی تو بلاشبہ غزوہ خندق کے بعد ہوا ہے، اور ابو موسیٰؓ غزوہ ذات الرقاع میں تھے، جیسا کہ صحیحین میں ہے، اور احمد اور سنن اربعہ کی روایت کے مطابق ابو ہریرہؓ بھی ذات الرقاع میں تھے، اور یہ بات معلوم ہے کہ ابو ہریرہؓ غزوہ میں اسلام لائے ہیں جو غزوہ خندق کے بعد ہوا اور اس کے بعد غزوہ ذات الرقاع ہوا۔

اس تمہید کے بعد اب ہم یہ کہتے ہیں کہ قتال کی حالت میں نماز جائز نہیں ہے، کیونکہ اگر جائز ہوتی تو رسول اللہ ﷺ غزوہ میں لڑائی کی حالت میں تمام نمازیں ادا فرما لیتے قضانہ ہونے دیتے، اور جیسا کہ یہ بات مشہور و معروف ہے کہ غزوہ خندق کے بعد نماز خوف کا حکم نازل ہوا ہے، اور آیت پاک میں ہتھیار باندھے نماز پڑھنے کا حکم بھی مذکور ہے مگر اس میں یہ بات جائز نہیں رکھی گئی ہے کہ قتال بھی کرتے جاؤ، جس کا حاصل یہ ہوا کہ نماز کی حالت میں قتال مفسد نماز ہوگا۔ فتح القدیر ے مختصر۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قتال کرنا نماز کے اعمال میں سے نہیں ہے، اسی طرح جو شخص امام کی طرف آتے یا جانے میں صف سے نکل کر سواری پر سوار ہو جائے تو اس کی نماز بھی فاسد ہو جائے گی۔ الجوہرہ۔

اسی طرح دریا میں تیرتے ہوئے یا پیدل چلتے ہوئے بھی نماز جائز نہیں ہے۔ المضمرات۔ پس اگر بھاگتے ہوئے کچھ ٹھہرنا ممکن ہو تو نماز پڑھ لے، ورنہ ہمارے نزدیک نماز مؤخر کردے، اور نماز خوف میں سہو ہو جائے تو دو سجدے ادا کرنے واجب ہیں۔ الحیط۔ اور حضرت عبد اللہ بن انسؓ سے ایک حدیث مروی ہے جس کی ابو داؤد نے روایت کی ہے کہ جب خالد بن سفیان الہذلی کو لوگ قتل کے لئے لے جا رہے تھے تو انہوں نے چلتے ہوئے میں اشارہ سے نماز پڑھ لی تھی یہ روایت دلیل بنانے کے لائق نہیں ہے کیونکہ یہ تو ان کا اپنا ذاتی فعل بیان کیا اس میں یہ نہیں بتایا گیا ہے کہ ایسا کرنا سنت ہے یا صحیح ہے، لہذا یہ عمل حجت نہیں بن سکتا ہے، لیکن ہمارے نزدیک صحابی کی تقلید پر عمل کرنا زیادہ ضروری ہے بہ نسبت اپنے قیاس پر عمل کرنے کے اچھی طرح سمجھ لیں۔ م۔

فان اشتد الخوف صلوا رکبانا فرادی یؤمون بالرکوع والسجود الی ای جهة شاء واذا لم یقدروا علی التوجه الی القبلة لقوله تعالی فان خفتم فرجالا او رکبانا وسقط التوجه للضرورة وعن محمد انهم یصلون بجماعة ولیس بصحیح لانعدام الاتحاد فی المکان.

ترجمہ:۔ اور جب دشمنوں کا خطرہ بہت زیادہ بڑھ جائے تو لوگ اپنی سواری پر ہی تنہا تنہا نماز پڑھ لیں اس طرح سے کہ رکوع و سجدہ اشارہ سے کرے جس سمت وہ چاہیں (موقع ہو) جبکہ قبلہ کی طرف رخ کرنے پر قدرت نہ ہو کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے کہ اگر تم کو خوف ہو تو پیدل یا سوار، قبلہ کی طرف رخ کرنا ایک مجبوری کی بناء پر ساقط کیا گیا ہے، اور امام محمدؒ سے مروی ہے کہ وہ لوگ جماعت کے ساتھ ہی نماز پڑھیں گے، مگر یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ ایک جگہ میں سب کا اکٹھے ہو جانا اس وقت معدوم ہوتا ہے۔

توضیح:۔ خوف بہت زیادہ بڑھ جانے کے وقت میں نماز کی کیفیت، پیدل و سوار، جماعت دشمن سے بھاگنے کے وقت، دشمن کا پیچھا کرتے وقت سواری پر فرض نماز تین آدمی اور خوف کی نماز گناہ کے مقصد میں سفر کرتے وقت نماز خوف، حدیث سے دلیل

فان اشتد الخوف صلوا رکبانا فرادی یؤمون بالرکوع والسجود الی ای جهة شاء......الخ

اور اگر خوف بہت بڑھ جائے تو لوگ نماز پڑھ لیں۔ف۔ پیدل کھڑے ہوئے۔ الذخیرہ۔ یا جبکہ سواری ہوں، تو رکبانا سواری کی حالت ہی میں۔ف۔ جبکہ دشمن کے ہجوم سے اترنا بہت خطرہ کا باعث ہو فرادی الخ تنہا تنہا۔ف۔ جماعت کے بغیر یہی ظاہر الروایۃ ہے یومون الخ رکوع اور سجدہ کا اشارہ کرتے ہوئے۔ف۔ قبلہ رخ ہو کر بشرطیکہ ایسا ممکن ہو یا الی ای جهة الخ جس سمت کی طرف چاہیں جبکہ قبلہ کی طرف توجہ کرنا ممکن نہ ہو۔

لقوله تعالیٰ ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا﴾ وسقط التوجه للضرورة......الخ

اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے یعنی اگر تم کو خوف معلوم ہوتا ہو یعنی پہلے سے بھی زیادہ ہو گیا ہو، تو پیادہ یا سوار ہو کر جس طرح نماز پڑھو، وسقط الخ ضرورت اور مجبوری کی وجہ سے قبلہ کی طرف توجہ رکھنا ساقط ہو گیا وعن محمد الخ اور امام محمد سے نوادر میں روایت ہے کہ سوار حضرات بھی جماعت سے نماز پڑھ لیں ولیس الخ لیکن یہ روایت صحیح نہیں ہے کیونکہ ایک جگہ میں ہونا شرط ہے وہ اس جگہ موجود نہیں ہے۔ف۔ یعنی امام و مقتدی کی جگہ ایک نہیں ہے اسی بناء پر اگر ایک سواری پر دو سوار ہوں اور پیچھے رہنے والا مقتدی اور آگے کا امام ہو کر جماعت سے نماز پڑھ لیں تو بالاتفاق یہ جماعت صحیح ہو گی۔ الفتح۔ اور پیدل چلتے ہوئے بالاتفاق جماعت نہیں کر سکتے ہیں، دونوں مسئلوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ پیدل کی چال اور رفتار حقیقت میں اس کا ذاتی عمل ہے، لیکن سوار کی رفتار جانور کا فعل اس سوار کا نہیں ہے، مجازاً اسے سوار کا آگے بڑھنا کہا جاتا ہے، سوار اگر خود بھاگ رہا ہو تو اسی طرح پڑھے جیسا کہ بتلایا گیا، لیکن اگر خود دوسرے بھاگنے والے کو پکڑنا چاہتا ہو یا بھگانا چاہتا ہو تو چلتے ہوئے نہیں پڑھے گا کیونکہ اس کی ضرورت نہیں (کہ وہ اتر کر نہیں پڑھ سکتا ہے) سواری پر بھی بارش یا ڈاکوؤں کے خوف سے فرض پڑھنا جائز ہے جبکہ نماز خوف کے بتلائے ہوئے طریقہ پر پڑھنا ممکن نہ ہو، فقہاء امصار کے نزدیک تین آدمی مل کر بھی اس طرح خوف کی نماز پڑھ سکتے ہیں کہ ان میں سے ایک امام اور ایک مقتدی ہو اور ایک دشمن کے سامنے ہو کر حفاظت کر رہا ہو، جبکہ یہی کافی ہو رہا ہو، مرغینانی میں ہے کہ ایسے مسافروں کے لئے خوف کی نماز صحیح نہیں ہے جو گناہ کے کام کے ارادے سے سفر میں ہوں، جیسے حرام لڑائی کے درمیان جائز نہیں ہے۔ مع۔

باب الجنائز اذا احتضر الرجل وجه الی القبلة علی شقه الایمن اعتبارا بحال الوضع فی القبر لانه اشرف علیه والمختار فی بلادنا الاستلقاء لانه ایسر لخروج الروح والاول هو السنة ولقن الشهادتین لقوله ﷺ لقنوا موتاکم شهادة ان لا اله الا الله والمراد الذی قرب من الموت.

ترجمہ:- باب جنازوں کا بیان، جب آدمی محتضر ہو اسے اپنے پہلو پر قبلہ رخ کر دیا جائے قبر میں رکھے جانے کی ہیئت پر قیاس کرتے ہوئے کیونکہ یہ شخص اسی درجہ میں پہونچ چکا ہے، لیکن ہمارے ملک میں مشائخ کا پسندیدہ طریقہ اس کو چت لٹا دینا ہے کیونکہ یہ طریقہ روح نکلنے میں آسان تر ہے اس فرمان کی وجہ سے کہ تم اپنے مرنے والوں کے سامنے کلمہ شہادت لا الہ الا اللہ کی تلقین کرو اس جگہ موتیٰ سے مراد وہ ہے جو مرنے کے قریب پہونچ چکا ہو۔

توضیح:- باب جنازوں کا بیان، محتضر قریب المرگ یعنی جس کی موت قریب ہو اس کے احکام، قبلہ کی طرف رخ کر دینا، داہنی کروٹ پر لٹانا، تلقین شہادتین، تلقین کا طریقہ، محتضر کے پاس حائضہ و جنبی کا رہنا، تلقین کا مستحب ہونا، محتضر، اور کلمات کفر کہنا، غرغرہ کے وقت کا ایمان، گناہوں سے توبہ، نیک لوگوں کا موجود ہونا، سورہ یسین پڑھنا، خوشبو لگانا، دفن کے وقت مردہ کی تلقین سننا، موت کے وقت پانی اور شربت

حلق میں ٹپکانا

باب الجنائز......الخ

جنازوں کے بیان میں، جنائز، جیم پر فتحہ کے ساتھ جنازہ کی جمع ہے، میت، مردہ شخص، جیم کے کسرہ کے ساتھ وہ تخت، کھاٹ جس پر مردہ کو رکھتے ہیں۔ مع۔

اذا احتضر الرجل وجه الی القبلة علی شقه الایمن......الخ

جب آدمی محتضر ہوا، یعنی موت کے فرشتے اس کے پاس آگئے یا موت سامنے آگئی، چونکہ اس کیفیت کا جاننا بہت مشکل ہے اس لئے اس کے معنی ہوئے جب موت قریب ہوگئی اور اس کی علامتیں ظاہر ہونے لگیں یعنی ٹانگیں ڈھیلی پڑ گئیں کہ کھڑی نہیں ہوسکتی ہیں، اور ناک ٹیڑھی ہوگئی، اور کنپٹیاں بیٹھ گئیں، جب یہ علامتیں ظاہر ہوجائیں خواہ وہ مرد ہو یا عورت، وجه الخ تو اس کا چہرہ قبلہ کی طرف کردیا جائے علی شقه الخ اس کی داہنی کروٹ پر۔ ف۔ امام مالک وشافعی واحمدؒ کا یہی قول ہے۔ ع۔

اعتبارا بحال الوضع فی القبر لانه اشرف علیه......الخ

قبر میں رکھے جانے کی ہیئات پر قیاس کرتے ہوئے، کیونکہ یہ شخص قبر کے کنارہ پر آچکا ہے **والمختار الخ** لیکن ہمارے علاقہ میں ماوراء النہر کے علاقہ میں چت لٹا کر رکھنا پسند کیا گیا ہے۔ ف۔ یعنی پاؤں قبلہ کی طرف کر کے، امام الحرمین شافعی نے کہا ہے کہ اسی پر ہم لوگوں کا عمل ہے۔ ع۔ لانه ایسر الخ کیونکہ اس طرح روح نکلنے میں بہت آسانی ہوسکتی ہے۔ ف۔ لیکن اس کے بارے میں کوئی نص نہیں ہے، اور نہ عقل سے یہ بات معلوم ہوسکتی ہے، صرف احتمال اور اٹکل کا اعتبار نہیں ہے، اسی بناء پر مصنفؒ نے کہا ہے۔

والاول هو السنة ولقن الشهادتين لقوله ﷺ لقنوا موتاكم شهادة ان لااله الا الله......الخ

کہ پہلی ہی صورت مسنون ہے۔ ف۔ کہ داہنی کروٹ پر لٹا دیا جائے، کیونکہ براء بن معرورؓ نے وصیت کی تھی کہ میرا تہائی مال رسول ﷺ کو دیا جائے، اور موت کے وقت مجھے قبلہ رخ کردیا جائے، جب رسول اللہ ﷺ تشریف لائے اور آپ سے وصیت کا تذکرہ کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ وہ فطرت کو پا گیا ہے، اور ملنے والی تہائی رقم کے متعلق فرمادیا کہ وہ رقم براء کی اولاد کو دے دی جائے یعنی آپ نے اس مال سے کچھ بھی قبول نہیں کیا، اور حاکم اور بیہقیؒ نے اس حدیث کی روایت کی، تو رسول اللہ ﷺ نے اس بیان سے قبلہ رخ کرنے کی تعریف فرمادی، اور دائیں کروٹ پر لٹانے کے لئے سلسلہ میں تائید کے لئے خواب کی حدیث پیش کی جاسکتی ہے جو اسی کے دوسری صحابی براء بن عازبؓ سے صحیحین میں مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے **اذا اتیت مضجعك فتوضأ وضوءك للصلوة ثم اضطجع علی شقك الایمن الخ** کہ تم جب بستر پر سونے کے لئے جانا چاہو تو جیسے نماز کے لئے وضوء کیا جاتا ہے اسی طرح مکمل وضوء کرلو پھر دائیں کروٹ پر لیٹ جاؤ، آخر تک، اور آخر میں یہ بھی ہے کہ اگر تم اسی طرح بستر پر مرگئے تو فطرت پر مرے، اس سے معلوم ہوا کہ اس ہیأت پر مرنا بہت بہتر ہے اور اس حدیث میں قبلہ رخ کرنے کا ذکر اس لئے نہیں ہے کہ شاید ہر شخص کو اس طرح کی خواب گاہ میسر نہ ہو الحاصل دونوں حدیثوں کو ملانے سے یہ نتیجہ نکلا کہ مرنے کے قریب انسان کو قبلہ رخ دائیں کروٹ پر لٹا دیا جائے عطاءؒ نے فرمایا ہے کہ میں نے ہر شخص کو اسی طرح کرتے دیکھا ہے اس کے خلاف نہیں دیکھا ہے، ابن شاہین نے اس کی روایت کی ہے، ابوداؤد میں حضرت عمر بن قتادہؓ کی حدیث میں ہے استحلال البیت الحرام قبلتکم احیاء وامواتا، یعنی کبیرہ گناہوں میں سے ہے خانہ کعبہ کو جو بیت الحرام ہے اور تمہاری زندگی اور موت دونوں حالتوں کا قبلہ ہے اسے حلال کرلینا، اس کے علاوہ یہ حالت قبر میں لیٹنے اور مرض میں لیٹنے کے برابر ہے، جبکہ دونوں میں دائیں کروٹ پر قبلہ رخ لیٹنا مسنون ہے۔ مفع۔

جصاصؒ نے فرمایا ہے کہ پھر اگر اس طرح لٹانا اس کے لئے دشوار ہو تو اسے اس کی موجودہ حالت پر چھوڑ دیا جائے۔ع۔
ولقن الخ اور اسے شہادتین کی تلقین کی جائے۔ف۔ یعنی متفق علیہ طور پر مستحب ہے کہ اشهد ان لااله الا الله واشهد ان محمد رسول الله ﷺ اس کو تلقین کریں، اکثر کتابوں میں صرف لااله الا الله ہے، لیکن بہتر وہی صورت ہے جو مصنفؒ نے بیان کی ہے لقوله ﷺ الخ اس بناء کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم لوگ اپنے مردوں کو لااله الا الله کی شہادت کی تلقین کرو۔ف۔ بخاری کے علاوہ تمام افراد صحاح ستہ نے اس کی روایت کی ہے، یعنی محمد رسول اللہ ﷺ کی شہادت کے ساتھ کیونکہ صرف لااله الا الله کلمہ توحید پورا نہیں ہے، جبتک کہ اس کے ساتھ محمد رسول اللہ ﷺ نہ ملایا جائے جس کی دلیل حضرت حضرت ابن عباسؓ کی وہ حدیث ہے جو وفد عبدالقیس سے متعلق ہے جن کو رسول اللہ ﷺ نے اللہ تعالی وحده لاشريك له پر ایمان لانے کے لئے یہ طریقہ بتایا گیا ہے، اس کی گواہی دے تو اس کے معنی میں دونوں کلمے جمع ہو گئے، اور اسی بناء پر بہت سی کتابوں میں صرف لااله الا الله کہنے کا ذکر ہے، کیونکہ موت کی ایسی حالت میں جہانتک مختصر ہو بہتر ہے، اب اس حدیث میں مردوں کو تلقین کرنے کا لفظ ہے اس لئے ایک احتمال یہ ہوا کہ مردوں کو دفن کرنے کے بعد اوپر سے ہی قبر میں تلقین کی جائے اور دوسرا احتمال یہ بھی ہوا کہ جب مرنے لگے اس وقت تلقین کی جائے اسی لئے مصنفؒ نے کہا:

والمراد الذى قرب من الموت......الخ

اس جگہ مردوں سے مراد ہر وہ شخص ہے جو مرنے کے قریب ہو گیا ہو۔ف۔ کہ آخر عنقریب مردہ ہونے والا ہے، کیونکہ حقیقت میں مردہ کو تلقین سے اثر نہ ہو گا اس لئے اب یہی مراد ہو گا جو عن قریب مرنے والا ہے۔ مع۔ تلقین کی صورت یہ ہو گی مردہ پر غرغرہ لگنے یعنی گھر الگنے جان کی سے ذرا پہلے اتنی بلند آواز سے کہ وہ سن سکے کوئی شخص اس کے پاس بیٹھ کر خود کہے، تلقین کرے اشهد ان الا اله الا الله واشهد ان محمد رسول الله، مگر مرنے والے کو کہنے کے لئے کہا نہ جائے کہ تم ایسا کہو، اور نہ اس پر کسی طرح بھی ہٹ کی جائے یا دباؤ ڈالا جائے، اس خوف سے کہ شاید اس کی زبان سے کچھ نامناسب لفظ نکل جائے اس وقت جیسے ہی اس کی زبان سے یہ کلمہ نکل جائے اسے دوبارہ نہیں کہنا چاہئے، البتہ صرف اس صورت میں جبکہ اس کے بعد بھی اس نے کوئی اور بات کہی ہو۔الجوہرہ۔ھ۔

یہ باتیں اس لئے بتائی گئی کہ صحیح حدیث میں ہے کہ جس شخص کا آخری کلام لااله الا الله ہو وہ جنت میں داخل ہوا۔م۔اس مجلس میں حائضہ عورت اور جنبی مرد یا عورت کے موجود ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ قاضی خان۔فع۔ مستحب یہ ہے کہ تلقین کرنے والا ایسا شخص نہ ہو جس کو اس کی موت سے خوشی ہوتی ہو، بلکہ ایسا شخص ہو جو اس مختصر کے بارے میں ایمان اور خاتمہ بخیر کا گمان رکھتا ہو۔السراج۔اگر ایسے شخص سے اس وقت کفریہ کلمات نکلے ہوں تو مشائخ نے کہا ہے کہ اس پر کفر کا حکم نہیں لگایا جائے گا، بلکہ مسلمان مردوں کی طرح اس کے ساتھ برتاؤ کیا جائے گا۔الفتح۔ غرغرہ کے وقت لااله الا الله کہہ کر ایمان لانا بے فائدہ ہے، البتہ ایسے وقت گناہوں سے توبہ مقبول ہے، جیسا کہ ملا علی قاریؒ نے ظہیریہ وغیرہ سے شرح فقہ اکبر میں وضاحت کے ساتھ کہا ہے، اور بندہ مترجم نے اپنی تفسیر میں خوب بسط اور وضاحت کے ساتھ لکھا ہے۔م۔ نیک لوگوں کا اس وقت حاضر ہونا بہتر ہے، اس کے پاس سورہ یٰسین پڑھی جائے، خوشبو موجود رہے، ہمارے نزدیک ظاہر الروایۃ میں قبر پر تلقین نہیں ہے۔ع۔الدرایہ۔یہ اس لئے کہ ہمارے نزدیک بلا اختلاف مردہ از خود نہیں سنتا ہے۔ف۔

اور اگر وہ سنے بھی تو یہ کلام تو خود اس کا نہ ہو گا جو اس کے لئے مفید ہو سکے، اور اگر مفید ہو تا تو سن کر منافق اور کافر بھی ضرور کہتا، میں مترجم کہتا ہوں کہ شاید اس تلقین سے اسے یاد دلانا مقصود ہو، بشرطیکہ وہ سن سکے، مگر سننا تو اجماع مشائخ کے خلاف ہے۔م۔ مگر ہم تو موت کے وقت بھی اور دفن کے وقت بھی دونوں اوقات میں تلقین کرتے ہیں۔المضمرات۔اور ابن الہمام کا ظاہر کلام بھی اسی طرف اشارہ کرتا ہے، جس کی دلیل لقنوا موتاكم حدیث ہے، اور عینیؒ نے لکھا ہے کہ شمس الائمہ حلوانیؒ نے کہا

ہے کہ میں یہ کہتا ہوں کہ ہم نہ کہتے ہیں اور نہ روکتے ہیں، قاضی خان نے کہا ہے کہ اگر نفع نہیں ہے تو اس سے ضرر بھی نہیں ہے۔
عینیؒ نے کہا ہے کہ میں یہ کہتا ہوں کہ یہ تلقین کیوں نہیں کی جائے، حالانکہ طبرانیؒ نے ابوامامہؓ سے روایت کی ہے کہ ابوامامہؓ نے فرمایا ہے کہ جب میں مروں تو میرے ساتھ ویسا ہی سلوک کرنا جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے مردوں کے ساتھ معاملہ کرنے کا حکم دیا ہے، اور وہ یہ ہے کہ آپ نے فرمایا ہے کہ جب تمہارے مؤمن بھائیوں میں سے کوئی مر جائے، اور تم نے اس کی قبر پر مٹی ڈالی تو چاہئے کہ اس کی قبر کے سرہانے کھڑا ہو کر کہے اے فلاں ابن فلانہ یعنی اس کی ماں کا نام لے کر کہے تو وہ سنے گا البتہ جواب نہیں دے گا، پھر کہے اے فلاں بن فلانہ تو وہ اٹھ کر بیٹھ جائے گا پھر کہے اے فلاں بن فلانہ تو وہ کہے گا مجھے کہو اللہ تم پر رحم کرے، مگر تم کو اس کے جواب کا پتہ نہ چلے گا، پھر کہے کہ تم اس بات کو یاد کرو جس کو۔ کہتے ہوئے تم دنیا سے گئے ہو یعنی اس بات کی گواہی **لاالہ الا اللہ و ان محمد رسول اللہ**، یعنی اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے اور بلا شبہ محمد ﷺ اللہ تعالیٰ کے بندے اور رسول ہیں، اور تم دنیا میں ان باتوں پر راضی ہوگئے تھے کہ اللہ ہمارا رب ہے، اسلام ہمارا دین ہے، اور قرآن امام یعنی رہبر ہے، یہ سن کر منکر و نکیر میں سے ایک دوسرے کا ہاتھ پکڑ کر کہے گا، اس کے پاس سے چلو ہمیں وہ یہاں بیٹھنے نہیں دے گا جس نے اسے جواب بتا دیا اور دلیل سکھلا دی ہے یہ سن کر صحابہ میں سے ایک شخص نے کہا کہ یا رسول اللہ اگر اس کی ماں کا نام نہ جانتے ہوں تو فرمایا کہ اس کی ماں حواء کی طرف منسوب کر دو، اور کہو اے فلاں بن حواء، عینیؒ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہے، لیکن سعید الازدی جس نے ابوامامہ سے روایت کی ہے اس کی جگہ ابن ابی حاتم نے جگہ سپید خالی چھوڑ دی ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ علمی دلیل کے اعتبار سے اس جگہ دونوں وجہیں تمام نہیں ہیں، اس لئے کہ بالاتفاق ائمہ و مشائخ حنفیہ کے نزدیک دلیل نص قرآن سے مردے نہیں سنتے ہیں اور ایسی نص سے جو کہ عام ہو اسے مخصوص کرنے کے لئے قطعی دلیل چاہئے، اور یہ حدیث جو ذکر کی گئی ہے اگر صحیح بھی ہوتی تو اس نص صریح کے برابر ہرگز نہ ہوتی، حالانکہ اس کی اسناد کی صحت میں اب بھی کلام باقی ہے، لہٰذا قبر کی تلقین خلاف مذہب ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ الحاصل موت کے وقت تلقین بالاجماع مستحب ہے، اور یہ بھی مستحب ہے کہ مریض کا وہ متولی وہاں پر موجود رہے جو اس پر مہربان اور سمجھ اور معاملہ فہم ہو وہ اسے گناہوں سے اور مظالم سے توبہ کی اور وصیت کی تلقین کرے، اور جب اسے یہ اندازہ ہو جائے کہ اب روح قبض ہو رہی ہے تو اس کے حلق کو شربت اور پانی وغیرہ سے ترکرتا رہے۔ ع۔

فاذا مات شد لحیاہ و غمض عیناہ بذلک جری التوارث ثم فیه تحسینة فیستحسن.

ترجمہ: جب وہ مر جائے تو اس کے جبڑے باندھ دیئے جائیں، اور آنکھیں بند کر دی جائیں، اور آنکھیں بند کر دی جائیں، اسی طرح سے ہمارے تمام بزرگوں کا عمل ہوتا آیا ہے، اور ایسا کرنے میں یہ فائدہ بھی ہے کہ مردے کی صورت کو اچھی شکل میں رکھنا اور دکھانا ہے لہٰذا اسے اچھا ہی سمجھا جائے گا۔

توضیح:- روح نکل جانے کے بعد اس کے جبڑے باندھنا، آنکھیں بند کرنا، جوڑ و بند نرم کرنا، انتقال کے بعد حائضہ اور جنبی کو مردے کے پاس سے ہٹا دینا، پیٹ پر تلوار یا آئینہ رکھنا، موت کے وقت کے کپڑے اتار کر پورا کپڑا اٹھانا، زمین سے تختہ پر لٹانا، اچانک مرنے والے کا حکم، میت کے پاس قرآن، اس کے دوست و احباب کو مطلع کرنا، بازاروں میں آواز، ادائیں فرض تجہیز و تکفین میں جلدی، مری ہوئی عورت کے پیٹ میں زندہ بچہ ہونا

فاذا مات شد لحیاہ و غمض عیناہ.....الخ

جب وہ مر جائے تو اس کے جبڑے باندھ دئے جائیں۔ف۔ایک چوڑی پٹی لے کر تھوڑی کے نیچے سے نکال کر دونوں کنارے سر پر بہت آسانی سے باندھ دئے جائیں۔الجوہرہ۔اور اس کی آنکھیں بند کر دی جائیں۔ف۔یہ کلام اس کے اہل وعیال میں سے وہ کرے جو اس پر مہربان ہو۔الجوہرہ۔اور بند کرنے والا یہ دعا پڑھتا رہے بسم الله وعلی ملة رسول الله، اللهم يسير عليه امره وسهل عليه ما بعده و اسعده بلقائك واجعل ماخرج اليه خيراً مما خرج عنه. التبيين۔یعنی آنکھیں بند ہوئیں اللہ تعالیٰ کے نام اور رسول اللہ ﷺ کی ملت پر، الٰہی اس پر اس کا کام آسان کر دے اور اس کے مابعد کو اس پر سہل کر دے، اور اس کو اپنی دیدار سے نیک بخت بنادے اور جس جگہ گیا ہے اسے بہتر بنادے اس جہاں سے وہاں گیا ہے۔فع۔پھر اس کے جوڑ بند نرم کردے اور ہاتھوں کو بازوں کی طرف لاکر پھر سیدھا دراز کر دے، اور ہاتھ کی انگلیوں کو ہتھیلی کی طرف لاکر پھر سیدھی کر دے، اور رانوں کو پیٹ کی طرف لگا کر پھر دراز کر دے۔الجوہرہ۔

مصنفؒ نے کہا ہے بذلك جرى الخ ایسا کرنے پر توراث جاری ہے۔ف۔بعد کے زمانہ کے لوگوں کو اپنے پہلے زمانہ کے لوگوں سے ایسا ہی عمل ملا ہے کہ نیچے جبڑے کو اوپر جبڑے سے ملا کر باندھ دیتے ہیں، اور آنکھیں بند کر دیتے ہیں ثم فيه الخ پھر ایسا کرنے میں یہ فائدہ بھی ہے کہ مردے کی صورت کو بہتر بنانا ہوا، فيستحسن تو ایسا کرنا ہی بہتر ہے، اور رسول اللہ ﷺ نے بھی ابو سلمہؓ کی آنکھیں بند کی تھیں، جیسا کہ مسلم کی حدیث میں ہے۔ع۔اور حدیث میں ہے کہ جب روح نکلتی ہے تو آنکھ کی بینائی اسی کے پیچھے لگتی ہے، مطلب یہ ہے کہ اس کی خوبصورتی پر نظر فریفتہ ہوتی ہے۔م۔وہ جب انتقال کر جائے تو حائضہ اور جس کسی کو نہانے کی ضرورت ہو وہ وہاں سے علیحدہ کر دئے جائیں، اور اس کے پیٹ پر تلوار و آئینہ کوئی چیز رکھ دی جائے تاکہ پھول نہ جائے، اور موت کے کپڑے اتار کر اس پر کوئی پورا کپڑا ڈال کر کسی تخت یا تختہ (کھاٹ) پر لٹایا جائے تاکہ زمین کی تری اثر نہ کرے۔المستصفی۔ع۔السراج۔اور جو اچانک مر جائے اس کی تجہیز وغیرہ میں اتنی تاخیر کی جائے کہ اس کی موت بالکل یقینی ہو جائے (کہ کبھی سکتہ وغیرہ بھی ہو جایا کرتا ہے) الجوہرہ، اس وقت اس کے پاس قرآن پڑھنا مکروہ ہے، یہانتک کہ اسے غسل دیا جائے۔التبیین۔اور مستحب ہے کہ اس کے مسلمان دوست واحباب (ومتعلقین) کو مطلع کرے تاکہ اس کے لئے نماز ودعا کرنے کا حق ادا کرلیں۔الجوہرہ۔اور بازاروں میں اعلان کرانا قول اصح کے مطابق مکروہ نہیں ہے۔محیط السرخسی۔اور اس کے قرضے ادا کرنے میں جلدی کریں۔لیکن تجہیز و تکفین میں تاخیر نہ کریں۔الجوہرہ۔اگر مردہ عورت کے پیٹ میں بچہ حرکت کرتا ہوا نظر آئے تو اس کا پیٹ چیر کر اسے نکال لیا جائے، کہ اس کے علاوہ دوسرا کوئی چارہ نہیں ہے۔قاضی خان۔

فصل في الغسل

فصل مردہ کے نہلانے کے بیان میں

فاذا ارادوا غسله وضعوه على سرير لينصب الماء عنه وجعلوا على عورته خرقة اقامة لواجب الستر ويكتفى بستر العورة الغليظة هو الصحيح تيسيرا.

ترجمہ:۔فصل، غسل کے بیان میں، جب لوگ اس مردہ کو نہلانے کا ارادہ کریں تو اسے تخت پر رکھ دیں تاکہ اس کا استعمال کیا ہوا پانی بہہ کر نیچے آجائے، اور اس کی شرمگاہ پر کپڑے کا ٹکڑا ڈال دیا جائے، اس کے ستر کو جو واجب ہے اس کے قائم مقام کرتے ہوئے، اس کے ستر کرنے میں صرف عورت غلیظہ (اصل شرمگاہ) کے چھپانے پر اکتفاء کیا جائے، یہی صحیح ہے، غسل دینے میں آسانی کے خیال سے۔

توضیح:۔ زندہ غسل میت، مردہ پر غسل واجب ہونے کی وجہ
غسل کی کیفیت، تختہ پر لٹانا، ستر عورت

فصل فی الغسل......الخ

مردہ کے غسل کے بیان میں، واضح ہو کہ اکثر کتابوں میں مردوں کو غسل دینا زندہ پر حق واجب لکھا ہے جبکہ ابن الہمامؒ نے فرض یعنی عملی فرض کفایہ لکھا ہے، اجماع کے خیال سے، اگرچہ اجماع کا ہونا کہیں بطور نص کے موجود نہیں ہے، اور ابی بن کعبؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جب حضرت آدم علیہ السلام کی موت کا وقت آیا تو فرشتے جنت سے کفن اور حنوط خوشبو لائے،، اور جب ان کا انتقال ہو گیا تو بیری کے پتے کے پانی سے تین مرتبہ نہلایا اور تیسری مرتبہ کافور ملایا، اور طاق کپڑوں میں کفن دیا، اور لحد کھودی، اور اس پر نماز پڑھی، اور کہا کہ آدم کے بعد ان کی اولاد کی یہی سنت ہے، حاکم نے اس کی روایت کی ہے، اور دوسری روایت میں ہے کہ فرشتوں نے کہا ہے کہ اے اولاد آدم آدم کے بعد یہی تمہاری سنت ہے اس لئے تم ایسا ہی کیا کرو، پھر جنازہ کی نماز پڑھی، پھر انہیں قبر میں اتار کر اس پر کچی اینٹیں رکھیں، اور قبر سے نکل کر اس پر مٹی ڈال دی، اور بیہقیؒ نے بھی اس کی روایت کی ہے۔ ع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ظاہر یہ ہے کہ فرشتوں نے آدمی کی صورت میں آکر یہ سب کام کئے، اور بعد میں اولاد آدم پر یہ ظاہر ہوا کہ وہ فرشتے تھے، واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اور صحیحین میں حضرت ابن عباسؓ سے اس شخص کا واقعہ بھی مروی ہے جو اونٹنی پر سے گر کر مر گیا تھا، اس میں یہ بھی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ اس کو پانی اور بیری کے پتوں سے غسل دو، اور صحاح ستہ میں حضرت ام عطیہؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنی دختر مطہرہ یعنی حضرت زینبؓ کے نہلانے میں عورتوں کو حکم دیا کہ تم اسے تین یا پانچ یا زیادہ مرتبہ اگر تم مناسب سمجھو تو غسل دو، اور صحیح میں ہے کہ آں حضرت ﷺ کو حضرت ابو بکرؓ نے غسل دیا، اس کے بعد سے برابر لوگوں کا یہی طریقہ چلا آیا ہے، اس طرح یہ فعل غسل زندوں پر واجب ہوا، اور یہ بات کہ مردہ کو غسل دینا کیوں واجب ہوا تو اس کے جواب میں دو قول ہیں ایک یہ ہے کہ حدث کی وجہ سے واجب ہوا ہے، کیونکہ اس کی عقل ختم ہو چکی تھی، اور اگر موت کی نجاست سے غسل ہوتا تو اس سے پاک نہیں ہوتا، دوسرا قول یہ ہے کہ نجاست موت کی وجہ سے غسل واجب ہوا ہے، کیونکہ آدمی بھی ایسا حیوان ہے جس میں خون موجود ہے، تو دوسرے ان جانوروں کی طرح جن میں خون ہوتا ہے یہ بھی موت سے ناپاک ہو جاتا ہے۔ ف۔ یہ قول شیخ ابو عبداللہ ارجانی وغیرہ مشائخ عراق کا ہے، اور دوسرے مشائخ کا بھی یہی قول ہے، اور یہی اظہر ہے۔ ع۔ اور یہی قیاس کے زیادہ مطابق ہے۔ ف۔ اسی وجہ سے اگر کنویں میں مر جائے تو وہ ناپاک ہو جاتا ہے، اور اگر غسل کے بعد کنویں میں گر جائے تو کنواں ناپاک نہیں ہوتا ہے، اور اگر کسی محدث کو لادے ہوئے نماز پڑھ لے تو جائز ہے، لیکن غسل دینے سے پہلے کسی مردہ کو لادے ہوئے اگر کوئی نماز پڑھ لے تو نماز نہ ہوگی، اور اگر غسل کے بعد نماز پڑھی تو جائز ہے۔ محیط۔ البدائع۔

لیکن دونوں اقوال پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اس صورت میں تو غسل کے بعد بھی پاک نہیں ہونا چاہئے، جیسے دوسرے جانور کہ جب خود مر کر ناپاک ہو جائیں تو وہ دھو دینے کے بعد بھی پاک نہیں ہوتے، اسی لئے محمد بن الشجاع الثلجیؒ نے کہا ہے کہ مومن کی یہ کرامت ہے، کہ وہ موت سے بھی ناپاک نہیں ہوتا ہے، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعا حدیث روایت کی گئی ہے کہ **سبحان اللہ ان المومن لاینجس حیا ومیتا**، یعنی ابو ہریرہؓ نے کہا تھا کہ میں ناپاک تھا تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ سبحان اللہ موت تو کبھی بھی زندگی یا موت میں نجس نہیں ہوتا ہے، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ اگر یہ روایت صحیح ثابت ہوتی ہو تو واجب ہوگا کہ یہی کہا جائے کہ اس کا سبب حدث ہے۔ مف۔ م۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ابو ہریرہؓ کی حدیث کا یہ ٹکڑا **ان المومن لاینجس** یعنی مومن نجس نہیں ہوتا ہے، یہ حدیث صحیح ہے، جیسا کہ خود ترمذیؒ نے کہا ہے کہ حسن صحیح ہے اور خود صحیح کی روایت میں بھی یہ ٹکڑا موجود ہے، اس کے بعد حیا و میتا کی زیادتی کا اگرچہ ثبوت نہ ہو پھر بھی حاصل معنی یہی ہیں کیونکہ مرنے کے بعد بھی مومن ہے، اور چونکہ حدیث مطلق ہے، اس لئے ہم

اسے مقید نہیں کرتے، حالانکہ کوئی نص مقید بھی نہیں ہے، یہی بات قیاس کے بہت قریب اور اصول کے بہت موافق ہے کیونکہ زندگی کی حالت میں اسباب جنابت وغیرہ کے باوجود نجس نہ ہوا بلکہ محدث ہوا تو مرنے کے بعد بورجہ اولی نجس نہ ہوگا، بلکہ صرف محدث ہوگا، کیونکہ یہ قربان یعنی شہید نہیں ہوا ہے پس اگر وہ قربان ہو گیا یعنی شہید کیا گیا ہو تو وہ محدث بھی نہ ہوگا، اسی بناء پر شہید کے لئے غسل کا حکم نہیں ہے، اور دوسرے جانوروں پر اس کا قیاس خلاف اصول ہے، کیونکہ انسان اور دوسرے حیوانات میں روح، عقل اعتقادات کی پاکی وغیرہ باتوں میں بہت زیادہ بلکہ مکمل فرق ہوتا ہے، اور اب صرف خون کی وجہ سے اس پر قیاس خلاف اصول ہے، کیونکہ انسان کی پاکی اعتقادات کی پاکی سے ہے، اسی لئے انسان اگر توحید حق کے اعتقاد سے پاک نہ ہوا تو وہ زندہ بھی نجس ہے، اسی لئے فرمان باری تعالی ہے ﴿إِنَّ الْمُشْرِكِينَ نَجَسٌ﴾ اس بناء پر کافر مردہ بھی نجس ہے، اسی لئے یہ مسئلہ کہ اگر بیٹا مومن ہو اور اس کا باپ کافر ہو اور یہ باپ مر گیا تو بیٹا ایسے باپ کو شرعی غسل نہیں دے گا بلکہ اسے کپڑے دھونے کی طرح دھودے گا۔

اب یہ بات کہ غسل کے قبل اگر کوئی کنویں میں داخل ہوگا تو اس کا پانی ناپاک اور اس کے پانی سے وضوء اور نماز جائز نہیں ہے، یہ حکم تو صرف احتیاط کی بناء پر دیا گیا ہے کہ موت کے قریب ترین مگر اس سے کم مرتبہ نیند میں منی اور پیشاب وغیرہ کا نکلنا اکثر اور نہ نکلنا بہت ہی کم ہے اس لئے اکثر حالات کو موجود اور واقعی پائے پاتے یہ حکم دیا گیا ہے، اس کی بہت سی نظیریں بھی موجود ہیں جیسا کہ بیہوشی یا نیند کو ناقض وضوء کہنا، حالانکہ ان چیزوں سے نہ حدث وجنابت ہے نہ نجاست، الحاصل یہی قول بہت صحیح اور قیاس کے بہت موافق اور اظہر ہے کہ مومن مردے کو حدث کی بناء پر غسل دینا واجب ہے واللہ تعالی اعلم بالصواب۔ م۔

اب یہ سوال اس غسل میں نیت غسل زندوں کے غسل کی طرح شرط ہے یا نہیں؟ جواب یہ ہے کہ عینیؒ نے لکھا ہے کہ شرط نہیں ہے ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ مردے کے پاک ہو جانے کے لئے تو یہ شرط نہیں ہے، لیکن زندہ کے ذمہ سے غسل دینے کی ذمہ داری سے سبکدوشی کے لئے ظاہر یہ ہے کہ شرط ہے، جیسا کہ امام ابویوسفؒ سے مروی ہے کہ اگر مردہ پر اتنا پانی برس گیا کہ وہ دھل گیا یا پانی اس پر سے بہہ گیا تو اس طرح دھلنا مردے کے غسل کے قائم مقام نہ ہوگا کیونکہ غسل دینے کی ہماری ذمہ داری باقی رہ گئی ہے، ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے کہ اس وجہ سے ہم نے ابھی تک اس کا حق ادا نہیں کیا ہے مشائخ فقہاء نے کہا ہے کہ جو شخص پانی میں ڈوب کر مر گیا ہو وہ ابویوسفؒ کے قول کے مطابق تین بار نہلایا جائے، اور امام محمدؒ سے ایک روایت ہے کہ اگر اس کو نکالتے وقت غسل کی نیت کر لی گئی ہو تو دوبار غسل دیا جائے ورنہ تین بار، اس طرح امام محمدؒ نے نیت کے ساتھ نکالنے میں نیت کے ساتھ ہونے کو غسل مان لیا ہے اور ایک روایت یہ ہے کہ ایک بار غسل دینا کافی ہے، گویا اس قول میں مقدار واجب کا بیان کیا ہے۔ الفتح۔

فاذا ارادو اغسله وضعوه علی سرير لينصب الماء عنه......الخ

اب جبکہ لوگ مردہ کو غسل دینے کا ارادہ کر لیں تو اسے ایک تخت پر رکھ دیں فینصب الخ تاکہ اس سے پانی بہہ جائے۔ف۔ ائمہ کرام سے اس کی کیفیت کے بارے میں کوئی روایت موجود نہیں ہے، الاسبیجابی، لیکن قول اصح یہ ہے کہ جس طرح لٹانا آسان ہو لٹادیں۔ الظہیریہ۔ لیکن بہتر یہ ہے کہ بائیں کروٹ پر لٹایا جائے تاکہ دائیں سے شروع کرنا آسان ہو۔ التحفہ۔ لیکن مشہور ومعروف طریقہ یہ ہے کہ قبلہ کی طرف پاؤں کر کے چت لٹادیتے ہیں۔ مع۔ ھ۔

وجعلوا علی عورته خرقة اقامة لواجب الستر و يكتفی بستر العورة الغليظة هو الصحيح ......الخ

اور اس کی شرمگاہ پر کپڑا ڈالدیں اقامۃ لواجب الستر الخ تاکہ پردہ پوشی کا جو واجب حق ہے وہ پورا ہو جائے، ویکتفی الخ اور صرف سخت شرمگاہ (اصل جگہ کے آس پاس) کی چھپانے پر اکتفاء کیا جائے، یعنی پیشاب و پائخانہ کی جگہ کو۔ع۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے ناف کے نیچے سے گھٹنے تک، یہی قول صحیح ہے۔ المحیط۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اس صحت کے قول کے ثبوت میں کمزوری

ہے، لہٰذا جب مشکل ہوا تو یہ قول ساقط ہو گیا، لہٰذا ظاہر مذہب ہی اصح باقی رہا۔م۔

ونزعوا ثيابه ليمكنهم التنظيف، ووضؤه من غير مضمضة واستنشاق، لان الوضوء سنة الاغتسال، غير ان اخراج الماء منه متعذر، فيترکان ثم يفيضون الماء عليه اعتبارا بحال الحيوة.

ترجمہ:-اور غسل دینے والے اس کے کپڑے اتار دیں تاکہ ان کے لئے اس کی صفائی کا کام آسان ہو اور اس کو کلی اور ناک میں پانی ڈالے بغیر وضوء کرادیں، کیونکہ اس وقت وضوء کرنا غسل کی ایک سنت کو ادا کرنے کے لئے ہے، لیکن اس کے منہ اور ناک میں گئے ہوئے پانی کو باہر نکالنا چونکہ بہت مشکل کام ہے، لہٰذا یہ دونوں کام چھوڑ دئے جائیں، پھر اس کے پورے بدن پر زندگی کے طریقہ کے مطابق پانی بہادیں۔

توضیح:-مردے کے کپڑے اتارنا، وضو کرانا

ونزعوا ثيابه ليمكنهم التنظيف......الخ

اور مردے کے کپڑے اتار دیں۔ف۔جن میں وفات پائی ہے، **ليمكنهم الخ** تاکہ لوگوں کے لئے مردہ کو صاف ستھرا کرنا اور نہلانا آسان ہو۔ف۔مگر امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ رسول اللہ ﷺ کو کپڑوں ہی میں غسل دیا گیا تھا اس لئے سنت یہی ہوئی کہ کپڑے نہ اتارے جائیں، جواب یہ ہے کہ اس وقت خود صحابہ کرامؓ کو اس میں تردد ہوا تھا کہ دستور کے مطابق کپڑے اتار دئے جائیں یا انہیں کپڑوں میں غسل دیا جائے، اسی عالم میں ان پر اچانک نیند کا غلبہ ہوا یہانتک کہ سب کی گردنیں لٹک کر سینے کی آ گئیں اور مکان کے ایک طرف سے آواز آئی کہ رسول اللہ ﷺ کو کپڑوں سمیت غسل دو، حضرت ام المومنین عائشہؓ فرمایا کرتیں کہ جو بات اب میری سمجھ میں آئی اگر پہلے ہی سمجھ میں آجاتی تو سوائے ازواج مطہرات کے رسول اللہ ﷺ کے دوسرا اور کوئی نہیں نہلاتا۔ابوداؤد۔اس سے معلوم ہوا کہ صحابہ کرامؓ میں بھی مردوں کو ننگا کر کے نہلانا معروف طریقہ تھا۔البتہ اس طرح کپڑوں میں نہلانا رسول اللہ ﷺ کی خصوصیت تھی۔مغ۔غسل دینے والوں اور ان کے مددگاروں کے سوا دوسروں کو اس وقت پردہ کرنا مستحب ہے۔السراج۔

اس طرح استنجاء کرلیا جائے کہ نہلانے والا موٹا کپڑا ہاتھ پر لپیٹ کر شرمگاہوں کو دھوئے، کیونکہ چھونا بھی دیکھنے کی طرح حرام ہے۔الجوہرہ۔مرد عورت کو اور عورت مرد کو غسل نہ دے، اگر مردہ عورت کا نہلانے والا مردوں کے سوا عورتوں میں سے کوئی نہ ہو تو اس کا غسل ختم ہو جائے گا، البتہ مرد اپنے ہاتھ پر کپڑا لپیٹ کر تیمم کرادے۔الفتح۔میں مترجم کہتا ہوں کہ اس مسئلہ سے اس بات کی تصریح ہو گئی کہ مردہ نجس نہیں ہوتا ہے بلکہ حدث ہے کیونکہ نجاست کا تیمم باطل ہے۔م۔نہلاتے وقت مردہ مرد کی ران کو مرد بھی نہ دیکھے، اسی طرح مردہ عورت کی ران کو نہلانے والی عورت نہ دیکھے۔التاتارخانیہ۔

ووضؤه من غير مضمضة واستنشاق، لان الوضوء سنة الاغتسال......الخ

اس مردہ کو وضوء کرادیں۔ف۔سوائے ایسے بچہ کے جو نماز نہیں پڑھتا تھا۔القاضی خان۔تو وضوء کرنے والے کو دائیں سے وضوء کرادیں۔المبسوط۔من غیر الخ کلی کرائے اور ناک میں پانی ڈالنے کے بغیر۔ف۔اکثر فقہاء کرام کا یہی قول ہے۔ع۔لان الوضوء الخ کیونکہ غسل کی ادائیگی کے لئے ایک سنت وضوء ہے۔ف۔جس طرح نماز کے لئے وضوء کیا جاتا ہے، بغیر ہاتھ دھلائے۔المحیط۔غیر ان الخ ان دونوں وضوء کے درمیان صرف اتنا فرق ہے نماز کے وضوء میں کلی کرنی اور ناک میں پانی ڈالنا سنت ہے لیکن میت کو وضوء کرانے کے لئے یہ دونوں نہیں کئے جائے کیونکہ پانی اندر ڈالنے کے بعد اس کا باہر نکالنا ممکن نہیں ہوتا ہے۔ف۔یعنی شرعاً ساقط ہو گئے ہیں۔م۔اس لئے چہرہ دھونے سے ہی وضوء شروع ہوگا۔المحیط۔لیکن بعض علماء نے کہا ہے کہ نہلانے والا شخص اپنی انگلی پر کپڑا لپٹ کر مردہ کے منہ سے دانت اس کی جڑیں اور تالو وغیرہ ہونٹوں کے ساتھ صاف

کر کے ناک صاف کر دے۔ الظہیریہ۔ اور شمس الائمہ حلوائیؒ نے کہا ہے کہ اسی پر لوگوں کا عمل ہے۔ المحیط۔ صحیح یہ ہے کہ مردہ کے سر کا مسح کیا جائے، اور پاؤں دھونے میں تاخیر نہ کی جائے۔ التبیین۔

ثم یفیضون الماء علیه اعتبارا بحال الحیوۃ.....الخ

پھر وہ لوگ مردہ پر پانی بہادیں، اعتبارا بحال الخ حالت حیات پر قیاس کرتے ہوئے۔ ف۔ ہمارے نزدیک نہلانے کے لئے گرم پانی ہونا بھی افضل ہے۔ المحیط۔ اور شافعیہ کی کتاب الحلی میں بھی یہی لکھا ہے، لیکن جواہر المالکیہ میں دونوں کا اختیار ہے یعنی ٹھنڈے سے بھی اور گرم سے بھی جس سے چاہے۔ مع۔ اب اس تختہ کا بیان ہے جس پر غسل دیا جائے گا، اور پانی کی کیفیت کا بیان شروع ہوتا ہے۔

ویجمر سریرہ وترا لما فیه من تعظیم المیت، وانما یوتر لقوله ﷺ: ان اللہ وتر یحب الوتر، ویغلی الماء بالسدر او بالحرض مبالغة فی التنظیف، فان لم یکن فالماء القراح لحصول اصل المقصود، ویغسل رأسه ولحیته بالخطمی لیکون انظف له.

ترجمہ:۔ اور اس کے تخت کو طاق بار دھونی دی جائے مردہ کی تعظیم کرنے کے خیال سے، تین بار اس لئے کہا گیا ہے اللہ تعالیٰ خود وترا اور بے جوڑ ہے اور اسی طرح بے جوڑ اعداد کو محبوب رکھتا ہے، اور پانی کو گرم کیا جائے اس میں بیر کی پتیوں یا حرض کو ڈال کر، اس سے اچھی طرح (جلد) صفائی ہو جاتی ہے اگر یہ چیزیں میسر نہ ہو سکیں تو صرف پانی بھی کافی ہے، کیونکہ اس سے بھی مقصد حاصل ہو جاتا ہے، پھر اس کے سر اور ڈاڑھی کے بالوں کو دھویا جائے تاکہ اس کی بہت زیادہ صفائی ہو جائے۔

توضیح:۔ تختہ کو دھونی دینا، بیر کی پتیوں کے ساتھ جوش دئے ہوئے پانی یا صاف پانی سے، سر اور ڈاڑھی کو خطمی سے دھونا

ویجمر سریرہ وترا لما فیه من تعظیم المیت.....الخ

اور تختہ کو طاق بار کسی خوشبو سے دھونی دی جائے۔ ف۔ اس طرح سے کہ ایک شخص لوبان دانی، یا انگیٹھی میں خوشبو کافور وغیرہ ڈال کر تخت کے چاروں طرف تین، پانچ یا سات بار گھمادے۔ ف۔ اس سے زیادہ نہ کیا جائے۔ الاسبیجابی۔ ع۔ لما فیه الخ کیونکہ ایسا کرنے میں مردہ کی عزت افزائی ہے وانما یوتر الخ اور طاق بار اس لئے کیا جائے کہ اس کے بارے میں رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے کہ اللہ تعالیٰ وتر ہے اور وتر کو محبوب رکھتا ہے۔ ف۔ اس کی روایت بزارؒ نے کی ہے۔ ع۔ بلکہ صحیحین کی وہ حدیث جس میں اسمائے الٰہی مذکور ہیں اس کا آخری جملہ یہی ہے، اور حضرت جابرؓ سے مرفوعا روایت ہے کہ جب تم لوگ مردہ کو دھونی دو تو طاق دفعہ دھونی دو، حاکم اور ابن حبانؒ نے اس کی روایت کی ہے۔

مردے کو کل تین مرتبے دھونی دی جاتی ہے، (۱) اس کی روح نکلتے وقت تاکہ کوئی بدبو ہو تو دور ہو جائے، (۲) نہلاتے وقت (۳) کفن پہناتے وقت اس کے بعد دھونی نہیں لگائی جاتی ہے اور نہ قبر میں دی جاتی ہے، کیونکہ حدیث میں اس طرح سے منع کیا گیا ہے کہ تم جنازے کے پیچھے نہ آگ لاؤ اور نہ آواز، یعنی کافروں کی طرح رونا پیٹنا، اور آگ لے جانا بھی ممنوع ہے۔ الفتح۔ م۔

ویغلی الماء بالسدر او بالحرض مبالغة فی التنظیف.....الخ

اور پانی جوش دیا جائے۔ ف۔ زعفران یا ورس سے نہیں۔ ت۔ کیونکہ یہ رنگ مردوں کو نہیں چاہئے، بلکہ بالسدر الخ بیر کی پتیوں سے حرض سے۔ ف۔ حرض، اشنان، ایک قسم کی گھاس ہوتی ہے۔ ب۔ مبالغه الخ ایسا کرنا زیادتی صفائی کے خیال سے ہے۔ ف۔ تاکہ خوب اچھی طرف صفائی اور ستھرائی ہو جائے، جیسا کہ کچھ پہلے غسل کے دلائل میں بیان کیا جا چکا ہے، اور بیر کی

پتیوں وغیرہ کے ملانے اور سات بار تک غسل دینے سے صفائی میں مبالغہ کرنا ظاہر ہے، ورنہ ایک بار غسل دینا کافی تھا، اور پانی کو گرم کرنے کا بھی یہی مقصد ہو الحاصل بیر کی پتی اشنان ڈال کر پانی کو جوش دیا جائے فان لم لکن الخ اگر یہ چیز میسر نہ ہوں تو خالص پانی ہی کافی ہے۔ف۔ یعنی پانی کو جوش دیا جائے، اور اگر جوش دینا ممکن نہ ہو تو اسی طرح کافی ہے لحصول الخ کیونکہ اصل مقصود حاصل ہے۔ف۔ یعنی مردہ کو غسل دینا۔

ویغسل راسه ولحیته بالخطمی لیکون انظف له......الخ

اور مردہ کا سر۔ف۔ جبکہ اس پر بال ہوں۔التبیین۔ ولحیته الخ اور اس کی داڑھی دھوئی جائے، خطمی دوسری چیز سے دھودیں۔التبیین۔ اور اگر یہ بھی میسر نہ ہو تو خالص پانی ہی کافی ہے۔شرح الطحاوی ثم یضجع الخ پھر میت کو اس کے بائیں کروٹ پر لٹادیا جائے۔ف۔ تاکہ غسل کا کام دائیں طرف سے شروع ہو، فیغسل الخ پس ممکن ہونے کی صورت میں پانی اور بیری سے دھویا جائے حتی ان الخ یہانتک کہ دیکھ لیا جائے کہ مردہ کے جسم کا نچلا حصہ جو تخت سے ملا ہوا ہے، وہاں تک پانی پہونچ گیا ہے۔ف۔ تاکہ پورا بدن دھل جائے۔م۔ اس طرح پورا بدن اچھی طرح کم از کم ایک بار دھونا واجب ہے، اور تین بار دھونا سنت ہے۔البدائع۔

ثم یضجع علی شقه الایسر فیغسل بالماء والسدر حتی یری ان الماء قد وصل الی ما یلی التخت منه ثم یضجع علی شقه الایمن فیغسل حتی یری ان الماء قد وصل الی ما یلی التخت منه لان السنة هو البدایة بالمیامن ثم یجلسه ویسنده الیه ویمسح بطنه مسحا رفیقا تحرزا عن تلویث الکفن فان خرج منه شیء غسله ولایعید غسله ولا وضوء ه لان الغسل عرفناه بالنص وقد حصل مرة ثم ینشفه بثوب کیلا تبتل اکفانه ویجعله ای المیت فی اکفانه ویجعل الحنوط علی راسه ولحیته والکافور علی مساجده لان التطیب سنة والمساجد اولی بزیادة الکرامة.

ترجمہ و توضیح:۔ مردہ کو دائیں و بائیں الٹ پلٹ کرنا، حدیث سے دلیل، تکیہ لگا کر پیٹ کو ملنا، اگر غسل کے بعد مردہ کے بدن سے کچھ نکلا، کفن کے بعد نکلا، بدن کپڑے سے پوچھنا، حنوط لگانا، سجدہ کے اعضاء پر کافور لگانا

ثم یضجع علی شقه الایسر فیغسل بالماء والسدر حتی یری ان الماء قد وصل......الخ

پھر اس مردہ کو اس کے بائیں کروٹ پر لٹا کر پانی اور بیر کے پتے سے اتنا دھویا جائے کہ یہ دیکھا جائے کہ پانی اس کے بدن کے اس حصہ تک پہونچ گیا جو تخت سے ملا ہوا ہے، پھر اسے دائیں کروٹ پر کر دیا جائے پھر اتنا دھویا جائے کہ یہ معلوم ہو جائے کہ اس حصہ تک پانی پہونچ گیا ہے جو تخت سے ملا ہوا ہے۔ف۔ پس پہلے دائیں طرف سے دوسری مرتبہ بائیں طرف سے ہو گیا لان السنة الخ کیونکہ دائیں طرف سے شروع کرنا سنت بھی ہے۔ف۔ حضرت ام المومنین عائشہؓ کی اس حدیث کی وجہ سے جو وضوء کی بحث میں گذر چکی ہے، ایک جماعت نے اس کی روایت کی ہے، اور حضرت ام عطیہؓ کی اس حدیث کی وجہ سے جو حضرت زینبؓ رسول اللہ ﷺ کی صاجزادی سے غسل دینے کے بارے میں ہے، جسے ائمہ صحاح ستہ نے بیان کیا ہے، اس میں یہ ٹکڑا بھی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ہم سے فرمایا ہے کہ اس کے داہنے اعضاء اور وضوء کے مواضع سے شروع کرو۔مع۔ الحاصل پہلی اور دوسری مرتبہ تو پانی اور بیری کے ساتھ دھویا جائے، لیکن تیسری مرتبہ پانی اور کافور سے ہو، جیسا کہ محمد بن سیرینؒ نے ام عطیہؓ سے صراحۃ پایا ہے، ابوداؤد نے اس کی روایت کی ہے، اور اس کی اسناد صحیح ہے۔مف۔ اور مردہ کی پیٹھ دھونے کے لئے اسے اوندھانہ کیا جائے۔ع۔ معلوم ہونا چاہئے کہ نوادر میں امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ جب مردہ کے غسل کا ارادہ کریں تو پہلے اسے بٹھلا کر

پیٹ سے جو کچھ نکلے اسے دھویا جائے، پھر غسل کا کام شروع کیا جائے، امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے، لیکن ظاہر الروایت وہی ہے جو مصنف) نے بیان کیا ہے، یعنی پہلے دائیں جانب سے غسل دیا جائے پھر بائیں جانب سے غسل دیا جائے۔

ثم یجلسه ویسنده الیه ویمسح بطنه مسحا رفیقا تحرزا عن تلویث الکفن

پھر وہ غسال مردہ کو بٹھلائے ویسندہ الخ اور اس مردہ کے پیٹ کو نرمی کے ساتھ دبائے۔ف۔ تاکہ پیٹ سے اگر کچھ نکلنے والی چیز ہو تو وہ نکل آئے تحرزا الخ تاکہ اس کا کفن گندگی نکلنے سے گندہ نہ ہو جائے فان خرج منه الخ اگر میت کے پیٹ سے کچھ نکل آئے، غسله الخ تو اس کی گندگی کو دھوڈالے، اور اب اس کا غسل یا وضوء دہرانے کی ضرورت نہیں ہے۔ف۔ امام مالک و شافعی اور ثوریؒ کا یہی قول ہے۔ مع۔ لان الغسل الخ کیونکہ اس کے غسل کا حکم تو ہم نے نص سے پایا ہے جو ادا کیا بھی گیا ہے۔ف۔ اس لئے دوبارہ کرنا نہ ہوگا، اور زندوں پر قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے۔م۔ پھر تیسری مرتبہ اسے پانی اور کافور سے بائیں کروٹ پر لٹا کر دائیں طرف سے غسل دیا جائے، تاکہ پورے بدن پر اچھی طرح سے پانی پہونچ جائے، اب تک اسے تین بار غسل دینے کا کام پورا ہو گیا۔ الفتح۔ اگر اب کفن میں لپیٹنے کے بعد بھی کچھ گندگی نکل آئے تو بلا اختلاف نہ اس کا دھونا ضروری ہے اور نہ اس کا وضوء یا غسل کرانا ضروری ہے۔ مع۔

ثم ینشفه بثوب کیلا تبتل اکفانه ویجعله ای المیت فی اکفانه ویجعل الحنوط علی راسه......الخ

البتہ مردے کے بدن کو کسی پاک کپڑے سے پوچھ لے، کیلا تبتل الخ تاکہ اس کا کفن بھیگ نہ جائے۔ف۔ اس کے بعد کفن کو خوشبو لگا دینا چاہئے اور مردہ کو اسی طرح خوشبو لگا کر کفن پہنا دینا چاہئے، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے ویجعله الخ اور مردہ کو اس کے کفن کے کپڑوں میں لپیٹ دینا چاہئے۔ف۔ بس اتنا ہی کام ضروری ہے، لیکن مفید میں ہے کہ خوشبو لگانا مستحب ہے، اسی لئے فرمایا ہے ویجعل الحنوط الخ اور مردہ کے سر اور داڑھی پر حنوط دے، کئی خوشبودار چیزوں کو ملانے سے جو مجموعہ عطر ہوتا ہے اسی کو حنوط کہتے ہیں۔ف۔ یہ خوشبو کسی بھی چیز کی ہو اور عطر کوئی بھی ہو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، البتہ صرف مرد کو زعفران یا ورس نہیں لگانا چاہئے۔ الایضاح۔ اسی لئے عورت کو لگانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ المحیط۔ اکثر علماء نے مشک لگانے کو بھی جائز کہا ہے۔ع۔ بندہ مترجم کہتا ہے کہ اگر یہ آگ کے ذریعہ سے نہ نکالا گیا ہو تو بہتر ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔م۔ الحاصل کفن پہنانے میں اس کے سر اور داڑھی اور تمام بدن پر حنوط لگا دیا جائے۔ المحیط۔ ھ۔

والکافور علی مساجده لان التطیب سنة والمساجد اولی بزیادة الکرامة

ان اعضاء پر لگایا جائے جو سجدہ کرتے وقت زمین پر رکھے جاتے ہیں۔ف۔ پیشانی، ناک، دونوں ہتھیلیاں، دونوں گھٹنے اور دونوں قدموں پر۔ المحیط، لان التطیب الخ اس لئے سب میں خوشبو لگانا سنت ہے۔ف۔ حضرت ام عطیہؓ اور دوسروں کی حدیث کی بناء پر، پس جب تمام بدن پر حنوط مل دیا گیا تو از خود اعضاء سجود پر بھی لگانے کا کام ہو گیا، اس کے بعد ان اعضاء پر خوشبو لگانا اور اضافہ ہو گیا والمساجد اولی الخ یہ سجدہ والے اعضاء زیادتی تعظیم کے زیادہ مستحق ہیں۔ف۔ ان جگہوں کو خوشبو لگانے کے بارے میں بیہقیؒ نے حضرت ابن مسعودؓ سے نقل کیا ہے۔ع۔

ولایسرح شعر المیت ولالحیته ولایقص ظفره ولاشعره لقول عائشةؓ علام تنصون میتکم ولان هذه الاشیاء للزینة وقد استغنی المیت عنها وفی الحی کان تنظیفا لاجتماع الوسخ تحته وصار کالختان.

ترجمہ:- مردہ کے نہ سر کے بالوں میں اور نہ داڑھی میں کنگھی کی جائے، اور نہ اس کے ناخن کاٹے جائیں اور نہ بال تراشے جائیں، حضرت عائشہؓ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ تم کس بناء پر اپنے مردے کی پیشانی پکڑ کر کھینچتے ہو، اور اس لئے بھی کہ یہ چیزیں زینت کے لئے ہیں، اور مردہ تو اب ایسی زینت سے مستغنی ہو چکا ہے، اور زندگی میں ایسا کرنا تو صفائی کی غرض سے ہوتا تھا کہ بالوں اور ناخنوں کے نیچے میل جم جاتے ہیں، اور یہ چیزیں ختنہ کی طرح ہو گئیں۔

توضیح:۔ بالوں اور داڑھی میں کنگھی، بال و ناخون کاٹنا، حدیث سے دلیل، چند ضروری مسائل، غسل مردہ مرد کو، مردہ عورت کو، لڑکے اور لڑکی کو، اپنی بیوی کو، اپنے شوہر کو، مرد مردہ بیوی کو، غسل دینے والے پر غسل، غسل میں روئی کا استعمال، مردہ کے غسل دینے پر اجرت، جنازہ اٹھانے پر، مردہ کا سڑ جانا، مرد اور عورت کے غسل میں فرق، حائض اور جنبی نہلانے والا، بے وضوء، ثقہ ہونا، مردہ مرد اور صرف عورتیں، مردہ عورت اور صرف مرد، سفر کی حالت میں مردہ، اور پانی نہیں، مردہ مسافر نے تیمم کر کے نماز پڑھی، اس کے بعد پانی ملا، کافر اور مسلمان مردے ملے جلے، اور کوئی پہچان نہیں

ولایسرح شعر المیت ولالحیته ولایقص ظفره ولاشعره.....الخ

مردہ کے بالوں یعنی سر کے بالوں اور اس کی ڈاڑھی میں کنگھی نہ کی جائے، **ولایقص الخ** اور نہ اس کے ناخن کاٹے جائیں۔ف۔ مگر ٹوٹے ہوئے ناخن کو علیحدہ کر دینے میں حرج نہیں ہے۔المحیط۔ اور نہ اس کے سر کے بال کاٹے جائیں۔ف۔ نہ مونچھیں کتری جائیں، اور نہ بغل کے بال اکھاڑے جائیں، اور نہ زیر ناف کے بال مونڈے جائیں، بلکہ سب کو اپنی حالت پر دفن کر دیا جائے۔ محیط السرخسی۔

لقول عائشة علام تنصون میتکم ولان هذه الاشیاء للزینة وقد استغنی المیت عنها.....الخ

ام المومنین حضرت عائشہؓ کے قول کی وجہ سے کہ تم کیا سوچ کر اپنے مردے کے سر کے بال پکڑ کر کھینچتے ہو۔ف۔ یہ اس لئے فرمایا کہ کچھ لوگ اپنی مردہ عورت کو کنگھی کرتے تھے، عبدالرزاقؒ نے اسناد صحیح سے اس کی روایت کی ہے، ام المومنینؓ نے اس کنگھی کرنے کے کام کو اس سے تشبیہ دی ہے کہ جیسے کسی کی پیشانی کے بال پکڑ کر گھسیٹا جائے۔ف۔ **ولان الخ** اور اس وجہ سے بھی کہ یہ سب کام تو زینت کے واسطے ہوتے ہیں، اور مردہ اب زینت اور بناؤ سنگار سے بے نیاز ہو گیا ہے۔ف۔ مردہ کو زندہ پر قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے، کیونکہ دونوں جہاں کے درمیان بہت فرق ہے۔

وفی الحی کان تنظیفا لاجتماع الوسخ تحته وصار کالختان.....الخ

اور زندہ میں ناخن کترنا اور بال کٹوانا وغیرہ صفائی و ستھرائی کے لئے ہوتا ہے، کیونکہ ان کے نیچے میل اور گندگی جمع ہو جاتی ہے۔ف۔ لیکن مردہ میں ایسے کاموں کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ **وصار کالختان الخ** ان کاموں کی مثال ختنہ کی سی ہو گئی۔ف۔ کیونکہ زندہ کا ختنہ امر مسنون ہے، لیکن اگر مردہ کا ختنہ کیا ہوا نہ ہو تو ہمارے اور امام شافعیؒ کے نزدیک بالاتفاق ختنہ نہیں کیا جائے گا۔ مع۔ پھر عوام ان چیزوں کو دیکھ کر دار آخرت کے معاملہ میں یعنی زینت کے کام کرنے لگے، حالانکہ وہاں زینت تو نیک اعمال سے حاصل ہوتی ہے۔م۔ ابو وائلؒ نے کہا ہے کہ حضرت علیؓ کے پاس اس حنوط میں سے جو رسول اللہ ﷺ کو لگایا گیا تھا بچا ہوا تھا تو وصیت کی کہ مجھے بھی اس سے لگایا جائے، ابن ابی شیبہ و حاکم اور بیہقیؒ نے اس کی روایت کی ہے، اور نوویؒ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد حسن ہے۔ مفع۔

وہ حنوط جو رسول اللہ ﷺ کے واسطے آیا تھا اللہ تعالیٰ کی تقدیر میں تمام عالم کے شروع سے آخر زمانہ تک کے حنوط سے اشرف الخلائق ﷺ کے واسطے مقدر ہوا تھا، لہذا اس میں سے بچا ہوا حضرت علیؓ نے بطور تبرک لیا تھا، حالانکہ وہ حنوط رسول اللہ ﷺ کے بدن سے چھڑ لیا ہوا لیا آپ کا استعمال کیا ہوا نہ تھا، تبرک کے یہ معنی لینا میں باریکی ہے اسے اچھی طرح یاد رکھ لیں۔م۔

چند ضروری مسائل

مردہ کو فقط مرد اور مردہ عورت کو صرف عورت ہی نہلائے، البتہ کوئی لڑکا یا لڑکی اتنی چھوٹی ہو کہ اس کی طرف نظر بد نہیں

اٹھ سکتی ہو تو اسے کوئی بھی نہلا سکتا ہے، یہی صحیح ہے۔ المبسوط۔ اور ابن المنذرؒ نے اجماع نقل کیا ہے کہ بیوی اپنے مردہ شوہر کو غسل دے سکتی ہے، لیکن ہمارے نزدیک مرد اپنی مردہ بیوی کو غسل نہیں دے سکتا ہے، البتہ قول اصح کے مطابق دیکھ سکتا ہے، اور امام شافعیؒ واحمدؒ اور دوسروں کے نزدیک غسل دینا بھی جائز ہے۔ مع۔ غسال یعنی مردے کے نہلانے والے پر عامہ علماء سلف و خلف کے نزدیک غسل واجب نہیں ہوتا ہے، البتہ کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ واجب ہوتا ہے، حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث کی بناء پر کہ جو شخص کسی مردہ کو غسل دے اسے چاہئے کہ وہ خود بھی غسل کرلے، اور جس نے جنازہ اٹھایا ہو اسے چاہئے کہ وضوء کرلے، ابوداؤد اور ترمذی نے اس کی روایت کی ہے، پھر ترمذی نے یہ بھی کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے، مگر بیہقی اور نوویؒ نے اسے ضعیف کہا ہے، جیسا کہ عینیؒ میں ہے، لیکن میں مترجم کہتا ہوں کہ حدیث کے معنی تو یہ ہیں کہ غسل دینے والے کو چاہئے کہ وہ غسل کر کے پہلے پاک ہو جائے یعنی جنبی کا غسل دینا مکروہ ہے، اور جو شخص جنازہ کو کاندھا دے اسے چاہئے کہ وہ پہلے وضوء کرلے اور ایسا کرنا مستحب ہے، ایک قول اس میں یہ بھی ہے کہ یہ فرمان نبی علیہ السلام ہی نہیں ہے بلکہ خود ابوہریرہؓ کا قول ہے، میں کہتا ہوں کہ قول سے یہی مراد اور یہی معنی ہیں۔ سمجھ لیں۔ م۔

ظاہر الروایات کے مطابق ہمارے نزدیک غسل میں روئی کا استعمال نہیں ہے، اور نوادر میں امام اعظمؒ سے مروی ہے کہ دھنی ہوئی روئی مردہ کے نتھنوں اور منہ میں لگادے، اور بعضوں نے کہا ہے کہ کانوں میں بھی، اور ظہیریہ میں کہا ہے کہ پیشاب یا پائخانہ کے مقام میں روئی لگانے کو تمام علماء نے برا جانا ہے۔ مفع۔ مردہ کے غسل پر اجرت لینا جائز نہیں ہے، البتہ جنازہ اٹھانے پر مزدوری جائز ہے۔ قاضی خان۔ اگر لاش اتنی سڑ گئی ہو کہ اس کا نہلانا مشکل ہو تو صرف اوپر سے پانی بہادینا کافی ہے۔ العنایہ۔ مرد کے غسل کی طرح ہی عورت کو غسل دینا ہوتا ہے، عورت کے سر کے بال اس کی پیٹھ پر نہ ڈالے جائیں۔ شرح الطحاوی۔ غسال (نہلانے والا) اگر جنبی یا حائض ہو تو جائز ہے مگر مکروہ ہے۔ الدرایہ۔ بے وضوء ہو تو بالاتفاق جائز ہے۔ القنیہ۔ لیکن پاک ہونا ہی مستحب ہے، اور یہ بھی مستحب ہے کہ وہ شخص مردہ کا سب سے قریبی رشتہ دار ہو۔ الزاہدی۔ اور مزدلفہ ہو کہ اچھائی دیکھے تو بتلادے لیکن اگر اس میں کوئی برائی دیکھے تو بیان کرنا حلال نہیں ہے۔ الجوہرہ۔ اگر اس جگہ پر کوئی دوسرا نہلانے والا موجود ہو تو نہلانے والے کو اجرت مانگنی جائز ہے ورنہ نہیں۔ الظہیریہ۔

اگر کوئی ایسی جگہ مرا ہو کہ وہاں غسل دینے کے لائق کوئی مرد نہ ہو تو عورتوں میں جو اس کی ذی رحم محرم (محرمات) سے ہوں وہ اسے صرف تیمم کرادے، اور اگر غیر محرم عورت ہو تو وہ کپڑا لپیٹ کر تیمم کرادے۔ الدرایہ۔ جیسے کہ کوئی عورت مری اور وہاں صرف مرد ہی ہوں۔ ع۔ اگر کوئی سفر میں ایسی جگہ مرا جہاں پاک پانی نہ ہو تو تیمم کرا کے نماز پڑھادی جائے۔ المحیط۔ پھر اگر پانی مل گیا ہو تو نہلا کر امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق دوبارہ نماز پڑھائی جائے۔ قاضی خان۔ اگر مسلمانوں اور کافروں کے مردے مل جل گئے ہوں یعنی ان میں پہچان نہیں ہو سکتی ہو تو اگر ان میں مسلمانوں کی زیادتی ہو سب کو غسل دیا جائے۔ ع۔

فصل في التكفين

فصل کفنانے کے بیان میں

السنة ان يكفن الرجل في ثلثة اثواب ازار و قميص ولفافة لماروى انه ﷺ كفن في ثلثة اثواب بيض سحولية ولانه اكثر ما يلبسه عادة في حياته فكذا بعد مماته فان اقتصروا على ثوبين جاز والثوبان ازار ولفافة وهذا كفن الكفاية لقول ابي بكرؓ اغسلوا ثوبي هذين وكفنوني فيهما ولانه ادنى لباس الاحياء.

ترجمہ:- سنت یہ ہے کہ مرد کو کفن دیا جائے ان تین کپڑوں (۱) ازار (۲) قمیض (۳) اور لفافے میں، اس روایت کی بناء پر کہ رسول اللہ ﷺ بھی تین کپڑوں میں کفنائے گئے جو سحولیہ اور سفید تھے، اور اس لئے بھی کہ آپ اپنی زندگی میں بھی عادت کے

مطابق پہنے رہتے تھے، اس لئے زندگی کی وفات کے بعد بھی یہی اکثر لباس ہوا، اور اگر لوگوں نے صرف دو ہی کپڑوں پر اکتفاء کیا تو وہ بھی جائز ہوگا، دو کپڑوں سے مراد ازار اور لفافہ ہے، یہ کفن کفایت ہے، ابو بکرؓ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ تم میرے ان دو کپڑوں کو دھو دو اور ان ہی میں مجھے کفن دو، اور اس لئے کہ یہی دو کپڑے زندوں کے کم سے کم کپڑے ہیں۔

توضیح:۔ فصل کفنانے کے بارے میں، مسلمانوں کی ذمہ داری ہے کفن دینا، شوہر کی ذمہ داری ہے بیوی کو کفن دینا، اگر بیوی مالدار ہو اور مردہ شوہر مفلس ہو، مردے کے کفن کے واسطے سوال، لوگوں کے مال سے کفن، اگر کفن میسر نہ ہو، کفن جائز اور کفن ناجائز، نیا پرانا، مرد اور عورت کے کفن میں فرق، مرد کا مسنون کفن، دلیل، کفن کی قسمیں، کفن کفایت، دلیل

فصل فی التکفین......الخ

فصل: کفنانے کے بیان میں، مردوں کو کفن دینا مسلمانوں پر فرض کفایہ ہے اسی لئے قرضہ سے پہلے اس کام کو کرنا ضروری ہے، اگر مردہ خود مالدار تھا تو اسی کے مال سے واجب ہوگا ورنہ جس پر زندگی میں اس کی ذمہ داری تھی، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک شوہر پر اس کی بیوی کا کفن لازم ہے اگرچہ عورت خود مالدار ہو اور اسی پر فتویٰ ہے، جیسا کہ قاضی خان میں ہے، لیکن مالدار بیوی پر اس کے مفلس شوہر کا کفن لازم نہیں ہے۔ بالاجماع۔ المحیط۔ اگر اس طرح کفن نہ مل سکے تو تمام مسلمانوں پر لازم ہے، اور عاجز ہونے کی صورت مسلمانوں پر اس کے کفن کے لئے سوال کرنا لازم ہو جاتا ہے۔ الزاہدی۔ اگر چندہ کر کے کفن دیا اس کے بعد کچھ بچ جائے تو اگر کسی طرح اس کے خاص دینے والے کی تعین ہو سکے تو اسی کو واپس کر دینا چاہئے ورنہ کسی دوسرے محتاج کے کفن میں لگادے اور اگر یہ بھی ممکن نہ ہو تو صدقہ دیدے۔ قاضی خان۔ اور اگر کسی طرح بھی کفن میسر نہ ہو سکے تو غسل دے کر اس کے اوپر سے اذخر یا کوئی گھاس (پتہ) رکھ کر دفن کر کے قبر پر نماز پڑھی جائے۔ العتابیہ۔ زندگی میں جس کپڑے کا پہننا حلال تھا مرنے کے بعد اس کا کفن دینا بھی جائز ہے، ورنہ نہیں۔ شرح الطحاوی۔ اس بناء پر عورتوں کے کفن میں ریشم، رنگین کسم اور زعفران سے رنگے ہوا کفن بھی جائز ہوگا، البتہ سپید کفن محبوب ہے۔ النہایہ۔ نیا پرانا سب برابر ہے۔ الجوہرہ۔ مرد اور عورت کے کفن میں فرق ہے، دونوں کی تین قسمیں ہیں (۱) کفن سنت (۲) کفن کفایت (۳) کفن ضرورت۔ ک۔ م۔

السنة ان يكفن الرجل في ثلاثة اثواب ازار و قميص ولفافة......الخ

مرد کے لئے کفن سنت میں یہ تین کپڑے ہیں ازار، قمیص اور لفافہ، ان تین میں کفنایا جائے۔ ف۔ ازار یعنی تہبند لیکن اس سے مراد ہے کہ وہ سر سے پیر تک ہو، قمیص یعنی کرتہ جو گردن سے قدم تک آستین اور کلی کے بغیر ہو، اور لفافہ جو سر سے پیر تک اوپر سے لپیٹا جاتا ہے۔

لماروی انه ﷺ كفن في ثلثة اثواب بيض سحولية......الخ

اس حدیث کی بناء پر کہ رسول اللہ ﷺ کو سحولیہ کے تین سفید کپڑوں میں کفن دیا گیا ہے۔ ف۔ صحاح ستہ نے حضرت عائشہؓ سے اس کی روایت کی ہے، اور سحولیہ ایک جگہ جہاں کے بنے ہوئے کپڑے مشہور تھے۔ مفع۔ اور سنت سے مراد یہ ہے کہ جو رسول اللہ ﷺ کا کفن تھا۔ م۔ ولانه اكثر الخ اور اس وجہ سے کہ عادۃً اپنی زندگی میں اسی قسم کے کپڑے پہنا کرتا تھا، لہذا مرنے کے بعد بھی یہی اکثر لباس ہوا۔ ف۔ اس بناء پر اس کے وارثوں میں سے کچھ لوگوں نے تین کپڑے اور کچھ لوگوں نے دوسرے کپڑے دینے چاہے تو اگر مال میں گنجائش ہو تو تین کپڑے ہی دیئے جائیں کہ یہی سنت ہے۔ الجوہرہ۔

فان اقتصروا على ثوبين جاز والثوبان ازار ولفافة وهذا كفن الكفاية......الخ

پھر اگر لوگوں نے دو ہی کپڑے دئے تو بھی جائز ہے۔ وہ دو کپڑے ازار اور لفافہ ہوں گے وهذا الخ اتنے ہی کفن کو کفن

کفایت بھی کہا جاتا ہے لقول ابی بکر الخ حضرت ابو بکر صدیقؓ کے فرمانے کی بناء پر کہ میرے ان دو کپڑوں کو دھو کر ان ہی میں مجھے کفن دو۔ف۔ کیونکہ زندہ انسانوں کو نئے کپڑوں کی زیادہ ضرورت ہوتی ہے، اس کی روایت احمدؒ نے کتاب الزہد میں کی ہے، اور عبد الرزاقؒ نے حضرت عائشہؓ سے سند صحیح کے ساتھ اسی جیسی روایت کی ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس کہنے کا مطلب یہ ہوا کہ مسنون کفن میں سے مجھے دو ہی کپڑے دینا اور وہ بھی ایسے کپڑے جن کو میں پہنے ہوئے ہوں، انہیں پہلے دھو ڈالنا، کیونکہ صحیح بخاری میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ حضرت ابو بکر صدیقؓ نے مجھ سے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ کو کتنے کپڑوں میں کفن دیا گیا ہے تو میں نے یاد دلایا کہ تین سفید کپڑوں میں جن میں قمیص نہ تھی اور عمامہ بھی نہ تھا، انہوں نے پھر مجھے دریافت فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے کس دن انتقال فرمایا تھا، تو میں نے یاد دلایا کہ دوشنبہ کے دن، پھر فرمایا کہ آج کون سا دن ہے، میں نے کہا آج ہی دوشنبہ ہے، کہ اب سے رات تک مجھے امید ہے، اس کے بعد انہوں نے ایک کپڑے پر نگاہ کی جو ان پر پڑا ہوا تھا، اور اسی میں بیمار تھے اس میں زعفران کے داغ کی خوشبو باقی تھی پھر فرمایا کہ اسے دھو ڈالنا اور اس پر اور دو کپڑے بڑھا کر اسی میں مجھے کفن دینا، میں نے کہا یہ تو پرانا ہے، فرمایا کہ نئے کپڑوں کے مردے سے زیادہ ضرورت مند اور مستحق زندہ ہیں۔ الخ۔ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ دو کپڑوں کے کافی ہونے کی دلیل میں حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے اس شخص کے بارے میں جو احرام کی حالت میں اونٹنی پر سے گر کر مر گیا تھا، اس میں یہ بھی ہے کہ اس کے دو کپڑوں میں اسے کفن دو، صحاح ستہ والوں نے اس کی روایت کی ہے، لیکن اس میں اس بات کا احتمال رہ جاتا ہے کہ اس مرنے والے محرم کے پاس دو ہی کپڑے یعنی ازار اور چادر ہوں، اس لئے یہ روایت بھی ضرورت کی بناء پر ہوئی۔ مف۔

والازار من القرن الى القدم واللفافة كذلك والقميص من اصل العنق واذا ارادوا لف الكفن ابتدأوا بجانبه الايسر فلفوه عليه ثم بالايمن كما في حال الحيوة وبسطه ان تبسط اللفافة اولا ثم يبسط عليها الازار ثم يقمص الميت ويوضع على الازار ثم يعطف الازار من قبل اليسار ثم من قبل اليمين ثم اللفافة كذلك وان خافوا ان ينتشر الكفن عنه عقدوه بخرقة صيانة عن الكشف وتكفن المرأة فى خمسة اثواب درع وازار و خمار ولفافة وخرقة تربط فوق ثديها لحديث ام عطيةؓ ان النبي ﷺ اعطى اللواتي غسلن ابنته خمس اثواب ولانها تخرج فيها حالة الحيوة فكذا بعد الممات ثم هذا بيان كفن السنة.

ترجمہ:۔ وتوضیح:۔ کفن لپیٹنے کی کیفیت، کفن بچھانے کی کیفیت، میت کو خوشبو، کفن باندھنا کفن کی ضرورت، میت کے لئے عمامہ، قریب البلوغ لڑکے کا کفن، چھوٹے لڑکے اور لڑکی کا کفن

والازار من القرن الى القدم واللفافة كذلك والقميص من اصل العنق......الخ

ازار سر سے قدم تک ہوگی۔ف۔ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ مشہور ازار کمر سے قدم تک ہوتی ہے اس کے باوجود اس کے خلاف یہ ازار سر سے قدم کیوں ہوگئی مجھے اس کی وجہ معلوم نہیں ہوسکی، حالانکہ جس محرم کا تذکرہ ہوا اس کی ازار بھی اتنی ہی یعنی کمر سے تھی، اسی طرح حضرت ام عطیہؓ کی حدیث میں بھی اتنی ہی ازار تھی جس کی اس میں تصریح موجود ہے۔ مف۔ واللفافة الخ اور لفافہ یعنی اوپر کی چادر بھی اس طرح کی یعنی سر سے قدم تک ہوگی۔ف۔ مگر اس میں جیب و آستین اور کلیاں نہ ہوں گی۔ الکافی۔

واذا ارادوا لف الكفن ابتدأوا بجانبه الايسر فلفوه عليه ثم بالايمن كما في حال الحيوة......الخ

اور جب یہ لوگ مردہ کو کفن میں لپیٹنا چاہیں۔ف۔ خوشبو دینے کے بعد تو پہلے لفافہ بچھائیں اس کے اوپر ازار اور مردہ کو اس پر لٹادیں پھر اسے قمیص پہنادیں، اس وقت اسے خوشبو اور کافور لگادیں پھر کفن سے ازار کو اس طرح لپیٹیں۔ ابتدؤا الخ بائیں

طرف سے شروع کریں اور بائیں حصہ کو مردہ پر لپیٹ دیں ثم بالایمن الخ پھر دائیں حصہ کو لپیٹیں۔ف۔ تاکہ لپیٹ جانے کے بعد دایاں حصہ اوپر رہے، جیسا کہ زندگی کی حالت میں کیا جاتا ہے، وبسلطه الخ اور کفن اس طرح بچھایا جائے کہ پہلے لفافہ بچھایا جائے، پھر اس پر ازار بچھائی جائے۔ف۔ اور مردہ کو خوشبو اور کافور لگادیں۔المبسوط۔

ثم يقمص الميت ويوضع على الازار ثم يعطف الازار من قبل اليسار......الخ

پھر مردہ کو قمیض پہنا کر ازار پر رکھا جائے، پھر بائیں طرف سے اس پر ازار کو تہ کریں پھر دائیں طرف سے لپیٹ دیں، اسی طرح اس پر سے لفافہ لپیٹ دیں۔ف۔ کہ دایاں حصہ اوپر رہے۔

وان خافوا ان ينتشر الكفن عنه عقدوه بخرقة صيانة عن الكشف......الخ

اور لوگوں کو اس بات کا خوف ہو کہ یہ کفن اس طرح از خود لپیٹا ہوا نہیں رہے گا بلکہ کھل جائے گا، تو اسے کپڑے کے ایک ٹکڑے سے باندھ دیں، تاکہ وہ کفن اوپر سے کھلنے سے محفوظ ہو جائے۔ف۔ بالخصوص عورت کے بارے میں۔ع۔ اور کفن ضرورت وہ ہے کہ جو کچھ میسر ہو جائے، جیسا کہ حضرت مصعب بن عمیرؓ کی شہادت اور کفن ضرورت کا ذکر آتا ہے۔م۔ عبدالرزاقؒ اور بخاریؒ کی وہ حدیث جو حضرت عائشہؓ سے بیان کی گئی اس میں بتایا گیا ہے کہ کفن سنت میں عمامہ نہ تھا، اور فتاویٰ میں ہے کہ متاخرین فقہاء نے عالم کے لئے عمامہ کو اچھا سمجھا ہے، اور عمامہ کے شملہ (لٹکے ہوئے حصہ) کو اس کے چہرہ کی طرف رکھا جائے، جو زندگی میں پشت پر رہتا ہے۔الجوہرہ۔ جو لڑکا قریب البلوغ ہو اس کا کفن بالغوں کے کفن جیسا ہوگا، چھوٹے بچہ کا کفن کم سے کم ایک کپڑا اور چھوٹی لڑکی کا کفن کم از کم دو کپڑے ہوتے ہیں۔التبیین۔

وتكفن المرأة في خمسة اثواب درع وازار و خمار و لفافة وخرقة تربط فوق ثديها......الخ

اور عورت کو پانچ کپڑوں میں کفن دیا جائے، درع (کرتی) ازار، خمار (اوڑھنی)۔ف۔ جو سر و گردن اور سینہ کو ڈھانکتی ہے، لفافہ اور خرقہ یعنی ایسی پٹی جو اس کی چھاتیوں پر باندھ دی جائے۔

لحديث ام عطية ان النبي ﷺ اعطى اللواتي غسلن ابنته خمس اثواب......الخ

حضرت ام عطیہؓ کی حدیث کی بناء پر کہ جن عورتوں نے رسول اللہ ﷺ کی لڑکی کو نہلایا تھا ان کو آپ نے کفن کے لئے پانچ کپڑے دئے۔ف۔ چنانچہ کہا کہ ہمیں پائجامہ دیا پھر درع پھر خمار پھر چادر اور بعد میں ایک دوسرے کپڑے میں لپیٹ دی گئیں، یہ حدیث ابوداؤد نے لیلیٰ بنت قانف ثقفیہ سے روایت کی ہے، اسی لئے یہ کہا گیا ہے کہ ام عطیہؓ کی بجائے یہی صحیح ہے، اور نوویؒ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد حسن ہے اگرچہ ابن القطان نے بعض راویوں کو مجہول کہا ہے، میں کہتا ہوں کہ ابن الاثیرؒ نے کتاب الصحابہؓ میں ذکر کیا ہے کہ ام کلثومؓ نے سنہ ۹ھ میں حضرت زینبؓ کے ایک سال کے بعد انتقال کیا

اور ام کلثوم کو ام عطیہؓ نے غسل دیا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ ام عطیہؓ نے حضرت زینب اور کلثوم دونوں کو غسل دیا ہے، اور ابن ماجہ نے بھی ام عطیہ سے ام کلثوم کو غسل دینا روایت کیا ہے، اور آخر میں ہے کہ جب ہم سب عورتیں غسل سے فارغ ہوئیں تو رسول اللہ ﷺ کو اطلاع دی پس آپ نے ہماری طرف اپنا پائجامہ پھینک کر دیا کہ یہ اسے پہنادو، اس روایت کی اسناد صحیح ہے، اور ایسا ہی حضرت زینبؓ کے غسل میں مروی ہے پس ام عطیہؓ کا دونوں صاحبزادیوں کے غسل میں شریک ہونا ثابت ہوا۔مف۔

ولانها تخرج فيها حالة الحيوة فكذا بعد الممات ثم هذا بيان كفن السنة.

اور اس دلیل سے بھی کہ عورت اپنی زندگی میں ان ہی پانچ کپڑوں میں نکلتی ہے، لہٰذا اسی طرح مرنے کے بعد بھی۔ف۔ یہی پانچ کپڑے دئے جائیں جن کو پہن کر وہ اپنے والدین وغیرہ کی ملاقات کو نکلتی تھی، ثم هذا الخ پھر اب کفن سنت کا بیان ہے۔

وان اقتصروا على ثلثة اثواب جاز وهي ثوبان وخمار وهو كفن الكفاية ويكره اقل من ذلك وفي الرجل

یکرہ الاقتصار علی ثوب واحد الا فی حالۃ الضرورۃ لان معصبؓ بن عمیر حین استشھد کفن فی ثوب واحد وھذا کفن الضرورۃ وتلبس المراۃ الدرع اولا ثم یجعل شعرھا ضفیرتین علی صدرھا فوق الدرع ثم الخمار فوق ذلک ثم الازار تحت اللفافۃ قال وتجمر الاکفان قبل ان یدرج فیھا المیت وترا لانہ ﷺ امر باجمار اکفان ابنتہ وترا والاجمار ھو التطییب فاذا فرغوا منہ صلوا علیہ لانھا فریضۃ.

ترجمہ:۔اور اگر لوگوں نے بجائے پانچ کے صرف ان تین کپڑوں پر اکتفاء کیا جو دو کپڑے ازار اور لفافہ کے علاوہ اوڑھنی ہیں تو بھی جائز ہوگا، یہی کفن کفایت ہے، اس سے بھی کم کرنا مکروہ ہے، اور مردوں کے بارے میں صرف ایک کپڑے پر کفایت کرنا مکروہ ہے البتہ مجبوری کی دوسری بات ہے، کیونکہ حضرت مصعب بن عمیرؓ شہید کئے جانے کے بعد وہ صرف ایک ہی کپڑے میں کفنائے گئے، ایسے کفن کا نام کفن ضرورت ہے، عورت کو سب سے پہلے درع پہنایا جائے، پھر اس کے بال دو جوڑے کر کے دونوں اس کے سینے پر درع کے اوپر رکھدئے جائیں پھر اس کے اوپر اوڑھنی ڈالی جائے، پھر ازار پھر لفافہ پہنایا جائے، اور کہا ہے کہ مردوں کو ان کے کفنوں میں لپیٹنے سے پہلے طاق بار دھونی دی جائے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے اپنی صاحبزادی کے کفنوں کو طاق مرتبہ اجمار کرنے کا حکم دیا ہے، اور اجمار کے معنی ہیں خوشبو لگانا، اور لوگ جب اس کام سے بھی فارغ ہو جائیں تب اس کی نماز پڑھ دیں کیونکہ یہ کام فرض ہے۔

توضیح:۔ عورت کا کفن سنت، حدیث سے دلیل، عورت کا کفن کفایت، کفن مکروہ، کفن ضرورت، ایک ہی کپڑے میں کفن، عورت کو کفن پہنانے کی کیفیت، عورت کے بال، کفن کو دھونی دینے کا وقت، کفن کو کتنی بار دھونی دی جائے، حدیث سے دلیل، چند ضروری مسائل، قرضخواہوں کا کفن سنت سے روکنا، ایک مردہ اور ایک زندہ اور ایک ہی کپڑا، ایک کفن میں چند مردے، مردے کے اس وصی نے جسے ترکہ کے بارے میں کہا گیا ہے بے جا تصرف کر دیا

وان اقتصروا علی ثلثۃ اثواب جاز وھی ثوبان وخمار وھو کفن الکفایۃ.....الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے، وھو کفن الکفایۃ یہ کفن کفایت ہے۔ف۔ یعنی عورت کے بارے میں کفن کفایت اسی قدر ہے ویکرہ الخ اور اس سے کم کرنا مکروہ ہے۔ف۔ مگر جبکہ ضرورت ہو، جیسا کہ آئندہ آتا ہے، مثلاً جہاد وغیرہ میں ایک یا دو کپڑوں کے سوا میسر نہ ہو تو ضرورت کی بناء پر یہی کپڑے دئے جائیں گے۔

وفی الرجل یکرہ الاقتصار علی ثوب واحد الافی حالۃ الضرورۃ......الخ

مرد کے بارے میں ایک ہی کپڑے پر کفایت کرنا مکروہ ہے سوائے ضرورت اور مجبوری کی حالت کے۔ف۔ کہ اس صورت میں جو بھی میسر ہو جائے وہی جائز ہے، اور وہی کفن ضرورت ہے لان مصعبؓ الخ اس لئے معصب بن عمرؓ۔ف۔ جو شرفائے بنی عبد الدار میں سے بہت مالدار یہانتک کہ وہ روزانہ کپڑے کا جوڑا بدلا کرتے تھے، اور صرف اللہ تعالیٰ کی رضامندی کے لئے مدینہ منورہ میں رسول اللہ ﷺ کے پاس اس حالت میں تشریف لائے تھے کہ ان کے بدن پر ایک کملی تھی اور جنگ احد کے روز مومنوں کا جھنڈا ان ہی کے ہاتھ میں تھا، یوں تو صحابہ کرامؓ میں سے ایک جماعت نے بھاگنا شروع کر دیا تھا مگر اس وقت یہ نہیں بھاگے اور برابر یہ آیت پاک ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ اِلَّا رَسُوْلٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِہِ الرُّسُلُ﴾ الایۃ پڑھتے رہے، یہانتک کہ شہید ہوگئے، اس وقت صرف ایک دھاری دار کملی چھوڑی لہٰذا رسول اللہ ﷺ کے حکم کے مطابق ان کے کفن میں یہی کمبل دی گئی، خباب بن الارتؓ نے کہا کہ جب ہم اس کملی سے ان کا سر ڈھانکتے تو پاؤں کھل جاتے اور جب پاؤں ڈھانکتے تو سر کھل جاتا، اس

لئے رسول اللہ نے حکم دیا کہ سر ڈھانپ دیا جائے اور پیروں پر اذخر گھاس ڈال دی جائے، صحیحین، اذخر ایک خوشبودار گھاس ہوتی تھی، اسی بناء پر مصنفؒ نے فرمایا۔

وھذا کفن الضرورۃ ......الخ

اور یہ کفن ضرورت ہے۔ف۔اور سید الشہداء حمزہ بن عبدالمطلبؓ کو بھی ایک ہی کپڑے میں کفن دیا گیا تھا۔ع۔اسی حدیث سے اس بات کی دلیل ملتی ہے کہ سر کو ڈھانکنا پیروں کے ڈھانکنے سے مقدم ہے، اور یہ کہ گھاس بھی ضرورت کے وقت کفن ہے، واضح ہو کہ حاجی کو حالت احرام میں سر اور چہرہ ڈھانکنا ممنوع ہے لیکن اگر اس حالت میں مر جائے خواہ وہ مرد ہو یا عورت تو اس کو بھی خوشبو لگائی جائے گی، اور اس کا سر اور چہرہ ڈھانکا جائے گا، اگرچہ وہ غلام یا لونڈی ہو، جیسا کہ محیط میں ہے۔ھ۔

وتلبس المراۃ الدرع اولاثم یجعل شعرھا ضفیرتین علی صدرھا فوق الدرع......الخ

عورت کو کفن پہنانے کا طریقہ یہ ہے کہ تلبس المرأۃ الخ عورت کو پہلے درع پہنائی جائے ثم یجعل الخ پھر اس کے بال دو چوٹی کر کے درع سے اوپر کر کے سینہ پر رکھ دی جائیں۔ف۔امام شافعیؒ کے نزدیک کنگھی کر کے بالوں کی تین چوٹیاں کی جائیں اور پیٹھ پر چھوڑ دی جائیں، کیونکہ جن عورتوں نے رسول اللہ ﷺ کی صاحبزادی کو غسل دیا تھا اسی طرح کیا تھا اس معاملہ میں ظاہر یہ ہے کہ سب کچھ رسول اللہ ﷺ کے ارشاد کے مطابق کیا گیا ہوگا، جواب یعنی کہ اس سلسلہ میں آپ کا ارشاد معلوم نہیں ہو سکا لیکن حضرت عائشہؓ قول موجود ہے جو اوپر گذر گیا ہے، اور مردہ زینت سے بے نیاز ہوتا ہے۔مع۔خلاصہ یہ ہوا کہ آدھے آدھے بالوں کی دونوں چوٹیاں اس کے سینہ پر درع کے اوپر رکھ دی جائیں۔

ثم الخمار فوق ذلک ثم الازار تحت اللفافۃ......الخ

اس کے اوپر اوڑھنی ڈال دی جائے ثم الازار الخ پھر لفافہ کے نیچے ازار پہنائی جائے۔ف۔یعنی پہلے ازار پہنا کر اس کے اوپر سے لفافہ پہنایا جائے، اور وہ خرقہ یعنی سینہ بند سے ناف تک۔التبیین۔بلکہ گھٹنے تک۔المنافع۔بلکہ قدموں تک۔المبسوط والمجتبیٰ۔اور چھاتیوں پر بندھا ہوا۔التحفہ۔مفع۔

قال وتجمر الاکفان قبل ان یدرج فیھا المیت وترا لانہ ﷺ امر باجمار اکفان ابنتہ......الخ

اور کہا ہے کہ مردہ کو کفنوں میں لپیٹنے سے پہلے ان کفنوں کو طاق بار اجمار کر لے۔ف۔یعنی خوشبودار کرے جیسا کہ مصنفؒ نے فرمایا ہے، والاجمار الخ اجمار کے معنی خوشبودار کرنا۔ف۔یعنی عود و لوبان کی مانند خوشبو جلا کر اس کے دھوئیں سے کفن کو خوشبودار کرنا لانہ صلی الخ کیونکہ رسول اللہ نے اپنی صاحبزادی کے کفنوں کو طاق مرتبہ اجمار کرنے (خوشبودار کرنے) کا حکم دیا تھا۔ف۔علماء مجتہدین میں اس اجمار کرنے کے مستحب ہونے پر اتفاق ہے، جیسا کہ جنازہ کے پیچھے دھوئی دانی کو جلا کر لئے پھرنا بالاتفاق مکروہ ہے، اور مبسوط میں ہے کہ قبر میں دھونی دینا مکروہ ہے، لیکن مصنفؒ نے جو دلیل دی ہے وہ غریب ہے، البتہ بیہقیؒ نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے مردہ کے کفن کو تین بار خوشبو سے بساؤ (اجمار کرو) نوویؒ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہے، اور ابو یعلی اور ابن حبان نے اس کی روایت کی ہے فاذا الخ اب جبکہ لوگ میت کو غسل دے کر فارغ ہو جائیں تو جنازہ کی نماز پڑھ لیں لانھا فریضۃ الخ کیونکہ جنازہ کی نماز فرض ہے۔ف۔بالاجماع فرض کفایہ ہے۔ع۔یعنی اگر کچھ لوگ پڑھ لیں تو سب کی طرف سے کافی ہو جائے گی، اور اگر کسی نے نہ پڑھی تو سب گنہگار ہوں گے۔م۔

چند ضروری مسائل

میت کے قرض خواہوں کے لئے یہ حلال نہیں ہے کہ وہ اپنے قرض کے مطالبہ کی بناء پر میت کو کفن سنت دینے سے روکے۔بلکہ ان پر واجب ہے کہ وہ ایسے کپڑے سے جن کو پہن کر وہ عید یا جمعہ کی نماز میں جاتا ہو کفن سنت دینے سے اس کے لئے

رکاوٹ نہ بنیں۔ جوامع الفقہ۔ اور مرغینانی میں ہے کہ اگر میت تھوڑے مال کا مالک ہو اور اس کے ورثہ زائد ہوں تو اس کے لئے کفن کفایہ ہی اولی ہے، اور شافعیہ کے نزدیک اگر ترکہ پر قرضہ غالب ہو، تو قول اصح یہ ہے کہ ایک ہی کپڑے کا کفن دیا جائے، اور ذخیرہ مالکیہ میں جوامع الفقہ کی طرح ذکر کیا گیا ہے، اگرچہ قرضہ غالب ہو، کسی جگہ ایک شخص زندہ اور دوسرا مردہ ہے اور ان کے درمیان کپڑا صرف اتنا سا ہے کہ ان میں سے کسی ایک کی ضرورت پوری ہو سکتی ہو تو زندہ کی ستر پوشی زیادہ ضروری ہوگی اور کپڑا اسی کو لازماً دیا جائے گا، اسی طرح اگر کسی مردہ کو کفن دیا گیا اور وہاں کوئی شخص سردی کی وجہ سے مر رہا ہو تو کپڑا کفن میں نہ دے کر زندہ کی جان بچائی جائے گی، بشرطیکہ اس کے علاوہ کوئی دوسری صورت نہ ہو، جیسا کہ اگر کوئی شخص پیاس سے نڈھال ہو، اور دوسری طرف مردہ کو نہلانا ضروری ہو تو پیاسے کو پانی کے استعمال میں ترجیح دی جائے گی، اس کے برخلاف اگر زندہ کو نماز کے لئے وضوء کرنے یا ستر ڈھانپنے کی ضرورت ہو مردہ کا کفن لے کر زندہ کو نہیں دیا جائے گا، کیونکہ وہ ننگے ہو کر اور تیمم کر کے بھی نماز پڑھ سکتا ہے، بوقت ضرورت مثلاً جہاد کے مقتولوں کو دو تین کو ایک کفن میں جمع کرنا شافعیہ کے نزدیک مطلقاً جائز ہے، لیکن ہمارے نزدیک ہر ایک کی شرمگاہ کو فرداً فرداً چھپا کر ایک کفن میں لپیٹا جا سکتا ہے اس کے بغیر نہیں۔ مع۔

میت نے جس شخص کو اپنے ترکہ کا وصی بنایا (منتظم بنایا) اس بناء پر اس نے ترکہ میں سے تابوت اور اس کا غلاف خریدا اور اسے قاریوں اور حافظوں اور مرثیہ کہنے والے شاعروں کے درمیان تقسیم کر دیا، اور جو عورتیں اور مرد رونے کیلئے آتے ہیں ان میں خرچ کیا، اور قبر کو شاندار یادگار بنا دیا اور کوئی دوسری حفاظت عمارت کھڑی کر دی یا اس پر دوسری قبر بنا دی تو ان میں سے کچھ بھی بنانا صحیح نہ ہوگا۔ اور ان سارے اخراجات کا وہ ضامن ہوگا البتہ تابوت کا ضامن نہ ہوگا۔ قاضی خان۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ جس علاقہ میں زمین میں بغیر تابوت کے قبر بنائی جاتی ہو تو قاعدہ کے اعتبار سے وہاں تابوت کا بھی ضامن ہونا چاہئے، جیسا کہ وارثوں کے مسئلہ میں لکھا گیا ہے کہ کسی نے ایسی صورت میں وارثوں کی اجازت کے بغیر خریدا ہو، اصل بات یہ ہے جسے وصی بنایا جاتا ہے اسے تصرف کی اجازت تو ہوتی ہے مگر امانت داری کے ساتھ۔ اچھی طرح سمجھ لیں۔ م۔

فصل فی الصلوة علی المیت

واولی الناس بالصلوة علی المیت السلطان ان حضر لان فی التقدیم علیه ازدراء به فان لم یحضر فالقاضی لانه صاحب ولایة فان لم یحضر فیستحب تقدیم امام الحی لانه رضیه فی حال حیاته.

ترجمہ:۔ فصل، جنازے کی نماز کے بیان میں، جنازے کی نماز پڑھانے کے لئے سب سے زیادہ مستحق بادشاہ ہے بشرطیکہ وہ حاضر ہو کیونکہ اس کی موجودگی میں کسی دوسرے کے پڑھنے سے ان کی توہین اور بے عزتی ہے، اب جبکہ وہ موجود نہ ہو تو قاضی شہر زیادہ مستحق ہوگا، کیونکہ فی الحال وہ صاحب حکومت ہے، اب اگر وہ بھی موجود نہ ہو تو محلّہ کے امام کو پڑھانا مستحب ہوگا، کیونکہ وہ مردہ اپنی زندگی میں اس کی امامت پر راضی ہو چکا ہے۔

توضیح:۔ فصل، جنازے کی نماز کے بیان میں، نماز کی فرضیت امامت کے لئے سب سے زیادہ مستحق شخص

فصل فی الصلاة علی المیت......الخ

مردہ پر نماز پڑھنے کے بیان میں، نماز جنازہ فرض کفایہ ہے، اسی بناء پر کچھ لوگوں نے بھی نماز پڑھ لی خواہ وہ ایک ہو یا جماعت ہو، اور خواہ مرد نے پڑھی ہو یا صرف عورت نے پڑھی ہو تو اس نماز کا فرض ادا ہو گیا اور سب کے ذمہ سے اتر گیا، ورنہ سب گنہگار ہوں گے۔ التاتارخانیہ۔ اس نماز کے لئے جماعت شرط نہیں۔ النہایہ۔ ایک صحیح حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک قرض دار کے جنازہ پر نماز نہیں پڑھی اور فرمایا صلوا علی صاحبکم یعنی تم ہی لوگ اپنے اس آدمی پر نماز پڑھ لو، اس سے معلوم

ہوا کہ ہر شخص پر نماز فرض نہیں ہے۔ الفتح۔ نماز جنازہ ہر ایسے شخص کی پڑھی جائے گی جو مسلمان ہو، پیدا ہونے کے بعد مرا ہو، خواہ وہ چھوٹا ہو یا بڑا ہو خواہ وہ مرد ہو یا عورت، خواہ آزاد ہو یا غلام، اگر چہ اس نے خود قتل کیا ہو، طرفینؒ کے قول کے مطابق، یا وہ سنگسار کیا گیا ہو، یا قصاص میں قتل کیا ہو، اور جن لوگوں کو امام المسلمین سولی دی ہو، یہ قول ابو سلیمانؒ کی روایت کے مطابق ہے، اور جو کسی مال لینے میں قتل کیا گیا ہو۔ الایضاح وغیرہ۔

اگر ولادت کے وقت مر گیا ہو ایسی حالت میں اس کے بدن کا اکثر حصہ پیٹ سے نکل آیا ہو تو اس کی نماز پڑھی جائے گی، اور اگر تھوڑا حصہ نکلا ہو تو اس کی نماز نہیں پڑھی جائے گی۔ البدائع۔ اس نماز کی شرطیں یہ ہیں، میت کی حالت طہارت کی ہو جہانتک ممکن ہو، اور اگر ممکن نہ ہو مثلاً غسل سے پہلے وہ دفن کر دیا گیا ہو، تو اب اسے کھود کر نکالا نہ جائے، اب مجبوراً اس کی قبر پر ہی نماز پڑھ لی جائے۔ التبیین۔ اسی طرح کفن میسر نہ ہونے کی صورت میں اسی طرح بغیر کفن اور نماز کے دفن کرنے کے بعد قبر پر نماز پڑھی جائے، طہارت کے لئے اگر ممکن ہو تو غسل کرنا ہوگا ورنہ مجبوری کی حالت میں تیمم کرا دیا جائے گا۔ م۔ اور اگر غسل بغیر صرف تیمم کر کے ہی نماز پڑھی گئی، اس کے بعد پانی مل گیا اور اب غسل بھی دیا گیا تو نماز بھی دوبارہ پڑھ لینی چاہئے۔ التبیین۔ اور ہر وہ چیز جو فرض نماز کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے یعنی طہارت خواہ حقیقی ہو یا حکمی اور استقبال یعنی قبلہ رخ ہونا، اور ستر عورت ہونا اور نیت ہونا، نماز جنازہ کے لئے بھی شرط ہے۔ البدائع۔ پس امام اور مقتدی سب قبلہ رخ ہو کر اللہ تعالیٰ کے لئے اس عبادت کی ادا کرنے کی نیت کریں، اور مقتدی کے لئے صرف امام کی اقتداء کی نیت کرنی بھی کافی ہے۔ المضمرات۔

ان تمام شرطوں میں میت کا مسلمان ہونا پہلی شرط ہے، اور ایک شرط یہ بھی ہے کہ جنازہ نمازی کے سامنے روبرو ہو، اسی لئے غائب جنازہ کی نماز جائز نہیں ہے، اور اگر سامنے بھی کسی جانور وغیرہ پر رکھا ہوا ہو یا مصلی کے پیچھے ہو تو بھی جائز نہیں ہے، ہاں اگر نماز کے بغیر دفن کیا گیا اس طرح سے کہ بغیر کھودے ہوئے نہیں نکل سکتا ہو تو اس صورت میں یہ شرط ساقط ہو جائے گی۔

واضح ہو کہ رسول اللہ ﷺ نے حبش کے بادشاہ نجاشی کی نماز مدینہ میں رہتے ہوئے ادا کی تھی، اس کی صورت یہ ہوئی تھی کہ ایک دن رسول اللہ ﷺ نے اچانک صحابہ کرامؓ سے فرمایا کہ تمہارے بھائی نجاشی فوت ہو گئے اس لئے اٹھو ان کی نماز پڑھیں، چنانچہ آپ کھڑے ہوئے اور صحابہ کرامؓ بھی آپ کے پیچھے کھڑے ہو گئے، پس آپ نے جنازے کی نماز چار تکبیریں کہیں، اس وقت صحابہ کرامؓ یہ گمان کر رہے تھے کہ نجاشی بادشاہ کا جنازہ آپ کے روبرو رکھا گیا ہے، اس کی روایت ابن حبان نے اپنی صحیح میں حضرت عمران بن حصینؓ سے کی ہے، اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ نجاشیؒ کا جنازہ آپ کے سامنے تھا، اگر چہ صحابہ کرامؓ کو نظر نہیں آ رہا تھا، اور نجاشیؒ کے جنازے کی نماز کی حدیث حضرت ابو ہریرہؓ صحاح ستہ میں موجود ہے، اور نسائی کی روایت میں ہے کہ جس دن نجاشیؒ کی وفات کی خبر آئی تو آپ ﷺ نے صرف یہ فرمایا کہ اپنے بھائی کے واسطے استغفار کرو۔ اس باب میں صحیحین میں حضرت جابرؓ سے بھی روایت مذکور ہے۔

اور جب رسول اللہ ﷺ غزوہ تبوک کے لئے تشریف لے گئے تو وہاں حضرت جبرئیل علیہ السلام نے آکر خبر دی کہ مدینہ میں معاویہ بن معاویہ المزنیؓ نے انتقال کیا ہے، کیا آپ ان کی نماز جنازہ پڑھنی چاہتے ہیں تو آپ نے فرمایا کہ ہاں، اس کا پورا واقعہ صحیح بخاری میں مروی ہے، اور طبرانیؒ کی حدیث جو حضرت امامہؓ سے مروی ہے اس میں اس بات کی تصریح ہے کہ (حضرت جبرئیل علیہ السلام نے یہ بھی سوال کیا کہ) کیا آپ یہ چاہتے کہ آپ کے واسطے زمین لپیٹ دی جائے، کہ آپ ان کے جنازہ کی نماز پڑھیں تو فرمایا کہ ہاں پس جبرئیل علیہ السلام نے اپنے بازو زمین پر مارے تو معاویہؓ کا جنازہ آپ کے واسطے بلند ہو گیا اور آپ نے نماز پڑھ لی، پھر بخاری میں یہ بھی مذکور ہے کہ جب آپ نے سلام پھیرا تو دیکھا کہ آپ کے پیچھے فرشتوں کی دو صفیں ہیں اور ہر ایک صف میں ستر ہزار کی تعداد ہے، یہ دیکھ کر آپ نے حضرت جبرئیل علیہ السلام سے دریافت کیا کہ اس شخص نے یہ مرتبہ کہاں سے پایا، تو جبرئیل علیہ السلام نے کہا یہ شخص سورہ قُلْ هُوَ اللّٰهُ أَحَدٌ بہت پسند کرتا تھا، اور اٹھتے بیٹھتے آتے جاتے اسے پڑھتا رہتا تھا، اسی کا یہ اثر

ہے۔
ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ یہ نمازیں اس خصوصیت کی وجہ سے تھیں کہ اللہ تعالیٰ کے حکم سے ان کا جنازہ روبرو کر دیا گیا تھا، ورنہ بہت سے صحابہ کرامؓ نے آپ کے غائبانہ میں انتقال کیا تھا بالخصوص وہ حضرات جنہیں قراء کہا جاتا تھا، ان کو تو کافروں نے دھوکے سے لا کر قتل کر دیا تھا جس کی وجہ سے آپ بہت مغموم ہوئے تھے یہاںتک کہ ان کافروں پر لعنت بھی فرمائی تھی، اور فرض نمازوں میں قنوت بھی پڑھنے لگے یہاںتک کہ ایک وقت میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے آپ کو پڑھنے سے روک دئے گئے، اس اہمیت کے باوجود آپ سے ان کے جنازہ کی نماز منقول نہیں ہے، حالانکہ آپ ہر ایک صحابی کے جنازہ کی نماز انتہائی رغبت و کرم کے ساتھ پڑھنی چاہتے تھے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ابوہریرہؓ نے فرمایا ہے کہ ایک حبشیہ عورت مسجد میں جھاڑو دیا کرتی تھی، ایک مرتبہ آپ نے اسے نہیں پایا تو لوگوں سے دریافت کیا تب بتایا گیا کہ وہ تو مر گئی ہے تو فرمایا کہ بھلا تم نے مجھے خبر کیوں نہیں دی ہے، ابوہریرہؓ نے کہا ہے کہ صحابہ کرامؓ نے گویا ان کے معاملہ کو حقیر جانا تھا اس لئے اس کی کوئی اہمیت نہیں دی گئی اور آپ کو اس کی خبر نہیں دی گئی، مگر آپ نے فرمایا کہ میرے ساتھ چلو اور مجھے اس کی قبر بتاؤ، تو لوگوں نے جا کر بتلا دی، اس کے بعد آپ نے قبر پر ہی نماز پڑھا دی پھر فرمایا کہ یہ قبریں قبر والوں پر تاریکی سے بھری ہوئی ہیں، اور ان پر بھی میری نماز پڑھ دینے سے اللہ تعالیٰ ان کو اہل قبر پر منور کر دیتا ہے، بخاری اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔

واولی الناس بالصلوۃ علی المیت السلطان ان حضر لان فی التقدیم علیه ازدراء به.....الخ

جنازہ کی نماز پڑھانے کے واسطے سب سے زیادہ مستحق بادشاہ ہے اگر جنازہ پر حاضر ہو۔ ف۔ ایسی صورت میں اسے امام بنانا واجب ہے، کیونکہ اس کی موجودگی میں دوسرے کے امام بننے سے ان کے حق میں خفت اور سبکی ہے۔ ف۔ حالانکہ بادشاہ وقت اللہ کا سایہ ہے، جو اس کی تعظیم کرے گا اللہ اسے عزت دے گا، اور جو اس کی اہانت کرے گا اللہ اسے بے عزت کرے گا، جیسا کہ حدیث سے ثابت ہے۔

فان لم یحضر فالقاضی۔ لانه صاحب ولایة فان لم یحضر فیستحب تقدیم امام الحی.....الخ

اگر بادشاہ خود نہ آئے تو اس کے بعد قاضی وقت زیادہ مستحق ہے کیونکہ یہ بھی صاحب حکومت ہے۔ ف۔ یعنی قاضی کو سب پر عام ولایت کا حق حاصل ہے اگرچہ بادشاہ کی طرف سے مقرر کرنے کے بعد ہو، الحاصل ان دونوں کا حق مقرر ہے لہٰذا ان کی تقدیم واجب ہو گئی، فان لم یحضر الخ اگر قاضی شہر بھی نہ آئے تو امام محلہ کو پڑھانا مستحب ہو گا۔ ف۔ الحی دراصل ایک کنبہ ہوتا ہے اس طرح سے کہ ایک دادا کی اولاد اور اس کی اولاد کی اولاد اور ان کی اولاد، پس کئی پشتیں اور اولاد کے مختلف بطون ہو گئے تو یہ سب ایک قبیلہ ہے جیسے قریش کہ ان میں حی اور بطون وغیرہ سب داخل ہیں، اس جگہ یہ مراد ہے کہ جس کنبہ میں سے یہ شخص تھا ان کی مسجد کا امام اس قوم کی رضامندی سے نماز پڑھاتا تھا اور یہ مردہ بھی اس کے پیچھے پڑھتا تھا، پس مستحب یہ ہے کہ یہی امام اس کی نماز جنازہ بھی پڑھا دے، لانه رضیه الخ کیونکہ یہ مردہ جب اپنی زندگی میں اس کے پیچھے نماز پڑھنے اور اس کے امام ہونے پر راضی تھا۔ ف۔ تو اب مرنے کے بعد بھی اس کی پسند کا امام بہتر ہے، جیسا کہ شریعت سے اس کی مخالفت نہیں کی جا رہی ہے۔

قال ثم الولی والاولیاء علی الترتیب المذکور فی النکاح فان صلی غیر الولی او السلطان اعاد الولی یعنی ان شاء لما ذکرنا ان الحق للاولیاء.

ترجمہ:- کہا، پھر ولی ہے اور اولیاء کے درمیان زیادہ مستحق ہونے کی وہی ترتیب رکھی جائے گی جو کتاب النکاح میں بیان کی گئی ہے، اس بناء پر اگر ولی یا سلطان کے علاوہ کسی دوسرے نے نماز پڑھا دی تو ولی دوبارہ نماز پڑھا سکتا ہے، یعنی وہ اگر چاہے اس بناء پر جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے کہ اس میں اصل حق اولیاء ہی کا ہے۔

توضیح: -اگر ولی یا بادشاہ وقت کے علاوہ کسی دوسرے نے نماز پڑھادی ہو

قال ثم الولی والاولیاء علی الترتیب المذکور فی النکاح......الخ

پھر میت کا ولی زیادہ مستحق ہے۔ف۔ متن کی اکثر کتابوں میں اسی ترتیب کے ساتھ مسئلہ بیان کیا گیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہوا کہ سب سے پہلے سلطان پھر قاضی کی ترتیب کو باقی رکھنا واجب ہے، اس کے بعد محلّہ کا امام اور اس کو بڑھانا مستحب ہے، اس کے بعد ولی کا حق ہے، حسنؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے روایت کی ہے کہ سب سے پہلے خلیفہ وقت یعنی سلطان اعظم پھر جو اس شہر کا سلطان ہو پھر قاضی پھر صاحب الشرط یعنی محتسب حاکم پھر سلطان کا قائم مقام، پھر قاضی کا خلیفہ پھر محلّہ کا امام پھر میت کا ولی، اسی روایت کو بہت سے مشائخ نے قبول کیا ہے۔ النہایہ والدرایۃ۔ اور یہی مذہب مختار ہے۔ معف۔ امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ ہر حال میں ولی اولی ہے، امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے، کیونکہ نکاح کے مانند یہ حکم بھی ولی سے متعلق ہے، پہلے قول کی وجہ ظاہر الروایۃ کی یہ ہے کہ جب حضرت حسن بن علیؓ نے شہادت پائی تو حضرت حسینؓ نے حضرت سعید بن العاصؓ کو آگے بڑھایا جو کہ معاویہؓ کی طرف سے مدینہ پر حاکم تھے، لیکن انہوں نے ادباً امام بننے میں عذر پیش کیا تو حسینؓ نے فرمایا کہ یہی سنت ہے، اگر یہ بات نہ ہوتی تو میں تم کو آگے نہ بڑھاتا، نوویؒ نے کہا ہے کہ امام مالکؒ واحمد واسحق کا یہی قول ہے، ان کے علاوہ اور بھی دوسرے صحابہؓ اور تابعینؒ کا قول یہی ہے، اور ان کے نام بھی نوویؒ نے لکھ دئے ہیں، ابن المنذرؒ نے کہا ہے کہ اکثر علماء سلف وخلف کا بھی یہی قول ہے۔ معف۔

والاولیاء علی الترتیب المذکور فی النکاح......الخ

میت کے اولیاء اسی ترتیب پر ہوں گے جو نکاح کے بیان میں ذکر کئے گئے ہیں۔ف۔ لیکن نکاح میں عورت کا بیٹا ہی ولی اقرب ہوتا ہے، جب کہ اس جگہ باپ ولی اقرب ہوتا ہے، صحیح روایت کا بھی یہی قول ہے۔ع۔ اگر برابر کے دو ولی ہوں جیسے اس کے دونوں سگے یا سوتیلے بھائی ہوں تو ان میں جس کی عمر زیادہ ہوگی وہ مقدم ہوگا، لیکن اسے یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنی جگہ کسی اجنبی کو مقرر کردے ہاں اس صورت میں مقرر کر سکتا ہے جبکہ دوسرا بھی اس پر راضی ہو، جیسا کہ اس مسئلہ کو کتاب الصلوۃ میں ذکر کردیا ہے، اگر شوہر سے بیٹا موجود ہو تو وہ تمام رشتہ داروں کے بعد شوہر کی ولایت ختم ہو جاتی ہے۔ الجامع الصغیر۔ القاضی خان۔ اسی لئے کہا گیا ہے کہ اصل میں رشتہ داری کی بناء پر بیٹا اپنی ماں کا ولی ہے، شوہر نہیں ہے، لیکن جب شوہر اس بیٹے کا باپ ہو تو بیٹے کو مقدم ہونا مکروہ ہے۔ البدائع۔ف۔ اگر میت کا ولی نہ ہو تو شوہر اولی ہے اس کے بعد پڑوسی دوسرے اجنبیوں کے مقابلہ میں اولی ہے۔ التبیین۔ میت کی نماز جنازہ کے بارے میں عورتوں اور چھوٹے بچوں کو کچھ بھی ولایت نہیں ہے۔ الجوہرہ۔ لیکن میت پر عورت کی نماز جائز ہے۔م۔ میت کی نماز صرف ایک بار پڑھی جائے گی، اور دوبارہ اس پر نفل کے طور پر مشروع نہیں ہے۔ الایضاح۔ اسی بناء پر اگر تمام لوگوں میں وہ قریب ترین ہو تو اس نے نماز پڑھانی شروع کردی ہو تو کہا گیا ہے کہ مرد اس کی اقتداء کرلیں، لیکن اس میں بندہ مترجم کو تامل ہے، واللہ تعالی اعلم۔م۔

فتاوی کبری میں ہے کہ اگر کسی نے وصیت کی ہو کہ فلاں شخص میری نماز جنازہ پڑھائے تو وصیت باطل ہوگی، اور اسی پر فتوی ہے۔ المضمرات۔ھ۔ والعیون وواقعات الصدر الشہید، اور نوادر میں ہے کہ وصیت جائز ہے۔ف۔ یہ اس صورت میں ہے کہ سلطان وغیرہ ایسے لوگ موجود ہوں جو امامت کے حق دار ہوتے ہیں، اور ولی ہو، ورنہ وہ وصیت صحیح ہوگی، اور اگر ولی نے اجازت دے دی ہو تو بھی جائز ہونا چاہئے، کیونکہ صالحین کی دعاء قبولیت کے زیادہ قریب ہوتی ہے، اور نوادر کی روایت اسی پر محمول ہے۔م۔ اور چونکہ سلطان اعظم یا سلطان وقت یا شہر کے والی یا قاضی میت کے ولی کے مقابلہ میں زیادہ حق دار ہوتے ہیں اس لئے اگر ایسے سلطان وغیرہ نے نماز پڑھ دی تو ولی اب دوبارہ نماز نہیں پڑھ سکتا ہے۔ الخلاصہ۔

فان صلی...... الخ پھر اگر ولی یا سلطان یا اس کے مانند کسی نے نماز پڑھ دی۔ف۔ولی کی اجازت کے بغیر اعاد الولی الخ تو ولی اگر چاہے دوبارہ نماز پڑھ سکتا ہے لما ذکرنا الخ اس بناء پر جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے کہ حقدار تو میت کا ولی ہوتا ہے ۔ف۔اور سلطان و والی و قاضی اور ان کے خلفاء کا حق تو ولی سے بھی زیادہ اور مقدم ہوتا ہے،اور خلاصہ میں محلہ کے امام کو بھی حکم میں سلطان کے برابر سمجھا گیا ہے،لیکن اس میں تامل ہے،کیونکہ محلہ کے امام کو آگے بڑھانا واجب نہیں ہے۔م۔

وان صلی الولی لم یجز لاحد ان یصلی بعدہ لان الفرض یتادی بالاول والنفل بھا غیر مشروع ولھذا راینا الناس ترکوا عن اخرھم الصلوۃ علی قبر النبی ﷺ وھو الیوم کما وضع.

ترجمہ:۔اور اگر ولی نے نماز پڑھ لی تو اب کسی کے لئے یہ جائز نہ ہوگا کہ اس کے بعد پھر نماز پڑھے کیونکہ پہلی مرتبہ میں یہی فرض ادا ہو چکا ہے،اور اس نماز میں نفلا پڑھنا ثابت نہیں ہے،اسی لئے ہم نے ادنی سے اعلی تک تمام لوگوں کو دیکھا ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کی قبر پر نماز پڑھنا ترک کر دیا ہے،اور آپ تو اپنی قبر میں آج تک ویسے ہی ہیں جیسے کہ اس میں رکھے گئے تھے۔

توضیح:۔اگر سلطان یا ولی نے نماز پڑھ لی ہو تو غیر کے لئے نماز کا حکم

وان صلی الولی لم یجز لاحد ان یصلی بعدہ لان الفرض یتادی بالاول والنفل بھا غیر......الخ

اگر ولی نے نماز جنازہ پڑھ لی تو۔ف۔اگرچہ تنہا پڑھی ہو لم یجز الخ تو اس کے بعد کسی کے لئے اس جنازہ کی نماز پڑھنی جائز نہیں ہے۔ف۔اگرچہ اس ولی کے برابر کے دوسرے اولیاء پڑھنا چاہتے ہوں۔الجوہرہ۔اس لئے اگر ولی سے اوپر کے مثلاً سلطان وغیرہ نے نماز پڑھ لی ہو جب تو بدرجہ اولی کوئی دوسرا نہیں پڑھ سکتا ہے۔ف۔لان الفرض الخ کیونکہ پہلی مرتبہ جو نماز پڑھی گئی اس سے فرض کی ادائیگی ہو چکی والنفل بھا الخ اور اس نماز میں نفل پڑھنی ثابت نہیں ہے۔ف۔یعنی جس کا حق مقدم نہ ہو اس کے لئے نفل کے طور پر نماز جنازہ پڑھنا شریعت سے ثابت نہیں ہے۔ولھذا راینا الخ اور اس بناء پر کہ یہ نماز نفل کے طور پر نہیں پڑھی جاتی ہے ہم نے تمام لوگوں کو ادنی سے اعلی تک دیکھا ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کی قبر شریف پر نماز پڑھنی چھوڑ دی ہے۔ف۔پس اگر نفل نماز جنازہ کی جائز ہوتی تو مزار مبارک پر پڑھنے سے بہتر کون سی عبادت ہو سکتی تھی۔

اگر کسی کو یہ اعتراض ہو کہ قبر پر اب بھی تین دن یا اس کے قریب نماز پڑھنی جائز ہے،جواب یہ ہے کہ اتنی مدت تو اس بناء پر ہے کہ اس تک عموماً جنازہ متغیر نہیں ہوتا ہے لیکن اس کے بعد متغیر ہو جاتا ہے جبکہ صریح نص اس بات پر موجود ہے کہ زمین کسی بھی پیغمبر کے جسم کو نہیں کھاتی ہے،چہ جائیکہ سرور عالم افضل المرسلین ﷺ کا جسم مبارک۔

ولھذا راینا الناس ترکوا عن اخرھم الصلوۃ علی قبر النبی ﷺ وھو الیوم کما وضع......الخ

آپ رسول اللہ ﷺ تو آج بھی مرقد اطہر میں ویسے ہی تشریف فرما ہیں جیسے کہ رکھے گئے تھے۔ف۔پس اگر نماز جنازہ کو نفل کے طور پر پڑھنا جائز ہوتا تو اس پر پڑھنے میں کوئی رکاوٹ نہ تھی،ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ اس حکم سے حق دار کو مستثنی کرنا چاہئے کیونکہ جس شخص کا حق ہے اس کے حق میں نماز نفل کے طور پر مشروع رہے گی تاکہ وہ اپنا حق حاصل کر سکے۔الفتح۔اس بناء پر دوسرے اجنبیوں کی نفی ہوئی لیکن ولی کے برابر مرتبہ والوں کا حق شاید صرف ولی کے پڑھ دینے سے ساقط ہو گیا،مسئلہ کو سمجھ لیں۔م۔اب اس سوال کا جواب کہ رسول اللہ ﷺ کی نماز تو صحابہ کرام نے تنہا تنہا پڑھی تھی جیسا کہ صحیح قول میں ہے،تو یہ بات صرف رسول اللہ کی خصوصیات میں سے تھی،امام ابو بکر البزار اور امام طبرانیؒ نے ذکر کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے تو صحابہ کرام کو یہی وصیت فرمائی تھی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس بات کا بھی احتمال ہو سکتا ہے کہ حق تعظیم کی وجہ سے صحابہ کرام کے ہر فرد پر یہ بات (بجائے فرض کفایہ ہونے کے) فرض عین ہو اس بناء پر ہر فرد نے اپنا فرض ادا کر دیا،بعض علماء نے کہا ہے کہ قبر پر نماز پڑھنی بھی رسول

اللہ علیہ السلام کی خصوصیات میں سے تھی کہ آپ کی نماز کی برکت سے قبر منور ہو جایا کرتی تھی، ابن حبانؒ نے کہا ہے کہ یہ بات بھی وہم کی پیداوار ہے کیونکہ آپ کی اقتداء میں صحابہ کرامؓ ہوا کرتے تھے۔ مع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ولی کی نماز کے بعد سلطان کے حق میں تو تصریح موجود ہے، چنانچہ جوہرہ میں ہے کہ اگر میت پر ولی نے نماز پڑھ دی تو اس کے بعد دوسرا کوئی نہیں پڑھ سکتا ہے اور اگر سلطان چاہے کہ اس میت پر نماز پڑھ لے تو اس کو اختیار ہے، کیونکہ سلطان کا مرتبہ تو ولی کے مرتبہ سے بھی مقدم ہے، لیکن ولی کے درجہ کے دوسرے ولی نہیں پڑھ سکتے ہیں۔ ھ۔ اس بات کی تصریح ہے کہ ولی کے بعد اس شخص کو دوبارہ پڑھنے کا اختیار باقی رہتا ہے جو اس سے حق میں مقدم ہو، مسئلہ کو یاد رکھ لیں۔ م۔

وان دفن المیت ولم یصل علیہ صلیٰ علی قبرہ لان النبی علیہ السلام صلی علی قبر امرأۃ من الانصار۔

ترجمہ:۔اگر کسی جنازے کو اس کے نماز پڑھے بغیر دفن کر دیا گیا ہو تو اس کی قبر پر نماز پڑھی جائے گی، کیونکہ رسول اللہ علیہ السلام نے بھی ایک انصاریہ عورت کی قبر پر نماز پڑھائی ہے۔

توضیح:۔اگر نماز جنازہ پڑھے بغیر مردہ کو قبر میں داخل کر دیا گیا ہو، حدیث سے دلیل

وان دفن المیت ولم یصل علیہ صلیٰ علی قبرہ لان النبی علیہ السلام صلی علی قبر......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے امرأۃ من الانصار انصاریہ عورت کی قبر پر پڑھی تھی۔ ف۔ ابن حبان نے حضرت یزید بن ثابتؓ کی حدیث سے یہ روایت کی ہے، اس حدیث میں ہے کہ آپ نے فرمایا کہ تم نے مجھے اطلاع کیوں نہیں دی، صحابہؓ نے عرض کیا کہ ہمیشہ کی شب بیدار اور ہمیشہ کی روزہ دار تھی، یعنی رات کو عبادت کرنے والی دن کو روزہ رکھنے والی تھی، فرمایا کہ ایسا نہ کیا کرو، جو تم میں سے کوئی مرے مجھے ضرور اس کی خبر دو جب تک کہ میں تم میں موجود ہوں، کیونکہ میری نماز اس پر رحمت ہے، اس کے بعد آپ اس عورت کی قبر پر تشریف لائے اور ہم آپ کے پیچھے صف باندھ کر کھڑے ہو گئے، آپ نے اس پر چار تکبیریں کہیں، حاکمؒ نے اس کی روایت کی ہے، امام مالکؒ نے موطا میں مسکینہ عورت کو رسول اللہ علیہ السلام کی اطلاع کے بغیر رات کے وقت دفن کئے جانے اور صبح کو آپ کی اس پر چار تکبیروں سے نماز پڑھنے کی روایت کی ہے۔

صحیحین میں ابو ہریرہؓ سے حبشیہ عورت جو مسجد میں جھاڑو دیا کرتی تھی کا قصہ مروی ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام ایک قبر منبوذ (پرانی) پر تشریف لائے اور پیچھے صحابہ کرامؓ نے صف باندھی اور چار تکبیروں کے ساتھ نماز پڑھی، شیخ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ پھر اس میں اس بات کی بھی دلیل ہے کہ ولی کے علاوہ جس کسی نے بھی جنازہ کی نماز نہ پڑھی ہو وہ اس کی قبر پر نماز پڑھ سکتا ہے حالانکہ یہ بات مذہب کے خلاف ہے اور اس کا کوئی جواب نہیں ہو سکتا ہے، سوائے یہ دعویٰ کرنے کے اس کی نماز بالکل نہیں پڑھی گئی تھی لیکن یہ بات عقل سے بہت بعید ہے کیونکہ صحابہ کرامؓ کے بارے میں کسی طرح اس کا گمان بھی نہیں ہو سکتا ہے کہ انہوں نے بغیر نماز پڑھے دفن کر دیا ہو۔ انتہیٰ۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ جواب حق یہ ہے کہ ولی کی نماز کے بعد بھی سلطان کو یہ اختیار باقی رہتا ہے کہ وہ اس جنازہ کی دوبارہ نماز پڑھا دے جیسا کہ جوہرہ میں ہے۔ ھ۔ تو جب رسول اللہ علیہ السلام کے طفیل میں سلطان کو یہ حق حاصل ہوا تو خود آپ کو اختیار اصل حاصل تھا پس آپ کی نماز اصل ہونے کی بناء پر سب کی اقتداء صحیح ہو گئی بلکہ چونکہ لوگوں نے نماز کے لئے آپ سے پہلے اجازت نہیں لی تھی اس لئے وہ نماز ہی باطل ہو گئی، اس کے علاوہ مسکینہ اور حبشیہ کی روایتوں میں ہے کہ آپ نے اپنے صحابہؓ کو اپنے پیچھے صف بستہ کیا تو نماز پڑھنے کا حکم بھی آپ ہی کا تھا، پھر تحقیق یہ ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام کا جنازہ پر نماز پڑھنا ایک خاص خصوصیت رکھتا تھا چنانچہ اس بات کی تصریح ہے کہ آپ کی نماز سے قبریں منور ہو جاتی ہیں، اور آپ کی نماز ان کے لئے رحمت ہے، یہ خصوصیت کسی دوسرے کے ساتھ نہیں ہے، اسی لئے صحیح حدیث میں ثابت ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام کسی مقروض کی نماز

جنازہ خود نہیں پڑھتے تھے بلکہ دوسروں کو ارشاد فرمادیتے کہ تم اس کی نماز پڑھ لو، اسی طرح حضرت ماعز بن مالکؓ جو رجم کے ذریعہ ہلاک کئے گئے ان کی نماز بھی آپ نے خود نہیں پڑھی اور لوگوں کو پڑھنے سے منع بھی نہیں کیا اسی طرح اس شخص کی نماز بھی آپ نے خود نہیں پڑھی تھی جس نے خودکشی کی تھی، یہ تمام روایتیں صحاح میں موجود ہیں۔

الحاصل کسی کی نماز جنازہ پڑھ دینا اس کی یقینی طور سے اس کے لئے جنت اور مغفرت کا سبب تھا، اور ایسا کیوں نہ ہو جبکہ عام مسلمانوں کی ایک جماعت کی نماز سے آپ نے اس کے لئے جنت واجب ہونا بیان فرمایا ہے تو آپ ﷺ کی نماز کے مقابلہ میں کون آسکتا ہے، کیونکہ سارے اگلے اور پچھلے کی مجموعی نماز اور دعاء بھی آپ کی نماز کے برابر نہیں ہو سکتی ہے، اور اس دعوی میں کچھ بھی شک نہیں ہے، لہٰذا اس جگہ جو اجتہادی حکم ہوگا وہ صرف آپ کے ماسوا دوسروں کے لئے ہوگا، کیونکہ دوسرے تمام اس خصوصیت کے حکم سے باہر ہیں۔

حاصل کلام یہ ہوا کہ رسول ﷺ کی نماز کے بغیر اگر کسی جنازہ کو دفن کر دیا گیا اور اس جنازہ کے حق میں بے انتہا رحمت الٰہی نازل ہوئی یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے اپنے حبیب سرور عالم ﷺ کو ارشاد ہوا کہ آپ اس کی نماز پڑھیں تو یہ بالکل درست ہے، اور یہی نماز اصل ہوگی اگرچہ کسی زمانہ وقت میں ہو (مقدم ہو یا موخر ہو) اور سلطان وقت کو آپ ہی کی سنت کے طفیل میں ولی سے بھی تقدم اور ولایت حاصل ہوئی اس طور پر کہ ولی کی نماز پڑھ لینے کے بعد اگر وہ چاہے تو وہ پڑھ سکتا ہے، لیکن اس شرط کے ساتھ کہ جنازہ اس وقت تک قبر میں اسی طرح ڈھکا ہوا محفوظ ہو جیسا کہ اسے دفن کیا گیا تھا، مسئلہ کو اچھی طرح سمجھ لیں۔ اور یاد رکھیں۔ م۔

فقہاء نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ اگر لوگوں کو مردہ کے بارے میں یہ شک ہو گیا ہو کہ جس طرح اسے دفن کیا گیا تھا وہ اب بھی اس طرح نہ ہوگا بلکہ وہ پھول اور پھٹ کر ریزہ ریزہ ہو گیا ہوگا تو اس کی نماز نہیں پڑھی چاہئے۔ المفید والمزید وجوامع الفقہ۔ اور دوسری تمام کتابیں، اب یہ ایک سوال ہوتا ہے کہ کیا قبر پر نماز پڑھنے کے بارے میں یہ ایک شرط ہے کہ اسے غسل دینے کے بعد دفن کیا گیا ہو، تو اس کا صحیح جواب یہ ہے کہ ہاں شرط ہے۔ پھر اگر یہ سوال کیا جائے کہ نماز کی صحت کے لئے تو جنازے کا نظر کے سامنے ہونا شرط ہے جبکہ وہ جنازہ قبر میں نظروں سے اوجھل ہے اس کی نماز کس طرح صحیح ہوگی، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایسا غائب ہونا اس نماز کے لئے مانع نہیں ہے کیا یہ نہیں دیکھا جاتا کہ وہ دفن سے پہلے بھی تو کفن میں چھپا ہوا تھا۔

پھر یہ تفصیل اسی صورت میں ہوگی جبکہ جنازہ کو غسل کے بعد مگر نماز سے پہلے دفن کیا گیا ہو کیونکہ اگر غسل کے بغیر مگر نماز کے بعد کسی کو دفن کیا گیا ہو تو اگر اس پر اس وقت تک مٹی نہ ڈالی گئی ہو تو اسے نکال کر غسل دے کر دوبارہ نماز پڑھ لی جائے، اور اگر مٹی ڈال دی گئی ہو تو اب نہیں نکالا جائے گا بلکہ قبر پر ہی دوبارہ نماز پڑھ دی جائے، نوادر میں ہے کہ یہ حکم استحسان ہے، اور اگر اس وقت دفن بھی نہیں کیا گیا ہو تو قیاس اور استحسان دونوں کے مطابق غسل دے کر اس پر دوبارہ نماز پڑھی جائے، یہی حکم اس صورت میں بھی ہوگا جبکہ مردہ کو غسل دیتے وقت اس عضو یا پیٹھ وغیرہ پر پانی نہ پہونچا پھر بھی نماز پڑھ دی گئی اور بعد میں پانی میسر ہو گیا یا اس بات کا خیال آگیا تو اتنے حصہ کو دھو کر غسل پورا کر کے اس پر دوبارہ نماز پڑھ دی جائے۔ المبسوط۔

اگر کسی ایسے شخص نے نماز جنازہ پڑھ دی جسے ولایت کا حق نہ تھا تو بعد میں جسے حق حاصل ہوا اگر وہ چاہے تو اس کی قبر پر نماز پڑھ دے (بشرطیکہ وہ شخص پہلی جماعت میں شریک نہ ہوا ہو)۔ المحیط۔ مع۔ اگر جنازہ کا زیادہ حصہ بدن موجود ہو تو بھی اس کی نماز جائز ہے، اس کے بعد اگر دوبارہ باقی حصہ ملا تو نماز دوبارہ نہیں ہوگی۔ مف۔ ھ۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ اس بات کا ثبوت مکمل ہو گیا کہ قبر پر بھی مردہ کی نماز جائز ہے، تو فرمایا اب اس سوال کا جواب چاہئے کہ وہ کب تک ہو سکتی ہے، محدود وقت میں یا کبھی بھی پڑھی جا سکتی ہے۔

ویصلی علیه قبل ان یتفسخ والمعتبر فی معرفة ذلك اکبر الرأی هو الصحیح لاختلاف الحال والزمان

والمکان.

ترجمہ:- قبر پر جنازے کی نماز اس کے پھٹنے سے پہلے تک پڑھی جاسکتی ہے، اس بارے میں اعتبار غالب رائے کا ہوتا ہے، یہی قول صحیح ہے کیونکہ حالت اور زمانہ اور مکان کے مختلف ہونے سے پھوٹنے اور پھٹنے میں اختلاف ہوتا ہے۔

توضیح:- قبر پر کب تک نماز پڑھی جاسکتی ہے

ویصلی علیه قبل ان یتفسخ والمعتبر فی معرفة ذلك اکبر الرأی هو الصحیح......الخ

جنازہ کے پھٹنے اور ریزہ ریزہ ہونے سے پہلے تک قبر پر نماز پڑھی جاسکتی ہے۔ف۔ یہ کس طرح معلوم ہو کہ ابھی وہ منتشر نہیں ہوا ہے تو اس کے بارے میں نوادر وغیرہ میں امام ابویوسفؒ سے تین دنوں تک کی اجازت مروی ہے، لیکن یہ کوئی لازمی بات نہیں ہے، ممکن ہے کہ انہوں نے اپنے کے لحاظ سے یہ اندازہ لگایا ہو، اسی لئے مصنفؒ نے کہا ہے کہ **والمعتبر الخ** جنازہ کے شکستہ ہو جانے کے اندازہ لگانے میں اب تک غالب رائے کا اعتبار ہے، یہی قول صحیح ہے **لاختلاف الخ** حال اور زمانہ اور قبر کی جگہ کے مختلف ہونے کی وجہ سے۔ف۔ یہانتک کہ موٹا اور تازہ جنازہ دبلے پتلے کے مقابلہ میں جلد ہی شکستہ ہو جاتا ہے۔ع۔ یا دریا میں ڈوب گیا یا برسات کا موسم ہو یا زمین بھیگی ہوئی ہو، نرم ہو تو وہ جلد شکستہ ہوگا، اور گرم موسم اور خشک زمین میں دیر تک درست حالت میں رہتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ علم یقینی شرط نہیں ہے، بلکہ گمان غالب سے اطمینان قلبی ہو جائے، یہانتک کہ اگر شک باقی ہو نماز جائز نہ ہوگی۔م۔

پھر واضح ہو کہ اگر امام بے وضوء ہو تو اس صورت میں نماز دہرائی جائے گی ورنہ نہیں۔ الخلاصہ۔ نماز جنازہ میں بغیر عذر بیٹھنا جائز نہیں ہے۔ الفتح۔ اور اگر ولی اپنے کسی خاص عذر کی وجہ سے بیٹھ کر امامت کر رہا ہو اور مقتدی کھڑے ہوں تو جائز ہے۔ القاضی خان۔ف۔ اور سواری کی حالت میں نماز جنازہ جائز نہیں ہے۔ المحیط۔ جن باتوں سے نماز فاسد ہوتی ہے ان سے نماز جنازہ بھی باطل ہوتی ہے، سوائے عورت کے محاذی ہونے کے کہ عام نمازوں کی جماعت میں عورت کے محاذی ہونے سے نماز فاسد ہو جاتی ہے لیکن نماز جنازہ فاسد نہیں ہوتی ہے۔ الزاہدی۔ صحیح حدیث میں ہے کہ جس جنازہ میں مسلمانوں کی تین صفیں ہوں اس کے لئے مغفرت کا وعدہ ہے۔م۔ اس لئے اگر سات آدمی نمازی ہوں تو ان میں سے ایک امام اور پہلی صف میں تین اور دوسری صف میں دو اور تیسری صف میں ایک تنہا کھڑا ہو کر جماعت ادا کرلیں۔ التاتارخانیہ۔

مردہ خواہ مرد ہو یا عورت اس کے سینے کے سامنے امام کا کھڑا ہونا بہتر ہے، ویسے جس طرح بھی کھڑا ہو جائے جائز ہے۔ الکافی۔ حضرت انسؓ نے اقرار کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ بھی مرد کے سینہ کے سامنے اور عورت کی سرین کے سامنے کھڑے ہوتے تھے، ابوداؤد، اور ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے، حضرت سمرہ بن جندبؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ مردہ عورت کے درمیان کے سامنے کھڑے ہوئے، ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ درمیان اور وسط سے مراد سینہ ہی ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ دونوں یعنی مرد و عورت کے واسطے سینہ کے سامنے کھڑا ہونا ہی احسن اور اولی ہے، البتہ عورت کے سلسلہ میں ایک حدیث میں سرین کے سامنے کھڑے ہونے کا صراحت کے ساتھ ثبوت ہے کیونکہ حضرت انسؓ کی حدیث میں ایک واقعہ بیان ہے جس سے اس کا جائز ہونا بھی ثابت ہو گیا ہے۔ سمجھ لیں۔م۔ نماز جنازہ میں چار تکبیریں ہیں۔ الکافی۔ مشائخ نے ان میں سے ہر ایک تکبیر کو ایک رکعت کے قائم مقام بتایا ہے، الفتح، یہانتک کہ ایک تکبیر بھی چھوٹ جانے سے نماز نہیں ہوتی ہے۔ الکافی۔ ایک مرتبہ حضرت انسؓ ایک تکبیر بھول گئے تھے تو یاد دلاتے پر انہوں نے فوراً قبلہ رو ہو کر تکبیر کہی اور سلام پھیرا، جیسا کہ بخاری میں ہے۔

والصلوة ان یکبر تکبیرة یحمد الله عقیبها ثم یکبر تکبیرة ویصلی علی النبی ﷺ ثم یکبر تکبیرة یدعو

فيها لنفسه وللميت وللمسلمين ثم يكبر الرابعة ويسلم لانه ﷺ كبر اربعا فى اخر صلوة صلها فنسخت ماقبلها.

ترجمہ:- نماز جنازہ کی کیفیت یہ ہوگی کہ امام پہلی تکبیر کہہ کر اللہ تعالیٰ کی حمد ادا کرے پھر دوسری تکبیر کہہ کر رسول اللہ ﷺ پر درود بھیجے پھر تیسری تکبیر کہہ کر اپنے لئے، مردہ کے لئے اور تمام مسلمانوں کے لئے دعا کرے، پھر چوتھی تکبیر کہہ کر سلام پھیر دے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے اپنی زندگی کی آخری نماز میں چار ہی تکبیریں کہی تھیں جس کی وجہ سے اس سے پہلے کی نماز کی تمام صورتیں منسوخ ہو گئی ہیں۔

توضیح:- نماز جنازہ کی کیفیت، نماز جنازہ کی دعا

والصلوة ان يكبر تكبيرة يحمد الله عقبها ثم يكبر تكبيرة ويصلى على النبى ﷺ.....الخ

نماز جنازہ کی کیفیت یہ ہوگی کہ پہلے تکبیر کہے۔ف۔ یعنی نماز کی نیت کے بعد پہلی تکبیر کہے جو تکبیر افتتاح ہوگی اور وہ شرط بھی ہے۔ف۔اور وہ امام دونوں ہاتھ اٹھائے اس کے ساتھ قوم بھی اٹھائے۔الکافی۔ع۔ يحمد الله الخ اسی پہلی تکبیر کے بعد حمد باری تعالیٰ ادا کرے۔ف۔ ظاہر الروایۃ اتنی ہے، یہانتک کہ الحمد للہ اور اس کے مانند جو کچھ بھی ہو، اور بدائع میں ہے یعنی **سبحانك اللهم وبحمدك الخ**، پست آواز کے ساتھ بلکہ سوائے تکبیروں کے پوری نماز پست آواز کے ساتھ ہوگی۔العینی۔اس نماز کے لئے قرآن کی قراءت نہیں ہے، چنانچہ حضرت عمرؓ قراءت نہیں کرتے تھے، جیسا کہ مالکؒ نے اس کی روایت کی ہے، لیکن اگر دعاء کے طور پر صرف سورہ فاتحہ پڑھے تو جائز ہے۔ محیط السرخسی۔ چنانچہ ابن عباسؓ نے سورہ فاتحہ پڑھی اور کہا کہ یہ بھی ایک سنت ہے، جیسا کہ بخاری اور سنن اربعہ نے اس کی روایت کی ہے، اس تفصیل کی بناء پر یہ قراءت فاتحہ واجب نہ ہوگی، اور یہ نماز قراءت کے بغیر ہوئی اور فاتحہ پڑھنا بطور دعا کے ہوا، یہی مذہب محقق ہے۔ واللہ اعلم۔م۔ ثم يكبر الخ پھر دوسری تکبیر کہے۔ف۔ہاتھ اٹھائے بغیر، یہی ظاہر الروایہ ہے۔م۔الکافی۔

ويصلى على النبى ﷺ ثم يكبر تكبيرة يدعو فيها لنفسه وللميت وللمسلمين.....الخ

اور رسول اللہ ﷺ پر درود بھیجے۔ف۔ دعا کی قبولیت کے واسطے اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء کے ساتھ رسول اللہ ﷺ پر درود لازم ہے صحیح حدیث کی بناء پر، پھر درود کے الفاظ میں وہی اولیٰ ہے جو نماز میں پڑھی جاتی ہے۔م۔ثم يكبر الخ پھر تیسری تکبیر کہہ کر خود اپنے لئے اور مردہ کے لئے اور سارے مسلمانوں کے لئے دعا کرے۔ف۔ وہ خواہ زندہ ہو یا مردہ ہو چکے ہوں، اور یہ دعا نہایت اخلاص کے ساتھ تہ دل سے کرنی چاہئے، حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث کے یہی معنی ہیں کہ تم مردہ کے واسطے دعا میں اخلاص کرو، ابوداؤد نے اس کی روایت کی ہے، اس کا مقصد یہ نہیں ہے کہ صرف وہ مردہ ہی کے لئے دعا کرو کیونکہ رسول اللہ ﷺ سے اسی مضمون کی دعا ثابت ہے جو مصنفؒ نے بیان کی ہے۔م۔اس کے لئے کوئی بھی دعا مخصوص نہیں ہے۔ قاضی خان۔ لیکن آخرت پر ایمان سے متعلق ہو۔ف۔م۔

رسول اللہ ﷺ سے یہ دعا مروی ہے، **اللهم اغفر لحينا وميتنا وشاهدنا وغائبنا وصغيرنا وكبيرنا وذكرنا وانثانا، اللهم من احييته منا فاحيه على الاسلام ومن توفيته منا فتوفه على الايمان**۔ھ۔ قاضی خان۔ ترمذی نے اس کی روایت کی ہے، اور صحیح کہا ہے کہ اس کے علاوہ نسائی اور ابوداؤد نے بھی روایت کی ہے۔ف۔اگر مردہ چھوٹا بچہ ہو تو یہ کہے **اللهم اجعله لنا فرطا واجعله لنا اجرا وذخرا واللهم اجعله لنا شافعا ومشفعا**، اور اگر چھوٹی بچی ہو تو مذکر الفاظ اور اس کی ضمیروں کے بدلے مونث الفاظ اور ضمیریں لائے، بخاری۔ ایسا ہی السراج سے منقول ہے، یہ حکم اس وقت ہے جبکہ یہ دعا کر سکتا ہو، اور اگر یاد نہ ہو تو جونسی دعا چاہے کرے۔ الجامع الصغیر۔ قاضی خان۔ھ۔

ثم یکبر تکبیرة یدعو فیها لنفسه وللمیت وللمسلمین ثم یکبر الرابعة ویسلم لانه ﷺ کبر......الخ
پھر چوتھی تکبیر کہہ کر سلام پھیر دے۔ف۔دائیں بائیں (دونوں طرف) اور اس سلام میں پوری قوم کی اور مردہ کی نیت کرے۔الفتح۔نہ کرے۔ قاضی خان۔ چوتھی تکبیر کے بعد سلام سے پہلے کوئی دعا نہیں ہے یہی ظاہر المذہب ہے۔الکافی۔ حضرت عوف بن مالکؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک جنازہ پر نماز پڑھی تو میں نے آپ کا یہ حصہ یاد رکھ لیا اللھم اغفر له وارحمه وعافه واعطف عنه، الہی تو اسے بخش دے، اور اس پر رحم کر دے اور اسے عافیت دے اور اس کو معاف فرما، واکرم منزله وسع مدخله، اور اس کی رہائش گاہ اپنی خاص رحمت سے مکرم بنا اور جہاں داخل ہوتا ہے اسے وسیع کر دے واغسله بالماء والثلج والبرد اور اسے پانی اور برف اور اولے سے غسل دے۔ف۔یعنی تیرے کرم سے اس کی مکمل پاکی اور اس کی راحت کی ٹھنڈک ہو، ونقه عن الخطایا کما ینقی الثوب الابیض من الدنس، اور اسے غلطیوں اور گناہوں سے صاف ستھرا اور نکھرا ہوا ایسا کر دے جیسے میل کچیل سے ستھرا ہوا کپڑا سفید اور شفاف ہو جاتا ہے، وابدله دار اخیرا ام داره، اور اس کے دنیاوی گھر سے بہتر اس کو گھر بدل دے، و اهلا خیرا من اهله، اور اس کے اہل سے بہتر اس کو اہل دے، وزوجا خیرا من زوجه اور اس کے جوڑے یعنی بیوی سے بہتر اس کو جوڑا دے، وادخله الجنة واعذه من عذاب القبر و عذاب النار اور اسے جنت میں داخل کر دے اور اس کو عذاب قبر و عذاب جہنم سے پناہ دے، حضرت عوف بن مالکؓ نے کہا ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ نے اس میت کے لئے ایسی بزرگ اور اعلیٰ درجہ کی دعاء فرمائی تو میری دلی خواہش ہوئی کہ کاش اس کی جگہ میں میت ہوتا۔ مسلم، ترمذی، اور نسائی نے اس کی روایت کی ہے۔

اور شرح القدوری میں یہ دعاء بھی ہے اللھم اجعل قلوبنا قلوب اخیارنا اللھم آنس وحدته وارحم غربته وبرد مضجعه ولقن وسع مدخله واکرم منزله وتقبل برحمتك حسنته واع بعفوك سیاته اللھم کن له بعد الاحباب حبیبا وبعد الاهل والاقارب قریبا وللدعاء من دعا له سمیعا مجیبا اللھم انه نزل بك وانت خیر منزول به فانه یفتقر الی عفوك وغفرانك وجودك واحسانك وانت غنی عن عذابه اللھم اللھم تقبل شفاعتنا فیه ولا تحرمنا اجره ولاتفتنا بعده وانت ارحم الراحمین۔ مع۔

الحاصل ہمارے نزدیک جنازہ کی نماز میں چار ہی تکبیریں ہیں لانه ﷺ الخ کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے جو آخری بار نماز جنازہ پڑھائی ہے اس میں چار بار تکبیریں کہیں تو ان تکبیروں نے پہلے کی تمام تکبیروں کو منسوخ کر دیا۔ف۔یعنی اس کے پہلے کی زائد تکبیریں منسوخ ہو کر آخری فعل چار تکبیروں کا باقی رہا، چار تکبیریں اس وجہ سے بھی ہیں کہ نماز جنازہ میں چار تکبیریں چار رکعتوں کے حکم میں ہیں، لہذا نص سے ان کو متعین کرنا اور محدود ہونا ضروری ہے۔م۔اور ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے آخری جنازہ پر جو تکبیریں کہیں وہ چار تکبیریں تھی، اور عمرؓ نے ابو بکرؓ پر اور ابن عمرؓ نے عمرؓ پر اور حسن بن علیؓ نے علیؓ پر اور ملائکہ نے آدم علیہ السلام پر چار چار تکبیریں کہی ہیں، اس کی روایت حاکم اور دار قطنی و بیہقی اور ابو نعیم نے کی ہے اور ابن حبان نے الضعفاء میں، اور دوسرے طریقوں سے مروی ہے مگر سب ضعیف ہیں، البتہ اکثر صحابہ کرام کا چار تکبیروں پر متفق ہونا دعویٰ کو تقویت پہونچاتا ہے، ساتھ ہی رسول اللہ ﷺ کا آخری فعل چار تکبیروں کا ہونا دار قطنیؒ نے عمرؓ سے اور ابن عبد البرؒ نے ابو خیثمہؒ سے اور حارث بن اسامہ نے ابن عمرؓ سے اور حازمی نے ناسخ و منسوخ میں انسؓ سے ذکر کیا ہے، لیکن ان کی سندوں میں ضعف ہے۔

ابن حزمؒ نے محلی میں حضرت عمر و علیؓ وزید بن ثابت و عبد اللہ بن ابی اوفی و زید بن ارقم و براء بن عازب و ابن عمر و ابو ہریرہ و عقبہ بن عامر و ابو بکر الصدیق و صہیب و حسن بن علی و عثمان بن عفان رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے چار تکبیریں کہنا ذکر کیا ہے، امام محمدؒ نے آثار میں کہا ہے کہ اخبرنا ابو حنیفه عن حماد بن ابی سلیمان عن ابراهیم النخعی ان الناس الخ، یعنی ابراہیم نخعی

نے کہا ہے کہ جنازے کی نمازوں میں لوگ پانچ، چھ اور چار تکبیریں کہا کرتے یہانتک کہ رسول اللہ ﷺ انتقال فرمایا، اور ابو بکر صدیقؓ کی خلافت میں بھی اسی طرح رہا، پھر جب عمرؓ خلیفہ ہوئے تو فرمایا اے اصحاب محمد ﷺ ان تکبیروں کے بارے میں جب تم اختلاف کروگے تو تمہارے بعد والوں میں اختلاف پھیل جائے گا، اور ابھی بھی زمانہ جاہلیت لوگوں کے لئے قریب ہے تو تم کسی ایسی بات پر اتفاق کرلو کہ تمہارے بعد والے بھی اس پر اتفاق کرلیں تو بقیہ صحابہ کرامؓ کی رائے اس بات پر متفق ہوگئی کہ یہ دیکھا جائے کہ رسول اللہ ﷺ نے جو آخری نماز جنازہ پڑھائی تھی اس میں کتنی تکبیریں کہی گئی تھیں، اسی پر عمل کیا جائے، تو انہوں نے دریافت کرکے کہا کہ آخری نماز جنازہ میں چار تکبیریں کہی تھیں، یہ اسناد اگرچہ صحیح ہے مگر منقطع ہے کیونکہ ابراہیم نخعیؒ نے عمرؓ کو نہیں پایا ہے، لیکن اس کا منقطع ہونا ہمارے لئے کچھ بھی نقصان دہ نہیں ہے، بالخصوص ایسی صورت میں جبکہ امام احمدؒ نے اسے اس طرح موصولاً ذکر کیا ہے **حدثنا وکیع حدثنا سفیان عن عامر بن شقیق عن ابی وائل قال جمع عمرؓ الناس فاستشارھم فی التکبیر علی الجنازۃ فقال بعضھم کبرالنبی ﷺ سبعا وقال بعضھم خمسا وقال بعضھم اربعا فجمع عمرؓ الناس علی اربع کا طول الصلوٰۃ۔**

اس کی اسناد صحیح اور موصول ہے، اور اس کے آخر میں اس بات کی تصریح ہے کہ حضرت عمرؓ نے لوگوں کو چار تکبیروں پر متفق کرلیا، سب سے دراز نماز کے مانند، لیکن ابن بطالؒ نے ہمام بن الحارث سے ذکر کیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے لوگوں کو چار تکبیروں پر جمع کرلیا سوائے بدری صحابہ کے کہ ان کی نمازوں میں پانچ چھ اور سات تکبیریں بھی کہتے تھے، بعض علماء کہتے ہیں کہ تکبیروں کے بارے میں کوئی مقررہ حد اور عدد نہیں ہے، اور انہوں نے ان تمام حدیثوں میں اس طرح توفیق دی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بدری صحابہ اور بنوہاشم کو فضیلت دی ہے کہ ان کی نمازوں میں سات اور پانچ تکبیریں کہتے اور بقیہ لوگوں کی نماز میں چار تکبیریں کہی تھیں اس وجہ سے یہ ناسخ ہوگئی ہے، کیونکہ ابوہریرہؓ کا اسلام تو فتح خیبر کے بعد کا ہے، لیکن یہ بات رکھنے کے لائق نہیں ہے کہ اس طرح کہہ کر کسی حکم کو اجتہاد سے منسوخ کرنا لازم آتا ہے حالانکہ ایسا کرنا جائز نہیں ہے لیکن حق بات یہ ہے کہ مرفوع حدیثیں جو پہلے ذکر کی جاچکی ہیں اگرچہ ان کی سندیں ضعیف ہیں لیکن اولی تو مختلف سندوں سے ذکر ہونے کی وجہ سے یہ ضعیف بھی حسن ہوچکی ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ یہ بات دنیا میں مشہور اور پھیلی ہوئی ہے، اور اکثر صحابہ کرامؓ سے اس پر بہت زیادہ عمل بھی ثابت ہے سوم امام ابوحنیفہؒ کی اسناد صحیح کے درجہ میں ہے، اگرچہ مرسل ہے پس جب اس کی دوسری حدیث سے تائید ہوگئی تو ضعیف مرفوع حدیث بھی قوی ہوگئی ہے تو معلوم ہوا کہ اسی آخری فعل چار تکبیروں سے رسول اللہ ﷺ کا پانچ، چھ اور سات تکبیروں کا ابتداء میں کہنا منسوخ ہوگیا ہے، اور یہی بات حق ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ صاحب المبسوطؒ نے جو منسوخ ہونے کا دعوی کیا ہے اس میں تامل ہے، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ سب جائز ہوں، اور فن اصول فقہ کی کتابوں میں یہ بات ثابت اور محقق ہے کہ جب تک ان احادیث میں اتفاق کرنا ممکن ہے کسی کو منسوخ نہیں کیا جائے گا، کیونکہ نسخ کا فیصلہ تو انتہائی مجبوری اور لاچاری میں کیا جاتا ہے، اور ابن المنذرؒ نے کہا ہے کہ حضرات ابن مسعودؓ و زید بن ارقمؓ کے نزدیک پانچ بار تکبیریں ہیں، اور ابن حزمؒ نے ابن عباسؓ اور انسؓ اور ابن سیرین اور جابر بن زید سے تین تکبیروں کی بھی روایت کی ہے، ساتھ یہ بھی کہا ہے کہ ان کی سندیں بہت صحیح ہیں، اور حضرت عمرؓ کے بعد زید بن ارقمؓ جنازہ پر پانچ تکبیریں اور حضرت علیؓ نے بدری صحابی پر چھ تکبیریں اور ابوقتادہؓ نے جنازہ کی نماز میں سات تکبیریں کہیں۔

اور اب میں مترجم کہتا ہوں کہ میرے نزدیک آخری تحقیق یہ ہے کہ حضرت عمرؓ تمام صحابہ کرامؓ کو چار تکبیروں پر مجتمع کرلیا ہے جیسا کہ امام ابوحنیفہؒ کی روایت ابراہیم نخعی سے اور امام احمدؒ کی روایت ابووائلؓ سے واضح ہے، سوائے بدری صحابہ کرامؓ کے جیسا کہ ابن بطال نے ہمام بن الحارثؓ سے ذکر کیا پس ابن حزمؒ حضرت علی و زید بن ارقمؓ کا جو ذکر کیا ہے وہ بدریوں کے واسطے ہے،

اور ابن عباسؓ وغیرہ سے جو تین تکبیریں ذکر کی ہیں اس کے معنی یہ ہوئے کہ تکبیر تحریمہ کے بعد زائد تین تکبیریں ہیں اس طرح کل چار ہی ہو گئیں، اس کے بعد جب بدری صحابہ کرامؓ اور ان کے جیسے لوگوں کا زمانہ ختم ہو گیا تو گفتگو صرف عام مسلمانوں کے بارے میں رہ گئی ہے، اور اس بارے میں تو چار تکبیروں پر ہی اجماع ہے، اب یہ سوال ہوتا ہے کہ چار تکبیروں سے زائد اب جائز ہیں یہ نہیں تو جب ہم ظاہری وجہ پر غور کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے اپنے فیصلہ کے وقت زمانہ جاہلیت کے قریبی زمانہ میں گزرنے اور آئندہ آنے والوں کے اختلاف کا خوف کر کے تمام لوگوں کو چار تکبیروں پر متفق کر لیا تھا اور زائد کے ناجائز ہونے کی بات کسی نے نہیں کی تھی تو اصل میں زائد کا جائز ہونا بھی معلوم ہوتا ہے، پھر جب ہم اس جملہ پر غور کرتے ہیں کہ **فجمع عمر علی اربع کاطول الصلوۃ** یعنی حضرت عمرؓ نے تمام صحابہ کو چار پر جمع کر لیا جیسا کہ سب کا اس بات پر اتفاق ہے کہ فرض نمازوں میں سب سے طویل نماز چار رکعتوں والی ہے (کہ اس سے زائد پانچ چھ رکعتوں کی کوئی بھی فرض نماز نہیں ہے جبکہ اس سے کم تین اور دو کی موجود ہیں) جیسا کہ امام احمدؒ کی روایت میں ہے، تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ یہ چار تکبیریں نماز کی چار رکعتوں کے برابر ہیں، اور فرض کی رکعتوں متعین اور محدود ہیں تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ چار سے زائد تکبیریں جائز نہیں ہیں، اس کے علاوہ یہ بھی سمجھنے کی بات ہے کہ چار تکبیروں پر اجماع ہونے کے بعد وجہ اجماع کا مذکورہ بالا ہونا جو کہ صراحۃً معلوم ہو چکی ہے اس وجہ پر منحصر نہیں ہے کیونکہ ہمیں اجماع امت پر عمل کرنا واجب اس کی وجہ خواہ کچھ بھی ہو، پس یہی بات ارجح ہوئی کہ رسول اللہ ﷺ کا آخری عمل چار تکبیروں کے کہنے کا ہے، اور اس پر صحابہ کرام کا اجماع ہے، اور یہ کہ یہ چار تکبیریں چار رکعتوں کے حکم میں ہیں ان میں کمی و بیشی کی گنجائش نہیں ہے، ان تمام باتوں کے باوجود اس پر بھی نظر رکھنی ہے کہ یہ مسئلہ اجتہاد ہوا اسی لئے اگر کوئی پانچ یا ان سے بھی زائد تکبیروں کا قائل ہو ہم اس کی نماز کو فاسد نہیں کہیں گے بلکہ خود اس کے لئے اس کے اجتہاد کی بناء پر صحیح ہے، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

ولو کبر الامام خمسا لم یتابعه الموتم خلافا لزفر لانه منسوخ لما روینا وینتظر تسلیمة الامام فی روایة وهو المختار والاتیان بالدعوات استغفار للمیت والبدایة بالثناء ثم بالصلوة سنة الدعاء ولا یستغفر للصبی ولکن یقول اللهم اجعله لنا فرطا واجعله لنا اجرا وذخرا واجعله لنا شافعا ومشفعا.

ترجمہ:- اگر امام نے پانچ تکبیریں کہدیں تو مقتدی اس کی اتباع میں پانچ نہ کہے، البتہ اس میں امام زفرؒ کا اختلاف ہے، نہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ ان سے زائد منسوخ ہے ان روایتوں کی بناء پر جو ہم نے بیان کر دی ہیں، اور ایک روایت کے مطابق مقتدی اپنے امام کا انتظار کرے گا، اور یہی قول مختار ہے، اور دعائیں پڑھنا تو مردہ کے لئے استغفار کرنا ہے، اور اس نماز کو شروع کرنا ثناء سے اس کے بعد درود کہ یہ تو دعا کے لئے سنت ہے، نابالغ کے لئے استغفار نہ کرے بلکہ یوں کہے **اللهم اجعله لنا فرطا واجعله لنا اجرا وذخرا واجعله لنا شافعا ومشفعا.**

توضیح:- نابالغ کے جنازہ کی دعا، شروع سے جو پاگل رہا ہو اس کی دعاء

ولو کبر الامام خمسا لم یتابعه الموتم خلافا لزفر لانه منسوخ لما روینا ......الخ

اگر امام نے جنازہ کی نماز میں پانچ تکبیریں کہہ دیں۔ف۔ تو شافعیہ اور حنابلہ کے برخلاف ہمارے نزدیک نماز صحیح ہوگی۔ مع۔ لیکن اس زائد تکبیر میں مقتدی اس کی اتباع نہیں کرے گا **خلافا لزفر الخ** زفرؒ کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔ف۔ یہی قول امام احمد اور ظاہریہ کا ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ اجتہادی مسئلہ ہے جبکہ ایسے مسئلہ میں امام کی اتباع جو کہ فرض ہے ترک نہیں کیا جاتا ہے جیسا کہ عیدین کی نماز میں اتباع امام کا حکم ہے، اور ہم یہ کہتے ہیں کہ عیدین کے مسئلہ میں مختلف روایتوں میں اجماع اور احتمال نسخ کے طریقہ کے علاوہ اجتہاد کے طریقہ پر عمل ہوا ہے جو عید کے مسئلہ میں مختلف الحال ہے لہٰذا اس عیدین میں چار

تکبیروں سے زائد میں امام کی متابعت نہیں کی جائے گی لانہ منسوخ الخ کیونکہ چار سے زائد تکبیریں بیان کردہ روایتوں کی بناء پر منسوخ ہیں۔ف۔ اور منسوخ احکام میں متابعت نہیں کی جاتی ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ جبکہ صحابہ کرام کی ایک جماعت کا چار تکبیروں سے زائد پر عمل کرنا بیان کیا جا چکا ہے، ایسی صورت میں اجماع کا دعوی کس طرح درست ہوا، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ ان صحابہ کرام کا اجتہاد بھی چار تکبیروں سے زیادہ پر تھا، اور ہمارے لئے تو اب بھی چار پر اجماع ہونا ثابت ہے، اور ان سے زائد تکبیروں کو ہم پہلے ہی منسوخ کر چکے ہیں، اس لئے اگر کوئی چار سے زائد تکبیریں کہتا ہے تو اس کی غلطی واضح ہے، اس طرح اب صورت اجتہاد کی باقی نہیں رہی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر زائد تکبیریں کہنی قطعی غلط بات ہو پھر تو لازمی طور سے نماز فاسد ہو جائے گی، جیسا کہ شافعیہ اور حنابلہ کا قول ہے، بلکہ اس کی وجہ وہی ہوگی جو میں نے بیان کر دی ہے کہ چار تکبیروں پر لوگوں کے اجماع کر لینے کا ثبوت موجود ہے، اور چار سے زائد صورت میں حرام ہونے کو ترجیح ہے اگرچہ اس کے جائز ہونے کا بھی احتمال ہے، اس بناء پر ہم نماز کے صحیح ہونے کو اجتہادی مسئلہ کہتے ہیں اور اس جگہ پہ دونوں باتیں یعنی اتباع امام کا واجب ہونا اور چار پر اجماع کی مخالفت کو ہم مساوی کہتے ہیں اس بناء پر پانچویں تکبیر میں ہم اتباع کرنے کا حکم نہیں دیتے، اب مقتدی پانچویں تکبیر میں اپنے امام کی موافقت نہ کرنے کی صورت میں کیا کرے، تو اس میں روایتیں ہیں ایک روایت میں ہے کہ وہ فوراً سلام پھیر دے۔

وینتظر تسلیمة الامام فی روایة وھو المختار والاتیان بالدعوات استغفار للمیت......الخ

اور دوسری روایت کے مطابق امام کے سلام پھیرنے کا انتظار کرے، یہی قول مختار ہے۔ف۔ یہی اصح ہے، اور اسی پر فتوی ہے۔ الواقعات۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ مقتدی تکبیروں کو براہ راست امام سے سنتا ہو، اور اگر دوسرے لوگوں یعنی تکبیروں سے سنتا ہو تو ان زائد میں بھی اتباع کرے، کیونکہ شاید امام کی تکبیر یہی ہو، اور مکبر نے اس سے پہلے غلطی کی ہو، جیسے عیدین کے بیان میں گذر گیا ہے، الر ندیؒ۔ مع۔ الحاصل نماز جنازہ میں ثناء، درود، اور دعا ہے، والاتیان الخ اور دعائیں کرنا مردہ کے لئے مغفرت مانگنا ہوگا ہے۔

والبدایة بالثناء ثم بالصلوة سنة الدعاء ولا یستغفر للصبی ولکن یقول اللھم......الخ

اس نماز کو ثناء سے شروع کرنا اور اس کے بعد درود کے ساتھ دعا کرنا سنت ہے۔ف۔ کیونکہ حدیث میں ہے کہ آدمی اللہ تعالی کی حمد و ثناء کرے، پھر رسول اللہ ﷺ پر درود بھیجے پھر جو دعا چاہے کرے۔ ابوداؤد۔ ترمذی۔ پھر ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حسن صحیح ہے، ان کے علاوہ نسائی و ابن حبان و حاکم نے اس کی روایت کی ہے، اسی بناء پر اگر کوئی سورہ فاتحہ ہی کی غرض سے اس نماز میں پڑھے جس میں قراءت قرآن کی غرض نہ ہو تو وہ پڑھنا جائز ہے، اور اس طرح پڑھنے میں چونکہ میت کے لئے دعا کے زیادہ قبول ہونے کی امید ہے تو میت کے ساتھ اخلاص کا تقاضا یہی ہے اس طرح پڑھنا کوئی ایسا رکن نہیں ہے جس کے ترک سے نماز فاسد ہوتی ہو، اسی بناء پر مصنفؒ نے سنت کے لفظ سے اس کی طرف اشارہ کیا ہے، اور ابن الہمامؒ نے تصریح کر دی ہے۔م۔

ولا یستغفر للصبی ولکن یقول اللھم اجعله لنا فرطا واجعله لنا اجرا وذخرا واجعله......الخ

امام نابالغ کے لئے استغفار نہیں کرے گا۔ف۔ کیونکہ وہ جب گناہ کرتا ہی نہیں ہے تو پھر اس کے لئے استغفار کرنا ہی بے کار ہے ولکن الخ البتہ اس کی جگہ یوں کہے اللھم اجعله الخ الہی اس بچہ کو ہم لوگوں کے لئے فارط (پیشرو) بنادے۔ف۔ جو منزل پر پہلے پہنچ کر پانی وغیرہ کا قافلہ کے لئے سامان تیار کر کے رکھتا ہے، واجعله لنا الخ اور اسے ہمارے لئے ثواب اور نیکی کا ذخیرہ کر دے، واجعله لنا الخ اور اسے ہمارے لئے ایسا شفاعت کرنے والا بنادے جس کی شفاعت قبول ہو۔ف۔ بچہ کی دعا کے لئے الفاظ مختصر مگر بہت بہتر ہیں، حدیثوں میں اس قسم کی باتیں بہت سی منقول ہیں کہ بچے اپنے مسلمان والدین کے دامن پکڑ کر انہیں دوزخ میں لے جانے سے منع کریں گے، اور باری تعالی سے اپنے والدین کے لئے شفاعت کریں گے، اور اپنے رب ارحم الراحمین

کے کرم پر بھروسا کر کے عرض کریں گے کہ ہمیں اس بات کی اجازت دی جائے کہ اپنے والدین کو لے کر ہم جنت میں جائیں۔م۔اگر مردہ ہمیشہ ہی یعنی ابتداء سے موت تک دیوانہ ہی رہا تو بھی اس کے لئے یہی دعا ہو گی۔المحیط۔ع۔

ولو كبر الامام تكبيرة او تكبيرتين لايكبر الاتى حتى يكبر اخرى بعد حضوره عند ابى حنيفة و محمد و قال ابويوسف يكبر حين يحضر لان الاولى للافتتاح والمسبوق ياتى به ولهما ان كل تكبير قائمة مقام ركعة والمسبوق لايبتدى بما فاته اذهو منسوخ ولو كان حاضرا فلم يكبر مع الامام لاينتظر الثانية بالاتفاق لانه بمنزلة المدرك.

ترجمہ:۔اگر امام نے ایک دو تکبیریں کہہ دیں تو بعد کو آنے والا فوراً تکبیر نہ کہے یہاںتک کہ وہ اس کی موجودگی میں دوسری تکبیر کہے، یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہے، اور امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ وہ آتے ہی تکبیر کہدے، کیونکہ پہلی تکبیر تو نماز شروع کرنے کے لئے کہی جاتی ہے جسے مسبوق بھی کہتا ہے، اور طرفین کی دلیل یہ ہے کہ جنازے کی ہر ایک تکبیر ایک رکعت کے قائم مقام ہوتی ہے، اور مسبوق چھوٹی ہوئی رکعت کو پہلے ادا نہیں کرتا ہے کیونکہ ایسا کرنا منسوخ ہو چکا ہے، اور اگر وہ موجود رہتے ہوئے امام کے ساتھ تکبیر نہ کہے تو اس کے بعد کے لئے بالاتفاق انتظار نہ کرے، کیونکہ اب وہ شخص مدرک کے حکم میں ہے۔

توضیح:۔امام کی تکبیر کہہ لینے کے بعد شریک ہونے والا

ولو كبر الامام تكبيرة او تكبيرتين لايكبر الاتى حتى يكبر اخرى بعد حضوره......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ف۔اس کی موجودگی میں اور تکبیر ہو جانے کے بعد امام کے ساتھ یہ بھی تکبیر کہے، پھر امام کے فارغ ہو جانے کے بعد جنازہ اٹھائے جانے سے پہلے اپنی چھوٹی ہوئی تکبیر کہے مسبوق کی طرح قضاء کرے۔ھ۔**هذا عند ابى حنيفه الخ** یہ طرفین یعنی امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے۔ف۔یہی قول امام مالکؒ واحمد واسحٰق کا ہے، بخلاف عیدین کی تکبیر اولی کے کہ اسے رکوع میں جانے تک قضاء کر لے، **وقال ابو يوسف الخ** اور امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ آنے والا آتے ہی تکبیر کہہ کر نماز میں شامل ہو جائے کیونکہ یہ پہلی تکبیر تو نماز شروع کرنے کی ہے اور ہر مسبوق اس پہلی تکبیر کو فوراً ضرور کہتا ہے، **ولهما الخ** اور طرفین کی دلیل یہ ہے کہ جنازے کی ہر تکبیر ایک رکعت کے قائم مقام ہے، اور مسبوق نمازی آکر چھوٹی ہوئی رکعت پہلے نہیں بلکہ امام کے فارغ ہونے کے بعد قضاء کرتا ہے۔ف۔لہٰذا یہاں بھی اسی طرح کرے گا، اور پہلے ادا نہیں کرے گا۔

اذهو منسوخ ولو كان حاضرا فلم يكبر مع الامام لاينتظر الثانية......الخ

کیونکہ ایسا کرنا منسوخ ہو گیا ہے۔ف۔چنانچہ ابن ابی لیلیٰ نے معاذؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے ابتدائی دنوں میں لوگوں میں یہ طریقہ تھا کہ کچھ نماز ہو جانے کے بعد جب کوئی نماز میں شریک ہونا چاہتا تو وہ پہلے مقتدیوں سے پوچھ لیتا کہ کتنی رکعت ہوئی ہے اور وہ اشارہ سے بتا دیتا، تو وہ پہلے ان چھوٹی ہوئی رکعتوں کو ادا کر لیتا، پھر ایک مرتبہ حضرت معاذؓ ایسے وقت میں آئے کہ لوگ قعدہ میں تھے، تو وہ بھی قعدہ میں شریک ہو گئے پھر جب رسول اللہ ﷺ نماز سے فارغ ہوئے تو کھڑے ہو کر باقی نماز قضاء کی، یہ دیکھ کر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ معاذؓ نے تمہارے واسطے یہ طریقہ ایجاد کر دیا ہے لہٰذا ان کی اقتداء کرو یعنی جب کوئی آئے اور کچھ نماز اس کی چھوٹ گئی ہو تو وہ امام کے ساتھ شریک ہو کر اس کی آئندہ کی نماز پوری کرے پھر جب امام نماز سے فارغ ہو جائے تب اپنی قضاء نماز کو ادا کر لے، احمد اور طبرانی نے اس کی روایت کی ہے، لیکن ابن ابی لیلیٰ نے معاذؓ سے نہیں سنا ہے اور طبرانی و عبد الرزاق نے اس کو ابو امامہؓ سے سند ضعیف کے ساتھ اور شافعیؒ نے عطاء بن ابی رباح سے مرسل روایت کی ہے،

لیکن بجائے معاذ کے ابن مسعودؓ کا واقعہ ذکر کیا ہے۔

الحاصل ہمارے نزدیک مرسل روایت قابل حجت ہے اور اس کے باوجود اس بات پر اتفاق بھی ہے کہ مسبوق اپنی چھوٹی ہوئی نماز کو پہلے قضاء نہیں کرتا ہے بلکہ امام کے فارغ ہونے کے بعد کرتا ہے، کافی میں کہا ہے کہ ابو یوسفؒ تو کہتے ہیں کہ پہلی تکبیر کی دو حیثیتیں ہیں وہ نماز شروع کرنے کے لئے ہے (۲) ایک رکعت کے قائم مقام ہے، مگر یہاں پہلی حیثیت کو ترجیح اسی بناء پر صرف پہلی تکبیر کے وقت ہاتھ اٹھائے جاتے ہیں، اس اختلاف ائمہ کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اگر امام چوتھی تکبیر کہہ چکا ہے اور اس وقت کوئی شامل ہوا تو امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق اس کی نماز جاتی رہی، لیکن امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق نماز فاسد نہیں ہوئی۔ ف۔ اگر آنے والا ایسے وقت میں پہونچا کہ امام نے چاروں تکبیریں کہہ دی ہوں، لیکن سلام نہیں پھیرا ہو تو ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق اسے اب نماز میں شامل نہیں ہونا چاہئے، لیکن قول اصح یہ ہے کہ وہ شامل ہو جائے، اور اسی پر فتویٰ بھی ہے۔ المضمرات۔ المحیط۔ پھر جنازہ کے اٹھائے جانے سے پہلے تین تکبیریں پے در پے بغیر کسی دعاء وغیرہ کے کہہ لینی چاہئے، الخلاصہ۔ قاضی خان۔ ھ۔ ائمہ ثلاثہ کا یہی قول ہے۔ ع۔

اگر امام نے پہلی تکبیر کہہ لی اس کے بعد کوئی آیا تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے قول کے مطابق وہ اس وقت تک انتظار کرے کہ امام دوسری تکبیر بھی کہہ لے اس کے بعد وہ نماز میں شامل ہو جائے، لیکن امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق وہ فوراً تکبیر کہہ کر شامل ہو جائے، ایسی صورت میں وہ مسبوق نہ ہوگا۔ المحیط۔ لیکن اگر اس نے اسی وقت تکبیر کہہ کر داخل نماز ہو گیا تو اس سے اگرچہ نماز فاسد بھی نہ ہوگی مگر اس تکبیر کا کوئی فائدہ بھی نہ ہوگا لہذا بعد میں تکبیر کہنی ہوگی۔ ف۔ اور اگر جنازہ ہاتھوں سے اٹھالیا گیا پھر بھی اب تک کاندھوں تک نہیں رکھا گیا تو ظاہر الروایہ کے مطابق اب وہ مسبوق تکبیروں کی قضاء نہ کرے۔ الظہیریہ۔ اور اصح قول یہ ہے کہ اگر کاندھوں پر رکھ لیا گیا ہو تو اپنی نماز ختم کر دے۔ ف۔

ولو کان حاضرا فلم یکبر مع الامام لاینتظر الثانیۃ بالاتفاق لانہ بمنزلۃ المدرک ......الخ

اور ایک شخص شروع سے صف میں موجود تھا پھر بھی اس نے شرکت نہیں کی یعنی امام کے ساتھ تکبیر نہیں کہی۔ ف۔ مثلاً نیت کرتا ہوا رہ گیا یا غافل ہو گیا۔ قاضی خان۔ لاینتظر الخ تو بالاتفاق وہ امام کی دوسری تکبیر کا انتظار نہیں کرے گا، لانہ الخ کیونکہ وہ ابھی تک مدرک کے حکم میں ہے یعنی وہ شروع سے شریک ہونے والوں کے حکم میں ہے۔ ف۔ جیسے پہلی تکبیر امام کے ساتھ کہہ لینے کے بعد کسی عارضہ یعنی حدث وغیرہ کی بناء پر دوسری اور تیسری تکبیر نہیں پائی تو اب وہ دونوں تکبیر کہہ لینے کے بعد امام کے ساتھ ہو جائے، کیونکہ وہ مسبوق نہیں بلکہ مدرک ہے۔ قاضی خان۔ ھ۔ اگر امام کو حدث ہوا تو اس نے اپنا خلیفہ بنا دیا تو قول صحیح کے مطابق نماز صحیح ہوگی۔ الظہیریہ۔ ھ۔

ویقوم الذی یصلی علی الرجل والمرأۃ بحذاء الصدر لانہ موضع القلب وفیہ نور الایمان فیکون القیام عندہ اشارۃ الی الشفاعۃ لایمانہ وعن ابی حنیفۃ انہ یقوم من الرجل بحذاء راسہ ومن المرأۃ بحذاء وسطھا لان انسؓ فعل کذلک و قال ھو السنۃ قلنا تاویلہ ان جنازتھا لم تکن منعوشۃ فحال بینھا وبینھم.

ترجمہ:- اور نماز پڑھانے والا خواہ مرد کو پڑھائے یا عورت کو وہ اس مردے کے سینے کے مقابل کھڑا ہو کیونکہ یہی جگہ قلب کی ہے اور اسی میں ایمان کی روشنی رہتی ہے، لہذا اس کے پاس کھڑے ہونے سے اس بات کی طرف اشارہ ہوتا ہے کہ اس کے ایمان کی وجہ سے اس کی سفارش کرتا ہے، لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مرد کو نماز پڑھاتے اس کے سر کے مقابل اور عورت کو نماز پڑھاتے وقت اس کے بیچ کے سامنے کھڑا ہو کیونکہ انسؓ نے ایسا ہی کیا اور یہ فرمایا کہ یہی سنت ہے، ہم اس کی تاویل میں یہ کہتے ہیں کہ اس نعش پر (یعنی پردہ کا انتظام) نہ تھا، لہذا آپ اس طرح کھڑے ہو کر ان کے اور قوم کے درمیان

حائل ہو گئے۔

توضیح:- جنازے کی نماز کے لئے امام کہاں کھڑا ہو

ویقوم الذی یصلی علی الرجل والمرأۃ بحذاء الصدر لانہ موضع القلب......الخ

مرد ہو یا عورت اس کے جنازے کی نماز پڑھانے والا اس کے سینہ کے مقابل کھڑا ہو۔ف۔اور مرد کا جنازہ آگے اور اس کے بعد عورت کا جنازہ ہو، اسی طرح جبکہ کسی کا تنہا جنازہ ہو تو اس کے لئے سینہ کا مقام بہتر ہے۔م۔اور مبسوط میں ہے کہ سینہ کے نیچے کھڑا ہونا بہتر جگہ ہے، طحاویؒ نے بھی اسی قول کو قبول کیا ہے، بہر صورت قلب سے قریب ہونا چاہئے اسی لئے صدر کا لفظ کہا ہے۔م۔لانہ موضع الخ اس لئے کہ سینہ ہی تو قلب کا مقام ہے، اور اسی قلب میں نور ایمان رہتا ہے، اس بناء پر سینے کے پاس کھڑے ہونے سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ شفاعت یعنی دعائے استغفار اس کے ایمان کی وجہ سے ہے۔

وعن ابی حنیفۃ انہ یقوم من الرجل بحذاء راسہ ومن المرأۃ بحذاء وسطھا......الخ

اور امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ مرد کے جنازہ میں سر کے سامنے سے اور عورت کے جنازے میں درمیان کے سامنے کھڑا ہو کیونکہ حضرت انسؓ نے اسی طرح کھڑے ہو کر نماز پڑھائی ہے پھر بتایا کہ یہی سنت ہے۔ف۔یہ حدیث ابوداؤد ترمذی اور ابن ماجہ نے روایت کی ہے، اس حدیث میں ہے کہ عورت کے جنازہ پر سبز نعش تھی، اور آخر میں ہے کہ علاء بن زیاد نے پوچھا کہ اے ابو حمزہ یعنی انسؓ: کیا رسول اللہ ﷺ نماز جنازہ پڑھتے وقت مرد ہونے سے اس کے سر کے قریب اور عورت ہونے سے اس کے سرین کے قریب کھڑے ہوتے تھے، تو انسؓ نے فرمایا کہ ہاں، اور یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ ابو غالبؒ نے دریافت کیا تو لوگوں نے بتلایا کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں عورت کے جنازہ پر نعش نہیں ہوتی تھی، اس لئے امام اس کے سرین کے پاس کھڑا ہو کر دوسرے لوگوں سے اس کا پردہ کر لیتا تھا، اس کی روایت احمد، اسحٰق اور ابو یعلی نے کی ہے، لیکن بندیجیؒ نے نقل کیا ہے کہ سب سے پہلے یہ نعش (پردہ) رسول اللہ ﷺ کی صاحبزادی زینبؓ کے واسطے بنائی گئی تھی۔مع۔

قلنا تاویلہ ان جنازتھا لم تکن منعوشۃ فحال بینھا وبینھم......الخ

ہم کہتے ہیں کہ حضرت انسؓ کے کلام کا مطلب یہ ہے کہ عورت کا جنازہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں پردہ دار نہیں ہوتا تھا، اس لئے رسول اللہ ﷺ عورت اور نمازیوں کے درمیان کھڑے ہو کر حائل ہو جاتے تھے۔ف۔اگرچہ جس عورت پر حضرت انسؓ نے نماز پڑھی تھی اس پر سبز پردہ تھا۔

واضح ہو کہ حضرت سمرہ بن جندبؓ کی حدیث میں ہے کہ ایک عورت اپنے نفاس کے درمیان مر گئی تو رسول اللہ ﷺ اس کے جنازہ کے بیچ میں کھڑے ہوئے، ائمہ ستہ نے اس کی روایت کی ہے، اس حدیث میں وسط سے مراد ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق وہ ہے جو مصنفؒ نے ذکر کیا ہے یعنی کمر کے قریب، اور مبسوط وغیرہ میں ہے کہ وسط سے مراد سینہ ہے، کیونکہ سینہ کے اوپر سر اور دونوں ہاتھ ہوتے ہیں، اور اس کے نیچے پیٹ اور دونوں پیر ہوتے ہیں اس طرح درمیانی حصہ سینہ ہوا۔مصف۔لیکن عام طور پر مستعمل تو کمر کے معنی میں ہے۔واللہ تعالیٰ اعلم۔

فان صلوا علی جنازۃ رکبانا اجزأھم فی القیاس لانھا دعاء وفی الاستحسان لاتجزیھم لانھا صلوۃ من وجہ لوجود التحریمۃ فلا یجوز ترکہ من غیر عذر احتیاطا ولاباس بالاذن فی صلوۃ الجنازۃ لان التقدم حق الولی فیملک ابطالہ بتقدیم غیرہ وفی بعض النسخ لاباس بالاذان ای الاعلام وھو ان یعلم بعضھم بعضا لیقضوا حقہ۔

ترجمہ:- اگر لوگوں نے جنازہ کی نماز سواری پر سوار ہو کر پڑھی تو قیاس کے مطابق ان کی نماز جائز ہوگی، کیونکہ یہ نماز حقیقت میں دعا ہے، لیکن استحسان کے مطابق جائز نہ ہوگی، کیونکہ ایک اعتبار سے یہ نماز بھی ہے کیونکہ اس کے لئے تحریمہ ہے،

لہٰذا حتی الامکان اس قیام کو بلا ضرورت نہیں چھوڑنا چاہئے، اس نماز جنازہ کی امامت کے لئے دوسروں کو اجازت میں کوئی حرج نہیں ہے، اور دوسرے نسخہ میں اس جگہ بالاذن (بغیر الف) کی بجائے (الف کے ساتھ) بالاذان ہے تو اس کے معنی اعلام یعنی خبر دینے کے ہوں گے جس کی صورت یہ ہوگی کہ ایک دوسرے کو دیتے رہیں تاکہ سب مل کر اس کا حق ادا کریں۔

توضیح:- جنازہ کی نماز سوار ہو کر، ایک مسلمان کا دوسرے مسلمان پر حق

فان صلوا علی جنازۃ رکبانا اجزأہم فی القیاس لانہا دعاء......الخ

مطلب واضح ہے **وفی الاستحسان الخ** اور استحسان کے مطابق جائز نہیں ہے۔ف۔ کیونکہ قیام ترک ہوتا ہے **لانہا صلوۃ الخ** کیونکہ جنازہ میں تحریمہ کرنا پڑھتا ہے لہٰذا اس کے اعتبار سے یہ نماز ہے۔ف۔ لیکن دوسری وجہ سے صرف دعاء ہے کیونکہ اس میں نماز کے لوازمات ارکان اور قراءت نہیں ہیں، پھر بھی نماز ہونے کی حیثیت اس میں قوی ہے، **فلا یجوز الخ** تو احتیاط کے تقاضا کے مطابق حتی الامکان بغیر عذر اس کھڑے ہونے کو چھوڑنا جائز نہیں ہوگا۔ف۔ محیط میں اسی پر زور دیا ہے، اور اس کی نماز پڑھے بغیر جنازے سے پھرنا نہیں چاہئے، اسی طرح نماز کے بعد جنازہ کے وارثین کی اجازت کے بغیر دفن سے پہلے واپس نہیں آنا چاہئے، مگر دفن کے بعد بغیر اجازت کے واپس آسکتا ہے۔ المحیط۔ کیونکہ نماز پڑھنے تک انتظار کرنے سے ایک قیراط اور دفن کرنے تک انتظار کرنے سے دو قیراط ثواب ملتا ہے، اور ہر قیراط احد پہاڑ کے برابر ہوتا ہے، جیسا کہ حضرت ابوہریرہؓ سے صحیحین میں مروی ہے۔

ولاباس بالاذن فی صلوۃ الجنازۃ لان التقدم حق الولی فیملک ابطالہ بتقدیم غیرہ......الخ

اور نماز جنازہ کی امامت کے لئے دوسرے کو اجازت دینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ **لان التقدم الخ** کیونکہ امامت کرنا ولی کا حق ہے، اس لئے وہ اپنا حق چھوڑ کر دوسرے کو ترجیح دے سکتا ہے، **وفی بعض الخ** اس جگہ جامع صغیر کے کچھ نسخہ میں لفظ اذان ہے یعنی دوسروں کو اس نماز کے لئے خبر دینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

وھو ان یعلم الخ اس اذان کی صورت یہ ہو کہ ایک دوسرے کو اس نماز جنازہ میں شرکت کی خبر دیں تاکہ میت کا حق سب مل کر ادا کریں۔ف۔ اگرچہ بازاروں میں اعلان کر دیں، یہی قول اصح ہے۔ المحیط۔ مسلمان کے مسلمان پر یہ حقوق ہیں، سلام کا جواب دینا، مریض کی عیادت کرنا، جنازہ کے پیچھے چلنا، دعوت قبول کرنا، مسلمان کی چھینک پر جبکہ وہ الحمد للہ کہے تو وہ یرحمک اللہ کہنا، جیسا کہ صحیحین کی حدیث میں ہے، عام اطلاع کا کام میت کے لوگ اور اس کے پڑوسی انجام دیں۔ مع۔ جنازہ کی نماز اگر کوئی میدان ہو تو اس میں اور عیدگاہ کے میدان میں اور دوسری جگہوں میں احاطوں میں ہر جگہ برابر جائز ہے۔ المحیط۔ مگر عام لوگوں کے کھیتوں میں زمینوں میں اور راستوں میں مکروہ ہے۔ المضمرات۔ اور جو مسجد جنازہ کی نماز ہی کی نیت سے بنائی گئی ہو اس میں جنازہ مکروہ نہیں ہے۔ التبیین۔

ولا یصلی علی میت فی مسجد جماعۃ لقول النبی ﷺ من صلی علی جنازۃ فی المسجد فلا اجر لہ ولانہ بنی لاداء المکتوبات ولانہ یحتمل تلویث المسجد وفیما اذا کان المیت خارج المسجد اختلف المشائخ.

ترجمہ:- مسجد جماعت میں جنازہ کی نماز نہیں پڑھی جائے رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جس نے مسجد میں جماعت کی نماز پڑھی اس کے لئے کوئی اجر نہیں ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ یہ مسجد تو فرائض کی ادائیگی کے لئے بنائی گئی ہے، اور اس لئے بھی کہ اس میں نماز پڑھنے سے مسجد کے گندہ ہونے کا احتمال رہتا ہے، اور اس صورت میں مشائخ کا اختلاف ہے جبکہ جنازہ مسجد سے باہر ہو۔

توضیح:- مسجد میں جنازہ کی نماز پڑھنا، حدیث سے دلیل، میت مسجد سے باہر اور نمازی مسجد کے اندر

ولا یصلی علی میت فی مسجد جماعة لقول النبی ﷺ من صلی علی جنازة......الخ

مسجد جماعت میں کسی میت کی نماز نہیں پڑھی جائے۔ف۔ مگر بارش وغیرہ کے عذر سے جائز ہے۔الکافی،امام مالکؒ کا بھی یہی قول ہے،اور امام شافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک بلا عذر بھی جائز ہے،اس دلیل کی بناء پر کہ جب حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کا انتقال ہوا توام المومنین حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ ان کا جنازہ مسجد میں داخل کردو تاکہ ازواج مطہرات میں ان کے جنازے کی نماز پڑھ لیں، اور لوگوں کے انکار کرنے پر فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے بیضاء کے دو بیٹے سہیل اور اس کے بھائی کی نماز بھی مسجد میں پڑھی تھیں، مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔ مفع۔اس کا جواب اول یہ ہے کہ اول تو یہ ایک واقعہ ہے کہ جس سے عام حکم کا ثبوت نہیں ہوتا ہے،بہت ممکن ہے کہ اس وقت رسول اللہ ﷺ اس وقت مسجد میں معتکف ہوں،یا کوئی اور خاص وجہ ہو،دوم اس واقعہ پر بھی صحابہ کی ایک جماعت نے انکار فرمایا،اس کے بعد یہ معلوم نہ ہو سکا کہ انہوں نے اسے تسلیم کرلیا،اور اپنے انکار سے رجوع کرلیا یا وہ اپنے انکار پر قائم ہی رہے،ان صحابہ کا انکار کرنا اس دعوی کی دلیل ہے کہ جس مسجد میں پنجگانہ جماعت ہوتی ہو اس میں جنازہ کو داخل کرنا سنت اور معمول نہ تھا کیونکہ اگر جائز ہوتا یا معمول ہوتا تو اس پر انکار نہ ہوتا۔مف۔

اور ہمارے نزدیک مسجد میں نماز جنازہ مکروہ ہے۔ لقول النبی ﷺ الخ۔کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے دن کعبہ کے اندر نماز پڑھی اس کے لئے اجر یعنی ثواب نہیں ہے۔ف۔ ابن عبدالبرؒ نے کہا ہے کہ فلا اجر له کی روایت درست نہیں ہے بلکہ صحیح روایت فلا شیء له ہے، یعنی اس کے لئے کچھ بھی نہیں ہے،یہی لفظ سنن ابی داؤد میں ہے اور ابن ماجہ میں فلیس له شئی واقع ہے،یعنی اس کے واسطے کچھ نہیں ہے،خطیبؒ نے فرمایا ہے کہ محفوظ روایت میں فلا شیء له ہے،اس سے معلوم ہوا کہ سنن ابی داؤد کے بعض نسخوں میں جو فلا شئی له لکھا ہوا ہے وہ کاتب کی غلطی ہے، بالخصوص اس صورت میں جبکہ مصنف ابن ابی شیبہؒ کی روایت میں فلا صلوۃ له واقع ہوا ہے یعنی اس کی نماز نہیں ہوئی ہے۔ مع۔پھر اس کی اسناد میں ابن ابی ذیب نے مولی التوءمۃ صالحؒ سے انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعا روایت کی ہے،اور نسائیؒ نے اپنی مستقل اسناد سے یحیی بن معینؒ سے روایت کی ہے، کہ صالح مولی التوءمۃؒ ایک ثقہ شخص ہے لیکن آخری زندگی میں ان کا حافظہ کمزور ہو کر خلط ملط کردینے کی بیماری لگ گئی تھی، یعنی اپنی اور غیر کی روایت کردہ حدیثوں میں کوئی فرق نہیں کرسکتے تھے، لہذا جن لوگوں نے ان کی اس بیماری لگنے کے زمانہ سے پہلے صحیح حالت میں ان سے جو روایت سنی ہے وہ صحیح اور حجت ہے،اور بالاتفاق ابن ابی ذیبؒ نے صالح مولی توءمہؒ سے اس مرض کے لاحق ہونے سے پہلے روایت سنی ہے لہذا ان کی روایتیں مقبول اور حجت ہوں گی۔ مفع۔

اور امام ابوجعفر الطحاویؒ کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ اس باب میں رسول اللہ ﷺ سے قولی اور فعلی مختلف روایتیں پائی گئی ہیں اس لئے ان میں گفتگو ضرور ہوگی، چنانچہ حضرت عائشہؓ کی حدیث تسلیم کرلی جائے کہ اس میں کوئی عذر اور کمی نہیں ہے بلکہ معیاری ہے تو بھی اس کے بارے میں یہ کہنا درست ہوسکتا ہے کہ''ایسے وقت کی ہے جبکہ اس سے پہلے ممانعت کا حکم نہیں تھا، کیونکہ اگر پہلے سے ممانعت تھی تو پھر ان کی بات بھی تسلیم کرنے میں عذر ہوگا،اور حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث میں فعل سابق سے ممانعت ثابت ہوتی ہے،لہذا اصولی کی حدیث سے حضرت عائشہؓ کی حدیث جو فعلی ہے قولی نہیں ہے منسوخ ہوگئی،اور صحابہ کرام کا اس پر انکار کرنا ہمارے خیال کی تائید کرتا ہے،اس طرح یہ ثابت ہوا کہ اس عمل کی پہلے اجازت تھی بعد میں ممانعت ہوگئی ہے اس لئے اس کے منسوخ ہونے کے ہم قائل ہوگئے ہیں،اور اس کے برعکس یعنی یہ نہیں کہہ سکتے ہیں کہ حضرت ابوہریرہؓ سے پہلے ممانعت ثابت ہوئی پھر حضرت عائشہؓ کی حدیث سے اس کا ثبوت ہو کر یہ عمل مباح ہوگیا ہے،ایسا اس لئے نہیں کہہ سکتے ہیں کہ اس طرح دو مرتبہ منسوخ کہنا پڑے گا جبکہ بلا ضرورت ایسا کہنا ممنوع ہے،اس کے علاوہ حضرت عائشہؓ کی حدیث جسے امام مسلمؒ نے سند کے طور پر بیان کیا ہے اور دار قطنیؒ وغیرہ نے اس پر طعن کیا ہے اور کہا ہے کہ امام مالکؒ وغیرہ کی صحیح روایات میں تو یہ مرسل ہے،اسی طرح حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث کو اس پر ترجیح ہوئی اس بناء پر کہ ابوہریرہؓ کی وہ حدیث سند مرفوع ہے دوم اس میں ممانعت ہے،اس کے برخلاف حضرت عائشہؓ کی حدیث میں اباحت ہے یعنی مسجد میں جنازہ کی نماز پڑھ سکتے ہیں حالانکہ ممانعت کو

اباحت پر مقدم کرنا اصل معروف ہے، بہر صورت نماز جنازہ کو مسجد سے باہر پڑھنا اولی وافضل ہے تاکہ اختلاف سے بچا جائے، اور عبادات کے باب میں احتیاط کرنا ہی اولی ہے، بالخصوص ایسی صورت میں کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں جب یہ جملہ ہے کہ وہاں پڑھنے سے کچھ ثواب نہیں ہے۔ مع۔

واضح ہو کہ اگر شافعیہ وغیرہؒ کا اختلاف اگر اس بات میں ہو کہ میت کو مسجد میں داخل کرنا سنت ہے تو اس کے باطل ہونے میں کچھ شبہ نہیں ہے، جبکہ حضرت عائشہؓ کی حدیث سے یہ بات کسی طرح بھی لازم نہیں آتی ہے اور ایسا کس طرح ہو سکتا ہے جبکہ مدینہ منورہ میں جم غفیر اور بے شمار مخلوق نے انتقال کیا ہے، تو اگر مسجد میں داخل کرنا سنت ہی ہوتا تو سارے نہیں تو اکثر جنازے مسجد میں داخل کئے جاتے اور اس بات کے ہزاروں راوی ہوتے، اور صحابہ کرام اس بات کو کس طرح بھول جاتے اور حضرت عائشہؓ کے فرمانے پر انکار کرتے، یہ بات تو روز روشن کی طرح واضح ہے، اور اگر اختلاف صرف مباح ہونے میں ہے تو یہ درست ہے کہ شوافع کے نزدیک مباح ہے، لیکن ہمارے نزدیک مکروہ ہے، اس کے بعد ہم اپنے اندر یہ دیکھتے ہیں کہ اگر اس سے کراہت سے مراد تحریمی ہو تو اس جگہ حق بات یہ ہے کہ یہ مکروہ تحریمی بھی نہیں ہے، بلکہ میرے نزدیک مکروہ تنزیہی ہے، اب اگر یہی بات ہے تو اس کا حاصل یہ نکلا کہ آپس کا یہ اختلاف اولی ہونے میں ہے، ایسی صورت میں شوافعؒ بھی کہیں گے کہ مسجد میں نماز جنازہ اگرچہ مباح ہے، لیکن مسجد سے باہر ہونا ہی افضل ہے، بالآخر آپس میں کوئی اختلاف باقی نہ رہا، جیسا کہ خطابیؒ نے اس بات کی تصریح کر دی ہے کہ بات بالکل محقق ہو چکی ہے کہ حضرت ابو بکر و عمرؓ کی نماز جنازہ مسجد ہی میں پڑھی گئی ہے، اور ہمیں یہ معلوم ہے کہ ان حضرات کی نمازوں میں مہاجرین وانصار سبھوں نے ان میں شرکت کی تھی اور جب ان میں سے کسی نے انکار نہیں کیا تو یہ جائز ہونے کی بڑی دلیل ہے، کلام ختم ہوا اور تفصیل دعوی جواز کی صریح دلیل ہے۔ مف۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ حق بات یہ ہے کہ ان کے نزدیک ایسی نماز جائز بھی تھی اور اس میں کوئی کراہت بھی نہ تھی، کیونکہ جب بیہقی کی روایت کے مطابق حضرت ابو بکرؓ کی اور مؤطا کی روایت کے مطابق حضرت عمرؓ کی نماز میں مسجد میں پڑھی گئی تو یہ جائز نہیں ہے کہ ان حضرات مہاجرین وانصارؓ نے ان افاضل صحابہ کی نماز کا ثواب کھو دیا ہو کیونکہ حضرت ابو بکرؓ کی حدیث میں ثواب کی صراحۃً نفی ہے، ہاں اگر کسی مجبوری کا دعوی کیا جائے، اور عبد الرزاقؒ نے سفیانؒ و معمرؒ سے اور ان دونوں نے ہشام بن عروہؒ سے روایت کی ہے کہ میرے والد نے لوگوں کو ایک جنازے کی نماز کے لئے مسجد سے نکلتے دیکھا تو اس پر انکار کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ لوگ کیا کرتے ہیں کیوں نکلتے ہیں حالانکہ اللہ کی قسم میرے والد کی نماز بھی تو مسجد ہی میں پڑھی گئی ہے، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے، اور عروہ بن زبیرؒ نے خواہ اپنے والد حضرت زبیر بنؓ کو یا اپنے نانا حضرت ابو بکر صدیقؓ کو ان میں سے جو بھی مراد ہوں ظاہر ہے کہ ان کی نماز کسی عذر کے بغیر ہی پڑھتے دیکھا ہے ورنہ اس طرح کیوں استدلال کرتے۔

الحاصل حق بات یہ ہی ہے واللہ اعلم کہ جب احادیث ونصوص آپس میں ایک دوسرے سے متعارض ہیں تو ان میں توفیق کی صورت میں عام قاعدوں کے مطابق یہ ہوگی کہ قولی حدیث یعنی حدیث حضرت ابو ہریرہؓ کو ترجیح دے کر یہ کہا گیا ہے کہ بلا عذر میت کو مسجد میں داخل کیا جائے تو ثواب نہیں ہے ولانہ بنی الخ اور اس وجہ سے بھی کہ مسجد جماعت تو فرض کی ادائیگی کے لئے بنائی گئی ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ اس صورت میں مسجد کے گندہ ہو جانے کا بھی احتمال رہتا ہے۔ ف۔

لہذا کسی عذر کے بغیر جنازہ کو مسجد میں لانا مکروہ ہے، اور یہ کراہت ابن الہمامؒ کے قول اور بظاہر عینیؒ کے کلام کے مطابق صرف تنزیہی ہے، وہ بھی ایسی صورت میں کہ عذر نہ ہو، کیونکہ حضرت عائشہؓ نے سعد بن ابی وقاصؓ کی اور مہاجرین وانصار صحابہ کرام نے بغیر کسی اختلاف اور چہ میگوئیوں کے حضرت ابو بکر و عمرؓ کی اور رسول اللہ ﷺ نے بیضاء کے دونوں بیٹوں کی نمازیں مسجد میں پڑھی ہیں اور کسی کی نہیں پڑھی ہے، لہذا اسے عذر ہی کی بناء پر ماننا اور کہنا پڑے گا، اور صحابہ کرام نے حضرت عائشہؓ کے کہنے پر کچھ اعتراض کیا وہ اس وجہ سے کہ صرف امہات المومنین کے لئے جنازہ مسجد میں منگوایا گیا ہے حالانکہ صرف مردوں کی نماز باہر

ہی میں ہو سکتی تھی تو گویا ان کے خیال میں یہ کوئی عذر نہ تھا اس لئے کہ اس میں یہ ممکن تھا کہ جنازہ باہر رکھ کر مسجد میں نماز پڑھ دی جاتی، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ وفیما اذا کان الخ اور اس صورت میں جبکہ جنازہ مسجد سے باہر ہو اور نمازی اندر ہوں تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ف۔اس میں بھی دو صورتیں ممکن ہیں (۱) امام اور تمام نمازی مسجد کے اندر ہوں (۲) یہ امام اور کچھ افراد بھی مسجد سے باہر ہوں، تو خلاصہ میں دونوں صورتوں میں قول مختار کراہت ہی کا بتلایا ہے۔ع۔ف۔اور شاید کہ آثار صحابہ میں یہ صورت مکروہ نہ ہو، چنانچہ حضرت عروہ بن الزبیرؓ کا قول اسی صورت پر محمول ہے یعنی لوگ مسجد ہی میں سے نماز پڑھ دیتے کہ اس کے لئے نکلنا کوئی ضروری نہ تھا جیسا کہ ابن الہمامؒ نے تاویل کی ہے، خلاصہ یہ ہوا کہ ممانعت کی حدیث تو صریح نص قولی ہے، اگرچہ اس کے مقابلہ اور معارضہ میں چند افعال ایسے بھی پیش کئے گئے ہیں جن میں جواز کا ثبوت موجود ہے، اس لئے نص پر ہمارا عمل اس وقت ہوگا جبکہ کوئی عذر نہ ہو، اسی بناء پر یہ کراہت تنزیہی ہوگی، اور مسجد کے اندر پڑھنے کے افعال کو حجت میں اس وقت پیش کریں گے جبکہ کوئی عذر موجود اور متحقق تھا، اس بناء پر ان احادیث میں اتفاق پایا گیا اور آپس میں کوئی تضاد باقی نہ رہا، بخلاف شوافعؒ کے قول کے کہ وہ بغیر عذر کے بھی جائز فرماتے ہیں کہ ان کے قول کی بناء پر حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث کو چھوڑنا ہی لازم آتا ہے، اور ایسا کرنا حدیث کے ثابت ہو جانے کے بعد درست اور جائز نہیں ہے، اگر کوئی یہ کہے کہ عذر کا دعوی اس جگہ کس طرح ثابت ہوا تو یہ جواب ہوگا کہ حضرت ابوہریرہؓ کی ممانعت کی حدیث کی بناء پر کیونکہ صحابہ کرامؓ سے یہ ممکن نہیں ہے کہ نبی کا حکم پائے جانے کے بعد وہ اس کی مخالفت نہیں کرتے تھے، الا بعذر یعنی عذر کی بناء پر تو ممکن تھا، اور یہ ظاہر ہے، واللہ تعالی اعلم بالصواب۔م۔

ومن استهل بعد الولادة سمي وغسل وصلي عليه لقوله ﷺ اذا استهل المولود صلي عليه وان لم يستهل لم يصل عليه ولان الاستهلال دلالة الحيوة فتحقق في حقه سنة الموتى ومن لم يستهل ادرج في خرقة كرامة لبني آدم ولم يصل عليه لماروينا ويغسل في غير الظاهر من الرواية لانه نفس من وجه وهو المختار.

ترجمہ:-اور جو بچہ اپنی پیدائش کے وقت رونے کی آواز نکالے (اور مرجائے) تو اس کا نام رکھ کر غسل دیا جائے اور اس کی نماز بھی پڑھی جائے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جو بچہ چلائے اس کی نماز پڑھی جائے اور اگر نہ چلائے تو اس کی نماز نہ پڑھی جائے، اور اس وجہ سے بھی کہ اس کا چلانا اس کی حیات کی علامت ہے، لہذا اس کے حق میں مردوں کے سارے حقوق ثابت ہوں گے، اور جو نہ چلائے اسے کسی کپڑے میں لپیٹ دیا جائے، بنی آدم کی شرافت کا خیال رکھتے ہوئے، اور اس کی نماز بھی نہیں پڑھی جائے اس روایت کی بناء پر جو ہم نے بیان کر دی ہے، اور غیر ظاہر الروایت کے مطابق اسے غسل دیا جائے، کیونکہ ایک اعتبار سے کسی حد تک وہ بھی ایک نفس ہے، یہی قول مختار ہے۔

توضیح:-بچہ کی نماز، حدیث سے دلیل، بے جان بچہ پیدا ہوا، اس کا کفن، اور اس کا غسل

ومن استهل بعد الولادة سمي وغسل وصلي عليه لقوله ﷺ اذا استهل المولود......الخ

جس بچہ نے ولادت کے بعد رونے کی آواز نکالی تو اس کا نام رکھا جائے اور اسے غسل دیا جائے، اور اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے۔ف۔اگرچہ رونے کی آواز کے ساتھ ہی وہ مر جائے، اس استہلال سے مراد ہے کوئی ایسی بات جس سے اس کی زندگی اور جاندار ہونے کا پتہ چلتا ہو، جیسے کسی بھی عضو بدن کا حرکت کرنا، یا رونے کی آواز وغیرہ، ان اعضاء میں آدھے سے زائد کا زندہ نکلنا معتبر ہے۔مفع۔البدائع۔المحیط۔

لقوله ﷺ اذا استهل المولود صلي عليه وان لم يستهل يصل عليه......الخ

رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ بچہ نے اگر استہلال کیا تو اس کی نماز پڑھی جائے اور اگر استہلال نہیں کیا تو اس

کی نماز نہیں پڑھی جائے۔ف۔ حضرت جابرؓ کی اصل حدیث یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ بچہ کی نماز نہیں پڑھی جائے گی اور تر وہ کسی کا وارث ہوگا اور نہ کوئی اس کا وارث ہوگا، یہانتک کہ وہ استہلال کرے، یعنی آواز سے رولے، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے اس کی روایت کی ہے، ترمذی نے آخر میں یہ بھی کہا ہے کہ اصح قول یہ ہے کہ یہ حدیث موقوف ہے، یعنی یہ قول خود حضرت جابرؓ کا ہے، اور حضرت علیؓ کی مرفوع حدیث میں ہے کہ سقط نامکمل بچہ کی نماز نہیں ہے یہانتک کہ وہ استہلال کرے۔الخ۔ ابن عدی نے اس کی روایت کی ہے، اور مغیرہ بن شعبہؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جنازے کے پیچھے سوار اور پیدل سب برابر ہیں، اور بچہ کی نماز پڑھی جائے، اس کی روایت ترمذی، احمد اور نسائی نے کی ہے۔

واضح ہو کہ رسول اللہ ﷺ کے صاحبزادے ابراہیم جو حضرت ماریہ قبطیہ کے پیٹ سے پیدا ہوئے تھے ان کے بارے میں حدیث میں ہے کہ اگر وہ زندہ رہ جاتے تو صدیق نبی ہوتے اور کوئی قبطی کبھی غلام نہ بنایا جاتا اور جنت میں اس کی دودھ پلائی ہوگی، جیسا کہ اس کی روایت ابن ماجہ نے ابن عباسؓ سے کی ہے، اور وہ سولہ ماہ کے ہو کر انتقال کر گئے، پھر صحیح حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ ان صاحبزادہ کے انتقال پر روئے، پھر ان کی نماز کے بارے میں روایتیں مختلف ہیں بعض میں ہے کہ ان کی نماز پڑھی اور بعض میں اس کے برعکس ہے کہ نہیں پڑھی، لیکن بیہقی اور نوویؒ نے پڑھنے کی روایتوں کو اصح قرار دیا ہے، جو صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت سے مروی ہیں۔مف۔ابن المنذرؒ نے کہا ہے کہ نابالغ کی نماز پڑھے جانے کے بارے میں تمام فقہاء کا اجماع ہے۔مع۔

ولان الاستهلال دلالة الحيوة فتحقق في حقه سنة الموتى ومن لم يستهل ادرج.....الخ

اور نام رکھنے غسل دینے اور نماز پڑھنے کو لازم کہنے کی وجہ یہ بھی ہے کہ استہلال کرنا یعنی علامت زندگی کا پایا جانا زندگی کی دلیل ہے، اس لئے مردوں کا جو حکم اور طریقہ اس کے حق میں بھی متحقق ہوگا ومن لم يستهل الخ اور جو بچہ نہیں رہا۔ف۔ یعنی اس میں زندگی کی کوئی علامت نہیں پائی گئی ادرج الخ اسے صرف ایک ٹکڑے میں لپیٹ دیا جائے:ف۔ یعنی کفن کے طور پر، **کرامة الخ** انسان اور انسانیت کے اعزاز واکرام کے طور پر، **ولم يصل الخ** اور اس کی نماز نہیں پڑھی جائے گی **لما روينا الخ** اس حدیث کی بناء پر جو ہم نے روایت کر دی ہے۔ف۔ یعنی جب نومولود استہلال نہ کرے تو اس کی نماز نہیں ہے **ويغسل الخ** لیکن غیر ظاہر الروایۃ میں اسے غسل دیا جائے۔ف۔ یہ قول نوادر میں ابو یوسفؒ سے مروی ہے، اور طحاویؒ کا قول مختار ہے **لانه نفس الخ** کیونکہ یہ بھی ایک حد تک نفس ہے۔ف۔ اگرچہ۔ دوسری وجہ بے جان ہونے کی بناء پر اسی کی نماز لازم نہیں کی گئی ہے، یہی قول مختار ہے۔ف۔ اس کی تفصیل کی بناء پر دونوں صورتوں پر ہمارا عمل ہوتا ہے اسی لئے ہم نے ظاہر الروایۃ کے خلاف نوادر کی اس روایت کو ترجیح دی۔اگرچہ بچہ پورا نہ بنا ہو تو بھی قول مختار یہ ہے کہ غسل دے کر اسے کپڑے میں لپیٹ کر دفن کر دیا جائے۔مف۔اور وہ حشر میں بھی اٹھایا جائے گا۔الظہیر یہ۔ یہی قول ہمارا اور شوافع کا بھی ہے۔مع۔ اور بندہ مترجم نے اس آیت پاک اللہ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَى کی تفسیر میں کافی وضاحت سے لکھا ہے۔م۔

واذا سبى صبى مع احد ابويه ومات لم يصل عليه لانه تبع لهما الا ان يقربا لاسلام وهو يعقل لانه صح اسلامه استحسانا اويسلم احد ابويه لانه يتبع خير الابوين دينا وان لم يسب معه احد ابويه صلى عليه لانه ظهرت تبعية الدار فحكم بالاسلام كما في اللقيط.

ترجمہ:-اور جب کوئی بچہ اپنے ماں باپ میں سے کسی ایک کے ساتھ قید کیا جائے اور مر جائے تو اس کی نماز نہیں پڑھی جائے گی، کیونکہ وہ اس وقت تک اپنے والدین کے تابع تھا، البتہ اگر اسے عقل وشعور ہو اور وہ خود اسلام لانے کا اقرار کرتا ہو تو اس کی نماز پڑھی جائے گی، اس لئے کہ اس صورت میں استحسانا اس کا اسلام صحیح مانا جائے گا، یہ کہ اس کے والدین میں سے کسی ایک نے اسلام قبول کر لیا ہو، کیونکہ خیر الابوین دینا (دونوں میں سے جس کا دین بہتر ہو) اس کے ماتحت کر دیا جائے گا، اور اگر اس کے ساتھ اس کے والدین میں سے کوئی ایک بھی قید نہ کیا گیا ہو تو بھی اس کی نماز پڑھی جائے گی، کیونکہ اس کے حق میں دار السلام کا تابع ہونا ظاہر ہو گیا، اس بناء پر اس پر اسلام کا حکم لگایا جائے گا، جیسا کہ گرے پڑے لاوارث بچہ پر حکم لگایا جاتا ہے۔

توضیح:۔جس لڑکے کے ماں باپ میں سے ایک بھی اسلام لے آیا ہو اور وہ بچہ مر گیا ہو، یا لاوارث پڑا ہوا مرا بچہ ملا ہو

واذا سبی صبی مع احد ابویه ومات لم علیه لانه تبع لهما......الخ

مطلب واضح ہے لانه تبع الخ کیونکہ وہ اپنے والدین کے تابع ہے۔ف۔ یعنی جو حکم والدین کا ہے، ان والدین کے تابع ہونے کی وجہ سے اس بچہ کا بھی وہم حکم ہوگا، الا ان الخ مگر یہ کہ وہ لڑکا باشعور ہو اور اپنے اسلام کا اقرار کرتا ہو لانه صح الخ کیونکہ استحساناً اس کا اسلام صحیح ہو گیا تھا او یسلم الخ یا اس کے والدین میں سے کوئی ایک مسلمان ہو گیا ہو۔ف۔اس کے بعد وہ بچہ مر گیا ہو لانه یتبع الخ کیونکہ والدین میں سے جس کسی کا بھی دین بہتر ہوتا ہے بچہ کو اسی کے تابع کر دیا جاتا ہے۔ف۔اس بناء پر موجودہ صورت میں مسلمان ہو جانے والے والدین میں کسی کی بھی ماتحتی میں مسلمان قرار دیا جائے گا اور اس کی نماز پڑھی جائیگی۔

واضح ہو کہ وہ بقول مصنفؒ والدین کے تابع ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ کل مولود یولد علی الفطرة فابواه الخ، یعنی ہر بچہ فطرت اسلام پر پیدا ہوتا ہے پھر اس کے والدین اسکو یہودی، نصرانی یا مجوسی بنالیتے ہیں، یہانتک کہ اس کی زبان ادا کرے خواہ ایمان یا کفر، اس سے معلوم ہوا کہ جبتک بچہ ہے اپنے والدین کے تابع ہے، پھر وہ جب زبان سے ادا کرنے کے قابل ہوگا اس وقت وہ خود ذمہ دار ہوگا، یعنی یا تو اسلام کا کلمہ توحید ادا کرے یا کفر و شرک کا عقیدہ ظاہر کرے اس لئے اگر وہ اسلام لے آیا ہو تو اس کے لئے اس کا سمجھدار ہونا ضروری اور شرط ہے یعنی اسلام کی صفت سمجھتا ہو، اور حدیث میں جو یہ ہے کہ اللہ تعالی پر ایمان لانے سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی بھی عبادت کے لائق نہیں ہے اور وہی رب عزوجل اور محمد ﷺ اس کے رسول برحق ہیں، اور اللہ تعالی کے سارے انبیاء و رسل اور ساری کتابیں اور فرشتے اور قیامت اور مردوں کا زندہ ہونا اور جنت و دوزخ سب چیزیں برحق ہیں، اور اللہ تعالی کی طرف سے مقررہ کردہ اچھی اور بری تقدیر سب حق پر ہے، اس سے معلوم ہوا کہ صرف لااله الا الله بغیر سمجھے ہوئے کہہ لینا یا صرف اسی کے مطلب کو سمجھ لینا معتبر نہیں ہے، جب تک کہ سارا اقرار سمجھ کے ساتھ نہ ہو، اسی بناء پر کہا گیا ہے کہ کسی عورت سے نکاح کر لینے اس سے ایمان کے متعلق سوال کر لینے پر ان مذکورہ باتوں میں سے کسی میں اس سے توقف ظاہر ہوا تو وہ مسلمان نہیں اور نکاح بھی باطل ہے، اس جملہ کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ عورت اس مفہوم فصاحت اور خوبصورتی کے ساتھ ادا کرنے میں توقف کرے، کیونکہ ایسا تو اکثر جاہل عوام ادا نہیں کر سکتے ہیں بلکہ اس کی مراد یہ ہے کہ اگر اس سے یہ دریافت کیا جائے کہ قیامت ہوگی اور مردے زندہ کئے جائیں گے تو کہے ہاں، بیشک، پھر اس سے جب یہ پوچھا جائے کہ حساب و کتاب کے بعد جنت یا دوزخ میں رہنا ہوگا تو بھی کہے کہ ہاں، بیشک۔ اسی طرح ایمان کی کسی بات میں بھی اسے تردد نہ ہو، اور وہ ان تمام کا خود بھی اعتقاد کرے، وہ یہ نہ کہے کہ ہمارے بزرگ اور خاندان والے ایسا کہتے تھے کہ قیامت و جنت و دوزخ ہے اور ہم بھی ان کے کہنے کی بناء پر کہتے ہیں، یا یوں کہے کہ ہمیں کیا معلوم ہے کہ یہ چیزیں ہیں یا نہیں یا ہوں گی یا نہیں، اگر ایسا ہے تو وہ کافر ہے۔ مفع۔

اگر کسی کو اتنا علم نہ ہوا کہ قرآن و حدیث کے حوالہ سے عقائد کو جان لے، مگر اس... نے کسی سے یہ پوچھ کر کہ قرآن میں جنت و دوزخ و قیامت وغیرہ سب حق ہیں خود یقین کر لیا کہ یہ سب برحق ہیں تو وہ مومن ہے، اگرچہ وہ اس بات کا ضرور گنہگار رہے گا کہ اس نے اس کی کوشش چھوڑ دی کہ قرآن و حدیث سے ان باتوں کو معلوم کرتا، یہ بات صرف عقائد کے بارے میں واجب ہیں، لیکن عمل کے لئے جزوی مسائل کے بارے میں اجتہاد کے لئے اگر کسی قوم کے ہر شخص نے سیکھنا چھوڑ دیا تو سب گنہگار ہوں گے، اور اگر کسی نے بھی سیکھ لیا تو سب گنہگار ہونے سے بچ گئے، جیسا کہ شرح العقائد وغیرہ میں ہے۔م۔ پھر نابالغ کے سلسلہ کے یہ احکام اسی صورت میں ہوں گے جبکہ ان کے والدین یا ان میں سے کوئی ایک بھی اس کے ساتھ قید ہوا ہو، وان لم یسب الخ

اور بچہ کے ساتھ ان کے ماں باپ میں سے کوئی بھی قید نہ ہوا ہو۔ف۔ بلکہ مجاہدین نے اسے کہیں پایا ہو اور قدرتی طور پر بچہ کسی طرح مر گیا ہو تو اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی۔

لانه ظهرت تبعية الدار فحكم بالاسلام كما في اللقيط......الخ

چونکہ اس کے حق میں دار السلام کا تابع ہونا ظاہر ہو گیا، اس لئے اس کے اسلام کا حکم دیا جائے گا، جیسے بڑے ہوئے بچہ میں ہوتا ہے۔ف۔ یعنی کسی شخص نے جنگل وغیرہ میں کہیں ایک لڑکا پایا اور اس کا کوئی والی یا وارث معلوم نہ ہوتا ہو، تو اگر یہ دار السلام کے حلقہ میں ملا ہو تو اسے دار اور ملک کے تابع مان کر مسلمان کہدیا جائے گا۔م۔

واضح ہو کہ کسی کے تابع ہونے کی کئی صورتیں ہوتی ہیں (۱) قوی تبعیت اس میں والدین کی تبعیت ہے، یہانتک کہ اگر وہ دونوں ہی کافر ہوں تو نابالغ رہنے تک وہ ان کے تابع رہے گا، اور اگر دونوں میں سے ایک ہندو اور دوسرا نصرانی ہو تو وہ نصرانی کے تابع رہے گا، اور اگر ماں نصرانیہ اور باپ مسلم ہو تو مسلمان کے تابع ہوگا، یہ تفصیل دنیاوی احکام کے بارے میں ہیں، اور آخرت کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو ہی علم ہے کہ ان کا کیا حکم ہوگا، یعنی ہم ان کے دوزخی ہونے کا قطعی حکم نہیں دیتے، مگر امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ میں تو جانتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ بے گناہ کسی کو عذاب نہیں دے گا، اسی لئے کہا گیا ہے کہ ایسے بچے جنت والوں کے خدمت گار کی حیثیت سے جنت میں رہیں گے، اور مسلمانوں کے بچے تو بالاجماع وہ سب جنتی ہیں اور اس کے بارے میں بہت سی حدیثیں موجود ہیں، اور اب دوسری تبعیت یعنی جبکہ ماں باپ میں سے کسی کی یا ایک کی تبعیت نہ ہو تو اس کے بعد ہدایہ میں تبعیت دار یعنی علامت اسلام کا لفظ لکھا ہے، اور محیط میں لکھا ہے کہ جب بچہ کے والدین میں سے کوئی نہ ہو تو وہ جس کے ہاتھ میں ہوگا اسی کا تابع اسے مانا جائے گا، اور جب کسی کے ہاتھ میں بھی نہ ہو تو وہ ملک کے تابع ہوگا، یہی اولیٰ ہے، کیونکہ جب کفرستان میں جہاد کرنے پر مال غنیمت میں کوئی بچہ ملے اور کسی مجاہد کے حصہ میں آئے تو وہ اس کے اپنے بچہ کے حکم میں ہوگا، اسی بناء پر اگر وہ مر جائے تو اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی۔ الفتح۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ دار السلام کے تابع ہونے کی بناء پر اس کو مسلمان ہی ٹھہرایا جائے گا۔م۔

واذا مات الكافر وله ولي مسلم فانه يغسله ويكفنه ويدفنه بذلك امر عليؓ في حق ابيه ابي طالب لكن يغسل غسل الثوب النجس ويلف في خرقة وتحفر حفيرة من غير مراعاة سنة التكفين واللحد ولا يوضع فيه بل يلقي.

ترجمہ:- اور جب کوئی ایسا کافر مر جائے جس کا ولی کوئی مسلم ہو وہ اسے غسل دے گا اور اسے کفن دے گا اور اسے دفن کردے گا، حضرت علیؓ کو ان کے والد کے بارے میں ایسا ہی حکم دیا گیا تھا، البتہ اسی طرح غسل دیا جائے گا جس طرح کسی ناپاک کپڑے کو دھویا جاتا ہے، اور کسی کپڑے میں لپیٹ کر کوئی گڈھا کھود کر دفن کر دیا جائے گا، ان کاموں کے لئے کوئی بھی مسنون طریقہ اختیار نہیں کیا جائے گا، جو کہ کفن دینے اور قبر میں ڈالنے کے موقع پر کیا جاتا ہے اور اہتمام کے ساتھ قبر میں رکھا بھی نہیں جائے گا بلکہ یوں ہی ڈال دیا جائے گا۔

توضیح:- میت کافر اور ولی مسلمان ہو، میت مسلمان لیکن اس کے قریب رشتہ دار کافر ہوں

واذا مات الكافر وله ولي مسلم فانه يغسله ويكفنه ويدفنه......الخ

اور جب کوئی کافر مرا۔ف۔ ایسا نہ ہو کہ وہ پہلے مسلمان ہو مگر اب مرتد ہو کر کافر ہوا ہو وله الخ اور اس کافر کا کوئی مسلمان وارث ہو۔ف۔ یعنی ایسا رشتہ دار ہو کہ اگر وہ کافر مسلمان رہتا تو یہ رشتہ دار اس کا ولی اور وارث ہوتا، ایسی صورت میں یہ دیکھنا ہوگا کہ اس میت کافر کا کوئی اور بھی قریبی رشتہ دار موجود ہے یا نہیں، اگر ہو تو اس مسلمان رشتہ دار کو چاہئے کہ اس مردے کو ان کافر رشتہ داروں کے حوالہ کر کے چھوڑ دے کہ وہ جو چاہیں کریں، اور دور سے چاہے جنازہ کے پیچھے ہو جائے، اور اگر کوئی دوسرا قریبی

رشتہ دار، متولی نہ ہو تو وہ مسلمان رشتہ دار اس کافر میت کو دھو کر کفن میں لپیٹ کر گاڑ دے۔

بذلك امر عليؓ في حق ابيه ابي طالب لكن يغسل غسل الثوب النجس......الخ

کیونکہ حضرت علیؓ کو ان کے والد (ابو طالب) کے بارے میں ایسا ہی کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ف۔ چنانچہ ابوداؤد اور نسائیؒ نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ جب ابو طالب نے وفات پائی تو میں رسول اللہ ﷺ کے پاس گیا اور یہ عرض کیا کہ آپ کا بوڑھا چچا گمراہی کی حالت میں مر گیا ہے (یہ سن کر آپ روئے، ابن السعد نے طبقات میں کہا ہے) فرمایا کہ جا کر دھو کر کفن دے کر (ابن سعد) اپنے والد کو گاڑ دو، پھر کوئی بات کئے بغیر میرے پاس آؤ، چنانچہ میں انہیں دفن کر کے آپ کی خدمت میں حاضر ہوا تو آپ نے مجھے حکم دیا کہ غسل کر لوں چنانچہ میں نے غسل کیا اور آپ نے میرے لئے دعا خیر فرمائی، اس کی روایت ابوداؤد، نسائی، احمد، اسحٰق، ابن ابی شیبہ، بزار اور ابو یعلی نے کی ہے، ابو طالب کا نام عبد مناف تھا اور نبوت کے دسویں شوال کے مہینہ میں انتقال کیا، اور ان سے تین دنوں کے بعد حضرت خدیجہؓ نے وفات پائی۔ لیلۃ المعراج میں پانچوں نمازوں کے فرض ہونے سے پہلے یہ حادثات ہوئے۔ معف۔ ابن کثیرؒ۔ اس روایت سے معلوم ہوا کہ غسل و کفن اور دفن کرے **لكن يغسل الخ** لیکن اس طرح غسل دیا جائے کہ جس طرح ناپاک کپڑے دھوئے جاتے ہیں، اس دھونے میں مسنون طریقہ سے کفن میں لپیٹے اور لحد کئے بغیر ایک گڈھا کھود کر اس میں ڈال دیا جائے۔

ولا يوضع فيه بل يلقى......الخ

لحد میں نہ رکھا جائے بلکہ صرف گڈھے میں ڈال دیا جائے۔ف۔ اور اگر اسلام چھوڑ کر بددین اور مرتد ہو گیا ہو اس وقت جس مذہب کو قبول کیا ہو اور جن لوگوں کے پاس گیا ہو ان لوگوں کے حوالہ اسے نہ کیا جائے، بلکہ ایک گڈھا کھود کر اس میں کتے کی طرح دھکیل دیا جائے، الخلاصہ۔ع۔ف۔ اور اگر کوئی ایسا شخص مرا کہ وہ خود تو مسلمان ہو چکا ہو لیکن اس کا باپ اور دوسرے تمام رشتہ دار کافر ہوں تو چاہئے کہ وہ ان کو نہ دیا جائے بلکہ مسلمان حضرات اس کی تجہیز و تکفین کریں جیسا کہ حدیث میں ہے کہ یہودی کا ایک جوان لڑکا رسول اللہ ﷺ کی خدمت کیا کرتا تھا جب وہ بیمار ہوا تو رسول اللہ ﷺ اس کی عیادت کو تشریف لے گئے دیکھا کہ اس کا آخری وقت ہے، اسے فرمایا کہ تم مجھ پر ایمان لے آؤ، اس وقت اس کے باپ نے اس سے کہا کہ تم ان ابو القاسم کی بات مان لو یعنی محمد ﷺ کا کہا مان کر کلمہ پڑھ لو، فوراً اس نے صدق دل سے کلمہ شہادت پڑھا اور انتقال کر گیا، تب رسول اللہ ﷺ وہاں سے یہ فرماتے ہوئے باہر تشریف لائے کہ اللہ تعالیٰ ہی کے لئے حمد و ثناء ہے جس نے اس نوجوان کو میرے وسیلہ سے جہنم کی آگ سے نجات دی ہے، اور اپنے اصحاب سے فرمایا کہ تم اس کے کام انجام دو، اور اسے یہودیوں کے حوالہ نہیں کیا، مبسوط ذخیرہ وغیرہ نے اس کی تصریح کی ہے۔ معف۔

مسلمان کی قبر میں اسے اتارنے کے لئے اس کا کوئی کافر رشتہ دار اترے تو یہ بات مکروہ ہے، کیونکہ لعنت کی جگہ ہے، اس لئے مسلمان کی قبر کو اس سے پاک رکھنا چاہئے۔ المبسوط والمحیط۔ معف۔ مرا ہوا کافر غسل کے بعد بھی پاک نہیں ہوتا ہے یہانتک کہ اگر وہ تھوڑے پانی میں گر جائے تو وہ پانی نجس ہو جائے گا، اسے تو صرف اس خیال سے دھویا جاتا ہے کہ یہ انسان کے لئے ایک امتیازی طریقہ ہے۔ المجتبیٰ۔

اگر مسلمانوں اور کافروں کے مردے خلط ملط ہو گئے ہوں مگر ان میں سے مسلمانوں کو پہچاننا ممکن ہو تو ان کو غسل دینا ہوگا اور نماز پڑھنی ہوگی۔ البدائع۔ اور اگر کسی طرح ان کی پہچان نہ ہو سکتی ہو اور مسلمانوں کی زیادتی ہو تو ان کو غسل دیا جائے اور ان کی نماز پڑھی جائے انہیں مسلمان گمان کرتے ہوئے، اور اگر کافروں کی زیادتی ہو تو انہیں صرف غسل دیا جائے مگر نماز نہ پڑھی جائے۔ البدائع وغیرہ۔ لیکن امام مالکؒ و شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک مسلمانوں کی نیت کرتے ہوئے ان کی نماز بھی پڑھی جائے، اور اگر دونوں برابر ہوں تو نماز پڑھنے کے بارے میں دو روایتیں ہیں، اگر مغرب کے وقت جنازہ آئے تو بالاتفاق مغرب کی فرض نماز جنازہ سے

پہلے پڑھی جائے، نماز عید کی طرح، لیکن دو رکعت سنت یا عید کا خطبہ ہو تو اس سے پہلے جنازہ کی نماز پڑھی جائے، لیکن ایک قول میں بعد میں پڑھنے کا حکم ہے، اگر جمعہ کے دن صبح سویرے جنازہ کی تجہیز و تکفین ہو چکی ہو تو جمعہ کی نماز تک اس کی نماز کو مؤخر کرنا مکروہ ہے، البتہ اگر اس کے دفن میں مشغول ہونے سے جمعہ کی نماز فوت ہونے کا خوف ہو تو تاخیر کرنی چاہئے، نوافل پڑھنے کے مقابلہ میں جنازہ کا ساتھ دینا افضل ہے، اس صورت میں کہ اس پر پڑوسی ہونے کا حق ہو یا رشتہ داری ہو یا مردہ نیک صالح ہو یا عالم ہو ورنہ نوافل میں مشغول ہونا افضل ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک نماز جنازہ ہر وقت میں جائز ہے لیکن ہمارے اور ثوری اور احمد و اسحٰقؒ کے نزدیک آفتاب نکلتے وقت، زوال کے وقت اور غروب آفتاب کے وقت مکروہ ہے، جیسا کہ ترمذیؒ نے صحیح سندوں سے ان اوقات میں عقبہ بن عامرؓ سے ممانعت کی روایت کی ہے، اس کے باوجود اگر اس کی نماز ان اوقات میں پڑھ لی جائے تو نماز ادا ہو جائے گی، اور مالکؒ نے صبح کی نماز کے بعد جب تک بالکل سپیدی نہ ہو اور عصر کے بعد جب تک زردی نہ ہو پڑھنے کو جائز کہا ہے۔ مع۔ یہانتک موت کی حالت اور موت کے بعد غسل اور تکفین اور نماز کے مسائل سے فراغت ہو جانے کے بعد اب جنازہ کو اٹھا کر قبرستان تک لے جانے کے مسائل بیان کئے جا رہے ہیں، کیونکہ نماز کا جائز ہونا تو میت کے اپنے احاطہ میں بھی ممکن تھا، یہانتک کہ اگر اسی جگہ نماز نہیں پڑھی تو جنازہ اٹھاتے وقت مندرجہ ذیل طریقوں کو مدنظر رکھنا چاہئے۔ م۔

فصل فی حمل الجنازة

واذا حملوا المیت علی سریرہ اخذوا بقوائمه الاربع بذلک وردت السنة وفیه تکثیر الجماعة وزیادة الاکرام والصیانة وقال الشافعی السنة ان یحملها رجلان یضعها السابق علی اصل عنقه والثانی علی صدرہ لان جنازة سعدؓ بن معاذ هکذا حملت قلنا کان ذلک لازدحام الملائکة علیه.

ترجمہ:- جنازہ کو جب لوگ تابوت پر رکھ دیں تو اس کے چاروں پائے پکڑ کر لے چلیں اسی طرح سے سنت و روایت میں آیا ہے، اور اس طرح جماعت کو زیادہ کرنا مقصود ہے نیز اس جنازہ کی زیادتی تعظیم ہے، اور حفاظت بھی ہے، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اسے دو آدمی اس طرح اٹھائیں کہ اگلا آدمی اپنی گردن کے پچھلے حصہ پر اٹھائے اور دوسرا پچھلا شخص اسے اپنے سینہ پر رکھے، کیونکہ حضرت سعد بن معاذؓ کا جنازہ اسی طرح اٹھایا گیا تھا، ہم جواب میں یہ کہتے ہیں کہ وہ تو فرشتے کی بھیڑ ہو جانے کی وجہ سے کیا گیا تھا۔

توضیح:- فصل، جنازہ کو اٹھا کر لے جانے کا بیان، جنازہ اٹھانے کی کیفیت

فصل فی حمل الجنازة. واذا حملوا المیت علی سریرہ اخذوا بقوائمه الاربع......الخ

جب لوگ جنازہ کو اٹھائیں۔ف۔ اس سے مرد مراد ہیں عورتیں مراد نہیں ہیں۔ ۃ۔ علی سریرہ الخ اس کے تخت پر۔ف۔ یا اس کے مانند چارپائی وغیرہ ہو، اخذوا الخ تو چارپائی کے چاروں پائے پکڑے ہوں۔ف۔ اس وقت جبکہ چار آدمی موجود ہوں تو ہر ایک اس کا ایک ایک پایہ پکڑے۔م۔ اکثر علماء کا یہی قول ہے۔ع۔ بذلک الخ اسی طریقہ سے روایتوں میں آیا ہے وفیه تکثیر الخ اور اس میں جماعت کی زیادتی کرنی ہے۔ف۔ چنانچہ اگر ان کے علاوہ بقیہ افراد واپس بھی آ جائیں پھر بھی چار باقی رہ جائیں گے تو بھی ایک جماعت باقی رہے گی، وزیادہ الخ اور میت کے اعزاز و اکرام میں زیادتی ہے والصیانة الخ اور میت کی گرنے پڑنے کے خوف سے حفاظت ہے۔ف۔ اسی لئے سرہانے کی طرف سے بیچ میں ایک شخص نے اور پاؤں کی طرف بیچ میں ایک نے پکڑا تو یہ ہمارے نزدیک مکروہ ہے۔ شرح الطحاوی۔ ۃ۔

وقال الشافعی السنة ان یحملها رجلان یضعها السابق علی اصل عنقه والثانی علی صدرہ......الخ

اور شافعیؒ نے کہا ہے کہ سنت یہ ہے کہ جنازہ کو صرف دوہی آدمی اس طرح اٹھائیں کہ سرہانے کا آدمی جنازہ کو اپنی گردن کی جڑ پر رکھے۔ف۔اور پیٹھ مردے کی طرف اور منہ راستہ کی طرف کرے،اور دوسرا شخص اسے اپنے سینہ پر رکھے۔ف۔اور منہ جنازہ کی طرف ہو،یہانتک کہ پاؤں کی طرف کا حصہ اس کے دونوں کاندھوں کے درمیان سینہ سے ملا ہوا ہو۔

لان جنازة سعد بن معاذ هكذا حملت قلنا كان ذلك لازدحام الملائكة عليه.

اس وجہ سے کہ حضرت سعد بن معاذؓ کا جنازہ اسی طرح اٹھایا گیا تھا۔قلنا الخ ہم جواب دیتے ہیں کہ یہ صورت اس لئے ہوئی تھی کہ سعد بن معاذؓ کے جنازہ پر ملائکہ علیہم السلام کی بہت زیادہ بھیڑ تھی۔ف۔یہانتک کہ رسول اللہ ﷺ اپنے پنجوں کے بل چلتے تھے،اس جگہ یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اتنی زیادہ بھیڑ تو عام انسانوں کو معلوم اور محسوس تو نہیں ہوتی تھی،اور چلنے میں رکاوٹ بھی نہ تھی،البتہ یہ بات تھی کہ فرشتوں کے اٹھالینے کی وجہ سے صرف دو آدمیوں کا اٹھالینا کافی ہوا تھا(ورنہ عام حالات میں دو شخص کالے جانا انتہائی دشوار تھا)۔ف۔بلکہ کافی اور مکمل جواب یہ ہے کہ صرف دو آدمیوں کا اس طرح جنازہ کو لے چلنے کو ابن سعد نے طبقات میں ضعیف سندوں سے روایت کیا ہے،یہانتک کہ امام نوویؒ نے کہا ہے کہ اس بارے میں کوئی نص ثابت نہیں ہے،اور بیہقیؒ نے بھی اسے ضعیف کہا ہے،البتہ آثار میں ثبوت ہے،جیسا کہ طبرانیؒ نے حضرت جابر و سید بن حضیرؓ کا اور بیہقیؒ نے سعد بن وقاصؓ کا جنازہ بین العمودین اٹھائے جانے کی روایت کی ہے اور حضرت عثمان وابن الزبیرؓ سے بھی اسی طرح جنازہ اٹھانے کے آثار روایت کئے ہیں،مگر حق یہ ہے کہ بین العمودین کے یہ معنی ہو سکتے ہیں کہ سر اور پٹی کا ملان جس جگہ ہوتا ہے اسے پکڑا یا چاروں طرف سے ہر پٹی کو درمیان سے پکڑا،یہی معنی مراد ہونا اس وجہ سے غالب گمان ہے کہ بعض صحابہ کرامؓ سے چاروں طرف اٹھایا جانا بھی مروی ہے،چنانچہ ابو عبیدہؓ نے اپنے والد عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ جو شخص جنازہ کے ساتھ جائے اسے چاہئے کہ تخت کے چاروں کونوں کو اٹھائے،کیونکہ یہ سنت ہے،ابن ماجہ،عبدالرزاق،طیالسی اور بیہقیؒ نے اس کی روایت کی ہے۔

سند کے اعتبار سے اس روایت میں صرف یہ کلام ہے کہ ابو عبیدہؓ نے اپنے والد سے یہ روایت نہیں سنی ہے،مگر ایسا ہونے سے بھی ہمارے نزدیک کوئی نقصان نہیں ہے،لہٰذا اسناد صحیح ہے،اور ابن ابی شیبہؒ نے اس کے مانند ابوالدرداءؓ سے روایت کی ہے،اور ابن الجوزیؒ نے علل میں اسی کے مانند ثوبان وانسؓ سے ضعیف اسناد سے روایت کی ہے،اور طبرانی نے اوسط میں حضرت انسؓ سے رسول اللہ ﷺ کی حدیث روایت کی ہے کہ جو جنازہ کے چاروں کنارے اٹھائے گا اللہ اس کے چالیس بڑے گناہ بخش دے گا،ابن ابی شیبہ اور عبدالرزاقؒ نے ابن عمرؓ سے روایت کی کہ انہوں نے جنازہ کے چاروں کنارے اٹھائے،عبدالرزاق نے سند صحیح سے ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ جس نے جنازہ کے چاروں کنارے اٹھائے تو اس نے اپنا حق ادا کر دیا،حدیث میں ہے کہ جو جنازہ کو چالیس قدم اٹھائے گا اللہ تعالیٰ اس کے چالیس کبیرہ گناہوں کو معاف کر دے گا،اسی بناء پر علماء نے کہا ہے چاروں طرف سے دس دس قدم اٹھانا چاہئے،اور محمد بن الحسنؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے روایت کی ہے کہ ہم سے حضرت منصور بن المعتمر نے بیان کیا ہے کہ جنازہ کو چاروں طرف سے اٹھانا سنت ہے،اس سے ثابت ہوا کہ بلا اختلاف یہی سنت ہے،اور اگر کچھ صحابہ کرام کے عمل کو اسی پر محمول کیا جائے جو امام شافعیؒ کا قول ہے تو وہ سنت نہ ہوگا،سنت کی مخالفت سے بچنے کے لئے کہا جائے گا کہ کسی مجبوری کی بناء پر ایسا کیا گیا ہوگا،اور آخری حد اس کی یہ ہوگی کہ وہ بیان جواز کے لئے کیا گیا ہے،چنانچہ ہم بھی اس کے جائز ہونے کے قائل ہیں۔م۔ملخ۔

معلوم ہونا چاہئے کہ تخت کے پاؤں کو کندھے پر بوجھ کی طرح نہیں رکھنا چاہئے بلکہ ہاتھوں سے پکڑ کر اٹھائے رکھنا چاہئے،اور کندھے سے ٹیک لگانے میں کوئی حرج نہیں ہے،جیسا کہ ابواللیثؒ کی شرح جامع صغیر میں ہے۔ع۔لیکن شرح الطحاوی میں ہے کہ کندھے پر رکھنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ھ۔اور مردہ کو پیٹھ پر یا جانور پر لاد کر لے جانا مکروہ ہے۔فع۔اسی طرح گاڑی پر یا بوجھ کی

طرح سر پر لادنا بھی مکروہ ہوگا۔ م۔ اگر وہ دو تین برس کا چھوٹا بچہ ہو تو اس بات میں مضائقہ نہیں ہے کہ اسے ایک ہی شخص اپنے ہاتھوں پر اٹھالے اور لوگ باری باری لیتے رہیں، اس طرح اس بات میں بھی مضائقہ نہیں ہے کہ سواری پر سوار ہو کر اسے ہاتھ میں لئے رہیں، البحر۔ اسی طرح جنازہ کو لے جاتے وقت اس کا سر آگے کی طرف رکھیں۔ المضمرات۔

ويمشون به مسرعين دون الخبب لانه ﷺ حين سئل عنه قال مادون الخبب واذا بلغوا الى قبره يكره ان يجلسوا قبل ان يوضع عن اعناق الرجال لانه قد تقع الحاجة الى التعاون والقيام امكن منه وكيفية الحمل ان تضع مقدم الجنازة على يمينك ثم مؤخرها على يمينك ثم مقدمها على يسارك ثم مؤخرها على يسارك ايثارا للتيامن وهذا فى حالة التناوب.

ترجمہ: - اور اسے لوگ لے چلیں تیز تیز مگر دلکی چال نہ ہو (جس سے جنازہ اچھلنے لگے) کیونکہ رسول اللہ ﷺ سے جب سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ خبب سے کم رفتار ہو، اور لوگ جب اس کی قبر پر پہونچ جائیں تو اسے لوگوں کی گردنوں پر سے اٹھانے سے پہلے بیٹھنا مکروہ ہے، کیونکہ اس وقت بھی کبھی لوگوں کو مدد کی ضرورت پڑسکتی ہے، اور کھڑے رہنے میں زیادہ معاونت ومدد ہو سکتی ہے، اور کندھوں پر جنازہ کو اٹھانے کی کیفیت یہ ہوگی کہ اس کے اگلے حصہ کو پہلے اپنے داہنے کندھے پر پھر پچھلے حصہ کو داہنے کندھے پر پھر اس کے اگلے حصہ کو اپنے بائیں کندھے پر پھر اس کے پچھلے حصہ کو بائیں کندھے پر رکھا جائے، داہنے حصہ کو بائیں حصہ پر ترجیح دیتے ہوئے، یہ اس وقت ہوگا جبکہ لوگ باری باری سے اٹھاتے ہوں۔

توضیح: - جنازہ لے چلنے کی کیفیت، حدیث سے دلیل، جنازہ کے پیچھے سوار ہو کر، دھونی، رونے والی عورت کا ساتھ چلنا، نوحہ کرنا، دامن پھاڑنا، پیٹنا، آنسو بہانا، جنازہ کے واسطے کھڑے ہونا، جنازہ کے پیچھے ذکر و قراءت کرنا، ہنسنا، دنیاوی معاملات کی باتیں کرنا، قبر پر پہونچ کر اسے اتارنے سے پہلے بیٹھنا، جنازہ کے اٹھانے میں ترتیب

ويمشون به مسرعين دون الخبب.....الخ

اور اس جنازہ کو تیزی کے ساتھ لے چلیں۔ ف۔ اس کے مستحب ہونے کے بارے میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔ ع۔ اور تیزی کی حد یہ ہو کہ تخت پر رکھے ہوئے مردہ کو کوئی حرکت نہ ہو۔ التبیین۔ اسی لئے کہا ہے **دون الخبب** تیز چال ہونے کے باوجود خبب کی کیفیت نہ ہو۔ ف۔ اس طرح یہاں چال کی دو صورتیں ہوئیں، ایک تو یہ کہ تیز چال ہو جیسا کہ حضرت ابوہریرہؓ کی مرفوع حدیث میں ہے کہ جنازہ لے جاتے وقت قدم تیزی کے ساتھ اٹھاؤ، کیونکہ اگر مردہ نیک ہوگا تو اس طرح جلدی کے ساتھ تم اسے اپنی (بہتر اور پسندیدہ جگہ پر) پہونچادو گے، اور اگر وہ بدکار ہو تو تم اسے جلدی سے اپنی گردن سے اتار دو گے۔ بخاری نے اس کی روایت کی ہے، تیز لے جانا سنت ہے۔ الفتح۔ مگر اسی حد تک کہ مردہ میں پھڑکنے کی حرکت نہ ہو۔ جوامع الفقہ۔ جمہور کا یہی قول ہے۔ ع۔ آہستگی بھی جائز ہے، اس میں کوئی چال متعین نہیں کی گئی ہے۔ المبسوط۔ دوسری بات یہ ہے کہ تیزی کے باوجود خبب نہ ہو۔

لانه ﷺ حين سئل عنه قال مادون الخبب.....الخ

کیونکہ جب رسول اللہ ﷺ سے لے جانے کی چال کے متعلق پوچھا گیا تو فرمایا کہ خبب سے کم ہو۔ ف۔ اس کی روایت ابوداؤد اور ترمذی نے کی ہے لیکن اسناد ضعیف ہے، اور ابن عباسؓ نے حضرت ام المومنین میمونہؓ کے جنازہ کے بارے میں فرمایا کہ تم لوگ نعش کو حرکت اور جھٹکا نہ دو جیسا کہ صحیحین میں ہے، اور ابوموسیٰؓ کی حدیث میں ہے کہ اس طرح جنازہ لے جاتے دیکھ کر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جنازہ کو نرمی کے ساتھ لے کر چلنا تم پر لازم ہے، جیسا کہ ابن ابی شیبہؒ نے روایت کی ہے لہذا تیزی

کے ساتھ لے جانے والی حدیث اور اس کو جمع کرنے سے یہ نتیجہ نکلا کہ جس قدر تیزی کے ساتھ کہنے کا مطلب یہ ہوا کہ جس سے لاش کو جھٹکا اور اضطراب نہ ہو، تو وہ خبب سے کم تر چال میں داخل ہے، کیونکہ خبب ایک طرح کی کودتے ہوئے ہرکارہ کی چال ہوتی ہے (دلکی) جس سے خواہ مخواہ میت کو اضطراب ہوگا، اس لئے خبب سے منع کرنے کا مطلب مردہ کو اس قسم کی حرکت سے بچانا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

جنازہ کے پیچھے سوار ہو کر چلنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ البتہ پیدل چلنا افضل ہے۔ اور اس کے آگے سوار ہو کر چلنا مکروہ ہے۔ قاضی خان۔ اس لئے پیدل چلنا مکروہ نہیں ہے، دھونی یا خوشبو کی جلتی ہوئی دھونی، اور بین کرنے والی عورت کا پیچھے چلنا مکروہ ہے، اور اگر وہ نہیں مانتی تو جنازہ کا ساتھ نہیں چھوڑنا چاہئے، بین کرنا، گریبان پھاڑنا، بدن کو پیٹنا خواہ گھر کے اندر ہو یا چلتے وقت ہو ہر حال میں مکروہ تحریمی ہے، اور صرف آنسو بہانے میں کوئی حرج نہیں ہے، پھر بھی صبر کرنا افضل ہے، جنازہ کو دیکھ کر کھڑے ہو جانے کی کوئی حقیقت نہیں ہے، اگرچہ نماز کی جگہ بیٹھے ہوں، یہانتک کہ جب اسے اتارا جائے تب نماز کے واسطے اٹھنا چاہئے، یہی صحیح ہے۔ ق۔ ھ۔ جنازہ کے پیچھے خاموش رہنا چاہئے، بلند آواز کے ساتھ ذکر و قراءت قرآن کرنا مکروہ ہے، لیکن آہستگی کے ساتھ جائز ہے۔ ط۔ ق۔ اس موقع پر ہنسنا یا دنیاوی باتیں کرنا بدترین فحش کام ہے۔ م۔

واذا بلغوا الی قبرہ یکرہ ان یجلسوا قبل ان یوضع عن اعناق الرجال......الخ

اور جب اس کی قبر تک پہونچیں تو جنازہ کے اتارنے سے پہلے بیٹھ جانا مکروہ ہے، لانہ قد الخ کیونکہ جنازہ کے لئے مدد کی ضرورت پڑ جاتی ہے، اور جب کہ کھڑے رہنے کی صورت میں زیادہ مدد دی جاسکتی ہے۔ ف۔ اولی یہ ہے کہ ابوہریرہؓ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم جب جنازہ کے پیچھے جاؤ تو مت بیٹھو یہانتک کہ اسے زمین پر اتار لیا جائے،، ابوداؤد نے اس کی روایت کی ہے، امام احمد و اسحٰقؒ کا بھی یہی مذہب ہے، اور امام مالک و شافعیؒ کے نزدیک بیٹھ جانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ مع۔ امام ابوحنیفہؒ نے ابو یوسفؒ کو فرمایا کہ

وکیفیۃ الحمل ان تضع مقدم الجنازۃ علی یمینک ثم مؤخرھا علی یمینک......الخ

جنازہ کے اٹھانے کی یہ کیفیت ہوگی کہ جنازہ کے سرہانے کے دائیں حصہ کو اپنے دائیں حصہ پر رکھا جائے، پھر اسی طرح کے پچھلے حصہ کو اپنے دائیں پر رکھا جائے، پھر اگلے حصہ کو اپنے بائیں پر پھر پچھلے حصہ کو اپنے بائیں پر رکھا جائے، کیونکہ داہنے حصہ کو بائیں حصہ پر فضیلت ہے۔ ف۔ یعنی یہ طریقہ اس لئے ہے کہ داہنے سے اٹھانا شروع ہو۔

وھذا فی حالۃ التناوب......الخ

یہ صورت اسی وقت ممکن ہے جبکہ اٹھانے والوں میں تنظیم اور باری موجود ہو۔ ف۔ اور یہ بات پانچ آدمیوں کی موجودگی سے بھی ہو سکتی ہے، اور اگر صرف چار ہی آدمی ہوں جس حالت میں ہوں اسی حالت میں قبرستان تک لے جائیں۔ م۔ جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہے، اور آگے بھی جائز ہے مگر یہ کچھ دور ہو جائے یا سب ہی آگے ہو جائیں تو مکروہ ہوگا، جنازہ کے دائیں اور بائیں نہیں چلنا چاہئے، امام شافعیؒ کے نزدیک آگے چلنا افضل ہے، لیکن صحابہ کرامؓ سے دونوں طریقے مروی ہیں، اور ہم نے معنی پر غور کر کے اس طرح ترجیح دی ہے کہ جس طرح نماز کی حالت میں اسے آگے رکھا جاتا ہے اسی طرح لے جانے میں بھی آگے ہی رکھنا افضل سمجھا ہے۔

فصل فی الدفن

ویحفر القبر ویلحد لقولہ ﷺ اللحد لنا والشق لغیرنا ویدخل المیت مما یلی القبلۃ خلافا للشافعی فان عندہ یسل سلا لماروی انہ ﷺ سل سلا۔ ولنا ان جانب القبلۃ معظم فیستحب الادخال منہ واضطربت

الروایات فی ادخال النبی ﷺ.

ترجمہ :- فصل، دفن کے بیان میں، قبر کھودی جائے اور لحد بنائی جائے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ لحد ہمارے لئے ہے اور شق ہمارے غیروں کے لئے ہے، اور مردہ کو قبر میں اس حصہ سے داخل کیا جائے جو قبلہ کی طرف ہو، اس میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے کیونکہ ان کے نزدیک سیدھا کھینچ لیا جائے گا جیسا کہ رسول اللہ ﷺ کو کھینچا گیا ہے۔

توضیح :- فصل، میت کے دفن میں، دفن کا فرض ہونا، لحد، حدیث سے دلیل، قبر کی گہرائی کی حد، قبر کی درازی، قبر کی چوڑائی، میت کو قبر میں اتارنے کا طریقہ، عورت کا میت کو اتارنا، مردہ عورت کو اتارنا

فصل فی دفن المیت. ویحفر القبر ویلحد لقوله ﷺ اللحد لنا والشق لغیرنا......الخ

میت کو دفن کرنا فرض کفایہ ہے۔ السراج۔ ھ۔ اس پر اجماع ہے، ویحفر الخ اور قبر کھودی جائے، اور لحد بنائی جائے۔ ف۔ اس طرح سے کہ قبر کے اندر قبلہ کی طرف اس طرح گڈھا کیا جائے جس میں مردہ داخل کیا جاسکتا ہو، اور یہ حکم مسلمانوں کے لئے ہے لقوله الخ رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ ہمارے واسطے لحد ہے اور غیروں کے لئے شق ہے۔ ف۔ اس کی روایت ترمذیؒ نے ابن عباسؓ سے کی ہے اور اس مسئلہ میں صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت سے ثبوت ہے، نیز مسلم میں حضرت سعدؓ سے مروی حدیث بھی ثبوت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے لئے بھی لحد بنائی گئی تھی، اور شق کی صورت یہ ہوگی کہ چوڑی قبر کھود کر اس کے اندر پتلی نالی سے بنا کر اس میں مردہ کو دفن کرتے ہیں اس حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ یہود وغیرہ شق بناتے ہیں، ہمارے لئے لحد ہے پس یہی سنت ہے، ائمہ اربعہ سب اسی کے افضل ہونے پر متفق ہیں، لیکن جب زمین ایسی نرم ہو کہ لحد بنانا ممکن نہ ہو تو شق بھی جائز ہے، اور ایسی صورت میں تابوت بنانا بھی جائز ہے، اور لوہے کا تابوت بنانے میں بھی مضائقہ نہیں ہے، جیسا کہ قاضی خان میں ہے، ہمارے مشائخ نے ہر حال میں عورتوں کے لئے تابوت پسندیدہ قرار دیا ہے، کیونکہ اس میں رکھ کر اتارنے میں بھی عورتوں کے لئے زیادہ پردہ ہے۔ المحیط۔ بہر صورت تابوت میں مٹی ڈالنا اور دائیں بائیں کچی اینٹیں رکھنا اور اوپر کے تختہ کے اندر کے حصہ کو مٹی سے لیپ دینا چاہئے تاکہ لحد کے برابر ہو جائے۔ قاضی خان۔ لیکن مردوں کے لئے نرم مٹی کے علاوہ اچھی زمین میں تابوت بالاتفاق مکروہ ہے۔ مع۔

اور جب زمین میں صرف ریت ہی ریت ہو اس وقت گڈھا کر کے مردہ کو اس میں رکھ کر اوپر سے مٹی ڈال دینی جائز ہے۔ مف۔ قبر کی گہرائی درمیانی قد کے انسان کے سینہ تک ہونی چاہئے، پھر جس قدر زائد ہو سکے افضل ہے۔ الذخیرہ۔ الجوہرہ۔ ھ۔ ع۔ اس مسئلہ میں عورت اور مرد برابر ہیں، امام محمدؒ نے کہا ہے کہ اس کی کوئی حد مقرر نہیں ہے۔ ع۔ اور لانبائی مردہ کی لانبائی کے برابر ہونی چاہئے، اور چوڑائی آدھی قامت کے برابر ہونی چاہئے۔ المضمرات۔ ھ۔ پکی اینٹوں کو مردہ سے ملا کر رکھنا مکروہ ہے۔ قاضی خان۔

ویدخل المیت مما یلی القبلة

اور مردہ کو قبلہ کی طرف سے داخل کیا جائے۔ ف۔ اس طرح سے کہ جنازہ کو قبلہ کی طرف کنارہ پر رکھ کر اسی جگہ سے قبر میں اتارا جائے اس طرح اتارنے والا بھی قبلہ رخ ہو جائے گا۔ الفتح۔ اتارنے کے لئے قبلہ میں کوئی عورت داخل نہ ہو۔ محیط السرخسی۔ اگر مردہ عورت ہو تو اس کو اتارنے کے لئے اس کے ذی رحم محرم زیادہ بہتر ہوں گے۔ الجوہرہ۔ اور اگر یہ نہ ہوں تو غیروں کے مقابلہ میں صرف کسی قسم کے رشتہ دار ہی بہتر ہوں گے، اور اگر وہ بھی نہ ہوں تو غیروں کو ہی اتارنے کی اجازت ہوگی۔ البحر۔ قبر میں اتارنے والے جفت ہوں یا طاق ہوں سب برابر ہیں۔ الکافی۔ مگر مستحب ہے کہ ایسے آدمی قبلہ رخ ہو کر قبلہ کی طرف سے قبر میں اتاریں جو قوی، امین، اور صالح ہوں۔ تاتارخانیہ۔

خلافا للشافعي فان عنده يسل سلا لماروى انه ﷺ سل سلا......الخ

بر خلاف امام شافعیؒ کے قول کے کہ ان کے نزدیک سلول کر کے یعنی تابوت سے سر کے حصہ کو پکڑ کر کھینچتے ہوئے اتارا جائے۔ف۔ یعنی میت کا جنازہ جس طرح سے قبر میں لٹایا جائے گا، اسی طرح سے قبر کے پائینتی سے رکھا جائے اور تابوت سے مردہ کے سر کی طرف سے تلوار کی طرح سیدھا کھینچ لیا جائے لما روی الخ کیونکہ مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ اسی طرح تابوت سے سیدھے نکال کر قبر میں داخل کئے گئے تھے۔ف۔ پس جس طرح سے آپ داخل کئے گئے ہیں وہی طریقہ افضل ہوگا، لیکن یہ چیز دو باتوں پر موقوف ہے، اول یہ کہ اس روایت کا ثبوت ہو، دوسری بات یہ ہے کہ آپ کا جنازہ مبارک قبلہ کی جانب سے اس حجرہ مبارک میں رکھنا ممکن تھا، پھر اس طرح کیا گیا، اس کے بعد مصنفؒ نے اپنی دلیل دیتے ہوئے فرمایا۔

ولنا ان جانب القبلة معظم فيستحب الادخال منه واضطربت الروايات في ادخال النبي ﷺ.

ترجمہ:-اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قبلہ کی طرف کا حصہ معظم و محترم ہوتا ہے لہذا اسی حصہ سے مردہ کو قبر میں ڈالنا مستحب ہے، اور رسول اللہ ﷺ کو قبر میں داخل کرنے کا سلسلہ کی روایتیں مختلف ہیں۔

توضیح:-قبر میں قبلہ کی طرف سے داخل کرنے کی ہماری دلیل
رسول اللہ ﷺ کو قبر میں داخل کرنے کے سلسلہ کی روایتیں

ولنا ان جانب القبلة معظم فيستحب الادخال منه واضطربت الروايات في ادخال النبي ﷺ......الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ کہ قبلہ کی طرف کا حصہ محترم و معظم ہے اس لئے اسی طرف سے داخل کرنا مستحب ہے۔

واضطربت الخ اور رسول اللہ ﷺ کو اتارنے کے بارے میں روایتیں مضطرب ہیں۔ف۔ چنانچہ بعض میں قبلہ رخ کر کے اور بعض میں کھینچ کر کے ہے اسی لئے کسی پر اطمینان نہیں ہو سکتا ہے، اس لئے قیاس سے اس ایک روایت کی تائید حاصل کی جس میں قبلہ کی طرف سے اتارنا مروی ہے، واضح ہو کہ دونوں صورتوں کے جائز ہونے میں اختلاف کچھ بھی نہیں ہے، بلکہ امام مالکؒ کے نزدیک دونوں صورتیں برابر ہیں، البتہ ہمارے نزدیک قبلہ کی طرف اتارنا افضل ہے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک تلوار کی طرح سے کھینچ کر اتارنا افضل ہے، جیسا کہ امام شافعیؒ نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے رسول اللہ ﷺ کے اسی طرح کے دفن ہونے کی روایت کی ہے، اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ ہمارے کچھ اصحاب یعنی شاگردوں نے ابوالزناد و ربیعہ اور ابوالنصر کے حوالہ سے بیان کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو اس طرح دفن ہونے کے بارے میں کوئی اختلاف نہ تھا، اسی طرح حضرت ابوبکر صدیقؓ اور حضرت عمرؓ کو بھی دفن کیا گیا ہے، ابوداؤدؒ نے عبداللہ بن یزیدؓ سے اس کا سنت ہونا روایت کیا ہے، ابن ماجہ نے رسول اللہ ﷺ کو سل کر کے (کھینچ کر) اور ابن ابی شیبہ نے اسے انسؓ سے روایت کیا ہے اور اس کی اسناد صحیح ہے، یہ سب امام شافعیؒ کے دلائل ہیں، ان کے علاوہ ابوداؤد نے ابراہیم نخعیؒ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ قبلہ کی طرف سے داخل ضرور کئے گئے مگر سل یعنی کھینچ کر نہیں نکالے گئے ہیں، اس کی روایت ابن ابی شیبہ نے کی ہے۔ اور ابن ماجہ نے حضرت ابوسعیدؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ استقبال کے ساتھ قبلہ کی طرف سے داخل کئے گئے۔

اس اسناد میں عطیہ بن سعد العوفی ضعیف ہیں، جواب یہ ہے کہ بخاری نے غیر صحیح میں اور ابوداؤد و ترمذی نے اس سے روایت کی اور وہ صدوق (بڑا سچا) اگرچہ ذرا سی اس سے چوک ہو جاتی ہے، ساتھ النخعیؒ کی مرسل روایت سے اس کی تائید ہو رہی ہے، لہذا یہ روایت حضرت ابن عباسؓ کی صریح طور پر معارض ہے، اب ان میں توفیق دینے کی یہی صورت ہو سکتی ہے کہ پہلے تو رسول اللہ ﷺ و ابوبکرؓ و عمرؓ کو تخت پر سے سل کر کے قبر مبارک کی قبلہ کی جانب اتارا پھر وہاں سے مزار مبارک میں اتارا ہو، پھر عبداللہ بن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ رات کے وقت ایک قبر میں داخل ہوئے تو آپ کے لئے چراغ روشن کیا گیا

پھر مردہ کو قبلہ کی طرف سے لیااور فرمایا کہ اللہ تعالیٰ ہم پر رحم کرے کیونکہ تم بہت اوّاہ (آخرت کو یاد کر کے بہت آہ آہ کرنے والے) تھے، اور قرآن پاک کی بہت زیادہ تلاوت کرنے والے تھے، اور اس پر چار تکبیریں کہیں، ترمذیؒ نے اس کی روایت کی ہے اور کہاہے کہ یہ حدیث حسن ہے، اس کی اسناد میں منہال بن خلیفہ اور حجاج بن ارطاۃ کو امام احمد اور یحییٰ بن سعید و یحییٰ بن معین وغیرہ نے ثقہ قرار دیاہے، بہر صورت یہ حدیث حسن کے درجہ سے کم نہیں جیساکہ ترمذیؒ نے بھی اسے حسن کہاہے، اور عبداللہ ذی البجادین کو رسول اللہ ﷺ نے قبلہ کی طرف سے قبر میں داخل کیا، جیساکہ الخلال وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے، اور حضرت علیؓ نے یزید بن المکفف کو اور محمد بن الحنفیہؒ نے ابن عباسؓ کو قبلہ کی جانب سے داخل کیا ہے، ابراہیم نخعیؒ نے مدینہ والوں کا یہی عمل بیان کیاہے، اور کہاہے کہ جب اس کی نرم زمین اس طرح دفن کرنے پر برداشت نہ کر سکی تو انہوں نے سل کرنا اختیار کیا، ابن ابی شیبہؒ نے یہ آثار روایت کئے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ جب دونوں طرح کی روایتیں موجود ہیں تو مصنفؒ نے قیاس کے ذریعہ قبلہ کی طرف سے داخل کرنے کو ترجیح دی ہے، اچھی طرح بحث کو ذہن نشین کرلیں۔ م۔ مع۔

فاذا وضع فی لحده یقول واضعه بسم الله وعلی ملة رسول الله کذا قاله رسول الله ﷺ حین وضع ابادجانة فی القبر ویوجه الی القبلة بذلک امر رسول الله ﷺ ویحل العقدة لوقوع الامن من الانتشار.

ترجمہ:- اور جب جنازہ کو اس کی لحد میں رکھاجائے تو اس کار کھنے والا یوں کہے بسم اللہ وعلی ملۃ رسول اللہ ﷺ، رسول اللہ ﷺ نے حضرت ابودجانہؓ کو اسی طرح قبر میں رکھاہے، اور اس کے چہرہ کو قبلہ کی طرف کردے، کہ رسول اللہ ﷺ نے اسی بات کا حکم دیاہے، اور کفن کی گرہ کھول دے کیونکہ اس کفن کے منتشر ہونے سے امن ہو گیاہے۔

توضیح:- مردہ کو رکھتے وقت کیا کہنا چاہئے، اسے قبلہ رخ کرنا، کفن کی گرہ کھولنا، مردہ عورت کے کام کرنے والے، قبر میں مٹی بچھانی، قبر سے مردہ کو نکالنا اس کے مٹی ہوجانے کے بعد، دوسرے مردہ کو اسی جگہ دفن کرنا، اس جگہ کھیتی وغیرہ کرنا، مردہ کے سرہانے میں تکیہ رکھنا، اس کے نیچے بستر دینا

فاذا وضع فی لحده یقول واضعه بسم الله وعلی ملة رسول الله......الخ

لحد میں رکھے یعنی قبلہ کی طرف سے لاتے ہوئے اور لحد میں رکھتے ہوئے رکھنے والا یوں کہے میں اسے اللہ کے نام سے اور رسول اللہ ﷺ کی ملت پر اسے رکھتا ہوں کذا قاله الخ رسول اللہ ﷺ نے ابودجانہؓ کو قبر میں رکھتے ہوئے اسی طرح فرمایا تھا۔ ف۔ شیخ الاسلام خواہر زادہؒ نے مبسوط میں اسی طرح ذکر کیاہے، اور بدائع وغیرہ میں بھی اسی طرح مذکور ہے، اور مصنفؒ بھی ان کی تقلید کرنے کی وجہ سے ایک الجھن میں مبتلا ہو گئے ہیں، کیونکہ ابودجانہؓ جن کا اصل نام سماک بن خرشہ ہے وہ تو رسول اللہ ﷺ کے بعد جنگ یمامہ میں شہید ہوگئے اس بناء پر اس جگہ ابودجانہؓ کا نام بالکل غلط ہے، اور رسول اللہ ﷺ نے جنہیں قبر میں ڈالا تھا وہ ذوالبجادین تھے، جن کا نام عبداللہ تھا اور غزوہ تبوک میں انتقال کیا۔ العینی۔

یہ دعا کرنا سنت صحیحہ ہے، جیساکہ ترمذی و حاکم و ابوداؤد اور ابن حبانؒ نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کیاہے، اور دوسری روایت میں بسم اللہ وعلی سنۃ رسول اللہ واقع ہے، اور ابوالعلاء العامرؓ نے اپنے بیٹے کو وصیت کی کہ جب میں مرجاؤں تو میرے لئے لحد بنواؤ اور مجھے اس میں رکھتے ہوئے یوں کہو بسم الله وعلی ملة رسول الله ﷺ، پھر مجھ پر مٹی ڈالدو، اور میرے سر کے قریب سورہ بقرہ کا ابتدائی اور آخری حصہ پڑھ دو کیونکہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے ایسا ہی سنا ہے، طبرانی نے اس کی روایت کی ہے۔ اور مع۔ ویوجه الخ اور مردہ کو قبلہ کی طرف متوجہ کردیا جائے۔ ف۔ یعنی دائیں پہلو پر قبلہ کی طرف متوجہ کردیا جائے۔ الخلاصہ۔ حـ۔

بذلک امر رسول الله ﷺ ویحل العقدة لوقوع الامن من الانتشار......الخ

رسول اللہ ﷺ نے اسی بات کا حکم دیا ہے۔ف۔ حکم دینے کا ثبوت کسی حدیث سے نہیں ملا ہے، کبائر کے شمار میں اس کو فرمایا ہے، واستحلال البیت الحرام قبلتکم احیاء وامواتا، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ بیت الحرام زندگی اور موت دونوں حالتوں میں قبلہ ہے، جیسا کہ ابوداؤد اور نسائی نے روایت کی ہے، اور ابوسعیدؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ دفن کئے جانے کے وقت قبلہ کی طرف سے اتارے گئے، اور قبلہ کی طرف نسبت کی گئی ہے، جیسا کہ ابن ماجہ نے روایت کی ہے، الحاصل مردہ کے بائیں جانب کچی اینٹوں یا مٹی کے ڈھیلے سے ٹیک کر قبلہ کی طرف متوجہ کر دیا جائے۔ مع۔ ویحل العقدہ الخ اور کفن کی گرہ کھول دے۔

چند ضروری مسائل

مردہ عورت کی تجہیز و تکفین کے سلسلہ میں موت کے وقت سے تابوت پر رکھنے تک کے سارے انتظامات عورتوں کے ذمہ ہوں گے وہی سارے کام انجام دیں گی پھر جنازہ اٹھا کر دفن کرنے تک کے سارے کام مردوں کے ذمہ ہوں گے۔ع۔ قبر میں مٹی بچھانا سنت ہے، الینابیع، اور شافعیہ وحنابلہ کی کتابوں میں ہے کہ میت کے سر کے نیچے کچی اینٹ یا پتھر رکھ دیئے جائیں، مگر ہمارے یہاں اس کا ذکر نہیں کیا گیا ہے۔ السروجی، اگر قبر میں بغیر غسل دیئے ہوئے یا بائیں کروٹ پر یا سرہانا بجائے پائنتی ہو کر یا بغیر قبلہ رخ کئے ہوئے دفن کر دیا گیا ہو تو مٹی ڈال دینے کے بعد اکھاڑا نہیں جائے گا، ورنہ اٹھا کر سنت طریقہ سے رکھدیا جائے گا، اگرچہ بکسے دیدئے ہوں، اور اگر کوئی مال یا ضروری چیز قبر میں رہ گئی ہو تو صرف اس بات کی اجازت ہے کہ جس طرف وہ مال ہے اسی طرف سے گڈھا کر کے وہ سامان نکال لیا جائے۔ المبسوط۔ اور کہا گیا ہے کہ قبر کھود کر نکال لینے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے۔ جوامع الفقہ۔ع۔ اگرچہ مال ایک درہم ہی ہو۔ البحر۔

میں مترجم کہتا ہوں اس طرح کرنا دفن کے بعد سے ایک دن تک ہونا چاہئے، کہ اس لاش میں کوئی تغیر نہ ہوا ہو، ایک روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی مزار مبارک میں حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی انگوٹھی اس وقت گر گئی تھی جبکہ یہ بھی آپ کی نعش مبارک کو اتارنے کے لئے اور لوگوں کے ساتھ قبر میں اترے تھے، مجبوراً صحابہ سے اجازت لے کر اس کی مٹی ہٹا کر اپنی انگوٹھی نکال لی اور رسول اللہ ﷺ کی دونوں آنکھوں پر بوسہ دیا، مغیرہؓ اس بات پر ہمیشہ فخر کیا کرتے تھے کہ رسول اللہ ﷺ کے بالکل آخری دیدار کا شرف مجھے حاصل ہے، جب مردہ قبر میں مٹی ہو جائے تو اس قبر میں دوسرے کو بھی دفن کرنا، وہاں کھیتی کرنا، عمارت بنانا، اور ہر قسم کے تمام کام جائز ہیں، زندوں کی طرح مردوں کے سر کے نیچے تکیہ رکھنا مکروہ ہے۔ المرغینانی۔ اور اس کے نیچے کوئی بستر بچھانے کو ابن عباسؓ نے مکروہ کہا ہے، ترمذی نے اس کی روایت کی ہے، یہی قول ابوموسیٰ کا بھی ہے، اور رسول اللہ ﷺ کے ایک آزاد کردہ غلام شقرانؓ نے کہا ہے کہ میں نے ایک سرخ کملی رسول اللہ ﷺ کے نیچے قبر میں ڈال دی تھی، ترمذیؒ نے اس کی روایت کی ہے، شقرانؓ بھی رسول اللہ ﷺ کے دفن میں شریک تھے، عیاضؒ نے کہا ہے کہ اس کی وجہ یہ تھی کہ رسول اللہ ﷺ اس سرخ کملی پر آرام فرمایا کرتے تھے، تو شقرانؓ نے انتہائی غمزدہ ہو کر کہا کہ واللہ حضور ﷺ کے بعد اب اس پر کون بیٹھے گا اسے تو کوئی بھی استعمال نہیں کرے گا، اسی لئے قبر میں بچھادی، اور یہ بھی روایت ہے کہ اس کملی کے واسطے حضرت ابن عباسؓ نے اختلاف کیا تھا تو شقرانؓ نے اس اختلاف کو اس طرح ختم کر دیا، مردہ کے پیچھے مٹی وغیرہ سے اس حد تک ٹیک دیا جائے۔ کہ اس کی وجہ سے بعد میں بھی قبلہ سے رخ نہ پھر جائے۔ مع۔

ویسوی اللبن علی اللحد لان ﷺ جعل علی قبره اللبن ویسجی قبر المراۃ بثوب حتی یجعل اللبن علی اللحد ولایسجی قبر الرجل لان مبنی حالهن علی الستر ومبنی حال الرجل علی الانکشاف ویکره الآجر والخشب لانهما لاحکام البناء والقبر موضع البلی ثم بالاجر اثر النار فیکره تفاؤلا.

ترجمہ:-اور قبر پر کچی اینٹیں ٹھیک لگادی جائیں کیونکہ رسول اللہ ﷺ کی قبر پر کچی اینٹیں لگائی گئی ہیں، اور عورت کی قبر کپڑے سے ڈھانک کر رکھی جائے یہانتک کہ وہ کچی اینٹیں قبر پر رکھدی جائیں، اور مرد کی قبر نہ ڈھانپی جائے، کیونکہ عورت کا حال پردہ ہے لیکن مرد کا حال پردہ پر نہیں ہے، بلکہ کھلم کھلا ہونے پر ہے، اور قبر میں پکی ہوئی اینٹ یا لکڑی استعمال کرنا مکروہ ہے، کیونکہ یہ چیزیں تعمیر کو مضبوط کرنے کے لئے ہوتی ہیں جبکہ قبر تو بربادی کی جگہ ہے، پھر پکی ہوئی اینٹ میں آگ کا کچھ اثر ہوجاتا ہے اس لئے نیک فالی کے طور پر اس قسم کی چیزوں کو استعمال کرنا مکروہ ہے۔

توضیح:-لحد پر کچی اینٹ، عورت کی قبر پر پردہ، پکی اینٹ و لکڑی لحد پر

ویسوی اللبن علی اللحد لان ﷺ جعل علی قبرہ اللبن.....الخ

اور لحد پر کچی اینٹیں تہہ بتہ کھڑی کردی جائیں کیونکہ رسول اللہ ﷺ کی قبر مبارک پر اسی طرح کچی اینٹیں لگائی تھیں۔ف۔ چنانچہ حضرت جابرؓ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ لحد میں رکھے گئے اور ہم نے اس لحد پر کچی اینٹیں لگائیں اور آپ کی قبر مبارک ایک بالشت کے انداز سے اونچی کی گئی، ابن حبان نے اس کی روایت کی ہے، اور حاکم کی حدیث جو حضرت علیؓ اور ابن حبان کی حدیث جو حضرت عائشہؓ اور صحیح مسلم کی حدیث جو سعد بن ابی وقاصؓ سے مروی ہے ان سب سے یہ دعوی ثابت ہے، اور ابن ابی شیبہ نے شعبیؒ سے مرسل روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی قبر مبارک پر نرکل لگایا گیا ہے۔مع۔

اس بندہ مترجم کی رائے یہ ہے کہ اس لحد مبارک کو بند کرنے کے لئے اول تو کچی اینٹیں لگائی گئیں پھر بھی کہیں کہیں کچھ شگاف رہے پر اسے نرکل لگا کر بند کرلیا گیا تھا، اس مطلب کی بناء پر دونوں حدیثوں میں آسانی کے ساتھ مطابقت ہوگئی، بدائع میں بھی کھڑی لگانے کا ذکر ہے، اور یہی قول صحیح ہے، اور "یسوّی اللبن" کی عبارت سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اینٹیں اچھی طرح برابر کر کے لگائی گئیں، عینیؒ نے کہا ہے کہ تمام سوراخ بالکل بند کردئے جائیں، تاکہ مردہ پر مٹی نہ گرے۔المفید۔اور کچی اینٹوں کے افضل ہونے پر اجماع ہے۔مع۔

ویسجّی قبر المرأۃ بثوب حتی یجعل اللبن علی اللحد.....الخ

اور عورت کی قبر پر اس وقت تک پردہ رکھا جائے کہ اس پر کچی اینٹیں لگادی جائیں۔ف۔پھر اس کے بعد پردہ کی ضرورت نہیں ہے، لیکن مرد کی قبر پر پردہ نہ کیا جائے۔ف۔یعنی اس کی کچھ ضرورت نہیں ہے، امام مالکؒ و احمدؒ کا یہی قول ہے لان مبنی الخ کیونکہ عورتوں کے ہر معاملہ میں پردہ کا خیال رکھا جاتا ہے اس بناء پر اس کے جنازہ کے اتارنے اور اندر داخل کرنے میں اس کے چہرہ کے کھل جانے کے خوف سے قبر پر پردہ کردیا جائے ومبنی حال الرجل الخ اور مردوں کے معاملہ میں پردہ کی ضرورت نہیں ہوتی ہے، یعنی بے پردگی پر مبنی ہے۔ف۔یعنی مرد کے لئے اجنبیوں سے پردہ کا حکم نہیں ہے، یہانتک کہ نماز میں مرد کا سر کھلنے سے کوئی حرج نہیں ہے مگر عورت کا سر کھل جانے سے نماز فاسد ہوجاتی ہے، اور صحیح روایت میں ہے کہ سیدہ فاطمہؓ کی قبر مبارک ایک کپڑے سے ڈھانکی گئی اور انکے جنازہ کو نعش سے چھپایا گیا، کیونکہ آپ نے اپنی وفات سے پہلے یہ وصیت فرمائی تھی کہ میرے جنازہ پر کھجور کی شاخوں اور پتوں سے نعش بنانا، اس طرح عورتوں کے بارے میں یہ سنت ہوگئی۔مع۔نعش کا مطلب یہ ہے کہ جنازہ پر کمان کی طرح شاخیں لگا کر اس پر سے کپڑے کا پردہ ڈال دیا جائے، اس طرح وہ مردہ عورت پورے طور پر اس میں پردہ میں آجائے۔م۔

ویکرہ الاجر والخشب لانھا لاحکام البناء والقبر موضع البلی ثم بالاجر اثر النار فیکرہ تفاؤلا.....الخ

قبر میں پکی اینٹیں اور لکڑیاں لگانا مکروہ ہے، کیونکہ یہ چیزیں تو عمارت کی مضبوطی کے لئے لگائی جاتی ہیں، جبکہ قبر تو گل کر برباد ہونے کی جگہ ہوتی ہے، اس لئے ان چیزوں کو ایسی جگہ میں لگانا جو رائیگاں ہوجائے وہ اسراف ہے، جو مکروہ ہے، اس طرح یہ

وجہ تو ان دونوں چیزوں کے مطلقاً مکروہ ہونے پر دلالت کرتی ہے ثم بالآجر الخ اور مکروہ ہونے کی دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ پکی اینٹ میں آگ کا اثر ہوتا ہے، اس لئے بدفالی کے خیال سے مکروہ کہا گیا ہے۔ف۔ گویا اس کا آخرت کا گھر آگ کی مدد اور اس کی آمیزش سے تیار ہوا ہے، بخلاف غسل کے لئے گرم پانی کے استعمال کے، کہ طہارت ہے، اور ہمیں یہ معلوم ہے کہ کچھ گنہگار آگ سے پاک کئے جائیں گے، پس اس جگہ گرم پانی سے غسل دینے میں اس طرح کی ایک نیک فالی ہوگی کہ وہ ابھی سے پاک کردیا گیا ہے، اسی بناء پر لوبان دانی میں آگ جلا کر جنازہ کے پیچھے چلنا مکروہ ہے، اور قاضی خانؒ نے کہا ہے کہ پکی اینٹ لگانی اسی صورت میں مکروہ ہے کہ وہ مردہ سے ملی ہوئی ہو۔ھ۔ اور یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ قاضی خان کی لگائی ہوئی شرط اس بناء پر ہے کہ آگ کے اثر سے جو چیز بنی ہے وہ میت سے متصل ہے، ایسی صورت میں گرم پانی سے نہلانے اور کسی چیز کو گرم کر کے اس کے ذریعہ سے استعمال عطر لگانے کا اعتراض ہوتا ہے، لہذا بہر صورت جواب وہی ہے جو میں نے بدفال لینی کی وجہ اوپر بیان کی ہے، کہ آخرت کی منزل آگ سے بنی ہے، اس بناء پر یہ حکم عام ہوجائے گا کہ قبر میں کسی جگہ پختہ اینٹ کا ہونا مکروہ ہے، جیسا کہ اصلی وجہ مصنفؒ نے ذکر کی ہے کہ مکروہ کہنے کی مطلق وجہ اسراف ہے جو شرعاً ممنوع ہے، اس قاعدہ کی بناء پر یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر پکی اینٹ اور لکڑی کا کوئی جائز ہو تو مکروہ بالکل نہیں ہونا چاہئے، جیسا کہ تمرتاشی میں ہے کہ اگر کوئی شخص مردہ کو درندہ کے خوف سے بچانے کے لئے یا کفن چوروں کے خوف سے اوپر کے حصہ کو پکی ہوئی اینٹ سے جوڑدے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

ولاباس بالقصب و في الجامع الصغير ويستحب اللبن والقصب لانه ﷺ جعل على قبره طن من قصب ثم يهال التراب ويسنم القبر ولايسطح اى لايربع لانه ﷺ نهى عن تربيع القبور ومن شاهد قبره اخبر انه مسنم.

ترجمہ:۔اور بانس کے استعمال میں کوئی حرج نہیں ہے، اور جامع صغیر میں ہے کہ کچی اینٹ اور بانس کا استعمال مستحب ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کی قبر مبارک پر بانس کا ایک گٹھا استعمال ہوا ہے، پھر مٹی ڈال کر بھر دی جائے، اور قبر کوہان نما بنائی جائے، بالکل ہموار نہ بنائی جائے، یعنی چوکور نہ بنائی جائے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے قبروں کو چوکور بنانے سے منع فرمایا ہے، اور جس شخص نے بھی آپ کی قبر کی زیارت کی ہے اس نے بتلایا ہے کہ آپ کی قبر کوہان نما ہے۔

توضیح:۔قبر پر کچی اینٹ اور بانس استعمال کرنا، قبر میں مٹی ڈالنا

قبر کی مٹی پر زیادتی مٹی ڈالنے کا طریقہ، قبر کی صورت میں دعاء، حدیث سے دلیل

ولاباس بالقصب و في الجامع الصغير ويستحب اللبن والقصب......الخ

بانس کے استعمال میں کوئی حرج نہیں ہے۔ف۔ اس سے اس کا مستحب ہونا معلوم نہیں ہوتا ہے، **وفي الجامع الخ** اور جامع صغیر میں ہے کہ کچی اینٹ اور بانس کا استعمال مستحب ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کی قبر مبارک پر بانس کا ایک گٹھا استعمال ہوا تھا۔ف۔ اس کی روایت ابن ابی شیبہؒ نے ابراہیمؒ سے مرسلاً روایت کی ہے، اور اگر اس بانس کی تیار کی ہوئی چٹائی ہو تو ایک روایت میں جائز مگر دوسری روایت میں مکروہ ہے۔مع۔

ثم يهال التراب ويسنم القبر ولايسطح اى لايربع لانه ﷺ نهى عن تربيع القبور......الخ

پھر قبر میں مٹی ڈال دی جائے۔ف۔ خواہ ہاتھوں سے مٹی ڈال دی جائے یا پھاوڑے وغیرہ سے۔الجوہرہ۔ اور قبر کی اپنی مٹی سے اس میں زیادہ مٹی ڈالنا مکروہ ہے، حسنؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے اس کی روایت کی ہے۔التحفہ، المحیط۔ع۔ اور حدیث میں مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سر کی طرف سے تین لپ مٹی (دونوں ہاتھوں کو ملا کر) ایک قبر میں ڈالی، اس کی روایت ابن ماجہ نے

ابوہریرہؓ سے کی ہے۔ ع۔ اس لئے مستحب طریقہ کہ دونوں ہاتھوں سے ایک لپ سرہانے پر ڈالتے ہوئے کہے مِنْهَا خَلَقْنَٰكُمْ، اور دوسرا لپ بدن پر یہ پڑھتے ہوئے ڈالے وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ اور تیسرا لپ پاؤں کی طرف ڈالتے ہوئے پڑھے، وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَىٰ، یعنی اس آیت کو تینوں بار میں ختم کردے۔ الجوہرہ۔ ہ۔ ع۔

ویسنم القبر ولا یسطح ای لایربع لانہ علیہ السلام نھی عن تربیع القبور......الخ

اور قبر کوہان نما بنائی جائے، یعنی مثل کوہان کے بنائی جائے، اور جمہور علماء اور اکثر شافعیہ کا یہی قول ہے مع ولا یسطح الخ اور مسطح نہ بنائی جائے، ای لایربع الخ یعنی مربع یا چوکور نہ ہو جیسا کہ چبوترہ ہوتا ہے لانہ الخ کیونکہ رسول اللہ علیہ السلام نے قبروں کو چوکور کرنے سے منع فرمایا ہے۔ ف۔ اس کی روایت محمدؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے کی ہے۔ فع۔ اور یہ بت پرستوں کے چبوترہ کے مشابہ ہوتا ہے، لہذا ایسا کرنا مکروہ تحریمی ہوگا، اسی بناء پر ظہیریہ میں مسنم بنانے کو واجب کہا ہے، اور قاضی خان میں ایک بالشت کے برابر اونچا اور محیط میں ہے کہ چار انگل یا ایک بالشت اونچا بنائے۔ م۔ مع۔

ومن شاھد قبرہ اخبر انہ مسنم......الخ

اور جس شخص نے رسول اللہ علیہ السلام کی قبر مبارک کو آنکھوں سے دیکھا ہے اس نے یہی کہا ہے کہ وہ مسنم یعنی کوہان دار ہے۔ ف۔ ابوحنیفہؒ اور بخاریؒ نے نخعیؒ سے اس کی روایت کی ہے۔ فع۔ اور بخاریؒ نے سفیان التمار سے روایت کی ہے کہ میں نے رسول اللہ علیہ السلام کی قبر مبارک کو مسنم دیکھا ہے، اور ابن ابی شیبہؒ اس سے بڑھ کر یہ بھی کہا ہے کہ اسی طرح ابوبکر اور حضرت عمرؓ کی قبروں کو بھی دیکھا ہے یعنی تینوں حضرات کی قبریں مسنم، کوہان دار ہیں، اور ابن شاہینؒ نے محمد بن علی بن الحسین اور قاسم بن محمد وسالم بن عبداللہ سب سے روایت کی ہے کہ تینوں قبریں مسنم ہیں، شعبیؒ نے کہا ہے کہ میں نے شہداء احد کی قبریں مسنم دیکھی ہیں، اور محمد بن الحنفیہؒ وغزالی ورریانی وغیرہ نے بھی تمام ائمہ کرام سے اس میں اتفاق کیا ہے، اور امام شافعیؒ کے اس قول کو چھوڑ دیا ہے کہ قبر مسطح بنائی جائے، اس دلیل سے کہ مسنم تو اٹھی ہوئی ہوتی ہے، اور حضرت علیؓ نے ابوالقیاحؒ کو یہ کہہ کر بھیجا کہ جو قبر میں مشرف یعنی اونچی ہو اسے برابر کردو، اور جو کوئی صورت بنی ہوئی ہو اسے مٹادو، پھر یہ فرمایا کہ رسول اللہ علیہ السلام نے بھی مجھے اسی طرح اس کام کے لئے بھیجا تھا، جیسا کہ ترمذی نے اس کی روایت کی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ زمانہ جاہلیت میں قبروں پر عمدہ عمارت بنادیا کرتے تھے، اور مسنم سے ہماری مراد یہ نہیں ہے بلکہ زمین سے صرف اس قدر اونچی ہو کہ وہ کچھ ممتاز معلوم ہوتی ہو تاکہ اسے قبر پہچان کر اسی کی پیشاب وغیرہ کر کے اہانت نہ کی جائے، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے، اور امام شافعیؒ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ قاسم بن محمدؒ نے اپنی پھوپھی حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ میں نے عرض کیا کہ اے میری اماں جان مجھے رسول اللہ علیہ السلام اور شیخینؓ کی قبر دکھلا دیجئے تو آپ نے دروازہ کھول دیا جس سے میں نے تین قبریں دیکھیں اور کہا کہ لا شرفة لاطية سلوحة ببطحاء العرصة الحمراء یعنی نہ بلند اور نہ پست بلکہ سرخ میدان کی کنکریوں سے تھیں، ابوداؤد نے اس کی روایت کی ہے، جواب یہ ہے کہ یہاں مسطح سے مراد چوکور نہیں ہے بلکہ مسنم کوہان نما ہے، جیسا کہ تھوڑا غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے، اور خود قاسم بن محمد سے ابن شاہینؒ کی روایت میں مسنم ہونے کی تصریح ہے جس کا ذکر ہو چکا ہے، اس پر بھی اگر کوئی اعتراض کرے تو بخاریؒ کی روایت میں مسنم ہونے کی تصریح موجود جس سے اس مفہوم کی ترجیح ہوتی ہے، بیہقی اور بغویؒ نے جو یہ کہا ہے کہ ابوداؤد کی روایت اصح اور محفوظ ہونا چاہئے، تو صاحب اللباب نے اسے رد کر دیا ہے، اور کہا ہے کہ ان دونوں نے تعصب کی بناء پر ٹھوکر کھائی ہے کیونکہ کوئی شخص بھی صحیح بخاری کی روایت پر ابوداؤد کی روایت کو ترجیح نہیں دے سکتا ہے، اور ابن قدامہ حنبلیؒ نے کہا ہے کہ بخاریؒ کی روایت اصح ہے۔ مع۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ صحیح جواب تو یہی ہے کہ ابوداؤد کی روایت میں مسطح سے مراد مسنم ہے۔

چند ضروری مسائل

قبر کو کہگل کرنا، چونا سرخی لگانا، پرانی قبر کو لیپنا، زندگی میں قبر صالحین کے مقبرہ میں، قبر پر پانی ڈالنا، قبر پر قرآن اور دعا پڑھنا، قبر کو روندنا، وغیرہ، قبر کی طرف نماز، قبر پر پتھر لگانا، لکھنا، مردہ کا اذان کی آواز سننا، ایک قبر میں دو مرد، تعزیت، تعزیت کے کلمات، معصیت زدہ کا گھر اور مسجد میں بیٹھنا، دروازہ پر بیٹھنا، مردہ کو گھر میں دفن کرنا، مردہ کو منتقل کرنا، دفن کے بعد منتقل کرنا، قبر کو ہموار کر دینا، رات کو دفن کرنا، قبرستان میں جوتے پہن کر چلنا، عورتوں کو قبور کی زیارت کرنا، قبر پر ہاتھ رکھنا، قبر کو مسح کرنا، بوسہ دینا، چھونا، قبر کے پاس سونا، زیارت قبور کی دعا، مردہ کو اس کے اپنے شہر میں منتقل کرنا، مقبرہ کی ہری گھاس کاٹنی، جو کشتی میں مر گیا ہو، قاریوں کو قبر کے پاس بٹھانا، مردہ زندگی میں کسی کا مال نگل گیا اور پائخانہ سے بھی نہیں نکلا تو اس کے مرنے کے بعد پیٹ چاک کرنا، میت کے گھر والوں کا اپنے گھر میں جمع ہونے والوں کو کھانا پکا کر کھلانا، میت کے گھر والوں کے لئے کھانا بھیجنا، مردہ سے منکر و نکیر کا سوال، میت پر لوگوں کے رونے سے عذاب، عید وغیرہ میں مقابر میں کھانا اور چراغ جلانا، قبرستان میں یہودی کی ہڈی ملی، مقابر میں عورت کی ہڈی دیکھنا

(۱) قبر کو لیپنا یا اس پر سرخی چونا لگانا مکروہ ہے۔ المحیط۔ یہی قول امام ثوریؒ و مالک و شافعیؒ کا ہے، اور منیہ میں ہے کہ مختار یہ ہے کہ مکروہ نہیں ہے (۲) اور امام ابو حنیفہؒ نے کہا ہے کہ قبر پر عمارت بنانا مکروہ ہے۔ التبیین۔ ع۔ اور سراجیہ میں ہے کہ مختار یہ ہے کہ مکروہ نہیں ہے۔ الدرر۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ حکم متون کی عبارت کے مخالف ہے، اور کوئی دلیل شرعی ظاہر نہیں ہے، فاللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ (۳) اگر قبر بہت بوسیدہ ہو گئی ہو تو اسے لیپ دینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ الجوہرہ۔ ھ۔

(۴) اور زندگی میں اپنے لئے اگر قبر بنوائی تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، بلکہ اس پر ثواب پائے گا۔ التاتارخانیہ۔ اس لئے اسے مستحب ہونا چاہئے، لیکن یہ کوئی نہیں جانتا ہے کہ اسے کہاں دفن ہونا ہے، اسی لئے مضمرات میں ہے کہ قبرستان میں تنگی کی وجہ دوسرے کو دفن کرنا جائز ہے، اور پہلے جس نے اس میں خرچ کیا ہے وہ خرچ اسے دلوایا جائے۔ م۔ ھ۔ نیک لوگوں کے مقبرہ میں دفن کرنا افضل ہے۔ الجوہرہ

(۵) قبر کی مٹی کو بٹھانے کی غرض سے اس پر پانی چھڑکنے میں کوئی حرج نہیں ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ نے اسے مکروہ کہا ہے۔ المحیط۔ (۶) دفن کے تھوڑی دیر بعد وہاں بیٹھ کر قرآن پڑھ دینا اور دعا کرنا مستحب ہے۔ الجوہرہ۔ (۷) قبر کو روندنے یا اس پر بیٹھنے یا سونے یا پیشاب کرنے، پائخانہ کرنے، یا اس پر کوئی علامت بنانے یا اس کی طرف منہ کر کے نماز پڑھنے یا قبروں میں نماز پڑھنے کو امام ابو حنیفہؒ نے مکروہ کہا ہے۔ التبیین۔ ع۔ مگر قاضی خان نے کہا ہے کہ کوئی مضائقہ نہیں ہے کہ اس پر کچھ لکھ دیا جائے یا علامت کے طور پر پتھر رکھ دیا جائے۔

(۸) حسنؒ نے ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ قبر کو جب تک لیپا نہ جائے، وہ مردہ اذان کی آواز سنتا رہتا ہے۔ المغنی۔ للحنابلہ۔ ع۔ اگر یہ روایت صحیح ہو تو ہمارے نزدیک یہ سننا سلام کے منزلہ میں ہے۔ م۔

(۹) ایک قبر میں دو مردے کا دفن کرنا مکروہ ہے مگر مجبوری کی بناء پر، قدوری، سرخسی، مرغینانی و ذخیرہ میں ہے کہ ضرورت کی بناء پر پانچ تک کو دفن کرنا اجماعاً جائز ہے، ان میں جو افضل ہو اسے سب سے پہلے یعنی آگے، اس طرح ہر دو کے بیچ میں تھوڑی مٹی ڈال دی جائے۔

(۱۰) تعزیت کرنا مستحب ہے، اور اس کے بارے میں احادیث میں بہت زیادہ ثواب کا وعدہ ہے، مگر جب کہ عورت جوان ہو تو صرف اس کے محارم اس کی ماتم پرسی کریں (۱۱) دفن کے بعد تعزیت کرنا مستحب ہے، مگر جب یہ مصیبت زدہ افراد زیادہ پریشان ہوں تو پہلے بھی تعزیت کرنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ السراج۔

(۱۲) اگر اس تعزیت کے موقع پر سب سے وہی بات کہی جائے جو رسول اللہ ﷺ نے فرمائی ہے، یعنی ان للہ ما اخذ، و لہ ما اعطی و کل شیء عندہ باجل مسمی یعنی اللہ تعالیٰ کا تھا جو اس نے لے لیا اور جو دیا ہے وہ بھی اسی کا ہے، اور ہر چیز کے لئے اس کے نزدیک ایک وقت مقرر ہے (۱۳) مسلمان کے لئے ثواب کی دعا ہے اور مسلم میت کے لئے مغفرت کی دعا ہے (۱۴) اور اگر مردہ کافر شخص ہو تو اس کی مغفرت نہ چاہے، اور (۱۵) اگر دونوں کافر ہوں تو یوں کہنا چاہئے اللہ تعالیٰ تمہاری اس مصیبت میں بھلائی کر دے اور کمی نہ کرے۔ السراج۔

(۱۶) اس بات میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کہ مصیبت زدہ حضرات اپنے گھر یا مسجد میں بیٹھ جائیں تاکہ لوگ تین دنوں تک ان کی تعزیت کو آئیں، اس سے زائد نہیں، مگر اس صورت میں کہ وہ سفر میں تھا اور اب آیا ہو، ویسے یہ ترک کر دینا ہی بہتر ہے (۱۷) اور دروازوں پر بیٹھنا مکروہ ہے (۱۸) عجمی ملکوں میں جو لوگ راستوں پر فرش بچھا کر بیٹھتے ہیں یہ انتہائی بری حرکت ہے۔ الظہیر یہ۔ الخزانۃ۔ ھ۔ ع۔

(۱۹) مردہ کو اس کے لئے اپنے گھر میں دفن نہیں کرنا چاہئے، اگرچہ وہ چھوٹا ہی ہو، بلکہ مسلمانوں کے مقبروں میں لے جانا چاہئے (۲۰) کیونکہ مردہ کو اس کے اپنے گھر میں دفن کرنا صرف انبیاء علیہم السلام کے ساتھ مخصوص ہے کہ وہ جس جگہ وفات پائیں وہیں دفن کئے جائیں، اور حضرت ابو بکرؓ و عمرؓ کی فضیلت اور خصوصیت رسول اللہ ﷺ کی شرافت کی وجہ سے ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنی زندگی میں فرمادیا ہے کہ میں اور ابو بکر اور عمر سب ایک ہی مٹی سے پیدا ہوئے ہیں، اسی بناء پر آپ کی وفات کے بعد یہی بات پیش آئی، اسی سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ حضرت یوسف علیہ السلام نے وحی کے ذریعہ معلوم ہو جانے کی بناء پر اپنے جنازہ کو ایک تابوت میں رکھوا دینے کا حکم دیا تھا تاکہ وہاں سے منتقل کر کے حضرت ابراہیم و یعقوب علیہم السلام کے مقبرہ میں لائے جائیں۔

(۲۱) مصنفؒ نے تجنیس میں فرمایا ہے کہ اس سے یہ معلوم ہوا کہ مردہ کو منتقل کرنے میں گناہ نہیں ہے، لیکن عام طریقہ سے نقل کرنے میں دفن کرنے میں تاخیر اور بے فائدہ کام کرنا لازم آئے گا، اور یہی بات اس کی کراہت کے لئے کافی ہے اور ایک دو میل تک منتقل کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ قبرستانوں میں اتنا فاصلہ ہوا ہی کرتا ہے، مگر مستحب یہ ہے کہ انسان جہاں مرے وہیں کے مقبرہ میں دفن کیا جائے، کہا گیا ہے کہ مگر مقدار سفر سے کم ہو، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ مقدار سفر سے دور بھی نقل کرنا مکروہ نہیں ہے (۲۴) اور حضرت سعد ابی وقاص و سعید بن زیدؓ نے عقیق میں انتقال کیا اور چار فرسخ فاصلہ پر مدینہ میں منتقل کئے گئے۔

(۲۵) اور دفن کر دینے کے بعد اس کی قبر کو کھود کر منتقل کرنا جائز نہیں ہے، اگرچہ دفن کئے ہوئے تھوڑی مدت گذری ہو یا زیادہ، شوافعؒ کے نزدیک یہی قول اصح ہے، امام نوویؒ نے اسی کی تصریح کی ہے، (۲۶) مگر جبکہ کوئی عذر ہو، مصنفؒ نے تجنیس میں کہا ہے کہ عذر یہ ہے کہ جیسے زمین مغصوب ہو یعنی کسی غیر زمین میں اس کی اجازت کے بغیر دفن ہوا ہو اور وہ اجازت نہیں دیتا ہو، یا اس کو شفیع یا پڑوسی نے شفعہ کی بناء پر لے لیا ہو، اس لئے جب یہ صورت نہ ہو تو منتقل کرنا جائز نہیں کیا گیا، اسی بناء پر بہت سے صحابہ کرام جو کفرستان میں دفن کئے گئے تھے بعد میں بھی انہیں منتقل نہیں کیا گیا، کیونکہ کوئی عذر نہ تھا، (۲۷) اس کے بعد اگر زمین کا اصل مالک اس میں کھیتی کرنے کے خیال سے اسے برابر کر کے کھیتی کرے تو اسے جائز ہوگا، کیونکہ وہ اپنی زمین کے اوپر اور نیچے ہر جگہ کا حقدار ہے، اور اگر چاہے تو اپنا باطنی حق چھوڑے، (۲۸) اور ایک عذر یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس لحد میں کسی کا مال یا کپڑا یا نقد ایک درہم تک گر گیا ہو تو اسے نکالنے کے لئے اس کا کھودنا جائز ہے۔

(۲۹) اگر کسی عورت کا لڑکا کسی مقام میں مرا اور دفن کیا گیا وہ عورت اپنے شہر میں واپس آئی اور اسے صبر نہ ہوا اس لئے اس نے چاہا کہ لاش کو منتقل کر کے لے آئے تو مشائخ نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ اسے اس بات کی اجازت نہیں ہے (۳۰) اور اب

کچھ متاخرین نے اگرچہ اس کی اجازت دی ہے مگر یہ قابل اعتبار نہیں ہے، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ شہداء احدؓ اپنے مقام پر ہی دفن کئے گئے، اور صحیح روایت ہے کہ وہ نہر جو قبور شہداء کے قریب سے گذرتی تھی اس کے جاری کرنے کا لوگوں کو ارادہ ہوا تو سید الشہداء حمزہؓ کی انگلی کھل گئی، اس طرح زمانہ ولید بن عبد الملک میں جب رسول اللہ علیہ کا قبہ مبارک بنایا گیا تو ایک قدم ظاہر ہو گیا اس لے وہ لوگ بہت گھبرا کر کہنے لگے کہ رسول اللہ علیہ کا قدم مبارک کھل گیا ہے، لیکن حضرت عروہ بن الزبیرؓ نے کہا ہے کہ یہ رسول اللہ علیہ کا قدم مبارک نہیں ہے بلکہ حضرت عمرؓ کا ہے، اگرچہ حمزہ اور حضرت عمرؓ دونوں انصاری شہداء احد[1] میں سے ہیں، ان دونوں کی قبریں چھیالیس برس کے بعد کھودی گئی تھی پھر بھی دونوں ویسی ہی تازہ تھی، گویا کہ کل ہی شہید ہوئے ہوں، اس کے باوجود ان دونوں کو مدینہ منورہ منتقل نہیں کیا گیا، اور اسی بناء پر حضرت عقبہ بن عامرؓ سے صحیح بخاری میں جو روایت ہے کہ رسول اللہ علیہ نے آٹھ برسوں کے بعد شہداء احد پر ویسی ہی نماز پڑھی جیسی کے میت کی پڑھتے ہیں، اس نماز پڑھنے میں ہم پر کچھ اشکال اسی لئے لازم نہیں آیا کیونکہ ان شہداء احد میں کچھ بھی تغیر نہیں ہوا اس کے علاوہ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ یہ رسول اللہ علیہ کی خصوصیت تھی، یا یہ کہ وہ نماز کی شکل ہو مگر حقیقت میں صرف دعا ہو، کیونکہ سلف و خلف میں سے کسی نے بھی تو ان شہداء پر دوبارہ نفل نماز کی حیثیت سے دوبارہ نہیں پڑھی، اس کی بحث گذر چکی ہے۔

اب اس جگہ اس مسئلہ میں گفتگو ہے کہ انبیاء علیہم السلام نے جس جگہ وفات پائی خاص اسی جگہ انہیں دفن کرنا صرف ان کی خصوصیت تھی اس وجہ سے شہداء جس میدان میں شہید کئے گئے ہوں انہیں اسی میدان میں خواہ کسی حصہ میں دفن کر دینا کافی ہے اس کے لئے خاص اسی جگہ کا ہونا جہاں اس کی جان نکلی ہو ضروری نہیں ہے (۳۲) عوام کے لئے بظاہر مذہب کے مطابق بہتر اور مستحسن صورت یہ ہے کہ وہ جس شہر میں ہوں وہیں کے مقبرہ میں دفن (۱) کئے جائیں، اس بندہ مترجم کو یہ بات بہت محبوب ہے کہ اس زمانہ میں اپنے علاقہ میں اگلے زمانہ کے صلحاء کا جوار اور پڑوس میں ہونا میسر ہو جائے، واللہ تعالیٰ اعلم ہو الموفق والمعین۔ م۔

(۳۳) رات کے وقت بھی دفن کرنا چاروں ائمہ اور جمہور علماء کے نزدیک بالاتفاق حضرت جابرؓ کی حدیث کی بناء پر جائز ہے، یہ حدیث ابوداؤد نے بخاری و مسلم کی شرط پر نقل کی ہے، اور حضرت ام المومنین عائشہؓ و سیدۃ النساء فاطمہؓ اور صحابہ کرام کی ایک جماعت رات کو مدفون ہوئی (۳۴) اور دوسری حدیث حضرت جابرؓ میں ہے کہ رسول اللہ علیہ نے رات کے وقت دفن کرنے سے سخت فرمایا ہے یہانتک کہ اس پر نماز پڑھ لی جائے، مگر اس صورت میں جبکہ کوئی خاص ضرورت مجبور کر دے، مسلم نے اس کی روایت کی ہے، یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ بغیر نماز کے دفن کیا جائے بلکہ مقید ہے، کیونکہ انتہائی مجبوری کی حالت میں مثلاً لاش کے بدل جانے کا خوف ہو تو اس صورت میں نماز کے بغیر بھی دفن کر دینا جائز ہے، ظاہر مذہب کے مطابق قبرستان میں جوتے پہن کر چلنے میں کوئی حرج نہیں ہے بشرطیکہ قبروں کو روندتا نہ ہو جیسا کہ امام شافعیؒ کے نزدیک ہے۔

(۳۶) عورتوں کے لئے زیارت قبور مکروہ ہے اس حدیث کی بناء پر لعن اللہ زوارات القبور یعنی اللہ تعالیٰ نے قبروں کی زیارت کرنے والیوں پر لعنت کی ہے، ترمذی نے اس کی روایت کی ہے اور اسے صحیح کہا ہے، اور احمد اور ابن ماجہ نے بھی روایت کی ہے، جمہور علماء کا یہی قول ہے۔ ع۔ اور کہا گیا ہے کہ حضرت بریدہؓ کی حدیث میں ہے کہ میں نے تم کو قبروں کی زیادت سے منع کیا گیا تھا مگر اب زیارت کر لیا کرو، کہ یہ زیارت آخرت کو یاد دلاتی ہے، جیسا کہ صحیح میں ہے، اس اجازت میں عورتیں بھی داخل ہوئیں، اور حضرت عائشہؓ وغیرہا نے بھی زیارت کی ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ظاہر مذہب قول اولی ہی ہے، اور دلیل کے اعتبار سے بھی وہی قوی ہے، اگرچہ بعض علماء نے دوسرے قول کو اختیار کیا ہے، اور اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مقبرہ میں جا کر جزع فزع کرنا حرام ہے، لہٰذا ظاہر مذہب پر عمل کرنا ہی زیادہ محتاط عمل ہے۔ م۔

(۳۷) فقیہ ابو اللیث نے قبر پر ہاتھ رکھنا خلاف اولی فرمایا ہے، شرف الائمہؒ نے کہا ہے کہ بدعت ہے، اور فقہاء خراسان نے

کہا ہے کہ کوئی قبر کو نہ مسح کرے نہ بوسہ دے نہ چھوئے، اور حافظ ابو موسیٰ اصبہانی نے کہا ہے کہ یہی قول صحیح ہے۔ مع۔ قبر کے پاس سونا اور کوئی بھی ایسا کام کرنا جو سنت میں مروجہ نہیں ہے مکروہ ہے، اور بطریقہ سنت یہی مقصود ہے کہ قبر کی زیارت اور کھڑے ہو کر دعا کی جائے، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ جب بقیع میں جاتے تو فرماتے السلام علیکم دار قوم مومنین وانا ان شاء اللہ بکم لاحقون، اسأل اللہ لی ولکم العافیہ۔ الفتح۔ ف۔

جوامع الفقہ میں ہے کہ دعا کرنے والا بوقت دعا قبلہ رخ ہو جائے، اگرچہ رسول اللہ ﷺ کی زیارت میں ہو، یہی قول زعفران شافعیؒ نے بھی اختیار کیا ہے۔ ع۔ امام ابو حنیفہؒ اور آپ کے اصحاب اور سارے مشایخ کے نزدیک بالاتفاق کسی کو یہ قدرت نہیں ہے کہ اپنی آواز کسی مردہ کو سنائے لیکن جب اللہ چاہے تو مردہ سنتا ہے، اور اللہ تعالیٰ کا چاہنا سلام و دعا وغیرہ پہونچنے کا ہمیں شروع سے معلوم ہوا اس لئے اپنے انکل سے ہم کسی بھی زائد چیز کو اس میں نہیں بڑھا سکتے ہیں، اور آخرت کی زندگی کو دنیوی زندگی پر قیاس کرنا بالکل غلط ہے، اس مسئلہ میں تمام فقہاء اور علماء امت متفق ہیں۔ م۔ مقتول و مردہ کے لئے اپنی متعین کردہ جگہ کی بجائے قوم کے قبرستانوں میں مدفون ہونا مستحب ہے، اور دفن کرنے سے پہلے دو ایک میل ادھر ادھر لے جا کر دفن کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ الخلاصہ۔ اور اپنے شہر کو منتقل کرنے میں بھی مضائقہ نہیں ہے، لیکن دفن کرنے کے بعد ایسا نہیں کرنا چاہئے، اگرچہ بغیر غسل یا بغیر قبلہ رخ یا الٹی طرف مدفون ہوا ہو، التبیین۔ البتہ اس صورت میں دفن کرنے کے بعد بھی منتقل کرنا جائز ہے جبکہ زمین غصب کی ہوئی ہو، یا کسی نے اس پر شفعہ کا حق کر رکھا ہو۔ القاضی خان۔

ان صورتوں میں مالک کو اختیار ہوگا کہ اگر چاہے اپنی مرضی سے اسے اسی طرح رہنے دے، ورنہ نکالنے کا حکم دے، اور چاہے تو اوپر سے کھیتی وغیرہ کر لے۔ التجنیس۔ اسی طرح جبکہ قبر میں کوئی سامان گر گیا ہو۔ قاضی خان۔ اگرچہ ایک درہم کے برابر ہی ہو۔ ف۔ مقبرہ کی ہری گھاس کاٹنا مکروہ ہے، کیونکہ اس کی تسبیح کرنے سے مردوں کو انس ہوتا ہے اور خشک گھاس لکڑی کے کاٹنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ ع۔ قاضی خان۔ جو شخص کشتی میں مر گیا ہو اگر اسے قریب کی زمین پر لا کر دفن کرنا ممکن ہو تو ایسا ہی کرے، ورنہ غسل تکفین اور نماز کے بعد سمندر یا گہرے پانی میں ڈال دیا جائے، قرآن پاک کی تلاوت کرنے والوں کو قبر کے پاس بٹھلانا قول مختار کے مطابق مکروہ نہیں ہے، تجنیس میں ہے کہ اگر مردہ عورت کے پیٹ میں زندہ بچہ کی علامت پائی جا رہی ہو تو پیٹ چاک کر کے بچہ کو نکال لینا چاہئے (ایک موقع پر امام ابو حنیفہؒ نے فتویٰ دیا تھا اس کے بعد وہ بچہ زندہ رہ گیا تھا) اسی طرح اگر زندگی میں وہ کسی کا مال نگل گیا اور وہ پائخانہ سے بھی نہیں نکلا ہو اس کے بعد وہ مر گیا ہو تو اس کا پیٹ چاک کر کے نکالنے میں دو روایتیں ہیں، اور قول ارجح یہی ہے کہ چاک کرنا جائز ہے، اسی کو اس بری حرکت کی بناء پر اس کا حق احترام ختم ہو گیا ہے مردہ کے گھر والوں کا کوئی کھانا پکا کر تعزیت کے لئے آنے والوں اور جمع ہونے والوں کو کھلانا مکروہ تحریمی ہے۔

امام احمدؒ نے حضرت بریدہ بن عبد اللہؓ سے روایت کی ہے کہ ہم لوگ مردہ کے یہاں جمع ہوئے اور ان لوگوں کے کھانا پکانے کھلانے کو نیاحت (آہ و بکاء کرنے) میں شمار کرتے تھے، اس کی اسناد صحیح ہے، پس جب صحابہ کرامؓ اپنے زمانہ میں اس طرح کھانے کھلانے کو نیاحت اور حرام میں شمار کرتے تو یہ بدعت اس زمانہ میں انتہائی قبیح ہے، البتہ اس کے گھر والوں کے لئے ان کے رشتہ داروں اور پڑوسیوں کو اتنا کھانا بھیج دینا مستحب ہے جو ان کے ایک دن رات پیٹ بھر کھانے کے لئے کافی ہو، رسول اللہ ﷺ نے آل جعفر کیلئے تیار کروایا تھا، جیسا کہ ترمذی اور حاکمؒ نے روایت کی ہے اور ان غمزدہ گھر والوں کو کھانے کے لئے اصرار کرے ____ کیونکہ ان کا غم انہیں کھانے سے روکے گا۔ خلاصہ الفتح۔ مردہ سے منکر و نکیر کا سوال قبر ہی میں ہوتا ہے اور عامہ علماء کے نزدیک یہ سوال و جواب اسی امت کے لئے مخصوص نہیں ہے، عامۃ علماء کے نزدیک مردہ کے اوپر اس کے اپنے لوگوں کے رونے کی وجہ سے عذاب نہیں ہوتا ہے ہاں اس صورت میں ہوگا جبکہ اس نے اس کام کی انہیں وصیت کی ہو، جیسا کہ ظہیریہ میں ہے۔ ع۔ اسی طرح اگر وہ اپنی زندگی میں اس سے راضی ہو۔ م۔ عید کے دنوں میں قبرستانوں میں کھانا لے جانا اور

چراغ روشن کرنا وغیرہ کام مکروہ ہیں، خلاصہ میں ہے کہ اگر قبرستان میں کسی یہودی کی ہڈی مل جائے تو اسے توڑنا نہیں چاہئے، اور جمع العلوم میں ہے کہ قبرستان میں عورت کی ہڈی پر بھی نظر کرنا جائز نہیں ہے۔ ع۔

باب الشهيد

الشهيد من قتله المشركون او وجد في المعركة وبه اثر اوقتله المسلمون ظلما ولم يجب يقتله دية فيكفن ويصلى عليه ولا يغسل لانه في معنى شهداء احد و قال صلى الله عليه وسلم فيهم زملوهم بكلو مهم ودما نهم ولا تغسلواهم.

ترجمہ:- باب، شہید کے بیان میں، شہید وہ شخص ہے جسے مشرکوں نے قتل کر دیا ہو یا لڑائی کے میدان میں اس حال میں پایا گیا ہو کہ اس پر زخم کا نشان ہو، یا مسلمانوں نے اسے ظلماً قتل کیا ہو اور اس قتل کی وجہ سے اس پر دیت لازم نہ ہوئی ہو، ان صورتوں میں اسے کفن دے کر اس پر نماز پڑھی جائے گی لیکن اسے غسل نہیں دیا جائے گا، کیونکہ ایسا مقتول شہداء احد کے حکم میں ہے، اور رسول اللہ ﷺ نے ان کے بارے میں فرمایا تھا کہ ان کو ان کے اپنے ہی کپڑوں اور خون میں لپیٹ دو اور انہیں غسل نہ دو۔

توضیح:- باب، شہید کے بیان میں، شہید کی وجہ تسمیہ، شہادت کی قسمیں شہید کی تعریف، شہید ہونے کی شرط، شہادت کی صورتیں

باب الشهيد...... الخ شہید کے بیان میں، ان کا نام شہداء اس لئے رکھا گیا ہے کہ وہ مشہود بالجنۃ ہیں، یعنی ان کے جنتی ہونے کا شریعت کی طرف سے وعدہ ہے، یا اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ **انی شهيد على هؤلاء**، میں ان لوگوں پر شاہد ہوں یا اس لئے کہ یہ لوگ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ ہو کر ان لوگوں کے خلاف گواہ ہوں گے جنہوں نے رسول اللہ ﷺ کی دعوت سے انکار کیا اور آپ کے ساتھ ناحق لڑے، یہانتک کہ آپ کے صحابہ میں سے یہ لوگ لڑائی میں شہید ہوئے۔ م۔ مع۔

شہادت کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو احکام آخرت کے اعتبار سے شہید ہو، اگرچہ دنیاوی احکام میں اسے غسل وغیرہ دیا جائے، دوسرا وہ جو دنیا اور آخرت دونوں میں شہید ہو، یہانتک کہ اسے غسل نہ دیا جائے اور اس مسئلہ میں اصل شہداء احدؓ ہیں، ان ہی پر قیاس کرنے میں بعض اعتبار سے امام صاحبؒ اور صاحبینؒ میں اختلاف ہے، جو عنقریب معلوم ہوگا، اس کی تین قسمیں ہیں جن میں ایک دوسرے سے اعلیٰ ہیں، جیسا کہ مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

الشهيد من قتله المشركون او وجد في المعركة وبه اثر اوقتله المسلمون ظلما......الخ

یعنی امام صاحب اور صاحبینؒ کے درمیان متفق علیہ قول میں، تین صورتوں میں سے پہلی صورت میں **من قتله المشركون الخ** جس مسلمان شخص کو مشرکوں نے قتل کیا ہو۔ ف۔ خواہ تلوار بندوق لکڑی پتھر وغیرہ کے ڈھیلے جیسے کسی آلہ سے ہو، یا کسی ذریعہ سے ہو، بشرطیکہ قتل کرنے کا ہی ارادہ ہو۔ المحیط۔ یہانتک کہ دشمن نے گھوڑے پر سوار ہو کر یا اسے پیچھے سے ہنکا کر اسے روندیا یا دھکا دیا یا ٹھوکر یا لات مار کر یا پاؤں یا نیزہ مارا اس طرح سے وہ پانی یا آگ میں یا دیوار پر سے گر کر مر گیا اگرچہ خود نیزہ کی چوٹ گہری نہ ہو، یا پتھر مارا یا آگ پھینکی یا پانی میں ڈبو دیا۔ الکافی۔ اور باغیوں اور ڈکیتوں کا حکم بھی مشرکوں جیسا ہے۔ معف۔ امام اعظمؒ کے نزدیک شہید کا عاقل، بالغ اور طاہر ہونا شرط ہے، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک شرط نہیں ہے۔ م۔

تین صورتوں میں سے دوسری صورت یہ ہے **او وجد الخ** یا وہ لڑائی کے میدان میں اس حال میں ملا کہ اس پر زخم کے نشانات ہوں۔ ف۔ یہانتک کہ اس پر آنکھ یا کان یا پیٹ سے خون بہنے یا چلنے کا اثر ہو، اور تیسری صورت یہ ہے کہ **قتله المسلمون الخ** یا اس کو خود مسلمانوں نے قتل کیا ہو۔ ف۔ ایسے آلہ اور سامان سے جو دھاری دار یا قتل کرنے کا ہی آلہ ہو اگرچہ شہر میں ہو، ظلما ہوا ہو۔ ف۔ یعنی ناحق ہو اور حق قصاص کے بغیر ہو اور رجم کا وہ مستحق نہ ہو، ظلم کی شرط کے باوجود ایک شرط یہ بھی ہے کہ لم

یجب به الخ اس قتل کی وجہ سے اس پر دیت واجب نہ ہوئی۔ف۔ جیسے کہ غلطی سے قتل اور مشابہ عمد میں دیت واجب ہوتی ہے، بلکہ قصاص ہی واجب ہو، اگرچہ وہ کسی وجہ سے ساقط ہو جائے، جیسا کہ باپ نے اپنے بیٹے کو قصداً ناحق قتل کر دیا ہو، اس کے نتیجہ میں اصولی طور پر اسے بھی قتل کیا جانا چاہئے تھا مگر باپ کے احترام کی وجہ سے اس سے قصاص کا حکم ساقط ہو کر دیت لازم آجاتی ہے، اور جیسا کہ باپ کے علاوہ کسی نے دوسرے شخص کو قتل کیا مگر باہم صلح کر لی گئی تو وہ پھر بھی شہید رہا، پس ان تینوں صورتوں میں اس مقتول شہید کا یہ حکم ہو گا، فیکفن کہ اسے کفن دیا جائے۔ف۔ بلا اختلاف

فیکفن ویصلی علیه ولا یغسل لانه فی معنی شهداء احد......الخ

اور اس کی نماز پڑھی جائے، یہ حکم ہمارے نزدیک ہے لیکن امام شافعیؒ کا اس میں اختلاف ہے ولا یغسل اور اسے غسل نہ دیا جائے یہ حکم بھی غیر اختلافی ہے، کافی وغیرہ میں ہے کہ اس کے علاوہ ایک اور قید بھی ضروری ہے کہ اس نے ارتثاث نہ کی ہو، یعنی اس نے اس زخم کے بعد سے کوئی راحت نہیں پائی اور کھانے پینے کی دوا نہ پائی ہو اور اتنی دیر تک وہ ہوش و حواس میں زندگی گزارنے فرض نماز کا ایک وقت گذر جائے، یا خیمہ میں علاج کے غرض سے آجائے، یہ بھی ارتثاث کے حکم میں ہے اور اگر خیمہ میں علاج کے ارادہ سے نہ لایا گیا ہو تو ارتثاث میں شمار نہ ہو گا۔

واضح ہو کہ اگر لڑائی کے درمیان کھانا پینا کچھ ہوا ہو تو وہ ارتثاث کے حکم میں نہیں ہے البتہ اگر لڑائی کے بعد ہو تو اس سے ارتثاث ہو جائے گا یعنی یہ کہا جائے گا کہ اس نے دنیاوی فائدہ اٹھالیا ہے لہٰذا اب دنیاوی احکام میں وہ شہید نہیں ہے۔م۔ فع۔ خلاصہ یہ ہوا کہ شہید آخرت میں زندہ اور اپنے ثواب میں خوش ہے، اور دنیا میں اسے غسل تو نہیں دیا جائے گا مگر اس کی تکفین اور نماز دونوں کام حسب دستور ہوں گے۔

لانه فی معنی شهداء احد و قال صلی الله علیه وسلم فیهم زملوهم بکلومهم ودمائهم......الخ

کیونکہ ایسا مقتول شہداء احد کے حکم میں ہے وقال ﷺ الخ اور رسول اللہ ﷺ نے ان شہداء احد کے بارے میں فرمایا ہے۔ف۔ کہ میں ان لوگوں کا شاہد ہوں زملوهم الخ کہ ان کو ان کے زخموں اور خونوں کے ساتھ لپیٹ دو، اور ان کو غسل نہ دو۔ف۔ اس کی روایت احمد و نسائیؒ نے عبداللہ بن ثعلبؓ سے کی ہے، اور جابرؓ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ شہداء احد کو جمع کرتے اور فرماتے کہ ان میں سے قرآن کا زیادہ حافظ ہے، جب آپ کو کسی کا نام بتایا جاتا تو اس کو پہلے لحد میں داخل فرماتے، اور فرمایا کہ میں قیامت میں ان کا گواہ ہوں گا، اور ان کو ان کے خون سمیت دفن کرنے کا حکم دیا، اور انہیں غسل نہیں دیا، ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ اور ان کی نماز نہیں پڑھی، بخاری اور ترمذی، ابن عباسؓ نے خونوں اور پرانے کپڑوں میں ان کے دفن ہونے کو بیان کیا ہے، ابوداؤد، اور نوویؒ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد مسلم کی شرط پر صحیح ہے۔ مفع۔ الحاصل اس جنگ میں چونکہ مومنین جو حق پر تھے اور کافروں نے انہیں ناحق قتل کیا ہے لہٰذا یہ سب شہید ہو گئے۔م۔

فکل من قتل بالحدید ظلما وهو طاهر بالغ ولم یجب به عوض مالی فهو فی معناهم فیلحق بهم والمراد بالاثر الجراحة لانها دلالة القتل وکذا خروج الدم من موضع غیر معتاد کالعین ونحوه والشافعی یخالفنا فی الصلوة ویقول السیف محاء للذنوب فاغنی عن الشفاعة ونحن نقول الصلوة علی المیت لاظهار کرامته والشهید اولی بها والطاهر عن الذنوب لایستغنی عن الدعاء کالنبی والصبی.

ترجمہ:۔ الحاصل ہر وہ شخص جو کسی دھار دار چیز سے ظلماً قتل کیا گیا، اور وہ پاک ہو بالغ ہو اور اس قتل کی وجہ سے مالی بدلہ واجب نہ ہوا ہو، تو وہ بھی ان (شہداء احد) کے جیسا ہوا، تو اسے بھی ان شہداء کے حکم میں ملالیا جائے گا، اور اثر سے مراد زخم ہے، کیونکہ یہ جراحت قتل پر دلیل ہے، اسی طرح کسی ایسی چیز سے خون نکلنا بھی ہے جہاں سے عام حالت میں نہ نکلتا ہو، جیسے آنکھ اور اس کے مانند کوئی جگہ، لیکن امام شافعیؒ اس پر نماز پڑھنے کے بارے میں ہم احناف سے اختلاف کرتے ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ تلوار

خود ہی گناہوں کو بہت زیادہ محو کرنے والی ہوتی ہے، اس لئے ایسا شخص سفارش چاہنے سے بے نیاز ہے، اور ہم لوگ جو اس پر نماز کے قائل ہیں کہتے ہیں کہ مردہ پر نماز پڑھنا اس کی تعظیم و تکریم کو ظاہر کرنے کے لئے ہوتی ہے، اور شہداء تو اس اظہار تعظیم یا اعزاز کا بہت زیادہ مستحق ہے، اور گناہوں سے پاک ہونے سے دعا سے مستغنی نہیں ہو سکتا ہے، جیسے کہ نبی کریم ﷺ اور چھوٹے بچے۔

توضیح:۔ شہید پر نماز نہ پڑھنے میں شافعیہ کی قیاسی دلیل، اور احناف کا جواب

فكل من قتل بالحديد ظلما وهو طاهر بالغ ولم يجب به عوض مالي فهو في معناه.....الخ

جو شخص دھار دار چیز سے ظلماً قتل کیا گیا یعنی ناحق طور پر۔ف۔ جبکہ یہ لڑائی مسلمانوں کے درمیان ہو ورنہ کافروں سے جس طرح بھی قتل کیا گیا ہو خواہ دھار دار ہو یا نہ ہو وہو طاهر الخ اور یہ مسلمان مقتول پاک اور بالغ ہو۔ف۔ یعنی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ عاقل و بالغ ہو اور جنابت و حیض و نفاس سے پاک ہو، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے، ولم يجب به الخ اور اس قتل کی وجہ سے مالی عوض بھی لازم نہ ہوا ہو۔ف۔ اور نہ اس نے ارتثاث (کسی قسم کا دنیاوی فائدہ) حاصل کیا ہو، تو ایسا شخص بھی شہداء احد کے مانند ہو۔

فيلحق بهم والمراد بالاثر الجراحة لانها دلالة القتل.....الخ

تو ان ہی کے حکم میں اسے ملایا جائے گا۔ف۔ یعنی دنیاوی احکام میں شہداء احد کے ساتھ جو برتاؤ ہوا تھا وہی اس کے ساتھ بھی ہوگا، اس لئے غسل دیئے بغیر اس کو کفن دینا اور نماز پڑھ کر دفن کر دینا ہوگا، والمراد بالاثر الخ اثر سے مراد زخم ہے۔ف۔ یعنی مصنفؒ نے ذرا پہلے جو یہ فرمایا کہ ہے اس میں اثر پایا جا رہا ہو تو اس اثر سے مراد جراحت اور زخمی ہونا ہے۔ لانها دلالة الخ کیونکہ زخمی ہونا دلیل ہے، وكذا الخ اسی طرح عادت کے خلاف جگہ سے خون نکلنا مثلاً ناک کان اور اس جیسی جگہ سے۔ف۔ کان یا پیٹ سے اوپر آکر منہ سے نکلے بخلاف ناک یا پاخانہ کی جگہ یا پیشاب کی جگہ سے خون آنا، کیونکہ ان جگہوں سے نکسیر اور بواسیر وغیرہ جیسی بیماری سے خون نکلتا رہتا ہے، اس لئے یہ قتل کی دلیل نہیں ہے، الزیادات۔ع۔

والشافعي يخالفنا في الصلوة ويقول السيف محاء للذنوب فاغني عن الشفاعة.....الخ

اور شافعیؒ نماز کے مسئلہ میں ہم سے مخالف ہیں۔ف۔ کیونکہ یہ فرماتے ہیں کہ شہید پر نماز پڑھنا حرام ہے، النووی۔ اور ہم یہ کہتے ہیں کہ نماز پڑھی جائے گی، یہی قول امام شافعیؒ کے شاگرد مزنیؒ کا ہے، امام احمد واوزاعی وثوری ومکحول وسعید بن المسیب وحسن بصری وعکرمہؒ اور عقبہ بن عامر وابن عباسؓ کا قول ہے۔ ويقول الخ اور شافعیؒ اپنی دلیل میں فرماتے ہیں کہ تلوار تو گناہوں کو بالکل مٹا دیتی ہے، اس لئے تلوار کے نشان نے ایسے شخص کو سفارش اور دعا سے بے نیاز کر دیا ہے۔ف۔ اور بخاری اور ترمذی میں حضرت جابرؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول ﷺ نے شہداء کی نماز نہیں پڑھی۔

ونحن نقول الصلوة على الميت لاظهار كرامته والشهيد اولى بها.....الخ

اور ہم احناف کہتے ہیں کہ میت پر نماز پڑھنا اس کے اکرام اور عزت شان کے لئے ہوتی ہے، اور اس مقصد کے لئے شہید زیادہ مستحق ہے۔ف۔ اور حضرت جابرؓ کا نماز سے انکار مکروہ ہونا اس لئے ہے کہ کسی وجہ سے انہوں نے پڑھتے ہوئے نہیں دیکھا تھا، جس کی وجہ یہ تھی کہ اس جنگ احد میں ان کے والد، بھائی اور ماموں بھی مارے گئے تھے اس سلسلے میں کچھ ضروری انتظام کے لئے وہ اس جگہ سے مدینہ منورہ واپس آگئے تھے، اور ان کے پیچھے میں رسول اللہ ﷺ نے ان شہداء احد پر نماز پڑھی تھی، اس لئے انہوں نے جو کچھ دیکھا تھا اسی کی روایت کی۔ع۔ اور گناہوں کے مٹائے جانے سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ اس کی نماز بھی نہ پڑھی جائے۔

والطاهر عن الذنوب لايستغني عن الدعاء كالنبي والصبي.....الخ
اور جو کوئی گناہوں سے پاک ہو وہ دعاء سے مستغنی نہیں ہو جاتا ہے، جیسے انبیاء کرام اور چھوٹے بچے۔ف۔اور تحقیق بات یہ ہے کہ دعا سے صرف گناہوں کی مغفرت نہیں ہوا کرتی ہے بلکہ گناہ نہ ہونے کی صورت میں درجات کی بلندی اور منزلوں کی رفعت بھی ہوتی ہے، کیونکہ آخرت میں بلندی مراتب کی کوئی حد وانتہاء نہیں ہے۔م۔اور عطاء بن ابی رباح تابعیؒ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے شہداء احد پر نماز پڑھی ہے، ابوداؤدؒ نے اپنے مراسیل میں اس کی روایت کی ہے، اور حاکم نے جابرؓ سے اور امام احمدؒ نے ابن مسعودؓ سے اور دار قطنی نے حضرت ابن عباسؓ سے شہداء کے بیان میں رسول اللہ ﷺ کے نماز پڑھنے کی روایت کی ہے، ابن الہمامؒ نے کسی ایک اسناد کو بھی حسن کے درجہ سے کم ثابت نہیں کیا ہے، جبکہ متعدد ضعیف روایتیں بھی مل کر حسن کے درجہ کو پہونچ جاتی ہیں پھر شداد بن الہاد التابعیؒ نے کہا ہے کہ غزوہ احد میں لشکر جاتے وقت ایک اعرابی آیا اور رسول اللہ ﷺ کے پیچھے چلنے لگا، آخر حدیث تک۔

اس میں یہ جملہ بھی ہے کہ بالآخر اس اعرابی نے شہادت پائی اور رسول اللہ ﷺ نے اس کی نماز پڑھی، نسائی نے اس کی روایت کی ہے، اور عقبہ بن عامرؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے آٹھ برس بعد شہداء احد کی اس طرح نماز پڑھی جیسے جنازہ کی نماز پڑھتے تھے، بخاری اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے، اور ابو مالک غفاریؒ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت حمزہؓ کے ساتھ نو شہداء پر نماز پڑھی پھر وہ نو اٹھا لئے گئے، اور حمزہؓ وہیں رہے، پھر دوسرے نو لائے گئے اور حضرت حمزہؓ کے ساتھ رکھے گئے۔الخ۔جیسا کہ طحاوی اور دار قطنیؒ نے روایت کی ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ اسی طرح دس بار نماز ہوئی اور ہر نماز میں سات تکبیریں کہی گئیں اس طرح حضرت حمزہؓ پر ستر تکبیریں ہو گئیں، جیسا کہ روایتوں میں آیا ہے، اچھی طرح سمجھ لیں، ابن عباس وابن الزبیرؓ سے شہداء احد کی نماز پڑھنے کی روایت موجود ہے۔

اسی طرح شہداء احد کے علاوہ بھی ثابت ہے، چنانچہ ایک اعرابی کے لئے ایک موقع پر غنیمت کا حصہ لگایا گیا تو اس نے کہا کہ میں حضور کے پیچھے اس امید میں لگا تھا کہ میرے حلق پر اس جگہ تیر لگے اور میں شہید ہو کر جنت جاؤں، پھر ایک جہاد میں اس کو اسی جگہ تیر لگا اور وہ شہید ہو گیا تو رسول اللہ ﷺ نے اپنے جبہ کا اسے کفن دیا اور اس کی نماز پڑھی، اور نماز میں دعاء فرمائی کہ الٰہی! یہ تیرا بندہ تیری راہ میں ہجرت کر کے شہید ہوا ہے، میں اس کا گواہ ہوں، اس کے بعد آپ نے اسے غسل تو نہیں دیا مگر اس کی نماز پڑھائی، اس کی روایت نسائی اور طحاوی نے کی ہے، اس حدیث سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ آپ نے غزوہ احد کے شہداء کے علاوہ اور دوسروں کی بھی نماز پڑھائی ہے، پھر عقبہ بن عامرؓ کی اس حدیث سے جو بخاری میں ہے اس بات کی تصریح ہے کہ ایسی نماز پڑھی جیسی میت پر پڑھا کرتے تھے، اس لئے ہم ان تمام حدیث میں یہ نہیں کہہ سکتے ہیں ان میں لفظ صلوٰۃ مطلقاً دعا کے معنی میں ہے بلکہ پوری نماز جنازہ کے معنی ہیں۔

اب اگر کوئی یہ کہے کہ شہید تو زندہ ہوتے ہیں جبکہ نماز مردوں پر پڑھی جاتی ہے، جواب یہ ہے کہ دنیاوی احکام کے اعتبار سے شہید بھی مردہ ہوتا ہے اسی بناء پر شہید کی بیوہ کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ کسی سے بھی نکاح کرلے، اور اس کا ترکہ دوسرے مردوں کی طرح تقسیم کر دیا جاتا ہے کیونکہ وہ میراث بن جاتا ہے، اس کے علاوہ اور بھی دوسرے مسائل میں دوسرے مردوں کے برابر ہوا کرتا ہے، اور ان کو زندہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ آخرت کی زندگی کے اعتبار سے زندہ ہوتا ہے، اس فرمان باری تعالیٰ کے پیش نظر احياء عند ربهم کہ وہ اپنے رب کے پاس زندہ ہیں، البتہ وہ زندگی جس طرح کی اور جس شان کی ہو صحیح قطعی ہے، اور مردہ کو غسل دینا اور اس کی نماز پڑھنا اس کے دنیاوی احکام میں سے ہیں اس لئے اعتراض یا تعجب کی کوئی بات نہیں ہے۔م۔مفع۔

ومن قتله اهل الحرب او اهل البغي اوقطاع الطريق فباى شيء قتلوه لم يغسل لان شهداء احد ما كان

کلھم قتیل السیف والسلاح واذا استشھد الجنب غسل عند ابی حنیفة وقالا لایغسل لان ما وجب بالجنابة سقط بالموت والثانی لم یجب للشھادة ولا بی حنیفة ان الشھادة عرفت مانعة غیر رافعة فلا ترفع الجنابة وقد صح ان حنظلة لما استشھد جنبا غسله الملئکة.

ترجمہ:-اور جسے کسی حربی نے یا باغی نے یا ڈاکو نے قتل کیا ہو تو خواہ کسی چیز سے بھی اسے قتل کیا ہو اسے غسل نہیں دیا جائے گا اس لئے کہ ان شہداء احد میں سے سب کے سب تو صرف تلوار اور ہتھیار ہی کے مقتول نہ تھے، اور اگر کوئی جنبی شخص شہید کر دیا جائے تو اسے غسل دیا جائے گا، یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے کیونکہ صاحبینؒ کے نزدیک اسے بھی غسل نہیں دیا جائے گا، کیونکہ جنبی ہو جانے کی وجہ سے جو اس پر غسل لازم آیا تھا موت سے ساقط ہو گیا، اور دوسرا یعنی موت کی وجہ سے جو غسل لازم آیا تھا وہ شہید ہو جانے کی وجہ سے واجب نہ ہوا، اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ شہید ہونے کو اس حیثیت سے تو جانا گیا ہے کہ وہ مانع ہے لیکن اسے اسی حیثیت سے نہیں جانا گیا ہے کہ وہ رافع ہے، لہٰذا اس کی جنابت کو ختم نہیں کرے گا اس کے علاوہ یہ روایت صحیح طور سے ثابت ہے کہ حضرت حنظلہؓ چونکہ جنابت کی حالت میں شہید کئے گئے تھے فرشتوں نے انہیں غسل دیا تھا۔

توضیح:-ذمی اور مستامن کی تعریف، ذمی یا مستامن نے کسی مسلمان کو ظلماً مار ڈالا، اپنی یا مسلمانوں یا ذمیوں کی جان بچاتے ہوئے کوئی ناحق مارا گیا، ایک جہاز پر کافروں نے آگ پھینکی جس سے اس کے اور دوسرے جہاز کے لوگ بھی مر گئے، کافروں نے مسلمانوں کو بھگایا اور وہ دریا میں گر گئے اور مر گئے، کافروں نے اپنے چاروں طرف گوکھرو بچھادئے جن سے کوئی مسلمان مر گیا، شہید کا کفن، شہید کے کپڑوں میں نجاست، شہید کا خون، حالت جنابت میں شہید، دلیل

ومن قتله اهل الحرب او اهل البغی او قطاع الطریق فبای شیء قتلوہ لم یغسل......الخ

ترجمہ واضح ہے۔ف۔ اہل الحرب۔یا حربی سے مراد وہ کفار ہیں جو خود مختار ہوں اور مسلمانوں سے لڑائی جاری رکھے ہوئے ہوں، اہل بغاوت "یا باغی ایسا مسلمان یا ان کی جماعت جو مسلمانوں کے امام سے کسی بات پر ناراض ہو کر اس کی بیعت سے پھر جائیں، اور امام اور اس کے ماننے والیں جنگ کریں،" قطاع الطریق "ڈاکو، ڈکیتی کرنے والے، یہ لوگ جسے مار ڈالیں خواہ کسی چیز سے بھی ہو وہ شہید ہے۔

لان شهداء احد ما کان کلھم قتیل السیف والسلاح......الخ

کیونکہ شہداء احد تو سب کے سب تلوار و ہتھیار سے ہی شہید نہیں کئے گئے تھے۔ف۔شاید ایسا ہی ہو۔واللہ اعلم۔(کہ اس کی تحقیق نہیں ہو سکی ہے) مگر اس کے لئے اتنی بات ہی کافی ہے کہ اس مقتول نے بھی رضائے الٰہی کے حصول میں اپنی جان فدا کی ہے، اور ایسا ہی شخص شہید کہلاتا ہے۔ف۔وہ کفار جو مومنوں کے ملک میں وعدہ اور ذمہ داری کے ساتھ رہتے ہیں جن کو ذمی کہا جاتا ہے یا کوئی حربی کافر امان لے کر ہمارے ملک میں آئے جسے مستامن کہتے ہیں، اگر ان میں سے کسی ذمی یا مستامن نے کسی مومن کو ظلماً قتل کیا تو وہ شہید ہے۔المحیط۔ع۔جو شخص اپنی یا کسی مسلمان کی جان یا مال بچانے میں یا اپنے ذمیوں کی جان بچانے میں ناحق کسی آلہ یا کسی چیز سے قتل ہوا ہو تو وہ بھی شہید ہے۔محیط السرخسی۔کافروں نے مسلمانوں کے ایک جہاز پر آگ پھینکی جس سے اس جہاز کے بعد دوسرے جہاز میں بھی آگ لگی اور اس کے مسافر جل کر ختم ہو گئے تو وہ سب شہید ہو گئے، الخلاصہ۔

اور اگر کافروں نے مسلمانوں کو بھڑکایا یہاں تک کہ وہ دریا کے کنارے پہونچے اور ان میں سے کچھ نے خود کو پانی میں ڈال دیا اور مر گئے تو یہ شہید نہیں ہوئے یعنی دنیاوی احکام کے اعتبار سے، اسی طرح اگر اپنے چاروں طرف گوکھرو (بارودی سرنگ وغیرہ)

بچھادئے جس سے کوئی مسلمان مر گیا۔مف۔ شہید کو اس کے اپنے کپڑوں اور خون میں دفن کر دیا جائے۔ الکافی۔ اگر شہید کے کپڑوں میں نجاست لگی ہو تو دھودی جائے۔العنایہ۔ خون شہید ناپاک و نجس نہیں ہوتا ہے، ایسا شخص آخرت کے حکم میں بلا اختلاف شہید ہے۔م۔ یہ قول امام ابو حنیفہ کا ہے۔ف۔ کیونکہ ان کے نزدیک طہارت شرط ہے۔

وقالا لایغسل لان ما وجب بالجنابة سقط بالموت والثانی لم یجب للشهادة......الخ

اور صاحبینؒ نے کہاہے کہ اسے غسل نہیں دیا جائے کیونکہ وہ غسل جو جنابت کی وجہ سے لازم ہواہے وہ تو موت کی وجہ سے ساقط ہو گیاہے، اور دوسرا غسل یعنی مرنے کے بعد کا غسل وہ اس کے شہید ہو جانے کی وجہ سے واجب نہیں ہوا ہے۔

ولابی حنیفة ان الشهادة عرفت مانعة غیر رافعة فلا ترفع الجنابة......الخ

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ شہادت کے بارے میں ہمیں یہ معلوم ہوا ہے کہ انسان کے مرنے کے بعد جو ہر شخص کو غسل دینا لازم آتا ہے اس کی شہادت اس کے غسل کے لئے مانع ہو جاتی ہے، اور ایسی بات نہیں ہے کہ انسان پر غسل لازم ہو جانے کے بعد شہادت اسے ختم نہیں کر دیتی ہے یعنی اسے رفع نہیں کر دیتی ہے، لہذا وہ جنابت کو دور نہیں کرے گی **وقد صح الخ** اور حدیث سے یہ بات صحیح ثابت ہو چکی ہے کہ حضرت حنظلہؓ شہادت پانے کے وقت چونکہ وہ جنبی تھے اس لئے فرشتوں نے انہیں غسل دیا تھا۔ف۔ جس کا قصہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی طرف سے یہ عام اعلان کیا گیا تھا کہ جہاد کے لئے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ چلو، اعلان سنتے ہی سب لوگ گھر سے نکل کھڑے ہوئے، ان ہی لوگوں میں حضرت حنظلہؓ بھی ساتھ چلے، بالآخر لڑائی میں یہ حنظلہؓ شہید کر دئے گئے، پھر جب رسول اللہ ﷺ نے ان کی لاش دیکھی تو مسکرائے اور فرمایا کہ ان حنظلہ کو تو فرشتے غسل دے رہے ہیں، اس عجیب بات کی تحقیق کے لئے حضرت حنظلہ کی بی بی سے سوال کیا گیا تو انہوں نے کہا کہ جی ہاں وہ میرے ساتھ لیٹے ہوئے تھے اتنے میں اچانک جہاد کے لئے اعلان سنتے ہی وہ نکل کھڑے ہوئے، غسل کر کے نکلنے میں انہیں تاخیر کا خوف ہوا تھا، یہ قصہ اسناد صحیح کے ساتھ ابن حبان، حاکم، ابن اسحٰق اور طبرانی نے روایت کی ہے، لہذا وہی غسل ملائکہ ان کے لئے کافی ہو گیا جیسا کہ حضرت آدم علیہ السلام کو فرشتوں کا غسل کافی ہوا۔ مفع۔

وعلی هذا الخلاف الحائض والنفساء اذا طهرتا وکذا قبل الانقطاع فی الصحیح من الروایة وعلی هذا الخلاف الصبی لهما ان الصبی احق بهذه الکرامة وله ان السیف کفی عن الغسل فی حق شهداء احد بوصف کونه طهرة ولاذنب عن الصبی فلم یکن فی معناهم ولایغسل الشهید دمه ولاینزع عنه ثیابه لما روینا وینزع عنه الفرو والحشو والسلاح والخف لانها لیست من جنس الکفن ویزیدون وینقصون ماشاؤا اتماما للکفن.

ترجمہ۔ اور اسی اختلاف کے مطابق حیض اور نفاس والیوں کا حکم بھی ہے جبکہ وہ دونوں پاک ہو چکی ہوں۔ اسی طرح صحیح روایت کے مطابق خون بند ہونے سے پہلے بھی، اسی اختلاف کے مطابق بچہ کا بھی حکم ہے۔صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اس شرافت و کرامت کا زیادہ مستحق بچہ ہے اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ شہداء احد کے حق میں تلوار ہی غسل کے بجائے کافی ہے۔ اسی وصف کی وجہ سے کہ تلوار گناہوں سے پاک کرنے والی ہے اور بچوں پر تو کوئی گناہ نہیں ہے۔اس لئے نابالغ ان شہداء کے حکم میں نہ ہوا، شہید سے اس کے بدن کے خون کو دھویا نہ جائے۔ اسی طرح شہید کے کپڑے نہ اتارے جائیں۔ اس بناء پر جو ہم نے پہلے روایت کی ہے البتہ اس شہید سے پوستین اور روئی وغیرہ سے بھرے ہوئے کپڑے، اور ہتھیار اور موزے اتار لئے جائیں کیونکہ یہ چیزیں کفن کی جنس سے نہیں ہیں، اور کفن کی تعداد پوری کرنے اور باقی رکھنے کے لئے کچھ کر سکتے ہیں اسی طرح کم بھی کر سکتے ہیں۔

توضیح، حائض اور نفساء کا شہید ہونا، شہید بچے کا حکم، شہید کے کپڑے

حدیث سے دلیل، پوستین، ہتھیار، موزہ ٹوپی پائجامہ اور روئی دار کپڑا، شہید کے کفن میں زیادتی و کمی

وعلى هذا الخلاف الحائض والنفساء اذا طهرتا وكذا قبل الانقطاع في......الخ

اسی اختلاف کے مطابق حائض کا حکم بھی ہے، ف جبکہ تین دن یا زیادہ خون آچکا ہو ورنہ تین دن سے کم ہونے میں بالاتفاق غسل نہیں ہوگا، الحمر تاشی۔ ع۔ والنفساء الخ اور نفاس والی عورت کا بھی حکم ہے اذا طهرتا جبکہ دونوں اپنے ایام سے پاک ہو چکی ہوں۔ ف۔ تو ان پر غسل واجب ہوگا، اب اگر غسل سے پہلے دونوں شہید کر دی جائیں تو امام اعظمؒ کے نزدیک حیض و نفاس کا غسل واجب ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک واجب نہیں ہے۔

وكذا قبل الانقطاع في الصحيح من الرواية وعلى هذا الخلاف الصبي......الخ

اسی طرح خون بند ہونے سے پہلے بھی صحیح روایت کی بناء پر۔ ف۔ وہ روایت حسنؒ کے توسط سے امام اعظمؒ کی ہے، کیونکہ موت آجانے سے ایسا ہوتا ہے گویا اس کے خون کے دن بند ہو گئے، وعلى هذا الخ اسی اختلاف کے مطابق نابالغ کا حکم بھی ہے۔ ف۔ کہ امام اعظمؒ کے نزدیک غسل دیا جائے، اور صاحبینؒ کے نزدیک غسل نہیں دیا جائے۔

لهما ان الصبي احق بهذه الكرامة وله ان السيف كفي عن الغسل في حق شهداء احد......الخ

صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ نابالغ اس اکرام واحترام کا زیادہ مستحق ہے۔ ف۔ کہ اسے بھی غسل کے بغیر پاک قرار دیا جائے، وله الخ اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ شہدائے احد کے حق میں غسل کی طہارت حاصل کرنے کے لئے تلوار بھی کافی ہے، کیونکہ تلوار، گناہوں سے بہت زیادہ پاک کرنے والی ہوتی ہے۔ ف۔ کیونکہ حدیث میں ہے السيف محاء للذنوب یعنی تلوار گناہوں سے بہت زیادہ پاک کرنے والی ہے، جیسا کہ ابن حبانؒ نے روایت کی ہے۔

ولاذنب عن الصبي فلم يكن في معناهم......الخ

لہذا یہ نابالغ بے گناہ ان شہداء کے حکم میں نہ ہوا۔ ف۔ لہذا نابالغ کو غسل دیا جائے، اور یہی اولی ہے۔ الفتح۔ اور ایسے دیوانہ میں جو پیدائشی ہو یہی اختلاف ہے، زع، ولا يغسل شہید سے اس کا خون نہیں دھویا جائے اور نہ اس کے کپڑے اتارے جائیں، لما روينا الخ اس حدیث کی بناء پر جس کی روایت ہم نے پہلے بیان کی ہے۔ ف۔ یعنی زملوهم بكلومهم ودمائهم، الخ بلکہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کی بناء پر رسول اللہ ﷺ شہدائے احد کے بارے میں حکم دیا کہ ان کے بدن سے لوہا اور پوستین نکال دو، اور ان کو ان کے کپڑے اور خون میں دفن کر دو، ابوداؤد اور ابن ماجہؒ نے اس کی روایت کی ہے۔ ع۔

وينزع عنه الفرو والحشو والسيف والخف لانها ليس من جنس الكفن......الخ

اور شہید کے بدن سے یہ فاضل سامان اتار دیئے جائیں: پوستین۔ الحشو روئی وغیرہ سے بھر لگیا ہوا کپڑا السلاح ہتھیار الخف موزے۔ ف۔ ٹوپی، پائجامہ۔ المحیط۔ لانها ليس الخ کیونکہ یہ چیزیں کفن کے جنس سے نہیں ہیں۔ ف۔ اس لئے یہ قاعدہ قرار پایا کہ جو چیز کفن کے جنس میں سے نہ ہو اسے اتار دیا جائے و يزيدون الخ اور کفن کی مقدار باقی رکھنے کے لئے جو سامان سنت سے زیادہ ہو اسے لوگ اتار دیں اور جو کم ہو اسے بڑھا دیں، یعنی کفن سنت پورا ہونا چاہئے۔ الکافی۔ اور فقیہ ابو جعفرؒ نے کہا ہے کہ پائجامہ نہیں اتارنا چاہئے۔ الاسبیجابی۔ والتحفہ۔ ع۔ اور حنوط لگایا جائے۔ البحر۔

ومن ارتثّ غسل وهو من صار خلقا في حكم الشهادة لنيل مرافق الحيوة لان بذلك يخفف اثر الظلم فلم يكن في معنى شهداء احد، والارتثاث ان يأكل أو يشرب أو ينام أو يداوى أو ينقل من المعركة لانه نال بعض مرافق الحياة، وشهداء احد ماتوا عطاشا والكاس تدار عليهم فلم يقبلوا خوفا من نقصان الشهادة الا اذا حمل من مصرعه كيلا تطأه الخيول لانه ما نال شيئا من الراحة ولو اواه فسطاط او خيمة كان مرتثا لما بينا ولو بقى

حیا حتی مضی وقت صلوۃ وھو یعقل فھو مرتث لان تلک الصلوۃ صارت دینا فی ذمتہ وھو من احکام الاحیاء.

ترجمہ:۔ان شہداء میں سے جو کوئی ارتثاث پائے اسے غسل دیا جائے،اور وہ ایسا شخص ہوگا جو حکم شہادت میں پرانا ہو گیا ہو زندگی کے منافع پالینے کی وجہ سے کیونکہ اس کے پانے کی وجہ سے اس پر ظلم کا اثر ہلکا ہو گیا ہے، تو اب شہداء احد کے حکم میں نہیں رہا،ارتثاث کی صورت یہ ہوگی کہ کھائے یا پئے یا سوئے یا علاج کرائے یا لڑائی کے میدان سے منتقل کر دیا جائے، کیونکہ ان کاموں کی وجہ سے اس نے زندگی کے کچھ منافع حاصل کر لئے، جبکہ اور شہداء نے ایسی صورت میں وفات پائی تھی کہ پانی کا پیالہ ان کے پاس سے دوسرے تک چکر کھاتا رہا اس کے باوجود شہادت کے مرتبہ میں کمی آجانے کے خوف سے انہوں نے اسے لینا قبول نہیں کیا اور پیاسے رہ گئے۔البتہ اگر ان میں سے کوئی اس کی شہادت گاہ سے اس خیال سے اٹھالیا گیا کہ اسے گھوڑے روند نہ دیں، کیونکہ فقط اتنی سی بات سے اپنی زندگی کا کچھ بھی فائدہ حاصل نہیں کیا،اسی بناء پر اگر لوگوں نے اسے کسی بڑے یا چھوٹے خیمہ میں لا کر رکھ دیا تو وہ مرتث ہوگا،اس بناء پر جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے،اور اگر زخمی ہونے کے بعد بھی وہ ہوش کی حالت میں اتنی دیر زندہ رہ گیا جس میں ایک نماز کا وقت گذر گیا تو وہ بھی مرتث ہے،اس لئے کہ یہ نماز اس کے ذمہ فرض ہو گئی اور یہ بات زندوں کے احکام میں سے ہے۔

توضیح:۔اگر زخمی ہونے کے بعد مرتث ہوا، کھایا پیا، آرام پایا، نماز کا وقت گذرا

ومن ارتث غسل وھو من صار خلقا فی حکم الشھادۃ لنیل مرافق الحیوۃ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے، اویشرب الخ ارتثاث پانے کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ وہ کچھ پئے یا سو جائے۔ف۔یا خرید و فروخت کرے یا بہت باتیں کرے یا نماز پڑھ لے۔البدائع۔ع۔اویداوی یا اس کا علاج کیا جائے،یا لڑائی کے میدان سے اسے زندہ منتقل کیا جائے۔ف۔بشرطیکہ یہ تیمارداری کے طور پر ہو۔الذخیرہ۔یا ایک رات دن اپنے گرنے کی جگہ پر زندہ پڑا رہ جائے۔التحفہ۔المحیط۔المفید۔ع۔لانہ نال الخ، کیونکہ اس نے زندگی کی کچھ راحتیں حاصل کر لیں، جبکہ شہدائے احد پیاسے مر گئے، حالانکہ ان سبھوں کے پاس سے پانی کا بھرا پیالہ چکر کھاتا رہا اس کے باوجود درجہ شہادت میں کمی آجانے کے خوف سے اس کا پینا قبول نہیں کیا۔ف۔قصہ ختم ہوا۔ف۔ع۔

الا اذا حمل من مصرعہ کیلا تطأہ الخیول لانہ ما نال شیئا من الراحۃ......الخ

اور اگر اسے اس کے مقتل سے اٹھالیا گیا ہو تاکہ گھوڑے اسے کچل نہ دیں۔ف۔تو یہ منتقل کرنا کچھ نقصان دہ نہیں ہوگا۔لانہ مانال الخ کیونکہ اس نے مطلقاً کچھ بھی فائدہ حاصل نہیں کیا۔ف۔اس جگہ دلیل میں اہل احد کے بارے میں جو قصہ ہے وہ کیا ہے۔واللہ اعلم۔لیکن یہ روایت کہاں کی ہے،البتہ شعب الایمان میں ابوجہم بن حذیفہ العدویؓ سے روایت ہے کہ جنگ یرموک کے دن میں نے پانی کا مشکیزہ لے کر مقتولوں میں اپنے چچازاد بھائی کو تلاش کیا کہ اس کے منہ میں پانی ٹپکا دوں بشرطیکہ کچھ بھی اس میں زندگی باقی رہ گئی ہو، یہانتک کہ میں نے انہیں پالیا،اور ان کے چہرہ پر ہاتھ پھیرا، پھر میں نے ان سے کہا کہ پانی پلادوں تو اشارہ سے کہا کہ ہاں،اچانک ایک آواز اور بھی آئی تو میرے چچازاد بھائی نے کہا یہ وہاں لے جائیں، میں نے وہاں جا کر دیکھا تو عمرو بن العاصؓ کے بھائی ہشام بن العاصؓ ہیں، میں نے ان سے کہا کہ پانی پلادوں،اتنے میں اور ایک آواز آہ کی آئی تو ہشام نے اشارہ سے فرمایا کہ اس کے پاس لے جائیں پس میں وہاں تک پہونچا تو دیکھا کہ ان کا انتقال ہو چکا ہے، پھر میں مشکیزہ لے کر ہشام کی طرف آیا تو دیکھا کہ وہ بھی انتقال کر چکے ہیں، پھر میں بہت جلد اپنے چچازاد بھائی کی طرف آیا تو دیکھا کہ وہ بھی انتقال کر چکے،اس کی روایت بیہقیؒ نے کی ہے، حبیب بن ابی ثابتؒ سے روایت ہے کہ حارث بن ہشام و عکرمہ بن ابی جہلؓ و عیاشؓ بن ابی ربیعہؓ جنگ یرموک میں شہید ہوئے تو حارث کے لئے پانی لایا گیا،اتنے میں عکرمہؓ نے اس طرف دیکھا تو حارث نے کہا پانی عکرمہؓ کے پاس لے جاؤ،اس

لئے عکرمہؓ کے پاس لے کر گئے پھر عیاش نے اس طرف نگاہ دوڑائی تو عکرمہؓ نے کہا کہ عیاش کے پاس پانی لے جاؤ، اب عیاش تک پہنچنے سے پہلے ہی ان کا انتقال ہو گیا، اس طرح باقی دونوں کے پاس پہونچنے سے پہلے وہ دونوں بھی انتقال کر گئے، اور کسی نے بھی پانی نہیں چکھا، طبرانی، اور بیہقی نے اس کی روایت کی ہے۔ف۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ واقدیؒ نے عکرمہؓ کی شہادت کو واقعہ یرموک میں بیان کیا ہے لیکن یہ لوگ واقدیؒ سے قوی ہیں، واللہ اعلم۔م۔ خارجہ بن زید نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جنگ احد کے روز مجھے سعد بن الربیعؓ کے پاس بھیجا کہ شہداء میں جا کر دیکھو، اگر مل جائیں تو کہنا کہ رسول اللہ ﷺ نے تمہیں سلام کہا اور حال پوچھا ہے، چنانچہ میں مقتولوں میں ڈھونڈھتا پھرا بالآخر اس حال میں پالیا کہ آخری سانس باقی ہے، اور دیکھا کہ ان کے بدن کے تلوار اور تیر وغیرہ کے ملا کر سب ستر زخم ہیں، اس وقت میں نے کہا کہ اے سعد! آپ کو رسول اللہ ﷺ نے سلام کہا ہے اور حال پوچھا ہے، انہوں نے جواب میں کہا رسول اللہ ﷺ کو بھی اور آپ کو بھی سلام ہو، اور رسول اللہ ﷺ سے کہدو کہ آپ پر فدا ہے، اور مجھے جنت کی خوشبو آرہی ہے، اور کہا کہ میری قوم انصار سے کہدو کہ اگر رسول اللہ ﷺ کو ذرہ برابر بھی صدمہ پہونچ جائے تو تمہارے لئے کوئی عذر نہ ہوگا، اور آنکھوں سے آنسو جاری ہو گئے۔ شرح المصفی لعبد الملک۔ع۔

سب سے بڑی طاقت روحی ہوتی ہے جو حضرت مالک بن انسؓ کے چچا حضرت انس بن النضرؓ سے ہوا کہ جنگ یمامہ کے روز کہا کہ مجھے جنت کی خوشبو آتی ہے اور اپنی تلوار کا میان توڑ دیا اور حملہ آور ہو گئے، بہت روکے گئے مگر نہ مانے بالآخر شہید ہو گئے، اجمعین۔م۔

ولو آواہ فسطاط او خیمۃ کان مرتثا لما بینا ولو بقی حیا حتی مضی وقت صلوۃ وھو......الخ

اگر زخمی کو بڑے خیمے یا چھوٹے خیمہ میں جگہ ملی تو اس نے ارتثاث پالیا، دنیاوی نفع حاصل کر لیا) اس وجہ سے جو ہم نے بیان کر دیا ہے۔ف۔ زندگی کی راحت حاصل ہو گئی، ولو بقی الخ اور اگر زخمی ہونے کے بعد بے ہوش وحواس کے ساتھ اتنی دیر زندہ رہ گیا کہ نماز کا وقت گذر گیا۔ف۔ یعنی جتنے وقت میں نماز واجب ہے۔ع۔ف۔ اس جگہ لفظ حتی سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ وہ اشارہ سے نماز پڑھنے پر قادر ہے، فھو مرتث الخ تو اس نے ارتثاث کیا لان تلك کیونکہ یہ نماز اس کے ذمہ قرضہ ہو گئی اور یہ زندوں کے احکام میں سے ہے۔

وقال و ھذا مروی عن ابی یوسفؒ ولو اوصی بشئی من امور الاخرۃ کان ارتثاثا عند ابی یوسفؒ لانہ ارتفاق وعند محمد لایکون لانہ من احکام الاموات ومن وجد قتیلا فی المصر غسل لان الواجب فیہ القسامۃ والدیۃ فخفف اثر الظلم الا اذا علم انہ قتل بحدیدۃ ظلما لان الواجب فیہ القصاص وھو عقوبۃ والقاتل لایتخلص عنھا ظاھراً اما فی الدنیا واما فی العقبی وعندابی یوسفؒ و محمدؒ مالایلبث کالسیف ویعرف فی الجنایات ان شاء اللہ تعالیٰ۔

ترجمہ:- اور مصنفؒ نے کہا ہے کہ یہ قول امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے اور اگر آخرت کے معاملات میں سے کسی سے متعلق کوئی وصیت کی تو بھی امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ارتثاث ہو جائے گا کیونکہ یہ بھی نفع حاصل کرنا ہے، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک وہ مرتث نہیں ہوگا، کیونکہ یہ بات تو مردوں کے احکام میں سے ہے، اور جو شخص کہ شہر میں قتل کیا ہوا پایا جائے اسے غسل دیا جائے، کیونکہ ایسے شخص کے بارے میں زندوں پر قسامت اور دیت لازم آجاتی ہے، جس سے ایک حد تک ظلم کا اثر کم ہو جاتا ہے مگر جبکہ اس بات کا یقین ہو جائے کہ یہ ظلما ہی ہتھیار سے قتل کیا گیا ہے، کیونکہ ایسی صورت میں تو قصاص لازم آتا ہے اور یہ سزا ہوتی ہے اور بظاہر ایسی صورت میں قاتل قتل کئے جانے سے نہیں بچتا ہے، خواہ دنیا میں (اگر پکڑا جائے) ورنہ آخرت میں، اور امام ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک ایسی چیز سے مارے جانے سے جس کے لگنے کے بعد مرنے میں عموماً دیر نہیں لگتی اس کا حکم بھی تلوار کی

طرح ہے، اس کی تفصیلی بحث انشاء اللہ آئندہ کتاب الجنایات میں آجائے گی۔

توضیح:۔اگر کچھ وصیت کر کے مرا، شہر میں مقتول ملا

وقال و هذا مروی عن ابی یوسفؒ ولو اوصی بشئی من امور الاخرۃ کان ارتثاثا......الخ

نماز سے متعلق مذکورہ مسئلہ کے بارے میں مصنفؒ نے کہا ہے کہ یہ حکم امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے۔ف۔ اور ہمارے نزدیک صرف ایک نماز نہیں بلکہ ایک رات دن ہے۔المجتبی۔ع۔ اور اگر اسے اس حال میں ہوش و حواس باقی نہ ہو تو وہ مرتث نہیں ہے، اگر چہ ایک دن رات سے زیادہ میں زندہ رہ جائے۔ مختصر الکرخی۔ع۔ اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ ایک رات دن تک رہ جانے میں وہ مرتث شمار ہوگا، اگر چہ اسے شعور نہ ہو، کیونکہ شہدائے احد میں کوئی بھی اتنی دیر تک زندہ نہیں رہا تھا۔ فع۔ اور اگر اپنی جگہ سے اٹھ کر کھڑا ہو گیا یا دوسری جگہ چلا گیا، تو وہ مرتث ہوگا۔الخلاصہ۔

ولو اوصی بشئی من امور الاخرۃ کان ارتثاثا عند ابی یوسفؒ لانها ارتفاق......الخ

اور اگر آخرت کے معاملات سے متعلق کسی چیز کی وصیت کی تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ بھی ارتثاث ہے **لانہ الخ** کیونکہ اس میں ثواب پانے کی راحت ہے **وعند محمد الخ** لیکن امام محمدؒ کے نزدیک یہ ارتثاث نہیں ہے کیونکہ یہ تو زندوں کے نہیں بلکہ مردوں کے احکام میں سے ہے۔ف۔ الصدر الشہیدؒ نے فرمایا ہے کہ امور دنیا سے متعلق وصیت میں بالاتفاق ارتثاث ہے، شرح الطحاویؒ میں کہا ہے کہ ابو یوسفؒ نے امور دنیا کے بارے میں ارتثاث کا حکم دیا ہے، اور امام محمدؒ نے امور آخرت کو ارتثاث نہیں کہا ہے، اس لئے حقیقت میں ان کے نزدیک کوئی اختلاف نہیں۔ مع۔ بظاہر ان علماء نے امام محمدؒ کے قول کو ترجیح دی ہے، اور وہی اولیٰ ہے، پھر میں نے در المختار میں دیکھا ہے کہ جوہرہ میں اسی کو اصح کہا ہے۔م۔ نیز یہ سب اسی صورت میں ارتثاث ہوں گے جبکہ لڑائی ختم ہو چکی ہو، کیونکہ اگر ہنوز لڑائی جاری ہو تو ایسی صورت میں بھی ارتثاث نہیں مانا جائے گا۔ المستصفی۔ف۔ پھر جس نے ارتثاث کا حکم پالیا وہ غسل کے بارے میں تو شہید نہیں مانا جائے گا لیکن آخرت میں شہید ہوگا، (یعنی وہاں شہادت کا درجہ پائے گا۔

ومن وجد قتیلا فی المصر غسل لان الواجب فیه القسامۃ والدیۃ فخفف اثر الظلم......الخ

اور جو شخص شہر میں مقتول پایا گیا ہو اسے غسل دیا جائے۔ف۔ اگر چہ وہ ہتھیار سے زخمی ہوا ہو، کیونکہ اس قتل میں قسامت اور دیت لازم آتی ہے۔ف۔ قصاص لازم نہیں آتا ہے، اس بناء پر ظلم کا اثر کم ہو گیا ہے۔ف۔ لہذا ایسا شخص شہداء احد کے حکم میں نہیں رہا، اس لئے یہ اگر چہ آخرت کے احکام میں شہید ہوگا لیکن دنیاوی احکام میں شہید نہ ہوگا اور اسے غسل دیا جائے گا۔ **الا اذا الخ** مگر جبکہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ وہ دھار دار چیز سے ظلما مارا گیا ہے۔ف۔ مثلاً ڈاکوؤں نے ڈکیتی کی اور وہی اسے قتل کر کے چلے گئے اس جگہ قاتل ظالم کا ہونا معلوم ہے اگر چہ وہ متعین فی الحال نہ ہو اس لئے یہ شہید ہوگا۔

لان الواجب فیه القصاص وهو عقوبۃ والقاتل لایتخلص عنها ظاهر......الخ

کیونکہ اس قتل میں بدلہ اور قصاص ہی لازم آتا ہے اور یہ سزا ہے۔ف۔ اگر چہ فی الحال قاتل متعین نہیں ہے، **والقاتل الخ** اور قاتل کا اس سزا سے بچ کر نہ نکلنا یقیناً معلوم ہے کہ، اگر مل گیا اور وہ متعین ہو گیا تو دنیا ہی میں ورنہ آخرت میں پکڑا جائے گا۔ف۔ بہر صورت وہ قصاص کے جرم میں گرفتار ہوگا۔ مع۔ اور اولی یہ ہے کہ اس طرح کہا جائے کہ اس جگہ یہ بات یقینی معلوم ہے کہ قتل ظلماً ہوا ہے اور اس کی سزا قصاص ہے لہذا یہ مقتول شہید ہوگا، بخلاف اس صورت کے جبکہ ظلم کا سبب معلوم نہ ہو، تو اس میں یہ احتمال پیدا ہو جاتا ہے کہ شاید اسے کسی نے ظلماً قتل کیا ہو اسی طرح یہ احتمال بھی رہ جاتا ہے کہ یہ کسی کا مال چھین رہا ہوگا کسی اور قسم کی زیادتی کر رہا ہو اس کے نتیجہ میں یہ قتل کیا گیا ہو مگر اس وقت قاتل نے اپنے حق میں گواہ پا کر اپنا تحفظ پایا ہو اور

مقتول ظالم کو اس طرح ڈال دیا ہو فافھم۔ اور اگر اسکا قاتل مسلمان ہو تو امام اعظمؒ کے نزدیک شرط یہ ہوگی کہ اسے کسی دھار دار چیز سے قتل کیا ہو تو شہید ہوگا کیونکہ اگر لاٹھی یا بھاری پتھر سے تو اس کے عوض میں قصاص جاری نہ ہوگا۔

وعند ابی یوسف ومحمد...... الخ

اور امام ابو یوسف اور محمدؒ کے نزدیک ایسی کوئی چیز جس سے مر جانے میں دیر نہ لگتی ہو وہ تلوار کے حکم میں ہے ف یہانتک کہ بھاری پتھر اور لاٹھی کے قتل سے جبکہ ظلما ہونا معلوم ہو جائے قصاص واجب ہوگا اور وہ مقتول شہید ہوگا لہٰذا اسے غسل نہیں دیا جائے اسی بناء پر اگر کسی نے کسی پتلی چھڑی سے کسی کو مارا جس سے عموماً انسان نہیں مرتا ہے اگر اتفاقاً کوئی مر جائے تو وہ بالاتفاق شہید نہیں کہلائیگا ویعرف الخ اس کی پوری بحث انشاء اللہ تعالٰی کتاب الجنایات میں آجائیگی وہیں تفصیلی مسائل معلوم ہو جائینگے۔

ومن قتل فی حدا و قصاص غسل و صلی علیه لانه باذل نفسه لا یفاء حق مستحق علیه و شهداء احد بذلوا انفسهم لابتغاء مرضات الله تعالیٰ فلا یلحق بهم ومن قتل من البغاة او قطاع الطریق لم یصل علیه لان علیاً لم یصل علی البغاة.

ترجمہ:- اور جو شخص کسی قصاص میں قتل کیا گیا ہو اسے غسل دیا جائے اور اس کی نماز پڑھی جائے کیونکہ ایسا شخص اپنی جان لگا دینے والا ہے اس حق کو پورا کر دینے میں جو اس پر واجب ہوتا تھا اور شہدائے احد کے ساتھ نہیں ملایا جائیگا اور باغیوں اور ڈاکوؤں میں سے جو کوئی قتل کیا گیا ہو اس کی نماز نہیں پڑھی جائیگی کیونکہ حضرت علیؓ نے اپنے باغیوں کی نماز نہیں پڑھی تھی۔

توضیح کوئی شخص حد شرعی میں مارا گیا، امام وقت کی بغاوت میں مارا گیا، ڈکیتی کرتے ہوئے مارا گیا، خود کشی کرلی، گلا گھونٹ کر، دھتورہ کھلا کر، یا پھانسی کے پھندے سے مارا گیا، دریا میں ڈوب کر مر گیا، دیوار کے نیچے دب کر مر گیا، درندہ نے مار ڈالا، رات کے وقت شہر میں قتال کفار یا قصد جہاد میں دست کی بیماری میں، ہیضہ میں، پسلی کی بیماری میں، سل دق میں، طاعون و پلیگ میں، ڈوب کر، جل کر، گر کر، کچل کر، غلطی سے قتل ہو گیا، حلال کمائی کے کسی صدمہ سے

ومن قتل فی حد او قصاص غسل و صلی علیه لانه باذل نفسه لایفاء حق مستحق علیه.....الخ

جو شخص کسی حد میں قتل کیا گیا۔ ف۔ مثلاً زنا کے جرم میں سنگسار کر کے مار ڈالا گیا، یا قصاص میں۔ مثلاً کسی کو ناحق قتل کر دیا تھا اس کے بدلے میں قصاصاً قتل کیا گیا، غسل الخ تو اسے غسل دیا جائے اور اس پر نماز پڑھی جائے۔ ف۔ جیسا کہ بخاری میں کہ حضرت ماعز بن مالکؓ کے لئے نماز کی روایت ہے لانه باذل کیونکہ اس نے اپنی جان اس حق کی ادائیگی میں دیدی جو اس پر واجب ہوا تھا۔ ف۔ چنانچہ وہ اس بناء پر قابل تعریف ہے، لیکن شہداء احد کے طور پر جان دیتا تب شہید کے درجہ پر ہوتا۔

و شهداء احد بذلوا انفسهم لابتغاء مرضات الله تعالیٰ فلا یلحق بهم......الخ

جبکہ شہدائے احد نے تو اللہ تعالیٰ کی رضامندی حاصل کرنے کے لئے اپنی جانیں قربان کی تھیں۔ ف۔ پس اس شخص میں اور ان شہداء کے درمیان بہت بڑا فرق ہے فلا یلحق الخ تو یہ مقتول ان شہداء کے ساتھ نہیں ملایا جائے گا۔

ومن قتل من البغاة او قطاع الطریق لم یصل علیه لان علیاً لم یصل علی البغاة......الخ

اور امام وقت کے باغیوں میں سے حالت جنگ میں جو قتل کیا گیا یا کوئی ڈاکو قتل کیا گیا تو اس کی نماز نہیں پڑھی جائے گی، لان علیاً الخ کیونکہ حضرت علیؓ نے باغیوں کی نماز نہیں پڑھی۔ ف۔ اس روایت کا ثبوت نہیں ملا ہے، اور ابن سعد وغیرہ نے روایت

کی ہے کہ جب معاویہؓ کے ساتھ صلح کا معاہدہ ہوا، اور حضرت علیؓ کوفہ میں واپس آئے تو آپ کے ساتھیوں میں سے ایک جماعت نے آپ کی مخالفت کی، اور حروراء میں جمع ہوگئے، تو آپ نے عبداللہ بن عباسؓ کو ان کے پاس بھیجا، ابن عباسؓ نے ان کے پاس جاکر ان کے شبہات دور کردئے، اور آیات واحادیث سے ان کو مطمئن کردیا، جس کی وجہ سے بہت سے لوگوں نے توبہ کی، اور بہت سے اسی خیال پر اڑے رہے، اور حروراء سے نہروان جاکر حضرت خباب بن الارت کو شہید کرڈالا، یہ سن کر حضرت علیؓ ان کے مقابلہ کو تشریف لے گئے، اور لڑائی ہوئی بالآخر خوارج کا سردار مارا گیا، یہ واقعہ سنہ ۲۸ھ کا ہے، وہاں سے پھر کوفہ واپس آئے۔

سرخسی نے کہا ہے کہ آپ نے مقتول خوارج کو نہ غسل دیا اور نہ ان کی نماز پڑھی، تو آپ کے سامنے یہ سوال کیا گیا کہ کیا یہ لوگ کافر ہوگئے ہیں، فرمایا کہ نہیں البتہ وہ باغی ہوگئے، اور ہمارا یہ سلوک ان کے ساتھ زجر اور سزا کے طور پر ہے۔ مع۔ اور جس نے خود کو قتل کیا اس کی نماز رسول اللہ ﷺ نے نہیں پڑھی، جیسا کہ حضرت جابر بن سمرہؓ سے صحیح مسلم میں مروی ہے، اور یہی روایت ابو یوسفؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے روایت کی ہے، ائمہ ثلاثہ کا یہی قول ہے، لیکن حلوائیؒ نے کہا ہے کہ قول اصح کے مطابق اس کی نماز پڑھی جائے گی، میں مترجم کہتا ہوں کہ رسول اللہ ﷺ کے نماز نہ پڑھنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ کسی نے بھی اس کی نماز نہیں پڑھی، جیسا کہ ایک مقروض کی نماز خود نہیں پڑھی مگر دوسروں کو پڑھنے کی اجازت دی تھی، اسی طرح جنہیں سنگسار کیا گیا یا دھتورہ یا پھانسی سے مار ڈالنا بار بار ثابت ہوا ہو وہ باغیوں اور ڈاکوؤں کے حکم میں ہے۔ الخلاصہ۔

جو شخص ڈوب کر یا دیوار وغیرہ سے دب کر یا گر کر یا درندہ کے پھاڑنے سے مرا ہو اسے غسل دیا جائے اور اس کی نماز پڑھی جائے، اور جو شخص شہر میں رات کے وقت ہتھیار سے یا شہر کے باہر ہتھیار یا بغیر ہتھیار کے مارا گیا ہو اور اس سلسلہ میں کسی پر دیت واجب نہ ہوئی ہو، ہمارے نزدیک شہید ہے۔ مع۔ کفار کے ساتھ قتل کرنے میں یا جہاد کے ارادہ کے بعد کسی طرح مارا گیا وہ آخرت میں شہید ہے، اگرچہ اس نے دنیاوی نفع، ارتثاث پالیا ہو، اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اسی واسطے مصنفؒ نے یہ نہیں کہا ہے کہ مرتث شہید نہیں ہے، بلکہ صرف یہ کہا کہ اسے غسل دیا جائے، یعنی فقہی احکام کے اعتبار سے وہ شہید نہیں ہے، فتح القدیر میں اس کی تصریح کی ہے۔

آخرت کے شہیدوں میں سے (۱) ایک مبطون بھی ہے یعنی جسے دست اور پیٹ کے خرابی کی بیماری ہو اور بغیر کسی گناہ کئے وہ مر گیا ہو، اس میں ہیضہ والا بھی داخل ہے۔

(۲) مسلول یعنی وہ جو سل اور دق کے مرض میں مرا ہو۔

(۳) ذات الجنب پسلی کی بیماری میں مرا ہو۔

(۴) طاعون کے مرض میں مرا ہو، اس حکم میں ہر قسم کی وباء داخل ہے، جب کہ تقدیر سے بھاگنے کی کوشش نہیں کی ہو۔

(۵) پانی میں ڈوب کر مرا ہوا۔

(۶) جل کر مرا ہوا۔

(۷) اوپر سے گر کر مرا ہو۔

(۸) کچل کر مر گیا ہو۔

(۹) غلطی سے قتل ہو گیا ہو۔

(۱۰) حلال کمائی کے حاصل کرتے ہوئے کسی بات سے مر گیا ہو۔

(۱۱) اس طرح علم دین حاصل کرتے ہوئے مرا ہو، علامہ سیوطیؒ نے اسی طرح تقریباً تیس شمار کئے ہیں۔

تنبیہ: ڈوب کر یا جل کر مثلاً مرنا قصداً نہ ہو، اور کسی گناہ کے کام کے طلب میں مشغول نہ ہو، یہاں تک کہ جو لوگ یوں ہی دریاؤں میں مرنے اور سیر و تماشا میں مبتلا ہوتے ہیں وہ اس لائق ہوتے ہیں کہ انہیں گنہگار اور عاصی کہا جائے، یہی تفصیل اور

دوسرے احکام میں بھی ہے، ساتھ ہی نیک نیتی بھی ہو کیا یہ نہیں دیکھا جاتا ہے کہ جو لوگ جہاد میں محض نام و نمود اور غنیمت کی لالچ میں جاتے ہیں ان کو حدیث میں صراحت کے ساتھ شہیدوں میں سے خارج کر دیا گیا ہے، فافہم، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

باب الصلوة في الكعبة

الصلوة في الكعبة جائزة فرضها و نفلها خلافا للشافعي فيهما و لمالك في الفرض لانه ﷺ صلى في جوف الكعبة يوم الفتح ولانها صلوة استجمعت شرائطها لوجود استقبال القبلة لان استيعابها ليس بشرط.

ترجمہ:- باب، کعبہ کے اندر نماز، کعبہ کے اندر فرض ہو یا نفل ہر قسم کی نماز جائز ہے، ان دونوں نمازوں میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے، اور امام مالکؒ نے صرف فرض نماز میں اختلاف کیا ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فتح مکہ کے اندر نماز پڑھی ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ وہاں نماز پڑھنے میں نماز کی ساری شرطیں پائی جاتی ہیں کیونکہ استقبال قبلہ بھی پایا جاتا ہے، اور پورے قبلہ کا استقبال شرط نہیں ہے۔

توضیح:- باب، کعبہ میں نماز پڑھنے کا بیان، حدیث سے دلیل، دلیل صحت

باب الصلوة في الكعبة. الصلوة في الكعبة جائزة فرضها و نفلها خلافا للشافعي فيها.....الخ

کعبہ کے اندر نماز جائز ہے۔ف۔ یعنی منع نہیں ہے فرضها الخ، خواہ نماز فرض ہو یا نفل ہو۔ف۔ اس مسئلہ میں امام شافعیؒ بھی متفق ہیں، البتہ اس صورت میں جبکہ اس کا دروازہ کھلا ہوا ہو اور آگے کوئی سترہ نہ بنایا گیا ہو یا چھت پر موجود ہو تو بھی ہمارے نزدیک نماز جائز ہوگی خلافا الخ لیکن امام شافعیؒ کا اختلاف ہے نماز فرض ہو یا نفل ہو دونوں صورتوں میں۔ف۔ یعنی جب دروازہ کھلا ہوا ہو اور آگے سترہ نہ ہو تو امام شافعیؒ کے نزدیک فرض و نفل کی کوئی بھی نماز جائز نہیں ہوگی، اور اگر دروازہ ہو یا آگے سترہ ہو تو جائز ہوگی، امام نوویؒ نے فرمایا ہے کہ یہی قول صحیح ہے، السروجی۔ مع۔ ولمالك الخ اور امام مالکؒ نے صرف فرض نماز میں اختلاف کیا ہے۔ف۔ یعنی واجبات میں یہانتک کہ طواف کی دو رکعتیں اور سنت فجر اور وتر بھی جو کہ واجب کے برابر ہیں امام مالکؒ کے نزدیک جائز نہیں ہیں البتہ نوافل جائز ہیں، جیسا کہ ذخیرہ مالکیہ میں ہے، اور یہی قول امام احمدؒ کا بھی۔ مع۔

اور ہم احناف کے نزدیک ہر طرح اور ہر قسم کی نماز جائز ہے لانه صلى الخ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے دن کعبہ کے اندر نماز ——— پڑھی ہے۔ف۔ دو رکعتیں۔ جیسا کہ صحیحین کی حضرت ابن عمرؓ کی حدیث میں صراحت کے ساتھ ذکر ہے، اور واضح ہو کہ جب آپ ﷺ حجۃ الوداع میں تشریف لے گئے تو یوم النحر میں کعبہ کے اندر داخل ہوئے مگر نماز نہیں پڑھی صرف دعا کی، پھر دوسرے دن داخل ہوئے تو اندر کے حصہ میں دو رکعتیں پڑھیں، پھر نکل کر باب اور حجر اسود کے درمیان دو رکعتیں پڑھ کر فرمایا کہ یہی قبلہ ہے، جیسا کہ حضرت ابن عمرؓ سے دار قطنیؒ نے اسناد حسن کے ساتھ روایت کی ہے، پس صحیحین میں ابن عباسؓ سے جو روایت ہے کہ صرف دعاء کی وہ حجۃ الوداع میں ایک روز کے داخل ہونے پر محمول ہے، اور یہ خود دار قطنی اور طبرانیؒ نے ابن عباسؓ سے صراحت کے ساتھ روایت کی ہے، اور اسامہ بن زیدؓ سے بھی امام احمد و ابن حبانؒ نے دونوں ستونوں کے درمیان نماز پڑھنے کی روایت کی ہے۔

اور حضرت عبداللہ بن السائبؓ کی روایت میں ہے کہ فتح مکہ کے دن رسول اللہ ﷺ نے اپنے دونوں مبارک جوتے اتار کر بائیں طرف رکھے اور نماز میں سورہ المومنون شروع کی، جیسا کہ ابن حبان نے اپنی صحیح میں روایت کی ہے۔ معف۔ اور امام مالکؒ کے قول کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ خانہ کعبہ کے اندر نماز پڑھنے سے قبلہ کا کچھ حصہ پیٹھ کے پیچھے ہو جاتا ہے، مگر یہ وجہ کوئی معقول نہیں ہے کیونکہ نص صریح میں اس کا جواز موجود ہے۔

ولانها صلوة استجمعت شرائطها لوجود استقبال القبلة لان استيعابها ليس بشرط.....الخ

اور اس کے اندر نماز صحیح ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں پڑھی ہوئی نماز میں وہ تمام شرطیں پائی جاتی ہیں جو نماز کے ہونے

کے لئے ہوا کرتی ہیں۔ ف۔ یعنی طہارت، ستر، استقبال قبلہ وغیرہ، اور اب استقبال قبلہ میں تردد صحیح نہیں ہے، لوجود الخ کیونکہ بلاشبہ استقبال قبلہ پایا جاتا ہے، لان استیعابھا الخ کیونکہ پورے قبلہ کا استقبال تو شرط نہیں ہے۔ ف۔ اس لئے کہ ایسا ہونا ممکن ہی نہیں ہے، کیونکہ قبلہ تو حقیقت میں وہ فضاء ہے چھت اور اس کی دیواریں قبلہ نہیں ہوتی ہیں، اور ان دلائل کے علاوہ قرآن پاک میں صراحۃ موجود ہے کہ ﴿اَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِيْنَ وَالْعَاكِفِيْنَ وَالرُّكَّعِ السُّجُوْدِ﴾ کہ اے ابراہیم و اسمٰعیل دونوں مل کر ہمارے گھر آنے جانے والوں، اور اس میں ٹھہرنے والوں اور رکوع سجدہ کرنے والوں یعنی نماز پڑھنے والوں کے لئے پاک کر دو، اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اس میں نماز پڑھنی صحیح اور جائز ہے، اس لئے اسے پاک رکھو۔ م۔ ہمارے نزدیک اس میں نماز باجماعت بھی جائز ہے۔

فان صلى الامام بجماعة فيها فجعل بعضهم ظهره الى ظهر الامام جاز لانه متوجه الى القبلة ولايعتقد امامه على الخطاء بخلاف مسألة التحرى ومن جعل منهم ظهره الى وجه الامام لم تجز صلاته لتقدمه على امامه واذا صلى الامام فى المسجد الحرام فتحلق الناس حول الكعبة و صلوا بصلوة الامام فمن كان منهم اقرب الى الكعبة من الامام جازت صلاته اذا لم يكن فى جانب الامام لان التقدم والتاخر انما يظهر عند اتحاد الجانب.

ترجمہ:- اگر امام نے خانہ کعبہ کے اندر پہنچ کر جماعت سے نماز پڑھائی اور ان میں سے کسی نے اپنی پیٹھ اپنے امام کی پیٹھ کی طرف کی تو اس کی بھی نماز صحیح ہوگی، کیونکہ وہ قبلہ کی طرف اپنا رخ کرنے والا ہے، اور جو اپنے امام کو بھی خطاء پر نہیں جانتا ہے، برخلاف تحری کے مسئلہ کے اور ان میں سے جس کسی نے اپنی پیٹھ امام کے چہرہ کی طرف کی تو اس کی نماز صحیح نہ ہوگی کیونکہ وہ اپنے امام سے آگے ہے، اور اگر امام نے مسجد حرام میں نماز پڑھی اور تمام نمازی خانہ کعبہ کے چاروں طرف حلقہ بنا کر کھڑے ہو گئے اور سبھوں نے امام کی نماز کی اقتداء میں نماز پڑھی، تو ان میں سے جو شخص امام کے مقابلہ میں کعبہ سے زیادہ قریب ہوگا اس کی نماز بھی صحیح ہوگی بشرطیکہ وہ امام کی جانب میں نہ ہو، کیونکہ آگے ہونا اور پیچھے ہونا اسی صورت میں ظاہر ہوگا جبکہ ایک ہی طرف ہو۔

توضیح:- کعبہ کے اندر باجماعت نماز

فان صلى الامام بجماعة فيها فجعل بعضهم ظهره الى ظهر الامام جاز......الخ

امام نے مسجد حرام میں نماز پڑھی اور مقتدیوں نے اس کے چاروں طرف حلقہ بنالیا فان صلی الخ اور اگر امام نے کعبہ کے اندر جماعت سے نماز پڑھی، اس صورت سے کہ کچھ مقتدیوں نے اپنی پیٹھ امام کی پیٹھ کی طرف کی تو جائز ہے۔ ف۔ کیونکہ اقتداء کرنے کے لئے یہ بات شرط ہوتی ہے کہ قبلہ کا استقبال ہو، اور اپنے امام کو غلطی پر نہ سمجھے اور یہ دونوں باتیں یہاں پائی جا رہی ہیں لانه متوجه الخ کیونکہ بلاشبہ یہ مقتدی قبلہ کی طرف متوجہ ہے۔ ف۔ کیونکہ وہاں جدھر بھی منہ کرے گا عین قبلہ کی طرف منہ ہوگا۔

ولايعتقد امامه على الخطأ بخلاف مسألة التحرى......الخ

اور وہ اپنے امام کو خطاء پر بھی نہیں جانتا ہے۔ ف۔ اگر اس وقت یہ اعتراض کیا جائے کہ اس صورت میں جبکہ اندھیری رات میں جہاں سمت قبلہ کا پتہ نہ چلتا ہو، مسافروں نے تحری کر کے جماعت سے نماز پڑھی اور مقتدی کی پیٹھ امام کی پیٹھ کی طرف ہوئی اور مقتدی بھی یہ جانتا ہو، تو ایسی صورت میں مسئلہ یہ ہے کہ مقتدی کی نماز جائز نہیں ہوتی ہے، اب جبکہ یہاں بھی یہی صورت ہو رہی ہے تو یہاں بھی نماز جائز نہ ہونا چاہئے، جواب یہ ہے کہ یہاں یقینی طور پر قبلہ کا سمت معلوم ہے، اور امام کے متعلق بھی مقتدی کو قبلہ رخ ہونا یقینی طور سے معلوم ہے۔

بخلاف مسئلة التحرى ......الخ

برخلاف تحری کے مسئلہ کے۔ف۔ کہ وہاں مقتدی کی تحری میں قبلہ ایک رخ پر اور امام کی تحری میں اس کے مخالف رخ پر ہو جاتا ہے یہانتک کہ ایک کی پیٹھ دوسرے کی طرف ہو گئی، پھر ان میں سے ہر ایک دوسرے کی جہت کو غلط جانتا بھی ہے، پس اس صورت میں جبکہ مقتدی اپنی سمجھ کے مطابق امام کو قبلہ کے خلاف سمت پر سمجھ رہا ہو، اور تحری میں ہر ایک کا حقیقی قبلہ وہی ہوتا ہے جس طرف اس کی تحری واقع ہوئی ہو۔

ومن جعل منهم ظهره الى وجه الامام لم تجز صلاته لتقدمه على امامه..... الخ

اور مقتدیوں میں سے جس نے اپنی پیٹھ کو امام کے منہ کی طرف کر دیا تو اس کی نماز جائز نہیں ہے۔ف۔ اس وجہ سے نہیں کہ وہ قبلہ رخ نہیں ہے بلکہ لتقدمه الخ اس وجہ سے کہ وہ امام سے مقدم ہے۔ف۔ کیونکہ یہ صورت اسی وقت ممکن ہوگی جبکہ مقتدی امام سے آگے ہو، اور اگر مقتدی نے اپنا منہ امام کے منہ کی طرف کیا تو نماز جائز ہوگی مگر یہ صورت مکروہ ہوگی، اس لئے اپنے اور امام کے درمیان کچھ پردہ ڈال لے تو کراہت ختم ہو جائے گی۔الایضاح۔ اور اگر مقتدی کا منہ امام کے بازو اور پہلو کی طرف ہو تو جائز ہے، اور اس کے برعکس ہونے میں بھی۔العتابی۔ اور اگر خانہ کعبہ کے باہر مسجد الحرام میں امام نے جماعت کی تو بھی جائز ہوگی۔

واذا صلى الامام فى المسجد الحرام فتحلق الناس حول الكعبة.....الخ

اور جب امام نے کعبہ کی طرف متوجہ ہو کر مسجد الحرام میں نماز پڑھی اس طرح پر کہ مقتدیوں کی زیادتی کی وجہ سے لوگوں نے خانہ کعبہ کے چاروں طرف حلقہ باندھ کر کھڑے ہوئے اور سبھوں نے ایک ہی امام کی اقتداء کی۔ف۔ تو ظاہری صورت یہ ہوگی کہ ایک دیوار کی طرف امام کا منہ اور اس کے پیچھے مقتدیوں کی صف ہے، اور دوسری و تیسری اور چوتھی دیواروں کی طرف مقتدیوں کی صفوں کا رخ ہوگا اور سب امام کی اقتداء کئے ہوئے ہوں گے۔

فمن كان منهم اقرب الى الكعبة من الامام جازت صلاته اذا لم يكن فى جانب.....الخ

تو جو کوئی امام کی نسبت سے کعبہ کی دیوار سے جو زیادہ قریب ہوگا اس کی بھی نماز درست ہو جائے گی، صرف ایک شرط یہ ہے کہ جس جانب امام ہو وہ اس جانب نہ ہو۔ف۔ کیونکہ ایسا شخص امام سے آگے بڑھا ہوا نہیں کہلائے گا۔ لان التقدم الخ کیونکہ آگے اور پیچھے ہونا تو اسی وقت ظاہر ہوگا جبکہ سب ایک ہی طرف ہوں گے۔ف۔ اور امام کی طرف میں جو امام سے آگے بڑھ کر خانہ کعبہ سے زیادہ قریب ہوگا وہ امام سے آگے بڑھا ہوا ہوگا۔ لہذا اس کی نماز فاسد ہوگی، بخلاف ان مقتدیوں کے جو دوسری جانب ہوں۔م۔ اگر امام خانہ کعبہ کے اندر ہو اور دروازہ کھلا ہوا ہو، اور مقتدیوں نے باہر سے اس کی اقتداء کی تو نماز صحیح ہوگی۔ھ۔ت۔

ومن صلى على ظهر الكعبة جازت صلوته خلافا للشافعیؒ لان الكعبة هى العرصة والهواء الى عنان السماء عندنا دون البناء لانه ينقل الا ترى انه لو صلى على جبل ابى قبيس جاز ولا بناء بين يديه الا انه يكره لما فيه من ترك التعظيم وقد ورد النهى عنه عن النبى ﷺ.

ترجمہ:- اور جس نے خانہ کعبہ کی چھت پر نماز پڑھی اس کی نماز جائز ہو گئی، امام شافعیؒ کا اس میں اختلاف ہے، کیونکہ ہمارے نزدیک کعبہ نام ہے اس میدان اور فضاء کا خالی آسمان تک اور اس کی عمارت کا نام نہیں ہے، کیونکہ بدلتا رہتا ہے، اسی لئے تم کیا یہ نہیں دیکھتے کہ اگر کسی نے ابو قبیس نامی پہاڑ پر کھڑے ہو کر نماز پڑھی تو بھی درست ہو جائے گی، حالانکہ اس کے سامنے کوئی عمارت نہیں رہتی ہے، البتہ ترک تعظیم کے خیال سے چھت پر پڑھی ہوئی نماز مکروہ ہوگی، اور رسول اللہ ﷺ سے اس کی ممانعت ثابت بھی ہے۔

توضیح:- کعبہ کی چھت پر نماز، دلیل، دیوار کعبہ پر کھڑے ہو کر نماز، امام نے عورتوں کی نیت کی، اور

ایک عورت امام کی محاذی ہو گئی، سجدہ کا محل اور غیر محل میں ہونا، رکعت و سجدہ کے چھوٹنے میں شک، دلیل واجب و بدعت یا سنت و بدعت ہونے میں شک

ومن صلی علی ظهر الكعبة جازت صلوته خلافا للشافعیؒ لان الكعبة هی العرصة.....الخ

جس کسی نے عمارت کعبہ پر نماز پڑھی اس کی نماز جائز ہے۔ف۔ یعنی یہ نماز ہو گئی اگر چہ مکروہ ہوئی، امام شافعیؒ کا اس میں اختلاف ہے۔ف۔ بلکہ امام مالکؒ کا بھی اس میں اختلاف ہونا چاہئے، کیونکہ ذخیرہ المالکیہ میں ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک عمارت کعبہ کے کچھ حصہ کا استقبال کرنا اور امام مالکؒ کے نزدیک پوری عمارت کا ارادہ کرنا شرط ہے، پس اس بناء پر دونوں حضرات کے نزدیک چھت پر نماز جائز نہ ہو گی، لیکن ہمارے نزدیک جائز ہو گی۔

لان الكعبة هی العرصة والهواء الی عنان السماء عندنا دون البناء لانه ينقل.....الخ

کیونکہ ہمارے نزدیک اس کا میدان اور خالی آسمان تک کی فضاء کعبہ ہے، خود اس کی تعمیر شدہ مکان کعبہ نہیں ہے۔ف۔ یعنی اس کی دیوار اور چھت نہیں ہے **لانه ينقل الخ** کیونکہ یہ عمارت اور اس کے پتھر وغیرہ تو اس جگہ سے دوسری جگہ منتقل کئے جاسکتے ہیں مگر دوسری جگہ منتقل کئے جانے کے بعد اسے کعبہ نہیں کہا جاسکتا ہے، **الا تری الخ** کیا یہ نہیں دیکھتے کہ اگر کسی نے ابو قبیس کی چوٹی پر جو عمارت کعبہ سے بہت اونچی ہے چڑھ کر نماز پڑھی تو جائز ہو جائیگی حالانکہ اس وقت اس کے سامنے عمارت کعبہ نہیں آتی ہے۔ف۔ یہانتک کہ اگر اس کے سامنے سیدھی لکیر کھینچی جائے تو وہ اس عمارت سے بہت اونچائی پر جائے گی، اس سے معلوم ہوا کہ وہ فضاء آسمان تک کعبہ ہے، اسی لئے اس کی چھت پر بھی استقبال موجود ہے، اس لئے نماز جائز ہو گی۔

الا انه يكره لما فيه من ترك التعظيم وقد ورد النهی عنه عن النبی ﷺ.....الخ

البتہ اتنی بات ہے کہ چھت پر چڑھ کر پڑھنا مکروہ ہے، کیونکہ ایسا کرنے سے تعظیم کعبہ کو ترک کرنا لازم آتا ہے وقد ورد الخ وررسول اللہ ﷺ کے کلام سے اس بات کی ممانعت ثابت ہوتی ہے۔ف۔ جیسا کہ حضرت ابن عمرؓ سے مرفوعا روایت ہے کہ ان سات جگہوں میں نماز جائز نہیں ہے (۱) خانہ کعبہ کی چھت پر اور (۲) قبرستان میں (۳) گھورے میں (جہاں گھر اور محلّہ کے کچرے پھینکے جاتے ہیں) (۴) اور جہاں اونٹ وغیرہ ذبح کئے جاتے ہیں (۵) اور حمام میں (۶) اور جہاں رات کو اونٹ بندھتے ہیں (۷) اور بیچ راستہ میں، ابن ماجہ اور ترمذی نے اس کی روایت کی ہے، اور تنقیح التحقیق میں کہا ہے کہ ابو صالح راوی کی ایک جماعت نے تائید اور توثیق کی ہے، لیکن دوسرے لوگوں نے انہیں ضعیف کہا ہے۔مف۔ خلاصہ یہ ہوا کہ چھت کے اوپر نماز پڑھنی تمام شرطوں کے پائے جانے کی وجہ سے فی نفسہا جائز ہے البتہ بے ادبی ہونے کی بناپر پڑھنا صحیح نہیں ہے۔م۔

چند ضروری مسائل

اور دیوار کعبہ پر کھڑے ہو کر اس طرح نماز پڑھی کہ منہ اس کی چھت کی طرف ہو تو نماز صحیح ہو گی، لیکن اگر اس طرف پیٹھ ہو جائے تو باطل ہو گی۔ مع۔ امام نے عورتوں کی امامت کی بھی نیت کرلی، اور ایک عورت نے امام کے محاذی ہو کر اسی کی جہت میں استقبال قبلہ کیا تو سبھوں کی نماز فاسد ہو جائے گی۔

پہلا فائدہ:- جو سجدہ اپنے وقت اور محل پر ادا ہو اس کی ادائیگی کے لئے نیت کی ضرورت نہیں ہے، اور جب اپنے وقت سے بے وقت ادا کیا جائے تو اس وقت نیت ضروری ہے، موقع سے چھوٹ جانے کا اعتبار اس صورت میں ہو گا جبکہ اس درمیان پوری ایک رکعت ہو جائے۔

دوسرا فائدہ:- جب شک ہو جائے کہ رکعت چھوٹی یا سجدہ چھوٹا تو دونوں کو ادا کرلے، لیکن پہلے سجدہ ادا کرلے، اور اگر رکعت پہلے ادا کرلی تو نماز فاسد ہو گئی۔

تیسرا فائدہ:- جس چیز میں دلیل سے اختلاف ہو جائے کہ یہ واجب ہے یا بدعت تو احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ اس پر عمل کر لیا جائے، اور جس چیز کے بارے میں سنت یا بدعت ہونے میں شک ہو جائے، تو اسے چھوڑ دیا جائے۔ الظہیر یہ۔ محیط السرخسی۔ م۔

انتهى كتاب الصلاة بحمد الله وبتوفيقه، ويليه كتاب الزكاة.

☆☆☆

معیاری اور ارزاں

مکتبہ دار الاشاعت کراچی کی مطبوعہ چند درسی کتب

کتاب	مصنف
عربی زبان کا آسان قاعدہ (ابتدائی قواعد)	مولانا مشتاق احمد چرتھاولیؒ
علم الصرف اوّل، دوم (قواعد عربی صرف)	مولانا مشتاق احمد چرتھاولیؒ
علم الصرف سوم، چہارم (قواعد عربی صرف)	مولانا مشتاق احمد چرتھاولیؒ
عوامل النحو مع ترکیب	مولانا مشتاق احمد چرتھاولیؒ
عربی گفتگو نامہ (عربی بول چال)	مولانا مشتاق احمد چرتھاولیؒ
عربی صفوۃ المصادر	مولانا مشتاق احمد چرتھاولیؒ
روضۃ الادب	مولانا مشتاق احمد چرتھاولیؒ
فارسی زبان کا آسان قاعدہ	مولانا مشتاق احمد چرتھاولیؒ
فارسی بول چال (مع رہبر فارسی)	مولانا مشتاق احمد چرتھاولیؒ
عزیز المبتدی اردو ترجمہ میزان الصرف ومنشعب	محمد عزیز اللہ غوری
مفید الطالبین عربی	مولانا محمد احسن نانوتویؒ
کتاب الصرف	مولانا عبدالرحمٰن امرتسری
کتاب النحو	مولانا عبدالرحمٰن امرتسری
مفتاح القرآن اوّل تا چہارم (جدید کتابت)	مولانا محفوظ الرحمٰن نامی
النحو الواضح للمدارس الابتدائیہ اوّل، دوم، سوم	علی جارم، مصطفیٰ امین
النحو الواضح للمدارس الثانویہ اوّل، دوم	
دروس اللغۃ العربیۃ لغیر الناطقین بہا	الدکتور ف عبدالرحیم
تیسیر المنطق اوّل، دوم، سوم	مولانا حافظ عبداللہ حاشیہ قدیمہ مولانا اشرف علی تھانویؒ
جمال القرآن مع حاشیہ زینت الفرقان	حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ
فوائد مکیہ	مولانا قاری عبدالرحمٰن مکیؒ حاشیہ علامہ قاری ابن ضیاء
گلستان فارسی محشی	شیخ سعدیؒ حاشیہ قاضی سجاد حسین صاحب
بوستان فارسی محشی	شیخ سعدیؒ حاشیہ قاضی سجاد حسین صاحب
عربی کا معلّم اوّل تا چہارم	مولانا عبدالستار خان صاحب

ناشر:- دار الاشاعت اردو بازار کراچی فون ۰۲۱-۲۲۱۳۷۶۸-۲۶۳۱۸۶۱

عین الہدایہ

اردو شرح ہدایہ

۱۱

مولانا سید امیر علی صاحب

رحمۃ اللہ علیہ

مکتبہ رحمانیہ

اقرأ سنٹر

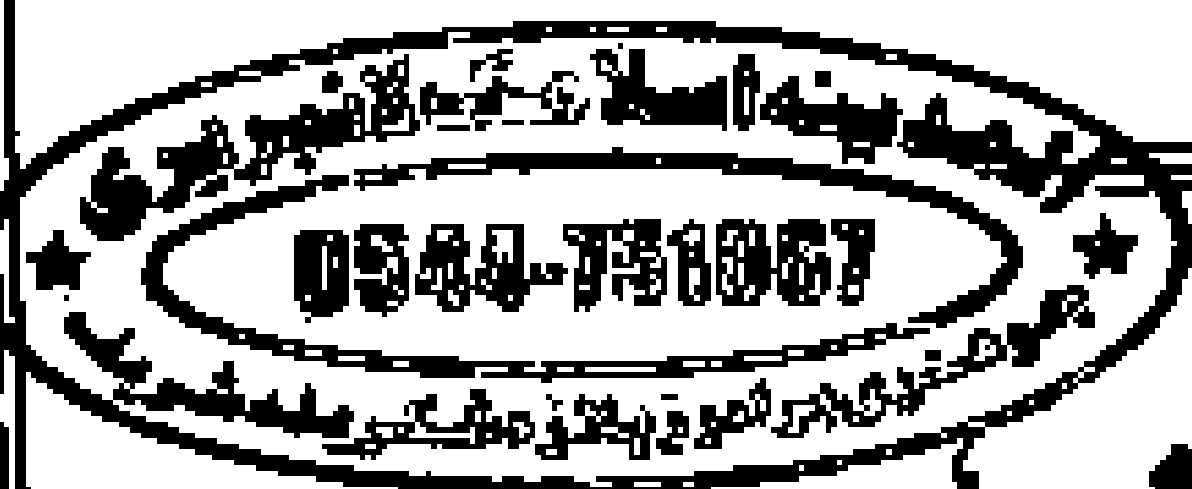
لاہور

عین الھدایہ اوّل

اردو شرح ہدایہ نصف دوم

از کتاب الزکوۃ تا کتاب الحج

مولانا سید امیر علیؒ (مرحوم)

مترجم فتاوٰی عالمگیری

مکتبہ رحمانیہ

اقرا سنٹر غزنی سٹریٹ۔ اردو بازار۔ لاہور

ابواب و فصول و مسائل و دلائل — صفحہ

ابواب و فصول و مسائل و دلائل — صفحہ

چونکہ فہرست میں جمیع مسائل و دلائل کا لانا طوالت کثیر بلکہ غیر ممکن تھا لہٰذا جس باب سے متعلق اصل مسئلہ تھا اشارہ کیا گیا اور جب کسی مسئلہ کی ضرورت ہو اسی باب کے مسائل سے تلاش کر کے استخراج کرنا چاہئے اور دلائل پر اصول و فروع کے آگاہی کے ساتھ غور کرنا چاہئے کیونکہ جو شخص غور سے اس کے دلائل سمجھ لے وہ فقہ میں ماہر ہو سکتا ہے اور بہت سے مسائل متعلق آداب و اخلاق جلد چہارم میں سے ملیں گے اور اس میں بھی انشاء اللہ تعالیٰ فہرست ضروریات شامل ہو گی۔

فقط

کتاب الزکوٰۃ

چونکہ قرآن پاک میں نماز کے بعد زکوۃ ملائی گئی۔ کما قولہ تعالیٰ۔ اقیموا الصلوۃ واتوا الزکوۃ الآیہ۔ اور حدیث اسلام کے پانچوں ارکان میں بھی اقام الصلوۃ وایتاء الزکوۃ۔ اور بعد ہجرت کے دوسرے سال زکوۃ فرض ہوئی تو مصنفؒ نے بعد نماز کے زکوٰۃ کو بیان کیا۔ عرف شرع میں وہ جزو مال ہے جو خالصاً لوجہ اللہ تعالیٰ ادا کیا جاتا ہے۔ اور فقہاء کی اصطلاح میں اس مال کے ادا کا نام زکوۃ ہے کیونکہ زکوۃ واجب ہونے سے بھی فعل وجوباً بجالانا مراد ہے نسفی وغیرہ نے کہا کہ مالک کر دینا اپنے مال میں سے ایک جزو کا کسی مسلمان فقیر کو جو ہاشمی یا اس کا غلام نہ ہو خالصاً للہ تعالیٰ بشرطیکہ مالک اس سے اپنی ہر طرح کی منفعت قطع کرے مع۔ واضح ہو کہ زکوٰۃ دین کے کھلے ہوئے ارکان میں سے ہے اور جب کوئی شخص اللہ تعالیٰ و محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لایا تو وہ دل و زبان سے ہر فرائض کا مقر ہوا معنی نماز کے تو ظاہر کہ فرض عین ہے اور اقرار زکوۃ کے یہ معنی کہ اگر مال ہوگا تو ادا کروں گا۔ جیسے حرام سے اجتناب کے یہی معنی کہ جب موقع پیش آوے گا باز رہوں گا پس یہ وجوب تو ہر شخص پر ہے اور وجوب الاداء بعد مال کے ہے۔ اور اجماع ہے کہ انبیاء علیہم السلام پر فرض نہیں کیونکہ ملک مالی نہیں ہے۔ مفع۔ حضرت ابوذرؓ کی حدیث میں ہے کہ مال کی بہتات کرنے والے برباد ہوئے اور فرمایا کہ جس کسی اونٹ و گائے والے نے اس کی زکوٰۃ نہ دی اور مر گیا تو قیامت میں یہ جانور نہایت بزرگ و موٹے تازے آکر اس کو سینگوں و کھروں سے ماریں گے اور دوسرا وار کرنے تک پہلا پھر جائے گا یہی حال رہے گا یہاں تک کہ لوگوں کے فیصلہ ہو۔ (رواہ الترمذی وغیرہ و ہو حدیث صحیح)۔ الزکاۃ واجبۃ۔ زکوۃ واجب۔ ف۔ یعنی قطعی ہے حتی کہ اس کا منکر کافر ہے۔ بالاجماع۔ سات شروط کے ساتھ چار مالک میں اور تین مال میں چنانچہ فرمایا کہ وہ فرض ہے۔ علی الحر۔ آزاد پر۔ ف۔ خواہ عورت ہو یا مرد ہو لہذا غلام پر نہیں پس ایک تو آزاد ہو۔ دوم۔ العاقل۔ عاقل ہو۔ ف۔ پس مجنون پر نہیں سوم۔ البالغ۔ بالغ ہو۔ ف۔ پس طفل پر نہیں ہے۔ چہارم۔ المسلم۔ مسلمان ہو۔ ف۔ پس کافر پر نہیں ہے اگرچہ آخرت میں وہ کفر پر انواع عذاب پاوے گا۔ پس مسلمان عاقل بالغ آزاد پر وجوب۔ اذا ملک نصابا جب کہ وہ مالک نصاب ہو۔ ف۔ اور نصاب اقسام اموال میں سے اس قدر جس پر زکوۃ ہونا آئندہ بیان ہوگا پس ایک تو یہ مال بقدر نصاب ہو۔ دوم۔ ملکا تاما۔ مالک ہونا بملک تام ہو۔ ف۔ یعنی مالک ہونے کے سبب آثار پر قدرت ہو حتی کہ قرضدار یا مکاتب کا مال نہ ہو اور کسی پر ضمانت کی وجہ سے یا عورت پر خلع کا عوض یا عورت کا مہر جو ہنوز وصول نہیں ہوا ہے نہ ہو۔ سوم۔ وحال علیہ الحول۔ اور اس پر ایک سال گذر جاوے۔ ف۔ پس بدون سال گذرنے کے زکوٰۃ ادا کرنا واجب نہیں ہے اگرچہ زکوۃ کا سبب یعنی مال موجود ہے۔ بیان ہر ایک کا یہ ہے۔ اما الوجوب فلقولہ تعالیٰ واتوا الزکوۃ۔ رہا واجب ہونا زکوۃ کا تو تین دلیل سے اول قولہ تعالیٰ واتوا الزکوۃ۔ ف۔ یعنی حکم کے صیغہ سے اور یہ صیغہ موجب یعنی فرض کرنے والا

ہے۔ ولقوله عليه السلام ادوا زكوة اموالكم۔ اور دوم بدلیل قولہ علیہ السلام اودازکوۃ اموالکم۔ ف۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ حجۃ الوداع میں فرمایا۔ اتقوا الله وصلوا خمسكم وصوموا شهركم وادوا زكوة اموالكم واطيعوا الله اذا امركم تدخلوا جنة ربكم۔ اس کو ترمذی نے روایت کیا اور کہا کہ حسن صحیح ورواہ ابن حبان والحاکم عن ابی امامہؓ اور ابوالدرداء رضی اللہ عنہم کی حدیث میں حج البیت بھی ہے (رواہ الطبرانی) وعليه اجماع الامة۔ اور دلیل سوم یہ کہ اسی پر اجماع امت ہے۔ ف۔ حتی کہ جو منکر ہو کافر ہے اور جو اقرار کرے مگر ادا نہ کرے وہ فاسق ہے۔ واضح ہو کہ ابتدائے اسلام میں جس نے زکوۃ ادا نہ کی اس سے حاکم قدر زکوۃ مع اس کے مثل یعنی دوچند بطور جرمانہ لیتا تھا اور وہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے آل و اولاد پر حرام نہیں ہے۔ (کمافی حدیث ابوداؤد والنسائی)۔ پھر یہ منسوخ ہو گیا اور جس نے ادا نہ کیا بھر وہ قدر مفروض ادا کرے اور یہی ائمہ اربعہ وجمہور علماء کا قول ہے۔ مع۔ اگر کہا جاوے کہ دلائل سے تو فرض ہونا مقطوع ہوا پھر کتاب میں واجب کیوں کہا جواب یہ کہ المراد بالوجوب الفرض لانه لاشبهة فيه مراد واجب سے فرض ہے کیونکہ اس میں کچھ شبہ نہیں ہے۔ ف۔ خلاصہ یہ کہ شرع میں واجب وہ کہ جو بندہ کے ذمہ اس کا کرنا قطعاً لازم ہو پھر ہم کو جس دلیل سے ثبوت پہنچا اگر قطعی بلاشبہ ہو تو ہم اس کو فرض کہتے ہیں اور اگر کچھ شبہ ہو تو واجب کہتے ہیں اور یہاں مصنف نے اس اصطلاح پر کلام نہیں کیا بلکہ شرعی اطلاق کیا۔ اور حدیث معاذ رضی اللہ عنہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر ان کو آگاہ کر کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر ان کے اموال میں زکوۃ فرض فرمائی ہے جو ان کے تونگروں سے لے کر انہیں کے فقیروں کو تقسیم ہوگی۔ (کمافی السنن وغیرہا)۔ تو فرض کا اطلاق موجود ہے۔ م۔ واشتراط الحرية۔ اور آزادی کا شرط ہونا۔ لان كمال الملك بها۔ اس واسطے ہے کہ کامل ملکیت اسی کے ساتھ ہوتی ہے۔ ف۔ اور امام جصاصؒ نے شرح الطحاوی میں اپنی اسناد کے ساتھ جابرؓ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مکاتب کے مال میں زکوۃ نہیں یہاں تک کہ آزاد ہو۔ ع۔ حالانکہ مکاتب کی گردن مملوک ہے اور ہاتھ خود مختار ہے تو محض غلام جس کی گردن و ہاتھ دونوں مملوک ہیں اس پر زکوۃ بدرجہ اولیٰ نہیں اور آزاد ہونے پر زکوۃ مصرح ہے۔ م۔ والعقل والبلوغ لما نذكره۔ اور عقل و بلوغ شرط ہونا اس دلیل سے جس کو ہم ذکر کریں گے۔ والاسلام لان الزكوة عبادة۔ اور اسلام شرط ہونا اس وجہ سے ہے کہ زکوۃ ایک عبادت جنت ہے۔ ولا يتحقق العبادة من الكافر۔ اور کافر سے کوئی عبادت متحقق نہیں ہوتی ف۔ ورنہ وہ ثواب جنت کا مستحق ہو اور یہ باطل ہے۔ ولا بد من ملك مقدار النصاب۔ اور ملک بھی بقدر نصاب ہونا ضرور ہے۔ ف۔ یعنی کوئی مقدار جو اس قسم کے مال میں مقدر ہو۔ لان النبي صلى الله عليه وسلم قدر السبب به۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سبب زکوۃ کو قدر نصاب کے ساتھ مقدر کر دیا ہے۔ ف۔ چنانچہ فرمایا کہ خرما کے پانچ وسق سے کم میں زکوۃ نہیں اور پانچ راس اونٹ سے کم تک زکوۃ نہیں ہے۔ کما رواہ البخاری عن ابی سعیدؓ۔ مع۔ بلکہ حدیث معاذ میں مصرح ہے کہ تونگروں سے لے کر فقیروں پر تقسیم ہوگی تو ضرور ہوا کہ کس قدر مال پر تونگر ہوگا اور وہ حدیث سے بیان ہوا۔ پھر آیا ہر روز واجب ہو تو ضرور ہے کہ تونگر فقیر ہو جاوے یا کوئی حد ہے کہ اس میں تونگر اپنے مال و حاصلات سے

مقدار حاصل کرے تو زیادہ کہ۔ ولا بد من الحول لانہ لابد من مدۃ یتحقق فیھا النماء۔ اور سال گذرنا ضرور ہے کیونکہ اتنی مدت کی ضرورت تھی جس میں نمو اور بڑھاور ہو۔ وقدرھا الشرع بالحول۔ اور شرع نے اس مدت کو ایک سال مقدر کیا ہے۔ ف۔ اور اسی پر اجماع سلف وخلف واقع ومتوارث چلا آیا ہے۔ لقولہ علیہ السلام لازکوۃ فی مال حتی یحول علیہ الحول۔ بدلیل حدیث کہ کسی مال میں زکوۃ نہیں یعنی واجب الاداء نہیں یہاں تک کہ اس پر سال گذر جاوے۔ ف۔ چنانچہ دارقطنی وابن عدی نے انسؓ سے اور دارقطنی نے ابن عمرؓ سے اور ابن ماجہ نے عائشہؓ سے اور ابوداؤد نے حضرت علیؓ سے روایت کی اور اسناد ابوداؤد میں عاصم بن ضمرہ کو ابن معین وابن المدینی ونسائی نے ثقہ کہا تو حدیث حسن ہے اور باقی روایات کی اسانید اگرچہ ضعیف ہیں مگر مؤید اور قوی ہو گئیں۔ علاوہ بریں اس پر اجماع ہے تو افادہ ہوا کہ کبھی متن ثابت کی اسناد ضعیف ہوتی ہے جیسے شرط حول۔ ولانہ ممکن بہ من الاستنماء اور اس وجہ سے کہ یہ تابو دینے والا ہے بڑھاور کا۔ ف۔ یعنی سال کے اندر آدمی کو وقت ملتا ہے کہ تجارت وغیرہ سے مال کو بڑھاوے پس فقراء کی خبر گیری کو زکوۃ نکلے۔ لاشتمالہ علی الفصول المختلفۃ۔ کیونکہ سال تو مختلف فصلوں میں سب کو شامل ہے۔ والغالب تفاوت الاسعار فیھا۔ اور ان فصلوں میں غالباً نرخوں کا تفاوت ہوتا ہے۔ ف۔ تو آدمی کو تجارت میں نفع حاصل ہو کر مال بڑھ جاتا ہے پس مدار اگرچہ نمو اور بڑھاور پر ہے اور وہ سال میں ہو جاتی ہے۔ فادیر الحکم علیہ۔ تو حکم ادائے زکوۃ کا مدار اسی پر کر دیا گیا۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ جس نے مال دفینہ کر دیا اس پر بھی زکوۃ ہے حالانکہ وہاں کچھ بھی بڑھاور نہیں۔ جواب یہ کہ مالک کی حماقت ہے کہ اس نے زمین کے حوالہ کیا حالانکہ اس کو اپنے مال پر تجارت وغیرہ کی قدرت حاصل ہے تو اس کی قدرت معتبر ہوئی اور حماقت معتبر نہ ہوئی۔ م۔ رہا یہ کہ جب زکوۃ بعد سال کے واجب الاداء ہوئی تو آیا فی الفور ادا کرنی واجب ہے یا تاخیر جائز ہے۔ تو ظاہر الروایۃ کچھ مذکور نہیں اور اس میں اختلاف مشائخ ہے چنانچہ فرمایا ثم قیل ھی واجبۃ علی الفور۔ پھر کہا گیا کہ وہ علی الفور واجب ہے۔ ف۔ حتی کہ تاخیر میں گنہگار رہوگا۔ لانہ مقتضی مطلق الامر۔ کیونکہ یہی مقتضائے امر ہے جب امر مطلق ہو۔ ف۔ لیکن اصول میں قول مختار یہ کہ امر مطلق تو فی الفور یا تاخیر کسی کو مقتضی نہیں بلکہ خارجی دلیل چاہیے پس یہاں خارج سے ظاہر ہے کہ زکوۃ تو فقیر کی حاجت روائی کے لیے ہے تو فوراً ادا کرنی واجب ہے۔ (کما فی الفتح)۔ اور یہی قول اصح ہے۔ (التہذیب ع)۔ یہی عامہ اہل حدیث کا قول ہے۔ ع۔ اور نوادر میں امام محمدؒ نے کہا کہ جو تاخیر کرے اس کی گواہی مردود ہے (المحیط)۔ وقیل علی التراخی۔ اور کہا گیا کہ زکوۃ ادا کرنے میں دیری جائز ہے۔ لان جمیع العمر وقت الاداء۔ کیونکہ تمام عمر اس کے اداء کا وقت ہے۔ ف۔ یعنی اگر فی الفور ادا نہ کی تو جب کبھی عمر میں ادا کرے تو ادا ہوگی قضا نہ ہوگی تو معلوم ہوا کہ اس کے ادا کا وقت موت تک ہے۔ ولھذا لا یضمن بھلاک النصاب بعد التفریط۔ اور اسی وجہ سے جب واجب الاداء زکوۃ دینے میں تقصیر پھر کل مال تلف ہو گیا تو وہ مقدار زکوۃ

کا ضامن نہیں ہوتا۔ ف۔ یہی قول صحیح ہے پس اگر فی الفور واجب ہوتی تو ضامن ہوتا۔ اور بعض کے نزدیک زکوۃ کا ضامن ہے اور یہی قول امام مالک وشافعی واحمد کا ہے۔ مع۔ اور اگر خود تمام مال صرف کر دیا تو مقدار زکوۃ کا بالاتفاق ضامن ہے۔ اور حق یہ کہ اگر فی الفور ادا نہ کرے تو ترک واجب کا گنہگار ہے اور دینے کا وقت نہیں گیا حتی کہ جب دے ادا ہوگی۔ پھر عقل وبلوغ شرط ہے۔ ولیس علی الصبی والمجنون زکوۃ۔ اور طفل یعنی غیر بالغ پر اور مجنون پر زکوۃ نہیں ہے۔ ف۔ یہی ایک جماعت سلف سے مروی ہے اور حسن بصری نے اس پر صحابہؓ کا اجماع نقل کیا۔ مع۔ خلافاللشافعی۔ بخلاف قول شافعیؒ کے ف۔ کہ ان کے نزدیک غیر بالغ اور مجنون کے مال پر زکوۃ ہے اور یہی قول مالک واحمد ہے بدلیل حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ پڑھا اور فرمایا کہ جو شخص کسی مالدار یتیم کا متولی ہو تو اس کے مال کو تجارت میں لگا دے اور بیکار نہ چھوڑے کہ اس کو صدقہ کھا جاوے۔ ترمذی نے کہا کہ حدیث ضعیف ہے اور امام احمد نے کہا کہ صحیح نہیں اور اس کے مانند طبرانیؒ کی حدیث انسؓ میں ہے۔ شمس الائمہ سرخسی وغیرہ نے جواب دیا کہ صدقہ سے مراد نفقہ ہے کیونکہ حدیث میں اس کو بھی صدقہ فرمایا ہے اور یوں ہی صدقۃ الفطر اور یہ اس وجہ سے کہ زکوۃ تمام مال کو نہیں کھاتی ہے علاوہ بریں یہ روایات ضعیف ہیں۔ مع۔ فانہ یقول ھی غرامۃ مالیۃ فتعتبر بسائر المؤن کنفقۃ الزوجات وصار کالعشر والخراج۔ اور شافعی کہتے ہیں کہ زکوۃ تو مال پر ایک حق لازمی ہے تو باقی مؤنت پر قیاس ہوگی جیسے جوروں کا نفقہ اور یہ حق مانند عشر اور خراج کے ہوگیا۔ ولنا انھا عبادۃ فلا تتادی الا بالاختیار تحقیقا لمعنی الابتلاء ولا اختیار لھما لعدم العقل۔ اور ہماری دلیل یہ کہ زکوۃ ایک عبادت ہے تو یہ عبادت نہ ادا ہوگی مگر باختیار تاکہ ابتلاء کے معنی محقق ہوں اور طفل ومجنوں کے لیے کچھ اختیار نہیں بوجہ عقل نہ ہونے کے۔ ف۔ حاصل یہ کہ مال دینے میں نفس تنگی کرتا ہے جب سمجھ ہو پھر جب اختیار کے ساتھ دے دے تو نفس کی مخالفت وعبودیت ہے اور خود اختیاری بعد بلوغ وعقل کے ہوتی ہے۔ بخلاف الخراج لانہ مؤنۃ الارض۔ بخلاف خراج کے کہ وہ تو زمین کی مؤنت ہے۔ وکذلک الغالب فی العشر معنی المؤنۃ ومعنی العبادۃ تابع۔ اور اسی طرح عشر میں بھی مونت کے معنی غالب ہیں اور عبادت کے معنی تابع ہیں۔ ف۔ اسی واسطے خراج وعشر تو پیداوار ہے اور سال گذرنے پر نہیں ہے اور عشر میں فقراء پر خرچ کیے جانے سے معنی عبادت ہیں۔ مع۔ پھر یہ تو ایسے مجنون میں جو سال بھر میں برابر مجنون رہا۔ ولو افاق بعض السنۃ اور اگر اس کو سال کے بعض وقت میں افاقہ ہوگیا۔ ف۔ اگرچہ قلیل ہو اور وہ ابتداء سال وآخر میں نصاب کا مالک رہا تو اس پر اس سال کی زکوۃ واجب ہوگی۔ ع۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ الکافی ہو الاصح۔ فھو بمنزلۃ افاقۃ فی بعض الشھر فی الصوم۔ تو یہ بمنزلہ اس کے کہ ماہ رمضان کے بعض وقت میں اس کو افاقہ ہوا۔ ف۔ خواہ دن یا رات میں چنانچہ تمام مہینے کے روزے اس پر واجب ہو جاتے ہیں اگرچہ قضا کرے یا کفارہ دے۔ مع۔ وعن ابی یوسف انہ یعتبر اکثر الحول۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ انہوں نے سال کا اکثر وقت اعتبار

کیا۔ ف ۔ پس اگر اکثر وقت مجنون رہا تو سال بھر مجنون ہے اور افاقہ رہا تو مفیق ہے لیکن ظاہر
الروایۃ اول ہے۔ پھر جنون دو قسم ہے ایک یہ کہ مجنون ہی بالغ ہوا اور یہ اصلی ہے۔ دوم یہ کہ
بحالت عقل وہ بالغ ہوا تھا پھر جنون طاری ہو گیا اور یہ عارضی ہے۔ ولا فرق بین الاصلی والعارضی
اور حکم جنون اصلی میں و عارضی میں کچھ فرق نہیں ہے۔ ف ۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ ع۔ حتی کہ جس
جنون میں سال کے اندر کچھ افاقہ ہو زکوٰۃ واجب ہوگی۔ وعند ابی حنیفۃ انہ اذا بلغ مجنونا۔
اور ابوحنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ مجنون جب مجنون ہی بالغ ہوا۔ ف ۔ پھر کسی وقت اس کو افاقہ ہوا۔
یعتبر الحول من وقت الافاقۃ۔ تو افاقہ کے وقت سے سال شروع ہونا معتبر ہوگا۔ بمنزلۃ الصبی
اذا بلغ۔ بمنزلہ طفل کے جب بالغ ہوا۔ ف ۔ تو وقت بلوغ ہی سے سال شروع ہوتا ہے۔ پس
امامؒ کے مذہب پر سال شروع ہونا تو معتبر ہو گیا پس اگر سال میں سے ایک روز بھی افاقہ میں رہا
تو زکوٰۃ واجب ہوگی۔ م۔ اور جو بار بار مجنون و مفیق ہوتا ہے وہ بمنزلہ عاقل کے ہے۔ ع۔ اگر تمام
سال انغمار رہا تو بھی زکوٰۃ واجب ہے (قاضی خاں)۔ پھر ملک تمام یعنی کامل یہ ہے کہ ملک و قبضہ
دونوں مجتمع ہوں ورنہ تمام نہیں جیسے عورت نے مہر معین پر قبضہ نہیں پایا اگرچہ ملک ہے یا مکاتب
یا قرضدار کے قبضہ میں مال ہے مگر ملک مولی یا قرض خواہ کی ہے (السراج)۔ اگر خریدی ہوئی چیز پر قبضہ
نہ کیا ہو تو صحیح یہ کہ وہ قبضہ نصاب ہے۔ (محیط السرخسیؒ)۔ ولیس علی المکاتب زکوٰۃ۔ اور مکاتب
پر زکوٰۃ نہیں۔ لانہ لیس بمالک من کل وجہ لوجود المنافی وھو الرق۔ کیونکہ وہ ہر وجہ سے مالک
نہیں کیونکہ ملک کے منافی بات پائی جاتی ہے اور وہ رقیت ہے۔ ف ۔ اور حدیث میں ہے
کہ مکاتب پر جب تک ایک درم رہے وہ غلام ہے۔ ولھذا لم یکن من اھل ان یعتق عبدہ
اور اسی وجہ سے مکاتب ایسے لوگوں سے نہیں کہ غلام کو آزاد
کرے۔ ف ۔ مثلاً مکاتب نے کمائی کر کے ایک غلام خریدا تو وہ اس غلام کو آزاد نہیں کر سکتا۔ م۔
جس غلام کو مولی نے تجارت کی اجازت دی اگر اس پر قرضہ نہ ہو تو صحیح یہ کہ جب مولی نے اس سے
مال لے لیا تب زکوٰۃ ادا کرنا لازم ہے (محیط السرخسیؒ)۔ ومن کان علیہ دین یحیط بمالہ۔ اور
جس شخص پر اس قدر قرضہ ہو کہ اس کے تمام مال کو محیط ہو۔ ف ۔ اور اس قرضہ کا کوئی بندہ مطالبہ
کرنے والا ہو خواہ یہ قرضہ بندوں کا ہو یا اللہ تعالیٰ کے واسطے ہو جیسے چرنے والے جانوروں کی زکوٰۃ
برخلاف نذر و کفارات وغیرہ کے جن کا مطالبہ امام نہیں کرتا ہے۔ فلا زکوٰۃ علیہ۔ تو ایسے مقروض
پر کچھ زکوٰۃ نہیں ہے۔ ف ۔ یہی قول ایک جماعت سلف و خلف کا اور مذہب امام احمد کا ہے۔ مع۔
وقال الشافعی یجب۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ اس مقروض پر بھی زکوٰۃ واجب ہے۔ ف ۔ یہی ان
کا اظہر قول ہے۔ لتحقق السبب وھو ملک نصاب تام۔ کیونکہ سبب موجود اور وہ مالک ہونا نصاب
نامی کا۔ ف ۔ یعنی ایسے نصاب کا جس میں قوت نمو یعنی بڑھاؤ رہے۔ ولنا انہ مشغول بحاجتہ
الاصلیۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اس کا مال اس کی اصلی حاجت میں مشغول ہے۔ ف ۔ اور وہ
ادائے قرضہ ہے کیونکہ قرضہ دینا در آخرت میں مہلک ہے۔ فاعتبر معدوما۔ تو یہ مال گویا

معدوم شمار ہوا۔ کالماء المستحق بالعطش۔ جیسے وہ پانی معدوم شمار ہوتا ہے جو پیاس بجھانے کے لیے مستحق ہے۔ ف۔ پس اس کے ہوتے ہوئے تیمم جائز ہے۔ وثیاب البذلۃ۔ اور جیسے ضروری روزمرہ کے کپڑے۔ والمہنۃ۔ اور کار خدمت کے کپڑے۔ ف۔ کہ ان کا ہونا زکوٰۃ کے حق میں کالعدم ہے۔ مع۔ اگر مرد پر زوجہ کا مہر میعادی یا فی الحال ادا کرنے والا واجب ہو تو بھی زکوٰۃ واجب نہیں (محیط السرخسی)۔ اور یہی صحیح و ظاہر المذہب ہے اور مشائخ نے کہا کہ اگر دین مہر ادا کرنے کی نیت ہی نہ ہو تو یہ زکوٰۃ سے مانع نہیں کیونکہ اس کا مطالبہ نہیں ہوتا اور یہ قول خوب ہے۔ (الجواہر) مترجم کہتا ہے کہ بلکہ یہاں اسی پر فتویٰ رہے گا۔ م۔ یہ سب اس وقت کہ وجوب زکوٰۃ سے پہلے اس پر قرضہ ہو گیا ہو اور اگر زکوٰۃ واجب ہو جانے کے بعد اس پر یہ قرضہ ہوا تو زکوٰۃ ساقط نہ ہوگی۔ (الجوہرہ)۔ یہ اس وقت کہ مطالبہ کا قرضہ اس کے سب مال کو محیط ہو۔ وان کان مالہ اکثر من دینہ۔ اور اگر اس کا مال اس کے قرضہ سے زائد ہو۔ زکی الفاضل۔ تو قرضہ کی مقدار سے جو بڑھتی ہے اس کی زکوٰۃ ادا کرے۔ اذا بلغ نصابا۔ بشرطیکہ یہ بڑھتی قدر نصاب کو پہونچ جاوے۔ بالفراغۃ عن الحاجۃ۔ مع حاجت کے فارغ ہونے کے۔ ف۔ یعنی نصاب بھی ہو اور اس کی حاجت اصلی سے فارغ بھی ہو تب زائد میں زکوٰۃ واجب ہے۔ والمراد بہ۔ اور دین سے مراد۔ دین لہ مطالب من جہۃ العباد۔ ایسا قرضہ ہے جس کا کوئی مطالبہ کرنے والا بندوں کی طرف سے ہو۔ ف۔ اگرچہ اللہ تعالیٰ ہی کے واسطے بندہ مطالبہ کرے جیسے چرائی کے جانوروں کی زکوٰۃ کو امام المسلمین ہی مطالبہ کرتا ہے۔ تو ایسا قرضہ وجوب زکوٰۃ سے روکتا ہے ورنہ نہیں۔ حتی لا یمنع دین النذر والکفارۃ حتیٰ کہ جس پر نذر و کفارہ کا قرضہ ہے وہ وجوب زکوٰۃ سے مانع نہیں۔ ف۔ مثلاً ایک کے پاس دوسو درم ہیں اور اس نے کسی قدر درم خیرات کرنے کی نذر کی یا اس پر قسم کا کفارہ لازم ہے اور اس نے نذر یا کفارہ ادا نہ کیا حتیٰ کہ سال گذر گیا تو اس پر دوسو درم کی زکوٰۃ واجب ہوگی اس لئے کہ نذر و کفارہ وہ خود ادا کرے اور امام المسلمین یا قاضی اس پر مطالبہ نہیں کرے گا۔ ودین الزکوٰۃ۔ اور رہا دین زکوٰۃ۔ ف۔ پس اگر چرنے والے جانوروں کی زکوٰۃ اس نے نہیں دی تھی تو یہ قرضہ مانع حال بقاء النصاب لانہ ینتقص بہ النصاب۔ وجوب زکوٰۃ سے مانع ہے درحالیکہ فقط قدر نصاب باقی ہوں کیونکہ زکوٰۃ کے جانور نکال کر نصاب کم ہو جائے گا۔ ف۔ اور اس میں اتفاق ہے۔ اور اگر اسباب تجارت وغیرہ کی زکوٰۃ نہ دی تھی وہ اس پر قرضہ ہے اور اب صرف ایک نصاب ہے کہ نکالنے سے کمی آتی ہے تو بھی ظاہر الروایۃ میں وجوب زکوٰۃ سے مانع ہے۔ وکذا بعد الاستہلاک۔ اور یہی حکم بعد تلف کرنے کے ہے۔ ف۔ یعنی اگر نصاب مع حصہ زکوٰۃ کے سب اس نے تلف کر دیا حتیٰ کہ زکوٰۃ اس کے ذمہ قرضہ رہی پھر فقط دوسو درم پائے اور ان پر سال گذر گیا تو بھی ظاہر الروایۃ میں زکوٰۃ واجب نہ ہوگی کیونکہ اگر اس میں سے قرضہ مذکور طرح دیں تو باقی نصاب سے کم ہے۔ مع۔ اور ذیری میں ہے کہ اگر چرائی کے جانوروں کی زکوٰۃ نہ دی پھر جانور تلف ہوئے تو صحیح یہ کہ ضامن نہ ہوگا۔ ع۔ خلافا لزفر فیہما۔ زفرؒ نے دونوں صورتوں میں

خلاف کیا۔ ف۔ یعنی زکوٰۃ دین ہو یا اس نے تلف کر دی ہو وجوب زکوٰۃ سے مانع نہیں ہے۔ ولابی یوسف فی الثانی۔ اور خلاف کیا ابو یوسف نے دوسری صورت میں۔ ف۔ جب کہ مال کو تلف کر ڈالے تو وجوب زکوٰۃ سے مانع نہیں۔ علی ماروی عنہ۔ بنابر اس روایت کے جو ابو یوسف سے مروی ہوئی۔ ف۔ یعنی غیر ظاہر الروایۃ میں ورنہ ظاہر الروایۃ میں تو بدون ذکر خلاف کے بھی مروی ہے کہ دونوں صورتوں میں وجوب زکوٰۃ سے مانع ہیں۔ لان لہ مطالبا۔ کیونکہ دین الزکوٰۃ کا مطالبہ کرنے والا بندہ موجود ہے۔ وھو الامام فی السوائم ونائبہ فی اموال التجارۃ۔ اور وہ بندہ چرائی والے جانوروں کی زکوٰۃ میں امام المسلمین ہے اور دیگر اموال تجارت میں امام کا نائب ہے۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ سوائے چرائی کے جانوروں کے نقد اموال وتجارت کی زکوٰۃ مانگنے امام کا کوئی نائب نہیں آتا اور یہ تو معروف ہے۔ جواب یہ کہ امام نے خود مالکوں کو اجازت دے دی۔ فان الملاک نوابہ۔ پس مالکان مال خود نائبان امام ہیں۔ ف۔ پس مالک مال زکوٰۃ نکالنے میں صاحب زکوٰۃ ہے اور یہ زکوٰۃ فقیروں کو ادا کرنے میں امام کا نائب ہے۔ م۔ اصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ خذ من اموالھم صدقۃ الآیۃ۔ لے ان کے مالوں میں سے زکوٰۃ کو الخ ہر مال میں سے امام کو زکوٰۃ لینے کا حکم ہے لہذا حضرت رسول اللہ صلعم وحضرت ابوبکرؓ جانوروں ونقود واموال تجارت سب کی زکوٰۃ لے کر مصارف کے حق میں صرف کرتے تھے یہاں تک کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا وقت خلافت ہوا تو آپ نے دیکھا کہ اہل اسلام میں زکوٰۃ معروف ہو چکی لیکن آئندہ ایک زمانہ ہوگا کہ سلاطین لوگوں کے مالوں پر ہوس کا ہاتھ پھیریں گے پس مالکان مال کو نائب کر دیا کہ خود ادا کریں اور صحابہ رضی اللہ عنہم نے اتفاق کیا۔ مع۔ کسی نے بیع میں ضمان ف درک کر لی پھر وہ بلیع درحقیقت استحقاق میں لی گئی اور مشتری کے ثمن کی ضمان اس ضامن پر آئی تو مشائخ نے کہا کہ سال کے اندر ہوا تو مانع ہے۔ اور اگر بعد سال کے ہوا تو مانع نہیں۔ (البدائع)۔ اگر قرضہ جو وجوب زکوٰۃ سے مانع تھا ساقط ہو گیا مثلاً قرض خواہ نے اس کو معاف کر دیا تو جس وقت سے سقوط ہوا اسی وقت سے زکوٰۃ واجب ہونے کا سال شروع ہوگا۔ (الفتح)۔ اگر ایک شخص کے پاس چار سو درم ہیں اور ان قرضوں کے اقسام سے سو درم ہیں تو دو سو درم پر زکوٰۃ واجب ہوگی اور اگر صرف دو سو درم ہوں تو زکوٰۃ بالکل واجب نہ ہوگی۔ م۔

واضح ہو کہ زکوٰۃ اس مال نصاب پر واجب ہوتی ہے جو اصلی حاجت سے بھی فارغ ہو لہذا فرمایا۔ ولیس فی دور السکنی وثیاب البدن واثاث المنزل ودواب الرکوب وعبید الخدمۃ وسلاح الاستعمال زکوٰۃ۔ یعنی زکوٰۃ واجب نہیں رہنے کے گھروں میں اور بدن کے کپڑوں میں اور گھر کے اثاثہ میں (جیسے چارپائی برتن چکی وغیرہ) اور سواری کی غرض کے جانوروں میں اور خدمت کے غلاموں میں اور استعمال کے ہتھیاروں میں۔ ف۔ اور اہل وعیال کے کھانے کے اناج وطعام میں اور زینت وتجمل کے ظروف میں جب کہ سونے وچاندی کے نہ ہوں اور یوں ہی موتیوں ویاقوت وہیرے ولعل وغیرہ زیوروں میں جب کہ تجارت کے واسطے نہ ہوں اور اسی طرح ان فلوس میں جو خرچ کے واسطے خرید ے ہوں۔ (المبسوط)

ف۔ ضمان الدرک یہ کہ ایک نے مشتری سے کہا کہ تو یہ چیز بے خوف خرید لے اگر یہ کسی دوسرے کی ملک نکلی تو میں تیرے درموں کا ضامن ہوں۔ ۱۲ م

لانها مشغولة بالحاجة الاصلیه. کیونکہ یہ چیزیں اصلی حاجت میں گھری ہوئی ہیں۔ف اور اصلی حاجت اس کو کہتے ہیں کہ جس سے انسانی ہلاکت وتکلیف دور ہو خواہ حقیقۃً یا تقدیراً۔ مع۔ اور یہ چیزیں اسی قسم سے ہیں۔ ولیست بنامیة ایضاً. اور یہ چیزیں بڑھاور والی بھی نہیں ہیں۔ف یعنی جب تجارت کے واسطے ہوں تو اشیائے تجارت میں مقدار نصاب پر زکوٰۃ واجب ہوگی اور جب یہ چیزیں استعمال و صرف میں ہیں تو کچھ نمو نہیں ہے۔ وعلی هذا کتب العلم لاهلها. اور اسی حکم پر علم کی کتابیں اہل علم کے واسطے ہیں۔ف سے شمس الائمہ سرخسی نے شرح مبسوط میں کہا کہ ہمارے مشائخ کا قول ہے کہ فقیہ اگر کتابوں میں سے اس قدر مالک ہے کہ مال عظیم کو پہونچتی ہیں لیکن اس کو ان کتابوں کی احتیاج ہے تو فقیہ کو صدقہ لینا حلال ہے مگر جب کہ حاجت سے زائد ہے۔ (الفتح)۔ اگر یہ کتابیں اہل علم کے پاس نہ ہوں بلکہ کسی جاہل کے پاس ہوں مگر وہ تجارت کے واسطے نہیں ہیں تو ان میں بھی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی کیونکہ نمو نہیں ہے لیکن اس کو زکوٰۃ لینا بوجہ ان کتابوں کے حلال نہ ہوگا جب کہ ان کی قیمت بقدر نصاب ہو۔ (کذا فی شرح الکافی)۔ اگر یہ کتابیں تجارت کے واسطے ہوں تو کسی کے پاس ہوں نصاب پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ ھ ن ح۔ والآت المحترفین۔ اور اسی حکم اہل حرفہ کے آلات ہیں۔ لما قلنا۔ بوجہ اس کے جو ہم نے بیان کیا۔ف سے کہ یہ چیزیں اصلی حاجت میں مشغول ہیں جیسے باورچیوں وحلوائیوں ورنگریزوں کی دیگیں ولکڑ ھاؤ وغیرہ اور عطاروں وبڑھیوں وغیرہ کے آلات۔ اور ذخیرہ میں ہے کہ اگر نیت ہو کہ آخر میں ان کو فروخت کردوں گا تو اس نیت کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ اگر کاریگروں نے ایسی چیزیں خریدیں جن کا اثر باقی نہیں رہتا۔ جیسے دھوبی نے صابون واشنان وریہ ور یٹھا خرید اور نانوائی نے لکڑی ونمک روٹیوں کے لیے خریدا اور دباغ نے چمڑے کے لیے چربی وتیل خریدا تو چاہے جس قدر روپیہ کے ہوں ان میں زکوٰۃ واجب نہیں اور اگر ایسی چیزیں ہوں جن کا اثر بنائی ہوئی چیزیں رہتا ہے جیسے رنگریز نے کسم وزعفران ورنگ خریدا اور باورچی نے قلیہ کے تل خریدے تو ان میں زکوٰۃ ہے۔ مع۔ اصل یہ کہ نقود اور سونا چاندی اور ان کے ظروف وزیور اور اس زمانہ میں کاغذ زر یعنی نوٹ۔ ان چیزوں کے سوائے باقی اسباب واموال میں ان میں زکوٰۃ کے لیے تجارت کی نیت یا جانور ہوں تو جنگل میں چرائی معتبر ہے اور املاک فارغہ یعنی گھر وزمین میں حساب حاصلات ہے۔ م مع۔ اگر مال کسی پر قرضہ ہو تو اس میں کئی صورتیں ہیں چنانچہ فرمایا۔ ومن له علی آخر دین۔ اور جس شخص کا دوسرے پر قرضہ ہے۔ فجحده سنین اور اس نے کئی برس اس قرضہ سے انکار رکھا۔ ثم قامت له بینه۔ پھر اس کے گواہ کھڑے ہوگئے۔ ف سے حالانکہ پہلے نہ تھے حتی کہ یہ قرضہ اب ایسا قرضہ ہوا کہ جس کے گواہ ہیں۔ لم یزکه لما مضی۔ تو وہ گذرے ایام کی زکوٰۃ اس قرضہ کی نہ دے گا۔ف سے اور مصنفؒ نے جو کہا کہ۔ قامت له بنیة۔ یہ کلام بہت جامع ہے۔ معناه صارت له بنیة۔ اس کلام کے معنی یہ کہ اس کے گواہ ہوگئے۔ بان اقر عند الناس بایں طور کہ مدیون نے لوگوں کے نزدیک قرضہ کا اقرار کر دیا۔ف سے تو یہ اس کے اقراری گواہ ہوگئے۔ وبایں طور کہ اہل عدل کو اس نے مخفی کرکے مدیون سے باتیں کیں اور اس نے تنہا سمجھ کر اقرار کیا جس کو اہل عدل نے سنا اور مدیون کو بے شبہہ پہچان لیا یا دیکھ لیا۔ تو بغیر تفصیلی حال کے یہ لوگ گواہی

دیں۔ (المترجم)۔ یوں ہی جب گواہ بھول گئے تھے پھر ان کو اپنی گواہی یاد ہوگئی۔ یا کہیں باہر گئے تھے وہاں سے آگئے۔ مع۔ اگر قرضہ پر ابتداء سے گواہ عادل ہوں تو گذرے ایام کے زکوۃ بھی واجب ہو گی۔ (المبسوط۔ شیخ الاسلام)۔ اور اگر گواہ غیر عادل ہوں تو بھی بقول صحیح زکوٰۃ واجب ہوگی اور اگر مدیون مقر ہو تو خواہ وہ تونگر ہو یا تنگدست ہو یا مفلس ہو بہر حال زکوۃ واجب ہوگی۔ (الکافی)۔ اگر قاضی نے اعلان کرا دیا ہو کہ فلاں مفلس ہے اور اس مفلس پر اس کا قرضہ ہو جو بعد چند سال کے وصول ہو گیا تو شیخین رح کے قول میں گذرے ایام کی زکوٰۃ واجب ہے۔ شرح الجامع الصغیر لقاضی خاں۔ امام محمد رح کے نزدیک قرضدار منکر کے قرضہ پر زکوۃ نہیں اگرچہ گواہ ہوں کیونکہ گواہ کبھی قبول نہیں ہوتے اور یہی صحیح ہے۔ ابن ملک۔ د۔ وھی مسئالۃ المال الضمار۔ اور یہ مال الضمار کا مسئلہ ہے۔ ف۔ مال ضمار ہر وہ مال جو اصل میں مملوک ہو قبضہ سے باہر اور اس سے نفع اٹھانے کی امید نہ ہو۔ (المحیط۔ بد) اور اگر امید ہو تو ضمار نہیں ہے۔ فع۔ وفیہ خلاف زفر والشافعی۔ اور مال ضمار میں زفر و شافعی کا خلاف ہے۔ ف۔ چنانچہ اس مسئلہ میں ان کے نزدیک گذرے ایام کی زکوۃ واجب ہے اور یہی ایک روایت احمد ہے۔ مع۔ ومن جملۃ المال المفقود والآبق والضال والمغصوب اذا لم یکن علیہ بینۃ والمال الساقط فی البحر والمدفون فی المفازۃ اذا نسی مکانہ والذی اخذہ السلطان مصادرۃ۔ اور منجملہ ضمار کے وہ مال ہے جو مفقود ہو گیا اور وہ غلام جو بھاگ گیا۔ اور وہ جانور و غلام جو بہک کر گم ہو گیا اور وہ مال جس کو کسی نے غصب کر لیا بشرطیکہ غاصب پر گواہ نہ ہوں اور وہ مال جو سمندر میں گر پڑا اور وہ مال جس کو جنگل میں دفینہ کر دیا جب کہ اس کی جگہ بھول گیا ہو اور وہ مال جس کو سلطان نے مالک سے جدا کر لیا ہو۔ ف۔ پھر بعد کئی سال کے یہ چیزیں ملیں تو گذرے ایام کی زکوٰۃ نہیں م۔ اور اگر چرائی نے جانور غصب کر لیے تو مالک پر زکوۃ نہیں اگرچہ غاصب مقر ہو۔ (البحر)۔ ووجوب صدقۃ الفطر بسبب الآبق والضال والمغصوب علی ھذا الخلاف۔ اور بھاگے غلام و بھٹکے غلام و غصب کیے ہوئے غلام کی طرف سے صدقۃ الفطر واجب ہونا اسی اختلاف پر ہے۔ ف۔ چنانچہ ہمارے نزدیک نہیں واجب اور زفر و شافعی کے نزدیک واجب ہے۔ لھما ان السبب قد تحقق وفوات الید غیر مخل بالوجوب کمال ابن السبیل۔ زفر و شافعی کی دلیل وجوب یہ ہے کہ صدقہ فطر کا سبب تو تحقق موجود ہے اور رہا قبضہ نہ ہونا تو وہ وجوب کا مخل نہیں ہے جیسے مسافر کا مال۔ ف۔ کہ حالت سفر میں اس کے قبضہ میں نہیں حالانکہ بالاتفاق اس پر صدقہ فطر بلکہ زکوۃ واجب ہے۔ ولنا قول علی کرم اللہ وجہہ لا زکوۃ فی مال الضمار۔ اور ہماری دو دلیلیں عدم وجوب کے ہیں ایک تو قول حضرت علی کرم اللہ وجہہ کہ مال ضمار میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ ف۔ یوں ہی ہمارے مشائخ نے ذکر کیا اور زیلعی نے علم الروایۃ میں نہیں پایا۔ لیکن ابو عبید قاسم بن سلام نے کتاب الاموال میں کہا کہ حدثنا یزید بن ھارون عن ھشام بن حسان عن الحسن البصری قال اذا حضر الوقت الذی یودی فیہ الرجل زکوۃ ادی عن کل مال وعن کل دین الا ماکان ضمارا لایرجوہ یعنی حسن رح نے فرمایا کہ جب کسی شخص کا وہ وقت آوے جس میں وہ اپنی زکوۃ ادا کرتا ہے تو ہر مال سے و ہر قرضہ سے زکوۃ ادا کرے سوائے اس مال

کے جو ضمار ہے کہ اس کی امید نہیں رکھتا۔ ف۔ اسناد صحیح۔ م۔ ابن۔ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا
عبد الرحمٰن بن سلیمان عن عمرو بن میمون قال اخذ الولید بن عبد الملک الخ۔ یعنی عمرو بن میمون
نے کہا کہ ولید بن عبد الملک بادشاہ نے اہل کوفہ میں سے ایک شخص ابو عائشہ نام کا بیس ہزار مال
لے کر بیت المال میں ڈال دیا پھر جب عمر بن عبد العزیزؒ خلیفہ ہوئے تو اس شخص کے فرزندان نے
آ کر خلیفہ سے اپنے مظلمہ کی نالش کی پس آپ نے میمون کو لکھا کہ ان لوگوں کا مال ان کو دے دے
اور ان سے اسی سال کی زکوٰۃ لے لے کیونکہ اگر وہ مال ضمار نہ ہوتا تو ہم ان سے گذرے برسوں کی
زکوٰۃ وصول کرتے۔ انا ابو اسامۃ عن ہشام عن الحسن قال علیہ زکوٰۃ ذلک العام۔ یعنی حسن بصریؒ
نے کہا کہ ضمار والے پر اسی سال کی زکوٰۃ ہے امام مالکؒ نے موطاء میں ایوب السختیانیؒ سے روایت
کی عمر بن عبد العزیز نے ایسے مال کی نسبت جس کو بعض سلاطین نے ظلم لیا تھا یوں لکھا کہ وہ واپس دے
دو اور گذرے برسوں کی زکوٰۃ لے لو پھر پیچھے سے دوسرا فرمان بھیجا کہ اس میں سے صرف ایک سال
کی زکوٰۃ لی جاوے کیونکہ وہ مال ضمار تھا۔ اسناد میں ایوبؒ نے عمر بن عبد العزیز کو نہیں پایا لیکن ہمارے
نزدیک مضر نہیں ہے۔ شافعیؒ تو قول صحابی کو حجت نہیں رکھتے اور کو تابعین کا قول ہے۔ لیکن ہمارے
نزدیک اثبات مذہب کے واسطے دلیل ہے۔ ولان السبب ھو المال النامی۔ اور دلیل دوم یہ کہ
سبب زکوٰۃ تو وہ مال ہے جو نمو والا ہو۔ ولا نماء الا بالقدرۃ علی التصرف۔ اور نمو نہیں مگر جب کہ
تصرف کی قدرت ہو۔ ولا قدرۃ علیہ۔ اور تصرف کی قدرت مال ضمار پر حاصل نہیں۔ ف۔ تو اس
میں زکوٰۃ بھی نہیں ہے پھر قدرت تصرف خواہ بذات خود ہو یا بذریعہ نائب ہو اور خواہ حقیقتاً قبضہ
سے ہو یا حکماً بذریعہ امکان قبضہ ہو پس یہ قدرت تو مال مسافر و مدفون و مقروض سب کو شامل ہے
چنانچہ فرمایا۔ وابن السبیل یقدر بنائبہ۔ مسافر کو اپنے نائب کے ذریعہ سے قدرت تصرف حاصل
ہے۔ ف۔ تو اس پر زکوٰۃ واجب ہے۔ والمدفون فی البیت۔ اور جو مال کہ کوٹھری میں دفن ہو۔
ف۔ یا ایسی جگہ جہاں آسانی سے مل سکتا ہے۔ نصاب لتیسیر الوصول الیہ۔ وہ نصاب زکوٰۃ
ہے کیونکہ اس کو قبضہ تصرف میں لانا آسان ہے حتیٰ کہ اگر اس کو یا اس کی جگہ بھول گیا تو بعد سال
کے زکوٰۃ واجب ہوگی۔ وفی المدفون فی الارض اوالکرم اختلاف المشائخ۔ اور جو مال کہ زمین کھیت
یا باغ میں دفن ہو تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ ف۔ جب کہ جگہ بھول گیا۔ بعض نے کہا کہ
سب کھودنا ممکن تو وہ بمنزلہ کوٹھری کے ہوگیا۔ تاج الشریعۃ ع۔ حتیٰ کہ غیر کی زمین و دار ہو تو بھی ضمار
نہیں۔ (البحر)۔ اور بعض نے کہا کہ سب کھودنا متعذر اور حرج عظیم ہے جو شرع نے دور کیا تو وہ نصاب
نہیں ہے۔ تاج الشریعۃ ع۔ اقول اسی حرج سے بندے نے اس کو تصرف میں لانے سے چھوڑا تو
اللہ تعالیٰ اعلیٰ واجل ہے کہ حق الزکوٰۃ ساقط نہ کرے پس اظہر قول دوم ہے۔ واللہ اعلم۔ پس جب
کبھی ہاتھ آوے تو اسی سال کی زکوٰۃ واجب ہوگی۔ م۔ ولو کان الدین علی مقر ملی او معسر تجب
الزکوٰۃ۔ اور اگر قرضہ ہو پس اگر قرضہ کسی قرضدار مقر پر ہو خواہ وہ مقر مالدار ہو یا تنگدست ہو زکوٰۃ
واجب ہوگی۔ لامکان الوصول الیہ ابتداء۔ کیونکہ قرضہ وصول کر لینا ممکن ہے یا تو ابتداء میں۔

ف جب کہ مدیون مذکور مالدار ہے۔ او بواسطة التحصیل۔ یا بواسطہ تحصیل کے۔ ف جب کہ تنگدست ہو یعنی اس کی کمائی سے بحکم قاضی یا باہمی رضامندی حاصل کرے پس ایسے قرضہ پر اس کو حکماً قدرت حاصل ہے۔ یہ اس بنا پر کہ قرض میں میعاد لازم نہیں ہے۔ وکذا لوکان علی جاحد اور یوں ہی اگر قرضہ کسی منکر پر ہو۔ وعلیه بینة۔ اور اس پر گواہ موجود ہوں۔ ف تو زکوٰۃ واجب ہے اگرچہ گواہ غیر عادل ہوں یہی صحیح ہے۔ (الکافی م)۔ امام محمد نے اصل میں کہا کہ قرضہ پر زکوٰۃ نہیں واجب یعنی اگرچہ گواہ عادل ہوں۔ تحفہ اور مبسوط شمس الائمہ میں کہا کہ یہی صحیح ہے کیونکہ ہر گواہ قبول نہیں ہوتے اور ہر قاضی عادل نہیں ہے۔ مفع۔ او علم القاضی به لما قلنا۔ یا قاضی کو اس قرضہ کا علم ہو بوجہ اس کے جو ہم نے بیان کیا۔ ف یعنی وصول ممکن ہے کیونکہ قاضی اپنے علم کے موافق اموال میں حکم کر دے گا۔ ع الکافی۔ لیکن فتویٰ یہ کہ قاضی اپنے علم پر حکم نہ دے اور شاید یہ سوائے اموال کے حدود دین ہو مگر اصح و اوفق یہ کہ امام محمد کے قول پر فتویٰ دیا جاوے۔ واللہ اعلم۔ م۔ ولوکان علی مقر مفلس۔ اور اگر قرضہ کسی مدیون مقر مفلس پر ہو۔ ف یعنی قرضدار اقرار کرتا ہے مگر قاضی نے اس مرد کی افلاس کا حکم دیا اور اعلان کر دیا ہے۔ فهو نصاب عند ابی حنیفة لان تفلیس القاضی لا یصح عنده تو یہ قرضہ بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نصاب زکوٰۃ ہے کیونکہ قاضی کا اس کو مفلس کرنا امام کے نزدیک صحیح نہیں ہے۔ ف کیونکہ یہ ایک قسم کی ممانعت و مجبوری ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک تفلیس القاضی صحیح ہے تو امام محمد اپنی اصل پر رہے چنانچہ کہا۔ وعند محمد لا یجب لتحقق الافلاس عنده بالتفلیس۔ اور امام محمد کے نزدیک ایسے قرضہ کی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی کیونکہ امام محمد کے نزدیک تفلیس القاضی سے افلاس متحقق ہو جاتا ہے۔ وابویوسف مع محمد فی تحقق الافلاس۔ اور ابویوسف افلاس متحقق ہونے میں امام محمد کے موافق ہیں۔ ومع ابی حنیفة فی حکم الزکوٰة رعایة لجانب الفقراء اور زکوٰۃ واجب ہونے میں ابوحنیفہ کے موافق ہیں بنظر رعایت فقراء کے۔ ف کیونکہ جب زکوٰۃ واجب ہوئی تو فقیروں کو ان کی حاجت روائی پہونچے گی۔ م۔ ابن رستم نے امام محمد سے روایت کی کہ ایک نے دوسرے کو ودیعت دی جس کو اس نے کئی سال نہیں پہچانا[ف] پھر یاد کیا تو مالک ودیعت پر گذری ایام کی زکوٰۃ واجب ہے۔ قدوری نے کہا کہ یہ صحیح ہے۔ م ع۔ ومن اشتری جاریة للتجارة۔ اور جس شخص نے تجارت کے لیے خریدی ایک باندی۔ ف یا اور کوئی چیز۔ ونواها للخدمة۔ اور خدمت کے لیے اس کی نیت کر لی۔ ف پس اگر یہ نیت ہو کہ اس تجارتی باندی سے سال دو سال خدمت بھی لوں گا تو وہ تجارتی ہے اور اگر یہ نیت ہو کہ تجارت سے خارج کر لی تو اس کا حکم فرمایا کہ بطلت عنها الزکوٰة۔ تو اس باندی سے زکوٰۃ باطل ہو گئی۔ ف (الخلاصہ م)۔ کیونکہ وہ باندی خدمت کے واسطے ہو گئی۔ لاتصال النیة بالعمل وهو ترك التجارة۔ کیونکہ نیت متصل بعمل ہوئی اور وہ ترک تجارت ہے۔
ف واضح ہو کہ نیت جب کارآمد ہوتی ہے کہ کام سے متصل ہو جاوے پس جب کسی باندی یا کسی چیز کے حق میں خدمت کی نیت کر لی تو اس چیز میں تجارت ترک کی پس نیت مذکور اس فعل یعنی ترک تجارت

[ف] عینیؒ نے لکھا کہ اس شخص کو نہیں پہچانا جس کے پاس ودیعت ہے حتیٰ کہ بمنزلہ مال ضمار ہو گیا۔ ١٢۔ فافہم م۔

سے ملی تو کارآمد ہوئی اور وہ تجارت سے خارج ہو گئی پس زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ وان نواھا للتجارۃ بعد ذلک لم تکن للتجارۃ۔ اور اگر بعد اس کے یعنی باندی کی خدمت کی نیت کر لینے کے بعد پھر باندی کی تجارت کے واسطے نیت کی تو وہ باندی تجارت کے واسطے نہ ہو جائے گی۔ ف۔ اس لیے کہ تجارت کا فعل ابھی نہیں ہوا۔ حتی یبیعھا۔ یہاں تک کہ اس باندی کو فروخت کرے۔ ف۔ یعنی وہ کرے جو تجارت کا فعل ہے۔ فیکون فی ثمنھا زکوۃ۔ تو اب اس باندی کے ثمن میں زکوٰۃ ہے۔ ف۔ حاصل یہ کہ خالی نیت سے تجارت کی نہ ہوئی اور بعد فعل تجارت کے ہو گئی۔ لان النیۃ لم تتصل بالعمل اذ ھو لم یتجر فلم تعتبر۔ کیونکہ جب تک خالی نیت تھی تو نیت کسی عمل تجارت سے متصل نہ ہوئی کیونکہ اس نے تجارت کا کوئی فعل نہیں کیا تو نیت معتبر نہ ہوئی۔ ف۔ اور یہی کل نیت کا حال ہے۔ ولھذا یصیر المسافر مقیما بمجرد النیۃ۔ اور اسی وجہ سے مسافر خالی نیت سے مقیم ہو جاتا ہے۔ ف۔ کیونکہ اقامت کا فعل یہی کہ سفر ترک کرے تو در حقیقت خالی نیت نہیں بلکہ فعل سے متصل ہے۔ ولا یصیر المقیم مسافرا بالنیۃ الا بالسفر۔ اور مقیم فقط نیت سے مسافر نہ ہوگا لیکن سفر کے ساتھ۔ ف۔ جب کہ چلنا شروع کرے۔ یوں ہی روزہ دار خالی نیت سے افطار کرنے والا نہ ہوگا اور خالی نیت سے روزہ دار ہو جائے گا۔ مسلمان خالی نیت سے کافر ہو جائے گا جب کہ کفر کا معتقد ہو اور کافر خالی نیت سے مسلمان نہ ہوگا مگر جب کہ اسلام لاوے۔ م۔ وان اشتری شیئا ونواہ للتجارۃ کان للتجارۃ۔ اور اگر کوئی چیز خریدی اور تجارت کے واسطے اس کی نیت کی تو وہ تجارت کی ہوگی۔ لاتصال النیۃ بالعمل۔ کیونکہ نیت متصل بعمل ہے۔ ف۔ یعنی خریداری کیونکہ تجارت یہی خرید و فروخت ہے۔ بخلاف ما اذا ورث ونواہ للتجارۃ۔ بخلاف اس کے اگر میراث میں کوئی چیز پائی اور اس کی نیت تجارت کے لیے کر لی۔ ف۔ تو وہ تجارت کے واسطے نہ ہوگی جب تک کہ اس کو فروخت نہ کرے۔ لانہ لا عمل منہ۔ کیونکہ نیت کے ساتھ اس سے کوئی عمل نہیں ہوا۔ ولو ملکہ بالھبۃ او بالوصیۃ او النکاح او الخلع او الصلح عن القود ونواہ للتجارۃ کان للتجارۃ عند ابی یوسف لاقترانھا بالعمل۔ اور اگر وہ ہبہ سے کسی چیز کا مالک ہوا یعنی کسی نے اس کو ہبہ مقبوضہ کر دیا۔ یا وصیت سے مالک ہوا یا نکاح کے ذریعہ سے مہر کے غلام یا اسباب کا مالک ہوا یا خلع کے ذریعہ سے مالک ہوا یا قصاص کے عوض صلح کر کے مالک ہوا اور اس چیز کی نیت تجارت کر لی تو ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ تجارت کے واسطے ہو جائے گی کیونکہ نیت متصل بعمل ہے۔ ف۔ یعنی ہبہ وغیرہ جب اس نے قبول کیا تب ہی مالک ہوا تو نیت اس کے فعل قبول سے متصل ہوئی۔ اور ایجاب و قبول تجارت یعنی بیع کے رکن ہیں۔ وعند محمد لا یصیر للتجارۃ لانھا لم تقارن عمل التجارۃ۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ چیز تجارت کے واسطے نہیں ہوگی کیونکہ نیت تو کسی عمل تجارت سے متصل نہ ہوئی۔ ف۔ اور قبول خصوص تجارت کا فعل نہیں ہے کیونکہ سوائے خرید و فروخت کے دیگر عقود میں بھی ایجاب و قبول ہوتا ہے۔ وقیل الاختلاف علی عکسہ۔ اور کہا گیا کہ اختلاف اس کے برعکس ہے۔ ف۔ یعنی ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ تجارت کے لیے نہ ہوگی اور امام محمدؒ کے نزدیک ہو جائے گی الحاصل

ف قولہ مالک ہوا مراد اس طرح کہ اس نے اپنی باندی کا کسی کے ساتھ نکاح کیا اور عورت اس طرح کہ اس نے خود اپنا مہر وصول کیا ۱۲ م۔

درم و دینار تو بذات خود ثمن ہیں تو ان میں زکوۃ ہر طرح واجب ہوگی چاہے جیسے رکھے اگرچہ خرچ کرنے کی نیت سے روکے۔ اور جانوروں میں زکوۃ اس وقت کہ مفت کے جنگل میں چرائے جاویں اور عروض واسباب میں اس وقت کہ تجارت کی نیت ہو خواہ وہ خرید کے وقت ضرور ہے کہ صریح نیت کرے یا تجارتی مال کے عوض کوئی مال عین بدلے یا تجارتی گھر کو کسی اسباب کے عوض اجارہ پر دے دے تو یہ عین واسباب دلالۃً نیت سے تجارت کے لیے ہوں گے۔ ہاں مضارب نے اگر کوئی چیز خریدی تو ہر حال میں تجارت کی ہوگی اور جو چیز اس کی زمین خراجی یا عشری سے یا اجارہ پر مانگے لی ہوئی سے پیداوار ہوئی تو اس میں تجارت کی نیت صحیح نہیں ہے کیونکہ اس میں ایک حق تو عشر یا خراج موجود ہے پھر زکوۃ لازم نہ ہوگی۔ و۔ ولا یجوز اداء الزکوۃ الا بنیۃ مقارنۃ للاداء۔ اور ادائے زکوۃ نہیں جائز مگر ایسی نیت کے ساتھ جو اداء سے متصل ہو۔ ف۔ یعنی اداء کے ساتھ موجود ہو۔ او مقارنۃ لعزل مقدار الواجب۔ یا ایسی نیت کے ساتھ جو مقدار واجب نکالنے سے متصل ہو۔ ف۔ یعنی جس قدر زکوۃ واجب ہوتی ہے اس کو نصاب میں سے جدا کرنے کے وقت زکوۃ کی نیت ہو۔ پھر چاہے فقراء کو دینے کے وقت نیت نہ ہو تو اول کافی ہے۔ لان الزکوۃ عبادۃ۔ کیونکہ فعل زکوۃ تو عبادت ہے۔ ف۔ اور اگر زکوۃ مقدار مال کا نام ہو تو کہو کہ وہ مال ادا کرنا عبادت ہے۔ فکان من شرطھا النیۃ۔ تو اس کی شرط میں سے نیت بھی ہوئی۔ ف۔ تاکہ وہ دوسرے صدقہ سے ممتاز ہو۔ والاصل فیھا الاقتران۔ اور نیت میں اصل اقتران ہے۔ ف۔ یعنی اصل یہ کہ فعل زکوۃ کے ساتھ ملی ہوئی نیت ہو۔ الا ان الدفع یتفرق۔ اور بات اتنی ہے کہ مقدار واجب فقیروں کو دینا متفرق واقع ہوتا ہے۔ ف۔ پس ہر بار نیت کرنے میں حرج شدید ہے فاکتفی بوجودھا حالۃ العزل۔ تو مقدار واجب کو نصاب سے جدا کرنے کے وقت نیت ہونے پر اکتفا کیا گیا۔ تیسیراً۔ بغرض آسانی دینے کے۔ ف۔ یعنی بغرض اس کے کہ حرج شرع نے دور کیا ہے تو آسانی لازم ہے اور وہ اسی طرح کہ جدا کرتے وقت زکوۃ کی نیت کرے۔ کتقدیم النیۃ فی الصوم۔ جیسے روزہ میں تقدیم نیت کافی ہے۔ ف۔ کیونکہ طلوع صبح کے ساتھ ہی نیت شرط کرنے میں حرج شدید ہے م۔ واضح ہو کہ نیت کا فعل کے ساتھ ہونا جیسے حقیقتاً ویسے حکماً بھی کافی ہے۔ مثلاً فقیر کو بغیر نیت دیا خواہ اپنا مال یا غیر کی طرف سے غیر کا مال اور ابھی وہ فقیر کے قبضہ میں اسی طرح قائم ہے پس زکوۃ کی نیت کی یا غیر نے اجازت دی تو جائز ہے یا وکیل مسلمان یا ذمی کافر کو مقدار واجب بہ نیت زکوۃ دی کہ فقیروں میں تقسیم کردے پھر وکیل نے تقسیم کی وقت نیت نہ کی تو جائز ہے کیونکہ موکل ہی کی نیت معتبر ہے۔ اگر وکیل کو کچھ مال دیا کہ یہ صدقہ یا کفارہ قسم وغیرہ ہے پھر وکیل نے ہنوز فقراء کو تقسیم نہ کیا تھا کہ موکل نے زکوۃ کی نیت کرلی تو صحیح ہے۔ وکیل نے اگر دو موکلوں کی زکوتیں خلط کردیں تو وکیل ضامن ہوا اور موکلین اپنی اپنی زکوۃ ادا کریں۔ لیکن اگر فقیروں نے کسی کو اپنی طرف سے مال زکوۃ وصول کرنے کا وکیل کیا تو اس صورت میں ملانا جائز ہے اور ضامن نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی نے لوگوں کو خیرات بطور چندہ وصول کیں اور سب کو خلط کردیا تو وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ضامن ہے اور جواز کا طریقہ یہی ہے کہ فقراء اس کو وکیل کردیں۔ جیسا کہ آخر کتاب الوقف ہندیہ میں ہے۔ وکیل کو کہا کہ جہاں چاہے صرف کر تو اس کو اختیار ہے

کہ خود لے جب کہ فقیر ہو۔ اگر یہ نہیں کہا تو خود نہیں لے سکتا مگر اپنے فرزند بالغ کو دے سکتا ہے ع ش د۔ جس نے مقدار واجب جدا کی تو عہدہ زکوٰۃ سے بری نہ ہوگا یہاں تک کہ فقراء کو دے دے۔ اگر کہا جو کچھ آخر سال تک صدقہ دوں وہ میں نے زکوٰۃ میں سے نیت کی تو جائز نہیں ہے۔ (السراجیہ)۔ ومن تصدق بجمیع مالہ لاینوی الزکوٰۃ سقط فرضہا عنہ۔ اور جس نے اپنا تمام مال زکوٰۃ صدقہ کر دیا حالانکہ نیت زکوٰۃ نہیں ہے تو فرض زکوٰۃ اس سے ساقط ہوگیا۔ ھذا استحسان۔ یہ حکم بدلیل استحسان ہے لان الواجب جزء منہ۔ کیونکہ واجب تو اس میں سے ایک جزو ہے۔ ف۔ یعنی چالیسواں حصہ کہ متعینا فیہ۔ تو وہ نصاب میں متعین تھا۔ فلا حاجۃ الی التعیین۔ تو معین کرنے کی کچھ حاجت نہیں ہے۔ ف۔ پس کل کے صدقہ کرنے میں وہ متعین جزو زکوٰۃ بھی ادا ہوگیا۔ یہ اس وقت کہ کچھ نیت نہ تھی یا نفل صدقہ کی نیت تھی۔ اور اگر کسی واجب مانند نذر وغیرہ کی نیت ہو تو جس کی نیت ہے وہی واقع ہوگا اور مقدار زکوٰۃ کا ضامن رہے گا۔ (التبیین)۔ ولو ادی بعض النصاب۔ اور اگر اس نے نصاب کا بعض حصہ دیا ہو تو۔ سقط زکوٰۃ المودی۔ دیے ہوئے کے حصہ زکوٰۃ بھی ساقط ہوگئی۔ عند محمدؒ یہ حکم امام محمدؒ کے نزدیک ہے۔ لان الواجب شائع فی الکل۔ کیونکہ جس قدر مقدار واجب تھی وہ کل نصاب میں پھیلی ہوئی تھی۔ ف۔ مثلاً دو سو درم میں ۵ درم تھے اور اس نے چالیس درم صدقہ کر دیے تو ان میں ایک درم زکوٰۃ بھی نکل گیا اور یہی روایت امام ابوحنیفہؒ سے بھی ہے اور یہی اشبہ ہے (کافی، تاتارخانیہ)۔ وعند ابی یوسف لایسقط لان البعض غیر متعین۔ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک اس حصہ کی زکوٰۃ ساقط نہ ہوگی کیونکہ زکوٰۃ کے لیے نصاب کا یہ ٹکڑا کچھ متعین نہ تھا۔ لکون الباقی محلا للواجب۔ کیونکہ جس قدر باقی رہا وہ بھی زکوٰۃ واجبہ کا محل ہے۔ ف۔ تو کل مقدار یعنی مثلاً ۵ درم اسی میں سے ادا ہو سکتے ہیں۔ بخلاف الاول۔ بخلاف مسئلہ اول کے۔ ف۔ جب کہ کل مال دے دیا کیونکہ قدر واجب تو لامحالہ اس میں داخل ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

فروع دوسرے پر قرضہ تھا اور بعد سال بھر کے کل قرضہ سے جو قدر نصاب تھا قرضدار کو بری کیا تو اس میں زکوٰۃ بھی ادا ہوگئی۔ ف۔ اور اگر قرضدار خود صاحب نصاب ہو تو قرض خواہ زکوٰۃ کا ضامن ہوگا۔ یہی اصح ہے۔ المحیط ع۔ زکوٰۃ کو اعلان سے ادا کرنا چاہیے بخلاف دوسرے صدقات کے (القاضیخان، مف)۔ اگر فقیر کو معلوم نہ ہوا کہ یہ زکوٰۃ ہے تو جائز ہے کیونکہ زکوٰۃ دینے والے کی نیت معتبر ہے۔ شیخ الاسلام۔ عیدین میں جو اپنے عزیز و اقارب فقراء اور لڑکوں و مبارکباد دینے والوں یا نیا پھل لانے والوں کو جب کہ مسلمان ہوں جو کچھ دیتا ہے اگر زکوٰۃ کی نیت کرے تو وہ زکوٰۃ ہوگی کیونکہ ان میں سے کوئی چیز واجب نہیں ہے۔ عیدوں و خوشی کے ایام میں جو مرد و عورتیں کام کاج کرتی ہیں اور ان کو اجرت پر مقرر نہیں کیا ہے تو سوائے اجرت کے جو کچھ دے اگر زکوٰۃ کی نیت کرے تو ادا ہوگی۔ جمع العلوم والمجتبیٰ ع۔ اپنے پاس جو مال ہے اس کی زکوٰۃ کی نیت سے فقیر کو اپنا قرضہ جو فلاں پر ہے دلوایا تو ہمارے نزدیک جائز ہے یعنی جب کہ فقیر کو وصول ہو جاوے (البحر)۔ اور اگر ایسی صورت میں خود قرضدار کو ہبہ کیا تو نہیں جائز ہے (الکافی) زکوٰۃ میں سال قمری

کا اعتبار ہے۔ (القنیہ)۔ اور سال کے اول و آخر میں نصاب پورا ہونا کافی ہے اگرچہ درمیان میں کم ہو جاوے جیسا کہ کتاب میں آتا ہے اور اگر نقود یا مال تجارت کو اسی کے جنس سے یا غیر جنس سے بدل لیا تو سال کا حکم نہیں قطع ہوگا اور اگر چرائی کے جانوروں کو جنس یا غیر جنس سے بدلا تو سال کا حکم بدل گیا اور اب سے نیا سال شروع ہوگا حتی کہ اس کے گذرنے پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ (المحیط السرخسی) اور جو مال درمیان سال میں ملا اگر اسی جنس کا ہو تو آخر میں سب ملا کر سب کی زکوٰۃ دے خواہ ملنے والا مال نفع سے ملا ہو یا میراث وہبہ وغیرہ تجارت میں لگا یا ہو یا نقد ہو۔ بشرطیکہ پہلے سے قدر نصاب سے کم نہ ہو ورنہ نہیں۔ (البدائع)۔ اور اگر بالکل غیر جنس ملا جیسے اونٹ تھے اور بکریاں ملیں تو ملایا نہ جاوے اور اس پر جدید سال شروع ہوگا۔ (الجوہرہ)۔ اور جو بعد ختم سال کے بالاتفاق نہیں ملایا جائے گا۔ (شرح الطحاوی)۔ نصاب چاندی وسونے و جانوروں کا بیان ہوتا ہے۔ م۔

باب صدقۃ السوائم

(باب زکوٰۃ سوائم کے بیان میں)

سوائم جمع سائمہ وہ جانور جو مباح جنگلوں میں چرائے جاتے ہیں تو اُن کے نر و مادہ اور ملے ہوئے میں زکوٰۃ واجب ہے بشرطیکہ مقصود دودھ اور نسل یعنی بچوں کی بڑھاور اور موٹائی و داموں کی زیادتی ہو۔ حتی کہ اگر یہ نہیں بلکہ سواری یا گوشت مقصود ہو تو زکوٰۃ نہیں۔ (المحیط البدائع)۔ اور اگر تجارت مقصود ہو تو ان میں زکوٰۃ السوائم نہیں بلکہ زکوٰۃ التجارۃ ہوگی۔ (البدائع)۔ مترجم کہتا ہے کہ مباح جنگل کی قید ضرور ہے حتی کہ اگر قیمت دینی پڑے جیسے ہمارے وقت میں خلاف طریقہ اسلام کے حاکم کا عملدرآمد ہے تو ان میں زکوٰۃ نہیں رہی۔ ملتقط۔ پھر میں نے درمختار میں شمنیؒ سے مصرح پایا فالحمد للہ العلام الغیوب۔ (المترجم) پھر سال بھر مباح میں چرنے والے بقصد مذکور سائمہ ہیں اور اگر سال میں اکثر حصہ چرائی پر رہے اور باقی دنوں باندھ کر کھلائے گئے تو وہ بھی سائمہ ہیں۔ (محیط السرخسی)۔ اور اگر نصف سال باندھ کر چارہ دیا ہو تو سائمہ نہیں۔ (التبیین) اور اگر تجارت کے واسطے ہیں پھر ان کو چھ مہینے یا زیادہ چرائی پر رکھا تو سائمہ نہ ہو جاویں گے مگر جب کہ اُن کو سوائم کر دے جیسے تجارت کے واسطے غلام تھا اور چاہا کہ کئی سال اس خدمت خدمت لے اور نہیں کیا تو وہ بحال خود تجارت کا غلام ہے مگر جب کہ نیت کرے کہ اس کو تجارت سے خارج کر کے خدمت کے لیے کر لیا۔ (الخلاصہ)۔ اور اگر چاہا کہ سوائم کو باندھ کر چارہ دے اور کام میں لاوے مگر ارادہ پورا نہ کیا حتی کہ چرائی پر سال گذر گیا تو ان میں زکوٰۃ السوائم واجب ہے۔ (قاضی خان)۔ اور اگر ان کو تجارت کے لیے خریدا تھا پھر درمیان میں سائمہ کر دیا تو جب سے کیا ہے اسی وقت سے سال شروع ہوگا۔ (محیط السرخسی)۔ سوائم وقف اور خیل وقف میں زکوٰۃ نہیں۔ الجوہرہ۔ د۔

فصل فی الابل ۔ فصل سوائم اونٹ کی زکوۃ میں ۔ لیس فی اقل من خمس ذود صدقۃ ۔ پانچ راس اونٹ سے کم میں کچھ زکوۃ نہیں ہے۔ ف اور نصاب میں قیاس کو دخل نہیں۔ ت ۔ فاذا بلغت خمسا ۔ پس جب مقدار پانچ پہونچے ۔ ف تو نصاب ہوا ۔ سائمۃ ۔ درحالیکہ یہ سائمہ ہوں ۔ وحال علیھا الحول ۔ اور ان پر سال پلٹ جاوے ۔ ففیھا شاۃ الی تسع ۔ تو پانچ میں ایک بکری ہے نو تک ف یہ بکری مادہ لی جاوے جو پورے سال کی ہو کر دوسرے میں لگی ہو ۔ (الجوہرہ) اور پانچ کے بعد نو تک عفو ہے وہی ایک بکری رہے گی ۔ فاذا کانت عشرا ۔ پھر دس ہو جاویں ۔ ففیھا شاتان الی اربع عشرۃ ۔ تو دس میں دو بکریاں ہیں چودہ تک ۔ فاذا کانت خمس عشرۃ ففیھا ثلث شیاہ الی تسع عشرۃ ۔ پھر جب پندرہ ہو جاویں تو پندرہ میں تین بکریاں ہیں ۱۹ تک ۔ فاذا کانت عشرین ففیھا اربع شیاہ الی اربع وعشرین ۔ پھر جب ۲۰ ہو جاویں تو ۲۰ میں چار بکریاں ہیں ۲۴ تک ۔ ف پس ۲۰ تک ہر پانچ میں ایک بکری رہی اور چار عفو ہوں گی ۔ فاذا بلغت خمسا وعشرین ۔ پھر جب اونٹ ۲۵ تک پہونچ جاویں ۔ ففیھا بنت مخاض ۔ تو ان میں ایک بنت مخاض ہے ۔ وھی التی طعنت فی الثانیۃ اور بنت مخاض وہ مادہ بچہ جو دوسرے سال میں لگی ہو ۔ ف مخاض حاملہ تو بنت مخاض اس واسطے ہوئی کہ جب دوسرے سال میں لگتی ہے تو اس کی ماں گابھن ہو جاتی ہے ۔ پس یہ بنت مخاض پچیس میں واجب ہوگی ۔ الی خمس وثلثین ۔ ۳۵ تک ۔ ف تو درمیان میں دس عفو رہے ۔ فاذا کانت ستا وثلثین ۔ پھر جب ۳۶ ہو جاویں ۔ ففیھا بنت لبون ۔ تو ۳۶ میں ایک بنت لبون ہے ۔ وھی التی طعنت فی الثالثۃ ۔ اور بنت لبون مادہ بچہ جو تیسرے سال میں لگی ہو ۔ الی خمس واربعین ۔ ۴۵ تک ف پس ۳۶ سے ۴۵ تک ۹ عفو ہیں ۔ فاذا کانت ستا واربعین ۔ پھر جب اونٹ ۴۶ ہو جاویں ففیھا حقۃ ۔ تو ان میں ایک حقہ ہے ۔ وھی التی طعنت فی الرابعۃ ۔ اور حقہ وہ مادہ بچہ جو چوتھے سال میں لگی ہو ۔ الی ستین ۔ ۶۰ تک ۔ ف تو ۴۶ سے ۶۰ تک ۱۴ عفو ہیں ۔ فاذا کانت احدی وستین ۔ پھر جب ۶۱ ہو جاویں ۔ ففیھا جذعۃ ۔ تو ۶۱ میں جذعہ ہے ۔ وھی التی طعنت فی الخامسۃ ۔ اور جذعہ وہ مادہ بچہ جو پانچویں سال میں لگی ہو ۔ الی خمس وسبعین ۔ ۷۵ تک یہی جذعہ دینا پڑے گی ۔ فاذا کانت ستا وسبعین ۔ پھر جب ۷۶ ہو جاویں ۔ ففیھا بنتا لبون الی تسعین تو ۷۶ میں دو بنت لبون ہیں ۹۰ تک ۔ فاذا کانت احدی وتسعین ۔ پھر جب ۹۱ ہو جاویں ۔ ففیھا حقتان الی مائۃ وعشرین ۔ تو ۹۱ میں دو حقہ ہیں ۱۲۰ تک ۔ بھذا اشتھرت کتب الصدقات من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۔ جس طرح مذکور ہوا اسی کے زکوۃ کے ساتھ زمان حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مشہور ہوئے ۔ ف جیسا کہ صحیح بخاری میں حضرت انسؓ سے بلکہ صحیح ابن حبان میں حدیث عمرو بن حزمؓ میں مذکور بلکہ عامہ اعصار سلف وخلف میں منقول ومشہور ہیں ۔ ثم اذا زادت علی مائۃ وعشرین تستانف الفریضۃ ۔ پھر جب ۱۲۰ سے بڑھیں تو فریضہ دوہرایا جاوے از سر نو ۔ ف یہ پہلا دوہرانا شروع ہوا ۔ فیکون فی الخمس شاۃ وحقتان ۔ تو پانچ کی زیادتی پر ایک بکری اور دو

حقہ ہوں گی۔ ف یعنی یک صد وبست کے دو حقہ اور پانچ کی ایک بکری پس ۱۲۵ پر دو حقہ وایک بکری ہوئی تو پانچ کی زیادتی پر ایک بکری ہے۔ وفی العشر شاتان۔ اور دس میں دو بکریاں۔ ف یعنی ۱۳۰ پر دو حقہ و دو بکریاں اسی طرح دو حقہ کے اوپر ہر پانچ پر ایک بکری کے حساب سے بڑھے گا۔ چنانچہ وفی خمس عشرۃ ثلث شیاہ وفی العشرین اربع شیاہ۔ اور پندرہ میں تین بکریاں اور بیس میں چار بکریاں ف یعنی ۱۳۵ پر دو حقہ تین بکریاں اور ۱۴۰ پر دو حقہ چار بکریاں۔ وفی خمس وعشرین بنت مخاض۔ اور پچیس میں بنت مخاض۔ ف یعنی ۱۴۵ میں دو حقہ وایک بنت مخاض ہوئیں پھر یہ دوہرانا چلا جائے گا۔ الی مائۃ وخمسین۔ ایک سو پچاس تک۔ ف جب ایک سو پچاس پورے ہوئے۔ فیکون فیہا ثلث حقاق۔ تو ایک سو پچاس میں تین حقہ ہو جاویں گے۔ ثم تستانف الفریضۃ۔ پھر فریضہ دوہرایا جاوے۔ ف یہ دوسرا دوہرانا شروع ہوا۔ فیکون فی الخمس شاۃ۔ پس پانچ میں ایک بکری ہو گی۔ ف یعنی ۱۵۰ پر پانچ بڑھے تو ۱۵۵ پر تین حقہ وایک بکری ہوئیں ہر پانچ پر ایک بکری چنانچہ کہا۔ وفی العشر شاتان وفی خمس عشرۃ ثلث شیاہ وفی عشرین اربع شیاہ۔ اور دس بڑھنے میں دو بکریاں اور پندرہ میں تین بکریاں اور بیس میں چار بکریاں ہوئیں۔ ف پس ۱۵۰ پر ۲۰ بڑھے تو ۱۷۰ پر تین حقہ و چار بکریاں ہوئیں۔ وفی خمس وعشرین بنت مخاض۔ اور پچیس میں بنت مخاض۔ ف تو ۱۷۵ پر تین حقہ وایک بنت مخاض۔ وفی ست وثلثین بنت لبون۔ اور ۳۶ میں بنت لبون۔ ف تو ۱۸۶ میں تین حقہ وایک بنت لبون ہے۔ فاذا بلغت مائۃ وستا وتسعین۔ پھر جب دس بڑھ کر ۱۹۶ تک پہونچے ففیہا اربع حقاق۔ تو ۱۹۶ میں چار حقہ ہیں۔ الی مائتین۔ دو سو تک۔ ف اور اگر چاہے تو بجائے چار حقہ کے پانچ بنت لبون دے دے۔ (قاضی خاں)۔ ثم تستانف الفریضۃ ابدا کما تستانف فی الخمسین التی بعد المائۃ والخمسین۔ پھر فریضہ ہمیشہ ہر پچاس کے واسطے اس طرح دوہرایا جایا کرے گا جیسا کہ ایک سو پچاس کے بعد پچاس کے لیے دوہرایا گیا تھا۔ ف یعنی دو سو کے بعد ہر پچاس کا حساب رہے گا اس طرح کہ ہر پانچ کے واسطے ایک بکری ۲۴ تک پھر ۲۵ پر بنت مخاض اور ۳۶ پر بنت لبون اور ۴۶ پر حقہ پچاس تک۔ تو دو سو پچاس پر پانچ حقہ ہوئے پھر آئندہ پچاس کے واسطے بھی اسی طرح ہر پانچ پر بکری یہاں تک کہ ۲۵ پر بنت لبون آخر ۴۶ پر حقہ پچاس تک پس تین سو پر چھ حقہ ہوئے غرضکہ ہر پچاس کا حساب ہوتا رہے گا۔ م۔ وھذا عندنا۔ اور یہ ہمارے نزدیک ہے۔ ف واضح ہو کہ ایک ۱۲۰ تک تو اتفاق ہے اور بعد اس کے اختلاف ہے۔ وقال الشافعی۔ اور شافعی نے کہا۔ ف اور یہی قول احمدؒ ہے کہ اذا زادت علی مائۃ وعشرین واحدۃ ففیہا ثلث بنات لبون۔ جب ایک سو بیس پر ایک بڑھے تو اس میں تین بنت لبون دینی پڑیں گی۔ ف کیونکہ یہ چالیس کا سہ چند ہے۔ اور اصل ان کے نزدیک یہ کہ ہر چالیس پر بنت لبون اور ہر پچاس پر ایک حقہ ہے۔ چنانچہ کہا کہ۔ فاذا صارت مائۃ وثلثین ففیہا حقۃ وبنتا لبون پھر جب ۱۳۰ ہو جاویں یعنی دس بڑھیں تو اس میں ایک حقہ و دو بنت لبون ہیں۔ ف یعنی ۱۳۰ دو چالیس وایک پچاس ہے تو دو بنت لبون وایک حقہ دینی پڑیں گی۔ پھر دس بڑھیں ۱۴۰ ہوں تو دو حقہ وایک بنت لبون اور ۱۵۰ پر تین حقہ ہوئے اور ہمارے نزدیک بھی ۱۵۰ پر تین حقہ ہیں اور آگے معلوم ہوگا کہ درمیان میں وجہ اختلاف کیا ہے۔ م۔ ثم یدار الحساب علی الاربعینات والخمسینات بعد اس کے امام شافعی کے

نزدیک حساب گھومایا جائے گا ہر چالیس و پچاس پر۔ فیجب فی کل اربعین بنت لبون وفی کل خمسین حقۃ تو ہر چالیس پر ایک بنت لبون اور ہر پچاس پر ایک حقہ واجب ہوا کرے گا۔ لما روی انہ علیہ السلام کتب اذا زادت الابل علی مائۃ وعشرین ففی کل خمسین حقۃ وفی کل اربعین بنت لبون۔ کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمان میں تحریر فرمایا کہ جب اونٹ ایک سو بیس سے بڑھیں تو ہر پچاس میں ایک حقہ اور ہر چالیس میں ایک بنت لبون ہے۔ ف۔ یہ صحیح بخاری کی اسی حدیث انسؓ میں جس کا حوالہ اوپر گذرا ہر چالیس و پچاس کا حساب مذکور ہے۔ من غیر شرط عود ما دونھا بدون شرط عود اس سے کم کے۔ ف۔ یعنی حدیث میں اربعینات سے کم کی صورت میں ابتدائی فریضہ کا عود کرنا شرط نہیں فرمایا کہ ہر پانچ میں بکری و ہر ۲۵ میں بنت مخاض بھی ہو تو اس سے مفہوم ہوا کہ کسر سب عفو ہے۔ مترجم کہتا ہے بلکہ حدیث محتمل ہے کہ ۱۲۰ کے بعد مجموعہ چالیس زیادہ ہوں تو بنت لبون ہے یا ایک زیادہ ہو تو بنت لبون چالیس تک اور اکتالیسویں سے حقہ پچاس تک ہے لیکن ابوداؤد کی روایت ابن المبارک عن یونس عن الزہری میں دوسرے معنی مصرح ہیں۔ م۔ ولنا انہ علیہ السلام کتب فی آخر ذلک فی کتاب عمرو بن حزمؓ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن حزمؓ کو جو فرمان دیا اس میں اس بیان کی آخر میں لکھا۔ فما کان اقل من ذلک۔ پس جو اس سے کم ہو۔ ف۔ یعنی پچاس و چالیس سے کم ہو۔ ففی کل خمس ذود شاۃ۔ تو ہر پانچ اس میں ایک بکری ہے۔ فنعمل بالزیادۃ۔ پس ہم لوگ اس زیادت پر عمل کرتے ہیں۔ ف۔ کیونکہ چالیس و پچاس کے حساب سے یہ نفی نہیں کہ کم میں کچھ نہ ہو۔ پس ہم نے چالیس و پچاس میں موافق فرمان انسؓ کے اور کم میں موافق فرمان عمرو بن حزم کے عمل کیا۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ شارحین کی یہ تقریر تو صحیح نہیں جب کہ استدلال شافعی کے تحریر میں نے بیان کر دی کہ مراد حدیث یہ کہ ایک سو بیس (۱۲۰) کے بعد جب زیادہ ہوں تو ایک سے چالیس تک بنت لبون کیونکہ ابوداؤد کی روایت زہری میں ہے کہ پھر جب ایک سو بیس کے بعد ایک زیادہ ہوں تو تین بنت لبون ۱۲۹ تک ہیں پھر جب پورے ۱۳۰ ہو جاویں تو دو بنت لبون و ایک حقہ ہے الخ۔

پس تحقیق جواب یہ ہے کہ یہ روایت مرسل ہے جو تفسیر ٹھہرائی گئی اور فرمان عمرو بن حزم جس کا مصنفؒ نے حوالہ دیا ہے اس کو ابوداؤد نے مراسیل میں اور اسحٰق بن راہویہ نے مسند میں اور طحاوی نے مشکل الآثار میں حماد بن سلمہ سے روایت کیا کہ میں نے قیس بن سعد سے محمد بن عمرو بن حزم کا فرمان مانگا تو مجھے دے کر کہا کہ میں نے اس کو ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم سے لیا اور مجھ سے ابوبکر نے کہا کہ یہ فرمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے دادا کے واسطے لکھا تھا جب یمن بھیجا ہے پھر آخر تک روایت ذکر کی۔ اس میں ہے کہ پھر جب ۱۲۰ سے بڑھیں تو اعادہ کیا جاوے اول فریضہ اونٹ کا الخ۔ پھر اگر عبدالرزاق و نسائی و ابن حبان کی روایت فرمان عمرو بن حزمؓ میں یہ زیادت نہیں ہے تو کچھ مضر نہیں۔ کیونکہ زیادت ثقہ مقبول ہے بلکہ مؤکد اس کی حدیث سفیان ثوری عن ابی اسحاق عن عاصم عن علی رضی اللہ عنہ ہے جو بالکل اس کے موافق ہے۔ (رواہ ابن ابی شیبہ)۔ اور اس میں دیگر آثار بھی ہیں پس معلوم ہوا کہ وہ جو حدیث میں آیا کہ پھر جب ۱۲۰ سے بڑھیں تو ہر چالیس پر بنت لبون اور ہر پچاس پر حقہ ہے اس کے معنی یہی کہ جب

چالیس تک پہونچے ورنہ ایک بڑھنے سے بنت لبوں چالیس تک جیسا کہ ابوداؤد کی مرسل زہری میں ہے
وہ ابوداؤد کے مرسل حماد بن سلمہ سے متعارض ہے اور مرسل حماد بن سلمہ عن قیس بن سعدؒ اس وجہ سے مرجح
ہے کہ اول تو اس کے مؤید قول حضرت علی کرم اللہ وجہہ وغیرہ۔ دوم یہ کہ اس سے خاص نقل فرمان
ثبوت ہوتا ہے۔ سوم جمیع روایات میں موافقت ہو جاتی ہے۔ چہارم اصل یہ کہ عفو میں نص ہے نفیاں
پنجم یہ محکم ہے اور وہ محتمل۔ تو یہی مرجح ہے لیکن ضرور ہے کہ حساب چالیس و پچاس کا بعد ۱۵۰ کے
تاویل کریں اور موافق قول شافعیؒ کے حدیث عمرو بن حزم کا ترک لازم آتا ہے تو ہر ایک نے اپنے
اجتہاد کو لیا۔ پس یہ انتہائے تحقیق المقام ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔
پھر اختلاف دو مقام پر ہے اول تو ۱۲۰ سے لے کر ۱۵۰ تک کیونکہ یہ مقدار صرف (۳۰) ہے پھر
۱۵۰ سے لے کر ۲۰۰ تک میں چالیس و پچاس کا حساب درست مگر چالیس سے کم میں ہمارے نزدیک
مثل ابتداء کے اور شافعیؒ کے نزدیک نہیں ہے۔ بالجملہ نصاب اونٹ کی زکوۃ کا یہ ہے جو مذکور ہوا۔
والبخت والعراب سواء۔ اور بختی و عربی دونوں برابر ہیں۔ ف۔ یعنی اونٹ کسی قسم کے ہوں جب
حد نصاب کو پہونچیں زکوۃ واجب ہوگی۔ لان مطلق الاسم یتناولهما۔ کیونکہ ابل کا لفظ دونوں کو شامل
ہے۔ ف۔ تو جب حدیث میں ابل پر زکوۃ ہے تو بختی ہوں یا عربی یا مختلط ان پر زکوۃ ہے۔ م۔ کمتر عمر
کا بچہ جو نصاب میں شمار ہو ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک بنت مخاض ہے (شرح الطحاوی) اور اندھا و بچہ
شمار ہوگا مگر زکوۃ نہ لیا جائے گا اور واضح ہو کہ زکوۃ لینے والا ایسی اونٹنی نہیں لے گا جو بچہ کو دودھ پلاتی
ہو یا گوشت کے لیے موٹی کی گئی یا حاملہ ہو اور اونٹوں کی زکوۃ میں مادہ کے سوائے نر نہیں لے گا (محیط سرخسی)

فصل فی البقر

فصل فی البقر: (فصل جنس گائے کی زکوۃ میں)۔ واضح ہو کہ بقر اسم جنس ہے نر و مادہ پر بولا جاتا ہے
اور بقرہ ایک راس اور کہا گیا کہ مؤنث ہے۔ اس کا نصاب (۳۰) ہے چنانچہ فرمایا۔ لیس فی اقل من
ثلثین من البقر صدقۃ۔ ۳۰ بقرے کم میں زکوۃ نہیں۔ فاذا کانت ثلثین سائمۃ وحال علیہا الحول
ففیہا تبیع او تبیعۃ۔ پھر جب ۳۰ ہو جاویں درحالیکہ سائمہ ہوں اور ان پر سال گزر جاوے تو ان میں
ایک تبیع اور تبیعہ واجب ہے۔ وھی التی طعنت فی الثانیۃ۔ اور تبیع یا تبیعہ وہ بچہ جو دوسرے سال
میں لگا ہو۔ ف۔ اور یہاں و بکریوں میں کچھ مادہ بچہ دینا متعین نہیں۔ ف۔ اور یہی کمتر عمر ہے جب
زکوۃ کے جانوروں میں شمار ہوگا۔ (شرح الطحاوی)۔ وفی اربعین مسن او مسنۃ۔ اور چالیس میں ایک
مسن یا مسنہ واجب ہے۔ وھی التی طعنت فی الثالثۃ۔ اور مسن یا مسنہ وہ بچہ جو تیسرے سال میں لگا
ہو۔ بھذا امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم معاذا رضی اللہ عنہ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے
معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو یہی حکم دیا تھا۔ ف۔ جب ان کو یمن بھیجا ہے۔ (کما رواہ الاربعۃ وابن حبان
والحاکم)۔ اور ابن عبد البرؒ نے کہا کہ اس کی اسناد متصل ہے اور ابن حزمؒ نے اسی پر جزم کیا کیونکہ
مسروقؒ نے یمن میں معروف پایا کہ معاذ بن جبل نے اسی نصاب پر زکوۃ وصول کی۔ (ملخص الفتح)۔
فاذا زادت علی اربعین۔ پھر جب چالیس سے بڑھیں۔ ف۔ تو امام ابوحنیفہ سے تین روایات ہیں

اول یہ کہ۔ وجب فی الزیادۃ بقدرہ ذلک۔ زیادتی میں بقدر اس کے واجب ہے۔ الی ستین۔ ساٹھ تک۔ ففی الواحدۃ الزائدۃ ربع عشر مسنۃ۔ پس ایک زائد میں مسنہ کا چالیسواں حصہ ہے۔ وفی الاثنین نصف عشر مسنۃ۔ اور دو زوائد میں بیسواں حصہ مسنہ کا۔ وفی الثلثۃ ثلثۃ ارباع عشر مسنۃ اور تین زائد میں تین چالیسویں حصے۔ ف یعنی مسنہ کی قیمت لگا کر مثلاً فرض کرو کہ دس آنہ کا ہے تو اس کے چالیس حصہ کرکے تین حصہ چنانچہ تین پیسے ہوئے۔ اور علی ہذا القیاس م۔ وھذا روایۃ الاصل اور یہ مبسوط کی روایت ہے۔ لان العفو ثبت نصا بخلاف القیاس ولا نص ھھنا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اول زکوٰۃ میں عفو کا ثبوت از روئے نص کے ہوا بخلاف قیاس کے اور یہاں یعنی چالیس سے زائد کی عفو میں کوئی نص نہیں۔ ف تو ہم قیاس سے ثابت نہیں کرسکتے ہیں۔ لیکن آگے آتا ہے کہ ایک نص وارد ہے مگر جب کہ مؤول ہو۔ م۔ وروی الحسن عنہ انہ لا یجب فی الزیادۃ شئی حتی یبلغ خمسین ثم فیہا مسنۃ وربع مسنۃ او ثلث تبیع۔ اور روایت دوم وہ جو حسن بن زیاد نے ابوحنیفہؒ سے روایت کی کہ زیادتی میں کچھ واجب نہ ہوگا یہاں تک کہ پچاس پہونچیں پھر پچاس میں ایک پورا مسنہ ہوگا اور اس کے ساتھ مسنہ کی چوتھائی قیمت یا تبیع کی تہائی قیمت ہوگی۔ لان مبنی ھذا النصاب علی ان یکون بین کل عقدین وقص وفی کل عقد واجب۔ اس روایت کی وجہ یہ کہ نصاب بقر کا مبنی اس شان پر ہے کہ ہر دو عقد کے درمیان وقص یعنی عفو ہو اور ہر عقد پر جاکر واجب ہو۔ ف عقد یعنی دہائی کی گرہ جیسے ۳۰، ۴۰، ۵۰، ۶۰، ۷۰ وغیرہ تو ۳۰ اور ۴۰ کے درمیان عفو ہے اور ۴۰ کے عقد پر تبیعہ واجب اسی طرح ۴۰ سے دہائی تک عفو ہے اور ۵۰ پر جاکر واجب ہوا۔ وقال ابویوسف ومحمد لا شئی فی الزیادۃ حتی تبلغ ستین۔ اور صاحبین نے کہا کہ چالیس سے بڑھنے میں کچھ واجب نہ ہوگا یہاں تک کہ ساٹھ کو پہونچیں۔ ف اور یہی مالک وشافعی واحمد کا قول ہے۔ وھو روایۃ عن ابی حنیفۃ۔ اور یہی تیسری روایت امام ابوحنیفہؒ سے ہے۔ ف یہی روایت اوثق ہے (المحیط)۔ اور یہی مختار ہے۔ (جوامع الفقہ)۔ اسی پر فتوی ہے۔ (الینابیع)۔ لقولہ علیہ السلام لمعاذؓ لا تاخذ من اوقاص البقر شیئا۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذؓ کو ارشاد فرمایا کہ اوقاص البقر سے کچھ نہ لینا۔ وفسروہ بما بین اربعین الی ستین۔ اور علماء نے اوقاص کی تفسیر کی کہ وہ مقدار جو ۴۰ اور ۶۰ کے درمیان ہے۔ ف یعنی دو نصاب کے درمیان۔ قلنا قد قیل ان المراد بھا ھھنا الصغار۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ یہ بھی کہا گیا کہ اس مقام پر اوقاص سے بہت چھوٹے بچے مراد ہیں۔ ف یعنی عجل جو سال بھر کے نہ ہوں۔ مترجم کہتا ہے کہ اس تاویل میں اشکال ہے۔ دارقطنی اور ابوبکر البزارؒ نے ابن عباسؓ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذؓ کو یمن بھیجا اور حکم دیا کہ ہر تیس بقر سے تبیع یا تبیعہ لے اور ہر چالیس سے مسن یا مسنہ لے پس اہل یمن نے کہا کہ پھر اوقاص لینے اوقاص میں کیوں نہیں لیتے تو معاذؓ نے کہا کہ مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میں کچھ حکم نہیں دیا اور میں عنقریب دریافت کروں گا جب وہاں حاضر ہوں گا پس سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں حاضر ہو کر دریافت کیا تو آپ نے فرمایا کہ اوقاص میں کچھ نہیں ہے ابن الہمام نے کہا کہ اس کی اسناد میں ضعف ہے اور معجم طبرانی کی روایت معاذ بن جبلؓ میں مذکور ہے کہ مجھے

حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقہ اہل یمن میں حکم دیا کہ بقر ہر تیس ۳۰ میں تبیعہ اور ہر چالیس میں مسنہ اور ساٹھ میں دو تبیع اور ستر میں تبیعہ و مسنہ لوں اور حکم دیا کہ اس کے مابین کچھ نہ لوں مگر جب کہ مسنہ یا جذع کو پہونچے ورواہ القاسم بن سلام یعنی ابو عبیدؒ۔ ابن الہمام نے کہا کہ روایت مرسل ہے اور راوی غیر مشہور۔ میں کہتا ہوں کہ مرسل اور غیر مجروح سے ضرر نہیں اور یہ مفید ہے کہ بعد دریافت کے روایت کی۔ فاحفظ فانہ نافع۔ ثم فی الستین تبیعان او تبیعتان۔ پھر ساٹھ میں دو تبیع یا دو تبیعہ ہیں۔ ف۔ بحساب ہر تیس پر تبیع یا تبیعہ کے۔ وفی سبعین مسنۃ وتبیع۔ اور ستر میں ایک مسنہ وایک تبیع۔ ف۔ یعنی ۴۰ کا مسن یا مسنہ اور ۳۰ کا تبیع یا تبیعہ۔ وفی ثمانین مسنتان۔ اور اسی میں دو مسنہ ہیں۔ ف۔ بحساب ہر چالیس پر مسنہ کے۔ وفی تسعین ثلثۃ اتبعۃ۔ اور نوّے میں تین تبیعہ ہیں۔ وفی المائۃ تبیعان ومسنۃ۔ اور سو میں دو تبیعہ وایک مسنہ ہے۔ وعلی ھذا۔ اور اسی قیاس پر حساب کرنا چاہیئے۔ فیتغیر الفرض فی کل عشرۃ من تبیع الی مسنۃ ومن مسنۃ الی تبیع۔ پس فرض زکوۃ متغیر ہوتا جائے گا ہر دہائی پر تبیع سے مسنہ کی طرف اور مسنہ سے تبیعہ کی طرف۔ لقولہ علیہ السلام فی کل ثلثین من البقر تبیع او تبیعۃ وفی کل اربعین مسن او مسنۃ۔ بدلیل قولہ علیہ السلام بقر سے ہر تیس میں ایک تبیع ہے یعنی نر یا مادہ اور ہر چالیس میں مسن نر یا مسنہ مادہ ہے۔ ف۔ رواہ ابوداؤد عن علیؓ ورواہ الطبرانی عن معاذؓ۔ ع۔ والجوامیس والبقر سواء۔ جاموس و بقر برابر ہیں۔ ف۔ یعنی زکوۃ کے حق میں حکم یکساں ہے حتی کہ ہر تیس بھینسوں پر ایک سال گذرا ہوا بچہ نر یا مادہ ہے اور ہر چالیس بھینسوں پر دو سال گذرا ہوا نر یا مادہ بچہ ہے۔ لان اسم البقر یتناولھا۔ کیونکہ بقر کا نام گائے و بھینس دونوں کو شامل ہے۔ ف۔ اور بیل و بھینسا اسی جنس میں ہیں اذ ھو نوع منہ۔ کیونکہ جاموس یعنی گاومیش ایک قسم گاو کی ہے۔ الا ان اوھام الناس لایسبق الیہ فی دیارنا لقلتہ۔ مگر ہمارے مرغینان میں چونکہ بھینس بہت کم ہیں تو گاو بولنے سے گاومیش کی طرف خیال نہیں جاتا ہے۔ ف۔ اور ہمارے دیار ہندوستان میں بھی دونوں کا نام علیحدہ معروف ہونے سے جنس وذات کا خیال چھوڑ کر گائے کہنے سے بھینس کی طرف بالکل ذہن تبادر نہ ہوگا۔ مگر زکوۃ تواصل حقیقت پر مبنی ہے ہاں قسم کی بناء البتہ عرف تبادر پر ہے۔ فلذلک لا یحنث بہ فی یمینہ لایاکل لحم بقر۔ اسی وجہ سے اگر کسی نے قسم کھائی کہ گوشت گاو نہ کھاؤں گا تو بھینس کا گوشت کھانے سے حانث نہ ہوگا۔ ف۔ یعنی قسم نہ ٹوٹے گی۔ میں کہتا ہوں کہ امام مصنف کے ملک میں تو گاومیش اور گاو میں ذاتی جنسیت کے ساتھ نام کی بھی کچھ شرکت ہے لہذا قسم نہ ٹوٹنا ایک نوع تبادر پر ہے اور ہمارے دیار میں تو کچھ شبہہ نہیں کہ بھینس کے گوشت سے مانند بکری کے گوشت کے حانث نہ ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م) اگر پالتو مادہ اور جنگلی نر سے پیدا ہوئے ہوں تو ان پر زکوۃ ہے اور برعکس ہو تو نہیں ہے۔ (المحیط السرخسی مدع)۔ اگر گائیں بھینسیں مختلط ہوں تو نصاب پورا کرنے کے لیے ان کو ملا کر شمار کرنا واجب ہے پھر دونوں قسم میں سے جس قسم کے زیادہ ہوں اسی قسم سے زکوۃ میں لیا جاوے اور اگر مساوی ہوں تو اعلیٰ میں ادنیٰ لیا جاوے اور ادنیٰ میں سے اعلیٰ لیا جاوے۔ (البحر)۔ افضل یہ کہ بقر کی زکوۃ میں نر سے تبیع اور مادہ میں سے تبیعہ دی جاوے۔ (العنایہ م)

فصل فی الغنم؛ فصل غنم کی زکوۃ کے بیان میں۔ ف: غنم ہر شخص کے لیے صفت غنیمت ہے بخلاف گائے کے کہ وہ سینگ بھونک کر پیٹ بقر کر دیتی ہے۔ غنم اسم جنس ہے جو بکری و بھیڑ دونوں قسم کو شامل ہے۔ اس کا کمتر نصاب چالیس ہے چنانچہ فرمایا۔ لیس فی اقل من اربعین من الغنم السائمة صدقة۔ غنم کی چالیس چرائی والیوں سے کم میں زکوۃ نہیں ہے۔ فاذا کانت اربعین۔ پھر جب چالیس ہو جاویں۔ ف: جن میں سال بھر کا بچہ بھی شمار ہوگا نہ کم کا۔ (شرح الطحاوی)۔ اور وہ بھی پالتو مادہ سے پیدا ہوا اگرچہ نر جنگلی بکرا یا ہرن ہو نہ برعکس۔ (محیط السرخسی)۔ یعنی شمار چالیس ہو۔ سائمة۔ درحالیکہ سائمہ ہوں۔ وحال علیها الحول۔ اور ان پر سال پورا گذر جاوے۔ ففیها شاة۔ تو ان میں ایک شاۃ واجب ہے۔ ف: نر ہو یا مادہ۔ پھر جب چالیس سے بڑھیں تو بھی ایک ہی واجب رہے گی۔ الی مائة و عشرین۔ ایک سو بیس تک۔ فاذا زادت واحدة ففیها شاتان الی مائتین۔ پھر جب ۱۲۰ پر ایک زیادہ ہوئی تو اس میں دو بکریاں واجب ہیں دو سو تک۔ فاذا زادت واحدة ففیها ثلث شیاه۔ پھر جب دو سو پر ایک زیادہ ہو تو اس میں تین بکریاں ہیں۔ ف: پھر یہی تین بکریاں واجب رہیں گی یہاں تک کہ چار سو پورے ہوں۔ فاذا بلغت اربع مائة ففیها اربع شیاه۔ پھر جب چار سو ہو جاویں تو اس میں چار بکریاں واجب ہیں۔ ثم فی کل مائة شاة۔ پھر ہر سینکڑے پر ایک بکری بڑھتی جاوے گی۔ ف: حتی کہ پانچ سو پر پانچ اور چھ سو پر چھ ہیں۔ علی ہذا القیاس۔ هکذا ورد البیان فی کتاب رسول الله علیه السلام۔ ایسا ہی بیان نصاب وارد ہوا ہے فرمان حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں۔ ف: جو عمرو بن حزمؓ کو لکھ دیا۔ وفی کتاب ابی بکر الصدیق رضی الله عنه۔ اور فرمان زکوۃ حضرت صدیق رضی اللہ عنہ۔ ف: رواہ البخاری۔ اور فرمان حضرت عمرؓ میں۔ رواہ ابوداؤد وغیرہ۔ وعلیه انعقد الاجماع۔ اور اسی پر اجماع منعقد ہوا۔ ف: اور یہی فقہا سلف وخلف اور چاروں مجتہدین وغیرہم کا مذہب ہے۔ مع۔ والضان والمعز سواء۔ اور قسم ضان و معز دونوں اس میں یکساں ہیں۔ ف: حتی کہ نصاب پورے ہونے میں دونوں کو ملایا جائے گا۔ اور اس میں کچھ اختلاف نہیں۔ مع۔ لان لفظة الغنم شاملة للکل۔ کیونکہ لفظ غنم دونوں کو شامل ہے۔ ف: جیسے اسم جنس اپنے انواع کو شامل ہوتا ہے۔ والنص ورد به۔ اور نص بلفظ غنم وارد ہے۔ ف: تو دونوں شامل رہیں۔ ویؤخذ الثنی فی زکوتها۔ اور ثنی اس کی زکوۃ میں لیا جائے گا۔ ف: خواہ ضان کا ہو یا معز کا۔ ولا یؤخذ الجذع من الضان الا فی روایة الحسن عن ابی حنیفة۔ اور ضان کا جذع نہیں لیا جائے گا۔ ظاہر الروایۃ میں سوائے حسن بن زیاد کی روایت ابوحنیفہ کے۔ والثنی ما تمت له سنة۔ اور ثنی وہ بچہ کہ پورا سال بھر کا ہو۔ ف: دوسرے میں لگا ہو۔ اور گائے کا ثنی دو برس کا اور اونٹ کا پانچ برس کا ہے۔ والجذع ما اتی علیه اکثرها۔ اور جذع وہ بچہ کہ جس پر سال کا زیادہ حصہ گذرا ہو۔ ف: یہی ظاہر المذہب ہے اور بدائع وغیرہ میں کہا کہ جس پر چھ ماہ گزرے ہوں۔ مع۔ وعن ابی حنیفة وهو قولهما انه یؤخذ الجذع۔ اور امام ابوحنیفہ سے روایت ہے کہ ضان کا جذع لیا جاوے اور یہی صاحبین کا

قول ہے۔ لقوله عليه السلام انما حقنا الجذعة والثنى۔ کیونکہ حدیث ہے کہ ہمارا حق تو جذعہ و ثنی ہے
ف۔ یہ روایت تو غریب ہے لیکن مسعر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے
دو مصدقین سے روایت ہے کہ ہم کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حاملہ بکری لینے سے منع فرمایا اور ہم جذعہ
یا ثنیہ لیں گے۔ (کما رواہ ابو داؤد والنسائی واحمد)۔
اسی طرح حدیث سفیان بن عبداللہ میں حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ سخلہ یعنی جذعہ سے چھوٹا تعداد نصاب
میں شمار ہوگا اور زکوٰۃ میں نہ لیا جائے گا۔ اور گوشت کے موٹے تازے اور بچہ کو دودھ پلانے والی
اور حاملہ اور غنم کا نر نہیں لیا جائے گا بلکہ جذعہ یا ثنیہ لیا جائے گا اور یہ عدل ہے اور حدیث کو مالکؒ
نے موطا میں روایت کیا۔ مف۔ ولهذا يتأدى به الاضحية۔ اور جذعہ اس وجہ سے جائز ہوگا کہ اس
کی قربانی جائز ہے۔ ف۔ کما فی حدیث عاصم بن کلیب رحمہ اللہ عنہ ابی داؤد وابن ماجہ واحمد والحاکم۔
فكذا الزكوة۔ تو زکوٰۃ بھی جائز ہے۔ وجه الظاهر حديث علیؓ موقوفاً ومرفوعاً۔ وجہ ظاہر الروایہ
کی حدیث حضرت علیؓ ہے جس کو حضرت علیؓ کا قول کر کے موقوف اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کر کے
مرفوع روایت کیا گیا کہ۔ لا يؤخذ فى الزكوة الا الثنى فصاعدا۔ زکوٰۃ میں نہیں لیا جائے گا مگر ثنی یا
اس سے بڑھ کر ف۔ تو ثنی سے کم یعنی جذعہ جائز نہ ہوا۔ ولان الواجب هو الوسط وهذا من
الصغار۔ اور اس وجہ سے کہ واجب تو اوسط درجہ کا ہے اور جذعہ ادنی درجہ میں سے۔ ف۔ تو جذعہ
جائز نہ ہوا۔ ولهذا لا يجوز فيها الجذع من المعز۔ اور اسی ادنی ہونے کی وجہ سے معز کا جذعہ زکوٰۃ میں
لینا بالاتفاق نہیں جائز ہے ف۔ رہا جذعہ الضان کی قربانی ہونا تو فرمایا کہ۔ جواز التضحية به عرف
نصا۔ جذعہ کا قربانی میں جائز ہونا نص سے معلوم ہوا۔ ف۔ کہ جب مسنہ میسر ہونا مشکل ہو تو ضان کا جذعہ
ذبح کرو۔ (رواہ مسلم عن جابرؓ) اور زکوٰۃ میں کوئی نص نہیں ہے۔ اگر کہا جاوے کہ روایت نص تو اوپر
گذری کہ انما حقنا الجذع والثنی۔ تو جواب دیا کہ المراد بما روى الجذع من الابل۔ مراد اس روایت
سے اونٹ کا جذع ہے۔ ف۔ سروجیؒ نے کہا کہ تاویل بعید ہے اس واسطے کہ اونٹ میں مذکر یعنی
نر تو لیا نہیں جاتا۔ مع۔ پھر مخفی نہیں رہا کہ مسعر رضی اللہ عنہ کی حدیث ابو داؤد ونسائی واحمد میں اور
حدیث سفیانؓ کے موطا میں صریح اس تاویل کو رد کرتی ہیں اور وہ بلاشبہ بحکم مرفوع ہے تو غیر ظاہر
الروایۃ کو ترجیح دینا واجب ہوا یعنی امام وصاحبین کے نزدیک بالاتفاق جذع الضان لینا جائز ہے
مف۔ ويؤخذ فى زكوة الغنم الذكور والاناث۔ اور غنم کی زکوٰۃ میں نر و مادہ دونوں لینا جائز ہے۔ لان
اسم الشاة ينتظمهما وقد قال عليه السلام فى اربعين شاة شاة۔ کیونکہ شاۃ کا لفظ نر و مادہ دونوں کو
شامل ہے حالانکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ چالیس شاۃ میں ایک شاۃ واجب ہے۔ ف۔ تو
شاۃ خواہ نر ہو یا مادہ ہر دے دے۔ والحدیث رواہ ابو داؤد والترمذی۔ م۔
حضرت الصدیق وحضرت عمر رضی اللہ عنہما کے فرمان زکوٰۃ میں یہ عبارت موجود ہے۔ وما کان
مسئلہ! من خليطين فانهما يتراجعان بينهما بالسوية۔ ولا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع مخافة
الصدقة۔ یعنی اور جو چیز کہ دو خلیط سے ہو تو دونوں باہم عدل کے ساتھ رجوع کریں اور جمع نہ کیا

جاوے درمیان متفرق کے اور نہ تفرقہ کیا جاوے درمیان مجتمع کے بخوف زکوۃ۔ شافعیؒ نے کہا کہ اس حکم سے مثلاً ۵ اونٹ یا ۳۰ گائے یا ۴۰ غنم اگر دو شخصوں میں بشرائط خلط مخلوط ہوں تو اس نصاب واحد میں زکوۃ واجب ہوگی اور ہمارے نزدیک زکوۃ واجب نہیں اور حدیث کے یہ معنی نہیں ہیں ورنہ ہر ایک پر نصاب کامل میں زکوۃ لازم آوے اور یہ خلاف حدیث ہے پس جمع و تفریق باعتبار ملک کے مالکان و مصدق دونوں کو منع ہے۔ چنانچہ اگر کسی نے ملک میں ۱۲۰ بکریاں مجتمع ہیں تو ایک بکری واجب ہے پس اگر مصدق ان کو ۴۰، ۴۰، ۴۰ کے تین ٹکڑے کرے تو تین بکریاں لازم آویں اور اگر تین شخصوں کی درحقیقت ہوں تو ان پر خلط کرنے سے ایک ہی بکری رہ جاوے۔ اسی طرح اگر چالیس بکریاں دو آدمیوں کی ہیں تو ان کو مجتمع کرکے نصاب نہ بناوے حالانکہ ہر ایک کے ۲۰ ہیں اور اگر ایک کی ہوں تو وہ دو ٹکڑے نہ کرے کہ زکوۃ نہ ہو پس حاصل یہ کہ اگر واقعی خلیط ہوں تو مصدق نے جو لیا ہے دونوں خلیط باعتبار اپنے حصہ کے سمجھ لیں اور اگر خلیط نہ ہوں تو بخوف صدقہ جمع و تفریق نہیں جائز ہے پس قولہ لا یجمع بین متفرق۔ متفرق ملک والے جانوروں کو مصدق جمع نہ کرے تاکہ نصاب پورا کرے اور نہ مالکان مجتمع کرکے (۱۲۰) بکریوں پر ایک ہی بکری دیں۔ ولا یفرق بین مجتمع مخافۃ الصدقۃ اور مجتمع کو متفرق نہ کرے۔ بخوف صدقہ حتی کہ مالک واحد ۴۰ غنم کو دو جگہ متفرق نہ کرے تاکہ زکوۃ لازم نہ آوے یا مصدق ۱۲۰ کو ملک واحد میں مجتمع جن میں ایک بکری ہے تین ٹکڑے کرکے تین بکریاں لے۔ پس مصدق تو نصاب بنانے یا صدقہ بڑھانے کی غرض سے جمع و تفریق نہ کرے اور مالکان نصاب توڑنے یا صدقہ گھٹانے کے لیے جمع و تفریق نہ کریں اور میں نے اس تفریق سے بعض جہلاء کا زعم توڑا جو اس مسئلہ کو مخالف حدیث زعم کرتے ہیں حالانکہ عین موافق و محقق ہے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

فصل فی الخیل: (فصل گھوڑوں کی زکوۃ میں)۔ خیل ہر قسم کے گھوڑے کو شامل ہے خواہ مذکر ہو یا مونث ہو۔ واضح ہو کہ جو گھوڑا جہاد وغیرہ میں استعمال کا ہو اس میں بالاتفاق زکوۃ نہیں۔ ع۔ اور جو گھوڑا تجارت کا ہے بالاتفاق اس کی قیمت پر زکوۃ ہے۔ (المضمرات)۔ اور جو گھوڑے چرائی و نسل کے ہیں ان میں اختلاف ہے چنانچہ فرمایا۔ اذا کانت الخیل سائمۃ۔ جب خیل سائمہ ہوں۔ ذکورا و اناثا۔ نر و مادہ ملے ہوئے۔ فسے تو صحیح یہ کہ ان کے نصاب کی کچھ تعداد نہیں اور نہ ان کی ذات سے جزو زکوۃ ہے اور بالاجماع ان کی زکوۃ کو امام جبراً نہیں وصول کرے گا بلکہ اس کے مالک پر واجب ہے فصاحبہا بالخیار۔ تو ان کا مالک مختار ہے یعنی دو باتوں میں ایک یہ کہ۔ ان شاء اعطی من کل فرس دینارا۔ اگر چاہے تو ہر گھوڑے سے دینار دے ایک۔ دوم ان شاء قومہا و اعطی من کل مائتین خمسۃ دراہم۔ اگر چاہے تو ان کی قیمت لگا کر ہر دو سو درہم سے پانچ درہم دے دے۔ ف۔ یعنی مثلاً قیمت اندازہ کرنے والوں نے چار سو درہم کا گھوڑا بتلایا تو ہر دو سو پر پانچ کے حساب سے دس درہم اس گھوڑے کی زکوۃ دے دے۔ وھذا عند ابی حنیفۃ و ھو قول زفر۔ اور یہ حکم زکوۃ واجب ہونے کا امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے اور یہی زفرؒ کا قول ہے۔ وقالا لا زکوۃ فی الخیل۔ اور ابو یوسف

ومحمد نے کہا کہ خیل میں زکوۃ نہیں۔ ف۔ یہی مالک وشافعی واحمد کا قول ہے۔ لقولہ علیہ السلام لیس علی المسلم فی عبدہ ولا فی فرسہ صدقۃ۔ بدلیل حدیث کہ نہیں ہے مسلمان پر اس کے غلام میں اور نہ اس کے گھوڑے میں کچھ صدقہ۔ ف۔ رواہ السنۃ۔ ہم کہتے ہیں کہ غلام تجارت میں بالاجماع صدقہ ہے تو غلام خدمت مراد ہے اسی طرح فرض جہاد وضرورت رتو خیل سائمہ میں صدقہ نہ ہونا کہاں سے ثبوت ہوا۔ بلکہ دلیل موجود ہو تو زکوۃ واجب ہوگی۔ ولہ قولہ علیہ السلام فی کل فرس سائمۃ دینارا وعشرۃ دراھم۔ اور امام ابوحنیفہ کی دلیل حدیث کہ ہر چرائی کے گھوڑے میں ایک دینار یا دس درم واجب ہیں۔ ف۔ یہ حدیث بدون ذکر دس درم کے دارقطنی وبیہقی نے روایت کرکے کہا کہ ضعیف ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس کی قوت کے واسطے حدیث ابوہریرہؓ ہے کہ جس میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوۃ نہ دینے والوں کے ذکر میں گھوڑوں کا ذکر فرمایا کہ ایک وہ مرد جس نے گھوڑے کو اظہار ثروت وتعفف کی راہ سے باندھا پھر وہ اس گھوڑے کی گردن وپیٹھ میں اللہ تعالیٰ کا حق نہیں بھولا۔ (کما رواہ البخاری ومسلم)۔ تو پیٹھ کے بعد گردن کا حق وہی زکوۃ ہے کیونکہ بالاتفاق سوائے زکوۃ کے دیگر حقوق ساقط ہیں۔ سفع۔ پھر اگر کہا جاوے کہ صحاح الستہ کی حدیث جس سے صاحبین نے استدلال کیا وہ اس کے معارض واصح واقوی ہے تو جواب یہ کہ وہ ماؤل ہے۔ وتاویل ما رویاہ۔ اور تاویل اس حدیث کی جو صاحبین نے روایت کی۔ ف۔ یہ کہ گھوڑے سے مراد اس میں فرس الغازی ہے۔ ف۔ یعنی غازی مسلمان پر اس کے گھوڑے کی زکوۃ نہیں اور احمد بن زنجویہ نے کتاب الاموال میں کہا کہ حدثنا علی بن الحسن حدثنا سفیان بن عیینۃ عن ابن طاؤس عن ابیہ قال الخ یعنی طاؤس نے کہا کہ میں نے ابن عباسؓ سے پوچھا کہ کیا خیل میں زکوۃ ہے فرمایا کہ غازی فی سبیل اللہ کے گھوڑے پر زکوۃ نہیں ہے۔ مع۔ وھو المنقول عن زید بن ثابت۔ اور یہی زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے منقول ہے۔ ف۔ کتب الروایۃ میں نہیں ملی۔ ہاں شیخ ابوزیدؒ نے کتاب الاسرار فقہ میں ذکر کیا ہے۔ مع۔ والتخییر بین الدینار والتقویم ماثور عن عمرؓ۔ اور اختیار ہونا کہ چاہے ایک دینار دیدے یا قیمت لگا کر زکوۃ دے یہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔

ف۔ واضح ہو کہ زکوۃ الخیل کے مسئلہ میں فتاوی قاضی خاں وخلاصہ وکافی میں ہے کہ فتوی صاحبین کے قول پر ہے۔ مگر شمس الائمہ سرخسی وصاحب التحفہ نے قول ابوحنیفہؒ کو ترجیح دی کہ فرسہ کی اضافت سے اس کی سواری واستعمال کا گھوڑا مراد ہے۔ تو ایسے گھوڑے میں زکوۃ نہ ہونے سے کیونکر لازم آیا کہ عموماً کسی گھوڑے میں زکوۃ نہیں۔ پھر گردن پر حق سوائے زکوۃ کے اور نہیں رہا۔ حدیث میں جب آپ سے گدھوں کو پوچھا گیا تو ارشاد فرمایا کہ اس کے بارہ میں مجھ پر کچھ نازل نہیں ہوا۔ پس اگر گھوڑوں میں زکوۃ تجارت مراد ہوتی تو وہ گدھوں میں بھی بلاخلاف موجود ہے پس گھوڑوں میں زکوۃ سائمہ ثابت ہے۔ بعض نے کہا کہ ثبوت پہلے تھا پھر نسخ ہو گیا بدلیل حدیث علیؓ مرفوعاً کہ میں نے تم کو زکوۃ الخیل وزکوۃ غلاموں عفو کیا پس درم ودینار کی زکوۃ لاؤ (رواہ الترمذی والنسائی)۔ جواب۔ کچھ بھی دلالت نسخ نہیں بلکہ خدمتی غلام بالاجماع مراد ہیں تو وہی گھوڑے بھی۔ ابن المنذر نے کہا کہ خلفائے راشدین سے زکوۃ الخیل ثابت نہیں۔ جواب آنکہ غلط دعوی ہے بلکہ دارقطنی نے جویریہ عن مالک عن الزہری عن السائب بن یزید رضی

اللہ عنہ روایت کی کہ سائب نے فرمایا کہ میں نے اپنے باپ کو دیکھا کہ خیل کو مغنم لاتے پھر اس کی زکوٰۃ حضرت عمرؓ کو ادا کرتے تھے۔ ابن عبد البر نے کہا کہ یہ حدیث صحیح ہے۔ عبد الرزاق نے ابن جریج عن عمرو بن دینار عن جبیر بن یعلی بن امیہ عن امیہ روایت کی جس میں حضرت عمرؓ نے یعلی کو ہر فرس سے ایک دینار لینے کا حکم کیا۔ عبد الرزاق عن ابن جریج عن ابن ابی حسین عن ابن شہاب الزہری روایت کی کہ حضرت عثمانؓ خیل کی زکوٰۃ لیتے اور مجھے سائب بن یزیدؓ نے خبر دی کہ میں گھوڑوں کی زکوٰۃ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس لایا تھا۔ مصنف۔ یہ روایات صحیح مثبت ہیں کہ قول ابو حنیفہ احوط ہے اور قول صاحبین بوجہ موافقت جمہور کے لینا آسان ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم م۔ پھر بقول ابو حنیفہؒ مختلط نر و مادہ میں تو زکوٰۃ ہے۔ ولیس فی ذکورھا منفردۃ زکوٰۃ۔ اور فقط تنہا مذکر گھوڑوں میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ لانہ لا تتناسل۔ کیونکہ فقط نروں سے تناسل نہیں ہوتا۔ ف۔ تو جب نمو نہ ہوا تو زکوٰۃ بھی نہیں ہے۔ وکذا فی الاناث المنفردات فی روایۃ اور یہی حکم تنہا گھوڑیوں میں بھی ایک روایت میں ہے۔ وعنہ الوجوب فیھا۔ اور دوسری روایت میں امامؒ سے فقط گھوڑیوں میں وجوب زکوٰۃ ہے۔ لانہا تتناسل بالفحل المستعار بخلاف الذکور۔ کیونکہ فقط گھوڑیاں تو غیر کے گھوڑے سے جفتی ہیں برخلاف نروں کے۔ وعنہ انھا تجب فی الذکور المنفردۃ ایضاً۔ اور امامؒ سے دوسری روایت میں فقط نر گھوڑوں میں وجوب زکوٰۃ آیا ہے۔ ف۔ شیخ محقق ابن الہمام رحمہ اللہ تعالیٰ نے فتح القدیر میں تحقیق سے روایات میں ترجیح دی کہ فقط گھوڑیوں مادہ کی صورت میں زکوٰۃ واجب ہے اور گھوڑوں یعنی فقط نر گھوڑوں کی صورت میں نہیں واجب ہے۔ مصنف۔ ولا شیٔ فی البغال والحمیر۔ اور خچروں وگدھوں میں کچھ زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔ ف۔ اگرچہ سائمہ اور مختلط نر و مادہ ہوں۔ لقولہ علیہ السلام لم ینزل علی فیھا شیٔ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خچروں وگدھوں کی زکوٰۃ میں مجھ پر کچھ حکم نازل نہیں ہوا۔ ف۔ (کما رواہ البخاری)۔ لیکن اس میں خچروں کا ذکر نہیں ہے۔ شاید کہ دونوں کو ایک قسم شمار کیا جیسا کہ عرف میں ہے۔ والمقادیر تثبت سماعا۔ اور مقادیر زکوٰۃ تو سمعی ہیں۔ ف۔ قیاسی وعقلی نہیں تو جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ سماع نہیں ہوا تو ان میں زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ الا ان یکون للتجارۃ۔ مگر جب کہ خچر وگدھے تجارت کے لیے ہوں۔ ف۔ تو تجارتی زکوٰۃ ان میں واجب ہوگی۔ لان الزکوٰۃ حینئذ تتعلق بالمالیۃ کسائر اموال التجارۃ۔ کیونکہ زکوٰۃ تو اس حالت میں مالیت سے متعلق ہوگی جیسے دیگر اموال تجارت میں ہوتی ہے۔ ف۔ وعلی ہذا سکھلائے ہوئے چیتے وکتے میں زکوٰۃ تجارت واجب ہے (السراجیہ) یوں ہی تجارتی بیلوں میں ہونا چاہیے۔

فصل

مسائل متعلقہ زکوٰۃ سوائم کے بیان میں۔ لیس فی الفصلان۔ نہیں ہے فصلان بالضم اونٹ کے بچوں میں جو بنت مخاض سے چھوٹے ہوں۔ والعجاجیل جمع عجول یعنی نر گائے کے بچوں میں جو جذعہ نہ ہوں۔ والحملان بالضم یعنی نر غنم کے بچوں میں۔ صدقۃ عند ابی حنیفۃ۔ زکوٰۃ نزدیک ابو حنیفہ کے۔ ف۔ یعنی جب خالی فصلان وعجاجیل وحملان ہوں تو ابو حنیفہ کے نزدیک ان میں زکوٰۃ واجب نہیں۔ الا ان یکون معھا کبار۔ مگر جب کہ ان بچوں کے ساتھ بڑے بھی ہوں۔ ف۔ یعنی پورے سال کے یا زیادہ۔ اگر کہا جاوے کہ یہ بچے خود بھی بڑے ہو جانے کے اس

واسطے کہ زکوٰۃ تو بعد سال کے واجب ہوتی ہے۔ جواب میں بعض نے کہا کہ بعد سال کے اس قابل ہوں گے
کہ اب سے ان پر زکوٰۃ کا سال شروع ہو یا ابتداء سے سال زکوٰۃ شمار کیا جاوے۔ بعض نے کہا کہ بلکہ یہ
صورت ہے کہ مالکیں بعد چھ ماہ کے قدر نصاب بچہ جنیں پھر مائیں مر گئیں اور بچے رہے تو کیا وہ سال ان
پر محول ہوگا یا نہیں۔ علی ہذا سال بھر و زیادہ کے جانور تھے اور درمیان سال میں اس نے سال سے کم بچے
خریدے پھر بڑے مر گئے۔ (التحفہ)۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ مائیں بعد دس ماہ کے مریں اور بچے رہ گئے
تو بعد دو ماہ گذرنے کے کیا سال زکوٰۃ ان بچوں پر محول ہوگا۔ حاصل جواب امام اعظمؒ کے نزدیک یہ کہ نہیں
مگر جب کہ کوئی سال بھر یا زیادہ کا بھی ہو۔ شع۔ وھذا آخر اقوالہ۔ اور یہ امام اعظمؒ کے تین اقوال
میں سے آخری قول ہے۔ وھو قول محمد۔ اور یہی امام محمد کا قول ہے۔ ف۔ اور یہی سفیان ثوریؒ
کا قول ہے۔ ع۔ وکان یقول اولاً یجب فیھا ما یجب فی المسان۔ اور ابوحنیفہ پہلے یہ کہتے تھے کہ ان بچوں
میں وہ واجب ہوگا جو مسنہ جانوروں میں واجب ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی بڑوں کی زکوٰۃ۔ وھو قول زفر
ومالک۔ اور یہ زفر و مالک کا قول ہے۔ ثم رجع وقال فیھا واحدۃ منھا۔ پھر ابوحنیفہؒ نے رجوع کیا
اور کہا کہ ان بچوں میں انھیں میں کا ایک واجب ہوگا۔ وھو قول ابی یوسف والشافعی۔ اور یہی ابویوسف
وشافعی کا قول ہے۔ ف۔ مبسوط میں ایک حکایت ذکر کی کہ ابویوسف نے کہا کہ میں نے جا کر ابوحنیفہؒ
سے پوچھا کہ ایک شخص کے پاس چالیس حملان ہیں تو ان میں کیا واجب ہوگا۔ امامؒ نے کہا کہ مسنہ بکری
واجب ہوگی۔ میں نے کہا کہ پھر تو چالیس حملان کی قیمت اس مسنہ کی قیمت سے زیادہ نہ ہوئی تو برابر ہو
گی۔ تب ایک ساعت غور کر کے کہا کہ ہاں مسنہ نہیں بلکہ انھیں میں کا ایک واجب ہوگا۔ میں نے
کہا کہ بھلا کیا سال بھر سے کم بچہ زکوٰۃ میں لے لیا جائے گا۔ تب ایک ساعت غور میں گئے پھر کہا کہ تب
تو اس میں کچھ واجب نہ ہوگا۔ بعض نے کہا کہ اس میں ابوحنیفہؒ کی تعریف ہے کہ ایک مجلس میں تین قول
کہے ان میں سے کوئی متروک نہیں ہے۔ بعض مشائخ نے کہا کہ نہیں بلکہ یہ مجنون و اطفال سے واقع ہونا محال
ہے۔ پھر امام ابوحنیفہؒ سے یہ کیونکر واقع ہوگا۔ فوائد الظہیریہ مع۔ میں کہتا ہوں کہ امام مصنف کا کلام بھی
اسی طرف مشعر ہے۔ مگر بعض مشائخ نے کہا کہ حکایت تو مشہور ہے پس ناچار تاویل کی جاوے کہ امام ابویوسف
کا امتحان کرنے کو ایسا کیا ہوگا۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ بغیر اسناد تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر موضوعات
حدیثیں مشہور ہیں حتیٰ کہ زمخشری نے کشاف میں لکھیں بلکہ علامہ بیضاوی نے اس سے نقل کیں ہاں سراج
المنیر میں صریح تردید کر دی پس تردید اولیٰ ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ بالجملہ اول تو مسنہ واجب کہتے پھر ان میں
کا ایک واجب کہا۔ پھر اس سے بھی رجوع کیا۔ وجہ قولہ الاول ان الاسم المذکور فی الخطاب ینتظم
الصغار والکبار۔ قول اول کی وجہ یہ کہ نص میں جو اسم مذکور ہے وہ چھوٹے و بڑوں سب کو شامل ہے جیسے
یعنی ابل و بقر و شاۃ جیسے بڑے ویسے بچے حتیٰ کہ گائے کا گوشت نہ کھانے کی قسم میں حلوان عجل کھانے سے
جھوٹا ہوگا تو بچوں پر بھی وہی زکوٰۃ بڑوں کی واجب ہے لیکن لازم آتا ہے کہ عمدہ مال یا درحقیقت کل مال لیا
گیا اور یہ منع ہے لہٰذا رجوع کیا۔ وجہ الثانی تحقیق النظر من الجانبین۔ قول دوم کی وجہ طرفین کا پورا
لحاظ ہے۔ ف۔ چنانچہ فقیروں کو بھی ایک بچہ مل گیا اور مالک پر تمام بچوں کی برابر قیمت کا مسنہ دینا

لازم نہ ہوا۔ کما یجب فی المہازیل واحد منہا۔ جیسے منزول جانوروں میں سے انہیں میں سے ایک واجب ہوتا ہے۔ ف۔ توضیح یہ کہ مثلاً زکوٰۃ میں مسنہ واجب ہوتی اور مسنات میں سے بعض بڑی وقوی موٹی تازی ہے اور بعض چھوٹی کمزور لاغر ہے اور بعض درجہ اوسط پر ہے تو زکوٰۃ میں یہی اوسط واجب ہے پھر اگر سب ہی جانور منزول یعنی دُبلی دبلی ہوں تو بضرورت واجب درجہ اوسط سے اتر کر انہیں مہزولوں میں سے ایک جائز ہے اسی طرح واجبی عمر سے اتر کر ناقص عمر کا بھی جائز ہے لیکن ابوداؤد ونسائی کی حدیث سُوید بن غفلہؓ میں دودھ پیتا بچہ لینے سے صریح ممانعت ہے۔ لہٰذا اس قول سے رجوع کیا۔ اور کہا کہ کچھ واجب نہیں ہے۔ ووجہ الاخیر۔ اور اس قول اخیر کی وجہ یہ ہے۔ کہ ان المقادیر لا یدخلہا القیاس۔ مقادیر نصاب میں دخل قیاس کو نہیں ہے۔ فاذا امتنع ایجاب ما ورد بہ الشرع امتنع اصلا۔ تو جب ممتنع ہوا واجب کرنا ایسی چیز کا جس کے ساتھ شرع وارد ہوئی ہے تو بالکل امتناع ہو گیا۔ ف۔ یعنی مثلاً ۲۵ پر بنت مخاض اور ۳۶ پر بنت لبون وغیرہ تو جب ابتداء سے بنت مخاض ہی ندارد ہے تو زائد پر بنت لبون کہاں سے آوے اور اگر خرید کر دے تو گویا تمام مال یا عمدہ دیدے اور اگر انہیں میں سے دے تو خلاف منصوص ہو۔ علاوہ بریں مثلاً ۲۵ میں ایک دے تو ۳۶ میں پھر ۴۶ میں آخر تک کیونکر دے۔ پھر واضح ہو کہ موطائے مالک کی حدیث سفیان بن عبداللہ میں ہے کہ حضرت عمر بن خطابؓ نے مجھے زکوٰۃ وصول کرنے کو بھیجا تو میں نصاب کے شمار میں سخلہ (سال سے کم بچہ ۱۲) کو بھی گن دیتا تو ان لوگوں نے کہا کہ آپ سخلہ کو شمار کرتے حالانکہ زکوٰۃ میں نہیں لیتے پس جب میں واپس آیا تو میں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے عرض کیا آپ نے ارشاد فرمایا کہ ہاں سخلہ ان پر تعداد نصاب میں شمار ہوگا اور ہم اس کو زکوٰۃ میں نہیں لیں گے۔ اصل حدیث موطا میں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ سخلہ بھی نصاب میں شمار ہے لہٰذا ابوحنیفہؒ نے فرمایا۔ واذا کان فیہا واحدۃ من المسان جعل الکل تبعاً لہ فی انعقادہا نصابا دون تادیۃ الزکوٰۃ۔ اور جب ان بچوں میں کوئی ایک بھی مسنہ ہو تو یہ سب بچے اس مسنہ کے تابع شمار کیے جاویں مگر نصاب منعقد ہونے میں تابع ہیں نہ زکوٰۃ ادا ہونے میں۔ ف۔ بلکہ زکوٰۃ میں تو جب مسنہ واجب ہوا وہی لیا جائے گا۔ اور سخلہ نہیں لیا جائے گا م۔ یہ اس وقت ہے کہ جتنے واجب زکوٰۃ ہوتے ہیں ایک یا دو وہ ان بچوں میں موجود ہوں ورنہ وجوب نہ ہوگا۔ اس کا بیان یہ کہ ۱۱۹ حملان یعنی بکری کے حلوان بچے ہیں اور دو بچے پورے سال بھر کے ہیں تو دونوں زکوٰۃ میں واجب ہوں گے اور اگر حملان ۱۲۰ ہوں اور ایک مسنہ ہو تو امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک یہی ایک مسنہ واجب ہوگا اور ابو یوسف کے نزدیک ایک مسنہ وایک بچہ واجب ہوگا اور یہی قیاس اونٹ وگائے کے بچوں میں ہے۔ جب مسنہ واجب ہوا تو وہ دیا جاوے اگرچہ درجہ اوسط سے کم ہو۔ اگر سال گذر کر مسنہ مر گیا تو باقی بچوں سے زکوٰۃ باطل ہو گئی اور اگر بچے مر گئے اور مسنہ رہ گیا تو اس کا چالیسواں حصہ لیا جائے گا۔ مع۔ ثم عند ابی یوسف لا یجب فی ما دون الاربعین من الحملان وفیما دون الثلثین من العجاجیل۔ پھر امام ابو یوسف کے نزدیک چالیس حملان سے اور تیس عجاجیل گائے کے بچے سے کم میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔ ف۔ جیسے اس وقت بھی کہ بڑے ہوں تو اس نصاب سے کم میں نہیں واجب ہوتی ہے۔ پھر زیادہ کی صورت میں جب بڑے ہوں تو معلوم ہیں اور مشکل تر ان بچوں میں ہے۔ ویجب فی خمس وعشرین من الفصلان

واحد۔ اور اونٹ کے فصیل بچوں میں جب کہ ۲۵ ہوں ایک بچہ واجب ہے۔ ف یہ تو آسان ہے مگر بڑوں ۳۶ پر ایک بنت لبون اور ۴۶ پر ایک حقہ تھا پس بچوں کی صورت میں کیا ہوگا تو فرمایا۔ ثم لا یجب شئی حتی تبلغ مبلغا لو کانت مسان یثنی الواجب پھر زائد میں کچھ واجب نہ ہوگا یہاں تک کہ بچوں کی تعداد اس مبلغ کو پہونچ جاوے کہ اگر مسنات ہوتی تو واجب جوڑا ہوتا ف یعنی بچوں کی تعداد اتنی ہو جاوے کہ اس تعداد پر بڑوں میں جو چیز واجب ہوتی ہے وہ دو ہوتی ہے اور وہ ۷۶ ہے کیونکہ ۷۶ پر بنت لبوں واجب ہوتی ہیں تو بچوں میں سے دو بچہ واجب ہوں گے۔ ثم لا یجب شئی حتی یبلغ مبلغا لو کانت مسان ثلیث الواجب۔ پھر اس کے بعد کچھ واجب نہ ہوگا یہاں تک کہ ایسے مبلغ کو پہونچ جاویں کہ اگر مسنات ہوتی تو واجب تین ہوتیں۔ ف اور یہ مبلغ ۱۴۵ ہے کہ اس وقت تین حقہ واجب ہوتے ہیں تو ۱۴۵ بچوں پر تین بچہ واجب ہوں گے۔ پھر واضح ہو کہ ۱۹۶ پر چار حقہ واجب ہوتے ہیں تو ۱۹۶ بچوں پر چار بچہ ہوں گے وعلی ہذا القیاس۔ میں کہتا ہوں کہ ۱۹۶ پر چاہیے چار حقہ کی جگہ پانچ بنت لبوں دیدے حالانکہ پانچ بچہ دینے میں اشکال ہے۔ فافہم۔ پھر یہی قیاس گائے و بکری کے بچوں میں ہے م۔ ولا یجب فیما دون خمس وعشرین فی روایۃ۔ اور رہا بیان اونٹ کے ۲۵ سے کم بچوں میں تو ایک روایت میں واجب نہیں۔ وعنہ انہ یجب فی الخمس خمس فصیل وفی العشر خمسا فصیل علی ھذا الاعتبار۔ اور ابو یوسف سے دوسری روایت میں یہ کہ پانچ بچوں میں ایک فصیل کا پانچواں حصہ واجب اور دس میں دو پانچویں وعلی ہذا القیاس۔ ف ۱۵ میں تین پانچویں اور ۲۰ میں چار پانچویں اور پچیس میں ایک بچہ۔ وعنہ انہ ینظر الی قیمۃ خمس فصیل فی الخمس والی قیمۃ شاۃ وسط فیجب اقلھما۔ اور ابو یوسف سے تیسری روایت میں یہ کہ پانچ فصلان کی صورت میں ایک فصیل کی قیمت کے پانچویں حصہ کو ایک مسنہ بکری کی قیمت کو دیکھیں پس جو دونوں میں سے کم ہو وہ واجب ہے۔ وفی العشر الی قیمۃ شاتین والی قیمۃ خمسی فصیل۔ اور دس فصلان کی صورت میں اوسط دو بکریوں مسنہ کی قیمت کو اور فصیل کی قیمت کے دو پانچویں مقدار کو دیکھیں جو کم ہو واجب ہے۔ علی ھذا الاعتبار علی ہذا القیاس۔ ف پندرہ و بیس فصلان کی صورتوں میں ہے۔ قال ومن وجب علیہ مسن فلم یوجد۔ مصنف نے کہا کہ اور جس شخص پر مسن یعنی ایک سال کا جو دو سال سے کم اوسط درجہ کا واجب ہوا وہ موجود نہیں ہے۔ ف یعنی اوسط درجہ کا مسنہ نہیں مگر اعلی یا ادنی موجود ہے۔ اخذ المصدق اعلی منھا ورد الفضل۔ تو مصدق اس سے اعلی کو لے کر زیادتی کو پھیر دے۔ ف مثلاً اوسط مسنہ کی قیمت دو روپیہ ہے اور اعلی کی قیمت ڈھائی روپیہ ہے تو اعلی لے کر آٹھ آنہ واپس کر دے۔ او اخذ دونھا واخذ الفضل۔ یا مسنہ واجبہ اوسط سے ادنی کو لے اور زیادتی کو لے۔ ف مثلاً ادنی کی قیمت پونے دو روپیہ ہیں تو ادنی کو اور اس کے ساتھ چار آنہ لے۔ وھذا مبنی علی ان اخذ القیمۃ فی باب الزکوۃ جائز عندنا علی ما تقدم ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور یہ مسئلہ اس بنا پر ہے کہ باب زکوۃ میں قیمت لینا ہمارے نزدیک جائز ہے چنانچہ ہم اس کو انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔ ف پھر ظاہر عبارت کتاب سے معلوم ہوتا ہے کہ اس بارہ میں مصدق کو اختیار ہے یہی تجرید میں مذکور ہے۔ مع۔ بلکہ صحیح یہ کہ اختیار مالک کو

ہے (النہایہ)۔ نہیں بلکہ معنی کتاب یہ کہ مصدق دونوں صورتوں میں سے کسی صورت سے وصول کرے۔
الا ان فی الوجہ الاول۔ مگر دونوں میں فرق یہ کہ اول صورت میں۔ ف۔ جب کہ اعلیٰ لے کر زیادتی پھیرنے
پڑتی ہے۔ لہ ان لا یاخذ۔ مصدق کو اختیار ہے کہ اعلیٰ جانور کو نہ لے۔ ویطالبہ بعین الواجب۔
اور مالک سے عین واجب کا مطالبہ کرے۔ ف۔ یعنی مثلاً جانور اوسط مسنہ دیدے۔ او تلبیتہ
یا اوسط کی قیمت دیدے۔ لانہ شراء۔ کیونکہ یہ تو خرید ہے ف۔ اور کسی پر خرید کرنے کے لیے
جبر نہیں ہو سکتا۔ وفی الوجہ الثانی یجبر۔ اور دوسری صورت میں مصدق پر جبر کیا جائے گا۔ ف۔
کہ ادنیٰ مسنہ وزیادتی لیوے۔ لانہ لا بیع فیہ بل ھو اعطاء بالقیمۃ۔ کیونکہ اس میں کچھ بیع نہیں بلکہ
زکوۃ دینا بذریعہ قیمت ہے۔ ف۔ غایت یہ کہ قیمت بالکل نقد نہیں دی۔ م۔ یہی قول صحیح ہے
السراج الکافی ھع۔ اور مصدق صرف اوسط درجہ کا لے گا اور اگر سب ہی جید ہوں تو پھر جید لے
لے۔ ت۔ ویجوز دفع القیم فی الزکوۃ عندنا۔ اور ہمارے نزدیک زکوۃ میں قیمت دے دینا جائز
ہے ف۔ بالاجماع وہ قیمت جو ادا کے روز ہو۔ یہی اصح ہے اور قیمت اسی شہر کی معتبر ہوگی جہاں مال
ہے اور اگر جنگل میں ہو تو وہ قیمت دے جو وہاں سے قریب تر آبادی میں ایسے جانور کی ہو۔ ف۔ اور اصل
اس میں صحیح بخاری کی حدیث انس رضی اللہ عنہ ہے جس میں یہ مذکور ہے کہ جس کے پاس اونٹوں
میں زکوۃ جذعہ واجب ہوئی اور اس کے پاس جذعہ نہیں مگر حقہ ہے تو اس سے حقہ قبول کیا جاوے
اور وہ حقہ کے ساتھ دو بکریاں کردے اگر اس کو میسر آویں یا ۲۰ درم دے دے۔ اور جس پر زکوۃ
حقہ واجب ہوئی اور اس کے پاس حقہ نہیں مگر جذعہ ہے تو جذعہ قبول کیا جائے گا اور مصدق
اس کو بیس درم یا دو بکریاں دے دے گا۔ الخ۔

اور واضح ہو کہ زیادتی لینے و پھیرنے میں دو بکریاں یا ۲۰ درم کچھ لازمی تقدیر نہیں بلکہ اس زمانہ میں یہی
نرخ تھا پس ہر زمانہ کے نرخ پر مدار ہوگا۔ مفع۔ اور اگر چار اوسط درجہ کی واجب ہوئیں اور ان کی قیمت
میں مالک نے تین موٹی تازی دے دیں یعنی مصدق کے نزدیک بھی اسی قیمت کی ہیں تو جائز ہے۔
اسی طرح اوسط درجہ کی بنت مخاض کے برابر قیمت کی دبلی بنت لبون دے دی بدلے میں تو جائز ہے
کیونکہ منصوص تو زکوۃ میں اوسط درجہ کا جانور ہے پس اعلیٰ اس میں داخل نہ ہوگا اور جید ہونا سوائے
سود والوں کے اور چیزوں میں معتبر ہے۔ (الفتح)۔ بالجملہ زکوۃ میں ادائے قیمت جائز ہے۔ وکذا فی
الکفارات۔ اور یوں ہی کفارات میں ادائے قیمت جائز ہے۔ ف۔ مراد مالی کفارے ہیں مثلاً قسم کے
کفارہ میں روزہ رکھنا یا کھانا یا کپڑا واجب ہے پس بادشاہ کے واسطے تو روزہ رکھنا حتمی کر دیا گیا اور
باقی لوگوں کو دس مساکین کا کھانا یا کپڑا دینا بھی کفارہ ہے پس بجائے اس کے اگر نقد قیمت دے
دے تو جائز ہے۔ وصدقۃ الفطر۔ اور یوں ہی صدقہ فطر میں نقد قیمت دینا جائز ہے۔ والعشر
والنذر۔ اور یوں ہی قیمت دے دینا عشر میں اور نذر میں جائز ہے۔ ف۔ یعنی اس کی زمین کی
پیداوار میں دسواں حصہ واجب ہوا اس نے سب فروخت کر کے دسواں حصہ قیمت دی یا دسواں
حصہ اندازہ کر کے دے دی تو جائز ہے اور اگر یہ اشرفی صدقہ کرنے کی نذر کی پھر اس کے برابر درم

صدقہ کر دیے تو جائز ہے بخلاف اس کے اگر وہ غلام آزاد کرنے کی نذر کی تو ان کے برابر قیمت کا ایک غلام آزاد کرنے سے ادا نہیں ہوگی۔ مفع۔ اور قیمت وہ معتبر ہوگی جو وجوب کفارہ یا صدقہ فطر وغیرہ کے روز تھی۔ د۔ وقال الشافعی لا یجوز اتباعا للمنصوص۔ اور امام شافعیؒ نے کہا کہ قیمت ادا کرنا بوجہ منصوص کے اتباع کے نہیں جائز ہے۔ ف۔ یعنی منصوص تو بنت مخاض یا مسنہ وتبیعہ ہے اور یوں ہی کفارات وصدقہ فطر میں پس اسی کی اتباع واجب ہے اور قیمت نہیں جائز ہے۔ کمافی الهدایا والضحایا۔ جیسے ہر قسم کی ہدی وقربانیوں میں۔ ف۔ بالاتفاق قربانی کے سوائے قیمت نہیں جائز ہے۔ ولنا ان الامر بالاداء الی الفقیر ایصال للرزق الموعود الیہ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ فقیر کو ادا کرنے کا حکم جو شرع نے دیا ہے یہ اس کو وعدہ دیا ہوا رزق پہونچاتا ہے۔ ف۔ یعنی حق تعالیٰ نے ہر جاندار کے رزق کا وعدہ فرمایا ہے تو اس وعدہ پر رزق پہونچانے میں ایک سبیل یہ کہ مالداروں کو حکم دیا کہ فقیروں کو زکوۃ ادا کریں۔ فیکون ابطالا لقید الشاۃ۔ تو یہ بکری کے قید کا ابطال ہے۔ ف۔ یعنی اس سے معلوم ہوا کہ کچھ بکری خاصۃً دینے کی قید نہیں ہے۔ فصار کالجزیۃ۔ تو یہ مثل جزیہ کے ہوگیا۔ ف۔ اور جزیہ میں کوئی خصوصیت بالاتفاق نہیں ہے۔ اور حدیث انس رضی اللہ عنہ اوپر گذری جس سے صاف ظاہر ہے کہ کوئی خاص بنت لبون یا حقہ یا جذعہ کی خصوصیت نہیں ہے۔ اور نیز بخاری کی روایت طاؤس جو معاذؓ کی زکوۃ الیمن وصول کرنے میں تعلیقاً مذکور ہے مصرح ہے اور ابن ابی شیبہ نے عبدالرحمٰن بن سلیمان عن مجاہد عن قیس بن ابی حازم عن الصنابحی الاحمسی قال ابصر النبی الخ۔ یعنی صنابحی احمسی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوۃ کے اونٹوں میں عمدہ اونٹ دیکھ کر فرمایا کہ یہ کہاں سے آیا تو مصدق نے عرض کیا کہ میں نے ناکارہ دو اونٹوں سے اس کو بدل لیا ہے۔ فرمایا کہ پھر تو خوب ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ بنت مخاض وبنت لبون وغیرہ جن کی تنصیص ہے وہ مقدار مالیت کے لیے بیان ہوئی ہیں ورنہ ان کی خصوصیت نہیں ہے۔ مف۔ بخلاف الهدایا لان القربۃ فیہا اراقۃ الدم۔ بخلاف ہدی جانوروں کے کیونکہ ہدی وقربانی میں تو تقرب قربان کرنا ہوتا ہے۔ ف۔ حتی کہ بعد قربانی کرنے کے اگر جانور ضائع ہو گیا تو اس پر کچھ لازم نہیں۔ وهو لا تعقل۔ اور قربان کر کے خون بہانا کی قربت میں عقل کو دخل نہیں۔ ف۔ یعنی ہم اس قدر جانتے ہیں کہ قربان کرنا تقرب ہے مگر علت کو متعین نہیں کر سکتے کہ کیا وجہ ہے۔ ووجہ القربۃ فی المتنازع فیہ سد خلۃ المحتاج وهو معقول۔ اور زکوۃ وغیرہ جن میں گفتگو ہے ان میں وجہ قربت کی محتاج کی احتیاج رفع کرنا اور یہ عقل سے معلوم ہے۔ ف۔ بلکہ اکثر اوقات قیمت دینے میں محتاج کا زیادہ نفع ہے۔ ف۔

واضح ہو کہ استبدال بھی جائز ہے مثلاً چار دبلی پتلی کے عوض تین موٹی تازی لیں تو جائز ہے سوائے ان چیزوں میں جن میں ربو یعنی سود جاری ہے جن کا بیان کتاب البیوع میں آوے گا چنانچہ ناکارہ ایک صاع خرما کے عوض آدھا صاع عمدہ چھوہارے کھا دیا تو نہیں جائز اگرچہ قیمت میں زیادہ ہوں اور ایک صاع جو کے عوض نصف صاع عمدہ چھوہارے دیے تو نہیں جائز ہے۔ مع۔ ولیس فی العوامل والحوامل والعلوفۃ صدقۃ۔ عوامل وحوامل وعلوفہ میں زکوۃ نہیں ہے۔ ف۔ عوامل جمع عاملہ وہ جانور جو کام کے واسطے ہوں جوامل جمع حامل جو لادنے کے لیے ہوتے ہیں۔ علوفہ وہ جانور جن کو سال یا زائد حصہ میں باندھ کر کھلایا

ہو۔ تو ان جانوروں میں ہمارے وشافعی واحمد وغیرہم کے نزدیک زکوٰۃ نہیں۔ خلافا لمالک۔ اس میں امام مالکؒ کا خلاف ہے۔ لہ ظواهر النصوص۔ دلیل امام مالکؒ کی ظاہری نصوص ہیں۔ ف۔ چنانچہ قولہ تعالیٰ خذ من اموالہم صدقۃ۔ عام اموال کو شامل ہے اور یوں ہی حدیث کہ پانچ راس اونٹ میں بکری ہے ہر قسم کے اونٹوں کو شامل ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام لیس فی الحوامل والعوامل والبقرۃ المثیرۃ صدقۃ۔ اور ہماری دلیل قولہ علیہ السلام کہ جو اہل عوامل و ہل چلانے والے بیل میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ ف۔ اس طرح مجموع تو غریب ہے لیکن ابوداؤد کی حدیث علیؓ مرفوعاً میں مذکور ہے کہ عوامل پر کچھ نہیں ہے۔ ورواہ الدارقطنی اور ابن القطان نے کہا کہ اسناد صحیح اور راوی سب ثقہ معروف ہیں۔ عبدالرزاق نے اس کو حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول روایت کیا۔ اور عوامل میں حوامل بھی داخل ہیں اور رہی مثیرہ یعنی زمین گوڑنے و ہل چلانے والا جانور تو دارقطنی وعبدالرزاق نے جابر رضی اللہ عنہ سے موقوف روایت کی اور اسناد صحیح ہے۔ مفع۔ اور میرے نزدیک عوامل میں مثیرہ یعنی ہل چلانے والے بھی داخل ہیں پس حدیث علی رضی اللہ عنہ اس استدلال کے واسطے کافی ہے۔ م۔ ولان السبب هو المال النامی۔ اور اس دلیل سے کہ سبب زکوٰۃ وہ مال ہے جو نامی ہو۔ ف۔ یعنی اس میں نمو اور بڑھاؤ ہو۔ ودلیلہ الاسامۃ اوالاعداد للتجارۃ۔ اور نمو کی دلیل تو سائمہ کرنا یا تجارت کے لیے مہیا کرنا۔ ولم یوجد۔ حالانکہ ان دونوں میں سے کوئی بات نہیں پائی گئی۔ ولان فی العلوفۃ تتراکم المؤنۃ فینعدم النماء معنی۔ اور اس جہت سے کہ علوفہ کے کھلانے میں پیہم بار خرچ پڑتا ہے تو معنی کی راہ سے نمو معدوم ہے۔ ف۔ تو زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ م۔ اگر لادنے یا سواری یا گوشت کے لیے چرائی میں رکھے تو زکوٰۃ نہیں اور اگر تجارت کے لیے ہوں تو زکوٰۃ التجارہ ہے۔ (البدائع)۔ اور واضح ہو کہ بالاجماع زکوٰۃ السائمہ وزکوٰۃ التجارۃ دونوں جمع نہ ہوں گے۔ اور یہی قول مالک وشافعی واحمد ہے۔ مع۔ ثم السائمۃ هی التی یکتفی بالرعی فی اکثر الحول۔ پھر سائمہ وہ جانور ہے جو سال کے اکثر حصہ میں چرائی پر اکتفاء کرے۔ ف۔ ہمارے وامام احمد وبعض شافعیہ کے نزدیک۔ حتی لو علفہا نصف الحول او اکثر کانت علوفۃ لان القلیل تابع للاکثر۔ حتی کہ اگر جانور کو آدھے سال یا زیادہ باندھ کر کھلایا ہو تو وہ علوفہ ہے کیونکہ قلیل تابع کثیر ہے۔ ولا یاخذ المصدق خیار المال ولا رذالتہ ویاخذ الوسط۔ اور مصدق نہیں لے گا بہتر مال اور نہ بدتر مال بلکہ لے گا درجہ اوسط کا مال۔ ف۔ اسی پر اہل العلم کا اجماع ہے۔ ع۔ اور وسط یہ کہ گھٹے ہوئے میں سے اعلیٰ ہو اور بڑھے ہوئے سے ادنیٰ ہو۔ المنتقی۔ ع۔ لقولہ علیہ السلام لا تاخذوا من حزرات اموال الناس۔ کیونکہ حدیث میں ہے کہ لوگوں کے اموال میں سے مت لو حزرات۔ ای کرائمہا یعنی عمدہ وبہتر۔ وخذوا من حواشی اموالہم۔ اور لو ان کے اموال میں سے حواشی۔ ای اوسطہا۔ یعنی اوسط درجہ کے۔ ف۔ یہ روایت غریب ہے اور بیہقی نے عروہ بن الزبیر سے مرسل روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی مصدق کو فرمایا کہ لا تاخذ من حزرات اموال الناس شیئا وخذ الشارف والبکر وذات العیب۔ اور ابن ابی شیبہ وابوداؤد نے بھی عروہ سے مرسل روایت کی۔ اور حدیث معاذؓ میں ہے کہ خبردار لوگوں کے اموال سے عمدہ مت لیو۔ (کما فی الصحیح)۔ اور موطا میں ہے کہ حضرت عمرؓ کا گذر زکوٰۃ کی بکریوں کی طرف ہوا تو ایک بکری موٹی تازی بڑے

تھمن والی دیکھ کر فرمایا کہ یہ بکری کیسی ہے لوگوں نے کہا کہ زکوٰۃ میں سے ہے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اس بکری والوں نے اس کو خوشی خاطر سے نہ دیا ہوگا تم لوگوں کو فتنہ میں مت ڈالو لوگوں کی حزرات مت لو۔ پھر مجتبیٰ میں ہے کہ اگر سوائم میں کانی و لنگڑی و سوکھی ہوں تو نصاب میں شمار ہوں گی لیکن زکوٰۃ میں نہ لی جاویں گی مگر جب کہ عیب دار کی قیمت ایسی تندرست کے برابر ہو جو زکوٰۃ میں واجب ہے۔ مف۔ پھر حدیث مرسل تو دلالت کرتی ہے کہ عیب دار لی جائے گی لیکن مذہب میں اس کے خلاف روایت ہے۔ مف۔ ولان فیہ نظرا من الجانبین۔ اور اوسط اس دلیل سے واجب ہے کہ اس میں جانبین کا لحاظ ہے۔ ف۔ یعنی زکوٰۃ دینے والے اور فقیر دونوں کا لحاظ ہے۔

المسئلۃ: ومن کان لہ نصاب۔ اور جس شخص کے پاس ایک نصاب ہو۔ ف۔ مثلاً اونٹ ہوں۔ فاستفاد فی اثناء الحول۔ پھر اس نے درمیان سال میں استفادہ پایا۔ ف۔ تو کیا اول نصاب میں ملا کر زکوٰۃ دی جاوے یا نہیں تو جواب یہ کہ اگر غیر جنس ہو مثلاً بکری یا روپیہ تو بالاجماع نہ ملایا جائے گا اور اگر اسی جنس کا ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر اسی نصاب اول سے مستفاد ہو مانند اولاد یا منافع کے تو بالاجماع ملایا جاوے۔ اور اگر اصل سے مستفاد نہ ہو اور من جنسہ۔ اول کی جنس سے ہو ضمہ الیہ وزکاہ بہ۔ تو بھی اول سے ملا کر اس کے ساتھ زکوٰۃ دی جاوے۔ وقال الشافعی لا یضم اور شافعی نے کہا کہ ملایا نہ جاوے۔ لانہ اصل فی حق الملک فکذا فی وظیفتہ بخلاف الاولاد والارباح لانھا تابعۃ فی الملک حتی ملکت بملک الاصل۔ کیونکہ یہ مستفاد تو مملوک ہونے میں اصل ہے پس اپنے وظیفہ زکوٰۃ میں بھی اصلی رہے گا یعنی تابع ہو کر اول میں ملایا نہ جائے گا برخلاف اولاد اور منافع کے کیونکہ اولاد تو ملکیت میں اصل کے تابع ہیں حتی کہ اصل ہی کے مملوک ہونے سے ان کی ملک ثبوت ہوئی۔ ف۔ بخلاف دیگر مستفاد کے بحدیث ابن عمر کہ جس نے مال استفادہ کیا تو اس پر زکوٰۃ نہیں حتی کہ سال پلٹ جاوے (رواہ الترمذی ونحوہ ابن ماجہ وفیہ ضعف)۔ ولنا ان المجانسۃ ھی العلۃ فی الاولاد والارباح۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اولاد اور منافع میں ملانے کی علت یہی جنسیت ہے۔ ف۔ یعنی چونکہ اولاد اسی جنس سے ہیں لہٰذا تابع کر کے ملائی گئیں۔ لان عندھا یتعسر التمییز۔ کیونکہ مجانست ہونے سے امتیاز کرنا مشکل ہوتا ہے۔ فیتعسر اعتبار الحول لکل مستفاد۔ پس ہر مستفاد کے لیے سال کا علیحدہ شمار کرنا بہت دشوار ہے۔ ف۔ حتی کہ جو شخص درم کا نصاب رکھتا ہو اور وہ ہر روز دو ایک درم استفادہ حاصل کرتا ہے تو کہاں تک ہر ایک پر علیحدہ سال شمار کرے گا۔ ع۔ وما شرط الحول الا للتیسیر۔ اور سال پلٹنے کی شرط تو اسی آسانی کے لیے دی گئی ہے۔ ف۔ اور حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ اگر صحیح مان لی جاوے تو ہر مستفاد کو عام نہیں اس واسطے کہ اولاد بالاجماع ملائی جاتی ہیں تو پھر بالاتفاق ہم کو اختیار رہا کہ ایسے ہم جنس کو خاص کریں جس کے نہ ملانے میں حرج و مشقت ہے۔ مف۔ میں کہتا ہوں بلکہ حرج و مشقت خود قرآن سے دلیل تخصیص ہے تو قیاس کی بھی حاجت نہ رہی۔ م۔

فرع: اونٹوں کی زکوٰۃ دے دی پھر دوسرے سال کے آخر میں ان کو نقد روپیہ سے فروخت کیا اور اس کے پاس نصاب روپیہ کا موجود ہے تو اونٹوں کا روپیہ اول روپیہ میں نہیں ملا دے بلکہ

الوحنیفہ اور ملاوے بقول صاحبین ۔ مف ۔ قال والزکوۃ عند ابی حنیفۃ وابی یوسف فی النصاب دون العفو ۔ قدوریؒ نے فرمایا کہ ابوحنیفہ والویوسف کے نزدیک زکوٰۃ کا تعلق نصاب سے ہوتا ہے نہ عفو سے ف۔ جو کہ ہر دو نصاب کے درمیان میں ہوتا ہے مثلاً ۲۵ اونٹ میں بنت مخاض ہے پھر ۳۶ پر بنت لبون تو درمیان میں عفو ہے ۔ وقال محمد وزفر فیھما ۔ اور امام محمد وزفر نے کہا کہ نصاب وعفو دونوں میں زکوٰۃ ہے ۔ حتی لو ھلک العفو وبقی النصاب بقی کل الواجب عند ابی حنیفۃ وابی یوسف ۔ حتی کہ اگر عفو ہلاک ہوئے اور نصاب پورا رہ گیا تو امام ابوحنیفہ والویوسف کے نزدیک جو واجب تھا وہ پورا باقی ہے ۔ وعند محمد وزفر یسقط بقدرہ ۔ اور امام محمد وزفر کے نزدیک بقدر ہلاک شدہ کے ساقط ہو جائے گا ۔ ف۔ مثال یہ کہ ۸۰ بکریاں تھیں جن میں ایک بکری واجب ہے پھر سال گذرنے پر چالیس تلف ہوگئیں تو شیخینؒ کے نزدیک چالیس باقی پورا نصاب ہے جس پر ایک بکری واجب تھی وہ باقی ہے اور امام محمدؒ وزفرؒ کے نزدیک نصف مال ہلاک ہوا تو نصف واجب ساقط ہو گیا پس نصف سنہ بکری کی قیمت دیدے ۔ لمحمد وزفر ان الزکوۃ وجبت شکر النعمۃ المال والکل نعمۃ ۔ امام محمد وزفر کی دلیل یہ کہ زکوٰۃ تو نعمت مال کا شکرانہ واجب ہوا ہے اور کل مال نعمت ہے ف۔ تو جو واجب ہوا وہ کل کا شکرانہ ہے ۔ بلکہ فرمان ابوبکر الصدیق رضی اللہ عنہم میں ہے کہ پھر جب اونٹوں کی تعداد پچیس سے ۳۵ تک پہونچے تو ان میں ایک بنت مخاض ہے ۔ اور یوں ہی لکھا ہے کہ پھر جب ۶۱ سے ۷۵ تک پہونچیں تو ان میں حقہ ہے یوں ہی ۱۲۰ تک ذکر فرمایا اور اسی طرح غنم میں لکھا کہ چالیس سے ۱۲۰ تک میں ایک بکری الخ ۔ یہ تو روایۃ البخاری میں اور یوں ہی فرمان حضرت عمرؓ میں بروایت ابوداؤد مذکور ہے اور یہ صریح ہے کہ نصاب مع عفو میں زکوٰۃ ہے ۔ مف ۔ ولھما قولہ علیہ السلام فی خمس من الابل السائمۃ شاۃ ۔ اور شیخین کی دلیل یہ حدیث کہ پانچ ابل سائمہ میں ایک بکری ہے ۔ ولیس فی الزیادۃ شئی حتی تبلغ عشرا ۔ اور زیادت میں کچھ نہیں یہاں تک کہ دس کو پہونچے ۔ وھکذا قال فی کل نصاب ۔ اور یوں ہی ہر نصاب میں بیان فرمایا ۔ نفی الوجوب عن العفو ۔ تو عفو سے وجوب کی نفی کی ۔ ف۔ یہ حدیث تو نہیں ثابت ہوئی صرف ابن الجوزی نے تحقیق میں حوالہ دیا کہ اس کو ابو یعلی اور ابو اسحق الشیرازی نے روایت کیا (الفتح) ۔ ابو عبید نے کتاب الاموال میں روایت فرمان حضرت نبی اللہ علیہ وسلم میں یوں ذکر کیا کہ اونٹ جب ۱۲۰ پر زیادہ ہوں تو اس پر کچھ نہیں یہاں تک کہ ۱۳۰ پر پہونچیں مع ۔ شیخ محقق ابن الہمام نے کہا کہ اگر یہ ثبوت بھی ہو تو امام محمد وزفر کی قوت حدیث کو نہیں پہونچ سکتی تو از راہ دلیل امام محمد کا قول اظہر ہے کیونکہ جو ہلاک ہوا اس کو فقط زائد عفو میں قرار دینا خواہ مخواہ زبردستی ہے اس لیے کہ کل جانوروں میں سے نصاب کے کچھ جانور متعین نہیں ہیں بلکہ انھیں کل میں ہیں ۔ اور مشائخ کا یہ کہنا کہ زائد کا نام شرع میں عفو ہے تو یہ نص صریح کا معارضہ ہے ہم اس کی جانب توجہ نہیں کریں گے (الفتح) ۔ امام مصنف نے امام ابوحنیفہؒ کے واسطے دوسری دلیل ذکر کی ۔ ولان العفو تبع للنصاب فیصرف الھلاک اولا الی التبع کالربح فی مال المضاربۃ ۔ اور اس دلیل سے کہ عفو تو نصاب کا تابع ہے تو ہلاک کو پہلے تابع کی طرف پھیرا جائے گا جیسے مال مضاربت میں نفع کو ۔ ف۔ یعنی جب شرکت مضاربت

پر مال تجارت کو دیا اور اس میں نفع ہوا اور برابر مضارب تجارت کرتا تھا کہ ناگاہ کچھ مال تلف ہوا تو یہ نقصان بالاتفاق پہلے نفع پر ڈالا جاتا ہے جب کفایت نہ کرے تو جو کچھ کمی رہے وہ اصل سرمایہ پر ڈالی جاتی ہے۔ ولہذا قال ابوحنیفة یصرف الہلاك بعد العفو الی النصاب الاخیر۔ اسی واسطے ابوحنیفہ رحمہ نے فرمایا کہ جس قدر تلف ہوا وہ عفو کے بعد اخیر کے نصاب کی طرف پھیرا جاوے۔ ف۔ جب کہ عفو سے پورا نہ ہو مثلاً ۵۲ اونٹ میں سے ۲۱ اونٹ تلف ہوئے تو اخیر نصاب ۴۶ ہے۔ پس ۲۱ میں سے پہلے چھ تو عفو میں ڈالے جاویں ۴۶ رہے۔ پھر دوسرا نصاب ۳۶ ہے تو ۱۰ عفو میں ڈالے جاویں ۳۶ رہے پھر باقی پانچ کم کرنا لازم ہوا تو ۳۱ رہے پس بنت مخاض واجب ہے۔ پس کمی عفو کے بعد اخیر نصاب پر ڈالیں اگر پوری نہ ہو تو عفو میں پھر پورے تو ثم الی الذی یلیہ۔ پھر اس نصاب سے جو اخیر سے میچے لگا ہوا ہے ف۔ پھر پوری نہ ہو تو اس سے نیچے والے عفو میں پھر نصاب میں۔ الی ان ینتھی۔ یہاں تک کہ کمی پوری منتہی ہو جاوے۔ لان الاصل ھو النصاب الاول۔ کیونکہ اصل تو نصاب اول ہے۔ ف۔ مثلاً اونٹ میں پانچ نصاب اول ہے۔ وما زاد علیہ تابع۔ اور جو اس پر زائد ہوا وہ تابع ہے۔ ف۔ کیونکہ اس میں زائد کے معنی ہیں پھر جب دس پہونچے تو یہ اول کی راہ سے تابع اور اپنی ذات سے دوسرا نصاب اصل ہوا حتی کہ ۱۵ کا نصاب اس کے تابع ہے۔ علی ہذا القیاس۔ اور یہ خاصۃً امام ابوحنیفہ رحمہ کا قول ہے۔ وعند ابی یوسف یصرف الی العفو اولاً ثم الی النصاب شائعاً۔ اور ابویوسف رحمہ کے نزدیک پہلے تو عفو کی طرف پھیرا جاوے پھر کمی ہو تو نصاب میں شائع قرار دی جاوے۔ ف۔ ابویوسف رحمہ سے یہی روایت جامع میں ہے۔ مثل ایک شخص کے پاس ۹ اونٹ ہیں بعد سال کے چار تلف ہو گئے تو امام ابوحنیفہ و محمد رحمہ کے نزدیک چار عفو گئے اور پانچ میں ایک مسنہ بکری واجب رہی اور امام ابویوسف و زفر کے نزدیک ۹ میں ایک مسنہ واجب تھی تو اس کی قیمت نو آنہ فرض کرو پس چار آنہ ساقط ہوئے اور پانچ آنہ ادا کرے۔ اور یہی صاحب مالکیہ و شافعیہ و حنابلہ نے اپنی کتابوں میں لکھا ہے۔ مع۔ اگر ۱۳ میں سے چار تلف ہوئے تو بقول ابوحنیفہ رحمہ ۳ عفو میں اور ایک اخیر نصاب دس سے خارج ہوا۔ تو ایک بکری واجب رہی اور بقول ابویوسف رحمہ ۳ عفو گئے۔ اور باقی دس دو نصاب میں دو بکریاں ہوئیں ان کی قیمت کے دس حصہ میں سے ایک حصہ ساقط ہے اور بقول محمد رحمہ دو بکریوں کی قیمت کے ۱۳ حصہ میں سے چار حصہ ساقط ہیں۔ م۔ اور املا میں ابویوسف رحمہ نے اپنا قول مثل امام محمد کے بیان کیا اور یہی اصح ہے۔ مع۔ واذا اخذ الخوارج الخراج وصدقة السوائم لا یثنی علیہم۔ اور اگر خارجیوں نے خراج کو اور سائمہ جانوروں کی زکوٰۃ کو وصول کر لیا تو لوگوں سے مکرر نہ لی جاوے گی۔

ف۔ واضح ہو کہ حضرت امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ جو اپنے وقت میں خلیفہ برحق تھے اور امیر معاویہ رضی سے جو قاتلان عثمان رضی اللہ عنہ کے مطالبہ پر لڑنے لگے یہ قرار داد ہوئی کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت کو حکم قرار دیا جاوے حضرت امیر المومنین نے منظور فرمایا۔ اس بات پر آپ کے لشکر میں سے ایک گروہ آپ کی جماعت و طاعت سے خارج ہو کر موضع حرورا میں جمع ہوا کہ یہ امام برحق نہیں ورنہ حکم ٹھہرانا کیا معنی تھے۔ آپ نے ابن عباس رضی کو بھیجا۔ ابن عباس نے ان کو موافق فہمائش حضرت علی کرم اللہ

وجہہ کے دلیل سلت سے قائل کیا پس بہت سے نادم ہوکر طاعت میں آگئے اور باقی کمبخت علانیہ باغی ہوکر جماعت سنت اور طاعت امام عادل کرم اللہ وجہہ سے خارج ہوکر باغی ہوئے اور موضع نہروان میں جاکر مجتمع ہوئے۔ اور اپنی رائے سے مسائل و عقائد ایسے نکالے جن سے حضرت علی کرم اللہ وجہہ پر طوفان قائم کریں جیسے روافض فرقے نے ایسے اقوال بنائے جن سے حضرات خلفائے ثلثہ سابقین پر بہتان باندھیں۔ چونکہ امیر معاویہؓ کو حضرت خلیفہ برحق کرم اللہ وجہہ سے عقائد و آپ کی برحق خلافت میں کچھ نزاع نہ تھا لہٰذا آپ نے امیر معاویہؓ کو چھوڑ کر اس خارجی گروہ نہروان پر بذات خود بنفس نفیس لشکر کشی کی کیونکہ یہ لوگ عقائد اسلام و سنت میں فتنہ ڈالنے والے دشمن تھے اور اُن کو قتل و غارت کرکے منتشر کردیا گیا مگر یہ کمبخت دور دراز ملکوں کو چل دیے۔ اس وقت سے برابر آپ کی جان پر خارجیوں کی طرف سے خوف کیا جاتا تھا آخر ابن ملجم نے دغا سے آپ کو نماز میں شہید کیا جیسے ابولولو نے حضرت فاروق اعظم کو نماز میں شہید کیا تھا۔

پھر جاننا چاہیے کہ ان لوگوں نے قرآن کی آیات میں اپنی احمق سمجھ سے معنی لگائے لہٰذا آپ نے اولاً ابن عباسؓ کو حجت کے لیے بھیج دیا تھا۔ اب مسئلہ یہ ہے کہ ایسا خارجی فرقہ جو امام عدل سے منحرف ہوکر کسی شہر و دریا کے لوگوں پر مسلط ہوجاوے اور ان سے خراج جو کافروں پر ہے وصول کرے اور وہاں کے مسلمانوں سے ان کے سوائم جانوروں کی زکوۃ وصول کرے پھر امام عادل مع لشکر پہونچ کر اُن پر غالب ہو تو وہاں کے لوگوں سے کیا خراج و زکوۃ دوبارہ لی جاوے تو جواب مسئلہ یہ کہ دوبارہ نہیں لی جائے گی۔ لان الامام لم یحمهم۔ کیونکہ امام نے لوگوں کی حفاظت نہیں کی۔ والجبایة بالحمایة۔ اور وصول تو حمایت پر ہے۔ ف۔ یعنی کفار کسی عقیدہ کفر پر سوائے اسلام کے ہوں جب انہوں نے اطاعت سے رہنا منظور کرلیا تو وہ ہمارے عہد و ذمہ میں ہیں ان کی جان و مال کی حفاظت کرنا مثل اپنی جان و مال کے فرض ہے پھر خراج جو ان سے لیا جاتا ہے وہ اس واسطے ہے کہ اسی خراج سے فوج کا خرچ دیا جاوے جو ان کی جان و مال کو غیروں سے محفوظ رکھے لہٰذا جب امام عادل نے ان کو خارجیوں کے تسلط سے نہیں بچایا تو اب خراج کا مستحق نہیں رہا۔ وافتوا بان یعیدوها دون الخراج۔ اور وہاں کے لوگوں کو فتویٰ دیا جائے گا کہ زکوۃ کو دوبارہ خود محتاجوں کو دے دیں نہ خراج کو۔ ف۔ یعنی خراج تو ضرورت حفاظت کے واسطے تھا اس کا اعادہ ظاہر و باطن کچھ نہیں ہے مگر زکوۃ تو ایک طاعت الٰہی عزوجل ہے جو برضامندی امام عادل کے ہاتھوں مسلمان فقراء کو دی جاتی ہے حالانکہ مسئلہ مذکورہ میں وہ خارجیوں نے وصول کرلی تو مسلمانوں کو فتوے یہ دیا جاوے کہ زکوۃ کو دوبارہ بالمعت خود دے دیں۔ فیما بینهم وبین الله تعالیٰ۔ یعنی خفیہ طور پر اپنے و اللہ تعالیٰ کے درمیان میں ف۔ براہ دیانت و طاعت۔ بخلاف خراج کے جو خارجیوں کو بھی ملنا جائز ہوگیا۔ لانهم مصارف الخراج۔ کیونکہ خوارج بھی وہ چیز ہیں جہاں خراج صرف کی جاوے۔ لکونهم مقاتلة۔ کیونکہ خوارج بھی لڑنے والوں میں ہیں۔ ف۔ اور خراج کا مصرف لڑنے والوں میں ہوتا ہے جو کافروں و دشمنوں کے حملہ سے ملک کو محفوظ رکھیں اور حملہ کرنے والوں سے لڑیں اور خوارج بھی کافروں سے بدرجہ اولیٰ لڑیں گے جب کہ وہ تو امام عادل سے لڑتے ہیں۔ واضح ہو کہ یہ صریح ہے کہ خوارج بالکل کافر نہیں ہیں اور یہی حکم روافض میں ہے یہی قول صحیح ہے۔ کما مر فی المقدمہ و بہ صرح الشامی وغیرہ م۔ والزکوة مصرفها الفقراء ولا یصرفونها الیهم۔ اور زکوۃ کا مصرف تو مسلمان فقیر ہیں اور

خوارج اس کو فقیروں میں خرچ نہ کریں گے۔ ف کیونکہ خوارج تو اہل عدل کا قتل کرنا مباح جانتے ہیں۔ لہٰذا زکوٰۃ
کو مالک لوگ بطور خود دوبارہ فقراء کو دے دیں۔ وقیل۔ اور کہا گیا یعنی فقیہ ابوجعفر نے کہا کہ اذا نوی بالدفع
الیہم۔ جب مالک نے خارجیوں کو دیتے وقت نیت کی۔ التصدق علیہم۔ ان کو صدقہ دینے کی، ف جیسے زکوٰۃ میں فقیر کو
صدقہ دینے کی نیت ہوتی ہے۔ سقط عنہ۔ تو مالک سے زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی۔ وکذا ما دفع الی کل جائر۔ ایسے ہی ہر اس مال
کے دینے میں جو کسی ظالم زبردست کو دینا پڑے، ف جب یہ نیت کرے کہ اس فقیر کو زکوٰۃ دیتا ہوں تو زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی
پھر خوارج کو یا سلطان ظالم کو فقیر قرار دینا جائز ہے۔ لانہم بما علیہم من التبعات فقراء۔ کیونکہ ایسے لوگ بوجہ ان مظالم کے جو ان کے
پیچھے لگے ہوئے ہیں فقیر ہیں، ف یعنی ان ظالموں کی امام عادل کی اور تمام لوگوں کی جو کمال خلاف عدل شرعی لیے ہیں یا شرعاً ان کے ذمہ مسلمانوں کے حقوق بیت المال
خزانہ کے اپنی خواہش پر خرچ کرنے کے سبب سے تاوان و مظالم اٹھائے ہیں وہ اس قدر زائد ہیں کہ جو کچھ ان
کے قبضہ میں دولت جمع ہے اول تو یہ ان کی ذاتی نہیں اور اگر ہو تو بھی سب کے حقوق جو ان کی گردن پر ہیں
ادا کرنے میں عشر عشیر کو بھی کفایت نہ کرے گی تو یہ لوگ محض فقیر ہوتے ہیں۔ م۔ مبسوط میں ہے کہ ہمارے زمانہ کے
ظالم بادشاہ جو کچھ زکوٰۃ جانوروں کی اور زمین کا عشر و خراج وغیرہ لیتے ہیں اصح یہ کہ مالکان مال سے یہ سب ساقط ہو
جاتا ہے بشرطیکہ مالکوں نے ان کو دیتے وقت صدقہ و زکوٰۃ دینے کی نیت کی ہو کیونکہ مسلمانوں کے اموال و حقوق
جو ان کے قبضہ میں ہے اس سے ادا کریں تو کچھ بھی ان کے ہاتھ نہیں رہے گا۔ شیخ محمد بن سلمہ نے فتویٰ دیا کہ علی
بن عیسیٰ بن ماہان کو صدقہ لینا جائز ہے حالانکہ وہ بلخ و خراسان کا بادشاہ تھا اور اس پر کفارہ قسم لازم آیا تھا تو مشائخ
نے فتویٰ دیا کہ تو فقیر ہے اگر روزے رکھ کر کفارہ دے تو ادا ہو گا پس اس سے غمناک ہو کر رونا شروع کیا کہ
علماء مجھے فتویٰ دیتے ہیں کہ تیرے اوپر جو حقوق ہیں ان کے قرضہ میں تو فقیر ہے اور یہی یحییٰ بن یحییٰ المصمودی
المالکی نے بعضے بادشاہان ملک مغرب کو فتویٰ دیا تھا اور اس کی وجہ یہی تھی کہ وہ بادشاہ پر کھانا و آزاد کرنا
آسان ہے تو روزہ کا فتویٰ ہو۔ مفع۔ اور اس آسانی و مشکل کا اختیار کسی عالم کو شرع اسلامی میں نہیں ہو
سکتا بلکہ یہ تو نصرانیوں و یہودیوں کا زعم ہے۔ اور عالم اسلام تو شرع شریف پر فتویٰ دے گا خواہ آسان
ہو یا مشکل ہو۔ م۔ الحاصل دو قول ہوئے اول یہ کہ زکوٰۃ اعادہ کریں اور دوم یہ کہ خوارج و ظالموں کو فقیر کی
نیت سے دی ہو تو اصح یہ کہ ادا ہو گئی۔ والاول احوط۔ امام مصنف نے کہا کہ قول اول میں زیادہ احتیاط ہے
ف کیونکہ بالیقین ادا ہو گئی۔ اگرچہ قول دوم اوفق و آسان ہے کیونکہ عموماً حکام ظالم ہیں پس اگر اعادہ کا
حکم ہو تو زکوٰۃ مکرر ہوتی جاتی ہے اور اولیٰ یہ کہ مفتی فی زماننا قول دوم پر فتویٰ دے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ شیخ
صدر الشہید نے کہا کہ یہ حکم ظاہری اموال میں ہے جیسے جانور و عشر جن کی زکوٰۃ امام وصول کر کے تقسیم کرتا ہے اور
باطنی اموال مانند زر نقد و اموال تجارت باطنی تو اگر سلطان نے یہ مال لیا تو صحیح یہ کہ زکوٰۃ نہ ہو گی اگرچہ نیت
کرے۔ مع۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ الولوالجیہ۔ فتویٰ اس پر کہ اموال ظاہری میں ساقط ہو گی نہ باطنی میں۔ المجتبیٰ
پھر واضح ہو کہ بنو تغلب ایک قوم نصاریٰ عرب سے تھی جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان پر جزیہ باندھنا چاہا تو
کہنے لگے کہ ہم بھی عرب ہیں ہم کو ادائے جزیہ سے شرم آتی ہے اگر آپ ہم پر جزیہ باندھیں گے تو ہم بھاگ
کر آپ کے دشمنوں یعنی اہل روم سے مل جائیں گے پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ رضی اللہ عنہم سے
مشورہ کیا پھر ایک شخص تغلبی نے آکر عرض کیا کہ یا امیر المومنین ہم لوگوں سے مصالحہ کر لیجیے تو آپ کے اونٹ

اس امر پر صلح کی کہ جو مسلمانوں سے لیا جاتا ہے اس کا دو چند ان سے لیا جاوے پھر بعد حضرت عمرؓ کے حضرت عثمانؓ نے بھی تعرض نہ کیا حالانکہ اس وقت تمام شام و روم و فارس وغیرہ مسلمانوں کے تحت میں ہو چکے تھے لہٰذا اگلوں و پچھلوں سب پر یہ صلح لازم ہو گئی لہٰذا فرمایا۔ ولیس علی الصبی من بنی تغلب فی سائمته شئی۔ اور بنو تغلب میں سے طفل کے چرائی جانوروں میں کچھ نہیں ہے۔ وعلی المرأة ما علی الرجل منهم اور تغلبی عورت پر وہ ہے جو ان کے مرد پر ہے۔ لان الصلح قد جری علی ضعف ما یؤخذ من المسلمین۔ کیونکہ صلح ان کے ساتھ اس پر جاری ہوئی کہ جو مسلمانوں سے لیا جاتا ہے اس کا دو چند ان سے لیا جاوے۔ ویؤخذ من نساء المسلمین دون صبیانهم۔ اور مسلمانوں کی عورتوں سے لیا جاتا ہے نہ اطفال سے۔ ف۔ تو ان کے اطفال سے بھی نہ لیا جائے گا مگر عورتوں سے دو چند لیا جائے گا جیسے ان کے مرد سے لیا جاتا ہے۔ م ت۔ حسن نے امامؒ سے روایت کی کہ تغلبی عورتوں سے بھی نہ لیا جائے گا۔ یہی قول شافعی و زفر و ثوری کا ہے اور کرخیؒ نے کہا کہ یہی اقیس ہے کیونکہ یہ در اصل جزیہ ہے اور عورتوں پر جزیہ نہیں ہوتا۔ اور امام جصاص رازی نے فرمایا کہ ان کے اطفال پر عشر دو چند واجب ہے جو زمین کی پیداوار ہے۔ مح۔ وان هلك المال بعد وجوب الزكوة سقطت الزكوة۔ اور اگر زکوٰۃ واجب ہونے کے بعد مال تلف ہو گیا تو زکوٰۃ ساقط ہو گئی۔ ف۔ یہی قول امام ثوری و احمد کا ہے۔ وقال الشافعی یضمن اذا هلك بعد التمکن من الاداء۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ اگر ادا کرنے کا قابو ہونے کے بعد مال تلف ہوا ہو تو وہ زکوٰۃ کا ضامن ہوگا۔ لان الواجب فی الذمة۔ کیونکہ زکوٰۃ تو ذمہ واجب ہوتی ہے۔ فصار کصدقة الفطر۔ تو مانند صدقۃ الفطر ہو گیا۔ ولانه منعه بعد الطلب۔ اور اس وجہ سے کہ ان سے بعد طلب کے زکوٰۃ کو روکا۔ ف۔ یعنی فقیر نے مانگا اور اس نے نہ دی۔ فصار کالاستهلاك۔ اور تلف ہونا ایسا ہو گیا جیسے اس نے خود تلف کر ڈالا۔ ف۔ حالانکہ خود تلف کر ڈالنے میں بالاجماع ضامن ہوگا۔ ولنا ان الواجب جزء من النصاب۔ اور ہماری دلیل یہ کہ واجب تو نصاب کا ایک جزو ہے۔ ف۔ اور ذمہ نہیں واجب ہے۔ تحقیقاً للتیسیر۔ بوجہ آسانی متحقق ہونے کے۔ ف۔ کیونکہ جزو نکالنے کا کام انسان کی قدرت میں ہے اور خود جزو تو مال میں موجود ہے۔ فیسقط بهلاك محله۔ تو یہ جزو اپنا محل تلف ہونے سے ساقط ہو گیا۔ ف۔ کیونکہ آدمی اب اس کو نکال نہیں سکتا۔ کدفع العبد الجانی بالجنایة یسقط بهلاکه۔ جیسے مجرم غلام کا دے دینا اس کے ہلاک سے ساقط ہو جاتا ہے۔ ف۔ یعنی کسی کے غلام نے دوسرے کا غلام خطاء سے قتل کیا تو حکم یہ کہ قاتل غلام خود دے دیا جاوے یا اس کا فدیہ دے اور مالک نے دینا اختیار کر لیا پھر قبل سپرد کرنے کے وہ مر گیا تو دینا ساقط ہو گیا۔ اگر کہا جاوے کہ یہی ہوتا اگر وہ مستحق کے مانگنے پر نہ روکتا۔ جواب آنکہ اس نے مستحق سے نہیں روکا۔ والمستحق ما یعینه المالك ولم یتحقق منه الطلب۔ اور مستحق تو وہ فقیر ہوگا جس کو مالک معین کرے اور ایسے معین کی طرف سے مانگنا متحقق نہیں ہوا۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ جب زکوٰۃ فوراً ادا کرنے کا حکم ہے تو فقیر کی طرف سے خود شرع نے طلب کر لی مگر اس نے نہ دی۔ جواب یہ کہ جب دیتا تو ادا ہوتی نہ قضا پس وقت دینے کا گذر نہیں گیا اور اگر فوراً دینا واجب ہو تو بھی تاخیر کا گناہ ہے نہ آنکہ وقت گزار دیا۔ م۔ رہا یہ کہ اگر ساعی یعنی زکوٰۃ وصول کرنے والے نے مانگی اور نہ دی ہو تو فرمایا کہ۔ وبعد طلب الساعی قیل یضمن۔ اور بعد طلب ساعی کے کہا گیا کہ ضامن ہوگا۔ ف۔ یعنی اگر ساعی

نے زکوۃ مانگی اور اس نے نہ دی یہاں تک کہ سب مال تلف ہوگیا تو شیخ ابوالحسن الکرخیؒ نے کہا کہ زکوۃ کا ضامن ہوگا حتی کہ جب اس کو مال میسر آوے تو یہ تاوان ادا کرے۔ وقیل لا یضمن۔ اور کہا گیا کہ نہیں ضامن ہوگا۔ لان عدام التفویت۔ کیونکہ اس نے خود تلف نہیں کر دیا۔ ف یہی قول ابوالطاہر الدباس وابوسہل الزجاجی کا اور مشائخ ماوراء النہر کا ہے یہی اصح ہے۔ المبسوط البدائع۔ یہی صحیح ہے۔ (المفید والمزید) وفی الاستھلاک وجد التعدی۔ اور تلف کر ڈالنے میں اس کی طرف سے تعدی و حد تجاوز پایا گیا۔ ف لہٰذا بالاجماع ضامن ہوتا ہے۔

الفرع: مال تجارت کو مال تجارت سے بدلا تو یہ استہلاک نہیں ہے اور اگر مال تجارت کو دے کر جو چیز بدل لی اس میں عدم تجارت کی نیت کی تو یہ استہلاک ہے اور اگر نیت نہ کی تو تجارت کا بدل تجارت ہے اگرچہ مالک کے نزدیک نہ ہو اور خدمت کا بدل اس کے واسطے خدمت کے ہے اگرچہ مالک کے نزدیک تجارت کا ہو۔ (الکافی۔ ف)۔ وفی ھلاک البعض یسقط بقدرہ اعتبارا له بالکل اور بعض نصاب تلف ہونے کی صورت بقدر تلف کے ساقط ہوگا بر قیاس کل کے۔ ف یعنی جیسے کل تلف ہونے میں کل واجب ساقط ہوتا ہے ایسے ہی بعض نصاب میں بعض واجب ساقط ہوگا مثلاً ۴۰ بکریوں میں سے ۲۰ مریں تو نصف ہلاک ہوئیں پس نصف بکری ساقط ہوئی۔ وان قدم الزکوۃ علی الحول وھو مالک للنصاب جاز۔ اور اگر کسی نے سال گذرنے سے پہلے زکوۃ ادا کردی تو جائز ہے درحالیکہ وہ مالک نصاب ہو۔ ف یعنی نصاب کامل نہ ناقص۔ (الخلاصہ)۔ یہی امام شافعی واحمد کا قول ہے۔ مع۔ لانه ادی بعد سبب الوجوب فیجوز۔ کیونکہ اس نے سبب وجوب کے بعد ادا کیا تو جائز ہے۔ ف یعنی زکوٰۃ واجب ہونے کا سبب یہی نصاب ہے اور یہ موجود تو زکوۃ دے دینا بھی جائز ہے۔ کما اذا کفر بعد الجرح۔ جیسے بعد زخمی کرنے کے کفارہ دے دیا تو جائز ہے۔ ف صورت یہ کہ ایک نے شکار کو بندوق ماری وہ گولی خطاء سے ایک مسلمان کو لگی اور ایسا مجروح کر دیا کہ زندگی کی امید نہیں پس قتل خطأ میں کفارہ ایک بردہ آزاد کرنا چاہیے وہ مجروح کی موت سے پہلے آزاد کیا تو جائز ہے۔ واضح ہو کہ اگر مجروح نہیں مرا تو بھی وہ آزاد ہو چکا۔ م۔ پھر تین شرطیں ملحوظ ہیں اول یہ کہ پیشگی دیتے وقت نصاب پر سال چلتا ہو۔ دوم آخر سال میں نصاب پورا ہو۔ سوم درمیان میں اصل نصاب بالکل مفقود نہ ہو جاوے۔ (شرح الطحاوی۔ م)۔ حتی کہ اگر دو سو درم تھے وہ کل تلف ہوگئے سوائے ایک درم کے پھر اس کو ہبہ یا صدقہ یا میراث سے مال مل گیا کہ دو سو درم آخر سال پر پورے ہوگئے تو پیشگی دیا ہوا زکوۃ ہوا برخلاف اس کے اگر پہلا ایک درم بھی نہ رہا ہو تو پیشگی اس کی زکوۃ نہ ہوئی بلکہ جب سے جدید مال ملا ہے سال تمام ہونے اس کی زکوۃ دی۔ (الفتح البحر)۔ اور پیشگی زکوۃ نفل صدقہ ہوگئی (شرح الطحاوی)۔ یعنی واپس نہیں لے سکتا بخلاف اس کے جب مال نصاب نہیں ملا تو یہ خود فقیر ہے لہٰذا اگر پیشگی دیا ہوا ساعی یا امام کے پاس قائم ہو تو واپس لے سکتا ہے۔ (ملخص الفتح) وفیه خلاف مالکؒ اور تقدیم زکوٰۃ میں امام مالک کا خلاف ہے۔ ف اور ان پر حجت حدیث علی رضی اللہ عنہ ہے کہ حضرت عباسؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قبل وقت آنے کے پیشگی زکوۃ ادا کرنے کو پوچھا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اجازت

دے دی۔ (رواہ الترمذی)۔ اور دوسری روایت ترمذی و ابوداؤد میں پیشگی لینا مصرح ہے۔ ویجوز التعجیل لاکثر من سنۃ لوجود السبب۔ اور ایک سال سے زیادہ کے لیے تقدیم زکوٰۃ بھی جائز ہے کیونکہ سبب یعنی نصاب کامل موجود ہے۔ ف۔ بحدیث ابن مسعودؓ کہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے عباس رضی اللہ عنہ سے دو سال کی زکوٰۃ پیشگی قبول کرلی۔ (رواہ الطبرانی فی الاوسط)۔ محمد بن ذکوان راوی کو ابن حبان نے قوی کیا اگرچہ دوسروں نے ضعیف کیا ہو۔ م ع۔ ویجوز لنصب اذا کان فی ملکہ نصاب واحد خلافا لزفر۔ اور کئی نصابوں کی زکوٰۃ پیشگی دے دینا جائز ہے جب کہ اس کے ملک میں ایک ہی نصاب ہو اس میں زفرؒ کا خلاف ہے۔ ف۔ اور شافعی و احمد کا بھی۔ کیونکہ جو اس کے ملک میں نہیں اُس کی پیشگی زکوٰۃ بغیر وجود سبب ہے۔ ع۔ اور ہمارے نزدیک جائز۔ لان النصاب الاول ھو الاصل فی السببیۃ والزائد علیہ تابع لہ۔ کیونکہ سبب ہونے میں اصل تو نصاب اول ہے یعنی وہ موجود ہے اور جو اس نصاب پر زائد نصاب ہو وہ اول کے تابع ہے۔ ف۔ پس زائد تابع کا وجود اس کے اصل کے وجود سے موجود ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر دو سو درم ہوں اور چار سو کی زکوٰۃ دی پس اگر نیت میں کہا کہ آخر سال تک چار سو ہو گئے تو ان کی زکوٰۃ ورنہ دوسرے سال کے لیے موجود کی زکوٰۃ ہے تو جائز ہے (محیط السرخسی) اور اگر نیت نہ کی اور ہزار کی زکوٰۃ دے دی پس اگر آخر سال پر ہزار ہو گئے تو جائز ہو گئی اور اگر وہی دو سو درم رہے پھر استفادہ ہوا تو وقت استفادہ سے سال پورا ہونے پر اسی کی زکوٰۃ ادا کرے۔ (البحر) حیوانات مختلفہ میں سے بعض کی پیشگی دی پھر وہ تلف ہوئے تو دوسرا لہا سے ادا نہ ہوگی۔ (محیط السرخسی)۔

باب زکوٰۃ المال

(باب زکوٰۃ مال کے بیان میں)

سوائم جانور جن کی زکوٰۃ مذکور ہوچکی درحقیقت مال ہیں لیکن ہماری عرف میں مال سے نقد و اسباب سمجھ میں آتا ہے۔ م ف۔ پھر ان میں سونا و چاندی خلقی نامی یعنی اصل خلقت میں مال نامی ہیں حتیٰ کہ تجارت یا عدم تجارت یا نفقہ کوئی نیت ہو یا نہ ہو اور ان کے سوائے فعلی نامی ہوتے ہیں حتیٰ کہ فعل تجارت یا چرائی کی نیت و فعل ہونا چاہیے۔ (البدائع)۔ روپیہ و چاندی کو مقدم کیونکہ زمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں یہی مقدم اور یہی بکثرت متداول ہے لہذا کہا کہ۔

فصل فی الفضۃ: فصل اول چاندی کے بیان میں۔ ف۔ چاندی اکثر روپیہ کی ساخت میں اور کمتر زیور و ظروف و متاع کی ساخت میں مملوک ہوتی ہے لہذا فرمایا۔ لیس فیما دون مائتی درھم صدقۃ۔ دو سو درم وزن سے کم میں صدقہ نہیں ہے۔ لقولہ علیہ السلام لیس فیما دون خمسۃ اوسق صدقۃ ولا فیما دون

خمس ذود صدقۃ ولا فیما دون خمس اواق (من الورق مسلم) صدقۃ۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہیں کم پانچ وسق میں زکوۃ اور نہ کم پانچ راس میں زکوۃ اور نہ کم پانچ اواقی (روپیہ میں صحیح مسلم) زکوۃ۔ ف۔ رواہ البخاری ومسلم۔ وسق ساٹھ صاع کا یعنی چھوہارے وغیرہ میں۔ اور ذود یعنی اونٹ ہیں۔ اور اواقی جمع اوقیہ۔ والاوقیہ اربعون درہما۔ اور ایک اوقیہ چالیس درم وزن ہے۔ ف۔ چنانچہ حضرت ام المومنین عائشہؓ نے مہر ازواج مطہرات کو ساڑھے بارہ اوقیہ کو پانچ سو درم فرمایا۔ (کمافی صحیح مسلم)۔ پس ہر اوقیہ چالیس درم وزن ہوا۔ ف۔ پس دوسو درم وہ جن کا وزن پانچ اوقیہ ہو۔ فاذا کانت مائتین وحال علیہا الحول ففیہا خمسۃ دراہم۔ پس جب پورے دوسو درم (یعنی پانچ اوقیہ وزن) ہوں اور ان پر سال گذر جاوے تو ان میں پانچ درم واجب ہیں۔ لانہ علیہ السلام کتب الی معاذؓ ان خذ من کل مائتی درہم خمسۃ دراہم ومن کل عشرین مثقالا من ذہب نصف مثقال۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو لکھا کہ ہر دوسو درم میں پانچ درم لے اور ہر بیس مثقال سونے میں نصف مثقال لے۔ ف۔ اس حدیث کا حال تو اللہ تعالے جانے لیکن دار قطنی میں ہے کہ جب معاذؓ کو یمن بھیجا تو ہر چالیس دینار پر ایک دینار اور ہر دوسو درم پر پانچ درم الخ کا حکم کیا۔ مفتح۔ میں کہتا ہوں کہ مصنفؒ نے اسی کے معنی ذکر کیے اور چونکہ مشہور یہ کہ معاذؓ بعد وفات حضرت صلی اللہ علیہ وسلم واپس آئے اور وقت بھیجنے کے اہل یمن کو ایمان واسلام کی ہدایت کرنے کو کہا تھا تو مصنفؒ نے زکوۃ کا حکم بذریعہ خط کے قرار دیا اور میں نے سابق میں اس بحث کو لکھا اور ترجیح دی کہ معاذ رضی اللہ عنہ کا مکرر آنا وجانا روایات سے ظاہر ہوتا ہے چنانچہ یہ روایت دار قطنی بھی اسی کو موئد ہے۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن چالیسواں حصہ درم کی زکوۃ میں احادیث کثیرہ مشہور ہیں۔ قال ولا شئی فی الزیادۃ حتی تبلغ اربعین۔ قدوری نے کہا کہ پھر دوسو پر زیادتی میں کچھ واجب نہیں یہاں تک کہ چالیس تک پہنچے۔ فیکون فیہا درہم۔ تب اس میں ایک درم ہوگا۔ ف۔ پس دوسو چالیس پر چھ درم ہوے۔ ثم فی کل اربعین درہما درہم۔ پھر ہر چالیس درم میں ایک درم ہوگا۔ وھذا عند ابی حنیفۃؒ۔ اور یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ ف۔ یہ قول حضرت عمرؓ وابوموسیٰ رضی اللہ عنہما کا اور علمائے تابعین میں سعید بن المسیب وحسن بصری وعطاء وطاوس وشعبی وزہری ومکحول کا اور فقہاء میں اوزاعی وعمرو بن دینار کا ہے۔ مع۔ وقالا مازاد علی المائتین فزکاتہ بحسابہا۔ اور صاحبین ابویوسف ومحمد نے کہا کہ دوسو پر جو کچھ بڑھے تو اس کی زکوۃ بحساب دوسو کے ہے۔ ف۔ چنانچہ اگر ایک درم زائد ہوا تو درم کا چالیسواں حصہ زکوۃ پر بڑھا۔ واسی اختلاف پر اگر ایک شخص کے پاس دوسو پانچ درم ہوں اور ان پر دو برس گذر گئے تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس پر دس درم زکوۃ واجب ہے کیونکہ سال اول میں ۲۰۵ پر پانچ درم واجب ہوے تو صرف دوسو درم رہے ان پر دوسرا سال گذرنے پر پھر پانچ درم لازم ہوگئے تو دس درم دونوں سال کے ہوگئے اور صاحبینؒ کے نزدیک اس پر فقط پانچ درم مع آٹھواں حصہ درم کے دونوں سال میں واجب ہوں گے اس لیے کہ اول سال میں ۲۰۵ پر پانچ درم وایک درم کا آٹھواں حصہ واجب ہوا تو دوسرے سال میں اس کے پاس دو درم سے آٹھواں حصہ کم باقی رہے تو اس قدر کمی کی وجہ سے دوسرے سال میں کچھ زکوۃ واجب نہ ہوئی (انفع)۔ کیونکہ کمی اگرچہ قلیل ہو زکوۃ واجب نہیں ہوتی۔ (التاتارخانیہ)۔ پس یہ اسی وجہ سے کہ صاحبین

کے نزدیک دوسو پر قلیل وکثیر جو زائد ہو اس پر بحساب مذکور زکوٰۃ کا جزو ہے۔م۔ وھو قول الشافعی۔ اور یہی قول
ہے امام شافعی۔ف۔ اور مالک واحمد وداؤد کا اور یہی حضرت علی وابن عمر رضی اللہ عنہما وابراہیم نخعیؒ سے مروی
ہے۔مع۔ لقولہ علیہ السلام فی حدیث علیؓ وما زاد علی المائتین فبحساب ذلک۔ صاحبین کی دلیل قول
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو حدیث علی رضی اللہ عنہ کے آخر میں ہے کہ اور جو کچھ دوسو پر زائد ہو بحساب اس کے
ہے۔ف۔ رواہ ابوداؤد۔ اور راوی نے کہا کہ مجھے معلوم نہیں کہ یہ جملہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اپنی طرف سے
فرمایا ہے یا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمایا ہوا بیان کیا ہے اور ابوداؤد نے کہا کہ شعبہ وسفیان ثوری وغیرہما نے
اس حدیث کو صرف حضرت علی رضی اللہ عنہ تک وقف رکھا اور مرفوع نہیں کیا۔مع۔ میں کہتا ہوں کہ وجہ استدلال
یہ کہ جو زائد ہو عام ہے کہ چالیس یا کم ایک دو درم جو کچھ زائد ہو اس پر زکوٰۃ کا حساب ہے۔ مخفی نہیں کہ یہ بھی
مراد ہوسکتی ہے کہ زائد پر بحساب مذکور ہر چالیس پر ایک درم ہوگا مگر ظاہر اول اور یہ محتمل ہے۔م۔ ولان
الزکوٰۃ وجبت شکر النعمۃ المال۔ اور دوسری دلیل یہ کہ زکوٰۃ تو نعمت مال کا شکرانہ واجب ہے۔ف۔ اور زائد جو کچھ
ہو مال ہے تو اس پر شکرانہ لازم ہوا۔ وہم ہوگا کہ پھر ابتداء میں دوسو سے کم مال پر بھی شکرانہ لازم ہونا چاہیے
حالانکہ دوسو شرط ہیں۔ جواب دیا کہ واشتراط النصاب فی الابتداء لتحقق الغناء۔ اور ابتداء میں دوسو درم نصاب
کی شرط ہونا اس لیے کہ توانگری موجود ہو۔ف۔ جس کے شکرانہ میں فقیر کو زکوٰۃ دے اور دوسو کے بعد زیادتی
تو توانگری پر اور زیادتی ہے۔ وہم ہوگا کہ چرائی کے جانوروں میں مثلاً چالیس بکریوں پر توانگری نصاب ہوکر ایک بکری
سال بھر کی واجب ہوئی تو پھر اس توانگری پر ۱۲۰ تک زیادتی کیوں بحساب نہیں ہے۔ جواب دیا کہ وبعد النصاب
فی السوائم تحرزا عن التشقیص۔ سوائم میں بعد نصاب کے زیادتی کے حساب سے وجوب نہ ہونا ٹکڑے کرنے سے
بچاؤ کے لیے ہے۔ف۔ تاکہ مالک کے مال میں فقیر چالیسویں حصہ کا شریک نہ ہوجائے۔ مخفی نہیں کہ متعدد
مسائل میں صاحبین وشافعی نے ٹکڑا باعتبار قیمت کے لگایا تو وہی یہاں بھی ہوگا۔ علاوہ بریں چالیس کے بعد
۱۲۰ تک دوبار چالیس چالیس معاف ہیں۔ فافہم۔م۔ ولابی حنیفۃ قولہ علیہ السلام فی حدیث معاذ لاتاخذ
من الکسور شیئا۔ اور ابوحنیفہؒ کی دلیل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول جو حدیث معاذ رضی اللہ عنہ میں ہے
کہ کسور میں کچھ مت لیجیو۔ف۔ بلکہ چالیس پر ایک درم پورا لیجیو اور اس سے کم میں کسر ہوتی ہے تو کسر میں
میں سے آدھا وتہائی وغیرہ کچھ مت لیجیو۔م۔ یہ حدیث دارقطنی نے بسند ضعیف روایت کی۔مغ۔ امام ابوبکر
الجصاص نے بالاسناد شرح الطحاوی میں اس کو روایت کیا غایۃ البیان۔ع۔ اور دلیل دوم۔ قولہ علیہ السلام
فی حدیث عمرو بن حزم ولیس فیما دون الاربعین صدقۃ۔ قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو عمرو بن حزم رضی اللہ
عنہ کی حدیث میں ہے کہ چالیس سے کم میں صدقہ نہیں ہے۔ف۔ چنانچہ عبدالحق نے کتاب الاحکام میں
ذکر کیا مگر نسائی وابن حبان وغیرہ میں اسی قدر ہے کہ جو زائد ہو تو ہر چالیس درم میں ایک درم ہے پس اس میں
کمی سے تعرض نہیں ہے تو استدلال کا طریقہ یہ کہ حدیث صحیح میں آیا کہ ھاتوا ربع العشور من کل اربعین درھما درھم
پس ربع العشور یعنی دسویں حصہ کا چہارم زکوٰۃ دینے کی تفسیر یہ کہ من کل اربعین درھما درھم۔ کیونکہ یہ جملہ مفعول سے
حال کی جگہ ہے تو دینا اس صفت پر ہو کہ ہر چالیس میں ایک درم ہے پس یہ دوسو سے زائد کا پورا بیان ہے
اور حدیث علی کرم اللہ وجہہ کہ زائد میں بحساب مذکور زکوٰۃ ہے۔ کچھ صریح منطوق نہیں کہ ایک دو زائد میں بھی

زکوۃ ہے تو دونوں میں موافقت ہوگئی کہ زائد میں بحساب مذکور زکوۃ ہے یعنی ہر چالیس درم پر ایک درم کیونکہ اگر ایک دو زائد پر ہو تو حدیث عمرو بن حزمؓ جو عبدالحق نے ذکر کی اس کے معارض ہوگی اور وجہ ترجیح موجود کہ ہر چالیس پر ایک درم مراد ہے اس لیے کہ نظائر زکوۃ میں عفو ہے اور اس لیے کہ آسانی وتخفیف کے ساتھ اتباع نص حاصل کرنا شرعاً محمود ہے۔ ولان الحرج مدفوع وفی ایجاب الکسور ذلک لتعذر الوقوف۔ اور اس لیے کہ حرج تو شرعاً دور کیا گیا ہے حالانکہ کسور واجب کرنے میں یہ حرج موجود ہے کیونکہ کسور کے حساب پر واقف ہونا متعذر ہے۔ ف۔ چنانچہ اگر اس کے پاس دو سو سات درم ہوں تو کسور واجب کرنے میں اول سال اس پر دو سو کے پانچ درم اور سات کے عوض چالیس ٹکڑے میں سے سات ٹکڑے واجب ہوئے پس اس کے پاس چالیس کے ۳۳ ٹکڑے اور دو سو ایک درم باقی رہے پس دوسرا سال گزرنے پر اس کی زکوۃ میں دو سو کے پانچ درم اور ایک درم کے عوض چالیسواں ٹکڑا درم کا اور ۳۳ ٹکڑوں کے عوض ایک درم کے ایک ہزار چھ سو ٹکڑوں میں سے ۳۳ ٹکڑے واجب ہوئے۔ اول یہ تو یہ حساب بہت سے فقہاء نہیں سمجھ سکتے تو عوام پر اس کا سمجھنا محال ہے۔ دوم ادا کرنا متعذر کیونکہ درم کے ایک ہزار چھ سو ٹکڑے کرنا محال ہے اور شرع نے مشکل کو دور کیا تو محال قطعاً دور ہے پس بالیقین زکوۃ کسر پر واجب نہیں ہے۔ م۔ والمعتبر فی الدراہم وزن سبعة۔ اور درموں میں وزن سبعہ معتبر ہے۔ وھو ان یکون العشرة منھا وزن سبعة مثاقیل۔ وزن سبعہ یہ کہ درم میں سے دس کا وزن سات مثقال ہو۔ ف۔ بالجملہ قدر واجب وزن سے پانچ اوقیہ کا چالیسواں حصہ ہو اور امام ابوحنیفہ وابویوسف کے نزدیک قیمت معتبر نہیں ہے۔ م۔ جوامع الفقہ میں ہے کہ زکوۃ میں وزن اہل مکہ اور کیل اہل مدینہ معتبر ہے یہی حدیث ابوداؤد اور نسائی میں ثابت ہے۔ اور خطابیؒ نے کہا کہ اسی معیار پر زمانہ جاہلیت واسلام میں درم تھے صرف صورت ونقش کا فرق ہوا۔ یہی قاضی عیاض کا قول ہے اور اسی کو نوویؒ نے صواب کہا اور مثقال کا تغیر زمانہ جاہلیت و اسلام میں نہیں ہوا اور اسی پر عصر اول سے اب تک اجماع ہے۔ ابوعبید نے کہا کہ بنو امیہ نے درم کے چھ دانگ کیے اور اس پر سب لوگ متفق ہو گئے۔ ماوردیؒ نے کہا کہ احکام اسلام میں سے وزن درم چھ دانگ اور ہر دس درم بوزن سات مثقال ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مختلف سکوں کو جمع کرکے ہر دس درم کو سات مثقال کے وزن پر لیا اور یہ باجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہوا۔ مع۔ بذلک جرى التقدير فی دیوان عمر۔ اور اسی اندازہ کے ساتھ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دفتر میں تقدیر جاری ہوئی۔ ف۔ یعنی باجماع صحابہ رضی اللہ عنہم۔ واستقر الامر علیہ۔ اور اسی پر یہ امر مستقر ہو گیا۔ ف۔ پہلے معلوم ہوا کہ مثقال ہمیشہ سے ایک حال پر رہا یعنی بیس قیراط تو سات کے ۱۴۰ قیراط ہوئے اور دس درم کا یہی وزن ٹھہرا تو ہر درم ۱۴ قیراط کا ہوا اور دینار ایک مثقال ۲۰ قیراط کا اور ہر قیراط پانچ جو کا ہے۔ پس زمانہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ۱۴ قیراط کے درم پر زکوۃ وخراج ومہر ودیت و چوری کا نصاب وصدقۃ الفطر اسی وزن پر رہا۔ مجتبیٰ میں جمع النوازل والعیون سے منقول ہے کہ ہر شہر میں وہاں کے درم و دینار کا اعتبار ہے اور اسی کو امام سرخسی نے اختیار کیا کیونکہ ہر زمانہ میں اسی زمانہ والوں کی عادت معتبر ہے۔ مع۔ واضح ہو کہ اگر ہم جو کی ایک رتی شمار ہو اور روپیہ صرف ۱۱ ماشہ کا ہو تو چالیس روپیہ پر پانچ درم یعنی چالیسواں حصہ یعنی ایک روپیہ زکوۃ ہے اور

اگر ساڑھے گیارہ ماشہ کا روپیہ ہو تو ۳۸ روپیہ اور ایک چہارم روپیہ پر نصاب پورا ہو کر چالیسواں حصہ واجب ہو گا۔ خلاصہ یہ کہ درم ۷۰ جو کا اور مثقال ۱۰۰ جو کا ہوتا ہے ہیں جتنے جو کی ایک رتی ہو اسی حساب سے دوسو درم چاندی کا نصاب اور ۲۰ مثقال سونے کا نصاب حساب لگا کر تولہ یا روپیہ و اشرفی کے حساب میں لانا چاہیے اور روپیہ میں جو خفیف میل ہوتا ہے وہ وزن سے خارج نہ ہو گا چنانچہ مصرح بیان فرمایا بقولہ۔ واذا کان الغالب علی الورق الفضۃ فھو فی حکم الفضۃ۔ اور اگر روپیہ میں چاندی غالب یعنی زائد ہو تو وہ روپیہ چاندی کے حکم میں ہے۔ ف۔ کیونکہ یہ دھات کھوٹی چاندی ہے تو اس پر چاندی کی زکوۃ ہے۔ واذا کان الغالب علیھا الغش فھو حکم العروض۔ اور جب سکہ پر میل غالب ہو تو یہ سکہ اسباب کے حکم میں ہیں۔ ف۔ جب کہ چاندی ان میں سے الگ نہ ہو سکے۔ (الینابیع ع)۔ تو اس اسباب میں زکوۃ واجب ہونے کے لیے یعتبر ان یبلغ قیمتھا نصابا۔ یوں اعتبار ہو گا کہ اس کی قیمت بقدر نصاب پہونچ جاوے۔ ف۔ کیونکہ یہ کھوٹی چاندی بھی نہیں بلکہ ایک دھات ہے جس میں چاندی کا جزو بھی ملا ہوا ہے۔ عروض جمع عرض اور مراد سوائے مال غیر منقول و چرائی جانوروں و نقود کے دیگر اموال ہیں اور مترجم نے اس کا ترجمہ اسباب رکھا ہے۔ پھر اسباب پر زکوۃ اسی وقت کہ اسباب کی قیمت بقدر نصاب ہو بالجملہ غلبہ کا اعتبار ہے۔ لان الدراہم لا تخلو عن قلیل غش لانھا لا تنطبع الا بہ وتخلو عن الکثیر۔ اس واسطے کہ درم تو قلیل میل سے خالی نہیں ہوتا کیونکہ وہ مسکوک نہیں ہوتا بدون خفیف میل کے۔ اور درم بہت میل سے خالی موجود ہوتا ہے فجعلنا الغلبۃ فاصلۃ۔ تو ہم نے غلبہ کو حد فاصل قرار دیا۔ ف۔ حتی کہ چاندی کا غلبہ ہو تو چاندی کے حکم میں ہے۔ اور اگر میل غالب ہو تو میل کے حکم میں اسباب ہے پس مدار غلبہ پر رہا۔ وھو ان یزید علی النصف اعتبارا للحقیقۃ۔ اور غلبہ یہ کہ آدھے سے زائد ہو باعتبار حقیقت کے۔ ف۔ کیونکہ جب آدھے سے زیادتی ہو تو فی الحقیقۃ زائد غالب ہے۔ اور ہم آئندہ باب الصرف میں انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔ ف۔ جس باب میں باہم نقود کا مبادلہ و بیع مذکور ہے۔ الا ان فی غالب الغش لا بد من نیۃ التجارۃ کما فی سائر العروض لیکن بات یہ کہ جو روپیہ کہ میل غالب ہونے سے عروض کے حکم میں ہیں تو دیگر اسباب کی طرح زکوۃ واجب ہونے کے لیے ان میں بھی تجارت کی نیت ضرور ہے۔ الا اذا کان تخلص منھا فضۃ تبلغ نصابا۔ مگر جب کہ ان میں سے چاندی جدا کر کے اتنی نکل سکتی ہے کہ وہ نصاب کو پہونچ جاوے۔ ف۔ اور اس کی صورت یہ کہ مثلاً چاندی کے خول کے اندر تانبے کا پتر جو اس سے وزن میں زائد ہے رکھ کر منڈھ دیا گیا تو یہ درم ایسے ہیں کہ اوپر سے چاندی خالص جدا ہو سکتی ہے پس اگر ایسے درم اس قدر ہوں کہ ان میں یہ خالص چاندی دوسو درم وزن کو پہونچ جاوے تو چاندی کی زکوۃ واجب ہو گی۔ لانہ لا یعتبر فی عین الفضۃ القیمۃ ولا نیۃ التجارۃ۔ لیکن عین چاندی میں قیمت معتبر نہیں اور نہ تجارت کی نیت ضرور۔ ف۔ بلکہ ملک کامل کافی ہے۔ پھر غایۃ البیان معترض ہے کہ درموں میں اس قدر چاندی معلوم ہونا کافی ہے اگرچہ جدا نہ ہو۔ عینیؒ نے جواب دیا کہ آگ میں گلا کر جدا کرنے ہی سے یہ علم ہو گا۔ مترجم کہتا ہے کہ سوال وجواب دونوں بیکار ہیں اور تحقیق یہ کہ جن درموں میں چاندی کم اور جستہ یا رانگ وغیرہ زائد ہے اس کی دو صورتیں اول یہ کہ دونوں گلا کر اس طرح خلط ہیں کہ چاندی جدا نہیں ہو سکتی تو چاندی اس دوسری دھات میں مستہلک

وفنا ہو گئی پس اگر تجارت کی نیت ہو تو اس میں جست کی زکوٰۃ واجب ہو گی جب کہ اس کی قیمت بقدر نصاب ہو۔ دوم یہ کہ جست سے چاندی جدا ہو سکتی ہو یعنی مستہلک نہ ہو جس کی صورت مذکور ہو چکی۔ فاحفظ۔ م۔ اگر چاندی جدا ہونے والی قدر نصاب سے کم مگر اس کے پاس دوسری چاندی یا اس کے درم ہیں جن کا مجموعہ نصاب ہے تو زکوٰۃ دے۔ اگر درم میں چاندی و میل کی دھات برابر ہوں تو احتیاطاً زکوٰۃ واجب ہے۔ (شرح الاقطع۔ ع وقاضی خان والخلاصہ والبحر)۔ کل درم و روپیہ جس میں چاندی غالب ہے بوجہ عام رواج کے بیان کی ضرورت نہیں ہے اور اگر سکہ کے سوائے چاندی میں تھوڑا میل کر دیا تو بغیر بیان فروخت کرنا حرام اور مشتری کو خیار عیب ہو گا اور اگر ایسی چاندی پر سال گذر جاوے تو زکوٰۃ الفضہ واجب ہو گی جب کہ پانچ اوقیہ ہو۔ ش م۔ کیونکہ جو چاندی کے حکم میں ہے اس میں وزن معتبر ہے خواہ سکہ ہو یا نہ ہو خواہ گلائی ہو یا بغیر گلی خواہ ڈھالی ہو یا نہ ہو۔ (الخلاصہ)۔ اور جو مقدار زکوٰۃ میں دیتا ہے اس میں بھی وزن معتبر ہے نہ قیمت حتی کہ کھری دو سو درم چاندی کا چالیسواں حصہ پانچ درم چاہیے پس اگر کھوٹی چاندی پانچ درم وزن میں بھر دیدے تو شیخین کے نزدیک جائز مگر مکروہ ہے اور اگر کھوٹی پانچ درم کے عوض میں کھری چار درم جو قیمت میں ان سے کچھ زیادہ ہیں دیے تو نہیں جائز ہے۔ اگر کھوٹی چاندی کی زنجیر ہے جس میں چالیس لڑیں ہیں اور وزن میں دو سو درم مگر قیمت بلحاظ ساخت کے دو سو پچیس درم ہے پس اگر زنجیر میں سے چالیسواں حصہ ایک لڑی دیدے تو جائز ہے اور اگر پانچ درم دیدے تو بھی جائز ہے اور اگر اس کی زکوٰۃ غیر جنس سے ادا کرنا چاہے تو بالاجماع قیمت معتبر ہو گی۔ دو سو درم شمار میں ہیں مگر وزن میں ایک جو کم تو زکوٰۃ واجب نہیں (البدائع بمرقع) ڈیڑھ سو درم کا زیور بقیمت دو سو درم ہے تو بالاجماع زکوٰۃ نہیں۔ ع۔ باب زکوٰۃ میں چاندی و سونے میں میل ہونا کوئی علیحدہ صفت اعتبار نہیں ہوتی بلکہ کمی میل میں وہ سونا چاندی ہی معتبر رہتے ہیں۔ (المحیط البدائع التحفہ) انگریزی چاندی میں اگر میل کم ہو تو وزن میں بمنزلہ چاندی ہے کہ زکوٰۃ میں شمار معتبر اور اس کے ظروف کا استعمال ممنوع ہے اور اگر میل زائد ہو تو نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

چاندی میں سونا مخلوط ہے اگر چاندی غالب ہے پس جو نصاب کو پہونچے اس کی زکوٰۃ ہے اور اگر چاندی کم ہو تو وہ سب بمنزلہ کھوٹی سونے کے ہے کیونکہ سونا زیادہ گراں قیمت ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بف۔

فصل فی الذہب : (فصل دوم سونے کی زکوٰۃ میں)۔ لیس فیما دون عشرین مثقالا من ذہب صدقۃ۔ بیس مثقال سونے سے کم میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ ف۔ ایک مثقال ۲۰ قیراط اور یہی ایک دینار تھا۔ فاذا کانت عشرین مثقالا ففیہا نصف مثقال۔ پھر جب بیس مثقال ہو تو اس میں نصف مثقال زکوٰۃ ہے۔ لما روینا۔ بدلیل اس کے جو ہم نے روایت کردی۔ ف۔ یعنی حدیث معاذ اور قوی حدیث علی و حدیث عمرو بن حزم بھی گذریں بف۔ والمثقال ما یکون کل سبعۃ منہا وزن عشرۃ دراہم وھو المعروف۔ اور مثقال وہ کہ ہر سات اس میں سے بوزن دس درم ہوں اور یہی معروف ہے۔ ف۔ یعنی مراد یہی معروف ہے جس کی تعریف کی حاجت نہیں جس کا حوالہ درم میں گذرا کہ ہر دس درم بوزن سات مثقال ہوں۔ بف۔ ثم فی کل اربعۃ مثاقیل قیراطان۔ پھر بعد نصاب مذکور کے ہر چار مثقال پر دو قیراط ہیں۔ لان

الواجب ربع العشر۔ کیونکہ واجب تو چالیسواں حصہ ہے۔ وذلک فیما قلنا۔ اور یہ حساب اس میں درست ہے جو ہم نے کہا۔ اذکل مثقال عشرون قیراطا۔ کیونکہ ہر مثقال ۲۰ قیراط ہوتا ہے۔ ف۔ تو چار مثقال کے ۸۰ قیراط اور اس کا چالیسواں حصہ دو قیراط ہیں۔ الحاصل پہلا نصاب ۲۰ مثقال ہیں۔ جب اس پر پورے چار مثقال بڑھیں تو دو قیراط زکوٰۃ بڑھی۔ ولیس فیما دون اربعة مثاقیل صدقة۔ اور چار مثقال سے کم بڑھنے میں کچھ صدقہ نہیں ہے۔ عند ابی حنیفہؒ۔ یہ امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے۔ وعندهما یجب بحساب ذلک۔ اور صاحبین کے نزدیک بحساب مذکور واجب ہے۔ ف۔ حتی کہ ۲۰ مثقال پر اگر ایک مثقال زیادہ ہو تو صدقہ میں نصف مثقال سے اس کے بیسویں حصہ کے یعنی نصف قیراط کے ہوگا۔ وهی مسئلة الکسور۔ اور یہ وہی مسئلہ کسور ہے۔ ف۔ جو درم کی زیادتی میں گذرا۔ وکل دینار عشرة دراهم فی الشرع۔ اور ہر دینار شرع میں دس درم ہے۔ فیکون اربعة مثاقیل فی هذا کاربعین درهما۔ تو چار مثقال اس میں مانند چالیس درم کے ہوئے۔ ف۔ پس جیسے درم میں امام ابوحنیفہ کے نزدیک شرعاً چالیس سے کم میں صدقہ کچھ نہیں بڑھتا اسی طرح چار مثقال سے کم میں زکوٰۃ نہیں بڑھے گی۔ اور اس بیان سے افادہ فرمایا کہ دینار و مثقال برابر ہیں۔ م۔ اور غایة البیان معترض ہوا کہ اول تو مصنف نے کہا تھا کہ دس درم بوزن سات مثقال ہیں نہ وزن ایک دینار مع۔ جواب یہ کہ اول بیان وزن ہے یعنی دس درم کا وزن سات مثقال یا سات دینار ہے اور یہاں بیان قیمت ہے یعنی ایک دینار جو ایک مثقال سونا ہوا شرع نے اس کی قیمت دس درم ٹھہرائی تھی بایں معنی کہ مثلاً کسی کو دھوکے سے مار ڈالا تو اس کی دیت اگر اشرفیوں سے دے تو ہزار دینار اور اگر درم سے دے تو دس ہزار درم دے۔ یوں ہی چوری جس پر ہاتھ کاٹا جاوے ایک دینار یا دس درم ہے پس احکام جاننے کے واسطے دینار کی مالیت دس درم رکھی تھی پھر وہ ہر زمانہ کے نرخ پر ہے۔ م ع ف۔ قال وفی تبر الذهب والفضة وحلیهما وانیتهما الزکوة۔ اور کہا کہ سونے و چاندی کے پتر یعنی بغیر مضروب دیئے سکہ کی ہوئی چاندی و سونے میں اور دونوں کے زیور و ظروف میں زکوٰۃ واجب ہے۔

ف۔ اگرچہ مرد نے اپنا زیور بنوایا جو حرام ہے اور اگرچہ ظروف کا استعمال حرام ہے پس ہر زیور مرد و عورت کا اور مہر انگوٹھی کی چاندی اور تلوار کے قبضہ کی چاندی اور جو لگام وزین میں جڑی ہو حتی کہ چاندی کے کیلوں کو جمع کر کے زکوٰۃ کا حساب لگانا واجب ہے اور ہر چیز جو چاندی کی کہلاوے اگرچہ وہ کھوٹی ہو ملانا واجب ہے۔ م فح۔ حتی کہ چاندی کا کیس جو گھڑی پر ہوتا ہے م۔ وقال الشافعی لا تجب فی حلی النساء وخاتم الفضة للرجال۔ اور شافعی نے کہا کہ عورتوں کے زیوروں میں اور مردوں کی چاندی کی مہر انگوٹھی میں زکوٰۃ واجب نہیں۔ ف۔ اور یہی قول مالک و احمد کا ہے۔ ع۔ لانه مبتذل فی مباح۔ کیونکہ یہ مباح میں مبتذل ہے۔ ف۔ یعنی جس زیور کا استعمال مباح ہے وہ مبتذل طور پر مستعمل ہوتا ہے۔ فشابه ثیاب البذلة۔ تو مبتذل کپڑوں کے مشابہ ہوا۔ ف۔ حالانکہ ان کپڑوں میں بالاتفاق زکوٰۃ نہیں ہے۔ اور ثیاب البذلہ وہ کہ ہر وقت استعمال میں آویں۔ ولنا ان السبب مال نام۔ اور ہماری دلیل یہ کہ زکوٰۃ کا سبب مال نامی ہے۔ ف۔ اور نماء دو طرح ایک وہ کہ خلقی ہو جیسے سونا چاندی اور دوم وہ کہ فعلی ہو بذریعہ تجارت کے۔ ودلیل النماء موجود۔ اور دلیل نمو کے یہاں موجود ہے۔ وهو الاعداد للتجارة خلقة۔ اور وہ پیدائشی طور پر تجارت کے

واسطے مہیا ہونا ف سے کیونکہ سونے چاندی کی ذات سے انتفاع نہیں ہوتا بلکہ خرید فروخت سے لہٰذا ان میں نیت تجارت شرط نہیں جب کہ پیدائشی طور پر یہ مال نامی ہیں۔ والدلیل ھو المعتبر۔ اور دلیل ہی معتبر ہے ف سے نہ لوگوں کا فعل جنھوں نے سونا چاندی ظروف وزیور میں استعمال کر دیا۔ بخلاف الثیاب۔ برخلاف ثیاب بذلہ کے ف سے کیونکہ ان میں کوئی دلیل نماء نہیں ہے نہ پیدائشی اور نہ فعلی۔ پھر دلائل احادیث میں سے اول تو عموم سونا چاندی پر زکوٰۃ کا حکم جو مذکور ہو چکا۔ دوم خصوص زیور میں حدیث حسین المعلم عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک عورت اپنی دختر کو ساتھ لیے آئی اور دختر کے ہاتھ میں سونے کے دو کڑے موٹے تھے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو ان کی زکوٰۃ دیتی ہے۔ بولی کہ نہیں۔ آپ نے فرمایا کہ کیا مجھے یہ خوش معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کے عوض تجھے آگ کے دو کنگن پہناوے پس اس نے کڑوں کو نکال کر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں ڈال دیا اور کہا کہ یہ للہ ولرسولہ ہیں۔ (رواہ ابو داؤد والنسائی)۔

منذری نے مختصر میں کہا کہ اس کی اسناد میں کچھ کلام نہیں پھر سب رجال کی توثیق ذکر کی۔ ابن القطان نے کہا کہ یہ اسناد صحیح ہے۔ ترمذی نے اس کو ابن لہیعہ سے روایت کر کے کہا کہ ابن لہیعہ اور مثنی بن الصباح ضعیف ہے اور اس باب میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ صحیح نہ ہوا۔ منذریؒ نے کہا کہ شاید ترمذی کی مراد اپنی دونوں اسانید ہیں ورنہ اسناد ابوداؤد میں کچھ کلام نہیں اور خالد بن الحارث وحسین المعلم دونوں صحیحین کی راوی ہیں اور عمرو بن شعیب میں اگرچہ بعض نے کلام کیا مگر ترمذی نے بخاریؒ سے نقل کیا کہ میں نے دیکھا کہ احمد بن حنبل واسحٰق بن راہویہ وعلی بن المدینی وابوعبید وعامہ محدثین حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے حجت لیتے تھے اس کو مسلمانوں میں سے کسی نے ترک نہیں کیا۔ بالجملہ بعد صحت اسناد کے ترمذی کا قول قبول نہیں ہے بلکہ ابوداؤد نے محمد بن عمرو بن عطاء کے طریق سے حضرت عائشہؓ سے فتخات (بلغیر نگینہ کی انگوٹھی) کی حدیث روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ تو ان کی زکوٰۃ دیتی ہے میں نے عرض کیا کہ نہیں تو فرمایا کہ یہ تجھے آگ سے کافی ہیں۔ اس کی اسناد بھی صحیح ہے اور دارقطنی نے کہا کہ محمد بن عطاء مجہول ہے تو بیہقی وابن القطان نے رد کر دیا کہ یہ محمد بن عمرو بن عطاء ہے اور وہ ثقات میں سے ہے چونکہ دادا کی طرف منسوب ہوا تو دارقطنی کو وہم ہو گیا اور ابوداؤد کی روایت میں شیخ محمد بن ادریس یعنی امام ابوحاتم الرازی نے مبین کر دیا ہے۔ بلکہ تیسری حدیث ام سلمہ رضی اللہ عنہا کہ میں سونے کی ہنسلیاں پہنتی تھی تو میں نے کہا کہ یا رسول اللہ کیا یہ بھی کنز ہے فرمایا کہ جو چیز نصاب زکوٰۃ کو پہونچ جاوے اور تو اس کی زکوٰۃ دیدے وہ کنز نہیں ہے۔ (رواہ ابوداؤد)۔ اور حاکم کی روایت میں ہے کہ جب تو اس کی زکوٰۃ دیدے تو کنز نہیں ہے ابوداؤد کی اسناد میں بیہقی نے کہا کہ ثابت بن عجلان منفرد ہے اور عبدالحق نے کہا قابل حجت نہیں ہے۔ صاحب التنقیح نے کہا کہ کچھ مضر نہیں کیونکہ ثابت بن عجلان سے بخاری نے روایت کی اور ابن معین نے کہا کہ ثقہ ہے اور مثل عبدالحق کے کسی نے نہیں کہا چنانچہ شیخ تقی الدین بن دقیق العید نے کہا کہ یہ عبدالحق کا تجاہل ہے۔ حاکم کی اسناد میں محمد بن مہاجر راوی کو ابن الجوزی نے کہا کہ ابن حبان کے قول سے وہ جھوٹی حدیثیں بنانے والا ہے صاحب التنقیح نے کہا کہ ابن الجوزی سے یہ بہت خراب خطا ہوئی کیونکہ محمد بن مہاجر جو کذاب وضاع ہے وہ

دوسرا ہے اور یہ محمد بن مہاجر جس نے ثابت بن عجلان سے روایت کی مرد ثقہ شام کا رہنے والا ہے اس کی احمد وابن معین ابو زرعہ والوداؤد وغیرہم نے توثیق کی اور صحیح مسلم میں اس سے روایت موجود ہے اور اس کی متابعت میں عتاب بن بشیر نے ثابت بن عجلان سے یہی حدیث روایت کی اور عتاب بن بشیر کو ابن معین نے ثقہ کہا اور بخاری نے متابعات میں اس کی روایت داخل کی۔ اگر کہا جاوے حضرت جابرؓ سے مرفوع روایت ہے کہ زیور میں زکوۃ نہیں تو ابن الجوزی نے کہا کہ مرفوع نہیں بلکہ موقوف از قول جابرؓ ہے۔ بیہقی نے کہا کہ یہ باطل ہے اس کی کچھ اصل نہیں بلکہ جابرؓ کا قول روایت کیا جاتا ہے۔ پھر آثار صحابہ رضی اللہ عنہم البتہ بظاہر ہری بعض معارض ہیں چنانچہ مالکؒ نے موطا میں ابن عمرؓ سے روایت کی کہ اپنی بیبیوں و بیٹیوں کے سونے کے زیور سے زکوۃ نہیں نکالتے تھے۔ جواب یہ کہ اول تو یہ فعل ہے علاوہ ازیں محتمل کہ معنی یہ ہوں کہ خود زیور کو زکوۃ میں نہ دیتے تھے کیونکہ دارقطنی نے روایت کی کہ ابن عمرؓ نے سالمؒ کو لکھا کہ میری بیٹیوں کے زیوروں کی زکوۃ ہر سال دیدے۔ اور ابن ابی شیبہ نے ابن عمرؓ سے روایت کی کہ اپنی زوجات کو حکم کرتے کرتے کہ اپنے زیوروں کی زکوۃ نکالیں۔ پس یہ معارض ہیں اور نفی پر اثبات مقدم ہے۔ حضرت عمرؓ نے ابوموسیٰ اشعری کو لکھا کہ مسلمانوں کی عورتوں کو حکم کر کہ زیوروں کی زکوۃ نکالیں۔ (رواہ ابن ابی شیبہ)۔ حضرت ابن مسعودؓ نے کہا کہ زیور میں زکوۃ ہے (رواہ عبدالرزاق)۔ اور عطاء وابراہیم نخعی وسعید بن جبیر وطاؤس وعبداللہ بن شداد سے یہی معنی ابن ابی شیبہ نے روایت کیے۔ مترجم۔ میں کہتا ہوں کہ بعض آثار عائشہ وانس جو معارض ہیں شاید ان میں مراد سوائے چاندی وسونے کا زیور ہے لہذا عطاء ونخعی نے کہا کہ سنت جاری ہو چکی کہ سونے وچاندی کے زیور میں زکوۃ ہے۔ بالجملہ جب اس قدر احادیث مرفوعہ وآثار صحابہ رضی اللہ عنہم بلا نیز صحیحہ موجود ہیں تو کچھ شک نہیں کہ زیور میں جب کہ سونے یا چاندی کا ہو زکوۃ واجب ہے بشرطیکہ نصاب پورا ہو یا روپیہ کے ساتھ ملا کر نصاب ہو۔ یہی مذہب صحیح ہے اور اس کے معارض کوئی نص ثابت نہیں ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ایک کے پاس پورا نصاب سونا اور پورا نصاب چاندی ہے اس نے ایک کی طرف سے پیشگی زکوۃ دی تو دونوں کی طرف سے واقع ہوگی کیونکہ دونوں جنس واحد ہیں اس دلیل سے کہ دونوں ملا کر نصاب بنانا جائز ہے تو کسی کی تعیین لغو ہوگی ہاں اگر ایک نصاب قبل سال گزرنے کے تلف ہو گیا تو دوسرا متعین ہو گیا۔ (الکافی)۔ فلوس میں زکوۃ نہیں ہے مگر جب تجارت کے لیے ہوں اور دوسو درم قیمت کو پہونچ جاویں تو زکوۃ واجب ہے۔ (المحیط)

فصل فی العروض

فصل چہارم زکوۃ عروض کے بیان میں۔ ف ابن المنذر نے کہا کہ عروض میں جو بوجوب زکوۃ پر اہل علم کا اجماع ہے جن میں مدینہ کے فقہاء سبعہ یعنی سعید بن المسیب وقاسم بن محمد وعروۃ بن الزبیر وابوبکر بن عبدالرحمن بن الحارث وخارجہ بن زید وعبید اللہ بن عبداللہ بن عتبہ وسلیمان بن یسار بھی ہیں۔ مالکؒ سے روایت ہے کہ عروض میں نہیں حتی کہ اس کے دام نقد ہو جاویں اور یہی ابن عباسؓ سے مروی ہے۔ مع عروض جمع عرض وہ ہر متاع وچیز سوائے درم ودینار کے (کمافی الصحاح)۔ اور یہی بیان مراد ہے کیونکہ چرائی کے جانوروں میں نیت تجارت ہو تو زکوۃ التجارۃ یعنی قیمت لگا کر زکوۃ واجب ہوتی ہے۔ مف۔ الزکوۃ

واجبۃ فی عروض التجارۃ۔ عروض تجارت میں زکوۃ واجب ہے۔ ف۔ پس تجارت کی نیت وعمل ہونا چاہیئے۔ کائنۃ ماکانت۔ چاہے کوئی متاع وچیز ہو۔ ف۔ یعنی خواہ ایسی جنس ہو جس میں زکوۃ ہے جیسے چرائی کے جانور ہیں یا ایسی جنس ہو جن میں زکوۃ بدون تجارت نہیں جیسے خچر وگدھے۔ مفح۔ بلکہ سکھلائے ہوئے کتے وچیتے۔ کمافی السراجیہ ھ۔ اذا بلغت قیمتھا نصابا من الورق اوالذھب۔ بشرطیکہ اس عروض کی قیمت نصاب کو پہونچ جاوے خواہ درم سے یا اشرفی سے۔ ف۔ عروض کی قیمت لگانے میں سکہ دار روپیہ ودرم یا اشرفی کا اعتبار ہے حتی کہ گھوڑا تجارت کا بعوض دوسو درم وزن کے گلائی چاندی کے خریدا جس کی قیمت دوسو سکہ دار نہیں ہیں تو اس گھوڑے میں زکوۃ نہیں اگرچہ اس چاندی میں زکوۃ واجب تھی۔ (الذخیرہ والظہیریہ مع)۔ لقولہ علیہ السلام فیھا یقومھا فیودی من کل مائتی دراھم خمسۃ دراھم۔ کیونکہ حدیث میں عروض تجارت کے حق میں ہے کہ عروض کی قیمت لگاوے پس ہر دوسو درم سے پانچ درم دے۔ ف۔ یہ حدیث اگرچہ غریب ہے لیکن اس باب میں احادیث مرفوعہ موجود ہیں جیسے ابوداؤد کی حدیث سمرۃ بن جندب رضی اللہ عنہ کہ ہم لوگوں کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم حکم فرماتے کہ جو بیع کے واسطے مہیا ہو اس سے زکوۃ نکالیں۔ ابن عبدالبر نے کہا کہ اس کی اسناد حسن ہے۔ حاکم کی حدیث ابوذر رضی اللہ عنہ میں ہے کہ اونٹ میں اس کی زکوۃ اور غنم میں اس کی زکوۃ اور بز میں اس کی زکوۃ ہے۔ نوویؒ نے کہا کہ بز بائے موحدہ وزائے منقوطہ ہے یعنی کپڑا۔ پس کپڑے میں زکوۃ تجارت ہے۔ فع۔ اور آثار میں سے حضرت عمرؓ سے بروایت احمد وعبدالرزاق ودارقطنی مروی کہ چمڑے وحساب کو زیادہ کر قیمت لگا کر اس کی زکوۃ ادا کر۔ ابن عمرؓ نے کہا کہ ہر مال تجارت میں ہر سال زکوۃ ہے رواہ عبدالرزاق باسناد صحیح۔ ابن عمر نے کہا کہ عروض میں زکوۃ نہیں مگر جب کہ تجارت کے لیے ہوں۔ (رواہ البیہقی)۔ عروۃ بن الزبیر وسعید بن المسیب قاسم بن محمد نے کہا کہ عروض میں ہر سال کے پیچھے زکوۃ ہے۔ (رواہ عبدالرزاق مع)۔ ولانھا معدۃ للاستنماء باعداد العبد۔ اور اس دلیل سے کہ عروض بھی بڑھاور حاصل کرنے کے لیے بندہ کے مہیا کرنے سے مہیا ہو گا۔ ف۔ یعنی بطریق تجارت۔ پس یہ ازراہ فعل کے مال نامی ہوگیا۔ فاشبہ المعد باعداد الشرع۔ تو مشابہ ہوگیا ایسے مال سے جو شرع کے مہیا کرنے سے نامی ہے ف۔ یعنی سونا چاندی۔ اور مراد یہ کہ ازراہ خلقت کے مال نامی ہے پس ادب کے طور پر شرع کا نام لیا حالانکہ شرع نے تو عروض تجارت اور سونا چاندی دونوں کو مال نامی قرار دیا ہے پس حاصل یہ کہ سونا چاندی جو خلقی مال نامی ہیں ان کے مشابہ عروض بھی ہو جائے گا جب کہ بندہ اس کو بڑھاؤ حاصل کرنے کے لیے مہیا کرے۔ لہذا فرمایا۔ ویشترط نیۃ التجارۃ لیثبت الاعداد۔ اور تجارت کی نیت شرط ہے تاکہ بڑھاور کا مہیا کرنا ثبوت ہو۔ ف۔ کیونکہ مہیا کرنا جب بغرض خدمت واستعمال حاجت ہو تو بالاجماع زکوۃ نہیں ہے۔ پھر ملک خود اختیاری بطور بیع یا اجارہ حاصل کرنے کے وقت تجارت کی نیت ہو تو وہ مال تجارت ہے خواہ صریح نیت کرے یا مثلاً تجارتی مال کے عوض مال خریدے تو یہ دلیل ہے کہ تجارت کے لیے ہے مگر جب کہ اس کے برخلاف تجارت سے خارج کرنے کی نیت کرے اور اگر یہ قصد کیا کہ اس سے دو ایک برس خدمت لے کر فروخت کردوں گا تو بھی تجارتی مال رہا۔ یہ تو ملک حاصل کرنے

کے وقت نیت ہے اور اگر بعد ملک ہو جانے کے نیت کی مثلاً میراث کا حصہ اسباب بوجہ وراثت کے اس کا ہو گیا پھر تجارت کی نیت کی تو جب تک تجارت کا فعل نہ کرے تب تک وہ اسباب تجارت نہ ہوگا م ۔ مع ۔ پھر شرط ہے کہ وہ قابل تجارت بھی ہو حتی کہ مثلاً خراجی زمین بہ نیت تجارت خریدی تو اس پر فراج ہے نہ زکوٰۃ ۔ نخاشی نے ٹٹو وغیرہ جانور واسطے تجارت کے خریدے پھر جانوروں کے واسطے جھولیں و لگامیں ورسیاں وغیرہ خریدیں پس اگر جانور کے ساتھ میں یہ چیزیں خریدار کو نہیں دیتا تو استعمالی ہیں ان پر زکوٰۃ نہیں اور اگر دیتا ہے تو ان چیزوں میں بھی زکوٰۃ واجب ہے ۔ اسی طرح عطر وتیل بیچنے والے نے دو سو درم کی شیشیاں خریدیں پس اگر تیل کے ساتھ خریدار کو دے دیتا ہے تو ان پر زکوٰۃ ہے ورنہ نہیں . (کما فی قاضی خاں ومحیط السرخسی والذخیرۃ ۔ مف) . تجارتی گھر جس اسباب کے مال تجارت ہے اگرچہ صریح نیت نہ ہو جیسے کہ اصل میں ہے اور جامع میں لکھا کہ نیت پر موقوف ہے اور مشائخ بلخ نے اسی کو صحیح کہا ۔ اور جو اسباب بطریق ہبہ یا صدقہ یا وصیت پایا جس میں کچھ مبادلہ نہیں یا بطریق مہر یا بدل الخلع یا بدل عتق یا صلح خون کے پایا جس میں غیر مال کے عوض مال ملا ہے تو اصح یہ کہ اس اسباب میں نیت تجارت نہیں صحیح ہے ۔ (البحر) . یعنی فقط نیت سے تجارتی نہ ہوگا جب تک کہ تجارت کا فعل نہ کرے . پھر جب نیت مع فعل جمع ہوں تو تجارتی ہوا کہ اس وقت سے سال گذرنے پر اس کی قیمت درم یا دینار سے لگا دے اور ہر نصاب کی زکوٰۃ دے ۔ م . ثم قال پھر امام محمد و قدوری نے کہا کہ یقومہا بما ھو انفع للمساکین . عروض کی قیمت ایسے نقد سے لگا دے جو مساکین کے واسطے زیادہ نافع ہو ۔ احتیاطاً لحق الفقیر ۔ بغرض احتیاط حق فقیر کے . قالؒ ھٰذا روایۃ عن ابی حنیفۃ . مصنفؒ نے فرمایا کہ یہ بھی امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت ہے . وفی الاصل خیرہ . اور دوسری روایت اصل یعنی مبسوط میں مالک کو اختیار دیا ہے . ف یعنی مالک مختار ہے چاہے درم سے یا دینار سے قیمت لگا دے ۔ لان الثمنین فی تقدیر قیم الاشیاء بھما سواء . کیونکہ اشیاء کی قیمت اندازہ کیے جانے میں دونوں نقد برابر ہیں . ف چاہے جس نقد سے اندازہ کرے تو اندازہ صحیح وجائز ہوگا . پس فقیر کے لیے انفع کے ساتھ اندازہ کرنا شرط نہ ہو لہٰذا انفع کی روایت کچھ اندازہ صحیح ہونے میں نہیں ہے بلکہ تفسیر الانفع ان یقومہا بما یبلغ نصابا . فقیر کے لیے انفع لحاظ رکھنے کے معنی یہ ہیں کہ ایسے نقد سے اندازہ کرے جس کے ساتھ اندازہ کرنے میں نصاب پورا ہوتا ہو . ف مثلاً ایک گھوڑا مال تجارت ہے اور سونا اس وقت گراں ہے تو وہ ۲۰ مثقال سونے کا نہیں مگر دو سو درم سکہ کا ہے تو بالاتفاق اس کو درم سے اندازہ کرے . ن ف . وعن ابی یوسف انہ یقومہا بما اشتری ان کان الثمن من النقود . اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ عروض کا اندازہ قیمت ایسے نقد کے ساتھ کرے جس کے عوض خریدا تھا بشرطیکہ اس کے دام کسی نقد سے دیے ہوں لانہ ابلغ فی معرفۃ المالیۃ . کیونکہ اس طریقہ سے مالیت پہچاننے میں پوری آسانی ہے . وان اشتراھا بغیر النقود قومہا بالنقد الغالب . اور اگر عروض کو نقد کے سوائے کسی چیز کے عوض خریدا ہو تو ایسے نقد سے اندازہ کرے جس کا چلن سب سے زیادہ ہو . ف اور یہی شافعی کا قول ہے مثلاً گھر کے عوض تجارتی گھوڑا خریدا اور شہر میں اشرفیوں کا چلن تجارتوں میں زیادہ ہے تو اسی سے اندازہ کرے . وعن محمد انہ یقومہا

بالنقد الغالب علی کل حال۔ اور امام محمد سے مروی ہے کہ عروض کا اندازہ ہر قیمت ہر صورت میں زیادہ چلن والے نقد کے ساتھ کرے م۔ف سے خواہ نقد کے عوض خریدا ہو یا مال کے۔ کما فی المغضوب والمستھلک جیسے مغضوب اور مستہلک میں ہوتا ہے۔ م۔ف سے صورت مغضوب یہ کہ زید نے عمرو کا گھوڑا بطریق ناجائز اپنے قبضہ میں کر لیا تھا حتی کہ گھوڑا تلف ہو گیا تو زید اس کو قیمت تاوان دے پھر قیمت کا اندازہ ایسے نقد سے ہوگا جس کا وہاں چلن زیادہ ہے۔ اور مستہلک کی مثال یہ کہ زید نے عمرو سے یہ گھوڑا عاریتاً دو کوس ایک جگہ جانے کے لیے لیا تھا پھر وہاں سے آگے دس کوس لے گیا کہ وہ تھک کر مر گیا تو قیمت کا ضامن ہوا اور اسی طرح قیمت کا اندازہ ہوگا م۔ بالجملہ جب درم یا دینار کسی ایک ہی نصاب سے پورا ہوتا ہو تو جس سے پورا ہوتا ہو اسی سے اندازہ کرنا بالاتفاق واجب ہے اور اگر ہر ایک سے پورا ہوتا ہو تو اختلاف ہے امام کے نزدیک بالانفع و امام محمد کے نزدیک بغالب النقد اور امام ابو یوسف کے نزدیک ثمن یا بغالب نقد۔ کما فی الخلاصہ۔ ن ف۔ پھر واضح ہو کہ عروض کی قیمت وہیں اندازہ کی جاوے جہاں مال موجود ہے حتی کہ اگر کسی مطلب سے مال دوسرے شہر میں بھیجا اور وہاں وقت زکوٰۃ آیا تو وہیں کی قیمت اندازہ ہوگی۔

پھر واضح ہو کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک قیمت اس روز کی معتبر ہے جس دن وجوب زکوٰۃ ہوا اور صاحبین کے نزدیک ادائے زکوٰۃ کے دن جو قیمت ہو معتبر ہے۔ مثلاً اول روز رمضان کو وجوب ہوا اور قیمت دو سو درم ہے تو پانچ درم واجب ہوئے پھر اس نے ماہ عید میں زکوٰۃ ادا کرنی چاہی حالانکہ اس وقت نرخ بڑھ کر قیمت دو سو چالیس درم ہو گئی تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک پانچ درم دیدے اور صاحبین کے نزدیک اب چھ درم دینا واجب ہیں۔ اگر عروض گیہوں یا کوئی وزن کی چیز یا کنتی (کنتی یعنی غیر متفاوت ۱۲م) کی چیز ہو پس اگر اس نے عین مال کا چالیسواں حصہ دے دیا تو بالاتفاق جائز ہے خواہ نرخ گراں ہو یا ارزاں۔ اور اگر قیمت دینی چاہی تو اختلاف مذکور جاری ہوگا۔ اگر عین مال میں نقص ہو جانے سے نرخ گھٹ گیا مثلاً گیہوں بھیگ گئے تو بالاتفاق اسی روز کی قیمت معتبر ہے جس دن ادا کرنا چاہتا ہے اور اگر عین مال میں زیادتی ہو جانے سے نرخ بڑھ گیا ہو مثلاً جانور دبلا پتلا تھا وہ بعد وجوب کے موٹا تازہ ہو گیا تو بالاتفاق جس دن وجوب ہوا اسی روز کی قیمت معتبر ہوگی۔ م۔ف۔ واضح ہو کہ تجارتی اسباب خریدا اور قبضہ نہ کیا تو صحیح قول پر قبضہ سے پہلے وہ نصاب ہے یعنی اس پر زکوٰۃ کا سال شروع ہو جائے گا۔ (محیط السرخسی)۔ یہی رہن کا حکم ہے مگر جب کہ رہن کا اسباب مرتہن کے قبضہ میں ہو تو راہن پر زکوٰۃ نہیں (البحر)۔ اگر اس کے پاس کئی نصاب مختلف کامل ہوں مثلاً نصاب درم و نصاب دینار و نصاب عروض تجارت اور نصاب سوائم۔ اور اس پر قرضہ بھی ہے تو پہلے اس قرضہ کی طرف درم و دینار کو محسوب کیا جاوے پھر اگر قرضہ اس سے بھی زیادہ ہو تو عروض کو محسوب کیا جاوے پھر اگر قرضہ کچھ بڑھا تو سوائم محسوب ہوں اور یہ اس وقت کہ سوائم کی زکوٰۃ وصول کرنے والا حاضر ہوگیا ہو کیونکہ وہ اسی ظاہر مال سے زکوٰۃ وصول کرے گا لہذا قرضہ کی طرف باطنی مال درم دینار و عروض پھرا جاتا ہے اور اگر صدقہ سوائم وصول کرنے والا موجود نہ ہوا تو مالک مختار ہے جو مال چاہے قرضہ میں لگا دے۔ (شرح المبسوط للسرخسی)۔

واذا کان النصاب کاملا فی طرفی الحول فنقصانہ فیما بین ذلک لا یسقط الزکوٰۃ۔ اور جب کہ سال کے دونوں طرف میں نصاب پورا ہو تو اس کے مابین میں نصاب گھٹ جانا زکوٰۃ کو ساقط نہیں کرتا۔ لانہ یشق اعتبار الکمال فی اثنائہ۔ کیونکہ درمیان سال میں نصاب پورے رہنے کا اعتبار کرنے میں مشقت ہے۔ ف پس یہ شرط ہے کہ ابتداء میں پورا ہو اور انتہا میں پورا ہو۔ اما لابد منہ۔ رہا جس کے پورا مشروط ہونے سے چارہ نہیں۔ فی ابتدائہ للانعقاد وتحقق الغناء۔ تو وہ ابتدائے سال میں واسطے سال منعقد ہونے اور تونگری تحقق ہونے کی ہے۔ وفی انتہائہ للوجوب۔ اور انتہائے سال میں واسطے زکوٰۃ واجب ہونے کے۔ ف یعنی قدر معلوم دینے کے واسطے پس ان دو موقع پر نصاب پورا ہونا لابد ہے۔ ولا کذلک فیما بین ذلک لانہ حالۃ البقاء۔ اور اس کے مابین میں ایسا نہیں کیونکہ وہ حالت بقاء ہے۔ ف یعنی تونگری متحقق ہو کر سال شروع ہو گیا پس درمیان میں اس حالت کا بقاء ہے تو اس میں کمال لابدی نہیں۔ پھر یہ اس وقت کہ درمیان میں اس مال سے باقی ہے صرف نصاب میں کمی آئی۔ بخلاف ما لو ھلک الکل برخلاف اس کے جب کہ کل مال تلف ہو گیا۔ ف یعنی کچھ باقی نہ رہا کہ حالت بقاء کہلاوے۔ حیث یبطل حکم الحول۔ تو سال کا حکم باطل ہو جائے گا۔ ف یعنی اس پر جو وجوب زکوٰۃ منعقد ہو کر سال مشروط گذرنا تھا وہ مٹ گیا۔ ولا تجب الزکوٰۃ۔ اور زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ ف جب کہ یہ سال پورا ہو۔ لانعدام النصاب فی الجملۃ۔ کیونکہ بالکلیہ نصاب معدوم ہو گیا۔ ولا کذلک فی المسئلۃ الاولی۔ اور پہلے مسئلہ میں جب کہ فقط کمی آئی ایسا نہیں ہے۔ لان بعض النصاب باقٍ فیبقی الانعقاد۔ کیونکہ کچھ نصاب باقی ہے تو انعقاد باقی رہا۔ ف اگر درمیان میں مال بالکل جاتا رہا ایک بھی نہ رہا پھر آخر سال میں نصاب کامل موجود ہوا مثلاً اس کو نقد مال بوجہ میراث یا ہبہ یا صدقہ وغیرہ کے مل گیا تو جو سال مٹ چکا وہ گیا۔ اور یہ نصاب جدید جس وقت سے ملا اسی وقت سے اس کا سال شروع ہو گا۔ م۔ قال وتضم قیمۃ العروض الی الذھب والفضۃ حتی یتم النصاب۔ اور عروض کی قیمت کو سونے و چاندی میں ملایا جاوے تاکہ نصاب پورا ہو۔ ف یعنی جب اگر عروض کے ساتھ سونا چاندی ہو اور قیمت عروض بقدر نصاب نہ ہو تو اس کو سونے چاندی میں ملا کر پورا کریں اور یہ بالاجماع ہے۔ لان الوجوب فی الکل باعتبار التجارۃ۔ کیونکہ وجوب زکوٰۃ تو ان سب سے باعتبار تجارت یعنی خرید و فروخت کی بڑھاوے کے ہے۔ وان افترقت جھۃ الاعداد اگرچہ اعداد کی راہ جدا ہے۔ ف یعنی سونا چاندی براہ خلقت واسطے خرید و فروخت واستنماء کے ہیں اور عروض براہ فعل بندہ ہیں۔ لہٰذا عروض کی اجناس مختلفہ کو قیمت کے حساب سے ایک میں ملاتے ہیں۔ ویضم الذھب الی الفضۃ۔ اور سونے کو چاندی کے ساتھ ملایا جاوے۔ للمجانسۃ من حیث الثمنیۃ۔ کیونکہ ثمن ہونے میں دونوں ہم جنس ہیں۔ ومن ھذا الوجہ صار سببا۔ اور اسی جہت سے وہ سبب زکوٰۃ ہوا۔ ف تو زکوٰۃ میں دونوں ہم جنس ہیں بخلاف اس کے اگر قسم کھائی کہ سونا ہاتھ میں نہ لوں گا تو چاندی سے حانث نہ ہوگا اس واسطے کہ بحسب الذات مختلف ہیں۔ ثم تضم بالقیمۃ عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ۔ پھر ابو حنیفہؒ کے نزدیک ملانا بالقیمت ہو گا۔ ف یہی قول احمد و ثوری کا ہے۔ یعنی یہ کہ سونے کی قیمت لگا کر چاندی میں ملا دیا جاوے اور جس قدر ہو زکوٰۃ دے دی جاوے۔ وعندھما بالاجزاء وھو روایۃ عنہ۔ اور صاحبین

کے نزدیک بحساب اجزاء کے ملایا جاوے اور یہ ابوحنیفہؒ سے بھی ایک روایت ہے۔ ف۔ یہی قول مالک وایک روایت احمدؒ ہے۔ یعنی مثلاً دس مثقال سونا ہو تو آدھا نصاب ہوا اور دو سو درم کا آدھا نصاب ملا کر پورا نصاب ہوگیا۔ اور ثمرہ اختلاف کا اختلاف قیمت پر ظاہر ہے۔ حتی ان من کان له مائة درهم وخمسة مثاقيل ذهب تبلغ قيمتها مائة درهم فعليه الزكوة عنده خلافا لهما۔ حتی کہ جس شخص کے پاس سو درم ہوں اور پانچ مثقال سونا جس کی قیمت سو درم ہے تو ابوحنیفہ کے نزدیک اس پر زکوۃ واجب ہوگی بخلاف صاحبین کے۔ ف۔ کیونکہ بظاہر الروایۃ پانچ مثقال کی قیمت جب سو درم ہیں تو دو سو درم مل کر نصاب ہوگیا۔ اور صاحبین کے نزدیک پانچ مثقال چہارم نصاب طلاء ہے اور سو درم نصف نصاب تو مل کر تین چوتھائی نصاب ہوا تو زکوۃ نہ ہوئی۔ هما يقولان المعتبر فيهما القدر دون القيمة۔ صاحبین کہتے ہیں کہ سونے چاندی میں معتبر تو وزن ہے نہ قیمت حتی لا يجب الزكوة في مصوغ وزنه اقل من مائتين وقيمته فوقهما۔ حتی کہ جس ساختہ چیز مثلاً پیالہ کا وزن دو سو درم سے کم ہوا اور اس کی قیمت دو سو سے زیادہ ہو زکوۃ بالاتفاق واجب نہیں ہوتی۔ ف۔ تو اسی سبب سے کہ قیمت معتبر نہیں اور وزن معتبر ہے۔ هو يقول ان الضم للمجانسة وهو يتحقق باعتبار القيمة دون الصورة فيضم بها۔ ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ ضم (ملانا) کرنا بوجہ ہم جنسی کے ہے اور یہ ضم کرنا باعتبار قیمت کے متحقق ہوگا نہ باعتبار صورت کے تو اسی قیمت کے ساتھ ضم کیا جاوے۔ ف۔ بخلاف مسئلہ پیالہ کے کہ وہاں کسی چیز کا ضم کرنا نہیں تو اس پر قیاس فاسد ہے۔ اگر دس مثقال طلا بقیمت سو درم ہوں اور سو درم دیگر تو بالاتفاق منضم ہوں کیونکہ امام کے نزدیک دو سو درم براہ قیمت ہوگی اور صاحبین کے نزدیک دونوں نصفا نصف پورا نصاب ہوئے اور اگر سو درم کے ساتھ دس مثقال بقیمت پچاس درم ہوں تو صاحبین کے نزدیک زکوۃ واجب اور امام کے نزدیک نہیں۔ اگر ۱۵۰ درم اور پانچ مثقال طلاء تو صاحبین کے نزدیک زکوۃ ہے اور امام کے نزدیک اگر پانچ مثقال کی قیمت پچاس درم ہو تو ضم ہے ورنہ نہیں یہی صحیح ہے۔ (المحیط السرخسی مع)۔ اور فقیہ ابوجعفر نے کہا کہ درسوں کا سونا پندرہ مثقال ہو تو واجب ہے اور یہی صحیح ہے۔ مع۔ اگر طلاء و چاندی ہر ایک نصاب ہوا اور اس نے ایک نصاب کو دوسرے میں ملایا کہ سونے یا چاندی سے ادا کرے تو مضائقہ نہیں مگر واجب ہے کہ قیمت لگانا ایسے نقد سے ہو جو مقدار اور رواج میں فقراء کو زیادہ نافع ہو ورنہ ہر ایک سے چالیسواں حصہ ادا کرے۔ (المحیط السرخسی)۔ اگر سونے کے حساب سے کچھ فاضل ہے جو چار مثقال نہیں اور درم نصاب سے اس قدر فاضل کہ چالیس درم نہیں تو دونوں فاضل کو ملا دے تاکہ چالیس درم یا چار مثقال ہو جاویں۔ (المضمرات)۔ یاقوت و موتی و جواہرات میں زکوۃ نہیں اگرچہ اس کے بار بنے ہوں مگر جب کہ تجارت کے لیے ہوں تو زکوۃ واجب ہے باعتبار قیمت کے (الجوہرہ) نانوائی نے اگر لکڑیاں و نمک واسطے خمیری روٹی کے خریدیں تو زکوۃ نہیں۔ اور اگر حلوہ پر لگانے کے لیے تل خریدے تو ان پر زکوۃ ہے۔ (الذخیرہ) جس کے ذمہ ادائے زکوۃ ہے اس کو قرض لینا مستحب ہے بشرطیکہ غالباً ادا کرنے پر قادر ہو گا ورنہ افضل یہ کہ قرض نہ لے اس لیے کہ قرض خواہ کا جھگڑا آخرت میں سخت ہے (المحیط السرخسی)۔ اگر مال گر پڑا اس کو فقیر نے اٹھایا پھر مالک نے اس کو زکوۃ دینے کی نیت کی پس اگر مال اس کے ہاتھ میں قائم اور وہ مال

پہچانے تو جائز ہے (الخلاصہ)۔ جس پر زکوۃ باقی ہے اور وہ مرگیا تو زکوۃ ساقط ہوگئی۔ (المحیط)

باب فیمن یمر علی العاشر

(باب اس مال والے کے بیان میں جو عاشر پر گذرے)

عاشر جو امام کی طرف سے راہ پر مقرر ہو کہ تاجروں سے عشر یعنی دہاگی وصول کرے اور اس کی جہت سے تاجر لوگ چور و رہزنوں سے محفوظ رہتے ہیں اور وہ جیسے ظاہری اموال کے دہاگی لے گا اسی طرح اموال باطنہ از قسم دینار و درہم جو تاجر کے ساتھ ہوں ان کا محصول بھی وصول کرے گا۔ (الکافی) اور جیسے مسلمان سے لے گا جو زکوۃ ہے اسی طرح ذمی و حربی تاجروں سے بھی لے گا جو محصول ہے نہ زکوۃ مگر مسلمان سے چالیسواں حصہ اور ملک اسلام کے رہنے والے کافر تاجر سے جس کو ذمی کہتے ہیں بیسواں حصہ لے گا اور ملک حرب کے کافر تاجر سے جس کو حربی کہتے ہیں دسواں حصہ لے گا جب کہ کوئی قرار داد خاص نہ ہو۔ تو عاشر اس کا نام صرف اسی اعتبار پر ہے جو حربی سے دہاگی لیتا ہے۔ اگر عاشر نے ظلم کے ساتھ وصول کیا تو اسی کی مذمت حدیث میں ہے کہ مکاس داخل جنت نہ ہوگا یعنی ابتداء میں نہ جاوے گا۔ مع۔ اذا مر علی العاشر بمال۔ اگر تاجر گذرا عاشر پر مال کے ساتھ۔ ف۔ اگرچہ مال باطن ہو کیونکہ ظاہر یعنی سوائم کا صدقہ لینا کچھ عاشر کی طرف مرور ہے مشروط نہیں پس اگرچہ مال باطن لے کر گذرا تو عاشر مذکور تاجر مسلمان و ذمی و حربی سے ہر ایک سے مقرری مع شرائط وصول کرے گا۔ اور اگر مال والے نے شرائط سے انکار کیا۔ فقال اصبتہ منذ اشھر۔ پس کہا کہ میں نے اس کو چند مہینہ سے پایا۔ ف۔ یعنی سال پورا نہیں ہوا، او علی دین۔ یا مجھ پر قرضہ ہے ف۔ تو زکوۃ واجب نہیں۔ وحلف صدق۔ اور اس بات پر قسم کھا گیا تو اس کی تصدیق کی جائے گی۔ ف۔ لیکن یہ شرط اسی تاجر کے لیے جو دار الاسلام کا ہو چنانچہ آئندہ معلوم ہوگا۔

والعاشر من نصبہ الامام علی الطریق۔ اور عاشر وہ شخص جس کو امام نے مقرر کیا ہو راستہ پر۔ ف۔ واسطے حفاظت مال تجار کے (المبسوط)۔ لیاخذ الصدقات من التجار۔ تاکہ وہ تاجروں سے صدقات وصول کرے۔ ف۔ اور شرط ہے کہ وہ آزاد مسلمان ہو اور ہاشمی نہ ہو۔ (الغایۃ البحر)۔ تو یہود کا مقرر کرنا نہیں جائز ہے۔ و۔ پھر جو مسلمان تاجر سے لیا وہ زکوۃ ہے پس اس کو زکوۃ کے خزانہ میں رکھے اور وہ چالیسواں حصہ ہے۔ اور جو ذمی تاجر سے لے وہ بیسواں حصہ ہے اس کو خزانہ جزیہ و خراج میں رکھے اور اس سے اس کا جزیۃ الراس ساقط نہ ہوگا اور سال میں ایک بار کے سوائے ذمی سے زیادہ نہ لیا جائے گا۔ (السراج)۔ فمن انکر منھم تمام الحول۔ پس جس نے ان تاجروں میں سے سال پورا ہونے سے۔ او الفراغ من الدین۔ یا فارغ از قرضہ ہونے سے انکار کیا۔ کان منکر اللوجوب۔ تو وہ وجوب محصول سے منکر ہوا۔ والقول قول المنکر مع الیمین۔ اور قسم کے ساتھ منکر کا قول قبول ہوتا ہے۔ ف۔ تو قسم سے اس کا قول قبول ہوگا۔ وکذا اذا

قال ادیتہا الی عاشر اخر۔ اور یوں قسم سے تصدیق کیا جائے گا جب کہ اس نے کہا کہ میں نے عشر کو دوسرے عاشر کو ادا کر دیا۔ ومرادہ اذا کان فی تلک السنۃ عاشر آخر۔ اور مراد یہ کہ جب اس سال میں دوسرا عاشر رہا ہو۔ ف: سے تب اس کے قول کی تصدیق ہوگی۔ لانہ ادعی وضع الامانۃ موضعہا۔ کیونکہ اس نے امانت کو اپنے موقع پر رکھنے کا دعوی کیا۔ ف: اور امانت دار جب مال امانت کو اس کے موقع پر صرف کرنے کا مدعی ہو تو قسم سے اس کا قول قبول ہوتا ہے۔ بخلاف ما اذا لم یکن عاشر آخر فی تلک السنۃ بخلاف اس کے جب اس سال میں کوئی دوسرا عاشر نہ ہو۔ ف: کہ اس وقت قبول نہ ہوگا۔ لانہ ظہر کذبہ بیقین۔ کیونکہ اس کا دروغ بالیقین ظاہر ہوگیا۔ وکذا اذا قال ادیتہا انا۔ اور اسی طرح جب اس نے کہا کہ میں نے صدقہ کو خود دے دیا۔ یعنی الی الفقراء فی المصر۔ یعنی شہر میں فقیروں کو دے دیا۔ ف: تو بھی قسم سے تصدیق ہوگی۔ لان الاداء کان مفوضا الیہ فیہ۔ کیونکہ ادا کرنا اسی کے سپرد تھا شہر میں۔ ف: یعنی جب تک مال کے ساتھ شہر میں تھا تو وہ امانت دار تھا تو قسم سے اس کا قول قبول ہوگا بخلاف اس کے جب کہے کہ شہر سے مال لے کر نکلنے کے بعد میں نے فقیروں کو دیا تو صحیح نہیں کیونکہ اب وہ عاشر کی حمایت میں ہے۔ وولایۃ الاخذ بالمرور لدخولہ تحت الحمایۃ۔ اور عاشر پر گذرے محصول لینے کا استحقاق عاشر کو بوجہ تاجر کے اس کی حمایت میں آجانے کی ہے۔ ف: ولیکن یہ عموماً مقصود نہیں کیونکہ جو ذمی تاجر سے لیا جاوے وہ جزیہ ہے اور جزیہ میں جب وہ کہے کہ میں نے خود ادا کر دیا تو تصدیق نہ ہوگی کیونکہ ذمی فقیر اس کے مستحق نہیں اور مسلمان فقیروں پر صرف کی اس کو صلاحیت نہیں ہے (التبیین)۔ وکذا الجواب فی صدقۃ السوائم فی ثلثۃ فصول۔ اور یوں ہی صدقہ السوائم میں تین صورتوں میں بھی حکم ہے۔ ف: اول یہ کہ چند ماہ سے میری ملک ہوئے ہیں۔ دوم مجھ پر قرضہ ہے جو ان کو محیط ہے۔ سوم میں نے دوسرے عاشر کو جو اس میں تھا ادا کیا تو قسم سے تصدیق ہوگی۔ وفی الفصل الرابع وھو اذا قال ادیت بنفسی الی الفقراء فی المصر لا یصدق وان حلف۔ اور رہی چوتھی صورت اور وہ یہ کہ اس نے کہا کہ میں نے ان جانوروں کا صدقہ بذات خود شہر میں فقیروں کو ادا کر دیا ہے تصدیق نہ ہوگی اگرچہ قسم کھاوے۔ ف: اور اگرچہ امام کو اس کا سچا ہونا معلوم ہو جاوے بلکہ اس سے دوبارہ لیا جائے گا۔ وقال الشافعی یصدق لانہ اوصل الحق الی المستحق۔ اور شافعی نے کہا کہ اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ اس نے حق کو مستحقوں کو پہنچا دیا۔ ولنا ان حق الاخذ للسلطان فلا یملک ابطالہ بخلاف الاموال الباطنۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ سوائم کی زکوۃ لینے کا حق سلطان کو حاصل ہے تو یہ شخص اس حق کو باطل کرنے کا مالک نہیں بخلاف باطنی اموال کے۔ ف: کہ ان میں البتہ یہ امام کی طرف سے تقسیم کا نائب ہے تو امین ہوا پس قسم سے قول قبول ہوا۔ اور اس میں قسم سچائی کے لیے ہے اور اگر ہم سچائی مان لیں تو بھی جائز نہیں کیونکہ اس نے امام کا حق باطل کیا لہذا اس سے دوبارہ لیا گیا۔ ثم قیل الزکوۃ ھو الاول والثانی سیاسۃ۔ پھر کہا گیا کہ زکوۃ تو اول ہے جو ادا ہوئی اور یہ دوم بطور سیاست ہے۔ ف: یعنی زکوۃ تو ہو چکا جو خود دے دیا اور دوبارہ لینا بطور سیاست ہے تاکہ کوئی اور ایسا نہ کرے۔ وقیل ھو الثانی

والاول ینقلب نفلا۔ اور کہا گیا بلکہ زکوٰۃ تو یہی دوم ہے اور جو پہلے دیا تھا وہ نفل ہو جائے گا۔ و ھو الصحیح۔ اور یہی قول صحیح ہے۔ ثم فیما یصدق فی اسوائمہ واموال التجارۃ۔ پھر جن صورتوں میں کہ سوائم واموال تجارت میں اس کے قول کی تصدیق ہوتی ہے۔ ف۔ یعنی تین صورتوں میں ان میں سے ایک یہ کہ میں نے دوسرے عاشر کو جو اس سال میں تھا ادا کر دیا۔ لم یشترط اخراج البراءۃ فی الجامع الصغیر۔ اس میں برأت نامہ نکالنے کی شرط جامع صغیر میں نہیں لگائی۔ ف۔ یعنی تصدیق ہونے کے واسطے یہ شرط نہیں کہ اس عاشر کا برأت نامہ دکھلانے کی شرط کی ہے۔ وھو روایۃ الحسن عن ابی حنیفۃ۔ اور یہی حسن نے ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کی۔ لانہ ادعی۔ کیونکہ اس نے ایک دعویٰ کیا۔ ف۔ یعنی میں نے دوسرے عاشر کو ادا کیا۔ ولصدق دعواہ علامۃ فیجب ابرازھا۔ اور اس کے صدق دعویٰ کے واسطے ایک علامت ہے یعنی تحریر پس اس کو ظاہر کرنا واجب ہے۔ وجہ الاول الخط یشبہ الخط فلا یعتبر علامۃ۔ اور روایت جامع صغیر کی وجہ یہ کہ خط تو دوسرے خط سے مشابہ ہوتا ہے پس وہ علامت ہونا معتبر نہ ہوگا۔ ف۔ اور یہی روایت اصح ہے (الکافی ف) وما صدق فیہ المسلم صدق فیہ الذمی۔ اور جس شرط میں مسلم کی تصدیق ہوگی اس میں ذمی کی بھی تصدیق ہوگی۔ لان مایوخذ منہ ضعف مایوخذ من المسلم۔ کیونکہ جو ذمی سے لیا جاتا ہے وہ دوچند اس مقدار کا ہے جو مسلم سے لے جاتی ہے۔ فیراعی تلک الشرائط تحقیقاً للتضعیف۔ تو دوچند کے معنی محقق ہونے کے لحاظ سے ان شرائط کا بھی لحاظ ہوگا۔ ف۔ کہ سال گذرے اور نصاب ہو اور قرضہ سے فراغت ونیت تجارت ہو۔ میں کہتا ہوں کہ قولہ ما صدق فیہ۔ میں لفظ ما عام ہے لیکن اوپر معلوم ہوا کہ ذمی نے اگر شہر میں فقیروں کو اموال باطنہ کا عشر تقسیم کرنے کا دعویٰ کیا تو صحیح نہیں ہے لہٰذا مترجم نے ترجمہ میں خاص کر دیا کہ شرائط وجوب میں جن شرائط میں مسلمان کی تصدیق ہو ذمی کی بھی تصدیق ہو گی۔ کیونکہ ان کے جان ومال کی حفاظت ہم پر مثل اپنے واجب ہے بخلاف حربی کافروں کے لہٰذا فرمایا ولا یصدق الحربی۔ اور حربی تاجر کی تصدیق نہ ہوگی ف۔ یعنی التفات ہی نہ ہوگا اگرچہ گواہ لاوے۔ ف الا فی الجواری یقول ھن امہات اولادی۔ مگر باندیوں میں درحالیکہ وہ کہتا ہے کہ یہ میری اولاد کی مائیں ہیں۔ او غلمان معہ یقول ھم اولادی۔ یا ایسے غلمان میں جو اس کے ساتھ ہیں درحالیکہ وہ کہتا ہے کہ یہ میری اولاد ہیں۔ ف۔ خلاصہ یہ کہ حربی تاجر جو امان لے کر ہمارے ملک میں تجارت کے لیے داخل ہوا ہے اول تو امام المسلمین اجازت میں اس سے شرط کرے گا کہ سال بھر سے کم یہاں ٹھہرے ورنہ میں تجھ پر جزیہ باندھوں گا پھر تو یہاں سے جانے نہ پائے گا جب اس نے منظور کیا اور داخل ہوا پھر عاشر کے ناکہ سے گذرا تو اس کے ساتھ باندیاں ہیں ان کو دعویٰ کرتا ہے کہ میرے ام ولد ہیں یعنی ان لونڈیوں کو میں اپنے تصرف میں لایا کہ ان سے میری اولاد ہوئی یا غلمان یعنی لونڈے چھوکرے ہیں جن کو دعویٰ کرتا ہے کہ میری اولاد ہیں تو قسم سے اس کا قول مانا جائے گا اور غلمان سے اشارہ کیا کہ ان کی عمر ایسی ہو کہ حربی مذکور کی اولاد ہو سکتی ہوں تب ہی تصدیق ہوگی۔ لان الاخذ منہ بطریق الحمایۃ۔ کیونکہ حربی سے عشر لینا بطور حمایت وحفاظت ہے۔ وما فی یدہ من المال یحتاج الی الحمایۃ۔

اور جو کچھ مال اس کے قبضہ میں ہے اس کو حمایت کی احتیاج ہے۔ ف۔ تو نصاب وسال پلٹنا و فراغت قرضہ و نیت تجارت کسی کی شرط نہیں بلکہ جب ہم نے اس کے پاس کے مال کو محفوظ رکھا تو حق حفاظت یعنی عشر لے لیں گے۔ غیران اقرارہ بلنسب من فی یدہ منہ صحیح۔ مگر اتنی بات البتہ کہ جو آدمی اس کے قبضہ میں ہے اس کے نسب کا اقرار اس کی طرف سے صحیح ہے۔ ف۔ یعنی ہم اس کے اقرار کو مان لیں گے کہ مثلاً یہ میرا بیٹا یا بیٹی ہے۔ فکذا باموميۃ الولد لانہا یبتنی علیہ۔ پس یوں ہی ام ولد ہونے کا اقرار صحیح کیونکہ ام ولد ہونا تو ولد ہونے پر مبنی ہے۔ ف۔ پس جب ولد ہونے کا اقرار صحیح تو ام ولد ہونے کا اقرار بھی صحیح ہے۔ فالمنعدمت صفۃ المالیۃ فیھن۔ تو ان باندیوں میں مال ہونے کی صفت معدوم ہے۔ والاخذ لا یجب الامن المال۔ اور عشر لینا نہیں ٹھیک مگر مال سے ف۔ تو ان باندیوں وان کی اولاد سے عشر نہ ہوگا لیکن اس دعوی پر اس سے قسم لی جائے گی۔ بخلاف اس دعوے کے کہ یہ میرے مدبر ہیں یا دارالحرب کے آزاد کیے ہوئے ہیں تو تصدیق نہ ہوگی۔ فع۔ رہا بیان اس مقدار کا جو لی جاوے۔ قال ویوخذ من المسلم ربع العشر۔ کہا کہ مسلمان تاجر سے چالیسواں حصہ لیا جاوے۔ ف۔ کیونکہ یہ دراصل زکوٰۃ میں ہے۔ ومن الذمی نصف العشر۔ اور ذمی سے اس کا دوچند بیسواں حصہ۔ ومن الحربی العشر۔ اور حربی تاجر سے اس کا دوچند یعنی دسواں حصہ لیا جاوے۔ ف۔ یہ دونوں خراج میں رہیں۔ ھکذا امرعمرؓ سعاتہ۔ ایسا ہی حضرت عمرؓ نے اپنے ساعیوں کو حکم فرمایا تھا۔ ف۔ ساعی عامل زکوٰۃ و عاشر جو کام کرے۔ (رواہ عبدالرزاق ومحمد بن الحسن فی الآثار)۔ چونکہ یہ بمحضر صحابہ رضی اللہ عنہم میں بلا خلاف تھا تو اجماع ہوگیا۔ (کذا قال القدوری فی شرح المختصر۔ مع)

وان مرحربی بخمسین درھما لم یوخذ منہ شئی الا ان یکونوا یاخذون منا من مثلھا۔ اور اگر کوئی حربی صرف پچاس درم کے ساتھ گذرا تو اس سے کچھ نہیں لیا جائے گا مگر آنکہ ایسے قلیل مال میں سے وہ لوگ ہم سے لے لیتے ہوں۔ ف۔ تو ہم بھی ان کے آدمی سے لے لیں گے۔ لان الاخذ منھم بطریق المجازاۃ۔ کیونکہ حربیوں سے لینا بطریق مجازات ہے یعنی بدلا۔ بخلاف المسلم والذمی لان الماخوذ زکوٰۃ۔ بخلاف مسلمان اور ذمی کے کہ جو لیا جاتا ہے وہ زکوٰۃ ہے۔ ف۔ جب کہ مسلم سے لیا گیا۔ اوضعفھا۔ یا اس کا دوچند محصول ہے۔ ف۔ جب کہ ذمی سے لیا گیا۔ فلابد من النصاب۔ تو نصاب کی مقدار ہونا ضرور ہے۔ ف۔ جس میں سے زکوٰۃ یا اس کا دوچند لیا جاوے، وھذا فی الجامع الصغیر۔ اور یہ جامع صغیر میں ہے۔ ف۔ کہ حربی کے مال قلیل سے بدلے کے طور پر لینا جائز ہے۔ وفی کتاب الزکوٰۃ لا یاخذ من القلیل وان کانوا یاخذون منا منہ لان القلیل لم یزل عفوا ولانہ لا یحتاج الی الحمایۃ۔ اور کتاب الزکوٰۃ مبسوط میں ہے کہ حربی کے قلیل مال سے عاشر کچھ نہ لیوے اگرچہ حربی لوگ ہم سے ایسے مال میں سے لے لیتے ہوں اس لئے کہ قلیل مال برابر معفو رہا ہے اور اس لیے کہ قلیل مال میں حفاظت کی احتیاج نہیں۔ ف۔ حالانکہ عاشر کا استحقاق لینے کا بوجہ حفاظت راہ کے ہے۔ وان مرحربی بمائتی درھم ولا یعلم کم یاخذون منا یاخذ منہ العشر۔ اور اگر حربی

دوسو درم (یا زیادہ) کے ساتھ گذرا اور یہ معلوم نہیں کہ وہ لوگ ہم سے کس قدر لیتے ہیں تو عاشر اس سے عشر یعنی دسواں حصہ لے لے۔ لقول عمر رضی اللہ عنہ فان اعیاکم فالعشر۔ بدلیل قول عمر رضی اللہ عنہ کے کہ پھر اگر تم کو تھکا دے تو دہائی۔ ف۔ یعنی اگر تم عاجز ہو جاؤ یہ جاننے سے کہ حربی تم سے کیا لیتے ہیں تو پھر تم دسواں حصہ لو۔ وان اعلم انھم یاخذون منا ربع العشر او نصف العشر یاخذ بقدرہ۔ اور اگر یہ بات معلوم ہو کہ حربی لوگ ہم سے چالیسواں حصہ یا بیسواں حصہ لیتے ہیں تو ہمارا عاشر بھی اسی قدر لے۔ ف۔ کیونکہ بدلا ہماری طرف سے بھلائی کا ضرور ہے۔ وان کانوا یاخذون الکل لا یاخذ الکل۔ اور اگر معلوم ہو کہ حربی لوگ ہم سے کل مال لے لیتے ہیں تو ہمارا عاشر حربی سے کل مال نہیں لے گا۔ لانہ غدر۔ کیونکہ یہ تو بدعہدی ہے۔ ف۔ یعنی کہ بعد امن دینے کے کل مال چھین لیا اور غدر کرنا ہماری شان نہیں اگرچہ حربی کفار ایسا کریں۔ چنانچہ اگر حربی لوگ بعد امان دینے کے ہمارے تاجر کو قتل کر ڈالیں تو ہم نہیں قتل کریں گے۔ (الفتح)۔ لیکن محیط السرخسی میں کہا کہ ہمارا عاشر بھی کل لے لے سوائے اس قدر مال کے جس سے وہ اپنے وطن پہونچ جاوے۔ م۔ میں کہتا ہوں کہ گویا شرط امان یہی تھی کہ جان سے نہ ماریں گے جب کہ ان کو معلوم تھا کہ مال کا بدلا مال ہوگا۔ فافہم واللہ اعلم۔ م۔ وان کانوا لا یاخذون منا لا یاخذ۔ اور اگر حربی لوگ ہم سے کچھ نہ لیتے ہوں تو ہمارا عاشر بھی کچھ نہ لے گا۔ لیترکوا الاخذ من تجارنا۔ تاکہ وہ ہمارے تاجروں سے بھی لینا چھوڑیں۔ ف۔ جو ان کے ملک میں تجارت کے لیے جاتے ہیں۔ ولانا احق بمکارم الاخلاق۔ اور اس لیے کہ ہم تو اخلاق کریمہ کے زیادہ لائق ہیں۔ ف۔ جب کہ ان کا نہ لینا ہمارے ساتھ نیک خولی پر دلالت کرتا ہے حالانکہ ان کی نیک خوئی خالصاً لوجہ اللہ تعالیٰ نہیں تو ہمارے واسطے نیک خوئی کی شاخ بوجہ عدل کی جڑ کے بہت خوب پھل دے گی۔ م۔ وان مر الحربی علی عاشر فعشرہ ثم مر مرۃ اخری قبل ان یعود من دارہ۔ ف۔ لم یعشرہ حتی یحول الحول۔ اور اگر حربی کا گذر کسی عاشر پر ہوا پس اس نے عشر وصول کر لیا پھر وہ حربی دوسرے بار وہاں گذرا یعنی قبل اس کے کہ اپنے ملک جا کر لوٹے تو ہمارا عاشر اس سے دوبارہ عشر نہ لے گا یہاں تک کہ سال پلٹ جاوے۔ ف۔ حاصل یہ کہ حربی امان لے کر داخل ہوا مع اس اعلام کے کہ سال بھر یہاں رہا تو تجھ پر جزیہ باندھا جائے گا اور تو یہیں کا شمار ہو کر دار الحرب نہ جانے پائے گا۔ پس عاشر نے اس سے عشر لیا پھر اس کا گذر اسی راہ پر ہوا تو ایک صورت یہ کہ بعد سال کے ہوا یا قبل سال کے اگر بعد سال کے ہوا تو عاشر اس سے دوبارہ عشر لے گا۔ اور اگر قبل سال کے ہوا تو دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ ہنوز وہ دار الاسلام کے اندر پہلی امان سے موجود ہے اور ادھر کا شہروں کے جاتے ہیں اس کا دوبارہ گذر عاشر کے ناکہ پر ہوا تو دوبارہ عشر نہ لے گا۔ لان الاخذ فی کل مرۃ استیصال المال وحق الاخذ لحفظہ۔ اس لیے کہ ہر بار عشر لینا تو مال کو جڑ سے نیست کر دینا ہوا حالانکہ لینے کا حق تو حفاظت مال کے لیے تھا۔ ف۔ یہ اس کا عکس برعکس ہوا۔ ولان حکم الامان الاول باق۔ اور اس لیے کہ اول امان کا حکم سال بھر کے اندر باقی ہے۔ ف۔ تو ایک عشر کا حق ابھی موجود ہے جب تک سال پلٹ نہ جاوے۔ وبعد الحول یتجدد الامان۔ اور بعد سال پلٹنے کے امان نئی ہو جائے گی۔ ف۔ کیونکہ سال کے اندر لوٹ جانا امان میں مشروط تھا اور جب حربی نے ہم پر اعتماد کر کے خلیہ یہیں سال گذار دیا تو

امان اول نہیں رہی اب ہم کو اس پر ہر طرح قابو ہے۔ لانہ لایمکن من المقام الاحولا۔ کیونکہ حربی کو یہاں ٹھہرنے کا قابو نہیں دیا گیا مگر ایک سال۔ ف۔ یعنی قریب ایک سال کے (النہایہ)۔ یا صحیح عبارت بعض نسخ کے بغیر کلمہ الا ہے اس طرح کہ لانہ لایمکن من المقام حولا۔ یعنی حربی کو ایک سال ٹھہرنے کا قابو نہیں دیا گیا۔ حالانکہ وہ سال پلٹنے تک یہیں موجود ہے۔ پس یہ تو دوسری گفتگو ہے کہ امام اس پر جزیہ باندھے گا یا جانے دے دے غرض جو کچھ ہو عاشر سے متعلق اسی قدر کہ بعد سال کے اب وہ شخص امان پر ہے ورنہ قتل ہو جاتا۔ والاخذ بعدہ لایستاصل المال۔ اور بعد سال کے عشر لینا مال کو جڑ سے استیصال نہیں کرتا۔ ف۔ بلکہ ہم خود آپس میں لیتے ہیں۔ صورت دوم یہ کہ۔ ان عشرہ فرجع الی دار الحرب ثم خرج من یومہ ذلک عشرہ ایضاً۔ اس سے عشر لے لیا پھر وہ (کسی وقت سال میں) دار الحرب کو لوٹ کر داخل ہوا پھر وہ داخل ہونے کے روز ہی واپس آیا تو بھی عشر لے گا۔ ف۔ یعنی اگرچہ اسی روز ہمارے ملک کو امان لے کر آیا اور عاشر کی طرف گذرا تو دوبارہ عشر لے اگرچہ اسی نے سال میں کئی بار ایسا کیا ہو۔ کیونکہ یہ تو حفاظت امان کا عوض ہے اور جب وہ واپس ہو کر داخل دار الحرب ہوا تو امان جاتی رہی۔ لانہ رجع بامان جدید۔ کیونکہ وہ پھر آیا تو امان جدید کے ساتھ آیا۔ وکذا الاخذ بعدہ لا یفضی الی الاستیصال اور یوں ہی بعد اس کے عشر لینا بھی استیصال مال کی جانب مفضی نہیں ہے۔ ف۔ اور اگر اول مرتبہ اپنے سہو یا اس کے فریب سے عشر لینا چھوٹ گیا ہو تو اب گذرا ہوا عشر نہیں لے گا۔ (التبیین)۔ وان مرذمی بخمر او خنزیر۔ اور اگر ذمی شراب یا سور (یا دونوں) کو لے کر گذرا۔ عشر الخمر دون الخنزیر۔ تو شراب کا عشر لیا جاوے نہ سور کا۔ وقولہ عشر الخمر ای من قیمتھا۔ اور مصنف نے جو کہا کہ عشر الخمر شراب کا عشر لیا جاوے یعنی شراب کی قیمت میں سے دسواں حصہ لیا جاوے۔ ف۔ نہ کہ عین شراب کا دسواں حصہ وقال الشافعی لا یعشرھا لانہ لا قیمۃ لھما۔ اور شافعیؒ نے فرمایا کہ ان دونوں کا عشر نہیں لے گا کیونکہ ان دونوں کی کچھ قیمت نہیں ہے۔ وقال زفر یعشرھما لاستوائھما فی المالیۃ عندھم۔ اور زفر رحمہ اللہ تعالیٰ نے کہا کہ دونوں کا یعنی دونوں کی قیمت کا عشر لیوے کیونکہ یہ دونوں مالیت میں کافروں کے نزدیک یکساں ہیں۔ ف۔ یعنی وہ لوگ دونوں کو مال ٹھہراتے ہیں۔ وقال ابو یوسف یعشرھما اذا مر بھما جملۃ۔ اور ابو یوسف نے بھی کہا کہ دونوں کا عشر لیوے بشرطیکہ دونوں ساتھ لیے گذرا ہو۔ کانہ جعل الخنزیر تبعا للخمر۔ گویا ابو یوسف نے خنزیر کو خمر کا تابع کیا۔ ف۔ جب کہ دونوں کو یکبارگی لیے ہوئے کی قید لگائی بلکہ کہا فان مر بکل واحد علی الانفراد عشر الخمر دون الخنزیر۔ اور اگر ہر ایک کو تنہا لیے گذرا تو خمر کا عشر لیوے نہ خنزیر کا۔ ف۔ مگر ظاہر الروایۃ میں خواہ دونوں ہوں یا تنہا ہو خمر کا عشر ہے نہ خنزیر کا پس دونوں میں فرق کیا گیا۔ ووجہ الفرق علی الظاہر ان القیمۃ فی ذوات القیم لھا حکم العین والخنزیر منھا۔ اور وجہ فرق کی بنا بر ظاہر الروایۃ کے یہ ہے کہ جو چیزیں ذوات القیم ہیں ان کی قیمت کا حکم ان کی عین ذات کا حکم ہے اور خنزیر بھی ذوات القیم سے ہے۔ ف۔ اور شراب نہیں ہے اور ذوات القیم وہ چیزیں کہ ان کا مثل ٹھیک نہیں بلکہ قیمت ان کا قائم مقام ہو جیسے ایک سور کے بالکل مثل دوسرا نہیں جان سکتے کیونکہ افراد میں فرق ہوتا ہے بخلاف اس کے جب کہ ایک قسم میں سے ایک مٹکا شراب لی پھر اسی قسم سے یہ مٹکا بھر

لی تو یہ مثل سابق ہے۔ اور اس کے بدل میں قیمت بھی بجائے اس کے ہو سکتی ہے۔ پس جس کا مثل اس طرح صورت و معنی میں ہو اسکو ذات المثل کہتے ہیں۔ وذوات الامثال لیس لہا ھذا الحکم والخمر منھا۔ اور جو چیزیں ذوات الامثال ہیں ان کی قیمت کا یہ حکم نہیں کہ قیمت عین ذات کی جگہ ہے اور خمر بھی ذوات الامثال سے ہے۔ ف۔ تو سور کی قیمت سے لینا گویا عین سور لینا ہوا اور خمر کی قیمت سے لینا عین خمر نہ ہوا۔ حاصل یہ کہ چیزیں دو قسم ہیں ایک مثلی کہ جن کا بدل اس کے مثل حقیقی براہ صورت و معنی موجود ہے جیسے گیہوں و شراب وغیرہ حتی کہ اگر کسی کے گیہوں تلف کرے تو اس پر اس کے مثل لازم ہے اور اگر وہ بازار میں نہ مل سکیں تو اس وقت قیمت دلوائی جائے گی۔ دوم قیمتی کہ جن کا مثل نہیں جیسے بکری و گھوڑا وغیرہ کہ ہر فرد کا حساب علیحدہ ہے تو ناچار قیمت ہی اس کے قائم مقام ہے پس مسئلہ مذکور میں خنزیر کی قیمت اس کے قائم مقام ہے تو عشر نہ لیا جاوے اور خمر کی قیمت اس کے قائم مقام نہیں بلکہ اس کی شراب اس کے قائم مقام ہے تو قیمت خمر سے عشر لیا جاوے۔ ولان حق الاخذ للحمایۃ اور دوسری دلیل یہ کہ عشر لینے کا حق تو بوجہ حمایت و حفاظت کے ہے۔ والمسلم یحمی خمر نفسہ۔ اور مسلمان حفاظت رکھتا ہے اپنی ذاتی شراب کی۔ ف۔ مگر نہ پینے کے واسطے بلکہ للتخلیل۔ سرکہ کرنے کے واسطے۔ فکذا یحمیھا علی غیرہ۔ پس اسی طرح خمر کو غیر کے لیے حفاظت کرے۔ ف۔ تو حفاظت کا حق یعنی عشر لے۔ ولا یحمی خنزیر نفسہ بل یجب تسییبہ بالاسلام۔ اور حفاظت نہیں کرے گا اپنے ذاتی سور کی بلکہ اسلام کے ساتھ ان کو چھوڑ دینا واجب ہے۔ ف۔ یعنی اگر کوئی نصرانی جس کے ملک میں سور ہیں مسلمان ہو گیا تو اسلام لانے کے ساتھ اس پر یہ بھی واجب ہے کہ خنازیر کو مطلقاً چھوڑ دے۔ فکذا لا یحمیہ علی غیرہ۔ تو اسی طرح وہ غیر کے لیے بھی حفاظت نہ کرے گا۔ ف۔ تو اس کا عشر بھی نہیں لے سکتا۔

واضح ہو کہ مسلمان کے حق میں سور و شراب کوئی بھی مال متقوم نہیں ہیں یعنی ایسا مال نہیں کہ اس کی کچھ قیمت ہو اور ذمی کافر کے حق میں خنزیر مال متقوم نہیں اگرچہ کافر اس کو اپنے نزدیک اپنے معاملات میں مال متقوم خیال کرے کیونکہ خنزیر ابتدائے زمانہ سے آج تک سب شرائع میں نجس العین رہا اور کبھی حلال نہیں ہوا بخلاف شراب کے کہ وہ ہماری شریعت میں حرام ہے تو بعض سابق شرائع میں حلال بھی رہی پس اس کی دو جہتیں ہیں کہ مسلمان کے حق میں مال نہیں ہے اور ذمی نصرانی کے حق میں مال ہے پس قول زفرؒ بھی ساقط ہو گیا۔ بلکہ قول شافعیؒ کا بھی جواب نکل آیا لیکن ان کے ساتھ بنائے اختلاف اس اصل پر ہے کہ سوائے پینے و خرید فروخت سے سرکہ کرنے کو شراب کی حفاظت جائز ہے یا نہیں۔ اور یہ انشاء اللہ تعالیٰ اپنے موقع پر آوے گا۔ م۔ اگر ذمی مردار کی کھالیں لے کر گذرا تو امام محمدؒ نے اس کو ذکر نہیں کیا اور مشائخؒ نے کہا کہ عاشر کو اس کا عشر لینا چاہیے۔ (المحیط)۔ امید ہے کہ اس میں کوئی مجتہد مخالف نہ ہو گا۔ م۔ اگر ایسی چیزیں لے کر گذرا جو جلد بگڑ جاتی ہیں جیسے دودھ و ترکاریاں و فواکہ و خربزہ وغیرہ جن کی قیمت نصاب ہے تو صاحبین کے نزدیک ان کا عشر لیوے اور امام کے نزدیک نہیں (السراج) کیونکہ عاشر کے پاس جنگل میں فقراء نہیں جن کو دے کا حتی کہ اگر فقراء ہوں یا اپنے کارپردازوں کے لیے

چاہے تو لے سکتا ہے۔ (الفتح)۔ ولو مر صبی او امرأۃ من بنی تغلب بمال۔ اور اگر بنو تغلب نصرانیوں کا
کوئی طفل یا عورت مع مال گذرے۔ فلیس علی الصبی شئی وعلی المرأۃ ما علی الرجل۔ تو طفل پر کچھ
نہیں ہے اور عورت پر اس قدر جو تغلبی مرد پر ہے۔ ف۔ یعنی مسلمانوں سے دوچند ہے۔ لما ذکرنا فی
السوائم۔ بوجہ اس دلیل کے جو باب سوائم میں گذر چکی۔ ف۔ لیکن وہاں فتح القدیر میں عورت سے نفی کو
ترجیح دی اور یہاں حکم مذکور ہی صحیح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ومن مر علی عاشر بمائۃ درہم واخبرہ ان
لہ فی منزلہ مائۃ اخری قد حال علیہا الحول لم یزک التی مر بہا۔ اگر ایک شخص سو درم کے ساتھ عاشر کے
ناکہ پر گذرا اور اس کو آگاہ کیا کہ میرے گھر میں دوسرے سو درم ہیں کہ دونوں پر سال گذر گیا ہے تو عاشر
ان سو درم کی زکوٰۃ نہ لے گا جن کو ساتھ لے کر گذرا۔ لقلتہ۔ بوجہ ان کے قلیل ہونے کے۔ ف۔ کہ
نصاب سے کم ہیں۔ وما فی بیتہ لم یدخل تحت حمایتہ۔ اور جو اس کے گھر میں ہے وہ عاشر کے تحت
حمایت نہیں آئے۔ ف۔ اور یہ مال ایسا ہے کہ اس کی زکوٰۃ دینے کا مالک خود مجاز ہے بخلاف سوائم
کے کہ اگر ساتھ کم ہوں اور باقی نصاب تک گھر میں ہوں تو زکوٰۃ وصول کرے۔ (کما فی السراج م) ولو مر بمائتی
درہم بضاعۃ۔ اور اگر دو سو درم بضاعت کے ساتھ گذرا۔ ف۔ اور بضاعت یہ کہ کسی تاجر یا غیر سے
درخواست کی کہ میرے یہ دو سو درم بھی تجارت میں بطور احسان لگا دیجیو۔ تو حکم یہ کہ۔ لم یعشرہا۔ عاشر
اس کا عشر نہ لے گا۔ لانہ غیر ماذون باداء الزکوٰۃ۔ کیونکہ یہ شخص اس کی اداء زکوٰۃ کے واسطے اجازت یافتہ
نہیں ہے۔ ف۔ بلکہ مالک نے اس کو صرف تجارت میں لگانے کی اجازت دی ہے۔ ع۔ قال وکذا المضاربۃ
مصنف نے کہا کہ یہی حکم مضاربت کا ہے۔ یعنی اذا مر المضارب بہ علی العاشر۔ یعنی جب کہ مضارب
مع مال مضاربت کے جو نصاب ہے ناکہ پر گذرا۔ ف۔ تو عاشر اس سے زکوٰۃ نہیں لے گا۔ مضاربت
یہ کہ مثلاً زید نے عمرو کو دو سو روپیہ دیا کہ اس سے تجارت کر اور جو کچھ نفع ہو وہ ہم دونوں کے درمیان
نصفا نصف ہو۔ وکان ابو حنیفۃ یقول اولا انہ یعشرہا لقوۃ حق المضارب حتی لا یملک رب المال نہیہ
عن التصرف فیہ بعد ما صار عروضا فنزل منزلۃ المالک۔ اور ابو حنیفہ پہلے کہتے تھے کہ عاشر اس سے
زکوٰۃ لے گا بوجہ قوت حق مضارب کے حتی کہ روپیہ کے اسباب تجارت ہو جانے کے بعد مالک کو اختیار
نہیں ہوتا کہ مضارب کو اس میں تصرف تجارتی سے منع کرے تو مضارب بمنزلہ مالک کے قرار دیا گیا۔
ف۔ تو جیسے مالک سے عشر لیتا یوں ہی مضارب سے وصول کرے گا۔ ثم رجع الی ما ذکرہ فی الکتاب
وہو قولہما۔ پھر ابو حنیفہؒ نے قول اول سے اس قول کی طرف رجوع کیا جو کتاب میں مذکور ہے اور یہی
صاحبینؒ کا قول ہے۔ لانہ لیس بمالک ولا نائب عنہ فی اداء الزکوٰۃ۔ کیونکہ مضارب درحقیقت مالک
نہیں اور نہ ہی مالک کی طرف سے ادائے زکوٰۃ میں نائب ہے۔ الا ان یکون فی المال ربح یبلغ نصیبہ نصابا
فیؤخذ منہ لانہ مالک لہ۔ مگر آنکہ مال میں اس قدر نفع ہو کہ مضارب کا حصہ قدر نصاب پہونچ جائے
تو اس حصہ میں سے حق لے لیا جائے گا کیونکہ مضارب اس کا مالک ہے۔ ف۔ میں کہتا ہوں کہ یہ مسئلہ
نص صریح ہے کہ مشترک اسباب میں قبل تقسیم کے ہر ایک اپنے حصہ کا مالک ہوتا ہے۔ ولو مر عبد
ماذون لہ بمائتی درہم۔ اور اگر دو سو درم کے ساتھ ایسا غلام گذرا جس کو تجارت کی اجازت دی گئی

ہے۔ ف یعنی اپنے مالک کی طرف سے۔ دلیس علیه دین۔ اور اس غلام ماذون پر قرضہ بھی نہیں ہے تو یعشرہ۔ عاشر اس سے حق لے لے گا۔ ف لیکن اس پر وارد ہوتا ہے کہ غلام بھی اس مال کا مالک نہیں اور نہ اس کو ادائے زکوٰۃ کی اجازت ہے اور شروع باب میں محیط السرخسی سے گذرا کہ صحیح یہ کہ مولی پر بھی اس کی زکوٰۃ جب ہی لازم ہوگی کہ ماذون سے لے کر اپنے قبضہ میں لا دے۔ ۵۔ پس بالفعل نہ مولی پر لازم ہے اور نہ غلام مجاز ہے۔ قال ابو یوسف لا ادری ان ابا حنیفة رجع عن ھذا ام لا۔ ابو یوسف نے کہا کہ مجھے نہیں معلوم کہ ابو حنیفہ نے اس سے رجوع کیا یا نہیں۔ وقیاس قوله الثانی فی المضاربة وھو قولھما انه لا یعشرہ۔ اور مضاربت میں امام ابو حنیفہ کے دوسرے قول پر اس کو قیاس کر کے یہ حکم نکلتا ہے کہ ماذون کے مال سے بھی عشر نہ لے گا اور یہی صاحبین کا قول ہے۔ ف کیونکہ جیسے مضارب کو ادائے زکوٰۃ کا اختیار نہ تھا اور نہ وہ مالک تھا ویسا ہی ماذون کا حال ہے پس جیسے امامؒ نے مضارب کے مسئلہ میں قول اول سے بوجہ مذکور رجوع کیا یوں ہی یہاں رجوع ہو سکتا ہے۔ لان الملك فیما فی یدہ للمولی وله التصرف۔ کیونکہ ماذون کے پاس جو کچھ ہے وہ مولی کی ملک ہے اور ماذون کو اس میں صرف تجارتی تصرف کا اختیار ہے۔ فصار کالمضارب۔ تو ماذون بھی مثل مضارب کے ہے ف بلکہ اس سے بھی کمتر ہو گیا لہذا شارح کاکی وغیرہ نے جزم کیا کہ صحیح یہ کہ مضارب کے مسئلہ میں امام کا رجوع کرنا ہی ماذون کے مسئلہ میں رجوع ہے اور یہی مفید میں مذکور ہے۔ مع۔ اور بعض نے زعم کیا کہ نہیں بلکہ ماذون و مضارب میں فرق ہے۔ وقیل فی الفرق بینھما ان العبد یتصرف لنفسه حتی لا یرجع بالعھدة علی المولی فکان ھو المحتاج الی الحمایة۔ اور دونوں میں وجہ فرق یہ بیان کی گئی کہ غلام ماذون اپنی ذات کے واسطے تصرف کرتا ہے حتی کہ عہدہ کا رجوع مولی پر نہیں ہوتا تو غلام ماذون ہی حمایت کا محتاج ہے۔ ف پس عاشر حق حمایت ماذون سے لے لے گا۔

والمضارب یتصرف بحکم النیابة حتی یرجع بالعھدة علی رب المال فکان رب المال ھو المحتاج۔ اور مضارب بحکم نیابت تصرف کرتا ہے حتی کہ عہدہ کا رجوع رب المال پر ہوتا ہے پس رب المال ہی محتاج حمایت ہوا۔ ف تو عاشر حق حمایت کو مضارب سے نہیں لے سکتا۔ یہ دونوں میں فرق ہے۔ فلا یکون الرجوع فی المضارب رجوعا منه فی العبد۔ تو امام ابو حنیفہ کا رجوع کرنا مضارب کے مسئلہ میں ویسی رجوع در صورت غلام ماذون کے نہ ہوگا۔ ف حاصل آنکہ مضارب کی صورت میں مالک مال پر حق عاشر ہے اور ماذون کی صورت میں ماذون پر ہے پس جب دونوں میں فرق ہوا تو ابو حنیفہ کا مضارب کے مسئلہ میں رجوع کرنا اور کہنا کہ مضارب سے عاشر حق نہیں لے گا یہی رجوع غلام ماذون کے مسئلہ میں بوجہ فرق کے نہیں ہوگا۔ اور فرق کی دلیل یہ کہ اگر مضارب نے لین دین کیا اور گھٹی آ گئی اور تجارت پر قرضہ چڑھ گیا تو جنہوں نے مضارب کو ادھار دیا ان کا ذمہ دعہدہ مالک مال پر ہے چنانچہ وہ لوگ مالک کی طرف رجوع کر کے وصول کریں گے۔ اور غلام ماذون کی صورت میں یہ عہدہ خود ماذون پر ہے حتی کہ اسی کے دامن گیر ہوں گے اور وہی ذمہ دار ہے پس وہی ان کے قرضہ میں فروخت کیا جائے گا مگر آنکہ مولی ادا کر کے چھڑا دے۔ پھر فتح القدیر میں ہے کہ نتیجہ اس فرق کا صرف یہ کہ مضارب محتاج حمایت نہیں اور ماذون

محتاج ہے لیکن صرف اسی قدر سے عشر لینے کا حق نہیں ہوتا جب تک کہ ملکیت ذاتی یا نیابت والے زکوٰۃ مع شرائط زکوٰۃ نہ ہو اور یہ ماذون میں بھی مفقود تو یہ فرق رائیگاں ہوا پس صحیح یہ کہ ماذون سے بھی نہیں لے گا جیسا کہ کافی میں ہے۔ مف۔ وان کان مولاہ معہ یوخذ منہ لان الملک لہ۔ اور اگر ماذون غلام کا مولی بھی ساتھ ہو تو مولی سے عاشر لے لے گا کیونکہ اس کی ملک ہے۔ الا اذا کان علی العبد دین یحیط بمالہ۔ مگر جب کہ غلام ماذون پر اس قدر قرضہ ہو کہ جو مال اس کے پاس ہے سب کو محیط ہے۔ ف۔ یعنی مال و قرضہ قریب برابر کے ہے تو اس وقت اس مال سے جو ماذون کے پاس ہے کچھ نہیں لیا جائے گا اگرچہ مولی ساتھ ہو۔ لانعدام الملک۔ بوجہ معدوم ہونے ملک مولی کے۔ ف۔ یہ بقول ابوحنیفہ رح اوللشغل یا بوجہ مشغول ہونے مال کے۔ ف۔ یعنی مال قرضہ میں مشغول ہے بقول صاحبین۔ بہر حال امام و صاحبین سب کے نزدیک نہیں لیا جاوے گا۔ قال ومن مر علی عاشر الخوارج فی ارض قد غلبوا علیہا۔ فرمایا کہ جو شخص خارجیوں (یا باغیوں) کے عامل پر گذرا ایسی سرزمین میں جہاں خارجی غالب (مسلط) ہوگئے ہیں فعشرہ۔ پس خارجیوں کے عامل نے اس سے عشر لے لیا۔ ف۔ پھر وہ سلطان عادل اہل السنۃ کے عاشر پر گذرا۔ یثنی علیہ الصدقۃ۔ تو مکرر اس پر صدقہ رکھا جائے گا۔ ف۔ یعنی خارجی عاشر کو دینے سے معذور نہ ہوگا بلکہ اس سے دوبارہ وصول لے لیا جائے گا۔ اذا مر علی عاشر اھل العدل۔ جب کہ وہ اہل عدل کے عاشر پر گذرے۔ لان التقصیر جاء من قبلہ من حیث انہ مر علیہ۔ کیونکہ تقصیر تو اسی کی طرف سے ہوئی کہ وہ خارجی عاشر کی راہ پر گذرا۔ ف۔ بخلاف اس کے جب کہ خارجی باغی کسی ملک پر مسلط ہوئے۔ اور وہاں کے لوگوں سے زکوٰۃ و خراج وصول کر لیا کیونکہ یہ لوگ مجبور ہیں بلکہ سلطان عدل ان کی حفاظت نہ کر سکا۔ م۔ الکافی ع۔

فروع: چوپائے و نقود کو کہا کہ میری نہیں یا عروض کو کہا کہ تجارتی نہیں تو قسم سے قبول ہوگا۔ السراج و الطحاوی۔ مال لے کر ناکہ سے گذر گیا اور عاشر کو معلوم نہ ہوا پھر علم ہوا پس جب کبھی گذرے تو مسلمان و ذمی سے چھوٹا ہوا وصول کرے نہ حربی سے۔ (المحیط، التبیین)

باب فی المعادن والرکاز

(باب کانوں و دفینہ کے بیان میں)

معادن جمع معدن۔ کان جس میں خلقی سونا و چاندی وغیرہ دھات زمین میں مرکب ہوں۔ کنز دفینہ یعنی روپیہ و اشرفی وغیرہ جس کو آدمیوں نے دفن کیا۔ رکاز جو زمین میں مرکوز ہو یہ معدن و کنز دونوں کو شامل ہے۔ یہاں معدن کے مقابلہ میں رکاز بمعنی دفینہ ہے۔ ارض خراجی جس زمین پر خراج واجب ہو۔ ارض عشری جس پر عشر واجب ہو۔ قال معدن ذھب او فضۃ او حدید او رصاص او صفر۔ معدن سونے یا چاندی یا لوہا یا رانگ یا پیتل کی۔ ف۔ یا تانبے کی۔ وجد فی ارض خراج او عشر۔ جو کہ زمین خراجی یا عشری

نہیں پائی گئی۔ ف ۔ درگذرین ۔ ففیہ الخمس۔ تو اس میں پانچواں حصہ ف ۔ یعنی حق فقراء ہے۔ پس عشر کا خراج کے ساتھ اس زمین پر معدن کا پانچواں حصہ بھی ہوگا تو معلوم ہوا کہ بیہڑ و جنگل کی کان میں بدرجہ اولیٰ پانچواں حصہ واجب ہوگا۔ ھذا عندنا۔ یہ حکم ہمارے نزدیک ہے۔ وقال الشافعی لاشی علیہ فیہ لانہ مباح سبقت یدہ الیہ کالصید الا اذا کان المستخرج ذھبا او فضۃ فیجب فیہ الزکوٰۃ ولا یشترط الحول فی قول۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ معدن پانے والے پر معدن کی بابت کچھ واجب نہیں کیونکہ یہ ایک مباح چیز تھی کہ پہلے اسی شخص کے ہاتھ لگی تو اُسی کی ہوئی جیسے شکار یعنی جس نے پہلے پکڑا اُسی کا ہو گیا مگر جب کہ کان سے برآمد سونا یا چاندی ہو تو اس میں زکوٰۃ واجب ہو جائے گی نہ پانچواں حصہ۔ اور سال گذرنا مشروط نہیں ایک قول میں۔ ف ۔ اور یہی قول ان کے مذہب میں صحیح ٹھہرایا گیا ہے۔ لانہ نماء کلہ والحول للتنمیہ۔ اس وجہ سے کہ یہ تو بالکل نماء یعنی عین زیادتی ہے اور سال پہنچنے کی شرط تو بڑھاو ہی کے واسطے تھی۔ ف ۔ اور حجت شافعیؒ کی یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بلال بن الحارث المزنی رضی اللہ عنہ کے واسطے مدینہ کے نواح فرع سے معادن قبیلہ کو اقطاع میں دیا پس ان معادن سے سوائے زکوٰۃ کے کچھ نہیں جاتا تا یوم۔ (رواہ مالک وابوداؤد)۔ ابوعبیدؒ نے کہا کہ اول تو یہ حدیث منقطع ہے دوم حضرت صلعم نے زکوٰۃ کا حکم نہیں کیا بلکہ یہ فرمایا کہ ان معادن سے تا یوم یہی لی جاتی ہے پھر اس کے معارض قرآن و حدیث صحیح موجود ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام۔ اور دلیل سنت ہمارے واسطے قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ہے۔ العجماء جبار والبئر جبار والمعدن جبار۔ وفی الرکاز الخمس عجماء یعنی سینگوں والے جانور ہدر ہیں اور کنواں ہدر ہے اور معدن ہدر ہے۔ اور رکاز میں پانچواں حصہ ہے ف ۔ اس حدیث کو ائمہ صحاح الستہ نے روایت کیا اور مراد یہ ہے کہ سینگوں والے جانوروں نے اگر اتفاق سے کسی کو مار ڈالا تو اس کے خون کا قصاص یا دیت کسی پر نہیں ہے اور اگر کنواں کھودنے کے لیے مزدوروں کو مقرر کیا انہوں نے کھودا پھر اوپر سے کنواں پھٹ پڑا کہ کوئی مزدور مر گیا تو خون ہدر ہے یوں ہی کان کھودنے میں اگر مرا تو ہدر ہے اور رکاز میں جو مال نکلا اس پر پانچواں حصہ واجب ہے۔ اب دلیل یہ کہ رکاز کا لفظ معدن اور کنز یعنی کان اور دفینہ دونوں کو شامل ہے تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ کان اور دفینہ دونوں میں پانچواں حصہ واجب ہے اور یہ جو فرمایا کہ والمعدن جبار۔ تو اس کے یہ معنی کہ کان کھودنے میں جو مزدور تلف ہو اس کا خون ہدر ہے جیسے عجماء و کنوئیں کا حکم ہے۔ اور یہ معنی نہیں کہ معدن کا مال ہدر ہے کیونکہ اول تو خلاف محاورہ دوم بالاتفاق سونا و چاندی اس میں سے ہدر نہیں ہے۔ پس معنی صحیح یہ کہ جراحت عجماء و چاہ معدن ہدر ہے اور جو معدن سے نکلے اس میں خمس ہے مگر بجائے معدن کے رکاز فرمایا۔ وھو من الرکز۔ اور رکاز مشتق رکز سے ف ۔ جو مرکوز ہو حتیٰ کہ جو ارادہ دل میں ہو اس کو مرکوز خاطر کہتے ہیں۔ فاطلق علی المعدن۔ پس معدن پر رکاز کا لفظ کہا ف ۔ کیونکہ وہ زمین کے اجزاء میں مرکوز ہوتا ہے۔ اور معدن نہیں کہا تا کہ رکاز کا لفظ معدن و دفینہ کو شامل ہو۔ یہ حدیث صحیح دلیل صریح ہے۔ اور دلیل دوم قولہ تعالیٰ واعلموا انما غنمتم من شئی فان للہ خمسہ الایہ یعنی آگاہ ہو کہ جو کچھ تم غنیمت پاؤ تو اس کا پانچواں حصہ للہ ہے الخ یعنی فقیروں کے لیے ہے۔ تو ہر غنیمت

میں پانچواں حصہ ہے اور معدن و دفینہ بھی غنیمت ہے۔ لانها کانت فی ایدی الکفرة۔ کیونکہ یہ معادن تو کافروں کے قبضہ میں تھیں۔ ف۔ اس طرح کہ جن زمینوں میں ہیں وہ کافروں کے تحت میں تھیں۔ وحوتها ایدینا غلبة۔ اور ہمارے ہاتھ ان پر حاوی ہو گئے ازراہ غلبہ کے۔ ف۔ یعنی ہم نے غالب ہو کر اپنے قبضہ میں لیا۔ فکانت غنیمة۔ تو یہ معادن غنیمت ہوئیں۔ وفی الغنائم الخمس۔ اور کل غنیمتوں میں پانچواں حصہ ہے۔ ف۔ پس معادن میں اللہ تعالیٰ پانچواں حصہ ہوا۔ بخلاف الصید۔ برخلاف شکار کے۔ ف۔ جس پر شافعیؒ نے قیاس فرمایا تو قیاس مع الفارق ہے۔ لانه لم یکن فی ید احد۔ کیونکہ صید تو کسی کے قبضہ میں نہ تھی۔ ف۔ حتی کہ کافروں کا قبضہ ان پر نہ تھا پھر مسلمانوں نے فتح کیا تو ان کا بھی قبضہ نہ ہوا لہذا جو کوئی قبضہ میں لاوے اسی کا ہوگا۔ پھر اگر کہا جاوے کہ معادن جب غنیمت ٹھہریں تو جن مجاہدین غازیوں نے فتح کیا تھا یہ انہیں کا حق ہوا پس چاہیے تھا کہ پانچ حصہ کرکے ایک پانچواں تو اللہ تعالیٰ حق فقراء ہوتا اور باقی چار پانچویں غازیوں یا ان کے وارثوں کو دیے جاتے حالانکہ تم کہتے ہو کہ باقی چار پانچویں حصے معدن پانے والے کے ہیں تو جواب یہ کہ غنیمت ہونا بحکم الید یعنی قبضہ ہے۔ الا ان للغانمین یدا حکمیة لثبوتها علی الظاهر۔ مگر بات یہ کہ غازیوں کا قبضہ تو حکمی قبضہ تھا نہ حقیقی کیونکہ وہ قبضہ تو ظاہر پر تھا۔ ف۔ لہذا وہ ان کے بٹوارہ میں شامل ہیں۔ واما الحقیقة فللواجد۔ رہا حقیقی قبضہ تو وہ پانے والے کا ہوا۔ ف۔ پس معادن میں دو طرح کا قبضہ ہوا ایک قبضہ حکمی بدین معنی کہ جو زمین کا قابض ہے وہ حکماً اس کے اندر کے کانوں کا بھی قابض ہے دوم قبضہ حقیقی اور یہ قبضہ جب ہی ہوتا ہے کہ درحقیقت اس پر دسترس حاصل ہو۔ فاعتبرنا الحکمیة فی حق الخمس۔ پس ہم نے حکمی قبضہ کو تو خمس کے بارہ میں اعتبار کیا۔ والحقیقة فی حق الاربعة الاخماس حتی کانت للواجد۔ اور حقیقی قبضہ کو چار پانچویں کے حق میں اعتبار کیا حتی کہ یہ باقی مال سب پانے والا کا ہوا۔ ف۔ خواہ پانے والا آزاد ہو یا غلام یا بالغ یا طفل یا مرد یا عورت خواہ مسلمان یا مسلمانوں کا ذمی کافر ہو۔ اور اگر دار الکفر کا حربی کافر ہو جو امان لے کر دار الاسلام میں آیا تھا تو اس سے سب واپس لیا جائے گا۔ لیکن اگر سردار اسلام نے اس کو ڈھونڈھنے کی اجازت دی اور کچھ مال ٹھہرا دیا ہو تو موافق شرط کے پاوے گا۔ (محیط السرخسی م ف ع ت)۔ دار الاسلام کے دو شخصوں نے معادن تلاش کرنے میں شرکت کی پھر ایک نے پائی تو چار پانچویں حصے اسی پانے والے کے ہیں۔ ع البحر۔ یعنی عقد شرکت باطل ہے۔ م۔ مزدوروں کو معدن میں مقرر کیا تو ان کی مزدوری اور کان سے جو کچھ حاصل ہو سب مستاجر کا ہے۔ ع البحر۔ یہ اس وقت کہ معدن مذکور جنگل یا زمین خراجی و عشری میں پائی ہو۔ ولو وجد فی داره معدنا۔ اور اگر اپنے خاص گھر میں معدن پائی۔ فلیس فیه شئی۔ تو اس میں کچھ حق نہیں ہے ف۔ یعنی سب پانے والے کی ہے اور پانچواں حصہ نہ لیا جائے گا۔ عند ابی حنیفة۔ یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقالا فیه الخمس لاطلاق مارویناه۔ اور صاحبین نے کہا کہ گھر کی کان میں بھی پانچواں حصہ واجب ہے بوجہ اطلاق اس حدیث کے جو ہم نے روایت کی۔ ف۔ یعنی حدیث وفی الرکاز الخمس مطلق ہے کہ کوئی رکاز اور کہیں پائی جاوے خواہ گھر میں یا اور جگہ تو اس میں خمس واجب ہے۔ وله انه من اجزاء الارض۔ اور ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ کہ معدن تو اجزائے زمین سے ہے یعنی مرکب تھا جو

میں مرکب ہے۔ ف۔ کوئی علیحدہ دفینہ کے طور پر رکھی نہیں ہے۔ ولا مؤنۃ فی سائر الاجزاء۔ تو اس جزو معدنی پر بھی کوئی بار خرچہ کا نہ ہوگا۔ لان الجزء لا یخالف الجملۃ۔ کیونکہ جزو اپنے کل سے مخالف نہیں ہوتا ہے بخلاف الکنز۔ برخلاف دفینہ کے۔ ف۔ کہ وہ اگرچہ گھر میں ملے خمس واجب ہوتا ہے۔ لانہ غیر مرکب فیھا۔ کیونکہ دفینہ تو زمین میں مرکب نہیں ہے۔ ف۔ بلکہ زمین کے اندر موضوع یعنی بطور ودیعت رکھا ہوا ہے۔ وان وجدہ فی ارضہ اور اگر اس نے معدن کو اپنی زمین میں پایا۔ ف۔ یعنی مملوکہ خاص جو مثلاً امام سے خاص اپنا مال دے کر خرید ے۔ فعن ابی حنیفۃ فیہ روایتان۔ تو امام ابوحنیفہ سے اس میں دو روایتیں ہیں۔ ف۔ روایۃ الاصل میں واجب نہیں مثل گھر کے اور روایت جامع صغیر میں واجب ہے۔ فوجہ الفرق علی احدیٰھما وھو روایۃ الجامع الصغیر ان الدار ملکت خالیۃ عن المؤن دون الارض پس وجہ فرق درمیان زمین و گھر کے دونوں روایتوں میں ایک روایت پر اور وہ روایت جامع صغیر ہے یہ ہے کہ گھر تو مملوک ہوا اس حالت سے کہ بار خرچہ سے خالی ہے نہ زمین۔ ف۔ کیونکہ زمین مملوکہ پر جیسی ہو بار خرچہ رہے گا اگرچہ خرید ے۔ ولھذا وجب العشر والخراج فی الارض دون الدار۔ اسی واسطے عشر یا خراج فقط زمین پر واجب ہوتا ہے نہ گھر پر۔ فکذا ھذہ المؤنۃ۔ پس یوں ہی یہ خرچہ بھی۔ ف۔ یعنی معدنی پانچواں حصہ بھی زمین پر ہوگا نہ گھر پر۔

پھر واضح ہو کہ رکاز میں سے ایک قسم معدن کا یہ بیان ہوا۔ رہا بیان قسم دوم یعنی دفینہ کا تو فرمایا۔ وان وجد رکازا ای کنزا۔ اور اگر اس نے رکاز پایا یعنی دفینہ پایا۔ ف۔ کیونکہ رکاز تو معدن کو بھی شامل ہے۔ پس بیان معدن کے بعد رکاز سے یہی مراد کہ اس نے دفینہ پایا تو۔ وجب فیہ الخمس۔ اس میں خمس واجب ہے۔ عندھم۔ یہ بالاتفاق امام و صاحبین کا قول ہے۔ لما روینا۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ یعنی فی الرکاز الخمس۔ پھر اختلاف اماموں میں باقی چار پانچویں حصوں میں ہے کہ کس کے واسطے ہونگے۔ (شرح الطحاوی)۔ واسم الرکاز یطلق علی الکنز لمعنی الرکز۔ اور لفظ رکاز کا اطلاق دفینہ پر بوجہ معنی رکز کے ہے۔ وھو الاثبات۔ اور معنی رکز کے ثابت کر دینا۔ ف۔ پس اگر اللہ تعالیٰ جل شانہ کی قدرت ایجاد نے ثابت کر دیا ہو تو وہ معدن ہے اور اگر بطریق فعل مخلوق کے ثابت کر دیا ہو تو وہ دفینہ ہے۔ بالجملہ دفینہ خواہ جنگل بیہڑ میں یا زمین عشری یا خراجی میں یا گھر میں کہیں پایا جاوے بالاتفاق اس میں پانچواں حصہ واجب ہے بشرطیکہ بحکم غنیمت ہو چنانچہ تفصیل فرمائی۔ بقولہ ثم ان کان علی ضرب اھل الاسلام کالمکتوب علیہ کلمۃ الشھادۃ فھو بمنزلۃ اللقطۃ وقد عرف حکمھا فی موضعھا۔ پھر اگر یہ دفینہ اہل الاسلام کے ضرب پر ہو جیسے ان پر کلمہ شہادت لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ لکھا ہو تو یہ مال بمنزلہ لقطہ کے ہے اور لقطہ کا حکم اپنی جگہ میں بیان ہوا ہے۔ ف۔ یعنی آئندہ کتاب اللقطہ میں انشاء اللہ تعالیٰ آوے گا اور حاصل یہ کہ اس صورت میں یہ مال غنیمت نہیں بلکہ کسی مسلمان کی ملک ہے جس کو پانے والے نے پڑے مال کی طرح لیا تو اس کے ساتھ پڑے مال کی طرح برتاؤ ہوگا۔ وان کان علی ضرب اھل الجاھلیۃ کالمنقوش علیہ الصنم۔ اور اگر اہل الجاہلیہ[1] یعنی کفر کی ضرب پر ہو جیسے اس پر بت کی تصویر ہو۔ ف۔ یا نصرانی صلیب

[1] اہل الجاہلیہ یعنی زمانہ جاہلیت والے لوگ کیونکہ اللہ تعالیٰ کی معرفت سے بالکل جاہل تھے اگرچہ ریاضی فلسفہ وغیرہ فنون سے ماہر ہوں۔ ۱۲م

کی صورت ہو۔ ففیہ الخمس علی کل حال لما بینا۔ تو اس میں پانچواں حصہ ہر حال پر ہے بدلیل مذکورہ بالا۔ ف
یعنی خمس رکاز اور غنیمت جس پر غازیوں کا حکمی قبضہ اور پانے والے کا حقیقی قبضہ متحقق ہوا اور ہر حال سے یہ
مراد کہ کسی زمین میں پاوے اور سوائے حربی کے کوئی پاوے۔ پس پانچواں حصہ واجب ہونے میں خلاف نہیں رہا
یہ کہ باقی کس کو ملے گا تو فرمایا۔ ثم ان وجد فی ارض مباحۃ۔ پھر اگر اس کو مباح زمین میں پایا۔ ف جیسے
پہاڑوں کے غار یا جنگل یا بیہڑ میں۔ فاربعۃ اخماسہ للواجد۔ تو چار پانچویں حصے پانے والے کے واسطے ہیں
لانہ تم الاحراز منہ اذلا علم بہ للغانمین فیختص ھو بہ۔ کیونکہ اپنے حرز میں کرنے کا پورا ہونا اسی شخص سے
ہوا کیونکہ فتح کرنے والے غازیوں کو اس کا علم بھی نہ تھا پس یہی شخص اس دفینہ کے ساتھ اختصاص پاوے
گا۔ ف یعنی مختص اسی کا ہوگا۔ واضح ہو کہ جب غازیوں نے کفرستان کے شہر پر فتح پائی اور مال غنیمت
اٹھا لیا تو اس کی ملک جب پوری ہوگی کہ احراز پورا ہو جاوے جیسا کہ انشاء اللہ تعالیٰ مفصل آوے گا اور
مسئلہ مذکورہ میں دار الاسلام ہو جانے کے بعد دفینہ ملا ہے تو پانے والے کا حقیقی قبضہ وحفظ ہے لہٰذا کہا
کہ غازیوں کو تو اس کا علم بھی نہ تھا تو حرز میں لانا کیونکر ہوتا۔ وان وجد فی ارض مملوکۃ فکذا الحکم عند
ابی یوسف لان الاستحقاق بتمام الحیازۃ وھو منہ۔ اور اگر اس نے مملوکہ زمین میں پایا یعنی وہ زمین اپنی یا
غیر کے مملوکہ خاص ہے تو بھی امام ابو یوسف کے نزدیک یہی حکم ہے کیونکہ استحقاق تو پورے طور پر اپنی حرز میں
لانے کے ساتھ ہے اور یہ اسی شخص سے پایا گیا۔ ف تو یہی چار پانچویں کا مستحق ٹھہرا۔
وعند ابی حنیفۃ ومحمد ھو للمختط لہ۔ اور ابو حنیفہ و محمدؒ کے نزدیک باقی اس شخص کا
جس کے لیے اختطاط کیا گیا۔ وھو الذی ملکہ الامام ھذہ البقعۃ اول الفتح۔ اور مختط لہ وہ شخص جس کو
امام نے ابتدائے فتح میں اس قطعہ زمین کا مالک کر دیا۔ ف اور اس کے حدود پر خط کر دیا پس باقی کا
حقدار یہی مختط لہ مسلمان یا اس کے وارث ہیں اگرچہ کتنی پشت نیچے ہوں۔ لانہ سبقت یدہ الیہ۔ کیونکہ
مختط لہ کا ہاتھ اس پر سابق ہو چکا۔ وھی ید الخصوص۔ اور یہ قبضہ خصوص قبضہ ہے۔ ف یعنی قبضہ
حکمی بطور خاص ہے۔ فیملک بہ الباطن وان کانت علی الظاھر۔ پس اس قبضہ خصوص کی جہت سے
اس چیز کا مالک ہوگا جو باطن زمین میں ہے اگرچہ اس کا قبضہ ظاہر پر ہے۔ ف بخلاف غازیوں کے قبضہ
حکمی کے کہ ان کا قبضہ حکمی عام تھا پس غازی وان کے ورثہ مالک نہ ہوئے اور مختط لہ بوجہ خاص قبضہ حکمی
کے مرکوز کا بھی مالک ہو گیا۔ کمن اصطاد سمکۃ فی بطنھا درۃ۔ جیسے کسی نے مچھلی شکار کی جس کے پیٹ میں
موتی ہے۔ ف تو وہ مچھلی کا مع موتی کے مالک ہو جائے گا خواہ موتی چھپا ہوا ہو یا ظاہر ہو یہی ظاہر الروایۃ ہے
مع۔ اگر مختط لہ یا اس کے وارثوں نے یہ زمین فروخت کر دی ہو تو بھی اس دفینہ کے مالک مختط لہ یا
ورثہ ہوں گے۔ نہ مشتری۔ ثم بالبیع لم یخرج عن ملکہ۔ پھر بوجہ فروخت کرنے اس زمین کے یہ دفینہ
اس کے ملک سے خارج نہیں ہوا۔ ف کیونکہ بیع میں وہ چیز داخل ہو جاتی ہے جو زمین میں مرکب ہو
جیسے کان یا اس کے تابع ہو جیسے درخت وغیرہ اور جو علیحدہ ہو جیسے کٹا ہوا درخت رکھا ہو وہ داخل
نہیں تو یہ دفینہ بھی اس قطعہ زمین کے بیع میں داخل نہ ہوگا۔ لانہ مودع فیھا بخلاف المعدن لانہ من اجزائھا
فینتقل الی المشتری۔ کیونکہ دفینہ تو زمین میں ودیعت رکھا ہے برخلاف کان کے کہ وہ اجزاء زمین سے ہے

تو معدن بجانب مشتری منتقل ہو جائے گی۔ ف۔ یہ اس وقت کہ خاص مختط لہ یا اس کے ورثہ معلوم ہوں وان لم یعرف فی المختط لہ یصرف الی اقصی مالک یعرف فی الاسلام علی ما قالوا۔ اگر مختط لہ نہ پہچانا جاوے تو باقی دفینہ صرف کیا جاوے انتہائے مالک کی جانب جو اسلام میں پہچانا جاوے بنابر اس کے جو متاخرین مشائخ نے کہا ہے۔ ف۔ یعنی ابتدائے فتح اسلام کے بعد فلاں شخص اس کا مالک معلوم ہوا لیکن یہ معلوم نہیں کہ وہ مختط لہ ہے یا اس نے مختط لہ سے یہ قطعہ بطور خرید وغیرہ پایا ہے۔ بہرحال اعلیٰ طبقہ میں انتہا پر جو مالک معلوم ہو اس کو ملے گا۔ مع۔ یا اس کے وارثوں کو اگر ہوں۔ البدائع۔ ورنہ بیت المال میں رکھا جاوے بحیثیہ السرخسی۔ ذمی مختط لہ کو کچھ نہیں ملے گا۔ (العنایہ)۔ یہ سب اس وقت کہ جو بالفعل مالک ہے وہ مدعی نہ ہو اور اگر اس نے کہا کہ اس کو میں نے رکھا ہے تو بالاتفاق اسی کا قول قبول ہوگا۔ ع۔ بالجملہ جب علامات سے دفینہ اسلامی معلوم ہو تو وہ بمنزلہ لقطہ ہے اور اگر دفینہ کفر معلوم ہو تو وہ رکاز اور اس میں پانچواں حصہ ہے اور باقی میں بروجہ مذکور اختلاف ہے۔ ولو اشتبہ الضرب یجعل جاھلیا فی ظاہر المذہب۔ اور اگر اس کی ضرب مشتبہ ہو یعنی اس پر شبہ پڑے کہ اسلامی ہے یا کفری ہے تو ظاہر المذہب میں وہ کفری قرار دی جائے گی۔ ف۔ یہی حق ہے۔ ف۔ لانہ الاصل۔ کیونکہ اس کا کفری ہونا یہی اصل ہے۔ وقیل یجعل اسلامیا فی زماننا۔ اور کہا گیا کہ وہ ہمارے زمانہ میں اسلامی قرار دی جاوے۔ لتقادم العہد۔ کیونکہ عہد بہت قدیم ہو چکا۔ ف۔ تو ظاہرا وہ کافروں کا دفینہ نہیں ہے۔ ع۔ نہیں بلکہ اب تک نکلتا ہے تو حق وہی ظاہر المذہب ہے۔ ستف۔ ومن دخل دار الحرب بامان فوجد فی دار بعضھم رکازا۔ اور جو شخص کہ دار الکفر میں امان لے کر داخل ہوا پھر وہاں کسی حربی کے مکان میں رکاز پائی۔ ف۔ خواہ معدن یا دفینہ۔ نع۔ ردہ علیھم۔ تو اس رکاز کو مالکان مکان کو واپس دے۔ تحرزا عن الغدر لان ما فی الدار فی ید صاحبہا خصوصا۔ غدر و بدعہدی سے احتراز کرنے کے واسطے کیونکہ گھر میں جو چیز ہے وہ خصوصاً مالک مکان کے قبضہ میں ہے۔ ف۔ یعنی اس پر مالک مکان کا قبضہ حکمی بطور خاص ہے۔ تو اس کو لے لینا بدعہدی ہے۔ پھر اگر اس نے مالک مکان کو نہ دی بلکہ نکال لایا تو مالک ہو اگر حلال نہیں پھر اگر بیع کر دی تو بیع ہو گئی مگر مشتری کو بھی حلال نہیں۔ (شرح الطحاوی)۔ پس اس کی راہ یہی کہ صدقہ کر دے۔ (البحر) یہ تو جب حربی میں کے گھر میں پائی ہو۔ وان وجد فی الصحراء۔ اور اگر اس نے رکاز دار الحرب کے صحرا میں پائی۔ ف۔ یعنی ایسی زمین میں جس کا خصوص مالک کوئی نہیں ہے۔ (المحیط) فھو لہ۔ تو یہ رکاز اسی پانے والے کی ہے۔ لانہ لیس فی ید احد علی الخصوص۔ کیونکہ یہ رکاز کسی کے خصوص قبضہ میں نہیں ہے۔ ف۔ یعنی قبضہ حقیقی تو گھر کی صورت میں بھی نہ تھا لیکن قبضہ حکمی تو گھر کی صورت میں خصوص قبضہ حکمی موجود تھا اور صحراء کی صورت میں خصوص قبضہ حکمی نہیں ہے۔ فلا یعد غدرا۔ تو یہ غدر نہیں شمار ہوگا۔ ف۔ یعنی شرعاً غدر نہیں ہے۔ رہا یہ وہم کہ صحراء پر ان کا عموم قبضہ حکمی موجود ہے تو یہ وہم اس وجہ سے صحیح نہیں کہ دار الحرب دار العدل نہیں حتیٰ کہ راس العدل توحید الہی عزوجل ہے وہی وہاں ندارد تو دار الکفر در حقیقت دار القہر ہے تو ان کا قبضہ حکمی بطور عموم کچھ چیز نہیں ہے۔ کذا قیل م۔ پس اگر پانے والا اس کو نکال لایا تو بطور حلال مالک ہوا۔ ولا شیٔ فیہ۔ اور اس میں کچھ حق نہیں۔ ف۔ نہ خمس اور نہ کوئی اور۔ م۔ لانہ بمنزلۃ المتلصص غیر

مجاھد. کیونکہ یہ شخص بمنزلہ متلصص غیر مجاہد کے ہے. ف۔ یعنی چور جو خفیہ مال لے جاتا ہے اور متلصص جس میں لص کی مشابہت کی.

واضح ہو کہ جب مسلمان کا کوئی گروہ جس کو یہ قوت ہے کہ اپنی حفاظت کرسکے وہ امام سے اجازت لے کر دارالحرب میں داخل ہوا تو یہ گروہ غازیوں کا جو کچھ چھین لاوے غنیمت ہے اور اگر دو چار آدمی بدون اجازت امام کے بطور چوروں کے داخل ہو کر اموال نکال لائے تو یہ غازی نہیں اور نہ اموال غنیمت کہ پانچواں حصہ واجب ہو مگر ان کو حلال ہے اسی طرح یہ شخص جو امان لے کر گیا تھا اور صحراء سے رکاز نکال لایا بمنزلہ متلصص غیر مجاہد کے ہے پس جیسے متلصص کے مال میں پانچواں حصہ نہیں اسی طرح اس شخص کے رکاز نکال میں کچھ نہیں ہے م. اگر یہ شخص بغیر امان لیے داخل ہوا ہو تو حربی کے گھر یا صحراء سے رکاز لاوے سب اسی کے بغیر خمس ہے (المحیط السرخسی) . اور سب اس کو حلال ہے اور اگر نکال لانے پر قابو نہ پاوے تو اس طرح تلف کر دے کہ حربی لوگ نہ پاویں جس سے ان کو ظلم پر قوت حاصل ہو۔م. ولیس فی الفیروزج الذی یوجد فی الجبال خمس. جو فیروزے کہ پہاڑوں میں پائے جاویں ان میں پانچواں حصہ نہیں ہے. ف۔ پھر جب پانے والے نے ان کو تجارت میں لگایا تو زکوٰۃ التجارت واجب ہوگی ورنہ نہیں م. اگر کافروں کے خزینہ یا دفینہ یا گودام میں فیروزے یا موتی یا پارہ وغیرہ ملے اور مغلوب کر کے لیے گئے تو ان میں بالاتفاق پانچواں حصہ ہے. پس جو فیروزہ یا لعل یا سرمہ وغیرہ پہاڑوں میں پیدائشی ملیں ان میں خمس نہیں .مع. لقولہ علیہ السلام لاخمس فی الحجر. کیونکہ حدیث میں ہے کہ پتھر میں پانچواں حصہ نہیں. ف۔ یہ الفاظ تو غریب ہیں اور ابن عدی نے لازکوٰۃ فی الحجر. مگر اسناد ضعیف ہے اور ابن ابی شیبہ نے عکرمہ تابعی کا قول اسی معنی میں روایت کیا. اوالبسط فی العینی وغیرہ م) . وفی الزیبق الخمس. اور زیبق یعنی معدنی پارہ میں پانچواں حصہ ہے . فی قول ابی حنیفۃ آخرا وھو قول محمد. ابوحنیفہ رحؒ کے آخر قول میں اور یہی امام محمد کا قول ہے. خلافا لابی یوسف بخلاف قول ابویوسف کے. ف۔ کہ اس میں کچھ واجب نہیں . اور یہی ابوحنیفہ رحؒ کا پہلا قول تھا . مع. ولاخمس فی اللؤلؤ والعنبر. اور خمس نہیں موتی اور عنبر میں. ف۔ اور عنبر نبات بحری ہے .ف. یا مچھلی کے قسم ہے .ع. بالجملہ موتی و عنبر میں جب کہ سمندر سے حاصل ہوں خمس نہیں . عند ابی حنیفۃ ومحمدؒ. نزدیک امام ابوحنیفہ و محمد رحؒ کے. ف۔ دلیل یہ کہ امام شافعی و ابو عبید نے روایت کی کہ حدثنا ابن ابی مریم عن داؤد بن عبد الرحمن العطار سمعت عمرو بن دینار یحدث عن ابن عباس قال لیس فی العنبر خمس مع. یعنی ابن عباس رضؓ نے کہا کہ عنبر میں پانچواں حصہ نہیں ہے . ابو عبید نے اس کے مانند جابر رضؓ سے روایت کیا مع وقال ابو یوسف فیھما وفی کل حلیۃ یخرج من البحر خمس. اور ابویوسف رحؒ نے موتی و عنبر میں اور ہر زیور میں جو سمندر سے نکلے کہا کہ خمس واجب ہے. ف۔ سمندر سے زیور نکلنا بدیں معنی کہ ان کا زیور بطور ہار وغیرہ بنا کر پہنتے ہیں. کما فی قولہ تعالیٰ حلیۃ تلبسونھا الآیہ. لان عمر رضؓ اخذ الخمس من العنبر. کیونکہ حضرت عمر رضؓ نے عنبر سے پانچواں حصہ لیا تھا. ف۔ جیسا کہ ابو عبید رحؒ نے باسناد ضعیف روایت کیا لیکن

مع ہذا اسناد صحیح ۱۲ م.

ابن الہمامؒ نے کہا کہ صحیح نہیں ہوا بلکہ عبد الرزاق و ابن ابی شیبہ نے عمر بن العزیز سے البتہ عنبر میں خمس لینا صحیح روایت کیا۔ اور یہی قول حسن بصری و زہری کا ہے۔ مفع۔

ولهما ان قعر البحر لم يرد عليه القهر فلا يكون الماخوذ منه غنيمة وان كان ذهبا او فضة۔ اور امام ابوحنیفہ ومحمد کی دلیل یہ ہے کہ سمندر کے قعر پر قہر وارد نہیں ہوتا یعنی قعر سمندر مثل کفار کے مغلوب ومقہور نہیں کیا گیا تو جو کچھ قعر البحر سے گھس کر لیا جاوے وہ مال غنیمت نہ ہوگا اگرچہ وہ سونا و چاندی ہو۔ ف۔ اور جب غنیمت نہ ہوا تو اس میں خمس بھی واجب نہ ہوا۔ علاوہ بریں پانی میں یا جو اس سے پیدا ہو خمس نہیں تو عنبر و موتی بھی نہ ہوا۔ والمروی عن عمر فيما دسره البحر۔ اور حضرت عمرؓ سے جو مروی ہے ایسی صورت میں ہے کہ سمندر نے اس کو کنارے اگل دیا ہو۔ ف۔ یعنی جب سمندر کے موج نے کنارے عنبر بہا دیا تو جس نے پایا اس میں پانچواں حصہ واجب ہے۔ وبه نقول۔ اور اس کے موافق تو ہم بھی کہتے ہیں۔ ف۔ واضح ہو کہ تنقیح اسانید سے معلوم ہوا کہ مذہب ابوحنیفہ ومحمدؒ بقول جابر و ابن عباس رضی اللہ عنہما ہے اور مذہب ابو یوسفؒ بقول تابعین یعنی حسن بصری و عمر بن عبد العزیز و زہری اور سوائے اس کے اس باب میں کوئی نص نہیں ہے تو ہمارے نزدیک قول صحابی مقدم وحجت ہے۔ م۔ مچھلی میں کچھ واجب نہیں۔ قاضی خاں الخلاصہ۔ متاع وجد ركازا۔ متاع بطور رکاز پائی گئی۔ ف۔ یعنی سوائے سونا و چاندی کے ہتھیار و آلات و اثاث البیت وغیرہ دفینہ نکلے۔ فهو للذي وجده۔ تو یہ متاع دفینہ اس کے واسطے جس نے پائی۔ وفيه الخمس۔ اور اس میں پانچواں حصہ فقیروں کا ہے۔ معناه وجد في ارض لا مالك لها لانه غنيمة بمنزلة الذهب والفضة۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ متاع مذکور ایسی زمین میں پائی گئی کہ اس کا کوئی مالک خاص نہیں ہے کیونکہ یہ متاع بھی بمنزلہ سونے و چاندی کے مال غنیمت ہے۔ ف۔ تو خمس واجب ہوا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

فرع کان و دفینہ پانے والے پر جس صورت میں خمس واجب ہوا تو اس کو اختیار ہے کہ خمس کو جو اللہ تعالیٰ کا ہے اپنی ذات پر اور اپنے اصول پر و اپنے فرع پر اور اجنبی پر صرف کر دے بشرطیکہ یہ لوگ محتاج ہوں۔ الدر۔ اور اصول سے مراد وہ لوگ جن سے یہ شخص پیدا ہوا جیسے والدین و اجداد۔ اور فروع سے مراد وہ لوگ جو اس شخص سے پیدا ہوں جیسے اولاد اور پوتے ناتی وغیرہ۔ اور واضح ہو کہ خمس ہر قلیل و کثیر میں ہے کوئی قید نصاب وغیرہ کی نہیں ہے۔ اگر وہ بیت المال میں رکھا جاوے تو یہ غنائم کے خزانہ میں رہے گا۔ م۔

باب زکوٰۃ الزروع والثمار

(باب کھیتوں و پھلوں کی زکوٰۃ میں)

بعض علماء نے کہا کہ اس کو زکوٰۃ کہنا صاحبین کے قول پر ہے کیونکہ وہی اس میں مقدار نصاب شرط کرتے
ہیں۔ یہ قول کچھ نہیں ہے اس واسطے کہ کھیتوں و پھلوں سے جو لیا جاتا ہے وہ زکوٰۃ ہی کے مصارف میں صرف
ہوتا ہے تو اس کی زکوٰۃ ہونے میں شک نہیں۔ اور اصل زکوٰۃ تو پاک کرنا ہیں اموال کے ہر قسم میں اس کے
شرائط جداگانہ ہیں۔ م ف۔ یہ زکوٰۃ بھی فرض ہے اور اس کا سبب زمین کی بڑھاور بذریعہ حقیقی پیداوار و
حاصلات کے ہے بخلاف خراج کے کہ خراج تو پیداوار کا قابو ہونے پر بھی لازم ہوگا حتی کہ اگر زمین کی کاشت
ممکن تھی مگر اس نے نہ کی تو خراج لازم ہے لیکن یہ زکوٰۃ تو جب ہی ہوگی کہ پیداوار حقیقتاً حاصل ہو حتی
کہ اگر کھیتی آسمانی آفت سے ضائع ہوئی تو یہ زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ اس کا رکن تملیک ہے یعنی مالک
کرنا حتی کہ مانند زکوٰۃ کے اس کو بھی مردہ کے کفن یا مسجد کی مرمت میں صرف کرنا جائز نہیں ہے۔
شرط ادا مے وہی جو باب الزکوٰۃ میں گزری۔ شرط الوجوب دو قسم ہیں قسم اول اہلیت ہیں ۱۔ بلا خلاف مسلمان
ہی پر واجب ہے۔ ۲۔ اس کا فرض ہونا جانتا ہو۔ رہا عاقل و بالغ ہونا شرط نہیں حتی کہ طفل و مجنون کی
زمین پر وجوب ہوگا کیونکہ یہ تو زمین پر بار ہے لہٰذا امام المسلمین اس کو جبراً لے سکتا ہے۔ یوں ہی جب
کہ وہ مر گیا اور ترکہ کا اناج قائم ہے تو اس سے لیا جائے گا۔ بخلاف زکوٰۃ کے اور یوں ہی زمین کا
مالک ہونا بھی اس میں شرط نہیں ہے حتی کہ وقفی اراضی میں اور غلام ماذون و مکاتب کی اراضی میں واجب
ہے۔ قسم دوم ۱۔ زمین عشری ہو حتی کہ خراجی زمین کی پیداوار میں سے یہ زکوٰۃ نہیں ہے۔ ۲۔ پیداوار
و حاصلات کا وجود ہو یعنی حقیقتاً موجود ہو۔ ۳۔ پیداوار بھی وہ چیز ہو جس کی زراعت سے زمین کی
بڑھاور مقصود ہوتی ہے یعنی مثلاً گیندے کے درخت نہ ہوں بلکہ اناج وغیرہ جو پیداوار کہلاتی ہے
(البحر)۔ قال ابوحنیفۃ۔ کہا امام ابوحنیفہ نے۔ ف۔ یہی قول عمر بن عبد العزیز و ابراہیم نخعی و مجاہد
کا و مذہب احمد و حماد و زفر کا ہے۔ م ع۔ فی قلیل ما اخرجۃ الارض و کثیرہ العشر۔ جس چیز کو زمین
نکالے خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو اس میں عشر ہے۔ ف۔ یعنی دسواں حصہ۔ پیداوار اس قسم کی ہو جس سے
استنماء مقصود ہوتا ہے جیسے گیہوں و جو و باجرا و جوار و چنواں و چاول و اقسام اناج و ساگ و ترکاریاں
و ریاحین و گلاب وغیرہ کے پھول و رطاب و نیشکر یعنی گنا و پونڈا و زیرہ و خربزہ و کھیرا و ککڑی و بینگن و کسم
و ان کے مانند چیزیں خواہ باقی رہنے والی ہوں یا نہ ہوں۔ الفاظیاں وجیسے کتان و تخم کتان۔ شرح المجمع۔ اور
جیسے اخروٹ و بادام و لموں و دھنیا (المضمرات)۔ رائی اور ایسے ہی پہاڑ و جنگل کے ان درختوں میں جن
کے امام المسلمین نے حفاظت کی ہے۔ (الظہیریہ)۔ سواء سقی سیحا۔ خواہ یہ آب جاری سے سینچی گئی ہو۔
او سقتہ السماء یا اس کو بارش ابر نے سینچا ہو۔ ف۔ اور اعتبار سال میں اکثر ایام کا ہے (الخزانہ) پس
اگر چند روز اس نے کنوئیں سے سینچا اور زیادہ پانے اس کو دریا و نہر سے یا بارش سے ملا کر اس

میں عشر ہوگا۔ م۔ الا القصب والحطب والحشیش۔ سوائے نرکل وایندھن کی لکڑی وگھاس کے ف کہ ان چیزوں میں کچھ نہیں ہے اور یوں ہی بید مجنوں وجھاڑ میں نہیں کیونکہ ان سے زمین کی پیداوار حاصلات مقصود نہیں ہوتی ہے بلکہ یہ چیزیں زمین کو خراب کرتی ہیں حتی کہ اگر ان درختوں کی یا نتو د گھاس و نرکل و شاخیں یا درخت چنار وصنوبر وغیرہ ہوں جن کو کاٹ کر درخت کرتا ہے تو اس میں عشر واجب ہوگا۔ (محیط السرخسی)۔ اور یوں ہی عشر واجب نہیں ان چیزوں میں جو زمین کے تابع ہیں جیسے نخل وشجر و گوند وکندران البحر اور ایسے بیجوں میں نہیں جو سوائے زراعت یا دوا کے اور کام کے نہیں جیسے تخم خربزہ وتخم ضیارین و نانخواہ وکلونجی۔ (المضمرات)۔ اور یوں ہی عشر نہیں ہے قنب وصنوبر و درخت پنبہ و درخت بینگن میں اور کندر وکیلہ وانجیر میں۔ (الخزانہ)۔ اور اگر کسی کے گھر میں درخت پھل دار ہو تو عشر نہیں ہے۔ (شرح المجمع لابن ملک)۔ جنگلی درختوں کا میوہ جمع کرے تو اس میں بھی کچھ نہیں ہے۔ م۔ بالجملہ ہر قلیل وکثیر میں اگرچہ باقی رہنے والی نہ ہو بقول ابوحنیفہ عشر واجب ہے۔

وقالا لا یجب العشر الا فیما لہ ثمرۃ باقیۃ اذا بلغ خمسۃ اوسق۔ اور صاحبین نے کہا کہ عشر نہیں مگر انھیں میں جن کے پھل وپیداوار باقی رہتے ہیں جب کہ پانچ وسق پہونچ جاویں۔ والوسق ستون صاعا بصاع النبی صلعم۔ اور ایک وسق ساٹھ صاع کا حضرت صلعم کے صاع سے ہوتا ہے۔ ف سے اور ہر صاع چار من شرعی پس پانچ وسق کے ایک ہزار دو سو من شرعی ہوئے۔ مف۔ من شرعی قریب آدھ سیر کے ہوتا ہے۔ م۔ اور اگر پیداوار دو قسم ہو ہر ایک پانچ وسق سے کم ہے تو باہم ملائی نہ جاوے اور اگر ایک قسم کی عمدہ وناکارہ ہوں تو جمع کی جاویں اور نوع واحد وہ کہ جس کا باہم بڑھتی سے بیچنا نہیں جائز ہے۔ مف جیسے عمدہ گیہوں سیر بھر کے عوض سوا سیر ناکارہ گیہوں خریدنا نہیں جائز ہے کیونکہ سود ہے جیسا کہ بیوع کے باب الربو میں انشاء اللہ تعالیٰ آوے گا۔ م۔

ولیس فی الخضراوات عندہما عشر۔ اور سبزیوں میں صاحبین کے نزدیک عشر نہیں ہے۔ ف سے سبزیوں سے مراد مانند ساگ وترکاریاں وکھیرے وککڑی وخربزہ وبینگن در ریاحین وگلاب وغیرہ کے پھول وہانند ان کے چیزیں ہیں اور امام کے نزدیک ان سب میں عشر واجب ہے۔ مف۔ انجیر و پستہ میں صاحبین کے نزدیک علی الصحیح واجب ہے۔ اور کمون وکرویہ ورائی میں واجب ہے۔ مع۔ فالخلاف فی موضعین پس اختلاف امام وصاحبین میں دو جگہ ہے۔ اول۔ فی اشتراط النصاب۔ نصاب شرط کرنے میں۔ ف سے یعنی امام کے نزدیک کوئی مقدار خاص شرط نہیں اور صاحبین کے نزدیک پانچ وسق ہونا شرط ہے۔ دوم۔ فی اشتراط البقاء۔ بقاء شرط کرنے میں۔ ف سے چنانچہ امام کے نزدیک شرط نہیں اور صاحبین کے نزدیک ثمر باقیہ شرط ہے۔ م۔ ثمر باقیہ وہ ہے کہ جو سال بھر بغیر معالجہ باقی رہے برخلاف اس کے جس میں علاج کی ضرورت ہو جیسے انگور بغیر ترکیب کے نہیں رہ سکتا اور جیسے مصر میں گرمی کا خربزہ۔ مف۔ اور جیسے کابل کا سردہ۔ اور مراد علاج وترکیب سے یہ کہ معمولی نگہداشت سے زائد اس میں حاجت ہو جیسے ہندوستان میں کابل کے انگور کی چٹاریاں بنا کر آتی ہیں پھر بھی وہ سال بھر نہیں رہتا۔ بخلاف گیہوں وغیرہ کے۔ م۔ لہما فی الاول قولہ علیہ السلام۔ صاحبین کی دلیل شرط اول یعنی نصاب میں یہ قول حضرت صلی اللہ

علیہ وسلم ہے۔ لیس فیما دون خمسۃ اوسق صدقۃ۔ یعنی پانچ وسق سے کم میں صدقہ نہیں ہے ف۔ یہ
بخاری کی حدیث طویل میں ہے اور مسلم کی حدیث میں بھی ہے بایں لفظ۔ لیس فی حب ولا تمر صدقۃ حتی
تبلغ خمسۃ اوسق۔ یعنی کسی دانہ و چھوہارے میں صدقہ نہیں یہاں تک کہ پانچ وسق پہونچے۔ دوسری روایت
میں بجائے چھوہارے کے تمر یعنی پھل ہے۔ اور ابوداؤد کی روایت میں وسق ساٹھ مختوم یعنی گون ہے اور
ابن ماجہ کی روایت میں ساٹھ صاع ہے۔ مع۔ پھر یہ دلیل جب تمام ہو کہ اس سے زکوٰۃ تجارت نہیں بلکہ
زکوٰۃ پیداوار ہو۔ پھر صاحبین کی دلیل قیاسی یہ کہ۔ لانہ صدقۃ فیعتبر فیہ النصاب لتحقق الغناء۔
اس وجہ سے کہ یہ بھی صدقہ ہے تو اس میں بھی نصاب شرط ہوگا واسطے تونگری موجود ہونے کے۔ ف۔ سے
کیونکہ فقیروں کو صدقہ دینا تونگر پر ہے لہذا زکوٰۃ کی جگہوں پر صرف ہوتا اور کافر پر واجب نہیں ہوتا۔ مح۔
ولابی حنیفۃ قولہ علیہ السلام ما اخرجت الارض ففیہ العشر۔ اور ابوحنیفہ کی دلیل قولہ علیہ السلام جو کچھ
زمین نے نکالا تو اس میں دسواں حصہ ہے۔ من غیر فصل۔ یہ قول بدون تفصیل ہے۔ ف۔ سے کہ پانچ
وسق ہو ورنہ نہیں۔ م۔ پھر حدیث الخدری رضی اللہ عنہ میں مرفوعاً ہے کہ فیما سقت الانھار والغیم وفیما
سقی بالسانیۃ نصف العشر۔ یعنی عشر اس میں جس کو دریا و نہروں اور ابر نے سیراب کیا اور آدھا عشر اس
میں جو سانیہ سے سینچا گیا۔ رواہ مسلم۔ اور یہی معنی صحیح بخاری کے حدیث ابن عمرؓ میں ہیں۔
ف۔ سے عمر بن عبدالعزیز و مجاہد و ابراہیم نخعی سے عبدالرزاق و ابن ابی شیبہ نے آثار روایت کیے کہ ہر قلیل و
کثیر میں جس کو زمین نے اگایا عشر واجب ہے حتی کہ ابراہیم نخعی نے کہا کہ ساگ کے دس گٹھوں میں
ایک گٹھا ہے۔ مف۔ اور ابن ماجہ نے معاذ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ مجھے حکم فرمایا کہ بارش و نہر سے
سینچے ہوئے سے عشر اور چرسوں و ڈول سے سینچے ہوئے سے نصف العشر لوں۔ ت۔ ابن الہمام نے کہا
کہ یہ حدیث عام ہے اور حدیث وسق خاص ہے پس شافعیؒ تو مطلقاً خاص کو مقدم کرتے ہیں اور ہمارے
نزدیک جب ناسخ و منسوخ معلوم نہ ہو اور تعارض واقع ہو تو ترجیح و توفیق درکار ہے اور یہی اصل صحیح
ہے اور اس کو صاحبین مانتے ہیں تو ان پر حجت تمام ہے کیونکہ بمقتضائے عام ہر قلیل و کثیر پر عمل کرنا
احتیاطاً واجب ہے اور پانچ وسق کی حدیث کو تاویل سے موافق کرنا ممکن۔ مف۔ وتاویل ما رویاہ
زکوٰۃ التجارۃ۔ اور صاحبین کی حدیث پانچ وسق کی تاویل یہ کہ وہ زکوٰۃ التجارۃ میں ہے۔ لانھم کانوا
یتبایعون بالاوساق وقیمۃ الوسق اربعون درھما۔ کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے زمانہ میں لوگ وسق
کے حساب سے خرید و فروخت کرتے اور ایک وسق چھوہارے کی قیمت چالیس درم تھی۔ ف۔ سے تو پانچ
وسق کے دو سو درم ہوگئے۔ بلکہ کہا گیا کہ لفظ صدقہ بھی اسی کو مشعر ہے کیونکہ پیداوار میں معروف عشر ہے
مف۔ اور صاحبین کی دلیل قیاسی کہ تونگری کے لیے نصاب ضرور ہے یہاں جاری نہیں ہوتا۔ ولا معتبر بالمالک
فیہ۔ اور اس میں تو مالک ہی کا اعتبار نہیں۔ ف۔ سے حتی کہ زمین وقفی اور زمین غلام ماذون و طفل وغیرہ کی
پیداوار پر یہ عشر لازم ہے۔ فکیف بصفتہ وھو الغناء۔ تو پھر مالک کی صفت یعنی تونگری کا اعتبار کہاں سے
ہوگا۔ ف۔ سے جب کہ اس کی ذات ہی شرط نہیں ہے۔ بالجملہ شرائط زکوٰۃ کا قیاس یہاں سب وجوہ سے باطل
جاری نہیں ہے۔ ولھذا لا یشترط الحول۔ اور اسی وجہ سے اس عشر تک سال پلٹنا بالاتفاق شرط نہیں۔

لانه للاستنماء وهو كله نماء. کیونکہ سال پلٹنا تو نمو حاصل کرنے کے لیے تھا اور یہ تو کل ہی نمو ہے۔ ف یعنی زمین ہے جو پیداوار دیڑھا در مقصود ہوتی وہ یہی تو ہے جو اناج یا پھل حاصل ہوئے، پس ظاہر ہوا کہ مذہب ابوحنیفہؒ اصح بلا غبار ہے حتی کہ دوسرے مذاہب کے فقہاء محققین نے اس کا اقرار کیا ہم شیخ ابوبکر بن العربی نے کہا کہ اس مسئلہ میں جس قدر مذاہب ہیں سب میں مذہب ابوحنیفہؒ از راہ دلیل اقوی ہے اور مساکین کے حق میں احوط اور شکرانِ نعمت کے حق میں اولی ہے اور عموم قرآن و حدیث اسی پر دلالت کرتے ہیں۔ مع۔ ولهما في الثاني۔ اور صاحبین کی دلیل شرط ثانی یعنی پیداوار باقی رہنے والی ہو۔ قوله عليه السلام۔ یہ قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ہے۔ ليس في الخضروات صدقة خضراوات میں کچھ صدقہ نہیں ہے۔ ف کیونکہ خضراوات میں یہی علت تھی کہ باقی رہنے کے قابل نہیں ہیں تو جو چیز باقی رہنے کے قابل نہ ہو اس میں صدقہ نہیں ہے۔ والزكوة غير منفي فتعين العشر۔ اور زکوۃ کی نفی نہیں تو عشر ہی متعین ہوا۔ ف یعنی حدیث میں احتمال ہے کہ صدقہ زکوۃ نہیں یا صدقہ عشر نہیں مگر بالاتفاق صدقہ زکوۃ تو ہے بس یہی رہ گیا کہ حدیث سے عشر نہیں ہے۔

پھر واضح ہو کہ حدیث مذکور ترمذی و حاکم وغیرہ نے روایت کی مگر ترمذی نے تصریح کر دی کہ اس کی اسناد صحیح نہیں اور نہ اس باب میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ صحیح ہوا۔ ابن الہمام نے کہا کہ بہتر اس میں دارقطنی کی حدیث مرسل ہے جو موسیٰ بن طلحہ تابعی نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ خضراوات سے کچھ صدقہ لیا جاوے۔ مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے ولیکن اس کے معنی آگے بیان ہوں گے۔ مع۔ وله ماروينا۔ اور ابوحنیفہ کی دلیل وہ حدیث جو ہم نے روایت کر دی۔ ف بدین معنی کہ زمین جو کچھ نکالے اس میں عشر ہے۔ پس یہ عام احوط وارجح ہے۔ ومروبهما محمول على صدقة ياخذها العاشر۔ اور صاحبین کی مروی حدیث خضراوات تو وہ ایسے صدقہ پر محمول ہے جس کو عاشر لیتا ہے ف چنانچہ مرسل روایت میں اشارہ ہے کہ نہ لیا جاوے فرمایا۔ پس حاصل یہ ہوا کہ خضراوات نے کر جب عاشر پر گذر ہو تو عاشر اس میں سے صدقہ نہ لے۔ وبه ياخذ ابوحنيفة فيه۔ اور اس میں ابوحنیفہ بھی اسی حدیث سے تمسک کرتے ہیں۔ ف اس وجہ سے کہ عاشر کے پاس فقراء نہیں تو عشر ضائع ہو جائے گا حتی کہ اگر اپنے کارپردازوں کے صرف کے لیے تو روا ہے۔ بالجملہ حدیث مرسل سے یہ نہیں نکلا کہ مالکان خضراوات خود بھی فقراء کو نہ دیں حالانکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ يايها الذين امنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما اخرجنا لكم من الارض۔ تو زمین کی پیداوار سے جو حاصل ہو اس میں سے صدقہ کرنے کا حکم فرمایا ہے۔ خواہ وہ باقی رہنے والی چیز ہو یا نہ ہو۔ عاشر البتہ ایسی چیز لے کر نہ رکھے جو بگڑ جائے اور جب مالکان خود فقراء شہر کو دے دیں تو اس کا باقی نہ رہنا کیا مضر ہوگا جب کہ وہ اس کو کھا جاویں۔ م۔ ولان الارض قد تستنمى بما لا يبقى۔ اور اس دلیل سے کہ زمین نے کبھی نماء ایسی چیز سے حاصل کیا جاتا ہے جو باقی رہنے والی نہیں ہے۔ ف چنانچہ خربزہ وغیرہ کاشت کر کے زمین سے نماء و نفع حاصل کیا جاتا ہے تو غیر باقی چیزوں سے زمین کو نماء ہوا۔ والسبب هي الارض النامية۔ اور سبب اس زکوۃ کا یہی زمین نامیہ ہے۔ ف تو جب زمین میں غیر باقیہ پیداوار ہو تو عشر واجب ہوگا۔ ولهذا يجب فيها الخراج

اور اسی جہت سے اس میں خراج واجب ہوتا ہے۔ ف۔ رہا یہ کہ ہم نے گھاس و نرکل وغیرہ کا استثناء کیا تو اس کی تفصیل یہ کہ اما الحطب والقصب والحشیش لا تستنبت فی الجنان عادۃ۔ درخت جو ایندھن کے ہیں اور نرکل و گھاس تو عادت کی راہ سے یہ چیزیں باغوں میں نہیں اگائی جاتی ہیں۔ بل تنفی عنہا۔ بلکہ باغوں کو ان سے پاک کرتے ہیں۔ ف۔ تو جس زمین میں یہ چیزیں اگیں وہ ارض نامیہ نہ ہوئی۔ حتی لو اتخذہا مقصبۃ۔ حتی کہ اگر مالک نے خود زمین کو نرکل کا کھیت۔ او مشجرۃ یا ایندھن کے درختوں کا باغ۔ او منبتا للحشیش۔ یا گھاس اگانے کا تختہ بنالیا۔ یجب فیہا العشر۔ تو ان میں عشر واجب ہوگا۔ ف۔ اس سے ظاہر ہوا کہ جو چراگاہیں محفوظ رکھی جاتی ہیں تاکہ ان سے حاصلات ہو ان میں عشر واجب ہے اور ظاہر یہ کہ قیمت سے ادا کرے گا مگر میں نے صریح نہیں دیکھا۔ م۔ والمراد بالمذکور القصب الفارسی اور نرکل مذکور سے مراد فارسی نرکل ہے۔ ف۔ جس سے قلم بناتے و چھتوں میں ڈالتے ہیں۔ اما قصب السکر۔ رہا قصب السکر یعنی نیشکر جس کو ہندی میں گنا و لونڈا بولتے ہیں۔ وقصب الذریرۃ۔ اور قصب الذریرہ۔ ف۔ جو ہندوستان میں معروف ہے۔ ففیہما العشر۔ تو ان دونوں قصب میں عشر واجب ہے۔ لانہ یقصد بہا استغلال الارض۔ کیونکہ ان سے زمین کا غلہ یعنی حاصلات مقصود ہوتی ہے بخلاف السعف والتبن۔ برخلاف خرما کے شاخوں اور بھوسے کے۔ لان المقصود الحب والثمر دونہما۔ کیونکہ اصل مقصود تو دانہ و چھوہارا ہے نہ بھوسا و شاخیں۔ ف۔ پس چونکہ شاخیں و بھوسا مقصود نہیں تو ان میں عشر نہیں اگرچہ بھوسا مفید کام میں آتا ہے اور شاخوں و کھجور کے پتوں سے پنکھا و چٹائی وغیرہ کا کام لیا جاتا ہے۔

مترجم کہتا ہے کہ جس زمین میں جوار اس غرض سے بوئی گئی کہ بیلوں کا چارہ ہو تو بقیاس مقصبہ وغیرہ کے عشر ہونا چاہیے۔ پھر میں نے فتح القدیر میں دیکھا کہ اگر دانہ بندھنے سے پہلے کاٹ لیا تو بھی عشر واجب کیونکہ بھوسا مقصود ہوگیا۔ فافہم۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ یہ عشر اس وقت کہ بارش یا نہر و دریا کے پانی سے سینچی گئی ہو یا عشری ہو۔ (کمافی حدیث البخاری)۔ قال وما سقی بغرب او دالیۃ او سانیۃ۔ اور جو سینچے گئے بذریعہ غرب یا دالیہ یا سانیہ کے۔ ففیہ نصف العشر علی القولین۔ تو اس میں نصف العشر ہے دونوں قول پر۔ ف۔ یعنی نصف عشر میں اتفاق ہے مگر یہ نصف عشر امامؒ کے نزدیک مطلقاً اور صاحبین کے نزدیک ثمرہ باقیہ کے پانچ وسق سے ہے۔ ع۔ غرب چرس والیہ چرخ جس پر بہت سے ڈول باندھتے اور بیل اس کو چرخ دیتا ہے۔ سانیہ اونٹنی جس کے ذریعے سینچے ہیں۔ اور دلیہ ڈھینکی کو بھی کہتے ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ ایچ کر سینچنا بھی اسی میں داخل ہے۔ بالجملہ بارش و اس کے مانند دریا کی سینچ کے سوائے صورتوں میں نصف العشر رہ گیا جیسا کہ صحیح بخاری کی حدیث ذیل میں ہے۔ لان المؤنۃ تکثر فیہ۔ کیونکہ اس سینچنے میں خرچ کثیر ہو جاتا ہے۔ ف۔ تو نصف رہا۔ ویدخل فیما یسقی بالسماء او سیحا۔ اور جس میں کہ بارش یا دریا کے پانی سے سینچ ہو خرچ کم پڑتا ہے۔ ف۔ تو پورا عشر تھا۔ وان سقی سیحا او بدالیۃ۔ اور اگر دریا کے پانی سے اور دالیہ کے ذریعے سے دونوں طرح سینچے گئے۔ فالمعتبر اکثر السنۃ تو سال کے اکثر کا اعتبار ہے۔ ف۔ حتی کہ اگر سال میں زیادہ مہینہ آب دریا سے سینچا ہوتی تو عشر ہوگا

اور اگر زیادہ مہینہ تک رالیہ سے ہو تو نصف العشر ہوگا۔ کما ہو فی السائمۃ۔ جیسا کہ چرائی کے جانوروں میں بھی معتبر ہے۔ ف۔ جب کہ باندھ کر بھی کھلایا ہو۔ پھر صاحبین نے جب کہ عشر کے واسطے پانچ وسق ہونا شرط کیا حالانکہ بہت چیزیں ہیں کہ ان کا معمول وسق پر نہیں ہے تو بیان فرمایا کہ اس میں صاحبین نے باہم اختلاف کیا ہے۔ وقال ابویوسف فیما لا یوسق۔ اور ابو یوسف نے ایسی چیزوں میں جن کا معمول وسق سے نہیں ہے۔ کالزعفران۔ جیسے زعفران ف۔ کہ گونوں سے نہیں بلکہ سیروں سے ہے۔ والقطن اور روئی۔ ف۔ کہ وہ گٹھوں وغیرہ سے ہے۔ ویجب العشر اذا بلغت قیمتہ خمسۃ اوسق من ادنی ما یوسق۔ تو مانند زعفران وروئی میں عشر واجب ہوگا جب کہ اس کی قیمت کمتر درجہ کی وسق چیز سے پانچ وسق پہونچ جاوے۔ کالذرۃ فی زماننا۔ جیسے ہمارے زمانہ میں جوار ہے۔ ف۔ ذرہ بالضم جوار۔ فتش۔ حاصل یہ کہ کمتر درجہ کی چیز جو وسق سے معمول ہے اس کے پانچ وسق کی قیمت کو اس زعفران وغیرہ کی قیمت پہونچے تو اس میں عشر واجب ہوگا۔ لانہ لا یمکن التقدیر الشرعی فیہ۔ کیونکہ غیر وسقی میں شرعی نصاب کا اندازہ کرنا ممکن نہیں ہے۔ فاعتبرت قیمتہ کما فی عروض التجارۃ۔ تو اس کی قیمت کا اعتبار کیا گیا جیسے اسباب تجارت میں۔ ف۔ کہ دوسو درم یا بیس مثقال طلاء سے اندازہ نہیں ہو سکتا لہذا بحساب قیمت ہے۔ وقال محمد یجب العشر اذا بلغ الخارج خمسۃ اعداد من اعلی ما یقدر بہ نوعہ۔ اور امام محمد نے کہا کہ غیر وسقی چیز میں اس چیز کی نوع جس وجہول پر اندازہ ہوتی ہے ان میں اعلیٰ وجہ کے اندازہ پر پانچ عدد پہونچ جاوے تو عشر واجب ہوگا۔ ف۔ مثلاً روئی یا اس کی نوع کی چیز میں چھوٹے اندازہ سے بڑے تک یوں ہے کہ ایک اوقیہ قطن ہے ایک رطل ہے ایک من ہے ایک وقر یعنی گٹھا ہے ایک حمل یعنی ایک بار شتر ہے پس ان پانچ میں سے کمتر اوقیہ ہے اور اعلیٰ اندازہ حمل بالکسر ہے۔ فاعتبر فی القطن خمسۃ احمال۔ پس امام محمد نے روئی میں پانچ حمل اعتبار کیے کل حمل ثلث مائۃ من۔ ہر بار تین سو من شرعی۔ ف۔ یعنی عراقی میں جیسا کہ ابوبکر الرازی الجصاص نے بیان فرمایا۔ اور من شرعی قریب آدھ سیر کے ہوتا ہے اور چھ سو رطل ہوئے۔ بالجملہ روئی میں جب پانچ حمل ہوا اور ہر حمل ۶۰۰ رطل تو عشر واجب ہوگا۔ وفی الزعفران خمسۃ امناء۔ اور زعفران میں پانچ من اعتبار کئے۔ ف۔ یعنی جب دس رطل زعفران ہو تو ایک رطل واجب ہے۔ کیونکہ زعفران کے لیے جو اندازہ ہیں ان میں من سب سے اعلیٰ ہے تو جب اس اعلیٰ اندازہ پر پانچ عدد پہونچے تو عشر واجب ہے جیسے چھوہارے وغیرہ میں وسق اعلیٰ اندازہ تھا جب پانچ وسق ہو تو عشر ہے۔ لان التقدیر بالوسق کان لاعتبار انہ اعلی ما یقدر بہ۔ کیوں کہ (حدیث میں) وسق کا اندازہ اسی اعتبار سے تھا کہ یہی سب سے اعلیٰ اندازہ ہے جس سے اندازہ کیا جاتا ہے۔ ف۔ یعنی کیلی چیزوں میں وسق کا کیل سب سے اعلیٰ تھا تو معلوم ہوا کہ ہر نوع میں جو سب سے اعلیٰ اندازہ ہو وہی معتبر ہے۔

واضح ہو کہ بعض چیزیں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں کیلی تھیں یعنی پیمانہ سے بکتی تھیں اور اب وزنی ہو گئیں اور برعکس بھی ہوا اور پیمانوں میں بھی تفاوت کثیر واقع ہوا اور تمام بحث اس میں بیوع کے باب الربوا میں انشاء اللہ تعالیٰ آوے گی اور چونکہ فتویٰ امام ابوحنیفہؒ کے قول پر کہ ہر قلیل وکثیر میں عشر ہے تو زیادہ تحقیق قول صاحبین بیکار ہے۔ م۔ رہا بیان وقت ادائے عشر مذکور۔ پس وقت اس کا

وقت خروج زراعت ظہور ثمر ہے نزدیک امام شافعیؒ (البحر)۔ پس امام سے لے گا جب پھل ظاہر ہو کر کسی کام کے
ہو جاویں اور آفت سے محفوظ ہو جاویں۔ (الظہیریہ)۔ اگر پیشگی عشر دیا پس اگر قبل زراعت کے بونے کے ہو
تو جائز نہیں اور اگر بونے کے بعد اگنے سے پہلے ہو تو بھی الظہیریہ کہ نہیں جائز ہے اور اگر بعد اگنے کے ہو تو
جائز ہے۔ پھلوں کا پیشگی عشر اگر بعد ظہور ہو تو جائز اور اس سے پہلے نہیں جائز ہے یہی ظاہر الروایۃ ہے
(شرح الطحاوی)۔ اور اگر تمام پیداوار در حاصلات خود تلف ہوئی تو عشر ساقط ہوا اور اگر کوئی حصہ تلف ہوا تو
اسی قدر ساقط ہوا اور اگر مالک نے تلف کر دی تو عشر اس کے ذمہ قرضہ ہوا کہ ادا کرے اور اگر دوسرے
نے تلف کی تو اس سے ضمان لے کر ادا کرے۔ (البحر)۔ اشارہ ہے کہ اگر ضمان اس کو معاف کر دے تو
عشر اپنے پاس سے ادا کرے م۔ اگر مالک مرا تو حاصلات سے لے لیا جاوے مگر جب کہ اس کو تلف
کر چکا و بغیر وصیت مر گیا ہو۔ (البحر)۔

وفی العسل العشر اذا اخذ من ارض العشر۔ اور شہد میں عشر ہے جب کہ وہ زمین عشری سے حاصل کیا
گیا ہو۔ ف۔ یعنی چھتے سے موم ملا ہوا جس طرح حاصل ہوا اگر وہ زمین خراجی سے ملا تو کچھ نہیں اور اگر عشری
سے ملا تو اس میں عشر واجب ہے۔ اس میں خلاف نہیں مگر امامؒ کے نزدیک ہر قلیل و کثیر میں ہے اور
ابو یوسفؒ کے نزدیک بقیمت بروجہ مذکور اور امام محمدؒ کے نزدیک پانچ فرق میں دسواں حصہ ہے۔ فرق کا بیان
پانی کی طہارت و نجاست میں بحث قلتین میں گذرا م۔ وقال الشافعی۔ اور کہا شافعیؒ ف۔ اور مالکؒ نے
کہ شہد میں۔ لایجب۔ کچھ واجب نہیں۔ لانہ متولد من الحیوان فاشبہ الابریسم۔ کیونکہ شہد تو مکھی جانور
سے پیدا ہوتا ہے تو ابریشم کے مشابہ ہو گیا۔ ف۔ کہ وہ بھی ریشم کے کیڑوں سے پیدا ہوتا ہے اور بالاتفاق
ابریشم یعنی خام یعنی ریشم میں کچھ نہیں ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام فی العسل العشر۔ اور ہماری دلیل
قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عسل میں عشر ہے۔ ف۔ یہ الفاظ تو روایت عقیل مگر ضعیف ہے اور
صحیح روایت مع تحقیق آگے آتی ہے۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔ بالجملہ جب حدیث میں عشر لینا ثابت ہوا تو قیاس
مردود ہے علاوہ بریں قیاس مذکور صحیح نہیں ہے۔ ولان النحل یتناول من الانوار والثمار۔ اور اس لیے
کہ شہد کی مکھی تو شگوفہ و غنچہ اور پھلوں سے تناول کرتی ہے۔ ف۔ اس طرح کہ سونڈ کے مانند اس کے
دم اور منہ کی طرف سے کھانے کے آلات ہیں اور وہ پچھلی تھیلیوں میں مثل تھنوں کے دودھ سے پیدا
ہوتا ہے نہ اینکہ وہ گوہ ہے جیسا کہ عوام گمان کرتے ہیں۔ (کما فی کتب الحیوان)۔ پس جب اس نے شگوفہ
و پھلوں سے لطیف اجزاء کھائے۔ وفیہما العشر۔ اور ان شگوفہ و پھلوں میں عشر واجب ہے۔ فکذا
ما یتولد منہما۔ تو جو چیز ان شگوفہ و پھلوں سے پیدا ہوا اس میں بھی عشر لازم ہے۔ ف۔ کیونکہ اصل تو
ثمار و حاصلات ہے پس زمین و درخت سے اناج و پھل و شگوفہ ہیں اور شگوفہ و پھل سے شہد ہے تو ریشم
کے کیڑوں پر قیاس نہ ہوگا چنانچہ بیان کیا۔ بقولہ بخلاف دود القز۔ برخلاف ریشم کے کیڑوں کے۔ لانہ
یتناول الاوراق۔ کیونکہ یہ کیڑے تو پتیاں کھاتے ہیں۔ ف۔ یعنی شہتوت کی پتیاں۔ ولا عشر فیہا
اور ان پتیوں میں عشر نہیں۔ ف۔ تو جو ان سے پیدا ہو یعنی ریشم اس میں بھی نہیں ہے۔ ثم عند
ابی حنیفۃ یجب فیہ العشر قل او کثر لانہ لا یعتبر النصاب۔ پھر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شہد میں

عشر واجب ہے خواہ مقدار قلیل ہو یا کثیر ہو کیونکہ امامؒ نصاب کا اعتبار نہیں کرتے ہیں۔ وعن ابی یوسف اور امام ابو یوسف سے۔ ف۔ ظاہر الروایۃ میں یہ کہ۔ انہ یعتبر فیہ قیمۃ خمسۃ اوساق کما ھو اصلہ ابو یوسف عسل میں پانچ وسق کی قیمت ہونا معتبر رکھتے ہیں جیسے کہ ان کے نزدیک اصل قرار پائی ہے۔ ف۔ ہر ایسی چیز میں جو وسق کے پیمانہ سے معمول نہ ہو۔ وعنہ۔ اور ابو یوسف سے۔ ف۔ نوادر میں یہ کہ انہ لا شئی فیہ حتی یبلغ عشر قرب۔ شہد میں کچھ نہیں یہاں تک کہ دس مشکیزہ ہو پہنچے بس تب ایک مشکیزہ واجب ہوگا۔ لحدیث بنی شبابۃ۔ بدلیل حدیث بنو شبابہ کے۔ ف۔ ش ب اب ہ انھم کانوا یؤدون الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کذلک۔ کہ بنو شبابہ یوں ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا عشر ادا کرتے تھے۔ ف۔ رواہ الطبرانی فی الکبیر۔ ع۔ وعنہ۔ اور ابو یوسف سے ف۔ املاء کی روایت میں یہ کہ۔ خمسۃ امناء پانچ من۔ ف۔ یعنی قریب ڈھائی سیر کے ہو تو عشر واجب ہے۔ وعن محمد خمسۃ افراق۔ اور امام محمد سے پانچ فرق۔ ف۔ اس کا نصاب مروی ہے۔ کل فرق ستۃ وثلثون رطلا لانہ اقصی ما یقدر بہ۔ ہر ایک فرق ۳۶ رطل ہے کیونکہ فرق ہی اعلیٰ ان پیمانوں کا ہے جن سے شہد کا اندازہ کیا جاتا ہے۔ وکذلک قصب السکر۔ اور یوں ہی نیشکر یعنی گنے کا حکم ہے۔ ف۔ یعنی ۳۶ رطل میں عشر واجب ہے۔

بالجملہ حاصل مسئلہ یہ کہ عسل میں امام ابو حنیفہ و صاحبین کے نزدیک بالاتفاق عشر واجب ہے لیکن اختلاف یہ کہ امامؒ کے نزدیک ہر قلیل و کثیر میں و ابو یوسف کے نزدیک پانچ وسق کی قیمت میں اور ثالثؒ کے نزدیک ایک سو اسی ۱۸۰ رطل میں۔ امام مالک و شافعی کے نزدیک عسل میں عشر نہیں ہے۔ تحریر دلیل یہ ہے کہ سلیمان بن موسیٰ نے ابو سیارہ المتعی رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ میں نے کہا یا رسول اللہ میرے یہاں نحل ہیں (یعنی شہد کی مکھیاں میری زمین میں ہیں جن سے مجھے شہد حاصل ہوتا ہے) فرمایا کہ عشور ادا کر۔ میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرے واسطے ان کی حمایت فرما دیجیے پس آپ نے حمایت کر دی (رواہ ابن ماجہ)۔ معنی حمایت کے یہ کہ وادی کو ابو سیارہؓ کے لیے محفوظ کر دیا کہ کوئی دوسرا اس کو نہ لے سکے۔ م وقد رواہ احمد و ابو داؤد الطیالسی و ابو یعلی رحمہم اللہ تعالیٰ۔ اس کی اسناد صحیح ہے جیسا کہ بیہقی وغیرہ نے تصریح کی لیکن منقطع ہے جیسا کہ ترمذیؒ نے بخاریؒ سے نقل کیا کہ حدیث مرسل ہے کیونکہ سلیمان بن موسیٰؒ نے کسی صحابی کو نہیں پایا۔ میں کہتا ہوں کہ ابو سیارۃ المتعی نسبت بنو متعان کی طرف ہے جیسا کہ روایت ابو داؤد میں مصرح ہے بایں لفظ کہ جاء ھلال احد بنی متعان الی رسول اللہ صلعم بعشور نحل لہ وسالہ ان یحمی لہ وادیا یقال لہ سلبۃ فحماہ لہ فلما ولی عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ الخ۔ یعنی بنو متعان میں سے ایک شخص ہلال رضی اللہ عنہ اپنے نحل کے عشور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور آپ سے درخواست کی کہ آپ اس کے واسطے سلبہ نام وادی کو محفوظ کر دیں پس آپ نے اس کے لیے محفوظ کر دیا پھر جب عمر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے الخ۔ باقی روایت آتی ہے۔ محتمل ہے کہ ہلالؓ وہی ابو سیارہ ہوں لیکن ابن حجرؒ نے نہیں لکھا اگرچہ یہی ظاہر ہے۔ پھر استدلال یہ کہ ابو سیارہؓ کو بلفظ امر یوں حکم دیا کہ ادا العشور یعنی عشور ادا کر۔ اور اصول میں ٹھہر چکا کہ اصل امر واسطے وجوب کے ہے مگر جب کہ کوئی

قرینہ استحباب کی طرف پھیرے۔ پس امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہاں کوئی مانع نہیں تو عشر واجب ہے اور مطلقاً کوئی نصاب شرط نہیں حتیٰ کہ عشور بلفظ جمع فرمایا گویا ہر ایک چھتے میں سے دسواں حصہ دے اگرچہ سب چھتوں کو ملا کر اس کا دسواں بھی وہی ہوا پس تنبیہ یہ کہ کسی چھتے کا دسواں کافی نہیں ہے۔ اگر کہو کہ حمایت چاہی اس کے عوض ہے جواب کہ اول ادائے عشور کا حکم دیا بعد اس کے حمایت کی درخواست ہے اور ابوداؤد ونسائی کی حدیث ہلال متعیؓ میں مصرح ہے کہ پہلے عشور لائے تھے پھر وادی سلبہ کی حمایت چاہی تھی بلکہ عشور تو اپنی مملوکہ زمین کی مکھیوں کا بغیر شرط حمایت لائے پھر غیر مملوک وادی کا بھی عشر ادا کرنا بشرط حمایت قبول کیا۔ پھر مرسل ہونا حدیث کا کچھ مضر نہیں جب کہ ہمارے نزدیک حجت ہے اور اگر دوسری احادیث متصل سے معاضدت دیا ہم قوت ہو جاوے تو مطلقاً حجت ہوگی۔ اس کا بیان یہ کہ ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل الیمن کو لکھا کہ شہد والوں سے عشور لیے جاویں۔ رواہ عبدالرزاق والبیہقی اور اس کی اسناد متصل ہے۔ ابن الہمام وعینی نے لکھا کہ اس میں کوئی علت نہیں سوائے اس کے کہ عبداللہ بن محرر میں کلام ہے چنانچہ ابن حبان نے کہا کہ یہ شخص اللہ تعالیٰ کے بہتر بندوں میں سے تھا مگر بغیر جانے جھوٹ بول جاتا اور بے سمجھے احادیث کو لوٹ پوٹ کر جاتا۔ ابن الہمام نے کہا کہ اس کا نتیجہ یہ کہ وہ اکثر غلطی کھاتا تھا۔ میں کہتا ہوں کہ غور تو اس خاص حدیث میں ہے اور جب حدیث مرسل ابوسیارہ متعی اور حدیث متصل ہلال متعی میں عشور لینا ثبوت ہوا تو ظاہر ہے کہ عبداللہ بن محررؒ نے نہ غلطی کی اور نہ قلب کیا۔ بلکہ ابن ماجہ نے باسناد متصل حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عسل سے عشر لیا۔ پس ثبوت ہوا کہ ادائے عشور کا حکم کیا اور ثبوت ہوا کہ عشور وصول کیے پس وجوب سے پھیرنے کی کیا وجہ ہوگی۔ کہا گیا کہ ہاں دو وجہ ہیں اول حدیث سعد بن ابی ذبابؓ جس کو شافعیؒ نے روایت کیا اور اس میں مذکور ہے کہ جب سعد بن ابی ذبابؓ مسلمان ہو کر اپنی قوم کے پاس گئے کہ وہ بھی مسلمان ہو گئے تھے واپس آئے تو ان سے کہا کہ اے قوم عسل کی زکوۃ دو کیونکہ ایسے مال میں بہتری نہیں جس کی زکوۃ نہ دی جاوے تب قوم نے کہا کہ تم کس قدر دیکھتے ہو۔ کہا کہ دسواں حصہ۔ پس سعدؓ دسواں حصہ لے کر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس لائے حضرت عمرؓ نے اس کو فروخت کر کے مسلمانوں کے صدقات میں داخل کر دیا۔ وقد رواہ ابن ابی شیبہ اور ابوحاتم الرازیؒ نے کہا کہ حدیث صحیح ہے۔ شافعیؒ نے کہا کہ دیکھو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عشر کا حکم نہ کیا بلکہ سعد کی قوم نے کار خیر کے طور پر سعدؓ کی رائے سے اتفاق کر کے دے دیا۔ شیخ ابن الہمامؒ نے جواب دیا کہ رائے بمعنی علم موافق حکم حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے جب کہ اصل وجوب تھا یا مقدار میں اجتہاد ہو بہر صورت نقل نہ ہوا بعف۔ میں کہتا ہوں بلکہ احادیث مذکورہ بالا سے عشور مصرح ہے پس رائے تو موافق حکم حضرت صلعم ظاہر ہے اس سے عدول کیوں ہوگا۔ اور حق میرے نزدیک یہ ہے کہ معنی حدیث بنظر سیاق اس کو مقتضی ہیں کہ سعد بن ابی ذباب رضی اللہ عنہ نے قوم کے عسل سے اس وقت عشر لیا کہ زمانہ خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ تھا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم نہیں کیا جب کہ سعدؓ کا فعل بزمانہ خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ ہے۔ جیسا کہ صریح سیاق ہے وجہ دوم واسطے استحباب کے یہ بیان ہوئی کہ ابوداؤد

کی حدیث ہلال متعی رضی اللہ عنہ میں ہے کہ پھر جب عمرؓ خلیفہ ہوئے تو سفیانؓ نے حضرت عمرؓ کو اس بارہ میں لکھ کر درخواست کی الخ وکذا رواہ النسائی اور معنی یہ کہ انھوں نے عشر دینے سے انکار کیا تھا چنانچہ طبرانی نے کہا کہ حدثنا اسمعیل بن الحسن الخفاف المصری حدثنا احمد بن صالح حدثنا ابن وھب انا اسامۃ بن زید عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ قال ان بنی سیارۃ الخ۔ وارقطنی نے کہا کہ صحیح بنی شبابہ ہے۔ یعنی بنو شبابہ جو قبیلہ فہم سے ایک بطن ہے یہ لوگ اپنے نحل سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو عسل کا عشر دیتے کہ ہر دس مشکیزہ میں ایک مشکیزہ دیتے تھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ان کے دو وادی کی حمایت کرتے پھر جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے تو وہاں سفیان بن عبد اللہ الثقفی کو عامل مقرر کیا۔ (سفیان بن وہب۔ ف ابوداؤد ونسائی)۔ پس بنو شبابہ نے انکار کیا کہ سفیان کو کچھ دیں اور کہنے لگے کہ ہم تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیا کرتے تھے۔ پس سفیانؓ نے حضرت عمرؓ کو عرضی بھیجی تو حضرت عمرؓ نے لکھا کہ نحل تو ذباب غیث ہے اس کو اللہ تعالیٰ اپنے بندوں میں سے جس کی طرف چاہتا ہے رواں کرتا ہے بطور رزق کے پس اگر وہ لوگ جو کچھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ادا کرتے تھے تجھے ادا کریں تو ان کی وادیوں کی حمایت کر ورنہ نحل کو لوگوں کے درمیان تخلیہ کر دے (یعنی جو چاہے نکال لے جاوے) پس ان لوگوں نے جو کچھ حضرت صلعم کو ادا کرتے تھے وہ ادا کرنا منظور کر لیا اور سفیان نے ان کے وادیوں کی حفاظت رکھی۔ ابوداؤد ونسائی کی روایت میں وادی سلبہ کا نام مصرح ہے۔

مترجم کہتا ہے کہ جواب یہ کہ اس سے ادائے عشور کو مستحب سمجھنا بوجہ معنی حدیث میں خلط کرنے کے پیدا ہوا اور حق معنی یہ ہیں کہ بنو متعان نے اپنی زمینوں کے نحل کا عشر ادا کیا اور سوائے اس کے وادی سلبہ کی حفاظت اپنے نام لی اور بنو شبابہ نے سوائے اپنے نحل کے جو ان کے وادی میں تھے دوسرا دو وادی کی حفاظت چاہی پس زمانہ خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ میں ان لوگوں نے سوائے عشور اپنے نحل وادی کے دیگر وادیوں محفوظہ کے عشر سے انکار کیا اور چونکہ لوگوں میں سے کوئی ان وادیوں سے بوجہ حفاظت کے تعرض نہ کرتا تھا بلکہ صرف یہی لوگ بنو متعان و بنو شبابہ نکالا کرتے تھے تو ان لوگوں نے چاہا کہ اپنے نحل کے عشر کے سوائے دوسرے وادیوں کا عسل بطور مباح کے جمع کریں اور مباح میں سے عشر نہ دیں پھر جب حضرت خلیفہ برحق امیر المومنین عمر رضی اللہ عنہ کو معلوم ہوا تو آپ نے فیصلہ فرمایا کہ مباح میں ہر شخص کو اختیار ہے لیکن اگر یہ لوگ عشر دینا منظور کریں اور امام حاکم حمایت کرے تو اس میں عشر ہے ورنہ ہر شخص مجاز ہے کچھ ان لوگوں کی خصوصیت نہیں ہے وہذا ہو التحقیق واللہ تعالیٰ اعلم۔ م ف ح۔

وما یوجد فی الجبال من العسل والثمار ففیہ العشر۔ اور پہاڑوں میں جو شہد و پھلوں سے پایا جاوے تو اس میں عشر واجب ہے۔ ف۔ یہ روایت امام محمدؒ نے کتاب الزکوٰۃ میں ذکر کی اور یہ روایت اسد بن عمرو نے امام ابو حنیفہؒ سے ہے۔ ع۔ اور فتاوی ظہیریہ سے اس مسئلہ میں قید لگائی کہ جمع کرے چنانچہ کہا کہ جو درخت کسی کے مملوک خاص نہیں ہیں جیسے وہ درخت جو پہاڑوں میں پائے جاتے ہیں ان کے پھلوں سے جو کچھ جمع کرے تو ان میں عشر واجب ہے۔ ہ۔ وعن ابی یوسف انہ لا یجب لانعدام السبب وھی الارض النامیۃ۔ اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ ان پھلوں میں عشر واجب نہیں ہوتا کیونکہ سبب نہ دارد

ہے۔ اور سبب زمین نامیہ ہے۔ ف یعنی پیدا کرنے والی زمین اس عشر واجب ہونے کا سبب ہے اور وہ یہاں ندارد ہے۔ عینیؒ نے کہا کہ یوں کہنا بہتر تھا کہ زمین مملوک اس کا سبب ہے۔ انتہی۔ میں کہتا ہوں کہ خالی زمین کی ملکیت موجب عشر نہیں ہوتی بلکہ حقیقی پیداوار چاہیے اور وہ زمین مزروعہ سے ہوتی ہے پھر قول ابو یوسفؒ میں نظر ہے کیونکہ مدار عشر کا حقیقی پیداوار حاصل ہونے پر ہے حتی کہ اگر زمین مزروعہ ہو ہوا اور پیداوار حاصل نہ ہو تو عشر ندارد ہے م۔ وجه الظاهر ان المقصود حاصل وهو الخارج۔ اور ظاہر الروایۃ یعنی عشر واجب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جو مقصود ہے وہ حاصل ہے یعنی پیداوار حاصل ہے۔ ف تو جب پیداوار موجود ہوئی تو اس میں سے عشر واجب ہوا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ظہیریہ میں جو جمع کرنے کی قید ہے وہ خود مصنفؒ کی عبارت میں بھی لی گئی اس طرح کہ قوله ما یوجد بمعنی ما یوخذ بخاء معجمہ ہے یا یہی اصل لفظ ہو یعنی پہاڑوں کے درختوں سے جو پھل حاصل کیے جاویں ان میں عشر واجب ہے۔ پھر اگر امام ان کی حمایت کرے تو مانند عسل بنو شبابہ کے عشر واجب ہوگا مگر آنکہ وہ بیت المال کے واسطے حفاظت کرے۔ فافہم۔ م۔

فروع اگر اپنی زمین عشری کسی کو اجارہ پر دی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک موجر یعنی مالک زمین پر عشر واجب ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک مستاجر پر واجب ہے (الخلاصہ)۔ اور اگر کسی مسلمان کو عاریت دی جس نے زراعت کی تو امام ابو حنیفہؒ و صاحبینؒ کے نزدیک مستعیر پر عشر واجب ہے اور اگر کافر کو عاریت دی تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک معیر پر عشر ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک مستعیر کافر پر ہے لیکن امام محمدؒ کے نزدیک ایک ہی عشر ہے اور ابو یوسفؒ کے نزدیک دو عشر واجب ہیں (محیط السرخسی) اور بٹائی پر دینے کی صورت میں صاحبین کے نزدیک زمین کے مالک و کاشتکار دونوں پر حصہ رسد ہوگا اور امام ابو حنیفہ کے قول پر مالک زمین پر واجب ہے لیکن اپنے حصہ میں عین پیداوار میں ہے اور کاشتکار کے حصہ میں مالک پر قرضہ ہے۔ (البحر الرائق)۔ میں کہتا ہوں بٹائی میں جب کاشتکار مشترک ہو تو اس کے حصہ میں صاحبین کا اختلاف مذکور جاری ہونا چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

قال وكل شئ اخرجته الارض مما فيه العشر لا يحتسب فيه اجر العمال ونفقة البقر۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں لکھا کہ زمین نے جو ایسی پیداوار نکالی جس میں عشر واجب ہوتا ہے (یا نصف العشر واجب ہوتا ہے) تو پیداوار میں سے کام کرنے والوں کی اجرت و بیلوں کا دانہ چارہ نہیں محسوب کیا جائے گا۔ لان النبی علیه السلام حكم بتفاوت الواجب لتفاوت المؤنة فلا معنى لرفعها۔ اس واسطے کہ آنحضرت صلعم نے بلحاظ مختلف خرچ کے مختلف واجبات کا حکم دیا ہے تو خرچ محسوب کرنے کے کچھ معنی نہیں ہیں۔ ف چنانچہ سابق حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ و حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ عند الترمذی و حدیث معاذؓ عند ابن ماجہ اس پر دلالت کرتی ہے۔ ت ن۔ حاصل یہ کہ خرچہ نکال لینے سے آسمانی وغیرہ میں تفاوت نہیں رہتا حالانکہ تفاوت منصوص ہے۔ بیان یہ کہ اگر آسمانی بارش سے پیداوار ہوئی اور وہ فرض کرو کہ (۲۰) قفیز ہے تو دہائی دو قفیز واجب ہوئی اور اگر بیلوں وغیرہ سے خرچہ اٹھا کر سینچے تو پیداوار میں نصف عشر کا ایک ہی قفیز واجب ہوا جب کہ اسی قدر پیداوار ہو پس اگر خرچہ نکال لیا جاوے تو کچھ وجہ نہیں کہ اول بغیر خرچہ کے پیداوار میں دو قفیز ہو

اور اس میں بغیر خرچہ کے ایک ہو لہذا لازم ہے کہ خرچہ محسوب کرنے سے پہلے نصف عشر لیا جاوے اور اگر مشتر ہو تو عشر لیا جاوے۔ م ع۔ قال تغلبی له ارض عشر نعلیه العشر مضاعفا عرف ذلک باجماع الصحابة رضوان الله علیهم اجمعین۔ امام محمدؒ نے کہا کہ ایک تغلبی کی زمین عشری ہے تو اس پر دو چند عشر واجب ہوگا۔ یہ بات صحابہ رضی اللہ عنہم کے اجماع سے ثابت ہوتی ہے۔ ف۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ایک عشری زمین تغلبی کی تھی یا اس کو ایک تغلبی نے خرید کیا تو اس پر خرچہ دو چند واجب ہوگا کیونکہ اس پر دو چند کے حساب سے خراج مقرر ہوا ہے۔ وعن محمدؒ ان فیما اشتراه التغلبی من المسلم عشرا واحدا لان الوظیفة عنده لا تتغیر بتغیر المالک۔ اور امام محمدؒ سے روایت آئی کہ تغلبی نے مسلمان سے جو زمین عشری خریدی اس پر ایک ہی عشر واجب ہے اس واسطے کہ مالک کے بدلنے سے امام محمدؒ کے نزدیک جو وظیفہ بندھ گیا وہ تبدیل نہیں ہوتا ہے۔ فان اشتراها منه ذمی فهی علی حالها عندهم لجواز التضعیف علیه فی الجملة کما اذا مر علی العاشر۔ پھر اگر تغلبی سے یہ زمین کسی دوسرے ذمی نے جو تغلبی نہیں ہے خریدی تو یہ وظیفہ اس پر بھی بالاتفاق واجب رہے گا کیونکہ ذمی پر فی الجملہ دو چند کا وجوب ہوتا ہے جیسے عاشر کے ناکہ پر گذرنے میں ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی اگر عاشر پر گذر ہوا تو مسلمان سے دو چند ذمی سے لیا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ ذمی اس لائق ہے کہ بعض اوقات اس سے دو چند لیا جاوے تو جب اس نے تغلبی سے یہ زمین خریدی تو بھی دو چند واجب رہے گا۔ وکذا اذا اشتراها منه مسلم او اسلم التغلبی عند ابی حنیفةؒ سواء کان التضعیف اصلیا او حادثا۔ اور اسی طرح اگر تغلبی سے اس زمین کو مسلمان نے خرید کیا یا تغلبی مسلمان ہو گیا تو بھی ابو حنیفہؒ کے نزدیک وظیفہ دو چند رہے گا خواہ یہ امر اصلی ہو یا حادث ہو۔ ف۔ یعنی خواہ اس طرح ہو کہ تغلبی نے اپنے باپ سے میراث پائی کہ اصلی اس پر دو چند عشر تھا یا مثلاً تغلبی نے مسلمان سے خریدی کہ اس پر دو چند عشر بندھ گیا پھر وہ مسلمان ہو گیا یا یہ زمین کسی مسلمان نے خریدی تو بھی وظیفہ دو چند رہے گا۔ لان التضعیف صار وظیفة لها۔ کیونکہ یہی دو چند عشر ہی اس زمین کا وظیفہ ہو گیا ہے فتنتقل الی المسلم بما فیها کالخراج۔ پس یہ زمین مع اپنے بار محصول کے منتقل ہوگی جیسے خراج۔ ف۔ یعنی اگر مسلمان نے کسی ذمی کی زمین خراجی خریدی تو یہ زمین مع خراج کے پاس منتقل ہوتی ہے حتی کہ اس سے اس زمین کا محصول اسی قدر بطور عشر لیا جاوے گا جیسے ذمی سے بطور خراج لیا جاتا تھا۔ وقال ابو یوسف یعود الی عشر واحد لزوال الداعی الی التضعیف۔ اور امام ابو یوسفؒ نے کہا کہ اب دو چند منسوخ ہو کر فقط ایک ہی عشر کی جانب عود کرے گی اس واسطے کہ دو چند کی جانب جو امر باعث تھا (یعنی کفر تغلبی وذمی) وہ جاتا رہا۔ ف۔ تو تغلبی مسلمان ہو جاوے یا مسلمان خریدے بہر حال اس پر ایک عشر رہ جائے گا۔ وقال فی الکتاب وهو قول محمدؒ فیما صح عنه۔ اور کتاب میں کہا کہ صحیح روایت میں امام محمدؒ سے بھی یہی قول ثابت ہوا ہے۔ ف۔ حاشیہ میں ہے کہ کتاب سے مبسوط مراد ہے۔ وعلی هذا صاحبینؒ کے نزدیک یہ حکم ہوا کہ تغلبی یا ذمی مسلمان ہو جاوے یا مسلمان خریدے تو اس کا وظیفہ گھٹ کر ایک عشر رہ جائے گا۔ قالؒ اختلفت النسخ فی بیان قوله۔ شیخ مصنفؒ نے کہا کہ امام محمدؒ کے قول بیان کرنے میں نسخ مختلف ہیں۔ والاصح انه مع ابی حنیفةؒ فی بقاء التضعیف۔ اور اصح یہ کہ دو چند وظیفہ

باقی رہنے میں امام محمدؒ کا قول امام ابوحنیفہؒ کے ساتھ ہے۔ ف۔ یعنی امام محمدؒ کے نزدیک بھی دوچند باقی رہتا ہے اور وجہ یہ کہ امام محمدؒ کے نزدیک اگر تغلبی نے مسلمان سے خریدی ہو تو ایک ہی عشر باقی رہتا تھا لہذا فرمایا کہ۔ الا ان قوله لایتاتی الا فی الاصلی۔ مگر بات یہ ہے کہ امام محمد کا قول نہیں واقع ہوسکتا مگر اسی تضعیف میں جو اصلی ہے۔ ف۔ نہ اس تضعیف میں جو حادث ہوجاوے۔ لان التضعیف الحادث لا یتحقق عنده لعدم تغیر الوظیفه۔ کیونکہ تضعیف جو حادث ہو وہ امام محمد کے نزدیک متحقق نہیں ہوسکتی کیونکہ وظیفہ متغیر نہیں ہوتا۔ ف۔ یہی اصح ہے۔ مع۔ توضیح مقام یہ کہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جب اصل یہ ٹھہری کہ زمین پر لگان میں حال پر ہے مسلمان پر عشر یا نصف عشر بحق صدقہ اور تغلبی پر دوچند بطور خراج اور ذمی پر خراج پس جو لگان موظف یعنی بندھ کر جاری ہوا اور اسی کو وظیفہ کہا گیا ہے تو یہ وظیفہ پھر مالک کے بدلنے سے نہیں بدلتا تو ضرور ہوا کہ تغلبی کی زمین اگر مسلمان نے خریدی یا تغلبی مسلمان ہوگیا تو دوچند جو اس زمین کا وظیفہ تھا بحال خود رہے گا اور اگر مسلمان کی زمین تغلبی نے خریدی تو اس کا وظیفہ بھی بحال سابق ایک عشر رہے گا اور دوچند نہیں ہوگا۔ تو تضعیف جدید نہیں متحقق ہوسکتی اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تغلبی خریدار پر دوچند ہوجائے گا کیونکہ بالاجماع بنوتغلب پر دوچند ہے بغیر تفصیل قدیم و جدید کے پس یہ تضعیف جدید ہوئی پھر اگر مسلمان نے خریدی یا وہ تغلبی خریدار خود مسلمان ہوگیا تو یہ تضعیف جدید مثل قدیم اصلی کے بحال خود رہے گی اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک متغیر ہوکر عشر رہ جائے گی اور امام محمدؒ کے نزدیک بھی عشر رہے گی مگر جب کہ تغلبی نے مسلمان سے خریدی ہو کیونکہ وظیفہ عشر تھا وہ متغیر نہ ہوا اور اگر تغلبی خود مسلمان ہوا یا مسلمان نے تغلبی سے خریدی تو بحال خود تضعیف یعنی دو چند وظیفہ رہے گا۔ م۔ ولو كانت الارض لمسلم۔ اور اگر زمین کسی مسلمان کی ہو۔ باعها من نصرانی۔ اس نے کسی نصرانی (یا یہودی وغیرہ) کے ہاتھ فروخت کر دی۔ یرید به ذمیا غیر تغلبی۔ نصرانی سے مراد کوئی ذمی سوائے تغلبی کے ہے۔ ف۔ بنوتغلب بھی عرب نصرانی تھے۔

حاصل یہ ہوا کہ مسلمان نے اپنی زمین قدیمی عشری کو سوائے تغلبی کے کسی ذمی نصرانی یا یہودی وغیرہ کے ہاتھ فروخت کیا۔ وقبضها۔ اور مشتری ذمی نے زمین بیعہ پر اپنا قبضہ کر لیا۔ ف۔ اور امام ابوحنیفہ وابویوسف کے نزدیک مالک بدلنے سے تغیر ہوتا ہے اور امام محمد کے نزدیک نہیں ہوتا ہے پھر شیخین کے نزدیک یہاں تغیر میں اختلاف ہے چنانچہ فرمایا۔ فعليه الخراج عند ابی حنیفة رح لانه اليق بحال الكافر۔ تو اس ذمی مشتری پر خراج لازم ہے یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے کیونکہ خراج ہی کافر کے حال سے زیادہ مناسب ہے۔ وعند ابی یوسف عليه العشر مضاعفا۔ اور ابویوسف کے نزدیک اس پر عشر دوگنا لازم ہوگا۔ ويصرف مصارف الخراج۔ اور یہ دونا عشر مصارف خراج میں صرف ہوگا۔ ف۔ اگرچہ نام اس کا عشر دوچند ہے اور عشر کے مصارف وہ ہیں جو زکوٰۃ کے مصارف ہیں لیکن یہ دوچند عشر درحقیقت خراج ہے۔ اور چونکہ یہاں تغیر کرنا لازم آیا تو جہاں تک آسان تغیر ہو وہی اختیار کرنا چاہیے تو ہم نے اس ذمی پر دونا عشر کر دیا۔ اعتبارا بالتغلبی وهذا اهون من التبديل۔ بقیاس تغلبی کے اور یہ تبدیل سے آسان ہے۔ ف۔ یعنی خراج کی دو صورتیں شرع میں ہیں ایک تو

صورت ومعنی دونوں طرح۔ اور دوسرے خالی معنی میں نہ صورت میں جیسے تغلبی پر دونا عشر کہ وہ بنام عشر ہے مگر حقیقت میں خراج ہے تو ہم نے بھی خراج اسی خریدار ذمی پر بدلا کیونکہ عشر کو بالکل بدل کر اول صورت کا خراج کرنے سے یہ آسان ہے۔ م۔ وعند محمد هي عشرية على حالها۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ زمین بحال خود عشری ہے۔ لانه صار مؤنة لها فلا تتبدل۔ کیونکہ عشر اس زمین کا بار مقرر ہو گیا تو اب تبدیل نہ ہوگا۔ ف۔ اگرچہ کافر کے قبضہ میں ہو جاوے۔ کالخراج۔ جیسے خراج۔ ف۔ کہ وہ کافر کی زمین پر تھا پھر مسلمان کے پاس بھی اس زمین پر خراج ہی رہتا ہے بالاتفاق نہیں بدلتا بالجملہ اسی قیاس پر عشر نہیں بدلا لیکن کچھ شک نہیں کہ مسلمان کے پاس عشر میں ایک معنی عبادت کے ہیں اور وہ کافر سے متحقق نہیں تو اس کا مصرف کیونکر ہوگا۔ بیان فرمایا کہ ثم في رواية۔ پھر امام محمد سے ایک روایت میں۔ يصرف مصارف الصدقات۔ یہ عشر بھی زکوۃ کے مصارف میں صرف ہو۔ وفي رواية مصارف الخراج۔ اور دوسری روایت میں خراج کے مصارف میں صرف ہو۔ ف۔ پھر جو زمین مسلم نے کسی ذمی کے ہاتھ بیچی تھی اگر اس ذمی کے پاس نہ رہ سکی خواہ بذریعہ شفعہ کے یا بیع ہی پھیر لی گئی۔ تو فرمایا فان اخذها منه مسلم۔ پھر اگر لے لیا اس زمین کو ذمی سے مسلم نے۔ ف۔ یعنی جس کو مسلم نے ذمی کے ہاتھ بیچا تھا اس کو ذمی سے کسی مسلم نے لیا۔ بالشفعة۔ بذریعہ شفعہ کے۔ ف۔ حتی کہ گویا بیع مذکور اس مسلمان شفیع کے ہاتھ ہوئی۔ او ردت على البائع لفساد البيع۔ یا وہ زمین کو پھیر دی گئی بوجہ بیع فاسد ہونے کے۔ ف۔ یعنی ابتدائی بیع جو مسلم نے ذمی کے ہاتھ کی تھی وہ کسی وجہ سے فاسد تھی اور بیع فاسد میں مبیع پھر جانا چاہیے تو پھر وہ زمین مسلمان بائع کو پھر گئی۔ غرض کہ دونوں صورتوں میں ذمی کے پاس نہ رہی بلکہ ایک مسلمان کے پاس ہو گئی۔ فهي عشرية كما كانت۔ تو وہ زمین عشری رہے گی جیسے تھی۔ اما الاول فلتحول الصفقة الى الشفيع كانه اشتراها من المسلم۔ دلیل وجہ اول (جب کہ ذمی سے مسلم نے شفعہ میں لے لی) یہ کہ صفقہ بیع تحویل پا کر شفیع کی طرف گیا گویا اس زمین کو مسلمان نے بائع مسلمان سے خرید کیا۔ ف۔ صفقہ ایک بار کا ایجاب وقبول یعنی وہی پہلی بیع ہی شفیع کے لیے ہو گئی بخلاف اس کے اگر شفعہ میں نہ لیتا بلکہ ذمی سے دوسرے صفقہ بیع کے ساتھ خریدتا تو یہ ہوتا کہ پھر ذمی سے مسلمان نے خریدی اور اس کا حکم دیگر ہے۔ واما الثاني۔ اور رہی وجہ دوم۔ ف۔ جب کہ بیع بوجہ فساد کے پھر گئی۔ فلانه۔ تو عشری رہنے کی دلیل یہ کہ۔ بالرد والفسخ بحكم الفساد وجعل البيع كان لم يكن۔ فساد کی جہت سے واپسی وبیع ٹوٹ جانے میں وہ بیع گویا کالعدم شمار کی گئی۔ ف۔ گویا واقع نہ ہوئی تھی کیونکہ بیع فاسد توڑی جانے کے لائق ہے نہ پورے ہونے کے۔ ولان حق المسلم لم ينقطع بهذا الشراء لكونه مستحق الرد۔ اور اس وجہ سے کہ مسلمان بائع کا حق اس خرید کی وجہ سے منقطع نہ ہوا کیونکہ یہ خرید تو واپس ہونے کی سزاوار ہے۔ ف۔ تو ابھی عشر ہی رہے گا۔ ہاں اگر واپس نہ ہوئی اور ذمی کا قبضہ ہو چکا تو ذمی پر لگان پڑے گا۔ قال واذا كانت لمسلم دار خطة۔ امام محمدؒ نے کہا کہ اگر کسی مسلمان کے لیے دار خطہ ہو۔ ف۔ یعنی امام نے وقت فتح کے اس مسلمان کو یہ مقام بطور

ملک سے محفوظ کر دیا ہو۔ اور معلوم ہے کہ گھر خواہ مسلمان کا ہے یا ذمی کا ہو اس پر کچھ لگان نہیں ہے
جعلها بستانا۔ پھر مسلم نے اس خطہ کو باغ بنا لیا۔ ف۔ ورنہ بغیر اس کے اس پر کچھ نہیں اگرچہ
اس کے درختوں سے پیداوار ہو۔ فتح۔ پھر جب اس کو بستان بنایا جس میں پھل پھول ترکاریاں وغیرہ
پیدا ہوتی ہیں۔ فعلیه العشر۔ تو اس پر عشر واجب ہوگا۔ معناه اذا سقاه بماء العشر۔ اس کے معنی
یہ کہ جب اس کو عشری پانی سے سینچا ہو ف۔ تب عشر رہے گا۔ اما اذا کانت تسقی بماء الخراج
ففیها الخراج۔ اور اگر اس بستان کو خراجی پانی سے سینچتا ہو تو اس میں خراج لازم ہوگا۔ لان المؤنة
فی مثل هذا تدور مع الماء کیونکہ بار خرچ تو ایسی صورت میں پانی کے ساتھ دائر ہے ف۔ یعنی
جس قسم کا پانی ہو اسی قسم کا خرچ خواہ عشر یا نصف العشر یا خراج لازم ہوگا۔
واضح ہو کہ عشری پانی وہ ہے جو عشری زمین کے کنوئیں یا اس کے قدرتی چشمہ کا ہو اور یوں ہی بارش
کا اور بڑے دریاؤں کا پانی عشری ہے (المحیط)۔ بادشاہان عجم وغیرہ کی کھودی نہروں کا اور خراجی
زمین کے کنوئیں و چشمہ کا پانی سب خراجی ہیں۔ ولیس علی المجوسی فی داره شئی۔ اور مجوسی پر اس
کے گھر کی بابت کچھ لگان نہیں۔ ف۔ جیسے ہر قسم کے ذمی مانند ہنود و نصاری و یہود پر مانند مسلمان
کے کچھ نہیں ہے۔ لان عمرؓ جعل المساکن عفوا۔ کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مسکنوں کو عفو کر دیا
ہے۔ ف۔ جیسا کہ ابو عبیدؒ کی کتاب الاموال میں بلا اسناد مذکور ہے اور شیخ الاسلام خواہر زادہؒ نے
ذکر کیا کہ عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ نے حضرت عمرؓ کو خبر دی کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم سے سنا کہ مجوسیوں کے ساتھ اہل کتاب کا برتاؤ کرو سوائے ان کی عورتوں سے نکاح والی
کا ذبیحہ کھانے کے۔ جب حضرت عمرؓ نے سنا تو ان کے اراضی کی پیمائش کرا کے ہر زمین پر اس
کی برداشت کے لائق جزیہ مقرر کیا اور ان کے گھروں کو اور جو درخت کہ گھروں میں ہوں سب کو
عفو کیا۔ اس سے ثبوت ہوا کہ جب مجوسیوں سے یہ برتاؤ ہے تو اہل الکتاب سے بدرجہ اولی یہی برتاؤ
ہوگا بح۔ وان جعلها بستانا فعلیه الخراج۔ اور اگر مجوسی نے اپنے دار کو بستان کر دیا تو اس پر
خراج واجب ہے۔ ف۔ اور یہی حکم یہودی و نصرانی کا ہے۔ وان سقاها بماء العشر۔ اگرچہ یہ
ذمی اس بستان کو عشری پانی سے سینچے۔ ف۔ یعنی مجوسی یا اہل کتاب کے حق میں پانی کا اعتبار نہ
ہوگا بلکہ اب خراجی یا عشری کسی سے سینچتا ہو بہر حال اس پر خراج ہی واجب ہوگا۔ لتعذر ایجاب
العشر اذ فیه معنی القربة فتعین الخراج وهو عقوبة یلیق بحاله۔ کیونکہ عشر واجب کرنا متعذر
ہے کیونکہ عشر میں ایک معنی قربت و طاعت کے ہیں (جو کافر سے ممکن نہیں) تو خراج ہی متعین ہوا اور
خراج ایک سزا ہے جو ذمی کافر کے حال کو لائق ہے۔ ف۔ اور صاحبین سے اس میں صریح روایت
نہیں۔ وعلی قیاس قولهما یجب العشر فی الماء العشری۔ اور صاحبین کے قول یعنی اصل پر قیاس کر
کے یہ نکلا کہ عشری پانی سے سینچے میں عشر واجب ہوگا۔ الا ان عند محمد عشر واحد وعند ابی
یوسف عشران۔ مگر اتنا فرق ہے کہ امام محمد کے نزدیک ایک عشر ہے اور ابو یوسف کے نزدیک
دو عشر ہیں۔ وقد مر الوجه۔ اور اس کی وجہ گذر چکی۔ ف۔ یعنی امام محمدؒ کے نزدیک جو وظیفہ مقرر ہو

گیا وہ بدلتا نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک خراج سے دو چند عشر آسان ہے جو کبھی کافر کے ذمہ ہوتا ہے تو یہی رکھا جائے گا۔م۔ ثم الماء. پھر پانی ف دو قسم ہے ایک عشری۔ دوم خراجی۔ العشری ماء السماء عشری تو آسمانی پانی ف یعنی بارش کا پانی جو زمین عشری میں جمع ہو۔ ع۔ والآبار والعیون۔ اور پانی کنوؤں و چشموں کا۔ ف جو عشری زمین میں ہوں۔ محیط میں ہے کہ جو کنواں یا چشمہ زمین عشری میں ہو اس کا پانی زمین کے تابع ہو کر عشری ہوگا اور جو خراجی زمین میں ہو وہ خراجی ہوگا۔ مع۔

واضح ہو کہ بہت کنوئیں مسلمانوں نے دار الکفر فتح کر لینے کے بعد بنائے ہیں پس جو کنواں لشکر آدم سیا تو مسلمانوں کا بنایا ہوا معلوم ہے یا اس کی حالت سے آگاہی بطور تحقیق شرعی نہیں ہے تو واجب ہوا کہ ہم جس کنوئیں کو دیکھیں یہی حکم کریں کہ وہ اسلامی ہے۔ ںف۔ تو ہر کنوئیں و چشمہ کا پانی عشری ہوا۔ والبحار التی لا تدخل تحت ولایۃ احد۔ اور پانی اس بحار کا جو کسی کی ولایت میں داخل نہیں ہیں۔ ف بحار جمع بحر سمندر واس کے مانند۔ حاصل یہ کہ جن بحار پر کسی کا قبضہ نہیں ان کا پانی بھی عشری ہے۔ والماء الخراجی الانهار التی شقها الاعاجم۔ اور آب خراجی وہ نہریں ہیں جن کو عجمیوں نے کھودا ہے۔ ف کیونکہ وہ خراجی مال سے کھودی گئی ہیں۔ جیسے نہر یزدگرد اور نہر مرد اور نہر ملک وغیرہ تو ان کا پانی خراجی ہوا پس پانی کی وجہ سے وہ زمین جو ان سے سینچی جاوے خراجی ہو گئی (مبسوط فخر الاسلام۔ مع)۔ اگر مجوسی نے اپنے دار کو بستان نہیں بنایا مگر اس میں درخت میوہ دار ہیں تو اس میں کچھ نہیں (المبسوط)۔ اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے۔ (قاضیخاں۔ ع)۔ اور اس اجماع کو ابو عبید نے کتاب الاموال میں نقل کیا ہے۔ ںف۔

واضح ہو کہ اراضی عشری چھ ہیں اول تمام عرب۔ دوم وہ ملک جس کے لوگ اپنی خوشی سے مسلمان ہو گئے سوم وہ ملک جو فتح کر کے مجاہدین میں تقسیم ہو گیا۔ چہارم وہ خراب جو عشری پانی سے سینچ کر قابل زراعت کی گئی۔ پنجم وہ خراجی زمین جس کا پانی منقطع ہو کر عشری پانی سے سیراب ہوئی۔ ششم مسلمان نے اپنے گھر کو بستان بنا کر عشری پانی سے سیراب کیا۔ اراضی خراجی آٹھ ہیں۔ اول جو ملک جہاد سے فتح کر کے وہیں کے لوگوں کے پاس بعوض خراج کے چھوڑا گیا جیسے سواد عراق و مصر۔ دوم جس موات کو کافر نے بحکم امام قابل زراعت کیا ہو یا وہ مسلمانوں کی طرف ہو کر لڑا یا کوئی مدد کی پس امام نے اس کو بطور خیر خواہی کے انعام دی۔ سوم ذمی نے اپنے گھر کو بستان بنایا اگرچہ عشری پانی سے سیراب کرے۔ چہارم کسی قوم نے خراج پر صلح کی۔ پنجم جو زمین کہ آب خراجی سے سیراب کی گئی۔ ششم کافر سے مسلمان نے خریدی۔ ہفتم بنجر زمین خراجی پانی سے سینچی گئی۔ ہشتم۔ مسلمان نے اپنے گھر کو بستان کر کے خراجی پانی سے سیراب کیا۔ مع۔ وماء سیحون وجیحون۔ اور پانی دریائے جیحون و سیحون کا۔ ف جو ترکستان میں ہیں۔ ودجلۃ والفرات۔ اور پانی دریائے دجلہ و فرات کا۔ ف جو سلطنت روم میں واقع ہیں پس ان کا پانی عشری عند محمد لانہ لا یحمیہا احد کالبحار۔ امام محمد کے نزدیک عشری ہے کیونکہ سمندروں کی طرح ان کا کوئی محافظ نہیں ہے۔ ف اور ان پر کسی کا قبضہ نہیں ہوتا۔ وخراجی عند ابی یوسف لانہا یتخذ علیہا القناطر من السفن وہذا ید علیہا۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک خراجی ہے کیونکہ دریاؤں پر کشتیوں کے پل بنائے جاتے ہیں اور یہ فعل ان دریاؤں پر ایک طرح کا قبضہ ہے۔ ف حاصل

یہ کہ جیسے خاص نہروں پر استحقاق وقبضہ ہوتا ہے وہ ان دریاؤں میں امام محمدؒ کے نزدیک نہیں پس عشری ہے اور ابو یوسفؒ کے نزدیک بذریعہ پل وغیرہ کے قابو ہوتا ہے تو خراجی ہے۔ اقول یہی اختلاف روئے زمین کے دوسرے دریاؤں میں ہونا چاہیے جیسے ہندوستان میں گنگا جمنا وغیرہ ہیں۔ م۔ امام احمد نے کہا کہ حدثنا عبد الرزاق عن ہمام عن ابی صالح عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سیحان وجیحان والنیل والفرات کل من انہار الجنۃ۔ یعنی سیحون وجیحون ونیل وفرات ہر ایک جنت کے دریاؤں سے ہے۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ اسناد صحیح ہے اور معنی یہ کہ ظہور میں یہ دریا روئے زمین پر ہیں اور باطن ان کا جنت میں ہے اور صحیح میں نیل وفرات کا ذکر حدیث معراج میں ہے اور تحقیق الاسرار تفسیر مترجم میں مبسوط مذکور ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ پھر چونکہ پیداوار اراضی کے عشر وغیرہ میں شرط بلوغ وغیرہ یعنی اوصاف اہلیت تصرف کے مشروط نہیں ہیں لہذا بیان فرمایا۔ وفی ارض الصبی والمرأۃ التغلبیین ما فی ارض الرجل۔ اور تغلبی طفل وعورت کی زمین پر وہ پڑے گا جو مرد تغلبی کی زمین پر ہے۔ یعنی العشر المضاعف فی العشریۃ۔ یعنی زمین عشری میں دوچند عشر۔ والخراج الواحد فی الخراجیۃ۔ اور زمین خراجی میں ایک خراج۔ ف۔ پس خراج دوچند نہ ہوگا۔ لان الصلح قد جری علی تضعیف الصدقۃ دون المؤنۃ المحضۃ۔ کیونکہ صلح تو جاری ہوئی صدقہ کے دوچند پر بدون مؤنت محضہ کے۔ ف۔ یعنی تغلبی قوم سے صلح اس شرط پر ٹھہری کہ ان سے دوچند اس کا لیا جاوے جو مسلمانوں سے لیا جاوے اور مسلمانوں سے جو لیا جاتا ہے اس میں معنی صدقہ وعبادت کے ہیں اور وہ عشر ہے تو عشر کا دوچند تغلبی سے لیا جائے گا۔ اور خراج محض لگان ہے جس میں کوئی معنی عبادت کے نہیں تو وہ مسلمان سے لیا جاوے اور نہ تغلبی پر اس کا دوچند ہو۔ ہاں اگر مسلمان نے کسی ذمی کی زمین خراجی خریدی تو اس زمین پر جو خراج بندھا تھا وہ مسلمان کو دینا پڑے گا۔ اسی طرح تغلبی نے اگر ایسی زمین خریدی ہو تو اس پر بھی ایک خراج ہوگا تو معلوم ہوا کہ تغلبی سے خراج دوچند نہ ہوگا۔

ثم فی الصبی والمرأۃ اذا کانا من المسلمین العشر۔ پھر طفل وعورت جب کہ مسلمانوں سے ہوں تو ان پر عشر واجب ہے۔ فیتضعف ذلک اذا کانا منہم۔ تو عشر دوچند ہوگا جبکہ طفل وعورت ان تغلبیوں سے ہوں۔ ف۔ پس اسی طرح تغلبی طفل وعورت کی زمین پر عشر دوچند اور خراج واحد واجب ہو۔ ولیس فی عین القیر والنفط فی ارض العشر شیء۔ اور چشمہ قیر اور چشمہ نفط میں جب کہ زمین عشری میں ظاہر ہوں کچھ واجب نہیں۔ ف۔ قیر ق ی ر۔ اس کو قار اور زفت بھی کہتے ہیں بدبودار تیل معروف ہے نفط ن ف ط۔ بھی ایک قسم کا تیل ہے جو پانی کی سطح پر چھایا ہوتا ہے جیسے مٹی کا تیل ہے۔ مع م۔ اسی طرح نمک کی جھیل میں بھی کچھ واجب نہیں۔ (المبسوط ع)۔ لانہ لیس من انزال الارض۔ کیونکہ قیر ونفط کوئی بھی زمین کے انزال سے نہیں۔ ف۔ انزال جمع نزل بمعنی پیداوار نباتی۔ اور ظاہر ہے کہ زمین پر اس کی پیداوار نباتی کے اندر عشر کا حق ہے۔ وانما ہو عین فوارۃ کعین الماء۔ اور قیر اور نفط تو جوش کرکے نکلنے والا چشمہ ہے جیسے پانی کا چشمہ۔ وعلیہ فی ارض الخراج خراج۔ اور آدمی پر خراجی زمین میں خراج ہے۔ ف۔ یعنی چشمہ قیر ونفط جب کہ خراجی زمین میں ہوں تو عین چشمہ ناپ کر چھوڑ دیا جائے گا اور اس کے گرد جو زمین ہے اس کی بابت خراج واجب ہوگا۔ ع ش۔ وہذا اذا کان حریمہ صالحا للزراعۃ

اور یہ حکم اس وقت ہے کہ چشمہ مذکور کا گرد قابل زراعت ہو۔ ف اگرچہ مالک نے اس کی زراعت نہ کی ہو۔ لان الخراج يتعلق بالتمكن من الزراعة. کیونکہ خراج تو زراعت پر قابو ہونے سے متعلق ہو جاتا ہے۔ ف اور قابل زراعت پر قابو حاصل ہے بخلاف اس کے جب کہ گردا گرد بھی قیر و نفط کا یا نمک کا اثر ایسا ہونچا ہو کہ قابل زراعت نہیں ہے تو خراج بھی واجب نہ ہوگا جیسے شورہ زمین پر خراج نہیں ہے۔ ع۔

فروع کسی مالک زمین پر عشر و خراج دونوں جمع نہ ہوں گے۔ دلیل اول یہ کہ ابو حنیفہؒ نے حماد عن ابراہیم عن علقمہ عن عبداللہ بن مسعودؓ روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لا یجتمع على مسلم عشر وخراج في ارضه. یعنی کسی مسلمان پر ایک زمین میں عشر و خراج جمع نہ کیا جائے گا۔ دلیل دوم اجماع الصحابہؓ ہے کہ انہوں نے کبھی جمع نہیں کیا۔ (الفتح)۔ طعام پیداوار میں سے کچھ نہ کھاوے یہاں تک کہ عشر ادا کرے (الظہیریہ)۔ اگر عشر جدا کر دیا تو باقی کھانا حلال ہے۔ امام ابو حنیفہؒ نے کہا کہ جو پھل خود کھائے یا دوسروں کو کھلائے تو اس کے عشر کا ضامن ہے۔ (محیط السرخسی)۔ امام کو اختیار ہے کہ خراج کے لیے قید خانہ میں محبوس کرے جس نے کئی برس خراج نہ دیا تو گذشتہ خراج امامؒ کے نزدیک نہ لیا جائے گا۔ (قاضی خان)۔ قابو ہوا مگر زراعت نہ کی تو عشر ساقط مگر خراج لازم رہے گا۔ کھیتی پکنے سے پہلے فروخت کر دی تو عشر مشتری پر اور بعد پکنے کے بائع پر ہے۔ صاحبین کے نزدیک عشر مستاجر پر ہے اور حاوی میں کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں۔ بیت المال میں جس شخص کا حق ہو اگر اس نے اپنے حق پر قابو پایا تو دیانت کی راہ سے اس کو لینا جائز ہے۔ ودیعت رکھنے والا مر گیا اور کوئی وارث نہیں تو جس کے پاس ودیعت ہے اس کو روا ہے کہ اپنی ذات پر یا فقیر پر خرچ کرے جب کہ قابل مصرف ہو۔ خراج چھوڑ دینا جائز ہے اور عشر نہیں۔ مد۔

باب من يجوز دفع الصدقات اليه ومن لا يجوز

(باب ان لوگوں کے بیان میں جن کو صدقات جائز ہیں اور جن کو نہیں جائز ہیں)

زکوۃ کا سبب و نصاب کے انواع و قدر واجب و زکوۃ کے متعلقات بیان کر کے جہاں یہ مال صرف کیا جاوے اس کو شروع کیا۔ تاج الشریعہ۔ مع۔ اور حدیث میں ہے کہ زکوۃ مسلمان تونگروں سے لی جائے گی اور انہیں کے فقیروں میں بانٹ دی جائے گی مگر اس میں سے آل محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے کچھ نہیں جائز ہے۔ پس معلوم ہوا کہ زکوۃ کا مصرف فقراء و محتاجین ہیں۔ م۔ الاصل فيه قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الآية۔ اصل اس میں قولہ تعالیٰ انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عزيز حكيم. یعنی صدقات تو منحصر ہیں واسطے فقیروں و مسکینوں اور ان عاملوں کے جو صدقات پر مقرر

ہیں اور ان لوگوں کے لیے جن کے دل ملائے جاویں اور رقاب یعنی گردنیں آزاد کرانے میں اور غارمیں کے لیے اور اللہ تعالیٰ کی راہ میں اور مسافر کے لیے یعنی صدقات ان آٹھ اقسام کے منحصر ہیں درحالیکہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے فریضہ ہے اور اللہ تعالیٰ سب پر غالب اور بڑی حکمت والا ہے۔ حاصل یہ کہ صدقات انھیں آٹھ اقسام مذکورہ کے لیے ہیں غیروں کے لیے نہیں ہیں۔ پس جو قسم ان میں سے موجود ہو وہ مصرف ہوگی اور جو نہ ہو وہ نہیں۔ م ع ف۔ فھذہ ثمانیۃ اصناف۔ پس یہ آٹھ اقسام ہیں۔ ف۔ جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مبارک میں موجود تھے۔ وقد سقط منھا المولفۃ قلوبھم۔ اور اب حالت یہ کہ ان میں سے مولفۃ قلوبہم ساقط ہو گئے۔ ف۔ یعنی ایسے لوگ جن کو تالیف قلوب کے طور پر دیا جاتا تھا وہ ساقط ہو گئے۔ لان اللہ تعالیٰ اعز الاسلام واغنی عنھم۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اسلام کو غالب کر دیا اور ایسے لوگوں سے بے پروا کر دیا۔ ف۔ اور مولفۃ قلوبہم تین قسم تھے۔ اول قوم کفار تھے جن کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس واسطے عطا کرتے کہ ان کے دلوں کو اس حقیر مایہ دنیاوی سے اسلام کی طرف لاویں۔ قسم دوم۔ وہ کفار جن کو اس واسطے دیتے کہ مسلمانوں سے ان کا شر و فساد دور ہو۔ قسم سوم وہ لوگ جو اسلام لائے مگر ان کا اعتماد کمزور تھا تو ان کو اس واسطے عطا کرتے کہ ثابت قدم رہیں۔ پھر کافروں کو دینا بطور جہاد تھا کیونکہ جہاد کبھی شمشیر و سناں سے ہے اور کبھی لطف و احسان سے بالجملہ تالیف قلوب کے واسطے دینا منصوص ہے۔ طبرانی رح نے یحییٰ بن ابی کثیر رح تابعی سے روایت کی کہ المولفۃ قلوبہم میں ابوسفیان صخر بن حرب اموی اور حارث بن ہشام مخزومی و عبدالرحمٰن بن یربوع مخزومی اور سہیل بن عمرو العامری و حویطب بن عبدالعزی عامری اور عبدالعزی اسدی و حکیم بن حزام اسدی اور ابوسفیان بن الحارث بن عبدالمطلب ہاشمی اور عیینہ بن حصن الفزاری و اقرع بن حابس التمیمی اور مالک بن عوف نضری و عباس بن مرداس السلمی اور علاء بن حارثہ ثقفی اور صفوان بن امیہ جمحی ہیں۔ صحیح مسلم میں صفوان بن امیہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مجھے سب سے زیادہ دشمن لگتے پھر آپ برابر مجھے عطا کرتے گئے یہاں تک کہ مجھے سب سے زیادہ محبوب ہو گئے۔ ابن ابی شیبہ رح نے شعبی تابعی رح سے روایت کی کہ مولفۃ قلوبہم حضرت صلعم کے عہد میں تھے پھر جب حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے تو منقطع ہو گئے۔

طبرانی رح نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی عیینہ بن حصن فزاری و اقرع بن حابس تمیمی دونوں حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پاس اپنی زمین کے واسطے معافی لینے آئے پس حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے فرمان لکھ دیا پھر دونوں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس گواہی کو لائے تو آپ نے وہ فرمان چاک کر دیا اور کہا کہ یہ تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تم کو اس واسطے دیتے کہ اسلام کی طرف تمہارے دلوں کی تالیف فرماویں۔ اور اب اللہ تعالیٰ نے اسلام کو غالب اور تم سے بے پروا کر دیا پس اگر تم اسلام پر ثابت قدم رہو تو بہتر ورنہ ہمارے تمہارے درمیان تلوار فیصلہ ہے۔ وہ دونوں پھر کر حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پاس آئے اور عرض کیا کہ آپ خلیفہ ہیں یا عمر رضی اللہ عنہ ہیں آپ نے فرمایا کہ انشاء اللہ تعالیٰ وہ خلیفہ ہے۔ اس وقت سے مولفۃ قلوبہم کا حق منقطع ہوا اور صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے کسی نے اس پر انکار نہیں کیا حالانکہ اس سے فتنہ و فساد کا اور بعضوں کے مرتد ہو جانے اور آتش قتال بھڑکنے کا خوف تھا لیکن

سب صحابہؓ متفق رہے۔ م ع۔ وعلی ذلک انعقد الاجماع۔ اور اسی پر اجماع الصحابہؓ منعقد ہوگیا۔ ف یعنی اجماع سکوتی ثبوت ہوا۔ اور یہ مسئلہ اس قبیل سے ہے کہ علت ختم ہونے سے حکم ختم ہوا یعنی مولفۃ قلوبہم کو دینا بوجہ کمی اہل اسلام کے تھا تو اسی وقت رہا جب تک کمی رہے پھر جب اذا جاء نصر اللہ والفتح ورایت الناس یدخلون فی دین اللہ افواجا الخ سورہ نازل ہوا اور لوگ دین اسلام میں فوج فوج داخل ہوئے تو اسلام قوی ہوگیا اور صحیح بخاری میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس سورہ کی تفسیر میں صحابہ رضی اللہ عنہم کا امتحان لیا اور ابن عباس بچے تھے یہ بولنے میں ہیبت کھاتے تھے آخر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے پیار کے ساتھ فرمایا کہ کہو تو ابن عباسؓ نے عرض کیا کہ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات شریف کی خبر ہے۔ اس کو پسند فرمایا۔ توضیح یہ کہ حضرت صلعم کو اسی وقت تک اس دنیا میں رکھا کہ اسلام پھیل جاوے اور کلمہ الٰہی بلند ہو پس فوج فوج داخل ہونے پر اسلام قوی ہوگیا اور اللہ تعالیٰ نے اپنے حبیب پاک صلعم کو اپنے جوار قرب القرب میں اٹھالیا۔ جب اسلام قوی ہوگیا تو مولفۃ قلوبہم کی حاجت نہیں رہی پس صدقات ان کے واسطے نہیں رہے اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا۔ فلیفہم۔ پس اب باقی سات اقسام یہ ہیں فقیر و مسکین و عامل و فک الرقاب و غارمین و فی سبیل اللہ و ابن السبیل ہم۔ اول فقیر۔ والفقیر من لہ ادنی شئی۔ فقیر وہ شخص کہ جس کے پاس کمتر چیز ہو۔ ف یعنی توانگری جو نصاب زکوٰۃ ہے اس سے کم موجود ہو۔ پس اس کو سوال کرنا حلال نہیں۔ دوم مسکین۔ والمسکین من لا شئی لہ۔ اور مسکین وہ شخص کہ جس کے واسطے کچھ نہ ہو۔ ف تو اس کو اپنے یومیہ روزینہ یا ستر ڈھانکنے کی قدر کپڑے کا سوال کرنا حلال ہے۔ وھذا مروی عن ابی حنیفۃ۔ اور یہ قول امام ابوحنیفہ سے مروی ہے ف یہ قول حضرت ابن عباس و جابر بن زید و مجاہد و عکرمہ و زہری و حسن بصری و مالکؒ اور ابواسحٰق شاگرد شافعی اور ثعلب واخفش و ابوعبیدہ و یونس و ابن السکیت و ابن قتیبہ کا ہے اور نہایہ میں کہا کہ جمیع اہل اللغۃ کا قول ہے م ع۔ اور یہی قول اصح ہے۔ ک۔ وقد قیل علی العکس۔ اور اس کے برعکس بھی کہا گیا۔ ف یعنی فقیر جس کے پاس کچھ نہ ہو اور مسکین جس کے پاس کچھ ہو۔ یہی قول امام شافعی و طحاوی واصمعی و ابن الانباری کا ہے۔ ع۔ ولکل وجہ۔ اور ہر قول کے واسطے ایک وجہ موجود ہے۔ ف دلیل قول دوم قولہ تعالیٰ۔ اما السفینۃ فکانت لمساکین یعملون فی البحر۔ یعنی خضر علیہ السلام نے جس کشتی کو عیبدار کر دیا تھا وہ مسکینوں کی تھی جو سمندر میں کام کیا کرتے تھے اس میں کشتی کے مالکوں کو مسکین کہا۔ جواب یہ بطور ترحم و شفقت ہے۔ دلیل قول اول۔ قولہ تعالیٰ او مسکینا ذا متربۃ۔ یعنی مسکین جو خاک آلودہ ہے یعنی بھوک سے اپنا پیٹ زمین پر لگائے ہے۔ اور حدیث صحیح میں ہے کہ مسکین وہ نہیں جس کو ایک یا دو لقمہ یا ایک یا دو چھوہارے پھیر دیں بلکہ مسکین وہ ہے کہ پہچانا نہ جاوے تاکہ اس کو کچھ دیا جائے اور نہ وہ کھڑا ہو کر لوگوں سے مانگتا ہے۔ وقال تعالیٰ للفقراء الذین احصروا فی سبیل اللہ الآیۃ۔ اس آیت میں ان کو ایسا فقیر کہا کہ سوال نہ کرنے سے جاہل ان کو توانگر خیال کرتا ہے۔ اور یہ بات ممکن نہیں جب تک ظاہر حال اچھا نہ ہو تو معلوم ہوا کہ فقیر کے پاس کچھ ہوتا ہے۔ یہ جمہور کی دلیل ہے۔ م ع ثم ھما صنفان او صنف واحد سنذکرہ فی کتاب الوصایا انشاء اللہ تعالیٰ۔ پھر فقیر و مسکین دو صنف ہیں

یا ایک ہی قسم ہے ہم اس کو انشاء اللہ تعالیٰ کتاب الوصایا میں ذکر کریں گے۔ ف۔ یعنی اس مقام پر تو دونوں میں سے ہر ایک مصرف زکوۃ ہے چاہے قسم واحد ہوں یا دو ہوں اور ثمرہ اختلاف باب وصیت میں ظاہر ہوگا حتیٰ کہ اگر کسی نے اپنی تہائی کی زید و فقراء و مساکین کے واسطے وصیت کی تو ابوحنیفہ رح کے نزدیک فقراء و مساکین دو صنف ہیں پس تہائی کے تین حصہ کر کے ایک حصہ زید کو اور ایک حصہ فقراء کو اور ایک حصہ مساکین کو دیا جاوے اور ابو یوسف کے نزدیک آدھا زید کو اور آدھا ان دونوں کو بنا بریں کہ دونوں صنف واحد ہیں۔ فخر الاسلام نے کہا کہ قول ابوحنیفہ صحیح ہے۔ مفتح۔

فروع زکوۃ دینا ایسے شخص کو روا ہے جس کو سوال کرنا حلال نہیں جب کہ وہ فقیر ہو یعنی مالک نصاب نہ ہو یا نصاب نامی نہ ہو جب کہ حاجت مستغرق ہو پس اگر کسی کے پاس بہت سے نصاب غیر نامیہ ہوں یعنی سوائے سونا چاندی و تجارت کے ہوں اور وہ حاجت میں مستغرق ہوں تو بھی وہ شخص فقیر ہے۔ یہیں سے ہم نے کہا کہ زکوۃ عالم کے لیے جائز ہے اگرچہ اس کے پاس ہزاروں کی کتابیں ہوں جب کہ پڑھانے یا صحیح کرنے میں مکرر نسخوں وغیرہ کا محتاج ہو اور اگر یہ کتابیں کسی جاہل کی ملک ہوں تو اس کو زکوۃ حلال نہیں اگرچہ اس کے پاس نصاب نامی نہ ہو۔ یہی حال صرفہ کے آلات کا ہے جب کہ صاحب حرفہ کے یا غیر صاحب حرفہ کی ملک ہوں۔ حاصل یہ کہ نصاب تین طرح پر ہیں۔ اول وہ نصاب کہ مالک پر زکوۃ واجب کرتا ہے اور وہ نصاب نامی ہے خواہ پیدائش کی راہ سے نامی ہو جیسے سونا چاندی اور خواہ مہیا کرنے سے جیسے اسباب تجارت ہے مگر شرط یہ کہ قرضہ سے سالم ہو۔ پس اس نصاب کا مالک زکوۃ دے اور اس کو زکوۃ لینا حلال نہیں۔ دوم وہ نصاب کہ موجب زکوۃ نہیں یعنی جس میں دونوں باتوں مذکورہ سے کوئی بات نہ ہو پس وہ دو قسم پر ہے ایک یہ کہ مالک کی حاجت میں مستغرق ہو تو مالک کو زکوۃ لینا حلال ہے۔ دوسرے یہ کہ حاجت میں مستغرق نہ ہو تو اس کو زکوۃ لینا حلال نہیں مثلاً کسی کے پاس اثاث البیت اس قدر ہے کہ جس کی قیمت نصاب ہے اور وہ سب کے استعمال کا محتاج نہیں یا غلام یا گھوڑا یا گھر ہے جس کی سواری یا خدمت یا سکونت کا محتاج نہیں تو اس کو زکوۃ لینا حلال نہیں۔ اور اگر ان چیزوں کی طرف اس کو اصلی احتیاج ہو تو اس کو زکوۃ لینا حلال مگر سوال کرنا حرام ہے۔ قسم سوم وہ نصاب جس سے سوال کرنا حرام ہوتا ہے اور وہ ایک روز کا روزینہ ہے پس زکوۃ لینا جائز مگر سوال کرنا حرام ہے پھر بعض مشائخ کے نزدیک اگر ایک روز کا روزینہ نہیں مگر اس کو کمائی کرنے کی قدرت ہے تو بھی اس کو سوال کرنا حرام ہے اور اس میں اختلاف ہے مف. عالم فقیر کو زکوۃ و صدقہ دینا جاہل کو دینے سے افضل ہے۔ (الزاہدی) سوم عامل وہ شخص تونگر یا محتاج جس کو امام المسلمین نے صدقات و عشر وصول کرنے پر مقرر کیا ہو۔ (الکافی)۔ والعامل یدفع الامام الیہ ان عمل بقدر عملہ۔ اور عامل امام کو دے دے گا اگر اس نے کام کیا ہو بقدر اس کے عمل کے۔ ف۔ حتیٰ کہ اگر مالکان مال خود لا کر امام کو دے گئے تو عامل مستحق نہ ہوگا اور اگر بعض صدقات کو عامل نے وصول کیا تو اسی میں اس کو ملے گا۔ فیعطیہ مایسعہ واعوانہ پس عامل کو امام اس قدر دے گا جو عامل و اس کے مددگاروں کو کفایت کرے۔ ف۔ اور ان کے عیال کو بھی مگر اندازہ مدت کا ان کے جانے و آنے تک کا زمانہ ہے۔ (المفید)۔ اور اس کی وجہ یہ کہ عامل و اس کے ساتھیوں نے اپنے آپ کو مسلمانوں کے کام کے لیے فارغ کر دیا تو رزق کے مستحق ہیں

اور یہ بطریق اجارہ نہیں ہے کیونکہ اجارہ میں تو کام و مدت و اجرت سب معلوم ہونا چاہیے۔ پھر عامل کے ساتھی لوگوں میں سے ایک عریف ہے جو عامل کو اہل الصدقات بتلاوے جیسے قبیلہ کا نقیب ہوتا ہے دوم قاسم یعنی بٹائی کرنے والا اور سوم کاتب جو لکھتا جاوے۔ (کما ذکرہ النووی رح)۔ اور امام المسلمین و قاضی کو زکوٰۃ میں سے نہیں ملے گا جو اہل الصدقہ کو اپنی زکوٰۃ خود امام کو دے گیا اس میں سے عامل کو نہیں ملے گا۔ اگر عامل کا قدر کفایت اس قدر ہو کہ جو مال وصول کر لایا ہے سب کو مستغرق کرتا ہے تو نصف سے زیادہ نہیں دیا جائے گا۔ (کما فی جوامع الفقہ)۔ اور اگر یہ مال عامل کے پاس ضائع ہو گیا تو دینے والوں کی زکوٰۃ ادا ہو گئی لیکن عامل کا حق ساقط ہو گیا۔ (المبسوط مع)۔ عامل نے چاہا کہ اپنے مددگاروں کا اور اپنا حق قبل واجب ہونے کے دے دے تو اس کو مال میں سے لینا جائز ہے اور نہ لینا افضل ہے (الخلاصہ)۔ پھر عامل و اس کے مددگاروں کو جو قدر کفایت دے گا اس میں درجہ اوسط کی کفایت دے۔ غیر مقدر بالثمن۔ درحالیکہ اس کا اندازہ آٹھویں حصہ کے ساتھ نہیں ہے۔ خلافا للشافعی۔ اس میں امام شافعیؒ نے خلاف کیا ہے۔ ف: کہ شافعیؒ کے نزدیک آٹھ قسم مصارف میں ہر ایک کا آٹھواں حصہ ہے تو عامل کا بھی آٹھواں ہوا۔ لیکن المولفۃ قلوبہم۔ چونکہ بالاجماع ساقط ہو چکے ہیں تو سات میں سے ہر ایک کا ساتواں حصہ ہے۔ اور ہمارے نزدیک یہ تقدیر کچھ نہیں ہے۔ لانہ استحقاقہ بطریق الکفایۃ۔ کیونکہ عامل کا استحقاق تو بطریق کفایت ہے۔ ف: نہ بطور اجرت کیونکہ اجارہ صحیح نہیں اور کسی معاوضہ میں مال زکوٰۃ دینا بھی صحیح نہیں۔ اور نہ بطور فقر و محتاجی کیونکہ عامل کا تونگر ہونا بھی جائز ہے۔ ولہذا یاخذ وان کان غنیا۔ اور اسی جہت سے عامل اس کو لے گا اگرچہ وہ تونگر ہو۔ الا ان فیہ شبہۃ الصدقۃ فلا یاخذھا العامل الہاشمی تنزیھا لقرابۃ الرسول علیہ السلام عن شبہۃ الوسخ۔ لیکن اس مال میں صدقہ کا شبہہ ہے (جو عامل نے پایا) تو ایسے صدقہ کو ہاشمی عامل نہ لے گا واسطے پاک رکھنے قرابت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے میل کچیل کے شبہہ سے۔ ف: اسی واسطے ہاشمی کو عامل ہونے سے حدیث میں ممانعت وارد ہے معف۔ بالجملہ ہاشمی کو حلال نہ ہونا بوجہ کرامت قرابت حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم۔ والغنی لایوازیہ فی استحقاق الکرامۃ۔ اور تونگر یعنی غیر ہاشمی استحقاق کرامت میں ہاشمی کا مقابل نہیں ہو سکتا۔ فلم تعتبر الشبہۃ فی حقہ۔ تو غنی کے حق میں شبہہ صدقہ کا اعتبار نہ ہوا۔ ف: جو ہاشمی مکرم کے حق میں معتبر تھا۔ حاصل مقام یہ کہ عامل نے اللہ تعالیٰ کے واسطے کام کیا تو پھر جو کچھ اس کو بطور کفایت دیا گیا اگرچہ کام کے بعد دیا گیا ہے ضرور اس میں صدقہ کا شبہہ ہے پس عامل غیر ہاشمی میں سے فقیر و غنی دونوں کو حلال ہے۔ اور شبہہ کیونکہ نص قرآنی میں عامل کو فقراء پر عطف فرمایا تو صدقہ جیسے فقراء کے لیے ہوا عامل کے لیے بھی ہوا اگرچہ تونگر ہو اور اگر عامل ہاشمی ہے خواہ فقیر ہو یا تونگر ہو تو اس کو حلال نہیں کیونکہ حدیث میں ہے کہ یہ صدقات تو لوگوں کے میل کچیل سے ہیں اور یہ حلال نہیں واسطے محمد کے اور نہ واسطے آل محمد کے (رواہ مسلم)۔ اور حدیث میں ہے کہ ہم اہل البیت ہیں ہمارے واسطے صدقہ حلال نہیں ہے۔ (رواہ البخاری)۔ پھر ہاشمی اولاد ہاشم ہیں یعنی علی و عباس و جعفر و حارث بن

عبدالمطلب اور ان کی اولاد۔ اور یہی قول مالک اور صحیح قول شافعی ہے اور بنو المطلب پر بھی حرام کہتے ہیں اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اہل یمن سے صدقات وصول کرنے کو بھیجا تو یہ تصریح نہیں کہ صدقات میں سے ان کو دیا اور ہاشمی عامل کو صدقات کے سوائے دوسرے مال سے رزق دینا جائز ہے (کمافی الخلاصہ)۔ طالب العلم کو زکوٰۃ لینا جائز ہے جب کہ دین روشن کرنے کے لیے تحصیل میں مشغول ہو۔ الواقعات۔ ب و۔ چہارم۔ وفی الرقاب یعنی فک الرقاب۔ ف رقاب جمع رقبہ یعنی گردن۔ پس مال زکوٰۃ گردنیں چھڑانے و آزاد کرانے میں صرف کیا جاوے اور اس کی دو صورتیں ممکن ہیں اول یہ کہ غلاموں کو خرید کر آزاد کر دیا جاوے لیکن یہ صورت نہیں لی اور دوم اختیار کی یعنی۔ ان یکان المکاتبون منها فی فك رقابهم۔ یہ کہ مکاتبوں کی اعانت کی جاوے مال زکوٰۃ سے اپنی گردنیں آزاد کرانے میں۔ وهو المنقول۔ اور یہی تفسیر منقول ہے۔ ف یعنی قولہ تعالیٰ وفی الرقاب کی تفسیر یہی منقول ہے کہ مکاتبوں کی مدد کی جاوے جیسا کہ مترجم نے تفسیر میں ابن کثیر و ابن جریر وغیرہ سے مبسوط نقل کیا ہے۔

پھر واضح ہو کہ قولہ تعالیٰ فکاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا واتوهم من مال الله الآیہ۔ میں مکاتب کرنے پر ترغیب دی اور مکاتب وہ غلام جس کے مولیٰ نے لکھا یا کہا کہ جب مجھے اس قدر مال ادا کرے جب تو آزاد ہے پس مولیٰ نے موافق ارشاد الٰہی عزوجل اس کو مکاتب کیا اور امام نے تمام مسلمانوں کی طرف سے ان کے اموال زکوٰۃ سے اس کی ادائے کتابت میں مدد کی بالجملہ فی الرقاب یہی کہ مکاتبوں کی اعانت میں دیا جاوے۔ اور یہی قول مالک و شافعی و احمد اور اکثر علماء کا ہے اور براء بن عازبؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ مجھے ایسا عمل بتلائیے کہ جنت سے قریب اور دوزخ سے دور کرے فرمایا کہ بردہ آزاد کر اور گردن چھڑا دے۔ اس نے عرض کیا کہ کیا یہ دونوں ایک نہیں ہیں فرمایا کہ نہیں بلکہ آزاد کرنا یہ کہ تنہا اس کو آزاد کر اور گردن چھڑانا یہ کہ اس کے ثمن میں تو بھی مدد کر۔ (رواہ احمد و ابن حبان والحاکم م معنٰ)۔ تونگر مکاتب کو دینا بھی جائز ہے اگرچہ جانتا ہو۔ (الخلاصہ والمحیط)۔ واضح ہو کہ غلام جو ملک پاوے درحقیقت ملک مولیٰ ہے اور مکاتب بھی غلام ہے لیکن مولیٰ کا احسان ہے کہ اس کی کمائی اسی کی ٹھہرائی پھر اگر مکاتب اپنا بدل کتابت ادا نہ کر سکے تو قاضی اس کو پھر مملوک کر دے گا اور جو کچھ مال اس کے پاس ہے سب اس کے مالک کا ہے۔ م۔ اگر تونگر کے مکاتب کو زکوٰۃ دی گئی پھر وہ عاجز ہو گیا تو مولیٰ کو یہ مال لینا حلال ہے ع ہاشمی کے مکاتب کو زکوٰۃ دینا نہیں جائز کیونکہ ایک وجہ سے یہ مال مولیٰ کے ملک میں داخل ہو گیا اور شبہ ایسی صورت میں بمنزلہ حقیقت کے ہے۔ (محیط السرخسی)۔ مصرف پنجم الغارمین جمع غارم۔ والغارم من لزمه دين ولا يملك نصابا فاضلا عن دينه۔ اور غارم وہ شخص کہ جس پر قرضہ ہو اور اپنے قرضہ سے فاضل کسی نصاب کا مالک نہ ہو۔ ف یعنی مال بقدر قرضہ ہو یا اس کا قرضہ لوگوں پر ہو جس کو وصول نہ کر سکتا ہو اور اس کے سوائے نصاب نہ ہو۔ (الذخیرہ۔ ع۔ ف)۔ عورت فقیرہ کا مہر اس کے شوہر پر ہے کہ اگر مانگے تو وہ دے دے تو ایسی عورت کو دینا جائز نہیں ورنہ جائز ہے۔ ف۔ فقیر کو دینے سے

قرضدار کو دینا بہتر ہے۔ (المضمرات الظہیریہ ع د)۔ وقال الشافعی من تحمل غرامة۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ غارم وہ ہے جو برداشت کرے غرامت ف یعنی اپنا مالی خسارہ ونقصان۔ فی اصلاح ذات البین۔ اصلاح ذات البین۔ ف یعنی مسلمانوں کے باہمی اختلاف وپھوٹ کی اصلاح کرنے میں۔ تاج الشریعہ۔ واطفاء النائرة اور بجھانے میں عداوت کی آگ کی جو بھڑک اٹھی۔ بین القبیلتین۔ دو قبیلہ کے درمیان۔ ف پس اس شخص نے اپنا مال خرچ کر کے یا اپنی کمائی چھوڑ کر ان دونوں گروہوں کی پھوٹ دور کرنے میں اللہ تعالیٰ کے واسطے کوشش کی یہاں تک کہ دونوں میں اتفاق ومحبت ہوگئی مگر یہ بیچارہ مالی خسارہ میں پڑ گیا تو امام المسلمین تمام مسلمانوں کے مال زکوٰۃ سے اس مرد نیک کو دیوے۔ ہم کہتے ہیں کہ ہاں ایسے شخص کو بھی دیا جاوے مگر غارم وہی جس پر قرضہ چڑھا ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ اکثر جہاں رسم نکاح وغیرہ کی شادی میں حد شرعی سے زائد اسراف کرتے بلکہ اکثر رسوم عجمی میں خلاف شرع کھانا وغیرہ کرنے میں قرضدار ہوجاتے ہیں ایسے لوگ تمام مسلمانوں کی طرف سے مستحق نہ ہوں گے مگر جب کہ توبہ کرلیں واللہ تعالیٰ اعلم۔

مصرف ششم۔ وفی سبیل اللہ۔ اور راہ الہٰی میں۔ ف اس میں اقوال ہیں از انجملہ یہ کہ فی سبیل اللہ سے مراد تمام وجوہ قربت کے ہیں یعنی ہر ایسا کام جس سے قرب الہٰی حاصل ہو کما فی البدائع۔ ع)۔ اور معروف مذہب میں یہ جو مصنفؒ نے ذکر فرمایا کہ منقطع الغزاة عند ابی یوسف۔ غازیوں کا منقطع ابو یوسفؒ کے نزدیک ف یعنی ابو یوسف کے نزدیک فی سبیل اللہ سے مراد غازیوں میں سے جو اپنے مال سے منقطع ہوا یا فقیر ومحتاج ہے اور یہی قول ابو حنیفہ وشافعیؒ کا ہے۔ (السروجی والکاکی وابن المنذر وخزانة الاکمل۔ مع)۔ اور یہی قول صحیح ہے۔ (المضمرات ع)۔ لانہ المتفاهم عند الاطلاق۔ کیونکہ مطلق فی سبیل اللہ کہنے کی صورت میں یہی مفہوم متبادر ہوتا ہے۔ ف گویا یہی حقیقت شرعیہ ہوگیا ہے تو حاصل یہ کہ آیت میں فی سبیل اللہ سے مراد غازیوں میں سے فقیر ہیں کہ ان کو زکوٰۃ میں سے دیا جاوے۔ وعند محمد منقطع الحاج۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک حاجیوں میں کا منقطع۔ ف یعنی جو حج میں مال سے منقطع ہو یا کسی وجہ سے وہ محتاج ہو۔ یہی امام احمد کا قول ومختار بخاریؒ ہے۔ ع الکاکی۔ اور ابن المنذر نے قول محمدؒ مثل ابو حنیفہ نقل کیا۔ مؤید اس کے جو امام اسبیجابیؒ نے لکھا کہ مراد اہل جہاد ہیں اور کچھ اختلاف بیان نہیں کیا۔ اور ویری میں ہے کہ فی سبیل اللہ ایسے حاجی وغازی جو اپنے اموال سے دور پڑ گئے ہوں (السروجی مع)۔ شاید فقراء وغازیوں میں اتفاق ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک منقطع حاجی بھی شامل ہیں۔ م۔ لما روی ان رجلا جعل بعیرا لہ فی سبیل اللہ فامرہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یحمل علیہ الحاج۔ کیونکہ روایت ہے کہ ایک شخص نے اپنا ایک اونٹ فی سبیل اللہ کر دیا تھا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو ارشاد فرمایا کہ اس پر حاجیوں کو سوار کرے۔ ف چنانچہ ابوداؤد کی حدیث میں ہے کہ ابو معقل کو ارشاد کیا کہ اپنا اونٹ جو فی سبیل اللہ کر چکا ہے اس عورت ام معقل کو حج میں سوار جانے کو دیدے کہ یہ بھی فی سبیل اللہ ہے۔ (وقد رواہ احمد وکذا روی فی حدیث النسائی والحاکم والبزار والطبرانی)۔ اور بخاری کی حدیث صحیح میں ہے کہ ہم لوگوں کو حج کے واسطے حضرت صلعم نے زکوٰۃ کے اونٹوں پر سوار کر دیا۔ اور نیز صحیح میں ہے کہ خالدؓ نے اپنی درع کو فی سبیل اللہ وقف کیا ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ فی سبیل اللہ یعنی جہاد میں زرہ وغیرہ وقف کی ہے۔ مع۔ مخفی نہیں کہ

حدیث ام معقل میں شاید عام معنی رکھے ہوں تو وہ جمیع وجوہ تقرب کو شامل ہیں حالانکہ مسجد بنانے وغیرہ میں بالاتفاق مال زکوٰۃ صرف نہ ہوگا اور یہاں بحث یہ آیت میں فی سبیل اللہ سے کیا مراد ہے۔

پھر واضح ہو کہ فقراء عام ہیں اور غازی فقیر یا حاجی فقیر خاص ہوگیا۔ اور یہ بھی واضح ہو کہ حاجی جب کہ فقیر ہو الیس اگر وہ سبیل اللہ میں داخل نہ ہو تو بھی اس کو فقیر یا ابن السبیل کے معنی میں بالاتفاق مال ملے گا۔ معف۔ ہاں فرق یہ ہوگا کہ اس وقت اس کو حاجت سے زیادہ لینا روا نہیں ہے اور فقیر کو جس قدر ملے سب لینا جائز ہے۔ م۔ ولا یصرف الی اغنیاء الغزاۃ عندنا۔ اور ہمارے نزدیک تونگر غازیوں پر زکوٰۃ صرف نہ کی جائے گی۔ ف۔ خلافاً للشافعی۔ ع۔ لان المصرف ھو الفقراء۔ کیونکہ جو زکوٰۃ کا مصرف ہے وہ فقراء پر منحصر ہے۔ ف۔ پس تونگر غازی مصرف نہیں ہے لیکن عامل اس سے مستثنیٰ ہے کیونکہ عامل کو قدر کفایت دیا جائے گا اگرچہ وہ تونگر ہو۔ م۔ مع۔ مصرف ہفتم۔ وابن السبیل۔ یعنی ساتواں مصرف ابن السبیل ہے۔ من کان له مال فی وطنه۔ ابن السبیل وہ شخص کہ جس کا مال اس کے وطن میں ہو۔ ف۔ حتی کہ وہ درحقیقت تونگر ہے۔ وھو فی مکان آخر لاشئ له فیه۔ حالانکہ بالفعل وہ ایسے مقام دیگر میں ہے کہ اس کے ملک میں یہاں کچھ نہیں ہے۔ ف۔ پس اس راہ سے وہ فقیر ہے۔ پس اس کو زکوٰۃ سے قدر حاجت سے زیادہ لینا حلال نہیں۔ اسی کے ساتھ لاحق ہوا وہ شخص کہ وطن میں ہو مگر مال پر قابو نہ ہو۔ ہ۔ مثلاً مال میعادی ہو یا مدیون غائب یا مفلس یا منکر ہو اگرچہ گواہ موجود ہوں علی الاصح۔ د۔ کیونکہ اعتبار تو محتاجی کا ہے۔ پھر مال وصول ہونے تک اگر اس کے پاس زکوٰۃ کے مال سے کچھ بچ رہا تو اس کو صدقہ کرنا واجب نہیں ہے۔ (التبیین)ھ۔ ابن السبیل کو صدقہ لینے سے قرضہ لینا بہتر ہے۔ (الظہیریہ)۔ یعنی جب کہ غالباً ادا کرنے پر قادر ہوگا۔ م۔

واضح ہو کہ عطاء نے ابوسعید خدریؓ سے مرفوع روایت کی کہ کسی تونگر کو صدقہ حلال نہیں سوائے پانچ کے ایک غازی فی سبیل اللہ کو۔ دوم اس کو جو صدقات پر عامل ہو۔ سوم غارم کو۔ چہارم اس شخص کو جس نے صدقہ کی چیز اپنے مال سے خریدی۔ پنجم وہ کہ مسکین کو جو صدقہ ملا ہو اس نے اس تونگر کو ہدیہ دے دیا۔ (رواہ ابوداؤد)۔ یہ روایت دلالت کرتی ہے کہ غازی تونگر کو زکوٰۃ جائز ہے اور غارم وہ کہ اصلاح ذات البین میں اس کا مالی خسارہ ہوا ہو اگرچہ وہ تونگر ہو۔ علمائے حنفیہ نے جواب میں تکلف کیا کہ مراد غنی سے وہ ہے جو کمائی پر قدرت رکھتا ہو۔ وفیہ نظر۔ اور بعض نے کہا کہ معاذ رضی اللہ عنہ کی حدیث صحیحین میں ہے کہ فترد فی فقرائھم۔ یعنی ان کے تونگروں سے زکوٰۃ لے کر ان کے فقیروں میں واپس کی جائے گی۔ اس سے ظاہر ہے کہ مصرف فقراء ہیں تو اس کے معارضہ میں حدیث ابوداؤد مقبول نہ ہوگی۔ اس میں بھی نظر یہ ہے کہ عامل کو تونگر بالاتفاق پاوے گا اور جیسے وہ مسلمانوں کے کام میں لگا رہا اسی طرح غارم و غازی بھی ہے۔ اور شاید تحقیق یہ ہو کہ آیت میں غارم بمعنی مدیون ہے اور غارم بمعنی مصلح بین القبیلتین جب غرم کو خسارہ اٹھاوے اور امام المسلمین مال زکوٰۃ سے اس کو دیدے تو عامل کے ساتھ الحاق کر کے اس کو روا ہے لیکن کلام عنقریب آوے گا اور غازی تونگر شاید کہ راہ میں محتاج ہو یا سرحدی حفاظت میں عامل کے ساتھ لاحق ہو۔

ورنہ مخفی نہیں کہ غازی تونگروں کے مصرف سے شاید کچھ نہیں بچے گا جو لنجے اپاہج فقیروں کو پہونچے مگر بقول شافعیؒ جب کہ صرف ساتویں حصہ میں سب غازی رکھے جاویں اور یہ مقام غور ہے کہ جس سے ایک مجتہد کے سب فروغ نہ لینے میں مشکل لاحق ہوتی ہے۔ فافہم م۔ قال فھذہ ۔ مصنف نے کہا کہ پس یہ ساتوں مذکورہ بالا۔ جھات الزکوۃ۔ مصارف زکوۃ کی راہیں ہیں۔ ف یعنی زکوۃ کا صرف کرنا فقط انھیں جہات میں ہوگا ان سے تجاوز نہیں ہوسکتا۔ فللمالک ان یدفع الی کل واحد منھم۔ پس مالک کو اختیار حاصل ہے کہ قدر زکوۃ کو ان اقسام میں سے ہر ایک کو دے دے۔ ف یعنی قدر زکوۃ کے برابر یا کم و بیش ٹکڑے کرکے ہر صنف کو ایک ٹکڑا دے دے۔ ولہ ان یقتصر علی صنف واحد۔ اور اس کو اختیار ہے کہ ایک ہی صنف پر اقتصار کرے۔ ف حتی کہ جو مقدار زکوۃ ہے اس کو مثلاً فقراء کے قسم یا اور کسی قسم واحد پر تقسیم کردے۔ م۔ بلکہ چاہے کسی قسم کے ایک ہی شخص کو دیدے۔ ف۔ بلکہ ایک ہی شخص کو دے دینا افضل ہے جب تک کہ قدر مذکور ایک نصاب کامل نہ ہو۔ (الزاہدی)۔ اور اگر نصاب بھی اور جس کو دیتا ہے وہ قرض دار ہو کہ قرضہ ادا کرکے اس کے پاس نصاب سے کم بچے گا تو بھی یہی حکم ہے۔ یوں ہی اگر عیالدار ہو کہ تقسیم کرنے میں ہر ایک کو نصاب سے کم پہونچے گا تو بھی یہی حکم ہے (القاضی خان)۔ وقال الشافعی لایجوز الا ان یصرف الی ثلثۃ من کل صنف۔ اور امام شافعیؒ نے کہا کہ نہیں جائز ہے مگر یہ کہ صرف کی جاوے تین فرد پر ہر قسم سے۔ ف یعنی سات اصناف مذکورہ میں سے ہر صنف کے تین افراد پر صرف کرے حتی کہ تین فقیروں و تین مسکینوں و تین مکاتبوں وعلی ہذا القیاس کو دے اور یہ نہیں جائز کہ ایک ہی شخص یا ایک ہی صنف کو تقسیم کردے۔ لان الاضافۃ بحرف اللام للاستحقاق۔ کیونکہ حرف لام سے اضافت تو استحقاق کے واسطے ہوتی ہے ف اور آیت کریمہ میں بھی اضافت ہے یعنی قولہ تعالیٰ انما الصدقات للفقراء والمساکین الخ۔ پس للفقراء کے معنی یہ ہوئے کہ فقراء ان صدقات کے مستحق ہیں اور صیغہ کے کمتر تین افراد ہونا ضرور ہیں۔ اس دلیل میں کئی وجہ سے کلام ہے از انجملہ یہ کہ استحقاق ملکیت یہاں ممکن نہیں ورنہ جمیع فقراء مثلاً جو شمار سے باہر ہیں سب کی ملکیت اس مال میں ثبوت ہوجاوے اور پھر روانہ ہوگا کہ ان میں سے صرف تین کو فقیروں کا حق دے دیا جاوے۔

از انجملہ امام نوویؒ نے جو علمائے شافعیہ سے ہیں کہا کہ اگر صنف فقراء میں مثلاً تین سے زائد ہوں تو ان کی ملک ثبوت نہ ہوگی اور تین کی ملک بھی ان کے وارثوں کو منتقل نہیں ہوتی تو یہ ملک نہیں ورنہ منتقل ہونا ضرور تھا تو ملک واستحقاق کے معنی نہیں ہوسکتے۔ اور از انجملہ فی الرقاب اور فی سبیل اللہ میں لام نہیں بلکہ فی ہے مگر مجازاً بمعنی لام لینے سے بھی یہاں ملک واستحقاق کے معنی بالبداہتہ باطل ہیں۔ اس کے سوائے مفاسد بہت ہیں جابجا عینی وغیرہ میں دیکھو۔ ولنا ان الاضافۃ لبیان انھم مصارف لا لاثبات الاستحقاق۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اضافت مذکورہ (جو بذریعہ لام کے ہے) واسطے بیان اس امر کے ہے کہ یہی اصناف مصارف زکوۃ ہیں یعنی جہاں زکوۃ صرف کی جاوے گی نہ واسطے استحقاق ثابت کرنے کے۔ ف یعنی لام واسطے اختصاص کے ہے اور کلمہ انما واسطے حصر کے تو آیت

میں بیان اس امر کا ہے کہ صدقات کا اختصاص انہیں اصناف میں ہے غیروں میں تجاوز نہیں ہے۔ اور لام کے یہ معنی نہیں کہ ان لوگوں کا حق ہے۔ وھذا لما عرف ان الزکوۃ حق اللہ تعالیٰ۔ اور یہ اس لیے کہ معلوم ہو چکا کہ زکوۃ حق اللہ تعالیٰ ہے۔ وبعلۃ الفقر صاروا مصارف۔ اور بوجہ محتاجی کے یہ اصناف مذکورہ اس کے مصارف ٹھہرے۔ ف یعنی ان میں زکوۃ صرف ہو۔ پس جو کوئی محتاج ہو اس کو قدر واجب دینے سے زکوۃ کی بندگی ہو جائے گی خواہ سب اصناف کے محتاج ہوں یا ایک قسم یا ایک شخص ہو۔ فلا یبالی باختلاف جہاتہ۔ تو محتاجی کے جہات مختلف ہونے کی طرف التفات نہ کیا جائے گا۔ ف یعنی محتاج ہونا ادائے زکوۃ کو کافی ہے خواہ محتاجی بجہت فقر ہو یا مسکینی یا غرامت یا مسافرت وغیرہ پس ان سب جہات کا لحاظ کچھ شرط نہ ہوا۔ والذی ذھبنا الیہ مروی عن عمر وابن عباس۔ اور یہ مذہب جس پر ہم گئے ہیں حضرت عمر و ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔ ف ابن جریرؒ نے حضرت عمرؓ سے اس آیت میں روایت کی کہ ان اصناف میں سے جس صنف کو دے دے ادا ہوگی۔ اور اسی کے مانند ابن عباس سے روایت کی۔

واضح ہو کہ بیت المال میں چار قسم کے اموال جمع ہوتے ہیں۔ اول چرائی جانوروں کی زکوۃ اور پیداوار کا عشر اور جو مسلمان تاجروں سے راہ کا عاشر وصول کرتا ہے۔ قسم دوم وہ پانچواں حصہ جو جہاد کی غنیمت یا معدن و رکاز سے وصول ہوا ان دونوں قسموں کا مال انہیں اصناف میں صرف ہوگا جن کو حق عزوجل نے قولہ تعالیٰ انما الصدقات للفقراء والمساکین الآیہ۔ میں بیان فرمایا ہے۔ مال غنیمت میں سے ذوی القربیٰ کا حصہ ہمارے نزدیک ساقط ہے اور شافعیؒ کے نزدیک ثابت ہے۔ قسم سوم اموال خراج و جزیہ اور بنو تغلب کا مصالحہ اور جو مال کہ عاشر نے ذمی و حربی تاجروں سے وصول کیا۔ یہ اموال دریاؤں پر پل بنانے و سڑکیں و نہریں و رباطات و سرائیں بنانے میں اور عدالت کے حاکموں و کوتوال وغیرہ و مدارس کے معلموں و اہل لشکر کی تنخواہوں میں صرف ہوگا۔ قسم چہارم وہ مال جو میت کے ورثہ سے بچ رہا یا وہ لاوارث مرا تو یہ مال فقیر مردوں کے کفن اور لاوارث بچوں کی کفالت اور کمائی سے عاجزوں کی دستگیری میں اور شفا خانہ جاری کرنے و اسی قسم کے کاموں میں صرف ہوگا پس سلاطین پر واجب ہے کہ ان اموال کو انہیں مصارف میں صرف کریں اور خود قسم سوم سے صرف اس قدر لیں جو ان کو مع فرزند و مددگاروں کی کفایت کرے اور اگر ایسا نہ کیا تو ظالم مفسد قرار پاویں گے اور اللہ تعالیٰ کے نزدیک جوابدہ ہوں گے۔ شرح مختصر الطحاوی للاسبیجابیؒ مع۔ ولا یجوز ان یدفع الزکوۃ الی ذمی۔ اور جائز نہیں ہے کہ زکوۃ کسی ذمی کو دی جاوے۔ ف ذمی وہ یہودی یا نصرانی یا مجوسی یا ہندو وغیرہ جو اسلام کی حکومت میں مطیع ہو کر رہتا ہے اور ہم اس کی جان و مال کی حفاظت کے ذمہ دار ہیں۔

واضح ہو کہ صدقات تین قسم ہیں اول فریضہ یعنی زکوۃ۔ دوم واجبہ مانند نذر و کفارات و صدقۃ الفطر۔ سوم مستحبہ جو سوائے مذکورہ ہیں۔ پھر اگر ذمی محتاج ہو تو امام وغیرہ کو یہ اختیار نہیں کہ صدقہ زکوۃ میں سے اس کو دے۔ لقولہ علیہ السلام لمعاذؓ خذھا من اغنیائھم وردھا فی فقرائھم۔ بدلیل آنکہ معاذ رضی اللہ عنہ کو فرمایا تھا کہ زکوۃ کو ان کے تونگروں سے لے اور ان کے فقیروں میں پھیر دے۔

ف سے صحاح الستہ میں یوں ہے کہ پھر ان کو آگاہ کر کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر ان کے اموال میں صدقہ فرض فرمایا
ہے جو ان کے تونگروں سے لیا جائے گا اور ان کے فقیروں میں پھیر دیا جائے گا۔ حاصل یہ کہ مسلمانوں
سے لے کر انھیں کے فقراء میں تقسیم کر دیا جائے گا۔ ابن المنذرؒ نے نقل کیا کہ اسی پر اجماع ہے۔ مع
ویدفع الیه ماسوی ذلك من الصدقة۔ اور ذمی کو ماسوائے زکوٰۃ کے ہر صدقہ دینا جائز ہے۔ ف سے
خواہ واجبہ ہو یا مستحبہ ہو۔ وقال الشافعی۔ اور کہا شافعیؒ۔ ف سے اور مالک نے کہ لا یدفع۔ نہیں دے
وهو رواية عن ابی یوسفؒ اور یہی ایک روایت ابو یوسفؒ سے ہے۔ اعتبارا بالزکوٰة۔ بر قیاس
زکوٰۃ کے۔ ف سے یعنی جیسے زکوٰۃ دینا ذمی کو بالاتفاق نہیں جائز ہے اسی قیاس پر دیگر صدقات بھی نہیں
جائز ہیں اور ابو یوسفؒ سے اصح روایت یہ کہ ذمی کو زکوٰۃ و صدقہ واجبہ دینا نہیں جائز ہے اور صدقہ نفل دینا
روا ہے۔ مع۔ بالجملہ ذمی کو زکوٰۃ بالاتفاق منع اور صدقہ نفل بالاتفاق روا اور صدقہ واجبہ مثل نذر و فطرہ و
کفارات میں اصح روایت ابو یوسف سے منع اور امام ابو حنیفہ و محمد سے جواز مگر فقراء مسلمین کو دینا بہتر ہے
شرح الطحاویؒ۔ ولنا قوله علیه السلام تصدقوا علی اهل الادیان کلها۔ ہماری دلیل جواز یہ حدیث ہے
کہ سب دین والوں کو صدقہ دو۔ ف سے رواہ ابن ابی شیبة عن جریر بن عبدالحمید عن اشعث عن جعفر عن
سعید بن جبیر مرسلا فی قوله تعالیٰ وما تنفقوا من خیر یوف الیکم۔ فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم
تصدقوا علی اهل الادیان۔ (وروی نحوه عن محمد بن الحنفیة)۔ رہا حربی محارب اور حربی مستامن تو ان کو
دینا بالاجماع نہیں جائز ہے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا انما ینهاکم الله عن الذین قاتلوکم الآیه۔ مع۔ اگر
کہا جاوے کہ پھر صدقہ زکوٰۃ بھی دینا جائز ہوگا جواب دیا کہ لولا حدیث معاذ لقلنا بالجواز فی الزکوٰة۔
اگر معاذ رضی اللہ عنہ والی حدیث نہ ہوتی تو ہم ذمی کو زکوٰۃ دینا جائز ہونے کے قائل ہوتے۔ ف سے اور
حدیث معاذ رضی اللہ عنہ مشہور ہے کہ اس کو ائمہ نے قبول کیا ہے۔ بلکہ زکوٰۃ کے عدم جواز پر وارد ہے فافہم
واضح ہو کہ سراج سے ہندیہ میں لایا کہ حربی مستامن کو نفل صدقہ دینا ہے اور اسی پر زیلعی نے تبیین میں
جزم کیا لیکن کلام ابن الہمام و عینی و نقل البحر عن الغایہ متفق ہیں کہ نہیں جائز ہے اور اسی پر اعتماد ہونا
چاہیے۔ اور ذمی کے مسئلہ میں ابو یوسفؒ کے قول پر فتویٰ ہے۔ کما فی الحاوی۔ اور ذمی کو عشر دینا بھی
نہیں جائز ہے۔ ت۔ ولا یبنی بها مسجد۔ اور مال زکوٰۃ سے کوئی مسجد نہیں بنائی جاوے۔ ف سے یعنی
اس سے مسجد بنانا نہیں جائز اور نہ پل و سقایہ بنانا اور نہ کنوئیں و نہریں کھودنا اور نہ حج و جہاد وغیرہ میں
صرف کرنا۔ مع۔ ولا یکفن بها میت۔ اور نہ مال زکوٰۃ سے کسی میت کو کفن دیا جاوے۔ ف سے کہ یہ بھی
جائز نہیں۔ لانعدام التملیك وهو الرکن۔ کیونکہ اس میں مالک کرنا معدوم ہے حالانکہ مالک کرنا زکوٰۃ
کا رکن ہے۔ ف سے کیونکہ زکوٰۃ وہ فعل ہے کہ نصاب موجب میں سے اپنے وقت پر جو مقدار اس نصاب
میں ہو اس کا کسی فقیر کو مالک کر دے۔ یہ اس بنا پر کہ زکوٰۃ نام فعل کا ہے اور ابن الہمامؒ نے کہا کہ اس
وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ نے زکوٰۃ کو صدقہ فرمایا یعنی بقوله انما الصدقات للفقراء الخ۔ اور صدقہ کی حقیقت
یہ کہ فقیر کو مال کا مالک کر دے۔ پس عمارت بنانے میں یہ تملیک نہ ہونا ظاہر ہے اور میت کو کفن دینے
تک بھی کیونکہ میت اس لائق نہیں کہ اس کو مالک کرے بلکہ کفن دینا میت کو یا اس کے وارثوں کو مالک

کرنا بھی نہیں ہوتا چنانچہ مسئلہ ہے کہ اگر وارثوں نے میت کو قبر سے نکال لیا اور گم کر دیا تو کفن جس نے دیا تھا اسی کو واپس ہوگا نہ وارثان میت کو۔ مف ع۔ ولایقضی بھا دین میت۔ اور مال زکوۃ سے کسی میت کا قرضہ بھی ادا نہ کیا جائے گا۔ ف۔ ہمارے اور ائمہ ثلثہ کے نزدیک بالاجماع کیونکہ تملیک یہاں بھی نہیں لان قضاء دین الغیر لایقتضی التملیک منه۔ کیونکہ غیر کا قرضہ ادا کرنا اس کی ملک میں دینے کو مقتضی نہیں ہے۔ ف۔ یعنی اگر آدمی نے غیر کا قرضہ ادا کیا تو ادا ہو جائے گا مگر یہ لازم نہیں کہ مال پہلے قرضدار کی ملک ہو کر قرض خواہ کو ادا ہو کیونکہ یہاں ایک مسئلہ یہ ہے کہ اگر زید نے بکر قرضدار کی طرف سے خالد قرض خواہ کو قرضہ دے دیا پھر بکر و خالد نے زید سے سچا اقرار کر دیا کہ ہمارے درمیان کچھ قرضہ نہ تھا تو زید مختار ہے کہ خالد سے اپنا مال واپس کرے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اگر پہلے وہ قرضدار کی ملک ہو کر ادا ہوتا تو واپس لینے کا اختیار بکر کو ہوتا نہ زید کو۔ تو معلوم ہوا کہ قرضدار کی تملیک نہیں لازم ہے۔ لاسیما فی المیت۔ خصوصاً میت کی صورت میں۔ ف۔ میت کی تملیک کچھ نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ قابل تملیک ہی نہیں رہا۔ ابن الہمامؒ نے کہا کہ غیر کا قرضہ ادا کرنے میں غیر کی تملیک اس وقت لازم نہیں ہوتی کہ جب غیر نے حکم نہ دیا ہو۔ اور اگر غیر نے حکم دیا یعنی زندہ قرضدار نے دوسرے سے کہا کہ میرا قرضہ ادا کر دے تو قرض خواہ پہلے اس مال کو قرضدار کی نیابت میں قرضدار کے لیے قبضہ کر کے پھر اپنے قرضہ کی وصولی میں قابض ٹھہرے گا۔ اور غایۃ البیان میں محیط و مفید سے لایا کہ اگر زکوۃ کے مال سے کسی زندہ یا مردہ کا قرضہ اس کے حکم سے ادا کیا تو جائز ہے یعنی جب کہ قرضدار مذکور فقیر محتاج ہو۔ فتاوی قاضی خاں میں بھی ظاہراً اسی کے موافق ہے لیکن ہدایہ و خلاصہ میں عدم جواز از جانب میت ہے چنانچہ خلاصہ میں ہے کہ اگر ادائے زکوۃ کی نیت سے مسجد بنائی یا حج یا عتق کیا یا کسی زندہ یا مردہ کا قرضہ بدون اجازت زندہ کے ادا کیا تو جائز نہیں ہے۔ پس اجازت میں زندہ کی قید لگا تا بیان ہے کہ مردہ میں اجازت یا بے اجازت کسی طرح جواز نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ بھی بیان کی گئی کہ جواز کے واسطے ضرور تھا کہ قرض دار کی ملکیت میں دینا متحقق ہو جاوے اور مردہ کی اجازت اسی صورت سے ہو سکتی ہے کہ مرنے کے قریب اس نے محتاجی میں تونگر کو زکوۃ سے اپنے قرضہ ادا کرنے کا حکم دیا تھا پھر مر گیا اور تونگر نے ادا کیا پس میت کے حکم دینے کے وقت ادا نہیں کیا ورنہ زندہ کا ادائے قرض ہوتا اور جب بعد مرنے کے ادا کیا تو اس وقت مردہ قابل تملیک نہ تھا حتی کہ قرض خواہ کا قبضہ اس کی نیابت میں ہوتا۔ اگر کہا جاوے کہ مردہ بعد موت کے اپنی ضروریات تجہیز و تکفین کے قدر مالک رہتا ہے تو اس قرضہ کی ضرورت میں بھی مالک ہونے کے قابل کیوں نہ ہو۔ جواب یہ کہ زندگی و قابلیت میں جس مال کا مالک ہو چکا تھا اس میں سے بقدر تجہیز و تکفین کا مالک رہے گا اور بعد موت کے نئی ملکیت حاصل کرنے کے قابل نہیں رہا۔ اب ایک اشکال یہ پیدا ہوا کہ مسئلہ واپسی زید میں جب کہ بکر و خالد نے قرضہ نہ ہونے کا اقرار کیا ہے قرضدار کی تملیک ہو چکی جب کہ ادائی اس قرضدار فقیر کے حکم سے ہو غایت یہ کہ قرض خواہ کا ذاتی قبضہ مٹ گیا لیکن اس سے بکر کے لیے نیابت کا قبضہ صحیح رہنا چاہیے واللہ تعالیٰ اعلم۔

مسئلہ: زید نے اپنی موجودہ نصاب کی زکوۃ دینی چاہی پس فقیر کو حکم دیا کہ میرا قرضہ جو فلاں پر ہے وصول

کرے اور نیت کی کہ زید کے پاس جو مال عین موجود ہے اس کی زکوٰۃ میں وصول کرے تو جائز ہے۔
اگر زید نے قرضدار مذکور کو جو محتاج ہے اپنا قرضہ سب یا تھوڑا بہ نیت زکوٰۃ صدقہ دیا تو یہ اسی مال قرضہ کی زکوٰۃ سے جائز ہے اور دوسرے مال عین کی زکوٰۃ یا کسی دوسرے پر قرضہ کی زکوٰۃ سے نہیں جائز ہے (الفتح)۔ ولا تشتری بھا رقبۃ تعتق۔ اور مال زکوٰۃ سے کوئی بردہ خرید کر آزاد نہ کیا جائے گا۔ ف۔ یعنی اس کام میں یہ مال صرف کرنا ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے۔ خلافا لمالک حیث ذھب الیہ فی تاویل قولہ تعالیٰ وفی الرقاب۔ برخلاف امام مالکؒ کے چنانچہ قولہ تعالیٰ وفی الرقاب کی تاویل میں مالکؒ اس طرف گئے ہیں۔ ف۔ یعنی فی الرقاب کے یہ معنی لیتے ہیں کہ مال زکوٰۃ سے مملوک بردوں کو خرید کر آزاد کیا جائے۔ بخاریؒ نے یہ تاویل ابن عباس سے روایت کی ہمارے نزدیک فی الرقاب آزادی رقاب میں مکاتبوں کی اعانت ہے۔ اور یہی جمہور کا قول ہے اور مملوکوں کو خرید کر آزاد کرنے میں زکوٰۃ کا مال صرف کرنا زکوٰۃ نہیں ہوتا تو نہیں جائز۔ ولنا ان الاعتاق اسقاط الملک۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اعتاق یعنی آزاد کرنا تو ملک کو ساقط کرنا ہوتا ہے۔ ف۔ پس مملوک محتاج کی گردن سے اپنی ملکیت دور کر دے۔ ولیس تملیک۔ اور یہ تملیک نہیں۔ ف۔ حالانکہ زکوٰۃ کا رکن تو تملیک ہے۔ پس زکوٰۃ ادا نہ ہوگی۔ اگر کہو کہ جب آزاد کیا تو اس کو اپنے اختیار کا مالک کر دیا۔ جواب ہاں مگر مال زکوٰۃ کا مالک نہیں کیا تو زکوٰۃ ادا نہ ہوئی۔ چونکہ مکاتب کو اس مال کا مالک کر دیا جو کہ دے کر اس نے اپنی آزادی حاصل کی ہذا زکوٰۃ ادا ہوتی ہے۔ م۔ ولا تدفع الی غنی۔ اور زکوٰۃ کسی تونگر کو نہ دی جائے گی۔ ف۔ تونگر وہ کہ نصاب کا مالک ہو خواہ مال نامی ہو یا نہ ہو اگرچہ ایک مہینہ کے طعام سے اس قدر اناج ہو جو دو سو درم (یا جنس دینار ام) کا ہوتا ہے۔ (المحیط والجوامع)۔ اور یہی قول جمہور مشائخ و مختار صدر شہید ہے (الذخیرہ)۔ لقولہ علیہ السلام لا تحل الصدقۃ لغنی ولا لذی مرۃ سوی۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ نہیں حلال ہے صدقہ یعنی زکوٰۃ کسی غنی کو اور نہ صاحب قوت تندرست کو۔ ف۔ رواہ ابوداؤد والترمذی عن ابن عمرؓ مرفوعا۔ ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہے۔ اور شک نہیں کہ اسناد حسن ہے اور راوی متکلم فیہ کی ابن معین و ابن حبان نے توثیق کی۔ اور اس حدیث کے طرق کثیرہ ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے مرفوع وارد ہیں جن میں عینی وغیرہ نے طول دیا۔ اور اسناد کی راہ سے سب سے بہتر سند وہ جو نسائی و ابوداؤد نے عبید اللہ بن عدی بن الخیار رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ مجھے دو مردوں نے خبر دی کہ وہ دونوں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے اس وقت کہ آپ صدقہ تقسیم فرماتے تھے پس دونوں نے سوال کیا دونوں کہتے ہیں کہ آپ نے نظر مبارک اٹھا کر ہم دونوں کو دیکھ کر نگاہ نیچی کر لی پس آپ نے ہم دونوں کو تندرست توانا دیکھ کر فرمایا کہ اگر تم چاہو تو میں تم دونوں کو دے دوں اور حال یہ کہ اس صدقہ میں کسی غنی کا حق نہیں اور نہ قوی کمائی کرنے والے کا۔ تنقیح میں کہا کہ حدیث صحیح ہے۔ امام احمد نے کہا کہ کیا اچھی اس کی اسناد جید ہے ع ف۔ یوں ہی حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ مرویہ صحاح الستہ کہ ان کے فقراء میں پھیری جائے گی۔ اس کے ساتھ حدیث مذکورہ بالا ملانے سے صاف معلوم ہوا کہ تونگر کو غازی ہو یا اصلاح کرنے والا غارم ہو زکوٰۃ میں استحقاق نہیں ہے ع ف۔ وھو باطلاقہ حجۃ علی

الشافعی فی غنی الغزاۃ۔ اور یہ حدیث اپنے اطلاق کے ساتھ شافعی پر تونگر غازیوں میں حجت ہے۔
ف۔ یعنی امام شافعی تجویز کرتے ہیں کہ غازیوں کے تونگر کو زکوٰۃ روا ہے جب کہ غازیوں کے دفتر میں
اس کے نام کا وظیفہ نہ ہو اور اس نے مال غنیمت سے نہ پایا ہو۔ لیکن ان پر یہ حدیث حجت
ہے کہ اس میں لاتحل لغنی۔ نکرہ تحت نفی واقع ہونے سے عام ہوا تو کسی غنی کو حلال نہ رہا اور
غنی مطلق ہے کسی قسم کا ہو اس کو حلال نہیں رہا۔ وکذا حدیث معاذ علی ما رویناہ۔ اور یونہی حدیث
معاذ رضی اللہ عنہ ان پر حجت ہے جیسا کہ ہم اوپر روایت کر چکے۔ ف۔ کیونکہ اس میں فقراء میں تقسیم کرنا ثبوت
ہے اور اغنیاء سے تو لینا چاہیے نہ دینا۔ ابن الجوزیؒ نے زعم کیا کہ حدیث معاذ رضی اللہ عنہ میں سات اصناف
مصارف سے صرف ایک قسم فقراء مذکور ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ یہ زعم کچھ نہیں صحیح ہے کیونکہ یہاں
تو بیان ہے جن سے زکوٰۃ لی جاوے اور جن کو دی جاوے گی پس جو غنی ہونے کی صفت رکھتا اس
سے لے کر ہو جو فقر و محتاجی کی صفت رکھتا ہو اس کو دی جاتی بتلائی گئی۔ پس اگر تونگر کو بھی دی جاوے
تو ہنوز علم نہ ہوا حالانکہ حدیث میں ہے۔ فاعلمھم ان اللہ افترض الخ۔ یعنی ان کو آگاہ کر کر الخ۔ بلکہ میں
کہتا ہوں کہ ایک قسم کے تونگر وہ ہوئے کہ ان سے زکوٰۃ لی جاوے اور ان کو دی بھی جاوے حالانکہ
ان لوگوں کو بھی معلوم ہوا کہ اغنیاء سے صرف لی جائے گی لہٰذا ابن الہمام نے محال ٹھہرایا کہ وقت ضرورت
کے بیان نہ ہو بلکہ ایسا بیان جس سے ان کو جہل مرکب ہو جاوے کہ جو فی الواقع ہو اس سے برخلاف
سمجھ رکھیں۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث ابوداؤد و ابن ماجہ بروایت ابوسعید رضی اللہ عنہ میں پانچ تونگروں کو صدقہ
حلال ہونا مذکور ہے ایک عامل ۲۔ جس نے مال سے صدقہ کی چیز خریدی۔ ۳۔ غارم ۴۔ غازی فی سبیل اللہ
۵۔ جس کو فقیر نے صدقہ کی چیز بطور ہدیہ دے دی۔ چنانچہ سابق میں ذکر ہو چکی۔ ابن الہمام نے کہا کہ اول
تو اس حدیث کے ثبوت میں کلام ہے۔ دوم اگر ثبوت ہو تو حدیث معاذ رضی اللہ عنہ کی برابری نہیں کر سکتی۔ سوم۔
اگر برابر ہو تو بھی حدیث معاذ رضی اللہ عنہ کو ترجیح ہوگی کہ جس سے عدم الجواز نکلتا ہے اور اس سے جواز۔ حالانکہ
ناجائز کو ترجیح ہوا کرتی ہے باوجودیکہ امام شافعی نے غازی تونگر کو موافق ظاہر کے نہیں رکھا بلکہ جب
ہی کہ دیوان میں نام نہ ہو اور اس نے غنیمت سے پایا نہ ہو حالانکہ اس حدیث میں تو کوئی قید مذکور

نہیں ہے۔ مف۔
مترجم کہتا ہے کہ حق یہ ہے کہ حدیث ابوسعید رضی اللہ عنہ جس سے امام شافعیؒ نے استدلال کیا ہے کچھ
زکوٰۃ کے مصارف میں نص نہیں ہے یعنی حدیث کا مقصود یہ نہیں ہے کہ مال زکوٰۃ جہاں جہاں صرف
کیا جائے گا ان میں پانچ قسم کے تونگر بھی ہیں کیونکہ ان میں ایک خریدار صدقہ اور دوم جس کو فقیر
نے ہدیہ دیا ہو داخل ہیں بلکہ یہ حدیث تو صرف بیان اس امر کا ہے کہ صدقہ کی چیز بعض وجوہ میں تونگر کو
حلال ہو جاتی ہے۔ یہ بیان اس واسطے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جو گھوڑا صدقہ کر دیا تھا اسی کو مال دے کر
خریدنا چاہا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کر دیا کہ اپنے صدقہ میں عود مت کر۔ (کمافی البخاری)۔
اور حدیث معاذ رضی اللہ عنہ اور حدیث لاتحل الصدقۃ لغنی الخ۔ دونوں مصارف زکوٰۃ کے واسطے نص ہیں اور بلاشبہ
جو حدیث کہ اسی مطلب کے واسطے ہو وہ اس میں مقدم ہوگی ایسی حدیث پر جو اس مطلب کے لیے نہیں

ہے مگر اس سے ہم کو یہ مطلب ظاہر ہوتا ہے کیونکہ شاید ہمارا قصور ہے پس حدیث ابو سعیدؓ میں مفصل یہ بیان نہیں کہ پانچوں اغنیاء میں سے غازی و غارم کو کس طرح مال زکوٰۃ وصول ہوا۔ کیونکہ کبھی توانگر کو ایسی حالت پیش ہوتی ہے کہ بغیر سوال کے اس کو صدقہ ملنا جائز ہو جاتا ہے جیسے ابن السبیل ہے پس اگر ایک شخص توانگر دور سے دو گروہ میں صلح کرانے آیا اور اس میں اپنا مال سب صرف کر دیا حتی کہ اس وقت محتاج ہے تو اس کو ابن السبیل کے الحاق میں حلال ہو گیا اور یوں ہی غازی کہ گھر میں توانگر ہے مگر اس وقت واپسی میں محتاج ہے تو اس کو روا ہے۔ (کما اشار الیہ الامام ابوبکر الرازی الجصاص ؒ۔م۔)

ولا یدفع المزکی زکوٰۃ مالہ۔ اور زکوٰۃ دینے والا نہ دیوے یعنی عمداً نہ دیوے اپنے مال کی زکوٰۃ کو ف ایسے کسی شخص کو جس کے ساتھ قرابت ولادت رکھتا ہے یعنی نہ دیوے۔ الی ابیہ وجدہ۔ اپنے باپ کو اور دادا و نانا کو۔ وان علا۔ اگرچہ دادا و نانا اونچے درجہ کا ہو۔ ف یعنی پردادا و پرنانا اور ان سے اوپر درجہ کا ہو۔ پس جائز نہیں عمداً زکوٰۃ دینا اپنے باپ و ماں کو اور نہ باپ کی جانب کے اجداد یعنی دادا و پردادا وغیرہ و جدات یعنی دادی و پردادی وغیرہ کو اور نہ ماں کی جانب کے اجداد یعنی نانا و پرنانا وغیرہ و جدات یعنی نانی و پرنانی وغیرہ کو جن سے اس زکوٰۃ نکالنے والے کی پیدائش ہے۔ ولا الی ولدہ۔ اور نہ دیوے اپنے فرزند۔ وولد ولدہ۔ اور فرزند کے فرزند کو۔ وان سفل۔ اگرچہ فرزند نیچے درجہ کا ہو ف یعنی جو اس سے پیدا ہوا ہو بیٹا و پوتا اور پوتے کا بیٹا و پرپوتا کتنے ہی نیچے درجہ کا ہو۔م۔ اور اگرچہ وہ مزکی کے نطفہ سے بطور زنا کے پیدا ہوا ہو یا حلال جورو سے ہوا مگر اس نے انکار کیا تھا کہ یہ میرے نطفہ سے نہیں ہے حتی کہ قاضی نے بعد لعان کے اس کی جورو کو الگ کیا ہو اور یہ فرزند اپنے ماں کی طرف منسوب ہوا ہو۔م فتح۔ غرضکہ اصول کو نہ دے جن سے خود پیدا ہوا اور فروع کو نہ دے جو اس سے پیدا ہوئے ہیں۔ لان منافع الاملاک بینھم متصلۃ فلا یتحقق التملیک علی الکمال۔ کیونکہ املاک کے منافع زکوٰۃ نکالنے والے وان لوگوں میں باہم متصل ہیں تو تملیک پورے طور پر متحقق نہ ہو گی۔ ف اور معلوم ہو چکا کہ تملیک رکن زکوٰۃ ہے۔ رہے باقی قرابات سوائے اصول و فروع کے تو ان کو زکوٰۃ دینا جائز جب کہ محتاج ہوں بلکہ اس میں صدقہ اور صلہ رحم دو باتوں کا ثواب ہو گا جیسا کہ حدیث میں ہے مانند بھائیوں و بہنوں و چچا و پھوپھی و ماموں و خالہ وغیرہ کے۔ اگر ان میں سے کوئی اس کی پرورش میں ہو یعنی یہی اس کو نفقہ دیتا ہو اور قاضی نے اس پر اس کا نفقہ فرض نہیں کیا ہے اس حالت میں اس نے بجائے نفقہ کے زکوٰۃ اس شخص کو دی جس کو نفقہ دیتا ہے تو زکوٰۃ ادا ہو گئی اور اگر قاضی نے اس پر نفقہ فرض کر دیا ہو تو ادا ہو گی مگر جب کہ اس کو نفقہ میں محسوب نہ کرے۔معف۔ ولا الی امرأتہ۔ اور نہ دیوے اپنی جورو کو۔ للاشتراک فی المنافع عادۃ۔ بوجہ مشترک ہونے منافع کے ازراہ عادت۔ ف یعنی عادت جاری ہے کہ جورو اور شوہر ایک دوسرے کے مال و متاع سے نفع حاصل کرتے تو جو مال جورو کو زکوٰۃ میں دیا اس سے خود نفع اٹھائے گا پس صدقہ کا کمال نہ رہا۔ اور اللہ تعالیٰ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو فرمایا کہ ووجدک عائلا فاغنی۔ یعنی تجھے حاجت مندی سے مستغنی کر دیا۔ اس کی تفسیر میں کہا گیا کہ یعنی حضرت ام المومنین خدیجۃ الکبریٰ کے مال کے ساتھ توانگر کر دیا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ بی بی کے مال سے خاوند توانگر ہوتا ہے یعنی باعتبار

حصول راحت ومنفعت کے۔ وعلی ہذا برعکس اس کے لہذا فرمایا کہ۔ ولا تدفع المرأۃ الی زوجہا عند ابی حنیفۃ لما ذکرنا اور عورت بھی اپنی زکوٰۃ اپنے شوہر کو نہ دے۔ یہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے بوجہ اس کے جو ہم ذکر کر چکے۔ ف یعنی اشتراک منافع۔ اور یہی قول مالک واحمد کا ہے۔ وقالا تدفع الیہ۔ اور صاحبین نے کہا کہ عورت اپنے خاوند کو دے۔ ف اور یہی قول شافعیؒ ہے۔ لقولہ علیہ السلام لہا اجران اجر الصدقۃ واجر الصلۃ۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ تو دو ثواب پاوے گی ثواب صدقہ اور ثواب صلہ۔ قالہ لامرأۃ ابن مسعود وقد سألتہ عن التصدق علیہ۔ یہ کلام آپ نے عبداللہ بن مسعودؓ کی بی بی کو فرمایا تھا درحالیکہ اس نے ابن مسعودؓ کو صدقہ دینے کو آپ سے پوچھا تھا۔ قلنا ھو محمول علی النافلۃ۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ فرمان صدقہ نافلہ پر محمول ہے۔ ف یعنی سوائے زکوٰۃ کے نفل صدقہ میں عورت اپنے شوہر محتاج کو دے کر دوچند ثواب لے۔ بلکہ یہی ظاہر حدیث ہے چنانچہ صحیحین ونسائی میں عبداللہ بن مسعودؓ کی بی بی حضرت زینبؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اے جماعت عورات تم صدقہ دو اگرچہ تمہارے زیوروں سے ہو۔ زینب نے بیان کیا کہ پھر میں لوٹ کر عبداللہ بن مسعودؓ کے پاس آئی اور میں نے کہا کہ تم خفیف ملکیت کے آدمی ہو اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم لوگوں کو صدقہ کا ارشاد فرمایا ہے پس تم جا کر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کر لو اگر مجھے یہ کافی ہو ورنہ میں تم لوگوں کے سوائے غیر محل کو دوں۔ (بزارؒ کی روایت میں ہے کہ عبداللہ بن مسعودؓ نے زینب کو کہا تھا کہ مجھے اپنا صدقہ اپنی اولاد کو جو پہلے خاوند سے ہے اور مجھ کو دینا بہتر ہے) پس ابن مسعودؓ نے کہا کہ نہیں بلکہ تو ہی جا کر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کر۔ پس میں روانہ ہو کر دروازہ پر آئی تو میں نے انصار کی ایک عورت پائی کہ اس کا بھی یہی مطلب تھا جو میرا مطلب تھا۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر ایک مہابت القا ہوئی تھی (یعنی اللہ تعالیٰ نے آپ کی شان ایسی زائد کی تھی کہ لوگ عورت ومرد آپ کے حضور میں بات کرتے ہوئے تھراتے وہیبت کھاتے تھے) پس اتنے میں بلال رضی اللہ عنہ باہر آیا تو میں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حضور میں جا کر عرض کر کہ دروازہ پر دو عورتیں یہ عرض کرتی ہیں کہ کیا ان دونوں کی طرف سے ان کا صدقہ دینا اپنے شوہروں اور اپنے یتیم بچوں کو کافی ہے اور یہ کچھ نہیں کہنا کہ ہم دونوں کون ہیں پس بلالؓ نے جا کر حضور اقدس میں عرض کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ دونوں کون ہیں بلالؓ نے عرض کیا کہ ایک عورت انصاریہ ہے اور ایک زینب ہے آپ نے فرمایا کہ زینبوں میں سے کون سی زینب ہے۔ عرض کیا کہ عبداللہ بن مسعودؓ کی بی بی ہے۔ پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ان دونوں کو دو ثواب ہیں ثواب قرابت وثواب صدقہ۔ بزارؒ کی روایت میں ہے کہ زینبؓ سے فرمایا کہ ابن مسعودؓ نے سچ کہا اور تیرا شوہر اور تیری اولاد تیرے صدقہ کی زیادہ حقدار ہیں۔

مترجم کہتا ہے کہ شاید اول روایت میں جب یہ جواب ملا کہ اس کو دو ثواب ہیں ثواب قرابت وثواب صدقہ تو زینبؓ کو خدشہ ہوا ہوگا کہ قرابت تو صرف اولاد سے ہے نہ عبداللہ بن مسعودؓ سے لہذا مکرر بالمشافہ عرض کیا اور تسکین ہو گئی۔ ابن الہمامؒ نے کہا کہ اس حدیث میں صدقہ کے واسطے تحریض ووعظ کرنا دلیل صدقہ نفل ہے اور میں کہتا ہوں کہ زیور کی زکوٰۃ مراد نہیں کیونکہ نیز طارقہ کی روایت میں نفس زیور نہیں ہے

صدقہ نکالنا بیان زینبؓ سے مصرح تو مقصود صدقہ نفل ہے واللہ تعالیٰ اعلم ۔ بالجملہ اگر نفل صدقہ عورت
اپنے شوہر و اولاد کو در صورت ان کی محتاجی کے دے دے تو بالاتفاق جائز ہے۔ کلام زکوٰۃ و واجبات
میں ہے۔م۔ ولا یدفع الی مدبرہ ۔ اور زکوٰۃ دینے والا نہ دیوے اپنے مدبر کو۔ف۔ یعنی جس مملوک
کو کہا ہو کہ تو میرے بعد آزاد ہے خواہ مطلقاً یا مقید۔ پس وہ ابھی مملوک رہے گا تو عمداً نہ دے۔
ومکاتبہ۔ اور نہ اپنے مکاتب کو دے۔ف۔ بلکہ غیر لوگ اس کو دیں گے۔ وام ولدہ۔ اور نہ اپنے
ام ولد کو دے۔ ف۔ یعنی جس باندی کو مالک اپنے تحت میں لایا ہے اور اس سے بچہ ہوا تو وہ اس
راہ سے مانند آزاد کے ہے کہ اب وہ فروخت نہیں ہو سکتی اور بعد وفات خاوند کے آزاد ہے لیکن
خاوند کی ہنوز مملوک ہے۔ چنانچہ اسی وجہ سے اس کے ساتھ وطی کر سکتا ہے پس خاوند اپنی زکوٰۃ اس کو
بھی نہ دے جیسے مدبر و مکاتب کو نہ دے۔ لفقد التملیک۔ کیونکہ تملیک ان سب میں مفقود ہے
ف۔ یعنی غیر کو مالک کر دینا نہیں پایا گیا۔ اذ کسب المملوک لسیدہ۔ کیونکہ مملوک کی کمائی اس کے
مالک کی ہوتی ہے۔ف۔ رہا مکاتب پس اس کے واسطے مالک نے بطور احسان کے یہ کر دیا ہے کہ جو کمائے
اپنے قبضہ میں لاوے حتیٰ کہ جب مجھے اس قدر دے دے تو آزاد ہو جاوے حتیٰ کہ اگر مکاتب سب
ادا نہ کر سکا و عاجز ہو گیا تو مثل سابق کے سادہ غلام ہو گیا اور جو کچھ اس کے پاس ہے سب مالک لے
لے گا۔ ولہ حق فی کسب مکاتبہ۔ اور مالک کا اپنے مکاتب کی کمائی میں حق ہے۔ فلم یتم التملیک۔
پس تملیک غیر پوری نہ ہوئی۔ف۔ تو زکوٰۃ بھی ادا نہ ہوئی۔ اگر غیر کے مدبر کو درحالیکہ وہ محتاج ہے
زکوٰۃ دے تو جائز اور غیر کے مکاتب کو دینا ساقطاً جائز بلکہ منصوص ہے۔ ولا الی عبد قد اعتق بعضہ
اور زکوٰۃ نہ دے ایسے غلام کو جس کا کچھ حصہ آزاد ہو گیا ہے۔ف۔ اس کی صورت یہ کہ زید و بکر میں ایک
غلام مشترک تھا اور زید تنگدست ہے پھر اس نے اس غلام میں سے اپنا حصہ آزاد کر دیا تو بکر کو بوجہ
تنگدستی زید کے یہی اختیار رہا کہ چاہے اپنا حصہ آزاد کرے یا غلام سے کمائی کرا کر اپنے حصہ کی قیمت
وصول کرے اور صاحبین کے نزدیک وہ غلام بالکل آزاد ہو گیا مگر اس کے ذمہ بکر کے واسطے اس کے حصہ
کی قیمت ادا کرنی واجب ہے۔ جب یہ معلوم ہو چکا تو مسئلہ یہ ہے کہ اگر بکر اس حالت میں اس غلام کو
اپنے مال کی زکوٰۃ دے تو کیا حکم ہے تو اس میں دو قول ہیں ایک یہ کہ نہیں جائز ہے۔ عند ابی حنیفہؒ
لانہ بمنزلۃ المکاتب عندہ۔ یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے کیونکہ امام کے نزدیک یہ غلام بمنزلہ مکاتب
کے ہے۔ف۔ حتیٰ کہ جب تک بکر کے حصہ کا مال ادا نہ کرے تب تک وہ آزاد نہ ہوگا۔ وقالا یدفع الیہ
اور صاحبین نے کہا کہ اس غلام کو زکوٰۃ دے دے۔ف۔ یعنی مثلاً بکر اس کو اپنے مال کی زکوٰۃ دے
تو ادا ہو جائے گی۔ لانہ حر مدیون عندھما۔ کیونکہ صاحبین کے نزدیک وہ آزاد قرضدار ہے۔ف۔
اور بکر کا غلام نہیں رہا۔ علیٰ ہذا اگر بکر نے اس کو اپنی زکوٰۃ دی پھر اس نے یہی مال اپنے ذمہ کے قرضہ
میں بکر کو دیا تو جائز ہے۔ ولا یدفع الی مملوک غنی۔ اور زکوٰۃ نہ دے کسی تونگر کے مملوک کو۔ف۔ یعنی
سوائے مکاتب کے کوئی مملوک خواہ مدبر ہو یا ام ولد ہو یا قن یعنی محض غلام ہو۔ لان الملک واقع لمولاہ۔
کہ ملک تو اس مملوک کے آقا کی واقع ہوئی۔ف۔ اور آقا تونگر یعنی مالک قدر نصاب ہے پس زکوٰۃ

ادا نہ ہوگی بخلاف مکاتب کے خود مالک ہوکر اپنے مولی کو ادا کرے گا اگرچہ مولی توانگر ہو۔ ولا الی ولد غنی اذا کان صغیرا۔ اور زکوٰۃ نہ دے کسی توانگر کے فرزند کو بشرطیکہ وہ فرزند ابھی نابالغ ہو۔ لانہ یعد غنیا بمال ابیہ۔ کیونکہ یہ نابالغ اپنے باپ کے مال سے غنی شمار ہوتا ہے۔ ف۔ خواہ لڑکا ہو یا لڑکی اور خواہ باپ کی پرورش میں ہو یا نہ ہو علی الصحیح فرق نہیں ہے۔ بخلاف ما اذا کان کبیرا فقیرا۔ برخلاف اس کے جب کہ غنی کا فرزند بالغ ہو۔ ف۔ تو بالغ فقیر کو دینا روا ہے اگرچہ اس کا باپ توانگر ہے۔ لانہ لا یعد غنیا بیسار ابیہ وان کانت نفقتہ علیہ۔ کیونکہ بالغ فرزند بوجہ توانگری پدر کے توانگر نہیں شمار ہوتا اگرچہ اس کا نفقہ اس کے باپ پر ہو۔ ف۔ مثلاً اندھا یا لنجا ہے حتی کہ قاضی اس کا نفقہ اس کے توانگر باپ پر لازم کرے گا۔ مگر چونکہ درحقیقت وہ خود فقیر ہے تو اس کو زکوٰۃ دینا جائز اور عدم جواز صرف غنی کے صغیر بچہ میں ہے۔ و بخلاف امرأۃ الغنی لانھا ان کانت فقیرۃ لاتعد غنیۃ بیسار زوجھا۔ و برخلاف توانگر کی جورو کے کیونکہ اگر جورو خود فقیرہ ہو تو شوہر کی توانگری سے توانگر شمار نہیں ہوتی ہے۔ ف۔ ہاں شوہر پر اس کا نان نفقہ البتہ واجب ہے۔ وبقدر النفقۃ لاتصیر موسرۃ۔ اور نفقہ کی مقدار سے وہ عورت غنیہ نہ ہو جائے گی۔ ف۔ پس جب بذات خود فقیرہ رہی تو اس کو زکوٰۃ دے دینا جائز ہے۔ غنی کی دختر فقیرہ بالغہ کو زکوٰۃ دینا بالاتفاق جائز ہے (التحفہ۔ فع)۔ آدمی نے اپنے داماد فقیر کو زکوٰۃ دی تو جائز ہے۔ م۔ ولاتدفع الی بنی ھاشم۔ اور زکوٰۃ نہ دے بنو ہاشم کو۔ ف۔ پس پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو فریضہ زکوٰۃ کا حکم دیا جس میں سے آپ کے اہل قرابت کو کچھ مباح نہیں ہے۔ لقولہ علیہ السلام یا بنی ھاشم ان اللہ تعالیٰ حرم علیکم غسالۃ الناس واوساخھم وعوضکم منھا بخمس الخمس۔ بدلیل حدیث کہ اے بنو ہاشم اللہ تعالیٰ نے تم پر حرام کر دیا لوگوں کا دھوون دان کے میل کچیل کو اور اس کے عوض دیا تم کو پانچویں کا پانچواں۔ ف۔ یعنی مال غنیمت کے پانچ حصوں میں سے چار تو غازیوں میں تقسیم ہوں گے اور ایک حصہ رہا اس کے پھر پانچ حصہ کرکے ایک حصہ بنو ہاشم کو اور باقی دیگر مصارف ہیں۔ پھر کافی استدلال بحدیث صحیح یہ کہ آپ نے فرمایا کہ یہ صدقات تو لوگوں کے میل کچیل ہیں اور یہ حلال نہیں واسطے محمد کے اور نہ آل محمد کے۔ (کمافی صحیح مسلم)۔

اور حسن بن علی کرم اللہ وجہہ نے صدقات کے چھوہاروں میں سے ایک چھوہارا منہ میں ڈال لیا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کخ کخ تھوک دے تجھے نہیں معلوم ہوا کہ ہم صدقہ نہیں کھاتے ہیں۔ (رواہ البخاری ومسلم) ابن عباس نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے اہل البیت تم کو صدقات میں سے کچھ حلال نہیں ہے یہ تو ہاتھوں کا دھوون ہے اور خمس الخمس میں تمہارے واسطے قدر کفایت ہے۔ (رواہ الطبرانی)۔ لیکن اس میں صرف اہل البیت کو حکم ہے اور بنو ہاشم کا لفظ نہیں پایا گیا جو عبارت مصنف میں ہے ایضاح میں ہے کہ ائمہ اربعہ نے اجماع کیا کہ بنو ہاشم پر صدقات واجبہ سب حرام ہیں۔ مع۔ بخلاف التطوع۔ برخلاف صدقہ نفل کے۔ ف۔ کہ وہ بنو ہاشم کے لیے حلال ہیں۔ اور وقف بھی جائز ہیں۔ (الذخیرہ)۔ اسی طرح مبسوط میں بھی مطلقاً لکھا کہ صدقات نفل و اوقاف کا صرف کرنا بنو ہاشم پر جائز ہے لیکن شرح مختصر الکرخی والمفید میں کہا کہ اوقاف جب ہی جائز ہیں کہ وقف میں بنو ہاشم پر صرف کرنا بیان

ہوا ہو اور مختصر کرخی میں ہے کہ اگر فقراء پر وقف کیا تو بنو ہاشم پر نہیں جائز کیونکہ وہ توانگروں کے حکم میں ہیں مع۔ اور حق صحیح وہ جو ذخیرہ مبسوط میں ہے (کمافی الفتح)۔ بالجملہ صدقہ فریضہ یعنی زکوٰۃ اور صدقہ واجب مانند فطرہ و کفارات و نذر کے بنو ہاشم کو نہیں جائز ہیں اور صدقہ نفل جائز ہیں۔ لان المال ھھنا کالماء کیونکہ مال اس مقام پر مانند پانی کے ہے۔ ف۔ جیسا کہ حدیث میں دھوون کے لفظ اور میل کچیل سے اشارہ موجود ہے اور پانی کا یہ حال کہ جب اس سے فرض یا واجب غسل یا وضو کیا جاوے تو پانی میلا گندہ ہو جاتا ہے تو مال بھی ایسا ہی ہوا کہ یتدنس باسقاط الفرض۔ میل گھلا ہوا ہو جائے گا فرض ساقط ہونے سے۔ ف۔ یعنی آدمی نے اپنا فرض یا واجب اتارنے کو جو مال دیا وہ اس کا میل کچیل سمیٹ لایا اگرچہ ناقص حواس کو ادراک نہ کریں۔ پس بنو ہاشم کو یہ گندہ مال نوجوان کی طہارت کے نہیں جائز ہے۔ اما التطوع بمنزلۃ التبرد بالماء۔ رہا صدقہ نفل تو وہ ٹھنڈک کے لیے مستعمل پانی کے مانند ہے۔ حتیٰ کہ جس شخص کو غسل و وضو دونوں موجود ہیں پھر ٹھنڈک کے لیے اس نے پانی کے تغار میں اپنا منہ و ہاتھ و پاؤں ڈبوے تو وہ پانی پاک و مطہر رہا حتیٰ کہ اس سے وضو کرنا جائز ہے اسی طرح نفل صدقہ کا مال بھی پاک رہا وہ بنو ہاشم کو روا ہے۔ بالجملہ صدقہ نفل ان کو بالاجماع جائز ہے۔

اب رہا یہ کلام کہ حدیث خمس الخمس کے ذریعے سے فقرائے بنو ہاشم پر کفایت زمانی تھی اور بعد وفات حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خمس جاتا رہا تو اب کیا حکم ہے پس شرح الآثار میں ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ بنو ہاشم کو کل قسم کے صدقات دیئے میں کچھ مضائقہ نہیں کیونکہ حرمت تو بعوض خمس الخمس تھی اور جب وہ ساقط ہوگیا تو ان کے لیے زکوٰۃ وغیرہ حلال ہوگئی اور طحاوی نے کہا کہ ہم اسی قول کو لیتے ہیں۔ مع۔ بلکہ اس زمانہ میں یہاں فقیہ مفتی کو اسی پر فتوی دینا احق ہے اگرچہ اول ظاہر الروایۃ ہو۔ م۔ پھر بنو ہاشم کون لوگ رکھے گئے ہیں تو فرمایا۔ ھم آل علی۔ وے اولاد حضرت علی کرم اللہ وجہہ بن ابی طالب۔ ف۔ خواہ بطن مطہرہ حضرت سیدۃ النساء فاطمۃ رضی اللہ عنہا ہوں یا دوسرے ازواج کے بطن سے ہوں اور جو ہاشم میں خود حضرت علیؓ بھی داخل ہیں۔ وآل عباس۔ اور اولاد عباس بن عبد المطلب۔ ف۔ مع عباسؓ کے۔ وآل جعفرؓ و اولاد جعفر بن ابی طالب۔ ف۔ مع جعفرؓ کے۔ وآل عقیل۔ اور اولاد عقیل بن ابی طالب۔ وآل الحارث بن عبد المطلب۔ اور اولاد حارث بن عبد المطلب۔ ف۔ پس ان سب کی نسل میں جو کوئی ہو وہ بنو ہاشم میں ہے۔ ومو الیھم۔ اور ان لوگوں کے موالی بھی۔ ف۔ یعنی غلام آزاد کیے ہوئے تو بغیر آزاد کیے ہوئے بدرجۂ اولیٰ۔ اما ھولاء۔ پس خود یہ لوگ ہاشمی ہیں۔ فلانھم ینسبون الی ہاشم بن عبد مناف۔ اس لیے کہ یہ لوگ منسوب بجانب ہاشم بن عبد مناف ہیں۔ ونسبۃ القبیلۃ الیہ۔ اور قبیلہ کی نسبت بجانب ہاشم ہے۔ ف۔ یعنی ہاشمی کہلاتا ہے۔ واما موالیھم۔ اور رہے ان کے موالی بھی ہاشمی ہیں۔ فلما روی تو اس وجہ سے جو حدیث روایت کی گئی کہ۔ ان مولی لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک مولیٰ نے۔ ف۔ جن کا نام ابو رافع تھا اور حضرت نے بنو مخزوم سے ایک شخص کو صدقات پہ عامل کیا اس نے ابو رافع سے کہا کہ میرے ساتھ چل تاکہ تجھ کو بھی صدقات میں سے حاصل ہو تو ابو رافع نے کہا کہ نہیں جب تک کہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت نہ کر لوں۔ پس سالہ اتحل لی الصدقۃ.

ابو رافع نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ کیا مجھے صدقہ حلال ہے۔ ف۔ اور صحاح میں صرف یہی مذکور ہے کہ ابو رافع نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا۔ ظاہر ایہی پوچھا کہ میں مخزومی یعنی ارقم بن ابی الارقم کے ساتھ اسی غرض سے جاؤں۔ فقال لا انت مولانا۔ آپ نے فرمایا کہ نہیں تو ہمارا مولی ہے۔ ف۔ اور صحاح کی روایت میں فقال مولی القوم من انفسهم وانا لا تحل لنا الصدقة۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کسی قوم کا مولی اسی قوم کا آدمی ہوتا ہے اور ہم لوگوں کو صدقہ حلال نہیں ہے (رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی واحمد والحاکم وقال الترمذی حدیث حسن صحیح۔ م ع۔

الحاصل بنو ہاشم کے موالی کو بھی مثل بنو ہاشم کے صدقہ حلال نہیں ہے اور بنو ہاشم کی تفصیل اولاد علی و عباس و جعفر و عقیل و حارث کے ساتھ اس واسطے ذکر کی کہ بعض بنو ہاشم کو نص قرآن نے خارج کر دیا اور وہ اولاد ابولہب ہے حتی کہ ابولہب کی اولاد سے جو مسلمان ہو جاوے اس کو صدقہ حلال ہے جیسا کہ شیخ ابو نصر و اسبیجابیؒ نے بیان کیا جیسے سوائے بنو ہاشم کے بنو المطلب کو بھی ہمارے نزدیک حلال ہے خلافاً للشافعی۔ اگر کہا جاوے کہ پھر اسی طرح قرشی کے آزاد کیے ہوئے کافر پر جزیہ نہ ہونا چاہیے جیسے قرشی پر جزیہ نہیں کیونکہ قوم کا مولی تو اسی قوم میں سے ہوتا ہے۔ جواب یہ کہ صدقہ میں تو بنو ہاشم کے موالی میں نص حدیث وارد ہے اور وہ خلاف قیاس ہے تو اپنی جگہ سے متعدی نہ ہوگی بلکہ صرف صدقہ ہی تک رہے گی۔ بخلاف ما اذا اعتق القرشی عبدا نصرانیا۔ برخلاف اس کے جب کسی قرشی نے اپنا نصرانی غلام آزاد کر دیا۔ حیث توخذ منہ الجزیہ۔ چنانچہ اس غلام آزاد شدہ سے بوجہ کفر کے جزیہ لیا جائے گا۔ ف۔ اگرچہ قرشی پر جزیہ نہیں۔ ویعتبر حال المعتق لانہ القیاس۔ اور آزاد کیے ہوئے کا حال معتبر ہوگا کیونکہ قیاس یہی ہے۔ ف۔ اور بنو ہاشم کے آزاد کیے ہوئے میں ہم نے آزاد کرنے والے کا حال اعتبار کیا اور آزاد شدہ کو آزاد کرنے والے سے لاحق کیا۔ والالحاق بالمولی بالنص۔ اور آزاد کرنے والے سے لاحق کرنا بوجہ نص حدیث کے ہے جبکہ اور یہ حدیث ایسے معنی میں وارد ہے کہ جس میں قیاس کچھ کام نہیں کرتا تو لامحالہ نص جہاں وارد ہوئی وہیں تک رکھی جائے گی۔ وقد خص الصدقة۔ اور حال یہ کہ نص نے صدقہ کو خاص کیا۔ ف۔ یعنی فقط صدقہ کے باب میں وارد ہے تو اس کے سوائے جزیہ وغیرہ میں حکم متعدی نہ ہوگا۔ قال ابوحنیفة ومحمد اذا دفع الزکوٰة الی رجل یظنه فقیرا۔ امام ابوحنیفہ و محمد نے کہا کہ اگر حری نے اپنی زکوٰۃ ایک آدمی کو دے دی درحالیکہ وہ اس کو فقیر گمان کرتا ہے۔ ف۔ یعنی ایسا فقیر جس کو زکوٰۃ دینی جائز ہے۔ ثم بان انه غنی او هاشمی او کافر۔ پھر کھلا کہ وہ آدمی غنی ہے یا ہاشمی ہے یا کافر ہے۔ ف۔ یعنی ذمی کافر ہے نہ حربی جو امان لے کر آیا ہو کیونکہ اس میں بالاتفاق اعادہ ہے۔ التحفہ۔ او دفع فی ظلمة فبان انه ابوه او ابنه۔ یا حری نے اندھیرے میں زکوٰۃ دی پھر کھلا کہ جس کو دی وہ اس کا باپ ہے یا اس کا بیٹا ہے۔ ف۔ بالجملہ حری نے ایک آدمی کو زکوٰۃ کا مصرف جان کر کے زکوٰۃ دے دی حالانکہ عمداً اس کو زکوٰۃ دینا روا نہیں تھا۔ فلا اعادة علیه۔ تو حری پر دوبارہ زکوٰۃ دینا لازم نہیں رہا۔ وقال ابویوسف علیه الاعادة۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ حری پر اعادہ زکوٰۃ واجب ہے۔ ف۔ یہی ایک روایت ابوحنیفہؒ سے ہے اور قول سلیمان ثوری و شافعی ہے۔ ع۔ لظهور خطائه بیقین۔ بوجہ ظاہر ہونے خطا کے بالیقین۔ وامکان الوقوف علی هذه الاشیاء۔ اور بوجہ آگاہی ممکن

ہونے کے ان چیزوں پر۔ ف۔ یعنی ایسے واقعہ میں مزکی کو اپنا خطا کرنا یقیناً معلوم ہو گیا تو یقین ہو گیا کہ زکوٰۃ کے جو معنی ہیں کہ مال معلوم کا خالصاً للہ کسی ایسے مسلمان کو جس میں فقیر یا مسکینی یا سفر میں محتاجی وغیرہ ہو یا صاحب احتیاج ہوں مالک کرنا یہ معنی نہیں گئے۔ وصار کالاوانی والثیاب۔ اور یہ معاملہ مثل ظروف وکپڑوں کے ہو گیا۔ ف۔ یعنی پانی کے ظروف بعض نجس وبعض پاک ہیں اور متعین معلوم نہیں پس اگر نجس زیادہ یا برابر ہوں تو تیمم کرکے نماز پڑھے اور اگر پاک زیادہ ہوں تو دل سے تحری کرے جس برتن پر پاک ہونے کی تحری واقع ہو اس سے وضو کرکے نماز پڑھے پھر اگر اس کے بعد بالیقین ظاہر ہو جاوے کہ یہ نجس تھا جس سے وضو کیا تو وضو اعادہ کرے۔ یوں ہی پاک ونجس کپڑے مختلط ہو گئے اور شناخت نہیں ہو سکتی تو ستر ڈھکنے کے واسطے بہر صورت تحری کرکے پاک لے خواہ معلوم ہو کہ نجس زیادہ یا کم یا برابر ہیں اور یہاں بھی اگر پیچھے بالیقین ظاہر ہو جاوے کہ جس پر تحری واقع ہوئی وہ نجس تھا تو اعادہ کرے۔ م ک۔ اسی قیاس پر جب غالب گمان سے کسی کو زکوٰۃ دی پھر کھل گیا کہ وہ غنی وغیرہ مصرف نہ تھا تو زکوٰۃ کا اعادہ کرے گا ولیکن جو دے چکا واپس نہ لے گا اور جس نے لیا اگر اس کو حال کھل گیا تو ابو یوسف سے کوئی روایت نہیں اور مشائخ میں بعض کے نزدیک اس کو حلال ہے اور بعض کے نزدیک نہیں مطلع۔ اور امام ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک تو زکوٰۃ ادا ہو گئی۔ ولھما حدیث معن بن یزید اور ابو حنیفہ ومحمد کی دلیل اس مسئلہ میں حدیث معن بن یزید ہے۔ ف۔ جس کو بخاری وغیرہ نے روایت کیا اور اس میں مذکور ہے کہ میرے باپ یزید نے کچھ اشرفیاں نکالیں کہ ان کو صدقہ کرے پس ان کو مسجد میں ایک شخص کے پاس رکھ دیا پس میں ان اشرفیوں کو لے کر چلا آیا تو میرے باپ نے فرمایا کہ واللہ میں نے تیری نیت نہیں کی تھی پس ہم نے یہ معاملہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں پیش کیا۔ فانہ علیہ السلام قال فیہ۔ تو آپ نے اس معاملہ میں فرمایا کہ یا یزید لک ما نویت ویا معن لک ما اخذت اے یزید تیرے واسطے وہ ثواب ہے جو تو نے نیت کی اور اے معن تیرے واسطے یہ اشرفیاں ہیں جو تو نے لے لیں۔ ف۔ اس حدیث میں یزید رضی اللہ عنہ کو اعادہ کا اور معن کو واپسی کا حکم نہیں دیا۔ وقد وکل الیہ وکیل ابیہ صدقۃ۔ حالانکہ معن کو اس کے باپ کے وکیل نے باپ کا صدقہ دیا تھا۔ ف۔ وکیل کا دینا اگرچہ روایت میں مصرح نہیں بلکہ معنؓ اشرفیوں کو لے کر چلے آئے لیکن ظاہر یہی کہ جس کے پاس رکھی تھیں اسی سے لائے ورنہ غصب یا سرقہ ہو جاتا۔ پھر اس استدلال پر وارد ہوتا ہے کہ اول تو یہ ایک واقعہ ہے۔ دوم محتمل کہ یہ صدقہ نفل ہو۔ جواب دیا گیا کہ قولہ ما نویت بکلمہ موصول عام ہے تو ہر نیت کے صدقہ میں جائز ہوا۔ ولان الوقوف علی ھذہ الاشیاء بالاجتہاد دون القطع۔ اور طرفینؒ کی دلیل جواز یہ بھی ہے کہ ان چیزوں پر واقف ہونا بذریعہ اجتہاد کے ہے نہ بالقطع۔ ف۔ کیونکہ اس میں حرج شدید ہے کہ قطعی طور پر کسی کی محتاجی معلوم کی جاوے۔ فیبنی الامر فیھا علی ما یقع عندہ۔ تو بنائے کار ان چیزوں میں اسی اجتہاد پر ہوگی جو اس کے نزدیک واقع ہو۔ ف۔ حتیٰ کہ اگر اس کے نزدیک یہ اجتہاد

لہ اور حقیقی کی چیزوں پر واقف ہونا ممکن ہے تو حکم ادائے زکوٰۃ کا ان چیزوں کی محتاجی کے در حقیقت موجود ہونے پر متعلق ہوگا پس لازم ہے کہ جب یہ چیزیں حقیقتاً موجود نہ ہوں تو زکوٰۃ ادا نہ ہو حالانکہ جب مجتہد پر کہ اس پر حقیقتاً واقف ہونا دوست ممکن نہیں تو جو تحری سے ادا ہو جاوے گی فافہم ۱۲ منہ

واقع ہوا کہ یہ شخص فقیر ہے تو اس کو زکوۃ دینے سے حکم کی فرمانبرداری ہوگئی۔ کما اذا اشتبهت عليه القبلة۔ جیسے اس صورت میں کہ مصلی پر قبلہ مشتبہ ہو جاوے۔ ف۔ تو چونکہ بنائے کار اس میں اجتہاد پر ہے نہ بالقطع تو جدھر تحری واقع ہوگئی اس طرف نماز ادا ہو جائے گی اگرچہ پیچھے معلوم ہو کہ اس نے ٹھیک جہت نہیں پائی۔ اسی طرح زکوۃ ادا ہوگئی اگرچہ کھلا کہ اس کی رائے میں چوک ہوئی اور جس کو مال دیا وہ حقیقتاً محتاج یا مصرف نہ تھا۔ مترجم کہتا ہے کہ امام مصنف کی تقریر سے معلوم ہوا کہ اصل اختلاف اسی بنا پر ہے کہ جن اصناف فقراء پر صرف چاہئے تو حکم کا تعلق ان اقسام کی حقیقت پر ہے یا مزکی کے گمان پر ہے تو امام ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک گمان غالب پر ہے کیونکہ حقیقت کا جاننا ایک تو متعذر اور دوم حرج شدید ہے حتی کہ فقیر کی خانہ تلاشی لینے اور پھر اس کے پڑوسیوں سے دریافت کرنے پر قطعاً اس کا محتاج فقیر ہونا معلوم ہوسکتا ہے اور یہ شرعاً مدفوع کیا گیا تو حکم زکوۃ کا مدار مزکی کے اجتہاد و غالب گمان پر رکھا گیا ہے۔ جیسے مسئلہ قبلہ میں ہے امام ابویوسف کے نزدیک حقیقت پر مدار ہے یعنی درحقیقت وہ اقسام محتاجوں سے کسی قسم کا محتاج ہو کیونکہ ان پر واقف ہونا ممکن ہے جیسے وضو میں درحقیقت پاک پانی ہونے پر اور لباس میں پاک کپڑا ہونے پر مدار ہے اور مراد وقوف سے اور حقیقت سے علم الہی نہیں بلکہ انسانی واقفیت جن وجوہ سے ہوتی ہے ان سے درحقیقت پاک ہونا و محتاج ہونا ادائے زکوۃ میں لازم ہے۔ اور ثمرہ اختلاف اس وقت ظاہر ہوگا کہ مثلاً پانی سے وضو کیا پھر بالقطع ظاہر ہوا کہ یہ نجس تھا تو اعادہ واجب ہے بخلاف مسئلہ قبلہ کے کہ وہاں تعلق بحقیقت نہیں تو نماز ہو جائے گی۔ بنظر تحقیق ظاہر ہوتا ہے کہ اصل میں کچھ اختلاف نہیں اور بنائے کار حقیقی محتاجی پر سب کے نزدیک ہے اور اسی اصل پر امام ابوحنیفہؒ سے اعادہ کی روایت ہے لیکن استحساناً امامؒ کے نزدیک زکوۃ میں اعادہ واجب نہیں کیونکہ اس میں حرج عارض ہے اس لیے کہ مکرر سہ کرر اعادہ میں اس کے مال پر قدر فرض سے زائد نوبت پہونچے گی اور یہ شرع میں مسموع نہیں ہے اور یہ تحقیق نفیس ہے کہ سوائے اس ترجمہ کے شرح میں نہیں ملے گی فاللہ تعالیٰ اعلم۔

وعن ابی حنیفة فی غیر الغنی۔ اور امام ابوحنیفہ سے سوائے غنی کی صورت کے۔ ف۔ یعنی جب کہ ظاہر ہو کہ ہاشمی یا ذمی یا بیٹا یا باپ ہے۔ انه لا یجزیه۔ مروی ہوا کہ نہیں جائز ہے۔ ف۔ میں کہتا ہوں کہ یہ اصل کے قیاس پر ہے کہ مدار حکم حقیقی مصرف پر ہے۔ اور یہ روایت نوادر ہے۔ والظاهر هو الاول۔ اور ظاہر الروایۃ تو وہی اول ہے۔ ف۔ یعنی سب صورتوں میں زکوۃ ادا ہوگئی جب کہ اس نے غالب گمان میں مصرف جان کر دی۔ وهذا اذا تحری فدفع وفی اکبر رایه انه مصرف۔ یہ حکم تو اس وقت تھا کہ اس نے دلی تحری کی اور مال دیا اس حالت میں کہ اس کے غالب گمان میں یہی تھا کہ یہ شخص زکوۃ صرف کرنے کا محل ہے۔ باقی رہیں اس کے خلاف دو صورتیں تو فرمایا۔ اما اذا شك ولم یتحر۔ رہا جب کہ اس نے شک کیا اور تحری نہ کی۔ ف۔ یعنی شک ہوا کہ مصرف ہے یا نہیں اور اس وقت چاہئے تھا کہ دل سے تحری کرتا مگر نہ کیا۔ او تحری فدفع وفی اکبر رایه انه لیس بمصرف لا یجزیه۔ یا اس نے تحری کی یعنی غالب گمان ہوا کہ مصرف ہے پھر مال دیا ایسی حالت میں کہ اس کے غالب گمان میں وہ مصرف نہ تھا یعنی دینے سے پہلے تحری اول بدل گئی تھی تو دونوں میں سے کسی صورت میں زکوۃ ادا نہ ہوگی۔ الا اذا علم انه فقیر۔ مگر جب کہ پیچھے

اس کو کھل جاوے کہ یہ شخص فقیر تھا۔ ف۔ یعنی جس وقت اس نے مال دیا تو زکوۃ ادا نہ ہوئی کیونکہ اس نے اپنے اجتہاد میں مصرف نہ جانا پھر دیا تو فرمانبرداری کی نیت نہ ہوئی۔ لیکن اگر اس کے بعد کھل گیا کہ وہ شخص درحقیقت فقیر تھا یعنی مصرف تھا تو اب زکوۃ ادا ہوگئی کیونکہ معلوم ہوگیا کہ اس کا گمان غلط تھا اور اس نے ادائے زکوۃ کی نیت کی تھی تو مال اپنے موقع پر پہونچ گیا اور زکوۃ ادا ہوگئی۔ ھو الصحیح۔ یہی قول صحیح ہے۔ ف۔ اور بعض مشائخ نے عدم جواز سمجھا جیسے قبلہ مشتبہ تھا اور تحری اس کی ایک جانب ٹھہری مگر اس نے دوسری طرف پڑھی پھر ظاہر ہوا کہ یہی جہت ٹھیک تھی تو بھی امام ابوحنیفہ کے نزدیک نہیں جائز ہے اسی طرح زکوۃ بھی جائز نہ ہوگی اگرچہ معلوم ہو کہ وہ ٹھیک مصرف تھا۔ یہ سمجھ صحیح نہیں کیونکہ قبلہ تو حقیقت میں وہی جہت جس طرف ٹھہری تحری تو اس سے مخالفت کرنا گناہ کبیرہ حتی کہ ابوحنیفہؒ نے کہا کہ اس پر کفر کا خوف ہے اور زکوۃ ایسے شخص کو جو تحری میں مصرف نہ تھا دینا کچھ گناہ نہیں غایت یہ کہ زکوۃ ادا نہ ہو پھر جب معلوم ہوگیا کہ وہ مصرف تھا تو ادا ہوگئی (کذا فی الفتح)۔ م۔ بھید شاید یہ کہ مقصود زکوۃ وصول مال بفقراء ہے اور دینے والے کو ثواب پس جب اس نے نیت زکوۃ کی اور درحقیقت مال ایک فقیر کو پہونچ گیا تو مقصود پورا ہوگیا۔ م۔ ولو دفع الی شخص۔ اور اگر زکوۃ ایک شخص کو دے۔ ف۔ یعنی انسانی صورت کو بدون شناخت کے۔ ثم علم انہ عبدہ او مکاتبہ۔ پھر معلوم کیا کہ یہ شخص اس کا غلام یا اس کا مکاتب تھا۔ لا یجزیہ۔ تو اس کی زکوۃ ہذا ادا نہ ہوئی۔ ف۔ مکاتب بھی اس کا غلام ہے مگر کمائی کا خود مختار ہے تو عبدہ یعنی غلام سے ایسا مملوک مراد ہے جس کی کمائی مولی کی ملک ہے جیسے مدبر یا ام ولد یا قن یعنی محض مملوک۔ (کمافی شرح الطحاوی۔ ع)۔ لانعدام التملیک۔ بوجہ تملیک معدوم ہونے کے۔ ف۔ یعنی مزکی نے محتاج کو مال کا مالک نہیں کیا۔ لعدم اھلیۃ الملک۔ بوجہ نہ ہونے لیاقت ملک کے۔ ف۔ یعنی غلام میں مالک ہونے کی لیاقت نہیں حتی کہ اس کی کمائی کا مالک اس کا مولی ہوتا ہے تو تملیک نہ ہوئی۔ وھو الرکن علی مامر۔ حالانکہ تملیک رکن ہے چنانچہ گذرا۔ ف۔ اور مکاتب میں اگرچہ ملک ہونے کی لیاقت ہے کیونکہ مولی نے اس کو اپنی کمائی کا خود مختار کر دیا لیکن اس کے یہی معنی ہوئے کہ اصل مالک تو مولی ہوتا ہے پھر اس نے احسان کر کے مکاتب کو خود مختار کیا لہذا مکاتب کے مال کا ایک جہت سے مولی مالک ہے تو مکاتب میں عدم جواز کی وجہ یہ کہ تملیک ناقص ہوئی حالانکہ کامل تملیک رکن ہے۔ فافہم۔ م۔ ولا یجوز دفع الزکوۃ الی من یملک نصابا۔ اور نہیں جائز ہے دینا زکوۃ ایسے شخص کو جو مالک ہو نصاب کا۔ ف۔ خواہ نصاب نامی ہو یا نہ ہو۔ من ای مال کان۔ چاہے کسی مال سے ہو۔ ف۔ سونا چاندی یا جانور وغیرہ لان الغنی الشرعی مقدر بہ۔ کیونکہ تونگری شرعی اسی نصاب کے ساتھ اندازہ کی گئی ہے۔ ف۔ پس جس کے پاس یہ نصاب ہو وہ شرعاً تونگر ہے۔ والشرط ان یکون فاضلا عن الحاجۃ الاصلیۃ۔ اور شرط یہ کہ اصلی حاجت سے فاضل ہو۔ ف۔ اور نصاب کا نامی ہونا شرط نہیں۔ وانما النماء شرط الوجوب۔ اور نامی ہونا تو زکوۃ واجب ہونے کی شرط ہے۔ ف۔ پس نامی نہ ہو تو زکوۃ واجب نہ ہوگی لیکن وہ تونگر ہے کہ اس کو زکوۃ دینی جائز نہیں ہے۔ حتی کہ اگر دو سو درم کی کتابیں ہوں جن کی حاجت مالک کو پڑھنے پڑھانے یا حفظ و تصحیح میں ہے تو اس کو زکوۃ دینا جائز ہے۔ (القاضی خاں)۔ خواہ کتب فقہ و حدیث ہوں یا صرف زبان عرب

کے دیوان وکتب نحو صرف وغیرہ ہوں۔ (المحیط السرخسی)۔ اگر دو دکانیں ومکانات کرایہ پر چلانے کی بقیمت تین ہزار درم وغیرہ ہوں مگر ان کی آمدنی اس کو مع عیال کے کافی نہ ہو تو امام محمدؒ کے قول میں اس کو زکوٰۃ دینا جائز ہے یوں ہی جب زمین اس قدر قیمت کی ہو اور آمدنی مع عیال کافی نہ ہو تو محمد بن مقاتل کے نزدیک اس کو زکوٰۃ لینا جائز ہے اور اگر متاع وجواہر ہوں تو نہیں جائز ہے۔ اس کا میعادی قرضہ دوسرے پر ہے اور فی الحال محتاج نفقہ ہوا تو میعاد تک کے لیے زکوٰۃ سے لینا جائز ہے۔ اور اگر قرضہ میں میعاد نہ ہو پس اگر قرضدار تنگدست ہو تو بھی اصح قول میں اس کو زکوٰۃ لینا جائز ہے کیونکہ بمنزلہ ابن السبیل کے ہے۔ اور اگر قرضدار تونگر ومقر ہو یا منکر پر گواہ عادل ہوں تو نہیں جائز۔ اور اگر عادل نہ ہوں تو اس کو قاضی پاس لے جاوے اور قسم لے جب وہ قسم بھی کھا جاوے تو اب اس کو زکوٰۃ لینا جائز ہے (القاضیخاں)۔ مکان ہے جس میں رہتا ہے تو اس کو صدقہ حلال اگرچہ تمام گھر میں نہ رہتا ہو۔ (الزاہدی)۔ ہزار درم مال وہزار درم اس پر قرضہ اور دس ہزار کا مکان وخادم اثاث البیت ہے تو بھی اس کو صدقہ لینا جائز ہے۔ (المبسوط) پس علم جواز اس کو جو دوسو درم یا اس قدر متاع یا کسی نصاب سے اصلی حاجت سے زائد کا مالک ہو۔ ویجوز دفعہا الی من یملک اقل من ذلک۔ اور زکوٰۃ دینا ایسے شخص کو جائز جو اس سے کم کا مالک ہو۔ ف۔ یعنی قدر نصاب فاضل سے کم اس کے پاس فاضل ہو اگرچہ کس بہت کم ہو۔ امام احمدؒ وثوریؒ واسحقؒ وغیرہ کے نزدیک نہیں جائز ہے بدلیل حدیث کہ جس نے لوگوں سے سوال کیا درحالیکہ اس کے پاس اس قدر ہے جو اس کو مستغنی کرے تو قیامت میں اس شکل سے آوے گا کہ اس کا سوال اس کے چہرہ پر خموش یا خدوش یا کدوح ہوگا۔ (رواہ الترمذی وغیرہ وحسنہ الترمذی)۔ جواب یہ کہ اول تو اس کی اسناد میں حکیم بن جبیر راوی ضعیف ہے لہٰذا اس روایت کو یحییٰ بن معین ونسائی ودارقطنی وغیرہم نے ضعیف کہا۔ دوم اس میں سوال کی حرمت منصوص ہے اور ہم بھی کہتے ہیں کہ جو شخص ایک روز کے نفقہ سے مستغنی ہو اس کو سوال حرام ہے اور یہاں کلام یہ کہ اگر اس کو زکوٰۃ دی جاوے تو جائز ہے۔ وان کان صحیحا مکتسبا۔ اگرچہ وہ شخص تندرست کمانے والا ہو۔ ف۔ خلافا للشافعی۔ ع۔ لانہ فقیر۔ یعنی جواز اس وجہ سے کہ یہ شخص فقیر ہے۔ ف۔ غنی نہیں ہے۔ والفقراء ہم المصارف۔ اور فقیر ہی لوگ زکوٰۃ کے مصارف ہیں۔ ف۔ کسی قسم کے محتاج ہوں۔ ولان حقیقۃ الحاجۃ لا یوقف علیہا۔ اور اس وجہ سے کہ حقیقت احتیاج پر توقف نہیں ہو سکتا۔ ف۔ حتی کہ اگر حکم کا مدار اس پر ہوتا کہ جو حقیقت میں احتیاج رکھتا ہو اس کو دینے سے زکوٰۃ ادا ہوگی تو حقیقت احتیاج دریافت کرنے میں سخت حرج ومشقت لاحق ہوتی۔ فادیر الحکم علی دلیلہا۔ تو دوران کیا گیا حکم اس کی دلیل پر۔ ف۔ یعنی حکم کا مدار اس پر ہوا کہ جس میں حاجتمندی کی دلیل ہو اس کو دے دو۔ وہو فقد النصاب۔ اور دلیل محتاجی کی مفقود ہونا نصاب کا۔ ف۔ کیونکہ جس کے پاس نصاب ہے اس کو شرع نے غنی ٹھہرایا تو جس کے پاس نصاب مفقود ہے وہ محتاج ہوا اور رہا یہ کہ اس کو حقیقت میں احتیاج ہے یا بوجہ زہد کے نہیں ہے تو اس کو اللہ تعالیٰ جانتا ہے۔ طالب علم جب علم میں مشغول ہوا اور کمائی چھوڑی اور اس کو نفع حاصل ہونے کی امید ہے تو اس کو زکوٰۃ حلال ہے۔ مع ت۔ ویکرہ ان یدفع الی واحد مائتی درہم فصاعدا۔ اور مکروہ ہے کہ

ایک شخص کو دو سو درم یا زیادہ دے دے۔ ف۔ جب کہ وہ قرضدار نہ ہو یا عیال دار نہ ہو کہ بعد ادائے قرض و تقسیم عیال کے دو سو درم سے کم پڑتے ہیں۔ (المبسوط مع)۔ وان دفع جاز۔ اور اگر دے دیئے تو جائز ہے۔ ف۔ یعنی زکوٰۃ ادا ہو گئی۔ وقال زفرؒ لا یجوز لان الغناء۔ اور زفرؒ نے کہا کہ جائز نہیں کیونکہ غنی ہونا۔ ف۔ یعنی جس شخص کو دو سو درم دیئے جاتے ہیں اس کا غنی ہونا۔ قارن الاداء۔ مقارن و متصل ادا واقع ہوا۔ فحصل الاداء الی الغنی۔ تو ادائے زکوٰۃ تونگر کو پایا گیا۔ ف۔ اور یہ جائز نہیں ولنا ان الغناء حکم الاداء۔ اور ہماری حجت یہ کہ غنی ہو جانا تو ادا کا حکم ہے۔ ف۔ یعنی ادا کرنے پر یہ اثر مترتب ہوا کہ وہ فقیر تونگر ہو گیا۔ فیتعقبہ۔ تو غنی ہونا ادا کے پیچھے لگا ہوا ہوگا۔ ف۔ اور ساتھ ہی معاً نہیں ہو سکتا تا کہ غنی کو دینا لازم آوے بلکہ دینے پر غنی ہونا لازم آیا پس دینا فقیر کو صحیح ہو گیا۔ لکنہ یکرہ لقرب الغنی منہ۔ لیکن یہ مکروہ ہے بوجہ قریب ہونے تونگری کے ادا سے۔ ف۔ یعنی ادا کیا ایسی حالت میں کہ تونگری فقیر سے قریب تھی۔ کمن صلی وبقربہ نجاستہ۔ جیسے کسی نے نماز پڑھی ایسی صورت سے کہ اس کے قرب میں نجاست ہے۔ ف۔ تو نماز جائز ہوئی مگر کراہت ہے۔ ف۔ اس نظیر میں تنبیہ ہے کہ مال و دولت تونگری ایک قسم کی نجاست ہے۔ پھر بہت کی بھی دی جائے۔ قال وان یغنی بہا انسانا احب الی۔ امام محمدؒ نے کہا کہ اور صدقہ کے ساتھ کسی انسان کو مستغنی کر دے تو یہ مجھے پسندیدہ نظر آتا ہے ف۔ مستغنی کرنے سے غنی و تونگر کر دینا مراد نہیں بلکہ۔ معناہ الاغناء عن السوال۔ اس کلام کا مقصود سوال سے مستغنی کرنا۔ ف۔ یعنی ایک یوم کا روزینہ دینا۔ مفع۔ لان الاغناء مطلقا مکروہ۔ کیونکہ مطلقاً غنی یعنی مالک نصاب کر دینا تو مکروہ ہے۔ ویکرہ نقل الزکوٰۃ من بلد الی بلد۔ اور مکروہ ہے زکوٰۃ کا مال منتقل کرنا ایک شہر سے دوسرے شہر کو۔ ف۔ اور جو کرنا چاہیے یہ ہے کہ انما تفرق صدقۃ کل فریق فیہم۔ ہر فریق کا صدقہ انہیں میں بانٹا جاوے۔ ف۔ اور یہی قول الشافعی ہے۔ لما روینا من حدیث معاذؓ۔ بدلیل حدیث معاذؓ کے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ یعنی قولہ توخذ من اغنیائھم وترد الی فقرائھم۔ اس سے ظاہر ہے کہ انہیں کے فقیروں میں تقسیم ہو۔ وفیہ رعایۃ حق الجوار۔ اور اس میں حق جوار کی رعایت بھی حاصل ہے۔ ف۔ یعنی ہر فریق تونگروں کی زکوٰۃ جب انہیں کے ہمسایہ فقیروں کو دی گئی تو ایک ثواب ادائے زکوٰۃ کا اور دوم ثواب حق جوار کا تو یہی ارجح ہے اور دوسرے شہر میں منتقل کرنا مکروہ ہے۔ الا ان ینقلہا الانسان الی قرابتہ۔ مگر جبکہ آدمی اپنی زکوٰۃ کو اپنے اہل قرابت کی طرف منتقل کرے۔ ف۔ جو محتاج اور دوسرے شہر میں ہیں تو جوار کا حق چھوڑا اور قرابت کا حق لیا۔ او الی قوم ھم احوج من اھل بلدہ۔ یا ایسے قوم کی طرف منتقل کرے جو اس کے شہر والے فقراء سے زیادہ محتاج ہیں۔ ف۔ تو ان دونوں صورتوں میں کراہت نہیں۔ لما فیہ من الصلۃ۔ کیونکہ اس میں با صلۂ رحم ہے۔ ف۔ جب کہ اہل قرابت کی طرف منتقل کیا اور صلہ رحم بہ نسبت حق جوار کے اشرف ہے۔ اوزیادۃ دفع الحاجۃ۔ یا حاجت دور کرنے میں زیادتی ہے۔ ف۔ جب کہ زیادہ حاجت مند کی طرف منتقل کیا۔ اور شریعت زکوٰۃ کا اصل مقصود فقیر کی حاجت دور کرنا۔ م۔ فع۔ اور اگر پیشگی زکوٰۃ نکالے تو منتقل کرنا مطلقاً مکروہ نہیں۔ (السراج ط)۔ پھر جس صورت میں کراہت ہے وہ نفس زکوٰۃ میں نہیں بلکہ عارضی وجہ ہے لہٰذا فرمایا۔ ولو نقل الی غیرھم اجزاہ۔ یعنی اگر اہل قرابت و احوج کے سوائے دوسروں

کی طرف منتقل کرکے لے گیا تو بھی زکوٰۃ ادا ہو گئی۔ ف۔ اس پر اہل العلم کا اتفاق ہے۔ وان کان مکروھا۔ اگرچہ یہ فعل مکروہ ہو۔ لان المصرف مطلق الفقراء بالنص واللہ اعلم۔ کیونکہ زکوٰۃ کا مصرف تو مطلق فقراء ہیں بنص قرآن۔ ف۔ یعنی قولہ تعالیٰ انما الصدقات للفقراء۔ میں کوئی خصوصیت جوار کے فقراء یا کسی جگہ کے فقراء کی نہیں بلکہ مطلق لہذا جس فقیر کو پہونچا دے ادا ہو جاوے گی۔ واللہ تعالے اعلم بالصواب۔ م۔

عید میں محتاج اقرباء کے لڑکوں کو زکوٰۃ سے دیا یا فرزند وغیرہ کی خوشخبری سنانے والے کو تو جائز ہے بہن کو زکوٰۃ دے جس کا شوہر اس کا مہر بر وقت طلب کے نہیں دے سکتا یا نہیں دیتا تو جائز ہے ورنہ نہیں۔ در۔ ملحقات میں سے صدقۃ النذر ہے اور بعض احکام بیان کرنا اولیٰ ہے۔ واضح ہو کہ نذر ادا کرنا فرض ہے اگر کسی خاص درم یا روپیہ یا خاص فقیر کو دینے کی نذر کی تو خصوصیت لازم نہیں حتیٰ کہ اگر اس کے مثل دوسرے فقیر کو دے دیا تو نذر ادا ہو گئی اور اگر مثلاً چار من گیہوں کے صدقہ کرنے کی نذر کی پھر ان کی قیمت دے دی تو جائز ہے۔ جو چیز صدقہ دے دے اس کو خود نہ خریدے۔ جو چیز مثلی نہیں ہے مثلاً یہ بکری و گھوڑا تو عین ادا کرے پھر اگر تلف ہو جاوے تو قیمت دے۔ نذر کی کہ اگر مجھے مال ملے تو دو چند زکوٰۃ دوں پھر ملا تو اس پر فقط قدر فریضہ واجب ہے نہ دو چند۔ اگر ایسا ہو تو میرے مال سے ہزار صدقہ ہیں حالانکہ مال صرف سو ہیں تو صحیح یہ کہ اسی قدر لازم ہیں نہ زیادہ۔ میرا مال مساکین میں صدقہ ہے حالانکہ مال کچھ نہیں تو لازم بھی کچھ نہیں۔ تندرستی ہو تو سو صدقہ دوں گا پھر ہوا تو ادا کرے پھر اگر اس وقت پچاس ہی ہوں تو جب باقی پاوے پوری کرے۔ مجھ پر ایک پیسہ صدقہ ہے جب میں کھاؤں تو ہر لقمہ پر ایک پیسہ واجب ہو گا۔ اور جب پیوں تو ہر سانس پر ایک پیسہ نہ ہر گھونٹ پر۔ فقرائے مکہ معظمہ پر صدقہ کی نذر کی پھر غیروں کو دے دی تو جائز ہے جیسے مکہ میں نماز یا روزہ کی نذر کی پھر وطن میں ادا کر دی تو ہو گئی۔ باقی مسائل نذر اپنے مقام پر ہیں۔ ف۔ م۔

باب صدقۃ الفطر

(باب صدقۃ الفطر کے بیان میں)

یہ صدقہ اگرچہ عید الفطر کے روز نماز سے پہلے ادا کرنا واجب ہے مگر صدقات زکوٰۃ کے تحت میں بیان کر دیا۔ صدقہ وہ عطیہ کہ تقرب الٰہی کی امید پر دیا جاوے۔ صدقۃ الفطر لفظ عربی ہے مگر زمانہ اسلام سے پہلے نہ تھا پھر بقول ابوبکر بن العربیؒ یہ نام حضرت شارع صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے ملا۔ نوویؒ نے کہا کہ فقہاء کی اصطلاح ہے گویا ماخوذ از فطرت بمعنی نفس و خلقت ہے۔ مع۔ کیونکہ ہر نفس کی طرف سے دیا جاتا ہے لیکن مترجم اس میں وقت فجر عید سے مناسبت ظاہر نہیں ہوتی اور اگر فطر مقابل صوم ہوتا تو وقت موزوں تھا بلکہ یہی اظہر ہے چنانچہ حدیث شریعت آتی ہے اگرچہ مسلم بچہ کی طرف سے ہونے

کی حکمت ظاہر نہیں ہوتی جس پر روزہ نہیں۔ حالانکہ دقائق حکمت تو دو بیان سے باہر ہیں۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ
ہو العلیم الحکیم۔ م۔ وفی العینی صدقۃ الفطر شرع میں وہ صدقہ ہے جو بطور عبادت وصلہ سے ازراہ ترحم دیا
جاتا ہے اور ہبہ سے فرق یہ کہ ہبہ ازراہ تکرم ہوتا ہے نہ ترحم۔ کما فی المحیط۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
عید سے دو روز پہلے خطبہ سنا کر صدقۃ الفطر نکالنے کا حکم کرتے۔ الشمنی۔ و۔ یہ ترحم تھا کہ عید کے روز سب
لوگ رزق سے فارغ ہو کر باہم بخوشی ملیں۔ م۔ صدقۃ الفطر کے متعلق چھ باتوں میں کلام کرنا چاہیئے اول
کیفیت یعنی واجب وغیرہ۔ دوم کمیت یعنی کس قدر۔ سوم شرط۔ چہارم سبب۔ پنجم رکن۔ ششم وقت
وجوب ووقت استحباب۔ پھر مخفی نہیں کہ رکن تو یہی کہ جس کو دینا چاہیئے دے دے۔ اور سبب شرعیت
روایت ابوداؤد اور ابن ماجہ میں ابن عباسؓ سے منصوص ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ زکوٰۃ
الفطر روزہ رکھنے والے کے واسطے لغو اور رفث سے پاک کرنے والی ہے اور مسکینوں کے واسطے طعام
ہے پس جس نے اس کو قبل نماز کے ادا کر دیا تو وہ زکوٰۃ مقبول ہے اور جس نے بعد نماز دی تو وہ
منجملہ صدقات کے ایک صدقہ ہے۔ دارقطنی نے روایت کر کے کہا کہ اس کی اسناد میں کوئی مجروح
نہیں ہے۔ ف۔

قال صدقۃ الفطر واجبۃ علی الحر المسلم اذا کان مالکا لمقدار النصاب فاضلا من مسکنہ وثیابہ
واثاثہ وفرسہ وسلاحہ وعبیدہ۔ صدقۃ الفطر واجب ہے آزاد مسلمان پر جب کہ وہ مالک ہو مقدار
نصاب کا جو کہ فاضل ہو اس کے مسکن و کپڑوں و اثاثہ و گھوڑے و ہتھیار و خدمتی غلاموں سے یعنی
یہ چیزیں جو آدمی کی حاجت وضرورت میں کار آمد ہوتی ہیں ان سب سے یہ نصاب فاضل ہو خواہ نامی ہو
یا نہ ہو۔ خلاصہ یہ کہ شرعی تونگر ہو جس کو زکوٰۃ لینا حلال نہیں ہے۔ اور آزاد سے مملوک خارج ہوا اگرچہ
مکاتب ہو اور مسلمان کہنے سے معلوم ہوا کہ کافر کے ذمہ نہیں ہے۔ پھر مسلمان غنی پر واجب ہے اگرچہ
عورت ہو۔ پھر تنصیص کی کہ یہ صدقہ واجب ہے۔ اما وجوبہا فلقولہ علیہ السلام فی خطبۃ ادوا عن
کل حر وعبد صغیرا وکبیر نصف صاع من بر او صاعا من شعیر۔ پس اس کا واجب ہونا بدلیل قول
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو اپنے خطبہ میں (جو عید کے ایک یا دو روز پہلے فرمایا تھا عبدالرزاق بسند صحیح) ارشاد
فرمایا کہ ادا کرو ہر آزاد و غلام سے خواہ صغیر ہو یا کبیر ہو آدھا صاع گیہوں یا ایک صاع جو۔ رواہ ثعلبہ
بن صعیر العذری۔ اس خطبہ کو ثعلبۃ بن صعیر عذری رضی اللہ عنہ نے نقل کیا۔ ف سے کہا گیا کہ عذری
منسوب بجانب عذری شاعر ہے جو ثعلبہ کے اجداد میں سے ہے اور شیخ حمید الدین الضریرؒ نے کہا کہ اصح
عذری ع ذ منقوطہ ری سے ہے۔ مع۔ یہی صحیح ہے۔ مف۔ میں کہتا ہوں کہ روایت اگرچہ عذری ہو لیکن عدری
بھی صحیح ہے کوئی وجہ غلط ہونے کی موجود نہیں۔ م۔ یہ حدیث ابوداؤد وعبدالرزاق ودارقطنی نے روایت
کی۔ ف۔ وجہ استدلال یہ کہ ادوا صیغۃ الامر واسطے وجوب کے ہے۔ اور شافعی ومالک واحمد نے کہا
کہ صدقہ فطر فرض ہے بدلیل حدیث ابن عمرؓ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرض فرمائی زکوٰۃ فطر رمضان
سے لوگوں پر ایک صاع چھوہارے یا ایک صاع جو سے ہر آزاد و غلام پر مذکر ہو یا مونث ہو مسلمانوں میں سے
(رواہ البخاری ومسلم)۔ اور دوسری روایت میں ابن عمرؓ نے کہا کہ پھر لوگوں نے اس کے عدل میں نصف صاع

گیہوں سے کر دیے۔ حق یہ کہ کچھ اختلاف نہیں اس واسطے کہ بالاجماع جو شخص صدقہ فطر سے منکر ہو وہ کافر نہیں حالانکہ فرض قطعی کا منکر بالاجماع کافر ہے تو فرض سے ان اماموں کی یہی مراد جس کو ہم واجب کہتے ہیں۔ ومنجملہ دلائل وجوب کے حدیث ابن عباسؓ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک منادی کو حکم دیا جس نے بطن مکہ میں پکار دیا کہ صدقۃ الفطر حق واجب ہے ہر مسلمان صغیر وکبیر آزاد ومملوک پر الخ۔ (رواہ الحاکم وصححہ)۔ بالجملہ یہ احادیث ہیں کہ بعض میں صیغہ امر اور بعض میں لفظ فرض وبعض میں حق واجب وارد ہے لیکن احادیث صحیحہ آحاد ہیں۔ ومثلہ تثبت الوجوب۔ اور اس کے مثل دلیل سے وجوب ثبوت ہوتا ہے۔ ف۔ نہ فرض قطعی۔ لعدم القطع۔ بوجہ عدم قطع کے۔ ف۔ کیونکہ آحاد اسانید سے بالاجماع قطعیت میں شبہہ رہتا ہے۔ اور ذخیرہ مالکیہ میں ہے کہ امام مالک سے ایک روایت میں آیا کہ صدقۃ الفطر سنت ہے اور یہی بعض متاخرین وظاہریہ وغیرہ کا قول ہے بدلیل حدیث قیس بن عبادہؓ کہ ہم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقۃ الفطر کا حکم نزول زکوۃ سے پہلے دیا تھا پھر جب زکوۃ نازل ہوئی تو نہ ہم کو حکم دیا اور نہ منع کیا اور ہم صدقۃ الفطر دیا کرتے ہیں۔ (رواہ النسائیؒ وابن ماجہ والحاکم)۔ جواب یہ کہ ایک فرض نازل ہونے سے دوسرا منسوخ ہونا ضرور نہیں ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ یہ جواب تو کافی نہیں کیونکہ زکوۃ نے احکام متعلقہ مال بہت منسوخ کر دیے۔ چنانچہ قولہ یسئلونک ماذا ینفقون قل العفو الآیہ اور مانند اس کے بہت ہیں اور صحیح جواب میرے نزدیک یہ ہے کہ قیس رضی اللہ عنہ وان کی قوم کو کوئی جدید حکم نہیں دیا لیکن ابن عباس کی حدیث حاکم اوپر گذری کہ بطن مکہ میں منادی کرائی کہ صدقۃ الفطر حق واجب ہے حالانکہ یہ بعد نزول زکوۃ کے سال فتح مکہ میں ہوا پس ثابت ہوا کہ بعد نزول زکوۃ کے اس کا حکم ہے۔ (المترجم)۔ پھر یہ صدقہ واجب ہونے میں آزادی واسلام وتونگری شرط ہے۔ وشرط الحریۃ لتحقق التملیک۔ اور شرط آزادی کی اس واسطے کہ تملیک متحقق ہو۔ ف۔ اور غلام تو اپنی ذات کا مالک نہیں پس مال کا کہاں سے مالک ہوگا تو غلام پر یہ صدقہ واجب ہونے کے یہ معنی کہ آزاد غنی پر مثل اپنی ذات وعیال کے اپنے غلاموں کا بھی واجب ہے۔ والاسلام لیقع قربۃ۔ اور شرط اسلام اس کی اس واسطے کہ صدقہ مذکور قربت طاعت ہو جاوے۔ ف۔ کیونکہ صدقہ تو قربت ہے جو کافر سے متحقق نہیں۔ والیسار لقولہ علیہ السلام لاصدقۃ الاعن ظھر غنی۔ اور شرط فراخ دستی یعنی تونگری کی اس واسطے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ لاصدقۃ الخ یعنی نہیں صدقہ مگر تونگر سے۔ ف۔ اور اوپر کا ہاتھ نیچے ہاتھ سے بہتر ہے اور شروع کر ایسے کے ساتھ جس کو تو اپنی پرورش میں رکھتا ہو۔ یہاں تک ترجمہ تمام حدیث ہے جس کو امام احمد نے روایت کیا اور بخاری نے اس کو مختصر معلق ذکر کیا اور اخیر جملے کے یہ معنی کہ پہلے عیال کی پرورش کرے پھر وسعت ہو تو غیر کو دے کیونکہ موافق حکم الٰہی عیال کی پرورش میں واجب صدقہ کا ثواب ہے اور وہ نفل صدقہ سے افضل ہے۔ م۔ وھو حجۃ علی الشافعیؒ فی قولہ یجب علی من یملک زیادۃ علی قوت یومہ لنفسہ وعیالہ۔ اور یہ حدیث حجت ہے شافعی پر ان کے اس قول میں کہ صدقہ فطر ایسے شخص پر واجب ہے جو اپنے وعیال کے ایک روز کی قوت سے زیادہ کا مالک ہو۔ ف۔ اور وجہ حجت یہ کہ اس قدر سے وہ غنی نہ ہوگا اور صدقہ غنی سے ہے۔ اگر کہا

جاوے کہ غنی وہ کہ بے پروا ہو تو شاید یہ شخص اس روز کی قوت سے بے پروا ہو کر غنی ٹھہرے جواب یہ کہ محتاجی کی کیفیت پر وقوف ممکن نہیں تو تونگری کا مدار صرف شرعی دلیل پر ہوگا اور غنی سے زکوٰۃ لینے میں شرع نے نصاب پر مدار رکھا ہے۔ لہذا فرمایا۔ وقدر الیسار بنصاب لتقدیر الغناء فی الشرع بہ فاضلا عما ذکر من الاشیاء۔ اور اندازہ کیا گیا آسودگی و تونگری کا ہر قسم سے نصاب سے ساتھ کیونکہ شرع میں تونگری کا اندازہ اسی کے ساتھ ہے درحالیکہ یہ نصاب فاضل ہو اشیائے مذکورہ سے۔ ف یعنی مسکن و کپڑے و اثاثہ و گھوڑا و ہتھیار و خدمتی مملوک۔ یعنی ضروری حاجتوں سے زائد ہو۔ لانہا مستحقۃ بالحاجۃ الاصلیۃ۔ کیونکہ یہ چیزیں مذکورہ مستحق بحاجت اصلیہ ہیں۔ ف یعنی ایسی چیزیں ہیں کہ گویا ان کو حاجت اصلیہ قرار دیا جاوے۔ والمستحق بالحاجۃ الاصلیۃ کالمعدوم۔ اور جو نصاب کہ مستحق بحاجت اصلیہ ہو وہ معدوم کے مانند ہے۔ ف جیسے پانی اگر پینے ہی کے لائق ہو تو کالعدم شمار ہو کر تیمم جائز ہے لہذا جب ایسی چیزوں و حاجات اصلیہ سے زائد ہو تو وہ اگر بقدر نصاب پہونچ گیا تو غناء کے مرتبہ پر ہے۔ ولا یشترط فیہ النمو۔ اور اس نصاب میں نمو شرط نہیں ہے۔ ف یعنی اگر نمو ہو خواہ خلقی جیسے سونا چاندی میں ہے یا ترکیبی مانند تجارت وغیرہ کے تو اس پر زکوٰۃ بھی واجب ہوگی اور اگر نہ ہو تو تونگری میں مضر نہیں۔ ویتعلق بہذا النصاب حرمان الصدقۃ ووجوب الاضحیۃ والفطر۔ اور ایسے نصاب کی وجہ سے صدقہ زکوٰۃ لینے سے محروم ہونا اور مالک پر قربانی و صدقہ فطر واجب ہونا متعلق ہوگا۔

ف پھر واضح ہو کہ ایسے تونگر پر صدقۃ الفطر اپنی نفس کی طرف سے اور اپنی صغیر اولاد کی ہر فرد اور اپنی خدمتی مملوکوں میں ہر راس کی طرف سے نکالنا واجب ہے چنانچہ ہر ایک کو مع دلیل کتاب میں فرمایا کہ۔ یخرج ذلک عن نفسہ۔ نکالے اس صدقہ کو اپنی نفس کی طرف سے۔ لحدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما قال فرض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم زکوۃ الفطر۔ من رمضان علی الناس صاعا من تمر او صاعا من شعیر علی کل حر وعبد۔ ذکر او انثی۔ من المسلمین۔ ف ترجمہ یہ کہ بدلیل حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما کہ فرض کر دیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ الفطر یعنی صدقہ پاک کرنے والے کو جو رمضان کے فطر پر دیا جاتا ہے سب لوگوں پر ایک صاع چھوہارے یا ایک صاع جو ہر آزاد و غلام پر خواہ مذکر ہو یا مونث ہو۔ ویخرج عن اولادہ الصغار۔ اور نکالے اپنی صغیر اولاد کی طرف سے۔ لان السبب راس یمونہ ویلی علیہ۔ کیونکہ سبب الصدقہ تو ایسا راس ہے کہ اس کو روزینہ دیتا اور اس پر تولی ہے۔ ف راس کے سبب ہونے کی دلیل بیان کی۔ لانہا تضاف الیہ۔ کیونکہ صدقہ مذکور مضاف ہوتا ہے راس کی جانب۔ یقال زکوۃ الراس۔ کہا جاتا ہے زکوٰۃ الراس۔ ف یعنی صدقۃ الفطر بھی کہتے ہیں اور اسی کو زکوٰۃ الراس بھی کہتے ہیں تو یہ زکوٰۃ مضاف جانب راس ہے۔ وہی امارۃ السببیۃ۔ اور یہ اضافت سبب ہونے کی علامت ہے ف جس سے دلالت ہوئی کہ راس اس کا سبب ہے۔ اگر وہم ہو کہ پھر صدقۃ الفطر کہنے میں دلالت ہوگی کہ فطر اس کا سبب ہے۔ جواب دیا کہ۔ والاضافۃ الی الفطر باعتبار انہ وقتہ۔

عہ یعنی فردی ۱۲

اور فطر کی طرف اضافت باعتبار اس کے کہ فطر اس صدقہ کا وقت ہے۔ ف۔ خلاصہ یہ کہ فطر کی طرف
اضافت تو بوجہ وقت فطر کے ظاہر ہوئی اور صدقۃ الراس یا زکوۃ الراس میں اور کوئی بات نہیں سوائے
اس کے کہ یہ اضافت بجانب سبب ہے یعنی چونکہ راس کے سبب یہ صدقہ واجب ہوا تو اس کو راس
کی طرف مضاف کر دیا۔ ولهذا تتعدد بتعدد الراس مع اتحاد الیوم۔ اور اسی وجہ سے راس متعدد ہونے
سے صدقہ مذکور متعدد ہو جاتا ہے باوجود یوم متحد ہونے کے۔ ف۔ یعنی وہی روز عید ہوتا ہے مگر کئی افراد
ہوں تو کئی صدقات ہو جاتے ہیں تو یہی راس سبب ہوئے اور دن نہ ہوا ورنہ دن تو واحد تھا۔ پھر اگر وہم ہو
کہ تونگر کا راس یعنی سر فقط ایک ہے تو زکوۃ الراس اس پر اپنے سر کی واجب ہوگی نہ اولاد و مملوکوں کی،
اس وہم کو دفع کر دیا کہ۔ والاصل فی الوجوب راسہ۔ اور اصل وجوب صدقۃ الفطر میں تو خود تونگر کا راس
ہے۔ ف۔ اور باعث اس میں یہ کہ۔ وهو یمونه ویلی علیه۔ وہ یعنی تونگر اس کی مونت کرتا یعنی اپنے
سر کو روزینہ دیتا اور اس پر متولی ہے۔ ف۔ کیونکہ اول آدمی اپنی نفس پر خرچ کرتا ہے اور یہ حدیث میں بھی
آیا ہے کہ اول خود پھر عیال وغیرہ۔ پس معلوم ہوا کہ باعث اس میں روزینہ و ولایت ہے تو نکلا کہ جہاں
یہ علت پائی جاوے وہ بھی سبب ہو جائے گا۔ فیلحق به۔ تو لاحق کیا جائے گا راس تونگر کے ساتھ میں
ما هو فی معناه۔ ہر وہ جو اس کے معنی میں ہو۔ ف۔ یعنی ہر وہ راس جس کو یہ روزینہ دیتا ہو اور ان پر
ولی ہو۔ کاولاده الصغار۔ جیسے اس کے نابالغ اولاد۔ ف۔ لڑکے و لڑکیاں۔ لانه یمونهم ویلی علیهم
کیونکہ یہ تونگر بھی ان کو روزینہ دیتا اور ان پر ولی ہے۔ ف۔ جیسے اپنی راس پر ہے۔ شیخ ابن الہمام
نے ذکر کیا کہ مدار اس استدلال کا زکوۃ الراس کی لفظ پر ہے کہ جس سے ثابت ہوا کہ راس سبب ہے
بوجہ مونت و ولایت کے تو اولاد وغیرہ کی راس بھی جن پر یہی ولی ہے سبب صدقہ ہوں گے اور ان میں
ہر راس کا صدقہ بھی یہی ادا کرے گا۔ لیکن یہ ثابت کرنا پڑے گا کہ شارع علیہ السلام نے زکوۃ الراس کا
لفظ فرمایا ہے حالانکہ یہ ثبوت دشوار ہے۔ پھر شیخ نے جو استدلال ذکر کیا یہ ہے کہ حدیث ثعلبہؓ
میں عن کل حر وعبد صغیر او کبیر۔ وارد ہے تو لفظ عن سے نکلا کہ ہر راس کی طرف سے یہ صدقہ ہے
اور حدیث ابن عمرؓ میں علی کل حر وعبد الخ میں علی سے مراد یہی کہ عن کل حر۔ کیونکہ غلام پر خود کوئی مالی عبادت
اس وجہ سے نہیں ہو سکتی کہ وہ مال کا مالک نہیں ہے تو مقصود یہ کہ مولی اس کی طرف سے نکالے پس
حاصل یہ نکلا کہ صدقۃ الفطر آدمی پر اپنی اور ان لوگوں کی جہت سے یہ صدقہ واجب ہوتا ہے اور شرع سے
یہ بات معلوم کہ ان لوگوں میں سے ایسے شخص کی طرف سے واجب نہیں جو اس کی مونت و ولایت میں
نہ ہو حتی کہ غیر ولی اور غیر کے غلاموں کی طرف سے نہیں واجب۔ اور دار قطنی کی روایت حدیث ابن عمر
رضی اللہ عنہ کے آخر میں یہ لفظ بھی ہے۔ ممن تمونون۔ یعنی ہر آزاد و غلام مذکر و مونث میں سے
انہیں کی طرف سے جو تمہارے مونت میں ہیں۔ یعنی شرعی ولایت سے تم پر ان کا نان نفقہ واجب
ہے۔ اگر کسی صغیر بچہ کو بدون ولایت شرعیہ کے خالی اللہ تعالیٰ کی تقرب کی امید پر پرورش کرتا ہے تو
تو بالاجماع اس کی طرف سے صدقۃ الفطر واجب نہیں۔ معف۔ اگر وہم ہو کہ مثلاً اولاد بالغ جب محتاج
ہو کہ اس کا نفقہ باپ تونگر پر ہو تو اس کی طرف سے نکالنا لازم ہوگا جواب نہیں کیونکہ ولایت مرتفع

کا مجموعہ وتمامی ندارد ہے چنانچہ آتا ہے۔ م۔ دادا کی پرورش میں اس کی صغیر پوتے پوتیاں ہیں تو ظاہر الروایۃ میں ان کی طرف سے واجب نہیں۔ باپ محتاج زندہ ہو یا نہ ہو۔ (قاضی خاں)۔ اور روایۃ الحسن میں واجب ہے یہی ارجح ہے۔ مف۔ ومماليكه۔ اور اپنی ممالیک کی طرف سے صدقہ نکالے۔ ف اگرچہ مملوک مدبر یا ام ولد ہوں اور اگرچہ کفار ہوں لیکن مکاتب نہ ہوں۔ لقيام المؤنة والولاية۔ بوجہ قائم ہونے مونت وولایت کے۔ ف سروجیؒ نے فرمایا کہ ہمارے نزدیک ولایت نامہ اور مونت نامہ دونوں مل کر سبب ہے اور یہ دونوں باتیں صغیر اولاد اور ممالیک میں موجود ہیں۔ وهذا۔ اور یہ حکم ف مملوکوں میں۔ اذا كانوا للخدمة۔ اس وقت کہ ممالیک خدمت ہوں۔ ف نہ ممالیک تجارت چنانچہ آوے گا۔ اور یہ حکم اولاد میں جب کہ باپ ہی پر مدار ہو۔ ولا مال للصغار۔ اور اولاد صغار کا خود کچھ مال نہ ہو۔ ف مثلاً انہوں نے اپنی نانی یا ماں وغیرہ کی میراث پائی ہو چنانچہ فرمایا۔ فان كان لهم مال۔ پس اگر باپ کی اولاد صغار کا خود مال ہو۔ ف جیسے مذکور ہوا تو استحسان یہ کہ يؤدي من مالهم عند ابي حنيفة وابي يوسف۔ صدقہ ادا کیا جاوے ان کے مال سے نزدیک ابوحنیفہ وابویوسف کے۔ ف اور ان کی طرف سے جو متولی یعنی باپ یا اسکا وصی یا دادا یا اسکا وصی یا قاضی کا مقرر کیا ہوا وصی صدقہ نکال دے اور مجنون میں بھی یہی حکم اختلافی ہے۔ خلافا لمحمد۔ بخلاف قول امام محمدؒ کے۔ ف کہ ان کے نزدیک صغیر پر کچھ واجب نہیں اور یہی قول زفرؒ وشافعی ؒ واحمد واسحاق کا ہے کیونکہ یہ صدقہ عبادت ہے تو صغیر پر واجب نہ ہوگا جیسے اس پر زکوۃ نہیں ہے۔ مح۔ اور طرفین کے نزدیک استحساناً مال صغیر پر ہے۔ لان الشرع اجراه مجرى المؤنة۔ کیونکہ شرع نے اس صدقہ کے وجوب کو بجائے مؤنت کے جاری کیا۔ ف چنانچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ عمن تمونون۔ یعنی ان کی طرف سے دو جن کی مونت اٹھاتے ہو۔ فاشبه النفقة تو یہ مشابہ ہوگیا نفقہ کے ساتھ۔ ف اور نفقہ صغار کا باپ پر اس وقت کہ صغار کا خود مال نہ ہو اور اگر ہو تو انہی کے مال سے اس کا نفقہ ہے۔

فرع اگر صغیر ومجنون کے مال سے نہ دیا گیا تو جب مجنون کو افاقہ ہو یا صغیر بالغ ہو اس وقت خود ادا کرے اور ساقط نہ ہوگا۔ ت و۔ ولا يؤدي عن زوجته۔ اور مرد تو نگر نہیں ادا کرے گا صدقہ فطر کو اپنی زوجہ کی طرف سے۔ ف یعنی اس پر زوجہ کی طرف سے ادا کرنا لازم نہیں۔ یہی قول ثوری وظاہر یہ وابن المنذر مالکی وغیرہ کا ہے۔ لقصور في الولاية والمؤنة۔ بوجہ قصور کے ولایت ومؤنت میں۔ ف یعنی شوہر کی ولایت اس پر اپنی کامل اور مؤنت بھی پوری نہیں۔ فانه لا يليها في غير حقوق النكاح۔ کیونکہ شوہر اس عورت پر ولایت نہیں رکھتا سوائے حقوق نکاح میں۔ ف پس شوہر کی ولایت زوجہ پر صرف حقوق نکاح میں ہوئی تو پوری ولایت ہر طرح نہ ہوئی۔ ولا يمونها في غير الرواتب۔ اور شوہر زوجہ کی مونت نہیں اٹھاتا سوائے رواتب میں۔ ف یعنی جو امور کہ نان نفقہ وسکنی کی راتبہ ہیں ان کے سوائے میں اس کی مونت اٹھانا شوہر پر لازم نہیں۔ كالمداواة۔ جیسے دوا کرنا۔ ف جب کہ زوجہ بیمار پڑے بلکہ عورت پر اپنی مہر سے اپنا علاج کرنا لازم ہے تو معلوم ہوا کہ مونت بھی پوری لازم نہیں اور معلوم ہو چکا کہ سبب تو پوری ولایت وپوری مونت ہے۔ ابن المنذر مالکیؒ نے کہا کہ عورت جب تک منکوحہ نہ ہوئی تو بالاجماع اس کا صدقہ اسی پر واجب ہے اور بعد نکاح کے امام مالک وشافعی وغیرہ نے اختلاف

کی کہ صدقہ اس کا شوہر پر ہے حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حدیث میں یہ صدقہ ہر مذکر ومؤنث پر ثبوت ہوا اور اس کے خلاف کچھ ثبوت نہیں تو عورت کے ذمہ سے بعد نکاح کے ساقط ہونا بغیر دلیل ہے تو ہمارے اصحاب مالکیہ کا یہ قول بے دلیل ہے۔ م۔ ولا عن اولادہ الکبار۔ اور نہ ادا کرے اپنی اولاد بالغ کی طرف سے۔ وان کانوا فی عیالہ۔ اگرچہ بالغ اولاد اس کے عیال میں ہوں ف مثلاً محتاج لنجے اپاہج یا مجنون ہوں کہ باپ ہی ان کی پرورش کرتا ہو تو بھی باپ پر ان کا صدقۃ الفطر لازم نہیں۔ لانعدام الولایۃ۔ کیونکہ ولایت منعدم ہے۔ ف اس لیے کہ بالغ ہونے سے یہ خود اپنی آزادی ولایت رکھتے ہیں۔ ولوادی عنھم او عن زوجتہ بغیر امرھم اجزاھم استحسانا۔ اور اگر مرد نے اپنی اولاد بالغین کی طرف سے یا اپنی زوجہ کی طرف سے ادا کر دیا بغیر ان کے حکم کے تو استحساناً ان کی طرف سے ادا ہوگیا۔ ف اسی پر فتوی ہے۔ (القاضیخان)۔ لثبوت الاذن عادۃ۔ کیونکہ اجازت بطور عادت ثابت ہے۔ ف اور قیاس یہ تھا کہ جائز نہ ہو جیسے زکوٰۃ بغیر حکم جائز نہیں ہے۔

واضح ہو کہ ظاہر کلام یہ ہے کہ اولاد بالغین اس کے عیال میں ہوں یا نہ ہوں ان کی طرف سے بے اجازت صدقہ جائز ہے ولیکن جامع الرموز میں محیط سے لایا کہ یہ اسی وقت جائز ہے کہ بیٹے لوگ اس کے عیال میں ہوں۔ د۔ ہندیہ میں محیط سے نقل کیا کہ نہیں جائز ہے کہ عیال کے سوائے کسی کی طرف سے بدوں ان کے حکم کے دیوے۔ فافہم۔ اجداد و جدات و نوافل کی طرف سے نہ دے۔ (التبیین) اور نہ باپ ماں سے اگرچہ اس کے عیال میں ہوں۔ (الجوہرہ)۔ اور نہ اپنے صغیر بھائی بہن سے اور نہ اپنی قرابت سے اگرچہ اس کے عیال میں ہوں۔ (القاضیخان)۔ ولا یخرج عن مکاتبہ۔ اور نہ نکالے اپنے مکاتب سے۔ لعدم الولایۃ۔ بوجہ ولایت نہ ہونے کے۔ ف کیونکہ مکاتب اپنی کمائی کا خود مختار ہے۔ ولا المکاتب عن نفسہ۔ اور نہ مکاتب خود اپنی طرف سے نکالے۔ ف یہی قول جدید شافعی کا اور احمد وغیرہ کا ہے لفقرہ۔ بوجہ فقیر ہونے مکاتب کے۔ ف کیونکہ وہ مال کتابت ادا کرنے کا محتاج ہے بلکہ اس کو بالکلیہ اپنی کمائی پر اختیار تصرف بھی نہیں ہے۔ وفی المدبر۔ اور مدبر غلام یا باندی میں۔ وام الولد۔ اور ام الولد باندی میں۔ ولایۃ المولی ثابتۃ۔ مولی کی ولایت پوری ثابت ہے۔ فیخرج عنھما۔ تو مولی ان دونوں کی طرف سے نکالے گا۔ ولا یخرج عن ممالیکہ للتجارۃ۔ اور ایسے مملوکوں غلاموں و باندیوں کی طرف سے نہیں نکالے گا جو تجارت کے واسطے ہیں۔ ف کیونکہ ان میں زکوٰۃ واجب ہے۔ خلافا للشافعی فان عندہ وجوبھا علی العبد ووجوب الزکوۃ علی المولی فلاتنافیہ۔ بخلاف قول شافعیؒ کے (کہ ان کے نزدیک ممالیک تجارت کی طرف سے صدقۃ الفطر نکالے)۔ کیونکہ شافعیؒ کے نزدیک وجوب صدقۃ الفطر کا غلام پر ہے اور وجوب زکوٰۃ کا مولی پر ہوتا ہے تو صدقہ و زکوٰۃ میں باہم منافات نہیں ہے ف اشارہ کیا کہ یہ اختلاف ایک اصل پر مبنی ہے وہ یہ کہ صدقۃ الفطر امام شافعیؒ کے نزدیک خود غلام پر واجب اور مولی اس کی طرف سے ادا کرے پس خلاصہ تقریر یہ کہ ممالیک تجارت میں ان کی زکوٰۃ مولی پر ہے اور صدقۃ الفطر خود ممالیک پر ہے۔ تو دونوں قسم کی زکوٰۃ ان میں جمع نہ ہوئی۔ لیکن

مالک منہ در بچے نہیں ساقط ہوں ۱۲ بلکہ اپاہج دا دا دادی اگرچہ اعلیٰ ہوں جدات دادی نانی اگرچہ اعلیٰ ہو۔ نوافل پوتے پوتی نواسے نواسی ۱۲

مخفی نہیں کہ انجام کار دونوں قسم کا بوجھ مولی ہی کو برداشت کرنا پڑا۔ ومعناہ وجوبہا علی المولی بسببہ۔ اور ہمارے نزدیک وجوب صدقۃ الفطر مولی ہی پر بسبب اپنی مملوک کے ہوتا ہے کالزکوۃ جیسے زکوۃ مولی پر بسبب ان ممالیک تجارت کے ہے۔ف۔ پس اگر تجارتی مملوک کے سبب سے صدقۂ فطر ہو تو اس مال کے سبب سے ایک زکوۃ اور دوم صدقۃ الفطر اٹھانا پڑے۔ فیودی الی الثناء۔ پس یہ موری ہو طرف تکرر کے۔ف۔ حالانکہ ایک سال میں مکرر خرچہ شرعاً ممنوع ہے بدلیل قول علیہ السلام لا ثنی فی الصدقۃ۔ یعنی صدقہ ایک سال میں مکرر نہ لیا جائے گا۔ یہ عام ہے کہ کسی قسم کا صدقہ ہو۔ اور یہ ظاہر ہے کہ تجارتی ممالیک کچھ رکھنے کے واسطے عیال نہیں کیے گئے بلکہ مانند نفیس اموال تجارت کے ہیں۔م ع۔ والعبد بین شریکین۔ جو غلام کہ دو شریکوں میں۔ف۔ یا زیادہ شرکاء ہوں جب کہ وہ تجارتی نہیں بلکہ خدمتی ہے۔(المبسوط ع)۔ لافطرۃ علی واحد منہما۔ تو اس کا صدقۃ الفطر دونوں شرکاء میں سے کسی پر نہیں ہے۔ لقصور الولایۃ والمؤنۃ فی کل واحد منہما۔ بوجہ ناقص ہونے ولایت و مؤنت کے ہر شریک کے حق میں۔ف۔ اس میں مالک و شافعی و احمد کا خلاف ہے ان کے نزدیک ہر ایک پر حصہ رسد ہے۔ مع۔ وکذا العبید بین اثنین۔ اور یوں ہی چند غلام کہ دو شریکوں میں مشترک ہوں۔ عند ابی حنیفۃؒ یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے۔ف۔ کہ ان غلاموں میں سے کسی کا صدقہ فطر کسی شریک پر نہیں ہے۔ جیسے ایک غلام مشترک میں بالاتفاق نہیں۔ وقالا علی کل منہما ما یخصہ من الرؤس دون الاشقاص۔ اور صاحبین نے کہا کہ ہر شریک پر اس کا صدقہ ہو گا جو راسوں میں سے اس کے واسطے خاص ہو نہ اشقاص میں سے۔ف۔ اشقاص جمع شقص یعنی ٹکڑا و پارہ۔ اور معنی یہ کہ ہر شریک کے ٹکڑے ملا کر جتنی راس کامل ہو جاویں ان کا صدقہ دے اور جو ٹکڑا رہے اس کا نہیں۔ مثال اس کی یہ کہ پانچ غلام میں دو شریک مساوی ہیں پس ہر شریک کے حصہ میں پانچ نصف ہوئے تو اس کے دو غلام و نصف غلام ہیں پس دو غلام کا ادا کرے اور نصف خارج ہے (العنایہ)۔ بناء علی انہ لا یری قسمۃ الرقیق وہما یریانہا۔ یہ اختلاف اس بناء پر کہ ابوحنیفہؒ رقیق کا بٹوارہ نہیں دیکھتے اور صاحبین اس کو جائز دیکھتے ہیں۔ف۔ یہ اصل تو مقرر ہے لیکن قول ابویوسف یہاں موافق ابوحنیفہؒ ہے چنانچہ مبسوط میں ہے کہ اگر دو شخصوں میں چند مملوک خدمتی باہم مشترک ہوں تو امام ابوحنیفہ کے قول پر دونوں میں سے کسی پر صدقہ فطر واجب نہیں اور امام محمد سے روایت ہوا کہ ہر ایک پر اس کے حصہ میں واجب ہو گا بشرطیکہ حصص مل کر کامل ہو جاوے اور قول ابویوسفؒ مضطرب ہے یعنی ان سے مختلف روایتیں وارد ہیں اور اصح یہ کہ وہ ابوحنیفہ کے ساتھ ہیں اور ان کا عذر یہاں یہ ہے کہ بٹوارہ کا مدار تو نیت پر ہے اور یہاں کلام صدقہ میں ہے اس کا مدار تو ولایت پر ہے نہ ملکیت پر حتی کہ جس میں ملکیت نہیں جیسے فرزند صغیر تو اس کا صدقہ واجب ہوتا ہے اور یہاں جب ولایت کسی پر پوری نہیں تو کسی کا صدقہ بھی واجب نہیں ہے۔ (العنایہ)۔ وقیل ہو بالاجماع۔ اور کہا گیا کہ یہ حکم بالاجماع ہے۔ف۔ کسی امام کے نزدیک صدقہ واجب نہیں اگرچہ صاحبین غلاموں کا بٹوارہ جائز جانتے ہیں۔ لانہ لا یجتمع النصب قبل القسمۃ۔ کیونکہ بٹوارہ سے پہلے حصص یکجا نہیں ہو سکتے۔ فلم تتم الرقبۃ لکل واحد منہما۔ پس ہر شریک کے واسطے کوئی

رقبہ پورا نہ ہوگا۔ ف۔ توکسی کا صدقہ واجب نہ ہوگا۔ ویودی المسلم الفطرۃ عن عبدہ الکافر۔ اور مسلم اپنے غلام کافر کی طرف سے فطرہ ادا کرے گا۔ لاطلاق ما رویناہ۔ بدلیل اطلاق اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ یعنی حدیث ثعلبہؓ میں ادوا عن کل حر وعبد۔ واقع ہے اور معنی یہ قرار پائے کہ تو ہر جس کی مونت کا ملہ اور ولایت تامہ رکھتا ہو اس کی طرف سے فطرہ دے خواہ یہ آزاد ہو جیسے اولاد صغار یا مملوک ہو۔ پھر مملوک مطلق ہے خواہ مسلمان ہو یا کافر ہو بشرطیکہ خدمتی ہو بخلاف تجارتی کے کہ اول تو وہ واسطے مونت کے نہیں رکھا جاتا۔ دوم اس میں دو صدقہ جمع ہوئے جاتے ہیں پس تجارتی خارج ہو کر باقی ہر قسم کے غلام میں حدیث علی الاطلاق رہی۔ م۔

ولقولہ علیہ السلام فی حدیث ابن عباس ادوا عن کل حر وعبد یہودی او نصرانی او مجوسی الحدیث اور دلیل دوم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول جو حدیث ابن عباس میں ہے کہ صدقہ فطر ادا کرو ہر آزاد سے اور غلام یہودی یا نصرانی یا مجوسی کی طرف سے آخر تک۔ ف۔ دارقطنی نے بدون لفظ مجوسی روایت کی اور اس کا راوی سلام الطویل سخت مجروح حتی کہ وضاع کہا گیا اور ابن الجوزی نے اس کو موضوعات میں داخل کیا۔ مفع۔ ولان السبب قد تحقق والمولی من اھلہ۔ اور دلیل سوم یہ کہ صدقہ کا سبب (یعنی راس جو مونت و ولایت میں ہو) بیشک متحقق ہوا اور مولی اس لائق ہے۔ ف۔ یعنی صدقہ دے اور ثواب پاوے اگرچہ غلام کافر اس لائق نہ ہو پس مولی پر اس غلام کافر کی طرف سے واجب ہوا اور اسی کو ثواب ملا۔ ابن الہمام نے کہا کہ جب حدیث ابن عباس لائق حجت نہیں تو منجملہ تین دلائل کے دو باقی رہیں۔ اول و ثالث۔ پس اول میں عبد کا لفظ مطلق ہے وہ غلام مسلم و کافر دونوں کو شامل ہے۔ اگر کہا جاوے کہ صحیح میں قید من المسلمین کی مذکور ہے تو مطلق سے بھی مراد ٹھہرا۔ جواب یہ کہ ہمارے نزدیک مطلق الگ و مقید الگ رہتا ہے اور دونوں پر عمل ممکن ہے۔ مف۔ مترجم کہتا ہے کہ جب واقعہ ایک ہی ہو تو مطلق و مقید کبھی واحد ہو جاتے ہیں۔ جواب یہ کہ سبب میں الگ رہتے ہیں فاللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ وفیہ خلاف الشافعی۔ اور اس حکم میں شافعی کا خلاف ہے۔ ف۔ یہی قول مالک و احمد کا ہے۔ لان الوجوب عندہ علی العبد۔ کیونکہ وجوب اس صدقہ کا تو غلام پر ہوتا ہے ف۔ جیسا کہ اوپر مذکور ہوا اور یہ صدقہ عبادت و تقرب ہے۔ وھو لیس من اھلہ۔ اور حال یہ کہ غلام کافر اس لائق نہیں ہے۔ ف۔ تو اس پر صدقہ واجب کبھی نہ ہوگا۔

ولو کان علی العکس۔ اور اگر مسئلہ برعکس ہو۔ ف۔ یعنی غلام مسلمان ہو اور اس کا مولی کافر ہو۔ فلا وجوب بالاتفاق۔ تو بالاتفاق صدقہ واجب نہ ہوگا۔ ف۔ ہمارے نزدیک تو ظاہر ہے کہ ابتداءً مولی پر وجوب ہوتا ہے جو یہاں کافر ہے اور امام شافعی کے نزدیک اس وجہ سے کہ ابتداءً وجوب اگرچہ غلام پر ہوا مگر خطاب ادا کرنے کا مولی کو ہے اور وہ کافر لائق خطاب نہیں ہے۔ مع۔ قال ومن باع عبدا واحدھما بالخیار۔ امام محمد نے صغیر میں کہا کہ جس شخص نے ایک غلام فروخت کیا اور دونوں میں سے ایک کو خیار ہے۔ ف۔ خواہ بائع کو یا مشتری کو اس طرح کہ بقول ابو حنیفہؒ تین روز کے اندر بیع پوری کرے یا توڑ دے یعنی جائز تین روز کا ہے۔ ففطر نہ علی من یصیر لہ۔ تو اس غلام کا فطرہ اس پر ہوگا جس کا وہ

ہو جاوے۔ ف۔ شیخ الاسلام نے شرح جامع صغیر میں کہا کہ۔ معناه انه اذا مر یوم الفطر والخیار باق۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ فطر کا روز گذرا اور ابھی خیار باقی ہے۔ ف۔ تو معلوم نہیں کہ یہ غلام بائع کا رہا یا مشتری کا ہو گیا تو ابھی کوئی اس کا صدقہ نہ دے گا مگر ساقط نہ ہوگا بلکہ بعد اس کے اگر بیع پوری ہو گئی تو مشتری ادا کرے اور اگر خیار والے نے توڑ دی تو بائع ادا کرے گا۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ غلام بھی خدمتی تھا جس کو بائع نے بیچا اور مشتری نے بھی اسی واسطے خریدا کیونکہ تجارتی غلام میں تو کسی پر صدقہ نہیں ہے۔ فاحفظ۔ وقال زفرؒ۔ اور زفرؒ نے کہا کہ۔ ف۔ یوم الفطر ہی کو اس کا صدقہ ہوگا۔ علی من له الخیار۔ اس شخص پر جس کے واسطے خیار ہے۔ ف۔ خواہ بائع ہو یا مشتری ہو۔ لان الولایة له۔ کیونکہ اسی کو ولایت حاصل ہے ف۔ حتی کہ وہ اجازت دے دے تو پوری ہو جاوے اور توڑے تو ٹوٹ جاوے۔ وقال الشافعی علی من له الملك۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ اس کا صدقہ اس پر ہوگا جس کے لیے ملک حاصل ہے۔ ف۔ کیونکہ شافعیؒ کے نزدیک خیار ہونے سے ملک ممنوع نہیں ہوتی تو مشتری کو ملک حاصل ہے۔ النہایہ۔ اور یوں ہی شرح الجامع وقاضیخاں وغیرہ میں نقل مضطرب ہے اور صحیح مذہب شافعی وہ کہ عینیؒ نے تتمہ وتعلیق الشافعیہ سے نقل کیا کہ جب زمانہ خیار میں یوم الفطر آیا تو اس کا فطرہ اس پر جس کی ملک ہو پس اگر ہم کہیں کہ بائع کی ملک تو اسی پر فطرہ اور اگر کہیں کہ مشتری کی تو اسی پر ہے اور اگر کہیں کہ ابھی ملکیت متوقف ہے تو جس کا ہو جاوے۔ (انتہی)۔ حاصل یہ کہ فطرہ کا مدار ملک پر ہے۔ لانه من وظائفه۔ کیونکہ وجوب فطرہ تو ملک کے وظائف سے ہے۔ کالنفقة۔ جیسے نفقہ۔ ف۔ یعنی غلام کا نفقہ اس پر جو اس کا مالک ہو۔ و

لنا ان الملك موقوف لانه لو رد یعود الی ملك البائع ولو اجیز تثبت الملك للمشتری من وقت العقد فیتوقف مایبتنی علیه۔ اور ہماری دلیل یہ کہ ملک ابھی متوقف ہے کیونکہ اگر بیع رد کی گئی تو وہ بائع کی ملک میں پھر آوے گا اور اگر اجازت دی گئی تو وقت عقد سے مشتری کی ملک ثابت ہو جاوے گی پس جو بات کہ ملک پر مبنی ہو وہ بھی متوقف رہے گی۔ ف۔ یعنی صدقۃ الفطر۔

مترجم کہتا ہے کہ یہ جواب تو شافعیہ کے قول سے موافق ہے وہ بھی کہتے ہیں کہ اگر ہم اس کے قائل ہوں کہ ملک موقوف ہے تو فطرہ بھی موقوف رہے گا۔ غایت یہ کہ مصنفؒ نے اس کو قطعی کر دیا کہ ہم اسی کے قائل ہیں۔ اور کلام شافعیہ تو یہ ہے کہ فطرہ کا مدار ملک پر ہے۔ اس کا جواب یہی کہ ولایت تامہ ومؤنت تامہ پر جو بیان بذریعہ ملک ہے اور ہم نے قطع کر لیا کہ ملک متوقف ہے۔ بخلاف النفقة۔ بخلاف نفقہ کے۔ لانها للحاجة الناجزة۔ کیونکہ نفقہ کو حاجت ناجزہ۔ ف۔ یعنی فی الحال ازالہ حاجت کی جہت سے ہے۔ فلا تقبل التوقف۔ تو نفقہ کسی توقف کو قبول نہیں کر سکتا۔ ف۔ بلکہ وہ لامحالہ کسی پر فی الحال ہوگا۔ وزکوة التجارة علی هذا الخلاف۔ اور تجارتی زکوۃ بھی اسی اختلاف پر ہے۔ ف۔ مثلاً تجارتی غلام کو بشرط الخیار خریدا اور مدت خیار میں سال زکوۃ پورا ہو گیا تو ہمارے نزدیک اس کی زکوۃ ابھی متوقف ہے آخر جس کا ہو جاوے اسی پر ہے اور شافعیؒ کے نزدیک بھی جس کی ملک ہو خواہ بالفعل یا انجام کار۔

فصل فی مقدار الواجب ووقته

(فصل قدر واجب اور وقت وجوب کے بیان میں)۔ الفطرة نصف صاع

من بر او دقیق او سویق او زبیب. صدقۃ الفطر آدھا صاع گیہوں یا اس کے آٹے یا اس کے ستو کا یا مویز کا. ف علی ہذا زبیب بمنزلہ گیہوں کے ہے کہ اس کا نصف صاع جائز ہے. او صاع من تمر او شعیر. یا پورا صاع چھوہارے یا جو کا. ف اس سب میں ابوحنیفہؒ کے ساتھ صاحبین کا اتفاق ہے سوائے زبیب کے. وقالا الزبیب بمنزلۃ الشعیر. اور صاحبین نے کہا کہ زبیب بمنزلہ جو کے ہے. ف حتی کہ زبیب سے ایک صاع واجب ہے. وھو روایۃ عن ابی حنیفۃ. اور یہ بھی ابوحنیفہؒ سے ایک روایت ہے. ف صدر الاسلام ابوالیسر نے کہا کہ یہی صحیح ہے. مف. اور اسی پر فتوی دیا جائے گا. و. کیونکہ حدیث میں زبیب سے ایک صاع صاف منصوص ہے اور جو منصوص مقدار ہو وہ کبھی کسی سبب سے کم نہیں ہوسکتی ہے. مف. والاول روایۃ الجامع الصغیر. اور اول (یعنی زبیب سے نصف صاع) روایت جامع صغیر میں ہے. ف یہ اگرچہ ظاہر الروایۃ ہے لیکن اس پر فتوی نہیں اور نہ اس کی تصحیح صریح ہے. م.

وقال الشافعی من جمیع ذلک صاع لحدیث ابی سعید الخدری رضی اللہ عنہ قال کنا نخرج ذلک علی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم. اور شافعیؒ نے کہا کہ ان سب سے ایک صاع ہے بدلیل حدیث ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہم اس کو نکالتے تھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں. ف یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں ہم نکالتے زکوٰۃ الفطر کو ہر صغیر وکبیر وآزاد ومملوک سے ایک صاع طعام سے یا ایک صاع اقط یا ایک صاع جو یا ایک صاع چھوہارے یا ایک صاع زبیب سے پس ہم اس کو برابر نکالتے رہتے یہاں تک کہ ہمارے یہاں آیا معاویہ رضی اللہ عنہ بتعدیج یا عمرہ کے پس منجملہ اس کے جو لوگوں سے کلام کیا منبر پر یہ ہے کہ کہا کہ میں دیکھتا ہوں کہ شام کے گیہوں سے دو مد برابری کرتے ہیں ایک صاع چھوہارے کے ساتھ پس لوگوں نے اس کو اختیار کرلیا. ابوسعیدؓ نے کہا کہ میں تو ہمیشہ نکالے جاؤں گا جیسے میں نکالتا رہا ہوں. (رواہ السنۃ فی صحاحہم). اس حدیث میں طعام سے مراد گیہوں ہے تو گیہوں واس کے آٹے وستو سے ایک صاع واجب ہوا. ولنا ما رویناہ. اور ہماری دلیل وہ جو ہم روایت کرچکے. ف یعنی حدیث ثعلبہؓ. عبدالرزاق نے کہا کہ اخبرنا ابن جریج عن ابن شھاب عن عبد اللہ بن ثعلبۃ قال خطب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الناس قبل یوم الفطر بیوم او بیومین فقال ادوا صاعا من بر او قمح بین اثنین او صاعا من تمر او شعیر عن کل حر وعبد صغیر او کبیرا. یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے روز عید سے ایک یا دو روز پہلے لوگوں کو خطبہ سنایا کہ ادا کرو ایک صاع گیہوں یا قمح درمیان دو آدمیوں کے یا ایک صاع چھوہارا یا جو ہر آزاد وغلام سے خواہ صغیر ہو یا کبیر ہو. اسناد صحیح. اور طعام کی خصوصیت کچھ گیہوں سے نہیں چنانچہ بخاری نے ابوسعیدؓ سے روایت کی کہ ہم عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں طعام سے ایک صاع نکالتے اور جب طعام پوچھا گیا تو کہا کہ ہمارا طعام اس وقت میں جو وزبیب واقط وچھوہارا تھا. اور حدیث اول میں جو ابوسعیدؓ نے کہا کہ لوگوں نے اس کو لے لیا تو یہ عموم اجماع صحابہ وتابعین ہے. مغ. وھو مذھب جماعۃ من الصحابۃ. اور یہ ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم کا مذہب ہے. ف ازاں جملہ عبداللہ بن مسعود وجابر وابوہریرہ وعبداللہ بن الزبیر وابن عباس ومعاویہ

واسماء بنت الصدیق ۔ ع ۔ وفیہم الخلفاء الراشدون رضوان اللہ علیہم اجمعین۔ اور انھیں میں خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم ہیں۔ ف سے حضرت ابوبکر چنانچہ عبد الرزاق نے کہا کہ اخبرنا معمر عن عاصم عن ابی قلابۃ عن ابی بکر الصدیق انہ اخرج زکوۃ الفطر مدین من حنطۃ۔ یعنی حضرت ابوبکر نے صدقۃ الفطر دو مد گیہوں یعنی نصف صاع نکالے۔ بیہقی نے کہا کہ منقطع ہے ابو قلابہؒ نے ابوبکرؓ کو نہیں پایا۔ جواب ثقہ کا ارسال ہمارے نزدیک صحیح وحجت ہے اور یہی جمہور علماء کا اصول ہے۔ حضرت عمر بن الخطاب چنانچہ عبد اللہ بن عمر نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں لوگ صدقۃ الفطر کو ایک صاع جو یا چھوہارے یا سلت یا زبیب سے نکالتے پھر جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا زمانہ آیا اور گیہوں بکثرت ہو گئے تو ان چیزوں کی ایک صاع کی جگہ گیہوں کی نصف صاع کر دی۔ (رواہ ابوداؤد والنسائی مع۔)۔ اس سے ظاہر ہوا کہ صحیحین کی حدیث ابن عمرؓ میں جو مذکور ہے کہ پھر لوگوں نے ان چیزوں کے عدل میں گیہوں سے دو مد نکالنا اختیار کیا۔ مراد اس سے حضرت عمرؓ و دیگر صحابہؓ کا فعل ہے اور یہ بھی ظاہر ہوا کہ ابوسعیدؓ نے جو اس کو معاویہؓ کی طرف نسبت کیا تو بمعنی اجماع ہے کیونکہ اس پر صحابہؓ کا عموم طور پر اجماع نہ تھا اور معاویہؓ نے منبر پر کلام کیا اور اس کو لوگوں نے لیا تو اجماع متحقق ہو گیا۔ حضرت عثمانؓ چنانچہ خطبہ میں فرمایا کہ زکوۃ الفطر تم لوگ گیہوں سے دو مد نکالو۔ (رواہ الطحاوی)۔ اور اس کی اسناد موصول ہے۔ کما اقرہ البیہقی۔ حضرت علی کرم وجہہ چنانچہ عبد الرزاق نے بالاسناد نصف صاع گیہوں وایک صاع جو و چھوہارے روایت کیا۔ دما رواہ محمول علی الزیادۃ تطوعاً۔ اور جو شافعیؒ نے روایت کیا یعنی حدیث ابوسعیدؓ تو محمول ہے زیادتی پر بطور نفل کے۔ ف سے یعنی گیہوں نصف صاع واجب اور اس پر نصف صاع دیگر بطور نفل دیتے تھے۔

مترجم کہتا ہے کہ شاید ابوسعیدؓ نے اس مسئلہ میں احتیاط کی بدین معنی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ایک صاع کا اخراج ہر ایسے طعام سے تھا جو اس وقت میسر تھا پھر گیہوں وغیرہ میسر آئے اور ابوسعیدؓ کو گیہوں کے بارہ میں نص معلوم نہ تھی تو دیگر صحابہؓ نے غیر منصوص چیز میں بنظر قیمت نصف صاع اختیار کیا اور ابوسعیدؓ نے اس میں بھی وہی صاع رکھا چنانچہ تامل سے یہ بات واضح ہے پھر دیگر صحابہؓ نے خواہ بطور اجماع واستنباط کے نصف صاع کیا ہو یا ان کو حدیث ثعلبہؓ مل گئی ہو کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سوائے اہل مدینہ کے بعض ایسے لوگوں کو جن میں گیہوں میسر آتے تھے گیہوں سے نصف صاع منصوص کر دیا تھا اور یہی معنی حدیث ثعلبہؓ میں ہیں۔ اور علمائے تابعین میں سے جم غفیر اسی مذہب پر ہے جن کے نام عینیؒ نے لکھے ہیں۔ اور عنقریب ہم لاویں گے۔ اور یہاں سے ظاہر ہوا کہ شیخ سندیؒ نے جو دراساۃ اللبیب میں نصف صاع حنطہ کا احداث بنام معاویہؓ لکھا ہے بغیر تحقیق بات ہے لہذا مناسب ہے کہ ہم شیخ ابن الہمام کی تحقیق کو بتلخیص یہاں ترجمہ کر دیں۔ واضح ہو کہ شیخ محقق نے اول تو گیہوں سے ایک صاع کے دلائل کو بسوط کیا پھر جواب دے کر امر حق کی تحقیق کی پس حدیث اول حدیث ابوسعید خدری بروایت صحاح الستہ جس سے وجہ استدلال یہ کہ ایک تو طعام سے مقصد در گیہوں و دوسرے اس پر شعیر و تمر وغیرہ کا عطف تو صرف حنطہ رہ گیا۔ سوم یہ کہ ابوسعیدؓ نے گیہوں سے

نصف صاع نکالنے سے انکار کیا اور کہا کہ جب تک زندہ ہوں ویسے ہی نکالے جاؤں گا جیسے نکالتا تھا تو معلوم ہوا کہ گیہوں سے صاع نکالتے تھے۔ اور روایۃ الحاکم میں صاع من حنطۃ واقع ہوا۔ حدیث دوم عیاض بن عبداللہ نے حدیث الفطرہ از ابوسعیدؓ روایت کی اور آخر میں ہے کہ ایک نے کہا کہ یا گیہوں نصف صاع تو فرمایا کہ یہ معاویہ کی تخریج ہے میں اس کو قبول نہیں کروں گا اور نہ اس پر عمل کروں گا۔ (رواہ الحاکم وصححہ)۔ حدیث سوم ابن عمرؓ نے حدیث الفطرہ میں روایت کی او صاعاً من بر۔ یا ایک صاع گیہوں سے۔ الخ۔ رواہ الحاکم وصححہ۔ حدیث چہارم۔ ایضاً حدیث ابن عمرؓ میں صاعاً من طعام مع دیگر اشیاء کے مذکور ہے۔ (رواہ الدارقطنی)۔ حدیث پنجم ایضاً۔ حدیث ابن عمرؓ میں صاعاً من بر۔ یعنی ایک صاع گیہوں اور کہا کہ پھر لوگوں نے نصف صاع گیہوں کو باقی چیزوں کے صاع سے برابر کر دیا۔ (رواہ الطحاوی)۔ حدیث ششم۔ حدیث ابن عباس مرفوعاً کہ ایک صاع طعام صدقۃ الفطر فرض کیا جو کوئی گیہوں ادا کرے اس سے قبول ہوگا اور جو کوئی جَو ادا کرے اس سے قبول ہوگا۔ الخ۔ (رواہ الدارقطنی)۔ اس میں طعام نام رکھا گیا یعنی گیہوں و چھوہارا و جَو وغیرہ سب طعام ہیں۔ حدیث ہفتم از ابوہریرہ مرفوعاً اس میں بھی ایک صاع قمح ہے یا صاع تمر یا صاع شعیر۔ (رواہ الحاکم)۔ حدیث ہشتم حدیث عمرو بن عوف مرفوعاً تین صاع طعام ہے۔ (رواہ الدارقطنی)۔ حدیث نہم۔ از مالک بن اوس بن حدثان عن ابیہ مرفوعاً۔ بھی صاع تمام ہے اور کہا کہ ہمارا طعام اس وقت میں گیہوں و چھوہارا و اقط و زبیب تھا۔ (رواہ الدارقطنی)۔ حدیث دہم۔ حدیث علیؓ میں صاع گیہوں مذکور ہے۔ (رواہ الحاکم)۔ جواب ان روایات کا یہ کہ حدیث دہم کی اسناد میں حارث اعور ہے جو قابل حجت نہیں۔ حالانکہ دارقطنی و عبدالرزاق و طحاوی کی روایات حضرت علی کرم اللہ وجہہ میں صریح نصف صاع گیہوں مذکور ہے تو اس روایت حاکم سے استدلال نہیں ہو سکتا۔ حدیث نہم کی اسناد میں عمر بن محمد بن صہبان راوی کو نسائی و ابوحاتم و دارقطنی نے کہا کہ متروک ہے اور ابن معین نے کہا کہ کوڑی کا بھی نہیں۔ امام احمد نے کہا کہ کچھ چیز نہیں ہے۔ حدیث ہشتم میں کثیر بن عبداللہ راوی بالاتفاق ضعیف ہے حتیٰ کہ شافعیؒ نے کہا کہ کذب کا ایک ستون ہے۔ حدیث ہفتم میں فسے تو محمد بن سیرین نے ابوہریرہؓ سے کچھ نہیں سنا۔ دوم ابوحاتم الرازی نے فرمایا کہ یہ حدیث منکر ہے۔ حدیث ششم میں سفیان بن حسین راوی کو دارقطنی نے کہا کہ اکثروں کے نزدیک ضعیف ہے۔ حدیث پنجم میں ابن شوذب کا کوئی متابع نہیں بلکہ حماد بن زید اور حماد بن سلمہ نے اس کے مخالف روایت کی تو حدیث منکر ہے علاوہ بریں یہ راوی ایک صاع گیہوں کو منصوص کہتا ہے پھر روایت کرتا ہے کہ لوگوں نے آدھے صاع گیہوں کو باقیوں کے ایک صاع سے برابر کیا۔ حالانکہ منصوص سے صحابہؓ کیونکر عدول کر سکتے ہیں۔ یہ اس کی خطا پر دلیل ظاہر ہے۔ کذا قال الامام الطحاوی۔ حدیث چہارم روایۃ الحاکم حدیث ابن عمرؓ میں سعید بن عبدالرحمن میں اختلاف ہے لیکن حضرت یحییٰ و امام مسلم نے توثیق کی پھر بھی اس کی مراد نہیں معلوم ہوتی حالانکہ صحیحین کی حدیث ابن عمرؓ میں مرفوعاً وارد ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرض فرمایا صدقۃ الفطر مذکر و مؤنث و آزاد و مملوک پر ایک صاع چھوہارا یا ایک صاع جو پھر لوگوں نے اس کی برابری میں دو مد یعنی نصف صاع گیہوں کو کر لیا۔ اس حدیث صحیح میں صاف تصریح کر دی کہ گیہوں

کے نصف صاع کو بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لوگوں نے عدل کیا ہے۔ چنانچہ اسی بنا پر بیہقی
ودارقطنی نے حدیث عمرو بن حزم کو رد کر دیا جو خود بیہقی ودارقطنی نے روایت کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ
وسلم نے عمرو بن حزم کو صدقہ الفطر نصف صاع گیہوں یا ایک صاع چھوہارے کا حکم کیا۔ بیہقی ودارقطنی
نے کہا کہ یہ روایت کیونکر صحیح ہوگی حالانکہ جماعت الائمہ نے ابن عمرؓ کی روایت کی کہ نصف صاع
گیہوں کو ایک صاع چھوہارے وغیرہ سے برابر کرنا بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واقع ہوا ہے۔
مترجم کہتا ہے کہ میرے نزدیک بیہقی ودارقطنی کا رد کرنا صرف اسی وجہ سے معقول نہیں ہے جیسا کہ میں
تحقیق کر چکا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض لوگوں کو جن کی وسعت میں گیہوں تھے نصف صاع گیہوں
کا حکم کیا ہے اور یہ عموماً مخفی رہا حتی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خود نکالا جیسا کہ روایت ابوداؤد ونسائی
سے گذرا مگر عام اشتہار نہ تھا پھر تعدیل مجمع عام میں باتفاق معاویہؓ واقع ہوئی حالانکہ حدیث ثعلبہ میں صریح
مرفوعاً مذکور ہے جس کو عبدالرزاق نے باسناد صحیح روایت کیا۔ پس کچھ بعید نہیں کہ عمرو بن حزم کو حکم دیا ہو
اور شاید کہ اہل یمن کے واسطے ہو۔ فافہم۔ واللہ تعالیٰ اعلم م۔ رہی حاکم کی روایت حدیث ابوسعیدؓ جس میں
ایک صاع گیہوں مصرح ہے تو وہ ہرگز صحیح نہیں ہے چنانچہ ابوداؤد نے کہا کہ ابن علیہ سے ایک شخص اس
حدیث میں ایک صاع گیہوں روایت کرتا ہے۔ وہ کچھ محفوظ نہیں ہے اور ایک راوی نے جس کا نام معاویہ
بن ہشام ہے اسی روایت میں نصف صاع گیہوں روایت کرتا ہے۔ یہ بھی معاویہ بن ہشام کا یا اس
سے نیچے کسی راوی کا وہم ہے۔ انتہی۔ مترجم کہتا ہے کہ اگر وہم نہیں مانتے ہو تو ایک صاع کا راوی بہ
نسبت معاویہ بن ہشام کے زیادہ ضعیف ہے تو لازم ہوگا کہ نصف صاع کی روایت اصح ہو۔ کما لا یخفی م۔
اور ابن خزیمہؒ نے فرمایا کہ گیہوں کا ذکر اس روایت میں بالکل محفوظ نہیں ہے اور میں نہیں جانتا کہ یہ
وہم کس راوی کو پیدا ہوا بلکہ بیان کیا کہ یہ خبر ہی غیر محفوظ ہے۔ اب رہا بدون گیہوں کے ذکر کے
تو صریح ہے کہ یہ ہماری حجت ہے کیونکہ صاف بیان ہے کہ لوگوں نے معاویہؓ سے موافقت کی اور
لوگ اس وقت میں صحابہ وتابعین کے سوائے کوئی نہیں تھا تو قطعاً معلوم ہوا کہ اگر کسی کے پاس
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک صاع گیہوں کا علم ہوتا تو وہ ہرگز خاموش نہ ہوتا اور نہ وہ کبھی اس
استنباط پر موافقت کرتا کیونکہ یہ تو نص کا معارضہ ہو جاتا۔ یہ بھی ظاہر ہوا کہ اگر فرض کریں کہ ابوسعید رضی
اللہ عنہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں ایک صاع گیہوں نکالتے تھے تو بالضرور یہ حضرت صلی
اللہ علیہ وسلم کے حکم سے نہ تھا پھر یا تو آپ کو آگاہی بھی نہ کیا گیا یا آگاہ تھے کہ بعضے لوگ بطور نفل اس
کو زیادہ کر کے نصف صاع گیہوں کی جگہ ایک صاع دیتے ہیں۔ یہ سب بھی اس وقت مان لیا جاوے
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں گیہوں نکالتے تھے حالانکہ ظاہر تو یہ ہے کہ نہیں نکالتے تھے
چنانچہ ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں روایت کیا کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے وقت میں صدقہ نہیں تھا سوائے چھوہارے وزبیب وجو کے اور اس وقت گیہوں نہیں تھا۔
اس حدیث میں یہ تو صریح ہے کہ گیہوں سے نہیں نکالتے تھے کیونکہ گیہوں نہیں آتا تھا۔ اور خود حضرت
ابوسعید رضی اللہ عنہ کی حدیث بخاری میں ہے کہ ہمارا طعام اس وقت میں جو وزبیب واقط وچھوہارے

تھے۔ اس سے ظاہر ہے کہ اگر اس وقت گیہوں ہوتا تو پہلے اس کو بیان کرتے تاکہ معاویہ رضی اللہ عنہ پر صریح رد ہوتا۔ اس سے نکلا کہ اول حدیث جو ابوسعیدؓ سے گذری اس میں طعام سے مراد وہ کھانا جو کہ زبیب واقط و جو و چھوہارے سب کو شامل ہے گویا یہ چاروں اس طعام کا بیان تفسیری ہے اور گیہوں نہیں مراد ہے بدلیل مذکورہ بالا کہ گیہوں اس وقت نہیں تھا۔ پس مراد یہ ٹھہری کہ میں برابر ایک صاع ان طعام ہائے موجودہ سے نکالتا تھا حتی کہ گیہوں کی کثرت ہوئی تو میں اس سے بھی اسی قدر نکالتا رہوں گا۔ تحقیق یہ ٹھہرا کہ ابوسعیدؓ کے نزدیک منصوص طعاموں میں ایک صاع ہے تو یہی صاع طعاموں میں بھی جو منصوص نہیں جیسے گیہوں۔

اور مترجم کہتا ہے کہ تمام تحقیق سے یہ بھی نکلا کہ گیہوں کے بارہ میں نصف صاع کی نص نہ ہونا بھی مسلم نہیں۔ بلکہ ابوسعیدؓ کو البتہ یہ نص نہیں پہونچی کیونکہ اہل المدینہ وجوار کا طعام اس وقت گیہوں نہ تھا اور آخر عام طور پر معاویہؓ کے کلام سے ابوسعیدؓ نے نصف صاع گیہوں کو جانا اور اتفاق سے کلام معاویہؓ بطور اجتہاد کے واقع ہوا لہٰذا ابوسعیدؓ نے اس کو تسلیم نہ کیا بوجہ اپنے اجتہاد کے مقدار صاع منصوص ہے اس میں کمی نہ ہوگی اگرچہ طعام بدل جاوے اور اس سے یہ لازم نہیں کہ سوائے حضرت ابوسعیدؓ کے دوسرے صحابہؓ کے پاس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے گیہوں میں نصف صاع کی نص نہ ہو بلکہ حدیث ثعلبہ رضی اللہ عنہ وفعل حضرات خلفائے راشدین وحدیث عمرو بن حزم وغیرہ صریح ہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گیہوں میں نصف صاع کا حکم دیا مگر یہ حکم مانند خلفائے راشدین کے بعض صحابہؓ کو اور خصوص جن کو گیہوں سے نکالنا میسر تھا معلوم رہا چنانچہ انہوں نے روایت کر دیں۔م۔ اسی قسم سے وہ حدیث کہ ابن جریج نے عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک منادی بھیجا جو مکہ کی گلیوں میں پکارتا تھا کہ خبردار ہو کہ صدقۃ الفطر واجب ہے ہر مسلمان پر مذکر ہو یا مونث آزاد ہو یا غلام ہو صغیر ہو یا کبیر ہو گیہوں سے نصف صاع اور اس کے سوائے طعام سے ایک صاع۔ (رواہ الترمذی وقال حسن غریب) اور اس میں کچھ کلام نہیں سوائے اس کے کہ ابن جریج نے عمرو بن شعیب سے نہیں سُنا۔ مگر ہمارے و جمہور علماء کے نزدیک یہ حجت ہے جب کہ راوی ثقہ مشہور ہوں جیسے یہاں ہیں اور شافعیؒ کے نزدیک جب دوسری روایت مرسل سے تقویت ہو جاوے تب مقبول ہے اور یہ بھی یہاں موجود چنانچہ دارقطنی نے مرسل اس کے مانند روایت کی اور ابن الجوزی کا قول کہ علی بن صالح راوی کو علماء نے ضعیف کہا۔ اس کو صاحب التنقیح نے رد کر دیا کہ کسی نے ضعیف نہیں کہا صرف ابوحاتم نے کہا کہ مجہول ہے اور دوسروں نے کہا کہ نہیں بلکہ وہ شیخ معروف عابد ثقہ ہے اس کی کنیت ابوالحسن ہے جس سے ثوری ومعتمر وغیرہ نے روایت کی اور ابن حبان نے اس کو ثقات میں لکھا ہے بلکہ اس کے سوائے ابوداؤد ونسائی نے حسن بصری سے روایت کی کہ ابن عباس نے آخر رمضان میں بصرہ میں خطبہ پڑھا آخر یہاں تک کہ کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرض کیا یہ صدقہ ایک چھوہارے یا جَو سے یا نصف صاع گیہوں سے الخ۔ اس کے راوی سب ثقہ مشہور ہیں سوائے اس کے کہ حسن بصری نے ابن عباسؓ سے نہیں سُنا۔ پس یہ مرسل قوی ہے بلکہ ابوداؤد نے مراسیل میں سعید بن المسیب سے مرفوعاً روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوۃ الفطر

فرض کی دو مد گیہوں یعنی نصف صاع۔

امام طحاویؒ نے کہا کہ حدثنا المزنی حدثنا الشافعی عن یحییٰ بن حسان عن اللیث بن سعد عن عقیل بن خالد و عبد الرحمن بن خالد بن مسافر عن ابن شہاب عن سعید بن المسیب ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرض زکوۃ الفطر مدین من حنطۃ۔ یعنی سعید بن المسیب نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوۃ الفطر دو مد گیہوں فرض فرمائے۔ تنقیح التحقیق میں کہا کہ اس کی اسناد تو مثل آفتاب کے صحیح روشن ہے اور مرسل ہونا کچھ مضر نہیں کیونکہ سعید بن المسیب کی مرسلات تو حجت ہیں۔ انتہی۔ اور یہ جو بیہقی وغیرہ نے کہا کہ نصف صاع گیہوں کی تعدیل بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیدا ہوئی لہٰذا یہ روایت وہم ہے تو اس کا جواب یہ کہ معاویہؓ وغیرہ نے جو اجتہاد کے طور پر بیان کیا اس سے یہ گمان پیدا ہوا حالانکہ لازم تو اسی قدر ہے کہ ان لوگوں کو آگاہی نہ ہوئی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تو گیہوں سے نصف صاع مقرر فرمایا ہے اور جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح اسانید سے ہم کو نقل پہونچ گئی تو گمان کو دور کرنا اور اس کو قبول کرنا لازم ہے اور یہ کوئی منفرد روایت نہیں بلکہ بہتوں نے اس کو نقل کیا۔ اور اسماء بنت الصدیقؓ نے فرمایا کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں زکوۃ الفطر دو مد گیہوں سے نکالتے تھے۔ (رواہ احمد عن ابن المبارک عن ابن لہیعۃ)۔ اور شک نہیں کہ ابن لہیعہ اگر ثقہ نہ ہو تو اس سے کم نہیں کہ روایت متابعت کے لائق ضرور ہے خصوص جب کہ امام ابن المبارک نے اس سے روایت کی۔ پھر شیخ ابن الہمامؒ نے خلفائے راشدین سے نصف صاع گیہوں کی روایات ذکر کیں جو ہم سابق میں لکھ چکے۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے جو روایت ہے اس کے راوی عبد العزیز بن ابی رواد میں ابن حبان نے کلام کیا لیکن یحییٰ بن معین و یحییٰ بن سعید القطان و ابو حاتم وغیرہم نے اس کی توثیق کی۔ اور نصف صاع گیہوں کا قول عبد الرزاق نے مصنف میں عبد اللہ بن الزبیر و ابن عباس و ابن مسعود و جابر و ابو ہریرہ رضی اللہ عنہم اور علمائے تابعین میں سے مجاہد و طاؤس و ابن المسیب و عروۃ و سعید بن جبیر و ابو سلمۃ بن عبد الرحمن سے روایت کیا ہے اور امام طحاوی نے اس کو بہت بڑی جماعت سے روایت کر کے کہا کہ ہم کو نہیں معلوم ہوا کہ صحابہ و تابعین میں سے کسی ایک سے بھی اس کے خلاف مروی ہوا ہے۔ انتہی۔

مترجم کہتا ہے کہ جب تجھے یہ بات متحقق ہو گئی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نصف صاع گیہوں کا حکم منصوص باسانید صحیحہ ثبوت ہوا ہے تو جس نے زعم کیا کہ یہ فقط معاویہ رضی اللہ عنہ کی رائے ہے اس کا زعم صحیح نہیں اور جس نے زبان درازی کی کہ یہ معاویہؓ کی بدعت ہے اس نے جھک مارا اور اس نے جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم پر طعن کیا کیونکہ ان سب نے اتفاق کیا اور ہم نہیں کہتے کہ انھوں نے معاویہؓ کے استنباط سے اتفاق کیا بلکہ غالباً ان کو معاویہؓ کا استنباط موافق نص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم معلوم ہوا تو در حقیقت انھوں نے اس وجہ سے انکار نہ کیا کہ اکثروں کے پاس نص کا علم تھا۔ فاحفظ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ پھر یہ معلوم ہو چکا کہ امامؒ کے نزدیک زبیب میں نصف صاع ہے اور صاحبین کے نزدیک ایک صاع اور اسی کو صحیح کہا گیا۔ ووجہ ان الزبیب انہ والتمر یتقاربان فی المقصود۔ اور صاحبین کی دلیل زبیب میں یہ کہ زبیب و چھوہارے دونوں مقصود میں باہم متقارب ہیں۔ جس سے تو قدر صاع میں

یکساں۔ بلکہ صاحبین کی دلیل حدیث ابوسعیدؓ وغیرہ جس میں زبیب سے ایک صاع منصوص ہے پس کچھ حاجت اس قیاس کی نہیں ہے۔ ولہ انہ والبر تیقاربان فی المعنی۔ اور امامؒ کی دلیل یہ کہ زبیب اور گیہوں باہم متقارب ہیں معنی میں۔ لانہ یوکل کل واحد منھما بجمیع اجزائہ۔ کیونکہ دونوں میں سے ہر چیز اپنے تمام اجزاء کے ساتھ کھالی جاتی ہے۔ ف۔ اور زبیب وچھوہارے میں فرق ہے۔ دیلقی من التمر النواۃ۔ اور چھوہارے میں سے گٹھلی پھینک دی جاتی ہے۔ ومن الشعیر النخالۃ۔ اور جو میں سے بھوسی پھینک دی جاتی ہے۔ ف۔ پس زبیب کا اندازہ گیہوں کے ساتھ نصف صاع ہونا چاہیئے نہ چھوہارے وجو کے ساتھ ایک صاع۔ وبھذا اظہر التفاوت بین البر والتمر۔ اور اسی تقریر سے گیہوں وچھوہارے میں تفاوت ظاہر ہوگیا۔ ف۔ اور حق یہ کہ اس بیان تفاوت سے کچھ حاصل نہیں جب کہ ہر ایک میں نص موجود ہے لہذا صحیح روایت امامؒ سے موافق بقول صاحبین ہے کیونکہ یہی اتباع نص حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم ہے اور اسی پر فتویٰ ہمیشہ ہوگا کہ کسی وجہ سے متغیر نہ ہوگا۔ پھر متن میں کہا کہ دقیق اور سویق۔ یعنی ظاہر لفظ میں آٹا وستو کو مطلق رکھا حالانکہ مطلقاً یہ حکم جاری نہیں لہذا فرمایا۔ ومرادہ من الدقیق والسویق ما یتخذ من البر۔ اور مراد دقیق وسویق سے وہ کہ جو گیہوں سے لیا جاوے۔ ف۔ یعنی گیہوں کا آٹا اور گیہوں کے ستو سے نصف صاع واجب ہے۔ اما دقیق الشعیر کالشعیر۔ رہا جو کا آٹا تو مانند جو کے ہے۔ ف۔ کہ جو کا آٹا بھی ایک صاع واجب ہے۔ بالجملہ آٹا وستو بھی غیر منصوص ہے مانند جوار باجرہ چنے اور چاول وغیرہ کے صرف اس قدر فرق ہے کہ آٹا وستو جب کہ گیہوں یا جو کا ہو تو ان کی اصل یعنی گیہوں وجو میں نص وارد ہے۔ اور چاول وجوار وغیرہ میں نص بھی وارد نہیں ہے اور امام مصنفؒ نے کہا کہ۔ والاولیٰ ان یراعی فیھما۔ اور اولیٰ یہ کہ رعایت رکھی جاوے ان دونوں یعنی آٹے وستو میں۔ القدر والقیمۃ احتیاطا۔ مقدار اور قیمت کی ازراہ احتیاط۔ ف۔ پس نصف صاع گیہوں کی قیمت مثلاً دو آنہ ہیں اور اس کا آٹا نصف صاع سے کم دو آنہ کا ہوگا پس قیمت میں اگرچہ برابر ہیں لیکن احتیاط یہی کہ مقدار میں بھی آٹا نصف صاع دے دے اگرچہ قیمت میں بڑھ جاوے یا آٹا نہ دے اور نصف صاع گیہوں دے دے بہرحال آٹے وستو میں گیہوں یا جو جس کا ہو اپنی اصل کی مقدار منصوص کا بھی احتیاطاً لحاظ رکھے جیسے قیمت کا لحاظ رکھنا چاہیئے کہ آٹے یا ستو کی قیمت اپنی اصل کی قیمت سے کم نہ ہو مثلاً شاید اتفاقاً نصف صاع ستو کی قیمت نصف صاع گیہوں سے کم ہو تو پوری قیمت تک بڑھاوے کیونکہ جو چیزیں منصوص نہیں ہیں ان میں قیمت کا لحاظ ہے۔ وان نص علی الدقیق فی بعض الاخبار۔ اگرچہ بعض اخبار میں آٹا بھی منصوص علیہ ہوا ہے۔ ف۔ اور یہ دارقطنی کی حدیث زید بن ثابت میں مرفوع وارد ہوا ہے لیکن اس کا راوی سلیمان بن ارقم متروک ہے۔ چونکہ یہ مقرر ہوچکا کہ راوی کے ضعف سے یہ لازم نہیں کہ اصل حدیث نہ ہو لہذا احتیاط ہے کہ آٹے میں نصف صاع مقدار بھی ملحوظ رہے اور چونکہ منصوص ہونا ثبوت کو نہیں پہنچا تو قیمت کا بھی لحاظ رہے۔ مع۔ بلکہ مترجم کہتا ہے کہ سلتؔ میں نص وارد ہے اور یہ حدیث ابوداؤد ونسائی میں ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں صدقہ فطر کو لوگ ایک صاع جو یا چھوہارے

ؔ سلت آٹا یا ستو ۱۲ م

یا سلت یا زبیب سے نکالتے تھے۔ پھر جب حضرت عمرؓ کا زمانہ آیا اور گیہوں بہت ہو گئے تو عمر رضی اللہ عنہ نے نصف صاع گیہوں بجائے ان چیزوں کے ایک صاع کے کر دیے۔ اس کی اسناد صحیح اور عبد العزیز بن ابی رواد ثقہ ہے جیسا کہ اوپر گذرا بلکہ نسائی نے حدیث ابو سعیدؓ میں دقیق ایک صاع روایت کیا پس اس میں جو کی ستت سے ایک صاع منصوص ہے تو بعد ثبوت کے اب واجب ہو گیا کہ مقدار میں ایک صاع سے کم نہ ہو۔ فاحفظ واللہ تعالیٰ اعلم م

ولم یبین ذلک فی الکتاب اعتباراً للغالب۔ اور امام محمدؒ نے کتاب جامع صغیر میں اس امر احتیاط کو بیان نہ کیا باعتبار غالب کے۔ ف۔ کیونکہ غالباً آٹا وستو اپنی اصل سے کم قیمت نہ ہوگا۔ مترجم کہتا ہے محصل کلام مصنف اس مقام پر مجھے یوں ظاہر ہوتا ہے کہ آدمی کو چاہیے کہ آٹا وستو میں مقدار کے ساتھ قیمت کبھی لحاظ رکھے لیکن مقدار تو گیہوں کے آٹے وستو میں نصف صاع اور جو میں ایک صاع لامحالہ واجب ہے پھر یہ بھی احتیاط رکھے کہ قیمت میں بھی کم نہ ہو۔ اور لحاظ قیمت کی وجہ یہ کہ آٹا وستو گویا غیر منصوص ہے اگرچہ بعض اخبار میں وارد ہے لیکن عامہ اخبار میں مذکور نہیں لہذا قیمت کا لحاظ بھی مانند غیر منصوص کے واجب ہے اور کتاب میں اس واسطے بیان نہ کیا کہ غالباً قیمت میں آٹا وستو اپنے اصل سے زائد ہوتا ہے اور برابر ہونا اتفاقی ہے تو کم نہیں ہوتا۔ پس غیر منصوص کی رعایت قیمت خود ہو جاتی ہے پھر گیہوں یا جو کی روٹی بالکل غیر منصوص ہے اور اس میں وزن کا لحاظ بوجہ آمیزش پانی کے نہیں ہو سکتا لہذا فرمایا۔ والخبز یعتبر فیہ القیمۃ ھو الصحیح۔ اور روٹی خواہ جو کی ہو یا گیہوں کی اس میں قیمت ہی معتبر ہے یہی قول صحیح ہے۔ ف۔ اور یہی حکم جوار باجرہ چاول وغیرہ چیزوں میں جو منصوص نہیں ہیں یعنی قیمت معتبر ہوگی بدلیل تعدیل کے جو حدیث ابن عمرؓ وغیرہ میں ہے یعنی صاع گیہوں کو دوسری چیزوں کے ایک صاع سے برابر کیا اور چونکہ قیمت مثل معنوی ہے تو نصف صاع گیہوں مثلاً جس قیمت کے ہوں مثلاً دو آنہ کے ہیں تو اس کا جس قدر باجرہ بڑھتا ہو ادا کر دے پس غیر منصوص میں وزن ملحوظ نہیں ہے بلکہ قیمت منصوص کے عوض جس قدر پڑے۔ فافہم۔ پھر ظاہر یہ کہ چاہے جس منصوص کی قیمت لگاوے اور جو فقراء کو نافع ہو بہتر ہے۔ م۔ ثم یعتبر نصف صاع من بر وزنا فیما یروی عن ابی حنیفۃ وعن محمد انہ یعتبر کیلا۔ پھر گیہوں سے نصف صاع ہونا ازراہ وزن معتبر ہے اس قول میں جو امام ابو حنیفہ سے روایت کیا جاتا ہے اور امام محمد سے مروی ہوا کہ نصف صاع ازراہ پیمانہ کے معتبر ہے۔ ف۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ کہ علماء نے جب صاع میں اختلاف کیا کہ وہ کتنی رطل ہے تو سب نے اتفاق کیا کہ صاع بہر حال وزن سے معتبر ہے پس گیہوں سے نصف صاع یا دوسری چیزوں سے ایک صاع براہ وزن معتبر ہوا۔ (التبیین ف ع)۔ اور شاید قول محمدؒ اس نظر سے کہ گیہوں وغیرہ گیلی چیزیں ہیں تو اسی پر مدار ہوگا اور کتاب البیوع کے باب الربوٰ میں کلام آوے گا۔ م اور صاع معتبر وہ ہے کہ جس میں ایک ہزار چالیس درم مونگ یا مسور سماوی۔ ت۔ والدقیق اولی من البر۔ گیہوں کا آٹا دینا گیہوں دینے سے بہتر ہے۔ ف۔ کیونکہ بغیر تاخیر کے کام میں آوے گا۔ والدراہم اولی من الدقیق فیما یروی عن ابی یوسف۔ اور گیہوں کے آٹے سے درم دینا بہتر ہے اس روایت میں

جو ابو یوسف سے مروی ہے۔ ف۔ کیونکہ درمول سے باوجود سیری کے اور بھی کام نکل سکتے ہیں مثلاً
فقیر کو گیہوں سے پیٹ بھرنے سے اس میں زیادہ خوشی ہے کہ جوار باجرہ سے کم مقدار کھاوے
اور جو پیسہ بچے وہ اپنے بچوں کے کام میں لاوے۔ وهو الاختيار لفقيه ابي جعفر لانه ادفع للحاجة
واعجل به۔ اور یہی قول فقیہ ابو جعفر کا مختار ہے اس واسطے کہ درم تو بڑھ کر حاجت روا کرنے والا
اور جلد تر حاجت روا کرنے والا ہے۔ ف۔ لیکن فقیہ ابو اللیث نے فقیہ ابو جعفر کا قول یہ لکھا کہ
گیہوں دینا ہر حال میں بہتر کیونکہ اس میں موافقت سنت و اظہار شریعت ہے۔ (الغایہ ع)۔ لیکن
فقیہ سے یہ قول نادر ہے چنانچہ ابو اللیث نے اس کو نوادر میں لکھا ہے اور مشہور قول وہ کہ جو مصنفؒ
نے لکھا۔ م۔ اور یہی مذہب ہے۔ ت۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ (الجوہرہ والظہیریہ ؏ والمجرد)۔ وعن
ابي بكر الاعمش تفضيل الحنطة۔ اور فقیہ ابو بکر الاعمش سے گیہوں کی فضیلت دینا مروی ہے۔ ف۔ یعنی
فقیہ ابو بکر الاعمش نے قرار دیا کہ گیہوں یا جو چیز کہ نص میں وارد ہے اسی کو نکالنا افضل ہے بہ نسبت
گیہوں کے آٹے و درم کے۔ لانه ابعد عن الخلاف۔ کیونکہ یہ اختلاف سے بہت دور بچا ہوا ہے
اذ في الدقيق والقيمة خلاف الشافعي۔ کیونکہ آٹا و قیمت جائز ہونے میں شافعیؒ کا اختلاف ہے۔
ف۔ پس جواز کی طرف نظر رکھنا بہتر ہے بہ نسبت دفع حاجت پر لحاظ رکھنے کے۔ لیکن معلوم ہوا کہ مذہب
تو قول اول ہے۔ عینی میں ہے کہ محمد بن سلیمان نے کہا کہ جب قحط ہو تو عین منصوص یا اس کا آٹا دینا
افضل ہے اور جب قحط نہ ہو تو دراہم وغیرہ سے قیمت دینا افضل ہے۔ جامع المحبوبی۔ جن اناجوں
کا حدیث میں بیان نہیں آیا تو ان سے صدقۃ الفطر سوائے بقیمت ادا کرنے کے نہیں جائز ہے (الجوہرہ)
جس اناج کا ذکر منصوص ہے اس میں کھرا و ناکارہ برابر ہیں۔ د۔ اگر چہارم صاع نہایت عمدہ گیہوں دیے
جن کی قیمت نصف صاع گیہوں کے برابر ہے یا نصف صاع بہت عمدہ جو جن کی قیمت ایک صاع جو
کے برابر ہے تو نہیں جائز بلکہ واجب ہے کہ باقی مقدار پوری کرے اور یوں ہی ایک صاع جو کے عوض
چہارم صاع کھرے گیہوں جائز نہیں (محیط السرخسی)۔
رہا بیان صاع کا۔ قال والصاع عند ابي حنيفة ومحمد ثمانية ارطال بالعراقي۔ فرمایا کہ امام ابو حنیفہ
ومحمد کے نزدیک ایک صاع آٹھ رطل عراقی کا ہوتا ہے۔ ف۔ اور بالاجماع صاع چار مد ہے تو ہر مد
دو رطل عراقی ہوا۔ م۔ اور رطل ۱۳۰ درم ہے۔ ف۔ نوویؒ نے کہا کہ اصح یہ کہ ۱۲۸۔ ونصف درم ہے
مع۔ چونکہ مونگ و مسور کے مانند جن کا وزن و پیمانہ مختلف نہیں ہوتا جب اس سے بہ وزن شمار کرتے
ہیں تو صاع باعتبار وزن ہو یا کیل ہو کچھ فرق نہ ہوگا تو اوپر کا اختلاف امام محمد کے ساتھ مرتفع ہے
ف۔ اب خلاف یہ کہ صاع آٹھ رطل عراقی ہے۔ عند الطرفين۔ وقال ابو يوسف خمسة ارطال
وثلث رطل۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ پانچ رطل و تہائی رطل ہے۔ وهو قول الشافعي۔ اور یہی
قول شافعی ف۔ وقول احمد مالک ہے۔ لقوله عليه السلام صاعنا اصغر الصيعان۔ بدلیل اس
روایت کے کہ ہمارا صاع سب صاعوں سے چھوٹا ہے۔ ف۔ یہ حدیث تو معلوم نہیں ہوئی لیکن ابن
حبان نے ابوہریرہؓ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا گیا کہ یا رسول اللہ ہمارا

صاع سب صاعوں سے چھوٹا اور ہمارا مد سب مدوں سے اکبر ہے تو آپ نے دعا فرمائی کہ اللھم بارک لنا فی صاعنا وبارک لنا فی قلیلنا وکثیرنا واجعل لنا مع البرکۃ برکتین۔ ابن حبان نے استدلال کیا کہ آپ نے جب ان لوگوں کا صاع سب سے چھوٹا ہونے کو انکار نہ کیا تو معلوم ہوا کہ صاع المدینہ سب سے چھوٹا ہے۔ ابن الہمام نے جواب دیا کہ ایسے موقع پر آپ کے انکار کی وجہ نہیں تھی تو سکوت سے یہ امر ثبوت نہ ہوگا۔ ہاں معتمد وہ ہے جو بیہقی نے روایت کی حسن بن الولید القرشی نے جو ثقہ ہے بیان کیا کہ ابو یوسفؒ حج سے واپس ہو کر ہمارے یہاں آئے اور کہا کہ میں چاہتا ہوں کہ تم کو علم کا ایک دروازہ کھول دوں جس نے مجھ کو بڑی فکر میں ڈال دیا تھا پس میں نے اس کا تفحص کیا تو مدینہ منورہ آیا اور میں نے صاع کو دریافت کیا تو لوگوں نے مجھ سے کہا کہ ہمارا یہ صاع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا صاع ہے۔ میں نے پوچھا کہ آپ لوگوں کے پاس کیا حجت ہے۔ انہوں نے کہا کہ اچھا ہم کل اول وقت تمہارے پاس حجت لاویں گے۔ جب صبح ہوئی تو میرے پاس قریب پچاس کے بوڑھے آدمی آئے جو مہاجرین وانصار کی اولاد سے تھے ہر ایک کی چادر کے نیچے اس کا ایک صاع تھا اور ہر شخص اپنے باپ واہل خاندان سے استناد کرتا تھا کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا صاع ہے پس جب میں نے ان کو دیکھا تو سب برابر تھے۔ پس جب میں نے اس کو ناپ کر تولا تو پانچ رطل وایک تہائی رطل سے کچھ کم ہی نکلا جب میں یہ امر قوی دیکھا تو صاع کے بارہ میں ابو حنیفہؒ کا قول ترک کر دیا۔ روایت ہے کہ امام مالکؒ نے ابو یوسفؒ سے مناظرہ کیا اور یہی صاع پیش کئے جو یہ لوگ لائے تھے پس ابو یوسف نے رجوع کیا اور قول مالکؒ پر اپنے اجتہاد سے جزم کیا اسماء بنت صدیق رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں لوگ زکوۃ الفطر اس مد سے نکالتے جس سے کیل کرتے اور سب اہل المدینہ یہی کرتے تھے۔ (رواہ الحاکم وصححہ مفع) ولنا مارویٰ انہ علیہ السلام کان یتوضاء بالمد رطلین ویغتسل بالصاع ثمانیۃ ارطال۔ اور ہمارے یعنی ابو حنیفہ ومحمدؒ کی دلیل وہ جو مروی ہوا کہ حضرت صلعم وضو کرتے ایک مد دو رطل سے اور غسل کرتے ایک صاع آٹھ رطل سے۔ ف۔ اسی طرح تفسیر کے ساتھ دارقطنی نے انسؓ سے تین طرق سے روایت کی اور بیہقی نے جملہ طرق کو ضعیف کہا اور صحیحین میں حدیث انسؓ سے بدون ذکر رطل کے صحیح ہوا کہ وضو کرتے ایک مد سے اور غسل کرتے ایک صاع سے۔ امام طحاوی نے اس طرح استدلال کیا کہ اپنی اسناد کے ساتھ مجاہدؒ سے روایت کی کہ ہم لوگ حضرت ام المومنین عائشہؓ کی خدمت میں حاضر ہوئے پس بعض نے بعض سے پانی مانگا تو بڑے برتن میں لایا گیا پس ام المومنینؓ نے فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اتنے پانی سے غسل کرتے تھے۔ مجاہدؒ نے کہا کہ میں نے اس کو اندازہ کیا تو آٹھ یا نو یا دس رطل ہوگا۔ طحاویؒ نے کہا کہ مجاہد نے آٹھ میں شک نہیں کیا بلکہ زیادہ مشکوک کیا ہے۔ پھر جب آپ صاع سے غسل کرتے تو وہ یہی آٹھ رطل قدر ہوا۔ علاوہ ازیں سنن میں انسؓ سے صحیح ہوا کہ ایسے برتن سے وضو کرتے جس میں دو رطل پانی سماتا تو معلوم ہوا کہ مد کی مقدار دو رطل ہے اور نصف صاع یا دو مد کا بیان جو حدیث ابو سعیدؓ وغیرہ میں گذرا دلیل ہے کہ پورا صاع مد ہے تو آٹھ رطل ہوئے۔ مفع۔ وھکذا کان صاع عمر رضی اللہ عنہ۔ اور ایسا ہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا صاع تھا۔ ف۔ جیسا کہ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا

یحیی بن آدم قال سمعت حسن بن صالح یقول صاع عمرؓ ثمانیۃ ارطال۔ یعنی حسن بن صالح نے کہا کہ صاع عمرؓ آٹھ رطل تھا۔ شریک راوی نے کہا کہ سات سے زائد اور آٹھ سے کچھ کم تھا۔ حدثنا وکیع عن علی بن صالح عن ابی اسحٰق عن موسٰی بن طلحۃ قال الحجاجی صاع عمر بن الخطاب۔ یعنی موسیٰ بن طلحہ نے کہا کہ صاع حجاجی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا صاع ہے۔ اور جو کہا گیا کہ حجاج ثقفی نے اس پر ایک تغیر بڑھائی تھی تو یہ غلط ہے ورنہ حجاج اس پر فخر نہ کرتا۔ (الفتح)۔ طحاوی نے موسیٰ بن طلحہ و ابراہیم نخعی سے روایت کی کہ ہم نے صاع کو اندازہ کیا تو اس کو حجاجی پایا حالانکہ صاع حجاجی آٹھ رطل بغدادی ہے۔ فخر الاسلام نے کہا کہ حجاج نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا صاع نکالا اور کمی کی وجہ سے اہل عراق پر فخر کیا کرتا اور اپنے خطبہ میں کہتا کہ اے اہل عراق اے اہل شقاق و نفاق اور اے قوم بداخلاق کیا میں نے تمھارے واسطے صاع عمر رضی اللہ عنہ نہیں نکالا۔ مراد یہ کہ تم پر چھوٹے صاع سے تخفیف کر دی ہے۔ مع۔ پھر یہ صاع باہمی معاملات کے صاعوں سے چھوٹا کیونکر ٹھہرا تو جواب دیا کہ۔ وھو اصغر من الہاشمی وکانوا یستعملون الہاشمی۔ اور صاع بہ نسبت صاع ہاشمی کے کمتر ہے اور وہ لوگ ہاشمی صاع سے عملدرآمد کرتے تھے ف۔ اور ہاشمی صاع ۳۲ رطل ہوتا ہے تو بہت بڑا ہوا اور کہا گیا کہ امام ابو یوسف سے جن لوگوں نے ملاقات کی وہ مجہول لوگ ہیں۔ جواب دیا گیا کہ یہ بعید ہے اور کیونکر ابو یوسف ان لوگوں پر اعتماد کرتے۔ بلکہ امام مالک نے ان پر اعتماد کیا۔ پھر چونکہ امام محمد نے واقعہ اختلاف ابو یوسف نہیں نقل کیا تو اس میں دلیل ہے کہ یہ واقعہ ہی نہیں واقع ہوا۔ (کذا ذکر ابن الہمامؒ)۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ تو احتمال بلا دلیل ہے اور واقعہ کی نقل باسناد صحیح موجود۔ (کما رواہ البیہقی)۔ ہاں اقرب یہ کہ جو ینابیع میں ذکر کیا کہ درحقیقت اماموں میں کچھ اختلاف نہیں اس واسطے کہ ابو حنیفہؒ کے وقت میں ایک رطل ۲۰ استار تھا اور استار ساڑھے چھ درم ہے پس ایک صاع کے (۱۰۴۰) درم ہوئے اور ابو یوسفؒ نے ہر رطل ۳۰ استار ہے تو یہ بھی (۱۰۴۰) درم ہوئے لیکن ینابیع میں کہا کہ صحیح یہ کہ اختلاف فی الحقیقۃ ہے کیونکہ ہر ایک نے رطل عراقی اعتبار کیا ہے چنانچہ مبسوط میں امام ابو یوسف کے کتاب العشر والخراج سے عراقی کی تصریح ہے۔

کتاب الاسرار میں کہا کہ صاع پانچ رطل و تہائی بحساب ہر رطل ۳۰ استار کے یا صاع آٹھ رطل بحساب ہر رطل ۲۰ استار کے دونوں برابر ہیں۔ کما ذکرہ العینی۔ واضح ہو کہ بقول ابو حنیفہؒ ادا کرنا احوط ہے۔ اور قول ابو یوسف بنظر دلیل اظہر ہے واللہ تعالیٰ اعلم م۔ واضح ہو کہ اول صدقۃ الفطر کی کیفیت اور پھر اس فصل میں مقدار واجب کا بیان ہو چکا۔ باقی وقت وجوب و وقت ادا چاہیئے تو کتاب میں فرمایا۔ ووجوب الفطرۃ یتعلق بطلوع الفجر من یوم الفطر۔ اور فطرہ واجب ہونا متعلق ہوتا ہے روز فطر کے فجر طلوع ہونے کے ساتھ۔ ف۔ یہی قول مالک ہے یعنی جو آدمی اس وقت موجود ہے اس پر اسی وقت فطرہ واجب ہوا۔ وقال الشافعی بغروب الشمس فی الیوم الاخیر من رمضان۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ (وجوب فطرہ متعلق ہوتا ہے) رمضان کے آخری روز کے آفتاب غروب ہونے کے ساتھ۔ ف۔ یہی قول احمد ہے چنانچہ جو کوئی اس وقت موجود ہے اسی پر فطرہ واجب ہو گیا۔ اور اختلاف کا ثمرہ کوئی مسلمان ہو جانے یا پیدا ہونے وغیرہ میں ظاہر ہوگا۔ حتی ان من اسلم او ولد لیلۃ الفطر حتی کہ جو کوئی اسلام لایا یا پیدا ہوا فطر کی رات میں

ف سے بعد غروب آفتاب کے اور طلوع فجر ہونے تک باقی رہا۔ تجب فطرتہ عندنا۔ تو اس کا فطرہ ہمارے نزدیک واجب ہوگا۔ ف سے کیونکہ طلوع فجر کے وقت وہ لائق فطرہ موجود ہے۔ وعندہ لا تجب۔ اور امام شافعی کے نزدیک نہیں واجب ہوگا۔ ف سے کیونکہ وقت غروب کے وہ موجود لائق نہ تھا۔ وعلی عکسہ من مات فیہا من مالیکہ اوولدہ۔ اور اس کے برعکس حکم ہے جو مر گیا اس رات میں اس کے مملوکوں یا فرزندوں سے۔ ف سے تو جب غروب کے وقت موجود تھا تو شافعیؒ کے نزدیک فطرہ واجب ہو چکا پھر مرا اور ہمارے نزدیک طلوع الفجر کے وقت موجود نہیں تو فطرہ بھی واجب نہیں ہے۔ لہ انہ یختص بالفطر وھذا وقتہ۔ دلیل شافعی یہ کہ وجوب صدقہ مختص بفطر ہے اور فطر کا یہی وقت ہے۔ ف سے جب آفتاب غروب ہو کیونکہ اسی وقت افطار کرتے ہیں پھر صوم نہیں۔ اور مختص بفطر ہونا لفظ صدقۃ الفطر کی اضافت سے لیا ہے۔ ولنا ان الاضافۃ للاختصاص واختصاص الفطر بالیوم دون اللیل۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اضافت واسطے اختصاص کے مسلم ہے اور اختصاص اس فطر کا دن کے ساتھ ہے نہ رات کے ساتھ۔ ف سے حتی کہ رات میں تو رمضان میں بھی فطر ہوتا ہے اور یہ تو صوم کے بجائے فطر ہے پس یہ دن سے مختص ہوگا اور شرع میں دن کا شمار طلوع فجر سے ہے اور اگر ہم اس فطر کو غروب آفتاب کے وقت سے قرار دیں تو اختصاص نہیں رہے گا حالانکہ یہ فطر اختصاصی ہے اسی وقت صدقہ کا وجوب ہے تو وہ طلوع الفجر روز عید ہے۔ اگر غروب کے وقت مسلمان موجود اور بعد طلوع فجر کے موجود رہا یا مر گیا تو بالاتفاق اس کا فطرہ واجب ہے۔ م ع۔ رہا جب فطرہ واجب ہو گیا تو اس کے ادا کا وقت۔ پس اس میں دو قول ہیں ایک یہ کہ عامہ مشائخ کے نزدیک تمام عمر اس کا وقت ہے۔ (کما فی البدائع م)۔ اگر بعد طلوع فجر کے مر گیا یا فقیر ہو گیا تو اس پر صدقہ واجب الادا ہے (الجوہرہ)۔ یعنی مردہ کے ترکہ سے ادا کر دیا جاوے اور فقیر کو جب کبھی میسر ہو ادا کرے۔ میں کہتا ہوں کہ اس معنی میں کہ یہ صدقہ بعد وجوب کے ساقط نہیں ہوتا تو تمام عمر وقت ہے اس کو ادا کرے مگر شاید کہ یہ تفصیل ہو چنانچہ فریضہ نماز کی قضا ہونے پر تمام عمر میں جب میسر ہو ادا کرے وہ ساقط نہ ہوگی حالانکہ قضا ہے پس صحیح قول دوم ہے کہ اصل وقت نماز عید سے پہلے ہے چنانچہ حدیث ابن عباسؓ میں فرمایا کہ یہ صدقہ مقبول ہے اور جس نے نماز کے بعد اس کو ادا کیا تو یہ منجملہ صدقات کے ایک صدقہ ہے۔ کما مر اول الباب اور اسی کو ابن الہمام نے اختیار کیا۔ فعلی ہذا قبل نماز دے دینا واجب ہے۔ مگر مصنف نے شاید بربنائے قول عامہ مشائخ یوں لکھا کہ۔ والمستحب ان یخرج الناس الفطرۃ یوم الفطر قبل الخروج الی المصلی۔ اور مستحب ہے کہ روز فطر کو لوگ صدقۃ الفطر مصلی کی طرف جانے سے پہلے نکالیں۔ ف سے اور صحیح یہ کہ واجب ہے بدلیل حدیث مذکور۔ لانہ علیہ السلام کان یخرج۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نکال دیا کرتے تھے۔ ف سے صدقۃ الفطر۔ قبل ان یخرج قبل اس کے کہ نکلیں۔ ف سے بجانب جبانہ جہاں نماز عید پڑھاتے تھے۔ یہ حدیث حاکم نے کتاب علوم الحدیث میں روایت کی۔ مغ۔ اور قولہ کان یخرج استمراری ہے کہ ایسا کیا کرتے تھے تو یہ فعل مع حدیث مذکور کے دلیل وجوب ہے۔ ولان الامر بالاغناء کی لا یتشاغل الفقیر بالمسألۃ عن الصلوۃ وذلک بالتقدیم۔

اور اس دلیل سے کہ مستغنی کرنے کا حکم اسی مقصد سے کہ فقیر گدائی کا سوال کرنے میں نماز سے غافل نہ ہوجاوے اور یہ مقصد صدقہ کو پہلے دینے سے حاصل ہے۔ ف۔ اور چونکہ حکم مذکور واسطے وجوب کے ہے تو فرمانبرداری کی موافقت بغیر عذر کے واجب بلکہ حدیث الحاکم میں حکم موجود ہے۔ فان قدموها على يوم الفطر جاز۔ پھر اگر لوگوں نے صدقۃ الفطر کو روز عید پر مقدم کر دیا تو جائز ہے۔ لانه ادى بعد تقرر السبب فاشبه التعجيل فى الزكوة۔ کیونکہ اس نے سبب متقرر ہونے کے بعد ادا کیا ہے تو زکوٰۃ میں پیشگی ادا کرنے کے مشابہ ہوگیا۔ ف۔ یعنی جیسے زکوٰۃ میں سبب نصاب ہے اس کے موجود ہونے پر پیشگی دینا جائز ہے اور صدقۃ الفطر میں سبب وہ راس ہیں جو اس کی مؤنت و ولایت میں ہوں تو ان کے ہوتے ہوئے پیشگی جائز ہے۔ شیخ ابن الہمامؒ نے اعتراض کیا کہ یہ پیشگی زکوٰۃ پر قیاس ہے اور یہ قیاس صحیح نہ ہونا چاہیے کیونکہ زکوٰۃ کا پیشگی جواز ہونا خلاف قیاس جائز ہے تو اس پر دوسرا قیاس نہیں ہوسکتا اور وجہ ظاہر ہے کہ پیشگی کے وقت صدقۃ الفطر واجب نہیں ہوا تھا اگرچہ سبب موجود تھا بدیں معنی کہ جب وقت طلوع فجر الفطر آوے تو واجب ہوجاوے اور جو چیز کہ وجوب سے پہلے ادا کر دی جاوے وہ بجائے اس کے قائم ہوتا جو وقت وجوب کے لازم آوے گی بالکل خلاف قیاس ہے تو اس میں سوائے نص کے راہ نہیں۔ اور نص جیسے پیشگی زکوٰۃ میں وارد ہے ویسے ہی صدقۃ الفطر میں حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ درباب زکوٰۃ الفطر جس کے آخر میں ہے کہ اور اس صدقہ کو لوگ فطر سے ایک دو روز پہلے دے دیتے تھے اور یہ بات ایسی ہے کہ حضرت صلعم پر مخفی نہیں ہوسکتی تو ضرور ہوا کہ آپ کے حکم سے تھی پس یہی حکم یہاں دلیل ہے (کمافی الفتح)۔ اور میں کہتا ہوں کہ صحیح بخاری کی کتاب التفسیر میں حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ جن کو آپ نے صدقۃ الفطر کے طعام پر مقرر کیا تھا اور جنیہ کا آیت الکرسی سکھلانا۔ یہ حدیث صریح ہے کہ لوگ ان صدقات کو ایک دو روز پہلے خود فقراء کو نہیں بلکہ حفاظت میں جمع کر دیتے حتیٰ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز کو جانے سے پہلے خود تقسیم کرنے کا حکم فرماتے تھے۔ پس اس میں دلالت ہے کہ دینے والوں کی طرف سے پہلے ادا ہوگیا کیونکہ اگر ہر ایک کی ملک ابھی باقی رہتی تو دوسرے کا صدقہ اس میں خلط کرنا جائز نہ ہوتا حالانکہ چھوہارے مجموعہ ڈھیر تھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا رتبہ اعلیٰ ہے اور یہاں تو اگر فقراء کسی تحصیل کرنے والے کو اپنی طرف سے وکیل کریں تو اس کو ہر ایک سے صدقات لے کر خلط کرنا جائز ہے اور اگر وکیل نہ کریں تو جائز نہیں ہے بدلیل مسئلہ الفتاوی کہ عالم نے اگر فقراء کے واسطے لوگوں سے کچھ مانگا اور بعض کا صدقہ دیا ہوا دوسرے کے صدقہ سے خلط کر دیا تو سب مال کا ضامن ہوجائے گا اور جب فقراء کو دیا تو اپنے مال سے دینے والا ہوگا اور جن لوگوں نے صدقات دیے تھے ان کے اموال کا ضامن رہے گا اور اگر انہوں نے زکوٰۃ دی ہو تو ان کی زکوٰۃ ادا نہ ہوگی۔ پس واجب یہ ہے کہ فقراء اس عالم کو اجازت دے دیں کہ ہماری طرف سے وصول کر دے پس فقراء کا وکیل ہوکر ان کے مال کو وصول کر کے انہیں کے اموال کو خلط کرنے والا ہوگا۔ (المحیط) اور یوں ہی اگر پانسو دے تے فقراء کے لیے بدون ان کے حکم کے سوال سے جمع وخلط کیا تو ضامن ہوگا اور

لوگوں کے صدقات وزکوۃ ادا نہ ہوں گے پس واجب ہے کہ فقراء اس کو وکیل کر دیں۔ (کمالی المغمرات)
جب یہ بات معلوم ہوگئی تو صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے جس نے پیشگی دیا اس نے درحقیقت فقراء کو ادا کیا اور وہ سب یکجا جمع ہوتا تھا جس پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوہریرہؓ کو محافظ مقرر فرمایا تھا پس پیشگی ادا کرنا صریح جائز ہوا بکذا ظہر الاستدلال للمترجم واللہ تعالیٰ اعلم فقط۔
پھر کس مدت تک پیشگی جائز ہے تو اس میں دو قول ہیں اول یہ کہ رمضان کا مہینہ آجاوے پھر جب پیشگی دے جائز ہے فعلی ہذا قریب ایک ماہ کے پیشگی جائز ہوئی۔ یہی صحیح اور اسی پر فتوی دیا جاوے۔ (الجوہرہ والظہیریہ البحر)۔ اور دوسرا قول یہ کہ اس سے زیادہ بھی جب سے چاہے پیشگی دے مطلقاً جائز ہے۔ اسی کو امام مصنف نے اختیار کیا اور فرمایا۔ ولا تفصیل بین مدۃ ومدۃ اور کوئی تفصیل درمیان ایک مدت و دوسری مدت کے نہیں۔ ف یعنی ظاہر مذہب میں یہ تفصیل نہیں کہ ایک مہینہ تک تقدیم جائز اور زیادہ نہیں جائز ہے بلکہ مطلقاً پیشگی کا جواز ہے۔ ھو الصحیح یہی قول صحیح ہے۔ ف اور عامہ متون و شروح میں یہی مذکور ہے اور مانند امام مصنف کے بہتوں نے اسی کو صحیح کہا اور ولوالجیہ میں لکھا کہ یہی ظاہر الروایہ ہے۔ (النہر)۔ پس یہی مذہب ٹھہرا۔ د۔ اور اسی پر فتوی رہے گا۔ م۔ وان اخروھا عن یوم الفطر۔ اور اگر لوگوں کے اس صدقہ کو روز فطر سے تاخیر کر دیا۔ ف بلکہ واجب تو نماز فطر سے پہلے ادا کرنا تھا اس سے تاخیر کیا۔ لم تسقط۔ تو یہ صدقہ ان کے ذمہ سے ساقط نہ ہوگا۔ وکان علیھم اخراجھا۔ اور صدقہ کو نکالنا ان پر واجب رہے گا۔ ف حتی کہ زندگی میں ادا کریں یا موت پر نکالنے کی وصیت کر دے۔ بخلاف قربانی کے کہ اگر ایام قربانی نکل جاویں تو ساقط ہو جاتی ہے وجہ فرق کو امام مصنف نے بتلایا۔ لان وجہ القربۃ فیھا معقول۔ کیونکہ اس صدقہ میں وجہ قربت کی سمجھی جاتی ہے۔ ف چنانچہ نصوص حدیث میں وارد ہوئی ایک یہ کہ فقراء کو نماز کے لیے فکر قوت سے فارغ کرنا اور دوم یہ کہ روزہ والوں سے جو لغو اور بیہودگی سرزد ہو گئی ہو اس کو کفارہ ہونا۔ پس اگر فائدہ اول جاتا رہا تو دوسرا ہمیشہ موجود ہے۔ فلا یتقدر وقت الاداء فیھا۔ تو اس صدقہ کے بارہ میں ادا کا کوئی وقت متقدر نہ ہوگا۔ بخلاف الاضحیۃ۔ برخلاف قربانی کے۔ ف کیونکہ اس میں ایک حلال جانور کو اللہ تعالیٰ کے نام پر قربان کرنا قرب ہے اور قیاس اس کے بھید کو ادراک نہیں کر سکتا تو اس کا قربت ہونا ذی الحجہ کی دسویں گیارہویں بارہویں تک نصوص سے معلوم ہوا پس انہی وقت تک رکھا جائے گا اور قیاس سے دوسرا زمانہ نہیں رکھ سکتے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ پھر تاخیر کی صورت میں ایک قول میں قضا نہیں بلکہ جب ادا کرے ادا ہوگا حتی کہ اگر مرنے پر اس کے وارث نے اس کی طرف سے ادا کیا تو جائز ہے۔ یہی صحیح ہے۔ البحر۔ اور دوسرے قول میں اداء کا وقت تو نماز عید سے پہلے ہے اور تاخیر میں قضا ہوگا۔ اور اسی کو ابن الہمام نے تحریر میں اختیار کیا اور یہی حق ہے جیسا کہ حدیث میں منصوص ہے۔ والتمام فی الفتح۔ م۔

فروع: جو بچہ پیٹ میں ہے اس کی طرف سے فطرہ واجب نہیں۔ (السراج) باپ پر صغیر بچہ کا فطرہ اپنے مال سے ہوتا ہے جب کہ بچہ کا کچھ مال نہ ہو مگر اس صورت میں

اس بچہ کے مملوک کا نہیں ہوتا۔ (قاضی خاں)۔ مثلاً بچہ کو کسی نے غلام ہبہ کر دیا۔م۔ باپ نے صغیرہ دختر کو نکاح کرکے اس کے شوہر کے سپرد کر دیا تو پھر باپ پر اس دختر کا فطرہ نہیں ہے۔ (التاتارخانیہ) مملوک کا صدقۃ الفطر اس پر جو مالک رقبہ ہو نہ مستعیر و مستاجر اور ودیعت رکھنے والے پر (قاضیخاں) ہر شخص پر اپنا فطرہ ایک ہی مسکین کو دینا واجب ہے حتی کہ اگر اس کو ٹکڑے ٹکڑے کرکے دو یا زیادہ مسکینوں پر بانٹا تو نہیں جائز ہے۔ (التبیین) ولیکن در المختار میں لایا کہ اکثروں کے نزدیک جائز ہے اور اسی پر ولوالجیہ و خانیہ و بدائع و محیط میں جزم کیا اور اسی کو برہان میں صحیح کہا تو یہی مذہب ٹھہرا جیسے زکوٰۃ کی تفریق جائز ہے اور حدیث میں فقیروں کو مستغنی کرنے کا حکم واسطے استحباب کے ہے۔ د اور بقول ابن الہمام جب کہ نماز سے پہلے ادا کرنا واجب ہے بنظر حدیث تو ایک مسکین کو مستغنی کرنا بھی واجب ہے بلکہ فتح القدیر میں جواز صرف کرخی کا قول لکھا اور کہا کہ سوائے کرخی کے اوروں کے نزدیک نہیں جائز ہے لہذا میرے نزدیک بنظر دلیل احوط یہی کہ ہر شخص ایک ہی مسکین کو دے کہ بلا خلاف جائز ہے۔م۔ جیسے جماعت ایک کو دے تو بالاتفاق جائز۔ (الزیلعی)۔ عورت نے اپنے گیہوں اور شوہر کے گیہوں بغیر اس کی اجازت کے ملا کر فقیر کو دیے تو عورت کی طرف سے ادا ہوا اور شوہر سے نہیں کیونکہ ایسی چیز کا خلط جس میں امتیاز نہ ہو اس کے خلط کرنے والے کی ہو جاتی ہے اور اس پر دوسرے کے لیے ضمان واجب ہوتی ہے یہی امام رحمہ اللہ کا قول ہے اور صاحبین کے نزدیک اگر شوہر نے اجازت دے دی تو ادا ہو گیا۔ (الظہیریہ۔ ھ)۔ اور اگر شوہر نے ایسا کیا تو نہر الفائق میں کہا کہ بمقتضائے مسئلہ مذکورہ سابق بغیر اجازت عورت کے جائز ہونا چاہیے۔ د۔ جس پر زکوٰۃ یا صدقہ فطر یا کفارہ یا نذر باقی ہے وہ مرا تو ہمارے نزدیک جبراً اس کے ترکہ سے نہیں لیا جائے گا ہاں اس کے وارث احسان کرکے اس کا ذمہ پاک کریں تو اچھا ہے بشرطیکہ ایسے لوگ ہوں جن کو احسان کے طور پر دینے کی لیاقت ہے۔ اگر میت نے ادائے واجب کی وصیت کر دی ہو تو جائز اور اس کے تہائی مال سے پوری کی جاوے گی۔ (الجوہرہ)۔ مرد نے اپنی اولاد و جورو کے صدقات فطر ادا کرنے کے واسطے ہر ایک کے گیہوں وزن کیئے پھر ملا کر ان کی نیت سے فقیر کو دے دیئے تو سب سے ادا ہو گیا۔ (الخلاصہ)۔ صدقہ فطر وصول کرنے کو امام کوئی ساعی نہیں بھیجے گا بلکہ لوگ خود ادا کریں کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا نہیں کیا (البدائع ت د)۔ اگر اپنی جورو کے غلام کو اپنا فطرہ دیا تو جائز ہے اگرچہ غلام کا نفقہ اسی عورت پر ہو۔ (فتاوی الشہید ت د)۔ صدقۃ الفطر کے مصارف وہی ہیں جو زکوٰۃ کے ہیں۔ (الخلاصہ)۔ منجملہ واجبات اسلام کے صدقۃ الفطر و قربانی و نماز وتر و خدمت والدین اور نفقہ ذوی الارحام ہیں۔ د۔

کتاب الصوم

(یہ کتاب صوم کے بیان میں ہے)

کہا گیا کہ لفظ صیام اولی ہے کیونکہ اگر اللہ تعالی کے واسطے صوم مانا تو ایک یوم واجب ہوگا (الظہیریہ)۔ اور حق یہ کہ الصوم کافی ہے۔م۔ پھر بعد کلمہ شہادت لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ کے تیسرا رکن اسلام ہے اور اس کے عجائب اسرار کے علاوہ ظاہری حکمت میں سے بقول شیخ ابن الہمام وغیرہ صفائے قلب اور ترحم و موافقت مساکین اور زہد ترغیب آخرت وغیرہ اور نورانیت تن بنور روحانیہ ہیں اور سب سے اعظم منافع میں سے رضوان لرب الرحمن تبارک وتعالی ہے چنانچہ حدیث صحیح میں ہے کہ الصوم لی وانا اجزی بہ۔ چونکہ خالصاً لوجہ اللہ کھانا پانی و تمام لذائذ و خواہش کو ترک کرنا ہے اور اس سے اہل الفکر جان لیں گے کہ اللہ تعالی کے واسطے کسی خواہش کو ترک کرنا اگرچہ کسی وقت ہو بہت ہی احسن ہے اور حدیث صحیح میں ہے کہ من صام رمضان ایمانا واحتسابا غفر لہ ما تقدم من ذنبہ۔ یعنی جس نے یقین کے ساتھ خالصۃ لوجہ اللہ تعالی رمضان کا روزہ رکھا اس کے گذرے گناہ بخشے گئے۔ اور فضائل بہت زیادہ ہیں اور مرد مومن کے واسطے ایک نص کافی ہے۔ کہا گیا کہ اسلام میں پہلا روزہ یوم عاشورا ہوا اور کہا گیا بلکہ ہر ماہ کے تین روزے بدلیل آنکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب مدینہ تشریف لائے تو ہر مہینہ میں تین روز روزہ رکھنا شروع فرمایا۔ (رواہ البیہقی) پھر دوسرے سال ہجرت میں غزوہ بدر سے پہلے اور بقولے شعبان میں فریضہ صیام رمضان نازل ہوا۔ پھر ابتدا میں آدمی مختار تھا چاہے روزہ رکھے یا اس کا فدیہ دے دے اگرچہ تندرست ہو پھر سوائے مسافر و مریض کے سب پر روزہ ختم کر دیا گیا پھر جو کوئی سو گیا اگرچہ افطار کے بعد کھایا نہ ہو تو پھر نہیں کھاتا تھا حتی کہ اللہ تعالی نے اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس مجاہدہ سے منور فرما کر عموماً تمام رات کھانا پینا وغیرہ مباح کر دیا یہاں تک کہ صبح صادق طلوع کرے اور کلام آئے گا۔ پھر لغت میں الصوم بمعنی امساک ہے خواہ کسی چیز سے ہو حتی کہ صام عن الکلام بولتے ہیں اور شرع میں ابن الہمام نے کہا کہ باز رہنا جماع اور کسی چیز کو ایسی جگہ اندر پہونچانے سے جس کو باطن کا حکم ہو وقت فجر سے غروب تک نیت کے ساتھ۔ پھر صیام ازراہ حکم کے سات اقسام ہیں فرض واجب مسنون، مندوب، نفل، مکروہ تنزیہی، مکروہ تحریمی اور صوم رمضان کا ادا وقت معین ہے اور قضا غیر معین جیسے کفارات اور صوم واجب ہیں بھی معین ہو جاتا ہے جیسے نذر معین اور غیر معین بھی ہوتا ہے جیسے نذر مطلق پھر صوم کے اسباب مختلف ہیں چنانچہ صوم النذر کا سبب یہی نذر ہے۔ صوم الکفارات میں جس چیز کا کفارہ ہو مثلاً عمداً روزہ رمضان توڑا ہو تو دو ماہ کے متواتر روزے اسی جرم کے سبب سے یا کسی مسلمان کو چوک و خطاء سے قتل کیا تو بسبب قتل کے دو ماہ روزے کفارے کے واجب ہیں۔ صیام رمضان

کے قضاء کا سبب تو وہی جو اداء کا سبب ہے اور اداء کے سبب میں کلام ہے پس قاضی امام ابوزید و فخرالاسلام و صدرالاسلام کے نزدیک ادائے رمضان کا سبب ہر روز کا وہ جزو جو ٹکڑے ہونے کے لائق نہیں۔ کما فی الکشف کیونکہ سبب تو مقدم ہونا چاہیے حالانکہ جب یہی وقت طلوع سے غروب تک سبب ہو تو سبب و مسبب دونوں واحد ہوئے جاتے ہیں بخلاف نماز کے کہ اس میں وقت وسیع ہوتا ہے تو ظہر میں مثلاً وقت سبب بھی ہے اور اداء کا ظرف بھی علیحدہ ہے لہٰذا صوم میں وقت ہوئی کہ اس میں سبب کچھ فاصل نہیں پس بعض نے کہا کہ صوم الشہر یا صوم رمضان میں یہی مہینہ سبب کل روزوں کا ہوگیا اور اس میں بحث ہے۔ بعض نے کہا کہ ہر روز میں جس وقت سے روزہ شروع ہوتا ہے تو شروع سے پہلے نہایت خفیف ایک جزو کہ پھر اس کا جزو نہ ہوسکے وہ سبب اس روز کے صوم کا ہے۔ م۔ یہی میرے نزدیک حق ہے۔ (الغایہ)۔ اسی کو امام الہندی[1] نے صحیح کہا ہے۔ (النہر الفائق)۔ لہٰذا اگر مجنون رمضان کی اگلی رات میں یا درمیان ماہ کے کسی رات میں ہوش میں ہوگیا لیکن صبح طلوع سے پہلے پھر مجنون ہوگیا اور مہینہ گذرا تو امام حلوائیؒ نے کہا کہ اس پر قضاء نہیں واجب اور یہی صحیح ہے (البحر) اور اسی پر فتویٰ ہے۔ (المعراج)۔ اور افاقہ تمام مرض میں معتبر ہے نہ بعض کلام میں (الزاہدی) و سیاتی الکلام فیہ۔ پھر صیام رمضان و اس کی قضاء و کفارات ظہار و قتل و قسم و جزاء الصید والاذی یہ سب فرض بالآیۃ والاجماع ہیں اور صیام نذر واجب ہیں کیونکہ قولہ تعالیٰ ولیوفوا نذورہم۔ حکم وفائے نذر ہے لیکن عام مخصوص البعض سے واجب کا درجہ رہا اسی پر علمائے حنفیہ کا کلام متفق ہے لیکن بدائع و مجمع میں اس کو فرض کہا ہے اور یہ بوجہ اجماع کے اظہر ہے۔ مف۔ لیکن اول ہی اصح ہے۔ ت د۔ اور صوم عاشوراء مع نویں کے مسنون ہے اور بغیر نویں کے مکروہ تنزیہی اور صیام عیدین و تشریق مکروہ تحریمی ہیں اور صیام البیض و صوم داؤد علیہ السلام و مانند اس کے جن میں کوئی فضیلت خاص ہے وہ مستحب ہیں اور ماسوائے اس کے نوافل ہیں جس میں کوئی کراہت نہ ہو۔ صوم واجب ہونے کی شرط اسلام و بلوغ و عقل ہے۔ ادائے صوم واجب ہونے کی شرط تندرستی و مقیم ہونا۔ اداء صحیح ہونے کی شرط حیض و نفاس سے پاک ہونا اور نیت ہونا (مف الکافی والنہایہ)۔ اور چاہیے کہ ایک شرط یہ بھی زیادہ کی جاوے واجب ہونے کا علم ہو یا وہ شخص دارالاسلام میں موجود ہو۔ مف۔ اور نیت یہ کہ دل سے جان لے کہ روزہ رکھے گا (الخلاصہ)۔ اور زبان سے کہنا مسنون ہے۔ (النہر)۔ اور سحری کھانا بھی نیت ہے جب کہ اس کے خلاف نیت نہ ہو۔ (کما فی السراج)۔ پھر رمضان کے ہر روزہ کے واسطے ہمارے نزدیک نیت ضرور ہے (القاضیخان)۔ اور نیت مترددنہ ہو مثلاً اگر کل دعوت ہوئی تو نہیں ورنہ روزہ رکھے گا تو اس نیت پر روزہ نہ ہوگا اور اگر رمضان میں روزہ یا افطار کسی کی نیت نہ ہو حالانکہ یہ جانتا ہو کہ رمضان ہے تو بقول اظہر وہ صائم نہ ہوگا۔ (المحیط) اور اگر کہا کہ ان شاء اللہ تعالیٰ کل روزہ رکھوں گا تو صحیح قول پر نیت ہوگئی۔ (الظہیریہ)۔ ابتدائے نیت کا وقت بعد غروب کے نہیں جائز ہے (الملام و محیط السرخسی)۔ اگر روزہ کی حالت میں افطار کی نیت کی مگر افطار نہ کیا پھر دن گذر گیا تو روزہ پورا ہوگیا

---

[1] امام ہندی صاحب فتاویٰ سراجیہ ۱۲

(الالیضاح ہ)۔ رہا انتہائے وقت کب تک نیت ہو سکتی ہے تو اس کا بیان کتاب میں ہے چنانچہ فرمایا۔ الصوم ضربان۔ شرعی روزہ دو قسم ہے۔ واجب ایک قسم واجب ف۔ خواہ اللہ تعالیٰ کے نص سے فرض یا واجب ثبوت ہوا ہو یا بندہ کے نذر کرنے سے واجب ہوا ہو بہر حال واجب ہے ونفل۔ اور دوم نفل۔ ف۔ یعنی جو واجب نہ ہو پس یہ سنت ومندوب ونفل سب کو شامل ہے اور مکروہ تحریمی درحقیقت صوم شرعی کی قسم نہیں ہے۔ والواجب ضربان۔ پھر واجب دو قسم ہے۔ ف۔ معین وغیر معین۔ منہ مایتعلق بزمان بعینہ کصوم رمضان والنذر المعین۔ از انجملہ ایک وہ کہ متعلق بزمانہ معین ہو جیسے ادائے روزہ رمضان اور نذر معین۔ ف۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر اس ماہ کے اول جمعہ کا روزہ واجب ہے تو پہلا جمعہ متعین ہے اور ادائے روزہ رمضان اس واسطے کہا کہ قضاء رمضان کا وقت معین نہیں ہے۔ پس واجب معین کے بعض احکام شروع کیے اور فرمایا۔ فیجوز بنیۃ من اللیل پس جائز ہے صوم رمضان و نذر معین ایسی نیت کے ساتھ جو رات سے ہو ف۔ جیسے کل اقسام کے روزے ایسی نیت سے جائز ہیں مگر فرق یہ ہے جو آگے بیان فرمایا۔

ان لم ینوحتی اصبح۔ اور اگر روزہ رمضان و نذر معین میں نیت نہ کی یہاں تک کہ صبح ہو گئی۔ اجزتہ النیۃ ما بینہ وما بین الزوال۔ تو کافی ہے اس کو نیت کرنا صبح و زوال کے درمیان میں۔ ف۔ اور آگے آدے گا کہ صبح سے بیچ چاشت تک جائز ہے اور ظاہر یہ فرقہ کے نزدیک دن میں کسی وقت نیت کرے جائز ہے۔ وقال الشافعی لا یجزیہ۔ اور شافعیؒ کے نزدیک نہیں کافی ہے۔ ف۔ جب تک کہ رات سے نیت نہ ہو۔ اور یہی قول احمدؒ ہے۔ مگر نفل میں البتہ اس طرح نیت جائز ہے اور امام مالکؒ کے نزدیک فرض ونفل سب میں رات سے نیت شرط ہے۔ پھر امام مصنف نے اول کچھ تمہید ذکر کر کے پھر مسئلہ اختلافی میں دلائل بیان کیے۔

اعلم ان صوم رمضان فریضۃ۔ واضح ہو کہ صوم رمضان فرض ہے۔ ف۔ اور صوم تو آدم علیہ السلام کے وقت سے اس امت تک برابر مفروض رہا ہے۔ لقولہ تعالیٰ کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم الآیہ۔ یعنی بدلیل قولہ تعالیٰ جس کا ترجمہ یہ ہے کہ فرض کیے گئے تم پر روزے جیسے فرض کیے گئے تھے ان لوگوں پر جو تم سے پہلے تھے۔ ف۔ اور خطاب ان لوگوں کو جو لائق ہیں بدلیل عقلی تو کافر ومجنون وطفل خارج ہوا مگر یہ تخصیص نہیں ہے۔ وعلی فرضیتہ انعقد الاجماع۔ اور صوم رمضان کے فرض ہونے پر اجماع منعقد ہوا ہے۔ ف۔ چونکہ تنہا اجماع کافی فرضیت نہ تھا لہذا واو عطف سے دونوں کو ملا دیا یعنی آیت واجماع امت سے ثبوت ہوا کہ صوم رمضان فرض قطعی ہے۔ ولھذا یکفر جاحدہ۔ ولہذا اس کے منکر کا اکفار کیا جاتا ہے۔ ف۔ یعنی اس کے کفر کا حکم دیا جاتا ہے جو فریضہ رمضان سے منکر ہو۔ والمنذور واجب۔ اور صوم منذور واجب ہوتا ہے۔ لقولہ تعالیٰ ولیوفوا نذورھم بدلیل قولہ تعالیٰ جس کا ترجمہ یہ کہ اور وفاء کریں اپنی نذریں۔ ف۔ اور آیت سے فرض ثبوت نہ ہوا کیونکہ بعض نذریں بالاتفاق اس سے مخصوص ہیں جیسے عیادت مریض کی نذر کی یا بے نماز کے لیے وضو کی نذر کی۔ یعنی ایسی نذر جس کے جنس سے شرع میں کوئی واجب نہیں ہے یا اگر ہو تو بذات خود

مقصود نہ ہو۔ ف ع۔ جیسے نذر کی کہ اگر ایسا ہو تو اپنا غلام زید کے ہاتھ فروخت کروں گا۔ یہ کچھ نہیں
ہے اور انشاء اللہ آخر باب میں ایسے مسائل ملحق ہوں گے۔ م۔ وسبب الاول الشهر۔ اور فریضہ
رمضان کا سبب شہر رمضان ہے۔ ولهذا يضاف اليه۔ اور اسی وجہ سے صیام کو رمضان کی طرف
اضافت کیا جاتا ہے۔ ف۔ جیسی چیز اپنے سبب کی طرف مضاف ہوتی ہے۔ ويتكرر بتكرره
اور مکرر ہو جاتا ہے صوم بوجہ مکرر آنے مہینہ کے۔ ف۔ یعنی جب ماہ رمضان آیا تو روزہ پھر واجب
ہو جاتا ہے تو اسی جہت سے کہ یہ وقت اس روز کا سبب ہے جب آدے کو واجب ہو یہ بعض مشائخ
کا قول ہے۔ وكل يوم سبب وجوب صومه۔ اور رمضان کا ہر روز اپنے صوم واجب ہونے کا سبب ہے
ف۔ یہ فخر الاسلام وغیرہ کا قول ہے اور امام مصنف نے دونوں قول کو جمع کر دیا اور یہ اختیار کیا کہ جب
ہی ماہ رمضان شروع ہوا تو تمام روزے واجب الذمہ ہو گئے پھر چونکہ دو روزے کے درمیان رات
فاصل ہوتی ہے تو ہر روزہ کا ادا کرنا اپنے وقت پر ہے پس پہلا قول تو واجب الادا ہونے میں بشرط
قدرت وصحت ہے پھر روزہ کا رات تک تمام کرنا ہر روز کا وہی روز سبب صحۃ الاداء ہے اور یہ قول قوی
ہے۔ اور قول دوم اگرچہ صحیح کہا گیا یعنی ہر روز کا اول جزء اس قدر کہ جس میں صوم کا قصد ممکن ہو وہی سبب ہے
تاہم یہ لازم ہوگا کہ یہ جزو خارج از صوم ہے اور کچھ فلسفی سی بات نظر آتی ہے اسی سے تو یہی بہتر کہ وقت
اپنی ذات سے سبب ہے اور بہ نظر صوم کے اس کا ظرف ہے۔ کیا یہ نہیں دیکھتے کہ اسی دن کے اندر
جو صوم کا ظرف ہے نماز فجر وظہر وعصر ان کے اوقات سبب ہیں جو حقیقت میں اسی ظرف کے جزو ہیں
مگر سبب واسطے نمازوں کے اور ظرف واسطے صوم کے ہیں تو ایک ہی چیز کا ظرف وسبب ہونا دو جہت
سے کچھ مضر نہیں ہے۔ یہ بحث متعلق باصول الفقہ ہے شاید یہاں سمجھ میں آوے اور توضیح یہ ہے کہ (ماموربہ)
جس وقت میں ادا کرنے کا حکم ہوتا ہے کبھی تو وقت وسیع ہوتا ہے جیسے نمازیں چنانچہ نماز ظہر چار رکعت
فریضہ پڑھ کر بہت وقت فاضل بچ جاتا ہے اور کبھی وہ وقت ضیق ہوتا ہے جیسے روزہ کہ دن میں ادا ہوتا
ہے مگر شروع سے آخر تک میں حتی کہ بڑا دن ہو یا چھوٹا ہو پورا گھر جاتا ہے۔ پس نماز کے وقت کو ظرف کہتے
ہیں بوجہ وسعت کے اور صوم کے وقت کو معیار کہتے ہیں جو برابر منطبق ہے۔ منجملہ مسائل کے جو اس پر متفرع
ہوتے ہیں یہ ہے کہ نماز مثلاً ظہر میں نیت ضرور ہے کیونکہ وقت ایسا وسیع ہے کہ چار چار رکعات
بہت ہو سکتی ہیں پس فرض وسنت ونفل وقضاء کے امتیاز کے لیے نیت ضرور ہے۔ رہا صوم جس میں وقت کچھ فاضل نہیں بلکہ معیار ہے تو
اس میں اس کی حاجت نہیں مگر نفل وواجب وفرض کے لیے۔ پھر واضح ہو کہ نفس وجوب کا سبب تو اللہ تعالیٰ عزوجل ہے اور سبب ظاہری وقت
ہے جو اس کے قائم مقام واسطے پہچان کے کیا گیا ہے۔ اور وجوب الاداء کا سبب حقیقی وہ حکم جس سے فعل نماز یا روزہ کا مطلوب ہے اور
سبب ظاہری صیغہ امر جو نص میں وارد ہے۔ پھر واضح ہو کہ سبب ہونا اور ظرف ہونا ظاہر میں ایک چیز میں جمع نہیں ہوتے ہیں کیونکہ
ظرف وہ وقت جس میں فعل ادا ہوا اور سبب اس سے مقدم ہونا چاہیے۔ اب ظاہر ہے کہ صوم کا ظرف تو تمام نہار شرعی ہے
اور اگر یہی سبب ہو تو ظرف وسبب جمع ہوئے جاتے ہیں لہٰذا کہا گیا کہ تمام مہینہ سبب صوم ہے اور کہا گیا کہ صرف ایام سبب ہیں نہ راتیں پھر
کہا گیا کہ ماہ کا جزو اول تمام روزوں کا سبب ہے لیکن لازم ہے کہ پہلا روزہ اپنے سبب سے مقدم ہو۔ اور جواب یہ کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ
فمن شهد منكم الشهر فليصمه جو تم میں سے ماہ میں حاضر ہو وہ روزہ رکھے۔ اور ماہ میں حاضر ہونا چاند دیکھنے کے بعد سے شروع ہے۔

لہٰذا حدیث میں وارد ہے کہ صوموا الرویتہ۔ چاند دیکھنے کے وقت روزہ رکھو۔ راتیں بطور عفو ہیں۔ کہا گیا کہ ہر روز اپنے صوم کا علیحدہ سبب ہے کیونکہ یہ عبادات متفرقہ ہیں پھر وارد ہوتا ہے کہ یہی روز تو ظرف الصوم ہے تو جواب دیا گیا کہ اس روز کا نہایت ایک خفیف جزو جس کا جزو نہ ہوسکے وہ سبب متقدم ہے اور باقی ظرف ہے اور اسی کو فخر الاسلام وغیرہ نے اختیار کیا اور لوگوں نے صحیح کہا ہے اور امام مصنف نے دونوں کو جمع کر دیا۔ پھر مخفی نہیں کہ نیت صوم چاہیے کہ شروع صوم سے ملحق ہو لیکن بوجہ حرج کے اول سے جائز ہے اور یہ بھی مخفی نہیں کہ جو روز کہ اپنے صوم کا ظرف ہے اسی کے اجزاء اپنی نمازوں کی نظر سے سبب بھی ہوتے ہیں تو مثلاً ظہر کی نماز کو اوسط وقت میں ادا کیا تو اس کے اول ایک جزو سبب ہے اور یہ جزو بلحاظ صوم کے ظرف ہے تو یہ جزو ایک راہ سے سبب اور ایک راہ سے ظرف ہوا۔ پس کیوں نہیں جائز ہے کہ تمام یوم بنظر اس کے کہ معرفت حکم الٰہی کا قائم مقام ہے سبب ادائے صوم ہے اور بنظر اس کے کہ صوم اسی وقت میں ہوتا ہے تو ظرف ہے اور جزو لایتجزی نکالنے سے بہتر ہے کیونکہ وہ جزو لایتجزی صرف عقل میں ہے اور خارج میں کبھی پہچانا نہیں گیا علاوہ ازیں جو شخص اس روز میں حاضر ہوا وہ ماہ رمضان میں حاضر ہوا تو سبب خود کو جو بطور خاص ہے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

وسبب الثانی النذر۔ اور دوم کا سبب یعنی صوم نذر معین کا سبب خود نذر ہے۔ والنیۃ من شرطہ اور نیت روزہ کی شرط ہے۔ وقد اور میں اس کی ماہیت ذکر کر چکا۔ وسنبینہ وتفسرہ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور ہم اس کو بیان اور اس کی تفسیر کریں گے ان شاء اللہ تعالیٰ۔ ف۔ جب یہ تمہید ختم ہو چکی تو مسئلہ کی طرف رجوع کیا یعنی روزہ رمضان ونذر معین دن میں اول وقت کی نیت سے بھی جائز ہے اور شافعیؒ کے نزدیک رات سے نیت ضرور ہے۔ وجہ قولہ فی الخلافیۃ۔ خلافی مسئلہ میں قول شافعی کی دلیل۔ قولہ علیہ السلام لاصیام لمن لم ینو الصیام من اللیل۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام مبارک ہے لاصیام الخ یعنی صیام نہیں اس کا جس نے رات سے صیام کی نیت نہ کی۔ ف۔ اس حدیث کو بلفظ لمن لم ینو۔ ابن ابی حاتم نے روایت کیا اور اپنے باپ امام ابو حاتم سے نقل کیا کہ اشبہ یہ کہ ام المومنین حفصہ کا قول ہے اور صرف عبداللہ بن ابی بکر راوی نے اس کو مرفوع حدیث روایت کیا۔ اور ابو داؤد وترمذی نے بلفظ من لم یجمع الصیام قبل الفجر فلا صیام لہ۔ اور ابن ماجہ نے لاصیام لمن لم یفرضہ من اللیل۔ اور نسائیؒ نے دونوں لفظ جمع کر دیے۔ ترمذی نے کہا کہ اصح یہ کہ ابن عمرؓ کا قول ہے۔ نسائی نے کہا کہ صواب میرے نزدیک وقف ہے اور مرفوع کرنا صحیح نہیں۔ پھر مالکؒ کے طریق سے حضرت عائشہ وحفصہ پر وقف کیا اور خود مالک نے ابن عمرؓ کا قول روایت کیا ہے۔ ابن الہمام نے جواب دیا کہ عبداللہ بن ابی بکر راوی ثقہ ہے تو اس کا رفع کرنا قبول ہوگا۔ دار قطنی نے بعد روایت کے کہا کہ اس کی اسناد میں سب راوی ثقہ ہیں۔ عینیؒ نے رد کر دیا کہ اس میں ایک تو یحییٰ بن ایوب موجود جس کی وجہ سے نسائی نے اپنی اسناد کو ضعیف کہا۔ دوم عبداللہ بن عباد غیر معروف ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ بہر صورت یہ حدیث واحد ہے اگرچہ الفاظ مختلف ہوں پس ابوداؤد وترمذی کی روایت۔ لم یجمع۔ از تجمیع ہے اس کے معنی نیت کو ٹھیک جمع کرنا یعنی تردد اور شک دور کرے چنانچہ مثلاً اگر کل دعوت ہو تو میرا روزہ نہیں ورنہ روزہ ہے یا کل اگر رمضان کا دن ہو تو

میرا روزہ رمضان ہے ورنہ میرا روزہ نذر ہے۔ اور مانند اس کے کہ یہ نیت متردد ٹھیک نہیں ہے بدلیل روایت ابن ماجہ کہ لم یفرضہ از فرض بمعنی قطع یعنی نیت کو قطعی کرے بدون تردد کے پس سیاق حدیث یعنی نص واسطے قطعیت نیت کے ہے اور ہمارا کلام جب کہ کچھ نیت نہ ہو اور بعد فجر کے قطعی نیت کرے۔ ہاں البتہ ظاہر حدیث یہ کہ رات سے ہو مگر بوجہ عدم سیاق کے یہ لفظ مقصود نہیں ہے بلکہ مقصود صرف رفع تردد ہے اور من اللیل سے ظاہر یہ کہ رات سے ہو لیکن دوسری نص صریح آوے گی کہ بعد فجر کے بھی قطعی نیت صوم معین میں کار آمد ہے لہذا ہم نے اسی کو ترجیح دی جیسا کہ اصول میں مصرح ہے۔ یہ تو مترجم کے نزدیک اس مقام کی تحقیق ہے اور شارحین نے بات کو محقق نہ کیا لیکن علامہ عینی نے اس کی موقوف ہونے پر زور دیا ہے اور جواب اس کا ابن الہمام سے گذرا۔ بالجملہ ایک دلیل تو شافعیؒ کی اس حدیث سے دوم دلیل معنوی چنانچہ فرمایا ولانہ لما فسد الجزء الاول۔ اور اس دلیل سے (رات سے نیت واجب) کہ جب پہلا جزو صوم فاسد ہوا۔ لفقد النیۃ۔ بوجہ نہ ہونے نیت کے۔ ف۔ حالانکہ اعمال بہ نیت ہوتے ہیں فسد الثانی۔ تو جزو ثانی بھی فاسد ہوا۔ ف۔ جزو اول وہاں تک کہ نیت نہ تھی اور جزو ثانی جہاں سے نیت کی۔ حاصل آنکہ بغیر نیت کا حصہ بگڑا تو نیت والا بھی بگڑا۔ ضرورۃ انہ لا یتجزیٰ۔ بوجہ ضرورت اس امر کے کہ یہ صوم ٹکڑے نہیں ہوتا۔ ف۔ تاکہ ایک ٹکڑا صحیح رہے۔ اور ٹکڑے نہ ہونا صرف صوم واجب میں ہے۔ بخلاف النفل برخلاف نفل کے لانہ متجز عندہ۔ کیونکہ صوم نفل امام شافعی کے نزدیک ٹکڑے ہوتا ہے۔ ف۔ اور اصح قول پر نہیں ہوتا۔ ذکرہ العینی۔ ابن الہمامؒ نے کہا کہ شافعی کے واسطے حدیث عائشہؓ دلیل ہو سکتی ہے کہ حضرت صلعم ایک روز تشریف لائے اور فرمایا کہ تمہارے پاس کچھ ہے ہم لوگوں نے عرض کیا کہ کچھ نہیں تو فرمایا کہ پھر تو میں اب صائم ہوں پھر ایک روز تشریف لائے تو ہم نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ہم کو حلوائے حیس ہدیہ آیا ہے فرمایا کہ لاؤ حالانکہ میں نے تو روزہ سے صبح کی تھی پھر کھایا۔ رواہ مسلم۔ میں کہتا ہوں کہ اس سے ٹکڑے ہونا کہاں نکلا صرف دن میں نیت کا جواز ہے۔ پھر مصنفؒ نے فرض و نذر معین میں بعد فجر کے بھی نیت جائز ہونے پر استدلال کیا بقولہ۔ ولنا قولہ علیہ السلام بعد ما شہد الاعرابی بروءیۃ الہلال۔ اور ہماری دلیل حضرت صلعم کا قول جو اعرابی کے چاند دیکھنے کی گواہی دینے کے بعد فرمایا۔ الا من اکل فلا یاکلن بقیۃ یومہ ومن لم یاکل فلیصم۔ آگاہ ہو جاؤ کہ جس نے کچھ کھا لیا تو باقی دن پھر کچھ نہ کھاوے اور جس نے نہیں کھایا ہے تو وہ روزہ رکھے۔ ف۔ معلوم ہوا کہ بقیہ دن مثل صائم کے رہنا واجب ہے اور معلوم ہوا کہ ایسے وقت سے روزہ کی نیت صحیح ہے۔ لیکن یہ حدیث نہیں ملی اور ابن الجوزی نے تحقیق میں کہا کہ یہ معروف نہ ہوئی اور معروف یہی ہے کہ اعرابی نے جب چاند دیکھنے کی گواہی دی اور آپ نے اس سے ایمان دریافت کر لیا تو حکم دیا کہ نداء کر دی جاوے کہ کل روزہ رکھیں اس سے ظاہر ہوا کہ یہ رات کا واقعہ ہے چنانچہ دارقطنی کی روایت میں مصرح ہے اور امام طحاویؒ نے استدلال کیا کہ حدیث سلمہ بن الاکوعؓ میں دربارہ صوم عاشورہ وارد ہے کہ اسلمی مرد کو حکم دیا کہ لوگوں میں پکار دے کہ جس نے کچھ کھا لیا ہو تو بقیہ دن پھر کچھ نہ کھاوے اور جس نے نہیں کھایا وہ روزہ رکھے کہ آج روز عاشورہ ہے۔ (رواہ البخاری ومسلم)۔ قال المترجم بل ہو من ثلاثیات البخاری حدثنا المکی بن

ابراہیم عن یزید بن ابی عبید عن سلمۃ بن الاکوع الحدیث م اس میں دلیل ہے کہ جس پر کسی روز میں روزہ معین ہو جس کی اس نے رات سے نیت نہ کی تو اول وقت جائز ہے یعنی جب کہ روزہ توڑنے والی کوئی چیز اب تک پائی نہیں گئی۔ ابن الجوزی نے رد کیا کہ صوم عاشورہ کچھ واجب نہ تھا کہ معین ہو بدلیل حدیث معاویہ کہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے سنا کہ یہ یوم عاشورہ ہے اللہ تعالیٰ نے اس کا روزہ ہم پر فرض نہیں کیا پس جو چاہے کہ اس کو روزے سے گذارے تو روزہ رکھے اور میں تو روزے سے ہوں پس لوگوں نے روزہ رکھا۔ (رواہ البخاری ومسلم)۔ جواب دیا گیا کہ معاویہؓ کا اسلام لانا بعد فتح مکہ ہے پس نویں سال یا اس کے بعد سنا ہوگا اور اس وقت عاشورہ منسوخ ہو چکا اور فریضہ رمضان نازل ہو چکا تھا اور عاشورہ کا وجوب تو رمضان سے پہلے تھا چنانچہ حدیث عائشہؓ میں ہے کہ پھر جب آپ مدینہ آئے تو بھی عاشورہ کا روزہ رکھا اور اس روزہ رکھنے کا حکم دیا پھر جب فریضہ رمضان نازل ہوا تو فرمایا کہ جو چاہے عاشورہ رکھے اور جو چاہے چھوڑے۔ (رواہ البخاری ومسلم)۔ یہ صریح ہے کہ عاشورہ قبل رمضان کے واجب تھا پھر نسخ ہوا کہ اختیار دے دیا ورنہ بقیہ روز کے امساک کا حکم نہ ہوتا اور صوم کا حکم بصیغہ امر ہے۔ اور جس حدیث سے شافعیؒ نے رات سے نیت کا استدلال کیا ہے مصنفؒ نے یہ جواب دیا کہ۔ ما رواہ محمول علی نفی الفضیلۃ والکمال۔ اور جو شافعیؒ نے روایت کی وہ محمول ہے فضیلت وکمال کے نفی پر۔ ف یعنی جب رات سے نیت نہ ہو تو اس کا صیام نہیں۔ معنی یہ کہ اس کا صیام ہر صفت سے کامل وفاضل نہیں رہا جیسے حدیث لا ایمان لمن لا عھد لہ۔ اس کا ایمان نہیں جس کا عہد پورا نہیں۔ حالانکہ بالاجماع بدعہد مومن ہے تو مراد یہ کہ کامل نہیں۔ اور جیسے لا صلوۃ لجار المسجد الا فی المسجد۔ یعنی مسجد کے پڑوس والے کی نماز نہیں مگر مسجد ہی میں۔ حالانکہ بالاتفاق تنہا اس کی نماز ہوگئی تو معنی یہ کہ جیسے اس کو مسجد میں پڑھنی چاہیئے تھی نہیں پڑھی اور اس کے نظائر بہت ہیں۔ اومعناہ لم ینوانہ صوم من اللیل۔ یا اس کے معنی یہ کہ اس نے رات سے یہ نیت نہ کی کہ وہ صوم ہے۔ ف مراد یہ کہ لم ینوکون الصوم من اللیل یعنی نیت نہ کی ہوتی صوم کی رات سے تو من اللیل متعلق دوسرے صیام سے ہے نہ کہ لم ینو سے (الفتح) اس کا تو حاصل نہیں نکلتا بلکہ امام مصنفؒ کے مراد تو ظاہرا یہ ہے کہ جس کی نیت رات سے صوم کی نہ ہو وہ ابھی صائم نہ ہو جائے گا۔ تو سیاق حدیث یہ ہوا کہ اگر کسی نے صبح کو کچھ کھا لیا اور اس نے رات سے صائم ہونے کی نیت نہ کی تھی تو وہ صائم کے مانند مجرم نہیں پس حدیث میں اس کا ذکر ہی نہیں کہ بعد صبح کے نیت سے صائم ہوگا یا نہ ہوگا۔ فلیتامل فیہ فانہ دقیق م۔ یہ تو دلیل نقلی تھی اس کے ساتھ قیاس معنوی دن کی جواز نیت کا۔ ولانہ یوم صوم۔ اور اس دلیل سے کہ یہ روزہ کا دن ہے۔ ف یعنی خواہ رمضان ہو یا نذر معین ہو وہ صوم کے لیے متعین ہے۔ فیتوقف الامساک فی اولہ علی النیۃ المتاخرۃ المقترنۃ باکثرہ۔ پس متوقف ہوگا امساک اس دن کے اول کا اس نیت پر جو امساک سے بچھڑے ہوئے دن کے اکثر حصہ سے ملی ہوئی ہے۔ کالنفل۔ جیسے نفل میں۔ ف چنانچہ اگر کسی نے طلوع فجر سے امساک رکھا یعنی کھانے پینے وغیرہ روزے کی ضد چیزوں سے باز رہا تو یہ امساک آئندہ کی نیت پر موقوف ہے پس اگر اس نے آئندہ روزے کی نیت کرلی اور ہنوز زیادہ حصہ دن کا باقی ہے تو کہا

موقوف ہوگیا۔ م ف ع۔ اور صحیح روایت میں زفرؒ کے نزدیک مقیم تندرست کے واسطے نیت ہی شرط نہیں ہے۔ مالک ولیث وابن المبارک کے نزدیک ایک نیت ادائے رمضان کے تمام مہینہ کو کافی ہے۔ ع۔ چونکہ ہمارے نزدیک ہر روز علیحدہ ہے تو ہر روز نیت ضرور ہے۔ (کمافی قاضی خاں م) حاصل کلام اس وقت تک یہ کہ واجب دو قسم ہیں ایک معین جیسے رمضان و نذر معین جو کہ اول وقت دن میں نیت کرنے سے ادا ہوجاتا ہے۔ وھذا الضرب من الصوم۔ یتادی بمطلق النیۃ۔ اور یہ قسم صوم کی یعنی واجب معین ادا ہوجاتی ہے مطلق نیت کے ساتھ۔ ف۔ مثلاً میں نے روزہ کی نیت کی۔ وبنیتہ النفل۔ اور نفل کی نیت کے ساتھ۔ ف۔ مثلاً کل میں نے نفل روزہ کی نیت کی۔ وبنیتہ واجب اخر۔ اور دوسرے واجب کی نیت کے ساتھ۔ ف۔ مثلاً کل رمضان کا دن ہے جس کا روزہ رکھنا اس پر لازم ہے اور اس نے نیت میں کفارہ وغیرہ کسی واجب کی نیت کی تو فرض ہی ادا ہوگا۔ لیکن نذر معین میں ایسا نہیں ہے مثلاً کل دوشنبہ ہفتم ماہ عید ہے اور اس نے اسی روز صوم کی نذر کی تھی پھر رات میں اس نے اس دن صوم کفارہ وغیرہ واجب کی نیت کی تو دوسرا واجب ادا ہوگا پس کلام مصنف کے یہ معنی ہیں کہ اس قسم کے صوم میں تین طرح تینوں سے ادا ہونا پایا جاتا ہے اگرچہ اس قسم کی ہر فرد میں نہ ہو۔ جیسے کہا جاوے کہ حیوان کی قسم انسان میں عالم و صناع و فقیر و تونگر ہونا پایا جاتا ہے حالانکہ ہر فرد میں یہ باتیں جمع نہیں ہیں۔ وقال الشافعی فی نیت النفل عابث۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ نفل کی نیت کرنے میں وہ شخص عبث کرنے والا ہے۔ ف۔ یعنی وہ صوم مفت فاقہ ہوا نہ فرض ہوا نہ نفل ہوا۔ کیونکہ فرض کی نیت ندارد اور نفل کا وقت ندارد تو کچھ نہ ہوا۔ م۔ وفی مطلقھا لہ قولان۔ اور مطلق نیت کرنے میں شافعی کے دو قول ہیں۔ ف۔ یعنی مطلق صوم کی نیت کی نہ فرض کہا اور نہ نفل۔ تو اس میں دو قول ہیں اور ان کے مذہب میں اصح یہ قول ٹھہرا کہ فرض ادا نہ ہوگا اور یہی امام مالک واحمد کا قول ہے۔ لانہ بنیۃ النفل معرض عن الفرض فلا یکون لہ الفرض۔ اس جہت سے کہ نفل کی نیت کرنے میں اس نے فرض سے منہ موڑا تو فرض اس کو نہیں ملا۔ ف۔ اور نفل کا یہ وقت نہیں کیونکہ رمضان ہے تو نفل بھی نہ ہوا۔ م۔ ولنا ان الفرض متعین فیہ۔ اور ہماری حجت یہ ہے کہ فرض اس وقت میں متعین ہے۔ ف۔ بدلیل حدیث کہ جب شعبان گذر جاوے تو کوئی صوم نہیں سوائے رمضان کے۔ ع۔ یعنی شارع کی طرف سے کسی صوم کا محل نہیں سوائے فریضہ رمضان کے۔ اور جب اس نے مطلق صوم کی نیت کی تو صوم پایا گیا۔ فیصاب باصل النیۃ۔ پس فرض حاصل ہو جائے گا اصل نیت کے ساتھ۔ ف۔ یعنی اس وقت میں جب صوم نیت عبادت سے پایا گیا تو وہ فرض اپنے موقع سے مل گیا کیونکہ وہاں اور کوئی صوم ہی نہیں ہے۔ کالمتوحد فی الدار یصاب باسم جنسہ۔ جیسے کسی مکان میں تنہا آدمی ہو تو اسم جنس سے پالیا جاتا ہے۔ ف۔ تو آدمی کے نام سے وہی حاصل ہوگا۔ یہ تو مطلق صوم بیان تھا۔ واذا نوی النفل۔ اور جب نیت کی صوم نفل کی اور دا جا آخر۔ یا کسی دوسرے واجب کی۔ ف۔ مثلاً صوم کفارہ۔ تو اس نے صوم کی نیت کے ساتھ میں نفل یا کفارہ زائد کیا۔ فقد نوی اصل الصوم۔ پس بالضرور اس نے اصل صوم نیت کی۔

وزیادۃ جھۃ۔ اور زیادت جہت کی نیت کی۔ ف یعنی نفل یا کفارہ کی۔ وقد لغت الجھۃ۔ اور حال یہ کہ جہت تو لغو ہو گئی۔ ف کیونکہ یہ وقت اس جہت کا محل نہیں رکھا گیا ہے تو نفل یا کفارہ بیکار کالعدم ہوا۔ فبقی الاصل وھو کاف۔ پس اصل صوم باقی رہا اور وہ کافی ہے۔ ف اس سے وقت کا صوم یعنی فرض ادا ہو جاتا ہے۔ اگر کہا جاوے کہ مسافر و مریض کے لئے تو اس وقت میں روزہ رکھنا حتمی نہیں ہے جواب یہ کہ ان دونوں کے حق میں صاحبین و امام کا اختلاف ہے چنانچہ فرمایا۔ ولا فرق بین المسافر والمقیم والصحیح والسقیم عند ابی یوسف ومحمد۔ اور صاحبین کے نزدیک مسافر و مقیم اور تندرست و بیمار میں کچھ فرق نہیں۔ ف حتی کہ رمضان میں مسافر و بیمار نے اگر مطلق صوم یا صوم نفل یا دوسرے واجب کی نیت سے روزہ رکھا تو رمضان کا فرض ادا ہوگا۔ لان الرخصۃ کیلا تلزم المعذور مشقۃ۔ کیونکہ رخصت تاخیر صوم کی تو اس نظر سے تھی کہ معذور کو مشقت لاحق نہ ہو۔ ف یعنی مسافر یا مریض پر حرج نہ ہو۔ فاذا تحملھا التحق بغیر المعذور۔ پھر جب اس نے مشقت کو اٹھالیا یعنی روزہ رکھ لیا تو وہ غیر معذور کے ساتھ لاحق ہو گیا۔ ف اور غیر معذور کا یہ روزہ کسی نیت سے ہو رمضان کا واقع ہوتا ہے تو معذور یعنی مریض و مسافر کا بھی رمضان سے واقع ہوگا۔ وعند ابی حنیفۃ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک۔ ف ان تینوں میں تفصیل اور مختلف روایات ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ۔ اذا صام المریض والمسافر بنیۃ واجب آخر یقع عنہ۔ جب مریض و مسافر نے دوسرے واجب کی نیت سے روزہ رکھا تو دوسرے واجب سے واقع ہوگا۔ ف رمضان سے نہ ہوگا۔ لانہ شغل الوقت بالاھم لتحتمہ فی الحال وتخییرہ فی صوم رمضان الی ادراک العدۃ۔ کیونکہ اس نے وقت کو اہم کے ساتھ مشغول کر لیا بوجہ اس کے فی الحال حتمی ہونے اور صوم رمضان میں عدت پانے تک اختیار ہونے کے۔ ف یعنی واجب دیگر تو اس پر فی الحال حتماً ادا کرنا واجب ہے اور رمضان میں بوجہ سفر یا مرض کے اجازت ہے کہ جب وقت اقامت یا تندرستی حاصل ہو اس وقت قضاء کا شمار پورا کرے تو فی الحال جو اہم تھا اس نے ادا کر لیا اور واضح ہو کہ مریض مثل مسافر کے ہونا حسن بن زیادؒ نے امام اعظمؒ سے روایت کیا اور اسی کو امام مصنف واکثر مشائخ بخارا نے اختیار کیا ہے (کمافی الفتح)۔ اور معنی یہ کہ امام اعظمؒ سے دونوں روایتوں میں سے یہی اصح ہے کہ مریض کا روزہ بھی دوسرے واجب سے واقع ہوگا جس کی نیت کی ہے۔ رہا یہ کہ صاحبین و امام کے قول میں سے کون صحیح ہے تو کافی میں کہا کہ مریض کے بارہ میں صحیح یہ کہ اس کا روزہ رکھنا فرض رمضان سے واقع ہوگا۔ ہ۔ وعنہ فی نیۃ التطوع روایتان اور امام ابوحنیفہ سے نفل کی نیت کرنے میں دو روایتیں ہیں۔ ف ایک میں نفل ہوگا اور دوسرے میں فرض رمضان ہوگا۔ والفرق علی احدھما۔ اور فرق دونوں میں ایک روایت پر۔ ف جس میں فرض رمضان واقع ہوگا یہ ہے کہ؛ انہ ما صرف الوقت الی الاھم۔ اس نے وقت کو اہم کی طرف صرف نہیں کیا۔ ف کیونکہ نفل سے فرض رمضان بڑھ کر ہے اور واجب دیگر میں اہم میں صرف کیا تھا تو واجب دیگر سے واقع ہوا تھا۔ اور محیط السرخسی میں کہا کہ اصح یہی کہ نفل کی نیت سے فرض رمضان واقع ہوگا بہ۔ پس معلوم ہوا کہ اس میں مطلقاً قول صاحبین کی تصحیح ہوئی ہے اور ظاہر ہوا کہ در المختار

کو اشتباہ ہوا واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

فروع اگر کسی دن کی نذر معین کی ہو پھر اس دن کسی دوسرے واجب مثلاً قضائے رمضان یا کفارہ قسم کی نیت کی تو دوسرا واجب ادا ہوگا اور نذر مذکور کو قضاء کرے۔ (السراج) اور یہی اصح ہے (البحر)۔ اگر مقیم نے سوائے رمضان کے دوسرے روزہ کی نیت کی اگرچہ وہ رمضان سے واقف نہ ہو تو وہ رمضان سے واقع ہوگا۔ ت۔ جس صورت میں کہ اس نے دن چڑھے نیت کی تو یہ نیت کرے کہ آج میں ابتدائے روزے سے صائم ہوں حتیٰ کہ اگر نیت کے وقت سے روزہ کی نیت کی تو صائم نہ ہوگا۔ (الجوہرہ والسراج)۔ اگر رمضان کی رات میں اغماء یا جنون ہوا پھر بعد فجر کے نصف النہار سے پہلے افاقہ ہو کر نیت کر لی تو روزہ ہو گیا (محیط السرخسی وغیرہ)۔ واضح ہو کہ جس صورت میں دن کی نیت بھی جائز ہے تو افضل یہ کہ رات ہی سے نیت کرے۔ (الخلاصہ)۔ اور فرض رمضان وغیرہ کو معین کرے۔ (الاختیار)۔ یہ تو واجب کے اس قسم کا بیان ہے کہ جس کا وقت معین ہو۔ والضرب الثانی۔ اور قسم دوم۔ ف۔ وہ واجب صوم کہ زمانہ معین سے متعلق نہ ہو بلکہ۔ ما تثبت فی الذمۃ جو آدمی کے ذمہ ثابت واجب ہونے سے اور جن دنوں روزہ ہو سکتا ہے جس دن چاہے ادا کرے۔ کقضاء شہر رمضان۔ جیسے ماہ رمضان کی قضاء۔ وصوم الکفارۃ۔ اور روزے کفارے کے۔ ف۔ اور یوں ہی وہ نذر مطلق ہو کسی دن کی خصوصیت نہ کی مثلاً کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر چار روزے ہیں۔ (السراج۔ ع)۔ فلا یجوز الا بنیۃ من اللیل۔ تو یہ قسم جائز نہیں مگر رات سے نیت کے ساتھ۔ ف۔ یعنی ایسے صوم میں نیت کا شروع سے متصل ہونا ضرور ہے (الفا ميتال)۔ اور چونکہ شرع میں حرج ہے لہٰذا رات سے اجازت دی گئی ہے تو یہ نیت ضرور ہے۔ لانہ غیر متعین۔ کیونکہ یہ صوم غیر متعین ہے۔ ف۔ یعنی کوئی وقت اس کے واسطے متعین نہیں۔ فلا بد من التعیین من الابتداء۔ پس ضرور ہے معین کرنا ابتداء سے۔ ف۔ تاکہ ابتدائی حصہ صوم نفل نہ ہو جاوے کہ پھر وہ منقلب ہو کر واجب نہ ہوگا پس یہ روزہ نیت پر متوقف نہیں ہے۔

فروع اگر ایسے ملک میں یا ایسی جگہ ہو کہ اس پر رمضان مشتبہ ہوا تو تحری سے روزہ رکھے پھر اگر ظاہر ہوا کہ درحقیقت جو وقت رمضان تھا اس سے پہلے روزہ واقع ہوا تو کافی نہ ہوا کیونکہ وجوب سے پہلے ساقط نہیں ہو سکتا اور اگر اس سے پیچھے ظاہر ہوا تو رمضان ادا ہو گیا۔ ف۔ اور قضاء کی نیت شرط نہیں ہے۔ یہی صحیح ہے کیونکہ اس کی نیت یہ تھی کہ جو رمضان اس پر واجب ہے اس سے روزہ رکھتا ہے (البدائع)۔ اگر اس نے نیت میں دو مختلف روزوں کی نیت کی پس اگر دونوں برابر ہوں اور کسی کو ترجیح نہ ہو تو کوئی واقع نہ ہوگا اور اگر کسی کو ترجیح ہو تو وہ ہو جائے گا۔ (محیط السرخسی)۔ چنانچہ قضائے رمضان و نذر کی نیت کی تو استحساناً قضائے رمضان ہوگا اور اگر نذر معین و نفل کی نیت رات یا دن میں کی یا نذر معین و کفارہ کی رات سے نیت کی تو بالاجماع نذر معین ہوگا۔ (السراج)۔ اور اگر صوم قضاء و کفارہ قسم کی نیت کی تو کوئی نہ ہوگا مگر نفل ہو جائے گا (المحیط)۔ اور اگر بعد طلوع فجر کے قضاء کی نیت کی اور یہ تگ نہیں ہے تو یہ صوم نفل ہو جائے گا حتیٰ کہ اگر توڑے تو اس پر قضاء لازم ہوگی۔ (الذخیرہ)۔ واجب دو قسم

ف قبل از زوال بالفاظ ام سالم پر محمول ہے

قسموں کا بیان ہو چکا اب نفل رہا۔
والنفل کلہ یجوز بنیۃ قبل الزوال۔ اور صوم نفل سب طرح کا قبل زوال کے نیت سے جائز ہے۔ ف ۔ اصح یہ کہ قبل نصف النہار کے نیت سے جائز ہے۔ (صرح بہ الزیلعی)۔ خلافا لمالک فانہ یتمسک باطلاق مارویناہ خلاف قول مالکؒ کے کہ وہ تمسک کرتے ہیں اطلاق اس حدیث سے جو ہم روایت کر چکے۔ ف ۔ یعنی لا صیام لمن لم ینو الصیام من اللیل۔ تو اس میں مطلق ہر صیام کے واسطے رات سے نیت شرط نکلتی ہے ولنا قولہ علیہ السلام بعد ماکان اصبح غیر صائم انی اذا لصائم۔ اور ہماری دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بعد ازانکہ آپ نے غیر صائم صبح کی تھی یہ کہ میں اب صائم ہوں۔ ف ۔ یہ حدیث بروایت مسلم وغیرہ صحیح ہے اور تمام اوپر گذری۔ لیکن شاید امام مالک کی طرف سے یہ تاویل ہو کہ آپ نے صوم نفل کی نیت رات سے کی تھی اور متنفل کو توڑ دینا جائز ہے پس اس وقت خبر دے دی کہ میں تو صائم ہوں یعنی توڑنا واقع نہ ہوا۔ یہ تاویل بعید ہے مگر اول یہ کہ عاشورہ کی حدیث معاویہ میں ہے کہ منادی کر دی کہ آج عاشورہ ہے جس کا صوم ہم پر فرض نہیں ہوا تو جس کا جی چاہے رکھے اور چاہے نہ رکھے اور میں تو صائم ہوں پس لوگوں نے روزہ رکھ لیا (کما رواہ البخاری ومسلم)۔ پس یہ ظاہر ہے کہ بعد فجر کے تھا کیونکہ آپ نے اپنا صائم ہونا بیان فرمایا م۔ ولان المشروع خارج رمضان ہو النفل۔ اور اس دلیل سے کہ مشروع بعد رمضان کے صوم نفل ہے۔ ف ۔ تو یہ دن صوم نفل کے واسطے صالح مشروع ہے۔ فیتوقف الامساک فی اول الیوم علی صیرورتہ صوما بالنیۃ علی ماذکرنا۔ تو امساک اس دن کے اول میں اس کا صوم ہو جانا نیت پر موقوف بنابر آنکہ ہم ذکر کر چکے۔ ف ۔ تو جب اس نے نیت صوم کر لی تو ابتدائی امساک بھی صوم ہو گیا کیونکہ وہ رکن واحد ہے بشرطیکہ نصف النہار سے مقدم ہو تا کہ اکثر متصل نیت عبادت سے ہو جاوے۔ ولو نوی بعد الزوال لا یجوز۔ اور اگر اس نے بعد زوال کے نیت کی تو نفل نہیں جائز ہے۔ وقال الشافعی یجوز صائما من حین نوی اذ ہو متجز عندہ۔ اور شافعی نے کہا کہ جائز ہے اور وہ صائم ہو جائے گا اس وقت سے کہ اس نے نیت کی کیونکہ صوم ان کے نزدیک متجزی ہوتا ہے۔ ف ۔ یعنی رکن واحد طلوع فجر سے رات تک نہیں ہے۔ لکونہ مبنیا علی النشاط۔ تجزی کا جواز اس وجہ سے کہ نفل تو خوشی خاطر پر مبنی ہے ولعلہ ینشط بعد الزوال۔ اور شاید کہ اس کی خوشی کی خاطر بعد زوال کے ہو۔ الا ان من شرطہ الامساک فی اول النہار۔ مگر اتنی بات ہے کہ شرط یہ کہ اول روز امساک رہا ہو۔ ف ۔ یعنی صوم کے مخالف کوئی حرکت نہ کی ہو تب بعد ظہر کا امساک مذکور نیت سے صوم ہو جائے گا۔ پس فرق یہ ہوا کہ ان کے اس قول میں صوم نقطہ نیت کے وقت سے آخر تک ہوگا اور ہمارے نزدیک اول سے آخر تک۔ اور اصح قول شافعیہ کے نزدیک بھی مثل ہمارے ہے۔ وعندنا یصیر صائما من اول النہار۔ اور ہمارے نزدیک وہ شخص شروع دن سے صائم ہو جائے گا۔ لانہ عبادۃ قہر النفس۔ کیونکہ یہ عبادت مغلوب کرنے نفس کی ہے۔ وہی انما یتحقق بامساک مقدر۔ اور یہ عبادت تو امساک مقدر سے حاصل ہو گی۔ فیعتبر قران النیۃ باکثرہ۔ پس اکثر دن سے نیت کا متصل ہونا معتبر ہوگا۔ ف ۔ الحاصل اختلاف یہ کہ ان کے نزدیک نیت اگرچہ اقل سے ملحق ہو تمام دن صوم ہوگا اور ہمارے نزدیک عبادت جب ہی ہوتا

چاہیئے کہ عمل بہ نیت خالص ہو پس اگر کل سے متصل نہ ہو تو اکثر حصہ سے ضرور متصل ہو کہ وہ بھی بمنزلہ کل
کے ہے۔ قال وینبغی للناس۔ اور فرمایا کہ لوگوں کو چاہیئے ف یعنی لوگوں پر بطریق الکفایہ واجب
ہے حتی کہ سب ترک کریں تو سب گنہگار رہیں اور بعض کریں تو ان کو ثواب اور دوسرے لوگ گناہ سے بچ
گئے۔ ف الاختیار۔ پس لوگوں پر بکفایہ واجب ہے کہ۔ ان یلتمسوا الھلال فی الیوم التاسع والعشرین
من شعبان۔ تلاش کریں چاند کو شعبان کی انتیسویں تاریخ۔ ف اور مترجم کے نزدیک واجب ہونے
کی دلیل یہ ہے کہ صوم رمضان فرض کیا گیا اور یہ اس بات پر موقوف ہے کہ رمضان کا وقت معلوم کریں
تو نص مقتضی ہوئی کہ وقت دریافت کرنا واجب ہے کیونکہ امر واجب ادا کرنا جس بات پر موقوف ہو
وہ بھی بالاقتضاء واجب ہو جاتی ہے پھر چونکہ حدیث صحیح میں ہے کہ مہینہ ۲۹ کا ہوتا اور ۳۰ کا ہوتا ہے
تو ۲۹ کو چاند تلاش کرنا واجب ہوا۔ اور اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ بنظر واجب کفایہ جب بعض نے تلاش
کر لیا تو کافی ہو لیکن یہ بعض اس قدر ہوں کہ جن کے قول پر لوگوں کو شرعاً یقین کرنا ممکن ہو۔ اور ۳۰
شعبان کو آخر ضرور چاند ہے کچھ تلاش کی حاجت نہیں۔ یہ تلاش ۲۹ کو واجب ہے۔ فان رأوہ
صاموا۔ پھر اگر ۲۹ کو لوگوں نے چاند دیکھ لیا تو روزہ رکھیں۔ وان غم علیھم۔ اور اگر چاند ان پر روندہ
گیا۔ ف بوجہ ابر یا گاڑھے غبار کے اس جہت سے کچھ نظر نہ آیا۔ اگرچہ شک ہے کہ شاید نکلا ہو مگر حکم
یہ ہے کہ۔ اکملوا عدۃ شعبان ثلثین یوما ثم صاموا۔ پورا کر لیں شمار شعبان کا تیس دن پھر روزہ شروع
کریں۔ ف اور شک کا اعتبار نہیں۔ لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم صوموا لرؤیتہ۔ بدلیل قول حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ روزہ رکھو وقت رویت ہلال کے۔ ف یعنی ہلال رمضان کے۔ وافطروا لرؤیتہ
اور افطار کرو وقت رویت ہلال کے۔ ف یعنی جو زمانہ فرضیت صوم کا نہیں بلکہ افطار کا ہے اس
میں داخل ہو وقت رویت ہلال شوال کے۔ فان غم علیکم فاکملوا عدۃ شعبان ثلثین یوما۔ پھر اگر
تم پر روندہ جاوے ہلال تو پوری کرو گنتی شعبان کی ۳۰ روز۔ ف یہ حدیث صحیحین وغیرہ میں متعدد
کلام سے وارد ہے اور یہ لفظ روایت ابوداؤد و ترمذی کے ہیں اور بعض روایات میں لفظ شعبان نہیں
بلکہ صرف اسی قدر کہ پوری کرو گنتی ۳۰ روز کی۔ یہ روزہ رکھنے کے لیے شعبان کی گنتی اور افطار کے لیے
رمضان کی گنتی پوری ۳۰ کرنے کا حکم ہے۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ۲۹ کا چاند بوجہ ابر وغیرہ کے
مستور ہو تو شک ہے روزہ نہیں۔ ولان الاصل بقاء الشھر۔ اور اس دلیل سے کہ اصل ہے ماہ کا باقی ہونا۔
ف یعنی مہینہ برابر چلا آتا تھا کہ اس کا وجود بالیقین معلوم ہے۔ فلا ینتقل عنہ الا بدلیل۔ پس اس
سے منتقل نہ ہوگا مگر بدلیل ف یعنی اس مہینہ سے دوسرے مہینہ میں منتقل ہونے کے لیے دلیل چاہیئے
ولم یوجد۔ اور دلیل پائی نہیں گئی۔ ف بلکہ شک ہوا تو شک سے یقین نہیں ملے گا۔

فروع | شعبان کا چاند بھی لوگوں کو تلاش کرنا چاہیئے تاکہ گنتی ۳۰ پوری کر سکیں (السراج) بدلیل
حدیث ابوہریرہ کہ شعبان کا چاند واسطے رمضان کے محفوظ کرو۔ (رواہ الترمذی)۔ نجومیوں کا
قول یا جنتری بالاجماع معتبر نہیں ہے۔ ع۔ یہی صحیح ہے۔ (السراج)۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
کہ جو کوئی کاہن یا منجم کے پاس آیا اور اس کے قول کی تصدیق کی تو اس نے جو محمد پر نازل کیا گیا اس

سے کفر کیا۔ ع۔ ولا یصومون یوم الشک الا تطوعا۔ اور شک کے روز روزہ نہ رکھیں مگر بطور نفل کے۔
ف۔ واضح ہو کہ اگر ۲۹ شعبان کو مطلع صاف ہو تو اگلا دن یوم الشک نہیں ہے (المجتبیٰ) اگر صاف نہ ہو تو
اگلے دن میں شک ہے کہ شاید یہ دن رمضان کا ہو۔ یا شعبان کا چاند نظر نہ آیا تھا بوجہ ابر کے تو حساب
اس کی گنتی پر رمضان بوجہ ابر کے ہو تو شک ہوا کہ ۳۰ شعبان ہے یا اول رمضان۔ (المبسوط ع)۔ پس اس
یوم الشک میں روزہ نہیں مگر نفل۔ لقوله صلی الله علیه وسلم لا یصام الیوم الذی یشك فیه انه من رمضان الا
تطوعا۔ بدلیل اس حدیث کے کہ جس دن میں شک ہو کہ یہ رمضان کا ہے اس میں روزہ نہ رکھا جاوے مگر
بطور نفل۔ ف۔ یہ حدیث ہرگز نہیں پائی گئی تو کوئی دلیل نہیں کہ اس کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول
کہا جاوے وہاں عمار بن یاسرؓ نے یوم الشک کے روزہ دار کو فرمایا کہ اس نے حضرت صلعم کی نافرمانی کی۔
اس سے ممانعت ظاہر ہوئی۔ وهذه المسئلة علی وجوه۔ اور یہ مسئلہ کئی صورتوں پر ہے۔ احدها ان ینوی
صوم رمضان۔ ایک صورت یہ کہ اس دن روزہ رمضان کی نیت کرے۔ وهو مکروه لما روینا ولانه
تشبه باهل الکتاب لانهم زادوا فی مدة صومهم۔ اور یہ مکروہ ہے کیونکہ حدیث ہم نے روایت کر دی اور اس
لئے کہ یہ یہود و نصاریٰ کے ساتھ مشابہت ہے کیونکہ ان لوگوں نے اپنے روزے کی تعداد میں بڑھا لیا
تھا۔ ف۔ اور بات یہ ہوئی کہ یہودیوں و نصرانیوں نے اپنے علماء کے قول پر اس طرح مدار رکھا تھا کہ وہ
جس طرح چاہے تغیر کر دے چنانچہ اس زمانہ تک یہ بات جاری ہے پس جب سخت گرمی میں روزے پڑے
تو ان کے پوپ نے جاڑوں میں ہٹا دیے اور شمار بڑھا دیا۔ اور یہ ہمارے نزدیک کفر ہے۔
پھر واضح ہو کہ اگر کسی نے باوجود مکروہ ہونے کے اس دن روزہ اسی نیت سے رکھا۔ ثم ان ظهر
ان الیوم من رمضان یجزیه لانه شهد الشهر وصامه۔ پھر اگر ظاہر ہوا کہ یہ دن واقعی رمضان کا تھا
تو اس کو رمضان سے کافی ہو گیا یعنی قضاء واجب نہیں رہی کیونکہ وہ شہر رمضان میں حاضر ہوا اور روزہ
رکھ چکا ہے۔ ف۔ اور اللہ تعالیٰ نے بھی فرمایا کہ فمن شهد منکم الشهر فلیصمه الآیہ۔ وان ظهر انه
من شعبان کان تطوعا۔ اور اگر کھلا کہ یہ دن شعبان سے تھا تو روزہ نفل ہو جائے گا۔ ف۔ یعنی مع کراہت
وان افطر لم یقضه۔ اور اگر اس نے یہ روزہ توڑ ڈالا تو اس کی قضاء اس پر واجب نہیں۔ لانه فی معنی المظنون۔
کیونکہ یہ تو مظنون کے معنی میں ہے۔ ف۔ مظنون وہ فعل جو اس گمان پر شروع کیا کہ مجھ پر ادا کرنا واجب ہے
حالانکہ نہ تھا مثلاً نماز ظہر پڑھ چکا پھر یاد نہ رہا اور دوبارہ فرض شروع کر دی پھر ظاہر ہوا کہ پڑھ چکا ہے پس
اگر پڑھ دے تو نفل ہے اور اگر توڑ دے تو اس فعل کی قضاء واجب نہیں۔ اور یہاں تو ہنوز یہ یقین بھی
نہیں ہوا کہ اس پر اس دن روزہ واجب ہے بخلاف اس کے اگر اس نے سوائے یوم الشک کے کسی
روز روزہ شروع کر کے توڑ دیا تو قضاء واجب ہے۔ والثانی ان ینوی عن واجب آخر۔ دوسری صورت یہ
کہ اس دن دوسرے واجب کی نیت کرے۔ ف۔ مانند قضاء و کفارہ کے۔ وهو مکروه ایضا لما روینا
اور یہ بھی مکروہ ہے بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے روایت کر دی۔ ف۔ کیونکہ اس میں صرف نفل کے

ف۔ ۱۹۱۸ء میں جب یورپ میں انفلوئنزا کا بہت زور ہوا تو پوپ روم سے درخواست ہوئی چنانچہ پوپ نے وقت ہٹا دیا جیسا کہ
اخباروں میں صاف چھپا ہے ۱۲م۔

اجازت ہے۔ اور ہم بیان کر چکے کہ اس کا حدیث ہونا ثبوت نہیں ہوا تو دلیل یہ حدیث ابو ہریرہؓ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پیش قدمی نہ کرو رمضان پر ایک یا دو روز کے روزے سے مگر جس شخص کا معمول ہو کہ اس وقت روزہ رکھتا ہو تو رکھے۔ (رواہ الائمۃ الستۃ فی الصحاح) اور ترمذی نے ابو ہریرہؓ سے مرفوع روایت کی کہ جب شعبان آدھا ہو چکے تو تم روزہ مت رکھو۔ (حدیث حسن صحیح)۔

واضح ہو کہ حدیث میں آیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص سے فرمایا کہ تو نے سرار شعبان سے کوئی روزہ رکھا تھا اس نے عرض کیا کہ نہیں تو فرمایا کہ جب تو افطار کرے یعنی بعد رمضان کے تو بجائے اس کے ایک روزہ رکھیو۔ (رواہ احمد وغیرہ)۔ منذری وغیرہ نے کہا کہ سرار ہر ماہ کا آخر اور درحقیقت یہ تین دن ہیں لیکن حدیث سے ظاہر ہوا کہ ایک ہی مقصود ہے۔ ف۔ میں کہتا ہوں کہ واضح تو یہ ہے کہ تین روز شب ماہ کے روزے جو معروف ہیں ان کو دریافت کیا اور چونکہ اس سے فوت ہو گئے تو ایک ہی پر اکتفاء کرنے کا حکم دیا۔ اور صحاح الستہ کی حدیث ابو ہریرہؓ جو اوپر مذکور ہے اس میں اس معمولی وظیفہ کی اجازت ہے کیونکہ یہ دو طرح سے ہے ایک یہ کہ کوئی شخص آخر ماہ کے مثلاً تین روزے رکھتا ہو۔ دوم یہ کہ اس نے دوشنبہ یا پنجشنبہ کے دن کا روزہ معمول کیا ہو اور اتفاق سے یوم الشک میں بھی دن پڑا تو وہ رکھے مگر نفل کی نیت سے لہٰذا کتاب کی صورت یعنی واجب کی نیت تو مکروہ ہے جیسے اول صورت میں فرض کی نیت مکروہ تھی۔ م۔ الا ان ھذا دون الاول فی الکراھۃ۔ مگر فرق یہ کہ دوسری صورت کمتر ہے اول صورت سے کراہت میں۔ ف۔ یعنی دوسری صورت میں بہ نسبت اول کے کراہت کم ہے۔ ثم ان ظھر انہ من رمضان یجزیہ لوجود اصل النیۃ۔ پھر اگر کھلا کہ یہ دن رمضان کا تھا تو اس کو رمضان سے کافی ہو گیا بوجہ اصل نیت موجود ہونے کے۔ ف۔ یعنی صوم کی نیت موجود ہے اور وقت خاص کر فریضہ کے واسطے ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اگر یہ شخص مسافر ہو تو بقول ابو حنیفہؒ چاہیے کہ دوسری واجب سے واقع ہو اگرچہ مذہب میں صحیح یہی کہا گیا کہ رمضان ادا ہو گا۔ فاحفظ۔ م۔ وان ظھر انہ من شعبان۔ اور اگر ظاہر ہوا کہ یہ دن شعبان کا تھا۔ ف۔ تو اس روزہ سے واجب ادا ہونے کے بارہ میں دو قول ہیں۔ فقط قیل یکون تطوعا لانہ منھی عنہ۔ کہا گیا کہ یہ روزہ نفل ہو گا کیونکہ اس روزہ سے منع کیا گیا ہے۔ ف۔ پس ناقص ٹھہرا۔ فلا یتادی بہ الواجب۔ تو اس سے واجب ادا نہ ہو گا۔ ف۔ جو کہ کامل ادا کرنا واجب ہے وقیل یجزیہ عن الذی نواہ۔ اور کہا گیا کہ کافی ہو جائے گا اس واجب روزہ سے جس کی نیت کی ہے ف۔ یعنی واجب ادا ہو جائے گا۔ وھو الاصح۔ اور یہی قول اصح ہے۔ ف۔ یہی صحیح ہے۔ (المبدع) لان المنھی عنہ وھو التقدم علی رمضان بصوم رمضان لایقوم بکل صوم۔ کیونکہ جس بات سے ممانعت ہے اور وہ رمضان پر تقدم کرنا رمضان کے روزہ سے یہ بات ہر روزہ کی وجہ سے قائم نہ ہو گی۔ ف۔ بلکہ اسی روزہ سے جو رمضان کی نیت رکھا جاوے۔

حاصل یہ کہ رمضان سے دو ایک روز مقدم کرنے کی ممانعت دو جہت سے ہو سکتی ہے حالانکہ وہ وقت مانند دیگر اوقات کے روزہ کا وقت ہے تو ایک وجہ یہ کہ اس وقت کو رمضان کی طرح وقت فرض قرار دے یعنی رمضان کا روزہ رکھے یا دوسری وجہ یہ کہ فریضہ کی تعداد بڑھا دے اور ان دونوں کا محصل یہ کہ

صوم رمضان کے طور پر رمضان سے مقدم روزہ ممنوع ہے۔ اور صورت مذکورہ میں اس نے واجب کفارہ وغیرہ کی نیت کی ہے تو اس سے ممانعت کی وجہ پیدا نہ ہوگی پس واجب مذکور ادا ہو جائے گا۔ بخلاف یوم العید۔ برخلاف روز عید کے۔ ف۔ عید فطر و عید الضحیٰ میں روزہ ممنوع ہے۔ لان المنہی عنہ وھو ترک الاجابۃ بلازم کل صوم۔ کیونکہ جس بات سے ممانعت ہے اور وہ قبول دعوت کو چھوڑنا یہ روزہ کے ساتھ لازم ہے۔ ف۔ پس اگر عید الضحیٰ کے دن روزہ رکھا تو اس نے دعوت الٰہی عزوجل کو رد کیا کیونکہ لوگ اس دن اللہ تعالیٰ کے مہمان ہیں تو کسی نیت سے روزہ رکھے ہر روزہ سے یہ وجہ ممانعت کی لازم ہے۔ خلاصہ یہ کہ تقدم رمضان کی وجہ ممانعت تو صرف ایک قسم کے روزے سے حاصل ہوتی ہے جو بہ نیت رمضان ہو تو باقی اقسام کے روزے جائز رہے اور عید کی وجہ ممانعت ہر قسم کے روزے سے پیدا ہوتی ہے تو کل روزے منع ہیں اگر کہا جاوے کہ جب رمضان کی نیت سے نہ تھا اور وہ ممانعت میں داخل نہیں تو صاف جائز ہے تم نے اس کو بھی مکروہ کیوں کہا جواب یہ کہ: والکراھۃ ھھنا لصورۃ النھی۔ کراہت یہاں ممانعت کی صورت کے ساتھ ہے۔ ف۔ یعنی لفظا ہیں ممانعت اس کو بھی شامل ہے۔ (الفتح)۔ یہی کتاب میں اشارہ ہے یا کہا جاوے کہ عملی صورت میں دونوں رمضان سے مقدم روزے ہیں اگر باطن نیت میں ایک منہی عنہ اور دوسرا نہیں پس صورت کی جہت سے دوسرے میں بھی کراہت آگئی۔ م۔ والثالث ان ینوی التطوع وھو غیر مکروہ لما روینا۔ اور تیسری صورت یوم الشک کے روزہ میں یہ کہ نفل کی نیت کرے اور یہ مکروہ نہیں ہے بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ بلکہ بدلیل حدیث ابوہریرہ فی صحاح الستہ۔ پھر اگر ظاہر ہوا کہ یہ دن رمضان کا تھا تو رمضان سے واقع ہوگا ورنہ نفل ہے۔ وھو حجۃ علی الشافعی فی قولہ یکرہ علی سبیل الابتداء۔ اور یہ حدیث امام شافعیؒ پر حجت ہے ان کے اس قول میں کہ صوم بطریق ابتداء مکروہ ہے۔ ف۔ اور طریق ابتداء یہ کہ اس شخص کا معمول واقع نہ ہوا مثلاً دوشنبہ پنجشنبہ وغیرہ اس کا معمولی دن نہ تھا اور نہ آخری ماہ کا روز معمول تھا بلکہ اس نے اس روز ابتداءً روزہ رکھا۔ پھر تردد یہ کہ یہ حدیث جب ثابت نہیں ہوئی تو امام شافعی پر کیونکر حجت ہوگی۔ اور حدیث ابوہریرہؓ کو وہ معمولی روزہ پر رکھتے ہیں اور مصنفؒ نے کہا کہ۔ والمراد بقولہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تتقدموا رمضان بصوم یوم ولا بصوم یومین الا ان یکون یوم صوم رجل فلیصم ذلک الیوم نھی التقدم بصوم رمضان لانہ یؤدیہ قبل اٰوانہ۔ اور مراد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اس قول میں کہ پیشقدمی نہ کرو رمضان کی ایک یا دو دن کے روزے کے ساتھ مگر آنکہ کسی شخص کے روزہ کا دن پڑے تو وہ اس روز روزہ رکھ لے۔ پس مراد اس قول سے صوم رمضان کے ساتھ پیش قدمی کرنے سے ممانعت ہے کیونکہ اس کو قبل وقت کے ادا کرتا ہے ف۔ یا فرض کی مقدار بڑھاتا ہے۔ بالجملہ مراد یہ کہ رمضان پر صوم رمضان کو مقدم نہ کرے تو نفل و واجب منع نہ ہو۔ لیکن مخفی نہیں کہ حدیث میں صریح اجازت ایسے روزہ نفل کی ہے جو کسی شخص کا معمولی واقع ہو اور یہ تو امام شافعیؒ کا عین مقصود ہے اور مطلق نفل کا جواز دوسری حدیث سے جس کو مصنفؒ نے ذکر کیا ہے۔ الا تطوعاً کے لفظ سے جب ہی صحیح ہو کہ یہ حدیث ثابت ہو۔ اور شاید اسی وجہ سے تحفہ میں فرمایا کہ رمضان سے ایک دو

روز پہلے روزہ رکھنا مکروہ ہے چاہے کوئی روزہ ہو مگر جب کہ معمولی واقع ہو اور یہی حدیث ذکر کی اور کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس واسطے مکروہ کیا کہ رمضان میں زیادتی کا گمان پیدا ہوگا جب کہ عادت کریں اور اسی جہت سے ابو یوسفؒ نے چھ شوال کے یعنی جو شش عید کے روزے کہلاتے ہیں رمضان سے متصل رکھنا مکروہ رکھا ہے۔ پھر ابن الہمامؒ نے کافی سے اس کے خلاف نقل کیا اور کہا کہ ظاہر کلام مصنف بھی خلاف ہے پھر لکھا کہ جو تحفہ میں مذکور ہے یہی اوجہ ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ حدیث سرار شعبان مطلقاً جواز نفل کو مقتضی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم م۔ ثم ان وافق صوما کان یصومه فالصوم افضل بالاجماع۔ پھر اگر یہ نفل روزہ موافق پڑا صائم کے ایسے روزے سے جس کو رکھا کرتا تھا تو روزہ رکھنا بالاجماع افضل ہے۔ ف۔ یعنی اس میں شافعیؒ کا بھی اتفاق ہے مثلاً دوشنبہ وغیرہ کا روز معمول تھا اور یوم الشک کو یہی دن پڑا تو روزہ رکھنا اجماعاً افضل ہے۔ وکذا اذا صام ثلثة ایام من آخر الشهر فصاعدا۔ اور اسی طرح جب وہ معمولاً روزہ رکھا کرتا ہو تین روز آخر ماہ کا یا زیادہ کا ف۔ تو بھی یوم الشک کا روزہ افضل ہے۔ وان افرده۔ اور اگر اس شخص نے مفرد کر کے یوم الشک کو روزہ رکھا یعنی نفل ف۔ اور اس کی عادت نہ تھی۔ فقد قیل الفطر افضل تو کہا گیا کہ روزہ نہ رکھنا افضل ہے ف۔ یہ قول شیخ محمد بن سلمہؒ ہے۔ احترازا عن ظاهر النهی۔ ظاہر ممانعت سے بچنے کے واسطے ف۔ بلکہ یہ روزہ یا تو جائز ہے باجتہاد یا ممنوع ہے بظاہر نہی باجتہاد اور جو چیز کہ جواز و ممانعت میں دائر ہو اس کا ترک افضل ہے۔ م۔ وقیل الصوم افضل۔ اور کہا گیا کہ روزہ رکھنا افضل ہے۔ ف۔ بقول نصیر بن یحییٰؒ۔ اقتداء بعلی وعائشةؓ فانهما کانا یصومانه۔ بقصد پیروی حضرت علی و عائشہ رضی اللہ عنہما کے کہ یہ دونوں اس دن روزہ رکھتے تھے۔ ف۔ اس پر اعتراض ہوا کہ اقتداء کیونکر صحیح ہوگی جب کہ ابن الجوزیؒ نے لکھا کہ حضرت علی و عائشہؓ کا مذہب یہ تھا کہ یوم الشک کو روزہ رکھ لینا واجب ہے اور یہی امام احمد کا قول اصح ہے۔ مع۔ اور سروجیؒ نے یہ مذہب حضرت عائشہ و اسماء بن عمرو بن العاص و معاویہ رضی اللہ عنہم کا بیان کیا اور کہا کہ اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم و اکثر تابعین رحمہم اللہ و چاروں فقہاء و اکثر علماء سے صوم یوم الشک کی کراہت صحیح ہوئی ہے۔ مع۔ امام مصنفؒ نے اس اختلاف میں امام طحاویؒ کا قول اختیار کیا چنانچہ فرمایا والمختار ان یصوم المفتی بنفسه۔ اور مختار یہ ہے کہ روزہ رکھے مفتی بذات خود۔ ف۔ اور خواص لوگ بھی بدون دوسروں کو حکم کرنے کے۔ اخذا بالاحتیاط۔ احتیاط کو لینے کے طور پر ف۔ یہ نیت نفل ویفتی العامة بالتلوم۔ اور فتویٰ دیا جاوے عوام کو انتظار کا ف۔ یعنی کل کے روز صبح کریں انتظار میں بدون کھانے وغیرہ کے۔ الی وقت الزوال۔ وقت زوال تک ف۔ اور یہاں پہر دن چڑھے کی روایت کے خلاف وقت زوال تک کی روایت شاید بنظر احتیاط رکھی گئی ہے۔ م۔ ثم بالافطار۔ پھر افطار کرنے کا۔ ف۔ یعنی عوام کو فتویٰ دیا جاوے کہ صبح سے امساک کے ساتھ منتظر رہیں پھر اگر کوئی شہادت نہ گزرے تو بعد زوال کے افطار کریں۔ نفیا للتهمة۔ بغرض دفع کرنے تہمت کے۔ ف۔ جو عوام کے دل میں پیدا ہو کر حدیث کے خلاف آج کے روزہ کا فتویٰ دیا گیا۔ یا روافض کی طرح شک میں روزہ واجب کیا گیا۔ اسی قول پر فتویٰ ہے۔ (خزانة الاکمل مع)۔ پھر خواص و عام کے معنی

اس مقام پر یہ ہیں کہ جو یوم الشک کے روزہ کی نیت جانتا ہو وہ خواص میں ہے اور جو نہ جانتا ہو وہ عوام سے ہے۔ اور نیت معتبرہ یہ ہے کہ یوم الشک کو قطعاً نفل روزہ کی نیت کرے اور یہ خیال نہ لاوے کہ اگر یہ دن رمضان کا ہوا تو رمضان سے ہے اور اگر اس دن کسی کا معمولی روزہ پڑتا ہو تو اسی کی نیت پر جزم کرے۔ ف ع ہ ت۔ والرابع۔ اور چوتھی صورت یوم الشک کے روزہ میں یہ کہ۔ ان یضجع فی اصل النیة۔ اصل نیت میں تضجیع کرے۔ ف۔ یعنی تردید کرے۔ مراد یہ کہ کسی بات پر جزم نہ کرے بلکہ بان ینوی ان یصوم غدا ان کان من رمضان ولا یصومه ان کان من شعبان۔ بایں طور نیت کرے کہ کل روزہ رکھے گا اگر رمضان کا دن ہو اور نہیں روزہ رکھے گا اگر شعبان کا ہو۔ وفی هذا الوجه لا یصیر صائما لانه لم یقطع عزیمة فصار کما اذا نوی انه ان وجد غداً غداءً یفطر وان لم یجد یصوم۔ اور اس صورت میں وہ صائم نہ ہو جائے گا کیونکہ اس نے اپنے عزم کو قطعی نہیں کیا تو ایسا ہو گیا جیسے کسی نے یہ نیت کی کہ اگر کل اس نے اول وقت کا طعام پایا تو افطار کرے گا اور اگر نہ پایا تو روزہ پورا کرے گا۔ ف۔ واضح ہو کہ مراد یہ ہے کہ ابتداء سے اس نیت پر صائم نہ ہو گا لیکن اگر دوسرے روز زوال سے پہلے گواہی گذرنے سے یہ دن رمضان کا ثبوت ہو گیا اور اس نے نیت قطعی کر لی تو ادا ہو جائے گا اور اگر بعد زوال کے یا بعد دن گزر جانے کے ثبوت ہوا تو یہ روزہ کچھ نہ ہوا مگر جب کہ اس نے اول وقت نیت صوم کر لی ہو۔ والحاصل اس صورت میں اصل صوم ہی کی نیت متردد ہے بخلاف اس کے اگر نیت کی ہو کہ کل میں روزہ رکھوں گا پھر اگر رمضان کا دن ہو تو رمضان کا ہو۔ کیونکہ اس میں اصل نیت موجود ہے۔ م۔

والخامس ان یضجع فی وصف النیة۔ اور پانچویں صورت یہ کہ تردید کرے وصف نیت میں۔ ف۔ نہ اصل نیت میں بلکہ اصل نیت جزم ہو۔ بان ینوی ان کان غدا من رمضان یصوم عنه وان کان من شعبان فعن واجب آخر۔ بایں طور کہ نیت کرے صوم کی کہ اگر کل کا دن رمضان کا ہو تو اس سے روزہ رکھے گا اور اگر شعبان کا ہو تو دوسرے واجب سے۔ ف۔ مثلاً کفارہ قسم سے یا قضاء سے یعنی اس کو بیان کر دے۔ وهذا مکروه لتردده بین امرین مکروهین۔ اور یہ مکروہ ہے کیونکہ یہ دائر ہے دو امر مکروہ کے درمیان۔ ف۔ کیونکہ رمضان کی نیت سے مکروہ تحریمی ہے اور دوسرے واجب کی نیت سے اگر تحریمی نہ ہو تو ضرور تنزیہی ہے۔ جیسا کہ واجب کی صورت میں فتح القدیر میں استفادہ کیا ہے۔ ثم ان ظهر انه من رمضان اجزاه لعدم التردد فی اصل النیة۔ پھر اگر ظاہر ہوا کہ وہ دن رمضان کا ہے تو کافی ہو گیا کیونکہ اصل نیت میں تردد نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ صوم کی نیت بہر صورت موجود ہے اور رمضان کا روزہ مطلق صوم کی نیت سے ادا ہو جاتا ہے۔ وان ظهر انه من شعبان لا یجزیه عن الواجب الآخر۔ اور اگر کھلا کہ وہ دن شعبان کا تھا تو دوسرے واجب سے کافی نہ ہو گا۔ ف۔ یعنی اس روزہ سے وہ واجب جس کو مراد لیا ہے ادا نہ ہو گا۔ لان الجهة لم تثبت للتردد فیها۔ کیونکہ جب واجب تو ثبوت نہ ہوئی بوجہ اس میں تردد ہونے کے۔ ف۔ کہ رمضان کی یا واجب دیگر کی۔ کسی جہت پر جزم نہیں تھا۔ ہاں اصل نیت یعنی خالی صوم کی نیت ثابت ہوئی۔ واصل النیة لا تکفیه۔ اور اصل نیت اس واجب کے لیے کافی نہیں۔ ف۔ بلکہ تعیین ضرور ہے۔ لکنه یکون تطوعا۔ لیکن یہ روزہ نفل ہو جائے گا۔ وہ بھی نفل

ایسے درجہ کا کہ، غیر مضمون بالقضاء۔ قضاء کرنے کے ساتھ ذمہ داری لیا ہوا نہیں۔ ف۔ حتی کہ اگر اس کو توڑ دیا ہو تو اس کی قضاء واجب نہیں۔ لشروعہ فیہ مسقطاً۔ بوجہ شروع کرنے اس شخص کے اس روزہ میں مسقط ہونے کی نظر سے۔ ف۔ یعنی اس نے یہ روزہ اس نیت سے شروع کیا تھا کہ واجب کا ساقط کرنے والا ہے یعنی مثلاً رمضان کا فرض اس کے ذمہ سے ساقط ہوا۔ اور جو چیز کہ ایسے گمان سے شروع کی جاوے پھر ظاہر ہو کہ اس کے ذمہ وجوب بھی باقی نہیں ہے تو اس کو توڑنے سے قضاء لازم نہیں ہوتی چنانچہ صلوٰۃ مظنونہ کا مسئلہ گذر چکا۔ پھر وصف میں تردد کی صورت یہ بھی ہے جو بیان فرمائی کہ وان نوی عن رمضان ان کان غداً منہ وعن التطوع ان کان غداً من شعبان۔ اور اگر اس نے نیت کی کہ کل روزہ رمضان سے ہے بشرطیکہ کل کا دن رمضان کا ہو اور نفل ہے اگر کل کا دن شعبان کا ہو۔ یکرہ لانہ ناو للفرض من وجہ۔ یہ مکروہ ہے اس لئے کہ وہ ایک جہت سے فرض کی نیت کرنے والا ہے۔ ف۔ حالانکہ فرض کی نیت مکروہ تحریمی ہے۔ ثم ان ظہر انہ من رمضان اجزاہ عنہ لما مر۔ پھر اگر ظاہر ہوا کہ وہ دن رمضان کا تھا تو اس کو کافی ہوگیا بوجہ مذکور سابق۔ ف۔ کہ اصل نیت موجود ہے اور وہ رمضان کے لیے کافی ہے۔ وان ظہر انہ من شعبان جاز عن نفلہ۔ اور اگر ظاہر ہوا کہ وہ دن شعبان کا ہے تو یہ روزہ نفل سے جائز ہوگا۔ لانہ یتادی باصل النیۃ۔ کیونکہ صوم نفل تو صوم کی نیت سے ادا ہو جاتا ہے۔ ولو افسدہ یجب ان لا یقضیہ۔ اور اگر اس نفل کو فاسد کر دیا ہو تو واجب ہے کہ اس کو قضاء نہ کرے۔ ف۔ یہ واجب بمعنی لازم ہے وہ بھی دلیل کا لازم یعنی دلیل سے یہ لازم آتا ہے کہ اس کی قضاء واجب نہ ہو۔ لدخول الاسقاط فی عزیمتہ من وجہ۔ کیونکہ فرض کو اپنے ذمہ سے اتارنا اس کی نیت میں ایک وجہ سے داخل ہوگیا۔ ف۔ جب کہ اس نے یہ بھی نیت کی کہ اگر یوم رمضان ہو تو صوم اس سے ہے پس صوم مظنون کے مانند ہوگیا۔ م

فروع چاند ہونے میں نجومی کا قول قبول نہیں۔ یہی صحیح ہے۔ (السراج) اور منجم کو اپنے حساب کے موافق عمل کرنا بھی روا نہیں ہے۔ (المعراج)۔ پس یوم الشک اس کے حق میں بھی یوم الشک ہے۔ م۔ اگر لوگوں نے دن میں قبل زوال کے یا بعد زوال کے چاند دیکھا تو اس کی وجہ سے روزہ رکھنا یا افطار کرنا کچھ نہیں ہے بلکہ یہ چاند آنے والی رات کا ہوگا اور یہی مختار ہے۔ (الخلاصہ) اسی پر فتویٰ ہے (البحر)۔ مثلاً رمضان کی ۳۰ تاریخ کو دن میں اول یا آخر وقت چاند نظر آیا اور ۲۹ کو ابر تھا تو یہ جائز نہیں کہ روزے توڑیں اور آج کا دن عید شمار کریں یا شعبان کی ۳۰ میں یہ واقعہ ہو تو آج رمضان کا دن شمار کرکے ایک روزہ قضاء کریں بلکہ یہ دن گذرنے پر چاند رات قرار پاوے گی حتی کہ دوسرے روز پہلی رمضان یا روز عید ہوگا اور یہی مختار ہے۔ اس لفظ سے اختلاف کا اشارہ کیا اور وہ فتح القدیر میں مذکور ہے کہ یہ امام ابوحنیفہ ومحمد کا قول ہے اور ابویوسفؒ کے نزدیک یہ گذری رات کا چاند ہے حتی کہ ۳۰ شعبان ہو تو اس دن کا روزہ رمضان قضاء کریں اور ۳۰ رمضان ہو تو روزے توڑ کر عید قرار دیں۔ (کمافی الایضاح)۔ اور محیط میں ہے کہا کہ ابویوسفؒ کے نزدیک عصر تک تو گذری رات کا ہے اور اگر بعد عصر نظر آیا تو ان کے نزدیک بھی آنے والی رات کا ہے اور اس مسئلہ میں صحابہ رضی اللہ عنہم سے بھی

اختلاف مروی ہے چنانچہ حضرت عمرؓ و ابن مسعود و انسؓ سے وہ قول مروی ہے جو ابوحنیفہ و محمد نے مذہب لیا ہے اور حضرت عمرؓ سے دوسری روایت میں اور حضرت علی و عائشہؓ سے وہ قول ہے جو ابویوسف نے مذہب لیا ہے۔ (ایضاً التخلیص التحفہ)۔ اور مفاد اختلاف یہ ہے کہ اگر کسی نے ۳۰ رمضان کو دن میں چاند دیکھ کر مدت روزہ پورے ہو جانے کا گمان کر کے عمداً روزہ توڑ دیا تو لازم آتا ہے کہ اس پر کفارہ واجب نہ ہو اگرچہ اس نے بعد زوال کے دیکھا ہو۔ (کما فی الخلاصہ، مسئلہ ضروریہ و بحث اختلاف المطالع)۔ ظاہر مذہب یہ ہے کہ جب کسی شہر میں چاند دیکھا جانا ثبوت ہوا تو تمام لوگوں پر حکم لازم ہوگا حتی کہ اہل مغرب کی رویت سے اہل مشرق پر چاند ہو جانے کا حکم لازم ہوگا۔ ف۔ اس سے ظاہر ہوا کہ ظاہر المذہب میں اختلاف مطالع کا اعتبار نہیں ہے۔ ت۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ (الخلاصہ، البحر) اور اختلاف مطالع یہ ہے ایک ملک میں آج چاند نظر آیا اور دوسرے ملک میں آج نظر نہ آیا بلکہ کل نظر آیا اور فلسفی اور نجومی اس کو اپنے مباحث میں جائز رکھتے بلکہ ثابت کرتے ہیں اور کچھ کلام اس میں آوے گا۔ م۔ بعض مشائخ نے کہا کہ چاند کی رویت بوجہ اختلاف مطالع کے مختلف ہوتی ہے یعنی اختلاف مطالع موجود ہے تو رویت ہلال بھی مختلف ہے تو ہر ایک پر اپنی رویت بوجہ اختلاف مطالع کے مختلف ہوتی ہے یعنی اختلاف مطالع موجود ہے تو رویت ہلال بھی مختلف ہے تو ہر ایک پر اپنی رویت سے صوم واجب ہوگا کیونکہ روزہ کے سبب تو ماہ رمضان کا آنا ہوتا ہے پس اگر یہ سبب ایک قوم کے حق میں بوجہ رویت ہلال کے متحقق ہوگیا تو کچھ لازم نہیں کہ دوسری قوم کے حق میں بھی سبب متحقق ہو جاوے کیونکہ طلوع ہونا مختلف ہوتا ہے اور یہ ایسا ہوا کہ مثلاً ایک قوم کے یہاں آفتاب ڈھلا تو ان پر نماز ظہر واجب ہوئی یا غروب ہوا تو مغرب واجب ہوئی اور دوسری قوم کے یہاں ابھی نہیں ڈھلا ہے یا غروب نہیں ہوا تو ان پر ظہر یا مغرب واجب نہیں ہوگی حتی کہ آفتاب ڈھلے یا غروب ہو۔ مف۔ الحاصل دو قول ہوئے۔ اول ظاہر المذہب کہ ایک قوم کی رویت سے تمام جہان پر یہ حکم لازم ہوگا اور اختلاف مطالع اگرچہ موجود ہے مگر اس کا اعتبار نہیں ہے۔ م۔ کیونکہ نص حدیث میں صوموا لرویتہ خطاب عام ہے یعنی سب کو حکم دیا گیا کہ رویت ہلال متحقق ہونے پر روزہ رکھو اور جب ایک قوم نے چاند دیکھا تو رویت ہلال متحقق ہوگئی تو عام حکم بھی ثابت ہوگا بخلاف ظہر و مغرب کے کہ ان میں کوئی عام خطاب اس طرح نہیں ہے۔ مف۔ مترجم کہتا ہے کہ اس دلیل میں تکلف اور خدشہ ہے اس وجہ سے کہ صوموا لرویتہ میں حق طور پر خطاب انہیں لوگوں کو ہے جنہوں نے چاند دیکھا اگرچہ نظر نہ اٹھائی ہو کیونکہ اگر ان کو نظر آنا ممکن نہ ہوتا تو رویت کیونکر ہوتی پس حق نظر سے تو یہی معنی ہیں کہ روزہ رکھنے کا حکم انہیں کو دیا جنہوں نے دیکھا گویا فرمایا صوموا لرویتکم الہلال۔ یعنی جس وقت تم نے دیکھا چاند نکلا تو تم روزہ رکھو اور اگر حکم عام ہوتا تو یوں ہوتا کہ صوموا وان لم تشاہدوہ لرویۃ غیرکم۔ یعنی جس وقت کوئی قوم ہی چاند دیکھ لے تو تم بھی روزہ رکھو اگرچہ تم کو نظر نہ آوے۔ اور یہ بات بہت مشکل ہے اور اس میں حرج عظیم ہے کیونکہ ہم کو کیونکر معلوم ہو کہ آج باوجود مطلع صاف ہونے کے ہم کو نظر نہ آیا تو کسی قوم نے نہیں دیکھا ہے۔ علاوہ بریں شرع رویت ہلال پر حساب ادائے فریضہ کا تمام مخلوق کی سہولت کے واسطے ہے حتی کہ ایک بڑھیا بھی چاند دیکھ کے روزہ رکھے پھر چاند دیکھے افطار کرے اور جب غیروں کے دیکھنے سے

ہم پر فرضیت ہوگی حالانکہ ہم کو مطلع صاف میں نظر نہ آیا تو آسانی کی جگہ بڑی مشکل پیدا ہو گئی اور ہم کس ذریعہ سے تمام جہان سے دریافت کریں۔ پھر اگر یہ کہا جاوے کہ اختلاف مطالع کا تو وجود ہی نہیں ہے بلکہ ہمارے یہاں نہ ہوا تو سب جگہ نہ ہوا پس دریافت کی ضرورت نہیں ہے تو جواب یہ کہ اختلاف مطالع تو صحیح روایت سے ثابت ہے۔ بلکہ کلام صرف اس امر میں ہے کہ اختلاف مطالع کا اعتبار ہے یا نہیں ہے تو ظاہر المذہب یہ بیان ہوا کہ اعتبار نہیں ہے بلکہ مغرب والے چاند دیکھیں تو ان کے دیکھنے سے مشرق والوں پر روزہ واجب ہو جائے گا م۔ لیکن واضح ہو کہ پہلے دیکھنے والوں کی وجہ سے پچھلے دیکھنے والوں پر جب ہی روزہ واجب ہوگا کہ جب ان کے نزدیک پہلوں کا دیکھنا ایسی دلیل شرعی سے ثابت ہو جس کا ماننا شرع نے واجب کر دیا ہے چنانچہ اس کا بیان کتاب میں آتا ہے اور اگر ایسی دلیل و شہادت نہ ہو تو لازم نہیں چنانچہ اگر ایک جماعت نے اہل لکھنؤ کے سامنے گواہی دی کہ اہل بمبئی نے تم سے ایک روز پہلے چاند دیکھا اور روزہ رکھا ہے اور لوگوں کے حساب سے آج ۳۰ تاریخ ہے پھر اہل لکھنؤ نے آج کے روز اپنے یہاں چاند نہیں دیکھا تو اہل لکھنؤ کو آج تراویح چھوڑنا نہ چاہیے اور کل عید کرنا حلال نہیں ہے کیونکہ اس جماعت نے اپنا چاند دیکھنا نہیں بیان کیا اور نہ دوسرے دیکھنے والوں کی گواہی پر اپنی گواہی ادا کی بلکہ اہل بمبئی کا دیکھنا نقل کیا ہے۔ اور اگر ان لوگوں نے گواہی دی کہ فلاں قاضی کے روبرو دو گواہ نے گواہی دی کہ دونوں نے فلاں رات کو چاند دیکھا اور اس قاضی نے ان دونوں کی گواہی قبول کر کے حکم دیا ہے یعنی ہمارے روبرو ایسا ہوا ہے تو لکھنؤ کے قاضی کو بھی روا ہے کہ ان کی گواہی قبول کرلے کیونکہ حکم ہر قاضی کا حجت ہے اور انھوں نے ایک قاضی کے حکم کی شہادت دی ہے۔ (کمافی الفتح)۔

اور واضح ہو کہ جب جماعت نے بمبئی میں خود دیکھنے کی یا شاہدوں کی شہادت پر گواہی دی حتی کہ وہ حجت شرعی ہوئی اور آج اس حساب سے ۳۰ رمضان پڑی پھر شام کو مطلع پر ابر وغیرہ چھایا ہے تو خلاف نہیں کہ گواہی مقبولہ کے موافق کل کا روز عید ہے اور اگر مثلاً اہل لکھنؤ سے ایک روز پہلے اہل بمبئی کے دیکھنے کی گواہی ہے تو اہل لکھنؤ ایک روزہ قضا کریں اور اگر اس دن شام کو مطلع بالکل صاف ہے پھر چاند نظر نہ آیا تو اختلاف ہے بعض نے بقیاس ابتدائے صوم کے عید کا جواز کیا اور اکثر مشائخ کے نزدیک نہیں جائز ہے جب تک چاند نہ دیکھیں اور یہی صحیح ہے م۔ یہ سب بنا بر ظاہر المذہب ہے کہ اختلاف مطالع معتبر نہیں ہے۔ اور بعض مشائخ کے نزدیک معتبر ہے اور صاحب التجرید وغیرہ مشائخ نے اسی کو اختیار کیا ہے اور ان کی طرف سے دلیل یہ کہ کریب رحمہ اللہ نے بیان کیا کہ مجھے ام الفضل یعنی عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہم کی والدہ نے معاویہؓ کے پاس شام کو روانہ کیا میں وہاں پہونچا اور جو کام تھا پورا کیا اور وہاں رمضان کا چاند طلوع ہوا اور میں شام میں موجود تھا پس جمعہ کے روز میں نے چاند دیکھا پھر میں آخر رمضان میں مدینہ آیا پس عبد اللہ بن عباسؓ نے مجھ سے پوچھا اور چاند کا ذکر کیا اور فرمایا کہ تم نے چاند کب دیکھا میں نے عرض کیا کہ ہم نے اس کو جمعہ کی رات میں دیکھا ہے تو فرمایا کہ تو نے خود چاند دیکھا میں نے کہا کہ ہاں میں نے دیکھا اور لوگوں نے دیکھا اور سبھوں نے روزہ رکھا اور معاویہ رضی اللہ عنہ نے

روزہ رکھا۔ پس عبداللہ بن عباسؓ نے فرمایا لیکن ہم نے تو سنیچر کی رات کو چاند دیکھا پس ہم تو برابر علٰے روزہ رکھے جاویں گے یہاں تک کہ تیس۳۰ پورے کریں۔ یا چاند دیکھ لیں۔ تو میں نے عرض کیا کہ کیا آپ معاویہؓ کے دیکھنے اور اس کے روزہ رکھنے پر کفایت نہ کریں گے فرمایا کہ نہیں ہم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یوں ہی حکم فرمایا ہے۔ (رواہ مسلم والبوداؤد والنسائی والترمذی)۔ اس کا جواب دیا گیا کہ کریبؒ اکیلا شاہد تھا اس جہت سے اس کی شہادت قبول نہ کی الخ الفتح۔ اقول امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک روزہ رکھنے کے واسطے ایک عادل کی گواہی قبول ہے۔ پھر کریب رحمہ اللہ ثقہ معروف ہیں کیونکر ان کی شہادت قبول نہ ہوگی۔ اور علماءؒ نے قول ابن عباسؓ کے معنی یہی سمجھے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر ملک والوں کے واسطے انھیں کی روایت ہلال کا حکم دیا ہے۔ چونکہ حدیث صحیح ہے لہذا زیلعی نے کہا کہ اختلاف کا اعتبار کرنا اشبہ ہے لیکن ابن الہمام نے کہا کہ ظاہر الروایۃ اختیار کرنا احوط ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس زمانہ میں بذریعہ تار برقی وغیرہ کے لندن کی خبر رویت یہاں پہونچے گی بلکہ امریکہ سے اور اختلاف مطالع ضرور ہوگا تو ہمیشہ قضاء کا سلسلہ اقوام پر جاری ہوگا علاوہ بریں عوام وخصوص مشرکین ونیچریہ گمان کرتے ہیں کہ اسلام میں حقیقت سے بے خبری ہے پس اگر اس وقت دوسرے قول پر فتوی ہو تو میرے نزدیک بہتر وا وفق ہے کیونکہ جہال ملحدین اس سے غافل ہیں کہ شرع ایک عام سہولت ہے علاوہ بریں ہر ملک کی روایت ہلال اعتبار کرنے میں سہولت بھی زائد ہے جیسا کہ بیان ہو چکا۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم م۔

ومن رأى هلال رمضان۔ اور جس نے دیکھا چاند رمضان کا۔ ف۔ یا فطر یعنی شوال کا۔ ت وحده۔ تنہا۔ ف۔ حالانکہ مطلع صاف ہے اور دوسرا دیکھنے والا ظاہر نہ ہوا۔ م۔ اگرچہ یہ اکیلا عام میں سے ہو یا امام المسلمین ہو۔ ف۔ صام۔ تو یہ شخص خود روزہ رکھے۔ وان لم يقبل الامام شهادته۔ اگرچہ امام نے اس شخص کی گواہی قبول نہ کی ہو۔ ف۔ یعنی بوجہ فسق وغیرہ کے گوکہ روزہ رکھنے کے لیے ایک عادل کی گواہی قبول ہوتی ہے پھر صاف مطلع میں امام کا حکم مثل اوروں کے ہے اور وہ تنہا دیکھنے پر لوگوں کو صوم کا حکم نہ کرے۔ (الفتح) بلکہ خود روزہ رکھے۔ م۔ یہ روزہ احتیاطاً محققین کے نزدیک مستحب ہے۔ (البدائع)۔ بلکہ واجب ہے۔ (المبسوط وقاضیخاں والتحفۃ۔ ع)۔ یہی صحیح ہے دو دلیل سے اول لقوله عليه السلام صوموا لرؤيته۔ اس لیے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ روزہ رکھو وقت دیکھنے چاند کے۔ ف۔ تمام حدیث صحیحین میں ہے۔ وقد رأى ظاهرا۔ اور حال یہ کہ اس شخص نے ظاہر دیکھ لیا۔ ف۔ نہ خواب میں۔ م۔ اور وہ ماہ رمضان میں حاضر ہو گیا وقال تعالیٰ فمن شهد منكم الشهر فليصمه۔ تو حدیث وآیت دونوں کے حکم سے اس پر واجب ہوا۔ ہاں اگر خواب میں دیکھا ہوتا تو کسی پر وجوب نہ ہوتا مگر خواب انبیاء علیہم السلام بمنزلہ وحی کے حجت ہے۔ م۔ دلیل دوم۔ وان افطر اور اگر اس شخص نے روزہ رکھ کر توڑ دیا۔ ف۔ اگرچہ جماع کرنے سے توڑا ہو۔ فعليه القضاء دون

علہ ظاہرا مدینہ میں بارش وابر چھایا ہوگا۔ م۔

علہ تو مطلع صاف ہے بدلیل مسئلہ مابعد فافہم ۱۲ م۔

الکفارۃ۔ تو اس شخص پر قضاء واجب ہے نہ کفارہ۔ ف۔ وجوب قضاء کچھ اس وجہ سے نہیں کہ نفل شروع کرکے توڑا بلکہ بطریق فرض پس اگر اس پر واجب نہ ہوتا تو مگر وہ مظنون تھا جس کی قضاء واجب نہیں ہوتی پس معلوم ہوا کہ اس پر احتیاطاً واجب ہے۔ وقال الشافعی علیہ الکفارۃ ان افطر بالوقاع۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ اس پر کفارہ بھی واجب ہے بشرطیکہ جماع سے توڑا ہو۔ ف۔ نہ کھانے پانے میں۔ لانہ افطر فی رمضان۔ کیونکہ اس نے رمضان میں افطار کر ڈالا۔ ف۔ حقیقۃً وحکماً دونوں طرح۔ حقیقۃً لتیقنہ بہ۔ حقیقۃً تو رمضان کے ساتھ اس کے تیقن کرنے سے۔ ف۔ یعنی وہ تو اس کو اپنے یقین میں رمضان سمجھتا ہے۔ وحکماً لوجوب الصوم علیہ۔ اور حکماً بوجہ اس پر روزہ واجب ہونے کے ف۔ یعنی بدلیل نص حدیث اس پر روزہ واجب ہے تو اس کے حق میں رمضان کا حکم موجود ہوا۔ پس توڑنے سے اس پر کفارہ لازم ہے اور جماع کی خصوصیت اصول الفقہ میں مذکور ہے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ ہاں اس پر کفارہ ہوتا مگر شبہہ سے ساقط رہا۔ ولنا ان القاضی ردّ شہادتہ بدلیل شرعی وھو تہمۃ الغلط۔ اور ہماری حجت یہ ہے کہ قاضی نے اس کی گواہی کو دلیل شرعی سے رد کیا اور دلیل شرعی غلطی کی تہمت ہے۔ ف۔ کیونکہ اس دن مسلمانوں کا ہجوم ہوتا ہے تو ظاہر نہیں کہ فقط دیکھ لینے میں خصوصیت ہو اور دوسرے کسی کو نظر نہ آیا۔ فاورثت شبہۃ۔ تو اس نے ایک طرح کا شبہہ پیدا کر دیا۔ ف۔ جس سے اس شخص پر روزہ قطعی فرض نہ رہا بلکہ واجب رہا اور اس پر توڑنے سے کفارہ بھی نہ رہا۔ وھذہ الکفارۃ تندرئ بالشبہات۔ اور یہ کفارہ ایسا ہے کہ شبہات کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہے۔ ف۔ یہ سب اس وقت کہ اس کی گواہی رد ہونے کے بعد اس نے ایسا کیا ہو۔ ولو افطر قبل ان یرد الامام شہادتہ اختلف المشائخ فیہ۔ اور اگر اس نے روزہ توڑ ڈالا قبل اس کے کہ امام اس کی گواہی رد کرے تو اس میں مشائخ نے اختلاف کیا۔ ف۔ کہ کفارہ واجب ہے یا نہیں۔ م۔ اور صحیح یہ کہ اس صورت میں بھی کفارہ نہیں ہے۔ (قاضیخاں)۔ اس لیے کہ شبہہ ہنوز قائم ہے۔ ف۔ اسی کو بہتوں نے صحیح کہا۔ د۔ اور اگر امام نے اس کی گواہی قبول کرکے روزہ کا عام حکم دے دیا پھر اس نے یا کسی اور نے روزہ توڑا تو عامہ مشائخ نے کہا کہ کفارہ واجب ہے اگرچہ یہ شخص دیکھنے والا مرد فاسق ہو (الخلاصہ)۔ یہی اصح ہے۔ د۔ پھر امام پر واجب ہے کہ فاسق کی گواہی رد کرے اگرچہ ابر ہو (التخم) وامام سے ایک روایت ہے کہ احتیاطاً قبول کرے۔ مع۔ غیر فاسق کی گواہی جب ہی رد کرے گا کہ مطلع صاف ہو اور وہ شہر کا آدمی ہو اور اگر بلند مقام یا باہر سے آیا ہو یا مطلع روندھا ہو تو قبول کرے (المبسوط) ولو اکمل ھذا الرجل۔ اور اگر پورے کیے اس شخص نے۔ ف۔ جس کی تنہا گواہی رد کی گئی ہے ثلثین یوما ۳۰ روزے۔ ف۔ پھر اس دن مطلع روندھ گیا۔ لم یفطر۔ تو یہ شخص افطار نہ کرے ف۔ یعنی اس کو جائز نہیں کہ دوسرے روز عید سمجھ کر روزہ رکھے الا مع الامام۔ لیکن امام کے ساتھ ہیں۔ ف۔ یعنی اگر دوسرے روز امام نے عید کا حکم دیا ہے تو یہ بھی روزہ نہ رکھے۔ لان الوجوب علیہ للاحتیاط۔ کیونکہ اس پر پہلا روزہ واجب ہونا بطور احتیاط تھا۔ ف۔ نہ قطعی فرض رمضان بوجہ اس شبہہ کے کہ اس کو غلطی واقع ہوئی چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ایک شخص نے کہا کہ

میں نے دیکھ لیا حالانکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ وغیرہ کو نظر نہیں آتا تھا تو آپ نے حکم دیا کہ پانی سے آنکھیں
ملے پھر فرمایا کہ اب دیکھ کہ وہ کہاں ہے اس نے دیکھا تو کہا کہ اب مجھے نہیں نظر آتا۔ آپ نے فرمایا
کہ تیرے تصورعہ نے قائم کیا اس کو تو نے ہلال سمجھا۔ مع۔ بالجملہ لوگوں کے نہ دیکھنے سے فقط اس کے دیکھنے
میں شبہ ہوا مگر احتیاطاً اس پر رکھ لینا واجب ہوا۔ والاحتیاط بعد ذلک فی تاخیر الافطار۔ اور بعد
اس کے احتیاط تو افطار کی تاخیر میں ہے۔ ولو افطر لاکفارۃ علیہ۔ اور اگر اس نے روزہ شروع کر کے
عمداً توڑ ڈالا تو اس پر کفارہ نہیں ہے۔ ف۔ یعنی اس دن امام وغیرہ کسی نے عید کا دن نہیں رکھا
پس ۳۰ پورے کرنے والے نے ان کے ساتھ روزہ رکھ کر عمداً توڑ دیا جیسے کسی نے عید کا چاند اکیلے
دیکھا اور اس کی گواہی رد ہوئی تو اس پر روزہ واجب ہے اور اگر اس نے توڑ ڈالا تو اس پر قضا
ہے مگر کفارہ واجب نہیں (القاضیخان)۔ اعتباراً للحقیقۃ التی عندہ۔ بوجہ اعتبار اس حقیقت
کے جو اس شخص کے نزدیک ہے۔ ف۔ کیونکہ وہ اپنے یقین میں ۳۰ پورے کر کے آج قطعی عید سمجھتا ہے
لہٰذا کفارہ بوجہ شبہ کے ساقط ہوا۔ یہی قول امام مالک و احمد وغیرہ کا ہے۔ مع۔ اور اگر اس دن مطلع صاف
ہو اور اس کو عید کا چاند نظر نہ آیا اور نہ کسی نے دیکھا تو لائق ہے کہ اگر توڑے تو اس پر کفارہ ہو کیونکہ
۳۰ تعداد پوری کرنا تو روزے مطلع میں ہے ورنہ حکم افطار کا رویت پر ہے۔ فافہم۔ واذا کان بالسماء علۃ
اور جب کہ مطلع پر کوئی علت ہو۔ ف۔ یعنی ابر یا گرد و غبار وغیرہ۔ قبل الامام شہادۃ الواحد العدل
تو امام المسلمین ایک عادل آدمی کی گواہی قبول کرے۔ ف۔ یعنی مسلمان عاقل بالغ عادل کی گواہی۔ فی
رویۃ الھلال۔ چاند دیکھنے کے بارہ میں۔ ف۔ یعنی رمضان کا چاند دیکھنے میں۔ رجلا کان او امرأۃ۔ یہ
آدمی خواہ مرد ہو یا عورت ہو۔ حرا کان او عبدا۔ خواہ آزاد ہو یا مملوک ہو۔ ف۔ اور ظاہر الروایۃ میں
دیکھنے کی کیفیت بیان کرنا شرط نہیں ہے۔ (السراج و فتح)۔ لانہ امر دینی۔ کیونکہ یہ امر دینی ہے نہ
نہ دنیاوی جس میں آزادی و مرد ہونا و ولا سے کم ہونا ضرور ہوتا ہے تو آزاد ہونا و مرد ہونا یا دو سے کم نہ ہونا
کچھ شرط نہیں ہے۔ فاشبہ روایۃ الاخبار۔ تو یہ روایت احادیث کے مشابہ ہو گیا۔ ف۔ چنانچہ ایک مسلمان
عاقل بالغ عادل کی روایت حدیث مقبول ہے۔ ولھذا لا یختص بلفظ الشھادۃ۔ اور اسی وجہ سے رویت
ہلال کی گواہی بلفظ شہادت مخصوص نہیں۔ ف۔ یعنی جیسے امور دنیاوی کی گواہی میں لفظ شہادت ضرور ہے
یعنی میں گواہی دیتا ہوں یا شہادت دیتا ہوں و مانند اس کے۔ تو رویت ہلال کی گواہی میں یہ تخصیص نہیں بلکہ
اگر کہے کہ میں خبر دیتا ہوں یا بیان کرتا ہوں و مانند اس کے تو کافی ہے۔ م۔ اور جیسے لفظ شہادت شرط
نہیں اسی طرح اس میں دعویٰ و حکم حاکم و مجلس قضا بھی شرط نہیں چنانچہ اگر حاکم کے روبرو ایک نے رویت
ہلال کی گواہی دی اور بظاہر وہ عادل ہے اور اس کو کسی نے سنا تو سننے والے پر روزہ رکھنا واجب ہوگا اور
حکم حاکم کی ضرورت نہیں ہے۔ اسی طرح ایک کی گواہی پر گواہی بھی جائز ہے۔ (السراج)۔ مثلاً زید نے بکر سے

عہ قولہ تیرے تصور نے الخ یہ علم مناظر و تصور کا دقیق مسئلہ ہے کہ جو شخص کسی چیز کو دماغ میں تصور کرتا ہے خواہ رغبت یا خوف سے تو وہاں
صورت بوجہ غلبہ کے کبھی آنکھوں پر جھلک دیتی ہے بلکہ اس سے بڑھ کر یہ کہ سامنے نظر آتی ہے اور کبھی شیطان بھی تلبیس میں مجسم نظر آتا ہے حتیٰ کہ اس میں بہت
سے لوگ کفر و خلاف واقع بلفظ شریعت میں مبتلا ہو جاتے ہیں یہ بہت بڑا خطرناک مقام ہے۔ ۱۲ م

سامنے گواہی دی کہ میں نے چاند دیکھا اور اس کو گواہ کر دیا پس بکر نے اس کی گواہی پر گواہی دی تو قبول ہے م. اور جب اکیلے عادل نے رمضان کا چاند دیکھا تو اس پر واجب ہے کہ اسی رات میں گواہی دے خواہ آزاد ہو یا غلام خواہ مرد ہو یا عورت حتی کہ چار مخدرہ بدون اجازت اپنے مولی کے نکل کر گواہی دے دے میں کہتا ہوں کہ اگر گواہی نہ دی تو فاسق ہو جائے گا اور جب اکیلے فاسق نے دیکھا تو وہ بھی قاضی کے نزدیک گواہی دے کیونکہ قاضی کبھی اس کو قبول کرتا ہے لیکن قاضی کو چاہیے کہ اس کی گواہی رد کر دے (وجیز الکردری). اور اگر امام یا قاضی نے اکیلے رمضان کا چاند دیکھا تو اس کو اختیار ہے کہ چاہے ایک شخص کو مقرر کرے جس کے سامنے خود امام یا قاضی اپنی گواہی دے اور چاہیے بدون اس کے لوگوں کو روزے کا حکم کر دے بخلاف ہلال فطر و ہلال اضحی کے. (السراج). یعنی ہلال فطر واضحی میں امام کو اختیار نہیں کہ لوگوں کو حکم دیدے بلکہ اس کی تنہا گواہی بمنزلہ عام لوگوں کی تنہا گواہی کے ہے. م. جیسے ہلال رمضان میں بھی جب کہ مطلع صاف ہو اور تنہا امام نے دیکھا تو لوگوں کو حکم نہ کرے (کما فی الفتح). جو مرد یا عورت کہ قریب بلوغ ہو اس کی گواہی قبول نہیں ہے. (السراج). یعنی بلوغ شرط ہے. م. ولتشترط العدالۃ لان قول الفاسق فی الدیانات غیر مقبول. اور عادل ہونا شرط ہے کیونکہ دینی باتوں میں فاسق کا قول مقبول نہیں. ف. اس پر ائمہ وعلماء کا اتفاق ہے لیکن امام طحاویؒ سے روایت کیا جاتا ہے کہ ہلال رمضان میں تنہا آدمی کا قول قبول ہے خواہ عادل ہو یا غیر عادل ہو. وتاویل قول الطحاوی عدلا کان او غیر عدل ان یکون مستورا. اور طحاویؒ کے قول کی کہ عادل ہو یا غیر عادل ہو یہ تاویل ہے کہ وہ شخص مستور ہے. ف. یعنی عادل سے مراد یہ کہ وہ شخص لوگوں میں پرہیزگاری و عدالت سے معروف ہو اور غیر عادل سے یہ مراد کہ لوگوں میں معروف نہ ہو بلکہ اس کا حال مستور پوشیدہ ہو. پس غیر عادل سے یہ مراد نہیں کہ وہ فاسق ہو پس فاسق کا قول تو طحاویؒ کے نزدیک بھی مقبول نہ ہوا. ہاں یہ نکلا کہ طحاویؒ کے نزدیک مستور کا قول مقبول ہے. حالانکہ اس میں اختلاف ہے. فتح القدیر. مستور الحال کا قول ظاہر الروایۃ میں مقبول نہیں. حسنؒ نے امام سے روایت کی کہ مقبول ہے اور یہی صحیح ہے. (المحیط). اور اسی کو بزازیؒ نے صحیح کہا. بدلیل حدیث اعرابی کہ اس سے فقط لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ پر اکتفا کر کے گواہی قبول کر لی. لیکن مخفی نہیں کہ وہاں عدالت ظاہر تھی مع خصوصیت زمانہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہؓ کے خیر الامۃ ہونے اور لتکونوا شہداء علی الناس. ہونے کے تو حق یہ ہے کہ ہمارے زمانہ میں ظاہر الروایۃ کو چھوڑ کر اس روایت حسن پر عمل نہ کیا جاوے. م.ع. والعلۃ غیم او غبار او نحوہ. یعنی آسمان میں کوئی علت ہونے سے مراد یہ کہ ابر ہو یا غبار یا اس کے مانند ہو. م. اب صرف محدود القذف رہا یعنی وہ شخص جس نے کسی مسلمان مرد وعورت کو زنا کی تہمت لگائی اور ثبوت نہ ہوا پس اس کو تہمت کی حد ماری گئی جس کے حق میں اللہ تعالی نے فرمایا ولا تقبلوا لھم شھادۃ ابدا. یعنی برابر ان کی گواہی مت قبول کرو. اب سوال یہ کہ اگر محدود القذف نے تنہا رمضان کا چاند دیکھ کر گواہی دی حالانکہ مطلع روندھا ہے. جواب یہ کہ فی اطلاق جواب الکتاب یدخل المحدود فی القذف. کتاب کے اطلاق جواب میں محدود القذف بھی داخل ہوا جاتا ہے. ف. کیونکہ کتاب میں کہا کہ قبل الامام شہادۃ الواحد العدل یعنی اکیلے عادل

کی گواہی امام قبول کرے گا۔ تو اس میں محدود القذف بھی داخل ہو گیا۔ بعد ما تاب۔ بعد توبہ کر لینے کے۔ ف۔ کیونکہ جب محدود القذف نے توبہ کر لی تو اس وقت عادل ہو گیا۔ تو اس کی گواہی بھی قبول ہوگی۔ وهو ظاهر الرواية۔ اور یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ ف۔ کہ محدود القذف کی گواہی بعد توبہ کے رویت ہلال رمضان پر قبول ہے۔ اگر وہم ہو کہ قرآن مجید کے خلاف ہے بلکہ تم نے خود باب الشہادات میں قبول نہ ہونے کی تصریح کی ہے تو جواب یہ کہ قرآن میں شہادت قبول نہ ہونا منصوص ہے اور ہم نے اسی کی فرمانبرداری کتاب الشہادات میں کی اور یہاں قبول ہونا اس سے کہ یہ درحقیقت کامل شہادت نہیں ہے۔ لانه خبر۔ کیونکہ یہ تو خبر ہے۔ ف۔ پس اگر کسی عادل نے خبر دی کہ میں نے چاند دیکھا بحالت علت تو یہ خبر عادل کی قبول ہے اگرچہ محدود القذف ہو۔ وعن ابي حنيفة انها لا تقبل۔ اور ظاہر الروایۃ کے سوائے ابو حنیفہ سے مروی ہے کہ محدود القذف کی گواہی مقبول نہ ہوگی۔ لانها شهادة من وجه۔ کیونکہ ایک وجہ سے یہ بھی شہادت ہے۔ ف۔ میں کہتا ہوں کہ اس قول کی دلیل یہ ہے کہ رویت ہلال کی گواہی میں دو جہت ہیں ایک جہت سے وہ خبر ہے تو عادل محدود القذف سے قبول ہوگی اور دوسری جہت سے وہ شہادت ہے حتی کہ اپنا معائنہ بیان کرے اور شہادت کی طرح اس کو مخفی کرنا جائز نہیں ہے وغیر ذلک تو اس جہت سے کہ شہادت ہے محدود القذف کی گواہی شرعاً مردود ہوگی پس ہم نے مردود ہونے کو ترجیح دی۔ فافہم۔ م۔

پھر واضح ہو کہ مستور مطلع میں ایک کی روایت پر حکم ہونے کے مسئلہ میں امام شافعی کے دو قول ہیں ایک ہمارے مثل ہے کہ یہ خبر ہے اور دوسرا یہ کہ اس میں گواہی کا نصاب ضرور ہے۔ وكان الشافعي في احد قوليه يشترط المثنى۔ اور امام شافعیؒ اپنے دو قول میں سے ایک قول میں دو ہونا شرط کرتے تھے۔ ف۔ یعنی رویت ہلال کی گواہی جب قبول ہوگی کہ کمتر دو آدمیوں نے دیکھا ہو۔ والحجة عليه ما ذكرنا۔ اور شافعیؒ پر ہماری حجت وہ جو ہم ذکر کر چکے۔ ف۔ کہ امر دینی ہے۔ الفتح۔ یعنی یہ خبر ہے نہ شہادت۔ م۔ مذہب شافعیہ میں اصح یہ کہ ایک کی گواہی قبول ہے اگرچہ مستور الحال ہو۔ السروجی ع۔ پس کچھ اختلاف نہیں رہا۔ م۔ وقد صح ان النبي صلى الله عليه وسلم قبل شهادة الواحد في رؤية هلال رمضان۔ اور صحیح ہوئی یہ روایت کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رویت ہلال رمضان میں شخص واحد کی گواہی قبول فرمائی۔ ف۔ چنانچہ ایک اعرابی نے آکر کہا کہ میں نے چاند دیکھا آپ نے فرمایا کہ تو شہادت دیتا ہے کہ لا الہ الا اللہ اس نے کہا کہ ہاں۔ آپ نے فرمایا کہ تو شہادت دیتا ہے کہ میں محمد رسول اللہ ہوں اس نے کہا کہ ہاں۔ آپ نے فرمایا کہ اے بلال لوگوں میں اعلان کر دے کہ روزہ رکھیں (رواہ الاربعة وابن خزیمة وابن حبان والحاکم من حدیث ابن عباس)۔ اور اسی بارہ میں حدیث ابن عمرؓ ہے۔ (رواہ ابوداؤد والدارقطنی)۔ ثم اذا قبل الامام شهادة الواحد۔ پھر جب امام نے ایک شخص کی گواہی قبول کر لی۔ ف۔ اور روایت مسئلہ کی مطلق ہے کہ خواہ مطلع روند ھے میں قبول کی یا صاف میں۔ ق۔ وصاموا ثلثين يوما۔ اور لوگوں نے ۳۰ یوم روزے رکھے۔ ف۔ یعنی گواہی کے دن سے ۳۰ پورے ہوئے پھر ۳۰ کی شام کو چاند نظر نہ آیا۔ شمس الائمہ حلوائی نے فرمایا کہ اس صورت میں کہ مطلع صاف ہے۔ لا يفطرون فيما روى الحسن عن ابي حنيفة للاحتياط۔ تو لوگ

افطار نہ کریں اس قول میں جو حسن بن زیاد نے امام ابوحنیفہ سے روایت کیا ہے بغرض احتیاط. ف
یعنی ایک تو بدلیل احتیاط افطار نہ کریں۔ اور یہی قول ابو یوسف کا خلاصہ و کافی میں ہے بمف۔ ولان الفطر
لا یثبت بشہادۃ الواحد، اور دوم بدلیل آنکہ افطار کرنا ایک کی گواہی پر ثبوت نہیں ہوتا ہے. ف اور
یہاں اگر افطار کریں تو اسی بنا پر ہو گا کہ جس ایک کی گواہی پر روزہ اول رکھا تھا آج گویا شہادت دیتا
ہے کہ ۳۰ پورے اور چاند ہو گیا کیونکہ مہینہ ۳۰ سے زائد نہیں ہوتا۔ اور اس کی توضیح یہ ہے کہ افطار کرنا
رویت پر منصوص ہے اور آج رویت نہیں بلکہ مطلع صاف ہے جس میں گواہی جماعت عظیم کی شرط ہے
اور اگر مطلع روندھا ہو تو دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ رویت کے دو گواہ آدیں ورنہ ۳۰ دن کا شمار پورا
کیا جاوے اور ۳۰ کا شمار یہاں اس طرح پورا ہوا کہ ۲۹ قطعی ہیں اور ایک احتیاطی بوجہ ایک شاہد
کے ہے تو اسی ایک شاہد پر افطار نہیں جائز ہے۔ بالجملہ جب مطلع صاف ہو تو افطار کی کوئی راہ
ظاہر نہیں ہے. شمس الائمہ حلوانی نے کہا کہ جب مطلع روندھا ہو تو ۳۰ کا شمار پورا کر کے بلاخلاف افطار
کریں۔ (الذخیرہ التبیین ھ)۔ وعن محمد انھم یفطرون۔ اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ لوگ افطار کریں
ف یعنی جب کہ مطلع صاف ہو۔ (کافی الذخیرہ عن الحلوانی)۔ ویثبت الفطر بناء علی ثبوت الرمضانیۃ
بشہادۃ الواحد وان کان لایثبت بہا ابتداءً۔ اور فطر کا ثبوت ہو جائے گا بر بنائے ثبوت رمضانیت
کے بشہادت واحد اگرچہ ابتداءً فطر کا ثبوت ایک گواہی پر نہیں ہوتا. ف یعنی اگر قصداً فطر کے واسطے
ایک گواہی گذرے تو افطار ثبوت نہ ہو گا لیکن یہاں فطر ایک گواہی پر نہیں بلکہ رمضان ثابت ہونے پر
فطر کا ثبوت ہوا اس طرح کہ ایک گواہی پر رمضان شروع ہونے کا حکم ہو چکا تھا پھر یہ رمضان ۳۰
روزے زائد نہیں لہذا ۳۰ پورے کر کے افطار ہے۔ کاستحقاق الارث بناء علی النسب الثابت
بشہادۃ القابلۃ۔ جیسے وارث ہونے کا استحقاق بر بنائے نسب کے جو کہ اکیلے جنائی کی گواہی پر ثبوت
ہوا تھا. ف یعنی جنائی نے گواہی دی کہ میرے جنانے پر یہ لڑکا فلاں کے بستر پر پیدا ہوا حتی کہ فلاں
اس کا باپ اسی گواہی پر شرعاً قرار دیا گیا تو ہر ایک باپ بیٹے میں سے ایک دوسرے کا وارث بھی
اسی بنا پر ہو سکتا ہے اور اگر کسی نے اپنے وارث ہونے پر ایک گواہ دیا تو قبول نہیں ہوتا جب تک دو
نہ ہوں اسی طرح مسئلہ فطر میں ایک گواہ پر فطر کا اثبات نہیں بلکہ بر بنائے رمضانیت کے ۳۰ کے
شمار سے فطر ثبوت ہوا۔ اور نہر الفائق میں غایۃ البیان سے نقل کیا کہ قول محمدؒ اصح ہے. مترجم کہتا ہے
کہ میرے نزدیک حق یہ کہ ایک گواہ سے رمضانیت کا ثبوت بطریق احتیاط تھا اور اس میں قطعی ادا پر
وتوف ممکن ہے تو ظن کافی نہیں بخلاف نسب کے پس صحیح قول امام ابوحنیفہؒ اور اسی کو زیلعی نے اشبہ
کہا۔ واضح ہو کہ روندھے مطلع میں باتفاق افطار حلال ہے اور خلاف تو مطلع صاف میں ہے (کمافی
الذخیرہ عن الحلوانی م)۔ اگر اول میں دو گواہوں عادل کی گواہی پر روزہ شروع کیا تھا تو ۳۰ پورے کر کے
اگر مطلع روندھا ہو تو بالاتفاق افطار کریں اور مطلع صاف ہو تو بھی صحیح قول پر افطار کریں۔ (المحیط
الخلاصہ ف ھ)۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اگر اول میں صاف مطلع میں دو گواہوں پر روزہ رکھا تھا تو بھی
مطلع صاف میں افطار نہ کریں۔ مترجم کہتا ہے کہ بقیاس قول امام ابوحنیفہ یہی اظہر ہے بلکہ میں کہتا ہوں

کہ جب ۳۰ شمار پورا کر کے صاف مطلع ہے اور چاند نظر نہ آیا تو گواہوں کا خطا کرنا قطعاً ثبوت ہو گیا حالانکہ ایسی صورت میں حکم قاضی برخلاف حق ظاہر ہو جاتا ہے جیسا کہ کتاب القضاء وغیرہ کے مسائل شاہد ہیں۔ فالصحیح ما قال الشیخ ابن الہمام اور رہا اختلاف مطالع پر مدار تو ابتدائے روایت پر ہے نہ افطار میں مگر آنکہ شہادت گذرے۔ کما حققناہ سابقاً۔ علاوہ بریں مرجح اختلاف المطالع ہے علی خلاف الظاہر فتدبر واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

فروع ضروریہ اگر دیہات میں کسی اکیلے نے رمضان کا چاند دیکھا اور وہاں حاکم شرعی نہیں ہے تو اس پر واجب ہے کہ اپنے گاؤں کی مسجد میں شہادت دے اور لوگوں پر واجب ہے کہ اس کے قول پر روزہ رکھیں بشرطیکہ وہ عادل ہو۔ (المحیط ھ ت)۔ اس زمانہ میں یہاں تو یہ حکم دیہہ وشہر وقصبہ سب جگہ کے واسطے عام ہے غیر ازینکہ مسلمانوں پر واجب ہے کہ اپنے ایسے احکام دین جمعہ وغیرہ صحیح ہونے کے لیے اپنے ایک پیشوا سے بیعت کریں کہ احکام وشرائع میں اس کے مطیع ہوں۔ (کمافی المعراج م) واذلم تکن بالسماء علۃ۔ اور جب آسمان میں کوئی علت نہ ہو۔ ف یعنی ۲۹ شعبان کو رمضان کا چاند دیکھنے میں مطلع صاف ہو کچھ گرد وغبار وابر نہ ہو۔ پھر ایک دو اور اس کے مانند نے رمضان کا چاند دیکھ لینے کی گواہی دی۔ لم تقبل الشہادۃ حتی یراہ جمع کثیر۔ تو گواہی قبول نہ ہو گی یہاں تک کہ ایک جماعت کثیر دیکھے۔ ف حتیٰ کہ بعض مشائخ کے بیان سے جو شہر مانند بخارا وبلخ کے ہے اس میں ہزار دو ہزار کی گواہی قلیل ہے لیکن امام مصنفؒ نے جماعت کثیر کی اصلی صفت بتلائی کہ۔ یقع العلم بخبرھم۔ ان کی خبر سے علم یعنی یقین حاصل ہو جاوے۔ ف پس اس قدر تو اتفاقی ہے کہ تفرد نہ ہو بلکہ جماعت کثیر ہو پھر اس جماعت کثیر کی یہ صفت ہو کہ سب کے بیان کو عقل سلیم خطا پر محمول نہ کرے بلکہ یقین حاصل ہو جاوے۔ لان التفرد بالرؤیۃ فی مثل ھذہ الحالۃ یوھم الغلط۔ کیونکہ رویت ہلال میں متفرد ہونا ایسی حالت میں غلطی کا وہم دلاتا ہے۔ ف تفرد سے تنہائی مراد نہیں حتیٰ کہ دو ہوں تو کافی ہو جاویں بلکہ مراد وہ ٹکڑا کہ جس کی خبر سے یقین حاصل نہ ہو۔ ف۔ پھر واضح ہو کہ یوھم الغلط یعنی غلطی کا وہم دلاتا ہے۔ یہ اس واسطے کہا کہ یہاں یقین کے معنی معلوم ہو جاویں وہ یہ ہیں کہ ان کی خبروں سے دل میں یقین آوے اور وہم غلطی ساتھ نہ ہو برخلاف اس کے جب دو مرد عادل نے کسی مقدمہ میں قاضی کے سامنے گواہی دی تو اس کو قبول کر کے حکم دینا واجب ہے پس تحقیق ہے نہ یقین کیونکہ وہم غلطی کا موجود ہے۔ الحاصل ہر طرف سے ایسی طرح خبر فاش وشائع ہو کہ یقین ہی آوے اگرچہ جب امکان پر نظر کریں تب وہم پیدا ہو اور جب ایسی خبر نہ ہو بلکہ تفرد ہو جو ایسی حالت میں صرف مخبروں کے دیکھنے اور جماعت کثیر کے نہ دیکھنے سے غلطی کا وہم دلاتی ہو تو یکایک قبول نہ ہو گی۔ فیجب التوقف فیہ حتی یکون جمعا کثیرا۔ تو اس میں توقف کرنا واجب ہے یہاں تک کہ دیکھنے والے جماعت کثیر ہو جاویں۔ ف تب بعد علم کے حکم ہوگا۔ بخلاف ما اذا کان بالسماء علۃ۔ برخلاف اس کے جب کہ آسمان میں کوئی علت ہو۔ ف گرد وغبار ابر دھواں وغیرہ کہ یہ اس وقت شرط نہیں بلکہ ایک عادل کی گواہی پر احتیاطاً واجب ہے۔ لانہ قد ینشق الغیم عن موضع القمر بعض النظر۔ کیونکہ کبھی پھٹ

جاتا ہے ابر چاند کی جگہ پر سے بعض نظر کے لیے۔ ف سے وہ بعض دیکھ لیتا ہے اور دوسرے لوگ یا تو اس وقت نگاہ نہ رکھنے سے یا نگاہ ٹھیک جگہ کے علاوہ رکھنے سے یا ضعف نگاہ کی وجہ سے نہیں دیکھ سکتے ہیں۔ ثم قیل فی حد الکثیر اھل المحلۃ۔ پھر کثیر کی قدر میں کہا گیا کہ اہل محلہ ہیں۔ ف سے حتی کہ اہل محلہ سب نے دیکھ لیا تو اس قول پر کثیر نے دیکھا پس رویت کا حکم ہو۔ وعن ابی یوسف خمسون رجلا۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ کثیر پچاس آدمی ہیں۔ اعتباراً بالقسامۃ۔ برقیاس قسامت کے۔ ف سے جس کی یہ صورت ہے کہ محلہ میں ایک مقتول پایا گیا اور قاتل نہیں معلوم ہے تو پچاس اہل محلہ سے لاعلمی پر قسم لے جاتی ہے لیکن مخفی نہیں کہ اس سے علم آنا محل تامل ہے ہاں البتہ حکم برائت کا ہوا تو حکم کبھی دو عادل گواہوں پر ہو جاتا ہے اور اصل اس میں وہی ہے جس طرف مصنف نے اشارہ کیا کہ ان کی خبر پر علم حاصل ہو جاوے لہذا کہا گیا کہ یہ امام المسلمین کی رائے پر تفویض ہے۔ (کمافی الخلاصہ)۔ اور یہی صحیح ہے۔ (الاختیارہ)۔ ولا فرق بین اھل المصر ومن ورد من خارج المصر۔ اور فرق نہیں درمیان اہل شہر کے و درمیان اس کے جو باہر سے آیا۔ ف سے بلکہ امام کی رائے پر خبر مفید علم ہونا چاہیئے اگرچہ شہروں کی جماعت کثیر ہو اور اگر باہر سے آویں تو ان میں بھی یہی شرط ہے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ وذکر الطحاوی انہ تقبل شھادۃ الواحد اذا جاء من خارج المصر لقلۃ الموانع۔ اور طحاوی نے ذکر فرمایا کہ ایک ہی شخص کی گواہی قبول ہوگی جب کہ وہ شہر کے باہر سے آئے کیونکہ وہاں موانع میں قلت ہے۔ ف سے یعنی دھواں وغیرہ جو چیزیں نظر کو دیکھنے سے روکتی ہیں وہ باہر کم خصوص جب کہ پہاڑ وغیرہ بلند مقام سے ہو۔ شاید یہ حدیث اعرابی سے استنباط کیا کیونکہ اس میں ابر وغیرہ کی روایت ظاہر نہیں ہے پس جب صاف مطلع میں قبول فرمائی تو ہر عادل سے یہ گواہی قبول ہوگی جب کہ وہ بھی اعرابی کی طرح باہر سے آوے اور قبول میں احتیاط بھی اسی وجہ سے امام مرغینانی و صاحب فتاوی الصغری و صاحب الاقضیہ نے قول طحاوی پر اعتماد کیا (کمافی الدرایہ وفع)۔ والیہ الاشارۃ فی کتاب الاستحسان۔ اور اسی قول کی طرف کتاب الاستحسان میں اشارہ ہے۔ ف سے کیونکہ وہاں شہر کی قید لگائی تو معلوم ہوا کہ خارج شہر سے قبول ہے۔ مع۔ وکذا اذا کان علی مکان مرتفع فی المصر۔ اور یوں ہی جب دیکھنے والا شہر میں کسی اونچی جگہ پر ہو۔ ف سے تو اکیلے کی گواہی قبول ہے اور یہ بھی بنا بر قول طحاوی ہے بدین علت کہ موانع میں قلت ہے۔

فرع جو حکم صاف مطلع میں رویت کا بیان ہوا اس میں رمضان کے مانند شوال اور ذی الحجہ کے چاند کا حکم ہے (السراج ھ)۔ پھر ہلال الفطر یعنی ہلال شوال بھی ۲۹ رمضان کو تلاش کرنا چاہیئے۔ (الاختیار ش)۔ ومن رای ھلال الفطر وحدہ لم یفطر۔ اور جس نے ہلال فطر کو تنہا دیکھا تو وہ افطار نہ کرے ف سے خواہ مطلع صاف ہو یا نہ ہو۔ احتیاطاً از راہ احتیاط کے۔ ف سے کہ عبادات میں احتیاط واجب ہے (الاختیار) پس اس پر روزہ رکھنا واجب ہے اور اگر اس نے اس دن افطار کر دیا تو اس پر قضا واجب ہے اور توڑنے سے کفارہ واجب نہ ہوگا۔ (القاضیخان الاختیار) اور اگر اس نے اپنے دوست سے چاند دیکھنا بیان کیا اور اس نے تصدیق کر کے روزہ توڑ دیا تو اس پر بھی کفارہ لازم نہ ہوگا۔ (الفتح)۔ اور اگر تنہا امام یا قاضی نے ہلال الفطر دیکھا تو افطار نہ کرے نہ علانیہ اور

نہ خفیہ اور عیدگاہ نہ جاوے اور نہ لوگوں کو حکم کرے۔ (السراج م)۔ بالجملہ یہاں افطار نہ کرنے میں احتیاط واجب ہے۔ وفی الصوم الاحتیاط فی الایجاب۔ اور ہلال صوم کی صورت میں روزہ واجب کرنے میں احتیاط ہے۔ ف۔ لہٰذا تنہا دیکھنے والے کی گواہی قبول ہو کر صوم واجب کیا گیا پھر قبول ہونے والی گواہیاں مانند ہلال رمضان سے یہاں بھی مطلع صاف ہونے کی صورت اور صاف نہ ہونے کی صورت میں مختلف ہیں چنانچہ تفصیل فرمائی۔ واذا کان بالسماء علة۔ اور جب آسمان میں علت ہو۔ ف۔ یعنی ۲۹ رمضان کو ابر و غبار وغیرہ مطلع پر ہو۔ لم تقبل فی هلال الفطر الاشهادة رجلین۔ تو ہلال الفطر دیکھنے میں قبول نہ ہو گی مگر گواہی دو مردوں کی۔ او رجل وامرأتین۔ یا گواہی ایک مرد اور دو عورت کی۔ ف۔ اور اس گواہی میں لفظ شہادت کے ساتھ ہونا اور گواہ کا آزاد ہونا اور محدود القذف نہ ہونا اگرچہ توبہ کر چکا ہو شرط ہیں۔ دعویٰ مجلس قاضی شرط نہیں اور عادل ہونا شرط ہے۔ (الکافی والخزانہ م)۔ وعلیٰ ہذا مستور الحال کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ (کما ہو ظاہر الروایۃ)۔ لانه تعلق به نفع العبد۔ کیونکہ اس کے ساتھ بندہ کا نفع متعلق ہے۔ وهو الفطر۔ اور وہ فطر ہے۔ ف۔ تو محض دینی امر نہیں رہا۔ فاشبه سائر حقوقهم پس تمام حقوق العباد سے مشابہ ہو گیا۔ ف۔ اور ان حقوق کی شہادت میں عدد اور شرائط بھی ہیں تو اس میں بھی معتبر ہوئے۔ والاضحی کالفطر فی هذا فی ظاهر الروایة۔ اور ہلال اضحیٰ کا حکم اس بارہ میں مثل فطر کے ہے۔ ظاہر الروایۃ میں۔ ف۔ پس اگر ہلال اضحیٰ دیکھنے کی گواہی دی تو ایک مرد کی گواہی پر ثبوت نہ ہوگا بلکہ دو مرد یا ایک مرد دو عورتیں عادل ہونا ضرور ہیں جب کہ مطلع روشن صاف ہو اور ان گواہوں میں آزادی بلوغ و عدالت شرط ہے اور یہ کہ محدود القذف نہ ہوں اور موافق ظاہر الروایۃ کے مستور الحال نہ ہوں۔ وهو الاصح۔ اور یہی حکم ظاہر الروایۃ کا اصح ہے۔ خلافاً لما روی عن ابی حنیفة انه کهلال رمضان۔ برخلاف اس کے جو ابوحنیفہ سے (نوادر میں) روایت کیا گیا کہ ہلال اضحیٰ مانند ہلال رمضان کے ہے۔ ف۔ اور اسی کو تحفہ میں صحیح کہا ہے۔ ف۔ لیکن یہ ظاہر نہیں کیونکہ اضحیٰ کی گواہی محض امر دینی مثل صوم کے نہیں بلکہ اس کو فطر سے مشابہت ہے۔ لانه یتعلق به نفع العباد۔ کیونکہ ہلال اضحیٰ سے بندوں کا نفع متعلق ہے۔ ف۔ یعنی مخلوط ہے۔ وهو التوسع بلحوم الاضاحی۔ اور وہ نفع قربانیوں کے گوشت سے حصول فراخی ہے۔ ف۔ جیسے ہلال الفطر میں نفع فطر ہے۔ اسی طرح باقی نو مہینے کے ہلال کا حکم مثل ہلال الفطر کے ہے (البحر الرائق)۔ یہ سب اس وقت کہ ۲۹ رمضان کو مطلع روشن صاف ہو۔ وان لم یکن بالسماء علة۔ اور اگر مطلع پر کوئی علت نہ ہو۔ ف۔ مانند ابر و غبار وغیرہ کے۔ لم یقبل الامام الاشهادة جماعة۔ تو امام نہیں قبول کرے گا (رویت ہلال میں) مگر گواہی ایک جماعت کی۔ ف۔ جن کی کثرت و حالت ایسی ہو کہ۔ یقع العلم بخبرهم۔ ان کی خبروں سے علم یعنی یقین حاصل ہو جاوے۔ کما ذکرنا۔ جیسے ہم نے ذکر کیا۔ ف۔ یعنی ہلال رمضان دیکھنے میں جب کہ مطلع صاف ہو۔

فرع: جہاں کوئی حاکم و قاضی نہیں اگر روشن مطلع میں ۲۹ رمضان کو دو مرد یا ایک مرد و دو عورتوں عادلوں نے ہلال شوال دیکھنے کی گواہی دی یعنی جس میں گواہی کے شرائط موجود ہیں تو مضائقہ نہیں کہ لوگ افطار کریں یعنی عید کریں۔ (الزاہدی ف م)۔ اگر ۲۹ رمضان کو گواہوں نے بیان کیا کہ ہم نے

تمہارے روزے سے ایک روز پہلے ہلال رمضان دیکھا ہے پس اگر یہ لوگ یہیں موجود تھے تو اس وقت گواہی نہ دینے سے فاسق ہوگئے اب ان کی گواہی مردود ہے اور اگر کہیں باہر سے آئے ہوں تو ان کی گواہی جائز ہے۔ (الخلاصہ) پھر جب ان کی گواہی جائز ہوئی پس اگر مطلع روندھا ہے تو بالاتفاق دوسرے روز عید ہے اور اگر مطلع صاف ہے بقیاس تصحیح محیط وخلاصہ کے عید ہے اور یہ ترجیح شیخ ابن الہمام اگر رمضان کا چاند انہوں نے روندھے مطلع پر دیکھا تھا تو یہی حکم ہے اور اگر صاف مطلع پر تھا تو احوط عدم افطار ہے اور مترجم کے نزدیک ان کے حساب سے آج ۳۰ ہے پس روندھا ہو تو کل عید ہے ورنہ جب آج چاند نظر نہ آیا تو اُن سے خطا ہوئی اور افطار نہ کیا جائے اور اختلاف المطالع کی بنا پر آج وہاں چاند ہوا ہوگا صرف گمان ہے بمعارضہ نص تو قبول نہ ہونا چاہیے۔ فاحفظ واللہ تعالیٰ اعلم م۔ ووقت الصوم من حین طلوع الفجر الثانی الی غروب الشمس۔ اور صوم شرعی کا وقت طلوع فجر دوم کے دم سے لے کر غروب آفتاب تک ہے۔ لقوله تعالیٰ کلوا واشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود من الفجر۔ بدلیل قولہ تعالیٰ کلوا واشربوا الخ یعنی تم کھاؤ اور پیو یہاں تک کہ ظاہر ہوجاوے تمہارے واسطے فجر کے سیاہ ڈورے سے سپید ڈورا۔ الی ان قال۔ یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ ثم اتموا الصیام الی اللیل۔ یعنی پھر تم تمام کرو روزے کو رات تک۔ ف۔ پس اول تو ابتدائے وقت ہے اور دوم انتہائے وقت ہے۔ والخیطان بیاض النہار وسواد اللیل۔ اور دونوں ڈورے ایک دن کی سپیدی اور دوم رات کی سیاہی ہے۔ ف۔ پس حاصل یہ ہوا کہ رات میں کھانا پینا وغیرہ مباح کر دیا حالانکہ ابتدائے میں بعد نماز عشاء کے وبعد سو جانے کے مباح نہیں رہتا تھا پھر مباح کیا یہاں تک کہ رات کی سیاہی سے دن کی سپیدی ظاہر ہو۔ یہاں سے شروع ہوا پھر رات تک تمام کرو یعنی اس امساک کو دراز کھینچ لاؤ یہاں تک کہ رات کی حد آوے تو رات داخل نہیں ہے۔ والصوم۔ اور صوم۔ ف۔ اور لغت میں امساک ہے یعنی باز رہنا کسی چیز سے ہو اگرچہ گھڑی دو گھڑی ہو اور شرع میں۔ هو الامساک عن الاکل والشرب والجماع۔ صوم امساک کرنا کھانے سے اور پینے سے اور جماع کرنے سے۔ نہارا۔ تمام دن۔ ف۔ یعنی شرعی دن جو طلوع فجر سے معتبر ہے۔ مع النیۃ۔ مع نیت عبادت کے ف۔ حتی کہ فاقہ کرنے و پرہیز یا بدہضمی سے نہ کھانے سے صوم نہ ہوگا تو نیت ضرور ہے۔ لان الصوم فی حقیقۃ اللغۃ ہو الامساک لورود الاستعمال فیہ۔ کیونکہ صوم کا لفظ حقیقت لغوی میں مطلق امساک ہے کیونکہ اسی معنی میں لفظ صوم مستعمل ہوا ہے۔ ف۔ یعنی زمانہ اسلام سے پہلے عرب اس لفظ کو استعمال کرتے تھے اور حقیقت شرعی میں بھی امساک کے معنی ہیں اگرچہ وقت دراز محدود کیا گیا تاہم لغوی استعمال اس پر صادق ہے۔ الا انہ زید علیہ النیۃ فی الشرع۔ مگر اتنا فرق ہے کہ شرع میں اس امساک پر نیت بڑھائی گئی۔ لیتمیز بہا العبادۃ عن العادۃ۔ تاکہ نیت کی وجہ سے عبادت کا امتیاز عادت سے ہو جاوے۔ واختص بالنہار لما تلونا۔ اور شرعی صوم کا اختصاص نہار کے ساتھ اسی وجہ سے ہوا جو ہم نے تلاوت کر دی۔ ف۔ آیت قرآنیہ جس سے طلوع فجر سے رات تک صوم معلوم ہوا۔ اور عقل بھی سمجھ سکتی ہے کہ جب یہ محنت واسطے امتحان صدق یقین کے ہے تو ایسے ہی وقت باز رکھا جائے

گا کہ کچھ مشقت محسوس ہو جو نفس کو ناگوار گذرے اور وہ دن کی بیداری میں ہے۔ ولانہ لما تعذر الوصال۔ اور اس جہت سے بھی کہ جب وصال متعذر ہوا۔ ف: یعنی ماہ صیام میں رات کو دن سے ملا کر علی الاتصال سب چیزوں سے باز رہنا محال ہوا کہ مرنہ جاویں تو لا محالہ رات یا دن میں سے کوئی وقت چھوڑ کر دوسرا اصیام کے لیے متعین ہوگا۔ کان تعیین النہار اولیٰ۔ تو دن ہی کا معین کرنا اولیٰ ہوگا۔ ف: یعنی عقل بھتی ہے کہ راجح یہی ہے کہ دن متعین ہو۔ لیکون علی خلاف العادۃ۔ تاکہ برخلاف عادت ہو جاوے۔ ف: جس سے نفس کو ناگواری اور آدمی کو برداشت کرنا پڑتا ہے تاکہ صدق ظاہر ہو۔ وعلیہ مبنی العبادۃ۔ اور اسی پر عبادت کی بناء ہے۔ ف: کہ اپنے جی کی خواہش پر چلنے سے رکا جاوے ناگوار کر کے طاعت کرے۔ پھر صوم ہر مکلف مرد وعورت پر واجب ہے۔ والطہارۃ عن الحیض والنفاس شرط لتحقق الاداء فی حق النساء۔ اور عورتوں کے حق میں حیض ونفاس سے پاک ہونا ادائے صوم متحقق ہونے کی شرط ہے۔ ف: تو عورت سے بحالت حیض ونفاس اس کا ادا ہونا صحیح نہ ہوگا حالانکہ وجوب ہوا تو قضاء واجب ہوگی اور چونکہ اس عذر میں عورت بے اختیار ہے لہٰذا تاخیر میں گنہگار نہ ہوگی، جیسے مسافر کو تاخیر کی رخصت ہے۔ وفی الحدیث تقعد احدٰکن الدھر لا تصوم ولا تصلی۔ یعنی عورت کے حق میں دینی نقصان بیان فرمایا کہ تم عورتوں میں عورت ایک زمانہ تک بیٹھی رہتی ہے نہ روزہ رکھتی اور نہ نماز پڑھتی ہے۔ یعنی ایام حیض ونفاس میں۔ پس اگر ادا صحیح ہو تو کیوں بیٹھی رہتی۔

فروع مرد یا عورت اگر جنب ہو تو جنابت ادائے روزہ سے مانع نہیں اور یہی عامہ اہل العلم صحابہ وتابعین وچاروں فقہاء وعلماء ظاہریہ کا قول ہے اور ابوہریرہؓ نے ایک حدیث روایت کی کہ جو جنابت میں صبح کرے اس کا روزہ نہیں ہے۔ خطابیؒ نے کہا کہ منسوخ ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ ابوہریرہؓ نے اس قول سے رجوع کیا تو روایت حجت نہیں رہی اور ظاہرا یہ کنایہ ہے کہ حالت جنابت یعنی جماع کی حالت میں جس کو صبح ہو جاوے تو روزہ نہیں جیسے کھانے پینے میں حکم ہے۔

مسئلہ، صبح دوم جب سے شروع روزہ ہوتا ہے تو علماء میں اختلاف ہے کہ اول طلوع معتبر ہے یا طلوع ہو کر پھیل جانا معتبر ہے۔ شمس الائمہ حلوانیؒ نے کہا کہ قول اول احوط ہے اور قول دوم میں زیادہ وسعت ہے (المحیط) اور قول دوم کی طرف اکثر علماء نے میل کیا ہے۔ (خزانۃ الفتاوی وغیرہ)۔ ثمرہ اختلاف یہ کہ جس نے طلوع صبح صادق کے وقت کچھ کھایا پیا اور اس کے پھیل جانے سے پہلے فارغ ہوا تو قول اول پر روزہ نہ ہوا اور قول دوم پر ہو گیا۔ مترجم کہتا ہے کہ نفس صوم میں مفتی کو قول اول پر فتویٰ دینا چاہیے ہاں اگر اس شخص نے قسم کھائی ہو مثلاً آج روزہ نہ رکھے تو جورو کو طلاق ہے پھر ایسا واقع ہوا تو عدم وقوع طلاق کا فتویٰ دینا چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

باب مایوجب القضاء والکفارۃ

(باب ان صورتوں میں جو موجب قضاء وکفارہ ہیں)

یعنی روزہ کے متعلق کس صورت میں روزہ فاسد ہو کر قضاء وکفارہ دونوں واجب ہوتے ہیں اور کس صورت میں فقط قضاء اور کس صورت میں قضاء بھی نہیں۔ چونکہ مقصود اتمام صوم اور فساد سے احتراز ہے لہذا باب موجب قضاء وکفارہ رکھا۔ پھر واضح ہو کہ جس صوم کو کسی منافی فعل سے فاسد کہا تو یہ معنی نہیں کہ بگڑا ہوا روزہ ادا ہوگیا بلکہ فاسد و باطل باب ادائے عبادات میں برابر ہیں۔ فاحفظہ م۔ اذا اکل الصائم او شرب او جامع۔ جب صائم نے کھایا یا پیا یا جماع کیا۔ ف۔ پس اگر عمداً ہو تو فرض رمضان میں قضاءً کفارہ ہے اور اس کے سوائے میں قضاء فقط ہے کیونکہ کفارہ مخصوص بفرض رمضان ہے اور بیان آوے گا۔ اور اگر عمداً نہ ہو بلکہ۔ ناسیا لم یفطر۔ بھولے سے ہو تو افطار نہیں ہوا۔ ف۔ پس قضاء و کفارہ کچھ واجب نہیں ہے خواہ فرض ہو یا دیگر۔ اور نسیان وبھول کے یہ معنی کہ روزہ یاد نہ ہو اگرچہ کھانا پینا وغیرہ قصد سے ہو۔ والقیاس ان یفطر۔ اور قیاس چاہتا تھا کہ افطار ہو جاوے۔ وھو قول مالک۔ اور یہی قیاس امام مالکؒ کا قول ہے۔ لوجود ما یضاد الصوم۔ بسبب ایسی چیز پائی جانے کے جو صوم کی ضد ہے۔ ف۔ کیونکہ صوم تو کھانے پینے وجماع کا ترک ہے تو جب ان کا وجود ہوا تو صوم کا افطار ہوگیا اگرچہ بھولے سے ہو۔ فصار کالکلام ناسیاً فی الصلوٰۃ۔ پس ایسا ہوا کہ جیسے نماز میں بھولے سے کلام کر دیا۔ ف۔ جس سے ہمارے نزدیک بھی نماز فاسد ہو جاتی ہے۔ جواب اس کا یہ کہ ہاں قیاس تو اسی کو مقتضی ہے لیکن ہم نے قیاس کو بمقابلہ نص کے رد کر دیا اور نص سے استحسان اختیار کیا۔ وجہ الاستحسان قولہ علیہ السلام للذی اکل وشرب ناسیا۔ وجہ الاستحسان آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان اس شخص کے حق میں جس نے نہار رمضان میں بطور نسیان کھایا پیا تھا کہ۔ تم علی صومک فانما اطعمک اللہ وسقاک۔ تمام کر اپنے روزہ پر کہ تجھے تو اللہ تعالیٰ ہی نے کھلایا اور پلایا ہے۔ ف۔ اور مرفوع حدیث ابوہریرہؓ میں حکم عام وارد ہے کہ من نسی وھو صائم فاکل اوشرب فلیتم صومہ فانما اطعمہ اللہ وسقاہ۔ جو شخص کہ بھول جاوے حالانکہ وہ روزہ سے ہے پس وہ کھالے یا پیئے تو وہ اپنا روزہ تمام کرے کہ اس کو اللہ تعالیٰ نے کھلایا و پلایا۔ (رواہ البخاری ومسلم)۔ امام مالکؒ کی طرف سے کہا گیا کہ حدیث میں تمام کرنے سے یہ مراد کہ باقی دن میں امساک رکھے جیسے خطاء سے کسی کا روزہ ٹوٹ گیا یا عورت دن میں حیض سے پاک ہوئی تو ان کو باقی دن امساک کا حکم ہے۔ اور حدیث میں یہ معنی بوجہ قیاس مذکور کے لیے گئے جواب یہ کہ اول تو حدیث کا حقیقی مفہوم سب پر مقدم ہے اور روزہ تمام کرنا جب تک حقیقت شرعی پر ممکن ہو تو ہوگا اسی پر[1] مدار ہوگا۔ دوم صحیح ابن حبان میں حدیث ہے کہ ایک شخص نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ میں صائم تھا پس میں نے بھول کر کھایا پیا تو آپ نے فرمایا کہ تمام کر اپنے روزہ

---

[1] یعنی اول کو بمقصود روزہ پر تمام کر ۱۲

پر کہ اللہ تعالیٰ نے تجھے کھلایا و پلایا۔ اور ایک روایت میں ہے اور تجھ پر اس روزہ کی قضا نہیں ہے۔ رواہ الدارقطنی۔ اور امام ابوبکر البزارؒ نے صحیحین کی حدیث مذکور روایت کی اور آخر میں زیادہ ہے۔ فلا یفطر۔ پس وہ افطار نہیں ہوگا۔ یعنی اس کا روزہ باقی رہے گا۔ اور صحیح ابن حبان میں حدیث ابوہریرہؓ سے وارد ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ من افطر فی رمضان ناسیا فلا قضاء علیہ ولا کفارۃ۔ جس نے رمضان میں بھولے سے افطار کیا تو اس پر قضاء نہیں اور نہ کفارہ (وقد رواہ الحاکم)۔ بیہقی نے کہا کہ سب راوی ثقہ ہیں۔ مع۔ بالجملہ رمضان میں بھول کر کھانے پینے سے روزہ نہیں ٹوٹتا اور یہی ایک جماعت صحابہ ابرار کبار و تابعین اخیار اور شافعی واحمد واسحٰق وغیرہم کا قول ہے۔ مع۔ واذا ثبت ھذا فی حق الاکل والشرب ثبت فی الوقاع۔ اور جب ایسا حکم دربارہ کھانے پینے کے ثبوت ہوا تو جماع کے حق میں بھی ثبوت ہوگیا۔ للاستواء فی الرکنیۃ۔ کیونکہ رکن ہونے میں سب برابر ہیں۔ ف۔ کیونکہ جماع کی طرح کھانے پینے سے امساک فرض ہے تو جب ان دونوں میں بھول مضر نہیں تو دلالۃ النص سے معلوم ہوا کہ جماع میں بھی مضر نہیں حتیٰ کہ جو مجتہد نہ ہو وہ بھی یہ حکم سمجھ لیتا ہے۔ مف۔ یہی حضرت مجاہد وحسن بصری سے مروی اور یہی مذہب ثوری وشافعی کا ہے۔ امام احمد کے نزدیک جماع میں قضاء وکفارہ واجب ہے۔ مع۔ اگر کہو کہ کھانے پینے میں یہ حکم خلاف قیاس بوجہ نص کے ہے تو وہ اپنے مورد تک رہے اور جماع اس پر قیاس نہیں ہوسکتا جیسا کہ اصول میں مصرح ہے۔ جواب یہ کہ یہاں خلاف قیاس کی حد نسیان وبھول ہے پس ہم یہ حکم صرف نسیان تک رکھتے ہیں اور خطاء وعمداً کو اس پر قیاس نہیں کرسکتے اور رہا جماع تو دلالۃ النص میں داخل ہے حتیٰ کہ جس کو قیاس کی لیاقت نہ ہو وہ بھی اس کو سمجھ لیتا ہے پس معلوم ہوا کہ اول تو نص کے مقابلہ میں قیاس مردود ہوتا ہے دوم امام مالک کا نماز پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے کیونکہ قیاس جب ہوسکتا کہ بھول کے حق میں نماز اور روزے کی حالت برابر ہوتی حالانکہ روزے میں بھول غالب ہے بخلاف الصلوٰۃ۔ برخلاف نماز کے۔ ف۔ کہ وہ بھول کا محل نہیں یا کمتر ہے لان ھیأۃ الصلوٰۃ مذکرۃ فلا یغلب النسیان۔ کیونکہ نماز کی ہیات خود یاد دلانے والی ہوتی ہے تو بھول غالب نہ ہوگی۔ ف۔ کیونکہ قرأت ورکوع وسجود واذکار بعد تحریمہ کے ہیں اور تحریمہ سے سوائے افعال نماز کے سب چیزیں حرام کرلیں تو یہ افعال یاد دلاتے ہیں کہ ہنوز تحریم ہے۔ ولا مذکر فی الصوم۔ اور روزے میں کوئی چیز یاد دلانے والی نہیں ہے۔ فیغلب۔ تو بھول غالب ہوگی۔ ف۔ اور کیوں نہ ہو کہ جن چیزوں سے منع کیا گیا ان کے واسطے ہاتھ پاؤں وغیرہ کھلے ہیں اور بغیر صوم کے حواس بھولتے تھے تو اب بڑھ کر بھولیں گے۔ پس جب فرق ہوا تو نماز پر روزہ کا قیاس کیونکر صحیح ہوگا۔ پھر ایک قوم نے کہا کہ نسیان کا مضر نہ ہونا صوم نفل میں ہے نہ فرض میں۔ صحیح یہ کہ جو امام مصنفؒ نے کہا۔ ولا فرق بین الفرض والنفل۔ اور کچھ فرق نہیں درمیان صوم فرض ونفل کے۔ ف۔ چنانچہ نسیان دونوں میں روزہ نہیں توڑتا۔ لان النص لم یفصل۔ کیونکہ نص حدیث نے کوئی تفصیل نہیں فرمائی۔ ف۔ بلکہ مطلق صائم کے حق میں عدم افطار ثبوت ہوا۔

فروع: اگر صائم بھول کر کھاتا و پیتا تھا کہ اس سے کہا گیا کہ تو صائم ہے پس اس نے یاد نہ کیا اور کھاتا

پیتا رہا پھر یاد کیا تو ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ٹوٹ گیا کیونکہ دین کی بات میں ایک شخص کا قول حجت ہوتا ہے۔ ف۔ اور یہی صحیح ہے۔ (الظہیریہ)۔ جس نے صائم کو بھول کر کھاتے دیکھا اگر دیکھنے والا اس میں رات تک روزہ تمام کرنے کی قوت دیکھے تو مختار یہ کہ آگاہ نہ کرنا مکروہ ہے اور اگر دیکھے کہ روزہ میں ناتواں ہو جائے گا مثلاً بہت بوڑھا شخص ہے اس کو یاد نہ دلانے کی گنجائش ہے (الظہیریہ) اگر جماع شروع کیا پھر یاد آیا پس اگر فوراً نکال لیا تو افطار نہ ہوا۔ یہی صحیح ہے۔ (قاضی خاں)۔ اور اگر اسی حال پر رہا تو اس پر قضاء و کفارہ ہے۔ یہی صحیح ہے۔ (البدائع)۔ یہ تو سبب نسیان تھا۔

ولو کان اور اگر یہ صائم کھانے پینے والا مخطیاً۔ مخطی ہو۔ ف۔ یعنی روزہ یاد ہونے کے باوجود خطاء سے ہوا مثلاً وضو کے واسطے کلی کرتا تھا کہ حلق میں پانی اتر گیا۔ تو افطار ہو گیا اور یہی اکثر علماء کا قول ہے۔ او مکرھا۔ یا صائم مجبور کیا گیا ہو۔ ف۔ یعنی زبردستی مجبور کر کے اس سے ایسا ہوا اگرچہ جماع کرایا گیا اگرچہ مرد کو مجبور کیا گیا بقول ابو حنیفہ و ابو یوسف و محمد۔ تو بھی افطار ہوا اور یہی قول مالک ہے فعلیہ القضاء۔ تو اس خطاء یا اکراہ سے مفطر پر قضاء واجب ہے۔ خلاف للشافعی۔ بخلاف شافعیؒ کے۔ ف۔ اور یہی قول احمد ہے کہ افطار نہیں ہوا۔ فانہ یعتبرہ بالناسی۔ کیونکہ شافعیؒ خاطی و مکرہ کو بھولنے والے پر قیاس کرتے ہیں۔ کیونکہ دونوں کا قصد افطار کا نہیں ہے علاوہ بریں حدیث میں ہے کہ رفع من امتی الخطاء والنسیان۔ میری امت سے خطاء و نسیان اٹھا دیا گیا ہے۔ ولنا۔ اور ہماری حجت۔ ف۔ ان کے قیاس کے جواب میں۔ انہ لا تغلب وجودہ۔ یہ کہ خطاء اکراہ کا ہونا غالب نہیں ہے۔ ف۔ تو یہ عذر آدمی کو کبھی شاذ و نادر پیدا ہوتا ہے۔ وعذر النسیان غالب۔ اور نسیان کا عذر غالب ہے۔ ف۔ تو کثیر الوجود عذر پر قلیل الوقوع کو کیونکر قیاس کریں کیونکہ دونوں میں فرق ہے ولان النسیان من قبل من لہ الحق۔ اور اس جہت سے کہ بھول تو اس کی طرف سے پیدا ہوئی جس کا حق ہے۔ ف۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندہ کو بے اختیاری بھول ہوئی۔ والاکراہ من قبل غیرہ اور زبردستی مجبور کرنا غیر کی طرف سے ہے۔ فیفترقان۔ پس نسیان و اکراہ دونوں میں فرق ہو گیا۔ کالمقید والمریض فی قضاء الصلوۃ۔ جیسے مقید و مریض میں دوبارہ قضائے نماز کے فرق ہے۔ ف۔ چنانچہ مریض نے اگر بیٹھے نماز پڑھی تو ہو گئی۔ اور مقید نے اگر بیٹھے پڑھے تو چھوٹ کر قضاء کرے۔ (العنایہ) اور جیسے مریض نے عذر سے تیمم کر کے پڑھی تو ہو گئی اور اگر مقید نے تیمم سے پڑھی تو اعادہ کرے۔ اور حدیث کا جواب یہ کہ گناہ دور کیا گیا ہے ورنہ آپ کے امتی بھولتے و خطا بھی کرتے ہیں۔ اور جو خطاء سے قتل کرے اس پر کفارہ و دیت قرآن میں منصوص ہے۔ م۔ خاطی و مکرہ پر کفارہ نہیں ہے۔ (القاضی خاں) اگر کلی کرنے میں یا نہانے میں حلق میں پانی اتر گیا حالانکہ روزہ یاد نہیں تو روزہ صحیح رہا۔ (الخلاصہ) یہی معتمد ہے۔ (السراج)۔ سونے والے کے حلق میں پانی ڈال دیا یا اس نے خود پیا تو مانند مخطی و مکرہ کے اس کا روزہ گیا پس قضاء کرے۔ (قاضی خاں ف)۔ روزہ دار کی طرف پانی وغیرہ پھینکا کہ اس کے حلق میں اتر گیا تو روزہ فاسد ہوا۔ (السراج) زبردستی اکراہ کر کے صائم سے جماع کرایا تو قضاء ہے نہ کفارہ

ے یعنی نماز و طہارہ سے ۱۲ م

والقاضی خان)۔ اگرچہ اس کی جورو نے اس پر زبردستی کی ہو۔ اسی پر فتویٰ ہے (الخلاصہ) اگر سوتی ہوئی عورت سے یا جو صبح کے بعد مجنونہ ہو گئی ہے جماع کیا گیا تو عورت کا روزہ بالاتفاق فاسد ہو گیا۔ (الخلاصہ) یہ حکم بیداری و حقیقی جماع میں ہے۔ فان نام فاحتلم۔ پھر روزہ دار سویا پس اس کو احتلام ہوا۔ ف یعنی اس نے خواب میں جماع دیکھا کہ انزال ہو گیا۔ لم یفطر۔ تو افطار نہیں ہوا۔ ف اسی پر ائمہ اربعہ کا اجماع ہے۔ م ع۔

لقولہ علیہ السلام ثلث لا یفطرن الصیام۔ بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ تین چیزیں روزہ کو افطار نہیں کرتی ہیں۔ القئ ایک قے۔ ف یعنی بے اختیار آوے۔ والحجامۃ۔ اور دوم پچھنے لگانا۔ ف اگرچہ وہ اپنے اختیار سے ہے۔ والاحتلام۔ اور سوم احتلام ہونا۔ ف اگرچہ مع انزال ہو۔ اس حدیث کو ابو سعید خدریؓ سے ترمذی نے بطریق عبدالرحمن بن زید بن اسلم روایت کیا اور بزارؒ نے بطریق اسامہ بن زید بن اسلم۔ اور دارقطنی نے بطریق ہشام بن سعد روایت کیا مگر ان تینوں راویوں کو بوجہ خرابی حافظہ کے ضعیف کہا گیا اگرچہ دین میں صالح ہیں لیکن ہشام بن سعد سے امام مسلم نے حجت لی اور امام بخاری نے استشہاد کیا۔ پس اسناد خود درجہ حسن پر ہے باوجودیکہ متابعت موجود علاوہ ازیں بزارؒ نے اس کو سلیمان بن حیان کے طریق سے ابن عباسؓ سے مرفوع روایت کر کے کہا کہ یہ اسناد سب سے بہتر واضح ہے۔ اعتراض ہوا کہ سلیمان بن حیان الازدی ابو خالد الاحمر الکوفی بہت سچا مگر چوک جاتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ صحاح الستہ نے اس کی روایت لی ہے۔ طبرانیؒ نے اس کو ثوبانؓ کی حدیث مرفوع روایت کی اور کہا کہ ابن وہب راوی کا منفرد ہے۔ جواب یہ کہ کچھ مضر نہیں جب کہ اسانید درجہ حسن سے کم نہیں ہیں۔ علاوہ ازیں ترمذی نے زید بن اسلمؒ سے مرسل روایت کو صحیح کہا اور وہ بھی ہمارے و جمہور کے نزدیک حجت ہے اور حدیث ابو ہریرہؓ سے مرفوع روایت کی کہ جس صائم کو بے اختیار قے آئی تو اس پر قضا نہیں اور جس نے عمداً قے کی تو وہ قضا کرے۔ اور کہا کہ اسناد حسن ہے۔ اور احتلام مثل قے ہے۔ پھر تائید صحت یہ کہ جمہور اہل العلم کا اسی پر عمل ہے۔

ولانہ لم توجد الجماع صورۃ۔ اور اس وجہ سے کہ جماع نہیں پایا گیا نہ بطور صورت کے۔ ف اور یہ تو خود ظاہر ہے۔ ولا معنی۔ اور نہ بطور معنی کے۔ وھو الانزال عن شھوۃ بالمباشرۃ۔ اور معنی جماع یہ کہ انزال ہونا شہوت سے مباشرت۔ ف اور مباشرت یہ کہ ظاہری جلد و بشرہ کو باہم اتصال ہو۔ جیسے شہوت سے عورت چپٹا وے وانزال ہو جاوے کہ یہ اگرچہ حقیقی جماع نہیں مگر جماع کے معنی موجود ہیں۔ اور یہاں مسئلہ میں کسی طرح جماع نہیں ہے۔ وکذا اذا نظر الی امرأۃ فامنی۔ اور یوں ہی جب کسی عورت کی طرف نظر کی پس منی نکل آئی۔ ف تو اس سے بھی یہ افطار نہیں ہوا۔ لما بینا۔ اسی وجہ سے جو ہم نے بیان کر دی۔ ف کہ صورت یا معنی کسی طرح جماع نہیں ہوا۔ بلکہ خالی نظر ہے تو وہ مفطر نہیں اگرچہ عورت کی فرج کی طرف ہو اور اگرچہ مکرر سہ کرر ہو۔ اور یہ جو حدیث سے ثبوت ہوا کہ اچانک نظر پڑے تو یہ معاف ہے پھر دوبارہ نظر کرنا جائز نہیں اس سے دوبارہ نظر کا حرام ہونا نکلا اور رہا اس سے افطار ہونا جیسے امام مالک کہتے ہیں تو وہ لازم نہیں بلکہ افطار تو جماع سے ہے اگرچہ اپنی منکوحہ

کے ساتھ ہو نہ خالی نظر وانزال سے۔ م ف۔ وصار کالمتفکر اذا امنی۔ اور یہ نظر کنندہ مثل متفکر کے ہو گیا جب کہ اس سے منی نکل آوے۔ ف یعنی جس نے کسی عورت کی خوبصورتی میں فکر و تصور کیا حتی کہ منی نکل آئی تو یہ بالاتفاق مفطر نہیں ہے۔ مع۔ اگرچہ دیر تک تصور میں رہا ہو۔ الجیم۔ وکالمستمنی بالکف۔ اور مانند اس شخص کے ہو گیا جس نے ہتھیلی کے ذریعہ سے منی گرائی۔ ف یعنی ہاتھ سے زلق لگا کر انزال کیا۔ علی ما قالوا۔ بنا بر اس قول کے جو مشائخ نے کہا ہے۔ ف واضح ہو کہ امام مصنف کی عادت ہے کہ اس لفظ سے اشارہ فرماتے ہیں کہ یہ قول ضعیف اور اس میں خلاف ہے چنانچہ ہاتھ سے زلق میں انزال ہوا تو عامہ مشائخ کے نزدیک روزہ افطار و قضا واجب ہے۔ مصنف نے تجنیس میں کہا کہ یہی مختار ہے۔ گویا مباشرت سے ظاہری بشرہ کے ذریعہ سے انزال خواہ غیر کا بشرہ ہو یا اپنی ہتھیلی وغیرہ جس سے انزال ہوتا ہے اور خواہ وہ عادت میں قابل شہوت ہو جیسے عورت زندہ کا بدن یا نہ ہو جیسے اپنی ہتھیلی یا مردہ عورت یا چوپایہ جانور کہ ان میں جب انزال ہو تو افطار ہے۔ م ف پھر کیا زلق لگانا جائز ہے۔ تجنیس جواب عینی وغیرہ یہ ہے کہ جس شخص نے اس سے شہوت کا مزہ چاہا تو یہ حرام ہے چنانچہ مشائخ نے حدیث لکھی کہ ناکح الید ملعون۔ ہاتھ کا جماع کرنے والا ملعون ہے اور زیلعیؒ نے بعض بزرگوں سے ذکر کیا کہ حشر میں جو بعضوں کے ہاتھ حاملہ ہوں گے۔ تو میرا گمان یہ کہ یہی زلق لگانے والے ہوں گے۔ بالجملہ شہوت پرستی سے یہ فعل بالاتفاق حرام ہے اور اگر اس نے اس سے غلبہ شہوت کو دبانا چاہا درحالیکہ اس کو حلال جماع میسر نہیں ہے۔ تو شیخ ابوبکر الاسکاف نے کہا کہ اس کو ثواب ملے گا۔ فقیہ ابواللیث نے کہا ابوحنیفہؒ سے روایت آئی کہ اس کو یہی بہت ہے کہ برابر چھوٹ جاوے لہذا مشائخ نے کہا کہ امید ہے کہ عذاب نہ ہو۔ اتراریؒ نے غایۃ البیان میں کہا کہ میرے نزدیک قول ابوبکر الاسکاف صحیح ہے۔ عینیؒ نے کہا کہ امام احمد سے اجازت اور جدید قول شافعی میں حرمت ہے۔

مترجم کہتا ہے کہ یہاں یہ اشکال وارد ہے کہ حضرت عثمان بن مظعون رضی اللہ عنہ وغیرہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اختصار کی اجازت چاہی تھی اور مخنث ہو جانا مقصود نہ تھا کیونکہ اس کی نصیحت تو بدیہی ہے بلکہ کمی شہوت پس اگر زلق جائز ہوتا تو یہ مقصود حاصل ہو جاتا لہذا صحیح وہ ابوحنیفہؒ سے مروی ہے اور شیخ ابوبکرؒ وغیرہ کے قول میں تاویل یہ کہ اگر مرد کو اجنبیہ عورت سے تخلیہ ملا کہ خوف زنا ہے پس اس نے زلق سے مادہ جہیجہ نکال دیا تو اس حالت میں روا بلکہ امید ثواب ہے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم اگر دو عورتوں نے مرد و عورت کی طرح چپٹی بازی کی پس اگر انزال ہوا تو اس پر قضاء واجب ہے ورنہ قضا نہیں اور نہ غسل ہے۔ (سراج)۔ میں کہتا ہوں کہ اگر آلہ بنا کر ایسا کیا پس اگر اس پر تیل لگا ہو تو تھیک اسی انگلی کے فاسد ہونا چاہیے اور اگر نہ ہو پس اگر ایک طرف اس کی خارج رہے تو بغیر انزال مفسد نہیں ورنہ مفسد ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم م۔ مرد نے اپنی مقعد میں یا عورت نے اپنی فرج میں انگلی ڈالی تو روزہ فاسد نہیں۔ یہی مختار ہے مگر جب کہ انگلی پانی یا تیل سے تر ہو۔ (الظہیریہ) جورو کے ہاتھ میں آلہ تناسل دیا کہ انزال ہوا تو روزہ قضا کرے۔ (سراج)۔ چوپایہ جانور یا مردہ عورت سے جماع

کیا یا زندہ عورت کی فرج کے سوائے مباشرت کی پس اگر انزال نہ ہو تو قضاء نہیں اور اگر انزال ہوا تو قضاء ہے نہ کفارہ (القاضی خاں)۔ اگر عورت نے مرد کو مساس کیا جس سے مرد کو انزال ہوا تو مرد کا روزہ نہیں گیا (المحیط)۔ اور اگر عورت کو کپڑوں کے اوپر سے مساس کیا پس اگر اس کے بدن کی حرارت پائی اور انزال ہوا تو فاسد ہوا ورنہ نہیں۔ (المعراج)۔ چوپایہ کی فرج چھوئی کہ انزال ہوا تو قضاء نہیں ہے۔ (المعراج)۔ ولو ادھن لم یفطر۔ اور اگر صائم نے تیل لگایا تو افطار نہ ہوا۔ لعدم المنافی۔ بوجہ منافی نہ ہونے کے۔ ف۔ کیونکہ صوم کا منافی کھانا پینا و جماع ہے نہ سر و داڑھی وغیرہ میں تیل لگانا لیکن اگر کانوں میں ڈالا تو قضاء ہے نہ کفارہ بخلاف اس کے اگر کان میں پانی ڈالا تو اس میں تحقیق و تفصیل ہے۔ م۔ وکذا اذا احتجم اور یوں ہی جب پچھنے لگا دے۔ ف۔ تو افطار نہیں۔ لھذا۔ ای بوجہ اسی دلیل کے۔ ف۔ کہ یہ صوم کا منافی نہیں ہے۔ ولما روینا۔ اور بوجہ اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ یعنی ثلث لا یفطرن الصیام الخ۔ مسئلہ احتجام میں افطار نہ ہونا قول ابوحنیفہ و مالک و شافعی وغیرہ ہے اور شیخ زین الدین العراقی نے شرح ترمذی میں کہا کہ یہی اکثر علماء صحابہ و تابعین و فقہاء کا قول ہے۔ اور امام احمد و بعض شافعیہ کے نزدیک حجامت سے افطار ہو جاتا ہے بدلیل حدیث افطر الحاجم والمحجوم۔ یعنی افطار ہوا پچھنے دینے والا اور پچھنے دلوانے والا۔ (رواہ الترمذی عن رافع بن خدیج و قال حدیث حسن صحیح)۔ اور یہ حدیث ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے جن میں انس بن مالک بھی ہیں سنن ابوداؤد و نسائی وغیرہ میں مروی ہے۔ لیکن اس کے معارض اول تو حدیث لا یفطرن الصیام الخ ہے اور دوم حدیث کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پچھنے دلوائے حالانکہ آپ احرام میں تھے اور آپ نے پچھنے دلوائے حالانکہ آپ روزہ سے تھے۔ (رواہ البخاری وغیرہ)۔ سوم حضرت انسؓ سے پوچھا گیا کہ کیا آپ لوگ زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں صائم کے واسطے پچھنے دلوانا مکروہ رکھتے تھے انسؓ نے فرمایا کہ نہیں مگر بجہت ضعف کے۔ (رواہ البخاری)۔ چہارم۔ دارقطنی نے انسؓ سے روایت کی کہ کراہت حجامت کی ابتداء یہ تھی کہ جعفر بن ابی طالب نے روزہ میں پچھنے دلوائے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس پر گذرے تو فرمایا کہ اس نے افطار کیا پھر اس کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صائم کو پچھنے دلوانے میں اجازت دے دی اور انسؓ خود روزہ میں پچھنے دلواتے تھے۔ دارقطنی نے کہا کہ اس کے راوی سب ثقہ ہیں اور مجھے اس میں کوئی علت نہیں معلوم ہوتی یعنی جس سے اسناد صحیح ہونے میں کچھ قدح ہو۔ اور ایک جماعت نے ذکر کیا کہ حدیث افطر الحاجم والمحجوم سال فتح مکہ یعنی آٹھویں سال ہجرت میں ہے اور آپ کا خود پچھنے دلوانا دسویں سال واقع ہوا ہے لہٰذا ابن عبدالبر نے کہا کہ حدیث افطار منسوخ ہے۔ مع۔ اگر کسی شخص نے پچھنے دلوائے اور اس کو حدیث افطر الحاجم والمحجوم پہنچی پس اس نے اعتماد کر کے روزہ توڑ دیا اور کھایا پیا تو اس پر قضا واجب ہے اور کفارہ نہیں ہے۔ کما صرحوا بذلک۔ م۔ ولو اکتحل لم یفطر۔ اور اگر صائم نے سرمہ لگایا تو افطار نہیں ہوا۔ ف۔ اگرچہ اس کو حلق میں سرمہ کا مزہ معلوم ہو۔ مف۔ لانہ لیس بین العین والدماغ منفذ۔ کیونکہ آنکھ و دماغ کے درمیان میں کوئی راستہ نہیں ہے۔ ف۔ تو مزہ صرف مسام کے ذریعے سے پہونچا اور آنسو کی وجہ سے راستہ ہونے کا وہم غلط

ہے۔ والدمع تیرشح کالعرق۔ اور آنسو تو مانند پسینے کے ترشح کرتے ہیں۔ ف یعنی مسام سے نکلتے ہیں جیسے مسام سے سرمہ کا مزہ حلق کے اندر داخل ہوا۔ والداخل من المسام لاینافی۔ اور جو چیز کہ مسام سے داخل ہو وہ روزہ کے منافی نہیں ہوتی ہے۔ کما لواغتسل بالماء البارد۔ جیسے کسی نے آب سرد سے غسل کیا۔ ف تو وہ پیٹ میں ٹھنڈک پاتا ہے حالانکہ بالاجماع وہ مفطر نہیں ہے کیونکہ یہ اثر بذریعہ مسام کے ہے۔ اور ابوحنیفہؒ نے صائم کا پانی میں بیٹھنا یا بھیگی چادر اوڑھنا مکروہ رکھا تو کچھ اس وجہ سے نہیں کہ وہ مفطر ہے بلکہ اس وجہ سے کہ عبادت ادا کرنے میں نامردی اور مکروہ حالت کا اظہار ہے۔ اگر تھوکا اور اس میں خون کا اثر ہے تو اصح یہ کہ افطار نہیں ہوا۔ مف۔ تھوک میں سرمہ کا رنگ واثر پایا تو عامہ مشائخ کے نزدیک افطار نہیں ہے اور اگر آنکھ میں دوا ٹپکائی جس کا مزہ حلق میں ملا تو ہمارے نزدیک افطار نہیں ہے (الذخیرہ) تیل اگر مسام کے ذریعہ سے بدن میں گیا تو مفطر نہیں۔ (شرح المجمع)۔ آنسو اگر صائم کے منہ میں قلیل ایک دو قطرہ کے مانند گئے تو مفطر نہیں اور اگر کثیر ہوں کہ تمام منہ میں اس کی نمکینی پائی اور بہت سے جمع ہو کر نگل گیا تو روزہ فاسد ہوا اور یہی پسینے کا حکم ہے۔ (الخلاصہ) ۔ ولو قبل امرأۃ لایفسد صومہ۔ اور اگر کسی عورت کا بوسہ لیا تو صائم کا روزہ فاسد نہ ہوا۔ ف اگرچہ اجنبیہ عورت کا بوسہ لینا حرام ہے۔م یریدبہ اذالم ینزل۔ اس سے مراد یہ کہ جب عورت کا بوسہ لینے میں اس کو انزال نہ ہوا ہو تو روزہ فاسد نہیں۔ لعدم المنافی صورۃ ومعنی۔ کیونکہ روزہ کا منافی یعنی جماع نہیں پایا گیا ہے نہ ازراہ صورت کے اور نہ ازراہ معنی کے۔ ف تو افطار بھی نہ ہوگا۔ اور حضرت ام المومنین عائشہ وام سلمہ رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی بعض ازواج سے مباشرت فرماتے اور بوسہ لیتے درحالیکہ آپ روزہ سے ہوتے تھے جیسا کہ صحیحین میں ہے۔ لبشرہ تمام ظاہر بدن تو مباشرت کے معنی ظاہر جلد کو باہم ملانا تو حدیث سے اجازت نکلی کہ صائم اپنی عورت کا بوسہ لے اور بغیر شرمگاہ ننگے کرتے وملانے کے عورت کو بدن سے چپٹا دے لیکن حضرت ام المومنین عائشہؓ نے اپنے حدیث میں یہ بھی فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی خواہش پر نہایت قابو رکھتے تھے۔ لہٰذا ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں آیا کہ آپ نے ایک ادھیڑ بوڑھے کو مباشرت کی اجازت دی اور دوسرے جوان نے پوچھا تو اس کو منع فرمایا۔ (رواہ ابوداؤد باسناد جید)۔ لہٰذا جوامع الفقہ میں کہا کہ عورت کی فرج چھونا مکروہ ہے اور بوسہ لینے ولپٹانے ومساس کرنے میں مضائقہ نہیں جب کہ بوڑھا ہو یا بچاؤ کا اطمینان ہو اور ابوحنیفہؒ سے ایک روایت ہے کہ بغیر کپڑے کے ننگے ہو کر اس طرح چپٹا نا کہ دونوں کی شرمگاہیں مل جاویں مکروہ ہے اور یہی امام محمد کا قول ہے اور عورت کے لب چوس کر بوسہ لینا مکروہ ہے۔ مفع۔ لب چوسنے میں محبوب کا لعاب حلق میں اترے گا تو شاید مکروہ تحریمی مراد ہو۔ اور مخفی نہیں کہ باقی مکروہات بوجہ خوف فتنہ جماع کے ہیں ورنہ بذات خود روزے کے منافی نہیں کیونکہ فرج چھونا مثلاً کچھ جماع کی صورت نہیں اور جب کہ انزال نہ ہوا تو معنی جماع بھی نہیں۔م۔ بخلاف الرجعۃ والمصاہرۃ۔ بخلاف رجعت اور مصاہرت کے۔ ف رجعت طلاق میں جدائی کا حکم پورا ہونے سے پہلے رجوع کر لینا اور وہ عدت کے اندر تک ممکن ہے جب کہ تین طلاق سے کم ہو بائنہ نہ ہو خواہ رجوع بقول مثلاً زبان سے کہا کہ میں نے رجوع کیا۔ یا رجوع بفعل ہو جیسے شہوت سے

بوسہ لینا و فرج چھونا دیکھنا کیونکہ یہ دلالت کرتا ہے کہ اس نے رجوع کر کے جورو بنا لیا ہے ورنہ مرد مسلمان غیر منکوحہ عورت سے ایسے حرام افعال نہ کرتا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ بغیر انزال کے بھی یہ افعال رجعت ہیں۔ مصاہرت سے مراد وہ تعلق جو بدون نسب کے دامادی طریقہ سے پیدا ہوتا ہے اور اس سے شرعی احکام متعلق ہیں چنانچہ کتاب النکاح میں آوے گا ازاں جملہ یہ کہ اگر کسی اجنبیہ عورت کا شہوت سے بوسہ لیا یا فرج چھوئی یا لپٹایا تو یہ فعل اگرچہ حرام ہے لیکن اس کی شہوت بیجا کا یہ نتیجہ ہوا کہ اگر چاہے تو اسی عورت سے نکاح کرے ورنہ اس عورت کے جوان لڑکی سے نکاح نہیں کر سکتا۔ اب مسئلہ کی توضیح و دلیل یہ ہے کہ شہوت کے ساتھ اپنی عورت یا اجنبیہ عورت کا بوسہ لینے میں صائم کے حق میں بغیر انزال ہوئے افطار کا حکم ثبوت نہ ہوا کیونکہ صوم کا منافی تو جماع حقیقی یا معنوی ہے اور یہ فعل کسی طرح جماع نہیں بلکہ جماع کا سبب ہے۔ پھر وہم ہوا کہ اس سے افطار کا حکم ثابت نہ ہوا تو رجعت کا یا مصاہرت کا حکم کیوں ثابت ہوا جب کہ یہ کسی طرح جماع نہیں ہے۔ جواب یہ کہ افطار صوم میں تو سبب کافی نہیں بلکہ مسبب یعنی جماع ہونا چاہیے خواہ حقیقۃً ہو یا حکماً اس طرح کہ شہوت سے انزال ہو اور یہ یہاں موجود نہیں ہے۔ اور رجعت و مصاہرت اس کے برخلاف ہے۔ لان الحكم هناك ادير على السبب۔ کیونکہ رجعت و مصاہرت میں حکم ثابت ہونے کا مدار سبب پر ہے۔ ف۔ اگرچہ مسبب نہ ہو اور ظاہر ہے کہ شہوت سے بوسہ و مساس و فرج چھونا و دیکھنا یہ سب سبب جماع ہیں پس جب یہ سبب پائے گئے تو حکم رجعت و مصاہرت کا ثبوت ہو گیا اگرچہ مسبب یعنی جماع نہیں پایا گیا۔ پس حاصل فرق یہ کہ افطار میں تو جماع حقیقۃً یا حکماً ضرور ہے اور رجعت و مصاہرت میں سبب جماع بھی کافی ہے۔ على ما ياتي في موضعه انشاء الله تعالى۔ چنانچہ اپنے موقع پر یعنی کتاب نکاح و طلاق میں اس کا بیان انشاء اللہ تعالیٰ آتا ہے۔ ف۔ پس شہوت سے بوسہ بغیر انزال میں سبب جماع ہے نہ جماع تو افطار صوم نہ ہوا۔ اور تصریح گذری کہ لمس یعنی چھونے و مساس کرنے کا حکم مثل بوسہ لینے کے ہے حتیٰ کہ مساس بغیر انزال میں بھی افطار نہیں ہے۔ ولو انزل بقبلة او لمس فعليه القضاء دون الكفارة۔ اور اگر بوسہ لینے یا مساس کرنے کی وجہ سے صائم کو انزال ہوا اس پر روزہ کی قضاء واجب ہے کفارہ نہیں واجب ہے۔ ف۔ یہاں وہم ہوتا ہے کہ قضاء بوجہ افطار کے اور افطار بوجہ جماع کے اور روزے میں جماع سے چاہیے تھا کہ کفارہ بھی واجب ہو تو امام مصنفؒ نے قضاءً واجب ہونے کا اشارہ کیا۔ لوجود معنى الجماع۔ بوجہ معنی جماع پائے جانے کے۔ ف۔ اور وہ مباشرت سے انزال ہے پس جماع حقیقۃً تو یہ صورت اور معنی دونوں جمع ہوں یعنی مرد و عورت کے ختنہ کا اتصال و انزال۔ اور یہ معلوم ہو چکا کہ جماع ہر طرح سے صوم کا منافی ہے۔ ووجود المنافي صورة او معنى يكفي لايجاب القضاء احتياطاً۔ اور قضاء بطور احتیاط واجب کرنے کے لیے منافی کا یعنی جماع کا وجود کافی ہے خواہ براہ صورت ہو یا براہ معنی ہو۔ ف۔ تو یہاں جماع بطور معنی موجود ہونے سے قضاء واجب ہوئی۔ واما الكفارة۔ اور رہا کفارہ۔ ف۔ تو وہ خاص محدود کامل سزا ہے اس میں احتیاط کی کمی بیشی کو دخل نہیں۔ فتفتقر الى كمال الجناية۔ پس اس کا ثابت ہونا کامل جرم پر موقوف ہے۔ ف۔ اور کامل جرم یہ کہ جماع صورت و معنی دونوں سے کامل ہوا اور یہاں صورت نہ ہونے سے شبہہ ہو گیا تو کامل جرم نہ رہا تو کفارہ ثابت نہ ہوگا۔ لانها تندرئ بالشبهات كالحدود۔ کیونکہ شبہات کی وجہ سے کفارہ مٹ جاتا ہے جیسے حدود کا حکم ہے۔ ف۔ یعنی سزائے

سرقہ وزنا وغیرہ کے شبہہ سے ثبوت نہیں ہوتے ہیں۔

فروع باندی وغلام سے بوسہ لینے میں یہی حکم ہے۔ صائمہ عورت نے مرد کا بوسہ لیا اگر انزال کی تری دیکھی تو فاسد ہوا اور خالی لذت تو ابویوسف کے نزدیک فاسد ہے نہ امام محمد کے نزدیک۔ (الزاہدی)۔ چوپایہ کا بوسہ لیا یا فرج چھوئی وانزال ہوا تو روزہ فاسد نہیں۔ (المجتبیٰ)۔ ولا باس بالقبلة اذا امن علی نفسه۔ اور جورو کا بوسہ لینے میں (اگرچہ شہوت سے ہو حالت روزہ میں) مضائقہ نہیں جبکہ اپنے نفس پر امن ہو۔ ای الجماع او الانزال۔ یعنی جماع واقع ہو جانے یا انزال ہو جانے سے امن ہو۔ ف یعنی اس کو یہ خطرہ نہ ہو کہ بوسہ لینے میں شہوت کے جوش سے جماع یا انزال تک نوبت پہونچے گی۔ پس دونوں باتوں سے اطمینان ہونا چاہئے۔ تاج الشریعہ نے شرح الہدایہ میں کہا کہ "جماع اور انزال" نہیں کہا بلکہ "جماع یا انزال" کہا کیونکہ امام محمدؒ نے جو کہا کہ "اپنی نفس پر امن ہو" تو بعض مشائخ نے کہا کہ مراد جماع سے امن۔ اور بعض نے کہا کہ انزال سے امن ہے۔ مع۔ پس امام مصنف نے اشارہ کیا کہ دونوں میں سے ہر ایک سے اطمینان ہو۔ ویکرہ اذا لم یامن۔ اور بوسہ لینا مکروہ ہے جبکہ اس کو امن نہ ہو۔ لان عینه لیس بفطر۔ کیونکہ خود بوسہ لینا تو فطر نہیں ہے۔ ف بلکہ بعض لوازم سے یہ فطر ہو سکتا ہے۔ وربما یصیر بعاقبته فطرا۔ اور بسا اوقات یہ اپنے انجام سے فطر ہو جاتا ہے۔ ف مثلاً بوسہ کی شہوت میں لب چوس کر لعاب نگل گیا یا جوش میں ضبط نہ ہو سکا اور جماع کر بیٹھا یا انزال ہو گیا تو بوسہ لینے میں ایک اس کی ذات کا اعتبار ہے اور دوم اس کے انجام کا اعتبار ہے اور تفصیل یہ کہ فان امن۔ اگر صائم مطمئن ہو یعنی خراب انجام تک نوبت نہ ہوگی۔ یعتبر عینه وابیح له۔ تو بوسہ کا عین اعتبار کر کے صائم کو مباح کیا گیا۔ جیسے صحیحین کی حدیث ام المومنین عائشہ وحدیث ام سلمہ رضی اللہ عنہما ہے۔ وان لم یامن۔ اور اگر صائم بے خوف نہ ہو۔ ف یعنی برا انجام کا خوف ہو۔ یعتبر عاقبته وکرہ له۔ تو بوسہ لینے کا انجام معتبر کر کے صائم کو مکروہ رکھا گیا۔ ف چنانچہ ابوداؤد کی حدیث ابوہریرہؓ میں بوڑھے کو اجازت اور جوان کو ممانعت آئی۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ جوان کی جوانی کو بے خوف نہ ہونے کے قائم مقام کر دیا حتی کہ بعض علماء نے ظاہر حدیث کے موافق بوڑھے کو اجازت اور جوان کو ممانعت اپنا قول ٹھہرایا۔ والشافعی اطلق فیه فی الحالین۔ اور شافعیؒ نے بوسہ لینے میں مطلق جواز رکھا دونوں حالتوں میں۔ ف خواہ بے خوف ہو یا نہ ہو۔ والحجة علیه ما ذکرنا۔ اور حجت امام شافعیؒ پر وہ دلیل ہے جو ہم نے ذکر کی۔ ف یعنی خود بوسہ لینا فطر نہیں بلکہ اکثر انجام کو فطر ہو جاتا ہے۔ الترمع۔ پس بے خوفی کی حالت میں اجازت گویا جماع وانزال میں پھنسنے کی اجازت ہے بلکہ حجت حدیث ابوہریرہؓ ہے جیسا کہ گذر چکا لیکن صحیح یہ کہ شافعیؒ نے خلاف نہیں کیا کیونکہ جوان جس سے خوف ہو اس کو بوسہ لینا مکروہ ہے چنانچہ وجیز الشافعی میں مصرح ہے (کما فی العینی)۔ والمباشرة الفاحشة مثل التقبیل فی ظاهر الروایة۔ اور فحش طور پر بدن ملانا ظاہر الروایۃ میں بوسہ لینے کے مثل ہے۔ ف یعنی روزے میں اگر مرد وعورت ننگے ہو کر اپنے آلہ وفرج کو اوپر سے ملا دیں تو ظاہر الروایۃ میں یہ خود فطر نہیں بلکہ اگر خطرہ نہ ہو تو مضائقہ نہیں اور اگر خوف ہو تو مکروہ ہے جیسے بوسہ لینے کا حکم ہے۔ وعن محمد۔ اور امام محمد سے نوادر میں روایت

ہے کہ انہ کرہ المباشرۃ الفاحشۃ۔ امام محمد نے مباشرت فاحشہ کو مکروہ رکھا ہے۔ ف اور یہی امام ابوحنیفہ سے روایت ہے۔ لانہ قل ما تخلو عن الفتنۃ۔ کیونکہ یہ کمتر فتنہ سے خالی ہوتی ہے۔ ف بلکہ اکثر یہی کہ جماع یا انزال واقع ہو جاتا ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ یہی اوجہ ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اسی پر اس زمانہ میں فتوی دیا جاوے۔ بلکہ اوپر گذرا کہ فحش طور پر بوسہ لینا یعنی لب چوسنا بھی مکروہ ہے۔ م۔ ولو دخل حلقہ ذباب۔ اور اگر صائم کے حلق میں مکھی گھس گئی۔ وھو ذاکر لصومہ۔ حالانکہ اس کو اپنا روزہ یاد ہے۔ ف یعنی نسیان کی صورت نہیں ہے۔ لم یفطر۔ تو روزہ افطار نہ ہوگا۔ ف یہ حکم استحسان ہے پس مسئلہ میں تین باتیں ملحوظ ہیں اول یہ کہ مکھی یعنی ایسی چیز جس سے بچاؤ مشکل ہے دوم داخل ہونا یعنی خود گھس جانا کیونکہ داخل کرنا مفطر ہے۔ سوم روزہ یاد ہو کیونکہ بھول میں تو داخل کرنا بھی مفطر نہیں اگرچہ گھناؤنی مکھی کے سوائے پاکیزہ طعام ہو۔ اور واضح ہو کہ منہ سے پیچھے جو چیز قابل افطار ہو پہنچے وہ روزہ فاسد کرتی ہے لہذا اس مسئلہ میں فرمایا۔ وفی القیاس یفسد صومہ لوصول المفطر الی جوفہ وان کان لا یتغذی بہ کالتراب والحصاۃ۔ اور قیاس کی دلیل میں تو روزہ فاسد ہوگا بوجہ پہنچ جانے مفطر چیز کے اس کے جوف تک اگرچہ ایسی چیز ہو جس کے ساتھ غذا حاصل نہیں کی جاتی مانند خاک و کنکری کے۔ ف حتی کہ ان دونوں سے افطار ہو جاتا ہے اور لائق غذا نہ ہونے کا اثر تو عمدی صورت میں کفارہ نہ ہونے میں ہے۔ وجہ الاستحسان انہ لا یستطاع الاحتراز عنہ۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ مکھی سے بچاؤ کی گنجائش نہیں ہے۔ ف اور جو بات کہ استطاعت سے باہر ہو تو ہم کو قطعی آیت سے معلوم ہو چکا کہ وہ حکم بندگی میں مقصود نہیں ہوتی ہے لہذا ہم نے جان لیا کہ صوم میں بھی یہ مقصود نہیں کہ مکھی داخل نہ ہونے پاوے۔ م۔ فاشبہ الغبار والدخان۔ تو مکھی دھوئیں و غبار کے مشابہ ہو گئی۔ ف چنانچہ غبار و دھواں بے اختیار ناک و منہ کی راہ سے داخل ہو جاتے ہیں اور بالاجماع روزہ نہیں ٹوٹتا کیونکہ احتراز ممکن نہیں۔ پس مکھی بھی انہیں سے مشابہ ہے۔ م۔ اگر صائم نے مکھی لے کر نگل لی تو روزہ ٹوٹ گیا مگر قضا واجب ہے نہ کفارہ۔ (شرح الطحاوی)۔ اگر حقہ و تمباکو کا دھواں داخل کیا تو روزہ ٹوٹ گیا۔ (الشامی)۔ اور چونکہ غذا کی جنس سے نہیں تو کفارہ واجب نہ ہوگا یہی میرے نزدیک حق ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اور واضح ہو کہ حقہ تمباکو بقول صحیح[ع] ایسے مباحات سے ہے کہ اس کا ترک بہتر ہے اور اسی پر فتوی ہونا چاہیے لعموم الابتلاء۔ فاللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

واختلفوا فی المطر والثلج۔ اور مشائخ نے مینہ و برف میں اختلاف کیا۔ ف جب کہ یہ دونوں صائم کے بغیر اختیار جوف میں داخل ہو جاویں۔ والاصح انہ یفسد۔ اور اصح یہ کہ ان میں سے ہر ایک کا روزہ مفسد ہے۔ ف یہی قول عامہ مشائخ۔ ع۔ یہی صحیح ہے۔ (الظہیریہ)۔ لامکان الامتناع عنہ اذا اواہ خیمۃ او سقف۔ بوجہ اس سے احتراز ممکن ہونے کے جب کہ صائم کو کوئی خیمہ یا چھت اپنے سایہ میں جگہ دے۔ ف یعنی جب ایسے سایہ میں بچاؤ ممکن ہوا تو معلوم ہو گیا کہ مینہ و برف ایسی چیز نہیں کہ جس سے

ع بقول صحیح اشارہ ہے کہ بہت تحریم کا قول خطاء ہے تو حرام ہونے کا قول باطل اور تفصیل اس کی رسالہ مولانا بحر العلوم اور رسالہ خاتم علمائے فرنگی محل سے معلوم ہو سکتی ہے ۱۲ م۔

بچاؤ آدمی کی وسعت سے ہر طرح باہر ہو تو معلوم ہوا کہ ان میں حکم شرعی اصلی احتراز پر متعلق ہے اور وہ دھویں وغبار کے مانند نہیں ہے۔ اس تقریر سے یہ وہم ہو گیا کہ امام مصنف نے امکان احتراز کی قید لگائی کہ جب خیمہ میں یا چھت کے نیچے جگہ ملے تب ہے لہذا جب یہاں جگہ نہ ملی مثلاً مسافر جنگل میں رواں ہو تو اس وقت احتراز ممکن نہیں پس مینہ و برف مفطر نہ ہونا چاہئے۔ عجب کہ ہمارے شیخ محقق ابن الہمامؒ نے یہ وہم پیش کیا۔ حالانکہ امام مصنف کی مراد اس کلام سے صرف یہ ثابت کرنا کہ مینہ و برف ان چیزوں میں نہیں جو آدمی کی وسعت سے باہر ہوتے ہیں تو پھر ان کا حکم ان چیزوں کے مثل ہوا جن سے امساک واجب ہے۔ (فاحفظ فانہ دقیق نافع م)۔ آنسو یا عرق پیشانی کے ایک دو قطرہ داخل ہوئے تو مفطر نہیں اور اگر بہت ہوں کہ نمکینی حلق میں پاوے تو روزہ فاسد ہوا۔ (کما فی الخزانہ)۔ لیکن میرے نزدیک تو ایک قطرہ سے بھی اگر نمکینی پاوے تو فاسد ہوگا جیسا کہ فتاوی قاضی خاں کے اطلاق سے ظاہر ہے۔ مف۔ مترجم کہتا ہے کہ خزانہ کی روایت موافق فتاوی خلاصہ ہے اور قطرہ دو قطرہ تابع ریق ہے تو اس کے حق میں داخل ہونا اصلی نہیں بلکہ ریق میں اصلی ہے بخلاف اس کے جب کہ کثیر ہو لہذا خلاصہ میں کہا کہ تمام منہ میں نمکینی پاوے تو اس وقت ریق پر غالب یا مساوی داخل ہے پس صحیح قول خلاصہ ہے۔ م۔ اگر مینہ کا پانی منہ میں آیا پس وہ اس کو نگل گیا تو کفارہ لازم ہوگا۔ اگر دانتوں سے خون نکل کر حلق میں داخل ہوا پس اگر ریق کے برابر ہے تو فاسد ہوا ورنہ نہیں۔ (الخلاصہ)۔ اگر ناک سے رینٹ کو حلق میں کھینچ کر عمداً نگل گیا تو افطار نہیں ہے جیسے تھوک ہے۔ اگر تھوک منہ سے باہر ہوا پھر اس کو منہ میں لے کر جوف میں داخل کیا تو دیکھا جاوے کہ اگر منہ سے نکلنے میں ہنوز تار نہیں ٹوٹا تھا تو افطار نہیں۔ (الظہیریہ)۔ اور اگر تار ٹوٹ گیا تھا تو افطار ہے مگر کفارہ نہیں جیسے غیر کا تھوک نگلنے میں ہے۔ (الفتح)۔ اگر محبوب کا تھوک نگلا تو قضا مع کفارہ لازم ہے۔ (المحیط ف)۔ اگر کلی کے بعد منہ میں تری باقی ہو اس کو تھوک کے ساتھ نگل گیا تو افطار نہیں ہے۔ (محیط السرخسی)۔ اگر خون کھا گیا تو ظاہر الروایۃ قضاء ہے نہ کفارہ۔ (الظہیریہ)۔ ابریشم کا کام کرنے میں تار منہ میں لیا کہ اس کے رنگ سے تھوک اسی رنگ کا ہو گیا پھر روزہ یاد ہونے کے باوجود اس کو نگل گیا تو فاسد ہو گیا۔ (الخلاصہ ف) ولو اکل لحما بین اسنانہ فان کان قلیلا۔ اور اگر دانتوں کے درمیان گوشت کا جو ریشہ چھٹ رہا تھا کھا گیا پس اگر وہ قلیل ہے۔ ف۔ یعنی چنا برابر سے کم ہو۔ لم یفطر۔ تو افطار نہ ہوگا۔ ف۔ اگرچہ عمداً کھا جاوے۔ (کما فی الجامع الصغیر)۔ وان کان کثیرا۔ اور اگر بہت ہو۔ ف۔ یعنی چنا برابر یا زیادہ ہو۔ یفطر۔ تو افطار ہو جائے گا۔ وقال زفرؒ یفطر فی الوجہین۔ اور زفرؒ نے فرمایا کہ دونوں صورتوں قلیل وکثیر میں افطار ہو جائے گا۔ ف۔ کیونکہ اس نے باہر سے کھایا ہے۔ ولان الفم لہ حکم الظاہر۔ اس لیے کہ منہ کے واسطے باہر کا حکم ہے۔ حتی لا یفسد صومہ بالمضمضۃ۔ حتی کہ کلی کرنے سے اس کا روزہ فاسد نہیں ہوتا۔ ف۔ کیونکہ اگر منہ خارج بدن نہ ہوتا تو کلی کا پانی اندر داخل کرنے سے افطار ہو جاتا ہے۔ اور باہر سے خواہ قلیل کھاوے یا کثیر بہر صورت افطار ہو جاتا ہے۔ ولنا ان القلیل تابع لاسنانہ بمنزلۃ ریقہ۔ اور ہماری حجت یہ ہے کہ قلیل اس کے دانتوں کا تابع

یعنی دانتوں کے ساتھ رہا کرتا ہے بمنزلہ اس کے تھوک کے۔ ف۔ تو قلیل میں کوئی چیز نگلنا صادق نہ ہوا۔ بخلاف الکثیر۔ برخلاف کثیر کے۔ ف۔ کہ اس کا وہاں ٹھکانا نہیں۔ لانه لا یبقی فیما بین الاسنان۔ کیونکہ وہ دانتوں کے درمیان باقی نہیں رہتا ہے۔ ف۔ بلکہ عارضی طور پر رکھا ہوا ہے جس کو اس نے لے کر باہر سے کھالیا۔ تقریر سے ظاہر ہوا کہ منہ کا ظاہر بدن معتبر ہونا جیسا زفرؒ نے کہا خود ہم کو بھی مسلم ہے بلکہ ہم کو بھی دلیل پوری کرنے کے لیے اس کا ثابت کرنا ضرور ہوتا لہٰذا زفرؒ کی دلیل میں ثابت کرکے اسی پر اکتفا کرلیا پھر خلاصہ جواب زفرؒ کا یہ ہوا کہ ہاں منہ خارج بدن ہے مگر قلیل جب کہ دانتوں سے لیا تو تابع ہونے سے اس پر نگلنا صادق نہ آیا بخلاف کثیر کے۔ م۔ والفاصل مقدار الحمصة۔ اور حد فاصل قدر دانہ چنا ہے۔ ف۔ یعنی چنا برابر کثیر ہے بقرینہ قول مابعد کہ۔ وما دونها قلیل۔ اور جو حمصہ سے کم ہو وہ قلیل ہے۔ ف۔ اور یہی صدر الشہیدؒ نے ذکر کیا۔ ع۔ اور شیخ ابو نصر الدبوسیؒ نے کہا کہ جس کے نگلنے میں ریق کی حاجت ہو وہ کثیر ورنہ قلیل ہے اور یہ بھی خوب ہے معف۔ اقول یہ ان چیزوں میں جو رقیق پانی کی طرح نہ ہوں اور جو ایسی رقیق ہو تو کلام فقہاء سے ظاہر یہ ہوتا ہے کہ ان میں داخل ہونا صادق آوے جب کہ ریق سے برابر یا غالب ہوں۔ م۔ یہ سب اس وقت کہ یہ چیز دانتوں سے حلق میں لے گیا۔ وان اخرجه۔ اور اگر اس چیز کو نکال لیا۔ واخذه بیده اور ہاتھ میں لے لیا۔ ف۔ یعنی اپنے قابو میں کرلیا۔ ثم اکله۔ پھر اس کو کھایا۔ ینبغی ان یفسد صومه۔ تو لائق یہ کہ اس کا روزہ فاسد ہو جاوے۔ ف۔ اگرچہ وہ قلیل ہو۔ کما روی عن محمد ان الصائم اذا ابتلع سمسمة بین اسنانه لا یفسد صومه۔ چنانچہ امام محمدؒ سے روایت ہے کہ صائم نے جب دانہ تل کو دانتوں کے درمیان سے نگل گیا تو اس کا روزہ فاسد نہ ہوگا۔ ف۔ خواہ تل ہو یا بقدر تل ہو۔ ولو اکلها ابتداء یفسد صومه۔ اور اگر تل کو ابتداءً کھایا تو روزہ فاسد ہوگا۔ ف۔ اور مختار یہ کہ کفارہ واجب ہوگا۔ (العنایۃ القاضیخان)۔ یہی اصح ہے۔ (محیط السرخسی)۔ یہ اس وقت کہ چبایا نہ ہو۔ ولو مضغها لا یفسد لانها تتلاشی۔ اور اگر اس دانہ تل کو ابتداءً چبا کر نگلا تو روزہ فاسد نہ ہوگا کیونکہ وہ پراگندہ ہو جائے گا۔ ف۔ تو اس پر داخل ہونا صادق نہ ہوگا بلکہ اگر گیہوں کا دانہ چبا کر نگلا تو بھی فاسد نہ ہوگا بوجہ پراگندہ ہونے کے۔ (کمافی قاضیخان)۔ لیکن اگر دانہ تل چبانے کی صورت میں اس کا مزہ حلق میں ظاہر ہو تو فاسد ہوگا۔ (الکافی)۔ اور یہ مزہ پانے کی شرط خوب ہے تو ہر قلیل کے چبانے میں یہی اصل ہونا چاہئے۔ (الفتح)۔ میں کہتا ہوں کہ یہ قید صرف داخل کرنے کے معنی پر ہے تو جب مزہ ظاہر ہوا تو داخل کرنا اس پر صادق آگیا لیکن رقیق چیزیں مانند آنسو و پسینے کے اس کا اعتبار نہیں ہے۔ کما مر۔ م۔ وفی مقدار الحمصة۔ اور واضح ہو کہ چنا برابر مقدار میں۔ ف۔ جب کہ دانتوں میں سے نگل گیا۔ علیه القضاء دون الکفارة۔ صائم پر صرف قضاء واجب ہے کفارہ نہیں عند ابی یوسف۔ یہ ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ ف۔ یہی اصح ہے (الخلاصہ)۔ وعند زفر علیه الکفارة ایضا لانه طعام متغیر۔ اور زفرؒ کے نزدیک اس پر کفارہ بھی واجب ہے اس لیے کہ یہ چیز بگڑا ہوا طعام ہے۔ ف۔ اور طعام عمدہ کھانے میں کفارہ ہے اور یہ مقدار تو بالاتفاق قدر کثیر ہے

ولابی یوسف انہ یعافہ الطبع۔ اور ابو یوسف رحؒ کے واسطے حجت یہ کہ یہ ایسی چیز ہے کہ طبیعت اس کو مکروہ رکھتی ہے۔ ف۔ یعنی گھناتی ہے جیسے سڑا گوشت تو طعام کی پوری صفت کہاں رہی پس کفارہ ساقط ہے۔ اعتراض ہو اکہ بدبو دار گوشت میں تو کفارہ واجب ہے۔ اور تحقیق المقام یہ ہے کہ جس نے چنا برابر گوشت نگلا دیکھا جاوے کہ اگر اس کی طبیعت اس سے گھن کرتی ہے تو امام ابو یوسفؒ کے قول پر فتویٰ ہو اور اگر اس شخص کو اس کا کچھ اثر نہ ہو تو زفرؒ کا قول لیا جاوے اسی واسطے کہا گیا کہ مفتی کی صفت چاہیے کہ لوگوں کے احوال سے واقف ہو اور ایک طرح کا اجتہاد رکھتا ہو (الفتح)

فروع | صائم نے دوسرے کے واسطے لقمہ چبایا تھا اس کو نگل گیا تو ظاہر الروایۃ میں قضاء ہے نہ کفارہ (الوجیز)۔ اگر منہ میں لقمہ تھا اس وقت فجر طلوع ہو گئی پھر اس کو نگل گیا یا نوالہ روٹی کھانے کے لیے چبائی حالانکہ اس کو روزہ یاد نہیں پھر یاد آیا پھر اس کو نگل گیا تو بعض مشائخ نے کہا کہ اگر نوالہ نکلنے سے پہلے اس کو نگل گیا تو اس پر کفارہ واجب ہے اور اگر نکال کر پھر کھا لیا تو اس پر کفارہ نہیں ہے اور یہی صحیح ہے (القاضی خان)۔

فان ذرعہ القئ لم یفطر۔ پھر اگر اس کو قے اسندی تو افطار نہ ہوگا۔ ف۔ یعنی جب کہ بے اختیار قے ہو گئی جیسے روزہ بھول کر قے کرے میں افطار نہیں م۔ اور یہی قول مالک و شافعی و احمدؒ کا ہے۔ ابن المنذرؒ نے کہا کہ جمہور علماء کا یہی قول ہے ۔مع۔ لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم من قاء فلا قضاء علیہ ومن استقاء عامدا فعلیہ القضاء۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ جس کو قے ہوئی اس پر قضاء نہیں ہے اور جس نے عمداً قے کی تو اس پر قضاء واجب ہے۔ ف۔ اس کو ہشام بن حسان نے محمد بن سیرین عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ مرفوع حدیث روایت کیا۔ رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ اور حاکم نے کہا کہ بشرط بخاری و مسلم یہ حدیث صحیح ہے۔ اور دار قطنی نے کہا کہ سب راوی ثقہ ہیں۔ مطبع۔ لیکن امام بخاری نے کہا کہ میری رائے میں یہ حدیث محفوظ نہیں۔ یہ قول شاید اسی وجہ سے کہ جیسا ترمذی نے اشارہ فرمایا کہ راوی عیسیٰ بن یونس منفرد ہے۔ ابن الہمامؒ نے کہا کہ اول تو وہ ثقہ ہے۔ دوم منفرد نہیں بلکہ حفص بن غیاث نے متابعت کی۔ کما رواہ ابن ماجہ۔ پھر جو طحاوی نے حضرت ابو الدرداء رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قے کی پس افطار کیا صوم نفل میں۔ اور یہی معنی ابن ماجہ میں ہیں تو محمول ہے کہ ہنوز شروع نہ کیا تھا یا بوجہ ضعف لاحق ہونے کے افطار کر دیا۔ مطبع۔ ویستوی فیہ ملاء الفم فما دونہ۔ اور اس میں منہ بھر قے اور اس سے کم دونوں برابر ہیں۔ ف۔ کیونکہ حدیث میں کوئی تفصیل نہیں بلکہ مطلق حکم ہے۔ م۔ اور مسئلہ میں تمام صورتیں یہ نکلتی ہیں کہ قے یا اسندی یا اس نے عمداً گرائی۔ پھر اسندی یا بھر منہ ہوئی یا کم۔ اسی طرح عمداً گرائی ہوئی بھی بھر منہ یا کم گرائی۔ اور ہر ایک ان چار قسم میں سے تین حالت سے خالی نہیں یا تو باہر نکل پڑی یا پھر اندر لوٹ گئی یا صائم نے خود اندر لوٹائی۔ تو بارہ صورتیں پیدا ہوئیں۔ پھر اگر اسندی وہ باہر نکل پڑی خواہ بھر منہ

عہ قولہ ایک طرح کا اجتہاد الخ یہ تصریح ہے کہ اجتہاد کسی وجہ سے اب بھی باقی ہے اور مطلق التقلید ہی نہیں برخلاف بعض لوگوں کے جنہوں نے غلو اختیار کیا کہ اجتہاد بالکل کسی وجہ سے منقطع ہو چکا حالانکہ یہ علم سوائے حق تعالیٰ کے کسی کو نہیں ہو سکتا ہے جیسا کہ مولانا بحر العلوم نے لکھا ہے ۱۲

ہو یا کم ہو افطار نہیں۔ بدلیل اطلاق حدیث۔ اور اگر لوٹ گئی حالانکہ اس کو روزہ یاد ہے تو قلیل ہے یا کثیر ہو امام محمدؒ کے نزدیک روزہ فاسد نہیں۔ اور یہی صحیح ہے۔ خلافاً مشائخ۔ اور اگر اس نے لوٹائی تو اگر بھر منہ ہو تو بالاتفاق فاسد ہوا اور اگر کم ہو تو ابو یوسفؒ کے نزدیک فاسد نہیں اور یہی مختار ہے۔ خلافاً لمحمد۔ اور جب اس نے عمداً قے کی پس اگر باہر نکل پڑی تو دیکھو کہ اگر منہ بھر ہو تو بالاجماع روزہ فاسد ہوا اور اگر کم ہے تو ابو یوسف کے نزدیک فاسد نہیں اور یہی بعض مشائخ کا مختار ہے اور امام محمد کے نزدیک فاسد ہے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ (کما فی الکافی)۔ پھر اگر کم ہونے میں قے خود لوٹ گئی تو ابو یوسف کے نزدیک افطار نہیں اور اگر اس نے لوٹائی تو ابو یوسف سے ایک روایت میں افطار اور دوم میں نہیں ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک لوٹنے ولوٹانے سب میں فاسد ہے۔ اور باقی صورتیں یعنی بھر منہ عمداً قے کرنے کی صورت میں لوٹ گئی یا لوٹائی کچھ نہیں نکلتی کیونکہ اس سے پہلے روزہ فاسد ہو چکا۔ یہ تلخیص الفتح ہے اور تحریر دلائل کو امام مصنف کے کلام سے سمجھو کہ حدیث میں قے ہو رہے کرنا مذکور ہے۔ اور مصنفؒ نے کہا کہ اس میں بھر منہ اور اس سے کم دونوں برابر نکلتے ہیں تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ جو قے خود باہر نکل پڑے خواہ بھر منہ ہو یا کم ہو فاسد نہیں کرتی اور جو قے کہ عمداً نکالی خواہ بھر منہ ہو یا کم ہو فاسد کرتی ہے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ باقی رہیں لوٹنے ولوٹانے کی صورتیں تو قولہ فلوعاد وکان ملاء الفم فسد عند ابی یوسف لانہ خارج حتی ینتقض بہ الطھارۃ وقد دخل۔ پھر اگر بے اختیاری قے اندر لوٹ گئی اور وہ بھر منہ تھی تو ابو یوسف کے نزدیک روزہ فاسد ہو گیا کیونکہ وہ خارج ہے حتی کہ اس کی جہت سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اور حال یہ کہ یہی خارج پھر داخل ہو گئی۔ وعند محمد لا یفسد لانہ لم توجد صورۃ الفطر وھو الابتلاع وکذا معناہ۔ اور امام محمد کے نزدیک فاسد نہ ہوگا کیونکہ فطر کی صورت نہیں پائی اور وہ نگل لینا۔ اور یوں فطر کے معنی بھی نہیں پائے گئے۔ ف۔ اور وہ غذا کھانا۔ لانہ لا یتغذی بہ عادۃ۔ کیونکہ عادت میں قے کے ساتھ غذا نہیں کی جاتی ہے۔ ف۔ پس جب فطر از راہ صورت یا معنی کسی طرح موجود نہ ہوا تو روزہ فاسد نہ ہوگا اور کہا گیا کہ یہی صحیح ہے۔ ع۔ وان اعادہ فسد بالاجماع لوجود الادخال۔ والابتلاع۔ بعد الخروج فیتحقق صورۃ الفطر۔ اور اگر بے اختیاری منہ بھر قے کو صائم نے خود لوٹایا تو بالاجماع روزہ فاسد ہوا کیونکہ بعد نکلنے وخارج ہونے کے اس کی طرف سے داخل کرنا ونگلنا پایا گیا تو فطر کی صورت متحقق ہو گئی۔ ف۔ یعنی نگلنا خارج سے اگرچہ فطر کے معنی یعنی غذا کھانا متحقق نہ ہوئے۔ یہ سب تو منہ بھر کی صورت میں ہے وان کان اقل من ملاء الفم۔ اور اگر بے اختیاری قے بھر منہ سے کم ہو۔ فعاد لم یفسد صومہ۔ پھر وہ لوٹ گئی تو اس کا روزہ فاسد نہ ہوگا۔ ف۔ اس میں دونوں کا اتفاق ہے۔ لانہ غیر خارج۔ کیونکہ نہ تو وہ خارج ہے۔ ف۔ جو ابو یوسف کی اصل ہے۔ ولا صنع لہ فی الادخال۔ اور نہ صائم کا کوئی اختیاری فعل اس کے داخل کرنے میں ہے۔ ف۔ جو امام محمد کی اصل ہے۔ وان اعادہ فکذلک عند ابی یوسف لعدم الخروج۔ اور اگر یہ قلیل اس نے خود لوٹائی تو بھی ابو یوسف کے نزدیک یوں ہے یعنی افطار نہیں بوجہ خروج نہ ہونے کے۔ ف۔ یہی مختار وصحیح ہے۔ ف۔ وعند محمد یفسد صومہ

بوجود الصنع منه فی الادخال۔ اور امام محمد کے نزدیک روزہ فاسد ہوگا بوجہ صائم کا فعل پائے جانے سے داخل کرنا متحقق ہوا تو فطر کی صورت ہوگئی۔ جواب یہ کہ داخل کرنا جب ہوتا کہ وہ قلیل قے حکماً خارج ٹھہری حالانکہ شرع نے اس کو خارج نہیں ٹھہرایا چنانچہ اس سے وضو نہیں ٹوٹتا تو جب خارج نہ ٹھہری تو داخل کرنا بھی نہ ہوا۔ م۔ فان استقاء عمدا ملاء فیه فعلیه القضاء۔ اور اگر اس نے عمداً قے کی حالانکہ بھر منہ ہے تو اس پر قضاء واجب ہے۔ ف۔ پس نسیان صوم میں اپنے قصد سے قے کرنا بھی مفطر نہیں مانند کھانے پینے کے۔ اور بھر منہ کی قید اس واسطے لگائی کہ یہ مسئلہ اتفاقی ہو جاوے کیونکہ بھر منہ عمداً یاد میں قے کرنا بالاتفاق روزہ توڑتا ہے۔ لما روینا۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ کیونکہ اس میں مطلقاً عمداً قے سے قضاء ہے پس بھر منہ تو ناقض ہوگی حالانکہ قیاس اسی حد تک پہونچتا ہے کہ افطار تو کوئی چیز داخل کرنے سے ہوتا ہے پھر قے خارج کرنے سے نہ ہونا چاہئے جیسے پیخانہ پیشاب خارج کرنے سے افطار نہیں ہوتا تو قیاس یہیں تک رہ گیا حالانکہ نص سے معلوم ہوا کہ عمداً قے کرانے سے افطار ہو جاتا ہے۔ والقیاس متروک به۔ اور نص کے مقابلہ میں قیاس متروک ہے۔ ف۔ تو ہم نے نص پر عمل کیا۔ پھر جب عمداً افطار کیا تو کفارہ واجب ہونا چاہیے۔ حالانکہ فرمایا۔ ولا کفارة لعدم الصورة۔ اور کفارہ واجب نہیں بوجہ صورت فطر نہ ہونے کے۔ ف۔ یعنی کچھ غذا داخل کرنا میرے نزدیک یوں کہنا بہتر تھا کہ قے نکالنے میں افطار بخلاف قیاس ہے اور جب خلاف قیاس ہو تو نص پر بغیر کمی بیشی کے عمل لازم ہے اور یہاں نص میں صرف یہ وارد کہ اس پر قضاء واجب ہے تو ہم اس سے کمی نہیں کر سکتے اور نہ اس پر زیادہ کر کے کفارہ لازم کر سکتے ہیں م۔ بالجملہ عمداً بھر منہ قے نکالنے میں بالاتفاق قضاء بغیر کفارہ ہے۔ وان کان اقل من ملاء الفم فکذلك عند محمد۔ اور اگر عمداً نکالی ہوئی قے منہ بھر سے کم ہو تو بھی امام محمد کے نزدیک یہی حکم ہے۔ ف۔ کہ قضاء واجب ہے نہ کفارہ۔ لاطلاق الحدیث۔ بدلیل اطلاق حدیث کے۔ ف۔ کیونکہ حدیث میں قضاء اُس پر جس نے عمداً قے نکالی تو یہ شامل ہے کہ خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو۔ اور فتح وغیرہ میں مذکور ہو چکا کہ یہی ظاہر الروایۃ بھی ہے۔ وعن ابی یوسف لا یفسد لعدم الخروج حکماً۔ اور ابو یوسف کے نزدیک روزہ فاسد نہ ہوگا کیونکہ حکم شرع میں اس قلیل کو خارج نہیں ٹھہرایا گیا۔ ف۔ اسی جہت سے قلیل قے نکالنے یا نکلنے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ زیلعیؒ نے تبیین الحقائق شرح الکنز میں اسی کو صحیح کہا لیکن یہ ظاہر الروایات کے مخالف ہے۔ (کما فی الفتح)۔ اور حاصل یہ کہ حدیث میں استقاء عامداً میں یہ مقصود ظاہر کہ اس نے عمداً قے کو خارج کیا ہو اور جب قلیل کو حکم خروج نہیں تو گویا اس نے عمداً کچھ قے نہیں نکالی۔ لیکن مخفی نہیں کہ شارع کے اطلاقات عرف پر ہیں اور عرف و حقیقت میں قلیل قے کے حق میں نکالنا ضرور صادق تو حقیقت کو چھوڑ کر ایک عقلی اجتہادی معنی لگانا تحقیق الاصول کے موافق نہیں جائز ہے پس صحیح وہی جو ظاہر الروایۃ میں ہے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم م۔ جب معلوم ہوا کہ ابو یوسف کے نزدیک اس جہت سے قلیل مفسد نہیں کہ گویا خروج ہی متحقق نہیں ہوا۔ تو متفرع ہوتا ہے کہ اگر عمداً قے قلیل منہ تک نکالی۔ ثم عاد۔ پھر وہ لوٹ گئی۔ لم یفسد عنده

لعدم سبق الخارج۔ تو وہ بھی ابو یوسف کے نزدیک روزہ کی مفسد نہ ہو گی کیونکہ نکلنا سابق نہیں ہو چکا۔ ف۔ تاکہ لوٹ جانے میں داخل ہونا قرار پاوے۔ وان اعادہ۔ اور اگر اس نے خود اس قلیل کو لوٹایا۔ وعنہ انہ لایفسد لما ذکرنا۔ تو ابو یوسف سے ایک روایت یہ کہ روزہ کے مفسد نہ ہوگی بوجہ اس کے جو ہم نے ذکر کیا۔ ف۔ کہ خروج ہی نہیں ہوا تھا جس پر داخل ہونا صورت نظر ہو وعنہ انہ یفسد۔ اور ابو یوسف سے دوسری روایت یہ کہ وہ روزہ کی مفسد ہوگی۔ فالحقہ بملاء الفم۔ تو ابو یوسف نے اس کو منہ بھر قے نکالنے میں ملا دیا۔ لکثرۃ الصنع۔ بسبب فعل کے کثیر ہو جانے کے۔ ف۔ یعنی قے کرنا پھر حلق میں اس کو لوٹانا فعل اختیاری کثیر ہو گیا۔ تو گویا اس نے مکرر قے قلیل نکالی جو کثیر ہو گئی۔ یہ ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے ورنہ خزانۃ الاکمل میں ہے کہ کہ اگر کئی جلسہ میں یا صبح و دوپہر و قریب غروب کے عمداً قے نکالی جو مل کر منہ بھر ہے تو روزہ قضاء کرنا لازم نہیں ہے۔ اور نہر الفائق میں ہے کہ صائم کو قے ہوئی یا عمداً قے کی خواہ بھر منہ یا کم خواہ نکل پڑی یا لوٹ گئی یا اس نے لوٹائی۔ اصح قول پر کسی صورت میں افطار نہیں ہوا سوائے اس کے کہ جب لوٹائی یا بھر منہ قے عمداً کی ہو۔ مع۔ اقول ظاہر الروایۃ میں جب کہ عمداً قے کی خواہ بھر منہ ہو یا کم ہو اور یہی اظہر ہے۔ واللہ اعلم م۔ پھر واضح ہو کہ یہ سب حکم اس وقت کہ قے طعام یا پانی یا مرہ (تلخہ ۱۲) ہو۔ اور اگر بلغم ہو تو ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک وہ روزے کا مفسد نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک اگر منہ بھر ہو تو مفسد ہے اور یہی قول بہتر ہے کیونکہ افطار تو عمداً قے نکالنے پر ہے خواہ بلغم ہو یا اور چیز ہو بخلاف وضو ٹوٹنے کے کہ وہ نجس نکلنے پر ہے حالانکہ نکلنے پر افطار نہیں اگرچہ نجس ہو۔ بف م۔ ومن ابتلع الحصاۃ او الحدید افطر۔ اور جو شخص صائم کہ نگل گیا کنکری و لوہے کو تو افطار ہو گیا۔ لوجود صورۃ الفطر بوجہ فطر کی صورت پائے جانے کے۔ ف۔ اور وہ کسی چیز کو جوف میں داخل کرنا حالانکہ اس سے احتراز ممکن ہے۔ ولا کفارۃ علیہ۔ اور اس پر کفارہ لازم نہ ہو گا۔ لعدم المعنی۔ بوجہ معنی فطر نہ ہونے کے۔ ف۔ اور وہ ایسی چیز کھانا جس سے نفع غذا یا دواء ہے۔ م۔ اور یہی قول مالکؒ ہے۔ ع۔ (فروع۔ جن چیزوں میں مانند کنکر و لوہے کے قضاء ہے نہ کفارہ)۔ اصل یہ کہ ہر ایسی چیز جس سے از راہ عادت کے غذا یا دواء کوئی نہیں کی جاتی اس کے نگلنے سے صرف قضاء ہے اور کفارہ نہیں ہے جیسے خاک و مٹی۔ (التبیین)۔ سوائے گل ارمنی وغیرہ ایسی مٹی کہ جو دواء میں کھائی جاتی یا کابسی مٹی جو پختہ کر کے بعضی عورتیں کھاتی ہیں تو ان میں کفارہ بھی ہے۔ (خزانۃ المفتیین)۔ لیکن مٹی و خاک کا غبار جو ہوا یا جانوروں کے پاؤں وغیرہ سے اڑ کر صائم کے حلق میں جاوے اس سے روزہ نہیں ٹوٹتا جیسے پیچکی وغیرہ کا غبار اور دواؤں کے کوٹنے وغیرہ کا اور دھواں داخل ہونے سے نہیں ٹوٹتا۔ (السراج)۔ اور مانند کنکر و مٹی کے بغیر کفارہ کے افطار کرنے والی چیزیں خرما وغیرہ کی گٹھلی اور روئی اور گھاس و کاغذ ہے۔ (الخلاصہ)۔ اور کچی سفرجل بغیر ابالی ہوئی اور جوز رطب ہے۔ (النہر)۔ اور جوز خشک و لوز خشک اور ثابت انڈا مع چھلکے کے اور انار مع چھلکے کے (الخلاصہ)۔ نیز لوز رطب میں کفارہ ہے اور سیب مثل لوز کے اور انار و انڈا مثل جوز کے ہے۔ ف۔ اور پستہ رطب اور پستہ خشک بھی

جب کہ پورا نگل جاوے بغیر چبانے کے اور عامہ مشائخ کے نزدیک اگرچہ اس کا سر پھٹا ہوا ہو (القاضی خاں)۔ اور خربزہ کا چھلکا جب کہ خشک ہو یا تازہ ایسی حالت پر کہ اس سے گھن آوے۔ بخلاف اس کے جب کہ تازہ ایسا ہو کہ گھن آوے تو کفارہ بھی ہوگا۔ (الظہیریہ) کچے امرود اور گولر وبیر کا بھی یہی حکم ہونا چاہیے۔ واللہ اعلم م۔ اور ارز وجاورس کھانے میں کفارہ نہیں ہے۔ (الذخیرہ) میں کہتا ہوں کہ ہمارے دیار میں جوار و باجرہ کچا کھانے میں گنواروں کو باک نہیں ہے۔ پس فتویٰ میں تامل ہوگا۔ م۔ مسور و ماش و مونگ میں کفارہ نہیں۔ (الزاہدی)۔ اگر سر دھونے کی مٹی کھائی تو روزہ فاسد ہے اور اگر اس شخص کو ایسی مٹی کھانے کی عادت ہو تو کفارہ بھی لازم ہوگا۔ (الظہیریہ)۔ ہلیلہ چوسا کہ تھوک حلق میں اترا تو روزہ فاسد نہیں اور اگر ہلیلہ کا کچھ جرم بھی اترا تو فاسد ہوا۔ (الظہیریہ)۔ اور اگر شکر چوسی تو نگلنے پر کفارہ لازم ہے۔ (محیط السرخسی)۔ مثل لکڑی کے جب کہ نیزہ یا تیر یا بندوق کی گولی پیٹ میں رہ گئی تو مفسد ہے۔ اگر ان کا کوئی کنارہ باہر کو رہا ہو تو روزہ فاسد نہیں۔ (التبیین) اگر ڈورے میں باندھ کر گوشت نگل گیا پھر اگر اسی ساعت نہ کھینچا بلکہ چھوڑا تو روزہ فاسد و کفارہ لازم ہے اور اگر اسی وقت کھینچ لیا تو فاسد نہیں (البدائع ف)۔ مگر جب کہ اس کا کوئی جزو اندر رہ گیا ہو تو فاسد ہے۔ (الفتح)۔ لکڑی کا کنارہ نگلا اور دوسرا کنارہ ہاتھ میں ہے پھر نکال لے تو فاسد نہیں اور اگر کل نگل گیا تو فاسد ہوا۔ (الخلاصہ)۔ اپنی انگلی اپنی مقعد میں یا عورت نے اپنی فرج میں داخل کی تو فاسد نہیں یہی مختار ہے مگر جب کہ انگلی پانی یا تیل سے تر ہو۔ (الظہیریہ)۔ یہ سب اس وقت کہ روزہ یاد ہونے کی حالت میں ایسا ہوا تب فاسد ہوگا اور اگر سہواً ہو تو روزہ بھی فاسد نہیں ہے اس کو یاد رکھنا چاہیے۔ (الزاہدی م)۔ ومن جامع فی احد السبیلین۔ اور جس صائم نے کہ دو راہوں میں سے کسی میں جماع کیا۔ ف۔ خواہ فرج میں جو محل حلال ہے اور خواہ مقعد میں جو خلاف فطرت و گندہ و دائمی حرام ہے۔ بہر حال اگر یہ جماع نسیاناً ہو کہ روزہ یاد نہیں تو اس کا حکم گذرا کہ روزہ فاسد نہیں۔ اور اگر خطاء ہو مثلاً چوک جانے سے داخل ہو گیا تو بھی حکم گذرا کہ قضاء ہے کفارہ نہیں ہے اور اگر اس نے دونوں راہوں سے کسی میں جماع کیا۔ عامداً۔ درحالیکہ عمداً اس کا قصد کرنے والا تھا۔ فعلیہ القضاء۔ تو اس پر قضاء ہے۔ استدراکا للمصلحۃ الفائتۃ۔ واسطے حاصل کرنے اس خوبی کے جو جاتی رہے۔ والکفارۃ۔ اور اس پر کفارہ بھی واجب ہے۔ لکمال الجنایۃ۔ بوجہ پورا ہوجانے جرم کے۔ ف۔ کیونکہ جماع کی صورت و معنی مع عمدی قصد کے پائے گئے۔ اور یہی جمہور علماء کا قول ہے۔ ع۔ ولا یشترط الانزال فی المحلین اعتبارا بالاغتسال۔ اور دونوں جگہ میں انزال ہونا شرط کفارہ نہیں ہے بقیاس اغتسال کے۔ ف۔ چنانچہ حشفہ غائب ہوکر کرنے والے و کرانے والے دونوں پر غسل واجب ہوتا ہے حالانکہ جماع سے وجوب منصوص ہے تو معلوم ہوا کہ بغیر انزال کے جماع معتبر ہے۔ م۔ وھذا لان قضاء الشہوۃ یتحقق دونہ۔ اور یہ اس واسطے ہے کہ شہوت کو پورا کرنا بدون انزال کے متحقق ہے۔ وانما ذلک شبع۔ اور انزال ہونا تو سیری ہے۔ ف۔ کہ بعد انزال کے جماع کی خواہش نہیں۔ تو انزال واسطے سیری کے ہوا اور قضائے شہوت بدون اس کے

پائی گئی۔ پھر دونوں جگہ کا لفظ اس واسطے بڑھایا کہ فرج تو محل جماع ہے اور مقعد چونکہ فطری محل نہیں تو شاید وہم ہوتا کہ اس میں انزال ہو تب کمال ہوگا چنانچہ اسی معنی سے فرمایا کہ۔ وعن ابی حنیفة انه لایجب الکفارة بالجماع فی الموضع المکروہ ۔ اور ابو حنیفہؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ مکروہ جگہ یعنی مقعد میں جماع کرنے سے کفارہ واجب نہیں ہوتا۔ اعتبارا بالحد عنده۔ بر قیاس حد کے امامؒ کے نزدیک۔ ف یعنی امامؒ کے نزدیک حدود ایک امر محدود ہیں کہ اسی حد پر رہنا واجب ہے اس میں اپنے قیاس سے کمی بیشی نہیں جائز ہے اور اسی میں حد زنا بھی داخل ہے اور مقعد میں جماع کرنے سے حد زنا بوجہ شبہے کے نہیں تو کفارہ کی حد بھی لازم نہیں کر سکتے اور یہی امام شافعی کے بعضے شاگردوں کا قول ہے۔ والاصح انها تجب۔ اور اصح یہ کہ کفارہ واجب ہوگا۔ ف یہی صحیح ہے (المحیط) لان الجنایة متکاملة لقضاء الشهوة۔ کیونکہ جرم تو پورا ہوگیا ہے بوجہ شہوت پوری کرنے کے۔ ف بلکہ بہت سے خبیث طینت لوگ مقعد کا جماع زیادہ مرغوب سمجھتے ہیں۔

فروع اگر ایک رمضان میں کئی بار جماع کیا اور کفارہ نہیں دیا تو سب سے ایک کفارہ کافی ہوگا اور اگر جماع کر کے کفارہ دیا پھر جماع کیا تو ظاہر الروایة میں اس پر دوسرا کفارہ ہے اور اگر دو رمضان میں جماع کیا ہو تو ہر ایک کے لیے علیحدہ کفارہ ہے اگرچہ اول کا ادا نہ کیا ہو۔ف۔ ولو جامع میتة اوبهیمة فلا کفارة انزل اولم ینزل ۔ اور اگر صائم نے مردہ عورت یا چوپایہ جانور سے عمداً جماع کیا تو اس پر کفارہ نہیں خواہ انزال ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔ ف ہاں قضاء البتہ انزال سے ہے اور بغیر انزال روزہ بھی نہ جائے گا۔م۔ خلافا للشافعی۔ بخلاف قول شافعیؒ کے۔ ف کہ ان کے نزدیک صحیح قول میں کفارہ بھی واجب ہے خواہ انزال ہوا یا نہ ہو۔ وکما فی شرح المهذب للنووی۔مع۔ اور ہمارے نزدیک کفارہ نہیں ہو سکتا۔ لان الجنایة۔ کیونکہ جنایت۔ ف جو کفارہ واجب کرتی ہے وہ کہ جو سب طرح پوری ہو اور تکاملها بقضاء الشهوة فی محل مشتهی ۔ پورا ہونا ایسے محل میں تقضائے شہوت سے ہوتا ہے جو قابل شہوت ہو۔ ف اور قابل شہوت محل تو زندہ آدمی کی فرج یا دبر ہے۔ ولم یوجد۔ اور وہ اس مسئلہ میں نہیں پائی گئی۔ ف بلکہ مردہ یا جانور کی ہے تو کفارہ نہیں ہو سکتا۔ لہذا زندہ آدمی سے فرج یا مقعد میں عمداً بحالت صوم جماع کرنے میں ہم نے بھی کفارہ واجب جانا ہے۔ ثم عندنا کما تجب الکفارة بالوقاع علی الرجل تجب علی المرأة ۔ پھر ہمارے نزدیک جیسے مرد پر عمداً جماع سے کفارہ واجب ہوتا ہے تو عورت پر بھی واجب ہوتا ہے۔ ف جب کہ عورت بالغہ نے بغیر اکراہ و جبر کے بطوع خود مطاوعت کی ہو خواہ ابتداء سے یا اول میں جبر واکراہ سے کرنے دیا پھر بطوع خود راضی ہوگئی ہو۔ (القاضی خان)۔ اور اگر بالغہ نے بطوع خود اپنے اوپر طفل غیر بالغ یا مجنون کو قابو دے کر جماع کرایا تو عورت مذکورہ پر بالاتفاق کفارہ واجب ہے۔ (الزاہدی ھد وغیرہ) ۔ اور جبر واکراہ کی صورت میں قضاء ہے نہ کفارہ جیسے خطاء میں اور اگر روزہ یاد نہیں تو قضاء بھی نہیں چنانچہ مذکور ہو چکا لہذا یہ کلام عمداً عورت کی مطاوعت میں ہے۔م۔ اور یہی مذہب امام مالک و احمد اور اکثر علماءؒ کا ہے۔ (کما قال الخطابیؒ ۔مع)۔ شیخ ابن الہمامؒ نے کہا کہ اگر مصنفؒ تجب علی المرأة۔ کی جگہ تجب علی المفعول بہ کہتے تو بہتر تھا تاکہ وہ مرد مخنث بھی داخل

ہو جاتا جس نے رضامندی سے اغلام کرایا ہے۔ مترجم کہتا ہے اغلام کرانے والے مخنث میں تقاضائے شہوت نہیں مگر بوجہ مرض یا حرص مال وغیرہ کے تو ظاہر یہ تھا کہ اس پر کفارہ اس معنی میں نہ وہاں بطور زجر کے البتہ جیسا کہ درالمختار میں قنیہ سے نقل کیا کہ جن صورتوں میں کفارہ نہ ہونا بوجہ شبہ کے مذکور ہوا ہے وہ جب ہی تک کہ اس شخص سے یہ فعل بار بار واقع نہ ہو اور اگر معصیت کے قصد سے پے بعد دیگرے واقع ہو تو زجر کے طور سے اس پر کفارہ واجب ہوگا اور علمائے امصار نے اسی کا فتویٰ دیا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ (انتہی مترجما)۔ اور یہ قول اچھا ہے۔ (النہر الفائق)۔ مترجم کہتا ہے کہ مجھے اس میں تردد سخت ہے کیونکہ کفارہ کا قیاس حدود پر ہے جو شبہ سے مندفع ہوتے ہیں اور حدود میں سوائے صریح ایجاب الٰہی عزوجل کے بندہ کو بطور زجر بالتعزیر کی اجازت نہیں جیسا کہ ائمہ رحمہم اللہ تعالیٰ کی تصریحات بہت موجود ہیں پس زجراً کفارہ لازم کرنے کے کوئی معنی نہیں ہو سکتے اور جب تک معتمد کتاب میں نہ ہو تو قنیہ معتزلی کی کتاب پر اعتماد نہیں جائز ہے (صرح بہ علی القاریؒ) ہاں شیخ ابن الہمامؒ نے کافی سے نقل کیا جس میں ضمیر مذکر ہے۔ لیکن صحیح معنی میرے نزدیک اس ضمیر کا مرجع اغلام کرنے والے فاعل کو ٹھہرانے میں ہیں جو کتاب میں اوپر مذکور ہوا۔

الحاصل فاعل پر خواہ فرج میں کرے یا دبر میں اصح یہ کہ کفارہ واجب ہے جیسے عورت پر جب کہ اس نے فرج میں برضامندی جماع کرایا ہو اگرچہ مرد مجنون یا طفل سے جن پر کفارہ نہیں۔ رہا جب کہ عورت کے ساتھ یا مرد کے ساتھ دبر میں اغلام کیا گیا تو کتاب میں اشارہ ہے کہ کفارہ نہ ہوگا اور دلیل بھی اسی کو مقتضی ہے اس واسطے کہ اس نے تقاضائے شہوت نہیں کی بلکہ دوسرے کی تقاضائے شہوت کا محل بن کر کرا دے تو مرد مفعول اگرچہ اپنے فاعل کی طرح خبیث و مرتکب معصیت شنیعہ ہے لیکن کفارہ تو تقاضائے شہوت پر ہوتا اور وہ موجود نہیں یا ناقص ہے پس فتویٰ میں تامل چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ وقال الشافعی فی قول لا تجب علیھا۔ اور امام شافعی نے ایک قول میں کہا کہ عورت پر کفارہ واجب نہیں۔ لانھا متعلقۃ بالجماع وھو فعلہ۔ کیونکہ کفارہ تو جماع کرنے سے متعلق ہے اور جماع کرنا مرد کا فعل ہے۔ فـ نہ عورت کا۔ وانما ھی محل الفعل۔ اور عورت تو صرف جماع کرنے کا محل ہے۔ فـ اور جواب یہ کہ کفارہ پورے تقاضائے شہوت پر ہے اور وہ جیسے مرد میں ویسی عورت میں اگرچہ دونوں کی شہوت باہم مجامعت سے پوری ہوتی ہے۔ وفی قول تجب ویتحملہ الرجل اعتبارا بماء الاغتسال۔ اور شافعیؒ کے دوسرے قول میں عورت پر بھی کفارہ واجب ہے ولیکن عورت کی طرف سے اس کو مرد اٹھاوے گا برقیاس آب الغسال کے۔ فـ یعنی جیسے رات میں مرد نے عورت سے جماع کیا اور نہانے کا پانی دام سے ملتا ہے تو عورت کے نہانے کا پانی لینا مرد کے ذمہ ہے اسی طرح عورت کا کفارہ بھی مرد پر ہے۔ اور مخفی نہیں کہ اس کفارہ میں دو ماہ کے متواتر روزے بھی ہیں وہ مرد کے رکھنے سے کیونکر ادا ہوں گے کیونکہ حدیث میں بالاتفاق منع وارد ہے کہ کوئی دوسرے سے روزہ نہ رکھے اور نہ نماز پڑھے۔ یعنی دوسرے کے فعل سے ادا نہ ہوں گے۔ واضح ہو کہ امام شافعی کا تیسرا قول مثل ہمارے ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام من افطر فی رمضان فعلیہ ما علی

المظاہر۔ اور ہماری حجت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کہ جس نے رمضان میں افطار کیا تو اس پر وہ واجب ہے جو مظاہر پر ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی ظہار میں جو کفارہ قرآن میں ہے وہی عمداً صوم افطار کرنے والے پر ہے۔ ظہار کا بیان جلد ثانی باب الظہار میں آوے گا اور کفارہ کا بیان آتا ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ اس میں لفظ من افطر مذکور ہے۔ وکلمة من ینتظم الذکور والاناث۔ اور لفظ من مذکر ومونث دونوں کو شامل ہے۔ ف۔ کیونکہ معنی یہ کہ جو آدمی افطار کر ڈالے اور یہ عورت و مرد سب کو شامل ہے تو عورت پر بھی کفارہ لازم ہوا۔ ولان السبب جنایة الافساد لا نفس الوقاع۔ اور اس دلیل سے کہ سبب کفارہ تو عمداً روزہ فاسد کرنے کا جرم ہے نہ خالی جماع کا فعل۔ ف۔ چنانچہ وہ رات میں جائز ہے پس یہ خیال صحیح نہیں کہ کفارہ خالی فعل جماع سے متعلق ہے بلکہ اس حرکت سے جو روزہ فاسد کردے۔ وقد شارکته فیها۔ اور ایسی حرکت جنایت کرنے میں عورت بھی مرد کے ساتھ شریک ہے۔ ف۔ خلاصہ یہ کہ اگر جماع کرنا مرد ہی کا فعل مانا جاوے تو بھی خالی جماع سے کفارہ متعلق نہیں بلکہ جرم کی حرکت سے ہے اور یہ حرکت کچھ مرد سے خاص نہیں بلکہ عورت نے بھی ایسی حرکت کی جس سے روزہ فاسد ہوا۔ اگر کہا جاوے کہ اچھا عورت مجرم ہوئی مگر اس کے جرمانہ کا تحمل مرد پر ہے جیسا کہ شافعیؒ کا دوسرا قول ہے تو جواب دیا۔ ولا تتحمل۔ اور تحمل ندارد۔ ف۔ یعنی مرد کا برداشت کرنا نہیں ہوسکتا۔ لانها عبادة او عقوبة۔ کیونکہ کفارہ دو حال سے خالی نہیں کہ عبادت ہے یا سزا ہے۔ ولا یجزی فیهما التحمل۔ اور ان دونوں میں دوسرے کا اٹھا لینا جاری نہیں ہوتا۔ ف۔ چنانچہ اگر بیٹے نے چوری کی اور باپ چاہے کہ اس کے عوض میں ہاتھ کاٹ دیا جاوے تو نہیں ہوگا۔ پھر کفارہ صوم میں عبادت کا خیال اس معنی میں کہ رمضان کا دن ایک وقت خاص مقدار ازلی ہے جب اس کو عمداً ضائع کیا تو اس کی مکافات اس طرح کہ تحریر رقبہ یا دو ماہ متواتر روزے رکھے یا اطعام۔ اور متواتر روزے رکھنا بلاشبہ عبادت ہے کیونکہ فاقہ نہیں ہے۔ رہا دوسرا خیال کہ وہ سزا ہے خود ظاہر ہے۔ پھر واضح ہو کہ حدیث من افطر فی رمضان الی آخرہ۔ اس عبارت سے پائی نہیں گئی۔ ظاہراً بعض متقدمین مشائخ نے حدیث کا حاصل لکھا تھا مگر ایسے عنوان سے کہ عین حدیث کا شبہ ہوگیا۔ اور اصل حدیث ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرد کو جس نے رمضان میں افطار کر ڈالا تھا یہ حکم دیا کہ ایک بردہ آزاد کرے یا متواتر دو ماہ روزے رکھے یا ساٹھ مساکین کو کھانا کھلاوے (رواہ البخاری ومسلم)۔ اور دارقطنی کی روایت میں ابوہریرہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم کیا اس شخص کو جس نے رمضان میں ایک روزہ افطار کیا تھا کہ کفارہ ظہار کے مثل کفارہ دے پھر موافق اصل حدیث کے یہ ایک واقعہ خاص ہے اس میں عورت کا عموم کہاں نکلے گا جب کہ مردوں کا عموم نہیں نکلتا جیسا کہ اصول الفقہ میں ہے۔ جواب دیا گیا کہ اصل واقعہ تو ایک اعرابی کے جماع کرنے میں ہے اور اس سے حضرت ابوہریرہ نے دلیل لی کہ افطار کرنے کی وجہ سے ہوا۔ تو خصوص واقعہ نہیں بلکہ سبب عام ہے خواہ مرد سے ہو یا عورت سے۔ م۔ ولو اکل او شرب ما یتغذی به او ما یتداوی به۔ اور اگر کھائی یا پی ایسی چیز جس سے تغذیہ کیا جاتا ہے یا ایسی چیز جس سے دوا کی جاتی ہے۔

فعلیه القضاء والکفارة ۔ تو اس پر قضاء و کفارہ واجب ہے۔ ف۔ یعنی عمداً کھائی یا پی۔ اور یہ حکم اس وقت کہ ایسی چیز ہو جو غذا یا دوا کے واسطے کھائی گئی ہو اور اگر وہ چیز ان دونوں میں سے کسی کے واسطے مقصود نہ ہو تو صرف قضاء ہے نہ کفارہ۔ (خزانۃ المفتین ھ)۔ پس کفارہ کی خصوصیت عمداً جماع سے نہیں بلکہ عمداً افطار سے ہے لیکن جرم کامل ہو تو وہ ہر غذائی و دوائی سے ہو جاتا ہے پس کفارہ بھی لازم ہوگا۔ م۔ اور یہی امام مالک و جمہور علماء کا قول ہے۔ مع۔ وقال الشافعی لاکفارة علیه۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ اس پر کفارہ نہیں ہے۔ ف۔ یہی امام احمد کا قول ہے۔ لانها شرعت فی الوقاع بخلاف القیاس لارتفاع الذنب بالتوبة۔ کیونکہ کفارہ تو جماع کی صورت میں برخلاف قیاس مشروع ہوا بوجہ دور ہو جانے گناہ کے توبہ کے ساتھ۔ ف۔ یعنی جماع کرنے والا پشیمان و نادم یعنی توبہ کرتا ہوا آیا اور آیات و احادیث میں صریح منصوص ہے کہ توبہ سے گناہ دور ہو جاتا ہے تو اس کا گناہ دور ہو چکا پھر بھی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر کفارہ لازم کیا تو جہاں قیاس عاجز ہوا اور معلوم ہو گیا کہ خلاف قیاس یہاں نص وارد ہے تو وہ جس معاملہ میں ہے یعنی جماع میں اسی حکم رہے گی۔ فلا یقاس علیه غیره۔ تو اس پر غیر کا قیاس نہ ہوگا۔ ف۔ یعنی سوائے جماع کے دوسرے عمدی افطار سے کفارہ نہ ہوگا۔ ولنا ان الکفارة تعلقت بجنایة الافطار فی رمضان علی وجه الکمال وقد ہماری دلیل یہ ہے کہ کفارہ کا تعلق جرم افطار کے ساتھ ہوا جو رمضان میں بروجہ کمال پایا گیا۔ ف۔ یعنی حدیث در باب جماع وارد لیکن اس سے اس قدر ضرور سمجھ لیا گیا کہ پورے طور پر افطار بطریق معصیت سے یہ کفارہ لازم ہوا۔ وقد تحققت۔ اور وہ اب بھی متحقق ہوا۔ ف۔ جب کہ اس نے غذائی یا دوائی چیز عمداً کھائی پی تو لازم آیا کہ بروجہ کمال افطار سے کفارہ واجب ہے۔ وبایجاب الاعتاق تکفیرا عرف ان التوبة غیر مکفرة لهذه الجنایة۔ اور بردہ کی آزادی واجب کرنا بغرض کفارہ ہونے سے پہچان اس امر کی ہے کہ اس گناہ کے لیے توبہ کفارہ نہیں ہے۔ ف۔ جیسے چوری یا زنا میں خالی توبہ سے کفارہ نہیں ہوتا۔ ع۔

مترجم کہتا ہے کہ عند التحقیق اصل مغفرت توبہ سے ہے اور سزائے حد بطریق سیاست شرعیہ ہے جیسا کہ اصول الفقہ میں مصرح ہے۔ علاوہ بریں شافعیؒ کہہ سکتے ہیں کہ ہاں توبہ سے رفع گناہ نہ ہونا یہی تو خلاف قیاس کے معنی ہیں اسی وجہ سے شیخ ابن الہمامؒ نے کہا کہ اس تقریر سے شافعیؒ کا قول مرتفع نہیں ہوتا۔ اور تحقیق مقام یہ کہ کفارہ جماع کی حدیث میں شافعیؒ کے نزدیک سبب وہی جماع ہے اور ہمارے نزدیک اس سے افطار بطور جرم کے سمجھا جاتا ہے خواہ جماع ہو یا کھانے پینے سے ہو بطریقیکہ کامل ہو۔ اور جب یہ بات ہے تو ہر ایسی چیز جس سے غذا یا دوا کے طور پر کھانے پینے کی عادت ہو اس سے افطار کامل ہو جائے گا۔ م۔ لہذا اگر صائم نے روٹی یا اقسام طعام یا پینے کی چیزیں یا روغن یا دودھ کے اقسام میں سے یا شہد یا مشک یا زعفران یا کافور یا غالیہ کھایا پیا تو اس پر ہمارے نزدیک قضاء و کفارہ ہے۔ (القاضیخان)۔ اسی طرح سرکہ و مری و آب معصفر و آب زعفران و آب باقلا و طرخ و آب خیار زہ۔ و عصیرہ انگور و شیرہ وادوے و برف کا پانی عمداً کھایا پیا۔ یا دوائی مثل

مانند گل ارمنی کے یا سوندھی مٹی کا بس کے جو پکا کر کھاتے ہیں وہ کھائی۔ یا چھوٹا خربزہ نگل گیا یا کچا گوشت کھایا۔ (الخزانۃ) بلکہ بدبودار کھایا۔ ف۔ یا بقول مختار کچی چربی کھائے۔ الخزانۃ۔ اور یہی صحیح ہے۔ ع۔ یا بھونے ہوئے جو نگل گیا تو کفارہ ہے۔ اور اگر جو بھونے ہوئے نہ ہوں تو کفارہ نہیں کیونکہ بھونے ہوئے کھانے کی عادت ہے اور بغیر بھونے ہوئے نہیں۔ (محیط السرخسی) اس سے معلوم ہوا کہ کھانے کی چیز اسی طور سے کھاوے جس طرح کھانے کی عادت ہو۔ م۔ دقیق الذرہ کو اگر روغن میں لت کر کے کھایا یا انگور کی تازی پی گیا تو کفارہ واجب ہے۔ الخلاصہ والخزانہ۔ اگر ذرہ کے درخت کی پالو کھائی یعنی کڑبی تو زندویسی نے کہا کہ میری رائے ہیں اس پر کفارہ ہے کیونکہ اس میں شیرینی ولذت ہوتی ہے (السراج)۔ ظاہرا یہ تازی کرلی ہے لیکن باوجود اس کے وہ کھائی نہیں جاتی ہے تو کفارہ میں تامل ہے۔ واللہ اعلم۔ م۔ اگر درختوں کی پتی کھائے پس اگر وہ کھائی جاتی ہوں جیسے انگور کی کونپل تو اس پر قضاء وکفارہ ہے اور اگر نہ کھائے جاتی ہوں جیسے انگور کے بڑے پتے تو اس پر قضاء ہے کفارہ نہیں۔ (البحر)۔ اسی تفصیل پر سب نباتات ہیں۔ (التبیین)۔ اگر انگور کا دانہ کھایا پس اگر چبایا تو بہر صورت اس پر قضاء وکفارہ ہے اور اگر ثابت نگل گیا پس اگر اس پر تفروق نہ ہوں تو بالاتفاق قضاء وکفارہ ہے اور اگر تفروق ہوں تو عامہ علماء کے نزدیک قضاء وکفارہ ہے اور ابو سہیل کے نزدیک کفارہ نہیں اور یہی صحیح ہے (الظہیریہ)۔ اگر لوز یا جوز کو چبا کر نگلا تو کفارہ ہے خواہ خشک ہو یا تر ہو۔ (المعراج)۔ اور ثابت نگلا تو لوز رطب میں ہے نہ جوز میں۔ (محیط السرخسی ف) اگر نمک کھایا تو اس پر کفارہ واجب ہے۔ یہی مختار ہے (الخلاصہ) یہی صحیح ہے۔ (ابو المکارم) م۔

مسئلہ تمباکو کا دھواں پینے سے کفارہ ہے یا نہیں۔ جواب میں متاخرین علماء نے اختلاف کیا اور حق یہ کہ وہ ایسے کھانے پینے کی چیز نہیں جو بالذات بدن کے نافع ہو تو صرف لذت کے طور پر استعمال رہا پس بقیاس ریق حبیب وسوندھی مٹی کے کفارہ ہے اور بقیاس نقصان معنی غذائی وشیرینی کے کفارہ نہ ہونا چاہیے پس یہ مسقط کفارہ ہے اور اگر اس کو دواء کے طور پر استعمال کیا تو بلا خلاف کفارہ ہونا چاہیئے۔ واللہ تعالیٰ اعلم م۔

قال والکفارۃ مثل کفارۃ الظہار۔ اور روزہ توڑنے کا کفارہ مثل کفارہ ظہار کے ہے۔ ف۔ یعنی اولاً رقبہ آزاد کرنا ورنہ دو ماہ کے متواتر روزے ورنہ ساٹھ مسکینوں کا کھانا دینا۔ لما روینا۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ یعنی جس میں کفارہ مثل ظہار کے منصوص ہے۔ ولحدیث الاعرابی۔ اور بدلیل حدیث اعرابی کے۔ ف۔ ان کا نام سلمہ بن صخر البیاضی رضی اللہ عنہ ہے۔ مع فانہ قال یا رسول اللہ ھلکت واھلکت۔ کیونکہ اعرابی نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں مر مٹا اور میں نے مار مٹایا۔ فقال ماذا صنعت۔ تو آپ نے فرمایا کہ تو نے کیا کیا۔ قال واقعت امراتی فی نہار رمضان متعمدا۔ اس نے عرض کیا کہ میں نے مجامعت کرلی اپنی عورت سے متعمداً رمضان کے دن میں۔ فقال صلی اللہ علیہ وسلم اعتق رقبۃ۔ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایک رقبہ آزاد کر۔ فقال لا املک الا رقبتی ھذہ۔ پس اس نے عرض کیا کہ میں تو کسی گردن کا مالک نہیں

ہوں سوائے اپنے اس گردن کے۔ فقال صم شہرین متتابعین۔ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
کہ دو مہینہ پے در پے روزے رکھ۔ فقال ھل جاءنی ماجاءنی الامن الصوم۔ پس اس نے عرض کیا
کہ مجھ پر جو کچھ آیا وہ نہیں آیا مگر روزے سے۔ ف یعنی پھر دو مہینہ تک پے در پے روزے میں
نہیں معلوم کیا پیش آوے۔ فقال اطعم ستین مسکینا۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ساٹھ
مسکینوں کو کھانا دے۔ فقال لا اجد۔ پس اس نے عرض کیا کہ میں نہیں پاتا ہوں۔ فامر رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یوتی بفرق من تمر۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ ایک
فرق چھوہارے لائے جاویں۔ ویروی بعرق۔ اور بعض روایات میں بجائے فرق کے عرق ہے۔ فیہ
تمر خمسۃ عشر صاعا۔ اس فرق میں پندرہ صاع خرما تھے۔ وقال فرقہا علی المساکین۔ اور آنحضرت صلی
اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ان کو مساکین پر تقسیم کردے۔ فقال واللہ مابین لابتی المدینۃ احد احوج
منی ومن عیالی۔ پس اس اعرابی نے عرض کیا کہ واللہ مدینہ کی دونوں لابتین کے درمیان کوئی حاجت
مند مجھ سے و میری عیال سے بڑھ کر نہیں ہے۔ فقال کل انت وعیالک۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ
وسلم نے فرمایا کہ تو اور تیرے عیال کھاؤ۔ یجزیک ولا یجزی احدا بعدک۔ یہ تجھے کافی ہوا اور بعد
تیرے کسی کو کافی نہ ہوگا۔ ف صحاح الستہ میں یہ حدیث ثقات حفاظ کی روایت حضرت ابوہریرہ رضی
اللہ عنہ سے جس عبارت سے آئی اس کا ترجمہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں ایک
مرد نے حاضر ہو کر عرض کیا کہ میں مرگیا۔ آپ نے فرمایا کہ تیرا کیا حال ہے۔ اس نے عرض کیا کہ میں
نے رمضان میں اپنی عورت سے جماع کرلیا۔ آپ نے فرمایا کہ بھلا تو رقبہ پاتا ہے کہ اس کو آزاد کرے
اس نے عرض کیا کہ نہیں۔ آپ نے فرمایا کہ بھلا تجھ کو یہ استطاعت ہے کہ تو دو مہینہ کے پے در پے
روزے رکھے۔ اس نے عرض کیا نہیں۔ آپ نے فرمایا کہ بھلا تجھے استطاعت ہے کہ تو ساٹھ مساکین کو
کھانا دے۔ اس نے عرض کیا نہیں۔ آپ نے فرمایا کہ اچھا بیٹھ جا۔ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ
پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک عرق لائی گئی جس میں خرما تھے پس آپ نے فرمایا کہ اس کو
لے کر تصدق کردے۔ اس نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ اپنے سے بڑھ کر محتاج پر صدقہ کردوں پس
واللہ مدینہ کی لابتین یعنی حرتین کے درمیان کوئی گھر والے میرے گھر والوں سے زیادہ محتاج نہیں ہیں
پس حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم ہنس دیے حتی کہ آپ کے اگلے دندان مبارک کھل گئے اور فرمایا
کہ اچھا اپنے گھر والوں کو کھلا دے (رواہ الائمۃ الصحاح)۔ حرتین مدینہ کے دو طرف دو حرہ ہیں یعنی پتھریلے
مقام ہیں۔ ابوداؤد نے زہری سے روایت کی کہ یہ اجازت فقط اس اعرابی رضی اللہ عنہ کے ساتھ
خاص تھی اور اگر اب کوئی ایسا کرے تو اس کو کفارہ دینے سے چارہ نہیں ہے۔ منذری رحمہ اللہ نے
کہا کہ زہری رحمہ اللہ کا دعوی بلا دلیل ہے اور اسی جہت سے سعید بن جبیر رحمہ اللہ تابعی کا یہ مذہب ہے
کہ روزہ توڑنے والے پر کفارہ منسوخ ہوگیا چنانچہ آخر میں اس اعرابی واس کے عیال کو کھلانے کا
حکم دے دیا۔ انتہی۔ لیکن جمہور علماء کا وہی قول ہے جو زہریؒ نے کہا۔ رہا یہ کہ مصنفؒ کی روایت
میں جو آخر میں مذکور ہے کہ یہ تجھے کافی ہوا اور بعد تیرے کسی کو کافی نہ ہوگا یہ ائمہ رواۃ کی کسی روایت

میں نہیں پایا گیا۔ اگر وہم ہو کہ پھر خصوصیت کہاں رہی۔ جواب یہ کہ اچھا یہ مذکور نہیں لیکن یہی ہوا کہ جو اس پر واجب تھا وہ بیان کیا اور فراخی پانے تک اس کو مہلت دی جب کہ دوماہہ روزے سے عاجز تھا۔ یہی شافعی وغیرہ نے جواب دیا ہے لیکن ظاہرا یہ اسی کی خصوصیت تھی کیونکہ دارقطنی کی روایت میں آیا کہ نقد کفر اللہ عنک۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے تیرا کفارہ ادا کر دیا۔ رہا لفظ واہلکت یعنی اور میں نے مار ڈالا۔ یہ بھی صحاح الستہ میں نہیں لیکن دارقطنی و بیہقی نے معلی بن منصور کی روایت سے ذکر کیا۔ خطابیؒ نے کہا کہ یہ راوی کمزور ہے۔ لیکن صحیح یہ کہ وہ ثقہ فقیہ ہے۔ ہاں حاکم نے خود معلی بن منصور کی روایت سے ذکر کیا۔ خطابیؒ نے کہا کہ یہ راوی کمزور ہے۔ لیکن صحیح یہ کہ وہ ثقہ فقیہ ہے ہاں حاکم نے خود معلی بن منصور کی تصنیف کتاب کتاب الصوم میں یہ لفظ نہیں پایا تو جانا کہ یہ کسی راوی کا عدم حفظ ہے۔ اور معلی بن منصور ثقہ فقیہ شاگرد امام ابو یوسف ہیں اور خطابی کو کمزور کہنے میں خود وہم ہو گیا ہے م۔ عرق ایک جھابا زنبیل کی طرح جس میں پندرہ صاع چھوہارے تھے اور جب یہ ساٹھ مسکین کو صدقہ دیے جاویں تو ہر ایک کے واسطے چہارم صاع پڑتا ہے پس یا تو کفارہ صوم میں مسکین کو اسی قدر دینا کافی ہے یا کہا جاوے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو کفارہ دینے میں مہلت دی اور یہ قریب بغلط ہے اور یا کہا جاوے کہ اعرابی کے واسطے یہ خصوصیت تھی اور یہی جید ہے۔ فافہم۔ پھر حدیث میں اول آزادی رقبہ کو فرمایا پھر میسر نہ ہو تو متواتر روزے پھر نہ ہو سکے تو مسکینوں کا طعام ہے۔ اور اس سے یوم رمضان کی فضیلت کاملہ ظاہر ہوئی م۔ وھو حجۃ علی الشافعی فی قولہ بخیر اور یہ حدیث امام شافعی پر حجت ہے اس قول میں کہ توڑنے والا مختار ہے یعنی ان تینوں باتوں میں سے جو چاہے کر دے۔ لان مقتضاہ الترتیب۔ کیونکہ حدیث کا مقتضا تو ترتیب ہے۔ ف۔ جیسا کہ بیان ہوا لیکن امام مصنف سے اس نقل میں سہو ہوا کیونکہ غزالی شافعی کی وجیز و خلاصہ میں مصرح ہے کہ تخییر نہیں بلکہ ترتیب واجب ہے جیسا کہ ہمارے یہاں مصرح ہے۔ ن ف ع۔ وعلی مالک فی نفی التتابع للنص علیہ۔ اور یہ حدیث امام مالک پر حجت ہے پے درپے کی نفی میں کیونکہ حدیث میں پے درپے دوماہہ روزہ رکھنا منصوص ہے۔ ف۔ یہ بھی امام مالک کا قول نہیں کیونکہ تتابع وہ بھی شرط کرتے ہیں۔ ہاں ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ تتابع شرط نہیں پس یہ حدیث ان پر حجت ہے ع۔ ومن جامع فیما دون الفرج۔ اور جس شخص نے فرج یعنی پیشاب و پاخانہ کی راہوں کے سوائے میں جماع کیا۔ ف۔ گویہ جماع عرفی نہیں مثلاً ران کے درمیان آلہ ذکر کو استعمال کیا و مانند اس کے۔ فانزل۔ پس اس حرکت سے اس کو انزال ہو گیا۔ ف۔ تو بدن سے بدن ملا کر شہوت پوری کی۔ فعلیہ القضاء۔ تو اس پر یہ روزہ قضاء کرنا واجب ہے۔ لوجود الجماع معنی۔ کیونکہ جماع کے معنی پائے گئے۔ ف۔ اگرچہ معنی و صورت دونوں طرح کامل جماع نہ ہوا۔ ولا کفارۃ علیہ۔ اور اس پر کفارہ لازم نہیں ہے۔ لانعدام صورتہ۔ کیونکہ جماع کا صورت معدوم ہے۔ ف۔ یہی قول شافعی کا ہے بخلاف مالک و احمد کے ع۔ ولیس فی افساد صوم غیر رمضان کفارۃ۔ اور سوائے رمضان کے کسی اور روزہ کے فاسد کرنے میں کفارہ نہیں ہے۔ ف۔ اگرچہ قضائے رمضان یا فرض کفارہ

قسم وغیرہ ہو۔ لان الافطار فی رمضان ابلغ فی الجنایۃ۔ کیونکہ رمضان میں عمداً توڑ دینا جرم میں بہت بڑھا ہوا ہے۔ ف۔ اور توڑنے کا
کفارہ رمضان کے لیے ثبوت ہوا ہے۔ فلا یلحق بہ غیرہ۔ تو رمضان کے ساتھ غیر کو لاحق نہیں کیا جائے گا۔ ف۔ کیونکہ جو سزا شرع
جرم میں ثابت ہو تو قیاس سے چھوٹے میں اس کو ثابت نہیں کر سکتے بلکہ اس کے برعکس البتہ قیاس ہے۔ ومن احتقن۔ اور جس نے
نے حقنہ لیا۔ ف۔ یعنی نل کے ذریعہ سے مقعد کی آنت میں دوا پہنچائی۔ او استعط۔ یا سعوط کیا۔ ف۔ یعنی ناک میں دوا اوپر دماغ
میں چڑھائی۔ او اقطر فی اذنہ۔ یا اپنے کان میں ٹپکائی۔ ف۔ یعنی پانی کے سوائے تیل وغیرہ ٹپکایا
افطر۔ تو ہر صورت میں روزہ افطار ہو گیا۔ ف۔ یہی عامہ علماء کا قول ہے۔ لقولہ صلعم الفطر مما دخل
بدلیل قول حضرت صلعم کے کہ فطر اس چیز سے جو داخل ہو۔ ولوجود معنی الفطر وھو وصول ما فیہ صلاح
البدن الی الجوف۔ اور بدلیل اس کے کہ فطر کے معنی پائے گئے اور وہ پہونچنا ایسی چیز کا جس میں بدن
کی بہتری ہے جوف تک۔ ف۔ یعنی فطر جو صوم کے ضد ہے یہی کہ جوف تک ایسی چیز پہونچ جائے
جس میں بدن کی بھلائی ہے پھر اگر بھول کر ہو تو خلاف قیاس نظر نہ ہوا اور سوائے اس کے خطا وعمد
میں فطر ہوگا اور یہاں جوف دماغ یا جوف شکم میں پہونچا تو افطار ہو گیا پس اس پر قضاء واجب ہے
ولا کفارۃ علیہ۔ اور اس پر کفارہ نہیں۔ لانعدامہ صورۃ۔ کیونکہ داخل ہونا از راہ صورت نہیں ہے
ف۔ یعنی جو راہ منہ کی ہے۔ ع۔ اور جس حدیث کا حوالہ دیا اس کو ابو یعلی نے بسند جید حضرت
عائشہ رض سے مرفوع روایت کیا کہ انما الافطار مما دخل ولیس مما خرج۔ یعنی افطار تو اسی چیز سے جو
داخل ہو اور نہیں افطار اس سے جو خارج ہو اس کی اسناد میں سلمی بنت بکر جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہ
سے روایت کرتی ہے مجہول ہے لیکن ہمارے نزدیک یہ کچھ مضر نہیں۔ یہی قول عبدالرزاق نے ابن
مسعود رضی اللہ عنہ وعلی رضی اللہ عنہ سے اور ابن ابی شیبہ نے ابن عباس سے موقوف روایت کیا
وعلقہ البخاری۔ ایضاً۔ بہرحال یہ حکم مرفوع ثبوت ہو یا موقوف اس میں سے عمداً قے کرنا مستثنیٰ ہے
مف ع۔ ولو اقطر فی اذنیہ الماء۔ اور اگر صائم نے اپنے کانوں میں پانی ٹپکایا۔ او دخلھما۔ یا کانوں میں
پانی خود داخل ہو گیا۔ ف۔ مثلاً دریا سے عبور کیا اور کانوں میں پانی چلا گیا۔ لا یفسد صومہ۔ تو
اس کا روزہ فاسد نہ ہوگا۔ ف۔ یہی قول مالک و مختار مذہب شافعی وغیرہ کا ہے۔ ع۔ لانعدام
المعنی۔ بوجہ نہ ہونے معنی کے۔ ف۔ یعنی نافع بدن کوئی چیز نہیں داخل ہوئی۔ والصورۃ۔ اور بوجہ
صورت نہ ہونے کے۔ بخلاف ما اذا ادخلہ الدھن۔ برخلاف اس کے جب کہ اس نے تیل داخل
کیا۔ ف۔ تو افطار ہو جائے گا۔ اور ایسا ہی جب خود داخل ہو جاوے (محیط السرخسی)۔ اور قاضیخاں
نے کہا کہ اگر پانی میں گھسا اور اس کے کان میں پانی چلا گیا تو روزہ فاسد نہ ہوگا اور اگر اس میں خود
پانی ڈالا تو اختلاف ہے ایک قول یہ کہ روزہ فاسد ہوگا اور یہی صحیح ہے کیونکہ اس نے اپنے فعل
سے داخل کیا تو اس میں بدن کی بہتری کا لحاظ نہ ہوگا جیسے لکڑی کو داخل کر کے غائب کر دیا۔ اور دوسرا
یہ کہ فاسد نہیں ہوگا۔ مف۔ اور یہی صحیح ہے۔ (محیط السرخسی)۔ مگر اصح یہ کہ فاسد ہے۔ اگر تیر یا غیر تیر کا
لوہا اندر رہ گیا تو کہا گیا کہ افطار ہوا اور کہا گیا کہ نہیں ہوا اور اسی کو ایک جماعت نے صحیح کہا ہے بعض و
دوائی جائفۃ۔ اور اگر صائم نے دوا کی جائفہ کی۔ ف۔ یعنی ایسے زخم کی جو کہ جوف تک پہونچ

ہے۔ او آمۃ یا آمتہ کی۔ ف یعنی جو ام الدماغ تک پہونچا ہے۔ بدواء کسی دواء کے ساتھ پس اگر دوا خشک ہو تو بالاجماع فطر نہیں۔ (المبسوط وغیرہ ع) کیونکہ بدلیل معلوم ہوا کہ وہ وہیں چپٹ رہی۔ اور اگر دوا تر ہو۔ فوصل الی جوفہ۔ پس وہ پہونچی جوف تک یعنی جائفہ میں۔ او دماغہ یا دماغ تک یعنی جب کہ آمہ ہو۔ افطر۔ تو افطار ہوگیا۔ عند ابی حنیفۃ۔ یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے۔ ف یہی قول شافعی واحمد ہے۔ ع۔ واضح ہو کہ معتبر اس میں دوا کا پہونچنا ہوتا ہے والذی یصل ھو الرطب۔ اور جو دوا پہونچتی ہے وہ تر ہے۔ ف اس واسطے تر دوا کی قید معتبر ہے حتی کہ اگر خشک دوا پہونچ جانے کا یقین ہو تو اس سے بھی افطار ہوگا لیکن خشکی میں دلیل یہ کہ وہ رطوبت کو چوس کر اوپر جم جاتی ہے اندر نہیں پہونچتی۔ اور تر دوا اپنی رطوبت سے پہونچ جاتی ہے۔ وقالا لایفطر لعدم التیقن بالوصول لانضمام المنفذ مرۃ واتساعہ اخری کما فی الیابس من الدواء۔ اور صاحبین نے کہا کہ تر دوا میں بھی افطار نہ ہوگا بوجہ پہونچنے کا یقین نہ ہونے کے کیونکہ پہونچنے کی راہ کبھی بند ہوتی ہے اور کبھی کھلی ہوتی ہے جیسے خشک دوا میں یہ تیقن نہیں۔ ولہ ان رطوبۃ الدواء تلاقی رطوبۃ الجراحۃ فیزداد میلا الی الاسفل فیصل الجوف۔ اور امامؒ کی دلیل یہ کہ دوا کی رطوبت زخم کی رطوبت سے مل کر نیچی طرف میلان بڑھ جاتا پس جوف تک پہونچ جاتی ہے۔ ف حتی کہ اگر معلوم ہو کہ تر دوا نہیں پہونچی تو فاسد نہ ہوگا۔ (العنایہ)۔ بخلاف الیابس لانہ ینشف رطوبۃ الجراحۃ فینسد فمہا۔ برخلاف خشک دوا کے کیونکہ خشک تو جراحت کی رطوبت چوس لیتی ہے تو اس کا منہ بند ہو جاتا ہے۔ ف بالجملہ ظاہر الروایت میں دوا کے خشک و تر میں اس دلیل سے فرق ہے۔ اور اگر زخم ایسا نہ ہو کہ جس سے جوف یا دماغ تک پہونچنے کی دلیل ہو تو تر یا خشک کسی سے افطار نہ ہوگا۔ م۔ ولو اقطر فی احلیلہ لم یفطر۔ اور اگر مرد صائم نے اپنے ذکر کے سوراخ میں ٹپکائی تو افطار نہیں۔ عند ابی حنیفۃ۔ یہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ وقال ابو یوسف یفطر۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ افطار ہو جائے گا۔ وقول محمد مضطرب فیہ۔ اور امام محمد کا قول اس میں مضطرب ہے فکانہ وقع عند ابی یوسف ان بینہ وبین الجوف منفذا ولہذا یخرج منہ البول۔ گویا ابو یوسف کے نزدیک یہ ثبوت ہوا کہ احلیل اور جوف کے درمیان راہ پہونچنے کی ہے اور اسی جہت سے پیشاب اس سے نکلتا ہے۔ ووقع عند ابی حنیفۃ ان المثانۃ بینہما حائل والبول یترشح منہ۔ اور ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ ثبوت ہوا کہ احلیل وجوف کے درمیان میں مثانہ حائل ہے اور پیشاب اس میں سے ترشح ہوتا ہے۔ ف لیکن تحقیق اس کی اطباء کے علم تشریح سے ثبوت ہوگی لہذا مصنفؒ نے فرمایا۔ وھذا لیس من باب الفقہ۔ اور یہ باب فقہ سے نہیں ہے۔ ف اور تشریح میں خلاصہ یہ کہ پیشاب وہ رطوبت آبی جو بیکار ہو کر لوٹتی ہے بذریعہ جگر کے رواں ہو کر مثانہ میں جمع اور وہاں سے بذریعہ قصبۃ الذکر کے خارج ہوتی ہے۔ فعلی ہذا قول ابی حنیفہؒ صحیح ہے م۔ رہا عورت کا فرج میں ٹپکانا بلاخلاف روزہ فاسد کرتا ہے یہی اصح ہے۔ (المبسوط ف)۔ ومن ذاق شیئا بفمہ لم یفطر۔ اور جس نے اپنے منہ سے کوئی چیز چکھی تو اس کو افطار نہیں ہوا۔ لعدم الفطر صورۃ ومعنی۔ کیونکہ فطر کی صورت

ومعنی کچھ موجود نہیں۔ ویکرہ لہ ذلک۔ ولیکن یہ فعل صائم کو مکروہ ہے۔ لما فیہ من تعریض الصوم
علی الفساد۔ کیونکہ اس میں روزہ کو فساد کے سامنے پیش کرنا ہوا۔ ف۔ کیونکہ شاید کچھ حلق میں اتر
جاوے محیط و قاضی خاں میں ہے کہ لونڈی کا آقا یا عورت کا خاوند بدمزاج ہو تو اس کو شوربہ زبان
سے دریافت کرنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ مع وغیرہ۔ ویکرہ للمرأۃ ان تمضغ لصبیہا الطعام اذا کان لہا
منہ بد۔ اور عورت صائمہ کو مکروہ ہے کہ اپنے فرزند کے لیے طعام چباوے جب کہ اس کو اس سے
کوئی چارہ ہو۔ لما بینا۔ بوجہ اسی دلیل کے جو ہم بیان کر چکے۔ ف۔ کہ شاید بے اختیار حلق میں اتر
جاوے تو روزہ فاسد ہو۔ اور چارہ یہ کہ مثلاً کوئی غذا دوسری میسر ہو یا کوئی حائضہ وغیرہ چبانے والی
میسر ہو۔ ولا بأس اذا لم تجد منہ بدا صیانۃ للولد الا تری ان لہا ان تفطر اذا خافت علی ولدہا۔
اور جب کوئی چارہ نہ پاوے تو مضائقہ نہیں کہ چبا کر کھلاوے بغرض حفاظت فرزند کے کیا نہیں
دیکھتے کہ عورت کو روزہ نہ رکھنا جائز ہے جب کہ اس کو فرزند پر خوف ہو۔ ف۔ شہد یا مانند اس کے
چیز خریدتے وقت زبان پر چکھنے میں مضائقہ نہیں تاکہ خسارہ نہ ہو۔ (المحیط)۔ اور فتاوی سمرقندیہ میں اس
کو مکروہ رکھا۔ مع۔ ومضغ العلک لا یفطر الصائم۔ اور علک چبانا روزہ دار کو فطر نہیں کرتا۔ لانہ لا
یصل الی جوفہ۔ کیونکہ وہ اس کے جوف تک نہیں پہونچے گا۔ وقیل اذا لم یکن ملتئما یفسد لانہ
یصل الیہ بعض اجزائہ۔ اور بعض نے کہا کہ جب علک باہم ملا ہوا نہ ہو تو روزہ فاسد کرتا ہے کیونکہ
اس کے بعض اجزاء جوف میں پہونچ جاتے ہیں۔ وقیل اذا کان اسود یفسد وان کان ملتئما لانہ
یتفتت۔ اور بعض نے کہا کہ جب علک سیاہ ہو تو روزہ فاسد کرتا ہے اگرچہ وہ باہم ملا ہو کیونکہ سیاہ
ریزہ ریزہ ہو جاتا ہے۔ ف۔ پس ظاہر ہوا کہ سفید ملتئم میں کچھ خلاف نہیں ہے۔ الا انہ یکرہ للصائم
مگر علک چبانا روزہ دار کو مکروہ ہے۔ ف۔ اگرچہ عورت ہو۔ لما فیہ من تعریض الصوم للفساد۔ کیونکہ
اس میں روزہ کو فساد پر پیش کرنا ہوتا ہے۔ ف۔ کیونکہ شاید کچھ اجزاء اتر جاویں۔ ولانہ یتہم بالافطار
اور اس وجہ سے مکروہ ہے کہ چبانے والا افطار کے ساتھ متہم ہوگا۔ ف۔ اور جو ایسا فعل ہو کہ
ظاہر میں لوگوں کو برا نظر آوے تو وہ مکروہ ہے چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے کہا کہ جو بات لوگوں
کو بری معلوم ہو اس کو ترک کر اگرچہ تیرے پاس اس کا عذر ہو۔ اس باب میں حدیث مرفوع بھی ہے
کہ تہمت کی جگہ نہ کھڑا ہو۔ ولا یکرہ للمرأۃ اذا لم تکن صائمۃ لقیامہ مقام السواک فی حقہن۔ اور
علک عورت کو استعمال کرنا مکروہ نہیں جب کہ وہ روزہ دار نہ ہو کیونکہ وہ عورتوں کے حق میں سواک
کے قائم مقام ہے۔ ویکرہ للرجال۔ اور مردوں کو علک مکروہ ہے۔ ف۔ اگرچہ روزہ سے نہ ہو۔
علی ما قیل اذا لم یکن من علۃ۔ بنابر آنکہ کہا گیا بشرطیکہ یہ استعمال کسی علت سے نہ ہو۔ ف۔ اور
اگر مرد کسی علت سے استعمال کرے تو مکروہ نہیں۔ وقیل لا یستحب لما فیہ من التشبہ بالنساء۔ اور
بعض نے فرمایا کہ مردوں کو علک مستحب نہیں ہے کیونکہ اس میں عورتوں کے ساتھ تشبیہ ہے۔ ف۔ اور
حدیث میں عورتوں پر جو مردوں کی مشابہت کریں اور مردوں پر جو عورتوں کی مشابہت کریں لعنت آئی
ہے۔ ولا بأس بالکحل ودہن الشارب۔ اور سرمہ لگانے اور مونچھوں میں تیل ملنے میں کچھ مضائقہ

نہیں ہے۔ لانہ نوع ارتفاق وھو لیس من محظور الصوم۔ کیونکہ یہ ایک قسم کی آسائش ہے اور آسائش،
صوم کے ممنوع سے نہیں ہے۔ وقد ندب النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی الاکتحال یوم عاشوراء والی الصوم
فیہ۔ حالانکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم عاشوراء کے سرمہ لگانے اور اس دن روزہ رکھنے میں ندب
فرمایا۔ ف۔ یعنی مستحب کی طرف مائل کیا ہے۔ ف۔ صوم عاشورہ کا ندب تو صحیحین وغیرہ سے ثابت
ہے۔ رہا اس دن سرمہ لگانے کا استحباب تو بیہقی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص عاشورہ کے دن سرمہ لگاوے اس سال اس کی آنکھ ورم رمد سے
نہ دکھے۔ اس کی اسناد ضعیف ومنقطع ہے۔ ابن الجوزی نے موضوعات میں ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے
مرفوع روایت کی اور وہ بھی ضعیف ہے۔ صائم کے سرمہ لگانے میں ترمذی وبیہقی نے انس رضی اللہ
عنہ سے مرفوع روایت کی اور کہا کہ ضعیف ہے اور اس باب میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ ثبوت
نہیں۔ ہاں ابوداؤد نے انس رضی اللہ عنہ کا فعل روایت کیا۔ تنقیح میں کہا کہ اس کی اسناد مقارب
ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ مجموع طرق سے حجت ہوسکتی ہے۔ میرے نزدیک حق یہ کہ اس میں کچھ ثبوت
نہیں البتہ اجتہادی قیاس کافی ہے اور عاشوراء کے سرمہ لگانے میں ضرور شبہ ہے کہ قاتلان امام حسین
رضی اللہ عنہ نے بنائی ہو جیسا کہ شیخ ابن الجوزیؒ نے کہا ہے اگرچہ اس پر قطع نہیں ہوسکتا۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م
ولا باس بالاکتحال للرجال اذا قصد بہ التداوی دون الزینۃ۔ اور سرمہ لگانے میں مردوں کو بھی مضائقہ
نہیں جب کہ اس سے دوا کرنا مقصود ہو نہ زینت۔ ف۔ کیونکہ سرمہ عورتوں کی زینت معروف ہے۔
اور جمال جائز ہے اور وہ شے دور کرنے اور وقار کی ہیأت قائم کرنے اور شکر نعمت کا اظہار بدون فخر
کرنے کے واسطے ہوتا ہے یہ تو نفس کی دلیری ہے اور زینت دلیل ضعف نفس ہے۔ بف۔ میں کہتا
ہوں کہ بہت سی احادیث میں مثلاً کنگھی کرنے وپریشان بال دور کرنے کی تاکید وارد ہے اور نیز احادیث
میں زینت کی مذمت وارد ہے اور توفیق میں علماء کے کلمات مجمل ومضطرب واقع ہوئے ہیں اور محقق
میرے نزدیک یہ کہ زینت کا مرجع تو بدن کی آرایش ہے جس سے وہ ڈول وہیأت میں خوشنما معلوم
ہو اور یہ عورتوں کے واسطے مخصوص ہے اور تجمل کا مرجع ستھرائی رکھنا اور پسندیدہ خصال کی مناسبا
جو بات نہ ہو وہ دور کرنا حتی کہ مالدار آدمی کے حق میں اگر بخیل ہونے کا گمان ہو تو وہ اظہار نعمت کے لیے
اچھا کپڑا پہنے اگرچہ زہد مقتضی ہو کہ موٹا کپڑا پہنے۔ پس اگر آنکھ میں سبل ہو یا پریشانی دور کرنے کا تجمل
چاہے تو سرمہ لگاوے۔ کنگھی کرے۔ ویستحسن دھن الشارب اذا لم یکن من قصدہ الزینۃ۔ اور
مونچھوں میں تیل لگانا اچھا ہے جب کہ اس کا قصد زینت نہ ہو۔ ف۔ یعنی سنگار نہ کرنا چاہیے۔
لانہ یعمل عمل الخضاب۔ کیونکہ مونچھوں میں تیل لگانا خضاب کا کام دیتا ہے۔ ف۔ اور علماء کہتے ہیں
کہ خضاب کرنا سنت میں وارد ہوا ہے۔ اور یہ حدیث انس رضی اللہ عنہ بروایت ترمذی وغیرہ سے
ظاہر ہوتا ہے لیکن شاید کہ سرخی وہ ہو جو بالوں کی سپیدی سے پہلے ہوتی ہے مگر صحابہ رضی اللہ عنہم میں
بعض سے تصریح یا مائل بسرخی ثبوت ہے اور سیاہ سے ممانعت روایت مرفوع میں وارد اس کے موافق کلام
فقہاء میں آئی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ولا یفعل لتطویل اللحیۃ اذا کانت بقدر المسنون وھو القبضۃ

اور داڑھی بڑھانے کو ایسا نہ کرنا چاہیئے جب کہ داڑھی بقدر مسنون ہو اور وہ ایک مشتی ہے۔ فتح القدیر و نہایہ میں کہا کہ ایک مشتی سے جو بڑھے اس کو قطع کرنا واجب ہے۔ یوں ہی جامع الترمذی میں عبداللہ بن عمرو بن العاص کی حدیث سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل وارد ہے کہ آپ داڑھی سے طول و عرض سے لے لیتے تھے۔ میں کہتا ہوں کہ اس سے زائد قطع کرنے کا وجوب نہیں نکلتا غایت یہ کہ جواز ہے اور شاید مراد یہ کہ سنت حاصل کرنے میں واجب ہے اگر کہا جاوے کہ اس کے معارض حدیث عبداللہ بن عمر بن الخطاب ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مونچھوں کو ریت دو اور داڑھی بڑھتی چھوڑ دو۔ جواب یہ کہ خود ابن عمر رضی اللہ عنہ اپنی داڑھی سے ایک مشتی سے زائد کترا تے تھے۔ (کما رواہ احمد و ابوداؤد والنسائی)۔ اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہ ایسا کرتے (کما رواہ ابن ابی شیبہ)۔ حالانکہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے حدیث مرفوع روایت کی کہ مونچھیں ریتو اور داڑھی بڑھتی چھوڑ دو تم مجوسیوں کی مخالفت کرو۔ (رواہ مسلم)۔ پس اخیر جملہ سے معلوم ہوگیا کہ علت اس میں مجوس کی مخالفت ہے کہ وہ لوگ مونچھیں بڑھاتے اور داڑھی کو ریت ڈالتے تھے جیسے ہنود و نصاری وغیرہ کرتے ہیں کہ داڑھی میں سے اکثر حصہ یا کل لے لیتے ہیں یا کترا کر خس خسی کرتے ہیں تو اس کو کسی نے مباح نہیں کہا۔ ابن الہمام نے کہا کہ داڑھی بڑھتی چھوڑنے کو اسی پر محمول کرنا پڑے گا کہ اس کو مجوسیوں یا یہود و فرنگیوں کی طرح مونڈا دے نہیں اور نہ اس کا اکثر حصہ کترا دے۔ میں کہتا ہوں کہ حاصل یہ نکلا کہ مونچھوں کو خوب کترانا چاہیئے تاکہ کفار سے مخالفت ہو اور داڑھی وہ لوگ منڈاتے یا کترا کر خس خسی کرتے ہیں تو ضرور بڑھانا چاہیے تاکہ مخالفت ہو پس معلوم ہوا کہ جب کسی مسلمان نے ان کے مانند نہ کیا تو مخالفت متحقق ہوگئی اور عینیؒ نے محیط سے نقل کیا کہ مضائقہ نہیں کہ سپید بال اکھاڑے اور داڑھی جب بڑھ جاوے تو اس کے کنارے چھانٹ دے اور مضائقہ نہیں کہ بھنووں و چہرہ کے بالوں سے لے لے جہاں تک کہ مخنثوں سے مشابہ نہ ہو جاوے۔ (انتہی مترجما)۔ اور مبسوط میں ہے کہ مضائقہ نہیں کہ مرد اپنی جورو کے لیے یا جہاد کے لیے خضاب لگالے عینی نے کہا کہ عورتوں کے لیے خضاب میں ضرور ایک نوع کی زینت ہوگی۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ اصل اس میں روایت ابن عباس ہے کہ جیسے ہم پسند کرتے ہیں عورت زینت کرے تو عورت بھی چاہتی ہے کہ ہم اس کے لیے آراستہ ہوں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ زینت تو سنگار کے معنی میں عورتوں کے لیے ہے اور مردوں کے واسطے زنانہ سنگار مذموم مگر مردانہ آرائش میں مضائقہ نہیں اور نیز ابن عباس رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے شمائل بیان کر کے کہا کہ اللہ تعالی نے آپ کو بڑھاپے کے عیب سے پہلے اٹھالیا۔ تو پوچھا گیا کہ اے ابن عباس کیا بڑھاپا عیب ہے فرمایا کہ تم سب ہی تو اس کو کراہت عیب سے دیکھتے ہو۔ یہ آثار تفسیر ابن کثیر وغیرہ میں بصحت وارد ہیں جمعنی یہ کہ بڑھاپا جب کہ اسلامی طاعت میں آیا تو وہ عنداللہ تعالی معزز و موقر ہے اور رہا یہ کہ بڑھاپے کی صحبت یعنی سپید بال و جھری کا چہرہ تو صورت میں بالطبع کراہت آتی ہے۔ پھر جو کچھ مبسوط و محیط میں لکھا ہے قول فقیہ عارف ہے اور وہی صحیح جید ہے اور اللہ تعالی ہو العلیم الخبیر م۔ ولا باس بالسواک الرطب بالغداۃ والعشی للصائم۔ اور مضائقہ نہیں کہ صائم مسواک کرے جو تر ہو اول روز میں اور آخر روز میں۔ فقیہ اور تر مسواک میں مالک نے کراہت

سمجھی۔ ع۔ لقوله عليه السلام خير خلال الصائم السواك۔ بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ صائم کی خصلت سب سے بہتر مسواک ہے۔ ف یعنی روزہ دار جو امور کرتا ہے ان میں مسواک کرنا بہتر خصلت ہے۔ رواہ ابن ماجہ والدارقطنی واسنادہ ضعیف ہے۔ لیکن صحیحین وغیرہ کی روایت مسواک کرنا ہر وضو یا ہر نماز کے وقت جیسا کہ باب الوضوء میں گذرا وہ عام ہے کہ صائم ہو یا نہ ہو ہر شخص نمازی وضو کو مستحب ہے پس صائم کے واسطے حدیث الکتاب قوی ہوگئی وجہ استدلال یہ کہ اس میں مطلقاً مسواک کرنے کی بہتری بیان فرمائی۔ من غير فصل۔ بغیر کسی تفصیل کے۔ ف یعنی کوئی قید اول وقت یا آخر وقت یا تر و خشک کی نہیں ہے تو ہر طرح بہتر ہے۔ وقال الشافعی يكره بالعشی لمافيه من ازالة الاثر المحمود وهو الخلوف۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ بعد زوال کے مکروہ ہے کیونکہ اس وقت مسواک کرنے میں تعریفی اثر دور کرنا لازم آتا ہے اور وہ اثر خلوف ہے۔ ف جس کی تعریف حدیث میں ہے کہ روزہ دار کے منہ کی خلوف یعنی رائحہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مشک سے زیادہ خوشبودار ہے۔ (کمافی الصحیح) فشابه دم الشهيد۔ تو یہ خلوف خون شہید کے مشابہ ہوگئی۔ ف حتی کہ وہ خون حنفیہ کے نزدیک بھی غسل سے زائل نہیں کیا جاتا ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ رنگ تو خون کا رنگ ہوگا اور خوشبو اس کی مشک کی ہوگی۔ کمافی الصحیح۔ قلنا هو اثر العبادة والاليق به الاخفاء بخلاف دم الشهيد لانه اثر الظلم۔ ہم کہتے ہیں کہ خلوف تو عبادت کا اثر ہے اور اس اثر کے واسطے چھپانا زیادہ لائق ہے برخلاف خون شہید کے کہ وہ ظلم کا اثر ہے۔ ف جو کافروں نے انکار توحید الٰہی کر کے مومنوں کو ظلماً قتل کیا جو ان کے واسطے بہتری چاہتے تھے بلکہ حق الجواب وہ جو شیخ ابن الہمامؒ نے لکھا کہ مسواک سے دانتوں کی زردی و میل زائل ہوتا ہے اور خلوف نہیں کیونکہ وہ تو معدہ خالی ہونے سے بھاپ نکلتی ہے وہ برابر باقی رہے گی یہاں تک کہ کچھ کھائے پیئے۔ چنانچہ طبرانیؒ نے عبدالرحمٰن بن غنمؓ سے روایت کی کہ میں نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے حالت صوم میں مسواک کو پوچھا تو فرمایا کہ ہاں۔ میں نے عرض کیا کہ دن میں کس وقت مسواک کروں۔ فرمایا کہ جس وقت تیرا جی چاہے۔ میں نے کہا کہ لوگ تو بعد زوال کے مکروہ جانتے اور کہتے ہیں کہ صائم کے منہ کی خلوف عند اللہ تعالیٰ مشک سے زیادہ خوشبودار ہے۔ فرمایا کہ سبحان اللہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو مسواک کرنے کا حکم دیا حالانکہ آپ خوب جانتے تھے کہ صائم کے منہ کے واسطے خلوف ضرور ہے اگرچہ مسواک کرے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایسے نہ تھے کہ لوگوں کو حکم فرماتے کہ عمداً اپنے منہ بدبودار کریں اس میں تو کچھ بہتری نہیں بلکہ بدتری ہے سوائے اس کے جو کسی بلا میں مبتلا ہو کر چارہ نہ پاوے۔ اس سے معلوم ہوا کہ طاعات میں جو چیز خواہ مخواہ ایسی قسم سے پیش آتی ہے وہ عند اللہ تعالیٰ خوب و بہتر ہے جیسے اللہ تعالیٰ کی راہ میں غبار قدموں پر جا تو وہ آتش دوزخ پر حرام ہے یہ اسی معنی میں کہ مجاہد کو چارہ نہ تھا کہ اس کے قدم غبار آلودہ ہوں مثلاً سواری نہ تھی اور یہ تکلف کچھ نہیں کہ کوئی اپنے قدم غبار آلودہ کرلے اور اسی قسم سے یہ کہ جس کا مکان مسجد سے دور واقع ہوا تو مسجد میں قدموں کے شمار سے ثواب ہے اور اس میں تکلف کرنا کہ دور نکل جاوے پھر وہاں سے چل کر مسجد میں آوے یہ کچھ نہیں ہے مگر جبکہ کسی ضرورت سے دور ہو پھر آوے۔ ملخص الفتح۔ اور یہ تحقیق لطیف

ہے۔ فاحفظ م۔ ولافرق بین الرطب الاخضر وبین المبلول بالماء لما رویناہ۔ اور واضح ہو کہ کچھ فرق نہیں مسواک کی تری اصلی سبزی سے ہو یا پانی کے بھگونے سے ہو بدلیل عموم حدیث کے جو روایت کی گئی۔ ف۔ پس جو ابو یوسفؒ سے مروی ہوا کہ پانی سے تر کی ہوئی مسواک مکروہ ہے یہ روایت ضعیف ہے۔

فروع عامہ مشائخ کے نزدیک بعد رمضان کے چھ روزے شوال رکھنے میں کچھ مضائقہ نہیں۔ یہی اصح ہے (محیط السرخسی) کیونکہ ان کی فضیلت میں حدیث وارد ہے جس سے معلوم ہوا کہ تمام سال کے روزے رکھنے کا ثواب ہے۔ پھر اختلاف کہ یوم عید کے بعد متصل بہتر ہیں یا متفرق اور مخفی نہیں کہ حدیث میں رمضان کے اتباع میں چھ مذکور ہیں تو بظاہر ملانا افضل ہے لیکن عوام میں دو وجہ سے خطر ہے ایک یہ کہ وہ لوگ فریضہ رمضان پر زیادتی کا گمان پیدا کریں جیسے یہود و نصاریٰ نے اپنا فریضہ بڑھا لیا تھا۔ دوم یہ کہ اس کو لازم سمجھیں جیسے بعضے جاہل کہتے ہیں کہ ہماری عید تو ابھی نہیں آئی یعنی ہم کو ابھی ششش عید رکھنے ہیں ولہذا ابو حنیفہ و ابو یوسف نے اس مستحب کو مکروہ رکھا کیونکہ جو مستحب مفضی بہ بدعت ہو اس کا ترک بہتر ہے اور متفرق رکھنا ہر ہفتہ میں دو روزہ کرکے مستحب ہے کافی الظہیریہ م۔ ف۔ یوم الفطر و یوم الاضحیٰ و اس کے بعد تین دن ایام تشریق میں روزہ رکھنا ہمارے نزدیک مکروہ تحریمی ہے حتیٰ کہ رکھے تو عاصی ہو جائے گا۔ (قاضی خان)۔ پس اگر عورت سے کہا کہ ان دنوں تو روزہ دار ہوئی تو تجھے طلاق ہے اس نے عید کے روز رکھا تو اس پر بعد غروب طلاق ہو جائے گی م۔ اگر رکھ کر توڑ دیا تو اس پر قضا لازم نہیں ہے۔ الکنز۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ النہر۔ صوم الوصال مکروہ ہے اگرچہ دو روز ہو اس طرح کہ رات میں بھی افطار نہ کرے۔ (السراج ف)۔ بلکہ چلہ کھینچنے والے ایک دانہ و دو بوند پانی سے اسی واسطے افطار کر لیتے ہیں اور اظہر یہ کہ اس کے باوجود بھی نوع کراہت ہے اور جس حالت میں کہ کئی روز میں ایسی نوبت پہنچی کہ کھڑے ہو کر نماز یا قرأت وغیرہ نہیں ہو سکتی تو قطعاً تحریمی مکروہ ہے بخلاف اس کے جب کہ رفتہ رفتہ کمی کی عادت کرے حتیٰ کہ ایسا اثر ظاہر نہ ہو تو یہ مستحسن و محمود ہے م۔ صوم الدہر مکروہ ہے اس طرح کہ تمام سال میں کسی روز افطار نہ کرے اور اگر عیدین و تشریق میں افطار کیا تو مضائقہ نہیں۔ یہی مختار ہے اور افضل یہ کہ ایک روز افطار کرے اور ایک دن روزہ رکھے (الخلاصہ)۔ یہی صوم داؤدؑ ہے جس کی فضیلت حدیث صحیح میں وارد ہے کیونکہ اس میں نفس پر مشقت اور اس کو مالوف چیز دیکھ کر چھوڑانے میں پاکیزہ کراہت خوبصورت ہے م۔ مستحب ہے ہر ماہ کی تاریخ تیرہ، چودہ و پندرہ تین روز روزہ رکھنا۔ (التاتارخانیہ)۔ اور صوم عاشورہ جب کہ اس کے اول یا آخر ایک روزہ ملاوے۔ اور صوم عرفہ یعنی نویں ذی الحجہ سوائے حاجیوں کے تاکہ حج سے کمزور نہ ہوں۔ (الفتح)۔ عامہ مشائخ کے نزدیک تنہا روز جمعہ کا روزہ مانند دوشنبہ و پنجشنبہ کے بغیر کراہت روا ہے۔ (البحر)۔ لیکن جمعہ کی نماز کے ساتھ ضعف نہ ہو ورنہ مکروہ ہے اور حدیث ممانعت اسی معنی پر محمول ہے م۔ اور مستحبات میں سے ذی الحجہ کے اول نو روزے۔ اور تمام محرم و رجب و تمام شعبان۔ (الفتح)۔ مکروہات میں سے اکیلا یوم عاشورہ یا اکیلا یوم نوروز یا مہرجان۔ یوم نوروز یا مہرجان و اتوار جب کہ ان ایام کی تعظیم سے ہوا ہو۔ (الظہیریہ)۔ مکروہ ہے چپ روزہ رکھنا یعنی کچھ کلام نہیں کرنا۔ (القاضی خان)۔ مکروہ تحریمی ہے م۔ عورت کا نفل روزہ رکھنا بغیر اجازت شوہر کے

مکروہ ہے۔ حتیٰ کہ شوہر کو اختیار ہے کہ افطار کرا دے اگر رکھا ہو مگر جب کہ شوہر بیمار یا صائم یا احرام میں ہو تو اجازت درکار نہیں ہے (الجوہرہ)۔ اور بیٹی و ماں و بہن کو کچھ اجازت کی حاجت نہیں (السراج) نوکر سے اگر نفل روزہ میں خدمت میں کمی ہو تو آقا سے اجازت لے ورنہ نہیں۔

فصل

یہ فصل ان عذروں کے بیان میں جن سے افطار مباح ہوتا ہے

واضح ہو کہ جن عذروں سے افطار مباح ہوتا ہے سات ہیں۔ اول مرض۔ دوم سفر۔ سوم و چہارم حمل و دودھ پلانا بشرطیکہ اپنی جان یا بچہ کا خوف ضرر ہو۔ پنجم۔ بڑھاپا جس سے روزہ پر قدرت نہ ہو۔ ششم سخت پیاس و ہفتم سخت بھوک جب کہ پیاس و بھوک سے ہلاکت یا نقصان عقل کا خوف ہو۔ مف۔ ومن کان مریضاً فی رمضان فخاف ان صام ازداد مرضہ افطر وقضی۔ اور جو شخص کہ رمضان میں مریض ہو پس خوف کرے کہ اگر روزہ رکھا تو مرض بڑھ جائے گا تو وہ افطار کرے اور قضاء کرے۔ ف۔ رمضان میں مریض ہونا اس طرح کہ اول سے بیماری شروع ہوئی اور رمضان تک رہی یا رمضان میں کسی وقت بیمار ہو گیا۔ م۔ پھر خالی مرض سے اجازت نہیں بلکہ اس کے ساتھ خوف ہو کیونکہ افطار کا مدار تو مشقت پر ہے جیسا کہ علماء کا قول ہے بخلاف اہل الظاہر یہ جو خالی مرض کو بنظر آیت عذر ٹھہراتے ہیں۔ پھر مرض سات اقسام ہیں اول خفیف جس کے ساتھ روزہ میں مشقت نہیں و منعقد ہے جیسے زکام موجود۔ دوم خفیف کہ مشقت نہیں اور نہ منعقد ہے جیسے زکام کا خوف۔ سوم شاق مگر روزہ سے نہیں بڑھے گا۔ چہارم شاق جو روزہ سے بڑھے گا۔ پنجم۔ شاق کہ روزے سے دوسرا مرض ہو جائے گا۔ ششم۔ شاق کہ روزے سے طول پکڑے گا۔ ہفتم سخت کہ بالفعل موجود نہیں مگر روزے سے اس کے پیدا ہونے کا خوف ہے مثلاً کمزور جس کو دق کا خوف ہو۔ پس اول و دوم روزہ رکھیں۔ اور سوم کو اختیار ہے۔ اور چہارم و پنجم و ششم افطار کریں اور اگر رکھ لیا تو ادا ہو گیا ہفتم کو بھی افطار جائز ہے اگرچہ یہ حنابلہ کی کتاب المغنی سے لی گئی۔ محیط و بدائع میں ہے کہ زیادتی مرض کا خوف کافی ہے جیسا کہ جامع صغیر میں اشارہ ہوا۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ فمن کان منکم مریضا او علی سفر فعدۃ من ایام اخر۔ یعنی جو شخص تم میں سے مریض ہو یا سفر پر ہو تو افطار کرے اس کے شمار بھر دوسرے ایام سے رکھے۔ لہٰذا مصنف نے کہا کہ قضا کرے یعنی دوسرے ایام میں جب مریض یا مسافر نہ ہو۔ مع۔

وقال الشافعی لا یفطر وھو یعتبر خوف الہلاک او فوات العضو کما یعتبر فی التیمم۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ مریض جس کو خوف زیادتی مرض ہو وہ افطار نہ کرے اور شافعی خوف ہلاکت کا یا کوئی عضو زائل ہونے کا اعتبار کرتے ہیں جیسا کہ تیمم میں اعتبار کرتے ہیں۔ ونحن نقول ان زیادۃ المرض وامتدادہ قد تفضی الی الہلاک فیجب الاحتراز عنہ۔ اور ہم کہتے ہیں کہ مرض کی زیادتی اور اس کا طول ہونا بھی کبھی ہلاکت تک پہونچاتا ہے تو اس سے احتراز واجب ہے۔ ف۔ جیسے ابتدائی خوف ہلاک ہے بچاؤ لازم ہے۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اصحاب شافعی کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ قول شافعی مثل ہمارے

قول کے ہے کہ ہر مریض سے فطر مباح ہے لیکن یہ معلوم کہ مریض جو روزے سے حرج ومشقت اٹھاوے پس اس میں تو اتفاق ہے اب رہا حرج ومشقت کا مدار تو اس میں اجتہاد جاری ہوا کہ حرج ومشقت آیا خوف زیادتی و طول ہے یا عضو خراب ہونے سے۔ پھر خوف بھی آیا مریض کی رائے پر ہے یا نہیں۔ پھر مریض کی رائے خالی وہم نہ ہو بلکہ اس کو یہ گمان غالب ہو تا کسی علامت یا تجربہ یا ایسے طبیب مسلمان کے کہنے سے جس کا فسق ظاہر نہ ہو اور بعض نے کہا بلکہ عدالت ظاہر ہونا شرط ہے۔ بمرض کا ضعف باقی ہے جس میں خوف ہوا کہ روزہ سے پھر آوے گا تو قاضی امام نے کہا کہ کچھ نہیں ہے۔ خلاصہ میں ہے کہ جوڑی یا بخار کی باری کے روز اس نے بخار آنے سے پہلے دوا وغیرہ کھالی تو مضائقہ نہیں۔ ف۔ باندی اگر کھانے پکانے وغیرہ سے ضعیف ہو گئی اور اس کو خوف ہوا تو افطار و قضا کرے۔ انتہیٰ تاشی۔ کاریگر کو گرمی میں بادشاہی لوگ کام کے لیے پکڑ لے گئے اور حرارت کی شدت ہوئی کہ اس نے افطار کیا تو کفارہ نہیں ہے اسی طرح دوسرے جیسے کام ہیں۔ (النصاب۔ بمفع)۔ اگر روزہ میں خوف ہو کر بیٹھے نماز پڑھ سکے گا تو امام محمد نے کہا کہ روزہ رکھے اور بیٹھے پڑھے اگر اپنی نفس میں کسی کام میں ایسا تھکا کہ پیاس نے مغلوب کیا پس افطار کر ڈالا تو کفارہ دے اور کہا گیا کہ کفارہ لازم نہیں اور یہی امام بقالی کا قول ہے اور یہی موطاد میں امام مالک کا قول ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ مسئلہ کاریگر کی نظیر نہیں کیونکہ وہ اکراہ ہے اور یہ نہیں۔ اور اگر غازی کو بالیقین معلوم ہو کہ وہ فلاں وقت مقابلہ کرے گا پس بخوف ضعف اس کو ابھی سے افطار جائز ہے خواہ مسافر ہو یا مقیم ہو۔ کذا قالوا بمفع۔ پھر واضح ہو کہ سفر ہمارے نزدیک مشقت کے ساتھ ہے اگرچہ مسافر کو مشقت معلوم نہ ہو بخلاف مرض کے کہ وہ مشقت پر ہے۔ کذا قیل۔ اور مخفی نہیں کہ آیت میں مریض و مسافر یکساں ہیں پس فرق مشکل ہے لیکن یوں کہا جاوے کہ مریض تو اس کو کہتے ہیں کہ جس کے افعال حالت صحت سے متغیر ہوں اور یہ معنی ہر ایک مقصد کی راہ سے مختلف ہیں حتیٰ کہ مثلاً قرأت خوش الحانی کی راہ سے زکام والا بیمار ہے اور چلنے یا روزہ رکھنے کی راہ سے نہیں لہٰذا ہم نے کہا کہ صوم میں مریض وہ ہے جو صوم ادا کر سکے اور چونکہ مشقت کو شرع نے مرفوع کر دیا لہٰذا ہم نے کہا کہ جس مریض کو مشقت لاحق ہو اس کو روزہ مباح ہے۔ رہا سفر تو سواری اس میں تخفیف نہ تھی چنانچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے متواتر سواری میں اجازت ملی تو پھر اور کوئی چیز فرق کی نہیں نکلتی لہٰذا اس میں کوئی قید نہیں ہے لیکن اظہر یہ ہے کہ سفر کی ادنیٰ مشقت جب روزے میں ہو تو افطار مباح ہونا چاہیے فافہم۔ م۔ وان کان مسافرا لا یستضر بالصوم فصومہ افضل وان افطر جاز۔ اور اگر ایسا مسافر ہو کہ روزے سے ضرر نہ اٹھاتا ہو تو اس کو روزہ رکھنا افضل ہے۔ اور اگر افطار کرے تو جائز ہے۔ ف۔ یہی قول مالک و شافعیؒ کا ہے۔ بمفع۔ لان السفر لا یعری عن المشقۃ فجعل نفسہ عذرا۔ کیونکہ سفر تو مشقت سے خالی نہیں ہوتا پس خود سفر عذر کیا گیا۔ ف۔ اور اس میں مشقت کی شرط بڑھانے کی ضرورت نہ ہوئی۔ بخلاف المریض فانہ قد یخف بالصوم۔ بخلاف مرض کے کہ وہ کبھی روزے سے ہلکا پڑ جاتا ہے۔ ف۔ جیسے بدہضمی میں روزہ مفید ہے تو بجائے مشقت کے راحت ہوئی۔ فشرط کونہ مفضیا الی الحرج۔ تب شرط لگائی گئی کہ مریض ایسا ہو جس میں روزہ سے حرج و مشقت لاحق ہو۔ ف۔ یعنی مریض میں اس شرط

سے افطار جائز ہے۔ وقال الشافعی۔ اور شافعی نے کہا۔ ف نہیں بلکہ امام احمد نے کہا کہ۔ نع۔ الفطر افضل۔ مسافر کو افطار کرنا افضل ہے۔ لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم لیس من البر الصیام فی السفر۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ سفر میں روزہ رکھنا نیکوکاری سے نہیں ہے۔ ف اور تم لازم پکڑو اس رخصت کو جو اللہ تعالیٰ نے تم کو دی ہے۔ (رواہ مسلم والمعتمر فی البخاری)۔ اور عبد الرزاق کی روایت میں لیس من ام برام صیام فی ام سفر۔ یہ عرب کی بعض لغت پر ہے۔ مع۔ ولنا ان رمضان افضل الوقتین اور ہماری دلیل یہ کہ رمضان دو وقتوں میں سے افضل ہے۔ ف یعنی مسافر یا تو اس وقت رمضان میں ادا کرے یا بعد سفر کے کسی وقت دیگر میں پھر ان دونوں وقتوں میں سے رمضان افضل وقت ہے کیونکہ دوسرا وقت مسافر کے لیے رمضان کا خلیفہ ہے اور خلیفہ اپنی اصل سے برابر نہیں ہو سکتا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ذات مبارک کے لیے باوجود سفر کے روزہ رکھنا اختیار کیا پھر جب لوگوں کی پریشانی کی شکایت پہونچی تو مکرر ان کو منع کیا اور خود افطار کیا اس سے معلوم ہوا کہ بغیر مشقت لاحق ہونے کے رکھنا عزیمت ہے اور افطار کرنا رخصت ہے۔ فخر الاسلام۔ ع۔ اور رخصت سے عزیمت اولیٰ فکان الاداء فیہ اولیٰ۔ تو رمضان میں ادا کرنا بہتر ہوگا۔ ف جیسے چمڑے کے موزے پہن کر مسح کرنا رخصت ہے لیکن پاؤں دھونا عزیمت و اولیٰ ہے۔ م۔ وما رواہ محمول علی حالۃ الجہد۔ اور جو حدیث روایت کی یعنی لیس من البر الصیام فی السفر۔ یہ اس وقت کہ مسافر کو جہد و مشقت لاحق ہو۔ ف پھر بھی وہ روزہ رکھے تو یہ مکروہ ہے جیسا کہ نجم الائمہ بخاری نے تصریح کی۔ مع۔

امام مصنفؒ نے وجہ استدلال میں صرف ایک قیاسی دلیل پر کفایت کی بمقابلہ نص کے اور تحقیق شیخ ابن الہمامؒ یہ ہے کہ رمضان کا وقت مسافر کے حق میں افضل ہونا بحدیث مذکور منع کیا جائے گا پس جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ان تصوموا خیر لکم۔ یعنی تمہارا روزہ رکھنا بہتر ہے۔ یہ عام ہے کہ ہر طاقت والے کو شامل ہے اور جو حدیث روایت کی وہ اس کے واسطے جو مشقت اٹھا کر رکھے کہ خود پریشان ہو اور لوگوں کو روزہ سے نفرت ہو جاوے تو یہ حدیث اپنے سبب سے مخصوص ہے اور سبب یہ تھا کہ جو صحیحین میں آیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اژدہام دیکھا یعنی سفر میں اور ایک مرد پر سایہ کیا گیا تھا تو پوچھا کہ یہ کیا واقعہ ہے عرض کیا گیا کہ روزہ دار ہے تب فرمایا کہ لیس من البر الصیام فی السفر۔ یوں ہی رمضان کی فتح مکہ کے سفر میں خود روزہ دار تھے جب کراع الغمیم پر پہونچے تو معلوم ہوا کہ لوگوں نے بھی روزہ رکھ لیا ہے پس ایک پیالہ پانی منگوا کر پی لیا پھر کہا گیا کہ بعض لوگ روزے سے ہیں فرمایا کہ یہی تو نافرمان لوگ ہیں اور ایک روایت میں صریح ہے کہ آپ سے کہا گیا کہ لوگوں پر روزہ دشوار ہو گیا ہے (رواہ مسلم)۔ مغازی واقدی میں ہے کہ آپ نے اول ان کو روزے سے منع کر دیا تھا پھر لوگوں نے رکھ لیا جب ہی فرمایا کہ یہی تو نافرمان لوگ ہیں۔ پھر ان احادیث کو جہد و مشقت پر اس واسطے محمول کرنا پڑا کہ صحیح مسلم میں اسلمی کو فرمایا کہ افطار کرنا مسافر کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے رخصت ہے جس نے اس کو لیا اچھا کیا اور جس نے روزہ رکھنا چاہا تو اس پر گناہ نہیں ہے۔ (رواہ مسلم)۔ اور انس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سفر کرتے تو ہم میں صائم ہوتے اور مفطر ہوتے

(کما فی الصحیحین) . اور ابو الدرداء کی حدیث سخت گرمی کے جہاد میں ہے کہ اور ہم میں سوائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کوئی روزہ سے نہ تھا۔ (الصحیحین)۔ پس ان میں صریح روزہ رکھنا مسافر کو جواز ہے تو معلوم ہوا کہ احادیث المنع اسی مسافر کے حق میں جس کو روزہ دشوار ہو جیسے لیس من البر الصیام فی السفر۔ اور جیسے حدیث عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ رمضان کا روزہ سفر میں رکھنے والا ایسا ہے جیسے حضر میں روزہ نہ رکھنے والا۔ رواہ ابن ماجہ والبزار۔ لیکن زہری رحمہ اللہ تابعی معروف ہیں انھوں نے کہا کہ سفر میں افطار کرنا و روزہ رکھنا دونوں میں سے آخری امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ تھا کہ سفر میں افطار فرمایا۔ مترجم کہتا ہے کہ دونوں قسم کی احادیث میں سفر میں طاقت ور کو روزہ رکھنا بہت صحیح الاسناد ہیں اور دونوں میں توفیق ممکن جیسا کہ شیخ ابن الہمام نے کہا۔ اور زہری رحمہ اللہ کا قول کچھ نسخ پر لینا ضرور نہیں بلکہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سفر میں خود روزہ اختیار کرتے تو لوگوں کو بھی طاعات کی حرص میں جرأت ہو جاتی مگر مشقت اٹھاتے لہذا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود بھی سفر میں روزہ رکھنا ترک کر دیا۔ اس سے لازم نہیں کہ روزہ افضل ہوتا منسوخ ہو فافہم م۔ پھر جب مسافر و مریض نے رمضان میں روزہ بوجہ عذر کے نہ رکھا تو نص قرآنی سے اس پر دوسرے وقت میں شمار پورا کرنا واجب ہے یعنی جب مسافر سفر سے مقیم ہو اور مریض شفا پاوے پھر یہ مقام بحث ہے کہ اگر ان دونوں کو دوسرا وقت نہیں ملا اس طرح کہ مر گئے تو کیا حکم ہے اور اگر ان دونوں کو وقت ملا تو آیا فوراً قضا شروع کرنا واجب ہے یا ان کو وسعت ہے کہ آہستہ آہستہ قضا کریں اور جواب اس کا کتاب میں فرمایا۔ واذا مات المریض والمسافر وھما علی حالھما لم یلزمھما القضاء اور جب کہ مریض و مسافر مر گئے حالانکہ دونوں اپنے حال پر مریض و مسافر تھے تو ان کے ذمہ قضاء لازم نہیں ہے۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ یہ تو خود ظاہر ہے کیونکہ میت پر قضاء لازم ہونا بیکار ہے۔ جواب بیکار نہیں بلکہ فائدہ یہ ہے کہ اگر ان پر قضاء لازم ہو تو ہر روزہ کا فدیہ دینے کی وصیت کرے تو حاصل یہ ہوا کہ ان پر فدیہ واجب نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فعدۃ من ایام اُخر یعنی دوسرے ایام میں سے ان کی عدت یعنی شمار ادا کریں۔ تو جب حالت سفر و مرض میں مرے تو ان پر قضاء نہیں۔ لانھما لم یدرکا عدۃ من ایام اخر۔ کیونکہ ان دونوں نے ایام دیگر سے مدت یعنی شمار بقدر قضا کے نہیں پایا۔ ولو صح المریض واقام المسافر ثم ماتا۔ اور اگر مریض تندرست ہو گیا اور مسافر مقیم ہو چکا پھر دونوں مرے تو لزمھما القضاء۔ ان دونوں کے ذمہ قضاء لازم ہو گی۔ ف۔ پھر اگر مثلاً سفر یا مرض سے ۲۰ روزے قضا ہوئے تھے اور بعد تندرستی یا اقامت کے وہ ۲۰ روز یا زیادہ زندہ رہا تو پوری قضاء لازم ہے جب کہ روزے نہ رکھے ہوں اور اگر دس ہی روز بعد کسی سانحہ سے مر گیا تو پوری قضاء نہیں بلکہ بقدر الصحۃ والاقامۃ۔ بقدر صحت و اقامت کے۔ لوجود الادراک بھذا المقدار۔ کیونکہ ادراک مدت اسی قدر حاصل ہوا۔ ف۔ اور واجب ہونے کا سبب بھی ایام تھے۔ اگر وہم ہو کہ سبب جب اول روزے سے موجود ہوا تو کل کا سبب ہوا اور یہ کچھ نہیں کہ سبب صرف تھوڑے کا ہو اور باقی کا نہ ہو۔ جواب یہ کہ سبب روزہ واجب ہونے کا تو حکم الٰہی ہے اور اصل سبب ادا و قضا

ہے اور اس کے مثل نظائر کا سبب ہر ایک دن جس میں قضا ہو تو جتنے دن ملے ہر ایک اپنے روزے کا
سبب ہے اور باقی دن اس نے نہیں پائے۔ اگر وہم ہو کہ وہ دونوں تو مر چکے اب ان پر قضا لازم
ہونے سے کیا فائدہ۔ جواب۔ وفائدتہ وجوب الوصیۃ بالاطعام۔ اس کا فائدہ یہ کہ طعام فدیہ
دینے کی وصیت ان پر واجب ہے۔ ف یعنی جب ان دونوں نے وقت پایا اور روزے قضا
نہیں رکھے تو مرتے وقت ان پر واجب ہے کہ فدیہ کی وصیت کریں۔ پھر اگر وصیت کی تو ترکہ کے
تہائی مال سے ادا کرنی لازم ہوگی خواہ فدیہ پورا پڑے یا نہیں اور کل ترکہ سے واجب نہیں۔ اور
اگر وصیت نہ کی تو کچھ لازم نہیں۔ لیکن اگر وارثوں نے اپنی خوشی سے اس کا فدیہ ادا کر دیا اور
وے سب اس احسان کرنے کے لائق بھی ہیں تو جائز ہے۔ اور براہ مروت وحق فتوت ان کو
یہی کرنا چاہیے۔م۔ پھر ظاہر المذہب میں یہ حکم کہ دونوں پر بقدر صحت و اقامت فدیہ کے وصیت
لازم ہے۔ بالاتفاق ابو حنیفہ وصاحبین کا قول ہے وذکر الطحاوی خلافا فیہ بین ابی حنیفۃ وابی
یوسف وبین محمد۔ اور طحاوی نے اس حکم میں درمیان ابو حنیفہ و ابو یوسف کے امام محمد سے
اختلاف کا ذکر کیا۔ ف اس طرح کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک کل ایام کی قضا واجب
ہوگی۔ اور امام محمد کے نزدیک بقدر صحت و اقامت کے واجب ہوگی۔ ولیس بصحیح۔ اور یہ طحاوی
کی نقل کچھ صحیح نہیں ہے۔ ف امام ابو بکر الجصاص الرازی نے کہا کہ مجھے اماموں سے کچھ اختلاف
کی روایت نہیں پہنچی بلکہ مشہور یہ کہ یہی ان سب کا قول ہے۔ تحفہ میں کہا کہ طحاوی کی نقل غلط ہے
ایضاح میں کہا کہ صحیح یہ کہ اماموں میں بلا اختلاف اس مسئلہ میں مریض و مسافر پر بقدر صحت و اقامت
کے قضا لازم ہے۔ مع۔ وانما الخلاف فی النذر۔ اور اختلاف تو البتہ نذر کے مسئلہ میں ہے۔
ف چنانچہ مریض نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر ایک ماہ کے روزے ہیں۔ پھر اچھا ہو کر
مثلاً ۱۵ روز کے بعد کسی سانحہ سے مر گیا تو ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک اس پر پورا مہینہ لازم ہے
اور امام محمد کے نزدیک بقدر ایام صحت لازم ہے۔ اگر کہا جاوے کہ شیخین کے نزدیک قضائے
رمضان و نذر میں کیا فرق ہے۔ جواب دیا کہ۔ والفرق لهما ان النذر سبب۔ شیخین کے لیے فرق
یہ ہے کہ نذر سبب ہے۔ ف یعنی ان روزوں کے وجوب کا سبب نذر ہے اور ادا کرنے کا اصل
وقت یہی جس وقت نذر کی لیکن بیماری کی وجہ سے روک ہوئی تو اصل وقت چھوڑ کر اس کا خلیفہ
یعنی دوسرا وقت تندرستی کا قائم ہوا حتی کہ بیماری میں مر جاوے تو اس پر کچھ وجوب نہیں۔ پھر
جب بیماری کی روک دور ہوئی تو سبب کا اثر ظاہر ہوا اور اثر یہ کہ پورے ماہ کے روزے ادا کرے
فیظهر الوجوب فی حق الخلف۔ تو خلیفہ کے حق میں وجوب ظاہر ہوگا۔ ف گویا اس نے اسی حالت
تندرستی میں ایک ماہ روزوں کے نذر کی اور تندرست اگر نذر کرکے ادا سے پہلے مر جاوے تو اس پر
قضائے کل بالاتفاق لازم ہے اسی طرح مریض پر بھی لازم ہے کیونکہ وجوب کا سبب یہ ایام نہیں
بلکہ نذر ہے۔م۔ وفی هذه المسئلة۔ اور اس مسئلہ قضائے رمضان میں۔ السبب ادراک العدة
ادا کا سبب مدت کا پانا ہے۔ فیتقدر بقدر ما ادرک۔ تو جس قدر مدت کا زمانہ پاوے اسی

قدر وجوب رہے گا۔ منہ اور باقی کا زمانہ یعنی سبب نہیں پایا تو وجوب ہی نہ ہوگا۔ اور امام محمدؒ
کے نزدیک بندہ کا اپنے اوپر نذر سے واجب کرنا کچھ اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے سے بڑھ کر
نہیں تو قضائے رمضان کے وجوب پر نذر کا وجوب رہے گا۔ فائدہ۔ اتراریؒ نے غایۃ البیان
میں طعن کیا کہ امام طحاوی علامہ بے مثل ہے اور گویا اس کے روبرو اماموں کا زمانہ تھا تو وہ ان
کے اقوال سے تحقیقاً واقف ہے۔ پھر اس کی مدت کے بعد ایک قوم پیدا ہوئی جو طحاوی کا قول
غلط بتلاتی ہے اگر اس قوم نے اقوال ائمہ کو نہ جانا تو ان کی جہالت ہے۔ طحاوی کا کیا قصور ہے۔
عینیؒ نے جواب میں کہا کہ یہ اتراریؒ کا تعصب ہے اور جو کوئی پیچھے پیدا ہوا اس کو طحاویؒ کے
فضل وکمال کا اقرار ہے حتیٰ کہ سوائے علمائے حنفیہ کے غیروں نے مدح کی چنانچہ ابو عمرو ابن عبدالبرؒ
جو معروف ائمہ حدیث سے ہے لکھتا ہے کہ طحاویؒ خود کوفی المذہب تھا لیکن تمام علماء کے مذاہب
سے آگاہ تھا۔ ابن الجوزیؒ نے منتظم میں لکھا کہ امام طحاوی ثقہ ثبت فہیم فقیہ عاقل تھا اور سب
نے اس کے فضل وصدق وزہد وپرہیزگاری پر اتفاق کیا ہے۔ شیخ ابن کثیر نے ہدایہ ونہایہ میں
کہا کہ امام طحاوی احد الثقات الاثبات والحفاظ الجہابذہ۔ یہ بہت بڑی مدح ہے اور شک نہیں کہ
امام طحاوی ایک بزرگ امام ثقہ ثبت حجۃ مانند امام بخاری ومسلم کے ہے بلکہ دقائق فقہ واستنباط میں
وہ اکثروں سے بڑھا ہوا امام جید ہے۔ پھر میں کہتا ہوں کہ اتراری کو اس سے فائدہ نہیں بلکہ طحاوی
کے کلام میں تحقیق کرنا اور یہ اس نے کچھ نہیں کیا۔ تو خالی تعصب سے کیا فائدہ ہے۔ م۔ میں کہتا
ہوں کہ یہ تحقیق شیخ محقق ابن الہمام نے کی چنانچہ اول یہ افادہ فرمایا کہ نذر میں جب مریض نے کہا
کہ مجھ پر اللہ تعالیٰ کے واسطے ایک ماہ کے روزے ہیں۔ تو ضرور ہے کہ اس وقت اس پر کچھ واجب
نہ ہو اور یہ نذر اس وقت کچھ سبب نہ ہو ورنہ اگر مرض میں مر جاوے تو فدیہ کی وصیت واجب ہو
حالانکہ ایسا نہیں ہے تو نذر مذکور گویا معنی میں معلق بشرط ہے یعنی اگر میں تندرست ہوگیا تو اللہ تعالیٰ
کے واسطے مجھ پر ایک ماہ کے روزے ہیں۔ یہ اس واسطے کہ عاقل بالغ کا کلام تا امکان صحیح ہو
پھر جب تندرست ہوا تو اسی وقت سبب منعقد ہوگیا پس گویا اس نے حالت صحت میں نذر کی تو
کل واجب ہے۔ دوسرا افادہ یہ فرمایا کہ قضائے رمضان میں عدت کو سبب قرار دینا اس سے یہ
مراد ہے کہ عدت سبب وجوب الاداء ہے جیسا کہ مبسوط میں کہا اور چونکہ اصول میں مقرر ہوا کہ
جو اداء کا سبب ہو وہی قضاء کا سبب ہے۔ م۔ شرح الکنز میں زیلعی نے کہا کہ عدت پانا سبب
وجوب القضاء ہے اور اس سے لازم آیا کہ جب ہی عدت پائی اسی وقت سے ادا شروع کرنا
واجب اور تاخیر حرام ہے۔ اگر کہو کہ کیوں لازم آیا بلکہ باوجود واجب ہونے کے تاخیر روا ہے تو ہم
کہتے ہیں کہ پھر رمضان ہی اس قضاء کا سبب ہو نہ عدت کیونکہ رمضان تو اسی جہت سے سبب
نہیں رکھا جاتا کہ تاخیر حرام ہونا لازم آتا ہے اور جب تم تاخیر کو جائز کہتے ہو تو رمضان ہی سبب
رہے کیونکہ وہ اصل ہے اور اس پر لازم آیا کہ کل کی وصیت واجب ہو جب کہ مریض مر جاوے
جیسا کہ طحاویؒ کی روایت ہے۔ ملخص الفتح۔ لیکن عنایہ شرح الہدایہ میں ہے کہ اداء کا سبب وہی

قضاء کا سبب ہے اس کے یہ معنی کہ جس سبب سے ادا واجب ہوئی وہی وجوب قضاء کا سبب ہے۔ اور قضا عین ادا نہیں بلکہ عین واجب کے مثل دینا۔ عین واجب تو رمضان کے دن کا روزہ رکھنا اور قضاء دوسرے ایام میں اس کے مثل صوم ہے پھر مثل دینی کا سبب ادراک عدت ہے۔ پس اس کا تعلق نفس وجوب سے نہیں ہے بلکہ مثل واجب دینے سے ہے۔ پھر کل ایام عدت تو کل قضاء کا سبب ہیں اور بعض ایام بعض کا سبب ہیں۔ فاحفظ۔ م

وقضاء رمضان ان شاء فرقہ وان شاء تابعہ۔ اور قضائے رمضان کو اگر چاہے تو متفرق رکھے اور اگر چاہے تو پے درپے رکھے۔ ف یہی ایک جماعت عظیم صحابہ و تابعین سے مروی ہے۔ مع۔ لا طلاق النص۔ بوجہ اطلاق النص کے۔ ف یعنی قولہ تعالیٰ فعدۃ من ایام اُخر۔ اس سے ثبوت ہوا کہ دوسرے ایام سے شمار پورا کردیں خواہ پے درپے رکھ کر ہو یا متفرق ہو۔ لکن المستحب المتابعۃ مسارعۃ الی اسقاط الواجب۔ لیکن پے درپے رکھنا مستحب ہے تاکہ واجب کو ادا کرنے میں مسارعت ہو۔ ف اور یہ مسارعت باحادیث واشارہ آیات مستحب مرغوب ہے۔ رہا یہ مسئلہ کہ مسافر و مریض وغیرہ معذور کو جب موقع ملا فوراً قضاء شروع کرنا واجب ہے یا اس میں تاخیر کی گنجائش ہے تو اس کا جواب آتا ہے اور خود اس سے بھی نکلا کہ اگر فوراً ادا واجب ہو تو پھر پے درپے لازم ہو۔ فان اخر حتی دخل رمضان آخر اور اگر قضاء کرنے میں تاخیر کی یہاں تک کہ دوسرا رمضان آ گیا تو۔ صام الثانی۔ دوسرے رمضان کا روزہ ادا کرے۔ لانہ فی وقتہ۔ کیونکہ وہ اپنے وقت میں ہے۔ ف اور اس کا صوم اس پر متعین تو کسی اور کی گنجائش نہیں رہی۔ وقضی الاول بعدہ۔ اور اول کو بعد اس رمضان دوم کے قضاء کرے۔ ف یعنی اس کے ذمہ سے نہ ساقط ہوا اور نہ قضاء کا وقت گیا۔ لانہ وقت القضاء کیونکہ یہ زمانہ بھی قضاء کا ہے۔ ولا فدیۃ علیہ۔ اور اس پر کچھ فدیہ لازم نہیں۔ ف جیسا کہ امام مالک وشافعی واحمد کا قول ہے کہ اگر بغیر عذر ایسی تاخیر کی تو قضاء بھی کرے اور فدیہ بھی دے۔ اور ہمارے نزدیک فدیہ نہیں ہے۔

لان وجوب القضاء علی التراخی۔ کیونکہ قضاء کا واجب ہونا تو وسعت کے ساتھ ہے۔ ف فی الفور نہیں ہے۔ حتی کان لہ ان یتطوع۔ حتی کہ جس پر قضاء ہے اس کو نفل روزہ رکھنے کی اجازت ہے۔ ف پس عامہ مشائخ کے نزدیک قضاء کا وجوب تراخی ہے اور آخر عمر پر البتہ تنگی سے ہو جاتا ہے (البدائع)۔ یعنی پھر اس وقت فدیہ کی وصیت واجب ہو جاتی ہے۔ م اور کرخیؒ نے ہمارے ائمہ سے روایت کی کہ قضاء کا وجوب فی الفور ہے لیکن صحیح قول اول ہے۔ ع۔ والحامل والمرضع اذا خافتا علی انفسھما او ولدیھما افطرتا وقضتا۔ اور حاملہ عورت اور دودھ پلانے والی عورت جب کہ دونوں کو اپنی جانوں کا یا اپنے فرزندوں کا خوف ہو تو دونوں روزہ افطار کریں اور قضاء کریں۔ دفعا للحرج۔ دفع حرج کے واسطے۔ ف یعنی یہ حکم بدلیل دفع حرج ثابت ہے۔ م

اور اسی پر اہل العلم کا اجماع ہے۔ اور ذخیرہ میں ہے کہ یہاں مرضع سے مراد دائی دودھ پلانے والی ہے کیونکہ ماں پر دودھ پلانا واجب نہیں۔ کاکی نے اپنے شیخ سے نقل کیا یعنی جب کہ بچہ کا باپ مالدار ہو اور بچہ ماں کے سوائے دوسری عورت کا دودھ نہ لیتا ہو تو ماں پر روزہ واجب ہے شدۃ دودھ پلانا۔ مع۔ شیخ محقق ابن الہمام نے اس کو رد کر دیا کہ ماں پر دیانت میں دودھ پلانا واجب ہے۔ لہذا مصنفؒ نے کہا۔ اوولدیھما۔ اپنے فرزندوں کا خوف ہو۔ کیونکہ حقیقت میں بچہ اپنی ماں کا ہے پس خلاصہ یہ ہوا کہ دینی حکم روزہ کے افطار کا حاملہ کو ہے جب کہ اس کو روزہ سے اپنی جان کا یا پیٹ کے بچہ کا خوف ہو اور مرضعہ عورت کو ہے یعنی جو عورت اپنے بچہ کو دودھ پلاتی ہے جب کہ اس کو اپنی جان کا یا بچہ دودھ پینے والے کا خوف ہو۔ پھر رہا یہ مسئلہ کہ دودھ پلانے پر جو دائی ہو گیا اس کو افطار کی اجازت ہے جب کہ خوف ضرر ہو۔ پس کلام ذخیرہ مقید ہے کہ ہاں۔ م۔ پھر جب کہ وقت رمضان واسطے صوم کے متعین ہے تو افطار سے کفارہ ہونا چاہیے۔ جواب دیا کہ ولاکفارۃ علیھما۔ اور دونوں پر کچھ کفارہ لازم نہیں ہے۔ لانہ افطار بعذر۔ کیونکہ یہ افطار کرنا عذر سے ہے کفارہ تو تعدی افطار سے ہے۔ ولافدیۃ علیھما خلافا للشافعی فیما اذا خافت علی الولد۔ اور دونوں پر فدیہ نہیں بخلاف قول شافعی کے جو فدیہ کہتے ہیں ایسی صورت میں جب کہ حاملہ یا مرضعہ نے بچہ پر خوف سے افطار کیا ہو۔ وھو یعتبرہ بالشیخ الفانی۔ اور شافعی اس کو بوڑھے پھوس پر قیاس کرتے ہیں۔ ف۔ بدیں معنی کہ نفس عاجز بغیر مرض کے وجہ سے فانی پر فدیہ ہے یوں ہی بچہ عاجز کی وجہ سے افطار ہے تو فدیہ واجب ہے۔ ولنا ان الفدیۃ بخلاف القیاس فی الشیخ الفانی۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بوڑھے پھوس کے حق میں فدیہ دینا برخلاف قیاس ہے۔ ف۔ کیونکہ روزہ تو نفس کو بھوکا و خواہش سے روکا ہوا رکھنا ہے۔ اور فدیہ کسی مسکین کو خوب سیر آسودہ کر دینا پس قیاس کو اس میں کچھ دخل نہیں۔ والفطر بسبب الولد لیس فی معناہ۔ اور بچہ کے سبب سے افطار کرنا بوڑھے پھوس کے معنی میں نہیں ہے۔ لانہ عاجز بعد الوجوب والولد لاوجوب علیہ اصلا۔ کیونکہ بوڑھا پھوس تو واجب ہونے کے بعد عاجز ہے اور بچہ پر سرے سے وجوب ہی نہیں ہوا۔ ف۔ تو دونوں میں فرق ظاہر ہے۔ والشیخ الفانی الذی لایقدر علی الصیام۔ اور وہ بوڑھا پھوس جو روزہ رکھنے کی قدرت نہیں رکھتا۔ ف۔ اور جامع البرازی میں کہا کہ شیخ فانی وہ کہ ادا کرنے سے عاجز اور اس کی قوت لوٹنے کی امید نہیں اور اس کا انجام موت نظر آتا ہے۔ ع۔ یفطر۔ تو وہ افطار کرے۔ ف۔ یعنی روزہ نہ رکھے۔ ویطعم لکل یوما مسکینا کما یطعم فی الکفارات۔ اور ہر روز کے واسطے ایک مسکین کو طعام دے جیسے کفارات میں دیا جاتا

عہ واضح ہو کہ حاملہ و مرضعہ پر بعد افطار کے قضاء واجب ہے یہی قول ایک جماعت صحابہ و تابعین و مذہب ابو حنیفہ و اصحاب و احمد و ثوری و اسحٰق کا ہے۔ امام مالک نے کہا کہ دونوں پر قضاء بھی واجب نہیں ہو جیسی ایک جماعت ائمہ علماء کا قول ہے اور اسی کو امام طحاوی و ابن المنذر نے اختیار کیا کیونکہ وہ روزہ سے عاجز تو طفل کے مشابہ ہے۔ یہی ایک قول شافعی کا ہے اور دوسرے قول میں فدیہ واجب ہے یہی ان کے مذہب میں صحیح ٹھہرا گیا ہے۔ مختصر السیفی۔ اسی طرح یہ اختلاف شرح عینی میں مذکور ہے اور محقق ابن الہمام نے اس کو شیخ فانی کے حق میں ذکر کیا اور ناچیز یہی کہتا ہے ۱۲م۔

ہے۔ ف یعنی نصف صاع۔ اور امام طحاویؒ کا مختار یہ کہ اس پر فدیہ واجب نہیں اور یہی امام مالکؒ کا مذہب ہے کیونکہ شیخ فانی تو موت تک عاجز ہے تو ایسے مریض کے مانند ہوا جو صحت سے پہلے مرگیا (الفتح) اور یہ قول بلحاظ استدلال قوی ہے کیونکہ عاجز پر وجوب ہی نہیں مگر احتیاط کفارہ ہے م۔ والاصل فیہ قولہ تعالیٰ وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین۔ اور اصل اس بارہ میں قولہ تعالیٰ وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین ہے۔ ف واضح ہو کہ یطیقونہ اطاقہ سے ہے اور باب افعال اگر سلب کے معنی میں ہے تو ترجمہ یہ ہوا کہ ان لوگوں پر جن کی طاقت سلب ہے فدیہ مسکین کا کھانا ہے وقیل معناہ لا یطیقونہ اور کہا گیا کہ اس کے معنی لا یطیقونہ۔ ف یعنی یطیقونہ مثبت مذکور ہے اور معنی میں لا حذف ہے چنانچہ عطاءؒ نے روایت کی کہ میں نے سنا کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے یہ آیت پڑھی اور فرمایا کہ یہ آیت منسوخ نہیں ہے بلکہ یہ بوڑھے پھوس مرد و عورت کے لیے ہے جن کو طاقت نہیں کہ روزہ رکھیں تو ہر روز کے عوض ایک مسکین کو طعام دیں۔ (رواہ البخاری)۔ اور یہی حضرت علی و ابن عمر وغیرہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اور کسی صحابی سے اس کے خلاف روایت نہیں تو یہ بمنزلہ اجماع کے ہوا۔ اور ابن عباس رضی اللہ عنہ نے ضرور اس تفسیر کو سنا ہوگا کیونکہ قرآن میں یطیقونہ مثبت ہے اور اس کی تفسیر لا یطیقونہ منفی ضرور ہے کہ بغیر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پائے کے اپنی رائے سے نہ ہوگی۔ اور قرآن میں حذف لا ثابت واقع ہوا ہے چنانچہ قولہ تعالیٰ تاللہ تفتؤا تذکر یوسف جہاں بالاتفاق لا تفتؤا معنی ہیں قولہ تعالیٰ یبین اللہ لکم ان تضلوا یعنی ان لا تضلوا۔ اور قولہ تعالیٰ رواسی ان تمید بکم یعنی ان لا تمید بکم۔ امام مالکؒ وغیرہ نے کہا کہ یہ آیت بدون حذف لا اور بغیر معنی سلب کے ہے اور معنی یہ ہیں کہ جو لوگ روزہ رکھنے کی طاقت رکھتے ہیں ان پر فدیہ طعام مسکین ہے۔ کیونکہ ابتداء میں یہ اجازت تھی چنانچہ سلمہ بن الاکوع رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جب یہ آیت اتری تو لوگوں میں سے جس نے چاہا اس نے روزہ نہیں رکھا اور فدیہ دے دیا یہاں تک کہ اس کے بعد والی آیت نازل ہو کر اس کو منسوخ کر دیا۔ (ملخص الفتح)۔ عینیؒ نے لکھا کہ آیت اگر شیخ فانی کے حق میں ہے جیسا کہ بعض سلف کا قول ہے تو منسوخ نہیں۔ اور اگر اس معاملہ میں ہے جو سلمہ بن الاکوع رضی اللہ عنہ سے روایت ہے تو منسوخ ہونا فقط ایسے شخص کے حق میں ہے جو روزہ رکھنے سے عاجز نہ ہو تو شیخ فانی اپنے حال پر رہا مع۔ اور ظاہرا ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت بخاری کے یہی معنی ہیں۔ اور حق یہ کہ اگر شیخ فانی کو روزہ کی قدرت نہیں تو صریح آیت میں جو شخص کسی چیز کی استطاعت نہ رکھتا ہو۔ فاللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ اگر شیخ فانی سفر میں ہو پھر مقیم ہونے سے پہلے مرگیا تو چاہیے کہ اس پر فدیہ کی وصیت کرنا لازم نہ ہو۔ کیونکہ شیخ فانی کے حق میں تخفیف کی نظر ہے نہ سختی کی۔ مع ۳۔ ولو قدر علی الصوم۔ اور اگر شیخ فانی کو روزہ رکھنے کی قوت آگئی ف حالانکہ وہ فدیہ دے چکا۔ یبطل حکم الفداء۔ تو فدیہ کا حکم باطل ہوگیا۔ لان شرط الخلیفۃ استمرار العجز۔ کیونکہ خلیفہ ہونے کی شرط دائمی عجز ہے۔ ف یعنی جب کہ اصل یعنی روزہ رکھنے سے برابر عاجز رہے تو بجائے اس کے فدیہ قائم ہو سکتا ہے اور جب اس کو قوت آگئی تو اصل کا وجود ہوا پس خلیفہ

نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا اس کی عورت کی عدت میں حیض ہیں مگر جس عورت کو حیض سے یاس ہے تو وہ
تین مہینہ سے عدت پوری کرے پھر اگر درمیان میں اس کو حیض آگیا تو مہینہ کا حکم مٹ گیا اب نئے
سرے سے حیض کے شمار سے عدت پوری کرے۔ ف۔ پھر ظاہر یہ کہ عاجزی دائمی سے مہینہ ختم تک عاجز
برابر رہنا معتبر ہے چنانچہ اگر بعد ماہ رمضان کے قادر ہوا تو فدیہ پورا ہونا چاہئے اور میں نے صریح نہیں
دیکھا۔ م۔ فدیہ اسی روزہ سے روا ہے جو بذات خود اصل ہو یعنی کسی چیز کا بدل نہ ہو پس اگر قضائے
رمضان ادا نہ کی یہاں تک کہ شیخ فانی ہوگیا تو اس کو فدیہ دینا جائز ہے۔ اگر عمر بھر سوائے پانچ عید
کے روزہ رکھنے کی نذر کی پھر بوجہ شغل معیشت کے عاجز ہوا تو افطار کرے فدیہ دے دے
جب کہ اس کو یقین ہوگیا کہ قضا پر قادر نہ ہوگا اور اگر فدیہ دینے پر بوجہ مفلسی کے قادر نہ ہو تو
اللہ تعالیٰ سے استغفار کرکے شروع کرے اور اگر نذر دائمی نہ ہو پھر گرمی کی شدت میں قادر نہ
ہوا تو جاڑوں میں رکھے اگر ایک روز معین کی نذر کی اور ادا نہ کی یہاں تک کہ فانی ہوگیا تو اس کا فدیہ
دے دے اگر کفارہ قسم و نذر میں بردہ آزاد کرنے کو نہ پایا اور وہ شیخ فانی ہے یا انجام کو ہوگیا تو
اس وقت صوم کا فدیہ نہیں جائز کیونکہ یہ روزہ تو غیر کا بدل ہے۔ اگر کفارہ دینے کی وصیت کر
کے مرا تو تہائی ترکہ سے جائز ہے۔

واضح ہو کہ فدیہ میں طعام اباحت جائز ہے یعنی سیر کرنے والی دو وقت خوراک بخلاف صدقۃ الفطر
کے کہ اس میں مقدار منصوص ہے اور فدیہ میں طعام منصوص ہے۔ مف۔ ومن مات وعلیہ قضاء
رمضان فاوصی بہ اطعم عنہ ولیہ لکل یوم مسکینا نصف صاع من بر او صاعا من تمر او شعیر۔ اور جو شخص مر
گیا اور اس پر قضاء رمضان لازم ہے (یا نذر یعنی اصلی صوم)۔ پس اس نے فدیہ کی وصیت کی تو ولی
اس کی طرف سے ہر روزہ کے واسطے ایک مسکین کو طعام دے دے آدھا صاع گیہوں یا ایک صاع
خرما یا جو۔ ف۔ اور فتح القدیر میں گذرا کہ یہ مقدار لازم نہیں بلکہ دو وقت سیر خوراک کافی ہے۔ پھر
میں کہتا ہوں کہ گیہوں یا جو و خرما کی بھی خصوصیت نہ ہونا چاہئے بلکہ اوسط طعام جو اس کو میسر ہے
دینا کافی ہوگا وعلیٰ ہذا اگر قیمت دینا چاہے تو سیری کے حساب سے قیمت جائز ہے اور جو کتاب میں
مذکور ہے اس حساب سے اولیٰ ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر کہا جاوے کہ شیخ فانی کو فدیہ روا ہے
اور تم نے یہ مرنے والے کا حکم بیان کیا تو کیا شیخ فانی مراد ہے جواب یہ کہ نہیں بلکہ عام ہے خواہ شیخ
فانی ہو یا کوئی اور ہو۔ لانہ عجز عن الاداء فی آخر عمرہ فصار کالشیخ الفانی۔ کیونکہ آخر عمر یعنی مرتے دم
واجب کو ادا کرنے سے عاجز ہو چکا تو اس وقت مثل شیخ فانی کے ہوگیا۔ ف۔ پس فدیہ جائز ہوا
لہٰذا اگر اتفاق سے بچ گیا اور نہ مرا تو فدیہ کچھ نہیں اور اس پر قضا واجب ہے۔ ثم لابد من الایصاء
عندنا۔ پھر فدیہ کی وصیت کرنا ضرور ہے ہمارے نزدیک۔ ف۔ اور امام مالک کے نزدیک یعنی
اس پر وصیت فدیہ واجب ہے حتیٰ کہ اگر اس نے خود وصیت نہ کی تو بنظر احکام دنیاوی وارثوں
پر کچھ لازم نہیں ہے۔ (کما فی قاضیخان)۔ خلافا للشافعی۔ اس میں امام شافعی کا خلاف ہے۔ ف۔ ان
کے نزدیک وارثوں پر فدیہ دینا لازم ہے اگرچہ اس نے وصیت نہ کی ہو یہی امام احمد کا قول ہے جیسے

ہمارے نزدیک بھی دیانت کی راہ سے وارثوں پر ایسا لازم ہے۔ م مع۔ وعلی ھذا الزکوۃ۔ اور زکوۃ بھی اسی اختلاف پر ہے۔ ف۔ چنانچہ جس پر زکوۃ واجب باقی ہے مر گیا تو ہمارے و امام مالکؒ کے نزدیک وصیت کرے وجوبا۔ اور شافعی واحمد کے نزدیک کچھ حاجت نہیں بلکہ وارثوں پر ادا کر دینا لازم ہے۔ ھو یعتبرہ بدیون العباد۔ امام شافعیؒ اس قرضہ الٰہی کو بندوں کے قرضہ پر قیاس کرتے ہیں۔ ف۔ چنانچہ اگر میت پر کسی بندہ کا حق مالی ہو تو ترکہ سے ادا کرنا واجب ہے اگرچہ میت نے وصیت نہ کی ہو تو قرضہ الٰہی عزوجل زیادہ احق واقدم ہے۔ اذکل ذلک حق مالی یجری فیہ النیابۃ۔ کیونکہ یہ سب حق مالی ہیں جن میں نیابت جاری ہوتی ہے۔ ف۔ تو جیسے بدون قرضہ میت کی نیابت میں وارث ادا کرے۔ اسی طرح قرضہ آلہیہ بھی میت کی نیابت میں وارث دے دے۔ اور امام احمد کے نزدیک تو مالی عبادت کی خصوصیت نہیں بلکہ بدنی عبادت بھی وارث ادا کر سکتا ہے اور جواب یہ کہ دونوں میں فرق ہے اس طرح کہ حقوق العباد میں تو وارث کا دینا ہی مقصود ہے کہ قرض خواہ کو پہونچ گیا اور حقوق الٰہی میں صرف ادا کافی نہیں بلکہ نیت خالصہ ضرور ہے حتی کہ جس نے مال زکوۃ میں کبھی خلوص نیت نہ کی اور مال دیا تو وہ زکوۃ عبادت نہ ہوئی۔ م۔ ولنا انہ عبادۃ۔ اور ہمارے واسطے دلیل یہ ہے کہ فدیہ دینا ایک عبادت ہے۔ ولا بد فیہ من الاختیار۔ اور اس عبادت کے ادا کرنے میں اختیار ضرور ہے۔ ف۔ تاکہ نیت کے ساتھ اپنی قدرت و اختیار سے ہو نہ بطور مجبوری کے۔ وذلک فی الایصاء دون الوراثۃ۔ اور یہ بات وصیت کرنے کی صورت میں حاصل ہے نہ وراثت کے ذریعہ سے۔ ف۔ حتی کہ کہا جاوے کہ وارث ہونے سے مورث کا قائم مقام ہوا۔ لانہا جبریۃ۔ کیونکہ وراثت تو جبری ہے۔ ف۔ یعنی خود اختیاری نہیں ہے اسی وجہ سے اگر کوئی شخص مرتے وقت کہے کہ ان وارثوں کو اپنا وارث نہیں کرتا تو بعد موت کے یہ لوگ وارث ہیں۔ اور اگر کوئی وارث کہے کہ تم لوگ بانٹ لو کہ میں مال کا وارث نہیں ہوا یا وارث لوگ مل کر مال پر قبضہ کر کے ایک کو خارج کریں تو کچھ نہیں بلکہ یہ شخص ترکہ میں سے اپنے مفروض حصہ کا مالک ہے اور جنھوں نے نہ دیا وہ لوگ غاصب ہیں۔ بالجملہ اللہ تعالیٰ نے نص قرآن میں جن وارثوں کا جو حصہ مقدر فرمایا ہے وہ ترکہ میں سے ہر ایک کا حق ہو جاتا ہے اگرچہ میت نہ چاہے یا وارث کو نہ ملے۔ لہٰذا اس دیار کے بعض قصبات میں جو رسم جاری ہے کہ لڑکی کا حصہ ترکہ میں سے نہیں دیتے ہیں یہ لوگ غاصب و قیامت میں ضامن ہیں مگر اسکو لڑکی معاف کر دے۔ م۔ ثم ھو تبرع ابتداء۔ پھر واضح ہو کہ یہ وصیت ابتداء میں تبرع ہے۔ ف۔ یعنی غیر واجب ہے اور میت کا تبرع کرنا یعنی احسان کا فعل مالی کرنا صرف تہائی ترکہ سے متعلق ہوتا ہے۔ حتی یعتبر من الثلث۔ حتی کہ یہ تبرع صرف تہائی سے معتبر ہوگا ف۔ بخلاف بندوں کے قرضے کہ وہ کل ترکہ سے وصول کیے جائیں گے۔ اور امام مالک واحمد کے نزدیک وصیت فدیہ بھی کل مال سے متعلق ہوگی۔ اور یہ جو فرمایا کہ یہ وصیت ابتداء میں تبرع ہے تو ابتداء کی قید اس واسطے کر دی کہ آخر تو یہ مال ایک حق واجب کا بدل ہو جاوے گا۔ حاصل یہ ہے کہ اگر مرتے وقت روزوں کی فدیہ کی وصیت کی تو تمام ترکہ میں سے صرف ایک تہائی سے متعلق ہوگی کیونکہ تبرع صرف تہائی سے جاری ہوتا ہے۔ بس اگر فرض کرو کہ اس پر سالہا سال کی قضا رمضان کا فدیہ شمار ہو

روپیہ ہوتا ہے اور تہائی ترکہ اس کا اس قدر یا زیادہ ہے تو فدیہ ادا ہو جائے گا اور اگر تہائی اس سے کم ہے تو جس قدر تہائی ہے وہی جائے گی۔ اور وارثوں پر زیادہ واجب نہیں مگر آنکہ وارث نیک احسان کرکے اپنی خوشی سے اپنے مورث کو مواخذہ آخرت سے چھڑاویں بشرطیکہ سب وارث عاقل بالغ اور احسان کرنے کے لائق ہوں۔ پھر جب انہوں نے فدیہ دیا تو یہ واجب روزوں کا بدلا ہو گیا۔ پھر واضح ہو کہ فدیہ کا جواز فقط روزے میں منصوص ہوا ہے۔ م۔ والصلوٰۃ کالصوم باستحسان المشائخ۔ اور نماز بھی مشائخ کے استحسان سے مانند روزہ کے ہے۔ ف۔ یعنی دلیل قیاس ظاہری تو اس کو مقتضی ہے کہ تقاضائے نماز کا فدیہ نہ ہو کیونکہ آدمی کو حالت حیات میں کبھی نماز کا فدیہ بدل جائز نہ ہوا یوں ہی موت کے بعد بھی جواز نہیں لیکن مشائخ نے بدلیل استحسان نماز کو مانند روزہ کے جانا کیونکہ دونوں عبادات بدنیہ ہیں اور حالت حیات میں نماز بدل نہ ہونا لطیفے اسرار کے ساتھ ہے تو جب موت سے عاجز ہوا تو نماز کا فدیہ بھی ہونا چاہیئے۔ اور توضیح بہت دراز ہے۔ پھر محدثین مشائخ پہلے کہتے کہ ایک یوم کی نمازیں بمنزلہ ایک یوم روزہ کے ہیں پھر رجوع کیا اور عامہ مشائخ سے متفق ہوئے کہ کل صلوٰۃ تعتبر بصوم یوم۔ ہر نماز ایک یوم روزہ کے برابر معتبر ہے۔ ھوالصحیح۔ یہی صحیح ہے ف۔ وجہ الاعتبار یہ کہ ہر نماز ایک فرض علیحدہ ہے جیسے ایک روزہ نہ آنکہ پانچوں نمازیں مل کر ایک فرض واحد ہے۔ م۔ مع۔

مسئلہ: بعض شہروں میں مالدار میت کے وارثین حسب مقدور اموال کو جنازہ کے ساتھ لے جاتے ہیں اور ملاؤں و حافظوں کو اس شرط سے دیتے ہیں کہ میت کے گناہ و قضاء نمازیں و روزے تم پر ہیں بعوض اس مال کے۔ پس یہ ہر صورت میں باطل ہے خواہ شرط ہو یا نہ ہو اور مال واپس کرنے کا استحقاق ہے مگر آنکہ وہ مال بطور صدقہ دیا ہو۔ اور اگر ان لوگوں نے میت کی قضاء و نمازوں و صیام رمضان و نذر کا فدیہ دیا ہوتا تو بہت مرغوب تھا۔ اگر یہ معلوم نہ ہو کہ میت پر قضاء فرائض کس قدر ہیں تو اس کا حیلہ یہ ہے کہ میت کے سال عمر میں سے ایام نابالغی نکال کر باقی ایک سال کا سب متروک فرض کرے اس کی مقدار کفارہ مثلاً دس روپیہ ہیں اور پچاس سال حیات بحالت بلوغ ہیں تو ایک سال کا فدیہ ایک فقیر کو دے دے پھر وہ فقیر یہی مال مقبوضہ وارث کو ہبہ کر دے مع قبضہ پھر وارث اس کو میت کے دوسرے سال کے کفارہ میں دے مع قبضہ پھر فقیر اس کو وارث کو ہبہ مقبوضہ کر دے اسی طرح پچاس پورے ہوں تو سب فدیہ پورا ہو جائے گا۔ اور اس کی اصل کتاب الحیل میں انشاء اللہ تعالیٰ آوے گی۔ فلیحفظ واللہ تعالیٰ ھو الموفق م۔ ولا یصوم عنہ الولی ولا یصلی اور میت کی طرف سے اس کا ولی روزہ نہیں رکھے گا اور نہ نماز پڑھے گا۔ ف۔ یعنی اگر میت کی قضاء روزوں و نمازوں کو میت کی طرف سے اس کا ولی و وارث پڑھ دے تو یہ جائز نہیں ہے لقولہ علیہ السلام لا یصوم احد عن احد ولا یصلی احد عن احد۔ بدلیل حدیث کہ کوئی کسی کے بدلے روزہ نہیں رکھے گا اور نہ کوئی کسی کے بدلے نماز پڑھ دے گا۔ ف۔ لیکن اس کے حدیث الرسول صلی اللہ علیہ وسلم ہونے میں کلام ہے۔ ہاں ابن عباس و ابن عمر رضی اللہ عنہما کا قول صحیح ہوا ہے اور

عینیؒ نے نقل کیا کہ امام مالک و داؤد ظاہری و احمد کے نزدیک اگر کوئی دوسرے کی طرف سے قضاً کر دے تو کافی ہوگا اور یہی شافعیؒ کا یہی قدیم قول تھا۔ وجہ یہ ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک مرد حاضر ہوا اور عرض کیا کہ میری ماں مرگئی اور اس پر ایک ماہ کے روزے ہیں تو کیا میں اس کی طرف سے قضاء کر دوں آپ نے فرمایا کہ اگر تیری ماں پر قرضہ ہوتا تو بھلا اس کو تو ادا کرتا۔ اس نے عرض کیا کہ ہاں ادا کرتا تو آپ نے فرمایا کہ پھر اللہ تعالیٰ کا قرضہ اس سے بڑھ کر ادا کے لائق ہے۔ (رواہ البخاری ومسلم)۔ ایک روایت میں ہے کہ ایک عورت آئی اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ میری ماں مرگئی اور اس پر صوم نذر ہے الخ۔ آخر میں ہے کہ پس تو اپنی ماں کی طرف سے روزہ رکھ۔ (الصحیح)۔ اور ایک روایت میں ہے کہ ایک عورت نے آکر عرض کیا کہ میری بہن مرگئی الخ۔ (الصحیح)۔ اور بعض نے حدیث میں اسی وجہ سے اضطراب خیال کیا لیکن کوئی وجہ نہیں اس واسطے کہ اس عورت میت کے واسطے اس کا بیٹا و بیٹی و بہن ہر ایک نے علیحدہ یا ایک ساتھ دریافت کیا اور راوی نے ہر ایک کو روایت کر دیا۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص مرا درحالیکہ اس پر روزہ باقی ہے تو اس کی طرف سے اس کا ولی روزہ رکھے۔ (الصحیحین)۔ یہ روایات صریح ہیں کہ میت کی طرف سے ولی کو روزہ رکھنا جائز ہے۔ شیخ ابن الہمامؒ نے مباحثہ کیا کہ اول تو نماز کا قرضہ ہوتا نہیں ہے۔ دوم یہ کہ ابن عباسؓ نے فتویٰ دیا کہ کوئی دوسرے کی طرف سے روزہ نہ رکھے اور نہ کوئی دوسرے سے نماز پڑھے۔ (رواہ النسائی) اور عبدالرزاق نے بسند صحیح حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے یہی روایت کی اور آخر میں زیادہ ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اگر تجھے کچھ کرنا ہو تو اس کے واسطے صدقہ دے اور قربانی کر۔ پھر اصول میں مقرر ہو چکا کہ حدیث کا راوی جب حدیث کے مخالف فتویٰ دے تو اس کی روایت کچھ حجت نہیں رہتی وہ محتمل نسخ ہے اور اسی کے موید وہ کہ جو مالک نے موطا میں لکھا کہ مجھے یہ خبر پہنچی کہ جو صحابہ و تابعین مدینہ منورہ میں تھے میں نے کسی کو نہیں سنا کہ اس نے کسی کو حکم دیا ہو کہ دوسرے سے روزہ رکھے یا نماز پڑھے اس سے معلوم ہوا کہ آخری امر اسی پر ٹھہرا کہ کوئی دوسرے کی طرف سے نماز و روزہ نہیں کر سکتا۔ (ملخص الفتح)

مترجم کہتا ہے کہ بعین انصاف نظر کرنے میں یہ جواب شافی نہیں اس واسطے کہ حدیث میں میت کی طرف سے ولی کا روزہ رکھنا مصرح ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہ کا فتویٰ مجمل یعنی ولی کو اور غیر ولی مانند نوکر و دوست کو اور میت و زندہ سب کو شامل ہے۔ ہاں فتویٰ ابن عمر رضی اللہ عنہ میت کے واسطے ظاہر ہے لیکن ولی و غیر ولی کی تصریح نہیں ہے تو ایسی صورت میں خلاف روایت فتویٰ لازم نہیں ہوا۔ اور نسخ مقرر نہیں اور امام مالک کے بلاغ مذکور میں صرف یہ بیان ہے کہ مدینہ میں ایسا واقعہ سننے میں نہیں آیا تو اس سے یہ لازم نہیں کہ جائز نہ ہو۔ شاید کہ فدیہ دینا بہتر قرار دے کر اسی پر اکتفا کیا گیا تاکہ ولی کو اپنا وقت اپنی آخرت کے واسطے بچ رہے لیکن اس صورت میں مخفی نہیں کہ فدیہ بالاتفاق نجات ہے اور ولی کی نماز روزہ میں شک ضرور پیدا ہو گیا اگرچہ جائز ہونا ارجح رہا پھر جب

ہم نے دیکھا کہ دین میں احتیاط واجب ہے اور شک کو چھوڑ کر یقین کی طرف جانا صحیح حدیث میں حکم ہے تو وہ ارجح بھی نہ رہا پس ہمارا یہی مذہب ٹھہرا کہ فدیہ دے اور بدنی عبادت ذکر سے خصوص جب کہ حدیث مرفوع میں احتمال ہے کہ یہ معنی ہوں کہ سائل نے آکر دریافت کیا میری ماں پر روزے تھے یعنی اس نے فدیہ نہیں دیا پس کیا میں اس کی طرف سے ادا کروں۔ اگرچہ سائلہ عورت کے جواب میں صوموا عن ایک اور حدیث ام المومنین عائشہ میں۔ صام عنہ ولیہ۔ صریح خود نقل صوم میں ہیں۔ مگر تاویل تو اسی کو کہتے ہیں کہ مرجوع معنی بوجہ کسی دلیل کے لینا۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔م۔

ومن دخل فی صلوٰۃ التطوع او فی صوم التطوع ثم افسدہ۔ اور جو شخص کہ نماز نفل میں یا روزہ نفل میں داخل ہوا پھر اس کو فاسد کر دیا۔ ف یعنی نماز نفل کا تحریمہ باندھ لیا اور روزہ نفل کو نیت سے طلوع فجر پر شروع کر دیا پھر اس کو فاسد کیا خواہ عمداً اس کو توڑا یا کوئی وجہ ایسی پیش آئی جس سے فساد ہو گیا مثلاً نفل میں کوئی رکن ترک ہو گیا حتی کہ سلام و کلام کر دیا اور روزہ میں حلق سے پانی اتر گیا تو فاسد ہوا۔ قضا۔ تو حکم یہ کہ اس کو قضا کرے۔ ف یعنی واجب ہو گیا کہ اس کو قضا کرے۔ بوجہ اس کے کہ اپنی ذات میں تو یہ فعل واقعی نفل ہے مگر طاعت کو باطل کرنا منع ہے تو پورا کرنا واجب ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اگر کسی عذر سے فساد ہو گیا ہو تو قضا لازم نہیں ہے۔ ورنہ لازم ہے۔ خلافا للشافعی۔ برخلاف امام شافعی۔ ف امام احمد کے کہ مطلقاً قضا لازم نہیں کہتے ہیں۔ لہ انہ یتبرع بالمؤدی۔ امام شافعی کے واسطے دلیل یہ ہے کہ یہ تو نفل روزہ یا نماز کے ساتھ نیکوکاری زائد ہے۔ ف یعنی فرض و واجب نہیں بلکہ زائد نیک کام سے یہ شخص محسنین یعنی نیکوکاروں میں داخل ہوتا۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ما علی المحسنین من سبیل۔ یعنی محسنین پر گرفت کی کوئی راہ نہیں ہے۔ فلا یلزمہ مالم یتبرع بہ۔ تو جس روزہ یا نماز کے ساتھ اس نے تبرع نہیں کیا وہ کرنا اس پر لازم نہ ہوگا۔ ف ورنہ خلاف آیت کے اس پر گرفت لازم آوے گی اور نظیر اس کی یہ کہ کسی نے جیب میں دو درم ڈالے کہ ان کو صدقہ دے گا پھر اس نے صرف ایک صدقہ دیا تو دوسرے کا صدقہ کرنا اس پر لازم نہیں ہے کیونکہ اگر ایک بھی صدقہ نہ کرے تو کچھ لازم نہیں ہے۔م۔ ولنا ان المؤدی۔ اور ہماری دلیل یہ کہ جو روزہ و نماز کہ ادا ہو گئی۔ ف اپنی ذات سے تبرع و نفل زائد ہے لیکن جب اس کو شروع کر کے ادا کرنے لگا تو اس میں ایک صفت بڑھی کہ۔ قربۃ و عمل۔ وہ ایک عبادت و عمل ہے۔ ف اور مومنوں کو اللہ تعالیٰ نے نیک اعمال میں حکم فرمایا کہ لا تبطلوا اعمالکم۔ تم اپنے اعمال کو باطل مت کرو۔ باطل و فاسد یہاں دونوں برابر ہیں پس کمال ہونے کی راہ سے اگرچہ وہ لازم نہ ہو۔ فیجب صیانتہ بالمضی عن الابطال تو باطل کرنے سے بچانا بلکہ بدلہ تمام کرنے سے واجب ہے۔

ف پس حاصل یہ ہوا کہ نفل اپنی ذات سے لازم نہیں حتی کہ چاہے اس کو کبھی شروع نہ کرے لیکن جب اس کو بغیر منظور کے شروع کیا تو عمل ہوا جس کا پورا کرنا واجب ہے۔ واذا وجب المضی وجب القضاء بترکہ۔ اور جب اس کو پورا کرنا واجب تو اس کو ادھورا چھوڑنے سے قضا واجب

ہے۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث میں ہے کہ نفل روزہ رکھنے والا اپنا خود حاکم ہے چاہے روزہ رکھے اور چاہے افطار کرے۔ (رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی)۔ جواب یہ کہ افطار سے معنی توڑنا نہیں بلکہ روزہ نہ رکھنا جیسا کہ سماع کی احادیث میں بکثرت یہ استعمال موجود ہے تو معنی یہ کہ جو شخص نفل روزے رکھتا ہے اس پر کوئی حکم الٰہی نہیں ہے بلکہ وہ خود مختار ہے چاہے رکھے اور چاہے نہ رکھے۔ لیکن صحیح مسلم میں حدیث عائشہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ ہم نے کہا کہ یا رسول اللہ ہمارے پاس حلوائے حیس کا ہدیہ آیا ہے تو فرمایا کہ اچھا میرے سامنے لاؤ اور میں نے تو صائم صبح کی تھی پھر آپ نے اس میں سے کھایا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ پورا کرنا واجب نہیں تو پھر قضاء بھی واجب نہ ہوگی اور عمدہ جواب یہ ہے کہ پورا کرنا عذر میں واجب نہیں چنانچہ ظاہر الروایۃ میں ہے بلکہ منتقی میں بغیر عذر توڑ کر قضاء کرنا بھی جائز ہے اور ظاہر الروایۃ کے موافق ضیافت بھی بقول صحیح عذر ہے چنانچہ حدیث ابوجحیفہ رضہ دربارہ ابوالدرداء رضی اللہ عنہ سے صحیح بخاری میں ہے پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حلوائے حیس تناول فرمایا اور لازم نہیں آتا کہ آپ نے قضاء نہیں کیا۔ حالانکہ قضاء کا حکم دوسری حدیث میں صریح ہے جس کو ابوداؤد و ترمذی و نسائی نے حضرت عائشہ سے روایت کیا کہ میں اور حفصہ دونوں روزے سے تھیں کہ ہمارے سامنے طعام آیا جس کی خواہش ہم پر غالب ہوئی تو ہم نے اس میں سے کھالیا پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے تو حفصہ نے مبادرت کر کے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ واقعہ ذکر کیا تو آپ نے فرمایا کہ تم دونوں اس روزہ کی جگہ ایک روزہ قضاء کرو۔ ترمذی رح نے اس کو مرسل صحیح کہا۔ لیکن ابن حبان نے اپنی صحیح میں اس کو جریر بن حازم عن یحییٰ بن سعید عن عمرۃ عن عائشہ رضہ سے موصول صحیح روایت کیا۔ اسی طرح طبرانی رح نے حدیث ابن عباس رضہ و ابوہریرہ سے اور بزار رح نے حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ سے باسانید صحیحہ مختلف طرق سے روایت کیا کہ اب اس کے ثبوت میں کچھ شک نہیں رہا۔ جیسا کہ شیخ محقق ابن الہمام نے بتفصیل تمام بیان کیا ہے ابن حزم نے صحیح ابن حبان کی اسناد کو صحیح کہا اور اقرار کیا کہ اس سے قضاء کرنے کا حکم صحیح ثابت ہے موطا میں متعدد طرق سے مرسل روایت ہے حتیٰ کہ ابن القطان نے کہا کہ یہ اسانید صحیح اور ارسال کچھ مضر نہیں ہے۔ پھر جب مرسل بدرجہ موصول ہے حالانکہ وہ موصول باسناد صحیح ثابت تو حدیث کی صحت میں کچھ شک نہیں رہا۔ اور دارقطنی نے جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ دعوت میں ایک شخص کنارے ہو بیٹھا اور کہا کہ میں صائم ہوں پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تیرے بھائی نے تکلف کر کے تیرے واسطے طعام تیار کیا اور تو کہتا ہے کہ میں صائم ہوں تو کھا اور اس کی جگہ ایک روزہ رکھیو۔ (وقد رواہ ابوداؤد الطیالسی ع)۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ دعوت عذر ہے م بطبع ثم عند نا لا یباح الافطار فیہ بغیر عذر فی احدی الروایتین لما بینا۔ پھر ہمارے نزدیک نفل میں بغیر عذر افطار کرنا مباح نہیں موافق دو روایتوں میں سے ایک روایت کے بوجہ اس کے جو ہم نے بیان کیا۔ ف۔ کہ عمل کو باطل کرنا ممنوع ہے۔ اور دو روایتیں اس واسطے ہوئیں کہ منتقی بھی ظاہر الروایۃ کی کتابوں میں سے ہے۔ جس میں بغیر عذر توڑنا مباح بھی ہے۔ ویباح بعذر ہ۔ اور

عذر سے توڑنا مباح ہے۔ ف سے بالاتفاق۔ والضیافۃ عذر۔ لقولہ علیہ السلام افطر واقض یوماً مکانہ اور ضیافت ایک عذر ہے بدلیل قول حدیث کہ افطار کر اور اس کے بجائے ایک روز قضاء کر۔ ف اور شیخ محقق ابن الہمام نے کہا کہ منتقی کی روایت یعنی بغیر عذر افطار جائز ہونے پر دلائل متظافر ہیں یعنی دلائل اسی کو صحیح ثابت کرتے ہیں۔ م ف۔ اور ظہیریہ میں کہا کہ صحیح مذہب یہ کہ صاحب الدعوۃ اگر خالی حاضری پر خوش ہو تو افطار نہ کرے ورنہ افطار کر دے میں کہتا ہوں کہ یہی صحیح ہے کیونکہ حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ میں مرفوع ہے کہ دعوت قبول کرے جاوے پھر اگر صائم ہو تو کہہ دے اور دعا کرے یہ دو حدیثیں ترمذی میں صحیح ہیں۔ م۔ عینیؒ نے لکھا یہ سب زوال سے پہلے ہے اور رہا بعد الزوال تو افطار نہ کرے مگر جبکہ اس میں والدین میں سے کسی کی نافرمانی ہو۔ اور مرض سب دنوں میں یعنی رمضان وغیرہ میں عذر ہے (الذخیرہ)

واذا بلغ الصبی۔ اور جب طفل بالغ ہوا۔ ف جیسے مثلاً رمضان کے دن میں اس کو احتلام ہوا۔ یوں ہی ہر معذور کہ بعد فجر کے کھانے پر اس کا عذر دور ہو گیا۔ ع۔ او اسلم الکافر۔ یا کافر اسلام لایا۔ فی رمضان یعنی دن میں رمضان کے۔ امسکا بقیۃ یومھما۔ تو باقی دن پھر امساک رکھیں۔ ف یعنی روزہ دار کی طرح کوئی چیز منافی نہ کریں۔ قضاء لحق الوقت بالتشبہ۔ تاکہ صائمین سے مشابہت میں وقت فرض کا حق پورا ہو۔ ف پھر صحیح یہ کہ یہ امساک واجب ہے چنانچہ عاشورہ میں حدیث صحیح میں آیا کہ جس نے کچھ کھا لیا ہو وہ باقی دن امساک کرے کہ آج یوم عاشورہ ہے۔ یہ حکم مفید وجوب ہے۔ پھر مانند بلوغ طفل و اسلام کافر کے حائضہ جب کہ دن میں پاک ہوئی یا نفاس والی پاک ہوئی اگرچہ فجر سے متصل ہوں کیونکہ ان کے واسطے فجر سے پہلے پاک ہونا شرط ہے اور مجنون کو افاقہ یا مریض کو صحت یا مسافر کو اقامت بعد زوال کے ہوئی یا کچھ کھانے کے بعد قبل زوال کے ہوئی تو بقیہ روز امساک کریں اور قبل زوال کے کچھ کھانے کی قید اس واسطے کہ اگر کچھ کھایا نہ ہو تو نیت کا وقت باقی ہے پس روزہ رکھنا واجب ہے اور اگر افطار کی نیت کی مگر کچھ افطار نہ کیا حتیٰ کہ نیت کے وقت تک آگیا تو اس پر روزہ کی نیت واجب ہے۔ اور اسی طرح جس نے رمضان میں عمداً افطار کر دیا ہو یا خطاء سے مثلاً پانی حلق میں چلا گیا ہو یا اس دن شک تھا پس اس نے کھا لیا پھر ظاہر ہوا کہ یہ دن رمضان کا ہے یا رات کے گمان سے سحری کھائی حالانکہ فجر ہو گئی تھی تو ایسی حالتوں میں باقی دن بھر روزہ کے مثل امساک واجب ہے۔ (الفتح) امام صفار نے فرمایا کہ صحیح یہ کہ امساک مستحب ہے۔ (النہایہ ع)

فروع | نفل روزہ میں افطار کرنا بغیر عذر کے حلال نہیں۔ ف ک۔ یہی اصح ہے۔ (المحیط السرخسی) محققین مشائخ نے مثل کرخی و ابوبکر الجصاص الرازی وغیرہم نے امام سے روایت کی کہ ضیافت بلا سبب صحیح اس وقت عذر ہے کہ صاحب دعوت کو نہ کھانے میں ملال ہو۔ (المحیط) اور یہ صاحب الدعوت کے لیے بھی عذر ہوگا۔ (العمدہ)۔ اور یہ اس وقت کہ افطار قبل الزوال ہو۔ سوا بعد زوال کے کسی حالت میں افطار نہ کرے مگر جب کہ والدین میں سے کسی کی نافرمانی ہوتی ہو۔ (المحیط) اور صوم واجب میں دعوت ضیافت کچھ عذر نہیں (النہایہ) پھر باوجود امساک واجب ہونے کے اگر

ولو افطرا فیہ لا قضاء علیہما۔ اگر طفل بالغ ہونے والے یا اسلام لانے والے نے اگر باقی دن میں افطار کیا تو دونوں پر قضاء واجب نہیں۔ ف۔ لان الصوم غیر واجب فیہ۔ کیونکہ روزہ اس دن میں واجب نہیں۔ ف۔ اس لئے کہ طفل اگرچہ نفل کے لائق تھا لیکن اس پر فرض نہ تھا اور کافر کسی لائق نہ تھا تو اس دن کا روزہ ان پر واجب نہ تھا جس کی قضا ہو۔ ہاں باقی وقت میں امساک واجب ہے[1] اور امساک کی کوئی قضا نہیں ہے۔ رہا اس دن کے بعد کیا حکم ہے تو فرمایا۔ ویصوما بعدہ۔ اور بعد اس روز کے جو ایام رمضان ہوں دونوں ان کا روزہ رکھیں۔ ف۔ یعنی بطریق فرض کے۔ لتحقق السبب بوجہ سبب متحقق ہونے کے ف۔ یعنی ماہ رمضان۔ والاھلیۃ۔ اور اہلیت متحقق ہونے کے ف۔ یعنی عاقل بالغ مسلمان جو حیض ونفاس وعذر سے پاک ہے۔ اگر کہا جاوے کہ جس دن کہ طفل بالغ ہوا یا کافر مسلمان ہوا اسی دن دونوں کو اہلیت حاصل ہوگئی اور ماہ رمضان بھی موجود ہے تو کیا اس دن کا روزہ قضاء کریں جیسے نماز میں اگر بالکل آخر وقت کہ شرائط کے بعد صرف تحریمہ باندھنے کے وقت بلوغ یا اسلام ہو تو یہ نماز قضاء کرنی واجب ہوتی ہے اور کیا اس رمضان کے گذرے دنوں کی بھی قضاء کریں جیسے مجنون اگر درمیان میں کسی وقت اچھا ہوگیا تو وہ ابتداء رمضان سے اس وقت تک قضاء کرے اور باقی دنوں کے روزے رکھے۔ جواب اس کا کتاب میں فرمایا۔ ولم یقضیا یومہما ولا ما مضی۔ اور یہ بالغ ہونے والا اور یہ اسلام لانے والا جس دن میں بالغ اور مسلمان ہوئے ہیں اس دن کو قضاء نہیں کریں اور نہ اب تک کے گذرے ایام قضاء کریں۔ لعدم الخطاب۔ بوجہ خطاب نہ ہونے کے۔ ف۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے جو رمضان میں روزے رکھنے کا حکم دیا تو ایسے بندوں کو مخاطب فرمایا کہ ایمان والے عاقل بالغ ہوں پس انہیں کو خطاب فرمایا اور انہیں پر ادا کرنا فرض ہوا اور طفل غیر بالغ اور شخص کافر کو خطاب ہی نہیں تھا تو ان پر قضاء بھی واجب نہیں۔ ہاں وقت بلوغ واسلام کے خطاب متوجہ ہوا کہ آئندہ تعمیل کریں۔ وھذا بخلاف الصلوۃ۔ اور یہ حکم صوم کا برخلاف نماز کے ہے۔ لان السبب فیہا الجزء المتصل بالاداء۔ کیونکہ نماز میں سبب وہ جزء وقت کا ہوتا ہے جو ادا سے متصل ہے۔ ف۔ یعنی مثلاً ظہر کی نماز جس دم ادا کرنی شروع کی تو شروع سے پہلے ایک جزء سبب ہے اور جب وقت ختم ہونے لگا تو یہی متعین اور خطاب اس وقت تنگی سے ساتھ متوجہ ہے۔ فوجدت الاھلیۃ عندہ۔ پس اس وقت میں بالغ ہونے والے واسلام لانے والے میں لیاقت موجود ہے۔ ف۔ تو یہ نماز ان پر لازم ہوئی اور جب ادا کا وقت باقی نہیں تو قضا واجب ہوئی۔ وفی الصوم الجزء الاول۔ اور صوم میں سبب جزء اول ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی جزء اخیر نہیں بلکہ طلوع فجر سے متصل جزء اول اس دن کے روزہ واجب ہونے کا سبب ہے تو جو شخص اس وقت لائق خطاب ہو اس پر واجب ہوگا۔ اور کلام یہاں طفل و کافر میں ہے۔ والاھلیۃ منعدمۃ عندہ۔ اور اس جزء اول کے وقت اہلیت نادارد ہے۔ ف۔ کیونکہ ایک طفل نابالغ ہے اور دوسرا کافر جاہل قابل عبادت نہیں ہے۔ پھر یہ تمام دن گیا کیونکہ روزہ کے ٹکڑے نہیں ہوتے ہیں اور نہ دن میں سے کوئی

[1] یعنی امام محمد نے کہا صحیح یہ کہ امساک واجب نہیں ہوتا بلکہ مستحب ہے ع نہایہ۔

وقت روزے سے زائد بچتا ہے بخلاف نماز کے۔ پھر جو حکم مذکور ہوا یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن ابی یوسف انہ اذا زال الکفر او الصبا قبل الزوال فعلیہ القضاء لانہ ادرک وقت النیۃ۔ اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ جب زوال سے پہلے کفر یا طفولیت زائل ہوئی ہو تو اس پر قضاء واجب ہے کیونکہ اس نے نیت کا وقت پایا۔ ف۔ کیونکہ زوال سے پہلے جو نیت کرے اس کا روزہ صحیح ہو جاتا ہے اور مسافر اگر اس وقت مقیم ہوا تو اس پر واجب ہے اسی طرح یہاں ہے اس میں اعتراض یہ کہ نیت اگرچہ قبل زوال ہو وہ روزے کو ابتداء سے کر دیتی ہے چنانچہ فرض میں ابتداء سے بصفت واجب ہوا حالانکہ یہ دونوں اس لائق نہ تھے کہ ان پر وجوب ہو لہذا فرمایا کہ وجہ الظاہر ان الصوم لا یتجزی وجوبا۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ واجب ہونے میں صوم کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے۔ ف۔ پس نہیں ممکن کہ ابتداء سے قبل زوال تک غیر واجب حصہ ہو اور اس کے بعد سے غروب تک واجب ہو تو لامحالہ ابتداء سے واجب شروع ہوگا۔ واھلیۃ الوجوب منعدمۃ فی اولہ حالانکہ وجوب کی لیاقت ابتداء سے معدوم ہے۔ ف۔ کیونکہ ایک طفل ہے اور دوسرا حالت کفر میں ہے پس وجوب کے لائق نہ ہونے میں دونوں برابر ہیں۔ الا ان۔ مگر دونوں میں یہ فرق ہے کہ۔ للصبی ان ینوی التطوع فی ھذہ الصورۃ۔ طفل کو جائز ہے کہ نفل روزہ کی نیت کرے اس صورت میں۔ ف۔ یعنی جب کہ بالغ ہونا قبل زوال ہوا ہو۔ کیونکہ طفل میں ابتداء سے نفل کی صلاحیت تھی۔ دون الکافر علی ما قالوا۔ کافر کو یہ جائز نہیں جیسا کہ مشائخ نے کہا ہے۔ ف۔ یعنی اکثر مشائخ نے کہا ہے۔ ف۔ اور محیط میں اس کو ظاہر الروایۃ قرار دیا۔ مع۔ لان الکافر لیس من اھل التطوع ایضا والطفل اھل لہ۔ کیونکہ کافر کو نفل کی لیاقت بھی نہیں ہے اور طفل کو یہ لیاقت ہے۔

واذا نوی المسافر الافطار۔ اور جب مسافر نے افطار کی نیت کی۔ ف۔ یعنی رمضان سے خارج ایام میں ایک مسافر نے رات سے نیت کی تھی کہ صبح روزہ نہیں رہوں گا۔ ثم قدم المصر قبل الزوال۔ پھر وہ زوال سے پہلے شہر میں پہونچ گیا۔ ف۔ اور ہنوز کچھ کھایا پیا نہیں ہے۔ فنوی الصوم پس اس نے روزے کی نیت کر لی۔ ف۔ یعنی نفل روزے کی۔ اجزاہ۔ تو روزہ نفل ادا ہو جائے۔ ف۔ پھر اگر رات سے افطار کی نیت نہ کی تو بدرجہ اولی روزہ جائز ہوگا۔ ف م۔ لان السفر لا ینافی اھلیۃ الوجوب۔ کیونکہ سفر کچھ منافی نہیں ہوتا ثبوت کی لیاقت کو۔ ولا صحۃ الشروع۔ اور نہ صحت شروع کو منافی ہے۔ ف۔ یعنی مسافر کو روزہ رکھنے کی لیاقت ثابت رہتی اور اس سے شروع کرنا صحیح ہوتا ہے حتی کہ اگر وہ اس صوم نفل کو فاسد کرے تو قضاء واجب ہوگی۔ ہاں سفر البتہ تاخیر فرض کی رخصت دیتا ہے پس اگر مسافر نے یہ رخصت نہ لی بلکہ ابھی روزہ رکھا تو جائز ہے حتی کہ فرمایا۔ وان کان فی رمضان۔ اور اگر رمضان میں ایسا واقع ہوا۔ ف۔ کہ مسافر قبل زوال کے شہر میں آ گیا اگرچہ اس نے رات سے افطار کی نیت کی ہو۔ فعلیہ ان یصوم۔ تو اس پر روزہ رکھنا واجب ہے۔ لزوال المرخص فی وقت النیۃ بوجہ زوال رخصت دہندہ کے نیت کے وقت۔ ف۔ یعنی افطار کی رخصت دینے والا تو سفر تھا سو تو اب زائل ہو گیا پھر اگر زوال سفر بعد زوال آفتاب کے ہوتا تو نیت کا وقت نہ تھا پس روزہ نہیں

ہوتا اگرچہ باقی وقت میں امساک واجب ہوتا اور اس مسئلہ میں قبل زوال آفتاب ہے تو نیت کا وقت حاضر ہے تو واجب ہوا کہ نیت کرکے روزہ رکھے حالانکہ اقامت اس وقت موجود ہے نہ سفر۔ الاتری انہ لوکان مقیما اول الیوم۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ اگر ایک شخص ابتدائے روز میں مقیم تھا۔ ف یعنی فجر میں حتی کہ اس پر روزہ رکھنا واجب ہوا اور اس نے روزہ رکھا۔ ثم سافر۔ پھر اس نے سفر اختیار کیا۔ لایباح الفطر۔ تو اس کو افطار کرنا مباح نہیں ہے۔ ف اگرچہ سفر آدمی کو اجازت دیتا ہے کہ روزہ افطار کرے۔ پھر بھی اس مسئلہ میں افطار جائز نہ ہوا۔ ترجیحا لجانب الاقامة۔ بوجہ ترجیح جانب اقامت کے۔ ف کیونکہ اول وقت مقیم تھا پس مقیم ہونے کا پلہ بھاری رکھ کر اجازت افطار نہیں ہے حالانکہ افطار کے وقت سفر موجود ہے نہ اقامت۔ فھذا اولی۔ تو یہ صورت اولیٰ ہے۔ ف یعنی جب کہ قبل زوال کے شہر میں آکر مقیم ہوا تو اس وقت اقامت کو ترجیح دینا بدرجہ اولیٰ ہوگا کیونکہ اب تو سفر بھی موجود نہیں ہے۔ لہذا واجب ہوا کہ یہ مسافر روزہ رکھے اور افطار نہ کرے اگرچہ رات سے افطار کی نیت کی ہو۔ واضح ہو کہ یہی جمہور علماء کا قول ہے۔ اس پر اعتراض ہوا کہ حدیث صحیح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سال فتح مکہ کو مدینہ سے رمضان میں برآمد ہوئے یہاں تک کہ جب آپ کراع الغمیم میں تھے درحالیکہ آپ روزہ سے تھے تو پیالہ پانی کا اونٹ پر بلند اٹھا کر نوش فرمایا۔ یعنی افطار کرلیا۔ (کمافی الصحیح) اس سے معلوم ہوا کہ اول مقیم ہو پھر سفر کرے تو افطار مباح ہے۔ جواب یہ کہ کراع الغمیم مدینہ سے بہت دور ہے ایک روز کا راستہ نہیں تو معنی حدیث میں یہ ہیں کہ آپ مدینہ سے منزل بمنزل روانہ ہوئے اور خود روزہ رکھتے رہے یہاں تک کہ کراع الغمیم کی منزل میں افطار کردیا اور اس کی وجہ صحیح حدیث میں یہ ثابت ہوئی کہ لوگوں نے بھی افطار نہ کیا اور تکلیف اٹھائی تو آپ نے افطار کردیا تاکہ آئندہ کسی کو حرج نہ ہو پس حدیث میں مسافر نے روزہ رکھا اور آخر وقت افطار کردیا۔ اور مسئلہ مذکورہ میں مقیم نے روزہ رکھ کر سفر کیا تو افطار نہ کرے۔ لیکن مخفی نہیں کہ یہاں دوسرا مسئلہ فقہاء کا یہ ہے کہ اگر مسافر نے رات سے روزہ کی نیت کی اور فسخ نہ کی ہو حتی کہ صبح ہوگئی تو وہ صائم رہے گا اور اس کو افطار کرنا حلال نہیں ہے پس بے البتہ حدیث کراع الغمیم سے سخت اعتراض وارد ہوتا ہے اور شیخ ابن الہمام نے کوئی معقول جواب نہیں دیا۔ اور یہی ہوسکتا ہے کہ بعض لوگوں کے حق میں خوف ہلاکت سے آپ نے تشریع فرمائی اور ایسے خوف کی صورت میں افطار جائز ہے لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ساتھ دوسروں کے خوف سے افطار مخصوص ہوگا بوجہ آپ کے صاحب الشرع ہونے کے اور دوسرے کسی کو جائز نہ ہوگا کہ اپنے سوائے غیر کے خوف سے افطار کرے۔ (فافحفظ)۔

الحاصل جو مقیم کہ بعد الفجر سفر کرے یا جو مسافر کہ قبل الزوال مقیم ہو دونوں کو افطار کرنا حلال نہیں ہے۔ الا انہ اذا افطر فی المسالتین لاتلزمہ الکفارة۔ مگر اتنی بات ہے کہ اگر اس نے دونوں صورتوں میں افطار کردیا تو اس پر کفارہ لازم نہ ہوگا۔ لقیام شبھة المبیح۔ کیونکہ مبیح یعنی سفر مباح کرنے والے کا شبہ قائم ہے۔ ف اور شبہ سے کفارہ ساقط ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر مسافر نے نیت صوم سے صبح کی پھر اس نے افطار کردیا تو بھی کفارہ نہیں ہے۔ ف۔ مگر افطار کرکے سفر شروع کیا تو کفارہ ہونا چاہئے۔

کمافی محیط السرخسی۔ اگر روزہ میں اول عمداً کھا لیا پھر خود سفر کیا یا سلطان نے اس کو مجبور کر دیا تو ظاہر الروایہ میں کفارہ لازم ہوگا۔ (کمافی الخلاصہ)۔ اگر مقیم نے روزہ میں سفر کیا پھر بھولی چیز لینے کو گھر لوٹا اور یہاں کچھ کھا کر روانہ ہوا تو قیاس یہ کہ کفارہ واجب ہو اور فقیہ نے اسی کو اختیار کیا ہے الغیاثیہ۔ اصل ہمارے نزدیک یہ ہے کہ جب آدمی آخر دن میں ایسی حالت میں ہو جاوے کہ اگر یہ حالت ابتدائے روز میں ہوتی تو اس کو افطار کرنا مباح ہوتا پس اس نے آخر دن میں افطار کر ڈالا تو اس سے کفارہ ساقط ہوگا۔ (القاضی خاں ؒ)۔

ومن اغمی علیہ فی رمضان۔ اور جس شخص پر بلغمی بیہوشی طاری ہوئی رمضان میں۔ ف یعنی بعد طلوع فجر کے۔ پھر وہ کئی روز تک بیہوش رہا۔ م۔ لم یقض الیوم الذی حدث فیہ الاغماء۔ تو وہ اس روزہ کو قضاء نہ کرے جس میں اغماء شروع ہوا ہے۔ لوجود الصوم فیہ وھو الامساک المقرون بالنیۃ۔ کیونکہ اس دن صوم پایا گیا یعنی مفطرات سے باز رہنا نیت کے ساتھ۔ ف اور نیت ہم نے مان لی۔ اذ الظاہر وجودھا منہ۔ کیونکہ ظاہر حال میں اس شخص سے نیت کا وجود ہوگا۔ ف کیونکہ وہ مسلمان ہے حتیٰ کہ اگر ظاہر حال اس کے خلاف ہو مثلاً یہ شخص بیباک فاسق ہو جو علانیہ روزہ نہیں رکھتا یا مسافر ہو تو وہ اس روز کا روزہ بھی قضاء کرے۔ (السراج ف ع)۔ ویقضی ما بعدہ۔ اور اس دن کے بعد والے دنوں کو قضاء کرے۔ لانعدام النیۃ۔ کیونکہ نیت معدوم ہے۔ ف یعنی بیہوشی میں نیت صحیح نہیں تو باقی ایام میں قطعاً نیت نہیں ہوتی۔ وان اغمی اول لیلۃ منہ۔ اور اگر ماہ رمضان کی اول رات میں اس پر اغماء طاری ہوا۔ ف اور برابر مہینہ بھر رہا۔ قضاہ کلہ غیر یوم تلک اللیلۃ۔ تو سب رمضان کو قضا کرے سوائے اس رات والے دن کے۔ ف یعنی پہلا روزہ ہو گیا۔ لما قلنا۔ بدلیل اس کے جو ہم بیان کر چکے۔ ف کہ ظاہر حال کی دلیل سے نیت کر چکا ہوگا تو پہلا روزہ ہو گیا اور اگر غروب سے پہلے اغماء ہوا پھر چاند نکلا تو اول سے کل اغماء تک قضاء کرے۔ کیونکہ نیت صحیح نہیں ہے بخلاف اس کے جب کہ بعد غروب نیت کی جیسا کہ متن کا مسئلہ ہے تو یہ نیت صحیح مگر ہمارے نزدیک اسی رات والے دن کے لیے ہوگی۔ اور امام مالکؒ کے نزدیک ایک نیت تمام مہینہ کے واسطے کافی ہے لہذا فرمایا۔ وقال مالک لا یقضی ما بعدہ لان صوم رمضان عندہ یتادی بنیۃ واحدۃ بمنزلۃ الاعتکاف۔ اور امام مالکؒ نے کہا کہ روز اغماء کے بعد والے روزے بھی قضاء نہ کرے کیونکہ مالکؒ کے نزدیک رمضان کے روزے ایک ہی نیت سے سب ادا ہو جاتے ہیں جیسے اعتکاف۔ ف کہ اس میں ہر روز کی نیت ضرور نہیں بلکہ ایک نیت کافی ہے۔ وعندنا لابد من النیۃ لکل یوم لانھا عبادات متفرقۃ لانہ یتخلل بین کل یومین ما لیس بزمان لعبادۃ۔ اور ہمارے نزدیک ہر روزے کے لیے نیت ہونا ضرور ہے کیونکہ روزے تو الگ الگ عبادات ہیں اس واسطے کہ ہر دو روزے کے درمیان رات ایسی چیز حائل ہو جاتی ہے جو اس عبادت صوم کا زمانہ نہیں ہے۔ ف کہ ہر روزہ کا زمانہ دوسرے سے متصل نہ رہا۔ بخلاف الاعتکاف۔ برخلاف اعتکاف کے۔ ف کیونکہ اس میں رات و دن سب اعتکاف کا زمانہ ہے۔ حتیٰ کہ اگر

دونوں طرف امارات اجتہاد قوی ہیں۔م۔ پھر واضح ہو کہ اغماء وجنون میں فرق ہے چنانچہ فرمایا۔ ومن اغمی علیہ فی رمضان کلہ قضاہ۔ اور جس شخص پر تمام رمضان اغماء طاری رہا وہ کل قضاء کرے۔ ف۔ کیونکہ عاقل سے مانند خطاب روزہ رکھنے کا اس پر بھی متوجہ ہوا۔ لانہ نوع مرض یضعف القوی۔ کیونکہ اغماء ایک قسم کا مرض ہے جو قوتوں کو ضعیف کر دیتا ہے۔ ف۔ حتی کہ حواس اپنا کام کرنے سے عاجز ہو جاتے ہیں۔ ولا یزیل الحجی۔ اور اغماء کچھ عقل کو زائل نہیں کرتا۔ ف۔ پس اغماء نے اس کو عاقل مریض کر دیا فیصیر عذرا فی التاخیر لا فی الاسقاط۔ تو اغماء ایک عذر ایسا ہوگا جو روزہ کی تاخیر کرنے میں مؤثر ہوگا نہ روزہ ساقط کرنے میں۔ ف۔ اور تمام مہینہ اغماء جب ہی کہ حاضر ہونے سے پہلے اغماء ہو گیا اور پورا مہینہ رہا بلکہ جب قوت آوے قضاء کرے۔ ومن جن فی رمضان کلہ اور جو شخص کہ تمام رمضان بھر مجنون رہا۔ ف۔ اس طرح کہ اگر چاند سے پہلے جنون ہوا اور تمام مہینہ گذر گیا۔ لم یقضہ۔ تو اس کا قضاء نہیں کرے۔ خلافا لمالک۔ اس مسئلہ میں امام مالکؒ کا خلاف ہے۔ ف۔ اور یہی امام احمد کا قول ہے ھو یعتبرہ بالاغماء۔ امام مالکؒ جنون کو اغماء پر قیاس کرتے ہیں۔ ف۔ تو کہتے ہیں کہ پورا قضاء کرے۔ ولنا ان المسقط ھو الحرج۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ساقط کرنے والا تو حرج ہے۔ ف۔ پس جس صورت میں حرج متحقق ہو قضاء کرنا ساقط ہوگا۔ والاغماء لا یستوجب الشھر عادۃ فلا حرج۔ اور اغماء تمام مہینہ بھر نہیں گھیرتا بدلیل عادت تو حرج نہیں۔ ف۔ یعنی عادت سے دریافت ہوا کہ اغماء کبھی مہینہ بھر نہیں ہوتا تو بہر حال تھوڑا ہوگا پس حائضہ عورت کی طرح قضاء کرنا آسان ہوگا۔ والجنون یستوعبہ فیتحقق الحرج اور جنون تمام مہینہ گھیر لیتا ہے تو حرج متحقق ہوگا۔ ف۔ اور حرج اللہ تعالی نے دور کر دیا ہے تو معلوم ہوا کہ جب جنون تمام مہینہ گھیرے تو قضاء واجب نہیں۔ اگر رمضان کی اول رات میں یعنی بعد غروب کے مفیق ہو پھر مجنون ہو کر صبح کی حتی کہ مہینہ گذر گیا تو پہلا روزہ ہو گیا اور باقی بالاتفاق قضاء کرے اور اصول شمس الائمہ اور جمع النوازل میں لکھا کہ فتوی یہ ہے کہ قضاء نہیں واجب ہے کیونکہ رات میں روزہ نہیں ہوتا۔ (کمافی العینی)۔ اور ممکن ہے کہ اس مسئلہ میں کہا جاوے کہ جنون جب عقل زائل کرتا ہے تو مجنون لائق خطاب نہیں رہا لیکن اس صورت میں درمیان رمضان سے افاقہ کا اعتراض ہوگا چنانچہ ذکر فرمایا وان افاق المجنون فی بعضہ قضی ما مضی۔ اور اگر مجنون کو ماہ رمضان کے بعض وقت میں افاقہ ہو گیا تو وہ گذرے ایام کو قضاء کرے۔ ف۔ اور آئندہ روزہ رکھے۔ خلافا لزفر والشافعی۔ اس میں زفرؒ و شافعیؒ کا خلاف ہے۔ ف۔ اور امام احمد کا بھی یعنی ان کے نزدیک گذشتہ ایام جنون کی قضاء واجب نہیں۔ ھما یقولان لم یجب علیہ الاداء لانعدام الاھلیۃ۔ زفرؒ و شافعیؒ کہتے ہیں کہ اس مجنون پر ادا کرنا واجب نہ تھا بوجہ لیاقت خطاب یعنی عقل نہ ہونے کے۔ ف۔ تو جس روزہ کی ادا واجب نہ ہو اس کی قضاء بھی واجب نہیں۔ والقضاء مرتب علیہ۔ اور قضاء تو ادا پر متفرع ہے۔ وصار کالمستوعب اور یہ ایسا ہو گیا جیسے تمام مہینہ بھر جنون والا۔ ولنا ان السبب قد وجب وھو الشھر۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ واجب ہونے کا سبب پایا گیا اور وہ ماہ رمضان ہے۔ ف۔ بقولہ تعالی فمن شھد منکم الشھر فلیصمہ۔ پھر سبب کے ساتھ اہلیت بھی موجود ہے یعنی سبب جو کچھ واجب کرے تو یہ شخص

اس کی قابلیت بھی رکھتا ہو۔ والاھلیۃ بالذمۃ۔ اور قابلیت بذمہ ہے ف ذمہ در اصل یعنی عہد ہے۔ یعنی اہلیت کا مدار صرف اتنی بات پر ہے کہ یہ شخص اس کی ذمہ داری و عہدہ داری کے قابل ہو۔ پھر نفل ذمہ داری کافی نہیں کیونکہ طفل یا محض مجنون کہ تمام مہینہ یا زیادہ جنون میں رہے خالی ذمہ دار ہوسکتا ہے مگر بے فائدہ تو ضرور ہوا کہ ذمہ داری مع فائدہ ہو یعنی سبب اس کے ذمہ واجب کرے۔ وفی الوجوب فائدۃ۔ اور واجب کرنے میں فائدہ بھی ہو۔ وھو صیرورتہ مطلوبا علی وجہ لا یحرج فی ادائہ۔ اور فائدہ کا وجوب یہ کہ ایسے طریقہ پر روزہ رکھنا اس سے طلب کیا جائے کہ وہ اس کے ادا کرنے میں حرج میں نہ پڑے۔ ف تو جس مجنون کو درمیان میں افاقہ ہوا اس پر اسی طرح قضاء واجب ہے کہ کچھ حرج نہیں۔ بخلاف المستوعب لانہ یحرج فی الاداء فلا فائدۃ وتمامہ فی الخلافیات۔ برخلاف اس کے جس کا جنون پورے مہینہ بھر رہا ہو کیونکہ وہ ادا کرنے میں حرج اٹھائے گا تو کچھ فائدہ نہیں۔ اور پوری بحث خلافیات میں ہے۔ ف یعنی اگرچہ سبب یعنی ماہ رمضان اس کے حق میں بھی موجود مگر واجب اس جہت سے نہیں کرتا کہ اگر واجب کرے تو حرج لازم ہو اور حرج اللہ تعالیٰ نے دور کیا تو واجب کرے پھر دفع ہو جاوے اس سے کچھ فائدہ نہیں۔ یہ شارحین کا مخلص ہے لیکن مخفی نہیں کہ اغماء و نوم میں اور جب کہ چاند رات میں جنون ہوا اور تمام مہینہ گذر گیا تو قضاء واجب ہے حالانکہ حرج معتبر نہ ہوا۔ اور اس کا جواب نہیں ہوا کہ جنون مزیل عقل ہے اور عقل شرط وجوب فتأمل فیہ م۔ ثم لا فرق بین الاصلی۔ پھر فرق نہیں درمیان جنون اصلی کے ف یعنی مجنون بالغ ہوا۔ والعارضی اور درمیان جنون عارضی کے۔ ف یعنی جب کہ بعد بلوغ کے کسی وقت طاری ہو گیا۔ حاصل یہ کہ دونوں قسم جنون میں حکم قضاء جاری ہے۔ قیل ھذا فی ظاھر الروایۃ۔ کہا گیا کہ فرق نہ ہونا ظاہر الروایہ کا حکم ہے۔ وعن محمد انہ فرق بینھما اور نوادر میں امام محمد سے آیا کہ امام محمد نے دونوں قسم جنون میں فرق رکھا۔ لانہ اذا بلغ مجنونا۔ اس وجہ سے کہ جب وہ مجنون بالغ ہوا۔ ف یعنی اصلی جنون ہے۔ التحق بالصبی فانعدم الخطاب۔ تو یہ مجنون مثل بچوں کے ہو گیا تو خطاب اس کے حق میں معدوم ہوا۔ ف جیسے طفل پر خطاب نہیں ہے۔ بخلاف ما اذا بلغ عاقلا ثم جن بخلاف اس کے جب وہ عقل کی صفت میں بالغ ہوا پھر مجنون ہو گیا۔ ھذا مختار بعض المتاخرین۔ یہی بعض متاخرین مشائخ کا مختار ہے۔ ف جن میں امام جرجانی و امام زاہد الصفار بھی ہیں۔ مبسوط میں ہے کہ امام محمد سے محفوظ روایت بھی کہ مجنون پر گذرے ایام کی قضاء نہیں اور یہی اصح قیاس بقول امام ابوحنیفہ ہے حتیٰ اگر رمضان کے درمیان کسی رات میں افاقہ ہوا تو مجنون پر قضاء لازم نہیں۔ (المجتبیٰ)۔ اور اگر رمضان کے اخیر دن میں بعد زوال کے افاقہ ہوا تو بھی قضاء لازم نہیں تو افاقہ سے مراد یہ کہ اس قدر ہو کہ جس میں روزہ شروع کرنا ممکن ہو لہذا رات میں یا مہینہ کے اخیر دن بعد زوال میں قضاء نہیں ہوگی یہی صحیح ہے۔ (الفاضیخاں مع النہایہ)۔ پھر مترجم کے نزدیک تقریر استدلال یہ ہے کہ جنون اگر اصلی ہو تو خطاب الٰہی شہادۃ ایمانی لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ اس پر بوجہ جنون کے متوجہ نہیں تو خطابات صلوٰۃ و صوم بدرجہ اولیٰ متوجہ نہیں ہیں پس وہ مثل طفل کے ہے اور جب بلوغ کے وقت عاقل تھا تو اس نے

توحید ایمانی کے ساتھ خطابات صوم وصلوٰۃ کا جاننا والتزام کرنا اپنے ذمہ لیا حتیٰ کہ جب رمضان آوے گا روزہ رکھوں گا پھر جب رمضان آیا اور وہ بالکل مجنون رہا تو حکم قولہ تعالیٰ فمن شہد منکم الشہر الخ۔ اس کے فہم ہی میں نہ آیا اور یہ عذر مقبول ہے اور بعد اس کے اگر عید کے روز عقل آ جاوے تو زمانہ خطاب نہیں ہے اور اگر درمیان میں عقل آئی تو فلیصمہ کی دلیل سے صوم کا وقت ہونا چاہیے کیونکہ رات میں اس حکم کی تعمیل صرف اسی قدر ہے کہ میں بصمیم قلب ایمان لایا اور اس کلام کو حق جانا۔ ہاں دن میں اس کی تعمیل یہ ہے کہ میں نے اللہ تعالیٰ کے واسطے خالصاً موافق حکم کے روزہ رکھا۔ پھر حکم تمام ماہ کے واسطے عام ہے تو اس وقت میں اس کو تمام ماہ کا حکم مل گیا اور جب حکم نے حالت عقل لیں تعمیل واجب کی تو کل تعمیل واجب کی لیکن کچھ ایام گذر چکے ہیں تو ان کا ایجاب بطریق قضاء ہے یا وہ معذور ہے گویا ادا کر چکا الا در دوم اظہر ہے اور اول احوط ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

جامع صغیر میں ہے کہ۔ ومن لم ینو فی رمضان کلہ لاصوما ولا فطرا فعلیہ قضاءہ۔ اور جس شخص نے تمام رمضان میں نیت نہ کی نہ روزے کی اور نہ فطر کی اس پر رمضان کا قضاء کرنا واجب ہے ف۔ اگرچہ اس نے کھانے پینے وجماع سے امساک کیا ہو پھر اگر وہ شخص مریض ہے یا مسافر ہے تو بالاتفاق اس پر قضا واجب ہے اور اگر وہ تندرست مقیم ہے تو بھی ہمارے نزدیک قضاء واجب ہے اور امام زفرؒ کے نزدیک نہیں۔ وقال زفر یتادی صوم رمضان بدون النیۃ فی حق الصحیح المقیم۔ اور زفرؒ نے کہا کہ تندرست مقیم کے حق میں رمضان کا روزہ بدون نیت کے ادا ہو جاتا ہے۔ لان الامساک مستحق علیہ فعلی ای وجہ یؤدیہ یقع عنہ۔ کیونکہ اکل و شرب وجماع سے رکا رہنا اس پر واجب ہے تو جس وجہ پر اس کو ادا کر دے واجب ادا ہو جائے گا۔ ف۔ جیسے مال میں زکوٰۃ ایک جزو مستحق فقراء ہے تو جس طور سے وہ دے ادا ہو جاتی ہے۔ کما اذا وھب کل النصاب للفقیر۔ جیسے مثلاً مالدار نے کل نصاب فقیر کو ہبہ کر دیا۔ ف۔ بعد ازانکہ سال گذرنے پر زکوٰۃ واجب ہو چکی ہے تو زکوٰۃ بھی ادا ہو جاتی ہے اگرچہ نیت زکوٰۃ نہیں بلکہ قصداً ہبہ ہے۔ یہی حال صوم کے امساک کا ہے۔ ولنا ان المستحق الامساک۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مستحق تو بیشک امساک ہے ف۔ لیکن مطلقاً امساک دفاقہ ومریض کا پرہیز نہیں بلکہ امساک بجہۃ العبادۃ۔ بطریق عبادت ولا عبادۃ الا بالنیۃ۔ اور عبادت کا وجود نہیں مگر نیت کے ساتھ۔ ف۔ اور مفروض یہ کہ اس نے نیت نہیں کی تو لازم آیا کہ اس نے صوم عبادت نہیں ادا کیا پس قضاء واجب ہے۔ اگر کہا جاوے کہ پھر وضو بدون نیت نہ ہوگا۔ جواب یہ کہ ہاں عبادت نہ ہوگا لیکن مفتاح الصلوٰۃ ہو جائے گا۔ پھر ہبہ نصاب میں زکوٰۃ کیوں ادا ہوئی۔ جواب۔ وفی ھبۃ النصاب وجد نیۃ القربۃ علی مامر فی الزکوٰۃ۔ اور ہبہ نصاب کی صورت میں قربت کی نیت پائی گئی ہے چنانچہ کتاب الزکوٰۃ میں مدلل گذر چکا۔ ف۔ کیا نہیں دیکھتے کہ جس نے فقیر کو پیشگی زکوٰۃ دے دی پھر سال کے بیچ ہی میں کل نصاب معدوم ہو گیا حتیٰ کہ اس پر زکوٰۃ ہی واجب نہ

ہوئی مگر وہ فقیر سے دیا ہوا نہیں پھیر سکتا اس کو ثواب مل چکا۔

فرع اگر رمضان میں عمداً کھایا پس اگر روزے کی نیت تھی تو بالاتفاق کفارہ ہے اور اگر کچھ نیت نہ تھی نہ روزہ کی اور نہ عدم روزہ کی تو زفرؒ کے نزدیک کفارہ ہے نہ ہمارے نزدیک۔ اور اگر ابتدائے رمضان میں نیت کر چکا ہو تو امام مالکؒ کے نزدیک کفارہ ہے اور اگر اس نے نیت کی ہو کہ روزہ نہ رکھوں گا تو اس کا حکم کتاب میں بیان فرمایا۔ ومن اصبح غیر ناو للصوم۔ اور جس شخص نے صبح کی درحالیکہ وہ روزے کی نیت نہیں رکھتا ہے۔ ف۔ جیسے کہ اسنے رات میں نیت کر کے فسخ کی ہو۔ فاکل لا کفارۃ علیہ۔ پس اس نے کھایا تو اس پر کفارہ نہیں ہے ف۔ یعنی کھانے پینے وغیرہ جس سے افطار کرے کفارہ نہیں ہے۔ عند ابی حنیفۃ۔ یہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ ف۔ یہی مالکؒ و شافعیؒ و احمدؒ کا قول ہے۔ ع۔ پس اس پر چاروں اماموں کا اجماع ہے اور شیخ جصاص الرازیؒ نے کہا کہ یہی مشہور قول محمدؒ کا ہے۔ وقال زفر علیہ الکفارۃ لانہ تادی بغیر النیۃ عندہ۔ اور زفرؒ نے کہا کہ اس پر کفارہ ہے کیونکہ زفرؒ کے نزدیک رمضان بغیر نیت ادا ہو جاتا ہے۔ ف۔ اور کرخیؒ نے انکار کیا کہ یہ زفرؒ کا مذہب نہیں بلکہ مثل قول مالکؒ کے ایک نیت تمام رمضان کو کافی ہے۔ مع۔ پس خلاف اس صورت میں کہ اس دن اس نے خصوص کر کے نیت روزہ کی نہیں کی اور اسی طرح صبح کر لی تو زفرؒ کے نزدیک ابتدائے صوم کی نیت اس میں کافی ہوگی اور امام ابوحنیفہؒ و صاحبینؒ کے نزدیک نیت ہر روزہ کی ضرور ہے۔ پس بدون نیت کے ابھی روزہ متوقف ہے پھر امامؒ کے نزدیک اگر قبل زوال کے کھایا تو بھی کفارہ نہیں ہے وقال ابو یوسف ومحمد اذا اکل قبل الزوال یجب الکفارۃ۔ اور امام ابو یوسفؒ و محمدؒ نے کہا کہ اگر اس نے قبل زوال کے کھایا تو کفارہ واجب ہوگا۔ ف۔ لیکن اس وجہ سے نہیں کہ اس نے روزہ توڑ دیا بلکہ۔ لانہ فوت امکان التحصیل۔ اس وجہ سے کہ اس نے روزہ حاصل کرنے کا امکان کھو دیا۔ ف۔ کیونکہ قبل زوال تک نیت کا وقت باقی ہے۔ اور یہ کھونا بمنزلہ روزہ توڑنے کے ہے۔ فصار کغاصب الغاصب تو یہ مانند غاصب سے غصب کرنے والے کے ہوا۔ ف۔ صورت یہ کہ زید نے بکر کی چیز غصب کی تو بکر پر اس کا پھیرنا واجب ہے اور ہنوز اس نے نہیں پھیری تھی کہ خالد نے اس کو بکر سے غصب کر کے تلف کیا تو خالد نے پھیرنے کا امکان کھو دیا پس زید کو جیسے غاصب سے تاوان لینے کا اختیار ہے اسی طرح خالد غاصب الغاصب سے بھی ہے لیکن نہ اس وجہ سے کہ خالد نے زید سے غصب کیا بلکہ اس وجہ سے کہ خالد نے پھیرنے کا امکان کھو دیا اسی طرح قبل زوال کھانے سے روزہ پانے کا امکان گیا جیسے روزہ توڑنے سے جاتا ہے پس اس میں بھی کفارہ لازم آیا۔

شیخ ابن الہمامؒ نے کہا کہ جس اعرابیؓ سے جماع میں کفارہ کی حدیث وارد ہوئی ہے شاید ابو یوسفؒ نے اس سے یہ سمجھا کہ حالت صوم میں افطار موجب ہے تو صوم شروع کرنے کے پہلے بھی واجب ہے۔ (اللمع) میں کہتا ہوں بلکہ یوں کہنا چاہیے ابو یوسفؒ نے اس سے

کفارہ کا سبب یہ تھا کہ جو روزہ پورا ہو سکتا تھا اس کو اپنے اختیار سے مٹانے پر کفارہ لازم آیا اور یہ دو طرح ایک یہ کہ صوم شروع کر کے پورا نہ ہونے دیا۔ دوم یہ کہ شروع کرنے کا سامان سب موجود ہے پھر مٹا دیا کیونکہ نیت کرتا تو فجر سے روزہ قائم ہوتا تو قبل زوال گویا متوقف روزہ موجود ہے۔ جواب یہ کہ تحقیقی روزہ موجود تھا جس میں کفارہ وارد ہے اور یہ متوقف روزہ موجود سے قوی ہے اور جب قوی میں کفارہ آیا تو قیاس نہیں ہو سکتا کہ ضعیف میں بھی ہو۔ ولابی حنیفۃ ان الکفارۃ تعلقت بالافساد۔ اور ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کفارہ کا تعلق تو روزہ مٹانے پر ہوا تھا۔ ف۔ جیسا کہ نص کفارہ شاہد صریح ہے اور مٹانا چاہتا ہے کہ پہلے روزہ موجود ہو۔ وھذا امتناع۔ اور یہ مفروض مسئلہ تو روزے رکھنے سے امتناع ہے۔ ف۔ اور رکھ کر مٹانا نہیں ہے۔ اذلاصوم الا بالنیۃ۔ کیونکہ روزہ نہیں ہوتا مگر نیت کے ساتھ۔ ف۔ اور مفروض یہ کہ ایک شخص نے روزہ کی نیت ہی نہیں کی ہے۔ الحاصل یہ روزہ نہ رکھنا بغیر عذر کے حرام و گناہ سخت ہے لیکن اس پر کفارہ نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر رات سے یہ نیت کی روزہ نہ رکھوں گا یا ابتداء میں روزہ کی نیت تھی پھر فجر سے پہلے فسخ کر دی تو اس میں بدرجہ اولی کفارہ نہیں ہے یہ فتاوی میں مصرح ہے۔ م۔

اذا حاضت المرأۃ او نفست۔ جب روزے میں عورت کو حیض آ گیا یا بچہ جنی۔ افطرت تو اس نے افطار کیا۔ ف۔ یعنی مفطر ہو گئی کہ روزہ نہیں رہا۔ وقضت۔ اور وہ روزہ قضاء کرے۔ ف۔ یعنی حیض و نفاس سے روزہ ساقط نہیں ہوتا بلکہ قضاء لازم ہے۔ بخلاف الصلوۃ۔ بر خلاف نماز کے۔ ف۔ کہ نمازوں کی قضاء بھی واجب نہیں۔ لانھا تحرج فی قضائھا وقد مر فی الصلوۃ کیونکہ ایسی عورت نمازوں کے قضاء لازم ہونے میں حرج میں پڑے گی اور یہ مسئلہ کتاب الصلوۃ یعنی باب الحیض میں گذرا۔ ف۔ اور نصوص اس میں صریح ہیں تو قیاس کی ضرورت بھی نہیں رہی۔ اگر وہم ہو کہ جیسے رمضان سال بھر ایک دفعہ آتا ہے تو قضا میں حرج نہیں اسی طرح نفاس بھی ایک ہی دفعہ ہو سکتا ہے وہ بھی غالباً نہیں ہوتا تو کچھ حرج نہیں۔ جواب ہاں لیکن اگر نفاس میں قضائے نماز واجب ہو تو حیض میں بھی ہو کیونکہ دونوں امثال ہیں پس دونوں ایک حکم میں رہے فاحفظہ م۔ واذا قدم المسافر او طھرت الحائض۔ جب مسافر وطن میں آ گیا یا حائضہ پاک ہوئی۔ فی بعض النھار۔ دن کے بعض میں تو۔ امسکا بقیۃ یومھما۔ تو باقی دن میں امساک رکھیں۔ ف۔ واضح ہو کہ مسافر کے وطن میں آنے سے تو یہ مراد ہے کہ اول سے افطار کر کے روانہ ہو کر وطن میں قبل زوال یا بعد زوال آیا اور اگر افطار نہ ہوا ہو تو یہ حکم اس وقت کہ بعد زوال کے آیا کیونکہ قبل زوال میں روزہ واجب ہے اور رہی حائضہ تو وہ بعد فجر کے کسی وقت قبل یا بعد پاک ہو یکساں ہے پھر یہ دونوں اور ان کے مانند عذر والے باقی دن امساک کریں یعنی ان پر امساک واجب ہے۔ وقال الشافعی لایجب الامساک۔ اور امام شافعیؒ نے کہا کہ امساک واجب نہیں ہے۔ وعلی ھذا الخلاف کل من صار اھلا للزوم ولم یکن کذلک فی اول الیوم۔ اور اسی اختلاف پر حکم ہے ہر ایسے شخص

کا جو صوم لازم ہونے کے لائق ہوگیا حالانکہ ابتدائے روز میں واجب ہونے کے لائق نہ تھا
ف جیسے کافر اسلام لایا اور مجنون کہ اچھا ہوگیا اور طفل کہ بالغ ہوگیا اور مریض کہ تندرست ہو
گیا تو ہمارے نزدیک امساک واجب بطریق مشابہت صائمین ہے اور شافعیؒ کے نزدیک واجب
نہیں۔ وھو یقول التشبہ خلف۔ امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ صائم کی مشابہت تو صوم کا خلیفہ ہے
ف پس جو حال صوم کا وہی خلیفہ کا پس جس پر صوم واجب نہیں اس پر امساک واجب نہیں اور جس
پر واجب ہے اس پر امساک بھی واجب ہے فلا یجب الا علی من یتحقق الاصل فی حقہ۔ پس خلیفہ
یعنی امساک نہیں واجب ہوگا مگر ایسے شخص پر جس کے حق میں اصل یعنی صوم متحقق ہے۔ کالمفطر
متعمدا او مخطیا۔ جیسے وہ شخص کہ جس نے روزہ افطار کر دیا خواہ عمداً یا خطاء سے۔ ف سے عمداً تو
ظاہر ہے اور خطاء سے یہ مراد نہیں کہ مثلاً کلی کرنے میں پانی اتر گیا کیونکہ اس سے شافعیؒ کے
نزدیک روزہ نہیں جاتا۔ بلکہ یہ مراد ہے کہ مثلاً رات سمجھ کر سحری کھانے لگا حالانکہ فجر پھیل گئی تھی
یا روزہ کھولا غروب سمجھ کر حالانکہ ابر سے آفتاب نکل آیا۔ تو متعمد و خاطی پر صوم واجب تھا اور وہ
مٹا تو امساک واجب رہا۔ بخلاف مسافر و حائضہ کے کہ ان پر صوم ہی واجب نہ تھا تو امساک بھی
واجب نہیں۔ اس کلام میں یہ بحث ہے کہ یہ جب ہی صحیح ہوگا کہ امساک رکھنا فقط اسی جہت
پر ہو کہ وہ صوم کا خلیفہ ہے۔ اور اگر امساک کی کوئی وجہ دوسری بھی ہو تو صحیح نہ ہوگا۔ ولنا انہ
وجب قضاء لحق الوقت لا خلفا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ امساک واجب ہونا وقت کا حق ادا کرنے
کے واسطے ہے نہ خلیفہ ہونے کی جہت سے۔ لانہ وقت معظم۔ کیونکہ رمضان کا دن ایک وقت
معظم ہے۔ ف سے جس کی تعظیم اسی طور پر کہ مفطرات سے رکے بشرطیکہ اجازت دینے والا کوئی
امر مانند سفر و مرض وحیض وغیرہ کے بالفعل موجود نہ ہو۔ م ف۔ بخلاف الحائض والنفساء والمریض
والمسافر حیث لا یجب علیھم حال قیام ھذہ الاعذار۔ برخلاف ایسی عورت کے جس کو حیض موجود
یا نفاس موجود ہو یا ایسے شخص کے جو مرض یا سفر میں ہو کیونکہ ان عذروں کے موجود ہونے کی حالت
میں ان پر امساک واجب نہیں ہے۔ لتحقق المانع عن التشبہ حسب تحققہ عن الصوم۔ کیونکہ صائمین
کے ساتھ مشابہت سے ایک عذر مانع موجود ہے جیسے وہ روزہ رکھنے سے مانع موجود ہے۔ ف سے اور
مسئلہ میں کلام اس وقت کہ سفر ختم ہو چکا اور حیض سے پاک ہو گئی ہو۔
واضح ہو کہ اصح روایت میں قول امام احمد مثل قول ہمارے اور قول مالک مثل شافعیؒ کے
ہے اور عینیؒ نے مسئلہ بلوغ الصبی و اسلام الکافر کے تحت میں نہایہ سے نقل کیا کہ شیخ امام
زاہد الصفار نے کہا کہ صحیح یہ ہے کہ امساک رکھنا واجب نہیں بلکہ مستحب ہے۔ (انتہی) اور شیخ
ابن شجاع نے بھی ائمہ کا اتفاق نقل کیا کیونکہ جب وہ مفطر موجود ہے تو اس پر مفطرات سے
امساک کیوں واجب ہوگا۔ مع۔ اور مخفی نہیں کہ ظاہر حدیث عاشورا میں بھی کہ جس نے کھا لیا ہو
وہ باقی دن بھر امساک رکھے کہ یہ عاشورہ کا دن ہے۔ دیکھو باوجود مفطر ہونے کے امساک
کا حکم دیا لہٰذا محقق ابن الہمامؒ نے اسی طرف میلان کیا لیکن انصاف یہ ہے کہ جب یہ امساک

خلاف قیاس ہے تو عاشورہ سے رمضان کی طرف متعدی نہ ہوگا اور رمضان کے بارہ میں جو امساک وارد ہے وہ اسی کے حق میں جس پر اصلی صوم واجب تھا پس اقوی قول امام زاہد الصفار رحمہ اللہ ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔م

قال ای القدوری۔ واذا تسحر وهو يظن ان الفجر لم يطلع فاذا هو قد طلع او افطر وهو يرى ان الشمس قد غربت فاذا هي لم تغرب امسك بقية يومه۔ قدوری نے کہا کہ اگر سحری کھائی (جو روزہ کی نیت کر چکا ہے) درحالیکہ اس کی رائے یعنی گمان میں تھا کہ فجر طلوع نہیں ہوئی حالانکہ کھلا کہ وہ طلوع ہو چکی تھی یا صائم نے افطار کیا درحالیکہ وہ گمان رکھتا ہے کہ آفتاب غروب ہو چکا حالانکہ یہ ظاہر ہوا کہ ابھی وہ غروب نہیں ہوا تھا تو یہ شخص باقی دن بھر امساک رکھے۔ ف۔ بلا خلاف۔ قضاء لحق الوقت بالقدر الممكن۔ بغرض حق الوقت ادا کرنے کے بقدر ممکن۔ ف۔ یعنی یہ امساک واجب ہونا اس غرض سے کہ اس وقت معظم کا حق اگر روزے سے ادا نہ ہو سکا تو جس قدر ممکن ہے اسی قدر سے ادا کیا جاوے اور وہ روزے کے ساتھ مشابہت ہے۔ او نفیاً للتهمة۔ یا بغرض تہمت دور کرنے کے۔ ف۔ جب کہ اس نے کھایا حالانکہ اس میں کچھ عذر نہیں تو لوگ اس کو فاسق کی تہمت دیں گے اور تہمت دینا اگرچہ مذموم ہے مگر جب ظاہر حال یہی ہو تو اس شخص کو خود واجب ہے کہ ایسے مواقع سے بچاؤ رکھے اسی واسطے حدیث میں وارد ہے کہ تہمت کے مواقع سے مومن بچاؤ کرے۔ ن ع ف م۔ جو شخص شراب خانہ میں جاتا ہو تو لوگ اس کو شراب خوار گمان کرنے میں معذور ہیں بلکہ یہ خود ماخوذ ہے۔م۔ وعليه القضاء۔ اور اس شخص پر قضاء واجب ہے۔ ف۔ اور حسن بصری وعطاء و مجاہد رحمہم اللہ تعالیٰ تابعین اور اسحٰق و داؤد اور مزنیؒ فقہاء کے نزدیک اس کا روزہ فاسد نہ ہوا تو قضاء بھی نہیں ہے اور چاروں ائمہ و جمہور کے نزدیک روزہ فاسد ہے تو قضاء واجب۔ لانه حق مضمون بالمثل۔ کیونکہ یہ حق تو مثل کے ساتھ ضمانت لیا گیا ہے۔ ف۔ یعنی جب ادا فوت ہو تو ساقط نہ ہوگا بلکہ شرعاً اس کے مثل کا ضامن ہے پس قضاء کرے۔ کما فی المریض والمسافر۔ چنانچہ مریض ومسافر کی صورت میں۔ ف۔ جب ادا نہ ہو سکے تو بقدر مرض وسفر کے دوسرے ایام میں قضاء واجب کی گئی۔ اور ساقط نہیں ہوا۔ ہاں ایسے گمان میں افطار سے گنہگار نہ ہوگا۔ ولا كفارة عليه۔ اور اس شخص پر کچھ کفارہ نہیں ہے۔ لان الجناية قاصرة۔ کیونکہ جرم قاصر ہے۔ ف۔ کامل نہیں کیونکہ کامل تو قصداً روزہ کو فاسد کرنا۔ اور یہاں ایسا نہیں۔ لعدم القصد۔ بوجہ قصد معدوم ہونے کے۔ ف۔ بلکہ قصد روزہ پورا کرنے کا ہے۔ چونکہ اعمال کا مدار نیات پر ہے تو یہ جرم ہی نہیں مگر صورت ظاہری میں مشابہت ہے لہذا جرم قاصر کہا۔

وفيه قال عمر رضي الله عنه ما تجانفنا لاثم قضاء يوم علينا يسير۔ اور ایسی ہی صورت میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم نے کسی گناہ کی طرف میل نہیں کیا۔ ایک روز قضاء کرنا ہم پر آسان ہے۔ ف۔ یعنی دشوار تو یہ تھا کہ نعوذ باللہ گناہ کے قصد سے ایسا کرتے۔ اور واقعہ یہ کہ ابن

ابی شیبہ نے کہا حدثنا علی بن مسہر عن الشیبانی عن خالد بن جبیر عن علی بن حنظلہ عن ابیہ قال شھدت عمر بن الخطاب الخ۔ یعنی حنظلہ نے کہا کہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے حضور میں بطور رمضان میں حاضر ہوا اور آپ کے روبرو شربت آیا پس بعض لوگوں نے پیا درحالیکہ سب کے گمان میں تھا کہ آفتاب غروب ہو گیا پھر موذن اوپر چڑھا تو چلایا کہ واللہ اے امیر المومنین آفتاب چمکتا ہے غروب نہیں ہوا۔ پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جس نے افطار کیا وہ بجائے اس کے ایک روزہ رکھے اور جس نے افطار نہیں کیا تو تمام کرے یہاں تک کہ آفتاب ڈوب جائے۔ دوسری روایت میں زیادہ آیا کہ آپ نے موذن کو فرمایا کہ ہم نے تجھ کو داعی بھیجا ہے اور تجھے راعی نہیں بھیجا اور ہم نے تو اجتہاد کیا اور ایک روزہ قضا کرنا آسان ہے۔ دوسرے طریق سے زید بن وہب سے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہم نے کسی گناہ کا قصد نہیں کیا۔ قال محمد عن ابی حنیفۃ عن حماد عن ابراہیم النخعی الخ پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم نے گناہ سے تعرض نہیں کیا ہے یہ دن ہم پورا کریں گے پھر اس کی جگہ ایک روزہ قضا کریں گے۔ بعضہ اتراری نے ابو عبید کی کتاب غرائب سے نقل کیا اس میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا لانقضیہ۔ اتراری نے اس کے یہ معنی لیے کہ ہم اس کو قضا نہیں کریں گے بطور استفہام یعنی ضرور قضا کریں گے۔ شاید یہ تحریف ہو اور صواب نص سے یعنی اذان سنت دے یا مراد یہ کہ عوام کو اس بیان سے فتنہ میں مت ڈال ورنہ روایت ابن ابی شیبہ اصح وارجح ہے۔ پھر یہی قیاس سحری میں طلوع فجر کی خطار کا ہے۔

والمراد بالفجر الفجر الثانی وقد بیناہ فی الصلوۃ۔ اور فجر سے مراد فجر دوم ہے اور ہم اس کو کتاب الصلوۃ میں بیان کر چکے۔ ف پس اگر سحری میں فجر اول طلوع ہو تو روزہ فاسد نہیں ہے۔ ثم التسحر مستحب۔ پھر سحری کھانا مستحب ہے۔ ف سحر وہ کھانا جو رات کے اخیر چھٹے حصہ میں ہو۔ ف۔ لقولہ علیہ السلام تسحروا فان فی السحور برکۃ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سحری کھاؤ کہ طعام سحری میں برکت ہے۔ ف رواہ الستۃ الا ابا داؤد۔ اور حدیث میں ہے کہ استعانت تو دوپہر کے قیلولہ سے رات کے قیام نماز پر اور سحری کھانے سے دن کے روزہ رکھنے پر۔ ت۔ والمستحب تاخیرہ اور سحری کھانے میں تاخیر کرنا مستحب ہے۔ لقولہ علیہ السلام ثلث من اخلاق المرسلین تعجیل الافطار وتاخیر السحور والسواک۔ بدلیل حدیث کہ تین باتیں رسولوں کے اخلاق سے ہیں افطار میں جلدی کرنا اور سحری کھانے میں دیر کرنا اور مسواک کرنا۔ ف طبرانی کی روایت میں تیسری بات یہ کہ نماز میں دائیں ہاتھ کو بائیں پر رکھنا۔ اور بہتر استدلال بحدیث سہل بن سعدؓ ہے کہ میں سحری کھاتا پھر مجھے اس کی جلدی ہوتی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ میں فجر کی نماز پاؤں۔ (رواہ البخاری)۔ یعنی ایسی تاخیر ہوتی تھی۔ اور زید بن ثابت سے روایت ہے کہ ہم نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سحری کھائی پھر ہم نماز کو کھڑے ہو گئے۔ میں نے پوچھا کہ سحری کھانے و نماز میں کتنا فرق تھا۔ زید رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ بقدر

پچاس آیت کے۔ (رواہ البخاری ومسلم)۔ یعنی جتنی دیر میں کوئی پچاس آیت اچھی طرح پڑھ سکے۔ پھر چونکہ سحری کھانا از قسم عادات ہے لہذا اس کو مستحب کہا حالانکہ وہ سنت ہے اور اس میں تاخیر کرنا بھی بدیں معنی سنت ہے۔ م۔ الا انه اذا شك في الفجر۔ یعنی تسحر تو مستحب ہے مگر بات یہ کہ جب اس کو فجر میں شک ہو۔ ومعناه تساوي الظنين۔ اور شک سے مراد یہ کہ دونوں طرف گمان یکساں ہو۔ ف۔ کہ فجر طلوع ہوئی یا ابھی نہیں تو الافضل ان يدع الاكل۔ افضل یہ ہے کہ کھانا ترک کردے۔ ف۔ یعنی کوئی مفطر استعمال نہ کرے۔ تحرزا عن المحرم۔ محرم سے بچنے کی غرض سے۔ ف۔ یعنی تاکہ اطمینان کے ساتھ حرام فعل سے بچ جاوے۔ ولا يجب عليه ذلك۔ اور اس پر کھانا چھوڑنا واجب نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ شک ہے کچھ فجر کا غالب گمان نہیں ہے حتی کہ منع ہو۔ ولو اكل فصومه تام لان الاصل هو الليل۔ اور اگر باوجود شک کے اس نے کھالیا تو اس کا روزہ پورا ہے کیونکہ اصل تو رات ہے۔ ف۔ پس اسی اصل کا حکم رہے گا جب تک کہ اس کے مخالف یعنی فجر کا غالب گمان نہ پیدا ہو اور جب یہاں نہیں پیدا ہوا تو اصل کا حکم رہا۔ پھر اگر اس کے دل میں بعد کھانے کے گمان غالب سے یہ تیقن ہوگیا کہ فجر ہونے پر میں نے کھایا ہے تو اب اس پر قضا لازم ہوگی۔ (الفتح)۔ وعن ابي حنيفة اذا كان في موضع لا يستبين الفجر۔ اور نوادر میں ابوحنیفہ سے روایت ہے کہ اگر وہ شخص ایسی جگہ ہو جہاں فجر نہیں کھلتی ہے۔ ف۔ مثلاً پہاڑوں کے درمیان ہو۔ او كانت الليلة مقمرة یا رات چاندنی ہو۔ ف۔ یعنی جس میں صبح صادق تک چاند برابر رہتا ہے۔ او متغيمة۔ یا رات بدلی کی ہے۔ ف۔ کہ ابر چھایا ہوا ہے۔ او كان ببصره علة۔ یا اس کی نگاہ میں کوئی علت ہو۔ ف۔ ضعف یا بیماری کی۔ وهو يشك۔ اور اس شخص کو فجر میں شک ہوا۔ ف۔ یعنی طلوع ہونے و نہ ہونے کا یکساں گمان ہوا تو لا ياكل۔ وہ شخص نہ کھاوے۔ ولو اكل فقد اساء۔ اور اگر اس نے کھایا تو برا کام کیا۔ لقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك۔ کیونکہ حضرت صلعم نے حکم دیا ہے کہ جو چیز تجھے شک میں ڈالے اس کو چھوڑ کر وہ اختیار کر جو تجھے شک میں نہیں ڈالتی ہے۔ ف۔ یعنی مشکوک کو چھوڑ کر مطمئن کو اختیار کرلے۔ رواه ابن حبان والترمذي والنسائي والطبراني۔ قال الترمذي حسن صحيح۔ لیکن محقق ابن الہمام نے اس میں بحث کی کہ حدیث میں اگر حکم سے وجوب مراد ہے تو اس صورت میں کھانا چھوڑنا واجب ہوا اور کھاوے تو تحریماً مکروہ ہے اور اگر حکم سے استحباب مراد ہے تو چھوڑنا مستحب اور کھاوے تو کچھ نہیں پس بہر حال جو اساءت نکالی یہ نہیں نکلتی ہے۔ م ف۔ لہذا مختار یہی کہ جب دونوں طرف گمان برابر ہو تو نہ کھانا اولی ہے اور کھاوے تو جائز ہے۔ وان كان اكبر رايه انه اكل والفجر طالع فعليه قضاؤه عملا بغالب الراي۔ اور اگر اس کے غالب گمان میں یہ آیا کہ اس نے سحری کھائی درحالیکہ صبح صادق طلوع ہوچکی تھی تو اس پر روزہ قضا کرنا واجب ہے کیونکہ غالب گمان پر عمل کرنا واجب ہے۔ ف۔ اور ہمارے فقہاء کے کلام سے ظاہر یہ کہ سحری وافطار کا مدار اجتہاد پر ہے تو قضا واجب ہوئی۔ وفيه الاحتياط۔ اور

احتیاط بھی اسی میں ہے۔ ف۔ یعنی جیسے غالب رائے پر عمل لازم ہے اسی طرح عبادات کے
بارہ میں احتیاط کرنا بھی واجب ہے تو ہم کہتے ہیں کہ یہاں احتیاط بھی اسی میں کہ قضاء واجب
ہو۔ پھر یہ نوادر کی روایت ہے۔ وعلی ظاهر الروایة لا قضاء علیه۔ اور ظاہر الروایۃ کے موافق
اس پر قضاء واجب نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ رات کا وجود تو اصل یعنی یقینی تھا اور فجر ہو جانے
کا تیقن ہے نہ یقین یعنی صرف گمان غالب ہوا تو اس سے رات کا حکم نہیں مٹے گا۔ لان الیقین
لا یزال الا بمثله۔ کیونکہ یقین نہیں مٹایا جاتا مگر اپنے مثل یقین سے۔ ف۔ حتی کہ اگر اس کو فجر
ہو جانے کا یقین ہو جائے تو پھر کھانا حرام ہے۔ ایضاح میں کہا کہ ظاہر کا حکم صحیح ہے۔ ف
اسراج ھ۔ اور یہ سب اس وقت ہے کہ اس نے شک یا گمان کے بعد کوئی بات ظاہر نہ ہوئی
ہو یعنی بذریعہ گواہان عادل کے کچھ نہیں کھلا۔ ولو ظهر ان الفجر طالع۔ اور اگر ظاہر ہو گیا کہ فجر طلوع
تھی۔ ف۔ حالانکہ وہ کھا چکا ہے تو قضاء واجب ہے لیکن لا کفارة علیه۔ اس پر کفارہ واجب
نہیں۔ لانه بنی الامر علی الاصل فلا تتحقق العمدیة۔ کیونکہ اس نے اپنے کام کو اصل بات
پر بنی کیا تو عمداً افطار کرنا متحقق نہ ہوا۔ ف۔ تو کفارہ نہ ہوگا کہ وہ عمدی افطار پر ہے
اور واضح ہو کہ اگر دو گواہوں نے شہادت دی کہ فجر نہیں ہوئی پس اس نے سحری کھائی پھر ظاہر
ہوا کہ طلوع ہو چکی تھی تو بالاتفاق اس پر قضاء و کفارہ لازم ہے۔ کیونکہ فجر نہ ہونے کی گواہی
تو ایک نفی پر گواہی ہے تو ثبوت کی گواہی قبول ہوگی اور نفی کی رد ہوگی۔ اور اگر طلوع ہونے کا
فقط ایک گواہ ہو تو کفارہ نہیں ہوگا کیونکہ ایک کی گواہی کچھ حجت نہیں تو نفی کی گواہی قائم رہے
گی۔ کمافی قاضیخان۔ اور اگر ایک جماعت نے یعنی کثیر مردوں نے اس سے کہا کہ فجر ہو چکی حالانکہ
وہ سحری کھا رہا ہے پس اس نے کہ پھر میں روزہ دار نہیں ہوا۔ بعد اس کے اس نے عمداً
کھایا۔ پھر ظاہر ہوا کہ پہلا کھانا رات میں تھا اور دوسرا کھانا بعد صبح صادق کے ہوا تو حلوانیؒ نے
فرمایا کہ اگر جماعت ہو اور اس نے ان کی تصدیق کی ہو تو کفارہ نہیں۔ اور اگر اکیلا ہو تو اس پر
کفارہ واجب ہے خواہ اکیلا عادل ہو یا غیر عادل کیونکہ ایک کی گواہی قبول نہیں ہے۔ (الخلاصہ)
اپنی جورو سے کہا کہ دیکھ لے کہ فجر طلوع ہوئی یا نہیں۔ وہ دیکھ کر لوٹی اور کہا کہ ابھی نہیں
پس مرد نے اس سے جماع کیا پھر ظاہر ہوا کہ فجر ہو چکی تھی تو صحیح قول پر کسی صورت میں
کفارہ نہیں ہے اور عورت پر اگر عمداً ایسا کیا ہو تو کفارہ ہے (القاضیخان)۔ یہ کلام تو جانب
فجر میں تھا۔ ولو شك فی غروب الشمس لا یحل له الفطر۔ اور اگر اس نے غروب آفتاب
میں شک کیا تو اس کو افطار حلال نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ دونوں طرف گمان برابر ہے تو غروب
ہونا راجح نہ ٹھہرا بلکہ دن ہونا راجح ٹھہرا۔ لان الاصل هو النهار۔ کیونکہ اصل تو نہار ہے۔
ف۔ یعنی جو امر قطعی معلوم جانا گیا ہے وہ دن ہی پھر بدلنا متیقن ہوگا اور وہ موجود نہیں۔
ولو اکل فعلیه القضاء۔ اور اگر اس نے افطار کر دیا تو اس پر قضاء واجب ہے۔ ف۔ باوجودیکہ
افطار حلال نہ تھا۔ عملاً بالاصل۔ اصل پر عمل کرنے کی دلیل سے۔ ف۔ یعنی اصل تو دن

ہے پس اصل برقرار رکھ کر حکم دیا گیا کہ روزہ نہ ہوا تو قضاء واجب ہے لیکن یہ اُس وقت کہ کسی دلیل سے کچھ ظاہر نہ ہوا ہو۔ اور اگر یہ ظاہر ہوا کہ اس نے بعد غروب روزہ کھولا ہے اگرچہ اس کو شک تھا تو قضاء نہیں ہے اور اگر ظاہر ہوا کہ قبل غروب کھولا ہے تو قضاء ہے اور کفارہ میں دو قول ہیں۔ م ت۔ یہ اس وقت کہ اس کا گمان غروب ہونے یا نہ ہونے میں برابر ہو۔

وان کان اکبر رایہ انہ اکل قبل الغروب فعلیہ القضاء روایۃ واحدۃ۔ اور اگر اس کے غالب گمان میں آیا کہ اس نے غروب سے پہلے کھا لیا ہے تو اس پر قضاء واجب ہے یہ بروایت واحدہ مروی ہے۔ ف۔ یعنی جن لوگوں نے روایات کہیں اسی ایک بات پر متفق ہیں کہ اس پر قضاء واجب ہے۔ اور یہ اس لئے کہ غالب رائے پر عمل واجب ہے۔ لان النھار ھو الاصل۔ کیونکہ دن ہونا تو اصل ہے۔ ف۔ اور قاضیخاں نے کہا کہ کفارہ بھی واجب ہے کیونکہ اس اصل کے ساتھ جب اُس کا غالب گمان مل گیا تو بمنزلہ یقین کے ہو گیا۔ م۔ میں کہتا ہوں کہ غالب گمان کی صورت میں اگر دلیل سے ظاہر ہوا کہ دن باقی تھا تو قضاء وکفارہ بلا خلاف ہونا چاہیے۔ م۔ ولو کان شاکا فیہ۔ اور درصورتیکہ غروب میں اس کو شک تھا۔ ف۔ اور افطار کر لیا۔ وتبین انہ لم تغرب۔ اور دلیل سے ظاہر ہوا کہ آفتاب غروب نہیں ہوا تھا۔ ینبغی ان تجب الکفارۃ نظرا الی ماھو الاصل وھو النھار۔ تو اصل کی طرف نظر کر کے اس پر کفارہ واجب ہونا چاہئے اور اصل دن ہے۔ ف۔ اسی کو فقیہ ابو جعفرؒ نے اختیار کیا ہے۔ ف۔ اگر دو گواہوں نے گواہی دی کہ آفتاب غروب ہو چکا اور دو نے گواہی دی کہ نہیں غروب ہوا پس اس نے افطار کیا پھر کھلا کہ غروب نہیں ہوا تھا تو بالاتفاق اس پر قضاء ہے کفارہ نہیں ہے۔ (القاضی خاں)

مترجم کہتا ہے کہ اسی قیاس پر اگر دو گواہوں نے رویت ہلال کی گواہی دی پس لوگوں نے روزہ شروع کیا یہاں تک کہ ۳۰ پورے ہوئے پھر مطلع صاف ہے اور چاند نہیں دیکھا تو جب کہ یہاں خود ان کی رویت فریب ہو تو گواہوں کا غلطی کرنا ظاہر ہو گیا۔ پس دوسرے روز بھی روزہ رکھیں اور بعض نے کہا کہ افطار کریں اور یہ اس بنا پر ہے کہ شاید یہاں چاند طلوع نہ ہوا مگر دوسرے ملک میں ہوا ہو۔ اور مترجم کہتا ہے کہ بنظر دلیل قول اول احق ہے جیسا کہ مسئلہ رویت ہلال میں لکھا گیا۔ کیا نہیں دیکھتے کہ جیسے چاند کے طلوع میں اختلاف ہوتا ہے اسی طرح طلوع فجر و غروب میں اختلاف کھلا ہوا ظاہر ہے پس اگر ایک ملک کا طلوع دوسروں کے لیے حجت ہو تو مثلاً یہاں طلوع فجر ۳ بجے ہے تو امریکہ میں دو بجے پر ہے بلکہ دن و رات کا تغیر ہے اور جب ہمارے یہاں قطعاً غروب ہوتا ہے اس وقت مغربی ملکوں میں دن روشن ہوتا ہے۔ پس واجب ہے کہ اسی پر فتویٰ دیا جاوے کہ ہر ملک کے واسطے وہیں کا طلوع و غروب اور وہیں کی رویت ہلال معتبر ہے۔ فاللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر کسی نے کہا کہ

تحری پر سحری کھاوے تو اس کو یہ اختیار ہے بشرطیکہ ایسی حالت میں ہو کہ فجر کا دیکھنا اپنی ذات سے یا دوسرے کے ذریعہ سے ممکن نہ ہو۔ شمس الائمہ حلوائی نے کہا کہ جو شخص اپنے غالب گمان پر سحری کھاتا ہے تو کچھ مضائقہ نہیں بشرطیکہ وہ شخص ایسا ہو کہ اس پر ایسی بات مخفی نہ ہو اور اگر اس پر مخفی ہوتی ہو تو اس کی راہ یہی کہ کھانا چھوڑ دے اور کہا کہ ہمارے اصحاب کا ظاہر مذہب یہی کہ تحری کرکے روزہ کھولنا بھی جائز ہے یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ اگر طبل کی آواز پر سحری کھالی یا ہی پس اگر یہ آواز بلند اور ہر طرف شہر میں پھیلی ہو تو مضائقہ نہیں ہے اور اگر وہ ایک آواز سنتا ہو تو دیکھے کہ اگر اس کی عدالت جانتا ہو تو اس پر اعتماد کرے اور اگر نہ جانتا ہو تو احتیاط رکھے۔ اگر مرغ کی بانگ پر سحری کھاوے تو بعض مشائخ نے انکار کیا کیونکہ وہ کبھی بے وقت بولتا ہے اور بعض نے کہا کہ مضائقہ نہیں جب کہ اس کو بارہا تجربہ کر چکا اور ٹھیک وقت پر بولنا جان چکا ہو۔ المحیط ؏۔ سحری میں اتنی تاخیر کرنا کہ طلوع فجر میں شک پڑ جاوے مکروہ ہے۔ السراج۔ اور تعجیل افطار مستحب ہے تو نماز پر کھڑے ہونے سے پہلے افطار کرے اور پڑھے۔ اللھم لک صمت وبک اٰمنت وعلیک توکلت وعلیٰ رزقک افطرت وبصوم غد نویت فاغفر لی ما قدمت وما اخرت۔ یعنی الٰہی میں نے تیرے ہی لیے روزہ رکھا اور تیرے ہی ساتھ ایمان لایا اور تجھی پر توکل کیا اور تیرے ہی رزق پر افطار کیا اور کل کے روزہ کی نیت کرلی پس میرے اگلے پچھلے گناہ بخش دے۔ کما فی المعراج۔

ومن اکل فی رمضان ناسیاً وظن ان ذلک یفطرہ۔ جس شخص نے رمضان میں بھول کر کھایا اور یہ گمان کیا کہ ایسا کھانا اس کو بے روزہ کر دیتا ہے۔ فاکل بعد ذلک متعمداً۔ پس اس کے بعد اس نے عمداً کھالیا۔ فعلیہ القضاء دون الکفارۃ۔ تو اس شخص پر قضاء واجب ہے کفارہ نہیں۔ ف۔ یہی صحیح ہے اگرچہ اس کو معلوم ہو کہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک نسیان سے روزہ نہیں ٹوٹتا ہے۔ الخلاصہ۔ لان الاشتباہ استند الی القیاس فتحقق الشبھۃ۔ کیونکہ اشتباہ مستند بقیاس ہوا تو شبہہ متحقق ہوگیا۔ ف۔ یعنی نسیان کے کھانے پینے سے صوم باقی رہنا بدلیل نفی مخالف قیاس ہے کیونکہ قیاس یہ کہ صوم باقی نہ رہے تو اس شخص کا گمان اس قیاس سے مستند ہوا تو شبہہ موجود ہوگیا پس کفارہ ساقط ہے۔ وان بلغہ الحدیث وعلمہ۔ اور اگر اس شخص کو حدیث پہونچی اور اس نے جان لی۔ فکذلک فی ظاھر الروایۃ۔ تو بھی ظاہر الروایۃ میں یہی حکم ہے۔ ف۔ کہ کفارہ ساقط ہے۔ حدیث سے مراد حدیث ابوہریرہ مرفوعاً کہ جو کوئی بھول سے کھائے پیئے تو اپنا روزہ تمام کرے کہ اس کو اللہ تعالیٰ نے کھلایا پلایا۔ (رواہ البخاری ومسلم) پس اس نے جانا کہ حدیث کے یہ معنی ہیں پھر بھی عمداً افطار کیا تو ظاہر الروایۃ میں کفارہ نہیں قاضیخان نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ وعن ابی حنیفۃ انھا تجب وکذا عنھما۔ اور نوادر میں

ؑ۔ قولہ تحری یعنی کوشش سے دل کو حق بات پر جمایا پس اس کے دل میں آیا کہ ہنوز فجر طلوع نہیں ہوئی۔ اسی طرح افطار میں تحری کی آئے شلاً دل میں جما کہ غروب ہوگیا ہے ۱۲۔

ابو حنیفہ سے روایت کہ اس پر کفارہ واجب ہوگا اور یہی حکم صاحبین سے مروی ہے۔ لانہ لا اشتباہ کیونکہ کچھ اشتباہ نہیں۔ ف اس لیے کہ حدیث میں تو سانپ ہے کہ روزہ پورا کرے پھر کیوں اشتباہ ہو۔ فلا شبھۃ۔ تو شبہہ کا تحقق نہ ہوا۔ ف پس کفارہ ساقط نہ ہوگا۔ وجہ الاول قیام الشبھۃ الحکمیۃ بالنظر الی القیاس فلا ینتفی بالعلم۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ کہ قیاس کی بنا پر نظر کرکے حکمی شبہہ قائم ہے تو وہ علم ہونے سے دور نہ ہوگا۔ ف حتی کہ امام مالک نے قیاس پر عمل کیا ہے اور حدیث کے معنی موافق قیاس کے نکالے۔ کوطی الاب جاریۃ ابنہ۔ جیسے باپ کا اپنے پسر کی باندی سے وطی کرنا۔ ف اور جب کوئی مرد غیر منکوحہ یا غیر مملوکہ کے ساتھ وطی کرے تو اس پر زنا کی حد ماری جاوے۔ لیکن یہاں باپ پر حد نہ ہوگی اگرچہ وہ اس مسئلہ کو جانتا ہو کہ پسر کی باندی مجھے حلال نہیں ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ انت ومالک لابیک۔ یعنی تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہے۔ پس ظاہری اضافت سے شبہہ خود موجود ہے خواہ باپ کو اشتباہ ہو کہ نہ ہو۔ م۔ اگر کسی شخص کو قے آئی یا اسٹری یا احتلام ہو گیا یا چارپایہ سے وطی کی یا مردہ عورت سے وطی کی یا مقعد میں یا فرج میں انگلی ڈالی یا لکڑی کا سرا پکڑ کر نکل گیا اس طرح کہ سب غائب نہ ہوئی یا عورت کی خوبصورتی میں نظر شہوت کی پھر گمان کیا کہ اس سے افطار ہوتا ہے پس عمداً کھا لیا تو دیکھا جاوے کہ اگر وہ جاہل ہے تو اس پر قضاء ہے کفارہ نہیں ہے اور اگر وہ علم جانتا ہو تو اس پر قضاء وکفارہ دونوں واجب ہیں۔ (الخلاصۃ الظہیریۃ البحر) ولواحتجم فظن ان ذلک یفطرہ ثم اکل متعمداً علیہ القضاء والکفارۃ۔ اور اگر پچھنے لگائے اور گمان کیا کہ یہ اس کو بے روزہ کر دیتا ہے پھر عمداً کھا لیا تو اس پر قضاء وکفارہ واجب ہے لان الظن ما استند الی دلیل شرعی۔ کیونکہ اس کا یہ گمان کسی دلیل شرعی کی طرف مستند نہیں ہے۔ ف جب کہ اس کو حدیث یا کسی فقیہ کا فتوی نہیں ملا ہے اور ظاہر ہے قیاس میں پچھنے کا خون نکلنا کچھ صوم کے منافی نہیں کیونکہ صائم سے کچھ خارج ہونا مضر نہیں ورنہ جو شخص تھوکتے اور فطر کا گمان کرکے افطار کر ڈالے تو اس کو بھی معذور رکھا جاوے حالانکہ یہ کسی کا قول نہیں ہے۔ الا اذا افتاہ فقیہ بالفساد۔ مگر اس وقت کفارہ نہیں کہ کسی فقیہ نے اس کو روزہ فاسد ہونے کا فتوی دے دیا ہو۔ ف جیسے فقہائے حنبلیہ کے نزدیک پچھنے دینے والا اور دلوانے والا دونوں کا روزہ افطار ہو جاتا ہے۔ کاکی نے لکھا یعنی کسی فقیہ حنبلی نے اس کو افطار کا فتوی دیا۔ امام محبوبی نے کہا کہ فقیہ میں شرط یہ کہ اس کے فتوی پر اعتماد کیا جاتا اور اس سے فتوی لیا جاتا ہو۔ یہی ہمارے تینوں اماموں سے مروی ہے۔ مع۔ لان الفتوی دلیل شرعی فی حقہ۔ کیونکہ اس کے حق میں فتوی ایک دلیل شرعی ہے۔ ف اور مفتی نے اس کو ایسا حکم بتلایا جو مجتہدین کے اقوال میں سے ایک قول ہے۔ مع۔ ولو بلغہ الحدیث۔ اور اگر پچھنے والے کو حدیث پہنچی۔ ف کہ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم افطر الحاجم والمحجوم۔ یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پچھنے لگانے والا اور پچھنے لینے والا دونوں کا افطار ہو گیا۔ کما فی ابوداؤد

والنسائی والترمذی وابن ماجہ وابن حبان وغیرہم وصححہ البخاری واحمد والوحاتم وغیرہم۔ پس معنی یہ کہ صائم پچھنے لینے والے کو یہ حدیث پہونچی۔ فاعتمدہ۔ پس اس نے اس حدیث پر اعتماد کیا۔ ف۔ اور اپنے آپ کو مفطر سمجھ کر عمداً کھالیا۔ فکذلک عند محمدؒ تو بھی امام محمدؒ کے نزدیک یہی حکم ہے۔ ف۔ کہ اس پر کفارہ واجب نہیں۔ لان قول الرسول علیہ السلام لاینزل عن قول المفتی۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان عالی کچھ مفتی کے قول سے اترا ہوا نہیں ہے۔ ف۔ حالانکہ مفتی کے قول پر اعتماد کرنے سے کفارہ نہ تھا تو حدیث شریف پر اعتماد سے بدرجہ اولیٰ کفارہ نہ ہوگا۔ وعن ابی یوسفؒ خلاف ذلک۔ اور ابو یوسفؒ سے اس کے خلاف مروی ہے۔ ف۔ یعنی اس صورت میں کفارہ ہوگا۔ لان علی العامی الاقتداء بالفقہاء کیونکہ عامی پر تو فقہاء کی پیروی واجب ہے۔ لعدم الاہتداء فی حقہ الی معرفۃ الاحادیث۔ کیونکہ اس کے حق میں معرفت احادیث کی راہ پانا ندارد ہے۔ ف۔ یعنی قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو اعلیٰ واشرف ہے لیکن عامی نے اس پر معرفت کے اعتماد میں ناکامی کی کیونکہ اس کو معرفت کی لیاقت نہیں ہے کیونکہ حدیث کبھی اول اور کبھی ناسخ منسوخ وغیرہ ہوتی ہے۔ واضح ہو کہ قولہ الا اذا افتاہ فقیہ۔ دلیل ہے کہ عامی کو کسی فقیہ سے فتویٰ لینا جائز ہے کیونکہ یہ فتویٰ حنبلی عالم سے لیا گیا۔ (کما صرح بہ الکاکی)۔ اور قولہ لان علی العامی الاقتداء بالفقہاء۔ دلیل ہے کہ عامی پر عالم سے فتوی لینا واجب ہے اور اس اخیر میں کچھ خلاف نہیں اور اول میں بعض کا قول ہے کہ تقلید شخصی واجب ہے لیکن اس پر اقامت دلیل میں نظر ہے اور بحث انشاء اللہ تعالیٰ آوے گی۔ م

وان عرف تاویلہ تجب الکفارۃ۔ اور اگر پچھنے لینے والے نے حدیث کی تاویل جان لی تو کفارہ واجب ہوگا۔ ف۔ اور تاویل یہ کہ ایک شخص پچھنے لگاتا اور دوسرا پچھنے دلواتا تھا اور دونوں غیبت کرتے تھے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بوجہ غیبت کے فرمایا کہ یہ پچھنے دینے والا اور یہ پچھنے دلوانے والا دونوں نے افطار کیا۔ راوی نے سمجھا کہ بوجہ پچھنے کے فرمایا ہے پس اپنی سمجھ کے مطابق روایت کردی۔ یہ تاویل بزارؒ نے ذکر کی ہے اور دوسری تاویل یہ کہ حدیث منسوخ ہے۔ بالجملہ پچھنے سے ظاہر قیاس میں کوئی وجہ امساک ندارد ہونے کی نہیں ہے ہاں حدیث کی نص سے شبہہ پیدا ہوتا تھا تو جب تاویل جان گیا تو وہ شبہہ بھی جاتا رہا پس کفارہ واجب ہوگا۔ اگر کہا جاوے کہ علماء کا اختلاف بھی شبہہ پیدا کرتا ہے اور امام اوزاعی واحمد کا یہی قول ہے۔ جواب دیا کہ۔ قول الاوزاعی لایورث شبہۃ لمخالفۃ القیاس۔ اوزاعی (عبدالرحمن بن عمروؒ باوزاع بطن ہمدان ۱۲ع) کا قول کچھ شبہہ پیدا نہیں کرے گا بوجہ مخالفت قیاس کے۔ ف۔ کیونکہ پچھنے میں کوئی چیز کھائی و پیٹ میں داخل نہیں کی جاتی ہے پس شبہہ جب ہوتا کہ موافق قیاس میں اختلاف ہوتا۔ اگر کہا جاوے کہ اول مصنفؒ نے کہا کہ فتویٰ فقیہ پر کفارہ بوجہ شبہہ کے ساقط ہوگا اور یہاں کہا کہ قول اوزاعی سے شبہہ نہ ہوگا حالانکہ فقیہ کا فتوی تو اوزاعی

واحد کے قول پر ہوگا۔ جواب یہ کہ اول تو اس شخص کے حق میں جو محض عامی ہو اور دوم اس شخص کے حق میں جو تاویل جانے۔ (کذا فی العینی)۔

ولو اکل بعد ما اغتاب متعمدا فعلیہ القضاء والکفارۃ۔ اور اگر غیبت کرنے کے بعد اس نے عمداً کھالیا تو اس پر قضاء و کفارہ ہے، ف عامہ علماء کے نزدیک۔ (القاضی خان)۔ کیف ما کان چاہے جس طرح ہو۔ ف اگرچہ فقیہ سے فتویٰ لے یا ظاہر حدیث پر اعتماد کرے۔ (البدائع)۔ لان الفطر یخالف القیاس۔ کیونکہ غیبت سے فطر ہونا مخالف قیاس ہے۔ والحدیث مأول بالاجماع۔ اور حدیث بالاجماع ماول ہے۔ ف تاویل یہ کہ غیبت کرنا روزہ کا ثواب کھودیتا ہے تو گویا وہ بے روزہ ہوگیا۔ اور اجماع کا دعویٰ اس بنا پر ہے کہ سلف و عہد اول میں اجماع تھا تو پیچھے ظاہریہ کا اختلاف کچھ مضر نہیں ہے۔ م۔ اور حق یہ کہ غیبت سے افطار ہونے میں احادیث وارد ہیں لیکن سب میں ضعف ہے۔ (کما فی العینی) مترجم کہتا ہے کہ ظاہر میں غیبت سے کوئی اثر محسوس نہیں ہوتا لیکن فی المعنی حدیث میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غیبت کرنے والے کے منہ سے بدبو پاکر منہ پھیر لیا پس غیبت اگرچہ حکم میں مفطر نہیں لیکن صائم کو مثل مفطر کے بلکہ بدتر بنادیتی ہے نعوذ باللہ منہا۔ م۔ اگر سرمہ لگایا یا بدن یا مونچھوں میں تیل لگایا پھر افطار کے گمان سے عمداً کھایا تو اس پر کفارہ ہے مگر جب کہ وہ جاہل ہو کہ اس کو کسی مفتی نے فطر کا فتویٰ دیا ہو تو کفارہ نہ ہوگا۔ (القاضی خان) مسافر باساک قبل الزوال شہر میں آیا یا مجنون کو اسی وقت افاقہ ہوا پھر روزے کی نیت کرلی پھر عمداً جماع کیا تو کفارہ نہیں۔ (السراج مع)۔ اگر صبح کی اس حال سے کہ روزہ کی نیت نہیں ہے پھر قبل زوال نیت کرلی پھر کھایا تو کفارہ نہیں ہے۔ (الکشف الکبیر)۔ تندرست نے افطار کر ڈالا پھر ایسا بیمار ہوا کہ اس مرض کے ساتھ روزہ نہیں رکھ سکتا تو ہمارے نزدیک اس سے کفارہ ساقط ہے۔ (القاضی خان)۔ اور یہی اصح ہے۔ (الظہیریۃ)۔ اور اصل یہ کہ اگر دن کے آخر میں ایسی حالت ہوگئی کہ یہ اول ہوتی تو روزہ افطار کرنا مباح ہوتا تو ہمارے نزدیک اس سے ساقط ہوگا۔ (القاضی خان)۔ عورت نے عمداً افطار کیا پھر اسی روز حائضہ یا مرض میں گرفتار ہوئی تو اس پر کفارہ نہیں جیسے مرد نے افطار کیا پھر اس پر اغماء طاری ہوا۔ (محیط السرخسی) اور اگر روزہ توڑنے کے لیے اپنے آپ کو ایسا مجروح کیا کہ روزہ نہیں رکھ سکتا تو کفارہ بقول صحیح ساقط نہیں ہوگا۔ (الظہیریۃ)۔ اگر کسی مردار گوشت کو کھایا پس اگر کیڑے پڑگئے ہوں تو کفارہ نہیں ورنہ کفارہ واجب ہے۔ (القاضی خان)۔ ایک شخص قصاص میں قتل کرنے کے لیے مقتل کو چڑھایا گیا پس اس نے پانی پی کر روزہ توڑا پھر اس سے قصاص عفو کیا گیا تو امام ظہیر الدین نے کہا کہ اس پر کفارہ ہے۔ اگر عمداً اپنی خوشی سے جماع کرکے روزہ توڑا پھر اسی روز سلطان نے اس کو سفر پر مجبور کیا تو ظاہر الروایات میں کفارہ ساقط نہیں ہوگا۔ (الظہیریۃ)۔ واذا جومعت النائمۃ او المجنونۃ وھی صائمۃ۔ اگر سوتی ہوئی عورت سے یا مجنونہ عورت سے جماع کیا گیا

حالانکہ یہ عورت روزے سے ہے۔ ف سے اس طرح کہ رات میں تندرستی وثبات عقل میں نیت کی پھر صبح کو مجنونہ ہوگئی۔ علیھا القضاء دون الکفارۃ۔ تو ایسی عورت پر قضاء واجب ہے کفارہ نہیں ہے۔ وقال زفر والشافعی لا قضاء علیھما اعتبارا بالناسی۔ اور زفرؒ وشافعیؒ نے کہا کہ اس سوتی ہوئی یا مجنونہ پر قضاء بھی واجب نہیں بقیاس بھولنے والے کے۔ ف سے روزہ دار یعنی روزہ بھول کر جماع کرنے میں قضاء نہیں یوں ہی اس عورت پر۔ والعذر ابلغ لعدم القصد۔ اور عذر تو بھول سے بڑھا ہوا ہے بوجہ قصد نہ ہونے کے۔ ف سے کیونکہ سوتی ہوئی کا قصد نہیں اور مجنونہ خود عقل میں نہیں حالانکہ بھول کر جماع کرنے والا اپنے قصد سے جماع کرتا ہے صرف روزہ بھول جاتا ہے اور اس کا عذر قبول ہوکر قضاء نہیں تو ایسی عورت کا عذر جس میں قصد بھی نہیں ہے بدرجہ اولی قبول ہوکر قضاء نہ ہوگی۔ اس میں اعتراض یہ کہ اصل اس میں دفع حرج ہے اور اس میں دونوں یکساں نہیں تو قیاس ٹھیک نہ ہوا۔ ولنا ان النسیان یغلب وجودہ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ نسیان کا وجود تو اکثر ہوتا ہے۔ ف سے پس قضاء واجب ہو تو حرج کثیر لازم آوے لہذا قضاء نہیں ہے۔ وھذا نادر۔ اور ایسا واقع ہونا شاذ نادر ہے۔ ف سے کہ سوتی ہوئی سے جماع کر لیا جاوے یا مجنونہ سے۔ پس اگر شاذ نادر ہوگیا تو قضاء میں حرج نہیں۔ ولا تجب الکفارۃ لانعدام الجنایۃ۔ اور کفارہ واجب نہ ہوا بوجہ جرم نہ ہونے کے۔ ف سے کیونکہ دونوں میں سے کسی نے عمداً عقل وقصد سے نہیں کیا ہے۔ ہاں جس مرد نے ایسا کیا اس پر کفارہ بھی ہوگا جب کہ عمداً روزہ توڑا ہو۔ واضح ہو کہ فتح القدیر وعینی میں ابوسلیمان الجوزجانی کی روایت امام محمدؒ سے نقل کی کہ اصل میں مجنونہ نہیں بلکہ مجبورہ تھا یعنی عورت کو مجبور کرکے اس سے وطی کرلی۔ مترجم کہتا ہے کہ مصطلح لفظ اس کے واسطے کریہ ہے نہ مجبورہ اور اس تکلف کی کوئی حاجت نہیں۔ چنانچہ امام مصنفؒ نے اس طرف التفات نہیں کیا۔ واضح ہو کہ ماہ رمضان موجب ہر شخص کے واسطے ہے اور دن صوم کے لیے متعین مگر نیت سے ساتھ سوائے معذوروں کے جن کو تاخیر یا اطعام کی اجازت ہے اگرچہ جہاں تک ممکن ہو صوم افضل ہے سوائے حیض ونفاس کے اور عذر یہ ہیں سفر خواہ کسی قصد سے ہو اور کسی طرح سواری یا پیادہ ہو۔ مرض، حمل، دودھ پلانا خواہ ماں ہو یا دائی ہو، حیض، نفاس بھوک وپیاس ایسی جس سے خوف تلف یا نقصان عقل ہو۔ بڑھاپا۔ ہر ایک کی تفصیل اوپر گذری۔ پھر اس زمانہ میں بعض چپڑاسی سختی گرما میں بمجبوری نوکری ومعاش کے لو وگرمی میں کام کرنے پر مجبور ہوتے ہیں اور اگر کہا جاوے کہ کوئی مجبوری نہیں کیونکہ نوکری اپنی خوشی پر ہے تو جواب یہ کہ نہیں کیونکہ سلطنت اسلامیہ نہیں جس میں روزے کی رعایت ہو یا بیت المال سے کفالت ہو پس دلائل شاہد ہیں کہ ان کو مثل مسافر کے تاخیر جائز ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

دن میں بحالت خواب اگر کچھ حلق سے اترا تو روزہ فاسد ہوا خواہ خود کھایا یا پیا یا کسی دوسرے نے ڈال دیا۔ (القاضیخان وغیرہ)۔ پچھنے لگانے میں ضعف کا خوف ہو تو مکروہ ہے یعنی جس

سے افطار کی نوبت پہونچے اور یہی حال قصد کا ہے۔ (المحیط)۔ روزے میں بہت کلیاں کرنا اور منہ میں پانی لیے رہنا مکروہ ہے۔ (المحیط)۔ جیسے نہانا اور سر پر پانی ڈالنا۔ اور بھیگا کپڑا لپیٹنا اور پانی میں بیٹھنا اور ابو یوسف نے کہا کہ مکروہ نہیں اور یہی اظہر ہے۔ (محیط السرخسی) منہ میں تھوک جمع کر کے نگل جانا مکروہ ہے۔ (الظہیریہ) مکروہ ہے کہ صائم تیل یا شہد خریدتے وقت چکھے تاکہ کھرا کھوٹا معلوم ہو۔ (القاضی خان)۔ یہ فرض میں ہے نفل میں مضائقہ نہیں۔ (التجنیس) روزے میں عمداً کھایا و مشتہر کیا تو قابل قتل ہے (کما یظہر من شرح الوہبانیہ م)۔ چھ روزے شوال کے اگر عید کے بعد سے شروع کرے تو ان کو پے درپے رکھنا مستحب ہے (ابن الکمال) اور کچھ کراہت نہیں۔ (العادی. د)۔ اور مترجم نے بھی بنظر دلیل ابتدائے باب میں اختیار کیا اور یہ جزیہ مصرح متوافق ہے۔ فللہ الحمد والمنۃ۔ م۔

فصل فیما یوجبہ علی نفسہ: یہ فصل ایسے روزے کے بیان میں جس کو مکلف اپنے اوپر خود واجب کرے۔ ف۔ اور ذیل میں مترجم بعض مسائل ضروریہ غیر صوم لاحق کرے گا۔ واضح ہو کہ نذر دو طرح پر ہے۔ نذر منجز یعنی جو کسی شرط پر معلق نہ ہو مثلاً اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر دو رکعت نفل ہے تو یہ دوگانہ اس پر واجب ہوا۔ نذر معلق جو کسی شرط پر معلق ہو مثلاً اگر میں اچھا ہوگیا تو مجھ پر دوگانہ نماز ہے۔ پھر نذر یا معین ہے جیسے آئندہ جمعہ کا روزہ ہے یا غیر معین جیسے مجھ پر دو روزے ہیں۔ م۔ پھر واضح ہو کہ جو نذر یعنی غیر معلق ہو خواہ اعتکاف کی یا حج یا نماز یا روزہ وغیرہ کی وہ اگرچہ معین ہو لیکن کسی زمانہ یا جگہ یا روپیہ یا فقیر کے ساتھ مختص نہیں ہوجاتی حتیٰ کہ اگر نذر کی کہ مکہ کے فقراء کو یہ روپیہ بروز جمعہ تصدق کرے گا پھر مکہ کے سوائے کسی مقام پر اور دوسرے فقراء پر اور غیر جمعہ میں اور سوائے اس روپیہ کے دوسرا مثل صدقہ کر دیا تو جائز ہے اور اسی طرح اگر وقت سے پہلے ادا کر دے مثلاً صوم رجب کی نذر کی تھی ان کو رجب آنے سے پہلے رکھ لیا تو نذر ادا ہوگئی۔ یوں ہی حج سے سال معین سے پہلے حج کر لیا اور فلاں روز دوگانہ کی نذر میں اس روز سے پہلے پڑھ دی تو جائز ہے کیونکہ سبب نذر ہے وہ پائی گئی تو تعیین لغو ہوگئی۔ شد۔ اور یہ بحث اصول میں مصرح ہے۔ برخلاف نذر معلق سے کیونکہ جب تک شرط پائی نہ جاوے نذر منعقد نہ ہوگی پھر بعد وجود شرط کے اس کا حال مثل نذر منجز کے ہوگا۔ م۔ پھر مصنف رحمہ اللہ نے جب اس صوم کو ختم کیا جو اللہ تعالیٰ نے بندے پر واجب کئے ہیں تو پھر ایسے صوم کو شروع کیا جو بندے کی اپنے اوپر واجب کرنے سے اللہ تعالیٰ نے لازم کیے ہیں۔ نذر میں اصل یہ کہ وہ چند شروط سے صحیح ہوتی ہے۔ اول یہ کہ منذور کی جنس سے شرع میں بھی واجب ہو لہٰذا مریض کی عیادت کرنے کی نذر نہیں صحیح ہے دوم منذور خود مقصود ہو یعنی کسی طاعت کا وسیلہ نہ ہو لہٰذا وضو کی نذر یا سجدہ تلاوت کی نذر کرنا صحیح نہیں ہے۔ سوم منذور ایسی چیز نہ ہو کہ جو اس پر خود واجب ہے خواہ فی الحال یا آئندہ

کسی حالت میں۔ لہٰذا نماز ظہر یا روزہ رمضان کی نذر کرنا صحیح نہیں ہے۔ (النہایہ)۔ چہارم یہ کہ منذور اپنی ذات میں معصیت نہ ہو (البحر)۔ جیسے کسی بندہ کے واسطے روزہ رکھنے کی نذر کرنا خود حرام ہے تو ہرگز جائز نہیں برخلاف اس کے اگر عید الفطر یا عید الضحیٰ کے روزے کی نذر کی تو ذات میں معصیت نہیں مگر دوسری وجہ سے منع ہے پس نذر صحیح ہوگی جس کو دوسرے کسی دن ادا کرے۔ م۔ پنجم یہ کہ منذور ایسی چیز نہ ہو جس کا ہونا محال ہو مثلاً جو دن گذر گیا اس کے روزے کی نذر صحیح نہیں ہے۔ (البحر)۔ واضح ہو کہ نذر میں قصد و عدم قصد برابر ہے حتی کہ جو نذر بغیر قصد زبان پر جاری ہوئی لازم ہے۔ کما سیأتی۔ م۔ ھ۔ واذا قال للہ علی صوم یوم النحر افطر وقضی۔ اور اگر کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر عید اضحی کے دن روزہ ہے تو اس دن افطار کر دے اور قضاء رکھے۔ فھذا النذر صحیح عندنا خلافا لزفر والشافعی۔ پس معلوم ہوا کہ یہ نذر ہمارے نزدیک صحیح ہے بخلاف زفر و شافعی کے۔ ف۔ اور یہی قول مالک و احمد کا اور روایت ابو حنیفہ سے ہے۔ ھما یقولان انہ نذر بما ھو معصیۃ لورود النھی عن صوم ھذہ الایام۔ زفر و شافعی کہتے ہیں یعنی دلیل لاتے ہیں کہ یہ نذر ایسی چیز کے ساتھ ہے جو معصیت ہے کیونکہ ان ایام کے روزے سے ممانعت وارد ہوئی ہے۔ ف۔ یعنی یہ معروف ایام جن میں یوم النحر مع یوم الفطر و تین ایام تشریق ہیں۔ بحدیث خدری مرفوعاً کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم النحی و یوم الفطر کے روزے سے منع فرمایا۔ (الصحیحین)۔ اور ایک روایت میں ہے کہ ان دونوں دن میں صیام صحیح نہیں ہے۔ (الصحیحین۔ مف)۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے خطبہ میں ممانعت ایام تشریق ہے۔ (الصحیح۔ ع)۔ جواب یہ کہ خالی ممانعت جس کے ساتھ کوئی صارف نہ ہو اس سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایسا مت کرو کہ اس میں سزا ہوگی۔ لیکن یہ نہیں معلوم ہوتا کہ اگر کرو تو باطل ہے۔ چنانچہ اذان جمعہ کے وقت بیع ممنوع ہے لیکن اگر کسی نے بیع کی تو بیع ہوگی اگرچہ وہ سزا کا مستوجب ہوا کیا نہیں سمجھتے کہ اگر وہ بیع ہی نہ ہو تو کچھ گناہ نہ ہوگا اس لئے کہ بیع نہیں پائی گئی جو منع ہے۔ م۔ ف۔ ولنا انہ نذر بصوم مشروع۔ اور ہماری حجت یہ ہے کہ یہ نذر ایک صوم مشروع کی نذر کی ہے۔ والنھی لغیرہ۔ اور ممانعت بوجہ غیر کے ہے۔ ف۔ پس حاصل یہ ہوا کہ یہ صوم اپنی ذات سے برا نہ ہو اور غیر کی وجہ سے برا ہوا۔ وھو ترک اجابۃ دعوۃ اللہ تعالیٰ۔ اور غیر یہ کہ اس میں دعوت الٰہی عزوجل قبول کرنے کو ترک کرنا لازم آتا ہے۔ ف۔ کیونکہ یہ دن اللہ تعالیٰ کی طرف بندوں کو قربانی کی دعوت ہے اسی وجہ سے قربانی سے کھانا مستحب اور اس سے پہلے کچھ کھانا بہتر نہیں ہے۔ توضیح یہ کہ اصول میں مقرر ہو چکا کہ اگر کسی کو کہا جائے کہ تو آسمان مت چھو تو یہ حقیقت میں نہی نہیں کیونکہ آسمان چھونا اس کی قدرت سے باہر تھا پس نہی اسی فعل میں ہوگی جو بندوں کے افعال میں جاری ہو پس اس سے منع کیا گیا پھر اگر وہ ایسی چیز ہو کہ اس میں ذاتی بدی ہو تو وہ ہر طرح مذموم ہے جیسے زنا کاری و فساد کا جھوٹ بولنا اور اگر ایسی چیز ہو کہ ذاتی بد نہیں

بلکہ کسی وجہ خارجی سے مذموم ہوجاوے تو اس کی بدی بوجہ غیر کے ہے اور عید اضحیٰ کے دن روزہ رکھنا اسی قسم سے ہے۔ حاصل یہ نکلا کہ نفی ونہی میں فرق ہے پس نہی ہمارے نزدیک مشروع سے ممانعت ہے پھر اگر وہ ذاتی بد ہو تو ہر طرح قبیح ہے اور اگر ذاتی نہیں بلکہ غیر کی جہت سے بد ہو تو اپنی ذات میں مشروع وخوب ہے لیکن غیر کی جہت سے مذموم۔ پس یوم الاضحیٰ کا روزہ بوجہ ترک ضیافت الٰہی کے برا ہوا اور نہ اپنی ذات میں اچھا ہے۔م۔ فیصح نذرہ تو اس کی نذر صحیح ہوجائے گی۔ لکنہ یفطر۔ لیکن نذر کرنے والا اس دن افطار کردے ف یعنی افطار اس پر واجب ہے۔ احترازاً عن المعصیۃ المجاورۃ۔ تاکہ ایسی معصیت سے جو اس صوم سے مجاور اور متصل ہوئی ہے بچ جاوے۔ ف پھر یہ معصیت صرف اسی روز تک عید الفطر میں اور تین دن بعد عید اضحیٰ میں رہے گی۔ بعد اس کے نہیں رہے گی۔ ثم یقضی اسقاطاً للواجب۔ پھر اس روزہ کو قضاء کرے تاکہ اس کے ذمہ سے واجب اتر جاوے۔ ف جو بوجہ نذر کے واجب ہوا ہے۔ ف پس معلوم ہوگیا کہ جب اس نذر کا یوم اضحیٰ کے دن افطار کرنا واجب ہے پھر بھی ہم نے دلیل سے نکالا کہ نذر صحیح ہے تو اس کا فائدہ یہ ہے کہ قضاء اس کے ذمہ واجب ہوئی رہا یہ اعتراض کہ جو نذر معصیت کی ہو اس سے حدیث میں ممانعت ہے تو یہ نذر منعقد نہ ہوئی پھر قضا کہاں سے آئی۔ بدلیل حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کہ کسی معصیت میں نذر نہیں ہے اور اس کا کفارہ وہ جو قسم کا کفارہ ہے۔ (کمافی السنن الثلاثۃ)۔ شیخ ابن الہمام نے جواب دیا کہ نذر نہیں ہے اس سے مراد یہ کہ وفائے نذر نہیں ہے مگر وہ نذر منعقد ہوگئی کیونکہ خود اس کا کفارہ آگے مذکور ہے پس اگر منعقد بھی نہ ہوتی تو کفارہ نہ ہوتا جیسے کسی معصیت کرنے پر قسم کھاتے تو قسم منعقد ہو کر کفارہ لازم آتا ہے حالانکہ حدیث میں ہے کہ ناتا کاٹنے میں قسم نہیں ہے۔ مف۔ الحاصل یہ نذر بھی منعقد ہوگئی لہٰذا فرمایا۔ وان صام فیہ یخرج عن العھدۃ لانہ اداہ کما التزمہ اور اگر اس نے یوم اضحیٰ میں روزہ رکھ لیا تو ذمہ داری سے نکل گیا یعنی باوجود مکروہ تحریمی ہونے کے نذر کا ذمہ ادا ہوگیا کیونکہ اس نے جس طرح اپنے اوپر لازم کرلیا تھا اس کو ادا کردیا۔ ف اور گنہگار اس وجہ سے ہوا کہ اس کو اس وقت میں وفا نہیں چاہیئے تھی۔ شیخ محقق رحمہ اللہ نے کہا کہ نذر کا انعقاد دو باتوں کے واسطے ہوگا ایک یہ کہ اس کو قضاء کرے بشرطیکہ نذر کی چیز ایسی ہو کہ کوئی فرد اس کا معصیت سے خالی نکلتا ہو جیسے صوم مذکور کہ غیر ممنوع ایام میں سے کسی دن قضاء کرسکتا ہے۔ دوم یہ کہ قضا نہ ہوسکے تو کفارہ دے جب کہ کوئی فرد اس کا معصیت سے خالی نہ ہو مثلاً کسی نے شرب الخمر کی نذر کی لیکن کہا گیا کہ کفارہ جب کہ قسم کا قصد ہو اور حدیث اسی پر محمول ہے لیکن ظاہر حدیث مقتضی ہے کہ قسم کا قصد ہو یا نہ ہو مطلقاً اس پر کفارہ لازم ہوگا جب کہ یہ فعل ہر فرد میں معصیت ہو اور قضاء نہ ہوسکے اور ہمارے مشائخ اسی پر گئے ہیں چنانچہ امام طحاوی رحمہ اللہ نے کہا کہ اگر کسی نے معصیت کی نذر کی یعنی جو ہر طرح معصیت ہے مثلاً فلاں کو قتل کرے گا تو یہ نذر قسم ہے اور اس پر کفارہ قسم لازم ہوگا جب کہ حانث ہوجاوے۔ انتہی۔ اور

رہا صوم وصلوٰۃ وغیرہ کی نذر میں ظاہر الروایۃ ابوحنیفہؒ سے یہ ہے کہ جب قضا کرے تو پھر کفارہ نہیں اور شیخ امام سعدی نے اسی پر فتوی دیا ہے اور امام ابوحنیفہؒ سے روایت ہے کہ اپنی موت سے سات روز پہلے اس قول سے رجوع کیا اور کہا کہ اس پر کفارہ بھی واجب ہوگا۔ شیخ امام سرخسی نے کہا کہ یہی میرا اختیار ہے اور یہی صدر الشہید نے فتاوی الصغری میں اختیار کیا۔ اور اسی پر فتوی دیا جاوے۔ مف۔ وعلی ہذا اگر صوم یوم العید کو قضا کیا تو کفارہ قسم بھی ادا کرے اور اگر اسی روز صوم پورا کیا تو نذر ہوگئی مگر گنہگار ومرتکب حرام ہوا۔ م۔ وان نوی یمینا فعلیہ کفارۃ یمین۔ اور اگر اس نذر کرنے والے نے قسم کا قصد کیا ہو تو اس پر کفارہ قسم لازم آوے گا۔ ف۔ یعنی جب کہ حانث ہو ورنہ مثلاً اسی روز صوم پورا کرنے میں ارتکاب حرام ہو کر قسم پوری ہوگئی پھر کفارہ نہیں۔ م۔ یعنی اذا افطر۔ مراد کفارہ قسم لازم آنے سے یہ کہ جب اس دن روزہ افطار کرے۔ ف۔ یعنی روزہ یوم الاضحی ادا نہ کرے تو حانث ہو کر کفارہ لازم ہے۔ اس میں اشارہ ہے کہ اس پر دیانۃً یہی واجب ہے کہ اس دن فطر کر کے کفارہ دیدے۔ م

وھذہ المسئلۃ علی وجوہ ستۃ۔ اور یہ مسئلہ چھ وجوہ پر ہے۔ ف۔ یعنی صیغہ نذر میں قسم ہونا چھ صورتوں پر ہوتا ہے ازانجملہ تین فقط نذر اور ایک فقط قسم اور دو میں اختلاف ہے بدین تفصیل کہ۔ ان لم ینو شیئا۔ ۱۔ اگر اس نے کچھ نیت نہ کی۔ ف۔ نہ نذر اور نہ قسم بلکہ لفظ نذر زبان سے نکلا۔ او نوی النذر لاغیر۔ ۲۔ یا نذر کی نیت کی نہ غیر کی۔ ف۔ یعنی نذر کی نیت کی اور سوائے اس کے قسم کی جانب ہونے یا نہ ہونے کسی سے ارادہ نہیں لگایا۔ او نوی النذر وان لایکون یمینا۔ ۳۔ یا نیت کی کہ یہ نذر ہو اور یہ کہ یہ قسم نہ ہو۔ ف۔ یعنی نذر کی نسبت ہونے کی اور قسم نہ ہونے کی نیت کر لی پس ان تینوں صورتوں میں۔ یکون نذرا۔ اس کا کلام نذر ہوگا۔ ف۔ یعنی بالاتفاق ابوحنیفہ وابویوسف ومحمد کے نزدیک فقط نذر ہوگا اور قسم نہ ہوگا۔ لانہ نذر بصیغتہ۔ کیونکہ یہ کلام تو اپنے لفظ میں نذر ہے۔ کیف وقد قررہ بعزیمتہ۔ اور کیونکر نذر نہ ہو حالانکہ اس نے ایک نیت سے نذر کو ثبوت کر لیا۔ ف۔ اور پہلی صورت میں اگرچہ کچھ نیت نہیں لیکن کلام جس معنی میں حقیقت ہے یہی ایک نیت ہے۔ حتی کہ جو شخص بغیر قصد کے زبان سے نذر کا کلام بولے وہ اس پر لازم ہو جاتی ہے۔ وان نوی الیمین ونوی ان لایکون نذرا یکون یمینا۔ ۴۔ اور اگر اس نے اس کلام سے قسم کی نیت کی اور یہ نیت کی کہ یہ کلام نذر نہ ہو تو یہ کلام قسم ہو جائے گا۔ ف۔ اس میں بھی تینوں اماموں کا اتفاق ہے۔ لان الیمین محتمل کلامہ۔ کیونکہ قسم اس کے کلام کا محتمل ہے۔ ف۔ یعنی کلام ازراہ حقیقت تو نذر ہے لیکن ازراہ مجاز کے قسم ہو سکتا ہے اس واسطے کہ مثلاً کہا کہ للہ علی صوم الضحی میں للہ کبھی مجازاً بمعنی واللہ آتا ہے تو مجازاً اس کا قول محتمل قسم ہوا۔ وقد عینہ ونفی غیرہ۔ اور حال یہ کہ اس نے اسی محتمل کو معین کر لیا اور اس کے سوائے معنی کی نفی کر لی۔ ف۔ کیونکہ نیت کر لی کہ قسم ہو اور نذر نہ ہو۔ تو نیت سے یہی مجاز متعین ہوگیا اور حقیقت جاتی رہی۔

واضح ہو کہ اگر اردو میں بولا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر یوم عید کا روزہ ہے تو اس میں مجازاً قسم کا استعمال اس طرح نہیں آتا پس یہ ضد ہی رہے گا اور قسم اس کی نیت پر لازم ہو گی بایں معنی کہ ہمارے نزدیک جو بات حلال ہو اس کو اپنے اوپر حرام کر لینا کبھی قسم ہے پس اگر روز عید کو اس نے کھانا پینا وغیرہ بطور رسوم کے اپنے اوپر حرام کرنے کی نیت کی تو یہ نیت اس پر لازم ہے اگرچہ کلام سے اس پر فقط نذر لازم آتی پس اردو میں یہ چوتھی صورت مثل آئندہ پانچویں وچھٹی شے ہوگی اس کو یاد رکھنا چاہئے لہذا یہ حکم جو کتاب میں ہے عربی زبان میں کہنے پر ہے۔ وان نواهما يكون نذرا ويمينا عند ابي حنيفة ومحمد۔ ۵۔ اور اگر اس نے نذر وقسم دونوں کی نیت کی تو یہ کلام نذر وقسم دونوں ہوگا مگر یہ ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک ہے۔ وعند ابي يوسف يكون نذرا۔ اور ابو یوسف کے نزدیک فقط نذر ہوگا۔ ف۔ اور قسم نہیں ہوگا۔ ولو نوى اليمين۔ ۶۔ اور اگر اس نے قسم کی نیت کی۔ ف۔ یعنی بدون اس کے کہ نذر نہ ہو۔ فكذلك عندهما۔ تو بھی امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک وہ نذر وقسم دونوں ہوگا۔ ف۔ کیونکہ قسم کی تو نیت ہے اور اس کے کلام کی حقیقت ہے۔ م۔ وعنده يكون يمينا۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک فقط قسم ہوگا۔ ف۔ اور نذر نہیں ہوگا۔ پس اگر ۵، ۶ دونوں صورتوں میں اس نے یوم عید کو افطار کیا تو امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک اس پر نذر کی قضاء اور قسم کا کفارہ واجب ہے اور ابو یوسف کے نزدیک صورت ۵ میں صرف قضائے نذر اور صورت ۶ میں صرف کفارہ قسم لازم ہے۔ لابي يوسف۔ دلیل امام ابو یوسف کی۔ ف۔ نذر وقسم دونوں میں سے فقط ایک ہی لازم ہونے کی یہ ہے کہ۔ ان النذر فيه حقيقة واليمين مجاز۔ اس کلام میں نذر تو حقیقت ہے اور قسم مجاز ہے۔ حتى لا يتوقف الاول على النية ويتوقف الثاني۔ حتی کہ نذر ہونا تو اس کی نیت پر موقوف نہیں اور قسم ہونا اس کی نیت پر موقوف ہے۔ ف۔ جیسے الفاظ میں حقیقۃً لفظ طلاق کچھ نیت پر موقوف نہیں ہوتا اور مجازاً جو الفاظ بمعنی طلاق ہیں وہ نیت پر طلاق کا فائدہ دیتے ہیں پس جب کہ یہ حال ہے۔ فلا ينتظمهما۔ تو یہ کلام ان دونوں یعنی نذر وقسم دونوں کو شامل نہ ہوگا۔ ف۔ چنانچہ اصول میں مقرر ہو چکا کہ ایک کلام سے ایک استعمال میں حقیقی ومجازی دونوں معنی جمع نہیں ہوتے ہیں۔ اگر وہم ہو کہ چوتھی صورت میں فقط قسم رہا حالانکہ نذر بغیر نیت ثبوت ہوتی ہے تو تنبیہ کر دی کہ۔ ثم المجاز يتعين بنيته۔ پھر مجازی مراد یعنی قسم تو یہ اس کی نیت پر متعین ہوگئی۔ ف۔ جیسے صورت ۴، ۶ میں ہے۔ پھر اگر وہم ہو کہ اچھا مجاز تو نیت پر متعین ہوا اور حقیقت بغیر نیت کے ثبوت ہو کر جمع ہو جاوے تو متنبہ کیا کہ۔ وعند نيتهما تترجح الحقيقة۔ اور دونوں کی نیت کے وقت حقیقت کو ترجیح ہوگی۔ ف۔ کیونکہ جمع تو منع ہے پس کلام بے فائدہ نہ ہونے کے لیے ہم نے حقیقت کو ترجیح دے کر مجاز کو ساقط کیا جیسے صورت پنجم میں ہے اور صورت ۶ میں چونکہ مجاز کی نیت متعین کر دی تو حقیقت ساقط کر دی۔ ولهما انه لا تنافي بين الجهتين۔ اور امام ابوحنیفہ ومحمد کی دلیل یہ کہ نذر وقسم دونوں

جہت میں کچھ منافات نہیں ہے۔ لانہما یقتضیان الوجوب۔ کیونکہ دونوں یقینی متفق ہو کر اس کے ذمہ واجب ہونا چاہتی ہے۔ ف۔ پس ہم نے دونوں واجب کر دیں۔ الا ان النذر یقتضیہ لعینہ والیمین لغیرہ۔ اتنی بات کا فرق ہے کہ کلام مذکور نذر کو اپنی ذات سے واجب کرتا ہے اور قسم کو بالغیر واجب کرتا ہے ف۔ تو کلام میں ہم نے دو طرح کی دلالت پائی ایک ذاتی اور دوسری بالغیر فجمعنا بینہما عملاً بالدلیلین۔ تو ہم نے دونوں کو جمع کر دیا تاکہ دونوں دلیل پر عمل ہو جائے۔ ف۔ اور یہ ایک دلیل کو متروک کرنے سے بہتر ہے۔ کما جمعنا بین جہتی التبرع والمعاوضۃ فی الھبۃ بشرط العوض۔ جیسے ہم نے ایسے ہبہ میں جس میں عوض ملنا شرط ہو دونوں جہت احسان و معاوضہ کو جمع کر دیا۔ ف۔ یعنی بالاتفاق جو ہبہ بشرط عوض ہو مثلاً زید نے بکر کو ایک مکان اس شرط پر ہبہ کیا کہ بکر اس کو ہزار روپیہ عوض دے تو ہم نے کہا کہ یہ ہبہ ہے جو کہ احسان ہوا کرتا ہے لیکن ہم نے کہا کہ انجام میں یہ معاوضہ مثل بیع کے ہے چنانچہ شفیع کو اس میں مثل بیع کے شفعہ کا حق حاصل ہے حالانکہ محض ہبہ ہوتا تو شفعہ حاصل نہ ہوتا۔

واضح ہو کہ شیخ محقق ابن الہمام نے اس مقام میں محققانہ کلام دو طریقے سے شیخ فخر الاسلام وبدائع سے نقل کر کے دونوں کو ضعیف کیا اور دونوں کا مدار اس امر پر ہے کہ کلام سے قسم کا وجوب ہے خواہ بالتزام یا بلزوم اور شک نہیں کہ دونوں پر شیخ کا اعتراض صحیح ہے چنانچہ فتح القدیر میں بحث طویل ملاحظہ کر لو۔ پھر مترجم کو تیسرا طریقہ ظاہر ہوتا ہے جس پر شیخ کا اعتراض وارد نہیں اور وہ یہ ہے کہ نفس کلام سے اس پر نذر واجب ہے اور قسم واجب ہونے میں کلام کو کچھ دخل نہیں بلکہ صرف اس شخص کی نیت سے قسم لازم آئی لیکن چونکہ یہ نیت اس کلام نذر کے وقت پیدا ہوتی ہے لہذا وہ اس کلام کی طرف بوجہ معیت کے منسوب ہوئی۔ یہ دلیل تو اس مقام پر حق ہے لیکن کتاب کی عبارت میں توجیہ کرنا چاہیے کہ نذر وقسم دونوں کی نیت میں یہ کلام دونوں ہوگا۔ (یعنی نذر وقسم دونوں ہوگا ۱۲م)۔ اس کے معنی بطریق مجاز یہی ہیں کہ کلام سے زمانہ پر دونوں مفاد موجود ہوئے اور یہ نہیں کہ نفس کلام سے ثبوت ہوئے۔ اور امام مصنف نے خود اس طرف اشارہ کیا کہ الا ان النذر یقتضیہ لعینہ والیمین لغیرہ۔ یعنی قسم اس کلام کا اثر نہیں بلکہ غیر کلام سے واجب ہوئی اور وہ نیت ہے جو اس کلام کے وقت اس شخص کے دل میں پیدا ہوئی۔ فاحفظ فانک لا تجدہ فی اسفر م۔ پھر مسائل ایک سال معین یا غیر معین اور ایک ماہ معین یا غیر معین سے بیان ہوتے ہیں۔

ومن قال للہ علی صوم ھذہ السنۃ۔ اور اگر کسی نذر کرنے والے نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر اس سال کے روزے ہیں۔ ف۔ تو یہ نذر ہر طرح صحیح ہے یہی مختار ہے۔ د۔ پس جب کہ اس سال معین کی نذر ہو۔ افطر یوم الفطر ویوم النحر وایام التشریق۔ تو افطار کرے یوم الفطر اور یوم الاضحیٰ اور ایام تشریق کو۔ ف۔ یعنی واجب ہے کہ اس سال میں سے جب یہ پانچ دن آویں ان میں روزہ نہ رکھے بف۔ وقضاھا۔ اور ان کو قضا کرے۔ ف۔ یعنی بعد اس سال کے یہ پانچ روزے قضا رکھے م۔ اور اگر اس نے ان ایام میں بھی روزے رکھے تو نذر ہو گئی لیکن وہ گنہگار

ہوا۔ ل ھ۔ لان النذر بالسنة المعينة نذر بهذه الايام. کیونکہ معین سال کی نذر کرنا ان ایام کی
بھی نذر ہے۔ ف۔ کیونکہ سال میں یہ ایام ضرور داخل ہیں تو جب اس نے یہ سال معین کر کے
اپنے اوپر واجب کیا تو یہ ایام بھی واجب کر لیے۔ اور چونکہ ان ایام میں صوم سے ممانعت ہے تو قضا کرے
م۔ رہا رمضان تو اس کی قضا واجب نہیں اس واسطے کہ وہ اس سال معین میں اس کے نذر کرنے
سے واجب نہیں ہوا بلکہ اللہ تعالیٰ کے فرض کرنے سے واجب ہے (الخلاصہ ع مع)۔ اور یہ اس
وقت کہ ان ایام سے پہلے اس سال کی نذر کی ہو اور اگر ان ایام کے بعد اس سال کے صیام کی
نذر کی تو بلا خلاف باقی ایام کے روزے رکھے مثلاً بعد عید الفطر کے نذر کی تو اس پر عید الفطر کی قضا
نہیں اور بعد تشریق کے نذر کی تو پانچوں کی قضا نہیں۔ (کما فی الخلاصہ ف ھ) فعلی ہذا بعد یوم عید الفطر
کے ذی الحجہ ختم تک رکھے اور بعد تشریق کے صرف چند روز ختم ذی الحجہ تک۔ م۔ وكذا اذا لم
يعين لكنه شرط التتابع۔ اور یہی حکم ان پانچ یوم کے افطار و قضا کا اس وقت بھی ہے کہ جب
نذر کنندہ نے سال کو معین نہ کیا ہو لیکن پے در پے ایک سال کا روزہ رکھنا شرط کیا ہو۔ ف۔
بایں طور کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر ایک سال کے روزے پے در پے ہیں۔ لان المتابعة لا تعرى
عنها۔ کیونکہ پے در پے ۳۶۰ یوم کے روزے ان ایام سے خالی نہ ہوں گے ف۔ پھر سال معین
کی صورت میں پانچ دن کی قضا میں برابر پانچوں پے در پے رکھنا شرط نہیں تھا لكن يقضيها
في هذا الفصل موصولة تحقيقاً للتتابع بقدر الامكان۔ لیکن اس صورت میں (جب کہ غیر معین متتابع
نذر کی)۔ ان پانچوں کو قضا بھی ملا ہوا کرے تاکہ پے در پے کی شرط جہاں تک ممکن ہے متحقق
رکھی جاوے۔ ويتاتى فى هذا اخلاف زفر والشافعى۔ اور واضح ہو کہ اس نذر میں زفر و شافعی
کا خلاف پیدا ہوگا۔ ف۔ کہ ان دونوں اماموں کے نزدیک یہ پانچ دن داخل نذر نہ ہوں گے
تو ان کی قضا بھی نہ ہوگی۔ للنهى عن الصوم فيها۔ کیونکہ ان ایام سے روزے سے ممانعت وارد
ہے۔ ف۔ چنانچہ عید الفطر و اضحی میں حدیث گذری و ایام تشریق میں بھی حدیث وارد ہے۔ وهو
قوله عليه السلام الا لا تصوموا فى هذه الايام فانها ايام اكل وشرب وبعال۔ اور وہ قول حضرت صلی
اللہ علیہ وسلم کہ خبردار ہو جاؤ کہ ان ایام میں روزہ مت رکھیو کہ یہ ایام کھانے پینے و بعال کے ہیں۔
ف۔ بعال بمعنی جماع ہے اور یہ لفظ دار قطنی و اسحق بن راہویہ کی روایت ابوہریرہؓ میں اور طبرانی
کی روایت ابن عباس رضی اللہ عنہ میں اور ابو یعلی کی روایت زید بن خالد رضی اللہ عنہم میں واقع
ہے مگر یہ روایات ضعیف ہیں لہذا منذریؒ نے مختصر السنن میں کہا کہ یہ لفظ کسی صحیح روایت
میں وارد نہیں بلکہ صحاح اسانید میں ایام اکل وشرب وذکر الٰہی آیا ہے۔ ع۔

بہر حال ان ایام میں صوم سے ممانعت وارد ہے۔ م۔ وقد بينا الوجه فيه۔ اور ہم نے اس میں
وجہ بیان کر دی۔ ف۔ کہ معصیت کی نذر ان کے نزدیک صحیح نہیں۔ والعذر عنه۔ اور اس سے
عذر بھی بیان کر دیا۔ ف۔ کہ ممانعت بالغیر ہے تو مراد نذر وفا نہ کرنا ان ایام میں پس قطعاً لازم
رہی بلکہ جب قضا بھی ممکن نہ ہو تو کفارہ لازم ہے۔ اور تحقیق گذر چکی۔ م۔ ولو لم يشترط التتابع۔

اور اگر اس نے پے درپے کے شرط نہ کی۔ ف۔ بلکہ اللہ تعالیٰ کے واسطے ایک سال کے روزے اپنے اوپر نذر کیے۔ تو چاند کے شمار سے روزے رکھنا شروع کرے حتی کہ بارہ مہینے پورے ہو جاویں اور اس صورت میں رمضان جو آوے گا وہ نذر میں محسوب نہ ہوگا بلکہ رمضان کے بجائے ایک ماہ نذر رکھے۔ (کمافی الخلاصہ)۔ لم یجزہ صوم ھذہ الایام۔ ان ایام پانچ میں روزہ رکھ لینا کافی نہ ہوگا۔ ف۔ یعنی نذر ادا نہ ہوگی بلکہ عیدین وتشریق کو چھوڑ کر غیر ممنوع پانچ دنوں میں روزے نذر کے ادا کرے۔ لان الاصل فیما یلزم الکمال۔ کیوں کہ جو اس نے اپنے اوپر لازم کیا اس میں کامل ہونا اصل ہے۔ ف۔ کیونکہ کسی ناقص دن کی نذر نہیں کی ہے۔ والمؤدی ناقص اور جو ان ایام میں ادا کیا وہ ناقص ہے۔ لمکان النھی۔ بوجہ ممانعت موجود ہونے کے۔ ف۔ حالانکہ اس نے تو اپنے اوپر اتنے روزے لازم کیے جو ملا کر بارہ ماہ ہو جاویں چاہے کبھی رکھے۔ بخلاف ما اذا عینھا۔ برخلاف اس صورت کے جب کہ ان ایام کو متعین کر لیا ہو۔ ف۔ خواہ اس طرح کہ ان ایام سے پہلے اس سال کے روزے رکھنے کی نذر کی یا ایک سال کی علی الاتصال نذر کی کیونکہ ان دونوں صورتوں میں لازم آتا ہے کہ اس نے ان ایام میں روزے رکھنے کی نذر کی پس اگر ان ایام ہی میں روزہ رکھ لیا تو معصیت کا مرتکب ہوا مگر نذر ادا ہو گئی۔ لانہ التزم بوصف النقصان۔ کیونکہ اس نے ناقص ہونے کی صفت کے ساتھ اپنے اوپر لازم کیا تھا۔ ف۔ ویسا ہی ادا کیا۔ فیکون الاداء بالوصف الملتزم۔ تو اس کا ادا کرنا اسی وصف کے ساتھ حاصل ہو گیا جو اس نے التزام کیا تھا۔ ف۔ تو نذر ادا ہو گئی۔ اگرچہ ممانعت کی فرمانبرداری نہ کرنے سے معصیت کا مرتکب ہوا۔

فروع | اگر اس ماہ یا ماہ حال یا ماہ رواں کے روزوں کی نذر کی تو اس مہینہ میں جو کچھ ایام باقی ہیں وہی لازم ہیں پس اگر درمیان میں ان پانچ ایام مذکورہ میں سے کوئی دن پڑے تو اس کو قضاء کرے ورنہ معصیت کے ساتھ نذر ادا ہو جاوے گی۔ اور اگر کل قضا کیا تو چاہے متفرق رکھے۔ یہی حال اس ہفتہ یعنی سات روز کا ہے اور اگر ہفتہ سے روز سنیچر مراد لیا تو اس کی نیت ہے۔ اگر ایک مہینہ پے درپے نذر کیا تو ایسے مہینہ میں جائز نہیں جس میں ممنوع دن آوے اور اگر کسی روز بیچ میں افطار کیا تو از سرنو رکھے اور چاند سے چاند تک کافی ہے اگرچہ ۲۹ دن ہوں اور کہا گیا بلکہ ۳۰ دن لازم ہیں اور درمیان ماہ سے بالاتفاق ۳۰ دن متواتر پورے کرنا لازم ہے اگر ایک ماہ مثل رمضان کے نذر کی پس اگر مثل سے مراد پے درپے ہے تو چاند سے چاند تک پے درپے کافی ہے اور اگر مراد تعداد یا کچھ نیت نہیں تو ۳۰ پورے کرے خواہ متفرق یا متوالی۔ اور یہی مختار ہے۔ اگر عورت نے سال معین کی نذر کی پھر درمیان میں حائضہ ہوئی تو ایام حیض قضا کرے کیونکہ کبھی سال حیض سے خالی ہوتا ہے تو وجوب ہو گیا۔ اگر نذر کنندہ بوجہ سخت گرمی وغیرہ کے عاجز ہوا تو جاڑوں میں قضاء کرے۔ اگر ایک رجب کی نذر کی پھر یہ مہینہ کفارہ ظہار میں مع نذر کے ادا سے رکھا تو جائز اور نذر کے لیے اصح قول پر ایک رجب قضاء کرنا واجب ہے۔ م۔ وعلیہ کفارۃ یمین ان اراد بہ یمینا۔ اور نذر کنندہ پر کفارہ قسم واجب ہے اگر اس نے کلام سے نذر

مراد لی ہو۔ ف یعنی جب کہ حانث ہو۔ وقد سبقت وجوهه۔ اور اس کی صورتیں سابق میں بیان ہو چکی ہیں۔ ف یعنی چھ صورتیں۔ مراد یہاں یہ کہ جو کلام نذر کے واسطے عربی میں بولا جاتا ہے وہ مجازاً قسم کو محتمل ہے پس اگر نیت ہو تو قسم ہو جائے گا اور مترجم نے سابق تنبیہ کر دی کہ اردو میں یوں کہنا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر یہ واجب ہے۔ خالی نذر میں مستعمل ہے اور قسم اس کا مجاز نہیں تو نیت سے بھی قسم نہ ہوگا۔ فاحفظ۔م

فروع اگر نذر کرنے والے شخص نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر واجب ہے کہ اس دن میں روزہ رکھوں جس میں زید آوے پھر زید جس دن آیا ایسے وقت آیا کہ نذر کرنے والا کھا چکا یا عورت تھی کہ اس کو حیض آ چکا یا بعد زوال آیا یا رات میں آیا تو بقول امام محمدؒ اس پر کچھ واجب نہیں یہی مختار ہے۔ مف السراجیہ الخلاصہ۔ اور اگر زوال سے پہلے آیا اور ہنوز اس نے کچھ نہیں کھایا تو روزہ رکھ لے۔ محیط السرخسی۔ اور اگر مثلاً زید کی آمد کے روز اور بکر کے اچھے ہو جانے کے روز میں ہمیشہ صوم کی نیت کی پھر اتفاق سے دونوں باتیں ایک ہی روز واقع ہو گئیں تو اس پر فقط اسی روز کا روزہ واجب ہے۔ المحیط۔ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر واجب ہے کہ ایک دن روزہ رکھوں تو اس پر ایک روزہ واجب ہے اور چاہے جس دن ادا کرے اور بالاجماع اس میں تاخیر جائز ہے۔ اگر کہا کہ مجھ پر آدھے دن کا روزہ ہے تو صحیح نہیں یا ایک دن میں دو روزے ہیں تو صرف ایک ہی روزہ واجب ہوگا۔ مف۔ تین چار دس جس قدر ایام نذر کیے وہ واجب ہونے چاہیے جب رکھے خواہ متفرق یا پے در پے مگر آنکہ اس نے پے در پے شرط کیے ہوں تو اسی طرح لازم ہوں گے حتی کہ درمیان میں اگر کوئی دن افطار کیا خواہ عمداً یا بوجہ حیض وغیرہ کے یا عیدین و تشریق پڑھنے سے تو از سر نو شمار کرے۔ السراج ۔م ف۔ متفرق نذر اگر پے در پے ادا کرے تو کافی ہے اور برعکس نہیں۔ قاضیخاں وغیرہ۔ اگر نذر میں ایک روز کہنا چاہتا تھا مگر زبان سے ایک ہفتہ یا مہینہ یا سال نکل گیا تو جو نکلا وہی لازم ہوگا کیونکہ نذر میں قصد و بے قصد برابر ہے السراج مف۔ نذر کو کسی شرط پر معلق کیا مثلاً اگر ایسا ہوا تو مجھ پر ایک ماہ کا روزہ ہے۔ شرط کی وجود سے پہلے ادا کرنا بالاتفاق جائز نہیں۔ اور اگر وقت کی طرف مضاف کیا مثلاً مجھ پر رجب کے روزے ہیں پھر رجب سے مقدم مثلاً ربیع الاول میں ادا کیے تو جائز ہے۔ یہی شیخین رح کا قول ہے الظہیریہ۔ ایک ماہ کے روزے نذر کیے پھر مہینہ پورا ہونے سے پہلے مر گیا تو کل واجب حتی کہ جس قدر اس کے ذمہ ہوں ہر روزہ کی فدیہ کی وصیت کرے خواہ مہینہ معین ہو یا غیر معین ہو۔ اگر مریض نے اپنے اوپر واجب کیے مگر صحت سے پہلے مر گیا تو اس پر کچھ واجب نہیں اور اگر ایک روز بھی اچھا ہو کر گذرا تو کل مہینے کے واجب حتی کہ مرے تو وصیت فدیہ واجب ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک بقدر صحت واجب ہیں۔ (الخلاصہ ف)

مسئلہ ایام عیدین و تشریق میں بغیر نذر کے صوم کا حکم۔ من اصبح یوم النحر صائما۔ جس شخص نے یوم النحر یعنی عید اضحی کے روز صبح کی اس حال میں کہ وہ صائم ہے۔ ثم افطر

پھر افطار کر ڈالا۔ لاشی علیہ۔ تو اس پر کچھ واجب نہیں۔ ف۔ یعنی قضا نہیں اور نہ گناہ ہے۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن ابی یوسف ومحمد فی النوادر ان علیہ القضاء۔ اور نوادر میں ابو یوسف ومحمد سے مروی ہوا کہ اس پر قضاء واجب ہے۔ ف۔ اور کچھ گناہ نہیں بلکہ افطار کر دینا بھی واجب ہے۔ کیونکہ تمام کرنا معصیت ہے اور یہ معصیت بعد ایام ممنوعہ کے مرفوع تو قضاء واجب ہے۔ لان الشروع یلزم کالنذر۔ کیونکہ روزہ شروع کرنا اس کے ذمہ لازم کرنے والا مثل نذر کے ہو جاتا ہے۔ وصار کالشروع فی الصلوۃ فی الوقت المکروہ۔ اور ممنوع وقت میں روزہ شروع کرنا ایسا ہو گیا جیسے مکروہ وقت میں نماز شروع کی۔ ف۔ مثلاً طلوع یا غروب یا ٹھیک دوپہر کو نفل شروع کر کے توڑ دی تو قضاء واجب ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ایسی نماز کی صورت میں قضا واجب مگر ایسے روزہ کی صورت میں نہیں۔ والفرق لابی حنیفۃ وھو ظاھر الروایۃ ان بنفس الشروع فی الصوم یسمی صائما۔ اور ابو حنیفہؒ کے واسطے اور یہی صاحبین سے ظاہر الروایۃ ہے وجہ فرق یہ کہ صوم میں تو شروع کرتے ہی صائم کہلاتا ہے۔ حتی یحنث بہ الحالف علی الصوم۔ حتی کہ شروع کرتے ہی وہ شخص حانث ہو جائے گا جس نے صوم پر قسم کھائی ہو۔ ف۔ مثلاً قسم کھائی کہ میں روزہ نفل نہیں رکھوں گا تو شروع کرتے ہی جھوٹا پڑ گیا۔ یا کہا کہ اگر میں فلاں روز میں صائم ہوں تو میرا غلام آزاد ہے پھر اس روز شروع کر کے توڑ دیا تو اس کا غلام آزاد ہو جائے گا اس واسطے کہ وہ شروع کرتے ہی صائم ہو گیا۔ پس معلوم ہوا کہ روزہ میں شروع کرتے ہی صائم ہو جاتا ہے۔ فیصیر مرتکبا للنھی۔ تو شروع کرنے سے نہی کا مرتکب ہوا۔ ف۔ اور جس فعل کا شروع کرنا معصیت میں داخل کرے تو کچھ بھی نیک نہیں۔ فیجب ابطالہ۔ تو ایسے عمل کو میٹ دینا واجب ہے۔ فلا تجب صیانتہ۔ پس اس کو مٹنے سے بچانا واجب نہ ہوا۔ ووجوب القضاء یبتنی علیہ۔ اور قضاء واجب ہونا تو اسی پر مبنی تھا۔ ف۔ یعنی نیک کام کو شروع کر کے مٹانا منع ہے لہذا اگر مٹایا تو قضاء واجب ہے اور یہاں جب اس کا مٹانا واجب ہے تو قضاء لازم نہیں۔ یہ حال تو اس صوم میں ہے۔

ولا یصیر مرتکبا للنھی بنفس النذر وھو الموجب ولا بنفس الشروع فی الصلوۃ اور نفس نذر کی وجہ سے نہی کا مرتکب نہیں ہوتا اور واجب کرنے والی تو نذر ہے اور نہ نماز میں شروع کرنے سے مرتکب نہی ہو۔ ف۔ یعنی اگر یوم النحر کی نذر کی تو نذر نے واجب کر دیا اور خود نذر کچھ معصیت نہیں بلکہ نذر کو اسی دن وفاء کرنا معصیت ہے تو وفاء نہ کرے مگر نذر کا واجب کیا ہوا کسی دوسرے روز پورا کرے اور یوں ہی نماز جب اوقات مکروہ میں شروع کی تو ابھی شروع کرنے سے واجب ہوئی لیکن ابھی تک نہی کا مرتکب نہ ہوگا۔ حتی تیم رکعۃ۔ یہاں تک کہ ایک رکعت پوری کرے۔ ف۔ پس نماز میں نفس شروع سے مرتکب معصیت نہیں بلکہ شروع کر کے ایک رکعت پوری کرنے پر مرتکب ہوگا۔ ولھذا لا یحنث بہ الحالف علی الصلوۃ۔ اور اسی جہت سے نماز شروع کرنے سے وہ شخص حانث نہ ہوگا جس نے نماز پر قسم کھائی تھی۔ ف۔ مثلاً کہا

تھا کہ اگر اوقات مکروہہ میں سے کسی وقت میں نماز پڑھوں تو میرا غلام آزاد ہے یا واللہ کسی وقت مکروہ میں نماز نہیں پڑھوں گا پھر اس نے ان اوقات میں نماز شروع کی اور پوری رکعت نہیں کی تو ابھی تک جھوٹا نہیں ہوا کیونکہ ابھی اس پر نماز کا نام نہیں ہے یہاں تک کہ ایک رکعت پوری کرے تب حانث ہوگا پس معلوم ہوا کہ نماز میں شروع کرنا نماز نہیں اور نہ وہ نمازی ہوگا پس نذر کرنا اور نماز شروع کرنا نیک کام رہا۔ فتجب صیانۃ المودی۔ تو موری کو میٹ دینے سے بچانا واجب رہا۔ ف لیکن یہ بچانا اس طور پر ممکن نہیں کہ نذر کو اس وقت وفا کرے یا نماز کو اس وقت پورا کرے کیونکہ پورا کرنا معصیت ہو جائے گا۔ بلکہ بچانا اس کی قضاء کی ذمہ داری سے ممکن ہے۔ فیکون مضمونا بالقضاء۔ تو وہ اس کی قضاء کرنے کا ضامن ہوگا۔ ف پس خلاصہ یہ ہوا کہ عمل نیک کو شروع کرکے پورا کرنا واجب ہوتا ہے خواہ اس طرح کہ شروع کو آخر تک تمام کرے یا اس کو قضاء کرے۔ پس قضاء کرنا شروع کرنے پر جب ہی کہ شروع کرنا نیک ہو اور صوم یوم النحر شروع کرنا نیک نہیں ہے اور نماز وقت مکروہ میں شروع کرنا نیک ہے مگر ایک رکعت تک پڑھنا نیک نہیں ہے۔ رہا صوم یوم النحر کی نذر کرنا موجب قضاء ہے مگر شروع کرنے کی جہت سے نہیں بلکہ نذر کی جہت سے اور نذر خود نیک ہے۔ وعن ابی حنیفۃ انہ لایجب القضاء فی فصل الصلوۃ ایضاً۔ اور ابوحنیفہؒ سے نوادر میں آیا کہ نماز اوقات مکروہہ میں شروع کرنے کی صورت میں بھی قضاء واجب نہیں ہے۔ والاظہر ھو الاول۔ اور اول اظہر ہے۔ ف یعنی یہ کہ قضاء واجب ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ امام مصنفؒ نے اظہر کہا اور صحیح نہیں کہ شاید اس وجہ سے کہ جو شیخ محقق ابن الہمام نے لکھی کہ اگر نماز کو سجدہ کے بعد قطع کرے تو چاہیئے کہ قضاء واجب نہ ہو کیونکہ اس وقت تو مرتکب نہی ہو چکا حالانکہ حکم قضاء مطلق ہے۔ مترجم کے نزدیک اس کا جواب نفس یہ ہے کہ شروع میں یہ عمل نیک موجب قضاء ہو چکا تو پھر یہ ایجاب اس کی اس کی حرکت سے متغیر نہ ہوگا کہ وہ اس کو سجدہ تک لے گیا کیونکہ یہ حرکت خود معصیت ہے پس قضاء بنظر نفس شروع کے اس پر واجب رہی فاحفظ۔ م۔

باب الاعتکاف

واضح ہو کہ اعتکاف کی تفسیر و تقسیم و اس کا رکن و شرائط و آداب و اس کی خوبیاں و جن امور سے وہ فاسد ہوتا ہے اور جو افعال اس میں ممنوع ہیں ان سب کا بیان اس باب میں ہونا چاہیئے۔ مجمل بیان یہ کہ اعتکاف کی شرائط میں اسلام و عقل و پاک ہونا حیض و نفاس و جنابت سے و مسجد جماعت ہونا اور صوم و نیت۔ پھر تفصیل آتی ہے۔ اور آزاد ہونا و بالغ ہونا و مذکر ہونا شرط نہیں چنانچہ اعتکاف طفل کا اور مولیٰ و شوہر کی اجازت سے عورت و غلام کا صحیح ہے۔ (البدائع)۔ کیونکہ

شوہر و مولیٰ کو اختیار ہے کہ جورو اور مملوک کو نذر کے اعتکاف واجب سے منع کریں۔ المحیط۔
اعتکاف کا ادب یہ کہ سوائے خیر کے کلام نہ کرے۔ السراج۔ وقصص انبیاء واولیاء منجملہ کلام خیر
کے ہیں (الفتح)۔ اور ایسی باتیں جن میں گناہ نہ ہو کچھ مضائقہ نہیں (شرح الطحاوی)۔ چونکہ مسجد میں
دنیا کی مباح باتیں کرنا مکروہ تحریمی ہے تو ان میں گناہ ہے مگر جب کہ کسی حاجت سے ہوں۔ (النہر) اور
خوبی اعتکاف ظاہر کہ بالکلیہ عبادت الٰہی میں منقطع و مشابہ ملائکہ ہو جاتا ہے اور کھانا بوجہ صوم کے
اللہ تعالیٰ کی ضیافت ہو جاتا ہے۔ النہایہ۔ قال الاعتکاف مستحب۔ قدوریؒ نے فرمایا کہ اعتکاف
مستحب ہے۔ ف۔ مترجم کہتا ہے کہ قدوری و مشائخ متقدمین ایسے امور کو جو شرع میں خوب ہیں مستحب
بولتے ہیں حتیٰ کہ واجب تک کو بھی جیسے مبسوط میں کہا کہ اعتکاف قربت مشروعہ ہے۔ پس ان کی
مراد اصطلاحی مستحب نہیں ہوتا جو سنت سے کمتر ہے مگر یہ معلوم نہ ہوا کہ مستحب سے اصطلاحی کیا
مراد ہے تو امام مصنف نے کہا کہ والصحیح انہ سنۃ مؤکدۃ لان النبی علیہ السلام واظب علیہ
فی العشر الاواخر من رمضان۔ اور صحیح یہ کہ اعتکاف سنت مؤکدہ ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے رمضان کے اخیر عشرہ میں اعتکاف پر مواظبت فرمائی ہے۔ والمواظبۃ دلیل السنۃ۔ اور
مواظبت فرمانا سنت ہونے کی دلیل ہے۔ ف۔ پھر چونکہ یہ فعل از قسم عادات انسانی نہیں بلکہ
عبادت ہے تو سنت مؤکدہ ٹھہرا۔ مواظبت سے وجوب اس واسطے نہ ہوا کہ ایک رمضان میں جب
حضرت عائشہ وام سلمہ و زینب رضی اللہ عنہن ازواج مطہرات نے مسجد میں اپنے قبہ اعتکاف
کے لیے گاڑے تو آپ نے سب اکھڑوا لیے۔ اور خود بھی اعتکاف ترک کیا حتیٰ کہ شوال کے اول
عشرہ میں اعتکاف کیا۔ (کما فی الصحیحین وغیرہما)۔ اور اس حدیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگر اعتکاف
شروع کرکے توڑ دے تو اس کی قضاء کرے جیسے صوم و صلوٰۃ میں ہے۔

بالجملہ معلوم ہوا کہ اعتکاف رمضان مسنون مؤکد ہے۔ م۔ اور یہی محیط و بدائع و تحفہ میں کہا کہ
سنت مؤکدہ ہے۔ مع۔ اور مالکیہ نے کہا کہ اعتکاف امر جائز ہے۔ شاید اس وجہ سے کہ امام
مالک نے کہا کہ مجھے خبر نہیں پہونچی کہ ابوبکر و عمر و عثمان و ابن المسیب وغیرہ سلف میں کسی نے
سوائے عبد الرحمان بن ابی بکر کے اعتکاف کیا۔ جواب یہ کہ ان لوگوں پر جہاد و اقامت شرع کے
امور واجبہ ایسے لاحق تھے کہ انہوں نے اس سنت کو بطور کفایہ چھوڑ دیا کیونکہ ازواج مطہرات
رضی اللہ عنہن نے بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اعتکاف کر لیا اور شیخ ابوبکر بن العربی مالکی نے
خود علمائے مالکیہ کا قول بوجہ صحاح احادیث کے رد کر دیا۔ (کما فی العینی۔) پھر واضح ہو کہ ظاہرا
سنت مؤکدہ کا قول صرف اعتکاف رمضان میں ہے لہٰذا شیخ ابن الہمام نے کہا کہ حق یہ کہ اعتکاف
تین قسم ہے اول اعتکاف واجب اور وہ اعتکاف نذر ہے۔ دوم سنت مؤکدہ اور وہ اعتکاف
عشرہ اخیرہ رمضان ہے۔ سوم اعتکاف مستحب اور وہ ان دونوں کے سوائے ہے۔ پھر حضرت صلی
اللہ علیہ وسلم نے عشرہ اوسط میں بھی اعتکاف کیا اور جب فارغ ہوئے تو جبرئیل علیہ السلام نے
آکر کہا کہ جو آپ ڈھونڈھتے ہیں وہ آگے ہے یعنی لیلۃ القدر پس آپ نے عشرہ اخیرہ کا

اعتکاف کیا۔ یہیں سے اکثر علماء کے نزدیک لیلۃ القدر اخیر عشرہ میں ہے مع اختلاف کہ ۲۱ ہے یا ۲۷ یا کوئی طاق رات ہے چنانچہ صحیح حدیث ہے کہ لیلۃ القدر کو عشرہ آخر میں ڈھونڈھو اور اس کے ہر طاق رات میں ڈھونڈو اور ابوحنیفہؒ سے روایت ہے کہ وہ رمضان میں ہوتی ہے مگر کبھی اول کبھی اوسط کبھی آخر میں اور صاحبین کے نزدیک رمضان میں مگر متعین ہے کہ ذاتر نہیں ہوتی پس اگر شرط کی کہ بعد لیلۃ القدر کے ایسا کروں گا تو بعد رمضان کے شرط ضرور پوری ہو جائے گی پھر اس رات کی علامات ہیں کہ اعتدال و سکون ہو اور صبح کو آفتاب بغیر شعاع کے نکلے گویا طشت ہے اور کبھی باران رحمت نازل ہوتا ہے۔ پھر واضح ہو کہ جب بندہ اس رات میں طاعت و دعا میں مشغول ہے تو اس کو لیلۃ القدر حاصل ہو گئی اور بعضے عوام یہ گمان کرتے ہیں کہ اس وقت روشنی و ہر چیز کو سجدہ میں دیکھے تب پاوے گا ورنہ نہیں حالانکہ یہ گمان بالکل غلط ہے کیونکہ ان آثار کا دیکھنا ہر شخص کی قوت نہیں ہے جیسے ہر چیز درخت و زمین وغیرہ کا تسبیح کرنا ہر شخص کی استعداد میں محسوس نہیں بلکہ لیلۃ القدر پانے کی عرف یہی معنی کہ جو رات لیلۃ القدر ہے اس میں جو بندہ غافل سوتا نہ ہو بلکہ عبادت و طاعت میں مشغول ہو اس نے لیلۃ القدر پائی اور یہ فضل الٰہی عزوجل ہر لیاقت کے مومن کو شامل ہے والحمد للہ رب العالمین۔

بالجملہ معلوم ہوا کہ عشرہ اخیرہ رمضان کا اعتکاف مسنون ہے اور چونکہ معتکف نے رات و دن اپنے آپ کو سب امور سے منقطع کر کے طاعت میں کر دیا تو رات کا سو جانا بھی طاعت میں شمار ہے اور چونکہ اس میں ضرور لیلۃ القدر ہوگی تو لیلۃ القدر میں یہ بندہ طاعت ہی میں ملے گا اگرچہ سو گیا ہو۔ فافہم واحفظ م۔ تفسیر اعتکاف یہ کہ۔ هو اللبث فی المسجد مع الصوم ونية الاعتكاف۔ یعنی اعتکاف ٹھہرنا مسجد میں روزے کے ساتھ اور نیت اعتکاف کے ساتھ ف سے پس ایک تو ٹھہرنا چاہیے دوم مسجد میں ہو۔ سوم صوم ہو۔ چہارم نیت ضرور ہے۔ اما اللبث فركنه لانه ينبئ عنه فكان وجوده به۔ رہا لبث یعنی ٹھہرا رہنا تو یہ اعتکاف کا رکن ذاتی ہے کیونکہ اعتکاف بحسب اللغۃ اس سے آگاہ کرتا ہے تو اعتکاف کا وجود اسی لبث کے ساتھ ہوگا۔ ف سے یعنی لغت میں اعتکاف از عکف و عکوف ہے اور ایسے مواقع کے لیے کہ آدمی اپنے نفس کو روک کر ٹھہراوے و باز رکھے جس سے لازم آتا ہے کہ کسی بات پر متوجہ و جھک جاوے و برابر اسی حالت پر رہے۔ وقال تعالیٰ يعكفون على اصنام لهم۔ یعنی یہ قوم بت پرست اپنے ایک بت پر عکوف کیے تھی۔ پس اعتکاف کی ذات یہی کہ آدمی اپنی نفس کو طاعت الٰہی میں روک کر ٹھہراوے ماسوائے امور سے باز رکھے۔ پھر شرع میں اس کا مقام مسجد ہے لہٰذا عورت کے حق میں اس کے گھر میں نماز کی جگہ ہے حتی کہ یہ مقام اس کے لیے ایسا ہے جیسے مرد کے حق میں مسجد الجماعہ ہے حتی کہ اگر عورت وہاں اعتکاف کرے تو بغیر ضرورت وہاں سے نہ نکلے۔ اور اگر عورت نے کوئی جگہ نماز کی نہ بنائی ہو تو جائز ہے کہ ایک جگہ بنا کر اس کو پاک کر کے اس میں اعتکاف کرے۔ الزاہدی۔ اور مسجد جماعت میں عورت کا اعتکاف کرنا تحریماً مکروہ ہے (محیط السرخسی)۔ اور چونکہ یہ بخیال مفسدہ ہے لہٰذا جواز اصل تھا مگر فتویٰ اس وقت یہی کہ نہیں جائز

ہے ۔م۔ والصوم من شرطہ عندنا خلافا للشافعی۔ اور صوم ہمارے نزدیک اعتکاف کا رکن نہیں بلکہ شرط ہے بخلاف قول شافعی کے۔ ف۔ کہ صوم شرط نہیں کہتے اور یہی امام احمد وداؤد کا مذہب اور بعض سلف کا قول ہے اور ہمارا مذہب جمہور سلف کا قول ہے۔ والنیۃ شرط فی سائر العبادات۔ اور نیت تمام عبادات میں شرط ہوتی ہے۔ ف۔ پس بغیر نیت کوئی عبادت نہیں ہوتی اور اعتکاف جب عبادت نہ ہوا تو محض رائیگاں ہوگا بخلاف وضوء کے کہ اگر عبادت نہ ہوا تو مفتاح الصلوۃ ہوگیا۔ پھر نیت شرط ہونے میں کچھ خلاف نہیں صرف صوم میں خلاف ہے ھو یقول ان الصوم عبادۃ وھو اصل بنفسہ فلا یکون شرطا لغیرہ۔ شافعی کہتے ہیں کہ صوم ایک عبادت ہے اور خود اصل ہے اور دوسری عبادت کے واسطے شرط نہ ہوگا۔ ف۔ یہ قیاس توبیشک معقول ہے مگر ہم نے یہ قیاس متروک کر دیا بوجہ نص کے جو بیان فرمائی۔ ولنا قولہ علیہ السلام لا اعتکاف الا بالصوم۔ اور ہمارے واسطے حجت یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہیں اعتکاف مگر صوم کے ساتھ۔ ف۔ رواہ الدارقطنی ثم البیہقی۔ اور اس کی اسناد میں سوید بن عبدالعزیز راوی کہ ہیثم رحمہ اللہ تعالیٰ توثیق کی۔ ابوداؤد نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی کہ معتکف پر سنت یہ کہ مریض کی عیادت نہ کرے اور نہ جنازہ پر حاضر ہو اور نہ عورت کو مساس کرے اور نہ اس کے بدن سے بدن ملاوے اور کسی حاجت کے واسطے نہ نکلے سوائے اس کے جس سے چارہ نہیں ہے اور اعتکاف نہیں مگر صوم کے ساتھ اور اعتکاف نہیں مگر مسجد جماعت میں۔ اسناد میں عبدالرحمن بن اسحق راوی میں بعض نے کلام کیا لیکن امام مسلم نے اس کی حدیث لی اور ابن معین نے توثیق کی اور دوسروں نے تعریف کی۔ پس ثقہ نے روایت کو مرفوع کیا تو مقبول ہے۔ پھر صحیحین میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسلام سے پہلے نذر کی تھی کہ ایک رات خانہ کعبہ کی مسجد الحرام میں اعتکاف کریں پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ اپنی نذر پوری کر۔ دوسری روایت میں بجائے ایک رات کے ایک دن آیا ہے۔ مراد یہ کہ رات مع دن یا دن مع رات ہے۔ پھر واضح ہو کہ ابوداؤد ونسائی نے اس حدیث کو عبداللہ بن بدیلؒ سے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جاہلیت کے زمانہ میں کعبہ کے پاس ایک رات یا ایک دن اعتکاف کی نذر کی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ اعتکاف کریں اور روزہ رکھیں۔ دارقطنی نے کہا کہ ابن بدیل ضعیف ومنفرد ہے۔ لیکن امام ابن معین نے کہا کہ وہ صالح ہے اور ابن حبان نے اس کو ثقات میں لکھا پس اسناد صحیح ہے اور صحیحین کی روایت میں صرف زمانہ جاہلیت کی نذر وفا کرنا مسوق ہے اور اس روایت میں اصل واقعہ کا جو بیان ہے اور کچھ اختلاف نہیں۔ اور مؤید اس کی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا جو اوپر گذری اور خود ابن عمر رضی اللہ عنہ کا یہی مذہب ہے کہ معتکف پر روزہ لازم ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ایک روایت میں نہیں جیسا کہ بیہقی نے روایت کی اور دوسری روایت میں صوم لازم ہے (کذا رواہ البیہقی وعبدالرزاق)۔ شاید ابن عباس کے نزدیک اعتکاف نذر یعنی واجب میں روزہ

واجب ہے اور باقی میں نہیں۔ اور عبد الرزاق نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا قول روایت کیا کہ
جس نے اعتکاف کیا اس پر صوم لازم ہے اور یہی قول عروہ و زہری کا روایت کیا۔ اور مالک
نے موطا میں بلاغاً قاسم بن محمد و نافع سے ذکر کیا۔ مالک نے کہا کہ ہمارے یہاں تو اسی بات
پر قرار ہے کہ بغیر صوم کے اعتکاف نہیں۔ بالجملہ یہ آثار تائیدات ہیں کہ روایت ابوداؤدؒ کی حدیث
عائشہؓ صحیح مرفوع ہے۔ م ف۔ والقیاس فی مقابلة النص المنقول غیر مقبول۔ اور صحیح مرفوع
حدیث کے مقابلہ میں قیاس مذکور مقبول نہیں ہوتا۔ ف۔ پس شافعیؒ کا قیاس متروک ہوا
اور اعتکاف میں صوم شرط ہونا مقبول ہوا۔ پھر ظاہر حدیث و آثار مفید ہیں کہ صوم شرط ہے خواہ
اعتکاف واجب ہو یا دیگر ہو۔ اور فقہ کی روایات اس طرح ہیں کہ۔ ثم الصوم شرط لصحة الواجب
منه۔ پھر روزہ شرط ہے واسطے صحیح ہونے اعتکاف واجب کے۔ روایة واحدة۔ ایک
روایت ہو کر۔ ف۔ یعنی کوئی اختلافی روایت نہیں ہے بلکہ سب روایات اسی ایک بات پر متفق ہیں
ولصحة التطوع فیما روی الحسن عن ابی حنیفة لظاهر ما روینا۔ اور واسطے صحیح ہونے اعتکاف
نفل کے (شرط صوم) اس روایت میں ہے جو حسن بن زیاد نے امام ابوحنیفہ سے روایت کی
بدلیل ظاہر حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ کیونکہ بغیر صوم کے اعتکاف نہیں مفید ہے کہ
واجب یا نفل کوئی بغیر صوم نہ ہوگا۔ وعلی هذه الروایة لایکون اقل من یوم۔ اور اس روایت
حسن کے موافق اعتکاف نفل بھی ایک روز سے کمتر نہ ہوگا۔ ف۔ جب کہ اس میں صوم شرط
ہے کہ وہ دن سے کم نہیں ہوتا۔ لیکن ممکن ہے کہ جس نے روزہ رکھا ہو وہ روزے کے ساتھ کسی
مسجد جماعت میں دن سے کم اعتکاف کرے۔ بالجملہ نفل اعتکاف میں دو روایتیں ہیں ایک تو
روایت حسن از ابوحنیفہ کہ نفل میں بھی صوم شرط ہے اور دوسری روایت اس کے خلاف و ظاہر
الروایة ہے چنانچہ لکھا کہ۔ وفی روایة الاصل وهو قول محمد اقله ساعة۔ اور مبسوط کی روایت
میں اور وہی قول محمدؒ بھی ہے یہ آیا کہ کمتر اعتکاف نفل ایک ساعت ہوتا ہے۔ فیکون من
غیر صوم۔ تو یہ اعتکاف بغیر صوم ہوگا۔ لان مبنی النفل علی المساهلة۔ کیونکہ بنائے نفل
تو سہولت دینے پر ہے۔ الا تری انه یقعد فی صلوة النفل مع القدرة علی القیام۔ کیا نہیں
دیکھتے کہ مصلی نفل نماز میں بیٹھ جاتا ہے باوجودیکہ کھڑے ہونے پر قادر ہو۔ ف۔ اور مجھے سنت
سے دلیل ظاہر نہیں ہوتی سوائے اس کے کہ جو ازواج مطہرات کے خیمہ اکھڑوانے کی حدیث میں
آیا کہ پھر آپ نے شوال کے عشرہ اول میں اعتکاف کیا۔ کیونکہ اس سے مفہوم ہوتا ہے کہ یوم
العید کو اعتکاف کیا حالانکہ اس دن روزہ نہیں ہے۔ (الفتح)۔ میں کہتا ہوں کہ یہ مفہوم لیا تو ظاہر
کیوں متروک کیا کہ اعتکاف کی قضاء لازم ہے حالانکہ روایت الاصل پر یہ جاری نہیں چنانچہ
لکھا م۔ ولو شرع فیه ثم قطعه لا یلزمه القضاء علی روایة الاصل لانه غیر مقدر فلم یکن
القطع ابطالا۔ اور یہ اگر اعتکاف میں شروع کیا پھر اس کو قطع کر دیا تو اصل کی روایت پر اس کو
قضاء لازم نہیں کیونکہ اس کی کوئی مقدار مقرر نہیں ہے تو قطع کرنا اس کا میٹنا نہ ہوگا۔ ف۔ بلکہ

تمام کر دینا ہوا۔ وعلی روایۃ الحسن یلزمہ لانہ مقدر بالیوم کالصوم۔ اور حسن بن زیاد کی روایت پر اس کے ذمہ قضاء لازم ہے کیونکہ اعتکاف مانند اس کے روزے کے ایک یوم کے ساتھ مقدر ہے۔ ف۔ اور شیخ محقق نے ترجیح ظاہر الروایۃ کی طرف میل کیا اور یہی ارجح ہے۔ م۔ ظاہر الروایۃ میں کمتر مقدار ایک ساعت ہے حتی کہ مسجد میں داخل ہونے پر اعتکاف کی نیت کی یہاں تک کہ باہر آوے تو صحیح ہے۔ (الزیلعی)۔ اگر نذر اعتکاف کسی رات یا دن میں کیا حالانکہ اس میں کھا چکا ہے تو صحیح نہیں (الظہیریہ)۔ وفی اللیل لغو فتامل۔ م۔ اگر اعتکاف نذر میں بغیر صوم نذر کی تو بھی صوم اس پر لازم ہوگا۔ (الظہیریہ)۔ اور کسی قسم کا روزہ ہونا شرط ہے کچھ نذر کی جہت سے ضرور نہیں حتی کہ رمضان میں نذر اعتکاف بصوم رمضان صحیح ہے (الذخیرہ) لیکن اگر یہ قضاء ہوگیا تو جب ادا کرے روزہ واجب ہے (المحیط) حتی کہ اگر دوسرا رمضان آ گیا تو اس کے روزے کے ساتھ وہ اعتکاف قضاء نہیں کر سکتا کیونکہ روزہ اس کے ذمہ قرضہ ہو چکا حتی کہ اگر کسی مہینہ خاص کا اعتکاف نذر کیا پھر رمضان میں اعتکاف کیا تو جائز نہیں۔ (الخلاصہ وغیرہا)۔ پھر اعتکاف نذر کے ساتھ صوم واجب ضرور ہے حتی کہ اگر نفل روزہ رکھا پھر دن میں آج کے اعتکاف کی نذر کی تو کافی نہیں کیونکہ یہ صوم نفل اب واجب نہیں ہو سکتا۔ المحیط۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اعتکاف نذر بالاتفاق ایک روز سے کم نہیں اور خلاف صرف نفل میں ہے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

ثم الاعتکاف لا یصح الا فی مسجد جماعۃ۔ پھر واضح ہو کہ اعتکاف صحیح نہیں ہوتا سوائے مسجد جماعت کے۔ لقول حذیفۃ رضی اللہ عنہ لا اعتکاف الا فی مسجد جماعۃ۔ بدلیل قول حذیفہ رضی اللہ عنہ کہ اعتکاف نہیں مگر مسجد جماعت میں۔ ف۔ رواہ الطبرانی۔ اور بیہقی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے گھروں کی جائے نمازوں میں اعتکاف کرنا بدعت مبغوضہ روایت کیا اور عبدالرزاق وابن ابی شیبہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مثل قول حذیفہ رضی اللہ عنہ روایت کیا اور سابق میں مرفوع حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا گذر چکی۔ مف۔ اور حاصل یہ کہ اس میں قول صحابی بمنزلہ حدیث مرفوع کے ہے اس واسطے کہ قیاس کو یہاں دخل نہیں ہے۔ م۔ وعن ابی حنیفۃ انہ لا یصح الا فی مسجد یصلی فیہ الصلوات الخمس۔ اور ابوحنیفہ سے روایت ہے (بروایت حسن بن زیاد) کہ اعتکاف نہیں صحیح ہوتا مگر ایسی مسجد میں جس میں پانچوں نمازیں پڑھی جاتی ہوں۔ ف۔ کہا گیا کہ جامع مسجد میں مطلقاً جائز ہے اگرچہ اس میں پانچوں نمازیں نہ ہوتی ہوں تو مراد سوائے جامع مسجد کے ہے۔ مت۔ میں کہتا ہوں کہ دلیل اس کو مساعد نہیں چنانچہ فرمایا۔ لانہ عبادۃ انتظار الصلوۃ فیختص بمکان یودی فیہ۔ کیونکہ اعتکاف تو نماز کے انتظار کی عبادت ہے پس ایسی جگہ سے مختص ہوگی جہاں نماز ادا کی جاتی ہو۔ ف۔ اور حدیث صحیح میں ہے کہ جو شخص نماز کو ادا کرنے کے لیے منتظر بیٹھا ہو وہ نماز ہی میں ہے۔ ابن الجوزی نے حذیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ ہر مسجد جس کے واسطے امام و مؤذن ہو تو اس میں اعتکاف صحیح ہے۔ خلاصہ میں اسی کو صحیح کہا ہے۔ وحدہ اور امام طحاوی نے ہر مسجد میں صحیح کہا اور غایۃ البیان میں اسی کی تصحیح کی۔ (کما فی العینی)۔ افضل اعتکاف

مسجد الحرام میں پھر مسجد رسول اللہ علیہ الصلوۃ والسلام میں پھر مسجد بیت المقدس میں پھر مسجد جامع پھر جس مسجد میں نمازیوں کی کثرت ہو۔ (التبیین)۔ عورت نے اگر مسجد جماعت میں اعتکاف کیا تو مکروہ تحریمی کے ساتھ جواز ہے۔ (المحیط السرخسی قاضیخان)۔

اما المرأۃ تعتکف فی مسجد بیتہا۔ عورت اپنے گھر کی مسجد میں اعتکاف کرے۔ ف۔ یعنی گھر میں جو مقام پاک صاف کر کے نماز کے لیے بنایا جاتا ہے اور یہ مرد و عورت کے واسطے کلام ہے چنانچہ کتاب الصلوۃ میں گذرا۔ پس عورت اسی مسجد میں اعتکاف ادا کرے اگرچہ نذر ہو۔ لانہ ھو الموضع لصلاتہا فتحقق انتظارھا فیہ۔ کیونکہ عورت کی نماز کے لیے یہی جگہ مقرر ہے تو اسی میں اس کا انتظار نماز متحقق ہو جائے گا۔ ف۔ اور اس جگہ کا حکم عورت کے حق میں وہی جو مرد کے لیے مسجد الجماعۃ کا ہے حتی کہ بغیر حاجت انسانی کے یہاں سے باہر نہ ہو۔ (مبسوط السرخسی)۔ اور مسجد البیت کے سوائے گھر میں نہیں جائز ہے (البدائع۔ع)۔ ولو لم یکن لہا فی البیت مسجد۔ اور اگر عورت کے واسطے گھر میں کوئی مسجد نہ ہو جیسے مثلاً وہ اپنی نماز جہاں جگہ پاتی ہو پڑھتی ہو اور کوئی جگہ اس نے خاص نہ بنائی ہو۔ تجعل موضعا فیہ۔ تو کوٹھری میں کوئی جگہ بنالے فتعتکف فیہ۔ پس اسی جگہ میں اعتکاف کرے۔ ف۔ کیونکہ اسی وقت بنانے سے وہ گھر کی مسجد ہو گئی۔ واضح ہو کہ بیت عربی میں چار دیواری وچھت و دروازہ کا مکان جیسے ہمارے یہاں کوٹھری ہوتی ہے پس اشارہ ہے کہ گھر میں جہاں تک پردہ کی جگہ ہو عورت کے لیے بہتر ہے اور یہی حدیث سے ثابت ہے۔م۔ پھر عورت اپنے شوہر سے اجازت لے اور بغیر اجازت اس کو اختیار ہے کہ عورت سے جماع کرے اور بعد اجازت کے نہیں۔ اور اگر باندی ہو تو بعد اجازت کے بھی کر سکتا ہے مگر گنہگار ہوگا۔ (قاضیخان سفت ۵)

عورت نے اعتکاف کیا تو شوہر منع کر سکتا ہے اور یہی باندی و غلام کے مالک کو اختیار ہے۔ (المحیط) پھر جب اجازت پاویں یا نکاح سے خارج یا آزاد ہوں تو قضاء واجب ہے (الفتح)۔ منتقی میں ہے کہ اگر شوہر نے ایک مہینہ اعتکاف کی اجازت دی تو پھر شوہر کو اختیار ہے کہ عورت کو پے درپے برابر اعتکاف سے منع کرے اور متفرق اعتکاف کا حکم دے مگر جب کہ ماہ معین ہو تو نہیں۔ (المحیط السرخسی)۔ رہا یہ کہ معتکف کو کن امور کی ممانعت اور کن کی اجازت اور کون مکروہ اور کون مفسد ہے تو فرمایا۔ ولا یخرج من المسجد۔ اور معتکف باہر نہ ہو مسجد سے۔ ف۔ یعنی جانے والے اعتکاف سے پس تمام مسجد جماعت میں اس کو روا ہے کہ جہاں چاہے اپنے سونے بیٹھنے کی جگہ بنالے جیسے عورت کے لیے اس قدر جگہ میں جو اس نے پاک صاف کر لی ہے۔ ہاں اس سے خارج نہ ہو۔ الا لحاجۃ الانسان۔ مگر انسانی حاجت کے لیے ف۔ مانند بیخانہ پیشاب کے خواہ مرد ہو یا عورت ہو۔ اور ایسے ہی جب احتلام ہوا اور مسجد میں غسل بغیر تلویث ممکن نہ ہوا (کما فی النہر)۔ او الجمعۃ۔ یا جمعہ کے لیے۔ ف۔ یعنی مرد کیونکہ عورت کے واسطے یہ عذر نہیں ہے پس قضائے حاجت کے واسطے مسجد سے نکل کر گھر جاوے اگرچہ آہستگی و وقار سے رفتار ہو۔ (النہایہ) اور جیسے ہی وضو سے فارغ ہو تو مسجد میں واپس آوے حتی کہ اگر ایک ساعت بھی ٹھہرا تو ابوحنیفہ رح

کے نزدیک اعتکاف فاسد ہوا (المحیط)۔ اور اگر وہ اپنے دو گھروں میں سے دور کے گھر میں گیا تو بعض کے نزدیک اعتکاف فاسد ہوگا۔ ہاں اگر مسجد سے کسی دوست کا گھر قریب ہو تو اس کو چھوڑ کر اپنے گھر جانا جائز ہے۔ (السراج م)۔ ہر ایک کی دلیل۔ اما الحاجة۔ حاجت کے لیے نکلنے کا جواز۔ لحدیث عائشة رضـ کان النبی علیه السلام لا یخرج من معتکفه الا لحاجة الانسان۔ بدلیل حدیث ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی جائے اعتکاف سے برآمد نہ ہوتے مگر بغرض حاجت انسانی کے۔ ف۔ یعنی پیخانہ و پیشاب وغیرہ۔ اور صحاح الستہ میں یہ حدیث اس طرح ہے کہ ام المؤمنین نے فرمایا جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اعتکاف فرماتے میری طرف کو سر مبارک جھکا دیتے تو میں کنگھی کر دیتی اور آپ گھر میں داخل نہ ہوتے سوائے حاجت انسانی کے۔ فتح۔ معنی یہ کہ مسجد آپ کے گھر سے متصل تھی تو مسجد میں ہونے کے باوجود سر مبارک جھکا دیتے تھے۔ اور سابق میں بھی حدیث ام المؤمنین بروایت ابوداؤد میں گذرا ہے۔ م ف پس ایک دلیل تو یہ حدیث ہے۔ اور دوم ولانه معلوم وقوعها ولا بد من الخروج فی تقضیتها فیصیر الخروج لها مستثنی: اس واسطے کہ حاجات انسانی کا واقع ہونا پہلے سے معلوم ہے اور ان حاجات کو پورا کرنے کے لیے نکلنے کے بغیر چارہ نہیں تو ان حاجات کے لیے نکلنا خود مستثنیٰ ہوگیا۔ ف۔ کیونکہ مجبوری کے امور اختیارات میں داخل نہیں ہوتے ہیں حتی کہ خواب میں جانا انسانی صحت کے لوازم سے ہے لہذا وہ بھی طاعات کی اوقات میں داخل ہو جاتا ہے جیسے کھانا پینا۔

ولا یمکث بعد فراغته من الطهور لان ما ثبت بالضرورة تیقدر بقدرها۔ اور طہارت کرنے سے فراغت کے بعد نہ ٹھہرے کیونکہ جو بات بوجہ ضرورت کے ثبوت ہوتی ہے تو اس کا اندازہ بقدر ضرورت رہتا ہے۔ ف۔ اور طہارت میں وضو کرنا بھی داخل ہے جیسا کہ محیط میں وضو مصرح ہے اگرچہ وضو کرنے کے لیے مسجد میں پانی ہو اس واسطے کہ بغیر وضو کے مسجد میں داخل ہونا مکروہ ہے۔ م واما الجمعة فلانها من اهم حوائجه وهی معلوم وقوعها۔ اور رہا جمعہ یعنی جمعہ کے واسطے نکلنے کا جواز تو اس وجہ سے کہ یہ انسان کی حاجات میں سب سے بڑھ کر قابل اہتمام ہے اور اس کا واقع ہونا بھی معلوم ہے۔ ف۔ تو یہ بھی مستثنیٰ ہے اور یہ جب ہی ہوگا کہ اس کی مسجد میں جمعہ نہ ہوتا ہو۔ م۔ وقال الشافعی الخروج الیها مفسد لانه یمکنه الاعتکاف فی الجامع۔ اور شافعی نے کہا کہ جمعہ کی طرف نکلنا اعتکاف کو فاسد کرتا ہے کیونکہ اس شخص کو جامع مسجد میں اعتکاف کرنا ممکن ہے۔ ف۔ تو کوئی لاچاری کی ضرورت متحقق نہ ہوئی اور یہی مشہور قول مالک کا ہے چنانچہ ذخیرہ مالکیہ میں مذکور ہے لیکن ابوبکر بن العربی نے کہا کہ صحیح قول میں فساد نہیں ہے جیسا کہ ہمارا قول ہے۔ مع۔ ونحن نقول الاعتکاف فی کل مسجد مشروع۔ اور ہم کہتے ہیں کہ اعتکاف ہر مسجد میں مشروع ہے۔ ف۔ اور شرعاً جائز ہے بدلیل حدیث حذیفہ بروایت ابن الجوزی۔ واذا صح الشروع فالضرورة مطلقة فی الخروج۔ اور جب شروع ہر مسجد میں صحیح ہوا تو ضرورت چھوڑتی ہے نکلنے میں۔ ف۔ یعنی نکلنے کی اجازت دیتی ہے پس ثبوت ہوا کہ چاہے جس مسجد میں اعتکاف کرے وہاں سے جمعہ کی ضرورت سے نکلنا جائز ہے۔ زیل

جمعہ کے لیے کس وقت نکلے تو فرمایا۔ ویخرج حین تزول الشمس۔ اور جس دم آفتاب کو زوال ہو نکلے۔ ف۔ یعنی جب کہ جمعہ کا وقت شروع ہو۔ لان الخطاب یتوجہ بعدہ۔ کیونکہ ادائے جمعہ کا خطاب بعد زوال کے متوجہ ہوتا ہے۔ ف۔ اور جب ہی یہ خطاب متوجہ ہوگا ضرورت لاحق ہوگی اور یہ اس وقت ہے کہ جامع مسجد کا فاصلہ ایسا ہو کہ اس وقت سے چل کر جمعہ پاوے۔ وان کان منزلہ بعیدا عنہ یخرج فی وقت یمکنہ ادراکھا۔ اگر اس کا مقام اعتکاف جمعہ مسجد سے دور ہو تو ایسے وقت نکلے کہ جمعہ پانا ممکن ہو۔ ف۔ یعنی مع خطبہ (کما فی الکافی)۔ اس بارہ میں خود اس کا غالب گمان معتبر ہے۔ و۔ اور جمعہ کے تابع اس کی سنتیں بھی ہیں۔ تو جمعہ پانا مع سنت مقصود ہے پس ایسے وقت نکلے کہ جامع مسجد میں آ کر۔ ویصلی قبلھا اربعا وفی روایۃ ستا۔ اور جمعہ سے پہلے چار رکعات سنت پڑھے اور ایک روایت میں چھ رکعات ہیں۔ الاربع سنۃ ورکعتان تحیۃ المسجد۔ چار رکعات تو سنت اور دو رکعات تحیۃ المسجد۔ وبعدھا اربعا او ستا علی حسب الاختلاف فی سنۃ الجمعۃ۔ اور پڑھے بعد جمعہ کے چار رکعات (بقول ابوحنیفہ) یا چھ رکعات (بقول ابو یوسف) موافق اس اختلاف کے جو سنت جمعہ میں مذکور ہے۔ وسننھا توابع لھا فالحقت بھا۔ اور جمعہ کی سنتیں اس کے تابع ہیں تو جمعہ کے ساتھ لاحق کی گئیں۔ ف۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اگر داخل ہوتے ہی فرض یا سنت شروع کر دے تو تحیۃ المسجد سے کفایت ہے پھر دو رکعت کی ضرورت نہیں رہی پس یہ روایت حسن ؒ ضعیف یا اس بنا پر کہ اپنی رائے کا تخمینہ اس اندازہ پر کرے مع۔ میں کہتا ہوں علی ہذا اول یہ کلام ہوگا کہ سنت اپنی منزل میں مسنون ہے لیکن چونکہ دونوں جگہ اس کے واسطے مسجد ہے لہذا جامع مسجد میں اس نماز کا ثواب زیادہ ہے اور اس صورت میں تحیۃ المسجد بھی تمیم سنت کیوں معتبر نہ ہو اور معنی ضرورت تو ادا بروجہ کمال ہے نہ آنکہ واجب پر اقتصار ہو ورنہ سنت بھی روانہ ہوئی پس روایت مذکور میں کچھ بھی ضعف نہیں۔ میرے نزدیک اختلاف کی بنیاد یہ کہ تحیۃ المسجد مثل سنت کے ملحق بجمعہ ہے یا نہیں۔ فافہم۔ م۔ اگر اعتکاف والا اذان کے لیے منارہ پر نکلا جو خارج مسجد ہے تو بلا خلاف کچھ فساد نہیں ہے (السراج)۔ خواہ وہ موذن مقرر ہو یا نہ ہو دونوں برابر ہیں یہی صحیح ہے۔ (الخلاصہ قاضیخان)۔ جیسے نماز عید کے واسطے نکلنا مفسد نہیں ہے۔ د۔ رہا یہ کہ جب اول وہ ضرورت کی اجازت سے جمعہ کو نکلا پھر بعد ادائے فرض و سنت کے بھی ٹھہرا تو کیا بقیاس تقاضائے حاجت کے فساد ہے یا نہیں۔ جواب نکھا کہ۔ ولو اقام فی مسجد الجامع اکثر من ذلک۔ اور اگر معتکف نے جامع مسجد میں اس سے زیادہ توقف کیا۔ ف۔ جتنی دیر میں فرض واس کے توابع سنت ادا ہوں۔ لا یفسد اعتکافہ لانہ موضع اعتکاف۔ تو اس کا اعتکاف فاسد نہ ہوگا کیونکہ جامع مسجد بھی مقام اعتکاف ہے بخلاف گھر کے۔ الا انہ لا یستحب۔ مگر اتنی بات ہے کہ یہ بھی مستحب نہیں۔ لانہ التزم اداءہ فی مسجد واحد۔ کیونکہ اس شخص نے ایک مسجد میں ادائے اعتکاف اپنے اوپر لازم کیا تھا اور ایک ہی جگہ دراز زمانہ تک ایک عبادت پر قیام کرنا نفس پر دشوار ہے اور دو مسجدوں میں متفرق

کرنے میں ایک طرح کی خوشی آجاتی ہے۔ فلا یتمها فی مسجدین من غیر ضرورة۔ تو اس اعتکاف کو دو مسجدوں میں بغیر ضرورت پورا نہ کرے۔ ف۔ اس میں اشارہ ہے کہ اگر جامع مسجد میں تمام کر لیا یا ایک رات دن ٹھہرا تو اعتکاف ہو گیا لیکن مکروہ ہے (کمافی السراج)۔ اور اشارہ ہے کہ بعذر جائز ہے چنانچہ اگر اس عذر سے مسجد سے نکلا کہ وہ منہدم ہو گئی یا زبردستی نکالا گیا پھر اُسی وقت دوسری مسجد میں چلا گیا تو استحساناً فاسد نہیں۔ (البدائع)۔ اسی وقت سے یہ مراد کہ مسجد اول سے نکل کر سوائے دوسری مسجد میں جانے کی کوئی توقف کہیں نہیں کیا۔ اگرچہ جانے میں دیر ہو جائے م۔ اسی طرح اگر اپنی جان یا مال کا خوف ہوا پس دوسری مسجد میں نکل گیا۔ (التبیین)۔ اور اگر پیخانہ پیشاب کو نکلا تھا وہاں قرض خواہ نے اس کو ایک ساعت روکا تو ابو حنیفہ کے نزدیک فاسد اور صاحبین کے نزدیک نہیں۔ امام سرخسی نے کہا کہ صاحبین کا قول مسلمانوں پر بہت آسان ہے۔ (الخلاصہ)

ولو خرج من المسجد ساعة بغیر عذر فسد اعتکافہ۔ اور اگر بغیر عذر کے مسجد سے ایک ساعت کو نکلا تو اس کا اعتکاف فاسد ہو گیا۔ ف۔ اگرچہ نکلنا بھولے سے ہو۔ (خلاصہ قاضیخان) عند ابی حنیفة لوجود المنافی۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اس دلیل سے کہ اعتکاف کا منافی پایا گیا۔ ف۔ چنانچہ درمیان میں ایک ساعت اعتکاف نہیں ہوا۔ وھو القیاس۔ اور قیاس یہی ہے ف۔ یہی اقیس ہے۔ (المبسوط والتحفہ)۔ اور یہی مالک و شافعی و احمد کا قول ہے۔ ع۔ ساعت سے مراد گھنٹہ نہیں بلکہ کچھ وقت اگرچہ قلیل ہو۔ وقالا لا یفسد حتی یکون اکثر من نصف یوم اور صاحبین نے کہا کہ اس سے فاسد نہیں ہو گا یہاں تک کہ آدھے دن سے زیادہ ہو جاوے۔ وھو الاستحسان۔ اور استحسان یہی ہے۔ ف۔ اس میں اشارہ ہے کہ یہی مرجح ہے۔ مف۔ لان فی القلیل ضرورة۔ کیونکہ قلیل میں ضرورت لاحق ہے۔ ف۔ جیسے پیخانہ پیشاب وغیرہ کے واسطے جانے میں رفتار میں آہستگی مضر نہیں ہوتی۔ اور قلیل نصف یوم یا کم ہے اور اس سے زائد کثیر ہے۔ ابن الہمامؒ نے کہا کہ مجھے شک نہیں کہ جو کوئی آدھے دن تک پھرتا اور کہتا کہ میں معتکف ہوں تو یہی جواب ملتا کہ تیری حالت اہل اعتکاف سے بہت بعید ہے بعضہ اور جو چیزیں کہ روا نہیں ہیں از انجملہ ایک عیادت مریض ہے۔ (البحر) دوم نماز جنازہ اگرچہ اس پر متعین ہو سوم کسی ڈوبتے یا جلتے کو بچانا۔ چہارم جہاد کے واسطے علی العموم پکار ہوئی حتیٰ کہ اس پر متعین ہو گیا۔ ششم ادائے شہادت۔ کمافی الزیلعی۔ ہفتم مرض۔ الظہیریہ۔ کیونکہ مرض کوئی ایسی چیز نہیں کہ جس کا واقع ہونا متیقن ہو تو وہ مستثنیٰ نہ ہو گا۔ (قاضیخان)۔ اس کلام سے افادہ ہوا کہ اگر معتکف پر نماز جنازہ متعین ہو جاوے یعنی اس کو سوائے کوئی پڑھانے والا نہ ہو پس وہ نکلے تو اعتکاف فاسد ہو گا مگر بات اتنی ہے کہ وہ اعتکاف مٹانے میں گناہ سے پاک رہے گا بلکہ جہاد کی نفیر عام میں اور مسجد کے انہدام و خوف جان و مال و جب کہ اس پر گواہی ادا کرنا متعین ہو ایسے وجوہ میں اس پر نکلنا واجب ہے جیسے نماز جمعہ میں ہے مگر فرق یہ ہے کہ جمعہ بوجہ یقینی وقوع کے مستثنیٰ ہے

اور یہ وجوہ چونکہ نادر الوقوع ہیں تو مستثنیٰ نہیں لہذا جمعہ میں نکلنا مفسد نہیں اور ان میں فساد ہے ورنہ جب بھولے سے نکلا تو بدرجہ اولیٰ فساد نہ ہوتا کیونکہ نسیان فی الجملہ عذر شرعی ہے۔ یہ کلام شیخ ابن الہمام کا محصل ہے لیکن نہر الفائق میں بعض مشائخ کی تفصیل کو استحسان قرار دیا ہے اور وہ انہدام مسجد و اُس کی ویرانی و اکراہ سلطانی و ظالم کی گرفتاری و خوف جان و مال ہے۔ عینیؒ نے نقل کیا کہ ان پانچ وجوہ میں اگر مسجد اعتکاف سے نکل کر دوسری مسجد میں تحویل کرے تو فساد نہیں ہے۔ امام مصنف کا کلام بھی استحسان کی ترجیح کی طرف مائل ہے۔ وعلی ہذا قول امام ابوحنیفہ اگرچہ قیاساً قوی ہے لیکن فتویٰ بقول استحسان اولیٰ ہے کیونکہ بقول شمس الائمہ سرخسی وہ مسلمانوں پر زیادہ آسان ہے۔ اگرچہ بے وجہ نصف یوم لغو پھرنے میں امامؒ کے قول پر فتویٰ اولیٰ و احوط و اصح ہے۔ فاللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

اگر معتکف نے نذر کرنے کے وقت شرط کرلی کہ مریض کی عیادت و نماز جنازہ و مجلس وعظ وعلم میں جائے گا تو یہ نکلنا جائز ہوگا۔ (الحجۃ)۔ اور یہ سب واجب اعتکاف میں ہے۔ رہا نفل تو ظاہر الروایۃ کے موافق اس میں عذر و بغیر عذر ہر طرح نکلنا جائز ہے۔ ھ قال واما الاکل والشرب والنوم یکون فی معتکفہ۔ فرمایا کہ اور معتکف کا کھانا اور پینا اور سونا پس یہ اُس کی جائے اعتکاف میں ہوگا۔ لان النبی علیہ السلام لم یکن لہ ماوی الا المسجد۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے کوئی ٹھکانا نہیں تھا سوائے مسجد کے۔ ف۔ یعنی حالت اعتکاف میں ان کاموں کی جگہ مسجد تھی اور یہ بات احادیث سے ظاہر ہے چنانچہ حضرت ام المومنین کی حدیث میں سوائے قضائے حاجت کے گھر میں تشریف نہیں لاتے۔ اور قضائے حاجت سے معروف محاورہ میں پیخانہ پیشاب مراد ہوتا ہے۔ اور قیاس بھی اسی کو مقتضی ہے۔ ولانہ یمکن قضاء ھذہ الحاجۃ فی المسجد فلا ضرورۃ الی الخروج۔ کیونکہ معتکف کو ایسی حاجت پوری کرنا مسجد میں ممکن ہے تو نکلنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ ف۔ یہی قول مالک اور بعض شافعیہ کا ہے اور اکثر شافعیہ کے نزدیک کھانے پینے کے لیے نکلنا جائز ہے کیونکہ وہیں کھانے میں ایک طرح کی مشقت اور خلاف مروت ہے۔ بح۔ جواب یہ کہ کلام عدم ضرورت پر ہے ورنہ امام مصنف نے اشارہ کیا کہ اگر ضرورت ہو تو نکلنے میں مضائقہ نہیں۔ (کما فی العینی)۔ لیکن خالی وہاں کھانے پینے میں ایسی ضرورت نہیں ورنہ سونے میں بھی جواز ہو حالانکہ بالاتفاق نہیں ہے۔ م۔ پس اگر بے ضرورت کھانے پینے کو نکلا تو اس کا اعتکاف فاسد ہوا۔ خواہ عمداً ہو یا سہو سے ہو بخلاف اس کے جب زبردستی نکال دیا جاوے۔ (البدائع ع)

ولاباس بان یبیع ویبتاع فی المسجد۔ اور مضائقہ نہیں بلکہ خلاف اولیٰ ہے کہ مسجد میں فروخت کرے و خریدے۔ ف۔ صرف ایسی خرید فروخت میں جو اصلی حاجت کے واسطے ہے نہ بغرض تجارت لیکن کرخیؒ نے یہ جو کہا کہ۔ من غیران یحضر السلعۃ۔ بدون اس کے کہ وہاں متاع کو حاضر کرے ف۔ تو یہ دلالت کرتا ہے کہ خرید فروخت مطلقاً جائز ہے خواہ لابدی ہو یا اس کے سوائے ہو اور جوامع الفقہ میں بھی بغیر قید کے کہا کہ معتکف کو جائز ہے کہ بغیر متاع حاضر کرنے کے خرید و فروخت۔

کرے اور نکاح کرے وطلاق سے رجعت کرے اور حج وعمرہ کا احرام باندھے اور خوشبو لگاوے اور مسجد کے اندر نواح میں بیچے اور منارہ پر چڑھے ۔مع۔ میں کہتا ہوں لیکن قاضیخاں وذخیرہ میں قید لگائی کہ معتکف کو مضائقہ نہیں کہ طعام وایسی چیز جس سے چارہ نہیں ہے خرید وفروخت کرے اور اگر اس نے وہاں تجارت گاہ بنائی تو یہ مکروہ ہے۔ زیلعی نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ م۔ اور اسی طرف امام مصنفؒ نے استدلال میں اشارہ کیا۔ لقولہ لانہ قد یحتاج الی ذلک بان لا یجد من یقوم بحاجتہ۔ کیونکہ معتکف کو کبھی ایسا کرنے کی حاجت پڑتی ہے بایں طور کہ اس نے کوئی ایسا شخص نہ پایا جو اس کی حاجت روائی پر قیام کرے۔ ف۔ میں کہتا ہوں کہ اسی دلیل سے کبھی اس کو یہ حاجت پڑتی ہے کہ خرید وفروخت سے کچھ رزق حاصل کرے جو اہل وعیال کو دے تو پھر مطلقاً تجارت کرنا روا ہوگا۔ الا انھم قالوا یکرہ احضار السلعۃ للبیع والشراء لیکن مشائخ نے کہا کہ معتکف کو یہ امر مکروہ ہے کہ خرید وفروخت کے واسطے متاع کو حاضر لاوے ف۔ میں کہتا ہوں کہ خواہ ضروری حاجت اصلی کی خرید فروخت ہو یا حاجت تجارتی کی ہو ہر حال متاع لانا دونوں قول پر مکروہ ہے۔ لان المسجد محرز عن حقوق العباد۔ کیونکہ مسجد تو بندوں کے حقوق سے محفوظ رکھی گئی ہے۔ وفیہ شغلہ بھا۔ حالانکہ متاع حاضر کرنے میں مسجد کو متاع میں مشغول کرنا لازم آوے گا۔ ف۔ اور وہ متاع رکھنے میں گھر جائے گی۔

ویکرہ لغیر المعتکف البیع والشراء فیہ۔ اور جو شخص معتکف نہ ہو اس کو مسجد میں خرید وفروخت کرنا مکروہ ہے۔ ف۔ گرچہ متاع حاضر نہ کرے۔ لقولہ علیہ السلام جنبوا مساجدکم صبیانکم الی ان قال وبیعکم وشراءکم۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ بچا رکھو یعنی الگ رکھو اپنی مسجدوں سے اپنے بچوں کو یہاں تک کہ فرمایا کہ اپنی فروخت وخرید کو۔ ف۔ تمام حدیث یہ کہ اپنی مسجدوں سے الگ رکھو اپنے بچوں کو اور مجنونوں کو اور اپنی خرید وفروخت کو اور اپنے جھگڑوں کو اور اپنی آوازیں بلند کرنے کو اور سزاؤں کے قائم کرنے کو اور تلواریں ننگی کرنے کو اور اپنی مسجدوں کے دروازوں پر طہارت کی جگہیں بناؤ اور جمعوں میں ان کو خوشبو کی دھونی دو۔ رواہ ابن ماجہ والطبرانی وابن عدی وغیرہم اور اسانید ضعیف ہیں اور اولی استدلال بحدیث عبداللہ بن عمرو بن العاص ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ مسجد میں خرید فروخت کی جاوے اور اس میں گم شدہ جانور کی تلاشی پکاری جاوے اور اس میں شعر پڑھا جاوے اور جمعہ کے دن نماز سے پہلے حلقہ باندھ کر بیٹھنے کی عادت سے منع فرمایا۔ رواہ الاربعۃ واحمد۔ اور حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ تم جس کو دیکھو کہ مسجد میں خرید فروخت کرتا ہے تو کہو کہ اللہ تعالیٰ تیری تجارت میں نفع نہ دے اور جس کو دیکھو کہ مسجد میں اپنی گم شدہ جانور کا پتہ ڈھونڈھتا ہے تو کہو کہ اللہ تعالیٰ پھر تجھے واپس نہ دے۔ رواہ الترمذی والنسائی وابن حبان۔ مع۔

قال ولا یتکلم الا بخیر۔ اور فرمایا کہ معتکف کلام نہ کرے مگر نیک بات کے ساتھ۔ ف۔ بسبب قولہ تعالیٰ قل لعبادی یقول التی ھی احسن الآیۃ۔ جب کہ بمقتضائے آیت ہر حال میں وہر جگہ کلام نیک بولنا اچھا ہے تو معتکف کے واسطے مسجد میں بدرجہ اولی یہی حکم ہے اور حدیث میں

آیا کہ من صمت نجی۔ جس نے خاموشی اختیار کی نجات پائی۔ تو معلوم ہوا کہ خاموش رہنا اور زبان کو باتوں سے روکنا افضل ہے۔ کما فی الجوہرہ۔ اور افضل الذکر لا الہ الا اللہ تو کلمہ طیب بولنا اس سے افضل ہیں بولے تو نیک بات ہو۔ ویکرہ لہ الصمت۔ اور چپ رہنا مکروہ ہے۔ ف۔ یعنی جب کہ خاموشی کو خود ایک تذرمان لے۔ جیسے کفارہ مجوس اپنی بنائی ہوئی شرع میں سمجھتے اور جیسے بعض جہال خاموشی کا روزہ رکھتے ہیں۔ یہ تحریما مکروہ ہے۔ لان صوم الصمت لیس بقربۃ فی شریعتنا کیونکہ چپ کا روزہ ہماری شریعت میں کچھ قربت نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ شریعت الہیہ ایسی جہالت سے پاک ہے۔ لکنہ یتجانب مایکون ماثما۔ لیکن معتکف ایسے کلام سے الگ رہے جو گناہ ہو۔ ف۔ بلکہ گناہ کی جانب پہونچ جاوے لہذا جو افکار کہ عوام میں بدعت پھیلادیں ان سے بھی ہر حال میں پرہیز واجب ہے۔ م۔ اور معتکف کو اختیار ہے کہ قرآن پڑھے۔ حدیث پڑھے وعلم پڑھاوے اور امور الدین لکھے اور سیکھے۔ اور شافعی نے کہا کہ مضائقہ نہیں کہ مسجد میں قصص کہے کیونکہ قصص میں وعظ و نصیحت ہے۔ نووی نے کہا کہ اس سے مراد احادیث مشہورہ وجہاد کے حالات اور زہد و تقوی کی روایات ایسی جن میں موضوع نہیں اور نہ ایسے کہ عوام کے عقول ان کو برداشت نہیں کرتے ہیں اور اس سے وہ قصص مراد نہیں جو تاریخ والوں نے لکھے یا ایسے قصص وحکایات نہیں جو مکار وعظ کرنے والے انبیاء و اولیاء پر سختی وبلا بیان کرتے ہیں۔ انتہی۔ میں کہتا ہوں کہ جو وعظ کرنے والے جھوٹی حدیثیں و قصے مسجدوں میں بیان کیا کرتے ہیں جن کی صحت نہیں ہے ان سے بھی بدرجہ اولی ممانعت ہے۔ اور جوامع الفقہ میں ہے کہ مسجد میں اجرت پر تعلیم دینا یا قرآن باجرت لکھنا و سلائی کرنا مکروہ ہے اور کہا گیا کہ اگر درزی وہاں مسجد کی حفاظت کرتا ہو تو مضائقہ نہیں اور بغیر عذر مسجد میں راستہ نہ بناوے اور جو بات مسجد میں منع وہ مسجد کی چھت پر بھی منع ہے۔ مع۔ اگر خاموشی کی نذر کی تو کچھ نہیں لیکن اگر قسم کی نیت ہو تو کفارہ دے اور ابن عباس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک شخص کے بارہ میں جس نے نذر کی تھی کہ دھوپ میں چپ کھڑا ہوگا اور سایہ نہیں لے گا روایت کی کہ آپ نے اس کو حکم دیا کہ بیٹھے اور سایہ لے اور بات کرے (رواہ البخاری)۔ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے روایت کیا کہ بعد احتلام کے یتیمی نہیں یعنی یتیمی کا حکم بعد بلوغ کے نہیں اور نہ کوئی دن خاموشی رات تک ہے۔ رواہ ابوداؤد۔ یعنی چپ روزہ کچھ نہیں ہے۔ م ف ع۔

ویحرم علی المعتکف الوطی۔ اور معتکف پر وطی کرنا حرام ہے ف۔ وطی بایں طور کہ رات کو روزہ افطار کے بعد مسجد سے نکل کر گھر میں وطی کی حاجت پوری کرکے نہا کر مسجد میں واپس آوے اور روایت ہے کہ ابتداء میں لوگ ایسا کیا کرتے تھے پس حرام ہوگیا۔ لقولہ تعالی ولا تباشروھن وانتم عاکفون فی المساجد۔ اور مت مباشرت کرو عورتوں سے درحالیکہ تم مساجد میں معتکف ہو۔ ف۔ واضح ہو کہ وطی کی طرح دواعی بھی حرام ہیں یعنی ایسی چیزیں جو وطی کی طرف داعی ہوتی ہیں لہذا فرمایا۔ وکذا اللمس والقبلۃ۔ اور یوں ہی حرام ہے مس کرنا اور بوسہ لینا۔ ف۔ پس آیت میں اگر مباشرت سے لغوی معنی مراد ہیں یعنی بشرہ سے بشرہ ملانا تو مساس و بوسہ صریح منطوق حرام ہیں پس وطی بدرجہ اولی حرام

ہے اور اگر مباشرت کنایہ جماع ہے تو بھی مس وبوسہ کی حرمت ثابت ہے۔ لانه من دواعيه
فيحرم عليه۔ کیونکہ ہر فعل وطی کے دواعی سے ہے تو معتکف پر حرام ہوا ہے۔ اذ هو محظور فيه
واسطے کہ وطی تو اعتکاف کا محظور ہے۔ ف یعنی رکن نہیں تاکہ اسی تک محدود ہو بلکہ رکن اعتکاف
تو مسجد میں برابر ٹھہرنا بس وطی نہ کرنا اس کے ممنوعات سے ہوا تو وطی مع اپنی دواعی کے حرام ہے
كما في الاحرام۔ جیسے حالت احرام میں۔ ف وطی مع دواعی کے حرام ہے۔ بخلاف الصوم۔ بخلاف صوم
کے۔ ف کہ اس میں صرف وطی حرام ہے اور مساس وبوسہ حرام نہیں۔ لان الكف ركنه لا محظور
کیونکہ وطی سے باز رہنا روزہ کا رکن ہے نہ محظور۔ ف اور رکن اپنی حد تک رہتا ہے اور متعدی
نہیں ہوتا۔ فلم يتعد الى دواعيه۔ تو دواعی تک متعدی نہ ہوا۔ ف پس روزہ میں وطی حرام رہی
اور اس کے دواعی مانند مساس وبوسہ کے حرام نہ ہوئے۔ ہاں جب جوان آدمی پر یہ خوف ہو
کہ وہ مساس کرنے سے بے اختیار وطی کرنے تک پہنچے گا تو اس خوف سے ممانعت ہوجاتی ہے
اسی وجہ سے اگر معتکف نے رات میں بھولے سے کھایا پیا تو اعتکاف میں کچھ بھی مضر نہیں ہے
کیونکہ کھانے پینے کی ممانعت بوجہ صوم کے ہے نہ بوجہ اعتکاف کے (النہایہ)۔ ہاں اگر اعتکاف
واجب میں عمداً کھانے سے صوم نہ رہا تو اعتکاف کی شرط گم ہونے سے اعتکاف پورا نہ ہوگا۔
م۔ پھر نفس وطی میں اور اس کے دواعی میں ایک راہ سے فرق ہے جس کو بیان فرمایا۔ فان جامع
ليلا او نهارا۔ پھر اگر معتکف نے جماع کرلیا رات میں یا دن میں۔ عامدا او ناسيا۔ خواہ عمداً
بھولے سے۔ بطل اعتكافه۔ تو اس کا اعتکاف باطل ہوگیا۔ ف خواہ انزال ہوا یا نہ ہوا
لان الليل محل الاعتكاف بخلاف الصوم۔ کیونکہ رات اعتکاف کا محل ہے بخلاف صوم کے۔
ف حتی کہ بغیر اعتکاف کے اگر رمضان میں رات کو جماع کرے تو روزہ کے حق میں مضر نہیں۔ وحالة
العاكفين مذكرة فلا يعذر بالنسيان۔ اور اعتکاف والوں کی حالت خود یاد دلانے والی ہوتی ہے
تو بھولنے کا عذر قبول نہ ہوگا۔ ف حتی کہ بھولے سے مفسد ہے بخلاف حالت
صوم کے۔ اور امام شافعیؒ نے کہا کہ صوم سے قیاس پر معتکف کا بھول کر جماع کرنا مفسد
نہیں ہے اور یہی قول ابن سماعہ نے امام ابوحنیفہ واصحاب سے روایت کیا۔ م ع۔ ولو جامع
فيما دون الفرج۔ اور اگر مباشرت کی ماسوائے فرج میں۔ ف مانند ران وپیٹ وغیرہ کے
فانزل۔ پھر انزال ہوگیا۔ او قبل او لمس۔ یا بوسہ لیا یا مساس۔ فانزل۔ پھر انزال ہوگیا۔
يبطل اعتكافه۔ تو بعد انزال کے اعتکاف باطل ہوگا۔ لانه في معنى الجماع حتى يفسد به الصوم
کیونکہ اس طرح شہوت پوری کرنا جماع کے معنی میں ہے حتی کہ اس سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے
ولو لم ينزل لا يفسده وان كان محرما۔ اور اگر ان صورتوں میں انزال نہ ہوا تو اعتکاف فاسد نہ ہو
گا اگرچہ ایسا کرنا حرام ہے۔ ف یہی قول امام احمد ومزنیؒ کا ہے۔ لانه ليس في معنى الجماع
کیونکہ یہ جماع کے معنی میں نہیں۔ ف جیسے جماع کی صورت نہیں۔ وهو المفسد۔ اور جماع ہی
مفسد ہے۔ ف خواہ صورت ومعنی دونوں ہوں یا فقط معنی ہوں۔ اور یہاں کوئی نہیں۔ ولهذا

لایفسد بہ الصوم۔ اور اسی وجہ سے اس فعل کے صوم باطل نہیں ہوتا۔ ف۔ کیونکہ صورت جماع تو فرج یا مقعد میں دخول ہے اور یہ نہیں تو معنی جماع انزال بشہوت مباشرت ہے اور یہاں انزال نہیں ہوا۔م۔ اگر معتکف نے کسی عورت کی صورت میں تصور کیا حتی کہ انزال ہوگیا یا کسی عورت کی فرج وغیرہ میں نظر کی اور انزال ہوا تو مفسد نہیں۔ التبیین۔ جیسے احتلام ہوا تو مفسد نہیں۔ الفتح پھر اگر مسجد میں غسل کر سکے اس طرح کہ مسجد ملوث نہ ہو تو مضائقہ نہیں ورنہ نکل کر بعد غسل کے مسجد میں واپس جاوے۔ اگر مسجد میں وضو کرنا چاہا تو اسی تفصیل سے حکم ہے۔ (البدائع)۔

واضح ہو کہ اگر اغماء یا جنون طاری ہوا تو نفس اغماء و جنون بلا خلاف مفسد اعتکاف نہیں پھر اگر ایک روز سے زیادہ رہا حتی کہ دوسرا روز آخر ہوا تو اعتکاف فاسد ہوا پھر جب اچھا ہو تو نئے سرے اعتکاف کرے اور اگر جنون دراز ہوا تو افاقہ کے بعد اس پر قضاء واجب ہے۔ (البدائع)۔ یعنی اعتکاف واجب کو قضاء کرے اور اغماء دراز میں بھی یہی حکم ہے لیکن عادت میں اغماء دراز نہیں ہوتا۔م۔ اگر معتوہ ہوگیا پھر کئی سال بعد افاقہ ہوا تو قضاء واجب ہے۔ قاضی خاں۔ گالی گلوچ و جھگڑا کرنے سے اعتکاف فاسد نہیں ہوتا۔ (الخلاصہ)۔ محظورات میں اصل یہ کہ جو چیز خود اعتکاف کی جہت سے ممنوع ہے نہ بوجہ صوم کے تو اس میں عمداً یا سہواً یکساں ہیں خواہ دن ہو یا رات ہو جیسے جماع مسجد سے باہر ہوتا اور جو ممنوع بوجہ صوم ہے جیسے کھانا پینا وغیرہ تو اس میں عمد و سہو اور رات و دن میں فرق ہوگا۔ (البدائع)۔ معتکف لباس پہنے۔ خوشبو لگاوے و سر میں تیل ڈالے۔ (الخلاصہ)۔ اور اگر رات میں اس نے نشہ پیا جس سے بیہوش ہوا تو اعتکاف باطل نہ ہوا کیونکہ یہ دن میں حرام ہے نہ محظور اعتکاف۔ جیسے اس نے غیر کا مال کھایا تو حرام ہے مگر اعتکاف باطل نہ ہوا۔ (قاضی خاں)۔ واجب اعتکاف جب فاسد ہوا تو اس کی قضاء واجب ہے پس اگر کسی معین مہینہ کا اعتکاف نذر ہو پس ایک روز افطار کیا تو اسی دن کو قضاء کرے اور اگر مہینہ غیر معین ہو تو اس پر نئے سرے سے شروع کرنا واجب ہے خواہ عمداً بغیر عذر فاسد کیا ہو جیسے نکلنا و دن میں کھانا و جماع کرنا خواہ بعذر ہو جیسے سخت بیماری لاحق ہوئی کہ نکلنے پر مجبور ہوا اور خواہ بے اختیار ہو جیسے حیض نفاس و جنون و اغماء طویل۔ مف۔ واضح ہو کہ جب اپنے اوپر اعتکاف واجب کرنا چاہے تو خالی دل سے نیت کافی نہیں بلکہ زبان سے کہنا واجب ہے جیسا کہ شمس الائمہ نے ذکر کیا۔ (الخلاصہ والنہایہ)۔ اور یہاں دو اصل ہیں اول یہ کہ۔ من اوجب علی نفسہ اعتکاف ایام لزمہ اعتکافہا بلیالیہا۔ جس شخص نے اپنے اوپر چند روز کا اعتکاف لازم کیا تو اس پر ان ایام کا مع ان کی راتوں کے اعتکاف لازم ہے۔ ف۔ مثلاً کہا کہ اللہ تعالے کے واسطے مجھ پر اس جمعہ سے آئندہ جمعہ تک یا ایک مہینہ یا دس روز کا اعتکاف واجب ہے۔ مف۔ اور یوں ہی راتوں کے ذکر سے ان کے دن لازم ہیں مثلاً تین رات یا زیادہ۔ (الکافی والبدائع)۔ لان ذکر الایام علی سبیل الجمع یتناول ما بازائہا من اللیالی۔ کیونکہ ایام کو بطریق جمع ذکر کرنا اپنے مقابل کی راتوں کو شامل ہوتا ہے۔ یقال ما رایتک منذ ایام۔ بولتے ہیں کہ میں نے تجھے چند ایام سے نہیں دیکھا

والمراد بلیالیھا۔ اور مراد یہ ہوتی ہے کہ ان ایام مع ان کی راتوں کے نہیں دیکھا۔ ف۔ چنانچہ قصہ زکریا علیہ السلام میں فرمایا۔ آیتک ان لا تکلم الناس ثلثة ایام۔ یعنی حمل فرزند کی نشانی یہ کہ تو تین دن لوگوں سے کلام نہ کرے۔ مراد تین دن مع راتوں کے چنانچہ دوسری سورہ میں اسی قصہ میں فرمایا ثلث لیال سویا۔ یعنی ٹھیک تین رات برابر کلام نہ کرے۔ یعنی تین راتیں مع دنوں کے۔ م۔ ع۔ پس اگر تین دن یا دو دن کی یا تین رات یا دو رات کی نذر کی تو دنوں کے ساتھ ان کی راتیں یا راتوں کے ساتھ ان کے دن داخل نذر ہوں گے۔ (البدائع)۔ وکانت متتابعة وان لم یشترط التتابع۔ اور یہ ایام مع راتوں کے پے در پے لازم ہوں گے اگرچہ اس نے پے در پے کی شرط نہ کی ہو۔ ف۔ یہی قول مالک واحمد کا ہے۔ مع۔ لان مبنی الاعتکاف علی التتابع لان الاوقات کلھا قابلة لہ۔ کیونکہ بنائے اعتکاف تو پے در پے پر ہے اس واسطے کہ جملہ اوقات قابل اعتکاف ہیں۔ ف۔ دن ہوں یا رات ہوں۔ بخلاف الصوم۔ برخلاف صوم۔ ف۔ کہ اس میں چند ایام کے روزے پے در پے ہونا ضرور نہیں۔ لان مبناہ علی التفرق لان اللیالی غیر قابلة للصوم فیجب علی التفرق حتی ینص علی التتابع۔ کیونکہ بنائے صوم تو الگ الگ پر ہے کیونکہ راتیں قابل صوم نہیں ہیں تو متفرق روزے لازم ہوں گے یہاں تک کہ وہ پے در پے ہونے پر تصریح کر دی۔ ف۔ تو البتہ پے در پے لازم ہوں گے اور یہ سب نذر اعتکاف کا حکم اس وقت کہ اس نے ایام یا لیالی کی نذر اعتکاف کی اور اس کی نیت میں کچھ نہیں ہے۔ (البدائع)۔ وان نوی الایام خاصة۔ اور اگر اس نے ایام کی نذر میں فقط دنوں کی نیت کی۔ ف۔ راتوں کی نیت نہیں کی۔ صحت نیتہ لانہ نوی الحقیقة۔ تو اس کی نیت صحیح ہے کیونکہ اس نے حقیقت قصد کیا۔ ف۔ اور ایام کی حقیقت یہی کہ طلوع سے غروب آفتاب تک ہے۔ اور اگر اس نے راتوں کی نذر میں فقط راتوں کی نیت کی تو اس پر کچھ لازم نہیں ہے (البدائع) کیونکہ صوم شرط ہے اور جب دن کی نذر ہی نہ کی تو اعتکاف ہی نہ ہوا برخلاف اس کے اگر رات و دن کی نذر ہو مگر بغیر روزہ کے شرط کی تو نذر لازم اور روزہ واجب ہے۔ م۔ پھر یہ اس وقت کہ کمتر دو دن یا دو رات کی نذر ہو اور اگر اس نے ایک یوم کی نذر کی تو اس میں رات داخل نہ ہوگی۔ (الفتح)۔ پھر اگر ایک ماہ معین یا غیر معین کی نذر ہو تو پے در پے رات و دن کا اعتکاف لازم ہے۔ (الظہیریہ)

اصل دوم یہ کہ جب نذر میں دن مع رات لازم ہوا تو پے در پے لازم ہے اور جب رات داخل نہ ہو تو متفرق جائز ہے جب کہ متوالی نیت نہ ہو۔ (البدائع)۔ اور جب رات و دن لازم ہوئے تو اعتکاف کی ابتداء شروع رات سے ہوگی کیونکہ اصل یہ ہے کہ ہر رات اپنے بعد کے دن کے تابع ہے۔ (الکافی)۔ مگر شب عرفہ و نحر کما فی الحج۔ و۔ پس اگر کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر واجب ہے کہ دو روز اعتکاف کروں تو غروب آفتاب سے پہلے مسجد میں داخل ہو اور یہی رات مع بعد کے دن کے اور دوسری رات مع بعد کے دن کے غروب تک اعتکاف کرے اور یہی طریقہ ایام کثیرہ میں ہے۔ (قاضیخاں)۔ ومن اوجب اعتکاف یومین یلزمہ بلیالیھا۔ اور جس شخص نے اپنے اوپر دو روز کا اعتکاف لازم کیا (اور کچھ نیت نہ ہے) تو اس

پر دو دن مع اپنی راتوں کے لازم ہیں۔ ف۔ حتی کہ اول رات مع دن پھر رات مع دن کے متوالی اعتکاف کرے جیسا کہ قاضیخاں سے مذکور ہوا۔ اور یہی تینوں ائمہ حنفیہ سے ظاہر الروایۃ ہے وقال ابویوسف لا تدخل اللیلۃ الاولی۔ اور ابویوسف نے کہا کہ پہلی رات داخل نہ ہوگی۔ بعضے یہ قول ابویوسف کا نوادر میں ہے ورنہ جامع کبیر وغیرہ میں ظاہر الروایۃ مذکور ہے پس نوادر کے موافق اول روز و درمیانی رات و اس کے بعد دن لازم ہیں۔ لان المثنی غیر الجمع۔ کیونکہ تثنیہ تو جمع کے علاوہ ہے۔ ف۔ اور جمع کی صورت میں دنوں کے ساتھ راتیں مراد تھیں اور تثنیہ میں نہ ہوں گی۔ وفی المتوسطۃ ضرورۃ الاتصال۔ اور دونوں دن کے درمیانی رات داخل ہونے میں اتصال کی وجہ سے ضرورت ہے۔ ف۔ اس لیے درمیانی داخل ہوئی اور ابتدائی رات بلا ضرورت داخل نہ ہوگی۔ وجہ الظاہر ان فی المثنی معنی الجمع۔ اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ کہ تثنیہ میں جمع کے معنی ہیں۔ ف۔ کیونکہ منفرد کے ساتھ دوسرے کا اجتماع ہونا تثنیہ میں بھی موجود ہے۔ فیلحق بہ احتیاطاً لامر العبادۃ واللہ اعلم۔ تو تثنیہ بھی جمع کے حکم میں لاحق کیا جائے گا تاکہ عبادت کے کام میں احتیاط پر عمل ہو۔ ف۔ پس دونوں راتیں اعتکاف کر لینے میں بلاشبہ نذر ادا ہو گئی۔ فاللہ تعالیٰ اعلم۔

فروع اگر یوم العید کے اعتکاف کی نذر کی تو دوسرے وقت میں قضا کرے اور اگر اس کے ساتھ قسم کی نیت ہو تو کفارہ قسم بھی دے اور اگر اس نے عید ہی کے روز اعتکاف کیا یعنی مع صوم کے تو ادا ہو گیا مگر وہ گنہگار رہا۔ (الخلاصہ) اور اگر اس نے بغیر نذر کے اعتکاف کیا پھر مسجد سے نکل گیا تو اس پر کچھ نہیں۔ (الظہیریہ)۔ اگر گذرے مہینہ کے اعتکاف کی نذر کی تو صحیح نہیں ہے۔ اور اگر دن یا مہینہ معین کی نذر کی پھر اس سے پہلے ادا کیا یا مسجد الحرام میں اعتکاف کی نذر کی پھر دوسری جگہ اعتکاف کر لیا تو جائز ہے۔ (البحر)۔ اگر مہینہ کے اعتکاف کی نذر کی پھر مر گیا تو ہر روز کے عوض نصف صاع گیہوں یا ایک صاع چھوہارے طعام فدیہ دے بشرطیکہ اس نے مرتے وقت وصیت کی۔ (السراجیہ)۔ اور وصیت کرنا اس پر واجب ہے۔ (البدائع)۔ اور اگر بغیر وصیت کے وارثوں نے اجازت دی تو جائز ہے اور اگر مریض نے نذر کی پھر ایک روز بھی اچھا ہوا تو تمام ماہ کی وصیت لازم ہے ورنہ نہیں۔ (السراجیہ)۔ جو شخص دار الحرب میں مسلمان ہوا اور بعد رمضان کے اس کو روزے واجب ہونا معلوم ہوا تو اس پر قضا نہیں اور جو درمیان میں جانا تو ظاہرا بمنزلہ مجنون کے حکم ہے۔ (الزاہدی)۔ اور جو دار الاسلام میں مسلمان ہوا اس پر گزشتہ کی قضا ہے جانے یا نہ جانے۔ (قاضیخاں)۔ یعنی بعد اسلام کے جو رمضان گذرا ہو۔ م۔

شیخ ابوبکر الرازی الجصاص نے کہا کہ طفل جب سے روزے کو برداشت کر سکے اس کو رکھنے کا حکم دیا جاوے اور یہی اصح ہے بشرطیکہ اس کے بدن کو ضرر نہ ہو پھر اگر اس نے روزہ نہ رکھا تو اس پر قضا نہیں ہے اور دس برس کا بچہ روزے کے لیے مارا جاوے اور صحیح یہ کہ روزہ مثل نماز کے ہے۔ (الزاہدی۔ منقلی نہا)۔ سات برس والے کو حکم کریں اور دس برس والے کو ماریں۔ قال المترجم۔

اور ہمارے دیار میں اس عمر کا بچہ غالباً بغیر مضرت بھی اس کو برداشت نہیں کر سکتا لہذا عمل بقول امام جبلی ہے۔ فاللہ تعالیٰ اعلم۔ دن کے درمیان میں طفل بالغ ہوا و کافر مسلمان ہوا و مجنون کو افاقہ ہوا و حائضہ پاک ہوئی اور مسافر وطن آیا اور صوم نہیں ہو سکتا اور جس نے عمداً افطار کر ڈالا اور جس نے یوم الشک میں بعد افطار کے جانا کہ یوم رمضان ہے اور جس نے بعد طلوع فجر کے سحری کھائی یا قبل غروب کے افطار کیا اور جس نے خطاء سے یا زبردستی افطار کیا ہے یہ لوگ روزہ داروں کے ساتھ مشابہت کر کے باقی دن کچھ نہ کھاویں۔ (البدائع والنظام) اور صحیح یہ کہ ایسا کرنا واجب ہے۔ (الفتح)۔ میں کہتا ہوں کہ اس کی بھی تصحیح ہوئی کہ واجب نہیں بلکہ مستحب ہے اور دلیل سے قول اول ارجح ہے۔ واللہ اعلم۔ م۔ اور اجماع ہے کہ حائضہ و نفاس والی و مسافر و مریض پر روزہ داروں کی مشابہت واجب نہیں ہے۔ (الخلاصہ)۔ پھر مریض و مسافر تو علانیہ کھاویں اور حائضہ میں دو روایتیں ہیں ایک میں خفیہ کھاویں۔ (السراج)۔ طلوع فجر کے بعد صوم قضاء کی نیت کی حتی کہ صحیح نہ ہوئی تو کیا نفل صحیح ہے۔ امام نسفی نے کہا کہ ہاں حتی کہ افطار کرے تو اس پر قضاء واجب ہے۔ (الخلاصہ)۔ واضح ہو کہ واجب روزے ۱۳ قسم ہیں از انجملہ ۷ پے در پے واجب ہیں۔ ۱۔ رمضان۔ ۲۔ کفارہ قتل۔ ۳۔ کفارہ ظہار۔ ۴۔ کفارہ قسم ۵۔ کفارہ افطار رمضان عمداً۔ ۶۔ نذر معین۔ ۷۔ قسم معین۔ اور چھ قسم میں پے در پے وجوب نہیں ہے۔ ۱۔ قضاء رمضان۔ ۲۔ حج تمتع کے روزے۔ ۳۔ احرام میں سر منڈانے کے روزے۔ ۴۔ حرم کا شکار کرنے کے جرم میں روزے۔ ۵۔ مطلق نذر۔ ۶۔ غیر معین قسم مثلاً واللہ میں ایک ماہ روزہ رکھوں گا۔ (البحر)۔ ابو حنیفہؒ و صاحبین سے مروی ہے کہ لیلۃ القدر رمضان میں ہوتی ہے کیونکہ اسی پر حق کا مسئلہ متفرع ہے جو کافی وغیرہ میں مذکور ہے اور وہ صریح نص ہے کہ خارج رمضان نہیں ہوتی اور شیخ ابن کثیرؒ نے تفسیر میں احادیث صحیحہ روایت کیں کہ اسی رات میں رزق و موت و زندگی وغیرہ کے احکام سال بھر کے فرشتوں میں تقسیم ہوتے ہیں اور اس سے ثبوت ہوا کہ جو لوگ چودہ تاریخ شعبان کو شب برات جزم کرتے ہیں خلاف تحقیق ہے۔ ہاں اس رات کو عبادت میں بطریق معروف سنت مضائقہ نہیں ہے۔ م۔ اکثر عوام جو اس طرح نذر کرتے ہیں کہ کسی بزرگ کے مزار پر جا کر کہتے ہیں کہ اگر یہ میری سنت پوری ہو تو میں آپ کا چڑھاوا چڑھاؤں و مانند اس کے تو یہ بالاجماع باطل ہے۔ ہاں اگر کہے کہ الٰہی میں نے تیرے واسطے نذر کی کہ اگر میری یہ سنت پوری کر دے تو میں اس تیرے صالح بندہ کے یہاں فقراء کو طعام وغیرہ دوں یا مسجد کے واسطے بوریا خریدوں یا تیل و مانند اس کے یا نقد پس یہ نذر لازم ہے اور نذر اللہ تعالیٰ کے واسطے ہوئی اور بزرگ بندہ صالح کا ذکر فقط اس واسطے ہوا کہ مال نذر یہاں اس کے مستحقین کو صرف کرے گا لیکن مصرف اس کا اس مقام پر کوئی عالم یا شیخ نہ ہو گا مگر آنکہ فقیر ہو اور وہ فقراء کے واسطے ہے اس سے معلوم ہوا کہ یہ جو درم وغیرہ کہ مزارات اولیاء پر ان کی جناب میں تقرب کے لیے کے جاتے ہیں بالاجماع حرام ہے جب تک کہ یہ قصد نہ ہو کہ وہاں زندہ فقراء پر صرف کریں اور اس میں کچھ اختلاف نہیں حالانکہ لوگ اس حرام میں بکثرت مبتلا ہیں۔ (البحر و النہر)۔ واضح ہو کہ اگر مزار کے فقراء پر صرف کی نذر کی پھر اس کو کسی دوسرے مقام کے فقراء کو دے دیا تو کافی ہے۔ کما صرح فی الاصول والفروع۔ م۔) مسجد میں کھانا پینا سونا مطلقاً مباح ہے خواہ مسافر ہو یا غیر ہو۔ (المجتبیٰ و ابن کمال وغیرہ)۔ یہی صحیح ہے پس قول کراہت تحریمی ضعیف ہے۔ م۔

کتاب الحج

(یہ کتاب حج کے بیان میں ہے)

شیخ محقق ابن الہمام نے کتاب الحج کی شرح میں جو نفیس طریقہ اختیار کیا اسی کی تلخیص یہ ہے کہ نماز و زکوۃ و صوم چونکہ جلد مکرر ہوتے ہیں تو ان کی حاجت زیادہ تھی اور حج تمام عمر میں ایک مرتبہ لہذا اس کو موخر کیا اور اس کی فرضیت کے شروط بھی بہت ہیں تو فرضیت کمتر ہوگی لہذا اظہر واکثر کو مقدم اور حج کو موخر کیا پھر میں تبرکاً حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے جو اس باب میں اصل کبیر ہے شروع کرتا ہوں جس کو امام مسلم نے صحیح میں اور ابوداؤد و نسائی و ابن ابی شیبہ و بزار و دارمی رحمہم نے محمد بن علی بن الحسین رضی اللہ عنہم سے روایت کیا کہ ہم جابر رضی اللہ عنہ کی خدمت میں گئے جابر رضی اللہ عنہ نے مجھے فرمایا کہ مرحبا اے میرے برادر زادہ جو تجھے خواہش ہو مجھ سے دریافت کر اتنے میں نماز کا وقت آیا تو ایک چھوٹے کپڑے کو پہنے نماز کو کھڑے ہو گئے جو کہ بوجہ چھوٹے ہونے کے سامنے لٹک پڑتی جب اس کو کندھوں پر لیتے تھے حالانکہ آپ کی چادر ایک طرف مشجب پر رکھی تھی پس ہم کو اسی کپڑے میں نماز پڑھائی پھر میں نے عرض کیا کہ مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حج سے آگاہ فرمایئے پس آپ نے اپنے ہاتھ کی طرف اشارہ کر کے نو انگلیاں بند کیں اور کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نو برس ٹھہرے کہ حج نہیں کیا پھر دسویں سال ہجرت میں لوگوں میں اعلان کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حج کو جانے والے ہیں پس مدینہ میں بکثرت لوگ آ گئے ہر شخص یہی خواہش رکھتا تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتداء کرے اور آپ کی طرح عمل کرے پس ہم آپ کے ساتھ نکلے یہاں تک ذوالحلیفہ پر آ گئے تو وہاں اسماء بنت عمیس نے محمد بن ابی بکر کو جنا تب اسماء بنت عمیس نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو کہلا بھیجا کہ میں کیا کروں پس فرمایا کہ تو غسل کر لے اور کپڑے سے لنگوٹ کر کے احرام باندھ لے پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد میں نماز پڑھی (یعنی دو رکعت احرام) پھر ناقہ قصواء پر سوار ہوئے حتیٰ کہ جب آپ کا ناقہ بیداء پر ٹھیک آیا تو میں نے اپنی نگاہ کی حد تک آپ کے سامنے سوار و پیادے دیکھے اور یوں ہی آپ کے داہنے و بائیں و پیچھے جہاں تک میری نگاہ کام کرتی تھی برابر سوار و پیدل نظر آتے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے درمیان میں تھے اور آپ پر قرآن نازل ہوتا اور آپ اس کی تاویل جانتے تھے اور جو کام آپ نے کیا ہم نے اس پر عمل کیا پس آپ نے بلند آواز سے توحید کی۔ لبیک اللھم لبیک لبیک لا شریک لک لبیک ان الحمد والنعمۃ لک والملک لک لا شریک لک۔ اور لوگوں نے آپ کی اس تلبیہ کے ساتھ تلبیہ کہا پس آپ نے لوگوں پر اس میں سے کچھ انکار نہ کیا اور زیادہ نہ کیا۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا تلبیہ لازم کر لیا۔ جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم تو حج ہی کی نیت رکھتے

تھے اور ہم عمرہ جانتے نہیں تھے یہاں تک کہ ہم بیت اللہ پہونچے پس آپ نے رکن کا استلام یعنی حجر اسود کا بوسہ دیا۔ پس تین بار رمل کیا اور چار بار چلے پھر مقام ابراہیم کو نکل آئے پس یہ آیت پڑھی واتخذوا من مقام ابراہیم مصلی۔ پس مقام کو اپنے و بیت کے درمیان کر لیا سو میرے باپ کہا کرتے اور مجھے تو یہی علم ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے کہ قرأت میں قل ہو اللہ احد و قل یا ایہا الکافرون پڑھا پھر رکن کی طرف لوٹ کر اس کو بوسہ دیا پھر دروازہ سے صفا کی طرف نکلے پھر جب صفا سے نزدیک ہوئے تو پڑھا۔ ان الصفا والمروۃ من شعائر اللہ فمن آلایہ۔ شروع کرو تم لوگ جس سے اللہ تعالیٰ نے شروع کیا پس آپ نے صفا سے شروع کیا پس اس پر چڑھے یہاں تک کہ بیت کو دیکھا پس قبلہ رخ ہو کر اللہ تعالیٰ کی توحید و تکبیر کہی اور کہا کہ لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ لہ الملک ولہ الحمد وھو علی کل شئی قدیر لا الہ الا اللہ وحدہ انجز وعدہ ونصر عبدہ وھزم الاحزاب وحدہ۔ پھر اس بیچ میں دعا کی۔ اس کے مثل تین مرتبہ کیا پھر مروہ کی طرف اترے حتیٰ کہ جب آپ کے قدم بطن الوادی میں ٹھیک جمے تو رمل کیا یہاں تک کہ جب مروہ پر چڑھے تو چال چلے یہاں تک کہ مروہ پر آئے پس مروہ پر ویسے کیا جو صفا پر کیا تھا۔ یہاں تک کہ جب آخر طواف مروہ پر ہوا (یعنی ساتواں) تو فرمایا کہ اگر مجھے پہلے کھلتا جو مجھے پیچھے ظاہر ہوا تو میں سوق ہدی نہیں کرتا اور اس کو عمرہ کر دیتا پس تم میں سے جس کے ساتھ اس کی ہدی نہ ہو وہ حلال ہو جاوے اور اس کو عمرہ کر دے۔ پس سراقہ بن جعشم نے کھڑے ہو کر عرض کیا کہ یا رسول اللہ کیا یہ ہمارے اسی سال کے لیے ہے یا ہمیشہ کے لیے ہے پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی انگلیوں کو ایک کو دوسرے میں جال کی طرح کیا اور فرمایا کہ داخل ہوا عمرہ حج میں داخل ہوا عمرہ حج میں ہمیشہ کو ہمیشہ کو۔ اور حضرت علیؓ یمن سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بدنے لے کر آ گئے پس علی رضی اللہ عنہ نے فاطمہ رضی اللہ عنہا کو ایسی صفت پر دیکھا جو حلالؓ ہو جانے والوں کی ہے کہ فاطمہؓ نے رنگین کپڑے پہنے اور سرمہ لگایا ہے پس حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فاطمہ پر ایسا کرنے پر انکار کیا تو فاطمہؓ نے عرض کیا کہ میرے والد ماجد نے مجھے ایسا حکم دیا ہے پس حضرت علی رضی اللہ عنہ عراق کے ملک میں بیان کرتے کہ میں اس پر خشمناک ہو کر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں دریافت کو آیا جو فاطمہ نے ظاہر کی تھی اور میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ میں نے اس پر ایسا کرنے سے انکار کیا ہے تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ وہ سچی ہے وہ سچی ہے اور تو نے احرام حج کرتے وقت کیا کہا تھا میں نے عرض کیا کہ میں نے کہا کہ الٰہی میں اسی کے ساتھ تلبیہ کرتا ہوں جس کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہلال فرمایا ہے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر میرے ساتھ تو ہدی ہے پس تو بھی حلال مت ہو۔ جابر رضی اللہ عنہ نے بیان کیا کہ پھر ہدی جو علیؓ یمن سے لائے اور جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ساتھ لائے سب ملا کر سو ہو گئیں۔ جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ پھر

لہ یعنی احرام کھول دینے والے ۱۲ م۔

سب لوگ حلال ہوگئے اور انہوں نے بال کترائے سوائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اور ایسے لوگوں کے جن کے ساتھ ہدی تھی۔ پھر جب یوم الترویہ (آٹھویں تاریخ ذی الحجہ) آیا تو سب منیٰ کی طرف متوجہ ہوئے اور حج کا احرام باندھا (جو حلال ہوگئے تھے) پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منی میں ظہر وعصر ومغرب وعشاء وفجر پڑھی پھر تھوڑا ٹھہرے کہ آفتاب نکل آیا پس اپنے قبہ کا حکم دیا جو کملی کا بنایا جاتا تھا پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم روانہ ہوگئے اور قریش کو کچھ شک نہیں تھا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مشعر الحرام کے پاس وقوف کریں گے جیسے زمانہ جاہلیت میں قریش کیا کرتے تھے لیکن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم آگے بڑھ گئے یہاں تک کہ عرفہ میں آئے تو آپ نے پایا کہ آپ کے واسطے وہاں کملی کا قبہ کھڑا کیا گیا ہے پس آپ اس میں اترے یہاں تک کہ جب آفتاب ڈھل گیا تو ناقہ قصوا کا حکم دیا پس اس پر کجاوہ رکھا گیا پس آپ سوار ہو کر بطن الوادی میں آئے پس لوگوں کو خطبہ سنایا اور فرمایا کہ تمہارے خون وتمہارے مال تم پر اسی طرح حرام ہیں جیسے تمہاری اس دن کی حرمت تمہارے اس مہینہ میں تمہارے اس شہر میں ہے اور آگاہ ہو جاؤ کہ ہر بات جو امر جاہلیت سے تھی وہ کل میرے ان دونوں قدموں کے نیچے پڑگئی اور جاہلیت کے خون سب ساقط ہوئے اور پہلا جس کو میں اپنوں میں سے ساقط کرتا ہوں وہ ربیعہ بن الحارث کے فرزند کا ہے۔ یہ لڑکا بنو سعد میں دودھ پلانے کے واسطے تھا سو اس کو ہذیل نے قتل کیا تھا۔ اور جاہلیت کے سود سب ساقط ہیں اور پہلا سود جس کو میں ساقط کرتا ہوں عباس بن عبد المطلب کا سود ہے کہ وہ سب ساقط ہے پھر تم لوگ عورتوں کے بارہ میں اللہ تعالیٰ سے تقویٰ رکھو کہ تم نے ان کو اللہ تعالیٰ کی امانت کے ساتھ لیا اور ان کے فرج کو اللہ تعالیٰ کے کلمہ کے ساتھ حلال کرلیا ہے اور تمہارا حق عورتوں پر یہ ہے کہ تمہارا فرش وہ کسی ایسے شخص سے نہ روندلیں جس کو تم مکروہ رکھو پھر اگر عورتیں ایسا کریں تو تم ان کو مارو ایسی مار کہ زخم نہ کھول دے اور تم پر عورتوں کے واسطے ان کا رزق ولباس بطور معروف ہے اور میں نے تم میں ایسی چیز چھوڑی کہ ہرگز اس کے بعد گمراہ نہ ہوگے بشرطیکہ تم اس کو مضبوط پکڑو وہ کتاب اللہ تعالیٰ ہے اور تم لوگ مجھ سے پوچھے جاؤ گے تو بھلا تم کیا جواب دوگے لوگوں نے کہا کہ ہم گواہی دیں گے آپ نے تم پہنچایا اور رسالت ادا کی اور ٹھیک خواہی فرمائی۔ پس آپ نے آسمان کی طرف اپنی کلمہ کی انگلی اٹھا کر لوگوں کی طرف جھونکا دیتے ہوئے فرمایا کہ اللّٰھم اشھد تین مرتبہ یعنی اے میرے الٰہی تو میرا شاہد ہونا قبول فرما۔ پھر اذان دی گئی پھر اقامت کہی گئی تو آپ نے ظہر پڑھائی پھر اقامت کہی گئی تو آپ نے عصر پڑھائی۔ اور دونوں کے درمیان کچھ نماز نہیں پڑھی پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سوار ہوئے اور موقف میں آئے تو بطن ناقہ قصواء کو جانب صخرات (پتھروں) کیا اور جبل المشاۃ کو روبرو کیا اور قبلہ کی طرف متوجہ کھڑے ہوئے پس برابر کھڑے رہے یہاں تک کہ آفتاب غروب ہوگیا اور تھوڑی زردی جاتی رہی جب آفتاب کا گردا ڈوب گیا تو اسامہ کو اپنے پیچھے سوار کرلیا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم روانہ ہوئے اور قصواء کی باگ سخت کرلی حتیٰ کہ اس کا

سرکجاوہ کے موڑ سے لگتا تھا اور داہنے ہاتھ سے اشارہ فرماتے کہ اے لوگو آہستگی آہستگی. جب کسی پہاڑی پر آتے تو باگ کچھ ڈھیلی کر دیتے حتیٰ کہ اس پر چڑھ جاوے پھر مزدلفہ میں آئے اور وہاں ایک اذان دو اقامت سے مغرب و عشاء پڑھی اور دونوں کے بیچ میں کچھ نفل نہیں پڑھی. پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم لیٹ رہے یہاں تک کہ فجر طلوع ہو گئی. پھر نماز فجر پڑھی ایک اذان و اقامت سے جب صبح کھل گئی. پھر قصواء پر سوار ہوئے یہاں تک کہ مشعر الحرام میں آئے. پس قبلہ رخ متوجہ ہوئے اور دعا و تکبیر و تہلیل و توحید الٰہی بیان کی اور برابر کھڑے رہے یہاں تک کہ خوب اسفار ہو گیا پھر طلوع آفتاب سے پہلے روانہ ہوئے اور ردیف میں فضل بن العباس کو سوار کر لیا اور فضل بن عباس ایک مرد اچھے بالوں والا خوبصورت تھا پھر جب حضرت صلعم روانہ ہوئے تو عورتوں کے ہودج گذرنا شروع ہوئے اور فضل رضی اللہ عنہ نے ان کو گھورنا شروع کیا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا دست مبارک فضل کے چہرہ پر کر لیا پس فضل رضی اللہ عنہ نے منہ پھیر کر دوسری طرف سے دیکھنا شروع کیا پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا ہاتھ دوسری طرف کو فضل رضی اللہ عنہ کے چہرہ پر پھیرا تو فضل رضی اللہ عنہ نے پھر اپنا منہ دوسری طرف پھیر کر دیکھنا شروع کیا یہاں تک کہ آپ بطن محسر پر آئے پس وہاں تھوڑی حرکت دی پھر وہ بیچ کا راستہ اختیار کیا جو جمرہ کبریٰ کو نکلا ہے یہاں تک کہ اس جمرہ کے پاس آئے جو درخت کے پاس ہے پس اس پر سات کنکریاں ماریں ہر کنکری کے ساتھ تکبیر کہی کنکریاں مثل حصی الخذف (خرگوش کو مارنے کی ۱۲م) تھیں ان کو بطن الوادی سے مارا پھر منحر کی طرف پھرے پس ۶۳ بدنہ اپنے دست مبارک سے ذبح فرمائے پھر حضرت علی رضی اللہ عنہ کو دیے کہ انھوں نے باقی ذبح کئے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اپنے ہدی میں شریک کر لیا پھر حکم دیا کہ بدنہ میں سے ایک ٹکڑا لے کر ایک ہانڈی میں ڈال کر پکایا گیا پس دونوں نے ان کے گوشت کو کھایا اور دونوں نے شوربا پیا. پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سوار ہوئے اور بیت کی طرف چلے پس مکہ میں ظہر پڑھی پھر بنو عبد المطلب پاس آئے اور یہ لوگ زمزم سے پانی بھر کر پلاتے تھے پس فرمایا کہ اے اولاد عبد المطلب کھینچو تم جاؤ اگر یہ نہ ہوتا کہ لوگ تمہاری سقایت پر غلبہ کریں گے تو میں بھی تمہارے ساتھ بھرتا پھر بنو عبد المطلب نے آپ کو ایک ڈول دیا تو آپ نے اس میں سے پیا. م ذخیو. دوسری روایت میں وارد ہے کہ میں نے اس مقام پر ذبح کیا حالانکہ منیٰ سب منحر ہے پس تم اپنے ڈیروں میں قربانی کرو اور میں نے اس مقام پر وقوف کیا حالانکہ جمع کل موقف ہے. ابن حبان نے بعد روایت حدیث کے کہا کہ ۶۳ بدنہ بذات خود قربانی کرنے میں یہ حکمت تھی کہ آپ کی عمر شریف اس وقت ۶۳ برس کی تھی تو ہر سال کے واسطے ایک بدنہ خود قربانی کر دیا.

واضح ہو کہ حج کے واسطے مفہوم لغوی و شرعی و سبب و شروط و ارکان و واجبات و سنن و مستحبات ہیں. الحج لغت میں کسی معظم کی طرف قصد کرنا. اور فقہ میں قصد کرنا بیت اللہ شریف اس کی زیارت کا ارکان دین میں سے ایک رکن ادا کرنے کے واسطے. لیکن ظاہر یہ ہے کہ حج عبارت ہے افعال مخصوصہ طواف و وقوف سے اپنے وقت پر درحالیکہ احرام باندھے ہو سابق نیت حج کے ساتھ. شیخ محقق نے کہا کہ ادائے رکن دین کہنے سے حج نکلا جاتا ہے اور کسی وجہ سے اعتراض کیا تو بہتر

اس کی تعریف دوم ہے۔ اور اس سے معلوم ہوگیا کہ حج کا رکن صرف وقوف عرفہ اور طواف خانہ کعبہ ہے۔ حج واجب ہونے کا سبب یہی بیت اللہ ہے واس کے واسطے شرائط ہیں۔ پھر واضح ہو کہ مترجم کے نزدیک محقق یہ ہے کہ جو شخص ایمان لایا پس اس نے ارکان اسلام ظاہری و باطنی کا واجب ہونا تسلیم کر لیا پھر جہاں تک اس کو علم ہوتا جاوے اس پر ادا کرنا واجب ہوتا جائے گا بشرطیکہ وہ اوا سے معذور نہ ہو چنانچہ نماز تو ہر شخص پر بلا عذر واجب ہے مگر آنکہ اس میں استطاعت ہی نہ ہو اور زکوٰۃ میں مال سبب ہے اور رہا حج تو اس میں بھی شرائط ہیں حتی کہ مملوک پر واجب نہیں ہے پس اسلام تو مطلقاً اصل ہے اور باقی شرائط کی طرف اشارہ فرمایا۔ بقولہ۔ الحج واجب علی الاحرار البالغین العقلاء الاصحاء اذا قدروا علی الزاد والراحلۃ فاضلا عن المسکن ومالا بد منہ وعن نفقۃ عیالہ الی حین عودہ وکان الطریق آمنا۔ حج واجب ہے آزادوں یعنی مسلمانوں میں سے آزادوں بالغوں عاقلوں تندرستوں پر جب کہ قادر ہوں زاد اور راحلہ سے درحالیکہ یہ فاضل ہو مسکن ولابدی ضرورت سے اور اپنے عیال کے نفقہ سے واپسی تک اور درحالیکہ راستہ امن کا ہو۔ وصفہ بالوجوب وھو فریضۃ محکمۃ ثبتت فرضیتھا بالکتاب۔ مصنفؒ نے اس کو وجوب سے وصف کیا یعنی کہا کہ حج واجب ہے حالانکہ حج فریضہ محکمہ ہے اس کی فرضیت قرآن سے ثابت ہوئی۔ وھو قولہ تعالیٰ وللہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلا۔ اور وہ قول اللہ تعالیٰ وللہ علی الناس الآیہ ہے۔ ف یعنی اللہ کے واسطے لوگوں پر فرض ہے بیت اللہ کا حج کرنا جو اس کی طرف راہ استطاعت پاوے۔ پس معلوم ہوا کہ مراد مصنف کی واجب سے لغوی واجب ہے جو کہ اصطلاحی فرض و واجب دونوں کو شامل ہے اور اصل اس کی فرضیت میں شرط استطاعت ہے۔ پھر استطاعت کی تفصیل یہی شروط ہیں۔

۱۔ اسلام ہے۔ حتی کہ اگر حالت کفر میں مالدار ہو پھر بعد اسلام کے فقیر ہوگیا تو اس پر فرضیت نہیں ہوئی بخلاف اس کے اگر حالت اسلام میں مال وغیرہ سے استطاعت پائی اور حج نہ کیا حتی کہ فقیر ہوگیا تو حج اس کے ذمہ قرضہ رہا۔ (الفتح)۔ ولا یجب فی العمر الا مرۃ واحدۃ۔ اور نہیں واجب ہوتا عمر میں مگر ایک مرتبہ۔ ف لیکن اگر اسلام میں حج ادا کیا پھر مرتد ہوگیا تو مٹ گیا پھر اگر مسلمان ہوا تو جب استطاعت پاوے اس پر حج کرنا فرض ہوگا۔ (السراجیہ)۔ پس حالت اسلام میں تمام عمر ایک ہی مرتبہ فرض ہوتا ہے۔ لانہ علیہ السلام قیل لہ الحج فی کل عام ام مرۃ واحدۃ فقال لا بل مرۃ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا تھا کہ حج ہر سال ہے یا ایک مرتبہ ہے تو فرمایا کہ نہیں بلکہ ایک ہی مرتبہ ہے۔ ف صحیح مسلم میں ابوہریرہؓ کی حدیث ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم کو خطبہ سنایا کہ اے لوگو اللہ تعالیٰ نے تم پر حج فرض کیا پس تم لوگ حج کرو یعنی اہل استطاعت ہو تو حج کرو پس ایک شخص نے کہا کہ یا رسول اللہ کیا ہر سال ہے تو آپ نے سکوت فرمایا حتی کہ اس نے تین مرتبہ سوال کیا تب حضرت صلعم نے فرمایا کہ اگر میں کہتا کہ ہاں تو ہر سال واجب ہو جاتا اور پھر تم ہرگز اس کی استطاعت نہ پاتے پھر

فرمایا کہ جہاں تک میں نے تم کو چھوڑا تم مجھے چھوڑو کہ تم سے اگلی امتیں اسی میں ہلاک ہو گئیں کہ انہوں نے بکثرت سوال کیے اور اپنے انبیاء پر اختلاف کیا پس جب میں تم کو کسی چیز کا حکم دوں تو جہاں تک تم سے ہو سکے اس کو ادا کرو اور جب کسی چیز سے تم کو منع کر دوں تو اس کو چھوڑ دو۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ صیغہ امر ہے جو مکرر ہونے پر دلالت نہیں کرتا لیکن احتمال تھا کہ شاید مثل نماز و روزہ کے اسباب سے مکرر ہو تو حدیث سے اس کی نفی کر دے کہ وہ ایک ہی مرتبہ ہے۔ فما زاد فہو تطوع۔ پس جو زیادہ کرے وہ نفل ہے۔ ف۔ چنانچہ ابن عباس کی حدیث میں ہے کہ الحج مرۃ فمن زاد فتطوع۔ یعنی حج ایک مرتبہ ہے پس جس نے زیادہ کیا تو اس نے نیک کام کیا بطور نفل کے۔ (رواہ احمد والدارقطنی والحاکم وصححہ)۔ اور واضح ہو کہ نماز اور روزہ بھی صیغہ امر سے ایک بار ہے لیکن اس طرح کہ جب مثلاً نماز ظہر کا سبب یعنی وقت ٹھہرایا تو ایک بار فرض چار رکعت ادا کرے پھر چونکہ سبب مکرر آتا ہے چنانچہ ہر روز وقت بعد زوال آفتاب ہوتا ہے یا ہر سال ماہ رمضان آتا ہے تو سبب مکرر ہونے سے وجوب مکرر ہو جاتا ہے اور حج میں وجوب مکرر نہ ہوگا۔ لان سببہ البیت۔ کیونکہ حج کا سبب تو بیت اللہ ہے۔ ف۔ کہ اس کی زیارت و اسی کی طرف قصد تعظیم ہو۔ وانہ لایتعدد۔ اور بیت کا تعدد نہیں ہوتا فلا یتکرر الوجوب۔ تو وجوب بھی مکرر نہ ہوگا۔ ثم ہو واجب علی الفور۔ پھر واضح ہو کہ حج واجب ہے فی الفور۔ ف۔ یعنی بلا تاخیر اس وقت کہ جب بوجہ بڑھاپے یا مرض کی ہلاکت کا خوف ہو بالاجماع۔ (الجوہرہ)۔ اور اگر غالب گمان سے متیقن ہو کر آئندہ سال تک سلامت رہے گا تو کیا دوسرے سال تک یا زیادہ تاخیر کی گنجائش ہے یا نہیں پس اس میں دو قول ہیں اول یہ کہ نہیں بلکہ فی الفور ادا کرنا واجب ہے۔ عند ابی یوسف۔ یہ امام ابویوسف کے نزدیک ہے۔ وعن ابی حنیفۃ ما یدل علیہ۔ اور ابوحنیفہؒ سے ایسی بات مروی ہے جو اسی پر دلالت کرتی ہے ف۔ کہ فی الفور واجب ہے۔ محیط میں کہا کہ ابوحنیفہ سے دو روایتوں میں سے اصح روایت یہی ہے یہی قول مالک و احمد ہے۔ مفع۔ اور یہی قول اصح ہے (الخزانۃ)۔ حتیٰ کہ اگر اس نے تاخیر کی تو فاسق و اس کی گواہی مردود ہوگی۔ (التبیین)۔ یعنی جب کہ مثلاً ایک سال اس کو استطاعت ہوئی اور اس نے دوسرے سال تک تاخیر کی تو صغیرہ گناہ ہے پھر اگر اس نے دوسرے سال بھی تاخیر کی حتیٰ کہ صغیرہ گناہ پر اصرار کیا تو اب کبیرہ ہو کر فاسق مردود الشہادۃ ہو گیا۔ ف۔ع۔ لیکن جب کبھی اس نے ادا کیا تو ادا ہوگا قضاء نہیں ہوگا اور بالاجماع اس پر ترک فرض کا گناہ نہیں رہے گا۔ (التبیین)۔ وعند محمد والشافعی علی التراخی۔ اور امام محمد و شافعی کے نزدیک حج کا وجوب ادا بتراخی ہے۔ ف۔ حتیٰ کہ تاخیر کرنے سے گناہ نہ ہوگا۔ لانہ وظیفۃ العمر۔ کیونکہ حج تو عمر کا وظیفہ ہے۔ فکان العمر فیہ کالوقت فی الصلوٰۃ۔ تو تمام عمر اس میں مانند وقت کے نماز میں ہو گئی۔ ف۔ چنانچہ جب ظہر کا وقت آیا تو فوراً ادا کرنا لازم نہیں بلکہ تاخیر جائز ہے یوں ہی حج میں جب کہ تمام عمر میں ایک بار ہے تو استطاعت سے واجب ہونے کے

بعد تاخیر کی گنجائش ہے ۔م۔ لیکن اگر وہ مر گیا اور ادا نہ کیا تو بالاجماع گنہگار ہوگا۔ (التبیین) وجه الاول قول اول کی وجہ۔ ف۔ یعنی فی الفور واجب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ انه یختص بوقت خاص۔ حج مخصوص بوقت خاص ہے۔ ف۔ یعنی ایام حج خاص ہیں کہ سال میں صرف ایک مرتبہ آتے ہیں۔ والموت فی سنة واحدة غیر نادر۔ اور ایک سال کی مدت میں موت ہونا کچھ نادر بات نہیں ہے۔ فیتضیق احتیاطا۔ تو اس کا ادا کرنا احتیاطاً تنگی کے ساتھ کیا گیا۔ ف۔ یعنی کہ فی الفور بلا تاخیر ادا کرے۔ ف۔ پس دراصل تو تنگی نہیں مگر احتیاطاً تنگی ہے۔ ولهذا کان التعجیل افضل اور اسی احتیاطی جہت سے جلدی کرنا افضل ہوا۔ ف۔ واجب نہیں ہوا۔ بخلاف وقت الصلوٰة لان الموت فی مثله نادر۔ بخلاف وقت نماز کے کیونکہ اتنی دیر میں موت آجانا نادر ہے۔ ف۔ تو نماز میں تاخیر کی گنجائش کوئی خلاف احتیاط کام نہیں ہوا۔ م۔ تحقیق یہ کہ حج مطلقاً فرض ہے اور ہر سال فی الفور ادا کرنا بدون تاخیر کے تو وہ واجب ہے۔ مف۔ اگر حج نہ کیا یہاں تک کہ مال تلف کر ڈالا تو اس کو گنجائش ہے کہ قرض لے کر حج کرے اس نیت سے کہ جب قدرت ہوگی ادا کرے گا اگرچہ بالفعل کوئی سامان ادا کرنے کا نہ ہو اور امید ہے کہ اللہ تعالیٰ اس سے مواخذہ نہ فرماوے۔ ایسا ہی مشائخ نے کہا ہے۔ (الظہیریہ۔ د) پھر بعد اسلام کے شرط آزادی و بلوغ ہے۔ تو مملوک پر حج نہیں کیونکہ ملک نہیں ہے۔ (البحر) مملوک و طفل میں فرق آگے بیان آتا ہے۔ وانما شرط الحریة والبلوغ لقوله علیه السلام ایما عبد حج عشر حجج ثم اعتق فعلیه حجة الاسلام وایما صبی حج عشر حجج ثم بلغ فعلیه حجة الاسلام۔ اور آزادی و بلوغ کی شرط اسی واسطے لگائی کہ حدیث میں آیا کہ جس کسی غلام نے دس حج کئے پھر وہ آزاد کیا گیا تو اس پر اسلام کا حج فرض ہے اور جس کسی طفل نے حج کئے دس حج پھر وہ بالغ ہوا تو اس پر حج الاسلام فرض ہے۔ ف۔ تو معلوم ہوا کہ حج فرض بعد آزادی و بلوغ کے ہے اور اس سے پہلے جس قدر حج ہوں سب نفل ہوں گے۔ اور حدیث کو حاکم نے باسناد صحیح محمد بن المنہال کے طریق سے ابن عباس سے مرفوع کیا اور دوسرے راویوں نے ابن عباس کا قول رکھا تو یہ کچھ مضر نہیں کیونکہ ثقہ کا زیادہ کرنا مقبول ہے۔ اور اس کی تائید میں ابوداؤد نے محمد بن کعب القرظی سے مرسل روایت کی اور آزادی شرط ہونے پر اجماع ہے۔ مف۔ والعقل شرط لصحة التکلیف۔ اور عاقل ہونا صحت تکلیف کی شرط ہے۔ ف۔ یعنی ہر عبادت بشرط عقل لازم کی جاتی ہے پس مجنون پر حج فرض نہیں اور معتوہ میں اختلاف ہے۔ (البحر)۔ وکذا صحة الجوارح۔ اور یوں ہی جوارح کا تندرست ہونا۔ ف۔ بھی شرط ہے۔ لان العجز دونها لازم کیونکہ بدون صحت بدن کے عاجز کا لازم ہے۔ ف۔ تو عاجز پر حج فرض نہ ہوگا ولہذا جس کے پاؤں رہ گئے یا فالج مار گیا یا لنجھے ہیں یا کٹ گئے اس پر حج فرض نہیں ہوا تو باوجود مال کے ان پر حج کرانا بھی واجب نہیں اور نہ مریض پر وصیت کرنا لازم اور یوں ہی ایسے بوڑھے پر جو راحلہ پر جم کر بیٹھ نہیں سکتا و مریض پر یہ بات واجب نہیں ہے۔ مف۔ اور یہی ابوحنیفہؒ کا ظاہر مذہب ہے اور یہی صاحبین سے ایک روایت نوادر میں ہے۔ ف البحر۔ والاعمی اذا

وجد من یکفیہ مؤنۃ سفرہ۔ اور اندھے نے جب ایسے شخص کو پایا جو اس سے سفر کی مشقت کو کفایت کرے۔ف۔ یعنی سواری پر چڑھادے اتارے اور حج سے افعال میں اس کا ہاتھ تھام کر ادا کرادے۔ ووجد زاد اور احلۃ۔ اور اعمی نے زاد وراحلہ بھی پایا۔ف۔ اگرچہ اس شخص کے خرچ سمیت قدرت حاصل ہوئی۔ لا یجب علیہ الحج عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ خلافا لہما۔ تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایسے اندھے پر حج واجب نہیں ہوا بخلاف صاحبین کے۔ف۔ یہ اختلاف اس اصل پر مبنی ہے کہ غیر کی قدرت سے جو استطاعت آدمی کو حاصل ہو وہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک معتبر نہیں اور صاحبین کے نزدیک معتبر ہے۔ وقد مر فی کتاب الصلوۃ۔ اور اس کا بیان کتاب الصلوۃ میں گذرا۔ف۔ در باب تیمم وعکس ادائے نماز و توجہ قبلہ ہیں م۔ مگر قول صاحبین ہے۔ (التحفہ والاسبیجابی)۔ اور اسی کو محقق ابن الہمام نے قوی کہا ہے۔ (البحر) واما المقعد فعن ابی حنیفۃ انہ یجب لانہ مستطیع بغیرہ فاشبہ المستطیع بالراحلۃ۔ رہا وہ شخص جس کے ہاتھ پاؤں رہ گئے ہیں تو ابوحنیفہؒ سے روایت ہے (بروایت حسن) کہ اس پر حج واجب ہے کیونکہ وہ غیر کے ساتھ استطاعت رکھنے والا ہے تو راحلہ کے ساتھ استطاعت حاصل کرنے والے سے مشابہ ہوگیا۔ف۔ اور یہی امام شافعی واحمد کا قول ہے۔ع۔ یہ روایت حسن بن زیاد کے خلاف ظاہر المذہب ہے۔م۔ جیسے صاحبین کا ظاہر مذہب وجوب ہے لیکن ان سے اس کے خلاف بھی روایت آئی چنانچہ کہا۔ وعن محمد انہ لا یجب۔ اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ اپاہج پر لازم نہیں۔ لانہ غیر قادر علی الاداء بنفسہ۔ کیونکہ وہ بذات خود ادا کرنے پر قادر نہیں ہے۔ بخلاف الاعمی۔ برخلاف اندھے کے۔ لانہ لو ہدی یؤدی بنفسہ۔ کیونکہ اندھے کی اگر دستگیری کردی جاوے تو وہ ادا بذات خود کرسکتا ہے۔ فاشبہ الضال عنہ۔ تو وہ ایسے شخص کے مشابہ ہوگیا جو مقام حج سے بھٹک گیا ہے۔ف۔ اور بھٹکے ہوئے پر حج واجب ہے پس یہی اندھے پر واجب ہے۔م۔ اور ظاہر الروایۃ صاحبین سے ان سب پر وجوب حج ہے حتیٰ کہ ایسے اپنا مال دے کر حج کرادیں تو جائز لیکن اگر بعد اس کے اچھے ہوگئے تو بذات خود حج کرنا واجب ہوگا (الفتح)۔ پھر جو شخص قید خانہ میں ہو اور جو شخص ایسے سلطان سے خوف کرتا ہو جو حج سے مانع ہے وہ بھی انھیں لوگوں سے لاحق ہے حتیٰ کہ امام ابوحنیفہؒ کے ظاہر المذہب پر بھی وظائف پر حج واجب نہیں اور حج کرانا بھی لازم نہیں ہے۔ (النہر)۔ اور ظاہرا صاحبین کے قول پر واجب ہے۔م۔ اندھے نے اگر زاد وراحلہ کے ساتھ کوئی ایسا شخص نہیں پایا جو اس کا دستگیر ہو تو بالاجماع اندھے پر بذات خود وجوب نہیں ہے۔ رہا غیر سے حج کرانا تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک واجب نہیں اور صاحبین کے نزدیک واجب ہے اور اگر دستگیر مل گیا تو بھی امامؒ کے نزدیک بذات خود واجب نہیں ہے اور صاحبین سے دو روایتیں ہیں۔ (البحر الفتح)۔ پھر یہ سب اس صورت میں ہے کہ زاد وراحلہ کے مالک ہونے سے پہلے اندھا یا اپاہج ہوچکا ہو۔م۔ اور اگر تندرستی میں زاد وراحلہ کا مالک ہوا پھر حج نہ کیا حتیٰ کہ اپاہج یا مفلوج

ذخیرہ ہوگیا تو بالاتفاق اس پر حج کرانا اپنے مال سے واجب ہے (المحیط)۔ اور اگر تکلف شدید کے ساتھ انھیں لوگوں نے خود حج کر لیا تو فرض ساقط ہوگیا حتی کہ اگر اس کے بعد اچھے ہو جاویں تو ان پر ادا کرنا واجب نہ ہوگا۔ (الفتح)۔ ولابد من القدرۃ علی الزاد والراحلۃ۔ اور زاد و راحلہ پر قدرت ہونا ضرور ہے۔ ف۔ پیدل قوت کا اعتبار نہیں ہے۔ پھر زاد ہر ایسی چیز جس سے بدنی صحت ہوتی کہ جس کی عادت گوشت وا س کے مانند ہے اگر اس کو روٹی و پنیر ملا تو وہ زاد پر قادر شمار نہ ہوگا اور یوں ہی راحلہ میں تندرستی کے ساتھ سفر ہے لہذا جس کی عادت محمل ہے وہ خالی اونٹ سے راحلہ پر قادر نہ ہوا۔ (الفتح)۔ یہی قاضی خاں میں صحیح ہے اور امام مصنف نے اشارہ فرمایا بقولہ وھو قدر ما یکتری بہ شق محمل اور راس زاملۃ۔ یعنی زاد و راحلہ پر قدرت کی توضیح یہ کہ وہ مالک ہو اس قدر مال کا جس سے محمل کی ایک شق یا ایک راس زاملہ کرایہ کرلے۔ ف۔ یعنی جیسی لیاقت و جاعت ہو۔ پس یہ راحلہ پر قدرت ہوئی اور یہ آفاقی کے واسطے ہے بخلاف اہل مکہ کے۔ ونفقۃ ذاھبا و جائیا۔ اور مالک ہو اس قدر مال کا کہ آمد و رفت کے نفقہ کو کافی ہے۔ ف۔ یعنی خود مع عیال کے۔ یہ زاد کی قدرت ہے پس اس طرح زاد و راحلہ کی قدرت ضرور ہے۔ لانہ علیہ السلام سئل عن السبیل الیہ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سبیل الی الحج کو پوچھا گیا۔ ف۔ جو اللہ تعالیٰ کے قول۔ من استطاع الیہ سبیلا۔ میں واقع ہے یعنی استطاعت حج کی سبیل سے کیا مراد ہے۔ فقال الزاد والراحلۃ۔ تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وہ زاد و راحلہ ہے۔ ف۔ تو آیت کے معنی یہ ہوئے کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے حج اس پر واجب ہے جو زاد و راحلہ پر قادر ہو اور یہ حدیث حاکم نے بشرط الصحیحین حضرت انس رضی اللہ عنہ سے متصل مرفوع اور سعید بن منصور نے حسن بصری سے مرسل مرفوع اور ابن ماجہ و ترمذی و دارقطنی نے ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے مرفوع روایت کی۔ (کما فی الفتح)۔ پس تمام سفر میں اس کے لائق سواری پر قدرت ہونا ضرور ہے تب حج فرض ہوگا۔ وان امکنہ ان یکتری عقبۃ۔ اور اگر ایک شخص کو یہ قدرت حاصل ہو کہ عقبہ کرایہ کرے۔ ف۔ عقبہ باری یعنی دو کرایہ داروں نے یا مالک و کرایہ دار نے ایک اونٹ اس طرح کرایہ کیا کہ کچھ دور تک ہر ایک باری باری سوار ہو۔ (قاضیخاں)۔ فلا شیء علیہ۔ تو ایسی قدرت والے پر کچھ واجب نہیں ہوا۔ لانھما اذا کان یتعاقبان لم توجد الراحلۃ فی جمیع السفر۔ کیونکہ یہ جب دونوں آدمی باری سے سواری پاتے ہیں تو تمام سفر میں سواری نہیں حاصل ہوئی۔ ف۔ حالانکہ فرضیت کی شرط تھی۔ پس حاصل یہ کہ زاد و راحلہ پر قدرت یہ کہ اس قدر مال ہو کہ تمام سفر میں سواری کرایہ کی یا ذاتی مع زاد میسر ہو۔ ویشترط ان یکون فاضلا عن المسکن وعما لابد منہ کالخادم واثاث البیت وثیابہ۔ اور شرط یہ کہ یہ مال بڑھا ہوا ہو اس کے مسکن سے اور ہر ایسی چیز سے جو لابدی ہے جیسے خادم یعنی غلام و لونڈی اور اثاث البیت و کپڑوں سے۔ لان ھذہ الاشیاء مشغولۃ بالحاجۃ الاصلیۃ۔ کیونکہ یہ چیزیں مشغول بحاجت اصلیہ ہیں۔ ف۔ تو جب تک ان سے زائد نہ ہو قدرت

مدہوگی۔ اور ضرور ہے کہ اس کے قرضوں کی ادائی سے بھی زائد ہو۔ (محیط السرخسی)۔ کیونکہ جو قرضوں
میں مصروف ہے وہ زائد نہیں اگرچہ بالفعل ادا نہ کرے۔ م۔ ویشترط ان یکون فاضلا عن
نفقۃ عیالہ الی حین عودہ۔ اور قدرت ہونے میں یہ بھی شرط ہے کہ وہ اس کے عیال کے
نفقہ سے اس کی واپسی تک سے زائد ہو۔ ف۔ یعنی اپنے واپس ہونے کے وقت تک کا
نفقہ اپنے عیال کا رکھ دے پھر فاضل اس قدر ہو کہ زاد و راحلہ کو کافی ہو۔ لان النفقۃ حق مستحق
للمرأۃ۔ کیونکہ نفقہ تو ایک حق واجبی ہے واسطے جورو کے۔ ف۔ اور جورو کی خصوصیت نہیں بلکہ جن کا
نفقہ اس پر شرعاً واجب ہو مانند اولاد اور ماں باپ و دیگر اہل قرابت کے مگر فرق یہ ہے کہ جورو خواہ
مفلس ہو یا تونگر ہو اس کا نفقہ لازم ہے اور دوسروں کا بوقت ضرورت ہے لہٰذا بحر الرائق میں
کہا کہ عیال وہ لوگ جن کا نفقہ اس پر لازم ہو۔ تو یہ بندوں کا حق ہے۔ وحق العبد مقدم
علی حق الشرع بامرہ۔ اور بندہ کا حق شرع کے حق پر مقدم بحکم شرع ہے۔ ف۔ یعنی شرع
نے حکم دیا کہ حقوق شرعیہ مانند حج وغیرہ کے بعد حقوق العباد کے ہیں۔ لہٰذا ہم نے کہا کہ جس
شخص نے معین سال بھر کے روزہ کی نذر کی یا متوالی غیر معین پھر بوجہ وہ روزے کے نفقہ کمانے
سے عاجز ہوا تو قضا کرے جیسا کہ صوم میں گذرا۔ زیلعیؒ نے کہا کہ اس کے نفقہ و عیال کے
نفقہ میں بغیر زیادتی و کمی کے درجہ اوسط معتبر ہے۔ الحاصل نفقہ کا حساب اپنے واپس آنے تک
رکھ کر اگر فاضل ہو تو معتبر ہے۔ م۔ اور ظاہر الروایہ میں واپسی کے بعد کا اعتبار نہیں ہے (انتہی)
یعنی ظاہر الروایۃ میں یہ مذکور نہیں کہ بعد واپسی کے بھی اتنے دنوں کا شمار کرے کہ حرفہ وغیرہ سے
نفقہ حاصل ہو۔ م۔ اور محیط السرخسی میں مکان کی مرمت وغیرہ کی ضروریات سے بھی زائد ہونا ضرور
ہے۔ بعض علماء نے کہا کہ اگر آدمی تاجر ہو کہ معاش اس کی تجارت سے حاصل ہوتی ہے پھر اس
کے پاس اس قدر مال ملک میں آیا یعنی خالص بغیر قرضہ کے کہ اگر اس میں سے اپنی آمد و رفت کا
زاد و راحلہ اور اپنے جانے سے واپسی تک کا نفقہ عیال و اولاد نکالے تو اس کی واپسی کے بعد اس
کا راس المال جس سے تجارت تھی باقی رہتا ہے تو اس پر حج واجب ہوگا ورنہ نہیں۔ اور اگر پیشہ ور
ہو تو اس کی واپسی کے بعد اس کے آلات حرفہ کا باقی رہنا شرط ہے اور اگر زمیندار ہو تو زمین
سے اس قدر باقی رہنا ضرور ہے کہ اس کی حاصلات و پیداوار سے بسر اوقات کر سکے ورنہ حج فرض
نہ ہوگا اور اگر کاشتکار ہو تو زاد و راحلہ و نفقہ مذکور نکال لینے پر اگر بعد واپسی کے اس کے آلات کاشتکاری
باقی رہتے ہوں تو اس پر حج ہوگا ورنہ نہیں (القاضیخانؒ)۔ مترجم کہتا ہے کہ فعلی ہذا بعد واپسی کے
اس کی سبیل نفقہ و معاش کا اعتبار ضرور ہے اور یہ بہت بہتر ہے۔ اور ظاہر الروایۃ اسی پر محمول
ہونا چاہئے۔ فاللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔
جس شخص کے پاس مکان ہو جس میں سکونت ہے یا غلام جس سے خدمت لیتا ہے یا کپڑے
جن کو پہنتا ہے یا دیگر اسباب کثیر جو اس کی احتیاج میں ہے تو اس سے استطاعت ثابت نہ ہو
گی۔ (الخلاصہ)۔ چنانچہ امام مصنف نے کہا کہ یہ چیزیں مشغول بحاجت اصلیہ ہیں۔ م۔ اور مجرید میں

ہے کہ اگر مکان ہو جس میں نہیں رہتا اور غلام جس سے خدمت کی حاجت نہیں تو اس پر واجب ہے کہ فروخت کرے اس سے حج کرے اور اگر یہ چیزیں نہ ہوں مگر نقد مال اس قدر ہو کہ اس سے مسکن و خادم و طعام و قوت نفقہ کے دام نکال کر باقی سے شرائط و زاد راحلہ پوری پاتا ہے تو اس پر حج واجب ہے حتی کہ اگر ان کو دوسرے کاموں میں صرف کرے تو گنہگار ہے (الخلاصہ) اگر گھر بڑا ہو کہ اس کی سکونت سے زائد ہے تو حج کے واسطے زائد کو فروخت کرنا لازم نہیں ہے اور اگر قیمتی کپڑے زائد ہوں تو ان کو فروخت کرکے حج کرے اگر حج ہو سکتا ہو۔ (قاضیخاں) اسی طرح حج کے لیے عمدہ مکان فروخت کرکے کمتر بسر اوقات کا خریدنا و باقی سے حج کرنا اس پر لازم نہیں ہے۔ (المحیط)۔ ہاں ایسا کرنا بنظر آخرت افضل ہے۔ (الایضاح)۔ اور بالاجماع مکان فروخت

کرکے کرایہ پر بسر کرنا واجب نہیں ہے

والبحر اور افضل نہیں بلکہ بڑا کام ہے جیسا کہ کتاب استشہادات سے ظاہر ہے۔ م۔ اگر فقہ کی کتابیں ہزاروں کی ہوں اور اس کو احتیاج ہے تو کچھ استطاعت نہیں اور اگر جاہل ہو تو استطاعت ہے یعنی فروخت کرکے حج کرے۔ اور اگر طب و نجوم کی کتابیں ہوں تو احتیاج ہو یا نہ ہو اس کو استطاعت ثابت ہے۔ (المحیط)۔ میں کہتا ہوں کہ اگر طبیب کی معاش ان پر مقصور ہو تو بمنزلہ آلات حرفہ میں پس تفصیل چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م

پھر حج واجب ہونے کے لیے راحلہ کی شرط تو اہل مکہ کے سوائے آفاقی کے واسطے ہے۔ ولیس من شرط الوجوب علی اهل مكة ومن حولهم الراحلة۔ اور اہل مکہ وان کے گرد والوں پر حج واجب ہونے کی شرط میں سے راحلہ نہیں ہے۔ لانه لا تلحقهم مشقة زائدة فی الاداء فاشبه السعی الی الجمعة۔ کیونکہ ان لوگوں کو ادائے حج میں کوئی زائد مشقت لاحق نہیں ہوگی تو جمعہ کی طرف چلنے کے مشابہ ہوگیا۔ ف۔ حالانکہ جمعہ کے لیے جانے میں راحلہ شرط نہیں ہے اگرچہ کچھ مشقت لاحق ہو۔ واضح ہو کہ مکہ کے گرد والوں سے وہ لوگ مراد ہیں کہ ان کے و مکہ کے درمیان تین دن سے کم مسافت ہو تو ان پر بغیر قدرت راحلہ کے حج واجب ہے بشرطیکہ پیدل چلنے پر قادر ہوں۔ ہاں یہ شرط ضرور ہے کہ ان کے جانے سے واپسی تک ان کے و عیال کے نفقہ کے واسطے طعام کافی ہو۔ (کمافی البنایہ۔ ف م)۔ پھر یہ شرائط فرض ہونے کے ہیں۔ اور اگر فقیر نے پیدل حج کرلیا پھر اس کو تونگری حاصل ہوئی تو اس پر دوبارہ حج نہیں ہے۔ (القاضیخاں) اگر حج کے لائق مال ملا حالانکہ اس شخص نے نکاح کرنے کا قصد کیا تھا تو وہ حج کرے۔ اور نکاح نہ کرے کیونکہ حج تو اللہ تعالیٰ نے بندوں پر فرض کیا ہے۔ (التبیین)۔ واضح ہو کہ زاد و راحلہ وغیرہ شرائط وجوب جو مذکور ہوئے ہیں ان کا میسر ہونا اس وقت معتبر ہے جب کہ اس کے شہر والے مکہ کو جاتے ہیں۔ حتی کہ اگر اس کو زاد و راحلہ کی قدرت شروع سال میں ہوئی یعنی حج کے ایام سے پہلے اور اس کے شہر والوں کے مکہ کو نکلنے کے وقت سے پہلے تو اس کو اختیار ہے کہ اس مال

کو جس ضرورت میں چاہے صرف کرے۔ پھر جب اس نے صرف کیا بعد اس کے شہر والے حج کو چلے تو اس پر حج واجب نہیں جب کہ اس وقت قدرت نہ ہو ہاں اگر لوگ جانے ہوں تو اس کو کسی دوسرے کام میں صرف کرنا جائز نہیں بلکہ سامان حج میں صرف کرے ورنہ گنہگار ہوگا اور اس کے ذمہ حج فرض ہو جائے گا۔ (البدائع)۔ حتی کہ اگر اس کے بعد اندھا یا اپاہج یا مریض ہو جاوے کہ امید نہیں اور مالدار ہو تو اس پر مال سے حج کرانا وصیت واجب ہے۔ م۔ ولابد من امن الطریق۔ اور راستہ کا امن ہونا ضرور ہے۔ لان الاستطاعۃ لا یثبت دونہ۔ کیونکہ بدون راستہ کی سلامتی کی استطاعت ثبوت نہ ہوگی۔ ف۔ اور اختلاف ہے کہ یہ شرط کیا نفس حج واجب ہونے کی ہے یا ادائے حج واجب ہونے کی ہے اس میں دو قول ہیں چنانچہ فرمایا۔ ثم قیل ھو شرط الوجوب۔ پھر کہا گیا کہ امن راہ شرط وجوب ہے۔ حتی لا یجب علیہ الایصاء۔ حتی کہ اس پر وصیت کرنا واجب نہیں ہے۔ ف۔ یعنی جب اس پر حج واجب ہی نہیں ہوا تو اس پر یہ بھی واجب نہیں کہ وصیت کرے کہ جب راستہ مامون ہو تو میرے مال سے حج کرا دیا جائے۔ وھو مروی عن ابی حنیفۃ۔ اور یہ قول ابوحنیفہ سے مروی ہے۔ ف۔ یعنی نوادر میں بروایت ابوشجاع الثلجیؒ۔ ف۔ اور یہی قول کرخی و شافعی ہے۔ ع۔

وقیل ھو شرط الاداء دون الوجوب۔ اور کہا گیا کہ امن راہ شرط ادائے حج ہے نہ وجوب۔ ف۔ یعنی مالک زاد و راحلہ پر حج واجب ہوگیا لیکن بوجہ راہ مامون نہ ہونے کے ادا کرنا ابھی واجب نہیں حتی کہ مرتے وقت اس پر وصیت کرنا واجب ہے۔ یہی قول احمدؒ اور یہی صحیح ہے۔ ع۔ لان النبی علیہ السلام فسر الاستطاعۃ بالزاد والراحلۃ لا غیر۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے استطاعت کی تفسیر زاد و راحلہ سے فرمائی نہ اور چیز سے۔ ف۔ یعنی قرآن مجید میں حج کا وجوب اس پر رکھا جو استطاعت پاوے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے استطاعت فقط زاد و راحلہ بیان فرمائی۔ تو زاد و راحلہ کے مالک پر وجوب ہوگیا اور امن راہ وغیرہ وجوب الاداء کی شرط ہوگی نہ نفس وجوب کی۔ اور مخفی نہیں کہ عورت کے واسطے محرم شرط ہے۔ م۔ فقیہ ابواللیث نے فرمایا کہ اگر غالب حال راہ میں سلامتی ہو تو حج واجب ہے ورنہ واجب نہیں ہے اور اسی پر اعتماد ہے (التبیین) اور یہی سمندر کے سفر میں قول اصح ہے اور سیحون و جیحون و دجلہ و فرات و نیل یہ سب دریا ہیں اور سمندر نہیں ہیں۔ سف۔ ق۔ ہ۔ قال۔ امام قدوری نے کہا کہ۔ ویعتبر فی المرأۃ۔ اور شرط ہے عورت کے حق میں۔ ف۔ خواہ بڑھی ہو یا جوان یعنی قابل شہوت ہو۔ المحیط و۔ ان یکون لھا محرم تحج بہ یہ بات کہ عورت کے واسطے ایک مرد محرم ہو جس کے ساتھ وہ عورت حج کرے۔ ف۔ جب کہ اس کے و مکہ کے درمیان تین دن کی راہ ہو۔ (المحیط)۔ اور محرم وہ کہ جس سے دائمی نکاح حرام ہو خواہ بوجہ رحم قرابت کے یا دودھ کے یا نکاحی رشتہ سے۔ (الخلاصہ)۔ بشرطیکہ عاقل بالغ متدین ہو خواہ آزاد ہو یا غلام ہو خواہ کافر ہو یا مسلمان ہو (قاضیخاں)۔ یعنی فاسق بدکار نہ ہو اور ایسا کافر نہ ہو جو اس سے نکاح حلال سمجھتا ہو جیسے مجوسی۔ (المحیط السرخسی) اور قریب بلوغ کے بمنزلہ بالغ ہے

(الجوہرہ)۔ پس طفل و مجنون واشی و عورت نہ ہو۔ (المحیط السرخسی وغیرہ)۔ الحاصل عورت کے واسطے مقدار سفر میں شرط ہے کہ یا تو ایسا محرم ہو۔ او زوجہا۔ یا اس کا شوہر ساتھ ہو۔ ف اور عورت پر یہ واجب نہیں کہ حج کے لیے کسی مرد سے نکاح کرے (قاضی خان)۔ ولا یجوز لہا ان تحج بغیرہما اذا کان بینہا وبین مکۃ ثلثۃ ایام۔ اور عورت کو جائز نہیں کہ بغیر محرم و شوہر کے حج کو جاوے جب کہ عورت و مکہ کے درمیان تین دن کی راہ ہو۔

وقال الشافعی یجوز لہا الحج اذا خرجت فی رفقۃ ومعہا نساء ثقات لحصول الامن بالمرافقۃ اور شافعیؒ نے کہا کہ عورت کو حج کرنا جائز ہے جب کہ وہ ساتھیوں کے ساتھ نکلے اور عورت کی معیت میں ثقہ عورتیں ہوں کیونکہ رفاقت کی وجہ سے امن حاصل ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام لا تحجن امرأۃ الا ومعہا محرم۔ اور ہمارے واسطے حجت یہ حدیث ہے کہ ہرگز کوئی عورت حج کو نہ جاوے مگر اس حالت میں کہ عورت کے ساتھ کوئی محرم ہو۔ ف پس ایک شخص نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں تو فلاں جہاد میں ہوں اور میری عورت حج کرنے والی ہے تو فرمایا کہ تو واپس ہو کر عورت کے ساتھ ہو کر حج کرا دے۔ (رواہ البزار والدار قطنی باسناد جید)۔ اور صحیحین میں عموماً حکم ہے کہ کوئی عورت تین روز کا سفر نہ کرے مگر درحالیکہ اس کے ساتھ محرم ہو۔ اعتراض ہوا کہ اس سے سفر ہجرت مخصوص ہے یا جو عورت کافروں کی قید میں ہو وہ چھوٹ بھاگے اگرچہ مسافت دراز ہو۔ تو سفر حج بھی خاص ہوا کیونکہ یہ بھی سفر واجب ہے مانند سفر ہجرت و فرار کے۔ کیونکہ آیت میں عورت کے لیے یہ قید نہیں ہے اور حدیث عدی بن حاتم میں ہے کہ عنقریب وہ وقت آوے گا کہ ظعینہ مقام حیرہ سے بقصد خانہ کعبہ نکلے گی کہ اس کو سوائے اللہ تعالیٰ کے کچھ خوف نہ ہو گا عدی نے کہا کہ میں نے یہ دیکھ لیا۔ (کمارواہ البخاری)۔ جواب یہ کہ اس حدیث میں ایمان و امن پھیل جانے کا وعدہ ہے کہ سوائے توحید الٰہی کے کچھ اہل شرک و کافروں کا غلبہ و خوف نہ ہو گا۔ اور سفر ہجرت پر قیاس باطل ہے کیونکہ حدیث بزار و دارقطنی اس سفر حج میں خاص ہیں۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اگر جواز ہو تو پھر رفیق و ثقہ عورتوں کی بھی ضرورت نہ ہو۔ پس صحیح عدم جواز ہے کیونکہ عورت کو اترنے چڑھنے و ضروریات میں پردہ کی ضرورت ہے اور اجنبی کے ساتھ بدون ارتکاب نظر حرام بے پردگی کے ممکن نہیں ہے۔ ولانہا بدون المحرم یخاف علیہا الفتنۃ۔ اور اس وجہ سے کہ عورت پر بدون محرم کے فتنہ کا خوف ہے۔ ف پس اگر عموماً عورتیں اس طرح سفر حج میں پھریں تو بہت بڑا فتنہ ہو جاوے۔ وتزداد بانضمام غیرہا الیہا۔ اور غیر عورت کو عورت کے ساتھ ملنے میں یہ فتنہ زیادہ بڑھ جاوے گا۔ ف اول تو ایک ہی تھی اب دو یا زیادہ جمع ہو کر ناقصات عقل بڑا فتنہ برپا کریں گی۔ ولہذا تحرم الخلوۃ بالاجنبیۃ وان کان معہا غیرہا۔ اور اسی وجہ سے تو مرد کو اجنبیہ عورت کے ساتھ موقع تنہائی میں جمع ہونا حرام ہے اگرچہ عورت کے ساتھ میں دوسری عورت بھی ہو۔ ف کیونکہ وہ بھی اس کے ساتھ میں ایک فتنہ کے ساتھ دو فتنہ ہو گئیں پس عورت کو بغیر محرم تین دن کا سفر جائز نہیں ہے۔ بخلاف ما اذا کان بینہا وبین مکۃ اقل

من ثلثة ایام فانه یباح لها الخروج الی ما دون السفر بغیر محرم۔ بخلاف اس کے جب کہ عورت و مکہ کے درمیان تین روز سے کم ہو تو جائز ہے کیونکہ عورت کو سفر سے کم مسافت میں بغیر محرم نکلنا جائز ہے۔ ف۔ لیکن مخفی نہیں کہ خوف فتنہ تو ایک رات میں بھی موجود ہے مگر اگر کہا جائے کہ حدیث ابن عباس میں ہے کہ سفر نہ کرے عورت مگر اس حالت میں کہ اس کے ساتھ محرم ہو (کمافی الصحیحین)، تو ممانعت سفر میں رہی اور وہ تین روز ہے۔

مترجم کہتا ہے کہ یہ جواب کافی نہیں کیونکہ تین دن تو قصر نماز میں بقیاس مسح موزہ کے ہے پس یہ سفر شرعی اجتہادی ہوا لہٰذا محقق ابن الہمام رحمہ اللہ نے اعتراض کیا کہ حدیث میں سفر لغوی ہوسکتا ہے جو دن تو قصر نماز میں بقیاس مسح موزہ کے ہے پس یہ سفر شرعی اجتہادی ہوا لہٰذا محقق ابن الہمام رحمہ اللہ نے اعتراض کیا کہ حدیث میں سفر لغوی ہو سکتا ہے جو تین دن سے کم پر بھی بولا جاتا ہے اور خود صحیحین میں ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث مرفوع میں ہے کہ عورت سفر نہ کرے دو روز مگر اس حالت میں کہ اس کے ساتھ شوہر یا عورت کا ذو محرم ہو۔ بلکہ صحیحین میں ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوع حدیث ہے کہ حلال نہیں کسی عورت کو جو اللہ تعالیٰ و قیامت کے ساتھ ایمان رکھتی ہے یہ کہ ایک رات دن سفر کرے مگر ذی محرم کے ساتھ میں۔ اور ایک روایت صحیح مسلم میں صرف ایک رات اور دوسری روایت میں صرف ایک دن واقع ہے اور روایت ابوداؤد میں ایک مرحلہ ہے اور صحیح ابن حبان وحاکم وطبرانی میں صرف تین میل واقع ہے پس معلوم ہوا کہ مطلقاً سفر سے ممانعت ہے۔ منذری رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ سب احادیث مواطن مختلفہ میں جوابات ہیں اور حاصل یہ کہ تین میل سے سے کر تا مدت حرام مگر جب کہ محرم ہو پھر امام ابوحنیفہ وابو یوسف سے خود روایت موجود کہ عورت کو بغیر محرم ایک روز کا سفر مکروہ تحریمی ہے۔ ف۔ فعلی ہذا مطلقاً ممانعت ہونا اصح ہے اسی واسطے تنویر میں قید نہیں لگائی۔ ہاں اگر مذہب یہ ہو کہ کمتر تین روز میں جائز ہے تو یہ مسئلہ متفرع ہوگا کہ جب مکہ تک تین روز سے کم فاصلہ ہو تو زیضہ حج کو جانے سے شوہر مانع نہیں ہوسکتا۔ (کمافی الفتح)۔

واذا وجدت محرما لم یکن للزوج منعها۔ اور جب عورت نے کوئی محرم پایا تو شوہر کو اس کے منع کا اختیار نہ ہوگا۔ ف۔ افادہ فرمایا کہ اگر محرم نہ ہو تو شوہر منع کرسکتا ہے اور شوہر پر ساتھ جانا واجب نہیں ہے۔ ہاں جب محرم ہو اور حج فریضہ ہو تو ہمارے نزدیک شوہر کا حق کسی طرح مانع نہیں ہوسکتا۔ وقال الشافعی له ان یمنعها لان فی الخروج تفویت حقه۔ اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ شوہر کو اختیار ہے کہ عورت کو جانے سے روکے کیونکہ عورت کے جانے میں شوہر کا حق فوت ہونا لازم آتا ہے۔ ف۔ جیسے عورت نے نذر کی حج یا روزہ کی تو بالاتفاق شوہر کو منع کا اختیار ہے ولنا ان حق الزوج لا یظهر فی حق الفرائض۔ اور ہماری حجت یہ کہ شوہر کا حق نہیں ظاہر ہوتا فرائض میں۔ ف۔ یعنی فرائض کی نماز روزہ وغیرہ میں حق شوہر کا اثر ظاہر نہیں ہوتا۔ ورنہ عورتیں نماز و روزہ رمضان وغیرہ سے عاری ہو جائیں حالانکہ نصوص آیات میں بغیر اجازت شوہر ان پر

فرض ہیں۔ والحج منھا۔ اور حج بھی انھیں فرائض میں سے ہے۔ ف: پس ان فرائض میں شوہر کا حق نہیں ہے۔ اور نوافل میں یا جو عورت اپنی طرف سے اپنے اوپر لازم کرے اس میں ظاہر ہوگا۔ حتی لو کان الحج نفلا له ان یمنعھا حتی کہ اگر حج نفل ہو تو شوہر کو اختیار ہے کہ عورت کو جانے سے روک لے۔ ف: اگرچہ محرم موجود ہو۔ ولو کان المحرم فاسقا قالوا لا یجب علیھا لان المقصود لا یحصل به۔ اور اگر عورت کا محرم مرد فاسق ہو یعنی بدکاری میں بیباک ہو تو مشائخ نے کہا کہ عورت پر حج واجب نہ ہوگا کیونکہ ایسے محرم ہونے سے مقصود حاصل نہیں ہوگا۔ ف: جیسے طفل و عورت سے حاصل نہیں ہے۔ ولھا ان تخرج مع کل محرم الا ان یکون مجوسیا۔ اور عورت کو اختیار ہے کہ ہر محرم کے ساتھ میں سفر حج کو جاوے مگر اس وقت کہ اس کا محرم مجوسی ہو۔ ف: یعنی آتش پرست دین زردشت پر ہو حتی کہ منجملہ ان کے خبیث عقائد کے یہ ہے کہ ماں و بیٹی کے ساتھ جماع کرنا بغیر نکاح اور باقی ہر قسم کی عورتوں حتی کہ بہن و خالہ و پھوپھی وساس وغیرہ سے نکاح جائز جانتے ہیں لہذا امام مصنف نے کہا کہ لانه لا یعتقد اباحة مناکحتھا۔ کیونکہ مجوسی اس عورت سے نکاح کرنا مباح جانتا ہے۔ ف: اور محیط السرخسی میں کہا کہ ایسے مجوسی کے ساتھ نہیں جو اس کے ساتھ نکاح کو جائز اعتقاد کرتا ہو۔ م۔ اور صواب یہ ہے کہ مطلقاً مجوسی محرم نہیں کیونکہ نکاح کی اباحت سے کوئی مجوسی خالی نہیں ہے اور اسی قدر خوف فتنہ کو کافی ہے۔ ولا عبرة بالصبی والمجنون لانه لا تتاتی منھما الصیانة۔ اور محرم ہونے میں طفل و مجنون کا اعتبار نہیں کیونکہ ان دونوں سے حفاظت حاصل نہیں ہوسکتی ہے۔ ف: محیط السرخسی میں مجنون میں بھی یہ قید لگائی کہ ایسا مجنون ہو جس کو افاقہ نہ ہوتا ہو اور اصح یہ کہ مطلقاً مجنون معتبر نہ ہو الا آنکہ اس کے جنون کا خاص ایام میں دورہ ہو تو وہ ان ایام حج میں مجنون نہیں ہے۔ م۔ والصبیة التی بلغت حد الشھوة بمنزلة البالغة۔ اور جو لڑکی کہ حد شہوت کو پہونچ گئی ہو وہ بمنزلہ بالغہ کے ہے۔ ف: کیونکہ اس کے ساتھ جماع کا قصد فتنہ ہوگا۔ حتی لا یسافر بھا من غیر محرم۔ حتی کہ ایسی لڑکی کے ساتھ بغیر محرم کے مسافرت نہ ہوگی۔ ف: اگرچہ حج اس لڑکی پر فرض نہیں ہے۔ رہا یہ کہ محرم کا نفقہ کس شخص پر ہے تو فرمایا۔ ونفقة المحرم علیھا لانھا تتوسل به الی اداء الحج۔ اور محرم کا نفقہ عورت پر ہے کیونکہ عورت ہی بذریعہ محرم کے ادائے حج کا توسل پاتی ہے۔ ف: اس سے معلوم ہوا کہ عورت کے حق میں زاد و راحلہ کی قدرت میں یہ بھی شامل ہے کہ محرم کے نفقہ کی قدرت بھی ہو۔ جیسے اگر راہ کی سلامتی کچھ رشوت دے کر حاصل ہوتی ہو تو موافق تحقیق شیخ ابن الہمام کے رشوت دے کر حاصل کرے اور جو محصول و چنگی وغیرہ راہ میں یا جانے میں دیا جاتا ہو وہ بھی مانع نہیں حتی کہ اس کو ادا کرنا اور حج کرنا واجب ہے پس زاد و راحلہ کی قدرت میں یہ رشوت و چنگی وغیرہ مصارف بھی شامل ہیں۔ (کما فی الفتح)۔ واختلفوا فی ان المحرم شرط الوجوب۔ اور مشائخ نے اختلاف کیا کہ محرم کیا حج واجب ہونے کی شرط ہے۔ ف: حتی کہ اگر عورت نے محرم نہیں پایا حتی کہ مرنے لگی تو اس پر اپنے مال سے حج کرانے کی وصیت واجب نہیں ہے۔ او شرط الاداء یا محرم ادائے حج کی شرط ہے۔ ف: حتی کہ مالدار عورت

پر حج واجب ہوگی مگر بوجہ محرم نہ ہونے کے ادا نہ کرسکی حتی کہ وقت موت کی وصیت کرے کہ اس کے مال سے غیر سے حج کرایا جاوے۔ علی حسب اختلافہم فی امن الطریق۔ بحسب ان کے اختلاف کے امن راہ میں۔ ف۔ یعنی جیسا کہ امن راہ میں اختلاف ہے کہ راہ کا سلامت ہونا شرط وجوب ہے یا شرط ادا ہے اور جیسے بدن کی سلامتی میں بھی اسی بنا پر اختلاف ہے اور صحیح یہ کہ امام ابوحنیفہ کے قول پر راہ و بدن کی سلامتی و محرم کا ہونا سب شرط ادا کے لئے حج میں اور ثمرہ اختلاف مرتے وقت وصیت واجب ہونے یا نہ ہونے میں ہے۔ (کمافی النہایۃ وغ) منجملہ شرائط کے یہ شرط ہے کہ عورت کے حق میں کسی قسم کی عدت نہ ہو خواہ وفات کی یا طلاق بائن یا رجعی کی۔ شرح الطحاوی پس اگر ہو تو حج کو نہ نکلے حتی کہ اگر درمیان میں کسی شہر میں عدت پیدا ہو جاوے جہاں سے مکہ تک سفر کی مدت ہے تو بغیر عدت پوری کیے نہ جاوے (کذافی فتح القدیر)۔ اور یہ شرط ہے کہ زاد و راحلہ پر قدرت والے کو حج فرض ہونے کا علم ہو خواہ اس طرح کہ دارالاسلام میں موجود ہو اگرچہ مسلمان پیدا نہ ہوا ہو اور خواہ اس طرح کہ جہاں مسلمان ہوا ہے سوائے دارالاسلام کے وہاں ایک مرد نے جس کا عادل ہونا جانتا ہو یا دو مرد نے یا ایک مرد و دو عورتوں نے اگرچہ ان کا حال پوشیدہ ہو اس کو آگاہ کریں کہ حج فرض ہے اور دونوں اماموں کے نزدیک اس میں عادل ہونا اور بالغ ہونا اور آزاد ہونا شرط نہیں ہے۔ (البحرالرائق وغ)

اور واضح ہو کہ حج فرض ہونے میں اسلام و بلوغ بھی شرط ہونا مذکور ہوا پس کافر و طفل پر فرض نہیں اور مترجم نے دونوں میں فرق کا استظہار دلایا تھا وہ یہ ہے کہ۔ واذا بلغ الصبی بعد ما احرم او اعتق العبد۔ اور جب بعد احرام باندھنے کے طفل بالغ ہوا یا غلام آزاد کیا گیا۔ ف۔ تو ان دونوں کا احرام نفل شروع ہوا تھا۔ فمضیا۔ پس دونوں نے پورا کر لیا۔ ف۔ یعنی اسی احرام پر تمام ارکان و افعال حج ادا کر لیے۔ لم یجزہما عن حجۃ الاسلام۔ تو یہ پورا کرنا دونوں کو حجۃ الاسلام سے کافی نہ ہوگا۔ ف۔ یعنی جو حج کہ ارکان اسلام میں ہے وہ ادا نہ ہوا حتی کہ اگر اب ان دونوں کو زاد و راحلہ کی قدرت حاصل ہو تو ہر ایک پر حجۃ الاسلام ادا کرنا فرض ہوگا۔ لان احرامہما انعقد لاداء النفل فلا ینقلب لاداء الفرض۔ کیونکہ دونوں کا احرام واسطے ادائے حج نفل کے بندھا تھا وہ ادائے فرض کے لیے بدل کر فرض نہ ہو جائے گا۔ ف۔ لیکن ان دونوں میں ایک فرق ہے یہ کہ۔ ولو جدد الصبی الاحرام قبل الوقوف ونوی حجۃ الاسلام جاز والعبد لو فعل ذلک لم یجز۔ اگر طفل نے وقوف عرفہ سے پہلے اپنا احرام جدید کر لیا یعنی پہلا توڑ کر جدید احرام فرض باندھا اور حجۃ فریضہ کی نیت کی تو جائز ہوگیا اور غلام نے اگر ایسا کیا تو اس کو جائز نہ ہوگا۔ لان احرام الصبی غیر لازم لعدم الاھلیۃ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ طفل کا احرام تو لازم نہ تھا بوجہ اہلیت نہ ہونے کے یعنی بلوغ نہ ہونے سے جو احرام باندھا وہ اس پر لازمی نہیں تو ٹوٹ گیا اور نیا احرام جو باندھا اس پر لازم ہے اور حج فریضہ بالاجماع ادا ہوا۔ (شرح الطحاوی وغ)۔ اما احرام العبد لازم فلا یمکنہ الخروج منہ بالشروع فی غیرہ۔ رہا غلام کا احرام تو اس پر لازم ہے پس غیر احرام میں شروع کرکے احرام سے

نکل جانا اس کو ممکن نہ ہوا۔ ف ــــ ریا کافر اگر اس نے احرام باندھا تھا پھر وقوف عرفہ سے پہلے مسلمان ہوکر نیا احرام باندھ کر حج ادا کیا تو جائز ہے اور یہی مجنون کا حکم ہے۔ (البدائع)۔ اگر طفل بغیر احرام کے میقات سے گذر گیا پھر مکہ میں احتلام ہوا یعنی بالغ ہوا اور اس نے مکہ سے حج اسلام کا احرام باندھا تو جائز ہے اور اس پر میقات سے بغیر احرام بڑھ جانے میں کچھ جرم نہ ہوگا (القاضیخان)۔ غلام اگر راستہ میں قبل احرام کے آزاد کر دیا گیا پھر اس نے احرام باندھ کر حجۃ الاسلام ادا کیا تو کافی ہو گیا۔ (قاضیخان)۔ شرائط ادائے حج صحیح ہونے کے تین باتیں ہیں احرام و جگہ و زمانہ۔ (السراج)۔ جگہ جہاں حج ہے عرفہ و بیت۔ اور زمانہ یہ کہ ایام حج بالخصوص عشر ذی الحجہ بلکہ یوم عرفہ والنحر اخص ہیں۔ م۔ رکن حج۔ دو ہیں ایک وقوف عرفہ دوم طواف زیارت۔ لیکن طواف سے وقوف زیادہ قوی ہے کیونکہ وقوف عرفہ سے پہلے جماع کرنا فاسد کرتا ہے اور بعد وقوف کے قبل طواف مفسد نہیں۔ ن ق م۔ احرام فرض ابتدائی اور رکن انتہائی ہے۔ د۔ واجبات حج پانچ۔ صفا و مروہ کے درمیان دوڑنا مزدلفہ کا وقوف، رمی الجمار، سر منڈانا یا کترانا۔ اور طواف الصدر۔ یعنی آفاقی کے واسطے۔ (کما فی شرح الطحاوی)۔ یہ شمار با فعال خاص ہے ورنہ واجبات کچھ اوپر بیس ہیں اور سعی صفا و مروہ باقی اماموں کے نزدیک رکن ہے۔ اور بقیہ واجبات یہ ہیں۔ میقات سے احرام باندھنا۔ وقوف عرفہ کو غروب تک کھینچنا۔ طواف کو حجر اسود سے شروع کرنا بقول اصح۔ داہنی طرف کو طواف میں جانا۔ قدم پر چلنا۔ طواف میں طہارت۔ ستر عورت۔ صفا سے شروع کرنا۔ سعی میں پاؤں چلنا۔ قران و تمتع کی قربانی۔ دو رکعت طواف رمی و جمار و سر منڈانے و قربانی میں یوم النحر کو ترتیب رکھنا۔ ایام النحر میں طواف افاضہ کرنا۔ ت۔ طواف کو حطیم سے گرد سے کرنا۔ ہر طواف کے بعد سعی کرنا۔ حلق جگہ و وقت پر کرنا۔ بعد وقوف عرفہ کے ممنوع مانند جماع وغیرہ نہ کرنا۔ سلا ہوا کپڑا چھوڑ دینا۔ چہرہ و سر نہیں ڈھانکنا۔ ضابطہ یہ ہے کہ ہر ایسی بات جس سے قربانی لازم ہوئے وہ واجب ہے۔ (کما فی الملتقی۔ و منسک الحج)۔ طواف قدوم رمل کرنا اس طواف یا طواف فرض میں۔ دونوں سبز میل کے درمیان سعی کرنا ایام النحر میں رات کو منیٰ میں رہنا۔ منیٰ سے عرفہ کو بعد طلوع آفتاب چلنا۔ اور مزدلفہ سے منیٰ کو قبل طلوع آفتاب چلنا (الفتح) اور مزدلفہ میں رات بسر کرنا۔ تینوں جمرات میں ترتیب رکھنا۔ (البحر الرائق)

آداب الحج جب آدمی حج کرنا چاہے تو مشائخ فقہاء نے فرمایا کہ اول اپنی قرضی ادا کرے (الظہیریہ)۔ اور اس وقت میں سفر کرنے میں کسی ہوشیار متدین عاقل سے رائے و مشورہ کرے مگر نفس حج میں نہیں کیونکہ حج تو بالکل بہتر ہے۔ اور مشورہ کے ساتھ اللہ تعالیٰ سے استخارہ کرے۔ حاکم نے حدیث روایت کی کہ استخارہ کرنا آدمی کی نیک بختی اور نہ کرنا اس کی بدبختی سے ہے۔ مسنون استخارہ یہ کہ دو رکعتیں قل یا ایہا الکفرون اور قل ھو اللہ کے ساتھ پڑھے اور اللھم انی استخیرک بعلمک آخر تک دعا جو معروف ہے دربارہ حج کے دعا کرے۔ اور والدین سے اجازت لے۔ اور جب والدین نہ ہوں تو دادا دادی بمنزلہ والدین ہیں۔ حج و جہاد کو جانا ایسے قرضدار کا جس کے ملک میں ادائے قرض کو کافی مال نہ ہو مکروہ ہے مگر جبکہ قرض خواہ اجازت

دے اور بہتر ہے کہ کفیل سے بھی اجازت لے۔ پھر جب عزم ہو تو پہلے توبہ کرے ونیت خالص کرے۔ (الفتح)۔ حج میں تجارت کے قصد کو نہ رکھے کہ یہ بہتر ہے اور اگر تجارت کی تو ثواب حج میں کمی نہ ہوگی۔ (البحر)۔ جو حقوق ومظالم اس پر ہوں ان کو معاف کرا دے وادا کرے قرض کو جس طرح ہو سکے ان سے پاک ہو۔ اور جن لوگوں سے ساتھ معاملات ہوں ان سے بھی برأت واستحلال کرا دے۔ (الفتح)۔ اور عبادات الٰہی میں جو کچھ اس سے تقصیرات واقع ہوئیں ان کو پورا کرے وندامت سے استغفار کرے مع عزم کہ اب کبھی ایسا نہ کرے گا (البحر)۔ اور اس حج میں ریاء وسمعت وفخر وغیرہ سے خالی وپاک ہو۔ اسی وجہ سے بعض علماء نے محمل کی سواری کو مکروہ کہا ہے۔ اور بعض کے نزدیک جب فخر سے پاک ہو تو مکروہ نہیں ہے۔ مال حلال حاصل کرنے میں کوشش کرے کیونکہ حرام مال سے حج قبول نہیں ہوتا اگرچہ فرض ساقط ہو جاتا ہے گو غصب کا مال ہو۔ (الفتح)۔ مال مشتبہ ہو تو چاہئے کہ حج کے واسطے قرض لے اور اپنے مال سے یہ قرضہ ادا کر دے۔ (القاضی خان)۔ رفیق مرد صالح تلاش کرے کہ جب بھولے تو یاد دلاوے اور گھبراوے تو صبر دلاوے اور عاجزی میں مدد کرے۔ بہتر یہ کہ رفیق اجنبی لیوے نہ اقارب سے کہ خوف قطع رحم سے بچ جاوے۔ (الفتح)۔ ینابیع میں ہے کہ عیال کے واسطے نفقہ چھوڑ جاوے اور پاکیزہ خوشدلی سے ساتھ نکلے اور راہ میں اللہ تعالیٰ سے تعلق رکھے اور اللہ تعالیٰ کا ذکر بہت کرے۔ غصہ سے پرہیز کرے اور لوگوں کی برائیاں بہت برداشت کرے اور بے فائدہ بیہودہ باتوں کو ترک کرنے میں سکون ووقار کے ساتھ رہے۔ (التاتارخانیہ)۔ جس شخص سے سواری کرایہ کی یعنی مکاری کو بوجھ دکھلادے جو لادے پھر اس پر زیادہ نہ کرے (الفتح)۔ جانور کی برداشت سے زیادہ لادنے سے احتراز کرے اگرچہ مکاری منظور کرے یا اپنا مملوک جانور ہو اور معتاد چارہ سے کم نہ کرے الا بمجبوری وضرورت۔ (البحر)۔ زاد میں شرکت نہ کرے اور سب سے زیادہ حلال طریقہ یہ کہ ہر رفیق ایک ایک روز ایک کے دسترخوان پر جمع ہوں۔ اور مستحب ہے کہ پنجشنبہ کو نکلے باقتدائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ورنہ دوشنبہ کو ابتدائے روز میں (الفتح)۔ یعنی شروع ماہ میں پنجشنبہ کے دن یا دوشنبہ کو اول وقت نکلے۔ م۔ وداع کرے دوستوں وبرادروں کو اور ان سے دعا چاہے اور اس کام کے لیے ان کے پاس جاوے اور ان سے معافی چاہے۔ اس کے واپس آنے پر وہ لوگ اس کی ملاقات کو آویں۔ حدیث وداع میں ہے کہ لقمان نے اپنے فرزند کو کہا کہ جب اللہ تعالیٰ کے پاس کوئی ودیعت رکھی جاوے تو اللہ تعالیٰ اس کی حفاظت کرتا ہے ابن عمر نے (رض) کو کہا کہ میں تیرے دین وامانت وخاتمہ عمل کو اللہ تعالیٰ کی ودیعت میں دیتا ہوں اور تجھ پر سلام کرتا ہوں۔ (رواہ الترمذی)۔ وداع کرنے والے کہیں فی حفظ اللہ وکنفہ زودک اللہ التقوی وجنبک الردی وغفر ذنبک ووجھک الی الخیر اینما توجھت۔ جماعت علماء نے مسافر کے ساتھ کچھ دور چل کر دعا سے وداع کرنا مستحب رکھا ہے اور اس میں حدیث ابن عباس ہے (الفتح)۔ دو رکعت نفل پڑھ کر گھر سے نکلے جیسے واپسی پر دو رکعت پڑھے۔ اور بعد نماز کے

کہے۔ اللھم بک انتشرت والیک توجھت وبک اعتصمت وعلیک توکلت اللھم انت ثقتی وانت رجائی اللھم اکفنی ما اھمنی وما لا اھتم بہ وما انت اعلم بہ منی عز جارک وجل ثناؤک ولا الہ غیرک اللھم زودنی التقوی واغفرلی ذنوبی ووجھنی الی الخیر اینما توجھت اللھم انی اعوذبک من وعثاء السفر وکآبۃ المنقلب والحور بعد الکور وسوء المنظر فی الاھل والمال۔
جب نکلے تو اس طرح کہے جیسے دنیا سے خارج ہوتا ہے اور کہے بسم اللہ ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم توکلت علی اللہ اللھم وفقنی لما تحب وترضی واحفظنی من الشیطان الرجیم اور ایک بار آیت الکرسی اور چاروں قل پڑھے۔ (الظہیریہ)۔ اور کچھ صدقہ دے کہ یہ سبب سلامتی ہے اور کثر سلف قائل ہیں۔ اور کہے اللھم انی اعوذبک ان اضل او اضل او ازل او ازل او اظلم او اظلم او اجھل او یجھل علی۔ یہ دعائے حدیث ہے اور دوسری دعائے حدیث یہ کہ اللھم انت الصاحب فی السفر والخلیفۃ فی الاھل اللھم انی اعوذبک من الضبنۃ فی السفر والکآبۃ فی المنقلب اللھم اقبض لنا الارض وھون علینا السفر۔ اور آثار میں گھر سے نکلنے سے پہلے قرأت آیت الکرسی اور لایلاف قریش وارد ہے (الفتح)۔ حج سوار ہو کر افضل ہے اور اسی پر فتویٰ ہے (السراجیہ)۔ اور مختار یہ کہ مکہ معظمہ قریب ہو تو پیدل افضل ہے اور دور ہو تو سوار ہو کر افضل ہے (التاتارخانیہ من النوازل)۔ اور ابن الہمام رحمہ اللہ نے مطلقاً پیدل کو افضل فرمایا جب کہ چل سکتا ہو۔ اور یہی اظہر ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ا
گدھے پر حج کرنا مکروہ ہے اور اونٹ پر افضل ہے۔ (القاضیخان)۔ اسی سے بحر الرائق نے نکالا کہ جس شخص کو گدھا یا خچر میسر آیا تو وہ راحلہ کا مالک نہیں تو اس پر حج فرض نہ ہوگا اور کہا کہ میں نے اس کو صریح نہیں پایا۔ اور در المختار میں خلاصہ سے نقل کیا کہ اونٹ کا بوجھ دو سو چالیس من شرعی یعنی برابر شاہی سیر کے اور گدھے کا ایک سو پچاس ہے۔ ظاہر خچر بمنزلہ گدھے کے ہے۔ و۔
جب جانور پر سوار ہو تو مسنون یہ کہ تین بار تکبیر کہے پھر سبحان الذی سخر لنا ھذا وما کنا لہ مقرنین وانا الی ربنا لمنقلبون اللھم انا نسالک فی سفرنا ھذا البر والتقوی ومن العمل ما ترضی اللھم ھون علینا سفرنا ھذا واطو لنا بعدہ اللھم انت الصاحب فی السفر والخلیفۃ فی الاھل والمال اللھم انی اعوذبک من وعثاء السفر وکآبۃ المنقلب وسوء المنظر فی المال والاھل۔ چنانچہ صحیح مسلم میں ہے۔ جب کسی مقام میں اترے تو کہے اللھم انزلنی منزلا مبارکا وانت خیر المنزلین۔ کجاوہ میں نکلنے میں کہے بسم اللہ توکلت علی اللہ اعوذ بکلمات اللہ التامات کلھا من شر ما خلق وذرأ وبرأ۔ اور پڑھے سلام علی نوح فی العالمین۔ اور کہے اللھم اعطنا خیر ھذا المنزل وخیر ما فیہ واکفنا شرہ وشر ما فیہ۔ جب کجاوہ میں جاوے تو کہے الحمد للہ الذی ھدانا الی منقلبنا ومثوانا اللھم کما اخرجتنا من منزلنا ھذا سالمین بلغنا غیرہ آمنین۔ جب رات آوے تو حدیث کی دعا پڑھے۔ یا ارض ربی وربک اللہ اعوذ باللہ من شرک وشر ما فیک وشر ما یدب علیک واعوذ باللہ من شر اسد واسود ومن الحیۃ والعقرب ومن ساکن البلد ومن والد وما ولد۔

سحر کے وقت. موافق حدیث کے کہے سمع سامع بحمد اللہ وحسن بلائہ علینا ربنا صاحبنا وفضل علینا عائذا باللہ من النار. چنانچہ صحیح مسلم میں ہے جب کسی شہر تک پہنچے تو کہے اللھم انی اسالک من خیرھا وخیر اھلھا وخیر ما فیھا واعوذ بک من شرھا وشر اھلھا وشر ما فیھا. یہ سب خلاصۃ الفتح ہے۔ اور جب روانہ ہو کر اس مقام پر پہنچے جہاں سے بغیر احرام گذرنا نہ چاہیئے تو احرام باندھے اور وہ میقات ہے اور اس کا بیان کتاب میں آتا ہے۔ م. پھر بہتر یہ کہ پہلے حج ادا کرے تب مدینہ منورہ میں جاوے اور فتاوی الکبری میں ہے کہ اگر فریضہ حج نہ ہو تو پہلے مدینہ جانے میں مختار ہے اور فرض حج میں بھی جائز ہے۔ (التاتارخانیہ)۔

واضح ہو کہ جو باتیں حج میں رکن ہیں اگر فوت ہوں تو ان کا بدل کافی نہیں ہوتا بلکہ وہی ادا کرنا فرض ہے اور جو واجبات ہیں اگر فوت ہوں تو بدل قربانی وغیرہ سے ہو سکتا ہے اور اگر اس نے سنن میں سے کچھ ترک کیا تو برا کیا مگر اس پر کچھ لازم نہیں ہے (شرح الطحاوی المحظورات الحج)۔ جو باتیں حج میں ممنوع ہیں دو قسم ہیں۔ اول وہ کہ اپنی ذات میں کرنا ممنوع ہیں اور وہ چھ ہیں جماع کرنا۔ سر منڈانا۔ ناخن کترانا۔ خوشبو لگانا۔ سر و منہ ڈھکنا۔ سلا ہوا کپڑا پہننا۔ قسم دوم جو غیر میں کرنا ممنوع ہیں۔ ا. شکار سے تعرض کرنا اگرچہ حرم کے باہر یعنی حل میں ہو۔ ۲. حرم کا درخت کاٹنا۔ (کما فی التحفہ وغیرہ) النہایہ استئذان رضائے والدین۔ حج کو نکلنا جب کہ والدین میں سے کسی کو ناگوار ہو مکروہ ہے بشرطیکہ اس کو فرزند کی خدمت کی محتاجی ہو ورنہ کچھ مضائقہ نہیں۔ اور جب والدین نہ ہوں تو دادا دادی بمنزلہ والدین ہیں۔ (القاضیخان)۔ اور سیر کبیر میں کہا کہ جب والدین میں سے کسی کے ضائع ہو جانے کا خوف نہ ہو تو جانے میں مضائقہ نہیں۔ یوں ہی جب زوجہ و اولاد وغیرہ جن کا نفقہ اس پر لازم ہے ناگوار جانیں حالانکہ اس کو ان کو ضائع ہونے کا خوف نہیں تو جانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ اور جن کا نفقہ اس پر لازم نہ ہو اگرچہ موجود رہے تو جانے میں کچھ مضائقہ نہیں اگرچہ ان کے ضائع ہونے کا خوف ہو۔ (المحیط)۔ واضح ہو کہ کراہت والدین کا مسئلہ فریضہ حج میں ہے اور نفل میں والدین کی رضامندی بہر حال مقدم ہے۔ م. لطیف اگر بے داڑھی ہو تو باپ اس کو منع کر سکتا ہے جہاں تک کہ داڑھی آ جاوے۔ فقیہ ابو اللیث نے یہی فتوی دیا۔ ملتقط میں ہے کہ والدین کی طاعت سے حج فرض بہتر ہے اور حج نفل سے طاعت والدین بہتر ہے۔ فتاوی الکبری میں ہے کہ سفر جو خوفناک ہو مانند سمندر کے تو بدون اجازت والدین نہیں جانے کا (التاتارخانیہ)۔ مقروض کو حج کو جانا مکروہ ہے جب تک قرض ادا نہ کرے مگر آنکہ قرض خواہ اجازت دے دے۔ اور اگر کفیل اس کے حکم سے ہو تو اس کی اجازت بھی ضرور ہے ورنہ نہیں۔ (کذا فی قاضیخاں م)۔ واضح ہو کہ گھر سے احرام باندھنا بہتر ہے اور ضرور نہیں لیکن جب میقات پر پہنچے تو اس سے بغیر احرام تجاوز حرام ہے لہذا مواقیت جاننا چاہیئے۔ م.

فصل

یہ فصل مواقیت کے بیان میں ہے۔ مواقیت جمع میقات۔ در اصل وقت معین۔ پھر مقام معین کے واسطے استعمال کیا گیا۔ جہاں سے بغیر احرام گذرنا منع ہے۔ آفاقی کے

واسطے شرعاً لازم ہے کہ بیت اللہ تک پہنچنے سے پہلے احرام باندھے یہ بغرض تعظیم و اجلال بیت اللہ ہے جیسے کوئی آدمی کسی بادشاہ وغیرہ کے حضور میں قصد کرتا ہے تو جب اس کی بارگاہ کے قریب پہونچا تو خضوع کی صورت بناتا ہے تو یہاں بدرجہ اولی واجب ہے اور احرام ایک صورت مردہ ہو جانے کے مشابہ ہے جس کے ضمن میں اس نے اپنی ذات کو بے اختیار مثل میت کے کیا اور بالکل مطیع و منقاد ہو کر اپنی ذات کو اعتبار سے خارج کر دیا۔ سبحان اللہ العزیز الحکیم۔ مف والمواقیت التی لا یجوز ان یجاوزھا الانسان الا محرما خمسۃ۔ اور جن مواقیت سے کہ انسان کو بغیر احرام تجاوز کرنا نہیں جائز ہیں پانچ ہیں۔ ف۔ یعنی منصوص پانچ ہیں اور انھیں کے محاذات پر دوسری جگہیں نکالی جاوینگی۔ لاھل المدینۃ ذوالحلیفۃ۔ اہل مدینہ کے واسطے ذوالحلیفہ ہے ف۔ یعنی جب مدینہ کا آدمی مکہ کا قصد کرے تو جب ذوالحلیفہ پر پہونچے تو اس کو بغیر احرام کے آگے بڑھنا روا نہیں ہے۔ وہاں پہلے درخت تھا اب ایک مسجد بنی ہوئی ہے وہ مدینہ سے چھ میل کے قریب یعنی دو فرسخ ہے اور مکہ تک دس روز کی راہ ہے۔ عوام گمان کرتے ہیں کہ یہاں حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کنووں کے اندر جنوں سے قتال کیا حالانکہ یہ جھوٹے افواہ ہے ع۔ د۔ ولاھل العراق ذات عرق اور اہل عراق کے واسطے ذات عرق ہے ف۔ یہاں سے مکہ ۴۲ میل ہے اور یہ مقام حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بعد فتح بصرہ و کوفہ وغیرہ کے ان لوگوں کے واسطے موقت کیا جیسا کہ صحیح بخاری میں ہے اور ابن ماجہ و ابوداؤد و نسائی و عبدالرزاق کی حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مقرر کرنا مذکور ہے لیکن اسانید میں کلام ہے اور صحیح مسلم میں بھی حدیث جابر رضی اللہ عنہ کو ابوالزبیرؒ نے بطور شک بیان کیا کہ شاید جابر رضی اللہ عنہ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کہا تھا لیکن بخاری کی حدیث مذکورہ سے معلوم ہوتا ہے کہ راوی کو شک ہوا پس اگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مقرر کرنا ثبوت ہو تو بات یہ ہوگی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو معلوم نہ ہوا پس اجتہاد کیا اور وہ اجتہاد موافق حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تقرر سے واقع ہوا۔ اور تمام تفصیل فتح القدیر و النہایہ میں ہے۔ م۔ ولاھل الشام جحفۃ۔ اور اہل شام کے واسطے جحفہ ہے۔ ف۔ یہی اہل مصر کے واسطے ہے اور اس کا دوسرا نام مہیعہ ہے یہاں سے مکہ ۸۲ میل اور مدینہ بھی تین مراحل اور بحر قلزم چھ میل ہے۔ مع۔ ولاھل نجد قرن۔ اور اہل نجد کے واسطے قرن ہے۔ ف۔ قرن بسکون راء جس کو قرن المنازل و قرن الثعالب کہتے ہیں۔ جوہریؒ نے صحاح میں غلطی سے اس کو حضرت اویس قرنی کا مسکن کہا حالانکہ اویس رضی اللہ عنہ منسوب ہیں قرن بفتح الراء کی طرف جو قبیلہ مراد میں سے ایک بطن ہے جیسا کہ سروجیؒ نے قاضی عیاض وغیرہ سے نقل کیا۔ اور مناسک طبری میں ہے کہ نجد زمین بلند کا نام ہے جو نجد الیمن و نجد الحجاز و نجد التہامہ و نجد الطائف سب کا میقات قرن ہے۔ اور کتاب الامام الشیخ تقی الدین میں ہے کہ وہ مکہ سے ایک رات دن کی راہ ہے۔ مع۔ ولاھل الیمن یلملم۔ اور اہل یمن کے واسطے یلملم ہے۔ ف۔ جس کو الملم اور یرمرم بھی کہتے ہیں وہ مکہ سے جنوب ۳۰ میل ہے۔ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ میں ہے

کہ حضرت صلعم نے موقت فرمایا اہل مدینہ کے واسطے ذوالحلیفہ اور اہل شام کے لیے جحفہ اور اہل نجد کے واسطے قرن المنازل و اہل یمن کے واسطے یلملم۔ یہ مواقیت اپنے لوگوں کے واسطے ہیں اور سوائے ان کے ہر اس شخص کے لیے جو ان پر آوے جو کہ حج یا عمرہ چاہتا ہو اور جو شخص ان مواقیت سے اسی طرف ہو تو وہ جہاں سے چاہے حتیٰ کہ مکہ والے مکہ سے احرام باندھیں۔ (رواہ البخاری و مسلم)۔ لہٰذا مصنفؒ نے کہا کہ۔ هكذا وقت رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه المواقيت لعولاء۔ یوں ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان مواقیت کو ان لوگوں کے واسطے موقت فرمایا ہے۔ ف۔ لیکن ذات عرق کے باب میں جو کلام تھا وہ اوپر گذرا یعنی حضرت صلعم نے اس کو موقت کیا تو جیسے اہل شام کے واسطے جحفہ بطور معجزہ کے حالانکہ اس وقت اہل شام نصرانی کفار تھے لیکن حضرت صلعم سے ثبوت میں کلام ہے اور ظاہرا اس کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بموقت شرعی موقت فرمایا ہے لہٰذا محیط السرخسی میں ہے کہ جو شخص سوائے ان راہوں کے کسی غیر معروف راہ سے مکہ کا قصد کرے تو جب ان مواقیت میں سے کسی کے محاذی پہونچے تو احرام باندھے۔ مع۔ یعنی میقات منصوص سے سیدھ لگا کر خوب غور سے ٹھیک کر لے وہی اس کا میقات ہے چنانچہ ذات عرق کے مقرر کرنے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے یہی طریقہ منصوص ہے۔ م۔ اور جو شخص سمندر سے آوے یہی کرے (السراج)۔ اور جب اس کی سیدھ دو میقاتوں سے لگتی ہو تو جہاں سے مکہ دور پڑتا ہو بہتر ہے ورنہ نزدیک والے سے بھی جائز ہے۔ (التبیین ف) اور اگر میقات کی سیدھ نہیں لگتی تو مکہ سے دو مرحلے پہلے احرام باندھے۔ (الفتح البحر)۔ اگر مدینہ والا ذوالحلیفہ کو چھوڑ کر ذات عرق یا جحفہ پر گیا تو وہاں سے احرام باندھے۔ منح م۔

وفائدة التاقيت المنع عن تاخير الاحرام عنها۔ اور میقات مقرر کرنے کا مفاد یہ کہ ان مواقیت سے احرام میں تاخیر کرنا ممنوع ہے۔ ف۔ اور یہ مفاد نہیں کہ احرام نہیں باندھ سکتا جب تک کہ ان مواقیت پر نہ پہونچے۔ لانه يجوز التقديم عليها بالاتفاق۔ کیونکہ ان مواقیت پر احرام کو مقدم کرنا بالاتفاق جائز ہے۔ ف۔ یعنی اس پر ائمہ اربعہ متفق ہیں لیکن علمائے ظاہریہ نے خلاف کیا ہے۔ مع۔ ثم الافاقي اذا انتهى اليها۔ پھر آفاقی آدمی جب چل کر ان مواقیت میں سے کسی میقات پر پہونچے۔ ف۔ یا میقات کی سیدھ پر کسی مقام پر پہونچے تو اس کو دیکھنا چاہیے کہ وہ کس قصد پر ہے پس اگر اس نے مکہ کے گرد زمین حرم کے باہر یعنی حل میں کسی مقام کا قصد کیا ہے جیسے خلیص یا جدہ وغیرہ تو اس کو یہاں سے بغیر احرام تجاوز کرنا جائز ہے پھر جب وہ خلیص یا جدہ میں پہونچ گیا تو وہ یہیں کے رہنے والوں میں مل گیا چنانچہ اب اگر وہ مکہ کا قصد کرے تو حد حرم سے احرام کے بدون نہ جاوے۔ م۔ اور اگر یہ آفاقی پہونچا میقات پر۔ على قصد دخول مكة۔ مکہ میں داخل ہونے کے قصد پر۔ ف۔ یعنی زمین حرم میں جانے کے قصد پر۔ عليه ان يحرم۔ تو اس پر واجب ہے کہ میقات پر احرام باندھے۔ قصد الحج او العمرة چاہے اس کا قصد بیت اللہ کے حج یا عمرہ کا ہو۔ اولم يقصد۔ یا اس کا یہ قصد نہ ہو۔ عندنا

یہ ہمارے نزدیک ہے۔ ف۔ اور شافعی نے کہا کہ احرام جب ہی واجب ہے کہ حج یا عمرہ کا ہو اور اگر اپنے عیال کا قصد کرے تو نہیں۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فتح مکہ کے روز بغیر احرام داخل ہوئے تھے اور امام احمد کا قول مثل ہمارے ہے کہ کوئی بغیر احرام کے نہیں جاسکتا جب کہ حرم مکہ کا قصد ہو۔ لقولہ علیہ السلام لا یجاوز احد المیقات الا محرما۔ بدلیل حدیث کہ میقات سے کوئی تجاوز نہ کرے مگر احرام باندھ کر۔ ف۔ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا عبد السلام بن حرب عن خصیف عن سعید بن جبیر عن ابن عباس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا تجاوز الوقت الا باحرام۔ یعنی میقات سے تجاوز نہ کیا جائے گا مگر احرام کے ساتھ۔ مترجم کہتا ہے کہ اسناد حسن ہے اور خصیف میں کلام ہے۔ حدثنا وکیع عن سفیان عن حبیب بن ابی ثابت عن ابن عباس نحوہ۔ یعنی اس کے مانند اس اسناد سے روایت کیا۔ یہ اسناد صحیح ہے۔ م۔ ورواہ الطبرانی والشافعی اور اسحق نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ جب کوئی شخص بغیر احرام تجاوز کر جاوے تو لوٹ کر پھر میقات سے احرام باندھے اور اگر خوف ہو کہ مقصود فوت ہو جانے کا تو احرام باندھے اور ایک قربانی دے۔ یہ احادیث صریح ہیں اور امام شافعی نے باوجود روایت حدیث کے اجتہاد کیا بوجہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بروز فتح مکہ بغیر احرام داخل ہونے سے۔ (کمافی صحیح مسلم والنسائی)۔ اور کہا کہ بغیر احرام اس وقت جائز ہے کہ جب قصد حج وعمرہ نہ ہو۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ فقط اسی ساعت کی خصوصیت تھی چنانچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر اسی روز خود تنبیہ کر دی کہ جب سے آسمان و زمین پیدا ہوئی یہ مکہ حرم ہے وہ مجھ سے پہلے کسی کے واسطے حلال نہیں ہوا اور نہ بعد میرے کسی کے واسطے حلال ہوگا اور میرے واسطے بھی اس دن ایک گھڑی کے لیے حلال ہوا تھا پھر اس کی حرمت ویسی ہی ہو گئی جیسے تھی۔ (کمافی الصحیحین وغیرہا) اور مقصود آپ کا یہی تھا کہ آئندہ کوئی شخص یہ دلیل نہیں لاوے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میں قتال کیا تو ہم بھی قتال کریں چنانچہ اس کو بھی آپ نے مصرح بیان فرما دیا۔ مگر حیف ہے کہ ظالم حجاج وغیرہ نے اس میں اپنی بے حیائی سے قتال کیا۔ پھر یہ ممانعت آپ نے مسلمانوں کے ساتھ قتال میں فرمائی ہے اور آپ نے کافروں سے قتال کیا تھا چنانچہ شیخ ابوبکر بن العربی نے اور شیخ ابن الہمام وغیرہ نے تصریح کی کہ اگر مکہ پر کافروں کا غلبہ ہو جاوے تو مسلمانوں کا اجماع ہے کہ ایسے قتال کے واسطے مکہ میں بغیر احرام داخل ہونا جائز ہے۔ پس معلوم ہوا کہ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ اپنے عموم پر ہے کہ جب مکہ کا قصد کرے تو بغیر احرام میقات سے تجاوز کرنا نہیں جائز ہے۔ ولان وجوب الاحرام لتعظیم ھذہ البقعۃ الشریفۃ۔ اور اس دلیل سے کہ احرام واجب ہونا اس بقعہ شریف کی تعظیم کے واسطے ہے۔ فیستوی فیہ الحاج والمعتمر وغیرہما تو اس میں حج و عمرہ کرنے والا اور ان کے سوائے سب برابر ہیں۔ ف۔ حتی کہ اس بقعہ کی تعظیم کے لیے سب پر احرام واجب ہے کوئی مطلب ہو جب کہ اس بقعہ کا قصد کرے۔ م۔ جب آفاقی اس بقعہ میں بغیر احرام کے داخل ہوا تو اس پر حج یا عمرہ ادا کرنا واجب ہے۔ (محیط السرخسی والعینی)

اگر آفاقی زمین حرم میں داخل ہونا چاہتا ہے اگرچہ اس کا مقصود اپنے عیال سے ملاقات یا تجارت وغیرہ کا ہو جب اس پر واجب ہوا کہ میقات سے احرام باندھ کر چلوے تو اس احرام سے نکلنا اس طرح ہوگا کہ مکہ پہونچ کر عمرہ ادا کرے پس حلال ہوگیا اب اپنا مقصد حاصل کرے۔

تنبیہ | عمرہ تمام عمر میں ایک مرتبہ سنت موکدہ ہے یہی مذہب ہے اور وہ احرام کے ساتھ خانہ کعبہ کا طواف اور درمیان صفا و مروہ کے سعی اور سر منڈانا یا کترانا ہے۔ پس حلال ہو گیا۔ اور یہ تمام سال میں جب چاہے ادا کرے سوائے یوم عرفہ و یوم نحر اور تین دن تشریق کی کہ ان متوالی ایام میں مکروہ تحریمی ہے لہذا اگر آفاقی ان ایام میں داخل ہوا تو حج کرے ورنہ احرام میں رہے پھر چودھویں تاریخ کو عمرہ کرکے حلال ہوجاوے۔م۔ ومن کان داخل المیقات۔ اور جو شخص کہ میقات کے اندر ہو۔ ف۔ خواہ وہاں کا رہنے والا ہو یا کسی طور سے وہاں موجود ہو له ان یدخل مکة بغیر احرام لحاجته۔ تو اس کو جائز ہے کہ مکہ میں یعنی حرم میں بغیر احرام داخل ہو بوجہ اپنی ضرورت کے۔ ف۔ تو حرم کی تعظیم اگرچہ اس پر اعتقاد دل سے قطعاً واجب ہے مگر بدن سے اس کا اظہار بطریق احرام اس سے اٹھا دیا گیا۔ لانه یکثر دخوله مکة۔ کیونکہ مکہ میں اس کا داخل ہونا بکثرت واقع ہوگا۔ ف۔ جب کہ حاجات انسانی سب کے ساتھ لگی ہوئی ہیں وفی ایجاب الاحرام فی کل مرة حرج بین۔ اور ہر بار داخلہ پر احرام واجب نکالنے میں کھلا ہوا حرج ہے۔ ف۔ اور حرج کو اللہ تعالی نے قرآن میں صریح دور کر دیا ہے تو یہ نکلا کہ اس پر ہر بار کے لیے احرام واجب نہیں ہے۔ فصار کاهل مکة حیث یباح لهم الخروج منها ثم دخولها بغیر احرام لحاجتهم۔ تو یہ شخص مثل اہل مکہ کے ہوگیا کہ اہل مکہ کو مکہ سے نکلنا پھر مکہ میں بغیر احرام داخل ہونا بوجہ اپنی حاجات کے مباح ہے۔ ف۔ پھر یہ وہم نہ ہو کہ جیسے اس کو حاجت کے قصد سے بغیر احرام داخل مکہ ہونا مباح ہے تو ادائے حج و عمرہ میں بھی بغیر احرام جاوے۔ کیونکہ دونوں میں فرق ہے اس طرح کہ حاجات تو بکثرت پیش آیا کرتے ہیں۔ بخلاف ما اذا قصد اداء النسك۔ برخلاف اس کے جب کہ میقات کے اندر والے نے ادائے نسک یعنی حج یا عمرہ کا قصد کیا۔ لانه یتحقق احیانا۔ کیونکہ یہ قصد تو کبھی کبھی متحقق ہوتا ہے۔ ف۔ تو اس کے لیے احرام باندھ لے۔ فلا حرج۔ تو کچھ حرج نہیں ہے۔ ف۔ پھر یہ تو معلوم ہو چکا کہ مواقیت کے یہ معنی ہیں کہ ان سے بغیر احرام کے آگے بڑھنا نہیں جائز ہے۔ رہا احرام تو وہ ان مواقیت سے مخصوص نہیں۔ فان قدم الاحرام علی هذه المواقیت جاز۔ پس اگر اس نے احرام باندھنا ان مواقیت پر مقدم کر لیا تو جائز ہے۔ ف۔ مثلاً اپنے گھر سے احرام باندھ کر نکلا تو جائز ہے۔ لقوله تعالی واتموا الحج والعمرة لله۔ بدلیل آنکہ اللہ تعالی نے فرمایا واتموا الحج والعمرة لله ف۔ یعنی اللہ تعالی کے واسطے حج و عمرہ کو پورا کرو۔ واتمامهما ان یحرم بهما من دویرة اهله اور حج و عمرہ کو پورا کرنا یہ کہ دونوں کا احرام اپنے لوگوں کے جھونپڑوں سے باندھ کر نکلے۔ ف۔ اگر پوچھو کہ یہ تفسیر الحم کی کہاں سے پائی تو جواب دیا کہ۔ کذا قاله علی وابن مسعود۔ ایسا ہی

علی وابن مسعودؓ نے اتمام کو تفسیر فرمایا ہے۔ ف۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی تفسیر تو حاکم و بیہقی نے روایت کی اور قول ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت معلوم نہیں ہوئی۔ مضح۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی تفسیر کو وکیع وابن ابی شیبہ و عبد بن حمید وابن جریر وابن المنذر وابن ابی حاتم و نحاس نے بھی روایت کیا ہے۔ (السیوطی فی الدر المنثور)۔ اور اس کے مثل ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ (المعلم) واضح ہو کہ اتمام کے وجوہ بہت ہیں از انجملہ اعلیٰ اتمام یہ ہے تو دوسرے وجوہ اتمام کی تردید نہ ہوئی فاحفظ۔ م۔

واضح ہو کہ ایام حج شوال و ذوالقعدہ اور دس روز ذی الحجہ کے ہیں پس شوال سے احرام مقدم کرنا ہمارے نزدیک بھی مکروہ ہے۔ (شرح الطحاوی)۔ اور ایام حج میں ان مواقیت سے احرام مقدم کرنا بالاجماع جائز ہے۔ ع۔ رہا کلام کہ افضل میقات پر ہے یا اس سے پہلے تو فرمایا والافضل التقدیم علیہا۔ اور افضل یہی کہ احرام کو ان مواقیت پر مقدم کرے۔ ف۔ اور یہی اظہر قول شافعی ہے۔ (کمافی منہاج النووی)۔ اور مالک و احمد و اسحٰق نے تقدیم کو مکروہ رکھا ہے۔ لیکن قرطبی وابن عبد البر نے ایک جماعت فقہائے صحابہ و تابعین سے قبل میقات کے احرام باندھنا ذکر کیا اور اسمٰعیل القاضی نے کہا کہ یہ کثیر صحابہ و تابعین کا فعل ہے۔ حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ جس نے مسجد بیت المقدس سے مسجد الحرام تک احرام باندھا حج یا عمرہ کا تو اللہ تعالیٰ نے اس کے اگلے و پچھلے گناہ بخشے و اس کے واسطے جنت واجب ہو گئی اگرچہ اس کے گناہ سمندر کے جھاگ سے زیادہ ہوں۔ (رواہ ابوداؤد و احمد وابن ماجہ والدارقطنی)۔ پس تقدیم افضل ہے۔ لان اتمام الحج مفسربہ۔ کیونکہ حج اتمام کرنا اسی کے ساتھ تفسیر کیا گیا۔ ف۔ اور تفسیر بمنزلہ حدیث مرفوع ہے۔ والمشقۃ فیہ اکثر۔ اور اس میں مشقت بہت زیادہ ہے۔ ف۔ اور عبادات میں افضل وہ کہ اشد ہو یعنی نفس پر مشقت زیادہ ہو جیسا کہ حدیث میں ہے۔ والتعظیم فیہ اوفر۔ اور اس میں تعظیم بہت وافر ہے۔ ف۔ اور کعبہ کی توہین تعظیم و زیارت ہے۔ وعن ابی حنیفۃ انما یکون افضل اذا کان یملک نفسہ ان لا یقع فی محظور۔ اور ابوحنیفہ سے روایت کیا گیا کہ میقات پر احرام مقدم کرنا جب ہی افضل ہوگا کہ اپنی نفس پر یہ قابو ہو کر کسی ممنوع بات میں نہ پڑ جاوے۔ ف۔ یعنی جو باتیں احرام میں منع ہیں ان سے صبر کیے رہے۔ جوہرہ میں کہا کہ اگر ایسا نہ ہو تو میقات تک تاخیر کرنا افضل ہے م شاید اسی شفقت کی نظر سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے میقات سے احرام باندھا۔ حق یہ کہ افضل ہونا اپنی ذات میں تقدیم ہے لیکن دوسرے خوف سے تاخیر کیونکہ ممنوع کا مرتکب ہونا حرام تو افضل کے پیچھے حرام کا مرتکب ہونا خلاف فقہ ہے لہٰذا فقہ میں اصل شریف یہ ہے کہ جو مستحب و افضل جس میں خوف حرمت کا ہو اس کا چھوڑنا بہتر ہے۔ اور شیخ ابن الہمام نے معمول کیا کہ ابوحنیفہؒ سے کراہت مروی ہے بدین معنی کہ ایام حج سے پہلے احرام مکروہ ہے اور اس پر اجماع ہے۔ م۔ ومن کان داخل المیقات فوقتہ الحل۔ اور جو شخص کہ میقات کے اندر ہے تو اس کے واسطے میقات حل ہے۔ معناہ الحل الذی بین المواقیت وبین الحرم۔ حل سے مراد وہ حل جو مواقیت اور حرم کے درمیان ہے۔ ف۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ خاص خانہ کعبہ

کے گرد تین میل تک جانب مدینہ اور سات میل جانب عراق و سات میل جانب طائف و دس میل جانب جدہ اور نو میل جانب جعرانہ اور سات میل جانب یمن تک سب سرزمین حرم ہے حتی کہ اس کے درخت کاٹنا اور شکار مارنا وغیرہ حرام ہیں پھر اس حد کے بعد مواقیت تک تمام روئے زمین سب حل ہے بدین معنی کہ درخت کاٹنا و شکار کرنا مارنا وغیرہ وہاں جائز ہے لیکن آفاقی کے واسطے احرام باندھے کے حق میں مواقیت سے آگے بڑھنا حرام ہے تو مسئلہ میں امام مصنف نے اشارہ کیا کہ جو شخص میقات میں یا میقات کے اندر رہتا ہے اس کے واسطے احرام کی میقات حل ہے تو یہ مراد نہیں کہ میقات سے باہر حل میں اگر احرام باندھے یعنی حل و حرم در حق احرام مراد نہیں بلکہ اصلی تو مراد یہ کہ حرم مکہ کی حد سے اس کے وطن تک جو زمین حل ہے اس میں کسی جگہ پر احرام باندھ لے اور یہ مقصود نہیں کہ میقات آفاقی سے نکل کر باندھے۔ لانہ یجوز احرامہ من دویرۃ اھلہ۔ کیونکہ داخل میقات والے کو تو اپنے لوگوں کے جھونپڑوں سے احرام باندھنا جائز ہے۔ ف تو وہی اس کے واسطے حل ہے پھر یہ حل تا حد حرم ہے۔ وما وراء المیقات الی الحرم مکان واحد۔ اور میقات کے اندر سے حرم مکہ تک ایک ہی جگہ ہے۔ ف تو وہ سب کے واسطے حل ہے لیکن آفاقی کے واسطے احرام کے سوائے۔ اور جیسے حرم مکہ سب کے واسطے حرم ہے اگرچہ کہیں ہو۔ پھر میقاتی یا داخل میقات کے واسطے اپنے گھر سے احرام باندھنا افضل ہے اور اگر اس نے تاخیر کی یہاں تک کہ حرم مکہ کی حد سے احرام باندھ کر حد میں داخل ہوا تو جائز ہے۔ (کمافی المحیط ھ) - ومن کان بمکۃ۔ اور رہا وہ کہ جو مکہ میں موجود ہو۔ ف خواہ مکہ کا رہنے والا ہو یا مثلاً احرام باندھ کر داخل ہو کر عمرہ کر کے حلال ہو گیا اور وہ مکہ میں موجود ہے۔ فوقتہ فی الحج الحرم۔ تو اس کے احرام کی میقات در صورت حج کے حرم ہے۔ ف یعنی اگر وہ حج کا احرام باندھنا چاہے تو حدود حرم کے اندر ہی جہاں چاہے احرام باندھ لے۔ وفی العمرۃ الحل اور در صورت عمرہ کے حل ہے۔ ف یعنی اگر وہ عمرہ کا احرام باندھنا چاہے تو حدود حرم سے کسی جانب نکل کر حل میں احرام باندھ کر داخل حرم ہو کر ادا کرے۔ چنانچہ قصہ بخاری و مسلم کا اشارہ کیا۔ لان النبی علیہ السلام امر اصحابہ۔ کیونکہ آنحضرت صلعم نے حکم دیا اپنے اصحاب کو۔ ف حجۃ الوداع میں کہ تم میں سے جو شخص ہدی ساتھ نہیں لایا ہو وہ عمرہ کر کے حلال ہو جاوے چنانچہ انہوں نے یہی کیا پھر جب یوم الترویہ آیا تو حکم دیا کہ۔ ان یحرموا بالحج۔ حج کا احرام باندھیں یعنی من جوف مکۃ۔ مکہ کے اندر سے۔ ف اور ان کو حرم سے باہر نکلنے کا حکم نہیں کیا تو معلوم ہوا کہ جو مکہ میں ہو اس کو مکہ سے حج کا احرام باندھنا جائز ہے۔ پھر واضح ہو کہ حضرت ام المومنین عائشہ رضہ نے عمرہ کا احرام باندھا تھا مگر ان کو ایام ہو گئے تو آپ نے حکم فرمایا کہ عمرہ کا احرام توڑ دیں پھر جب یوم الترویہ آیا تو حج کے احرام کا حکم دیا۔ جب حج سے فراغت ہوئی تو حضرت ام المومنین نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ آپ کے اصحاب تو عمرہ و حج دونوں لے چلے اور میں نے فقط حج پایا، تو آپ نے ام المومنین رض کی آرزو پوری فرمائی۔ وامر اخاھا عائشۃ رض ان یعمرھا من التنعیم۔ اور عائشہ رض کے بھائی کو حکم دیا کہ عائشہ رض کو تنعیم سے عمرہ کرا دے۔ ف یعنی عبدالرحمن بن ابی بکر رض کو حکم دیا کہ اپنی بہن عائشہ کو ساتھ لے جا کر تنعیم سے عمرہ کا احرام بندھاوے۔ وھو فی الحل اور تنعیم حدود حرم سے باہر حل میں ہے۔ ف تو معلوم ہوا کہ عمرہ کے واسطے حل کو جا کر احرام

باندھیں پھر داخل ہو کر عمرہ و طواف وسعی کریں۔ اور امام مصنف نے اس کا نکتہ بیان فرمایا کہ لان اداء الحج فی عرفۃ وھی فی الحل فیکون الاحرام من الحرم لیتحقق نوع سفر۔ یہ اسی وجہ سے کہ حج ادا کرنا تو عرفات میں ہوتا ہے اور عرفات حل میں واقع ہے تو حج کا احرام باندھنا حرم سے رہا تاکہ ایک طرح کا سفر متحقق ہو جاوے۔ واداء العمرۃ فی الحرم فیکون الاحرام من حل لیتحقق۔ اور عمرہ ادا کرنا حرم میں واقع ہوتا ہے (کیونکہ وہ صرف طواف وسعی ہے) تو اس کا احرام باندھنا حل جا کر رہا اسی وجہ سے۔ ف یعنی تاکہ ایک طرح کا سفر متحقق ہو جاوے۔ پس حدود حرم سے باہر جہاں کہیں حل میں جا کر باندھے جائز ہے۔ الا ان التنعیم افضل لورود الاثر بہ۔ مگر یہ بات ہے کہ تنعیم سے باندھنا افضل ہے کیونکہ اس میں اثر وارد ہے۔ ف یعنی حضرت ام المومنین کو احرام عمرہ کا آپ نے تنعیم سے حکم دیا تو قدم بقدم چلنا افضل ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ موقع احرام بیان ہو چکا۔ اب خود احرام کا بیان ہے۔

باب الاحرام

(یہ باب احرام کے بیان میں ہے)

احرام لغت میں ایسی حرمت میں آنا جس کو ہتک نہیں کر سکتے۔ اصطلاح فقہاء میں یہ کہ مباحات کو اپنے اوپر حرام کر کے اس عبادت کے ادا کرنے کو۔ عبادات میں صوم و زکوٰۃ کے واسطے کوئی احرام نہیں۔ اور نماز و حج کے لیے احرام ہے۔ احرام میں ایسے امور بھی ہیں کہ عقل کو خود رسائی نہیں مگر جتعلیم جیسے ترک کرنا سلا ہوا کپڑا اور خوشبو لگانا وغیرہ۔ حالت بمشابہ مردہ ہے گویا اللہ تعالیٰ کی راہ میں فنا ہو گیا۔ مع۔ یہاں حرمت میں داخل ہونے سے مراد یہ کہ کچھ خاص چیزیں اپنے اوپر حرام کرنے کا التزام کرلے اور یہ التزام شرعاً شرط ہے لیکن اس کا ثبوت شرع میں جب ہی ہوتا ہے کہ نیت کے ساتھ تلبیہ کہے یا کوئی خاص حج کا فعل کرے چنانچہ بیان آوے گا۔ پھر جب احرام پورا ہو جاوے تو اس سے باہر ہونا نہیں ممکن ہے مگر اس طرح کہ اعمال نسک جس کا احرام ہے ادا کر دے اگرچہ اس کو فاسد کر دے حتیٰ کہ اگر مثلاً بعد احرام کے وقوف عرفہ سے پہلے جماع کر لیا تو حج فاسد ہو گیا اور آئندہ سال میں قضا کرے لیکن احرام سے باہر نہ ہوگا حتیٰ کہ امسال وقوف عرفہ سے پہلے جماع کر لیا تو حج فاسد ہو گیا اور آئندہ سال میں قضا کرے لیکن احرام سے باہر نہ ہوگا حتیٰ کہ امسال وقوف و طواف وغیرہ افعال حج ادا کر دے۔ مگر دو صورتیں مستثنیٰ ہیں ایک فوت یعنی احرام باندھ کر روانہ ہوا اور نہیں پہونچا حتیٰ کہ حج فوت ہو گیا تو عمرہ کر کے حلال ہو جاوے۔ دوم محصور ہو جانا۔ یعنی جانے نہ پایا روکا گیا کسی عارض سے تو ہدی ذبح کر کے حلال ہو جاوے۔ پھر مانع ہو کہ جس کا احرام باندھا اس کو پورا کرنا مطلقاً ہر

صورت میں لازم ہے خواہ نفل حج ہو یا حقیقۃً اس پر واجب ہو یا اس کے گمان میں اس پر واجب ہو جب شروع کیا تو اس کو پورا کرنا واجب ہے حتی کہ اگر توڑے حالانکہ گمان پر شروع کیا تھا تو قضا واجب ہے بخلاف نماز کے چنانچہ اگر نماز شروع کی اس گمان پر کہ اس پر ظہر واجب باقی ہے پھر درمیان میں ظاہر ہوگیا کہ وہ تو ظہر ادا کر چکا تو اس کو اختیار ہے چاہے توڑ دے پھر قضا بھی لازم نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ حج میں احرام کو توڑنا کبھی کسی طرح مشروع نہیں سوائے اس کے کہ قربانی مع افعال نسک ادا کرے تو جب توڑے گا اس پر قضا ہر صورت میں لازم پڑے گی بخلاف احرام نماز کے۔ م ف۔ واذا اراد الاحرام۔ اور جب احرام باندھنا چاہے۔ ف۔ یعنی منظور ہو کہ مثلاً کل پرسوں احرام باندھے گا تو قبل اس کے یہ افعال کرے جو مذکور ہیں کہ اغتسل او توضا۔ غسل کرے یا وضو کرے۔ والغسل افضل۔ اور غسل کرنا افضل ہے۔ ف۔ یعنی ہمارے نزدیک واجب نہیں ہے۔ لما روی انہ علیہ السلام اغتسل لاحرامہ۔ کیونکہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے احرام کے واسطے غسل کیا۔ ف۔ رواہ الترمذی وقال حسن غریب۔ اور اس کی اسناد میں عبدالرحمٰن بن ابی الزناد اور عبداللہ بن یعقوب میں اختلاف ہے اور کوئی مجہول نہیں۔ لہذا ترمذی نے اس کو حدیث حسن کہا۔ اور حاکم کی حدیث ابن عباس میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا غسل کرنا مذکور ہے۔ قال صحیح الاسناد۔ اور حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ میں ہے کہ سنت سے ہے کہ جب احرام کا ارادہ ہو تو غسل کرے رواہ الحاکم وقال صحیح علی شرط البخاری و مسلم ورواہ ابن ابی شیبہ والبزارؒ۔

اور واضح ہو کہ اگر ہو سکے تو پہلے جورو کے ساتھ جماع کرلے کیونکہ اس میں آنحضرت کے واسطے مصلحت ہے اور مسند ابوحنیفہ وغیرہ میں آیا ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی ازواج مطہرات میں گھومے پھر صبح کو احرام باندھا۔ م ف۔ لیکن جب جماع کیا تو غسل فرض ہے اور بدون جماع کے افضل ہے۔ الا انہ للتنظیف۔ مگر بات یہ کہ یہ غسل ستھرائی حاصل کرنے کے واسطے ہے۔ ف۔ پس جب کہ بعد جماع کے غسل کیا تو بھی ستھرائی حاصل ہوگئی اسی واسطے بحرالرائق میں کہا کہ بدن کو خطمی و اشنان وغیرہ سے دھوئے اور اس پر سے میل کچیل دور کرے۔ ھ۔ حتی تؤمر بہ الحائض وان لم یقع فرضا عنہا۔ حتی کہ اس غسل کا حکم حیض والی عورت کو دیا جائے گا اگرچہ یہ اس سے فرض نہ واقع ہو۔ ف۔ کیونکہ انقطاع خون سے پہلے اس کا نہانا اس کو پاک نہیں کرتا۔ ہاں ستھرا کرتا ہے۔ اسی واسطے اسماء بنت عمیس کو نفاس میں غسل کا حکم کیا جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث جابرؓ میں اول گذرا۔ م ف۔ اسی واسطے اگر پانی میسر نہ ہو تو تیمم کرنا اس کے قائم مقام نہیں ہے کیونکہ اس سے تو اور بھی مٹی بھر جائے گی۔ (الزیلعی)۔ فیقوم الوضوء مقامہ کما فی الجمعۃ۔ پس وضو اس غسل کے قائم مقام ہوگا جیسے جمعہ میں ہے۔ ف۔ کہ وہاں نظافت کے حق میں اگر غسل نہ ہوا تو وضو کافی ہے۔ لکن الغسل افضل لان معنی النظافۃ فیہ اتم ولانہ علیہ السلام اختارہ۔ لیکن وضو سے نہانا افضل ہے۔ اس واسطے کہ نہانے میں وضو کی نسبت ستھرائی بہت پوری حاصل ہوتی ہے اور اس واسطے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو خود اختیار فرمایا۔ ف۔ پس یہ ستھرائی کی نظر میں سنت ہے۔ رہا یہ کہ احرام

کو شروع کرنا حالت طہارت میں جب کہ ممکن ہو افضل بلکہ سنت ہے لہذا اگر پانی میسر نہ آیا تو تیمم کر کے احرام باندھے جیسے طہارت کے لیے جمعہ وعیدین کانی میں تیمم کافی ہے۔ (کمافی الکافی م) احرام میں تنظیف کو پورا کرنے کی غرض سے مستحب ہے کہ پہلے ناخن کترے و بغل کے بال اکھاڑے اور موے زیر ناف مونڈے مونچھیں کترے اور جس مرد کی عادت ہو سر منڈاوے اور بالوں میں کنگھی کرے اور پراگندگی دور کرے۔ ف البحر۔ قال ولبس ثوبین جدیدین او غسیلین۔ قدوری نے کہا کہ اور پہنے دو کپڑے جو نئے ہوں یا دھوئے ہوئے ہوں۔ ازاراً ورداء۔ ازار اور رداء۔ ف پس دو کپڑے سنت اور ایک جائز ہے اور سپید ہونا بہتر ہے۔ مح۔ لانہ علیہ السلام ائتزر وارتدی عند احرامہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے احرام کے وقت ازار پہنی اور رداء اوڑھی۔ ف جیسا کہ بخاری کی حدیث ابن عباسؓ میں ہے۔ مطلع۔ سلا ہوا کپڑا اور موزہ اتارے (قاضیخان)۔ اور ازار ناف سے لے کر گھٹنے کے نیچے تک ہے اور چادر پیٹھ و دونوں کندھوں وسینہ پر ہے اور ازار کو ناف پر باندھے اور اگر ازار میں چادر کے دونوں کونے کھونس لیے تو جائز ہے اور اگر چادر کو کسی سوئی یا کانٹے سے چوک لیا یا اپنے اوپر کسی رسی سے باندھا تو اس نے برا کیا لیکن اس پر کچھ لازم نہیں ہے۔ مع البحر۔ اور رداء کو داہنی بغل کے نیچے سے نکال کر بائیں مونڈھے پر ڈالے اور داہنا مونڈھا کھلا رہے۔ (خزانۃ المفتین م)۔ پس معلوم ہوا کہ ازار اور رداء سے ایک پاٹ کے بغیر سلے ہوئے مراد ہے اور اس کو پہننا بحدیث مذکور سنت ہے۔ تو جواز ظاہر ولانہ ممنوع عن لبس المخیط۔ اور اس واسطے بھی جواز ہے کہ محرم کو سلے ہوئے کپڑے سے ممانعت ہے۔ ولا بد من ستر العورۃ ودفع الحر والبرد۔ اور شرم کا بدن چھپانا اور گرمی وسردی دور کرنا ضرور ہے۔ ف تو لامحالہ کسی کپڑے کی ضرورت ہے۔ وذلک فیما عیناہ۔ اور یہ بات اسی صورت میں حاصل ہوگی جو ہم نے معین کی۔ ف یعنی ازار ورداء میں۔ والجدید افضل۔ اور نیا ہونا افضل ہے۔ ف کچھ اس وجہ سے نہیں کہ اس میں زینت ہے بلکہ لانہ اقرب الی الطہارۃ اس واسطے کہ یہ طہارت سے زیادہ قریب تر ہے۔ قال ومس طیبا ان کان لہ۔ قدوری نے کہا اور خوشبو لگاوے اگر اس کے پاس میسر ہو۔ ف یعنی اس کے واسطے کچھ تکلف کرنا ضرور نہیں ہے اور یہ خوشبو مردانہ ہو اور عورت کو ہر طرح جائز ہے۔ م۔ اور جس قسم کا تیل خوشبو دار یا بغیر خوشبو چاہے لگاوے (قاضیخان)۔ اور اس میں مرد وعورت برابر ہیں اور یوں ہی عود اور عنبر واقسام خوشبو کی دھونی لیوے۔ ع۔ اور علماء کا اجماع ہے کہ احرام سے پہلے ایسی خوشبو لگانا جائز ہے جس کا جرم بعد احرام کے باقی نہیں رہے گا اگرچہ خوشبو باقی رہ جاوے اور یوں ہی ہمارے نزدیک جس کا عین جرم بھی رہ جاوے وہ بھی بغیر کراہت جائز ہے۔ یہی ظاہر الروایت میں مذکور ہے (القاضیخان)۔ اور یہی صحیح ہے (المحیط)۔ اور یہ جسم میں ہے اور رہا کپڑے میں جس کا جرم باقی رہے وہ بالاتفاق نہیں جائز ہے بنا بر ایک روایت صاحبین کے اور مشائخ نے اسی کو لیا ہے۔ (البحر)۔ وعن محمد انہ یکرہ اذا تطیب بما یبقی عینہ بعد الاحرام۔ اور امام محمد سے

روایت ہے کہ بدن میں ایسی خوشبو لگانا مکروہ ہے جس کا جرم بعد احرام کے باقی رہے گا جیسے گاڑھا عطر غالیہ وقتنہ وغیرہ۔ وھو قول مالک و الشافعی۔ اور یہی امام مالک وشافعی کا قول ہے۔ لانہ منتفع بالطیب بعد الاحرام۔ کیونکہ وہ بعد احرام کے خوشبو سے انتفاع حاصل کرنے والا ہے۔ ف۔ حالانکہ بعد احرام کے خوشبو کا استعمال جرم ہے۔ اور حدیث یعلی بن امیہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلعم کے پاس ایک مرد آیا جو خوشبو میں تمتھڑا ہوا اور اس پر جبہ تھا پس عرض کیا کہ یارسول اللہ آپ کیا حکم دیتے ہیں ایسے شخص کے حق میں جس نے احرام باندھا عمرہ کا ایک جبہ میں بعد ازانکہ خوشبو میں تمتھڑا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ خوشبو کہ تیرے ساتھ لگی ہے اس کو تین مرتبہ دھو دے اور رہا جبہ تو اس کو اتار دے پھر اپنے عمرہ میں وہ افعال کر جو تو اپنے حج میں کرتا۔ (رواہ البخاری ومسلم) یہیں سے بعض علماء نے کہا کہ خوشبو حلال ہونا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے خاص تھا کیونکہ آپ نے خود لگائی اور غیروں کو منع کیا۔ ووجہ المشھور حدیث عائشۃ رضؓ قالت کنت اطیب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لاحرامہ قبل ان یحرم۔ اور قول مشہور کی دلیل جو کہ حدیث عائشہؓ میں ہے کہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خوشبو لگاتے وقت احرام کے قبل اس کے احرام باندھیں۔ ف۔ (رواہ البخاری ومسلم)۔ پھر اس سے یہ نہیں نکلا کہ غالیہ وکافور جو بعد کو باقی رہے وہ بھی استعمال ہوتا تھا تو جواب یہ کہ صحیحین کی ایک روایت حدیث عائشہؓ میں صریح ہے کہ گویا میں دیکھ رہی ہوں چمک عطر کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مانگ میں حالانکہ آپ احرام باندھ چکے ہیں۔ اور صحیح مسلم کی ایک روایت میں ہے گویا میں دیکھ رہی ہوں چمک مشک کی آپ کی مانگ میں حالانکہ آپ تلبیہ کہتے ہیں۔ اور ایک روایت صحیحین میں ہے کہ حضرت ام المؤمنین عائشہؓ نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب احرام کا قصد فرماتے تو سب سے بہتر جو چیز خوشبودار پاتے اس سے خوشبو لگاتے پھر میں بعد احرام کے خوشبو کی چمک آپ کے سر و داڑھی میں دیکھتی تھی۔ (الفتح)

واضح ہو کہ غالیہ وقتنہ کا عطر گاڑھا پیدا ہوتا ہے تو جب وہ ملا گیا تو اس کی چمک عین جرم سے بعد کو جب تک رہے نظر آوے گی۔ اگر اس میں زعفران ڈال دی جاوے تو زردی آجاتی ہے اور وہ عورتوں کے واسطے مخصوص ہے۔ م۔ رہا جواب حدیث یعلی بن امیہؓ کا جس میں مرد معتمر کو منع فرمایا تو اس کی وجہ یہ تھی کہ اس شخص نے زعفران کا ملا ہوا عطر لگایا تھا چنانچہ صحیح مسلم کی ایک روایت میں مصرح ہے کہ وہ شخص زعفران ملے ہوئے عطر سے داڑھی و سر سے زرد ہو رہا تھا۔ حالانکہ صحیحین میں حدیث انسؓ میں زعفران کے استعمال سے مرد کو ممانعت ہے اور امام احمد کی روایت میں ہے کہ اپنا یہ جبہ اتار دے اور یہ زعفران اپنے جسم سے دھو ڈال۔ بلکہ خود صحیح بخاری میں زعفرانی جبہ والے کو اتارنے اور دھونے کا حکم مذکور ہے۔ رہا یہ کہ جو ابوداؤد میں حدیث ہے کہ آنحضرت صلعم نعال سبتیہ پہنتے اور اپنی داڑھی کو ورس و زعفران سے زرد کرتے یہ معارض بحدیث صحیحین ہے تو صحیحین کی حدیث مقدم ہوگی علاوہ بریں اس میں ایک علت

یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ریش مبارک میں اس قدر بال سفید نہیں تھے جو زعفران کے خضاب سے زرد ہوتے۔ اور امام شافعیؒ نے کہا کہ حدیث یعلی بن امیہ منسوخ ہے اس واسطے کہ وہ عمرہ کے سال میں ہے جو سنہ آٹھ ہجری میں واقع ہوا تھا اور حضرت ام المومنین عائشہؓ کی حدیث سنہ دس حجۃ الوداع میں ہے اور ابن عباس وابن الزبیر سے سر وداڑھی میں غالیہ مثل شیرہ کے بعد احرام کے دیکھا گیا۔ منذریؒ نے کہا کہ اسی قول پر اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم ہیں۔ اور حازمیؒ نے ناسخ ومنسوخ میں کہا کہ وہ جو مالک نے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے معاویہؓ سے احرام میں خوشبو پائی تو حکم دیا کہ اس کو دھو ڈال۔ یہ اس وجہ سے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنتا تھا کہ حاجی وہ کہ پراگندہ بال ہو اور حضرت عمرؓ کو حدیث عائشہؓ نہیں پہونچی پس جب سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثابت ہوگئی تو وہی احق باتباع ہے بمقنع۔ ولان الممنوع عنه التطيب بعد الاحرام۔ اور اس وجہ سے کہ جو ممنوع ہے وہ بعد احرام کے خوشبو لگانا ممنوع ہے۔ ف اور جو پہلے سے لگی ہو اس سے انتفاع پانا ممنوع نہیں ہے۔ والباقی کالتابع له لا تصاله به۔ اور جو کہ بعد احرام کے باقی رہے وہ گویا اس کے تابع ہے بوجہ اس کے جسم سے متصل ہونے کے۔ ف گویا خوشبودار تیل لگا ہوا ہے۔ بخلاف الثوب لانه مباين عنه۔ برخلاف کپڑے کے کیونکہ کپڑا اس کے جسم سے مباین ہے ف لہذا اگر کپڑے میں موجود ہو تو وہ اتارا و دھویا جاوے۔

فروع محرم کو ریحان وگلاب وخوشبودار پھل سونگھنا مکروہ ہے (الذخیرہ۔ ع)۔ قال وصلی رکعتین۔ قدوری نے کہا اور دو رکعت نماز پڑھی۔ لما روی جابرؓ ان النبی صلعم صلی بذی الحليفة رکعتين عند احرامه۔ کیونکہ جابرؓ نے روایت کی کہ حضرت صلعم نے ذی الحلیفہ میں احرام کے وقت دو رکعت نماز پڑھی۔ ف صحیح مسلم میں حدیث جابرؓ میں مطلقاً نماز ہے اور دو رکعت کا ذکر نہیں لیکن صحیح مسلم میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث میں دو رکعت مذکور ہے ابو داؤد نے ابن عباسؓ کی حدیث روایت کی کہ رسول اللہ صلعم حج کو نکلے پس جب مسجد ذو الحلیفہ میں دو رکعت نماز پڑھی تو اسی بیٹھک میں حج واجب کیا۔ یعنی احرام باندھا۔ (ورواہ الحاکم وصححہ)۔ پھر ان دونوں رکعت کو وقت مکروہ میں نہ پڑھے اور فریضہ نماز پڑھنا دو رکعت احرام سے کافی جیسے تحیۃ المسجد سے کافی ہے بمع۔ اور دونوں رکعت میں اگر اول میں بعد الحمد کے قل یا ایہا الکافرون۔ اور دوم میں بعد الحمد کے قل ہو اللہ پڑھے بطور تبرک فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تو یہ افضل ہے۔ (المحیط)۔ قال وقال اللّٰھم انی ارید الحج فیسرہ لی وتقبلہ منی قدوری نے کہا اور یہ شخص کہے کہ الٰہی میں حج کا قصد کرتا ہوں پس وہ مجھے میسر کردے اور مجھ سے قبول کرلے۔ ف یہ دعا اس مقام پر قابل اہتمام ہے۔ لان ادائه فی ازمنة متفرقة واماکن متباینة فلا یعری عن المشقة عادة فیسال التیسیر۔ کیونکہ حج ادا کرنا متفرق اوقات اور متعدد جگہوں میں ہوتا ہے تو از راہ عادات کے دشواری سے خالی نہیں تو اللہ تعالیٰ سے اس کے

بآسانی حاصل ہو جانے کی درخواست کرے۔ وفی الصلوۃ لم یذکر مثل ھذا الدعاء۔ اور نماز فریضہ میں ایسی دعا کرنا مذکور نہیں۔ لان مدتھا یسیرۃ واداءھا عادۃ تیسر۔ کیونکہ نماز ادا ہونے کی مدت خفیف ہے اور اس کا ادا ہونا ازراہ عادت کے خود آسان ہے۔ ف۔ اور زیلعی نے نماز میں بھی ایسی دعا کو قائم کیا۔ شاید بنظر آنکہ قال تعالیٰ وانہا لکبیرۃ الا علی الخاشعین الآیہ۔ یعنی نماز بہت بڑی ہے مگر ان لوگوں پر جو خشوع والے ہیں۔ مترجم کہتا ہے کہ حق یہ کہ ادائے افعال کی نظر سے تو صرف حج ہی ہے نہ نماز و روزہ ہیں۔ اور ادائے حق کی نظر سے نماز میں خشوع کی درخواست کرے کیونکہ نماز کے افعال جب کہ خشوع و خضوع سے خالی ہوں تو صرف سقوط فرضیت ہے اور مع حضور نیت و تعقل سے نماز کامل ہے اسی واسطے حدیث میں ہے کہ بندہ کے واسطے اس کی نماز میں سے کچھ نہیں مگر اسی قدر کہ اس نے تعقل کیا یعنی مثلاً سورۂ فاتحہ پڑھے تو آیات حمد پر سمجھ کر حمد کا قصد ہو اور آیات دعا پر مثلاً صراط المستقیم دعا کرے نہ آنکہ غافل قلب سے صرف زبان پر رواں کرتا جاوے۔ فافہم۔ م۔ قال ثم یلبی عقیب صلوۃ۔ قدوری نے کہا کہ پھر تلبیہ کہے نماز سے پیچھے لگا ہوا۔ ف۔ یعنی بغیر اس کے کہ درمیان میں کوئی دوسرا کام کرے۔ لما روی ان النبی علیہ السلام لبی فی دبر صلوتہ۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی نماز کے پیچھے تلبیہ کہا۔ وان لبی بعد ما استوت بہ راحلتہ جاز ولکن الاول افضل لما روینا۔ اور اگر اس نے تلبیہ کہا بعد از آنکہ اس کا راحلہ ٹھیک قائم ہوا تو جائز ہے لیکن اول افضل ہے بدلیل اس کے جو ہم نے روایت کردی۔ ف۔ یعنی اگر نماز کے بعد راحلہ پر سوار ہوا اور راحلہ چاروں پاؤں پر سیدھا کھڑا ہو گیا تب اس نے حج کا تلبیہ کہا تو یہ بھی جائز ہے اور نماز سے متصل کہنا افضل ہے۔

مترجم کہتا ہے کہ تحقیق واللہ اعلم یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد ذوالحلیفہ میں اول دو رکعت قصر سفر یا تحیہ پڑھی اور رات گزاری اور تمام اطراف و نواح کے لوگ جمع ہو گئے پھر دوسرے روز دو رکعت احرام پڑھ کر اسی جلسہ میں حج کا تلبیہ کہا پس جب کہ نیت کے ساتھ حج کا یہ فعل لاحق ہوا تو احرام بندھ گیا پھر اس جلسہ کی تلبیہ کو جن صحابہؓ نے سنا انہوں نے جانا حالانکہ تمام میدان نبت و دور دور تک آدمیوں سے بھرا ہوا تھا پھر جب راحلہ پر سوار ہو گئے اور وہ ٹھیک کھڑا ہو گیا تو اس وقت پھر تلبیہ کہا پس بہت لوگوں نے اس وقت سن کر تلبیہ کہا پھر جب راحلہ قصواء چل کر بلندی پر پہونچا تو پھر تلبیہ کہا اس وقت بعضوں نے تلبیہ سن کر کہا۔ چونکہ آپ نے بھی ایک حجۃ الوداع کیا لہذا ہر ایک صحابی نے جس طرح سنا تھا روایت کیا ہے۔ جب یہ معلوم ہو گیا تو احادیث الباب میں ہر سمجھ دار کو موافقت دینا آسان ہو جائے گا۔ شیخ ابن الہمام وغیرہ نے کہا کہ واضح ہو کہ حضرت صلعم کی تلبیہ کہنے میں روایات مختلف مروی ہیں اور راحلہ مستوی ہونے کے بعد تلبیہ کہنے کی روایات زیادہ تعداد اور زیادہ صحیح ہیں۔ چنانچہ صحیحین میں متعدد طرق سے عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے اور بخاری نے انسؓ سے روایت کی کہ حضرت صلعم نے مدینہ میں چار رکعت

پڑھیں اور ذی الحلیفہ میں دو رکعت پڑھیں پھر رات گذری حتی کہ صبح ہو گئی پھر جب راحلہ پر سوار ہوئے اور راحلہ آپ کو لے کر ٹھیک کھڑا ہوا آپ نے تلبیہ کہا۔ یہی ظاہر حدیث جابرؓ میں بروایت مسلم ہے اور حدیث ابن عباس میں ہے کہ پھر راحلہ پر سوار ہوئے حتی کہ جب وہ بیداء پر ٹھیک مستوی ہوا تو حج کا تلبیہ کہا۔ (رواہ مسلم)۔ مترجم کہتا ہے کہ بیداء پر مستوی ہونے سے اگر یہ مراد ہے کہ جہاں سوار ہوئے وہاں ٹھیک کھڑا ہو گیا تو موافق حدیث ابن عمرؓ ہے اور شاید یہ مراد ہو کہ روانہ ہو کر جب بلندی میدان پر آئے پھر ترمذی ونسائی نے عبدالسلام بن حرب عن خصیف الخ روایت کی کہ ابن عباسؓ نے بیان کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کے پیچھے تلبیہ کہا۔ یہ حدیث حسن ہے۔ شیخ تقی الدین نے امام میں کہا کہ خصیف کی روایت جب ثقات کے موافق ہو تو قبول ہو ورنہ متروک ہو۔ ابن الہمام نے کہا کہ یہاں توفیق ممکن بلکہ واقع ہے چنانچہ ابو داؤد نے محمد بن اسحٰق عن خصیف عن جنید بن جبیر عن ابن عباسؓ روایت کی کہ سعید بن جبیر نے ابن عباسؓ سے عرض کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تلبیہ کہنے میں لوگوں کے اختلاف کرنے سے مجھے تعجب ہے تو فرمایا کہ میں اس سے خوب واقف ہوں چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک ہی حج واقع ہوا اس جہت سے لوگوں نے اختلاف کیا پھر بیان فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حج کو نکلے پس جب آپ نے مسجد ذوالحلیفہ میں اپنی دو رکعتیں پڑھیں اسی جلسہ میں حج کا ایجاب کیا یعنی احرام باندھا۔ پس جب ہی دو رکعت سے فارغ ہوئے تو حج کا تلبیہ کہا۔ اس کو کچھ لوگوں نے سنا پس اس کو آپ سے حفظ کر لیا پھر آپ ناقہ پر سوار ہوئے تو جب ناقہ آپ کو لے کر سیدھا کھڑا ہو گیا تو آپ نے تلبیہ کہا۔ اس کو کچھ لوگوں نے پایا اور اس کی وجہ یہی کہ لوگ گروہ گروہ کر کے آتے تھے پس اس وقت سنا جب آپ کا ناقہ ٹھیک قائم ہو گیا پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم روانہ ہوئے پس جب بلندی بیداء پر چڑھے تو وہاں تلبیہ کہا۔ اس کو لوگوں نے پایا تو سمجھے کہ آپ نے ابھی وقت تلبیہ کہا ہے۔ اور قسم ہے اللہ تعالیٰ کی کہ آپ نے تو اپنی جائے نماز پر ایجاب کر لیا تھا اور تلبیہ اس وقت بھی کہا کہ جب ناقہ ٹھیک کھڑا ہو گیا اور اس وقت بھی کہ جب آپ بلندی بیداء پر چڑھے ہیں۔ (وقد رواہ الحاکم)۔ اور شک نہیں کہ محمد بن اسحٰق کے حق میں صحیح یہ کہ وہ ثقہ ہے پس حق یہ کہ حدیث بدرجہ حسن ہے اور اس سے روایات مختلفہ میں توفیق ہو گئی اور اشکال دور ہو گیا۔ (کذا فی الفتح)۔ اور نماز کے پیچھے تلبیہ کہنا قول مالک واحمد وقدیم قول شافعی ہے۔ ع۔ پھر مخفی نہیں کہ ہر بلندی و پستی پر تکبیر و تلبیہ کہنا مسنون ہے تو ناقہ کھڑا ہونے اور بیداء کی بلندی پر چڑھنے میں اہلال کیا پس شاید کہ وہ تکبیر ہو یا تلبیہ ہو اس سے معلوم ہوا کہ نماز کے بعد کہنا بے تردد ہے اور تاخیر کرنے میں فوت سنت لازم ہے۔ فافہم۔ م وان کان مفردا بالحج ينوى بتلبيته الحج۔ اگر یہ شخص اکیلا حج کرنے والا ہو یعنی بغیر عمرہ ملائے ہوئے تو اپنی تلبیہ کے ساتھ فقط حج کی نیت کرے۔ ف۔ اور اگر قران چاہے تو لبیک حج وعمرہ دونوں کو ملا دے۔ بالجملہ نیت دلی ضرور ہے۔ لانہ عبادۃ والاعمال بالنیات۔ کیونکہ حج ایک عبادت ہے

اور اعمال کا مدار نیات کے ساتھ ہے۔ ف۔ اور اگر اس نے نیت دل کے ساتھ زبان سے بھی احرام حج کو ذکر کیا تو اچھا ہے تاکہ زبان کے ساتھ دل مجتمع ہو جاوے۔ اور بقیاس نیت نماز کے یہ خوبی جب ہی ہے کہ اس کا عزم دلی مجتمع نہ ہو اور اگر عزم دلی مجتمع ہو تو زبان سے کہنا خوب نہیں ہے اور میں نہیں جانتا ہوں کہ جن راویوں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حج کے ہر ایک عمل کو الگ الگ بیان کیا ہے ان میں سے کسی نے کہا ہو کہ میں نے یہ سنا کہ حضرت صلعم نے زبان سے کہا کہ میں نے حج یا عمرہ کی نیت کی۔ (الفتح)۔ یہی صواب ہے تاکہ زبانی قول پر مدار ہو کر نیت دلی گم ہونے سے عوام اپنے عمل کو ضائع نہ کریں۔ فافہم۔

والتلبية ان يقول اور تلبیہ یہ کہ یوں کہے۔ لبيك اللهم لبيك لبيك لاشريك لك لبيك ان الحمد والنعمة لك والملك لاشريك لك۔ ف۔ یہ الفاظ تلبیہ ہیں۔ قوله ان الحمد بكسر الالف۔ ان الحمد کہنا بکسرہ الف ہے۔ ف۔ یعنی ان بکسرہ اول ہے۔ لا بفتحها۔ اور فتحہ اول کے ساتھ نہیں ہے۔ ف۔ یعنی فتحہ اگرچہ جائز ہے لیکن کسرہ بہتر و مختار ہے۔ ف۔ ليكون ابتداء لابناء اذا الفتحة صفة الاولى۔ تاکہ یہاں سے ابتدائے تعریف ہو نہ اوپر کی تعریف پر بناء ہو کیونکہ فتحہ تو کلمہ سابقہ کی صفت واقع ہے۔ ف۔ اس سے جدید تعریف شروع کرنا بہتر ہے۔ م۔ اور حضرت صلعم سے یہ جزم نہیں پہنچا کہ آپ نے بالکسر فرمایا ہے جیسا کہ محیط میں زعم کیا۔ مع۔ وهو اجابة لدعاء الخليل صلوات الله عليه على ما هو المعروف في القصة۔ اور یہ کلام تلبیہ کا حضرت خلیل اللہ ابراہیم علی نبینا وعلیہ السلام کے پکارنے کا جواب قبولیت کے ساتھ ہے جیسا کہ قصہ میں معروف ہے۔ ف۔ یعنی کلمہ لبیک تو کسی کے پکارنے کے جواب میں بولتے ہیں جیسے اردو زبان میں کسی بزرگ نے پکارا تو جواب دیتے ہیں کہ جی حاضر ہوں اسی طرح عربی میں کہتے ہیں لبیک پس حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ کے حکم سے جب خانہ کعبہ کی عمارت بعد طوفان نوح علیہ السلام کے مع اسماعیل علیہ السلام تعمیر کی تو جناب باری عزوجل سے ارشاد ہوا کہ اے ابراہیم تو ہمارے بندوں کو اس کے حج وطواف کے واسطے آواز دے۔ اور ہم تیری آواز تاقیامت پیدا ہونے والوں کو سنا دیں گے پس ابراہیم علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ کا حکم پکارا تو جن لوگوں نے قبولیت کا جواب دیا ہے قیامت تک ہر ایک حج کا قاصد ہوگا۔ چونکہ مترجم نے آثار کو قرآن مجید کے سورۃ الحج کی تفسیر میں مبسوط ذکر کیا ہے یہاں تطویل کی حاجت نہیں ہے۔ م۔

ولا ينبغي ان يخل بشي من هذه الكلمات لانه هو المنقول باتفاق الرواة۔ اور نہیں چاہیے کہ ان کلمات میں سے کچھ کم کرے کیونکہ یہ تو سب راویوں کے اتفاق سے منقول ہیں۔ ف۔ لیکن بخاری کی حدیث عائشہؓ میں اور نسائی کی حدیث ابن مسعودؓ میں والملك لاشريك لك۔ مذکور نہیں ہے تو معنی یہ کہ اکثر راوی متفق ہیں۔ فلا ينقص عنه۔ تو اس سے کم نہ کیا جاوے۔ ف۔ روایہ کہ بعض نے تلبیہ میں زیادہ بھی کیا ہے۔ ولو زاد فيها جاز۔ اور اگر ان کلمات میں زیادہ کیا تو جائز ہے۔ خلافا للشافعي في رواية الربيع عنه۔ ان میں شافعی نے اختلاف

کیا یعنی زیادہ کرنا نہیں جائز ہے اس قول میں جو ربیع نے شافعی سے روایت کیا۔ ھو اعتبرہ بالاذان والتشھد من حیث انہ ذکر منظوم۔ شافعیؒ نے بنا بر اس روایت کے تلبیہ کو اذان وتشہد پر قیاس کیا اس راہ سے کہ تلبیہ بھی ذکر منظوم ہے۔ جیسے اذان وتشہد۔ پس جس طرح اذان وتشہد میں زیادہ کرنا جائز نہیں اسی طرح اس میں جائز نہیں ہے۔ پھر شافعیہ مشائخ عراق نے کہا کہ زیادتی شافعی کے نزدیک مکروہ ہے اور غزالی وغیرہ کے نزدیک صحیح یہ کہ مکروہ نہیں اور مستحب ہے اور یہی قول اصح ہے۔ مع۔ پھر اس صورت میں کچھ خلاف نہیں غیر ازینکہ ہمارے نزدیک ہر کلمہ زائد سے اس کا ثواب معلق ہے۔ ولنا ان جلاء الصحابۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اجل مرتبہ کے صحابہ۔ ویسے جو فقہاء وسنت کے متبع تھے۔ کابن مسعود وابن عمر وابی ہریرۃ زادوا علی الماثور۔ جیسے ابن مسعود وابن عمر اور ابوہریرہؓ انھوں نے ماثور پر زیادہ کیا ہے۔ ف۔ پس اگر جائز نہ ہوتا تو زیادہ نہ کرتے۔ م۔ ابن مسعودؓ نے زیادہ کیا۔ لبیک عدد التراب۔ (رواہ اسحق)۔ مزدلفہ سے صبح کو زیادہ کیا کہ لبیک عدد الحصی والتراب۔ تو ایک نے کہا کہ یہ کون گنوار ہے لوگوں نے کہا کہ حضرت ابن مسعود ہیں پس وہ شرم سے لوگوں کی بھیڑ میں چھپ گیا۔ (رواہ سعید بن منصور)۔ ابن عمرؓ نے زیادہ کیا۔ لبیک وسعدیک والخیر بیدیک والرغباء الیک والعمل (صحاح الستہ) اور یہ زیادتی حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہے (رواہ مسلم)۔ ابوہریرہؓ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تلبیہ میں زیادہ روایت کی لبیک الہ الخلق لبیک۔ (رواہ النسائی والحاکم وصححہ)۔ اور حسن بن علیؓ نے زیادہ کیا۔ لبیک ذا النعماء والفضل الحسن۔ (رواہ ابن سعد) اور صحیح مسلم کی طویل حدیث جابرؓ میں ہے کہ لوگوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تلبیہ پر کم وزیادہ کیا مگر آپ نے ان پر رد نہیں کیا۔ غیر ازینکہ اس سے کم کرنا بھی جائز نکلتا ہے مگر ہم احتیاطاً اس کو روکتے ہیں۔ اور ابوداؤد کی روایت جابرؓ میں ہے کہ لوگ زیادہ کرتے لبیک ذا المعارج۔ اور مانند اس کے پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکار نہیں کیا۔ مع۔

ولان المقصود الثناء واظہار العبودیۃ فلا یمنع من الزیادۃ علیہ۔ اور اس دلیل سے تلبیہ کا مقصود تو ثناء الٰہی واپنی عبودیت کا اظہار ہے تو ماثور پر زیادہ کرنے سے منع نہ ہوگا۔ قال واذا لبی فقد احرم۔ قدوری نے کہا اور جب اس نے تلبیہ کہا تو احرام باندھ لیا۔ یعنی اذا نوی۔ مراد یہ کہ جب نیت کر لی۔ ف۔ پھر تلبیہ بھی کہا تو احرام ہو گیا اور یہ مراد نہیں کہ فقط تلبیہ سے بدون نیت کے احرام ہو جاتا ہے۔ لان العبادۃ لا تتادی الا بالنیۃ۔ کیونکہ عبادت تو ادا نہیں ہوتی مگر نیت کے ساتھ۔ ف۔ تو یہاں مع نیت تلبیہ کہنا مراد ہے۔ الا انہ لم یذکرھا لتقدم الاشارۃ الیہا فی قولہ اللھم انی ارید الحج۔ مگر قدوری نے یہاں نیت کو ذکر نہیں کیا بوجہ اس کے کہ نیت کی طرف اشارہ سابق میں قولہ اللھم انی ارید الحج میں گذر چکا۔ ف۔ اور ارادہ بھی نیت ہے۔ ولا یصیر شارعا فی الاحرام بمجرد النیۃ مالم یات بالتلبیۃ۔ اور احرام میں شروع کرنے والا خالی نیت سے نہ ہو جائے گا جب تک کہ تلبیہ نہ کہے۔ ف۔ یعنی حج کے خصائص

اعمال سے کوئی عمل نہ کرے اور وہ تلبیہ وسوق ہدی ہے۔ (الایضاح۔ع) خلافا للشافعی برخلاف شافعیؒ کے۔ ف۔ کہ ان کے نزدیک خالی نیت سے محرم ہو جائے گا۔ خواہ تلبیہ کہا ہو یا نہیں اور یہی قول مالک واحمد کا ہے اور ابوعوانہؒ نے شافعی سے مثل ہمارے مذہب کے روایت کیا اور یہی علمائے شافعیہ میں سے شیخ ابن جبیر وزبیر وشیخ ابوہریرہ رحمہم اللہ تعالے نے اختیار کیا ہے۔ع۔ لانہ عقد علی الاداء۔ دلیل ہماری یہ کہ احرام ایک عقد ہے ادا پر۔ ف۔ یعنی ایسی عبادت کے ادا پر جس میں ارکان مختلفہ ہیں اور وہ حج ہے۔م۔ فلابد من ذکر کما فی تحریمۃ الصلوۃ۔ تو کوئی ذکر ضرور ہے جیسے نماز کے تحریمہ میں ہے۔ ف۔ کہ تکبیر تحریمہ مع نیت کے ضرور ہے۔ اسی طرح نیت احرام کے ساتھ لبیک الخ وغیرہ ذکر ضرور ہے۔ ویصیر شارعا بذکر یقصد بہ التعظیم سوی التلبیۃ۔ اور احرام میں شروع کرنے والا ہر ایسے ذکر کے ساتھ ہو جائے گا جس سے تعظیم مقصود ہوتی ہے سوائے تلبیہ کے۔ ف۔ یعنی تلبیہ کی خصوصیت نہیں جیسے تحریمہ نماز میں اللہ اکبر کی خصوصیت نہیں بلکہ کوئی ذکر مفید تعظیم کافی ہے۔ فارسیۃ کانت او عربیۃ۔ خواہ فارسی ہو یا عربی ہو۔ ھذا ھو المشھور عن اصحابنا۔ یہی قول ہمارے اصحاب ثلثہ سے مشہور روایت ہے۔ ف۔ پس رکن احرام یہ کہ کوئی امر خصائص حج سے پایا جاوے اور وہ دو نوع ہے۔

نوع اول۔ قول اور وہ لبیک الخ اور وہ ایک مرتبہ شرط ہے اور اس سے زیادہ کہنا اخیر حج تک تو وہ سنت ہے حتی کہ اس کے ترک سے اساءت لازم ہے۔ (محیط السرخسی)۔ اور اگر بجائے تلبیہ کے سبحان اللہ یا الحمد للہ یا لا الہ الا اللہ یا اللہ اکبر وما نند اس کے اللہ تعالے کا تعظیمی ذکر کیا اور اس سے احرام کی نیت کی تو احرام ہو جائے گا خواہ تلبیہ کہہ سکتا ہو یا نہیں اس پر ہمارے اصحاب کا اتفاق ہے اور اگر سوائے عربی کے فارسی وغیرہ کسی زبان میں کہا تو بھی کافی ہے خواہ عربی میں کہہ سکتا ہو یا نہیں۔ (شرح الطحاوی)۔ اور زبان عربی میں افضل ہے (القاضی خان)۔ پس حج میں صاحبین نے بھی غیر زبان میں باوجود عربی پر قدرت کے جائز رکھا بخلاف نماز کے۔ والفرق بینہ وبین الصلوۃ علی اصلھما۔ اور صاحبین کے اصل پر حج ونماز کے درمیان فرق یہ ہے کہ۔ ان باب الحج اوسع من باب الصلوۃ۔ باب حج کا باب نماز سے زیادہ وسیع ہے۔ ف۔ یعنی باب حج میں گنجائش زیادہ ہے۔ حتی یقام غیر الذکر مقام الذکر۔ حتی کہ حج میں تو جو امر ذکر نہیں ہے وہ مقام ذکر کے ہو جاتا ہے۔ کتقلید البدن۔ جیسے بدنہ کا تقلید کرنا۔ ف۔ یعنی نوع دوم جو رکن احرام ہے یہ کہ کوئی فعل خصائص حج کا پایا جاوے جیسے قربانی کے

بدنہ یعنی اونٹ یا گائے کے پٹہ ڈال کر اس کے ساتھ متوجہ ہو باراده حج کے اگرچہ زبان سے تلبیہ نہ کہا ہو تو محرم ہو جائے گا خواہ بدنہ نفل ہو یا نذر ہو یا جزائے صید ہو یا اس کے مانند ہو اور اگر ہدی مذکور کو کسی آدمی کے ہاتھ بھیجا اور خود اس کے ساتھ

متوجہ نہ ہوا تو ابھی محرم نہ ہوا یہاں تک خود چل کر ہدی سے مل جاوے یا تلبیہ کہے تو محرم ہو جائے گا لیکن جو ہدی کہ حج قران یا حج تمتع کے ہو تو اس میں متوجہ ہونے سے محرم ہو جاتا ہے گو قبل اس کے کہ ہدی سے جا ملے۔ اور تقلید یعنی پٹہ ڈالنے سے یہ معنی ہیں کہ بدنہ کی گردن پر جوتی کا ٹکڑا یا غروہ مزادہ یا درخت کی بیل باندھ دے یعنی جس سے ہدی کی شناخت ہوتی تھی۔ (محیط السرخسی) اور اگر اونٹ یا گائے کی جھول ڈالی یا بکری کے پٹہ ڈالا یا بدنہ کا کوہان پھاڑ دیا تو بالاتفاق محرم نہ ہوگا اگرچہ بہ نیت احرام اور ساتھ متوجہ ہو۔ (المضمرات)۔ بالجملہ اس سے معلوم ہو گیا کہ یہ فعل تقلید بدنہ کا مع توجہ کے احرام ہو جاتا ہے اور بجائے ذکر تلبیہ کے قائم ہوتا ہے۔ فکذا غیر التلبیۃ۔ پس یوں ہی سوائے تلبیہ کے دوسرا ذکر۔ ف مانند سبحان اللہ وغیرہ کے۔ و غیر العربیۃ۔ اور سوائے عربی زبان کے۔ ف فارسی وغیرہ میں ذکر ہونا بھی قائم مقام تلبیہ کے ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ تو بہر حال قول مثل تلبیہ کے ہے تو جب فعل تقلید قائم مقام قول تلبیہ کے ہوا تو قول ذکری بدرجہ اولیٰ بجائے قول تلبیہ کے ہوگا۔ م۔ الحاصل خالی نیت سے احرام میں داخل نہ ہوگا جب تک یہ نہ ہو کہ تلبیہ یا اس کے قائم مقام ذکر بزبان عربی یا فارسی وغیرہ مفید تعظیم یا اس کے قائم مقام فعل تقلید بدنہ یا ہدی چلانے کا لاوے۔ (المضمرات)

فروع جب تلبیہ کہہ چکے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھنا مستحب ہے بدلیل روایت ابوداؤد و دارقطنی از قاسم بن محمد رح۔ مف۔ ظاہر الروایۃ میں جہاں تک ہو سکے نمازوں کے پیچھے تلبیہ کی کثرت کرے اور طحاوی نے ادائے فرض کو خاص کیا ہے۔ (شرح الطحاوی)۔ اور جب کسی سوار سے ملے یا بلندی پر چڑھے یا اترے یا سحر کا وقت ہو یا جب جاگے تو تلبیہ میں اکثار کرے۔ (المحیط)۔

بیان ممنوعات احرام قال ویتقی ما نہی اللہ تعالیٰ عنہ من الرفث والفسوق والجدال کہا اور محرم پرہیز کرے ایسے امر سے جس سے اللہ تعالیٰ نے منع فرمایا از قسم رفث و فسوق و جدال۔ والاصل فیہ قولہ تعالیٰ فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فی الحج۔ اور اصل اس حکم میں اللہ تعالیٰ کا قول کہ فلا رفث الخ۔ ف یعنی جب احرام باندھا تو نہیں رفث اور نہ فسوق اور نہ جدال درمیان حج کے نہ ہونے سے یہ مراد کہ مت کرو۔ فہذا نہی بصیغۃ النفی۔ پس صیغہ نفی کے ساتھ مراد نہی ہے۔ ف کیونکہ یہ ظاہر ہے کہ حج میں رفث و فسوق و جدال یعنی جاہلوں سے پایا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ نہیں رفث اور نہ فسوق الخ سے یہ غرض کہ تم کو کرنا زیبا نہیں یعنی مت کرو۔ پھر رفث کی تفسیر میں اختلاف ہے چنانچہ فرمایا والرفث الجماع۔ اور رفث یا تو جماع ہے۔ ف یہ تفسیر ابن عباس و ابن عمر ہے۔ چنانچہ رمضان میں فرمایا۔ واحل لکم لیلۃ الصیام الرفث الی نسائکم۔ یعنی صیام کی رات میں تم کو عورتوں کی جانب رفث حلال کیا گیا یعنی جماع۔ او الکلام۔ یا رفث سے مراد فحش کلام ہے۔ ف یعنی زبان سے فحش بات نکالنا۔ او ذکر الجماع بحضرۃ النساء۔ یا عورتوں کی موجودگی میں جماع کا تذکرہ

ف۔ پس قول دوم کے موافق زبان سے فحش بات نکالنا مطلقاً منع ہے اور قول سوم پر عورتوں کے حضور میں منع ہے اور جماع کا تذکرہ مطلقاً منع ہے اور قول اول پر صرف جماع کرنا ممنوع ہے رہا اپنی جورو کے سامنے ذکر جماع اگرچہ فحش لفظ سے ہو منع نہ ہوگا۔ جو اخیرین پر منع ہے۔ اور ظاہر کلام محیط السرخسی تقویت قول اول ہے کہ اسی پر اقتصار کیا۔ م۔ والفسوق المعاصی۔ اور فسوق سے مراد معاصی۔ ف۔ یعنی ہر قسم کے گناہ منع ہیں اور یہ تو ہر حال میں منع ہیں۔ وھو فی حال الاحرام اشد حرمة۔ اور وہ احرام کی حالت میں بہت سخت حرام ہیں۔ ف۔ لہذا خاصةً ذکر فرمایا والجدال ان یجادل رفیقه۔ اور جدال یہ کہ اپنے ساتھی سے جھگڑے۔ ف۔ بلکہ مردہ کی طرح ناگوار کو ہضم کرے۔ وقیل مجادلة المشرکین فی تقدیم وقت الحج وتاخیرہ۔ اور کہا گیا کہ جدال ذکر نے سے یہ مراد کہ مشرکوں کے ساتھ حج کے مقدم کرنے و موخر کرنے میں نہ جھگڑے۔ ف۔ کیونکہ اسلام سے پہلے مشرکوں نے وقت کو متغیر کر رکھا تھا اس طرح کہ دو سال ذیقعدہ میں اور دو سال ذی الحجہ میں حج کرتے تھے میں کہتا ہوں کہ امام مصنفؒ نے اس قول کو ضعیف اس واسطے کیا کہ اگر یہ تفسیر صحت کو پہونچے تو لا محالہ یہ حکم منسوخ ہوگا کیونکہ اب تو ذی الحجہ میں قطعاً برقرار ہو گیا۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صاف اعلام کر دیا وقال تعالیٰ انما النسیٔ زیادة فی الکفر الآیہ۔ پس قول اول قوی ہے۔ م۔ ولا یقتل صیدا۔ اور کسی شکار کو قتل نہ کرے۔ ف۔ یعنی اس کی جان نہ لے خواہ بطور ذبح ہو یا اور کسی طرح ہو۔ لقوله تعالیٰ ولا تقتلوا الصید وانتم حرم۔ بدلیل قولہ تعالیٰ ولا تقتلوا الخ یعنی شکار خشکی کو مت قتل کرو درحالیکہ تم محرم ہو۔

ف۔ واضح ہو کہ ممنوعات احرام چند امور ہیں۔ اول جماع و اس کی جانب خواہش دلانے والی چیزیں۔ دوم بال اتارنا خواہ مونڈنے و اکھاڑنے و نورہ لگانے سے کسی طرح ہو اور خواہ سر یا زیر ناف یا بغل وغیرہ کہیں سے ہو۔ سوم سلا ہوا کپڑا پہننا جس طرح اس کا دستور ہو سوائے کعبہ کے۔ چہارم خوشبو لگانا۔ پنجم ناخن کترنا۔ ششم تیل لگانا۔ ہفتم خشکی کا شکار مارنا بعث۔ خشکی کی قید اس واسطے بڑھائی کہ قولہ تعالیٰ احل لکم صید البحر۔ میں دریائی شکار کی اجازت ہے۔ پس معلوم ہوا کہ مراد یہ کہ خشکی کا شکار نہ کرے۔ م۔ ولا یشیر۔ اور شکار کی طرف اشارہ نہ کرے۔ ف۔ تاکہ دوسرا شخص جو محرم نہیں اس کو شکار کرے۔ ولا یدل علیه۔ اور شکار پر دلالت نہ کرے۔ ف۔ مثلاً غیر محرم سے کہے کہ فلاں مقام پر شکار ہے بلکہ یوں بھی نہ کہے کہ آج تم پیچانہ پھرے فلاں مقام پر جانا اور مقصود یہ کہ وہاں پہونچ کر شکار کو دیکھ لے گا۔ م۔ لحدیث ابی قتادة۔ بدلیل حدیث ابو قتادہؓ۔ ف۔ جو صحاح الستہ میں مروی ہے کہ میں نے گور خر دیکھا تو اپنے گھوڑے پر سوار ہو کر نیزہ لیا اور اپنے ساتھیوں سے جو احرام میں تھے مددگاری چاہی لیکن انھوں نے مدد سے انکار کیا پس میں نے ان میں سے بعض کا کوڑہ اچک لیا اور گھوڑا تیز کیا۔ انه اصاب حمار وحش۔ ابو قتادہ نے گور خر شکار کر لیا۔ وھو حلال واصحابه محرمون۔ درحالیکہ ابو قتادہ رضی اللہ عنہ حلال تھا یعنی بغیر احرام تھا اور ان کے ساتھی احرام میں تھے۔ ف۔ پس اس کا گوشت سبھوں نے کھایا اور کچھ باقی رکھا پس حضو

صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں پہنچ کر یہ واقعہ ذکر کیا۔ فقال النبی علیہ السلام لاصحابہ ھل اشرتم ھل دللتم ھل اعنتم فقالوا لا۔ تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوقتادہ کے ساتھیوں سے فرمایا کہ بھلا تم نے ابوقتادہ کو اشارہ کیا۔ بھلا تم نے اس کو راہ بتلائی تھی بھلا تم نے اس کی مدد کی تھی تو ساتھیوں نے عرض کیا کہ نہیں۔ فقال اذاً فکلوا۔ تو ارشاد فرمایا کہ جب ایسا ہے تو کھاؤ۔ ف۔ یعنی باقی گوشت بھی کھاؤ۔ بالجملہ اشارہ ودلالت واعانت بھی منع ہوا اسی حدیث کی وجہ سے۔ ولانہ ازالۃ الامن عن الصید لانہ آمن بتوحشہ وبعدہ عن الاعین۔ اور اس قیاس سے کہ اس میں صید سے اس کا امن دور کرنا لازم آتا ہے کیونکہ صید بوجہ اپنی وحشی ہونے اور نظروں سے دور ہونے کے امان میں ہے۔ ف۔ پس جس نے جس طرح اس کا امن توڑا اس نے جرم کیا۔ قال ولا یلبس قمیصا ولا سراویل ولا عمامۃ۔ اور فرمایا کہ محرم نہیں پہنے قمیص اور نہ پائجامہ اور نہ عمامہ۔ ف۔ اور اس قسم کا سلا ہوا پہننا جب ممنوع ہے کہ جس طرح پہننے کی عادت ہو اس طرح پہنے حتی کہ اگر اس طرح نہیں پہنا چنانچہ اگر قمیص کی یا پائجامہ کی لنگی بنائی یا قبا کو کاندھے پر ڈال لیا یا مونڈھے ڈالے اور دونوں ہاتھ نہیں ڈالے تو اس میں مضائقہ نہیں ہے۔ اور طیلسان میں گھنڈی تکمہ یا کانٹا لگا کر نہیں جائز کیونکہ سلائی کے مشابہ ہے۔ (القاضیخان) ولا خفین۔ اور موزے نہ پہنے۔ ف۔ یعنی چمڑے وغیرہ کے۔ م۔ یوں ہی جوربین نہ پہنے۔ (البحر)۔ الا ان لا یجد نعلین فیقطعھما اسفل من الکعبین لیکن اگر وہ جوتیاں نہ پاوے تو چرمی موزوں کو کعبین سے نیچے قطع کر کے پہنے۔ ف۔ اور کعب سے مراد ٹخنہ نہیں بلکہ وسط قدم کی ہڈی ہے۔

لما روی ان النبی علیہ السلام نھی ان یلبس المحرم ھذہ الاشیاء وقال فی آخرہ ولا خفین الا ان لا یجد نعلین فلیقطعھما اسفل من الکعبین۔ اس کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں آیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے محرم کو ان چیزوں کے پہننے سے ممانعت فرمائی اور اس حدیث کے آخر میں فرمایا کہ اور نہ موزے مگر آنکہ جوتیاں نہ پاوے تو موزوں کو کعبین سے نیچے قطع کر کے پہنے۔ ف۔ اور فرمایا کہ مت پہنو ایسی چیز جس کو زعفران یا ورس نے چھوا ہو اور عورت احرام میں نقاب نہ ڈالے اور نہ دستانہ پہنے۔ اور یہ حدیث صحیح بخاری وغیرہ میں ہے۔ والکعب ھھنا المفصل الذی فی وسط القدم عند معقد الشراک فیما روی ھشام عن محمد۔ اور ہشام نے جو امام محمد سے روایت کی اس میں کعب یہاں وہ جوڑ بند ہے جو تسمہ باندھنے کی جگہ وسط قدم میں واقع ہے۔ ف۔ جہاں انگلیوں کی ہڈیاں مجتمع ہوتی ہیں۔ اور وضوء میں کعب سے مراد ٹخنہ ہے۔ واضح ہو کہ مشائخ نے اسی سے مکعب پہننے کی اجازت نکالی لیکن مقتضائے دلیل یہ تھا کہ جب جوتیاں میسر نہ ہوں تو جائز ہے۔ م ف۔ ولا یغطی وجھہ ولا راسہ۔ اور مرد محرم اپنا سر نہ ڈھکے اور نہ چہرہ ڈھکے۔ وقال الشافعیؒ یجوز للرجل تغطیۃ الوجہ۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ مرد محرم کو چہرہ ڈھکنا جائز ہے۔ ف۔ یہی قول مالک ومشہور قول احمد ہے۔ ع۔ لقولہ علیہ

اسلام احرام الرجل فی راسہ واحرام المرأۃ فی وجہہا۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ مرد کا احرام اس کے سر میں ہے اور عورت کا احرام اس کے چہرہ میں ہے۔ ف۔ دارقطنی وبیہقی نے اس کو قول ابن عمرؓ روایت کیا اور دارقطنی ومالک نے حضرت عثمانؓ کا چہرہ ڈھکنا حالت احرام میں روایت کیا۔ م ف۔ میں کہتا ہوں کہ اگر اس سے یہ معنی ہیں کہ عورت چہرہ نہیں ڈھک سکتی و مرد کو جائز ہے تو یہ قیاس سے خلاف معنی سمجھنا جب ہی جائز ہوگا کہ جمیع وجوہ سے یہی معنی مستنبط ہوں حالانکہ موافق قیاس نص صحیح موجود ہے چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا۔ ولنا قولہ علیہ السلام لا تخمروا وجہہ ولا راسہ۔ فانہ یبعث یوم القیامۃ ملبیا۔ اور ہمارے واسطے حجت قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ تم اس کا چہرہ مت ڈھکو اور نہ اس کا سر کیونکہ یہ قیامت کے روز تلبیہ کہتا ہوا اٹھے گا۔ قال فی محرم توفی۔ یہ حدیث آپ نے ایسے محرم کے حق میں فرمائی جو مر گیا تھا۔ ف۔ یعنی ناقہ سے گر کر انتقال کیا تھا۔ کما رواہ مسلم والنسائی وابن ماجہ عن ابن عباسؓ۔ اور شافعیؒ نے اسی قصہ کو اپنی اسناد سے روایت کیا اور اس میں ہے کہ تم اس کا چہرہ ڈھکو اور سر مت ڈھکو۔ پس جب معارضہ ہوا تو ہم نے صحیح مسلم وغیرہ کی ثقات کو ترجیح دی۔ پھر یہ حدیث آپ نے اس اعرابی کے حق میں خصوصیت وحی سے معلوم کر کے فرمائی کیونکہ دارقطنی نے باسناد جید ابن عباسؓ سے مرفوع روایت کی کہ تم اپنے مردوں کے چہرہ و سر کو ڈھکو اور یہود سے مشابہ مت کرو۔ ع۔ پس جب ناقہ سے گرنے والے کے حق میں جانا کہ محرم تلبیہ کہتا ہوا اٹھے گا اس جہت سے اس کا سر و چہرہ ڈھکنے کو منع کیا تو معلوم ہوا کہ محرم کا سر و چہرہ نہیں ڈھکنا چاہیے رہا حضرت عثمانؓ سے چہرہ ڈھکنے کی روایت تو وہ محمول ہے کہ ناک پر ہاتھ رکھا جس کو راوی نے چہرہ ڈھکنا روایت کیا۔ اور شافعیہؒ میں ہے کہ ناک پر ہاتھ رکھنے میں مضائقہ نہیں ہے اور منہ و ٹھوڑی و گال نہ ڈھانکے۔ م ف۔ ولان المرأۃ لا تغطی وجہہا مع ان فی الکشف فتنۃ فالرجل بالطریق الاولی۔ اور اس قیاس سے کہ عورت اپنا چہرہ نہیں ڈھکے گی باوجودیکہ کھولنے میں فتنہ ہے تو مرد بطریق اولیٰ اپنا چہرہ نہیں ڈھکے گا۔ ف۔ کہ اس میں کوئی فتنہ بھی نہیں ہے۔ یہ وہم نہ ہو کہ یہ قیاس بمقابلہ نص کے ہے جواب یہ کہ نص صحیح مسلم نے ثابت کر دیا کہ نص کو جو تم خلاف قیاس معنی پر لے جاتے ہو وہ سمجھ کا قصور ہے تو تمہاری حجت اپنے نص سے نہیں رہی پس قیاس بغیر معارضہ باقی رہا۔ اب یہ کلام کہ پھر جو قول ابن عمرؓ کا شافعیؒ نے روایت کی اس کا کیا فائدہ ہے جواب۔ وفائدۃ ما رواہ الفرق فی تغطیۃ الراس۔ اور فائدہ روایت شافعیؒ کا سر ڈھکنے میں فرق ظاہر کرنا ہوا۔ ف۔ یعنی عورت کا احرام اس کے سر میں نہیں ہے بلکہ صرف چہرہ میں ہے اور مرد البتہ سر نہ ڈھکے جیسے وہ چہرہ بدرجہ اولیٰ نہیں ڈھکے گا۔ م ف۔ قال ولا یمس طیبا۔ فرمایا کہ حالت احرام میں خوشبو نہ چھوئے۔ ف۔ طیب وہ کہ جس میں پاکیزہ خوشبو ہو۔ لقولہ علیہ السلام الحاج الشعث التفل۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حاجی گرد بھرے بغیر خوشبو کے بال والا ہے۔ ف۔ رواہ الترمذی وابن ماجہ عن ابن عمرؓ اور اس کو بزارؒ نے معرفۃ سے

روایت کیا۔ مف۔ شعث جس کے بال میلے و پراگندہ ہوں اور تفل بسکون فاء دراصل ناگوار بو ہونا اس سے صفت مشبہ تفل بکسر فاء ہے اور مراد یہ کہ خوشبو کا استعمال نہ ہو۔ ع۔ ولکن الادھن اور یوں ہی تیل کا استعمال نہ کرے۔ ف۔ اگرچہ بغیر خوشبو ہو۔ لما روینا۔ اسی حدیث سے جو ہم نے روایت کی۔ ف۔ کیونکہ شعث تو پراگندگی بغیر استعمال روغن و پرداخت کی ہے یعنی عرف میں یہی مقصود ہوتا ہے۔ ولا یحلق راسہ ولا شعر بدنہ۔ اور سر نہیں مونڈے اور نہ اپنے بدن کے بال۔ ف۔ اگرچہ زیر ناف یا بغل کے بال ہوں۔ لقولہ تعالیٰ ولا تحلقوا رؤسکم الآیۃ یعنی اس آیت سے جس کے معنی یہ ہیں کہ اپنے سروں کے بال مت مونڈو۔ ف۔ پس دلالت نص سے معلوم ہوا کہ جس طرح سر کے بالوں کو ان کے ساتھ بغیر اپنی زینت و منفعت کے چھوڑنا پڑا تو تمام بدن کے بال بھی اس کے ساتھ لاحق ہیں۔ لہذا فرمایا۔ ولا یقص من لحیتہ۔ اور اپنی داڑھی سے نہ کترواوے۔ لانہ فی معنی الحلق۔ اس لیے کہ یہ بھی مونڈنے کے معنی میں ہے۔ ولانہ فیہ ازالۃ الشعث وقضاء التفث۔ اور اس لیے کہ اس فعل میں شعث کو دور کرنا اور تفث کو ختم کرنا ہوتا ہے۔ ف۔ تفث میل کچیل۔ اور عینی نے لکھا یعنی تفث دور کرنے کو عمل میں لانا۔ ولا یلبس ثوبا مصبوغا بورس ولا زعفران ولا عصفر۔ اور نہیں پہنے ایسا کپڑا جو رنگا ہو ورس اور نہ زعفران سے اور نہ کسم سے۔ ف۔ ورس ایک قسم کی گھاس زرد خوشبودار جو یمن سے آتی ہے۔ ع۔ لقولہ علیہ السلام لا یلبس المحرم ثوبا مسہ زعفران ولا ورس۔ کیونکہ حدیث میں فرمایا کہ محرم ایسا کپڑا نہ پہنے جس کو مس کیا ہو زعفران نے اور نہ ورس نے۔ ف۔ کما فی صحیح البخاری وغیرہ۔ اور دلالت ہے کہ خوشبودار رنگ منع ہے۔ الا ان یکون غسیلا لا ینفض۔ مگر اس لئے کہ وہ کپڑا دھلا ہوا ہو کہ خوشبو نہ دے۔ ف۔ یعنی اگر زعفران و ورس وغیرہ سے رنگا ہو دھو ڈالا گیا اور ایسا ہو گیا کہ اس سے خوشبو نہیں آتی ہے تو جائز ہے اگرچہ رنگ باقی ہو۔ لان المنع للطیب لا للون۔ کیونکہ ممانعت بوجہ خوشبو کے ہے نہ بوجہ رنگ کے۔ ف۔ تم نہیں دیکھتے کہ گیرو سے رنگا ہوا جائز ہے کیونکہ خوشبو نہیں بلکہ صرف زینت ہے اور وہ ممنوع نہیں حتیٰ کہ فقہاء نے فرمایا کہ عورت محرمہ کو روا ہے کہ اقسام زیور اور حریر کو پہنے۔ اور یہ خود حدیث ابوداؤد میں مصرح منصوص ہے۔ عدت والی عورت کو بوجہ زینت کے نہیں جائز ہے۔ مف۔ پھر واضح ہو کہ کسم سے ممانعت اسی بناء پر کہ وہ بھی خوشبودار ہے۔

وقال الشافعی لا باس بلبس المعصفر لانہ لون لا طیب لہ۔ اور شافعیؒ نے کہا محرم کو کسم سے رنگا ہوا پہنے میں مضائقہ نہیں کیونکہ وہ رنگ ہے جس میں خوشبو نہیں ہے۔ ف۔ یعنی بازار میں رنگنے عطار میں بکتا ہے نہ عطر میں۔ ولنا ان لہ رائحۃ طیبۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اس میں پاکیزہ خوشبو ہے۔ ف۔ پھر زیادہ مقصود اس سے رنگ ہے ورنہ خوشبو کے لئے عطر اس سے بڑھ کر ہوتا ہے حتیٰ کہ جب کسم کا عطر نکالا گیا تو وہ عطر میں فروخت ہوتا ہے۔ قال ولا باس بان یغتسل۔ کہا اور محرم کو نہانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے

اغتسال فرمایا حالانکہ محرم تھے۔ (کمارواہ مسلم۔ ع)۔ اور بلا جماع غسل جنابت اس پر فرض ہے۔ فتح
ویدخل الحمام۔ اور حمام میں داخل ہونے میں مضائقہ نہیں۔ لان عمرؓ اغتسل وھو محرم۔ کیونکہ
حضرت عمرؓ نے غسل کیا حالانکہ محرم تھے۔ ف۔ رواہ مالکؒ فی المؤطا فی طویل۔ فتح۔ مستحب ہے
کہ احرام وغیرہ ہر حالت میں مکہ کے اندر داخل ہونے کے لیے غسل کرے۔

فروع | جوں سر یا بدن کی نہ مارے اور اگر اس نے ماری تو مساکین کو طعام دے۔ محرم کو بغیر خوشبو کا سرمہ لگانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ ٹوٹی ہوئی ہڈی پر جبیرہ پٹی باندھے
ڈاڑھ نکلوا دے۔ ختنہ کرادے، انگوٹھی پہنے، سر میں پٹی باندھنا مکروہ ہے حتی کہ اگر ایک رات
دن تک باندھے تو اس پر صدقہ واجب ہے۔ سوائے سر کے دیگر بدن میں بعلت پٹی باندھنا
جائز ہے اور بغیر علت مکروہ ہے لیکن کچھ لازم نہ ہوگا۔ مف۔ فصد و پچھنے لگانا جائز ہے۔ ت۔ ولا باس بان یستظل بالبیت والمحمل۔ اور مضائقہ
نہیں کہ سایہ لیوے کوٹھری کا۔ ف۔ یعنی کسی چھت کے نیچے۔ او المحمل۔ یا محمل کے نیچے۔ ف۔ محمل بڑا ہودہ ہے۔ ع۔ وقال
مالکؒ یکرہ ان یستظل بالفسطاط وما اشبہ ذلک۔ اور مالکؒ نے کہا کہ مکروہ ہے کہ سایہ لیوے بڑے خیمہ اور اس کے مانند سے۔ ف۔ جیسے
محمل وغیرہ۔ لانہ یشبہ تغطیۃ الراس کیونکہ یہ سر ڈھانکنے کے مشابہ ہے۔ ولنا ان عثمانؓ کان یضرب لہ فسطاط فی احرامہ۔ اور ہماری حجت
یہ کہ حضرت عثمانؓ کے واسطے بڑا خیمہ نصب کیا جاتا تھا ان کے احرام کی حالت میں۔ ف۔ رواہ
ابن ابی شیبہؒ بلکہ حدیث ام الحصین میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے حالت جار میں سایہ
کیا جانا ثبوت ہے۔ فی صحیح مسلم رو۔ ولانہ لا یمس بدنہ فاشبہ البیت۔ اور اس وجہ سے کہ
خیمہ بزرگ وغیرہ اس کے بدن سے مس نہیں کرتا تو کوٹھری کے مشابہ ہو گیا۔ ف۔ یعنی اس سے
سایہ لینا جیسے کوٹھری وغیرہ کی چھت کے نیچے سایہ لینا۔ حالانکہ چھت سے سایہ لینا بالاتفاق
جائز ہے۔ بلکہ حدیث طویل جابرؓ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے چھوٹی خرگاہ کملی کی نصب
ہونا مصرح ہے۔ فی صحیح مسلم۔ ولو دخل تحت استار الکعبۃ حتی غطیۃ ان کان لا یصیب راسہ
ولا وجھہ فلا باس۔ لانہ استظلال۔ اور اگر محرم کعبہ کے پردوں کے نیچے گھسا یہاں تک کہ
پردوں نے اس کو ڈھک لیا پس اگر پردہ اس کے سر کو نہیں چھوتا اور نہ چہرہ کو تو کچھ مضائقہ نہیں
ہے کیونکہ یہ سایہ لینے میں ہے۔ ف۔ اس سے افادہ ہوا کہ اگر سر یا چہرہ کو چھوتا ہو تو مکروہ ہے
علی ہذا فقہاء نے فرمایا کہ اگر سینی یا طباق وغیرہ گون اپنے سر پر لادے تو مضائقہ نہیں بخلاف
اس کے اگر سر پر کپڑوں کو لادا تو مکروہ ہے اس واسطے کہ کپڑوں سے سر ڈھکنے کی عادت ہے
تو جرمانہ لازم ہوگا۔ مف۔ د

ولا باس بان یشد فی وسطہ الہمیان۔ اور مضائقہ نہیں کہ اپنی کمر میں ہمیانی باندھے جیسے
اگرچہ اس میں غیر شخص کا خرچہ ہو۔ (قاضیخان)۔ وقال مالکؒ یکرہ اذا کان فیہ نفقۃ غیرہ۔
اور امام مالکؒ نے کہا کہ مکروہ ہے جب کہ ہمیانی میں غیر کا نفقہ ہو۔ ف۔ یعنی اپنا نفقہ نہ ہو۔
لانہ لا ضرورۃ۔ کیونکہ اس کے باندھنے میں کچھ ضرورت نہیں ہے۔ ف۔ اور جب اپنا خرچہ ہو
تو باندھنا بضرورت جائز ہے۔ ولنا انہ لیس فی معنی لبس المخیط۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ہمیانی

باندھنا سلا ہوا کپڑا پہننے کے معنی میں نہیں ہے۔ ف۔ تو مطلقاً جائز ہے نہ بضرورت۔ فاستوت فیہ الحالتان۔ تو اس کے حق میں دونوں حالتیں برابر ہوگئیں۔ ف۔ خواہ اپنا خرچ ہو یا غیر کا۔ اور فقہاء نے فرمایا کہ پٹی و تلوار و ہتھیار باندھنا و انگوٹھی پہننا مکروہ نہیں ہے و علی ہذا سوائے سر کے دوسری جگہ پٹی باندھنا بوجہ فعل عبث کے مکروہ ہے۔ مف۔ ولا یغسل راسہ ولا لحیتہ بالخطمی اور اپنے سر و داڑھی کو خطمی سے نہ دھووے۔ لانہ نوع طیب ولانہ یقتل ھوام الراس۔ اس لیے کہ یہ ایک طرح کی خوشبو چیز ہے اور اس لیے کہ خطمی سر کے جوں مار ڈالتی ہے۔ ف۔ اور دونوں باتوں کے جمع ہونے سے جرم کامل ہو کر امام ابوحنیفہ کے نزدیک قربانی واجب ہو اگر خطمی سے دھووے۔ مف۔ صابون و اشنان سے بالاتفاق جائز ہے اور جو سر میں بیر کی پتی سے بھی اجازت نکلی ہے۔ د۔ محرم کو سر کھجلانا و بدن کھجلانا جائز ہے لیکن جوں مرنے یا بال گرنے کا ڈر ہو تو آہستہ کھجلاوے۔ ت د۔ قال ویکثر من التلبیۃ عقیب الصلوات۔ کہا اور محرم تلبیہ کو بہت کہے نمازوں کے پیچھے۔ ف۔ خواہ فرائض ہوں یا نوافل ہوں۔ (البدائع)۔ ادا ہوں یا قضاء ہوں۔ (المحیط السرخسی)۔ اور ظاہر الروایۃ میں بھی کوئی تخصیص نہیں ہے۔ جیسے نص آئندہ میں مطلق ہے لیکن امام طحاوی نے فرائض ادا کو خاص کیا یعنی نوافل و قضاء کے بعد نہیں۔ مف۔ پس اکثر بعد نمازوں کے۔ وکلما علا شرفا۔ اور ہر بار جب کسی بلندی پر چڑھے۔ ف۔ اگرچہ سواری پر چڑھے۔ او ہبط وادیا۔ یا کسی نچائی میں اترے۔ ف۔ اگرچہ جانور پر سے اترے۔ او لقی رکبانا۔ یا سواروں سے ملاقی ہو۔ وبالاسحار۔ اور سحر کی اوقات میں۔ ف۔ ان سب مواقع پر تلبیہ میں اکثار کرے لان اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کانوا یلبون فی ھذہ الاحوال۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہؓ ان حالتوں میں تلبیہ کہتے تھے۔ ف۔ مترجم کہتا ہے گویا سر اونچائی و نچائی سے اونچے و نیچے کو مٹاتے اور اللہ تعالیٰ عزوجل کی بزرگی و بڑائی کا اظہار کرتے اور دل میں لاتے اور ہر بلندی و پستی میں اسی کی حضوری میں حاضر ہوتے تھے۔ م۔

والتلبیۃ فی الاحرام علی مثال التکبیر فی الصلوۃ فیوتی بھا عند الانتقال من حال الی حال اور احرام میں تلبیہ کہنا نماز میں تکبیر کہنے کے مثال پر ہے تو ایک حال سے دوسرے میں منتقل ہونے کے وقت تلبیہ کہا جاوے۔ ف۔ جیسے نماز میں قرأت سے رکوع جانے میں پھر رکوع سے سجدہ پھر سجدہ سے قیام غرضکہ حالات بدلنے پر تکبیر ہے۔ گویا قلب کو غفلت سے تنبیہ ہے اور اللہ تعالیٰ کی بزرگی کہ وہ تغیر حالات سے پاک بزرگ ہے۔ م۔ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا ابو معاویۃ عن الاعمش عن خیثمۃ قال کانوا یستحبون التلبیۃ عند ست الخ۔ یعنی ابن ابی شیبہ نے اس سند صحیح کے ساتھ خیثمہ سے روایت کی کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم محبوب رکھتے تھے تلبیہ کہنا چھ باتوں کے وقت میں۔ ۱۔ نمازوں کے پیچھے۔ ۲۔ اور جب آدمی کو اس کا راحلہ لے کر ٹھیک قائم ہو جاوے۔ ۳۔ اور جب وہ کسی بلندی پر چڑھے۔ ۴۔ یا کسی پستی میں اترے۔ ۵۔ اور جب باہم بعض سے بعض کی ملاقات ہو۔ ۶۔ اور سحر کی اوقات میں۔

شیخ ابن الہمام نے کہا کہ حاصل یہ کہ تلبیہ کہنا ایک مرتبہ تو شرط احرام ہے اور اس سے زیادہ کرنا سنت ہے۔ اور امام احمد نے جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے دن گذارا درحالیکہ وہ احرام میں تلبیہ کہنے والا ہے یہاں تک کہ آفتاب غروب ہوا تو وہ اس کے گناہوں سمیت غروب ہوگیا پس یہ شخص ایسا ہوگیا جیسے اس کو اس کی ماں جنی تھی۔ف۔ یعنی گناہوں سے پاک مثل روز پیدائش کے۔ سہل بن سعد رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی کہ کوئی تلبیہ کہنے والا وہ تلبیہ نہیں کہتا مگر آخر جو اس کے داہنی ہے تلبیہ کہتا ہے اور جو اس کے بائیں ہے تلبیہ کہتا ہے۔ (وقال الحاکم صحیح الاسناد)۔ اس سے معلوم ہوا کہ تلبیہ ایک بار فرض ہے اور زائد سنت ہے اور اس کی کثرت کرنا ہر وقت وخصوص چھ مواقع مذکورہ میں مستحب ہے۔ پھر جب تلبیہ کہے تو بہتر کہ تین بار پے درپے لاوے اور کسی کلام سے قطع نہ کرے لیکن بیچ میں سلام کا جواب دینا جائز ہے اگرچہ تلبیہ کی حالت میں جس نے اس کو سلام کیا اس پر کراہت ہے۔ اگر کوئی چیز اس کو پسند آئے تو کہے لبیک ان العیش عیش الآخرۃ۔ یعنی لبیک بحضور قلب بیشک عیش تو آخرت ہی کی زندگی ہے۔ مف۔ ویرفع صوتہ بالتلبیۃ۔ اور اپنی آواز کو تلبیہ کے ساتھ بلند کرے۔ف۔ اور یہ سنت ہے۔ ف۔ لقولہ علیہ السلام افضل الحج العج والثج۔ بدلیل حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ افضل الحج آواز بلند کرنا اور خون بہانا۔ فالعج رفع الصوت بالتلبیۃ۔ پس عج تلبیہ کے ساتھ آواز بلند کرنا۔ والثج اسالۃ الدم۔ اور ثج خون بہانا۔ف۔ یعنی قربانی کرنا۔ اور مراد یہ کہ اعمال حج میں یہ دو کام بہتر قابل اہتمام ہیں۔م۔ آواز بلند کرنے میں ایسا مبالغہ نہ کرے کہ اپنی جان کو مشقت میں ڈالے لیکن ابوحازم نے کہا کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم روحاء تک نہیں پہونچے کہ تلبیہ سے ان کے حلق پکڑ جاتے۔ لیکن یہ کثرت یا جذبہ شوق پر محمول ہے۔ اور یوں ہی حدیث مذکور میں عج خالی آواز بلند کرنا نہیں بلکہ شدت سے آواز بلند کرنا۔ اور اس حدیث کو ترمذی وابن ماجہ نے ابن عمرؓ سے اور حضرت ابوبکرؓ سے مرفوعاً روایت کی اور ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا ابواسامۃ عن ابی حنیفۃ عن قیس بن مسلم عن طارق بن شہاب عن عبداللہ عن النبی صلعم بمثلہ۔ اور صحاح الستۃ میں مرفوع حدیث ہے کہ جبرئیل علیہ السلام نے آکر مجھے حکم پہونچایا کہ میں اپنے اصحاب کو اور جو میرے ساتھ ہیں حکم دوں کہ اپنی آوازوں کو اہلال کے ساتھ یا کہا کہ تلبیہ کے ساتھ بلند کریں انس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ اور میں نے صحابہؓ کو آواز بلند چیخنے کے ساتھ تلبیہ حج وعمرہ کو سنا (کما رواہ البخاری)۔ اور حدیث مسلم میں موسیٰ ویونس علیہما السلام کا وادی ازرق اور ہرشی میں کان میں انگلی دے کر اللہ تعالیٰ کی طرف تلبیہ سے چلانے کا ذکر ہے۔ مف۔ گویا اشارہ ہے کہ سب باتوں سے کان بند کرنے صرف اللہ تعالیٰ کا ذکر بجوش وخروش تھا۔م۔ جب تلبیہ سے فارغ ہو تو مستحب ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے۔ مف۔ قال فاذا دخل مکۃ ابتدأ بالمسجد۔ کہا کہ پھر جب محرم مکہ میں داخل ہو تو مسجد سے شروع کرے۔ لما روی

عن النبی علیہ السلام کما دخل مکۃ دخل المسجد. کیونکہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب ہی مکہ میں داخل ہوئے تو مسجد میں گئے۔ ف: یعنی مسجد الحرام میں۔ ولان المقصود زیارۃ البیت وھو فیہ. اور اس لیے کہ مقصود تو بیت اللہ کی زیارت ہے اور بیت اسی مسجد میں ہے۔ ف: اول تو عام طریقہ مروی ہے کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سفر سے آتے تو پہلے مسجد سے شروع کرتے پس اس میں دو رکعت نماز پڑھتے قبل اس سے کہ بیٹھیں پھر لوگوں کی زیارت کے لیے بیٹھتے۔ (کمافی الصحیحین)۔ اور حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مکہ میں آئے تو پہلے جو بات شروع کی یہ کہ وضو کیا پھر خانہ کعبہ کا طواف کیا۔ (کمافی الصحیحین)۔ اسی سے مصنفؒ نے دلیل مذکور نکال لی۔ پھر مسجد میں دایاں قدم پہلے داخل کرنا سنت ہے اور کہے کہ اللّٰھم اغفرلی ذنوبی وافتح لی ابواب رحمتک۔ اور مستحب ہے کہ مکہ میں داخل ہونے کے واسطے غسل کرلے چنانچہ صحیحین میں ابن عمرؓ سے ہے کہ جب مکہ آتے تو ضرور ذی طوی میں رات کو رہتے یہاں تک کہ صبح کرتے اور غسل کرتے پھر مکہ میں دن میں داخل ہوتے اور بیان کرتے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا تھا۔ پھر مکہ میں ثنیہ کداء یعنی بلند کی طرف سے داخل ہونا سنت ہے اور جب مکہ سے نکلے تو ثنیہ سفلی کی طرف سے نکلے۔ مف۔ اور خانہ کعبہ میں داخل ہونا باب بنی شیبہ سے بالاجماع مستحب ہے۔ ع۔ ولا یضرہ لیلا دخلھا او نھارا۔ اور اس کو مضر نہیں کہ رات میں داخل ہو یا دن میں۔ ف: کیونکہ رات کے داخلہ میں چوری کا خوف ہے اسی واسطے صحابہ رضی اللہ عنہم رات میں پسند نہیں کرتے۔ ورنہ دونوں وقت برابر ہیں جیسا کہ نسائی میں ہے اور داخلہ کے وقت کلمات تضرع و عاجزی کے اور عذاب سے پناہ و ثواب کی درخواست کرے۔ (کمافی الفتح)

لانہ دخول بلدۃ فلا تختص باحدھما. کیونکہ یہ تو ایک شہر میں داخل ہونا ہے تو کسی ایک وقت سے اس کی خصوصیت نہ ہوگی۔ واذا عاین البیت کبر وھلل. اور جب بیت اللہ کو معائنہ کرے تو تکبیر و تہلیل کرے۔ ف: یعنی جب بیت اللہ آنکھوں سے نظر آوے تو اللہ اکبر اور لا الہ الا اللہ تین بار کہے اور جو اس وقت سوجھے وہ دعا کرے اور عطاء سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت یہ کہتے کہ اعوذ برب البیت من الکفر والفقر ومن ضیق الصدر وعذاب القبر۔ اور دونوں ہاتھ اٹھاوے بحر۔ وکان ابن عمرؓ یقول اذا لقی البیت بسم اللہ واللہ اکبر۔ اور ابن عمر رضی اللہ عنہما جب بیت سے ملاقی ہوتے تو کہتے بسم اللہ واللہ اکبر۔ ف: یہ روایت نہیں ملی۔ ہاں حجر اسود کو بوسہ دینے کے وقت البتہ ابن عمرؓ سے یہ ذکر بیہقی نے روایت کیا ہے۔ ع۔ ومحمدؒ لم یعین فی الاصل لمشاھد الحج شیأ من الدعوات. اور امام محمدؒ نے اصل میں مشاہد حج کے واسطے کوئی دعا معین نہیں کیں۔ ف: یعنی حج میں مقامات کے لیے کوئی خاص دعا مقرر نہیں کی۔ لان التوقیت یذھب بالرقۃ۔ کیونکہ مقرر کرنا دل کی نرمی دور کرتا ہے۔ وان تبرک بالمنقول

منها حسن۔ اور اگر منقول دعاؤں کے ساتھ اس نے تبرک لیا تو اچھا ہے۔ ف۔ چنانچہ حضرت عمرؓ نے دیدار کعبہ معظمہ کے وقت کہا۔ اللھم انت السلام ومنک السلام فحینا ربنا بالسلام اس کو بیہقی نے روایت کیا۔ اسی طرح دیگر منقولات ہر مقام کے اگر تبرکاً پڑھے مع تضرع کے تو بہتر ہے۔ قال ثم ابتدأ بالحجر الاسود فاستقبله وکبر وہلل کہا کہ پھر حجر اسود سے شروع کرے پس اس کا استقبال کرے اور تکبیر و تہلیل کرے۔ لما روی ان النبی علیه السلام دخل المسجد فابتدأ بالحجر فاستقبله وکبر وہلل۔ کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں داخل ہوئے پس حجر اسود سے شروع کیا پس اس کی طرف متوجہ ہوئے اور اللہ اکبر اور لا الہ الا اللہ کہا۔ ف۔ چنانچہ حجر اسود سے ابتدا کرنا مسلم کی حدیث جابرؓ میں ہے اور تکبیر کرنا بخاری کی حدیث ابن عباس میں اور تکبیر و تہلیل دونوں کرنا امام احمد کی حدیث عمرؓ میں ہے۔ فقہاء نے کہا کہ محرم ہو یا نہ ہو مسجد میں داخل ہو کر اول نماز نہیں پڑھے بلکہ طواف کرے۔ لیکن اگر ایسا وقت ہو کہ لوگ طواف سے منع ہوں یا اس پر قضائے فرض نماز ہو یا ادائے وقتی فرض یا وتر یا سنت یا جماعت فوت جاتے رہنے کا خوف ہو تو ہر ایک کو طواف پر مقدم کرے پھر اگر یہ شخص بغیر احرام ہو تو طواف تحیۃ اور اگر محرم ہو تو طواف القدوم کرے اور طواف قدوم بھی درحقیقت طواف تحیۃ ہے۔ یہ اس وقت کہ یوم النحر سے پہلے داخل ہوا۔ اور اگر یوم النحر کو داخل ہوا تو اس کے حق میں طواف القدوم مسنون نہیں پس وہ طواف الفرض ادا کرے۔ مف۔ صورت یہ کہ ایک شخص نویں کو سیدھا عرفات میں پہنچ قیام کیا اور ہوتا ہوا دسویں کو مکہ پہنچا تو اس وقت پہلے فرض طواف ادا کرے۔ اور طواف قدوم ساقط ہو گیا۔ م۔ اور مجد دعائے ماثور کے حجر اسود کے سامنے یہ کہ اللھم ایمانا بک وتصدیقا بکتابک ووفاء بعهدک واتباعا لسنة نبیک محمد صلی اللہ علیہ وسلم لا الہ الا اللہ واللہ اکبر اللھم الیک بسطت یدی وفیما عندک عظمت رغبتی فاقبل دعوتی واقلنی عثرتی وارحم تضرعی وجدلی بمغفرتک واعذنی من مضلات الفتن۔ ف۔

قال ویرفع یدیه۔ قدوری نے کہا اور اپنے دونوں ہاتھ بلند کرے۔ ف۔ یعنی وقت تکبیر کے۔ اور صحیح قول میں یہاں ہاتھوں کو کاندھوں تک اٹھاوے۔ ع۔ لقوله علیه السلام لا ترفع الایدی الا فی سبع مواطن وذکر من جملتها استلام الحجر۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ ہاتھ نہیں اٹھائے جاویں مگر سات مواقع پر الخ۔ اور منجملہ ان مواقع کے حجر اسود کو پانے کے وقت۔ ف۔ یہ روایت کتاب الصلوۃ میں گذری لیکن اس میں استلام حجر اسود کا ذکر مروی نہیں ہوا اور ممکن ہے کہ قیاس الشبہ کے ساتھ الحاق کریں۔ پھر ہاتھوں کا اندرونی رخ حجر اسود کی طرف رکھا جاوے۔ اور واضح ہو کہ جب حجر اسود کو استلام نہ ہو تو ہر پھیرے میں یہی کرے۔ (الفتح)۔ واستلمه ان استطاع من غیر ان یؤذی مسلما۔ اور حجر اسود کو استلام کرے اور اگر ہو سکے بغیر اس کے کہ کسی مسلمان کو ایذا

دے۔ ف یعنی افتتاح کے ہاتھ اٹھائے و تکبیر و تہلیل کے بعد حجر اسود کو استلام کرے اور اس کی کیفیت یہ کہ حجر اسود پر اپنا ہاتھ رکھ کر لپنے ہاتھ کو چوم لے۔ (الفتح)۔ یہ اس وقت کہ منہ سے بوسہ نا ممکن ہے کیونکہ مصنفؒ نے فرمایا۔ لما روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قبل الحجر الاسود ووضع شفتیہ علیہ۔ کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حجر اسود کو بوسہ دیا اور اپنے دونوں لب مبارک اس پر رکھے۔ ف رواہ ابن ماجۃ۔ واضح ہو کہ حجر اسود کو بوسہ دینے پر اجماع ہے اور وہ بخاری کی حدیث ابن عمرؓ اور صحاح الخمسہ کی حدیث عمرؓ وغیرہ میں ثابت ہے۔ رہا اس پر لب مبارک رکھ کر رونا تو روایت ابن ماجہ میں ہے اور محمد بن عون الزادی کی جہت سے ضعف اسناد ہے۔ مع۔ پھر اس بوسہ میں کچھ آواز نہ ہوگی۔ ف۔ اور حضرت عمرؓ حجر اسود کی طرف آئے اور اس کو بوسہ دیا اور کہا کہ میں خوب جانتا ہوں کہ تو ایک پتھر ہے نہ ضرر پہونچاوے اور نہ نفع دے سکے اور اگر نہ ہوتا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آنحضرت نے تجھے بوسہ دیا تو میں تجھے بوسہ نہ دیتا۔ (رواہ البخاری ومسلم)۔ اس سے جاہلوں و بت پرستوں کا وہم دور کیا کہ کوئی اس کو نافع و ضار مثل بت پرست کے اعتقاد کرے ورنہ اس میں اسرار الٰہی ودیعت ہیں۔ م۔ اور مصنف ابن ابی شیبہ نے خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسا قول حجر اسود کو کہنا اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ سے مثل قول عمرؓ کے مروی ہے۔ مف۔ پھر بوسہ دینا اور لب رکھنا اس وقت کہ بغیر ایذاء ممکن ہو۔ وقال لعمرؓ انک رجل اید تؤذی الضعیف۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمر رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ تو مرد قوی ہے ضعیف کو ایذاء دے گا۔ ف بلکہ مسند احمد میں عبارت حدیث یوں ہے کہ (انک رجل قوی) تو مرد قوی ہے۔ لا تزاحم الناس علی الحجر۔ حجر اسود پر لوگوں سے مزاحم نہ ہوجیو۔ ف یعنی اژدہام کو مت ہٹائیو۔ (فتؤذی الضعیف) تاکہ تجھ سے ایذاء پہونچے کمزور کو۔ ولکن ان وجدت فرجۃ فاستلمہ۔ ولیکن اگر تو کشائش پاوے تو حجر اسود کو استلام کیجیو۔ ف یعنی لب سے یا ہاتھ سے چھونا۔ والا فاستقبلہ اور اگر گنجائش نہ پاوے تو حجر اسود کا سامنا کر لیجیو۔ وھلل وکبر۔ اور لا الٰہ الا اللہ اور اللہ اکبر کہنا ف وقد رواہ ابو یعلی واسحق والشافعی۔

الحاصل حجر اسود کے سامنے ہاتھ اٹھا کر تکبیر و تہلیل تو ضرور ہے رہا اس کو چھونا لب یا ہاتھ سے تو جب ہے کہ اژدہام میں راہ مل جاوے بغیر کسی کو دھکیل کر ہٹائے وغیرہ کے ورنہ نہیں۔ بوجہ حدیث مذکور کے۔ ولان الاستلام سنۃ والتحرز عن اذی المسلم واجب۔ اور بوجہ اس کے کہ حجر اسود کو پانا بوسہ یا ہاتھ سے ایک سنت ہے اور مسلمان کو ایذاء دینے سے بچنا واجب ہے۔ ف پس شرع اجازت نہیں دیتی کہ جو اس نے سنت کی ہے اس کے پیچھے واجب کو ترک کرے۔ م۔ وان امکنہ ان یمس الحجر بشیء فی یدہ۔ اور اگر اس شخص سے ہو سکے کہ حجر کو کسی ایسی چیز سے چھولے جو اس کے ہاتھ میں ہے۔ کالعرجون وغیرہ۔ جیسے شاخ خرما وغیرہ۔ ف یعنی پاک چھڑی وغیرہ سے۔ ثم قبل ذلک فعلہ۔ پھر اس ہاتھ کی چیز کو چوم لے تو وہ ایسا کرے۔ لما

روی انه علیه السلام طاف علی راحلته واستلم الارکان بمحجن ۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی سواری پر طواف کیا اور ارکان کو ایک محجن یعنی چھڑی سے استلام فرمایا ف۔ پھر محجن[1] کو بوسہ دیا۔ (کمافی روایۃ البخاری ومسلم وابی داؤد) اور ظاہراً سواری پر طواف ایک مرتبہ بوجہ بیماری کے تھا جیسا کہ امام محمد نے آثار میں روایت کیا اور بار دیگر اس واسطے تھا کہ لوگ آپ کو دیکھ سکیں اور جو چاہیں دریافت کرتے جاویں جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث عائشہؓ میں ہے۔ پھر یہ بھی طواف فرض میں نہیں تھا تاکہ دوسری احادیث سے تعارض ہو اور مقام کو شیخ ابن الہمامؒ نے مبسوط محقق کیا ہے۔ الحاصل جب لب یا ہاتھ سے استلام نہ ہو سکے بوجہ اژدہام کے لیکن یہ ممکن ہو کسی چیز کو چھو کر اسی کو بوسہ دے دے تو یہی کرے۔ فان لم یستطع شیئاً من ذلک استقبله اور اگر ان امور میں کسی بات پر قادر نہ ہو تو حجر اسود کا استقبال کرے۔ ف۔ یہ مستحب ہے۔ (النہایہ) وکبر اور اللہ اکبر کہے۔ وهلل اور لا الہ الا اللہ کہے۔ وحمد الله تعالیٰ۔ اور اللہ تعالیٰ کی حمد کرے۔ ف۔ یعنی الحمد للہ رب العالمین و مانند اس کے۔ وصلی علی النبی صلی الله علیه وسلم۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے۔ ف۔ اور ہر پھیرے میں حجر اسود کے پاس یہی کرے جو اول کیا ہے۔ ف۔ رہا یہ کہ جب حجر اسود پر لب سے بوسہ ممکن ہو تو کیا اس پر اللہ تعالیٰ کے واسطے سجدہ کرنا مستحب ہے تو ابن المنذر و بیہقی نے حضرت عمرؓ سے روایت کی کہ بوسہ دینے کے بعد اس پر سجدہ کیا اور کہا کہ میں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اسی طرح دیکھا۔ اور حاکم و دارقطنی نے ابن عباس سے مرفوعاً روایت کی۔ پس جمہور اہل العلم کے نزدیک مستحب ہے اور شیخ لبرالدین بن عبد السلام نے ابو حنیفہ و صاحبین سے بھی استحباب نقل کیا اور مالکؒ تنہا اس کو بدعت کہتے ہیں۔ شیخ قوام الدین الکاکی نے کہا کہ ہمارے نزدیک اولیٰ یہ کہ سجدہ نہ کرے اس لیے کہ مشہور روایات میں نہیں ہے۔ مع۔

الحاصل مکہ پہونچ کر پہلے مسجد میں جاوے اور مسجد میں پہلے طواف کرے اور طواف میں پہلے حجر اسود کو جاوے اور اس کو دیکھ کر ہاتھ اٹھا کر تکبیر و تہلیل و حمد و صلوٰۃ اور جگہ پاوے بلا مزاحمت تو اس کو لب سے بوسہ دے کر چاہے اس پر سجدہ کرے ورنہ ہاتھ سے چھو کر ورنہ کسی چیز سے چھو کر اسی کو بوسہ دے ورنہ سامنے ہو کر تکبیر و تہلیل وغیرہ کافی ہے۔ وقال ثم اخذ عن یمینه مما یلی الباب ۔ اور کہا کہ پھر اپنے دائیں طرف جہاں سے متصل دروازہ ہے شروع کرے۔ ف۔ یعنی طواف و پھیرے کے لیے اس مقام سے لیوے کیونکہ اگر بائیں طرف سے لیا تو طواف الٹا ہوگا اور وہ امام مالک و شافعی و احمد کے نزدیک شمار میں نہیں ہے اور مبسوط شیخ الاسلام میں کہا کہ بعض مشائخ کے نزدیک نہیں جائز اور بعض کے نزدیک جائز ہے۔ ع۔ لیکن بالاتفاق اس کو ایسا کرنا حلال نہیں ہے اور غایۃ البیان میں زعم کیا کہ ہمارے نزدیک بھی شمار میں نہیں ہے اور یہ خلاف مذہب ہے۔ ف۔ چنانچہ اوندھے طواف کا حکم ہمارے نزدیک یہ کہ جب تک

[1] محجن چھڑی جس کا سر الٹا کیا ہوا ہو اس طرح ۹ ۱۲ م

مکہ میں ہے اس کو اعادہ کرے اور اگر واپس آیا تو اس پر ایک قربانی واجب ہے۔ (الذخیرہ۔ع)
پس معلوم ہوا کہ جیسے حجر اسود سے شروع کرنا واجب ہے اسی طرح دائیں جانب سے طواف کرنا
واجب ہے۔ اور یہ صحیح مسلم کی طویل حدیث جابرؓ میں گذر چکا کہ بعد ابتدائے حجر اسود کے دائیں
طرف چلے۔ مف۔ وقد اضطبع رداءہ یعنی وقد اضطبع بردائہ۔ن۔ درحالیکہ اپنی چادر کے ساتھ
اضطباع کر چکا ہے۔ ف۔ یعنی بعد استلام حجر اسود کے اضطباع کر کے دائیں طرف سے طواف
شروع کرے۔ فیطوف بالبیت سبعۃ اشواط۔ پس خانہ کعبہ کے گرد سات پھیر گھومے۔ لما
روی انہ علیہ السلام۔ کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ف۔ مکہ پہنچ کر
پہلے حجر اسود سے ابتداء کی یعنی۔ استلم الحجر۔ حجر اسود کو استلام کیا۔ ثم اخذ عن یمینہ
مما یلی الباب فطاف سبعۃ اشواط۔ پھر لیا اپنے دائیں سے جہاں کہ باب سے متصل ہے پس
سات پھیر طواف کیا۔ ف۔ تین میں رمل کیا اور چار میں قدم چلے۔ (رواہ مسلم عن جابرؓ) والاضطباع
اور اضطباع۔ ف۔ دراصل اضطباع باب افتعال ماخوذ از ضبع بمعنی بازو ہے اور یہاں مراد۔
ان یجعل رداءہ تحت ابطہ الایمن ویلقیہ علی کتفہ الایسر۔ یہ کہ اپنی چادر کو اپنے داہنی بغل
کے نیچے سے نکال کر اس کو بائیں کندھے پر ڈالے۔ ف۔ جیسا کہ عمرہ جعرانہ میں صحابہؓ کا اسی
طرح کرنا ابوداؤد نے باسناد حسن روایت کیا۔ وھو سنۃ۔ اور اضطباع سنت ہے۔ وقد نقل
ذلک عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور اضطباع کرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول
ہوا ہے۔ ف۔ چنانچہ ابوداؤد والترمذی وابن ماجہ نے حدیث یعلی بن امیہ سے روایت کیا۔
قال ویجعل طوافہ من وراء الحطیم۔ کہا کہ اور یہ شخص اپنے طواف کو حطیم کے گرد سے کرے۔
ف۔ یعنی طواف میں حطیم کو داخل کرنے حطیم کو حجر بھی کہتے ہیں۔ یہ اس واسطے کہ عمارت بنانے
میں حطیم کو باہر کر دیا ہے۔ وھو اسم لموضع فیہ المیزاب۔ اور حطیم ایک جگہ کا نام ہے جس میں
میزاب رحمت واقع ہے۔ یعنی یہ۔ لانہ حطم من البیت ای کسر۔ اس کا نام حطیم اس واسطے ہوا
کہ وہ بیت میں سے حطم یعنی توڑا گیا ہے۔ ف۔ یعنی زمانہ جاہلیت کے کافروں نے جب خانہ
کعبہ کی عمارت بنائی تو خرچ نہ ہونے سے اس کو بیت اللہ میں سے الگ کر دیا اور علامۃً توڑ دیا تھا
وسمی حجرا لانہ حجر منہ ای منع۔ اور اس کا نام حجر بھی ہوا کیونکہ وہ بیت اللہ سے محجور یعنی
ممنوع کیا گیا۔ ف۔ یعنی کافر بنانے والوں نے اپنایا تو اس کو داخل کرنے سے روک لیا کیونکہ
ان کے پاس زیادہ خرچ نہیں تھا۔ وھو من البیت۔ حالانکہ حطیم مذکور بیت اللہ میں سے ہے
لقولہ علیہ السلام فی حدیث عائشۃؓ فان الحطیم من البیت۔ کیونکہ حضرت عائشہؓ کی حدیث میں
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان خود موجود ہے کہ حطیم بیت اللہ میں ہے۔ ف۔ اور فرمایا کہ اگر
تیری قوم کا زمانہ کفر ان کے نزدیک نہ ہوتا تو میں خانہ کعبہ کو بنائے ابراہیم پر بناتا کہ حطیم کو اس
میں داخل کرتا اور اس کا دروازہ زمین کے برابر کرتا۔ (کما فی الصحیحین وغیرہ)۔ اور جب عبداللہ بن
زبیرؓ کی خلافت کا زمانہ ہوا تو عبداللہ بن الزبیر نے موافق حدیث ام المومنین عائشہؓ کے خانہ کعبہ کو

بنائے ابراہیم علیہ السلام پر کر دیا پھر جب عبد الملک بادشاہ شام کی طرف سے حجاج ثقفی ظالم نے فتح پائی تو عبد الملک کے حکم سے پھر اس کو زمانہ جاہلیت کی وضع پر کر دیا حالانکہ پیچھے اس کو حدیث پہونچی تو نادم ہوا۔ پھر خلفائے عباسیہ کا زمانہ آیا تو ہارون الرشید نے اس کو موافق بنائے ابراہیم چاہا لیکن امام مالک وغیرہ نے اس کو متنبہ کیا کہ اس میں یہ خوف ہے کہ آئندہ بادشاہوں میں یہ دلیری پیدا ہو جاوے کہ خانہ کعبہ کو توڑ کر اپنی اپنی خواہش پر بنوایا کریں۔ یعنی مثلاً خوبصورتی عمارات ہی میں نام ہو بنا بارون نے ہاتھ روکا اور تمام تحقیق مترجم کی تفسیر جلیل میں ہے۔

پھر واضح ہو کہ صحیح مسلم کی حدیث عائشہ رضی میں ثبوت ہوا کہ چھ ذراع حطیم سے بیت میں سے ہے اور زیادہ نہیں بالجملہ حطیم جب کہ بیت اللہ سے ٹھہرا اور طواف بیت اللہ کا فرض ہے۔ فلھذا یجعل الطواف من وراءہ لہذا طواف کو گرد حطیم سے کیا جاتا ہے حتی لو دخل الفرجۃ التی بینہ وبین البیت لا یجوز۔ حتی کہ اگر طواف کرنے والا اس کشادگی میں داخل ہوا جو حطیم وبیت کے درمیان ہے تو جائز نہیں۔ ف یعنی ایسا کرنا حلال نہیں ہے تو کل کا اعادہ واجب ہے اور اگر اس نے کل اعادہ نہ کیا بلکہ اسی کشادگی سے حطیم کا کر لیا تو ہو گیا۔ م ف۔ اگر کہا جاوے کہ پھر نماز میں حطیم کا استقبال کافی ہوگا جب کہ اس کا بیت سے ہونا ثبوت ہوا۔ جواب یہ کہ جس قدر بیت بنا ہوا ہے وہ تو بالیقین بخبر متواتر ہے تو اس کا استقبال قطعاً بیت کا استقبال ہے اور حطیم کبھی بیت سے ثبوت ہوا۔ الا انہ اذا استقبل الحطیم وحدہ لا یجزیہ الصلوۃ مگر اتنا فرق ہے کہ اگر نمازی نے تنہا حطیم کا استقبال کیا تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی۔ لان فرضیۃ التوجہ ثبت بنص الکتاب، کیونکہ قبلہ کا استقبال فرض ہونا تو نص قرآن سے ثبوت ہوا۔ ف یعنی قطعی۔ اور حطیم کا بیت سے ہونا بخبر واحد ثابت ہوا۔ فلا یتادی بما ثبت بخبر الواحد احتیاطاً۔ تو یہ استقبال فرض نہیں ادا ہوگا ایسی چیز سے جو خبر واحد سے ثبوت ہوئے بطریق احتیاط ف یعنی احتیاط یہی کہ ہم کہیں جو خبر الواحد سے ثبوت ہوئی اس سے قطعی ثبوت ادا نہ ہو۔ و الاحتیاط فی الطواف ان یکون وراءہ۔ اور طواف میں احتیاط یہی کہ حطیم کے گرد سے ہو۔ ف تاکہ قطعاً بیت اللہ کا طواف ہو جاوے۔ اور یہاں بعض تدقیقات ہیں جو عربی شرح کے لائق ہیں۔ م الحاصل حطیم سمیت سات پھیر طواف کرے۔ ہر پھیر کو ایک شوط کہتے ہیں۔ قال ویرمل فی الثلث الاول من الاشواط۔ کہا کہ اور سات پھیروں میں سے اول کے تین پھیروں میں رمل کرے۔ والرمل ان یھز فی مشیہ الکتفین کالمبارز یتبختر بین الصفین۔ اور رمل یہ چال ہے کہ اپنی رفتار میں اپنے دونوں کندھوں کو جنبش دے جیسے لڑنے والا دونوں صفوں کے درمیان اکڑتا ہوا چلتا ہے۔ و ذلک مع الاضطباع۔ اور یہ بات اضطباع کے ساتھ حاصل ہوگی۔ ف اسی واسطے پہلے اضطباع سے بازو کھولنے کا حکم مذکور ہوا۔ وکان سببہ اظہار الجلد للمشرکین حین قالوا اضناھم حمی یثرب اور رمل کا سبب تو مشرکوں کے واسطے دلیرانہ قوت کا اظہار تھا جب انہوں نے کہا کہ ان کو مدینہ کے بخار نے نحیف کر ڈالا۔ ف چنانچہ ابن عباس رضی نے روایت کی کہ رسول اللہ ﷺ

اللہ علیہ وسلم و آپ کے صحابہ رضی اللہ عنہم مکہ میں آئے (یعنی بعد صلح کے عمرہ قضا ادا کرنے کو) اور حال یہ تھا کہ آپ کے اصحاب کو مدینہ کے بخار نے سست کر دیا تھا۔ (یعنی مکہ سے جو لوگ آپ کے ساتھ ہجرت کر کے مدینہ گئے تھے وہ ضعیف ہو گئے تھے) تو مشرکوں نے آپس میں کہا کہ کل تمہارے جہاں ایسی قوم آویں گی جن کو بخار نے سست کر دیا ہے اور بخار کی وجہ سے انہوں نے سختی اٹھائی ہے (ان کو ایمانی قوت خداداد کی خبر نہیں تھی) پس مشرکین مکہ حطیم سے متصل بیٹھے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اصحاب رضی اللہ عنہم کو حکم دیا کہ تین پھیروں میں رمل کریں اور دونوں رکن کے درمیان قدم چلیں تاکہ مشرکین ان کی دلیرانہ قوت دیکھیں (جب مشرکوں نے یہ دیکھا) تو کہنے لگے کہ یہ لوگ جن کو تم نے گمان کیا تھا کہ بخار نے سست کر دیا ہے یہ تو ہرن سے زیادہ پھرتی والے دلیر ہیں۔ (الصحیحین وغیرہما)۔ اور دونوں رکن سے مراد رکن یمانی اور حجر اسود ہیں۔ پھر علماءؒ نے اختلاف کیا۔ بعض نے کہا کہ اس کا سبب تو مشرکوں پر اظہار جلادت تھا اور جب مشرکین نہیں رہے تو اظہار جلادت کی حاجت نہیں پس رمل بھی نہیں رہا۔ اور جمہور کے نزدیک رمل کیا جاوے اگرچہ ابتدائی سبب یہی تھا لہذا امام مصنفؒ نے فرمایا۔ ثم بقی الحکم بعد زوال السبب فی زمن النبی علیہ السلام۔ پھر سبب مذکور زائل ہو جانے کے بعد بھی حکم یعنی رمل کرنا باقی رہا زمانہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں بھی۔ ف۔ جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث جابرؓ در باب حجۃ الوداع میں مذکور ہے۔ وبعدہ۔ اور بعد زمانہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بھی۔ ف۔ چنانچہ حضرات خلفائے راشدین و صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین وغیرہم سب نے رمل کیا ہے۔ چنانچہ بخاری وغیرہ نے حضرت عمرؓ سے اس کی تقریر روایت کی ہے۔ پس حاصل یہ ہوا کہ اب بھی اول کے تین پھیروں میں رمل کرے۔ ویمشی فی الباقی علی ہینتہ۔ اور باقی چار پھیروں میں اپنے سکون و وقار پر چلے۔ ف۔ یعنی اللہ تعالیٰ کے حضور میں تواضع اور خشوع کے ساتھ چلے۔ علی ذلک اتفق رواۃ نسک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اسی طریقہ پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال حج روایت کرنے والوں نے اتفاق کیا ہے۔ ف۔ یعنی سب راوی اسی طریقہ پر متفق ہیں۔ والرمل من الحجر الی الحجر ہو المنقول من رمل النبی علیہ السلام۔ اور رمل کرنا حجر اسود سے حجر اسود تک ہی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے رمل سے مذکور ہے۔ ف۔ یعنی پورا پھیرا اسی طرح جیسا کہ صحیح مسلم وابی داؤد ونسائی وابن ماجہ میں ابن عمرؓ سے اور صحیح مسلم و ترمذی میں جابرؓ سے اور مسند احمد میں ابو الطفیل سے مروی ہے۔ پس ان کی احادیث کو ابن عباسؓ کی حدیث مذکور پر تقدیم دی گئی جس میں دونوں رکنوں کے درمیان قدمی رفتار مذکور ہے بلکہ لازم ہے کہ تاویل سے اس کے یہی معنی لیے جاویں اور اصل یہ ہے کہ جب وہ حدیث صحیح میں سے ایک میں نفی اور دوسرے میں ثبوت نکلتا ہو تو ثبوت مقدم ہوتا ہے۔ پھر رمل کی جو تفسیر مصنفؒ نے کی ہے یہی مبسوط میں بھی مذکور ہے اور بعض نے کہا کہ رمل یہ ہے کہ چھوٹے قدموں کے ساتھ تیز چال ہو یعنی بطور دلکی کے۔ تو واضح ہو کہ اگر ایک پھیرا معمولی چال سے طواف کر کے یاد کیا تو

صرف دو پھیروں میں رمل کرے اور اگر تین پھیرے کے بعد یاد کیا تو پھر رمل نہیں کرے گا۔ ع۔ فان زحمہ الناس فی الرمل۔ پھر اگر رمل میں لوگ اس پر اژدہام کریں۔ ف۔ حتی کہ رمل کی راہ نہ پاوے۔ قام فاذا وجد مسلکا رمل۔ تو کھڑا رہ جاوے پھر جب راہ پاوے تو رمل کرے۔ لانہ لا بدل لہ فیقف حتی یقیمہ علی وجہ السنۃ۔ کیونکہ رمل کا کوئی بدل نہیں ہے۔ تو ٹھہر جاوے تاکہ اس کو سنت طور پر ٹھیک کرے۔ بخلاف الاستلام لان الاستقبال بدل لہ۔ برخلاف حجر اسود کو استلام کرنے کے کہ وہاں ہجوم میں ٹھہرے نہیں کیونکہ اس کی طرف متوجہ ہو جانا اس کے استلام کا بدل ہے۔ قال ویستلم الحجر کلما مر ان استطاع۔ کہا اور حجر اسود کو استلام کرے ہر بار جب گذرے بشرطیکہ قدرت ہو۔ ف۔ یعنی بغیر کسی کو ہٹانے و ایذا دیے اس کو بوسہ دے لان اشواط الطواف کرکعات الصلوۃ۔ اس واسطے کہ طواف کے پھیرے مانند رکعات نماز کے ہیں۔ ف۔ اور حجر کو بوسہ دینا بمنزلہ تکبیر کے۔ فکما یفتتح کل رکعۃ بالتکبیر یفتتح کل شوط باستلام الحجر۔ تو جیسے ہر رکعت کو تکبیر سے شروع کیا جاتا ہے یوں ہی ہر پھیر کو حجر اسود کے استلام سے شروع کیا جائے گا۔ ف۔ پس موقع پاوے تو لب سے بوسہ دے اور نہ ہو سکے تو ہاتھ سے مس کر کے ہاتھ کو چوم لے اور یہ بھی نہ ہو سکے تو ہاتھ کی چھڑی وغیرہ سے چھو کر چھڑی کو بوسہ دے۔ م۔ وان لم یستطع الاستلام استقبل۔ اور اگر اس کو حقیقی استلام کی قدرت نہ ہو تو اس کا بدل یعنی استقبال کر لے۔ ف۔ یعنی حجر اسود کی طرف متوجہ ہو جاوے۔ وکبر وھلل۔ اور تکبیر و تہلیل کرے۔ علی ما ذکرنا۔ بنا بر آنکہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔ ف۔ مصنف نے ہر پھیر پر استلام حجر اسود کے واسطے دلیل قیاس ذکر فرمائی بر بنائے قولہ علیہ السلام الطواف بالبیت صلوۃ۔ یعنی خانہ کعبہ کا طواف کرنا نماز ہے۔ چونکہ حقیقی نماز نہیں تو مجازاً مشابہت اسی معنی میں ہے کیونکہ شرط مثلاً طہارت جو نماز میں ہے طواف میں شرط نہیں ہے۔ م۔ اور دلیل منقول اس میں حدیث منصوص ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹ پر طواف کیا اور ہر بار جب رکن پر آئے یعنی حجر اسود پر تو اس کی طرف اشارہ کیا ایک چیز سے جو آپ کے ہاتھ میں تھی اور تکبیر کہی۔ (کما رواہ البخاری وغیرہ)۔ پھر امام مصنف وغیرہ بہت مشائخ نے یہ ذکر نہیں کیا کہ ہر بار ہاتھ اٹھاوے یا نہیں۔ پس اگر ہم عموم حدیث جس سے ہاتھ اٹھانا ثبوت کیا گیا ہے لحاظ کریں تو ہر بار ہاتھ اٹھانا چاہیے اور اگر ہم یہ دیکھیں کہ اس حدیث میں ہاتھ اٹھانا استلام حجر اسود کے وقت مذکور ہیں اور صحت کو نہیں پہونچا تو ظاہر ہوتا ہے کہ ہاتھ اٹھانا نہیں چاہیے۔ بلکہ قیاس مذکور بھی اسی کو مفید ہے اس واسطے کہ ہر رکعت نماز کے شروع میں سوائے تکبیر کے ہاتھ اٹھانا نہیں ہے اور میرے اعتقاد میں یہی قول صواب ہے یعنی ہاتھ نہیں اٹھاوے گا (الملخص المغنی)

ویستلم الرکن الیمانی۔ اور طواف کرنے والا رکن یمانی کو بھی استلام کرے۔ وھو حسن فی ظاہر الروایۃ۔ اور اس رکن کو بوسہ دینا ظاہر الروایۃ میں اچھا ہے۔ ف۔ یعنی مستحب ہے۔ وعن محمد انہ سنۃ۔ اور امام محمد سے نوادر میں آیا کہ یہ سنت ہے۔ ف۔ حدیث ابن عمر میں کہ حضرت

صلی اللہ علیہ وسلم نے حجر اسود اور رکن یمانی کے کسی کو استلام نہیں کیا۔ (کما فی الصحیحین وغیرہما) اور حدیث ابن عمرؓ کہ جب سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دونوں رکن کا استلام کرتے دیکھا ہے میں نے کبھی ان کا استلام نہیں چھوڑا۔ (کما فی صحیح مسلم)۔ ان احادیث سے صرف یہ ثبوت ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رکن یمانی کو استلام فرمایا ہے پس مستحب ہے اور مواظبت نہیں نکلتی تاکہ سنت ثابت ہو۔ ہاں دارقطنی کی روایت میں البتہ ہے کہ قال کان یقبل الرکن الیمانی ویضع یدہ علیہ۔ یعنی رکن یمانی کو بوسہ دیا کرتے اور اس پر اپنا دست مبارک رکھا کرتے تھے۔ یہ دلیل مواظبت ہے بلکہ اس سے بھی ظاہر یہ روایت کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ترک نہیں فرماتے کہ حجر اسود رکن یمانی کو اپنے ہر طرف میں استلام کریں۔ (رواہ احمد وابوداؤد)۔ مجاہدؒ نے کہا کہ رکن یمانی پر ہاتھ رکھ کر دعا مستجاب ہے۔

حدیث ابوہریرہؓ مرفوع ہے کہ رکن یمانی پر ستر ہزار فرشتہ موکل ہیں تو جس نے کہا کہ اللھم انی اسالک العفو والعافیۃ فی الدنیا والآخرۃ ربنا آتنا فی الدنیا حسنۃ وفی الآخرۃ حسنۃ وقنا عذاب النار۔ تو یہ ملائکہ آمین کہتے ہیں۔ ادعیہ طواف۔ جب طواف شروع کرے اور حجر اسود اور باب کعبہ کے درمیان ملتزم کے محاذی پہونچے تو یہ دعا مانگے۔ اللھم الیک مددت یدی وفیما عندک عظمت رغبتی فاقبل دعوتی واقلنی عثرتی وارحم تضرعی وجدلی بمغفرتک واعذنی من مضلات الفتن۔ اللھم ان لک علی حقوقا فتصدق بہا علی۔ اور جب باب کعبہ کے محاذی ہو تو کہے کہ اللھم ھذا البیت بیتک وھذا الحرم حرمک وھذا الامن امنک وھذا مقام العائذ بک من النار۔ اللھم انی اعوذ بک من النار فاعذنی منہا۔ اور جب رکن عراقی کے محاذی پہونچے تو کہے کہ اللھم انی اعوذ بک من الشک والشرک والشقاق والنفاق ومساوی الاخلاق وسوء المنقلب فی المال والاھل والولد۔ اور جب میزاب الرحمۃ کے مقابل پہونچے تو کہے اللھم انی اسالک ایمانا لا یزول ویقینا لا ینفد ومرافقۃ نبیک محمد صلی اللہ علیہ وسلم۔ اللھم اظلنی تحت ظل عرشک یوم لا ظل الا ظلک واسقنی بکاس محمد صلی اللہ علیہ وسلم شربۃ لا اظما بعدھا ابدا۔ اور جب رکن شامی کے مقابل پہونچے تو کہے۔ اللھم اجعلہ حجا مبرورا وسعیا مشکورا وذنبا مغفورا وتجارۃ لن تبور یا عزیز یا غفور۔ اور جب رکن یمانی پر آوے تو کہے۔ اللھم انی اعوذ بک من الکفر واعوذ بک من الفقر واعوذ بک من عذاب القبر ومن فتنۃ المحیا والممات واعوذ بک من الخزی فی الدنیا والآخرۃ۔ اور واقدی کی روایت سے حدیث میں درمیان رکن یمانی وحجر اسود کے یہ دعا ہے کہ اللھم ربنا آتنا فی الدنیا حسنۃ وفی الآخرۃ حسنۃ وقنا عذاب النار۔ واضح ہو کہ یہ ایسے طواف میں کہ بغیر رمل کے اور آہستگی ومہلت سے ہو اور واضح ہو کہ اصل طواف میں ذکر الٰہی حمد وثنا ودعا

۱؎ ترجمہ۔ الٰہی میں نے تیرے حضور میں اپنے ہاتھ پھیلائے ہیں اور تیرے پاس جو نعمت ہے اس میں بڑھی میری رغبت پس میری دعا قبول فرمائے اور لغزش جس قدر ہیں سب سے درگذر فرما۔ اور میرے گڑگڑانے پر رحم کر اور اپنی مغفرت سے مجھے مالا مال کر دے اور گمراہ کرنے والے فتنوں سے مجھے بچائے الٰہی مجھ پر تیرے بہت حقوق ہیں وہ مجھے اپنا صدقہ بخش دے ۱۲۰ م۔

ہے اور اس میں روایات بہت کثیر ہیں لہذا متاخرین نے ان کو موقع سے جمع کر دیا جیسا کہ معلوم ہوا۔ اور سنن ابن ماجہ میں حدیث ابوہریرہؓ سے مرفوعاً فضیلت آئی کہ طواف میں بدون کلام کے سات مرتبہ سبحان اللہ والحمد للہ ولا الہ الا اللہ واللہ اکبر ولاحول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم۔ پڑھے۔

واضح ہو کہ طواف میں قرأت قرآن کسی روایت میں معلوم نہیں ہوا۔ اور طواف الزیارۃ میں آتا ہے مف۔ ولا یستلم غیرھما۔ اور سوائے حجر اسود اور رکن یمانی کے اور کو استلام نہیں کرے گا ف پس رکن شامی و عراقی کا استلام نہ کرے۔ فان النبی علیہ السلام کان یستلم ھذین الرکنین ولا یستلم غیرھما۔ جیسا کہ صحاح الستہ میں سوائے ترمذی کے مروی ہے۔ ویختم الطواف بالاستلام۔ یعنی استلام الحجر اور طواف ختم کرے استلام پر یعنی حجر اسود کے استلام پر ف نہ رکن یمانی کے استلام پر۔م۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع میں ایسا ہی کیا ہے ع۔

قال ثم۔ امام قدوری نے کہا کہ پھر ف یعنی سات پھیر طواف بروجہ مذکور ختم کرے۔ یاتی المقام۔ مقام میں آوے۔ ف یعنی مقام ابراہیم میں اور مراد وہ پتھر جس پر ابراہیم علیہ السلام نے بنائے کعبہ کے وقت قیام کیا تھا اور اس میں آپ کے قدم کا نشان نہ گیا پس جہاں ہے وہاں آوے۔ع۔ فیصلی عندہ رکعتین۔ پس اس کے پاس دو رکعتیں پڑھے۔ او حیث تیسر من المسجد۔ یا مسجد الحرام میں جہاں آوے پڑھ لے۔ ف اور ابوحنیفہ و شافعی و احمد مع ان کے اصحاب کے متفق ہیں کہ یہ دونوں رکعتیں اگر وہاں بھی میسر نہ ہوں تو جہاں پاوے حتیٰ کہ بعد واپسی حج کے راہ یا وطن میں پڑھے اور متفق ہیں کہ یہ دونوں رکعت کچھ طواف صحیح ہونے کی شرط نہیں ہے۔ غیر از ینکہ ابوحنیفہ و مالک کے نزدیک واجب ہیں اور شافعی و احمد کے نزدیک سنت موکدہ ہیں جو کہ ہمارے نزدیک وجوب کے معنی ہیں۔ مع۔ وھی واجبۃ عندنا۔ اور یہ دوگانہ ہمارے نزدیک واجب ہے۔ وقال الشافعی سنۃ لانعدام دلیل الوجوب۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ سنت ہیں بوجہ دلیل وجوب منعدم ہونے کے۔ ولنا قولہ علیہ السلام ولیصل الطائف لکل اسبوع رکعتین۔ ہماری دلیل یہ قول ہے کہ طواف کرنے والا ہر سات پھیرے کے لیے دوگانہ پڑھے۔ ف بصیغہ امر حکم دیا۔ والامر للوجوب۔ اور صیغۂ امر کا وجوب کے لیے ہوتا ہے۔ ف تو واجب ہونے کی دلیل مل گئی۔ یہ استدلال اس طرح رد کیا گیا کہ یہ حدیث بے اصل ہے۔ پس استدلال یہ کہ صحیح مسلم کی حدیث جابرؓ میں گذرا کہ جب آپ مقام ابراہیم میں آئے تو آپ نے پڑھا قولہ تعالیٰ واتخذوا من مقام ابراھیم مصلی۔ یعنی مقام ابراہیم سے مصلی بناؤ۔ مراد یہ کہ وہاں نماز پڑھو کیونکہ نفس مصلی بنانا ہمارے اوپر موقوف نہیں ہے پس آیت سے اشارہ فرمایا کہ یہاں نماز پڑھنا اسی حکم امر کی فرمانبرداری ہے اور امر واسطے وجوب کے ہے۔ پھر چونکہ استنباط کیا گیا تو فرض کا درجہ نہیں بلکہ واجب کا درجہ ہوا۔ صحیح بخاری میں تعلیقاً قول زہری ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی

طواف سات پھیر نہیں کیا مگر دو رکعت نماز پڑھی۔ عبد الرزاق نے اس کو موصول اسناد سے عطاء سے مرسل روایت کیا۔ چونکہ یہ فعل دائمی مواظبت کا ہے تو مفید وجوب ہے پھر طواف خواہ نفل ہو یا واجب ہو دوگانہ واجب ہے یہی صحیح ہے۔ اگر طفل کو ساتھ لے کر طواف کیا تو اس کی طرف سے دوگانہ نہیں پڑھے گا۔ بعد دوگانہ کے اٹھ دعائے آدم علیہ السلام کی فضیلت مذکور ہے۔ اللھم انک تعلم سری وعلانیتی فاقبل معذرتی وتعلم حاجتی فاعطنی سؤلی اللھم انی اسالک ایمانا یباشر قلبی ویقینا صادقا حتی اعلم انہ لا یصیبنی الا ما کتبت علی رضا بما قسمت لی۔ اس کی فضیلت فتح القدیر میں مبسوط ہے م۔ ثم یعود الی الحجر فیستلمہ۔ پھر حجر اسود کی طرف لوٹے پس اس کو استلام کرے۔ لما روی ان النبی علیہ السلام لما صلی رکعتین عاد الی الحجر۔ کیونکہ مروی ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب دوگانہ پڑھا تو حجر کی طرف واپس آئے۔ ف۔ جیسا کہ حدیث جابرؓ میں گذرا۔ والاصل ان کل طواف بعدہ سعی یعود الی الحجر لان الطواف لما کان یفتتح بالاستلام فکذا السعی یفتتح بہ بخلاف ما اذا لم یکن بعدہ سعی۔ اور اصل کلی یہ ٹھہری ہے کہ ہر طواف جس کے بعد سعی صفا و مروہ ہے اس میں حجر اسود کی طرف عود کرے گا کیونکہ جب طواف کا شروع کرنا استلام حجر اسود کے ساتھ تھا تو سعی بھی استلام کے ساتھ شروع کرے بخلاف اس کے جب کہ ایسا طواف ہو کہ اس کے بعد سعی نہیں ہے ف۔ تو اس میں حجر اسود کی طرف پھرنا نہ ہوگا۔ اور یہ قاعدہ کلیہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے نکالا گیا ہے۔ ف۔ قال وھذا الطواف طواف القدوم ویسمی طواف التحیۃ۔ اور قدوری نے فرمایا کہ یہ طواف یعنی جو ابتدائے واخلہ پر ہے یہ طواف القدوم ہے اور اسی کو طواف التحیۃ بھی کہتے ہیں۔ ف۔ جیسے اول ملاقات پر آدمی سلام کرتا ہے۔ وھو سنۃ۔ اور یہ طواف سنت ہے۔ ف۔ اور یہی قول شافعی و احمد ہے۔ ع۔ ولیعنی آفاقی کے واسطے جو سفر کر کے مکہ میں داخل ہو۔ چونکہ سنت کا لفظ عبادات قدماء میں ایسے فعل کو بھی کہتے ہیں جس کا شروع ہونا سنت سے معلوم ہوا اگرچہ وہ واجب ہو۔ حالانکہ یہاں مراد مقابل واجب ہے لہذا تصریح کی۔ ولیس بواجب۔ اور یہ طواف واجب نہیں ہے۔ وقال مالکؒ انہ واجب لقولہ علیہ السلام من اتی البیت فلیحیہ بالطواف۔ اور مالک نے کہا کہ یہ طواف واجب ہے بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو جو بیت اللہ کو آوے تو چاہیے کہ طواف سے اس کا تحیہ ادا کرے ف۔ جیسے مومن سے ملاقات کا تحیہ سلام کے ساتھ ہے۔ مگر اس وقت واجب نہیں کہ ادائے ارکان کی جلدی ہو۔ کما فی الحلیۃ مع۔ بالجملہ اس حدیث میں صیغہ امر وارد ہے وہ واجب کی دلیل ہے۔ اس میں اعتراض اول یہ کہ حدیث ثبوت نہیں ہوتی۔ ولنا ان اللہ تعالیٰ امر بالطواف اور ہماری دلیل یہ کہ اللہ تعالیٰ نے طواف کا حکم بصیغہ امر دیا ہے۔ ف۔ یعنی قولہ تعالیٰ ولیطوفوا بالبیت العتیق۔ والامر المطلق۔ اور امر مطلق جو کہ قرینہ تکرار یا مرجح تکرار سے خالی ہو۔ لا یقتضی التکرار۔ وہ مامور بہ کے مکرر کرنے کو مقتضی نہیں ہوتا۔ ف۔ بلکہ جب

ایک مرتبہ تعمیل کردی تو حکم کی فرمانبرداری ہوگئی اگرچہ مکرر نہ کرے وقت تعیین طواف الزیارۃ بالاجماع اور بالاتفاق طواف الزیارۃ واکرنا متعین ہوگیا۔ ف سے تو یہی طواف بمقتضائے حکم فرض ہوکر تعمیل ہوجاوے گی پھر دوسرا کوئی طواف واجب نہ ہوگا ورنہ مکرر واجب ہونا لازم آوے گا۔ اعتراض ہوا کہ قرآن مجید کے حکم سے یہ طواف الزیارۃ بطور رکن فرض ہے اور طواف القدوم فرض نہیں بلکہ حدیث مذکور سے واجب ہے۔ جواب اول یہ کہ حدیث ثابت نہیں اور آیت سے مکرر وجوب نہ ہوگا اور اسی طرف امام مصنف نے اشارہ کیا جب کہ حدیث سے صیغہ امر سے وجوب نہیں کہا۔ وفیما رواہ۔ اور اس حدیث میں جو روایت کی۔ ف بر تقدیر ثبوت کے یہ جواب ہے کہ۔ سماہ تحیۃ۔ اس طواف کو تحیہ کہا ہے۔ وھو دلیل الاستحباب۔ اور تحیہ ہونا استحباب کی دلیل ہے۔ ف سے تو حدیث کا صیغہ امر مطلق نہیں رہا بلکہ اسی میں قرینہ مستحب ہونے کا لفظ تحیہ سے موجود ہے۔ اگر وہم ہو کہ قولہ تعالیٰ اذا حییتم بتحیۃ فحیوا باحسن منہا الآیہ۔ یعنی جس تحیہ سلام کے جواب میں وجوب نکالا گیا حالانکہ فحیوا بلفظ تحیہ ہے تو کہاں استحباب رہا۔ جواب یہ کہ یہاں ابتدائی سلام واجب نہیں بلکہ عوض سلام کے جواب سلام واجب ہے پس لفظ تحیہ میں قرینہ نہیں رہا بلکہ بطریق قولہ جزاء سیئۃ سیئۃ مثلہا ہے۔ فافہم۔ ف۔ ولیس علی اھل مکۃ طواف القدوم۔ اور اہل مکہ پر طواف القدوم نہیں ہے۔ لانعدام القدوم فی حقھم۔ کیونکہ قدوم ان کے حق میں معدوم ہے۔ ف سے کیونکہ قدوم تو کہیں سے آنا حالانکہ اہل مکہ وہیں کے متوطن ہیں۔

فروع مستحب ہے کہ بعد فراغت طواف دورکعت کے پہلے زمزم پر آوے اور پانی پیوے خوب چھک کر اور باقی کو کنوئیں میں ڈال دے اور کہے اللھم انی اسألک رزقا واسعا وعلما نافعا وشفاء من کل داء پھر ملتزم کو آوے۔ اور کہا گیا کہ ترتیب یوں رکھے کہ پہلے ملتزم سے لپٹ جاوے پھر جاکر دورکعت طواف پڑھے پھر زمزم پر آوے پھر لوٹ کر حجر اسود کو بوسہ دے۔ ملتزم سے لپٹنا یہ کہ اپنا سینہ وپیٹ اور دایاں گال اس پر رکھے اور اپنے دونوں ہاتھ کھڑے ہوکے دیوار پر رکھے۔ ف۔ اور حجر اسود کے استلام سے سعی بین الصفا والمروہ کا قصد کرے۔ قال ثم یخرج الی الصفا۔ کہا کہ پھر کوہ صفا کی طرف نکلے۔ ف سے اور مسجد سے نکلتے ہوئے بایاں پاؤں آگے کرے کہتا ہوا کہ بسم اللہ والسلام علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اللھم اغفرلی ذنوبی وافتح لی ابواب رحمتک وادخلنی فیھا واعذنی من الشیطان الرجیم ع۔ فیصعد علیہ۔ پس صفا پر چڑھے۔ ف سے اس قدر کہ بیت اللہ کو دیکھے۔ اور یہ سنت ہے اور ترک مکروہ ہے لیکن اس پر کچھ لازم نہ ہوگا۔ (البدائع)۔ ویستقبل البیت ویکبر ویھلل ویصلی علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ویدعو بحاجتہ۔ یعنی پھر وہیں سے اللہ تعالیٰ کی طرف منہ کرے اور تکبیر کہے اور تہلیل کہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجے اور دونوں ہاتھ اٹھا دے یعنی دعا کے لئے اور اللہ تعالیٰ سے اپنی مراد مانگے۔ لما روای ان

النبی علیہ السلام صعد الصفا حتی اذا نظر الی البیت قام مستقبل القبلۃ یدعو اللہ ۔ کیونکہ مروی
ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کوہ صفا پر چڑھے یہاں تک کہ جب بیت اللہ کو دیکھا تو قبلہ رخ
کھڑے ہو کر اللہ تعالیٰ سے دعا کی ۔ ف ۔ چنانچہ صحیح مسلم کی حدیث جابرؓ میں گزرا کہ صفا سے
شروع کیا پس اس پر چڑھے یہاں تک کہ جب بیت اللہ کو دیکھا تو قبلہ کی طرف متوجہ ہوئے
پس اللہ تعالیٰ کی توحید بیان کی اور اس کی تکبیر کہی اور کہا کہ لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ
لہ الملک ولہ الحمد وھو علی کل شیء قدیر لا الہ الا اللہ وحدہ انجز وعدہ ونصر عبدہ واعز
جندہ وھزم الاحزاب وحدہ ۔ پھر اس کے درمیان دعا کی اور اس کو تین مرتبہ کہا ۔ اور دعائے
ماثور میں ہے کہ کہے لا الہ الا اللہ ولا نعبد الا ایاہ مخلصین لہ الدین ولو کرہ الکافرون اور دونوں
ہاتھ اٹھاوے ان کے اندرونی رخ کو آسمان کی طرف کرے جیسے دعائیں کرتے ہیں ۔ پس حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھ کر دعا کرے ۔ ف ۔ ولان الثناء والصلوۃ یقدمان علی الدعاء
تقریباً الی الاجابۃ کما فی غیرہ من الدعوات ۔ اور اس وجہ سے کہ ثناء الٰہی و درود شریف دونوں
دعاء پر مقدم کیے جاویں گے اس کو قبولیت سے نزدیک کرنے کے لیے جیسے دوسری دعاؤں میں
ہوتا ہے ۔ ولرفع سنۃ الدعاء ۔ اور دونوں ہاتھ اٹھانا دعاء کی سنت ہے ۔ ف ۔ یعنی دعاء میں
طریقہ مسلوکہ یہی کہ ہاتھ تضرع و عاجزی کے طور پر اٹھاوے ۔ چنانچہ ابوداؤد و ترمذی میں احادیث
ہیں اور ابوداؤد نے ایک حدیث کے طرق کو واہی کہا ہے ورنہ شیخ نوویؒ نے کہا کہ میں نے شرح
المہذب میں قریب بیس احادیث کے وارد کیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دعاء میں ہاتھ
اٹھانا ثبوت ہے ۔ مع ۔ رہا کوہ صفا پر چڑھنا تو وہ سنت ہے ۔ (کما فی البدائع) وانما یصعد الصفا
بقدر ما یصیر البیت بمرای منہ لان الاستقبال ھو المقصود بالصعود ۔ اور صفا پر چڑھے گا اسی
قدر کہ بیت اللہ اس کی نگاہ کے روبرو ہو جاوے اس واسطے کہ استقبال ہی اس کا مقصود ہے
ف ۔ اور استقبال جہاں تک ممکن ہو یہ کہ نظر سے روبرو متوجہ ہو ۔ رہا باب الصفا سے نکلنا تو
مستحب ہے چنانچہ فرمایا ۔ ویخرج الی الصفا من ای باب شاء ۔ اور صفا کی طرف جس دروازہ سے
چاہے نکلے ۔ ف ۔ ہاں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم البتہ باب الصفا سے نکلے جیسا کہ طبرانیؒ نے
حضرت جابر و ابن عمرؓ سے اور ابن ابی شیبہ نے مرسل عطاء سے روایت کیا لیکن یہ نکلنا بطور
سنت نہیں تھا ۔ وانما خرج النبی علیہ السلام من باب بنی مخزوم وھو الذی یسمی باب الصفا لانہ
کان اقرب الابواب الی الصفا ۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم باب بنی مخزوم سے جس کو باب الصفا کہتے
ہیں صرف اسی وجہ سے نکلے کہ جملہ ابواب میں سے یہ باب کوہ صفا سے بہت نزدیک ہے ۔ ف ۔
تو اسی کی اتباع کرنا ہم کو مستحب ٹھہرا یہی صحیح قول ہے ۔ ع ۔ لا انہ سنۃ ۔ نہ آنکہ ایسا کرنا ہم
پر سنت ہے ۔ ف ۔ جیسا کہ شافعیؒ نے خیال کیا ۔ قال ثم ینحط نحو المروۃ ۔ قدوری نے کہا
کہ پھر اترے جانب مروہ کے ۔ ف ۔ یہ پڑھتا ہوا کہ اللھم استعملنی بسنۃ نبیک وتوفنی علی
ملتہ واعذنی من مضلات الفتن برحمتک یا ارحم الراحمین ۔ ف ۔ ویمشی علی ہینتہ ۔ اور چلے

اپنی وقار کی چال پر۔ ف یعنی بدون تیزی و سستی کے اچھی معمولی چال پر۔ فاذا بلغ بطن الوادی۔ پھر جب بطن وادی میں پہونچے۔ ف یعنی انچائی سے بالکل اتر کر کچھ دور اپنی چال چلے یہاں تک کہ وادی کے بطن میں پہونچے یعنی بیچ میں لیکن اس زمانہ میں بطن الوادی بسبب سیل رواں کے شناخت عام نہیں رہا تھا اس لیے بطن الوادی کو دو میل کے درمیان کر دیا جن میں ایک سبز دوسرا زرد ہے لہذا مصنفؒ نے کہا یسعی بین المیلین الاخضرین سعیا۔ تو دونوں سبز میلین کے درمیان دوڑے ایک معمولی دوڑنا۔ ف یہ کہتا ہوا اللهم اغفر وارحم وتجاوز عما تعلم انک انت الاعز الاکرم۔ ف۔ یہ دونوں میل اس امر کے علامت ہیں کہ ان کے درمیان بطن وادی ہے جس میں دوڑنا واجب ہے۔ جب بطن وادی کی حد یعنی میل سے نکل جاوے تو کوہ مروہ تک چلے چنانچہ فرمایا۔ ثم یمشی علی ہینتہ حتی یاتی المروۃ۔ پھر اپنے وقار کی چال چلے یہاں تک کہ مروہ تک آوے۔ ویصعد علیہا۔ اور مروہ پر چڑھے۔ ف بطریق سنت حتی کہ بیت اللہ کو دیکھے۔ ویفعل کما فعل علی الصفا۔ اور کرے جیسے صفا پر کیا تھا۔ ف یعنی قبلہ رخ ہو کر تکبیر وتحمید وثناء ودعاء و درود پڑھنا۔ لما روی ان النبی علیہ السلام نزل من الصفا وجعل یمشی نحو المروۃ۔ کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کوہ صفا سے اترے اور مروہ کی طرف چلنا شروع کیا۔ ف حتی کہ بطن وادی تک پہنچے۔ وسعی فی بطن الوادی۔ اور بطن وادی میں سعی کی۔ ف یعنی دوڑ کر چلے یعنی بطن الوادی کی دوسری جانب تک۔ حتی اذا خرج من بطن الوادی مشی۔ یہاں تک کہ جب بطن الوادی سے باہر ہوئے تو چال پر چلے۔ ف حتی کہ مروہ تک پہونچے حتی صعد المروۃ۔ یہاں تک کہ مروہ پر چڑھے۔ ف پھر اتر کر صفا کی طرف اسی طرح کیا وطاف بینہما سبعۃ اشواط۔ اور صفا و مروہ کے درمیان سات پھیرے طواف کیا۔ ف یہ حدیث بخاری ومسلم نے ابن عمرؓ سے روایت کی اور جابرؓ کی حدیث طویل اوپر گذری۔ الحاصل صفا سے مروہ تک اس طرح آوے کہ دونوں میلین کے درمیان دوڑے اور باقی دونوں طرف اپنی چال چلے۔ وهذا شوط واحد۔ اور یہ ایک پھیرا ہے۔ ف اسی طرح مروہ سے صفا تک دوسرا پھیرا ہے۔ فیطوف سبعۃ اشواط۔ پس سات پھیر طواف کرے۔ یبدأ بالصفا ویختم بالمروۃ ویسعی فی بطن الوادی فی کل شوط۔ شروع کرے صفا سے اور ختم کرے مروہ پر اور ہر پھیر میں بطن الوادی یعنی دونوں میل کے بیچ میں دوڑے۔ لما رویناہ۔ بدلیل حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ ف اور طحاوی حنفی وصیرفی شافعی وابن جریر نے کہا کہ صفا سے مروہ تک جاکر وہاں سے پھر صفا کو آنا ایک پھیرا ہے۔ اور ظاہر المذہب قول کتاب ہے اور وہی چاروں اماموں وجمہور علماء کا قول ہے (کذا فی العینی)۔ وانما یبدأ بالصفا لقولہ علیہ السلام فیہ ابدءوا بما بدأ اللہ تعالیٰ بہ۔ اور صفا سے شروع اسی وجہ سے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم شروع کرو جس سے اللہ تعالیٰ نے شروع فرمایا۔ ف یعنی افعال حج ادا کرنا شروع کرو جس سے اللہ تعالیٰ نے بیان شروع کیا بقولہ تعالیٰ ان الصفا والمروۃ من شعائر اللہ

یہ روایت نسائی و دارقطنی و بیہقی ہے بلفظ ابدؤا. یعنی تم شروع کرو۔ اور صحیح مسلم و ابوداؤد و ابن ماجہ و مالک کی روایت میں نبدأ. یعنی ہم شروع کرتے ہیں ۔ فرق یہ ہے کہ اول صیغہ امر ہے اور دوم خبر ہے اور مذہب یہ ہے کہ ابتداء بصفا واجب ہے ۔ اور واضح ہو کہ صفا و مروہ کے درمیان طواف بالاتفاق مزدوج ہے ۔ اس طواف میں بطن الوادی سے درمیان سعی ہے ۔ ثم السعی بین الصفا والمروۃ واجب ولیس برکن ۔ پھر صفا و مروہ کے درمیان سعی کرنا واجب ہے اور رکن نہیں ہے ۔ف یہی قول مالک و روایت از احمد ہے ۔

وقال الشافعی انہ رکن لقولہ علیہ السلام ان اللہ کتب علیکم السعی فاسعوا. اور شافعی رح نے کہا کہ یہ سعی رکن ہے بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ اللہ تعالیٰ نے تم پر سعی کرنا لکھ دیا ہے پس تم سعی کرو ۔ف یعنی لکھ دینا فرض میں مستعمل اور سعی کرو بصیغہ امر ہے تو رکن ہوا حتی کہ ترک کرے تو طواف فاسد ہوگا ۔ رہی حدیث تو اس کو شافعی و ابن ابی شیبہ و دارقطنی نے باسناد صحیح روایت کیا ۔ جیسا کہ شیخ محقق نے تحقیق کی ۔ ولنا قولہ تعالیٰ فلا جناح علیہ ان یطوف بھما ۔ اور ہماری دلیل قولہ تعالیٰ فلا جناح الخ یعنی کچھ گناہ نہیں کہ حج یا عمرہ کرنے والا صفا و مروہ کا طواف کرے ۔ ومثلہ یستعمل للاباحۃ اور اس کے مثل کلام واسطے اباحت کے مستعمل ہوتا ہے فینفی الرکنیۃ والایجاب ۔ تو رکن ہونا اور واجب ہونا دونوں جاتے رہے ۔ الا انا عدلنا عنہ فی الایجاب للاجماع بالخبر ۔ مگر ہم نے ایجاب میں اس سے عدول کیا بوجہ اجماع کے بدلیل حدیث مذکور کے ۔ف یعنی قطعی ہونا فرض یا رکن کا تو آیت قرآنی سے ثبوت ہوتا حالانکہ آیت سے خود ہی طواف فرض بلکہ واجب ہونا بھی ثابت نہیں ہوتا ۔ تو رکن نہ ہوا لیکن حدیث مذکور کی وجہ سے ہم نے مقتضائے آیت سے عدول کیا اور کہا کہ ایسا صیغہ اگرچہ اباحت کے لیے ہے لیکن یہاں بدلیل حدیث کے معلوم ہوا کہ مباح نہیں بلکہ واجب ہے ۔ ولان الرکنیۃ لاتثبت الا بدلیل مقطوع بہ ۔ اور اس دلیل سے کہ رکن ہونا ثبوت نہیں ہوتا مگر ایسی دلیل سے جس کے ساتھ قطعی اعتماد ہو ۔ف اور وہ آیت قرآنی مفید قطع یا حدیث متواتر و مشہور ہے ۔ ولم یوجد ۔ حالانکہ ایسی دلیل پائی نہیں گئی ف رہا حدیث میں کتب یعنی تم پر لکھ دی یعنی فرض آنکہ ہے جیسے کتب علیکم الصیام ۔ تم پر روزے لکھے گئے ۔ تو فرمایا ۔ ثم معنی ماروی ۔ پھر معنی اس حدیث کے جو شافعی نے روایت کی ۔ف کتب علیکم السعی ۔ تم پر سعی لکھ دی ہے ۔ کتب استحباب ۔ یہ کہ مستحب ہونا سعی کا تم پر لکھ دیا ۔ کمافی قولہ تعالیٰ کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت الآیہ ۔ جیسے اللہ تعالیٰ نے اس آیت کتب علیکم اذا حضر الخ میں کتب بمعنی استحباب فرمایا ہے ۔ف کیونکہ وصیت قبل موت کے بالاتفاق مستحب ہے نہ فرض ۔ حق یہ کہ اس تاویل کی کچھ حاجت نہیں اس واسطے کہ جو حدیث امام شافعی رح نے روایت کی اسی سے ہمارا استدلال ہے ۔ اختلاف صرف یہ کہ آیا حدیث مذکور سے رکن ہونا ثبوت ہوتا ہے یا نہیں تو امام شافعی کے نزدیک ہاں جیسے نمازی کو سورہ فاتحہ ہر شخص کو پڑھنا رکن ہے حتی کہ نہ پڑھے

تو نماز باطل ہو اور ہمارے نزدیک نہیں کیونکہ دلیل قطعی نہیں ہے جیسے سورہ فاتحہ حتی کہ
نہ پڑھے تو باطل نہیں مگر اس پر حتماً واجب ہے اسی طرح یہ سعی واجب ہے رکن نہیں ہے۔
م سف۔ واضح ہو کہ سعی صرف ایک بار مشروع ہے لہذا مفرد حج کرنے والے کو افضل یہ کہ
اول طواف قدوم کے بعد سعی نہ کرے بلکہ تاخیر کرے اور طواف یوم النحر فرض کے پیچھے سعی کرے
بدائع میں ہے کہ سعی جائز ہونے کے واسطے شرط یہ کہ طواف کے سات پھیرے پورے یا زیادہ
ہو چکے ہوں۔ جب سعی سے فارغ ہو تو مستحب ہے کہ رکن اسود کے محاذی دو رکعت نماز پڑھے
جیسا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے حدیث ابن ماجہ و احمد و ابن حبان میں ثابت ہے بعض
واضح ہو کہ حج میں دعائیں مقبول ہونے کے مواقع یہ ہیں دیدار کعبہ کے وقت۔ کعبہ میں۔
طواف میں۔ اور حجر اسود و رکن یمانی و میزاب و حجر و ملتزم کے نزدیک و زمزم و مقام ابراہیم
و سعی میں۔ صفا و مروہ پر۔ موقف عرفہ و موقف مزدلفہ میں۔ رمی الجمار کے وقت میں۔ (کما فی الفتح)
الحاصل مکہ معظمہ میں داخل ہو کر طواف قدوم ادا کرے جیسے مذکور ہوا۔ ثم یقیم بمکۃ حراما
پھر مکہ میں بحالت احرام ٹھہرا رہے۔ لانہ محرم بالحج۔ کیونکہ یہ شخص تو حج کا احرام باندھنے والا
ہے۔ فلا یتحلل قبل الاتیان بافعالہ۔ تو افعال حج ادا کرنے سے پہلے وہ حلال ہونے کا
کام نہیں کرے گا۔ ف۔ یعنی ایسی بات نہیں کرے گا جس سے احرام سے باہر ہو جاتا ہے
برخلاف اس کے اگر عمرہ کا احرام باندھے تو طواف و سعی کے بعد سر منڈا کر یا کترا کر حلال ہو
جاوے۔ اور حج کا احرام بھی نہیں کھل سکتا حتی کہ افعال حج ادا کرے۔ ویطوف بالبیت کلما
بدا لہ۔ اور طواف کرتا رہے خانہ کعبہ کا ہر بار جب اس کا جی چاہے۔ لانہ یشبہ الصلوۃ۔ کیونکہ
طواف مشابہ نماز ہے۔

قال علیہ السلام الطواف بالبیت صلوۃ۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خانہ کعبہ کا
طواف کرنا نماز ہے ف۔ مگر اللہ تعالی نے اس میں بات کرنا حلال کر دیا ہے پس جو کوئی طواف
میں بات کرے تو نہ بولے مگر اچھی بات۔ (رواہ الترمذی و ابن حبان والحاکم وابو عوانہ والطبرانی مع)
والصلوۃ خیر موضوع۔ اور نماز ایک نیکی وضع کی گئی ہے۔ ف۔ یعنی رکھ دی گئی ہے کہ جس
وقت جس کا جی چاہے اس کو حاصل کرے۔ فکذا الطواف۔ تو اسی طرح طواف بھی خیر موضوع
ہے۔ ف۔ اور نفل طواف ادا کرنا مانند طواف قدوم وغیرہ کے مشروع ہے۔ الا انہ لا یسعی
عقیب ھذہ الاطوفۃ فی ھذہ المدۃ۔ مگر یہ شخص اس مدت میں ان نفل طوافوں کے
پیچھے سعی صفا و مروہ نہیں کرے گا۔ لان السعی لا یجب فیہ الا مرۃ۔ اس دلیل سے کہ سعی
تو حج میں نہیں واجب ہوتی مگر ایک مرتبہ۔ والتنفل بالسعی غیر مشروع۔ اور نفل طور پر ادا
کرنا سعی میں مشروع نہیں ہے۔ ف۔ تو صرف ایک ہی مرتبہ سعی رہ گئی۔ اور چونکہ سعی کا جدا
ہونا صرف نص سے بدون دخل قیاس کے معلوم ہوا ہے تو صرف اسی حد تک رہے جہاں
نص وارد ہے اور بذریعہ قیاس کے اس کے علاوہ نہیں ثابت کر سکتے ہیں۔ اور طواف کعبہ میں

نفس تنفل کی موجود ہے جیسے ہر طواف کے بعد دوگانہ نماز کی نفی قولہ علیہ السلام یصلی الطائف لکل
اسبوع رکعتین۔ یعنی طواف کرنے والا ہر سات پھیرے کے واسطے دوگانہ نماز پڑھے لہذا
فرمایا۔ ویصلی لکل اسبوع رکعتین۔ اور یہ نفل طواف کرنے والا ہر سات پھیرے طواف کے
واسطے دوگانہ نماز پڑھے۔ وھی رکعتا الطواف علی ما بینا۔ اور یہ دوگانہ طواف کا دوگانہ ہے
بنا بر آنکہ ہم نے بیان کر دی۔ ف۔ یعنی حدیث مذکور الصدر۔ قال فاذا کان قبل یوم الترویۃ
بیوم۔ قدوریؒ نے فرمایا کہ پھر جب یوم الترویہ سے ایک روز پہلے کا وقت ہو۔ ف۔ یعنی
آٹھویں ذی الحجہ سے ایک روز پہلے یعنی ساتویں تاریخ ہو تو ادائے حج کا اہتمام شروع ہو اس طرح
کہ۔ خطب الامام خطبۃ یعلم فیہا الناس الخروج الی منی۔ امام ایک خطبہ پڑھے جس میں لوگوں
کو (پہلے سے) سکھلاوے۔ ۱۔ منی کی طرف جانا۔ ف۔ وہاں رات کو بسر کر کے عرفات کو جانا
والصلوۃ بعرفات۔ ۲۔ اور عرفات میں نماز پڑھنا۔ ف۔ ظہر وعصر جمع کرنا۔ والوقوف۔ ۳۔ عرفات
میں وقوف۔ ف۔ یعنی کھڑا ہونا غروب تک۔ والافاضۃ۔ ۴۔ وہاں سے روانہ ہونا۔ ف۔ بدون
ادائے نماز مغرب کے۔ حتی کہ مزدلفہ میں مغرب وعشاء جمع کریں۔

والحاصل ان فی الحج ثلث خطب۔ اور حاصل یہ کہ حج میں تین خطبات ہیں۔ اولاہا ماذکرنا
اول خطبہ۔ جو ہم نے ذکر کیا۔ ف۔ یعنی ساتویں تاریخ کو۔ والثانیۃ بعرفات یوم عرفۃ۔ اور دوم
خطبہ عرفات میں عرفہ کے روز۔ ف۔ یعنی نویں ذی الحجہ کو۔ والثالثۃ بمنی فی الیوم الحادی عشر
اور سوم خطبہ مقام منی میں گیارہویں تاریخ کو۔ فیفصل بین خطبتین بیوم۔ پس ہر دو خطبہ کے درمیان
ایک روز کا فصل کرے۔ ف۔ اور یہی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم وابوبکر وعلی رضی اللہ عنہما سے
بروایت ابن المنذر وغیرہ مروی ہے۔ وقال زفرؒ یخطب فی ثلثۃ ایام متوالیۃ اولہا یوم الترویۃ
لانہا ایام الموسم ومجتمع الحاج۔ اور زفرؒ نے کہا کہ پے در پے تین روز خطبہ پڑھے جن میں اول روز
یوم الترویہ یعنی آٹھویں ذی الحجہ ہے اس واسطے کہ یہ ایام خاص اوقات حج کے اور حاجیوں کے
جمع ہونے کے ہیں۔ ف۔ لیکن یہ قیاس برخلاف سنت ہے۔ ولنا ان المقصود منہا التعلیم۔
اور ہماری دلیل قیاس یہ کہ مقصود ان خطبوں سے تعلیم افعال ہے۔ ویوم الترویۃ ویوم النحر
یوم اشتغال۔ اور آٹھواں اور دسواں دن ادائے افعال میں مشغول کے دن ہیں۔ ف۔ اور نویں
تاریخ عرفات میں البتہ وقت وقوف میں لوگوں کو سننے کی فرصت ہے۔ فکان ما ذکرناہ انفع۔ پس
ثبوت ہوا کہ جو ہم نے ذکر کیا وہ زیادہ نافع ہے۔ وفی القلوب انجع۔ اور دلوں میں زیادہ موثر
ہے۔ ف۔ اور یہی موافق بفعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم وابی بکرؓ ہے۔ لہذا ساتویں کو اول
خطبہ سنادے۔ فاذا صلی الفجر یوم الترویۃ بمکۃ۔ پھر جب آٹھویں روز جس کو یوم الترویہ کہتے ہیں
نماز فجر کو مکہ میں پڑھ چکے۔ خرج الی منی۔ تو منی کو نکلے۔ ف۔ یعنی بعد طلوع آفتاب
کے۔ فیقیم بہا حتی یصلی الفجر من یوم عرفۃ۔ پس منی میں مقیم رہے یہاں تک کہ روز عرفہ
یعنی نویں کی فجر کی نماز پڑھ لے۔ ف۔ یہی طریقہ سنت ہے۔ لما روی ان النبی علیہ السلام

صلی الفجر یوم الترویۃ بمکۃ فلما طلعت الشمس راح الی منی فصلی بمنی الظہر والعصر والمغرب و العشاء والفجر ثم راح الی عرفات۔ کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم الترویہ کو مکہ میں فجر کی نماز پڑھی پھر جب آفتاب طلوع ہوا تو منی کی طرف روانہ ہوئے پس منی میں ظہر وعصر ومغرب وعشاء وفجر کی نمازیں پڑھیں یعنی وہیں رہے فجر تک حتی کہ نماز فجر پڑھی کہ پھر عرفات کو روانہ ہوئے۔ ف۔ کما فی صحیح مسلم عن جابرؓ۔ اور واضح ہو کہ منی میں ہو کر عرفات جانا اصلی مقصود ہے لہذا فرمایا۔ ولو بات بمکۃ لیلۃ عرفۃ وصلی بہا الفجر ثم غدا الی عرفات ومر بمنی اجزاہ۔ اور اگر حاجی نے عرفہ کی رات مکہ میں گذاری یعنی آٹھویں کو منی نہ گیا اور مکہ میں فجر کی نماز پڑھ کر عرفات کو روانہ ہوا اور راستہ میں منی سے گذر گیا تو اس کو کافی ہوگیا۔ لانہ لایتعلق علی الصباح عرفات کو روانہ ہوا ... لانہ لایتعلق بمنی فی ہذا الیوم اقامۃ نسک۔ کیونکہ اس روز منی میں کوئی نسک ادا کرنا متعلق نہیں ہے۔ لکنہ اساء بترکہ الاقتداء برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ لیکن اس نے برا کیا بوجہ ترک کرنے اقتدائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے۔ ف۔ کیونکہ ظاہر اگرچہ ہم دیکھتے ہیں کہ اس دن منی میں صرف نمازیں پڑھیں کوئی فعل حج کا خاص نہیں کیا لیکن شاید باطنی کوئی امر ہو جس سے ہم اس وقت مطلع نہیں ہیں پس موافقت سنت بہتر ہے۔ م۔ ثم یتوجہ الی عرفات فیقیم بہا۔ پھر عرفات کی طرف متوجہ ہو پس عرفات میں مقیم ہو۔ لما روینا۔ بدلیل اس کے جو حدیث ہم نے روایت کی۔ ف۔ بالجملہ بعد طلوع آفتاب کے عرفات کو روانہ ہو۔ وہذا بیان الاولویۃ۔ اور یہ اولی ہونے کا بیان ہے۔ اما دفع قبلہ جاز لانہ لایتعلق بہذا المقام حکم۔ رہا اگر قبل طلوع آفتاب کے عرفات کو روانہ ہوا تو جائز ہے کیونکہ یہاں ٹھہرنے سے کوئی حکم متعلق نہیں ہے۔ قال فی الاصل وینزل بہا مع الناس۔ امام محمدؒ نے مبسوط میں لکھا اور عرفات میں لوگوں کے ساتھ اترے۔ ف۔ یہ عبارت دو معنوں کو محتمل ہے ایک یہ کہ لوگوں سے الگ نہ ہو۔ لان الانتباذ تجبر والحال حال تضرع والاجابۃ فی الجمع ارجی۔ کیونکہ اکیلا چھٹکنا تکبر ہے حالانکہ حالت تو عاجزی وفروتنی کی ہے اور قبول ہونا جماعت کے اندر زیادہ امید کیا گیا ہے۔ ف۔ کیونکہ اللہ تعالی غنی حمید جس بندہ عاجز کی دعا قبول فرماوے اسی کے ساتھ میں سب کی قبول ہوگی۔ وقیل مرادہ ان لاینزل علی الطریق کیلا یضیق علی المارۃ۔ اور کہا گیا کہ امام محمد کی یہ مراد کہ راستہ پر نہ اترے تاکہ راہ چلنے والوں پر راستہ نہ رکے۔

قال واذا زالت الشمس یصلی الامام بالناس الظہر والعصر۔ قدوری نے کہا اور جب (عرفات میں) آفتاب ڈھل جاوے تو امام لوگوں کو ظہر وعصر کی نماز پڑھاوے۔ ف۔ یعنی ظہر کے وقت میں اول ظہر پھر اس کے ساتھ عصر جمع کرے لیکن ہمارے نزدیک خطبہ مقدم ہے چنانچہ فرمایا۔ فیبتدیٔ بالخطبۃ فیخطب خطبۃ یعلم فیہا الناس الوقوف بعرفۃ والمزدلفۃ ورمی الجمار والنحر والحلق وطواف الزیارۃ یخطب خطبتین یفصل بینہما بجلسۃ کما فی الجمعۃ۔ پس امام المسلمین یا اس کا نائب شروع کرے خطبہ پس خطبہ پڑھے جس میں لوگوں کو سکھلاوے وقوف عرفہ اور وقوف مزدلفہ اور رمی الجمار اور قربانی کرنا اور سر منڈانا (یا کترانا) اور طواف زیارت کرنا۔ دو خطبہ پڑھے جن کے درمیان میں

جلسہ سے فصل کرے جیسے جمعہ میں ہے۔ ھکذا فعل رسول اللہ علیہ السلام۔ ایسا ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا۔ ف۔ چنانچہ ابن عمرؓ کی حدیث ابوداؤد میں اول وقت شروع کرنا مذکور ہے اور بخاری ونسائیؒ کی حدیث میں ہے کہ سالم بن عبداللہ نے حجاج سے کہا کہ اگر تو سنت پر عمل چاہتا ہے تو خطبہ چھوٹا پڑھ اور نماز میں جلدی کر پس سالم کے باپ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے کہا کہ اس نے سچ کہا۔ اور منتقی میں حدیث جابرؓ میں آیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے موقف میں جا کر اول خطبہ پڑھا پس بلالؓ نے اذان دی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرے خطبہ سے فراغت کی اور بلال نے اذان سے فراغت کی پھر بلال نے اقامت کہی تو آپ نے ظہر پڑھائی پھر اقامت کہی تو عصر پڑھائی۔ (رواہ الشافعی)۔

اس حدیث میں دو خطبہ مذکور ہیں اور دو قبل نماز کے ہیں اور صحیح مسلم میں حدیث جابرؓ میں صرف خطبہ پڑھنا مذکور ہے اور دو خطبہ کی تصریح نہیں لیکن نماز سے پہلے پڑھنا مصرح ہے۔ ابن القطانؒ نے کہا کہ یہی مشہور اور اسی پر اماموں کا عمل رہا ہے۔ مف۔ وقال مالک یخطب بعد الصلوۃ لانہا خطبۃ وعظ وتذکیر فاشبہ خطبۃ العید۔ اور امام مالکؒ نے کہا کہ بعد نماز کے خطبہ پڑھے کیونکہ خطبہ وعظ ونصیحت ہے تو خطبہ عید کے مشابہ ہو گیا۔ ف۔ اور یہی ابوداؤد واحمد کی حدیث ابن عمرؓ میں مذکور ہے۔ ابن القطان نے کہا کہ اس کی اسناد میں محمد بن اسحق راوی ضعیف ہے۔ مف۔ یعنی اس کو وہم ہوا اگرچہ وہ ثقہ ہے۔ م۔ ولنا ما رویناہ۔ اور ہماری دلیل وہ جو ہم نے روایت کی۔ ف۔ یعنی فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو کہ صحیح مسلم کی حدیث جابرؓ اور مستدرک کی حدیث عبداللہ بن الزبیر وغیرہ میں مذکور ہے۔ ولان المقصود منہا تعلیم المناسک والجمع منہا۔ اور خطبہ مقدم کرنا اس وجہ سے کہ مقصود خطبہ سے مناسک حج سکھلانا ہے اور دونوں نمازوں کا جمع کرنا بھی مناسک میں سے ہے۔ ف۔ تو نماز سے پہلے خطبہ میں سکھلاوے۔ وفی ظاھر المذھب اذا صعد الامام المنبر فجلس اذن المؤذنون کما فی الجمعۃ۔ اور ظاہر المذہب میں جب امام منبر پر چڑھ کر بیٹھے تو موذن لوگ اذان دیں جیسے جمعہ میں ہے۔ ف۔ یہی ہمارے اماموںؒ سے ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن ابی یوسف انہ یؤذن قبل خروج الامام۔ اور نوادر میں ابو یوسف سے روایت ہے کہ امام کے نکلنے سے پہلے اذان دے۔ وعنہ انہ یؤذن بعد الخطبۃ۔ اور ابو یوسف سے یہ بھی روایت ہے کہ بعد خطبہ کے اذان دے۔ ف۔ بعضے شارحین نے کہا کہ میرے نزدیک یہی اصح ہے کیونکہ حدیث جابرؓ میں یہی ثابت ہے۔ (النہایہ مع)۔ والصحیح ما ذکرنا۔ اور صحیح وہ جو ہم نے ذکر کیا۔ ف۔ یعنی ظاہر الروایۃ۔ لان النبی علیہ السلام لما خرج واستوی علی ناقتہ اذن المؤذنون بین یدیہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب خیمہ سے برآمد ہو کر ناقہ پر ٹھیک سوار ہو چکے تو موذنوں نے آپ کے روبرو اذان دی۔ ف۔ یہ روایت غریب ہے اور ابوداؤد ومسلم نے حدیث جابرؓ میں یہی روایت کیا کہ جب آفتاب ڈھلا تو آپ نے حکم دیا پس ناقہ قصواء تیار کیا گیا اس پر سوار ہو کر بطن الوادی میں آئے اور لوگوں کو خطبہ سنایا پھر بلالؓ نے

اذان دی۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ حدیث جابرؓ میں یعنی یہ کہ بلال نے اذان یعنی اقامت کہی کیونکہ اقامت دوسری اذان ہے۔ مف۔ اسی وجہ سے دونوں نمازیں بغیر اذان مذکور ہیں کیوں کہ اذان تو خطبہ سے قبل ہو چکی۔ م۔ لہذا کہا۔ ویقیم المؤذن بعد الفراغ من الخطبۃ لانہ اوان الشروع فی الصلوۃ فاشبہ الجمعۃ۔ اور خطبہ سے فراغت کے بعد مؤذن اقامت کہے کیونکہ یہی نماز شروع کرنے کا وقت ہے پس یہ جمعہ کے مشابہ ہو گیا۔ ف۔ جس میں بعد خطبہ کے اقامت ہے۔ قال ویصلی بھم الظھر والعصر فی وقت الظھر باذان واقامتین۔ کہا اور لوگوں کو امام ظہر وعصر کو وقت ظہر میں ایک اذان و دو اقامت کے ساتھ پڑھا دے۔ ف۔ اور قرأت آہستہ کرے ع۔ وقد ورد النقل المستفیض باتفاق الرواۃ بالجمع بین الصلاتین۔ اور راویوں کے اتفاق کے ساتھ دونوں نمازیں جمع کرنے کی نقل شائع ہوئی ہے۔ ف۔ پس ایسی مشہور حدیث سے ہم نے قرآن مجید کی آیت میں تغیر کیا اور کہا کہ حج میں مقام عرفہ میں جمع تقدیم اور مزدلفہ میں جمع تاخیر جائز ہے۔

وفیما روی جابرؓ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلاھما باذان واقامتین۔ اور اس حدیث میں جو جابرؓ نے روایت کی یہ مذکور ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں نمازیں ایک اذان و دو اقامت سے پڑھیں۔ ف۔ اور ہماری تاویل یہ کہ اذان قبل خطبہ تھی لہذا حضرت عمر وعلی وغیرہم سے مروی ہوا کہ صرف دو اقامتیں ہیں اور یہی ایک قول احمد و ثوری و شافعی ہے م۔ ثم بیانہ انہ یؤذن للظھر ویقیم للظھر ثم یقیم للعصر۔ پھر اس کا بیان یہ کہ اذان دے ظہر کے لیے اور اقامت کہے ظہر کے لیے پھر عصر کی اقامت کہے۔ ف۔ اذان نہ دے۔ لان العصر یؤدی قبل وقتہ المعہود فیفرد بالاقامۃ اعلاما للناس۔ کیونکہ عصر اپنے وقت معہود سے پہلے ادا کی جاتی ہے تو لوگوں کو آگاہ کرنے کے لیے خالی اقامت کہی جاوے۔ ولا یتطوع بین الصلاتین۔ اور دونوں نمازوں کے درمیان نفل نہ پڑھے۔ ف۔ یعنی فرض کے سوائے سنت وغیرہ کچھ نہیں پڑھے یہی مذہب ہے۔ د۔ تحصیلا لمقصود الوقوف ولھذا قدم العصر علی وقتہ۔ وقوف عرفہ کا مقصود حاصل کرنے کے لیے اور اسی مقصود کے لیے عصر اپنے وقت سے مقدم کر دی گئی ہے ف۔ اور محیط وغیرہ میں کہا کہ صرف سنت ظہر پڑھے لیکن یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ حدیث طویل جابرؓ میں مصرح ہے کہ دونوں کے درمیان کچھ نماز نہیں پڑھی۔ مف۔ فلو انہ فعل۔ پس اگر امام نے نفل پڑھی۔ فعل مکروھا واعاد الاذان للعصر فی ظاھر الروایۃ خلافا لما روی عن محمد۔ تو مکروہ فعل کیا اور ظاہر الروایۃ میں عصر کے لیے اذان کا اعادہ کرے بخلاف اس کے جو امام محمد سے مروی ہے۔ ف۔ کہ اعادہ اذان نہیں بلکہ مکروہ ہے۔ لان الاشتغال بالتطوع او بعمل آخر یقطع فور الاذان الاول فیعیدہ للعصر۔ دلیل ظاہر الروایۃ یہ کہ نفل یا دوسرے کام میں مشغول ہونا اذان اول کا فوری یعنی متصل ہونا قطع کر دیتا ہے تو عصر کے لیے اس کو دوبارہ دے گا۔ ف۔ اور یہ حکم وقت کہ امام نے ایسا کیا ہو اور اگر کسی دوسرے نے کیا تو اعادہ نہیں ہے۔ م۔ فان صلی بغیرہ

خیطة اجزاء - پھر اگر بغیر خطبہ نماز پڑھی تو نماز ادا ہوگئی ۔ ف - بخلاف جمعہ کے لان ھذہ الخطبة لیست بفریضة - کیونکہ یہ خطبہ فرض نہیں ہے - ومن صلی الظہر فی رحلہ وحدہ صلی العصر فی وقتہ - اور جس نے ظہر کی نماز اپنی منزل میں تنہا پڑھی تو وہ عصر کو اپنی وقت پر پڑھے - عند ابی حنیفةؒ یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے ۔ وقالا یجمع بینھما المنفرد لان جواز الجمع للحاجة الی امتداد الوقوف والمنفرد محتاج الیہ۔ اور صاحبین نے کہا کہ تنہا پڑھنے والا بھی دونوں نمازوں کو جمع کرے اس لیے کہ جمع جائز ہونا وقوف عرفہ کے دراز ہونے کی حاجت سے ہے اور منفرد کو اس کی احتیاج ہے ۔

ولابی حنیفة ان المحافظة علی الوقت فرض بالنصوص فلا یجوز ترکہ الا فیما ورد الشرع بہ وھو الجمع بالجماعة مع الامام - اور ابوحنیفہ کی دلیل یہ کہ وقت پر محافظت کرنا نصوص قرآن سے فرض ہے تو اس کو ترک کرنا روا نہیں مگر اسی موقع میں کہ شرع وارد ہوئی اور وہ موقع امام کے ساتھ جماعت سے جمع کرنا ۔ ف - تو آخر موقع کے سوائے ہر طرح محافظت لازم ہے حتی کہ جماعت نہ ہو یا امام المسلمین یا اس کا نائب نہ ہو تو جمع نہیں بلکہ تنہا پڑھیں - ت ۔ والتقدیم لصیانة الجماعة لانہ یعسر علیھم الاجتماع للعصر بعدما تفرقوا فی الموقف ۔ اور عصر کو مقدم کر لینا بغرض حفاظت جماعت کے ہے کیونکہ جب موقف میں لوگ متفرق ہو گئے تو ان پر مجتمع ہونا عصر کے لیے دشوار ہوگا ۔ لا لما ذکراہ - نہ اس وجہ سے جو صاحبین نے ذکر کی ۔ ف - کہ عصر کو مقدم کرنا بضرورت درازی وقوف ہے ۔ اذلا منافاة ۔ کیونکہ کچھ منافات نہیں ۔ ف - یعنی وقوف عرفہ میں نماز پڑھنا منافی نہیں جیسے کھانا پینا منافی نہیں ہے ۔ ع ۔ تو حاجت وقوف سے تقدیم نہیں بلکہ جماعت کے لیے ہے ۔ مخفی نہیں کہ مصنفؒ نے خود اوپر لکھا وکذا قدم العصر علی وقتہ یعنی تحصیل وقوف کے لیے عصر کو اپنے وقت پر مقدم کیا گیا ۔ جواب ہو سکتا ہے کہ یہ بھی بقول صاحبین ہے ۔ دیگر مخفی نہیں کہ نماز اپنے وقت پر فرض ہے اور جماعت سنت مؤکدہ تو اس کے لیے کیونکر فرض ترک ہوا ۔ جواب ہو سکتا ہے کہ یہ تو معلوم کہ عصر اپنے وقت سے مقدم کی گئی پھر اس کو جماعت سنت مؤکدہ قریب واجب کے لیے قرار دینا بہتر ہے ۔ م ف ۔

ثم عند ابی حنیفةؒ الامام شرط فی الصلاتین جمیعا ۔ پھر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دونوں نمازوں میں امام شرط ہے ۔ ف - یعنی خلیفہ اعظم یا اس کا نائب ہو ۔ وقال زفرؒ فی العصر خاصة لانہ ھو المغیر عن وقتہ ۔ اور زفرؒ نے کہا کہ خاص کر عصر میں شرط ہے کیونکہ یہی اپنے وقت سے بدلی گئی ہے ۔ ف - اور صاحبین نے کہا کہ امام کسی میں شرط نہیں ہے ع ۔ وعلی ھذا الخلاف الاحرام بالحج ۔ اور اسی اختلاف پر حج کے ساتھ احرام ہے ۔ ف - امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دونوں نمازیں جمع کرنے کے لیے احرام حج شرط ہے حتی کہ ادائے ظہر پر احرام ضرور ہے ۔ اور دوسری روایت میں امامؒ سے ہے کہ اگر ادائے عصر کے وقت احرام باندھ لیا تو جمع جائز ہے اور یہی صاحبین کا قول ہے ۔ بروایت اول مشائخ نے کہا کہ اگر ادائے ظہر کے وقت احرام عمرہ ہو تو عصر جمع کرنا جائز نہیں ہے ۔ (کذا فی قاضی خاں) ۔ ولابی حنیفة ان

التقدیم علی خلاف القیاس عرفت شرعیته فیما اذا کانت العصر مرتبة علی ظهر مؤدی بالجماعة مع الامام فی حالة الاحرام بالحج فیقتصر علیه۔ اور ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عصر کو مقدم کرنا برخلاف قیاس کے ایسی صورت میں مشروع ہونا معلوم ہوا کہ جب ظہر و عصر بترتیب ہو امام کے ساتھ بجماعت ادا کی گئی ہو حج کے احرام کی حالت میں ہو۔ ثم لابد من الاحرام بالحج قبل الزوال فی روایة تقدیما للاحرام علی وقت الجمع۔ پھر ایک روایت میں احرام حج کا قبل زوال کے ہونا ضرور ہے تاکہ جمع کے وقت پر احرام مقدم ہو۔ وفی اخری یکتفی بالتقدیم علی الصلوة لان المقصود هو الصلوة۔ اور دوسری روایت میں نماز پر مقدم ہونا کافی ہے کیونکہ مقصود تو نماز ہے ف۔ صاحبین کے نزدیک جمع عصر صحیح ہونے کے لیے کوئی شرط نہیں سوائے احرام کے اور یہی امام مالک و شافعی و احمد کا قول ہے اور یہی اظہر ہے۔ البرہان۔ د۔

قال ثم یتوجه الی الموقف فیقف بقرب الجبل والقوم معه عقیب انصرافهم من الصلوة۔ کہا کہ پھر موقف کی طرف متوجہ ہو پس پہاڑ کے قریب کھڑا ہو اس حال سے کہ سب لوگ اس کے ساتھ ہوں نماز سے پھرنے ہی کے پیچھے۔ ف۔ یعنی جیسے نماز سے فارغ ہو قوم کو ساتھ لیے قریب جبل کے موقف میں کھڑا ہو۔ لان النبی علیه السلام راح الی الموقف عقیب الصلوة۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز کے بعد ہی موقف کو روانہ ہوئے۔ ف۔ جیسا کہ جابرؓ کی حدیث طویل میں ہے۔ والجبل یسمی جبل الرحمة۔ اور اس پہاڑ کا نام جبل الرحمہ ہے۔ والموقف الموقف الاعظم۔ اور موقف کا نام موقف اعظم ہے۔ ف۔ اور آنحضرت صلعم کا موقف غالباً وہ موجود اونچا جس کے داہنی و پیچھے ایک پتھر اس پہاڑ کے پتھروں سے متصل ہے اور بائیں وہ عمارت جس کو مطبخ آدم کہتے ہیں۔ المنسک الفارسی ش۔ قال وعرفات کلها موقف الا بطن عرنة۔ کہا اور عرفات پورا موقف ہے سوائے بطن عرنہ کے۔ ف۔ یعنی بطن عرنہ میں کھڑا نہ ہو باقی سب کھڑے ہونے کی جگہ ہے۔ یہی عامہ علماء کا قول ہے سوائے امام مالک کے۔ لقوله علیه السلام عرفات کلها موقف وارتفعوا عن بطن عرنة۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ عرفات پورا موقف ہے اور اونچے رہو بطن عرنہ سے۔ ف۔ ع رن ہ۔ یعنی اس نیچائی میں کھڑے مت ہو۔ والمزدلفة کلها موقف وارتفعوا عن وادی محسر۔ اور مزدلفہ سب موقف ہے اور اونچے رہو وادی محسر سے۔ ف۔ م ح س س ر۔ اس حدیث کو ابن حبان نے صحیح میں اور احمد نے مسند میں اور ترمذی و بزار و طبرانی و حاکم و ابن ماجہ و ابن عدی نے مختلف صحابہ رضی اللہ عنہم سے روایت کیا اور بعض میں زیادہ ہے کہ منی کا سر نالہ ذبح کرنے کی جگہ ہے۔ یہ زیادہ صحیح ثابت ہے لیکن دوسری زیادت یہ کہ کل ایام تشریق ذبح کرنے کی اوقات ہیں۔ اس کے ثبوت میں کلام ہے۔ مفع۔ قال وینبغی للامام ان یقف بعرفة علی راحلته۔ کہا اور امام کو چاہیے کہ عرفہ میں اونٹ پر سوار کھڑا ہو۔ لان النبی علیه السلام وقف علی ناقته۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی ناقہ قصواء پر کھڑے ہوئے تھے۔ ف۔ کما فی حدیث جابرؓ عند مسلم۔ ثم بعلاقہ

علی قدمیہ جاز۔ اور اگر اپنے قدموں پر کھڑا ہو تو جائز ہے۔ والاول افضل لما بینا۔ اور اول صورت افضل ہے بدلیل اس کے جو ہم نے بیان کر دی۔ ف۔ اور ہدایہ و بدائع وغیرہ سے مفہوم یہ کہ دیگر لوگوں کے لیے سواری نہیں ہے تاکہ دیکھ کر امام کی دعاء کے ساتھ دعاء کریں لیکن ملتقی کے متن میں ہے کہ دوسرے لوگوں کا امام سے قریب سوار ہونا افضل ہے۔ ش۔ اولیٰ مفہوم۔ اول ہے م۔ وینبغی ان یقف مستقبل القبلۃ۔ اور چاہیے کہ قبلہ رُخ ہو کر کھڑا ہو۔ لان النبی علیہ السلام وقف کذلک۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یوں ہی کھڑے ہوئے۔ ف۔ جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں ہے۔ وقال النبی علیہ السلام خیر المواقف ما استقبلت بہ القبلۃ۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قیاموں میں بہتر وہ کہ جس کے ساتھ قبلہ کا استقبال کیا جاوے۔ ف۔ موافقت کی جگہ مجالس یعنی بیٹھکوں کا لفظ حاکم والو یعلی، طبرانی والونعیم کی روایات میں آیا۔ مفع۔ ویدعو ویعلم الناس المناسک۔ اور امام دعاء مانگے اور لوگوں کو حج کے اعمال سکھلاوے۔ ف۔ تاکہ آئندہ ادا کرنے میں آسانی ہو۔ لما روی ان النبی علیہ السلام کان یدعو یوم عرفۃ مادایدیہ۔ کالمستطعم المسکین۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بروز عرفہ اپنے دونوں ہاتھ پھیلائے مانند مسکین کھانا مانگنے والے کے دعاء کرتے تھے۔ ف۔ ہاتھ آپ کے سینہ تک تھے۔ (رواہ البیہقی والبزار عن ابن عباس رضی اللہ عنہ)۔ ویدعو بما شاء۔ اور جو چاہے دعا کرے۔ ف۔ کوئی دعا اس موقع کے واسطے مخصوص واجب نہیں ہے۔ وان ورد الآثار ببعض الدعوات۔ اگرچہ آثار بعضے دعاؤں کے ساتھ وارد ہوئے ہیں۔ ف۔ تو اس وجہ سے یہ دعائیں افضل واولیٰ ہونگی۔

وقد اوردنا تفصیلہا فی کتابنا المترجم بعدۃ الناسک فی عدۃ من المناسک بتوفیق اللہ تعالیٰ۔ اور ہم نے ان دعاؤں کی تفصیل اپنی کتاب مسمی "بعدۃ المناسک فی عدۃ من المناسک" میں بتوفیق الٰہی عزوجل وارد کی ہے۔ ف۔ امام احمد و ترمذی کی حدیث میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعاء یوم عرفہ یہ ہے۔ لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ لہ الملک ولہ الحمد یحیی ویمیت بیدہ الخیر وھو علی کل شیء قدیر۔ اہل عینیہ نے کہا کہ یہ ثنائے الٰہی عزوجل اس واسطے دعا ہوئی کہ کریم رحیم بندہ کی آرزو جانتا ہے۔ ابن حبان نے صحیح میں روایت کی کہ کوئی مسلمان جو بعد زوال کے عرفہ میں متوجہ قبلہ ہو کر کہے۔ لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ لہ الملک ولہ الحمد وھو علی کل شیء قدیر۔ سو مرتبہ پھر پڑھے قل ھو اللہ احد الخ۔ سو مرتبہ پھر کہے۔ اللّٰھم صل علی محمد وآل محمد کما صلیت علی ابراھیم وعلیٰ آل ابراھیم انک حمید مجید وعلینا معھم سو مرتبہ تو اللہ تعالیٰ ملائکہ سے فرماتا ہے کہ تم گواہ رہو میں نے اس کو بخش دیا اور اس کی شفاعت خود اس کے حق میں قبول فرمائی اور اگر میرا یہ بندہ مجھ سے درخواست کرتا تو میں سب اہل موقف کے حق میں اس کی شفاعت قبول کرتا۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب بندہ عاصی عرفہ میں وقوف کرتا ہے تو رب تبارک وتعالیٰ آسمان دنیا پر نزول فرماتا ہے (یعنی رحمت خاص الٰہی)۔ پس فرماتا ہے کہ دیکھو میرے بندوں کو پریشان بال گرد آلود ہیں تم شاہد رہو کہ میں نے ان کے گناہ سب بخش دیے اگرچہ

بارش کی بوندوں و ریگ رواں کے برابر ہوں اور جب بندہ نے رمی الجمار کیا تو کسی بندہ نے نہ جانا کہ اس نے کیا پایا یہاں تک کہ وہ مرے (یعنی یہ عظیم ثواب اسی وقت نظر آوے گا جب وفات پاوے)۔ اور جب اس نے آخر طواف پورا کیا تو گناہوں سے ایسا نکل گیا جیسے ماں کے پیٹ سے پیدا ہونے کے دن تھا۔ (وقد رواہ البزار ایضاً)۔ اور حدیث ابن عباس میں ہے کہ آج وہ دن ہے کہ جو اپنے کان و آنکھ و زبان کو اپنے قابو میں رکھے وہ بخشا گیا۔ (رواہ احمد) الغرض اس روز تلبیہ کے ساتھ ہر طرح سے دین و دنیا کی بھلائیوں کی دعاء کرنے میں اپنے واسطے بلکہ مع والدین و اولاد و اقارب و احباب و پڑوسیوں کی کوتاہی نہ کرے اور قبولیت پر دل کو مضبوط رکھے۔ واللہ تعالیٰ الغنی وعلی کل شیء قدیر والحمد للہ رب العالمین۔ مؤ۔

قال وینبغی للناس ان یقفوا بقرب الامام۔ کہا اور لوگوں کو چاہیے کہ امام کے نزدیک کھڑے ہوں۔ ف۔ یعنی جہاں تک نزدیک جگہ ممکن ہے دور آوارہ نہ ہوں۔ لانہ یدعو ویعلم۔ کیونکہ امام دعاء کرے اور سکھلاوے گا۔ فیعوا ویسمعوا۔ تو حفظ کریں و کان لگا کر سنیں۔ وینبغی ان یقفوا وراء الامام۔ اور چاہیے حاجی کو کہ امام کے پیچھے کھڑا ہو۔ لیکون مستقبل القبلۃ۔ تاکہ قبلہ کی طرف رخ ہو۔ وھذا بیان الافضلیۃ۔ اور یہ افضل ہونے کا بیان ہے۔ ف۔ حتی کہ امام کے پیچھے کھڑا ہونا واجب نہیں۔ لان عرفات کلھا موقف علی ما ذکرنا۔ کیونکہ عرفات تو کل کھڑے ہونے کا مقام ہے چنانچہ ہم ذکر کر چکے۔ ف۔ یعنی حدیث۔ ع۔ قال ویستحب ان یغتسل قبل الوقوف بعرفۃ ویجتھد فی الدعاء۔ کہا اور مستحب ہے کہ وقوف عرفہ سے پہلے غسل کرلے اور دعا کرنے میں دل سے کوشش کرے۔ ف۔ جب کہ قیام کی حالت میں دعاء کرے۔ اور امام قدوری نے مستحب کا اطلاق واجب کے مقابل لیا اگرچہ کبھی واجب پر بولا جاتا ہے لہذا امام مصنفؒ نے کہا اما الاغتسال فھو سنۃ ولیس بواجب۔ رہا غسل کرلینا تو سنت ہے اور واجب نہیں ہے ولو اکتفی بالوضوء جاز کما فی الجمعۃ والعیدین وعند الاحرام۔ اور اگر اس نے وضوء پر اکتفا کیا تو جائز ہے جیسے جمعہ و عیدین اور بوقت احرام ہے۔

واما الاجتھاد فلانہ علیہ السلام اجتھد فی الدعاء فی ھذا الموقف لامتہ فاستجیب لہ الا فی الدماء والمظالم۔ اور رہا کوشش سے دعاء کرنا تو اس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موقف یعنی عرفہ میں اپنی امت کے واسطے دعا کرنے میں بڑی کوشش کی تو آپ کی دعا سب قبول فرمائی گئی سوائے خونوں و مظالم کے۔ ف۔ خون سے مراد قتل ناحق ہے۔ اور مظالم جمع مظلمہ۔ وہ ظلم جو حق العباد سے متعلق ہو۔ ع۔ اور حدیث کو ابن ماجہ نے عباس بن مرداسؓ سے روایت کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد زوال کے عرفہ میں اپنی امت کے واسطے دعا فرمائی تو حکم ہوا کہ میں نے ان کو بخش دیا سوائے مظالم کے کہ میں ظالم سے مظلوم کے لیے مواخذہ لوں گا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عرض کیا کہ اے رب اگر تو چاہے تو مظلوم کو جنت دے دے اور ظالم کو بخش دے پس جواب قبول نہیں ملا۔ پھر جب آپ نے مزدلفہ میں صبح کی تو اپنی دعا کو

دوبارہ عرض کیا پس آپ کی درخواست منظور ہوئی پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہنس دیے یا
کہا کہ آپ نے تبسم فرمایا۔ تو ابوبکر رضی اللہ عنہ نے عرض کیا کہ میرے ماں باپ آپ پر فدا ہوں
آپ اس ساعت تو ہنستے نہیں تھے اللہ تعالیٰ آپ کو ہنستا رکھے کس چیز سے آپ ہنسے۔
آپ نے فرمایا کہ جب دشمن خدا ابلیس نے جانا کہ اللہ تعالیٰ نے میری دعا قبول کی اور میری
امت کو بخش دیا تو وہ مٹی لے کر اپنے سر پر جھونکتا تھا اور وائے ویلا کر کے چلاتا تھا یہ دیکھ کر
مجھے ہنسی آگئی۔ (درواہ ابن عدی والبیہقی)۔ لیکن ابن عدی وابن حبان نے اس کو بوجہ راوی
کنانہ یا اس کے بیٹے کے ضعیف کیا۔ مگر بیہقیؒ نے کہا کہ میں نے اس حدیث کے شواہد بکثرت
کتاب شعب الایمان میں ذکر کیے ہیں اور مظالم کا مغفور ہونا اگرچہ اس حدیث سے ہو در نحوہ
شرک نہیں تو بحکم الٰہی عزوجل ویغفر ما دون ذلک لمن یشاء الآیہ۔ یہ مظالم مغفور ہیں۔ ابن الہمام
نے منذری سے اس کے شاہد حدیث انسؓ اور امام محمد کے آثار سے حدیث ابوذرؓ ذکر کی ہے
اور مترجم نے اس کا شاہد قوی حدیث انسؓ بروایت ابویعلی ابتدائے سورہ انفال کی تفسیر میں ذکر
کیا ہے۔ ویلبی فی موقفہ ساعۃ بعد ساعۃ۔ اور اپنے موقف میں ساعت بساعت برابر
تلبیہ کہتا رہے ف سے یعنی مع تکبیر و تہلیل دو روز اور دن کے۔ مع۔ وقال مالک یقطع التلبیۃ
کما یقف بعرفۃ۔ اور مالک نے کہا کہ جیسے عرفہ میں کھڑا ہو تلبیہ قطع کر دے۔ ف سے یعنی موقوف
کر دے۔ لان الاجابۃ باللسان قبل الاشتغال بالارکان۔ کیونکہ زبان سے حضوری کا جواب دینا
تو ارکان ادا کرنے میں مشغول ہونے سے پہلے ہے۔ ولنا ما روی ان النبی علیہ السلام ما زال یلبی
حتی رمی جمرۃ العقبۃ۔ اور ہماری حجت یہ کہ حدیث کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم برابر تلبیہ کہتے
رہے یہاں تک کہ جمرۃ العقبہ پر کنکری پھینکی۔ ف سے یعنی بعد عرفات کے مزدلفہ میں آکر وقوف
کر کے وہاں سے جمرۃ العقبہ پر آکر رمی کی۔ یہ حدیث صحاح الستہ میں فضل بن عباس سے مروی
ہے۔ اور یہی ابن مسعودؓ سے مروی ہے۔ مفع۔ ولان التلبیۃ فیہ کالتکبیر فی الصلوٰۃ فیاتی بھا
الی آخر جزء من الاحرام۔ اور اس دلیل قیاسی سے کہ حج میں تلبیہ کہنا جیسے نماز میں تکبیر کہنا تو
احرام کے آخر جزو تک تلبیہ لادے گا۔ ف سے اور وہ رمی جمرۃ العقبہ ہے کیونکہ طواف تو گویا
تحلیل سلام ہے۔ م

واضح ہو کہ عرفہ میں کھڑا ہونا اور نیت کرنا کچھ شرط یا واجب نہیں بلکہ اس مقام میں ہونا کسی
طرح ہو شرط ہے حتی کہ اگر بیٹھ گیا یا وہاں سے سوتا ہوا خواہ بھاگنے میں یا قرض خواہ کی تلاش
میں یا سوتا ہوا یا نشہ میں گذرا تو حج ہو گیا۔ ت د۔ اگرچہ بعض حرکات مکروہ ہیں۔ م۔ یا بعد وقوف
عرفہ برابر غروب تک رہے۔ قال واذا غربت الشمس افاض الامام والناس معہ علی
ھینتھم کہا اور جب آفتاب غروب ہو جاوے (تو بدون نماز مغرب پڑھے) امام لوٹے
اور لوگ اس کے ساتھ ہوں اپنی وقار پر۔ ف سے یعنی آہستگی و بھرم کی چال پر بدون تیزی
وغیرہ کے۔ حتی یاتوا المزدلفۃ۔ یہاں تک کہ مزدلفہ میں آویں۔ لان النبی علیہ السلام دفع

بعد غروب الشمس۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد غروب آفتاب کے روانہ ہوئے تھے ف۔ اور اپنی ردیف میں اسامہ بن زید کو سوار کر لیا اور لوگ دائیں بائیں تیز رفتاری کرتے تو ہاتھ سے اشارہ فرماتے کہ اے لوگو سکون و وقار سے چلو آخر حدیث تک۔ (رواہ ابو داؤد والترمذی و صححہ) ولان فیہ اظہار مخالفۃ المشرکین۔ اور اس لیے کہ ایسا کرنے میں مشرکین کی مخالفت کا اظہار ہے ف۔ جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو خود بیان فرمایا۔ (کما رواہ الحاکم علی شرط الشیخین ق) وکان النبی علیہ السلام یمشی علی راحلتہ فی الطریق علی ہیئتہ۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی سواری قصواء پر راستہ میں سکون کی رفتار چلتے تھے۔ ف۔ جیسا کہ حدیث جابر اور حدیث الفضل میں بروایت مسلم ثابت ہے۔ م۔ فان خاف الزحام فدفع قبل الامام ولم یجاوز حدود عرفۃ اجزاہ۔ پس اگر حاجی نے اژدحام کا خوف کیا پس امام سے پہلے چل دیا اور حدود عرفہ سے باہر نہیں ہوا تو جائز ہو گیا۔ لانہ لم یفض من عرفۃ۔ کیونکہ وہ ہنوز عرفہ سے نہیں گیا پھر بھی یہ خلاف اولیٰ ہے۔

والافضل ان یقف فی مقامہ کیلا یکون اخذا فی الاداء قبل وقتہا۔ اور افضل یہ کہ اپنے مقام پر ٹھہرا رہے تاکہ اداء کو قبل اس کے وقت کے شروع کرنے والا نہ ہو جاوے۔ ف۔ یعنی چلنا شروع کرنا قبل از وقت نہ ہو۔ م۔ اور اگر حدود عرفہ سے باہر ہو گیا ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر غروب آفتاب سے بعد باہر ہوا تو برا کیا مگر اس پر کچھ لازم نہیں ہے اور اگر غروب سے پہلے باہر ہوا تو اس پر ایک قربانی واجب ہوئی لیکن اگر غروب سے پہلے پھر عرفہ میں لوٹ آیا اور امام کے ساتھ بعد غروب خارج ہوا تو قربانی ساقط ہو گئی اور اگر بعد غروب کے واپس آیا تو بلا جماع قربانی ساقط نہیں۔ ل ف ع۔ اور اگر بعد غروب کے امام نے درنگ کیا تو لوگ روانہ ہو سکتے ہیں کیونکہ وقت آ گیا اور چلتے وقت اللہ تعالیٰ کا ذکر و استغفار بہت کرے۔ (کما فی النفس بمعف) فلو مکث قلیلا بعد غروب الشمس وافاضۃ الامام لخوف الزحام فلا باس بہ۔ اور اگر حاجی نے غروب آفتاب اور امام کے روانہ ہونے کے بعد تھوڑی دیر کی بوجہ خوف اژدہام کے تو کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ لماروی ان عائشۃؓ بعد افاضۃ الامام دعت بشراب فافطرت ثم افاضت کیونکہ روایت ہے کہ ام المومنین عائشہؓ نے بعد روانگی امام کے پانی مانگا پس روزہ افطار کیا پھر روانہ ہوئیں۔ ف۔ اس اثر کو ابن ابی شیبہ نے بسند صحیح روایت کیا۔ فتح۔ اس سے معلوم ہوا کہ سوائے خوف اژدحام کے کوئی غرض صحیح ہو تو بھی مضائقہ نہیں ہے۔ م۔ مزدلفہ میں پیدل آنا اور غسل کر کے داخل ہونا مستحب ہے۔ بمعف۔ قال واذا اتی مزدلفۃ فالمستحب ان یقف بقرب الجبل الذی علیہ المیقدۃ یقال لہ قزح۔ کہا اور جب مزدلفہ میں آ جاوے تو مستحب ہے کہ وقوف اس پہاڑ کے قرب میں کرے جس پر آتش دان ہے جس کو قزح کہتے ہیں۔ ف۔ یعنی اس پہاڑ میں میقدہ تھا جس میں زمانہ جاہلیت والے لوگ آگ روشن کیا کرتے تھے۔ لان النبی علیہ السلام وقف عند ہذا الجبل۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسی پہاڑ قزح کے نزدیک

ٹھہرے۔ وکذا اخرجہ۔ اور یوں ہی عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ۔ ف۔ سے اپنے زمانہ خلافت میں اُن کا فعل
مروی ہوا ہے۔ الحاصل مزدلفہ پہنچ کر اس مقام پر ٹھہرے۔ ویتحرز فی النزول عن الطریق کیلا یضر بالمارۃ۔
اور اترنے میں راستہ سے بچاؤ کرے تاکہ چلنے والوں کو ضرر نہ پہونچاوے۔ فینزل عن یمینہ او یسارہ۔ پس راستہ
سے داہنے یا بائیں اُترے۔ ف۔ اور حدیث میں ہے کہ پھر مزدلفہ میں آئے پس لوگوں کو دونوں نمازیں ایک ساتھ
پڑھائیں پھر جب صبح ہوئی تو قزح پر آئے اور وہاں وقوف کیا۔ (رواہ ابوداؤد والترمذی وصححہ)۔ یعنی لوگوں کے
ساتھ وقوف کیا۔ ویستحب ان یقف وراء الامام لما بینا فی الوقوف بعرفۃ۔ اور حاجی کو مستحب ہے کہ امام کے
پیچھے کھڑا ہو بوجہ اس کے جو ہم نے وقوف عرفہ میں بیان کی۔ ف۔ یعنی تاکہ قبلہ رخ واقع ہو اور یہ افضل ہے ورنہ
مزدلفہ کل موقف ہے سوائے بطن محسر کے۔ (کما سیاتی۔م)۔ قال ویصلی الامام بالناس المغرب والعشاء باذان واقامۃ
واحدۃ۔ کہا اور امام لوگوں کو نماز مغرب وعشاء کو ایک اذان وایک ہی اقامت کے ساتھ پڑھاوے۔ ف۔ یعنی
یہ سنت ہے ورنہ دو اقامت بھی جائز ہیں۔م۔ وقال زفر باذان واقامتین اعتبارا بالجمع بعرفۃ۔ اور زفرؒ نے
کہا کہ ایک اذان ودو اقامت کے ساتھ پڑھاوے بقیاس عرفہ کے ظہر وعصر جمع کرنے کے۔ ف۔ کہ وہ دو اقامت سے
ہے۔ اسی کو امام طحاوی نے اختیار کیا اور یہی ایک قول شافعی ہے۔مع۔ اور اسی کو شیخ ابن الہمام نے ترجیح دی کیونکہ یہی صحیح
مسلم کی حدیث جابرؓ اور صحیح بخاری کی حدیث ابن عمرؓ اور صحیحین کی حدیث اسامہؓ میں مصرح ہے اور اگر اصل کی طرف رجوع
کریں تو بھی اقامت دو چاہیے جیسے قضاء نمازوں میں ہے بلکہ یہاں ادا میں بدرجہ اولیٰ چاہیے۔ اور مصنفؒ نے کہا کہ۔ ولنا
روایۃ جابر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم جمع بینہما باذان واقامۃ واحدۃ۔ اور ہماری دلیل ایک اقامت کی روایت جابرؓ
ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مغرب وعشاء کو ایک اذان وایک اقامت کے ساتھ جمع کیا۔ ف۔ یہ روایت ابن ابی شیبہ
میں غریب ہے اور صحیح مسلم کی روایت جابرؓ میں دو اقامت ہیں اور معلوم کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ایک حج کیا۔ ف۔
ولان العشاء فی وقتہ فلا یفرد بالاقامۃ اعلاما۔ اور اس دلیل سے کہ عشاء اپنے وقت میں ہے تو آگاہ کرنے کو اقامت
علیحدہ نہیں کی جائے گی۔ بخلاف العصر بعرفۃ لانہ مقدم علی وقتہ فافرد بہ لزیادۃ الاعلام۔ برخلاف عرفہ میں عصر
کے کیونکہ عصر اپنے وقت پر مقدم ہوئی تو آگاہی زیادہ کرنے کے واسطے اس کے لیے اقامت علیحدہ کی گئی۔ ف۔ اور
صحیح مسلم میں ابن عمرؓ سے ثابت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ہی اقامت سے دونوں نمازیں پڑھیں۔ (وقد
رواہ ابوداؤد)۔ اگر کہا جاوے کہ صحیحین کی روایت اسامہؓ مقدم ہوگی فقط مسلم کی روایت پر۔ جواب دیا گیا کہ ہمارے نزدیک
صحت اسناد سے معارضہ قائم ہوگا پس دونوں ساقط ہوں گی۔ رہا یہ کہ پھر جب اصل کی طرف رجوع ہو تو بدرجہ اولیٰ دو
اقامت لازم ہیں جب کہ قضاء میں دو اقامت ہوتی ہیں۔ اس کا جواب عینیؒ میں یہ مذکور ہے قضاء ہر نماز علیحدہ ہے
بخلاف ان دونوں نمازوں کے کہ یہ بمنزلہ واحدہ ہیں فافہم۔م۔ ولا یتطوع بینہما۔ اور دونوں کے بیچ میں نفل نہیں پڑھے گا
ف۔ یعنی سوائے فرض کے سنت نفل نہیں پڑھے۔ لانہ یخل بالجمع۔ کیونکہ وہ جمع میں مخل ہوگی۔ ولو تطوع او تشاغل
بشیء اعاد الاقامۃ لوقوع الفصل۔ اور اگر امام نے نفل پڑھی یا کسی کام میں مشغول ہوا تو اقامت کا اعادہ
کرے بوجہ جدائی واقع ہونے کے۔ وکان ینبغی ان یعید الاذان کما فی الجمع الاول۔ اور
چاہیے تو یہ تھا کہ اذان کا بھی اعادہ کرے جیسے اول جمع میں۔ ف۔ یعنی عرفہ کے ظہر و
عصر میں مذکور ہوا کہ درمیانی نفل یا کام سے اذان اعادہ کرے۔

الا انا اکتفینا باعادۃ الاقامۃ لما روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی المغرب بمزدلفۃ ثم تعشی
ثم افرد الاقامۃ للعشاء ۔ مگر ہم نے صرف اقامت اعادہ کرنے پر اکتفا کیا بوجہ اس کے
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مزدلفہ میں مغرب پڑھی پھر کھانا تناول فرمایا پھر عشاء کے
واسطے اقامت علیحدہ کہی۔ ف یہ تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثبوت نہیں بلکہ عبداللہ بن
مسعودؓ کا فعل صحیح بخاری میں آیا بلکہ ابن ابی شیبہ میں اعادہ اذان واقامت مروی ہے ۔ اور
مخفی نہیں کہ اول مصنفؒ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک ہی اقامت سے پڑھنا روایت
کیا اب کیونکر اس روایت سے حجت لیتے ہیں حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ایک
حج کیا ہے تو آپ سے دونوں فعل کیونکر ممکن سمجھے ۔ م ف۔

ولا تشترط الجماعۃ لھذا الجمع عند ابی حنیفۃ ۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مزدلفہ کی
جمع صلوتین کے واسطے جماعت شرط نہیں ہے ۔ لان المغرب مؤخرۃ عن وقتھا بخلاف الجمع
بعرفۃ لان العصر مقدم علی وقتہ ۔ کیونکہ نماز مغرب اپنے وقت سے تاخیر دی گئی ہے برخلاف
عرفہ کے جمع ظہر وعصر کے کیونکہ عصر اپنے وقت پر مقدم کی گئی ہے ۔ ف حاصل یہ کہ جب
مغرب اپنے وقت سے مؤخر ہوئی تو بمنزلہ قضاء کے ہے پس قیاس سے موافقت ہے برخلاف
عصر مقدم کے کہ وہاں قیاس کو دخل نہیں پس جن امور کے ساتھ نص وارد ہوئی سب محفوظ
رکھے جاویں گے ۔ ن۔ لیکن جماعت اولی ہے ۔ (الایضاح ۔ ع)۔ ومن صلی المغرب فی الطریق
اور جس حاجی نے نماز مغرب راہ میں پڑھ لی ۔ ف یعنی مزدلفہ پہونچنے سے پہلے ۔ لم یجزہ۔ تو
اس کو کافی نہیں ہے ۔ عند ابی حنیفۃ ومحمد وعلیہ اعادتھا مالم یطلع الفجر ۔ یہ امام ابوحنیفہ ومحمد
کے نزدیک ہے اور اس پر اعادہ نماز واجب ہے جب تک کہ فجر طلوع نہ ہو۔ ف اولی یہ کہ
کہا جاوے کہ کچھ کافی ہے مگر اعادہ واجب ہے ورنہ طلوع فجر تک خصوصیت نہ ہوئی۔ م ف۔
اور یہی زفرؒ وحسن بن زیاد کا قول ہے ۔ ع۔ وقال ابو یوسف یجزیہ وقد اساء ۔ اور ابو یوسف
نے کہا کہ اس کو کافی ہے مگر اس نے برا کیا ۔ ف بوجہ مخالفت سنت کے ۔ حاصل اختلاف
صرف اسی قدر ہے کہ ابو یوسف ومالک وشافعی واحمد کے نزدیک مغرب جائز ہے لیکن اساءت
ہے اور ابوحنیفہ وغیرہم کے نزدیک اعادہ واجب ہے تا طلوع فجر ۔ وعلی ھذا الخلاف اذا صلی
بعرفات ۔ اور اسی اختلاف پر ہے جب اس نے عرفات میں مغرب پڑھ لی ۔ ف تو امامؒ کے
نزدیک واجب الاعادہ تا طلوع فجر ہے اور دوسروں کے نزدیک جائز مگر برا کیا ۔ لابی یوسف انہ
اداھا فی وقتھا فلا تجب اعادتھا کما بعد طلوع الفجر الا ان التاخیر من السنۃ فیصیر مسیئا بترکہ
ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے مغرب کو اپنے وقت میں ادا کیا تو اس کا اعادہ واجب
نہ ہوگا جیسے اس صورت میں کہ بعد طلوع فجر پڑھی مگر تاخیر کرنا سنت ہے تو ترک سنت سے
اساءت کرنے والا ہوا ۔ ولھما ما روی انہ علیہ السلام قال لاسامۃ فی طریق المزدلفۃ الصلوۃ
امامک ۔ اور ابوحنیفہ ومحمد کی دلیل وہ ہے کہ جو روایت کیا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسامہؓ سے

زید سے مزدلفہ کی راہ میں فرمایا کہ نماز تیرے آگے ہے۔ ف۔ یعنی صحیحین کی حدیث میں ہے کہ اسامہؓ نے راہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ نماز مغرب تو ارشاد فرمایا کہ نماز تیرے آگے ہے۔ معناہ وقت الصلوٰۃ۔ معنی یہ کہ وقت نماز تیرے آگے ہے یعنی مزدلفہ میں۔ وھذا اشارۃ الی ان التاخیر واجب۔ اور یہ اشارہ ہے کہ تاخیر کرنا واجب ہے پس زمانہ و وقت و جگہ سے تحدید ہو گئی۔ یعنی نماز مغرب لیلۃ النحر میں وقت عشاء کے مزدلفہ میں ادا ہو گی۔ حتی کہ اگر عشاء کا وقت ہونے سے پہلے مزدلفہ پہونچ جاوے تو ادا نہ کرے حتی کہ وقت عشاء ہو جاوے۔ و۔ وانما وجب لیمکنہ الجمع بین الصلاتین بالمزدلفۃ۔ اور تاخیر اسی وجہ سے واجب ہوئی تاکہ مزدلفہ میں دونوں نمازیں جمع کرنا ممکن ہو۔ فکان علیہ الاعادۃ مالم یطلع الفجر لیصیر جامعا بینھما۔ پس جب تک فجر طلوع نہ کرے اس پر مغرب اعادہ کرنا واجب ہے تاکہ مغرب و عشاء کا جمع کرنے والا ہو جاوے۔ واذا طلوع الفجر لا یمکنہ فسقطت الاعادۃ اور جب فجر طلوع ہو گئی تو جمع کرنا ممکن نہ ہو گا پس اعادہ ساقط ہو گیا۔ ف۔ اور حکم دیا گیا کہ جو مغرب عرفہ یا راہ میں پڑھی تھی ہو گئی۔

الحاصل مزدلفہ میں پہونچ کر جبل قزح کے قریب اترے اور دونوں نمازیں جمع کرے اور رات کو نماز و تلاوت و ذکر و تضرع سے گذارے یہ رات بہت بزرگ ہے۔ مف۔ اور نہر الفائق کے مولف نے فتویٰ دیا کہ یہ رات شب قدر سے بڑھ کر ہے اور قسطلانی وغیرہ نے ذی الحجہ کے دن کو رمضان کے اخیر عشرہ سے بزرگ سمجھا۔ د۔ مخفی نہیں کہ دونوں قول بغیر دلیل نص ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قال واذا طلع الفجر یصلی الامام بالناس الفجر بغلس۔ کہا اور جب فجر طلوع ہو یعنی دسویں ذی الحجہ کی فجر طلوع ہو تو امام نماز فجر کو لوگوں کے ساتھ تاریکی میں پڑھے۔ لروایۃ ابن مسعود ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلاھا یومئذ بغلس۔ بدلیل روایت ابن مسعودؓ کے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فجر اس روز تاریکی میں پڑھی۔ ف۔ یعنی معمولی وقت سے پہلے تاریکی میں پڑھی (کما فی الصحیحین)۔ اسی سے نکالا گیا کہ معمولی عادت نماز فجر میں اسفار تھی۔ مف۔ اور حق یہ کہ بعد طلوع فجر کے تاریکی کے مراتب ہیں حتی کہ آفتاب نکل آوے پس یہ قطعاً ثبوت ہے کہ بعد طلوع کے اول وقت معمولی نہ تھا۔ فاحفظ۔ م۔

ولان فی التغلیس دفع حاجۃ الوقوف فیجوز کتقدیم العصر بعرفۃ۔ اور اس دلیل سے کہ غلس میں پڑھنے میں وقوف مزدلفہ کی حاجت پوری ہوتی ہے تو جائز ہے جیسے عرفہ میں عصر کو مقدم کرنا جائز ہے۔ ف۔ جواز میں کچھ کلام نہیں لہذا اولیٰ یہ کہ یوں کہا جاوے کہ بعد طلوع کے نماز اول وقت سے تاخیر کر کے اسفار میں لانا سنت تھا اور بیان وقوف کی ضرورت مقدم ہو کر تغلیس سنت ہوئی ہے۔ م۔ ثم وقف۔ پھر امام وقوف کرے۔ ف۔ یعنی وقوف مزدلفہ جبل قزح کے پاس اور وہ مقام مشعر الحرام ہے۔ م۔ ووقف معہ الناس فدعا۔ اور اس کے ساتھ سب لوگ وقوف کریں پس دعا کرے۔ لان النبی علیہ السلام وقف فی ھذا الموضع یدعو

حتى روي في حديث كنانة بن عباس فاستجيب دعاؤه لامته حتى الدماء والمظالم۔ کیونکہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موقع پر وقوف کیا اس حالت میں کہ دعا کرتے تھے حتی کہ کنانہ
بن عباس کی حدیث میں وارد ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا آپ کے امت کے حق
میں قبول ہوئی حتی کہ خون و مظلمہ بھی مغفور ہوگئے۔ ف۔ چنانچہ حدیث اوپر محقق ہو چکی۔ بعض
نسخ میں فقط ابن عباس وارد ہے اور وہ مطلقاً عبداللہ بن عباس بن عبدالمطلب کے واسطے
آتا ہے حالانکہ مراد یہاں کنانہ بن عباس بن مرداس ہے۔ ظاہراً کسی کاتب نے ابن عباس لکھا
اور واضح ہو کہ وقوف مزدلفہ سے مراد وہاں موجود ہونا۔ م۔ ثم هذا الوقوف واجب عندنا
وليس بركن۔ پھر یہ وقوف مزدلفہ ہمارے نزدیک واجب ہے اور رکن نہیں ہے۔ حتى لو
تركه۔ حتی کہ اگر حاجی نے اس کو ترک کیا۔ ف۔ پس اگر ازدہام کے خوف سے ہو یا دوسرا عذر
ہو تو اس پر کچھ لازم نہیں (المحیط)۔ اور اگر اس کو ترک کیا۔ بغير عذر يلزمه الدم۔ بغیر عذر
کے تو اس پر ایک قربانی لازم ہے۔ ف۔ اور حج ہو گیا برخلاف وقوف عرفہ کے کہ عرفہ میں
موجود ہونا کسی صورت سے ہو رکن ہے۔ م۔

وقال الشافعي انه ركن لقوله تعالى فاذكروا الله عند المشعر الحرام۔ اور شافعی نے کہا کہ
وقوف مزدلفہ رکن ہے بدلیل قولہ تعالیٰ فاذکروا اللہ الآیۃ۔ یعنی جب تم عرفات سے پھرو تو
مشعر الحرام کے پاس اللہ تعالیٰ کا ذکر کرو۔ وبمثله يثبت الركنية۔ اور ایسے حکم سے رکن ہونا ثابت
ہو جاتا ہے۔ ولنا ما روي انه عليه السلام قدم ضعفة اهله بالليل۔ اور ہماری دلیل وہ کہ
جو روایت کیا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اہل میں سے ضعیفوں کو رات میں پہلے
بھیج دیا۔ ف۔ اور حکم کیا کہ رمی جمرۃ العقبہ نہ کریں یہاں تک کہ آفتاب طلوع ہو جاوے۔ (رواہ
اصحاب السنن عن ابن عباس)۔ اور یہی فعل ابن عمرؓ کا بخاری میں مروی ہے۔ ولو كان ركنا لما
فعل ذلك۔ اور اگر وقوف مزدلفہ رکن ہوتا تو ایسا نہ کرتے۔ ف۔ اور ضعیفوں سے عورتیں و
بچے مراد ہیں۔ الحاصل رکن ایسے عذر سے ساقط نہیں ہوتا تو رکن نہ ہوا۔ والمذكور فيما تلاه الذكر
وهو ليس بركن بالاجماع۔ اور جو آیت تلاوت کی اس میں تو ذکر مذکور ہے یعنی ذکر کا حکم ہے
اور ذکر بالاجماع رکن نہیں ہے۔ ف۔ تو وقوف کیونکر رکن ہوگا۔ لہذا امام شافعی نے کہا کہ وقوف
مزدلفہ صرف سنت ہے اور یہ جو کتاب میں گذرا کہ شافعی نے کہا کہ وقوف مزدلفہ رکن ہے۔ یہ
کسی کاتب کی غلطی ہے۔ مبسوط میں لیث بن سعد کا اور اسرار میں علقمہ کا نام لکھا ہے۔ اور
جو قاضی خاں نے امام مالک کا نام لکھا یہ بھی سہو ہے۔ مفع۔ رہا یہ کہ پھر تم وقوف مزدلفہ کو
واجب کہاں سے کہتے ہو۔ جواب دیا۔ وانما عرفنا الوجوب بقوله عليه السلام من وقف
معنا هذا الموقف وقد كان افاض قبل ذلك من عرفات فقد تم حجه۔ اور ہم نے واجب
ہونا وقوف مزدلفہ کا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول سے پہچانا کہ جو شخص ہمارے ساتھ
اس موقف میں ٹھہرا حالانکہ اس سے پہلے عرفات سے ہو آیا ہے تو اس کا حج پورا ہو گیا۔

ف روایت عروۃ بن مضرس رضی اللہ عنہ کی بایں عبارت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص ہماری اس نماز میں حاضر ہوا (یعنی نماز صبح مزدلفہ)۔ اور قبل اس سے وہ رات یا دن میں عرفہ میں وقوف کر چکا ہے تو اس کا حج پورا ہوگیا۔ (رواہ اصحاب السنن الاربعۃ) حاکم نے کہا کہ تمام اہل حدیث کی شرط پر یہ حدیث صحیح ہے اور ہم کو حاصل ہوگیا کہ عروۃ بن مضرس رضی اللہ عنہ سے عروۃ بن الزبیر و شعبی دونوں نے یہ روایت کی تو بخاری و مسلم کی شرط بھی پائی گئی مف۔ علق بہ تمام الحج۔ وقوف مزدلفہ سے ساتھ حج کا پورا ہونا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معلق کیا۔ وھذا یصلح امارۃ للوجوب۔ اور یہ واجب ہونے کی علامت ہونے کے لائق ہے ف پس ہم نے واجب جانا۔ غیر انہ اذا ترکہ بعذر بان یکون بہ ضعف او علۃ او کانت امرأۃ تخاف الزحام لاشئ علیہ لما روینا۔ سوائے اس کے کہ جب حاجی نے اس کو عذر سے ساتھ چھوڑا بایں طور کہ اس میں ضعف ہو یا کوئی مرض ہو یا وہ عورت ہو کہ اژدہام سے ڈرتی ہو تو اس پر کچھ لازم نہ ہوگا بوجہ اس دلیل کے جو ہم روایت کرچکے۔ ف یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اہل سے ضعفاء کو پہلے روانہ کردیا۔ اور ان کو ارشاد کردیا کہ مشعر الحرام میں جو کچھ ہوسکے اللہ تعالیٰ کا ذکر و دعا کرلینا اور جمرۃ العقبہ پر کنکری مارنے میں توقف کرنا حتیٰ کہ آفتاب نکل آوے ع م۔ بالجملہ بے عذر کے وقوف مزدلفہ واجب ہے۔

والمزدلفۃ کلہا موقف الا وادی محسر لما روینا من قبل۔ اور مزدلفہ پورا موقف ہے (جہاں چاہے ٹھہرے) سوائے وادی محسر کے بدلیل اس کے جو پہلے روایت کرچکے۔ ف یعنی وقوف عرفہ کی دلیل میں۔ قال فاذا طلعت الشمس افاض الامام والناس معہ حتی یاتوا منی۔ کہا پھر جب آفتاب طلوع کرے تو امام روانہ ہو اور لوگ اس کے ساتھ ہوں یہاں تک کہ منیٰ میں آوے ف تکبیر و تہلیل و تلبیہ کہتا ہوا۔ د۔ قال العبد الضعیف عصمہ اللہ تعالیٰ ھکذا وقع فی نسخ المختصر۔ یہ بندہ ضعیف اس کو اللہ تعالیٰ خطا سے بچاوے کہتا ہے کہ مختصر قدوری کے نسخوں میں یوں واقع ہوا۔ ف کہ بعد طلوع کے روانہ ہو۔ وھذا غلط۔ حالانکہ یہ غلط ہے۔ والصحیح اذا اسفر افاض الامام والناس۔ اور صحیح یہ کہ جب خوب روشنی ہو جاوے تو امام و لوگ روانہ ہوں۔ ف یہی قدوری کے ایک نسخہ صحیحہ میں موجود ہے تو پہلی عبارت کسی کاتب کی غلطی ہے۔ ع۔ لان النبی علیہ السلام دفع قبل طلوع الشمس۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم قبل طلوع آفتاب کے روانہ ہوئے تھے۔ ف چنانچہ صحاح میں موجود ہے اور مسلم کی حدیث جابرؓ میں ہے۔

فروع مزدلفہ میں رات بسر کرنا سنت ہے۔ اول وقت وقوف بعد طلوع کے اور آخر طلوع آفتاب۔ بدائع میں ہے کہ وقوف بطن محسر یا عرفہ کے بطن عرنہ میں بکراہت جائز ہے۔ اور کلام ابن الہمام مفید ہے کہ مانند بطن عرنہ کے احتیاط لازم ہے۔ یہی اوفق ہے۔ نیت وقوف مانند عرفہ کے شرط نہیں ہے۔ اگر بعد طلوع فجر کے مزدلفہ سے گذرا تو کافی ہے۔ امام کے ساتھ

پس وہ جمرہ سے نزدیک گری تو اس کو کافی ہے۔ لان هذا القدر مما لا يمكن الاحتراز عنه۔ کیونکہ اس قدر سے احتراز ممکن نہیں ہے۔ ولو وقعت بعيدا منها لا يجزيه۔ اور اگر جمرہ سے دور گری تو اس کو کافی نہیں۔ لانه لم يعرف قربة الا في مكان مخصوص۔ کیونکہ اس کا قربت عبادت ہونا نہیں پہچانا گیا مگر ایک خاص جگہ میں۔ ف۔ تو جب اس جگہ کے سوائے دوسری جگہ گری تو وہ قربت نہیں جانی گئی۔

الحاصل جمرہ پر کنکری کا عبادت ہونا صرف حکم شرع سے معلوم ہوا اس میں سے رائے و قیاس کو کچھ دخل نہیں ہے۔ م۔ ولو رمى بسبع حصيات جملة واحدة فهذه واحدة۔ اور اگر اس نے ساتوں کنکریاں یکبارگی ماردیں تو ایک کنکری قرار پاوے گی۔ لان المنصوص عليه تفرق الافعال۔ کیونکہ منصوص علیہ تو جدا جدا فعل کرنا ہے۔ ف۔ پس بغیر قیاس ورائے کے اسی طرح ایک ایک کر کے پھینکے۔ ويأخذ الحصى من اى موضع شاء الا من عند الجمرة فان ذلك يكره۔ اور کنکریاں جس جگہ سے چاہے لیوے سوائے جمرہ کے پاس سے کہ یہ مکروہ ہے۔ لان ما عندها من الحصى مردود هكذا جاء في الاثر فيتشاءم به۔ کیونکہ جمرہ کے پاس جو کنکریاں ہیں رد کردی گئی ہیں یوں ہی اثر میں وارد ہوا ہے پس اس کے لینے میں شومی و نحوست شمار ہوگی۔ ف۔ یعنی جس بندہ کا حج قبول نہیں ہوتا اس کی کنکریاں الٹی رد کردی جاتی ہیں تو ان کو لینا منحوس ہے چنانچہ ابو نعیم نے دلائل النبوۃ میں ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس بندہ کا حج قبول ہوا ضرور اس کی کنکریاں اٹھالی گئیں۔ اسحق بن راہویہ نے ابن عباس کا قول روایت کیا کہ جس کا حج قبول ہوا اس کی کنکریاں اٹھالی گئیں ورنہ چھوڑ دی گئیں۔ ورواہ ابن ابی شیبہ نحوہ حاکم و دارقطنی نے ابو سعید خدریؓ سے مرفوع روایت کیا اور حاکم نے اس کو صحیح الاسناد کہا اور یزید بن سنان راوی کی توثیق کی لیکن شیخ تقی الدین نے امام میں اور صاحب تنقیح نے اسی راوی کی جہت سے اس حدیث کو ضعیف کہا اور ابن ابی شیبہ نے اس کو ابو سعیدؓ کا قول روایت کیا۔ مع۔ بالجملہ یہ ضرور عجائب دلائل نبوت سے ہے کہ حضرت ابراہیم خلیل اللہ علیہ السلام کے وقت سے رمی ابجار جاری ہے پس اگر عجائب قدرت الٰہی سے نہ ہو تو اب تک وہاں بہت بڑا پہاڑ قائم ہوتا م۔ ومع هذا لو فعل۔ اور باوجود اس کے اگر اس نے کیا۔ ف۔ یعنی جمرہ کے پاس سے لینا مکروہ ہونے کے باوجود اگر اس نے وہیں سے کنکریاں لے کر ماریں۔ اجزاه لوجود فعل الرمي تو کافی ہوگیا کیونکہ پھینکنے کا فعل پایا گیا۔ ف۔ اور مقصود یہی فعل ہے اور کسی نص میں کنکریوں کے واسطے کسی خاص جگہ سے لینا منصوص نہیں ہوا۔ رہا یہ کہ کنکری سے کیا مراد ہے تو فرمایا۔ ويجوز الرمي بكل ما كان من اجزاء الارض عندنا۔ اور جو چیز کہ اجزائے زمین یعنی خاک سے ہو اس کو رمی کرنا ہمارے نزدیک جائز ہے۔ ف۔ خواہ ڈھیلا ہو یا گوندھی مٹی خواہ خشک ہو یا تر ہو حتی کہ خاک کی مٹھی روا ہے اور سروجی نے لکھا کہ گیرو اور چونا و ہڑتال و پتھر اور پہاڑی نمک و سرمہ و زبرجد و بلور و طبق وغیرہ سب جائز ہیں۔ بخلاف گھاس و عنبر و موتی و سونا و چاندی کے

کہ یہ نہیں جائز ہیں اور مثل ہمارے سفیان ثوری کا قول ہے۔مع۔ اور بنایہ میں نفیس لعل وغیرہ سے عدم جواز نکالا کیونکہ ایسی چیز شرط ہے جس سے اہانت ہو اور یہی اصح و مختار ہے۔ م۔ خلافا للشافعی۔ برخلاف قول شافعیؒ کے۔ ف۔ کہ ان کے نزدیک صرف پتھر سے جائز ہے اگرچہ فیروزہ و یاقوت و عقیق و بور و زبرجد ہو اور یہی قول مالک و احمد کا ہے۔مع۔ اور ہمارے نزدیک پتھر کی خصوصیت نہیں ہے۔ لان المقصود فعل الرمی وذلک یحصل بالطین کما یحصل بالحجر۔ کیونکہ اصل مقصود تو پھینکنے کا فعل ہے اور یہ جیسے پتھر سے حاصل ہوتا ہے اسی طرح مٹی سے حاصل ہوتا ہے۔ بخلاف ما اذا رمی بالذھب والفضۃ لانہ یسمی نثرا لارمیا۔ بخلاف اس کے جب کہ سونے یا چاندی سے رمی کی تو جائز نہیں کیونکہ ان سے نثار کہلاتا ہے نہ پھینک مارنا۔ ف۔ اسی جہت سے یاقوت و لعل وغیرہ نفیس پتھروں سے بھی عدم جواز ہے اور اولی و احوط یہ کہ صرف پتھروں پر جو نص میں وارد ہیں اکتفا کیا جاوے۔ (کما حققہ فی الفتح م)

قال ثم یذبح ان احب۔ کہا کہ پھر اس کا جی چاہے تو ذبح کرے۔ ف۔ یعنی قربانی کرے جس میں ہر بال کے عوض ایک نیکی ہے۔ مگر اس پر واجب نہیں۔ ثم یحلق او یقصر۔ پھر سر کو مونڈے یا کترے۔ ف۔ خواہ خود یا حجام سے۔ لما روی عن رسول اللہ علیہ السلام انہ قال ان اول نسکنا فی یومنا ھذا ان نرمی ثم نذبح ثم نحلق۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ آج کے دن پہلا نسک ہمارا یہ کہ ہم رمی کریں پھر قربانی کریں پھر سر منڈاویں۔ ف۔ لیکن یہ روایت غریب ہے اور صحیح حدیث انس رضی اللہ عنہ یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منیٰ میں آئے تو جمرہ پر آکر اس کو رمی کیا پھر اپنے ڈیرہ پر تشریف لاکر قربانی کی پھر مونڈنے والے کو فرمایا کہ لے اور اپنے سر کے دائیں جانب اشارہ فرمایا پھر بائیں جانب پھر موئے مبارک لوگوں کو عطا کرنے شروع کیے۔ (کما فی الصحیحین وغیرہا) اس سے معلوم ہوا کہ سر کا دایاں معتبر ہے نہ مونڈنے والے کا اگرچہ مذہب میں یہی مذکور ہے لیکن صحیح وہ کہ جو حدیث میں ثبوت ہوا۔ (کذا فی الفتح)۔ الحاصل آپ کا فعل حجت ہے اور وہ رمی پھر ذبح پھر حلق کی ترتیب سے ہے۔ ولان الحلق من اسباب التحلل۔ اور اس دلیل سے کہ سر منڈانا احرام سے نکلنے کے اسباب سے ہے۔ وکذا الذبح۔ اور یوں ہی قربانی کرنا بھی۔ ف۔ احرام سے نکلنے کا سبب ہو جاتا ہے۔ حتی یتحلل بہ المحصر۔ چنانچہ جو شخص احرام باندھ کر ادائے حج سے روکا گیا ہے وہ قربانی سے حلال ہو جاتا ہے۔ ف۔ چنانچہ بیان آوے گا انشاء اللہ تعالیٰ اور رمی الجمرہ افعال حج میں سے احرام کے ساتھ ہے۔ فیقدم الرمی علیہما۔ تو رمی کرنا قربانی و حلق پر مقدم کرلی جاوے گی۔ ف۔ تاکہ احرام میں واقع ہو۔ رہی ترتیب قربانی و حلق میں۔ ثم الحلق من محظورات الاحرام۔ پھر حلق کرنا احرام کی ممنوعات سے ہے۔ ف۔ حتی کہ محرم کو بال منڈانا جائز نہیں ہے۔ اور قربانی کرنا ممنوعات احرام سے نہیں۔ فیقدم علیہ الذبح۔ تو حلق پر قربانی کرنا مقدم کی جاوے گی۔ ف۔ تاکہ قربانی بھی احرام میں ادا ہو جاوے

وانما علق الذبح بالمحبۃ ۔ اور قربانی کو چاہنے کے ساتھ اس واسطے معلق کیا۔ ف سے چنانچہ کہا کہ
قربانی کرے اگر چاہے۔ لان الدم الذی یاتی بہ المفرد تطوع ۔ کہ قربانی جو تنہا حج والا کرتا ہے
وہ نفل ہے ۔ والکلام فی المفرد ۔ اور یہ بیان اسی شخص کے حق میں ہو رہا ہے جو فقط حج
ادا کرنے والا ہے ۔ ف سے اور جو شخص کہ ان ایام حج وعمرہ ملا کر ادا کرے جس کو قران کہتے
ہیں یا الگ الگ ادا کرے جس کو تمتع کہتے ہیں تو اس پر ایک قربانی واجب ہے ۔ الحاصل افراد
حج کرنے والا تو رمی کے بعد چاہے قربانی کرے پھر سر منڈاوے یا کتراوے ۔ والحلق افضل
اور سر منڈانا افضل ہے ۔ لقولہ علیہ السلام رحم اللہ المحلقین قالہ ثلثا الحدیث ظاہر بالرحم
علیہم ۔ بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ اللہ تعالی حلق کرنے والوں پر رحم فرمادے۔
اس کو تین مرتبہ کہا آخر حدیث تک پس ان پر مکرر رحمت بھیجی ۔ ف سے یعنی فرمایا کہ اللہ تعالی
حلق کرنے والوں پر رحم کرے تو صحابہؓ نے عرض کیا اور کترنے والوں پر بھی پس فرمایا کہ اللہ تعالی
حلق کرنے والوں پر رحم کرے تو صحابہؓ نے عرض کیا کہ اور کترنے والوں پر بھی پھر فرمایا کہ اللہ تعالی
حلق کرنے والوں پر رحم کرے تو صحابہؓ نے عرض کیا کہ اور کترنے والوں پر بھی پس فرمایا کہ اور
کترنے والوں پر بھی۔ (کمافی الصحیحین)۔ پس تین مرتبہ مکرر حلق کرنے والوں پر رحمت بھیجی اور
چوتھی مرتبہ ایک بار کترنے والوں پر تو منڈانا سرچند افضل ہے۔ یہ تو نص جلی ہے۔ رہا
قیاس ظاہری تو فرمایا۔ ولان الحلق اکمل فی قضاء التفث وھو المقصود ۔ اور اس دلیل سے
کہ منڈانا ستھرائی حاصل کرنے میں خوب کامل ہے اور ستھرائی حاصل کرنا ہی مقصود ہے۔
وفی التقصیر بعض التقصیر ۔ اور کترانے میں کچھ نقص ہے ۔ فاشبہ الاغتسال مع الوضوء
تو اس کی مشابہت ہوگئی غسل کرنے اور وضو کرنے کے ساتھ ۔ ف سے تو جیسے غسل کرنا
وضو سے افضل ہے یوں ہی منڈانا کترنے سے۔

فروع جس کے سر پر بال نہ ہوں واجب ہے کہ سر پر استرا پھرا دے اور بعض کے نزدیک مستحب
ہے اور اگر نورہ سے یا جلانے سے یا اکھاڑنے سے دور کیے یا کسی نے لڑائی
میں نوچ ڈالے تو کافی ہوگیا۔ اگر منڈانا متعذر ہو تو کترانا متعین ہے جیسے برعکس۔ اگر دونوں متعذر
ہوں تو حلال ہوگیا اور مستحب ہے کہ آخر ایام النحر تک تاخیر کرے ۔ اگر ایسی جگہ چلا گیا کہ اوزار
نہیں یا مونڈنے والا یا کترنے والا نہیں تو سوائے مونڈنے یا کترنے سے چارہ نہیں ہے ع ف
ویکتفی فی الحلق بربع الراس ۔ اور منڈانے میں چوتھائی سر کے ساتھ اکتفا کیا جاسکے ۔ اعتبار
بالمسح ۔ بر قیاس مسح کے ۔ ف سے یعنی جیسے وضو میں چوتھائی سر کا مسح کافی ہے۔ وحلق الکل
اولی ۔ اور پورا سر منڈانا بہتر ہے ۔ اقتداء برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۔ بالاقتداء کے
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۔ ف سے جیسا کہ حدیث انس رضی اللہ عنہ میں گذرا۔ کرمانیؒ نے کہا
کہ اگر نصف سے کم منڈایا یا کترایا تو کافی ہوا اور اس نے اسارت کی یعنی ترک سنت کی
وجہ سے برا کیا اور سوائے سر کے کوئی دوسرے بال نہ لے اور نہ ناخن کاٹے اور اگر ایسا

کہا تو کچھ مضر نہیں کیونکہ یہ وقت حلال ہونے کا ہے اور یہ بھی تضاد التفتیش میں ہے ہے (کذا فی المبسوط)۔ اور محیط میں ہے کہ اگر حلق سے پہلے خطمی سے سر دھویا یا ناخن کترے تو بقطعے احرام ہے اس پر ایک قربانی لازم ہوگی اور طحاوی رح نے لکھا کہ صاحبین سے نزدیک نہیں کیونکہ اس کو حلال ہونا مباح ہوگیا۔

پھر واضح ہو کہ امام ابوحنیفہ و مالک و شافعی سب متفق ہیں کہ سر منڈانے میں اس قدر کافی ہے جس قدر سے وضو میں مسح کافی ہے لیکن یہ بطریق قیاس پر وضو نہیں ہوسکتا کیونکہ وجہ قیاس معدوم ہے۔ اور شیخ محقق نے بتوضیح تمام اس کو بیان کرنے اور اجتہادی دلائل ہر مجتہد بیان کرنے کے بعد لکھا کہ سر منڈانے میں مقتضائے دلیل یہی کہ پورا سر منڈانا واجب ہے جیسا کہ قول مالک رح ہے اور یہی میرا مذہب ہے۔ واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم۔ کما فی الفتح۔ اور اسی پر اعتماد اولیٰ ہے مگر آنکہ کسی اہل نظر کو طریق اجتہادی سے اس کے سوائے ظاہر ہو۔ رہے عوام معذور تو ان کے واسطے کتاب میں مذکور ہوا کہ چوتھائی سر کافی اور کل افضل ہے پھر حلق یعنی مونڈنے کے معنی ظاہر ہیں۔ والتقصیران یاخذ من رؤس شعرہ مقدار الانملۃ۔ اور کترنے سے یہ معنی کہ بالوں کے سروں سے بقدر ایک انگل کے تراشش ہے۔ ف۔ یہ اندازہ حضرت عمر و ابن عمر رض سے مروی ہے اور اسی پر امت کا اجماع ہے اور اس میں مرد و عورت برابر ہیں۔ مع۔ ہاں عورت کو سر منڈانا جائز نہیں ہے۔ م۔ ولما حل حاجی حلق یا قصر کیا وقد حل لہ کل شیٔ الا النساء۔ اور حالت یہ پہنچی کہ اس کو ہر چیز حلال ہوگئی سوائے عورتوں کے۔ ف۔ یعنی خوشبو و لباس وغیرہ سب حلال ہوگیا مگر عورتوں سے جماع و اس کی دواعی نہیں حلال ہوئی۔ وقال مالک ولا الطیب ایضاً لانہ من دواعی الجماع۔ اور امام مالک رح نے کہا اور سوائے خوشبو کے بھی کیونکہ وہ جماع کے دواعی میں سے ہے۔ ف۔ تو عورتوں کی طرح خوشبو لگانا بھی حلال نہیں ہوا۔ ولنا قولہ علیہ السلام فیہ حل لہ کل شیٔ الا النساء۔ اور ہماری دلیل قولہ علیہ السلام اس بارہ میں کہ اس کے لیے سوائے عورتوں کے ہر چیز حلال ہو گئی۔ ف۔ اگرچہ اسی قدر عبارت ذکر کرنے میں یہ شبہ رہتا ہے کہ عورتوں کے استثناء میں دواعی بالاتفاق مستثنیٰ ہیں تو طیب بھی ان میں داخل ہے لیکن تمام روایت سے یہ شبہ دور ہو جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جو عینی رح نے شرح الآثار سے نقل کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم نے رمی کی اور حلق کیا تو تمہارے لیے خوشبو و کپڑے و ہر چیز حلال ہو گئی سوائے عورتوں کے۔ وھو مقدم علی القیاس۔ اور یہ نص صریح قیاس پر مقدم ہے۔ ف۔ تو مالک کا قیاس رد ہوگیا لیکن معارضہ میں عبداللہ بن الزبیر کی روایت ہے کہ حج کی سنت سے ہے کہ جب جمرۃ العقبیٰ کو رمی کیا تو اس کو ہر چیز حلال ہوگئی سوائے عورتوں و خوشبو کے یہاں تک کہ طواف زیارت ادا کرے۔ (رواہ الحاکم وقال علی شرط الشیخین)۔ اور یہی عمر رضی اللہ عنہ سے باسناد منقطع مروی ہے۔ (کذا فی الامام)۔ اور جواب یہ ہے کہ صحیحین

میں قاسم نے عائشہؓ سے روایت کی کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو احرام کے واسطے قبل اس کے کہ آپ احرام باندھیں اور یوم النحر کو قبل اس کے کہ آپ طواف کریں ایسی خوشبو سے معطر کیا جس میں مشک تھا۔ اور صحیح مسلم میں عمرہ نے عائشہؓ سے مانند اس کے روایت کی۔ نسائی و ابن ماجہ نے ابن عباسؓ سے روایت کی کہ جب تم نے رمی الجمرہ کی تو تمہارے واسطے ہر چیز حلال ہو گئی سوائے عورتوں کے پس ایک نے کہا کہ اور خوشبو تو ابن عباس نے فرمایا کہ میں نے تو بیشک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ کے سر مبارک سے مشک کی خوشبو اڑتی تھی پس کیا مشک خوشبو ہے کہ نہیں ہے۔ م مف۔ اب ظاہر ہے کہ یہ روایات بہ نسبت روایت حاکم کے اصح وارجح ہیں تو کوئی معارضہ قائم نہیں ہو سکتا ہے۔ پس صرف عورت ابھی اس کو حلال نہیں ہے۔ م۔ ولا یحل لہ الجماع فیما دون الفرج عندنا۔ اور عورت سے ماسوائے فرج کے بھی جماع کرنا ہمارے نزدیک اس کو حلال نہیں ہے۔ خلافا للشافعی۔ بخلاف قول شافعی کے۔ ف۔ کہ ان کے دو قولوں میں سے ایک قول کے موافق عورت کو لپٹانا اور اس کی ران یا پیٹ سے مساس وخواہش پوری کرنا جائز ہے مگر ہم اس کو جائز نہیں جانتے۔ لانہ قضاء الشہوۃ بالنساء کیونکہ یہ بھی عورت کے ساتھ شہوت پوری کرتا ہے۔ فیوخر الی تمام الاحلال۔ تو پورے حلال ہونے تک تاخیر کیا جائے گا۔ ف۔ اور وہ بعد طواف فرض کے ہوگا۔ رہا یہ مسئلہ کہ رمی الجمار بھی احرام سے نکلنے کے سببوں سے ہے یا نہیں۔ تو فرمایا۔ ثم الرمی لیس من اسباب التحلل عندنا۔ پھر رمی الجمار ہمارے نزدیک احرام سے نکلنے کے اسباب میں سے نہیں ہے۔ خلافا للشافعی۔ بخلاف قول شافعیؒ کے۔ ھو یقول انہ یتوقت بیوم النحر کالحلق فیکون بمنزلتہ فی التحلیل۔ شافعی فرماتے ہیں کہ رمی بھی مانند سر مونڈنے کے یوم النحر کے ساتھ موقت ہے تو حلال کرنے میں بھی بمنزلہ حلق کے ہوگی۔ ف۔ کیونکہ جو چیز یوم النحر سے موقت ہے یعنی دسویں ذی الحجہ اس کا وقت مقرر کر دیا گیا ہے تو وہ حلال کرنے والی ہے۔ اور مخفی نہیں کہ وقوف مزدلفہ بھی یوم النحر میں واقع ہے۔ ولنا ان ما یکون محللا یکون جنایۃ فی غیر اوانہ کالحلق۔ اور ہماری دلیل یہ کہ جو چیز احرام سے حلال کرنے والی ہے تو وہ حلال ہونے کے وقت سے پہلے جرم ہوتی ہے جیسے سر کا مونڈنا۔ ف۔ کہ وہ احرام میں جرم ہے۔ والرمی لیس بجنایۃ۔ اور رمی الجمار جرم نہیں ہے۔ ف۔ یعنی اگر حالت احرام میں کوئی شخص جا کر رمی الجمار کرے تو کوئی جرم نہیں جو ممنوع احرام ہو۔ بخلاف الطواف۔ بخلاف طواف کے۔ ف۔ کہ طواف کا اعتراض نہ ہوگا کہ عورتوں کا جماع حلال ہونا طواف پر موقوف ہے حالانکہ وہ احرام میں ممنوع نہیں کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ طواف محلل بھی نہیں ہے۔ لان التحلل بالحلق السابق لا بہ۔ کیونکہ احرام سے حلال ہونا بوجہ سر مونڈنے کے ہے جو پہلے ہو چکا نہ بوجہ طواف کے۔ ف۔ ہاں اس قدر ہے کہ اسی حالت باقیہ جو احرام میں تھی طواف ادا کر لینا چاہیے قبل اس کے کہ عورت سے شہوت پوری کرے لہذا شرع نے جماع ممنوع کر دیا ہے۔ م ع۔ اسی واسطے مونڈنا ہمارے نزدیک واجب ہے کیونکہ حلال ہونا جو واجب ہے بدون اس کے نہ ہوگا اور

ابن عمرؓ سے تفسیر قولہ تعالیٰ ثم لیقضوا تفثہم۔ مروی ہے کہ قضائے تفث وہ حلق و رمی ہے
یہی مفسرین کا قول ہے مگر دلیل ظنی سے وجوب ثابت ہوا۔ لہٰذا ابوحنیفہؒ کے قول پر یہی صحیح اگر بعد
رمی کے قبل حلق کے غلطی سے سرزد ہوا تو اس پر قربانی واجب ہے۔ مستف

الحاصل منیٰ میں سر منڈانا یا کترنا تمام کرلے۔ قال ثم یاتی من یومہ ذلک مکۃ۔ قدوری
نے کہا پھر مکہ میں آوے اسی دن۔ ف یعنی دسویں تاریخ یوم النحر کو۔ او من الغد۔ یا دوسرے
دن۔ ف گیارہویں کو۔ او من بعد الغد۔ یا پرسوں۔ ف یعنی بارہویں کو کہ یہی ایام قربانی کے
ہیں پس ان سے تاخیر نہ کرے۔ فیطوف بالبیت طواف الزیارۃ سبعۃ اشواط۔ پس خانہ کعبہ کا طواف
کرے طواف الزیارت سات پھیرے۔ ف اور اگر طواف قدوم کے بعد سعی صفا و مروہ نہ
کی ہو تو آج بعد طواف کے سعی بھی کرے اور مذکور ہو چکا کہ سعی کو آج کے واسطے تاخیر کرنا افضل
ہے جیسے طواف الزیارۃ کو دسویں تاریخ کو ادا کرنا افضل ہے کیونکہ سنت ہے۔م۔ لما روی ان
النبی علیہ السلام لما حلق افاض الی مکۃ فطاف بالبیت ثم عاد الی منیٰ وصلی الظہر بمنیٰ۔ کیونکہ
مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب سر منڈایا تو مکہ کو تشریف لائے پس خانہ کعبہ کا
طواف کیا پھر منیٰ کو واپس آئے اور منیٰ میں ظہر کی نماز پڑھی۔ ف یہ حدیث صحیح مسلم میں ابن عمرؓ
سے مروی ہے لیکن صحیح مسلم و سنن کی حدیث جابرؓ میں اور ابوداؤد اور ابن حبان و حاکم کی حدیث عائشہؓ
میں ہے کہ ظہر مکہ میں پڑھی۔ ابوالفتح الیعمری و ابن حزم نے کہا کہ لامحالہ دونوں روایتوں میں سے
ایک سے کسی راوی کو وہم ہوا۔ ابن حزم نے کہا کہ غالباً مکہ میں پڑھی۔ مع۔ اور مکہ میں پڑھنا اولیٰ ہے
ف۔ بالجملہ دونوں روایتیں مفید ہیں کہ طواف الزیارۃ دسویں کو ادا کیا تو بھی افضل ہے۔م۔ ووقتہ
ایام النحر۔ اور طواف الزیارۃ کا وقت قربانی کے ایام ہیں۔ ف دسویں و گیارہویں و بارہویں تک
لان اللہ تعالیٰ عطف الطواف علی الذبح۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قربانی پر طواف کو عطف فرمایا۔ قال
فکلوا منہا۔ یعنی کہا فکلوا منہا۔ ف پس قربانیوں سے کھاؤ۔ ثم قال ولیطوفوا۔ پھر فرمایا
ولیطوفوا۔ ف یعنی اور طواف کرو۔ فکان وقتہما واحدا۔ تو قربانیوں و طواف کا وقت ایک ٹھہرا۔
واول وقتہ بعد طلوع الفجر من یوم النحر۔ اور ابتدائے وقت طواف الزیارۃ کا دسویں کی فجر طلوع
ہونے سے ہے۔ ف آخر ایام قربانی تک۔ لان ما قبلہ من اللیل وقت الوقوف بعرفۃ۔ کیونکہ
طلوع فجر سے پہلے رات کا وقت تو وقوف عرفہ کا وقت ہے۔ والطواف مرتب علیہ۔ اور طواف
اس وقوف پر مرتب ہے۔ ف یعنی بعد وقت وقوف کے طواف ہے تو لامحالہ طلوع فجر سے
ٹھہرا۔ الحاصل نویں کے دن سے لے کر رات تمام تک وقوف عرفہ کا وقت ہے کہ اس میں سے کسی جزء میں
وقوف کرے اور طریق معلوم اوپر مذکور ہو چکا کہ بعد زوال کے غروب تک امام کے ساتھ ٹھہر کر امام بعد غروب کے
روانہ ہو کر مزدلفہ میں رات بسر کرے اور بعد طلوع فجر کے جو طواف الزیارۃ کا وقت شروع ہوا ہے اس میں پہلے وقوف مزدلفہ پھر آکر
بعد طلوع الشمس کے رمی الجمو پھر مستحب قربانی پھر حلق یا قصر پھر طواف الزیارۃ کرے۔م۔ وافضل ہذہ الایام اولہا کما فی
التضحیۃ اور ان ایام طواف میں سے پہلا روز طواف کے لیے افضل ہے جیسے انہیں ایام قربانی میں سے پہلا روز قربانی کے لیے افضل

ہے۔ وفی الحدیث افضلہا اولہا۔ اور حدیث میں ہے کہ ان ایام میں افضل پہلا دن ہے ف سے یہ حدیث تو ثابت نہیں ہوئی پس بہتر یہ کہ کہا جاوے کہ اسی پر اجماع ہے۔ ع۔ رہا اس طواف میں رمل ہے یا نہیں تو فرمایا کہ۔ فان کان سعی بین الصفا والمروۃ عقیب طواف القدوم لم یرمل فی ھذا الطواف ولا سعی علیہ۔ اگر وہ طواف القدوم کے بعد صفا و مروہ کے درمیان سعی کر چکا ہو تو اس طواف الزیارۃ میں رمل نہیں کرے گا اور اس پر سعی و صفا و مروہ بھی نہیں ہے وان کان لم یقدم السعی۔ اور اگر سعی صفا و مروہ کو مقدم نہیں کر چکا۔ ف سے بلکہ اس وقت تک تاخیر کی ہے۔ اور یہی افضل ہے۔ رمل فی ھذا الطواف وسعی بعدہ۔ تو اس طواف میں رمل کرے اور اس کے بعد سعی کرے۔ لان السعی لم یشرع الا مرۃ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سعی صفا و مروہ تو مشروع نہیں مگر ایک بار۔ ف سے یعنی ایک بار واجب ہے کسی طواف کے بعد ہو پھر نہیں جائز ہے پس یہ گنجائش ہے کہ چاہے طواف القدوم جو کہ سنت ہے اس کے بعد یہ سعی ادا کر دے۔ والرمل ما شرع الا مرۃ فی طواف بعدہ سعی۔ اور رمل کرنا نہیں مشروع ہے ایک بار ایسے طواف میں جس کے بعد سعی ہو۔ ف سے تو رمل کا مدار سعی پر ہو گیا حتی کہ اگر مقدم ہو چکا ہو تو اب رمل نہیں ورنہ رمل کرے۔ مفاد اس کا یہ ہے کہ اگر طواف قدوم میں رمل کیا اور اس کے بعد سعی صفا و مروہ نہ کی تو رمل شمار نہ ہوا اور طواف الزیارۃ مع رمل و سعی کرے۔ اگر طواف قدوم میں رمل نہ کیا اور اس کے بعد سعی کی تو رمل ساقط ہوا اور صرف طواف الزیارۃ سات پھیرے ادا کرے۔ پھر سات پھیرے بروجہ کامل ہیں ورنہ رکن تو چار پھیرے اور باقی تین واجب ہیں کما نص علیہ الامام محمد اور اس میں شیخ کی تحقیق آتی ہے انشاء اللہ تعالیٰ۔ م۔

ویصلی رکعتین بعد ھذا الطواف۔ اور اس طواف زیارت کے بعد دوگانہ نماز پڑھے۔ لان ختم کل طواف برکعتین فرضا کان الطواف او نفلا علی ما بینا۔ کیونکہ ختم ہر طواف کا دو رکعت کے ساتھ ہے خواہ طواف فرض ہو یا نفل ہو بنا بر آنکہ ہم بیان کر چکے۔ ف سے حدیث کہ طواف کنندہ ہر سات پھیرے کے واسطے دو رکعت پڑھے چنانچہ طواف قدوم کی ذیل میں مذکور ہے۔ م۔

فروع متعلق طواف۔ واضح ہو کہ طواف کا مقام داخل مسجد ہے۔ اگر ستونوں یا زمزم کے وراء طواف کیا تو کافی ہے اور اگر وراء مسجد کیا تو نہیں۔ اور اعادہ واجب ہے۔ جیسے مکہ کے گرد طواف کرنے سے کچھ نہیں ہوگا۔ مسجد میں داخل ہونے والا اول طواف کرے خواہ احرام سے ہو یا نہ ہو مگر آنکہ اس پر کوئی نماز قضا ہو یا وقتی قضا ہوئی جاتی ہو یا وتر یا سنت مؤکدہ یا جماعت جاتی ہو تو اس نماز کو مقدم کرے۔ عمرہ والے کے واسطے طواف قدوم سنت نہیں ہے عورت کو مستحب ہے کہ مطاف کے کنارہ رہے اور مردوں کو بہت سے قریب ہونا بغیر کسی کی ایذاء کے اگر طواف یا سعی میں نماز فریضہ کی اقامت کہی گئی یا جنازہ کی یا وضو کی ضرورت ہوئی تو طواف سے نکل کر جاوے پھر فراغت کے بعد آکر جہاں سے چھوڑا تھا اس پر بناء کرے جن اوقات میں نماز مکروہ ہے ان میں طواف مکروہ نہیں مگر دوگانہ طواف میں تاخیر کرے۔ جو اپنے طواف کی

مضائقہ نہیں بشرطیکہ پاک ہوں۔ طواف میں اشعار پڑھنا اگرچہ حمد و ثنا ہو بظاہر الروایۃ۔ اور باتیں کرنا بغیر ضرورت اور خرید و فروخت کرنا مکروہ ہے مگر طواف فاسد نہ ہوگا۔ طواف میں سلف سے ذکر الٰہی متوارث و اس پر اجماع ہے تو یہی افضل ہے قرأت قرآن سے (کما فی التجنیس والمصنف)۔ اور آہستہ قرأت میں مضائقہ نہیں۔ کما فی الکافی للحاکم۔ طواف میں فتوی دینا اور بضرورت پانی پینا جائز ہے اور تلبیہ اس وقت نہ کہے۔ اگر سواری پر آدمی لدکر طواف یا سعی کی تو بعذر جائز ہے اور بغیر عذر نہیں پس جب تک مکہ میں ہے اعادہ کرے اور چلا آیا تو اس پر قربانی واجب ہے کیونکہ پیدل طواف کرنا ہمارے نزدیک واجب ہے۔ کما نص علیہ محمد و مشائخ۔ دوسرے کو لادکر طواف کرایا تو لادنے والے کا طواف بھی ادا ہوگیا لیکن اگر فقط لادنے کا قصد ہو تو نہیں اسی واسطے اگر دشمن سے بھاگے یا قرضدار کو پکڑنے میں سات پھیر گھوم گیا تو طواف نہیں ہوا بخلاف وقوف عرفہ کے کہ وہ ہوگیا۔ خانہ کعبہ کے اندر داخل ہونا مستحب ہے جب کہ کسی کو ایذا نہ ہو۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے داخل ہو کر نماز پڑھی۔ لہذا آپ کے مقام نماز کا قصد کرے۔ حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ عجب ہے کہ مرد مسلمان جب داخل ہو تو کیونکر چھت کی طرف نگاہ اٹھا دے گا۔ یعنی جلال و عظمت الٰہی عزوجل کے واسطے ادب نگاہ رکھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نظر مبارک اپنے سجدہ کی جگہ سے نہیں ہٹی حتی کہ باہر تشریف لائے۔ الحاصل ظاہر و باطن میں جہاں تک ممکن ہے ادب لحاظ رکھے۔ عوام جس کو عروۃ الوثقی کہتے ہیں محض بے اصل بدعت ہے جیسے درمیانی مسمار کو ناف دینا کہتے اور اس پر ناف رکھتے ہیں یہ بے عقلی کا کام ہے۔ (کما فی الفتح)۔

الحاصل جب طواف زیارت سے فارغ ہوا تو ارکان پورے ہو چکے۔ قال وقد حل لہ النساء۔ قدوری نے کہا اور حالت یہ پہونچی کہ حاجی کے واسطے عورتیں حلال ہوگئیں۔ ف۔ اور اس میں طواف کو دخل نہیں لکن بالحلق السابق۔ لیکن بوجہ حلق یعنی سر مونڈنے (یا کترانے کے) جو طواف سے پہلے ہو چکا۔ اذ ھو المحلل۔ کیونکہ وہی حلال کرنے والا۔ ف۔ یعنی احرام سے نکالنے والا ہے۔ تو اسی کی وجہ سے عورتیں بھی حلال ہوئیں۔ لا بالطواف۔ نہ بوجہ طواف کے الا انہ اخر عملہ فی حق النساء۔ مگر اتنی بات ہے کہ حلق کا اثر عورتوں کی حلت میں ظاہر ہونا موخر کر دیا گیا ہے۔ ف۔ یہاں تک کہ طواف کرے۔ نظیر یہ کہ کسی نے جا کر چیز خریدی تو اس چیز کو کام میں لانا اجازت پر موقوف ہے لیکن اجازت سے حلت نہیں بلکہ اصلی خرید سے ہوئی ہے۔ م۔ قال وھذا الطواف ھو المفروض فی الحج وھو رکن فیہ۔ قدوری نے کہا کہ اور یہی طواف حج میں فرض کہا گیا اور یہ اس میں رکن ہے۔ اذ ھو المامور بہ فی قولہ تعالی ولیطوفوا بالبیت العتیق۔ کیونکہ اسی طواف کا حکم دیا گیا ہے قول الٰہی عزوجل ولیطوفوا الخ میں۔ ف۔ یعنی اور یہ بندے بیت العتیق کا طواف کریں اور اسی پر مسلمانوں کا اجماع ہے ع۔ ویسمی طواف الافاضۃ وطواف یوم النحر۔ اور اسی طواف کا دوسرا نام طواف الافاضۃ اور تیسرا نام طواف

یوم النحر ہے۔ ویکرہ تاخیرہ عن ھذہ الایام۔ اوران ایام سے اس طواف کو تاخیر کرنا مکروہ ہے۔ ف یعنی مکروہ تحریمی ہے۔ د۔ لما بینا انہ موقت بہا۔ کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ یہ طواف انہیں ایام کے ساتھ موقت ہے۔ ف یعنی یہی اس کا وقت مقرری ہیں۔ وان اخرہ عنہا لزمہ دم عند ابی حنیفۃؒ وسنبینہ فی باب الجنایات ان شاء اللہ تعالی۔ اور اگر حاجی نے طواف زیارت کو ان ایام سے تاخیر کیا تو اس پر امام ابوحنیفہ کے نزدیک ایک قربانی جرماً لازم ہوگی اور ہم عنقریب اس کو جرموں کے باب میں انشاء اللہ تعالی بیان کریں گے۔ قال ثم یعود الی منی فیقیم بہا۔ قدوری نے کہا پھر بعد طواف کے منی کو واپس جاوے پس وہاں مقیم ہو۔ لان النبی علیہ السلام رجع الیہا کما رویناہ۔ اس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم منی کو لوٹ گئے تھے جیسا کہ ہم روایت کر چکے۔ ف حدیث ابن عمر و جابر فی صحیح مسلم۔ ولانہ بقی علیہ الرمی وموضعہ بمنی۔ اوراس لئے کہ اس پر رمی الجمار ابھی باقی ہے اوراس کا ٹھکانا منی میں ہے۔ ف لیکن اس دلیل سے یہ لازم نہیں آتا کہ اسی روز جاوے جو کہ حدیث سے ثابت ہوا۔ م۔ الحاصل یوم النحر کو واپس جاکر منی میں رہے۔ فاذا زالت الشمس من الیوم الثانی من ایام النحر۔ پھر قربانی کے ایام میں سے دوسرے دن جب آفتاب ڈھل جاوے۔ ف یعنی گیارہویں تاریخ بعد زوال کے۔ رمی الجمار الثلث۔ تینوں جمرات کو رمی کرے۔ فیبدأ بالتی تلی مسجد الخیف۔ پس اس جمرہ سے شروع کرے جو مسجد الخیف سے متصل واقع ہے۔ فیرمیہا بسبع حصیات یکبر مع کل حصاۃ۔ پس اس کو سات کنکریوں سے رمی کرے کہ ہر کنکری کے ساتھ تکبیر کہے۔ ف پس اس کی رمی پوری ہو گئی۔ ویقف عندہا۔ اوراس کے پاس کچھ توقف کرے۔ ف یعنی قبلہ رخ پھر کر بقدر تسبیح و دعاء کے۔ ثم یرمی التی تلیہا مثل ذلک۔ پھر اس دوسرے جمرہ کو رمی کرے جو جماریں سے پہلے جمرہ سے متصل ہے۔ ف یعنی اول کے بعد والے جمرہ کو سات کنکریوں سے مع تکبیروں کے۔ ویقف عندہا۔ اوراس دوسرے جمرہ کے پاس بھی توقف کرے۔ ثم یرمی۔ پھر رمی کرے۔ ف تیسرے جمرہ کو یعنی۔ جمرۃ العقبۃ کذلک۔ جمرۃ العقبہ کو اسی کیفیت مذکورہ سے۔ ولا یقف عندہا۔ اور جمرۃ العقبہ کے پاس توقف نہ کرے۔ ھکذا روی جابرؓ فیما نقل من نسک رسول اللہ علیہ السلام مفسراً۔ چنانچہ جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ نے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نسک سے نقل کیا اس میں یوں ہی تفسیر کے ساتھ روایت کیا ہے۔ ف یہ روایت جابرؓ غریب ہے کیونکہ صحیح مسلم کی روایت جابر رضی اللہ عنہ میں صرف جمرۃ العقبہ کے اول روز کا بیان ہے ہاں ابوداؤد نے حدیث عائشہؓ سے مفسر روایت کیا ہے۔ اورروا ابن حبان فی صحیحہ والحاکم و منذری نے کہا کہ حدیث حسن ہے۔ مع بلکہ صحیح بخاری کی حدیث ابن عمرؓ میں کافی وافی تفسیر مذکور ہے اور یہ ترتیب واجب ہے یا سنت ہے۔ مت۔ ویقف عند الجمرتین فی المقام الذی یقف فیہ الناس۔ اور اول و دوم دونوں جمروں کے پاس وہاں توقف کرے جہاں لوگ ٹھہرتے۔

ہیں۔ ف۔ کیونکہ یہی مقام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے توقف کا ہے جس کو لوگوں نے توارث کیا ہے اور بخاری کی حدیث ابن عمرؓ میں اول جمرہ میں آگے بڑھ کر توقف قبلہ رخ دیر تک دعا و ہاتھ اٹھانا اور دوم میں بائیں جانب مڑ کر قبلہ رخ اسی طرح دعا مذکور ہے۔ مف۔ ویحمد اللہ ویثنی ویھلل ویکبر ویصلی علی النبی علیہ السلام ویدعو لحاجتہ ویرفع یدیہ۔ اور اللہ تعالیٰ کی حمد کرے اور ثنا پڑھے اور تہلیل یعنی لا الہ الا اللہ اور تکبیر یعنی اللہ اکبر کہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے اور اپنی حاجت کی دعا مانگے اور دونوں ہاتھ اٹھا دے جمہور کے نزدیک ع۔ ف۔ دونوں کندھوں تک (المحیط)۔ لقولہ علیہ السلام لا ترفع الایدی الا فی سبع مواطن وذکر من جملتہا عند الجمرتین۔ بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ ہاتھ نہیں اٹھائے جاویں گے مگر سات مواقع پر اور منجملہ سات کے دونوں جمروں کے پاس ہاتھ اٹھانا ذکر فرمایا۔ والمراد رفع الایدی بالدعاء۔ اور مراد دعاء کے ساتھ ہاتھوں کا اٹھانا۔ ف۔ یہ حدیث کتاب الصلوۃ میں گذری۔ اور دعاء کے واسطے ہاتھ اٹھانا صحیح بخاری کی حدیث ابن عمرؓ میں منصوص ہے۔ کہا گیا کہ اتنی دیر توقف کرے کہ سورہ بقرہ ختم ہو۔ جو شخص بیمار ہو کہ رمی نہیں کر سکتا تو اپنے ہاتھ پر کنکری رکھ کر پھینکے یا دوسرا اس کی طرف سے پھینک دے۔ یوں ہی جو اغماء سے بیہوش ہو۔ اگر ایک کنکری اپنی اور دوسری کنکری دوسرے شخص کی دونوں یکبارگی پھینکے تو جائز مگر مکروہ ہے۔ مسجد الخیف میں امام کے ساتھ جماعت کی نماز ترک نہ کرنا چاہیے۔ مف۔ وینبغی ان یستغفر للمؤمنین فی دعائہ فی ھذہ المواقف۔ اور چاہیے کہ ان مواقف میں (خواہ جمرہ کے ہوں یا عرفہ وغیرہ کے) مومنوں کے واسطے اپنی دعاء میں مغفرت مانگے۔ ف۔ یعنی اللہ تعالیٰ امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو بخش دے۔ کیونکہ یہ شخص بہت بڑی مغفرت اپنے واسطے بھی پاوے گا اور مومنین بخشے جاویں گے۔ لان النبی علیہ السلام قال اللھم اغفر للحاج ولمن استغفر لہ الحاج۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ الہٰی حاجیوں کو بخش دے اور جس کے واسطے حاجیوں نے مغفرت مانگی اس کو بخش دے۔ ف۔ رواہ الحاکم وصححہ والبزار وابن عدی والطبرانی عن ابی ہریرۃؓ اور اس کو ابن ابی شیبہ نے مجاہد سے مرسل بھی روایت کیا۔ ع۔ت۔ ثم الاصل ان کل رمی بعدہ رمی یقف بعدہ۔ پھر اصل یہ نکلی کہ ہر رمی جس کے بعد رمی ہو تو بعد رمی کے توقف کرے۔ ف۔ جیسے جمرہ اول و جمرہ دوم ہے کہ ان کی رمی کے بعد توقف دعا ہے۔ لانہ فی وسط العبادۃ فیاتی بالدعاء فیہ کیونکہ یہ فعل ایک عبادت کے بیچ میں واقع ہے تو اس فعل میں دعاء کرے وکل رمی لیس بعدہ رمی لا یقف۔ اور جو رمی کہ اس کے بعد رمی نہیں ہے تو اس رمی کے بعد توقف نہیں کرے گا۔ ف۔ جیسے تیسرا جمرۃ العقبہ یا یوم النحر کو فقط جمرۃ العقبہ کے رمی سے بعد توقف نہیں چنانچہ حدیث میں منصوص ہے۔ لان العبادۃ قد انتھت چونکہ عبادت تو ختم ہو چکی۔ ولھذا لا یقف بعد جمرۃ العقبۃ فی یوم النحر ایضاً۔ اور اسی وجہ سے یوم النحر میں بھی بعد جمرۃ العقبہ رمی کرنے کے توقف نہیں کرتا ہے۔ قال واذا کان من الغد۔ قدوریؒ نے کہا اور

جب دوسرا دن ہو۔ ف۔ یعنی بارہویں تاریخ جو کہ ایام النحر کا تیسرا دن وخاتمہ ہے جس کو یوم النفر الاول کہتے ہیں۔ رمی الجمار الثلث بعد زوال الشمس کذلک۔ تو تینوں جمار کو بعد زوال آفتاب کے رمی کرے اسی طرح۔ ف۔ یعنی جس طرح گیارہویں کی جمار کا ذکر مفصل ہو چکا۔ فان اراد ان یتعجل النفر نفر الی مکۃ۔ پس اگر چاہے کہ جانے میں جلدی کرے تو مکہ کو چلا جاوے اس میں کچھ گناہ نہیں ہے۔ وان اراد ان یقیم رمی الجمار الثلث فی الیوم الرابع بعد زوال الشمس۔ اور اگر ٹھہرنا چاہے تو چوتھے روز بھی تینوں جمار کو بعد زوال آفتاب کے رمی کرے۔ لقولہ تعالیٰ فمن تعجل فی یومین فلا اثم علیہ ومن تاخر فلا اثم علیہ لمن اتقی۔ بدلیل قولہ تعالیٰ فمن تعجل الخ یعنی پھر جو شخص جلدی کرے دو دن میں تو اس کو کچھ گناہ نہیں اور جو تاخیر کرے تو اس پر بھی گناہ نہیں اس کے واسطے جو تقویٰ کرے۔ ف۔ زمخشری نے نقل کیا کہ اسلام سے پہلے زمانہ جاہلیت میں بعضے جلدی کو گناہ اور بعضے تاخیر کو گناہ جانتے تو اللہ تعالیٰ نے امر حق سے بوحی مطلع کر دیا ہے پس بارہویں کو چلا جانا جائز ہے۔ والافضل ان یقیم۔ اور افضل یہ کہ ٹھہرا رہے ف۔ تیرہویں تک جو آخر ایام تشریق ہے۔ لما روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صبر حتی رمی الجمار الثلث فی الیوم الرابع۔ کیونکہ یہ مضمون مروی ہے کہ آنحضرت صلعم ٹھہرے رہے یہاں تک کہ چوتھے دن تینوں جمرات کو رمی کیا۔ ف۔ چنانچہ حضرت ام المومنین عائشہ رضؓ کی حدیث ہے کہ طواف زیارت کیا آخر روز جب کہ ظہر پڑھی یعنی یوم النحر کو پھر منی کو واپس ہوئے پس وہاں ایام تشریق کی راتیں ٹھہرے کہ رمی الجمار فرماتے تھے جب آفتاب ڈھل جاتا الخ۔ (رواہ ابوداؤد وابن حبان فی صحیحہ والحاکم)۔ منذریؒ نے مختصر السنن میں کہا کہ حدیث حسن ہے۔ مفع۔ لہٰذا زیادت عبادت اور اتباع سنت افضل ہے اور بارہویں کو چلا جانا جائز ہے جب تک کہ تیرہویں شروع نہ ہو چنانچہ فرمایا۔ ولہ ان ینفر مالم یطلع الفجر من الیوم الرابع فاذا طلع الفجر لم یکن لہ ان ینفر۔ اور حاجی کو چلے جانے کا جواز حاصل ہے جب تک کہ چوتھے روز یعنی تیرہویں کی فجر طلوع نہ ہوئی پھر جب فجر طلوع ہو گئی تو اس کو چلے جانے کا اختیار نہ ہوگا۔ ف۔ جب تک چوتھے روز کی رمی نہ کرے۔ لدخول وقت الرمی۔ بوجہ وقت رمی آجانے کے۔ ف۔ نظیر اس کی بعد اذان کے مسجد سے نکلنا بغیر ادا مکروہ ہے۔ وفیہ خلاف الشافعی۔ اور اس میں شافعیؒ کا خلاف ہے۔ ف۔ کیونکہ شافعیؒ کے نزدیک چوتھے دن کی رات ہی شروع ہونے سے جواز نہیں رہتا یعنی جب بارہویں کا آفتاب غروب ہوا تو اب جانا جائز نہیں ہے اور یہی حضرت عمرؓ سے مروی اور قول مالک واحمد ہے اور ہمارے نزدیک رات میں جانا بھی جائز ہے کیونکہ وہ رمی کا وقت نہیں ہے یہاں تک کہ فجر طلوع ہو تب نہیں جائز ہے۔ مع۔

وان قدم الرمی فی ھذا الیوم۔ یعنی الیوم الرابع۔ قبل الزوال بعد طلوع الفجر جاز عند ابی حنیفۃ۔ اگر حاجی نے اس دن یعنی چوتھے دن میں رمی کو طلوع فجر کے زوال آفتاب سے پہلے ادا کر لیا تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے۔ وھذا استحسان۔ اور یہ بدلیل استحسان حکم ہے۔

وقالا لایجوز۔ اور صاحبین نے کہا کہ زوال سے مقدم کرنا نہیں جائز ہے۔ ف۔ یہی قول مالک وشافعی واحمد ہے۔ ع۔ اعتبارا بسائر الایام۔ بر قیاس دیگر ایام کے ف۔ یعنی ۱۰۔۱۱۔۱۲ تین دن قبل زوال رمی نہیں جائز ہے تو چوتھے دن بھی نہیں جائز ہے کیونکہ کوئی وجہ تفاوت کی نہیں ہے۔ وانما التفاوت فی رخصۃ النفر۔ اور فرق فقط روانگی کی اجازت میں تھا۔ ف۔ یعنی چوتھے روز کے واسطے صرف یہ جائز تھا کہ بدون رمی کے چلا جاوے اور ان تین ایام میں نہیں بس یہی فرق تھا۔ فاذا لم یترخص التحق بھا۔ پس جب حاجی نے چلے جانے کی رخصت کو اختیار نہ کیا تو چوتھا دن بھی دیگر ایام کے ساتھ لاحق ہو گیا۔ ف۔ اور کسی بات میں فرق نہ رہا۔ تو جیسے دیگر ایام میں قبل زوال کے رمی نہیں جائز ہے اسی طرح چوتھے روز بھی جائز نہ ہوگی۔ ومذھبہ مروی عن ابن عباس۔ اور ابوحنیفہ کا مذہب حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ ف۔ کہ جب یوم النفر کو آفتاب بلند ہو تو رمی الجمار و صدر جائز ہے۔ (رواہ البیہقی)۔ یعنی جب تیرھویں کو آفتاب اونچا ہو جاوے تو رمی کر کے روانہ ہونا جائز ہے۔ اور قول صحابی ایسی صورت میں حجت ہے۔ م۔ ولانہ لما ظہر اثر التخفیف فی ھذا الیوم فی حق الترک فلان یظہر فی جوازہ فی الاوقات کلہا اولی۔ اور اس قیاس استحسانی سے کہ جب اس روز بالکل رمی چھوڑنے کے اجازت میں تخفیف کا اثر ظاہر ہو گیا تو بدرجہ اولی اس روز تمام وقتوں میں رمی جائز ہونے میں اثر تخفیف ظاہر ہونا چاہئے۔

بخلاف الیوم الاول والثانی۔ برخلاف روز اول و دوم کے۔ ف۔ کہ ان میں یہ اجازت نہیں کہ چاہو چلے جاؤ تو تخفیف نہیں جس کا اثر وقت کے بارہ میں ہو لہذا ان میں ہم وقت کو معین رکھتے ہیں۔ حیث لایجوز الرمی فیہما الا بعد الزوال فی المشہور من الروایۃ۔ چنانچہ مشہور روایت میں ان دونوں دن میں رمی نہیں جائز ہے مگر بعد زوال آفتاب کے۔ لانہ لایجوز ترکہ فیہما فبقی علی الاصل المروی۔ کیونکہ ان دونوں دن میں رمی کو ترک کرنے کا جواز نہیں ہوا تو اسی اصل پر رمی رہی جو روایت کی گئی ہے ف۔ یعنی بعد زوال کے اور معلوم ہو چکا کہ یہ اصل در حقیقت حضرت ام المومنین عائشہ و ابن عمر کی حدیث سے مرفوعاً مروی ہے نہ جابرؓ سے م۔ فاما یوم النحر فاول وقت الرمی فیہ من وقت طلوع الفجر۔ رہا یوم النحر یعنی دسویں کو بعد واپسی مزدلفہ کے تو اس دن میں اول وقت رمی کا طلوع فجر سے ہے۔ ف۔ لیکن طلوع آفتاب تک بغیر عذر کے اساءت ہے مثل رات کی رمی کے۔ ف ہ۔ وقال الشافعی اولہ بعد نصف اللیل۔ اور شافعی نے کہا کہ اول وقت بعد آدھی رات کے ہے۔ ف۔ یہی قول احمد ہے لما روی ان النبی علیہ السلام رخص للرعاء ان یرموا لیلا۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چرواہوں کو رخصت دی کہ رات میں رمی کریں۔ ف۔ رواہ ابن ابی شیبہ عن ابن عباس وم سلاً عن عطاء۔ ف۔ ورواہ الطبرانی۔ ع۔ اور دارقطنی نے زیادہ کیا اور جس وقت چاہیں رات یا دن میں۔ لیکن اسناد ضعیف ہے۔ مفتح۔ اور نیز دلیل حدیث عائشہؓ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ

وسلم نے ام سلمہ کو روانہ فرمایا تو ام سلمہ نے قبل فجر کے رمی الجمرہ کیا پھر روانہ ہوئیں حتیٰ کہ طواف افاضہ کیا اور یہ وہ دن تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس دن ام سلمہ کے پاس ہوتے (رواہ ابوداؤد) یعنی باری کا دن تھا پس اشارہ کیا کہ یہ روانگی باجازت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہو گی۔ اور ابوداؤد نے عطاء سے روایت کی کہ مجھے ایک نے خبر دی اسماء بنت ابی بکر سے الحدیث اس میں ہے کہ ہم تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں یہی کرتے تھے یعنی رات میں رمی الجمرۃ۔ م ع۔ اور مخفی نہیں کہ حدیث عائشہ میں اسماء رضی اللہ عنہا کا فعل صریح اجازت سے ظاہر نہیں ہے اور بخاری کی حدیث میں ثبوت ہے کہ بعض صحابہ نے حلق کے بعد رمی کی اور بعض نے قربانی کے بعد غرضکہ ترتیب ملحوظ نہیں رہی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کچھ حرج نہیں تو اس سے مستنبط ہے کہ مردوں سے اپنی رائے کے افعال سرزد ہو گئے تو کچھ بھی بعید نہیں کہ خود حضرت ام سلمہ کا فعل ہو اور دوسری روایت میں راوی مجہول ہے باوجود اس کے فعل کہ عورتوں نے خودرائی سے کیا ہو اور عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو ان کو صرف ایک حج میں حاصل ہوا اور یہی احتمال راجح ہے بدلیل اس کے جو مصنف رحؒ نے ذکر کیا۔ م۔

ولنا قوله عليه السلام لا ترموا جمرة العقبة الا مصبحين اور ہماری دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ جمرۃ العقبہ کو تم رمی مت کرنا مگر صبح میں داخل ہو کر۔ ف۔ رواہ الطحاوی والالفظ وابن حبان فی الصحیح عن عبداللہ بن عباس۔ مقع۔ یہ ان عورتوں وغیرہ کو فرمایا جن کو پیشتر روانہ کر دیا تھا۔ ویروی حتی تطلع الشمس۔ اور روایت کیا جاتا ہے یہاں تک کہ آفتاب طلوع کرے ف۔ یعنی ابوبکر البزارؒ کی حدیث فضل بن عباس میں ہے کہ جمرۃ العقبہ کو رمی مت کرنا جہاں تک کہ آفتاب طلوع ہو جاوے۔ مقع۔ اور دوسری احادیث سے معلوم ہوا کہ آپ کا فعل بھی یوں ہی تھا۔ اور اصول میں ثبوت ہو کہ دونوں حدیثیں بمنزلہ دو آیت کے ہیں۔ فیثبت اصل الوقت بالاول والافضلية بالثاني۔ پس ثابت ہو گا اصل وقت بدلیل حدیث اول اور افضل وقت بدلیل حدیث دوم۔ ف۔ اور اصل وقت اس حدیث سے نہیں ثابت کیا جائے گا جو شافعیؒ نے روایت کی بلکہ اس کی تاویل کی جاوے۔ وتاويل ما روى الليلة الثانية والثالثة۔ اور تاویل روایت شافعی سے یہ کہ رات دوم اور سوم مراد ہے۔ ف۔ یعنی چرواہوں کو اجازت دی کہ گیارہویں بارہویں رات میں رمی کریں۔ کیونکہ یہ بات معلوم ہو گئی کہ رمی میں راتیں اپنے اگلے دن کی تابع ہیں حتیٰ کہ جب مثلاً گیارہویں کو رمی کا وقت شروع ہوا تو دن غروب ہو کر آخر رات تک رہتا ہے۔ مف۔ پس چرواہوں کو بوجہ عذر کے رخصت دی کہ مثلاً ۱۱یا۱۲ کے دن کی رمی کو رات میں ادا کریں۔ اور یہ ہم نے اس واسطے کیا کہ عبداللہ بن عباس اور فضل بن عباس کی حدیثوں ضعفاء بنی ہاشم اور چرواہوں کی حدیث ابن عباس میں توفیق ہو جاوے۔ ولان ليلة النحر وقت الوقوف۔ اور اس واسطے کہ دسویں کی رات تو وقوف مزدلفہ کا وقت ہے۔ ف۔ جیسا کہ حدیث عرفہ میں گزرا تو وہ رمی الجمرہ کا وقت نہ ہو گا۔ والرمي يترتب عليه فيكون وقته بعده ضرورة۔ اور

رمی ترتیب کے ساتھ وقوف عرفہ کے بعد ہے تو لا محالہ رمی کا وقت بعد وقت وقوف کے ہوگا ف۔ تو رات گذر کر شروع صبح سے ہوگا اور اگر ہم مان لیں کہ چرواہوں کو اسے دسویں رات میں رمی جمرۃ العقبہ کی اجازت دی ہے تو بھی لازم نہیں آتا کہ رمی کا وقت رات سے ہر شخص کے واسطے ہو اس لیے کہ رمی کا ثبوت خلاف قیاس ہے اور جب ضعفاء عورتوں بچوں اور چرواہوں کو رخصت دی تو یہ انھیں تک رہے گی دوسروں کے حق میں نہ ہوگی کیونکہ قیاس کو دخل نہیں۔ باوجودیکہ لازم آتا ہے کہ حدیث فضل بن عباس وعبداللہ بن عباس درباره ضعفاء کے جو اسنادیں اقوی ہیں مرجوع متروک کر کے حدیث درباره چرواہوں کے ماخوذ ہو اور یہ نہیں جائز ہے۔ م۔ ثم عند ابی حنيفة يمتد هذا الوقت الى غروب الشمس۔ پھر واضح ہو کہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ وقت دراز ہوتا ہے آفتاب ڈوبنے تک۔ ف۔ یعنی طلوع فجر سے تا غروب رہتا ہے۔ لقوله عليه السلام ان اول نسكنا فى هذا اليوم الرمى۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ اس دن میں ہمارا اول نسک یہ کہ رمی کریں ف۔ اس کا ذکر حلق کے بیان میں گذرا۔ جعل اليوم وقتاله۔ پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رمی کا وقت یوم قرار دیا۔ ف۔ بنابر آنکہ دن میں کہا اور یہ دن کہنا برابر ہیں۔ وذهابه بغروب الشمس۔ اور آفتاب ڈوبنے سے دن جاتا ہے۔ ف۔ کیونکہ دن اسی تک کہتے ہیں تو ثبوت ہوا کہ غروب تک وقت رہے گا۔ وعن ابی يوسف انه يمتد الى وقت الزوال۔ اور ابو یوسف سے آیا کہ یہ وقت زوال تک دراز ہوتا ہے۔ ف۔ بعد زوال کے نہیں رہتا ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قبل الزوال رمی کر لی ہے۔ والحجة عليه ما روينا۔ اور ابو یوسف پر حجت وہ حدیث جو ہم روایت کر چکے ف۔ ان اول نسكنا فى هذا اليوم الخ۔ اور چونکہ اس کا ثبوت نہیں ہوا تو حجت قائم نہ ہوگی (کما لا یخفی) وان اخر الى الليل رماه ولاشئ عليه۔ اور اگر حاجی نے رمی جمرۃ العقبہ کو تاخیر دی رات تک تو رمی کر لے اور اس پر کچھ لازم نہیں ہے۔ لحديث الرعاء۔ بدلیل چرواہوں کے حدیث کے ف۔ بلکہ اس لیے کہ رات بھی دن کے تابع ہو جاتی ہے۔ لیکن مبسوط خواہر زادہ میں ہے کہ فجر سے طلوع تک جواز مع اساءت ہے اور طلوع سے زوال تک وقت مسنون ہے اور زوال سے غروب تک جائز بغیر اساءت ہے اور رات میں جائز مع اساءت ہے۔ ع ف ع۔ اور مخفی نہیں کہ رات وغیرہ میں جہاں اساءت ذکر کی وہ بغیر عذر ہے ورنہ ضعفاء و چرواہوں کو اساءت نہیں ہے۔ م ف۔ وان اخره الى الغد رماه۔ اور اگر اس رمی کو دوسرے روز تک تاخیر کیا تو رمی کرے۔ لانه وقت جنس الرمى۔ کیونکہ یہ وقت بھی جنس رمی کا ہے۔ ف۔ اگرچہ خاص اس رمی کا نہ ہو۔ لہذا رمی کر لے۔ وعليه دم۔ اور اس پر ایک قربانی لازم آتی۔ عند ابی حنيفة لتاخيره عن وقته كما هو مذهبه ابوحنیفہؒ کے نزدیک بوجہ تاخیر کرنے رمی مذکور کے اپنے وقت یعنی دسویں سے جیسا کہ ابوحنیفہ کا مذہب ہے۔ ف۔ یہ کہ جب کسی نسک کو اپنے وقت سے تاخیر کر دے تو قربانی لازم آتی۔ پھر یہ اس بنا پر کہ رمی مذکور ہمارے نزدیک فعل واجب ہے۔ یہی مذہب ہے۔ قال كان رما

ھا ارکبا اجزاہ۔ قدوری نے کہا پھر اگر رمی الجمار کو سوارہ ادا کیا تو اس کو کافی ہے۔ لحصول فعل
رمی بوجہ فعل رمی حاصل ہوجانے کے۔ ف۔ بلکہ قاضیخان میں کہا کہ یہی ابوحنیفہ و محمدؒ کے نزدیک
کل رمی میں افضل ہے اس کی دلیل یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یوں ہی ثبوت ہوا۔ مف
کما فی الصحیح وغیرہ۔ اور ابویوسف نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا سوار ہونا اس غرض سے
سمجھا کہ لوگ آپ کو دیکھیں اور پوچھیں چنانچہ فرمایا کہ تم لوگ مجھ سے اپنے مناسک حاصل کرلو
کیا معلوم شاید میں اس سال کے بعد حج نہ کروں گا۔ (کمافی الصحاح)۔ اور بغیر سواری بھی آپ کا
رمی کرنا اور فعل ابن عمر رضی اللہ عنہما وغیرہ ثبوت ہے لہذا ابویوسف نے یہ تفصیل قرار دیا کہ۔ وکل
رمی بعدہ رمی فالافضل ان یرمیہ ماشیا والا فیرمیہ راکبا۔ ہر رمی جس کے بعد رمی ہے تو
افضل یہ کہ اس کو پیادہ رمی کرے ورنہ اس کو سوارہ رمی کرے۔ ف۔ پس دسویں کی رمی جمرۃ العقبہ
سوارہ ہے اور یہی حدیث سے ثابت ہے اور دیگر ایام میں جمرہ اولی و وسطی کے بعد رمی ہے تو
پیادہ کرے اور جمرہ سوم کو سوارہ کرے۔ لان الاول بعدہ وقوف ودعاء علی ماذکرنا۔ اس واسطے
کہ اول یعنی جس کے بعد رمی باقی ہو تو اس کے بعد ٹھہرنا و دعا ہے بنابر آنکہ ہم مذکور کرچکے۔
فیرمی ماشیا۔ تو اس کو پیادہ رمی کرے۔ ف۔ تاکہ آسانی ہو اور۔ لیکون اقرب الی التضرع۔
تاکہ تضرع سے اقرب ہو۔ ف۔ اور دوم یعنی جس کے بعد رمی نہیں تو سوارہ بہتر تاکہ جلد ہٹ جائے
وبیان الافضل مروی عن ابی یوسف۔ اور یہ بیان افضل کا ابویوسف سے روایت کیا گیا کہ وقت موت
کے یہ مسئلہ ابراہیم سے بیان فرمایا حتی کہ حرص علم پر عجب کیا۔ الہداوٰ نے کہا کہ وقت طرد الشیطان
کا ہے اور یہی رمی الجمار کے معنی تو موقع مناسب تھا۔ اور فتح القدیر میں ہے کہ ظہیریہ میں مطلقاً
پیدل کو مستحب کیا اور یہی اولیٰ ہے مف۔ لیکن مستحب میرے نزدیک موافقت فعل رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم جس سے ابوحنیفہ و محمد نے استنباط کیا۔ ہاں سواری میں ہجوم سے خطر ہے تو پیدل
اس جہت سے مستحب ہے۔ م۔ ویکرہ ان لا یبیت بمنی لیالی الرمی۔ اور مکروہ ہے کہ رمی کی راتوں
میں رات کو منی میں نہ رہے۔ لان النبی علیہ السلام بات بہا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم منی
میں رات کو رہے۔ ف۔ چنانچہ ابوداؤد وابن حبان کی حدیث عائشہؓ میں گذرا۔ اور اس سے عرف
سنت ہونا ثبوت ہوتا ہے۔ وعمر رضی اللہ عنہ کان یؤدب علی ترک المقام بہا۔ اور حضرت عمر رضی
اللہ عنہ منی میں مقام ترک کرنے پر ادب دیتے تھے۔ ف۔ ظاہرا یہ مراد کہ زبان سے تنبیہ کرتے
تھے چنانچہ منع کرتے کہ کوئی شخص عقبہ کے باہر رات گذارے اور حکم کرتے لوگوں کو کہ منی کے
اندر داخل ہوں۔ یہی ابن عباس سے مروی ہے۔ ابن عمر رضی اللہ عنہ ان راتوں مکہ میں سونا مکروہ
رکھتے۔ تینوں اثر ابن ابی شیبہ نے روایت کیے۔ مف۔ ولو بات فی غیرھا متعمدا لا یلزمہ شیئ
عندنا۔ اور اگر کوئی حاجی عمداً منی کے سوائے کہیں رات میں رہا تو ہمارے نزدیک اس پر کچھ لازم نہ
ہوگا۔ خلافا للشافعی۔ برخلاف قول شافعیؒ کے۔ ف۔ کیونکہ ان کے نزدیک یہ بات واجب ہے
اور ہمارے نزدیک نہیں۔ لانہ وجب لیسھل علیہ الرمی فی ایامہ۔ ہماری دلیل یہ کہ یہ قیام

واجب ہوا یعنی ثابت ہوا بطور سنت اس مقصد سے کہ حاجی پر رمی کرنا ایام رمی میں آسان ہو۔ فلم یکن من افعال الحج فترکہ لا یوجب الجابر۔ تو یہ فعل کچھ افعال حج سے نہ ہوا تو اس کے ترک سے نقصان پورا کرنے والا واجب نہیں ہوگا۔ ف۔ کیا نہیں دیکھتے کہ عباس بن عبد المطلب کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حاجیوں کو پانی پلانے کی غرض سے مکہ میں رہنے کی اجازت دی پس اگر منی میں رات بسر کرنا واجب ہوتی تو سقایہ کے لیے اجازت نہ دیتے کیونکہ سقایہ بالاتفاق واجب نہیں ہے۔ (کمافی الکافی)۔ ابن الجوزی نے معارضہ کیا کہ واجب نہ ہوتا تو عباس رضی اللہ عنہ اجازت کیوں لیتے۔ ابن الہمام نے رد کیا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم تو ترک سنت سے اجتناب کرتے خصوص جب کہ سب لوگ منی میں تھے۔ م ف۔

قال ویکرہ ان یقدم الرجل ثقلہ الی مکۃ ویقیم حتی یرمی۔ قدوری نے کہا اور مکروہ ہے کہ حاجی اپنا بوجھ یعنی سامان مکہ کو روانہ کردے اور خود ٹھہرا رہے یہاں تک کہ رمی کرے۔ لما روی ان عمر رضی اللہ عنہ کان یمنع منہ ویؤدب علیہ۔ کیونکہ مروی ہے کہ عمر رضی اللہ عنہ اس حرکت سے منع کرتے اور اس پر ادب دیتے تھے۔ ف۔ یعنی کہتے کہ اس کا حج نہیں ہے۔ جیسا کہ ابن ابی شیبہ نے روایت کیا۔ ابن الہمام نے کہا کہ یعنی حج میں کمال نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ تفسیر محل تامل ہے کیونکہ یہ واجب ٹھہرے گا۔ م۔ ولانہ یوجب شغل قلبہ۔ اور اس دلیل سے مکروہ کہ ایسا کرنا اس کے دل کو اسباب میں مشغول رکھے گا۔ ف۔ دلی ہذا اگر مکہ میں ایسی جگہ رکھا ہو کہ اس کو اطمینان ہو تو کراہت نہ ہوگی۔ (کمافی الدر)۔ تنبیہ: اسی سے کہا گیا کہ نماز میں جوتیاں وغیرہ ایسی جگہ نہ رکھے کہ دل لگا رہے بلکہ پیش نظر چاہیے۔ و۔ واذا نفر الی مکۃ بالمحصب اور جب مکہ کو روانہ ہو تو محصب میں اترے۔ وھو الابطح۔ اور یہی ابطح ہے جسے جو مکہ سے منی کو جاتے ہوئے دونوں پہاڑ کے درمیان متصل مقابر اونچا مقام بائیں جانب ہے اور وہ فنائے مکہ سے ہے اور مقبرہ اس میں شامل نہیں ہے۔ م ف۔ وھو اسم موضع قد نزل بہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور یہ ایک مقام کا نام ہے کہ جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اترے تھے ف۔ رواہ مسلم وغیرہ پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت پر عمل کرے تو عشاء تک نمازیں پڑھ کر کچھ دیر سو جاوے پھر بیدار ہو کر مکہ میں داخل ہو۔ م ف۔ وکان نزولہ قصدا۔ اور محصب میں آپ کا اترنا قصداً تھا۔ ف۔ اس مسئلہ میں علماء کے دو قول ہیں اول یہ کہ قصداً نہیں اترے جیسا کہ ابو رافع کی حدیث مسلم سے ظاہر ہے یا قصداً اترے مگر مقصود یہ تھا کہ مدینہ کو روانگی میں آسانی ہو پس جو چاہے وہاں اترے یا نہ اترے جیسا کہ صحاح الستہ کی حدیث میں عائشہ رضی کا صریح قول ہے۔ قول دوم یہ کہ آپ وہاں قصداً بطریق عبادت اترے۔ اسی کو مصنف نے اختیار کیا۔ ھو الاصح حتی یکون النزول بہ سنۃ۔ یہی اصح ہے حتی کہ محصب میں اترنا سنت ہوگیا۔ ف۔ جب کہ آپ قصداً اترے۔ علی ماروی انہ علیہ السلام قال لاصحابہ انا نازلون غدا بالخیف خیف بنی کنانۃ حیث تقاسم المشرکون فیہ علی شرکھم۔ بنا بر اس کے جو روایت کیا

گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے (منیٰ میں) اپنے اصحاب کو آگاہ فرمایا کہ ہم کل کے روز خیف میں اتریں گے خیف بنی کنانہ میں جہاں مشرکوں نے اپنے شرک پر باہم قسمیں کھائی تھیں یشیرالی جہدہم علی ھجران بنی ھاشم۔ آپ اس کلام سے اشارہ فرماتے تھے مشرکوں کی کمال کوشش پر بنوہاشم کے چھوڑنے میں۔ ف۔ رواہ الجماعۃ الستۃ عن اسامۃؓ۔ وفی الصحیحین عن ابی ہریرہؓ۔ اور ملخص قصہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلعم کے دعویٰ نبوت و بطلان بت پرستی پر قریش کے سب کنبے اس خیف محصب میں جمع ہوئے اور سب نے باہم قسم و عہد کیا کہ بنوہاشم کو بالکل ترک کریں کسی طرح کا کھانا پینا خرید فروخت پانی دانہ ان کے ساتھ کچھ نہ کیا جاوے۔ آخر ابوطالب سب کو لے کر پہاڑ میں چلے گئے اور مشرکوں نے عہد نامہ کعبہ میں رکھا۔ تین سال گذرے اور بنوہاشم کو سخت تکلیفیں ہوئیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وحی الٰہی سے آگاہ فرمایا کہ اس کفر کے عہد نامہ کو کیڑے نے سب میٹ دیا صرف نام الٰہی باقی ہے۔ ابوطالب نے کافروں کو آگاہ کیا۔ انہوں نے منصف ہو کر کہا کہ اگر ایسا ہو تو ہم تم سے میل کرلیں۔ ابوطالب نے باشارہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہا کہ اگر نہ ہو تو ہم محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو تمہارے سپرد کر دیں۔ آخر سرغنے جمع ہوئے اور دروازہ کھولا گیا اور داخل ہو کر عہد نامہ محفوظ کو کھول کر نکالا تو حضرت صادق مصدوق صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان حرف بحرف صحیح تھا کہ اس میں سوائے صرف نام الٰہی کے کچھ نہیں تھا۔ مشرکوں کو سخت حیرت ہوئی لیکن عہد پورا کیا اور بنوہاشم سے میل ہو گیا۔

الحاصل حدیث اسامہؓ میں اسی طرف اشارہ ہے۔ فعرفنا انہ نزل بہ ارائۃ للمشرکین لطیف صنع اللہ تعالیٰ بہ۔ تو ہم نے جان لیا کہ آپ محصب میں اترے مشرکوں کو وہ لطیف صنعت الٰہی دکھلانے کو جو آپ کے ساتھ کی۔ ف۔ حتیٰ کہ مکہ فتح کر دیا اور تمام لوگوں کو آپ کے سایہ اطاعت میں فرمانبردار کر دیا۔ فصار سنۃ کالرمل فی الطواف۔ تو یہ اترنا سنت ہو گیا جیسے طواف میں رمل کرنا۔ ف۔ غایت یہ کہ رمل اول قبل فتح مکہ کے عمرہ میں کیا تھا اور اس وقت مکہ میں مشرکین موجود تھے اور نزول محصب بعد فتح کے حجۃ الوداع میں کیا جس وقت مکہ میں کوئی مشرک نہ تھا تو مراد مصنفؒ کی یہ لی جاوے کہ ان لوگوں کو جو خیف کنانہ میں ہم قسم ہوئے تھے اگرچہ اس وقت مشرک نہیں یا طلقاء مکہ کو جن کے دل میں ایمان خوب جما نہ تھا۔ م ف۔ اسی جہت سے خلفائے راشدین نے محصب میں نزول کیا چنانچہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و ابوبکر و عمر الابطح میں اترا کرتے تھے۔ (رواہ مسلم)۔ ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ وہ محصب میں اترنا سنت جانتے اور منیٰ سے روانگی کے دن محصب میں ظہر پڑھتے۔ نافع نے کہا کہ محصب میں اترنا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و آپ کے بعد خلفائے راشدین نے کیا۔ (رواہ مسلم)۔ میں کہتا ہوں کہ محصب میں ظہر پڑھنا اس طور پر کہ رمی ابجار قبل زوال کر لیتے ہوں یا ظہر میں تاخیر وقت آخر تک کرتے ہوں۔ فافہم م۔ غرضکہ محصب میں بعد نماز عشاء کے کچھ سو جاوے۔ قال ثم دخل مکۃ۔ قدوری نے کہا کہ پھر مکہ میں داخل ہو۔ فطاف بالبیت

سبعة اشواط لا یرمل فیها۔ پس طواف خانہ کعبہ کا سات پھیرے جن میں رمل نہیں کرے گا۔ ف۔ ظاہر ترکیب مفید ہے کہ بعد داخل ہونے کے فوراً طواف کرے تورات میں واقع ہوگا اور یہی ظاہر حدیث انسؓ عند البخاری کے ہے۔ وھذا طواف الصدور ویسمی طواف الوداع۔ اور یہ طواف الصدور یعنی روانگی اور نام رکھا جاتا ہے طواف الوداع۔ وطواف آخر العھد بالبیت اور طواف آخری عہد بخانہ کعبہ۔ لانہ یودع بالبیت ویصدر بہ۔ کیونکہ اس طواف کے ساتھ وہ بیت کو وداع کرتا ہے اور روانہ ہوتا ہے۔ ف۔ اسی واسطے مستحب یہ کہ جب روانگی پر ہو تو یہ طواف کرے اگرچہ حاکم نے کافی میں لکھا کہ مضائقہ نہیں کہ اس کے بعد مکہ میں ٹھہرے۔ معف۔ وھو واجب عندنا۔ اور یہ طواف ہمارے نزدیک واجب ہے۔ ف۔ حتی کہ اگر بغیر طواف روانہ ہوگیا تو جب تک مواقیت سے نہیں نکلا ہے اس پر واجب کہ بغیر جدید احرام کے لوٹ کر ادا کرے اور اگر نکل گیا تو مختار ہے کہ چاہے چلا جاوے، اور اس پر ایک قربانی واجب ہے اور چاہے نیا احرام باندھ کر لوٹ کر ادا کرے اور اگر نکل گیا تو مختار ہے کہ چاہے چلا جاوے اور اس پر ایک قربانی واجب ہے اور چاہے نیا احرام کر لوٹ کر پہلے عمرہ طواف وسعی سے ادا کرے پھر طواف الصدر اور اس پر کچھ اور واجب نہیں ہے لیکن فقہاء نے کہا کہ قربانی دینا بہتر ہے۔ معف۔ پس یہ اس بنا پر کہ واجب ہے اور یہی قول احمد ہے ع۔ خلافا للشافعی۔ برخلاف قول شافعی۔ ف۔ ومالک کے۔ لقولہ علیہ السلام من حج ھذا البیت فلیکن آخر عھدہ بالبیت الطواف۔ ہماری دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جو شخص اس خانہ کا حج کرے تو اس کا آخری عہد اس بیت کے ساتھ طواف ہو۔ ف۔ (رواہ البخاری ومسلم)۔ یعنی بصیغہ امر حکم دیا اور وہ وجوب کے واسطے ہے اور اس حدیث میں یہ مضمون بھی وارد ہے۔ ورخص للنساء الحیض۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حائض عورتوں کو رخصت دی ف۔ یعنی جائز کیا کہ بدون طواف روانہ ہو جاویں جیسے نفاس والیاں۔ وعمرہ ادا کرنے والا۔ اسرارج۔ ع۔ اور یہ بھی دلیل وجوب ہے کہ سوائے حائضہ کے کسی کو رخصت نہیں دی۔ اگر وہم ہو کہ پھر حائضہ قربانی دے تو جواب یہ کہ طواف داخل حج نہیں بلکہ بروقت رخصت واجب ہے اور چونکہ حائضہ اس وقت لائق طواف نہ تھی تو اس کو رخصت حاصل ہوئی۔ (وفی حدیث مسلم) لا ینصرفن احد حتی یکون آخر عھدہ بالبیت۔ ہرگز کوئی وطن کو لوٹے یہاں تک کہ اس کا آخری عہد بخانہ کعبہ ہو یعنی طواف۔ پس حاصل یہ نکلا کہ حائض کے سوائے سب پر واجب ہے۔ الا علی اھل مکة۔ سوائے اہل مکہ کے۔ ف۔ یا جو لوگ داخل میقات ہیں۔ مع۔ لانھم لا یصدرون ولا یودعون۔ کیونکہ یہ لوگ روانہ نہیں ہوتے اور نہ وداع کرتے ہیں۔ ولا رمل فیہ لما بینا انہ شرع مرة واحدة۔ اور رمل اس طواف میں اس واسطے نہیں جو ہم بیان کر چکے کہ رمل صرف ایک مرتبہ مشروع ہے۔ ویصلی رکعتی الطواف بعدہ لما قدمنا۔ اور دو رکعت طواف اس کے بعد پڑھے بوجہ اس حدیث کے جو ہم پہلے بیان کر چکے۔ الفتح میں ہے کہ بعد طواف کے

چوکھٹ کو بوسہ دے اور ملتزم سے لپٹے۔ پھر جو مصنف نے لکھا۔ ویاتی زمزم ویشرب من مائہا۔ اور زمزم پر آوے اور اس کا پانی پیے۔ ف ابن الہمام نے لکھا کہ پانی ڈول لپنے ہاتھ پھر بہاوے اور کہے اللھم انی اسالک رزقا واسعا وعلما نافعا وشفاء من کل داء۔ بروایت ابن عباسؓ اور مصنفؒ نے یہ حدیث لکھی کہ لما روی ان النبی علیہ السلام استقی دلوا بنفسہ فشرب منہ ثم افرغ باقی الدلو فی البیر۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بذات خود ایک ڈول پھرا پس اس سے پیا پھر باقی ڈول کو کنوئیں میں ڈال دیا۔ ف عمر بعو نا ابن سعد کی روایت طبقات میں عطاءؒ سے مرسل ہے اور حدیث جابرؓ عند مسلم اور حدیث ابن عباسؓ عند احمد والطبرانی میں لوگوں کا کھینچ کر آپ کو دینا پھر ڈال دینا مروی ہے اور شاید کہ یہ بعد طواف افاضہ ہو اور جو مصنف نے لکھا بعد طواف وداع ہو لیکن بخاری کی ظاہر حدیث انسؓ دلالت کرتی ہے کہ آپ نے طواف وداع رات میں کیا ہے۔ ہاں ازرقی نے تاریخ مکہ میں رات ہی کو طواف ازواج مطہرات اور زمزم پر آنا ذکر کیا۔ فاللہ تعالیٰ اعلم۔ م ف۔

ولیستحب ان یاتی الباب۔ اور مستحب ہے کہ باب کعبہ پر آوے۔ ویقبل العتبۃ۔ اور چوکھٹ چومے۔ ویاتی الملتزم۔ اور ملتزم پر آوے۔ وھو ما بین الحجر الی الباب۔ اور وہ حجر اسود سے باب کعبہ تک ہے۔ ف رواہ عبد الرزاق عن ابن عباسؓ۔ فیضع صدرہ ووجہہ علیہ۔ پس اس پر اپنا سینہ و چہرہ رکھے۔ ویتشبث بالاستار ساعۃ۔ اور پردہائے کعبہ سے ایک ساعت لپٹا رہے۔ ثم یعود الی اھلہ۔ پھر اپنے اہل کے پاس واپس آوے۔ ھکذا روی ان النبی علیہ السلام فعل بالملتزم۔ یوں ہی مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ملتزم کے ساتھ ایسا کیا ف رواہ ابوداؤد وابن ماجہ وعبد الرزاق واسحق والدارقطنی والبیہقی۔ ت ع۔ قالوا وینبغی ان ینصرف وھو یمشی وراءہ ووجہہ الی البیت متباکیا متحسرا علی فراق البیت حتی یخرج من المسجد مشائخ نے کہا اور چاہیے کہ لوٹے اس ہیأت سے کہ پیچھے کو چلتا ہو اور اس کا منہ بیت اللہ کی طرف ہو روتا ہوا حسرت کرتا ہوا بیت اللہ کے فراق پر یہاں تک کہ مسجد سے باہر آجاوے فھذا بیان تمام الحج۔ پس یہ پوری حج کا بیان ہے ف جس طرح مرد ادا کرے اور شیخ ابن الہمام نے یہاں فصل طویل درباب آب زمزم لکھی جس کا منتخب خلاصہ بہت غنیمت ہے۔ ابن عباسؓ سے مرفوعاً روایت ہے کہ روئے زمین پر سب سے بہتر پانی آب زمزم ہے کہ جس میں طعام کی سیری و بیمار کی شفاء ہے اور سب سے بدتر پانی حضرموت کی وادی برہوت کا ہے۔ الخ رواہ ابن حبان والطبرانی باسناد ثقات۔ آب زمزم کی مدح میں مانند مذکورہ حضرت ابوذرؓ کی حدیث مرفوع ہے۔ رواہ البزار باسناد صحیح۔ اور ابن عباسؓ سے مرفوع وارد ہے کہ اگر تو نے آب زمزم کو پیاس کے لیے پیا تو اللہ تعالیٰ تجھے شفاء دے گا اور سیری طعام کے لیے تو اللہ تعالیٰ سیر کرے گا اور اگر پیاس دور ہونے کو تو اللہ تعالیٰ دور کر دے گا۔ (الدارقطنی)۔ اور اگر تو نے اس کو اللہ تعالیٰ سے پناہ مانگتے ہوئے پیا تو اللہ تعالیٰ تجھے اپنی پناہ دے گا۔ اور جب ابن عباسؓ پیتے تو

کہتے کہ اللھم انی اسالك علما نافعا ورزقا واسعا وشفاء من کل داء۔ یعنی الٰہی میں تجھ سے علم نافع اور رزق واسع اور ہر بیماری سے شفاء مانگتا ہوں۔ (الحاکم وصححہ۔ ورواہ ابن ماجہ واحمد)۔ اور حافظ منذری نے کہا کہ اسناد حسن ہے اور ایک جماعت علماء سے وارد ہے کہ انہوں نے اپنے اپنے مقاصد کے لیے آب زمزم پیا اور حاصل کیا چنانچہ ابن عیینہ کے شاگرد نے سو حدیث کے لیے اور شافعی نے تیر اندازی میں ٹھیک نشانہ کے لیے اور حاکم نے خوبی تصنیف کے لیے۔ حتی کہ ہمارے شیخ قاضی شہاب الدین ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جن ائمہ نے پیا ہے ان کی تعداد شمار سے باہر ہے اور کہا کہ میں نے اس کو ہدایت طلب الحدیث و مرتبہ امام ذہبی کی مراد سے پیا اور بعد دس برس کے قریب زمانہ کے میں نے حج کیا تو مجھے یاد آیا تو میں اپنی مراد سے بڑھ کر پاتا تھا اور مجھے امید ہے کہ وہ بھی اللہ تعالیٰ مجھے نصیب کرے۔ انتہی۔ اور میں اس کے پینے میں اللہ تعالیٰ سے دین میں استقامت اور حقیقت اسلام پر وفات چاہتا ہوں۔ ملخص الفتح۔ اور مترجم ضعیف کو استقامت دین اور حقیقت اسلام پر مع استقامت کے وفات اور ہر قسم کے دین باطل سے نجات کی امیدواری ہے اور اللہ تعالیٰ سمیع علیم ذوالفضل العظیم ہے۔ م

فصل یہ فصل چند امور عارضی کے بیان میں ہے جو حج مفرد مذکور کے توابع ہیں۔ بسف۔ وان لم یدخل المحرم مکۃ۔ اور اگر احرام باندھنے والا مکہ میں داخل نہ ہوا۔ ف۔ یعنی میقات سے احرام باندھ کر چلا تو مکہ میں پہلے نہ آیا۔ مثلاً اس وجہ سے کہ وقت بہت تنگ تھا۔ وتوجہ الی عرفات ووقف بھا۔ اور عرفات کی طرف گیا اور وہاں وقوف کیا۔ علی ما بینا۔ اسی طریقہ پر وقوف کیا جو ہم بیان کر چکے۔ سقط عنہ طواف القدوم۔ تو اس شخص سے طواف القدوم ساقط ہو گیا۔ لانہ شرع فی ابتداء الحج علی وجہ یترتب علیہ سائر الافعال۔ کیونکہ اس طواف سنت کا مشروع ہونا ابتدائے حج میں اس طور پر ہے کہ تمام افعال حج کے اس پر مترتب ہوں۔ ف۔ یعنی پہلے طواف القدوم واس پر تمام افعال حج ہوں۔ اور اس شخص سے یہ نہیں ہوا۔ فلا یکون الاتیان بہ علی غیر ذلك الوجہ سنۃ۔ تو سوائے اس صورت کے دوسری صورت پر طواف قدوم کا لانا سنت نہیں ہوگا۔ ف۔ اور جبکہ یہ طواف سنت ہی تھا تو ادا نہیں ہو سکتا لہذا ساقط ہوا۔ ولا شیء علیہ بترکہ۔ اور اس طواف قدوم کے ترک سے اس پر کچھ لازم نہ ہوگا۔ لانہ سنۃ وبترك السنۃ لا یجب الجابر۔ کیونکہ یہ طواف سنت ہے اور سنت ترک کرنے سے نقصان پورا کرنے والا واجب نہیں ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی از قسم قربانی وغیرہ۔ ومن ادرك الوقوف بعرفۃ ما بین زوال الشمس من یومھا الی طلوع الفجر من یوم النحر فقد ادرك الحج۔ اور جس شخص نے وقوف عرفہ کو درمیان زوال آفتاب بروز عرفہ کے یوم النحر کے طلوع فجر تک کے بیچ میں پا لیا تو اس نے حج پایا۔ ف۔ اور جس نے زوال سے طلوع فجر تک کے بیچ میں وقوف عرفہ یعنی عرفات میں ہونا کسی طور پر ہو نہیں پایا گیا تو حج جاتا رہا۔ فاول وقت الوقوف بعد الزوال عندنا۔ پس اول وقت وقوف عرفہ کا بعد زوال آفتاب کے ہے ہمارے نزدیک۔ ف۔ اور یہی امام مالک و شافعی و ان کے اصحاب کا قول ہے۔ لما روینا ان النبی علیہ السلام وقف بعد الزوال۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد زوال کے وقوف

مروی ہے۔ ف۔ چنانچہ صحیح مسلم کی حدیث جابر وغیرہ میں ہے۔ وھذا بیان اول الوقت۔ اور یہ فعل اول وقت کا بیان ہے۔ ف۔ یعنی قرآن میں مجمل وقوف عرفہ مذکور ہے بدون وقت کے اور جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد زوال کے وقوف کیا تو معلوم ہوا کہ اگر اول سے جائز ہوتا تو بیان فرماتے پس بعد زوال ہی سے اول وقت شروع ہوا۔

وقال علیہ السلام من ادرک عرفۃ بلیل فقد ادرک الحج۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے عرفہ کو رات میں پایا تو اس نے حج پایا۔ ف۔ رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ والدارقطنی۔ ومن فاتہ عرفۃ بلیل فقد فاتہ الحج۔ اور جس کو رات میں بھی عرفہ نہیں ملا تو اس کا حج جاتا رہا۔ ف۔ رواہ الدارقطنی۔ فھذا بیان اٰخر الوقت۔ پس یہ آخر وقت کا بیان ہے۔ ف۔ اور رات طلوع فجر تک رہتی ہے۔ ومالک ان کان یقول ان اول وقتہ بعد طلوع الفجر او بعد طلوع الشمس فھو محجوج علیہ بما رویناہ۔ اور مالکؒ اگر کہتے ہوں کہ اول وقت وقوف عرفہ کا بعد طلوع فجر یا بعد طلوع آفتاب ہے تو مالک پر اسی حدیث سے حجت قائم ہے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ لیکن صحیح یہ کہ مالک وان کے اصحاب نہیں کہتے ہیں بلکہ یہ امام احمد کا قول ہے جس سے ان کے بعض شاگرد بھی مخالف ہیں اور کوئی مجتہد موافق نہیں ہے۔ مع۔ ثم اذا وقف بعد الزوال وافاض من ساعۃ اجزاہ عندنا۔ پھر جب بعد زوال کے حاجی نے وقوف عرفہ کیا اور اسی ساعت چلا گیا تو ہمارے نزدیک اس کو کافی ہو گیا۔ ف۔ یعنی رکن ادا ہونے کو کافی ہو گیا اگرچہ مخالفت سنت لازم بلکہ قربانی واجب ہے اگر صرف عرفہ سے نکل گیا۔ م۔ لانہ علیہ السلام ذکرہ بکلمۃ او۔ کیونکہ آنحضرت صلعم نے کلمہ او ذکر فرمایا۔ فانہ قال الحج عرفۃ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حج عرفہ ہے۔ ف۔ رواہ الدیلمی۔ ف۔ فمن وقف بعرفۃ ساعۃ من لیل او نہار فقد تم حجہ۔ پس جو کوئی کہ عرفہ میں ایک ساعت خواہ رات یا دن سے واقف ہوا تو اس کا حج پورا ہو گیا۔ ف۔ رواہ الطحاوی وسنن الاربعہ لیکن ساعت کا لفظ مذکور نہیں اگرچہ معنی میں صحیح ہے۔ مع۔

الحاصل آپ نے من لیل او نہار یعنی رات میں یا دن میں۔ بلفظ او۔ ترجمہ یا بیان فرمایا۔ وھی کلمۃ التخییر۔ اور یہ کلمہ اختیار دینے کا ہے۔ ف۔ یعنی چاہے دن کی ساعت میں یا رات کی ساعت میں اس کو اختیار ہے۔ اور یہ معلوم کہ تمام رات مثلاً شرط نہیں ہے اور نہ رات مع دن ورنہ حرف الواو ہوتا۔ وقال مالک لا یجزیہ الا ان یقف فی الیوم وجزء من اللیل۔ اور مالکؒ نے کہا کہ نہیں کافی ہے مگر یہ کہ وقوف کرے دن اور رات کے ایک جزو میں۔ ف۔ اگرچہ بہت خفیف بعد غروب ہو۔ تو محصل یہ کہ دن مع رات دونوں ہوں لیکن سروجیؒ نے کہا کہ یہ مالکؒ یا کسی کا قول نہیں ہے۔ طرطوسی نے بیان کیا کہ مالک کے نزدیک صرف رات معتبر ہے۔ مع۔ ولکن الحجۃ علیہ ما رویناہ۔ لیکن حجت امام مالک پر وہ حدیث ہے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ یعنی مجموعہ روایت دیلمی وطحاوی وسنن اربعہ۔ ومن اجتاز بعرفۃ نائما

او نعی علیہ اولا یعلم انہا عرفات جاز عن الوقوف۔ اور جو شخص عرفہ میں ہوکر تجاوز کر گیا حالانکہ سوتا گیا یا اغماء سے بیہوش تھا یا جانتا نہیں تھا کہ یہ عرفات ہے تو یہ گذرنا وقوف سے جائز ہے۔ لان ما ھو الرکن قد وجد وھو الوقوف۔ کیونکہ جو رکن ہے وہ پایا گیا اور رکن وقوف ہے۔ ف ۔ کیونکہ ان صورتوں میں گذرنا چال و ٹھہراؤ سے خالی نہیں۔ ولا یمتنع ذلک بالاغماء والنوم اور اس کا امتناع بوجہ اغماء و خواب کے نہیں ہوگا۔ کرکن الصوم۔ جیسے روزہ کا رکن۔ ف ۔ یعنی امساک کہ دن بھر اغماء یا خواب میں پڑے رہنے سے ادا ہو جاتا ہے۔ جب کہ نیت ہو۔ اور صوم میں نیت کی ضرورت ہے۔ بخلاف الصلوٰۃ لانہا لا تبقی مع الاغماء۔ برخلاف نماز کے کیونکہ نماز تو اغماء کے ساتھ باقی نہیں رہتی ہے۔ والجھل تخل بالنیۃ وھی لیست بشرط لکل رکن۔ اور نہ جاننا نیت میں خلل کرتا ہے اور نیت ہر رکن کے لیے شرط نہیں۔ ف ۔ یعنی اگر وہم ہو کہ جب گذرنے والا عرفات سے اس طرح گذرا کہ اس کو یہ بھی معلوم نہیں کہ یہ عرفات ہے تو اس کا قصد و نیت ندارد ہے پھر کیونکر ادا ہوا تو جواب دے دیا کہ ہاں نہ جاننے سے نیت نہ ہوگی لیکن ہر رکن کے ادا کرنے میں نیت شرط نہیں ہے۔ بعض ارکان میں شرط اور بعض میں نہیں چنانچہ وقوف عرفہ کے لیے بھی نیت شرط نہیں ہے کیونکہ وقوف عرفہ رکن عبادت مقصودہ نہیں ہے اسی واسطے نفل وقوف عرفہ نہیں ہوتا بخلاف طواف یا قرأت نماز کے۔ م مع۔ یہی حال وقوف مزدلفہ کا ہے کہ مزدلفہ میں ہونا شرط ہے اگرچہ گذر جاوے سوتا ہوا خواہ بیہوش اگرچہ نہ جانے کہ مزدلفہ ہے۔ منقع۔

مسئلہ متعلق احرام ومن اغمی علیہ فاھل عنہ رفقاؤہ جاز۔ اور جس پر اغماء کی بیہوشی طاری ہوئی پس اس کی طرف سے اس کے ساتھیوں نے (یعنی علی الاصح کسی نے ع) تلبیہ کہہ لیا تو جائز ہے۔ عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ۔ یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے جیسے پس رفیقوں کا احرام اپنے واسطے اصل ہے اور بیہوش کے واسطے بطور نیابت حتی کہ اگر رفیق سے جرم سرزد ہو تو اس پر ایک ہی جرمانہ لازم ہوگا۔ دونوں احرام آپس میں داخل ہو جاویں گے جیسے باپ نے اپنی پسر نابالغ کی طرف سے احرام باندھا۔ مع۔ وقالا لا یجوز۔ اور صاحبین نے کہا کہ نہیں جائز ہے۔ ف ۔ یعنی بیہوش کی طرف سے غیر کا احرام اگرچہ رفیق ہو جائز نہیں ہے اور یہی عامہ فقہاء کا قول ہے۔ یہ اس وقت کہ رفیق یا غیر کو حکم نہ کیا ہو۔ ولو امر انسانا بان یحرم عنہ اذا اغمی علیہ او نام فاحرم المامور عنہ صح بالاجماع۔ اور اگر اس نے کسی آدمی کو حکم کیا تھا کہ اس کی طرف سے احرام باندھ لیوے جب کہ اس پر بیہوشی طاری ہو یا سو جاوے پس جس کو حکم دیا تھا اس نے (اس حالت میں) اس کی طرف سے احرام باندھ لیا تو بالاجماع صحیح ہے۔ ف ۔ اور المراد تمین کے نزدیک نہیں جائز ہے پس مراد یہ کہ ابوحنیفہ و صاحبین کے نزدیک نہیں جائز ہے پس مراد یہ کہ ابوحنیفہ و صاحبین کے نزدیک بالاتفاق احرام صحیح ہے۔ م ۔ حتی اذا افاق او استیقظ واتی بافعال الحج جاز۔ حتی کہ جب حکم دینے والے کو افاقہ

ہوا یا جاگا اور اس نے افعال حج ادا کیے (بدون احرام جدید کے) تو جائز ہے۔ ف۔ الحاصل اگر پہلے حکم دے دیا ہو تو بالاتفاق نائب کا احرام اس کی طرف سے جائز ہے ورنہ اختلاف ہلم و صاحبین ہے۔ لهما انه لم يحرم بنفسه ولا اذن لغيره به۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اس نے خود احرام نہیں باندھا اور نہ کسی غیر کو احرام باندھ لینے کی اجازت دی۔ ف۔ یعنی بطور نیابت۔ وهذا لانه لم يصرح بالاذن۔ اور یہ یعنی اجازت نہ دینا اس واسطے ہے کہ اس نے صریح اجازت دی نہیں۔ ف۔ یعنی اجازت یا تو صریحاً ہوگی یا دلالۃً ہوگی اور تیسری کوئی صورت نہیں پس صریحاً تو مفقود ہے۔ والدلالة تقف على العلم۔ اور دلالتی اجازت موقوف بعلم ہے۔ ف۔ یعنی پہلے جان لے کہ احرام کے لیے اجازت دینے سے احرام ہو جاتا ہے۔ و جواز الاذن به لا يعرفه كثير من الفقهاء۔ اور احرام کی اجازت جائز ہونا بہتیرے فقہاء نہیں جانتے ہیں۔ فكيف يعرفه العوام۔ تو اس کو عوام کیسے جانیں گے۔ ف۔ اور جب وہ شخص یہ جانتا ہی نہیں کہ غیر سے بطور نیابت کے احرام ہو جاتا ہے تو ہم کیونکر جانیں کہ وہ دل سے یہ بات چاہتا تھا کہ بیہوشی وغیرہ موقع میں کوئی میری طرف سے احرام کرے تو اجازت کی دلالت کہاں سے معلوم ہو۔ بخلاف ما اذا امر غيره بذلك صريحا۔ بخلاف اس کے جب اس نے غیر کو صریح اس کا حکم دیا ہے۔ ف۔ تو اس میں معلوم ہو گیا کہ اول تو وہ جانتا تھا اور نہیں تو اجازت تو موجود ہے۔ لیکن مخفی نہیں کہ اگر غیر نے احرام باندھا پھر اس نے بیدار یا ہوش میں ہو کر بیان کیا کہ میں جانتا تھا تو اب صحیح ہونا چاہیئے۔

وله انه لما عاقدهم عقد الرفقة فقد استعان بكل واحد منهم فيما يعجز عن مباشرته بنفسه۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اس شخص نے جب رفیقوں سے رفاقت کا عقد باندھا تو رفیقوں میں سے ہر ایک سے استعانت چاہی ہر ایسے کام میں جس کو بذات خود کرنے سے عاجز ہو۔ ف۔ مثلاً کہ حفاظت متاع وغیرہ۔ والاحرام هو المقصود بهذا السفر۔ اور احرام تو اس سفر سے خاص مقصود ہے۔ ف۔ تو اس میں استعانت بدرجہ اولیٰ قرار دی۔ فكان الاذن به ثابتا دلالة۔ تو احرام کے ساتھ اجازت بطور دلالت ثابت ٹھہرا۔ ف۔ رہا جو علم ہونے کو کہتے ہیں تو جواب دیا کہ۔ والعلم ثابت نظرا الى الدليل۔ اور علم بنظر دلیل حاصل ہے۔ ف۔ یعنی استعانت سرامر ہیں۔ والحكم يدار عليه۔ اور حکم کا مدار دلیل پر ہے۔ قال والمرأة في جميع ذلك كالرجل۔ کہا اور عورت ان جمیع امور میں مثل مرد کے ہے۔ لانها مخاطبة كالرجل۔ کیونکہ عورت بھی مثل مرد کے خطاب کی گئی ہے۔ ف۔ یعنی جیسے قرآن پاک میں مردوں کو ایمان والے صوم صلوٰۃ حج وغیرہ کا حکم ہے ویسے ہی سوائے جہاد کے مثل کے عورتوں کو ہے۔ غير انها لا تكشف راسها۔ صرف اتنی باتوں میں فرق ہے کہ عورت اپنا سر نہیں کھولے گی۔ لانه عورة۔ کیونکہ اس کا سر پردہ کا جسم ہے۔ وتكشف وجهها۔ اور وہ اپنا چہرہ کھولے گی۔ لقوله عليه السلام احرام المرأة في وجهها

کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث میں ہے کہ عورت کا احرام اس کے چہرہ میں ہے
ف ـ رواہ البیہقی والطبرانی والدارقطنی ۔ اور حدیث اوپر گذر چکی ہے ۔ ولو سدلت شیئاً
علی وجہہا وجافتہ عنہ جاز ۔ اور اگر عورت نے کوئی چیز اپنے چہرہ پر لٹکائی اور چہرہ سے
الگ رکھے تو جائز ہے ۔ ھکذا روینٰہ عن عائشہ رضی اللہ عنہا ۔ ایسا ہی حضرت ام المومنین صدیقہ
کا فعل مروی ہے ۔ ف ـ رواہ ابوداؤد وابن ماجہ ۔ ولانہ بمنزلۃ الاستظلال بالمحمل ۔ اور
اس لیے کہ یہ بمنزلہ محمل سے سایہ لینے کے ہے ۔ ولا ترفع صوتہا بالتلبیۃ ۔ اور عورت اپنی
آواز کو تلبیہ سے ساتھ بلند نہیں کرے گی ۔ لما فیہ من الفتنۃ ۔ کیونکہ اس میں فتنہ ہے ۔
ف ـ کیونکہ مرد اس کی آواز نازک سن کر ہیجان میں پڑیں گے ۔ ابن عبد البرؒ نے کہا کہ علماء نے
اجماع کیا کہ عورت کے حق میں یہی سنت ہے ۔ اور سعید بن منصور نے اس کو عطاء و سلیمان
بن یسار سے روایت کیا کہ تلبیہ سے آواز بلند نہ کرے بلکہ خود سنے ۔ پھر ہمارے نزدیک
آواز اگرچہ علی الاصح عورت یعنی پردہ کی چیز نہیں تاہم وہ محل فتنہ ہے اور شاید کہ آواز کی اجازت
عورت کو خرید فروخت وغیرہ معاملات میں بحد ضرورت ہے ۔ فافہم ۔

ولا ترمل ولا تسعی بین المیلین ۔ اور عورت رمل نہیں کرے گی اور عورت میل سبز و زرد
کے درمیان دوڑ نہیں کرے گی ۔ لانہ مخل بستر العورۃ ۔ کیونکہ دوڑنا اس کے پردہ گاہ
کے چھپانے میں خلل ڈالنے والا ہے ۔ ولا تحلق ولکن تقصر ۔ اور عورت سر نہ مونڈے لیکن
قصر کرے ۔ ف ـ یعنی ایک انگل چوٹی کترے ۔ لما روی ان النبی علیہ السلام نہی النساء
من الحلق وامرھن بالتقصیر ۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بات روایت کی گئی ہے
کہ آپ نے عورتوں کو سر مونڈنے سے منع کیا اور ان کو بال کترنے کا حکم دیا ۔ ف ـ چنانچہ
مونڈنے سے ممانعت حضرت علیؓ کی حدیث ترمذی ونسائی میں ہے اور راوی ثقات ہیں
اور اس باب میں حدیث عائشہؓ و عثمانؓ ہے اور ابوداؤد و بزار و دارقطنی و طبرانیؒ نے ابن
عباس سے حدیث روایت کی کہ عورتوں پر حلق نہیں بلکہ صرف کترنا ہے ۔ ولوالجی میں ہے
کہ چوتھائی سے بقدر ایک انگل کترے ۔ مع ۔ ولان حلق الشعر فی حقہا مثلۃ کحلق اللحیۃ
فی حق الرجال ۔ اور اس وجہ سے کہ عورت کے حق میں سر منڈانا مثلہ ہے جیسے مرد کے حق
میں داڑھی منڈانا ۔ ف ـ مثلہ ایسی ہیأت بگاڑنا جو ممنوع ہے خواہ جسم تغیر سے یا چہرہ
کالا کرنے وغیرہ سے ۔ وتلبس من المخیط ما بدا لہا ۔ اور عورت سلا ہوا جو کپڑا چاہے پہنے ۔
ف ـ لیکن زعفران وورس کا رنگا ہوا نہ ہو ۔ ع ۔ اور موزے و زیور پہنے ۔ ت د ۔ لان فی لبس
غیر المخیط کشف العورۃ ۔ کیونکہ بغیر سلا ہوا پہننے میں اس کا پردہ کھلتا ہوگا ۔ قالوا ولا تستلم
الحجر اذا کان ھناک جمع ۔ متاخرین مشائخ نے کہا کہ عورت حجر اسود کو استلام نہ کرے جب
کہ وہاں اژدہام ہو ۔ ع ۔ لانہ ممنوعۃ عن مماسۃ الرجال ۔ کیونکہ عورت کو مردوں کے ساتھ
بدن رگڑنے سے منع کی گئی ہے ۔ الا ان تجد الموضع خالیا ۔ مگر آنکہ عورت جگہ کو خالی پاوے

ف یعنی مردوں کے اتصال سے خالی ہو تو حجر اسود کو بوسہ دے ورنہ دور سے تکبیر و اشارہ کرلے۔

واضح ہو کہ یہاں چند امور دیگر میں فرق ہے۔ عورت پر عذر حیض و نفاس سے تاخیر طواف افاضہ اور ترک طواف وداع میں کفارہ نہیں۔ سفر میں اس کے لیے محرم شرط ہے۔ احرام میں موزے و دستانہ و زیور پہنے۔ واضح ہو کہ جو خنثی ہو یعنی مرد و عورت دونوں کا بدن رکھتا ہو وہ احتیاطاً مثل عورت کے ہے۔ اب یہاں ایک مسئلہ فعل سے احرام ہو جانے کا بیان کیا۔

قال ومن قلد بدنة تطوعا او نذرا او جزاء صيد۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں کہا کہ جس شخص نے تقلید کیا کوئی بدنہ خواہ بطور نفل کے یا نذر کے یا جرمانہ شکار کے۔ ف بایں طور کہ اس نے احرام میں حرم کا شکار کیا تھا اور اس پر جرمانہ واجب ہوا وہ وطن آیا اور یہاں سے جرمانہ میں بدنہ خرید کر اس کو تقلید کیا اور مکہ کو روانہ کیا۔ ن۔ او شيئا من الاشياء۔ یا اور کسی چیز کی اشیاء میں سے۔ ف یعنی سوائے حرم کے اور کسی وجہ کا بدنہ تھا مثلاً اس نے حج و عمرہ دونوں پائے اس کے شکر کا بدنہ واجب تھا اس کو تقلید کر کے مکہ کو چلایا۔ الحاصل ایک تو اس کو تقلید کیا۔ وتوجه معها۔ اور بدنہ کے ساتھ خود متوجہ ہوا۔ ف یعنی دوم یہ کہ آپ بھی ساتھ چلا اور سوم یہ کہ۔ يريد الحج۔ اس حال سے وہ حج کا ارادہ کرتا تھا۔ ف یعنی بہ نیت حج۔ فقد احرم۔ تو اس شخص کا احرام ہو گیا۔ لقوله عليه السلام من قلد بدنة فقد احرم۔ اس لیے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے بدنہ تقلید کیا تو اس نے احرام کر لیا۔ ف یہ حدیث غریب ہے لیکن قول ابن عمرؓ ہے اور ابن عباسؓ نے کہا کہ جس نے تقلید کیا یا جھول ڈالی یا اشعار کیا تو احرام کر لیا۔ رواہ ابن ابی شیبہ بالثقات۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ لیکن جھول و اشعار سے مذہب میں احرام نہیں ہوتا چنانچہ آتا ہے۔ م۔ ولان سوق الهدي في معنى التلبية في اظهار الاجابة۔ اور اس لیے کہ قبولیت کا جواب دینے میں ہدی چلانا تلبیہ کے معنی رکھتا ہے۔ لانه لا يفعله الا من يريد الحج او العمرة۔ کیونکہ ہدی کی تقلید کوئی نہیں کرتا سوائے اس کے جو حج یا عمرہ کا ارادہ رکھتا ہو۔ ف اگر وہم ہو کہ جواب دینا تو قول سے اور یہ فعل ہے تو جواب دیا کہ۔ واظهار الاجابة قد يكون بالفعل كما يكون بالقول۔ اور قبولیت کا اظہار کرنا کبھی فعل سے ہوتا ہے جیسے قول سے ہوا کرتا ہے۔ ف مثلاً کہ آقا نے خادم کو کسی کام کے لیے کہا پس خادم نے زبان سے نہیں بلکہ کام کرنے لگا تو یہی قبولیت کا جواب ہو گیا۔ یوں ہی حج کے واسطے پکارنے کا تقلید بدنہ سے جواب ہے۔ فيصير به محرما لاتصال النية بفعل هو من خصائص الاحرام۔ تو تقلید سے محرم ہو جانے کا کیونکہ نیت ایسے فعل سے متصل ہوئی جو احرام کے خصائص سے ہے۔ ف لہذا قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جب نیت حج یا عمرہ ایسے فعل کے ساتھ پائی جاوے جو حج کی خصوصیات سے ہے تو احرام بندھ جاتا ہے۔ اور تقلید دراصل قلادہ ڈالنا یعنی پٹہ گردن میں ڈالنا۔ وصفة التقليد۔ اور تقلید

کی صورت۔ ف اس مقام پر۔ ان یربط علی عنق بدنتہ قطعۃ نعل اوعروۃ مزادۃ اولحاء شجرۃ یہ ہے کہ اپنے بدنہ کی گردن پر جوتی کا ٹکڑا (یا تسمہ عربی جوتی کا ع) یا مطہرہ کا دستہ یا درخت کی چھال باندھ دے۔ ف تاکہ شناخت ہو کہ یہ ہدی ہے۔ بدنہ کا بیان آتا ہے۔ م۔

فان قلدھا وبعث بھا۔ اور اگر اس نے بدنہ تقلید کیا اور اس کو بھیجا۔ ولم یسقھا۔ اور اس کو نہیں چلایا تو محرم نہ ہو جائے گا۔ لما روی عن عائشۃ انھا قالت کنت افتل قلائد ھدی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فبعث بھا واقام فی اھلہ حلالا۔ کیونکہ حضرت ام المومنین عائشہؓ سے روایت ہے کہ فرمایا کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدی کی گردن بند بٹتی تھی پھر آپ نے ہدی کو بھیج دیا اور خود اپنے اہل میں حلال ٹھہرے رہے۔ ف رواہ الائمۃ الستۃ فی الصحاح۔

فان توجہ بعد ذلک لم یصر محرما حتی یلحقھا۔ پھر اگر اس کے بعد خود بھی متوجہ ہوا تو ابھی محرم نہ ہو جائے گا یہاں تک کہ بدنہ سے جا کر مل جاوے۔ ف پس قبل ملنے کے محرم نہیں۔ لانہ عند التوجہ اذا لم یکن بین یدیہ ھدی یسوقہ۔ کیونکہ بروقت توجہ کے یعنی خود روانہ ہونے کے جب کہ اس کے روبرو کوئی ہدی نہیں کہ اس کو چلاوے۔ لم یوجد منہ الا مجرد النیۃ۔ تو نہیں پائی گئی اس کی طرف سے مگر خالی نیت۔ ومجرد النیۃ لا یصیر محرما۔ اور خالی نیت سے محرم نہیں ہو جاتا۔ فاذا ادرکھا وساقھا۔ پھر جب جا کر ہدی کو پایا اور اس کو چلایا۔ او ادرکھا۔ یا ہدی کو فقط پالیا۔ فقد اقترنت نیتہ بعمل ھو من خصائص الاحرام فیصیر محرما۔ تو اب اس کی نیت ایسے عمل سے مل گئی جو احرام کی خصوصیات سے ہے تو محرم ہو جائے گا۔ کما لو ساقھا فی الابتداء۔ جیسے جب کہ ابتداء میں ہدی کو چلایا۔ ف اقول اگر نیت نہ ہو تو بھی احرام نہ ہونا چاہئے۔

الحاصل بدنہ سے احرام ہونا تین باتوں میں ہے بدنہ کو تقلید کرے اور اس کے ساتھ متوجہ ہو اور نیت نسک ہو۔ اور اگر ان میں سے کوئی بات نہ ہو تو محرم نہ ہوگا۔ قال الا فی بدنۃ المتعۃ فانہ محرم حین توجہ۔ کہا مگر بدنۃ المتعہ میں کہ وہ محرم ہو گا جب متوجہ ہوا۔ ف یعنی سوائے بدنہ متعہ کے کہ اگر اس کو پہلے بھیج دیا اور خود ٹھہرا تو محرم نہیں مگر جب خود بھی متوجہ ہوا تو فوراً محرم ہو گیا اگرچہ ہنوز جا کر بدنہ سے ملا نہ ہو۔ معناہ اذا نوی الاحرام۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ جب احرام کی نیت ہو۔ ف یعنی نیت اس میں بھی ضرور ہے۔ وھذا استحسان۔ اور بدنہ متعہ کے حق میں یہ حکم بدلیل استحسان ہے۔ ف اور قیاساً کچھ فرق نہیں۔ وجہ القیاس فیہ ما ذکرنا۔ اس میں قیاس کی وجہ جو ہم ذکر کر چکے۔ ف یعنی متوجہ ہوتے وقت اس کے سامنے کوئی ہدی نہیں جس کو چلاوے تو محرم نہ ہونا چاہئے۔ وجہ الاستحسان ان ھذا الھدی مشروع علی الابتداء نسکا من مناسک الحج وضعا۔ وجہ استحسان یہ کہ ہدی متعہ تو ابتداء پر ایک نسک منجملہ مناسک حج کے بوضع شرعی مشروع ہے۔ ف یعنی شرع نے اس کو مناسک وافعال حج میں سے ایک فعل قرار دے کر مشروع کیا تو یہ شروع سے حج کا ایک فعل ہے۔ لانہ یختص بمکۃ۔ کیونکہ یہ ہدی مختص بمکہ ہے۔ ویجب شکرا للجمع بین اداء النسکین۔ اور واجب ہوتے ہی شکر کے طور جو

دونوں نسک یعنی حج وعمرہ کے جمع کے توفیق ملنے پر ثابت ہوا۔ ف۔ تو لا محالہ ہدی متعہ تو گذرے سال کے حج وعمرہ حاصل کرنے کا ایک فعل قربانی واجبہ اب لیے جاتا ہے۔ وغیرہ قد یجب بالجنایۃ۔ اور سوائے ہدی متعہ کے کبھی بوجہ جرم کے واجب ہوتی ہے۔ ف۔ مثلاً گذرے سال احرام میں کوئی شکار مارا تھا۔ وان لم یصل الی مکۃ۔ اگرچہ دوسرے ہدی مکہ کو نہ پہونچے۔ ف۔ تو کچھ خصوصیات مکہ سے نہیں ہے۔ الحاصل ہدی متعہ کو خصوصیت ہے کہ وہ ابتداء میں شرعی مقرر کرنے سے حج کا ایک فعل ہے بخلاف ہدی نذر وغیرہ کے کہ وہ بعد نذر وغیرہ سبب کے ہدی ہوجاتی ہے اور ہدی متعہ مخصوص بمکہ ہے کہ وہیں ذبح کی جاوے اور جو کوئی ہدی لے جاوے وہ عمرہ کر کے حلال نہیں ہوسکتا بلکہ احرام باقی رہتا ہے تو جب اس کو یہ خصوصیات بقائے احرام میں ہیں تو ہم نے ابتدائے احرام میں بھی اس کی خصوصیت رکھی بہ نسبت دیگر ہدی کے۔ مف۔ فلهذا اکتفی فیه بالتوجه۔ پس اسی واسطے ہدی متعہ میں خالی متوجہ ہونے پر کفایت کی گئی۔ ف۔ یعنی ہدی متعہ بھیج کر چند روز بعد خود متوجہ ہوا بہ نیت احرام تو ہدی تک پہنچنے سے پہلے ابھی محرم ہوگیا۔ وفی غیرہ توقف علی حقیقۃ الفعل۔ اور ہدی متعہ کے ماسوائے ہدایا میں محرم ہونا درحقیقت فعل پائے جانے پر موقوف ہے۔ ف۔ یعنی حقیقت میں سوق ہدی ہو اور وہ ہدی تک پہونچ کر چلانا یا پہونچ جانا ہے۔ اور واضح ہو کہ ہدی متعہ میں بھیج کر بہ نیت احرام متوجہ ہوتے ہی محرم ہونا اس وقت ہے کہ بھیجنا اور متوجہ ہونا دونوں ایام حج میں پائے جاویں اور اگر ایام حج نہ ہوں تو ہدی متعہ و دیگر ہدایا کا حکم برابر ہے کیونکہ ایام حج سے پہلے فعل متعہ کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ مف۔ اگر تلبیہ کہا اور نیت نہ کی تو محرم نہ ہوگا یہی ظاہر الروایہ ہے۔ (القاضی خاں فی شرح الجامع)۔ شیخ ابو البشر نے کہا کہ ہدی القران مثل ہدی متعہ کے ہونا واجب ہے۔ مف۔ واسی پر عینی نے جزم کیا۔ مح۔ فان جلل بدنۃ۔ اور اگر کسی نے بدنہ پر جھول ڈالی۔ او اشعرها۔ یا اس کو اشعار کیا۔ ف۔ یعنی کوہان چیر دیا کہ خون نکل آیا۔ او قلد شاۃ۔ یا بکری کو تقلید کیا۔ ف۔ یعنی بدنہ کو نہیں بلکہ بکری کو تقلید کیا۔ لم یکن محرما۔ تو وہ محرم نہ ہوگا۔ ف۔ اگرچہ نیت ہو۔ لان التجلیل لدفع الحر والبرد والذباب۔ کیونکہ جھول ڈالنا واسطے دور کرنے گرمی اور سردی اور مکھیوں کے ہوتا ہے۔ فلم یکن من خصائص الحج۔ تو یہ فعل کچھ خصائص حج سے نہ ہوا۔ ف۔ تو نیت کسی مخصوص فعل کے ساتھ متصل نہ ہوئی پس محرم نہ ہوگا۔ والاشعار مکروہ۔ اور اشعار مکروہ ہے۔ ف۔ یعنی باختلاف۔ چنانچہ کہا۔ عند ابی حنیفۃ رح۔ یہ ابوحنیفہ رح کے نزدیک ہے۔ فلا یکون من النسک فی شئی۔ تو وہ کچھ نسک ہی میں سے نہ ہوا۔ ف۔ تو فقط نسک کہاں سے ہوگا تو اس سے محرم بھی نہ ہوگا۔ اور صاحبین و جمہور کے نزدیک مکروہ نہیں بلکہ اچھا ہے تو صاحبین کے قول پر نسک ہوا پس جواب دیا۔ وعندهما ان کان حسنا۔ اور صاحبین کے نزدیک اگرچہ اشعار اچھا ہے۔ ف۔ لیکن وہ افعال حج یا احرام سے مختص نہیں۔ فقد یفعل للمعالجۃ۔ کیونکہ کبھی علاج کے واسطے

اشعار کر دیتے ہیں۔ ف۔ تو جب مختص فعل نہ ہوا تو صاحبین کے نزدیک بھی محرم نہ ہوا۔ بخلاف التقلید لانہ یختص بالھدی۔ برخلاف تقلید کے کہ وہ ہدی کے ساتھ مختص ہے۔ ف۔ کسی اور غرض میں نہیں ہوتا پھر اگر وہم ہو کہ جب تقلید مختص ہے تو بکری کو تقلید کرتے محرم ہونا چاہیے۔ جواب یہ کہ تقلید فقط بدنہ یعنی اونٹ و گائے سے مختص ہے۔ وتقلید الشاۃ غیر معتاد ولیس بسنۃ ایضاً۔ اور بکری کا تقلید کرنا معتاد نہیں اور وہ سنت بھی نہیں ہے ف۔ یعنی نہ رواج عام تھا اور نہ سنت سے ثبوت ہوا کہ بکری کو تقلید کریں۔ یہی قول مالکؒ ہے۔ بخلاف شافعی واحمد کے اور صحاح الستہ کی حدیث عائشہؓ میں ثبوت ہے کہ آپ نے ہدی غنم کی تقلید کی۔ مع۔ اقول پس جواب یہی کہ اول تو ایک مرتبہ سے سنت کا ثبوت نہیں ہوتا اور دوم یہ کہ اچھا اس کی تقلید کی مگر معتاد نہ ہونے سے آدمی محرم نہ ہو جائے گا اور مقصود اسی قدر ہے۔ م۔ شیخ ابو منصور ماتریدی نے کہا کہ ابو حنیفہؒ نے غالباً اشعار سنت کو مکروہ نہیں رکھا بلکہ جو طحاوی نے ذکر کیا کہ ایسا اشعار مکروہ کہا جس سے گوشت میں زخم سرایت کرے اور جانور کو تکلیف ہو۔ (کمافی المبسوط)۔ اشعار نیزہ سے بائیں جانب اونٹ کے کوہان کی جلد میں مارنا اور شافعی نے دائیں جانب کہا۔ فخر الاسلام نے لکھا کہ اول اشبہ ہے۔ مع۔ قول ابن عباسؓ میں جو بروایت ابن ابی شیبہ گذرا ان صورتوں میں سوائے بکری کے محرم ہو جائے گا۔ م۔

رہا بیان بدنہ قال والبدن من الابل والبقر۔ امام محمدؒ نے کہا اور بدنے تو اونٹ و گائے سے ہیں۔ ف۔ جیسے ہدی بکری و گائے سے ہے۔ ع۔ وقال الشافعی من الابل خاصۃ۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ فقط اونٹ سے مخصوص ہیں۔ لقولہ علیہ السلام فی حدیث الجمعۃ۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جو حدیث جمعہ میں وارد ہے کہ۔ فالمستعجل منھم کالمھدی بدنۃ۔ پس لوگوں میں سے جلدی کر کے آنے والا مانند اس کے جس نے بدنہ ہدی بھیجا۔ والذی یلیہ کالمھدی بقرۃ۔ اور جو اس سے متصل آنے والا ہے مانند اس کے جس نے گائے ہدی بھیجی۔ ف۔ یہ حدیث آخر تک آتی ہے۔ فصل بینھما۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بدنہ و گائے میں فرق کیا۔ ف۔ تو معلوم ہوا کہ گائے بدنہ نہیں ہے۔ ولنا ان البدنۃ ینبئی عن البدانۃ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بدنہ خبر دیتا ہے بدانت سے۔ وھی الضخامۃ۔ اور بدانت بمعنی ضخیم ہونا۔ ف۔ یعنی بدن وار ہونا جس کو فارسی میں تناور یعنی تن آوش کرنے والا کہتے ہیں۔ وقد اشترکا فی ھذا المعنی۔ اور حال یہ کہ اونٹ و گائے دونوں اس معنی ضخامت میں مشترک ہیں۔ ولھذا یجزی کل واحد منھما عن سبعۃ۔ اور اسی وجہ سے ہر ایک اونٹ یا گائے سات آدمیوں کی طرف سے جائز ہے۔ ف۔ چنانچہ حضرت جابرؓ نے کہا کہ ہم لوگ بدنہ کو سات کی طرف سے قربانی کرتے تو عرض کیا گیا اور گائے کو۔ پس فرمایا کہ اس وہ نہیں ہے مگر بدن میں سے۔ (کمافی صحیح مسلم) اور جو حدیث شافعیؒ نے ذکر کی اس کے جواب میں کہا کہ۔ والصحیح من الروایۃ فی الحدیث کالمھدی جزورا۔ اور صحیح روایت

عہ قولہ بدن جمع بدنہ یعنی وہ قابل بدنہ کی قسم ہے ۱۲م

ہیں حدیث کے واقع ہے مانند اس کے جس نے اونٹ ہدی بھیجا۔ ف اور لفظ بدنہ نہیں واقع ہے۔ لیکن یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ صحیح بخاری و مسلم کی روایت میں بدنہ کا لفظ ہے اور صرف صحیح مسلم کی روایت میں بزور واقع ہے تو بدنہ کا لفظ اصح روایت میں ہے اور تحقیق المقام یہ ہے کہ درحقیقت اختلاف لفظ بدنہ کے مفہوم میں ہے کہ لغت و شرع میں بدنہ کا مفہوم کیا ہے پس لغت میں خلیل رحمہ اللہ تعالیٰ نے کہا کہ بدنہ ناقہ یا گائے جو مکہ کو ہدی جاوے۔ نووی شافعیؒ نے کہا کہ یہی اکثر اہل اللغۃ کا قول ہے اور یہی صحاح میں ہے۔ اب رہا یہ کہ شرع میں لغت سے یہ لفظ منقول نہیں ہوا ہے تو اس سے واسطے حدیث جابر رضی اللہ عنہ جو صحیح مسلم میں ہے صریح ہے کہ بدنہ اونٹ و گائے دونوں کو شامل ہے۔ رہا حدیث جمعہ میں صرف ظاہری صورت میں فرق معلوم ہوتا ہے ورنہ اول جو کہا کہ مانند اس کے جس نے بدنہ ہدی بھیجا۔ مراد یہ کہ اونٹ ہدی بھیجا بقرینہ اس کے کہ دوبارہ گائے کا ذکر کیا ہے اور یہ جائز ہے کہ عام لفظ ذکر کیا جاوے اور قرینہ سے بعض افراد خاص مقصود ہوں اور نیز بقرینہ روایت صحیح مسلم کے کہ اول اس میں یہی ہے کہ مانند اس کے جس نے اونٹ ہدی بھیجا۔ پس یہ اولیٰ ہے کہ لغت و شرع موافق ہے اور احادیث سب متفق ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم م۔ مفح۔

سات آدمی ایک بدنہ میں شریک ہوئے پھر ایک نے اس کو تقلید کیا تو سب احرام والے ہو جاویں گے بشرطیکہ تقلید کرنا ان کی اجازت سے ہو اور سب اس ہدی کے ساتھ چلیں۔ جھول ڈالنا اور بعد قربانی کے جھول و مہار صدقہ دینا مستحب ہے۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ہدی سب اسی طرح جھول والے تقلید کیے ہوئے تھے۔ جھول ڈالنے سے تقلید کرنا بہتر ہے۔ مف۔

باب القران

یہ باب قران کے بیان میں ہے قران بالکسر ملان اور مقصود یہ کہ ایک ہی احرام سے ایام حج میں عمرہ اور حج کو ملانا جیسے تمتع دو احرام سے ہے تحقیق آوے گی جب افراد حج بیان کر دیا تو اب قران و تمتع کو شروع کیا۔ القران افضل من التمتع والافراد قران افضل ہے تمتع وافراد سے ف یہی قول ثوری و اسحق و بہت اہل حدیث وظاہریہ وابن جریر کا اور شافعیہ میں سے مزنی وابی اسحق وابن المنذر کا ہے اور یہ جماعت علماء صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ مع۔ وقال الشافعی الافراد افضل اور شافعی نے کہا کہ افراد افضل ہے ف یعنی تنہا حج ادا کرنا اور تنہا عمرہ ادا کرنا اس طرح کہ درمیان میں الام صحیح اپنے اہل کے ساتھ ہو جائے اور معنی الام کے عنقریب آویں گے اور دلیل شافعی جو مبسوط میں ہے یہ کہ افراد میں نسک پڑھنا اور سفر مکرر ہونا اور احرام علیحدہ ہونا حاصل ہوتا ہے۔ ملخص النہایہ۔ وقال مالک التمتع افضل من القران اور مالکؒ نے کہا کہ قران سے تمتع افضل ہے ف اور افراد سے قران افضل ہے لان لہ ذکرا فی القران۔ کیونکہ تمتع کا کتاب اللہ میں ذکر ہے۔ ف بقولہ فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج الآیہ۔ ولا ذکر للقران فیہ۔ اور کتاب اللہ میں قران کا ذکر نہیں ہے۔ وللشافعی قولہ علیہ السلام القران رخصتہ۔ اور شافعی کی دلیل اول اس لئے کہ حدیث میں ہے کہ قرآن کرنا اجازت ہے ف جو نکہ اجازت سے عزیمت اولی لہذا افراد اولی ہے لیکن اس حدیث کا پتہ نہیں ملتا۔ بلکہ شافعیؒ کی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل ہے کہ آپ نے سفر حج کا احرام باندھا جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث عائشہؓ اور بخاری کی حدیث ابن عمرؓ میں اور ابن ماجہ کی حدیث جابرؓ میں اور صحیح بخاری کی طویل حدیث عروہ بن الزبیرؓ میں ام المومنین عائشہؓ سے ہے۔

اور باوجود کثرت ناقلین کے کسی نے عمرہ کرنا نقل نہیں کیا اور یہی افراد فعل ابوبکر وعمر و عثمان رضی اللہ عنہم ہے۔ مع۔ ولان فی الافراد زیادۃ التلبیۃ والسفر والحلق۔ اور دلیل دوم اس لئے کہ اکیلا حج یا عمرہ کرنے میں تلبیہ احرام کا اور سفر کا اور حلق کا زیادہ ہونا حاصل ہے ف کیونکہ حج وعمرہ ہر ایک کے واسطے یہ باتیں الگ الگ کرے گا۔ لیکن یہ امر ہنوز قابل تحقیق ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خالص حج کیا ہے چنانچہ آتا ہے۔ اور ہمارے علما کا یہی قول ہے کہ آپ نے قران کیا پس دو طواف اور دو سعی کیں۔ ولنا قولہ علیہ السلام یا آل محمد اھلوا بحجۃ وعمرۃ معا۔ اور ہماری دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ اے آل محمد حج وعمرہ دونوں کا ساتھ ہی احرام باندھو ف رواہ الطحاوی واحمد۔ اور حضرت انسؓ نے کہا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپ تلبیہ کہتے حج وعمرہ کے ساتھ فرماتے کہ لبیک بحجۃ وعمرۃ۔ یہ حدیث صحیح بخاری

مسلم میں ہے۔ ابن الجوزی نے کہا کہ انسؓ اس وقت نابالغ تھا، صاحب التنقیح نے جواب دیا کہ نہیں بلکہ بالاجماع بالغ تھا اور صحیح مسلم میں انسؓ کی روایت مذکور سے ابن عمرؓ نے انکار کیا تو انسؓ نے پھر رد کیا اور کہا کہ ہم کو لڑکا سمجھتے ہیں بیشک میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپ فرماتے لبیک حجۃ وعمرۃ۔ اور صحیح بخاری میں حضرت عمر بن الخطابؓ کی حدیث میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وادی عقیق فرمایا کہ آج کی رات میرے رب عزوجل سے ایک آنے والا آیا پس کہا کہ اس وادی مبارک میں نماز پڑھو اور کہا کہ عمرۃ فی حجۃ۔ یعنی حج میں عمرہ قران کیا ابن حزمؒ نے کہا کہ حضرت انسؓ سے سولہ تابعین ثقات نے بالاتفاق روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے احرام میں لبیک حج وعمرہ کیا ہے۔ ابوداؤد و ترمذی و ابن ماجہ کی حدیث ابن عباسؓ میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چار عمرہ کا احرام کیا عمرہ حدیبیہ اور عمرہ قضا و سال آئندہ کے ذی قعدہ میں اور عمرہ جعرانہ اور چوتھا عمرہ اپنے حج کے ساتھ ہیں۔ یہ حدیث دلیل ہے کہ آپ کا حج مفرد نہیں تھا۔ مع۔ اور صحیحین کی حدیث ابن عمرؓ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا متمتع ہونا مروی ہے۔ اور صحیحین کی حدیث عائشہؓ میں مثل اس کے مروی ہے اور اسی کے مانند صحیحین میں عمران بن حصین سے مروی ہے اور مسلم و نسائی کی حدیث میں ہے کہ عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ مجھے معلوم ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مع اصحاب کے حج مع عمرہ کیا ہے اب ہم کہتے ہیں کہ شافعیؒ نے ابن عمر و عائشہؓ کی احادیث سے افراد حج کا جو استدلال کیا وہ صحیح نہیں کیونکہ بالاتفاق بخاری و مسلم نے ان صحابہ سے دوسروں کے حج وعمرہ ہونا مروی ہے، اور حضرت عائشہؓ کو جو تنعیم سے عمرہ کرایا اس میں خود بھی مصرح ہے۔

رہا یہ کہ ان صحابہ رضی اللہ عنہم نے حج وعمرہ کرنا بلفظ تمتع مذکور ہے نہ بلفظ قران۔ تو تحقیق یہ ہے کہ بہت علماء نے ذکر کیا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کی عرف میں لفظ تمتع عام تھا کہ حج وعمرہ ایک احرام سے حاصل کرے یا دو احرام سے یعنی کسی صورت سے ان دونوں نسک سے تمتع حاصل کرے اور یہی قرآن مجید میں قولہ تعالٰی فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج سے ہر صورت تمتع عمرہ و حج کا حصول مقصود ہے خواہ ایک احرام سے جس کا نام قران رکھا گیا ہے یا دو احرام سے جس کا نام بلفظ تمتع ہوا۔ چنانچہ صحیحین میں سعید المسیبؒ سے روایت ہے کہ عسفان میں حضرت علی و عثمان جمع ہوئے اور حضرت عثمانؓ تمتع سے منع کرتے تھے تو حضرت علیؓ نے کہا کہ آپ کیا چاہتے ہو ایسے امر کی جانب جس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا اس سے منع کرتے ہو تو عثمانؓ نے کہا کہ ہم کو اپنی طرف سے چھوڑدو تو علیؓ نے کہا کہ مجھے یہ گنجائش نہیں ہے کہ آپ کو چھوڑدوں پھر جب علیؓ نے یہ دیکھا تو حج وعمرہ کا بلند تلبیہ کہا یہ صریح ہے کہ تمتع بمعنی قران تھا کیونکہ دونوں کا ایک ساتھ تلبیہ کہا بخلاف اصطلاحی تمتع کے کہ وہ اول عمرہ ہے پھر حلال ہوکر آٹھویں کو احرام حج ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حج وعمرہ دونوں

تلبیہ کہا ہے اور صحیح مسلم میں عمران بن حصین نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جمع کیا درمیان حج وعمرہ کے۔ اس سے معلوم ہوا کہ تمتع سے عمرانؓ کی مراد وقسم تمتع سے ایک قسم یعنی قران ہے۔ ابوداؤد کی حدیث عائشہؓ میں ہے کہ ابن عمر جانتا ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تین عمرے کا احرام کیا سوائے اس عمرے کے جو اپنے حج سے قران کیا۔ یہ صریح ہے کہ حضرت عائشہؓ کی مراد بھی تمتع سے یہی قسم قران ہے پس صحابہ رضی اللہ عنہم لفظ تمتع دونوں قسم قران وتمتع پر بولتے تھے۔ پھر صحیح مسلم کی حدیث طویل جابرؓ میں گزرا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد ورود مکہ اور بعد ادائے طواف وسعی کے حلال نہیں ہوئے مع ان اصحاب کے جنہوں نے ہدی ساتھ لی تھی اور دوسروں کو حلال ہو جانے کا حکم دیا پس بغیر ہدی والے صحابہؓ نے عمرہ اور حج دو احرام سے کیا اور آپ نے مع اہل ہدی کے ایک احرام سے اور یہ قران ہے اور اول تمتع ہے اور خود حدیث عائشہؓ میں ہے کہ یا رسول اللہ آپ کے اصحاب عمرہ وحج سے متمتع ہوتے ہیں اور میں تنہا حج کے ساتھ حلال ہوں۔ الخ۔ یعنی تنعیم سے عمرہ کرانے کی حدیث تو ظاہر ہوا کہ آپ کا ادا کرنا بوجہ قران واقع ہوا ہے۔ اور واضح ہو کہ تمتع سے عثمانؓ کا منع کرنا مسبوق ہے پہلے حضرت عمرؓ نے منع کیا تھا اس حکمت سے کہ لوگ سال میں ایک بار حج وعمرہ جمع کریں بلکہ ایمان کے شائع اور کفار روم وغیرہ کے مرعوب ہونے کو بہتر یہ کہ عمرہ الگ کریں تاکہ ہمیشہ ہر وقت میں بیت اللہ کی طرف زیارت کرنے والوں کی آمد ورفت جاری رہے اور عثمانؓ نے اسی حکمت کی اتباع کی۔ جیسا کہ بعض محققین نے صحیح روایت سے تحقیق کیا ہے ورنہ حضرت عمرؓ نے خود قران کی سنت ہونے کا اقرار صریح کیا جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث ابوموسیٰ الاشعریؓ میں ہے۔ ضبی بن سعید نے کہا کہ میں نے ایک ساتھ حج وعمرہ کا اہلال کیا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ تو نے اپنے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت پائی رواہ ابوداؤد والنسائی وابن ماجہ ودارقطنی نے کہا کہ صحیح الاسناد ہے۔ امام احمدؒ نے حدیث سراقہؓ سے مرفوع حدیث روایت کی کہ حج میں عمرہ قیامت تک داخل ہوا اور سراقہ نے کہا کہ حجۃ الوداع میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حج وعمرہ ملایا اسناد کے راوی ثقات ہیں۔ اور امام احمدؒ نے قران رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حدیث ابوطلحہ وہرماس بن زیاد الباہلی وجابر وام سلمہ رضی اللہ عنہم سے اور نسائی نے حدیث علیؓ سے مع فعل اور بزارؒ نے باسناد صحیح ابن ابی اوفیٰؓ سے بروایت کیا چنانچہ مفصل فتح القدیر میں مذکور ہے اور شیخ نے کہا کہ جن صحابہ نے تنہا حج کا تلبیہ روایت کیا شاید اس کی وجہ یہ کہ انہوں نے یہی سنا جیسے اس میں اختلاف ہے کہ کس مقام پر احرام کا تلبیہ کہا۔ اور اس میں بھی کچھ صریح نہیں کہ آپ نے صرف حج کو زبان سے کہا ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ ظاہر واللہ اعلم توفیق اس طرح ظاہر ہوتی ہے کہ ابتدائے حال ذوالحلیفہ میں بعض نے حج وبعض نے عمرہ کا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کا تلبیہ کہا جیسا کہ حدیث جابر وابن عمر وعائشہ وغیرہم کی احادیث ہیں۔ پھر وادی عقیق میں بوحی ربانی جو خواب میں ہوئی ہے حج وعمرہ کا قران کیا اور دونوں کا تلبیہ کیا جیسا کہ حدیث انسؓ وابن عمر وعائشہ وعلی وایک جم غفیر صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اور یہ وجہ توفیق اولیٰ واحسن ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

الحاصل قران اولیٰ ہے کیونکہ ایک تو سنت ثابتہ صحیحہ ہے اور دوم اس لئے کہ آپ نے آپ
محمد کو جمع کا حکم کیا جیسا کہ مصنف نے حدیث ذکر کی ولان فیہ جمعا بین العبادتین۔ اور سوم اس
لئے کہ قران میں جمع کرنا دو عبادتوں کا ف یعنی حج و عمرہ کا ہے فاشبہ الصوم مع الاعتکاف
تو قران مشابہ ہو گیا صوم مع اعتکاف ف جمع کرنے کے کالحراسۃ فی سبیل اللہ مع صلوٰۃ
اللیل اور مشابہ ہو گیا جہاد میں حراست کرنے مع تہجد کی نماز کے ف مثلاً کسی طرف سے دشمن
کی رات میں چھاپہ مارنے کا خیال ہے وہاں چوکیدار بیدار رہا اور رات میں تہجد بھی پڑھی۔
رہا جواب قیاسی دلیل شافعی کا کہ عمرہ علیحدہ کرنے میں تلبیہ و سفر و حلق کی زیادتی ہے تو جواب
دیا کہ یہ چیزیں قابل ترجیح نہیں والتلبیۃ غیر محصورۃ۔ اور تلبیہ شمار کیا ہوا نہیں ہے ف کہ جس پر
زیادتی سمجھ میں آوے چنانچہ اگر علیحدہ عمرہ میں ہزار بار کہا اور علیحدہ حج میں ہزار بار کہا تو حج و عمرہ
کرنے میں دو ہزار بار ہے اس سے کچھ زائد نہ ہو بلکہ اگر تین ہزار بار ہو تو ایک ہزار کمی رہ گئی والسفر
غیر مقصود۔ اور سفر کچھ اصلی مقصود نہیں ہے ف بلکہ مقصود تو افعال حج و عمرہ ہیں۔ والحلق
خروج من العبادۃ اور رہا سر منڈانا تو وہ عبادت عمرہ یا حج کے احرام سے خارج ہوتا
ہے فلا یترجح بما ذکر۔ تو یہ باتیں جن کو شافعی نے ذکر کیا ہے ان سے افراد کو ترجیح نہیں ہو سکتی
ف رہی حدیث الشافعی کہ قران رخصت ہے اول تو ثابت نہیں اور بر تقدیر تسلیم اس
سے یہ مقصود نہیں کہ قران کرنا عزیمت افراد سے کمتر یعنی رخصت ہے بلکہ والمقصود بما
روی۔ مقصود اس سے جو شافعی نے روایت کی۔ نفی قول اہل الجاہلیۃ۔ اہل جاہلیت یعنی
اسلام سے پہلے والے کافروں کا قول دور کرنا ف وہ قول یہ کہ ان العمرۃ فی اشہر الحج من
افجر الفجور۔ حج کے ایام میں عمرہ کرنا سب گناہوں سے بدتر گناہ ہے ف تو اس کو دور کر دیا
کہ ایسا کچھ گناہ نہیں بلکہ جائز ہے۔ جیسے سعی بین الصفا والمروہ کو صحابہ بوجہ بتوں کے گناہ جانتے
تو اللہ تعالیٰ نے نازل فرمایا قولہ فلا جناح علیہ ان یطوف بھما یعنی جو ان دونوں میں طواف کرے
اس پر کوئی گناہ نہیں ہے حالانکہ سعی واجب ہے۔ رہا یہ کہ امام مالک نے تمتع کو ترجیح دی کہ
قرآن میں مذکور ہے نہ قران جواب دیا کہ ولفظ القرآن ذکر فی القرآن اور قران کا ذکر بھی کلام الٰہی
میں موجود ہے۔ لان المراد من قولہ تعالیٰ واتموا الحج والعمرۃ للہ کیونکہ قول الٰہی واتموا الحج
والعمرۃ للہ۔ یعنی تمام کرو حج و عمرہ کو اللہ تعالیٰ کے لئے اس سے مراد۔ ان یحرم بھما من دویرۃ
اہلہ۔ یہ کہ اپنے لوگوں کے جھونپڑوں سے دونوں کا احرام باندھے ف یہی تمام کرنا ہوا
علی ما رویناہ من قبل۔ چنانچہ ہم سابق میں اس کو روایت کر چکے ف یہ تفسیر صحابہ کی بحکم حدیث
مرفوع ہے اور مخفی نہیں کہ قولہ تعالیٰ فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج۔ قران و تمتع اصطلاحی دونوں
کو شامل ہے اسی وجہ سے صحابہ رضی اللہ عنہم قران کو تمتع کہتے تھے کیونکہ تمتع کے معنی ترفہت
پانا پس عمرہ سے حج کی جانب دونوں کا پانا بطریق احرام واحد اور بطریق دو احرام دونوں طرح
حاصل ہے پس جس آیت سے امام مالک نے تمتع کا ذکر نکالا وہی قران کا ذکر ہے اور کہا

اتمواالحج۔ قران کی ترجیح مع فعل سنت ہے یہاں ایک لطیف نکتہ ہے۔ واضح ہو کہ حدیث جابرؓ میں گزرا کہ آپ نے طواف وسعی کے بعد حکم دیا کہ جو ہدی نہ لایا ہو وہ حلال ہو جاوے یعنی حلق یا قصر کر کے اس سے نکلا کہ احرام سے حلال کرنے والا حلق یا قصر ہے اور سوہ افعال عمرہ یا حج سے نہیں ہے۔

پھر اسی حدیث میں آپ نے فرمایا کہ اگر میں پہلے سے سوچا ہوتا جو پیچھے میرے رائے میں آیا تو میں بھی ہدی کو نہیں چلاتا۔ یعنی لوگوں کے ساتھ حلال ہو جاتا اس سے یہ مقصود نہیں کہ اس وقت حلال ہو جانا بہتر ہے۔ حتیٰ کہ تمتع بہتر ہو جاوے بلکہ اس واسطے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو نہایت حرص آپ کے قدم بقدم چلنے میں تھی تو دے آپ سے جدا ہونا نہیں چاہتے تھے۔ چنانچہ صحاح کی بعض روایات صریح ہیں کہ صحابہؓ نے تعمیل ارشاد میں توقف کیا یعنی اس امید پر کہ شاید حکم بدل دیا جاوے پھر جب آپ غضبناک ہوئے تو لوگوں نے تحلیل کر لی۔ اس سے تمتع کا طریقہ مشروع ہو گیا اور چونکہ اللہ تعالیٰ نے آپ کے واسطے صرف یہی حج الوداعی رکھا تھا لہٰذا پیشتر سے آپ کو یہ سوچنا میسر نہیں کیا بلکہ جو حج افضل تھا یعنی قران مع سوق ہدی وہی میسر کر دیا فافہم۔ اور نکتہ دیگر یہ کہ اہل اسلام کے واسطے خیر یہ کہ بیت العتیق خانہ کعبہ کی تعظیم رکھیں پس شافعیؒ کے اجتہاد میں بروایات صحیحہ دیا کہ افراد حج کرنا اور افراد عمرہ کرنا سال کے جملہ ایام میں افضل ہے حتیٰ کہ ابتدائے اہلال میں حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے صرف حج کا تلبیہ کیا۔ اور چونکہ اصح واقوی قول میں آپ نے قران کیا تو آپ کی سنت ایسے تمتع لوگ ترک کرتے لہٰذا خود صحابہ رضی اللہ عنہم کو حلال ہو جانے کا حکم دے دیا اور یہی مالک کا اجتہاد ہوا رہا قران جو علی الاصح آپ کی سنت ہے وہ ابو حنیفہ کا اجتہاد کر دیا اس پر ایک بام عظیم اسلام ہے۔ فاعرفہ وتامل۔ م۔ پس تحقیق مذکور سے صاف ظاہر ہو گیا کہ قران سنت افضل ہے اور اس میں دیگر وجوہ ترجیح ہیں چنانچہ فرمایا۔ ثم فیہ تعجیل الاحرام۔ پھر قران کرنے میں احرام کی تعجیل ہے ف کیونکہ احرام حج ساتھ ہی باندھ لیا جاتا ہے اور تعجیل صفت محمودہ ہے۔ واستدامۃ احرامہما من المیقات۔ اور دونوں حج وعمرہ کا احرام برابر دائمی رکھنا میقات سے لے کر الی یفرغ منہما۔ یہاں تک کہ دونوں سے فراغت پاوے ف اور اس طرح کی استدامت بھی محمود ہے اور جابر کی حدیث کہ میں بھی حلال ہو جاتا اس کا نکتہ میں بیان کر چکا۔ ولا کذلک التمتع۔ اور تمتع میں یہ باتیں نہیں ہیں۔ فکان القران اولی منہ تو تمتع سے قران اولیٰ ٹھہرا۔ وقیل الاختلاف بیننا وبین الشافعی اور کہا گیا کہ ہمارے و شافعی کے درمیان اختلاف ف اس طرح کہ افراد افضل ہے ان کے نزدیک اور قران ہمارے نزدیک بناءً علی ان القارن عندنا یطوف طوافین ویسعی سعیین۔ اس بنا پر ہے کہ ہمارے نزدیک تو قران کرنے والا دو طواف اور دو سعی کرے گا۔ وعندہ طوافا واحدا وسعیا واحدا۔ اور شافعی کے نزدیک ایک ہی طواف اور ایک ہی سعی کرے گا ف اسی وجہ سے شافعی کہتے ہیں کہ قران نہ

کرے بلکہ الگ الگ ادا کرے تو یہ دو طواف و دو سعی سے اچھا ہوگا۔ واضح ہو کہ شافعیؒ کا قول اس
جماعت علماء میں ہے جو کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قران کیا مگر عمرہ کا طواف و سعی داخل
کردیا حج کے طواف و سعی میں پس ایک ہی طواف و سعی کی اور ہمارے نزدیک دو طواف و دو سعی کیں۔
شیخ ابن الہمامؒ نے اشارہ کیا کہ ہمارے نزدیک قارن و متمتع سے طواف قدوم ساقط ہے یعنی آپ نے
طواف قدوم اس وقت نہیں کیا بلکہ وہ طواف عمرہ تھا۔

مترجم کہتا ہے کہ یہی صواب ہے کہ کیونکہ ابوداؤد وغیرہ کی حدیث میں سعی صفا و مروہ میں اور
جو لمبا وغیرہ مذکور ہے اور بعض میں نہیں پس اگر سعی واحد ہو تو مشکل اور لامحالہ ایک روایت خطا
ہوگی اور جب دو سعی ہیں تو دونوں روایتیں حق ہیں۔ فاحفظہ فانہ جیدا۔ م۔ قال وصفۃ القران ان
یہل بالعمرۃ والحج معا من المیقات قدوری نے کہا اور قران کی صفت یہ ہے کہ میقات سے ساتھ ہی
عمرہ و حج کے ساتھ آواز بلند کرے ف تلبیہ کہے۔ ویقول عقیب الصلوۃ۔ اور کہے بعد نماز کے ف ت
دوگانہ احرام کے اللھم انی ارید الحج والعمرۃ فیسرھما لی وتقبلھما منی۔ الٰہی میں حج و عمرہ کی نیت کرتا ہوں
پس تو مجھے دونوں آسان میسر فرمادے اور دونوں مجھ سے قبول کرلے ف اور لبیک بحج و عمرۃ کہے۔ ن
لان القران ھو الجمع بین الحج والعمرۃ۔ کیونکہ قران تو جمع کرنا حج و عمرہ کو۔ من قولک قرنت الشئ بالشئ۔
ماخوذ ہے تیرے اس محاورہ سے کہ قرنت الشئ بالشئ ف یعنی قران کردیا میں نے ایک شئ کو دوسری
چیز کے ساتھ اس محاورہ کا بولنا اس وقت کہ۔ اذا جمعت بینھما۔ جب تو دونوں چیزوں کے ساتھ جمع
کردے۔ وکذا اذا ادخل حجۃ علی عمرۃ قبل ان یطوف لھا اربعۃ اشواط اور یونہی قران ہوجائے گا
جبکہ داخل کرے حج کو عمرہ پر قبل اس کے کہ عمرہ کے لئے چار پھیرے طواف کرے ف یعنی اول احرام
عمرہ کا باندھا تھا پھر مکہ میں داخل ہو کر عمرہ کا طواف شروع کیا اگر سات میں سے چار پھیرے پورے کرلئے تو
طواف گویا ہوگیا کیونکہ چار پھیرے رکن اور نصف سے زائد ہیں اور عمرہ بھی طواف ہے تو عمرہ ہوچکا اب قران
نہیں ہوسکتا اور اگر چار سے کم کئے ہیں اس وقت حج کی نیت کرلی تو ابھی عمرہ نہیں ہوا اور نیت صحیح ہوکر یہ
قران ہوگیا۔ لان الجمع قد تحقق۔ کیونکہ جمع ہونا تو ثابت ہوگیا ف کیونکہ عمرہ اگرچہ طواف ہے لیکن سات
پھیروں میں سے چار سے کم پھیرے کا حکم ابھی طواف نہیں ہوا۔ اذ الاکثر منھا قائم۔ کیونکہ سات پھیروں میں
سے زیادہ پھیرے ابھی باقی ہیں۔ ومتی عزم علی ادائھما یسال التیسیر فیھما اور جب کہ حج و عمرہ ادا
کرنے کا قصد کرے تو اللہ تعالیٰ سے دونوں کی ادا میں آسانی مانگے۔ وقدم العمرۃ علی الحج فیہ۔ اور ادا
کرنے میں عمرہ کو حج پر مقدم کرے۔ وکذلک یقول لبیک بعمرۃ وحجۃ معا۔ اور اسی طرح کہے کہ لبیک بعمرۃ و
حجۃ معا ف یعنی دعا کی طرح تلبیہ میں بھی عمرہ و حج ایک ساتھ ہونے کو کہے اور بعض روایات آثار میں حج و
عمرہ وارد ہے تو بہتر یہ کہ پہلے عمرہ پھر حج کہے۔ لانہ یبدا بافعال العمرۃ فکذلک یبدا بذکرھا۔ کیونکہ وہ
پہلے افعال عمرہ کو شروع کرے گا تو زبان بھی عمرہ کا ذکر شروع کرے۔ وان اخر ذلک فی الدعاء والتلبیۃ لا
باس بہ۔ اور اگر اس نے ذکر عمرہ کو دعاء و تلبیہ میں بھی حج سے پیچھے کیا تو اس کا مضائقہ نہیں ہے لان الواو
للجمع کیونکہ واو دیا اور اسی واسطے جمع کے ہے ف تو معنی یہ ہوں گے کہ حج و عمرہ جمع کرنے کا۔ پھر ادا کرنے

میں یہ جائز نہیں کہ عمرہ پیچھے ادا کرے۔ ولو نوی بقلبہ ولم یذکرھما فی التلبیۃ اجزاہ۔ اور اگر اس نے دل سے
نیت کرلی اور دونوں کو تلبیہ میں ذکر نہیں کیا تو اس کو کافی ہے۔ اعتبارًا بالصلوٰۃ برقیاس نماز کے ف کہ دل
سے فرض ظہر وغیرہ کی نیت کافی ہے زبان سے کہنا ضرور نہیں ہے۔ فاذا دخل مکۃ ابتدء وطاف بالبیت
سبعۃ اشواط یرمل فی الثلث الاول منھا۔ پھر جب مکہ میں داخل ہو تو شروع کرے (یعنی طواف قدوم نہ
کرے بلکہ عمرہ شروع کرے) اور طواف کرے بیت اللہ کا سات پھیرے ان میں سے پہلے تین پھیرے
میں رمل کرے ف کیونکہ اس کے بعد سعی ہے۔ ویسعی بعدھا بین الصفا والمروۃ۔ اور بعد سات پھیروں
کے صفا و مروہ کی سعی کرے۔ وھذہ افعال العمرۃ۔ اور یہ عمرہ کے افعال تھے ف یعنی طواف و
سعی چونکہ قران ہے تو ابھی حلق یا قصر کرکے احرام سے باہر نہیں ہوگا بلکہ احرام سے رہے۔
ثم یبدء بافعال الحج فیطوف طواف القدوم سبعۃ اشواط ویسعی بعدہ۔ پھر حج کے افعال
شروع کرے پس طواف القدوم کرے سات پھیرے اور بعد طواف کے سعی کرے۔ کما
بینا فی المفرد۔ جیسا کہ ہم نے مفرد حج کرنے والے میں بیان کردیا۔ ویقدم افعال العمرۃ۔
اور افعال عمرہ کو پہلے لاوے ف پیچھے حج کرے لقولہ تعالیٰ فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج۔
بدلیل قول اللہ تعالیٰ فمن تمتع الخ یعنی جو شخص تمتع پاوے عمرہ کے ساتھ حج تک ف پس
عمرہ کو ابتداً اور حج کو انتہاء قرار دیا اور یہ تمتع میں ہے۔ والقران فی معنی المتعۃ اور قران
بمعنی متعہ ہے ف تو قران میں بھی مثل تمتع کے ترتیب ہوگی اور سابق محقق ہوا کہ تمتع جو آیت
میں مذکور ہے قران و متعہ دونوں کو شامل ہے تو تمتع کی دونوں قسم میں عمرہ سے ابتداء منصوص
ہے۔ ولا یحلق بین العمرۃ والحج۔ اور عمرہ و حج کے درمیان میں حلق یا تقصیر نہ کرے ف
یعنی بعد افعال عمرہ کہ طواف و سعی ہے حلق و قصر نہ کرے ورنہ احرام سے باہر ہوجائے
گا اور احرام باقی ہونے میں نہیں کرسکتا۔ لان ذلک جنایۃ علی احرام الحج۔ کیونکہ اس وقت یہ
حلق کرنا حج کے احرام پر جرم ہے۔ وانما یحلق فی یوم النحر کما یحلق المفرد۔ اور قارن
تو حلق فقط یوم النحر یعنی دسویں کو کرے گا جیسے تنہا حج کرنے والا مونڈتا ہے۔ ویتحلل بالحلق
عندنا لا بالذبح کما یتحلل المفرد۔ اور احرام سے حلال ہونا حاصل کرے گا حلق کے ساتھ ہمارے
نزدیک نہ ذبح کے ساتھ جیسے تنہا حج والا حلال ہوتا ہے ف یعنی جیسے تنہا حج والا احرام
سے نکلنے کے لئے حلق کرتا ہے اسی طرح قارن بھی حلق سے حلت حاصل کرے نہ ذبح سے حتی کہ
اگر ذبح کرکے خوشبو وغیرہ کوئی چیز جو احرام میں منع ہے استعمال کی تو اس پر جرمانہ لازم ہوگا
ثم ھذا مذھبنا۔ پھر یہ سب جو مذکور ہوا ہمارا مذہب ہے۔ وقال الشافعیؒ اور شافعیؒ نے
کہا ف کہ قارن یطوف طوافا واحدا ویسعی سعیا واحدا۔ ایک طواف اور ایک ہی
سعی کرے لقولہ علیہ السلام دخلت العمرۃ فی الحج الی یوم القیامۃ کیونکہ حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم کی حدیث میں ہے کہ قیامت تک حج میں عمرہ داخل ہوگیا ولان مبنی القران علی
التداخل حتی اکتفی فیہ بتلبیۃ واحدۃ وسفر واحد وحلق واحد۔ اور اس لئے کہ قران کا بنی

تو تداخل پر ہے حتی کہ قران میں ایک تلبیہ اور ایک سفر اور ایک حلق پر کفایت کی گئی۔ لکنہ لک فی الارکان۔ یوں ہی ارکان میں ہوگا ف یعنی تداخل ہو کر رکن طواف بھی ایک رہ گیا مع سعی کے۔ ولنا انہ لما طاف صبی بن سعید طوافین وسعی سعیین قال لہ عمر ھدیت لسنۃ نبیک۔ اور ہماری حجت یہ کہ جب صبی بن سعید ثعلبی نے دو طواف و دو سعی کیں تو عمرؓ نے اس کو کہا کہ تو نے اپنے پیغمبر کی سنت کی راہ پائی ف اسی طرح طول کے ساتھ حدیث کو ابو حنیفہ نے روایت کیا اور سنن اربعہ وصحیح ابن حبان ومسند احمد واسحق وطیالسی وابن ابی شیبہ میں صبی سے ہے کہ میں نے حج وعمرہ کا ساتھ ہی احرام کیا۔ تو عمرؓ نے مجھ سے فرمایا کہ تو اپنے پیغمبر کی سنت کی راہ پائی۔

نسائی نے حضرت علیؓ سے روایت کی کہ حج وعمرہ کو جمع کیا (یعنی قران کیا) پس دو طواف و دو سعی کیں اور بیان کیا کہ یوں ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا اور اسناد بروایۃ ثقات ہے اور یہی مذہب ابن مسعودؓ عند ابن ابی شیبہ ہے۔ ولان القران ضم عبادۃ الی عبادۃ۔ اور اس دلیل سے کہ قران ایک عبادت کو دوسری عبادت میں ملانا وذلک انما یتحقق باداء عمل کل واحد علی الکمال۔ اور یہ اسی صورت میں متحقق ہوا کہ ہر عبادت کے افعال کو پورا پورا ادا کرے۔ ولانہ لا تداخل فی العبادات المقصودۃ اور اس دلیل سے کہ جو عبادتیں بذات خود مقصود ہیں ان میں باہم ایک دوسرے میں داخل کرنا نہیں جائز ہے رہا سفر و تلبیہ وحلق کا تداخل تو ذکر یا کہ والسفر للتوسل اور سفر کرنا واسطے توسل کے ہے ف یعنی سفر وسیلہ ہے کہ مکہ تک پہنچ کر افعال عمرہ یا حج ادا کرے والتلبیۃ للتحریم۔ اور تلبیہ کہنا واسطے تحریم کے ف یعنی تا سوائے عبادت و اس کی جائز چیزوں کے سب چیزوں کو اپنے اوپر حرام کرکے احرام باندھنا جیسے نماز میں تکبیر تحریمہ ہے۔ والحلق للتحلل۔ اور مونڈنا بغرض تحلل ہے ف یعنی احرام سے نکلنا میسر ہو حتی کہ اگر حلال ہونا مقصود نہ ہو اور سر منڈوائے تو احرام رہے گا مگر جرمانہ قربانی واجب ہوگا یا تین روزے یا چھ مساکین کو کھانا دینا فلیست ھذہ الاشیاء بمقاصد۔ تو یہ چیزیں یعنی سفر و تلبیہ وحلق کچھ اصلی مقصود عبادت نہیں ہیں ف ان میں تداخل نہیں بلکہ ایک سفر وسیلہ دونوں کا اور تلبیہ ذکر تحریم ہے اور حلق کا مقصود احرام سے نکلنا ہے بخلاف الارکان۔ برخلاف ارکان کے ف کہ کسی ارکان میں تداخل نہیں ہو سکتا الا تری ان شفعی التطوع لا یتداخلان وتحریمۃ واحدۃ تجمعہما۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ نفل کے دو دوگانہ یعنی چار رکعت باہم متداخل نہیں ہو جاتے حالانکہ ایک ہی تحریمہ سے دونوں ادا ہو جاتے ہیں ف یہ اس لئے کہ جو چیز کہ تحریمہ ہوتی ہے وسیلہ ہے وہ ایک کافی ہے اور ارکان عبادت متداخل نہ ہوں گے ورنہ دونوں دوگانہ متداخل ہو کر صرف ایک دوگانہ سے دونوں ادا ہو جاتے بلکہ ہر دو دوگانہ صرف دو رکعت سے ادا ہوتے۔ م۔ رہی حدیث کہ قیامت تک حج میں عمرہ داخل ہوا اس سے یہ غرض نہیں کہ حج میں متداخل ہوگیا بلکہ دمعنی مانعاً وسعی

اس سے جو روایت کی دخل وقت العمرۃ فی وقت الحج ۔ یہ کہ عمرہ کا وقت حج کے وقت میں داخل ہوا ف کیونکہ زمانہ جاہلیت والے ایام حج میں عمرہ کرنا سب سے بدتر گناہ کہتے تھے پھر معلوم ہو چکا کہ اول طواف عمرہ پھر سعی عمرہ پھر طواف قدوم مع سعی حج پھر بعد وقوف عرفہ وغیرہ کے طواف حج فقط یا اس کے ساتھ سعی حج بشرطیکہ طواف قدوم میں نہ کی ہو۔ اس طرح عمرہ و حج کے دو طواف دو سعی کرے گا ۔ قال وان طاف طوافین لعمرتہ وحجتہ ۔ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا اور اگر قارن نے دو طواف کئے عمرہ و حج کے لئے ف یعنی اول ایک طواف سات پھیر کا عمرہ کے لئے کیا پھر دوسرا طواف سات پھیر کا حج کے طواف القدوم کا کیا ثم سعی سعیین ۔ پھر دو سعی کیں ف ایک سعی عمرہ کے لئے اور دوسری سعی حج کے لئے درمیان صفا و مروہ کے ۔ یجزیہ ۔ تو یہ اس کو کافی ہو گیا ۔ لانہ اتی بما ھو المستحق علیہ ۔ کیونکہ جس بات کا اس پر استحقاق ہے اس کو وہ لایا لیکن وقد اساء ۔ اور اس نے برا کیا ۔ بتاخیر سعی العمرۃ وتقدیم طواف التحیۃ علیہ ۔ بوجہ تاخیر دینے سعی عمرہ کے اور بوجہ مقدم کرنے طواف القدوم کے سعی عمرہ پر ف اس کلام سے اشارہ کیا کہ امام محمدؒ کی روایت جامع صغیر کہ ان طاف طوافین لعمرتہ وحجتہ ۔ اس میں طواف حج سے مراد طواف زیارت نہیں ہے کیونکہ وہ تو بعد عرفہ کے مخصوص ہے بلکہ مراد طواف حج سے وہ جو ابتدائے حج میں کیا جاتا ہے چنانچہ مصنف نے اوپر بیان کیا ثم یبدأ بافعال الحج فیطوف طواف القدوم ۔ یعنی پھر عمرہ کے بعد افعال الحج شروع کرے پس طواف قدوم کرے الخ تو طواف القدوم منجملہ افعال الحج کے سنت ہے اور یہی یہاں مراد ہے ۔ حاصل یہ ہوا کہ اول اس نے طواف عمرہ پھر طواف قدوم کیا حالانکہ سعی عمرہ چاہئے تھی پھر اس نے دو سعی کیں ایک عمرہ کی اور دوم حج کی جس کا طواف القدوم کے ساتھ کرنا جائز ہے پس جبکہ اس نے سعی عمرہ میں طواف القدوم کے بعد تاخیر کی اور طواف القدوم سنت کا محل بعد سعی عمرہ تھا اس میں تقدیم کی تو برا کیا ۔ ولا یلزمہ شئی ۔ اور اس پر کچھ لازم نہیں ہے ف یعنی بالاتفاق ۔ اما عندھما فظاھر لان التقدیم والتاخیر فی المناسک لا یوجب الدم عندھما چنانچہ صاحبین کے نزدیک تو ظاہر ہے اس واسطے کہ صاحبین کے نزدیک مناسک کے مقدم و مؤخر کرنے سے قربانی لازم نہیں ہوتی ہے ف چنانچہ صحیحین کی حدیث افعل ولا حرج موجود ہے یعنی اس روز جس نے کچھ کہا کہ میں نے قربانی سے حلق مقدم کر لیا یا رمی جمرہ سے قربانی مقدم کی تو اس کو یہی جواب دیا کہ اچھا کیا کچھ حرج نہیں ہے ۔

اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک واجبات میں لازم ہے ۔ وعندہ طواف التحیۃ سنۃ ۔ اور امامؒ کے نزدیک اس واسطے لازم نہیں کہ طواف القدوم تو سنت ہے ۔ وترکہ لا یوجب الدم فتقدیمہ اولی ۔ اور اس کا بالکل ترک کرنا قربانی واجب نہیں کرتا تو صرف مقدم کر دینا بدرجہ اولی واجب نہ کرے گا ف رہی سعی عمرہ واجب ہے ۔ والسعی بتاخیرہ بالاشتغال بعمل آخر لا یوجب الدم ۔ اور سعی یوں جو اپنی تاخیر کئے جانے کے یا یں طور کہ دوسرے کام میں مشغول ہو جائے

قربانی واجب نہیں کرتی ف مثلاً عمرہ کے طواف کے بعد کھانے پینے سونے میں مشغول ہوا پھر سعی کی تو کچھ واجب نہ ہوا۔ فکذا بالاشتغال بالطواف۔ پس یوں ہی طواف قدوم کے ساتھ مشغول ہونے میں کچھ واجب نہ ہوگا ف پھر قارن منیٰ وعرفہ اور واپسی مزدلفہ دری جمرۃ العقبہ تک بروجہ مفرد کرے۔ قال واذا رمی الجمرۃ یوم النحر ذبح شاۃ اوبقرۃ اوبدنۃ او سبع بدنۃ۔ قدوری نے کہا اور جب یوم النحر کو جمرۃ العقبہ رمی کر چکے تو وجوباً ذبح کرے ایک بکری یا گائے یا بدنہ یا بدنہ کا ساتواں حصہ ف بایں طور کہ قربانی والے سات آدمی ایک بدنہ میں شریک ہوں خواہ اونٹ ہو یا گائے ہو۔ فھذا دم القران لانہ فی معنی المتعۃ پس یہ قربانی قران کی قربانی ہے کیونکہ قران بمعنی تمتع ہے ف بلکہ تمتع کی ایک قسم ہے۔ والھدی منصوص علیہ فیھا۔ اور ہدی کی قربانی متعہ میں منصوص علیہ ہے ف فی قولہ فمن تمتع بالعمرۃ الخ تو قران میں بھی واجب ہے اور جب ہدی واجب تو بکری جائز۔ والھدی من الابل والبقر والغنم۔ اور ہدی ہر ایک اونٹ میں سے، گائے و بکری سے ہوتی ہے علی ماتذکرہ فی بابہ انشاء اللہ تعالیٰ چنانچہ ہم باب الہدی میں انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے ف قدوری نے بقرہ کے بعد بدنہ کہا حالانکہ گائے بھی بدنہ ہے تو جواب دیا کہ واراد بالبدنۃ ھھنا البعیر۔ اور یہاں بدنہ سے اونٹ مراد لیا۔ وان کان اسم البدنۃ یقع علیہ وعلی البقر علی ماذکرنا۔ اگرچہ بدنہ کا لفظ اونٹ و گائے دونوں پر بولا جاتا ہے جیسا کہ ہم نے اوپر بدلل کیا۔ وکما یجوز سبع البعیر یجوز سبع البقرۃ۔ اور جیسے اونٹ کا ساتواں حصہ جائز ہے گائے کا ساتواں حصہ بھی جائز ہے ف یہ اس وقت کہ قربانی کر سکتا ہو۔ فاذا لم یکن لہ مایذبح صام ثلثۃ ایام فی الحج۔ پس اگر اس کے پاس وہ نہ ہو کہ ذبح کرے یعنی فقیر ہو تو روزے رکھے تین روز کے حج میں ف تو لامحالہ عرفہ تک ختم کرے پس ساتویں و آٹھویں و نویں یعنی۔ آخرھا یوم عرفۃ۔ آخری روز یوم عرفہ ہو۔ وسبعۃ ایام اذا رجع الی اھلہ اور سات روز کے جب اپنے اہل میں واپس آوے ف اگرچہ مکہ میں ہو۔ لقولہ تعالیٰ فمن لم یجد فصیام ثلثۃ ایام فی الحج وسبعۃ اذا رجعتم تلک عشرۃ کاملۃ بدلیل قولہ تعالیٰ فمن لم یجد آخر تک یعنی پھر جو کوئی ہدی نہ پاوے تو اس پر واجب ہے روزے تین ایام کے حج میں اور سات ایام کے جب تم لوٹو یہ دس پورے ہوئے ف یہ آیت اس کے حق میں جو عمرہ کر کے حج تک متمتع یعنی منتفع ہو۔ فالنص وان ورد فی التمتع فالقران مثلہ لانہ مرتفق بأداء النسکین۔ پس نص فرقان اگرچہ تمتع کے حق میں وارد ہے تو قران بھی مثل تمتع کے ہے کیونکہ قارن بھی دونوں نسک یعنی حج و عمرہ سے منتفع ہے ف بلکہ قران آیت کے تمتع سے ایک قسم ہے۔ پھر آیت میں فی الحج واقع ہے یعنی حج کے اندر تین روزے والمراد بالحج واللہ اعلم وقتہ لان نفسہ لایصلح ظرفا۔ اور حج سے مراد واللہ اعلم وقت حج ہے کیونکہ ذات حج (جو کہ افعال ہیں) اس لائق نہیں کہ روزے رکھنے کا ظرف ہو سکے ف تو اس صورت میں وقت احرام کا شعال و ذی قعدہ و عشرہ ذی الحجہ ہے پس بعد احرام کے یہ تین روزے جائز ٹھہرے اور خصوصیت ذی الحجہ کی ۷-۸-۹ کی

نہیں ہے۔ الا ان الافضل۔ مگر افضل یہ ہے کہ تاخیر کرے اور ان یصوم قبل یوم الترویۃ بیوم ویوم الترویۃ ویوم عرفۃ۔ روزہ رکھے آخر وقت یعنی یوم الترویہ سے ایک روز پہلے ساتویں کو اور یوم الترویہ کو اور یوم عرفہ کو لان الصوم بدل عن الھدی۔ کیونکہ روزہ رکھنا تو ہدی کے بدلے ہے۔ فیستحب تاخیرہ الی آخر وقتہ رجاء ان یقدر علی الاصل۔ تو صوم بدل میں تاخیر کرنا مستحب ہے اس امید سے کہ اصل یعنی ہدی پر قدرت ہو جاوے وان صامھا بمکۃ بعد فراغۃ من الحج جاز۔ اور اگر ساتوں روزوں کو مکہ میں بعد فراغت حج کے رکھے تو جائز ہے ومعناہ بعد مضی ایام التشریق لان الصوم فیھا منھی عنہ اور معنی یہ کہ ایام تشریق گزر جانے کے بعد رکھے کیونکہ ایام تشریق میں روزہ ممنوع ہے۔ پس حج سے فراغت معتبر ہے اور اپنے اہل کے پاس پہنچ کر رکھنا قید ضروری نہیں ہے۔ وقال الشافعی لا یجوز۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ نہیں جائز ہے کہ مکہ میں باقی سات رکھے۔ لانہ معلق بالرجوع۔ کیونکہ ساتوں مشروط برجوع ہیں یعنی بقولہ تعالیٰ وسبعۃ اذا رجعتم تو حرف شرط سے رجوع اپنے اہل کی طرف مقید کیا الا ان ینوی المقام فحینئذ یجزیہ لتعذر الرجوع۔ مگر آنکہ وہ شخص مکہ میں مقام کرنے کی نیت کرے تو اس وقت جائز ہوں گے بوجہ واپسی متعذر ہونے کے۔ ولنا ان معناہ رجعتم عن الحج۔ اور ہماری دلیل یہ کہ رجعتم کے معنی یہ کہ رجوع کرو تم حج سے۔ ای فرغتم۔ یعنی حج سے فارغ ہو جاؤ۔ اور مطالق میں جو مصنف نے خود کہا کہ سات روزے جب اپنے اہل کی طرف واپس آوے تو اہل کی قید بنظر عادت ہے۔ م۔ اذ الفراغ سبب الرجوع الی اھلہ۔ کیونکہ حج سے فارغ ہونا اپنے اہل میں واپس آنے کا سبب ہوتا ہے۔ پس سبب در حقیقت حج سے فراغت ہے فکان الاداء بعد السبب۔ تو اس سبب متحقق ہونے کے بعد ادا حاصل ہوئی۔ فیجوز۔ تو جائز ہے۔ حتی کہ اگر بعد فراغت حج کے اس نے سیاحی اختیار کی یا کسی ملک میں جاکر وہاں وطن کر لیا تو اسی نص سے بالاتفاق سات ادا کرے گا اگرچہ اپنے اہل میں نہیں آیا پس سبب فراغت حج ہے۔ فقد گزرا کہ تین روزے ایام حج میں عرفہ تک رکھے۔ فان فاتہ الصوم۔ اور اگر یہ تین روزے اس سے جاتے رہے۔ حتی اتی یوم النحر یہاں تک کہ یوم النحر دسویں کا دن آگیا۔ تو ان روزوں کی قضا نہیں ہے اور لم یجزہ الا الدم۔ کچھ اس کو نہیں جائز ہے سوائے قربانی کے۔ یعنی جب میسر ہو قربانی دے۔ وقال الشافعی یصوم بعد ھذہ الایام لانہ صوم موقت فیقضی کصوم رمضان۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ ان ایام تشریق کے بعد یہ روزے قضا رکھے کیونکہ یہ روزے ایک وقت سے معین کئے گئے تھے تو صوم رمضان کے مثل ان کی بھی قضا کرے۔ وقال مالک یصوم فیھا لقولہ تعالیٰ فمن لم یجد فصیام ثلثۃ ایام فی الحج۔ اور مالکؒ نے کہا کہ ایام تشریق میں یہ روزے رکھ لے بدلیل قولہ تعالیٰ فمن لم یجد الخ۔ یعنی پھر جو ہدی نہ پاوے تو تین روزے ایام حج میں رکھے اور وقتہ اور روزہ تشریق بھی وقت حج ہے کیونکہ ان میں رمی الجمار ہے۔ ولنا النھی المشہور عن الصوم فی ھذہ الایام اور ہماری حجت وہ نص مشہور ان ایام میں روزہ رکھنے سے منع ہے اور چونکہ یہ

ممانعت مشہورہ ہے فیتقید به النص۔ تو یہ نص اس ممانعت سے مقید کی جائے گی ف یعنی ایام الحج سے سوائے ایام تشریق کے مراد ہوں گے اور اگر ہم تسلیم کریں کہ سوائے تشریق کے نہیں بلکہ کل ایام حج مراد ہیں تو کہا۔ او یدخله النقص۔ یا ان روزوں میں نقص داخل ہوگا ف کیونکہ ایام تشریق میں ممانعت ہے۔ فلا یتادی به ما وجب کاملا۔ تو ان ناقص روزوں سے وہ ادا نہ ہوں گے جو کامل واجب ہوئے ف بہر صورت ایام تشریق میں کافی نہ ہوئے اگر کہا جائے کہ ممانعت ایام تشریق کے صوم سے سوائے قران و متعہ کے روزوں کے ہے بدلیل آیت کے جواب یہ کہ بعینہٖ ممانعت مرجح ہے اور یہ وہم خلاف اصول ہے۔ رہا یہ کہ اچھا بعد ایام تشریق قضا کریں تو جواب دیا کہ ولا یودی بعدھا لان الصوم بدل اور بعد ایام تشریق بھی قضا نہیں کئے جاویں گے کیونکہ صوم تو ہدی کا بدل ہے۔ والابدال لا تنصب الا شرعا اور بدلے نہیں قائم کئے جاتے مگر شرع کی طرف سے ف اس میں رائے و قیاس کو دخل نہیں ہے تو صرف نص شرعی کی پابندی منحصر ہوگی۔ والنص خصه بوقت الحج۔ اور نص نے اس بدل کو وقت حج کے ساتھ مخصوص کر دیا ف تو اس وقت کے سوائے دوسرے وقت میں بدل ہونا اپنی رائے سے ہم نہیں کر سکتے۔ اگر کہو کہ پھر دوسرے وقت میں قربانی کہاں سے قائم کرتے ہو تو جواب یہ کہ قربانی اصل ہے نہ بدل وجواز الدم علی الاصل اور قربانی کا جائز ہونا اپنی اصل پر ہے وعن عمرؓ انه امر فی مثله بذبح الشاة۔ اور حضرت عمرؓ سے روایت ہے کہ آپ نے ایسے واقعہ میں قربانی کرنے کا حکم دیا ف یعنی قارن بدی قربانی نہ کر سکا اور تین روزے ایام حج کے بھی فوت ہو گئے تھے کہ یوم النحر آ گیا تو اس کو حضرت عمرؓ نے فتویٰ دیا کہ بکری قربانی کرے یعنی ہدی دے جو اصل ہے۔

یہ قصہ مبسوط میں نقل کیا اور کتب آثار میں نہیں ملا۔ ح۔ اور بخاری میں حضرت عائشہؓ و ابن عمرؓ سے ہے کہ دونوں نے کہا کہ ایام تشریق میں روزے کی اجازت کسی کو نہیں مگر اس کو جس نے ہدی نہیں پائی۔ اور یہی بخاری میں ہے کہ ابن عمرؓ نے کہا کہ صوم تمتع یا یوم عرفہ ہے پھر اگر ہدی نہ پائی اور نہ روزے رکھے تو ایام تشریق میں رکھے۔ یہ آثار مفید قول مالکؒ ہیں اور جواب یہ کہ ایام تشریق میں صوم سے ممانعت مرفوع حدیث صحیح مشہور ہے اس کے مقابلہ میں صرف صحابی کا قول غیر مشہور کیونکر مقبول ہو سکتا ہے اور تفصیل فی الفتح۔ م۔ فلو لم یقدر علی الهدی پھر اگر یہ قارن جس کے تین روزے حج کے فوت ہوئے ہیں اس نے ہدی نہ پائی۔ تحلل وعليه دمان۔ تو وہ حلال ہو جائے اور اس پر دو قربانی واجب ہیں۔ دم التمتع ایک قربانی تمتع کی ف یعنی قران کا شکریہ ودم التحلل قبل الهدی اور دوسری قربانی اس جرم کی کہ ہدی ذبح کرنے سے پہلے حلال ہو گیا ف اور عمرہ کی وجہ سے قربانی نہ تھی کیونکہ صحیح کرکے احرام عمرہ سے نکل گیا۔ م۔ مسئلہ۔ فان لم یدخل القارن مكة۔ اور قارن اگر مکہ میں داخل نہ ہوا ف اور اس وجہ سے عمرہ ادا نہ کر سکا۔ وتوجه الی عرفات بلکہ وہ

عرفات کی طرف متوجہ ہوا ف یعنی میقات سے سیدھا عرفات کو گیا فقد صار رافضا العمرتہ بالوقوف۔ تو اپنے عمرہ کو ترک کرنے والا ہو گیا وقوف عرفہ کے ساتھ لانہ تعذر علیہ اداءھا۔ کیونکہ اب قارن سے عمرہ ادا کرنا متعذر ہو گیا۔ لانہ یصیر بانیا افعال العمرۃ علی افعال الحج وذلک خلاف المشروع۔ کیونکہ (بعد حج کے عمرہ ادا کرنے میں) وہ افعال عمرہ کو افعال حج پر بنا کرنے والا ہو جائے گا اور یہ خلاف مشروع ہے ف بلکہ مشروع یہ کہ اول عمرہ اور اس پر بنائے حج ہو۔ ولا یصیر رافضا بمجرد التوجہ اور خالی عرفات کی طرف متوجہ ہونے سے عمرہ ترک کرنے والا نہ ہو گا ف اگرچہ عرفات میں پہنچ جاوے یہاں تک کہ بعد زوال پہنچے الکافی للحاکم۔ خلاصہ یہ کہ بعد وقوف عرفہ کے عمرہ متروک ہو جائے گا اور قبل اس کے نہیں اور یہی ظاہر الروایۃ صاحبین سے ہے۔ ھو الصحیح من مذھب ابی حنیفۃ ایضا۔ یہی امام ابو حنیفہ کے مذہب میں بھی صحیح ہے ف یہ بخلاف روایۃ الحسن عن ابی حنیفۃ" کہ مجرد توجہ عرفات سے عمرہ متروک ہو گا جیسے جمعہ کے روز کسی نے فرض ظہر پڑھ کر جمعہ کی طرف متوجہ ہوا تو فقط توجہ سے ظہر مذکور ترک ہو جاتی ہے۔ لیکن صحیح ظاہر الروایۃ ہے۔ والفرق لہ بینہ وبین مصلی الظھر یوم الجمعۃ اذا توجہ الیھا۔ اور امام ؒ کے واسطے فرق درمیان قارن متوجہ عرفہ والے کے اور درمیان ظہر بعد جمعہ پڑھ کر جمعہ کی طرف متوجہ ہونے والے کے۔ ان الامر ھنالک بالتوجہ متوجہ بعد اداء الظھر۔ یہ ہے کہ جمعہ کے مسئلہ میں ادائے ظہر کے بعد متوجہ ہونے پر حکم متوجہ ہے ف یعنی فاسعوا الی ذکر اللہ کا حکم جب وہ جمعہ کو متوجہ ہوا تو اس پر متوجہ ہے یعنی اس کو خطاب جمعہ میں جانے کا ابھی موجود ہے کہ جمعہ کی طرف متوجہ ہو۔ والتوجہ فی القران والتمتع منھی عنہ قبل اداء العمرۃ۔ اور قران وتمتع کے مسئلہ میں ادائے عمرہ سے پہلے عرفات کی طرف توجہ ہونے سے اس کو ممانعت ہے فافترقا۔ تو دونوں مسئلوں میں فرق ہو گیا ف پس توجہ عرفات کو توجہ جمعہ پر قیاس کرنا صحیح نہیں رہا۔ ہاں جب وقوف عرفہ کر لیا تو اب عمرہ ٹوٹ گیا کیونکہ ادا محال ہو گئی۔ قال ویسقط عنہ دم القران کہا اور اس کے ذمہ سے قران کی قربانی بھی ساقط ہو گئی ف کیونکہ یہ قربانی عمرہ پر حج پانے کی توفیق پر تھی۔ لانہ لما ارتفضت العمرۃ لم یوفق لاداء النسکین۔ کیونکہ جب اس کا عمرہ ترک ہو چکا تو اس کو دونوں حج وعمرہ کی توفیق نہیں ملی ف تو شکرانہ کی بدی گئی۔ وعلیہ دم لرفض عمرتہ بعد الشروع فیھا۔ اور اس پر جرمانہ کی ایک قربانی واجب ہوئی بوجہ عمرہ ترک کرنے کے بعد عمرہ میں شروع کرنے کے ف اور عمرہ میں شروع کرنا احرام کے ساتھ ہو گیا۔ وعلیہ قضاءھا۔ اور اس پر عمرہ کی قضا واجب ہوئی۔ لصحۃ الشروع فیھا۔ بوجہ عمرہ میں مشروع صحیح ہونے کے فاشبہ المحصر۔ تو محصر کے مشابہ ہو گیا ف محصر وہ کہ جس نے احرام باندھا مگر وہ دشمن وغیرہ کی وجہ سے ادائے نسک سے روکا گیا تو آخر احرام کھول دے مگر اس پر ایک قربانی مع قضا واجب ہے یوں ہی ترک عمرہ والے پر قربانی مع قضا لازم ہے۔ م ع۔ اگر حج کے لئے طواف وسعی کی پھر عمرہ کے لئے طواف وسعی کی تو پہلا طواف وسعی عمرہ کا اور دوسرا حج کا

اور اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔ مف۔

باب التمتع

یہ باب تمتع کے بیان میں ہے متمتع بھی عمرہ وحج کو حاصل کرتا ہے مگر دو احرام سے، الشیخ محقق نے لکھا کہ متمتع وہ ہے جو عمرہ یا زیادہ حصہ طواف عمرہ کا ایام حج میں کرے ایسے احرام عمرہ کے ساتھ جو ایام حج سے پہلے یا انہیں ایام میں واقع ہو پھر اسی سال میں حج کرے بوصف صحت بدون اس کے کہ عمرہ وحج کے درمیان میں المام صحیح کرے۔ الفتح۔ المام بمعنی نزول۔ اور المام صحیح سے مراد یہ کہ اپنے وطن میں نزول کرے بغیر صفت احرام باقی ہونے کے اور یہ اسی متمتع میں ہوگا جس نے ہدی کو چلایا نہ ہو اور اگر اس نے ہدی چلائی ہے تو وہ اگر وطن میں آجاوے تو بھی اس کا المام صحیح نہیں ہوگا۔ ن۔ التمتع افضل من الافراد۔ تنہا حج کرنے سے تمتع کرنا افضل ہے ف یہی ظاہر الروایۃ ہے ع۔ وعن ابی حنیفۃ ان الافراد افضل۔ اور ابوحنیفہ سے نادر روایت ہے کہ افراد افضل از تمتع ہے ف یہی قول شافعی کا ہے۔ ع۔ لان المتمتع سفرہ واقع لعمرتہ۔ کیونکہ متمتع کا سفر تو عمرہ کے واسطے واقع ہوتا ہے ف کیونکہ وہ میقات سے صرف عمرہ کا احرام باندھتا ہے۔ والمفرد سفرہ واقع بحجتہ اور افراد والے کا سفر حج کے لئے واقع ہوتا ہے ف اور حج عمرہ سے افضل ہے مگر مخفی نہیں کہ مقصود سفر ادائے حج ہے اور احرام عمرہ کا اس لئے کہ بعد عمرہ کے حلال ہوسکے۔ وجہ ظاہر الروایۃ ان فی التمتع جمعا بین العبادتین۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ تمتع میں دو عبادتوں عمرہ وحج کا جمع کرنا حاصل ہے ف اور دونوں عبادتیں خود مقصود ہیں بخلاف سفر کے کہ وہ صرف وسیلہ ہے۔ فاشبہ القران۔ تو تمتع مشابہ قران ہوگیا ف اور قران ہمارے نزدیک بلاخلاف افضل ہے بلکہ قولہ تعالیٰ فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج میں ہدی شکریہ منصوص بمتمتع ہے۔ ثم فیہ زیادۃ نسک پھر تمتع میں ایک نسک زیادہ ہے ف جو افراد میں نہیں ہے۔ وھو اراقۃ الدم۔ اور وہ قربانی کرنا ف یعنی تمتع کی قربانی۔ پھر یہ بھی مسلم نہیں کہ متمتع کا سفر عمرہ کے واسطے ہے بلکہ سفرہ واقع لحجۃ وان تخللت العمرۃ۔ متمتع کا سفر واسطے حج کے واقع ہے اگرچہ درمیان میں عمرہ آگیا ف تو عمرہ اصل نہیں ہے لانہا تبع للحج۔ کیونکہ عمرہ تو حج کا تابع ہے۔ کتخلل السنۃ بین الجمعۃ والسعی الیہا۔ جیسے کہ جمعہ اور اس کی طرف سعی کے درمیان میں سنت آجاتی ہے ف تو جمعہ کی طرف سعی کرنا کچھ سنۃ الجمعہ کے لئے نہیں ہوجاتی اگرچہ جمعہ سے پہلے چار سنتیں پڑھتا ہے والمتمتع علی وجہین متمتع یسوق الھدی ومتمتع لا یسوق الھدی۔ اور متمتع دو طرح پر ہے ایک وہ متمتع جس نے ہدی چلائی اور دوم وہ متمتع کہ جس نے ہدی ساتھ نہیں چلائی ومعنی التمتع الترفق باداء النسکین فی سفر واحد من غیر ان یلم باہلہ بینہما الماما صحیحا۔ اور تمتع کے معنی

استفادہ حاصل کرنا ایک سفر میں دو نسک یعنی عمرہ و حج ادا کرنے کا بدون اس کے کہ دونوں نسک کے درمیان میں اپنے اہل کے ساتھ المام صحیح پاوے۔ ویدخله اختلافات نبینها ان شاء الله تعالیٰ اور اس تعریف میں اختلافات داخل ہیں جن کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ وصفته ان یبتدی من المیقات فی اشهر الحج فیحرم بالعمرة - اور متمتع کی صفت یہ ہے کہ حج کے مہینوں میں میقات (یا گھر) سے شروع کرے پس احرام باندھے عمرہ کا ف یعنی فقط ویدخل مکة - اور مکہ میں جا کر داخل ہو ف پھر اگر ایام حج سے پہلے داخل ہوا تو حیلہ یہ ہے کہ صبر کرے حتیٰ کہ ایام آجاویں۔ مف۔ فیطوف لها ویسعیٰ لها۔ پس طواف کرے عمرہ کا اور سعی کرے عمرہ کی ف اور اسی قدر سے عمرہ تمام ہو گیا ویحلق او یقصر اور سر کا حلق یا قصر کرے ف یہ حلال ہونے کے لئے ہے ورنہ اگر حلق نہ کرے اور حج کا احرام باندھے پھر منیٰ میں حلق کرے تو بھی متمتع ہوگا۔ مف۔ وقد حل من عمرته۔ اور حال یہ کہ وہ عمرہ سے حلال ہو گیا ف بعد حلق یا قصر کے وهذا هو تفسير العمرة - اور یہ بیان بھی عمرہ کی تفسیر ہے ف اس سے زیادہ کچھ عمرہ میں نہیں ہے وکذلك اذا اراد ان یفرد بالعمرة فعل ما ذکرنا - اور یوں ہی جب خالی عمرہ کرنا چاہے تو جو ہم نے ذکر کیا یہی کرے هكذا فعل رسول الله علیه السلام فی عمرة القضاء - یوں ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرہ قضاء میں کیا تھا ف یعنی سال چھ ہجری میں جب احرام عمرہ سے حدیبیہ میں پہنچے اور کفار مکہ نے روکا تو ان سے صلح کر لی کہ دوسرے سال تین روز کے لئے مکہ خالی کر دیں پس حلق کر کے حلال ہو گئے پھر دوسرے سال ذی قعدہ میں قضاء کا عمرہ کیا طواف و سعی و حلق کے ساتھ اور قصہ صحاح میں معروف ہے۔ م ع۔ وقال مالك لا حلق علیه۔ اور مالک نے کہا کہ عمرہ والے پر حلق سر نہیں ہے۔ انما العمرة الطواف والسعی۔ عمرہ تو صرف طواف و سعی ہے۔ وحجتنا علیه ما روینا اور ہماری حجت امام مالک پر اول تو وہ حدیث جو ہم نے روایت کی ف کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا اور صحیحین کی حدیث معاویہؓ مع روایات سنن کے کہ مروہ کے پاس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بال کترانا صریح ہے اور ظاہر ہے کہ مروہ کے پاس صرف عمرہ میں ہوگا نہ حج میں۔ مف۔ وقوله تعالیٰ محلقین رؤسکم الایة نزلت فی عمرة القضاء - اور دلیل دوم یہ کہ قولہ تعالیٰ محلقین رؤسکم آخر تک آیت یعنی اللہ تعالیٰ تم کو مسجد الحرام میں اس حال سے داخل کرتا ہے کہ تم اپنے سروں کو حلق کرنے والے ہو آخر تک یہ عمرہ قضاء کے بارہ میں نازل ہوئی ف جیسا کہ بغوی وغیرہ اہل تفسیر نے ذکر کیا ہے تو معلوم ہوا کہ عمرہ قضاء میں حلق سر واقع ہوا۔ ولانها لما کان لها تحریم بالتلبیة کان لها تحلل بالحلق کما فی الحج۔ اور دلیل سوم یہ کہ جب عمرہ کے واسطے تلبیہ سے تحریم ہوئی تو حلق سے تحلیل ہوگی جیسے حج میں ہے ویقطع التلبیة اذا ابتدأ بالطواف اور تلبیہ قطع کر دے جب طواف شروع کرے ف یعنی لبیک کہنا طواف شروع کرتے ہی موقوف کر دے۔ وقال مالك کما وقع بصره علی البیت۔ اور مالک نے کہا کہ جب ہی اس کی نظر خانہ کعبہ پر پڑے ف تلبیہ ختم کرے۔ لان العمرة زیارة البیت کیونکہ عمرہ تو بیت العتیق کی زیارت ہے وتتم به۔ اور نظر پڑنے کے ساتھ ہی زیارت پوری ہوتی ہے ف پھر تلبیہ نہیں بولنا چاہئے ولنا ان النبی علیه السلام فی عمرة القضاء قطع التلبیة حین استلم الحجر - اور ہماری دلیل یہ کہ آنحضرت صلی اللہ

علیہ وسلم نے عمرۂ قضاء میں تلبیہ اُس دم قطع کیا کہ حجر اسود کو بوسہ دیا ف یعنی طواف شروع کیا بلکہ
ابن عباسؓ نے کہا کہ آپ عمرہ میں یوں ہی کیا کرتے رواہ الترمذی وصححہ وابوداؤد ونحوہ - ولان المقصود
ھو الطواف فیقطعھا عند افتتاحہ - اور اس دلیل سے کہ مقصود عمرہ تو طواف ہے پس طواف شروع
کرتے وقت تلبیہ قطع کرے گا - ولھذا یقطعھا الحاج عند افتتاح الرمی - اور اسی جہت سے حج
والا رمی جمرۃ العقبہ شروع کرتے وقت تلبیہ قطع کرتا ہے ف گویا مراد یہ کہ رمی تمہید طواف ہے
لیکن مخفی نہیں کہ حج میں وقوف بھی رکن ہے مگر آنکہ کہا جاوے کہ وقوف رکن داخل نہیں بلکہ وہاں
ہونا کسی طرح ہو رکن ہے اور طواف داخل وفیہ نظر - فافہم م -
الحاصل جب عمرہ کر چکے تو - قال ویقیم بمکۃ حلالا - کہا کہ اور مکہ میں حلال ٹھہرا رہے - لانہ حل
من العمرۃ - کیونکہ وہ عمرہ سے حلال ہو چکا ف پس یہ شرط نہیں کہ حلال ہو جاوے حتی کہ احرام میں
ٹھہرنا بھی جائز ہے - م - فاذا کان یوم الترویۃ احرم بالحج من المسجد - پھر جب ترویہ یعنی آٹھویں تاریخ
ہو تو حج کا احرام باندھے مسجد الحرام سے ف باہر جانا ضرور نہیں بلکہ مکہ سے اور مکہ میں مسجد الحرام میں
دوگانہ پڑھ کر افضل ہے - والشرط ان یحرم من الحرم - اور حرم سے احرام باندھنا شرط ہے - اما
المسجد فلیس بلازم - اور مسجد سے ہونا تو لازم نہیں ف بلکہ افضل ہے لانہ فی معنی المکی اس
لئے کہ یہ شخص تو مکہ والے کے مانند ہے - ومیقات المکی فی الحج الحرم - اور مکی کا میقات حج کے احرام
میں حرم ہے ف اور عمرہ کے احرام میں حل ہے جیسے تنعیم - علی ما بینا - بنابر آنکہ ہم بیان کر چکے ف
آخر فصل مواقیت میں - ویفعل ما یفعلہ الحاج المفرد - اور کرے وہ افعال جو مفرد حج والا
کرتا ہے لانہ مؤد للحج - کیونکہ وہ حج ادا کرنے والا ہے الا انہ یرمل فی طواف الزیارۃ ویسعی
بعدہ - صرف اتنا فرق ہے کہ یہ شخص متمتع طواف زیارت میں رمل کرے گا اور بعد طواف
کے سعی صفا و مروہ کرے گا ف کیونکہ یہ طواف القدوم نہیں کرتا تو اب کرے - لان ھذا
اول طواف لہ فی الحج - کیونکہ حج میں اس کا یہ پہلا طواف ہے بخلاف المفرد لانہ قد سعی
مرۃ - برخلاف افراد والے کے کیونکہ وہ ایک بار سعی کر چکا ہے ف بعد طواف قدوم
کے - اور سعی صرف ایک ہی بار مشروع ہے حتی کہ اگر مفرد نے بعد طواف قدوم کے سعی نہ کی ہو تو اب
بھی طواف زیارت کے بعد سعی کرے اور متمتع چونکہ مکی کے مانند ہے تو طواف قدوم اس کے حق میں سنت
نہیں بخلاف مفرد و قارن کے لیکن تمتع کرے تو جائز ہے - ولو کان ھذا المتمتع بعد ما احرم بالحج طاف وسعی
قبل ان یروح الی منی لم یرمل فی طواف الزیارۃ ولا یسعی بعدہ - اور اگر اس متمتع نے حج کا احرام باندھ کر منیٰ کو جانے سے پہلے طواف
وسعی کر لی ہو یعنی بطور جواز مع رمل کے، تو طواف زیارت میں رمل نہیں کرے گا اور بعد اس
اس کے بعد سعی کرے لانہ قد اتی بذلک مرۃ - کیونکہ وہ ایک بار سعی کر چکا ف اور طواف
میں رمل کر چکا اور اس پر کچھ گناہ نہیں ہے - وعلیہ دم التمتع - اور متمتع پر تمتع کی قربانی واجب
ہے للنص الذی تلوناہ - بدلیل آیت کے جو ہم تلاوت کر چکے ف قولہ تعالیٰ فمن تمتع بالعمرۃ
الی الحج فما استیسر من الھدی الآیہ - فان لم یجد صام ثلثۃ ایام فی الحج - پھر اگر نہ پاوے تو

تین روزے رکھے حج میں ف بعد احرام عمرہ کے اور افضل یہ کہ ۷-۸-۹ تاریخوں میں ہو
وسبعة اذا رجعتم ۔ اور سات روزے رکھے جب رجوع کرے ف حج سے فراغت کرے
بعد ایام تشریق کے اگرچہ مکہ میں ہو علی الوجه الذی بیناه فی القرآن اس وجہ پر جو ہم نے
قران میں بیان کر دی فان صام ثلثة ایام من شوال ثم اعتمر لم یجزه من الثلثة ۔ پس اگر
شوال میں تین روزے رکھے پھر عمرہ کا احرام باندھا تو تمتع کے تین روزوں سے کافی نہ ہونگے
ف کیونکہ وقت حج ہے لیکن بعد احرام عمرہ نہیں ۔ لان السبب وجوب هذا الصوم التمتع
کیونکہ اس روزے واجب ہونے کا سبب تو تمتع ہے ۔ لانه بدل عن الدم کیونکہ صوم بدلا
ہدی کا ہے ف کہ جب ہدی میسر نہ ہو تو روزے رکھے پس تمتع سبب ٹھہرا ۔ وهو فی هذه
الحالة غیر متمتع حالانکہ وہ اس صورت میں متمتع نہیں تھا ف کیونکہ ہنوز احرام عمرہ نہیں
ہے فلا یجوز اداؤه قبل وجود سببه تو صوم کا ادا کرنا اس کا سبب موجود ہونے سے پہلے نہیں
جائز ہے ف حتی کہ اگر بعد احرام عمرہ کے شوال میں رکھے ہوں تو جائز ہے ۔ م ۔ وان
صامها بعد ما احرم بالعمرة قبل ان یطوف جاز ۔ اور اگر تین روزے رکھے بعد عمرہ کا احرام
باندھنے کے قبل طواف کرنے کے تو جائز ہے عندنا خلافا للشافعی یہ ہمارے نزدیک ہے
بخلاف شافعی کے ۔ له قوله تعالی فصیام ثلثة ایام فی الحج ۔ دلیل شافعیؒ قوله تعالی فصیام
الخ ۔ یعنی پس روزے رکھے تین ایام کے حج میں ف تو ضرور ہوا کہ حج کے احرام کے بعد
ہوں جواب یہ کہ فی الحج کے حقیقی معنی بالاجماع مراد نہیں کیونکہ محال ہے کہ افعال حج کے
اندر روزہ رکھا جاوے اور مجازی معنی تم نے یہ لئے کہ فی الحج یعنی فی احرام الحج ولنا انه
اداه بعد انعقاد سببه ۔ اور ہماری دلیل جواز یہ کہ متمتع نے روزوں کو سبب موجود ہونے
کے بعد ادا کیا ف تو جائز ہے ف بلکہ ہمارے واسطے دلیل قوله تعالی صیام ثلثة ایام
فی الحج ۔ والمراد بالحج المذکور فی النص ۔ اور آیت میں جو حج مذکور ہے یعنی فی الحج اس سے
مراد وقته علی ما بینا وقت الحج بنابر آنکہ ہم بیان کر چکے ف یعنی ہمارے نزدیک فی الحج
سے مراد فی احرام الحج نہیں کیونکہ احرام کو کچھ دخل نہیں اور اس لئے کہ احرام حج آٹھویں
تاریخ کو صحیح احادیث میں وارد ہے پس تین روز کا وقت نہیں رہتا بلکہ صرف کوئی ایک روز
ہے تو مراد صحیح یہ کہ فی الحج ای فی ایام الحج ۔ تو جب شوال سے کہ احرام عمرہ کے بعد کسی وقت ادا
کیا تو جائز ہے ۔ هکذا شرح للمترجم ۔ والافضل تاخیرها الی آخر وقتها وهو یوم عرفة ۔ اور افضل
ان روزوں کا تاخیر کرنا آخر وقت تک اور وہ یوم عرفہ ہے ف یعنی خاتمہ ان روزوں کا
یوم عرفہ پر ہو اس طرح کہ ۷-۸-۹ تک رکھے ۔ لما بینا فی القران ۔ بدلیل اس کے جو ہم نے
قران میں بیان کی وان اراد المتمتع ان یسوق الهدی ۔ اور اگر متمتع چاہے کہ ہدی چلا وے ۔
احرم وساق هدیه تو احرام باندھے اور اپنی ہدی چلا وے ف یعنی عمرہ کا احرام تلبیہ سے باندھے
یہ افضل ہے اگرچہ سوق ہدی سے احرام ہو جاتا ہے ۔ وهذا افضل ۔ اور متمتع بعض نے ہدی

چلانی ہے افضل ہے ف۔ بغیر ہدی کے۔ لان النبی علیہ السلام ساق الہدایا مع نفسہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ساتھ اپنی ہدایا کو چلایا ف۔ چنانچہ حدیث جابرؓ عند مسلم و ابن عمرؓ فی الصحیحین سے ظاہر ہے اور مراد مصنف یہ ہوگی کہ ہدی چلانا افضل ہے بدلیل سنت نبی صلی اللہ علیہ وسلم تو متمتع کو بھی افضل ہے اگرچہ مصنف کے نزدیک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم قارن تھے فافہم۔ م۔ ولان فیہ استعداداً ومسارعۃ اور اس دلیل سے کہ ہدی چلانے میں سامان خیر اور جلدی ہے ف۔ یعنی ہدی واجب کا اول سے سامان و ادائے واجب طاعت میں جلدی ہے۔ فان کانت بدنۃ۔ پھر اگر ہدی مذکور بدنہ ہو ف۔ یعنی اونٹ یا گائے قلدھا بمزادۃ۔ تو اس کو تقلید کردے مزادہ کے ساتھ ف۔ توشہ سفر۔ ع۔ او نعل۔ یا نعل کے ساتھ ف۔ جوتی یا تسمہ یا چمڑے کا ٹکڑا۔ لحدیث عائشۃ علی ما رویناہ۔ بدلیل حدیث عائشہؓ چنانچہ ہم روایت کرچکے ف۔ یہ صحاح الستہ میں موجود ہے۔ والتقلید اولی من التجلیل۔ اور تقلید کرنا جھول ڈالنے سے بہتر ہے۔ لان لہ ذکراً فی الکتاب۔ کیونکہ قلائد کا ذکر قرآن مجید میں ہے ولانہ للاعلام۔ اور اس لئے کہ تقلید کرنا تو آگاہ کرنے کے لئے ہے ف۔ کہ یہ ہدی ہے اور کوئی دوسرا فائدہ نہیں۔ والتجلیل للزینۃ۔ اور جھول ڈالنا زینت کے لئے بھی ہوتا ہے ویلبی ثم یقلد۔ اور پہلے تلبیہ کہہ لے پھر تقلید کرے لانہ یصیر محرما بتقلید الہدی والتوجہ معہ علی ما سبق۔ اس کی وجہ یہ کہ وہ شخص ہدی کو تقلید کرنے اور اس کے ساتھ متوجہ ہونے سے محرم ہو جائے گا چنانچہ سابق بیان ہو چکا۔ والاولیٰ ان یعقد الاحرام بالتلبیۃ۔ اور بہتر یہ کہ تلبیہ سے احرام باندھے ف۔ یعنا پہلے تلبیہ سے باندھ کر پھر تقلید کرے۔

پھر ابوحنیفہؒ و مالکؒ کے نزدیک بکری کی تقلید نہیں ہے اور شافعیؒ و احمدؒ و جمہور کے نزدیک ہے جیسے اونٹ و گائے بالاتفاق۔ مع۔ ویسوق الہدی وھو افضل من ان یقودھا۔ اور ہدی کو ہانکے اور ہانکنا افضل ہے اس سے کہ اس کو آگے سے کھینچے۔ لانہ علیہ السلام احرم بذی الحلیفۃ وھدایاہ تساق بین یدیہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ذوالحلیفہ میں احرام باندھا اور آپ کی ہدایا آپ کے سامنے ہانکے جاتے تھے ف۔ جیسا کہ صحیحین کی حدیث ابن عمرؓ سے ثابت ہے۔ ولانہ ابلغ فی التشہیر۔ اور اس جہت سے کہ شہرت دینے میں یہ زیادہ بلیغ ہے ف۔ یعنی تقلید ہدی سے مقصود اس کو عوام میں شہرت دینا تو آگے ہانکنے میں یہ بات زیادہ حاصل ہے۔ الا ان لاتنقاد۔ لیکن یہ کہ ہدی انقیاد نہ کرے ف۔ یعنی ہانکنے سے نہ چلے۔ فحینئذ یقودھا۔ تو ایسی صورت میں اس کو آگے سے کھینچے۔ قال واشعر البدنۃ عند ابی یوسف ومحمد ولا یشعر عند ابی حنیفۃ اور اشعار کرے بدنہ کو ابویوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک ف۔ یعنی تمتع کی ہدی اگر بکری یا بھیڑ ہو تو اشعار نہیں اور اگر بدنہ ہو تو اشعار کرے اور بدنہ اونٹ و گائے دونوں کہتے ہیں لیکن عینیؒ نے لکھا کہ اشعار اونٹ میں ہے اور ہمارے مشائخ نے کہا کہ گائے کے اشعار میں اختلاف ہے شافعی اور

جمہور کے نزدیک تقلید کا بھی اشعار ہے۔ مع۔ بالجملہ بدنہ کا اشعار کرنا قول صاحبین وجمہور علماء ہے رہا یہ کہ صاحبین نے اشعار کو کہا کہ خوب ہے اور ائمہ ثلثہ وجمہور نے اس کو سنت کہا۔ مخفی نہیں کہ سنت کا اطلاق دو معنی پر ہے ایک سنت عبادت کہ اسی کو مطلقاً سنت بولتے ہیں اور دوم سنت جو بطور عادت یا کسی غرض ہو اس کو مستحب یا خوب وغیرہ الفاظ سے بولتے ہیں پس اس میں تردد ہے کہ یہ سنت بطور عبادت ہو اور شاید یہ بعید ہو کہ اونٹ کا کوہان محل شیطان ہے۔ کما فی الحدیث اس کو چیر دیا جیسے احتمال ہے کہ یہ اعلام ہے کہ اس پر سواری نہیں ہے اور اس میں کلام آتا ہے۔ م۔ ولا یشعر عند ابی حنیفۃ اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک اشعار نہ کرے فت احتمال ہے کہ مطلقاً اشعار کو منع کیا یا خاص طور مثلاً عوام ایک زخم مارتے کہ گوشت تک چیر دیتا اور جانور کو تکلیف ہوتی تھی۔ ویکرہ۔ اور اشعار مکروہ ہے فت یعنی ابو حنیفہؒ کے نزدیک۔ والاشعار ھو الادماء بالجرح لغۃ۔ اور لغت میں اشعار یہ کہ جرح کے ساتھ خون آلودہ کرے فت اور اسی سے شرع میں منقول ہے وصفتہ ان یشق سنامھا۔ اور صفت اشعار یہ کہ بدنہ کا کوہان پھاڑ دے۔ بان یطعن فی اسفل السنام من الجانب الایمن بایں طور کہ دائیں جانب کوہان کے اسفل میں نیزہ سے چونکا دے فت کہ جرح ہو کر خون نکل آوے۔ دائیں جانب مارنا صحیح مسلم وغیرہ میں ابن عباسؓ سے ہے۔ قالوا۔ یعنی ہمارے متاخرین مشائخ مانند فخر الاسلام وغیرہ نے کہا۔ والاشبہ ھو الایسر اور حق بات سے زیادہ مشابہ بایاں رخ کوہان کا ہے۔ لان النبی علیہ السلام طعن فی جانب الیسار مقصودا وفی جانب الایمن اتفاقا۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بائیں جانب بالقصد اشعار کیا اور دائیں جانب اتفاقاً مارا فت تحریر اس کی دو طرح ہے اول یہ کہ اونٹوں کی قطار آپ کے حضور میں لائی جاتی پس دائیں ہاتھ میں نیزہ لے کر آپ مارتے تو اونٹ کے بائیں جانب بالقصد ہوتا پھر بتکلف دوسری جانب والے اونٹ کو دائیں کوہان میں مارتے تو بائیں طرف چیرنا اولیٰ ہے۔ دوم یہ کہ بائیں جانب اشعار کرنا ابو یعلیٰ نے ابن عباسؓ سے روایت کیا۔ بایں اسناد کہ حدثنا زہیر حدثنا یزید بن ہارون حدثنا شعبۃ بن الحجاج عن قتادۃ عن ابی حسان عن ابن عباسؓ اور مخفی نہیں کہ یہ سب صحیحین کے راوی ہیں۔ م۔

ابن الہمامؒ نے لکھا کہ ابن عبد البرؒ نے کہا کہ میں نے اس کو ابن علیہ کی کتاب میں دیکھا مگر میرے نزدیک یہ حدیث منکر ہے اور معروف دائیں جانب کی حدیث ابن عباسؓ کی ہے۔ ابن القطان نے کہا کہ یہ کلام صحیح ہے لیکن ابو یعلیٰ نے دوسری اسناد سے اس کو ابن عباسؓ سے روایت کیا۔ اور مالک نے نافع سے روایت کی کہ ابن عمرؓ اپنی ہدایا کو مدینہ سے ہدی کرتے تو دو نعلین سے تقلید کرتے اور اس کے بائیں جانب اشعار کرتے۔ نیز یہ بات معلوم ہے کہ ابن عمرؓ سے بڑھ کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے آثار کے اتباع کرنے والا کوئی نہ تھا جیسا کہ علماء نے صحابہ سے یہ بات اسناد کی۔ مف۔ میں کہتا ہوں کہ یہ بات جب دونوں طرح ہو سکتی ہے تو صرف دائیں جانب کی روایت پر قطع کرنا اور اس کے خلاف روایات کو باوجودیکہ صحیح الاسناد ہے رد کرنا بے وجہ ہے خصوص جبکہ ابو حسان نے ابن عباسؓ سے

دونوں روایتیں کیں پس شاید کہ بسبب موقع ومحل وسوال کے ایک مرتبہ صرف دائیں جانب کا جواز روایت کیا ہو۔م۔ ویلطخ سنامھا بالدم اعلاما۔ اور آگاہ کرنے کو بدنہ کا کوہان خون سے آلودہ کر دے۔ وھذا الصنع۔ اور ایسی حرکت کرنا ف یعنی کوہان چیرنا مکروہ عند ابی حنیفۃ یا ابوحنیفہؒ کے نزدیک مکروہ ہے۔ وعندھما حسن۔ اور صاحبین کے نزدیک خوب ہے۔ وعند الشافعی سنۃ اور شافعیؒ کے نزدیک سنت ہے ف یہی جمہور کا قول ہے لانہ مروی من النبی علیہ السلام وعن الخلفاء الراشدین۔ کیونکہ اشعار روایت کیا گیا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اور چاروں خلفاء راشدین سے ف تو یہ آپ کی سنت اور چاروں خلفاء کی سنت مجتمع ہو کر موکد ہوگئی۔ ترمذی نے کہا کہ اسی پر اصحاب اہل علم کا عمل ہے اس میں دوسرے صحابہ رضی اللہ عنہم بھی آگئے اسبیجابیؒ نے شرح المختصر میں کہا کہ یہ صاحبین کے قول میں سنت ہے۔ع۔ ولھما ان المقصود من التقلید ان لا یھاج اذا ورد ماء او کلا او یرد اذا ضل۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ تقلید کرنے کرنے سے مقصود یہ کہ بدنہ کو للکارا دور نہ کیا جاوے جب وہ کسی پانی پر یا گھاس پر جاوے یا پھیر لایا جاوے جب گم ہو جاوے ف کیونکہ لوگ جانیں کہ یہ ہدی ہے۔ وانہ فی الاشعار اتم لانہ الزم۔ اور یہ معنی تو اشعار میں بہت پورے ہیں کیونکہ اشعار خوب لازم رہتا ہے ف اور تقلید کبھی گردن سے بھی نکل جاتی ہے۔ فمن ھذا الوجہ یکون سنۃ۔ پس اس راہ سے اشعار سنت ہوگا ف یعنی اول ہم کو احادیث وآثار صحابہ رضی اللہ عنہم سے یہ فعل ثبوت ہوا اور جب اجتہاد کے طور پر ہم نے اس کی وجہ اور اسرار کو تلاش کیا تو یہ معنی ظاہر ہوئے پس اس راہ سے نکلا کہ یہ سنت کے طور پر عمل کیا جاوے الا انہ عارضتہ جھۃ کونہ مثلۃ۔ لیکن اس کے ساتھ معارض ہوئی اس کے مثلہ ہونے کی جانب ف یعنی جانور کو زخم سے تکلیف دینا اس میں موجود ہے۔ فقلنا بحسنہ۔ تو ہم نے کہا کہ وہ خوب ہے ف یعنی درجہ سنت سے کم ہے۔ یہ دلیل اس تقدیر پر کہ اشعار مثلہ ہے لیکن شیخ ؒ نے انکار کیا اور ابن الہمام نے کہا کہ حق یہ ہے کہ کچھ بھی مثلہ نہیں ہے فعل بنا وہ بالکل سنت رہا۔ کما ذکرہ الامام اسبیجابیؒ ولابی حنیفۃؒ انہ مثلۃ وانہ منھی عنہ۔ اور ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ کہ اشعار مثلہ ہے اور مثلہ کرنے سے ممانعت وارد ہوئی ہے ف جیسا کہ بخاری کی حدیث عبد اللہ بن یزید میں۔ع۔ اور ابوداؤد نے سمرہؓ سے اور احمد و حاکم نے ابن عمرؓ سے اور ابن ابی شیبہ نے عمران بن حصین ومغیرہ بن شعبہ سے اور طبرانیؒ نے عامر بن قرط اور ابوایوب سے مثلہ کرنے زندہ جانور سے منع کیا۔ع۔ تو حدیث اشعار اور حدیث مثلہ میں تعارض ہوا۔ ولو وقع التعارض۔ اور اگر تعارض واقع ہو ف درمیان نصوص کے اس طرح کہ ایک اجازت دے اور دوسری منع کرے۔ فالترجیح للمحرم تو ترجیح اس نص کو ہوتی ہے جو حرام کرنے والی ہے ف لہذا مثلہ کی احادیث مرجح ہوئیں اور اشعار مکروہ تحریمی ہوا۔

سوال ہوتا ہے کہ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیوں کرتے جواب دیا کہ اشعار النبی

علیہ السلام لصیانۃ الھدی لان المشرکین لایمتنعون عن تعرضہ الّا بہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اشعار کرنا ہدی کی حفاظت کے لئے تھا کیونکہ مشرک لوگ ہدی سے ساتھ تعرض کرنے سے نہیں باز رہتے مگر اشعار سے ف ـ اعتراض ہوا کہ حجۃ الوداع میں کوئی مشرک مکہ میں نہ تھا جواب دیا کہ راستہ میں تعرض مراد ہے۔ مف۔ میں کہتا ہوں کہ بر تقدیر تسلیم خلفائے راشدین کے وقت میں یہ قطعاً نہ تھا۔ م۔ ابن الہمام نے کہا کہ حق یہ کہ اشعار مثلہ نہیں ہے کیونکہ ہر زخم مثلہ نہیں ہوتا بلکہ مثلہ وہ کہ جس سے خلقت میں بدصورتی پیدا کی جاوے جیسے کان ناک کاٹنا آنکھیں اندھی کرنا وغیرہ ورنہ آدمی کو ختنہ کرنا مثلہ ہوگا حالانکہ قریب بواجب ہے اور جانور کو داغ دینا یا کان پھاڑنا اور اس کو خصی کرنا بدرجۂ اولیٰ مثلہ ہوں گے حالانکہ جائز ہے۔ بعض اور اگر تسلیم کیا جاوے تو معارضہ نہیں کیونکہ مثلہ سے ممانعت کرنا سال غزوۂ احد سے ہے اور اشعار کرنا دسویں سال حجۃ الوداع میں ہے پس چارہ نہیں کہ ممانعت مثلہ منسوخ ہے یا ایک قول پر تخصیص ہو سکتی ہے بہر تقدیر اشعار سنت نکلا۔ لہٰذا امام طحاویؒ وغیرہ نے قول امام ابو حنیفہؒ کا محمل صحیح یہ قرار دیا جو امام مصنفؒ نے لکھا۔ وقیل ان اباحنیفۃ کرہ اشعار اھل زمانہ۔ اور کہا گیا کہ ابو حنیفہؒ نے اپنے زمانہ والوں کا اشعار مکروہ کہا۔ لمبالغتھم فیہ بوجہ ان کے مبالغہ کرنے کے اشعار میں ف ـ یعنی زخم گہرا دیتے تھے علی وجہ یخاف منہ السرایۃ۔ ایسے طور پر کہ اس سے سرایت کا خوف ہوتا ہے خصوص حجاز کی گرمی میں زخم ساری ہو کر ہدی کی ہلاکت تک پہنچتا تا پس اس کو روک دیا۔ ابن الہمامؒ نے کہا کہ یہی محمل اولیٰ ہے۔ وقیل انماکرہ ایثارہ علی التقلید۔ اور کہا گیا کہ ابو حنیفہؒ نے صرف اس کو مکروہ رکھا کہ تقلید پر اشعار کو ترجیح سمجھو ف ـ بلکہ تقلید اولی جانو لیکن اشعار بھی سنت ہے پس خلاف یہ کہ صاحبین کے نزدیک اشعار افضل اور امام کے نزدیک تقلید افضل ہے پھر جو کوئی شخص اس مسئلہ سے ابو حنیفہؒ پر تشنیع کرے وہ فاسق بدکار ہے اگر چہ امام ابو حنیفہؒ کو معصوم نہیں جانتے ہیں۔ م۔ قال فاذا دخل مکۃ طاف وسعی قدوری نے کہا پھر جب متمتع مکہ میں داخل ہو تو طواف وسعی کرے۔ وھذا للعمرۃ علی ما بینا فی متمتع لایسوق الھدی اور یہ طواف وسعی عمرہ کے واسطے ہے جیسا کہ ہم ایسے متمتع کی صورت میں جس نے ہدی چلایا ہے بیان کر چکے الا انہ لایتحلل حتی یحرم بالحج یوم الترویۃ۔ مگر اتنا فرق ہے کہ ہدی چلانے والا متمتع بعد عمرہ کے حلال نہیں ہوگا اس حالت تک کہ یوم الترویہ کو حج کا احرام باندھے جیسے قارن مگر اس کا احرام پہلے سے موجود ہے لقولہ علیہ السلام لو استقبلت من امری ما استدبرت لما سقت الھدی ولجعلتھا عمرۃ وتحللت منھا۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد طواف سعی وعمرہ کے، اگر اپنے بارہ میں جو مجھے سابق سے خیال ظاہر ہوتا جو پیچھے اب ظاہر ہوا تو میں ہدی کو نہیں چلاتا اور میں اس کو عمرہ کر دیتا اور اس سے حلال ہو جاتا۔ وھذا ینفی التحلل عند سوق الھدی اور یہ حدیث نفی کرتی ہے حلال ہو جانے کی بصورت سوق الہدی کے ف ـ یعنی جب سوق الہدی

کیا ہو تو بعد عمرہ کے حلال نہیں ہو سکتا اور یہ حدیث دلالت نہیں کرتی کہ آپ متمتع تھے بلکہ قارن تھے بلکہ عبارت نص دلیل ہے کہ بعد سوق الہدی کے حلال ہونا ممنوع ہے۔ یہ کلام آپ نے اپنے اصحابؓ کے خوش کرنے کو فرمایا جن کو حلال ہو جانے کا حکم دیا تھا اور مقصود یہ شریعت جاری کرنا کہ عمرہ کرنا ایام حج میں تمتع اور قران کے ساتھ سب طرح جائز ہے اور یہ ان صحابہ کے فعل سے ہوا تو ان کو قران کا ثواب فرمانبرداری سے حاصل ہے۔ فافہم۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ویحرم بالحج یوم الترویۃ کما یحرم اھل مکۃ اور ترویہ کے دن حج کا احرام باندھے جیسے اہل مکہ باندھیں۔ علی ما بینا۔ بنابر آنکہ ہم بیان کر چکے ف۔ کہ وہ مانند مکی کے ہے۔ وان قدم الاحرام قبلہ جاز۔ اور اگر یوم الترویہ سے پہلے احرام کر لیا تو جائز ہے۔ وما عجل المتمتع من الاحرام بالحج فھو افضل۔ اور متمتع جس قدر حج کا احرام جلدی باندھے (بعد عمرہ کے) تو وہی افضل ہے لما فیہ من المسارعۃ وزیادۃ المشقۃ۔ کیونکہ اس میں مسارعت اور زیادتی مشقت ہے ف۔ اور عبادت با اعتبار زیادتی مشقت کی افضل ہے۔ وھذہ الافضلیۃ فی حق من ساق الھدی۔ اور یہ افضل ہونا اس متمتع کے حق میں بھی جس نے ہدی چلائی ہو۔ وفی حق من لم یسق۔ اور اس کے حق میں بھی جس نے نہ چلائی ہو ف۔ یعنی دونوں اس افضلیت میں برابر ہیں وعلیہ دم۔ اور اس متمتع پر بھی قربانی ہے۔ وھو دم التمتع علی ما بینا۔ اور یہ قربانی تمتع کی ہے اس بنا پر کہ ہم بیان کر چکے۔ واذا حلق یوم النحر فقد حل من الاحرامین اور جب یوم النحر کو ہلاک کرے تو دونوں احراموں سے حلال ہو گیا ف۔ یعنی سوائے عورتوں کے سب چیزیں حلال ہو گئیں۔ ع۔ لان الحلق محلل فی الحج کالسلام فی الصلوٰۃ فیتحلل بہ عنھما۔ کیونکہ حلق کرنا حج میں حلال کرنے والا ہے جیسے نماز میں سلام ہے تو حلق سے احرام عمرہ و احرام حج دونوں سے حلال ہو جائے گا ف۔ اس بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ عمرہ کا احرام حلق تک باقی ہے۔ لہٰذا اگر قارن نے بعد وقوف عرفہ کے جماع کیا تو اس پر حج کے لئے ایک بدنہ اور عمرہ کے لئے ایک بکری واجب واجب ہے اور اگر بعد حلق کے قبل طواف کیا تو دو بکریاں الزیلعی۔ علی ہذا اگر بعد وقوف کے شکار قتل کیا تو اس پر دو چند قیمت واجب ہوگی ف۔ ولیس لاھل مکۃ تمتع ولا قران وانما لھم الافراد خاصۃ۔ اور اہل مکہ کے واسطے تمتع نہیں اور نہ قران ہے اور ان کے لئے فقط مفرد حج خاص ہے خلافا للشافعی برخلاف قول شافعیؒ کے ف۔ ان کے نزدیک مکی کو قران و تمتع مکروہ نہیں لیکن اس پر قربانی واجب نہ ہوگی۔

اور یہی قران میں مالک و احمد کا قول ہے۔ م ع۔ والحجۃ علیہ قولہ تعالیٰ ذلک لمن لم یکن اھلہ حاضری المسجد الحرام۔ اور شافعی پر حجت قول الٰہی عزوجل ہے۔ ذلک لمن لم یکن الخ۔ یعنی یہ سب اس کے حق میں ہے جس کے لوگ مسجد الحرام کے حاضرین سے نہ ہوں ولان شرعھما للترفہ باسقاط احدی السفرتین۔ اور اس دلیل سے کہ قران و تمتع کا مشروع ہونا دو سفروں میں سے ایک ساقط کر کے راحت دینے کے واسطے ہے۔ وھذا فی حق الآفاقی۔ اور یہ راحت آفاقی کے حق میں

ہے ف یعنی جو مواقیت سے باہر رہتے ہیں پس اہل مکہ کو حج میں عمرہ ملانا جائز نہیں ہوا۔ ومن کان داخل المواقیت۔ اور جو شخص کہ مواقیت کے اندر رہتا ہے ف یا مواقیت ہی ہے فھو بمنزلۃ المکی تو وہ بمنزلہ مکہ والے کے ہے حتی لایکون لہ متعۃ ولا قران ۔ حتی کہ اس کے واسطے تمتع و قران نہیں ہے۔ بخلاف المکی اذا خرج الی الکوفۃ وقرن حیث یصح لان عمرتہ وحجتہ میقاتیتان فصار بمنزلۃ الآفاقی برخلاف مکی کے جب کہ وہ کوفہ کو نکل گیا اور وہاں سے قران کیا تو صحیح ہے کیونکہ اس کا عمرہ و حج دونوں میقاتی ہیں تو وہ بمنزلہ آفاقی کے ہو گیا ف یہ اس وقت کہ قبل ایام حج کے کوفہ گیا اور اگر شوال شروع ہو جانے کے بعد گیا تو قران صحیح نہ ہو گا کذا قال المحبوبی۔ قران کی قید اس لئے کی کہ تمتع نہیں صحیح ہے۔

عینی نے کہا کہ ہمارے نزدیک ایام حج میں اگر مکی نے عمرہ کیا تو بلا کراہت صحیح ہے لیکن تمتع کی فضیلت نہیں پاوے گا۔ م ع۔ واذا عاد المتمتع الی بلدہ بعد فراغہ من العمرۃ ۔ اور اگر متمتع عمرہ سے فراغت کر کے اپنے وطن کو لوٹ آیا۔ ولم یکن ساق الھدی بطل تمتعہ۔ حالانکہ اس نے سوق ہدی نہیں کی تھی تو اس کا تمتع باطل ہو گیا ف اگرچہ وہ لوٹ کر اسی سال میں حج بھی کرے۔ لانہ الم باھلہ فیما بین النسکین الماما صحیحا ۔ کیونکہ اس نے دونوں نسک یعنی حج و عمرہ کے درمیان میں المام صحیح کر لیا ف یعنی بدون سوق ہدی کے اپنے وطن واپس آیا۔ وبذلک یبطل التمتع کذا روی عن عدۃ من التابعین۔ اور ایسا کرنے سے تمتع باطل ہو جاتا ہے یوں ایک جماعت تابعین سے روایت کیا گیا ہے ف چنانچہ طحاوی نے اس کو سعید بن المسیب و عطاء بن ابی رباح و مجاہد و ابراہیم نخعی سے روایت کیا۔ مف۔ یہ اس وقت کہ سوق الہدی نہ کی ہو۔ واذا ساق الھدی فالمامہ لایکون صحیحا ولا یبطل تمتعہ ۔ اور اگر اس نے سوق ہدی کی ہو تو اس کا المام صحیح نہ ہو گا اور تمتع باطل نہ ہو گا۔ عند ابی حنیفۃ وابی یوسف ۔ یہ ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے وقال محمد یبطل لانہ اداھما بسفرتین اور امام محمدؒ نے کہا کہ تمتع باطل ہو گا کیونکہ اسے عمرہ و حج کو دو سفروں میں ادا کیا۔ ولھما ان العود مستحق علیہ مادام علی نیتہ التمتع لان السوق تمنعہ من التحلل فلا یصح المامہ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ واپس جانا اس پر حق لازم ہے یعنی شرعاً لازم ہے جب تک کہ وہ تمتع کی نیت پر ہے اس لئے کہ سوق الہدی اس کو حلال ہونے سے مانع ہے تو اس کا المام صحیح نہ ہو گا ف بلکہ المام فاسد ہے اس سے تمتع باطل نہ ہو گا۔ ہاں اگر نیت تمتع چھوڑ دے تو اس کو اختیار ہے متمتع نہ رہے گا مگر اس وقت بھی حلال نہیں ہو سکتا۔ بخلاف المکی اذا خرج الی الکوفۃ بخلاف مکی کے جب وہ کوفہ کو نکل گیا۔ واحرم بعمرۃ ۔ اور عمرہ کا احرام باندھا ف بدون حج کے وساق الھدی اور ہدی کا سوق بھی کیا ۔حیث لم یکن متمتعا تو بھی متمتع نہ ہو گا ف کیونکہ اس کا وطن تو عین مکہ ہے لان العود ھناک غیر مستحق علیہ ۔ کیونکہ واپس جانا وطن سے اس پر مستحق نہیں ہے ف کیونکہ مکہ سے مکہ جانا محال بات ہے فصح المامہ باھلہ ۔ تو اس کا المام اپنے اہل میں صحیح ہو گیا ف پس تمتع جاتا رہا۔ یہ سب اس وقت تھا کہ احرام عمرہ ایام حج میں مع ادائے تکمین ہو۔

عہ یعنی میقات پر سے احرام لایا ۱۲

ومن احرم بعمرة قبل اشهر الحج - اور جس نے حج کے مہینوں سے پہلے عمرہ کا احرام باندھا فطاف لها اقل من اربعة اشواط - پس عمرہ کے واسطے چار پھیرے سے کم طواف کیا ف یعنی ۳ پھیرے تک حتی کہ طواف پورا نہ ہوا تو عمرہ ادا نہ ہوا - ثم دخلت اشهر الحج - پھر حج کے ایام آ گئے ف یعنی ماہ شوال شروع ہو گیا اور اس نے احرام عمرہ کا جدید نہیں کیا بلکہ پہلا احرام رکھا - فتممها پس عمرہ تمام کیا ف یعنی طواف کے باقی پھیرے اور سعی کر لے واحرم بالحج اور حج کا احرام باندھا - کان متمتعا تو یہ شخص متمتع ہو گا ف کیونکہ قبل ایام حج کے عمرہ ادا کر لینا معتبر ہے نہ احرام باندھنا - لان الاحرام عندنا شرط فیصح تقدیمه علی اشهر الحج - کیونکہ احرام تو ہمارے نزدیک شرط ہے پس حج کے مہینوں پر اس کو مقدم کرنا صحیح ہے ف یہی مالک رحمہ اللہ کا قول ہے جیسے وقت نماز سے پہلے وضو کر لینا بالاجماع جائز ہے - وانما یعتبر اداء الافعال فیها - اور معتبر تو یہ ہے کہ ادا ہونا افعال عمرہ کا ایام حج میں واقع ہو - وقد وجد الاکثر - اور حال یہ کہ اکثر افعال کی ادا پائی گئی ف ایام حج میں کیونکہ طواف نصف سے زائد باقی تھا اور سعی وللاکثر حکم الکل - اور اکثر کے واسطے کل کا حکم ہے ف گویا کل عمرہ ایام حج میں ہوا - وان طاف لعمرته قبل اشهر الحج اربعة اشواط فصاعدا - اور اگر اس شخص نے حج کے ایام سے پہلے عمرہ کے لئے طواف چار پھیرے یا زیادہ کر لئے ہوں ثم حج من عامه ذلک - پھر اسی سال میں حج کیا - لم یکن متمتعا تو وہ متمتع نہ ہو گا ف بلکہ اس کو ہر ایک کا ثواب علیحدہ ملے گا مگر تمتع کا درجہ اور اس کی قربانی نہ ہو گی - لانه ادی الاکثر قبل اشهر الحج - کیونکہ اس نے عمرہ کا اکثر حصہ ایام حج سے پہلے ادا کر دیا ف حالانکہ ایام حج میں ضرور ہے - اگر کہو کہ خالی چار طواف سے کیا دلیل ہے کہ اکثر عمرہ ادا ہو گیا جواب دیا کہ - وهذا لانه صار بحال لا یفسد نسکه بالجماع - یہ اس واسطے ہوا کہ وہ ایسے حال پر ہو گیا کہ اب جماع کرنے سے اس کا عمرہ باطل نہ ہو گا - ف بلکہ قربانی لازم ہو گی (المبسوط) جیسے بعد وقوف عرفہ کے جماع کرنے سے حج فاسد نہیں ہوتا - ع - فصار کما اذا تحلل منها قبل اشهر الحج تو یہ شخص ایسا ہو گیا کہ گویا ایام حج سے پہلے عمرہ سے حلال ہو گیا - ف پس تمتع فاسد ہے - ومالک یعتبر الاتمام فی اشهر الحج اور امام مالک (متمتع ہو جانے کیلئے) ایام حج میں عمرہ کا تمام کرنا معتبر رکھتے ہیں - ف اکثر کا اعتبار نہیں کرتے بلکہ اگر عمرہ پہلے تمام کر کے خالی احرام باقی رکھے یہاں تک کہ ایام حج آ جاویں پھر حج کر لے تو متمتع ہو جاوے الشیخ الجصاص الرازی - ع - والحجة علیه ما ذکرناه - اور مالک پر حجت وہ جو ہم ذکر کر چکے ف کیونکہ بحکم کل ہو کر ادا ہوا تو گویا حلال ہو چکا - ولان الترفق باداء الافعال اور حجت یہ بھی دلیل ہے کہ تمتع افعال ادا کرنے کے ساتھ ہے ف یعنی تمتع و ترفق پانا عمرہ سے حج تک جیسا کہ آیت سے ظاہر ہے وہ اس طرح کہ دونوں کے افعال کو ادا کر لے ع - والمتمتع المترفق باداء النسکین فی سفرة واحدة فی اشهر الحج - اور متمتع وہ ہے جس نے ترفق پایا ایام حج میں ایک ہی سفر میں دونوں نسک حج و عمرہ ادا کرنے کا ف تو ضرور ہوا کہ ایام حج میں دونوں کا ادا کرنا متحقق ہو -

واضح ہو کہ ابتدائے ایام حج شروع شوال سے بالاجماع ہے اور خاتمہ میں اختلاف ہے - قال واشهر الحج شوال وذو القعدة وعشر من ذی الحجة - قدوری نے کہا کہ حج کے مہینے شوال و

ذوالقعدہ اور دس روز ذی الحجہ کے ہیں ف ـ حتی کہ جب دسویں کا آفتاب غروب ہو تو حج کا وقت نکل گیا یہی قول احمدؒ ہے ـ مع ـ کذا روی عن العبادلۃ الثلثۃ وعبد اللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہم ایسا ہی عبادلہ ثلثہ (عبد اللہ بن مسعود ـ عبد اللہ بن عمر ـ عبد اللہ بن عباسؓ سے) اور عبد اللہ بن الزبیر سے مروی ہے ف ـ کہ انہوں نے قولہ تعالیٰ الحج اشھر معلومات ـ کی تفسیر میں یہی زمانہ بیان کیا اور ہر ایک نے ذی الحجہ سے دس بیان کئے پس عبد اللہ بن مسعود اور ابن عباس و ابن الزبیر کی روایات دار قطنی نے اور ابن عمرؓ کی روایت حاکم نے اخراج کی اور یہی قول عطاء و مجاہد و شعبی و قتادہ و سعید بن ابی عروبہ و ثوری کا ہے ـ مع ـ ولان الحج یفوت بمضی عشر ذی الحجۃ ـ اور اس دلیل سے کہ ذی الحجہ کے دس روز گزرنے سے حج جاتا رہتا ہے ف ـ پھر اگر آخر ذی الحجہ تک ہوتا تو کون جاتا ـ ومع بقاء الوقت لا یتحقق الفوات حالانکہ وقت باقی ہونے کے باوجود فوت نہیں ہو سکتا ـ وھذا یدل علی ان المراد من قولہ تعالیٰ الحج اشھر معلومات ـ اور یہ دلالت کرتا ہے کہ قولہ تعالیٰ الحج اشھر معلومات سے مراد شھران وبعض الثالث لاکلہ دو ماہ پورے اور تیسرے کا تہائی ہے نہ پورا ف ـ کیونکہ اشھر لفظ جمع مگر نکرہ ہے تو کامل تین ماہ ضرور نہ ہوئے لیکن مالکؒ کے نزدیک طواف زیارت میں تاخیر کرنا آخر ذی الحجہ تک بے کراہت جائز ہے ـ پھر معلوم ہو چکا کہ عمرہ ادا کرنے کو سال بھر میں جب چاہے احرام کر کے ادا کرے ـ یہ ایام صرف حج سے متعلق ہیں مگر جبکہ حج کے ساتھ قران عمرہ یا تمتع کرے چنانچہ مسائل گذرے ہیں ـ فان قدم الاحرام بالحج علیھا جاز احرامہ وانعقد حجا ـ پھر اگر حج کا احرام ان مہینوں پر مقدم کیا تو احرام جائز اور حج کے لئے منعقد ہوگا ـ خلافا للشافعی فانہ یصیر محرما بالعمرۃ بر خلاف جدید قول شافعیؒ کے کہ وہ شخص عمرہ کے ساتھ محرم ہو جائے گا ف ـ کیونکہ افعال حج کے ایام معین ہیں تو احرام مقدم نہ ہوگا لانہ رکن عندہ کیونکہ شافعیؒ کے نزدیک احرام ایک رکن حج ہے ف ـ اگر رکن ہو تو ہمارے نزدیک بھی تقدیم جائز نہ ہو وھو شرط عندنا ـ اور ہمارے نزدیک احرام ایک شرط ہے ف ـ جیسے نماز کے لئے وضو شرط ہے فاشبہ الطھارۃ فی جواز التقدیم علی الوقت پس احرام وقت سے پہلے وضو ظاہر ہونے کے مشابہ ہو گیا ولان الاحرام تحریم اشیاء وایجاب اشیاء ـ اور اس دلیل سے کہ احرام تو چند چیزوں کو حرام کر لینا اور چند چیزوں کو واجب کر لینا ـ وذلک یصح فی کل زمان اور ایسا کرنا ہر زمانہ میں صحیح ہے ف ـ خواہ ایام حج ہوں یا نہ ہوں ـ وصار کالتقدیم علی المکان ـ (پس زمانہ سے مقدم) احرام مانند مواقیت سے مقدم احرام کے ہو گیا ف ـ یعنی جیسے مواقیت حج سے احرام مقدم کرنا جائز اسی طرح ایام حج سے مقدم کرنا جائز ہے قال واذا قدم الکوفی بعمرۃ فی اشھر الحج وفرغ منھا وحلق او قصر ـ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں کہا اور جب کوئی آدمی ایام حج میں عمرہ کے لئے آیا اور عمرہ سے فارغ ہو کر حلق یا قصر کیا ف ـ یعنی حلال ہو گیا ـ ثم اتخذ مکۃ او البصرۃ دارا ـ پھر اس نے مکہ یا بصرہ کو اقامت کا گھر بنا لیا ف ـ یعنی اپنے وطن کوفہ میں نہیں آیا وحج من عامہ ذلک اور اسی سال میں حج ادا کیا ـ

فھو متمتع ۔ تو یہ شخص متمتع ہے ف ۔ حتی کہ بعد ادائے حج کے بدی تمتع قربانی کرے ۔ اما الاول ۔ اول صورت ف ۔ یعنی بعد عمرہ کے مکہ میں رہ کر متمتع ہونا ۔ فلانہ ترفق باداء النسکین فی سفر واحد فی اشھر الحج ۔ اس لئے ہے کہ اس نے ایام حج میں ایک سفر میں دونوں نسک ادا کرنے کا تمتع پایا ف ۔ یعنی توفیق پائی اور دونوں میسر کئے گئے ۔ واما الثانی ۔ اور رہی صورت دوم ف ۔ جبکہ بصرہ میں اقامت کر کے حج سے متمتع ہوا ۔ فقیل ھو بالاتفاق ۔ تو کہا گیا کہ یہ بالاتفاق ابوحنیفہؒ و صاحبین کا قول ہے ف ۔ کہ وہ متمتع ہے یہ قول امام ابوبکر الجصاص الرازی کا ہے کما فی الفتح ۔ کیونکہ جامع صغیر میں بلا خلاف ذکر کیا ۔ وقیل ھو قول ابی حنیفۃؒ اور کہا گیا کہ متمتع ہونا قول ابی حنیفہؒ ہے ۔ وعندھما لایکون متمتعا ۔ اور صاحبین کے نزدیک متمتع نہیں ہوگا ف ۔ یہ امام طحاوی نے کہا ۔ ف ۔ لان المتمتع من تکون عمرتہ میقاتیۃ وحجتہ مکیۃ کیونکہ متمتع وہ شخص کہ جس کا عمرہ تو میقاتی ہو اور اس کا حج مکی ہو ف ۔ یعنی عمرہ کا احرام میقات سے لاوے اور حج کا احرام مکہ سے باندھے ۔ وذینکاہ ھذان میقاتیان اور حال یہ کہ اس شخص کے دونوں نسک عمرہ و حج میقاتی ہیں ف ۔ کیونکہ حج کے لئے بھی میقات سے احرام لایا ہے ۔ ولہ ان السفرۃ الاولی قائمۃ ۔ اور ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ کہ پہلے بار کا سفر برابر قائم ہے ۔ مالم یعد الی وطنہ ۔ جب تک کہ اپنے وطن کو واپس نہ جاوے ف ۔ حالانکہ وطن کو نہیں گیا بلکہ بصرہ میں ہے ۔ وقد اجتمع لہ نسکان فیہ ۔ اور حال یہ کہ اسی سفر میں اس کے لئے دونوں نسک مجتمع ہوئے ف ۔ پس وہ متمتع ہوا ۔ فوجب دم التمتع ۔ تو اس پر تمتع کی قربانی واجب ہے ف ۔ بعد ادائے حج کے ادا کرے ۔ فان قدم لعمرۃ فافسدھا و فرغ منھا وقصر ۔ اور اگر عمرہ کے لئے آیا پس اس کو فاسد کر دیا اور اس سے فارغ ہوگیا اور قصر کیا ف ۔ چونکہ حج و عمرہ میں فاسد کرنے پر بھی پورے افعال ادا کرنے پر حلق یا قصر سے حلال ہوتا ہے پس فارغ ہو کر قصر کر کے حلال ہوگیا ۔ ثم اتخذ البصرۃ دارا ۔ پھر بصرہ کو گھر بنا لیا بصرہ کو ف ۔ یعنی میقات کے پار کسی شہر کو سوائے وطن کے ثم اعتمر فی اشھر الحج ۔ پھر حج کے مہینوں میں عمرہ ادا کیا ف ۔ یعنی قضا کیا وحج من عامہ اور اسی سال حج کیا ۔ لم یکن متمتعا تو متمتع نہیں ہوگا ۔ عند ابی حنیفۃؒ یہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے ۔ وقالا ھو متمتع لانہ انشاء سفرا اور صاحبین نے کہا کہ وہ متمتع ہے کیونکہ یہ ایجاد سفر ہے ف ۔ یعنی جبکہ بصرہ سے نکلا تو اس نے ایک سفر شروع کیا ۔ وقد ترفق بنسکین اور حال یہ کہ اس نے دو نسک کی توفیق پائی ف ۔ پس متمتع ہوا ۔ ولہ انہ باق علی سفرہ مالم یرجع الی وطنہ ۔ اور ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ کہ وہ شخص جب تک اپنے وطن کو لوٹ نہ جاوے اپنے سفر اول پر باقی ہے ف ۔ اور اس سفر میں اس کا پہلا عمرہ فاسد ہوگیا تو دو نسک صحیح طور پر اس کو حاصل نہ ہوئے حالانکہ متمتع وہی کہ سفر واحد میں دو نسک بطور صحیح حاصل کرے ۔ ع ۔ فان کان رجع الی اھلہ ۔ پس اگر ایسا ہوا کہ وہ اپنے وطن لوٹ گیا ہو ف ۔ بعد فساد عمرہ کے ۔ ثم اعتمر فی اشھر الحج وحج من عامہ ذلک یکون متمتعا فی قولھم جمیعا پھر ایام حج میں اس

نے عمرہ کیا اور اسی سال حج کیا تو تینوں اماموں کے قول میں وہ متمتع ہوگا۔ لان هذا انشاء سفر کیونکہ یہ از سر نو ایجاد سفر ہے لانتهاء السفر الاول۔ بوجہ سفر اول ختم ہوجانے کے ف۔ جبکہ وطن لوٹ گیا وقد اجتمع له نسكان صحيحان فيه۔ حال یہ کہ اسی سفر دوم میں اس کے لئے دو نسک بطور صحیح میسر ہوئے۔ ولو بقي بمكة۔ اور اگر وہ مکہ میں ٹھہر گیا ف۔ یعنی فاسد عمرہ کے۔ ولم يخرج الى البصرة۔ اور بصرہ کو نہیں گیا ف۔ یعنی میقات کے پار کسی شہر میں سوائے وطن کے نہیں گیا۔ حتى اعتمر في اشهر الحج وحج من عامه۔ حتی کہ حج کے مہینوں میں عمرہ کیا اور اسی سال میں حج کرلیا ف۔ تو ہر ایک کا ثواب پایا ولیکن۔ لا يكون متمتعا بالاتفاق۔ وہ بالاتفاق متمتع نہیں ہوگا۔ لان عمرته مكية والسفر الاول انتهى بالعمرة الفاسدة۔ کیونکہ اس کا عمرہ مکیہ ہے اور پہلا سفر تو فاسد عمرہ کے ساتھ ختم ہوگیا۔ ولا تمتع لاهل مكة۔ اور اہل مکہ کے واسطے تمتع نہیں ہے۔ ومن اعتمر في اشهر الحج وحج من عامه فايهما افسد۔ اور جس شخص نے حج کے مہینوں میں عمرہ کیا اور اسی سال حج بھی کیا تو دونوں میں سے جس کو فاسد کرے ف۔ یعنی جماع وغیرہ کسی فعل سے عمرہ یا حج کوئی فاسد بوجہ دے تو تمتع نہیں رہے گا لیکن مضى فيه۔ اس کو پورا کردیا جائے لانه لا يمكنه الخروج عن عهدة الاحرام الا بالافعال۔ کیونکہ اس کو عہدۂ احرام سے نکلنا ممکن نہیں مگر ادائے افعال کے ساتھ ف۔ لہذا افعال پورے کرنے پڑتے ہیں۔

اس لئے کہ احرام تو جماع وخوشبو ولباس سلا ہوا پہننا ومانند اس کے اپنے اوپر حرام کرلینا اور طواف وسعی وغیرہ کو اپنے اوپر واجب کرنا۔ پس اگر اول چیزوں میں قصور کیا تو دوسری چیزوں کا پورا کرنا لازم ہے پس افعال ادا کرکے احرام کا عہدہ پورا کرے۔ م۔ وسقط دم التمتع۔ اور تمتع کی ہدی ساقط ہوئی لانه لم يترفق باداء نسكين صحيحين في سفرة واحدة۔ کیونکہ اس کو ایک سفر میں دو نسک صحیح ادا کرنے کی توفیق نہیں ہوئی۔ واذا تمتعت المرأة۔ اور اگر عورت نے تمتع کیا ف۔ یعنی ایام حج میں عمرہ ایک احرام سے اور حج دوسرے احرام سے جمع کئے اور اس پر تمتع کی ہدی واجب ہوئی۔ فضحت بشاة۔ پس عورت نے بقرعید کی قربانی کی ف۔ جو مالک نصاب پر واجب ہوا کرتی ہے لم يجزها من دم المتعة۔ تو یہ قربانی اس کو ہدی المتع سے کافی نہ ہوگی لانها اتت بغير الواجب کیونکہ عورت نے سوائے واجب کے دوسرا قربانی کیا ہے ف۔ کیونکہ واجب تو ہدی المتع قربانی کرنا تھا مگر اس نے تو نگری کی قربانی ادا کی۔ وكذا الجواب في الرجل۔ اور یہی حکم مرد کا ہے ف۔ کہ اگر اس نے تمتع کی قربانی نہ کی بلکہ تو نگری کی قربانی کردی تو تمتع سے کافی نہیں ہے۔ واذا حاضت المرأة عند الاحرام اغتسلت واحرمت وصنعت كما يصنعه الحاج غير انها لا تطوف بالبيت حتى تطهر۔ اور جب احرام کے وقت عورت حائضہ ہوگئی تو غسل کرکے احرام باندھ لے اور جیسے حاجی لوگ کریں گے وہ بھی سب کرے سوائے اتنی بات کے کہ وہ بیت اللہ کا طواف نہ کرے گی یہاں تک کہ پاک ہوجاوے لحديث عائشةؓ حين حاضت بسرف۔ بدلیل حدیث عائشہؓ کے جبکہ موضع سرف میں حائضہ ہوگئیں ف۔ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی حکم دیا تھا رواه البخاري ومسلم عن عائشة وجابر۔ ولان الطواف في المسجد۔ اور دلیل ہے کہ

طواف کرنا تو مسجد میں واقع ہوتا ہے ف اور مسجد میں حائضہ نہیں داخل ہو سکتی والوقوف فی مفازة اور وقوف عرفہ
تو جنگل میں ہوتا ہے ف وہاں حائضہ حاضر ہو سکتی ہے لہذا اگر صرف عمرہ ہو تو تاخیر کرے گی۔ اگر پوچھو کہ غسل سے کیا
فائدہ جبکہ وہ پاک نہیں ہو سکتی جواب دیا وھذا الاغتسال للاحرام لا للصلوٰۃ فیکون مفیدا۔ یہ غسل کرنا احرام کے
لئے ہے نہ نماز کے لئے تو مفید ہوگا ف اور یہی حکم نفاس والی عورت کا ہے چنانچہ جابرؓ کی حدیث مسلم میں
قصہ اسماءؓ مذکور ہے اور حدیث ابن عباسؓ مرفوع میں حائض ونفساء دونوں کا ذکر ہے کما رواہ ابوداؤد
الترمذی۔ م ف۔ فان حاضت بعد الوقوف وطواف الزیارۃ۔ اور اگر عورت حائضہ (یا نفساء) ہوئی بعد وقوف عرفہ
اور طواف الزیارۃ کے ف تو صرف طواف الوداع باقی رہا تو عورت مذکورہ کا حکم یہ ہے کہ انصرفت من مکۃ ولا
شئ علیھا لطواف الصدر۔ وہ مکہ سے رخصت ہو جاوے اور طواف الوداع کے واسطے اس پر کچھ لازم نہ ہوگا
ف اگرچہ مرد پر لازم ہوتا ہے جبکہ بغیر ادا کے چلا جاوے چنانچہ سابق گزرا۔ لانہ علیہ السلام رخص للنساء الحیض فی
ترک طواف الصدر۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حائضہ عورتوں کے واسطے طواف الوداع چھوڑنے میں اجازت
دے دی ہے ف چنانچہ بخاری ومسلم نے حدیث ابن عباسؓ سے اور ترمذی ونسائی نے حدیث ابن عمرؓ سے روایت
کیا اور اس پر اجماع ہے اور نفاس والی مثل حائضہ کے ہے۔ م ع ومن اتخذ مکۃ دارا فلیس علیہ طواف الصدر۔
اور جس شخص نے مکہ کو گھر بنا لیا تو اس پر طواف الوداع نہیں ہے۔ لانہ علی من یصدر۔ کیونکہ طواف الوداع اس پر
واجب ہوتا ہے جو صادر ہوگا ف یعنی مکہ سے وطن کو واپس ہوگا لیس اس وقت میں جس نے مکہ کو گھر بنا لیا اس سے صدر نہیں رہا الا اذا
اتخذھا دارا بعد ما حل النفر الاول۔ مگر جبکہ اس نے نفر اول کا وقت آ جانے کے بعد مکہ کو گھر بنایا ہو ف یعنی بارہویں
ذی الحجہ کے بعد بنایا ہو تو اس پر طواف الوداع کر لینا واجب ہے فیما یروی عن ابی حنیفۃؒ اس روایت میں
جو ابو حنیفہؒ سے مروی ہے ف اس کو کرخی وقدوری نے وصاحب الفلاح نے ذکر کیا اور کہا کہ ابو یوسفؒ
کے نزدیک اب بھی ساقط ہے ویرویہ البعض عن محمد اور بعضے اس کو امام محمدؒ سے روایت کرتے ہیں ف
چنانچہ اسبیجابی وصاحب المنظومہ وصاحب المختلف نے لکھا کہ امام محمدؒ کے نزدیک بعد نفر اول کے طواف الصدر
واجب ہوگا اور ابو یوسف کے نزدیک ساقط ہے۔ صدر الشہید نے توفیق دی کہ ابو یوسف کے نزدیک ساقط ہے اور ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک
واجب ہے۔ م ع۔ لانہ وجب علیہ بدخول وقتہ۔ کیونکہ طواف الوداع اس پر واجب ہو گیا بوجہ وقت
روانگی آ جانے کے ف کیونکہ اس وقت وہ پردیسی تھا۔ پھر اس نے مکہ میں توطن کی نیت کی فلا یسقط
بنیۃ الاقامۃ بعد ذلک واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب ف تو بعد نفر اول کے اقامت کی نیت سے وہ
وہ طواف جو واجب ہو چکا ہے ساقط نہ ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب ف واضح ہو کہ علماء نے آخر مسائل
میں لفظ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب" لکھنے کا اس واسطے حکم دیا کہ یہ مسائل اجتہادی ہیں جن میں علم قطعی
کا دعویٰ نہیں ہو سکتا بلکہ اجتہاد ظنی ہوتا ہے تو بعد اس کے لکھے کہ جو صواب قطعی ہے اس کو
اللہ تعالیٰ ہی خوب جانتا ہے۔ اس سے یہ وہم نہ ہو کہ اجتہاد غلط ہے کہ علم الٰہی میں جو صواب
ہے شاید یہی ہے جو اجتہاد سے ثابت ہوا یا اجتہاد میں کچھ قصور رہا لیکن اللہ تعالیٰ نے جبکہ
اجتہاد کو قبول فرمایا ہے تو نتیجہ یعنی ثواب ملنا بہر حال حاصل ہے فافہم فانہ نافع جدا۔ م۔

باب الجنایات

یہ باب جنایات کے بیان میں ہے۔ جب احرام و حج افراد اور عمرہ اور قران و تمتع سب ذکر کر دیئے تو اب جرم بیان کئے تاکہ آدمی بچے جو ایسے افعال ہیں کہ احرام یا حرم میں ممنوع تھے یا افعال حج میں کوئی قصور کیا تاکہ معلوم ہو کہ کس جرم سے حج یا عمرہ فاسد ہو جاتا ہے اور کون جرم خالی جرمانہ یعنی قربانی بڑی یا چھوٹی یا اطعام مساکین دینے سے پورا ہو جاتا ہے اور جرم کے مراتب و کفارہ کی صورتیں معلوم ہوں۔ م۔ واذا تطیب المحرم فعلیہ الکفارۃ۔ اور جب محرم نے تطیب کیا تو اس پر کفارہ واجب ہے ف تطیب کے معنی طیب کو بدن میں لگانا۔ طیب وہ چیز جو خوشبو ہو جیسے بنفشہ و چنبیلی و ریحان و گلاب کا پھول اور عطریات جمیع اقسام کے۔ م مع۔ پس بدن میں لگانا جرم ہے اور سونگھنا ہمارے نزدیک مضائقہ نہیں خلافاً للشافعی۔ البدائع پھر اس کی تفصیل فرمائی۔ فان طیب عضوا کاملا فما زاد فعلیہ دم۔ پس اگر اس نے خوشبو لگائی پورے ایک عضو کو یا اس سے زیادہ کو تو اس پر ایک قربانی لازم ہے۔ وذلک۔ اور یہ یعنی ایک عضو کامل۔ مثل الراس والساق والفخذ وما اشبہ ذلک۔ مثل سر و پنڈلی و ران و جو اس کے مانند ہے ف جیسے چہرہ و بازو اور کلائی اگرچہ تھوڑی خوشبو سے پورا عضو مطیب کیا۔ اور اگر بہت خوشبو تھوڑی عضو میں لگائی تو خوشبو کا اعتبار ہے نہ عضو کا حتیٰ کہ چوتھائی عضو میں بہت خوشبو لگانے سے کفارہ دوم واجب ہوگا۔ المحیط وغیرہ مع۔ ورس اور کسم خوشبو ہے اور کٹ ابو یوسف کی روایت میں اور خطمی میں اختلاف ہے اور ممانعت عام ہے خواہ بدن ہو یا ازار یا جامہ یا بچھونا۔ اور جائز نہیں کہ ازار کے کونے میں مشک باندھے یعنی کپڑے میں باندھنا بھی روا نہیں ہے اگر بعد احرام کے کپڑے کو خوشبو کی دھونی دی پس اگر بہت لگ گیا تو اس پر دم ورنہ صدقہ ہے اور اگر صرف خوشبو ہوگئی تو کچھ نہیں اور عطار کی دوکان میں بیٹھ جانا جائز ہے۔ پھر قلیل و کثیر کا پہچاننا عرف پر ہے ورنہ جو شخص اس میں مبتلا ہوا خود اس کی رائے میں کثیر ہو تو کثیر ہے ورنہ قلیل ہے۔ اور بحر المحیط سے ایک بالشت طول و عرض داخل قلیل ہے۔ خوشبو احرام سے پہلے لگائی اگر باقی ہو تو اس سے مضائقہ نہیں اور اگر وہ ایک جگہ سے دوسری جگہ لگ گئی تو بالاتفاق اس پر کچھ نہیں ہے۔ ہاں اگر احرام کے بعد خوشبو لگائی بہت یا عضو کامل حتیٰ کہ کفارہ میں قربانی دی پھر وہ خوشبو اسی طرح لگی چھوڑ دے تو اس پر دوسرا کفارہ لازم ہوگا۔ کما فی المنتقی عن محمدؒ اور مصنفؒ کے کلام سے ظاہر ہوا کہ پورا عضو یا زائد حتیٰ کہ تمام بدن تک ایک قربانی ہے۔ اگر اعضائے متفرقہ میں کل سے کم لگائی تو جمع کریں اگر عضو کامل ہو تو دم ورنہ صدقہ ہے اور اگر قارن ہو تو اس پر دو کفارے ہیں۔ مف۔ اگر متمتع بسوق الہدی ہو تو بھی حکم ہونا چاہئے۔ م۔ لان الجنایۃ تتکامل بتکامل الارتفاق۔ اس دلیل سے کہ عضو

کامل میں کفارہ ہے اکہ جرم پورا ہوتا ہے ارتفاق کامل سے ف سے یعنی انتفاع کامل سے۔ وذلک فی العضو الکامل۔ اور پورا انتفاع ہونا عضو کامل میں ہے۔ فیترتب علیہ کمال الموجب۔ تو عضو کامل پر پورا موجب یعنی جو کفارہ دم ہے واجب ہوگا ف جیسے تمام بدن میں لگنے سے موجب کامل یعنی قربانی واجب ہے پھر ایک کفارہ اس وقت کہ ایک ہی مجلس میں کل اعضاء میں ملی ہو اور اگر مختلف جلسوں میں ملے تو ہر بار کے لئے کفارہ ہوگا۔ پس اگر ہر بار عضو یا زائد ہو تو دم۔ ورنہ جب اس قدر ہو تو اس کا دم۔ اور جب نہ ہو تو صدقہ خواہ اول بار کا دیا ہو یا نہ دیا ہو یہ شیخین کا قول ہے۔ مف۔ وان طیب اقل من عضو فعلیہ الصدقۃ۔ اور اگر عضو سے کم کو مطیب کیا تو اس پر صدقہ ہے۔ لقصور الجنایۃ۔ بوجہ جرم میں کمی ہونے کے۔ وقال محمد یجب بقدرہ من الدم اعتبارا للجزء بالکل۔ اور امام محمدؒ نے کہا کہ بقدر جرم کے دم سے واجب ہوگا بقیاس جزو کے کل پر ف سے یعنی کل عضو میں پورا دم۔ یعنی ایک ذبح تھا پس اگر نصف عضو ہو تو نصف الدم اور اگر چہارم ہو تو چہارم دم ہے۔ وفی المنتقی انہ اذا طیب ربع العضو فعلیہ دم اعتبارا بالحلق۔ اور منتقی میں ہے کہ اگر محرم نے چہارم عضو کو مطیب کیا تو اس پر پورا دم بر قیاس حلق واجب ہے ف سے یعنی چہارم سر منڈانا بمنزلہ کل کے تو چہارم عضو کو مطیب کرنا بمنزلہ کل کے ہے۔ ونحن نذکر الفرق بینھما من بعد ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور ہم خوشبو لگانے و سر منڈانے میں من بعد فرق بیان کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ ف سے پس منتقی کا قیاس ٹھیک نہیں ہے۔ م اگر فرج کی دوا میں مرہم وغیرہ کا فور واس کے مانند سے مرکب استعمال کیا تو کفارہ ہے پھر اس کے ساتھ دوسرے قرحہ میں بھی استعمال کیا تو اس پر ایک ہی کفارہ ہے جب تک کہ پہلا اچھا نہ ہو۔

واضح ہو کہ طیب کا استعمال قصد سے ہو یا بغیر قصد ہو برابر ہے چنانچہ اگر مثلاً رکن اسود کو ہاتھ سے چھوا کہ اس میں سے بہت عطر لگ گیا تو اس پر دم واجب ہے اور اگر کم ہو تو صدقہ ہے۔ المبسوط۔ اور اگر طیب چھوٹی پس اگر کچھ نہیں تو کچھ نہیں ہے الکافی۔ مف۔ ثم واجب الدم یتادی بالشاۃ فی جمیع المواضع الا فی موضعین۔ پھر واجب الدم بکری سے سب جگہوں میں ادا ہو جاتا ہے سوائے دو جگہ کے ف سے یعنی ہر جرم جس میں کہ جرمانہ دم یعنی قربانی واجب کی گئی ہے تو بکری کی قربانی کو دینا سب جگہوں میں کافی ہو جاتی ہے سوائے دو جگہ کے۔ نذکرھما فی باب الھدی ان شاء اللہ تعالیٰ۔ دونوں جگہ کو ہم باب الہدی میں انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔ ف سے یعنی ان میں بدنہ واجب ہے۔ واضح ہو کہ بدنہ کے واسطے چار جگہ ہیں ایک یہ کہ طواف مفروض کو حالت جنابت میں کیا دوم حیض میں سوم نفاس میں کیا ہو۔ چہارم بعد وقوف عرفہ کے جماع کر لیا ہو تو چاروں صورتوں میں بدنہ واجب ہے لیکن قدوری نے صرف اول و چہارم کو ذکر کیا گویا حیض و نفاس بدرجۂ اولیٰ ظاہر ہیں۔ مف۔ وکل صدقۃ فی الاحرام۔ اور ہر صدقہ احرام میں ف سے یعنی احرام کے جرم میں۔ غیر مقدرۃ۔ جو مقدر نہیں ہے ف سے یعنی اس کی کوئی مقدار معین مذکور نہیں ہے۔ فھی نصف صاع من بر۔ تو وہ گیہوں سے نصف صاع مراد ہے۔

الاما یجب تقبل الفصلۃ والجرادۃ۔ سوائے اس کے جو کہ جوں و ٹیڑھی مار ڈالنے میں لازم آتا ہے ف کہ اس میں کچھ صدقہ دے دے جس قدر چاہے۔ ھکذا روی عن ابی یوسف۔ ایسا ہی ابو یوسفؒ سے روایت کیا گیا ہے ف حتی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ٹیڑھی سے ایک چھوہارا اچھا ہے۔ قال فان خضب راسہ بحناء فعلیہ دم۔ امام محمدؒ نے کہا کہ پس اگر محرم نے اپنے سر میں حناء سے خضاب لگایا تو اس پر قربانی واجب ہے ف بکری کافی ہے۔ لانہ طیب قال علیہ السلام الحناء طیب۔ کیونکہ حناء خوشبو ہے۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حنا طیب ہے ف اس کو طبرانیؒ نے ام سلمہؓ سے اور بیہقیؒ نے خولہ بنت حکیم سے اس نے اپنی ماں سے روایت کیا۔ اس کی اسناد میں عبد اللہ بن لہیعہ راوی کی تضعیف کی گئی۔ جواب یہ کہ بعض نے اس کی توثیق کی جیسا کہ امام احمد بن حنبل و احمد بن صالح سے مروی ہے اور طحاوی نے اس کی حدیث کو حجت ٹھہرایا اور نسائی نے اس کو دوسری اسناد سے روایت کیا اور اس کی مؤید حدیث انسؓ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو حنار کے شگوفہ پسند تھے رواہ احمد۔ پس حدیث حجت قوی ہے اور مالک و شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک حناء طیب نہیں اور استدلال کیا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات تھیں کہ خضاب حاصل کئے ہوئے تھیں حنار کے ساتھ حالانکہ وہ احرام میں ہوتی تھیں۔ جواب یہ کہ اس کو ابن المنذر نے بغیر اسناد کے ذکر کیا اور نوویؒ نے کہا کہ یہ حدیث نہیں ملتی ہے۔ اگر تسلیم کی جاوے تو معنی یہ کہ احرام سے پہلے خضاب کرتی تھیں وہ احرام میں موجود ہوتا تھا بلکہ یہی معنی زیادہ واضح ہیں اور اگر ہم مان لیں تو بھی حدیث مرفوع کے مقابلہ میں اس کو ترجیح نہیں ہو سکتی ہے۔ م۔ مع۔

پس ثابت ہوا کہ سر میں خضاب حنار سے دم لازم ہے یوں ہی اگر عورت سر یا ہاتھ میں مہندی لگا دے تو اس پر دم واجب ہے کما فی الفتح۔ وان صار ملبدا فعلیہ دمان۔ اور اگر سر بلند ہو گیا (یعنی مہندی سے لیپ کیا کہ بال جم گئے) تو اس مرد پر دو قربانیاں واجب ہوں گی۔ دم للتطیب ودم للتغطیۃ۔ ایک قربانی بوجہ خوشبو لگانے کے اور ایک قربانی بوجہ سر ڈھانکنے کے ف یہ اس وقت ہے کہ برابر ایک رات یا دن تمام سر یا چوتھائی پر اس گاڑھی مہندی کو لیپ کئے رہا ہو۔ ف۔ ولو خضب راسہ بالوسمۃ لاشیء علیہ۔ اور اگر مرد نے اپنے سر کو وسمہ سے خضاب کیا تو اس پر کچھ لازم نہیں ہے ف اور یوں ہی عورت وسمہ ایک درخت کی پتیاں خضاب کے کام میں لائی جاتی ہیں۔ ع۔ لانہا لیست بطیب۔ کیونکہ وسمہ خوشبو نہیں ہے ف میں کہتا ہوں کہ اگر وسمہ میں مہندی ملائی تو ظاہر یہ ہے کہ دم واجب ہو بشرطیکہ خوشبو رہے ورنہ نہیں اور میں نے مسئلہ نہیں پایا۔ م۔ وعن ابی یوسف انہ اذا خضب راسہ بالوسمۃ لاجل المعالجۃ من الصداع فعلیہ الجزاء باعتبار انہ یغلف راسہ۔ اور ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ جب محرم نے اپنے سر کو وسمہ سے خضاب کیا بوجہ درد سر کے معالجے کے تو اس پر

کفارہ واجب ہے باعتبار اس کے کہ اس نے اپنا سر ڈھانک دیا ف نہ باعتبار خوشبو کے لیکن یہ اس وقت کہ سر یا چہارم حصہ ایک دن یا رات تک ڈھانکا ہو۔ ف۔ وهذا هو الصحيح۔ اور یہی حکم صحیح ہے ف یعنی بمقابلہ غلط روایت کے نہیں بلکہ صحیح بذات خود ہے اس میں اختلاف نہ ہونا چاہیے کیونکہ ڈھانکنا سر کا بالاتفاق موجب الدم ہے۔ مف۔ اس سے معلوم ہوا کہ احرام سے پہلے سر کو مہندی وغیرہ سے ملبد کر لینا ممنوع ہے۔

پھر واضح ہو کہ یہ اس وقت کہ وسمہ مثل خلاف کے ہو جاوے اور اگر ایسا نہ ہو تو اس پر کچھ نہیں جیسے اشنان وغیرہ سے دھونا۔ ہاں ابوحنیفہ سے روایت کیا گیا کہ اس میں بھی صدقہ دے۔ مف۔ ثم ذکر فی الاصل راسه ولحیته۔ پھر واضح ہو کہ مبسوط میں امام محمد نے سر و داڑھی کو ذکر کیا ف یعنی خضاب کے مسئلہ میں کہا کہ سر و داڑھی میں لگاوے تو کفارہ ہے اور فخر الاسلام نے تصریح کر دی۔ ن۔ واقتصر علی ذکر الراس فی الجامع الصغیر۔ اور جامع صغیر میں صرف سر کے ذکر پر اقتصار کیا۔ ودل علی ان کل واحد منهما مضمون۔ پس اجامع صغیر سے دلالت ہوئی کہ دونوں میں سے ہر ایک پر کفارہ واجب ہے فتح یہ ضرور نہیں کہ سر مع داڑھی دونوں میں لگاوے تب کفارہ ہو۔ اقول لیکن کفارہ واحد ہوگا جبکہ مجلس واحد ہو ورنہ ہر ایک کے لئے علیحدہ ہوگا۔ م۔ فان ادهن بزيت فعليه دم۔ اور اگر زیتون کا تیل لگایا تو اس پر کفارۃ الدم واجب ہے۔ عند ابی حنیفة رحمه الله یہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ وقالا عليه الصدقة۔ اور صاحبین نے کہا کہ اس پر صدقہ واجب ہے ف خواہ بالوں میں استعمال کرے یا بدن میں ”الایضاح“۔ مع۔ وقال الشافعی اذا استعمله فی الشعر فعليه دم لازالة الشعث وان استعمله فی غيره فلا شئ عليه لانعدامه۔ اور شافعیؒ (و مالکؒ) نے کہا کہ اگر اس نے روغن زیتون کو بال میں استعمال کیا تو اس پر کفارۃ الدم ہے بوجہ پراگندگی دور کرنے کے اور اگر اس کو سوائے بالوں کے استعمال کیا تو اس پر کچھ واجب نہیں بوجہ ازالہ نہ ہونے کے۔ ولهما انه من الاطعمة اور صاحبین کی دلیل یہ کہ روغن زیتون کھانے کی چیزوں سے ہے ف نہ آرائش سے۔ الا ان فيه ارتفاقا بمعنی قتل الهوام وازالة الشعث۔ لیکن اتنی بات ہے کہ اس کے لگانے میں ایک طرح کا انتفاع ہے یعنی جوں مار ڈالنے و پراگندگی دور کرنے کے فكانت جناية قاصرة۔ پس اتنا انتفاع ایک ناقص جرم ہوگا ف تو صرف صدقہ لازم آوے گا۔ ولابی حنیفة انه اصل الطيب۔ اور ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ کہ روغن زیتون طیب کی اصل ہے فح یعنی خوشبوئیں اسی میں ڈال کر غالیہ بنائی جاتی ہیں تو جو چیز کہ غالیہ سے لازم ہوتی ہے وہ اس کی اصل سے لازم ہوگی جیسے جو کچھ کبوتر شکار کرنے سے لازم وہی اس کا انڈہ ضائع کرنے سے واجب ہے۔ فح۔ ولا يخلو عن نوع طيب اور خود بھی ایک طرح کی خوشبو سے خالی نہیں ہے۔ ويقتل الهوام۔ اور وہ ہوام یعنی جوں کو قتل کرتا ہے ويلين الشعر۔ اور بالوں کو نرم کرتا ہے۔ ويزيل التفث والشعث۔ اور ناپاکی کو اور پراگندگی کو دور کرتا ہے ف پس اس کے استعمال میں بہت سی باتیں اکٹھا کر جمع ہوگئیں

فیکامل الجنایۃ بھذہ الجملۃ فیوجب الدم۔ پس ان سب کی وجہ سے جرم پورا ہو گیا تو وہ دم کا موجب ہوگا فت یہی ایک روایت احمدؒ سے ہے۔ اگر کسی نے چربی یا ریواج کا استعمال کیا تو کچھ لازم نہیں ہے۔ مفع۔ اگر وہم ہو کہ بقول صاحبین روغن زیتون تو کھانے کی چیز ہے نگانے کی تو یہ باتیں کہاں سے ہوں گی جواب دیا کہ وکونہ مطعوما لاینافیہ کالزعفران۔ اور اس کا کھانے کی چیز ہونا ان باتوں سے منافی نہیں جیسے زعفران فت کہ بالاتفاق خوشبو دکھانے کی چیز ہے۔ وھذا الخلاف فی الزیت البحت والحل البحت۔ اور یہ اختلاف مذکور خالص روغن زیتون اور خالص تلی کے تیل میں ہے فت یعنی جو مطیب۔ اما المطیب منہ مثل روغن زیتون یا تل میں سے جو مطیب کیا ہوا ہو فت یعنی تیل میں خوشبودار پھول ڈالے گئے ہوں کالبنفسج والزنبق وما اشبھما۔ مانند بنفشہ وچنبیلی و مانند ان کے فت سرخ گل و بیلا وغیرہ۔ یجب باستعمالہ الدم بالاتفاق لانہ طیب۔ تو اس کے استعمال سے بالاتفاق دم واجب ہوگا کیونکہ وہ طیب ہے فت جس کے اصل روغن زیتون و تل ہے۔ وھذا اذا استعملہ علی وجہ التطیب۔ اور یہ سب ایسی صورت میں کہ اس کو خوشبو لگانے کے طور پر استعمال کیا ہو فت خواہ خالص روغن کو یا مطیب کو روغن بنفشہ و روغن چنبیلی وغیرہ بنا کر۔ ولو داوی بہ جرحہ او شقوق رجلہ فلا کفارۃ علیہ۔ اور اگر روغن زیتون کے ساتھ اپنے پاؤں یا زخم کے شگاف کا علاج کیا تو اس پر کفارہ واجب نہیں ہے۔ لانہ لیس بطیب فی نفسہ انما ھو اصل الطیب۔ کیونکہ روغن مذکور بذات خود طیب نہیں ہے وہ تو طیب کی اصل ہے فت بایں طور کہ اس میں طیب ڈال کر غالیہ وغیرہ بناتے ہیں اور یہ شافعیؒ و صاحبینؒ کی رائے میں ظاہر ہے۔ او ھو طیب من وجہ۔ یا وہ ایک وجہ سے خود طیب ہے فت برائے ابو حنیفہؒ فیشترط استعمالہ علی وجہ التطیب۔ پس اس کا استعمال بطریق خوشبو لگانے کے شرط کیا گیا ہے فت تب کفارہ ہوگا اور بدوں اس کے وہ کفارہ واجب کرنے کی قوت نہیں رکھتا۔

اور یہاں استعمال بطور دوا ہوا ہے۔ بخلاف ما اذا تداوی بالمسک وما اشبھہ بخلاف اس کے جب کہ مشک وغیرہ اس کے مانند سے دوا کی فت جیسے عنبر و کافور و زعفران بلکہ خود روغن مذکور مطیب کیا ہوا تو ان میں بدوں شرط مذکور کفارہ ہے۔ وان لبس ثوبا مخیطا۔ اور اگر محرم نے سلا ہوا کپڑا پہنا۔ او غطی راسہ۔ یا اپنا سر ڈھکا۔ یوما کاملا۔ ایک دن پورا فت یا ایک رات پوری یا زیادہ دنوں پہنے یا ڈھکے۔ ع۔ فعلیہ دم۔ تو اس پر دم لازم ہے فت خواہ احرام باندھنے کی حالت میں پہنے ہوئے ایک دن گزرا یا بعد احرام کے پہنا۔ اور خواہ اپنے اختیار سے پہنا ہو یا کسی کے زبردستی یا بحالت خواب پہنا یا۔ مف۔ پس شرط الدم پورا دن یا پوری رات ہے۔ وان کان اقل من ذلک فعلیہ صدقۃ۔ اور اگر ایک دن کامل سے کم ہوا تو اس پر صدقہ لازم ہے۔ وعن ابی یوسفؒ انہ اذا لبس اکثر من نصف یوم فعلیہ دم۔ اور ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ جب محرم نے آدھے دن سے زائد مخیط پہنا تو اس پر دم واجب ہے فت کیونکہ اکثر بحکم الکل ہے۔ وھو قول ابی

حنیفۃ اولا۔ اور یہی پہلے ابو حنیفہؒ کا قول تھا ف پھر امامؒ نے اس سے رجوع کیا کہ دن پورا چاہئے کیونکہ اکثر بحکم کل احتیاط میں ہے اور یہاں کم میں صدقہ موجود تو کامل جرمانہ کے لئے کمال جرم مقرر ہے۔ یہی ظاہر الروایہ ہے۔ م۔ وقال الشافعی یجب الدم بنفس اللبس۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ پہنتے ہی دم واجب ہو جائے گا۔ لان الارتفاق یکامل بالاشتمال علی بدنہ۔ کیونکہ انتفاع راحت حاصل کرنا اس کے بدن پر شامل ہوتے ہی کامل ہو جائے گا۔ ولنا ان معنی الترفق مقصود من اللبس۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ پہننے سے راحت کے معنی مقصود ہیں ف یعنی سردی یا گرمی دفع کرنا۔ کیونکہ پہننا اسی واسطے ہے۔ فلابد من اعتبار المدۃ لیتحصل علی الکمال ویجب الدم۔ تو مدت کا معتبر ہونا ضرور ہے تاکہ راحت مقصود بدرجہ کمال حاصل ہو اور دم واجب ہو۔ فقدر بالیوم۔ پس وہ مدت ایک یوم مقرر کی گئی۔ لانہ یلبس فیہ ثم ینزع عادۃ۔ کیونکہ عادت کی راہ سے دن میں لباس پہنا جاتا پھر اتار دیا جاتا ہے ف یہ ہمارے تینوں اماموں کا قیاس ہے پس اگر اس نے معمولی راحت کامل ایک روز پہن کر حاصل کی تو دم واجب ہے۔ وتتقاصر فیما دونہ الجنایۃ۔ اور اس مدت سے کم پہننے کی صورت میں جرم میں قصور ہوگا۔ فیجب الصدقۃ۔ تو صدقہ واجب ہوگا۔ غیر ان ابا یوسف اقام الاکثر مقام الکل۔ لیکن اتنی بات میں اختلاف ہے کہ ابو یوسف نے دن کے اکثر حصہ کو کل کے قائم مقام کر دیا ف ورنہ ابو یوسف کے نزدیک بھی مدت معتبرہ ایک دن ہے۔

اور طرفینؒ نے کمی میں صدقہ رکھا خزانۃ الاکمل میں ہے کہ ایک گھڑی سے کم ہو تو ایک مٹھی گیہوں ورنہ نصف صاع گیہوں ہیں۔ مف۔ یہ سب اس وقت ہے کہ پہننے کے کپڑے کو ایسی طور پر پہنا ہو۔ ولو ارتدی بالقمیص۔ اور اگر محرم نے قمیص کو بطور چادر اوڑھا۔ او اتشح بہ۔ یا قمیص سے اتشاح کیا ف یعنی داہنی بغل سے نکال کر بائیں مونڈھے پر ڈال جیسے محرم پہنا کرتے ہیں۔ او اتزر بالسراویل۔ یا پائجامہ کے ساتھ لنگی باندھی ف یعنی ٹانگوں میں لپیٹ لیا جیسے لنگی۔ فلا باس بہ۔ تو اس کا کچھ مضائقہ نہیں ہے ف یعنی ان صورتوں میں اس پر صدقہ بھی لازم نہیں ہے۔ لانہ لم یلبسہ لبس المخیط۔ کیونکہ اس نے سلے ہوئے کپڑے کو اس کے پہننے کے طور پر نہیں پہنا۔ وکذا لو ادخل منکبیہ فی القباء ولم یدخل یدیہ فی الکمین۔ اور اسی طرح اگر قباء میں اپنے مونڈھے ڈالے اور آستینوں میں اپنے دونوں ہاتھ نہیں ڈالے ف تو بھی اس پر صدقہ نہیں ہے۔ خلافا لزفر۔ بخلاف زفرؒ کے ف اور بخلاف قول شافعیؒ کے کہ ان کے نزدیک کفارہ ہے اور ہمارے نزدیک بالاتفاق نہیں ہے۔ لانہ ما لبسہ لبس القباء۔ کیونکہ اس نے قباء کے پہناوے کے طور پر اس کو نہیں پہنا ف اور یہی حکم طیلسان میں ہے۔ ولہذا یتکلف فی حفظہ۔ اور اسی جہت سے وہ اس کی حفاظت میں تکلف کرے گا ف کیونکہ وہ کندھے پر نہیں ٹھہر سکتی ہے۔ لہٰذا ہم نے کہا کہ اگر طیلسان یا قباء کو گھنڈی تکمہ وغیرہ سے روک دیا ہو تو ایک دن بھر میں اس پر کفارہ الدم واجب ہوگا۔ اور اگر چادر میں گرہ دی یا ازار کو کمر بند سے کس لیا پس ایک دن تک مکروہ ہے کیونکہ سلی ہوئی کے مشابہ ہوئی اور اگر قباء کی سلائی توڑ کر لنگی باندھی تو کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ مف۔ والتقدیر فی تغطیۃ الراس من حیث الوقت ما بیناہ۔ اور سر ڈھکنے کی راہ سے وہی اندازہ ہے جو ہم نے بیان کر دیا ف یعنی ایک روز کامل۔ والخلاف انہ اذا غطی جمیع راسہ یوما کاملا یجب علیہ الدم۔ اور کچھ خلاف نہیں کہ

اگر سب سر کو پورے ایک روز ڈھانکے تو اس پر قربانی واجب ہوگی ۔ لانه ممنوع منه ۔ کیونکہ یہ امر ممنوع ہے ۔ ولو غطی بعض راسه ۔ اور اگر اس نے تھوڑا سر ڈھانکا ف تو اس میں اختلاف ہے ۔ فالمروی عن ابی حنیفة انه اعتبر الربع اعتبارا بالحلق والعورة ۔ تو ابو حنیفہؒ سے اس پر دم[1] لازم ہے یہی مروی ہے کہ امامؒ نے چہارم کو اعتبار کیا بر قیاس حلق و عورت کے ف یعنی جیسے حلق میں چہارم سر مونڈنا کافی ہے یا احرام میں مونڈنے سے اور چہارم شرمگاہ کھلنے سے نماز فاسد ہے اسی طرح چہارم سر ڈھکنے سے کفارہ واجب ہوگا ۔ اگر وہم ہو کہ وجوب الدم تو استمتاع مقصود سے ہوتا ہے تو اس کی تحقیق کر دی بقوله ۔ وهذا لان ستر البعض استمتاع مقصود يعتاده بعض الناس ۔ اور یہ اس وجہ سے ہے کہ بعض سر ڈھکنا انتفاع مقصود ہے یہ بعض لوگوں کی عادت ہے ف یعنی عادت سے درجۂ کامل کو یہ انتفاع پہنچا حتی کہ ترک و عراقی لوگ ایسی چھوٹی ٹوپی پہنتے ہیں کہ بقدر چہارم سر ڈھکتا ہے ۔ وعن ابی یوسف انه یعتبر اکثر الراس اعتبارا للحقیقه ۔ اور ابو یوسف سے مروی ہے کہ انہوں نے زیادہ حصہ سر کو معتبر رکھا بقیاس حقیقت کے ف یعنی بقیاس حقیقی کثرت کے اور حقیقی کثرت بمقابلہ کثرت کے معلوم ہوا کرتی ہے حتی کہ تہائی بہ نسبت چوتھائی کے کثیر ہے مگر نصف سے قلیل ہے ۔ تو ہر ایک تہائی و چوتھائی بلحاظ حکم کے کثیر ہیں نہ حقیقت میں ۔ کذا قال العینی اور ظاہر یہ کہ بقیاس حقیقت یعنی حقیقی سر ڈھکنے پر قیاس کیا اور وہ پورا سر ڈھکنے سے ہے اور اکثر بمنزلہ کل ہوتا ہے تو اکثر میں بھی دم واجب ہوگا جیسے حقیقی ڈھکنے میں ہے اور یہی فتح القدیر سے لائح ہوتا ہے اگرچہ اس جملہ کی تفسیر نہیں لکھی ۔ بلائع میں یہی قول امام محمدؒ سے ذکر کیا ہے ۔ محقق نے کہا کہ یہی قول بنظر دلیل اوجہ و اقوی ہے ۔ الخ ۔ پھر لکھا کہ چوتھائی کے اعتبار پر یہ مسائل نکالے گئے کہ اگر محرم نے سر یا چہرہ میں پٹی باندھی ایک رات یا ایک دن تو اس پر صدقہ[2] ہے مگر جبکہ چہارم مقدار ڈھکے تو دم ہے ۔ اگر کہیں اور جسم میں باندھے تو کچھ نہیں اگرچہ بہت ہو مگر بغیر عذر مکروہ ہے ۔ اگر مرد یا عورت چوتھائی چہرہ ڈھکے تو اس پر دم ہے ۔ دونوں کان اور گدی اور تھوڑی سے نیچے کی جوئی داڑھی ڈھکنے میں مضائقہ نہیں ہے ۔ ناک پر ہاتھ رکھنا بھی روا ۔

واضح ہو کہ جہاں ایک دم یا صدقہ بیان کیا ہے اگر قارن ہو تو اس پر دو گونہ ہے یعنی بوجہ دو احرام عمرہ و حج کے ۔ واذا حلق ربع راسه او ربع لحيته فصاعدا ۔ اور اگر محرم نے مونڈا اپنا چوتھائی سر یا چوتھائی داڑھی یا اس سے زیادہ ف کل سر و کل داڑھی تک ۔ فعليه دم ۔ تو اس پر قربانی لازم ہے ۔ فان كان اقل من الربع فعليه صدقة ۔ پس اگر چہارم سے کم ہو تو اس پر صدقہ ہے ف یہ ترکیب بیان مفید ہے کہ اگر متفرق جگہوں سے حلق کرے تو مجموعہ قدر چہارم یا زائد ہو پس اگر کم ہو تو صدقہ ہے ۔ م ۔ بالجملہ چہارم کا اعتبار بالاتفاق عامہ مشائخ نے ذکر کیا اور یہی صحیح ہے ۔ مع ۔ وقال مالك لا تجب الا بحلق الكل ۔ اور مالک نے کہا کہ دم نہیں واجب مگر کل سر یا کل داڑھی مونڈنے میں ف

[1] ۔ دم مخوف لیعنی ضرور کرنا ۱۲ م [2] یعنی قاضی خان و شرح سرخسی و شرح طحاوی میں ذکر اختلاف صاحبین صحیح نہیں ہے ۱۲ م ۔

کیونکہ قولہ تعالیٰ۔ لاتحلقوا رؤسکم یعنی مت مونڈوا اپنے سروں کو، کل سر مونڈنے پر ہے۔ وقال الشافعی یجب بحلق القلیل اعتبارا بنبات الحرم۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ قربانی واجب ہے قلیل مونڈنے میں (یعنی بقدر تین بال۔ ع) بر قیاس حرم کی نباتات کے ف یعنی جس نے حرم کی گھاس و نبات میں سے کوئی ممنوع اکھاڑی یا چھیلی تو قلیل ہو یا کثیر ہو دم واجب ہے کیونکہ وہ حرام کی گئی۔ یوں ہی احرام میں بال محفوظ کئے گئے ہیں۔ م۔ • ولنا ان حلق بعض الراس ارتفاق کامل لانہ معتاد۔ اور ہماری دلیل یہ کہ تھوڑا سا سر مونڈنا پورا ارتفاق یعنی انتفاع ہے کیونکہ یہ معتاد ہے ف یعنی لوگوں کی عادت ہے پس عادت بوجہ اپنے مقصود راحت و منفعت سے نہ عبث چنانچہ ترک مرف درمیان سے چاند مونڈتے ہیں تو جب معلوم ہوگیا کہ سر میں سے بعض مونڈنا بھی انتفاع ہے اور یہی احرام میں ممنوع ہے۔ فتکامل بہ الجنایۃ۔ تو اسی قدر پر جرم پورا ہو جائے گا ف غیر ازینکہ احتمال زینت ہے تو احتیاطاً واجب ہوا۔ ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہاں بعض کا اعتبار ہمارے ائمہ کے نزدیک بالاتفاق ہے۔ ویتقاصر فیما دونہ۔ اور اس سے کم کی صورت میں جرم ناقص ہوگا ف پس صدقہ ہے۔ بخلاف تطییب ربع العضو لانہ غیر مقصود۔ برخلاف چہارم عضو کو خوشبو لگانے کے کیونکہ وہ غیر مقصود ہے ف اور معلوم ہو چکا کہ جنایت جب بدرجہ مقصود کامل ہو تب کفارۃ الدم ہوتا ہے یہ تو چہارم سر میں تقریر تھی۔ وکذا حلق بعض اللحیۃ معتاد بالعراق وارض العرب اور یوں ہی داڑھی میں سے بعض مونڈنا عراق و عرب میں معتاد ہے ف پس یہ فعل اگرچہ جائز نہ ہو تاہم معلوم ہوا کہ کل سے کم میں بعض لوگوں کا انتفاع حاصل کرنا معمول ہو رہا ہے اور مدار جرمانہ کا اسی پر کہ راحت و انتفاع ممنوعہ میں تصور کرے۔ پس چہارم داڑھی مونڈنے میں بھی کامل جرم لہذا کامل جرمانہ یعنی دم واجب ہے۔

فرع۔ اپنا سر مونڈا و قربانی دی پھر دوبارہ اپنی داڑھی مونڈی تو دوسرا دم دے اگر ایک ہی جلسہ میں سر و داڑھی و بغلیں و تمام بدن مونڈا یا منڈایا تو اس پر ایک ہی قربانی ہے اور اگر جلسہ مختلف ہوں تو ہر جلسہ کے واسطے ایک قربانی ہے یہ شیخین کا قول ہے۔ وضو میں کچھ بال سر و داڑھی سے ٹوٹے تو اس پر ایک لپ گیہوں ہیں۔ یوں ہی جب روٹی پکانے میں جل جاویں۔ خزانۃ الاکمل میں ہے کہ ایک لٹ بال میں نصف صاع ہے۔ مف۔ وان حلق الرقبۃ کلہا فعلیہ دم۔ اور اگر اپنی سب گدی منڈائی تو اس پر ایک دم ہے۔ لانہ عضو مقصود بالحلق۔ کیونکہ یہ ایسا عضو ہے کہ قصد کر کے مونڈا جاتا ہے ف چنانچہ بہت لوگ راحت و زینت کے لئے مونڈتے ہیں۔ ف۔ اگرچہ مکروہ فعل ہے۔ م۔ وان حلق الابطین او احدھما فعلیہ دم۔ اور اگر محرم نے دونوں بغل یا ایک کو حلق کیا تو اس پر ایک دم لازم ہے ف اور قاضی خان میں ہے کہ اگر بغل میں بہت بال ہوں تو چہارم بغل سے دم ہے ورنہ کل سے مگر معروف وہ ہے جو شیخ مصنفؒ نے مطلقاً ذکر کیا۔ ف اور ہر ایک موجب الدم ہے۔ لان کل واحد منہما مقصود بالحلق لدفع الاذی و نیل الراحۃ فاشبہ العانۃ۔ کیونکہ ہر بغل مونڈنے میں قصد کی جاتی ہے تاکہ گندگی دور اور راحت حصول ہو تو عانہ کے مشابہ ہوگئی ف یعنی زیر ناف مونڈنے میں دم واجب ہے تو ہر بغل میں بھی پھر افادہ کیا کہ

ذکر فی الابطین ھھنا۔ امام محمدؒ نے بغلوں کے بارہ میں یہاں یعنی جامع صغیر میں لفظ حلق ذکر کیا
ف یعنی مونڈنا۔ وفی الاصل النتف۔ اور مبسوط میں لفظ نتف یعنی بال اکھاڑنا ذکر کیا ف تو کچھ
اختلاف نہیں ہے بلکہ نتف بغل میں عادت ہے۔ وھوالسنۃ۔ اور یہی سنت ہے ف اور مبسوط
میں کہا مونڈنا بھی جائز ہے کراہت ہے پھر دیگر اعضاء میں امامؒ سے روایت نہیں۔ الکافی مع۔ وقال
ابو یوسف ومحمد اذا حلق عضوا فعلیہ دم وان کان اقل فطعام۔ اور ابو یوسف ومحمدؒ نے ایک عضو
حلق کیا تو اس پر قربانی واجب ہے اور اگر عضو سے کم ہو تو طعام لازم ہے ف یوں ہی امام محمدؒ نے
جامع صغیر میں ذکر کیا۔ اراد بہ الصدر والساق وما اشبہ ذلک۔ مراد امام محمدؒ کے لفظ عضو سے
سینہ وران وساق اور جو اس کے مشابہ ہوں جیسے پنڈلی مراد مقصود بحلق سے یہ کہ لوگوں میں بقصد راحت
وانتفاع اس کا مونڈنا پایا جاوے اگرچہ وہ خلاف سنت فعل کریں لہذا سینہ وساق کامل میں دم
واجب ہے۔ لانہ مقصود بطریق التنور۔ کیونکہ یہ ہر ایک عضو بطریق نورہ لگانے کے مقصود ہوتا
ہے ف یہی فخر الاسلام نے ذکر کیا یعنی بعض لوگ اپنی راحت وزینت کی غرض سے ان کے بالوں
کو قصداً نورہ لگا کر دور کرتے ہیں اور حلق بھی بال دور کرتا ہے۔ فیتکامل بحلق کلہ۔ پس جرم پورا
ہوگا پورا عضو مونڈنے کے ساتھ ف تو دم آیا۔ ویتقاصر عند حلق بعضہ۔ اور جرم ناقص ہوگا تھوڑا
عضو مونڈنے کی صورت میں ف پس صدقہ ہے۔ واضح ہو کہ مبسوط میں صریح سینہ وساق کو مونڈنے
میں غیر مقصود کہا ہے۔

شیخ ابن الہمام نے کہا کہ یہی اوجہ ہے کیونکہ ان کا حلق دوسرے عضو کے ضمن میں ہوتا ہے والتصدی
کما فی الفتح۔ میں کہتا ہوں کہ مقصود بحلق کے یہ معنی نہیں کہ دوسرے کے ضمن میں ہو ورنہ بغل وعانہ سے
کچھ لازم نہ ہو بلکہ جو مترجم نے ذکر کئے پس وہ اگرچہ امام محمدؒ کے زمانہ میں متعاد نہ ہو مگر ہمارے زمانہ ودیار
میں لوگوں میں بکثرت رائج ہے تو صحیح وہ جو مصنفؒ نے اختیار فرمایا فاللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اور چاروں
ائمہ مجتہدین کے نزدیک کفارہ واجب ہونے میں حلق یعنی مونڈنے اور اکھاڑنے اور نورہ لگا کر گرانے
میں کچھ فرق نہیں ہے۔ ع۔ وان اخذ من شاربہ فعلیہ طعام حکومۃ عدل۔ اور اگر محرم نے اپنی
مونچھ سے کتر لیا یا مونڈا علی الاصح۔ ف، تو اس پر طعام ہے وہ حکومت عدل ہے یعنی دو عادل جو
عامل سے حکم کردیں مگر اپنی رائے سے نہیں بلکہ۔ معناہ انہ ینظر ان ھذا الماخوذ کم یکون من ربع اللحیۃ
اس کے معنی یہ کہ دیکھا جاوے کہ جو کترا ہے وہ چہارم داڑھی سے کتنا ہوتا ہے جس سے یعنی چہارم داڑھی میں دم واجب
تو یہ چوتھائی سے کیا نسبت رکھتا ہے مثلاً چوتھائی داڑھی سے چوتھائی کی یا آٹھویں حصہ کی۔ فیجب علیہ
الطعام بحسب ذلک۔ پس اس برابری حساب سے طعام واجب ہوگا۔ حتی لوکان مثلاً مثل ربع ربع
اللحیۃ یلزمہ ربع قیمۃ الشاۃ۔ حتی کہ اگر فرض کرو کہ چہارم داڑھی کا چوتھائی ہو تو بکری کی قیمت کا
چوتھائی لازم ہوگا ف۔ اور اگر نصف ہو تو قیمت کا نصف لازم ہے پھر اس قیمت کا طعام خرید کر مساکین

لہ حلق مونڈنا اگر منڈادے تو بھی حکم واضح ہے لیکن اس میں مونڈنے والے سے بھی احرام کا حکم متعلق ہوگا۔ ۱۲ م

کو تقسیم کرے۔ م۔ ولفظ الاخذ من الشارب۔ اور مونچھ سے اخذ کرنا یعنی لینا ف یہ لفظ اس امر کی دلیل نہیں کہ اگر مونڈے تو قربانی لازم ہوگی بلکہ تدل علی انہ ھو السنۃ فیہ دون الحلق۔ یہ لفظ دلالت کرتا ہے کہ مونچھ میں یہی سنت ہے نہ کہ مونڈنا ف یعنی مونڈنا اور کتر لینا برابر ہے اور اخذ یعنی کتر لینا امام محمدؒ نے اس لئے ذکر کیا کہ مونچھ میں کترنا ہی سنت ہے۔ پھر کترنا تھوڑا یا بہت تو فرمایا والسنۃ ان یقص حتی یوازی الاطار۔ اور سنت اتنا رہنا کہ اطار سے مقابل ہوجاوے ف اطار جہاں ہونٹھ کی کھال و گوشت ملا ہے پس اس کے مقابل ہوجاوے تو اس کو قص کہا اور اس سے زیادہ رہنے کو حلق کہتے ہیں۔ پھر جو مصنفؒ نے ذکر کیا یہ بعض متاخرین مشائخ کے نزدیک سنت اور یہی مذہب فقہاء مدینہ اور مالکؒ کا ہے اور جمہور کے نزدیک احفار سنت ہے یعنی قص سے زیادہ جو مونڈنے کے برابر ہے حتی کہ امام طحاوی نے اس کو مونڈنا لکھا اور کہا کہ یہی ابوحنیفہؒ و صاحبینؒ کا قول ہے۔ اور یہی محیط میں مذکور ہے اور دلیل طریق اول کی وہ احادیث جنہیں لفظ قص واقع ہے از انجملہ حدیث عمار بن یاسر و مغیرۃ بن شعبہ عند ابی داؤد اور حدیث عائشہؓ عند مسلم والاربعۃ۔ وحدیث ابی ہریرۃ عند مسلم۔ اور دلیل طریق دوم کی یہ کہ قص سے مراد احفار کے درجہ تک رہنا کیونکہ ابن عمر رضی اللہ عنہ جو لفظ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ہوتی وہی یاد کرکے روایت کرتے اور ابن عمرؓ نے احفار روایت کیا۔ رواہ مسلم والترمذی وہی حدیث انس میں بروایت طحاوی والبزارؒ ہے۔ مع۔ واضح ہو کہ حدیث انس میں مونچھیں رہنے اور داڑھی چھوڑنے کے حکم کے بعد طحاوی کی روایت میں زائد ہے کہ یہود یوں سے مشابہت مت کرو۔

اور بزارؒ کی روایت میں ہے کہ مجوس سے مخالفت کرو۔ پس اظہر یہ ہے کہ یہود سے مونچھوں میں اور مجوس سے داڑھی میں مخالفت ہے پس اگر داڑھی مونڈی یا مونڈنے کے مانند کر دی تو مشابہت مجوس بلکہ نصاری یا یہود سے مکروہ تحریمی ہے حتی کہ شیخ محقق نے لکھا کہ کسی نے اس کو جائز نہیں کہا۔ رہی ایک مشت کی تقدیر تو اس میں اتباع آثار سلف ہے اور اگر مونچھیں بڑھائیں اور ریش کتریں تو مشابہت یہود بلکہ نصاری و مجوس سے مکروہ تحریمی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قال وان حلق موضع المحاجم فعلیہ دم عند ابی حنیفۃ۔ قدوریؒ نے کہا کہ اگر پچھنے لگنے کی جگہ کو مونڈا تو امام ابوحنیفہؒ کے اجتہاد میں اس پر قربانی واجب ہے۔ وقالا علیہ صدقۃ لانہ انما یحلق لاجل الحجامۃ وھی لیست من المحظورات فکذا مایکون وسیلۃ الیھا۔ اور صاحبینؒ نے کہا کہ اس پر صدقہ لازم ہے کیونکہ اس نے تو فقط پچھنے لینے کی جہت سے مونڈا اور پچھنے لگانا احرام کی ممنوعات سے نہیں ہے تو جو چیز پچھنے لینے کا وسیلہ ہو وہ بھی ممنوع نہیں ف تو اس راہ سے اس میں کچھ جرم بھی نہیں ہے الا ان فیہ ازالۃ شیء من التفث۔ لیکن اس مونڈنے میں تفث میں سے کچھ دور کرنا ہوا ف یعنی احرام میں جو عاشقانہ صورت میں دینار مانیہا سے بے لوث ہو کر مردہ کی طرح میل کچیل کی آلودہ بال لگنے رہتا ہے اس مونڈنے میں اتنی جگہ سے میل کچیل دور کرنا بھی ہوا حالانکہ تفث دور کرنا منع ہے لیکن اس نے پورا تفث دور نہیں کیا۔ فیجب الصدقۃ۔ تو صدقہ واجب ہوگا

ف اور زیلعی نے صاحبین کے استدلال میں کہا کہ یہ مونڈنا قلیل ہے تو قربانی کا موجب نہ ہوگا جیسے سوائے حجامت کے قلیل مونڈنے میں قربانی نہیں ہے ابن الہمام نے اس کو اظہر کہا۔ ولابی حنیفۃ ان حلقہ مقصود لانہ لا یتوسل الی المقصود الابہ۔ اور ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس کا مونڈنا مقصود ہے کیونکہ مقصود کی جانب بدون اس کے توسل نہیں ہو سکتا۔ وقد وجد ازالۃ التفث۔ حالانکہ پایا گیا تفث دور کرنا ف قدر کے ساتھ۔ عن عضو کامل۔ پورے عضو سے۔ فیجب الدم۔ تو قربانی واجب ہوگی ف پورے عضو سے یہ ارادہ کیا کہ پچھنے لگانے کے حق میں یہ پورا ہے۔ وان حلق راس محرم بامرہ او بغیرامرہ۔ اور اگر محرم نے دوسرے محرم کا سر مونڈا خواہ اس کے حکم سے یا بغیر اس کے حکم کے ف مثلاً سوتا تھا اگرچہ چہارم سر یا چہارم داڑھی وما نند اس کے بغل وغیرہ اور ناخن کترنا جو مذکور ہو۔ م ع۔ فعلی الحالق الصدقۃ۔ تو مونڈنے والے پر صدقہ واجب ہے۔ وعلی المحلوق دم۔ اور جس کا سر مونڈا گیا اس پر قربانی واجب ہے ف اسی کو شافعیؒ کے شاگرد مزنیؒ نے اختیار کیا۔ ع۔ وقال الشافعی لا یجب ان کان بغیر امرہ بان کان نائما۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ محلوق پر قربانی نہیں واجب اگر بدون اس کے حکم کے ہو بایں طور کہ محلوق سوتا ہو ف یا اغماء وغیرہ سے بیہوش ہو یا مجبور کیا گیا ہو اس حالت میں حالق نے مونڈا بلکہ اصح قول میں حالق پر فدیہ ہے اور یہی مالک و احمد کا قول ہے اور محلوق بغیر حکم کے صورتوں میں بری ہے۔ ع۔ لان من اصلہ ان الاکراہ یخرج المکرہ من ان یکون مواخذا بحکم الفعل۔ کیونکہ شافعیؒ کی اصل سے یہ ہے کہ جس شخص پر اکراہ کیا گیا ہو تو اکراہ اس مجبور کو اس امر سے خارج کر دیتا ہے کہ فعل کے حکم سے وہ ماخوذ ہو ف نہ دنیا میں نہ آخرت میں تو سر مونڈنے کے حکم یعنی قربانی سے جو مجبور کیا گیا ہو بری ہے۔ والنوم ابلغ منہ۔ اور نیند تو اکراہ سے بڑھے ہوئے درجہ پر ہے ف پس سوتا ہوا محلوق بدرجہ اولیٰ بری ہے۔ وعندنا بسبب النوم والاکراہ ینتفی الماثم دون الحکم۔ اور ہمارے نزدیک بسبب خواب کے اور اکراہ کے گناہ دور ہوتا ہے نہ حکم ف یعنی آخرت میں اس پر مواخذہ نہ ہوگا مگر دنیاوی حکم نہیں دور ہوتا چنانچہ اصول میں مدلل تحقیق ہے تو قربانی ساقط نہ ہوگی۔ وقد تقرر سببہ وھو مانال من الراحۃ والزینۃ۔ اور یہ سبب وہ راحت و زینت ہے جو اس نے پائی ف زینت یہ کہ بالوں کی پراگندگی دور ہوئی۔ فیلزمہ الدم حتما۔ تو اس پر قربانی حتماً لازم ہوگی ف یعنی صرف قربانی حتمی ہوگی اور اس کو سوائے قربانی کے روزہ یا طعام دینے سے چھٹکارا نہ ہوگا۔ بخلاف المضطر برخلاف مضطر کے ف یعنی جو شخص کسی بیماری سے سر کے حلق پر ناچار ہوا ہو۔ حیث یتخیر۔ کیونکہ وہ مختار کیا جاتا ہے ف چاہے قربانی دے دے یا چھ مساکین کو طعام دے دے یا تین روزے رکھے۔ لان الآفۃ ھناک سماویۃ وھھنا من العباد۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مضطر کی صورت میں آفت آسمانی ہے اور یہاں محلوق کی صورت میں بندوں کی طرف سے ہے ف رہا یہ کہ اچھا محلوق نے قربانی دی مگر چونکہ اس نے کہا نہیں تھا تو حالق نے اس پر ظلم کیا پس کیا ظالم سے اپنا تاوان واپس لے

جواب دیا۔ ثم لایرجع المحلوق راسہ علی الحالق۔ مترجم جس کا سر مونڈا گیا وہ مونڈنے والے سے
واپس نہیں لے سکتا ف جو مال اس نے قربانی میں خرچ کیا۔ لان الدم انما لزمہ بما نال من الراحۃ
کیونکہ قربانی تو اس پر اسی راحت کی وجہ سے لازم آئی جو اس نے پائی ہے ف تو قربانی اپنی لذت
کا عوض دی ہے۔ فصار کالمغرور فی حق العقر۔ تو محلوق مذکور مانند مغرور کے دوبارہ عقر ہو گیا
ف یعنی بر محلوق تاوان مالی اٹھانے میں اس مغرور کے مانند ہو گیا جس نے عقر دینے میں تاوان
اٹھایا۔ مغرور جس نے دھوکا کھایا یعنی وہ مال جو کسی مرد پر بوجہ شبہ سے وطی کرنے کے لازم آوے
چنانچہ کتاب النکاح میں انشاء اللہ تعالیٰ آوے گا۔ اور اس کی بہت صورتیں ہیں ازانجملہ یہ کہ
زید نے بکر سے ایک باندی خرید کر جورو بنایا اور اس سے بچہ ہوا پھر خالد نے دعوی کیا کہ یہ باندی
میری ملک ہے بغیر میری اجازت کے بکر نے اس کو فروخت کیا۔ چنانچہ قاضی نے خالد کے واسطے فیصلہ
کیا تو زید پر واجب ہو گا کہ باندی مع اس کے وطی کرنے کے عقر اور بچہ کی قیمت کے خالد کو دے
پھر بچہ کی جو قیمت دینی پڑی وہ زید فروخت کرنے والے سے واپس لے گا جس نے اس کو دھوکا
دیا مگر عقر نہیں لے سکتا کیونکہ عقر بوجہ وطی کے ہے جس کا نفع خود اس نے لیا ہے۔ اسی طرح مسئلہ
کتاب میں حلق کا نفع محلوق نے پایا تو قربانی کی قیمت حالق سے نہیں لے سکتا ہے۔ مترجم کہتا ہے
کہ بعید واللہ اعلم یہ بھی ہے کہ قربانی کا سبب اگرچہ جرم حلق ہے لیکن واجب قربانی ادا کرنے میں
حصول ثواب عظیم ہے۔

پس باوجود اس ثواب کے اس کو اختیار نہیں ہے کہ حالق سے قیمت واپس لے جبکہ ثواب اس
کے واسطے ہوا۔ فاحفظہ۔ م۔ وکذا اذا کان الحالق حلالا لا یختلف الجواب فی المحلوق راسہ۔
اور اسی طرح جب مونڈنے والا حلال ہو یعنی محرم نہ ہو تو بھی محلوق کے حق میں حکم جدا نہیں ہو گا ف
بلکہ جب حلال نے محرم کا سر خواہ باجازت یا بے اجازت مونڈا تو محرم پر قربانی متعین ہے کیونکہ
راحت تو اسی کو حاصل ہے۔ اما الحالق تلزمہ فی مسئلتنا الوجہین۔ رہا مونڈنے والا تو ہمارے
اس مسئلہ میں دونوں صورتوں میں اس پر صدقہ واجب ہو گا ف یعنی حالق جب محرم ہو تو خواہ
اجازت سے مونڈا ہو یا بغیر اجازت کے بہر صورت حالق پر قربانی لازم ہے۔ وقال الشافعی لاشی علیہ
اور شافعیؒ نے کہا کہ حالق پر کچھ نہیں ہے ف عینیؒ نے لکھا کہ یہی قول مالک و احمد ہے لیکن قبل اس کے
شرح الوجیز سے نقل کیا کہ یہ اس وقت کہ محلوق کے حکم سے مونڈا ہو اور اگر بغیر حکم مونڈے تو اصح
قول میں اس پر فدیہ ہے اور یہی قول مالک و احمد ہے۔ فتدبر۔ م۔ وعلی ھذا الخلاف اذا حلق
المحرم راس حلال۔ اور اسی اختلاف پر حکم ہے جبکہ محرم نے حلال کا سر مونڈا ہو ف تو ہمارے نزدیک
محرم حالق پر صدقہ ہے اور شافعیؒ کے نزدیک نہیں۔ لہ ان معنی الارتفاق لا یتحقق بحلق شعر غیرہ
وھو الموجب۔ شافعیؒ کی دلیل یہ کہ دوسرے کا سر مونڈنے میں ارتفاق کے معنی نہیں متحقق ہوتے
ہیں حالانکہ ارتفاق ہی موجب فدیہ ہے ف تو جب موجب نہیں تو فدیہ بھی نہیں۔ ولنا ان ازالۃ
ماینمو من بدن الانسان من محظورات الاحرام۔ اور ہماری دلیل یہ کہ احرام کے ممنوعات میں سے ہے

یہ بات کہ جو چیز کسی آدمی کے بدن سے ملحق ہے اس کو دور کرے ف خواہ اپنے بدن سے یا غیر کے بدن سے ہو جیسے زمین حرم کی بھی ہوئی نباتات دور کرنا جرم ہے۔ لاستحقاقه الامان بمنزلة نبات الحرم۔ کیونکہ بدن سے نامی مستحق امان ہے جیسے حرم کی نباتات ف محرم ہے اس سے کہ کوئی اس کو کسی حالت میں دور کرے۔ فلا یفترق الحال بین شعره وشعر غیره۔ تو اپنے بال اور غیر کے بال میں حالت کا کچھ فرق نہ ہوگا۔ الا ان کمال الجنایة فی شعره۔ سوائے اتنی بات کے کہ اپنے بال دور کرنے میں جرم پورا ہے ف کیونکہ اپنے ذاتی اختیاری بال کی امن دور کی اور اس سے راحت حاصل کی۔ فان اخذ من شاربه حلال او قلم اظافیره اطعم ما شاء۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر حلال کی مونچھ سے لیا یا اس کے ناخنوں کی تقلیم کی یعنی کتر لے تو جو طعام چاہے صدقہ دے دے ف یعنی فطرہ کے طعاموں سے جو چاہے بقدر فطرہ دے۔ ت ع۔ لیکن محقق ؒ نے اس کو مطلق رکھا کہ چاہے جس قدر دے اور یہی نص محمدؒ سے ظاہر ہے۔ م۔ والوجه فیه ما بینا۔ اور وجہ اس میں وہی جو ہم ابھی بیان کر چکے ف یعنی ازالہ بدن انسان کی نامی چیز کا ممنوع ہے۔ الخ۔ ولا یعری من نوع ارتفاق۔ اور یہ ایک طرح کی راحت سے بھی خالی نہیں ہے لانه یتاذی بتفث غیره وان کان اقل مما یتاذی بتفث نفسه فیلزمه الطعام۔ کیونکہ وہ غیر کے میل کچیل سے اذیت اٹھاتا ہے اگرچہ اس سے کم ہو جو اپنے ذاتی میل کچیل سے ایذاء پاتا ہے پس اس پر طعام لازم ہے۔ وان قص اظافیر یدیه ورجلیه فعلیه دم۔ اور اگر محرم نے اپنے دونوں ہاتھوں اور دونوں پاؤں کے ناخن کترے تو اس پر قربانی لازم ہے۔ لانه من المحظورات لما فیه من قضاء التفث وازالة ما ینمو من البدن۔ کیونکہ ناخن کا کاٹنا احرام کی ممنوعات سے ہے اس لئے کہ اس میں میل کچیل دور کرنا اور جو چیز بدن سے اگتی ہے اس کو زائل کرنا موجود ہے۔ فاذا قلمها کلها فهو ارتفاق کامل فیلزمه الدم۔ پس جب محرم نے سب ناخنوں کو کتر دیا تو کامل ارتفاق ہے پس اس پر قربانی لازم ہوگی ف عدم جواز چاروں ائمہ متفق ہیں۔ ع۔ ولا یزاد علی دم ان حصل فی مجلس واحد۔ اور ایک دم پر زیادتی نہیں کی جائے گی بشرطیکہ سب ناخنوں کا کترنا ایک ہی جلسہ میں واقع ہو ف یہی قول چاروں ائمہ کا ہے۔ ع لان الجنایة من نوع واحد۔ کیونکہ جرم تو قسم واحد سے ہے ف تو ایک چہارم سے زیادہ کا کترنا متداخل ہو جائے گا۔ فان کان فی مجالس۔ اور اگر ناخن کترنا متفرق جلسوں میں واقع ہو یعنی ہر ہاتھ و پاؤں کے پانچ ناخن چار جلسوں میں کاٹے۔ فکذلک عند محمدؒ۔ تو بھی امام محمدؒ کے نزدیک یہی حکم ہے ف کہ جرم متداخل ہو کر ایک ہی دم واجب ہوگا۔ لان مبناها علی التداخل۔ کیونکہ اس کفارہ کا مبنی تو تداخل پر ہے ف جبکہ جنس واحد ہو۔ فاشبه کفارة الفطر۔ تو کفارہ افطار سے مشابہ ہو گیا ف یعنی جبکہ رمضان میں عمداً کئی دن روزہ توڑ دیا تو جنس متحد ہونے سے آخر میں جب کفارہ دے تو ایک ہی کفارہ لازم ہوتا ہے بوجہ تداخل کے پس چاروں کے متفرق کرنے میں بھی تداخل ہو کر آخر میں جب کفارہ دے تو ایک ہی قربانی واجب ہوگی۔

اور یہی ایک قول مالک وشافعیؒ ہے۔ الا اذا تخللت الکفارة۔ مگر جبکہ ناخنوں کے متفرق کترنے کے بیچ میں کفارہ واقع ہو جاوے ف اس طرح کہ ایک ہاتھ یا پاؤں کے ناخن کترکے کفارہ دے دیا۔

پھر دوسری مجلس میں دوسرے کے ناخن کترے تو پھر دوسرا کفارہ لازم ہوگا۔ لارتفاع الاولی بالتکفیر۔ کیونکہ پہلا جرم بوجہ کفارہ دینے کے دور ہو چکا ہے۔ ف۔ تو پہلا کفارہ صرف گزشتہ جرم کا ہوگا پس جدید جرم کا دور کرنے والا دوسرا کفارہ ہوگا۔ وعلی قول ابی حنیفۃ وابی یوسف یجب اربعۃ دماء ان قلم فی کل مجلس یدا او رجلا۔ اور ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے قول پر چار قربانیاں واجب ہوں گی اگر اس نے چار مجلسوں میں سے ہر مجلس میں ایک ہاتھ یا ایک پاؤں کے پانچوں ناخن کاٹے۔ ف۔ خواہ پہلے کا کفارہ دیا ہو یا نہ دیا ہو۔ لان الغالب فیہ معنی العبادۃ۔ کیونکہ اس کفارہ قربانی میں عبادت کے معنی غالب ہوتے ہیں۔ ف۔ اسی جہت سے یہ کفارہ ایسے شخص پر بھی واجب ہوتا ہے جو معذور ہو مثلاً بیماری سے لاچار ہو یا جاہل یا بھولا ہوا یا زبردستی مجبور کیا گیا ہو بخلاف کفارۃ الفطر کے کہ وہ معذور پر واجب نہیں ہے لہذا کفارات قربانی میں تداخل مطلق نہیں رہا۔ فیتقید التداخل باتحاد المجلس کما فی آی السجدۃ۔ تو تداخل مقید ہوگا مجلس متحد ہونے کے ساتھ جیسے سجدہ کی آیتیں تلاوت کرنے میں ہے۔ ف۔ کہ اگر مجلس واحد میں تکرار ہو تو سب سے ایک سجدہ کافی ہے اور اگر مجالس مختلف ہوں تو ہر ایک کے لئے علیحدہ سجدہ لازم ہے اسی جہت سے کہ اس میں معنی عبادت ہیں تو تداخل نہ ہوگا مگر جب کہ مجلس متحد ہو۔ وان قص یدا او رجلا فعلیہ دم۔ اور اگر اس نے ایک ہاتھ یا پاؤں کے سب ناخن کترے تو اس پر قربانی واجب ہے۔ اقامۃ للربع مقام الکل کما فی الحلق۔ بوجہ قائم کرنے چہارم کے مقام کل کے جیسے مونڈنے میں۔ ف۔ کہ چہارم سر کے مونڈنے میں مثل کل کے کفارۃ الدم واجب ہے۔ ع۔ وان کان قص اقل من خمسۃ اظافیر فعلیہ صدقۃ۔ اور اگر محرم نے پانچ ناخنوں سے کم کترے تو اس پر صدقہ ہے۔ ف۔ یہ معنی نہیں کہ ایک ہی صدقہ ہے بلکہ معناہ یجب لکل ظفر صدقۃ۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ہر ناخن کے واسطے پر صدقہ ہے۔ ف۔ پھر پانچ سے ایک بھی کم ہو تو صدقہ رہے گا اور اکثر کے اعتبار سے دم نہ ہوگا۔ وقال زفرؒ یجب الدم بقص ثلثۃ منہا۔ اور زفرؒ نے کہا کہ پانچوں میں سے تین کترنے سے دم واجب ہوگا۔ وھو قول ابی حنیفۃ الاول۔ اور یہ امام ابو حنیفہؒ کا پہلا قول ہے۔ لان فی اظافیر الید الواحد دما۔ کیونکہ ایک ہاتھ کے ناخنوں میں دم واجب ہوتا ہے۔ ف۔ اور وہ پانچ ناخن ہیں۔ والثلث اکثرھا اور تین ناخن ان میں سے اکثر ہیں۔ ف۔ یعنی پانچ کا نصف ڈھائی ہوئے اور تین اکثر معہ ہوئے اور اکثر کا حکم مانند کل کے ہے۔

پھر ابو حنیفہؒ نے قول اول سے رجوع کیا اس جانب جو کتاب میں مذکور ہے۔ وجہ المذکور فی الکتاب ان اظافیر کف واحد اقل مایجب الدم بقلمہ جو کتاب میں مذکور ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ کم از حد جس کے کترنے سے دم واجب ہو وہ ایک ہاتھ (یا پاؤں کے پانچوں) ناخن ہیں۔ ف۔ لیکن اصل میں چاروں ہاتھ پاؤں کے کل ناخنوں پر دم واجب ہوا تھا۔ وقد اقمناھا مقام الکل۔ اور ہم نے ایک ہاتھ کے (یا پاؤں کی) ناخنوں کو کل کے قائم مقام کر دیا ہے۔ ف۔ اور جب ایک بار ایسا کر چکے۔ فلا یقام اکثرھا مقام کلھا۔ تو پھر ایک ہاتھ کے اکثر کو مقام کل کے نہیں کیا جائے گا۔

لانه يؤدي الى ما لا يتناهى - کیونکہ یہ غیر متناہی کی طرف مودی ہے ف حتی کہ جب تین ناخنوں
میں دم واجب ہو تو ہم کہتے ہیں کہ اگر اس نے دو ناخن کترے تو یہ تین کا اکثر حصہ ہے اور
اکثر بجائے کل تو دو ناخن میں دم واجب ہوگا، پھر ڈیڑھ میں پھر ایک میں اسی طرح جاری ہوگا۔ مترجم
کہتا ہے کہ چاہو یوں استدلال کرو کہ جب ایک ہاتھ کے ناخنوں کو قائم مقام چاروں کے کیا تو ہاتھ
کے اکثر یعنی تین کو ہاتھ کے قائم مقام نہیں کر سکتے کیونکہ لازم آتا ہے کہ وجوب الدم میں اصل پانچ ناخن
ہوں حالانکہ چاروں ہاتھ پاؤں کے سب ناخن ہیں۔ اور جو امام مصنفؒ نے ذکر کیا الزم ہے فافہم
پھر پانچ ناخن جن سے دم واجب ہوتا ہے وہ کہ سب ایک ہاتھ یا پاؤں کے ہوں۔ وان قص خمسة
اظافير متفرقة من يديه ورجليه فعليه الصدقة - اور اگر اس نے پانچ ناخن دونوں ہاتھوں
اور دونوں پاؤں سے متفرق کاٹے تو اس پر صدقہ واجب ہے۔ عند ابي حنيفة وابي يوسف
ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک۔ وقال محمد دم اعتبارا بما لو قصها من كف واحد وبما اذا
حلق ربع الراس من مواضع متفرقة - اور امام محمدؒ نے کہا کہ قربانی واجب ہے بقیاس پانچ
ناخنوں کے جبکہ ان کو ایک ہی ہاتھ میں سے کاٹے اور بقیاس چہارم سر کی مقدار مونڈنے کے جبکہ
سر کے متفرق جگہوں سے مونڈے ف کیونکہ پانچ ناخن مل کر ایک ہاتھ یا پاؤں کے ہو جاتے
ہیں اور مونڈنے میں متفرق مقامات کو جمع کر کے چہارم کا اندازہ اعتبار کرتے ہیں تو یہی یہاں کریں۔ م
ولهما ان كمال الجناية بنيل الراحة والزينة - اور شیخینؒ کی دلیل یہ کہ کامل جرم تو راحت و
زینت حاصل ہونے کے ساتھ ہے۔ وبالقلم على هذا الوجه يتاذى - اور اس طور پر متفرق کاٹنے سے
وہ ایذا پاوے گا۔ ويشينه ذلك - اور یہ بات اس کو عیب دار کرے گی ف تو راحت و
زینت نہ ہوئی پس کمال جرم نہ ہونے سے دم نہ ہوا۔ بخلاف الحلق - بخلاف سر مونڈنے کے یعنی
متفرق - لانه معتاد على ما مر - کیونکہ اس کی عادت کی گئی ہے چنانچہ گزرا ف کہ بعض لوگ فقط
چندیا اور بعضے پیشانی مونڈاتے ہیں۔ واذا تقاصرت الجناية تجب فيها الصدقة - اور جبکہ جرم میں
کمی ٹھہرے تو اس میں صدقہ واجب ہوگا۔ فيجب بقلم كل ظفر طعام مسكين - تو ہر ناخن کترنے کے
عوض مسکین کا طعام واجب ہوگا ف جو صدقۃ الفطر میں ہے۔ وكذلك لو قلم اكثر من خمسة متفرقا
اور اسی طرح اگر پانچ سے زیادہ ناخن کو متفرق کترے ف تو ہر ایک کا نصف صاع گیہوں صدقہ
ہے - الا ان يبلغ ذلك دما - مگر یہ سب صدقہ مل کر ایک قربانی تک پہنچ جاوے ف یعنی قیمت
میں - فحينئذ ينقص منه ما شاء - تو ایسی حالت میں اس قیمت سے جو چاہے کم کر دے ف کیونکہ دم
تو کمال جرم پر ہوا کرتا ہے اور جب یہ نہیں تو کمی کرے۔ قال وان انكسر ظفر المحرم وتعلق فاخذه فلا شيء
عليه - کہا اور اگر محرم کا ناخن ٹوٹ کر لٹک رہا پس اس کو لے لیا تو اس پر کچھ لازم نہیں ہے ف اس پر
اجماع ہے خواہ تراش لیا یا نوچ لیا یا کسی طرح لیا ہو۔ ع م - لانه لا ينمو بعد الانكسار فاشبه اليا
بس من شجر الحرم - کیونکہ وہ ٹوٹنے کے بعد نہیں بڑھے گا تو درخت حرم سے خشک کے مشابہ ہو گیا
ف اور خشک درخت حرم کا کاٹ لینا جائز ہے۔ وان تطيب او لبس او حلق من عذر - اور اگر

خوشبو ملی یا سلا کپڑا پہنا یا حلق کیا بوجہ عذر کے ف یعنی ان ممنوعات میں سے جو کیا وہ عذر سے کیا مثلاً مرض کی لاچاری سے ایسی دوا ملی جس میں خوشبو ہے اسی طرح لباس جنگ میں یا حلق۔ مرض میں کیا بلکہ جوئیں بہت ہو کر ایذا دیں تو عذر ہے۔ م ف ع۔ فھو مخیر۔ تو محرم اختیار دیا گیا ہے ف یعنی تو اس پر ایک کفارہ واجب ہے مگر وہ کفارہ تین چیزوں میں سے ایک ہے اس کا اختیار محرم کو ہے کہ ان شاء ذبح شاۃ۔ اگر چاہے ایک بکری ذبح کر دے۔ وان شاء تصدق۔ اور اگر چاہے تو صدقہ دے دے۔ علی ستۃ مساکین۔ چھ مسکینوں پر۔ بثلثۃ اصوع من الطعام۔ تین صاع طعام ف ہر ایک کو نصف صاع۔ وان شاء صام ثلثۃ ایام۔ اور اگر چاہے تو تین دن روزے رکھے ف ان میں سے ہر ایک اس کو روا ہے۔ لقولہ تعالٰی۔ بدلیل قول اللہ تعالٰی ف فمن کان منکم مریضا او بہ اذی من راسہ۔ پس جو شخص تم میں سے مریض ہو یا اس کو ایذا ہو سر سے۔ ففدیۃ من صیام او صدقۃ او نسک تو اس پر فدیہ واجب ہے روزہ رکھنے سے یا صدقہ دینے سے یا قربانی کرنے سے ف پس آیت سے معلوم ہوا کہ ہر ایک اس کو جائز ہے۔ وکلمۃ او للتخییر۔ اور کلمہ آو بمعنی یا تو واسطے مختار کرنے کے آتا ہے ف پھر واضح ہو کہ مصنف رحؒ نے اول قربانی کو ذکر کیا اور آیت کریمہ میں اول روزہ رکھنا مذکور ہے تو مصنف نے اشارہ کیا کہ ان میں سے جس کو چاہے ادا کر دے کچھ یہ شرط نہیں کہ روزہ نہ رکھ سکے تب صدقہ جائز بلکہ ابتداً صدقہ روا ہے پھر آیت میں تعداد روزوں یا صدقہ کی مذکور نہیں ہے۔ وقد فسرھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بما ذکرنا۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آیت کو اسی کے ساتھ تفسیر فرمایا ہے جو ہم نے ذکر کی ف یعنی تین روزے یا تین صاع چھ مساکین کو یا ایک قربانی۔ والآیۃ نزلت فی المعذور اور یہ آیت نازل ہوئی تھی معذور کے حق میں ف وہ کعب بن عجرہ رضی اللہ عنہ ہیں جن کے سر میں بہت جوئیں پڑ گئی تھیں چنانچہ حضرت کعبؓ نے کہا کہ نازل تو خاص کر میرے حق میں ہوئی حالانکہ وہ تم سب کے واسطے عام ہے کما فی الصحیحین۔

پس جبکہ معذور کے حق میں نزول ہوا لہٰذا ہم نے اس کو معذور کا حکم لیا اور جو بغیر عذر ایسا کرے تو اس پر صرف قربانی حتمی ہے بنا بر آنکہ سابق میں گذرا۔ م۔ ثم الصوم یجزیہ فی ای موضع شاء پھر اس فدیہ میں روزہ رکھنا تو ہر جگہ جہاں چاہے کافی ہے ف کچھ مقام حرم کی خصوصیت نہیں اس پر ائمہ اربعہ متفق ہیں ہمارے نزدیک متفرق رکھنا بھی جائز ہے۔ ع م۔ لانہ عبادۃ فی کل مکان۔ کیونکہ صوم تو ہر جگہ میں عبادت ہے ف تو کسی جگہ کی خصوصیت نہ ہوگی۔ وکذلک الصدقۃ عندنا لما بینا اور یونہی صدقہ مذکور ہر جگہ جائز ہے ہمارے نزدیک بوجہ مذکورہ بالا ف کہ صدقہ ہر جگہ دینا صدقہ ہے بخلاف قول شافعیؒ واحمدؒ کے صدقہ حرم میں ادا کرنا شرط ہے۔ واما النسک فیختص بالحرم بالاتفاق لان الاراقۃ لم تعرف قربۃ الا فی زمان۔ اور رہا قربانی کرنا تو وہ بالاتفاق حرم کے ساتھ مختص ہے۔ (یعنی قربانی کرنا شرط ہے) اس لئے کہ خون بہانا ذبح کر کے قربت نہیں پہچانا گیا مگر ایک زمانہ میں ف وہ ایام قربانی ہیں۔ او مکان۔ یا جگہ میں ف وہ مقام حرم ہے۔ الحاصل۔ چونکہ ذبح کا ثواب ہونا بغیر دخل قیاس کے ہم کو شرع سے معلوم ہوا کہ قربانی طاعت ہے ایام النحر میں یعنی ذبح کیا ہوا ہدیہ

بارہویں ذی الحجہ میں یا طاعت ہے اگر موضع حرم میں ذبح کرے۔ ان دونوں صورتوں کے سوائے کوئی صورت خون بہلانے میں قربت کی معلوم نہ ہوئی۔ وهذا الدم لا يختص بزمان فتعين اختصاصه بالمكان۔ اور یہ قربانی کسی زمانہ کے ساتھ مختص نہیں تو جگہ کے ساتھ مختص ہونا متعین ہو گیا ف۔ پس اگر معذور فدیہ میں قربانی دے تو جب ہی ادا ہوگی کہ حرم میں ذبح کرے اور صوم و صدقہ کا قربت ہونا قیاس سے معلوم ہے تو جہاں ادا کرے ادا ہو جائے گا۔ ولو اختار الطعام اجزاه فيه التغذية والتعشية۔ اور اگر معذور محرم نے طعام دینا اختیار کیا تو اس کو طعام دینے میں صبح کا کھانا کھلانا اور شام شام کا کھانا کھلانا کافی ہوگا۔ عند ابي يوسف اعتبارا بكفارة اليمين۔ یہ ابو یوسف کے نزدیک برقیاس کفارہ قسم ہے ف کہ اس میں یہی کافی ہے اور حدیث کعبؓ میں اطعم فرقا الخ وارد ہے یعنی تین صاع چھ مسکینوں کو کھلا دے۔ وعند محمد لا يجزيه لان الصدقة تنبئ عن التمليك۔ اور امام محمد کے نزدیک دونوں وقت کھلانا کافی نہیں ہے کیونکہ صدقہ آگاہ کرتا ہے تملیک سے ف یعنی صدقہ کے معنی لغت میں ایسے ہیں کہ جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس میں غیر کو بے عوض کے مالک کر دینا چاہئے پس صدقہ میں مالک کرنا چاہئے۔ وهو المذكور۔ اور قرآن میں مذکور یہی صدقہ ہے ف پس ایسے طور پر دینا ضرور ہوا کہ مسکین کو مالک کر دے بخلاف کھانا کھلانے کے کہ وہ تو مباح کرنا ہوتا ہے۔ اعتراض ہوا کہ حدیث میں ہے کہ مرد کا نفقہ اپنی جورو کو صدقہ ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ مالک کرنا صدقہ میں ضرور نہیں ہے۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ خود اپنا کھانا کپڑا بھی صدقہ قرار دیا گیا جیسا کہ حدیث صحیح میں ہے تو لامحالہ صدقہ بمعنی مجاز براہ ثواب ہے اور نیت میں حقیقت جس میں تملیک ضرور ہے۔

فصل یہ فصل احرام میں جماع وا س کے متعلقات میں ہے۔ فان نظر الى فرج امراته۔ اور اگر محرم نے اپنی جورو کی فرج کی طرف نظر کی ف۔ اگرچہ داخل فرج میں جہاں پردہ بکارت ہوتا ہے اگرچہ نظر دیر تک یا مکرر سہ کرر ہوا اور یوں ہی حرام طور پر اجنبیہ عورت کی فرج کی طرف نظر کی۔ بشهوة۔ شہوت کے ساتھ ف عمداً۔ فامنى پس انزال ہو گیا۔ لاشئ عليه۔ تو اس پر کچھ لازم نہیں ہے ف یعنی غسل جنابت کرے اور احرام کی جہت سے کچھ دم یا صدقہ لازم نہیں ہے۔ لان المحرم هو الجماع ولم يوجد۔ کیونکہ (احرام میں) حرام کہہ دیا گیا تو جماع ہے اور جماع پایا نہیں گیا ف نہ حقیقۃً اور نہ حکماً۔ فصار كما لو تفكر فامنى۔ پس یہ ایسا ہو گیا جیسے تصور باندھا پھر انزال ہو گیا ف چنانچہ تصوری انزال پر کچھ لازم نہیں آتا۔ اور مالکؒ کے نزدیک دیر تک نظر کرکے انزال میں حج فاسد ہے یعنی قبل وقوف کے اور اگر دل سے اس کو دفع کیا تو اس پر بدنہ واجب ہے۔ اور اگر مکرر نظر کی ہو تو ائمہ ثلثہ کے نزدیک اس پر بدنہ واجب ہے کما فی المغنی مع۔ وان قبل اولمس بشهوة فعليه دم۔ اور اگر شہوت کے ساتھ بوسہ لیا یا چھوا تو اس پر دم واجب ہے ف اگرچہ جورو ہو اور اس مسئلہ میں انزال کی قید نہیں لگائی حالانکہ اس میں اختلاف روایت ہے في الجامع الصغير يقول اذا مس بشهوة فامنى۔ جامع صغیر میں فرمایا کہ جب شہوت سے چھوا پس انزال ہو گیا ف تو اس پر دم ہے۔ قاضی خان نے کہا کہ یہی صحیح ہے لیکن قدوری کے نزدیک

جامع صغیر میں انزال کی قید اتفاقی ہے۔ ولا فرق بین ما اذا انزل اولم ینزل ذکرہ فی الاصل۔ اور کچھ فرق نہیں درصورتیکہ انزال ہوا یا انزال نہیں ہوا اس کو مبسوط میں ذکر فرمایا ف یہی اصح۔ ہے کیونکہ یہ عورت سے لذت حاصل کرتا ہوا جو احرام میں منع ہے تو دم واجب ہوا۔ م ف ع۔ ولکن الجواب فی الجماع فیما دون الفرج۔ اور یہی حکم ایسی مباشرت میں جو فرج کے سوائے میں ہو۔ ف فرج مقام پیشاب و پاخانہ یعنی سوائے شرم گاہ کے ران یا پیٹ سے آلہ تناسل رگڑا تو دم واجب ہے اگرچہ انزال نہ ہوا اور یہی مذہب شافعیہ کا شیخ نودی نے شرح مہذب میں ذکر کیا۔ مع۔ وعن الشافعیؒ انہ یفسد احرامہ فی جمیع ذلک اذا انزل اعتبارہ بالصوم۔ اور شافعیؒ سے ایک روایت ہے کہ ان سب صورتوں میں اس کا احرام فاسد ہو جائے گا جبکہ انزال ہو اور اس کو روزہ پر قیاس کیا ف یہ روایت اگرچہ امام الحرمین وغزالیؒ نے ذکر کی مگر علمائے شافعیہ نے ان کی غلطی بیان کی۔ مع۔ ولنا ان فساد الحج یتعلق بالجماع۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حج کا فاسد ہونا جماع سے متعلق ہے ف یعنی جماع مقصود سے۔ ابن المنذر نے اس پر اہل العلم کا اجماع نقل کیا۔ ع۔ ولہذا لایفسد بسائر المحظورات۔ اور اسی واسطے باقی سب ممنوعات سے حج فاسد نہیں ہوتا۔ وہذا لیس بجماع مقصود۔ اور یہ کوئی فعل مقصودی جماع نہیں ہے ف یعنی شہوت سے بوسہ و مساس و مباشرت کوئی جماع مقصود نہیں ہے بلکہ ایک طرح کا استلذاذ ہے۔ فلا یتعلق بہ ما یتعلق بالجماع۔ تو اس سے وہ حکم متعلق نہ ہوگا جو جماع سے متعلق ہے ف یعنی فساد احرام نہ ہوگا۔ الا ان فیہ معنی الاستمتاع والارتفاق بالمرأۃ۔ مگر اتنی بات ہے کہ اس ہر فعل میں عورت کے ساتھ چین ولذت حاصل کرنے کے معنی ہیں۔ وذلک محظور الاحرام۔ اور چین ولذت حاصل کرنا احرام میں ممنوع ہے۔ فیلزمہ الدم۔ تو اس پر قربانی لازم ہوگی۔ بخلاف الصوم لان المحرم فیہ قضاء الشہوۃ لایحصل بدون الانزال فیما دون الفرج۔ برخلاف روزہ کے کیونکہ روزہ میں شہوت پوری کرنی حرام کی گئی ہے اور یہ بات فرج کے ماسوائے میں بغیر انزال ہونے حاصل نہیں ہوتی ہے ف لہذا جب انزال کر لیا تو ممنوع کا مرتکب ہوا حالانکہ اس سے روزہ کا صوم کا رکن تھا تو فاسد ہو گیا۔

اور حج میں قضائے شہوت سے فساد نہ ہوگا جب کہ فرج میں نہ ہو مگر ممنوع ہے بلکہ ممنوع مطلقاً عورت سے لذت و راحت لینا تو یہ بدون انزال موجود ہے جبکہ شہوت سے ہو لہذا قربانی لازم ہے۔ فتم۔ وان جامع فی احد السبیلین۔ اور اگر مجامعت کی محرم نے دونوں راہوں میں سے کسی میں ف مرد ہو یا عورت ہو خواہ برغبت واختیار ہو یا کراہ و بیدار ہو اگرچہ بھولے سے ہو۔ قبل الوقوف بعرفۃ۔ قبل وقوف عرفہ کے فسد حجہ۔ تو محرم کا حج فاسد ہوگا ف یعنی مرد و عورت ہر ایک کا حج قبل وقوف عرفہ کے جماع واقع ہونے سے فاسد ہو جائے گا۔ وعلیہ شاۃ۔ اور اس پر ایک بکری کی قربانی لازم ہوگی۔ ویمضی فی الحج کما یمضی من لم یفسدہ۔ اور حج کے افعال میں گذرے جیسے وہ گزرتا ہے جس نے حج کو فاسد نہیں کیا ف پھر مرد کی طرح عورت بھی بکری یا ساتواں حصہ بدنہ دے اور ائمہ ثلثہ کے نزدیک پورا بدنہ ہے اور جامع صغیر میں کہا کہ صرف حشفہ غائب ہونا جماع میں معتبر ہے۔ اور اگر

ذکر پر کپڑا لپیٹ کر داخل کیا پس اگر فرج کی گرمی پائی تو فاسد ہے ورنہ نہیں اور شافعیؒ کے نزدیک مطلقاً فاسد ہے۔ عورت نے اگر گدھے کا نرہ یا کٹا ہوا نرہ لے کر داخل کر لیا تو بالاجماع عورت کا حج فاسد ہوا پھر فساد کی صورت میں احرام سے نکلنے کے لئے افعال پورے کرنا لازم ہے۔ مع - والاصل فیہ ماروی ان رسول اللہ علیہ السلام سئل عمن واقع امرأتہ وھما محرمان بالحج قال یریقان دما ویمضیان فی حجتھما وعلیھما الحج من قابل - اور اصل اس مسئلہ میں وہ حدیث ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہوئی کہ آپ سے ایسے مرد کا حکم پوچھا گیا کہ جس نے اپنی عورت سے جماع کیا حالانکہ دونوں حج کے احرام میں تھے تو فرمایا کہ دونوں ایک قربانی کریں (یعنی ہر ایک دونوں میں سے قربانی دے) اور دونوں اپنے حج میں گذر جاویں اور ان پر آئندہ سال میں حج واجب ہے ف یہ حدیث ابوداؤدؒ نے مراسیل میں یزید بن نعیم تابعی ثقہ سے اسناد متصل ثقات روایت کیا اور مرسل ہمارے وجمہور کے نزدیک حجت ہے اور اس کے موید بیہقی نے روایت کی - مف - وھکذا النقل عن جماعۃ من الصحابۃ۔ اور ایسا ہی ایک جماعت صحابہؓ سے منقول ہے ف چنانچہ دارقطنی نے حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے یہی حکم عبداللہ بن عمر اور عبداللہ بن عباس اور عبداللہ بن عمرو بن العاص سے روایت کیا۔ ورواہ الحاکم والبیہقی - بطریق الدارقطنی اور اسناد صحیح بثقات مشہورین ہے۔ بیہقی نے صحیح کہا۔ مسند ابن ابی شیبہ میں ہے کہ مجاہدؒ سے پوچھا کہ محرم نے اپنی عورت سے جماع کیا، تو مجاہدؒ نے فرمایا کہ یہ واقعہ حضرت عمرؓ کے وقت میں ہوا تھا تو آپ نے حکم دیا کہ اپنے حج کے افعال دونوں ادا کریں پھر حلال ہو کر لوٹ جاویں پھر جب آئندہ سال ہو تو دونوں حج کریں اور دونوں ہدی بھیجیں اور جس جگہ میں دونوں کو یہ واقعہ پہنچا تھا وہاں سے جدا ہو جاویں۔

مالکؒ نے موطا میں بلاغاً مانند روایت دارقطنی کے حضرت عمرو علی وابو ہریرہ رضی اللہ عنہما سے ذکر کیا۔ مف - وقال الشافعیؒ تجب بدنۃ - اور شافعیؒ نے کہا کہ بدنہ واجب ہے ف یہی قول مالک واحمد کا ہے۔ اعتبارا بما لوجامع بعد الوقوف - برقیاس اس صورت کے کہ اگر بعد وقوف عرفہ کے جماع کیا ف کیونکہ اس صورت میں بالاتفاق بدنہ ہے تو قبل وقوف بھی بدنہ ہے۔ والحجۃ علیہ اطلاق ماروینا - اور ہماری حجت امام شافعیؒ پر اطلاق اس حدیث کا جو ہم روایت کر چکے ف یعنی امام شافعیؒ کی دلیل تو قیاس ہے اور قیاس جائز نہیں جبکہ نص کی دلیل موجود ہو اور نص مذکور میں لفظ یریقان دما، واقع ہے اور دم نکرہ مطلقاً قربانی کافی ہونے کی دلیل ہے تو بکری بھی جائز ہے پس قیاس سے بدنہ کی خصوصیت باطل ہے۔ م۔ ولان القضاء لما وجب - اور اس دلیل سے کہ جب قضا واجب ہوئی ف یعنی آئندہ سال میں۔ ولا یجب الالاستدراک المصلحۃ - اور قضاء واجب نہیں ہوا کرتی مگر مصلحت حاصل کرنے کو ف تو گویا یہ حج فاسد ہی نہیں ہوا جبکہ قضا اس کے قائم مقام ہوگی اور دم بھی نہ ہونا چاہئے لیکن اس کے جلدی کرنے سے دم واجب ہوا تو حاصل یہ نکلا کہ پوری اصلاح جب دم وغیرہ سے نہیں ہو سکتی تو قضا واجب ہوتی ہے اور جب یہاں قضا واجب ہوئی - خف معنی الجنایۃ فیکتفی بالشاۃ - تو جرم کے معنی خفیف پڑگئے تو فقط بکری پر

؎ عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ ۱۲ م -

کفایت کی جائے گی۔ بخلاف مابعد الوقوف لانہ لاقضاء۔ برخلاف جماع بعد الوقوف کے کیونکہ اس صورت قضاء واجب نہیں ہے ف۔ بلکہ حج پورا ہو گیا تو معلوم ہو گیا کہ قبل وقوف عرفہ کے جماع میں اور بعد وقوف کے جماع میں بڑا فرق ہے کہ اول میں قضاء واجب ہو کر اصلاح ہو گی۔ پس ابھی کسی چیز سے اصلاح نہ ہو گی حتی کہ بدنہ واجب کرنا مفید نہیں۔ اور دوسری صورت میں قضاء نہیں بلکہ بدنہ دینے سے اصلاح ہو جائے گی۔ م۔ ثم سوی بین السبیلین۔ پھر قدوری ؒ نے دونوں راہوں میں جماع یکساں قرار دیا ف۔ حتی کہ مقعد میں جماع سے مثل فرج کے دم و قضاء ہے جبکہ قبل الوقوف ہو۔ یہی قول صاحبین کا اور ایک روایت ابوحنیفہ ؒ سے ہے۔ وعن ابی حنیفۃ ان الوطی فی غیر القبل منہما۔ اور ابوحنیفہ ؒ سے یہ بھی روایت ہے کہ وطی کرنا دقبل کے (سوائے فرج کے مرد و عورت سے ف۔ یعنی مقعد میں مرد و عورت سے وطی کرنا۔ لا یفسدہ لتقاصر معنی الوطی۔ حج کو فاسد نہیں کرتا بوجہ نقصان معنی وطی کے ف۔ کیونکہ کامل وطی تو عورت کی فرج میں ہے۔ فکان عنہ روایتان۔ پس ابوحنیفہ ؒ سے دو روایتیں ہو گئیں ف۔ اور یہ معلوم نہیں کہ کون قول مقدم ہے اور ارجح یہ کہ جس پر صاحبین ؒ نے بھی اتفاق کیا لہذا متن کتاب میں مختار ہے۔ الحاصل فرج یا مقعد میں جبکہ قبل وقوف عرفہ جماع کیا تو فاسد ہوا پس دم دے اور آئندہ سال دونوں قضاء کریں۔ م۔ ولیس علیہ ان یفارق امرأتہ فی قضاء ما افسداہ۔ اور محرم پر واجب نہیں کہ جدا رکھے اپنے جورو کو قضاء کرنے میں اس حج یا عمرہ کے جس کو فاسد کر دیا تھا ف۔ ہاں افتراق رکھنا مستحب ہے بشرطیکہ عورت کو محرم مل جاوے۔ خلافا لمالک اذا خرجا من بیتہما ولزفر اذا احرما وللشافعی اذا انتہیا الی المکان الذی جامعہا فیہ۔ برخلاف قول مالک ؒ کے (کہ افتراق واجب ہے) جب ہی سے کہ مرد و عورت اپنے گھر سے نکلیں اور برخلاف قول زفر ؒ کے جب سے کہ دونوں احرام باندھیں اور برخلاف قول شافعی کے کہ جب سے کہ دونوں احرام باندھیں اور برخلاف قول شافعی کے کہ جب دونوں اس مقام پر پہنچیں جہاں عورت سے جماع واقع ہو گیا تھا ف۔ اصح یہ کہ قول مالک مثل قول زفر ؒ ہے اور قول احمد مثل قول الشافعی۔ مگر جدید قول میں افتراق مستحب ہے۔ لہم انہما یتذکران ذلک فیقعان فی المواقعۃ فیفترقان۔ مالک و زفر و شافعی ؒ کی دلیل یہ کہ مرد و عورت گزشتہ واقعہ کو یاد کریں گے تو مجامعت میں پڑ جاویں گے پس دونوں جدا رہیں ف۔ اور اس کی ضرورت بعد احرام کے ہے اور شافعی ؒ نے کہا کہ یاد ہونا اس مقام سابق میں ہو گا۔ اور یہی اثر حضرت عمر رضؓ میں مذکور ہے۔ کما مر۔ م۔ ولنا ان الجامع وہو النکاح بینہما قائم۔ اور ہماری دلیل یہ کہ جورو مرد کا یکجا کرنے والا اور وہ دونوں میں نکاح ہے برابر موجود ہے۔ فلا معنی للافتراق قبل الاحرام لاباحۃ الوقاع ولا بعدہ لانہما یتذکران ما لحقہما من المشقۃ الشدیدۃ بسبب لذۃ یسیرۃ فیزدادان ندما وتحرزا فلا معنی للافتراق۔ تو دونوں میں جدائی کے کچھ معنی نہیں قبل احرام کے کیونکہ ابھی جماع کرنا حلال ہے اور نہ بعد احرام کے کیونکہ دونوں یاد کریں گے کہ ان کو کیسی کچھ مشقت سخت بوجہ ایک خفیف لذت کے اٹھانی پڑتی ہے تو ان کو زیادہ ندامت اور پرہیز ہو گا۔ پس افتراق کے کچھ معنی نہیں ہیں ف۔ یعنی افتراق کے واسطے کوئی ایسی علت و معنی نہیں نکلتے جس سے وجوب ثابت ہو لیکن مخفی نہیں کہ دلیل امام مصنف ؒ ایسے شخص کے حق میں ہے جو اول مرتبہ نہ جاتا

تھا کہ اس کو قضا کی مشقت اٹھانی ہوگی پس اولیٰ استدلال یہ کہ اول جماع کے موقع پر جیسے لذت سابق یاد ہوگی تو ساتھ ہی مشقت لاحق بھی یاد ہو، افتراق اچھا ہے تاکہ مخمصہ دور ہو اور نفس کو جدائی کی سزا اٹھانی پڑے۔ لیکن واجب نہیں کیونکہ بسا اوقات عورت کو دوسرا محرم میسر نہیں ہوتا ہے۔ م۔ اگر قبل وقوف کے ایک مجلس میں کئی عورتوں سے یا کئی بار ایک عورت سے خواہ فرج میں یا علی الاصح مقعد میں جماع کیا تو بھی ایک قربانی ہے۔

ظاہر الروایہ میں منصوص ہے کہ محرم نے اگر عورتوں سے جماع کیا اور احرام چھوڑ دیا اور بے احرام والوں کی طرح جماع وشکار وغیرہ کرنے لگا تو اس پر واجب ہے کہ عود کر کے محرم ہو جاوے کیونکہ بغیر افعال ادا کئے وہ احرام سے نیت کرنے یا ترک کیئے یا ممنوعات کا مرتکب ہونے سے خارج نہیں ہوگا۔ اگر بالغہ نے طفل قابل جماع سے وطی کرائی تو بالغہ عورت کا حج فاسد ہوا نہ طفل کا، اور اگر مرد نے غیر بالغہ سے کیا تو حکم برعکس ہے۔ چوپایہ سے وطی کی تو بغیر انزال کچھ نہیں اور بعد انزال کے اس پر دم واجب ہے مگر حج فاسد نہیں، جیسے ہاتھ سے زلق لگانے میں بھی حکم ہے کیونکہ چوپایہ کی وطی فعل خبیث وقابل تنفر ہے حتیٰ کہ زلق لگانے سے بڑھ کر نہیں ہے۔ قارن نے عمرہ چار پھیر طواف کرنے سے پہلے جماع کیا تو حج وعمرہ دونوں فاسد اور دونوں کی قضا ہے اور بعد چار پھیر طواف کے عمرہ نہیں مگر حج فاسد ہے اور قران نہیں رہا پھر بہرحال اس پر دو قربانیاں جرم کی واجب ہیں۔ مف۔ یہ سب قبل وقوف عرفہ کا جماع ہے۔ ومن جامع بعد الوقوف بعرفة لم یفسد حجه وعلیه بدنة۔ اور جس شخص نے مرد یا عورت بعد وقوف عرفہ کے جماع کیا تو اس کا حج فاسد نہ ہوا اور اس پر بدنہ واجب ہے ف۔ جبکہ حلق سے پہلے کیا اور بعد حلق کے صرف بکری کافی ہے۔ ف۔ خلافا للشافعی فیما اذا جامع قبل الرمی۔ بخلاف قول شافعیؒ کے درصورتیکہ اس نے جمرۃ العقبہ رمی کرنے سے پہلے جماع کیا ہے ف۔ کیونکہ رمی الجمرہ ان کے نزدیک حلال ہونے کا سبب ہے اور قبل اس کے احرام مطلق ہے حتیٰ کہ اس کو کوئی ممنوع احرام جائز نہیں۔

پھر ان کے نزدیک بعد رمی کے سوائے جماع کے دوسری چیزیں حلال ہو جاتی ہیں تو قبل رمی کے جماع کرنا حج کو فاسد کرتا ہے اور ہمارے نزدیک یہ قیاس متروک ہے اور حج فاسد نہیں ہوتا۔ لقوله علیه السلام من وقف بعرفة فقد تم حجه۔ بدلیل قول آنحضرت صلعم کے کہ جس نے عرفہ میں وقوف کر لیا تو اس کا حج تمام ہو گیا ف۔ یعنی حکم میں تمام ہے حتیٰ کہ کسی چیز سے فاسد نہیں ہو سکتا ہے ورنہ ابھی طواف زیارت کا رکن باقی ہے اور حدیث مذکورہ پہلے گزر چکی ہے اور حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلعم سے عین وقوف عرفات میں اہل نجد نے سوال کیا کہ یا رسول اللہ حج کیونکر ہے فرمایا کہ عرفہ ہے جو کوئی شب مزدلفہ کے فجر ہونے سے پہلے عرفہ آگیا اس کا حج تمام ہو گیا۔ رواہ احمد وابوداؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ وابن حبان فی صحیحہ والحاکم۔ اور ایک روایت میں ہے کہ جس نے طلوع فجر سے پہلے عرفہ پایا اس نے حج پایا۔ رواہ ابوداؤد۔ مع۔ اگر کہا جاوے کہ جب حج تمام ہو گیا بدیں معنی کہ فاسد نہیں ہو سکتا تو بدنہ کیوں واجب ہو جواب دیا کہ۔ وانما تجب البدنة لقول ابن عباس بدنة ولاب

ہونا تو بقول ابن عباس رضی اللہ عنہ ہے۔ اولانہ اعلی انواع الارتفاق فیتغلظ موجبہ۔ یا اس وجہ سے کہ یہ جماع لذت لینے کا اعلیٰ درجہ ہے تو جو کچھ یہ واجب کرے وہ سخت ہی ہے ف یعنی بدنہ ہے توضیح یہ کہ بعد وقوف عرفہ کے حج فاسد نہ ہونا اس کو مقتضی نہیں کہ کوئی جرم کرے تو جرمانہ لازم نہ ہو کیا نہیں دیکھتے کہ بعد رمی الجمرہ کے بالاتفاق فساد نہیں مگر جرمانہ واجب ہے۔ پھر رہا یہ کہ اس صورت میں کیا جرمانہ ہوگا تو اس میں ایک قیاس ہے وہ یہ کہ وجوب بکری یا بدنہ کا حج میں معلوم ہوا پس یہاں اعلیٰ درجہ کی حالت سے بدنہ لازم ہے اور دوم دلیل قول ابن عباس رضی اللہ عنہ کہ ایک نے آپ سے سوال کیا کہ میں نے طواف زیارت سے پہلے جورو سے جماع کر لیا ہے آپ نے فرمایا کہ بدنہ قربانی دے رواہ مالک وابن ابی شیبہ۔

اور ہمارے نزدیک ایسی صورت میں قول صحابی حجت وقیاس پر مقدم ہے خصوص جبکہ یہ فتویٰ موافق بحدیث ہے چنانچہ حج فاسد ہونے کا حکم نہ دیا بخلاف فتویٰ ابن عمر رضی اللہ عنہ کے جو ابن ابی شیبہ نے روایت کیا اور اس میں باوجود بدنہ کی قربانی کے سال آئندہ میں قضائے حج کا حکم دیا ہے۔ پس ہم نے اس کو بوجہ مخالفت حدیث کے نہیں لیا فافہم۔ اگر دوسرے بار جماع کر لیا تو اول بار کے بدنہ کے ساتھ دوسری بار کے لئے صرف بکری لازم ہے۔ اگر قارن نے بعد الوقوف جماع کیا تو حج کے واسطے بدنہ اور عمرہ کے لئے بکری لازم ہے۔ مف۔ وان جامع بعد الحلق فعلیہ شاۃ۔ اور اگر محرم نے بعد حلق کے جماع کیا تو اس پر بکری قربانی کرنا لازم ہے۔ لبقاء احرامہ فی حق النساء۔ بوجہ باقی ہونے احرام محرم کے عورتوں کے حق میں ف یعنی ابھی احرام کا حکم عورتوں سے جماع کے حق میں باقی ہے۔ دون لبس المخیط وما اشبہہ۔ نہ سلا ہوا پہننے واس کے مانند ف خوشبو ملنے وغیرہ میں، پس احرام درحقیقت معیّن ہے مگر حکم میں عورت کے بارہ میں ہے۔ فخففت الجنایۃ فاکتفی بالشاۃ۔ پس جرم خفیف ہوا تو بکری قربانی کرنے پر اکتفا کی گئی۔ ومن جامع فی العمرۃ قبل ان یطوف اربعۃ اشواط فسدت عمرتہ۔ اور جس نے احرام عمرہ میں جماع کیا قبل اس کے کہ عمرہ کے واسطے چار پھیرے طواف کرے تو اس کا عمرہ فاسد ہوگیا۔ فیمضی فیہا ویقضیہا وعلیہ شاۃ۔ پس عمرہ کے افعال پورے کر جاوے اور عمرہ کو قضا کرے اور اس پر ایک بکری لازم ہے ف اور عمرہ جب چاہے قضا کرے۔ ومن جامع بعد ما طاف اربعۃ اشواط او اکثر۔ اور جس نے جماع کیا عمرہ میں بعد طواف کرنے چار پھیرے یا زیادہ کے۔ فعلیہ شاۃ ولا تفسد عمرتہ۔ تو اس پر بکری واجب ہے اور اس کا عمرہ فاسد نہ ہوگا ف کیونکہ چار پھیرے رکن طواف ہیں اور عمرہ یہی طواف پس اب فساد نہیں ہو سکتا۔ پس بکری کی قربانی سے استدراک ہو گیا پھر چار پھیرے کے بعد خواہ طواف پورے کرنے سے پہلے یا سعی سے یا حلق سے پہلے طواف کیا تو بھی قربانی واجب ہے۔ کذا فی المحیط۔ وقال الشافعی تفسد فی الوجہین۔ اور شافعی نے کہا کہ دونوں صورتوں میں عمرہ فاسد ہوگا ف خواہ چار پھیرے کے پہلے جماع کرے یا بعد کو۔ وعلیہ بدنۃ۔ اور بہرحال اس پر بدنہ کی قربانی واجب ہے ف یہی قول مالک کا ہے۔ اعتبارا بالحج اذ ہی فرض عندہ کالحج۔ بر قیاس حج کے کیونکہ عمرہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مثل حج کے فرض ہے۔ ولنا انہا سنۃ۔ اور

ہماری حجت یہ کہ عمرہ سنت ہے ف کیونکہ جابرؓ کی حدیث میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ کیا عمرہ واجب ہے فرمایا کہ نہیں مگر ادا کرنا بہت اچھا ہے - ث - پس جب عمرہ سنت ہوا - فکانت احط رتبة منه - تو فرض حج سے رتبہ میں بہت نیچا ہوا ف اور حج میں بدنہ واجب ہوتا ہے - فتجب الشاة فيها والبدنة في الحج اظهارا للتفاوت تو تفاوت ظاہر کرنے کے واسطے عمرہ میں بکری اور حج میں بدنہ واجب ہوگا ف اس میں تامل ہے کہ قربانی بخلاف قیاس ہو تو کیونکر اظہار تفاوت سے واجب کی جاوے اور جواب یہ کہ ثبوت بدلیل آثار ہے اور اس کی وجہ یہی فرق ہے یا جواب اس طرح کہ حج میں ایسے درجہ احرام میں بکری واجب ہے تو عمرہ میں بھی - م - اگر قبل طواف عمرہ کے جماع کیا تو بالاجماع فاسد ہوا - ع - ومن جامع ناسيا كمن جامع متعمدا - اور جس شخص نے بھولے سے جماع کیا وہ مثل اس کے جس نے عمداً جماع کیا ف یہی قول مالک وقدیم شافعیؒ ہے - وقال الشافعي جماع الناسي غير مفسد للحج - اور شافعیؒ نے کہا کہ بھولنے والے کا جماع حج کو مفسد نہیں ہے ف جیسے صوم میں نسیان مفسد نہیں ہے - وكذا الخلاف في جماع النائمة والمكرهة - اور ایسا ہی اختلاف اس عورت کے جماع میں ہے جو سوئی ہوئی تھی یا باکراہ مجبور کی گئی تھی ف ہمارے نزدیک اس کا حج فاسد ہو گیا اگرچہ گنہگار نہ ہوگی اور شافعی کے نزدیک نہیں فاسد ہوگا - وهو يقول الحظر ينعدم بهذه العوارض فلم يقع الفعل جناية - اور شافعی کہتے ہیں کہ حرمت ان عوارض سے معدوم ہو جاتی ہے تو یہ فعل جنایت ہی نہ ہوا ف اور حج فاسد ہونا جنابت یعنی جرم سے ہے - وكذا الخلاف في جماع النائمة والمكرهة - اور ایسا ہی اختلاف اس عورت کے جماع میں ہے جو سوئی ہوئی تھی یا باکراہ مجبور کی گئی تھی ف ہمارے نزدیک اس کا حج فاسد ہو گیا اگرچہ گنہگار نہ ہوگی اور شافعیؒ کے نزدیک نہیں فاسد ہوگا - ويقول الحظر ينعدم بهذه العوارض فلم يقع الفعل جناية - اور شافعیؒ کہتے ہیں کہ حرمت ان عوارض سے معدوم ہو جاتی ہے تو یہ فعل جنایت ہی نہ ہوا ف اور حج فاسد ہونا جنایت یعنی جرم سے ہے - ولنا ان الفساد باعتبار معنى الارتفاق في الاحرام ارتفاقا مخصوصا - اور ہماری دلیل یہ کہ فاسد ہونا احرام میں خاص طور کے معنی ارتفاق حاصل کرنے سے ہوتا ہے ف یعنی بعض چیزیں احرام میں خاص ممنوع ہیں ان میں سے کسی معنی سے لذت وراحت حاصل کرنا ایسے وقت احرام میں کہ کامل احرام موجود ہو تو مفسد ہے اگرچہ کسی وجہ سے وہ گناہ مند رہے - وهذا لا ينعدم بهذه العوارض - اور یہ معنی ارتفاق کے بوجہ ان عوارض کے معدوم نہیں ہوتے ہیں ف بلکہ بھولنے وسونے ومجبور ہونے سے البتہ گناہ معدوم ہوتا ہے - والحج ليس في معنى الصوم - اور حج کچھ صوم کے معنی میں نہیں ہے ف بلکہ نماز کے معنی میں ہے - لان حالات الاحرام مذكرة بمنزلة حالات الصلوة بخلاف الصوم والله اعلم - اس لئے کہ احرام کی سب حالتیں یاد دلانے والی ہیں بمنزلہ نماز کے حالتوں کے بخلاف صوم کے والله اعلم ف بلکہ صوم میں نسیان مضر نہ ہونا نص سے بخلاف قیاس ثابت ہوا ہے تو او راے صوم سب جگہ قیاس پر حکم رہے گا - والله اعلم - م -

فصل

یہ فصل دربیان طہارت ہے - ومن طاف طواف القدوم محدثا فعليه صدقة - اور جس شخص نے بغیر وضو کے حالت میں طواف قدوم کیا تو اس پر صدقہ واجب ہے -

ف اور طواف ادا ہوگا۔ وقال الشافعی لایعتد بہ۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ طواف محدث کا شمار نہیں ہے ف یعنی طواف نہیں ہوا۔ لقولہ علیہ السلام الطواف بالبیت صلوٰۃ الاان اللہ تعالیٰ اباح فیہ المنطق۔ بدلیل قولہ علیہ السلام کہ خانہ کعبہ کا طواف کرنا نماز ہے مگر اتنی بات کہ اللہ تعالیٰ نے اس میں باتیں کرنا مباح کر دیا ہے ف پس جو شخص تم میں سے بات کرے تو سوائے اچھی بات کے نہ بولے۔ کما رواہ الترمذی وغیرہ عن ابن عباس۔ فتکون الطہارۃ من شرطہ۔ پس طہارت طواف کی شرط سے ہوگی ف جیسے نماز کی شرط ہے مخفی نہیں کہ دیگر شرائطِ نماز اس میں بالاتفاق مشروط نہیں تو طہارت کی کیا خصوصیت ہوگی۔ ولنا قولہ تعالیٰ ولیطوفوا بالبیت العتیق اور ہماری حجت قولہ تعالیٰ ولیطوفوا الخ یعنی اور وے لوگ بیت العتیق کا طواف کریں ف پس مطلقاً طواف کا حکم دیا۔ من غیر قید الطہارۃ۔ بغیر طہارت کی قید کے ف یعنی یہ حکم نہیں دیا کہ وضو سے طواف کریں۔ فلم تکن فرضا۔ تو طہارت فرض نہ ہوئی ف ہاں واجب یا سنت کسی دلیل حدیث سے ہو سکتی ہے۔ ثم قیل ھی سنۃ۔ پھر کہا گیا کہ طواف میں طہارت ہونا سنت ہے ف یعنی نماز ترک طہارت سے صرف ملامت ہو اور کچھ واجب نہ ہو حالانکہ مذہب میں قربانی واجب ہے لہذا کہا۔ والاصح انھا واجبۃ لانہ یجب بترکھا الجابر۔ اور اصح یہ کہ طہارت ہونا واجب ہے اس دلیل سے کہ ترک طہارت سے جبر نقصان کرنے والا واجب ہوتا ہے ف فرض طواف میں قربانی اور طواف سنت میں صدقہ۔ ولان الخبر یوجب العمل فیثبت بہ الوجوب اور اس دلیل سے کہ خبر آحاد موجب عمل ہے تو اس سے وجوب ثابت ہو جائے گا ف اور حدیث عائشہؓ میں خود ثابت ہے کہ خانہ کعبہ کا طواف نہ کرے یہاں تک کہ حیض سے پاک ہو جاوے اور حدیث اسماءؓ میں نفاس سے پاک ہو جاوے جیسا کہ صحیحین وغیرہ سے اوپر گزریں۔ پس طہارت سے ادا کرنا اور بغیر طہارت منع کرنا مفید ہے کہ طہارت واجب ہے حتیٰ کہ ترک سے جو نقص آوے وہ کفارہ سے پورا ہوگا۔ پھر فرض طواف ہو تو کفارہ قربانی ہے اور قدوم سنت ہو تو صدقہ ہے۔ فاذا شرع فی ھذا الطواف وھو سنۃ۔ حالانکہ طواف قدوم دراصل سنت ہے پھر جب اس کو شروع کر دیا یصیر واجبا بالشروع۔ تو شروع کرنے سے واجب ہو جائے گا۔ ویدخلہ نقص بترک الطہارۃ اور طہارت چھوڑنے سے اس میں نقص آجائے گا۔ فیجبر بالصدقۃ اظہارا لدنو رتبتہ عن الواجب بایجاب اللہ تعالیٰ وھو طواف الزیارۃ۔ تو اس نقصان کا پورا کرنا صدقہ سے ہوگا تاکہ اظہار ہو اس طواف کے کم رتبہ ہونے کا اس طواف سے جو اللہ تعالیٰ کے فرض کرنے سے واجب ہے اور وہ طواف زیارت ہے ف کیونکہ طواف زیارت میں قربانی ہے۔ وکذا الحکم فی کل طواف ھو تطوع۔ اور یہی حکم ہر ایسے طواف میں ہے جو نفل ہو۔ ولو طاف طواف الزیارۃ محدثا فعلیہ شاۃ۔ اور اگر بے وضو طواف زیارت کیا تو اس پر بکری کی قربانی واجب ہے۔ لانہ ادخل النقص فی الرکن فکان افحش من الاول فیجبر بالدم۔ کیونکہ اس نے طواف رکن میں نقص ڈال دیا تو یہ اول یعنی نقص قدوم سے بدتر حرکت ہے تو اس نقص کا پورا کرنا قربانی سے ہوگا۔

وان کان جنباً فعلیہ بدنۃ۔ اور اگر طواف زیارت بحالت جنابت کیا تو اس پر بدنہ واجب ہے۔ کذا روی عن ابن عباسؓ۔ ایسا ہی ابن عباسؓ سے مروی ہے ف یہ روایت نہیں ملتی ہے۔ع۔ ولان الجنایۃ اغلظ من الحدث فتجب جبر نقصانہا بالبدنۃ اظہارا للتفاوت اور اس دلیل سے کہ حدث سے جنب ہونا زیادہ غلیظ ہے تو دونوں میں تفاوت ظاہر کرنے کے واسطے جنابت کے جبر نقصان میں بدنہ واجب ہے ف کیونکہ حج میں نقصان کا جبر یعنی پورا کرنے والا صدقہ اور قربانی ہے۔ بخلاف نماز کے کہ اس میں صرف سجدہ سہو ہے لہذا فرض نماز و نفل میں کچھ تفاوت نہیں حتی کہ دونوں میں سجدہ سہو ہے پھر یہ سب اس وقت کہ پورا طواف حالت جنابت یا حدث میں ہو۔ وکذا اذا طاف اکثرہ جنبا او محدثا اور یوں ہی جب طواف الزیارہ میں سے اکثر پھیروں کو حالت جنابت یا حدث میں ادا کیا ہو ف تو قربانی بدنہ یا بکری کی واجب ہے۔ لان اکثر الشئی لہ حکم کلہ۔ کیونکہ جو شی کا اکثر حصہ ہو اس کے واسطے حکم کل کا ہے ف پس کل سات پھیروں میں سے چار اور اس سے اوپر اکثر ہیں۔ والافضل ان یعید الطواف مادام بمکۃ ولا ذبح علیہ۔ اور افضل یہ کہ طواف مذکور کو اعادہ کرلے جب تک مکہ میں ہے اور اس پر قربانی نہ رہے گی۔ وفی بعض النسخ وعلیہ ان یعید۔ اور مختصر القدوری کے بعض نسخوں میں ہے وعلیہ ان یعید ف یعنی اس پر اعادہ واجب ہے جب تک مکہ میں ہے۔ والاصح انہ یؤمر بالاعادۃ فی الحدث استحبابا وفی الجنابۃ ایجابا۔ اور اصح حکم یہ کہ حدث کی صورت میں اس کو بطور استحباب اعادہ کا حکم دیا جائے گا اور جنابت کی صورت میں بطور ایجاب ف پس نہ مطلقاً افضل اور نہ مطلقاً واجب بلکہ بے وضو طواف میں اعادہ مستحب ہے اور جنابت میں اعادہ واجب ہے لفحش النقصان بسبب الجنابۃ وقصورہ بسبب الحدث۔ کیونکہ جنابت کے سبب سے نقص فاحش ہے اور حدث کے سبب سے نقص قاصر ہے۔ ثم اذا اعادہ وقد طافہ محدثا لا ذبح علیہ وان اعادہ بعد ایام النحر۔ پھر جبکہ اس نے طواف کا اعادہ کیا حالانکہ پہلے حالت حدث میں طواف کیا تھا تو اس پر قربانی لازم نہیں ہے اگرچہ بعد ایام النحر کے اعادہ کیا ہو۔ لان بعد الاعادۃ لا تبقی الا شبہۃ النقصان کیونکہ بعد اعادہ کے کچھ باقی نہیں رہا سوائے شبہہ نقصان کے ف اور وہ حدث کا طواف ہے لیکن اس شبہہ سے کچھ واجب نہیں ہوتا۔ پھر واضح ہو کہ شاید یہ بقول صاحبین ہے کہ باوجود تاخیر رکن کے کچھ واجب نہیں ہے۔

رہا بقول ابی حنیفہؒ تو درصورت اعادہ ایام النحر کے کچھ نہیں اور درصورتیکہ بعد ایام النحر اعادہ کیا تو تاخیر سے قربانی لازم ہے۔ کما فی شرح الطحاوی وغیرہ الغایۃ۔ مع۔ اور حق یہ کہ اس میں اتفاق ہے اس واسطے کہ معتبر تو اول طواف ہے پس وہ وقت پر ہو چکا اور حدث کا استدراک دوبارہ اعادہ سے ہو گیا تو صرف شبہۂ نقصان رہا جو کچھ موجب نہیں ہے۔ یہی صحیح ہے۔م۔ وان اعادہ وقد طافہ جنباً فی ایام النحر فلا شئی علیہ لانہ اعادہ فی وقتہ اور اگر اس نے طواف کو حالت جنابت میں کیا تھا

اس کو ایام النحر میں اعادہ کیا تو اس پر کچھ واجب نہیں رہا کیونکہ اس نے طواف کو اپنے وقت میں اعادہ کیا۔ وان اعادہ بعد ایام النحر لزمہ الدم عند ابی حنیفۃ بالتاخیر علی ما عرف من مذہبہ اور اگر اس نے طواف بحالت جنابت کو ایام النحر کے بعد اعادہ کیا تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک بوجہ تاخیر کے اس پر قربانی لازم ہوگی بنابر آنکہ ابوحنیفہ کی اصل سے معلوم ہوا ہے کہ اپنے وقت سے رکن کو تاخیر کرنا موجب الدم ہے۔ شیخ ابوبکر الرازی الجصاصؒ نے کہا کہ تاخیر جب ہے کہ دوسرا طواف معتبر ہو لیکن جنابت کی صورت میں بوجہ اول میں فاحش نقصان کے دوسرا طواف معتبر ہے اور یہی اصح ہے اور کرخیؒ نے کہا کہ جنابت وحدث دونوں میں معتبر اول طواف ہے اور دوسرا صرف جبر نقصان ہے۔ ایضاح میں کہا کہ یہی ارجح واشبہ ہے۔ مع۔ کیونکہ اول طواف سے عورتوں کی حلت ہوگئی اور اگر عمرہ کے طواف کو رمضان میں بحالت حدث یا جنابت کیا پھر شوال میں اعادہ کر کے اسی سال حج کیا تو متمتع نہ ہوگا۔ کافی المبسوط تو اول ہی معتبر رکھا گیا۔ مف۔ ولو رجع الی اھلہ وقد طافہ جنبا علیہ ان یعود۔ اور اگر آفاقی اپنے وطن کو لوٹ گیا حالانکہ اس نے جنابت میں طواف زیارت کیا تھا تو اس پر لوٹ آنا لائق ہے ف یعنی افضل ہے کہ طہارت میں طواف کرے۔ لان النقص کثیر فیومر بالعود استدراکا لہ۔ کیونکہ نقصان بہت ہے تو اس کو پورا کرنے کے واسطے واپس آنے کا حکم دیا جائے گا۔ ویعود باحرام جدید۔ اور احرام جدید کے ساتھ لوٹے ف جبکہ وہ میقات سے گزر گیا ہے اور اگر تجاوز نہ کیا ہو تو جدید احرام کی حاجت نہیں ہے مع۔ وان لم یعد وبعث بدنۃ اجزاہ۔ اور اگر وہ واپس نہ آیا اور ایک بدنہ بھیج دیا تو اس کو کافی ہوگیا۔ لما بینا انہ جابر لہ الا ان الافضل ھو العود۔ کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ بدنہ اس نقص کو پورا کرنے والا ہے مگر افضل یہی کہ واپس آوے ف پس جنابت کی صورت میں واپسی افضل ہے۔ ولو رجع الی اھلہ وقد طافہ محدثا ان عاد وطاف جاز وان بعث بالشاۃ فھو افضل۔ اور اگر وہ اپنے اہل وطن میں لوٹ گیا درحالیکہ حالت حدث میں یعنی بغیر وضو طواف زیارت کیا تھا پس اگر واپس آکر طواف اعادہ کر لیا تو جائز ہے اور اگر بکری بھیج دی تو یہ افضل ہے۔ لانہ خف معنی النقصان وفیہ نفع للفقراء۔ کیونکہ نقصان کے معنی خفیف تھے اور بکری بھیجنے میں فقراء کا نفع ہے ف اور اس کی واپسی میں احرام لازم و اس کی حفاظت میں خطرہ ہے۔ ولو لم یطف طواف الزیارۃ اصلا۔ اور اگر اس نے طواف سرے سے نہ کیا ف یا چار پھیرے یا زیادہ چھوڑے حتی رجع الی اھلہ فعلیہ ان یعود بذلک الاحرام۔ یہاں تک کہ اپنے وطن لوٹ گیا تو اس پر واجب ہے کہ اسی احرام کے ساتھ واپس آوے ف جو پہلے باندھا تھا۔ لانعدام التحلل منہ۔ کیونکہ اس احرام سے حلال ہونا نہ پایا گیا ف یعنی پورا حلال ہونا نہیں ہوا جبکہ طواف زیارت نہیں کیا۔ وھو محرم من النساء ابدا حتی یطوف اور وہ عورتوں سے ہمیشہ کو برابر محرم ہے یہاں تک کہ طواف زیارت کرے ف لہٰذا قبل طواف کے جب کبھی عورت سے جماع کرے گا اس پر قربانی لازم آتی جائے گی متعدد مجلس میں الا آنکہ دوسرے جماع سے احرام سے باہر ہونے کا قصد کرے اور کچھ بیان گزر چکا۔ مف۔ ومن طاف طواف الصدر محدثا فعلیہ صدقۃ۔ اور جس نے طواف الصدر کو بے وضو کیا تو اس پر صدقہ واجب ہے۔ لانہ دون طواف الزیارۃ وان کان واجبا فلا بد من اظہار التفاوت۔ کیونکہ طواف الوداع کمتر از طواف زیارت ہے اگرچہ طواف وداع

واجب ہے تو دونوں میں تفاوت ظاہر کرنا ضرور ہوا ف پس جبکہ زیارت میں بکری تو وداع میں صدقہ ہے کیونکہ قربانی یا صدقہ کے سوائے کوئی امر جابر معلوم نہیں ہوا۔ وعن ابی حنیفۃ انہ تجب شاۃ۔ اور ابوحنیفہ سے یہ بھی روایت ہے کہ بکری واجب ہے ف مثل طواف زیارت کے رواہ الکرخی۔ الا ان الاول اصح۔ مگر روایت اول اصح ہے ف رواہ القدوری۔ ولو طاف جنبا فعلیہ شاۃ۔ اور اگر طواف وداع کو بحالت جنابت کیا تو اس پر بکری واجب ہے ونہ نقص کثیر۔ کیونکہ یہ بہت نقص ہے۔ ثم هو دون طواف الزیارۃ۔ پھر طواف وداع کم درجہ ہے طواف زیارت سے ف جس میں جنب پر بدنہ آتا ہے۔ فیکتفی بالشاۃ۔ اور اگر طواف وداع کو بحالت جنابت کیا تو اس پر بکری واجب ہے۔ ونہ نقص کثیر۔ کیونکہ یہ بہت نقص ہے۔ ثم هو دون طواف الزیادۃ۔ پھر طواف وداع کم درجہ ہے طواف زیارت سے ف جس میں جنب پر بدنہ آتا ہے۔ فیکتفی بالشاۃ۔ تو ایک بکری پر کفایت کی جائے گی ف تاکہ طواف زیارت سے فرق رہے۔ ومن ترك من طواف الزیارۃ ثلثۃ اشواط فما دونها فعلیہ شاۃ۔ اور جس نے طواف زیارت میں سے تین یا اس سے کم پھیرے چھوڑے تو اس پر ایک بکری واجب ہے ف مگر آنکہ وقت پر اعادہ کرے۔ غرض کہ موجود چار پھیرے ہیں جو رکن ہیں تو بمنزلہ تمام کے ہے۔ لان النقصان بترك الاقل یسیر فاشبه النقصان بسبب الحدث فیلزمه شاۃ۔ کیونکہ نصف سے کم چھوڑنے کی وجہ سے نقصان خفیف ہے تو بغیر وضو کی وجہ سے نقصان کے مشابہ ہو گیا پس اس پر بکری لازم ہے۔ فلو رجع الی اهله اجزاه ان لا یعود ویبعث شاۃ۔ پھر اگر وہ اپنے اہل وطن کی طرف لوٹ گیا تو اس کو کافی ہے کہ واپس نہ آوے اور ایک بکری بھیج دے۔ لما بینا۔ بوجہ اس کے جو ہم بیان کر چکے۔ ومن ترك اربعۃ اشواط بقی محرما ابدا حتی یطوفها۔ اور جس نے طواف زیارت کے چار پھیرے چھوڑے تو برابر محرم رہے گا یہاں تک کہ طواف ادا کرے۔ لان المتروك اكثر فصار كانه لم یطف اصلا۔ کیونکہ چھوڑے ہوئے پھیرے زائد ہیں تو ایسا ہوا کہ گویا اس نے بالکل طواف نہیں کیا۔ ومن ترك طواف الصدر او اربعۃ اشواط منه فعلیہ شاۃ اور جس نے طواف الصدر کو یا اس میں سے چار پھیرے چھوڑے تو اس پر بکری واجب ہے ف جبکہ وطن لوٹ گیا اور واپسی کا حکم نہیں ہے۔ لانه ترك الواجب او الاكثر منه۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے واجب کو یا واجب میں سے اکثر حصہ کو چھوڑ دیا ہے ف اور ترک واجب سے نقصان پورا ہوتا ہے وما دام بمكته یومر بالاعادۃ۔ اور جب تک کہ مکہ میں موجود ہے اس کو طواف الصدر اعادہ کرنے کا حکم ہوگا۔ اقامۃ للواجب فی وقته۔ تاکہ واجب اپنے وقت میں ادا ہو جاوے۔ ومن ترك ثلثۃ اشواط من طواف الصدر فعلیہ الصدقۃ۔ اور جس نے طواف الوداع سے تین پھیرے چھوڑے تو اس پر صدقہ ہے ف ہر پھیرے کے واسطے نصف صاع گیہوں۔ ع۔ ومن طاف الطواف الواجب فی جوف الحجر۔ اور جس نے طواف واجب کو جوف الحجر میں کیا۔ فان بمكة اعاده۔ پس اگر مکہ میں موجود ہو تو طواف کو اعادہ کرے۔ لان الطواف وراء الحطیم واجب على ما قدمناه۔ کیونکہ طواف کرنا حطیم کے گرد سے واجب جیسا کہ

ہم سابق میں ذکر کر چکے ف یعنی حدیث الحطیم من البیت۔ والطواف فی جوف الحجر ان یدور حول الکعبۃ ویدخل الفرجتین اللتین بینہا وبین الحطیم۔ اور جوف الحجر میں طواف کرنا یہ کہ کعبہ کے گرد پھیرے اور دونوں کشادگیاں جو کعبہ وحطیم کے درمیان میں ان میں داخل ہو ف حتی کہ حطیم اس پھیرے میں چھوٹ جاوے۔ فاذا فعل ذلک فقد ادخل النقصان فی طوافہ۔ پس جب اس نے ایسا کیا تو اپنے طواف میں نقص داخل کر دیا ف کیونکہ شافعی و مالک و احمد کے نزدیک تو یہ طواف جائز ہی نہ ہوا اور ہمارے نزدیک حطیم کا بیت سے ہونا اخبار الآحاد سے ثابت ہوا تو بدرجہ واجب ہے پس ترک واجب سے نقص آیا۔ فما دام بمکۃ اعادہ کلہ لیکون مودیا للطواف علی الوجہ المشروع۔ پس جب تک مکہ میں ہے تو کل طواف کو اعادہ کرے تاکہ طواف کو بطریق مشروع ادا کرنے والا ہو۔ وان اعاد الحجر خاصۃ اجزاہ۔ اور اگر اس نے فقط حجر کا طواف کر لیا تو کافی ہو گیا۔ لانہ تلافی ما ھو المتروک۔ کیونکہ جو کچھ متروک کیا تھا اس کی تلافی کر لی۔ وھو ان یاخذ عن یمینہ خارج الحجر حتی ینتھی الی آخرہ ثم یدخل الحجر من الفرجۃ ویخرج من الجانب الآخر۔ اور حجر کا طواف یہ کہ حجر کے باہر دائیں طرف سے پھیرنا شروع کرے یہاں تک کہ حجر کے آخر تک پہنچے پھر حجر میں کشادگی سے داخل ہو کر دوسری جانب نکلے ف یہ ایک پھیرا ہوا۔ ھکذا یفعلہ سبع مرات۔ یوں ہی اس کو سات بار کرے۔ فان رجع الی اھلہ ولم یعدہ فعلیہ دم۔ پھر اگر وہ اپنے اہل وطن میں واپس آیا اور اعادہ نہیں کیا تو اس پر قربانی واجب ہے۔ لانہ تمکن نقصان فی طوافہ بترک ما ھو قریب من الربع فلا تجزیہ الصدقۃ۔ کیونکہ اس کے طواف میں قریب چہارم کے چھوٹنے سے نقصان آگیا ہے تو اس کو صدقہ کافی نہ ہوگا ف کیونکہ ہر پھیرے سے چہارم چوتھا طواف کے معنی میں نقص ہے۔ ومن طاف طواف الزیارۃ علی غیر وضوء وطواف الصدر فی آخر ایام التشریق طاہرا فعلیہ دم۔ اور جس نے طواف زیارت کو بغیر وضو کیا اور طواف الصدر کو ایام تشریق میں طہارت پر کیا تو اس پر ایک قربانی واجب ہے ف بکری۔ فان کان طاف طواف الزیارۃ جنبا فعلیہ دمان۔ پھر اگر اس نے طواف زیارت کو جنابت میں کیا ہو تو اس پر دو قربانیاں ہیں ف دونوں بکریاں۔ عند ابی حنیفۃ رح یہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے۔ وقالا علیہ دم واحد۔ اور صاحبین نے کہا کہ اس پر ایک ہی قربانی ہے۔ لان فی الوجہ الاول لم ینتقل طواف الصدر الی طواف الزیارۃ۔ کیونکہ اول صورت میں طواف الزیارۃ کی طرف طواف الصدر منتقل نہیں کیا گیا۔ لانہ واجب واعادۃ طواف الزیارۃ بسبب الحدث غیر واجب وانما ھو مستحب۔ اس واسطے کہ طواف الصدر واجب ہے اور طواف الزیارۃ بوجہ بے وضو ہونے کے واجب نہیں بلکہ مستحب ہے ف تو طواف الزیارت جو کیا ہے وہی رہے گا اور طواف وداع اپنی جگہ پر رہے گا۔ فلا ینقل الیہ۔ پس طواف الصدر بجانب طواف زیارت منتقل نہ ہوگا ف بلکہ حدث کی وجہ سے ایک دم واجب ہوگا کیونکہ نقص خفیف ہے۔ وفی الوجہ الثانی ینقل طواف الصدر الی طواف الزیارۃ لانہ مستحق الاعادۃ۔ اور دوسری صورت میں طواف الصدر کو بجانب طواف زیارت کے منتقل کریں گے کیونکہ طواف الزیارۃ اعادہ کا مستحق ہے ف کیونکہ حالت جنابت میں کیا اور یہ نقص فاحش موجب الاعادہ ہے اور آخر ایام تشریق میں اس نے دوسرا طواف کیا تو یہ طواف الزیارۃ کا

اعادہ ٹھہرایا جائے گا۔ لیکن طواف الزیارۃ کا وقت نہیں ہے۔ فیصیر تارکا لطواف الصدر ومؤخرا لطواف الزیارۃ عن ایام النحر۔ پس وہ طواف الصدر چھوڑنے والا ہوا اور طواف الزیارۃ کو ایام النحر سے تاخیر کرنے والا ہو۔ فیجب الدم بترک الصدر بالاتفاق۔ پس طواف الصدر ترک کرنے سے بالاتفاق ایک دم واجب ہوگا۔ وبتاخیر الآخر علی الخلاف۔ اور طواف زیارت تاخیر کرنے سے ایک دم واجب ہوگا باختلاف ف۔ یعنی امامؒ کے نزدیک واجب ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک نہیں۔ الا انہ یؤمر باعادۃ طواف الصدر مادام بمکۃ۔ لیکن جب تک وہ مکہ میں ہے اس کو طواف الصدر اعادہ کرنے کا حکم دیا جائے گا ف۔ پس ترک کی قربانی ساقط ہوگی۔ ولا یؤمر بعد الرجوع علی ما بینا۔ اور بعد وطن لوٹ جانے کے اس کو یہ حکم نہ ہوگا بنابر آنکہ ہم بیان کر چکے ف۔ تو دوسری قربانی بھی متعین ہو جائے گی۔ ومن طاف لعمرتہ وسعی علی غیر وضوء وحل۔ اور جس شخص نے اپنے عمرہ کے واسطے بغیر وضو کے طواف وسعی کی اور حلال ہوگیا۔

فمادام بمکۃ یعیدھما۔ تو جب تک مکہ میں ہے طواف وسعی کو اعادہ کرے ف۔ یعنی اعادہ واجب ہے۔ ولا شئی علیہ اور اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔ اما اعادۃ الطواف فلتمکن النقص فیہ بسبب الحدث۔ پس اعادہ طواف کا تو حدث کی وجہ سے اس میں نقص بیٹھ جانے سے ہے۔ واما السعی فلانہ تبع للطواف۔ اور سعی رہی تو اس کا اعادہ اس لئے کہ وہ طواف کے تابع ہے ف۔ اگرچہ اس میں طہارت واجب نہیں مگر جب طواف اعادہ ہوا تو وہ بھی اسی کامل طواف کے پیچھے ہوگی۔ واذا اعادھما لا شئی علیہ لارتفاع النقصان۔ اور جب اس نے دونوں کو اعادہ کر لیا تو اس پر کچھ لازم نہ ہوا بوجہ نقصان دور ہو جانے کے۔ وان رجع الی اھلہ قبل ان یعید فعلیہ دم۔ اور اگر طواف اعادہ کرنے سے پہلے وہ اپنے اہل وطن میں واپس گیا تو اس پر قربانی واجب ہے۔ لترک الطھارۃ فیہ۔ بوجہ طواف میں طہارت ترک کرنے کے۔ ولا یؤمر بالعود۔ اور اس کو واپس آنے کا حکم نہ دیا جائے گا۔ لوقوع التحلل باداء الرکن۔ کیونکہ رکن عمرہ ادا کرنے کے ساتھ احرام سے نکلنا واقع ہوا ہے۔ اذ النقصان یسیر۔ کیونکہ نقصان خفیف ہے ف۔ خلاصہ یہ کہ اس نے حدث کی حالت میں عمرہ کا رکن یعنی طواف ادا کیا۔ تو اس میں خفیف نقص ہونے سے رکن ادا ہوا پھر حلال ہوگیا تو دوبارہ احرام کے ساتھ آکر اعادہ کا حکم نہ دیا جائے گا۔

جبکہ نقصان خفیف کا پورا ہونا قربانی سے حاصل ہے پس اس پر قربانی لازم ہے۔ ولیس علیہ فی السعی شئی۔ اور اس پر سعی صفا ومروہ کے بارہ میں کچھ واجب نہیں ہے۔ لانہ اتی بہ علی اثر طواف معتد بہ۔ کیونکہ وہ لایا سعی کو پیچھے ایسے طواف کے جو شرعاً شمار کیا گیا ہے ف۔ کیونکہ طواف بحالت حدث ہمارے نزدیک طواف ہے اگرچہ کچھ نقص ہو اور سعی میں بالاتفاق طہارت واجب نہیں ہے مغنیہ۔ وکذا اذا اعاد الطواف ولم یعد السعی۔ اور اسی طرح اگر فقط طواف کا اعادہ کر لیا اور سعی کو اعادہ نہ کیا ف۔ تو بھی سعی کی وجہ سے کچھ واجب نہیں ہے۔ فی الصحیح۔ صحیح قول میں ف۔ اور دوسرا قول غیر صحیح یہ کہ طواف اعادہ ہونے سے سعی مقدم ہوگئی پس دم واجب ہے اور جواب یہ کہ معتبر طواف اول ہے اور دوسرا صرف تکملہ ہے منف۔ یہ عمرہ کا بیان تھا۔ ومن ترک السعی بین الصفا والمروۃ فعلیہ دم وحجتہ تامۃ۔ اور جس نے حج میں سعی صفا ومروہ چھوڑی تو اس پر دم واجب اور

اس کا حج پورا ہے - لان السعی من الواجبات عندنا فیلزم بترکہ الدم دون الفساد - اس واسطے کہ ہمارے نزدیک سعی مذکور منجملہ واجبات کے ہے تو اس کے ترک سے قربانی واجب ہوگی نہ فساد حج ف - اور شافعی کے نزدیک یہ رکن ہے اس کے ترک سے حج فاسد ہے جواب یہ کہ بالاتفاق وہ ظنی ہے پس رکن جو قطعی ہے اس سے ثابت نہ ہوگا - ومن افاض قبل الامام من عرفات فعلیہ دم - اور جو شخص عرفات سے امام سے پہلے چل دیا تو اس پر قربانی واجب ہے ف - یہی قول مالک و احمد و ایک قول شافعی ہے یہ اس وقت کہ حد عرفات سے خارج ہوگیا - وقال الشافعی لا شئی علیہ لان الرکن اصل الوقوف فلا یلزمہ بترک الاطالۃ شئی - اور شافعیؒ نے کہا کہ اس پر کچھ واجب نہیں کیونکہ رکن تو اصل وقوف عرفہ ہے نہ طول وقوف پس طول دینے کو ترک کرنے سے کچھ اس پر لازم نہ ہوگا - ولنا ان الاستدامۃ الی غروب الشمس واجب لقولہ علیہ السلام فادفعوا بعد غروب الشمس - اور ہماری حجت یہ کہ برابر وقوف رکھنا غروب آفتاب تک واجب ہے بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ بعد غروب آفتاب کے تم روانہ ہو ف - اگرچہ اس لفظ کے ثبوت میں کلام ہے لیکن شک نہیں کہ آپ نے لوگوں کو فرما دیا تھا کہ تم اپنے مناسک مجھ سے لے لو یعنی جس طرح میں کروں اس سے سیکھ لو اور شک نہیں کہ آپ بعد غروب کے روانہ ہوئے -

پس اگر اس سے پہلے جائز ہوتا تو تعلیم فرماتے پس معلوم ہوا کہ واجب ہے فیجب بترکہ الدم - تو اس کے ترک سے قربانی واجب ہوگی ف - اور یہ اس شخص کے لئے جس نے افضل وقت دن میں امام کے ساتھ وقوف کیا - بخلاف ما اذا وقف لیلا - بخلاف اس کے جب کسی نے دن گزار کر رات میں وقوف عرفہ پایا ہے تو اس پر دم واجب نہیں ہے - لان استدامۃ الوقوف علی من وقف نہارا لا لیلا - کیونکہ برابر غروب تک وقوف اس شخص پر جس نے دن میں وقوف کیا نہ رات میں - فان عاد الی عرفۃ بعد غروب الشمس لا یسقط عنہ الدم فی ظاہر الروایۃ - پھر اگر غروب آفتاب ہونے کے بعد وہ عرفہ کو واپس آیا (حتی کہ امام کے ساتھ روانہ ہوا) تو اس سے قربانی ساقط نہ ہوگی ظاہر الروایۃ میں ف - اور بلخی نے امامؒ سے روایت کی کہ اس نے استدراک کر لیا تو ساقط ہوگئی اور جواب یہ کہ استدراک نہیں ہوا - لان المتروک لا یصیر مستدرکا - کیونکہ جو زمانہ متروک ہوگیا وہ مستدرک نہیں ہو جائے گا - واختلفوا فیما اذا عاد قبل الغروب - اور اماموں نے اس صورت میں اختلاف کیا جبکہ وہ غروب سے پہلے واپس آیا تھا پس زفرؒ کے نزدیک ساقط نہیں اور امام ابو حنیفہؒ و صاحبینؒ کے نزدیک ساقط ہو جائے گی - ع - ومن ترک الوقوف بالمزدلفۃ فعلیہ دم - اور جس نے مزدلفہ کا وقوف ترک کیا تو اس پر قربانی واجب ہے - لانہ من الواجبات - کیونکہ وقوف مزدلفہ واجبات سے ہے ف - تو یہ نقصان قربانی سے پورا ہوگا - ومن ترک رمی الجمار فی الایام کلہا فعلیہ دم - اور جس نے سب ایام میں رمی الجمار ترک کیا تو اس پر قربانی واجب ہے - لتحقق ترک الواجب بوجہ ترک واجب ثابت ہونے کے ف - اور جلد ری ستر کیا - ویکفیہ دم واحد - اور اس کو ایک قربانی کافی ہے - لان الجنس متحد کما فی الحلق - کیونکہ جنس متحد ہے -

جیسے مونڈنے میں ف ۔ اگر تمام بدن کے بال مونڈے تو بھی ایک قربانی واجب ہے۔ والمتروك انما یتحقق بغروب الشمس من آخر ایام الرمی لانه لم یعرف قربة الا فیها ۔ اور ترک متحقق ہونا اسی طرح کہ رمی کے ایام میں سے آخر دن کا آفتاب غروب ہو جاوے کیونکہ رمی کا قربت ہونا نہیں معلوم ہوا مگر انہیں ایام میں ف ۔ تو بعد اس کے قضا نہیں ہو سکتی ہے۔ وما دامت الایام باقیة فالاعادة ممکنة ۔ اور جب تک ایام باقی ہیں تو اعادہ ممکن ہے ف حتی کہ آخر دن میں قبل غروب آفتاب کے بھی سب کا رمی کرنا ممکن ہے۔ فیرمیها علی التالیف۔ پس سب کو ترتیب کے طور پر رمی کرے ف اگرچہ اپنے وقت سے تاخیر ہوگی۔ ثم بتاخیرها یجب الدم ۔ پھر رمی کی تاخیر سے قربانی واجب ہوگی۔ عند ابی حنیفة خلافا لهما ۔ یہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے بخلاف صاحبین کے ف اور معنی تاخیر کے یہی کہ ہر ایک رمی اپنے وقت سے تاخیر کی گئی لیکن اسی قدر کہ ایام الرمی خارج نہیں ہوئے ورنہ رمی فوت ہو گی چنانچہ اوپر بیان ہوا ۔ وان ترك رمی یوم فعلیه دم ۔ اور اگر کسی روز کی رمی ترک کی تو اس پر قربانی واجب ہوگی ف حتی کہ تیسرے روز ٹھہرنا اختیار کیا یا فجر چہارم طلوع ہو گئی پھر ترک کی تو قربانی لازم ہے۔ لانه نسك تام ۔ کیونکہ یہ بھی پورا ایک نسک ہے ف اور کل ایام کے ترک سے ایک ہی قربانی اس لئے کہ جنس متحد میں تداخل ہو جاتا ہے واضح ہو کہ دسویں کو صرف رمی جمرۃ العقبہ ہے اور باقی ایام میں ہر روز تین جمرات کی رمی ہے پس ایک روز کے تینوں جمرات کا رمی کرنا چھوڑا اور اخیر دن تک اس کو ادا نہ کیا یہاں تک کہ آفتاب ڈوب گیا تو اب متروک کرنا لازم ہو گیا ۔ ومن ترك ۔ اور جس نے ترک کیا ۔ رمی احدی الجمار الثلث ۔ تینوں جمرات میں سے کسی ایک جمرہ کی رمی کو ف اور دو کو لایا حالانکہ تینوں کا رمی کرنا اس دن واجب ہے۔ فعلیه الصدقة ۔ تو اس پر صدقہ واجب ہے ف ہر کنکری نصف صاع گیہوں۔ لان الکل فی هذا الیوم نسك واحد ۔ کیونکہ تینوں جمرات رمی کرنا اس دن میں ایک ہی نسک ہے ف اور اس نے ایک جمرہ چھوڑا ۔ فکان المتروك اقل ۔ تو متروک نصف سے کم ہوا ف پس صدقہ ہے ۔ الا ان یکون المتروك اکثر من النصف فحینئذ یلزمه الدم لوجود ترك الاکثر ۔ لیکن متروک جب نصف سے زائد ہو تو ایسی صورت میں اکثر ترک کرنے سے دم لازم ہوگا ف مثلا ایک جمرہ پورا چھوڑا اور دوسرے کو بھی یا ایک دو کنکری ماری ۔ وان ترك رمی جمرة العقبة فی یوم النحر فعلیه دم ۔ اور اگر اس نے یوم النحر میں رمی جمرۃ العقبہ چھوڑی تو اس پر دم واجب ہے لانه ترك کل وظیفة هذا الیوم رمیا ۔ کیونکہ اس نے اس روز کا رمی کا وظیفہ پورا چھوڑ دیا ف کیونکہ یوم النحر کو رمی فقط جمرۃ العقبہ کی واجب ہے ۔ وکذا اذا ترك الاکثر منها ۔ اور اسی طرح جب اس نے رمی کا اکثر چھوڑ دیا ف مثلا سات کنکریوں میں سے چار یا زیادہ چھوڑیں تو بھی دم واجب ہے اور ترک کے معنی اوپر ذکر کئے کہ ایام رمی میں اس کو اعادہ نہ کیا یہاں تک کہ یوم چہارم کا آفتاب ڈوب گیا اور اگر دوسرے سے چوتھے روز تک رمی کرے تو امامؒ کے نزدیک تاخیر کا کفارہ ہے اور صاحبین کے نزدیک نہیں ہے۔ وان ترك منها حصاة او حصاتین او ثلثا ۔ اور اگر اس نے کسی رمی

الجمار میں سے (بعد وجوب کے) ایک کنکری یا دو کنکریاں یا تین کنکریاں مارنا چھوڑ دیں۔ ف یعنی چار سے کم چھوڑیں۔ تصدق لکل حصاۃ نصف صاع۔ تو ہر کنکری کے واسطے نصف صاع طعام صدقہ دے۔ الا ان یبلغ وما ینقص ما شاء۔ لیکن اگر یہ سب صدقہ مل کر ایک بکری کی قیمت کو پہنچ جاوے تو جس قدر چاہے کم کردے۔ لان المتروک ھو الاقل فیکفیہ الصدقۃ۔ کیونکہ متروک تو کم نصف سے ہے پس اس کو صدقہ دینا کافی ہوگا۔ ف کیونکہ کچھ نقص ہے تو دم نہ ہوگا لہذا جب صدقہ ملا کر دم کی قیمت کو پہنچے تو کچھ کم کر دیا جاوے۔ ومن اخر الحلق حتی مضت ایام النحر فعلیہ دم۔ اور جس نے حلق (یا قصر) تاخیر کیا یہاں تک کہ ایام قربانی گزر گئے تو اس پر ایک ذبح لازم ہے۔ عند ابی حنیفۃ رح یہ ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے۔ وکذا اذا اخر طواف الزیارۃ۔ اور یوں ہی جب اس نے طواف زیارت کرنے میں تاخیر کی ف تو امام رح کے نزدیک تاخیر کا دم لازم ہے۔ وقالا لاشیء علیہ فی الوجھین۔ اور صاحبین نے کہا کہ دونوں صورتوں میں اس پر کچھ واجب نہیں ہے ف خواہ حلق میں تاخیر کرے یا طواف زیارت میں وکذا الخلاف فی تاخیر الرمی وفی تقدیم نسک علی نسک کالحلق قبل الرمی ونحر القارن قبل الرمی والحلق قبل الذبح۔ اور ایسا ہی اختلاف موجود ہے امام و صاحبین میں در صورت رمی الجمار تاخیر کرنے کے اور ایک نسک کو دوسرے نسک پر مقدم کرنے کے جیسے حلق کو رمی الجمار پر مقدم کیا اور قارن نے ہدی القران کو قبل رمی کے ذبح کیا اور حاجی نے ذبح سے پہلے حلق کرلیا ف پس امام کے نزدیک تاخیر نسک اپنے وقت سے موجب کفارہ ہے بخلاف صاحبین کے لھما ان ما فات مستدرک بالقضاء ولا یجب مع القضاء شیء آخر۔ اور صاحبین کی دلیل یہ کہ جو چیز اپنے وقت سے فوت ہوئی وہ قضاء کے ساتھ استدراک کرلی گئی اور قضاء کے ساتھ کوئی دیگر چیز واجب نہیں ہوتی ہے ف بلکہ صحیحین میں حجۃ الوداع میں ہے کہ پس اس روز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی چیز جو مقدم یا مؤخر کرلی گئی اس کو نہیں پوچھا گیا مگر آنکہ آپ نے یہی فرمایا کہ کرلے اور کچھ حرج نہیں ہے جواب یہ کہ حدیث محمول ہے کہ حرج یعنی گناہ نہیں ہے چنانچہ خود اسی حدیث میں ہے کہ ایک شخص آیا اور اس نے کہا کہ یا رسول اللہ میں نے جانا نہیں پس میں نے ذبح سے پہلے حلق کرلیا تو فرمایا کہ ذبح کر اور کچھ حرج نہیں ہے۔ پھر دوسرے نے کہا کہ یا رسول اللہ مجھے معلوم نہ ہوا پس میں نے رمی جمرۃ العقبہ سے پہلے قربانی کرلی تو فرمایا کہ کر اور حرج نہیں ہے۔

مخفی نہیں کہ سیاق کلام اگرچہ جائز ہے خصوص جبکہ کفارہ واجب نہیں کیا لیکن تاویل مذکور بغرض توفیق کی گئی چنانچہ لکھا۔ ولہ حدیث ابن عباس انہ قال من قدم نسکا علی نسک فعلیہ دم۔ اور ابو حنیفہ رح کی حجت قول ابن عباس رض ہے کہ جس نے کسی نسک کو دوسرے پر مقدم کرلیا تو اس پر قربانی واجب ہے ف رواہ ابن ابی شیبہ باسناد جید۔ والطحاوی پس یہ اثر قرینہ ہے کہ حجۃ الوداع میں آپ نے ابتدائی معاملہ ہونے سے معذور کہا ہے یا مراد یہ کہ گناہ نہیں ہوا۔

اس لئے کہ توفیق مقدم ہے ۔ ولان التاخیر عن المکان یوجب الدم فیما ھو موقت بالمکان کالاحرام اور اس قیاس سے کہ جو چیز کسی جگہ سے موقت کی گئی ہے جیسے احرام میقات تو اس جگہ سے تاخیر کرنے میں دم واجب ہوتا ہے ف ۔ بالاتفاق فکذا التاخیر عن الزمان فیما ھو موقت بالزمان ۔ پس یوں ہی جو چیز کسی وقت کے ساتھ موقت کی گئی ہے اس وقت سے تاخیر کرنے میں دم واجب ہوگا ف ۔ لیکن اس میں تردد ہے کہ احرام میں میقات سے گنجائش نہیں اور رمی وحلق وطواف وغیرہ میں شاید تاخیر نہ ہو بلکہ وقت ومنبع ہو فافہم ۔ م ۔ فان حلق فی ایام النحر فی غیر الحرم فعلیہ دم ۔ پس اگر ایام النحر میں حرم کے سوائے حل میں حلق کیا تو اس پر دم واجب ہے ۔

ومن اعتمر فخرج من الحرم وقصر فعلیہ دم ۔ اور جس نے عمرہ کیا یعنی طواف وسعی ادا کرلی پھر حرم سے باہر گیا اور قصر کیا تو اس پر دم واجب ہے ۔ عند ابی حنیفۃ ؒ ومحمد ؒ ۔ یہ امام ابوحنیفہ ؒ ومحمد ؒ کے نزدیک ہے ۔ وقال ابویوسف لاشئی علیہ ۔ اور ابویوسف ؒ نے کہا کہ اس پر کچھ واجب نہیں ہے ۔ قال ذکر فی الجامع الصغیر قول ابی یوسف فی المعتمر ولم یذکرہ فی الحاج ۔ مصنف ؒ نے کہا کہ امام محمد ؒ نے جامع صغیر میں ابویوسف کا قول عمرہ لانے والے کے حق میں ذکر کیا اور حج کرنے والے میں نہیں ذکر کیا ۔ وقیل ھو بالاتفاق ۔ اور کہا گیا کہ یہ حکم حاجی کا بالاتفاق ہے ف ۔ یعنی حرم سے خارج ہو کر حلق کرنے سے بالاتفاق دم واجب ہے ۔ لان السنۃ جرت فی الحج بالحلق بمنی وھو من الحرم ۔ کیونکہ حج میں منی میں حلق کرنے کی سنت جاری ہے اور منی حرم میں سے ہے ف ۔ تو حرم سے باہر حلق کرنا موجب الدم ہے کیونکہ یہ سنت یعنی طریقہ برابر صحابہ وتابعین سے متوارث چلا آتا ہے تو واجب ہونے کی دلیل ہے ۔ لیکن مخفی نہیں کہ اس میں آسانی ظاہر ہے اور کل کا یہی فعل معلوم نہیں ہو سکتا ہاں اکثر کا البتہ تو کیونکر حجت ہو خصوص یہ کہ خلاف اس کے قربانی واجب کرتا ہے ۔ علاوہ بریں اس سے ابویوسف ؒ کا اتفاق کرنا بھی ظاہر نہیں ہوتا ۔ م ۔ والاصح انہ علی الخلاف اور اصح یہ کہ حاجی کی یہ صورت بھی اختلاف پر ہے ف ۔ جیسے معتمر میں اختلاف ہے ۔ ھو یقول ان الحلق غیر مختص بالحرم لان النبی علیہ السلام واصحابہ احصروا بالحدیبیۃ ۔ ابویوسف کہتے ہیں کہ حلق کرنا کچھ حرم سے مختص نہیں ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم حدیبیہ میں رہ گئے ف ۔ جبکہ آپ فتح مکہ سے پہلے عمرہ کرنے کو مکہ معظمہ تشریف لے جاتے تھے تو قریب مکہ کے حدیبیہ میں کفار قریش نے روکا آخر صلح ٹھہری کہ آئندہ سال تین روز کے لئے مکہ خالی کردیں گے ۔ پس آپ ؐ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو حدیبیہ میں احرام سے حلال ہوجانے اور سر منڈانے کا حکم فرمایا ۔ وحلقوا فی غیر الحرم ۔ اور انہوں نے حرم سے باہر حلق کیا ف ۔ کیونکہ حدیبیہ خارج حرم ہے ۔ ع ۔ تو حلق کچھ حرم سے مختص نہ ہوا ۔ ولھما ان الحلق لما جعل محللا صار کالسلام فی آخر الصلوٰۃ ۔ اور ابوحنیفہ ؒ ومحمد ؒ کی دلیل یہ کہ حلق کرنا جبکہ احرام سے حلال کرنے والا قرار دیا گیا ہے تو وہ نماز کے آخر میں سلام کرنے کے مانند ہوا تھا ۔ فانہ من واجباتھا وان کان محللا ۔ کیونکہ سلام بھی نماز کے واجبات سے ہے اگرچہ تحریمہ نماز سے حلال کرنے والا ہونے سے الحاصل حلق بھی آخری فعل احرام ہے اگرچہ وہ احرام

سے محلل ہو۔ فاذا صار نسکا اختص بالحرم۔ پس جب حلق بھی نسک ٹھہرا تو وہ حرم سے مختص ہوگا
ف۔ جیسے تمام مناسک حج کے حرم سے مختص ہیں کالذبح۔ جیسے مثلاً ذبح کرنا۔ ف۔ رہی حدیبیہ کے قصہ
سے استدلال محتمل ہے۔ وبعض الحدیبیۃ من الحرم فلعلہم حلقوا فیہ۔ اور حدیبیہ کا بعض
جزو حرم سے ہے تو شاید صحابہ رضی اللہ عنہم نے اسی جزو میں حلق کیا ہو۔ ف۔ اعتراض ہوا کہ ہدی
ذبح کرنے کا محل بالاتفاق حرم ہے اور قصہ حدیبیہ میں قرآن نازل ہوا چنانچہ فرمایا والھدی
معکوفا ان یبلغ محلہ۔ یعنی ہدی اس امر سے روکی گئی کہ اپنے محل پہنچے۔ پس اگر حدیبیہ میں سے بعض
حرم ہوتا تو ہدی کہاں ممنوع ہوتی جواب دیا کہ شاید محل سے منی مراد ہو۔

اور ابن الہمام نے کہا کہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حدیبیہ کے حل میں اترے اور نماز
حرم میں پڑھتے تھے اگر وہم ہو کہ شاید اس کا سبب روکا جانا ہو تو جواب یہ کہ ممنوع یہی کہ ہدی کو حرم
بھیجے۔ م۔ فالحاصل ان الحلق یتوقت بالزمان والمکان عند ابی حنیفۃؒ اور حاصل یہ کہ ابوحنیفہؒ
کے نزدیک حلق کرنا زمانہ اور جگہ دونوں سے موقت ہے۔ ف۔ یعنی ایام النحر ہوں اور حرم ہو۔
وعند ابی یوسف لایتوقت بہما۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک دونوں سے موقت نہیں ہے۔ ف۔
حتی کہ جب و جہاں چاہے حلق کرے۔ وعند محمدؒ یتوقت بالمکان دون الزمان۔
اور امام محمدؒ کے نزدیک مکان حرم سے موقت ہے نہ زمانہ نحر سے۔ وعند زفر یتوقت بالزمان
دون المکان۔ اور زفرؒ کے نزدیک زمانہ نحر سے موقت ہے نہ مقام حرم سے۔ وھذا الخلاف
فی التوقیت۔ اور یہ اختلاف توقیت کا۔ ف۔ جو مذکور ہوا ہے۔ فی حق التضمین بالدم۔ قربانی سے
ضمان لازم ہونے کے حق میں ہے۔ ف۔ اما لایتوقت فی حق التحلل بالاتفاق۔ رہا احرام سے نکل جانے
کے حق میں بالاتفاق موقت نہیں ہے۔ ف۔ حتی کہ جہاں کہیں حلق کرے بالاتفاق احرام سے نکل جائے
گا لیکن جس نے اس کو حرم اور زمانہ سے موقت کیا اس کے نزدیک خلاف کرنے سے دم لازم ہوگا
اور جس نے موقت نہیں کیا اس کے نزدیک حلال ہو گیا اور کچھ بھی لازم نہیں ہے اور یہ حج کے بارہ میں
ہے۔ ف۔ والتقصیر والحلق فی العمرۃ غیر موقت بالزمان بالاجماع۔ اور عمرہ میں حلق و قصر کرنا
بالاتفاق زمانہ نحر سے موقت نہیں۔ ف۔ بلکہ جس زمانہ میں کرے بلاخلاف صحیح ہے۔ لان اصل العمرۃ
لایتوقت بہ۔ کیونکہ عمرہ خود اس زمانہ سے موقت نہیں ہے۔ ف۔ بلکہ جس زمانہ میں چاہے کرے سوائے
ایام ممنوعہ کے تو پھر عمرہ کا حلق یا قصر کیونکر ایام النحر سے موقت ہوگا۔ بخلاف المکان لانہ موقت بہ
بخلاف مکان یعنی حرم کے کیونکہ عمرہ اس سے موقت ہے۔ ف۔ یعنی وہ طواف خانہ و سعی صفا و مروہ ہے
پس حلق یا قصر کرنا ابوحنیفہ و محمدؒ کے نزدیک حرم سے موقت ہے اور ابو یوسفؒ کے نزدیک نہیں۔ ف۔
حاجی اگر ایام النحر میں حرم سے نکلا اور قصر نہ کیا حتی کہ بعد ایام النحر کے لوٹ کر حرم میں حلق یا قصر کیا تو
امامؒ کے نزدیک تاخیر کا دم لازم ہے۔

اور صاحبین کے نزدیک نہیں۔ م۔ ن۔ قال۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں کہا۔ فان لم یقصر۔ پھر اگر
معتمر نے قصر نہ کیا۔ ف۔ یعنی باہر حرم کے۔ حتی رجع۔ یہاں تک کہ لوٹ آیا۔ ف۔ حرم میں۔ وقصر۔ اور

قصر کیا۔ فلا شئ علیہ فی قولہم جمیعا۔ تو بالاتفاق اس پر کچھ لازم نہیں ہے۔ معناہ اذا خرج المعتمر ثم عاد۔ معنی کلام محمدؒ کے یہ ہیں کہ عمرہ لانے والا حرم سے نکلا پھر حرم میں لوٹ آیا۔ لانہ اتی بہ فی مکانہ فلا یلزمہ ضمانہ۔ کیونکہ وہ قصر یا حلق کو اپنی جگہ حرم میں لایا تو اس پر ضمان واجب نہ ہوگی۔ ف ۔ کیونکہ زمانہ کی خصوصیت نہیں ہے۔ فان حلق القارن قبل ان یذبح فعلیہ دمان۔ پھر اگر قارن نے ذبح ہدی سے پہلے حلق کرلیا تو اس پر دو قربانیاں لازم ہیں۔ عند ابی حنیفۃ۔ یہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ دم بالحلق فی غیر اوانہ لان اوانہ بعد الذبح ودم بتاخیر الذبح عن الحلق۔ ایک دم تو بغیر وقت کے حلق کرنے کی وجہ سے کیونکہ حلق کا وقت بعد ذبح کے ہے اور ایک دم بوجہ تاخیر کرنے ذبح کے حلق سے ف ۔ لیکن دم اول وہی ہدی قرآن ہے اور دوسرا دم جبرانہ ہے۔ وعندہما یجب علیہ دم واحد وہو الاول ولا یجب بسبب التاخیر شئ علی ما قلنا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک قارن پر صرف ایک دم واجب ہے اور وہ اول دم ہے اور تاخیر کی وجہ سے اس پر کچھ لازم نہیں بنابر آنکہ ہم بیان کرچکے ف ۔ کہ ان کے نزدیک تقدیم و تاخیر سے کچھ واجب نہیں ہوتا۔ جامع صغیر میں یہ تقریر ہے کہ اگر قارن نے ذبح سے پہلے حلق کرلیا تو اس پر دو قربانیاں ہیں ایک دم القرآن اور دوسرا اس لئے کہ اس نے ذبح سے پہلے حلق کرلیا یہ ابوحنیفہؒ کے قول پر ہے یہ تقریر صاف ہے اور مصنف کی عبارت میں ظاہرا کسی شاگرد نے کتاب میں تغیر کرلیا ورنہ صاحبین کے قول بیان کرنے میں امام مصنف نے صاف کہا کہ دم اول واجب ہے یعنی قرآن تو ضرور اوپر کی عبارت ایسی ہوگی کہ اس سے دم القرآن نکلے لیکن کاتب نے دم بالحلق الخ کردی اور مراد یہ کہ ایک وہ دم جو کہ اس نے بے وقت حلق کے بعد دیا کیونکہ حلق کا وقت بعد ذبح کے ہے۔ م۔

فصل

یہ فصل احرام میں شکار وغیرہ کے بیان میں ہے۔ اعلم ان صید البر محرم علی المحرم۔ واضح ہو کہ خشکی کا شکار محرم پر حرام کیا گیا ہے ف ۔ خواہ یہ شکار کسی کی ملک ہو یا آزاد و مباح ہو خواہ اس کا گوشت کھانا جائز ہو یا نہیں۔ ع۔ وصید البحر حلال۔ اور تری کا شکار حلال ہے۔ لقولہ تعالی احل لکم صید البحر وطعامہ متاعا لکم الآیۃ۔ بدلیل قولہ تعالیٰ۔ احل لکم الخ یعنی حلال کردیا گیا تمہارے واسطے شکار تری کا اور اس کا کھانا درحالیکہ تمہارے واسطے متاع ہے آخر تک ف ۔ اور صید البر حرام ہونا احرام تک بھی منصوص ہے۔ وصید البر ما یکون توالدہ ومثواہ فی البر۔ اور خشکی کا شکار وہ کہ جس کا انڈے بچہ دینا اور رہنا خشکی میں ہو تے اور اصل اس میں انڈے بچہ دینا معتبر ہے بدائع میں ہے کہ یہ سب صید البر ہیں اور جو جانور کہ خشکی میں انڈے بچہ دے اور تری میں ٹھکانا بنا وے یا برعکس وہ بھی صید البر ہے جیسے مینڈک۔ مع۔ وصید البحر ما یکون توالدہ ومثواہ فی الماء۔ اور صید البحر وہ کہ جس کا انڈے بچہ دینا اور رہنا پانی میں ہو ف ۔ خواہ سمندر ہو یا دریا و جھیل وغیرہ۔ مع۔ اور ہمارے نزدیک صرف مچھلی حلال ہے اور بلا خلاف اس میں جزا نہیں ہے۔ الکرمانی وخزانۃ الاکمل۔ اور کیکڑا و مینڈک میں جزا نہیں ہے۔ مع۔ والصید ہو الممتنع المتوحش فی اصل الخلقۃ۔ اور صید وہ ہے کہ جو ممتنع ہو اور اصل خلقت میں وحشی ہو ف ۔ ممتنع یہ کہ بعمل ترکیب

ف۔ قرآن کی ہدی واجبہ۔ ۱۲۔

کے ہاتھ نہ آوے۔ پس مرغی و پالو بط نکل گئی کیونکہ ممتنع نہیں ہے اور اصلی خلقت میں متوحش کہنے سے
پاموز کبوتر شکار رہے کیونکہ اصلی خلقت میں وحشی ہیں۔ اور وہ اونٹ جو بھاگ کر وحشی ہو گیا وہ شکار نہیں
کیونکہ اونٹ اصلی خلقت میں وحشی نہیں ہوتا اور ذکوۃ میں بوجہ مجبوری کے اس پر ذکوۃ نہیں ہوئی۔ فائدہ
وغیرہ اقسام بط سے وحشی پرند و شکار ہیں جیسا کہ ایضاح میں تصریح کی۔ مالکؒ کے نزدیک جو بل جاوے
جیسے پاموز کبوترا و رہرن پالو وہ شکار نہیں رہا اور ہمارے نزدیک شکار ہے۔ ع۔
بالجملہ خشکی کا کل شکار کرنا احرام میں منع ہے۔ واستثنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخمس
الفواسق وھی الکلب العقور والذئب والحدأۃ والغراب والحیۃ والعقرب۔ اور رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم نے پانچ فواسق کو مستثنی فرمایا اور وہ کٹہا کتا و بھیڑیا و چیل و دیسی کوا و سانپ و بچھو ہیں۔
ف فواسق جمع فاسقہ۔ چونکہ یہ جانور جبت بدکار ہیں تو ان کا فاسق نام کر دیا۔ فانہا مبتدیات
بالاذی۔ کیونکہ یہ جانور ایذا دینے میں خود پہل کرتے ہیں ف بدون اس کے کہ ان سے کچھ تعرض
کیا جاوے۔ م۔ والمراد بہ۔ اور مراد غراب سے۔ الغراب الذی یاکل الجیف۔ وہ کوا ہے جو
نجاست کھاتا ہے۔ ھو المروی عن ابی یوسفؒ۔ یہی ابو یوسفؒ سے مروی ہے ف پس
معلوم ہوا کہ دانہ کھانے والا کوا جس کو غراب الزرع کہتے ہیں صید میں داخل ہے۔ واضح ہو کہ
یہاں مقامات غور ہیں۔ اول یہ کہ بعض احادیث ہیں کہ جن میں احرام والے کو چند فواسق قتل
کرنے کی اجازت ہے اور بعض میں حرم کے اندر چند جانوروں کا قتل کرنا جائز آیا ہے اور یہ لازم
نہیں کہ اگر محرم کو قتل کی اجازت ہو تو حرم میں بھی قتل کرنا جائز ہو جیسا کہ بعض فقہاء نے وہم کیا۔
الزیلعی۔ دوم یہ کہ بعض جانوروں کا قتل سرے سے جائز ہے اور بعض میں شرط ہے کہ جب وہ حملہ
کرے تو قتل کرے ورنہ نہیں۔ م۔ پھر مصنفؒ نے جو استثناء ذکر کیا مراد یہ کہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے بیان فرمایا کہ آیت کریمہ میں یہ جانور شامل نہیں ہیں پھر ان سب کا بیان حدیث واحد
میں نہیں آیا۔ بلکہ حدیث ابن عمرؓ مرفوع میں پانچ جانور جن کے قتل کرنے میں احرام والے پر گناہ نہیں ہے
بچھو و چوہا و کلب عقور و کوا و چیل ہیں رواہ البخاری ومسلم۔ مع۔ اور بھیڑیے و سانپ کی روایت ابوداؤد
کی مراسیل میں ہے۔ ح۔ اور دارقطنی نے حجاج بن ارطاۃ کی اسناد سے ابن عمرؓ کی حدیث مرفوع میں
بجائے کلب عقور کے بھیڑیا ذکر کیا لیکن حجاج ضعیف ہے۔ میں کہتا ہوں کہ کلب عقور درحقیقت
تو کٹہا کتا ہے اور یہی تفسیر ظاہر مذہب میں مختار ہے لیکن استعمال میں کلب عقور ہر درندہ حملہ آور
کو بھی بولتے ہیں۔ م۔
ابن عبد البرؒ نے سفیان بن عیینہؒ سے روایت کی کہ کلب عقور ہر درندہ جو عقر کرے۔ مالکؒ نے کہا
کہ جو جانور لوگوں کو کاٹے اور ان پر حملہ کرے جیسے شیر و چیتا وغیرہ وہ کلب عقور ہے اور جو درندہ
کہ عادی نہیں ہوتا یعنی حملہ آور ہو کر پھاڑنے والا نہیں ہے لومڑی و دھاری و بلی وغیرہ تو ان کو محرم قتل
نہ کرے۔ عیاضؒ نے ابو حنیفہ و اوزاعی و بعض فقہاء سے نقل کیا کہ کلب عقور یہی معروف کتا جو کٹہا
ہو اور انہوں نے بھیڑیے کو کلب عقور سے لاحق کیا۔ زفرؒ نے اس کو فقط بھیڑیا قرار دیا اور مبسوط

میں کہا کہ یہی مراد ہے اور شیر ان میں داخل نہیں اگرچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شیر کو کلب فرمایا ہے میں کہتا ہوں کہ صحیح یہ کہ کوئی تعداد بیان کرنا اس کو منافی نہیں کہ اس سے زائد نہ ہوں۔ محیط و بدائع میں ہے کہ کلب عقور کی حالت یہ کہ پہل کرکے لوگوں پر حملہ کرتا ہے اور یہ معنی شیر و چیتے وغیرہ میں بدرجہ کامل موجود ہیں تو بقیاس جلی یہ نص ان میں بھی وارد ہے۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث ابوسعید الخدری پانچ میں کے ساتھ السبع العادی بھی آیا۔ رواہ الترمذی و ابوداؤد باسناد حسن۔ سبع عادی وہ درندہ جو عدوان کرے یعنی ناحق حملہ آور ہو۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ شاید ظاہر الروایۃ میں اس کے یہ معنی لئے کہ جب وہ حملہ کرے تو یہ صفت اس میں ہوجائے گی پس اس وقت قتل کرنا جائز ہے اور جب تک حملہ نہیں کیا ہے قتل نہ کرے۔ لیکن عینیؒ نے مطلقاً صحیح یہ قرار دیا کہ کلب عقور کے معنی جس میں موجود ہوں بدرجۂ اولی اس کا قتل جائز ہے۔ م۔ کیونکہ پانچ جانوروں کے ذکر سے یہ لازم نہیں کہ یہی فواسق ہوں اور نہ ہوں بلکہ جو ان کے معنی میں ہیں فواسق ہیں چنانچہ حدیث سعد بن ابی وقاص میں مرفوعاً وارد ہے کہ حضرت صلعم نے وزغ قتل کرنے کا حکم دیا اور اس کا نام فاسق رکھا۔ رواہ مسلم۔ وزغ قتل کرنے کا حکم دینا حدیث ام شریک میں بروایت صحیحین مروی ہے۔ پھر حدیث ابوسعید خدریؓ میں مرفوعاً وارد ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ محرم کن جانوروں کو قتل کرسکتا ہے فرمایا کہ سانپ و بچھو اور فاسقہ جانوروں کو قتل کرے اور غراب کو ہانک دے قتل نہ کرے رواہ ابن ماجہ ابن عبدالبر نے کہا کہ حدیث ابن عمرؓ میں غراب قتل کرنے کی اجازت ہے تو یہ حدیث اس پر حجت نہ ہوگی۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ کوئی معارضہ نہیں پھر کیوں رد کی جاوے کیونکہ اس میں فاسقہ جانوروں کے قتل کی اجازت ہے اور حدیث ابن عمرؓ میں فاسقہ کا بیان بچھو و چوہا و کلب و عقور و غراب و چیل مذکور ہے تو معلوم ہوا کہ فاسق غراب دیسی کوا جو نجس خوار ہے اور حدیث ابوسعیدؓ میں وہ غراب جو کھیتی وغیرہ کا ہوتا ہے اس کو قتل نہ کرے بلکہ ہانک دے۔ پھر حدیث ابوسعیدؓ سے سانپ کا حکم نکل آیا۔ م۔

قاضی عیاضؒ اور ابن عبدالبر نے لکھا کہ سانپ و بچھو مار ڈالنے کی اجازت میں کسی نے اختلاف نہیں کیا ہے۔ اور یہی اجازت اژدہا وغیرہ زہردار جانوروں میں ہے۔ مع۔ پھر ان جانوروں کا ایذاء دینا کچھ جسمی ضرر پر منحصر نہیں ہے حتی کہ چوہے و گرگٹ وغیرہ سے یہ ضرر نہیں ہوتا بلکہ مال و جان دونوں کا ضرر بلکہ یہ جانور اپنے ذاتی خبث و نجاست سے انسانی ماہیت کے دشمن ہیں اور اس کی تحقیق میں ذکر احادیث و آثار سے طول ہوگا۔ پھر اکثر ان میں سے صید کے معنی میں نہیں ہیں فعلی بذا آیت میں جو صید کا حکم ہے اس سے یہ معنوی استثناء بلحاظ چیل کوے وغیرہ کے ہے اور سانپ بچھو وغیرہ میں صرف قتل کی اجازت ہے۔ م۔ پھر ظاہر الروایۃ میں درندے سب صید ہیں سوائے کلب و بھیڑیے کے قاضی خاں۔ حتی کہ ان دونوں کے سوائے اگر درندہ نے حملہ کیا تو قتل کرنے میں کچھ جزا نہیں ورنہ جزا ہے جو ایک بکری سے زائد نہ ہوگی۔ مقام سوم۔ واضح ہو کہ سوائے ان جانوروں کے جن کو استثناء کیا گیا ہے صید کا قتل کرنا حرام ہے اگرچہ اس کو نہ کھاوے اور نیز کھانا حرام ہے اگر محرم نے اس کو ذبح

کیا ہو اگر محرم بھوک سے مضطر ہوا اور اس کو مردار یا صید میسر آتی ہے تو زفرؒ کے نزدیک مردار کھاوے نہ صید۔ اور ابوحنیفہؒ وابویوسفؒ کے نزدیک ذبح کرکے صید کھاوے اور جزاء دے دے۔ المبسوط لیکن قاضیخان میں لکھا کہ مردار کھانا بقول ابوحنیفہ ومحمدؒ اولی ہے بہ نسبت صید ذبح کرکے کھانے کے خلافاً لابی یوسف والحسن بن زیاد۔ ہاں اگر صید ذبح کی ہوئی ہے تو بالاتفاق صید اولی ہے۔ اگر اس نے اضطرار میں صید اور مردہ آدمی کا گوشت پایا تو صید اولی۔ اگر صید و کتا پایا تو صید ذبح کرنے سے کتا اولی ہے اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ سور کے گوشت سے صید اولی ہے۔ مف ۔ قال واذا قتل المحرم صیدا اودل علیہ من قتلہ فعلیہ الجزاء۔ قدوریؒ نے کہا اور جب محرم نے صید کو قتل کیا یا ایسے شخص کو دلالت کی جس نے صید کو قتل کیا تو محرم پر جزاء واجب ہے ف اور اگر مدلول یعنی جس کو دلالت کی وہ بھی محرم ہو تو اس پر بھی جزاء ہے۔ ع۔ پھر دلالت کے معنی آگے ہیں۔ م۔ اما القتل فلقولہ تعالی لا تقتلوا الصید وانتم حرم۔ رہا قتل کرنا تو بدلیل قول اللہ تعالی لا تقتلوا الخ یعنی تم شکار مت کرو درحالیکہ تم محرم ہو۔ ومن قتلہ منکم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم الآیۃ۔ اور جس نے تم میں سے صید کو عمداً قتل کیا تو جزاء ہے مثل مقتول صید کے نعم میں سے آخر تک ف یعنی نعم میں جو صید مقتول ہوا اس کے مثل جزاء ہے اور چونکہ ہر نعم کا مثل جانوروں میں سے نہیں ہوتا تو مثل معنوی یعنی برابر قیمت لازم ہے۔ م۔ نص علی ایجاب الجزاء یہ آیت جزاء واجب کرنے میں نص صریح ہے۔ واما الدلالۃ ففیہا خلاف الشافعیؒ۔ رہی دلالت تو اس میں خلاف ہے شافعیؒ کا ف اور مالکؒ کا یعنی دلالت کرنے والے پر جزاء نہیں ہے۔ ھو یقول الجزاء تعلق بالقتل۔ شافعیؒ کہتے ہیں کہ جزاء متعلق بقتل ہے۔ والدلالۃ لیست بقتل فاشبہ دلالۃ الحلال حلالا۔ اور دلالت کرنا کچھ قتل نہیں ہے تو حلال کا حلال کو دلالت کرنے کے مشابہ ہو گیا۔ ف حالانکہ اس میں کچھ جزاء نہیں۔

ہاں اگر حرم کا شکار کرے اگرچہ حلال ہو تو جرم ہے اور حرم سے باہر شکار کرنے میں اگر حلال ہو تو جرم نہیں۔ ولنا ما رویناہ من حدیث ابی قتادۃؓ۔ اور ہماری دلیل وہ جو ہم نے حدیث ابوقتادہ رضی اللہ عنہ روایت کردی ف اول باب احرام میں جس کا خلاصہ یہ کہ ابوقتادہ حلال تھے۔ اور ساتھی لوگ محرم تھے اتنے میں ابوقتادہؓ نے گورخر دیکھا اور ساتھیوں سے کوڑا مانگا انہوں نے انکار کیا تو اسی طرح گھوڑا تیز کیا اور شکار کرلیا پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت فرمایا کہ تم میں سے کسی نے دلالت نہیں کی جب عرض کیا گیا کہ نہیں تو کھایا اور اجازت دی۔ واضح ہو کہ اشارہ کرنا تو سامنے کی صید میں ہے اور دلالت رہنمائی اور پتہ بتانا جیسے فلاں جگہ شکار ہے حتی کہ یہ کہنا کہ آج فلاں جگہ چرانے پھرنے جاؤ۔ قال عطاء اجمع الناس علی ان علی الدال الجزاء۔ عطاءؒ نے کہا کہ لوگوں نے اجماع کیا کہ دلالت کرنے والے پر جزاء لازم ہے ف عطاء تابعی ہیں تو مراد یہ کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے لیکن ع نے کہا کہ یہ قول عطاء سے نہیں ملا۔ ابن قدامہ حنبلیؒ نے حضرت علی وابن عباسؓ سے ذکر کیا اور امام طحاوی نے کہا کہ یہ بات چند صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اور اس کا خلاف کسی صحابی سے ثابت نہیں تو اجماع

ہوگیا۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ جب ابو قتادہؓ کو ساتھیوں نے کوڑا دینے سے انکار کیا تو پہلے سے ان میں
یہ علم تھا کہ دلالت حرام ہے پس جرم تو معلوم پھر جزائے جرم بھی ثابت ہے۔ م۔ ولان الدلالۃ
من محظورات الاحرام۔ اور اس دلیل سے کہ دلالت کرنا احرام کی ممنوعات سے ہے ف۔ یعنی
حرام ہے حتی کہ دلالت کی ہو تو شکار کھانے کے قابل نہیں رہتا مردار ہو جاتا ہے باشارۂ حدیث
ابو قتادہؓ۔ م۔ ولانہ تفویت الامن علی الصید اذ ھو آمن بتوحشہ وتواریہ۔ اور اس واسطے کہ
دلالت کرنا صید سے امن کھوتا ہوا کیونکہ صید بوجہ اپنے وحشی ہونے اور چھپے رہنے کے امن میں ہے
ف۔ تو جب محرم نے اس کا پتہ بتلایا تو امن کھودیا۔ فصار کالاتلاف۔ تو خود تلف کرنے کے مثل
ہوگیا ف۔ اور مؤید اس کی وہ حدیث کہ دلالت کرنے والا مثل فاعل کے ہے تو جیسے نیک بات میں
ویسے ہی بد میں کیونکہ جس نے بدراہ نکالی وہ اس پر عمل کرنے والوں کے گناہوں کا خود بھی بار اٹھاوے
گا۔ ولان المحرم باحرامہ التزم الامتناع عن التعرض۔ اور اس لئے کہ محرم نے اپنے احرام کے ساتھ
صید کے تعرض سے باز رہنے کا التزام کرلیا۔ فیضمن بترک ما التزمہ۔ پس جو التزام کیا اس کے چھوڑنے
سے ضامن ہوگا۔ کالمودع۔ جیسے ودیعت رکھنے والا ف۔ یعنی جس نے کسی کی ودیعت رکھی اس
نے حفاظت کا التزام کیا پس اگر حفاظت چھوڑ کر ضائع کردی تو ضامن ہوگا اسی طرح محرم نے حفظ صید کا
التزام کیا ہے۔ بخلاف الحلال۔ برخلاف حلال کے ف۔ کہ وہ اگر دلالت کرے تو ضامن نہیں۔ لانہ لا
التزام من جہتہ کیونکہ حلال کی طرف سے کوئی التزام نہیں ہے ف۔ تو حلال پر محرم کا قیاس جیسا کہ شافعیؒ
نے کیا ہے صحیح نہیں ہے۔ علی ان فیہ الجزاء علی ما روی عن ابی یوسفؒ وزفرؒ۔ علاوہ بریں حلال کی
دلالت میں بھی جزاء ہے بنابر آنکہ ابو یوسف و زفرؒ سے مروی ہے ف۔ چنانچہ مختصر الکرخی میں مذکور
ہے اور جب کسی کے مجتہد کی رائے میں حلال بھی مجرم اور جزاء کا مستوجب ہوتا ہے تو وہ اتفاقی بات
نہیں رہی تو اس پر محرم کا قیاس کرنا حجت نہ ہوا۔ رہا یہ بیان کہ کس قسم کی دلالت سے دلالت کرنے والے
پر جرمانہ جزاء لازم آتا ہے تو فرمایا۔ والدلالۃ الموجبۃ للجزاء ان لا یکون المدلول عالما بمکان
الصید۔ اور جو دلالت کہ جزاء واجب کرنے والی ہے وہ یہ ہے کہ ایک تو جس کو دلالت کی وہ خود
شکار کی جگہ کو نہ جانتا ہو۔ وان یصدقہ فی الدلالۃ۔ اور دوم وہ دلالت کرنے والے کو سچا مان لے
حتی لوکذبہ۔ حتی کہ اگر مدلول نے دلالت کرنے والے کو جھٹلایا۔ وصدق غیرہ۔ اور دوسرے شخص کی
تصدیق کرلی۔ لاضمان علی المکذب۔ تو جس کو جھٹلایا ہے اس پر جزاء نہ ہوگی ف۔ یعنی مثلاً زید محرم نے
بکر کو شکار کی دلالت کی بکر نے اس کو جھوٹا کیا پھر خالد نے بکر کو دلالت کی اور بکر نے اس کی بات مان کر
شکار کو ہلاک کیا تو زید پر جزاء نہیں رہی۔ رہا خالد اگر محرم ہے تو اس پر جزاء لازم ہوگی۔ ولوکان الدال
حلالا فی الحرم لم یکن علیہ شیء لما قلنا۔ اور اگر دلالت کرنے والا حرم میں حلال ہو تو اس پر کچھ لازم نہ
ہوگا بوجہ اس کے جو ہم بیان کرچکے ف۔ یعنی حلال نے حفاظت کا التزام نہیں کیا اس سے معلوم ہوا کہ حلال
کہیں ہو ملزم نہ ہوگا کچھ حرم کی خصوصیت نہیں ہے (فتح ع)
اگر مدلول نے دال اول اور دوم کی تصدیق یا تکذیب کچھ نہ کی پھر دوسری دال نے دلالت کی حتی کہ مدلول

نے صید ہلاک کیا تو دال اول اور دوم ہر ایک پر جزاء کامل ہے۔ الکافی۔ منجملہ شرائط کے اول یہ کہ دلالت سے متصل صید کا قتل واقع ہوا اور دوم دلالت کنندہ اس وقت تک محرم باقی رہا ہو اور سوم یہ کہ اس دلالت میں صید بچ کر بھاگ نہ گیا ہو حتی کہ اگر وہ بچ کر نکل گیا پھر مدلول نے کہیں جاکر پکڑا تو دال پر جزاء نہیں ہے۔ اگر حلال نے شکار پکڑا اور محرم نے اس کو کہا کہ اس کو ہلاک کردے تو ضامن ہونا چاہئے اور یوں ہی اگر اس کو ذبح کے لئے چھری عاریت دی یا تیر و نیزہ وغیرہ دیا حالانکہ حلال کے پاس ایسی چیز جس سے قتل کر سکے موجود نہیں ہے۔ شمس الائمہ نے کہا کہ اگر ہو یا نہ ہو بہرحال میرے نزدیک اصح یہ کہ عاریت دینے والے پر جزاء نہیں ہے، اگر محرم نے دوسرے محرم کو شکار پکڑنے کا حکم کیا اور دوسرے نے تیسرے حلال کو حکم کیا تو جزاء دوسرے محرم پر ہے بخلاف اس کے اگر محرم نے دوسرے کو دلالت و حکم کیا پھر دوسرے محرم نے تیسرے محرم کو مارنے کا حکم کیا تو تینوں پر جزاء واجب ہے۔ یوں ہی اگر محرم نے دوسرے محرم کو تیسرے محرم کے پاس بھیجا کہ اس کو شکار بتلادے تو تینوں پر جزاء ہے۔ کذا فی الفتح۔

وسواء فی ذلک العامد والناسی۔ اور ضمان واجب ہونے میں عمداً کرنے والا اور بھول کر کرنے والا دونوں برابر ہیں۔ لانہ ضمان یعتمد وجوبہ الاتلاف۔ کیونکہ جزاء ایسی ضمان ہے جس کا واجب ہونا تلف کر ڈالنے پر ٹیک کرتا ہے ف یعنی تلف کر ڈالنے پر یہ تاوان واجب ہوتا ہے خواہ عمداً تلف کرے یا بھول کر فاشبہ غرامات الاموال۔ تو مالوں کے تاوان سے مشابہ ہوا ف چنانچہ اگر کسی کا مال عمداً یا سہواً تلف کردے اس پر تاوان واجب ہے۔ والمبتدی والعائد سواء۔ اور ابتداء کرنے والا اور عود کرنے والا دونوں برابر ہیں ف ابتداء کرنے والے سے یہ مراد کہ جس نے پہل کرکے شکار پر ضرب لگائی اور عائد وہ کہ دوسرے بار اس نے ضرب لگا کر مارا تو دونوں برابر ہیں۔ لان الموجب لا یختلف۔ کیونکہ موجب مختلف نہیں ہوتا ف یعنی موجب تاوان جو کہ صید کو تلف کرنا ہے وہ ابتداء و عود سے مختلف نہیں ہوتا بلکہ جس طرح تلف کرے جزاء واجب ہوگی۔ اگر کہا جاوے کہ تم بھول چوک کو عمد سے کیونکر برابر کرتے ہو حالانکہ آیت کریمہ میں صریح قولہ من قتل منکم متعمداً الخ وارد ہے چنانچہ آیت اوپر گزری تو متعمداً کی قید معتبر ہے۔ جواب یہ کہ آخر آیت میں وبال فعل چکھنا مذکور ہے اور جائے اصول میں ظاہر ہوا کہ بھول چوک سے وبال آخرت معفو ہے رہا دنیا میں جزاء جو کسی فعل پر لازم ہو وہ مترتب ہوگی پس جزاء لازم ہونے میں بھول چوک مثل عمد کے ہے۔ رہا آخرت میں تو عمد کرنے والا خائف ہے کہ شاید اس کو زائد سزا ملے مگر بھول چوک معاف ہے۔

ابن الہمامؒ نے ذکر کیا کہ جزاء واجب ہونے میں خود مرتکب قتل ہونا اور سبب برانگیختہ کرنا جس سے صید ہلاک ہوجاوے دونوں برابر ہیں بشرطیکہ یہ سبب اس نے ناحق کیا ہو۔ چنانچہ اگر شکار کے لئے جال پھیلایا ہو یا گڑھا کھودا پس جال یا گڑھے سے شکار مرا تو ضامن ہے اور اگر خیمہ تانا کہ اس میں بیٹھے یا پانی کے لئے گڑھا کھودا یا بھیڑیے یا کتے کے لئے کھودا پھر اس میں کوئی شکار مر گیا تو اس پر کچھ لازم نہیں ہے۔ یوں ہی کتا ایسے جانور پر چھوڑا جس کا قتل مباح ہے یا حلال نے حل میں چھوڑا اور اس نے حرم میں جاکر صید مارا تو کچھ لازم نہیں۔ اگر حل میں شکار کو تیر مارا اور وہ حلال ہے پھر وہ حرم میں شکار کے لگا تو جزاء لازم ہے۔

اگر سوتا ہوا محرم کسی صید پر لوٹ پڑا کہ وہ مرگیا تو جزاء لازم ہے المحیط۔ کتا حرم میں داخل ہوچکا اس وقت للکارا تو استحساناً جزاء ہے جیسے مجوسی نے چھوڑا پھر محرم نے اس کو للکارا اور وہ مان گیا۔ پس صید مارا تو محرم پر جزاء ہے۔ واضح ہو کہ جتنے شکار مارے اتنی جزاء ہیں مگر جبکہ اس سے احرام چھوڑنے کا قصد کرے لہٰذا اصل میں ہے کہ محرم نے بہت سے شکار حلال ہونے کے قصد پر مارے تو سب کے واسطے ایک ہی دم ہے۔ تیر مارا ایک شکار کو اس سے دو تلف ہوئے تو دونوں کی جزا لازم ہے۔ اگر تیر کھا کر تڑپا جس سے انڈا یا بچہ مرگیا تو سب کی جزاء لازم ہے ایک جماعت مکہ کا مکان جس میں کبوتر تھے بند کر کے منیٰ کو گئے پس کبوتر پیاس سے مرگئے تو ہر ایک پر جزاء واجب ہے اگر شکار کو بھگانے سے اس نے دوسرے شکار کو قتل کیا تو ضامن ہے جیسے محرم نے کتا چھوڑا اس کو دوسرے نے للکارا تو ضامن ہے۔ مف۔ رہا بیان جزاء مثل کا۔ والجزاء عند ابی حنیفۃ وابی یوسفؒ ان یقوم الصید فی المکان الذی قتل فیہ او فی اقرب المواضع منہ اذا کان فی بر۔ اور جزاء امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک یہ کہ صید کی قیمت لگائی جاوے اس جگہ میں جہاں وہ قتل ہوا یا اگر جنگل میں ہوا تو وہاں سے سب سے نزدیک آبادی میں ف۔ اور عینی میں شرح اس طرح ہے کہ جب صید جنگل میں قتل ہو تو جہاں ہلاک کیا گیا وہیں اس کی قیمت لگائی جاوے جبکہ وہاں کچھ قیمت ہو ورنہ وہاں سے سب سے نزدیک مقام میں قیمت لگائی جاوے۔ م۔ فیقومہ ذوا عدل۔ پس قیمت صید کو دو عادل مرد اندازہ کریں ف۔ یہ کمتر تعداد ہے زیادہ ہوں تو مضائقہ نہیں۔ پھر جو کچھ قیمت یہ لوگ اندازہ کریں یہی اس صید کا مثل مقدور ہے۔ ثم ھو مخیر فی الفداء۔ پھر قتل کرنے والا محرم فدیہ دینے میں مختار ہے ف۔ تین صورتوں میں جس کو چاہے اختیار کرے ان شاء ابتاع بھا ھدیا وذبحہ ان بلغت ھدیا۔ چاہے تو اس قیمت کے عوض ہدی خریدے اور اس کو قربانی کرے بشرطیکہ یہ قیمت اس قدر پہنچے کہ ہدی مل جاوے ف۔ یعنی حرم میں ذبح کرے لقولہ تعالیٰ ھدیا بالغ الکعبۃ۔ وان شاء اشتری بھا طعاما وتصدق علی کل مسکین نصف صاع من بر او صاعا من تمر او شعیر۔ اور اگر چاہے تو اس قیمت کے عوض طعام خریدے اور تصدق کرے ہر مسکین پر گیہوں سے نصف صاع اور چھوہارے یا جو سے ایک صاع ف۔ اس حساب سے سب طعام صدقہ دے دے۔ وان شاء صام۔ اور اگر چاہے تو روزہ رکھ لے جیسا کہ ماتن کو بنا بر آنکہ ہم بیان کریں گے ف۔ ہر مسکین کے طعام کے بجائے ایک روزہ، اگر طعام صدقہ دینے میں نصف صاع گیہوں سے کم بچا تو چاہے اسی کو صدقہ دے دے یا اس کے عوض روزہ رکھے۔

پھر یہ سب اسی بنا پر ہے کہ آیت میں مثل ما قتل من النعم سے مثل از راہ قیمت مراد ہے اور قولہ من النعم متعلق قتل سے ہے یعنی مثل اس شکار کا جس کو نعم میں سے قتل کیا ہے یعنی مثل مقتول نعم کے اور دوسرے علماء نے مثل از راہ صورت مراد لیا اور من النعم اس کا بیان قرار دیا یعنی مثل مقتول کے دیوے نعم میں سے یعنی نعم میں سے جو جانور کہ صید مقتول کے مثل صورت میں ہو وہ دے دے یہی قول شافعی و محمد ہے چنانچہ کہا۔ وقال محمد والشافعی تجب فی الصید النظیر فیما لہ نظیر۔ اور امام محمدؒ

شافعی نے کہا کہ صید ہلاک کرنے میں نظیر واجب ہوتا ہے ان صیدوں میں جن کا نظیر موجود ہے۔ ففی الظبی شاة۔ پس ہرن میں بکری دے ف مادہ میں مادہ اور نر میں نر۔ وفی الضبع شاة۔ اور کفتار میں بکری دے۔ وفی الارنب عناق۔ اور خرگوش میں بزغالہ مادہ۔ وفی الیربوع جفرة۔ اور جنگلی چوہے میں جفرہ ف یعنی معز کا مادہ بچہ حلوان جو چار ماہ کا ہو۔ ن۔ وفی النعامة بدنة اور شتر مرغ میں اونٹ ہے۔ وفی حمار الوحش بقرة۔ اور گورخر میں گائے ہے غرضیکہ قیمت کا لحاظ نہیں بلکہ صورت کی مماثلت و مشابہت ملحوظ ہے اور اس تاویل کی طرف دو وجہوں نے مجبور کیا۔ اول تو اس لئے کہ من النعم کو مقتول کا بیان ڈالنے میں سمجھا جاتا ہے کہ محرم نے نعم میں سے جس کو قتل کیا حالانکہ مقتول کا نعم میں سے ہونا ضرور نہیں خانم جیا و شتر مرغ وغیرہ نعم میں تو بیان جزا ہے۔ لقوله تعالیٰ فجزاء مثل ماقتل من النعم قوله تعالیٰ فجزاء الخ پس جزا ہے مثل اس کا جو قتل کیا ہے نعم میں سے ومثله من النعم مایشبه المقتول صورة۔ اور نعم میں سے اس کا مثل وہ جانور جو مقتول کے مشابہ صورت میں ہو۔ لان القیمة لاتکون نعما۔ کیونکہ قیمت تو نعم نہیں ہوتی ہے ف یعنی قیمت اگرچہ مثل معنوی ہے مگر چونکہ نعم میں سے مثل چاہیئے تو قیمت سے مثل نہ ہوگا کیونکہ قیمت نعم نہیں ہے۔

وجہ دوم نقل آثار ہیں۔ والصحابة اوجبوا النظیر من حیث الخلقة والمنظر فی النعامة والظبی و حمار الوحش والارنب علی مابینا۔ اور صحابہ نے شتر مرغ و ہرن و گورخر و خرگوش میں نظیر از راہ خلقت و صورت کے واجب کیا چنانچہ ہم بیان کر چکے ف پس اگر مثل از راہ قیمت مراد ہوتا تو صحابہ رضی اللہ عنہم جو شاہد وحی و اعلم الامة تھے ایسا نہ کرتے بلکہ وقال علیه السلام الضبع صید وفیه الشاة۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود فرمایا کہ کفتار صید ہے اور اس کے شکار میں بکری واجب ہے ف رواہ اصحاب السنن وقال الترمذی حسن صحیح۔ پس مثل صورت واجب کیا نہ قیمت، پس ان دو وجہوں سے امام محمد و شافعیؒ بلکہ مالک واحمد اس طرف گئے ہیں اور باہم کچھ اختلاف ہے پھر یہ تو اس صید میں جس کا نظیر ہو۔ ومالیس له نظیر۔ اور جس صید کا نظیر نہیں ہے ف یعنی بسبب ظاہر نہیں ہے۔ عند محمد تجب القیمة مثل العصفور والحمام واشباههما۔ تو امام محمدؒ کے نزدیک قیمت واجب ہے جیسے گنجشک کبوتر وان کے مانند ف فاختہ و قمری وغیرہ۔ واذا وجبت القیمة کان قوله کقولهما۔ اور جس صورت میں کہ قیمت واجب ہو تو امام محمد کا قول مانند قول ابوحنیفہ و ابو یوسفؒ ہے ف یعنی دو عادل سے یہ قیمت اندازہ کرنا پھر ہو سکے تو ہدی خریدنا یا طعام یا صوم۔ اور شافعیؒ کے نزدیک کبوتر وغیرہ کا نظیر بھی موجود ہے۔ والشافعی یوجب فی الحمامة شاة۔ اور شافعیؒ کبوتر میں بکری واجب کرتے ہیں ف بالقیاس۔ ویثبت المشابهة بینهما۔ اور دونوں میں مشابہت ثابت کرتے ہیں ف مگر صورت نہیں بلکہ۔ من حیث ان کل واحد منهما یعب ویهدر۔ اس راہ سے کہ کبوتر و بکری میں سے ہر ایک عب کرتا و ہدر کرتا ہے ف عب منہ ڈال کر گھونٹ سے پانی پینا اور ہدر آواز کرنا اور مرغی وغیرہ اس طرح گھونٹ نہیں کھینچ بلکہ چوستے ہیں۔ مخفی نہیں کہ صورت کی مطابقت

چھوڑ کر یہ علت حرکات میں قائم کی گئی حالانکہ علل بدون شرع کے قائم نہیں ہوتے ہیں۔ ولابی حنیفة وابی یوسفؒ ان المثل المطلق ھی المثل صورۃ ومعنی۔ اور ابو حنیفہ وابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ جو مثل صورت ومعنی دونوں میں ہو وہی مطلق مثل ہے ف۔ یعنی حقیقی مثل ہے اور جو مثل فقط صورت یا معنی یا کسی صفت سے مثل ہو وہ اسی قید سے مثل مقید ہوتا ہے چنانچہ اس کو مثل صوری وغیرہ کہتے ہیں اور حقیقی مثل نہیں کہتے ہیں۔ ولا یمکن الحمل علیه۔ اور مثل حقیقی پر محمول کرنا ممکن نہیں ہے ف۔ یعنی آیت میں مثل سے حقیقی مثل نہیں لے سکتے ہیں اور یہ بالاتفاق ظاہر ہے تو لامحالہ مثل صوری یا مثل معنوی کسی کو لیا جاوے۔ فیحمل علی المثل معنی۔ تو وہ مثل معنوی پر محمول کیا گیا ف۔ نہ مثل صوری پر یعنی لازم ہے کہ آیت میں مثل سے مثل معنوی لیا جائے اور حاصل یہ کہ فجزاء مثل ماقتل الآیه۔ مراد یہ کہ پس محرم پر جزاء ہے مقتول جانور کا مثل معنوی اور وہ قیمت ہے۔ لکونه معهودا فی الشرع کما فی حقوق العباد۔ اس وجہ سے کہ معنوی مثل تو شرع میں معہود ہے جیسے حقوق العباد میں ف۔ مثلاً کسی نے دوسرے کا جانور بکری وغیرہ تلف کر دی۔ پس حقیقی مثل ممکن نہیں تو معنوی مثل یعنی قیمت کا حکم دیا جاتا ہے اور یہ حیوانات میں عام ہے اگرچہ گیہوں تلف کرنے میں اگر گیہوں مل سکتے ہوں تو مثل حقیقی ممکن ہے دیا جاوے ورنہ قیمت یعنی مثل معنوی متعین ہے نہ مثل صوری فقط جیسے جو کہ ان کی صورت گیہوں سے مشابہ ہے پس آیت میں بھی مثل معنوی لیا جاوے۔ کیا نہیں دیکھتے کہ صورت کس مشابہت خود محسوس ہوتی ہے کچھ اہل عدل کی حاجت نہ تھی پس اہل عدل اسی واسطے ہیں کہ قیمت معنوی مثل کو اندازہ کریں اور لکونه مرادا بالاجماع۔ یا اس وجہ سے کہ مثل معنوی بالاجماع مراد ہے ف۔ ان جانوروں میں جن کا مثل صوری نہیں ہے اور جب مثل معنوی مراد ہو تو آیت میں ایک ہی لفظ سے ایک ہی اطلاق میں دوسرا مثل صوری مراد نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ اصول میں محقق ہے۔ اولما فیه من التعمیم وفی ضده التخصیص۔ یا اس وجہ سے کہ مثل معنوی میں تعمیم ہے اور مثل صوری میں تخصیص ہے ف۔ یعنی معنوی مثل تو صورت ہر جانور میں ممکن ہے اور اس کا ضد یعنی مثل صوری تو خاص انہیں جانوروں میں ممکن جن کا مشابہ موجود ہو پس مثل معنوی ارجح ٹھہرا تو وہی متعین ہو گیا۔ کیونکہ کبھی ایک اور کبھی دوسرے کو لینا جائز نہیں ہے پھر جب یہ بات متقرر ہو گئی تو معلوم ہوا کہ قولہ تعالیٰ۔ فجزاء مثل ماقتل من النعم۔ میں کلمہ من النعم۔ متعلق قتل کے ہے یعنی نعم میں سے مقتول اور جزاء کا بیان نہیں ہے کیونکہ نعم سے جزاء کے مثل نہیں ہو سکتی بلکہ قیمت سے ہے جیسا کہ دلائل بیان گزرا جس کا خلاصہ یہ کہ جب مثل حقیقی یعنی صورت ومعنی دونوں طرح بالاجماع ممکن نہیں تو صرف صوری یا صرف معنوی مراد ہو گا کیونکہ بعض میں صوری و بعض میں معنوی لینا ممنوع ہے پھر معنوی لینا بچند وجہ مرجح تو یہی مراد ہے یعنی قیمت۔ ہاں قیمت سے اس جانور صید کے مشابہ ہدی خریدنا بہتر ہے پس معنی کی راہ سے من النعم متعلق قتل ہے اور لفظ میں بھی ارجح کیونکہ علم نحو میں ثبوت ہوا کہ سب سے زیادہ قریب سے متعلق ہونا اولیٰ ہے۔

پھر یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب من النعم متعلق قتل ہوا تو یہ معنی کہ نعم میں سے جو صید

قتل کیا اس کی قیمت دے اور نعم پالو جانور ہوتا ہے تو صید نہ ہوگا جواب یہ کہ پالو کو نعم کہنے سے
یہ لازم نہیں کہ صید کو نعم نہ کہا جاوے۔ والمراد بالنص واللہ اعلم فجزاء قیمۃ ما قتل من النعم الوحش
اور نص میں مراد واللہ اعلم یہ کہ پس جزاء ہے قیمت اس شکار کی جس کو نعم وحشی سے قتل کیا۔ واسم
النعم یطلق علی الوحشی والاہلی۔ اور نعم کا اسم وحشی و پالو دونوں پر بولا جاتا ہے فقط صرف پالو کی
خصوصیت نہیں ہے۔ کذا قالہ ابوعبیدۃ والاصمعی۔ ایسا ہی ابوعبیدہ اور اصمعی نے فرمایا
ہے فـ ابوعبیدہ کا نام معمر بن المثنی التیمی اور اصمعی کا نام عبدالملک ہے اور یہ دونوں لغت
میں امام ثقہ ہیں اور بلا خلاف ان کے کلام سے حجت لی گئی ہے۔ اگر کہا جاوے کہ یہ تمام تحقیق بمقابلہ
حدیث کے جس میں ضبع کی جزاء میں بکری آئی اور بمقابلہ اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم کے کیونکر معتبر
ہوگی جواب یہ کہ آیت میں ھدیا بالغ الکعبۃ الخ مذکور ہے یعنی جزاء مثل کو ہدی کیا جاوے۔ یا
طعام یا صوم۔ والمراد بما روی التقدیر بہ۔ اور مراد اس جانور سے جو روایت میں آیا ہے
اس کے ساتھ اندازہ ہے دون ایجاب المعین۔ نہ معین واجب کرنا فـ یعنی مثل کفتار
کے قتل میں بکری آئی تو مراد یہ کہ کفتار کی جزاء اس قدر قیمت ہے کہ اس سے ایک بکری دی
جاوے۔ لیکن بجائے قیمت کے بکری اس واسطے فرمائی کہ قیمت سے ہدی خرید کرنے جانا
اولیٰ ہے بہ نسبت طعام بانٹ دینے یا روزہ کے کیونکہ ہدی میں نسک طاعت بھی اور فقیروں کو
طعام بھی ہے اس واسطے بکری فرمائی اور اس پر دلیل یہ ہے کہ کفتار و بکری میں جیسے معنوی مشابہت
نہیں ویسی صورت میں بھی ظاہر نہیں ہے۔ کیا نہیں دیکھتے کہ ہرن کے مقابلہ میں بھی بکری ہے اور
کبوتر کے مقابلہ میں بھی بکری ہے۔

علی ہذا صحابہ رضی اللہ عنہم نے بھی صید کے مقابلہ میں جانور کا اندازہ اسی راہ سے بیان کیا کہ وہ کعبہ
کو ہدی ہو پس اس سے یہ مقصود نہیں تھا کہ خاص یہی جانور اس کی جزاء ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ
اس تاویل کی لطافت وخوبی میں شبہ نہیں ہو سکتا اور اس سے استفادہ ہوا کہ عادلوں کو جائز ہے
کہ صید کی جزاء اندازہ کرنے میں نقد درم ودینار وغیرہ سے نہیں بلکہ مقصود پر نظر کر کے ایسے جانور
سے اندازہ کریں جو کعبہ کو ہدی کیا جاوے کیونکہ نقد قیمت یا طعام سے اندازہ کرنا ترک اولیٰ ہے
کیونکہ جزاء میں ہدی افضل ہے۔ فاحفظہ۔ م۔ پھر واضح ہو کہ ہمارے نزدیک صید کا اندازہ
قیمت سے بلحاظ اس کے ذات کے ہوگا نہ بنظر حیوان ہونے کے کمانی الکرمانی والاختیار۔ رہا صفت کا
لحاظ پس اگر ایسی صفت ہو جو بندوں کی ترکیب سے پیدا ہوئی مثلاً سکھلایا ہوا باز ہو تو اس صفت
کا لحاظ نہ ہوگا اور اگر صفت پیدائشی ہو تو بدائع میں ترجیح دی کہ ذات مع پیدائشی صفت کے
معتبر ہو جیسے کسی شخص کا مال تلف کرنے میں بلا خلاف عـہ وہ مطلقاً صفت کا لحاظ قیمت اندازہ میں
کیا جاتا ہے جب کہ وہ صفت ممنوع شرعی نہ ہو مثلاً گھوڑا تلف کیا ہو جنگی امور سیکھا ہوا تھا کہ
سوار کے ساتھ لپٹ جانا اور سوار کو اپنی پیٹھ پر اٹھانا اور دو پاؤں سے ٹیک کرنا اور ہانپنا ایسے
اوصاف کا لحاظ بالاتفاق ہے اور اگر پیدائشی وصف مثلاً عربی ہو وہ بھی معتبر ہے۔ ہاں لڑائی کا

عـہ یعنی بناؤٹی ہو یا پیدائشی ۱۲ م

مینڈھا یا مرغ یا اڑنے والا کبوتر تلف کرے تو صرف مینڈھے و مرغ کی قیمت لازم ہے اور اس
ممنوع صفت کا لحاظ نہ ہوگا۔ الحاصل جو جانور کہ اصل خلقت میں صید ہے اگر اس میں سکھلایا
ہوا وصف ہو تو وہ معتبر نہیں ہے اور اگر پیدائشی وصف ہو تو اختلاف ہے اور بدائع کی ترجیح سے
وصف پیدائشی اختیار کرنا چاہیئے اور بدائع میں مصرح ہے اگر طوق دار فاختہ یا کبوتر مارا یا مانند
اس کے جس صید میں نحول و ملاحت ایسی ہے کہ جس سے قیمت بڑھتی ہو تو بالاتفاق اسی صفت سے
قیمت اندازہ کی جاوے۔ اور متروک وہ صفت ہے جو بندوں کی ترکیب سے پیدا ہوئی ہو۔ پھر
یہ مراد نہیں کہ شکار کو بعد ہلاک ہونے کے اس کے گوشت سے اندازہ کیا جاوے کیونکہ جو جانور
کھایا نہیں جاتا بعد موت کے اس کے گوشت کا کچھ اندازہ نہیں ہے پس مراد یہ کہ اس کو زندہ قرار
دے کر اس کے منافع ذاتی سے اندازہ کیا جاوے۔ الجز۔ ثم الخیار الی القاتل فی ان یجعله هدیا او
طعاما او صوما عند ابی حنیفة و ابی یوسف۔ پھر امام ابو حنیفہ و ابو یوسفؒ کے نزدیک اس اندازہ کی ہوئی
قیمت کو ہدی کرنا یا طعام کرنا یا صوم کرنا صید ہلاک کرنے والے کے اختیار میں ہے ف۔ یعنی دونوں عدل
جن کو حکم ٹھہرایا ہے صرف قیمت کا اندازہ کردیں گے پھر قاتل صید چاہے اس کی ہدی لے جاوے یا
طعام یا اس کے روزے رکھے۔ وقال محمد والشافعی الخیار الی الحکمین فی ذلک فان حکما بالهدی یجب النظیر
علی ما ذکرنا وان حکما بالطعام او بالصیام فعلی ما قال ابو حنیفة و ابو یوسف۔ اور امام محمد و شافعیؒ نے
کہا کہ یہ اختیار عادلوں کو ہے پس اگر انہوں نے ہدی کا حکم لگایا تو اس کے مشابہ واجب ہوگی بنا بر
اس کے جو ہم ذکر کر چکے یعنی نظائر کا بیان اور اگر عادلوں نے طعام یا روزہ کا حکم لگایا تو اسی طریقہ پر جو
ابو حنیفہ و ابو یوسفؒ کا قول ہے ف۔ یعنی باعتبار قیمت کے۔ لهما ان التخییر شرع رفقا بمن علیه
فیکون الخیار الیه کما فی کفارة الیمین۔ امام ابو حنیفہ و ابو یوسفؒ کی دلیل یہ کہ اختیار دینا تو اس شخص کے
حق میں نرمی کے لئے مشروع ہوا جس پر ضمان ہے تو اسی کو اختیار ہوگا جیسے کفارہ قسم میں ف۔ پس اس کو
جو نرم و آسان اس وقت معلوم ہو اختیار کرلے۔ ولمحمد والشافعی قوله تعالی یحکم به ذوا عدل منکم
هدیا بالغ الکعبة الآیه۔ اور امام محمد و شافعیؒ کی دلیل قول اللہ تعالیٰ یحکم به ذوا عدل منکم الخ۔ یعنی حکم کریں
اس مثل کا دو عادل تم میں سے درحالیکہ وہ ہدی ہو کعبہ کو پہنچنے والی۔ ذکر الهدی منصوبا لانه تفسیر
لقوله یحکم به۔ پس ہدیاً کو منصوب ذکر کیا اس واسطے کہ وہ یحکم بہ کی تفسیر ہے ف۔ یعنی یہ کہ تمیز منصوب
مفعول ہے بواسطہ حرف کے۔ ای قضیا هدیا۔ پس ضمیر مبہم کو ہدی بتلایا، یا حال ہونے سے تفسیر
ہوگیا۔ او مفعول لحکم الحکم۔ یا مفعول حکم حاکم ہے ف۔ یعنی عادل حکم کریں ہدی کو۔ بہرصورت
خواہ تمیز ہو یا حال ہو یا مفعول ہو عدلوں کے حکم سے متعلق ہے تو جیسے ہدی کا حکم کرنا عادلوں کے
اختیار میں ہے۔ ثم ذکر الطعام والصیام بکلمة او۔ پھر اللہ تعالیٰ نے طعام و صیام کو کلمہ او کے ساتھ
ذکر فرمایا ہے ف۔ یعنی ہدی پر عطف کردیا ہے۔ فیکون الخیار الیهما۔ تو اختیار حاکموں کی طرف
رہا ف۔ یعنی کل میں اختیار۔

واضح ہو کہ یہ قول امام محمدؒ کا معروف ہے لیکن شافعیؒ کی کتابوں میں اختیار شکار مارنے والے

کو ہے مثل قول ابو حنیفہ و ابی یوسف کما فی العینی۔ قلنا۔ ہم کہتے ہیں ف۔ بجواب استدلال امام محمدؒ اس طرح کہ طعام و صیام کا عطف ہدیا پر نہیں ہے۔ الکفارۃ عطفت علی الجزاء لا علی الھدی بدلیل انہ مرفوع۔ کفارہ عطف کیا گیا جزاء پر نہ ہدی پر بدلیل اس کے کہ جزاء مرفوع ہے ف۔ یعنی قولہ تعالیٰ جزاء مثل ما قتل من النعم الخ۔ میں طعام مرفوع ہے پس اس کا عطف ہدیاً پر جائز نہیں کیونکہ وہ منصوب ہے تو جزاء پر عطف ہے۔ وکذا قولہ تعالیٰ او عدل ذلک صیاماً۔ اور یوں ہی قولہ تعالیٰ او عدل ذلک صیاماً۔ مرفوع۔ برفع واقع ہے ف۔ یعنی عدل مرفوع معطوف جزاء ہے نہ ہدیاً۔ فلم یکن فیہما دلالۃ اختیار الحکمین۔ پس طعام و صیام میں عادلوں کے مختار ہونے کی دلالت نہیں نکلی ف۔ اور جب ان میں نہ ہوئی تو ہدی میں بھی نہ ہوئی کیونکہ ہم و تم میں سے کوئی اس کا قائل نہیں کہ ہدی کا اختیار عادلوں کو اور باقی کا اختیار قاتل کو ہے۔ وانما یرجع الیہما فی تقویم المتلف ثم الاختیار بعد ذلک الی من علیہ۔ پس عادلوں کی جانب تو فقط تلف شدہ صید کی قیمت لگانے میں رجوع کیا جائے گا پھر اس کے بعد قیمت کو ادا کرنے میں اسی کو اختیار ہے جس پر واجب ہوئی ہے۔ ویقومان فی المکان الذی اصابہ۔ اور دونوں عادل اسی جگہ میں قیمت لگا دیں جہاں شکار قتل ہونے کا واقعہ ہوا ہے۔ لاختلاف القیم باختلاف الاماکن۔ بوجہ مختلف ہونے قیمتوں کے جگہیں مختلف ہونے کے ساتھ ف۔ یعنی ایک جگہ سے دوسری جگہ کی قیمت میں اختلاف ہوتا ہے تو ضرور ہوا کہ وہیں کی قیمت اندازہ کریں جہاں صید تلف ہوا۔ پھر ظاہر یہ کہ عادلوں کو اگر وہاں کی قیمت معلوم ہو تو ان کا وہاں جانا ضرور نہیں ہے۔ فان کان الموضع برا لا یباع فیہ الصید یعتبر اقرب المواضع الیہ مما یباع فیہ ویشتری۔ پھر اگر تلف ہونے کی جگہ جنگل ہو جہاں صید فروخت نہیں ہوتا تو اس سے بہت قریب مقام جہاں صید بیچا و خریدا جاتا ہے اعتبار کیا جاوے ف۔ اور مبسوط شیخ الاسلام میں ہے کہ مثل جگہ کے وہ زمانہ بھی معتبر ہوگا جس وقت صید قتل ہوا جبکہ اوقات مختلفہ میں قیمت بدلتی ہے ن فرع۔ قالوا والو ... یعنی مشائخ نے کہا کہ ایک عادل کافی ہے۔ ف۔ قیمت صید اندازہ کرنے میں۔ والمثنی اولی لانہ احوط وابعد من الغلط کما فی حقوق العباد۔ اور دو ہونا بہتر کیونکہ اس میں زیادہ احتیاط اور غلطی سے دوری ہے جیسا کہ حقوق العباد میں حکم ہے ف۔ کہ ایک کافی اور دو اولیٰ و احوط ہیں۔ وقیل یعتبر المثنی ھھنا بالنص۔ اور کہا گیا کہ یہاں نص سے دو عادل ہونا معتبر ہے ف۔ لقولہ تعالیٰ۔ ذوا عدل منکم الخ۔ فتح القدیر میں کہا کہ یہی ظاہر واجب ہے اور شرح الصدر میں اسی کو صحیح کہا ہے۔

اور عادل سے وہ مراد نہیں جو گواہی میں عادل ہوتا ہے بلکہ جس شخص کو اندازہ قیمت میں بصیرت ہو۔ وعلی ہذا جس نے شکار مارا اگر بصیرت رکھتا ہو تو بقول مشائخ خود کافی ہونا چاہئے مگر میں نے نقل صریح نہیں پائی۔ البحر۔ میں کہتا ہوں کہ آیت میں عدل منصوص جس سے عدول بنا بصیرت کی تعلیل سے روا نہیں بلکہ عادل ایسا چاہئے جو بصیرت رکھتا ہو یا شارہ تقویم فعل ہذا قاتل صید اگر معتقد ہو تو فاسق ہونے سے اس کا اندازہ جائز نہیں ورنہ جائز ہونا چاہئے اور متقدم نے بھی جزئیہ نہیں پایا بلکہ تحقیق استدلالی

واللہ تعالیٰ اعلم ۔م۔ والهدى لا يذبح الا بمكة ۔ اور ہدی نہیں ذبح کی جاوے مگر مکہ میں ف یعنی اگر
شکار مارنے والے نے قیمت سے ہدی لے جانا اختیار کیا تو سوائے مکہ کے کہیں اس کو ذبح نہ کرے ۔
لقوله تعالیٰ هديا بالغ الكعبة ۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے ہدی میں کعبہ پہنچنے والی قید فرمائی ف عین کعبہ بالاجماع
مراد نہیں بلکہ زمین حرم ۔ع ۔ اور طعام وصوم میں کوئی قید منصوص نہیں ہے ۔ ويجوز الاطعام فى غيرها ۔ اور
طعام دینا سوائے مکہ کے بھی جائز ہے خلافا للشافعی هو يعتبره بالهدى ۔ اس میں شافعیؒ نے اختلاف کیا
شافعیؒ اطعام کو ہدی پر قیاس کرتے ہیں ف کہ ہدی کی طرح وہ بھی مکہ میں دیا جاوے، پھر مقیس علیہ اور
مقیس میں کوئی امر ایسا مشترک ہونا چاہیے جو دونوں کو ایک حکم میں جمع کرے ۔ والجامع التوسعة على سكان
الحرم ۔ اور دونوں کو جمع کرنے والا یہ کہ وسعت دینا حرم کے رہنے والوں کو ف یعنی رزق کی وسعت
ہدی میں گوشت سے اور اطعام میں اناج سے ہے ۔ ونحن نقول ۔ اور ہم کہتے ہیں ف کہ یہاں قیاس
کی شرط نہیں پائی جاتی وہ یہ کہ مقیس علیہ ایسی چیز ہو جس کا سبب ہمارے قیاس میں آتا ہو
حالانکہ الهدى قربة غير معقولة فيختص بمكان او زمان ۔ قربانی کرنا یعنی خون بہانا ایسی قربت
ہے کہ ہماری عقل سے باہر ہے تو وہ کسی مکان یا زمان کے ساتھ مختص رہے گی ف یعنی حرم کی
قید ہو تو حرم سے خاص رہے اور یوں ہی ایام قربانی یعنی دسویں ذی الحجہ و گیارہویں و بارہویں تک
رہے ۔ غرضیکہ ہم عقل سے یہ جانتے ہیں کہ یہ امر حق ہے اور اس کا بھید دنیاوی زندگی میں ہمارے قیاس
سے باہر ہے ۔ اما الصدقة قربة معقولة فى كل زمان ومكان ۔ رہا صدقہ یعنی اطعام وغیرہ تو وہ ہر
زمانہ و ہر جگہ میں قربت معقول ہے ف یعنی ہماری عقل اس کو ہر وقت و ہر جگہ قربت سمجھتی ہے پس
ہم اس کو قربانی پر قیاس نہیں کر سکتے ہیں ۔ والصوم يجوز فى غير مكة ۔ اور روزہ رکھنا بھی مکہ کے باہر جائز
ہے ۔ لانه قربة فى كل مكان ۔ کیونکہ وہ ہر جگہ قربت ہے فان ذبح بالكوفة ۔ پس اگر قاتل صید نے کوفہ
میں ذبح کیا ف یعنی سوائے حرم کے کسی جگہ ہدی ذبح کر دی تو وہ ہدی ادا نہ ہوئی ۔ لیکن ۔ اجزأه عن
الطعام ۔ طعام سے کافی ہو گئی ف گویا اس نے شکار کی قیمت سے طعام دے دیا ۔ معناه اذا تصدق
باللحم وفيه وفاء بقيمة الطعام ۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ کافی ہے جبکہ اس کا گوشت مساکین کو صدقہ کر دیا
ہو اور اس میں قیمت طعام پوری پڑتی ہو ف یعنی ہر مسکین کو جس قدر گوشت پہنچا اس کی قیمت نصف
صاع گیہوں یا ایک صاع جو وغیرہ کے برابر ہو ۔ لان الاراقة لا تنوب عنه ۔ کیونکہ طعام دینے کا قائم مقام
خون بہانا نہیں ہوتا ہے ف کیونکہ ذبح کرنا حرم میں خود قربت ہے حتی کہ اگر بعد ذبح کے گوشت
مساکین کو تقسیم ہونے سے پہلے ضائع ہو جاوے یا تقسیم میں ہر مسکین کو نصف صاع گیہوں سے کم پہنچے تو
کفارہ ادا ہو گیا بخلاف حرم سے باہر ذبح کرنے کے ضائع ہونے یا کم پہنچنے میں اطعام ادا نہ ہوگا جیسے ہدی
نہ ہوئی ۔ ع م ۔ واذا وقع الاختيار على الهدى يهدى ما يجزيه فى الاضحية ۔ اور جب اس کے پسند
ہدی دینے پر واقع ہو تو وہ ہدی دے جو اضحیہ میں جائز ہے ف یعنی شکار قتل کرنے والے کو اختیار
تھا کہ قیمت سے ہدی یا اطعام یا صوم جو چاہے ادا کرے ۔
پس اگر اس نے ہدی دینا اختیار کیا تو وہ جانور کافی ہے جو تونگر کو قربانی میں جائز ہے ۔ لان مطلق

اسم المھدی متصرف الیہ۔ کیونکہ ہدی کا اسم جو مطلق بدون قید ہو وہ ایسی جانور کی طرف پھرتا ہے ف جو بقرعید کی قربانی میں جائز ہوتا ہے۔ پس بکری کمتر درجہ ہے اور یہی قول مالکؒ ہے۔ وقال محمدؒ والشافعی یجزی صغار الغنم فیھا۔ اور امام محمدؒ و شافعیؒ نے کہا کہ اس ہدی میں غنم کی صغار بھی جائز ہے۔ لان الصحابۃ اوجبوا عناقا وجفرۃ۔ کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے عناق وجفرہ واجب کیا ہے ف عناق بزغالہ اور جفرہ بھیڑی کا چار ماہ کا بچہ ہے حالانکہ یہ اضحیہ کی قربانی میں جائز نہیں ہیں۔ مبسوط واسرار وغیرہ میں یہی قول ابو یوسفؒ واحمدؒ مذکور ہے۔ وعند ابی حنیفۃ وابی یوسف یجوز الصغار علی وجہ الاطعام یعنی اذا تصدق۔ اور ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کے نزدیک صغار غنم بطریق طعام ہونے کے جائز ہیں یعنی جبکہ ان کو صدقہ کردے ف اور قربانی کرنے کے طور پر نہیں جائز ہیں پس شاید کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے عناق و جفرہ سے اندازہ بطور اطعام کردیا۔ اقول اظہر یہ کہ قیمت کے سوائے جانور سے اندازہ کردینا بلحاظ ہدی افضل ہونے کے ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ واذا وقع الاختیار علی الطعام۔ اور اگر اس کا پسند کرنا طعام پر واقع ہوا۔ یقوم المتلف بالطعام عندنا۔ تو ہمارے نزدیک تلف کئے ہوئے شکار کو طعام کے ساتھ قیمت لگائی جاوے ف بخلاف شافعیؒ کے کہ ان کے نزدیک صید مقتول کی نظیر ٹھہرا کر نظیر کی قیمت سے طعام کا اندازہ ہو۔ لانہ ھو المضمون فیعتبر قیمتہ۔ کیونکہ مقتول شکار ہی مضمون ہے تو اس کی قیمت معتبر ہے ف پس جو کچھ اس کی قیمت ہو اس کا طعام خرید کردے۔ واذا اشتری بالقیمۃ طعاما تصدق علی کل مسکین نصف صاع من برا وصاعا من تمر او شعیر۔ اور جب قیمت کے عوض طعام خریدے تو ہر مسکین کو نصف صاع گیہوں یا ایک صاع چھوہارے یا جو دیوے۔ ولا یجوز ان یطعم المسکین اقل من نصف صاع۔ اور نصف صاع یا چھوہارے وجو سے کم از صاع۔ لان الطعام المذکور۔ کیونکہ طعام جو مذکور ہے یعنی آیت میں۔ ینصرف الی ما ھو المعھود فی الشرع۔ وہ پھرے گا اس طعام کی طرف جو شرع میں معہود ہے ف یہ کیونکہ ایک لقمہ کافی نہیں اور زیادہ کی حد نہیں تو مقصود ضرور وہ طعام جو شرع میں معلوم ہے پس کفارہ ظہار و قسم و صدقہ فطر میں یہی معہود ہے۔

اور شافعیؒ کے نزدیک چہارم صاع یعنی ایک مد گیہوں جائز ہیں۔ مع۔ ہمارے نزدیک نصف صاع کمتر ہے اور زیادہ دینا روا ہے۔ ف۔ وان اختار الصیام یقوم المقتول طعاما۔ اور اگر اس نے روزہ رکھنا اختیار کیا تو صید مقتول کو طعام سے اندازہ کیا جاوے ف یعنی اگر ابتدائً اداج سے قیمت کرنا ممکن ہو تو خیر ورنہ قیمت لگا کر اس قیمت سے طعام حساب کیا جاوے۔ ثم یصوم عن کل صاع من بر او صاع من تمر او شعیر یوما۔ پھر ہر نصف صاع گیہوں یا ایک صاع چھوہارے یا جو سے ایک روزہ رکھے ف جس کی نیت رات سے کرے۔ لان تقدیر الصیام بالمقتول غیر ممکن اذ لا قیمۃ للصیام۔ کیونکہ صید مقتول سے روزہ کا اندازہ کرنا ممکن نہیں کیونکہ روزے کی کچھ قیمت نہیں ف ظاہر یہ تھا کہ صید مقتول کی قیمت لگانا روزے سے ممکن نہیں الخ۔ مگر امام مصنفؒ نے برعکس کہہ کر اشارہ کیا کہ مقصود روزوں کا معلوم ہونا اور وہ صید مقتول کے برابر ہیں مگر روزہ کی کچھ قیمت نہیں تو اندازہ کرنا ممکن ہے اور آیت میں صید مقتول کے برابر روزہ رکھنے کا حکم ہے۔ پس یہ برابری جس طرح شرع میں معہود ہوا کا طرح

مراد ہوگی۔ فقد منابہ بالطعام۔ پس ہم نے صید مقتول کو طعام سے اندازہ کیا ف پھر طعام سے صوم کا اندازہ کر لیا۔ والتقدیر علی ھذا الوجہ معہود فی الشرع کما فی باب الفدیۃ۔ اور اس طریقہ پر یہ اندازہ کرنا شرع میں معہود ہے جیسا کہ باب الفدیہ میں ہے ف یعنی صوم رمضان کا فدیہ دینا اسی طرح کہ ہر روزہ کے واسطے نصف صاع گیہوں دے بخلاف کفارہ صوم کے کہ مثلاً عمداً دن میں وطی کر کے روزہ توڑا تو شیخ ابن الہمام نے راجح اس کو رکھا کہ خوراک دے دے اگرچہ چہارم صاع ہو۔ م۔ فان فضل من الطعام اقل من نصف صاع۔ پھر اگر طعام سے نصف صاع سے کم بڑھا ف یعنی جو کچھ طعام حساب میں آیا تھا ہر مسکین کو نصف صاع کی قدر دینے یا روزوں کا حساب لگانے پر کچھ بچا جو نصف صاع سے کم ہے۔ فھو مخیر ان شاء تصدق بہ۔ تو وہ مختار ہے چاہے اسی قدر کو صدقہ کر دے۔ وان شاء صام عنہ یوما کاملا۔ اور چاہے تو اس کے عوض پورا ایک روزہ رکھے۔ لان الصوم اقل من یوم غیر مشروع۔ کیونکہ دن سے کم روزہ رکھنا مشروع نہیں ہے۔ وکذلک ان کان الواجب دون طعام مسکین۔ اور یوں ہی اگر قدر واجب ایک مسکین کے طعام سے کم ہو ف مثلاً ایک بھد کی مار ڈالی جس کی قیمت میں طعام نصف صاع سے کم لازم آیا تو یہی حکم ہے کہ یطعم قدر الواجب جس قدر واجب ہوا یہی طعام دے دے۔ او یصوم یوما کاملا۔ یا پورا دن بھر روزہ رکھے۔ لما قلنا۔ بوجہ اس کے جو ہم بیان کر چکے ف کہ روزوں سے کم شروع نہیں ہے پھر یہ سب صید قتل کرنے میں ہے۔ ولو جرح صیدا او نتف شعرہ او قطع عضوا منہ ضمن ما نقصہ۔ اور اگر محرم نے صید کو مجروح کیا یا اس کے بال اکھاڑے دیا پر نوچے) یا اس کا کوئی عضو کاٹ لیا تو جو کچھ نقصان کر دیا اس کا ضامن ہے ف جبکہ نقصان بمنزلہ ہلاک نہ ہوا اور اچھا ہو کر مانند سابق نہ ہو جاوے۔ ف ع م۔ اعتبارا للبعض بالکل کما فی حقوق العباد۔ یہ بقیاس کل کے بعض کا ہے جیسے حقوق العباد میں ہوتا ہے ف پس اگر کل کے واسطے ایک روپیہ ہوا اور عضو کاٹنے سے نقصان ہوا تو نصف روپیہ کا ضامن ہے۔ اگر بال جم گئے یا دانت دوسرا نکل آیا غرضیکہ جیسا تھا ویسا ہی پھر ہو گیا تو ابوحنیفہ و محمدؒ کے نزدیک اس پر کچھ نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک عمدی جرم کا صدقہ لازم ہے۔ اگر صید غائب ہو گیا کہ حال معلوم نہیں تو نقصان کا ضامن ہے اگرچہ موت کا خوف ہوا اور اسبیجابیؒ کے نزدیک احتیاطاً پوری قیمت دے۔ یہ اس وقت کہ اس کی حرکت سے یا اس کے سبب سے ایسا ہوا اور اگر خود شکار اس سے بھڑک بھاگا اور ٹانگ ٹوٹ گئی تو اس پر کچھ نہیں ہے۔

یہی جمہور کا قول ہے اور اگر اس کے گھوڑے کی لات وغیرہ یا اس کے تیر سے صید کو صدمہ ہوا تو ضامن ہے۔ مع۔ ولو نتف ریش طائر۔ اور اگر محرم نے پرند کے بازو کے پر توڑ ڈالے۔ او قطع قوائم صید۔ یا صید کے ہاتھ پاؤں کاٹے۔ فخرج من حیز الامتناع۔ پس وہ حیز امتناع سے خارج ہو گیا ف یعنی اپنے آپ کو بچانے اور گرفتاری و صدمہ سے روکنے کے قابل نہیں رہا گویا محرم نے اس کو ہلاک کر دیا۔ فعلیہ قیمتہ کاملۃ۔ تو محرم پر اس کی قیمت پر وجہ کامل واجب ہے ف یعنی پوری قیمت دے خواہ بطور ہدی یا اطعام یا صوم۔ لانہ فوت علیہ الامن بتفویت آلۃ الامتناع فیغرم جزاءہ۔

کیونکہ محرم نے اس پرند یا صید سے امن معدوم کر دیا بوجہ اس کے آلہ امتناع معدوم کرنے کے تو اس کی جزا کو تاوان دے ف کیونکہ پرند اپنے بازو سے اور صید اپنے پاؤں سے اپنی گرفتاری و دیگر صدمات کو بھاگ کر روکتے و مامون رہتے ہیں یہ تو حقیقۃ موجود صید میں کلام تھا ر ہا مادہ صید تو فرمایا۔ ومن کسر بیض نعامۃ فعلیہ قیمتہ۔ اور جس محرم نے شتر مرغ کا انڈا توڑ دیا تو اس پر اس کی قیمت لازم ہے ف یعنی اچھا بغیر گندہ انڈا اور شتر مرغ کا نام بوجہ روایت ہے۔ وھذا مروی عن علی وابن عباس۔ اور یہ حضرت علی و ابن عباس سے مروی ہے ف حضرت علی سے تو یہ اثر نہیں ملا بلکہ ابن ابی شیبہ نے معاویہ بن قرہ سے روایت کی کہ حضرت علی نے بیض نعام میں ناقہ کے بچہ حلوان کا حکم دیا تھا۔ اس شخص نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے حکم دیا کہ ہر انڈے کے عوض ایک یوم کا روزہ یا ایک مسکین کا طعام ہے۔ ت۔ اور ابن عباس کا قول عبد الرزاق نے بطریق عبد الکریم الجزری عن عکرمہ عن ابن عباس روایت کیا ہے اور بیہقی و ابن ابی شیبہ نے ابن عباس سے کبوتر کے دو انڈوں کا ایک درم روایت کیا تو یہ باعتبار قیمت وقت کے ہے۔ ابن ابی شیبہ نے کہا حدثنا ابن فضیل عن خصیف عن ابی عبیدۃ عن عبد اللہ بن مسعود قال فی بیض النعامۃ قیمتہ۔ یعنی ابن مسعود نے کہا کہ شتر مرغ کے انڈوں میں ان کی قیمت واجب ہے۔ عبد الرزاق نے کہا کہ اخبرنا ابو حنیفہ عن خصیف عن ابی عبیدۃ الخ مثلہ اور ابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعی سے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہی حکم دیا۔

ابراہیم نخعی نے اگرچہ حضرت عمر کو نہیں پایا مگر ہمارے نزدیک حجت ہے اور اسی کے مانند مجاہد و شعبی و طاؤس سے روایت کی اور اس میں ایک حدیث مرفوع عبد الرزاق و دارقطنی نے بسند ضعیف نہایت کی ہے۔ منقطع۔ اسی وجہ سے مسئلہ میں مصنف نے شتر مرغ کا انڈا بیان کیا ہے اس لئے کہ آثار میں اسی کے بارہ میں قیمت مذکور ہے۔ ولانہ اصل الصید ولہ عرضیۃ ان یصیر صیدا۔ اور اس لئے کہ بیضہ تو صید کی اصل ہے اور بیضہ اس کے واسطے مادہ ہے کہ صید ہو جائے۔ فنزل منزلۃ الصید احتیاطا ما لم یفسد۔ تو وہ احتیاطاً بمنزلہ صید کے قرار دیا گیا جب تک خراب نہ ہو گیا ہو ف یعنی گندہ نہ ہو۔ فان خرج من البیض فرخ میت۔ پھر اگر انڈے میں مردہ بچہ نکلا ف پس اگر معلوم ہو کہ پہلے سے مر گیا تھا تو اس پر کچھ لازم نہیں اور اگر معلوم ہو کہ توڑنے سے مرا تو قیاساً و استحساناً اس پر قیمت لازم ہے۔ ع۔ اور اگر کچھ معلوم نہ ہو۔ فعلیہ قیمتہ۔ تو بھی اس پر بچہ کی قیمت ہے۔ وھذا استحسان۔ اور یہ حکم بدلیل استحسان ہے۔ والقیاس ان لا یغرم سوی البیضۃ لان حیوۃ الفرخ غیر معلوم اور قیاس یہ تھا کہ سوائے انڈے کے کچھ ضامن نہ ہو اس لئے کہ بچہ کا زندہ ہونا معلوم نہیں ہوا ہے۔ وجہ الاستحسان ان البیض معد لیخرج منہ الفرخ الحی۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ انڈا تو قوت آمادہ رکھتا ہے کہ اس سے زندہ بچہ برآمد ہو ف پس اصل اس میں بچہ زندہ ہونے والا ہے۔ والکسر قبل اوانہ سبب لموتہ۔ اور قبل وقت کے توڑنا بچہ کی موت کا سبب ہے ف اور یہاں یہی صورت ہے کہ محرم نے وقت سے پہلے انڈا توڑا ہے۔ فیحال علیہ احتیاطا۔ پس بچہ کا مرنا احتیاطاً اسی پر حوالہ کیا

جاوے ف کہ قبل وقت توڑنے سے مرگیا۔ وعلی ھذا اذا ضرب بطن ظبیۃ فالقت جنینا میتا وماتت فعلیہ قیمتھما۔ اور اسی استحسان پر لگا بعض ہرن کے پیٹ میں مارا پس وہ مردہ بچہ ڈال گئی اور مرگئی تو محرم پر ہرن و بچہ دونوں کی قیمت واجب ہے ف اور اگر صرف بچہ مرا تو اسی کی قیمت ہے کیونکہ اصل میں بچہ زندہ پیدا ہوتا۔ ولیس فی قتل الغراب والحداۃ والذئب والعقرب والحیۃ والفارۃ والکلب العقور جزاء۔ اور کوے نجس خوار اور چیل و بھیڑیے و چوہے و کٹہے کتے کے مار ڈالنے میں کچھ جزا نہیں ہے۔ ف اگرچہ محرم ہو یا حرم میں مارے۔ لقولہ علیہ السلام خمس من الفواسق یقتلن فی الحل والحرم الحداۃ والحیۃ والعقرب والفارۃ والکلب العقور۔ بدلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پانچ جانور بدکاروں سے ہیں کہ حل و حرم میں قتل کئے جاویں گے چیل و سانپ و بچھو و چوہا اور کٹہا کتا ف رواہ البخاری و مسلم۔ ت۔ اس حدیث سے حرم میں بھی ان کا قتل جائز نکلا۔ وقال علیہ السلام یقتل المحرم الفارۃ والغراب والحداۃ والعقرب والحیۃ والکلب العقور۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ محرم قتل کرے چوہے کو اور کوے و چیل و بچھو و سانپ و کٹہے کتے کو ف صحیحین کی روایت میں الحیۃ نہیں مگر صحیح مسلم کی ایک روایت میں عقرب کے بجائے حیۃ ہے پس مصنفؒ نے دونوں کو جمع کر دیا۔ اور الذئب کی روایت مراسیل ابو داؤد وغیرہ سے سابق گزری۔ لہٰذا مصنفؒ نے فرمایا۔ وقد ذکر الذئب فی بعض الروایات۔ اور بھیڑیا بعض روایات میں مذکور ہے ف یعنی مع کلب عقور کے۔ وقیل المراد بالکلب العقور الذئب۔ اور کہا گیا کہ کلب عقور سے مراد بھیڑیا ہے ف یعنی بھیڑیا کاٹنے یا پھاڑنے والا موذی جانور ہوتا ہے تو مذمت کے طور پر اس کو کٹہا کتا فرمایا ہے یا یہ معنی کہ کلب عقور تمام ہر ایسے موذی جانور درندہ کا جو حملہ کرتا ہو تو کتا و بھیڑیا وغیرہ سب کو شامل ہے۔ اور لیقال۔ یا کہا جاوے کہ ف کلب عقور سے یہی معروف کتا کٹہا مراد ہے۔ اور بھیڑیا بطریق قیاس اس سے لاحق ہے کیونکہ الذئب فی معناہ۔ بھیڑیا کلب عقور کے معنی میں ہے ف یعنی بغیر تعرض کے حملہ آور ہوتا ہے۔ والمراد بالغراب الذی یاکل الجیف ویخلط لانہ یبتدی بالاذی۔ اور غراب یعنی زاغ سے مراد وہ کہ جو نجاست کھاتا ہے اور دانہ خلط کرتا ہے کیونکہ وہ ابتداءً ایذا پہل کرتا ہے ف یعنی وہ کبھی گندگی کھاتا ہے اور کبھی دانہ کھاتا ہے اور بغیر چھیڑنے کے ایذا دیتا ہے۔ اور یہ امام مصنفؒ نے مکرر ذکر کیا جیسا کہ شارح اکمل نے کہا ہے معف۔ اور مترجم کے نزدیک یہ شارح کا سہو ہے اور مکرر نہیں بلکہ یہ غراب کی دو قسم کا بیان ہے۔ اور توضیح عبارت یہ کہ المراد بالغراب الذی یاکل الجیف والذی یخلط۔ مراد زاغ سے وہ زاغ جو جو صرف گندگی کھاتا ہے اور وہ خلط کر لیتا ہے۔ یعنی گندگی میں دانہ خلط کرتا ہے۔ پھر وہم ہوتا تھا کہ جو خالی نجاست نہیں کھاتا بلکہ خلط کرتا ہے تو دانہ کا محافظ کیا جاتا پس جواب دیا کہ دانہ کا لحاظ نہیں بلکہ نجاست کا لحاظ ہوا۔ لانہ یبتدی بالاذی۔ کیونکہ خلط کرنے والا نجاست سے پہل کرتا ہے۔ یعنی اصل مرغوب اس کی غذا نجاست ہے اور دانہ وہ بالتبع کھا لیتا ہے کیونکہ دانہ و نجاست میں سے وہ پہلے نجاست پر چونچ ڈالتا ہے تو وہ مثل نجس خوار کے ہے۔ م۔ اما العقعق غیر مستثنی۔ رہا عقعق تو وہ مستثنیٰ نہیں ہے ف بلکہ اس کے قتل میں جزا لازم ہے۔ لانہ لایسمی غرابا۔ کیونکہ وہ غراب نہیں

کہلاتا ہے ف۔ اور اگر خراب میں داخل مان لیا جاوے تو وہ نجس کو نہیں کھاتا مگر تابع کر کے ولا یبتدی بالاذی۔ اور نجس کھانے پر پہل نہیں کرتا ہے۔ وعن ابی حنیفۃ ان الکلب العقور وغیر العقور، والسنور، اور ابوحنیفہ سے روایت کیا گیا کہ کتا خواہ کٹکھا ہو یا نہ ہو ف۔ کیونکہ حدیث ابوداؤد میں صرف کتا مذکور ہے کٹکھا صفت نہیں ہے۔ والمستانس والمتوحش منھما سواء۔ اور دونوں میں سے خواہ ہلا ہوا ہو یا وحشی ہو برابر ہیں ف۔ یہ بنابر آنکہ منھما بصیغہ مثنیٰ ہے اور اگر منہا بضمیر مونث ہو یعنی جانوروں میں سے مثلاً کبوتر پالتو اور کبوتر جنگلی کسی کو مارے جزاء لازم ہے۔ لان المعتبر فی ذلک الجنس۔ کیونکہ معتبر دربارہ جزاء کے جنس ہے ف۔ پس اگر کبوتر مثلاً صید حرام ہے تو جنس کبوتر میں سے پالو ہلا ہوا بھی حرام و جزاء دونوں میں لازم ہے یا کلب کی جنس معتبر ہے۔ وکذا الفارۃ الاھلیۃ والوحشیۃ سواء۔ اور یوں ہی دیسی چوہا و جنگلی وحشی چوہا دونوں برابر ہیں ف۔ الحاصل جنگلی وحشی جس کے مارنے میں جزاء واجب ہے اسی جنس کا پالتو ہلا ہوا گھر دن میں رہنے والا مارنے سے جزاء لازم ہے۔ والضب۔ اور سوسمار ف۔ یعنی گوہ والیربوع۔ اور جنگلی چوہا۔ لیسا من الخمس المستثناۃ۔ یہ دونوں ان پانچوں مستثنیٰ میں سے نہیں ہیں۔ ف۔ یعنی بذریعہ قیاس علت اذیت کے پانچوں کے ساتھ میں ان کو داخل نہ کیا جاوے۔ لانھما لا یبتدیان بالاذی۔ کیونکہ یہ دونوں ایذاء میں پہل نہیں کرتے ہیں ف۔ اس عبارت میں اذی سے اذیت مراد ہے جیسے اذی بمعنی گندگی بھی آتا ہے۔ ولیس فی قتل البعوض والنمل والبراغیث والقراد شیء۔ اور بعوض و نمل و براغیث و قراد کے قتل میں کچھ لازم نہیں ہے ف۔ یہی قول شافعی و احمد ہے، بعوض کا واحد بعوضہ ہے جس کو پشہ یعنی مچھر کہتے ہیں اور نمل کا واحد نملہ یعنی چیونٹی۔ اور براغیث جمع برغوث جس کو کیک یعنی پسو کہتے ہیں وہ آواز نہیں کرتا اور اڑتا پھرتا ہے۔ قراد چھوٹی چیچڑی یا کلوئی اور اگر بڑی ہو تو اس کو حلمہ کہتے ہیں۔ م۔ یوں ہی حشرات الارض قنفذ و خنفس و سلحفات و وزغ و ذباب و زنبور و دلمہ و صیاح اللیل و صرصر و ام حبین و ابن عرس کے قتل میں کچھ نہیں کیونکہ بدن سے متولد نہیں اور نہ صید ہیں۔ المحیط۔ ع۔ الحاصل بدن سے متولد نہ ہونا اور صید نہ ہونا جزاء سے مانع ہے چنانچہ امام مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا۔ لانھا لیست بصیود ولیست بمتولدۃ من البدن۔ کیونکہ یہ جانور نہ صید نہیں اور بدن سے متولد نہیں ہیں ف۔ تو جزاء ثابت نہ ہوگی۔ ثم ھی موذیۃ بطباعھا۔ پھر یہ جانور اپنی طبیعت سے موذی ہیں تو ان کا قتل کرنا جائز ہے والمراد بالنمل السوداء او الصفراء التی توذی۔ اور چیونٹی سے مراد سیاہ چیونٹی یا زرد ہے جو کہ ایذاء دیتی ہے۔ وما لا یوذی لا یحل قتلھا ولکن لا یجب الجزاء للعلۃ الاولی۔ اور جو چیونٹی کہ ایذاء نہیں دیتی تو اس کا قتل کرنا حلال نہیں ولیکن جزاء واجب نہ ہوگی (اگر مار ڈالے) بوجہ اول علت کے ف۔ یعنی صید و متولد بدن نہیں اقول سیاہ چینٹا کلاں تجربہ سے بغیر چھیڑے نہیں کاٹتا لیکن چیزیں خصوصاً مٹھائی کھانے میں موذی ہے۔ کھٹمل مارنے میں جزاء نہیں مثل مچھر کے۔ م۔ ومن قتل قملۃ تصدق بما شاء ومثل کف من الطعام اور جس نے جوں یا چیلا مار ڈالا تو صدقہ کر دے جو کچھ چاہے جیسے ایک ہتھیلی بھر طعام۔ لانھا متولدۃ من التفث الذی علی البدن۔ کیونکہ وہ اس میل کچیل سے پیدا ہوتا ہے جو بدن پر ہے۔

وفی الجامع الصغیر اطعم شیئاً۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ کچھ طعام دے دے۔ وھذا یدل علی انہ یجزیہ ان یطعم المسکین شیئاً یسیرا علی سبیل الاباحۃ۔ اور یہ قول الجامع دلالت کرتا ہے کہ کسی مسکین کو کچھ خفیف کھلا دے بطور اباحت کے نہ بطور صدقہ تملیک کے۔ وان لم یکن مشبعاً اگرچہ وہ پیٹ بھرنہ ہو حتی کہ روٹی کا ٹکڑا جائز ہے۔ اور اگر دوسرے سے کہا کہ یہ قمل دور کر دے یا اشارہ کیا تو متق دعیون میں اشارہ کرنے والے پر کفارہ ہے۔ مروجی نے کہا کہ یہ بعید ہے اس واسطے کہ قمل کچھ صید نہیں کہ اشارہ سے ازالہ امن ہو پس مارنے والے پر البتہ صدقہ ہے جو مذکور ہوا۔ م ع۔ ومن قتل جرادۃ تصدق بما شاء۔ اور جس محرم نے ٹیڑی مار ڈالی وہ جو چاہے صدقہ دے دے۔ لان الجراد من البر۔ کیونکہ ٹیڑی خشکی کے صید میں سے ہے۔ فان الصید مالا یمکن اخذہ الا بحیلۃ ویقصدہ الآخذ۔ کیونکہ صید وہ جانور جس کا پکڑنا بغیر حیلہ کے ممکن نہ ہو اور پکڑنے والا اس کو قصد کرے ف۔ ٹیڑی کی یہی صفت ہے تو وہ صید ہے اور یہی قول مالک وشافعی کا ہے۔ وارد ہوتا ہے کہ حدیث ابوہریرہ میں ہے کہ ہم لوگ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حج یا عمرہ کو نکلے تو ایک جھنڈ ٹیڑیوں کا سامنے آیا تو ہم نے ان کو تلواروں و لاٹھیوں سے مارنا شروع کیا۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کو کھاؤ کہ یہ صید البحر سے ہے۔ رواہ الترمذی وابوداؤد۔

جواب یہ کہ اسناد میں ابوالمہزم راوی ضعیف ہے ابوداؤد نے کہا کہ حدیث وہم ہے اور صحیح یہ کہ کعب الاحبار تابعی کا قول ہے اور برتقدیر تسلیم یہ کہ لوگ احرام میں نہ تھے ان کو اجازت دی کہ مچھلی کی طرح یہ بھی بغیر ذبح کیے ہوئے حلال ہے گویا صید البحر ہے۔ وتمرۃ خیر من جرادۃ۔ اور ایک چھوہارا ایک ٹیڑی سے بہتر ہے۔ لقول عمرؓ تمرۃ خیر من جرادۃ۔ بدلیل قول عمر رضی اللہ عنہ کہ ایک چھوہارا ایک ٹیڑی سے بہتر ہے ف۔ رواہ مالک وابن ابی شیبہ وعبدالرزاق مرسلا ومسندا۔ مغ۔ ولا شیٔ علیہ فی ذبح السلحفاۃ۔ اور محرم پر سلحفاۃ یعنی کچھوا مار ڈالنے میں کچھ لازم نہیں ہے۔ لانہ من الھوام والحشرات۔ کیونکہ وہ کیڑوں مکوڑوں سے ہے۔ فاشبہ الخنافس والوزغات۔ پس وہ نجاست کے کیڑوں اور گرگٹوں سے مشابہ ہو گیا۔ ویمکن اخذہ من غیر حیلۃ۔ اور اس کا پکڑنا بغیر حیلے کے ممکن ہے۔ وکذا لایقصد بالاخذ فلم یکن صیدا۔ اور یوں ہی پکڑنا مقصود نہیں ہوتا تو وہ صید نہ ہوا ف۔ اور یہی قول شافعی واحمد ہے م ع۔ ومن حلب صید الحرم فعلیہ قیمتہ۔ اور جس نے حرم کے شکار کو دودھ لیا تو اس پر دودھ کی قیمت واجب ہے۔ لان اللبن من اجزاء الصید فاشبہ کلہ۔ کیونکہ دودھ تو صید کی اجزاء سے ہے پس کل کے مشابہ ہو گیا ف۔ اور کل یعنی صید میں جزاء تو جزو یعنی دودھ میں بھی اس کی قیمت ہے اور یہی قول شافعی واحمد اور روایت از مالک ہے۔ ع۔ ومن قتل مالا یؤکل لحمہ من الصید کالسباع ونحوھا فعلیہ الجزاء الا ما استثناہ الشرع۔ اور جس نے ایسے صید کو قتل کیا جس کا گوشت نہیں کھایا جاتا جیسے درندے وان کے مانند (باز وشکرہ وغیرہ) تو اس پر جزاء واجب ہے سوائے ان کے جن کو شرع نے مستثنیٰ

کر دیا ہو۔ وھو ما عدو تالہ۔ اور مستثنیٰ وہ ہیں جن کو ہم شکار کر چکے ف سے بھیڑیا و کلب عقور اور یہی ظاہر الروایہ ہے اور ایک روایت میں درندے کلب عقور میں شامل یا لاحق ہیں یہی قول الشافعیؒ ہے۔ وقال الشافعی لا یجب الجزاء لانھا جبلت علی الایذاء فدخلت فی الفواسق المستثناۃ۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ جزاء نہیں واجب ہے کیونکہ یہ جانور اپنی ذات میں ایذاء پر مجبول ہیں تو انھیں فواسق میں جو مستثنیٰ ہیں داخل ہو گئے ف سے اور کلب عقور سے یہی معروف کتا مراد نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ وحشی نہیں بلکہ اہلی ہوتا ہے تو کلب عقور سے وہ مراد جو اپنے حرکت سے عمداً ایذاء پہنچاوے لہذا شیر و چیتا وغیرہ اس میں شامل ہیں۔ العنایہ۔ وکذا اسم الکلب یتناول السباع باسرھا لغۃ۔ اور یوں ہی کلب کا اسم ازراہ لغت کے تمام درندوں کو شامل ہے ف سے چنانچہ اس پر حدیث دلالت کرتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عتبہ بن ابی لہب پر بددعا فرمائی کہ اللھم سلط علیہ کلباً من کلابك۔ یعنی الٰہی اس پر اپنے کتوں میں سے ایک کتا مسلط کر دے۔ پس عتبہ ملعون کو ایک شیر نے پھاڑ ڈالا۔ ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ شیر بھی کلاب میں سے ہے۔ عینیؒ نے اسی کے موافق روایت نوادر کی تصحیح کی اور شیخ محقق نے بدائع سے شیر و چیتا و سیاہ گوش قتل کرنے کی اجازت نقل کی جس میں اختلاف کا ذکر نہیں ہے۔ م

ولنا۔ اور ہماری دلیل یعنی موافق ظاہر الروایہ کے۔ ان السبع صید لتوحشہ وکونہ مقصوداً بالاخذ اما لجلدہ او لیصطاد بہ او لدفع اذاہ۔ یہ ہے کہ درندے صید ہیں بوجہ وحشی ہونے اور گرفتاری میں مقصود ہونے کے خواہ کھال کے لئے (جیسے شیر وغیرہ) یا اس لئے کہ اس کے ذریعے سے شکار کھیلا جاوے (جیسے چیتا وغیرہ) یا اس کی ایذاء دور کرنے کی غرض سے ف سے جیسے جنگلی سور ہے۔ ع۔ اور صید اسی کو کہتے ہیں جو وحشی اور قصد کر کے گرفتار کیا جاوے۔

والقیاس علی الفواسق ممتنع لما فیہ من ابطال العدد۔ اور فواسق پر قیاس کرنا ممنوع ہے کیونکہ اس میں شمار کا باطل کرنا لازم آتا ہے ف سے یعنی حدیث میں پانچ جانور کا عدد فرمایا حالانکہ قیاس کرنے میں پانچ سے بڑھے جاتے ہیں لیکن وارد ہوتا ہے کہ عدد جب مقصود حکم نہ ہو تو زیادتی کو مانع نہیں ہوتا اور یہاں وجہ قتل جائز ہونے کی پانچ کی تعداد نہیں بلکہ فسق ہے بلا خلاف تو زیادتی منع نہیں۔

علاوہ اس کے دوسری حدیث صحیح میں وزغ یعنی گرگٹ کا مارنا بوجہ فسق کے حل و حرم میں جائز آیا اور یہ چھ ہو گئے پس ہم مانتے ہیں کہ وہ صید ہیں لیکن ان کا مار ڈالنا جائز ہے۔

واسم الکلب لا یقع علی السبع عرفاً والعرف املك۔ اور کلب کا لفظ عرف میں درندہ پر نہیں واقع ہوتا اور عرف ہی زیادہ قوی ضابطہ ہے ف سے پس حدیث میں جو آیا وہ بطریق مجاز ہے تو جب تک حقیقت ممکن ہے مجاز یہاں نہیں لیا جائے گا۔ لیکن اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ یہاں حقیقت ممکن نہیں کیونکہ کلب عقور تو وحشی نہیں ہے پس لامحالہ وحشی درندہ مراد ہے اور وہ مجاز لغوی میں ہر درندہ موذی کو شامل ہے۔ فتامل فلعل الحق لا یعدوہ

واللہ تعالیٰ اعلم - م - اور بنا بر ظاہر الروایۃ مذکورہ کے درندہ قتل کرتے ہیں جبکہ اس نے حملہ نہ کیا ہو جزا واجب ہے۔ ولا یجاوز بقیمتہ شاۃ - اور ایک بکری کی قیمت سے تجاوز نہ کیا جاوے گا - وقال زفرؒ یجب بالغۃ ما بلغت اعتبارا بماکول اللحم - اور زفرؒ نے کہا کہ پوری قیمت واجب ہوگی جہاں تک پہنچے بقیاس ماکول اللحم کے ف یعنی ایسے جانور کے قیاس پر جس کا گوشت کھایا جاتا ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام الضبع صید وفیہ الشاۃ - اور ہماری دلیل قول آنحضرت صلعم ہے کہ ضبع یعنی کفتار صید ہے اور اس میں بکری واجب ہے ف معروف حدیث جابرؓ اس طرح ہے کہ میں نے پوچھا کہ ضبع کیا صید ہے فرمایا کہ ہاں اور اس میں بکرا قرار دیا جائے گا جبکہ اس کو محرم شکار کرے رواہ ابوداؤد۔ لیکن یہ حدیث محمول ہے کہ ضبع کی اس وقت مالیت اسی قدر اندازہ کی گئی ہے ورنہ قولہ تعالیٰ - فجزاء مثل ما قتل من النعم سے معارض ہوگا - کیونکہ آیت میں ہر صید کے واسطے اس کا مثل یعنی برابر قیمت واجب کی گئی پس حدیث بھی اسی بنا پر ہے کہ کفتار کی قیمت ایک بکرا تھی - فتعلی ہذا - اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہر زمانہ و ملک میں ہر درندہ و صید غیر ماکول اللحم میں صرف بکری ہی واجب ہو اس سے زائد نہ ہو - الفتح -

ولان اعتبار قیمتہ لمکان الانتفاع بجلدہ ولانہ محارب موذ - اور اس دلیل سے کہ ایسے شکار غیر ماکول اللحم کی قیمت کا اعتبار اس کے کھال سے نفع حاصل کرنے کے دخل سے ہے نہ اس وجہ سے کہ وہ الٹا موذی ہے۔ ومن ہذا الوجہ لا یزاد علی قیمتہ الشاۃ ظاہرا - اور اس دلیل سے نکلا کہ بظاہر حال بکری کی قیمت سے نہیں بڑھے گا ف یعنی جبکہ مقصود صرف کھال ہے تو کھال کی قیمت ایک بکری کے گوشت و کھال سے بڑھ کر نہ ہوگی - اس دلیل میں بھی اعتراض ظاہر ہے کیونکہ خود امام مصنف نے اوپر لکھا وکونہ مقصودا بالاخذ اما بجلدہ او لیصطاد بہ الخ - تو صرف کھال کی خصوصیت کہاں رہی علاوہ بریں قولہ تعالیٰ - فجزاء مثل ما قتل الآیۃ - میں تو مطلقاً صید مقتول کی قیمت واجب فرمائی ہے نہ صرف کھال کی اور معارضہ آیت سے نہیں ہو سکتا۔ ملخص الفتح - پس ظاہر کلام المحقق رح ترجیح دیتا ہے کہ کچھ نہیں واجب ہے ورنہ پوری قیمت واجب ہو مثل قول زفرؒ کے پھر یہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ درندہ کو بغیر حملہ کرنے کے محرم نے قتل کیا ہو - واذا صال السبع علی المحرم فقتلہ لا شئ علیہ - اور جب درندہ نے محرم پر حملہ کیا پس محرم نے اس کو قتل کر دیا تو اس پر کچھ واجب نہیں ہے - وقال زفرؒ یجب اعتبارا بالجمل الصائل - اور زفرؒ نے کہا کہ واجب ہے بقیاس اونٹ حملہ آور کے ف یعنی اگر کسی کے اونٹ نے محرم پر حملہ کیا پس اس نے قتل کر ڈالا تو اس پر اونٹ کی قیمت واجب ہے - یوں ہی درندہ کی قیمت واجب ہے - ولنا ماروی عن عمرؓ انہ قتل سبعا واہدی کبشا وقال انا ابتدأناہ - اور ہماری دلیل وہ اثر ہے جو حضرت عمرؓ سے روایت کیا گیا کہ حضرت عمرؓ نے ایک درندہ قتل کیا اور ایک بکری ہدی بھیجا اور فرمایا کہ ہم نے درندہ پر پہل کی تھی ف یعنی اگر ہم پہل کر کے اس کو قتل نہ کرتے بلکہ وہی حملہ کرتا تو ہم پر ہدی کا بکرا واجب نہ ہوتا۔ لیکن یہ استدلال اس مفہوم سے ہے حالانکہ اصول الحنفیہ

میں حجت نہیں پس اول استدلال بحدیث السبع العادی یعنی مثل فواسق کے جائز ہے ایسے درندہ کو قتل کرنا جو حملہ کرنے والا ہو۔ مف۔ یعنی حملہ کرے نہ آنکہ اس کی یہ عادت ہو ورنہ موافق روایت بدائع ولوا در کے بغیر جزاء قتل جائز ہے۔ م۔ ولان المحرم ممنوع عن التعرض لاعن دفع الاذی۔ اور اس دلیل سے کہ محرم کو صید کا تعرض کرنا ممنوع ہے نہ اپنی ذات سے اذیت دور کرنا۔ ولہذا کان ماذونا فی دفع المتوهم منہ الاذی۔ اور اسی وجہ سے محرم کو اجازت ہے ایسے جانور کو دفع کرنے کی جس سے اذیت کا توہم ہوف اور وہ فواسق جانور ہیں۔ فلان یکون ماذونا فی دفع المتحقق اولی۔ پس بدرجۂ اولی اس کو اجازت ایسے دفع کی جس سے اذیت متحقق ہوف یعنی جبکہ درندہ نے حملہ کیا تو اذیت متحقق ہے پس جبکہ اذیت متوہم ہونے سے فواسق کے قتل کی اجازت ہے تو بدرجۂ اولی اس اذیت متحقق میں درندہ حملہ آور مار ڈالنے کی اجازت ہوگی۔ ومع وجود الاذن من شارع لہ یجب الجزاء حقالہ۔ اور باوجود شارع کی طرف سے اجازت ہونے کے جزاء واسطے حق شارع کے واجب نہ ہوگی ف ہاں اگر حق العباد بھی متعلق ہو تو اس کا حق واجب ہوگا لہذا کہا۔ بخلاف الجمل الصائل لانہ لااذن لہ من صاحب الحق وھو العبد۔ برخلاف اونٹ حملہ کرنے والے کے کیونکہ قاتل کو حقدار کی طرف سے اجازت نہیں اور حقدار بندہ ہے ف یعنی مالک نے اس کے قتل کی اجازت نہیں دی تھی لہذا مالک کا حق اور وہ قیمت جمل ہی واجب ہوگی اور مالک حقیقی شارع عزوجل نے قتل کی اجازت دی تو جزاء احرام واجب نہیں۔

پس اس پر درندہ حملہ آور کا قیاس درست نہیں کیونکہ درندہ میں سوائے حق شارع کے کوئی حق متعلق نہیں ہے۔ م۔ وان اضطر المحرم الی قتل صید فقتلہ فعلیہ الجزاء اھ۔ اور اگر محرم کسی صید کو قتل کرنے پر مضطر ہوا پس اس نے قتل کیا تو اس پر جزاء واجب ہے ف مضطر ہونے کے یہ معنی کہ بھوک سے مضطرب ہو کر صید کا گوشت کھانے پر مجبور ہوا تو شرع نے قتل کی اجازت دی مگر جزاء لازم ہے۔ لان الاذن مقید بالکفارۃ بالنص علی ما تلوناہ من قبل۔ کیونکہ اجازت بدلیل نص مقید بکفارہ ہے چنانچہ ہم نے سابق میں تلاوت کر دی ف یعنی قولہ تعالی۔ فمن کان منکم مریضا او بہ اذی من راسہ الآیۃ۔ میں ضرورت کے وقت سر منڈانے کی اجازت دی مگر فدیہ کفارہ کے ساتھ تو مضطر کو بھی ضرورت کے وقت صید ذبح کر کے کھانا جائز مگر بشرط کفارہ۔ ولا باس للمحرم ان یذبح الشاۃ والبقرۃ والبعیر والدجاجۃ والبط الاھلی۔ اور مضائقہ نہیں کہ محرم ذبح کرے بکری کو اور گائے و اونٹ و مرغی اور پالو بطکو۔ لان ھذہ الاشیاء لیست بصیود لعدم التوحش۔ کیونکہ یہ چیزیں صید نہیں ہیں بوجہ وحشی نہ ہونے کے ف یعنی ان کی اصلی خلقت توحش نہیں ہے۔ والمراد بالبط الذی یکون فی المساکن والحیاض لانہ الوف باصل الخلقۃ۔ اور بط سے مراد وہ بط جو گھروں و حوضوں میں رہا کرتی ہے کیونکہ یہ اپنی اصلی خلقت میں پالو دہلی ہوتی ہے ف کبھی وحشی جنگلی نہیں ہوتی ہے جیسے کبوتر دو قسم یا پالو کبوتر کی قسم ہے۔ ولو ذبح حماما مسرولا فعلیہ الجزاء اھ۔ اور اگر محرم نے کبوتر پا موزہ ذبح کیا تو اس پر جزاء لازم ہے۔ خلافا لمالک لہ انہ الوف مستانس ولا یمتنع بجناحیہ لبطوء نھوضہ۔ برخلاف

قول مالکؒ کے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ پاموز کبوتر خود پلا ہوا لوگوں سے مانوس ہوتا ہے اور اپنے بازوؤں سے ممتنع نہیں ہوتا بوجہ اٹھان شست ہونے کے ف یعنی اڑنے میں بازدستی کرتے ہیں تو آدمی اس کو جب چاہے گرفتار کرلے وہ صید کی طرح ممتنع نہیں ہے۔ ونحن نقول الحمام متوحش باصل الخلقۃ ممتنع بطیرانہ وان کان بطی النھوض۔ اور ہم کہتے ہیں کہ یہ کبوتر یعنی پاموز اپنی اصل خلقت میں وحشی واقع ہوا جو کہ اپنے اڑان سے ممتنع ہے اگرچہ اٹھان میں سست ہو۔ والاستیناس عارض فلم یعتبر۔ اور پلا ہوتا تو عارض ہو گیا پس معتبر نہ ہوا اور یہی قول شافعیؒ و احمدؒ ہے۔ الحاصل صید ہونے میں اصلی خلقت کا وحشی ہونا اعتبار ہے اور تغیر پل جانا معتبر نہیں ہے۔ وکذا اذا قتل ظبیا مستانسا۔ اور یوں ہی جب پلی ہوئی ہرن کو ذبح کیا تو جزا واجب ہے۔ لانہ صید فی الاصل فلا یبطلہ الاستیناس۔ کیونکہ وہ اصل میں صید ہے تو پل جانا اس کو باطل نہیں کرے گا ف جیسے برعکس یعنی اصل میں مالوف وپالو ہو تو وحشت عارض ہونے سے صید نہیں ہوتا۔ کالبعیر اذا ند لا یاخذ حکم الصید فی الحرمۃ علی المحرم۔ جیسے اونٹ جبکہ بھڑک کر وحشت کھا گیا تو صید کا حکم نہیں لیتا کہ محرم پر اس کا ذبح کرنا حرام ہو جاوے۔ واذا ذبح المحرم صیدا فذبیحتہ میتۃ لا یحل اکلھا۔ اور جب محرم نے کسی شکار کو ذبح کیا تو اس کا ذبیحہ مردار ہے اس کا کھانا حلال نہیں ہے ف اگرچہ مضطر نے ذبح کی ہو کیونکہ وہ صرف مضطر کو حلال ہے۔ وقال الشافعیؒ۔ اور شافعیؒ نے کہا ف ایک قول میں۔ یحل ما ذبحہ المحرم لغیرہ لانہ عامل لہ فانتقل فعلہ الیہ۔ کہ جو محرم نے ذبح کیا وہ غیر محرم کو حلال ہے کیونکہ محرم نے تو غیر کے لئے کام کیا پس اس کا فعل غیر کی طرف منتقل ہوا ف اور غیر محرم ذبح کرتا تو اس کو حلال ہوتا رہا محرم تو اس پر مطلقاً حرام ہے۔ ولنا ان الذکاۃ فعل مشروع۔ اور ہماری دلیل یہ کہ ذبح کرنا مشروع فعل ہے ف جس سے کھانا حلال ہوتا ہے۔ وھذا فعل حرام فلا یکون ذکاۃ۔ اور یہ فعل محرم کا حرام ہے تو یہ ذبح کرنا نہ ہوگا۔ کذبیحۃ المجوسی۔ جیسے آتش پرست کا ذبیحہ ف کہ ذبیحہ نہیں بلکہ مردار ہے۔ وھذا لان المشروع ھو الذی قام مقام المیز بین الدم واللحم۔ اور یہ یعنی محرم کا ذبیحہ حرام مردار ہونا اس وجہ سے ہے کہ ذبح مشروع وہی خون و گوشت کے درمیان تمیز جدائی کرنے میں قائم مقام ہے ف کیونکہ گوشت پاک اور خون سفوح نجس ہے تو شرع نے ذبح شرعی کو دونوں میں جدا کرنے کے قائم مقام کیا۔ تیسیرا۔ واسطے آسانی دینے کے ف پس اگر مشروع ذبیحہ کیا تو گوشت حلال ہے اگر خون جاری ہو کر بہا نہ ہو اور اگر مشروع ذبیحہ نہ ہوا مثلاً مجوسی نے کیا تو مردار ہے اگرچہ خون بہہ جاوے۔ ن۔ تو حلال ہونا مشروع ذبیحہ پر ہے۔ فینعدم بالعدامہ پس حلال ہونا معدوم ہوگا بوجہ ذبیحہ مشروع ہونے کے ف پس جب ذبیحہ محرم مشروع ذبیحہ نہیں تو مردار ہوا۔ وان اکل المحرم الذابح من ذلک شیئا۔ اور اگر ذبح کرنے والے محرم نے اپنی ذبیحہ میں سے کچھ کھایا ف باوجودیکہ اس مردار کا کھانا حرام ہے۔ فعلیہ قیمۃ ما اکل۔ تو اس پر جو کھایا اس کی قیمت واجب ہے ف یعنی مع استغفار کے۔ عند ابی حنیفۃؒ یہ ابوحنیفہؒ کے

نزدیک ہے۔ وقالا لیس علیہ جزاء ما اکل۔ اور صاحبین نے کہا کہ جو اس نے کھایا اس کی جزاء اس پر نہیں ہے ف صرف استغفار لازم ہے۔ وان اکل منہ محرم آخر فلا شیء علیہ فی قولہم جمیعا۔ اور اگر اس ذبیحہ میں سے کسی محرم نے کچھ کھایا تو ان سب کے قول میں بالاتفاق اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔ لہما ان ھذہ میتۃ فلا یلزمہ باکلہا الا الاستغفار صاحبین کی دلیل یہ کہ یہ ذبیحہ مردار ہے تو محرم ذبح کرنے والے پر اس کے کھانے سے سوائے استغفار کرنے کے کچھ واجب نہ ہوگا۔ وصار کما اذا اکل منہ محرم غیرہ۔ اور ایسا ہوگیا کہ جیسے ان میں سے کسی دوسرے محرم نے کھایا۔ ولابی حنیفۃؒ ان حرمتہ باعتبار کونہ میتۃ کما ذکرنا وباعتبار کونہ محظور احرامہ۔ اور ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ کہ ذبیحہ محرم کا حرام ہونا دو اعتبار سے (باعتبار اس کے مردار ہونے کے جیسا کہ ہم نے بیان کردیا اور باعتبار اس کے ممنوع احرام ہونے کے ف یعنی ذبح الصید اس کے احرام میں ممنوع حرام ہے۔

لان احرامہ ھو الذی اخرج الصید من المحلیۃ والذابح من الاھلیۃ فی حق الذکاۃ۔ کیونکہ اس کے احرام ہی نے ذبیحہ پاک ہونے کے حق میں صید کو محل ذبح ہونے اور خود محرم کو ذبح کرنے کے لائق ہونے سے نکال دیا۔ ف یعنی احرام ہی سے محرم اس قابل نہ رہا کہ اس کا ذبیحہ جبکہ صید ہو تو پاک ہو۔ فصارت حرمۃ التناول بھذہ الوسائط مضافۃ الی احرامہ۔ پس تناول حرام ہونا ان واسطوں سے اس کے احرام کی طرف منسوب ہوگیا۔ ف کیونکہ احرام سے ذبیحہ نہ ہونا اور ذبیحہ نہ ہونے سے مردار ہونا اور مردار کا کھانا حرام ہونا پس یہ سب بوجہ احرام کے ہے تو جزا واجب ہے۔ بخلاف محرم آخر لان تناولہ لیس من محظورات احرامہ۔ برخلاف دوسرے محرم کے کیونکہ دوسرے محرم کا کھانا اس کے احرام کی ممنوعات سے نہیں ہے ف کیونکہ حرمت اس کی احرام کی طرف مضاف نہیں تو اس پر کچھ جزا نہ ہوگی اور اس پر پہلے محرم ذبح کنندہ کا قیاس ٹھیک نہ ہوگا۔ ولا باس بان یاکل المحرم لحم صید اصطادہ حلال وذبحہ۔ اور مضائقہ نہیں کہ محرم ایسے صید کا گوشت کھاوے جس کو حلال یعنی بے احرام والے نے شکار کیا اور ذبح کیا ہو۔ اذا لم یدل المحرم علیہ ولا امرہ بصیدہ۔ بشرطیکہ محرم نے اس پر دلالت نہ کی اور نہ اس کے شکار کرنے کا حکم کیا ہو ف اور اگر حلال نے خود شکار کرنے میں محرم کے واسطے نیت کی ہو تو کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ خلافا لمالک فیما اذا اصطادہ لاجل المحرم۔ مالکؒ نے خلاف کیا ایسی صورت میں جبکہ حلال نے صید کو محرم کی جہت سے شکار کیا ف یعنی نیت کی کہ محرم کو کھلاؤں گا۔ لہ قولہ علیہ السلام لا باس باکل المحرم لحم صید مالم یصدہ او یصاد لہ۔ مالکؒ کی دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو مضائقہ نہیں محرم کو صید کا گوشت کھانے میں بشرطیکہ خود اس کو شکار نہ کیا ہو یا اس کے واسطے شکار نہ کیا گیا ہو ف حدیث جابرؓ میں صید البر لکم وانتم حرم مالم تصیدوہ او یصاد لکم۔ اس کے معنی وہی ہیں جو مصنف نے ذکر کئے۔

رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی لیکن حدیث منقطع ہے اور ہمارے نزدیک ثقہ راوی سے حجت ہے۔ اور یہی قول شافعی واحمد کا ہے اور ہمارے نزدیک تاویل یہ کہ محرم کے واسطے شکار کیا گیا یعنی شکار زندہ اس کو ہدیہ دیا ہے یا اس کے حکم سے شکار کیا گیا۔ ولنا ان الصحابۃ

تذاکروا لحم الصید فی حق المحرم۔ اور ہماری دلیل یہ کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے محرم کے حق میں صید کا گوشت کھانے میں مذاکرہ کیا ف درحالیکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بیدار ہوئے۔ فقال علیہ السلام لاباس بہ۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کے کھانے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے ف بلکہ روایت یہ کہ فامرنا باکلہ یعنی ہم کو اس کے کھانے کا حکم کیا۔ رواہ محمد قال اخبرنا ابوحنیفۃ عن محمد بن المنکدر عن عثمان بن محمد عن طلحۃ بن عبید اللہ رضی اللہ عنہ قال تذاکرنا لحم الصید الخ۔ اور ابوعبداللہ الحسین نے مسند ابی حنیفہ میں عن ابی حنیفہ عن ہشام بن عروہ عن ابیہ عن جدہ الزبیر بن العوام قال کنا نحمل الصید صفیفا وکنا نتزودہ وناکلہ ونحن محرمون مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ یہ اسناد صحیح ہے اور مالکؒ نے مؤطا میں اسی کا اختصار روایت کیا۔ حاصل یہ کہ ہم لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ احرام میں ہوتے اور گوشت ہرن کا زادراہ لے جاتے و کھاتے تھے۔

پس جب معارضہ قائم ہوا تو ہم نے توفیق دی اور کہا۔ واللام فیما روی لام تملیک۔ اور جو روایت مالکؒ نے کی اس میں لام تملیک ہے ف یعنی قولہ یصادلہ۔ میں لام تملیک ہے یعنی محرم کے ملک میں صید دے تو حرام ہے۔ فیحمل علی ان یھدی الیہ الصید دون اللحم تو حدیث محمول ہوگی اس بات پر کہ محرم کو صید ہدیہ دے نہ گوشت ف پس صید ذبح کرنا اور کھانا حرام ہوگا۔ او معناہ ان یصاد بامرہ۔ یا معنی یصادلہ یہ کہ شکار مارا جاوے اس کے حکم سے ف اور حدیث ابوقتادۃ رضی اللہ عنہ واقع صحیحین جو اوپر گذری اس میں صرف یہی پوچھا کہ تم میں سے کسی نے اس کو حکم دیا تھا یا دلالت کی تھی انہوں نے کہا کہ نہیں تو فرمایا کہ پھر اس کو کھاؤ یہ نہیں پوچھا کہ اس کی نیت میں نہ تھا کہ تمہارے واسطے شکار کیے۔ پھر طحاویؒ نے یہی قول جو ہمارا مذہب ہے حضرت عمر و ابوہریرہ طلحہ بن عبید اللہ و عائشہؓ سے روایت کیا۔ تحقیق مسئلہ طویل ہے۔ فتح القدیر میں دیکھنا چاہیئے۔ م۔

ثم شرط عدم الدلالۃ پھر دلالت نہ کرنا شرط فرمایا ف یعنی محرم کو لحم الصید کھانا اس شرط سے حلال ہے کہ اس نے شکاری کو دلالت نہ کی ہو جیسے حکم بھی نہ کیا ہو۔ وھذا تنصیص علی ان الدلالۃ محرمۃ۔ اور یہ تنصیص ہے اس بات پر کہ دلالت کرنا حرام کرنے والا ہے ف یعنی دلالت کرنے سے گوشت کھانا حرام ہو جاتا ہے جیسے دلالت کرنا حرام ہے۔ قالوا فیہ روایتان۔ مشائخ نے کہا کہ اس میں دو روایتیں آئی ہیں ف ایک میں ہے کہ دلالت کرنے سے محرم کو لحم الصید کھانا حرام ہے اور دوسرے میں دلالت حرام لیکن گوشت کھانا نہیں۔ اور امام قدوریؒ نے روایت اول پر تنصیص کی۔ ووجہ الحرمۃ حدیث ابی قتادۃؓ وقد ذکرناہ۔ اور وجہ حرام ہونے کی حدیث ابوقتادہ رضی اللہ عنہ ہے اور ہم اس کو ذکر کر چکے ف اور مترجم نے ابھی اس کا حاصل ذکر کیا جس سے ظاہر ہے کہ کھانے کی اجازت بعد اس کے دی کہ کسی نے دلالت نہیں کی اور کسی نے شکار کر لانے کا حکم نہیں کیا۔ ہاں اس سے یہ بھی ظاہر ہے کہ اس کے سوائے ابوقتادہؓ سے نہیں پوچھا کہ تم نے ان محرموں کے واسطے تو شکار نہیں کیا۔ پس اگر یہ بھی شرط ہوتا جیسا کہ ائمہ ثلثہ کہتے ہیں تو بدون اس کے

کھانے کی اجازت نہ دیتے اور حدیث جابرؓ میں انم تعیدون او لیصادلکم کے یہی معنی کہ تمہارے واسطے حلال نے یہ کام تمہارے حکم سے نہ کیا ہو۔ اور یہ استعمال شائع۔ فاللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

وفی صید الحرم اذا ذبحہ الحلال تجب قیمتہ یتصدق بھا علی الفقراء۔ اور حرم کی صید میں جب اس کو حلال یعنی بے احرام والا شخص ذبح کر ڈالے تو اس کی قیمت واجب ہوگی جس کو فقیروں پر تقسیم کرے دے یہ حرم کی صید کے واسطے خاص تکریم ہے۔ لان الصید استحق الامن بسبب الحرم۔ کیونکہ حرم کی وجہ سے صید مستحق امن ہے جیسے حرم سے باہر جو شخص احرام باندھے تو اس کی ذات سے صید کو امن ہے نہ بوجہ جگہ کے حتیٰ کہ حلال کو شکار کرنا حلال ہے اور حرم میں بوجہ مکان معظم کے ہر شخص وجانور مستحق امن ہے۔ لقولہ علیہ السلام فی حدیث فیہ طول ولا ینفر صیدھا بدلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کے جو ایک حدیث میں جس میں طول ہے واقع ہوا کہ ولا ینفر صیدھا یعنی اور مکہ کی صید کو نفرت نہ دلائی جاوے گی۔ مراد مکہ سے بالاتفاق حرم ہے اور اس کلام سے آئندہ کی خبر دینا مقصود نہیں بلکہ بالاتفاق نہی مراد ہے یعنی کوئی شخص ایسا مت کرے اور ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ فتح مکہ میں آپ نے حمد وثنا الٰہی عز وجل کے بعد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے مکہ سے اصحاب الفیل کو روکا اور رسول اللہ و مومنوں کو مسلط فرمایا اور مجھے بھی دن کی ایک ساعت کے لئے حلال کیا گیا تھا۔ پھر اس کی حرمت تا قیامت باقی ہے اس کا درخت نہ کاٹا جاوے اور اس کی صید کو تنفیر نہ کی جاوے اور اس کی ہری گھاس نہ کاٹی جاوے اور اس میں گرا مال کسی کو لینا حلال نہیں مگر جو اس کو پکار کر مالک کو پہنچانے کے لئے اٹھاوے۔ عباس بن المطلب نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سوائے اذخر کے کہ وہ ہماری قبروں و گھروں کے واسطے ضروری ہے پس آپ نے فرمایا کہ سوائے اذخر کے۔ رواہ الائمۃ الستۃ فی صحاحہم وغیرہم۔ واضح ہو کہ نباتات سے مراد جو آپ جمی ہو نہ وہ کہ کسی نے لگائی ہو۔ پھر حدیث سے مقصود یہ کہ آپ نے مومنوں کا لشکر لے کر مکہ پر حملہ کیا تو خلق کو تنبیہ فرمائی کہ یہ اللہ تعالیٰ کے حکم سے تھا خود سمجھو کہ ابھی اڑتالیس سال ہوئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پیدائش کے سال میں تم لوگوں کی آنکھوں کے سامنے جو ظالم ہاتھیوں کا لشکر لے کر کعبہ کو فتح کرنے و گرانے آیا تھا درحالیکہ تم اپنی جانوں سے مایوس تھے۔ اللہ تعالیٰ

عـہ واضح ہو کہ اصحاب الفیل کا واقعہ آنحضرت صلعم کی پیدائش مبارک کے سال ہوا جس کو دیکھنے والے لاکھوں عرب اس وقت موجود تھے جب قرآن میں سورہ الم ترکیف فعل ربک باصحاب الفیل الخ نازل ہوئی ہے اور بت پرست یہود ونصاریٰ وغیرہ کسی نے اس کا انکار نہ کیا کیونکہ ان کی آنکھوں دیکھا واقعہ تھا اور بعد نزول قرآن کے برابر اس وقت تک کروڑوں متواتر راوی ہیں کہ جن متواترات خبروں کا انکار کرنا کسی آدمی کے نزدیک قبول نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا اس زمانہ میں جو بعض جہلاء نے نیچر طبیعت کی پیروی میں اس سے انکار کیا ہے نہایت ہی جہالت اور بالکل بے عقلی پر مبنی ہے۔ اگر واقعہ اصحاب الفیل اس طرح نہ ہوتا تو لاکھوں عرب بت پرست اور وہاں کے یا روم و فارس کے کفار جو تلواروں سے لڑتے تھے پہلے تو یہی کہتے کہ محض جھوٹ باتیں مرتکا موجود ہیں۔ اور جب یہ ثابت ہے اب متواتر کا منکر ایک سر دا حمق ہے کہ جس کسی کو ذرہ برابر عقل ہے وہ بھی اس کو نہیں سنے گا سوائے اس کے جو اسی مذہب کا ہو بلکہ درحقیقت لازم ہے وہ اس کی موافقت کرے گا ۱۲۰م

نے اس کو تسلط نہ دیا بلکہ یہاں کے طیرا ابابیل کو حکم دیا جنہوں نے ان ہاتھیوں و لشکروں پر ایک ایک کنکری ڈالی جس سے وہ لوگ بالکل بھس چکنا چور ہو گئے پھر اللہ تعالیٰ نے اپنی مرضی سے اپنے رسول علیہ السلام کو مسلط کر دیا۔ خبر خوب یاد رکھو کہ وہ صرف ایک ساعت کے لئے مجھے حلال کیا گیا تھا۔ اب وہ بدستور قیامت تک محرم محترم ہو گیا آئندہ اگر کوئی شخص لشکر لاوے اور میرے حال سے دلیل پکڑے تو اس کو کہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ نے اجازت دی اور تم کو اجازت نہیں دی۔

بالجملہ جب حدیث میں صید کو نفرت دلانے سے ممانعت قطعی تو قتل اس سے بڑھ کر حرام ہے۔ پس صید کی قیمت فقرا پر تقسیم کرے اور یہی چاروں ائمہ اور عامہ علما کا قول ہے۔ ولا یجزیہ الصوم اور اس قاتل غیر محرم کو قیمت کے بدلے روزے رکھ لینا جائز نہیں ف اگرچہ محرم کو کفارہ صید میں صوم جائز ہیں۔ لانہا غرامۃ۔ کیونکہ یہ قیمت جو صید حرم قتل کرنے سے حلال پر لازم آئی ہے تاوان ہے ف یعنی کل وجہ سے وہ تاوان ہے۔ ولیست بکفارۃ اور کفارہ نہیں ہے ف جیسے محرم پر ایک وجہ سے تاوان ایک وجہ سے احرام میں فعل ممنوع کا کفارہ ہے تو اس کو روزے بھی جائز ہیں اور حلال کے حق میں کفارہ نہیں۔ فاشبہ ضمان الاموال۔ تو یہ مالوں کی ضمانت کے مشابہ ہو گیا ف یعنی اگر غیر کے مالوں کو ناجائز تلف کرے تو صرف تاوان دینا متعین ہوتا ہے پس یہی یہاں ہے۔

الحاصل محرم کی صید کو قتل کرنے میں اور حلال کی صید حرام مار ڈالنے میں فرق ہے کہ اول کو جزا میں ہدی و اطعام و صوم ہر ایک جائز ہے اور دوم کو صوم نہیں جائز ہے۔ وھذا لانہ یجب بتفویت وصف فی المحل وھو الامن۔ اور یہ اس وجہ سے کہ ضمان واجب ہوتی ہے بسبب معدوم کرنے وصف کے محل یعنی صید میں اور وہ وصف امن ہے ف پس صید سے امن زائل کیا تو ضمان لازم آئی۔ والواجب علی المحرم بطریق الکفارۃ جزاء علی فعلہ۔ اور جو کچھ محرم پر بطریق کفارہ واجب ہوا وہ اس کے فعل کی جزا ہے ف نہ وصف محل کے۔ لان الحرمۃ باعتبار معنی فیہ وھو احرامہ۔ کیونکہ حرام ہونا بلحاظ ایسے معنی کے ہے جو محرم میں موجود ہے اور وہ اس کا احرام ہے ف کیونکہ بغیر احرام کے وہ شکار کر سکتا ہے۔ اسی وجہ سے اگر دو محرموں نے ایک صید کو مارا تو ہر ایک پر اس کے فعل کی وجہ سے پوری جزاء لازم ہے بخلاف اس کے اگر دو حلال نے حرم کا ایک صید مارا تو صید کی ایک ہی قیمت دونوں پر لازم ہے کیونکہ عوض محل ہے اور محرم ہر ایک پر جزاء فعل ہے۔ و الصوم یصلح جزاء الافعال لاضمان المحال۔ اور فعل صوم اس لائق ہے کہ افعال کی جزاء ہو جاوے نہ محال کی ضمان۔ ف کیونکہ محل کی جزاء از قسم اعیان ہوگی نہ افعال۔ وقال زفر۔ اور کہا زفر نے اور مالک و شافعی و احمد نے کہ یجزیہ الصوم اعتبارا بما وجب علی المحرم۔ حلال کو بھی روزہ رکھنا یعنی جزاء میں روزہ رکھ دینا جائز ہے بر قیاس اس کے جو محرم پر واجب ہوا۔ ف یعنی جیسے محرم پر جزاء میں روزہ جائز ہے ویسا ہی حلال کو کہ دونوں نے ممنوع قتل کیا۔ لیکن یہ قیاس مع الفارق ہے۔ والفارق قد ذکرناہ۔ اور فرق ہم بیان کر چکے۔ ف یہ کہ محرم پر جزاء فعل ہے اور حلال پر تاوان محل۔ پس باوجود اس فرق

کے ایک کا دوسرے پر قیاس ممکن نہیں ہے۔ وهل يجزيه الهدى - اور بھلا حلال کو ہدی کرنا روا ہے۔ ففيه روايتان - تو اس میں دو روایتیں ہیں ف ایک میں روا نہیں یعنی قربانی کردینا کافی نہ ہوگا بلکہ ضرور ہے کہ بعد ذبح کے اس کی قیمت صید کے برابر ہو اور وہ مساکین کو تقسیم ہو جاوے حتی کہ اگر مذبوح تلف ہو تو بجائے اس کے قیمت صید پھر صدقہ کرنا واجب ہے اور دوسری حدیث میں خالی قربانی کردینا روا ہوگیا اگرچہ بعد ذبح کے اس کی قیمت صید کے برابر نہ ہو اور اگرچہ وہ تقسیم ہونے سے پہلے ضائع ہو جاوے کیونکہ خون بہانے سے کفارہ ہوگیا مف۔ ومن دخل الحرم بصيد - اور جو شخص حرم میں مع صید کے داخل ہوا ف اگرچہ محرم نہ ہو فعليه ان يرسله فيه - تو اس پر واجب ہے کہ حرم میں اس کو چھوڑ دے۔ اذا كان في يده لبشرطیکہ اس کے ہاتھ میں ہو ف یعنی در حقیقت ہاتھ میں پکڑے ہو۔ خلافا للشافعي فانه يقول حق الشرع لا يظهر في مملوك العبد لحاجة العبد　　۔ بخلاف قول شافعی رح کے کہ وہ فرماتے ہیں کہ بندہ کے محتاج ہونے سے جو چیز بندہ کے ملک میں ہوتی ہے اس چیز میں شرع کا حق نہیں ظاہر ہوتا ف بلکہ مباح میں ظاہر ہوتا ہے۔ کیا نہیں دیکھتے کہ حرم میں جس نے خود درخت لگایا اس کو کاٹنا جائز ہے۔ اور واضح ہو کہ محرم کو احرام کے ساتھ ہی چھوڑنا واجب ہے۔ ولنا انه لما حصل في الحرم وجب ترك التعرض لحرمة الحرم - اور ہماری حجت یہ ہے کہ یہ صید جب حرم میں موجود ہوئی تو حرم کے احترام کی وجہ سے اس سے تعرض ترک کرنا واجب ہوگیا۔ اذ صار هو من صيد الحرم فاستحق الامن روينا - یا وہ حرم کی صید سے ہوگئی تو امن کے مستحق ہوئی بدلیل حدیث سابق ف یعنی لا ينفر صيدها - یعنی دونوں طریق سے اس کو ہاتھ سے چھوڑنا واجب ہے۔

مترجم کہتا ہے کہ تحقیق مقام یہ ہے کہ درخت حرم وہ درخت کہ کسی کی ملک نہ ہو ورنہ درخت فلاں شخص کہلاتا ہے بخلاف صید حرم کے کہ وہ حرم کے اندر داخل ہونے سے ہے لہذا حل میں جس ہرن کا شکار حلال ہے اگر وہ حرم میں داخل ہوگیا تو وہ صید الحرم ہے جب تک وہاں سے خارج نہ ہو ورنہ پھر حلال ہے۔ پس حرم میں صید کا وجود ہی صید الحرم ہے تو ہاتھ سے تعرض حرام ہے۔ م۔ فان باعه رد البيع فيه ان كان قائما - پھر اگر اس نے صید کو فروخت کردیا تو صید کے حق میں بیع رد کردی جائے گی بشرطیکہ صید قائم ہو ف حتی کہ کپڑا و صید دو چیزوں کو ملایا ہو تو فقط صید کے حق میں بیع رد کردی جائے گی بنا بر آنکہ کتاب البیوع میں ہے بشرطیکہ صید قائم ہو۔ م۔ وان كان فائتا فعليه الجزاء - اور اگر صید قائم نہ ہو تو بائع پر جزاء واجب ہے ف　خواہ صید مرگیا یا مشتری اس کو کہیں لے گیا ہو۔ لانه تعرض للصيد بتفويت الامن الذي استحقه - کیونکہ اپنے صید کا وہ امن جس کا وہ مستحق تھا ضائع کرکے صید سے تعرض کیا ف جو مستوجب جزاء ہوتا ہے۔ وكذا للبيع الحرام الصيد من محرم او حلال۔

ف　فائدہ قید صید کے حق میں الخ ۱۲۰ م ۔

اور یوں ہی محرم کا فروخت کرنا صید کو محرم یا حلال کے ہاتھ ف یہی حکم رکھتا ہے کہ صید قائم ہو تو بیع مردود ہے ورنہ بائع پر جزا لازم ہے۔ لما قلنا۔ اسی دلیل سے جو ہم بیان کر چکے ف یہ سبب اس وقت کہ صید کو ہاتھ سے پکڑے ہو۔ ومن حرم وفی بیتہ او فی قفص معہ صید فلیس علیہ ان یرسلہ اور جس شخص نے احرام باندھا درحالیکہ اس کے گھر میں یا اس کے ساتھ کسی پنجرہ میں صید ہے تو اس پر اس کا چھوڑنا واجب نہیں ہے ف یہی مذہب عبداللہ بن الحارثؓ اور مجاہدؒ و اوزاعیؒ و مالکؒ و احمدؒ کا ہے لیکن اپنا ہاتھ یا لگاؤ اس سے الگ رکھنا واجب ہے کیونکہ اگر درحقیقت ہاتھ میں ہو تو بالاتفاق احرام باندھی سے چھوڑنا واجب ہے مع ف۔ وقال الشافعیؒ علیہ ان یرسلہ۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ اس پر اس کا چھوڑنا واجب ہے ف اگرچہ ہاتھ میں نہیں ہے۔ لانہ متعرض للصید بامساکہ فی ملکہ۔ کیونکہ وہ صید کو اپنے ملک میں روک رکھنے کی وجہ سے صید سے تعرض کرنے والا ہوا۔ فصار کما اذا کان فی یدہ۔ تو قبضہ میں رکھنا ایسا ہو گیا گویا اس کے ہاتھ میں صید ہے۔ ولنا ان الصحابۃ کانوا یحرمون وفی بیوتھم صیود ودواجن۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم احرام باندھتے حالانکہ ان کے گھروں میں صیود اور دواجن ہوتے تھے ف دواجن جمع داجن وہ ہرن وغیرہ جو بکری کی طرح ہل جاوے۔ صیود جمع صید اور مراد پرند وغیرہ جنگلی حاصل یہ کہ ان کے گھروں میں صید کے اقسام میں سے پرند و داجن وغیرہ ہوتے تھے۔ ولم ینقل عنھم ارسالھا۔ اور صحابہ رضی اللہ عنہم سے ان صیود کا چھوڑنا منقول نہیں ہے ف حالانکہ اگر چھوڑتے تو اس کی نقل کی ضرورت تھی۔ وبذلک جرت العادۃ الفاشیۃ۔ اور ایسے نہ چھوڑنے کے ساتھ فاش عادت جاری چلی آتی ہے ف کہ برابر طبقہ تابعین و تبع تابعین و ان کے بعد والوں میں اب تک یہی طریقہ رہا کہ کوئی محرم اپنے گھر کے صیود کو چھوڑ دینا واجب نہیں جانتا اور نہ چھوڑتے ہیں وھی من احدی الحجج۔ اور یہ فاش عادت منجملہ شرعی دلائل کے ایک دلیل ہے ف گویا بمنزلہ اجماع کے ہے۔ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا ابوبکر بن عیاشؒ عن یزید بن ابی زیاد عن عبداللہ بن الحارثؓ قال کنا نحج الخ۔ یعنی عبداللہ بن الحارثؓ نے کہا کہ ہم لوگ حج کرتے حالانکہ اپنے اہل میں طرح طرح کے صیود چھوڑ جاتے کہ ہم ان کو رہا نہیں کرتے تھے۔ حدثنا عبد السلام بن حرب عن لیث عن مجاہد ان علیا رضی اللہ عنہ الخ۔ یعنی مجاہدؒ نے فرمایا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے ایک جماعت کے ساتھ میں صید سے داجن دیکھے حالانکہ وے لوگ احرام میں تھے۔ پس ان کو ان صیود کے رہا کرنے کا حکم نہیں کیا۔ مع ت۔

یہ اسناد بے شبہہ جید حسن ہے پس جب صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین حتی کہ آخر طبقہ تک یہی عملدرآمد چلا آیا تو بقول حضرت ابن مسعودؓ کے ما رآہ المسلمون حسنا فھو عند اللہ حسن جو بات مومنوں نے بہتر دیکھی وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اچھی ہے کما رواہ احمد والطیالسی والبزار والطبرانی والبیہقی۔ شیخ ابن حجرؒ نے کہا کہ اس کی اسناد حسن ہے اور یہ قول بمنزلہ حدیث مرفوع کے ہے اور کچھ شبہہ نہیں کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے مومنین قطعی ہونے پر قرآن مجید کی صریح آیات ہیں۔

مانند قولہ تعالیٰ اولئک ھم المومنون حقاً۔ اور۔ اولئک ھم المفلحون۔ اور قولہ تعالیٰ رضی اللہ عنھم ورضوا عنہ۔ اور مانند اس کے بہت کثرت سے ہیں اور خود اجماع امت بلا خلاف حجت ہے اور امت سے مومنون مراد تو صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع قطعی حجت ہوا۔ پس احرام میں ان صیود کا نہ چھوڑنا جو گھر میں ہوں ان کا تعامل اور عام عادت فاش چلی آتی ہے تو معلوم ہوگیا کہ چھوڑنا واجب نہیں ہے۔ م۔ ولان الواجب ترک التعرض۔ اور اس دلیل قیاس سے بھی کہ محرم پر تو یہی واجب کہ صید سے تعرض چھوڑے۔ وھو لیس بمتعرض من جھتہ۔ اور حال یہ کہ محرم اپنی طرف سے کچھ متعرض نہیں۔ لانہ محفوظ بالبیت والقفص لابہ۔ کیونکہ صید تو بذریعہ بیت اور قفص کے محفوظ ہے نہ محرم کے ساتھ ف یعنی محرم کچھ اپنے ہاتھوں سے اس کو گرفتار کئے ہوئے نہیں ہے۔ غیر انہ فی ملکہ۔ سوائے اتنی بات کے کہ صید اس کے ملک میں ہے ف اور ملک میں ہونا کسی صید سے تعرض نہیں ہوتا۔

قاضیخان وغیرہ نے فرمایا کہ لوگ احرام وغیرہ باندھتے ہیں حالانکہ ان کے گھروں میں ایسے مکانات ہوتے ہیں جن میں جنگلی کبوتر محفوظ رہتے ہیں۔ اور چڑیاں و ہرن وغیرہ پالے ہوتے ہیں تو معلوم ہوگیا کہ بدون ہاتھ کے گرفت کے خالی ملک میں ان کو محفوظ کرنا کچھ وہ تعرض نہیں جو منع کر دیا گیا ہے۔ م ع۔ ولو ارسلہ فی مفازۃ فھو علی ملکہ۔ اور اگر محرم اس کو کسی جنگل میں چھوڑ دے تو بھی شرعاً وہ اسی کے ملک میں باقی ہے ف حتی کہ اگر دوسرے کو علم ہو کہ فلاں شخص نے اس کو اپنے ملک میں کر لیا تھا تو دوسرے کو جائز نہیں کہ بغیر اجازت مالک کے اس پر قبضہ مالکانہ کرے تو چھوڑنے سے بھی وہ محرم کی ملک سے خارج نہ ہوگی۔ فلا معتبر ببقاء الملک تو ملک باقی ہونے کا کچھ اعتبار نہیں ہے ف یعنی تعرض ترک کرنے میں یہ معتبر نہیں کہ ملک بھی زائل کر دے بلکہ صرف یہی کہ ہاتھ سے تعرض نہ کرے۔ چنانچہ اگر محرم کے ہاتھ میں ہو تو بالاتفاق چھوڑنا واجب ہے (فرع) حرم میں داخل کرنے کے بعد ہاتھ سے نہ چھوڑے بلکہ باہر نکال لا کر بیع کر دے تو بھی باطل ہے اگرچہ محرم نہ ہو۔ وقیل اذا کان القفص فی یدہ لزمہ ارسالہ لکن علی وجہ لا یضیع۔ اور کہا گیا کہ اگر قفص اس کے ہاتھ میں ہو تو چھوڑنا واجب ہے لیکن ایسے طور پر کہ ضائع نہ کرے ف کیونکہ مال کو برباد کرنا حرام ہے پس کسی مکان وغیرہ میں چھوڑ دے۔ اور عینی نے لکھا کہ عامۂ علماء کے نزدیک صرف قفص سے ہاتھ الگ کر لینا واجب ہے۔ قال فان اصاب حلال صیدا ثم احرم فارسلہ من یدہ غیرہ ضمن۔ کہا کہ اگر حلال نے کوئی صید حاصل کیا پھر اس نے احرام باندھا پس کسی غیر نے اس کے ہاتھ میں سے صید کو رہا کر دیا تو یہ شخص ضامن ہوگا ف کیونکہ مالک نے اس کو بغیر احرام کے حلال ہونے کی حالت میں پکڑا ہے۔ عند ابی حنیفۃ رح یہ حکم ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے ف یہی قول مالک و احمد ہے۔ وقالا لا یضمن لان المرسل آمر بالمعروف ناہ عن المنکر۔ اور صاحبین نے کہا کہ وہ ضامن نہیں ہوگا کیونکہ چھوڑنے والا امر بالمعروف و نہی عن المنکر کرنے والا ہے ف یعنی آدمی پر شرع نے برے کاموں سے روکنا اور نیک کاموں کا

حکم کرنا واجب کیا ہے جبکہ قدرت ہو پس جبکہ محرم نے باوجود احرام کے صید کو ہاتھ میں پکڑا تو اس نے ممنوع شرعی کیا پس دوسرے نے اس امر منکر سے روکنے کے واسطے چھڑا دیا اور معروف شرعی کا حکم کیا کہ وہ گناہ سے بچ گیا پس چھڑانے والا ضامن نہ ہوگا کیونکہ اس نے نیک کام کیا۔ اور نیکوکاروں کے حق میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ وما علی المحسنین من سبیل۔ اور نیکوکاروں پر کوئی راہ نہیں ہے ف یعنی جو لوگ نیک کام کرنے والے ہیں ان پر گرفت و مواخذہ کچھ نہیں ہے۔ پس دنیا میں ضامن نہ ہوگا اور آخرت میں عذاب سے محفوظ ہوگا۔ ولہ انہ ملک الصید بالاخذ ملکا محترما۔ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس شخص نے صید کو پکڑنے سے اس کی ملک محترم حاصل کی ف یعنی ایسی ملک کہ اس پر تعدی کرنا حرام ہے کیونکہ جب اس نے صید پکڑی تو حلال تھا۔ فلا یبطل احترامہ باحرامہ۔ پس اس کا محترم ہونا اس کا احرام باندھنے کی وجہ سے باطل نہ ہوگا ف کیونکہ بالاتفاق ملک ابھی بدستور قائم ہے۔ وقد اتلفہ المرسل فیضمنہ۔ حالانکہ چھڑانے والے نے اس کو تلف کر دیا پس مالک کو ضمان دے گا ف اور یہ دلیل مبنی ہے کہ وہ صید کا شرعی طور پر مالک ہو چکا اس کے بعد تلف کی گئی۔ اور یہ جب ہے کہ اس نے حلال ہونے کی حالت میں صید پکڑی۔ بخلاف ما اذا اخذہ فی حالۃ الاحرام۔ برخلاف اس کے جب اس نے حالت احرام میں پکڑی ہو ف تو چھڑانے والا ضامن نہیں ہے۔ لانہ لم یملکہ۔ کیونکہ وہ شخص صید کا مالک ہی نہیں ہوا ف اس لئے کہ احرام میں شکار کرنا ممنوع ہے۔ اگر وہم ہو کہ پھر احرام میں شکار کو ہاتھ میں گرفتار کرنا بھی ممنوع ہے۔

جواب یہ کہ وہ اول اس کا مالک ہو چکا ہے۔ والواجب علیہ ترک التعرض۔ اور واجب بحالت احرام یہ کہ صید سے تعرض چھوڑے۔ ویمکنہ ذلک بان تخلیہ فی بیتہ۔ اور یہ امر یعنی ترک تعرض اس کو بایں طور بھی ممکن ہے کہ صید کو اپنے گھر میں چھوڑ دے ف تو خواہ مخواہ رہا کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ فاذا قطع یدہ عنہ کان متعدیا۔ پس جب چھڑانے والے نے محرم کا ہاتھ اس سے منقطع کر دیا تو ظلم کرنے والا ہوا ف کیونکہ رہا ہو کر صید جو اس کی ملک تھی اب اس کے ہاتھ نہیں آوے گی تو قبضہ مٹا دیا اگرچہ اس کی ملک زائل نہ ہو۔ ونظیرہ الاختلاف فی کسر المعازف۔ اور اسی کی نظیر وہ اختلاف ہے جو معازف توڑ ڈالنے میں واقع ہے ف معازف جمع معزف مراد لہو ولعب کی چیزیں مثل طنبورہ و بربط و عود وغیرہ۔ اگرچہ چیزیں ڈھول طنبورہ سارنگی وغیرہ کسی نے توڑ ڈالیں تو صاحبین کے نزدیک کچھ ضامن نہیں کیونکہ اس نے منہیات شرعی سے منع کیا ہے اور امامؒ کے نزدیک ضامن ہوگا مگر اس آلہ طنبور وغیرہ کے حساب سے نہیں بلکہ تراشی و کھدی ہوئی لکڑی کے حساب سے ضامن ہے اور یہ مسئلہ ممنوعات کے باب میں ان شاء اللہ تعالیٰ آوے گا۔ م۔ واذا اصاب محرم صیدا فارسلہ من یدہ غیرہ لا ضمان علیہ بالاتفاق۔ اور جب محرم نے کسی صید کو پایا یعنی اس کے ہاتھ میں ہے پس اس کے ہاتھ سے دوسرے نے اس کو چھڑا دیا تو بالاتفاق اس پر ضمان نہیں ہے۔ لانہ لم یملکہ بالاخذ۔ کیونکہ محرم اس کو پکڑنے سے اس کا مالک نہیں ہوا۔ فان الصید لم یبق محلا

للتملك فی حق المحرم۔ کیونکہ محرم کے حق میں کوئی صید ملک میں آنے کا محل نہیں رہی ہے۔ لقوله تعالیٰ وحرم علیکم صید البر ما دمتم حرما۔ بدلیل قول اللہ تعالیٰ کے جس کے معنی یہ کہ اور تم پر خشکی کا شکار حرام کر دیا گیا جب تک تم محرم رہو۔ فلہٰذا اگر محرم نے شکار پکڑا تو وہ اس قابل نہیں کہ اس کی ملک شرعی اس میں حاصل ہو۔ فصار کما اذا اشتری الخمر۔ تو ایسا ہو گیا جیسے مسلمان نے شراب خریدی ہے کیونکہ مسلمان پر حرام ہونے سے وہ شراب کا مالک بالاجماع نہیں ہوتا ہے۔ فان قتله محرم آخر فی یده۔ اور اگر محرم کے ہاتھ میں ہونے کی حالت میں دوسرے محرم نے صید کو قتل کر دیا۔ فعلی کل واحد منهما الجزاء۔ تو دونوں محرموں میں سے ہر ایک پر پوری جزاء لازم ہے کیونکہ اصل یہ کہ محرم پر جزاء اس کے فعل ممنوع کا کفارہ ہے اور ممنوع یہاں یہ کہ صید سے تعرض نہ کریں۔ لان الآخذ متعرض للصید بازالة الامن۔ کیونکہ صید کو گرفتار کرنے والا محرم تو صید کا امن دور کرنے کی وجہ سے صید کا متعرض ہے۔ والقاتل مقرر لذلک۔ اور محرم قاتل اس بے امنی کا تقرر کرنے والا ہے کہ چنانچہ اول شاید چھوڑ دیتا تو پھر امن میں ہو جانا ممکن ہوتا وہ دوسرے محرم کے قتل کر ڈالنے سے معدوم ہو گیا۔ یہ وہم نہ ہو کہ تقرر کرنا بعد بے امنی کے ہوا ہے کیونکہ فرمایا۔

والتقریر کالابتداء فی حق التضمین۔ اور تقرر کرنا ضمان واجب ہونے کے حق میں مثل ابتداء قتل کے ہے تو دوسرے محرم پر ضمان واجب ہوگی اس طرح کہ گویا اس نے ابتداء قتل کر دیا کشهود الطلاق قبل الدخول اذا رجعوا۔ نظیر اس حکم کی وہ گواہ ہیں جنہوں نے قبل دخول کے طلاق واقع ہونے سے پورے مہر کا دعوی کیا۔ زید نے دخول سے انکار کرکے دو گواہ دیئے جنہوں نے قبل دخول کے طلاق واقع ہونے کی گواہی دی حتی کہ پورا مہر نہیں دلایا گیا پھر گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کیا یعنی پھیر لی۔ تو انہوں نے اپنی گواہی سے تقرر کرکے جو کچھ بندہ کا نقصان کیا اس کے ضامن ہوں گے۔ پس ان کا ظلم کرنا اگرچہ بعد انکار زید کے ہے مگر ضامن ہونے میں گویا ابتداء از ظلم ہے۔ اسی طرح قتل کرنے والا محرم گویا ابتدائی ظالم ہو کر ضامن ہے بلکہ اس نے تو گرفتار کرنے والے محرم کا موقع کھو دیا کہ وہ چھوڑ دے اپنا فرمایا۔ ویرجع الآخذ علی القاتل۔ اور پکڑنے والا مار ڈالنے والے سے رجوع کرے گا۔ یعنی گرفتار کرنے والے نے جو کچھ تاوان دیا ہے وہ قتل کرنے والے سے پھیر لے گا۔

ایضاح میں ہے کہ یہ صرف امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ وقال زفر۔ اور کہا زفرؒ نے اور صاحبین نے بھی الا الایضاح۔ لا یرجع۔ کہ پکڑنے والا واپس نہیں لے سکتا۔ لان الآخذ مواخذ بصنیعه فلا یرجع علی غیره۔ کیونکہ گرفتار کرنے والا اپنی حرکت پر ماخوذ ہے تو وہ تاوان غیر سے واپس نہیں لے سکتا ہے اور معلوم ہو چکا کہ محرم پر کفارہ اس کے فعل کا موجب ہے۔ ولنا ان الآخذ انما یصیر سببا للضمان عند اتصال الهلاک به۔ اور ہماری دلیل یہ کہ گرفتار کرنا جب ہی سبب ضمان ہوگا کہ اس سے ہلاکت متصل ہو یعنی گرفتاری کے ساتھ ہلاکت بھی واقع ہو حالانکہ گرفتار کنندہ نے ہلاک نہیں کیا بلکہ قاتل دوسرا محرم ہے فهو بالقتل جعل فعل الاول علة۔

تو قاتل نے بوجہ قتل کرنے کے پکڑنے والے کے فعل کو علت کردیا ہے یعنی واسطۂ ہلاکت بنادیا اور اصل ہلاکت خود کی۔ فیکون فی معنی مباشرۃ علۃ العلۃ۔ تو گویا علت کی علت کرنے کا ارتکاب کرنے کے معنی میں ہوا ہے کیونکہ اس کے قتل ہی کے سبب سے گرفتاری سبب ضمان ہوگئی اگر وہ قتل نہ کرتا تو گرفتاری سبب نہ ہوتی۔ فیحال بالضمان علیہ۔ تو تاوان کا احالہ قاتل ہی پر ہوگا ہے پس جو اس نے تاوان دیا وہ قاتل پر جائیگا کہ اس سے واپس لے۔ حاصل یہ کہ گرفتاری کا علت تاوان ہونا بعد ہلاکت کے ہے پس قاتل نے اس علت کو پورا کردیا کہ قتل کردیا۔ تو اس علت کا مرتکب بھی خود قاتل ہوا لیکن چونکہ گرفتار کنندہ بھی بنظر صید پکڑنے کے خطاوار ہے تو ضامن ہوا اور بنظر اس کے کہ قاتل نے اس پر ظلم کیا تو اس سے پھیر سکتا ہے۔ م۔ پھر کلام مصنف اشارہ کرتا ہے کہ خلاف صرف زفرؒ کا ہے اور صاحبین نے امامؒ کے قول کی طرف رجوع کیا واللہ اعلم۔

اور اگر حلال نے صید حرم کو گرفتار کیا اور دوسرے حلال نے اس کے ہاتھ میں قتل کردی تو بالاتفاق دونوں مل کر ایک قیمت دیں پھر گرفتار کرنے والے نے جو کچھ دیا ہے وہ قاتل سے واپس لے۔ ع۔ پھر یہ کلام تو صید میں تھا فان قطع حشیش الحرم او شجرۃ لیست مملوکۃ۔ اور اگر کسی نے حرم کی گھاس کاٹی یا ایسا درخت جو کسی کے ملک نہیں ہے۔ وھو مما لا ینبتہ الناس۔ حالانکہ وہ ایسی قسم سے ہے جس کو لوگ نہیں جماتے ہیں فعلیہ قیمۃ۔ تو اس پر گھاس یا درخت مذکور کی قیمت واجب ہے۔ الا فیما جف منہ۔ سوائے ایسی نبات کے جو اس میں سے خشک ہوگئی ہو کہ یعنی خشک کاٹنے میں کچھ واجب نہیں ہے۔ ع۔ قیمت سے افادہ فرمایا کہ روزہ رکھ لینا کافی نہیں ہے اور واضح ہو کہ مسئلہ کی صورتیں یہ ہیں کہ جو نباتات حرم میں ہے یا اذخر ہوگی تو اس کے کاٹنے میں کچھ نہیں ہے یا اذخر نہ ہوگی تو وہ یا ٹوٹ گئی یا خشک ہوگئی ہے یا ایسی نہیں پس ٹوٹی و سوکھی میں بھی کچھ نہیں پھر جو ایسی نہیں وہ یا ایسی ہوگی جس کو لوگ اگاتے و جماتے ہیں یا نہیں۔ پس اگر اس کو لوگ اگاتے ہوں خواہ بطور عادت یا غیر عادت تو اس کے کاٹنے و اکھاڑنے میں بھی کچھ نہیں ہے۔ رہی ایک قسم یعنی جو کہ خودی اور ایسی نہیں کہ جس کو لوگ جماتے ہیں اور نہ وہ ٹوٹی و سوکھی ہے اور نہ اذخر ہے تو اس کے قطع میں جزا و قیمت واجب ہے ف۔ لان حرمتھما ثبتت بسبب الحرم۔ کیونکہ گھاس و درخت کی حرمت بسبب حرم کے ثابت ہوتی ہے۔ قال علیہ السلام لا یختلی خلاھا ولا یعضد شوکھا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مکہ یعنی حرم کی ہری گھاس نہ کاٹی جاوے اور نہ اس کے کانٹے توڑے جاویں ف۔ یہ حدیث صحیحین میں ہے اور اس میں شجر کا بھی لفظ وارد ہے۔ پس ظاہری گھاس ہے اور شجر ہرا بڑھتا ہوا ہے جب خشک ہو تو حطب کہلاتا ہے اور شوک کو صرف ہری تر و تازہ پر محمول کیا جاوے اور کلام آتا ہے۔

واضح ہو کہ حرم کے اندر جس چیز سے نفع لینا جائز ہے اس کو حرم سے باہر لانا بھی جائز ہے از انجملہ پتھر و مٹی و کنکریاں ہیں لیکن اگر بہت کثرت کرے تو منع کیا جاوے مف۔ ولا یکون للصوم فی ھذہ القیمۃ مدخل

اور اس قیمت میں روزے کو کچھ دخل نہ ہوگا ف بلکہ صرف قیمت فقراء پر تقسیم کرے۔ ولان حرمة تناولها بسبب الحرم لا بسبب الاحرام۔ کیونکہ ان نباتات پر دست درازی حرام ہونا بسبب تعظیم حرم کے ہے نہ بوجہ احرام کے ف تاکہ فعل کا تاوان ہو کر روزہ عوض ہو سکتا۔ فکان من ضمان المحال على ما بینا فی قوله والصوم یصلح جزاء الافعال الخ الحاصل پس یہ منجملہ تاوان محل کے ہوا بنابر آنکہ ہم بیان کر چکے ف اس میں قیمت ادا کرنی حتمی معین ہے۔ ویتصدق بقیمته على الفقراء۔ اور اس کی قیمت کو فقیروں پر صدقہ کر دے۔ واذا اداها ملکه کما فی حقوق العباد۔ اور جب یہ قیمت ادا کر دے تو اس درخت یا گھاس کا مالک ہو گیا جیسے حقوق العباد میں ہے ف مثلاً زید نے عمرو کی کوئی چیز غصب کر لی اگرچہ عمداً غصب کرنا حرام ہے۔ لیکن جبکہ زید پر اس کی قیمت ادا کرنے کا حکم قاضی نے دیا اور اس نے قیمت دے دی تو اس چیز کا ابتداء سے مالک قرار دیا جائے گا۔ پھر نباتات حرم کے مالک ہو جانے پر بھی اس کا احترام لائق ہے۔ ویکره بیعه بعد القطع۔ اور بعد کاٹنے کے اس کا فروخت کرنا مکروہ ہے۔ لانه ملکه بسبب محظور شرعا۔ کیونکہ وہ ایسے سبب سے اس کا مالک ہوا جو شرعاً ممنوع ہے ف یعنی نباتات حرم کا کاٹنا حرام ہے۔ فلو اطلق له فی بیعه لتطرق الناس الى مثله۔ پس اگر اس مملوکہ کی بیع کرنے میں اس کو مطلقاً اجازت دی جاوے تو ایسی حرکت کرنے کی طرف لوگ راہ نکال لیں گے ف اور کاٹ کر قیمت ادا کر کے بیچنا شروع کریں گے بوجہ اغوائے شیطان کے۔ تو ہتک حرمت لاحق ہو جائے گی اور حرم کے درخت نہیں بچیں گے اور یہ دلیل ہے کہ شرع نے اطلاقاً اجازت بیع نہیں دی۔ الا انه یجوز البیع مع الکراهة بخلاف الصید والفرق ما نذکره۔ لیکن کراہت کے ساتھ بیع جائز ہے بخلاف صید کے اور فرق وہ ہے جس کو ہم ذکر کریں گے ف یعنی حرم کا شکار بیچنا باطل ہے اور درخت بیچنا باطل نہیں مگر مکروہ ہے۔ اور دونوں میں فرق کا بیان آتا ہے۔ والذی ینبته الناس عادة عرفناه غیر مستحق للامن بالاجماع اور جو نباتات کہ اس کو عادت کے طور پر لوگ جماتے ہیں ہم نے اس کا مستحق امن نہ ہونا جان لیا ہے بدلیل اجماع ف چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس وقت تک برابر متوارث چلا آتا ہے کہ حرم میں لوگ زراعت جماتے و کاٹتے چھانٹتے ہیں بدون کسی انکار شرعی کے اور چاروں ائمہ وغیرہم نے اس پر اجماع کیا۔ ولان المحرم المنسوب الى الحرم۔ اور اس دلیل سے کہ حرام کیا گیا وہ ہے جو حرم کی طرف منسوب ہو ف چنانچہ حدیث میں بھی خلاها اور شجرها۔ واقع ہوا یعنی حرم کی گھاس اور حرم کا درخت۔ تو جو نباتات کہ حرم کی کہلاوے اس کو ضرر دینا حرام ہے۔ والنسبة الیه على الکمال عند عدم النسبة الى غیره بالانبات۔ اور حرم کی طرف نسبت ہونا پورے طور پر اس وقت کہ دوسرے کی طرف جمانے کی نسبت نہ ہو ف یعنی فلاں کا درخت یا گھاس نہ ہو بلکہ حرم کا ہو تو جب وہ درخت فلاں کا کہلایا بایں معنی کہ اس نے جمایا ہے تو احترام حرم اس کے ساتھ متعلق نہ رہا پس اس کو قطع کرنا جائز ہے۔

پھر یہ کلام تو اس میں جس کو لوگ بطریق عادت جماتے ہیں۔ وما لا ینبت عادة۔ اور جو درخت کہ بطریق عادت بویا نہیں جاتا ف یعنی اس کے بونے کی عادت وہاں جاری نہیں ہے۔ اذا انبته

انسان الحق بما ینبت عادۃ۔ جب اس کو کسی آدمی نے بویا تو وہ ایسے درخت سے لاحق ہو گیا جو بطریق عادت بویا جاتا ہے ف یعنی اس کا کاٹنا بھی جائز ہے۔ رہی یہ صورت کہ جس کے بونے کی عادت نہیں وہ خود کسی شخص کی زمین مملوکہ میں اگا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ زمین حرم سب آزاد ہے کسی کی ملک نہیں ہو سکتی اور یہ بحث مترجم نے تفسیر میں توضیح لکھی ہے ہاں صاحبین و شافعی وغیرہم کے نزدیک وہ مملوک ہو سکتی ہے اور اسی قول پر یہ مسئلہ مبنی ہے جو مصنفؒ نے لکھا کہ ولو نبت بنفسہ فی ملک رجل۔ اور اگر ایسا درخت جو بطور عادت بویا نہیں جاتا خود کسی شخص کی ملک میں اگا ف اور اس کو دوسرے نے کاٹا۔ فعلی قاطعہ قیمۃ لحرمۃ الحرم۔ تو اس کے کاٹنے والے پر ایک قیمت تو حرم کی حرمت کی وجہ سے۔ حقا للشرع۔ بحق شرع واجب ہے۔ وقیمۃ اخری ضمانا لمالکہ۔ اور دوسری قیمت اس کے مالک کے لئے بطور تاوان واجب ہے ف غرضیکہ ایک درخت کے واسطے دو چند قیمت لازم آئی پس جو حق شرعی ہے فقراء کو تقسیم ہوگی اور دوسرے کو اس کا مالک لے گا۔ کالصید المملوک فی الحرم۔ جیسے حرم میں صید مملوک ف کہ جب اس کو سوائے مالک کے کوئی قتل کرے تو ایک قیمت تو حرمت حرم کی وجہ سے حق شرعی واجب ہے اور دوسری قیمت مالک کے حق کا تاوان لازم ہے۔ پھر ظاہر کلام اشارہ ہے کہ مصنفؒ کے نزدیک یہاں قول صاحبین و جمہور علماءؒ مختار ہے کہ زمین حرم مملوک ہوتی ہے لیکن تفسیر میں دلیل قوی واسطے قول امامؒ کے مذکور ہے اور انشاء اللہ تعالیٰ کلام آتا ہے۔ م۔ وما جف من شجر الحرم لا ضمان فیہ۔ اور شجر حرم میں سے جو خشک ہو گیا تو اس کے قطع میں ضمان نہیں۔ لانہ لیس بنام۔ کیونکہ وہ نامی نہیں ف یعنی اب بڑھ نہیں سکتا تو حطب ہے نہ شجر۔ اور نص حدیث میں ضمان واسطے شجر کے منصوص ہے۔ م۔ ولا یرعی حشیش الحرم ولا یقطع۔ اور حرم کی گھاس نہیں چرائی جاوے گی ف چنانچہ حدیث صحیحین سے مستفاد ہے۔ الا الاذخر۔ سوائے اذخر کے ف چونکہ حدیث میں مستثنیٰ ہے تو صرف اذخر کو کاٹنا جائز ہے۔ وقال ابو یوسف لا باس بالرعی فیہ لان فیہ ضرورۃ۔ اور ابو یوسفؒ نے کہا کہ حرم میں گھاس چرانے میں مضائقہ نہیں کیونکہ چرانے میں ایک ضرورت ف یعنی ایک طرح کی مجبوری ہے لان منع الدواب عنہ متعذر۔ کیونکہ اس سے چوپاؤں کو روکنا متعذر ہے ف یعنی محروم رکھنا اور ایسی مشکلات کو اللہ تعالیٰ نے معاف فرما دیا ہے اور یہی قول مالک و شافعی ہے۔ ولنا ما روینا۔ اور ہماری دلیل وہ حدیث جو روایت کر چکے ف یعنی لا یختلی خلاھا۔ یعنی حرم کی گھاس نہ کاٹی جاوے پس کاٹنا عموماً ممنوع ہے۔ والقطع بالمشافر کالقطع بالمناجل۔ اور مشافر سے کاٹنا جیسے مناجل سے کاٹنا ف دونوں برابر پس دونوں منع ہیں۔

پھر جبکہ حدیث میں مطلقاً منع فرمایا کہ حرم کی گھاس نہ کاٹی جاوے تو یہ مراد لینا بدیہی باطل

عہ مشافر جمع مشفر، اور وہ اونٹ کے دانتوں کی دونوں لڑی جیسے گھوڑے کے واسطے جحفلہ ہوتے ہیں۔ اور انسان کے واسطے شفہ ہے ۱۲ م۔ عہ مناجل جمع منجل مانند ہنسیا و درانتی کے۔ ۱۲ ع م۔

کہ خود رَستہ کاٹ کر جانوروں کو چھوڑ دو کہ سب چرجاویں۔ لہٰذا ابو یوسفؒ کے قول سے یہی مراد ہو سکتی ہے کہ جانوروں کو اس گھاس سے محروم رکھنا بوجہ ضرورت کے متعذر ہے جواب اس کا یہی کہ جب گھاس ملنے کا طریقہ نکل آیا ہے تو کچھ عذر نہیں رہا۔ وحمل الحشیش من الحل ممکن فلا ضرورۃ اور حل سے گھاس کا لادلانا ممکن ہے یعنی آسان ہے تو کچھ ضرورت نہیں رہی۔ بخلاف الاذخر۔ بخلاف اذخر کے ف۔ کہ اول تو اس میں ضرورت باقی اور دوم وہ منصوص ہے۔ لانہ استثناہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیجوز قطعہ ورعیہ۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو مستثنیٰ کر دیا تو اس کو کاٹنا و چرانا جائز ہے ف۔ اگر وہم ہو کہ پھر تم نے کماۃ کو کیوں قیاس سے استثناء کیا تو جواب دیا کہ وبخلاف الکماۃ۔ اور بخلاف کماۃ کے ف۔ یعنی برخلاف اذخر، کماۃ کے کہ اذخر تو نص میں مستثنیٰ ہے اور کماۃ میں ہم نے استثناء نہیں کیا۔ لانہا لیست من جملۃ النبات کیونکہ کماۃ منجملہ نباتات کے نہیں ہے ف۔ تو وہ ممانعت میں شامل ہی نہ تھی۔ پھر واضح ہو کہ محشی نے غیاثیہ سے نقل کیا کہ کماۃ جس کو سماروغ کہتے ہیں ایام برسات میں زمین سے جنتی ہے بعضے مرغی کے انڈے کی طرح اور بعضے چھتری کی شکل ہوتی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ شیخ محقق نے فتح القدیر میں لکھا کہ کماۃ نبات نہیں اس واسطے کہ نبات تو اس کو کہتے ہیں جو روئے زمین پر ظاہر ہو اور کماۃ زمین کے اندر ہوتی ہے۔ اس میں سے اوپر کچھ ظاہر نہیں ہوتی اور وہ بڑھتی بھی نہیں ہے اور اگر ہم فرض کریں کہ وہ نبات ہے تو خشک نبات ٹھہرے گی۔ انتہی۔

عینی نے کہی ہے کہ کماۃ زمین کے پانی سے نہیں بلکہ آسمانی پانی سے زمین میں مزروع ہوتی ہے الکافی۔ (بیان حکم قارن) وکل شئی فعلہ القارن مما ذکرنا۔ اور ہر چیز جس کو قارن نے ان امور مذکورہ میں سے کیا ف۔ یعنی احرام کی حالت میں جو امور کہ جرم ممنوع بیان ہوئے ہیں جب ان میں سے کوئی جرم ایسے شخص نے کیا جس نے عمرہ وحج کا قران کے ساتھ احرام باندھا ہے۔ ان فیہ علی المفرد دما۔ اگر اس امر ممنوع میں مفرد حج والے پر ایک ذبح کرنا لازم آتا ہے فعلیہ دمان دم لحجتہ ودم لعمرتہ۔ تو قارن پر دو قربانیاں ہیں ایک ذبح کرنا احرام حج کے لئے اور ایک ذبح واسطے احرام عمرہ کے ف۔ کیونکہ اس کا گناہ دونوں کے دو احرام پر واقع ہوا۔ وقال الشافعی دم واحد بناء علی انہ محرم باحرام واحد عندہ وعندنا باحرامین وقد مر من قبل۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ قارن پر بھی ایک ہی ذبح کرنا لازم ہوگا یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ شافعیؒ کے نزدیک قارن ایک ہی احرام سے محرم ہوتا ہے اور ہمارے نزدیک دو احرام سے محرم ہوتا ہے اور یہ سابق میں گزر چکا ف۔ شیخ الاسلام نے کہا کہ یہ قبل وقوف عرفہ کے ہے اور بعد وقوف عرفہ کے صرف جماع کرنے میں قارن پر دو قربانیاں ہیں اور باقی ممنوعات میں صرف ایک قربانی ہے اور یہ مختار شیخ الاسلام ہے جس کو شیخ محقق رحؒ نے ضعیف قرار دیا تو علیہ صحیح ہوا کہ جس جنایت میں مفرد پر ایک قربانی ہے اس میں قارن پر دو قربانیاں ہر حال میں ہیں۔ الا ان یجاوز المیقات غیر محرم بالعمرۃ او الحج۔ با استثنائے اس کے کہ قارن بغیر عمرہ یا حج کا احرام باندھے

میقات سے گزر جاوے۔ فیلزمه دم واحد ۔ تو اس جرم میں ایک ہی قربانی لازم ہوگی ف ۔ جیسے مفرد پر ہے بخلاف قول زفر لما ان المستحق علیه عند المیقات احرام واحد وبتاخیر واجب واحد لا یجب الاجزاء واحد ۔ بخلاف قول زفرؒ کے (کہ وہ دو قربانیاں لازم کرتے ہیں) ہماری دلیل یہ ہے کہ میقات کے نزدیک جو بات کہ اس پر حق لازم ہے وہ ایک احرام ہے (کہ بدون احرام کے میقات سے گزرنا ممنوع ہے) اور ایک واجب کی تاخیر کرنے سے صرف ایک ہی جزاء واجب ہوگی ف ۔ اور قران کے واسطے یہ شرط نہیں کہ میقات سے حج و عمرہ کا احرام جمع ہو بلکہ یہ تو اس واسطے کرتے ہیں کہ جب میقات سے بغیر احرام گزرنا جائز نہیں کہ میقات سے حج و عمرہ کا احرام جمع ہو بلکہ یہ تو اس واسطے کرتے ہیں کہ جب میقات سے بغیر احرام گزرنا جائز نہیں تو احرام جمع کر لیتے ہیں حتی کہ اگر میقات سے صرف عمرہ کا احرام لادے پھر حج داخل کرے تو قارن ہو جائے گا اور اگر حرم کے طور پر بغیر احرام چلا آیا تو داخل میقات میں دونوں کے جمع سے قارن ہوگا ۔ قارن اگر عرفات سے قبل امام کے چلا آوے یا طواف زیارت کو جنابت یا حدث میں کر کے وطن کو واپس آوے تو اس پر ایک ہی قربانی ہے کما فی العین ۔ اور شاید کہ یہ بقول شیخ الاسلام ہے فافہم م ۔ واذا اشترك محرمان فی قتل صید فعلی کل واحد منهما جزاء کامل ۔ اور اگر ایک صید کے قتل کرنے میں دو محرم شریک ہو گئے تو دونوں میں سے ہر ایک پر پوری جزاء واجب ہے ف ہر ایک پوری قیمت سے ہدی یا اطعام یا صوم ادا کرے خواہ حل میں قتل کیا ہو یا حرم میں ۔ ھ ۔ لان کل واحد منهما بالشرکة یصیر جانیا جنایة تفوق الدلالة ۔ کیونکہ قتل میں شرکت کرنے سے ہر ایک ایسی جنایت کرنے والا ہو گیا جو دلالت کرنے سے بڑھی ہوئی ہے ف حالانکہ محرم اگر دلالت کر کے شریک ہو یعنی پتہ بتلا دے و رہنمائی کرے تو اس پر جزاء کامل لازم ہوتی ہے تو قتل میں جو رہنمائی سے بڑھ کر ہے ضرور جزائے کامل لازم ہوگی ۔ اور یہ جزاء ہر ایک کے فعل پر ہے فیتعدد الجزاء بتعدد الجنایة پس فعل جنایت متعدد ہونے سے جزائے متعدد لازم ہوں گی ف لہذا دو محرم کی خصوصیت نہیں ہے جتنے محرم شریک ہوں ہر ایک کا فعل جرم اور ہر ایک پر جزائے جرم لازم ہے ۔ م ۔ اور اگر شریک کوئی طفل یا کافر ہو تو اس پر کچھ نہیں اور محرم پر جزاء ہے ۔ ھ ۔ اور حلال یعنی بغیر احرام والے کو صید مارنا حلال ہے سوائے صید الحرم کے کہ اس کو مارنا جرم ہے ۔ واذا اشترك حلالان فی قتل صید الحرم فعلیهما جزاء واحد ۔ اور اگر دو حلال ایک صید حرم کے قتل میں شریک ہوئے تو دونوں پر ایک جزاء واجب ہوگی ف اور یہ اسی صید کی قیمت ہے جس کو دونوں نے مل کر ضائع کیا ہے تو مل کر اس کی قیمت دے دیں ۔ لان الضمان بدل عن المحل ۔ کیونکہ یہ ضمان تو محل یعنی صید کا عوض ہے ۔ لا جزاء عن الجنایة ۔ فعل جنایت کی جزاء نہیں ہے ف اسی وجہ سے اس میں صوم سے ادا کرنا جائز نہیں ہے اور فعل جنایت تو ایک ہی محل یعنی صید میں متعدد ہو سکتے ہیں مگر ایک محل یعنی صید متعدد نہیں ہو جاتا ۔ فیتحد باتحاد المحل ۔ تو محل واحد ہونے سے اس کا تاوان بھی واحد ہوگا ف اور نظیر اس کی وہ قتل جس میں تاوان دیت اصل میں واجب ہوتا ہے ۔ کرجلین قتلا رجلا واحدا خطاء جیسے دو

مردوں نے خطاء سے ایک مرد کو قتل کیا ف ۔ مثلاً شکار خیال کر کے دونوں نے اس کو تیر مارے اور یہ چوک ہے جس سے دیت واجب ہوتی ہے ۔ یجب علیہما دیۃ واحدۃ ۔ تو دونوں پر ایک ہی دیت واجب ہوگی ف ۔ کیونکہ محل واحد کا عوض واحد ہے ۔ رہا ان دونوں کا فعل اگرچہ چوک ہے لیکن بد احتیاطی سے یہ فعل گناہ قرار پایا ہے تو فعل کا جرمانہ ان پر لازم آیا اور فعل یہاں متعدد ہیں لہذا فرمایا ۔ وعلی کل واحد منہما کفارۃ ۔ اور دونوں میں سے ہر ایک پر کفارہ لازم ہے ف ۔ تو معلوم ہوا کہ محل کا عوض موافق محل کے ہوگا حتی کہ ایک محل مثلاً صید حرم کے تلف کرنے میں دو چار جس قدر شریک ہوں سب پر اسی محل واحد کی ضمان ہے اور دو صید ہوں تو دو تاوان ہیں ۔ اور فعل کا کفارہ ہر ایک کے فعل کے واسطے کامل ہو گیا چنانچہ صید کے بجائے اگر آدمی کو خطاء سے قتل کرنے میں کئی شریک ہوں تو ہر ایک کے فعل کا کفارہ اس پر علیحدہ ہے ۔ م ۔ واذا باع المحرم الصید ۔ اور اگر محرم نے صید کو فروخت کیا ف ۔ خواہ زندہ یا بعد ذبح کے ۔ او ابتاعہ ۔ یا محرم نے صید کو خرید کیا ۔ فالبیع باطل ۔ تو بیع باطل ہے ف ۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ حرم علیکم صید البر ۔ تو حرام ہونا عین صید کی طرف منسوب فرمایا جیسے شراب پس محرم کے حق میں عین صید مثل شراب کے کچھ بھی قیمت نہیں رکھتا ہے تو زندہ و مردہ صید دونوں کی بیع باطل ہے ۔ لان بیعہ حیا تعرض للصید بتفویت الامن ۔ کیونکہ صید کو زندہ بیع کرنے میں صید کے حق میں تعرض ہے بوجہ اس کا امن کھونے کے ف ۔ پس اگر محرم خود خریدار ہے تو اس نے وہ عین جو مثل شراب کے ہے خریدا تو بلاشبہ بیع باطل ہے اور اگر بائع ہے تو انکاع حرام ہونے سے باطل ہے کیونکہ تعرض حرام ہے ۔ وبیعہ بعد ما قتلہ بیع میتۃ ۔ اور صید کو قتل کرنے کے بعد بیچنا مردار کی بیع ہے ف ۔ کیونکہ محرم کا ذبح کرنا شرعی ذبیحہ نہیں بلکہ قتل اور مذبوح مردار ہے تو کچھ شبہ نہیں کہ مردار کی خرید و فروخت باطل ہے ۔ ومن اخرج ظبیۃ من الحرم ۔ اور جس شخص نے حرم سے ہرنی (مثلاً) باہر نکال دی ف ۔ خواہ عمداً یا کسی طرح نکالی ۔ فولدت اولادا فماتت ھی و اولادھا ۔ پھر بعد نکلنے کے وہ کئی بچے جنی پس اس صدمہ سے وہ ہرنی اور اس کے بچے سب مر گئے ف ۔ پس کیا نکالنے والا صرف ہرنی کا ضامن ہے یا مع بچوں کے جواب دیا ۔ فعلیہ جزاؤھن ۔ تو اس پر ان سب کی جزاء واجب ہے ۔ لان الصید بعد الاخراج من الحرم بقی مستحقا للامن شرعا ۔ کیونکہ ہرنی تو حرم سے نکالے جانے کے بعد بھی شرع کے حکم سے امن کی مستحق ہے ۔ ولھذا وجب ردہ الی مامنہ ۔ اور اسی وجہ سے اس کو اپنے امن کے ٹھکانے پھیر لانا واجب ہے ف ۔ اگر ممکن ہو تو اس کو حرم تک پھیر لاوے ۔ وھذہ صفۃ شرعیۃ ۔ اور یہ صفت شرعیہ ہے ف ۔ یعنی اس کا مستحق امن ہونا اس کو ایک صفت بحکم شرع حاصل ہے اور جو صفت شرعی ہوتی ہے وہ اس کی ذات والا میں پھیل جاتی ہے ۔ فتسری الی الولد ۔ تو یہ صفت بھی اس کے بچوں میں پھیل جائے گی ف ۔ اور ہر بچہ اس کا مستحق ہوا کہ اس کے امن کے ٹھکانے رکھا جاوے تو جب محرم نے اس میں تعرض کیا تو جزاء واجب ہوئی اور اس صفت شرعیہ کے ٹھیک ہونے کی مثال رقیت و آزادی ہے ۔

چنانچہ جو عورت کہ مملوکہ ہو تو سوائے مالک سے جو اولاد کسی دوسرے کے نکاح سے ہو وہ بھی مملوک

ہوگی کیونکہ یہ صفت شرعیہ ہے۔ پھر ہرنی کا یہ حکم اس وقت کہ محرم مذکور نے ہنوز ہرنی کی جزاء نہ دی ہو۔ فان ادی جزاءہا ثم ولدت۔ اور اگر محرم مذکور نے ہرنی کی جزاء دے دی پھر وہ بچہ جنی ف۔ پس مع بچوں کے ہلاک ہو گئی۔ لیس علیہ جزاء الولد۔ تو محرم پر بچوں کی جزاء واجب نہیں ہے۔ لان بعد اداء الجزاء لم یبق آمنۃ۔ کیونکہ ہرنی بعد جزاء ادا ہونے کے مستحق امن نہیں رہی ف۔ کیونکہ محرم نے اس کی قیمت پہنچا دی تو گویا ہرنی اپنے مامن میں پہنچائی۔ لان وصول الخلف۔ کیونکہ بدل کا پہنچنا ف۔ یعنی قیمت کا فقراء کو پہنچ جانا۔ کوصول الاصل۔ مانند اصل کے پہنچ جانے کے ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب ف۔ ہمارے نزدیک یہ قیمت فقرائے حرم کو دینا اور سوائے ان کے دیگر فقراء کو دینا جائز ہے فعلی ہذا۔ قیمت کا اپنے واجب ٹھکانے اور اپنے مستحقین کو پہنچنا بمنزلہ صید کے حرم میں پہنچنے کے ہے پس غایۃ البیان کا اعتراض کہ قیمت کا حرم میں پہنچنا ضرور نہیں تاکہ ہرنی کے پہنچنے کا قائم مقام ہو۔ یہ اعتراض ساقط ہے کیونکہ امام مصنف کا مقصود یہ کہ قیمت کا اپنے مستحق ٹھکانے پر پہنچنا جیسے صید کا اپنے مستحق مقام میں پہنچنا۔ م۔ (فرع) حلال نے دوسرے حلال کی صید غصب کر کے ہاتھ میں لی اور احرام باندھا تو واجب ہے کہ چھوڑ دے اور تاوان دے دے اور واپس نہ کرے اور اگر واپس دی تو ضمان سے بری ہوا مگر اس نے برا کیا لہذا یہ امتحان کے قابل ہے کہ کس غاصب کو مغصوب واپس دینا برا کام ہے۔ حل میں صید کو تیر مارا وہ بھاگا اور تیر اس کو حرم میں لگا تو مذکور ہے کہ اس پر جزاء واجب ہے اور مبسوط میں مصرح نہیں واجب لیکن کھانا حلال نہیں۔ مف۔

باب مجاوزۃ الوقت بغیر احرام

یہ باب میقات سے بغیر احرام گذر جانے کے بیان میں ہے۔ وقت زمانہ معروف اور وہ مقام جہاں سے بغیر احرام کے تجاوز نہیں جائز ہے بغرض تعظیم مکہ معظمہ۔ پس میقات سے تجاوز قصد مکہ ہو گا یا نہ ہو گا۔ اول یہ کہ قصد مکہ ہے تو فرمایا واذا اتی الکوفی۔ اور جب آیا کوفہ کا رہنے والا ف۔ یا میقات سے باہر کہیں کا ہو۔ بستان بنی عامر۔ بستان بنی عامر میں ف۔ مثلاً اور یہ ایک موضع قریب مکہ کے ہے مگر حرم سے باہر اور میقات کے اندر واقع ہوا ہے اور اس کوفی یعنی آفاقی کا قصد حج یا عمرہ کا ہے۔ مع۔ تو اس نے میقات سے بغیر احرام کے تجاوز کیا پھر دو حال سے خالی نہیں کہ یا تو بستان بنی عامر میں اس نے احرام باندھا یا نہیں باندھا۔ پس اگر اول صورت ہے۔ فاحرم بعمرۃ۔ پس اس نے عمرہ کا احرام باندھ لیا ف۔ تو پھر دیکھا جاوے کہ بعد احرام کے اس نے کوئی فعل حج سے مشروع کیا ہے یا نہیں۔ پس اگر کوئی فعل شروع نہیں کیا۔ فان رجع الی ذات عرق۔ پھر اگر رجوع کیا ذات عرق کی جانب۔ ولبی۔ اور تلبیہ کہا ف۔ یعنی کوفی کے واسطے ذات

عرق میقات قریب ہے اس کی طرف پھرا اور ظاہر الروایۃ میں کچھ خصوصیت ذات عرق کی نہیں بلکہ محصل یہ کہ کسی میقات کی طرف لوٹا مگر احرام باندھ کر تلبیہ کہتا ہوا۔ مفیع۔ بطل عنہ دم الوقت تو اس کے ذمہ سے میقات کی قربانی ساقط ہو گئی ف یعنی میقات سے بغیر احرام تجاوز کرنے سے اس پر ایک قربانی کا کفارہ واجب ہوا تھا وہ اس طرح میقات کی طرف لوٹ جانے سے ساقط ہو گئی۔ وان رجع الیہ ولم یلب۔ اور اگر وہ میقات کی طرف لوٹا اور تلبیہ نہیں کہا، حتی دخل مکۃ وطاف لعمرتہ۔ یہاں تک کہ جا کر مکہ میں داخل ہوا اور اپنے عمرہ کا طواف کر لیا ف یعنی فعل شروع کر دیا۔ فعلیہ دم۔ تو اس پر قربانی لازم ہے ف اس کو میقات کی طرف لوٹنے میں تلبیہ کہنا ضروری ہے۔ وھذا عند ابی حنیفۃ رح اور یہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک ہے۔ وقالا ان رجع الیہ محرما فلیس علیہ شئی لبی اولم یلب۔ اور صاحبین نے کہا کہ اگر وہ میقات کی طرف احرام کی حالت میں لوٹا تو اس پر کچھ لازم نہیں رہا خواہ اس نے تلبیہ کہا ہو یا نہیں ف یہی ایک قول شافعی ہے۔ وقال زفر رح لا یسقط لبی اولم یلب۔ اور زفر رح نے کہا کہ کفارہ کی قربانی ساقط نہ ہو گی خواہ تلبیہ کہے یا نہ کہے ف یہی قول مالک و شافعی ہے۔ لان جنایۃ لم ترتفع بالعود وصار کما اذا افاض من عرفات قبل الامام ثم عاد الیہ بعد الغروب۔ کیونکہ اس کا جرم تو میقات کو لوٹنے سے مرتفع نہیں ہوا اور ایسا ہو گیا کہ جیسے عرفات سے امام سے پہلے چل دیا پھر بعد غروب کے عرفات کو واپس آ گیا۔ ف تو بالاتفاق لوٹنا مفید نہیں اور قربانی کفارہ لازم رہے گی مع یہاں سے اعتراض ہوا کہ دونوں میں فرق ہے کیونکہ عرفات کی واپسی بے وقت ہے اور یہاں واپسی وقت پر ہے کہ ہنوز کوئی فعل شروع نہیں کیا تو قیاس مع الفارق ہے۔ ولنا انہ تدارک المتروک فی اوانہ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اس نے متروک کا تدارک اپنے وقت پر کر لیا۔ وذلک قبل الشروع فی الافعال۔ اور اس کا وقت افعال شروع کرنے سے پہلے موجود ہے ف تو اپنے وقت کا تدارک کرنا مفید ہو گا۔ فیسقط الدم۔ پس کفارہ کی قربانی ساقط ہو جائے گی۔ بخلاف الافاضۃ۔ بخلاف عرفات سے چل دینے کے۔ لانہ لم یتدارک المتروک علی ما مر۔ کیونکہ اس نے متروک کا تدارک نہیں کیا بنا بر آنکہ گزرا ف خلاصہ یہ کہ آفتاب غروب ہو جانے پر وقت نہیں رہا تو تدارک نہیں ہوا اور یہاں تدارک وقت پر مفید ہے اور اس میں امام ابوحنیفہ و صاحبین کا اتفاق ہے۔ غیر ان التدارک عندھما بعودہ محرما۔ سوائے اتنی بات کے کہ تدارک صاحبین کے نزدیک اس کے احرام کے ساتھ عود کرنے میں حاصل ہے ف کچھ تلبیہ کی ضرورت نہیں ہے۔ لانہ اظہر حق المیقات کما اذا مر بہ محرما ساکتا۔ کیونکہ اس نے میقات کا حق یعنی احرام ظاہر کر دیا تو ایسا ہوا کہ جیسے وہ میقات پر احرام کے ساتھ خاموش گزر ا ف بدون تلبیہ کے چنانچہ یہ بالاتفاق جائز ہے اسی طرح یہاں بھی تلبیہ کہتے ہوئے لوٹنا ضروری نہیں۔ وعندہ بعودہ محرما ملبیا۔ اور امام رح کے نزدیک اس کے احرام کے ساتھ تلبیہ کہتے ہوئے عود کرنے میں حاصل ہے۔ لان العزیمۃ فی الاحرام

من دویرۃ اھلہ کیونکہ احرام کے حق میں عزیمت یہ کہ اپنے اہل کے جو نیڑوں سے ہو ف ۔ یعنی احرام میں ایک طریقہ تو عزیمت یعنی افضل و اعلیٰ ہے اور وہ اپنے وطن کی آبادی سے احرام باندھنا ۔ دوم رخصت یعنی ادنیٰ درجہ اور جائز ہے وہ میقات سے احرام باندھنا ۔ فاذا ترخص بالتاخیر الی المیقات وجب علیہ حقہ بانشاء التلبیہ ۔ پس جب اس نے میقات تک تاخیر کرنے کی رخصت اختیار کی تو تلبیہ پیدا کر کے احرام کا حق پورا کرنا اس پر واجب ہے ۔ وکان التلافی بعودہ ملبیا ۔ اور جرم کی تلافی تلبیہ بکتے ہوئے لوٹنے سے ہوگی ف ۔ لیکن اس میں تردد ہے کہ اگر اس نے رخصت تاخیر اختیار کی تو یہ واجب نہیں کہ عزیمت کی اس پر واجب ہو۔

جواب یہ ہو سکتا ہے کہ جب میقات پر احرام باندھ لیتا تو کچھ ضرورت تلبیہ نہ تھی مگر جب اس نے بغیر احرام سے تجاوز کیا تو اب اس پر عود کرنے میں احرام کے ساتھ تلبیہ ظاہر کرنا ضرور ہے ۔ م ۔ وعلی ھذا الخلاف اذا احرم بحجۃ بعد المجاوزۃ مکان العمرۃ فی جمیع ما ذکرنا ۔ اور اگر اس نے میقات سے بغیر احرام تجاوز کرنے کے بعد بجائے عمرہ کے حج کا احرام باندھا ہو تو ان سب امور میں جو ہم نے ذکر کئے ہیں امام ابوحنیفہ وصاحبین کا قول اسی اختلاف پر ہے ف ۔ پھر یہ سب اس وقت کہ بعد احرام کے کوئی فعل عمرہ شروع کرنے سے پہلے عود کیا ہو ۔ ولو عاد بعد ما ابتدأ الطواف واستلم الحجر لا یسقط عنہ الدم بالاتفاق ۔ اور اگر اس نے طواف شروع کرنے و حجر اسود کو بوسہ دینے کے بعد میقات کی طرف عود کیا ہو تو بالاتفاق اس سے قربانی کفارہ ساقط نہ ہوگی ف ۔ خواہ تلبیہ کہتا ہوا لوٹے یا نہیں ۔ اور یہ قول جیسے ہمارے علماء رحمہم اللہ تعالیٰ کا ہے مالک و شافعی و احمد رحمہم اللہ تعالیٰ کا بھی یہی قول ہے ۔ مع ۔ یہ سب اس وقت کہ اس نے احرام باندھ لیا ہو پھر میقات کو لوٹا ۔ ولو عاد الیہ قبل الاحرام یسقط بالاتفاق ۔ اور اگر احرام باندھنے سے پہلے وہ میقات کی طرف لوٹا تو بالاتفاق اس کے ذمہ سے قربانی ساقط ہو جائے گی ف ۔ جبکہ اس نے میقات سے احرام باندھا ۔ وھذا الذی ذکرنا ۔ اور یہ سب جو ہم نے ذکر کیا ف ۔ کہ بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کرنے میں قربانی کفارہ واجب ہوتی ہے بوجہ مذکورہ ۔ اذا کان یرید الحج او العمرۃ ۔ یہ اس وقت کہ اس کا ارادہ حج یا عمرہ کا ہو ف ۔ اور اگر اس کا ارادہ یہ نہ ہو ۔ فان دخل البستان لحاجتہ پس اگر وہ بستان بنی عامر میں اپنی حاجت سے داخل ہوا ف ۔ مثلاً تجارت یا ملاقات وغیرہ کے واسطے حالانکہ وہ میقات سے احرام کر کے نہیں گیا تو اس پر کچھ جرم نہیں ہے ۔ اب اگر وہ بستان سے مکہ معظمہ داخل ہونا چاہے ۔ فلہ ان یدخل مکۃ بغیر احرام ۔ تو اس کو اختیار ہے کہ بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہو ف ۔ معنی یہ ہیں کہ بغیر میقات سے احرام لانے کے مکہ میں یہیں سے احرام باندھ کر داخل ہو سکتا ہے ۔ اور یہ معنی نہیں کہ بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہونا جائز ہے کیونکہ سب کتابیں ناطق ہیں کہ جو کوئی مکہ میں داخل ہونا چاہے اس پر احرام لازم ہے خواہ نسک کا قصد ہو یا نہ ہو ۔ الفتح ۔ لہٰذا فرمایا ۔ ووقتہ البستان ۔ اور بستان کے واسطے میقات یہی موضع بستان ہے ف ۔ یعنی بستان سے احرام باندھنا (حج یا عمرہ ۱۲ م) اس کے حق میں میقات سے احرام ہے کیونکہ یہی اس کا میقات ہے ۔ وھو وصاحب المنزل سواء ۔ اور یہ شخص جو بستان میں داخل ہو گیا اور جو شخص کہ بستان کا رہنے والا ہے دونوں یکساں ہیں ف ۔ یعنی اس بات میں کہ ان کے واسطے

میقات یہی مقام ہے اور اس آفاقی کو میقات آفاقی سے احرام لانے کی ضرورت نہیں ہے۔ لان البستان غیر واجب التعظیم فلا یلزمہ الاحرام بقصدہ۔ کیونکہ بستان کوئی مقام واجب التعظیم نہیں تو بستان کا قصد کرنے سے اس پر احرام باندھنا لازم نہ ہوگا ف بلکہ جائز نہیں ہے پس بستان میں بغیر احرام داخل ہوگا۔ واذا دخلہ التحق باھلہ۔ اور جب بستان میں داخل ہوگیا تو بستان والوں کے ساتھ لاحق ہوگیا ف اگرچہ پندرہ روز اقامت کی نیت نہ ہو۔ ع۔ وللبستانی ان یدخل مکۃ بغیر احرام للحاجۃ فکذلک لہ۔ اور بستان والے کو مکہ میں داخل ہونا اپنی ضرورت کے لئے بدون احرام کے جائز ہے تو اس کے واسطے بھی جائز ہے ف اس کے معنی بقول ابن الہمام بلکہ میقات سے احرام لانے کے بغیر مکہ میں داخل ہوسکتا ہے ورنہ یہاں سے احرام باندھ لینا تو ضرور ہے۔ والمراد بقولہ ووقتہ البستان۔ اور یہ جو فرمایا کہ ووقتہ البستان یعنی بستانی کا میقات بستان ہے اس سے مراد یہ کہ جمیع الحل الذی بینہ وبین الحرم۔ تمام حل جو اس کے وحرم کے درمیان واقع ہے ف کوئی خصوصیت بستان کی نہیں ہے۔ وقدمہ من قبل۔ اور یہ بیان پہلے گزرا۔ فکذا وقت الداخل الملحق بہ۔ پس یوں ہی اس شخص کا میقات جو بستان میں داخل ہو کر بستانی کے ساتھ ملایا گیا ہے یہی بستان ہے ف (فرع) جو کوئی مکہ میں بغیر احرام داخل ہونا چاہے اس کا یہی حیلہ ہے کہ بستان میں داخل ہو۔ الکافی۔ اس حیلہ میں اعتراض ہے کہ جب اس کا اصل قصد مکہ ہے تو اس کو آفاقی مواقیت سے بغیر احرام تجاوز کرنا نہیں جائز ہے۔ الہدایۃ۔ میں کہتا ہوں کہ بالفعل اس کا قصد یہ ہے کہ بستان میں تجارت وغیرہ کے لئے داخل ہوتا ہے اگرچہ اس کو علم ہے کہ بستان سے مکہ کا قصد کرے گا۔

لیکن معنی اس کے صرف یہ ہیں کہ اس نے اس حیلہ سے میقات آفاقی سے احرام بچایا اگرچہ بستان سے باحرام داخل ہونا ضرور ہے جیسا کہ شیخ محقق نے تحقیق کی۔ م۔ الحاصل جو آفاقی کہ بستان میں داخل ہوگیا اور وہ بستانی حکم میں واحد ہیں۔ فان احرما من الحل۔ پھر اگر دونوں نے یعنی داخل ہونے والے اور بستانی دونوں نے حل سے احرام باندھا ف یعنی بقصد حج۔ ووقفا بعرفۃ لم یکن علیھما شئی۔ اور دونوں نے جاکر عرفات میں وقوف کیا تو دونوں پر کچھ واجب نہیں ہے۔ یرید بہ البستانی والداخل فیہ ان دونوں سے مراد ایک بستانی اور دوسرا بستان میں داخل ہونے والا۔ لانھما احرما من میقاتھما کیونکہ ان دونوں نے اپنی میقات سے احرام باندھا ف تو ان پر کچھ جنایت کا کفارہ نہیں کیونکہ جنایت ہی نہیں ہے۔

پھر واضح ہو کہ ظاہر کلام مصنف یہ ہے کہ اہل بستان کے واسطے یہ حکم ہے کہ جب حج یا عمرہ کا قصد کریں تو بستان سے احرام باندھیں اور جب کسی ضرورت کے واسطے سوائے زیارت بیت العتیق کے مکہ میں جاویں تو بغیر احرام جائز ہے کیونکہ حاجات کثیرہ لاحق ہوتی ہیں اور ہر بار احرام میں مشقت وحرج شدید ہے۔ پس جو شیخ ابن الہمام نے نقل کیا وہ آفاقی کے واسطے ہے اور یہ مسئلہ باب الاحرام میں گزر چکا۔ م۔ ومن دخل مکۃ بغیر احرام۔ اور جو شخص کہ مکہ میں بغیر احرام کے داخل ہوگیا ف حالانکہ اس کے داخلہ سے اس پر حج یا عمرہ ہمارے نزدیک لازم ہے۔ ثم خرج من عامہ ذلک الی الوقت

پھر وہ اسی سال میں میقات کو گیا۔ واحرم بحجة علیه۔ اور اس نے ایسے حج کا احرام باندھا جو اس پر واجب ہے ف۔ خواہ حج فرض ہو یا حج نذر ہو بلکہ خصوصیت حج نہیں حتی کہ اس نے احرام عمرہ واجبہ بنذر وغیرہ کا باندھا۔ اجزاہ ذلک من دخوله مکة بغیر احرام۔ تو اس کو بغیر احرام کے مکہ داخل ہونے سے یہ نسک واجبہ کافی ہو گیا ف۔ یعنی اول داخلہ کا حج یا عمرہ اس واجبی حج یا عمرہ سے ادا ہو گیا۔ وقال زفرؒ لا یجزیه وهو القیاس اعتبارا بما لزمه بسبب النذر، فصار کما اذا تحولت السنة اور زفرؒ نے کہا کہ یہ اس کو کافی نہ ہوگا اور قیاس یہ ہے کہ اول حج یا عمرہ تو داخل مکہ معظمہ ہونے سے واجب ہوا تھا اور یہ حج یا عمرہ پہلے سے واجب تھا تو دونوں کا سبب مختلف ہے۔ پس ایک سے دوسرا ادا نہ ہوگا جیسے کسی پر حج نذر تھا۔ پھر مالداری سے حج الاسلام فرض ہوا تو حج الاسلام ادا کرنے سے حج نذر بالاتفاق ادا نہیں ہوتا پس ایسا ہی یہاں ہے کہ حج یا عمرہ واجبہ کے ادا کرنے سے جو نسک بوجہ داخلہ کے لازم آیا تھا ادا نہیں ہوگا۔ کیونکہ دونوں کا سبب مختلف ہے پس سبب کا بدلنا مانند سال بدلنے کے ہوگا حالانکہ سال بدل جانے میں بالاتفاق ادا نہیں ہوگا۔ ولنا۔ اور ہماری دلیل ف۔ یعنی استحسان۔ تو ہم نے استحسانا جان لیا کہ انه تلافی المتروك فی وقته۔ اس نے متروک حج یا عمرہ کی تلافی اپنے وقت میں کرلی ف۔ یعنی سال کے اندر اس طرح کہ فرض یا واجب کے ضمن میں اس کو ادا کرلیا اور کوئی علیحدہ حج یا عمرہ تعظیمی ادا کرنا مقصود نہیں ہے۔ لان الواجب علیه تعظیم هذه البقعة بالاحرام۔ کیونکہ اس پر واجب تو اس بقعہ معظمہ کی تعظیم کرنا احرام کے ساتھ ہے ف۔ تو واجب احرام کے ضمن میں یہ مقصود حاصل ہو جائے گا۔ کما اذا اتاه محرما بحجة الاسلام فی الابتداء۔ جیسے اگر ابتداء میں حجة الاسلام یعنی فریضہ حج کا احرام باندھے آتا ف۔ تو تحیہ کے حج یا عمرہ سے کافی ہو جاتا۔ یوں ہی اس سال کے اندر تلافی کرنا کافی ہو گیا۔ بخلاف ما اذا تحولت السنة لانه صار دینا فی ذمته۔ برخلاف ایسی صورت کے کہ جب سال پلٹ گیا ہو کیونکہ تحیہ واجبہ اس کے ذمہ دین لازم ہو گیا۔ فلا یتادی الا باحرام مقصود۔ تو نہیں ادا ہوگا کسی حال سے سوائے مقصود احرام کے ساتھ ف۔ یعنی جو احرام کہ اسی دین کے ادا کرنے کے قصد سے باندھا جاوے۔ کما فی الاعتکاف المنذور۔ جیسے نذر کے اعتکاف میں ہوتا ہے ف۔ یعنی امسال اعتکاف رمضان کی نذر کی اور اعتکاف میں روزہ رکھنا لازم ہے۔ فانه یتادی بصوم رمضان من هذه السنة دون العام الثانی۔ تو اس سال کے روزہ رمضان کے ساتھ اعتکاف مذکور ادا ہو جائے گا نہ دوسرے سال کے رمضان سے ف۔ بلکہ ضرور ہے کہ رمضان کے سوائے کسی مہینہ میں اعتکافی روزہ کے ساتھ اعتکاف قضاء کرے۔

پھر واضح ہو کہ اکثر کتابوں میں لکھا کہ جو کوئی مکہ معظمہ میں جانے کا قصد کرے اس پر حج یا عمرہ لازم ہے اور امام مصنفؒ نے فرمایا کہ اس پر احرام لازم ہے۔ یہی صحیح ہے یعنی واجب کیا گیا کہ جو شخص مکہ معظمہ کا قصد کرے وہ ضرور احرام باندھ کر جاوے پس اگر حج وغیرہ کا قصد رکھتا ہو تو یہی احرام کافی ہے یا نہیں تو علیحدہ احرام سے جاوے پھر یہ احرام کھل نہیں سکتا تاوقتیکہ اس سے کوئی حج یا عمرہ ادا کرے

کیونکہ احرام سے نکلنے کی سبیل ادائے افعال ہے جیسا کہ حج فاسد میں افعال پورے کرنا اسی وجہ سے لازم ہیں۔م۔ ومن جاوز الوقت فاحرم بعمرة۔ اور جس شخص نے میقات سے تجاوز کر کے عمرہ کا احرام باندھا۔ فافسدھا۔ اور عمرہ کو فاسد کر دیا ف۔ بایں طور کہ چار پھیرے طواف سے پہلے جماع کر لیا۔ مضی فیھا۔ تو عمرہ کے افعال میں گذر جاوے ف۔ یعنی احرام سے نکلنے کے واسطے افعال پورے کرے اگرچہ عمرہ ادا نہ ہوگا۔ وقضاھا۔ اور عمرہ کو قضا کرے ف۔ جس وقت چاہے کچھ سال آئندہ کی قید مثل حج کے نہیں کیونکہ عمرہ کا وقت تمام سال ہے۔ علی ما مر سابقاً۔ پس میقات سے احرام باندھ کر عمرہ قضا کرے۔ لان الاحرام یقع لازماً۔ کیونکہ احرام تو لازم واقع ہوتا ہے ف۔ بدون افعال ادا کئے اس سے نکلنا ممکن نہیں ہے۔ فصار کما اذا افسد الحج۔ تو ایسا ہو گیا جیسے حج کو فاسد کر دیا۔ ف۔ اور حج فاسد میں افعال پورے کرے گا یوں احرام عمرہ میں ہے۔ ولیس علیہ دم لترک الوقت۔ اور اس پر میقات چھوڑنے سے کفارہ کی قربانی لازم نہ ہوگی ف۔ اگرچہ فاسد کرنے کا کفارہ لازم ہے کیونکہ جب اس نے عمرہ کو احرام میقات سے قضا کیا تو اول تجاوز میقات بغیر احرام کا نقصان پورا ہو گیا جیسے نماز میں سہو ہوا۔ پھر فاسد ہو کر قضا کی تو سجدہ سہو ساقط ہو گیا۔ م۔ وعلی قیاس قول زفر لا یسقط عنه۔ اور قول زفر کے قیاس پر دم ساقط نہ ہوگا ف۔ یعنی زفرؒ سے صریح روایت نہیں مگر ان کے قول سابق پر قیاس کر کے نکالا کہ قربانی ساقط نہ ہوگی۔ وھو نظیر الاختلاف اور یہ اختلاف نظیر ہے اس اختلاف کی ف۔ جو دو صورتوں میں ہے۔ اول۔ فی فائت الحج اذا جاوز الوقت بغیر احرام۔ ایسے شخص میں جس نے حج کو فوت کیا جبکہ وہ میقات سے بغیر احرام تجاوز کر گیا ہے ف۔ یعنی بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کیا مگر اس کو حج نہیں ملا۔ اور دوم۔ فیمن جاوز الوقت بغیر احرام واحرم بالحج ثم افسد حجته۔ ایسے شخص میں جس نے بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کیا پھر حج کا احرام باندھا پھر اس کو فاسد کر دیا ف۔ مثلاً قبل وقوف عرفہ کے جماع کر لیا۔ تو ان دونوں شخصوں پر آئندہ قضا میں میقات سے احرام لانے سے اول تجاوز کا دم ساقط ہو گیا اور زفرؒ کے نزدیک ساقط نہ ہوگا۔ وھو یعتبرا لمجاوزۃ ھذہ۔ اور زفرؒ اس تجاوز میقات بغیر احرام کو قیاس کرتے ہیں۔ بغیرھا من المحظورات۔ اس کے سوائے دیگر ممنوعات پر ف۔ چنانچہ دیگر ممنوعات مانند خوشبو لگانے وغیرہ سے جو کفارہ دم واجب ہوا وہ قضا سے ساقط نہ ہوگا تو بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کا کفارہ بھی قضا سے ساقط نہ ہوگا۔ لیکن مخفی نہیں کہ دونوں میں فرق ہے وہ یہ کہ خوشبو لگانے وغیرہ کا جرم ہو چکا اس کی تلافی نہیں بخلاف میقات سے تجاوز کے کہ اس کی تلافی ہے تو فرق کے باوجود قیاس صحیح نہ ہوگا۔ ولنا انه یصیر قاضیاً حق المیقات بالاحرام منه فی القضاء اور ہماری دلیل یہ کہ قضا میں وہ شخص میقات سے احرام باندھنے میں میقات کا حق ادا کرنے والا ہو جائے گا۔ وھو یحکی الفائت۔ اور قضا اس کی حکایت کرتا ہے جو فوت ہوا۔ ف۔ گویا فوت شدہ کا قائم مقام یہ ہے تو گویا اس نے بغیر احرام کے میقات سے تجاوز نہیں کیا ولا یتقدم به غیرہ من المحظورات۔ اور قضا کے ذریعے سے دیگر محظورات معدوم نہیں ہو سکتیں

ف پس اگر قضا میں اس نے خوشبو نہیں لگائی تو اس سے لازم نہ ہوا کہ گویا اس نے اول میں خوشبو نہیں لی تھی۔ کیونکہ ایک وقت ایک گناہ نہ کرنے سے دوسرے زمانہ کا کرتا نہیں مٹتا ہے۔ فوضح الفرق۔ تو فرق کھل گیا ف یعنی بغیر احرام تجاوز میقات میں اور دوسرے ممنوعات کرنے میں فرق ظاہر ہوا کہ قضا سے دیگر ممنوعات نہیں مٹتے ہیں بخلاف حق میقات کے کہ وہ پورا ہو جاتا ہے کیونکہ قضا تو سابق فاسد کی ہے۔ لہٰذا اگر اول مرتبہ فاسد نہ کیا ہو بلکہ پورا کیا ہو پھر دوسرے سال دوسرا میقات سے ادا کیا تو اول میں میقات سے تجاوز کا کفارہ لازم رہے گا۔ کیونکہ دوسرا خود مستقل ہے اول کا قائم مقام نہیں ہے۔ م۔ واذا خرج المکی یرید الحج فاحرم۔ اور اگر مکی حرم سے حل کو نکلا درحالیکہ حج کا ارادہ رکھتا ہے پس اس نے احرام باندھا ف یعنی حل سے۔ ولم یعد الی الحرم ووقف بعرفۃ۔ اور حرم کی طرف نہیں لوٹا اور عرفات کا وقوف کیا ف یعنی حل سے باہر ہی باہر عرفات کو چلا گیا۔ فعلیہ شاۃ۔ تو اس کی پر ایک بکری واجب ہے ف کیونکہ اس نے میقات سے تجاوز کیا۔ لان وقتہ الحرم وقد جاوزہ بغیر احرام۔ کیونکہ مکی کا میقات تو حرم ہے اور حال یہ کہ وہ اپنے میقات سے بغیر احرام تجاوز کر گیا ف اور تلافی نہ کی اور اگر بضرورت حل میں آیا ہو تو اس پر کچھ نہیں۔ السراجیہ۔ فان عاد الی الحرم ولبی اولم یلب۔ پھر اگر مکی مذکور نے عرفات جانے سے پہلے حرم کو عود کیا اور تلبیہ کہا یا نہیں کہا ف یعنی تلبیہ کہتا ہوا لوٹا یا نہیں۔ فہو علی الاختلاف الذی ذکرناہ فی الآفاقی۔ تو اس کا حکم اسی اختلاف پر ہے جو ہم نے آفاقی کے مسئلہ میں بیان کیا ف یعنی زفرؒ کے نزدیک کسی طرح قربانی مذکور ساقط نہ ہوگی اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر تلبیہ کہتا ہوا لوٹا ہے تو ساقط ہے ورنہ نہیں۔ اور صاحبین کے نزدیک صرف حرم کو لوٹنے سے ساقط ہے۔

والمتمتع اذا فرغ من عمرتہ ثم خرج من الحرم فاحرم۔ اور متمتع جب عمرہ سے فارغ ہوا پھر حرم سے باہر ہو کر احرام حج باندھا ف حالانکہ بمنزلہ مکی کے اس کا میقات حرم تھا تو دو حال سے خالی نہیں کہ وہ اپنی میقات یعنی حرم کو لوٹا یا نہیں اگر نہیں لوٹا۔ ووقف بعرفۃ۔ اور عرفات میں وقوف کر لیا۔ فعلیہ دم۔ تو متمتع مذکور پر کفارہ قربانی واجب ہے۔ لانہ لما دخل مکۃ واتی بافعال العمرۃ صار بمنزلۃ المکی۔ کیونکہ جب وہ مکہ میں داخل ہو کر افعال عمرہ بجا لایا تو بمنزلہ مکہ والے کے ہو گیا۔ واحرام المکی من الحرم لما ذکرنا۔ اور مکہ والے کا احرام حرم سے ہے بوجہ اس کے جو ہم سابق ذکر کر چکے ف یعنی فصل مواقیت میں تو اس متمتع نے اپنا میقات حرم چھوڑ دیا۔ فیلزمہ الدم بتاخیرہ منہ۔ تو حرم سے احرام تاخیر کرنے سے اس پر قربانی کفارہ لازم ہے ف کیونکہ بعد تاخیر کے اس نے تدارک وتلافی بھی نہیں کی۔ فان رجع الی الحرم داھل فیہ قبل ان یقف بعرفۃ فلا شئی علیہ۔ پھر اگر وقوف عرفہ سے پہلے متمتع مذکور حرم کو واپس آیا اور اس میں تلبیہ کہا تو اس پر کچھ لازم نہیں رہا ف یہ امام ابوحنیفہؒ کے قول پر ہے۔ وھو علی الخلاف الذی تقدم فی الآفاقی۔ اور یہ مسئلہ اسی اختلاف پر ہے جو آفاقی کی صورت میں گزرا ف

جبکہ میقات سے بغیر احرام تجاوز کیا۔ صاحبینؒ کے نزدیک حرم میں واپس جانے سے بدون تلبیہ کے دم ساقط ہے اور زفرؒ کے نزدیک کسی طرح ساقط نہ ہوگا۔ م۔

باب اضافة الاحرام

یہ باب احرام کو مضاف کرنے کے بیان میں ہے۔ اضافة الاحرام۔ یعنی احرام عمرہ کو حج کی طرف یا برعکس ملانا۔ واضح ہو کہ ایام حج میں آفاقی کو عمرہ وحج جمع کرنا بطور قران یا تمتع کے صحیح ہے اور مکی کے حق میں صحیح نہیں ہے۔ قال ابو حنیفة اذا احرم المکی بعمرة وطاف لها شوطا۔ امام ابو حنیفہؒ نے کہا کہ اگر مکی نے عمرہ کا احرام باندھا اور اس کا طواف ایک پھیر کر لیا ف یعنی چار سے کم کچھ شروع کر لیا۔ ثم احرم بالحج۔ پھر حج کا احرام باندھا۔ فانه یرفض الحج۔ تو وہ حج کو ترک کر دے وعلیه لرفضه دم۔ اور اس پر حج توڑنے کے وجہ سے ایک قربانی واجب ہوگی۔ وعلیه حجة وعمرة اور اس پر ایک حج وعمرہ واجب ہوگا ف بوجہ قضائے متروک کے کیونکہ بر قضائے حج میں حج کے ساتھ عمرہ ہوتا ہے۔ وقال ابو یوسف ومحمدؒ رفض العمرة احب الینا۔ اور ابو یوسف ومحمدؒ نے کہا کہ ہمارے نزدیک عمرہ کو ترک کرنا بہتر ہے ف اگرچہ ترک حج جائز ہے جب کہ عمرہ چار پھیرے سے کم کیا ہو۔ وقضاها وعلیه دم لرفضها۔ اور عمرہ کو قضاء کرے اور عمرہ ترک کرنے کی وجہ سے اس پر قربانی کفارہ واجب ہوگی۔ لانه لابد من رفض احدهما۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ کہ عمرہ وحج میں سے کسی کو ایک چھوڑنا ضروری ہے۔ لان الجمع فی حق بینهما للمکی غیر مشروع۔ کیونکہ مکی کے حق میں عمرہ وحج کو جمع کرنا مشروع نہیں ہے۔ والعمرة اولی بالرفض۔ اور ترک کے واسطے عمرہ زیادہ لائق ہے ف بہ نسبت حج کے لانها ادنی حالا۔ کیونکہ عمرہ رتبہ میں کمتر۔ واقل اعمالا۔ اور اعمال میں تھوڑا۔ وایسر قضاء۔ اور قضاء کی راہ سے زیادہ آسان ہے۔ لکونها غیر موقتة۔ کیونکہ عمرہ کسی وقت سے موقت نہیں ہے ف بلکہ سوائے عیدین وتشریق کے سال کے سب دنوں میں جائز ہے۔ وکذا اذا احرم بالعمرة ثم بالحج ولم یات بشئ من افعال العمرة۔ اور اسی طرح جب عمرہ کا احرام باندھا پھر حج کا احرام باندھ لیا اور افعال عمرہ میں سے کچھ بھی نہیں کیا ف تو بالاتفاق عمرہ کو ترک کر دے الکافی۔ ع۔ لما قلنا۔ بوجہ اس کے جو ہم بیان کر چکے ف یعنی کم درجہ وکم عمل فاس کی قضاء آسان ہے۔ فان طاف للعمرة اربعة اشواط۔ اور اگر مکی نے عمرہ کے واسطے چار پھیرے طواف کر لیے ف یعنی نصف سے زائد۔ ثم احرم بالحج رفض الحج بلا خلاف۔ پھر اس نے حج کا احرام باندھا تو بلا خلاف حج کو توڑ دے۔ لان للاکثر حکم الکل۔ کیونکہ اکثر کے واسطے کل کا حکم ہے ف تو گویا اس نے کل طواف کر لیا۔ فتعذر رفضها۔ تو عمرہ کو ترک کرنا متعذر ہو گیا ف کیونکہ عمرہ تو یہی طواف کعبہ ہے۔ کما اذا فرغ منها۔ مانند اس صورت کے کہ جب عمرہ سے فارغ ہو چکا ہو تو کہ اس وقت عمرہ ترک

کرنے کے کچھ معنی نہیں ہیں۔ الحاصل طواف عمرہ کے سات پھیروں سے جب نصف سے زائد کر چکا تو بالاتفاق عمرہ کا ترک کرنا متعذر ہے۔ وکذلک اذا طاف للعمرۃ اقل من ذلک عند ابی حنیفۃؒ اور یوں ہی جب عمرہ کے واسطے چار سے کم پھیرے کئے ہوں تو بھی امام ابوحنیفہ کے نزدیک عمرہ کا ترک کرنا متعذر ہے ف اور صاحبین کے نزدیک متعذر نہیں ہے۔ لہ ان احرام العمرۃ قد تاکد باداء شئی من اعمالہا واحرام الحج لم یتاکد۔ ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عمرہ کا احرام بوجہ اس کے اعمال میں سے کچھ ادا کرنے کے متاکد ہو گیا یعنی مضبوط و محکم ہو گیا اور حج کا احرام ابھی متاکد نہیں ہوا ہے۔ ورفض غیر المتاکد ایسر۔ اور حال یہ ہے کہ جو احرام غیر متاکد ہے اس کو ترک کرنا آسان ہے ف پس اسی پر عمل کرنا لازم ہوا۔ ولان فی رفض العمرۃ والحالۃ ھذہ ابطال العمل۔ اور اس دلیل سے کہ عمرہ چھوڑنے میں جبکہ صورت یہ ہو یعنی کچھ شروع کر دیا ہے عمل کو باطل کرنا لازم آتا ہے ف اور یہ حرام ہے چنانچہ نوافل الصلوٰۃ میں مدلل گزرا۔ وفی رفض الحج امتناع عنہ۔ اور حج چھوڑنے میں اس سے امتناع ہے ف یعنی عمل سے باز رہنا لازم آتا ہے نہ باطل کرنا اور یہ جائز ہے چنانچہ نفل نماز کو ابتداء سے نہ پڑھنا جائز ہے لیکن شروع کر کے باطل کرنا حرام ہے۔ وعلیہ دم بالرفض ایہما رفضہ لانہ تحلل قبل اوانہ اور کسی پر ایک قربانی لازم ہو گی بوجہ ترک کرنے کے کسی کو دونوں میں سے ترک کرے کیونکہ حلال ہونے کے وقت آنے سے پہلے وہ احرام سے حلال ہو گیا ف لیکن گناہ نہ ہو گا۔ لتعذر المضی فیہ کیونکہ اس کو پورا کرنا متعذر ہے ف بوجہ ممانعت شرعی کے۔ فکان فی معنی المحصر۔ تو محصر کے معنی میں ہو گیا ف محصر وہ کہ دشمن وغیرہ کی وجہ سے ادائے نسک سے روکا گیا و ممنوع ہوا تو یہ بھی شرعاً دونوں کو پورا کرنے سے ممنوع ہوا ہے تو جیسے محصر پر ایک قربانی آتی ہے اس پر ایک قربانی آتی ہے اس پر بھی حج یا عمرہ کسی کے ترک کرنے و حلال ہونے سے قربانی لازم ہو گی۔ الا ان فی رفض العمرۃ قضاءھا لاغیر وفی رفض الحج قضاءہ وعمرۃ لانہ فی فائت الحج۔ مگر دونوں میں اتنا فرق ہے کہ عمرہ ترک کرنے میں صرف عمرہ کی قضا ہے نہ کچھ زیادہ اور حج کے ترک کرنے میں قضائے حج اور ایک عمرہ ہے کیونکہ وہ حج فوت ہونے والے کے معنی میں ہے ف یعنی احرام باندھ کر گیا مگر حج نہیں پایا تو اس پر حج مع عمرہ قضاء میں لازم ہے۔ وان مضی علیہما اجزاہ۔ اور اگر کسی دونوں کو پورا کر گیا تو کافی ہے ف یعنی عمرہ و حج کو پورا کر لیا باوجود ممانعت شرعی کے تو ادا ہو گیا۔ لانہ ادی افعالہما کما التزمہما۔ کیونکہ اس نے دونوں کے افعال کو جیسے دونوں کا التزام کیا تھا ادا کر دیا ف تو التزام احرام کے موافق ہو گیا۔ غیر انہ منہی عنہ۔ سوائے اتنی بات کے کہ جمع کرنا ممنوع شرعی ہے۔ والنہی لایمنع تحقق الفعل علی ما عرف اصلنا۔ اور نہی فعل کے تحقق سے مانع نہیں بنابر آنکہ ہماری اصل میں معلوم ہوا ف یعنی اصول الفقہ میں مذکور ہے کہ جس فعل سے نہی ہو وہ دلیل اس کے مشروع ہونے کی ہے بایں معنی کہ یہ فعل متحقق ہوتا ہے بخلاف نفی کے کہ وہ عدم ہے پس نہی و نفی میں یہی فرق ہے کہ جس فعل سے نفی کی گئی اس کا متحقق نہ ہو گا اور جس سے نہی ہو وہ متحقق ہو گا تو یہاں بھی سے حج و عمرہ متحقق ہو جائے گا۔ وعلیہ دم۔ اور اس پر ایک قربانی کفارہ لازم ہو گی

لجمعه بينهما - کیونکہ اس نے دونوں کو جمع کردیا - لانه تمكن النقصان فی عمله لارتكابه المنهی عنه - کیونکہ ممنوع فعل کے مرتکب ہونے سے اس کے عمل میں نقصان بیٹھ گیا ف - تو اس نقصان کا جبر یعنی پورا کرنا قربانی سے ہے - وهذا فی حق المکی دم جبر - اور جمع حج وعمرہ میں جو قربانی لازم آئی وہ مکی کے حق میں دم الجبر ہے ف - یعنی جبر نقصان کے واسطے کفارہ کے طور پر ہے پس اس میں سے کھانا سوائے فقراء کے جائز نہیں - وفی حق الآفاقی دم شکر لما مر - آفاقی کے حق میں شکر کی قربانی ہے - ف - خواہ جمع کرنا بطور قران میسر ہو یا بطور تمتع میسر ہو - بہر حال وہ شکریہ کی قربانی ہے تو اس میں سے کھانا جائز ہے - ومن احرم بالحج ثم احرم یوم النحر بحجة اخرى فان حلق فی الاول لزمته الاخرى ولا شئ علیه - اور جس شخص نے حج کا احرام باندھا پھر دسویں ذی الحجہ روز قربانی کو دوسرے حج کا احرام باندھا پس اگر اول حج میں حلق کرلیا ہو تو دوسرا حج لازم ہوگا اور اس پر کچھ واجب نہیں ہے ف - کیونکہ اس نے دو احرام جمع نہیں کئے جو کہ بدعت ہے اور دوسرا حج آئندہ سال ادا کرے اس وقت تک احرام رہے گا - ع - وان لم یحلق فی الاولی لزمته الاخرى وعلیه دم قصر او لم یقصر - اور اگر اس نے اول حج میں حلق نہیں کیا ہے تو بھی دوسرا اس پر لازم ہوگا - اور اس پر ایک قربانی کفارہ واجب ہوگی خواہ کترا دے یا نہ کترا دے ف - یعنی بعد احرام دوسرے حج کے چاہے حلق یا قصر کرے یا نہ کرے - ل - عند ابی حنیفة رح - یہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے - وقالا ان لم یقصر فلا شئ علیه - اور صاحبین نے کہا کہ اگر حلق نہ کرے تو اس پر کچھ لازم نہ ہوگا ف - اور اگر قصر کرے تو دم لازم ہوگا - لان الجمع بین احرامی الحج او احرامی العمرة بدعة فاذا حلق فهو وان کان نسکا فی الاحرام الاول فهو جنایة علی الثانی لانه فی غیر اوانه فلزمه الدم بالاجماع - امام و صاحبین کی تقریر دلیل یہ ہے کہ حج کے روز دو احرام یا عمرہ کے دو احرام جمع کرنا بدعت ہے - پھر جب اس نے حلق کیا یعنی احرام اول کا حلق کیا تو حلق کرنا اگرچہ احرام اول کا ایک نسک ہے مگر وہ دوسرے احرام پر جنایت ہے کیونکہ دوسرے احرام کے زمانہ حلق سے پہلے ہے تو بالاجماع اس حلق کے دم لازم ہوگا ف - رہا حلق نہ کرے تو بھی امام رح کے نزدیک لازم اور صاحبین کے نہیں تو لکھا کہ وان لم یحلق حتی حج فی العام القابل - اور اگر اس نے حلق یا قصر نہ کیا (برابر احرام اول و دوم میں رہا) - یہاں تک کہ آئندہ سال میں حج دوم کیا ف - اور دسویں کو وقت پر حلق یا قصر کیا حتی کہ دونوں احرام سے حلال ہوا - فقد آخر الحلق عن وقته فی الاحرام الاول - تو شک نہیں کہ اول احرام کے وقت حلق سے حلق کو تاخیر دے ف - حتی کہ ایک سال کے بعد حلق کیا - وذلك يوجب الدم عند ابی حنیفة رح - اور ایسا کرنا یعنی نسک کو اپنے وقت سے تاخیر دینا ابو حنیفہ رح کے نزدیک کفارہ قربانی واجب کرتا ہے - وعندهما لا یلزمه شئ علی ما ذکرنا - اور صاحبین کے نزدیک تاخیر سے کچھ لازم نہیں آتا چنانچہ ہم ذکر کر چکے - فلهذا سوی بین التقصیر وعدمه عنده - پس اسی اصل کی وجہ سے امام رح کے نزدیک منڈانے اور نہ منڈانے میں یکساں حکم کیا گیا ف - یعنی حلق کرے یا

نہ کرے دونوں طرح اس پر کفارہ دم واجب ہوگا لیکن حلق کرنے میں بوجہ دوسرے احرام میں جنایت کے اور حلق نہ کرنے میں بوجہ تاخیر کے دم لازم ہے۔ وشرطا التقصیر عندھما۔ اور صاحبین کے نزدیک قصر کرنا شرط کیا گیا ف یعنی تاخیر سے کچھ لازم نہیں اور حلق کر لینے میں احرام دوم پر جنایت ہے۔ ومن فرغ من عمرتہ الا التقصیر فاحرم باخری فعلیہ دم۔ اور جو شخص اپنے عمرہ سے فارغ ہوا سوائے سر منڈانے یا کترانے کے پھر دوسرے عمرہ کا احرام باندھا تو اس پر کفارہ کی قربانی واجب ہے۔ لاحرامہ قبل الوقت۔ کیونکہ اس نے وقت سے پہلے احرام باندھا ف کیونکہ اول احرام سے سر منڈا کر یا کترا کر بام ہونے کے بعد وقت تھا۔ لانہ جمع بین احرامی العمرۃ وھذا مکروہ فیلزمہ الدم وھو دم جبر وکفارۃ۔ اس لئے کہ اس نے عمرہ کے دو احرام جمع کر دیئے اور یہ بدعت مکروہ ہے تو اس پر قربانی لازم ہوگی اور یہ قربانی جبر نقصان وکفارہ کی ہے ف اس واسطے کہ دونوں عمرے کے افعال جمع ہو جاتے ہیں۔

برخلاف دو حج کے کہ ان میں ایک حج دوسرے سال میں ادا کیا جائے گا۔ ن ومن اھل بالحج۔ اور جس آفاقی نے حج کا تلبیہ کہا ف یعنی احرام باندھا اور ہنوز کچھ شروع نہیں کیا۔ ثم احرم بعمرۃ۔ پھر عمرہ کا احرام باندھا۔ لزماہ۔ دونوں (حج وعمرہ) اس پر لازم ہوں گے۔ لان الجمع بینھما مشروع فی حق الآفاقی۔ والمسئلۃ فیہ۔ اس لئے کہ آفاقی آدمی کے حق میں حج وعمرہ جمع کرنا مشروع ہے اور یہ مسئلہ آفاقی کے حق میں ہے۔ فیصیر بذلک قارنا۔ پس آفاقی ایسا کرنے سے قارن ہو جائے گا۔ ف کیونکہ قارن وہی کہ جس کا احرام عمرہ وحج کا جمع ہو کر افعال شروع ہوں۔ لکنہ اخطا السنۃ فیصیر مسیئا۔ لیکن اس نے سنت سے خطا کی تو برا کرنے والا ہو گیا ف کیونکہ سنت تو احرام عمرہ وحج ہے یا اول عمرہ کا احرام پھر حج کا تلبیہ کہنا جیسا کہ قرآن میں تا دلیل احادیث میں گزرا۔ پھر اس کو چاہئے کہ اول افعال عمرہ ادا کرے پھر حج جیسا قارن کرتا ہے۔ م۔ فلو وقف بعرفات ولم یات بافعال العمرۃ فھو رافض لعمرتہ۔ اور اگر وہ افعال عمرہ بجا نہ لایا اور وقوف عرفات کر لیا تو وہ اپنے عمرہ کا ترک کرنے والا ہوگیا۔ لانہ تعذر علیہ اداؤھا۔ اب ادائے عمرہ متعذر ہے ف اگر وہم ہو کہ بعد حج کے ادا کرے گا تو جواب یہ کہ نہیں۔ اذھی مبنیۃ علی الحج غیر مشروعۃ۔ اس لئے کہ عمرہ اس حالت سے کہ وہ حج پر مبنی ہو غیر مشروع ہے ف بلکہ عمرہ پر حج مبنی کرنا معلوم ہوا۔ اگر وہم ہو کہ حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے بعد حج کے تنعیم سے عمرہ کیا ہے، جواب ہاں وہ دوسرا احرام تھا پس تمتع میں ممکن ہے اور قران بیک احرام میں نہیں۔ پھر رفض عمرہ سے دم وقضا لازم ہوگی۔ اور واضح ہو کہ ابوحنیفہؒ نے عبدالملک بن عمیر سے روایت کی کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے ہم کو آگاہ کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عائشہ رضی اللہ عنہا کو بوجہ عمرہ ترک کرنے کے قربانی کفارہ کا حکم دیا۔ الفتح۔ فان توجہ الیھا لم یکن رافضا حتی یقف۔ اور اگر یہ شخص عرفات کی طرف چلا تو ابھی عمرہ ترک کرنے والا نہ ہو جائے گا یہاں تک کہ عرفہ کا وقوف کر لے ف تب عمرہ رفض ہو جائے گا۔ وقد ذکرناہ من قبل۔ اور اس کو ہم پہلے بیان کر چکے ف باب القران میں۔ واضح ہو کہ طواف

القدوم داخل افعال حج ہے چنانچہ مصنف رحمہ اللہ نے قران میں اشارہ کیا۔ فان طاف للحج۔
اگر اس نے حج کا طواف کر لیا ف یعنی طواف القدوم۔ ثم احرم بعمرۃ۔ پھر اس نے عمرہ کا
احرام باندھا۔ تمضی علیہما۔ پس دونوں پر گذر گیا ف یعنی دونوں ادا کر گیا بدون کسی کو
توڑنے یا فاسد کرنے کے۔ لزماہ وعلیہ دم۔ تو دونوں اس پر لازم ہوئے اور اس پر ایک قربانی
واجب ہے ف واضح ہو کہ دونوں کا لازم ہونا تو احرام ہی سے ہو گیا۔ رہا قربانی واجب ہونا
تو اس قید سے کہ دونوں ادا کر گیا اسی واسطے یہ شرط مقدم کر دی پس حاصل یہ کہ احرام حج باندھ
کر طواف قدوم کیا پھر عمرہ کا احرام باندھا تو دونوں اس پر لازم ہوئے پھر اگر دونوں کو پورا
کر گیا اس طرح کہ اول عمرہ پھر حج ادا کیا تو اس پر ایک قربانی واجب ہے۔ لجمعہ بینہما یعنی
حج وعمرہ جمع کرنے کے لان الجمع بینہما مشروع علی ما مر فصح الاحرام بہما۔ کیونکہ حج وعمرہ
جمع کرنا مشروع ہے بنابر آنکہ پہلے گزرا تو دونوں کا احرام صحیح ہو گیا ف تو دونوں اس پر لازم
ہو گئے۔ اگر وہم ہو کہ طواف حج کے بعد عمرہ نہیں ہو سکتا تو دفع کر دیا کہ والمراد بہذا الطواف
طواف التحیۃ۔ مراد اس طواف سے طواف التحیۃ ف یعنی طواف القدوم ہے نہ طواف زیارت
وانہ سنۃ ولیس برکن۔ اور طواف القدوم سنت ہے اور کچھ رکن نہیں ہے۔ حتی لا یلزمہ
بترکہ شئی۔ حتی کہ اس کے ترک کرنے سے اس پر کچھ لازم نہیں ہوتا ف پس اس طواف ادا
کرنے سے حج کا کوئی رکن ادا نہیں کیا۔ واذا لم یات بما ہو رکن یمکنہ ان یاتی بافعال العمرۃ
ثم بافعال الحج۔ اور جب اس نے ایسا فعل نہیں کیا جو رکن ہو تو اس کو ممکن ہے کہ عمرہ کے افعال
ادا کرے پھر حج کے افعال ادا کرے ف لہذا عمرہ بھی اپنے احرام سے لازم ہو گیا۔ فلہذا
لو مضی علیہما لہذا اگر دونوں کو پورا کر گیا ف کسی کو فاسد نہ کیا۔ جاز وعلیہ دم لجمعہ بینہما
تو جائز ہے اور اس پر دونوں کے جمع کرنے کی وجہ سے ایک قربانی لازم ہو گی ف پھر
شمس الائمہ وغیرہ نے کہا کہ یہ قربانی مثل قارن کے شکر کی قربانی ہے اور فخر الاسلام نے کہا کہ وہو
دم کفارۃ وجبر۔ یہ قربانی کفارہ وجبر کی نقصان ہے۔ ہو الصحیح۔ یہی قول صحیح ہے۔ لانہ
بان بافعال العمرۃ علی افعال الحج من وجہ۔ کیونکہ ایک وجہ سے وہ حج کے افعال پر عمرہ کے
افعال کو مبنی کرنے والا ہوا ف اور یہ مکروہ ہے کیونکہ طواف القدوم اگرچہ سنت ہے مگر
افعال حج اس سے شروع کیے جاتے ہیں اور اس کا سنت ہونا تو عمرہ لازم ہونے کو مفید ہے نہ
آنکہ ہنوز حج کا کوئی فعل بھی مشروع نہیں کیا لہذا مسئلہ میں روایت ہے کہ ویستحب ان یرفض عمرتہ
اور مستحب ہے کہ اپنے عمرہ کو توڑ دے۔ لان احرام الحج قد تاکد بشئی من اعمالہ۔ کیونکہ حج کا
کچھ عمل کرنے سے احرام حج متاکد ہو گیا ہے۔ بخلاف ما اذا لم یطف للحج۔ بخلاف اس صورت
کے جب حج کے واسطے طواف قدوم نہ کیا ہو ف پھر عمرہ کا احرام باندھا تو عمرہ توڑنا مستحب نہیں
بلکہ عمرہ پھر حج ادا کیا جاوے اور آخر میں قران کی قربانی یعنی شکر کی قربانی واجب ہے۔ واذا رفض عمرتہ
یقضیہا اور جب استحباباً عمرہ کو توڑ دیا تو اس کو قضا کرے۔ لصحۃ الشروع فیہا۔ کیونکہ عمرہ شروع

صحیح ہو چکا ف۔ کیونکہ آفاقی کے واسطے جمع مشروع ہے۔ وعلیہ دم لرفضتھا اور اس پر ایک قربانی لازم ہے بوجہ عمرہ ترک کرنے کے ف۔ پھر عمرہ سوائے عرفہ و عید و تشریق کے جب چاہے قضاء کرے۔ ومن اہل بعمرۃ فی یوم النحر او فی ایام التشریق لزمتہ۔ اور جس شخص نے احرام باندھا عمرہ کا یوم النحر میں یا ایام تشریق میں تو اس پر عمرہ لازم ہوگا۔ لما قلنا۔ بوجہ اس کے جو ہم بیان کر چکے ف۔ کہ شروع صحیح ہے اور وہ احرام سے حاصل۔ ویرفضھا۔ اور اس عمرہ کو توڑ دے ای یلزمہ الرفض۔ یعنی اس پر توڑ دینا واجب ہے۔ لانہ قد ادی رکن الحج۔ کیونکہ اس نے رکن حج کو ادا کیا ف۔ یعنی طواف زیارت جبکہ یوم النحر ہو۔ فیصیر بانیا افعال العمرۃ علی افعال الحج من کل وجہ۔ تو وہ ہر وجہ سے افعال حج پر افعال عمرہ مبنی کرنے والا ہو جائے گا ف۔ یعنی بحسب صورت بھی اور بحسب معنی بھی۔ وقد کرھت العمرۃ فی ھذہ الایام ایضا علی ما نذکرہ۔ اور ان ایام میں عمرہ مکروہ بھی ہے جیسا کہ ہم اس کو ذکر کریں گے۔ فلذا یلزمہ رفضھا۔ پس اسی وجہ سے اس پر عمرہ ترک کرنا لازم ہے ف۔ واضح ہو کہ نہایہ میں مسئلہ مذکور کو مقید کیا کہ عمرہ کا احرام باندھا یوم النحر میں قبل طواف زیارت یا قبل حلق کے اور عنایہ میں کہا کہ ظاہراً مطلق ہے یعنی قبل طواف زیارت و حلق ہو یا بعد حلق و طواف کے ہو یہی حکم ہے۔ کما فی العینی۔ پھر اگر قبل طواف ہو تو ظاہر ہے کہ بعد احرام عمرہ کے طواف واقع ہوا ظاہر و باطن دونوں طرح افعال عمرہ مبنی بر حج ہوئے اور اگر بعد طواف ہو۔

پس اگر طواف یوم النحر کو کیا پھر اسی روز احرام عمرہ باندھا تو ظاہر صورت میں بنائے عمرہ پر حج ہے نہ باطن میں خصوصاً جبکہ احرام عمرہ بعد دسویں کے ہو اور حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ظاہر ہے کہ طواف وداع سے پہلے عمرہ کیا فافہم۔ م۔ فان رفضھا فعلیہ دم لرفضھا وعمرۃ مکانھا۔ پس جب عمرہ کو ترک کر دیا تو اس پر عمرہ چھوڑنے کی قربانی اور بجائے اس عمرہ کے عمرہ واجب ہے لما بینا۔ بوجہ اس کے جو ہم بیان کر چکے۔ فان مضی علیھا اجزاہ۔ اور اگر وہ عمرہ پورا کر گیا تو کافی ہو گیا۔ لان الکراھتہ لمعنی فی غیرھا۔ اس واسطے کہ کراہت فی ذاتہ نہیں ہے بلکہ معنی فی غیرھا۔ ایسے معنی کی وجہ سے ہے جو عمرہ کے غیر میں ہیں۔ وھو کونہ مشغولا فی ھذہ الایام باداء بقیۃ اعمال الحج۔ اور یہ معنی اس کا مشغول ہونا ان ایام میں باقی اعمال حج ادا کرنے میں ف۔ یعنی عمرہ ان ایام میں مکروہ ہونا صرف اس وجہ سے ہے کہ ابھی طواف زیارت و رمی الجمار وغیرہ و بقیہ افعال حج میں مشغول ہے۔ فیجب تخلیص الوقت لہ تعظیما۔ تو تعظیم کے واسطے اس کے لئے وقت کو سب کام سے خالص کرنا واجب ہے ف۔ تو عمرہ میں مشغول ہونا مکروہ تحریمی ہے پس عمرہ خود مکروہ نہیں بلکہ ان معنی سے جو غیر میں موجود ہیں کراہت آئی لہذا عمرہ بنظر ذات خود ادا ہو گیا۔ وعلیہ دم۔ اور اس پر قربانی واجب ہوئی۔ لجمعہ بینھما اما فی الاحرام۔ بوجہ دونوں میں جمع کرنے کے یا تو جمع کرنا احرام میں ف۔ جبکہ حج کے حلق سے پہلے عمرہ کا احرام باندھا ہو۔ ع۔ او فی الاعمال الباقیۃ۔ یا جمع باقی اعمال حج میں ف۔ جبکہ حلق کے بعد احرام عمرہ ہو۔ قالوا

وھذا دم کفارۃ ایضا ۔ اور مشائخ نے کہا کہ یہ بھی کفارہ کی قربانی ہے۔ وقیل اذا حلق للحج ثم احرم لا یرفضہا علی ظاہر ما ذکر فی الاصل ۔ اور کہا گیا کہ جب حج کے واسطے حلق کر لیا پھر عمرہ کا احرام باندھا ہو تو عمرہ کو ترک نہ کرے بنا بر ظاہر عبارت اصل یعنی بسوط کے ف۔ چنانچہ امام محمدؒ نے بسوط میں کہا کہ عمرہ کو رفض نہ کرے ۔ ع ۔ وقیل یرفضہا احترازا عن النہی ۔ اور کہا گیا کہ عمرہ رفض کرے تاکہ ممانعت سے بچے ف۔ کیونکہ ایام عید و تشریق میں عمرہ سے ممانعت ہے۔ قال الفقیہ ابو جعفر ومشائخنا علی ھذا ۔ فقیہ ابو جعفر محمد بن عبد اللہ ہندوانی ؒ نے کہا کہ ہمارے مشائخ اس قول پر ہیں۔ ف۔ یعنی رفض کرے۔ فان فاتہ الحج ثم احرم بعمرۃ او بحجۃ فانہ یرفضہا ۔ اور اگر اس کا حج فوت ہو چکا پھر اس نے عمرہ کا یا حج کا احرام باندھا تو اس کو رفض کر دے ف۔ یعنی دوم کو خواہ عمرہ ہو یا حج ہو لان فائت الحج یتحلل بافعال العمرۃ من غیر ان ینقلب احرامہ احرام العمرۃ علی ما یاتیک فی باب الفوات ان شاء اللہ تعالیٰ ۔ کیونکہ حج کھونے والا افعال عمرہ ادا کر کے حلال ہو جاتا ہے بدون اس کے کہ اس کا احرام منقلب ہو کر عمرہ کا احرام ہو جاوے بنا بر آنکہ باب الفوات میں ان شاء اللہ تعالیٰ آئے گا ف۔ تو ایک عمرہ وہ فوات حج کا کرے گا اور دوسرے عمرہ کا احرام باندھا ۔ فیصیر جامعا بین العمرتین من حیث الافعال ۔ تو وہ دو عمروں کا جمع کرنے والا از راہ افعال ہو گیا ف۔ اور یہ جائز نہیں ہے ۔ فعلیہ ان یرفضہا کما لو احرم بعمرتین ۔ تو اس پر لازم ہے کہ عمرہ کو ترک کر دے جیسے اس وقت کہ دو عمروں کا احرام باندھے ف۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ ابو یوسفؒ کے نزدیک فائت الحج کا احرام منقلب ہو کر عمرہ کا احرام ہو جاتا ہے تو یہاں وہ دو عمروں کا احرام باندھنے والا ہو گیا غرضیکہ بالاتفاق اس پر دوسرا عمرہ توڑنا واجب ہے ۔ وان احرم بحجۃ ۔ اور اگر اس نے دوسرا احرام حج کا باندھا ہو ۔ یصیر جامعا بین الحجتین احراما فعلیہ ان یرفضہا کما لو احرم بحجتین ۔ تو وہ احرام میں دو حج کا جمع کرنے والا ہو جائے گا ۔

تو اس پر واجب ہو گا کہ دوسرے حج کو ترک کرے جیسے اس وقت کہ دو حج کا احرام باندھا ہو ف۔ یعنی ابتدائی احرام میں کہا کہ دو حج کے لئے لبیک کرتا ہوں یا احرام میں دو حج کی نیت کی تو ایک کا ترک کرنا واجب ہوتا ہے ۔ اسی طرح یہاں اول احرام ایک حج کا باندھا تھا وہ فوت ہو گیا اور ابھی احرام باقی ہے کہ اس نے دوسرے حج کا احرام باندھا تو بھی احرام کی راہ سے دو حج جمع ہو گئے پس دوسرے کو ترک کرنا لازم ہے ۔ وعلیہ قضاؤھا لصحۃ الشروع فیہا ودم لرفضہا بالتحلل قبل اوانہ ۔ اور اس پر اس کی قضاء واجب ہے کیونکہ اس میں شروع کرنا صحیح ہو گیا اور اس پر ایک قربانی ہے بوجہ اس کے ترک کرنے کے بایں طور کہ حلال ہونے کے وقت سے پہلے حلال ہو گیا ف۔ عینیؒ نے لکھا کہ علیہ قضاؤھا ۔ یعنی اس پر اس حج کی قضاء واجب ہے ۔ میں کہتا ہوں کہ ضمیر ثانیہ کی طرف راجع ہے یعنی عمرہ یا حج جس کو رفض کیا اس کی قضاء واجب ہے پھر قبل وقت کے حلال ہو جانے سے قربانی واجب ہونا ظاہرا اس وجہ سے کہ فوت حج کا عمرہ ادا کر کے حلال ہو گا ۔ م ۔

باب الاحصار

یہ باب محصر ہو جانے کے بیان میں، احصار لغت میں منع ہے اور فوت حج اگرچہ احصار سے بھی ہوتا ہے لیکن مراد یہ کہ وہ روکا نہیں گیا بلکہ اس نے تاخیر کی حتی کہ ایسے وقت پہنچا کہ دسویں کی فجر طلوع ہو چکی اور اس نے وقوف عرفہ نہیں پایا اور احصار یہ کہ وہ روکا گیا حتی کہ نہ پہنچ سکا۔ پھر ہمارے نزدیک احصار کا تحقق جیسے مخلوق کی طرف سے مانند دشمن و درندہ کے ہوتا ہے یوں ہی آسمانی آفت سے مثل بیماری و خرچ ختم ہو جانا اور عورت کا محرم مر جانا وغیرہ تجنیس میں ہے کہ عرجہ اگر چوری ہوا پس اگر پیادہ چل سکتا ہے تو وہ محصر نہیں ورنہ محصر ہے شافعیؒ نے کہا کہ احصار سوائے دشمن کے نہیں ہوتا۔ مف۔ واذا احصر المحرم بعدو اواصابۃ مرض۔ اور جب محرم (حج یا عمرہ) روکا گیا بوجہ دشمن کے یا مرض پیدا ہو جانے کے۔ فمنعہ من المضی۔ پس اس دشمن یا مرض نے اس کو پورا کرنے سے روکا ف یعنی دشمن و مرض وہ معتبر ہے کہ اس کو بیت اللہ تک پہنچنے سے مانع ہو۔ جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو عام الحدیبیہ میں مشرکوں نے روکا تھا جبکہ آپ عمرہ کے لئے جاتے تھے۔ جازلہ التحلل۔ تو محصر کو حلال ہو جانا جائز ہے ف یعنی بدون ادائے افعال حج یا عمرہ کے۔ وقال الشافعی لایکون الاحصار الا بالعدو۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ احصار نہیں ہوتا مگر بوجہ دشمن کے ف یہی قول مالکؒ ہے کیونکہ قولہ تعالیٰ فان احصرتم الآیہ احصار میں نازل ہوئی جبکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و آپ کے اصحاب کو دشمنوں نے روکا تھا پھر سیاق آیت میں وارد ہے فاذا امنتم فمن تمتع الآیہ۔ یعنی پھر جب تم کو امن حاصل ہوا الخ۔ تو احصار میں امن نہیں ہوتا تو ہدی ذبح کر کے حلال ہو جاوے پس احصار مخصوص دشمن کی وجہ سے ہوا۔ لان التحلل بالھدی شرع فی حق المحصر لتحصیل النجاۃ۔ کیونکہ محصر کے حق میں ہدی ذبح کر کے حلال ہو جانا اس واسطے مشروع ہوا تا کہ نجات حاصل کرے۔ وبالاحلال نجوم من العدو لا من المرض اور حلال ہو جانے سے نجات دشمن سے حاصل ہوگی نہ مرض سے ف تو احصار فقط دشمن سے ہوا نہ مرض سے۔ مخفی نہیں کہ درندہ کو اس کے ساتھ لاحق کرنا ہوگا کیونکہ اس سے بھی نجات حاصل ہوتی ہے تو خصوصیت دشمن کی باقی نہیں رہی پس آئندہ علت سے مرض وغیرہ بھی داخل کر سکتے ہیں۔ م۔ ولنا ان آیۃ الاحصار وردت فی الاحصار بالمرض باجماع اھل اللغۃ۔ اور ہماری تقریر دلیل یہ ہے کہ احصار کی آیت تو مرض کی وجہ احصار واقع ہونے میں وارد ہے بدلیل اجماع اہل اللغۃ ف یعنی قرآن مجید کا وارد ہونا عرب کی زبان پر ہے۔ پس زبان عرب کے موافق جو معنی ممکن ہیں ان پر اعتماد ہے۔

اور آیت احصار میں لفظ احصرتم۔ واقع ہوا جو احصار سے ہے نہ حصر سے اور نحاسیؒ نے

اہل لغت کا اجماع نقل کیا کہ احصار بمرض ہے۔ فانہم قالوا الاحصار بالمرض والحصر بالعدو۔ کیونکہ اہل لغت میں کہا کہ احصار تو بمرض ہوتا ہے اور حصر بدشمن ہوتا ہے ف یعنی جب کسی شخص کو مرض نے کسی کام سے روکا تو بولتے ہیں کہ احصر فلاں یعنی فلاں شخص احصار کیا گیا اور اگر اس کو کسی دشمن نے روکا ہو تو احصار نہیں بلکہ حصر بولتے ہیں کہ فلاں حصر یعنی فلاں شخص روکا گیا۔ پس جب آیت کریمہ میں حصر نہیں بلکہ احصار ہے تو باجماع اہل اللغۃ اس آیت کے معنی یہی کہ جب تم کو مرض روکے تو ہدی سے حلال ہو جائے گا یعنی قبل وقت کے۔ پھر حدیث سے معلوم ہوا کہ دشمن سے روکے جانے میں بھی یہی حکم ہے بلکہ حجاج بن عمرو الانصاریؓ کی حدیث سے مرفوعاً معلوم ہوا کہ کسر اور لنگ بھی احصار ہے۔ کما رواہ الخمسۃ وحسنہ الترمذی وصححہ النووی۔ م‌ع رہا یہ جو تم نے کہا کہ ہدی سے حلال ہونا صرف نجات حاصل کرنے کی غرض سے ہے یہ سمجھنا ٹھیک نہیں۔ والتحلل قبل اٰوانہ لدفع الحرج الاٰتی من قبل امتداد الاحرام۔ اور حلال ہونا قبل اپنے وقت کے اس واسطے کہ احرام کے زمانہ دراز تک رہنے سے جو حرج پیش آنے والا تھا وہ دور ہو ف حتی کہ اگر حج میں احصار ہوا تو آئندہ سال تک احرام میں مرد رہنا پڑے گا۔ اور اس میں حرج عظیم ہے اور اگر فرض کرو کہ آیت میں مراد حصر دشمن ہے تو بھی جلی دلالت نص سے مرض کا احصار معتبر ہوگا جیسے آیت میں والدین کو اف کہنا ممنوع تو مارنا جو بڑھ کر ہے بدرجہ اولی حرام ہے تو جب حرج بوجہ دشمن کے دفع ہے تو بوجہ مرض کے بدرجہ اولی مدفوع ہے۔ والحرج فی الاصطبار علیہ مع المرض اعظم۔ حالانکہ مرض کے ساتھ احرام پر صبر کرنے کا حرج بہت بڑھ کر ہے ف یہ بہ نسبت دشمن کے احصار کے کیونکہ مرض میں دوا و علاج کی کثرت وہاتھ و پاؤں سے مجبوری ظاہر ہے۔ م۔ پھر حد مرض یہ ہے کہ اس کو چلنے اور سواری سے مانع ہو مگر تیز یا درتی مرض، دشمن خواہ آدمی ہو یا درندہ ہو اور آدمی خواہ مسلمان ہو یا کافر ہو۔ البحر۔ واذا جاز لہ التحلل۔ اور جب اس کو حلال ہونا جائز ہو گیا یعنی احصار متحقق ہو گیا کہ اب حج نہیں پا وے گا تو بحکم آیت وہ ہدی ذبح کرے تاکہ حلال ہو جاوے پس یقال لہ ابعث شاۃ تذبح فی الحرم۔ اس کو حکم دیا جائے گا کہ ایک بکری ذبح بھیج جو حرم میں ذبح کی جاوے ف اور اس کے ذبح ہونے پر یہاں محصر حلال ہو جائے گا۔ لیکن کیونکر معلوم ہو کہ وہ کب ذبح ہوئی لہذا فرمایا۔ وواعد من یبعثہ بیوم بعینہ یذبح فیہ ثم تحلل۔ اور جس کے ہاتھ ہدی بھیجے اس سے ایک روز معین کا وعدہ ٹھہرا لے کہ اس دن وہ ہدی کو ذبح کرے گا۔ پھر تو حلال ہو جائے گا ف یعنی پھر تو اس دن کے بعد حلال کی طرح سب امور کا مرتکب ہو جو احرام میں منع ہیں۔ وانما یبعث الی الحرم لان دم الاحصار قربۃ۔ اور حرم میں اسی وجہ سے بھیجی جاوے گی کہ احصار کی قربانی ایک تقرب ہے نہ کسی جرم کا کفارہ نہیں ہے والاراقۃ لم تعرف قربۃ الا فی زمان او مکان مخصوص۔ اور خون بہانے کا قربت ہونا نہیں معلوم ہوا مگر ایک زمانہ میں یا ایک جگہ میں چنانچہ گزرا ف یعنی قیاس کو اس میں دخل نہیں مگر شرع نے بتلا دیا کہ ذی الحجہ ۱۰۔۱۱۔۱۲ تاریخوں

میں یا حرم کی حد میں ذبح کرنا تقرب ہے فلا یقع قربۃ دونہ فلا یقع بہ التحلل۔ پس بدون زمانہ و مکان کے وہ قربت نہ ہوگا تو اس سے حلال ہونا بھی واقع نہ ہوگا۔ والیہ الاشارۃ بقولہ تعالٰی ولا تحلقوا رؤسکم حتی یبلغ الھدی محلہ۔ اور اسی طرف اشارہ ہے بقول اللہ تعالٰی ولا تحلقوا رؤسکم الخ۔ یعنی اور اپنے سروں کو مت مونڈو یہاں تک کہ ہدی اپنے جائے حلال میں پہنچا دے ف یعنی حرم میں پہنچے۔ فان الھدی اسم لما یھدی بہ الی الحرم۔ کیونکہ ہدی اس جانور کا نام ہے جو حرم میں ہدیہ بھیجی جاوے ف اور طحاوی نے کہا کہ حدثنا علی بن معبد بن شداد العبدی حدثنا جریر بن عبد الحمید عن منصور عن ابراھیم عن علقمہ قال لدغ الخ۔ یعنی علقمہ نے کہا کہ ہمارے ایک ساتھی کو لدغ ہوا یعنی سانپ یا بچھو نے کاٹا حالانکہ وہ عمرہ کے احرام سے محرم تھا تو ہم نے اس کو حضرت ابن مسعودؓ سے ذکر کیا۔ پس آپ نے فرمایا کہ وہ ایک ہدی بھیجے اور اپنے ساتھیوں سے وعدہ ٹھہراوے پس جب اس کی طرف سے وہ قربانی ہو تو یہ حلال ہو جائے گا۔ اور دوسری روایت میں ہے کہ پھر ابن مسعودؓ نے فرمایا کہ اس کے بعد اس پر عمرہ قضا ہوگا۔ مف۔ ابن حزم نے کہا کہ ابن مسعودؓ سے یہ فتویٰ صحیح ہوا ہے مع۔

واضح ہو کہ دن مقرر کرانے کی ضرورت عمرہ میں بالاتفاق ہے اور حج میں ابو حنیفہؒ و مالکؒ و شافعیؒ کے نزدیک یوم النحر سے پہلے قربانی دینا جائز ہے و صاحبینؒ و احمدؒ کے نزدیک یوم النحر معین ہے۔ پس ابو حنیفہؒ کے نزدیک صرف مکان کی خصوصیت ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک ہدی الحج میں مکان حرم و زمانہ نحر دونوں کی خصوصیت ہے۔ م ع۔ وقال الشافعی لا یتوقت بہ۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ ہدی کی تعیین حرم کے ساتھ نہیں ہے ف بلکہ جہاں وہ احصار سے روکا گیا وہیں ذبح کر دے۔ لانہ شرع رخصۃ کیونکہ اس کی مشروعیت تو رخصت کے طور پر ہے ف جس میں تخفیف و آسانی ہوتی ہے۔ والتوقیت یبطل التخفیف اور حرم کی تعیین کرنا تخفیف کو باطل کرتا ہے ف کیونکہ اس کے ذمہ یہ مشکل باقی رہے گی کہ کسی شخص کو تلاش کر کے ہدی بھیجے۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و اصحاب رضی اللہ عنہم سال حدیبیہ میں روکے گئے پس آپ نے مع اصحاب کے حدیبیہ میں حلق و قربانی کر کے تحلل کر لیا اور حدیبیہ حرم سے خارج ہے۔ قلنا المراعی اصل التخفیف لا نہایتہ۔ ہم کہتے ہیں کہ اصل تخفیف تو منظور رکھی گئی ہے نہ انتہائے تخفیف ف پس تخفیف باطل نہیں ہوئی اور علمائے حنفیہ نے جواب دیا کہ حدیبیہ میں نصف حل ہے اور نصف حرم ہے تو شاید آپ نے حصہ حرم میں ذبح کیا اور دوسرا جواب یہ کہ مشرکین نے ہدی کو بھی روکا تھا۔ چنانچہ اللہ تعالٰی نے فرمایا ھم الذین کفروا وصدوکم عن المسجد الحرام والھدی معکوفا ان یبلغ محلہ۔ تو ہدی کو اپنے محل میں جانے نہیں دیا۔ اور مبسوط میں کہا کہ آپ نے حل میں ذبح کیا اس واسطے کہ اس وقت آپ کو ایسا آدمی نہیں ملتا تھا جس کے ہاتھ حرم میں بھیجیں تو آپ کے واسطے یہ امر خاص تھا۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ اس قول کے موافق جس کسی کو آدمی میسر نہ ہو تو اس کو جائز ہوگا کہ مقام احصار

میں ذبح کر دے اور شک نہیں کہ اگر لے جانا ممکن نہ ہو یا آدمی میسر نہ ہو تو اس کے سوائے
چارہ نہیں ہے - م - ویجوز الشاة لان المنصوص علیه الهدی والشاة ادناه اور اس ہدی میں بکری
جائز ہے کیونکہ منصوص علیہ ہدی ہے اور کمتر ہدی بکری ہے ویجزیه البقرة والبدنة کما فی
الضحایا۔ اور اس کو بقرہ و بدنہ کافی ہے جیسا کہ ضحایا میں ہے ف یعنی اضحیہ واجبہ میں جیسے
گائے و اونٹ اور ان کا ساتواں حصہ جائز ہے اسی طرح اس میں بھی جائز ہے - ولیس المراد
بما ذکرنا بعث الشاة بعینها لان ذلك قد یتعذر بل له ان یبعث بالقیمة حتی تشتری الشاة
هنالك وتذبح عنه - اور جو ہم نے ذکر کیا یعنی بکری کے ہدی بھیجنا تو اس سے مراد یہ نہیں کہ ضرور
یہ جانور بھیجے کیونکہ جانور کو بھیجنا کبھی محال ہو جاتا ہے بلکہ اس کو جائز ہے کہ قیمت بھیج دے تاکہ
وہاں بکری خرید کر اس کی طرف سے قربانی کر دی جائے - وقوله ثم تحلل - اور یہ جو کہا کہ پھر تو
حلال ہو جاتا ف یعنی بروز موعود جب ہدی وہاں ذبح کر دی جاوے تو پھر تو حلال ہو جاتا -
اشارة الى انه ليس عليه الحلق او التقصير وهو قول ابي حنيفة ومحمدؒ - تو یہ قول اشارہ ہے کہ
اس پر مونڈنا یا کترنا واجب نہیں ہے اور یہی ابوحنیفہ و محمدؒ کا قول ہے - وقال ابو یوسف علیه
ذلك - اور ابو یوسف نے کہا کہ اس پر یہ واجب ہے ف یعنی اس پر واجب ہے کہ بروز
موعود وہ سر منڈاوے یا کترا دے لیکن حلال ہونا بالاتفاق اس پر موقوف نہیں چنانچہ فرمایا۔
ولو لم يفعل لا شئ عليه - اور اگر اس نے حلق یا قصر نہ کیا تو اس پر کچھ نہیں ہے ف یعنی کوئی
قربانی اس پر واجب نہ ہوگی اگرچہ ترک واجب کا گناہ ہوا۔ لانه عليه السلام حلق عام
الحديبية وكان محصرا بها وامر اصحابه بذلك - ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے سال حدیبیہ میں جب عمرہ کا احرام کر کے گئے تھے اپنا سر مبارک منڈایا
درحالیکہ آپ حدیبیہ میں محصر ہو گئے تھے اور صحابہ رضی اللہ عنہم کو بھی منڈانے کا حکم کیا
ف جیسا کہ حدیث بخاری و مسلم میں ہے۔

پس اس حکم و فعل سے حلق واجب ٹھہرا لیکن چونکہ یہ حلق اپنے وقت کا نہیں ہے لہذا
اگر نہ کیا تو کفارہ کی قربانی یہاں واجب نہ ہوگی سوائے اس کے اس پر کفارہ ہوگا - ولهما
ان الحلق انما عرف قربة مرتبا على افعال الحج - اور امام ابوحنیفہ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ حلق
کا تقرب ہونا جب ہی معلوم ہوا کہ افعال حج پر مرتب ہونے یعنی بعد وقوف عرفہ و مزدلفہ
و رمی الجمار کے سر منڈانا عبادت معلوم ہوا ہے ورنہ قیاس کو دخل نہیں کہ سر کے بال اتارنے
میں کون وجہ ثواب و طاعت کی ہے تو جس طور پر اس کا عبادت ہونا امر الہی عزوجل سے ہم
نے جانا ہے وہیں تک رہے گا اور وہ افعال حج کی ترتیب پر ہے - فلا یکون نسکا قبلها - تو
افعال حج سے پہلے یہ فعل کوئی عبادت نہ ہوگا ف لیکن وارد ہوتا ہے کہ اس میں بھی تو نص
حدیث وارد ہے جواب دیا - وفعل النبی علیه السلام واصحابه لیعرف استحکام عزیمتهم علی
الانصراف - اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم واصحاب رضی اللہ عنہم کا سر منڈانا اس واسطے تھا کہ

واپس جانے پر ان کا عزم مستحکم ہونا معلوم ہو جاوے ف اور کفار قریش مطمئن ہوں کہ اس سال لڑائی کے ساتھ عمرہ کرنا منظور نہیں ہے بلکہ صلح کے موافق آئندہ سال میں ادا کریں گے۔ لیکن اس جواب میں تعلیل بالشمس ہے جو جائز نہیں اور بہتر جواب یہ کہ کافی میں ہے کہ امام ابوحنیفہ و محمدؒ کے نزدیک مقام احصار خارج حرم میں حلق نہ کرے گا اور اگر حرم میں ہو تو کرے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیبیہ کے حصہ حرم میں حلق فرمایا تھا۔ کما فی الفتح۔ الحاصل جب محصر ایک احرام حج یا عمرہ کے ساتھ ہو تو ایک ہدی حرم کو بھیجے اور میعاد مقرر کرے جس دن وہ ذبح ہو اس دن حلال ہو جاوے پھر اگر حرم میں محصر ہو تو سر منڈا کر ورنہ بدون اس کے۔ قال وان کان قارنا بعث بدمین کہا اور اگر وہ قارن ہو یعنی احرام عمرہ و احرام حج کو جمع کرنے والا ہو تو دو ہدی بھیجے۔ لاحتیاجہ الی التحلل من احرامین۔ کیونکہ وہ دو احرام سے حلال ہونے کا محتاج ہے ف اور ائمہ ثلثہ کے نزدیک اس کو بھی ایک ہدی کافی ہے۔ م۔ فان بعث بھدی واحد لیتحلل عن الحج ویبقی فی احرام العمرۃ لم یتحلل عن واحد منھما۔ اور اگر اس نے ایک ہدی بھیجی تاکہ احرام حج سے حلال ہو جاوے اور عمرہ کے احرام میں رہے تو وہ دونوں میں سے کسی سے حلال نہ ہوگا ف کیونکہ احرام اگرچہ دو ہیں مگر کھلنے کے حق میں بمنزلہ واحد ہیں۔ لان التحلل عنھما شرع فی حالۃ واحدۃ۔ کیونکہ دونوں سے حلال ہونا ایک ہی حالت میں مشروع ہوا ہے۔ ولا یجوز ذبح دم الاحصار الا فی الحرم ویجوز ذبحہ قبل یوم النحر۔ اور نہیں جائز ہے ہدی احصار کو ذبح کرنا مگر حرم میں اور جائز ہے ذبح کرنا یوم النحر سے پہلے ف پس مکان یعنی حرم کی خصوصیت ہے اور زمانہ نحر کی خصوصیت نہیں حتیٰ کہ دسویں سے پہلے حرم میں ذبح کرنا جائز ہے عند ابی حنیفۃ رح۔ یہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے ف خواہ احرام حج ہو یا عمرہ۔ وقالا لا یجوز الذبح للمحصر بالحج الا فی یوم النحر ویجوز للمحصر بالعمرۃ متی شاء اعتبارا بھدی المتعۃ والقران وربما یعتبرانہ بالحلق اذ کل واحد منھما محلل۔ اور صاحبین نے کہا کہ محصر بالحج کے واسطے ہدی قربانی کرنا حرم میں کسی اول وقت میں جائز ہے سوائے روز نحر کے اور محصر بالعمرہ کے واسطے جائز ہے جب چاہے ذبح کرے بقیاس ہدی تمتع و ہدی قران کے اور کبھی صاحبین ہدی احصار کو حلق پر قیاس کرتے ہیں کیونکہ ہدی احصار اور حلق ہر ایک احرام سے حلال کرنے والا ہے ف پس جیسے ہدی تمتع یا حلق مخصوص بیوم النحر ہے ہدی احصار بھی اسی روز سے مخصوص ہے۔ ولابی حنیفۃ انہ دم کفارۃ حتی لا یجوز الاکل منہ۔ اور ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ کہ ہدی احصار تو کفارہ کی قربانی ہے (اور اس کی شہادت موجود ہے) حتیٰ کہ اس قربانی سے کچھ کھانا جائز نہیں ہے ف بالاتفاق اس لئے کہ یہ تو قبل ادائے افعال کے حلال ہو جانے کا کفارہ ہے۔ فیختص بالمکان دون الزمان کسائر دماء الکفارات تو یہ قربانی مختص بمکان حرم ہوگی نہ زمانہ نحر جیسے تمام کفارہ کی قربانیوں میں ہے ف کہ بالاتفاق زمانہ کی قید نہیں ہے۔ بخلاف دم المتعۃ والقران برخلاف ہدی تمتع و قران کے ف کہ وہ دم کفارہ نہیں۔ لانہ دم نسک۔ کیونکہ وہ قربانی از افعال حج ہے ف جو شکرا واجب ہوتی ہے تو اس پر قیاس صحیح نہیں ہے۔ وبخلاف الحلق لانہ فی اوانہ لان معظم افعال الحج دعو

الوقوف ينتهي به۔ اور برخلاف حلق کے کیونکہ حلق تو اپنے وقت پر ہے اس لئے کہ افعال حج میں سے بزرگ فعل اور رکن وقوف عرفہ ہے اسی حلق کے ساتھ پورا ہوتا ہے ف یعنی وقوف عرفہ کی انتہاء پر حلق ہے اور وقوف مزدلفہ ضمنی فعل وقوف عرفہ ہے۔ قال والمحصر بالحج اذا تحلل فعليه حجة وعمرة کہا اور جب محصر بالحج نے احرام کھول لیا تو اس پر حج کے ساتھ عمرہ واجب ہوا۔ هكذا اروى من ابن عباس وابن عمر۔ ایساہی ابن عباس و ابن عمر سے مروی ہوا ف امام جصاص نے فقط حضرت ابن عباس و ابن مسعودؓ کو ذکر کیا لیکن تخریج معلوم نہیں اور شیخ سروجی شارح نے ذکر کیا کہ یہ قول حضرت عمر بن الخطاب و زید بن ثابت و عروہ بن الزبیر سے مروی ہے اور یہی قول مالک و شافعی و احمد کا ہے مع۔ ولان الحجة تجب قضاؤها لصحة الشروع۔ اور اس دلیل سے کہ حج کی قضاء تو بوجہ شروع صحیح ہونے کے واجب ہے۔ والعمرة لما انه في معنى فائت الحج۔ اور عمرہ واجب ہونا اس لئے کہ محصر اس شخص کے معنی میں ہے جس کا حج جاتا رہا ف اور فائت الحج پر لازم ہے کہ عمرہ ادا کرکے حلال ہو جاوے پھر سال آئندہ میں حج کرے پس محصر بھی عمرہ و حج ادا کرے وعلى المحصر بالعمرة القضاء اور جو شخص کہ عمرہ سے محصر ہوا اس پر قضائے عمرہ واجب ہے۔ والاحصار عنها يتحقق عندنا وقال مالك لا يتحقق لانها لا يتوقت۔ اور عمرہ سے احصار ہمارے نزدیک متحقق ہوتا ہے اور مالکؒ نے فرمایا کہ نہیں ہو سکتا کیونکہ عمرہ کسی وقت کے ساتھ مخصوص نہیں ہے ف کہ جب وہ وقت گزر جاوے تو پھر عمرہ فوت ہو۔ ولنا ان النبي عليه السلام واصحابه احصروا بالحديبية وكانوا عمارا اور ہماری حجت یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم حدیبیہ میں احصار کئے گئے حالانکہ سب عمرہ کے احرام میں تھے ف چنانچہ یہ حدیث صحیح بخاری و موطا وغیرہ میں مصرح ہے۔ ولان شرع التحلل لدفع الحرج وهذا امر موجود في احرام العمرة۔ اور اس دلیل سے کہ احرام کھولنا تو حرج دور کرنے کے لئے مشروع ہوا ہے اور یہ بات عمرہ کے احرام میں موجود ہے ف کہ نہ کھولا جاوے اور دراز ہو تو حرج شدید پیش آوے واذا تحقق الاحصار فعليه القضاء اذا تحلل كما في الحج۔ اور جب احصار عمرہ متحقق ہوا تو جب احرام کھول دیا تو اس پر قضاء عمرہ واجب جیسے حج میں ف قضاء لازم ہے وعلى القارن حج وعمرتان اور قارن محصر پر ایک حج و دو عمرہ لازم ہیں۔ اما الحج واحدى العمرتين فلما بينا۔ پس حج و ایک عمرہ تو اس وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ف کہ حج کی قضاء میں حج و عمرہ لازم ہوتا ہے والثانية لانه خرج منها بعد صحة الشروع۔ رہا دوسرا عمرہ تو اس وجہ سے کہ محصر اسی عمرہ سے باہر ہوا بعد شروع صحیح ہونے کے ف یعنی باحرام صحیح تو اس کی قضاء لازم ہے۔ فان بعث المحصر هديا واعدهم ان يذبحوه في يوم بعينه۔ پھر اگر محصر نے ہدی بھیجی اور ساتھیوں سے قرارداد کرلی کہ فلاں روز معین میں اس کو ذبح کریں ف چنانچہ لوگ روانہ ہوگئے ثم زال الاحصار۔ پھر اس کا احصار زائل ہوگیا ف مثلاً بیماری سے اچھا ہوگیا یا دشمن دفع ہوا تو اس میں کئی صورتیں ہیں فان كان لا يدرك الحج والهدى لا يلزمه ان يتوجه بل يصبر حتى يتحلل بنحر الهدي پس اگر وہ حج و ہدی کو نہیں پا سکتا تو اس پر متوجہ ہونا یعنی مکہ کی طرف چلنا واجب نہیں بلکہ صبر کرے

یہانتک کہ ہدی قربانی ہونے کے ساتھ حلال ہو جاوے۔ لفوات المقصود من التوجه وهو اداء الا فعال۔ کیونکہ توجہ سے جو مقصود ہے وہ فوت ہے اور مقصود ادائے افعال ہے۔ وان توجه لتحلل بافعال العمرة له ذلك لانه فائت الحج اور اگر اس قصد سے جاوے کہ عمرہ کے افعال ادا کرکے حلال ہو جاوے تو اس کو یہ اختیار ہے کیونکہ یہ ایسے شخص کے مثل ہے جس کا حج فوت ہو گیا ف اور فائت الحج فی الحال ادائے عمرہ سے حلال ہو کر سال آئندہ میں صرف حج ادا کرتا ہے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اگر محصر بعمرہ ہو تو وہ عمرہ ادا کرنے کو جا سکتا ہے۔ اگرچہ ہدی نہ پاوے۔ وان كان يدرك الحج والهدى لزمه التوجه۔ اور اگر وہ حج وہدی کو پا سکتا ہے تو اس پر توجہ لازم ہے۔ لزوال العجز قبل حصول المقصود بالخلف کیونکہ خلیفہ سے مقصود حاصل ہونے سے پہلے عذر عاجزی زائل ہو گیا ف تو خلیفہ یعنی ہدی مذکور بیکار ہے جیسے کسی نے عذر سے وضوء کا خلیفہ یعنی تیمم کیا تاکہ نماز پڑھے پھر تمام کرنے سے پہلے عذر زائل ہو گیا اور پانی موجود ہے تو اس پر وضو کرنا واجب ہے بخلاف اس کے جب پڑھ چکا تو اعادہ لازم نہیں ہے۔ واذا ادرك هديه صنع به ما شاء اور جب اپنے ہدی کو پاوے تو اس کو جو چاہے کرے ف حتی کہ چاہے فروخت کرے یا صدقہ وغیرہ۔ لانه ملكه وقد كان عينه لمقصود استغنى عنه کیونکہ یہ جانور اس کی ملک ہے اور اس نے اس کو ایسے مقصود کے واسطے نامزد کیا تھا جس کی حاجت نہیں رہی۔ وان كان يدرك الهدى دون الحج يتحلل۔ اور اگر وہ ہدی کو پاوے گا نہ حج کو تو حلال ہو جاوے ف اس طرح کہ حرم میں یہ ہدی بروز معہودہ قربانی ہو جاوے۔ لعجزه عن الاصل۔ کیونکہ اصل یعنی حج سے عاجز ہے ف پس ہدی کا پانا بیکار ہے تو اس کو ہدی قربانی ہونے دے تاکہ فائدہ ہو۔ وان كان يدرك الحج دون الهدى جاز له التحلل۔ اور اگر وہ حج پاوے گا نہ ہدی تو اس کو حلال ہو جانا جائز ہے۔ استحسانا۔ بدلیل استحسان ف اور یہی مختار ہے اور قیاساً نہیں جائز ہے اور یہی قول زفر ہے۔ وهذا التقسيم لا يستقيم على قولهما فی المحصر بالحج۔ اور صاحبین کے قول پر یہ تقسیم محصر بحج کے حق میں ٹھیک نہیں پڑتی ہے۔ لان دم الاحصار عندهما يتوقت بيوم النحر فمن يدرك الحج يدرك الهدى۔ اس واسطے کہ صاحبین کے نزدیک محصر بحج کی ہدی احصار موقت بیوم النحر ہے تو جو شخص حج پاوے گا وہ ہدی بھی پاوے گا ف لہذا یہ صورت کہ ہدی پا سکتا ہے نہ حج اور یہ صورت کہ حج پا سکتا ہے نہ ہدی۔ یہ دونوں صورتیں صاحبین کے قول پر محصر بحج میں نہیں نکلتی ہیں۔ وانما يستقيم على قول ابی حنيفة رح۔ اور یہ صرف امام ابو حنیفہؒ کے قول پر ٹھیک پڑتی ہے ف کیونکہ دم احصار ان کے نزدیک یوم النحر سے پہلے ذبح کرنا جائز ہے۔ وفی المحصر بالعمرة يستقيم بالاتفاق لعدم توقف الدم بيوم النحر۔ اور محصر بعمرہ کی صورت میں بالاتفاق تقسیم مذکور ٹھیک پڑتی ہے۔
کیونکہ احصار عمرہ کی ہدی ذبح کرنا یوم النحر سے متعین نہیں ہے۔ وجه القياس وهو قول زفر انه قدر على الاصل وهو الحج قبل حصول المقصود بالبدل وهو الهدى۔ یعنی اس مسئلہ میں زفر نے حکم

قیاس لیا ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ وہ شخص محصر اصل یعنی حج پر قادر ہو گیا قبل اس سے کہ خلیفہ یعنی ہدی سے مقصود حاصل ہو ف یعنی ہنوز ہدی ذبح ہو کر حلال نہیں ہوا تھا کہ اس کا احصار زائل ہو کر حج پالنے کی قدرت حاصل ہو گئی اور جب اصل پر قدرت ہو جاتی ہے تو بدل یعنی خلیفہ کچھ اثر نہیں کرتا تو لا محالہ اس کو اصل یعنی حج کی طرف توجہ کرنی لازم ہوئی۔ وجہ الاستحسان۔ دلیل استحسان کی ف جو امام کا قول ہے یہ ہے کہ انا لو الزمناہ التوجہ لضاع مالہ۔ ہم اگر اس محصر کے ذمہ توجہ لازم کریں تو اس کا مال ضائع ہوگا ف یعنی ہدی لان المبعوث علی یدیہ الھدی یذبحہ ولا یحصل مقصودہ۔ کیونکہ جس کے ہاتھوں اس نے بھیجا ہے وہ مزدور اس کو ذبح کر دے گا اور اس کا مقصود حاصل نہ ہوگا ف کیونکہ اس سے مقصود تو حلال ہوتا تھا حالانکہ اس صورت میں اس کو حج کرنا لازم ہے۔ وحرمۃ المال کحرمۃ النفس۔ اور مال کی حرمت جیسے جان کی حرمت ف یعنی اس شے کے قریب ہے لہذا ہم نے کہا کہ مال کو ضائع نہ کرے اور ذبح ہونے سے حلال ہو جاوے۔

مترجم کہتا ہے کہ اس میں دو وجہ سے تامل ہے وجہ اول یہ کہ صاحبین کے قول پر ہدی ذبح کرنا مخصوص بیوم النحر ہے تو مال لے کر جو چاہے کرے گا۔ علاوہ بریں اگر ہدی کو صدقہ کرے یا قربانی نفل تو بھی ضائع نہ ہوگی۔ ہاں امامؒ کے قول پر جبکہ یوم النحر کی خصوصیت نہیں تو ممکن ہے کہ جس کے ہاتھ ہدی بھیجی ہے وہ پہلے ذبح کر دے شاید صاحبین کے طور پر یہ احتمال ہو کہ وہ ہدی والے کو نہ پاوے۔ وجہ دوم یہ کہ دلیل مقتضی وجوب تحلل ہے حالانکہ استحساناً تحلل جائز کہا گیا جواب یہی ہو سکتا ہے کہ قطعی ضائع ہونے کا یقین نہیں پس جیسے جان پر خوف ہونے میں نہ جانا جائز اسی طرح مال کے خوف میں جائز ہے پھر میں نے دیکھا کہ محقق ابن الہمامؒ نے بھی لکھا کہ اس سے کچھ خاطر کو تسکین نہیں ہوتی تو جانا بہتر ہے انتہی م۔ ولہ الخیار۔ اور اس کو اختیار ہے خواہ حلال ہو جاوے اور چلے جاوے یعنی انشاء صبر فی ذلک المکان غیرہ لینحر عنہ فیتحلل اگر چاہے تو احصار کی جگہ یا دوسری جگہ احرام سے صبر کرے تاکہ اس کی طرف سے ہدی ذبح کر دی جاوے بروز موعود پس حلال ہو جاوے وان شاء توجہ لیودی النسک الذی التزمہ بالاحرام وھو افضل۔ اور اگر چاہے تو متوجہ ہو تاکہ جس نسک کا احرام سے التزام کیا ہے اس کو ادا کرے یعنی حج یا عمرہ کو اور یہی افضل ہے لانہ اقرب الی الوفاء بما وعد۔ کیونکہ یہ وفائے وعدہ سے اقرب ہے ف یعنی اگر پورا ادا ہو جائے تو وفائے وعدہ ہے۔ ومن وقف بعرفۃ ثم احصر اور جو شخص عرفات کا وقوف کر چکا پھر وہ محصر ہوا ف مثلاً ایسا بیمار ہوا کہ زیارت کا طواف نہیں کر سکتا۔ لا یکون محصرا۔ تو وہ محصر نہیں ہوگا ف یعنی شرعی احصار اس کے حق میں محقق نہیں لوقوع الامن عن الفوات کیونکہ حج فوت ہونے سے امن ہو چکا ف کیونکہ طواف زیارت تاخیر سے ادا ہو سکتا ہے اور حدیث گزری کہ جس نے وقوف عرفہ پایا اس نے حج پایا۔ م۔ ومن احصر بمکۃ وھو ممنوع من الطواف والوقوف ھو محصر۔ اور جو شخص مکہ کے اندر یعنی حرم میں رکا گیا

درحالیکہ وہ طواف ووقوف عرفہ سے ممنوع ہوا تو وہ محصر ہے ف۔ کیونکہ وقوف عرفہ فوت ہونے سے حج فوت ہوگا اور احرام عمرہ میں طوالت ہوگی لانہ تعذر علیہ الاتمام فصار کما اذا احصر فی الحل۔ کیونکہ تمام کرنا اس کو متعذر ہے تو ایسا ہوا گویا حل میں محصر ہوا ف۔ یہ اس وقت کہ وقوف اور طواف دونوں سے ممنوع ہو۔ وان قدر علی احدھما فلیس بمحصر اور اگر دونوں میں سے ایک پر قادر ہو تو وہ محصر نہیں ہے ف۔ یعنی وہ محصر نہیں جو ہدی بھیج کر حلال ہوتا ہے۔ اما علی الطواف۔ تفصیل دلیل یہ کہ اگر فقط طواف پر قادر ہوا ف۔ نہ وقوف عرفہ پر حتی کہ حج فوت ہوا۔ فلان فائت الحج یتحلل بہ۔ تو اس وجہ سے محصر نہیں کہ جس کا حج فوت ہو وہ طواف سے حلال ہو جاتا ہے ف۔ یعنی عمرہ کر کے جو کہ طواف وسعی ہے پس محصر کی طرح وہ ہدی سے حلال نہیں ہوگا کیونکہ طواف عمرہ تو اصل ہے اس پر وہ قادر ہے۔ والدم بدل عنہ فی التحلل۔ اور ہدی بھیجنا اس کا بدل ہے حلال ہونے میں ف۔ پس جب اصل پر قادر ہے تو بدل بیکار ہے تو حکم محصر نہ ہوا۔ واما علی الوقوف فلما بینا۔ اور اگر وقوف عرفہ پر قادر ہے تو محصر نہ ہونا اس وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ف۔ کہ وقوف عرفہ سے حج مل گیا۔ پس فوت ہونے کا خوف نہیں رہا حتی کہ طواف آخر عمر تک کر سکتا ہے۔ وقد قیل فی ھذہ المسالۃ خلاف بین ابی حنیفۃ وابی یوسف۔ اور کہا گیا کہ اس مسئلہ میں ابو حنیفہ و ابو یوسف کے درمیان اختلاف ہے ف۔ یعنی جو کوئی حرم مکہ میں طواف اور وقوف سے ممنوع ہو وہ ابو حنیفہ رح کے نزدیک محصر نہیں اور ابو یوسف رح کے نزدیک محصر ہے۔ والصحیح ما اعلمتک من التفصیل۔ اور صحیح یہ تفصیل ہے جس سے میں نے تجھے آگاہ کیا ف۔ اور صحیح یہ کہ یہی تفصیل بالاتفاق سب کا قول ہے کہ اگر وقوف و طواف دونوں سے ممنوع ہو تو محصر ہے اور اگر ایک پر قادر ہو تو محصر نہیں ہے۔ مع۔ الحاصل محصر وہ کہ مرض یا دشمن سے جو روانگی سے عاجز کرے اور مانع ہو اور مانند اس کے درندہ وغیرہ ہو اور ممتد ہو کہ وقوف عرفہ فوت ہو جاوے یا احرام عمرہ طول ہونے کا خوف ہو اگرچہ حل میں ہو یا حرم میں طواف و وقوف دونوں سے ممنوع ہو تو وہ محصر ہے یعنی جس کا حکم ہدی سے حلال ہونا ہے۔ م۔

باب الفوات

حج فوت ہونے کے بیان میں۔ ومن احرم بالحج وفاتہ الوقوف بعرفۃ حتی طلع الفجر من یوم النحر فقد فاتہ الحج۔ اور جس شخص نے حج کا احرام باندھا اور اس کا وقوف عرفہ فوت ہو گیا حتی کہ یوم النحر کی فجر طلوع ہو گئی یعنی دسویں ذی الحجہ ہو گئی تو اس کا حج فوت ہو گیا ف۔ صورت یہ کہ مثلاً حاجی اتنی دیر کو پہنچا کہ عرفات تک پہنچنے میں اس کو دسویں کی فجر طلوع ہو گئی تو اس کا

حج جاتا رہا۔ لما ذکرنا ان وقت الوقوف یمتد الیہ بوجہ اس کے جو ہم ذکر کر چکے کہ وقوف عرفہ کا وقت طلوع فجر یوم النحر تک دراز ہوتا ہے ف بعد طلوع فجر وقت نہیں رہتا ہے اور یہ بھی بیان ہو چکا کہ جس کا وقوف عرفہ فوت ہوا اس کا حج جاتا رہا۔ وعلیہ ان یطوف ویسعی ویتحلل۔ اور اس پر واجب ہے کہ طواف و سعی کرے یعنی عمرہ کرے اور حلال ہو جاوے ف پس عمرہ واجب ہے اور حلال ہونا شرعاً واجب نہیں بلکہ احرام دراز میں حرج ہے۔ ویقضی الحج من قابل اور حج کو سال آئندہ میں قضاء کرے۔ ولا دم علیہ اور اس پر کوئی قربانی کفارہ واجب نہیں ہے ف الحاصل جس کا حج فوت ہوا وہ عمرہ کر کے حلال ہو جاوے اور سال آئندہ میں حج قضاء کرے اور حج کا فوت ہونا عرفہ کے وقوف فوت ہونے سے ہوتا ہے۔ اور وقوف عرفہ فوت ہونا اس طرح کہ دسویں کی فجر طلوع ہونے سے پہلے کسی وقت رات یا دن میں اس کو عرفات میں موجود ہونا نصیب نہ ہو۔ لقولہ علیہ السلام من فاتہ عرفۃ بلیل فقد فاتہ الحج فلیتحلل بعمرۃ وعلیہ الحج من قابل بدلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ جس کا وقوف عرفہ رات میں بھی فوت ہوا تو اس کا حج گیا پس عمرہ کر کے حلال ہو جاوے اور اس پر سال آئندہ میں حج ہے ف یہ حدیث دارقطنی و ابن عدی نے ابن عمرؓ سے مرفوع روایت کی لیکن دارقطنی نے رحمہ بن مصعب کو منفرد ضعیف کہا اور ابن عدی نے محمد بن عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ کی تضعیف کی حالانکہ مختلف فیہ ہے اور دارقطنی نے ابن عباس سے مرفوع روایت کی۔ اور اس کی اسناد میں یحییٰ بن عیسیٰ النہشلی ہے جس میں اختلاف ہے حالانکہ امام مسلم رحؒ نے صحیح میں اس سے روایت کی۔

ابن الہمام نے کہا کہ حدیث سے مقصود یہ کہ اس پر قربانی کفارہ لازم نہیں جیسا کہ مالک و شافعی و حسن بن زیاد کا قول ہے ورنہ باقی مسئلہ میں تو مجھے کسی کا اختلاف معلوم نہیں ہوتا۔ مترجم کہتا ہے کہ اگر کسی کا اختلاف نہ ہو تو گویا اجماع حجت اور اس کی مستند یہ حدیث ہے اگرچہ اس کی اسناد میں ضعف راوی ہو۔ لیکن امام مالک سے مروی ہے کہ فائت الحج برابر محرم رہے حتیٰ کہ سال آئندہ میں قضاء کرے۔ شاید یہ کہ یہ قول ثبوت نہیں ہوا۔ علاوہ یریں ابن عمرؓ کے موافق اس حدیث کے فتویٰ دیا لیکن اس میں اخیر میں ہے کہ جو ہدی تھے میسر ہو بھیج دے رواہ مالک فی المؤطا۔ جواب یہ ہو سکتا ہے کہ شاید وہ قارن متمتع تھا جس کو فتویٰ دیا ہے، بدلیل آنکہ شافعیؒ نے اس اثر کو ابن عمرؓ سے مطول روایت کیا اور اس میں ہے کہ اگر اس کے ساتھ ہدی ہو تو حلق سے پہلے قربانی کر دے پھر جب فارغ ہو تو اپنے اہل وطن میں لوٹ جاوے الخ۔ اور اسناد صحیح ہے پھر ہدی وہ لاتا ہے جو قارن یا متمتع ہو۔ اس سے یہ اعتراض بھی دفع ہوا کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے جو حدیث روایت کی اس میں قربانی کا ذکر نہیں پس اگر خلاف حدیث ہو تو حدیث قبول نہیں اور موافق ہو تو حدیث سے اس کی حجت نہ ہوگی کہ قربانی لازم نہیں ہے اور خلاصہ جواب یہ کہ حدیث سے موافقت ہے اور فائت الحج پر کوئی قربانی نہیں ہے۔ ہاں اگر وہ قارن یا متمتع اپنے ساتھ ہدی لایا ہو تو ذبح کرنے ورنہ آئندہ سال کی قرآن یا تمتع کی قربانی کرے

اس تحقیق لطیف سے جو مترجم کو ظاہر ہوئی سب اعتراض دفع ہو گئے۔ فاللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔ م۔ پھر حدیث میں ہے کہ عمرہ کرے اور کتاب میں طواف وسعی ہے تو فرمایا والعمرۃ لیست الا الطواف والسعی۔ اور عمرہ کچھ نہیں سوائے طواف وسعی کے ف۔ پس مصنفؒ نے عمرہ کی تفسیر ذکر فرمائی ہے۔ پس یہ دلیل حدیث سے حق رہی دلیل قیاس تو فرمایا۔ ولان الاحرام بعد ما انعقد صحیحا لاطریق للخروج عنہ الا باداء احد النسکین۔ اور اس دلیل قیاس سے کہ احرام صحیح منعقد ہونے کے بعد احرام سے نکلنے کا کوئی طریقہ نہیں سوائے حج یا عمرہ کوئی ایک ادا کرنے کے ذریعے سے کما فی الاحرام المبھم جیسا کہ احرام مبہم میں ہوتا ہے ف۔ یعنی اس نے صرف احرام کی نیت وتلبیہ کیا اور حج یا عمرہ کسی کو معین نہیں کیا تو اس کو اختیار ہے کہ حج یا عمرہ کسی کو طواف شروع کرنے سے پہلے معین کرلے اور بغیر اس کے ادا کے احرام سے خارج نہ ہوگا۔

معت۔ وھھنا عجز عن الحج۔ اور یہاں یعنی فوات حج کی صورت میں وہ حج سے تو عاجز ہو چکا۔ ف۔ کہ وقوف کا وقت ہی نہیں ہے۔ فیتعین علیہ العمرۃ۔ تو عمرہ اس پر متعین ہو گیا ف۔ لہٰذا ہم نے کہا کہ فائت الحج عمرہ ادا کرکے حلال ہو۔ ولادم علیہ لان التحلل وقع بافعال العمرۃ۔ اور اس پر کوئی قربانی کفارہ اس واسطے لازم نہیں کہ اس کا حلال ہونا عمرہ کے افعال ادا کرکے ہوا ف۔ اور محصر کا حج بھی فوت ہوتا ہے لیکن اس کا حلال ہونا بدون ادائے افعال کے قربانی سے ہوتا ہے۔ فکانت فی حق فائت الحج بمنزلۃ الدم فی حق المحصر فلا یجمع بینھما۔ تو فائت الحج کے حق میں عمرہ کرنا بمنزلہ قربانی کے محصر کے حق میں ہوا پس عمرہ وقربانی دونوں جمع نہیں کی جاویں گی ف۔ بلکہ اصل عمرہ ہے اور چونکہ محصر بعد فوت حج کے عمرہ پر قادر نہیں تو اس کے عوض میں ہدی لازم ہے کیونکہ بغیر ادائے افعال کے حلال ہوتا ہے۔ پھر واضح ہو کہ جو محصر نہ ہوا تو فوت ہونا صرف حج کے ساتھ خاص ہے۔ والعمرۃ لا تفوت اور عمرہ فوت نہیں ہوتا ہے ف۔ رہا محصر کے حق میں اس واسطے احرام عمرہ سے ہدی بھیج کر حلال ہونا مشروع ہوا کہ مدت تک احصار کی وجہ سے احرام میں حرج شدید ہے نہ اس وجہ سے کہ عمرہ فوت ہو گیا کیونکہ عمرہ تو کسی وقت کے ساتھ خاص نہیں پس وہ فوت نہیں ہوتا۔

وھی جائزۃ فی جمیع السنۃ۔ اور عمرہ تمام سال میں جائز ہے ف۔ جس وقت چاہے ادا کرے اور افضل وقت ایام رمضان ہیں لہٰذا اہل مکہ تراویح کی ترویحہ میں طواف ادا کرتے ہیں کیونکہ رمضان میں عمرہ افضل ہے۔ الا خمسۃ ایام یکرہ فیھا فعلھا سوائے پانچ ایام کے کہ ان میں عمرہ ادا کرنا مکروہ ہے ف۔ احرام عمرہ مکروہ نہیں وھی یوم عرفۃ اور یہ پانچوں ایام یہ ہیں اول یوم عرفہ ف۔ جس دن حج کا وقوف عرفات ہے۔ ویوم النحر اور دوم یوم النحر ف۔ جس دن رمی وذبح وحلق وطواف وغیرہ ہے وایام التشریق۔ اور تین دن ایام تشریق کے ہیں۔ لما روی عن عائشۃؓ انھا کانت تکرہ العمرۃ فی ھذہ الایام الخمسۃ بدلیل اس کے جو حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے کہ حضرت ام المومنین ان پانچوں

ایام میں عمرہ مکروہ رکھی تھیں ف یہ روایت بیہقی کی ہے لیکن اس میں یوم عرفہ ویوم النحر دو
روز اس کے بعد صرف چار روز مذکور ہیں۔ ہاں سعید ابن منصور کی روایت ابن عباسؓ میں
البتہ پانچ روز موافق مذکورہ کتاب ہیں۔ ع۔

ابن الہمام نے کہا کہ کراہت سے کراہت تحریمی کا اشارہ ہے۔ م ف۔ ولان ھذہ ایام الحج
فکانت متعینۃ لہ۔ اور اس قیاس سے کہ یہ ایام ادائے حج کے ہیں تو حج ہی کے واسطے متعین
ہوں گے ف شاید مراد یہ کہ ان ایام کو حج کی طرف مضاف کرتے اور کہتے ہیں کہ ایام الحج پس
اضافت اختصاص کے واسطے ہے تو سوائے حج کے عمرہ مکروہ ہوگا اور میں نے اس کلام کی شرح
کسی شارح سے نہیں پائی۔ م۔ وعن ابی یوسف انہ لا تکرہ فی یوم عرفۃ قبل الزوال لان دخول
وقت رکن الحج بعد الزوال لا قبلہ۔ اور ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ عرفہ کے روز قبل زوال
کے عمرہ مکروہ نہیں کیونکہ رکن حج یعنی وقوف عرفہ کا وقت بعد زوال کے ہوتا ہے نہ قبل
زوال کے۔ والاظھر من المذھب ما ذکرناہ۔ اور مذہب میں اظہر وہ قول جو ہم نے ذکر
کیا ف کہ عرفہ کے روز مع باقیوں کے مطلقاً مکروہ ہے یعنی ابو یوسف سے بھی اظہر یہی قول
ہے ولکن مع ھذا لو اداھا فی ھذہ الایام صح ویبقی محرما بھا فیھا۔ ولیکن باوجود کراہت کے
اگر عمرہ کو ان ایام میں ادا کیا تو صحیح ہوا اور وہ محرم باقی رہے گا ف اگر ان ایام میں احرام
باندھ کر ادا نہ کیا ہو۔ ع۔ لان الکراھۃ کیونکہ کراہت ف کچھ عمرہ کی ذات سے نہیں ہے
بلکہ بغیرھا۔ بلکہ عمرہ کے خارج معنی سے ہے وھو تعظیم امر الحج وتخلیص وقتہ لہ۔ اور وہ امر
حج کی تعظیم کرنا اور وقت حج کو حج کے واسطے خالص کرنا ف پس جب ذاتی کراہت نہیں
بلکہ غیر کی وجہ سے ہوئی فیصح الشروع۔ تو عمرہ کا شروع کرنا صحیح ہوگا ف پس احرام رہے
گا اور اگر ادا کر دیا تو التزام کے موافق ادا ہوگیا اگرچہ مکروہ ہے جیسے مکروہ وقت میں نماز عصر
ادا کر دے یا نفل شروع کرکے تمام کر دے۔ والعمرۃ سنۃ۔ اور عمرہ سنت ہے ف یعنی عمر
میں ایک مرتبہ ادا کرنا سنت مؤکدہ ہے یہی قول احمد ہے۔ وقال الشافعی۔ اور کہا شافعی نے
ف جدید قول میں کہ فریضۃ لقولہ علیہ السلام العمرۃ فریضۃ کفریضۃ الحج۔ عمرہ فرض ہے
بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ عمرہ فریضہ ہے مثل فریضہ حج کے ف مرفوع حدیث
غریب مانند مذکور کے دارقطنی وحاکم کی روایت مگر ضعیف غیر محفوظ ہے بلکہ زید بن ثابت
رضی اللہ عنہ کا قول البتہ بیہقی نے بسند صحیح روایت کیا اور بیہقی وحاکم نے جابر رضی اللہ عنہ
سے مرفوع روایت کی لیکن اسناد میں ابن لہیعہ مختلف فیہ ہے اور ابن عباسؓ کی حدیث میں
ہے کہ حج وعمرہ دونوں فریضہ ہیں بہت لوگوں پر سوائے اہل مکہ کے۔ بخاریؒ نے ابن عمر رضی اللہ
عنہ کا قول تعلیقاً اور حاکم نے موصولاً روایت کیا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث مرفوع میں
بیان اسلام میں کلمہ شہادت وصلوٰۃ وزکوٰۃ کے بعد وارد ہے وان تحج وتعتمر یعنی اور یہ کہ تو
حج وعمرہ کرے رواہ ابوداؤد والدارقطنی وابن خزیمۃ والحاکم۔ ابو رزین عقیلی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ

یارسول اللہ میرا باپ پیر مرد بوڑھا ہے کہ اس کو حج کی استطاعت نہیں اور نہ عمرہ کی تو فرمایا کہ اپنے باپ کی طرف سے حج کر اور عمرہ کر رواہ الترمذی وابن حبان والدارقطنی۔ اور امام احمدؒ نے کہا کہ عمرہ واجب ہونے میں یہ سب سے اصح ہے وقال اللہ تعالیٰ واتموا الحج والعمرۃ للہ۔ یعنی تمام کرو حج اور عمرہ کو اللہ تعالیٰ کے واسطے۔ تمام کرنے کا حکم واجب ہے تو خود عمرہ بھی مثل حج کے واجب ہے۔ اقول تمام کرنا بعد شروع کے ہوتا ہے اور ہم نے کہا کہ جو شروع کرے اس پر تمام کرنا واجب ہے اور شک نہیں کہ سیاق آیت یہ کہ حج یا عمرہ جس کو تم ادا کرو اس کو خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے تمام کرو۔ پس اس میں وجوب عمرہ کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ اور شیخ محقق و شیخ الاسلام شارحین نے کہا کہ حدیث عمر رضی اللہ عنہ کو صاحب التنقیح نے فرمایا کہ شاذ اور مخالف صحیحین ہے باوجود اس کے صرف اس قدر ثبوت ہوا کہ عمرہ کرنا اسلام سے ہے تو اس سے وجوب نہیں نکلتا جیسے اذان و ختنہ اور بہت سے شعار اسلام کے واجبات نہیں ہیں۔ اور حدیث ابو رزینؓ میں صرف یہ نکلا کہ اپنے باپ کی طرف سے حج و عمرہ تجھ کو ادا کرنا جائز ہے تو ثابت ہوا کہ وجوب و سنت ہر ایک میں روا ہے پس وجوب کی کوئی وجہ نہیں۔

اور باقی آثار جو اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم ہیں اس وقت متعین ہوتے کہ اس کے معارضات احادیث وا ماعد موجود ہوتے چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا۔ ولنا قولہ علیہ السلام الحج فریضۃ والعمرۃ تطوع۔ اور ہماری دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ حج فریضہ ہے اور عمرہ تطوع ہے ف لیکن یہ مرفوع حدیث ثابت نہیں ہوئی بلکہ ابن ابی شیبہ نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول روایت کیا۔ م۔ اور ہماری دلیل حدیث جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ عمرہ کیا واجب ہے آپ نے فرمایا کہ نہیں اور تیرا عمرہ ادا کرنا افضل ہے۔ رواہ الترمذی وقال حدیث حسن اور حدیث حسن بالاتفاق حجت ہے۔ دارقطنی نے کہا کہ اس کی اسناد میں حجاج بن ارطاۃ راوی قابل حجت نہیں۔ جواب یہ کہ جب امام ترمذی نے اس کی حدیث کو حسن کہا پھر دارقطنی کا قول قبول نہیں حالانکہ حجاج کی طرح ابن جریج نے بھی روایت کی اور اس کے دو ضعیف طرق دیگر ہیں جن کو طبرانی اور دارقطنی نے سند کیا تو کسی حال سے یہ حدیث درجہ حسن سے کم نہیں بلکہ بدرجہ صحیح پہنچتی ہے لہذا ترمذی کے بعض نسخ میں حدیث حسن صحیح وارد ہے بلکہ حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حج تو جہاد ہے اور عمرہ تطوع ہے۔ یہ حدیث بھی حجت ہے۔ شیخ تقی الدین نے امام میں لکھا کہ اسناد میں سب راوی ثقات ہیں صرف عبدالباقی بن قانع میں کچھ کلام ہے لیکن عبدالباقی بہت بڑے حفاظ میں سے ہے۔ ابن حزم نے کہا کہ یہ حدیث مرسل صحیح ہے اور مسند میں ماہان راوی ضعیف ہے۔ شیخ نے فرمایا کہ ماہان کو امام یحییٰ بن معین نے ثقہ کہا اور اس سے ایک جماعت مشاہیر نے روایت کی اور اگر ہم مان لیں تو بھی حدیث مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے۔

بلکہ ابن ماجہ نے طلحہ بن عبیداللہ رضی اللہ عنہ سے اس حدیث کو مرفوع روایت کیا اگرچہ اس کی

اسناد میں عمرو بن قیس راوی میں کلام کیا گیا ہے۔ لیکن بقول ابن الہمامؒ اس کی حدیث درجہ حسن سے کم نہیں ہے اور قول عبداللہ بن مسعود بروایت ابن ابی شیبہ باسناد صحیح گذر چکا۔ پس کیونکر عمرہ کا فرض ہونا ثبوت ہو سکتا ہے اور ابو عمر ابن عبدالبر نے صریحاً اس سے انکار کیا کما نقلہ العینیؒ اور حق یہ ہے کہ جو ابن الہمام نے کہا کہ خالی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل و صحابہ و تابعین کا عمل موجب ہے کہ عمرہ سنت ہے۔ م۔ ولانہا غیر موقتۃ بوقت وتتادی بنیۃ غیرھا کمافی فائت الحج۔ اور اس دلیل سے کہ عمرہ کسی وقت کے ساتھ موقت نہیں اور وہ غیر کی نیت سے ادا ہو جاتا ہے جیسا کہ فائت الحج میں ہے۔ ف۔ جس کا حج فوت ہو گیا وہ حج کی نیت کرتا ہے۔ پھر عمرہ و حج ادا کرتا ہے تو حج کی نیت سے عمرہ ادا ہوا۔ وھذہ امارۃ النفلیۃ۔ اور یہ صفت اس کے نفل ہونے کی علامت ہے۔ ف۔ کیونکہ فرض و واجب تو کسی وقت کے ساتھ موقت ہوتا اور اپنی نیت سے ادا ہو جاتا ہے۔ اور نفل ہونا منافی مسنت نہیں کیونکہ سنت وہ نفل ہے جس کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے برابر کیا ہو سوائے کبھی ترک کے اور رہی وہ حدیث جس سے شافعیؒ نے استدلال کیا اول تو وہ حدیث نہیں بلکہ اثر صحابی ہے اور بر تقدیر تسلیم اس کی تاویل واجب تاکہ جو احادیث و اثر ہم نے نقل کی ان سے موافقت ہو۔ وتاویل ما رواہ۔ اور جو شافعیؒ نے روایت کی یعنی عمرہ فریضہ ہے اس کی تاویل یہ کہ انہا مقدرۃ باعمال الحج۔ عمرہ مقدر باعمال حج ہے۔ ف۔ خلاصہ تاویل یہ کہ فرض کے معنی شرعی حکم قطعی لازم نہیں بلکہ یہاں فرض بمعنی تقدیر ہے یعنی عمرہ فریضہ ہے یہ مراد کہ عمرہ کے اعمال کا اندازہ حج کے اعمال سے ہے یعنی طواف وسعی مثل حج کے ہے اور یہ تاویل لازم۔ اذ لایثبت الفرضیۃ مع التعارض فی الآثار۔ کیونکہ آثار میں تعارض ہونے سے باوجود فرض ہونا ثبوت نہیں ہو سکتا۔ ف۔ بلکہ فرضیت کے واسطے چاہیے نص قرآنی یا مانند قرآن کے جو حدیث ثبوت کو پہنچے پھر وہ اپنے معنی میں قطعی بلا معارضہ ہو اور یہاں کچھ بھی نہیں اور معارضہ موجود ہے۔ بلکہ حق یہ کہ حدیث ہی نہیں ہے بلکہ اس کے معارضہ میں کہ عمرہ نفل ہے حدیث صحیح موجود ہے۔ م۔ قال وھی الطواف والسعی۔ کہا اور عمرہ صرف طواف وسعی ہے۔ ف۔ پھر حلال ہونے کے واسطے حلق یا قصر کرے۔ وقد ذکرناہ فی باب التمتع واللہ تعالیٰ اعلم اور ہم اس کو باب التمتع میں ذکر کر چکے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب الحج عن الغیر

یہ باب غیر کی طرف سے حج کرنے کے بیان میں۔ الاصل فی ھذا الباب۔ اس باب یعنی غیر کی طرف سے حج کرنے میں اصل یہ ہے کہ ان الانسان لہ ان یجعل ثواب عملہ لغیرہ۔ انسان مختار ہے کہ اپنے عمل کا ثواب غیر کے واسطے کر دے صلوٰۃ ہو یا روزہ ہو۔ ف۔ یا یہ طور کہ نوافل

پڑھ کر اس کا ثواب فلاں مردہ یا زندہ کے واسطے کر دے بطریق احسان وہدیہ کے او صوما یا روزہ ہو۔ ف یعنی نفل روزہ کا ثواب غیر کو دے او صدقۃ۔ یا صدقہ ہو۔ ف روپیہ پیسہ کھانا کپڑا وغیرہ مال صدقہ او غیرھا۔ یا ان کے سوائے۔ ف مثل تلاوت، قرآن وتسبیح وتہلیل وغیرہ۔ اور کبھی صدقہ ہر نیک عمل پر بولا جاتا ہے چنانچہ حدیث میں ہے اماطۃ الاذی عن الطریق صدقۃ۔ یعنی مسلمانوں کی راہ سے موذی چیز دور کرنا صدقہ ہے حتی کہ مسلمان بھائی سے خندہ پیشانی سے ملنے کو صدقہ فرمایا۔ عند اھل سنۃ والجماعۃ۔ یہ اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک ہے۔ ف بخلاف معتزلہ کے کہ وہ تمام عبادات میں انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا وان لیس للانسان الا ما سعی۔ یعنی اور آدمی کے واسطے کچھ نہیں سوائے اس کے جو سعی کر چکا۔ اس سے نکالتے ہیں کہ غیر کی سعی سے اس کو کچھ نہیں ملے گا۔ پس اگر غیر نے اپنا ثواب کسی کے واسطے کیا تو لغو ہے نہیں پہنچے گا اور اہل السنۃ اس کو رد کرتے ہیں۔ لما روی عن النبی علیہ السلام انہ ضحی بکبشین املحین احدھما عن نفسہ والآخر عن امتہ ممن اقر بوحدانیۃ اللہ تعالیٰ وشھد لہ بالبلاغ۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہوا کہ آپ نے دو مینڈھے ایسے قربانی کیے جن کے سیاہی میں کچھ سپیدی ملی تھی ایک کو اپنی ذات مبارک کی طرف سے اور دوسرے کو اپنی ایسی امت کی طرف سے جس نے اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کا اقرار کیا اور آپ کے واسطے رسالت پہنچانے کی گواہی دی۔ ف یہ حدیث ایک جماعت کثیر صحابہ رضی اللہ عنہم سے بکثرت راویوں نے روایات کیں چنانچہ حضرت عائشہؓ وابوہریرہ رضؓ سے ابن ماجہ نے بطریق عبدالرزاق اور احمد نے اور حدیث ابوہریرہ عن عائشہ مرفوعاً مسند احمد میں اور معجم طبرانی میں اور حدیث جابر رضی اللہ عنہ سنن ابوداؤد و ابن ماجہ اور حدیث ابورافعؓ مسند احمد میں اور حدیث حذیفہ رضؓ عند الحاکم اور حدیث ابوطلحہ عند ابن ابی شیبہ وحدیث انسؓ ایضاً ورواہ ابویعلی والبزار والدارقطنی اور آثار واخبار در باب قراۃ یسین وغیرہ بہت ہیں۔

اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قربانی کرنا واسطے خدیجۃ الکبریٰ رضی اللہ عنہا کے اور صحابہ رضی اللہ عنہم کو انواع خیرات کا ان کے اموات کے لئے حکم دینا بہت کثرت سے شائع و مشہور رہے۔ م۔ مغ۔ جعل تضحیۃ احدی الشاتین لامتہ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں بکریوں سے ایک کی قربانی اپنی امت کے واسطے کر دے۔ ف اور قرآن مجید میں ملائکہ کا استغفار کرنا مومنوں کے لئے بقولہ تعالیٰ ویستغفرون للذین آمنوا۔ وبقولہ تعالیٰ فاغفر للذین تابوا واتبعوا سبیلک تا قولہ تعالیٰ وقھم السیئات اور مومنوں کا والدین کے لئے بقولہ تعالیٰ وقل رب ارحمھما کما ربیانی صغیرا۔ اور احادیث صحیحہ اس بارہ میں بہت کثیر ہیں اور نماز جنازہ پر دعا متواتر متوارث ہے۔ پس جب غیروں کی دعا واستغفار سے انسان کو نفع پہنچا تو معلوم ہو گیا کہ معتزلہ کا قیاس غلط ہے اور غیر سے نفع نہ ہونا شاید کہ امت سابقہ ہی تھا جبکہ خود آیت میں یہی سیاق ہے کہ قوم ابراہیم وموسیٰ پر یہ لکھا گیا تھا یا احادیث صحیحہ سے کتاب کی تخصیص ہے۔

ہذا لخص الشروح اور مترجم کے نزدیک تحقیق المقام جس میں کچھ تخصیص وغیرہ کی ضرورت نہیں اور نہ معتزلہ کو اپنی جہالت پر غرہ رہے بتوفیق الٰہی عزوجل اس طرح ہے کہ آیت میں اللہ تعالیٰ نے یہی فرمایا کہ ان لیس للانسان الا ما سعی۔ اس سے معلوم ہوا کہ سوائے حق سعی کے کچھ نہیں ہے ہم اس پر ایمان لائے لیکن معتزلہ نے سمجھا کہ سعی کے معنی یہ کہ اپنے ہاتھ پاؤں کے عمل ظاہری ختم کر گیا ہو اور ہم کہتے ہیں کہ سعی کے معنی عمل کے اندر منحصر نہیں ہیں بلکہ سعی میں عمل بھی داخل ہے اور سعی کے معنی عام ہیں۔ پس جب آدمی نے فرزند صالح یا پڑھایا ہوا یا تصنیف کیا ہوا علم چھوڑا یا کوئی صدقہ جاری چھوڑا تو یہ بھی اس کی سعی ہے اور جب وہ ایمان لایا جس سے ملائکہ استغفار کرتے ہیں تو یہ بھی اس نے اپنی سعی سے پایا۔ اور یوں ہی ایمان ہی کے ذریعہ سے اس قربانی کا ثواب جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی اور اس دعا و استغفار و قرأت واذکار کا ثواب جو اس کے کسی بھائی مسلمان نے اس کو پہنچایا بلکہ اسی ایمان کی بدولت جبکہ اس نے اللہ تعالیٰ کی توحید کی اور یہود و نصاریٰ نے شرک و کفر کیا تو قیامت کے روز بہت سے لوگ امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسے آویں گے جن پر مثل پہاڑوں کے گناہ لدے ہوں گے پس اللہ تعالیٰ ان گناہوں کو یہود و نصاریٰ پر ڈالے گا اور ان مومنوں پر رحم فرما کر بخش دے گا جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث میں منصوص ہے اور شاید بعید واللہ تعالیٰ اعلم یہ ہے کہ یہ مومنین امت مرحومہ کے اخیر زمانہ کے لوگ ہیں جس وقت کہ امت مرحومہ کے سلاطین و امراء نے فسق و فجور و شہوات دنیا واس کی حیات کو طلب کیا۔ اور ان کے دلوں میں نفاق و پھوٹ پیدا ہوئی حتیٰ کہ ان کی شامت سے حکومت دور کر دی گئی جبکہ انہوں نے ظلم کیا اور اس زمانہ میں نصاریٰ وغیرہ غالب و بکثرت ہو گئے۔ اور چونکہ انہوں نے دنیا کے واسطے اپنے قومی اخلاق کو درست کیا اور قانون کی پابندی کی تو ان کی کوشش کا نتیجہ ان کو دیا گیا یعنی ان کو دنیا دی گئی۔

پس انہوں نے اللہ تعالیٰ کی توحید چھوڑی اور شرک و کفر پھیلایا اور اس کی اشاعت کے واسطے ایسے سخت قوانین رکھے کہ بیچارے مومنین غرباء بوجہ سختی معاش کے طرح طرح کے گناہوں میں مبتلا ہوئے جن کا باعث یہی حکام ہوئے۔ پس ان کا قصاص آخرت میں کر دیا گیا جبکہ ان مصیبتوں و سختیوں میں یہ مومنین خالص توحید الٰہی پر قائم رہے کیونکہ اصل اعتبار جڑ کا ہے۔ پس جس نے ایمان کی بنیاد قائم کی تو اسی جڑ سے شاخیں پھوٹیں مگر خراب بد اعمال ہونے سے تراش ڈالنے کے لائق ہیں لیکن یہ جڑ کبھی جہنم کے ریگستان میں نہیں رکھی جا سکتی ہے اور جس نے شرک و کفر کی جڑ جمائی اور نعوذ باللہ تعالیٰ اپنے پیدا کرنے والے سے منہ موڑا تو یہ جڑ لامحالہ جہنم میں جمی ہے۔ پھر جو برتاؤ اعمال کا اس بنیاد پر جو اگر قوانین کی پابندی پر ہے تو وہ تمام دنیا کے لئے ہے تو دنیا کی چیزیں سب مل گئیں اور جڑ اسی طرح جہنم میں ہے۔ پھر جو شخص آخرت پر یقین لایا ضرور دنیا اس کے نزدیک حقیر و خوار و ذلیل ہے اگر یہ نہ ہو تو وہ آخرت کا مومن نہیں ہے۔ پس ہم کہتے ہیں کہ جب دنیا میں مومن فقط سب اللہ تعالیٰ ہی کے مخلوق ہیں تو مومن ضرور نہایت شاکر ہوگا کہ اس کو نعمت ایمان عطا ہوئی اور جو کوئی ہو چاہیے کہ

کافروں کو ان کی نیک کوششوں کا ثمرہ یہ حقیر دنیا جو ان کی مراد ہے یہ بھی نہ دی جاوے تو وہ بہت احمق اور بڑا ناشکر ہے ورنہ بالیقین اللہ تعالیٰ ضرور آخرت والوں کو ان کی معاش دنیاوی پوری فرما دے گا اگرچہ قلیل ہو۔ اور وہ جھوٹا ہے جو دعویٰ کرتا ہے کہ ہم دنیا سے منہ موڑ کر آخرت چاہتے ہیں پھر دنیا بھی لذات کی خواہش سے چاہتا ہے جب یہ معلوم ہوا تو قولہ لا تزر وازرۃ وزر اخری کے معنی معلوم ہو گئے کہ کوئی نفس دوسرے کا گناہ نہیں اٹھاوے گا۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ جس کا کچھ تعلق نہ ہو اس پر دوسرے کا بار نہیں پڑے گا۔ کیا نہیں دیکھتے کہ آدم علیہ السلام کے اول بیٹے نے دنیا میں قتل کا طریقہ جاری کیا تو قیامت تک جتنے قتل واقع ہوں گے سب کے عوض اس پر بھی حصہ ہے اور نہیں دیکھتے کہ جب کسی محلہ میں نامعلوم قتل واقع ہوں تو محلہ والوں کی غفلت سے ان پر قسم و دیت ہے اور یوں ہی خطا سے قتل کا بار اس کی برادری و اہل دیوان اٹھاتے ہیں۔ اور جو میت بغیر نماز دفن ہو اس کا گناہ سب پر ہے پس اسی کی نظیر سعی ہے حتیٰ کہ آدمی کو اپنے سعی کا نتیجہ ملتا ہے کچھ اور نہیں ملتا۔ لیکن سعی یہی کہ اس کے کسی فعل سے اس کو تعلق ہوا ہو حتیٰ کہ ایمان لانے کی وجہ سے جو کچھ ثواب غیروں کے فعل کا ثواب ہدیہ بھیجے یہ اس کی سعی میں داخل ہے۔

چنانچہ حدیث میں مینڈھے کی قربانی اپنی امت یعنی قیامت تک کے آدمیوں میں سے امت دعوت کو نہیں بلکہ امت قبولیت کو دی کہ جس نے توحید کی اور رسالت کا اقرار کیا یعنی اس ثواب کا استحقاق اس کو اپنے ایمان کی وجہ سے واپس کیا یہ اس کی سعی نہیں ہے کیونکہ سعی وہی جس کا نتیجہ نکلا۔ پس معتزلہ کی جہالت ہے کہ انہوں نے سعی صرف آدمی کی زندگی میں اس کے ہاتھ پاؤں آلہ کو قرار دیا حالانکہ یہ عقل و نقل دونوں طرح غلط ہے اور صواب وہ تحقیق ہے جو بتوفیق الٰہی عزوجل بیان ہوئی لاستقیم۔ پھر واضح ہو کہ اہل السنۃ میں کچھ اختلاف نہیں کہ مومن کو غیر کے مالی صدقہ کا ثواب پہنچتا ہے جیسے نقد و کھانا و قربانی وغیرہ۔ اور اسی طرح بالاجماع اس کی دعا و استغفار سے نفع حاصل ہوتا ہے لیکن سوائے اس کے بعض بدنی عبادت مثل صوم صلوٰۃ میں اختلاف ہے حتیٰ کہ فتح القدیر میں لکھا کہ امام مالک و شافعی رح کے نزدیک ان کا ثواب نہیں پہنچتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ علمائے حنفیہ میں بھی اختلاف ہے اور فتویٰ یہ ہے کہ ان کا ثواب پہنچتا ہے، پھر یہ خوب جان لینا چاہئے کہ جس نے مالی صدقہ یا دعا یا بدنی عبادت کو غیر کے واسطے کیا تو معنی یہ ہیں کہ اول کرنے والے کو ثواب عطا ہو تو پھر وہ اپنا ثواب جس کو چاہے دے دے۔ یہیں سے میں نے کہا کہ ہندوستان میں جو لوگ رسوم کے پابند کہ سوم و چہلم وغیرہ کرتے ہیں بعضے تو اس واسطے کہ نہ کرنے میں بدنامی ہے اور برادری کو کھانا نہ دینے میں حقارت یہ شکایت ہے اس نیت سے مال برباد اور کچھ ثواب نہیں تو میت کو کچھ بھی نہیں ملا۔ بلکہ اکثر اس کام کے لئے سودی روپیہ قرض لیتے یا ترکہ مرہون کرتے حالانکہ بعض وارث نابالغ ہیں تو ان محرمات کے ارتکاب سے معصیات میں مبتلا ہوتے ہیں بعضے وسعت ترکہ و جواز کے باوجود برادری کا کھانا تقسیم کرتے ہیں اور یہ رسم قبیح اور مال رائگاں ہے مگر جس قدر کہ مساکین کو تقسیم کیا گیا تو اس میں اگر اخلاص نیت و مال حلال ہے تو

ثواب کا ثمرہ ہے قطع نظر اختلاف کے، پس اگر اللہ تعالیٰ نے قبول فرمایا تو اس کا ثواب ہدیہ کرنے سے میت کو ثواب پہنچے گا۔ پس امر صالح تو اسی قدر ہے کہ حلال مال سے میت تہائی یا کثر خیرات کی وصیت کرے ورنہ وارث لوگ سب کی اجازت سے مساکین کو خیرات کریں اور ہندوؤں کی طرح دن و تاریخ کے تعین نہ سمجھیں بلکہ عاجزی کے ساتھ اللہ تعالیٰ سے صدقہ قبول فرمانے و ثواب کی التجاء کریں پھر اس کو ہدیہ کریں۔ اور واضح ہے کہ مغفرت و ثواب جناب باری تعالیٰ کے فضل پر ہے نہ کثرت و قلت پر لہذا سودی روپیہ لینا اگر جائز بھی ہو تو وہ ضرورت شرعی کے وقت ہے اور معنی ضرورت کے یہ کہ بدون اس کے حرج و مشقت شدید لاحق ہو۔ لہذا جس شخص کو حلال قلیل میسر ہے اور اس نے اخلاص نیت سے صدقہ کیا تو مالدار کے حلال کثیر سے کم نہ ہوگا اور حرام مال و بدنیتی و نام وغیرہ میں میت کو کچھ فائدہ نہیں اور مال برباد اور جس نیت سے کیا وہی اس کا ثمرہ ہے نعوذ باللہ من شرور انفسنا و من سیآت اعمالنا ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العزیز الحکیم ۔م۔ والعبادات انواع۔ اور عبادات کئی طرح پر ہیں۔ مالیۃ محضۃ۔ ایک محض مالی نوع جس میں بدن کی مشقت نہیں ہے۔ کالزکوٰۃ۔ جیسے زکوٰۃ نوع کہ صرف مال دے دینا ہوتا ہے۔ وبدنیۃ محضۃ اور دوم محض بدنی نوع جس میں مال کا خرچ نہیں کالصلوٰۃ جیسے نماز نوع کہ صرف بدن سے ادا ہوتی ہے ومرکبۃ منہما کالحج۔ اور سوم وہ کہ مالی و بدنی دونوں سے مرکب ہے جیسے حج نوع کہ اس میں بدن کے افعال و خرچ مال ہے لیکن ہم نے اول باب میں ذکر کیا کہ بقول صحیح و ثواب یہ کہ حج بھی محض بدنی عبادت ہے اور مال تو اس عبادت کی ادا و وجوب ہونے کی شرط ہے۔ ع۔ پھر ایصال ثواب ان فرائض میں معنی نہیں رکھتا یعنی مثلاً جس پر آج ظہر کی نماز فرض ہے اس نے پڑھ کر ثواب دوسرے کو دے دیا تو لظاہر فرض ساقط و ثواب ذاصل ہو لیکن یہ مختلج ہے۔ ہاں اگر نفل طور پر مال دیا یا نماز پڑھی یا حج کیا تو اس کا ثواب دوسرے کو پہنچے گا جبکہ اللہ تعالیٰ نے قبول فرمایا ہو۔

رہا یہ کہ ان عبادات میں نیابت جاری ہوتی ہے یا نہیں مثلاً زید پر آج ظہر کی نماز فرض ہوئی پس اس نے خود ادا نہ کی بلکہ بکر کو اپنا نائب مقرر کر دیا کہ اس کی طرف سے پڑھ دے تو اس کے کچھ معنی نہیں ہیں خواہ زید تندرست ہو یا بیمار ہو یعنی اختیار میں ہو یا بے اختیار ہو۔م۔ والنیابۃ تجری فی النوع الاول فی حالتی الاختیار والاضطرار لحصول المقصود بفعل النائب اور قسم اول یعنی محض مالی عبادت میں نیابت جاری ہوتی ہے اختیار و اضطرار دونوں حالتوں میں بوجہ حاصل ہونے مقصود کے نائب کے فعل سے نوع یعنی زکوٰۃ کا مقصود یہ کہ مال معلوم فقراء کو پہنچا دیا جاوے۔ پس جب اس نے اپنے وکیل یا نائب کے ذریعہ سے پہنچا دیا تو عبادت پوری ہوئی خواہ زید کی حالت اضطراری ہو یعنی بوجہ بیماری وغیرہ کے خود پہنچانے سے معذور ہو یا حالت اختیاری ہو یعنی خود اپنی قدرت سے پہنچا سکتا ہے مگر اس نے نائب مقرر کر دیا۔ الحاصل زکوٰۃ میں عبادت یہی کہ فقراء کو مال دے دے جس کا دینا نفس پر شاق

ہوتا ہے تو اس میں خود اور نائب برابر ہیں۔ ولا یجزی فی النوع الثانی بحال۔ اور دوسری قسم یعنی محض بدنی عبادت میں نیابت نہیں جاری ہوتی کسی حال میں ف خواہ اپنے اختیار میں ہو یا بیماری سے معذور ہو۔ لان المقصود وھو اتعاب النفس لا یحصل بہ۔ کیونکہ مقصود اور وہ نفس کو تعب دینا ہے بذریعہ نیابت کے نہیں حاصل ہوتا ہے ف بلکہ نائب کو تعب ہوا تو اس کی عبادت ہو جاتی اگر خلوص نیت ہوتی لیکن نائب ہونے کی نیت سے اس کی بھی عبادت نہ ہوگی پھر موکل کے حق میں تو کسی طرح نہ ہوگی۔ ویجزی فی النوع الثالث عند العجز للمعنی الاول وھو المشقۃ بتنقیص المال۔ اور رہی قسم سوم جو کہ مرکب ہے اس میں نیابت بحالت عاجزی کے جاری ہوتی ہے بوجہ معنی اول کے اور وہ مال کو کم کرنے سے مشقت اٹھانا ولا یجزی عند القدرۃ لعدم اتعاب النفس۔ اور بحالت اختیاری جاری نہیں ہوتی بوجہ نفس کا تعب نہ ہونے کے ف حاصل یہ کہ جو عبادت کہ مال و بدن دونوں سے مرکب ہے اس میں مالی عبادت سے مشابہت بنظر مالی ہے اور بدنی عبادت سے بنظر مشقت بدن ہے۔ پس ہم نے اس کے بارہ میں دونوں مشابہت پر عمل دیا اور کہا کہ عاجزی کی حالت میں تو اس کا حکم مانند عبادت مالیہ محضہ کے ہے حتی کہ نیابت جاری ہے اور قدرت کی حالت میں اس کا حکم مانند عبادت محضہ کے ہے حتی کہ اس میں نیابت نہیں جاری ہے۔

پس اگر حج بھی عبادت مرکبہ ہو تو جس مالدار پر حج فرض ہوا اگر وہ خود افعال و سفر کا تعب اٹھا سکتا ہے تو اسی پر لازم ہے نائب کے ذریعے سے نہیں جائز ہے اور اگر عاجز ہو کر صرف مال خرچ کرنا اس کے اختیار میں رہ گیا۔ پس نائب کے ذریعہ سے ادا کر سکتا ہے جبکہ خود ادائے افعال سے عاجز ہے۔ والشرط العجز الدائم الی وقت الموت۔ اور اس وقت نیابت جائز ہونے کی شرط یہ کہ عاجزی برابر وقت موت تک رہے ف حتی کہ اگر بعد ادائے نائب کے خود قوی قادر ہو گیا تو اس پر خود ادا کرنا لازم ہے۔ لان الحج فرض العمر۔ کیونکہ حج تو عمر کا فرض ہے ف یعنی تمام عمر میں ایک مرتبہ ادا کرنا فرض ہے پس تمام عمر تک عاجزی بھی شرط ہے تب نائب کا فعل اس کی طرف سے ہوگا اور یہ حج فرض میں ہے وفی الحج النفل یجوز الانابۃ حالۃ القدرۃ لان باب النفل اوسع۔ اور نفل حج میں نائب کرنا قدرت کی حالت میں بھی جائز ہے کیونکہ نفل کا باب زیادہ وسیع ہے ف کیا نہیں دیکھتے کہ قیام جو فرض نماز ہے باوجود قدرت کے نفل میں ساقط ہو جاتا ہے۔ پھر خلاف نہیں کہ ایصال ثواب حج میں نفلی حج کرنے والے سے حج قبول ہوگا پھر ثواب غیر کو ہدیہ پہنچے گا اور رہی نیابت کی صورت میں تو اختلاف ہے۔ ثم ظاھر المذھب ان الحج یقع عن المحجوج عنہ پھر ظاہر مذہب تو یہ ہے کہ حج اس شخص سے واقع ہوتا ہے جس کی طرف سے حج کیا گیا ف یعنی نائب سے نہیں بلکہ موکل کی طرف سے ابتداء واقع ہوتا ہے گویا موکل نے کیا۔ وبذلک تشھد

الاخبار الواردة فی الباب اور اس باب میں جو احادیث وارد ہوئی ہیں وہ بھی اسی کی شاہد ہیں کحدیث الخثعمیة۔ جیسے خثعمیہ عورت کی حدیث ف۔ جو صحاح الستہ میں سوائے ابوداؤد کے مروی ہے اور گزر چکی اور محصل یہ کہ قبیلہ خثعم میں سے ایک عورت نے اپنے معذور باپ کی طرف سے حج کرنے کو پوچھا تھا۔ فانه علیه السلام قال فیه حجی عن ابیك واعتمری۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں فرمایا کہ تو اپنے باپ کی طرف سے حج کر اور عمرہ کر ف۔ اور یہ نہیں فرمایا کہ خود حج و عمرہ کر اور ثواب نائب کو دے دے وعن محمد اور امام محمد سے غیر ظاہر یہ روایت ہے کہ ان الحج یقع من الحاج وللآمر ثواب النفقة۔ حج تو حج کرنے والے یعنی نائب کی طرف سے واقع ہوگا اور موکل کے لئے خرچہ کا ثواب ہے۔ لانه عبادة بدنیة۔ کیونکہ حج تو عبادت بدنیہ ہے ف۔ یہ مبسوط کی عبارت ہے اور ظاہر مراد یہ کہ حج محض بدنی عبادت ہے اور مرکب نہیں ہے۔ وعند العجز اقیم الانفاق مقامه۔ اور عاجزی کے وقت خرچ کرنا حج کے قائم مقام کیا گیا۔ کالفدیة فی باب الصوم۔ جیسے باب الصوم میں فدیہ ہے ف۔ کہ جو شخص روزہ سے عاجز ہے تو بجائے اس کے اس کا فدیہ قائم ہوا اور ظاہر ہے کہ اس کو فدیہ کا ثواب ہے نہ آنکہ اس نے روزہ ادا کیا۔ فافہم۔ قال ومن امره رجلان ان یحج عن کل واحد منهما حجة۔ کہا اور اگر ایک شخص کو دو شخصوں نے اپنا نائب کیا ہر ایک نے اس کو حکم کیا کہ میری طرف سے حج کرے۔ فاهل بحجة عنهما۔ پس اس نے دونوں کی طرف سے ایک حج کا تلبیہ کہا ف۔ یعنی احرام باندھا کہ لبیك بحجة من فلان وفلان۔ یعنی یہ حج کی لبیک از جانب فلاں اور فلاں دیگر ہے مراد یہ کہ ایک کو معین کرنے سے پہلے افعال حج شروع کر دے۔ فهی عن الحاج۔ تو یہ حج اسی حاجی نائب کی طرف سے ہوگا ف۔ یعنی جو افعال ادا کئے وہ اسی نائب کے قرار دیئے جاویں گے۔ ویضمن النفقة۔ اور وہ نفقہ کا ضامن ہوگا ف۔ یعنی ہر ایک موکل نے جو خرچہ دیا ہے ہر ایک کے لئے اس کے خرچہ کا ضامن ہے پھر یہ حج نائب کی طرف سے بھی پورا حج نہ ہوگا۔ لان الحج یقع عن الآمر۔ کیونکہ حج تو موکل کی طرف سے واقع ہوگا ف۔ یعنی اس نے احرام میں موکلوں کے واسطے نیت کی نہ اپنے واسطے اور فرائض میں نیت کا مدار ہے تو اس لحاظ سے یہ حج ہر موکل کی طرف سے ہوا۔ حتی لا یخرج الحاج عن حجة الاسلام۔ حتی کہ حاجی نائب اس حج کی وجہ سے اپنے اوپر فریضہ حج سے باہر نہ ہوگا ف۔ پھر یہ حج واحد دونوں موکلوں کے واسطے بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ ہر ایک کے واسطے پورا حج ہونا چاہئے۔ وکل واحد منهما امره بان یخلص الحج له من غیر اشتراك۔ اور ہر موکل نے اس کو حکم کیا تھا کہ حج اسی کے واسطے خالص بدون شرکت غیر کے ادا کرے ف۔ مگر اس نے شرکت کر دی تو اس لحاظ سے یہ حج کسی موکل کے واسطے بھی نہ ہوا۔

رہا یہ کہ کیا ممکن ہے کہ حج کو دونوں میں سے ایک کے واسطے پورا قرار دیا جاوے تو جواب یہ کہ نائب کی طرف سے قرار دینا کچھ قاعدہ نہیں بلکہ بنظر نیت کے شرع کی طرف سے ہونا چاہئے۔

ولا یمکن ایقاعه عن احدھما لعدم الاولویة ۔ اور دونوں میں سے کسی کی اولویت نہ ہونے سے اس حج کا ایک موکل کے واسطے ٹھہرانا ممکن نہیں ہے ف یعنی نیت میں اس نے دونوں کو جمع کیا پس کسی ایک کو کوئی ترجیح نہیں کہ یہ حج اسی کے واسطے ہو۔ پس جب کسی ایک موکل کے واسطے بھی نہ ہو سکا ۔ فیقع عن المامور ۔ تو نائب کی طرف سے واقع ہوگا ف گویا معنی یہ کہ جو افعال اس نے ادا کیے وہ اسی کے حوالے کر دیئے جاویں گے جبکہ وہ کسی کام میں نہیں آتے ہیں لیکن نائب جس کے حوالہ ہوا وہ اس کے کام کا بھی نہیں حتی کہ اس کا حج اسلام ادا نہ ہوا جبکہ اس نے نیت نہیں کی تھی ۔

خلاصہ دلیل کا شیخ عینی نے جامع صغیر کی شروح عتابی وغیرہم سے یہ نقل کیا کہ حج مذکور ایک راہ سے وکیل کی طرف سے اور دوسری راہ سے موکل کی طرف سے واقع ہوتا ہے لہذا موکل یا وکیل کوئی بھی فریضہ حج اسلام سے باہر نہ ہوگا ۔ مترجم کہتا ہے کہ میری سمجھ میں امام مصنفؒ کی دلیل زیادہ محقق ہے اور اس کا خلاصہ یہ ہے کہ مدار عبادت فریضہ کا نیت پر ہے تو حج مذکور موکلوں ہی کی طرف سے واقع ہوگا ۔ لیکن ہر موکل کا مقصود فریضہ اسلام حج تھا تو یہ حج واحد کسی ایک کے واسطے نہیں ہو سکتا تو جب کسی موکل کے واسطے ممکن نہیں تو وکیل کو واپس کیا گیا گویا اس نے اپنے واسطے کیا لیکن اس کے واسطے عبادت نہ ہوگا جبکہ نیت نہیں ۔ لہذا اگر اس پر حج فرض ہو تو اس حج سے ادا نہ ہو جائے گا اور یہ دلیل مدقق محقق ہے ۔ پھر رہا یہ کہ جب وہ وکیل کے واسطے ہو گیا تو کیا ممکن ہے کہ اب وہ کسی ایک موکل کے واسطے قرار دے دے جواب یہ ولا یمکنه ان یجعله عن احدھما بعد ذلک ۔ اور وکیل کو بعد اس کے بھی ممکن نہیں کہ اس حج کو کسی ایک موکل کے واسطے کر دے ف اور اس کا بھید وہی کہ حج مذکور کے صرف افعال اس کے حوالہ ہیں نہ عبادت کیونکہ نیت اس نے موکلوں کی طرف سے قرار دی تھی ۔ پس اس کو کوئی عبادت بہ نیت حاصل نہ ہوئی حتی کہ خود اس کو حج نہیں ملا کہ فریضہ اسلام ادا ہو جاتا ۔ بخلاف ما اذا حج عن ابویه ۔ برخلاف اس کے جبکہ اپنے والدین کی طرف سے حج کیا ف یعنی بدون ان کے حکم و شرح کے اپنی طرف سے والدین کے واسطے ایک حج کیا تو یہ حج اولاً اس کے واسطے عبادت حاصل ہے پس اس کو اختیار ہے کہ جس کو چاہے اور جس طرح چاہے دے دے ۔ فان له ان یجعله عن احدھما ۔ چنانچہ اس کو اختیار ہے کہ اس حج کو والدین میں سے کسی ایک کے واسطے کر دے ف خواہ ماں کے لئے یا باپ کے لئے ۔ لانه متبرع بجعل ثواب عمله احدھما ۔ کیونکہ وہ اپنے عمل کا ثواب ایک کے واسطے ہدیہ کرنے میں متبرع ہے ف یعنی بدون حق لازم کے نفل و نیکی کرنے والا ہے کیونکہ ان کے لفظ و حکم سے ان کی طرف سے نہیں کیا تھا بلکہ مقصود یہ تھا کہ میں یہ حج خود کرتا ہوں اس غرض سے کہ میرے والدین کی طرف سے ہو یعنی ثواب اس کا ان کو پہنچاؤں گا تو بعد حج کرنے کے وہ مختار ہے کہ چاہے دونوں میں سے ایک ہی کو کر دے ۔ او لھما ۔ یا دونوں کے واسطے ہدیہ کر دے ۔ فیبقی علی خیارہ بعد وقوعه سببا لثوابه ۔ پس وہ اپنے اختیار پر رہے گا بعد وقوع حج کے

سبب واسطے ثواب حج کے ف یعنی چونکہ مقصود یہاں اپنے فعل سے حج کرکے اس کا ثواب والدین کو دینا تو حج کر لینے سے پہلے صرف تصدیق ہے اور جب حج کر لیا تو اب ثواب کا سبب موجود ہوا تو یہ فعل سبب ثواب واقع ہو جانے کے بعد اس کا ہدیہ کرنا جاری ہوگا تو اس کو اختیار ہے کہ چاہے ایک کو واسطے سبب ثواب کر دے یا دونوں کے واسطے ہدیہ کرے۔ خلاصہ یہ کہ شروع حج کرتے وقت یہی معتبر ہے کہ اس نے خود خالصا لوجہ اللہ تعالیٰ کیا اگرچہ اس وقت اس کی نیت یہ ہے کہ اس کا ثواب کی چیز موجود ہی نہیں ہے۔ پس اصل فرق وکیل کے موکلوں کی طرف سے حج کرنے میں اور فرزند کے والدین کی طرف سے حج کرنے میں یہ ہے کہ وہاں فرزند نے افعال حج خود کئے اور والدین کا ذکر ابھی سے کر دیا جو نتیجہ پر ہوگا جبکہ بعد افعال کے حج موجود اور سبب ثواب ہو جاوے۔ وھھنا یفعل بحکم الآمر۔ اور یہاں وکیل تو فعل بحکم موکل کرتا ہے ف حتی کہ افعال ہی وکیل کے نہیں بلکہ موکلوں سے واقع ہوتے۔ وقد خالف امرھما۔ اور حال یہ کہ وکیل نے دونوں موکلوں کے حکم سے مخالفت کی ف کیونکہ ہر ایک نے اس کو تنہا اپنے واسطے حج کے افعال کرنے کا خرچہ دیا تھا۔ کیونکہ اس صورت میں موکل کا مقصود منحصر ہے تو یہ شرط مفید معتبر ہے مگر اس نے خلاف کیا اور دونوں کی شرکت کر لی۔ اور مقرر ہوا کہ وکیل جب موکلوں کے خلاف کرے تو جو کچھ کیا وہ اس کی ذات کا کام تصور ہوتا ہے فیقع عنه۔ تو یہ افعال حج وکیل کی طرف سے واقع ہوں گے۔ ویضمن النفقة إن انفق من مالھما اور وہ نفقہ یعنی خرچہ کا ضامن ہوگا بشرطیکہ دونوں موکلوں کے مال سے خرچ کیا ہو۔ لانه صرف نفقة الآمر الی حج نفسه۔ کیونکہ اس نے موکل کا مال اپنے ذاتی کام افعال حج میں صرف کر دیا ف اور یہ کام اگرچہ حج شرعی عبادت نہ ہوا مگر وہ اسی کا فعل رہا تو خرچہ اس نے اپنے کام میں اٹھایا ہے۔ وان ابھم الاحرام اور اگر وکیل نے احرام کو مبہم رکھا بایں طور کہ نوی عن احدھما غیر معین۔ بایں طور کہ دونوں موکلوں میں سے ایک کی طرف سے بغیر معین کئے ہوئے نیت کی ف تو اس صورت میں حج تو ایک شخص کی طرف سے واقع ہوا مگر دونوں موکلوں میں سے وہ ایک معین نہیں تھا۔ فان مضی علی ذلك صار مخالفا۔ پس اگر وہ اسی مبہم نیت پر گزر گیا یعنی افعال حج پورے کر گیا تو بھی وکیل مذکور اپنے موکلوں کا مخالف ہو گیا ف اس واسطے کہ بعد پورا ہونے حج کے وہ اس کو کسی کے واسطے معین نہیں کر سکتا لعدم الاولویۃ بوجہ اولویت نہ ہونے کے ف یعنی کوئی بہ نسبت دوسرے کے اولیٰ نہیں تو بدون ترجیح کے شرع اس کے کام کو کسی خاص کے واسطے نہیں ٹھہرا دے گی پس یہ صورت اور پہلی صورت دونوں یکساں ہیں۔ وان عین احدھما قبل المضی۔ اور اگر افعال میں گزرنے سے پہلے اس نے موکلوں میں سے ایک کو معین کر دیا ف یعنی پہلے تو احرام میں یہ نیت تھی کہ میرے موکلوں میں سے ایک کی طرف سے ہے پھر افعال شروع کرنے سے پہلے اس نے اس ایک کو معین کر دیا کہ فلاں موکل کی طرف سے تو اس میں اختلاف ہے کہ یہ بھی مثل سابق ہے یا نہیں چنانچہ فرمایا کہ فکذلك عند ابی یوسف۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک مثل مذکورہ سابق ہے ف

کیونکہ ایک کو معین کرنا بعد مخالفت کے صحیح نہیں۔ وہو القیاس۔ اور قیاس ظاہری یہی ہے۔ لانہ مامور بالتعیین والابہام یخالفہ۔ کیونکہ وکیل تو معین کرنے پر مامور ہے اور مبہم کرنا اس کے مخالف ہوا۔ فیقع عن نفسہ تو یہ حج اس کی ذات سے واقع ہوگا ف۔ لیکن حج عبادت نہ ہوگا حتی کہ اس کا فرض بھی ادا نہ ہوگا۔ اگر وہم ہو کہ تم نے مبہم احرام میں کہا کہ اگر کسی نے صرف احرام کا تلبیہ کہا بدون اس کے کہ حج یا عمرہ کو معین کرے تو بعد کو تعیین جائز ہے جواب یہ کہ یہاں مؤکلوں کے تعیین پر مامور تھا تو مخالفت سے پھر تعیین نہیں جائز ہے۔ بخلاف ما اذا لم یعین حجۃ او عمرۃ حیث کان لہ ان یعین ماشاء۔ بخلاف اس کے جبکہ احرام مبہم کیا کچھ حج یا عمرہ معین نہ کیا چنانچہ اس کو اختیار ہے کہ جو کچھ چاہے معین کرے۔ لان الملتزم ھناک مجھول۔ کیونکہ وہاں جو چیز اپنے اوپر لازم کی وہ مجہول ہے ف۔ تو بیان سے اس کو رفع کرنا جائز ہے جیسے زید نے بکر کے واسطے اپنے اوپر کچھ مجہول مال لازم ہونے کا اقرار کیا تو اقرار صحیح ہے۔ وھھنا المجھول من لہ الحق۔ اور یہاں یعنی وکیل کے ابہام احرام میں مجہول وہ شخص جس کا حق ہے ف۔ جیسے زید نے ہزار درم اپنے اوپر ایک حقدار مجہول کے لازم بیان کئے تو اقرار صحیح نہیں ہے کیونکہ جس کا حق ہے وہ مجہول ہے پھر واضح ہو کہ قیاسا اگرچہ تعیین نہیں صحیح ہے لیکن استحسانا صحیح ہے۔

اور یہی امام ابو حنیفہ ومحمد کا قول ہے۔ ووجہ الاستحسان ان الاحرام شرع وسیلۃ الی الافعال لا مقصودا بنفسہ۔ اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ احرام تو افعال حج ادا کرنے کا وسیلہ مشروع ہوا خود مقصود نہیں ہے۔ والمبھم یصلح وسیلۃ بواسطۃ التعیین اور احرام مبہم بھی وسیلہ ہو سکتا ہے بواسطہ تعیین کے ف۔ یعنی اس طرح کہ مبہم کو معین کر لے پس اولیٰ افعال کی شرط احرام ہے فاکتفی بہ شرطا۔ پس شرط ہونے میں احرام مبہم کے ساتھ اکتفا کر لیا گیا ف۔ کیونکہ شرط کسی طرح پائی جاوے کافی ہو جاتی ہے۔ الحاصل اول مبہم احرام تھا اور احرام تو افعال ادا کرنے کا وسیلہ وشرط ہے تو افعال شروع کرنے کے وقت مبہم کو معین کر لیا پس کافی ہو گیا۔ بخلاف ما اذا ادی الافعال علی الابہام۔ بخلاف ایسی صورت کے کہ جب ابہام کی حالت پر افعال کو ادا کر چکا تو ایسا تعیین نہیں ہو سکتی۔ لان المؤدی لا یحتمل التعیین۔ کیونکہ جو چیز ادا ہو چکی وہ اس امر کو محتمل نہیں کہ معین ہو کر ادا ہو ف۔ بلکہ جو ابھی ادا نہیں کی اس میں تعیین کرنا ممکن ہے تو جس صورت میں کہ مبہم حالت پر ادا کر لیا صار مخالفا تو مخالف ہو گیا ف۔ کیونکہ مؤکل سے موافقت تو تعیین کرنے میں تھی۔ الحاصل یہاں چار صورتیں ہیں اول یہ کہ وکیل نے دونوں کی طرف سے حج کا احرام باندھ کر ادا کر دیا۔ دوم غیر معین ایک کی طرف سے مبہم احرام کیا پس اگر ادا کر دیا تو بلا خلاف اس کے ذمہ اور وہ ضامن ہے اور اگر ادائے افعال طواف وقوف سے پہلے کسی کو معین کر دیا تو ابو یوسف کے نزدیک قیاسا نہیں جائز ہے۔ اور امام ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک استحسانا جائز ہے۔ سوم یہ کہ اس نے صرف حج کا احرام باندھا اور اس میں کچھ یہ نہیں کہ کس کے طرف سے ہے۔ کافی میں فرمایا کہ اس صورت میں اگر تعیین کرنے

قبل ادائے طواف اور وقوف کے تو بالاجماع جائز ہونا چاہیئے اگرچہ اس میں روایت نہیں ہے۔ چہارم یہ کہ ایک مؤکل معین کی طرف سے احرام مگر مبہم کہ حج ہے یا عمرہ ہے اور یہ بلاخلاف جائز ہے۔ مف۔ قال فان امرہ غیرہ ان یقرن عنہ فالدم علی من احرم۔ امام محمدؒ نے کہا اور اگر عاجز نے دوسرے کو حکم کیا کہ میری طرف سے قران ادا کر دے تو ہدی قران اس شخص پر جس نے احرام باندھا ف۔ یعنی اجیر سے معلوم کہ وکیل پر ہے لانہ وجب شکرا لما وفقہ اللہ تعالیٰ من الجمع بین النسکین۔ کیونکہ یہ ہدی تو شکر اس توفیق کا جو اللہ تعالیٰ نے حج و عمرہ جمع کرنے میں دی ف۔ یعنی ایک احرام میں والمامور ہو المختص بہذہ النعمۃ لان حقیقۃ الفعل منہ۔ اور وکیل ہی اس نعمت سے مختص ہے کیونکہ حقیقی فعل اسی کی طرف سے ہے وھذہ المسألۃ تشہد لصحۃ المروی عن محمد ان الحج یقع عن المامور۔ اور یہ مسئلہ شہادت دیتا ہے وہ قول صحیح ہونے کی جو امام محمدؒ سے مروی ہے کہ حج واقع ہوتا ہے نائب کی طرف سے ف۔ اور مؤکل کو نفقہ کا ثواب ہے۔

بہی مشائخ نے کہا کیونکہ حج اگر مؤکل کی طرف سے واقع ہوتا تو ہدی قران بھی موکل پر ہوتی۔ بعض نے جواب دیا کہ شرع نے افعال کو مؤکل کی طرف سے اعتبار کیا اگرچہ حقیقۃً وکیل سے ہوں اور ہدی قران حقیقی فعل پر لازم ہے۔ مف۔ میرے نزدیک یہ جواب تو قریب جدل کے ہے اور تحقیق واللہ اعلم یہ کہ عاجز کی استطاعت میں افعال ادا کرنے کی قدرت ہی نہیں ہے تو اس نے اپنے مال سے جب غیر کو یہ افعال ادا کرائے تو شرع نے علاوہ نفقہ کے جس نیکی پر اس نے دلالت کی وہ مثل فاعل کے معتبر رکھی بدلیل حدیث الدال علی الخیر کفاعلہ اوکما یعنی نیکی پر دلالت کرنے والا مثل فاعل کے ہے یا مانند اس کے بروایت صحاح۔ فعل بنظر فعل کے وکیل سے اور بنظر دلالت کے مؤکل سے حج ہوا اور اس تحقیق سے اشکال دفع ہو گئے اور ائمہؒ کے کلام میں اتفاق ہو گیا اور یہ بھی ظاہر ہوا کہ دم القران وکیل پر ہے۔ حالانکہ ثواب مؤکل کو بھی ہوگا پس یہ اعتراض دفع ہوا کہ قران میں ہدی ایک نسک ہے پس اگر وہ وکیل پر ہو تو موکل کے حج میں نقص رہا۔ فاحفظہ۔ م۔ وکذلک ان امرہ واحد بان یحج عنہ اور یوں ہی اگر ایک عاجز نے اس کو حکم کیا کہ میری طرف سے حج ادا کر دے۔ والآخر بان یعتمر عنہ۔ اور دوسرے عاجز نے اس کو حکم کیا کہ میری طرف عمرہ ادا کر دے ف۔ پس اگر دونوں نے اس کو قران کر لینے کی اجازت نہ دی ہو تو قران نہیں کر سکتا ورنہ مخالف ضامن ہوگا اور اگر ایسا نہ ہوا بلکہ اذنا لہ بالقران دونوں موکلوں نے اس کو قران لینے کی اجازت دی۔ فالدم علیہ۔ تو دم القران وکیل پر ہوگا۔ لما قلنا۔ بوجہ اس کے جو ہم نے بیان کیا ف۔ کہ حقیقۃً ایک احرام میں دو نسک ادا کرنا اسی سے متحقق ہوا۔ ودم الاحصار علی الآمر۔ اور احصار کی قربانی کفارہ موکل پر لازم ہے ف۔ یعنی مال موکل میں محسوب ہوگی اگر وکیل کو راہ میں احصار پیش آیا ہو۔ وھذا عند ابی حنیفۃ ومحمدؒ۔ اور یہ امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک ہے۔ وقال

ابی یوسف علی الحاج لانه وجب للتحلل دفعا لضرر امتداد الاحرام وهذا الضرر راجع الیه فیکون الدم علیه۔ اور ابو یوسفؒ نے کہا کہ دم الاحصار حاجی یعنی وکیل پر ہے کیونکہ وہ تو حلال ہوجانے کے واسطے واجب ہوئی تاکہ مدت دراز تک احرام میں ہونے کا ضرر دفع ہو تو یہ ضرر فقط وکیل کی طرف راجع تھا تو قربانی کفارہ بھی اسی پر ہوگی۔ ولهما ان الآمر هو الذی ادخله فی هذه العهدة۔ اور امام ابوحنیفہ و محمدؒ کی دلیل یہ کہ موکل ہی وہ شخص ہے جس نے نائب کو اس عہدہ میں ڈالا ف یعنی عہدہ احرام میں ڈالا۔ فعلیه خلاصه۔ تو موکل ہی پر اس کا چھڑانا بھی لازم ہے ف یہ دلالت اسی کی طرف سے تھی تو خلاص بھی اسی پر ہے جب کہ وکیل کا اس میں قصور نہیں ہوتا اور اسی وجہ سے کہ جو فعل اس کے قصور سے منسوب ہے تو اس میں دلالت کنندہ پر کچھ الزام نہیں لہذا صید قتل کرنے وغیرہ جرموں کی وجہ سے جو کفارات واجب ہوں وہ بالاجماع فقط نائب پر واجب ہوں گے۔ م۔ فان کان یحج عن میت فاحصر فالدم فی مال المیت عندهما۔ پس اگر یہ شخص میت کی طرف سے حج کرتا ہو پس محصر ہوگیا تو امام ابوحنیفہ و محمدؒ کے نزدیک دم الاحصار مال میت میں ہے۔ خلافا لابی یوسف۔ برخلاف قول ابو یوسفؒ کے ثم قیل هو من ثلث مال المیت لانه صلة کالزکوٰۃ وغیرها۔ پھر بعض مشائخ نے کہا کہ وہ میت کی تہائی مال میں سے ہوگا کیونکہ یہ صلہ ہے مانند زکوٰۃ وغیرہ کے ف صلہ اس کو کہتے ہیں جو مالی عوض کے مقابلہ میں نہ ہو پس یہ بھی میت کی تہائی سے ہوگا جیسے زکوٰۃ یعنی اگر میت پر زکوٰۃ فریضہ عین حیات کی باقی ہو جو اس نے ادا نہیں کی یا نذر و کفارات واجب الادا ہوں تو یہ سب تہائی میں سے دیا جاوے وقیل من جمیع المال لانه وجب حقا للمامور فصار دینا۔ اور بعض مشائخؒ نے کہا کہ دم الاحصار میت کے کل ترکہ سے واجب ہوگا کیونکہ یہ وکیل کا حق واجب ہوا تو وہ قرضہ ہوگیا ف اور قرضہ ادا کرنا کل ترکہ سے واجب ہے ودم الجماع علی الحاج اور جماع کرنے کی وجہ سے قربانی کفارہ اسی حاجی پر واجب ہے لانه دم جنایة وهو الجانی عن اختیار۔ کیونکہ یہ قربانی جرم کی ہے اور جرم کرنے والا بھی اپنے اختیار سے ہے ف کچھ خلاف نہیں کہ جرم کی وجہ سے جو کفارہ واجب ہو وہ خود نائب پر ہے۔ ف۔ پھر یہ جو فرمایا کہ۔ ویضمن النفقة۔ اور نائب نفقہ کا ضامن ہوگا۔ معناه اذا جامع قبل الوقوف حتی فسد حجه۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ جب نائب نے وقوع عرفہ سے پہلے جماع کرلیا حتی کہ اس کا حج فاسد ہوگیا ف تو موکل کے خرچہ کا ضامن ہے۔ لان الصحیح هو المامور به۔ کیونکہ جس حج کا اس کو وکیل کیا گیا وہ حج صحیح ہے ف تو جب اس نے اپنے فعل سے حج فاسد کیا تو مخالف اور ضامن ہوا۔ بخلاف ما اذا فاته الحج حیث لا یضمن النفقة لانه ما فاته باختیاره۔ برخلاف اس کے جس صورت میں کہ اس کا حج فوت ہوگیا چنانچہ اس میں نفقہ کا ضامن نہیں ہوتا اس واسطے کہ اس نے اپنے اختیار سے حج کو فوت نہیں کردیا ف کیونکہ اول تو وہ امین قرار دیا گیا دوم یہ متصور نہیں کہ بنتا ہوا حج اس نے خود فوت کیا حالانکہ اس پر قضا لازم ہوگی۔ واضح

ہو کہ جب قبل وقوف کے جماع کرنے سے فاسد کر کے دوسرے سال قضا کی تو یہ بھی نائب ہی کے واسطے ہے۔ کما فی شرح الجامع الصغیر لقاضی خان - اما اذا جامع بعد الوقوف لا یفسد حجہ ولا یضمن النفقة لحصول مقصود الآمر وعلیہ الدم فی مالہ لما بینا - اور رہا جس صورت میں کہ نائب نے بعد وقوف عرفہ کے جماع کیا تو اس کا حج فاسد نہ ہوگا اور وہ نفقہ کا ضامن بھی نہ ہوگا کیونکہ موکل کا مقصود حاصل ہو گیا اور وکیل پر اس جماع کا کفارہ قربانی اپنے مال سے واجب ہوگا بوجہ اس کے جو ہم بیان کر چکے ہیں کیونکہ اس کے اختیاری جرم سے یہ بدنہ قربانی کرنا لازم ہوا ہے۔ وکذلک سائر دماء الکفارات علی الحاج لما قلنا - اور اسی طرح باقی سب قربانیاں کفارات کی حج کرنے والے پر اسی وجہ مذکور سے لازم ہیں۔ ومن اوصی بان یحج عنہ اور جس شخص نے وصیت کی کہ اس کی طرف سے حج کرا دیا جاوے ف پھر وہ مر گیا۔ فاحجوا عنہ رجلا پس وارثوں نے میت کی طرف سے ایک نائب کو حج کرایا ف بایں طور کہ ترکہ میں سے میت کا حق جو ایک تہائی متعلق رہتا ہے اس میں سے حج کے واسطے کافی نفقہ دیا اور نائب روانہ ہوا - فلما بلغ الکوفة - پھر جب نائب مذکور کوفہ تک پہنچا۔ مات او سرقت نفقتہ - تو مر گیا یا اس کا نفقہ چوری ہو گیا - وقد انفق النصف - حالانکہ وہ نصف نفقہ خرچ کر چکا ہے ف یا تہائی وغیرہ خرچ کیا ہو پس موت کی صورت میں نصف باقی ہے اور چوری کی صورت میں وہ بھی گیا - یحج عن المیت من منزلہ بثلث ما بقی - تو میت کی طرف سے ان کے گھر سے مابقی مال کی تہائی سے حج کرایا جاوے ف مثلاً چار ہزار درم میں سے حج کا خرچہ ایک ہزار درم دیا گیا اور وہ راستہ میں چوری ہوا تو باقی تین ہزار میں سے تہائی ایک ہزار درم دیا جاوے یعنی میت کے گھر سے شمار کیا جاوے۔ وھذا عند ابی حنیفة رح - اور یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے ف حتی کہ اگر دوبارہ چوری ہو جاوے تو پھر باقی کا ایک تہائی دیا جاوے - علی ہذا القیاس - ہر بار مابقی کا ایک تہائی دیا جاوے حتی کہ وصیت پوری ہو۔

پس ابو حنیفہؒ کے نزدیک اول تو دوبارہ بھیجنا میت کے گھر سے ہو اور دوم ہر بار باقی مال کا تہائی دیا جاوے اور دونوں میں اختلاف ہے۔ وقالا یحج عنہ من حیث مات الاول - اور صاحبین نے کہا کہ وہاں حج کرایا جاوے جہاں نائب اول مرا ہے۔ فالکلام ھھنا فی اعتبار الثلث - پس کلام اس مسئلہ میں ایک تو تہائی معتبر ہونے میں ہے - وفی مکان الحج - اور دوم حج کی جگہ میں ہے ف یعنی کس جگہ سے حج کرایا جاوے ف اور خلاف نہیں کہ اول مرتبہ تو میت کے گھر سے بھیجا جاوے پھر اختلاف دوسرے بار میں ہے چنانچہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک دوبارہ بھی میت کے گھر سے اور صاحبین کے نزدیک جہاں تک پہلا نائب پہنچا وہاں سے خرچہ لگایا جاوے - اما الاول فالمذکور قول ابی حنیفة رح پس بیان اول یعنی تہائی کے اعتبار میں تو جو کچھ ذکر کیا گیا وہ ابو حنیفہؒ کا قول ہے ف کہ ہر بار کے واسطے باقی مال کی تہائی معتبر ہے - اما عند محمد یحج عنہ بما بقی من المال المدفوع الیہ ان بقی شئ - امام محمدؒ کے نزدیک جو مال نائب کو دیا گیا اس میں سے باقی مال سے حج کرایا جاوے اگر کچھ باقی رہا ہو ف مثلاً کوفہ

میں نائب اول مرگیا اور نصف چھوڑ گیا بشرطیکہ مابقی سے حج ممکن ہوسکے اور اگر سب چوری ہوگیا
تو کچھ باقی نہیں رہا۔ والا بطلت الوصیۃ اور اگر کچھ نہیں باقی رہا ہو تو وصیت مٹ گئی۔ اعتبارا"
بتعیین الوصی اذ تعیین الوصی کتعیینہ۔ بر قیاس معین کرنے موصی یعنی وصیت کنندہ کے کیونکہ وصی
کا معین کرنا مثل موصی کے معین کرنے کے ہے ف۔ توضیح قیاس یہ ہے کہ موصی نے وصی کو اپنا قائم
مقام کیا تو وصی کا معین کرنا مثل موصی کے ہے اور اگر موصی بذات خود کچھ مال معین کرتا تو جب اس میں
میں سے کچھ باقی نہیں رہتا تو وصیت مٹ جاتی پس یہی حال وصی کے معین کرنے میں ہوگا۔ ع۔ وعند
ابی یوسف یحج عنہ بمابقی من الثلث الاول۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک اول تہائی میں سے جو کچھ
باقی رہا ہو اس سے حج کرایا جاوے ف۔ یعنی اگر ممکن ہو۔ لانہ ہو المحل لنفاذ الوصیۃ۔ کیونکہ یہی
نفاذ وصیت کا محل ہے ف۔ پس اگر فرض کرو کہ ترکہ چار ہزار درم تھے تو اس میں سے تہائی ایک
ہزار تین سو تینتیس۔ درم وتہائی درم ہے اور حج کا خرچ ہزار درم تھا وہ وصی نے ایک شخص کو دیا
جس سے راہ میں چوری ہوگیا تو باقی ۳۳۳ درم وتہائی سے اگر حج ممکن ہو جہاں سے باقی ہے تو کرادیا
جاوے کیونکہ جس مال میں وصیت جاری ہو وہ کل مال کی تہائی ہے۔ ولابی حنیفۃ ان قسمۃ الوصی
وعزلہ المال لایصح الا بالتسلیم الی الوجہ الذی سماہ الموصی لانہ لاخصم لہ لیقبض۔ اور ابو حنیفہؒ
کی دلیل یہ کہ وصی کا بٹوارہ کرنا اور مال الگ کرنا صحیح نہ ہوگا۔ مگر جبکہ سپرد کردے اس جہت کو جس
کا موصی نے نام لیا ہے کیونکہ موصی کا کوئی خصم نہیں جو قبضہ کرے گا ف۔ یعنی ترکہ میں سے وصیت کا مال
صرف وصی کے بانٹ کر جدا کرنے سے مسلم نہ ہوگا جب تک کہ جو جہت وصیت موصی نے بیان کی مثلاً
حج اس کو تسلیم کرے یعنی حج پورا کردے کیونکہ موصی کی طرف سے کوئی قبضہ کرنے والا نہیں تو مقبوض
اس طور پر ہوگا کہ جہت وصیت میں سپرد ہو جاوے۔ ولم یوجد۔ اور اس جہت کو سپرد کرنا نہیں
پایا گیا ف۔ کیونکہ ہنوز حج نہیں ہوا۔ فصار کما اذا ہلک قبل الافراز والعزل۔ پس ایسا ہوا کہ گویا مال
وصیت قبل بٹوارہ وجدا کرنے کے تلف ہوگیا ف۔ تو اب جو کچھ باقی ہے یہی کل مال رہا جس کی تہائی
سے حج کرانا چاہیئے۔

اسی طرح یہاں ہے جبکہ موصی کی جہت وصیت کو سپرد کرنے سے پہلے تلف ہوا۔ فیحج بثلث مابقی
پس مابقی مال کی تہائی سے حج کرادے ف۔ حتی کہ اگر یہ بھی پورا ہونے سے پہلے تلف ہو تو معدوم شمار
ہو کر مابقی سے حج کرانا لازم ہوگا۔ واما الثانی۔ اور رہا بیان دوم ف۔ یعنی دوبارہ جس جگہ سے حج
کرانا لازم ہے تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک موصی کے گھر سے۔ فوجہ قول ابی حنیفۃ وہو القیاس ان القدر
الموجود من السفر قد بطل فی حق احکام الدنیا۔ تو ابو حنیفہؒ کے قول کی دلیل یہ ہے اور قیاس
ظاہر ہے کہ جو مقدار سفر موجود ہے وہ احکام دنیا کے حق میں معدوم شمار ہے ف۔ بنظر اس کے کہ
یہ سفر نائب کا گویا موصی کا سفر طے کیا ہوا ہے۔ قال علیہ السلام اذا مات ابن آدم انقطع عملہ
الامن ثلث الحدیث۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب آدمی مرگیا تو اس کا عمل منقطع
ہو جاتا ہے سوائے تین سے آخر ف۔ یعنی ایک صدقہ جاری دوم علم جس سے انتفاع ہو سوم فرزند

صالح جو اس کے لئے دعا کرے رواہ مسلم وغیرہ وتنفیذ الوصیۃ من احکام الدنیا اور وصیت کرنا احکام دنیا میں سے ہے ف وہ ان تین باتوں میں داخل نہیں تو وہ بھی منقطع ہوئی جہاں تک ہو چکی ہے۔ فبقیت الوصیۃ من وطنہ کان لم یوجد الخروج۔ تو وصیت اس کے وطن سے باقی رہی گویا سفر کو نکلنا پایا نہیں گیا ف یعنی وصیت کا نافذ کرنا وصی وغیرہ زندہ لوگوں پر واجب ہے لیکن جس قدر اول مرتبہ نائب روانہ کرنے میں سفر طے ہوا وہ موصی میت کا عمل شمار حتیٰ کہ اس پر ثواب مترتب ہوگا مگر حدیث کے تین امور میں داخل نہ ہونے سے دنیاوی حکم میں کالعدم ہے جیسے کسی نے رمضان کا روزہ آدھے دن تک رکھا اور دوپہر کو موت آئی تو ثواب آخرت کا لیکن دنیاوی احکام میں پورا نہ ہوا حتیٰ کہ اس دن کے واسطے فدیہ کی وصیت واجب ہے اسی طرح یہ موجودہ سفر کالعدم اور نئے سرے سے وطن سے وصیت نافذ کی جاوے۔ م مف۔ اور صاحبین کے نزدیک جس قدر سفر طے ہوا کالعدم نہیں بلکہ معتبر ہے حتیٰ کہ دوبارہ وہیں سے حج کرایا جاوے۔ ووجہ قولہما وھو الاستحسان اور صاحبین کے قول کی دلیل اور یہی استحسان ہی یہ ہے کہ ان سفرہ لم یبطل لقولہ تعالیٰ۔ اس کا سفر کچھ باطل نہیں ہوا بدلیل قولہ تعالیٰ۔ ومن یخرج من بیتہ مہاجراً الی اللہ ورسولہ ثم یدرکہ الموت فقد وقع اجرہ علی اللہ الآیہ۔ یعنی جو کوئی اپنے گھر سے نکلا درحالیکہ وہ اللہ تعالیٰ واس کے رسول کی طرف ہجرت کئے جاتا ہے پھر اس کو موت مل گئی تو اس کا ثواب اللہ تعالیٰ کے ذمہ پر ہو لیا آخر تک ف تو معلوم ہوا کہ راہ میں موت سے ثواب کامل ملتا ہے اور یہی سفر کا مقصود ہے اور بالاتفاق سفر ہجرت میں سفر جہاد وحج بھی لاحق ہے بلکہ صریح نص بھی واقع ہو گئی قال علیہ السلام من مات فی طریق الحج کتب لہ حجۃ مبرورۃ فی کل سنۃ الحدیث۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی حج کے راستہ میں مرگیا اس کے لئے ہر سال حج مقبول لکھا جاتا ہے آخر تک ف ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص حج کی نیت سے نکلا پس مرگیا تو قیامت تک اس کے لئے حاجی کا ثواب لکھا گیا اور جو عمرہ کے قصد سے نکلا اور مرگیا تو اس کے واسطے قیامت تک عمرہ والے کا ثواب لکھا گیا اور جو اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کو نکلا پس مرگیا تو قیامت تک اس کے واسطے غازی کا ثواب لکھا گیا رواہ الطبرانی والبیہقی۔

اور امام حافظ منذری نے کہا کہ اس حدیث کو ابویعلی الموصلی نے محمد بن اسحٰق کی روایت سے اسناد کیا اور باقی راوی سب ثقہ ہیں۔ ابن الہمام نے کہا کہ محمد بن اسحٰق بھی بقول صحیح ثقہ ہے تو حدیث حجت ہے۔ واذا لم یبطل سفرہ اعتبرت الوصیۃ من ذلک المکان۔ اور جب اس کا سفر باطل نہ ہوا تو وصیت اسی جگہ سے معتبر ہوگی ف جہاں تک پہنچ کر مرگیا۔ واصل الاختلاف فی الذی یحج بنفسہ۔ اور اصل اختلاف امام وصاحبین میں اس شخص کے حق میں ہے جو خود حج کرنے کو نکلا تھا ف راہ میں مرگیا اور وصیت کر گیا کہ میری طرف سے حج کرایا جاوے تو صاحبین کے نزدیک جہاں مرا ہے اسی مقام سے وصیت معتبر ہوگی۔ اور امام کے نزدیک

یہ سفر کالعدم ہوا اور گھر سے معتبر ہوگی۔ ویبنی علی ذلک المامور بالحج۔ اور اسی بناء پر جو شخص حج کرنے کے لئے مامور ہوا ہے مبنی ہوگا ف۔ کہ امامؒ کے نزدیک مامور جہاں مرا یہ سفر کالعدم اور دوبارہ گھر سے نفاذ وصیت ہو اور صاحبینؒ کے نزدیک وہیں سے جہاں مرا ہے کہا گیا کہ قول صاحبینؒ اوجہ ہے واللہ تعالیٰ اعلم م۔ قال ومن اھل عن ابویہ بحجۃ یجزیہ ان یجعلہ عن احدھما فرمایا اور جب شخص نے اپنے والدین کی طرف سے حج کا تلبیہ کہا تو اس کو روا ہے کہ حج کو والدین میں سے ایک کی طرف سے قرار دے ف۔ مراد یہ کہ بغیر حکم و فرمائش والدین کے از راہ نیکی ایسا کیا۔ لان من حج من غیرہ بغیر اذنہ فانما یجعل ثواب حجہ لہ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جس شخص نے غیر کی طرف سے بدون فرمائش غیر کے حج کیا تو وہ یہی کرتا ہے کہ اپنے حج کا ثواب اس غیر کے لئے کردے ف۔ اور یہ احرام کے وقت سے لغو ہے کیونکہ ابھی حج ہی نہیں تو ثواب کیونکر دے سکتا ہے؟ وذلک بعد اداء الحج۔ اور یہ بعد ادائے حج کے حاصل ہے ف۔ حالانکہ اس نے احرام ہی میں والدین دونوں کی نیت کرلی تھی۔ فلغت نیتہ قبل ادائہ۔ تو حج ادا ہونے سے پہلے اس کی نیت زبانی لغو ہوگئی ف۔ ہاں بعد ادا کے اب جو کچھ کرے وہ معتبر ہے حالانکہ اب اس نے والدین میں سے ایک ہی کی نیت کی تو یہ جائز ہے۔ وصح جعلہ ثوابہ لاحدھما بعد الاداء۔ اور بعد ادا کے اس کا ثواب والدین میں سے ایک کے لئے کردینا صحیح ہوا ف۔ جیسے دونوں کے واسطے ہدیہ کرے تو بھی صحیح ہے۔ بخلاف المامور۔ بخلاف مامور کے ف۔ یعنی برخلاف ایسے شخص کے جو غیر کے حکم سے غیر کی طرف سے حج کرنے پر مامور ہے اگر وہ دو آدمیوں کی طرف سے ہر ایک کے لئے مستقل حج کرنے پر مامور ہوا اور وہ احرام حج میں دونوں کی طرف سے تلبیہ کہے تو اول بھی باطل اور بعد ادا کے بھی باطل ہے۔ علی ماقدمناہ من قبل واللہ اعلم بالصواب۔ بنابر آنکہ ہم نے سابق میں فرق بیان کردیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم (فروع) واضح ہو کہ غیر کی طرف سے مامور ہو کر حج جائز ہوجانے میں یہ کافی ہے کہ خرچ میں سے اکثر حصہ موکل نے دیا ہو کیونکہ کل نفقہ حتیٰ کہ ایک گھونٹ پانی و ایک نوالہ روٹی کسی اور کی طرف سے نہ ہونا شرط کرنے میں حرج شدید اور وہ شرعاً دفع ہے پس اکثر کا اعتبار رہا۔ اگر مامور بعد فراغ حج کے مکہ میں کمتر ۱۵ روز اقامت کی نیت کرے تو موکل کے ذمہ سے اس مدت تک کا نفقہ ساقط ہے۔

قاضی خاں میں ہے کہ اگر مامور کے پاس سے نفقہ مکہ میں یا قریب مکہ کے ضائع ہوگیا یا بالکل صرف ہوگیا پس مامور نے اپنے ذاتی مال سے خرچ کیا تو اس کو روا ہے کہ میت کے مال سے اگر واپس لے اگرچہ اس نے بغیر حکم قاضی کے وہاں ایسا کیا ہو کیونکہ جب غیر نے اس کو اپنی طرف سے حج کرنے کا حکم دیا تو یہ حکم دیا کہ میری طرف سے خرچ کرے۔ اگر مامور نے کچھ مال راستہ میں خرچ کیا تھا پھر اس پر ڈاکہ پڑا کہ مال جاتا رہا پھر وہ مکہ چلا گیا اور خود مال کا بندوبست کر کے اپنے ذاتی مال سے خرچ کیا تو یہ شخص متبرع ہے پس میت یا عاجز جس کے طرف سے مامور ہے

اس کا حج ساقط نہ ہوگا کیونکہ ساقط ہونا تو اسی طرح تھا کہ تمام راہ آمد و رفت میں وہ مال دے کر سبب ہوگیا تھا۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ دونوں میں فرق نہیں پس اگر مال کثیر ہو تو موکل سے واپس لے سکتا ہے نفقہ سے مراد ہر وہ چیز جس کی حاجت ہوتی از قسم طعام و گوشت و پانی و کپڑے و سواری و جامہ احرام وغیرہ۔ اور نائب کو روا نہیں کہ طعام میں کسی کی دعوت کرے اور نہ صدقہ دے اور نہ کسی کو قرض دے اور نہ بغیر ضرورت کے درہموں کو دیناروں سے مبادلہ کرے اور نہ اس مال سے وضو کا پانی خریدے بلکہ تیمم کرے اور نہ حمام کا کرایہ دے لیکن قاضی خان میں کہا کہ وقت کے رواج کے موافق حمام میں جاوے اور نگہبان کی اجرت مال موکل سے دے اور نفقہ کے درم اپنے رفقاء کے ساتھ خلط کرے اور ودیعت رکھے اور اختلاف ہے کہ احرام کے وقت سر میں ڈالنے کا تیل اور جلانے کا تیل خریدے یا نہیں اس میں دو قول ہیں اور اس تیل سے دوا نہ کرے اور پچھنے نہ لگا دے۔ رہی خادم کی اجرت پس اگر خود اپنی خدمت نہ کرتا ہو تو دے ورنہ نہیں اور اس کو اختیار ہے کہ سواری کا اونٹ خریدے یا محمل و مشکیزہ دری وغیرہ ضروریات پھر بعد واپسی کے جو کچھ بچے وہ وصی یا وارث کو پھیر دے لیکن اگر وہ تبرعا دے دے تو جائز ہے۔ فتاوی میں ہے اگر مامور حج نے پیدل حج کیا اور سواری کا خرچ خود رکھ لیا تو عاجز یا میت کے مال کا ضامن ہے اور وہ حج اس کی ذات کے واسطے ہوا۔ اگر میت نے وصیت کی کہ میرا یہ اونٹ ایسے شخص کو دیا جاوے کہ وہ میری طرف سے حج کرے پھر اس شخص نے وہ اونٹ کرایہ پر دیا اور راہ میں کرایہ اپنی ذات پر صرف کیا اور پیدل حج کر دیا تو استحساناً میت کی طرف سے جائز ہے اور یہی مختار ہے اگر مامور نے کہا کہ میں نے حج ادا کر دیا اور عاجز یا میت کے وارث نے تکذیب کی تو قسم سے مامور کا قول مقبول ہوگا اور اگر وارث یا وصی نے گواہ قائم کئے کہ یہ مامور یوم النحر کو فلاں شہر یعنی سوائے مکہ کے دوسرے شہر میں تھا تو گواہ بھی قبول نہ ہوں گے ہاں اگر گواہ یہ گواہی دیں کہ مامور نے اقرار کیا کہ میں نے حج نہیں کیا تو قبول ہیں۔

واضح ہو کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے اپنے والدین کی طرف سے حج کر دیا تو اس نے ان کا بڑا قرضہ اتار دیا وہ قیامت میں ساتھ ابرار کے ساتھ مبعوث ہوگا رواہ الدارقطنی اور مانند اس کے حدیث جابرؓ میں زیادہ ہے کہ والدین کا تو حج اتر گیا اور اس کو دس حج کا ثواب فاضل رہا رواہ الدارقطنی ایضاً۔ اور حدیث زید بن ارقم میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب آدمی نے اپنے والدین کی طرف سے حج کیا تو وہ اس شخص وا اس کے والدین سب کی طرف سے قبول ہو جاتا ہے اور والدین کی ارواح کو بشارت ہو کر بہت خوشی ہوتی ہے اور یہ شخص اللہ تعالیٰ کے نزدیک نیک بر یعنی والدین کا حق خدمت ادا کرنے والا لکھا جاتا ہے رواہ الدارقطنی ایضاً۔ واضح ہو کہ جس نے اپنے اوپر فرض حج ادا نہ کیا ہو پھر وہ غیر کی طرف سے بطور نفل یا نیابت کے ادا کرے یا نہیں تو اس کو شافعیؒ نے منع کیا کیونکہ ابن عباسؓ نے کہا

لہ قولہ بر بالفتح و تشدید مقابل عاق کا اور یہ اچھی مصدعہ ہے کما قال تعالیٰ من عمل برا یجا الذی الآیہ ۱۲ م

کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص سے سنا کہ وہ لبیک من شبرمۃ کہتا تھا یعنی شبرمہ کی طرف سے حج کا احرام باندھا تھا تو فرمایا کہ شبرمہ کون ہے اس نے عرض کیا کہ میرا بھائی یا قرابتی ہے فرمایا کہ پہلے اپنی ذات سے حج کر پھر شبرمہ کی طرف سے ادا کر رواہ ابوداؤد وابن ماجہ۔ جاننا چاہئے کہ اس حدیث کو عبدہ بن سلیمان نے سعید بن ابی عروبہ سے اسناد کر کے ابن عباس سے مرفوع روایت کیا اور عبدہ بن سلیمان خود ثقہ وثبت ہے اور اس کی متابعت میں بھی ثقات ہیں یعنی محمد بن عبداللہ انصاری ومحمد بن میسرہ اور ابو یوسف القاضی شاگرد ابوحنیفہ ان سب نے بھی سعید بن عروبہ سے یوں ہی مرفوع روایت کی۔ اور دیگر راویوں نے مانند غندر کے سعید سے ابن عباس کا قول روایت کیا اور یوں ہی سعید بن منصور نے اپنے سنن میں دوسری اسناد سے ابن عباس کا قول روایت کیا اور یہاں ثقہ کی زیادتی نہیں بلکہ تعارض ہے کیونکہ رفع میں یہ واقعہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کا ہے اور وقف میں ابن عباس کے زمانہ کا۔ پس لاچار اس میں سکوت ترک ہوگا یا اس کو ترجیح ہو کہ واقعہ ابن عباس کے وقت کا ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں احکام مخفی وعذر مقبول تھا جیسا کہ حلق ورمی وذبح کی تقدیم وتاخیر میں گزرا اور اگر مسلم ہو تو بھی مراد یہ کہ پہلے اپنی ذات سے حج کرنا افضل ہے کیونکہ حدیث خثعمیہ میں اس کو مطلقاً والد کی طرف سے اجازت دی۔ اور حق یہ ہے کہ جس شخص پر خود حج فرض ہوا تو پہلے سال نہ جانے میں اس پر گناہ ہے پس اپنا حج مؤخر کرنا اور غیر کی طرف سے مقدم کرنا مکروہ تحریمی ہے اور باوجود اس کے اگر غیر کی طرف سے ادا کیا تو وہ حج بغیر نقصان ہوگیا اور گناہ اس پر علیحدہ ہے جیسے یہ اپنے واسطے نفل حج ادا کرے۔ ھذا تلخیص ما افادہ فی الفتح۔

باب الہدی

یہ باب ہدی کے بیان میں ہے ہمارے نزدیک ہدی میں افضل اونٹ پھر گائے پھر بکری ہے۔ متن الهدی ادناہ شاۃ۔ ادنیٰ درجہ کی ہدی بکری ہے ف ہدی وہ جانور پاک جو حرم میں ہدیہ بھیجا جاتا ہے اور بکری کا لفظ بھیڑ ودنبہ وبکری کو شامل مراد ہے۔ فاحفظ۔ پس ہدی میں ادنیٰ درجہ بکری ہے۔ لما روی انہ علیہ السلام سئل عن الھدی فقال ادناہ شاۃ۔ کیونکہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ہدی کو پوچھا گیا تو فرمایا کہ ادنیٰ درجہ کی ہدی بکری ہے ف لیکن یہ الفاظ حدیث مرفوع سے غریب ہیں بلکہ شافعیؒ نے عطاؒ سے مرسل روایت کی جس میں مسلم بن خالد الزنجی استاد شافعیؒ میں کلام ہے۔ پھر عطاؒ کا یہ قول محمول ہے کہ قیاس سے نہیں بلکہ سماع سے ہے تو ممکن ہے کہ مرفوع کے حکم میں قرار دیا جاوے بخاری میں جو ابن عباسؓ سے آیا کہ ابوجمرہ کو تمتع کا فتویٰ دیا اور بتلایا کہ ہدی میں اونٹ یا گائے یا بکری یا

شرک الدم یعنی اونٹ یا گائے کا ساتواں حصہ ہے۔ شیخ ابن الہمامؒ نے کہا کہ یہ ہدی تمتع کے ساتھ
خاص ہے میں کہتا ہوں کہ لیکن اس سے یہ ثابت ہو سکتا ہے کہ کمتر ہدی اگرچہ تمتع میں جو بکری ہے اور
جب ہدی مطلق ہو تو ہر جگہ کمتر درجہ ہو سکتا ہے فافہم ۔م۔ قال وھو من ثلثۃ انواع الابل والبقر
والغنم۔ فرمایا اور ہدی تین قسم کے جانوروں اونٹ وگائے اور بکری سے ہوتی ہے لانہ علیہ السلام
لما جعل الشاۃ ادنی لابد ان یکون لہ اعلی۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب کہ بکری کو کم تر
ہدی قرار دیا تو اس کا اعلی ہونا ضرور ہے۔ وھو البقر والجزور۔ اور اعلی گائے واونٹ ہے ف
عینیؒ نے اعتراض کیا کہ حدیث مذکور تو مرفوع ثابت نہیں تاکہ ادنی قرار دینا ثبوت ہو۔ مترجم
کہتا ہے کہ احادیث صحیحہ موجود ہیں کہ ہدی میں اونٹ وگائے وبکری تینوں اقسام اپنے اپنے موقع
پر جائز ہیں اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں۔ پس مصنفؒ کو یہاں صرف یہ ثابت کرنا منظور ہے
کہ یہ سب برابر نہیں بلکہ بکری کمتر ہے اور اس کے اثبات کے واسطے قول عطاء اور ابن عباس کافی
ہے تو جب ہدی کمتر ہوئی تو اس سے بڑھ کر گائے ہے اور اس سے بڑھ کر اونٹ ہے اور مطلق
ہدی ہونے میں سب برابر ہیں۔ ولان الھدی ما یھدی الی الحرم۔ اور اس جہت سے کہ ہدی
وہ جو حرم کو ہدیہ بھیجی جاوے لیتقرب بہ فیہ۔ تاکہ حرم میں اس کے ذبح سے تقرب حاصل کیا
جاوے ف جیسا کہ لغات میں مصرح ہے۔ والاصناف الثلثۃ سواء فی ھذا المعنی۔ اور
معنی میں تینوں قسم برابر ہیں ف تو ہر ایک ہدی ہے اور شرع میں انہیں تینوں قسموں کا ہدی بھیجنا
ثبوت ہوا ہے پھر جب ان میں سے بکری کمتر تو باقی ضرور بہتر ہیں۔ رہا یہ کہ ان جانوروں میں سے
لولے لنگڑے عیبدار کا ہدی ہونا جائز ہے یا نہیں تو فرمایا۔ لا یجوز فی الھدایا الا ما جاز فی الضحایا
اور نہیں جائز ہے ہدایا میں مگر وہی جو ضحایا میں جائز ہے ف ضحایا جمع اضحیہ نہ قربانی جو تونگر
مسلمانوں پر کہیں ہوں ذی الحجہ کے ایام النحر میں واجب ہوتی ہے اور چونکہ مسافر پر وجوب نہیں
لہذا خالی حج کرنے والے پر نہیں ہے اور ہدایا جمع ہدی۔

پس حاصل یہ کہ جس عمر وصفت کا اضحیہ میں جائز ہے وہ ہدی میں کافی ہے پس ہر قسم میں سے
ثنی[1] روا ہے اور عیب سے خالی ہو اور فقط ضان میں سے جذع جائز ہے اور تمام تفصیل کتاب الاضحیہ
میں ہے لانہ قربۃ تعلقت باراقۃ الدم کالاضحیۃ کیونکہ ہدی بھی مانند اضحیہ کے ایسی قربت ہے
جو کہ خون بہانے سے متعلق ہے ف یعنی اضحیہ میں طاعت وقربت یہی کہ اللہ تعالی کے نام پر ذبح
سے خون بہا دیا جاوے اور رہا اس کو صدقہ کرنا وغیرہ واجب نہیں پس اسی طرح ہدی میں
بھی ایک جانور حلال کا انعام میں سے حرم میں خون بہا دے تو دونوں کی جہت قربت
واحد ہے فیتخصصان بمحل واحد۔ تو دونوں کا محل بھی واحد ہوگا ف یعنی جانور جو
محل قربت ہے وہ بھی ایک ہی حالت پر ہوگا۔ تو اضحیہ میں جو جانور جس طرح کا جائز ہے وہ
ہدی میں بھی جائز ہوگا۔ لہذا بکری وگائے واونٹ ہر ایک کا ہدی ہونا جائز ہے۔ والشاۃ اور
بکری کے اقسام یعنی کمتر درجہ کی ہدی۔ جائزۃ فی کل شیء الا فی موضعین۔ ہر موقع میں جائز ہے

[1] قولہ ثنی بکری کا بچہ دوسرے سال میں لگا ہو۔ گائے کا تیسرے میں اور اونٹ کا چھٹے میں۔ م۔

سوائے دو موقع کے ف سے انا بجملہ اول من طاف طواف الزیارۃ جنبا۔ جس نے حالت جنابت میں طواف زیارت کیا ف تو اس پر بدی کفارہ واجب ہے اور اسی طرح عورت پر جس نے حالت حیض یا نفاس میں طواف زیارت ادا کیا اس پر بدی کفارہ لازم ہے ف۔ دوم۔ من جامع بعد الوقوف۔ وہ شخص جس نے بعد وقوف عرفہ کے جماع کر لیا ف یعنی سر کا حلق کرنے سے پہلے جماع کر لیا تو اس پر بھی کفارہ ہدی واجب ہے لیکن بکری ان دونوں صورتوں میں نہیں جائز ہے۔ فانہ لا یجوز فیہما الا البدنۃ۔ چنانچہ دونوں صورتوں میں کچھ جائز نہیں سوائے بدنہ کے ف سے اور بدنہ ہمارے نزدیک اونٹ و گائے ہے اور اگر بعد حلق کے جماع کیا تو بکری کافی ہے۔ ف۔ وقد بینا المعنی فیما سبق۔ اور ہم سابق میں معنی بیان کر چکے ف سے یعنی جنایات میں کہا کہ بڑا جرم ہو تو اعلیٰ کفارہ چاہئے پھر واضح ہو کہ ہدی جو حرم کو ہدیہ جاوے عام ہے خواہ بطور شکر واجب ہو یا بطور کفارہ لازم ہو یا نفل ہو پھر اضحیہ کی طرح بعض میں سے کھانا روا ہے اور بعض سے منع لہذا فرمایا۔ ویجوز الاکل من ہدی التطوع والمتعۃ والقران۔ اور جائز ہے خود کھانا ہدی نفل میں سے اور ہدی تمتع اور ہدی قران میں سے۔ لانہ دم نسک فیجوز الاکل منہا بمنزلۃ الاضحیۃ۔ کیونکہ یہ نسک کی قربانی ہے تو اضحیہ کی طرح اس میں سے کھانا بھی جائز ہے ف سے اور ظاہر ہے کہ قولہ تعالیٰ فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج فما استیسر من الہدی الآیہ۔ میں ہدی تمتع بلکہ قران و تمتع کی قربانی کو واجبات افعال میں سے قرار دیا نہ کفارہ جرم۔ واضح ہو کہ ہدی التطوع میں سے جب ہی کھانا جائز ہے کہ وہ حرم تک پہنچ کر ذبح ہوئی ہو اور اگر راہ میں ذبح کی خواہ مرنے لگی ہو یا نہیں تو اس میں سے کھانا جائز نہیں ہے کما فی الفتح۔ وقد صح ان النبی علیہ السلام اکل من لحم ہدیہ۔ اور بےشک صحیح ثابت ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ہدی کے گوشت میں سے کھایا ف سے بلکہ ہر ایک ہدی میں سے ایک ٹکڑا پکوایا ف۔ وحسا من المرقۃ۔ اور اس کے شوربا میں سے پیا ف سے جیسا کہ جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث مسلم وغیرہ سے مصرح ثابت ہے اس سے دو باتیں ثابت ہوئیں اول یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت کثرت سے بدایا ذبح فرمائیں چنانچہ آتا ہے اور آپ کے قران یا تمتع کے واسطے صرف ایک کافی تھی تو باقی ہدایا تطوع ہوئیں اور آپ نے ہر ایک میں سے کھایا تو ہدی تطوع و تمتع و قران سے کھانا جائز ہے۔

دوم جب آپ نے کھایا تو اس کی اقتداء میں ثواب نکلا لہذا فرمایا۔ ویستحب لہ ان یاکل منہا اور حاجی کو مستحب ہے کہ اپنی ہدایا میں سے کھاوے۔ لما روینا۔ بدلیل اسی حدیث کے جو ہم نے روایت کی۔ وکذا یستحب ان یتصدق علی الوجہ الذی عرف فی الضحایا۔ اور یوں ہی مستحب ہے کہ صدقہ کرے اس طریقہ پر جو اضحیہ میں معلوم ہوا ہے ف سے یعنی تہائی مقدار کو صدقہ دے اور تہائی ہدیہ بھیجے اور تہائی اپنے پاس رکھے۔ واضح ہو کہ جس ہدی میں سے کھانا جائز ہے تو بعد ذبح کے صدقہ کرنا واجب نہیں ہے کیونکہ خون بہانے سے قربت پوری ہو چکی۔ ذبیحہ اس کی ملک ہے اور تمام کلام یہ ہے کہ قربانیاں دو قسم ہیں اول وہ کہ جس میں سے ذبح کرنے والے کو کھانا جائز ہے اور وہ قربانی نذر اور کفارات اور دم الاحصار ہے۔ پھر جس میں سے کھانا جائز تو ذبح کے بعد اس کو

صدقہ کرنا واجب نہیں ورنہ کھانا جائز نہیں ہوتا اور جس ہدی میں سے کھانا جائز نہیں تو بعد ذبح کے اس کو صدقہ کرنا واجب نہیں۔ پھر دونوں قسم میں اگر ذبح کے بعد ذبیحہ تلف ہوا تو اس پر ضمان واجب نہیں ہے کیونکہ تلف ہونے میں اس کا قصور نہیں ہے اور اگر خود تلف کیا اگرچہ بیع کر دیا ہو تو جس میں صدقہ کرنا واجب ہے تو اس کی قیمت فقراء کو ضمان دینا واجب ہے اور اگر صدقہ واجب نہیں تو ضمان بھی واجب نہیں ہے اور بیع جائز ہے۔ البدائع ف۔ ولا یجوز الاکل من بقیۃ الھدایا اور جو باقی ہدی ہیں ان میں سے کھانا جائز نہیں ہے لانھا دماء کفارات۔ کیونکہ وے کفارہ کی قربانیاں ہیں ف۔ ان کو مساکین کو تقسیم کرنا واجب ہے۔ وقد صح ان النبی علیہ السلام لما احصر بالحدیبیۃ۔ اور صحیح ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب حدیبیہ میں محصر ہوئے ف جبکہ ہجرت کے سال ششم میں عمرہ ادا کرنے کے قصد سے احرام باندھ کر مع ایک جماعت اصحاب رضی اللہ عنہم کی حدیبیہ میں قریب مکہ کے پہنچے مگر قریش نے نکل کر آپ کو روکا اور آخر آپ سے صلح ٹھہری اور شرط ہوئی کہ سال آئندہ میں تین روز کے لئے مکہ خالی کریں گے تاکہ آپ مع اصحاب کے عمرہ ادا کریں غرضیکہ امسال روکے گئے۔ وبعث الھدایا علی یدی ناجیۃ الاسلمی۔ اور آپ نے ہدایا کو ناجیہ اسلمی کے ہاتھوں بھیجا تھا۔ قال لہ لاتاکل انت ولا رفقتک منھا شیئا۔ تو ناجیہ سے فرمایا کہ ان میں سے کچھ تو مت کھائیو اور نہ تیرے ساتھی کھاویں ف۔ سنن اربعہ میں ناجیۃ الخزاعی سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے ساتھ ہدی بھیجی اور فرمایا کہ اگر مرنے لگے تو ذبح کر دے اور اس کی نعل یعنی جوتے کا پٹہ جو گردن میں ہے اس کے خون میں رنگ دے کہ چھاپ کر کے اور لوگوں کے درمیان سے روک دور کر۔ ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن صحیح۔ معنی یہ کہ پھر مساکین کو عام اجازت دے دی جو چاہے کھاوے اور اس میں یہ مذکور نہیں کہ اس میں سے تو اور تیرے ساتھی کچھ نہ کھاویں۔ ہاں واقدی نے اول حدیبیہ میں اپنی اسناد کے ساتھ طویل قصہ ذکر کیا اور اس میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ستر اونٹوں ہدی پر ناجیہ بن جندب اسلمی کو عامل کیا کہ آگے لے جاوے اور ناجیہ نے کہا کہ میرے ساتھ کے اونٹوں سے ایک اونٹ تھک کر مرنے لگا۔ پس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس روانہ ہوا اور میں نے ابواء میں آپ کو پایا اور اس حال سے خبر دی تو فرمایا کہ اس کو نحر کر دے اور اس کے قلائد[1] کو اس کے خون میں رنگ دے اور اس میں سے نہ تو کھا اور نہ تیرے ساتھی میں سے کوئی کھاوے۔ الخ۔

اور صحیح مسلم وابن ماجہ کی حدیث ذویب الخزاعی ابو قبیصہ میں ہے کہ جب تو بدنہ پر مرنے کا خوف کرے تو اس کو نحر کر دے پھر اس کے نعل اس کے خون میں ڈبو کر اس کے صفحہ کوہان پر چھاپہ مار دے اور اس میں سے تو مت کھا اور نہ کوئی تیرا ساتھی کھاوے اور اس حدیث میں کچھ علت ہے باوجود اس کے ناجیہ وغیرہ کو بوجہ تونگری کے منع فرمایا۔ پھر بھی یہ راستہ میں تلف ہونے کے واسطے حجت ہے اور کلام یہاں اس وقت کہ حرم میں پہنچ کر ذبح ہوئی ہو۔ پس کافی دلیل یہ کہ جو

---

[1] یعنی گردن میں جو قلادہ ہے وہ اکثر نعل یعنی جوتے کا ہوتا تھا ۱۲ م

امام مصنفؒ نے کہا کہ ان قربانیوں سے اس واسطے کھانا نہیں جائز کہ یہ کفارہ کی قربانیاں ہیں۔ کما فی الفتح۔ ولا یجوز ذبح ھدی التطوع والمتعۃ والقران الا فی یوم النحر۔ اور جائز نہیں ذبح کرنا ہدی نفل اور ہدی تمتع اور ہدی قران کو مگر یوم النحر میں ف یعنی دسویں ذی الحجہ سے پہلے نہیں جائز ہے پھر ہدی تمتع اور ہدی قران میں تو روایات یوم النحر کی خصوصیت میں متفق ہیں۔ قال فی الاصل یجوز ذبح دم التطوع قبل یوم النحر وذبح یوم النحر افضل۔ مصنفؒ نے کہا اور اصل یعنی مبسوط میں لکھا ہے کہ نفل قربانی کو یوم النحر سے پہلے ذبح کرنا جائز ہے اور یوم النحر میں ذبح کرنا افضل ہے ف پس ہدی نفل میں صرف حرم کی خصوصیت ہے زمانہ یوم النحر کی قید نہیں ہے۔ وھذا ھو الصحیح اور یہی روایت صحیح ہے ف جو اصل میں مذکور ہے کہ ہدی نفل کو حرم میں پہنچنے پر پہلے چاہئے ذبح کرے۔ لان القربۃ فی التطوعات باعتبار انہا ھدایا۔ اس واسطے کہ نوافل میں قربت اس اعتبار سے کہ وہ ہدی ہیں۔ وذلک یتحقق بتبلیغہا الی الحرم۔ اور ہدی ہونا اس کو حرم میں پہنچانے سے متحقق ہو جاتا ہے ف پس یوم النحر سے پہلے بھی وہ ہدی ہو گئی۔ فاذا وجد ذلک جاز ذبحہا فی غیر یوم النحر وفی ایام النحر افضل۔ پھر جب ہدی ہونا موجود ہو گیا تو یوم النحر کے سوائے میں اس کا ذبح کرنا جائز ہے یعنی مقدم کرنا اور قربانی کے دنوں میں افضل ہے۔ لان معنی القربۃ فی اراقۃ الدم فیہا اظہر۔ اس واسطے کہ خون بہانے میں قربت ہونے کے معنی ان دنوں میں خوب ظاہر ہیں ف اور ہدی نفل کی طرح نذر و کفارات کا ذبح کرنا بھی یوم النحر سے پہلے جائز ہے اور ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک دم الاحصار بھی پہلے جائز ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک نہیں جائز ہے۔

رہی تونگری کی قربانی جو شعائر اسلام سے ہے تو وہ یوم النحر سے پہلے جائز نہیں کیونکہ وہ انہیں ایام نحر میں قربت معلوم ہوئی ہے جس میں قیاس کو دخل نہیں تو ایام النحر کے سوائے ایام میں جائز نہ ہوگا۔ اما دم المتعۃ والقران۔ رہی ہدی تمتع و ہدی قران ف جو یوم النحر سے پہلے نہیں جائز۔ فلقولہ تعالی فکلوا منہا واطعموا البائس الفقیر۔ تو بحکم قول الٰہی عزوجل فکلوا منہا الخ یعنی پس اس قربانی سے تم کھاؤ اور سختی والے محتاج کو کھلاؤ ف اور جمہور کے نزدیک یہ حکم بطریق مذہب ہے اور شفقت کے واسطے فقیر کا حال سختی کا بیان فرمایا اور حاصل یہ کہ تم کھاؤ اور مستحب ہے کہ فقیر کو کھلاؤ پھر فرمایا ثم لیقضوا تفثہم پھر چاہئے کہ اپنا تفث اتاریں ف یعنی ناخن کتریں و بال و میل کچیل دور کریں۔ پس حاصل یہ نکلا کہ اول قربانی تمتع یا قران کریں پھر تفث دور کریں۔ وقضاء التفث یختص بیوم النحر۔ اور تفث اتارنا یوم النحر میں مخصوص ہے ف نے اس سے پہلے جائز نہیں تو یہ قربانی بھی یوم النحر سے مختص ہوئی کیونکہ اگر یوم النحر سے پہلے جائز ہوتی تو اس کی ایک ساعت بعد تفث اتارنا جائز ہوتا حالانکہ بالاجماع ایسا نہیں ہے ولانہ دم نسک فیختص بیوم النحر کالاضحیۃ۔ اور اس دلیل قیاس سے کہ دم القران والتمتع ایک قربانی نسک ہے تو یوم النحر سے مختص ہوگی جیسے اضحیہ مختص بیوم النحر ہے ف نے کیونکہ قربانی کرنا فعل قربت صرف شرع سے معلوم ہوا اس میں رائے کام نہیں کر سکتی اور شرع نے صرف زمانہ نحر بتلایا تو یہ فعل طاعت مختص بایام نحر ہوگا اس سے پہلے جواز نہیں۔ ویجوز ذبح بقیۃ الھدایا فی ای وقت شاء۔ اور باقی ہدایا کا ذبح کرنا جب

چاہے جائز ہے ف ۔ یعنی کفارات ونذر واحصار ونفل کی قربانیاں جب چاہے حرم میں ذبح کرے
وقال الشافعی لا یجوز الا فی یوم النحر اعتبارا بدم المتعۃ والقران فان کل واحد دم جبر عندہ۔
اور شافعیؒ نے کہا کہ نہیں جائز مگر یوم النحر میں بقیاس قربانی قران وتمتع کے کیونکہ ہر ایک ان کے
نزدیک قربانی جبر ہے ف ۔ یعنی قربانی قران وتمتع ہمارے نزدیک قربانی طاعت وشکر ہے اور
شافعیؒ کے نزدیک قربانی جبر نقصان ہے یعنی نقصان پورا کرنے کے واسطے ہے پس جیسے قران وتمتع
کی قربانی جبری مختص بیوم النحر ہے اسی طرح کفارہ وغیرہ کی قربانیاں جو بالاتفاق جبری ہیں مختص بیوم
النحر ہوں گی۔ واضح ہو کہ یہ روایت شافعیؒ سے غریب ہے اور کتب شافعیہ مثل وجیز وتتمہ وغیرہ
میں مذکور ہے کہ جو قربانی بوجہ کسی جرم کرنے کے یا کوئی فعل امور چھوڑنے کے لازم آئی وہ یوم النحر
واس سے پہلے بھی جائز اور کسی وقت سے مختص نہیں ہے۔ ہاں اضحیہ قربانی البتہ مختص ہے کما فی العینی
فعل ہذا ہمارے ساتھ مسئلہ میں موافقت ہے۔ ولنا ان ہذہ دماء کفارات فلا یختص بیوم النحر۔ اور
ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ قربانیاں تو کفارات کی ہیں پس یوم النحر سے خصوصیت نہ ہوگی ف ۔ قربانی طاعت
البتہ اسی ایام میں معلوم ہوئی وہ مختص ہے۔ لانہا لما وجبت لجبر النقصان کان التعجیل بہا اولی
لارتفاع النقصان بہ من غیر تاخیر۔ کیونکہ جب یہ قربانیاں نقصان پورا کرنے کے واسطے واجب ہوئیں
تو ان کے ساتھ جلدی کرنا بہتر ہوگا تاکہ بدون تاخیر کے ان کے ساتھ نقصان دور ہو جاوے بخلاف
دم المتعۃ والقران لانہ دم نسک۔ برخلاف تمتع وقران کے قربانی کے کیونکہ یہ نسک کی قربانی ہے
ف ۔ یعنی اس قربانی سے تقرب وطاعت ادا ہوتی ہے تو وہ جس وقت پر بتلائی گئی اسی وقت پر رہے
گی اس لئے کہ قیاس کو اس میں دخل نہیں ہے۔ قال ولا یجوز ذبح الہدایا الا فی الحرم۔ فرمایا اور ہدایا
کا ذبح کرنا نہیں جائز مگر حرم میں ف ۔ پس ہر ہدی میں اگرچہ نفل ہو مقام حرم سے مختص ہے۔ لقولہ تعالیٰ
فی جزاء الصید۔ کیونکہ شکار مارنے کی جزا میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہدیا بالغ الکعبۃ۔ درحالیکہ وہ
بدل ہدی ہو کہ کعبہ کو پہنچنے والی ہو ف ۔ یعنی کعبہ پہنچ کر قربانی ہو۔ فصار اصلا فی کل دم ہو کفارۃ۔
پس ہر ایسی قربانی میں جو کفارہ ہو یہ قول اصل ہوا ف ۔ اور دم الاحصار میں فرمایا ولا تحلقوا
رؤسکم حتی یبلغ الہدی محلہ اور مطلقاً ہر قسم کے ہدی میں فرمایا ثم محلہا الی البیت العتیق۔ پس معلوم
ہوا کہ ہر ہدی کے واسطے ذبح کا محل حرم ہے۔ ولان الہدی اسم لما یہدی بہ الی مکان و
مکانہ الحرم۔ اور اس دلیل قیاس سے کہ ہدی ایسی چیز کا نام ہے جو کسی جگہ کو ہدیہ دیا جاوے
اور اس کی جگہ حرم ہے۔ قال علیہ السلام منی کلہا منحر وفجاج مکہ کلہا منحر۔ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ منی سب قربانی کی جگہ ہے اور مکہ کی راہیں سب قربانی کی
جگہ ہیں ف ۔ یہ حدیث مطول ابوداؤد وابن ماجہ نے جابر رضی اللہ عنہ سے اور ابوداؤد
بزارؒ نے ابوہریرہ سے مرفوعاً روایت کی اور پہلے گزرا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
مروہ کے پاس قربانی کی۔ پس جو بعض علماء نے زعم کیا کہ صرف منی کی خصوصیت ہی ضعیف
ٹھہرا۔ حاصل یہ نکلا کہ بعض ہدایا تو حرم و زمانہ نحر دونوں سے مختص ہیں اور بعض صرف حرم

سے مختص ہیں۔ ویجوز ان یتصدق بھا علی مساکین الحرم وغیرھم اور جائز ہے کہ ہدایا کے گوشت کو حرم کے مساکین پر اور ان کے سوائے دوسروں پر صدقہ کرے ف یعنی مساکین حرم کی کچھ خصوصیت ہمارے نزدیک نہیں۔ خلافاً للشافعی بر خلاف قول شافعیؒ کے ف کہ ان کے نزدیک مساکین حرم کی خصوصیت مثل ذبح کے ہے۔ اور ہم کہتے ہیں ہدی ذبح کرنے کی قربت میں راے کو دخل نہیں تو حرم سے مختص ہے اور صدقہ مختص نہیں۔ لان الصدقۃ قربۃ معقولۃ۔ اس واسطے کہ صدقہ ایک ایسی قربت ہے جو سمجھ میں آتی ہے ف یعنی عقل کو اس کے دریافت میں دخل ہے اور وہ فقیر کا رفع احتیاج ہے۔ والصدقۃ علی کل فقیر قربۃ اور ہر فقیر پر صدقہ کرنا قربت ہے ف یعنی حرم کا فقیر ہو یا غیر جگہ جس کے رفع احتیاج جو ثواب طاعت ہے۔ قال ولا یجب التعریف بالھدایا فرمایا اور ہدایا کی تعریف واجب نہیں ف تعریف کے دو معنی محتمل ہیں اول یہ کہ تعریف بمعنی عرفات کو لے جانا دوم تعریف بمعنی مشہور کرانا اگرچہ بذریعہ اشعار و تقلید کے ہو دونوں میں سے کوئی معنی لئے جاویں بہر حال واجب نہیں ف۔ لان الھدی ینبئ عن النقل الی مکان لیتقرب باراقۃ دم فیہ لا عن التعریف فلا یجب۔ کیونکہ اسم ہدی تو آگاہ کرنا ہے کہ کسی جگہ کو منتقل کیا جاوے تاکہ وہاں ذبح کرنے سے تقرب حاصل کیا جاوے نہ تعریف سے پس تعریف واجب نہیں ہے ف حاصل یہ کہ تعریف واجب ہونا دو طور سے ہوتا ہے ایک یہ کہ کوئی نص موجود ہو اور وہ نہیں ہے۔ دوم اس اسم سے مفہوم ہو جیسے ہدی بمعنی ہدیہ کی گئی شئی کسی جگہ کو۔

چنانچہ حرم کو لے جانا واجب نکلا اور اس سے زیادہ یہ کہ ہدی کو معروف کرایا جاوے وہ اسم سے نہیں نکلتا پس تعریف کسی طور سے واجب نہ ہوئی۔ فان عرف بھدی المتعۃ فحسن پھر اگر ہدی تمتع (یا قران) کو تعریف کیا تو اچھا ہے ف اگر تعریف بمعنی عرفات لے جانا کو خوبی لانہ یتوقت بیوم النحر فعسی لا یجد من یمسکہ فیحتاج الی ان یعرف بہ۔ اس واسطے ہے کہ ہدی تمتع کا ذبح کرنا یوم النحر سے مختص ہے تو ہو سکتا ہے کہ اس کو ایسا شخص میسر نہ ہو جو ہدی مذکور کو رکھے رہے پس ضرورت پڑے گی کہ اس کو عرفات میں لے جاوے ف لیکن میں کہتا ہوں کہ اس ضرورت سے عرفات لے جانا جائز نکلا نہ آنکہ اس میں اچھائی وخوبی بھی ہے فافہم اور اگر تعریف بمعنی شہرہ کرنا تو فرمایا۔ ولانہ دم نسک فیکون مبناہ علی التشھیر۔ اور اس واسطے کہ ہدی التمتع تو نسک کی قربانی ہے پس وہ مشہور کرنے پر مبنی ہے ف تاکہ طاعت کو اعلان سے ادا کرنے میں لوگوں کو توفیق ہو اور واجبات میں ریا کو دخل نہیں ہے۔ پھر یہ سب توجیہ عملی کی بمعنی تمتع وقران میں ہے۔ بخلاف دماء الکفارات۔ بخلاف کفارات کی قربانیوں کے ف کہ ان میں دونوں وجہیں جاری نہیں۔ لانہ یجوز ذبحھا قبل یوم النحر علی ما ذکرنا یعنی ہدایائے کفارات کو یوم النحر سے پہلے ذبح کرنا بنا بر مذکورہ بالا جائز ہے ف تو جب رکھنے والا ملے تو ذبح کر دے کچھ عرفات لے جانے کی ضرورت نہیں ہے۔ وسببہ الجنایۃ

الستر۔ اور دم الکفارہ کا سبب جرم ہے تو پوشیدگی اس کے لائق ہے۔ ف۔ یہ مشہر کرنا پس دماء کفارات میں تعریف کسی معنی میں بہتر نہیں ہے۔ قال والافضل فی البدن النحر وفی البقر والغنم الذبح۔ فرمایا اور اونٹ کی قربانی کرنے میں نحر افضل ہے اور گائے و بکری میں ذبح کرنا افضل ہے۔ ف۔ نحر یہ کہ اونٹ کو کھڑا کرکے بایاں ہاتھ و دوسرا کے باندھ کر لبہ یعنی سینہ سے ملا ہوا حصہ جرح دیں کہ حلال ہو جاوے اور ذبح حلق میں ہے۔ ع۔ لقولہ تعالیٰ فصل لربک وانحر۔ یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب فرمایا کہ نماز پڑھو اپنے رب کے واسطے اور نحر کر قیل فی تاویلہ الجزور۔ اس کی تاویل میں کہا گیا کہ جزور کو۔ ف۔ یعنی اونٹوں کو نحر کر پس ان کا نحر کرنا افضل ہے۔ وقال اللہ تعالیٰ ان تذبحوا بقرۃ۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ تم گائے کو ذبح کرو۔ ف۔ تو گائے میں ذبح کرنا افضل ہوا۔ وقال اللہ تعالیٰ وفدیناہ بذبح عظیم۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ہم نے اس کو فدیہ دیا ذبح عظیم کے ساتھ۔ ف۔ یعنی ابراہیم علیہ السلام کے بیٹے کو ذبح ہونے سے فدیہ کر دیا ذبح عظیم۔ والذبح۔ اور ذبح بکسر ذال۔ ما اعد للذبح۔ وہ جانور جو ذبح کے واسطے مہیا ہو۔ ف۔ ذبح بفتح ذال حلال کرنا اور معلوم ہے کہ فدیہ مذکور مینڈھا تھا تو بکری کے اقسام میں ذبح کرنا افضل ہے۔ وقد صح ان النبی علیہ السلام نحر الابل۔ اور صحیح ثابت ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹوں کو نحر کیا۔ ف۔ جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث طویل میں جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ وذبح البقر والغنم۔ اور گائے و بکری کو ذبح فرمایا۔ ف۔ چنانچہ ذبح غنم حدیث صحاح الستہ میں بروایت انس مروی ہے کہ اس کے شانہ پر پاؤں رکھ کر ذبح فرمایا اور بقر ذبح کرنا صحیحین کی حدیث عائشہؓ میں ہے کہ یوم النحر کو ہمارے پاس گائے کا گوشت آیا تو میں نے اس کو پوچھا پس لوگوں نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ازواج کی طرف سے گائے ذبح فرمائی ہے۔ چونکہ اس سے ظاہر یہی کہ خود ذبح فرمائی لہذا مصنف نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت کیا۔ حضرت ابن عمرؓ نے ایک کو دیکھا کہ اونٹ کو بٹھلا کر نحر کرتا ہے تو فرمایا کہ اس کو اٹھا کر پاؤں باندھ کر نحر کر یہ سنت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہے کما فی الصحیحین۔ اسی طرح اونٹ کھڑا کرکے نحر کرنا صحیحین کی حدیث الشرح اور ابو داؤد کی حدیث جابرؓ عن عبدالرحمن بن سابطؓ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و صحابہ رضی اللہ عنہم کا طریقہ مروی ہے اور یہ عمل ہے بنص قولہ تعالیٰ فاذا وجبت جنوبہا الآیہ۔ یعنی جب بدنہ اپنے پہلو پر گرے تو الخ۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ کھڑے ہوئے نحر کئے جاویں تاکہ گریں۔ م ف۔ لہذا فرمایا ثم ان شاء نحر الابل فی البدن قیاما او اضجعہا۔ پھر چاہے تو بدنہ یا میں اونٹ کو کھڑے ہوئے نحر کرے اور چاہے تو اس کو بٹھا دے۔ ف۔ اور بٹھلا کر نحر کرے۔ وای ذلک فعل فہو حسن۔ اور جو طریقہ ان میں سے اختیار کرے اچھا ہے۔ والافضل ان ینحرہا قیاما لما روی ان النبی علیہ السلام نحر الہدایا قیاما۔ اور افضل یہ کہ اونٹوں کو کھڑا کرکے نحر کرے

کیونکہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہدایا کو یعنی اونٹوں کو کھڑا کرکے نحر فرمایا ہے کما ثبت فی الصحیحین۔ واصحابہ کانوا ینحرونہا قیاما معقولۃ الید الیسری۔ اور صحابہ رضی اللہ عنہم

اونٹوں کو نحر کرتے ان کو کھڑا کر کے درحالیکہ بایاں ہاتھ باندھ دیتے تھے ف جیسا کہ ابوداؤد کی حدیث جابرؓ میں ہے اور صورت یہ کہ بایاں ہاتھ موڑ کر باندھتے اور باقی تین ٹانگوں پر کھڑا چھوڑتے تاکہ بدک کر ضرب نہ پہنچاوے۔ پھر مصنفؒ نے ان کو سنت نہیں بلکہ افضل اس واسطے کہا کہ یہ سنت عادت ہے نہ طریقہ عبادت فافہم۔ م۔ ولا یذبح البقر والغنم قیاما۔ اور گائے و بکری کو کھڑا کئے ہوئے ذبح نہیں کرے گا ف کیونکہ خلاف سنت ہے اور لان فی حالة الاضطجاع المذبح ابین فیکون الذبح ایسر۔ اس واسطے کہ لٹانے کی حالت میں ذبح کرنے کی جگہ خوب ظاہر ہوتی ہے تو ذبح کرنا آسان ہوگا۔ والذبح ھو السنة فیھما۔ اور ذبح کرنا ان دونوں میں سنت ہے۔ ف سے پس یہی اولیٰ ہے۔ والاولی ان یتولی ذبحہا بنفسہ اذا کان یحسن ذلک۔ اور اولیٰ یہ کہ ہدایا کے ذبح کا خود متولی ہو جب کہ ذبح کرنا اچھی طرح کر سکتا ہو۔ لما روی ان النبی علیہ السلام ساق مائة بدنة فی حجة الوداع فنحر نیفا وستین بنفسہ۔ کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع میں سو بدنہ چلائے پس (ان میں سے) کچھ اوپر ساٹھ بدنہ بذات خود نحر فرمائے ف یعنی ۶۳ بدنہ جس قدر برسوں کے آپ کی عمر شریف تھی خود نحر فرمائی یہ تعداد صحیح مسلم کی حدیث جابرؓ میں ہے۔ وولی الباقی علیا رضی اللہ عنہ۔ اور باقیوں کی نحر پر حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو متولی فرمایا ف اور حکم دیا کہ ہر بدنہ میں سے ایک ٹکڑا پکایا جاوے جس سے خود تناول فرمایا اور حکم دیا کہ ان کا گوشت و نکیل و جھول سب کو مساکین پر تقسیم کرے اور حکم دیا کہ ان میں سے جزار یعنی قصاب کی اجرت نہ دی کما صح فی الصحیح وغیرہ۔

بالجملہ خود نحر و ذبح کرنا بہتر ہے بدلیل فعل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم۔ ولانہ قربة والتولی فی القربات اولی لما فیہ من زیادة الخشوع۔ اور اس دلیل سے کہ نحر کرنا ایک قربت ہے اور طاعات میں بذات خود متولی ہونا بہتر کیونکہ اس میں عاجزی زیادہ ہے۔ الا ان الانسان قد لا یھتدی لذلک ولا یحسنہ فجوزنا تولیہ غیرہ۔ مگر خود اتنی بات ہے کہ آدمی کبھی اس کی راہ نہیں پاتا اور اچھی طرح نہیں کر سکتا پس ہم نے غیر کو اس کام پر نائب کرنا جائز رکھا ف چنانچہ ابوحنیفہؒ سے روایت ہے کہ میں نے کھڑا ہوا اونٹ نحر کیا وہ بدک کر بھاگا قریب تھا کہ تین آدمیوں کی ایک جماعت کو ہلاک کر دے پس میں نے عہد کیا کہ بعد اس کے نحر نہیں کروں گا۔ مگر بٹھلا کر پاؤں باندھ کر اور ایسے شخص سے مدد لوں گا جو مجھ سے زیادہ اس کام میں قوی ہو اور مبسوط میں ہے کہ مجھے پسند نہیں کہ اس کو یہودی یا نصرانی سے ذبح کراوں اور اگر اس نے ذبح کر دیا تو جائز ہے ہمف۔ میں کہتا ہوں کہ یہ ایسے یہودی یا نصرانی میں ہے جو ذبح بطور توریت یا انجیل کرتا ہو اگرچہ وہ مشرک کافر ہو۔ اور ہمارے زمانہ میں بکثرت نصرانی گردن مروڑ کر جانور رکھتے ہیں پس ان کا ذبیحہ مردار ہے اور کسی طرح جائز نہیں ہے یہی میرے نزدیک صواب و مختار ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اور واضح ہو کہ نہیں چاہئے کہ اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ میں صرف زبان سے کسی کا نام لاوے اگرچہ دعا مقصود ہو مثلاً کہے بسم اللہ اللہ اکبر اللھم تقبل من فلان۔ یعنی بسم اللہ اللہ اکبر الٰہی اس کو فلاں کی طرف سے قبول کر بلکہ صرف اس کی نیت دل میں کافی ہے یا اس کو پہلے ذکر کرے پیچھے تسمیہ ہے کیونکہ

حدیث میں ہے کہ تکبیر کو خالص الگ کہو۔ مف۔ اور اگر ذبیحہ پر اللہ تعالیٰ وغیرہ کا نام مقصود ہو اگرچہ پیغمبر یا ولی ہو تو ذبیحہ قطعاً مردار ہے مثلاً کہے کہ ذبح کرتا ہوں اس کو اللہ تعالیٰ و محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے نام پر۔ اور اصل اس میں یہ ہے کہ اگر ذبح کرنا خالص اللہ تعالیٰ خالق عزوجل کے واسطے ہو یعنی اس کی جان کو اللہ تعالیٰ کے واسطے رکھے تو ذبیحہ حلال ہے اگرچہ گوشت سے مساکین کی دعوت وغیرہ مقصود ہو۔ اور اگر ذبح کرنا کسی مخلوق کی تعظیم کے واسطے ہو تو ذبیحہ مردار ہے مثلاً گائے یا بکری وغیرہ کسی پیر یا پیغمبر کے نام کی کرے تو ذبیحہ مردار ہے اگرچہ عادت کے موافق وقت گردن کاٹنے کے تکبیر کہے اور یہ اصل بہت ہماری معتمد کتابوں میں مصرح ہے بلکہ فرض ہے کہ جانور کی جان فقط خالص تعظیم الٰہی عزوجل کے لئے ذبح کرے۔ پھر ذبیحہ کو چاہے جس بزرگ یا مسکین کے واسطے ہدیہ و دعوت کرے فاحفظہ۔ م۔ قال ویتصدق بجلالہا۔ قدوری نے فرمایا اور صدقہ کر دے ہدایا کے جلال کو۔ ف۔ یعنی جھولوں کو جو جانور پر بطور لباس ڈالے جاتے ہیں۔ وخطامہا اور ان کے خطام کو۔ ف۔ یعنی باگ کو جو اونٹ کی گردن میں ڈالتے ہیں۔ م۔ ع اور نکیل کو۔ ولا یعطی اجرۃ الجزار منہا۔ اور نہ دیوے جزار کی مزدوری کو ہدایا میں سے۔ ف۔ یعنی قصاب کی مزدوری میں ہدایا کا گوشت یا کھال وغیرہ نہ دے۔ لقولہ علیہ السلام لعلی تصدق بجلالہا وخطمہا ولا تعط اجرۃ الجزار منہا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو ارشاد فرمایا تھا کہ ہدایا کی جھولیں و باگیں صدقہ کر دے اور ان میں سے جزار کی مزدوری مت دے۔ ف۔ چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے خود روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے حکم فرمایا کہ میں آپ کے بدنوں پر کارپرداز ہوں اور ان کی کھالیں و جھولیں۔ اور ایک روایت میں ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہم جزار کی مزدوری اپنے پاس سے دیتے تھے رواہ الجماعۃ الا الترمذی۔ مف۔ ومن ساق بدنۃ فاضطر الی رکوبہا۔ جس کسی نے بدنہ چلایا پھر اس کی سواری کی جانب مضطر ہوا۔ ف۔ یعنی کسی قسم بدی میں واجب خواہ نفل بدنی کا بدنہ چلایا اور خود پیدل چلا پھر تھک کر لاچار ہوا کہ اس پر سوار ہو کر راہ طے کرے۔ رکبہا۔ تو اس پر سوار ہو جانا جائز ہے وان استغنی من ذلک لم یرکبہا۔ اور اگر وہ سواری سے مستغنی ہو تو اس بدنہ پر سوار نہ ہو۔ ف۔ یہ شامل ہے کہ جب مضطر ہو کر سوار ہو لیا پھر دوسرے دن اس کو پیادہ چلنے کی قدرت ہے تو سوار نہ ہو یہاں تک کہ جب مضطر ہو تو سوار ہونا جائز ہوگا۔

یہی ہمارا و شافعیؒ کا قول ہے کیونکہ جابر رضی اللہ عنہ سے یہ مسئلہ پوچھا گیا تو فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپ فرماتے تھے کہ معروف طور پر بدنہ ہدی پر سوار ہو جب کہ اس کی جانب مضطر ہو کما فی صحیح مسلم۔ پس حدیث میں شرط مذکور سے افادہ ہے کہ سواری منع ہے اور تائید اس کی یہ کہ خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سوار نہیں ہوئے اور نہ کسی صحابی کو حکم کیا اور نہ صحابہؓ سے قول معلوم ہوا اور اسی کو قیاس مقتضی ہے۔ مف۔ لانہ جعلہا خالصاً للہ تعالیٰ فلا ینبغی ان یصرف شیئاً من عینہا او منافعہا الی نفسہ الی ان یبلغ محلہا۔ کیونکہ اس نے بدنہ کو خالص اللہ

تعالیٰ کے واسطے کر دیا تو لائق نہیں کہ اس کی ذات یا منافع میں سے کچھ اپنی ذات کی طرف صرف کرے یہاں تک کہ وہ اپنے محل پر پہنچ جاوے ف یعنی حرم میں پہنچ کر اپنے وقت پر نحر ہو جاوے پس حق پورا ہوا اس وقت اس کا کھانا اگر اس قابل ہو تو جائز ہو گا کیونکہ تب تو خون بہانا تھا ورنہ وہ بھی فقراء کو تقسیم کرے۔ بالجملہ قبل محل کے اس سے انتفاع روا نہیں ہے۔ الا ان یحتاج الی رکوبہا۔ سوائے ایسی صورت کے کہ اس پر سواری لینے کا محتاج ہو ف اور پیدل چلنے سے مضطر ہو۔ لما روی انہ علیہ السلام رای رجلا یسوق بدنۃ فقال ارکبہا ویلک۔ کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو دیکھا کہ وہ بدنہ ہانکتا ہے پس فرمایا کہ تیرا برا ہو اس پر سوار ہو لے ف اول اس سے فرمایا کہ سوار ہو لے اس نے عرض کیا کہ یہ تو ہدی ہے فرمایا کہ ارے سوار ہو لے تیرا برا ہو یہ کلمہ زبان عرب میں ترحم کے طور پر جھڑکی ہوتی ہے اور ظاہری مفہوم مراد نہیں ہوتا۔ یہ حدیث صحاح الستہ میں ابوہریرہ سے اور صحیح مسلم میں انس وجابر سے مروی ہے۔ پھر یہ حدیث مطلق ہے تو دو حال سے خالی نہیں کہ یا تو اس شخص کو پیدل چلنے میں تکلیف تھی تو حکم دیا اور یا ضرورت نہ تھی جیسا کہ بعض علماء نے زعم کیا کہ مطلقاً ضرورت و بے ضرورت سوار ہونا جائز بلکہ بعض نے بنظر حکم کے سوار ہونا لازم کیا ہے حالانکہ یہ قول بہت ضعیف ہے۔ جبکہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وصحابہ رضی اللہ عنہم اپنے بدنوں پر سوار نہیں ہوئے۔ پھر ہم نے صحیح مسلم کی حدیث جابر کو پایا جس میں شرط ہے کہ سوار ہو لے جبکہ سواری کی جانب ناچار مضطر ہو اور قیاس مذکور بھی مفید ہے تو اسی پر جزم ہوا۔ وتاویلہ انہ کان عاجزا محتاجا۔ اور حدیث کی تاویل یہ کہ وہ شخص چلنے سے عاجز اور سواری کا محتاج تھا ف پس باہم احادیث میں اتفاق ہو گیا پس معلوم ہوا کہ بضرورت سوار ہونا جائز اور بغیر ضرورت کے ممنوع ہے اور بہر حال جاننا چاہئے کہ ولو رکبہا فانتقص بر کوبہ۔ اگر اس پر سوار ہو گیا پھر اس کی سواری کی وجہ سے اس میں نقص آگیا ف یا زاد راہ واسباب لادنے سے ناقص ہوا۔ فعلیہ ضمان مانقص من ذلک۔ تو اس کی وجہ سے جو کچھ اس میں نقصان آیا وہ اس کا ضامن ہے ف یعنی بقدر نقصان کے صدقہ کر دے جبکہ وہ ذبح کے لائق ہو ورنہ حکم آتا ہے۔

اور اگر نقص نہ آیا تو کچھ لازم نہیں ہے۔ وان کان لہا لبن لم یحلبہا اور اگر ہدی مادہ کے دودھ ہوا تو اس کو نہ دوہے۔ لان اللبن متولد منہا فلا یصرفہ الی حاجۃ نفسہ کیونکہ دودھ اسی جانور سے پیدا ہے تو اس کو اپنی ذاتی ضرورت میں صرف نہ کرے۔ وینضح ضرعہا بالماء البارد حتی ینقطع اللبن۔ اور اس کے تھنوں کو سرد پانی سے چھڑکتا رہے تاکہ دودھ آنا بند ہو جاوے ف سوکھ جاوے ولکن ھذا اذا کان قریبا من وقت الذبح۔ ولیکن یہ حکم نہ دوہنے و پانی چھڑکنے کا حکم اس وقت کہ وقت ذبح سے نزدیک ہو۔ فان کان بعیدا منہ یحلبہا ویتصدق لبنہا کیلا یضر ذلک بہا۔ اور اگر وقت ذبح سے دور ہو تو اس کو دوہے اور

اس کا دودھ دوھ کر مساکین کو صدقہ دے تاکہ تھنوں کا دودھ اس کو ضرر نہ پہنچاوے ف ۔ ۔ یا نہ دوہنا مضر نہ ہو یہ اس وقت کہ بچہ مر گیا ہو کیونکہ دودھ پیتے بچہ کو ماں سے جدا کرنا ممنوع ہے ۔ وان صرفه الی حاجة نفسه تصدق بمثله اور اگر دودھ کو اپنے ذاتی ضرورت میں صرف کیا تو دودھ کے مثل صدقہ کرے ف ۔ کیونکہ دودھ مثلی ہے ۔ اوبقیمة یا اس کی قیمت صدقہ کرے ف ۔ کیونکہ قیمت بھی مثل معنوی ہے لانه مضمون علیه کیونکہ یہ دودھ اس پر ضمان ٹھہرا ہوا ہے ف ۔ اور جس چیز کی ضمان لازم آوے اس کا یہی حکم ہے کہ مثل دے جبکہ مثل ہو اور اگر میسر نہ ہو تو قیمت دے ۔ لیکن حقوق الہی میں بجائے مثل کے قیمت دے دینا جائز ہے اور شیخ تقی الدین نے امام میں لکھا کہ ابن ابی العوام الحافظ نے فضائل ابی حنیفہؒ میں روایت کی کہ اسحاق بن ابی اسرائیل حدثنا یحیی بن الیمان (ابن السلیمانی) حدثنا ابو حنیفه عن حماد عن ابراهیم قال اذا درّ اللبن من البدنة الخ ۔ یعنی ابراہیم نخعی نے کہا کہ جب بدنہ سے دودھ کا دودھ ہو تو پانی چھڑکے تاکہ سمٹ کر دودھ منقطع ہو اور اگر اس کی پشم یا صوف کاٹ لے تو اس کو صدقہ کرے یا اس کی قیمت دے اگر تلف کیا ہو ۔ مع ۔ ومن ساق هدیا فعطب ۔ اور جس شخص نے ہدی چلائی پس وہ ہلاک ہو گئی ف ۔ یعنی تھکن وغیرہ سے بدون اس کی حرکت کے مر گئی بدون اس کے کہ وہ اس کو ذبح کرنے پاوے ۔ ف ۔ فان کان تطوعا فلیس علیه غیرہ ۔ پس اگر وہ ہدی نفل ہو تو اس پر دوسری واجب نہیں ہے ۔ لان القربة تعلقت بهذا المحل وقد فات ۔ کیونکہ قربت تو اسی محل سے متعلق ہوئی تھی اور وہ محل جاتا رہا ف ۔ بعض نے زعم کیا کہ تونگر نے اگر اضحیہ قربانی خریدی وہ گم ہو گئی ۔ پھر دوسری خریدی پھر اول و دوم دونوں میں سے جس کو چاہے قربان کرے بخلاف فقیر کے کہ اگر اس کے ساتھ ایسا واقعہ ہو تو اس پر دونوں قربانی کرنا واجب ہیں حالانکہ نفل قربانی ہے تو یہاں بھی بجائے اس کے دوسری ہدی نفل قائم کرے ۔ جواب یہ کہ فقیر کا مسئلہ اضحیہ اکثر مقام پر بدون قید کے مذکور ہے لیکن مراد یہ ہے کہ فقیر نے جو جانور نفل اضحیہ کے لئے خریدا تھا اس کو اپنی زبان سے اپنے اوپر واجب کر لیا حتی کہ اگر واجب نہ کرے تو خالی خریدنے سے اس پر کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ نہ اللہ تعالیٰ نے واجب کیا اور نہ اس نے اپنے اوپر لازم کیا ۔

چنانچہ قاضی خان میں ہے کہ اگر فقیر نے اضحیہ خریدا وہ مر گیا یا گم ہوا تو اس پر دوسرا لازم نہیں ہے تاحتنلم م معف ۔ یہ اس وقت کہ جانور مذکور نفل ہدی تھا ۔ وان کان عن واجب ۔ اور اگر وہ جانور ہدی کسی واجب سے ہو ف ۔ اور راہ میں مر گیا فعلیه ان یقیم غیرہ مقامه ۔ تو اس پر واجب ہے کہ دوسرے کو اس کی جگہ قائم کرے ۔ لان الواجب باقی فی ذمته کیونکہ واجب اس کے ذمہ باقی ہے ف ۔ صرف خریدنے سے ذمہ پاک نہ ہوگا جب تک ہدی اپنے محل پر نہ پہنچ جاوے یعنی جس طرح چاہئے ادا ہو ۔

یہ اس وقت کہ ہدی مذکور مرگئی ہو۔ وان اصابہ عیب کثیر۔ اور اگر اس ہدی میں بہت عیب آگیا
ف۔ مثلاً کان تہائی سے زیادہ جاتا رہا بقول ابی حنیفہ اور نصف سے زیادہ گیا بقول
صاحبین جیسا کہ کتاب الاضحیہ میں مفصل مذکور ہے ف۔ اقام غیرہ مقامہ۔ تو اس کی
جگہ دوسری ہدی قائم کی جاوے ف جبکہ ہدی مذکور از واجب ہو لان المعیب بمثلہ
کیونکہ جو جانور عیب دار ہو ایسے عیب کے ساتھ کہ عیب کثیر ہے۔ لا یتادی بہ الواجب
فلابد من غیرہ۔ اس کے ساتھ واجب ادا نہ ہوگا تو دوسرے کی ضرورت ہے ف۔ کیونکہ
واجب کامل ہے نہ ناقص پس جو کامل یا خفیف عیب سے بمنزلہ کامل ہے اس کو قائم کرے
وصنع بالمعیب ما شاء اور اس عیب دار کے ساتھ جو چاہے کرے ف یعنی کھاوے یا
بیچ یا دے دے جو چاہے کرے۔ لانہ التحق بسائر املاکہ۔ کیونکہ یہ بھی اس کے باقی املاک
میں مل گیا ف۔ جبکہ ہدی نہیں رہا ہاں اولیٰ یہ کہ اس کو صدقہ کر دے کیونکہ ایک مرتبہ اس پر
ہدی کا نام آچکا۔م۔ واذا عطبت البدنۃ فی الطریق۔ اور اگر راہ میں بدنہ ہلاک ہوا ف یعنی
ہدی کا بدنہ راہ میں ہلاک یعنی قریب ہلاکت ہو گیا کہ غالباً اس کی زندگی سے یاس ہے فان کان
تطوعا۔ پس اگر یہ بدنہ نفل ہو ف تو اس پر دوسرا اس کے قائم مقام واجب نہیں ولکن نحرہا
وصبغ نعلہا بدمہا وضرب بہا صفحتہا ولا یاکل ہو ولا غیرہ من الاغنیاء۔ اس کو نحر کر دے
اور اس کے نعل یعنی گردن کا قلادہ جو اکثر جوتی سے ہوتا ہے اس کے قلادہ کو اس کے خون میں
رنگ کر کے اس سے اس کے صفحہ کوہان پر مار دے یعنی چھاپہ مار دے اور اس کو نہ کھاوے نہ خود
اور نہ دوسرے تونگر لوگ ف بلکہ وہ فقراء کا حق ہے بذلک امر رسول اللہ علیہ السلام
ناجیۃ الاسلمی۔ اس کا حکم کیا تھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ناجیہ اسلمی کو ف چنانچہ
حدیث اوپر گزری بروایت سنن اربعہ وغیرہ۔ اور معلوم ہوا کہ ہدی تطوع میں سے
کھانا اس وقت روا ہے کہ جب حرم میں پہنچ کر قربان ہو جاوے۔ والمراد بالنعل
قلادتہا۔ اور نعل سے مراد اس کا قلادہ ہے ف۔ یعنی پاؤں کا نعل مراد نہیں بلکہ گردن
میں اکثر نعل کا ٹکڑا قلادہ باندھتے ہیں اسی واسطے صدیقہ کی بعض روایات میں بجائے نعل
کے قلادہ مصرح ہے۔

الحاصل اس نعل کو خون میں تر کر کے اس کے کوہان کے صفحہ یا شانہ پر چھاپہ مار دے
وفائدۃ ذلک ان یعلم الناس انہ ہدی فیاکل منہ الفقراء دون الاغنیاء۔ اور فائدہ اس نعل
رنگ کر چھاپنے کا یہ ہے کہ لوگ جان لیں کہ یہ جانور ہدی تھا پس اس میں سے فقراء کھاویں
نہ تونگر لوگ ف۔ پس اگر رفقاء فقیر ہوں جو اسی وقت اس کو کھا جاویں گے تو چھاپہ مارنے
کی بھی ضرورت نہ ہوگی۔م۔ بالجملہ اگر حرم میں پہنچ کر ذبح ہوتی تو خود اور تونگر رفقاء سب
ہی کھاتے اور جب راستہ میں مرے تو نہیں۔ وہذا لان الاذن بتناولہ معلق بشرط بلوغہ
محلہ۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے تناول کی اجازت مشروط ہے اس شرط کے ساتھ کہ

وہ اپنے محل کو پہنچ جاوے ف یعنی قولہ تعالیٰ فکلوا منہا واطعموا الخ۔ اس شرط سے کھلانے کی اجازت ہے کہ اپنے محل پر ذبح ہوتی ہے۔ فینبغی ان لا یحل قبل ذلک اصلاً۔ پس چاہئے تو یہ کہ اس سے پہلے اصلاً حلال نہ ہو ف نہ اپنے واسطے اور نہ فقراء کے واسطے کسی کو حلال نہ ہونا چاہئے الا ان التصدق علی الفقراء افضل من ان یترکہ جزرا للسباع۔ مگر بات اتنی ہے کہ اس کو فقراء پر تصدق کرنا اس سے افضل ہے کہ وہ درندوں کی غذا کو چھوڑے ف لہٰذا فقراء کو حلال ہے۔ وفیہ نوع تقرب۔ اور فقراء پر تصدق میں ایک طرح کا تقرب حاصل ہے والتقرب ھو المقصود۔ اور تقرب ہی عین مقصود ہے ف یہ اس وقت کہ ہدی تطوع ذبح کر ڈالی ہو۔ فان کانت واجبۃ اقام غیرھا مقامھا۔ اور اگر وہ بدنہ واجب ہدی تھا تو چاہئے اس کے دوسرا قائم کرے ف کیونکہ واجب اس کے ذمہ باقی ہے وصنع بھا ما شاء۔ اور بدنہ مذبوحہ کے ساتھ جو چاہے کرے ف یعنی فروخت وغیرہ جو چاہے کرے ف۔ لانہ لم یبق صالحا لما عینہ۔ کیونکہ یہ تو اس چیز کے واسطے لائق نہیں رہا جس کے لئے اس کو نامزد کیا تھا ف پس واجب مذکورہ سے اس کا بدنہ ہونا خارج ہوگیا۔ وھو ملکہ کسائر املاکہ۔ اور وہ ہدی اس کی ملک ہے جیسے اس کی دیگر املاک ف پس جب اس کی ملک میں عود کر گئی تو جو چاہے کرے ویقلد ھدی التطوع والمتعۃ والقران۔ اور حاجی تقلید کرے ہدی یعنی بدنہ نفل کی اور بدنہ تمتع اور بدنہ قران کے ف یعنی اگر حاجی نے تمتع یا قران کیا اور شکریہ کی قربانی پر بدنہ دیا یا کسی نے نفل ہدی میں بدنہ دیا تو اس کی تقلید کرے یعنی نعل وغیرہ کا قلادہ اس کی گردن میں ڈالے تاکہ ظاہر ہو کہ یہ جانور ہدی ہے حتی کہ اگر بھاگ کر کہیں پانی یا گھاس پر پہنچے تو لوگ اس کو دور نہ کریں اور کوئی فاسق اس کو مار نہ کھا دے۔ لانہ دم نسک۔ کیونکہ یہ قربانی تقرب ہے وفی التقلید اظہارہ وتشہیرہ۔ اور تقلید کرنے میں اس کے دم نسک ہونے کا اظہار کرنا اور شہرت دینا ہوتا ہے فیلیق بہ۔ تو تقلید اس کے ساتھ لائق ہے ف پس جائز ہے اور یوں ہی اگر نذر کی ہدی ہو تو تقلید کرنا جائز ہے۔ ع۔ ولا یقلد دم الاحصار ولا دم الجنایات۔ اور تقلید نہ کرے دم الاحصار کی اور نہ جرم کی قربانیوں کی ف ہمارے نزدیک محرم نے قبل افعال کے حلال ہونے کی وجہ سے جو قربانی دی وہ کفارہ کی قربانی ہے اور جرموں کی قربانیاں خود کفارہ ہیں تو ان کی تقلید نہ کرے۔ لان سببھا الجنایۃ۔ کیونکہ جرموں کی قربانیوں کا سبب جرم ہے۔ والستر الیق بھا۔ اور ان کے حق میں پردہ رکھنا خوب ہے۔ لائق ہے ف نہ تقلید سے اظہار کرنا کہ میں نے دیکھو لیجئے جرم کے جن سے کفارے دیتا ہوں۔ ودم الاحصار۔ اور احصار کی قربانی ف اگرچہ جرم نہیں مگر کفارہ جرم کی طرح اس سے بھی جبر نقصان ہوتا ہے یعنی دم الاحصار جابر۔ جبر نقصان کرنے والا ہے فیلحق بجنسھا۔ تو یہ بھی اپنی جنس کے ساتھ لاحق کیا جائے گا ف یعنی دماء کفارات کے ساتھ لاحق ہوگا جیسے ان کی تقلید نہیں ویسے اس کی بھی نہ ہوگی۔ ثم ذکر الھدی۔ پھر قدوری نے ہدی کا لفظ ذکر کیا۔ ومرادہ البدنۃ لانہ لا یقلد الشاۃ عادۃ۔ اور اس کی مراد بدنہ یعنی اونٹ وگائے ہے کیونکہ

تشریحات، تسہیل اور اضافۂ عنوانات کے ساتھ ایک بے مثال تشریح

زبان وبیان کے نئے اسلوب میں

عین الہدایہ جدید

مقدمہ

استاذ الاساتذہ حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب

صدر وفاق المدارس العربیہ پاکستان

افادات : مولانا سید امیر علی رحمۃ اللہ علیہ

تشریحات، تسہیل وترتیب جدید

مولانا محمد انوار الحق قاسمی مدظلہم

استاذ ہدایہ مدرسہ عالیہ ڈھاکہ

پیش لفظ : مولانا مفتی نظام الدین شامزئی مدظلہم

تقریظات : مولانا احسان اللہ شائق استاذ ہدایہ جامعہ حمادیہ کراچی و مولانا عبداللہ شوکت صاحب دار الافتاء جامعہ بنوریہ کراچی

دار الاشاعت

اردو بازار ایم اے جناح روڈ

کراچی پاکستان 2213768

تشریحات، تسہیل اور اضافہ عنوانات کے ساتھ ایک بے مثال تشریح

عین الہدایہ جدید

زبان وبیان کے نئے اسلوب میں

جلد چہارم

کتاب النکاح، کتاب الرضاع
کتاب الطلاق

افادات: مولانا سید امیر علی رحمۃ اللہ علیہ

تشریحات، تسہیل و ترتیب جدید

مولانا محمد انوار الحق قاسمی مدظلہم
استاد ہدایہ مدرسہ عالیہ ڈھاکہ

مقدمہ
استاذ الاساتذہ حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب
صدر وفاق المدارس العربیہ پاکستان

پیش لفظ: مولانا مفتی نظام الدین شامزئی مدظلہم

تقریظات: مولانا احسان اللہ شائق (استاد ہدایہ جامعہ حمادیہ کراچی) و مولانا عبداللہ شوکت صاحب (دارالافتاء جامعہ بنوریہ کراچی)

دارالاشاعت
اردو بازار، ایم اے جناح روڈ
کراچی پاکستان 2213768

باہتمام : خلیل اشرف عثمانی دارالاشاعت کراچی
کمپوزنگ : مولانا طاہر صدیق صاحب
طباعت : ۲۰۰۳ء احمد پرنٹنگ پریس، کراچی۔
ضخامت : ۶۷۴ صفحات

.... ملنے کے پتے ....

بیت القرآن اردو بازار کراچی
بیت العلوم 20 نابھہ روڈ لاہور
کشمیر بکڈپو۔ چنیوٹ بازار فیصل آباد
کتب خانہ رشیدیہ۔ مدینہ مارکیٹ راجہ بازار راولپنڈی
یونیورسٹی بک ایجنسی خیبر بازار پشاور
بیت الکتب بالمقابل اشرف المدارس گلشن اقبال کراچی

ادارۃ المعارف جامعہ دارالعلوم کراچی
ادارہ اسلامیات ۱۹۰۔ انارکلی لاہور
مکتبہ سید احمد شہیدؒ اردو بازار لاہور
مکتبہ امدادیہ ٹی بی ہسپتال روڈ ملتان
ادارہ اسلامیات موہن چوک اردو بازار کراچی
ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ 437-B دیب روڈ لسبیلہ کراچی

فہرست مضامین

عین الہدایہ جلد چہارم (کتاب النکاح)

☆☆☆☆

کتاب النکاح

(یہ کتاب مسائل نکاح کے بیان میں ہے)

توضیح: شریعت باقیہ میں نکاح۔اس کے اقسام۔ذکر احادیث کے ساتھ نکاح کے فضائل

کتاب النکاح۔یہ کتاب مسائل نکاح میں ہے۔نکاح کرنا ایسا شرعی حکم اور عبادت ہے جو حضرت آدم علیہ السلام سے شروع ہوئی اور جنت تک باقی ہے۔م۔د۔اور دوسری عبادتوں کے بعد طاعت سے قریب ترین عبادت نکاح ہی ہے۔یہاں تک کہ محض عبادت کے لئے تنہائی اختیار کرنے سے نکاح شرعی کرنا افضل ہے۔اور بعضوں نے کہا ہے کہ شہوت کی زیادتی سے بالا جماع نکاح واجب ہے۔مطلب یہ ہے کہ ایسے وقت میں جبکہ نکاح کے بغیر کسی کے زنا میں پڑجانے کا خوف غالب ہو۔

اور نہایہ میں ہے کہ اس نکاح کے بغیر بچنا ممکن نہ ہو تو اس وقت فرض ہو جاتا ہے۔بدائع میں ہے کہ ایسی صورت میں جبکہ بیوی کے مہر اور نفقہ دینے پر قدرت ہو تو نکاح نہ کرنے سے گنہگار ہوگا۔ورنہ نہیں اور اعتدال کی حالت میں نکاح کرنا صحیح قول کے مطابق سنت موکدہ ہے۔اور نہر الفائق میں واجب ہونے کو ترجیح دی ہے۔اگر بعد نکاح ظلم و ستم کرنے کا یقین ہو تو حرام ہے۔اور اگر صرف خوف ہو تو مکروہ تحریمی ہے۔ف۔غ۔د۔

یقین ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اپنے حالات کی بناء پر اس کے دل میں یہی واقع ہو۔اور خوف ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کا زیادہ گمان یہی ہو۔بغیر اس کے کہ اس کے دل میں یہی جم جائے۔اس نکاح کے بارے میں اصل میں وہ حدیثیں ہیں جن کے بیان کرنے میں برکت ہے اس لئے ہم ذکر کرتے ہیں۔

حدیث ا۔اے جوانوں کی جماعت تم میں سے جس کسی کو استطاعت اور صلاحیت (یعنی بیوی کا مہر اور نفقہ ادا کرنے اور اس سے ہمبستری کی) ہو وہ نکاح کرلے رواہ مسلم حدیث جس نے میری سنت سے بے رغبتی اور بے توجہی برتی وہ ہم میں سے نہیں ہے

حدیث ۲۔اور ایک روایت میں ہے کہ جس نے میری سنت پر عمل نہ کیا یعنی نکاح کے معاملہ میں تو وہ مجھ سے نہیں ہے۔السنن۔

حدیث ۳۔دنیا کی نعمتوں میں سے بہتر نیک عمل عورت ہے۔مسلم وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے۔

حدیث ۴۔چار چیزیں رسولوں کی سنت میں سے ہیں۔(۱) حیاء کرنا (۲) خوشبو کا استعمال کرنا (۳) مسواک کرنا (۴) نکاح کرنا۔

حدیث ۵۔عکاف بن رواعہ کے بارے میں جو آسودہ حال ہونے کے باوجود بیوی یا باندی نہیں رکھتے تھے فرمایا ہے کہ موجودہ حالت میں وہ شیطان کے بھائیوں (اخوان الشیاطین) میں سے ہے۔ہماری سنت تو نکاح ہے۔اس طویل حدیث کی روایت احمدؒ، ابن عبد البرؒ، العقیلی ابو یعلی نے کی ہے۔قاضیؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث قوی ہے۔جیسا کہ عراقی کی شرح ترمذی میں ہے 'عینیؒ' نے اسے نقل کیا ہے۔حدیث چار چیزیں جسے مل گئیں اسے دنیا اور آخرت کی بہتری ملی ان میں سے ایک یہ بھی ہے ایسی عورت جو اپنے شوہر کی خیانت نہ کرے نہ اس کے مال میں نہ اپنی جان میں۔رواہ الطبرانی۔ف۔

حدیث ۶۔ تم لوگ شادی بیاہ کرو کہ میں تمہارے ساتھ اور امتوں کے مقابلہ میں اپنی زیادتی اور بڑائی کا مظاہرہ کروں گا۔ اور نصاری کے راہبوں کی طرح نہ ہو جاؤ۔ رواہ البیہقی۔

حدیث ۷۔ جو شخص نکاح پر قادر ہو اور اس نے نہیں کیا تو وہ ہم میں سے نہیں ہے۔ رواہ البیہقی۔

حدیث ۸۔ شادی بیاہ کے ساتھ ایک سال کی عبادت ہزار سال کی عبادت سے بہتر ہے۔ الطبرانی۔ الدیلمی۔ مع۔

حدیث ۹۔ جس نے نکاح کر لیا اس نے اپنا آدھا ایمان بچالیا۔ پھر باقی آدھا کے بچانے میں اللہ تعالیٰ سے ڈرتا رہے۔ بیہقی نے اس کی روایت شعب میں کی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ نے کہا ہے کہ تم لوگ نکاح کرو کہ اس امت میں بہت عورتوں والے بہتر ہیں۔

حدیث ۱۰۔ جو شخص کسی عورت سے اس کی عزت کی وجہ سے نکاح کرے تو اس کو اللہ تعالیٰ سوائے ذلت کے کچھ نہیں دیتا ہے۔ اسی طرح اگر مال داری کی وجہ سے کرتا ہے تو محتاجی اور جو عورت کی ذاتی شرافت کی وجہ سے کرتا ہے تو اس کی کمینگی بڑھتی ہے۔ اور جو اس کی پاک دامنی اور عفت کے خیال سے کرے گا اس کے لئے اللہ کے فضل سے مدد واجب ہوتی ہے۔ جیسا کہ ترمذی میں ہے۔ مفاد۔

اور تزوجوا الودود الولود اس کے علاوہ بھی دوسری بہت سی حدیثیں ہیں۔ واضح ہو کہ عقد نکاح جمعہ کے دن مسجد میں ہونا اور نکاح سے پہلے خطبہ دینا بہتر ہے۔ ف۔ اسی طرح نکاح پڑھانے والے کا مرد صالح۔ گواہوں کا عادل ہونا۔ اور بیوی کو پہلے ایک نظر دیکھ لینا۔ د۔ زفاف میں مضائقہ نہیں ہے۔ بشرطیکہ کوئی دینی خرابی نہ ہو۔ یہی مذہب مختار ہے۔ دف وغیرہ سے اعلان کرنا چاہئے۔ لیکن دف میں جھانجھ نہ ہوں۔ ف اس خطہ پاکستان و ہندوستان میں جو باجے بجائے جاتے ہیں ان سے اگرچہ اعلان ہے مگر ہونے کی وجہ سے وہ مکروہ تحریکی ہیں۔ م۔ نکاح کے حقیقی معنی وطی کرنے اور مجازی معنی اس عقد کے ہیں۔ معف ت۔ پھر نکاح کبھی باطل اور کبھی منعقد پھر وہ لازم اور غیر لازم و نافذ و غیر نافذ ہوتا ہے۔ اسی لئے مصنفؒ نے انعقاد نکاح اور اس کی شرطوں سے شروع کیا ہے۔

ع۔ زفاف' یہ مراد ہے کہ عورتیں خوشی کے طور پر دلہن کو سجا کر دلہا کے گھر لے جاتی ہیں۔ اس میں اگر کوئی شرعی ممانعت مثلاً گانا بجانا وغیرہ نہ ہو تو مضائقہ نہیں ہے۔ یہی معنی حدیث میں ثابت ہیں۔ وہ نہیں جو طحاوی نے بیان کئے ہیں۔

کتاب النکاح

قال النکاح ینعقد بالایجاب والقبول بلفظین یعبر بهما عن الماضی لان الصیغة وان کانت للاخبار وضعا فقد جعلت للانشاء شرعا دفعا للحاجة؛

ترجمہ: کہا۔ نکاح منعقد ہو جاتا ہے ایجاب و قبول سے جو ایسے دو لفظوں سے ہوں جن کو ماضی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ کیونکہ صیغہ ماضی اگرچہ لغوی وضع کے اعتبار سے اخبار کے لئے تھا لیکن شریعت کے اعتبار سے انشاء کے لئے کر دیا گیا ہے ضرورت دور کرنے کے لئے۔

توضیح: انعقاد نکاح

قال النکاح ینعقد بالایجاب والقبول بلفظین یعبر بهما عن الماضی ......الخ

فرمایا کہ نکاح ایجاب و قبول کے ساتھ منعقد ہو جاتا ہے۔ ایسے دو لفظوں سے جن سے ماضی سے تعبیر کی جاتی ہے۔ ف ایجاب و قبول ماضی کے صیغہ سے ہوں۔ اس میں ماضی کا صیغہ گذرے ہوئے وقت کی خبر دیتا ہے۔ لیکن عقود اور معاملات میں ان سے خبر کے معنی کو چھوڑ کر انشاء لیا جاتا ہے

لان الصیغة وان کانت للاخبار وضعا فقد جعلت للانشاء شرعا دفعا للحاجة.....الخ

کیونکہ ماضی کا صیغہ اگر چہ لغوی اعتبار سے اخبار (خبر دینے) کے لئے موضوع تھا۔ لیکن شرعی اعتبار سے وہ اب انشاء کے لئے ضرورت دور کرنے کے خیال سے کر دیا گیا ہے۔ف۔اور انشاء سے مراد ہے ایسی بات ثابت کرنی جو نہ تھی۔ برخلاف اخبار کے کہ وہ ایسی بات کی خبر دیتا ہے جو ثابت ہو چکی ہے۔اور ماضی کے صیغہ سے انعقاد کی ضرورت پوری ہو جاتی ہے۔ کیونکہ جب دونوں طرف سے ماضی کا لفظ کہا گیا تو اسی وقت عقد ہو چکا۔

اس کے برخلاف اگر دونوں میں سے ایک نے کہا میں تم سے نکاح کروں گا اور دوسرے کی طرف سے جواب ملا میں قبول کروں گی (یا برعکس) تو فی الحال دونوں کلاموں کو مل کر منعقد ہو جانا ثابت نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ آنے والے زمانہ کی کوئی انتہا اور حد نہیں ہے۔اور وعدہ پورا کرنا حکما واقع نہیں ہوتا ہے۔ بخلاف ماضی کے کیونکہ ماضی کے صیغہ میں آئندہ کا وقت نہیں ہوتا ہے۔ تو لامحالہ اس سے بالفعل انعقاد ہوگا۔اور آئندہ کے احتمال پر نہیں رہ سکتا ہے اور شریعت نے اسے انشاء کیلئے متعین کر دیا ہے تاکہ لوگوں کی ضرورت پوری ہو۔

پھر ایجاب اس لفظی کلام کو کہتے ہیں جو مقصود عقد کے لائق ہو اور وہ پہلے کہا جائے۔ یہاں تک کہ اگر عورت یا اس کا ولی پہلے کہے کہ میں نے اتنے مہر کے عوض اپنے نفس کو تیرے نکاح میں دیا۔ تو یہ ایجاب ہے اور جو اس کے بعد کہا جائے وہ قبول ہے مثلاً مرد نے کہا کہ میں نے قبول کیا۔اور مصنفؒ نے جب بلفظین فرمایا تو اس سے معلوم ہوا کہ صرف لکھ کر دینے سے ایجاب و قبول نہیں ہوگا۔ کیونکہ تحریر لفظ نہیں ہے بلکہ نقش ہے۔ لہٰذا صرف لکھ کر دینے سے ایجاب و قبول نہیں ہوگا۔ آئمہ ثلثہ کا بھی یہی قول ہے۔

اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اصل مقصود کے لئے جو عقد ہو اس کے لائق ایجاب و قبول کے دونوں لفظ کسی زبان میں ہوں وہ عقد منعقد ہو جائے گا۔اس کے لئے خاص عربی زبان میں کہنا ہی ضروری نہیں ہے۔ پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ دلالت حال اور دلالت مقام سے معنی لینے کا اعتبار کرنا صحیح ہے۔د یہاں تک کہ اگر عورت نے کہا کہ میں نے خود کو تمہاری بیوی بننے کے لئے پیش کیا اس پر مرد نے کہا میں نے قبول کیا تو اس کا اس طرح قبول کرنا بھی صحیح ہوگا۔ اگر چہ اس نے یہ نہیں کہا ہو کہ میں نے تم کو اپنی بیوی بننے کے لئے قبول کیا۔ تجنیس میں ہے کہ اگر کسی چھوٹی بچی کے باپ نے کہا کہ میں نے اپنی اس بچی کو ایک ہزار درہم مہر کے عوض زوجیت میں دیا۔

اور چھوٹے بچے کے باپ نے کہا کہ میں نے قبول کیا تو اس بچی کا نکاح بچہ کے ساتھ منعقد ہو جائے گا۔اس کے برخلاف اگر یوں کہا کہ اپنی اس لڑکی کو تمہارے اس لڑکے کی زوجیت میں دیا۔اور اس نے کہا میں نے قبول کیا تو اس بچی کا نکاح اس بچہ سے ہی منعقد ہوگا۔ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جب دونوں طرف کے الفاظ ماضی کے ہوں مثلاً میں نے تجھ سے نکاح کیا یا تجھے اپنی زوجیت میں لیا یا عورت کہے کہ میں نے اپنے نفس کو تیرے نکاح میں دیا یا تیری بیوی بننے کے لئے دیا اور ان کے مانند جن لفظوں سے نکاح جائز ہے کہا اور دوسرے نے کہا میں نے قبول کیا یا میں راضی ہوا۔ یا میں نے لیا۔ یا میں نے یہ کیا تو ان دونوں ماضی کے لفظوں سے نکاح منعقد ہو گیا۔ف۔م۔

وینعقد بلفظین یعبر باحدھما عن الماضی وبالاخر عن المستقبل مثل ان یقول زوجنی فیقول زوجتك لان ھذا توکیل بالنکاح و الواحد یتولی طرفی النکاح علی مانبینه ان شاء اللہ .

ترجمہ: اور نکاح منعقد ہوتا ہے ایسے دو لفظوں سے بھی کہ ان میں سے ایک کو ماضی اور دوسرے کو مستقبل سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ مثلاً یوں کہے تم میری شادی کر دو۔ جواب میں دوسرے نے کہا میں نے تمہاری شادی کر دی۔ کیونکہ یہ قول نکاح کے بنانے کے لئے ہوا۔اور ایک شخص نکاح کے دونوں جانبوں کا ولی بن سکتا ہے جیسا کہ عنقریب انشاء اللہ ہم بیان کریں گے۔

توضیح: ایسے دو لفظوں سے بھی منعقد ہو جاتا ہے کہ ان میں سے ایک کو ماضی سے اور دوسرے کو مستقبل سے تعبیر کیا جاتا ہو

وينعقد بلفظين يعبر باحدهما عن الماضي وبالاخر عن المستقبل......الخ

ایسے دو لفظوں سے بھی کہ ایک کو ماضی سے اور دوسرے کو مستقبل سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ ف پس ان میں سے ایک تو ماضی کا صیغہ ہوگا اور دوسرا مضارع کا یا امر کا کیونکہ مضارع سے جیسے کہ حال کے معنی لئے جاتے ہیں اسی طرح مستقبل کے معنی بھی لئے جاتے ہیں۔ لیکن یہ ضروری ہے کہ اس موقع میں حال ہی کے معنی میں وہ مقصود منعقد ہو۔ اور استقبال کے معنی میں نہ ہو۔ بعض علماء نے کہا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ ایک صیغہ سے ماضی سے اور دوسرے سے مستقبل سے تعبیر ہو۔ یعنی دوسرے صیغہ سے مراد بھی مستقبل ہو تو وہ صرف صیغہ امر رہے گا۔ مثلاً یوں کہے۔ زوجني میری تزویج (شادی) کر دو۔ ف یعنی مرد کہے۔ ع۔ فتقول پس عورت جواب دے کہ میں نے تجھے تزویج (شادی) کر دی۔ ف یعنی مرد کہے کہ تم میری بیوی بن جاؤ۔ اور عورت جواب دے کہ میں نے قبول کیا یعنی میں تمہاری بیوی بن گئی۔ ف

لان هذا توكيل بالنكاح و الواحد يتولي طرفي النكاح علي مانبينه ان شاء الله ......الخ

کیونکہ اس کلام (زوجني) سے نکاح کے لئے وکیل بنانا ہوا۔ ف پس مرد و عورت میں سے جس نے دوسرے سے زوجني کہا تو اس کو اپنی طرف سے وکیل بنا دیا۔ والواحد الخ اور ایک ہی شخص نکاح کے معاملہ میں دونوں فریق کا ولی بن سکتا ہے۔ چنانچہ ہم اس مسئلہ کو بعد میں دلائل کے ساتھ ان شاء اللہ بیان کر دینگے۔

ف۔ پس مرد و عورت میں سے جو بھی وکیل ہو گیا وہ ایجاب و قبول دونوں کر سکتا ہے۔ اس طرح سے کہ اپنی طرف سے اپنی ذات کے اختیار سے اور دوسرے کی طرف سے اس کے وکیل ہونے کے اختیار سے۔ پس حاصل یہ ہوا کہ زوجني امر کے صیغہ کے ساتھ مستقبل کہنے سے وکیل ہو جانے کی وجہ سے تنہا ہی ایجاب و قبول کرے گا اور نکاح ہو جائے گا۔ اس پر یہ اعتراض ہوا کہ جب زوجني توکیل ہے تو یہ ایجاب نہیں بلکہ ایجاب و قبول لفظ ماضی سے نکاح ہوا۔ اور زوجني مقصود سے نہ ہوا۔ اس کا جواب دو طرح دیا گیا ہے اول یہ کہ زوجني ایجاب کا سبب ہے۔ تو گویا ایجاب ہوا۔ اسی لئے کہا گیا ہے کہ کتاب کی عبارت **بلفظين يعبر الخ** میں باسببیہ ہے اس لئے معنی یہ ہوئے کہ نکاح کا انعقاد ایجاب و قبول کے ساتھ ماضی کے دو لفظوں کے سبب سے یا ایک ماضی اور ایک مستقبل کے سبب سے ہو جاتا ہے۔ یہ جواب مصنف کے اس اختیار کی وجہ سے ہے کہ زوجني کا لفظ وکیل بنانے کے لئے ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ قاضی خان وغیرہ نے کہا ہے کہ نکاح کے مسئلہ میں امر کا صیغہ بھی ایجاب کے لئے ہوتا ہے اور یہی بات طلاق و خلع و کفالت و ہبہ کے مسائل میں بھی ہے۔ اس لئے زوجني ایجاب ہوا اور زوجتک قبول ہوا۔ ابن الہمامؒ نے اس جواب کو پسند کیا ہے۔ کیونکہ ایجاب تو وہ لفظ ہے جس سے کہنے میں پہل کر کے انعقاد کے معنی مقصود ہوں۔ پس جب زوجني سے یہی مقصود ہے تو یہ بھی ایجاب ہو سکتا ہے۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ ایجاب میں مقصود کے ساتھ لفظ کا اس لائق ہونا ضروری ہے۔ حالانکہ یہ لفظ اس لائق نہیں ہے۔ جیسے بیع میں مشتری نے کہا کہ میں تیرے پاس آؤں گا۔ حالانکہ اس کہنے سے اس کا مقصد یہ ہے کہ میں خریدنے آؤں گا۔ مگر یہ لفظ ایجاب نہیں ہے۔ پھر شیخ نے لکھا ہے کہ ظاہر یہ ہے کہ "زوجني" کو توکیل کے معنی میں کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ بیع کے مسئلہ میں جب یہ کہے کہ میرے ہاتھ فروخت کر دو اس پر بائع یہ کہے کہ میں نے فروخت کیا تو اس کہنے سے بیع منعقد نہیں ہوگی۔ البتہ اس صورت میں جبکہ دوبارہ مشتری کہے کہ میں نے اسے قبول کیا۔ تو وہاں فرق کرنے کی وجہ یہ بتائی ہے کہ نکاح کے مسئلہ میں ایک ہی شخص دونوں فریق کا وکیل بن سکتا ہے۔ لیکن بیع کے مسئلہ میں نہیں ہو سکتا ہے۔ جیسا کہ مصنفؒ نے بیوع کی بحث میں اسے تفصیل کے ساتھ لکھا ہے۔ مف۔

اور حمید الدین نے کہا ہے کہ مستقبل اور ماضی سے نکاح منعقد ہونے کی صحیح مثال یہ ہے کہ مرد کہے اتزوجك بالف اور جواب میں عورت کہے کہ قبلت۔ ع۔ف۔ اس میں اتزوج مضارع کا صیغہ ہو کر حال کے معنی میں ہے۔ جس سے مستقبل کے معنی بھی لئے جاسکتے ہیں۔ اس طرح حاصل یہ ہوا کہ انعقاد نکاح دونوں ماضی کے صیغہ سے ہو۔ یا ایک ماضی اور دوسرا ایسا صیغہ ہو کہ جس کو مستقبل سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ نہر الفائق میں کہا ہے کہ مستقبل خواہ صیغہ امر ہو یا مضارع جو حال کے معنی میں ہو۔
واضح ہو کہ نکاح باطل کی صورت یہ ہوتی ہے کہ مثلاً کسی مسلمان نے کسی ہندو عورت سے نکاح کیا تو یہ نکاح باطل ہوگا اگرچہ ایجاب و قبول دونوں ماضی کے صیغہ سے ہو یا مستقبل اور ماضی سے ہو۔ تو یہاں مصنفؒ کی مراد یہ ہے کہ نکاح کے منعقد ہونے کے لئے جو شرطیں ہیں ان میں سے پہلی شرط یہ ہے کہ ایجاب و قبول کے الفاظ دونوں ماضی کے ہوں یا ایک ماضی اور دوسرا امر یا مضارع کا صیغہ جو حال کے معنی میں ہو۔
دوسری شرط یہ ہے کہ عقل والا ہو اس بناء پر ایسا لڑکا جو نکاح کے مقصد اور غرض و غایت کو نہ سمجھتا ہو اور دیوانہ کا اپنا نکاح کرنا منعقد نہیں ہوتا ہے بلکہ باطل ہوتا ہے۔ اور اگر لڑکا سمجھدار ہو تو اس کا نکاح منعقد ہو جائے گا۔ اور اس نکاح کے لازم ہونے کے لئے اس کا بالغ ہونا۔ اور آزاد ہونا بھی شرط ہے یہاں تک کہ سمجھدار لڑکے اور ایسے شخص کا نکاح جو کہ خود غلام ہو منعقد ہو جائے گا مگر اس لڑکے کے ولی اور اس غلام کے مالک کی اجازت پر لازم ہونا موقوف ہوگا۔ جیسا کہ بدائع میں ہے۔ معلوم ہونا چاہئے کہ اجازت دینے سے نکاح لازم تو ہو گیا یعنی وہ اب ٹوٹ نہیں سکتا مگر نصف مہر مثلاً اگر پیشگی دینے کی بات طے ہو چکی ہو وہ ابھی نافذ نہ ہوگا۔ یہاں تک کہ مہر نقد ادا کر دے۔ اس مثال سے یہ بات معلوم ہوئی کہ نکاح لازم کبھی نافذ ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا ہے۔ م۔
تیسری شرط یہ ہے کہ جگہ نکاح کے قابل ہو یعنی ایسی عورت ہو جس کو شریعت نے نکاح کے بعد حلال کر دیا ہو۔ النہایہ۔
چوتھی شرط یہ ہے کہ دونوں مرد و عورت ایک دوسرے کی بات سنیں۔ قاضی خان۔ اب اگر وہ اس لفظ سے نکاح ہونے کو نہیں سمجھتے ہوں پھر بھی قول مختار کے مطابق نکاح منعقد ہو جائے گا مختار الفتاوی۔ ھ۔ اب آئندہ مصنفؒ نکاح کے انجام پانے کو بیان کرنا چاہتے ہیں کہ کن کن الفاظ سے نکاح انجام پا سکتا ہے۔ (یہاں تک کہ نو شرطوں میں سے چار شرطیں بیان کی گئیں ہیں جو نامکمل ہیں باقی شرطیں لاینعقد بلفظ الاجارۃ کی توضیح میں آرہی ہیں)۔

وینعقد بلفظ النکاح و التزویج والھبۃ والتملیک والصدقۃ وقال الشافعیؒ لاینعقد الابلفظ النکاح و التزویج لان التملیک لیس حقیقۃ فیہ ولامجازاعنہ لان التزویج للتلفیق والنکاح للضم ولاضم ولاازدواج بین المالک والمملوک اصلاولنا ان التملیک سبب لملک المتعۃ فی محلھابواسطۃ ملک الرقبۃ وھوالثابت بالنکاح والسببیۃ طریق المجاز وینعقد بلفظۃ البیع ھوالصحیح لوجود طریق المجاز.

ترجمہ۔ اور نکاح ان الفاظ سے انجام پاتا ہے۔ نکاح 'تزویج' ہبہ 'تملیک' اور صدقہ۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ صرف لفظ نکاح اور تزویج سے نکاح ہو سکتا ہے۔ اور کسی لفظ سے نہیں۔ کیونکہ نکاح کے معاملہ میں تملیک نہ حقیقت ہے اور نہ اس سے مجاز ہے۔ کیونکہ لفظ تزویج تلفیق کے لئے ہوتا ہے۔ اور نکاح ضم یعنی ملانے کے لئے ہوتا ہے۔ جبکہ مالک اور مملوک کے درمیان مطلقاً نہ ملانا پایا جاتا ہے اور نہ باہم چسپاں کرنا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ تملیک ایک سبب ہے تمتع کے مالک ہونے کا ایسی جگہ میں جو تمتع (لطف اندوز ہونے کا) محل ہے ملک رقبہ کے واسطہ سے۔ اور یہی ملک تمتع نکاح سے ثابت ہوتی ہے۔ اور سبب ہونا مجاز کا طریقہ ہے۔ اور نکاح لفظ بیع سے بھی منعقد ہو جاتا ہے۔ یہی قول صحیح ہے۔ کیونکہ مجاز کا طریق موجود ہے۔

توضیح: تزویج اور نکاح کے ماسوا کن الفاظ سے نکاح منعقد ہوتا ہے۔

وینعقد بلفظ النکاح و التزویج والھبة والتملیك والصدقة.....الخ

اور نکاح منعقد ہوتا ہے لفظ نکاح سے۔ف جیسے مرد کا یہ کہنا کہ میں نے تم سے ہزار روپے کے عوض نکاح کیا یا تم کو نکاح میں لیا۔اور جواب میں عورت نے کہا میں نے قبول کیا یا میں راضی ہوئی یا میں نے مانا۔یا کہا بالسمع و الطاعة یعنی بسر و چشم۔البزازیہ۔اور لفظ تزویج سے بھی ف منعقد ہوتا ہے۔پس لفظ نکاح اور تزویج تو بالاتفاق اور صریح ہیں۔اور باقی اختلافی اور کنایہ ہیں۔والھبة والتملیك والصدقة . اور لفظ ہبہ سے۔ف مثلاً عورت نے کہا کہ میں نے خود کو ایک ہزار روپے کے عوض تم کو ہبہ کر دیا۔اور لفظ تملیک سے۔یعنی مالک بنا دینا۔ف مثلاً عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو تمہاری ملکیت میں دیا۔والصدقة اور لفظ صدقہ سے۔ف۔جیسے میں نے اپنے نفس کو صدقہ دیا۔اس کا خلاصہ یہ ہوا کہ اگر ایسا لفظ ہو جس سے فی الحال ملک عین حاصل ہوتی ہے تو اس سے نکاح منعقد ہوگا ورنہ نہیں۔

وقال الشافعیؒ لاینعقد الا بلفظ النکاح و التزویج لان التملیك لیس حقیقة فیه ولا مجازا عنه.....الخ

اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ نکاح نہیں منعقد ہوگا مگر لفظ نکاح اور لفظ تزویج کے ساتھ۔کیونکہ لفظ تملیک معنی نکاح میں حقیقت نہیں ہے اور نہ نکاح سے مجاز ہے۔ف۔حالانکہ لفظ جس معنی میں مستعمل ہوتا ہے وہ یا تو معنی حقیقی کے اعتبار سے ہوتا ہے یا مجازی معنی کے اعتبار سے ہوتا ہے۔ لان التزویج للتلفیق کیونکہ لفظ تزویج تلفیق کے لئے ہے۔ف یعنی ایسی دو چیزوں کو جو الگ ہیں ان کو آپس میں چسپاں کرنا۔

والنکاح للضم ولاضم ولا ازدواج بین المالك والمملوك اصلا.....الخ

اور لفظ نکاح ضم یعنی ملانے کے لئے ہے۔ف اس لئے یہ ملکیت نہ حقیقی معنی میں ہوگی اور نہ مجازی معنی میں۔ولاضم الخ حالانکہ مالک اور مملوک کے درمیان نہ ملاپ ہوتا ہے اور نہ آپس میں چمٹنا ہوتا ہے۔ف اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اس جگہ مجاز ثابت ہو رہا ہے۔اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

ولنا ان التملیك سبب لملك المتعة فی محلھا بواسطة ملك الرقبة.....الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ تملیک ایک سبب ہے تمتع کے مالک ہونے کا ایسے محل میں جو تمتع کا محل ہے ملک رقبہ کے واسطہ سے۔ف چنانچہ اگر مرد کسی لونڈی کے رقبہ یعنی (گردن) یعنی اس کی ذات کا مالک ہوا تو اس لونڈی سے اس کو تمتع حاصل کرنا شرعاً حلال ہے۔بشرطیکہ وہ اس کا محل ہو۔(اس سے بیوی جیسے تعلقات رکھنا جائز ہو) مثلاً اس کی دودھ پلائی نہ ہو۔اس سے معلوم ہوا کہ ملک رقبہ حاصل ہونا اس سے تمتع اور لذت حاصل ہونے کا سبب ہے۔وھو الثابت الخ اور یہی ملک تمتع نکاح سے ثابت ہوتی ہے۔ف تو جس طرح نکاح ملک تمتع کا سامان ہے۔اسی طرح ملک رقبہ بھی ملک تمتع کا سبب ہے۔

والسببیة طریق المجاز وینعقد بلفظ البیع ھو الصحیح لوجود طریق المجاز.....الخ

اور سبب ہونا مجاز کا ایک طریقہ ہے۔ ف۔یعنی جن طریقوں سے مجاز کا استعمال ہونا صحیح ہوتا ہے ان میں سے ایک سبب بھی ہے۔جیسے بولتے ہیں کہ دن نکلے آؤں گا۔اس کی مراد یہ ہوتی ہے کہ آفتاب نکلے جو دن ہونے کا سبب ہوتا ہے۔تو یہ جائز ہو گیا کہ تملیک سے مجازاً نکاح مراد لیا جائے۔اگرچہ اس کا عکس جائز نہیں ہے۔اب جبکہ عورت نے یہ کہا کہ میں نے اپنے آپ کو تمہاری ملکیت میں دیا۔اور اس سے جان کا مالک ہونا مراد نہیں ہو سکتا ہے تو مجازاً ملک تمتع یعنی ہمبستری کا نفع حاصل ہونا مراد ہوگا۔

اسی طرح لفظ ہبہ و صدقہ سے ذات کی ملکیت حاصل ہوتی ہے تو نکاح سے مجازاً ہو سکتا ہے۔بخلاف لفظ عاریت کے۔اسی لئے اگر عورت نے یہ کہا کہ میں نے خود اپنی جان تم کو عاریت دے دی ہے تو اس سے نکاح منعقد نہیں ہوگا۔اور عاریت ہی کے

جیسے دوسرے الفاظ سے مثلاً حلال کر دیا' مباح کر دیا' خلع کر دیا تمتع کر دیا' اقالہ کر دیا تجھے اجارہ میں دے دیا۔ تجھے شریک کیا۔ تیری مکاتبہ ہو گئی' تجھے ودیعت دی۔ کہ ان الفاظ سے نکاح منعقد نہ ہو گا۔ م۔ع۔

اگر عورت نے کہا میں تیری ہو گئی اور مرد نے اسے قبول کر لیا تو خلاصہ وذخیرہ کا قول مختار یہ ہے کہ نکاح ہو جائے گا۔ فع۔

اگر گواہوں کی موجودگی میں مرد نے یہ اقرار کیا کہ یہ میری بیوی ہے اور عورت نے کہا کہ یہ میرا شوہر ہے تو حکماً یعنی قاضی کے نزدیک یہ نکاح ثابت نہیں ہوگا دیانۃً یعنی اللہ تعالٰے کے نزدیک نکاح ہے جوامع الفقہ یعنی جبکہ یہ نکاح پیدا کر لینا مقصود ہو۔ م۔ اگر کسی نے کہا کہ میں نے اسے اپنی بیوی بنالیا اور دوسرے نے کہا کہ میں نے اس کو اپنا شوہر بنالیا تو قول صحیح یہی ہے کہ یہ نکاح ہے۔ ف۔ع۔ت۔ھ

اگر مرد نے کہا کہ اے میری بیوی! اور جواب میں عورت نے کہا کہ ہاں حاضر ہوں۔ تو مذہب یہ ہے کہ اس سے نکاح ثابت ہو جائے گا۔ اور یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اگر ہنسی ومذاق کے طور پر ایجاب وقبول کیا۔ تو تین معاملات ایسے ہیں کہ وہ اس طرح کہنے سے بھی صحیح ہو جاتے ہیں۔ نمبر (۱) نکاح نمبر (۲) طلاق نمبر (۳) رجعت۔ جیسا کہ ترمذی کی حدیث میں صراحت کے ساتھ مذکور ہے۔ اور ابوداؤد نے بھی اس کی روایت کی ہے۔ امام احمد بن حنبل وامام مالکؒ کا مشہور مذہب بھی یہی ہے۔ عراقیؒ نے فرمایا ہے کہ عامہ علماء کا بھی یہی قول ہے۔ اور یہ حدیث امام شافعیؒ کے خلاف دلیل ہے۔

ایجاب وقبول میں کسی قسم کی شرط لگانی صحیح نہیں ہے۔ مثلاً اگر تم اس گھر میں داخل ہو تو میں نے تم سے نکاح کیا۔ یا قبول کیا یہ وعدہ ہے۔ اسی طرح کسی وقت کی جانب اضافت کرنا بھی صحیح نہیں ہے۔ مثلاً جب جمعہ کا دن آئے تو میں نے ایجاب وقبول کیا۔ اور نکاح کی اس قسم کی شرطیں کہ مثلاً عورت کو سفر میں نہیں لے جائے گا۔ یا کچھ مہر نقد ادا کرے گا اور ان جیسی دوسری شرطیں جو فاسد کرنے والی نہ ہوں صحیح ہیں۔ اور حکماً ان کو پورا کرنا بھی ہو گا۔ جیسا کہ صحیح حدیث وغیرہ میں ثابت ہے۔ م۔ اگر کسی نے ایجاب وقبول کو لفظوں میں نہ کہہ کر صرف لکھ دیا یا مہر لے لیا تو لینا صحیح نہ ہو گا اور نکاح جائز نہ ہو گا۔ ف۔ ھ۔ اگر کسی نے کہا کہ میں نے تم سے (نی کاح) کیا یا اس نے کہا کہ میں نے (قابول) کیا۔ اور اس طرح قصداً بگاڑ کر کہا تو صحیح نہیں ہے۔ اور اگر کوئی غلط لفظ عام استعمال میں مشہور ہو گیا ہو یا واقعۃً نکاح کر لینا ہی مقصود ہو۔ یا زبان سے ادا نہ ہو سکا تو منعقد ہو جائے گا۔ بخلاف طلاق کے کہ اگر طالاق یا تلاق یا تل لاک دی کہا تو احتیاطاً قاضی کے فیصلہ میں طلاق ہو جائے گی۔ م۔ ھ۔

وينعقد بلفظة البيع هو الصحيح لوجود طريق المجاز......الخ

اور لفظ بیع سے بھی نکاح منعقد ہو جائے۔ ف مثلاً عورت نے کہا کہ میں نے خود کو تمہارے ہاتھ بیچ دیا۔ فروخت کر دیا۔ اور اسی طرح میں نے اپنے مہر کے بدلہ تمہارا نفس تم سے خرید لیا ہے۔ تو بعض علماء نے اسے غلط کہا ہے۔ لیکن قول حق یہ ہے کہ نکاح ہو جائے گا۔ **هو الصحيح لوجود طريق المجاز الخ** یہی صحیح ہے کیونکہ یہاں بھی مجاز کا طریق موجود ہے۔ ف کہ بیع سے اس کی ذات کا مالک ہو گا جو کہ ملک متعہ کا سبب ہے۔ اور نکاح سے یہی ثابت ہے۔ بس جبکہ اس جملہ سے حقیقتاً بیچنا نہیں پایا گیا تو مجازاً نکاح مراد ہو گا۔ یہاں تک کہ اگر لونڈی کے مالک نے دوسرے سے کہا کہ میں نے ایک ہزار روپے کے بدلہ یہ باندی تمہارے ہاتھ بیچ دی۔ اور دوسرے نے اسے قبول کر لیا تو یہ فروخت صحیح ہو جائے گی۔ کیونکہ اس مسئلہ میں حقیقی معنی پائے جا رہے ہیں۔ البتہ اس صورت میں جبکہ مجاز مراد ہو نا ان کی اقراری شہادت یا کسی اور طریقہ سے ثابت ہو۔ فاحفظہ۔ م۔

ع۔ تمتع' نفع حاصل کرنا۔ اور یہاں مراد ہے عورت سے ہمبستری کے ذریعہ لذت حاصل کرنا۔ ۱۲ م۔

ولاينعقد بلفظة الاجارة في الصحيح لانه ليس بسبب لملك المتعة ولابلفظة الاباحة والاحلال والاعارة لماقلنا ولابلفظه الوصية لانها توجب الملك مضافاالى مابعد الموت.

ترجمہ۔ اور قول صحیح کے مطابق لفظ اجارہ سے نکاح نہیں ہو گا۔ کیونکہ اجارہ ملک متعہ کا سبب نہیں ہے۔ اور نہ لفظ اباحت اور احلال اور اعارہ سے۔ جس کی وجہ ہم نے بیان کر دی ہے اور نہ لفظ وصیت سے۔ کیونکہ وصیت ملکیت کو ثابت تو کرتی ہے۔ مگر اس

زمانہ میں جو اس کے مرنے کے بعد آئے گا۔

توضیح: کن الفاظ سے نکاح منعقد نہیں ہوتا ہے

ولاینعقد بلفظة الاجارة فی الصحیح لانه لیس بسبب لملك المتعة ......الخ

صحیح قول میں اجارہ کے لفظ سے نکاح منعقد نہیں ہوگا کیونکہ اجارہ ملک متعہ کا سبب نہیں ہے۔ف یہاں تک کہ اگر کسی نے اپنی باندی اجارہ (کرایہ) پر دے دی تو عام قسم کی خدمت لینے کے علاوہ اس سے وطی کرنی حلال نہیں ہوگی۔اگرچہ اس کی جہالت یا کسی وجہ سے اس کی اجازت بھی دے دے کیونکہ اس کے لئے صرف بندہ کی اجازت کافی نہیں ہوتی ہے۔جب تک کہ اسے شرعی اجازت بھی حاصل نہ ہو۔یعنی نکاح یا تملیک 'ہبہ' صدقہ وغیرہ کے طریقہ سے۔اور یہ بات یہاں نہیں ہے۔

ولابلفظة الاباحة والاحلال والاعارة ......الخ

اور نکاح منعقد ہوگا لفظ اباحت احلال اور اعارہ سے۔ف اباحت کے معنی میں مباح اور جائز کر دینا اور احلال یعنی حلال کر دینا۔اور اعارہ یعنی عاریت پر دینا۔ مثلاً بالغہ ثیبہ عورت یا اس کا اور صغیرہ کا ولی یا لونڈی کا مولیٰ ایجاب و قبول کے وقت کہے کہ میں نے اپنے نفس (یعنی بالغہ نے کہا) یا اس عورت کو ہزار روپے کے عوض تمہارے لئے مباح کر دیا یا تمہارے لئے حلال کیا یا تم کو عاریت پر دی اور دوسرے نے اسے قبول بھی کر لیا تو منعقد نہیں ہوگا۔اگرچہ ان کا پورا ارادہ اس کے نکاح کر دینے کا ہو۔لماقلنا اس وجہ کی بناء پر جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ف کہ ان باتوں میں سے کوئی بات بھی ملک متعہ کا سبب نہیں ہے۔اس لئے اس سے مجازاً نکاح مراد نہیں ہو سکتا ہے۔اس بحث کا حاصل یہ ہوا کہ ایجاب کے لئے صرف ارادہ کافی نہیں ہے۔بلکہ ارادہ کے ساتھ ایسا لفظ بھی ہو جس سے فی الفور (اسی وقت) نکاح کے معنی یعنی ملک متعہ حاصل کرنے کے پیدا ہوا ہوتے ہوں۔یا وہ ملک متعہ کا سبب ہو تاکہ سبب بول کر مسبب مراد لینا مجازاً صحیح ہو۔اس سے یہ بات متحقق ہو گئی کہ لفظ زوجنی ایجاب نہیں ہے اگرچہ اس سے عقد نکاح مقصود ہے۔بلکہ قول صحیح یہی ہے کہ یہ توکیل ہے۔جیسا کہ مصنفؒ نے فرمایا ہے۔اور بالفعل کی قید جو اوپر مذکور ہے کہ لفظ بھی ایسا ہو بالفعل کی قید سے معلوم ہو گیا کہ لفظ مستقبل یا وعدہ سے نکاح منعقد نہ ہوگا۔

ولابلفظة الوصیة لانها توجب الملك مضافاالی مابعد الموت......الخ

اور نہ لفظ وصیت سے۔ف جو فی الفور اور ابھی کے معنی کے مخالف ہے۔اگرچہ اس کا سبب ملک ہے۔کیونکہ وصیت ایسی ملکیت کو ثابت کرتی ہے جس کی نسبت مرنے کے بعد کے لئے ہو۔ف اسی لئے اگر زید نے بکر کے لئے کچھ مال کی وصیت کی تو زید کے مر جانے کے بعد بکر کو قبول کرنے اور نہ کرنے کا اختیار ہے۔پس اگر نکاح کے وقت یہ کہا کہ میں نے اپنی لڑکی کی شرم گاہ کی تمہارے لئے وصیت کی اور اس کہنے کے ساتھ اس کی مراد یہ ہو کہ تمہارے نکاح میں دی تو نکاح منعقد نہ ہوگا۔اگرچہ وصیت سے ملکیت حاصل ہو جاتی ہے۔لیکن فی الفور ایجاب ہونا ضروری ہے۔یہاں تک کہ اگر ایجاب کسی آئندہ وقت کی طرف منسوب ہو تو نکاح منعقد نہیں ہوتا ہے۔حالانکہ وصیت تو مرنے کے بعد کی ملکیت کے لئے ہوتی ہے۔

کرخیؒ نے کہا ہے کہ اگر کوئی اس طرح کہے کہ میں نے اپنی اس لڑکی کی شرم گاہ کو تمہارے لئے بالفعل وصیت کی تو اس بالفعل کہنے کی وجہ سے منعقد ہو جائے گا۔ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ اس مسئلہ میں کسی کا اختلاف نہیں ہونا چاہئے۔میں کہتا ہوں کہ اس میں یہ تردد رہتا ہے کہ اگر اس وصیت کا بالفعل کہنا بے معنی ہے اس لئے لفظ وصیت ہی اس صورت میں مفید نہیں رہا۔م۔ واضح ہو کہ ان الفاظ وصیت و اجارہ وغیرہ سے نکاح کا شبہ قائم ہو جاتا ہے۔چنانچہ اگر اس سے ہمبستری کر لے تو حد زنا اس پر جاری نہیں ہو سکتی ہے۔اور جو مہر اس کا طے پایا ہے اگر اس جیسی عورتوں کے مہر سے زیادہ ہو تو اتنا ہی دلایا جائے گا جو اس کا مہر مثل ہوگا۔ اور اگر مہر مثل سے کم یا برابر ہو تو یہی دلایا جائے گا۔المبسوط۔مفع۔

چند ضروری مسائل اور مفید باتیں

نمبر ا۔ اگر نکاح لفظ سلم یا صرف یا قرض یا صلح یا عطیہ سے کیا جائے تو اس کے بارے میں دو قول ہیں۔ مف۔

نمبر ۲۔ اگر عورت اجارہ کا بدل یا سلم کا راس المال (پونجی) ٹھہرائی گئی مثلاً باپ نے کہا کہ میں نے تیرا ہی گھر اپنی لڑکی کے عوض کرایہ پر لیا۔ یا دس من گیہوں کے سلم میں تم کو دی تو زیلعی نے لکھا ہے کہ نکاح منعقد ہو جائے گا۔ اور ابن الہمامؒ نے اتنا بڑھا دیا ہے کہ اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہونا چاہئے۔

نمبر ۳۔ میں کہتا ہوں کہ ہمارے فقہاء کے نزدیک تعاطی سے نکاح منعقد نہ ہونا توہین ہونے کی وجہ سے ہے اور یہ بات اس صورت میں بھی ضرور موجود ہے۔

نمبر ۴۔ ایک عورت ایسی ہے جو عربی زبان بالکل نہیں جانتی ہے اسے کسی نے یہ جملہ زبانی کرادیا۔ سکھادیا زوجت نفسی منك یعنی میں نے اپنے آپ کو تمہاری زوجیت میں دے دیا یا تمہاری بیوی بنادیا۔ یا اسی مفہوم کو فارسی زبان میں یاد کرادیا اور اس نے کئی مردوں کو موجودگی میں کسی کو مخاطب کر کے یہ جملہ کہدیا۔ اور مرد نے اسے قبول کر لیا۔ اب وہ گواہ خود بھی اسی مفہوم کو جانتے ہوں یا نہ جانتے ہوں پھر بھی نکاح ہو جائے گا۔

نمبر ۵۔ اسی طرح اگر مرد کو بھی اسی کے مناسب جملہ سکھادیا اور اس نے بھی کہدیا تو اس کا نکاح واقع ہو جائے گا۔ اگرچہ بعض علماء نے کہا ہے کہ نکاح صحیح نہیں ہوگا۔ جیسے بیع صحیح نہیں ہوتی ہے۔ اور خلع کے مسئلہ میں قول صحیح یہی ہے کہ واقع نہ ہوگا۔ جیسے کہ قرض خواہ کو وہ جملہ سکھلادیا جس کے کہنے سے بری (اس کا حق ختم) ہو جائے پھر بھی اس کے کہنے سے قرض دار بری نہ ہوگا۔ ف۔

نمبر ۶۔ اگر (عورت نے) ایجاب کیا ایک ہزار روپے کے بدلہ اور دوسرے نے اسے قبول کیا مگر مہر کا انکار کر دیا یا کم کر دیا تو مشائخ نے کہا ہے کہ صحیح نہیں ہے۔

نمبر ۷۔ اگر مرد نے عورت کو خط لکھا کہ تم میرے ساتھ نکاح کر لو پس جیسے ہی عورت کو یہ خط پہونچا اس نے گواہوں کو بلا کر کہا کہ تم لوگ گواہ رہو کہ میں نے خود کو فلاں کے عقد میں دے دیا۔ تو نکاح منعقد ہو جائے گا۔ بخلاف اس کے اگر شوہر خود بھی موجود ہو اور اس نے لکھ کر اسی طرح دیا تو صحیح نہ ہوگا۔

نمبر ۸۔ گونگے کا ایجاب اشارہ سے ہوگا بشرطیکہ اس کے اشارہ کا طریقہ معلوم ہو۔

نمبر ۹۔ خبر پہونچانے والے نے اگر بھیجنے والے کا پیغام اسی کی طرف سے ادا کیا اور عورت نے گواہوں کے سامنے قبول کر لیا تو صحیح ہوگا۔

نمبر ۱۰۔ ایجاب و قبول سے خارج جو فاسد شرطیں لگائی گئی ہوں ان سے نکاح فاسد نہیں ہوتا ہے۔ مثلاً مرد نے کہا میں نے ہزار روپے پر تم سے نکاح کیا۔ عورت نے جواب میں کہا کہ میں نے قبول کیا بشرطیکہ تم اپنا یہ غلام مجھے دے دو یا اس غلام کو آزاد کر دو۔ یا اس باندی کو اپنے ماتحت کر لو۔ یا فلاں کو اتنا قرض دے دو۔ تو ان تمام صورتوں میں نکاح صحیح ہو جائے گا اور شرطیں باطل ہو جائیں گی۔

نمبر ۱۱۔ واضح ہو کہ ایجاب کے پورا ہو جانے کے بعد ہی قبول کرنا چاہئے۔ اس لئے اگر عورت نے کہا کہ میں نے تم سے نکاح کیا ایک ہزار روپے کے عوض اور مرد نے ہزار روپے کا جملہ پورا کرنے سے پہلے ہی قبول کر لیا۔ تو ایسا قبول بے کار ہوگا۔ البتہ اگر جملہ پورا کر لینے کے بعد اسے دوبارہ قبول کر لے تو صحیح ہوگا۔ ف۔

- یہ ساری تفصیل چوتھی شرط کی بناء پر ہے۔

پانچویں شرط یہ ہے کہ عورت کی رضامندی اس وقت معتبر ہوگی جبکہ وہ بالغہ ہو خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ ہو۔ قاضی خان۔
چھٹی شرط یہ ہے کہ ایجاب و قبول دونوں ایک ہی مجلس میں ہوئے ہوں۔ اس لئے اگر مجلس بدل دی مثلاً دونوں بیٹھے ہوئے تھے پھر قبول کرنے سے پہلے دوسرا شخص کھڑا ہو گیا۔ یا کسی ایسے کام میں مشغول ہو گیا جس سے مجلس بدل جاتی ہو تو وہ ایجاب باطل ہو جائے گا۔ اس لئے اب قبول کرنا مفید نہ ہوگا۔ لہٰذا دونوں پھر سے ایجاب و قبول کر لیں۔ اگر دونوں ایک چلتی کشتی میں ہوں تو مجلس نہیں بدلے گی۔ اس کے برخلاف اگر دونوں دو جانوروں پر سوار ہوں۔ البحر۔ اور ہمارے نزدیک فوراً قبول کر لینا ضروری نہیں ہے۔ ع۔
ساتویں شرط یہ ہے کہ نکاح کو اس عورت یا اس کے بدن کے اس حصہ کی طرف نسبت دے جو عام محاورہ میں پورے حصہ کی جگہ بولا جاتا ہے۔ جیسے سر یا گردن وغیرہ۔ بخلاف ہاتھ دپیر اور نصف وغیرہ کے۔ ھ۔
آٹھویں شرط یہ ہے کہ عورت و مرد جن کے درمیان معاملہ ہو رہا ہے وہ معلوم ہوں۔ خواہ ظاہر اشارہ وغیرہ سے۔ یا نام اور اس کے باپ اور دادا کا نام ذکر کرنے سے جبکہ وہ غائب ہو اور دادا کا نام ذکر کرنا گواہوں کے لئے شرط ہے قول صحیح کے مطابق۔ البتہ اگر وہ لوگ صرف نام ذکر کرنے سے بھی جانے جائیں۔ واضح ہو کہ نکاح منعقد ہونے کے لئے ولی یا مولی کی رضامندی وغیرہ شرط نہیں ہے۔ بلکہ صحیح یا لازم ہونے کی شرطوں میں سے ہے۔ اور یہاں صرف نکاح کے منعقد ہونے کی شرطوں کی گنتی ہو رہی ہے۔ نویں شرط گواہوں کا ہونا ہے۔ جن کی تفصیل آ رہی ہے۔ (نو شرطوں میں سے ابتدائی چار شرطیں وینعقد بلفظین کی توضیح میں گذر گئی ہیں)۔

ع۔ یعنی ایک قول میں منعقد ہوگا۔ اور دوسرے میں نہیں ہوگا۔ ۱۲۔ م۔ ع تعاطی، کسی ایسی چیز کو جو فروخت کے لئے رکھی ہوئی ہو اور اس کی قیمت بھی معلوم ہو زبان سے کچھ بولے بغیر مطلوبہ رقم دے کر اٹھا لینا۔ ع یہ حکم قضاء ہے لیکن دیانۃ یعنی عنداللہ نکاح نہ ہوگا۔

قال ولاینعقد نکاح المسلمین الابحضور شاهدین عاقلین حرین بالغین مسلمین رجلین اورجل وامرأتین عدولاکانوا اوغیر عدول اومحدودین فی القذف قالؒ اعلم ان الشهادة شرط فی باب النکاح لقوله علیه السلام لانکاح الا بشهود.

ترجمہ: اور دو مسلمانوں یعنی ایک مرد اور ایک عورت کے درمیان نکاح منعقد نہیں ہوتا ہے مگر ایسے دو گواہوں کی موجودگی میں کہ ان میں سے ہر ایک عاقل، آزاد، بالغ، مسلمان ہوں اور دونوں مرد ہوں یا ایک مرد اور دو عورتیں ہوں۔ پھر دونوں عادل ہوں یا نہ ہوں یا تہمت لگانے کی وجہ سے ان پر حد لگائی گئی ہو۔ مصنفؒ نے کہا ہے کہ نکاح کے مسئلہ میں شہادت کا ہونا شرط ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ بغیر گواہوں کے نکاح نہیں ہے۔

توضیح: نکاح منعقد ہونے کے لئے گواہوں کا ہونا اور ان کی شرطیں

قال ولاینعقد نکاح المسلمین الابحضور شاهدین عاقلین حرین بالغین مسلمین......الخ
اور مسلمان مرد اور عورت کا نکاح دو گواہوں کی موجودگی کے بغیر منعقد نہیں ہوتا ہے۔ ف۔ اور کافروں کا نکاح ان کے دین کے مطابق ہوگا۔ ف گواہوں کا دو ہونا کم سے کم تعداد ہے۔ گواہوں کی صفت ایسی ہونی چاہئے۔ حرین بالغین مسلمین یہ دونوں آزاد ہوں عاقل ہوں، بالغ ہوں، مسلمان ہوں۔ ف۔ اور وہ مرد ہوں یا عورتیں ہوں تو اس کے بارے میں فرمایا۔
رجلین اورجل وامرأتین عدولاکانوا اوغیر عدول اومحدودین فی القذف......الخ
خواہ دونوں مرد ہوں یا ایک مرد اور دو عورتیں ہوں۔ ف اس طرح دو عورتیں ایک مرد کے قائم مقام ہوں گی۔ اور اب کیا

ان گواہوں کا عادل ہونا بھی شرط ہے تو فرمایا کہ نہیں۔ **عدولا کانوا اوغیر عدول او محدودین فی القذف.** بلکہ وہ عادل ہوں یا غیر عادل ہوں ف: لیکن اگر غیر عادل ہوں گے اور کسی وقت میاں بیوی میں تعلقات خراب ہو کر نالش کی ضرورت پڑ جائے تو قاضی اور حاکم کے سامنے غیر عادل گواہوں سے حق ثابت نہ ہوگا۔ البتہ ان سے نکاح منعقد ہو جائے گا۔ پھر یہ بھی فرمایا کہ یا دونوں گواہ ایسے ہوں کہ ان کو بہتان اور تہمت لگانے پر حد جاری کی گئی ہو۔ ف کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿**ولاتقبلو الهم شهادة ابدا**﴾ اور کبھی بھی ان کی گواہی قبول نہ کرو۔ پس نکاح میں ان کو گواہ بنانا جائز ہے۔ لیکن حاکم کے سامنے ان کی گواہی بھی قابل قبول نہ ہوگی۔ اور اب ہر ایک بات کی دلیل بیان فرمارہے ہیں۔

قالؒ اعلم ان الشهادة شرط في باب النكاح لقوله عليه السلام لانكاح الا بشهود.....الخ

مصنفؒ نے کہا ہے کہ یہ یاد رکھو کہ نکاح کے باب میں گواہ کا ہونا شرط ہے۔ ف نکاح منعقد ہونے کی لئے شرط ہے۔ یہی عامہ علماء کا قول ہے۔ البدائع۔ **لقوله عليه السلام لانكاح الا بشهود.** اس دلیل سے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ گواہوں کے بغیر نکاح نہیں ہے۔ ف اس کی روایت دار قطنی نے کی ہے۔ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ کسب کرنے والی عورتیں حرام کار ہیں وہ عورتیں جو بغیر گواہوں کے اپنا نکاح کر لیتی ہیں۔

ترمذیؒ نے روایت کرنے کے بعد کہا ہے کہ باب طلاق میں عبد الاعلی نے اس روایت کو ابن عباسؓ کا قول بتایا ہے۔ اور باب التفسیر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مرفوع حدیث ہے۔ پھر یہ کہا ہے کہ اس کا موقوف ہونا اصح ہے۔ اور ابن عباسؓ سے صحیح روایت ثابت ہے کہ گواہوں کے بغیر نکاح نہیں ہے۔ ترمذیؒ نے کہا ہے کہ اس باب میں عمران بن حصین وانس وابو ہریرہ رضی اللہ عنہم سے روایتیں ہیں اور اسی پر صحابہ کرام اور تابعین اور دوسرے علماء کرام کا عمل بھی رہا ہے۔ کہ سب کہتے تھے کہ گواہوں کے بغیر نکاح نہیں ہے۔ اس طرح ان حضرات کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔ پھر متاخرین علماء میں سے ایک جماعت نے اختلاف کیا۔ اور ان کے درمیان بھی اختلاف اس بات میں ہے کہ اگر ایک ساتھ نہیں بلکہ ایک کے بعد دوسرے کو گواہ مقرر کیا تو اکثر علمائے کوفہ وغیر نے کہا ہے کہ جب تک دونوں گواہ وقت نکاح موجود نہ ہوں وہ نکاح صحیح نہیں ہوگا۔ لیکن مدینہ کے کچھ علماء نے جائز کہا ہے بشر طیکہ وہ اس کا اعلان کر دیں۔ اور مالک بن انس رضی اللہ عنہ کا یہی قول ہے۔ اور بعض علماء نے کہا ہے کہ ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی جائز ہے۔ اور احمد واسحق رحمتہ اللہ کا یہی مذہب ہے۔ اختصار کے ساتھ مضمون ختم ہوا۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے۔ **لانكاح الابولي و شاهدي عدل وماكان من نكاح على غير ذلك فهو باطل.** الحدیث یعنی ولی اور دو عادل گواہ کے بغیر نکاح نہیں ہے۔ اور جو نکاح اس طریقہ کے خلاف ہو وہ باطل ہے۔ پھر اگر جھگڑیں تو جس کا ولی نہیں ہے اس کا ولی سلطان ہے۔ ابن حبان نے اپنی صحیح میں اس کی روایت کی ہے۔

وهوحجة على مالكؒ في اشتراط الاعلان دون الشهادة ولابد من اعتبار الحرية فيها لان العبدلاشهادة له لعدم الولاية ولابدمن اعتبار العقل والبلوغ لانه لاولاية بدونهما ولابدمن اعتبار الاسلام في انكحة المسلمين لانه لاشهادة للكافر على المسلم ولايشترط وصف الذكورة حتى ينعقد بحضور رجل وامرأتين وفيه خلاف الشافعيؒ وستعرف في الشهادات ان شاء الله.

ترجمہ۔ یہی حدیث امام مالکؒ کے خلاف دلیل ہے اعلان کے شرط کرنے میں بجائے گواہی کے شرط کرنے کے اور آزادی کا اعتبار کرنا بھی ضروری ہے کیونکہ غلام کو گواہی دینے کا کوئی حق نہیں ہے کیونکہ اسے حق ولایت نہیں ہے۔ اسی طرح اس مسئلہ میں گواہی کے لئے عقل اور بلوغ کا ہونا بھی ضروری ہے کیونکہ ان دونوں باتوں کے بغیر ولایت حاصل نہیں ہوتی ہے۔ اسی طرح مسلمانوں کے نکاح میں گواہ کے اسلام کا اعتبار ہونا بھی ضروری ہے کیونکہ مسلمان پر کافر کی گواہی کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ اور اس میں مذکر ہونے کے وصف کی شرط نہیں لگائی گئی ہے۔ اسی لئے اس میں ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کی موجودگی سے نکاح

منعقد ہو جاتا ہے۔ لیکن اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔ اور یہ بات انشاء اللہ کتاب الشہادت میں تم جان لو گے۔

توضیح: گواہوں کے صفات کے بارے میں امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا اختلاف اور دلائل

وهو حجة على مالكؒ في اشتراط الاعلان دون الشهادة.....الخ

اور یہ حدیث امام مالکؒ کے خلاف دلیل ہے جو شہادت شرط کرنے میں شہادت کے شرط ہونے میں نہیں۔ف۔ یعنی امام مالکؒ نکاح میں گواہ ہونے کی شرط نہیں لگاتے بلکہ اس کا اعلان کر دینے کی شرط کرتے ہیں۔ اس لئے ان کے خلاف یہی حدیث دلیل ہوئی۔ شیخ عینی وابن الہمام رحمھما اللہ وغیرہ نے اشارہ کیا کہ بالاتفاق اعلان کرنا شرط ہے۔ مگر کم از کم دو گواہوں سے ہونا لازم ہے۔ چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالی عنہا کی حدیث میں ہے کہ اس نکاح کا اعلان کرو اور اس پر غربال یعنی چھلنیاں بجاؤ۔ بعض روایتوں میں غربال کی جگہ دف واقع ہے۔ ترمذی وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے۔ لیکن جمہور کے نزدیک اعلان کی شرعی حد کم سے کم دو گواہوں کا ہونا ہے۔ لیکن امام مالکؒ کے نزدیک دف وغیرہ سے اعلان کر دینا کافی ہے۔ اور یہ نکاح کے شروع ہی میں ہے۔ اگر مرد و عورت کے درمیان میاں بیوی کے ہو جانے کا اعلان ہو جائے تو لوگوں کو بھی ان کے میاں بیوی ہونے کا اعلان کر دینا جائز ہے۔ جیسا کہ کتاب الشہادت میں مذکور ہے۔

ولابد من اعتبار الحرية فيها لان العبدلاشهادة له لعدم الولاية.....الخ

اور اس گواہی میں آزادی کا اعتبار ضروری ہے۔ کیونکہ غلام کو ولایت کا حق نہ ہونے کی وجہ سے ان کو گواہ بننے کا حق نہیں ہے۔ف یعنی غلام کو ناقص ولایت بھی نہیں ہے۔ کیونکہ غلام کو کسی قسم کے تصرف کا اپنے طور پر کوئی اختیار نہیں ہوتا ہے اس لئے دوسرے کے بارے میں گواہ بھی نہ ہو سکے گا۔ اور کامل ولایت کا مطلب یہ ہے کہ اس کا کہنا بھی دوسرے پر جاری اور لاگو ہو۔ امام احمدؒ کے نزدیک نکاح میں غلام کی گواہی قابل قبول ہوگی۔ اور محقق ابن الہمام کا رجحان بھی اسی قول کی طرف ہے۔ اور یہی صحیح ہے۔ واللہ تعالے اعلم۔

ولابدمن اعتبار العقل والبلوغ لانه لا ولاية بدونهما ولابدمن اعتبار الاسلام في انكحة المسلمين لانه لاشهادة للكافر على المسلم

اور عقل وبلوغ کا اعتبار ضرور ہے کیونکہ عقل وبلوغ کے بغیر ولایت حاصل نہیں ہوتی ہے (ولی نہیں بن سکتا ہے) اور مسلمانوں کے نکاحوں میں گواہ کا مسلمان ہونا ضروری ہے۔ کیونکہ مسلمان کے خلاف کافر کی گواہی کا اعتبار نہیں ہے۔ف۔ جیسا کہ صحیح حدیث میں ہے۔

ولايشترط وصف الذكورة حتى ينعقد بحضور رجل وامرأتين.....الخ

اور گواہ کا مذکر ہونا شرط نہیں ہے۔ اسی وجہ سے ایک مرد کے ساتھ دو عورتوں کی گواہی صحیح ہے۔ اور نکاح ہو جاتا ہے۔ وفيه خلاف الشافعيؒ وستعرف في الشهادات ان شاء الله. اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔ف یعنی ان کے نزدیک نکاح میں عورتوں کی گواہی مقبول نہیں ہے۔ وستعرف الخ اور عن قریب انشاء اللہ تعالے تم کو کتاب الشہادات میں معلوم ہو جائے گا۔ف۔ یعنی ہماری دلیل وہاں معلوم ہو جائے گی۔ اگرچہ امام شافعیؒ کی دلیل وہاں ذکر نہیں کی گئی ہے۔

ولاتشترط العدالة حتى ينعقد بحضرة الفاسقين عندنا خلافاللشافعيؒ له ان الشهادة من باب الكرامة والفاسق من اهل الاهانة ولنا انه من اهل الولاية فيكون من اهل الشهادة وهذا لانه لمالم يحرم الولاية على نفسه لاسلامه لايحرم على غيره لانه من جنسه و لانه صلح مقلد افيصلح مقلدا وكذا شاهد اوالمحدودفي القذف من اهل الولاية فيكون من اهل الشهادة تحملا وانما الفائت ثمرة الاداء بالنهي لجريمته ولايبالي بفواته كما في

شهادة العميان و ابني العاقدين.

ترجمہ۔ اور عادل ہونے کی شرط نہیں لگائی جاتی ہے اسی لئے دو فاسقوں کی موجودگی میں بھی ہمارے نزدیک نکاح منعقد ہو سکتا ہے۔ بخلاف امام شافعیؒ کے کیونکہ ان کے نزدیک گواہی دینے کے لائق ماننا اس کی تکریم اور تعظیم کی صورت میں سے ہے۔ جبکہ فاسق تو توہین کئے جانے کے لائق ہے۔ اور یہ بات اس وجہ سے ہے کہ اس کے اسلام کی وجہ سے اس کو اپنے نفس کی ولایت سے محروم نہیں کیا گیا ہے تو دوسرے پر ولایت کے حق سے بھی اسے محروم نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ یہ غیر بھی اس کے جنس سے ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ فاسق تقلید کرنے والا ہو سکتا ہے تو خود اس کا قاضی ہو جانا بھی جائز ہوگا۔ اور جس شخص کو تہمت لگانے کے سلسلہ میں حد ماری گئی ہو وہ بھی ولایت والوں میں سے ہے اس لئے گواہی دینے والوں میں سے ہو سکتا ہے۔ تحمل (قبول) کے اعتبار سے اور ایسے شخص میں صرف ثمرہ اداء فوت ہے اس ممانعت کی وجہ سے جو اس کے جرم کی وجہ سے ہے اور اداء فوت ہونے کا لحاظ نہیں کیا جائے گا جیسے اندھوں کی گواہی اور عاقدین کے بیٹوں کی گواہی میں ہے۔

توضیح: گواہ غیر عادل اور محدود فی القذف بھی ہو سکتا ہے

ولاتشترط العدالة حتى ينعقد بحضرة الفاسقين عندنا خلافاللشافعيؒ ......الخ

اور گواہ کا عادل ہونا شرط نہیں ہے اس لئے دو فاسقوں کی موجودگی میں بھی ہمارے نزدیک نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔ بخلاف امام شافعیؒ کے قول کے۔ ف کہ ان کے نزدیک عادل ہونا بھی شرط ہے۔ امام احمدؒ کا بھی یہی قول ہے۔ **له ان الشهادة من باب الكرامة والفاسق من اهل الاهانة** امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ گواہی تعظیم و تکریم کی قسم سے ہے جبکہ فاسق اہانت کے لائق ہے۔ ف بلکہ اصل دلیل یہ ہے کہ ابن حبان کی حدیث میں ہے کہ شاہدین عادلین (دو عادل گواہ) شرط ہیں اور بعض روایات میں جو مطلق شاہدین ہے وہ بھی اس مقید پر محمول ہے۔ م۔

ولنا انه من اهل الولاية فيكون من اهل الشهادة وهذا لانه لمالم يحرم الولاية على نفسه .....الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ فاسق بھی شہادت والوں میں سے ہے۔ ف اسی لئے بالاتفاق وہ اپنے ذاتی تمام تصرفات کا مالک ہے اسی لئے وہ گواہی دینے کی صلاحیت والوں میں سے ہوگا۔

وهذا لانه لمالم يحرم الولاية على نفسه لاسلامه لايحرم على غيره......الخ

اور یہ بات اس وجہ سے ہے کہ جب فاسق اپنی ذات پر ولی ہونے سے محروم نہیں کیا گیا ہے، محض اللہ تعالی کی توحید پر ایمان لانے کی وجہ سے تو وہ غیر پر بھی ولی ہونے سے محروم نہیں کیا جائے گا کیونکہ یہ غیر بھی اس کی جنس سے ہے۔ ف۔ یعنی وہ بھی مسلمان آدمی ہے اور اس دلیل سے کہ فاسق تقلید کرنے والا ہو سکتا ہے۔ ف یعنی دوسرے شخص کو قاضی بنا سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فاسق بادشاہوں کی طرف سے جو شخص بھی قاضی بنا دیا گیا یا بنا دیا جائے وہ بالاتفاق شرعی قاضی ہے۔ **فيصلح مقلدا** تو خود اس کا قاضی ہو جانا بھی جائز ہوگا۔ ف یہاں تک کہ اس کا حکم قابل قبول اور موثر ہوگا۔ **و كذا شاهدا** تو اسی طرح وہ گواہ بھی ہو سکتا ہے۔ ف کیونکہ یہ بات بالاتفاق طے شدہ ہے کہ قاضی بننا اور گواہ بننا دونوں ایک ہی جنس سے ہیں۔ کیونکہ ان دونوں باتوں میں دوسروں پر اپنا فیصلہ نافذ کرنا اور اپنی بات منوانی ہوتی ہے۔ اگرچہ دوسرے لوگ عادل موجود ہوں۔ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ حق بات یہی ہے کہ فاسق کی گواہی نکاح کے باب میں جائز ہے۔ کیونکہ اس میں گواہی ادا کرنے کی اصل غرض نہیں ہوتی ہے۔ بلکہ معاملہ نکاح کی تعظیم ہے۔

والمحدودفي القذف من اهل الولاية فيكون من اهل الشهادة تحملا ......الخ

اور جو شخص کہ دوسرے پر تہمت لگانے کے بارے میں اس پر حد لگائی گئی ہو وہ بھی ولایت کا حق رکھنے والوں میں سے

ہے۔اس لئے وہ گواہی والوں میں سے ہوگا تحمل کے اعتبار سے۔ف: یعنی گواہی کا ہر عمل بجالانے میں گواہ ہو سکتا ہے۔اگرچہ اس گواہی کو دوسرے کے سامنے ادا کرنے کے لائق نہیں ہے۔اور نکاح میں اصل مقصود صرف گواہ بن جانا ہی ہے۔اسی لئے محدود فی القذف بھی گواہ بن سکتا ہے۔اگرچہ اس نے اپنی گذشتہ حرکت پر توبہ نہ کی ہو۔البحر۔

وانما الفائت ثمرة الاداء بالنهي لجريمته ولايبالي بفواته ......الخ

اور ایسے شخص سے جو چیز فوت ہو رہی یا جس بات کی کمی ہو رہی ہے وہ ہے گواہی کا ادائیگی کی صلاحیت کا نہ ہونا جو کہ اس کے جرم کرنے کی وجہ سے ہے۔ف یعنی یہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿ولاتقبلوا لهم شهادة ابدا﴾ کہ ان کی گواہی کبھی قبول نہ کرو۔کی بناء پر تہمت لگانے کی وجہ سے حد جاری کئے جانے والے شخص کی گواہی ادا نہیں ہو سکتی ہے۔اور یہ ممانعت اس کے فعل بہتان کا نتیجہ ہے۔جو ہمیشہ کے لئے اس پر داغ ہے۔خلاصہ یہ ہوا کہ ایسا شخص تکمیل نکاح کے لئے گواہ تو بن سکتا ہے۔لیکن اپنی گواہی کو (بوقت ضرورت) دوسروں کے سامنے ادا نہیں کر سکتا ہے۔اور لائق ادا نہیں ہے۔لیکن اس ادائیگی کی صلاحیت کے نہ ہونے یا فوت ہونے کا کچھ خیال نہیں کیا جائے گا۔

كما في شهادة العميان وابني العاقدين......الخ

جیسے اندھوں کی گواہی اور عاقدین (میاں بیوی) کے بیٹوں کی گواہی میں ہے۔ف یعنی اگر نکاح میں دو اندھے گواہ ہوں یا مرد دو عورت میں سے کسی کے دو بیٹے عاقل و بالغ گواہ ہو جائیں تو نکاح صحیح ہو جائے گا۔حالانکہ اندھے یا اولاد کی گواہی مقبول نہیں ہوتی ہے۔اسی طرح محدود فی القذف اور ہر وہ شخص جس کی گواہی عاقدین کے حق میں مقبول نہ ہو جائز ہے۔ھ۔یہ شرطیں ان گواہوں میں ہیں جو مسلمان مرد و عورت کے نکاح میں گواہ ہوں۔

قال وان تزوج مسلم ذمية بشهادة ذميين جازعندابي حنيفة وابي يوسفؒ وقال محمد وزفر لايجوزلان السماع في النكاح شهادة ولاشهادة للكافر على المسلم فكانهمالم يسمعا كلام المسلم ولهما ان الشهادة شرطت في النكاح على اعتبار اثبات الملك لوروده على محل ذى خطرلا على اعتبار وجوب المهر اذ لاشهادة تشترط في لزوم المال وهما شاهدان عليها بخلاف ماذالم يسمعا كلام الزوج العقد ينعقد بكلا ميهما والشهادة شرطت على العقد.

ترجمہ۔اور اگر کسی مسلمان مرد نے ذمیہ عورت سے دو ذمی مردوں کی گواہی میں نکاح کر لیا تو امام ابو حنیفہ وامام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہو جائے گا۔اور امام محمدؒ و زفرؒ نے کہا ہے کہ ذمیوں کی گواہی جائز نہ ہوگی کیونکہ نکاح میں ایجاب و قبول کا سننا ہی شہادت ہے۔حالانکہ مسلم پر کافر کی شہادت معتبر نہیں ہوتی ہے۔اس لئے گویا ان دونوں ذمیوں نے اس مسلم کے کلام کو نہیں سنا ہے۔اور شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ نکاح میں گواہی مشروط ہے ملک کو ثابت کرنے کے خیال سے۔کیونکہ ملکیت ایسے محل پر پائی جا رہی ہے جو قابل احترام ہے۔مہر کے واجب ہونے کے اعتبار پر نہیں ہے۔کیونکہ مال کے لازم ہونے میں کبھی گواہی کی شرط نہیں کی جاتی ہے۔اور وہ دونوں ذمی گواہ اس ذمیہ کے گواہ ہیں۔بخلاف اس صورت کے جبکہ ان دونوں نے شوہر کے کلام کو نہ سنا ہو۔کیونکہ یہ عقد نکاح تو ان دونوں کے کلام (ایجاب و قبول) سے ہی منعقد ہوتا ہے۔اور گواہی اسی عقد پر مشروط ہے۔

توضیح: کسی مسلمان کا نکاح ذمیہ سے دو ذمیوں کی گواہی میں

قال وان تزوج مسلم ذمية بشهادة ذميين جازعندابي حنيفة وابي يوسفؒ......الخ

اگر کسی مسلمان مرد نے کسی ذمیہ عورت سے نکاح کیا۔ف بشرطیکہ یہ ذمیہ اہل کتاب سے ہو یعنی یہودیا نصرانیہ ہو۔ **بشهادة ذميين الخ** دو ذمیوں کی گواہی کے ساتھ۔تو نکاح جائز ہوگا۔ف لیکن اگر کسی وقت اس نکاح کے سلسلہ میں قاضی کے

پاس ان دونوں کا معاملہ پیش ہوا تو ان دونوں کی گواہی اس کی اپنی ذمیہ پر ہو گی مگر مسلمان کے مقابلہ میں جائز نہ ہو گی۔ **وقال محمد وزفر لایجوز لان السماع فی النکاح شهادة الخ** اور امام محمد وزفر رحمۃ اللہ نے کہا ہے کہ ذمیوں کی گواہی بالکل جائز نہیں ہے۔ کیونکہ نکاح میں گواہی کا مطلب ایجاب وقبول کو سن لینا ہے۔ جبکہ مسلم کے خلاف کافر کی کسی گواہی کا اعتبار نہیں ہے۔ جس کا مطلب یہ ہوا کہ دونوں ذمیوں نے مسلم کا کلام سنا ہی نہیں ہے۔ ف حالانکہ نہ سننے کی صورت میں بالاتفاق نکاح صحیح نہیں ہوتا ہے۔ جواب یہ ہے کہ ایجاب وقبول سننے کا مطلب گواہی دینا نہیں ہوتا ہے بلکہ صرف گواہ ہونا یعنی باخبر ہونا ہے۔ اور مسلمان پر کافر کا گواہی دینا ثابت نہیں ہے۔ لیکن شہادت اٹھانا یعنی اس واقعی سے باخبر ہونا تو مسموع اور معلوم ہے۔ اس کے علاوہ موجودہ صورت میں مسلمان کے خلاف گواہی نہیں ہو رہی ہے بلکہ اس کے حق میں ہو رہی ہے۔ اس لئے اس کی شہادت مقبول ہونی چاہئے جس کی تحقیق یہ ہے۔

ولهما ان الشهادة شرطت فی النکاح علی اعتبار اثبات الملك لوروده علی محل......الخ

اور شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ نکاح میں شہادت ملک کو ثابت کرنے کے لئے شرط کی گئی ہے کیونکہ ملکیت ایسے محل پر پائی جا رہی ہے جو قابل احترام ہے (یعنی شرم گاہ) اور مہر کے واجب ہونے کے خیال سے مشروط نہیں ہوئی ہے۔ ف خلاصہ کلام یہ ہوا کہ نکاح میں شہادت کی شرط ملک بضع (شرم گاہ) حاصل ہونے کے لئے ہے۔ مہر کے واجب ہونے کے لئے نہیں ہے۔ **اذلاشهادة تشترط فی لزوم المال** کیونکہ مال واجب ہونے کے لئے کسی گواہ کا ہونا شرط نہیں ہے۔ ف یہاں تک کہ نکاح میں مہر کا ذکر کرنا بھی ضروری نہیں ہے۔ **وهما شاهدان علیها** اور یہ دونوں ذمی گواہ اس ذمیہ پر گواہ ہیں اس بات کے لئے کہ اس نے اپنے محترم مقام کو حلال طریقہ سے ایک مسلمان کے ملک میں دیا ہے۔ لہٰذا یہ گواہ حقیقت میں مسلمان کے نہ ہوتے ہوئے بلکہ اسی ذمیہ کے گواہ ہیں۔

بخلاف ماذالم یسمعا کلام الزوج العقد ینعقد بکلامیهما ......الخ

بخلاف اس صورت کے کہ گواہوں نے مرد کی بات سنی ہی نہ ہو۔ ف کیونکہ اسی صورت میں تو نکاح منعقد ہوتا ہے۔ **والشهادة شرطت علی العقد.** اور گواہی تو اس عقد کے ہو جانے پر مشروط ہے۔ ف پس جب عقد نہیں ہے تو گواہی بھی نہیں ہو گی۔ امام محمد وزفر رحمۃ اللہ کی دلیل کا خلاصہ یہ ہوا کہ اس عقد میں مسلمان نے اپنے اوپر مہر کو لازم کیا ہے۔ اور مسلمان نے جو کچھ خود پر لازم کیا ہے ان گواہوں نے اس کی گواہی اٹھائی ہے لہٰذا نہ ہونے کے برابر ہوئی۔ اور جب قبول بھی نہ ہونے کے جیسا ہوا تو یہ عقد بھی معدوم ہو گیا۔ پورے جواب کا خلاصہ یہ ہوا کہ گواہی حقیقت میں اس بات پر ہے کہ ایجاب وقبول کے ذریعہ عورت کی محترم شرم گاہ شریعت کے بتائے ہوئے طریقہ سے مرد کے لئے حلال ہوئی ہے۔ لہٰذا یہ دونوں گواہ اس بات کے نہیں ہوئے کہ اس مرد پر مال لازم ہوا ہے۔

ع۔ ذمی وہ کافر جو ملک اسلام میں فرماں برداری اور ذمہ داری کے ساتھ بستے ہوں خواہ وہ ہندو ہوں یا یہودی یا نصرانی وغیرہ۔ لیکن نکاح صرف کتابیہ سے جائز ہے۔ خواہ یہودیہ ہو یا نصرانیہ ہو۔ ۱۲م۔

ومن امررجلا بان یزوج ابنته الصغیرة فزوجها والاب حاضر بشهادة رجل واحد سوا هما جازالنکاح لان الاب یجعل مباشرالاتحاد المجلس فیکون الوکیل سفیراومعبرا فیبقی المزوج شاهد اوان کان الاب غائبالم یجزلان المجلس مختلف فلایمکن ان یجعل الاب مباشراو علی هذا اذازوج الاب ابنته البالغة بمحضر شاهد واحدان کانت حاضرة جازوانکانت غائبة لایجوز.

ترجمہ: اور جبکہ ایک شخص نے دوسرے کو اس بات کا حکم دیا کہ وہ اس کی اپنی چھوٹی لڑکی (نابالغ) کا نکاح کر دے۔ چنانچہ اس شخص نے اس باپ کی موجودگی ہی میں صرف ایک شخص کی گواہی پر کسی دوسرے شخص سے نکاح کر دیا۔ تو یہ نکاح صحیح ہو گا۔ اس

طرح سے کہ خود اس باپ ہی کو اس عقد نکاح کا انجام دینے والا مان لیا جائے گا۔ کیونکہ مجلس ایک ہی رہی ہے بدلی نہیں ہے۔ اس طرح یہ وکیل صرف ایک سفیر اور مخبر کی حیثیت سے رہ جائے گا۔ اور ابھی جو نکاح کرانے والا ہے وہ گواہ بن جائے گا۔ اور اگر وہ باپ اس مجلس میں موجود نہ ہو تو یہ نکاح جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ مجلس بدل چکی ہے۔ اس لئے یہ ممکن نہیں رہا کہ اس باپ کو مباشر (نکاح انجام دینا والا) مانا جاسکے۔ اسی بناء پر اگر باپ نے اپنی بالغہ لڑکی کا نکاح صرف ایک گواہ کی موجودگی میں کیا تو اگر وہ لڑکی خود بھی اس مجلس میں موجود ہو تو نکاح جائز ہوگا اور اگر وہ خود اس سے غائب ہو تو نکاح جائز نہ ہوگا۔

توضیح: باپ نے اپنی نابالغہ یا بالغہ لڑکی کے نکاح کرنے کا کسی کو حکم دیا اور اس نے صرف ایک گواہ کی موجودگی میں نکاح کر دیا

ومن امر رجلا بان یزوج ابنته الصغیرة فزوجها والاب حاضر بشهادة رجل واحد سواهما.....الخ
اگر اس ایک شخص نے دوسرے کو حکم کیا یعنی وکیل بنایا کہ اس کی نابالغہ لڑکی کا نکاح کر دے۔ ف (اس صورت کی وضاحت میں یہ چند نام آئیں گے مثلاً نمبر ا۔ نابالغہ لڑکی صالحہ نمبر ۲۔ باپ۔ زید نمبر ۳۔ وکیل۔ بکر نمبر ۴۔ گواہ خالد نمبر ۵۔ شوہر۔ عبداللہ) تو باپ زید نے بکر کو چھوٹی لڑکی صالحہ کا نکاح کرنے کا وکیل بنایا۔ اس موقع پر زید و بکر اور ایک مرد (گواہ) خالد اور نکاح کو قبول کرنے والا (شوہر) عبداللہ مجلس میں جمع ہو گئے۔ **فزوجها والاب حاضر** پس بکر نے اس لڑکی کا نکاح کر دیا۔ **بشهادة رجل واحد سواهما جاز النکاح** . صرف ایک آدمی کی گواہی کے ساتھ جو باپ اور وکیل کے علاوہ ہے۔ تو یہ نکاح جائز ہے۔ ف۔ کیونکہ حقیقت میں پورے دو گواہ موجود ہیں۔

لان الاب یجعل مباشرا لاتحاد المجلس فیکون الوکیل سفیرا ومعبرا فیبقی المزوج شاهدا......الخ
کیونکہ اس باپ زید ہی کو مباشر نکاح انجام دینے والا کہا جائے گا۔ کیونکہ مجلس ایک ہی ہے۔ ف تو ایجاب یا قبول خود باپ نے کیا ہے۔ **فیکون الوکیل سفیرا ومعبرا** اور جسے وکیل بنایا گیا تھا یعنی بکر اب صرف پیغام پہونچانے والا یا معبر کی حیثیت سے ہو جائے گا۔ ف یعنی وکیل یا بکر نے محض ایلچی کے طور پر زید یعنی باپ کا پیغام ایجاب یا قبول بیان کر دیا اور اس کے مطلب یا قول کو اپنی عبارت میں بیان کر دیا مگر وکیل کے طور پر یعنی با اختیار ہو کر نہیں کیا۔ **فیبقی المزوج شاهدا** اس طرح وکیل (بکر) نکاح کرانے والا صرف ایک گواہ کی حیثیت سے ہو جائے گا۔ ف جبکہ عقد کرنے والا خود اس بچی صالحہ کے باپ کو مانا جائیگا۔ پس حاصل یہ ہوگا کہ وکیل بکر ایک گواہ اور دوسرا گواہ خالد اس طرح دو گواہ ہو جائیں گے۔ لیکن یہ اسی صورت میں ممکن ہوگا کہ باپ خود بھی اس مجلس میں موجود ہو۔

وان کان الاب غائبا لم یجز لان المجلس مختلف فلا یمکن ان یجعل الاب مباشرا.....الخ
اور اگر باپ موجود نہ ہو تو یہ نکاح جائز نہ ہوگا۔ ف کیونکہ وکیل بکر کی حیثیت سفیر اور معبر کی نہیں رہے گی بلکہ وہ وکیل ہی رہے گا۔ جبکہ باپ اس مجلس میں نہ ہو۔ **لان المجلس مختلف الخ** کیونکہ مجلس مختلف ہوگی وجہ سے ممکن نہیں کہ باپ کو عقد کا فاعل یا کام کا انجام دینے والا قرار دیا جائے۔ ف اب جبکہ فاعل وکیل ہوا تو گواہ اکیلا صرف خالد رہ گیا۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ لڑکی نابالغہ ہو اور وہ خود اپنے لئے ایجاب یا قبول نہیں کر سکتی ہو۔

و علی هذا اذا زوج الاب ابنته البالغة بمحضر شاهد واحد ان کانت حاضرة جاز......الخ
اسی قاعدہ کے مطابق جب باپ نے اپنی بالغہ لڑکی کا نکاح ایک گواہ کی موجودگی میں کیا تو اگر وہ بالغہ لڑکی خود بھی اس مجلس میں موجود ہو تو وہ نکاح جائز ہوگا۔ ف اس طرح سے کہ بالغہ لڑکی خود عاقد اور باپ اور دوسرا موجود شخص دو گواہ ہو جائیں گے۔ **وان کانت غائبة لایجوز** . اور اگر وہ بالغہ لڑکی اس مجلس میں موجود نہ ہو تو نکاح جائز نہ ہوگا۔ ف کیونکہ باپ اس صورت میں

وکیل ہے تو گواہ صرف ایک ہی رہے گا۔

چند مفید باتیں اور ضروری مسائل

نمبر ا۔ صرف چار عورتوں کی گواہی بغیر مرد کے جائز نہیں ہے۔ القاضی خان اور ابن حزم الظاہری کے نزدیک جائز ہے۔ ع۔

نمبر ۲۔ شرط یہ ہے کہ دونوں گواہ دونوں عاقدین کا کلام ایک ساتھ سنیں۔ ف چنانچہ اگر ایک نے سنا پھر دوسرے کو اسی گواہ نے یا کسی اور نے چلا کر سنایا تو جائزہ ہوگا۔ یہاں تک کہ دونوں کا ایک ساتھ سننا پایا جائے۔ ق

نمبر ۳۔ ہکلانے والے اور گونگے کی گواہی جائز ہے بشرطیکہ وہ سنتا بھی ہو۔ ح۔

نمبر ۴۔ سوتے ہوئے اور بالکل بہرے کی گواہی جائز نہیں ہے۔ ق۔ اور گواہوں کا سننے کے ساتھ سمجھنا بھی شرط ہے۔ یہی ظاہر ہے۔ ق اور یہی صحیح ہے۔ الجوہرہ

نمبر ۵۔ نشہ میں مست انسان کی گواہی جبکہ وہ نکاح ہونے کو سمجھے جائز ہے۔ اگر چہ ہوش آنے کے بعد اسے یاد نہ ہو۔ الخزانہ۔ ھ۔

نمبر ۶۔ ایک شخص نے لوگوں کو لڑکی کے باپ کے پاس منگنی کے لئے بھیجا باپ نے کہا میں نے اس کا نکاح کر دیا۔ اور حاضرین میں سے ایک نے بھیجنے والے کی طرف سے قبول کیا تو نکاح منعقد ہو گیا یہی قول صحیح ہے۔ المحیط۔ ھ۔

نمبر ۷۔ اگر اللہ تعالے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی گواہی پر نکاح کیا تو جائز نہیں ہے۔ التجنیس۔

نمبر ۸۔ اگر عورت نکاح کے وقت حاضر نہ ہو تو اس کی شناخت اور تعیین کے لئے گواہوں کے اس کا نام مع باپ اور اس کے دادا کے نام کے بتلانا ضروری ہے۔ یہی قول صحیح اور اسی پر فتوی ہے۔ المضمرات

نمبر ۹۔ ایک عورت نے کسی مرد کو اپنا وکیل بنایا پھر اس وکیل نے اس عورت اور شوہر اور دو عورتوں کی موجودگی میں نکاح کر دیا تو جائز ہے۔ الذخیرہ

نمبر ۱۰۔ ایک عورت نے کہا کہ فلاں مرد کے نکاح میں اپنے آپ کو دیا، یا کسی ولی یا فضولی نے اس کا نکاح قبول کر لیا اور گواہوں نے سنا اور گواہ مقرر کئے گئے پھر اس فلاں مرد کو خبر ملی تو اس نے اجازت دے دی۔ حالانکہ اس وقت گواہ موجود نہیں ہیں تو نکاح جائز ہے۔ الحاصل ایجاب وقبول کے وقت گواہوں کا حاضر ہونا شرط ہے اور اگر اس وقت گواہ نہ تھے پھر جب مرد نے اجازت دی اس وقت گواہ حاضر ہیں تو عقد جائز نہ ہوگا جیسا کہ البدائع میں ہے۔

نمبر ۱۱۔ قاعدہ: اگر عورت کو کسی مرد سے یہ خطرہ ہو کہ شاید یہ شخص نکاح کے بعد نان ونفقہ سے لاپرواہی برتے اور طلاق بھی نہ دے تو اسے اس طرح کہنا چاہئے کہ میں نے اپنے نفس کو تمہارے نکاح میں اس شرط پر دیا کہ طلاق لینے کا اختیار مجھے ہے کہ جب چاہوں اپنے آپ کو تم سے طلاق لے لوں یا یہ کہ طلاق کا اختیار میرے قبضہ میں ہوگا اس وقت جبکہ تم مجھے اتنے دنوں تک نان ونفقہ نہ دو یا اس کے مانند دوسرے الفاظ کہدے۔ اس کے بعد مرد جب اس نکاح کو قبول کرے گا تو عورت کو یہ اختیار حاصل ہو جائے گا۔ لیکن چاہیے کہ عورت خود پہلے عقد کے لئے ایسا کلام کہدے۔ جیسا کہ قاضی خان میں ہے۔ نمبر ۱۲۔ نکاح میں شرط خیار' اور خیار رؤیۃ اور خیار عیب کسی کے لئے کچھ بھی ثابت نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ نکاح صحیح اور شرط باطل ہے۔ اسی طرح اگر خوبصورتی یا باکرہ ہونا یا ہاتھ پاؤں کی تندرستی یا شہری ہونا یا اپنے باپ کی پسندیدگی شرط کی تو نکاح جائز ہوگا اور کوئی شرط ثابت نہ ہوگی۔ البتہ کفو ہونا اور عنین اور خصی کا اختیار رہتا ہے۔ اور یہ اختیار شرط کئے بغیر بھی حاصل ہوتا ہے۔ ھ

فصل في بيان المحرمات

قال: لايحل للرجل ان يتزوج بامه ولاجداته من قبل الرجال والنساء لقوله تعالى ﴿ حرمت عليكم امها

تکم وبنا تکم ﴾ والجدات امهات اذالام هو الاصل لغة اوثبتت حرمتهن بالاجماع.

ترجمہ۔ فصل۔ ان عورتوں کے بیان میں جن سے نکاح حرام کیا گیا ہے فرمایا کہ مرد کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ نکاح کرے اپنی ماں سے اور نہ نانیوں سے اور نہ دادیوں سے یعنی ماں کی طرف سے وہ ہوں یا باپ کی طرف سے اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ تم پر حرام کی گئی ہیں تمہاری مائیں اور تمہاری بیٹیاں اور جدات (نانیاں اور دادیاں) بھی اصل میں مائیں ہی ہیں۔ اس لئے لغت میں ام وہ ہے جو جڑ ہو۔ یا یہ کہ ان کی حرمت اجماع امت سے ثابت ہے۔

توضیح: فصل محرمات کا بیان

فصل فی بیان المحرمات

یہ فصل ان عورتوں کے بیان میں ہے جو حرام کی گئی ہیں۔ ف۔ نکاح کے منعقد ہونے کی تیسری شرط یہ ہے کہ محل نکاح کے قابل بھی ہو۔ لہٰذا اس فصل سے ان عورتوں کو خارج کر دیا گیا ہے جو نکاح کے قابل نہیں ہیں۔ اور ان کی دو قسمیں ہیں

نمبر ۱۔ وہ جو ہمیشہ کے لئے حرام ہیں کبھی بھی وہ نکاح کے قابل نہ ہوں گی۔ مثلاً ماں، بہن وغیرہ۔ اور مثلاً بیوی کی موجودگی میں اس کی بہن کو جمع کرنا اور نمبر ۲۔ وہ جو فی الحال تو حرام ہیں مگر کبھی حلال ہو سکتی ہیں جیسے وہ عورت جس کا نکاح دوسرے مرد سے ہو چکا ہے۔ یا ابھی تک وہ دوسرے کی عدت میں ہے۔ اور جیسے کتابیہ عورت کے ماسوا ہندو یا مجوسی عورت جو اسلام لانے کے بعد جائز ہو جاتی ہے۔ پھر محرمہ ہونے کے سات اسباب ہیں نمبر ۱۔ قرابت خاصہ نمبر ۲۔ نکاحی رشتہ نمبر ۳۔ رضاعت یعنی دودھ پلائی رشتہ نمبر ۴۔ اکٹھا اور جمع کرنا نمبر ۵۔ مالک ہونا نمبر ۶۔ کفر۔ نمبر ۷۔ آزاد بیوی کی موجودگی میں باندی سے نکاح کرنا۔ کتاب میں اسی ترتیب سے مذکور ہیں۔ اسی قسم سے مطلقہ مغلظہ یعنی تین طلاق پائی ہوئی۔ اور غیر کی نکاحی متعلقہ ہے۔ ف۔ یہ سب چودہ عورتیں ہوئیں۔ سات وہ جن کا تعلق نسب سے ہے اور سات وہ جن کا تعلق کسی سبب سے ہے۔ مع۔

قال: لایحل للرجل ان یتزوج بامه ولاجداته من قبل الرجال والنساء.....الخ

فرمایا کہ مرد کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ اپنی ماں سے نکاح کرے۔ ف: یعنی جس کے پیٹ سے پیدا ہوا ہے۔ ولاجداته من قبل الرجال والنساء اور نہ اپنی جدات سے یعنی نانی اور دادی سے جو کہ مردوں کی طرف سے ہوں یا عورتوں کی طرف سے ہوں۔ ف۔ مردوں کی طرف سے یہ کہ باپ کی ماں اور دادا کی ماں اور پردادا کی ماں۔ علی ھذا القیاس۔ اور عورتوں کی طرف سے یہ کہ ماں کی ماں اور نانی کی ماں اور پرنانی کی ماں علی ھذا القیاس یہ سب ہمیشہ کے لئے حرام اور محرمات ہیں۔

لقوله تعالیٰ ﴿ حرمت علیکم امها تکم وبنا تکم ﴾ والجدات امهات اذ الام هو الاصل لغة.....الخ

اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے حرمت علیکم امهاتکم وبناتکم (الایہ) ف یعنی تم پر حرام کی گئیں تمہاری مائیں اور تمہاری بیٹیاں آخر تک۔ اس آیت میں اگرچہ نانی اور دادی کا تذکرہ نہیں ہے پھر بھی انہیں حرام کہا گیا ہے۔ اس لئے کہ الجدات امهات کہ یہ جدات بھی مائیں ہیں۔ اذالام هو الاصل لغة اس لئے کہ لغت میں ام کے معنی اصل اور جڑ کے ہیں۔ ف پس امها تکم کے معنی یہ ہوئے کہ وہ عورتیں جو تمہاری اصل اور جڑ ہیں۔ اس لئے اس میں تمام جدات داخل رہیں۔ اس طرح آیت سے جدات کی حرمت بطور نص ثابت ہوئی اوثبتت حرمتهن بالاجماع الخ یا اجماع امت کی دلیل سے ان جدات کی حرمت ثابت ہوتی ہے۔ اس لئے بہر حال ان کی حرمت قطعیہ ثابت ہوئی۔

قال ولابنته لماتلونا ولابنات ولده وان سفلت للاجماع ولاباخته ولابنات اخته ولابنات اخیه ولابعمته ولابخالته لان حرمتهن منصوص علیها فی هذه الآیة وتدخل فیها العمات المتفرقات والخالات المتفرقات وبنات الاخوة المتفرقین لان جهة الاسم عامة.

ترجمہ: اور نہ اپنی بیٹی سے اس آیت کی دلیل سے جو ہم نے تلاوت کی ہے اور نہ اپنی اولاد کی بیٹیوں سے اگر چہ وہ نیچے درجہ کی ہوں۔ اجماع امت کی دلیل سے اور نہ اپنی بہن سے اور نہ اپنی بہن کی بیٹیوں سے۔ اور نہ اپنے بھائی کی بیٹیوں سے اور نہ اپنی پھوپھی سے اور نہ اپنی خالہ سے۔ کیونکہ ان سب عورتوں کا حرام ہونا اس آیت میں منصوص ہے۔ اور اس میں سب پھوپھیاں جو متفرق ہیں اور ہر طرح کی خالائیں اور متفرق بھائیوں کی بیٹیاں سب داخل ہیں کیونکہ اسم کی جہت عام ہے۔

توضیح: جو عورتیں نسب یا رضاعت یا دامادی رشتہ سے ہمیشہ کے لئے حرام ہو جاتی ہیں

قال ولابنته لماتلونا ولابنات ولده وان سفلت للاجماع ولاباخته ولابنات اخته......الخ

اور نہ اپنی بیٹی سے۔ ف جو اپنے نطفہ سے جگر کا ٹکڑا ہے۔ لماتلونا اس آیت کی دلیل سے جو ہم نے تلاوت کر دی ہے۔ ف اور بیٹوں کی بیٹیاں اور بیٹیوں کی بیٹیاں بھی قطعاً حرام ہیں۔ اسی لئے فرمایا ہے **ولابنات ولده وان سفلت للاجماع**. اور نہ اپنے فرزند کی بیٹیوں کے ساتھ اگر چہ نیچے درجے کی ہوں۔ ف ولد اور فرزند سے مراد بیٹا اور بیٹی دونوں ہیں۔ اس لئے ان میں سے کسی کی بیٹی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔ اگر چہ پوتے کی بیٹی یا نواسے کی بیٹی یا ان کی بیٹیوں کی بیٹیاں یا کسی اولاد کی بیٹیاں کتنی ہی نیچے درجے کی ہوں۔ سب قطعاً حرام ہیں اجماع امت کی دلیل سے۔ ف اور متقدمین مشائخ کے نزدیک آیت پاک بناتکم میں آخر درجہ تک اولاد داخل ہیں۔ اور آیت کی دلیل نہیں تو اجماع میں سارے علماء کا اجماع ہے۔

ولاباخته ولابنات اخته ولابنات اخیه ولابعمته ولابخالته لان حرمتهن منصوص علیها......الخ

اور نکاح حلال نہیں ہے اپنی بہن سے اور بہن کی بیٹیوں سے۔ ف خواہ بہن ماں اور باپ دونوں کی طرف سے ہو جو حقیقی اور سگی بھی کہلاتی ہے۔ خواہ صرف ماں کی طرف سے ہو یعنی ماں ایک اور باپ دو ہوں یا صرف باپ کی طرف سے یعنی باپ ایک اور ماں دو ہوں۔ یہ سب شریعت میں اس مسئلہ میں حقیقی کے حکم میں ہیں۔ اور ان میں سے کسی کی بیٹی سے بھی اگر چہ کتنے ہی نیچے درجے کی ہو جائز نہیں ہے۔ **ولابنات اخیه** اور اپنے بھائی کی بیٹیوں سے بھی جائز نہیں ہے ف خواہ حقیقی بھائی ہو یا باپ کی طرف سے ہو یا ماں کی طرف سے یہ بیٹیاں چاہے کتنی ہی نیچے درجے کی ہوں **ولابعمته** اور اپنی پھوپھی سے بھی جائز نہیں ہے۔ خواہ باپ کی بہن ہو یا باپ یا ماں کی پھوپھی خواہ حقیقی یا باپ کی طرف یا ماں کی طرف سے چاہے کتنی اونچی ہو۔ **ولا بخالته** اور اپنی خالہ سے بھی جائز نہیں۔ ف: ماں کی بہن یا ماں یا باپ کی خالہ خواہ حقیقی یا باپ کی طرف سے یا ماں کی طرف کتنی ہی اونچی ہو۔ **لان حرمتهن منصوص علیها فی هذه الاٰیة** کیونکہ ان کا حرام ہونا اس آیت میں منصوص ہے۔ ف **﴿حرمت علیکم امهاتکم وبناتکم واخواتکم وعماتکم وخالاتکم وبنات الاخ وبنات الاخت﴾** آخر تک چنانچہ نقل ہو گی۔

وتدخل فیها العمات المتفرقات والخالات المتفرقات وبنات الاخوة المتفرقین......الخ

اور اس حکم میں ہر قسم کی پھوپھیاں داخل ہیں۔ ف ماں باپ سے حقیقی پھوپھی اور فقط باپ سے علاتی پھوپھی اور فقط ماں سے اخیافی پھوپھی۔ **والخالات المتفرقات** اور ہر قسم کی خالائیں۔ ف یعنی ماں کی حقیقی بہن اور علاتی اور اخیافی بہن **وبنات الاخوة المتفرقین.** ور متفرق بھائیوں کی بیٹیاں۔ ف حقیقی بھائی و علاتی و اخیافی سب کی بیٹیاں حرام ہیں۔ جیسا کہ اس کی توضیح گزر چکی ہے۔ **لان جهة الاسم عامة**: کیونکہ اسم کی جہت عام ہے۔ ف واضح ہو کہ ہمارے علاقہ میں توضیح کے لئے چچازاد بہن اور ماموں زاد و خالہ زاد بھی بہنیں کہلاتی ہیں۔ لیکن شرعاً ان سب سے نکاح حلال ہے۔ کیونکہ پیٹ بدل گیا ہے۔ اسی طرح ان کی بیٹیاں بھی حلال ہیں۔ لیکن اگر چچازاد بھائی کے نکاح میں اس کے بھائی کی بیٹی ہو تو اس سے جو بیٹی ہو گی وہ بھی اس وجہ سے حرام ہو گی کہ وہ اس کے بھائی کی بیٹی کی بیٹی ہے۔ اچھی طرح سمجھ لیں۔ اور اب رشتہ والی محرمات کا بیان ہو گا۔

قال ولاباُمّ امراته التی دخل بابنتها اولم یدخل لقوله تعالٰی ﴿وامهات نسائکم﴾ من غیر قید الدخول

ولابنت امرأته التي دخل بها لثبوت قيد الدخول بالنص سواء كانت في حجره اوفي حجر غيره لان ذكر الحجر خرج مخرج العادة لامخرج الشرط ولهذا اكتفى في موضع الاحلال بنفي الدخول.

ترجمہ۔اور نکاح جائز نہیں ہے اپنی بیوی کی ماں سے خواہ اس کی بیٹی سے دخول کیا ہو یانہ کیا ہو اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے اور تمہاری بیویوں کی مائیں۔ دخول کی قید کے بغیر۔اور نہ اس بیوی کی بیٹی سے جس کے ساتھ دخول کر لیا ہو۔ کیونکہ اس حکم میں نص سے دخول کی قید ثابت ہے۔ خواہ اس کی بچی نے اپنی ماں کے خاوند کی گود میں پرورش پائی ہو یا کسی دوسرے کی گود میں پرورش پائی ہو۔ کیونکہ اس میں گود میں پرورش پانے کا بیان عادت کے طور پر بیان ہوا ہے۔ شرط کے طور پر بیان نہیں ہوا ہے۔ اسی لئے حلال کرنے کی جگہ میں فقط دخول نہ کرنے پر اکتفا کیا ہے۔

توضیح: اپنی ساس اور سوتیلی بیٹی کے ساتھ نکاح کرنے کا حکم

:قال ولابامّ امرأته التي دخل بابنتها اولم يدخل لقوله تعالى ﴿وامهات نسائكم﴾

اور نکاح جائز نہیں ہے اپنی بیوی کی ماں سے خواہ اس کی بیٹی سے دخول کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ ف یعنی جس عورت سے نکاح کیا ہے اس سے نکاح ہوتے ہی اس عورت کی ماں (ساس ہمیشہ کیلئے) اس پر حرام ہو جاتی ہے۔ اگرچہ اس مرد نے اس بیوی کا منہ تک نہ دیکھا ہو۔ بلکہ فوراً ہی طلاق دے دی۔ البتہ یہ نکاح صحیح ہوا ہو اور فاسد نہ ہوا ہو۔ محیط السرخسی۔ اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے وامهات نسائكم (الاية) کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے و امهات نسائكم ف یعنی تمہاری بیویوں کی مائیں تم پر حرام کی گئی ہیں۔

من غير قيد الدخول......الخ

بغیر دخول کی قید کے ف یعنی اس میں یہ قید نہیں لگائی کہ بیوی سے دخول بھی کیا ہو۔ بخلاف اس کے اگر ان سے نکاح کیا تو ان سے دخول کے بغیر بیٹی حرام نہیں ہوئی۔ یہاں تک کہ اگر نکاح کے بعد دخول کے بغیر طلاق دیدے تو جائز ہے کہ اس کی بیٹی سے نکاح کرے۔ اور اگر عورت سے نکاح فاسد کیا تو ایسے نکاح سے اس کی ماں حرام نہیں ہو گی۔ یہاں تک کہ عورت سے دخول ہو جائے تب وہ حرام ہو جائے گی۔ البحر۔

ولابنت امرأته التي دخل بها لثبوت قيد الدخول بالنص......الخ

اور اپنی جس بیوی کے ساتھ ہمبستری کر لی ہو اس کی بیٹیوں سے نکاح جائز نہیں ہے۔ ثبوت الخ کیونکہ دخول کی قید نص سے ثابت ہے۔ ف فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿وربائبكم الاتي في حجوركم من نسائكم الا تي دخلتم بهن﴾۔ یعنی تم پر تمہاری ربیبہ لڑکیاں حرام کی گئیں جو تمہاری گودوں یعنی پرورش میں ہیں تمہاری ایسی بیویوں سے جن کے ساتھ تم نے ہمبستری کر لی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ بیوی پہلے خاوند سے اپنی جس لڑکی کو لے کر آئے وہ بھی اس مرد پر حرام ہے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ اس سے نکاح کے بعد ہمبستری بھی کر لی ہو۔ فان لم تكونو الخ اور اگر تم نے ایسی بیویوں سے ہمبستری نہ کی ہو تو تم پر گناہ نہیں ہے۔ یعنی اگر چاہو تو اس عورت کی لڑکی سے جس کو وہ ساتھ لے کر آئی ہے نکاح کر لو۔ اس کا حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ یہ ربیبہ یعنی لے پالک لڑکی اس مرد کے لئے حرام ہے بشرطیکہ اس کی ماں سے ہمبستری کر لی ہو۔ اس جگہ دخول سے مراد حقیقی وطی مراد ہے یا اس کے خاص لوازمات مثل دست درازی شہوت کے ساتھ دیکھنا مراد ہے۔ اس مسئلہ میں وطی کی جگہ صرف خلوت صحیحہ کافی نہیں ہے۔ جیسا کہ ذخیرہ میں ہے۔ ھ۔ اب یہ شبہ ہوتا ہے کہ اس آیت میں یہ بھی تو قید ہے کہ وہ ربیبہ حرام ہے جو تمہاری گود یعنی پرورش میں ہو۔ پس اگر وہ عورت اس لڑکی کو اس نئے شوہر کے گھر میں بالکل نہیں لائی بلکہ اپنے گھرانے ہی میں رہنے دے تو اسے کبھی بھی اس شوہر پر حرام نہیں ہونا چاہئے۔ اس کا جواب یہ ہوگا کہ گود میں لینے اور پرورش کا ذکر صرف اظہار

شفقت کے لئے ہے۔ اور عادت کے طور پر ہے کہ عموماً ایسا ہی ہوتا ہے۔ اور اس کی ماں سے دخول ہو جانے کے بعد یہ لڑکی مطلقاً اس پر حرام ہو جاتی ہے۔ **سواء کانت الخ** یعنی خواہ وہ لڑکی اپنی ماں کے خاوند کے گود میں پرورش پاتی ہو یا کسی دوسرے کی گود میں پرورش پاتی ہو۔

لان ذكر الحجر خرج مخرج العادة لامخرج الشرط ولهذا اكتفى في موضع الاحلال بنفي الدخول.

کیونکہ گود میں پرورش کا ذکر بطور عادت کے بیان ہوا ہے۔ اور شرط کے طور پر بیان نہیں ہوا ہے۔ **ولهذا اكتفى الخ** اسی لئے حلال کرنے کی جگہ میں فقط دخول نہ ہونے پر اکتفا کیا ہے۔ ف یعنی اگر جو فرمایا ہے **فان لم تكونوا دخلتم بهن فلاجناح عليكم** ۔ اس میں ربیبہ کا حلال ہونا اس شرط پر موقوف رکھا ہے کہ اس کی ماں سے دخول نہ کیا ہو۔ اور یہ قید نہیں لگائی کہ تمہارے گود اور پرورش میں بھی نہ ہو۔ کیونکہ گود میں ہونا کچھ شرط نہیں ہے۔ ع۔ کیونکہ عادت یہی ہے کہ ربیبہ اپنی ماں کے دوسرے خاوند کے یہاں پرورش پاتی ہے۔

قال ولابامرأة ابيه واجداده لقوله تعالى ولاتنكحوا مانكح اباؤكم ولابامرأة ابنه وبنى اولاده لقوله تعالى ﴿وحلائل ابناء كم الذين من اصلابكم﴾ وذكرالاصلاب لاسقاطا اعتبار التبنى لالاحلال حليلة الابن من الرضاعة ولابامه من الرضاعة ولاباخته من الرضاعة لقوله تعالى وامهاتكم اللاتى ارضعكم واخواتكم من الرضاعة ولقوله عليه السلام يحرم من الرضاع مايحرم من النسب.

ترجمہ: اور نکاح کرنا جائز نہیں ہے اپنے باپ کی بیوی اور اجداد کی بیویوں سے اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ تم اس عورت سے نکاح نہ کرو جس سے کہ تمہارے آباؤ نے نکاح کیا ہے۔ اسی طرح اپنے بیٹے اور اولاد کے بیٹوں کی بیویوں سے اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ ان بیٹوں کی بیویوں سے جو کہ تمہاری پشت سے ہوں۔ اس جگہ پشتوں کا ذکر کیا ہے لے پالک کے اعتبار کو ساقط کرنے کے لئے۔ رضاعی بیٹے کی بیوی کو حلال کرنے کے لئے نہیں اور نہیں جائز ہے دودھ پلائی ماں سے اور نہیں جائز ہے دودھ پلائی بہن سے اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے اور تمہاری ان ماؤں سے جنہوں نے تم کو دودھ پلایا ہے اور تمہاری دودھ پلائی بہنوں سے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ دودھ پلانے سے وہ رشتہ دار حرام ہو جاتے ہیں جو کہ نسب سے حرام ہوتے ہیں۔

توضیح: باپ' دادا اور نانا کی موطوءہ سے نکاح

بیٹوں' پوتوں کی بیویوں سے نکاح۔ رضاعی ماں اور بہن سے نکاح

قال ولابامرأة ابيه واجداده لقوله تعالى ﴿ولاتنكحوا مانكح اباؤكم﴾......الخ

اور نکاح کرنا جائز نہیں ہے اپنے باپ کی بیویوں اور اجداد کی بیویوں سے۔ ف یعنی اپنی ماں اور دادی کے علاوہ بھی جو عورتیں باپ یا دادا کی بیویاں ہوں وہ سب بھی ہمیشہ کے لئے حرام ہوتی ہیں۔ **بقوله تعالى ولاتنكحوا الخ** یعنی ایسی عورتوں سے نکاح نہ کرو جن سے تمہارے باپوں نے نکاح کیا ہے۔ ف باپ میں جد بھی شامل ہے۔ اور جد دادا اور نانا دونوں کو کہتے ہیں اس لئے ان کی بیویاں یعنی دادیاں اور نانیاں سب حرام ہوئیں۔ **ولابامراة ابنه الخ** اور نہیں جائز ہے نکاح اپنے بیٹوں کی بیویوں اور ان کے بیٹوں کی بیویوں سے۔ ف چنانچہ بیٹی کا بیٹا یعنی نواسہ بھی جس سے نکاح کرے گا وہ بھی نانا پر حرام ہوگی اسی طرح چاہے کتنے ہی نیچے درجہ کے ہوں۔ **بقوله تعالى وحلائل الخ** وحلائل کی پوری آیت پاک کی وجہ سے یعنی تم پر حرام کی گئی ہیں تمہارے ان بیٹوں کی بیویاں جو تمہاری پشت سے ہوں۔ ف خواہ لڑکے نے اس سے ہمبستری کی ہو یا نہ کی ہو۔ محیط السرخسی اس جگہ یہ وہم ہو سکتا ہے کہ جب پشت سے ہونے کی قید ہے تو چاہیے کہ رضاعی لڑکے کی بیوی حلال ہو جواب دیا **ذكر الاصلاب الخ** کی پشت کا لفظ اس

لئے ذکر کیا ہے تاکہ لے پالک یعنی منہ بولا بیٹا اس حکم میں داخل نہ ہو سکے۔ کیونکہ حقیقت میں وہ بیٹا نہیں ہے۔ یہاں تک کہ وہ منہ بولا بیٹا اس شخص کی بیوی سے جسے طلاق دیدی گئی ہو اگر چاہے تو نکاح کر لے۔ اسی طرح اگر اس لے پالک لڑکے کی بیوی جس سے اس نے ہمبستری بھی کر لی ہو اگر اسے طلاق دے دی گئی ہو اور وہ لے پالک مرد اگر چاہے تو اس سے نکاح کر سکتا ہے۔ کیونکہ یہ بیٹا پشت سے (یعنی حقیقی) نہیں ہے۔ اسی طرح دودھ سے حرمت بھی نسب کے مثل نہیں ہے۔ اسی لئے آیت میں صلب کی قید ان دونوں کو حکم سے علیحدہ کرنے کے لئے ہے۔ ف خلاصہ یہ ہوا کہ اصلابکم سے بیٹوں کی قید لگائی ہے کہ وہ تمہاری پشت سے ہوں۔ اس طرح بغیر پشت کے دو قسم کے بیٹے رہ گئے۔ ایک رضائی اور دوسرا جسے متبنی بنایا ہو۔ لیکن حدیث سے معلوم ہوا کہ رضائی بیٹا بھی نسبی بیٹے کے حکم میں ہے۔ حاصل کلام یہ ہوا کہ منہ بولا بیٹا اس حکم سے خارج کر دیا گیا ہے۔ یعنی اس کی بیوی سے کسی وقت نکاح کرنا جائز ہو سکتا ہے۔

ضروری مسئلہ

وطی کر لینے سے دامادی رشتہ (حرمت مصاہرت) مطلقاً ثابت ہوتا ہے خواہ وہ وطی حلال طریقہ سے ہو یا حرام سے ہو۔ بشرطیکہ یقینی طور سے فرج کے اندر ہو۔ اور یہی حکم اس اندرونی حصہ کو شہوت کے ساتھ دیکھ لینا کا بھی ہوتا ہے۔ ف۔ ھ۔

ولا بامه من الرضاعة ولا باخته من الرضاعة لقوله تعالى ﴿وامها تكم اللاتي ارضعنكم﴾......الخ

اور نکاح جائز نہیں ہے ایسی ماں سے جو دودھ کی وجہ سے ہو۔ ف یعنی جس کا دودھ پیا ہے وہ ماں اور اس کی ماں اوپر تک کسی سے نکاح جائز نہیں ہے۔ ولا باخته الخ اور نہ ایسی بہن سے جو دودھ کی وجہ سے ہو۔ ف خواہ رضاعی ماں کی نسبی بیٹی ہو یا اس کی رضائی بیٹی ہو تو یہ دونوں آپس میں بہنیں ہوئیں۔ لقوله تعالى امهاتكم الخ اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ تم پر حرام کی گئیں تمہاری مائیں جنہوں نے تم کو دودھ پلایا اور تمہاری بہنیں جو رضاعت کی وجہ سے ہیں۔

ولقوله عليه السلام يحرم من الرضاع مايحرم من النسب......الخ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ تم پر حرام ہو جاتی ہیں رضاعت کی وجہ سے وہ تمام عورتیں جو نسب سے حرام ہوتی ہیں۔ ف اس بناء پر رضاعت بھی نسب کی طرح سے حرام کرنے والی ہے۔ چند صورتوں کے سوا جن کا بیان کتاب الرضاع میں آئے گا۔ اور نسبی ماں اور بہن اور نسبی بیٹے کی بیوی وغیرہ حرام ہیں یہی سب رشتے رضاعت کے بھی حرام ہیں۔ اور یہ حکم صحیحین کی حدیث میں ابن عباس وعائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہے۔ واضح ہو کہ رضاعت کی حد دو برس چھ مہینے کے اندر ہے اگرچہ ایک گھونٹ ہو خواہ عمداً ہو یا سہواً کسی طرح سے بھی دودھ پیٹ میں چلا جائے۔ اس کی مکمل بحث کتاب الرضاع میں ہے۔ م۔

ولايجمع بين اختين نكاحا ولابملك يمين وطيا لقوله تعالى ﴿وان تجمعوابين الاختين﴾ ولقوله عليه السلام من كان يؤمن بالله واليوم الأخر فلايجمعن ماء ه في رحم اختين؛ فان تزوج اخت امة له قد وطيها صح النكاح لصدوره من اهله مضافاالى محله واذاجاز لايطأ الامة وانكان لم يطا المنكوحة لان المنكوحة موطوءة حكما ولايطاالمنكوحة للجمع الااذاحرم الموطوءة على نفسه بسبب من الاسباب فحينئذ يطأ المنكوحة لعدم الجمع وطيا ويطا المنكوحة ان لم يكن وطى المملكوكة لعدم الجمع وطيا اذالمرقوقة ليست موطوءة حكما.

ترجمہ۔ اور جائز نہیں ہے دو بہنوں کو جمع کرنا نکاح کر کے اور نہ ملک رقبہ کے ساتھ اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ تم دو بہنوں کو جمع نہ کرو۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جو شخص اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتا ہو وہ اپنے پانی (منی) کو دو بہنوں کے رحم (بچہ دانی) میں ہرگز جمع نہ کرے۔ اب اگر کسی نے اپنی باندی جس سے وطی کر چکا ہے کی بہن

سے نکاح کر لیا تو یہ نکاح صحیح ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ فعل نکاح ایسے شخص سے پایا گیا ہے جو اس کا اہل ہے اس حال میں کہ وہ محل نکاح کی طرف منسوب ہے۔ اور جب نکاح جائز ہو گیا تو اس باندی سے وطی نہ کرے۔ اگرچہ اس نے اب تک منکوحہ سے وطی نہ کی ہو۔ کیونکہ جس عورت سے نکاح کیا گیا ہے وہ موطوءہ کے حکم میں ہے اور جس سے نکاح کر لیا ہے اس سے بھی وطی نہ کرے دو بہنوں کے جمع ہو جانے خیال سے ہاں اگر اس شخص نے اس باندی کو جس سے پہلے وطی کر لی ہے کسی طریقہ سے یا اسباب میں کسی سبب سے اپنے اوپر اسے حرام کر لیا ہو۔ ایسی صورت میں اس منکوحہ باندی سے وطی کر سکتا ہے۔ کیونکہ وطی کے اعتبار سے دونوں بہنوں کا جمع کرنا نہیں ہوا۔ اور منکوحہ سے وطی کر سکتا ہے اگر مملوکہ سے وطی نہیں کی ہو کیونکہ وطی کے اعتبار سے دونوں بہنوں کا جمع کرنا نہیں ہوا۔ کیونکہ مملوکہ باندی حکماً موطوءہ نہیں ہے۔

توضیح: دو بہنوں کا نکاح کے اعتبار سے یا وطی کے اعتبار سے جمع کرنا

ولایجمع بین اختین نکاحاولابملك یمین وطیا لقوله تعالیٰ ﴿وان تجمعوا بین الاختین﴾ الخ

اور دو بہنوں کو ایک ساتھ نکاح کر کے رکھنا جائز نہیں ہے۔ اور نہ دو بہنوں کا اس طرح مالک کے پاس ہونا کہ دونوں سے وطی کرتا ہو۔ ف یعنی دو بہنوں کو جمع کرنے کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔ نمبر ا۔ دو بہنوں سے ایک ساتھ نکاح کرے۔ یا ایک کے بعد دوسرے سے نکاح کرے پہلی صورت میں یہ نکاح باطل ہے دوسری صورت میں پہلا صحیح ہو گا اور دوسرا باطل ہو گا۔ دوسری صورت ملکیت کی ہو گی یعنی کوئی شخص ایسی دو باندیوں کا مالک بن جائے جو رشتہ میں بہنیں ہوں۔ ایسی دو بہنوں کو صرف مالک بن کر اپنے پاس رکھنا تو جائز ہے مگر دونوں سے وطی کرنا جائز نہ ہو گا۔ سب کا ماحصل یہ ہوا کہ دو بہنوں سے صرف نکاح کر کے ان کو اپنے پاس رکھنا جائز نہیں ہوا تو ان سے وطی کرنا بھی کسی طرح جائز ہو گا۔ اور ایک ساتھ دو بہنوں کا مالک بننا تو جائز ہو گا۔ لیکن دونوں سے وطی کرنا جائز نہ ہو گا۔ اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے لقوله تعالیٰ ﴿وان تجمعوا بین الاختین﴾ یعنی تم پر یہ حرام کیا گیا ہے کہ تم دو بہنوں کو جمع کرو۔ ف یعنی نکاح کر کے۔

ولقوله علیه السلام من کان یومن باللّٰه والیوم الاخر فلایجمعن ماء ہ فی رحم اختین

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جو شخص اللہ اور یوم آخرت پر ایمان لایا ہو وہ اپنا پانی (منی) دو بہنوں کی بچہ دانی میں ہرگز جمع نہ کرے۔ ف: اس حدیث کا ثبوت تو نہیں ملا ہے لیکن فیروز الدیلمی کی حدیث میں اپنے والد سے روایت کی ہے کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور میں نے عرض کیا کہ میں اس حالت میں اسلام لایا ہوں کہ میرے ماتحت دو بہنیں ہیں۔ اب آپ ﷺ کیا فرماتے ہیں تو آپ نے فرمایا کہ اپنی پسند سے دونوں میں سے ایک کو اپنے پاس رکھو۔ (دوسری کو چھوڑ دو) پوری حدیث۔ اس کی روایت ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں کی ہے۔ اور ام حبیبہ رضی اللہ عنہا کی حدیث جو صحیحین میں ہے صریح ہے۔ معلوم ہونا چاہئے کہ وہ عورت جو پہلے سے نکاح میں موجود ہے اگر بعد میں اس کی دوسری بہن سے نکاح کیا تو یہ دوسری عورت کا نکاح باطل ہو گا۔

فان تزوج اخت امة له قد وطیها صح النکاح لصدوره من اهله مضافاالی محله.....الخ

اور اگر نکاح کیا اپنی ایسی باندی کی بہن سے جس باندی سے وطی کر چکا ہو مالک ہونے کی حیثیت سے تو یہ نکاح صحیح ہو گا۔ ف سمجھانے کے لئے اس کی صورت اس طرح فرض کی جائے گی کہ وہ دوسری بہن بھی کسی دوسرے شخص کی مملوکہ ہے اس لئے مالک کی اجازت سے اس شخص کے ساتھ نکاح کر لیا تو یہ نکاح صحیح ہو جائے گا۔ لصدوره من اهله مضاف الی محله کیونکہ یہ نکاح ایسے معاملے کرنے والے سے صادر ہوا ہے جو اس ایسے نکاح کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اس حالت میں کہ وہ محل نکاح کی طرف منسوب ہے۔

ف: یعنی وہ شخص نکاح کرنے کی لیاقت رکھتا ہے اور وہ باندی جو غیر کی مملوکہ ہے محل نکاح ہے۔ اس لئے نکاح درست ہو گیا۔ اور اس باندی کی بہن جو ناکح (یا اس کے شوہر) کی مملوکہ ہے اس نکاح کو نہیں روک سکتی ہے۔ اس کے برخلاف اگر وہ باندی بھی اس کی منکوحہ ہوئی اور محض باندی نہ ہوئی تو وہ اس کے نکاح کو روک دیتی۔ مزید فرق بعد میں معلوم ہوگا۔

واذاجاز لایطأ الامة و ان کان لم یطأ المنکوحة لان المنکوحة موطوء ة حکما......الخ

تو وہ شخص اس باندی کو وطی نہ کرے۔ ف بشرطیکہ اس کا نکاح فاسد نہ ہوگا۔ اگرچہ اب تک اس سے وطی نہ کی ہو۔ ف حاصل یہ ہوا کہ یہ نکاح ہی مانع وطی ہو گیا۔ لہٰذا مملوکہ باندی سے وطی نہ کرے۔ **لان المنکوحة موطوء ة حکما** کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ جس عورت سے نکاح ہو گیا وہ اس حکم میں ہو گئی کہ گویا اس سے وطی بھی ہو گئی۔ ف اسی بناء پر وہ اس سے ہمبستری کے مطالبہ میں اپنا حق رکھتی ہے اور اگر اس کی کئی بیویاں ہوں تو ان کے درمیان باری کا خیال رکھنا واجب ہو جاتا ہے۔ لیکن صرف مملوکہ کو اس کا حق نہیں ملتا ہے۔ اب جبکہ ایک بہن سے نکاح ثابت ہو چکا ہے تو وہ شخص اس پہلی عورت یعنی باندی سے اب وطی نہ کرے۔

و لایطا المنکوحة للجمع الا اذاحرم الموطوء ة علی نفسه بسبب من الاسباب فحینئذ یطاالمنکوحة

اور خود اس منکوحہ سے بھی ہمبستری نہ کرے۔ جمع ہو جانے کی وجہ سے۔ **الااذا الخ** مگر جبکہ مرد اس موطوءہ کو کسی طرح اور سبب سے اپنے اوپر حرام کرے۔ ف مثلاً اسے بیچ ڈالے یا دوسرے کو ہبہ کر دے اور ساتھ ہی اسے قبضہ بھی دیدے۔ یا اسے صدقہ کر دے یا اسے مکاتبہ بنالے۔ اس مسئلہ میں اس بات کا صرف ارادہ کر لینے کا کوئی اثر نہ ہوگا کہ اب آئندہ اس سے وطی نہ کروں گا۔ جیسا کہ السروجی میں ہے۔ ح۔ م۔ اور اب پھر جب کبھی بھی اس موطوءہ باندی یعنی پرانی کو اپنے اوپر کسی طرح حرام کر لے گا تو اس نئی یعنی منکوحہ باندی سے وطی کرنا حلال ہو جائے گا۔

ویطا المنکوحة ان لم یکن وطی المملوکة لعدم الجمع و طیا اذالمرقوقة لیست موطوء ة......الخ

کیونکہ دونوں بہنوں کو ہمبستری کرنے میں جمع کرنا نہیں پایا جائے گا۔ ف بلکہ وہ بعض صورتوں میں ملکیت سے ہی نکل جائے گی اور بعض صورتوں میں اگرچہ ملکیت میں باقی رہے گی لیکن اس سے وطی حرام رہے گی۔ اور صرف ایک وطی کے لئے مخصوص رہے گی۔ یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ اس نے اپنی مملوکہ سے وطی کر لینے کے بعد اس کی دوسری بہن سے جو غیر کی مملوکہ ہے نکاح کیا ہو۔ **ویطا المنکوحة ان لم یکن وطی المملوکة لعدم الجمع و طیا** اور اگر مالک بننے کے بعد سے اس سے وطی نہ کی ہو تو اس دوسری بہن سے جو منکوحہ ہو چکی ہے فوراً وطی کر سکتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں دونوں کو وطی میں جمع کرنا نہیں ہے۔ **اذالمرقوقة لیست موطوء ة حکما**۔ کیونکہ مملوکہ باندی حکماً موطوءہ نہیں ہوتی ہے۔ ف چنانچہ نہ تو حکما موطوءہ ہوئی اور نہ حقیقتاً اس سے وطی کی گئی ہے اس لئے وہ صرف اپنی منکوحہ سے وطی کرے۔

فان تزوج اختین فی عقد تین ولایدری ایتهما اولی فرق بینه و بینهما لان نکاح احدهما باطل بیقین ولا وجه الی التعیین لعدم الاولویة ولا الی التنفیذ مع التجهیل لعدم الفائدة اوللضرر فتعین التفریق ولهما نصف المهرلانه وجب للاولی منهما وانعدمت الاولویة للجهل بالاولویة فینصرف الیهما وقیل لابد من دعوی کل واحدة منهما انها الاولی اوالاصطلاح لجهالة المستحقة.

ترجمہ۔ اگر دو دفعوں میں یا دو عقدوں میں دو بہنوں سے نکاح کیا اور یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ ان میں سے پہلی کون ہے (کس سے پہلے نکاح ہوا ہے) تو اس مرد اور دونوں عورتوں کے درمیان تفریق کرادی جائے گی۔ کیونکہ ان میں سے کسی ایک کا نکاح یقیناً باطل ہے۔ اور ان میں سے اس کے لئے کسی ایک کو بھی متعین کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ ان کے درمیان کوئی بھی ایک دوسرے سے اولی نہیں ہے۔ اور ان میں سے کسی ایک کا نکاح کو جہالت کے باوجود درست قرار دینے کی کوئی صورت نہیں

ہے۔اس وجہ سے کہ اس میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔یا اس میں نقصان ہونے کی وجہ سے پس ان کے درمیان تفریق کردینا ہی متعین ہو گیا۔اور نصف مہر دونوں کے درمیان لازم آجائے گا کیونکہ نصف مہر لازم آیا تھا ان میں سے پہلی عورت کے لئے لیکن پہلی ہونے کو متعین کرنے کی کوئی صورت نہیں رہی ہے لہذا وہی نصف ان دونوں کے درمیان پھیر دیا جائے گا (تقسیم کر دیا جائے گا) اور کہا گیا ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کی طرف سے یہ دعوی کرنا ضروری ہے کہ میں ہی پہلی ہوں۔یا دونوں آپس میں صلح کر لیں کہ نصف ہم دونوں مل کر لینگے کیونکہ واقعتاً مستحق ہونے والی کی پہچان میں جہالت ہے۔

توضیح: اگر دو مجلس میں دو حقیقی بہنوں سے کسی نے نکاح کیا اور کسی ایک کو پہلی کہنا ممکن نہ ہو

فان تزوج اختین فی عقد تین ولا یدری ایتھما اولی فرق بینه وبینھما.....الخ

اگر کسی مرد نے دو بہنوں سے دو مجلس میں نکاح کیا۔ف کیونکہ اگر ایک مجلس میں دونوں سے نکاح کیا تو دونوں کا نکاح باطل ہوگا اور دونوں کو چھوڑ دینا ہوگا اور مہر وغیرہ بھی کسی کا لازم نہ ہوگا اور اگر دونوں کے ساتھ ہمبستری بھی کرلی ہو تو دونوں کے لئے جو مہر متعین کیا گیا ہو اور جوان کا مہر مثل ہوگا ان میں سے جو کم مہر ہوگا وہی ایک کو دیا جائے گا۔المضمرات۔ھ۔اور اگر دو مرتبوں میں نکاح کیا گیا ہو تو جس کا نکاح بعد میں ہوا ہوگا اس کا نکاح باطل ہوگا۔اگر یقینی معلوم ہو تو فوراً ہی چھوڑنا واجب ہوگا۔اور مہر یا عدت وغیرہ کا کوئی حکم اس پر لازم نہ ہوگا اور اگر ہمبستری کر کے چھوڑے تو اس کے مہر مثل اور مہر متعین میں سے جس کی مقدار کم ہوگی وہی لازم ہوگی۔اور اگر دو عقدوں میں نکاح ہوا ہو۔ولا یدری ایتھما اولی مگر یہ معلوم نہ ہو کہ ان میں سے پہلی کون ہے۔ف تو اس وقت شوہر کی بات پر فیصلہ ہوگا۔شرح الطحاوی۔ھ۔اگر اس نے کہا کہ مجھے بھی معلوم نہیں ہے تو فرق بینه وبینھما تو قاضی اس مرد اور دونوں عورتوں کے درمیان تفریق کردے گا۔ف اور یہ جدائیگی طلاق بائن ہوگی۔

لان نکاح احدھما باطل بیقین ولا وجه الی التعیین لعدم الاولویة.....الخ

کیونکہ ان دونوں میں سے ایک کا نکاح یقیناً باطل ہے ف صرف اس بات کی تعین نہیں ہے کہ ان میں سے پچھلی کون ہے اور متعین کرنے کی کوئی صورت بھی نہیں ہے۔کیونکہ اولیت نہیں ہے۔اور اس زبردست جہالت کے ہوتے ہوئے نکاح باقی رکھنے کی بھی کوئی صورت نہیں ہے۔لعدم الفائدة او للضرر فتعین التفریق کوئی فائدہ نہ ہونے کی وجہ سے۔یا اس لئے کہ اس سے نقصان ہے۔ف جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مرد پر ایک عورت کا پورا خرچ ادا کرتے رہنا لازم ہوگا ساتھ ہی کسی سے کوئی فائدہ وطی وغیرہ کا نہیں اٹھاسکتا ہے۔پھر ان دونوں بہنوں کو ایک ہی خرچ میں زندگی گزارنی ہوگی جس سے عورتوں کے ساتھ اس مرد کا بھی نقصان ہوگا۔ فتعین الخ اس طرح ان کے درمیان تفریق لازم ہوگئی۔ولھما الخ اور ان دونوں کے درمیان نصف مہر تقسیم ہوگا۔

ف: اس صورت میں جبکہ نکاح میں مہر متعین کیا گیا ہو اور دونوں کا مہر برابر بھی ہو۔اور اگر مہر متعین نہیں کیا گیا ہو تو ایک متعہ (تفصیل بعد میں آئے گی) دونوں میں تقسیم کر دیا جائے گا۔اور اگر دونوں کے مہر میں اختلاف ہو۔ مثلاً ایک کا چھ سو اور دوسرے کا آٹھ سو ہو تو دونوں کو ملا کر اس کا نصف ۸۰۰+۶۰۰=۱۴۰۰ کا نصف ۷۰۰ سے ہر ایک کو ۳۵۰ ملے گا۔

ولھما نصف المھر لانه وجب للاولی منھما وانعدمت الاولویة للجھل بالاولویة.....الخ

کیونکہ حقیقت میں یہ نصف اس بیوی کا حق ہے جو ان میں پہلی ہو۔اور چونکہ پہلی ہونے کا علم نہیں ہے اور کوئی بھی لائق ترجیح نہیں ہے اس لئے وہی نصف ان دونوں کے درمیان تقسیم کر دیا جائے گا۔ وقیل لابد الخ اور کہا گیا ہے کہ ان دونوں بیویوں میں سے ہر ایک کی طرف سے یہ دعوی کرنا ضروری ہے کہ وہی پہلی ہے۔ف تاکہ مدعیہ کو اس کے دعوی کے بعد کچھ حق دیا جائے۔

او الاصطلاح لجهالة المستحقة.....الخ
یا دونوں ہی کسی بات پر آپس میں صلح کر لیں کیونکہ یہ معلوم نہیں ہے کہ حقیقت میں ان سے کون مستحق ہے۔ف چونکہ ہر ایک کے حصہ میں اس بات کا شبہہ ہے کہ وہ حصہ دوسری کا ہو۔اور مرد کے لئے بھی یہ جائز نہیں ہے کہ کسی ایک کا واقعی حق دوسرے کو دے دے۔اس لئے یا توان میں ہر ایک مدعیہ ہو یا دونوں صلح کر لیں۔اور اگر ان دونوں میں سے ہر ایک نے اپنے آپ کو پہلی ہونے پر گواہ پیش کر دیا تو ظاہر الروایہ کے مطابق بالاتفاق نصف مہر میں دونوں ہی برابر کی حق دار ہوں گی۔الکافی۔ھ۔اور اگر ان سے دخول کے بعد تفریق کی گئی تو ایک کے لئے پورا مہر لازم آئے گا اگر مہر متعین کر دیا گیا ہو یا مہر مثل پورا ہو گا۔اور دوسری کے لئے مہر مثل اور عقر میں سے جو کم ہو وہ واجب ہو گا۔پھر مہر کامل اور یہ عقر دونوں ملا کر ہر ایک کو نصف نصف دلایا جائے۔اور یہ حکم ان تمام محرمات کا ہے جن کو باہم جمع کرنا حرام ہے۔ف۔ھ۔پھر ان کی تفریق کے بعد ان میں سے جس سے چاہے نکاح کرے اور اگر مدخول بہا ہو تو اس کی عدت ختم ہو جانے کے بعد۔الزیلعی۔م۔ف۔
ع۔عقر' وہ مال جو جائز نکاح کے بغیر کسی سے وطی کرنے میں واجب ہوتا ہے۔پس اگر مہر مثل سے کم ہو تو یہی اور اگر مہر مثل کم ہو تو وہی دیا جائے ۱۲م۔

ولایجمع بین المراة وعمتها او خالتها اوابنة اخيها اوابنة اختها لقوله عليه السلام لاتنكح المرأة على عمتها ولاعلى خالتها ولاعلى ابنة اخيها ولاعلى ابنت اختها وهذا مشهور يجوزالزيادة على الكتاب بمثله ولايجمع بين امرأتين لوكانت احدٰهمارجلالم يجزله ان يتزوج بالاخرى لان الجمع بينهما يفضى الى القطيعة والقرابة المحرمة للنكاح محرمة للقطع ولو كانت المحرمية بينهما بسبب الرضاع تحرم لماروينا من قبل
ترجمہ: اور نہ جمع کرے کسی عورت کے ساتھ اس کی پھوپھی کو یا اس کی خالہ کو یا اس کی بھتیجی کو یا اس کی بھانجی کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ عورت نکاح سے نہ لائی جائے اس کی پھوپھی پر اور نہ اس کی خالہ پر اور نہ اس کی بھائی کے بیٹی (بھتیجی) پر اور نہ اس کی بہن کی بیٹی (بھانجی) پر۔اور یہ ایسی مشہور حدیث ہے کہ اس جیسی کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے۔اور ایسی دو عورتوں کو بھی نکاح میں جمع نہ کیا جائے کہ اگر ان میں سے کوئی ایک مرد فرض کر لی جائے تو اس کے لئے یہ جائز نہ ہو کہ دوسری سے نکاح کر سکے کیونکہ ایسی دو کو جمع کرنے سے نتیجہ قطع رحم تک پہونچ جائے گا۔اور جو قرابت آپس کے نکاح کو حرام کرنے والی ہو وہ قطع رحم کو حرام کرنے والی ہے۔اور اگر دونوں عورتوں میں ایسی محرمیت رضاعت کی وجہ سے ہو تو بھی ان کو جمع کرنا حرام ہے۔اس دلیل کی وجہ سے جس کی روایت ہم پہلے کر چکے ہیں۔

توضیح: کسی دو عورتوں کو ایک کے نکاح میں جمع کرنا جائز نہیں ہے

ولایجمع بین المراة وعمتها او خالتها اوابنة اخيها اوابنة اختها......الخ
اور نہیں جمع کی جائے بیوی کے ساتھ اس کی پھوپھی یا خالہ یا بھتیجی یا بھانجی۔ف کیونکہ یہ بیوی (یا عورت) اپنے بھائی کی بیٹی کی پھوپھی ہے اور بہن کی لڑکی کی خالہ ہے۔
لقوله عليه السلام لاتنكح المرأة على عمتها ولاعلى خالتها ولاعلى ابنة اخيها ولاعلى ابنت اختها
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ نکاح میں نہ لائی جائے عورت اپنی پھوپھی کے بعد اور نہ خالہ کے بعد اور بھائی کی لڑکیوں کے بعد اور نہ بہن کی لڑکیوں کے بعد۔
ف: اس کی روایت بخاری و مسلم و نسائی وابوداؤد و ترمذی اور ابن حبان نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث سے اور طبرانی اور ابن حبان نے ابن عباسؓ کی حدیث سے کی ہے اور ابوداؤد نے اسے ان سے مرسلاً اور صحابہ کرام کی ایک بڑی

جماعت سے کی ہے۔ مختلف اور بہت زیادہ تعداد میں ہونے کی وجہ سے یہ روایت مشہور ہو گئی ہے۔ اسی لئے جب وہم ہو کہ حرام ہونے کا یہ حکم تو قرآن پاک میں نہیں ہے تم نے قرآن سے علیحدہ جو دلیل پائی ہے اسے قطعی ہونا چاہئے خواہ وہ متواتر ہو مشہور ہو یا اجماع ہو۔ تو مصنف نے اس کا جواب دیا

وهذا مشهور يجوز الزيادة على الكتاب بمثله ......الخ

یہ حدیث مشہور ہے اس لئے اس حدیث سے قرآن پر زیادتی جائز ہے۔ ف بلکہ بعض روایتوں میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صراحۃً مذکور ہے کہ ایسا کرنے میں قطع رحمی لازم آتی ہے۔ اور جب قطع رحمی حرام قطعی ہے تو ایسا کرنا حرام ہے۔ اس طرح ایک قاعدہ نکل آیا۔ اسی لئے فرمایا ہے

ولايجمع بين امرأتين لو كانت احداهما رجلالم يجزله ان يتزوج بالاخرى ......الخ

اور ایسی دو عورتوں کو نکاح کر کے جمع نہیں کرے گا کہ اگر ان میں سے ایک کو مرد فرض کر لیا جائے تو دوسری سے اس کا نکاح جائز نہ ہو۔ ف یعنی دونوں طرف سے یہ بات ہو کہ ایک کو مرد فرض کرنے سے دوسری ہمیشہ اس کے لئے حرام ہو۔ **لان الجمع بينهما يفضي الى القطيعة** کیونکہ ایسی دو عورتوں کا نکاح میں جمع کرنا قطع رحمی تک پہونچا دے گا۔ ف حالانکہ رشتہ کا توڑنا قطعی حرام ہے۔ **والقرابة المحرمة للنكاح محرمة للقطع الخ** اور ایسی رشتہ داری جس سے آپس کے نکاح کا تعلق حرام ہو وہ قطع رحم کو حرام کرنے والی ہے۔ ف۔ پس جب یہ دونوں سوتنیں ایک دوسرے کی دشمن ہوئیں تو قطع ہوا۔ یہاں تک ان عورتوں کا بیان ہوا جن میں محرم ہونا قرابت کی وجہ سے ہو۔

ولو كانت المحرمية بينهما بسبب الرضاع تحرم لمارويناه من قبل .....الخ

اور اگر دونوں عورتوں میں محرمیت رضاعت کی وجہ سے ہو تو بھی ان کو ایک ساتھ نکاح میں جمع کر لینا حرام ہے۔ اس حدیث کی وجہ سے جس کی روایت ہم نے پہلے کر دی ہے۔ ف یعنی وہ حدیث کہ رضاعت سے وہ عورتیں حرام ہو جاتی ہیں جو نسب سے حرام ہوتی ہیں۔ ع۔ حرام ہے۔ کیونکہ جو چیز قطعی ثابت ہو اس کے افراد ثابت کرنے میں ظن کافی ہوتا ہے۔ مثلاً پانی سے وضو کرنا قطعاً فرض ہے تو پھر بعض برتنوں اور مقاموں کا پانی پاک جانتے ہیں ان میں غالب گمان کافی ہوتا ہے۔ اور اس پانی سے قطعاً فرض ادا ہو جاتا ہے۔ اسی طرح یہاں یہ جمع قطعاً حرام ہوا۔ ۱۲۔ م۔

ولاباس بان يجمع بين امرأة وبنت زوج كان لها من قبل لانه لاقرابة بينهما ولارضاع وقال زفرؒ لا يجوز لان ابنة الزوج لوقدر تها ذكرا لا يجوزله التزوج بامرأة ابيه قلنا امرأة الاب لوصورتها ذكرا جازله التزوج بهذه والشرط ان يصور ذلك من كل جانب.

ترجمہ۔ اور اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ نکاح میں جمع کی جائے ایک عورت اور اس کے ایسے شوہر کی بیٹی کو جو کسی وقت تھا۔ کیونکہ ان دونوں کے درمیان نہ تو کوئی قربت ہے اور نہ دودھ پلانے کا رشتہ ہے۔ اور امام زفرؒ نے کہا ہے کہ یہ جمع کرنا جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ اس کے شوہر کی بیٹی کو اگر تم یہ فرض کر لو کہ وہ مذکر ہے تو مرد کے لئے اس کا باپ کی بیوی سے نکاح کرنا جائز نہ ہوگا۔ ہم کہتے ہیں کہ باپ کی بیوی کو اگر تم مرد فرض کر لو گے تو اسی لڑکی سے نکاح جائز ہو جائے گا جبکہ شرط یہ ہے کہ ایسا ناجائز ہونے کا رشتہ دونوں کی طرف سے ہونا چاہئے۔

توضیح: کیسی دو عورتوں کو نکاح میں جمع کرنا جائز ہے اس کا قاعدہ ہے

ولاباس بان يجمع بين امرأة وبنت زوج كان لهامن قبل ... الخ

اور اس بات میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کہ کوئی جمع کرے ایک عورت اور اس کے پہلے شوہر کی دوسری بیوی کی لڑکی کو۔ ف

مثلاً ہندہ نے زید سے نکاح کیا اور اس زید کی سکینہ نامی لڑکی اس کی رضیہ بیوی سے ہے۔ پھر زید نے اس ہندہ کو طلاق بائن دیدی۔ اب بکر نے زید کی سکینہ لڑکی سے اور ہندہ سے نکاح کر کے دونوں کو اپنے پاس رکھ لیا۔ تو اس میں کچھ حرج نہیں ہے۔

لانہ لاقرابۃ بینھما ولارضاع وقال زفرؒ لا یجوز لان ابنۃ الزوج لوقدر تھاذکرالا یجوز ......الخ

کیونکہ ان دونوں میں نہ رشتہ داری ہے اور نہ دودھ پلانے کا تعلق ہے۔ف صرف اتنا تعلق ہے کہ سکینہ کے باپ کی بیوی کسی وقت ہندہ تھی۔ اور دار قطنی نے روایت کی ہے کہ عبداللہ بن جعفر نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی صاحبزادی اور آپ کی ایک اہلیہ سے نکاح کیا تھا۔ بخاری نے اسے تعلیقاً بیان کیا ہے اور کسی صحابی اور دوسرے نے اس پر انکار اور اعتراض نہیں کیا اس طرح گویا اس مسئلہ میں اجماع ہو گیا۔ اسی لئے تمام فقہاء اس مسئلہ میں متفق ہیں۔ف۔ اگر ایک مرد کا ایک لڑکا ایک بیوی سے ہوا اور اس کی دوسری بیوی کو اس کے دوسرے شوہر سے ایک لڑکی ہو تو عامہ علماء کے نزدیک اس لڑکے اور اس لڑکی میں نکاح جائز ہے۔ع۔ **وقال زفر الخ.** لیکن زفرؒ نے کہا ہے کہ ان کا جمع کرنا جائز نہیں ہے۔ **لان ابنۃ الزوج لوقدر تھاذکرالا یجوزلہ التزوج بامرأۃ ابیہ.** کیونکہ عورت (ہندہ) کے شوہر (زید) کی لڑکی (سکینہ) کو اگر تم مرد فرض کرلو تو اس کو اپنے باپ کی بیوی (ہندہ) سے نکاح کرنا کبھی بھی جائز نہ ہوگا۔

قلنا امرأۃ الاب لوصورتھاذکرا اجازلہ التزوج بھذہ والشرط ان یصورذلک من کل جانب ......الخ

ہم کہتے ہیں۔ف اس کے جواب میں کہ حرمت کا یہ رشتہ صرف ایک طرف سے ہے۔ کیونکہ **امرأۃ الاب الخ** اگر تم باپ کی بیوی (ہندہ) کو مرد فرض کرلو تو اس مرد کے لئے اس لڑکی (سکینہ) سے نکاح کرنا جائز ہوگا۔ف حاصل یہ ہوا کہ اس مثال میں صرف ایک طرف سے تو حرمت ہو جائے گی لیکن دوسری طرف سے نہیں ہوگی۔ **والشرط ان یصورذلک من کل جانب.** جبکہ (حرام ہونے کی) شرط یہ ہے کہ ایسی حرمت دونوں جانب سے ہونی چاہئے۔ف اسی لئے کنز میں لکھا ہے کہ ایسی دو عورتوں کو جمع کرنا حرام ہے کہ جس ایک کو مرد فرض کیا جائے اس پر دوسری طرف بھی ہمیشہ کے لئے حرام ہو۔ واضح ہونا چاہئے کہ ہمارے نزدیک وطی اور اس کے علاوہ مطلقاً ایسی حلال چیزیں بھی جن کے ہونے سے وطی کرنے کی اکثر نوبت آجاتی ہو حلال اور حقیقی وطی کے مثل حرمت مصاہرہ ثابت کرتی ہیں۔ اس لئے مصنفؒ دونوں مسئلوں کو بیان فرمارہے ہیں۔ چنانچہ پہلے مسئلہ کو اپنے اس قول (ومن زنی الخ) سے۔

ومن زنی بامرأۃ حرمت علیہ امھا و بنتھا وقال الشافعی الزناء لایوجب حرمۃ المصاھرۃ لانھا نعمۃ فلاتنال بالمحظور ولنا ان الوطی سبب الجزئیۃ بواسطۃ الولد حتی یضاف الی کل واحدمنھما کملا فیصیر اصولھا وفروعھا کاصولہ وفروعہ وکذلک علی العکس والاستمتاع بالجزء حرام الافی موضع الضرورۃ وھی الموطؤۃ والوطی محرم من حیث انہ سبب الولدلامن حیث انہ زناء

ترجمہ۔ اور جس شخص نے کسی عورت کے ساتھ زنا کیا تو اس کی وجہ سے اس مرد پر حرام ہو جاتی ہیں اس کی ماں۔ اور اس کی بیٹیاں۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ زنا حرمت مصاہرت کو واجب نہیں کرتا ہے۔ کیونکہ حرمت مصاہرت ایک نعمت ہے جو حرام ممنوع کے ذریعہ حاصل نہ ہوگی۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وطی کرنا ہی اولاد کے ذریعہ سے جزء ہو جانے کا سبب ہو جاتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ بچہ ان دونوں میں سے ہر ایک کی طرف پورا منسوب ہو جاتا ہے اس کے بعد اس عورت کے اصول و فروع سب مرد کے اصول و فروع کے مانند ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح اس کا برعکس ہے۔ پھر اپنے کسی جزء سے نفع اٹھانا (لطف اندوز ہونا) حرام ہو جاتا ہے مگر ضرورۃ کے موقع میں اور وہ خود عورت موطوءہ ہے۔ اور وطی حرام کرنے والی اس اعتبار سے ہوتی ہے کہ وہ بچہ ہونے کا سبب ہے نہ اس حیثیت سے کہ وہ زناء ہے۔

توضیح: زناء سے حرمت مصاہرت ثابت ہوتی ہے یا نہیں۔ امام شافعیؒ کا اختلاف اور ان کی دلیلیں

ومن زنی بامرأة حرمت علیه امها و بنتها......الخ
اور جس مرد نے کسی عورت سے زنا کیا تو اس عورت کی ماں اور بیٹی اس پر حرام ہو جائے گی۔ ف امام مالک اور اسحٰق رحمتہ اللہ علیہما کا مشہور قول یہی ہے۔ اور امام احمدؒ سے اس کے بارے میں دو روایتیں ہیں۔ اور یہی قول حضرت عمرو ابن مسعود و ابن عباس و جابر و عمران و ابی بن کعب اور عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم اور جمہور تابعین کا ہے۔ ف۔ ماں سے مراد اوپر کے اصول سے نانی اور دادی وغیرہ اور بیٹی سے نیچے کے فروع ہیں جن کا ذکر نسب کے بیان میں گذر گیا ہے۔

وقال الشافعی الزناء لایوجب حرمة المصاهرة لانها نعمة فلاتنال بالمحظور......الخ
اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ زنا دامادی رشتہ داری قائم کرنے کا سبب نہیں ہو سکتا ہے۔ **لانهانعمة** کیونکہ اس رشتہ داری کا ہونا اللہ کی طرف سے بڑی نعمت ہوتی ہے۔ ف چنانچہ باری تعالیٰ کا فرمان ہے **فجعله نسباً وصهراً** یعنی آدمی کو قرابت کے رشتہ والا اور دامادی کے رشتہ والا کر دیا یہ احسانات کے شمار میں نعمت ہے۔ **فلاتنال بالمحظور الخ** اس لئے یہ نعمت حرام اور ممنوع کام کرنے کے ذریعہ حاصل نہ ہو گی۔ ف اور ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی کی ماں سے زنا کیا تو اسکی وہ بیوی اس پر حرام نہیں ہو گی۔ کیونکہ حرام کام حلال کام کو حرام نہیں کر سکتا ہے۔ جیسا کہ بخاری میں ہے۔ اسی طرح خود زانی پر اس عورت (مزنیہ) کی بیٹی حلال رہیگی جس سے زنا کیا ہو۔ اگرچہ یہ بیٹی اسی زانی کے نطفہ سے ہو۔ کیونکہ زنا کے نطفہ کی کوئی حرمت نہیں ہے۔ اس لئے یہ لڑکی اس مرد کے لئے شرعاً اجنبیہ ہے۔ کیونکہ اس کے لئے نسب کا کوئی حکم ثابت نہیں کیا گیا ہے۔ مگر زانیہ عورت سے جو لڑکا زنا سے پیدا ہو گا وہ اگرچہ زنا سے ہے مگر اس عورت کے لئے بیٹا مان لیا جائے گا۔ لہٰذا وہ عورت اس لڑکے سے نکاح نہیں کر سکتی ہے۔ اور محرمات کا پورا نسب اس سے ثابت ہو گا۔ اس مسئلہ میں زانی اور مزنیہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ زانی سے لڑکی کا نطفہ نکل گیا ہے۔ لیکن مزنیہ کے رحم میں وہ لڑکا بنا اور پلا ہے۔ مختصر از قسطلانی۔

ولنا ان الوطی سبب الجزئیة بواسطة الولد حتی یضاف الی کل واحدمنهما کملا......الخ
اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وطی کرنا اس فرزند کے ذریعہ جزو ہو جانے کا سبب ہو جاتا ہے۔ ف یعنی عورت و مرد (واطی و موطوءة) ایک جان دو قالب کے حکم میں ہو جاتے ہیں۔ اگرچہ ان کی وطی سے کوئی بچہ پیدا نہ ہوا ہو۔ کیونکہ وہ بچہ کا سبب ہے **حتی یضاف الی کل واحدمنهما کملا** یہاں تک کہ وہ بچہ ان دونوں میں سے ہر ایک کی طرف پورا منسوب ہوتا ہے۔ ف لوگ کہنے لگتے ہیں کہ یہ فلاں مرد کا بچہ ہے۔ اسی طرح وہ فلاں عورت کا بچہ ہے۔ اگر دونوں ایک جسم کے مانند نہ ہو جاتے تو کچھ بچہ ایک کا اور کچھ دوسرے کا کہلاتا۔ پس جب دونوں ایک جان کے حکم میں ہو گئے۔ **فیصیر اصولها وفروعها کاصوله وفروعه** تو ایسی عورت (موطوءہ) اصل اور شاخ اصول و فروع مرد کے اصول و فروع کے مانند ہو گئے۔ **کذلك علی العکس** اسی طرح اس کا الٹا۔ ف یعنی مرد کے اصول و فروع بھی اس عورت (موطوءہ) کے اصول و فروع ہو گئے۔

والاستمتاع بالجزء حرام الا فی موضع الضرورة وهی الموطوءة......الخ
اور اپنے جزء سے نفع حاصل کرنا حرام ہے سوائے اس جگہ کہ جہاں مجبوری ہو یعنی وہی موطوءہ عورت ہے۔ ف پس جس عورت سے وطی کرنے سے یہ بات حاصل ہوئی اس سے تو وطی جائز رہے گی مگر باقی اس کے سب اصول یعنی ماں، باپ، نانی، دادی، نانا، دادا وغیرہ اسی طرح سب فروع یعنی لڑکا لڑکی پوتا پوتی نواسہ ونواسی وغیرہ سب حرام ہوئی۔ واضح ہو کہ وطی میں دو طرح سے لحاظ کرنا ہوتا ہے نمبر ا۔ یہ کہ یہ فعل حرام طور پر ہوا ہے یا حلال طور پر۔ نمبر ۲۔ یہ کہ اس فعل کا نتیجہ کیا ہے یعنی اس وطی کرنے سے کیا ثمرہ ہوا یعنی بچہ پیدا ہونا۔

والوطئی محرم من حیث انه سبب الولد لا من حیث انه زنا......الخ

یعنی وطی اس اعتبار سے حرام کرنے والی ہے کہ وہ بچہ کا سبب ہے۔ نہ اس اعتبار سے کہ وہ زناء ہے۔ف چنانچہ حرمت مصاہرہ کی نعمت زناء کے اعتبار سے نہیں ہوتی ہے۔ جیسا کہ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے۔ البتہ حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا فرمان (کہ بیوی کی ماں یعنی ساس سے زنا کرنے سے یہ بیوی حرام نہ ہوگی) تو اس قول کے مقابلہ میں بڑے بڑے صحابہ کرام کے اقوال موجود ہیں کہ انہوں نے تو شہوت کے ساتھ صرف نظر کرنے سے ہی حرمت مصاہرت کا حکم دیا ہے۔ اور یہاں تو حقیقتاً زناء کا مسئلہ ہے۔ جیسا کہ آئندہ آئے گا۔ اور قسطلانی کی تقریر میں یہ عجیب بات ہے کہ اگر زنا سے لڑکی پیدا ہوئی تو وہ اس زانی کے لئے حلال ہے۔ اور اگر لڑکا ہو تو اس زانیہ کے لئے حرام ہے۔ مگر فرق بہت دور کا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنی مخلوق کے لئے نطفہ کو ذریعہ بنایا ہے ایک موقع پر فرمایا ہے **خلق من ماء دافق**۔ اس کے علاوہ اور بھی کئی آیتیں ہیں۔ اس مقام کی تحقیق یہ ہے کہ جو بچہ کسی مرد کے نطفہ سے ہو وہ اس کا بیٹا یا بیٹی ہے۔

جس کی دلیل راہب کی حدیث ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک عورت نے کسی وجہ سے یہ طے کر لیا تھا کہ اس راہب کو بدکاری میں مبتلا کرے گی۔ مگر ممکن نہ ہو سکا تو اس نے کسی چرواہے سے حرامکاری کرائی اور اسی سے اس کے پیٹ میں بچہ رہ گیا بچہ ہونے پر لوگوں کو دکھلایا اور اسی راہب کی طرف اسے منسوب کر کے بتلایا۔ اس بناء پر لوگوں نے غصہ میں آکر اس راہب کو مارا اور اسکی عبادتگاہ (صومعہ) کو جڑ سے کھود کر پھینک دیا پھر اس نیک راہب نے دودھ پیتے بچہ کو خطاب کیا۔ او بچہ تیرا باپ کون ہے اللہ تعالیٰ نے اس صالح بندہ کی کرامت پر اور راہب کی بے قصوری دکھانے کے لئے اس بچہ کو بولنے کی طاقت دے دی اور اس نے کہدیا کہ وہ چرواہا میرا باپ ہے۔ یہ سن کر سب لوگ خوفزدہ ہو گئے اور ندامت کی وجہ سے اس کے پاؤں پر گر گئے۔ یہ حدیث بخاری وغیرہ میں موجود ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ جو کسی نطفہ سے پیدا ہوتا ہے وہ اسی کا فرزند (بیٹا یا بیٹی) ہوتا ہے۔ اور زبان عرب میں یہی بات مشہور بھی ہے۔ اس طرح لغت بھی حدیث کے مطابق صحیح ہوئی۔ اور اللہ تعالیٰ نے **حرمت علیکم امھاتکم وبناتکم الایہ** میں بیٹیوں کو حرام کیا ہے۔ پس بیٹی لغت اور حدیث کے مطابق وہ مادہ بچہ (بچی) ہے جو مرد آدمی کے نطفہ سے پیدا ہوئی خواہ نطفہ بچہ دانی میں شرعی طریقہ کے مطابق ڈالا گیا ہو یا نہیں۔ کیونکہ راہب کی مذکورہ حدیث میں چرواہے نے زنا سے اپنا نطفہ ڈالا تھا۔ اس کے باوجود وہ باپ اور دوسرا بیٹا کہلایا۔ البتہ دونوں صورتوں (جائز اور ناجائز طریقہ) میں دوسرے طریقہ سے فرق اس طرح ہے کہ اولاد سے دو قسم کے احکام متعلق ہوتے ہیں۔ ایک ذات اور خلقت کے اعتبار سے دوسرے میراث اور منفعت کے اعتبار سے۔ پس ذات سے باہر کے احکام اور منافع سزا کے طور پر زانی کو نہیں ملے گی۔

اسی لئے حدیث میں ہے کہ **الولد للفراش وللعاهر الحجر** یعنی جو بچہ پیدا ہوتا وہ فراش والے یعنی زوج کا ہوگا۔ اور زنا کرنے والے مرد کے لئے پتھر ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ جس فرزند کے حق میں یہ احکام مرتب ہوں ایسا فرزند ہوتا ہے جو صحیح فراش سے یعنی شرعی اور حلال طریقہ سے پیدا ہوا ہو۔ خواہ نکاح کے ذریعہ یا ملک اور مالکیت کے ذریعہ۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ ذاتی احکام میں وہ فرزند نہ ہو حالانکہ راہب کی حدیث میں ثابت کیا ہے۔ اور قرابت کی حرمت ذات کی وجہ سے ہے اور اجماع امت ہے کہ جب لڑکی سے وطی ہو جائے تو اس کی ماں حرام ہو جاتی ہے جبکہ نکاح ہو تو اسی اعتبار سے کہ وہ بچہ ہونے کا سبب ہے۔ یہاں تک کہ جو بچہ پیدا ہوگا وہ باپ کا بچہ ہوگا۔ اور جب ہم نے یہ بات ثابت کر دی کہ نکاح کو اس میں کچھ دخل نہیں ہے۔ بلکہ اگر زنا سے پیدا ہو تو وہ بھی باپ کا بچہ ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ ہر وطی حرمت کا سبب ہے۔ کیونکہ اس کا کوئی قائل نہیں ہے کہ بچہ ہو تو حرمت مصاہرت کا سبب ہوگا ورنہ نہیں۔ اس سے ثابت ہو گیا کہ وطی سے حرمت مصاہرت لازم ہو جاتی ہے۔ اور جو بھی بچہ پیدا ہوتا وہ یا تو بیٹا ہوتا ہے یا بیٹی ہوتی ہے۔ اور اسی سے قرابت محترم متحقق ہو جاتی ہے۔ کیونکہ وہ بھی بیٹی ہے۔ اب اگر حلال طور پر ہو تو میراث وغیرہ کے احکام بھی اس سے ثابت ہوں گے۔ ورنہ نہیں۔

اور اس کا کوئی قائل نہیں ہے کہ اگر بچہ پیدا نہ ہو تو اس وطی کا اثر نہیں ہوگا۔ معلوم ہوا کہ وطی سے حرمت مصاہرہ ثابت ہو جاتی ہے۔ کیونکہ یہی وطی قرابت محرمہ کا سبب ہے۔ اور اس وطی کا حلال ہونا یا زنا ہونا اس فعل کی صفت ہے۔ اثر ذاتی نہیں ہے۔ حالانکہ حرمت کا آجانا اس کا ذاتی اثر ہے۔ پس اگر زنا سے بیٹی پیدا ہوئی تو وہ زانی پر حرام ہوگی اسی طرح اس کی ساری رشتہ داریاں اور ساری حرمت مصاہرت لازم ہیں۔ یہاں تک پہلے مسئلہ کا بیان تھا۔ اور اب دوسرا مسئلہ کہ وطی کے مانند جو چیزیں وطی کی طرف دعوت دینے والی اور اس میں مبتلا کرنے والی ہوں وہ بھی وطی کی طرح حرمت مصاہرت ثابت کرتی ہیں۔ اسی کے بارے میں اب بتا رہے ہیں۔

ومن مسته امرأة بشهوة حرمت عليه امها وابنتها وقال الشافعي لاتحرم وعلى هذا الخلاف مسه امرأة بشهوة ونظره الى فرجها ونظرها الى ذكره عن شهوة له ان المس والنظر ليسا في معنى الدخول ولهذا لايتعلق بهما فساد الصوم والاحرام ووجوب الاغتسال فلايلحقان به.

ترجمہ۔ اور جس مرد کو کسی عورت نے شہوت کے ساتھ ہاتھ لگادیا تو اس مرد پر عورت کی ماں اور اس کی بیٹی حرام ہو جائے گی۔ لیکن امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ حرام نہ ہوگی۔ اور اسی اختلاف کے مطابق مرد کا کسی عورت کو ہاتھ لگانا شہوت کے ساتھ اور اس عورت کی شرم گاہ کی طرف دیکھنا اور عورت کا مرد کے آلہ تناسل کو شہوت کے ساتھ دیکھنے کا بھی حکم ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ ہاتھ لگانا اور دیکھنا دخول کے معنی میں نہیں ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے ان صورتوں میں روزہ اور احرام کے فاسد ہونے اور غسل کے فرض ہونے کا حکم متعلق نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے ہاتھ لگانے اور دیکھنے کو وطی کے ساتھ نہیں ملایا جائے گا۔

توضیح: کسی عورت کا کسی مرد کو شہوت کے ساتھ ہاتھ لگانے اور دیکھنے اور اس کے برعکس کا حکم

ومن مسته امرأة بشهوة حرمت عليه امها وابنتها......الخ

اور جس مرد کو عورت نے ہاتھ لگایا۔ ف خواہ حلال طور پر یا حرام طور پر اور خواہ عمداً ہو یا خطاءً اور خواہ شرم گاہ میں یا دوسرے عضو کو بشرطیکہ اس کا **بشهوة** ہاتھ لگانا شہوت کے ساتھ ہو۔ ف اور اقرار یا ظاہر حالات کے خلاف اس کا یہ دعویٰ کرنا کہ شہوت کے ساتھ نہ تھا قابل قبول نہ ہوگا۔ کیونکہ ظاہر میں ہاتھ لگانا شہوت کے ساتھ ہی ہے۔ اسی لئے مسئلہ کو عورت کی طرف سے فرض کیا گیا ہے۔ کہ عورت نے مرد کو شہوت کے ساتھ ہاتھ لگادیا ہو۔ **حرمت عليه الخ** تو مرد پر اس عورت کی ماں اور بیٹی حرام ہو گئی۔ ف یعنی پورے طور پر حرمت مصاہرت ثابت ہو گئی۔

وقال الشافعي لاتحرم وعلى هذا الخلاف مسه امرأة بشهوة ونظره الى فرجها ونظرها الى......الخ

اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ حرام نہ ہوگی۔ ف۔ واضح ہو کہ جب وطی حرام ہونے کی صورت میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہونا گذر چکا ہے تو ناجائز ہاتھ لگانے سے تو ان کے نزدیک بدرجہ اولی حرمت ثابت نہیں ہوگی۔ لہٰذا ان کا اختلاف صرف جائز ہاتھ لگانے کی صورت میں ہوگا۔ اس اختلاف کا نتیجہ یہ ظاہر ہوگا کہ زید نے ہندہ سے نکاح کرنے کے بعد جب تک وطی نہیں کی ہے اس وقت تک اسے طلاق دے کر اس کی ماں سے نکاح حلال ہوگا۔ اور اگر زید و ہندہ میں سے کسی ایک نے دوسرے کو شہوت کے ساتھ ہاتھ لگادیا یا عورت کی شرم گاہ پر مرد نے اور مرد کی شرم گاہ پر عورت نے دیکھ لیا تو صرف اسی دیکھ لینے سے حرمت مصاہرت ثابت ہو گئی۔ لیکن امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ مصاہرت ثابت نہ ہوگی۔ م۔ **وعلى هذا الخلاف مسه امرأة بشهوة** اسی اختلاف کے مطابق مرد کا عورت کو شہوت کے ساتھ ہاتھ لگانے کا حکم بھی ہے۔ **ونظره الى فرجها** اور مرد کا عورت کی فرج کی طرف نظر کرنا بھی ہے۔ **ونظرها الى ذكره عن شهوة** اور عورت کا مرد کے ذکر کی طرف نظر کرنا بشرطیکہ ہر ایک کی نظر شہوت کے ساتھ ہو۔ ف خلاصہ مسئلہ یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک شہوت کے ساتھ ہاتھ لگانے اور شہوت کے ساتھ شرم گاہ کو دیکھ

لینے سے بھی وطی کرنے کی طرح حرمت مصاہرت ثابت ہو جاتی ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ثابت نہیں ہوتی ہے۔

له ان اللمس والنظر ليسا في معنى الدخول ولهذا لايتعلق بهما فساد الصوم والاحرام.....الخ

امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ ہاتھ لگانا اور دیکھ لینا دخول اور وطی کے معنی میں نہیں ہوتا ہے۔ **ولهذا لايتعلق بهما فساد الخ** اسی وجہ سے ہاتھ لگانے اور دیکھنے سے روزہ فاسد ہونے اور احرام ٹوٹ جانے اور غسل کے واجب ہونے کا کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا ہے۔ ف یعنی اگر روزہ کی حالت میں بوسہ لیا یا شہوت کے ساتھ ہاتھ لگایا تو روزہ نہیں ٹوٹتا اسی طرح دیکھنے میں اور باقی احکام میں۔ **فلا يلحقان به** لہذا ہاتھ لگانے اور دیکھنے پر وطی کے جیسا حکم نہیں لگایا جائے گا۔ ف حالانکہ وطی کر لینے سے احرام اور روزہ کے فاسد ہونے کا حکم دیا جاتا ہے۔ جواب یہ ہے کہ اگر یہ احکام ثابت ہوتے تو ہاتھ لگانے اور دیکھ لینے سے بھی حقیقی وطی ثابت ہو جاتی حالانکہ ہم ان کو حقیقتاً وطی نہیں کہتے ہیں۔

ولنا ان اللمس والنظرسبب داع الى الوطى فيقام مقامه فى موضع الاحتياط ثم ان اللمس بشهوة ان ينتشر الالة او تزداد انتشارا هو الصحيح والمعتبر النظر الى الفرج الداخل ولايتحقق ذلك الا عند اتكائها.

ترجمہ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ہاتھ لگانا اور دیکھنا سبب ہے اور وطی کی دعوت دینے والا ہے۔ اس لئے احتیاط کی صورتوں میں ان دونوں کو بھی وطی کے حکم میں مان لیا جاتا ہے۔ پھر شہوت کے ساتھ ہاتھ لگانے کی صورت یہ ہوگی کہ آلہ تناسل میں حرکت اور انتشار آ جائے یا پہلے سے زیادہ بڑھ جائے۔ یہی تعریف صحیح ہے۔ فرج کی طرف دیکھنے میں اس کے اندرونی حصہ کی طرف دیکھنے کا اعتبار ہوگا۔ مگر یہ بات صرف اسی صورت میں پائی جا سکتی ہے جبکہ وہ ٹیک لگائے ہوئے ہو۔

توضیح: شہوت کے ساتھ ہاتھ لگانے یا شرم گاہ کی طرف دیکھنے کی تعریف

ولنا ان اللمس والنظرسبب داع الى الوطى فيقام مقامه فى موضع الاحتياط.....الخ

اور ہماری دلیل ہے کہ ہاتھ لگانا اور دیکھنا ایک ایسا سبب ہے جو وطی کرنے کی طرف بلانے والا ہے ف۔ اور نفس کو رغبت دیتا ہے کہ وطی میں مبتلا ہو جائے۔ یہاں تک کہ حدیث میں آنکھ وغیرہ کے فعل کو وطی قرار دیا گیا ہے۔ اور شرم گاہ کو اسی وطی کی تصدیق کرنے والا ٹھہرایا گیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ہاتھ لگانے اور دیکھنے کا فعل حدیث کے مطابق حکمی وطی ہے۔ اور ظاہر کے اعتبار سے ایسا قوی سبب ہے جو حقیقی وطی پر آمادہ کرنے والا ہے۔ **فيقام مقامه فى موضع الاحتياط الخ** اس لئے ان میں سے ہر ایک فعل کو احتیاط کے موقع میں وطی کے قائم مقام کر دیا جائے گا۔ ف چونکہ یہ بحث بہت ہی احتیاط کرنے کی ہے اس لئے یہ بندہ مترجم اس کی وضاحت کرتا ہے جس سے ہر شخص کو باخبر رہنا چاہئے۔ کہ حرمت مصاہرت مطلقاً وطی سے ثابت ہو جاتی ہے خواہ وہ حلال ہو یا شبہ سے ہو یا زنا سے ہو۔ ق۔ اور چھونے اور دیکھنے سے چند شرطوں کے ساتھ۔ پس بلا خلاف چھونے اور دیکھنے میں شہوت کے ساتھ ہونا شرط ہے۔ البدائع۔

اور مرد و عورت میں سے صرف ایک کے اندر بھی شہوت کا ہونا کافی ہے۔ الزیلعی۔ لیکن شہوت کے جانے کے لائق ہونا بھی شرط ہے۔ اگرچہ بالغ نہ ہو۔ اس لئے لڑکی کا نو برس کا ہونا اور اس سے کم نہ ہونا شرط ہے۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ اور ایسا لڑکا جسے خواہش جماع ہو۔ اور جماع کرے وہ بالغ کے جیسا ہے۔ ق۔ اور جو عورت بہت بوڑھی ہو کر شہوت کی حد سے نکل گئی ہو اس سے وطی کرنے سے بھی حرمت مصاہرت ثابت ہو جائے گی۔ بخلاف نو برس سے کم کی لڑکی کے۔ الزیلعی۔ پھر جس سے شہوت کی جا سکتی ہو اس سے شہوت کے ساتھ اس کی کسی بھی جگہ ہاتھ لگا دیا جائے حرمت ثابت ہو جاتی ہے اگرچہ ناخن ہوں۔ الخلاصہ۔ اور اگرچہ ایسے بال ہوں جو بدن سے متصل ہوں۔ اور کہا گیا کہ مطلقاً اگرچہ نیچے لٹک ہوئے ہوں۔ اسی طرح بوسہ لینا۔ معانقہ کرنا۔ اور شرم گاہ کے علاوہ بدن کے دوسرے حصہ میں آلہ تناسل کو رگڑنا۔ لیکن دیکھنے میں تو شہوت کے ساتھ فرج یا آلہ تناسل کو

دیکھنا۔ پھر شہوت سے یہ ہاتھ لگانا یا جس طرح بتایا گیا ہے اسی طرح دیکھنا مطلقاً واجب کرتا ہے۔ خواہ یہ کام حلال ہو یا حرام ہو خواہ جان بوجھ کر ہو اگرچہ نشہ میں ہو۔ ھ۔

یا خطاء ہو اس طرح سے کہ شہوت کے ساتھ بیوی پر ہاتھ ڈالنا چاہتا تھا مگر بیٹی یا ربیبہ کے سینہ وغیرہ پر پڑ گیا۔ اور بدن کی گرمی محسوس ہو کر شہوت بڑھ گئی۔ تو مصاہرت کی حرمت ثابت ہو کر بیوی حرام ہو جائے گی۔ اگرچہ فوراً ہی ہاتھ اٹھا لیا ہو۔ کیونکہ اس میں دیر تک اور ہمیشہ رہنا شرط نہیں ہے۔ یہ تو خطاء کی صورت ہوئی۔ یا سہو (غفلت سے ہو۔ اس طور سے کہ بیٹی کو بھولے سے ہاتھ لگایا جس سے شہوت ہو گئی یا بیٹی کو بیوی خیال کیا یا مجبوراً ہو یعنی کسی نے اس سے زبردستی ایسی حرکت کرائی۔ اور جیسے بیوی کی ماں نے شہوت سے اس کا بوسہ لے لیا۔ لیکن دیکھنے کی صورت میں یہ شرط ہے کہ حقیقتاً فرج یاذکر کی طرف نظر ہو۔ اگرچہ پانی کے اندر یا شیشہ کی آڑ یا باریک پردہ سے نظر آئے۔ پس اگر اس کا عکس کسی آئینہ میں یا پانی میں نظر آیا اس سے مصاہرت ثابت نہ ہو گی۔ جیسے کہ ہاتھ لگانے میں بدن کی حرارت شرط ہے ورنہ اس سے حرمت ثابت نہیں ہو گی۔ اگرچہ شہوت بھی ہو۔ پھر شہوت کے ساتھ دیکھنے میں یہ شرط ہے کہ جس کو دیکھا اسی کو چاہے۔ اور اگر اس جیسی اپنے واسطے منکوحہ چاہے یا باندی چاہے تو اس سے حرمت مصاہرت ثابت نہیں ہو گی۔ م۔ ھ۔

ثم ان اللمس بشهوة ان ينتشر الألة او تزداد انتشارا هو الصحيح.....الخ

پھر معلوم ہونا چاہئے کہ شہوت کے ساتھ ہاتھ لگانے کا مطلب یہ ہے کہ اس سے آلہ تناسل میں حرکت آجائے۔ ف جبکہ اس سے پہلے بالکل سکڑا پڑا ہوا ہو۔ **اوتزداد وانتشارا هو الصحيح** یا اس کا انتشار بڑھ جائے اور پہلے کچھ منتشر تھا، یہی قول صحیح ہے، ف، اور اسی پر فتوی دیا جائے گا۔ الخالصہ، اس لئے اگر آلہ تناسل دراز تھا اسی حالت میں کسی عورت کو ہاتھ لگا دیا لیکن اس پر ان کیفیت میں کوئی فرق نہ آیا تو حرمت ثابت نہ ہو گی۔ ھ۔ پھر یہ تعریف ایسے مرد کے بارے میں ہے جو جماع پر قادر ہو اور جو ان ہو لیکن نامرد۔ خصیتین کٹے ہوئے اور بوڑھے اور عورت کے بارے میں شہوت سے ہاتھ لگانا یہ ہے کہ اس سے دل میں حرکت اور گدگداہٹ اور لذت آئے یا پہلے سے موجود ہو تو بڑھ جائے۔ المحیط۔

والمعتبر النظر الى الفوج الداخل ولايتحقق ذلك الا عند اتكائها.....الخ

اور حرمت مصاہرت کے لئے جس دیکھنے کا اعتبار ہے وہ ہے جو فرج کے اندرونی حصہ میں ہو۔ ف جو گولائی اور پردہ بکارت کی جگہ ہے۔ اسی پر فتوی ہے۔ الظہیریہ۔ الجواہر۔ **ولايتحقق ذلك الاعند اتكائها** اور ایسی نظر نہیں ہو سکتی ہے مگر اسی صورت میں کہ عورت تکیہ لگائے ہوئے ہو۔ ف یعنی ننگی اور پیٹھ کے بل پاؤں پھیلائے بغیر۔ کیونکہ دوسری صورتوں میں مثلاً کھڑے، بیٹھے اور پاؤں پھیلائے ہوئی حالت میں صرف اوپر کی شگاف نظر آئے گی جس سے حرمت مصاہرت نہیں ہوتی ہے۔ یہ سب اس وقت کہ ہاتھ لگانے اور دیکھنے سے منی باہر نہ آگئی ہو۔

ولومس فانزل فقد قيل انه يوجب الحرمة والصحيح انه لايوجبها لانه بالانزال تبين انه غير مفض الى الوطى وعلى هذا اتيان المراة فى الدبر

ترجمہ۔ اور اگر مرد نے ہاتھ لگایا جس سے انزال ہو گیا تو کہا گیا ہے کہ اس سے بھی حرمت مصاہرت ثابت ہو جائے گی۔ لیکن قول صحیح یہی ہے کہ حرمت واجب نہیں ہو گی۔ کیونکہ اس انزال سے یہ ظاہر ہو گیا کہ یہ ہاتھ لگانا اور دیکھنا وطی تک پہونچانے والا نہیں ہے۔ اور اسی کے مطابق عورت سے اس کے مقعد میں وطی کرنے کا بھی حکم ہے۔

☆☆☆

توضیح: عورت کو ہاتھ لگانے سے انزال ہو جانے کی صورت میں مصاہرت کا حکم۔ مصاہرت کے چند ضروری مسائل

ولو مس فانزل فقد قیل انه یوجب الحرمة.....الخ

اگر عورت اور مرد دونوں میں سے کسی نے دوسرے کو ہاتھ لگایا (یا نظر کی) جس سے انزال ہو گیا تو کہا گیا ہے کہ اس سے بھی مصاہرت کا حکم ثابت ہو گا۔ والصحیح انه لایوجبها الخ لیکن قول صحیح یہ ہے کہ یہ حرمت مصاہرت کا سبب نہیں ہے۔ ف۔ صدر الشہیدؒ نے کہا ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ انتہیٰ کیونکہ انزال ہو جانے سے یہ ثابت ہو گیا کہ اس مساس و نظر کے بعد وطی کی نوبت نہیں آسکتی ہے۔

وعلی هذا اتیان المراة فی الدبر .....الخ

اس حکم کے مطابق عورت سے اس کے مقعد میں وطی کرنا ہے۔ ف یعنی عورت کے دبر (مقعد) میں ہاتھ لگانے اور دیکھنے سے بڑھ کر اگر کوئی وطی کرے جب بھی صحیح قول کے مطابق حرمت کا حکم نافذ نہیں ہو گا۔ خواہ انزال ہو یا نہ ہو (میں کہتا ہوں کہ بعض محشین نے لکھا ہے کہ عورت کے مقعد (دبر) میں اگر وطی سے انزال ہو تو حرمت نہیں اور اگر نہ ہو تو حرمت ہو گی۔ انتہیٰ۔ میں کہتا ہوں کہ یہ غلط ہے اور قاضی خان میں ہے کہ اگر عورت کی دبر میں نظر کی تو اس سے حرمت مصاہرت لازم نہ ہو گی۔ محیط میں ہے کہ یہی اصح ہے۔ اور جواہر الاخلاطی میں ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ جیسے کہ انقباوی میں ہے۔ پس محشی کی غلطی ظاہر ہو گئی۔ ، کیا نہیں جانتے اگر موجب ہے تو مطلق موجب ہے وہاں انزال نہ ہونے کی قید بالکل نہیں ہے)۔ م یہی قول اصح ہے۔ المحیط۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ الجواہر۔ ھ۔

اور اگر کسی نے نابالغ لڑکے سے لواطت کی تو عامہ علماء کے قول کے مطابق اس سے حرمت مصاہرت نہیں ہو گی۔ ع۔ جیسے نو برس سے کم کی لڑکی سے جماع کرنا۔ اور جو لڑکا اپنی خواہش سے وطی نہیں کرتا اس سے وطی کرانا۔ ف۔ ب۔ اور چوپایہ سے وطی کرنے سے بھی مصاہرت کا حکم نہیں ہوتا۔ ف۔ ھ۔

مصاہرت کے اقرار کے مسائل

یہ چند مسائل اس لئے جاننا چاہئے کہ آدمی ایسے جاہلوں کی حرکتوں سے باز آجائے۔ اور پرہیز کرے جو اپنی بیوی وغیرہ سے گالی گلوچ بدزبانی میں ایسی باتیں بکتے ہیں جن کے ہونے سے مصاہرت کا حکم لگایا جاتا ہے۔ م

نمبر ا۔ اگر کسی نے اپنی بیوی سے متعلق ایسی حرمت مصاہرت کا اقرار کیا جس سے بیوی حرام ہوتی ہو تو ان دونوں میں علیحدگی کرادی جائے گی۔ مثلاً کسی نے کہا میں نے تمہارے نکاح سے پہلے یا بعد میں تمہاری ماں سے وطی کی ہے۔ اگرچہ دل لگی سے کہا ہو۔ المحیط

نمبر ۲۔ اگر اس وقت یہ دعویٰ کرے کہ میں نے جھوٹ کہا ہے تو قاضی اس کی بات سچ نہیں مانے گا۔ لیکن اگر اللہ تعالیٰ کے نزدیک واقعتاً دعویٰ غلط تھا تو اس کی بیوی حرام نہ ہو گی۔ پھر بھی قاضی ان میں تفریق کردے گا اور پورا مہر دلوا لے گا۔ التجنیس۔

نمبر ۳۔ واضح ہو کہ ہر وہ صورت جہاں حرمت مصاہرت ہوتی ہو یا کوئی بھی معاملہ جو محرمات سے ہو اس میں شریعت کی طرف سے خود قاضی مدعی ہو گا۔ کسی کو اس کے پاس مدعی بن کر جانے کی ضرورت نہیں ہے۔ البتہ ہر وہ مسلمان جسے ایسی غلط بات معلوم ہو جائے اس پر واجب ہوتا ہے کہ قاضی کو اس کی اطلاع کردے۔ م۔

نمبر ۴۔ اگر بوسہ لینے اور ہاتھ لگانے اور شرم گاہ میں نظر ڈالنے کے بعد کسی نے دعویٰ کیا کہ یہ کام شہوت کے بغیر ہوا ہے تو ان کاموں سے حرمت کا فتویٰ ہو گا۔ اور باقی دوسرے کاموں سے نہیں ہو گا۔ مگر جب کہ یہ ظاہر ہو جائے کہ شہوت سے ہی تھا۔

المحیط نمبر
نمبر ۵۔ خواہ منہ یا گال یا سر کا بوسہ ہو۔ الظہیریہ۔
نمبر ۳۔ چھاتیوں کو چھونا بھی بوسہ کا حکم رکھتا ہے۔ الوجیز۔

نمبر ۷۔ اور اگر گواہوں نے کہا کہ اس نے شہوت کے ساتھ ہاتھ لگایا ہے تو بھی قول مختار یہ ہے کہ وہ مقبول ہوں گے، التجنیس۔ اور اسی پر عمل ہے۔ الجواہر۔
نمبر ۸۔ بیوی نے کہا کہ مجھ سے تمہارے باپ نے وطی کی ہے یا شہوت کے ساتھ ہاتھ لگایا ہے تو اگر شوہر اور اس کے بیٹے نے اس کی تصدیق نہ کی تو وہ بائنہ نہ ہوگی۔ ط۔ س۔
نمبر ۹۔ واضح ہو کہ حرمت مصاہرہ ثابت ہو جانے سے نکاح ختم نہیں ہوتا اسی بناء پر اگر اس سے وطی ہو جائے تو حد زنا لازم نہیں ہوگی اگرچہ جانتا ہو۔ م۔ ح۔

واذا طلق امراته طلاقا بائنا او رجعيا لم يجزله ان يتزوج باختها حتى تنقضي عدتها وقال الشافعي انكانت العدة عن طلاق بائن اوثلث يجوزلانقطاع النكاح بالكلية اعمالا للقاطع ولهٰذا لو وطيها مع العلم بالحرمة يجب الحدولنا ان نكاح الاولى قائم لبقاء احكامه كالنفقة والمنع والفراش والقاطع تاخرعمله ولهٰذا بقي القيد والحد لايجب على اشارة كتاب الطلاق وعلى عبارة كتاب الحدود يجب لان الملك قدزال في حق الحل فيتحقق الزناء ولم يرتفع في حق ماذكرنا فيصير جامعا.

ترجمہ۔ اور جس کسی نے اپنی بیوی کو طلاق بائن یا رجعی دی ہو تو اس کے لئے یہ جائز نہ ہوگا کہ اس کی عدت ختم ہونے سے پہلے اس کی بہن سے نکاح کرے۔ اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ اگر طلاق بائن یا تین طلاقوں کی عدت ہو تو جائز ہوگا کیونکہ ان دونوں طلاقوں سے نکاح کا تعلق بالکل ختم ہو جاتا ہے۔ قاطع یعنی طلاق کو عمل دلانے کی لئے۔ اسی لئے اگر اس سے حرمت جانتے ہوئے بھی وطی کرلے گا تو اس پر حد جاری کی جائے گی۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ پہلے نکاح کا تعلق اس وقت باقی رہتا ہے کیونکہ اس کے بعض احکام باقی رہتے ہیں مثلاً اس کا نفقہ واجب ہوتا ہے اور عورت کو باہر نکلنے سے ممانعت ہوتی ہے۔ اور اس کا بچہ صحیح النسب ہوتا ہےاور قاطع کا عمل موخر ہو گیا ہے۔ اسی وجہ سے قید نکاحی باقی ہے اور حال یہ ہے کہ کتاب الطلاق کی عبارت سے اشارہ ملتا ہے کہ اس پر حد واجب نہیں ہوگی لیکن کتاب الحدود کی عبارت سے حد واجب ہے۔ اس لئے کہ حلال ہونے کے بارے میں اس کی ملکیت زائل ہو گی
گئی اس لئے زنا محقق ہو جائے گا۔ لیکن جو باتیں ہم نے بیان کیں ان کے بارے میں نکاح ختم نہیں ہوا ہے۔ تو وہ جمع کرنے والا ہو جائے گا۔

توضیح: عدت کی حالت میں بیوی کی بہن سے نکاح کرنا، آئمہ کا اختلاف، ان کے دلائل

واذا طلق امراته طلاقا بائنا او رجعيا لم يجزله ان يتزوج باختها حتى تنقضي عدتها......الخ
اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو طلاق دیدے خواہ بائن ہو۔ ف ایک ہو یا دو بائن کی صفت کے ساتھ یا تین طلاقیں دیں یا خلع وغیرہ اور رجعیا الخ یا طلاق رجعی دی۔ ف جو تین سے کم ہو اور اس میں بائن کی صفت نہ ہو۔ تو تمام صورتوں میں وہ عدت طلاق میں ہو گی۔ م۔ اسی طرح جب نکاح فاسد یا شبہ کی وطی کی عدت میں ہو۔ **لم يجزله ان يتزوج باختها حتى تنقضي عدتها** تو اس مرد

کے لئے یہ جائز نہ ہوگا کہ اس عورت کی بہن سے نکاح کرے یہاں تک کہ عدت گذارنے والی کی عدت گذر جائے۔ف یعنی اس کے بعد اس کی بہن سے نکاح کر سکتا ہے۔اور یہی حکم اس کی خالہ اور پھوپھی وغیرہ کا بھی جن کو اکٹھے کرنا حرام ہے۔اور اگر یہ عدت میں رہنے والی چار بیویوں میں سے ایک ہو تو اس کی جگہ پر کسی اور سے نکاح کرنے کا بھی یہی حکم ہے۔الکافی۔ھ۔کیونکہ جب تک عدت باقی ہے اس کا نکاح پورے طور پر ختم نہیں ہوتا ہے۔اگرچہ نکاح کا کچھ اثر اب باقی نہ ہو۔

وقال الشافعي انكانت العدة عن طلاق بائن اوثلث يجوز لانقطاع النكاح بالكلية......الخ

اور شافعیؒ نے کہا ہے۔ف کہ اس میں تفصیل ہے۔یعنی اگر وہ طلاق بائن یا تین طلاقوں کی عدت میں ہو۔یعنی ایسی طلاق جس میں رجعت نہیں ہو سکتی ہو۔تو جائز ہے ف کہ وہ شخص معتدہ کی بہن سے نکاح کرے۔ **لانقطاع** کیونکہ اس کا نکاح مطلقاً ختم ہو چکا ہے۔(اس لئے یہ جائز ہے) تاکہ قاطع تعلق کو ختم کرنے والی چیز یعنی طلاق کو عمل دلایا جائے۔ف کیونکہ جب قاطع نکاح موجود ہوا تو اس کا عمل واثر ہونا چاہئے۔ **ولهذا** اسی مکمل طور پر تعلق ختم ہو جانے کی وجہ اگر مرد نے اپنی بائنہ بیوی کے ساتھ وطی کی اور اسے اس کا حرام ہونا معلوم ہے تو اس پر حد زنا واجب ہوگی۔

ولنا ان نكاح الاولى قائم لبقاء احكامه كالنفقة والمنع والفراش ......الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس عورت کا نکاح اب تک باقی ہے کیونکہ نکاح کے کچھ احکام اب بھی باقی ہیں۔جیسے اس کا نفقہ مرد کے ذمہ ہونا۔اور عورت کو گھر سے نکلنے کی اجازت کا نہ ہونا۔اور اگر اس سے ان دنوں بچہ ہو جائے تو اس جائز اور صحیح النسب کہنا۔ف یہاں تک کہ اگر طلاق کے بعد دو برس کے اندر بھی اسے بچہ پیدا ہو تو اس مرد کے نسب سے اس بچہ کو تسلیم کرنا۔اب اگر کوئی یہ کہے کہ پھر تو قاطع یعنی طلاق کا کچھ بھی اثر نہ ہوا۔جواب یہ کہ فوراً ہو جانا ہی ضروری نہیں ہے۔

والقاطع تاخر عمله ولهذا بقي القيد والحد لايجب على اشارة كتاب الطلاق......الخ

اور قاطع کا عمل موخر ہو گیا۔اسی وجہ سے نکاح کی قید باقی ہے۔ف کہ عورت اپنی عدت کی جگہ سے باہر قدم نہیں نکال سکتی ہے۔اب اگر یہ وہم ہو کہ نکاح باقی رہنے کی صورت میں وطی کر لینے پر حد زنا کیوں واجب ہوتی ہے۔جواب یہ ہے کہ وطی اس کے لئے حلال نہیں ہے۔**والحدلايجب على اشارة كتاب الطلاق الخ** حال یہ ہے کہ کتاب الطلاق سے اس بات کی طرف اشارہ پایا جاتا کہ حد واجب نہ ہوگی، لیکن کتاب الحدود کی صراحت سے حد واجب ہوتی ہے۔ف: اور ہم نے مانا ہے کہ حد واجب ہے لیکن اس وجہ سے نہیں کہ نکاح بالکلیہ اور مطلقاً ختم ہو گیا ہے۔

لان الملك قدزال في حق الحل فيتحقق الزناء......الخ

اس لئے کہ وطی حلال ہونے کے بارے میں ملکیت ختم ہو گئی اس لئے زنا ثابت ہو گیا۔ف بشرطیکہ وہ اس مسئلہ کو جانتا بھی ہو۔ **ولم يرتفع في حق ما ذكرنا** اور بتائی ہوئی صورتوں میں نکاح ختم نہ ہوا۔ف یعنی اسے عدت میں نفقہ دینا۔اس کا گھر سے نہ نکلنا۔اور بچہ ہونے سے اسی مرد کا تسلیم کیا جانا۔کہ ان مسائل میں اس کا نکاح باقی مانا جاتا ہے۔**فيصير جامعا** تو وہ شخص جمع کرنے والا ہو جائے گا۔ف اگر مرد اپنی مطلقہ معتدہ کی بہن سے نکاح کرلے تو وہ نکاح میں دو بہنوں کو جمع کرنے والا ہو جائے گا۔حالانکہ یہ حرام کام ہے۔میں کہتا ہوں کہ جب ایک اعتبار سے نکاح باقی ہے تو اس پر حد زنا واجب نہیں ہونی چاہئے۔اگرچہ حرام ہونے کا اسے علم بھی ہو۔کیونکہ شبہہ حد کو ساقط کر دیتا ہے۔اگر ایک ساتھ ایسی دو عورتوں سے نکاح کیا جن میں سے ایک تو اس کے لئے حلال ہو مگر دوسری حرام مثلاً موجودہ بیوی کی بہن یا پھوپھی وغیرہ جس کا ایک ساتھ ہونا جائز نہیں ہے۔یا مرد کی پھوپھی وغیرہ جو ہمیشہ کے لئے اس پر حرام ہو تو قرابت کی وجہ سے ہو یا دامادی رشتہ سے یا وہ خود شوہر والی ہو یا بت پرست ہو۔غرض کہ دوسری اس پر کسی وجہ سے بھی حرام ہو اگرچہ ایک ہی ساتھ دونوں کا ایجاب وقبول ہوا ہو تو ان میں سے جو حلال ہوگی اس کا نکاح صحیح اور دوسری کا باطل ہوگا۔اور جو مال یا نقد بطور مہر طے پایا ہو وہ سب اسی عورت (حلال) کا ہوگا۔العینی۔اب اگر اس نے اس عورت

سے بھی ہمبستری کرلی تو مبسوط میں ہے کہ اس کے لئے مہر مثل لازم آئے گا خواہ جتنا بھی ہو۔ یہی قول اصح ہے۔ ف۔

ولایتزوج المولی امته ولا المرأة عبدھالان النکاح ماشرع الامثمرابثمرات مشترکة بین المتناکحین والمملوکیة تنافی المالکیة فیمتنع وقوع الثمرة علی الشرکة ویجوزتزوج الکتابیات لقوله تعالی والمحصنات من الذین اوتوا الکتاب ای العفائف ولافرق بین الکتابیة الحرة و الامة علی مانبین ان شاء الله

ترجمہ۔اور نہ شادی کرے مولیٰ اپنی باندی سے اور نہ عورت اپنے غلام سے اس لئے کہ یہ نکاح تو اس طریقہ سے جائز کیا گیا ہے کہ اس سے جو فائدے اور نتیجے ہوں وہ ان دونوں نکاح کرنے والوں کے درمیان ہوں۔ حالانکہ مالک اور مملوک ہونے کے تعلق ہونے میں بہت منافات اور دوری ہے۔ اس لئے شرکت کے طور پر دونوں میں نتیجہ اور فائدہ حاصل ہونا ناممکن ہے۔ اور کتابیہ عورت سے نکاح کرنا جائز ہے اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ حلال کی گئیں تمہارے لئے اہل کتاب میں سے محصنات یعنی پاک دامن عورتیں اور کتابیہ خواہ آزاد ہو یا باندی ان میں کوئی فرق نہیں ہے (یعنی دونوں برابر ہیں) جس کی وجہ ہم انشاءاللہ عن قریب بیان کرینگے۔

توضیح: اپنی باندی یا اپنے غلام اور کتابیہ سے نکاح کرنے کا حکم

ولایتزوج المولی امته ولا المرأة عبدھا لان النکاح ما شرع الامثمرا بثمرات مشترکة.....الخ

اور مرد مولیٰ کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ اپنی باندی سے اپنا نکاح کرے۔ اور نہ ہی مالکہ عورت کے لئے یہ جائز ہے کہ اپنے غلام سے اپنا نکاح کرے خواہ ملکیت پوری ہو یا ناقص ہو۔ ف یعنی ان دونوں میں مالک اور مملوک کا بھی تعلق باقی رہے پھر نکاح بھی ہو جائے کہ ایسا نکاح باطل ہے نہ حرام۔ وگناہ۔ بلکہ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر نکاح کرلیا گیا تو اس کا کوئی اور کسی قسم کا اعتبار نہ ہوگا۔ جیسا کہ قاضی خان میں ہے۔ البتہ اگر پہلے آزاد کردے اور بعد میں نکاح تو جائز ہوگا۔

لان النکاح ماشرع الامثمرابثمرات مشترکة بین المتناکحین .....الخ

کیونکہ نکاح تو اس لئے مشروع ہوا ہے کہ اس سے ایسے فائدے حاصل ہوں جو ان دونوں کے درمیان مشترک ہوں۔ ف اور اس طرح دو اجنبی آدمی ایک معاہدہ کے ساتھ مل کر اپنے اپنے اختیار سے فائدہ حاصل کریں۔ اور یہ بات آزاد مرد اور عورت کے سوا مالک اور مملوک کے درمیان ممکن نہیں ہے۔ والمملوکیة تنافی المالکیة حالانکہ مملوک اور مالک ہونے میں باہم منافات ہے۔ ف یہاں تک کہ مالک کو پورا اختیار ہوتا ہے مگر مملوک کو کچھ بھی اختیار نہیں ہوتا ہے۔ فیمتنع وقوع الثمرة علی الشرکة نتیجہ کے طور پر شرکت کرکے کچھ بھی نفع حاصل کرنا ناممکن ہو جاتا ہے۔ ف اس لئے ان کے درمیان نکاح بے کار ہوگا۔ اور ائمہ اربعہ کا بھی یہی قول ہے بلکہ اسی پر اجماع ہے۔ یہ بات ابن المنذر نے ذکر کی ہے۔ واضح ہو کہ جس نے باندی کو اسلام کی اچھی تعلیم و تربیت دے کر آزاد کرکے اس سے نکاح کرلیا تو اس کے لئے دوگنا ثواب ہے۔ جیسا کہ حدیث میں ہے۔ م۔ فقہاء مشائخ نے فرمایا ہے کہ اس زمانہ میں بہتر یہ ہے کہ مرد اپنی باندی سے نکاح کرلینے کے بعد اس سے وطی کرے تا کہ اگر وہ حقیقت میں آزاد ہو تو وہ نکاح سے حلال ہو جائے۔ السراجیہ۔ ھ۔ ایسا کرنا بہتر ہے۔ لازم نہیں ہے۔

مسئلہ کی اصل وجہ یہ ہے کہ حلال باندیاں وہ ہیں جو جہاد میں باندی بن کر قبضہ میں آگئیں۔ پھر اگر اس کے مالک سے اسکی اولاد ہوئی تو وہ بھی اس مالک کی طرح آزاد ہوگی۔ اور دوسرے سے نکاح کے بعد اسسے اولاد ہوئی تو وہ اپنی ماں کی طرح اس کے مالک کی مملوک ہوگی۔ پھر اکثر ایسا بھی ہو جاتا ہے کہ ذمی کافروں کی اولاد بھی لونڈیوں کی طرح فروخت کردی جاتی ہے حالانکہ ایسا کرنا غلط ہے۔ اسی لئے دل کو اطمینان دلانے کے خیال سے بہتر یہ ہے کہ مالک پہلے اس سے نکاح کرلے۔ اگرچہ نکاح کے حقوق ثابت نہیں ہوں گے۔ اور بعضوں نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ چار آزاد بیویوں کی موجودگی میں اس باندی سے نکاح کرکے اسے

پانچویں ٹھہرانے میں کچھ احتیاط نہیں ہے۔ فافہم۔ م۔

ویجوزتزوج الکتابیات لقوله تعالی ﴿والمحصنات من الذین اوتوا الکتاب﴾ ای العفائف.....الخ

ائمہ اربعہ کے اجماع کے ساتھ کتابیہ عورت سے نکاح کرنا جائز ہے۔ ف۔ لیکن مسلمان عورت کو کسی کتابی مرد کے نکاح میں دینا بالا جماع جائز نہیں ہے۔ پھر کتابیہ عورت عام ہے خواہ وہ آزاد ہو یا باندی ہو۔ **لقوله تعالی** اس فرمان باری تعالیٰ **﴿والمحصنات من الذین اوتوا الکتاب﴾ ای العفائف ولافرق بین الکتابیة الحرة و الامة علی مانبین ان شاء الله**۔ کی وجہ سے یعنی تمہارے لئے محصنہ عورتیں اہل کتاب میں سے حلال کی گئیں۔ **العفائف** یعنی پاکدامن عورتیں۔ ف یعنی جو بدکارہ اور چھپ چھپا کر دوسروں سے ناجائز تعلقات رکھنے والیاں نہ ہوں۔ ولا فرق الخ اور کتابیہ عورتوں میں خواہ آزاد ہوں یا باندی کچھ فرق نہیں ہے۔ چنانچہ انشاء اللہ ہم بیان کریں گے۔ ف۔ مگر اس میں اختلاف ہے۔ ع۔

ولایجوز تزوج المجوسیات لقوله علیه السلام سنوا بهم سنة اهل الکتاب غیرناکحی نسائهم ولا اکلی ذبائحهم قال ولا الوثنیات لقوله تعالی ﴿ ولاتنکحوا المشرکات حتی یؤمن﴾ ویجوز تزوج الصابیات ان کانوا یومنون بدین ویقرون بکتاب لانهم من اهل الکتاب وان کانوا یعبدون الکواکب ولاکتاب لهم لم تجز مناکحتهم لانهم مشرکون والخلاف المنقول فیه محمول علی اشتباه مذهبهم فکل اجاب علی ما وقع عندهم وعلی هذا حال ذبیحتهم

ترجمہ۔ اور مجوسیہ عورتوں سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان سے کہ تم ان سے کتابیوں جیسا سلوک کرو سوائے اس کے کہ ان کی عورتوں سے نکاح نہ کرو۔ اور ان کے ذبیحوں کو نہ کھاؤ۔ فرمایا۔ اور وثنیات سے بھی نکاح نہ کرو۔ اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ تم مشرکہ عورتوں سے نکاح نہ کرو یہاں تک کہ وہ ایمان لے آئیں۔ اور صابیات سے نکاح کرنا جائز ہے اس شرط کے ساتھ کہ وہ قوم دین پر ایمان رکھتی ہوں اور کتاب کا اقرار کرتی ہوں۔ کیونکہ یہ قوم بھی اہل کتاب میں سے ہے۔ اور اگر وہ قوم ستاروں کی عبادت کرتی ہو اور ان کے پاس کتاب آسمانی نہ ہو تو ان سے نکاح کا تعلق کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ وہ لوگ مشرک ہیں۔ اس مسئلہ میں جو اختلاف فقہاء منقول ہوا وہ اس بناء پر ہے کہ ان کے صحیح مذہب کے بارے میں اشتباہ ہے اس لئے جن کے سامنے جو بات آئی اسی کے مطابق جواب دیا ہے اور یہی حال ان کے ذبیحہ کے بارے میں بھی ہے۔

توضیح: مجوسیہ، وثنیہ اور صابیہ عورتوں سے نکاح کرنے کا حکم

ولایجوز تزوج المجوسیات لقوله علیه السلام سنوا بهم سنة اهل الکتاب غیرناکحی.....الخ

اور مجوسیہ عورتوں سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔ ف جو زردشت اور آتش پرست کے دین پر ہوتے ہیں۔ **لقوله علیه السلام سنوا بهم سنة اهل الکتاب غیرناکحی نسائهم ولا اکلی ذبائحهم**۔ اس دلیل سے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ مجوسیوں کے ساتھ اہل کتاب کا برتاؤ کرو۔ سوائے ان عورتوں کے نکاح کرنے اور سوائے ان کا ذبیحہ کھانے کے ف اس کی روایت بزاز اور دار قطنی نے کی ہے جو کہ زکوۃ کی بحث میں گذر گئی ہے۔ اور ابن الہمامؒ نے ذکر کیا ہے کہ عبدالرزاق اور ابن ابی شیبہ نے اس کے معنی کی روایت کی ہے۔ اور اس پر چاروں اماموں کا اور جمہور فقہا کا اتفاق ہے کہ جب تک مجوسیہ مسلمان نہ ہو اس سے نکاح جائز نہیں ہے۔ البتہ جزیہ مقرر کرنے کے معاملے میں ان کا اور اہل کتاب کا ایک حکم ہے۔ مع۔

قال ولا الوثنیات لقوله تعالی ﴿ ولاتنکحوا المشرکات حتی یؤمن﴾ ......الخ

اور بت پرست عورتوں سے بھی نکاح جائز نہیں ہے۔ اس دلیل سے کہ فرمان باری تعالے ہے **ولا تنکحوا المشرکات**

تی یومن ۔ یعنی تم شرک کرنے والی عورتوں سے نکاح نہ کرو یہاں تک کہ وہ ایمان نہ لے آئیں۔ف کہا گیا ہے کہ یہودیہ اور
رانیہ بھی مشرکہ ہے۔اس لئے اس سے بھی نکاح نہیں ہونا چاہئے۔جواب دیا گیا ہے کہ اصح یہ ہے کہ یہ قوم پوری مشرکہ نہیں
رتی ہے۔لیکن میں مترجم کہتا ہوں کہ ان کے حق میں کفر صریح اور شرک بدیہی ہے۔اور صورت یہ ہے کہ بلاشبہ یہ مشرکہ ہے
لن اہل کتاب سے نکاح جائز ہونے کا حکم نص خاص سے ثابت ہوا ہے۔اور وہ عرب کے بت پرستوں میں سے نہیں ہیں۔اس
لئے ان کے سوا اور کسی سے نکاح جائز نہیں ہوا۔

ویجوز تزوج الصابیات ان کانوا یومنون بدین ویقرون بکتاب لانھم من اھل الکتاب.....الخ

اور صابیہ عورتوں سے نکاح کرلینا جائز ہے بشرطیکہ یہ قوم کسی دین سماوی کو مانتی اور کسی آسمانی کتاب کا اقرار کرتی ہو۔ف
ونکہ اس میں شک ہے۔پس اگر کسی دین اور کتاب آسمانی کی اقرار کرنے والی ہوں تو ان سے نکاح کا تعلق تو تم کرنا جائز ہوگا۔ ان
انوا یومنون بدین ویقرون بکتاب۔کیونکہ وہ اہل کتاب میں سے ٹھہرے۔

وان کانوا یعبدون الکواکب ولا کتاب لھم لم تجز مناکحتھم لانھم مشرکون.....الخ

اور اگر یہ قوم ستارے پوجتی ہو اور اس کے لئے کوئی کتاب یعنی آسمانی کتاب نہ ہو۔ف جیسا کہ ان کا حال بیان کیا گیا ہے۔لم
جز مناکحتھم لانھم مشرکون تو ان سے باہم نکاح کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ یہ مشرک ثابت ہوئے۔ف اس جگہ باہم نکاح
سے مراد صرف ان کی عورتوں سے نکاح کرنا ہے۔ورنہ مسلمہ عورت سے ان کا نکاح تو بلا خلاف حرام اور باطل ہے۔

والخلاف المنقول فیه محمول علی اشتباہ مذھبھم فکل اجاب علی ما وقع عندھم.....الخ

اور ان کے بارے میں جو اختلاف نقل کیا گیا ہے وہ ان کے مذہب کے بارے میں اشتباہ ہونے پر محمول ہے۔ف چنانچہ امام
حنیفہؒ کے نزدیک ان کا کتابی ہونا ظاہر ہوا تھا اس لئے انہوں نے ان سے مناکحت کو جائز کیا۔لیکن صاحبینؒ کے نزدیک اس کے
لاف ثابت ہوا تو انہوں نے کہا کہ جائز نہیں ہے۔ **فکل اجاب علی ماوقع عندھم وعلی ھذا حل ذبیحتھم**۔پس ہر
یک امام کے نزدیک جو حق ثابت ہوا اسی کے مطابق فیصلہ سنایا۔اور اسی اختلاف کے مطابق صابیوں کے ذبح کئے ہوئے جانور کا
کم ہے۔ف مگر اس مترجم کے نزدیک امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ سمجھ میں آتی ہے جو اگرچہ کسی دوسری کتاب میں نظر نہیں آتی ہے
۔ فرمان باری تعالیٰ میں ﴿ان الذین امنو والذین ھادو والنصارٰی والصابین﴾ الایہ ان میں سے ہر ایک کو فرمایا کہ جو اللہ
الیٰ اور قیامت کے دن پر ایمان لایا اور نیک کام کئے اس کو اپنا ثواب ہے۔اس سے اگر یہ مراد ہو کہ بالفعل ایمان لایا تو پھر کوئی بھی
ہودی نہیں رہا بلکہ ان الذین امنو میں داخل ہو گیا۔اس کے علاوہ صرف ان کی ہی کوئی خصوصیت باقی نہیں رہی۔بلکہ مجوسی
ندو بودھ وغیرہ سب کا یہی حکم ہوگا کہ جو ایمان لایے وہ جنتی ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ آیت کی مراد یہ ہے کہ ان امتوں میں سے جو امت اپنے اپنے وقت میں پورے طور پر ایمان لائی وہ جنتی
ہے۔اس بیان سے یہود کے اس قول کا رد ہو گیا کہ جنت صرف یہودیوں کے لئے ہے۔اس طرح یہ معلوم ہوا کہ ایمان اور عمل
صالح وہی معتبر ہے جو کتاب الٰہی اور پیغمبر پر ہو۔اور یقیناً صابئین بھی اہل کتاب میں سے ایک امت ہے۔اس لئے یہ امام ابو حنیفہ
کے دعویٰ کی بہترین دلیل ہوئی۔اور اس مسئلہ میں اصح قول ابو حنیفہؒ کا ہے کہ صابیہ کے ساتھ نکاح کرنا جائز لیکن مکروہ ہے۔جیسا
الکافی میں ہے۔واللہ تعالیٰ اعلم۔م۔

چند ضروری مسائل

نمبر ا۔جس عورت کا باپ یا ماں کتابی ہو تو اس کا حکم بھی اہل کتاب کا ہوگا۔البدائع
نمبر ۲۔اگر کتابیہ مجوسیہ ہو گئی تو اس کا نکاح مہر کے ساتھ باطل ہو گا لیکن اگر یہودیہ یا نصرانیہ ہو گئی تو نہیں۔الجوہرہ۔ں۔

نمبر ۳۔ اگر کوئی مسلمہ مرتد ہو کر کتابیہ ہو گئی تو اس کا نکاح کسی مرتد وغیرہ سے بھی جائز نہیں ہوگا۔ جیسے کسی مرتد مرد کا نکاح باطل ہے کیونکہ اس کا کوئی صحیح عقیدہ نہیں ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالے اعلم۔ اس مسئلہ کی مزید تحقیق کی یہاں گنجائش نہیں ہے۔

نمبر ۴۔ مجوسیہ وبت پرست میں آفتاب اور ستارے وغیرہ پوجنے والے اور دہریہ وزندیق وباطنیہ واباحیہ اور ہر وہ مذہب جس کی تکفیر کی جائے اس میں داخل ہیں۔ فع۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ نیچریہ اور بودھ اور روافض میں سے جو لوگ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی الوہیت یا شرکت رسالت یا جبرئیل کی وحی میں غلطی کے قائل ہیں ان میں سے کسی کے ساتھ نکاح کا تعلق کرنا جائز نہیں ہے۔ اور معتزلہ اور شیعہ امامیہ وغیرہ کی لڑکیوں سے کراہت کے ساتھ نکاح کرنا جائز ہے۔ اس جائز ہونے کو شامیؒ نے صراحت کے ساتھ لکھا ہے۔

نمبر ۵۔ جو عورت کسی کی منکوحہ یا حاملہ یا اس کی عدت وفات یا طلاق یا نکاح فاسد یا اس سے کسی نے شبہ میں وطی کی ہو اس سے اس کی عدت ختم ہونے یا وضع حمل سے پہلے نکاح جائز نہیں ہے البتہ اس کے بعد ہو سکتا ہے۔ ھ۔ ب۔ م

نمبر ۶۔ جس بیوی کو کوئی تین بر اطلاق دے چکا ہو اس سے نکاح جائز نہیں ہے۔ یہاں تک کہ اس سے حلالہ ہو جائے۔ اور باندی کی صورت میں صرف دو طلاقوں کے بعد ہی حلالہ لازم ہو جاتا ہے۔ یہاں تک کہ اگر اسے خرید لے یا آزاد کر دے تو بھی نکاح نہیں کر سکتا ہے۔ ق۔ س۔ ھ۔ ع امام ابو حنیفہؒ کی بہترین دلیل۔

قال ویجوز للمحرم والمحرمۃ ان یتزوجا فی حالۃ الاحرام وقال الشافعیؒ لایجوز وتزویج الولی المحرم ولیتہ علی ھذا الخلاف لہ قولہ علیہ السلام لاینکح المحرم ولاینکح۔

ترجمہ۔ اور محرم مرد اور محرمہ عورت دونوں کے لئے یہ جائز ہے کہ احرام کی حالت ہی میں نکاح کر لیں۔ لیکن امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ جائز نہ ہوگا۔ اور احرام کی حالت میں رہتے ہوئے کسی بھی ولی کو اپنی ولیہ کے نکاح کرانے میں بھی یہی اختلاف ہے۔ ان کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ محرم نہ اپنا کسی سے نکاح کرے اور نہ دوسرے کسی کا نکاح کرائے۔ ہماری دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ عمل ہے کہ آپ نے اپنا نکاح حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا سے اپنے احرام کی حالت میں کیا ہے۔ اور وہ جو روایت کی ہے وطی کرنے پر محمول کیا جائے گا (صرف نکاح کرنے پر نہیں)۔

توضیح: محرم اور محرمہ یعنی جو احرام کی حالت میں ہو
اس کے نکاح کی بحث دلائل کی تحقیق اور ان میں توفیق

قال ویجوز للمحرم والمحرمۃ ان یتزوجا فی حالۃ الاحرام ......الخ

اور جو مرد احرام باندھے ہوئے ہو اور جو عورت احرام باندھے ہوئے ہو دونوں احرام کی حالت میں عقد نکاح کر سکتے ہیں۔ ف۔ لیکن فوراً ہی وطی نہیں کر سکتے۔ **وقال الشافعیؒ لایجوز الخ** اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ اب نکاح ہی جائز نہیں ہے ف یہاں تک کہ محرم کسی دوسرے کا نکاح بھی نہیں کر سکتا، اسی لئے فرمایا

وتزویج الولی المحرم ولیتہ علی ھذا الخلاف لہ قولہ علیہ السلام لاینکح المحرم ولاینکح ......الخ

اور ولی محرم کا اپنی ولیہ کے نکاح میں بھی یہی اختلاف ہے۔ ف یعنی امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے مگر ہمارے نزدیک جائز ہے۔ **لہ قولہ علیہ السلام** امام شافعیؒ کی دلیل یہ حدیث ہے کہ جو آدمی محرم ہو وہ نکاح نہ کرے اور نہ نکاح کیا جائے۔ ف اس کی روایت مسلم نے حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے کی ہے۔ جواب یہ ہے کہ احرام سے مراد عقد خرید وفروخت اور نکاح نہیں ہے بلکہ نکاح بمعنی وطی ہے۔ کیونکہ لفظ نکاح لغت اور قرآن میں وطی کے معنی میں آیا ہے اور اس حدیث سے بھی یہی مراد

ہے۔ یعنی جو مرد محرم ہو وہ وطی نہ کرے اور جو عورت محرمہ ہو اس سے بھی وطی نہ کی جائے۔

ولنا ماروی انه علیه السلام تزوج بمیمونة وهو محرم ومارواه محمول علی الوطی ......الخ

حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود بھی حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے اپنے احرام میں ہونے کی حالت میں نکاح کیا ہے۔ف یہ حدیث صحاح ستہ وغیرہ میں مشہور حدیث کی قسم سے ہے۔ **وماروواه محمول الخ** اور شافعیؒ نے جس حدیث کی روایت کی وہ وطی پر محمول ہے۔ف یعنی اس میں بھی لفظ نکاح وطی کے معنی میں ہے۔ لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ مسلم وابوداؤد کی روایت میں کچھ زائد بھی ہے یعنی محرم منگنی نہ کرے۔ اور احمدؒ نے یہ بھی زیادہ کیا ہے کہ محرم مکہ میں منگنی نہ کرے۔ جواب یہ ہے کہ اس جگہ کوئی تعارض نہیں ہے۔ کیونکہ حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث پر تمام آئمہ ستہ متفق ہیں اور یہ مشہور کے قریب ہے۔ اور حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث کو حماد نے مطر الوراق سے روایت کیا ہے۔ اور یحییٰ بن سعید واحمد نے مطرؒ کو ضعیف کہا ہے۔ اور امام بخاریؒ نے اس حدیث کو ضعیف کہا ہے۔ طحاویؒ نے کہا ہے کہ آئمہ حدیث کے نزدیک مطر کی حدیث حجت کے لائق نہیں ہے۔ ابن عبدالبرؒ نے کہا ہے کہ اس کو مرفوع کرنا یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک اس کی نسبت کرنا مطرؒ کی غلطی ہے۔

خطابیؒ نے کہا ہے کہ بہتر جواب یہ ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث نہی تنزیہی پر محمول کیا جائے۔ یعنی احرام کی حالت میں ایسے کاموں میں مشغول نہ ہوں۔ اس بناء پر اگر محرم نے عقد نکاح کیا تو ابو حنیفہؒ وشافعیؒ کے نزدیک یہ صحیح ہو گا۔ البتہ مالکؒ نے اسے فاسد کہا ہے۔ لیکن ان کے خلاف یہ حدیث دلیل ہے۔ مع۔ اس سے یہ نتیجہ نکلا جو بعضوں نے روایت کی ہے کہ میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے آپ نے اس وقت نکاح کیا جبکہ آپ حلال (بغیر احرام) تھے اس سے ثابت ہوا کہ نکاح بمعنی وطی اور جماع ہے۔ چنانچہ بخاریؒ نے یہی حدیث اس طرح روایت کی ہے کہ آپ نے میمونہ رضی اللہ عنہا سے اس حال میں نکاح کیا کہ آپ احرام کی حالت میں تھے اور ان کے پاس خلوت میں گئے (زفاف کیا) اس حال میں کہ حلال تھے۔ الخ۔ م۔

ویجوز تزوج الامة مسلمة کانت او کتابیة.....الخ

اور باندی سے نکاح کرنا جائز ہے ف یعنی غیر کی باندی سے نکاح کرنا جائز ہے۔ **مسلمة کانت او کتابیة** خواہ وہ مسلمہ ہو یا کتابیہ ہو۔ف اور یہ جو اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿**فمن لم یستطع منك طولا ان ینکح المحصنات المومنات فما ملکت ایمانکم**﴾ الایہ۔ یعنی تم میں سے جو کوئی مومنات محصنات سے نکاح کرنے کی قدرت نہ رکھتا ہو تو وہ ایسی عورتوں سے نکاح کر لے جن کے تمہارے ہاتھ مالک ہوئے ہیں۔ الخ اس سے مقصود بہتری کی صورت بتانی ہے جواز کا حکم بتانا نہیں ہے۔ کیونکہ دوسری آیتوں میں مطلقاً جواز کا حکم بتایا گیا ہے۔ جیسے **فانکحوا ماطاب لکم**. یعنی جو عورت تم کو پسند آئے اس سے نکاح کر لو۔ اسی طرح دوسری آیت ہے ﴿**احل لکم ما وراء ذلکم**﴾. اسی جیسی دوسری نصوص بھی ہیں۔ جو مطلقاً نکاح کی اجازت دیتی ہیں۔ لیکن جبکہ غیر کی باندی سے نکاح کرنے سے اس سے جو اولاد ہو گی وہ بھی اس باندی کے مالک کی مملوک ہو جائے گی۔ اسی لئے ارشاد فرمایا اور آخر میں فرمایا **وان تصبرو اخیر لکم** یعنی تم اگر اپنے آپ پر قابو رکھو تو تمہارے لئے بہتر ہے۔ پس معلوم ہوا کہ بہتر نہیں مگر جائز ہے خواہ وہ مسلمہ ہو یا کتابیہ ہو۔

وقال الشافعی لایجوز للحران یتزوج بامة کتابیة لان جواز نکاح الاماء ضروری عنده لمافیه من تعریض الجزء علی الرق وقد اندفعت الضرورة بالمسلمة ولهذا جعل طول الحرة مانعامنه وعندنا الجواز مطلق لاطلاق المقتضی وفیه امتناع عن تحصیل الجزء الحر لا ارقاقه وله ان لایحصل الاصل فیکون له ان لایحصل الوصف.

ترجمہ۔ اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ آزاد کے لئے کتابیہ باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک باندیوں سے نکاح کا حکم انتہائی مجبوری کی صورت میں ہے کیونکہ باندی سے نکاح سے (ہونے والی اولاد) جزء کو غلامی کے لئے پیش کرنا

لازم آتا ہے۔اور وہ مجبوری کسی مسلمہ باندی سے نکاح کر لینے سے پوری ہو جاتی ہے۔اسی بناء پر آزاد عورت سے نکاح کرنے کی طاقت کو باندی سے نکاح کرنے کے لئے مانع بتایا گیا ہے۔

اور ہمارے نزدیک باندیوں سے نکاح کرنے کی اجازت مطلقاً ہے مقتضی کے مطلق ہونے کی وجہ سے اور ایسا کرنے میں آزاد اولاد حاصل کرنے سے باز رہنا لازم آتا ہے نہ اس کو غلام بنانا حالانکہ آدمی کو اس بات کا شرعاً اختیار دیا گیا ہے کہ اصل یعنی اولاد ہی حاصل نہ کرے تو اس کو یہ بھی اختیار ہوا کہ ایسی صفت کی اولاد حاصل نہ کرے جو آزاد ہو۔

توضیح: کتابیہ باندی سے آزاد آدمی کا نکاح جائز ہے یا نہیں

امام شافعیؒ کا دعویٰ اور دلیل۔احناف کی دلیل

وقال الشافعي لايجوز للحران يتزوج بامة كتابية لان جواز نكاح الاماء ضروري عنده

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔**لما فيه من تعريض الجزء على الرق** کیونکہ باندی سے نکاح کرنے میں اپنے جزء (ہونے والی اولاد) فرزند کو غلام بننے پر پیش کرنا ہوتا ہے۔ف کیونکہ غیر کی باندی سے جو اولاد ہوگی وہ بھی شریعت میں غیر کی (باندی کے مالک) کی مملوک ہوگی۔سوائے اس کے جو خود مالک سے پیدا ہو۔اور جب اپنے بچے کو غلام بننے کے لئے پیش کرنا ناجائز اور ممنوع ہے تو وہ نکاح ہی جائز نہ ہوگا مگر جبکہ انتہائی مجبوری اور لاچاری ہو۔ **وقد اندفعت الضرورة بالمسلمة** جبکہ مسلمہ باندی سے نکاح کر لینے میں وہ انتہائی مجبوری دور ہو جاتی ہے۔ف:اس لئے کتابیہ باندی سے نکاح جائز نہ رہا۔

ولهذا جعل طول الحرة مانعامنه وعندنا الجواز مطلق لاطلاق المقتضي......الخ

اسی لئے اس سے بھی ممانعت لازم آجاتی ہے جبکہ کسی آزاد عورت سے نکاح کر لینے کی صلاحیت پائی جائے۔ف یعنی چونکہ باندی سے نکاح کرنے سے اپنی ہونے والی اولاد کی خرابی لازم ہو جاتی ہے۔اسی وجہ سے یہ شرط کی گئی ہے کہ جب آزاد عورت سے نکاح کرنے کی قدرت نہ ہو تو باندی سے نکاح کرو۔

اسی سے یہ بات بھی سمجھ میں آئی کہ جب آزاد عورت سے نکاح کرنے کی قدرت ہو تو مت کرو۔پھر جب ضرورت پڑی تو مسلمہ باندی سے پوری ہو گئی۔اسی لئے **من فتياتكم** یعنی اپنوں میں سے مومنہ باندیوں میں سے نکاح کر لو۔اس لئے کتابیہ جائز نہ ہوگی۔جواب یہ ہے کہ اس آیت میں بہتر صورت کا بیان ہے۔اور اس کے علاوہ منع نہیں ہے۔اور تم نے جو مطلب بیان کیا ہے وہ اپنی رائے ہے۔

وعندنا الجواز مطلق لاطلاق المقتضي وفيه امتناع عن تحصيل الجزء الحرلا ارقاقه... الخ

اور ہمارے جواز مطلقاً ہے کیونکہ اس کا تقاضا کرنے والا مطلق ہے۔ف یعنی ﴿**فانكحوا ما طاب لكم**﴾ اور ﴿**احل لكم ما وراء ذلكم**﴾ آیتیں اس بات کا تقاضا کر رہی ہیں کہ کوئی بھی عورت ہو مطلقاً جائز ہے۔اس لئے باندی بھی اگرچہ کتابیہ ہو اور اگرچہ وہ کافروں کی مملوکہ ہو اس سے نکاح جائز ہے۔م۔اگر آزاد سے نکاح کی لیاقت ہو تو اس صورت میں مملوکہ سے نکاح مکروہ ہے۔البدائع۔اب یہ بات کہ اولاد کو غلام بنانا تو یہ لازم نہیں بلکہ۔**وفيه امتناع عن تحصيل الجزء الحرلا ارقاقه الخ** ایسا کرنے سے لازم آتا ہے آزاد اولاد حاصل کرنے سے باز رہنا۔اس سے اولاد کو غلام بنانا لازم نہیں آتا ہے۔**وله ان الخ** حالانکہ آدمی کو یہ اختیار حاصل ہے کہ اصل چیز یعنی اولاد ہی حاصل نہ کرے۔**فيكون له ان لايحصل الوصف** تو اسے اس بات کا بھی اختیار ہونا چاہئے کہ ایسی صفت کی اولاد جو آزاد ہو حاصل نہ کرے۔ف پھر یہ جواب تو اصل اور بنیادی بات کی بناء پر ہے۔اور اگر عوارض کا بھی خیال کر کے جواب دیا جائے۔تو واضح ہو کہ کتابیہ خاص کر وہ جو کسی کافر کی باندی ہو اس سے نکاح کرنا مکروہ ہے۔کاکیؒ نے فرمایا ہے کہ حضرت حذیفہ بن یمان وکعب وطلحہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایسا کیا تھا اس بناء پر ان پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ

سخت ناراض ہونے لگے تو انھوں نے کہا اے امیر المومنین! آپ اتنے ناراض نہ ہوں۔ ہم ان کو چھوڑ دیتے ہیں۔

ولایتزوج امة علی حرة لقوله علیه السلام لاتنکح الامة علی الحرة وهو باطلاقه حجة علی الشافعی فی تجویز ذلك للعبد وعلی مالك فی تجویزه برضاء الحرة ولان للرق اثرافی تنصیف النعمة علی مانقرره فی الطلاق ان شاء الله فیثبت به حل المحلیة فی حالة الانفراد دون حالة الانضمام و یجوز تزوج الحرة علیها لقوله علیه السلام و تنکح الحرة علی الامة ولانها من المحللات فی جمیع الحالات اذلامنصف فی حقها.

ترجمہ۔اور حرہ کے رہتے ہوئے باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ حرہ (آزاد بیوی) کے رہتے ہوئے کسی باندی سے نکاح نہیں کیا جائے اور یہ حدیث اپنے اطلاق کے ساتھ امام شافعیؒ کے خلاف دلیل ہے اس کو غلام کے لئے جائز رکھنے میں۔اسی طرح امام مالکؒ کے خلاف بھی دلیل ہے آزاد بیوی کی رضامندی سے جائز رکھنے میں۔اور اس لئے بھی کہ کسی نعمت کو نصف کر دینے کے بارے میں غلامی کا خاص ایک اثر ہوتا ہے چنانچہ اس بات کو انشاء اللہ تعالیٰ ہم کتاب الطلاق میں ثابت کر دینگے اس بناء پر مملوکیت کے ساتھ میں جو محل ہو یعنی عورت ہو وہ تنہائی کی حالت میں حلال ثابت ہوگی۔جمع کی حالت میں نہ ہوگی۔اور باندی بیوی کے رہتے ہوئے آزاد عورت سے نکاح کرنا جائز ہوتا ہے۔رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ باندی کے رہتے ہوئے آزاد عورت سے نکاح کیا جاسکتا ہے۔اور اس وجہ سے بھی کہ یہ حرہ تمام حالات میں حلال کی گئی ہے کیونکہ اس کے حق میں کوئی چیز آدھی کرنے والی نہیں ہے۔

توضیح: حرہ نکاح میں رہتے ہوئے باندی سے نکاح۔ أئمہ کا اختلاف اوران کی دلیلیں۔باندی کا نکاح میں رہتے ہوئے آزاد سے نکاح۔دلیل

ولایتزوج امة علی حرة لقوله علیه السلام لاتنکح الامة علی الحرة.....الخ

اور حرہ پر باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ حرہ پر باندی سے نکاح نہیں کیا جائے۔ف اس کی روایت دار قطنی نے کی ہے۔اس کی اسناد میں مظاہر بن اسلم ضعیف ہے۔البتہ ابن جریر الطبریؒ اور عبد الرزاق اور ابن ابی شیبہ نے حسن بصریؒ سے اس کو اچھی اسناد سے مرسلا روایت کیا ہے۔جو ہمارے اور جمہور کے نزدیک حجت ہے۔اور اگر حدیث مذکور کو ہم ضعیف مان بھی لیں جب بھی ہمارے نزدیک قیاس کے مقابلہ میں ضعیف حدیث پر عمل بہتر ہے۔جبکہ صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت سے یہی قول مروی ہے۔چنانچہ ابن ابی شیبہ نے حضرات علی وابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہما اور عبد الرزاق نے جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی ہے اور یہ قول مکحول وسعید بن المسیب وطاؤس رحمتہ اللہ کا ہے۔اس طرح امام شافعی اور مالکؒ کا قول ضعیف ہو گیا۔م۔فع۔

وهو باطلاقه حجة علی الشافعی فی تجویز ذلك للعبد وعلی مالك فی تجویزه برضاء..... الخ

اور یہ حدیث اپنے اطلاق کے ساتھ امام شافعیؒ کے خلاف اس کو غلام کے ساتھ جائز کرنے میں حجت ہے۔ف یعنی شافعیؒ حرہ پر قیاس کرتے ہوئے باندی سے نکاح کرنے کو جائز رکھتے ہیں۔حالانکہ حدیث میں مطلقا ممانعت ہے۔وعلی مالكؒ الخ اور مالکؒ کے خلاف دلیل ہے حرہ سے رضامندی حاصل کر کے نکاح کو جائز کہتے ہیں۔ف۔یعنی مالکؒ کے اپنے قیاس سے فرماتے ہیں کہ حرہ بیوی اگر راضی ہو تو اس کے رہتے ہوئے باندی سے نکاح کر لینا جائز ہے۔حالانکہ حدیث میں مطلقا منع ہے۔اس لئے ہم حدیث کی دلیل سے اس کو مطلقا جائز نہیں کہتے۔

ولان للرق اثرا فی تنصیف النعمة علی مانقرره فی الطلاق ان شاء الله.....الخ

اور اس دلیل سے کہ نعمت کو آدھا کرنے میں غلامی کا بڑا اثر ہوتا ہے انشاء اللہ اس بحث کو ہم پھر کتاب الطلاق میں بیان

کرینگے۔ف چنانچہ سزا دیتے وقت آزاد کے مقابلہ میں اسے آدھے کوڑے مارے جاتے ہیں۔اور رجم بالکل نہیں کیا جاتا ہے کیونکہ اسے نصف نہیں کیا جا سکتا ہے۔لہٰذا نعمت دینے میں بھی نصف ہی ملتے ہیں۔اور حالتیں دو طرح کی ہوتی ہیں۔ایک صرف باندی سے نکاح کرنا۔دوسری اس طرح سے کہ اس کے ساتھ حرہ بھی ہو۔تو یہ بھی آدھی ہوگی۔

فیثبت به حل المحلیة فی حالة الانفراد دون حالة الانضمام.....الخ

اس لئے غلامی کے ساتھ میں جو محل میں ہو یعنی عورت ہو وہ تنہائی کی حالت میں تو ثابت ہوگی لیکن دوسرے کے ساتھ جمع ہو کر نہیں ہوگی اس لئے پہلے سے موجود ہو یا اس کے ساتھ ملا کر باندی کا نکاح جائز نہ ہوگا۔لیکن باندی کے اوپر (یعنی اس باندی کے رہتے ہوئے　　)حرہ کا نکاح جائز ہوگا۔ **لقوله علیه السلام و تنکح الحرة علی الامة الخ** رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ باندی کے اوپر حرہ سے نکاح کیا جا سکتا ہے۔ف یہ ٹکڑا ابن جریر الطبرانی کی اس حدیث کا ٹکڑا ہے جو اوپر گذر گئی ہے۔ **المحللات فی جمیع الحالات** اور اس دلیل سے کہ حرہ عورت تمام حالتوں میں حلال کی گئی ہے۔ف یعنی چاہو تو اس سے تنہا نکاح کرو اور چاہو تو باندی کے ساتھ ملا کر۔ **المحللات فی جمیع الحالات اذ لامنصف فی حقها** کیونکہ حرہ کے حق میں کوئی چیز آدھی کرنے والی نہیں ہے۔ف الحاصل باندی کے رہتے ہوئے کے حرہ سے نکاح جائز ہے۔اور بیان کئے ہوئے قانون سے یہ مسئلہ متفرع ہوا ہے۔

فان تزوج امة علی حرة فی عدة من طلاق بائن لم یجز عندابی حنیفة ویجوز عندهما لان هذا لیس بتزوج علیها وهو المحرم ولهذا لوحلف لایتزوج علیها لم یحنث بهذا ولابی حنیفة ان نکاح الحرة باق من وجه لبقاء بعض الاحکام فیبقی المنع احتیاطا بخلاف الیمین لان المقصود ان لایدخل غیرها فی قسمها وللحران یتزوج اربعا من الحرائر والاماء و لیس له ان یتزوج اکثر من ذلك لقوله تعالی فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی وثلث ورباع والتنصیص علی العدد یمنع الزیادة علیه.

ترجمہ۔ اگر کسی نے حرہ بیوی کی طلاق بائن کی عدت کے اندر کسی باندی سے نکاح کیا تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک نکاح جائز نہ ہوگا لیکن صاحبینؒ کے نزدیک جائز ہو جائے گا۔کیونکہ یہ نکاح حرہ کے رہتے ہوئے نہیں ہوا ہے حالانکہ حرام تو یہی ہے۔اسی بناء پر اگر اس نے یہ قسم کھا رکھی ہو کہ حرہ کے رہتے ہوئے باندی سے نکاح نہیں کروں گا تو ایسے نکاح سے قسم میں وہ حانث نہیں ہوگا۔اور ابو حنیفہؒ کی دلیل ہے کہ حرہ کا نکاح ابھی تک کچھ باقی ہے۔نکاح کے بعض احکام کے باقی رہ جانے کی وجہ سے تو احتیاطاً منع باقی رہے گا۔برخلاف قسم کے کیونکہ قسم کا مقصود یہ تھا کہ حرہ کی باری میں دوسری کسی کو داخل نہیں کرے گا۔اور آزاد مرد کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ چار عورتوں سے نکاح کرے جس طرح سے بھی ہو وہ آزاد ہوں یا باندیاں ہوں۔اور اس سے زیادہ سے نکاح اس کے لئے جائز نہیں ہے۔اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ تم نکاح کرو عورتوں میں سے جو تم کو پسند آئیں دو دو، تین تین، اور چار چار اس میں عدد کی تصریح ہو جانے کے بعد اس سے زیادتی منع ہوگی۔

توضیح: حرہ مطلقہ بائنہ کی عدت میں باندی سے نکاح کرنا۔ائمہ کا اختلاف۔دلائل
آزاد مرد بیک وقت چار عورتوں سے زیادہ خواہ وہ آزاد ہوں یا باندیاں ہوں نکاح نہیں کر سکتا ہے

فان تزوج امة علی حرة فی عدة من طلاق بائن لم یجز عندابی حنیفة ویجوز عندهما.....الخ

اگر کسی نے حرہ مطلقہ بائنہ کی عدت میں کسی باندی سے نکاح کر لیا۔ف یعنی حرہ بیوی کو طلاق بائن دی وہ ابھی عدت میں تھی کہ شوہر نے کسی کی باندی سے نکاح کر لیا۔ **لم یجز ...... الخ** تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ نکاح جائز نہ ہوگا۔لیکن صاحبینؒ کے نزدیک جائز ہوگا۔کیونکہ یہ نکاح باندی کا حرہ کے نکاح میں رہتے ہوئے نہیں ہوا ہے۔حالانکہ حرام بات تو یہی ہے۔

ولهذا لو حلف لايتزوج عليها لم يحنث بهذا......الخ

اس بناء پر اگر یہ قسم کھار کھی ہو کہ وہ حرہ کے اوپر پابندی سے نکاح نہیں کرے گا۔ تو حرہ کے طلاق بائن کی عدت میں باندی کے نکاح سے قسم میں حانث نہیں ہوگا۔ف کیونکہ حرہ کی موجودگی میں یہ نکاح نہیں ہوا ہے اس لئے جائز ہے۔

ولابي حنيفةؒ ان نكاح الحرة باق من وجه لبقاء بعض الاحكام فيبقى المنع احتياطا......الخ

ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ابھی حرہ کا نکاح ایک وجہ سے باقی ہے کچھ احکام (نفقہ عدت وغیرہ) باقی رہ جانے کی وجہ سے اس لئے احتیاطاً منع باقی رہے گا۔ ف یعنی اس کی ممانعت باقی رہے گی کہ حرہ کے رہتے ہوئے باندی سے نکاح نہ کرے۔**خلاف اليمين لان المقصود الخ** برخلاف قسم کے کیونکہ قسم کا مقصود یہ تھا کہ حرہ کی نوبت آنے پر دوسری کسی کو داخل نہیں کرے گا۔ف جبکہ طلاق بائن دینے کی صورت میں اسکا یہ حق ختم ہو چکا ہے اس لئے اب وہ حانث نہیں ہوگا اگرچہ منع ہے خلاصہ یہ ہوا کہ یہ منع احتیاط کی بناء پر ہے۔م۔باندی کو طلاق رجعی دے کر حرہ سے نکاح کر کے باندی سے رجعت کرے تو یہ جائز ہے۔الذخیرہ۔ مسلمہ حرہ کے نکاح رہتے ہوئے آزاد کتابیہ سے نکاح کرنا جائز ہے۔اور وہ باری میں بھی برابر ہوگی۔ قاضی خان۔

وللحران يتزوج اربعامن الحرائر والاماء و ليس له ان يتزوج اكثر من ذلك......الخ

آزاد مرد کو یہ جائز ہے کہ چار عورتوں سے بیک وقت نکاح کرے خواہ وہ آزاد ہوں یا باندیاں ہوں۔ف خواہ وہ سب آزاد ہوں یا سب باندیاں ہوں یا دونوں ہی ہوں **و ليس له ان يتزوج الخ** اور اس کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ ان سے زیادہ سے نکاح کرے۔ف اس پر ائمہ اربعہ و فقہائے امت کا اجماع ہے۔ف اور اس زمانہ میں آزاد خیال لوگ جو اس کے خلاف کہتے ہیں اس پر کوئی توجہ نہیں دینی چاہئے۔البتہ اگر باندیاں خواہ تعداد میں ہزاروں ہوں اور ان کو اپنے مصرف میں لائے تو کوئی حرج نہیں ہے۔ اور فتح القدیر میں ہے کہ اگر کسی کے پاس ہزار باندیاں ہوں اور اس نے ان میں سے کسی سے رغبت کی اور کسی شخص نے اس پر ملامت کی تو اس پر کفر کا خوف ہے۔اور اگر کسی نے ایک بیوی کو تکلیف اور غم محسوس کرنے کے خیال سے دوسری شادی نہیں کی تو اسے اس کا ثواب ملے گا۔اور اگر کوئی زائد نکاح کرنا چاہتا ہے تو چار تک کر سکتا ہے۔اس سے زائد بالا جماع جائز نہیں ہے۔ لیکن روافض نے نو تک اور خوارج نے اٹھارہ تک نکاح کرنے کو جائز کہا ہے۔ لیکن ان دونوں فرقوں کے اقوال مردود ہیں۔

لقوله تعالى ﴿فانكحوا ماطاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع﴾

اس دلیل سے کہ فرمان باری تعالیٰ ہے **﴿فانكحوا﴾ الاية**. یعنی نکاح کرو دو دو تین تین چار چار عورتوں سے۔ **والتنصيص على العدديمنع الزيادة عليه**۔اور کسی عدد کو کھل کر بیان کر دینے سے اس کی زیادتی منع ہو جاتی ہے۔ف اس لئے چار سے زائد جائز نہ ہوگی۔ شیخ محققؒ نے کہا ہے اس آیت کا سیاق حلال عورتوں کے عدد کو بیان کرنے کا ہے اس سے عورتوں کے حلال ہونے کے بیان کرنا مقصود نہیں ہے۔کیونکہ عورتوں سے نکاح جائز ہونا تو خود ہی ہر شخص کو معلوم ہے۔ تو اس میں متعین تعداد بیان کرنے کا مقصد صرف یہ ہے کہ اتنی ہی تعداد میں عورتیں بیک وقت حلال ہو سکتی ہیں۔اسی لئے ایک کا عدد ذکر نہیں کر کے دو دو سے شروع کیا کیونکہ ایک کا حلال ہونا تو پہلے ہی معلوم تھا۔اس لئے یہ بیان کیا کہ ہم نے حلال کر دیا ہے۔اب تم نکاح میں لاؤ اس سے زائد اس حال میں کہ وہ دو دو تین تین چار چار ہوں تو حلال کرنے کی حد اس عدد تک ٹھہری۔اس سے زیادہ نہیں پھر یہ بھی بتایا گیا کہ اتنی تعداد خواہ ایک ساتھ ہی ہو یا متفرق طور پر ہو جو پسند ہو۔

اور ترمذیؒ نے غیلان بن مسلمہ کا قصہ بیان کیا ہے کہ وہ جب اسلام لائے تو ان کے پاس دس عورتیں تھیں اس لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ ان میں سے چار چھانٹ لو اور باقی کو چھوڑ دو۔ف۔ حاصل یہ ہوا کہ جہاں عدد کو اس طرح نص کر کے بیان کیا گیا ہو جیسا اس جگہ احلال کی قید کے ساتھ بیان کیا گیا ہے اور مطالب السبب ہو تو وہاں اس منصوص اور متعین عدد سے زیادہ جائز نہیں ہوتا ہے۔یہی حال اس آیت پاک **والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء** میں ہے بخلاف اس فرمان

باری تعالیٰ جاعل الملئکة رسلاً اولی اجنحة مثنی وثلث ورباع۔ کیونکہ وہاں انحصار کے دلائل موجود نہیں ہے۔ اس طرح جن بچوں نے گود میں کلام کیا وہ تین ہیں لفظ حدیث سے حالانکہ جلال الدین سیوطیؒ نے دس یا زیادہ شمار کئے ہیں۔ اور سب سے زیادہ اقویٰ اجماع امت کی دلیل کافی ہے۔

وقال الشافعیؒ لایتزوج الا امة واحدة لانه ضروری عنده والحجة علیه ماتلونا اذ الامة المنکوحة ینتظمها اسم النساء کما فی الظهار ولایجوز للعبدان یتزوج اکثر من اثنین و قال مالکؒ یجوز لانه فی حق النکاح بمنزلة الحرعنده حتی ملکه بغیر اذن المولی ولنا ان الرق منصف فیتزوج العبداثنتین والحراربعا اظهار الشرف الحریة فان طلق الحراحدی الاربع طلاقابائنا لم یجزله ان یتزوج رابعة حتی تنقضی عدتها وفیه خلاف الشافعی وهونظیرنکاح الاخت فی عدة الاخت

ترجمہ۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ آزاد (جیسے کہ مردار کی اجازت صرف ضرورت کے مطابق ہے) ایک باندی سے زیادہ نکاح نہیں کر سکتا ہے۔ کیونکہ اس کے لئے باندی سے نکاح کرنا ایک مجبوری ہے۔ مگر اس دعویٰ کے خلاف ہماری دلیل وہ آیت پاک ہے جس کی تلاوت ہم نے پہلے کی ہے۔ کیونکہ منکوحہ باندی پر بھی لفظ نساء شامل ہوتا ہے۔ جیسا کہ ظہار کے مسئلہ میں ہے۔ اور غلام کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ دو عورتوں سے زیادہ سے نکاح کرے۔ اور مالکؒ نے فرمایا کہ اس کے لئے اس سے زیادہ جائز ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک نکاح کے معاملہ میں ایک غلام بھی آزاد کے حکم میں ہے۔ یہاں تک کہ مالک کی اجازت کے بغیر بھی غلام کو نکاح کی اجازت ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ غلامی آدھا کرنے والی ہوتی ہے۔ اس لئے ایک غلام دو ہی نکاح کر سکتا ہے۔ جبکہ ایک آزاد مرد چار عورتوں سے نکاح کر سکتا ہے یہ حکم آزادی کے اظہار شرافت کے لئے ہے۔ اب اگر آزاد مرد چار عورتوں میں سے ایک کو طلاق بائن دے دے تو اس کے لئے یہ جائز نہ ہوگا کہ اس کی عدت ختم ہونے سے پہلے ایک اور نکاح کر کے چوتھی پوری کرے۔ اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔ یہ نظیر ہے ایک بہن کی عدت کے اندر اس کی دوسری بہن سے نکاح کر لینے کی۔

توضیح: ایک آزاد چار اور ایک غلام دو تک نکاح کر سکتا ہے اس سے زیادہ نہیں۔ اختلاف ائمہ۔ ان کے دلائل

وقال الشافعیؒ لایتزوج الا امة واحدة لانه ضروری عنده والحجة علیه ماتلونا......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ والحجة علیه ماتلونا ان الخ امام شافعیؒ کے خلاف ہماری دلیل وہ آیت ہے جس کی تلاوت ہم نے کر دی ہے۔ ف کیونکہ آیت پاک میں ماطاب لکم میں لفظ ماطاب عام مطلق ہے آزاد اور باندی دونوں کو شامل ہے۔ اذالامة المنکوحة ینتظمها اسم النساء کما فی الظهار کیونکہ منکوحہ باندی کو نساء کا لفظ شامل ہے۔ ف جیسے حرہ کا شامل ہے۔ کمافی الظهار جیسے ظہار میں شامل ہے۔ ف ظہار کا مطلب یہ ہے کہ شوہر اپنی بیوی کی مثلاً پیٹھ کو اپنی ماں کی پیٹھ سے مشابہ کہے۔ تو شریعت نے اسے اس کہنے پر سزا دی ہے۔ الذین یظاهرون من نسائهم کہ جو لوگ اپنی عورتوں سے ظہار کریں۔ اس میں صرف عورتوں کا لفظ ہے تو اگر عورت کا لفظ منکوحہ باندی کو شامل نہ ہو تو لازم آئے گا کہ جو اپنی باندی بیوی سے ظہار کرے اس پر کچھ بھی لازم نہ ہو حالانکہ بالاتفاق اس پر ظہار کا کفارہ لازم آتا ہے۔ اس لئے یہاں آیت نکاح میں بھی مرد جیسی عورت خواہ حرہ ہو یا باندی اس سے چار تک نکاح کر سکتا ہے۔ البتہ اس میں خطاب آزاد نکاح کرنے والوں کو ہے۔ کیونکہ

ولایجوز للعبد ان یتزوج اکثر من اثنین و قال مالکؒ یجوز لانه فی حق النکاح بمنزلة الحر......الخ

غلام کو دو عورتوں سے زائد نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔ ف عطاءؒ نے کہا کہ صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین نے اسی

پر اجماع کیا ہے۔ المحلی لابن حزم، و قال مالکؒ یجوز لانہ فی حق النکاح بمنزلۃ الحر الخ کہ دو باندی سے زیادہ سے بھی نکاح جائز ہے کیونکہ ان کے نزدیک نکاح کے مسئلہ میں غلام بھی آزاد کے مرتبہ میں ہے۔ اسی لئے غلام اپنے مالک کی مرضی کے بغیر بھی اپنا نکاح کر سکتا ہے۔ ف کیونکہ یہ تو آدمی کا خاصہ اور اس کا حق ہے۔ اور آدمی ہونے کے اعتبار سے اپنے مولیٰ کے برابر ہے۔

ولنا ان الرق منصف فیتزوج العبد اثنتین والحر اربعا اظہارا لشرف الحریۃ......الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ غلامی آدھا کر دینے والی ہوتی ہے۔ اس لئے غلام دو عورتوں سے اور آزاد مرد چار عورتوں سے نکاح کر سکے گا۔ آزادی کی شرافت اور بزرگی کو ظاہر کرنے کے لئے۔ ف کیونکہ غلام بھی اس درجہ تک اسی وقت پہونچا جبکہ اس نے اللہ تبارک وتعالیٰ کے خالق ہونے اور اس کی توحید سے کفر اور شرک کیا۔ اور آزاد شخص ایمان لایا اور اقرار کیا کہ میں اللہ تعالیٰ کا بندہ ہوں تو اللہ تعالیٰ نے اس کو مخلوقات میں آقا بنایا۔ اور کافر و مشرک نے اللہ تعالیٰ کی بندگی چھوڑ کر مخلوق کی پرستش کی تو اس کو مومن کا بندہ اور غلام بنا دیا۔

فان طلق الحر احدی الاربع طلاقا بائنا لم یجز لہ ان یتزوج رابعۃ حتی تنقضی عدتہا ......الخ

پھر اگر آزاد نے چار بیویوں میں سے ایک کو یا غلام نے دو میں سے ایک کو طلاق بائن دے دی تو اس کو اس مطلقہ کی عدت ختم ہونے تک یہ جائز نہیں ہے کہ ایک اور عورت سے نکاح کرے۔ ف اسی پر تمام بڑے صحابہ کرام اور جمہور تابعین کا عمل ہے۔ مع۔ **وفیہ خلاف الشافعی** اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔ **وہو نظیر نکاح الاخت فی عدۃ الاخت** اور یہ نظیر ہے ایک کی عدت کے اندر اس کی دوسری بہن سے نکاح کرنے کی۔ ف کہ شافعیؒ کے نزدیک جائز اور ہمارے نزدیک ناجائز ہے۔

قال وان تزوج حبلی من زنا جاز النکاح ولایطأہا حتی تضع حملہا و ہذا عند ابی حنیفۃ ومحمد وقال ابویوسفؒ النکاح فاسد وان کان الحمل ثابت النسب فالنکاح باطل بالاجماع لابی یوسفؒ ان الامتناع فی الاصل لحرمۃ الحمل وہذا الحمل محترم لانہ لا جنایۃ منہ ولہذا لم یجز اسقاطہ ولہما انہا من المحللات بالنص وحرمۃ الوطی کیلا یسقی ماؤہ زرع غیرہ والامتناع فی ثابت النسب لحق صاحب الماء ولاحرمۃ للزانی فان تزوج حاملا من السبی فالنکاح فاسد لانہ ثابت النسب.

ترجمہ: کہا۔ اگر کسی نے زنا سے حاملہ عورت سے نکاح کیا تو یہ نکاح جائز ہوگا۔ لیکن اس حمل کے وضع ہونے تک اس سے وطی وغیرہ نہیں کر سکتا ہے۔ یہ قول امام ابو حنیفہ اور محمدؒ کا ہے۔ اور ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ وہ نکاح فاسد ہوگا۔ اور اگر وہ حمل ایسا ہو جس کا نسب ثابت ہو تو نکاح بالاجماع باطل ہوگا۔ ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ اس کے نکاح سے رکنا اس حمل کے احترام کی وجہ سے ہوتا ہے جبکہ یہ حمل بھی قابل احترام ہے۔ کیونکہ اس بچہ کا اس میں کوئی قصور نہیں ہے۔ اسی احترام کی وجہ سے اس حمل کو ساقط کرنا جائز نہیں ہے۔ اور طرفین کی دلیل یہ ہے کہ یہ مزینہ حکم نص سے حلال عورتوں میں سے ایک ہے۔ لیکن اس سے وطی کو اس لئے حرام کہا گیا ہے تاکہ اس سے نکاح کرنے والا اپنے پانی سے دوسرے کی کھیتی کو سیراب نہ کرے۔ اور جس کا نسب ثابت ہو اس سے رکنا نطفہ والے کے حق کی وجہ سے ہے۔ اور زانی کی کچھ حرمت نہیں ہے۔ پس اگر ایسی حاملہ سے نکاح کیا جس کو حربیوں میں سے کوئی گرفتار کر کے لایا ہو تو وہ نکاح فاسد ہوگا کیونکہ اس کے حمل کا نسب ثابت ہے۔

توضیح: زنا سے حاملہ عورت سے نکاح کرنے میں ائمہ کا اختلاف۔ اور ان کی دلیلیں

قال وان تزوج حبلی من زنا جاز النکاح ولایطأہا حتی تضع حملہا......الخ

امام محمدؒ نے جامع صغیر میں کہا ہے کہ اگر زنا سے حاملہ عورت سے نکاح کیا تو جائز ہے۔ ف امام شافعیؒ کا یہی قول ہے۔

ولا یطأھا حتی تضع حملھا لیکن اس عورت سے وطی نہ کرے یہاں تک کہ اس کا بچہ پیدا ہو جائے۔ف اسی طرح اس سے بوس و کنار ہاتھ لگانا وغیرہ بھی نہ کرے۔ف۔ و ھذا عند ابی حنیفۃ و محمد وقال ابو یوسفؒ النکاح فاسد یہ حکم امام ابو حنیفہ اور محمدؒ کے نزدیک ہے۔ف اسی پر فتویٰ ہے۔المحیط۔ وقال ابو یوسفؒ لیکن ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ یہ نکاح فاسد ہے۔ف یہی قول زفر و مالک و احمد رحمہم اللہ کا ہے۔

وان کان الحمل ثابت النسب فالنکاح باطل بالاجماع ......الخ

اور اگر حمل ایسا ہو کہ جس کا نسب ثابت ہو تو بالاجماع نکاح باطل ہے۔ف زنا کا حمل نہ ہو۔اگرچہ شبہہ کی وطی یا نکاح فاسد سے ہو یا مشترکہ باندی سے دعویٰ کے ساتھ ہو۔م۔اسی طرح اگر حمل اسی مرد سے زناء سے ہو تو نوازل میں لکھا ہے کہ بالاتفاق اس سے نکاح اور وطی وغیرہ سب جائز ہے۔اور وہ نفقہ کی حقدار بھی ہوگی۔ع۔اس لئے اختلاف صرف اس صورت میں ہے جس میں زنا کا حمل اسی نکاح کرنے والے کا نہ ہو۔

لابی یوسفؒ ان الامتناع فی الاصل لحرمۃ الحمل وھذا الحمل محترم لانہ لا جنایۃ منہ......الخ

ابو یوسفؒ کی دلیل ہے یہ ہے کہ نکاح کی ممانعت اصل میں حمل کے احترام کی وجہ سے ہے۔ف اس لئے جہاں کہیں حمل محترم ہوگا وہاں نکاح باطل ہوگا۔ وھذا الحمل محترم لانہ لاجنایۃ منہ ولھذا لم یجز اسقاطہ الخ اور یہ حمل زنا خود بھی محترم ہے۔کیونکہ اس حمل میں اس بچہ کی طرف سے کوئی قصور نہیں ہے۔اسی لئے اس کو ضائع کر دینے کی اجازت نہیں ہے۔ف دوا یا کسی اور ذریعہ سے۔یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ اس حمل کے اعضاء بدن کی بناوٹ ظاہر ہو چکی ہو ورنہ نہیں۔اور اس زمانہ میں ہر صورت میں گرانا جائز ہے۔اسی پر فتویٰ ہے۔و۔ھ۔

ولھما انھا من المحللات بالنص وحرمۃ الوطی کیلا یسقی ماؤہ زرع غیرہ......الخ

اور امام ابو حنیفہ و محمد رحمۃ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ عورت حکم نص کے مطابق دوسری حلال عورتوں میں سے ایک ہے۔ ف یعنی فرمان باری تعالیٰ وحرمتہ الوطی الخ اور وطی حرام اس لئے ہے کہ اپنا پانی دوسرے کی کھیتی میں نہ ڈالے۔ف جو کہ حدیث سے ممنوع ہے۔اس لئے ہم نے نکاح تو جائز رکھا لیکن وطی حرام کر دی۔اور جو حمل ثابت النسب ہو اس میں نکاح بھی ممنوع ہے والامتناع فی ثابت النسب لحق صاحب الماء الخ اور ثابت النسب حمل میں وطی نطفہ والے کے حق کی وجہ سے ہے۔کیونکہ شرعاً وہی حقدار ہے۔جبکہ زانی کا کچھ احترام نہیں ہے۔ف کہ اس کا حق محفوظ رکھا جائے۔

فان تزوج حاملا من السبی فالنکاح فاسد لانہ ثابت النسب......الخ

پس اگر ایسی حاملہ سے نکاح کیا جس کو کوئی حربیوں میں سے گرفتار کر کے لایا ہو تو یہ نکاح فاسد ہوگا۔ف یہی اصح قول ہے۔الزیلعی۔لانہ ثابت النسب کیونکہ اس کے حمل کا نسب ثابت ہے۔ف یعنی اس کا نسب اس عورت کے کافر حربی شوہر کا ہے۔لیکن اگر یہ ثابت ہو جائے کہ وہاں بھی زنا سے یہ حمل ہے تو اس سے عقد جائز ہونا چاہئے۔

وان زوج ام ولدہ وھی حامل منہ فالنکاح باطل لانھا فراش لمولاھا حتی یثبت نسب ولدھا منہ من غیر دعوۃ فلو صح النکاح لحصل الجمع بین الفراشین الا انہ غیر متأکد حتی ینتفی الولد بالنفی من غیر لعان فلا یعتبر مالم یتصل بہ الحمل قال ومن وطی جاریتہ ثم زوجھا جاز النکاح لانھا لیست بفراش لمولاھا فانھا لو جائت بولد لا یثبت نسبہ من غیر دعوۃ الا ان علیہ ان یستبرأھا صیانۃ لمائہ واذا جاز النکاح فللزوج ان یطأھا قبل الاستبراء عند ابی حنیفۃ وابی یوسف

ترجمہ۔اور اگر کسی نے اپنی ام ولد کا کسی سے نکاح کر دیا حالانکہ وہ اسی سے حمل کی حالت میں بھی ہے تو یہ نکاح باطل ہوگا۔ کیونکہ یہ اپنے مولیٰ کی فراش (میں رہنے والی ہے) ہے۔یہاں تک کہ اس کے پیٹ کے بچہ کا نسب از خود بغیر کسی مطالبہ کے اسی سے

ثابت ہو جاتا ہے۔ اب اگر اس کے نکاح کو صحیح مان لیا جائے تو لازم آئے گا کہ وہ حمل دو بستروں کے درمیان جمع ہو جائے۔ لیکن اتنی بات ہے کہ یہ فراش مضبوط نہیں ہے اسی بنا پر مولیٰ کی نسب سے ایک نفی سے ہی بغیر لعان کئے ہوئے نسب ختم ہو جاتا ہے۔ اس لئے ام ولد کا فراش ہونا معتبر نہ ہو گا جب تک کہ اس کے ساتھ حمل بھی نہ پایا جا رہا ہو۔ کہا۔ اور جس مولیٰ نے اپنی باندی سے وطی کرنے کے بعد اس کا دوسرے سے نکاح کر دیا تو یہ نکاح جائز ہو گا۔ کیونکہ یہ باندی اپنے مولیٰ کی فراش نہیں ہے کیونکہ اگر اس نے اب بچہ جنا تو اس مولیٰ کے دعویٰ کے بغیر اس سے نسب ثابت نہ ہو گا۔ لیکن اس کے مولیٰ پر لازم ہے کہ اپنا پانی محفوظ رکھنے کی غرض سے (نکاح سے پہلے) اس باندی کا استبراء کر لے۔ اور جب اس کا نکاح جائز ہو گیا تو اس کے شوہر کو یہ حق ہو گا کہ اس کے پاس استبراء کرنے سے پہلے اس سے وطی کر لے۔ یہ امام ابو حنیفہؒ اور ابو یوسف کا مذہب ہے۔

توضیح: مولیٰ کا اپنی حاملہ باندی کا دوسرے سے نکاح کرنا
اپنی باندی سے وطی کرنے کے بعد دوسرے سے نکاح کرنا

وان زوج ام ولده وهي حامل منه فالنكاح باطل لانها فراش لمولاها حتى يثبت نسب.....الخ

اگر کسی نے اپنی ام ولد کا نکاح کر دیا۔ ف یعنی اپنی ایسی باندی کا کسی سے نکاح کر دیا جس نے اس آقا سے بچہ بھی جنا ہو اولاد ہو چکی ہو۔ حالانکہ ام ولد اب بھی اس سے حاملہ ہو تو وہ نکاح باطل ہو گا۔ کیونکہ ام ولد تو اپنے مولیٰ کی فراش ہوتی ہے۔ یہاں تک کہ ام ولد کے بچہ کا نسب اس کے آقا سے اس کے دعویٰ کے بغیر ہی یعنی از خود ثابت ہو جاتا ہے۔ ف جیسے حرہ منکوحہ میں ہوتا ہے۔ البتہ ان دونوں میں اتنا فرق ضرور ہوتا ہے کہ اس ام ولد کے بچہ کی نفی کرنا اثر رکھتا ہے (مقبول ہو جاتا ہے) اور حرہ زوجہ کے بچہ کی نفی لعان کے بغیر نہیں ہوتی ہے۔

فلو صح النكاح لحصل الجمع بين الفراشين الا انه غير متأكد حتى ينتفي الولد بالنفي.....الخ

اگر یہ نکاح صحیح مان لیا جائے تو دو فراش (والے) جمع ہو جائیں گے۔ ف یعنی ایک مولیٰ کی فراش ام ولد ہونے کی وجہ سے۔ اور نمبر ۲ شوہر کی فراش نکاح ہونے کی وجہ سے۔ اور دو کا ایک ساتھ ہونا جائز نہیں ہے کیونکہ بچہ اسی کا ہوتا ہے جس کی فراش میں وہ ہوا ہو۔ اس طرح حاملہ ام ولد کا بچہ دونوں کا ہو گا۔ اور یہ باطل ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ باندی جب فراش ہوئی تو اس کے حاملہ یا غیر حاملہ ہونے کی صورتوں میں کوئی فرق نہیں ہونا چاہئے۔ جواب یہ ہے کہ وہ فراش تو ضرور ہے۔ **الا انه غير متاكد حتى ينتفي الخ** لیکن وہ رشتہ مستحکم اور مضبوط نہیں ہے یہاں تک کہ اگر وہ اپنے بچے کے نسب کی نفی کر دے تو لعان کے بغیر بھی اس کی نفی ہو جاتی ہے۔ ف بخلاف حرہ منکوحہ کے (اگر اس کا شوہر اس کے بچہ کا انکار کرے گا تو لعان کرنا پڑے گا) تو ام ولد کا فراش ہونا معتبر نہیں ہو گا جب تک کہ اس کے ساتھ حمل بھی متصل نہ ہو۔ ف اور جب اسے حمل ہوا تو اس کا فراش ہونا معتبر ہو گیا۔ اور مسئلہ بھی یہی ہے۔

قال ومن وطي جاريته ثم زوجها جاز النكاح لانها ليست بفراش لمولاها.....الخ

کہا۔ اور جس نے اپنی ایسی لونڈی سے وطی کی۔ ف جو ام ولد نہیں ہے۔ **ثم زوجها الخ** پھر اس باندی کا کسی سے نکاح کر دیا تو یہ نکاح جائز ہو گا۔ ف خواہ اسے حیض آ جانے سے معلوم ہوا ہو کہ اسے حمل نہیں ہے۔ یا استبراء کے بغیر ہی۔ بہر حال جائز ہو گا۔ **لانها ليست بفراش لمولاها** کیونکہ وہ اپنے مولیٰ کی فراش نہیں ہے۔ **فانها لو جاءت بولد لا يثبت نسبه من غير دعوة** چنانچہ اگر اسے بچہ پیدا ہوا اور اس نے اس بچہ کا دعویٰ نہیں کیا تو اس سے اس بچہ کا نسب ثابت نہیں ہو گا۔ ف یعنی اگر مولیٰ یہ کہے کہ یہ بچہ میرا ہے۔ تو اس سے نسب ثابت ہو گا۔ اب جبکہ وہ باندی اس کی فراش نہ ہوئی تو اسے دوسرے کی بیوی کی حیثیت سے فراش ماننا صحیح ہو گا۔ **الا ان عليه ان يستبرأها صيانة لمائه الخ** لیکن مولیٰ پر لازم ہو گا کہ اپنا پانی محفوظ رکھنے کی غرض سے اس

باندی کا استبراء کرے (نکاح کرنے سے پہلے) ف یعنی وطی کے بعد اسے ایک حیض آجانے کے بعد اس کا نکاح کردے۔ تاکہ اس سے اس کا حاملہ نہ ہونا معلوم ہو جائے۔

واذا جاز النکاح فللزوج ان یطأها قبل الاستبراء عند ابی حنیفة وابی یوسف.....الخ

اور جبکہ اس کا نکاح کر دینا جائز ٹھہرا۔ ف اگرچہ مولیٰ نے استبراء نہیں کیا ہو۔ فللزوج ان یطأها الخ تو شوہر کے لئے یہ جائز ہوگا کہ استبراء سے پہلے ہی اس عورت (باندی بیوی) سے وطی کرلے۔ ف اور حیض آنے کا انتظار نہ کرے۔ یہ مذہب امام ابو حنیفہ وابو یوسفؒ کا قول ہے۔

وقال محمدؒ لا احب له ان یطأها قبل ان یستبرأها لانه احتمل الشغل بماء المولی فوجب التنزه کما فی الشراء ولهما ان الحکم بجواز النکاح امارة الفراغ فلایؤمر بالاستبراء لااستحبابا ولاوجوبا بخلاف الشراء لانه یجوز مع الشغل وکذااذا رأی امراة تزنی فتزوجها حل له ان یطاء هاقبل ان یستبرأها عندهماوقال محمد لااحب له ان یطأها مالم یستبرأها والمعنی ماذکرنا.

ترجمہ۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ میں اس بات کو پسند نہیں کرتا ہوں کہ عورت کے استبراء سے پہلے ہی اس کا شوہر اس سے وطی کرے کیونکہ اس کا احتمال رہ جاتا ہے کہ اس عورت کا رحم اس کے مولیٰ کے پانی سے مشغول ہو چکا ہے۔ (اس میں پانی داخل ہو چکا ہو) اس لئے اس کا استبراء یا اس کی صفائی لازم ہوئی۔ جیسا کہ باندی کی خریداری کی صورت میں ہے۔ اور شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس کے نکاح کے جائز ہونے کا فیصلہ اس کے فارغ ہونے کی علامت ہے۔ اس لئے اس کے استبراء کا حکم نہیں دیا جائے گا نہ استحباب کے طور پر اور نہ وجوب کے طور پر۔

بخلاف اس مسئلہ کے کیونکہ شغل رحم کے باوجود بیچنا جائز ہے۔ اسی طرح جبکہ اس نے کسی عورت کو زنا کرتے ہوئے دیکھ کر بھی اس سے نکاح کرلیا تو اس کے لئے یہ جائز نہ ہوگا کہ اس کے استبراء کرنے سے پہلے ہی وطی کرلے یہ شیخین کے نزدیک ہے۔ اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ جب تک کہ وہ استبراء نہ کرلے اس وقت تک میں یہ پسند نہیں کروں گا کہ وہ اس سے وطی کرے۔ اس کا مطلب وہ ہے جو ہم نے بیان کر دیا ہے۔

توضیح: مولیٰ کی موطوءہ سے استبراء سے پہلے نکاح اور وطی کے بارے میں امام محمدؒ کا قول اور دلیل

وقال محمدؒ لا احب له ان یطأها قبل ان یستبرأها لانه احتمل الشغل بماء المولی.....الخ

امام محمدؒ نے کہا ہے کہ میں اس مرد کے واسطے یہ پسند نہیں کرتا کہ باندی کے استبراء سے پہلے ہی اس سے وطی کرلے۔ ف استبراء کے معنی باندی کے رحم (بچہ دانی) کا مولیٰ کے نطفہ سے بری ہونا حیض آجانے کے ذریعہ معلوم کرنا۔ **لانه احتمل الشغل بماء المولی الخ** کیونکہ اس بات کا احتمال رہتا ہے کہ اس کا رحم مولیٰ کے پانی سے مشغول ہو اس لئے استبراء لازم ہے۔ ف اگرچہ حکما وطی جائز ہے۔ **کمافی الشراء** جیسا کہ باندی خریدنے کی صورت میں ہے۔ ف استبراء کا حکم دینے کی وجہ ہی احتمال ہے کہ شاید بائع کے نطفہ سے وہ مشغول ہو۔ العنایہ۔ شیخ ابواللیثؒ نے کہا ہے کہ یہی قول احوط ہے۔ اور ہم اسی کو مانتے ہیں۔ النہایہ۔ اور یہ مفید ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک استبراء واجب ہے۔ یوں بھی شرمگاہوں کی بحث میں احتیاط ہی واجب ہے۔ جیسا کہ شیخ نے اس کی تحقیق کی ہے۔ اور یہی حق ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

ولهما ان الحکم بجواز النکاح امارة الفراغ فلا یؤمر بالاستبراء لا استحبابا ولاوجوبا.....الخ

شیخین کی دلیل یہ ہے کہ اس کے نکاح کا جائز ہونا اس کے فارغ ہونے کی علامت ہے۔ ف کہ اس کی بچہ دانی میں مولیٰ کا

نطفہ نہیں ہے۔ فلا یؤمر بالاستبراء الخ الحاصل یہاں استبراء کا حکم کسی طرح نہیں ہوگا نہ استحباباً اور نہ وجوباً۔ بخلاف الخ بخلاف خریدنے کے کیونکہ رحم کے مشغول رہنے کے باوجود بیچنا جائز ہے۔ ف اس لئے کہ شاید رحم (بچہ دانی) میں بیچنے والے کا نطفہ رہ گیا ہو اور ایسی صورت میں نکاح جائز نہ تھا اس سے یہ معلوم ہوا کہ رحم (بچہ دانی بالکل خالی تھی ورنہ جائز ہونے کا حکم نہ ہوتا) مخفی نہ رہے کہ اس سے صرف ایک علامت یہ پائی گئی کہ رحم خالی ہے۔ مگر اس کے مقابلہ میں اس کے مولیٰ کی صریح وطی تو پائی جارہی ہے۔ فافہم۔ م۔ عبد۔

وکذا اذا رأی امراۃ تزنی فتزوجھا حل لہ ان یطاء ھاقبل ان یستبرأھا عندھما......الخ

اسی طرح جب ایک عورت کے بارے میں یہ جان لیا کہ وہ زنا کراتی ہے۔ ف جیسے ہمارے علاقہ میں فاحشہ اور کسبی عورتیں ہیں۔ پھر بھی اس سے نکاح کر لیا۔ حل لہ ان یطاء ھاقبل ان یستبراھا عندھما تو اس کے لئے حلال ہوگا کہ اس عورت کے استبراء سے پہلے ہی اس سے وطی کر لے۔ عندھما یہ قول امام ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کا ہے۔ وقال محمد لااحب لہ ان یطأھا مالم یستبرأھا اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ میں اس مسئلہ میں یہ پسند نہیں کرتا کہ نکاح کرنے والا اس عورت کے استبراء کرنے سے پہلے اس سے وطی بھی کرے۔ ف یہی قول زیادہ احوط ہے۔ والمعنی ماذکرنا اس کا مطلب وہی نکلا جو ہم نے پہلے بتادیا ہے۔ ف یعنی طرفین کے دلائل۔ اور اگر مولیٰ نے اس کے استبراء کے بعد اس کا نکاح کیا ہو تو بلا اختلاف شوہر پر استبراء لازم نہیں ہے۔ ف جیسا کہ کسی زانیہ سے اس کے حیض آجانے کے بعد نکاح کیا ہو۔ م۔

ونکاح المتعۃ باطل وھو ان یقول لامرأۃ اتمتع بک کذامدۃ بکذامن المال وقال مالک ھو جائز لانہ کان مباحافیبقی الی ان یظھرناسخۃ قلنا ثبت النسخ باجماع الصحابۃ وابن عباس صح رجوعہ الی قولھم فتقرر الاجماع

ترجمہ۔ اور نکاح متعہ باطل ہے اس کی صورت یہ ہے کہ کوئی مرد کسی عورت سے یوں کہے کہ میں تم سے اتنے مال کے بدلہ میں اتنی مدت تک مزہ حاصل کروں گا۔ لیکن مالکؒ نے کہا ہے کہ یہ جائز ہے۔ کیونکہ ابتداء اسلام میں مباح تھا تو وہ اس طرح رہے گا جب تک کہ ہمارے لئے اس کا کوئی ناسخ نہ آجائے۔ ہم نے اس کا جواب اس طرح دیا کہ اجماع صحابہ سے اس کا منسوخ ہونا ثابت ہوگیا ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہ سے بھی صحابہ کرام کے قول کے طرف رجوع کرنا ثابت ہوا ہے۔ پس سب کا اجماع ثابت ہوگیا ہے۔

توضیح: نکاح متعہ کی تعریف اور اس کا حکم

ونکاح المتعۃ باطل وھوان یقول لامرأۃ اتمتع بک کذامدۃ بکذا من المال......الخ

عقد متعہ باطل ہے۔ ف اس پر چاروں ائمہ وفقہاء کرام سب کا اجماع ہے۔ ف وھوان یقول لامرأۃ اتمتع بک اس عقد متعہ کی صورت یہ ہے کہ کسی عورت سے کہے کہ میں تم سے اتنی مدت تک اتنے مال کے بدلہ فائدہ اٹھاؤں گا۔ ف یعنی گواہوں کے بغیر۔ مثلاً دس دن یا پانچ دن۔ یا دن بھی ذکر نہ کرے بلکہ لفظ تمتع یا استمتاع استعمال کرے۔ ف۔ یعنی صرف ایسے الفاظ جو شہوت کی ادائیگی کے لئے استعمال ہوں۔ جبکہ نکاح اور متعہ کے مفہوم میں اختلاف ہے۔ بلکہ ان میں کچھ مناسبت نہیں ہے۔ کیونکہ نکاح نیک اولاد کے حصول اور دوسری مصلحتوں اور منفعتوں کے لئے ہوتا ہے۔ اور لطف اندوزی اس میں ضمناً ہو جاتی ہے۔ کسی تاریخی کتاب میں ہے کہ ہندوستان کے اکبر بادشاہ کو مذہب مالکیہ کے کچھ دعویداروں نے جو عالم کی شکل وصورت میں تھے سامنے آئے یہ فتویٰ دیا کہ امام مالکؒ کے مذہب کے مطابق متعہ کرنا مباح ہے۔ ممکن ہے کہ اسی قسم کی کوئی نقل مصنفؒ کو بھی مل گئی ہو اور انہوں نے بلا تامل اسے قبول بھی کر لیا ہو۔ اور لکھ دیا۔

وقال مالك هو جائز لانه كان مباحا فيبقى الى ان يظهر ناسخة.....الخ
مالکؒ نے فرمایا ہے کہ متعہ جائز ہے۔ کیونکہ وہ مباح تھا تو مباح باقی بھی رہے گا۔ یہاں تک کہ اس کا ناسخ کرنے والا حکم معلوم ہو جائے۔ ف شیخ ابن الہمام وغیرہ محققین نے کہا ہے کہ ہرگز یہ قول امام مالکؒ کا نہیں ہے۔ ان کی طرف اس قول کی نسبت کرنا محض غلط ہے۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ شاید اس کی وجہ یہ ہوئی ہو کہ جس شخص نے نکاح متعہ سے وطی کی تو اس پر حد ماری جائے گی یا نہیں۔ تو امام مالکؒ کے اکثر شاگردوں نے کہا کہ اس عقد کے مشتبہ ہونے کی وجہ سے حد جاری نہیں ہوگی۔ حالانکہ مراد یہ ہے کہ حدود تو شبہ سے ساقط ہو جاتی ہے۔ چنانچہ اس میں بھی عقد سے مشابہت پائی جارہی ہے۔ جو حد کو ساقط کرنے والی ہوگی۔ الحاصل۔ متعہ کے باطل ہونے میں کوئی مخالفت نہیں ہے۔ سوائے ایک فرقہ رافضیہ کے جن کی دلیل یہی ہے کہ اس کا منسوخ ہونا ظاہر نہیں ہے۔

قلنا ثبت النسخ باجماع الصحابة وابن عباس صح رجوعه الى قولهم فتقرر الاجماع.....الخ
ہم یہ جواب دیتے ہیں کہ اس کا منسوخ ہونا صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اجماع سے ثابت ہے۔ ف اگر کوئی یہ کہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے تو اس سے اختلاف کیا ہے تو اس کا بھی جواب یہ ہے کہ **وابن عباس صح رجوعه الى قولهم فتقرر الاجماع** ابن عباسؓ سے صحابہ کرامؓ کے قول کی طرف رجوع کرنا ثابت ہے۔ اس طرح سب کا اجماع پایا گیا۔ ف بلکہ حق یہ ہے کہ اس کا ثبوت صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول سے ثابت ہوا تھا۔ اور اس کا منسوخ ہونا مشہور حدیث و اجماع صحابہ اور قرآن سے ہوا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿**والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم فانهم غير ملومين فمن ابتغى ورآء ذلك فاولئك هم العادون**﴾ اس میں سوائے نکاحی بیویاں اور مملوکہ عورتوں کے جو کوئی خواہش کرے اس کو عادی (باغی) اور دین سے خارج کیا ہے۔ تو اس سے اس بات کی تصریح ہوگئی کہ متعہ وغیرہ سب کچھ جو اس کے علاوہ ہے باطل ہے۔ حالانکہ غزوہ خیبر سے پہلے اس کو مباح کیا گیا اور اسی غزوہ کے بعد اسے حرام کر دیا گیا۔ پھر فتح مکہ کے سال یعنی غزوہ اوطاس میں مکہ کے اندر تین دنوں کے لئے اسے مباح کر کے چوتھے دن اس کو قیامت تک کے لئے حرام کر دیا گیا۔

چنانچہ امام مالک و بخاری و مسلم و ترمذی و نسائی و ابن ماجہ وغیر ھم نے حضرت علی کرم اللہ وجھہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی لڑائی میں عورتوں سے متعہ کرنے اور پالتو گدھوں کے گوشت کھانے سے منع فرمایا ہے۔ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ اور حضرت علی کرم اللہ وجھہ نے اپنے زمانے خلافت میں حکم دیا جیسا کہ تفصیل آتی ہے۔ حازمیؒ نے کہا ہے کہ ان کو اپنے وطن میں متعہ کی اجازت ہرگز نہیں دی گئی ہے۔ البتہ اس صورت میں جب کہ سفر دور کا ہو اور راستہ تکلیف دہ اور مشقت والا ہو تو اجازت دی جاتی۔

ف: پھر جنگ اوطاس میں متعہ کی اجازت ملی۔ چنانچہ حضرت مسلمہ بن الاکوعؓ نے کہا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اوطاس کی لڑائی میں صرف تین دنوں کے لئے متعہ کی اجازت دی ہے۔ اس کے بعد اس سے منع فرمادیا۔ اس کی روایت مسلم نے اپنی صحیح میں کی ہے۔ اور بیہقی نے بھی اس قسم کی روایت حضرت ابوذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی ہے۔ ع۔

سبرہ بن معبد رضی اللہ عنہ نے کہا ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم لوگوں کو متعہ کی اجازت دی تو میں اور ایک مرد ساتھی دونوں ایک عورت کے پاس جو بنو عامر سے گویا بکرہ عطار تھی گئے اور خود کو اس کے پاس پیش کیا۔ اس نے کہا عوض میں کیا دو گے۔ میں نے کہا اپنی یہ چادر دوں گا۔ اور یہی بات میرے ساتھی نے بھی کہی۔ لیکن میری چادر سے میرے ساتھی کی چادر اچھی تھی۔ البتہ میں خود اپنے ساتھی کے مقابلہ میں کم بین مگر صحت کے اعتبار سے صحتمند جوان تھا۔ وہ جب چادر دیکھتی تو میرے ساتھی کو پسند کرتی۔ اور جب ہمیں دیکھتی تو مجھے پسند کرتی۔ آخر اس نے کہا تم کو پسند کیا اور میرے لئے یہی چادر کافی ہے۔ پھر میں تین

دن اس کے پاس رہا۔ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ جس کسی کے پاس ایسی عورتوں میں سے کوئی ہو اسے علیحدہ کردے۔ رواہ مسلم۔

ربیع بن سبرہ نے اپنے والد سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے متعہ سے منع فرمایا ہے۔ اور فرمایا ہے کہ وہ اس دن سے قیامت تک کے لئے حرام ہے۔ اس کی روایت مسلم وابوداؤد ترمذی اور نسائی وغیرہ نے کی ہے۔ اور ابوداؤد نے اس کو زہری کی حدیث سے روایت کیا ہے۔ اور صحیح مسلم میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ میں نے تم لوگوں کو عورتوں سے متعہ کرنے کی اجازت دی تھی۔ مگر اب اللہ تعالیٰ نے اس کو قیامت تک کے لئے حرام کر دیا ہے۔ پھر صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ میں جو متعہ کے جواز کے موقعوں پر خود حاضر تھے اور ممانعت دیکھی کسی نے بھی اس میں اختلاف نہیں کیا سوائے ابن عباسؓ کے جو اس وقت کم عمر تھے۔ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اور شیخین رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی خلافت کے بعد اس متعہ کو آیت کریمہ ﴿فما استمتعتم به منهن﴾ الآیہ سے تاویل کر کے اس طرح کا جواز کا فتویٰ دیا کہ آدمی کو جب حالت سفر میں ایسی ضرورت پڑ جائے کہ اسے زنا میں مبتلا ہو جانے کا خوف ہونے لگے تو اس کے لئے متعہ جائز ہے۔

یہ بات جب حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے سنی تو ابن عباسؓ کو فرمایا اے ابن عباس! ٹھہرو میں نے خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ جنگ خیبر کے موقع میں آپ نے عورتوں سے متعہ کرنے اور پالتو گدھوں کا گوشت کھانے سے منع فرمایا ہے۔ جیسا کہ مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ نے اس وقت تو جواب نہیں دیا پھر یہی فتویٰ دیا۔ اور جب حضرت علیؓ نے یہ سنا تو بلا کر انہیں ڈانٹا اور فرمایا کہ تم احمق آدمی ہو۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تو اسے حرام قرار دے دیا ہے۔ پھر دھمکایا کہ اگر اب بھی تم نے یہی فتویٰ دیا تو میں تمہاری پیٹھ کی خبر لوں گا (سزا دوں گا) جیسا کہ مسلم نے اپنی صحیح میں اس کی روایت کی ہے۔ اس کے بعد انہوں نے فتویٰ دینا چھوڑ دیا۔ خطابی جو ذکر کیا ہے کہ ابن عباسؓ پہلے تاویل کرتے۔ پھر فتویٰ دینا چھوڑ دیا۔

میں کہتا ہوں کہ ابن عباسؓ کا وہ چھوڑنا اسی خوف سے تھا ورنہ ابن عباس نے اس وقت بھی نہیں مانا تھا۔ چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی وفات کے بعد حضرت عبد اللہ ابن الزبیر نے اپنی خلافت کے زمانہ میں جب مکہ میں خطبہ پڑھا اس وقت ابن عباسؓ اپنی آنکھوں سے اندھے ہو چکے تھے۔ اور وہ اس مجلس میں موجود تھے تو کہا بعضے آدمی جن کی ظاہری آنکھوں کی طرح باطنی آنکھوں کو بھی اللہ تعالیٰ نے اندھا کر دیا ہے وہ متعہ کا فتویٰ دیتا ہے۔ اس طرح کہہ کر ابن الزبیر نے تعریض کی (اور ابن عباسؓ کی طرف اس کا اشارہ کیا) عزوہ نے کہا کہ جس شخص کو تعریض کی وہ خود بول اٹھا کہ آپ اس طرح کہتے ہیں حالانکہ یہ متعہ تو امام المتقین یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں بھی کیا جاتا تھا۔ الخ۔ اس پر ابن الزبیرؓ نے کہا کہ واللہ اگر تم نے اب بھی یہی وفتویٰ دیا تو میں تم کو پتھروں سے سنگ سار کر دوں گا۔

یہ روایت صحیح مسلم اور نسائی میں ہے۔ واضح ہو کہ اس وقت میں ابن عباسؓ صرف یہ فتویٰ دیتے کہ پردیس میں زمانہ دراز تک دوری کی وجہ سے ضرورتاً جائز ہے۔ چنانچہ اس فرمان باری تعالیٰ میں ہے **فمن ابتغی وراء ذلك فاولئك هم العادون** کی تفسیر میں ابن عباسؓ نے کہا کہ سوائے منکوحۃ و مملوکہ کے ہر شرم گاہ حرام ہے۔ اور کہا کہ ابتداء اسلام میں متعہ اس طرح تھا کہ آدمی جب کسی پردیس میں جاتا جہاں کسی سے اچھے تعلقات یا ملاقی نہ ہوں تو وہ اپنی حفاظت و آرام سے وہاں رہنے تک کے لئے کسی عورت سے تمتع کر لیتا یہاں تک کہ یہ آیت اتری تو مذکورہ دونوں صورتوں کے علاوہ ساری شرم گاہیں حرام ہو گئیں۔ رواہ الترمذی۔

اس سے ظاہر ہوا کہ ابن عباسؓ نے آخر توبہ کی اور رجوع کر لیا۔ جیسا کہ ابوالشعثاء و جابر بن زید نے بھی بیان کیا ہے۔ حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کہا ہے کہ ہم لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ غزوہ تبوک کو جا رہے تھے۔ جب

اس گھاٹی پر پہونچے جو شام کے متصل ہے تو عورتیں آئیں۔ انہیں دیکھ کر ہمیں متعہ یاد آگیا (جی چاہا) پھر حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آکر ان کو دیکھا اور پوچھا تو ہم لوگوں نے عرض کیا کہ وہ عورتیں ہیں جن سے ہم متعہ کر چکے ہیں۔ جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کہا کہ یہ سن کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم غضبناک ہو گئے۔ یہاں تک کہ آپ کا رخسار مبارک سرخ اور چہرہ ہیبت ناک ہو گیا۔ اور کھڑے ہو کر خطبہ پڑھا۔ اس میں حمد وثنا کے بعد متعہ سے ممانعت فرمادی۔

اور ایک روایت میں ہے کہ فرمایا کہ نکاح وطلاق وعدت اور میراث نے متعہ کو جڑ سے کھود ڈالا۔ جابرؓ نے کہا کہ اس روز عورتوں و مردوں نے ایک دوسرے کو رخصت کر دیا (یعنی متعہ کی شناسائی اور آشنائی کی وجہ سے جو ملاقات کے لئے آئیں ان کو بھگا دیا۔ اور یہ سلسلہ نہیں رکھا۔ اس کے معنی یہ نہیں ہے کہ کس نے متعہ کیا تھا کیونکہ صاف عبارت یہ ہے کہ عورتیں اس شناسائی کی وجہ سے ملنے کے لئے آئیں جو پہلے متعہ سے ہو چکی تھی۔ ۱۲م)۔ اور اب ہم قیامت تک کبھی اس طرح نہ ملیں گے۔ رواہ الحازمی۔ اس حدیث کو ابن حبان نے اپنی صحیح میں ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مختصراً روایت کیا ہے۔ اس باب میں حدیثیں بہت زیادہ اور مشہور بھی ہیں۔ اسی پر صحابہ وتابعین اور فقہاء کے مجتہدین کا اجماع ہے۔ بلکہ امت میں سے کسی نے اختلاف نہیں کیا ہے۔ سوائے ایک فرقہ روافض کے مگر اس کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ م۔ف۔ع۔

والنكاح المؤقت باطل مثل ان يتزوج امرأة بشهادة شاهدين عشرة ايام وقال زفرؒ هو صحيح لازم لان النكاح لايبطل بالشروط الفاسدة ولنا انه اتى بمعنى المتعة والعبرة فى العقود للمعانى ولا فرق بين ما اذا طالت مدة التاقيت اوقصرت لان التاقيت هوالمعين لجهة المتعة و قد وجد ومن تزوج امراتين فى عقدة واحدة واحداهما لايحل له نكاحها صح نكاح التى حل نكاحها وبطل نكاح الاخرى لان المبطل فى احداهما بخلاف ما اذاجمع بين حر وعبد فى البيع لانه يبطل بالشروط الفاسدة وقبول العقد فى الحر شرط فيه ثم جميع المسمى للتى حل نكاحها عندابى حنيفةؒ وعندهما يقسم على مهر مثليهما وهى مسئلة الاصل

ترجمہ: اور نکاح مؤقت یعنی باطل ہے۔ مثلاً کوئی شخص کسی عورت سے دو گواہوں کی موجودگی میں دس دنوں کے لئے نکاح کرے۔ امام زفرؒ نے اس نکاح کو صحیح اور لازم کہا ہے۔ کیونکہ نکاح فاسد شرطوں کے لگنے سے باطل نہیں ہوتا ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ کہنے والے نے متعہ کے معنی کو ادا کیا ہے۔ جبکہ معاملات میں معانی ہی کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ اور اس کی مدت کم رکھی گئی ہو یا زیادہ رکھی گئی ہو اس میں کوئی فرق نہیں ہے۔ کیونکہ وقت معین کرنے سے ہی متعہ کے معنی لینے میں مدد ملتی ہے۔ جبکہ یہ مفہوم یہاں پایا گیا۔ اور جس نے ایسی دو عورتوں سے ایک مجلس میں نکاح کیا کہ ان میں سے ایک اس کے لئے حلال نہیں ہے۔ تو جس سے اس کا نکاح حلال ہوتا ہے اسی سے یہ نکاح ہو جائے گا اور دوسرے سے نکاح باطل ہو گا۔ کیونکہ باطل کرنے والی حرمت تو دونوں میں سے صرف ایک ہی میں ہے۔ بخلاف اس صورت کے جبکہ کسی نے بیع کرتے وقت ایک غلام کے ساتھ ایک آزاد کو بھی ملا دیا ہو۔ کیونکہ بیع شرط فاسدہ سے فاسد ہو جاتی ہے۔ حالانکہ اس بیع میں غلام کے قبول کرنے کے ساتھ آزاد کو بھی قبول کرنے کی شرط لگائی گئی ہے۔ پھر ابوحنیفہؒ کے نزدیک نکاح کے وقت مجموعی طور سے جو مہر مقرر کیا گیا ہو وہی صرف اس کا مہر ہو جائے گا جس کا نکاح صحیح ہو گا۔ لیکن صاحبینؒ کے نزدیک دونوں پر وہ مہر تقسیم کر دیا جائے گا۔ یہ مسئلہ اصل مبسوط کا ہے۔

توضیح: نکاح موقت کی تعریف۔ اس کا حکم۔ ائمہ کا اس کے حکم میں اختلاف۔ دلائل
ایسی دو عورتوں سے ایک ساتھ نکاح جن میں سے ایک اس کے لئے حرام ہے

والنكاح المؤقت باطل مثل ان يتزوج امرأة بشهادة شاهدين عشرة ايام ......الخ

وقت معین محدود کے لئے نکاح باطل ہے۔ ف متعہ سے اس میں فرق یہ ہے کہ متعہ گواہ اور مہر شرعی کے بغیر اور مدت بیان

کئے بغیر اور بغیر احکام نکاح کے ہوتا ہے۔ اور نکاح مؤقت میں گواہوں مہر اور نان و نفقہ وغیرہ سب جائز نکاح کے جیسے ہوتے ہیں۔ البتہ اس میں وقت متعین کر دیا جاتا ہے جو صرف نکاح میں نہیں ہوتا ہے۔ م۔ مثل ان.. مثال کے طور پر دو گواہوں کی موجودگی میں کسی عورت سے دس دنوں کے لئے نکاح کرنا۔ ف پس نکاح سے فرق یہ ہوا کہ اس میں دس دنوں کی قید لگادی گئی ہے۔

وقال زفرؒ هو صحيح لازم لان النكاح لايبطل بالشروط الفاسدة.....الخ

امام زفرؒ نے کہا ہے کہ نکاح مؤقت صحیح اور لازم ہوتا ہے۔ ف یعنی ہمیشہ کے لئے لازم ہوتا ہے اسی لئے بغیر طلاق کے یہ ختم نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ اس میں صرف ایک محدود وقت (دس دن) کی شرط ہے۔ جس سے کوئی نقصان نہیں ہوتا ہے۔ **لان النكاح لايبطل بالشروط الفاسدة** . کیونکہ نکاح میں فاسد شرط لگانے سے نکاح خود فاسد نہیں ہوتا ہے ف بلکہ ایسی شرط خود فاسد ہو جاتی ہے۔ جواب یہ ہے کہ مؤقت محدود کا ہونا شرط نہیں ہے بلکہ اصل میں اتنے ہی وقت کے لئے وہ ایجاب اور قبول ہوا ہے۔ جبکہ ایسا ایجاب و قبول صحیح نہیں ہوتا ہے۔ م۔

ولنا انه اتي بمعنى المتعة والعبرة في العقود للمعاني ولا فرق بين ما اذاطالت مدة التاقيت.....الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس شخص نے یہاں بھی متعہ کے مفہوم کو دہرا لیا ہے۔ کیونکہ متعہ کی مراد بھی یہی ہوتی ہے کہ اس سے کچھ لطف اندوزی کر لی جائے۔ اور اس میں نکاح کی مصلحتوں کو پیش نظر نہ رکھا گیا ہو۔ **والعبرة في العقود للمعاني** عقود و معاملات میں معانی کا اعتبار ہوتا ہے۔ ف اسی لئے اگر کوئی کہے کہ تم میری موت کے بعد میرے وکیل ہو تو وہ وصی ہو جائے گا۔ اسی طرح یہ کہے کہ تم میری زندگی میں میرے وصی ہو تو وکیل ہو جائے گا۔ حسنؒ نے ابو حنیفہؒ سے روایت کی ہے کہ اگر ہزار برس یا اتنا وقت مقرر کیا جائے کہ یقیناً اتنی زندگی نہ ہوگی پر نکاح کیا تو نکاح ہو جائے گا۔ اس قول کو بہت سے مشائخ نے قبول فرمایا ہے۔ المحیط لیکن قول اصح یہ ہے کہ عقد فاسد ہوگا۔ النہر الفائق۔ **ولا فرق بين ما**......اور اس محدود وقت کے کم یا زیادہ ہونے میں کوئی فرق نہ ہوگا۔ **لان التاقيت هو المعين لجهة المتعة وقد وجد** کیونکہ وقت متعین کر دینے سے ہی تو متعہ کے معنی پانے میں مدد ہوتی ہے۔ اور وہ معنی پائے گئے۔ ف یعنی دونوں صورتوں میں پایا گیا۔

ومن تزوج امراتين في عقدة واحدة واحداهما لايحل له نكاحها صح نكاح التي حل الخ

اور جس مرد نے ایسی دو عورتوں کو ایک ہی عقد میں اپنے نکاح میں لیا جن میں سے ایک عورت اس کے لئے حلال نہیں ہے۔ ف خواہ محرم کی قرابت کی وجہ سے یا رضاعت کی وجہ سے یا دامادی رشتہ کی وجہ سے تو صح نكاح التي حل نكاحها وبطل نكاح الاخرى تو جس عورت سے اس کا نکاح صحیح اور حلال ہے وہ صحیح ہو جائے گا۔ اور دوسری کا نکاح باطل ہوگا۔ ف گویا اس نے ایسی عورت سے جو اس کے لئے حلال ہے اس شرط کے ساتھ نکاح کیا کہ جو حرام ہے وہ بھی قبول کرے اس لئے یہ شرط باطل ہو کر نکاح صحیح ہو جائے گی۔

لان المبطل في احدهما بخلاف ما اذاجمع بين حر وعبد في البيع.....الخ

کیونکہ باطل کرنے والی حرمت تو دونوں میں سے صرف ایک ہی میں ہے۔ ف اس لئے اسی کا عقد باطل ہوا باطل شرط لگانے سے نکاح باطل نہیں ہوتا ہے۔ **بخلاف مااذاجمع الخ** اس کے برخلاف اگر عقد بیع میں کسی نے ایک آزاد اور ایک غلام کو ملا کر بیچ باطل کہا ف: تو غلام کی بیع باطل ہے۔ **لانه يبطل بالشروط الفاسدة** کیونکہ عقد بیع فاسد شرطوں سے باطل ہو جاتا ہے۔ **وقبول العقدفي الحرشرط فيه** حالانکہ اس عقد میں آزاد کے حق میں عقد قبول کرنا شرط ہے۔ ف اور یہ شرط فاسد ہے۔

ثم جميع المسمى للتي حل نكاحها عندابي حنيفةؒ وعندهما يقسم على مهر مثليهما ..... الخ

پھر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس وقت مہر کی جو مقدار متعین کی گئی تھی وہ سب کی سب اسی عورت کے لئے ہو جائے گی جس کا نکاح صحیح ہوا ہے۔ **وعندهما يقسم على مهر مثليهما** اور صاحبینؒ کے نزدیک وہ مقدار دونوں کے مہر مثل کے مطابق تقسیم

کردی جائے گی۔ف مثلاً دونوں کا مہر چار ہزار مقرر ہوا تھا۔اور جس سے نکاح حرام ہوا اس کا بھی مہر مثل تین ہزار اور جس کا نکاح صحیح ہوا اس کا بھی مہر مثل تین ہزار ہے تو چار ہزار مقرر میں سے نصف یعنی دو ہزار پر نکاح صحیح ہوگا۔وھی مسئلة الاصل یہ مسئلہ کتاب مبسوط کا ہے۔

ومن ادعت علیه امرأة انه تزوجها واقامت بینة فجعلها القاضی امرأته ولم یکن تزوجها وسعها المقام معه وان تدعه یجامعها وهذا عندابی حنیفةؒ وهوقول ابی یوسفؒ اولا وفی قوله الاخروهوقول محمدؒ لایسعه ان یطأهاوهوقول الشافعی لان القاضی اخطأ الحجة اذالشهود کذبة فصار کما اذاظهرانهم عبیداوکفار ولأبی حنیفة ان الشهود صدق عنده وهو الحجة لتعذرالوقوف علی حقیقة الصدق بخلاف الکفروالرق لان الوقوف علیهما متیسرو اذا ابتنی القضاء علی الحجة وامکن تنفیذه باطنا بتقدیم النکاح نفذ قطعا للمنازعة۔

ترجمہ۔ اگر کسی مرد پر ایک عورت نے اس بات کا دعویٰ کیا کہ اس شخص نے مجھ سے نکاح کیا ہے۔اس کے ساتھ ہی اس بات پر گواہ بھی پیش کر دیا۔اس بناء پر قاضی نے اسے اس مرد کی بیوی ہونے کا فیصلہ سنادیا حالانکہ حقیقت میں اس مرد نے اس عورت سے نکاح نہیں کیا ہے تو اس عورت کے لئے یہ جائز ہوگا کہ اس مرد کے ساتھ رہے۔اور یہ بھی جائز ہوگا کہ اسے خود سے جماع کرنے دے یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔اور امام ابو یوسفؒ کا قول اول یہی ہے اور ان کے دوسرے قول میں جو امام محمدؒ کا بھی قول ہے کہ اسے اس کی اجازت نہیں ہوگی کہ اس عورت سے وطی کرلے۔

امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے۔کیونکہ قاضی نے حجت میں غلطی کرلی ہے اس لئے کہ اس کے گواہ جھوٹے ہیں۔تو یہ ایسا ہی ہوگیا کہ جیسے اس وقت یہ ظاہر ہوا کہ وہ گواہ غلام ہیں یا کافر ہیں۔اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ قاضی کے اپنے خیال میں وہ گواہ سچے ہیں۔اور یہی حجت ہے کیونکہ قاضی سچائی کی حقیقت پر واقف ہونے سے معذور ہے۔بخلاف کافر ہونے یا غلام ہونے کے۔کیونکہ ان دونوں کی اصلیت پر واقف ہونا آسان ہے۔اور جب اسی گواہی پر قاضی کے فیصلہ کی بنیاد ٹھہری۔اور یہاں باطنی طور سے اسے نافذ کرنا اس کے لئے ممکن ہوا۔نکاح کو مقدم کرنے کے ذریعہ تو اس کا فیصلہ باطنی طور پر بھی نافذ کی گئی اس جھگڑے کو ختم کردینے کے لئے۔

توضیح: قاضی کا فیصلہ صرف ظاہر میں نافذ ہوتا ہے یا باطن میں بھی نافذ ہو جاتا ہے

ومن ادعت علیه امرأة انه تزوجها واقامت بینة فجعلها القاضی امرأته ولم یکن تزوجها ...الخ

ترجمہ سے مطلب ظاہر ہے۔ **فجعلها القاضی امرأته** پس قاضی نے اس عورت کو اس مرد کی بیوی ہونے کا فیصلہ سنادیا۔ ف یعنی اس اختیار کی بناء پر جو شریعت کی طرف سے اسے حاصل ہے۔چنانچہ اس معاملہ میں اسے یہی بات سمجھ میں آئی اور اس نے عورت کو ان دونوں کی گواہی کی بنا پر اگرچہ وہ عادل نہ ہوں اس مرد کی بیوی ہونے کا فیصلہ کردیا حالانکہ حقیقت میں اس مرد نے اس عورت سے نکاح نہیں کیا تھا۔ **وسعها المقام معه وان تدعه یجامعها** تو اس عورت کو اس بات کی گنجائش ہو جائے گی کہ اس مرد کے ساتھ رہے۔اور یہ کہ مرد کو اپنے ساتھ جماع کے لئے چھوڑ دے (منع نہ کرے) ف یعنی اسے اس بات کی گنجائش ہو گی کہ اپنے ساتھ جماع کرنے دے۔

وهذا عندابی حنیفةؒ وهوقول ابی یوسفؒ اولا وفی قوله الاخروهوقول محمدؒ لایسعه.....الخ

یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔اور یہی قول ابو یوسفؒ کا پہلا قول تھا۔ **وفی قوله الاخروهوقول محمدؒ لایسعه** اور ابو یوسفؒ کے دوسرے قول میں جو امام محمدؒ کا بھی قول ہے کہ مرد کے لئے اس کی گنجائش نہیں ہے کہ اس عورت سے وطی کرے۔ اور امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے۔ف اور امام مالک واحمد رحمہم اللہ کا بھی یہی قول ہے۔اور اگر بائع نے مشتری کے خلاف باندی کی

خریداری کے لئے گواہ پیش کر دیئے۔ اور قاضی نے بھی حکم دے دیا اور اس کی قیمت بھی دلوا دی تو اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔

لان القاضی اخطأ الحجة اذالشهود كذبة فصار كما اذا ظهر انهم عبيد او كفار......الخ

اس لئے کہ قاضی نے اپنی حجت میں غلطی کرلی ہے۔ کیونکہ وہ گواہ جھوٹے ہیں۔ فصار کمااذاظہرانہم عبید او کفار تو یہ ایسا ہو گیا کہ جیسا اس وقت کہ ظاہر ہوا کہ یہ گواہ غلام یا کافر ہیں ف: جن کی گواہی پر نکاح جائز نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے ان دونوں صورتوں میں بلاخلاف گنجائش نہیں ہے۔ اسی طرح اس صورت میں بھی ہے۔

ولأبي حنيفة ان الشهود صدق عنده وهو الحجة لتعذر الوقوف على حقيقة الصدق......الخ

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ قاضی کے علم کے مطابق گواہ سچے ہیں۔ اور یہی حجت ہے۔ لتعذر الوقوف علی حقیقة الصدق کیونکہ سچائی کی حقیقت پر واقف ہونا ناممکن ہے۔ ف اور جو بات ناممکن ہو اس کی تکلیف نہیں ہے۔ پس جب قاضی کے نزدیک حجت قائم ہو گئی تو اس پر فیصلہ دینا اس کی ذمہ داری ہے۔ یہاں تک کہ اگر اس صورت میں وہ یہ سمجھے کہ مجھ پر فیصلہ سنانا لازم نہیں ہے تو وہ کافر ہو جائے گا۔ الحاصل اس نے شرعی حکم کا فیصلہ کر دیا۔ بخلاف الكفر والرق لان الوقوف عليهما متيسر برخلاف کفر اور غلامی کے کہ ان دونوں پر واقف ہو جانا آسانی سے ممکن ہے۔

و اذا ابتنى القضاء على الحجة وامكن تنفيذه باطنا بتقديم النكاح نفذقطعا للمنازعة......الخ

اور جب حجت اور دلیل پر بھی فیصلہ کی بنیاد قائم ہوئی۔ اور یہاں باطنی طور پر بھی اسے نکاح کو مقدم کر کے نافذ کرنا ممکن ہے تو اس کا فیصلہ باطن میں جاری کر دیا گیا۔ تاکہ آپس کا جھگڑا ختم ہو جائے۔ ف۔ تو اس کا فیصلہ نکاح کا پیدا کرنا (نکاح کو پہلے سے مان لینا) ہوا۔ اسی لئے اس میں یہ شرط ہے کہ وہ ایسی عورت ہو جس سے اس کا نکاح کرنا جائز ہو۔ اور اس کا حکم گواہوں کے بالکل سامنے ہو۔ ائمہ مشائخ کا یہی قول ہے۔ ھ۔

بخلاف الاملاك المرسلة لأن في الاسباب تزاحما فلا امكان، والله اعلم بالصواب

ترجمہ۔ بخلاف املاک مرسلہ کے کیونکہ اسباب کے درمیان آپس میں مزاحمت ہے۔ تو باطناً نافذ ہونے کا امکان بھی نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب:۔

توضیح: قضاء قاضی باطن میں اسباب معینہ میں نافذ ہے
املاک مرسلہ کی تحقیق کے ساتھ اس باب کے چند مسائل

بخلاف الاملاك المرسلة لان في الاسباب تزاحما فلاامكان والله اعلم بالصواب

بخلاف املاک مرسلہ کے۔ ف یعنی جن کے ملک کا سبب بیان نہیں کیا مثلاً کسی نے دعویٰ کیا کہ یہ باندی میری ملک ہے اور گواہ بھی پیش کر دئے اور قاضی نے حکم دیا تو بالاتفاق اس سے وطی جائز نہیں جبکہ واقعةً ملک نہ ہو۔ پس ملک کا کوئی سبب تو ضرور ہوگا بشرطیکہ ملک ہو۔ پھر اسباب مختلف ہوتے ہیں اور ہر سبب کے احکام مختلف ہیں۔ اس لئے قضاء قاضی باطناً نافذ نہیں ہو گی۔ لأن في الاسباب تزاحما الخ اس لئے اسباب کے درمیان آپس میں مزاحمت ہے۔ ف اس لئے یہ نہیں ہو سکتا ہے کہ قاضی کے حکم کی وجہ سے کوئی ایک سبب مان لیا جائے۔ مثلاً یہ کہدیا جائے کہ خریداری کی بناء پر مالک ہوا ہے۔ کیونکہ اس بات کا بھی احتمال رہتا ہے کہ میراث یا ہبہ یا صدقہ وغیرہ کی بناء پر مالک ہوا ہو۔ پھر ان میں سے کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح بھی نہیں دی جاسکتی ہے کہ مثلاً خریدنے ہی کی وجہ سے مالک ہوا ہے۔ اور یہ بھی نہیں کہا جاسکتا ہے بیک وقت تمام اسباب سے مالک ہوا ہے کیونکہ ہر ایک سبب کو دوسرے سبب سے مزاحمت اور مخالفت ہے۔ اس لئے ممکن نہیں ہے کہ اس باندی میں سارے اسباب مثلاً خریداری'

وراثت' ہبہ اور صدقہ وغیرہ جمع ہو جائیں۔ن۔ف۔ع۔ فلا امکان واللہ اعلم بالصواب قاضی کے باطنا نافذ ہونے کا احتمال بھی نہیں ہے۔

ف۔واضح ہو کہ فقہائے کرام کے اندر یہ اختلاف ہے کہ قاضی کا فیصلہ باطن میں بھی نافذ ہوتا ہے یا نہیں۔ تو صاحبین وائمہ ثلاثہ کے نزدیک نافذ نہیں ہوتا ہے۔ اور ایک حدیث بعضکم الحن بحجتہ الخ سے استدلال کرتے ہیں۔ یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ شاید تم میں سے کچھ زبان کے تیز۔ اور اپنے دعویٰ کو بہتر طور پر ثابت کر سکتے ہوں اسی لئے میں اس کی باتوں میں آکر کوئی فیصلہ دے دوں تو اگر حقیقت میں اس کی ملکیت نہ ہو تو وہ چیز اس کے لئے آگ کا ٹکڑا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ قاضی کا فیصلہ باطن میں نافذ نہیں ہوتا ہے۔ اور ان علماء نے کہا ہے کہ قاضی کے فیصلہ کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ چیز حقیقت میں ایسی ہی تھی جو واقع ہوئی۔ پس اگر واقع کے مطابق فیصلہ ہو تو صحیح ہوگا ورنہ غلط ہوگا۔

اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک املاک مرسلہ میں نافذ نہیں ہوتا ہے لیکن نکاح میں نافذ ہوتا ہے۔ اسی طرح جب باندی خریدنے کا دعویٰ ہو۔ اس موقع پر تحقیقی بات یہ ہے کہ آپس کے اختلاف اور تنازع کے وقت اللہ تعالیٰ نے شرعی حاکم کے پاس رجوع کرنے کا حکم دیا ہے تاکہ لوگوں کے آپس کے اختلافات ختم ہو جائیں۔ اسی لئے قاضی کا فیصلہ صرف واقع کا اظہار ہی نہیں ہوتا ہے بلکہ شریعت کے مطابق جو فیصلہ ہوگا وہ لازم ہو جانے والا حکم ہوگا۔ پھر پورا اختلاف ختم ہونے کی صورت یہ بتائی گئی ہے کہ دنیا کے اختلاف کے ساتھ آخرت کا بھی اختلاف ختم ہو۔ کسی سے کوئی نزاع باقی نہ رہے نہ دنیا میں اور نہ ہی آخرت میں۔ اسی لئے قاضی حاکم کو ولایت عامہ حاصل ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ جمعہ میں امام اور عورت کا ولی ہوگا۔ اور حقیقت میں یہی سلطان عام ہے۔ پھر اس کی طرف سے جا بجا حاکم مقرر کئے جاتے ہیں۔

پس اگر کوئی طبیب ہو جسے خود علم وصلاحیت نہ ہو لوگوں کو نقصان پہونچاتا رہتا ہو تو وہ حاکم ایسے طبیب کو بے اختیار اور اس کے علاج ومعالجے سے روک دے گا۔ مجبور کر دے گا۔ اسی طرح دوسرے نالائق پر قانون نافذ کرے گا۔ اسی طرح اگر کوئی ایسا ہو جو دوسروں سے قرض لے کر واپس نہ کرتا ہو تو اسے مجبور کرے گا کہ جس طرح ممکن ہو اس کا قرض ادا کرے۔ آخر میں اپنا گھر اور ضروری سامان فروخت کر کے ادا کرے۔ پھر بھی اگر وہ نہ مانے تو اس کا گھر اور سامان فروخت کر کے لوگوں کے قرضے چکا دے۔ پس خلاصہ یہ ہوا کہ حتی الامکان عوام خود اپنے معاملات کو صاف ستھرا رکھیں۔ لیکن اگر کوئی شریعت کی حد سے آگے بڑھنے لگے تو قاضی مداخلت کرے۔ پھر بھی اگر اختلاف بڑھنے لگے تو قاضی آخری فیصلہ سنا کر جھگڑا ختم کرا دے۔ اسی لئے اس کا فیصلہ لازمی فیصلہ ہوگا۔ اور عوام کا فیصلہ ختم کر کے اسی کا فیصلہ نافذ ہوگا۔

اس میں دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔ کیونکہ قاضی کو واقع کی حقیقت اور اصلیت جو کچھ بھی معلوم ہوئی وہ صرف گواہوں سے ہوئی ہو۔ اس طرح اظہار ملزم ہو از قسم انشاء ہے (مدعی نے جو کچھ کہا وہ ایک مقدمہ پیش کرنا ہوا) پس اگر قاضی کے نزدیک گواہوں کی زبانی یہ ثابت ہوا کہ اس مرد نے اس عورت سے نکاح کیا ہے۔ اب ان دونوں کے اختلاف کی بناء پر قاضی ہی کا فیصلہ کام کر سکتا ہے اسی وجہ سے کہ اپنے اختیار اور فیصلہ کو کم کر کے انہوں نے اپنا اختیار قاضی کے حوالہ کر دیا۔ اب جبکہ قاضی کے نزدیک وہ نکاح ثابت ہو گیا اس لئے اس نے گواہوں کی موجودگی میں نافذ ہو جانے والا پختہ فیصلہ سنا دیا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ میں نے اپنے اختیار خاص کے ذریعے اس عورت کو اس مرد کی بیوی بنا دیا۔ چونکہ خود گواہ اب بھی موجود ہیں اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس مرد اور عورت دونوں نے مل کر ان گواہوں کی موجودگی میں یہ مرحلہ طے کر لیا۔ اور اس سے پہلے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ اگر عورت ومرد دو گواہوں کی موجودگی میں مناسب جگہ پر اپنے نکاح کو انجام دے لیں تو وہ نکاح درست ہو جاتا ہے لہٰذا یہ نکاح بھی مکمل ہو گیا۔ پھر اگر بعد میں یہ معلوم ہوا کہ وہ گواہ کافر یا غلام تھے جن کی گواہی اس معاملہ میں درست نہیں ہوتی ہے تو یہاں نکاح باطل ہوگا جس کی وجہ یہ نہیں ہوگی کہ قاضی کا تصرف ان پر باطل ہے۔ بلکہ اس وجہ سے باطل ہوگا کہ گواہ باطل ہیں۔ یہاں تک کہ اگر قاضی کے سامنے

نہیں بلکہ خود عاقدین کی موجودگی میں یہ دونوں گواہ ہوتے تو بھی وہ نکاح باطل ہوتا۔
پھر کوئی یہ اعتراض نہ کرے کہ اس بیان سے یہ معلوم ہوا کہ قاضی کا اختیار چونکہ بہت وسیع ہے اس لئے اگر وہ کسی بھی ایک مرد اور ایک عورت کو پکڑ کر از خود ان میں نکاح کرادے تو وہ درست ہو جائے۔ حالانکہ یہ باطل ہوگا۔ جواب یہ ہے کہ قاضی کا فیصلہ اس وقت نافذ ہوگا جبکہ مدعی اور مدعا علیہ آپس میں اختلاف کر کے قاضی کے پاس آکر انصاف چاہیں۔ اس فرمان خداوندی کے مطابق کہ ﴿فان تنازعتم فی شیء﴾ الآیہ، کہ اختلاف کے وقت دونوں آپس کی لڑائی اور مار پیٹ بند کر کے قاضی کے سامنے اس کے فیصلہ پر عمل کرنے کے مجبور کر دیئے جاتے ہیں۔ ایسی صورت میں اپنی پوری کوشش کے باوجود قاضی نے خلاف واقعہ بھی فیصلہ کر دیا تو وہ بھی حتمی اور نافذ ہو جاتا ہے۔ اسی لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے الحن بحجته الخ میں نے یہ حکم نہیں دیا کہ فیصلہ اگر خلاف واقع ہو تو دوسرا اس کو نہ دے۔ بلکہ یہ فرمایا کہ جو اس نے لیا وہ جہنم کا ٹکڑا ہے۔
اسی طرح جب باندی کے خریدنے میں جھگڑا ہوا۔ اور معاملہ قاضی کے پاس آنے کے بعد اس نے گواہی کی بنیاد پر بیع ہونے کا فیصلہ سنایا تو مطلب یہ ہوا کہ بیع کا معاملہ اس سے پہلے نہیں ہوا تھا مگر اب ہو گیا ہے۔ اور اگر قاضی نے بیع کو توڑ دی تو مطلب یہ ہوگا کہ ان لوگوں نے اپنی رضامندی سے اس معاملہ کو واپس لے لیا (اقالہ کر لیا) ہے۔ اور جب مدعی نے مطلقاً ملک کا دعویٰ کیا اور گواہوں نے گواہی بھی دی تو قاضی حکم دے دیگا۔ لیکن جو بات واقعی ہے وہی رہے گی۔ گویا اس معاملہ میں مدعی اور مدعا علیہ خود واقعی بات کو نہیں جانتے ہیں۔ دونوں مدت دراز کے بعد اپنے محلہ میں آئے اور گواہوں نے ایک چیز کے بارے میں کہا کہ یہ اس شخص کی ہے۔ اور دوسرے نے بھی اسے مان لیا۔ پھر اگر مدعی کو گواہوں نے بتلایا کہ ہم نے تمہارے بارے میں جو کچھ گواہی دی وہ غلط تھی تو اس کے لئے جائز نہیں ہوگا کہ اس چیز کو اپنے استعمال میں لائے۔ اسی طرح قاضی کا یہ تصرف بھی حلال نہیں ہوگا۔
بخلاف اس صورت کے جب بیع میں ایک کو چیز اور دوسرے کو معاوضہ دلایا۔ حاصل یہ ہوا کہ قاضی کا فیصلہ حقیقت میں انشاء ہے یعنی حکم کا الزام ہے۔ پس اگر محکوم بہ بھی انشاء ہو جائے تو فیصلہ باطن میں بھی نافذ ہو جائے گا۔ اس لئے گویا یوں کہا جائے گا کہ مدعی اور مدعا علیہ نے خود انشاء عقد کر لیا۔ اور اگر محکوم بہ صرف خبر ہو تو اختلاف ختم کرنے کے لئے قاضی کا حکم انشاء ہے۔ اور باقی معاملے آخرت میں عالم الغیب کے حضور میں طے پائیں گے۔ مثلاً مدعی نے کہا کہ یہ چیز میری ہے۔ گواہوں نے بھی اس کی گواہی دی۔ مدعا علیہ کے پاس کوئی گواہ نہیں ہے اس لئے قاضی نے مدعی کے حق میں فیصلہ سنا دیا۔ اب اگر واقع میں یہ چیز اس کی نہیں ہے تو قیامت کے دن اس کی پکڑ ہوگی۔ پس قاضی کا فیصلہ جو باطن میں بھی نافذ ہو اس کا دارومدار اس بات پر ہے کہ فریقین اپنے تصرف کے اختیار کو ختم کر کے قاضی کے فیصلہ پر راضی ہو جائیں۔ اس لئے موجودہ صورت میں قاضی نے دونوں طرف سے عقد نکاح کا انشاء کر دیا اور وہ نافذ بھی ہو گیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

چند ضروری مسائل

نمبر ۱۔ اگر عقد نکاح میں اس کا وقت متعین اور محدود نہیں کیا لیکن یہ نیت کی کہ دو ماہ بعد اسے طلاق دے دوں گا تو یہ نکاح صحیح ہوگا۔ ت۔
نمبر ۲۔ اگر اس شرط پر نکاح کیا کہ ایک ماہ بعد طلاق دوں گا تو نکاح جائز اور شرط باطل ہو جائے گی۔ البحر۔ نمبر ۳۔ ایسی شرط لگانے میں کوئی حرج نہیں ہے کہ فقط دن میں ساتھ رہوں گا۔ ت۔ ط۔
نمبر ۴۔ کسی نے عورت کو سو روپے دیئے تاکہ قاضی کے سامنے اقرار کرے کہ میں نے اس مرد سے نکاح کیا ہے۔ تو اگر گواہوں کی موجودگی میں ہو تو نکاح جائز ہوگا ورنہ نہیں۔ المحیط
نمبر ۵۔ اہل السنہ اور معتزلہ کے درمیان نکاح کا رشتہ کرنے میں امام استغفنی نے کہا ہے کہ جائز نہیں ہے۔ اور فتاویٰ الصغریٰ

میں ہے کہ بعض نے کہا ہے کہ شافعی مرد کو اپنی لڑکی دینی اور ان کی لڑکی لینی جائز ہے۔ لیکن شیخ محمد بن الفضل کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ مع

نمبر۶۔ شامی نے توضیح کر دی ہے کہ معتزلہ وشیعہ وغیرہ کی قول اصح کے مطابق تکفیر نہیں کی جائے اس لئے نکاح جائز ہے۔ لیکن ان کو لڑکی نہ دینا ہی قول مختار ہے۔ واللہ تعالےٰ اعلم۔ م۔

باب في الاولياء والاكفاء

وينعقد نكاح الحرة العاقلة البالغة برضائها وان لم يعقد عليها ولي بكرا كانت اوثيبا عندابيحنيفة وابي يوسفؒ في ظاهر الرواية وعن ابي يوسفؒ انه لا ينعقد الابولي وعندمحمد ينعقد موقوفا وقال مالك والشافعيؒ لاينعقد النكاح بعبارة النساء اصلالان النكاح يرادلمقاصده والتفويض اليهن مخل بها الاان محمدؒ ايقول يرتفع الخلل باجازة الولي.

ترجمہ۔ باب۔ ولیوں اور کفو والوں کے بیان میں۔ حرہ عاقلہ بالغہ کا نکاح اس کی رضامندی سے منعقد ہو جاتا ہے۔ اگر چہ اس کے ولی نے اس کا عقد نہیں کیا ہو۔ وہ عورت خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ ہو۔ یہ ظاہر روایت میں امام ابو حنیفہ اور ابو یوسفؒ کا قول ہے۔ اور ابو یوسف سے ہی دوسرا قول یہ ہے کہ بغیر ولی کے منعقد نہیں ہوتا ہے۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک موقوف منعقد ہو گا۔ اور امام مالک و شافعی رحمتہ اللہ علیہما نے کہا ہے کہ عورتوں کی عبارت سے بالکل منعقد نہیں ہو گا۔ کیونکہ نکاح تو کچھ مقصود کے لئے ہی کیا جاتا ہے۔ اب اس نکاح کو عورتوں کے سپرد کرنے سے ان میں خلل ہوتا ہے۔ البتہ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ ولی کی اجازت ہو جانے سے وہ خلل ختم ہو جاتا ہے۔

توضیح: باب اولیاء اور کفو کے بیان میں

باب في الاولياء والاكفاء.....الخ

اولیاء ولی کی جمع ہے۔ اور اکفاء کفو کی جمع ہے۔ بمعنی ہمسر۔ م۔ ولایت چار باتوں سے ثابت ہوتی ہے۔ قرابت وارثت وولاء امامت اور بادشاہت سے۔ البحر۔ جو لوگ ولی ہیں ان کے فسق کی وجہ سے ان کی ولایت ختم نہیں ہوتی ہے۔ قاضی خان۔ بشرطیکہ محرمات کی خلاف ورزی نہ کرے۔ ق۔ اگر کوئی مجنون مسلسل ایک مہینہ تک جنون میں رہے تو ولایت کا حق اس سے ختم ہو جاتا ہے۔ اسی پر فتویٰ دیا جائے گا۔ الوجیز۔ غلام، مرتد اور نابالغ کی ولایت صحیح نہیں ہے۔ لیکن ایک کافر دوسرے کافر کا ولی ہو سکتا ہے۔ م۔ ھ۔

وينعقد نكاح الحرة العاقلة البالغة برضائها وان لم يعقد عليها ولي بكرا كانت اوثيبا.....الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ وابي يوسفؒ في ظاهر الرواية اور (نوادر میں) ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ بغیر ولی کے نکاح منعقد نہیں ہو سکتا ہے۔ ف یعنی ولی کے ایجاب یا قبول سے۔ ولی خواہ مرد ہو یا عورت ہو۔ وعندمحمد ينعقد موقوفا اور امام محمدؒ کے نزدیک موقوف منعقد ہو گا ف کہ اگر ولی نے اجازت دی تو نکاح نافذ ہو جائے گا ورنہ نہیں۔ خواہ شوہر اس کے کفو کا (ہمسر) ہو یا نہ ہو۔ ع۔

وقال مالك والشافعيؒ لاينعقد النكاح بعبارة النساء اصلالان النكاح يراد لمقاصده.....الخ

اور مالک و شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ عورتوں کی عبارت سے بالکل منعقد نہیں ہو گا۔ ف اور نہ عورتوں کے وکیل کرنے سے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کہا ہے ﴿فلا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن﴾ یعنی تم لوگ عورتوں کو اس بات سے مت روکو کہ وہ اپنے شوہروں سے نکاح کریں۔ یہ اولیاء کو خطاب ہے۔ پس جب انہیں اختیار ہوا تو وہ منع کر سکتے ہیں۔ کیونکہ معقل بن یسار رضی

اللہ عنہ کے روکنے پر یہ آیت نازل کی گئی ہے۔ جیسا کہ بخاری وغیرہ میں اس کی روایت کی ہے۔ اور اس حدیث کی دلیل سے کہ جس عورت نے اپنے ولی کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح کر لیا تو اس کا نکاح باطل ہے۔ اس کی روایت ترمذی وابوداؤد ودار قطنی وحاکم و بیہقی وابن عدی اور طبرانی وغیرھم رحمھم اللہ نے کی ہے۔ **لان النكاح يراد لمقاصده والتفويض اليهن مخل بها** کیونکہ نکاح کو معاملہ کو عورتوں کے سپرد کر دینے سے ان مقاصد میں خلل ہوتا ہے جو نکاح سے مقصود ہوتے ہیں۔ ف اس لئے عورتوں کو اختیار نہیں ہوگا۔

الا ان محمدًا يقول يرتفع الخلل باجازة الولي......الخ

البتہ امام محمدؒ کہتے ہیں کہ ولی کی اجازت ہو جانے سے وہ خلل دور ہو جائے گا۔ ف لہٰذا وہ نکاح اس کی اجازت تک موقوف رہے گا۔ جواب یہ ہے کہ آیت میں خود دلیل ہے کہ عورتوں کو اپنے نکاح کا خود اختیار ہے۔ کیونکہ نکاح کرنا اسی کا کام بتایا گیا ہے۔ اور فخر الدین رازیؒ نے کہا ہے کہ قول مختار یہ ہے کہ وہ خطاب شوہروں کو ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ مطلقہ کی عدت جب ختم ہونے پر آئے تو ان کو اس بات سے نہ روکو کہ وہ اپنا نکاح کسی شوہر سے کر لیں۔ کیونکہ خلع کے لالچ سے وہ رجعت کر لیا کرتے تھے۔ اور کہا کہ اس سے امام شافعیؒ کا استدلال درست نہیں ہے۔ حدیث کے تمام طرق اپنے ضعف کی زیادتی کی وجہ سے حجت کے قابل نہیں ہیں۔ اور اگر انہیں صحیح مان لیا جائے تو خود حدیث میں اجازت ہے کہ عورت کا فعل نکاح کرنا بذات خود ہے۔ اور ولی کی تو صرف اجازت ہے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ ایسی عورت کا اپنا نکاح کرنا جائز ہے۔

ووجه الجواز انها تصرفت في خالص حقها وهي من اهله لكونها عاقلة مميزة ولهذا كان لها التصرف في المال ولها اختيار الازواج وانما يطالب الولي بالتزويج كيلا تنسب الى الوقاحة، ثم في ظاهر الرواية لافرق بين الكفو وغير الكفولكن للولي الاعتراض في غير الكفو، وعن ابي حنيفة وابي يوسف انه لا يجوز في غير الكفو لانه كم من واقع لا يرفع ويروى رجوع محمد الى قولهما

ترجمہ:۔ نکاح کے جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس عورت نے اپنے خالص حق میں تصرف کیا ہے۔ اور یہ عورت تصرف کرنے کے لائق بھی ہے۔ کیونکہ وہ خود عقل وتمیز والی ہے اسی لئے اس کو اپنے مال میں تصرف کرنے کا اختیار ہے۔ اور اس عورت کو اپنے شوہروں میں پسند کرنے کا حق بھی ہے۔ اور اس کے ولی سے نکاح کرانے کا مطالبہ اس لئے کیا جاتا ہے تاکہ اسے بے شرمی کی طرف منسوب نہ کیا جا سکے۔ پھر ظاہر الروایہ میں کفو اور غیر کفو ہونے میں بھی کوئی فرق نہیں ہے البتہ غیر کفو ہونے میں ولی کو اعتراض کرنے کا حق ہوتا ہے۔ اور ابو حنیفہ وابو یوسف رحمتہ اللہ علیہما سے یہ منقول ہے کہ غیر کفو میں نکاح ہونے کی صورت میں نکاح جائز نہیں ہوگا۔ کیونکہ بہت سے واقعات آگے نہیں بڑھائے جاتے۔ اور امام محمدؒ کا شیخین کے قول کی طرف رجوع کرنا بھی مروی ہے۔

توضیح: حرہ عاقلہ بالغہ کا اپنا نکاح کرنے کے جائز ہونے کی دلیل

ووجه الجواز انها تصرفت في خالص حقها وهي من اهله لكونها عاقلة مميزة......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ **لكونها عاقلة مميزة** جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ عورت تصرف کرنے کے لائق ہے۔ کیونکہ وہ خود عقل وتمیز والی ہے۔ ف وہ اپنا بھلا و برا سمجھتی ہے اس لئے اس کا تصرف جائز ہوگا۔ اور اسی لیاقت کی وجہ سے اس کو اپنے مال میں تصرف کرنے کا اختیار ہے۔ **ولها اختيار الخ** اور عورتوں کو اپنے لئے شوہر کے انتخاب کرنے کا حق ہوتا ہے۔ ف یعنی وہ یہ کہہ سکتی ہیں کہ میں یہ شوہر نہیں چاہتی اور اسے پسند کرتی ہوں۔

وانما یطالب الولی بالتزویج کیلا تنسب الی الوقاحة ...... الخ

اور اس کے ولی سے اس کا نکاح کرادینے کا مطالبہ اس لئے کیا جاتا ہے تاکہ عورت کو بے شرمی کی طرف منسوب نہیں کیا جائے۔ ف: لوگ یہ کہنے لگیں کہ یہ عورت بہت شوخ چشم' بے شرم ہے کہ اپنا نکاح خود کرتی ہے۔ اور حدیث میں ہے "ایم" بے شوہر والی عورت اپنے ولی کے مقابلہ میں اپنے نفس کی زیادہ حقدار ہے۔ اور باکرہ (کنواری) سے اس کے بارے میں اجازت لی جائے۔ اور اس کی خاموشی بھی اس کی اجازت ہے۔ ترمذی اور مسلم وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے۔ اور سعید بن منصور نے روایت کی ہے کہ ایک مرد نے اپنی بیٹی کا نکاح کردیا حالانکہ وہ ناخوش تھی۔ اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا تو فرمایا کہ تمہارا اختیار اس پر نہیں ہے۔ اور عورت سے کہا کہ تم جاکر جس سے چاہو نکاح کرلو۔ اور اس کی روایت ابن شیبہ نے کی ہے۔

اور عکرمہ عن ابن عباس کی حدیث میں روایت ہے کہ ایک باکرہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آکر عرض کیا کہ میرے باپ نے میرا نکاح کردیا ہے حالانکہ میں اس نکاح سے راضی نہیں ہوں۔ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے اختیار دیا۔ اس کے اسناد میں ثقہ راوی ہیں۔ مگر دار قطنی نے کہا ہے کہ مرسل ہے۔ لیکن مرسل روایتیں اگر ثقہ راویوں سے ہوں تو ہمارے اور جمہور کے نزدیک حجت ہوتی ہیں۔ صحیح مسلم میں حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قصہ ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا آدمی ان کے پاس گیا۔ اور ان کی فرمائشیں منظور کیں تو انہوں نے اپنے چھوٹے بیٹے عمر بن ابی سلمہ سے کہا کہ تم کھڑے ہو اور نکاح کرادو۔ اس سے ظاہر ہے کہ یہ چھوٹا بچہ خود ولی نہیں تھا اسی لئے حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے خود فرمایا کہ یا رسول اللہ میرے اولیاء غائب ہیں۔ اس سے مراد یہ ہے کہ میرے ایجاب یا قبول کو اپنی عبارت میں بیان کردے۔ اس طرح نکاح کرانے میں خود عورت کو اختیار ہے۔ اور ولی کی اجازت صرف کفو وغیرہ کے لئے ہے۔ چنانچہ اسی حدیث میں ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ تمہارے اولیاء میں سے جتنے موجود یا غائب ہیں ایسا کوئی نہیں ہے جو اسے قبول نہ کرے۔ فاحفظ۔

- ثم فی ظاهر الروایة لافرق بین الکفو وغیر الکفولکن للولی الاعتراض فی غیر الکفو ...... الخ

پھر ظاہر الروایۃ میں کفو اور غیر کفو میں کوئی فرق نہیں ہے۔ ف یعنی عورت نے خواہ کفو میں نکاح کیا ہو یا غیر کفو میں وہ منعقد ہو جائے گا۔ لکن للولی الاعتراض فی غیر الکفو لیکن غیر کفو ہونے کی صورت میں ولی کو اعتراض کا حق حاصل ہوگا۔ ف یہاں تک کہ نکاح فسخ کرادے۔ لیکن یہ ولادت سے پہلے تک ہے۔ ولادت کے بعد نہیں۔ قاضی خان۔

وعن ابی حنیفة وابی یوسف انه لا یجوز فی غیر الکفو لانه کم من واقع لا یرفع ...... الخ

اور نوادر حسنؒ میں ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ غیر کفو میں جائز نہیں ہے۔ ف یعنی اگر عورت نے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کرلیا تو منعقد نہ ہوگا۔ لا نہ کم ...... الخ کیونکہ بہت سے واقعات مرافعہ نہیں ہوتے ہیں۔ ف یعنی ہر شخص کو اپنا معاملہ پیش کرنے کی صلاحیت نہیں ہوتی ہے۔ اور نہ ہر قاضی عادل ہوتا ہے۔ اس لئے کفو ہی میں جائز ہونا چاہئے۔ م۔ یہی روایت حسن فتویٰ کے لئے مختار اور اصح ہے۔ القاضی والقنیہ۔ پس اگر غیر کفو سے حلالہ کرادے تو صحیح نہیں ہوگا۔ ا ح ق ن ق۔ مع۔ ویروی رجوع ...... الخ اور امام محمدؒ کا شیخین کے قول کی طرف رجوع کرنا مروی ہے۔ ف اس طرح تینوں اماموں کا اتفاق ہوگیا۔ پھر صغیرہ خواہ وہ باکرہ ہو یا ثیبہ ولی دونوں کو نکاح پر مجبور کرسکتا ہے۔ اور بالغہ ثیبہ کو بالاجماع نہیں مجبور کرسکتا ہے۔

ولا یجوز للولی اجبار البکر البالغة علی النکاح خلافا للشافعیؒ له الاعتبار بالصغیرة وهذا لانها جاهلة بامر النکاح لعدم التجربة ولهذا یقبض الاب صداقها بغیر امرها ولنا انها حرة فلا یکون للغیر علیه ولایة الاجبار والولایة علی الصغیرة لقصور عقلها وقد کمل بالبلوغ بدلیل توجه الخطاب فصار کالغلام وکالتصرف فی المال وانمایملك الاب قبض الصداق برضائها دلالة ولهذا لایملك الاب مع نهیها.

ترجمہ۔اور ولی کے لئے باکرہ بالغہ کو نکاح پر مجبور کرنا جائز نہیں ہے۔امام شافعیؒ کا اس میں اختلاف ہے۔امام شافعی کی دلیل صغیرہ پر قیاس ہے۔اس لئے کہ یہ بھی اپنے نکاحی معاملات سے بے خبر ہے تجربہ نہ ہونے کی وجہ سے۔اسی بناء پر اس کا باپ اس کی اجازت کے بغیر اس کے مہر پر قبضہ کرتا ہے۔اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وہ آزاد ہے اس لئے دوسرے کسی کو اس پر ولایت اجبار نہیں ہوتا ہے۔اور صغیرہ پر ولایت کی وجہ سے اس کے عقل کی کمی ہے۔جو کہ اب بلوغ کی وجہ سے مکمل ہو چکی ہے۔جس کی دلیل ہے خطاب میں اسے بھی مخاطب کرنا ہے۔اس لیے وہ بچہ کے مثل ہو گیا ہے۔اور مال میں تصرف کرنے کی طرح ہے۔اور اس کے باپ کو اس بالغہ کے مہر پر اس کی رضامندی سے قبضہ کا اختیار ہے۔جو دلالۃً معلوم ہوتی ہے۔اسی بناء پر اس کے منع کر دینے کے بعد اس کے باپ کو مہر پر قبضہ کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے۔

توضیح: باکرہ بالغہ کو نکاح پر ولی کا مجبور کرنا جائز نہیں ہے۔تفصیل۔دلیل

ولا یجوز للولی اجبار البکر البالغة علی النکاح خلافا للشافعیؒ له الاعتبار بالصغیرة.....الخ

ولی کو بالغہ باکرہ کا نکاح پر مجبور کرنا جائز نہیں ہے۔برخلاف امام شافعیؒ کے قول کے۔ف: کہ باکرہ کو وہ مجبور کر سکتا ہے۔ اگرچہ بالغہ ہو۔**له الاعتبار بالصغیرة** ان کی دلیل صغیرہ باکرہ پر قیاس ہے۔ف کیونکہ دونوں ہی نادان اور ناتجربہ کار ہیں۔

وھذا لانھا جاھلة بامر النکاح لعدم التجربة ولھذا یقبض الاب صداقھا بغیر امرھا.....الخ

اور یہ بات اس وجہ سے ہے کہ باکرہ بالغہ بھی نکاح کے معاملات سے تجربہ نہ ہونے کی وجہ سے نادان ہے۔اور اسی نادانی کی وجہ سے اس کا مہر اس کے حکم کے بغیر اس کا باپ وصول کرتا ہے۔ف جواب یہ کہ ایسا ہونا تو استحباب ہے۔اسے نابالغہ کی طرح قرار دینا نہیں چاہئے۔حالانکہ نماز روزہ اس پر فرض ہو چکا ہے۔

ولنا انھا حرة فلا یکون للغیر علیه ولایة الاجبار والولایة علی الصغیرة لقصور عقلھا.....الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بالغہ باکرہ ایک آزاد عورت ہے اس لئے کسی دوسرے کو اس پر جبر کرنے کا اختیار حاصل نہ ہوگا۔ **والولایة علی الصغیرة لقصور عقلھا** اور صغیرہ (اگرچہ آزاد ہو) پر جبر کرنے کی ولایت اس کی عقل کی کمی کی وجہ سے ہے۔ ف یہ بات بالغہ میں باقی نہیں رہی۔**وقد کمل بالبلوغ بدلیل توجه الخطاب** اور اس کے بلوغ کے ساتھ ہی اس کی عقل پوری ہو چکی ہے۔جس کی دلیل متوجہ ہونے کے لئے خطاب ہے ف یعنی ایمان لانے اور دوسرے فرائض نماز روزے ادا کرنے کا حکم الٰہی اس کی طرف متوجہ ہو چکا ہے۔حالانکہ ایسے حکم دینے کے لئے اس کے اندر عقل کا ہونا شرط ہے۔اس لئے صغیرہ پر بالغہ کا قیاس کرنا جائز نہیں ہوگا۔**فصار کالغلام** اس لئے یہ نابالغ کے جیسا ہو گیا۔ف یعنی بالغہ لڑکی پر جبر کرنا ایسا ہوا کہ جیسے نابالغ بچہ پر جبر کرنا ہے۔حالانکہ یہ جائز نہیں ہے۔**وکالتصرف فی المال** اور جیسے بالغہ کے مال میں تصرف کرنا ہے۔ف حالانکہ جائز نہیں ہے۔جب تک کہ وہ راضی نہ ہو۔اس لئے اس پر جبر کرنا بھی جائز نہیں ہے۔

وانمایملك الاب قبض الصداق برضانھا دلالة ولھذا لایملك الاب مع نھیھا.....الخ

اور باپ کو بالغہ لڑکی کے مہر وصول کر لینے کا اختیار اسی وجہ سے ہے کہ دلالۃً اس کی رضامندی پائی جاتی ہے۔ف اگرچہ ظاہر میں حکم نہیں دیا ہے۔یہاں یہ بات نہیں ہے کہ باپ جبراً وصول کر سکتا ہے۔**ولھذا لایملك الاب مع نھیھا الخ** اسی لئے اگر مذکورہ بالغہ لڑکی اپنے باپ کو مہر لینے سے منع کر دے تو وہ اب وصول نہیں کر سکتا ہے۔ف اس سے معلوم ہوا کہ باپ جبراً وصول نہیں کر سکتا ہے بلکہ اس کی اجازت سے کر سکتا ہے۔

قال فاذا استاذنھا الولی فسکتت اوضحکت فھو اذن لقوله علیه السلام البکر تستامر فی نفسھا فان

سکتت فقد رضیت ولأن جهة الرضاء فیه راجحة لانها تستحیی عن اظهار الرغبة لا عن الرد والضحك ادل علی الرضاء من السکوت بخلاف ما اذا بکت لانه دلیل السخط والکراهة وقیل اذا ضحکت کالمستهزیة بما سمعت لایکون رضا واذا بکت بلا صوت لم یکن ردا.

ترجمہ۔ کہا قدوریؒ نے۔ پس جب اس (باکرہ بالغہ) سے ولی نے اجازت چاہی اور وہ خاموش ہو گئی یا ہنسی تو یہ بھی اس کی اجازت ہو گی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ باکرہ سے اس کی ذات کے بارے میں اجازت چاہی جائے۔ پس اگر وہ خاموش ہو گئی تو وہ راضی ہو گئی۔ اور اس وجہ سے کہ اس خاموشی یا ہنسنے میں رضامندی کا پہلو غالب ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ اپنی رغبت کے اظہار سے شرماتی ہے۔ نہ انکار کرنے سے۔ اور ہنسنا خاموشی کے مقابلہ میں رضامندی پر زیادہ دلالت کرنے والی ہوتی ہے۔ بخلاف اس صورت کے جبکہ وہ رونے لگی۔ کیونکہ اس طرح رونا ناراضی اور ناپسندیدگی کی دلیل ہوتی ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ اگر وہ اسی طرح ہنسی کہ گویا اس نے جو کچھ سنا اس کا وہ مذاق اڑا رہی ہو۔ تو اس سے رضامندی حاصل نہ ہو گی۔ اور جب وہ بغیر آواز کے روئی تو رد نہ ہو گا۔

توضیح: باکرہ بالغہ سے ولی کی اجازت طلب کرنے پر نکاح کی رضامندی اس کی طرف سے کس طرح معلوم ہو سکتی ہے

قال فاذا استاذ نها الولی فسکتت او ضحکت فهو اذن لقوله علیه السلام البکر تستامر......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ فقد رضیت الخ تو اگر وہ اجازت طلب کرنے پر خاموش ہو گئی تو راضی ہو گئی۔ ف یہ الفاظ غریب ہیں لیکن صحاح ستہ میں ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ایم یعنی ثیبہ کا اس کی اجازت کے بغیر نکاح نہیں کیا جائے اور باکرہ کا بھی اس کی اجازت کے بغیر نکاح نہ کیا جائے لوگوں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس کی اجازت کس طرح ہو گی۔ فرمایا کہ یہ چپ ہو جائے۔ ع۔

ولأن جهة الرضاء فیه راجحة لانها تستحیی عن اظهار الرغبة لا عن الرد ......الخ

کیونکہ اس کے چپ ہو جانے کی صورت میں اس کی اجازت ہی غالب ہوتی ہے۔ کیونکہ وہ صاف رغبت ظاہر کرنے سے شرماتی ہے۔ انکار کرنے سے نہیں۔ ف: اب اگر وہ راضی نہ ہوتی تو "نہیں" کر دیتی۔ **والضحك ادل علی الرضا من السکوت** اور ہنسنا تو چپ ہونے سے بھی بڑھ کر رضامندی کی دلیل ہے۔ ف اسی طرح قول صحیح میں مسکرانا بھی ہے۔ المحیط۔ ع۔ **واذابکت بلاصوت لم یکن ردا** اور جب وہ بغیر آواز کے روئے تو اس سے اس کا انکار نہیں ہو گا۔ ف: بخلاف اس کے جب وہ رونے لگی ہو کیونکہ رونا ناخوشی اور ناراضی کی دلیل ہے۔ **وقیل اذا** الخ اور بعضوں نے کہا ہے کہ اگر وہ ایسی ہنسی کہ گویا جو کچھ سنا اس کا مذاق اڑا رہی ہے۔ تو ایسی ہنسی رضامندی کی دلیل نہ ہو گی۔ اسی پر فتویٰ ہے البحر۔ **واذا بکت بلاصوت الخ** یعنی اگر بلا آواز کے روئی تو رد نہ ہو گا۔ بلکہ صحیح یہ کہ رضامندی ہے۔ القاضی خان۔ ھ۔ اسی پر فتوی ہے۔ المبسوط۔ الذخیرہ۔ ع۔ ھ۔ اگر بلند آواز سے روئی اور اس کے بعد نکاح کر دیا گیا۔ پھر اس نے اجازت دی تو صحیح ہو گیا۔ المعراج۔ د۔ عموماً ۱۹ مسائل میں اور اشباہ میں لکھا ہے ۳۷ مسائل میں خاموشی بولنے کے حکم میں ہوتی ہے۔ ان میں سے ایک باکرہ کی اجازت میں دوسرے ولی نے ایک عورت کا نکاح کر دیا۔ بعد میں اس عورت کو خبر ملی کہ ولی نے فلاں مرد سے اتنے مہر پر تمہارا نکاح کر دیا ہے پس یہ سن کر وہ خاموش ہو گئی تو وہ نکاح لازم ہو گیا۔ المحیط۔ الکافی۔ ھ۔ تیسرے چھوٹی باکرہ لڑکی کا نکاح باپ دادا کے علاوہ کسی اور نے کر دیا تھا۔ پھر وہ لڑکی بالغ ہو گئی اور کچھ دیر نکاح کے بارے میں کچھ نہ بولی تو اب وہ نکاح پختہ ہو گیا۔ اور اس کا اختیار باطل ہو گیا۔ ان کے علاوہ باقی مسائل نکاح سے تعلق نہیں رکھتے ہیں۔ تفصیل عینی میں ہے۔ شوہر کو اپنے سے وطی کا موقع دینا یا اس سے مہر مانگنا رضامندی

ہے اور یہ قولی رضامندی ہوگی۔السراج۔ ھ۔ م

قال وان فعل هذا غير الولي يعني استامر غير الولي او ولي غيره اولى منه لم يكن رضا حتى تتكلم به لان هذا السكوت لقلة الالتفات الى كلامه فلم يقع دلالة على الرضاء ولو وقع فهو محتمل والاكتفاء بمثله للحاجة ولاحاجة في حق غير الاولياء بخلاف ما اذا كان المستامر رسول الولي لانه قائم مقامه وتعتبر في الاستيمار تسمية الزوج على وجه تقع به المعرفة لتظهر رغبتها فيه من رغبتها عنه ولا تشترط تسمية المهر هو الصحيح لان النكاح صحيح بدونه.

ترجمہ:۔ کہا ہے امام محمدؒ نے کہا ہے کہ اگر یہ کام ولی کے علاوہ کسی اور نے کر دیا یعنی ولی کے علاوہ کسی اور نے یا ایسے ولی نے کر دیا کہ دوسرا اس سے قریب کا ولی موجود ہو۔ تو اس باکرہ کی رضامندی نہیں ہوگی یہاں تک کہ وہ اپنی زبان سے کہدے۔ کیونکہ اس وقت کی خاموشی اس شخص کی بات پر بھرپور توجہ نہ دینے کی وجہ سے ہے۔ اس لئے یہ اس کی رضامندی پر دلالت نہ کرے گی اور اگر واقع بھی ہو تو اس میں کئی مطلب کا احتمال ہے۔ اور خاموشی کی طرح دوسری چیزوں پر بھی اکتفاء کر لینا ضرورت کی وجہ سے ہے۔ اور سوائے اولیاء کے دوسروں کے بارے میں کوئی ضرورت نہیں ہے۔ بخلاف اس صورت کے جبکہ اجازت چاہنے والا ولی کا ایلچی ہو۔ کیونکہ یہ اس ولی کا قائم مقام ہوتا ہے۔ اور اجازت چاہنے میں ہونے والے شوہر کو ان الفاظ سے بتلانا ضروری ہے جن سے وہ اسے اچھی طرح پہچان سکے۔ تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ یہ عورت اس مرد کی طرف راغب ہے یا نہیں۔ لیکن مہر کی تعیین قول اصح کے مطابق شرط نہیں ہے۔ کیونکہ مہر کی تعیین کے بغیر بھی تو نکاح صحیح ہو جاتا ہے۔

توضیح: اگر غیر ولی نے اجازت طلب کی یا ولی اقرب کی موجودگی میں ولی ابعد نے اجازت طلب کی تو زبان سے اجازت دینا ضروری ہے

قال وان فعل هذا غير الولي يعني استامر غير الولي او ولي غيره اولى منه لم يكن رضا حتى.....الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ **لم يكن رضا حتى تتكلم به** تو باکرہ کی رضامندی حاصل نہ ہوگی یہاں تک کہ وہ خود اس کو زبان سے کہے۔ف اس کہ علاوہ سکوت وغیرہ سے رضامندی حاصل نہ ہوگی۔ **لان هذا السكوت لقلة الالتفات الى كلامه** کیونکہ ایسی خاموشی اس شخص کی بات پر توجہ نہ دینے کی وجہ سے ہے لہذا اس سے رضامندی پر دلالت نہ ہوگی۔ اور اگر واقع ہو بھی تو محتمل رہے گی۔ف کہ شاید رضامندی مراد نہ ہو۔ **والاكتفاء بمثله للحاجة** اور سکوت جیسی چیزوں پر اکتفاء کر لینا ضرورت کی وجہ سے ہے۔ف: کہ ولی کے سامنے زبان کھولنے سے شرم آتی ہے۔ **ولاحاجة في حق غير الاولياء** اور اولیاء کے علاوہ دوسروں کے سامنے میں خاموشی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ف اس لئے زبانی اجازت چاہئے۔

بخلاف ما اذا كان المستامر رسول الولي لانه قائم مقامه وتعتبر في الاستيمار تسمية الزوج.....الخ

اس کے برخلاف جب اجازت چاہنے والا ولی کا بھیجا ہوا آدمی (ایلچی) ہو۔ف خواہ وہ عادل ہو یا غیر عادل۔المضمرات۔ ھ۔ تو یہاں شرم ہونے کی وجہ سے ضرورت باقی رہے گی۔ اس لئے سکوت کافی ہوگا۔ **لانه قائم مقامه** کیونکہ یہ بھیجا ہوا آدمی ولی کے قائم مقام ہے۔ **وتعتبر في الاستيمار تسمية الزوج** اور اجازت لینے میں شوہر کا نام اس طرح لینا ضروری ہے جس سے اس کی پہچان ہو جائے۔ تاکہ اس باکرہ بالغہ کی اس شخص کے بارے میں دلچسپی کا پایا جانا ظاہر ہو جائے۔ف اور اگر فلاں وفلاں کا نام ذکر کیا (یعنی کئی نام لئے) تو خاموشی پر ایک سے رضامندی ہوگی۔ اسی طرح جب اس کے کئی چچازاد یا قریبی رشتہ دار موجود ذکر کئے گئے ہوں۔ اور اگر اس نے یوں کہدیا کہ تم جو بھی کر دوگے مجھے منظور ہوگا۔ تو پھر نام لینے یا تفصیل میں جانے کی کوئی ضرورت نہ ہوگی۔ ت۔ **ولا تشترط تسمية المهر هو الصحيح لان النكاح صحيح بدونه.** اور اس میں مہر بیان کرنا شرط نہیں ہے۔ یہی قول

صحیح ہے۔ کیونکہ مہر ذکر کئے بغیر بھی تو نکاح صحیح ہو تا ہے۔ لیکن متاخرین نے اسے شرط قرار دیا ہے۔ اور یہی اوجہ ہے۔ الفتح۔ اور صحیح یہ ہے کہ شرط نہیں ہے۔ المبسوط۔ ع۔

ولوزوجها فبلغها الخبرفسكتت فهو على ماذكرنالان وجه الدلا لة في السكوت لايختلف ثم المخبران كان فضوليا يشترط فيه العددااوالعدالة عند ابي حنيفةؒ خلافالهما ولوكان رسولا لا يشترط اجماعا وله نظائرولواستاذن الثيب فلابدمن رضاهابالقول لقوله عليه السلام الثيب تشاورولان النطق لايعدعيبا منها وقل الحياء بالممارسة فلامانع من النطق في حقهاواذازلت بكارتها بوثبة اوحيضة اوجراحة اوتعنيس فهي في حكم الابكار لانها بكرحقيقة لان مصيبها اول مصيب لهاومنه الباكورة والبكرة ولانها تستحي لعدم الممارسة

ترجمہ: اور اگر اس کا نکاح کر دیا اس کے بعد اسے خبر ملی اور اس نے خاموشی اختیار کی تو اس کی وہی تفصیل ہو گی جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ کیونکہ خاموش رہ جانے میں رضامندی پائے جانے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ پھر خبر دینے والا فضولی (از خود کرنے والا) ہو تو اس میں تعداد کا پایا جانا یا عادل ہونا شرط ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک۔ صاحبینؒ کا اس میں اختلاف ہے۔ اور اگر خبر دینے والا اس کا بھیجا ہوا آدمی ہو تو بالاجماع اس میں کچھ شرط نہیں ہے۔ اس کی نظیریں موجود ہیں۔ اور اگر ولی نے ثیبہ سے اجازت چاہی تو زبان سے اس کی رضامندی کا ہونا ضروری ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ ثیبہ سے مشورہ لیا جائے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ ثیبہ کے حق میں زبان سے بولنا لوگوں میں عیب شمار نہیں ہوتا ہے۔ اور ممارست (اس قسم کی باتیں کرتے رہنے کی وجہ) سے اس کی حیا از خود ہی کم ہو گئی ہے۔ لہٰذا اب اس کے حق کو زبان سے کہہ دینے میں کوئی رکاوٹ نہیں رہی۔ اور جب باکرہ کی بکارت کود پھاندیا حیض کی زیادتی یا زخم ہو جانے یا زیادہ عمر ہو جانے کی وجہ سے زائل ہو گئی ہو۔ جب بھی وہ باکرہ عورت کے حکم میں رہے گی۔ کیونکہ وہ تو حقیقت میں باکرہ ہی ہے۔ کیونکہ اس کو پہونچنے والا (شوہر جب بھی آئے گا) پہلا پہونچنے والا ہی ہو گا۔ اسی لفظ بکر سے باکورہ اور بکرہ نکلا ہے۔ اور اس وجہ سے بھی وہ بھی ممارست (مرد سے میل جول تعلق) نہ رکھنے کی وجہ سے حیاء کرے گی۔

توضیح: باکرہ اور ثیبہ سے اجازت لینے کی بحث

ولوزوجها فبلغها الخبرفسكتت فهو على ماذكرنا......الخ

اور اگر اس کا نکاح کر دیا پھر اس کو خبر پہونچی اور وہ خاموش ہو گئی تو وہ اس تفصیل کے مطابق ہے جو ہم نے بیان کر دی ہے۔ ف: کہ ولی یا اس کے بھیجے ہوئے آدمی کا خبر دینا شوہر کی پوری شناخت کرانے کی شرط کے ساتھ ہو تو خاموش رہ جانا رضامندی ہے۔ اور دوسرا کوئی ہونے سے زبان سے اقرار کرنا ضروری ہے۔

لان وجه الدلا لة في السكوت لايختلف ثم المخبران كان فضوليا يشترط فيه العدد... الخ

کیونکہ خاموش رہ جانے کی صورت میں رضامندی پر دلالت میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ ف خواہ نکاح سے قبل ہو یا نکاح کے بعد ہو۔ **ثم المخبران كان فضوليا الخ** خبر دینے والا اگر فضولی ہو (یعنی وہ شخص جو از خود خبر پہونچادے اور اسے کہا نہ گیا ہو) تو ایسے شخص کے بارے میں عدد کا ہونا۔ ف: یعنی کم از کم دو آدمیوں کا ہونا ضروری ہے۔ یا عادل ہونا۔ ف جبکہ وہ اکیلا تنہا ہو۔ **عند ابي حنيفةؒ خلافالهما** یہ حکم ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ بخلاف صاحبینؒ کے۔ ف کہ ان کے نزدیک صرف مخبر ہو خواہ ایک ہو یا زیادہ ہو اور خواہ وہ عادل ہو یا نہ ہو۔

ولوكان رسولا لا يشترط اجماعا وله نظاء......الخر

اور اگر خبر دینے والا ولی کا ایلچی اپنا بھیجا ہوا آدمی ہو تو بالاتفاق اس میں کچھ شرط نہیں ہے۔ **وله نظائر** اس کی نظیریں ہیں۔

ف جیسے وکیل کو کسی نے معزول ہونے کی خبر دی اور وہ فضولی ہے یعنی مؤکل کا وہ بھیجا ہوا نہیں ہے تو وکیل کا کام اور تصرف اپنی جگہ باقی رہے گا۔ مگر جبکہ وہ مخبر عادل ہو یا وہ دو عدد ہوں تو معزول ہو جائے گا۔

ولو استاذن الثیب فلابد من رضاها بالقول لقوله علیه السلام الثیب تشاور ......الخ

اور اگر ولی نے ثیبہ سے اجازت مانگی تو زبان سے اس کی رضامندی ضروری ہے۔ **لقوله علیه السلام الثیب تشاور الخ** کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ثیبہ خود بھی مشورہ کرے گی۔ ف یعنی وہ خاموش نہ رہے گی بلکہ مشورہ کے ساتھ رائے بیان کرے۔ لیکن یہ الفاظ غریب ہیں۔ بلکہ صحیح مسلم میں ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ثیبہ اپنے معاملات کے فیصلہ کرنے میں اپنے ولی سے زیادہ حقدار ہے۔ ف تو وہ اپنے نکاح میں خود مختار ہے جو چاہے فیصلہ کرے۔ **ولان النطق لایعدعیبا منها الخ** اور ثیبہ کا اپنے بارے میں زبان سے بولنا کچھ عیب شمار نہیں ہوتا ہے۔ **وقل الحیاء بالممارسة فلامانع من النطق فی حقها** اور ممارست کی وجہ سے اس کی حیا خود ہی کم ہو گئی ہے۔ اس لئے اس کے حق میں بولنے سے روکنے والی کوئی چیز نہیں ہے۔

واذا زالت بکارتها بوثبة اوحیضة اوجراحة اوتعنیس فهی فی حکم الابکار لانها بکرحقیقة ......الخ

اور جب باکرہ کی بکارت کود پھاند یا حیض کی زیادتی یا زخم ہونے یا زیادہ عمر ہو جانے کی وجہ سے اس کی بکارت جاتی رہی ہو تو وہ بھی باکرہ عورتوں کے حکم میں ہے۔ **لانها بکرحقیقة لان مصیبها اول مصیب لها الخ** کیونکہ وہ تو حقیقت میں باکرہ ہی ہے۔ کیونکہ اس کو پہونچنے والا پہلا ہی پہونچنے والا ہو گا۔ (جو بھی اس کے پاس آئے گا وہ پہلا ہی ہو گا) ف اور پہل کے اعتبار سے بکر نام ہے۔ **ومنه الباکورة والبکرة الخ** اور اسی لفظ بکر سے باکورہ اور بکرہ نکلا ہے۔ ف باکورہ پہلا پھل و میوہ۔ اور بکرہ صبح سویرا۔ اول صبح۔ اسی طرح یہ عورت ہے کہ اس کی ملاقات اور رسائی مرد سے ہو گی۔ اصل لغت کے اعتبار سے یہ باکرہ ہے اگرچہ عرفی۔ عام اصطلاح میں نہ ہو۔ **ولانها تستحیی لعدم الممارسة الخ** اور اس وجہ سے کہ وہ بھی ممارست نہ ہونے کی وجہ سے حیاء کرے گی۔ ف اس لئے زبان سے صراحۃً اجازت نہ دے گی۔

ولو زالت بکارتها بزناء فهی کذلك عند ابی حنیفة وقال ابویوسفؒ ومحمدؒ والشافعیؒ لایکتفی بسکوتها لانها ثیب حقیقة لان مصیبها عائد الیها ومنه المثوبة والمثابة والتثویب ولابی حنیفةؒ ان الناس عرفوها بکرا فیعیبونها بالنطق فتمتنع عنه فیکتفی بسکوتها کیلا تتعطل علیها مصالحها بخلاف ما اذا وطیت بشبهة او نکاح فاسد لان الشرع اظهره حیث علق به احکاما اما الزناء فقد ندب الی ستره حتی لواشتهر حالها لایکتفی بسکوتها.

ترجمہ۔ اور اگر اس کی بکارت زناء سے زائل ہو گئی ہو تو بھی وہی حکم ہو گا۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اور امام ابو یوسف و محمد اور شافعیؒ نے کہا ہے کہ اس کی خاموشی کافی نہیں ہو گی۔ کیونکہ وہ تو حقیقت میں ثیبہ ہے۔ کیونکہ جو اس کے پاس پہونچ گیا ہے وہ دوبارہ اس کو پہونچے گا۔ (جو کچھ اس کے ساتھ ہو چکا ہے پھر ہو گا) اسی سے لفظ مثوبۃ اور مثابۃ اور تثویب بھی ہے۔ اور ابو حنیفہؒ کے دلیل یہ ہے کہ لوگوں نے اب تک اسے باکرہ ہی جانا ہے۔ تو اس کی اپنی زبان سے اجازت دینے میں لوگ اس پر عیب لگائیں گے۔ اور وہ شرم کی وجہ سے کچھ نہیں بولے گی۔ اس لئے اس کی خاموشی پر اکتفاء کر لیا جائے تا کہ اس کی مصلحتیں ختم نہ ہو جائیں۔ بخلاف اس صورت کے جبکہ اس سے شبہہ یا نکاح فاسد کی وجہ سے وطی کی گئی ہو۔ کیونکہ شریعت نے اسے ظاہر کر دیا ہے۔ اس طرح سے کہ اس پر کچھ احکام معلق کر دئے ہیں۔ لیکن زناء کے معاملہ کو چھپانے ہی کو بہتر بتلایا گیا ہے۔ یہاں تک کہ اگر اس کے زناء کا حال مشہور ہو جائے تو اس کے سکوت پر اکتفا نہیں کیا جائے گا۔

توضیح: اگر عورت کی بکارت زناء سے ختم ہو گئی ہو تو اجازت کسی طرح ہو گی

ولوزالت بکارتها بزناء فهي كذلك عند ابي حنيفة وقال ابويوسف و محمد والشافعي ... الخ
ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ **لان مصيبها عائد اليها الخ** کیونکہ جو اس کو پہونچ گیا وہ دوبارہ اس کو پہونچے گا۔ ف یعنی زنا کرنے سے جو کچھ ایک مرتبہ اسے درپیش ہو چکا وہی کچھ دوبارہ نکاح سے بھی ہو گا۔ اس لئے وہ ثیبہ ہو چکی ہے۔ **ومنه المثوبة والمثابة والتثويب الخ** اور اسی مادہ سے مثوبہ ومثابہ اور تثویب بھی مشتق ہیں۔ ف۔ مثوبہ نیک عمل کا جو ثواب ملے۔ گویا دوبارہ عمل مل گیا۔ اور مثابہ جہاں پر آدمی لوٹ کر بار بار آئے۔ اسی لئے مکہ کو مثابہ کہتے ہیں۔ کہ لوگ وہاں بار بار حج وعمرہ کے لئے آتے ہیں۔ اور تثویب اذان کو دوہرانا۔ پس اس عورت کے ساتھ بھی دوبارہ وہی فعل واقع ہو گا جو ایک مرتبہ زنا سے ہو چکا ہے تو وہ ثیبہ ہے۔

ولابي حنيفة ان الناس عرفوهابكرافيعيبو نهابالنطق فتمتنع عنه
اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ لوگ اسے باکرہ جانتے ہیں۔ پھر بھی وہ اپنی زبان سے بولے گی تو لوگ اس پر عیب لگائیں گے۔ اس لئے وہ بولنا نہیں چاہے گی اور نہیں بولے گی۔ ف: اس وجہ سے اس پر حیا طاری رہے گی۔ **فيكتفي بسكوتها كيلا تتعطل عليها مصالحها الخ** اس لئے اس کی خاموشی پر اکتفاء کر لیا جائے۔ تو اس کی مصلحتیں باقی (اور وہ سرخرو) رہ جائے گی۔

بخلاف مااذاوطيت بشبهة اونكاح فاسدلان الشرع اظهره حيث علق به احكاما... الخ
اس کے برخلاف اگر وہ شبہ سے وطی کی گئی ہو۔ ف: مثلاً ایک عورت کو کسی بہانے سے اس کی بہن کے بستر پر سلا دیا گیا یا وہ خود سوتی رہی۔ بعد میں اس کی بہن کا شوہر آیا اور اسے اپنی بیوی سمجھ کر اس کی بے خبری میں شبہ میں وطی کر لی۔ یا اس کا کسی سے نکاح فاسد کے ساتھ ساتھ دخول کی بھی نوبت آ گئی۔ اس لئے ان دونوں پر عدت واجب ہو گی اور اس کا عقر یا مہر دلایا گیا۔ تو اس وقت وہ بلا خلاف ثیبہ ہے۔ **لان الشرع اظهره حيث علق به احكاما الخ** کیونکہ شریعت نے اسے ظاہر کر دیا ہے۔ اس لئے کہ اس کے ساتھ احکام متعلق کر دئے ہیں۔ ف: مثلاً عدت، اور مہر وغیرہ۔ اس مثال سے یہ بتایا گیا ہے کہ اگر اس کے رشتہ دار اور دوسری عورتیں اس واقعہ کو پوشیدہ رکھیں اور لوگ اسے باکرہ ہی جانیں تو بھی وہ شرعاً ثیبہ کے حکم میں ہے۔ اور بغیر زبان سے اظہار کئے اس کی اجازت نہیں ہو گی۔ کیونکہ شریعت نے اس کے متعلق احکام بتا کر ظاہر کر دیا ہے۔

اما الزناء فقد ندب الى ستره حتى لواشتهر حالها لايكتفي بسكوتها...... الخ
لیکن زنا کو تو پوشیدہ رکھنے پر اچھا بتایا گیا ہے۔ ف پس اگر وہ عیب مخفی رہ گیا تو بمنزلہ باکرہ کے شمار ہو گی۔ اس وقت اس کے لئے زبان سے بولنا اور اسے شرط قرار دینا خلاف شرع ہو گا۔ **حتى لو اشتهر حالهالايكتفي بسكوتها الخ** یہاں تک کہ اگر اس کا حال یعنی زناء کرنا مشہور ہو جائے تو اس کے خاموش رہنے پر اکتفا نہیں کیا جائے گا۔ ف: لیکن یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اس اشتہار سے مراد یہ نہیں ہے کہ لوگ اس کے متعلق اپنے اپنے طور پر کچھ کہتے رہیں۔ بلکہ مشہور ہونے کا مطلب یہ ہے کہ شرعاً چار آدمیوں نے اپنی آنکھوں سے دیکھ کر ایسی گواہی دی ہو کہ بعد میں اس کی گواہی پر تہمت لگانے کی حد نہ ماری جائے۔ پس اگر تین آدمیوں نے بھی دیکھا جب بھی وہ مخفی ہے۔ اس لئے اگر کوئی یہ ظاہر کرے گا اسے حد قذف ماری جائے گی۔ یہ بحث کتاب الحدود میں بہت تفصیل کے ساتھ آئے گی۔ فاحفظ۔ م اب آئندہ یہ بحث ہو رہی ہے کہ اگر کسی بات میں ان دونوں عورت ومرد میں اختلاف ہو جائے اور قاضی کے پاس مقدمہ پیش کر دیا جائے۔

واذاقال الزوج بلغك النكاح فسكتِ وقالت ردت فالقول قولها وقال زفرؒ القول قوله لان السكوت اصل والرد عارض فصار كالمشروط له الخيار اذا ادعى الرد بعد مضي المدة ونحن نقول انه يدعي لزوم العقد

وتملك البضع والمرأة تدفعه فكانت منكرة كالمودع اذا ادعى ردالوديعة بخلاف مسألة الخيار لان اللزوم قدظهر بمضي المدة.

ترجمہ۔ اور اگر شوہر نے ایک عورت سے کہا کہ تجھے تمہارے نکاح ہونے کی جب خبر ملی تو تم نے خاموشی اختیار کی۔ اور عورت نے کہا ایسا نہیں ہے بلکہ میں نے تو انکار کر دیا تھا۔ تو اس عورت کی بات مانی جائے گی۔ اور امام زفرؒ نے کہا ہے کہ مرد کی بات مانی جائے گی۔ کیونکہ خاموش رہ جانا ہی تو اصل ہے۔ اور انکار کر دینا عارضی ہے۔ تو یہ ایسا ہو جائے گا جیسا کہ وہ شخص جسے خیار شرط باقی ہو کہ جب مدت گذر جانے کے بعد رد کر دینے کا دعویٰ کرے۔ اور ہم یہ کہتے ہیں کہ وہ مرد نکاح کے لازم اور بضع کے مالک ہونے کا دعویٰ کرتا ہے۔ اور عورت اس کا دفاع کرتی ہے اس طرح وہ انکار کرنے والی ہو گئی۔ جیسے وہ شخص جس کے پاس کوئی امانت رکھی گئی ہو اور اس نے اس کے واپس کر دینے کا دعویٰ کیا ہو۔ بخلاف اختیار کے مسئلہ کے کیونکہ بیع کا لازم ہونا مدت گذر جانے کی وجہ سے ظاہر ہو گیا ہے۔

توضیح۔ شوہر اور اس کی بیوی میں نکاح ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف

واذاقال الزوج بلغك النكاح فسكت وقالت رددت فالقول قولها ......الخ

اور اگر شوہر نے کہا کہ تم کو ہم دونوں کے درمیان نکاح کی جب خبر پہونچی تو تم نے سکوت اختیار کیا۔ ف یعنی باکرہ بالغہ سے کہا اسی وجہ سے ہمارا نکاح لازم ہو گیا ہے۔ لیکن اس نے کہا کہ میں نے تو اس نکاح کو رد کر دیا تھا۔ ف مگر ان دونوں میں سے کسی کے پاس بھی گواہ نہیں ہے۔ اس لئے عورت ہی کی بات مانی جائے گی۔ اور امام زفرؒ نے کہا ہے کہ اس مرد کی بات مانی جائے گی۔ لان السکوت الخ کیونکہ سکوت کرنا ہی اصل ہے۔ اور انکار کر دینا عارضی ہے۔ ف یعنی اصل میں خاموشی تھی مگر بولنا پڑا تو اس کا رد ہو گیا۔ اور جو چیز اصل ہو وہ خود ثابت ہوتی ہے۔ اور اس پر جو چیز عارضی ہو اس کے لئے دلیل چاہئے۔ پس شوہر جو اصل کا مدعی ہے اور اسی کا قول قبول ہو گا۔ اور عورت پر لازم ہو گا کہ وہ اپنے انکار کو ثابت کرے۔

فصار كالمشروط له الخيار اذا ادعى الرد بعد مضي المدة .....الخ

تو ایسا ہو گیا جیسے وہ شخص جسے خیار شرط حاصل تھا جب اس نے مدت خیار کے بعد اس کے رد کرنے کا دعویٰ کیا۔ ف یعنی مثلاً زید نے بکر سے اس شرط پر ایک گھوڑا خریدا کہ بکر کو تین دنوں تک اختیار ہے۔ کہ اگر چاہے تو اس مدت میں اس بیع کو ختم کر دے۔ پھر تین دن گذر جانے کے بعد دونوں جھگڑتے ہوئے قاضی کے پاس پہونچے اور اپنا اپنا مقدمہ پیش کیا۔ زید نے کہا کہ تم نے اس بیع کو مکمل کر لیا ہے اور تم نے اسے واپس نہیں کیا ہے۔ اور بکر نے کہا کہ میں نے وقت کے اندر اس کا انکار کر دیا اور بیع رد کر دی ہے۔ پس زید کا قول مقبول ہو گا۔ کیونکہ اسے مکمل کرنا ہی اصل ہے۔ اور رد کرنا تو ایک عارضی ہے۔ اس لئے بکر اپنے گواہ لائے گا۔ اسی طرح عورت کا سکوت اصل ہے اس لئے شوہر کا قول مقبول ہو گا۔

ونحن نقول انه يدعي لزوم العقد وتملك البضع والمرأة تدفعه فكانت منكرة......الخ

اور ہم یہ کہتے ہیں کہ شوہر کا دعویٰ ہے کہ عقد نکاح لازم ہو گیا ہے اس لئے اس کی شرم گاہ کا میں مالک ہو گیا ہوں۔ والمرأة الخ اور عورت اس کا دفاع کرتی ہے اس لئے عورت انکار کرنے والی ہوئی۔ ف اور مشہور حدیث ہے کہ منکر کا قول مقبول ہوتا ہے۔ اور مدعی پر گواہ لانا لازم ہوتا ہے۔ کالمودع الخ جیسے وہ شخص جس کے پاس امانت کا مال حفاظت کے خیال سے رکھا گیا وہ یہ دعویٰ کر بیٹھے کہ میں نے وہ مال مالک کو واپس کر دیا ہے۔ ف تو اسی کا قول قبول ہو گا کیونکہ وہ اپنی جان کا تاوان ادا کرنے سے بچانا چاہتا ہے۔ اور اس امانت کا مالک اس پر اپنی امانت کو ثابت کرنا چاہتا ہے۔ ع۔ بخلاف الخ مسئلہ خیار کے کیونکہ اس میں مدت گذر جانے سے بیع لازم ہو جاتی ہے۔ اس طرح سے کہ خیار کی مدت گذر گئی ہے۔ اور اس کا گذرنا ظاہر ہو گیا ہے۔ ف تو جو شخص اس

ظاہر کے خلاف کا مدعی ہے وہی ثابت کرے۔

وان اقام الزوج البينة على سكوتها ثبت النكاح لانه نور دعواه بالحجة وان لم تكن له بينة فلا يمين عليها عند ابى حنيفة وهى مسألة الاستحلاف فى الاشياء الستة وسيأتيك فى الدعوى ان شاء الله.

ترجمہ۔ اور اگر شوہر نے اس عورت کی خاموشی پر گواہ پیش کر دیا تو نکاح ثابت ہو جائے گا۔ کیونکہ اس نے اپنے دعویٰ کو حجت یعنی گواہوں سے روشن کر دیا ہے۔ اور اگر اس شوہر کے پاس گواہ نہ ہوں تو اس پر امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق قسم لازم نہیں آئے گی۔ اور یہ چھ چیزوں میں قسم لینے کا مسئلہ ہے۔ اور عنقریب کتاب الدعویٰ میں تمہارے سامنے یہ مسئلہ آئے گا۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

توضیح۔ اگر شوہر نے عورت کی خاموشی پر گواہ پیش کر دیا

وان اقام الزوج البينة على سكوتها ثبت النكاح لانه نور دعواه بالحجة.....الخ

اور اگر شوہر نے عورت کے نکاح کی خبر پا کر چپ رہنے پر گواہ پیش کر دیا۔ تو نکاح ثابت ہو گیا۔ ف یعنی عادل گواہ پیش کر دئے تو انکار کرنے والے کا انکار باطل ہو گیا۔ لانه نور الخ کیونکہ اس نے اپنے دعویٰ کو حجت یعنی گواہوں سے واضح اور مدلل کر دیا ہے۔ وان لم تكن الخ اور اگر شوہر کے پاس گواہ نہ ہوں۔ ف اور اس نے چاہا کہ عورت جو انکار کر رہی ہے (عام قانون کے مطابق اس کے دعویٰ پر اس سے قسم لی جائے۔ فلايمين الخ تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عورت پر قسم نہیں ہے۔ ف بخلاف صاحبینؒ کے۔

وهى مسألة الاستحلاف فى الاشياء الستة وسيأتيك فى الدعوى ان شاء الله.....الخ

اور یہ چھ چیزوں میں قسم لینے کا مسئلہ ہے۔ ف چھ مسئلہ جو یہ ہیں نمبر ۱۔ نکاح نمبر ۲۔ رجعت نمبر ۳۔ ایلاء کی حالت میں وطی کر لینا نمبر ۴۔ غلامی نمبر ۵۔ ام ولد بنانا نمبر ۶۔ اور نسب کے ان مسئلوں میں ابو حنیفہؒ کے نزدیک انکار کرنے والے مدعا علیہ پر قسم لازم نہیں آتی ہے۔ لیکن صاحبینؒ کا اختلاف ہے۔ وسياتيك الخ اور عنقریب انشاء اللہ کتاب الدعویٰ میں اس کا بیان ہو گا۔ ف بعض محققین فقہاء نے کہا ہے کہ قسم لازم کرنے کے مواقع کا جاننا بہت مشکل اور مجتہد کا کام ہے۔ لیکن اس موقع پر فتویٰ یہ ہے کہ ایسی عورت جو باکرہ اور بالغہ ہو اور وہ انکاری ہو اس پر قسم لازم آئے گی۔ جیسا کہ در مختار میں ہے۔ صاحبینؒ اور آئمہ ثلثہ کا یہی قول ہے۔ ع۔ مردہ شوہر کی عورت نے کہا کہ میرے باپ نے میری اجازت سے نکاح کر دیا تھا لیکن شوہر کے وارثوں نے اس اجازت کا انکار کیا تو عورت کی بات کا اعتبار ہو گا۔ اس لئے وہ عدت گذارے گی اور میراث پائے گی۔ اور اگر اس طرح کہا کہ میری اجازت کے بغیر نکاح کیا مگر جب مجھے خبر ملی تو میں نے اجازت دے دی۔ تو وارثوں کی بات کا اعتبار ہو گا۔ اور عورت پر گواہ لانے کے ذمہ داری ہو گی۔

چند ضروری مسائل

نمبر ۱۔ ولی نے کسی معین شخص سے نکاح کے لئے عورت سے اجازت چاہی تو عورت نے انکار کر دیا۔ اگر یہ کہا کہ دوسرا اس سے بہتر تو عقد ہو جانے کے بعد رد نہیں ہو گا۔ اور عقد سے قبل ہونے سے رد ہو گا۔ نمبر ۲۔ اگر ولی نے عقد کیا اور وہ اس وقت خاموش رہی تو قول اصح کے مطابق جائز ہو گا۔ جیسے اس کی موجودگی میں اس سے پوچھے بغیر نکاح کر دیا اور وہ خاموش رہی تو قول اصح کے مطابق جائز ہو گا بشرطیکہ وہ جانتی ہو۔ نمبر ۳۔ اگر باپ نے نابالغہ سمجھ کر لڑکی کا نکاح کر دیا۔ اور اس نے کہا کہ میں بالغہ ہوں تو اس کی بات مقبول ہو گی اور اس کے گواہ مقبول ہوں گے بشرطیکہ اس کی عمر کے لحاظ سے یہ ممکن ہو۔ ف۔

ويجوز نكاح الصغير والصغيرة اذا زوجهما الولى بكرا كان الصغيرة اوثيبا والولى هو العصبة ومالك

يخالفنافي غيرالاب والشافعيؒ في غيرالاب والجدوفي الثيب الصغيرة ايضاوجه قول مالك ان الولاية على الحرة باعتبار الحاجة ولاحاجة لانعدام الشهوة الاان ولاية الاب ثبتت نصا بخلاف القياس والجد ليس في منعاه فلايلحق به قلنا لابل هو موافق للقياس لان النكاح يتضمن المصالح ولاتتوفرالابين المتكافيين عادة ولايتفق الكفوفي كل زمان فاثبتنا الولاية في حالة الصغراحرازاللكفو وجه قول الشافعيؒ ان النظرلايتم بالتفويض الى غيرالاب والجد لقصور شفقته وبعد قرابته ولهذا لايملك التصرف في المال مع انه ادنى رتبة فلان لايملك التصرف في النفس وانه اعلى اولى.

ترجمہ۔ اور چھوٹے لڑکے اور چھوٹی لڑکی کا نکاح جائز ہوگا جبکہ ولی نے ان کا نکاح کیا ہو۔ وہ لڑکی باکرہ ہو یا ثیبہ ہر حال میں۔ ولی سے مراد عصبات ہیں۔ اور مالکؒ باپ کے علاوہ دوسرے اولیاء کا انکار کرتے ہیں۔ اور شافعیؒ باپ اور دادا کے علاوہ کا انکار کرتے ہیں۔ اور چھوٹی جو ثیبہ ہو اس میں بھی اختلاف کرتے ہیں۔ امام مالکؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ آزاد عورت پر حق ولایت ایک ضرورت کی وجہ سے ہے۔ مگر اس لڑکی کے بارے میں اس کے اندر شادی کی خواہش پیدا نہ ہونے کی وجہ سے ولایت کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ البتہ باپ کی ولایت نص سے ثابت ہے اور خلاف قیاس ہے۔ اور دادا اس حکم میں نہیں ہے اس لئے باپ کے حکم میں اسے شامل نہیں کیا جائے گا۔ ہم نے اس کا جواب اس طرح دیا کہ یہ خلاف قیاس نہیں بلکہ قیاس کے مطابق ہے۔ کیونکہ نکاح میں بہت سی مصلحتیں ہوا کرتی ہیں اور یہ مصلحتیں عموماً صرف دو برابر والوں میں ہوتی ہیں۔ اور ہر وقت ہم جنس اور ہم نسب رشتہ کے پانے کا اتفاق نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے ہم نے بچپن میں حق ولایت کو ثابت کیا تاکہ برابری کا رشتہ مل جائے۔ اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ باپ اور دادا کے علاوہ کسی دوسرے کو اختیار دینے سے شفقت کی کمی اور رشتہ داری کی دوری کی وجہ سے مصلحتیں پوری ادا نہ ہوں گی۔ اور اسی (شفقت کی کمی اور رشتہ کی دوری کی) وجہ سے وہ صغیر اور صغیرہ کے مال میں تصرف کرنے کا اختیار نہیں رکھتا ہے۔ حالانکہ مال کا مرتبہ جان کے مقابلہ میں بہت کم ہوتا ہے۔ اس لئے یہ لازمی بات ہے کہ صغیر اور صغیرہ کی جان میں تصرف کرنے کا اختیار نہ رکھے جبکہ جان کا درجہ بڑھا ہوا اور بہتر ہے۔

توضیح: نابالغ لڑکے اور لڑکی کا نکاح اگر ولی نے کر دیا تو نکاح جائز ہوگا

ويجوزنكاح الصغيروالصغيرة اذازوجهما الولي بكراكان الصغيرة اوثيبا.....الخ

اور جائز ہے یعنی منعقد ہے صغیر اور صغیرہ کا نکاح جبکہ ان کا ولی نکاح کرادے۔ بکرا کانت الخ وہ صغیرہ خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ ہو۔ ف اس طرح کے بلوغ سے پہلے شوہر نے وطی کرلی پھر طلاق دیدی یا خود مر گیا۔ پھر ولی نے اس ثیبہ صغیرہ کا دوسرے مرد سے نکاح کر دیا۔ اسی طرح ولی خواہ باپ یا دادا یا بعد کوئی ہو۔ والولي الخ اور ولی وہی ہے جو عصبہ ہو۔ ف یعنی ایسا وارث کہ اس صغیر یا صغیرہ کے مرجانے پر اللہ ورسول کی طرف سے اس کے مال میں جن لوگوں کا جتنا حصہ مقرر ہے ان سبھوں کو اتنا دے دینے کے بعد بچا ہوا مال مل جائے۔ اس کی تفصیل فرائض اور میراث کی بحث میں آئے گی۔ اب اولیاء کا بیان آتا ہے۔

ومالك يخالفنا في غيرالاب والشافعيؒ في غيرالاب والجد وفي الثيب الصغيرة ايضا..... الخ

اور امام مالکؒ باپ کے علاوہ دوسرے اولیاء کے بارے میں ہم سے مخالفت کرتے ہیں۔ ف یہاں تک کہ دادا کے کئے ہوئے نکاح کو وہ تسلیم نہیں کرتے۔ والشافعیؒ اور امام شافعیؒ باپ اور دادا کے کئے علاوہ دوسرے اولیاء میں مخالفت کرتے ہیں۔ وفي الثيب الخ اور ثیبہ صغیرہ میں بھی مخالفت کرتے ہیں۔ ف اور کہتے ہیں کہ صغیرہ جب ایک مرتبہ ثیبہ ہو گئی تو اب اس کی وہ شرم جو پہلے تھی باقی نہیں رہی۔ اس لئے اس کی زبانی رضامندی ضرور ہے۔ اور ہم یہ کہتے ہیں کہ چونکہ وہ ابھی تک نابالغہ ہے اس لئے اس میں حماقت بھی باقی ہے۔ اس کی پوری بحث بعد میں آئے گی۔

وجہ قول مالك ان الولاية على الحرة باعتبار الحاجة ولاحاجة لانعدام الشهوة.....الخ

امام مالکؒ کے قول کے دلیل یہ ہے کہ کسی خاص مجبوری اور ضرورت کی وجہ سے ہی کسی آزاد عورت پر غیر کی ولایت ہوتی ہے۔ **ولاحاجة الخ** اور یہاں کوئی بھی ضرورت نہیں ہے کیونکہ اس لڑکی میں ابھی تک شہوت کا جذبہ نہیں ابھرا ہے۔ ف کیونکہ وہ ہنوز صغیر یا صغیرہ ہے۔ تو اس کا تقاضایہ ہوا کہ اس پر باپ کو بھی حق ولایت نہیں ہونا چاہئے **الاان الخ** لیکن باپ کا ولی ہونا دلیل نص سے خلاف قیاس طور پر ثابت ہوا ہے۔ ف چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ کی ولایت میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ان کی چھ برس کی عمر میں نکاح کر لیا۔ اور نو برس کی عمر میں خلوت ہوئی ہے۔ اس طرح یہ معلوم ہو گیا کہ یہ حکم ہمیں نص سے معلوم ہوا ہے اس میں قیاس کو دخل نہیں ہے۔ اس لئے حق صرف باپ کے لئے مخصوص رہے گا۔ **والجد ليس الخ** اور دادا میں باپ کی سی بات نہیں ہے اس لئے اسے باپ کے حکم میں نہیں ملایا جائے گا۔ ف اور شافعیؒ کہتے ہیں کہ دادا بھی باپ کے معنی میں ہے۔ یہاں تک کہ میراث کے معاملہ میں اگر باپ زندہ نہ ہو تو دادا ہی باپ کا قائم مقام ہو کر حصہ پاتا ہے۔

قلنا لابل هو موافق للقياس لان النكاح يتضمن المصالح ولاتتوفرالابين المتكافيين عادة .....الخ

ہم یہ کہتے کہ یہ بات قیاس کے خلاف نہیں بلکہ قیاس کے موافق ہے۔ ف اس لئے دادا اور اس کے مانند سب داخل ہیں۔ **لان النكاح الخ** کیونکہ بہت سی مصلحتوں کے ساتھ نکاح ہوتا ہے۔ **ولاتتوفر الخ** اور عادت یوں ہی ہے کہ یہ مصلحتیں پورے طور پر صرف دو برابر والوں میں حاصل ہوتی ہیں۔ **ولا يتفق الخ** اور برابر والے کے ہر وقت مل جانے کا اتفاق نہیں ہوتا ہے۔ ف کہ شاید ابھی مل جائے اور جوانی میں نہ مل سکے۔ **فاثبتنا الخ** تو ہم نے بچپن میں ولایت ثابت کی تاکہ برابری کا رشتہ مل جائے ف۔ اب جبکہ اس مصلحت سے ولایت کا حق دیا گیا تو وہ رشتہ دار باپ ہو یا دادا یا کوئی بھی ہو وہ ولی ہو گا۔ اور شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ باپ دادا کے علاوہ کسی دوسرے کو بھی یہ حق دینے میں مصلحتیں پوری ادا نہ ہوں گی۔ کیونکہ ان میں شفقتیں کم اور ان سے رشتہ داری دور کی ہوتی ہے۔ **ولهذا لايملك الخ** اسی لئے وہ لڑکے اور لڑکی کے مال میں تصرف کرنے کا اختیار نہیں رکھتے۔ اگرچہ مال کا درجہ جان سے بہت کم ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ ضروری ہے وہ بچوں کے جان میں تصرف کرنے کا اختیار نہ پائے جبکہ جان کا مرتبہ مال سے بہت زیادہ ہے۔

ولنا ان القرابة داعية الى النظر كمافي الاب والجدومافيه من القصوراظهر ناه في سلب ولاية الالزام بخلاف التصرف في المال لانه يتكرر فلايمكن تدارك الخلل فلايفيدالولاية الاملزمة ومع القصور لايثبت ولاية الالزام وجه قوله في المسالة الثانية ان الثيابة سبب لحدوث الراى لوجود الممارسة فادرناالحكم عليها تيسيرا ولنا ماذكرنا من تحقق الحاجة ووفور الشفقة ولاممارسة تحدث الراى بدون الشهوة فيد ارالحكم على الصغر ثم الذي يؤيد كلامنا فيما تقدم قوله عليه السلام النكاح الى العصبات من غير فصل والترتيب في العصبات في ولايه النكاح كالترتيب في الارث والابعد محجوب بالاقرب.

ترجمہ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ رشتہ داری اور قربت خود ہی شفقت کرنے کا تقاضا کرتی ہے جیسا کہ باپ اور دادا میں ہے۔ اور غیر میں جو شفقت کی کمی کی بات تھی ہم نے اس کو ولایت الزام چھین کر ظاہر کر دیا ہے۔ برخلاف مال میں تصرف کرنے کے۔ کیونکہ یہ تو مکرر ہوتا ہے (ایک ہاتھ سے دوسرے ہاتھ میں جاتا رہتا ہے) اس لئے اس میں پڑی ہوئی خرابی کو دور کرنا ممکن نہیں ہے۔ اس لئے اس میں ولایت الزام کے سوا دوسری کوئی ولایت مفید نہ ہو گی۔ حالانکہ شفقت کی کمی کے باوجود الزامی ولایت حاصل نہیں ہوتی ہے۔ اور دوسرے مسئلہ میں امام شافعیؒ کے فرمانے کی وجہ یہ ہے کہ ثیبہ ہو جانا اپنی رائے پیدا ہو جانے کا سبب ہے۔ ممارست ہو جانے کی وجہ سے اس بناء پر ہم نے آسانی کے خیال سے ہو جانے پر ہی حکم کی بنیاد رکھی ہے۔ اور ہماری دلیل تو

وہی ہے جو ہم بیان کر چکے کہ ضرورت بالکل یقینی اور شفقت بھی کامل ہے۔
اور بغیر شہوت پیدا ہوئے ممارست سے رائے پیدا نہیں ہوتی ہے۔ اس لئے حکم کا اعتبار بچپن پر رہا اور ہمارے گذشتہ قول کی تائید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان سے ہوتی ہے کہ نکاح کی ذمہ داری عصبات کے اوپر ہے۔ اور نکاح کی ولایت میں عصبات کی ترتیب میراث کی ترتیب کے مثل ہے۔ اور اقرب کی موجودمیں ابعد محروم ہوتا ہے۔

توضیح۔ صغیر اور صغیرہ پر باپ دادا کے علاوہ دوسروں کو حق ولایت ہے یا نہیں۔ ائمہ کے اقوال اور ان کی دلیلیں

ولنا ان القرابة داعية الى النظر كمافي الاب والجد وما فيه من القصور اظهرناه في......الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نظر شفقت تو قرابت داری کا تقاضا ہے۔ جیسے باپ اور دادا میں ہے۔ ف فرق صرف اتنا ہے کہ غیر میں کچھ کمی ہے۔ **ومافيه الخ** اور جو غیر میں کمی تھی اس کو اس سے ولایت الزام چھین کر ظاہر کر دیا ہے۔ ف یعنی باپ دادا کے دوسرے رشتہ داروں نے جو نکاح کر دیا ہے وہ لازم نہیں ہوتا ہے۔ اس طرح سے کہ وہ صغیر اور صغیرہ اگر چاہیں تو بالغ ہوتے ہی اسے فسخ کر سکتے ہیں۔ **بخلاف الخ** بر خلاف مال میں تصرف کرنے کے۔ ف کہ اسے جائز نہیں رکھا گیا ہے۔ کیونکہ اس میں ایک ہی و۔ یت الزامی ہو سکتی ہے۔ **لانه يتكرر**۔ کیونکہ یہ تو مکرر ہوتا رہتا ہے۔ ف یعنی ایک ہی حالت پر باقی نہیں رہتا ہے۔ چنانچہ اگر ولی نے صغیر کا غلام بیچ دیا اسے مشتری سے کسی دوسرے نے اور اس طرح اس سے تیسرے نے خریدا یہاں تک کہ وہ غلام کہاں سے کہاں نکل گیا۔

فلايمكن تدارك الخلل فلاتفيد الولاية الاملزمة ومع القصور لايثبت ولاية الالزام......الخ

اس وجہ سے کمی اور خلل کا تدارک ممکن نہیں ہے۔ **فلاتفيد الخ** لہٰذا اس میں ولایت الزام کے سوا دوسری کوئی ولایت مفید نہیں ہو گی۔ ف پس اگر ولایت حاصل ہو گی تو ولایت الزامی ہی حاصل ہو گی۔ **ومع القصور الخ** حالانکہ شفقت میں کمی کی وجہ سے الزامی ولایت حاصل نہیں ہوتی ہے۔ ف جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ تو مال میں کسی قسم کی ولایت نہیں ہو سکتی ہے۔ اور شافعیؒ نے دوسری بات یہ فرمائی ہے کہ ثیبہ صغیرہ پر ولایت نہیں ہوتی ہے۔ **وجه قول الخ** دوسرے مسئلہ میں امام شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ثیبہ ہو جانا اپنی رائے پیدا ہو جانے کا سبب ہے۔ ممارست ہو جانے کی وجہ سے۔ ف ایک بار مردانگی کا لطف اندوزی کر لینے (ممارست) کے بعد خود ہی عقل و تمیز حاصل ہو جاتی ہے۔ اگر چہ بعض میں حاصل نہ ہو۔ فادر نالغ تو ہم نے آسانی کے لئے ثیبہ ہو جانے پر حکم کا مدار رکھا۔ ف یعنی جو ثیبہ ہو جائے وہ خود مختار ہو گی۔ چاہے تو اپنا نکاح منظور کرے یا نہ کرے۔

ولنا ماذكرنا من تحقق الحاجة ووفور الشفقة ولاممارسة تحدث الراى بدون الشهوة فيدار......الخ

اور ہماری دلیل تو وہی ہے جو ہم ذکر کر چکے کہ ضرورت یقینی ہے اور اس کی شفقت بھر پور ہے۔ ف یعنی نکاح کی مصلحتیں ہیں کہ نکاح کے لئے ہر وقت مناسب رشتہ اور برابری کا میسر نہیں آتا ہے۔ اور باپ دادا کو اس پر پوری شفقت ہے اس لئے ان کو ولایت حاصل ہے۔ **ولاممارسة الخ** اور ممارست نہیں ہے جو شہوت پائے بغیر اس میں کوئی رائے قائم ہو سکے۔ ف کیونکہ صغیرہ نے شہوت کے ساتھ وطی نہیں کی ہے۔ **فيدار الحكم الخ** اس لئے حکم کا مدار بچپن پر رہا۔ ف یعنی بالغ نہ ہو پس جو بالغ نہیں ہے خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ پر ولایت قائم رہے گی۔ اور ولی ہر عصبہ ہے خواہ وہ باپ دادا ہو یا غیر ہو۔

ثم الذى يؤيد كلامنا فيما تقدم قوله عليه السلام النكاح الى العصبات من غير فصل......الخ

اور ہمارے پہلے کلام کی تائید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان سے ہوتی ہے کہ نکاح کرنا عصبات کے سپرد ہے۔

من غیر الخ کسی تفصیل کے بغیر ہی فرمایا ہے۔ف یعنی تمام عصبات کے ذمہ ہے اس قید کے بغیر کہ وہ باپ یا دادا ہوں یا کوئی اور لیکن یہ حدیث سرخسیؒ وسبط ابن الجوزیؒ نے حضرت علیؓ سے موقوف و مرفوعاً ذکر کی ہے۔اور کسی نے روایت نہیں کی ہے۔فع۔

والترتیب فی العصبات فی ولایۃ النکاح کالترتیب فی الارث والابعد محجوب بالاقرب.....الخ

نکاح کی ولایت میں عصبات کی ترتیب میراث کی ترتیب کے مثل ہے۔ف کہ اگر ایک ہی درجہ کا کل میراث کا حاوی ہو جائے تو اس میں اقرب کی موجودگی کی وجہ سے ابعد محروم رہے گا۔اسی طرح نکاح میں بھی۔ **الابعد محجوب الخ** اقرب کی وجہ سے ابعد مجوب ہے۔ف عورت کا سب سے قریب ترین ولی اس کا بیٹا پھر اس کا بیٹا اسی طرح نیچے تک۔ پھر باپ پھر اس کا باپ اسی طرح اوپر تک۔الحیط۔ پھر ایک ماں باپ شریک بھائی۔ پھر صرف باپ شریک۔ پھر ماں شریک پھر اسی طرح اسی ترتیب سے ان میں سے ہر ایک کے بیٹے۔ پھر چچا۔ پھر ان میں حقیقی وعلاتی ہو اخیافی کی ترتیب مثل بھائی کے پھر چچا کے لڑکے اسی ترتیب سے پھر باپ کے چچا اسی تفصیل سے پھر ان کی اولاد اسی تفصیل سے۔ان میں سے ہر ایک کو اپنے عزیز پر اس کے بچپن یا اس کی دیوانگی میں ولایت حاصل ہے۔ پھر آزاد کرنے والا مولیٰ خواہ وہ مرد ہو یا عورت پھر اس مولیٰ کے عصبات بتائی ہوئی ترتیب سے۔ پھر جب عصبات نہ ہوں تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک سب سے پہلے ماں پھر بیٹی۔ پھر بیٹے کی بیٹی۔ پھر نواسی (بیٹی کی بیٹی) پھر بہن بتائی ہوئی تفصیل کے مطابق۔ پھر پھوپھیاں پھر ماموں پھر خالائیں اور اس کی مزید تفصیل میراث کی بحث میں ہے۔ پھر جس سے موالات کی اور اس کے عصبات، پھر قاضی جس کے فرمان میں یہ اختیار ہو۔اور مزید بحث فتاویٰ کی کتابوں میں ہے۔ آخر میں یہ بات واضح ہو گئی کہ اولیاء میں سب سے پہلے اپنا لڑکا اور اس کے لڑکے نیچے جہاں تک جائیں۔اس لئے اگر یہ فرض کیا جائے عورت کا لڑکا یا پوتا یا پڑپوتا اور باپ، دادا، بھائی تینوں قسموں کے ہوں تو اس کا ولی اس کا اپنا لڑکا یا پوتا یا پڑپوتا ہی ہوگا۔اور باپ دادا وغیرہ محبوب ہوں گے۔اگر بیٹے کے بیٹے نیچے تک میں کوئی نہ ہو تو باپ ہوگا اور باپ کی موجودگی میں دادا وغیرہ مجوب ہوں گے۔ علی ھذا القیاس۔ مزید یہ بھی معلوم ہونا چاہئے۔ کہ باپ دادا اور دوسرے اولیاء میں فرق معلوم ہو چکا ہے۔

فان زوجھما الاب اوالجد یعنی الصغیر والصغیرۃ فلاخیارلھما بعد بلوغھما لانھما کاملا الرای وافرا الشفقۃ فیلزم العقد بمباشرتھما کما اذا باشراہ برضائھما بعد البلوغ وان زوجھا غیرالاب والجد فلکل واحد منھما الخیار اذا بلغ ان شاء اقام علی النکاح وان شاء فسخ وھذا عند ابی حنیفۃ ومحمد وقال ابویوسفؒ لاخیار لھما اعتبارا بالاب والجد ولھما ان قرابۃ الاخ ناقصۃ والنقصان یشعر بقصور الشفقۃ فیتطرق الخلل الی المقاصد عسی والتدارک ممکن بخیار الادراک.

ترجمہ۔اگر ان دونوں کا نکاح باپ یا دادا نے کرایا ہو یعنی نابالغ لڑکا اور لڑکی کا تو ان دونوں کے بالغ ہو جانے کے بعد بھی انہیں نکاح کے معاملے میں اختیار نہ ہوگا۔ کیونکہ وہ دونوں یعنی باپ اور دادا کے پورے اور شفقت میں بھرپور ہیں اس لئے ان کا کیا ہوا نکاح لازم رہے گا۔اسی طرح جیسا کہ ان کے بالغ ہو جانے کے بعد ان کی رضامندی سے ان لوگوں نے نکاح کیا ہو۔اور اگر باپ دادا کے علاوہ کسی اور نے نکاح کیا ہو تو ان میں سے ہر ایک کو بالغ ہو جانے کے بعد اختیار ہوگا کہ اگر چاہیں تو اسی نکاح پر قائم رہیں اور اگر چاہیں تو نکاح فسخ کر دیں۔یہ مذہب امام ابو حنیفہؒ اور محمدؒ کا ہے۔ لیکن امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ اب بھی ان کو اختیار نہ ہوگا۔ باپ دادا کے نکاح کرنے پر قیاس کرتے ہوئے۔ طرفین کی دلیل یہ ہے کہ بھائی کی قرابت ناقص ہے۔اور یہ نقصان ان کی شفقت کی کمی پر دلالت کرتا ہے۔اس لئے بہت ممکن ہے کہ نکاح کے مقصد میں خلل آجائے۔اور بلوغ کے بعد اختیار دینے سے اس کا تدارک کرنا ممکن ہو جاتا ہے۔

توضیح۔اگر نابالغ لڑکے یا لڑکی کا نکاح باپ دادا نے یا ان کے علاوہ

کسی اور نے کیا ہو تو اس کا حکم عصبہ کی تعریف اور ان کے درمیان ترتیب

فان زوجهما الاب او الجد یعنی الصغیر والصغیرة فلاخیار لهما بعد بلوغهما ......الخ

پس اگر باپ یا دادا نے صغیر یا صغیرہ کا نکاح کر دیا۔ فلاخیار الخ تو ان دونوں کو ان کے بالغ ہونے کے بعد کچھ اختیار نہیں ہو گا۔ف یعنی نکاح باقی رکھنے یا توڑ دینے میں اختیار نہیں ہو گا۔ لانهما کاملا الخ کیونکہ یہ دونوں یعنی باپ اور دادا رائے اور مشورہ کے پورے اور شفقت میں بھرپور ہوتے ہیں تو ان کا نکاح انجام دیدینے سے وہ لازم ہو جائے گا۔ جیسے کہ یہ دونوں ان کے بالغ ہونے کے بعد ان کی رضامندی سے نکاح کر دیں تو وہ عقد لازم ہو جاتا ہے۔ف پس اگر باپ یا دادا نے چھوٹی لڑکی کا مہر غبن فاحش کے ساتھ قبول کر لیا یا چھوٹے لڑکے کا غبن فاحش کے ساتھ کر دیا یا غیر کفو میں کر دیا تو بھی لازم ہو جائے گا۔ اور یہی حکم مولیٰ اور دیوانی عورت کے بیٹے کا ہے۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ باپ دادا کی حماقت یا فسق کی وجہ سے معاملات میں بیہودہ حرکتوں میں مبتلا رہنا ظاہر نہ ہو۔ اور اگر ظاہر ہو تو بالاتفاق صحیح نہیں ہے۔ اسی طرح اگر نشہ میں اپنی نابالغہ لڑکی کا فاسق مردیا شریر یا بھیک مانگنے والے یا کمینہ پیشہ کرنے والے کے سات نکاح کر دیا تو صحیح نہیں ہو گا۔ البحر۔

وان زوجهما غیر الاب والجد فلکل واحد منهما الخیار اذا بلغ ان شاء اقام علی النکاح ......الخ

اور ان دونوں یعنی صغیر و صغیرہ کا باپ' دادا کے سوا کسی اور نے نکاح کر دیا ہو۔ فلکل واحد الخ تو ان میں سے ہر ایک کو بالغ ہوتے ہی اختیار ہو گا۔ ان شاء الخ کہ اگر چاہے تو اس نکاح پر قائم رہے اور اگر چاہے تو اس کو فسخ کر دے اگرچہ وطی واقع ہو چکی ہو۔ ف۔ اور اگر غبن فاحش یا غیر کفو میں کیا ہو تو بالکل صحیح نہ ہو گا۔ ت وهذا عند الخ اور مذہب امام ابوحنیفہؒ وامام محمدؒ کا ہے۔ وقال ابویوسفؒ اور ابویوسفؒ نے کہا ہے کہ اختیار نہیں ہو گا۔ باپ اور دادا پر قیاس کرتے ہوئے۔ ف کیونکہ قرابت میں سب برابر ہیں۔ ولهما الخ اور ان دونوں یعنی امام ابوحنیفہ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ بھائی کی قرابت۔ ف اگرچہ باپ و دادا کے بعد باقی رشتہ داروں سے بڑھی ہوئی ہے۔ پھر بھی۔ ناقص ہے۔ والنقصان الخ اور یہ نقصان شفقت کی کمی پر دلالت کرتا ہے۔ فیتطرق الخ اس لئے بہت ممکن ہے کہ نکاح کے مقاصد میں خلل آجائے۔ف پس جن اولیاء میں شفقت کی کمی ہے ان سب میں خلل کا احتمال ہے۔ والتدارك الخ اور بلوغ کے بعد اختیار دیدینے سے تدارک کرنا ممکن ہے۔ ف اس لئے واجب ہوا کہ ان کو بلوغ کے بعد اختیار مل جائے۔

واطلاق الجواب فی غیر الاب والجد یتنا ول الام والقاضی وهو الصحیح من الروایة لقصور الرای فی احدهما ونقصان الشفقة فی الاخر فیتخیر و یشترط فیه القضاء بخلاف خیار العتق لان الفسخ هنا لدفع ضرر خفی وهو تمکن الخلل ولهذا یشمل الذکر والانثی فجعل الزاما فی حق الاخر فیفتقر الی القضاء وخیار العتق لدفع ضرر جلی وهو زیادة الملك علیها ولهذا یختص بالانثی فاعتبر دفعا والدفع لایفتقر الی القضاء.

ترجمہ۔ اور باپ دادا کے علاوہ دوسروں میں مطلقاً اختیار کا جواب ماں اور قاضی کو بھی شامل ہے۔ اور یہی صحیح روایت ہے۔ کیونکہ ان میں سے ایک میں رائے کی کمی ہے اور دوسرے میں شفقت کی کمی ہے۔ لہٰذا ان کو اختیار دیا جائے گا۔ اور اس اختیار کے وقت قاضی کا حکم ہونا بھی شرط ہے۔ بخلاف آزادی میں اختیار کے۔ کیونکہ وہاں یعنی خیار بلوغ میں فسخ کا اختیار ایک چھپے ہوئے اور مخفی نقصان کو دور کرنے کے لئے ہے۔ اور وہ خلل کا داخل ہونا ہے۔ اسی لئے ہی اختیار مذکر اور مونث دونوں کو شامل ہوتا ہے۔ پس یہ دوسرے کے حق میں الزام قرار دیا گیا ہے۔ اسی لئے قاضی کے فیصلہ کی ضرورت ہو گی۔ اور آزادی کا اختیار ظاہر نقصان کو دور کرنے کے لئے ہے۔ اور وہ باندی پر ملک کا زیادہ ہونا ہے۔ اسی لئے یہ اختیار عورت کے ساتھ مخصوص ہے۔ اس لئے اس فسخ کا مطلب صرف دفع کرنا اعتبار کیا گیا ہے۔ اور کھلے ہوئے نقصان کو دور کرنا قاضی کے حکم ہو جانے کے محتاج نہیں ہوتا ہے۔

توضیح۔ اگر صغیر یا صغیرہ کا نکاح ماں یا قاضی نے کر دیا ہو

واطلاق الجواب فی غیرالاب والجد یتناول الام والقاضی وھو الصحیح من الروایة..... الخ

اور باپ دادا کے علاوہ دوسروں میں مطلقاً اختیار کا جواب ماں اور قاضی کو بھی شامل ہے۔ ف اس لئے اگر ماں یا قاضی نے صغیر یا صغیرہ کو ولی ہونے کی حیثیت سے نکاح کر دیا تو ان کے بالغ ہوتے ہی ان کو اختیار حاصل ہوگا۔ صحیح روایت یہی ہے۔ کیونکہ ایک میں صحیح رائے اور مشورہ کی کمی ہے ف یعنی ماں اور دوسرے میں شفقت کی کمی ہے۔ ف یعنی قاضی۔ فیتخیر الخ اس لئے صغیر اور صغیرہ دونوں کو اختیار حاصل ہوگا۔ ف پھر اگر ان دونوں نے فسخ کرنا ہی چاہا تو ان پر لازم ہے کہ بالغ ہوتے ہی اس نکاح کو رد کر دے یا جب ہی ان کو اس نکاح کا علم ہو اسی وقت دوسرے کسی کام میں مشغول ہوئے بغیر نکاح فسخ کر دے۔ لیکن اس کے یہ معنی ہیں کہ فسخ اختیار کرے ورنہ وہ نکاح لازم ہو جائے گا۔　　لیکن فسخ واقع ہونے کے بارے میں فرمایا۔ ویشترط الخ اور خیار بلوغ میں قاضی کا حکم ہونا شرط ہے۔ ف کہ اس کے بعد ہی نکاح فسخ ہوگا۔

بخلاف خیار العتق لان الفسخ ھنالدفع ضرر خفی وھو تمکن الخلل ولھذا یشمل الذکر والانثی..... الخ

برخلاف خیار عتق کے ف یعنی باندی کسی کے نکاح میں تھی کہ اس کے مالک نے اسے آزاد کر دیا۔ اب اسے اختیار ہوگا کہ چاہے تو اسی نکاح کو باقی رکھتے ہوئے بیوی بن کر رہ جائے۔ اور اگر پسند نہ ہو تو نکاح فسخ کر دے اس صورت میں نکاح فسخ کرنے کے لئے قاضی کے فیصلہ کے بغیر بھی نکاح فسخ ہو جائے گا۔ اس سے معلوم ہوا کہ خیار بلوغ اور خیار عتق کے حکم میں فرق ہے۔ لان الفسخ الخ کیونکہ یہاں یعنی خیار بلوغ میں فسخ کرنا ایک مخفی ضرر دور کرنے کے لئے ہے یعنی خلل کا داخل ہو جانا۔ اسی وجہ سے یہ حکم عورت اور مرد دونوں کو شامل ہوتا ہے۔ لہذا یہ دوسرے کے حق میں خلل درانداز یا اس پر کچھ لازم کرنا ہوتا ہے۔ اس لئے قاضی کے فیصلہ کی ضرورت ہوئی۔ ف کیونکہ دوسرے پر کوئی امر لازم کرنا قاضی کے اختیار میں ہوتا ہے۔

وخیار العتق لدفع ضرر جلی وھو زیادة الملك علیھا ولھذا یختص بالانثی..... الخ

اور خیار عتق میں فسخ کرنا ایک کھلم کھلا اور واضح نقصان کو دور کرنے کے لئے ہے۔ یعنی باندی پر ملک کا زیادہ ہونا یعنی دو سے تین طلاقوں کا حق ہو جانا۔ ف جسے شوہر اور اس کے علاوہ دوسرے لوگ بھی جانتے ہیں۔ ولھذا الخ اسی لئے یہ حکم عورت کے ساتھ ہی مخصوص ہے۔ ف جس پر مرد کو طلاقوں کا اختیار ہوتا ہے۔ فاعتبر الخ اس لئے اس فسخ کو دفع کرنے کے معنی میں اعتبار کیا گیا ہے۔ ف دوسرے پر کچھ لازم کرنا نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ کھلا ہوا ضرر ہونے کی وجہ سے اسے سبھی دیکھتے ہیں۔ والدفع الخ اور ضرر جلی کو دور کرنا قاضی کے فیصلہ کا محتاج نہیں ہے۔

ثم عندھما اذابلغت الصغیرة وقدعلمت بالنکاح فسکتت فھو رضا وان لم تعلم بالنکاح فلھا الخیار حتی تعلم فتسکت شرط العلم باصل النکاح لانھا لاتتمکن من التصرف الابه والولی یتفرد به فعذرت بالجھل ولم یتشرط العلم بالخیار لانھا تتفرغ لمعرفة احکام الشرع والدار دار العلم فلم تعذر بالجھل بخلاف المعتقة لان الامة لاتتفرغ لمعرفتھا فعذرت بالجھل بثبوت الخیار.

ترجمہ۔ پھر امام ابو حنیفہ اور امام محمدؒ کے نزدیک بالغ ہو کر اپنے نکاح کا علم ہو جانے کے باوجود خاموش رہی تو یہ اس کی رضامندی ہوگی۔ اور اگر اسے اپنے نکاح کا علم نہیں ہوا تو اس کا اختیار باقی رہ جائے گا۔ یہاں تک کہ جان لینے کے بعد بھی خاموش ہو جائے۔ امام محمدؒ نے یہ شرط لگائی ہے کہ وہ اصل نکاح سے واقف ہو کیونکہ وہ اس کے علم کے بغیر کوئی تصرف نہیں کر سکتی ہے۔ حالانکہ ولی نے اس کا نکاح تنہا کیا ہے تو یہ صغیرہ اپنے نکاح سے بے خبر ہونے تک معذور ہوئی۔ اور یہ شرط نہیں لگائی کہ اختیار پانے کا بھی اسے علم ہو۔ کیونکہ احکام شریعت کے جاننے کے لئے فارغ رہتی ہے۔ اور یہ دار الاسلام دار العلم ہے۔ اس لئے اس

کے نہ جاننے پر اسے معذور نہیں مانا جائے گا۔ بخلاف اس باندی کے جو آزاد کر دی گئی ہو۔ کیونکہ باندی احکام شریعت اور حصول علم کے لئے فارغ نہیں رہتی ہے۔ تو وہ اس مسئلہ کے نہ جاننے پر کہ اسے اس وقت اختیار حاصل ہے معذور سمجھی جائے گی۔

توضیح۔ صغیرہ یا آزاد شدہ باندی اپنے نکاح کا علم ہونے کے باوجود بالغ ہو کر خاموش رہی

ثم عندهما اذابلغت الصغيرة وقدعلمت بالنكاح فسكتت فهورضا ......الخ

پھر ان دونوں یعنی امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک جب صغیرہ بالغ ہوئی اور اس کو اپنے نکاح ہونے کا علم بھی ہے پھر بھی خاموش رہی تو یہ اس کی طرف سے رضامندی ہو گی۔ف خواہ اس کو اس نکاح کے فسخ کرنے کے اختیار رہنے کا علم ہو یا نہ ہو۔ **وان لم تعلم الخ** اور اگر اسے اپنا نکاح ہونا معلوم نہیں ہوا تو اس کا اختیار باقی رہے گا یہاں تک کہ جان لینے کے باوجود خاموش رہ جائے۔ **شرط العلم الخ** امام محمدؒ نے یہ شرط لگائی ہے کہ وہ اصل نکاح سے باخبر بھی ہو۔ کیونکہ اس کے بغیر وہ کسی قسم کا تصرف اس علم کے بغیر نہیں کر سکتی ہے۔

والولي يتفردبه فعذرت بالجهل ولم يتشرط العلم بالخيار لانها تتفرغ لمعرفة احكام الشرع ......الخ

حالانکہ اس کے نکاح کے سارے معاملات اس کے ولی نے بالکل تنہا کئے ہیں۔ف اور اس بچی کو اس کا علم بھی نہیں ہوا۔ **فعذرت الخ** تو یہ صغیرہ اپنی لاعلمی کی وجہ سے معذور ہو گی۔ف کیونکہ اس کا نکاح ہو جانا شرعاً حکم ضروری نہیں ہے۔ کہ یہ کہا جا سکے کہ وہ شرعی حکم کے نہ جاننے میں معذور نہیں ہے۔ پھر اس کا نکاح تو اس کے ولی نے بالکل تنہائی میں کیا ہے اس لئے وہ نہیں جانتی ہے۔ اس لئے جب تک اسے اپنے نکاح کا علم نہ ہو گا وہ نہ تو اسے باقی رکھ سکتی ہے اور نہ فسخ کر سکتی ہے۔ اس لئے یہ شرط ہے کہ اسے اصل نکاح کے ہو جانے کا علم ہو جائے پھر جب بھی علم ہو گا تو رد کر دینے سے نکاح فسخ ہو جائے گا اسی طرح خاموش رہ جانے سے وہ لازم ہو جائے گا۔ **ولم يشترط الخ** اور یہ شرط نہیں ہے کہ اپنے بااختیار ہونے کا علم بھی ہو۔ف یعنی وہ اپنے نکاح ہونے سے واقف بھی ہو اور یہ بھی جانے کہ مجھے اس نکاح کو اپنے حال پر باقی رکھنے اس طرح اس کے فسخ کر دینے کا بھی اختیار ہے۔ لہذا اختیار ہونے کا علم ہونا شرط نہیں ہے۔ **لانها الخ** کیونکہ یہ عورت شرعی ضروری احکام کے جاننے کے لئے فارغ ہے۔

والدار دار العلم فلم تعذربالجهل بخلاف المعتقة لان الامة لاتتفرغ لمعرفتها ......الخ

جبکہ یہ علاقہ دارالاسلام اور دارالعلم بھی ہے۔ف اس لئے اس پر یہ لازم تھا کہ اپنے متعلق ضروری احکام سیکھ لے۔ **فلم تعذر الخ** تو وہ اپنی لاعلمی اور نادانی پر معذور نہیں سمجھی جائے گی۔ف یہاں تک کہ اگر وہ اپنے نکاح سے واقف ہو کر بھی خاموش رہ گئی اس کے بعد دعوی کیا کہ میں اپنا نکاح فسخ کرتی ہوں کیونکہ مجھے اس بات کا علم نہ تھا کہ اپنے نکاح کے فسخ کر دینے کا اختیار باقی ہے تو اس کا یہ عذر مقبول نہ ہو گا۔ کیونکہ وہ خود مختار تھی کسی کی باندی نہ تھی۔ اور یہ دارالاسلام دارالعلم ہے۔ (اس میں شرعی ضروری احکام کے جاننے کی پوری سہولت اور انتظام موجود ہے) جب چاہتی جان لیتی۔ **بخلاف المعتقة الخ** بخلاف اس لونڈی کے جو آزاد کی گئی ہو۔ف اور وہ کسی کے نکاح میں ہو پھر بھی خاموش رہ گئی۔ پھر اسے معلوم ہوا کہ اسے اپنے نکاح کے فسخ کرنے کا اختیار باقی ہے۔ اس لئے اس نے اپنا نکاح فسخ کر دیا۔ اور یہ عذر پیش کیا کہ مجھے اس سے پہلے اس اختیار کا علم نہیں تھا تو اس کا عذر مقبول ہو گا۔ **لان الامة الخ** کیونکہ باندی شرعی احکام سیکھنے کے لئے فارغ نہیں ہو سکتی ہے۔ تو وہ اس بات کے لئے معذور سمجھی جائے گی کہ اپنے نکاح کے فسخ کرنے کے لئے اختیار رہنے کا علم نہیں تھا۔

ثم خيار البكر يبطل بالسكوت ولايبطل خيار الغلام مالم يقل رضيت اويجئى منه ما يعلم انه رضا وكذلك الجارية اذا دخل بها الزوج قبل البلوغ اعتبارا لهذه الحالة بحال ابتداء النكاح وخيار البلوغ فى حق البكر لايمتد الى آخر المجلس ولايبطل بالقيام فى حق الثيب والغلام لانه ما ثبت باثبات الزوج بل لتوهم الخلل فانما

يبطل بالرضاء غير ان سكوت البكر رضا بخلاف خيار العتق لانه ثبت باثبات المولى وهو الاعتاق فيعتبر فيه المجلس كما في خيار المخيرة.

ترجمہ۔ پھر صغیرہ باکرہ جب بالغ ہو اس وقت سکوت کرنے سے اس کا اختیار باطل ہو جاتا ہے لیکن لڑکا جب بالغ ہو تو سکوت کرلے تو اس کا اختیار باطل نہیں ہوگا جب تک کہ وہ یہ نہ کہدے کہ میں اس سے راضی ہوں یا اس کے زبان یا عمل سے ایسی کوئی چیز ظاہر ہو جائے جس سے اس کی رضامندی معلوم ہو جائے۔ اور یہی حکم اس بالغ ہونے والی صغیرہ کا ہے جس کے بلوغ سے پہلے ہی اس کے شوہر نے اس سے وطی کرلی ہو۔ اس کے ابتدائے نکاح کی حالت پر قیاس کرتے ہوئے۔ باکرہ کے حق میں اس کا خیار بلوغ مجلس کے آخر تک باقی نہیں رہے گا۔ اور جو صغیرہ کہ ثیبہ ہو کر بالغ ہوئی یا جو نابالغ لڑکا بالغ ہوا ان کے کھڑے ہو جانے سے ان کا خیار بلوغ باطل نہیں ہوگا۔ کیونکہ یہ اختیار شوہر کے رہنے سے اس صغیرہ کو نہیں ملا ہے بلکہ خلل کے احتمال پر ہے۔ اس لئے یہ تو رضامندی سے ہی باطل ہوگا۔ البتہ باکرہ کا سکوت بھی رضامندی ہوتی ہے۔ بخلاف خیار عتق کے۔ کیونکہ وہ اختیار تو مولی کے ثابت کرنے سے ثابت ہوا ہے۔ اور وہ آزاد کرنا ہے۔ لہذا اس میں مجلس کے باقی رہنے کا اعتبار ہوگا۔ جیسا کہ مخیّر عورت کے اختیار میں ہے۔

توضیح۔ صغیر اور صغیرہ جن کا نکاح کردیا گیا ہو ان کے بالغ ہونے پر سکوت کرنے سے اختیار باطل ہوتا ہے یا نہیں۔ تفصیل۔ اور دلیل

ثم خيار البكر يبطل بالسكوت ولايبطل خيار الغلام مالم يقل رضيت اويجئى منه ما يعلم انه رضا......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ **اويجيء الخ** یا اس کی طرف سے ایسا کوئی کام پایا جائے جس سے اس کی رضامندی معلوم ہو۔ ف صغیرہ میں تو ایسا سمجھا جائے گا کہ گویا اس کے بالغ ہونے کے بعد اس کے ولی نے اس کے نکاح کرنے کے لئے اس سے اجازت طلب کی اور وہ خاموش ہو گئی۔ اس لئے نکاح لازم ہو گیا۔ اور نابالغ لڑکا بالغ ہونے کے بعد خود اجازت دے خواہ زبان سے بول کر یا ایسا کوئی کام کرکے جس سے اس کی اجازت سمجھی جائے مثلاً اس لڑکی سے وطی کرکے یا اس کا مہر یا نان نفقہ دے کر کیونکہ مرد کے بارے میں اُس کا خاموش رہنا اس کی رضامندی کی دلیل نہیں ہوتی ہے۔ جیسا کہ ثیبہ عورت کے بارے میں فرمایا ہے۔

وكذلك الجارية اذا دخل بها الزوج قبل البلوغ اعتبارا لهذه الحالة بحال ابتداء النكاح.....الخ

اور یہی حکم بالغ ہونے والی صغیرہ کا ہے جبکہ اس کے بالغ ہونے سے پہلے ہی اس کے شوہر نے اس سے وطی کرلی ہو۔ اعتبار الخ یعنی یہ حکم ہے اس کے ابتدائے نکاح کی حالت پر قیاس کرنے کی وجہ سے۔ ف یعنی ثیبہ بالغہ کا نکاح کرکے اگر اس کے ولی نے اس سے پوچھا اور وہ خاموش رہی تو اس سے اس کی رضامندی پر دلالت نہ ہوگی۔ جب تک کہ وہ اپنی زبان سے اجازت نہ دے یا اس سے ایسا کوئی کام نہ پایا جائے جس سے اس کی رضامندی معلوم ہو مثلاً شوہر نے مہر دیا اور اس نے اس مہر پر قبضہ کرلیا۔ یا شوہر نے اس سے وطی کرنی چاہی اور اس نے اس کا موقع دیا۔ اسی طرح صغیرہ مدخولہ ہو کر بالغ نہ ہونے والی کا حال ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ باوجود یہ کہ بچپن ہی میں وہ مدخولہ ہو چکی ہو بالغ ہونے کے بعد اس کی اختیار باقی رہتا ہے۔ یہاں تک کہ اگر وہ انکار کردے تو قاضی کے حکم سے اس کا نکاح فسخ کردیا جائے گا۔

وخيار البلوغ في حق البكر لايمتد الى آخر المجلس ولايبطل بالقيام في حق الثيب والغلام......الخ

باکرہ کے لئے اس کا خیار بلوغ مجلس کے آخر تک باقی نہیں رہتا ہے۔ ف یعنی جس صغیرہ کا اس کے باپ یا دادا کے علاوہ کسی اور نے نکاح کردیا ہو وہ جس مجلس میں بالغ ہوئی یا اسے اپنے نکاح کی خبر ملی اس مجلس کے آخر تک اس کو اختیار کرنے یا رد کرنے کی مہلت نہیں ملے گی بلکہ اس پر لازم ہوگا کہ فوراً اس کا انکار کردے ورنہ نکاح لازم ہو جائے گا۔ اور اگر اس وقت اس نے اس شوہر کا

نام یا بقول متاخرین مہر دریافت کیا تو کہا گیا ہے کہ اس کا اختیار باطل ہو گیا۔ لیکن شیخ محقق (ابن الہمامؒ) نے کہا ہے کہ یہ من گھڑت بات بلادلیل ہے۔ زیادہ سے زیادہ اگر صورت کو ابتدائے نکاح کی حالت پر قیاس کیا جائے تو بھی شوہر کا نام پوچھ لینے سے نکاح نافذ نہیں ہو جاتا ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ البتہ اگر نام معلوم ہونے کے بعد سکوت کر لے تو نافذ ہو جائے گا۔ اگر اسے بلوغ کے وقت نکاح ہونے اور شفعہ کی خبر دی گئی تو اس پر لازم ہے کہ کہے کہ میں نے دونوں حقوق طلب کئے۔ پھر دونوں کی تفسیر کرے۔ ورنہ ایک کے بعد دوسرا چاہنے سے بعد والے کا حق باطل ہو جائے گا۔ ایک مرتبہ جب اس نے بلوغ کے وقت اپنا نکاح فسخ کر دیا اور اس پر گواہ مقرر کر لئے تو اس کی بات پختہ ہو گئی اس لئے وہ قاضی کے حکم لینے کے لئے جب بھی چاہے جا سکتی ہے۔ م۔ ف۔ یہ وقت تو باکرہ کے خیار بلوغ کا تھا۔

ولایبطل بالقیام فی حق الثیب والغلام لانه ما ثبت باثبات الزوج بل لتوهم الخلل ......الخ

اور جو صغیرہ ثیبہ ہو کر بالغ ہوئی یا صغیر بالغ ہوا تو اس کا خیار بلوغ اس کے کھڑے ہو جانے کی وجہ سے باطل نہ ہوگا۔ ف یعنی مجلس بدل جانے سے بھی وہ خیار باطل نہیں ہوگا۔ لانہ ما ثبت الخ کیونکہ یہ اختیار شوہر نے اپنی طرف سے اسے نہیں دیا ہے۔ ف تاکہ وہ مجلس کے باقی رہنے تک باقی رہے۔ کیونکہ جس عورت کو اس کے شوہر نے اختیار دیا ہو تو اسے چاہئے کہ فوراً خود کو طلاق دیدے۔ کیونکہ اسے صرف مجلس کی بقاء تک ہی اختیار باقی رہتا ہے۔ اس لئے اگر وہ مجلس سے کھڑی ہو گئی۔ تو شوہر کا دیا ہوا اختیار باطل ہو گیا۔ جبکہ موجودہ مسئلہ میں یہ اختیار بلوغ شوہر کا دیا ہوا نہیں ہے۔ بل لتو هم الخ بلکہ خلل کے احتمال پر ہے۔ ف جو ولی ناقص کی رائے سے پیدا ہوا ہے۔ فانما الخ تو وہ رضامندی سے ہی باطل ہوگا۔ غیر ان الخ لیکن یہ بات ہے کہ باکرہ چپ ہو جانا رضامندی ہے۔ ف جبکہ ثیبہ اور نوجوان مرد کے بارے میں خاموشی نہیں زبان سے کہنا ضروری ہے۔ اس لئے جب تک یہ بات نہیں ہو گی اختیار باقی رہے گا۔ اگرچہ ثیبہ اپنے شوہر کا کھانا کھاتی رہے اور اس کی خدمت کرتی رہے۔ الخلاصہ۔ مگر جب کہ زبان سے رضامندی ظاہر کرے یا اپنے اختیار سے وطی کرنے دے۔ الجوامع۔ اور اگر عورت نے کہا کہ اس نے مجھ سے زبردستی وطی کی ہے تو اسی کی بات مانی جائے گی۔ اور اس کو اختیار حاصل ہوگا۔ ف۔ اور اس کا اختیار باقی رہے گا۔ ف۔ الحاصل یہ اختیار اپنا ذاتی ہے اس لئے اپنی رضامندی خواہ زبان سے بول کر یا کسی حرکت کے ہونے تک رہے گا۔

بخلاف خیار العتق لانه ثبت باثبات المولی وهو الاعتاق فیعتبر فیه المجلس......الخ

برخلاف خیار عتق کے ف کہ آزاد شدہ باندی کو صرف اس کی مجلس تک رہتا ہے۔ لانه ثبت الخ کیونکہ یہ اختیار تو مولیٰ کے دینے سے اسے ملا ہے۔ یعنی آزاد کرنا۔ ف یعنی مولیٰ نے آزاد کر دیا تو اس کو یہ اختیار بھی دیا۔ لہٰذا اس میں مجلس کی حد معتبر ہو گی۔ کمافی الخ جیسے مخیرہ عورت کے اختیار میں۔ ف جبکہ شوہر نے طلاق کا اختیار دیا ہو تو وہ مجلس کے باقی رہنے تک باقی رہے گا۔ اب اگر صغیر یا صغیرہ نے نکاح رد کر دیا اور قاضی نے اسے فسخ بھی کر دیا تو کیا اسے طلاق کا حکم دیا جائے گا۔ کہ طلاق کے احکام اس پر حادی ہوں۔ یا نہیں اس لئے مصنفؒ نے اس کا جواب دیا۔

ثم الفرقة بخیارالبلوغ لیس بطلاق لانهاتصح من الانثی ولاطلاق الیهاو کذابخیار العتق لمابینا بخلاف المخیرة لان الزوج هوالذی ملکهاوهومالك للطلاق وان مات احدهما قبل البلوغ ورثه الآخرو کذا اذامات بعدالبلوغ قبل التفریق لان اصل العقد صحیح والملك الثابت به انتهی بالموت بخلاف مباشرة الفضولی اذامات احد الزوجین قبل الاجازة لان النکاح ثمه موقوف فیبطل بالموت وههنا نافذفتقرربه.

ترجمہ۔ پھر وہ فرقت جو خیار بلوغ کی وجہ سے وہ طلاق نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ یہ فرقت عورت کی جانب سے ہوتی ہے۔ حالانکہ طلاق تو کسی عورت کی طرف سے نہیں ہوتی ہے۔ اسی طرح وہ جدائیگی جو خیار عتق کی وجہ سے ہو اسی دلیل سے جو ہم نے بیان کر دی ہے۔ بخلاف اس عورت کے جسے طلاق لینے کا اختیار دیا گیا ہو۔ کیونکہ شوہر ہی نے اسے اس کا اختیار دیا ہے۔ جبکہ وہ

طلاق کا مالک ہے۔ اور اگر بلوغ سے پہلے کوئی ایک مر گیا تو دوسرا اس کا وارث ہوگا۔ اس طرح جب کوئی بلوغ کے بعد جدا کئے جانے سے پہلے مر گیا۔ کیونکہ اصل عقد نکاح تو صحیح واقع ہوا ہے۔ اور اس عقد کی وجہ سے جو عورت کے بضعہ پر ملکیت حاصل ہوئی تھی وہ دوسرے کے مر جانے سے مکمل ہو گئی ہے۔ بخلاف اس عقد کے کے جو فضولی نے کیا ہو۔ جبکہ اس کی اجازت سے پہلے دونوں میں سے کوئی ایک مر گیا۔ کیونکہ اس مسئلہ میں نکاح موقوف تھا جو موت کی وجہ سے باطل ہو جائے گا۔ اور یہاں ولی کا نکاح نافذ ہے اس لئے موت سے وہ درست ہو گیا۔

توضیح۔ خیار بلوغ یا خیار عتق کی وجہ سے واقع ہونے والی فرقت طلاق ہے یا نہیں

ثم الفرقة بخيار البلوغ ليس بطلاق لانها تصح من الانثى ولا طلاق اليها......الخ

پھر جدائی تو عورت کی طرف سے صحیح ہے۔ ف اسی لئے جب صغیرہ نے بالغ ہوتے ہی اپنے نکاح ہونے پر جو اعتراض کیا تو اسی سے جدائی ہو گئی۔ حالانکہ کوئی طلاق بھی عورت کی طرف سے نہیں ہوتی ہے۔ ف اس لئے یہ جدائیگی طلاق نہیں ہوئی۔ **ولذا بخيار الخ** اسی طرح جو فرقت خیار عتق کی وجہ سے پیدا ہو وہ بھی طلاق نہیں ہے۔ اسی دلیل سے جو ہم نے بیان کر دی ہے۔ ف۔ کہ وہ لونڈی کی طرف سے ثابت ہوئی حالانکہ طلاق عورت کی طرف سے نہیں ہوتی ہے۔ **بخلاف المخيرة الخ** بخلاف اس عورت کے جسے اس کے شوہر نے طلاق لینے کے لئے اختیار دیا ہو۔ ف کہ یہ جدائی اگرچہ عورت کے اپنے آپ کو اختیار کرنے سے پیدا ہوئی لیکن شوہر کے دینے سے ہی ہوئی ہے۔ **لان الزوج الخ** کیونکہ شوہر نے اس جدائیگی کے لئے عورت کو مالک بنایا ہے کیونکہ وہی اس کا مالک تھا۔ ف تو عورت اس طلاق دینے میں شوہر کے قائم مقام ہوئی اسی لئے اس مخیرہ کی جدائیگی طلاق کا حکم رکھتی ہے۔

چند ضروری مسائل

نمبر ۱۔ اگر خیار نے بلوغ کی بناء پر عورت یا مرد نے فسخ کیا پھر دونوں نے نیا نکاح کیا تو مرد کو پوری تین طلاقوں کا اختیار حاصل ہوگا۔ یہی حکم خیار عتق میں ہے۔ اسی طرح یہی حکم اس جدائیگی میں بھی ہے جو کفو نہ ہونے یا مہر کے کم ہونے کی وجہ سے ہو۔

نمبر ۲۔ اگر دخول کے قبل یہ فرقت ہوئی ہے تو نصف مہر بھی لازم نہیں ہوگا۔ بخلاف طلاق کے۔

نمبر ۳۔ اگر ایک طلاق دے کر عدت کے بعد اسی عورت سے نکاح کیا تو مرد صرف دو طلاقوں کا مالک ہوگا۔ یہاں تک کہ اگر کبھی اس عورت کو دو طلاقیں دیں تو وہ مغلظہ بائنہ ہو کر حلالہ کے بغیر اس سے نکاح نہیں کر سکتا ہے۔

نمبر ۴۔ خیار بلوغ میں تین طلاقوں کا مالک ہوگا۔ م۔

وان مات احدهما قبل البلوغ ورثه الأخر وكذا اذا مات بعد البلوغ قبل التفريق ......الخ

اور اگر بلوغ سے پہلے دونوں میں سے کوئی مر گیا تو دوسرا اس کا وارث ہوگا۔ **وكذا اذا الخ** اسی طرح جب کوئی بلوغ کے بعد جدا کئے جانے سے پہلے مر گیا۔ ف تو بھی دوسرا وارث ہوگا۔ یعنی بلوغ کے بعد ایک نے اپنے نکاح کا انکار کر دیا تو اس انکار کا اثر یہ ہوگا کہ یہ نکاح لازم نہ ہوگا۔ باقی رہے گا۔ یہاں تک کہ مرد اس سے وطی کر سکتا ہے۔ پھر جب اس سے تفریق کر دے گا تب نکاح فسخ ہوگا۔ اور چونکہ تفریق کے قبل مرا ہے تو نکاح قائم رہے گا۔ پس دوسرا وارث ہوگا اور مہر پورا لازم ہوگا۔

لان اصل العقد صحيح والملك الثابت به انتهى بالموت بخلاف مباشرة الفضولي ..... الخ

کیونکہ اصل عقد تو صحیح ہوا ہے۔ ف صرف لازم نہ تھا۔ **والملك الخ** اور عورت کے بضعہ پر جو ملکیت اس عقد سے ثابت ہوئی تھی وہ موت کی وجہ سے مکمل ہو گئی۔ ف یعنی پوری ہو گئی اور قطع نہیں ہوئی۔ اس لئے میراث جاری ہوگی۔ **بخلاف ما الخ** بخلاف اس عقد کے جو فضول نے کر دیا ہو۔ ف یعنی مثلاً زید اور ہندہ کے درمیان ایک فضول۔ (از خود ایک شخص) نے نکاح کر

دیا جو ولی نہیں ہے اور نہ وکیل ہے بلکہ یوں ہی اور فضول طور پر باندھا تو وہ نکاح زید یا ہندہ کی اجازت پر موقوف رہے گا۔ اذامات الخ جبکہ دونوں یعنی میاں اور بیوی میں سے کوئی بھی اجازت کے بغیر مر گیا۔ ف تو دوسرا وارث نہ ہوگا۔ لان النکاح الخ کیونکہ یہاں نکاح موقوف ہے۔ ف اس پر ابھی کوئی نتیجہ مرتب نہیں ہوگا۔ فیبطل الخ اس لئے موت کی وجہ سے نکاح باطل ہو جائے گا۔ ف کیونکہ اب اجازت پانا ناممکن ہو گیا۔ وھھنا الخ اور یہاں ولی کا نکاح نافذ ہے اس لئے موت سے مکمل ہو گیا۔ ف یہاں تک کہ اب فسخ نہیں ہو سکتا ہے۔ اس لئے نکاح کے احکام اس پر جاری ہوں گے۔ انہیں احکام میں سے میراث بھی ہے۔

قال ولا ولایة لعبد ولاصغیر ولامجنون لانه لا ولایة لهم علی انفسهم فاولی ان لایثبت علی غیرهم ولان هذه ولایة نظریة ولانظر فی التفویض الی هؤلاء ولاولایة لکافر علی مسلم لقوله تعالی ولن یجعل اللّٰه للکافرین علی المومنین سبیلا ولهذا لاتقبل شهادته علیه ولایتوارثان اماالکافر فیثبت له ولایة الانکاح علی ولده الکافر لقوله تعالی ﴿والذین کفروا بعضهم اولیاء بعض﴾ ولهذاتقبل شهادته علیه ویجری بینهما التوارث.

ترجمہ۔ قدوریؒ نے کہا۔ غلام اور نابالغ اور دیوانہ کو دوسروں پر ولایت نہیں ہوگی۔ کیونکہ ان کو خود اپنی جان پر بھی تو ولایت نہیں ہوتی ہے۔ پس بدرجہ اولیٰ ان لوگوں کو غیر پر ولایت نہیں ہوگی۔ اور اس لئے بھی کہ نکاح کی ولایت نظری ولایت ہوتی ہے۔ جبکہ ان لوگوں کو ولایت حوالہ کرنے میں کچھ بھی نظر و شفقت نہیں ہے۔ اور کافر کو مسلمان پر بھی ولایت نہیں ہوتی ہے۔ اس فرمان خداوندی کی وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ کافروں کے لئے مومنوں پر ہرگز ولایت نہیں رکھتا ہے۔ اسی لئے مسلمان کے مقابلہ میں کافر کی گواہی قبول نہیں کی جاتی ہے۔ اور نہ وہ ایک دوسرے کے وارث ہوتے ہیں۔ البتہ کافر باپ کو اپنے کافر بیٹے پر ولایت حاصل ہوتی ہے۔ اس فرمان خداوندی کی وجہ سے کہ وہ لوگ جنہوں نے کفر اختیار کیا ہے وہ ایک دوسرے کے ولی ہیں اسی لئے ایک کافر کی گواہی دوسرے کافر کے لئے مقبول ہوتی ہے۔ اور میراث بھی آپس میں جاری ہوتی ہے۔

توضیح۔ غلام، نابالغ، دیوانہ کی دوسروں پر ولایت نہیں ہے اور کافر کو مسلمان پر ولایت نہیں ہے مگر دوسرے کافروں پر ہے

قال ولا ولایة لعبد ولاصغیر ولامجنون لانه لا ولایة لهم علی انفسهم ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ فاولی الخ تو بدرجہ اولیٰ ان کو غیر پر ولایت ثابت نہ ہوگی۔ ف کیونکہ ولایت کا مطلب یہ ہے کہ اس کا قول دوسرے پر اثر رکھے۔ نافذ ہو۔ ولان هذه الخ اور اس دلیل سے کہ نکاح کی ولایت تو نظر و شفقت کی ولایت ہوتی ہے۔ ف کہ اچھی طرح معاملات کو چھان بین کر بہتر جان کر عقد کرے۔ ولانظر الخ اور ان لوگوں کے حوالہ کرنے میں کچھ بھی نظر نہیں ہے۔ ف اور غلام کی ولایت نکاح میں نہ ہونے پر اجماع ہے۔ اور صغیر و مجنوں بے عقل ہوتے ہیں۔ اس جگہ مجنوں سے مراد وہ ہے جس کا جنوں پورا مہینہ ہو۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ اس لئے جس کا جنون کبھی ختم ہو جاتا ہو وہ اپنے افاقہ کی حالت میں ولی باقی رہے گا۔ اور جس کا جنون ہمیشہ رہتا ہو اس کی ولایت کا حق معدوم ہو جاتا ہے اس لئے اس کا کچھ انتظار نہ ہوگا اگرچہ وہ سب سے زیادہ قریبی رشتہ دار ہو۔ اور جسے کبھی افاقہ ہو جایا کرتا ہو اس وقت یہ دیکھنا ہوگا کہ جس سے رشتہ کرنا ہر اعتبار سے مناسب ہو مگر وہ اس مجنونہ کے افاقہ اور اس کی اجازت تک انتظار کرنے پر راضی ہو تو اس کا حق ولایت باقی رہے گا۔ جیسا کہ اگر ولی اقرب پردیس میں ہو تو متاخرین کا قول مختار یہی ہے۔ ف

ولا ولایة لکافر علی مسلم لقوله تعالی ﴿ولن یجعل الله للکافرین علی المومنین سبیلا﴾ الخ

اور مسلمان پر کسی کافر کی ولایت نہیں ہے۔ لقوله تعالی الخ اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ نے ہرگز کافروں کے لئے مومنوں پر کوئی راہ نہیں رکھی ہے ف اور یہ ایسی باتیں ہیں جن میں عبادت کے معنی بھی پائے جاتے ہیں۔ اور

نکاح بھی اسی قسم سے ہے۔ ولھذا لاتقبل الخ اسی وجہ سے کافر کی گواہی مومن کے خلاف مقبول نہیں ہے۔ ف جیسا کہ صحیح حدیث میں ہے۔ واضح ہو کہ حکومت کے ذمہ دار کافر کو بھی مسلمانوں پر ولایت عامہ شرعاً ثابت نہیں ہے۔ اور اس سے دوسرے بہت سے مسائل نکالے جاتے ہیں جیسا کہ فتح القدیر میں ہے۔ ولایتوارثان الخ اور نہ کافر و مسلم ایک دوسرے کے وارث ہوتے ہیں۔ ف یہ معروف و مشہور ہے اور اس کے بارے میں نصوص صریحہ موجود ہیں۔ اما الکافر الخ لیکن کافر کو اپنے کافر اولاد پر نکاح میں ولایت ثابت ہے۔ اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے والذین کفروا الخ یعنی جو لوگ کافر ہوئے وہ ایک دوسرے کے اولیاء ہیں۔ ف اگرچہ ان کے مذاہب بھی آپس میں مختلف ہوں۔ کیونکہ کفر حقیقت میں ایک ہی ملت ہے۔

ولھٰذاتقبل شھادته علیه ویجری بینھما التوارث......الخ

اسی بناء پر ایک کافر کی گواہی دوسرے کافر کے لئے مقبول ہوتی ہے۔ اور ان کے آپس میں میراث جاری ہوتی ہے۔ ف الحاصل مسلمانوں میں جو اولیاء ہیں وہ صرف عصبات ہوتے ہیں جیسا کہ اس سے پہلے بھی میں مترجم نے نقل کردیا ہے۔ اور نکاح کرنے کی ولایت بقول مختار۔ ذوی الارحام کو بھی حاصل ہے۔ اسی لئے فرمایا ہے۔

ولغیر العصبات من الاقارب ولایة التزویج عندابی حنیفةؒ ومعناہ عند عدم العصبات وھذا استحسان وقال محمدؒ لاتثبت وھو القیاس وھورواية عن ابی حنیفةؒ وقولُ ابی یوسف فی ذلک مضطرب والاشھرانه مع محمد لھما مارویناولان الولایة انما تثبت صونا للقرابة عن نسبة غیرالکفوالیھا والی العصبات الصیانة ولابی حنیفة ان الولایة نظریة والنظریتحقق بالتفویض الی من ھوالمختص بالقرابة الباعثة علی الشفقة ومن لاولی لھایعنی العصبة من جھة القرابة اذازوجھا مولاھاالذی اعتقھا جازلانه اخرالعصبات○

ترجمہ۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عصبات کے علاوہ دوسرے رشتہ داروں کو بھی نکاح کرانے کی ولایت حاصل ہے۔ مطلب یہ ہے ان کو حق اس وقت ہو گا جبکہ عصبات موجود نہ ہوں۔ اور یہ استحسان ہے۔ اور محمدؒ نے فرمایا ہے کہ غیر عصبات کو ولایت حاصل نہ ہو گی۔ قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے۔ اور ابو حنیفہؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے۔ اور ابو یوسفؒ کا قول اس مسئلہ میں مضطرب ہے۔ لیکن مشہور یہی ہے کہ یہ محمدؒ کے ساتھ ہیں۔ ان دونوں (صاحبینؒ) کی دلیل وہی ہے جو ہم نے پہلے روایت کردی ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ حق ولایت اسی وجہ سے ثابت ہوتی ہے کہ اس کی وجہ سے غیر کفو میں رشتہ داری کی نسب ہونے سے بچا جائے۔ جس کی ذمہ داری عصبات کے ذمہ ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ ولایت نظری ہے۔ اور یہ نظری ہے۔ اور یہ نظر حاصل ہو جاتی ہے۔ ایسے شخص کی طرف ذمہ داری ڈال دینے سے جس کی قرابت شفقت کے ساتھ مخصوص ہو۔ اور جس عورت کا کوئی ولی نہ ہو یعنی قرابت کا کوئی عصبہ نہ ہو۔ اگر اس کا ایسا آقا اس کی شادی کردے جس نے اسے آزاد کیا ہو تو وہ نکاح صحیح ہو گا کیونکہ عصبات میں سے آخری درجہ کا یہی شخص عصبہ ہے۔

توضیح: عصبات کے علاوہ دوسرے رشتہ داروں کو بھی حق ولایت حاصل ہے یا نہیں

ولغیر العصبات من الاقارب ولایة التزویج عندابی حنیفةؒ ومعناہ عند عدم العصبات......الخ

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عصبات کے علاوہ دوسرے رشتہ داروں کو بھی نکاح کرنے کی ولایت حاصل ہے۔ یعنی اس وقت جبکہ عصبات میں کوئی نہ ہو نہ نسبی اور سببی۔ ف تب دوسرے اقارب کو ولایت ہو گی۔ وھذا استحسان اور یہ استحسان کا حکم ہے۔ وقال محمد الخ اور امام محمد نے کہا ہے کہ عصبات کے علاوہ کسی کو ولایت ثابت نہ ہو گی، قیاس بھی یہی ہے اور ابو حنیفہؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے۔ ف حسن بن زیادؒ نے اس کی روایت کی ہے۔ وقول ابی یوسفؒ الخ ابو یوسفؒ کا قول اس میں مضطرب و مختلف ہے۔ لیکن زیادہ مشہور یہی ہے کہ ابو یوسف اس قول میں امام محمدؒ کے ساتھ ہیں۔ ف اور اکثر روایات میں وہ

ابو حنیفہؒ کے ساتھ ہیں۔ الزیلعی۔ جمہور کے نزدیک بھی یہی ہے۔ الکافی۔ اور یہی اصح ہے۔ الذخیرہ۔ مفع۔

لهما مارويناو لان الولاية انما تثبت صونا للقرابة عن نسبة غير الكفو اليها ......الخ

صاحبینؒ کی دلیل وہ روایت ہے جو ہم روایت کر چکے ہیں۔ ف کہ نکاح کرنے کی ذمہ داری عصبات پر ہے۔ اس پر ذمہ داری کی وجہ سے دوسرں پر ذمہ داری نہ ہوگی۔ **ولان الولاية الخ** اور اس دلیل سے کہ حق ولایت اس لئے دی گئی ہے کہ اس کی وجہ سے اس شخص کا تعلق غیر کفو میں نہ ہونے پائے اور نسبت محفوظ رہے۔ **والى العصبات الخ** اس کی حفاظت عصبات ہی کی طرف ہے۔ ف کیونکہ خاندان ان ہی لوگوں سے قائم ہے۔ مثلاً بیٹا و پوتا وغیرہ اس لئے غیر عصبہ کو ولایت کا یہ حق حاصل نہ ہوگا۔

ولابي حنيفة ان الولاية نظرية والنظر يتحقق بالتفويض الى من هو المختص بالقرابة......الخ

اور ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ ولایت نظری ہے۔ **والنظر الخ** ایسے شخص کو جس کی قرابت خصہ باعث شفقت ہو سپرد کر دینے سے نظر حاصل ہو جائے گی۔ ف پھر وہ ولی اپنی بھرپور شفقت کی بناء پر اس کے حق میں جو مناسب ہوگا وہی کرے گا۔ خواہ عصبہ ہو یا غیر عصبہ ہو۔ مگر جب تک عصبہ موجود ہو روایت حدیث کے مطابق اسی کو ترجیح اور اسی کے فیصلہ پر عمل ہوگا۔ اور نہ ہونے کی صورت میں مخصوص قرابت والا حق دار ہوگا۔ جیسے ماں، بیٹی وغیرہ۔ **ومن لا ولي لها الخ** اور جس عورت کا کوئی ولی نہ ہو۔ **يعني العصبته** یعنی قرابت کا کوئی عصبہ نہ ہو **اذا زوجها الخ** اگر اس کا مولیٰ اس کا نکاح کر دے یعنی وہ مولیٰ جس نے اس باندی کو آزاد کیا ہے تو وہ نکاح جائز ہوگا۔ **لانه آخر العصبات الخ** کیونکہ آزاد کرنے والا بھی تمام عصبات میں سے آخری درجہ کا عصبہ ہے۔ ف حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جس عورت کا نسبی عصبہ موجود نہ ہو تو اس کا ولی عصبہ سببی ہوتا ہے۔

واذاعدم الاولياء فالولاية الى الامام والحاكم لقوله عليه السلام السلطان ولي من لاولي له فاذاغاب الولي الاقرب غيبة منقطعة جازلمن هوابعدمنه ان يزوج وقال زفرؒ لايجوزلان ولاية الاقرب قائمة لانها تثبت حقاله صيانة للقرابة فلاتبطل بغيبته ولهذا لوزوجها حيث هوجازولاولاية للابعد مع ولايته ولنا ان هذه ولاية نظرية وليس من النظر التفويض الى من لاينتفع برايه ففوضناه الى الابعد وهومقدم على السلطان كما اذامات الاقرب ولوزوجها حيث هوفيه منع وبعدالتسليم نقول للابعدبعد القرابة وقرب التدبير وللاقرب عكسه فنزلا منزلته وليين متساويين فايهما عقدنفذولايرد.

ترجمہ: اور جب سارے اولیاء معدوم ہو جائیں تو اس وقت ولایت امام اور حاکم کے لئے ہوگی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جس کا کوئی ولی نہ ہو اس کا ولی سلطان ہوگا۔ اور جب نزدیکی ولی اس طرح سے غائب ہو کہ غیبت منقطعہ ہو جائے تو اس کے بعد کے ولی کے لئے نکاح کرانا جائز ہوگا۔ لیکن امام زفرؒ نے کہا ہے کہ یہ نکاح صحیح نہ ہوگا کیونکہ قریبی ولی کی ولایت باقی رہتی ہے تاکہ قرابت کی حفاظت کر سکے لہٰذا اس کے غائب ہو جانے سے اس کی ولایت باطل نہیں ہوگی۔ اسی وجہ سے ایسا ولی جہاں موجود ہے وہیں سے اگر اس کا نکاح کرادے تو وہ صحیح ہوتا ہے۔ اور اقرب کی ولایت حاصل ہونے کی صورت میں ابعد کی ولایت نہیں ہوتی ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ولایت نکاح تو نظری ولایت ہے۔ اور یہ بات کچھ نظر و شفقت میں سے نہیں ہے کہ کسی ایسے شخص کو ولایت دی جائے جس کی رائے سے فائدہ نہ اٹھایا جا سکے۔ اس لئے یہ حق ہم نے اس کے بعد کے لوگوں کو دے دیا ہے۔ اور ایسا ولی سلطان پر مقدم ہوتا ہے۔ جیسے اس صورت میں کہ ولی اقرب مر گیا ہو۔ اور اگر اس اقرب نے جہاں موجود ہے وہیں سے اس کا نکاح کر دیا تو اس کے جائز ہونا قبول نہیں ہے۔ یعنی ممنوع ہے۔ پھر اس مسئلہ کو مان لیتے ہوئے ہم کہتے ہیں کہ دور کا ولی موجود ہے وہ قرابت کے اعتبار سے اگرچہ دور کا ہے لیکن تدبیر کرنے میں وہی قریب ہے۔ جبکہ اس سے قریب کا جو ولی ہے وہ اس کے برعکس ہے اس طرح دونوں دو برابر درجہ کے ولیوں کے قائم مقام ہو گئے۔ پس ان دونوں میں سے جو بھی عقد کر دے گا وہ نافذ ہو جائے گی۔

توضیح۔ ولی کی بحث

واذاعدم الاولیاء فالولایة الی الامام والحاکم لقوله علیه السلام السلطان ولی من لاولی له ......الخ

اور جب سارے اولیاء معدوم نہ ہو جائیں بروقت ایک بھی نہ رہے۔ف یعنی اولیاء نہ نسبی موجود ہوں اور نہ سببی ہوں۔اور ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق قرابتی اولیاء مثل ماں وغیرہ کے بھی نہ ہوں۔فالولایة الخ تو ولایت کا حق عام مسلمانوں کے امام اور حاکم کو ہو گا۔لقوله علیه السلام الخ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ سلطان اس کا ولی ہے جس کا کوئی ولی نہ ہو۔ف اس کی روایت ابوداؤد' ترمذی' ابن ماجہ نے کی ہے۔ت اور ایک صریح حدیث ہے کہ اگر اولیاء اشتجار کریں تو ولایت کا حق سلطان کو ہو جاتا ہے۔بعضوں نے کہا ہے کہ اشتجار سے مراد ولایت کے لئے جھگڑنا نہیں ہے۔بلکہ اگر اولیاء عقد کرانے پر راضی نہ ہوں تو سلطان ولی بن کر نکاح کر دے۔میں مترجم کہتا ہوں کہ یہی معنی اظہر ہیں۔واللہ تعالیٰ اعلم۔م۔اور حاکم سے مراد وہ شخص ہے جسے سلطان اعظم کی طرف سے ولایت عامہ حاصل ہو چنانچہ اگر کسی قاضی کی ذمہ داریوں میں صرف نکاح کرنے کی ولایت لکھی ہوئی تو اس کے بارے میں اختلاف ہے۔

فاذاغاب الولی الاقرب غیبة منقطعة جازلمن هوابعد منه ان یزوج ......الخ

پھر اگر وہ ولی جو سب سے اقرب ہے غائب ہو (یعنی مسافرت میں کہیں اور ہو) اس طرح کہ غیبت منقطعہ ہو۔ف اور غیبت منقطعہ کے معنی آگے آتے ہیں۔اور اقرب سے نیچے درجہ کا ولی موجود ہو۔جاز لمن هو الخ تو اس ولی اقرب سے جو دوسرا ولی موجود ہو اس کے لئے یہ جائز ہے کہ نکاح کر دے۔ف اقرب سے دور رکھنے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ولی اقرب کی بہ نسبت جو دوسرے درجہ میں ولی ہے۔اس سے تیسرے درجہ کا ولی مراد نہیں ہے۔چنانچہ اگر اقرب کو بالکل معدوم مان لیا جائے تو اب جو شخص ولی اقرب ہو وہی ولی ہو گا۔

وقال زفرؒ لایجوزلان ولایة الاقرب قائمة لانها تثبت حقاله صیانة للقرابة فلاتبطل بغیبته ......الخ

اور زفرؒ نے کہا ہے کہ اس صورت میں اس دوسرے درجہ کے ولی کے لئے یہ جائز نہ ہو گا کہ اس کا نکاح کر دے۔ لان ولایة الخ ولی اقرب پہلے درجے کے ولی کی ولایت اب بھی باقی ہے۔ لانها تثبت کیونکہ اس ولی اقرب کے لئے جو ولایت کا حق ہے اس غرض اور مصلحت سے ہے کہ وہ قرابت کی حفاظت کر سکے تو وہ حق اس ولی کے غائب ہونے سے باطل نہ ہو گا۔ف خلاصہ یہ ہوا کہ حق ولایت عورت کے لئے صرف شفقت کے خیال سے نہیں دیا گیا ہے بلکہ یہ بھی اس کا ایک ذاتی حق ہے کہ وہ اس حق کی بناء پر کہ اپنی قرابت کو عار دلانے والی باتوں سے محفوظ رکھے۔اور جب ولی ہونا اس کا ذاتی حق ہے تو اس شخص کے وقت پر موجود نہ ہونے کی وجہ سے یہ حق باطل نہ ہو گا۔

ولهذا لوزوجها حیث هوجازولاولایة للابعد مع ولایته ......الخ

اسی بناء پر ولی اقرب جہاں بھی ہو وہیں سے اگر اس ولیہ عورت کا نکاح کر دے تو جائز ہو جائے گا۔ف یہی جواب جائز ہے۔الظہیر یہ۔پس اگر اس کی ولایت باطل ہو جاتی تو اتنی دور رہ کر کس طرح نکاح کرا سکتا ہے اور وہ نکاح کس طرح جائز مانا جاتا۔ ولا ولایة الخ اور اقرب کی ولایت ہونے کے ساتھ ابعد کی کچھ ولایت نہیں ہے۔ف بلا اختلاف۔اس طرح ولی ابعد کا نکاح کرا دینا بھی ایسا نکاح سمجھا جائے گا جو بغیر ولی کے ہوا ہو۔اس لئے یہ نکاح باطل ہو جائے گا۔

ولنا ان هذہ ولایة نظریة ولیس من النظر التفویض الی من لاینتفع برایه ففوضناہ الی الابعد ......الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نکاح کی ولایت تو نظری ولایت ہوتی ہے کہ ولی بھرپور شفقت اور مصلحت سے کام لے گا۔ ولیس من النظر الخ اور کسی ایسے شخص کو نکاح کرانے کا حق دینا اور مان لینا جس کی رائے سے بروقت فائدہ حاصل نہیں کیا جا

سکتا ہو اس میں کوئی نظر و شفقت نہیں پائی جاتی ہے۔ف کیونکہ وہ غائب ہے اور میسر نہیں ہے۔ ففوضناہ الخ تو مجبوراً ہم نے یہ حق بعد کے ولی کو دیدیا۔ف جو بروقت موجود ہے۔اور چونکہ خاندان کی عزت کی حفاظت میں دونوں مساوی درجہ کے ہیں اس لئے ولی اقرب کا جو حق تھا وہ باقی رہ گیا۔ وھو مقدم الخ اور ولی ابعد سلطان سے مقدم ہوگا۔ کمااذا الخ جیسے کہ اس صورت میں کہ ولی اقرب مر گیا ہو۔ف تو جو ولی اس سے ابعد ہے وہی اقرب ہو جائے گا۔ لیکن سلطان کو حق حاصل نہ ہوگا۔اور امام زفرؒ نے جو یہ کہا ہے کہ ولو زوجھا الخ ولی اقرب جہاں ہے اگر وہیں سے اطلاع پانے کے بعد نکاح کر دے۔ف تو جائز ہوگا۔فیہ منع الخ تو اس قول میں ممانعت ہے۔ف غیر مسلم اور نامقبول ہے۔یعنی ہمارے نزدیک وہ بھی جائز نہیں ہے۔کیونکہ غور و فکر۔ نظر اچھی طرح دیکھنے اور سننے کے بعد ہی ہوتی ہے (جو قریب رہنے سے ہی ہو سکتی ہے) وبعد التسلیم الخ اور اگر ہم اس قول کو تسلیم کر لیں کہ ہم کہتے ہیں کہ جو دور کا ولی ہے اس کو قرابت میں دوری اور تدبیر میں نزدیکی حاصل ہے۔اور جو اس سے نزدیک کا ولی ہے۔اس کے برعکس ہے۔ فنزلا منزلۃ الخ تو وہ دونوں برابر درجہ کے دو ولیوں کے برابر ہو گئے۔اس لئے ان میں سے جس نے بھی نکاح کر دیا وہ درست ہو جائے گا۔اور رد نہیں کیا جائے گا۔

والغیبۃ المنقطعۃ ان یکون فی بلد لاتصل الیہ القوافل فی السنۃ الامرۃ وھو اختیار القدوری وقیل ادنی مدۃ السفر لانہ لانھایۃ لاقصاہ وھو اختیار بعض المتاخرین وقیل اذا کان بحال یفوت الکفو باستطلاع رایہ وھذا اقرب الی الفقہ لانہ لانظر فی ابقاء ولایتہ حینئذ.

ترجمہ۔ اور غیبت منقطعہ کا مطلب یہ ہے کہ وہ شخص ایسے شہر میں ہو جہاں تک قافلے سال بھر میں صرف ایک بار پہنچ سکتے ہوں۔اور یہ تعریف قدوریؒ کی پسندیدہ ہے۔اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ کم از کم مدت سفر ہو۔کیونکہ اکثر مدت کی کوئی حد نہیں ہے۔ اور قول بعض متاخرین کا پسندیدہ ہے۔اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ وہ اتنے فاصلہ پر ہو کہ نکاح کے بارے میں اس سے رائے لینے اور جواب آنے تک اس کا پسندیدہ رشتہ فوت ہو جائے گا۔اور یہ تعریف عقل و فقہ کے بہت ہی قریب ہے۔کیونکہ اس صورت میں اس ولی کا حق باقی رکھنے اور اس کا انتظار کرنے میں کوئی مصلحت نہیں ہے۔

توضیح: غیبت منقطعہ کی تعریف۔ تصحیح۔ فتویٰ

والغیبۃ المنقطعۃ ان یکون فی بلد لاتصل الیہ القوافل فی السنۃ الامرۃ وھو اختیار القدوری ......الخ

غیبت منقطعہ کی پہلی تعریف یہ ہے کہ ولی اقرب ایسے ملک میں ہو کہ وہاں تک قافلہ سال بھر میں صرف ایک ہی بار پہونچے۔ وھو اختیار الخ یہ قدوریؒ کا مختار ہے۔ف کہ غیبت منقطعہ کی تعریف یہی ہے۔وقیل الخ اور دوسری تعریف یہ ہے کہ وہ کم سے مدت سفر ہے کیونکہ مدت سفر کے انتہاء کی کوئی حد نہیں ہے۔یہ قول بعض مشائخ متاخرین کا مختار ہے۔ف جن میں قاضی ابو علی نسفی وابو علی سعدی و سعد بن معاذ و ابو عصمہ المروزی و محمد بن مقاتل و ابوالیسر و صدر الشہید وغیرھم ہیں۔اس تعریف کی بناء پر جب ولی تین دن کے سفر پر ہو تو دوسرے درجہ کا ولی جو موجود ہو گا وہی نکاح کا ولی ہو گا۔فقہاء نے کہا ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے۔اور زیلعیؒ نے کہا ہے کہ اکثر متاخرین کا یہی قول ہے۔

وقیل اذا کان بحال یفوت الکفو باستطلاع رایہ وھذا اقرب الی الفقہ ......الخ

اور تیسری تعریف میں کہا گیا ہے کہ غیبت منقطعہ یہ ہے کہ ولی اقرب ایسی حالت میں ہو کہ اس کی رائے معلوم کرنے تک کفو کا رشتہ ختم ہو جائے۔ف یہاں تک کہ اسی شہر میں چھپا ہوا ولی اقرب جس کی جگہ معلوم نہ ہو یا معلوم ہو مگر جب تک اس کی رائے معلوم کی جائے وہ رشتہ دار اور کفو کا آدمی اس کا انتظار نہیں کرے گا۔ تو وہ غیبت منقطعہ ہو گی اور اس وقت ولی ابعد کی اجازت جائز ہو جائے گی۔امام محمد بن الفضل البخاریؒ وغیرھم کا یہی قول ہے۔اور نہایہ میں کہا ہے کہ اکثر مشائخ کا یہی قول ہے۔اور امام سرخسیؒ

نے مبسوط میں کہا کہ یہی اصح ہے۔ وھذا اقرب الخ یہ قول فقہ سے قریب تر ہے۔ کیونکہ ایسی حالت میں ولی اقرب کی ولایت باقی رکھنے میں کوئی بہتری یا فائدہ نہیں ہے۔ ف واضح ہو کہ جس قول میں کم سے کم مدت سے سفر کا بیان ہے اس قول میں حقیقت میں کچھ مخالف نہیں ہے۔ ف کیونکہ ان دونوں کے نزدیک اصل یہ ہے کہ اس کی رائے حاصل کرنے تک کفو کو رشتہ ختم ہو جائے گا۔ اور اس کے لئے صرف غالب گمان کا ہونا کافی ہوگا۔ لیکن میرے نزدیک فرق یہ ہے کہ اگر مدت سفر تک کفو والا انتظار کر لے تو تیسرے قول پر ولایت اقرب کا حق باقی رہے گا۔ اور دوسرا قول و مختار بعض متاخرین ہے ولی ابعد کی ولایت جائز ہوگی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

چند ضروری مسائل

نمبر ۱۔ اگر اقرب نے انکار کیا اور رد کا تو بالاجماع ابعد کو ولایت حاصل ہو جاتی ہے۔ الخلاصہ۔ ھ۔

نمبر ۲۔ صغیر اور صغیرہ میں سے سے اقرب ولی یعنی بیٹا نہیں ہو سکتا ہے مگر جوان مجنونہ عورت میں بیٹا کا ہونا ممکن ہے۔

واذا اجتمع في المجنونة ابوها وابنها فالولي في انكاحهما ابنها في قول ابي حنيفة وابي يوسفؒ وقال محمدؒ ابوها لانه اوفر شفقة من الابن ولهما ان الابن هو المقدم في العصوبة وهذه الولاية مبنية عليها ولامعتبر بزيادة الشفقة كاب الام مع بعض العصبات والله اعلم.

ترجمہ۔ اور جب مجنونہ عورت کے لئے ولی ہونے میں اس کا باپ اور اس کا بیٹا دونوں بیک وقت جمع ہو جائیں تو اس کے نکاح کے لئے اس کا بیٹا ہی ولی ہوگا۔ یہ ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق ہے۔ اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ اس کا باپ ولی ہوگا۔ کیونکہ اسی کو اس کے بیٹے کے مقابلہ میں زیادہ شفقت ہوتی ہے۔ اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ بیٹا ہی عصبیت میں مقدم ہوتا ہے۔ اور اس کا نکاح کی ولایت کا حق اسی عصبیت پر مبنی ہوتا ہے۔ اس میں شفقت کی زیادتی کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ جیسے دوسرے عصبات کے ساتھ نانا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

توضیح۔ اگر مجنونانہ عورت کا بیٹا اور باپ دونوں موجود ہوں تو نکاح کی ولایت بیٹے کو حاصل ہو گی

واذا اجتمع في المجنونة ابوها وابنها فالولي في انكاحهما ابنها ......الخ

جب مجنونہ عورت کے بارے میں اس کا باپ اور بیٹا جمع ہوئے۔ ف یہ صورت اس وقت ہو گی کہ اس کا بیٹا اس کے پہلے شوہر سے ہوا اور اس وقت بالغ بھی ہو چکا ہو۔ فالولي الخ تو اس مجنونہ کے نکاح کرنے میں اس کا بیٹا ہی ولی اقرب ہوگا۔ ف یعنی باپ نہیں ہوگا۔ في قول الخ یہ امام ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے قول میں ہے۔ ف کہ بیٹا باپ کے مقابلہ میں اس روایت کے مطابق اقرب ہوگا۔ وقال محمدؒ الخ اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ مجنونہ کا باپ اس کا ولی اقرب ہے کیونکہ بیٹے کے مقابلہ میں اس کا باپ بہت زیادہ شفقت کرنے والا ہے۔ ف جبکہ اس ولایت کی بنیاد نظر شفقت پر ہے۔

ولهما أن الابن هو المقدم في العصوبة وهذه الولاية مبنية عليها ولامعتبر بزيادة الشفقة ......الخ

اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ عصبہ ہونے میں بیٹا ہی مقدم ہے۔ ف کیونکہ میراث کے معاملہ میں بیٹے کی موجودگی میں باپ کو صرف چھٹا حصہ ملتا ہے۔ اور بیٹا عصبہ بن کر بچا ہوا کل مال لے لیتا ہے۔ وهذه الولاية الخ اور اس ولایت کی بنیاد اسی عصبہ ہونے پر ہے۔ ف اور بیٹا کافی شفقت رکھتا ہے۔ ولا معتبر الخ اور شفقت کی زیادتی کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ کاب الام الخ جیسے دوسرے عصبات کی موجودگی میں نانا۔ ف مثلاً ایک عورت کا نانا موجود ہے اور چچا کے بیٹے کا بیٹا موجود ہے۔ تو اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ اس نانا کی شفقت بڑھی ہوئی ہوگی۔ اس کے باوجود اس شفقت کی زیادتی کا اعتبار کئے بغیر چچازاد بھتیجے ہی کو عصبہ بنایا گیا ہے۔ بعض مشائخ نے کہا ہے کہ بہتر یہ ہے کہ باپ اس مجنونہ کے بیٹے کو اجازت دیدے تاکہ بالاتفاق نکاح جائز ہو جائے۔ م۔ اگر

ایک درجہ کے دوولیوں نے کسی کا نکاح کردیاتو ترتیب کے ساتھ نکاح ہونے میں پہلا صحیح ہوگا۔اور اگر ایک ساتھ دونوں ہوئے تو دونوں باطل ہوں گے۔

فصل فی الکفاء ة الکفاء ة فی النکاح معتبرة قال علیه السلام الالایزوج النساء الا الا ولیاء ولایزوجن الامن الاکفاء ولان انتظام المصالح بین المتکافیین عادة لان الشریفة تابی ان تکون مستفرشة للخسیس فلابدمن اعتبار ها بخلاف جانبها لان الزوج مستفرش فلاتغیظه دناء ة الفراش.

ترجمہ۔ فصل۔ کفاءت کے بیان میں۔ نکاح میں کفاءت معتبر ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔ خبردار عورتوں کا نکاح ان کے اولیاء کے سوادوسرا کوئی ہرگز نہ کرائے۔اور کفو کے باہر نکاح نہ کریں۔اور اس دلیل سے بھی کہ مصلحتوں کا انتظام سے حاصل ہونا عموماًاور عادتاً ہم جنسوں میں ہوتا ہے۔ کیونکہ شریف عورت ایک کمینہ کے بستر پر جانے سے انکار کرتی ہے اس لئے ہم جنس اور ہم کفو کا اعتبار کرنا ضروری ہوا۔ برخلاف عورت کی جانب کے۔ کیونکہ شوہر دوسرے کو اپنے بستر میں لاتا ہے اس لئے اس کے فراش کے کمینہ ہونے سے غصہ نہیں آسکتا ہے۔

توضیح: فصل۔ کفاءت کا اعتبار۔ کفاءت کے اعتبار کرنے کی وجہ۔ تحقیق

فصل فی الکفاء ة الکفاء ة فی النکاح معتبرة قال علیه السلام الالایزوج النساء الا الا ولیاء ......الخ

فصل کفو کے بیان میں۔ف کفاءت ہمسری برابری۔ اس جگہ مرد کا خاص باتوں میں برابر ہونا یا عورت کا کمتر ہونا مراد ہے۔ د۔الکفاءة الخ النکاح میں کفو ہونا معتبر ہے۔ف تاکہ اولیاء کے فسخ کا حق ختم ہو کر نکاح لازم ہو۔ف قال علیہ السلام الخ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔ خبردار رہو کہ عورتوں کا ان کے اولیاء کے سوادوسرا کوئی نکاح نہ کرائے۔اور ہمسروں اور برابری والوں کے علاوہ دوسروں سے نکاح نہ کرائیں۔ف اس سے معلوم ہوا کہ کفو ہونا معتبر ہے۔

ولان انتظام المصالح بین المتکافیین عادة لان الشریفة تابی ان تکون مستفرشة للخسیس ......الخ

اور اس دلیل سے بھی کہ مصلحتوں کا انتظام سے حاصل ہونا عادتاً ہمسر اور برابر کے افراد میں ہوتا ہے۔ اور بہت سی مصلحتیں ہی نکاح کا مقصد ہوتی ہیں۔ جو مساوی لوگوں میں نہ ہونے کی وجہ سے صحیح انتظام ہونے کے بجائے ان میں انتشار اور اختلاف کا سبب ہوجاتا ہے۔ لان الشریفة الخ کیونکہ شریف عورت کسی کمینہ مرد کے ہمبستر ہونے سے انکار کرتی ہے اس لئے ہمسری اور کفو کا اعتبار ہونا ضروری ہوا۔ف اور شریفہ کے لئے شریف مرد کا ہونا بھی ضروری ہوا۔ بخلاف الخ بخلاف عورت کی جانب کے ف کہ اس کا بھی شریف مرد کے ہمسر ہونا ضروری نہیں ہے۔

لان الزوج مستفرش فلاتغیظه دناء ة الفراش:......الخ

کیونکہ شوہر تو اپنے بستر میں لاتا ہے اس لئے اس کو اپنے فراش کے مساوی نہ ہونے سے کچھ غصہ نہیں آئے گا۔ف امام ابوحنیفہؒ وشافعیؒ واحمدؒ اور جمہور کا یہی مذہب ہے۔ لیکن صاحبین کے نزدیک بہتر ہے۔ایک اور جماعت کے نزدیک جن میں عمر بن عبدالعزیز ومالک وحماد بن ابی سلیمان وغیرھم رحمتہ اللہ ہیں سوائے دین کے مطلقاً شرط نہیں ہے۔اور مصنفؒ نے جو حدیث ذکر کی ہے اس کو دار قطنی وابو یعلی وغیرہ نے مبشر بن عبید اللہ عن الحجاج بن ارطاہ کی سند سے روایت کی ہے بس حجاج بن ارطاۃ کے ضعیف ہونے میں اختلاف ہے لیکن مبشر بن عبید بالاتفاق ضعیف ہے۔ یہاں تک کہ امام احمدؒ نے کہا ہے کہ اس کی حدیثیں جھوٹی اور موضوع ہیں۔ابن حبان نے بھی ایسا ہی کہا ہے۔ بیہقیؒ نے لکھا ہے کہ کفاءت کے اعتبار کرنے کے بارے میں جو حدیثیں ہیں ان میں اکثر حجت کے قابل نہیں ہیں۔

ان میں سب سے بہتر حدیث حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ علی تین

چیزیں ایسی ہیں کہ ان کے بجالانے میں تاخیر نہ کرو۔ نمبر ا۔ نماز جب اس کا وقت آجائے۔ نمبر ۲۔ جنازہ جب سامنے آجائے۔ نمبر ۳۔ اور بغیر شوہر والی عورت جب اس کا کفو مل جائے۔ میں کہتا ہوں کہ اس کے سارے راوی ثقہ ہیں اور حاکم نے بھی اسے صحیح کہا ہے۔ لیکن اسے صرف استحباب کا حکم معلوم ہوتا ہے جیسے ابن الجوزیؒ کا استدلال ایک مرفوع حدیث سے ہے کہ تم اپنے نطفوں کے لئے بہتری ڈھونڈھو۔ اور برابری کے لوگ ہمسروں سے نکاح کرو۔ اس کی روایت ابن ماجہ اور حاکم نے کی ہے۔ اور ابن عمر کی حدیث میں ہے کہ جب تمہارے پاس کفو سے رشتہ آجائے تو عورتوں کی شادی کردو۔ اور ان کی موت کے منتظر مت رہو۔ حاکم نے اس کی روایت کی ہے۔ یہ متعدد طریقوں سے حسن کے درجہ تک پہونچ گئی ہے۔ اس حدیث سے اس کا معارضہ کیا گیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ کنگھی کے دانوں کی طرح آدمی سب کے سب برابر ہیں۔ کسی عربی کو عجمی پر فضیلت نہیں ہے بلکہ فضیلت تو تقویٰ پر ہے۔ اور اسامہ بن زید کا جو قرشی نہیں تھے فاطمہ بنت قیس سے نکاح کرادیا۔ اور عبدالرحمٰن بن عوف کی بہن نے بلال حبشی سے نکاح کیا۔ اور ابو حذیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنے بھائی کی لڑکی کا اپنے آزاد کئے ہوئے غلام سالم سے نکاح کیا۔ شیخ ابن الہمامؒ نے جواب دیا کہ جب اولیاء نے اپنا حق ساقط کیا تو جائز ہوگیا۔ اور حدیث آدمی سب برابر ہیں الخ سے مراد یہ کہ آخرت میں برابر ہیں۔ کیونکہ دنیا میں کفو شرط ہونے کی حدیث گذر چکی ہے۔

یہ بحث مختصراً یہاں بیان کی گئی ہے۔ لیکن یہ بات مخفی نہیں رہنی چاہئے کہ ان روایات سے کفو کا ہونا شرط نہیں معلوم ہوتا ہے۔ البتہ زیادہ سے زیادہ اس کا مستحب ہونا ظاہر ہوتا ہے۔ میرے نزدیک اس مقام کی تحقیق یہ ہے کہ کفو کا شرط ہونا نکاح کا مقتضاء نہیں ہے۔ بلکہ مستقبل میں فساد ختم کرنے کی ایک ضرورت ہے۔ یعنی اصل تو وہی حدیث ہے جو صحیح ترمذی وغیرہ میں ہے کہ جب تمہارے پاس ایسا مرد آجائے جس کے دین کو تم پسند کرتے ہو اس سے اپنی لڑکی کی شادی کردو۔ اگر ایسا نہیں کرو گے تو تمہارے دین میں بڑا فساد آجائے گا۔ امام مالکؒ وغیرہ کی مستدل یہی حدیث ہے کہ صرف دین میں برابری چاہئے۔ اور یہ شرط ہے۔ باقی باتیں ضروری نہیں ہیں۔ لیکن صحیح حدیث میں مذکور ہے کہ کفر کی دو باتیں رہیں گی نمبر ا۔ ایک نسب میں طعنہ دینا اور دوسرے حسب میں فخر کرنا۔ اور یہ بات معلوم ہے کہ آپس کے بہتر تعلقات بالخصوص نکاح کی مصلحتیں آپس کے ایسے تعلقات پر ہی موقوف ہیں۔ اس لئے مرد و عورت اگر دونوں ہمسر ہوں گے تو ان میں اولیاء کو طعنہ دینا اور ایک کا دوسرے پر فخر کرنا۔ اپنی بڑائی کا اظہار کرنا ختم ہوجائے گا۔ اور اگر مساوات نہ ہوگی تو دوسرے کو طعنہ دینے سے بغض و کینہ اختلاف اور عداوت پیدا ہوگی جو حرام ہے۔ اور اس کو روکنا واجب ہے اور یہ ہی اسی وقت ممکن ہے کہ کفاءت اور ہمسری کی شرط ہو۔ اسی لئے فقہاء نے اس کی شرط لگائی ہے۔

اور عورت کا مرد کے مساوی اور ہمسر ہونا اس لئے شرط نہیں ہے کہ اس میں مرد کو کچھ طعنہ نہیں ہے۔ اب آج کل کچھ لوگ لونڈیاں اور باندیوں کو اولاد میں مرد کے طعنہ دیتے ہیں وہ اسلام میں ایک نئی بیماری پیدا ہوئی ہے جو اسلام میں پہلے نہ تھی۔ کیونکہ سید و شیخ جو اشرف ہیں۔ ان کی جد اعلیٰ حضرت اسمٰعیل علیہ السلام جو حضرت ہاجرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پیٹ سے پیدا ہوئے تھے اگر ان کی حقارت کا کچھ بھی خیال آیا تو اس سے نبی اور پیغمبر کی شان میں گستاخی ہوگی اور یہ کفر ہوگا۔ اور امام زین العابدینؒ کے بعد اکثر سادات کی مائیں ام ولد تھیں حالانکہ وہ سب قیامت تک کے لئے افضل ہیں۔ اور حدیث میں ہے کہ باندیوں سے نکاح کرو کہ ان کی اولاد بہت شریف ہوتی ہے۔ شوکانیؒ نے موضوعات میں کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہے۔ اس لئے حاصل یہ ہوا کہ دین کے علاوہ ایسی باتیں جن سے آپس میں فتنہ اور اختلاف طعن و تشنیع ہو ان سے بچنا اور ان کی رعایت رکھنا ضروری ہے کیونکہ ایک نکاح جس میں بہت سی مصلحتوں کی رعایت رکھی گئی ان پر اثر پڑنے اور فتنہ و فساد برپا کرنے کا احتمال ہو جاتا ہے۔ میرے نزدیک یہی تحقیق ہے۔ اور مصنفؒ کا کلام بھی اس طرف مشیر ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اور یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ کفاءت عورت کا حق نہیں بلکہ اولیاء کا حق ہے۔ ت۔

واذا زوجت المرأة نفسها من غير كفو فللاولياء ان يفرقوا بينهما دفعا لضرر العار عن انفسهم ثم الكفاءة تعتبر في النسب لانه يقع به التفاخر فقريش بعضهم اكفاء لبعض والعرب بعضهم اكفاء لبعض و الاصل فيه قوله عليه السلام قريش بعضهم اكفاء لبعض بطن ببطن والعرب بعضهم اكفاء لبعض قبيلة بقبيلة والموالى بعضهم اكفاء لبعض رجل برجل ولايعتبر التفاضل فيمابين قريش لمارويناه وعن محمدؒ الا ان يكون نسبا مشهورا كاهل بيت الخلافة كانه قال تعظيما للخلافة وتيكينا للفتنة وبنوباهلة ليسوا باكفاء لعامة العرب لانهم معروفون بالخساسة.

ترجمہ۔اگر عورت نے غیر کفو میں اپنا نکاح خود کر لیا تو اس کے اولیاء کو یہ حق ہو گا کہ ان دونوں کے درمیان تفریق کرا دیں خود سے عار کو دور کرنے کے لئے جو اس نکاح کی وجہ سے ان کو ہی ہے۔ پھر کفاءت کا اعتبار نسب میں کیا جاتا ہے۔ کیونکہ اسی نسب کے ساتھ آپس میں فخر ہوتا ہے۔ پس قریش کا خاندان ایک دوسرے کے کفو ہیں۔اور باقی عرب ایک دوسرے کے کفو ہیں۔ اس مسئلہ میں اصل دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ قریش باہم بعض کے بعض کفو ہیں۔اور عرب باہم بعض کے بعض کفو ہیں قبیلہ بقبیلہ۔ اور موالی باہم بعض کے بعض کفو ہیں۔ مرد بہ مرد۔ اس روایت کے مطابق قریش میں باہم ایک دوسرے پر فضیلت معتبر نہ ہو گی۔ اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ قریش کے درمیان تفاضل نہیں ہے البتہ اگر ان میں کوئی نسب مشہور ہے۔ جیسے خاندان خلافت۔ گویا امام محمدؒ نے شان خلافت کی عظمت ظاہر کرنے اور فتنہ ختم کرنے کے لئے بیان کیا ہے۔ اور بنو باہلہ مطلقاً عرب والوں کے کفو نہیں ہیں کیونکہ یہ خست اور ذلت میں مشہور ہیں۔

توضیح: اگر عورت نے غیر کفو میں اپنا نکاح اولیاء کی مرضی کے خلاف کر لیا ہو

واذا زوجت المرأة نفسها من غير كفو فللاولياء ان يفرقوا بينهما دفعا لضرر العار عن انفسهم ......الخ

اور جب عورت نے اپنا نکاح غیر کفو میں کر لیا۔ ف یعنی بالغہ عورت نے جس کا ایجاب و قبول ہمارے نزدیک خود کرنا جائز ہے کسی غیر کفو سے اولیاء کی اجازت کے بغیر کر لیا۔ فللاوليا الخ تو عورت کے اولیاء کو ان دونوں میں جدائی کرانے کا حق ہوتا ہے۔ دفعا لضرر الخ عار کو اپنے اوپر سے دفع کرنے کی غرض سے۔ ف تاکہ ان کو طعنہ نہ دیا جائے۔اور عورت کو تفریق کا حق نہیں ہے اگرچہ وہ نہ جانتی ہو کہ یہ غیر کفو ہے۔ جیسے اگر اولیاء نے عورت کی رضامندی سے اس کا نکاح کر دیا۔ بعد میں معلوم ہوا کہ شوہر تو غلام ہے تو کسی کو فسخ کرنے کا اختیار نہیں ہو گا۔ اگرچہ وہ نہ جانتے ہوں۔ البتہ اگر انہوں نے عقد کے وقت شوہر سے کفو ہونے کی شرط کر لی ہو۔ یا اس نے خود کفو کا ہونا ظاہر کر دیا ہو۔ پھر وہ غیر کفو نکلا تو اولیاء کو فسخ کا اختیار ہو گا۔ الولوالجیہ۔ ف کفاءت کا کن باتوں میں اعتبار ہوتا ہے؟ اس لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

ثم الكفاءة تعتبر في النسب لانه يقع به التفاخر فقريش بعضهم اكفاء لبعض ......الخ

کفاءت نسب میں معتبر ہوتی ہے۔ لانه يقع الخ کیونکہ نسب کی وجہ سے ایک دوسرے پر مفاخرت کی جاتی ہے۔ ف اگرچہ یہ بات خود حرام اور فساد کی اصل ہے۔ اسی لئے برابر کر دیا۔ پھر نسب کے اعتبار سے کفو صرف عرب میں ہے خواہ وہ ملک عرب میں ہوں یا ان کی نسل جو شیخ و سید کہلاتے ہیں عجم کے ملکوں میں ہوں۔ فقريش الخ پس قریش باہم ایک دوسرے کے کفو ہیں۔ ف اگرچہ بنو ہاشم و مطلب بہ مقابلہ نوفلی و اموی و تیمی و عدوی کے ممتاز ہوں مگر نکاح میں ہمیشہ اختلاط رہا ہے۔ یہاں تک کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی بیٹیاں حضرت عثمان اموی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو دیں۔ اس طرح شیخ و سید ایک دوسرے کے کفو ہیں۔ والعرب الخ اور باقی عرب آپس میں ایک دوسرے کے کفو ہیں۔ ف لیکن قریش کے کفو نہیں ہیں۔ چنانچہ یہ بات ان میں معلوم اور اسی پر عمل بھی ہے۔

و الاصل فیه قوله علیه السلام قریش بعضهم اکفاء لبعض بطن ببطن والعرب بعضهم ......الخ

اس میں اصل یہ حدیث ہے کہ قریش باہم بعض بعض کے کفو ہیں۔ بطن ببطن۔ اور عرب باہم بعض بعض کے کفو ہیں قبیلہ بقبیلہ۔ اور موالی باہم بعض کے بعض کفو ہیں مرد بمرد۔ ف بعضوں نے کہا ہے کہ بطن ببطن کہنے سے مطلب یہ ہوتا ہے کہ عموما ہر بطن دوسرے کا کفو ہے۔ یہاں تک کہ بطن بنوہاشم دوسروں کے کفو ہیں۔ لیکن حدیث کی کتابوں میں جن میں روایت ہے کہ جو لاہے اور حجام کا استثناء ہے یعنی جولاہے اور حجامت لگانے والے کے ماسواء باقی قریش کے باقی بطون اور باقی عرب کے قبائل آپ میں اور باقی موالی آپس میں کفو ہیں۔ اس کی روایت حاکم اور ابن عدی اور ابو یعلی اور دار قطنی اور بزار نے کی ہے۔ ان میں سے کچھ نے ابن عمر رضی اللہ تعالی عنہما سے اور کچھ نے معاذ بن جبل رضی اللہ تعالی عنہما سے لیکن ساری سندیں ضعیف ہیں۔ اور کبھی کہا جاتا ہے کہ مختلف اور زیادہ سندوں کی وجہ سے حسن کے درجہ کو پہونچ گئی ہے۔ اس کی پوری بحث عینی و فتح القدیر اور تصریحات میں ہے۔ اس جگہ موالی سے مراد بظاہر عجم کا آدمی ہے جس نے اسلام قبول کر کے کسی عرب سے موالات کرلی۔ اور اس بات کا بھی احتمال ہے کہ مولی سے مراد آزاد کیا ہوا شخص ہے۔ یعنی عرب میں قریش کا آزاد کیا ہوا اشرف ہے۔ اور صحیح حدیث میں ہے کہ جس قوم کو آزاد کیا ہوا ہو وہ اسی قوم میں شمار ہے۔ م۔

ولایعتبر التفاضل فیمابین قریش لمارویناو عن محمدؒ الا ان یکون نسبا مشهورا ......الخ

ولایعتبر الخ اس حدیث میں جو قریش مروی ہے اس کے آپس میں ایک دوسرے پر فضیلت مراد نہ ہوگی۔ ف یعنی نکاح کے بارے میں۔ ورنہ بنوہاشم اور ہاشمیوں میں سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی اولاد اطہار بلاشبہ افضل ہیں۔ اس لئے اس کی مراد یہ ہے کہ نکاح کے سلسلہ میں سب برابر ہیں۔ **وعن محمد الخ** اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ (قریش سب آپس میں برابر ہیں ان میں کوئی بھی ایک دوسرے سے بڑھا ہوا نہیں ہے) مگر یہ کہ کوئی نسب مشہور ہو۔ جیسے خاندان خلافت۔ ف مثلا صدیقی، فاروقی، عثمانی اور خصوصا علوی۔ **کانه قال الخ** گویا امام محمدؒ نے اس کو شان خلافت کی تعظیم ظاہر کرنے اور فتنہ دبانے کے واسطے کہا ہے۔ ف یعنی مفتی پر فتنہ نہ ہو۔ یا جو لوگ خلفاء کی لڑکیوں پر نظر لگائے ہوں وہ چپ ہو کر بیٹھ جائیں۔ کیونکہ ان سے مساوات نہ ہوگی۔ اور شاید یہ معنی بھی ہوں کہ اس وقت روافض و خوارج پر رعب باقی رہے۔ اور یہ لوگ تعظیم کرنے میں کوتاہی نہ کریں۔ اور فتنہ ختم ہو۔ پھر مصنفؒ نے باقی عرب سے استثناء کیا ہے اور فرمایا کہ

وبنوباهلة لیسوا باکفاء لعامة العرب لانهم معروفون بالخساسة......الخ

اور بنو باہلہ جو عرب میں ایک بطن ہے اپنی ماں باہلہ کی طرف منسوب ہے۔ یہ لوگ باقی عرب کے کفو نہیں ہیں کیونکہ یہ خست اور دناءت میں مشہور ہیں۔ ف چنانچہ کہا جاتا ہے کہ یہ مردار کی ہڈیوں کو جوش دے کر اس سے روغن، چکنائی نکالتے تھے۔ ف اس سے اس بات کا فائدہ حاصل ہوتا ہے کہ ان کی کمینہ خصلتوں کا اثر ان کی حرکتوں اور افعال اور ان کی نسلوں پر ہوگا جن سے عار کیا جائے۔ اور فتح القدیر، بحر الرائق اور کنز اور فائق وغیرہ میں بنو باہلہ کو مستثنی نہیں کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ انصاف کی بات یہ ہے کہ یہ بھی کفو میں داخل ہیں۔ لیکن یہ مخفی نہ رہے کہ اگر نسب کا مدار نطفہ پر ہو تو کسی سے امتیاز نہ ہوگا۔ اور اگر شہرت پر ہو تو جیسے حدیث میں جولاہے اور پچھنے لگانے والوں کا استثناء ہے تو اس سے ہر ایسی قوم سے استثناء ہوگا جس سے عار آئے۔ اسی بناء پر شیخ و سید وغیرہ میں سے جو خاندان اور کنبہ یا جو شخص کسی بد خصلت مثلا حائگی پیشہ وغیرہ میں بدنام ہو جائے تو وہ کفو نہیں رہے گا۔ اس لئے اس سے بچنا لازم ہے۔ تاکہ اپنے خصائل شرافت کو نامور رکھا جائے۔ واللہ تعالی ہو الموفق والمعین۔ پھر عرب میں اسلام لانے کے اعتبار سے کفاءت نہیں ہے۔ جیسا کہ النہایہ میں ہے۔ بلکہ یہ حکم موالی کے لئے ہے۔ جنہوں نے اپنے انساب کو ضائع کر دیا ہے۔ ع۔ م۔

واماالموالی فمن کان له ابوان فی الاسلام فصاعد افهومن الاکفاء یعنی لمن له آباء فیه و من اسلم بنفسه

اوله اب و احدفی الاسلام لایکون کفوالمن له ابوان فی الاسلام لان تمام النسب بالاب و ابویوسف الحق الواحد بالمثنی کما هو مذهبه فی التعریف ومن اسلم بنفسه لایکون کفوالمن له ابواحد فی الاسلام لان التفاخرفیمابین الموالی بالاسلام والکفاءة فی الحریة نظیر هافی الاسلام فی جمیع ماذکرنا لان الرق اثرالکفروفیه معنی الذل فیعتبرفی حکم الکفارة۔

ترجمہ۔ اور موالی کی تفصیل یہ ہے کہ جس مولیٰ کے دو باپ یعنی باپ اور دادا یا ان سے بھی زیادہ اسلام کی حالت میں گذر گئے ہوں تو وہ ہمسر اور کفو میں داخل ہے۔ یعنی یہ بھی اس کے کفو میں داخل ہے جس کے پشتہاپشت آباء اسلام میں گذرے ہوں۔ اور وہ شخص جو خود ہی اسلام لایا ہو یا اس کا صرف باپ مسلمان گذرا ہو تو وہ اس شخص کا کفو نہیں ہوگا جس کے باپ اور دادا دونوں اسلام میں گذرے ہوں۔ کیونکہ نسب باپ اور دادا دونوں سے پورا ہوتا ہے۔ لیکن امام ابویوسفؒ نے ایک کو دو کے ساتھ لاحق کیا ہے۔ جیسا کہ تعریف میں ان کا مذہب گذر گیا ہے۔ اور جو خود اسلام لایا ہو وہ اس کا کفو نہیں ہوگا جس کا باپ اسلام لایا ہو۔ کیونکہ موالی کے آپس میں اسلام کے ساتھ تفاخر ہوتا ہے۔ اور آزادی میں کفو ہونا اسلام میں کفو کی ساری مذکورہ صورتوں میں نظیر ہے۔ کیونکہ غلامی کفر کا اثر ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ اس میں ذلت کے معنی ہیں اس لئے کفاءت کا حکم معتبر ہوگا۔

توضیح: موالی (آزاد شدہ غلاموں) اور نو مسلموں میں کفاءت کا مسئلہ

واماالموالی فمن کان له ابوان فی الاسلام فصاعد افهومن الاکفاء یعنی لمن له آباء فیه .....الخ

اور موالی کے احکام۔ ف جو باہم کفو ہیں تو ان میں اسلام لانے کے لحاظ ہے۔ فمن کان الخ پس جس مولیٰ کے اسلام میں دو باپ یعنی باپ اور دادا یا زیادہ ہو چکے ہوں تو وہ ایک دوسرے کے کفو ہیں۔ یعنی لمن له الخ یعنی اس کا کفو ہے جس کے آباؤ حالت اسلام میں ہوئے ہوں۔ ف یعنی پر دادا بلکہ زیادہ پشتیں اسلام میں گذریں۔ کیونکہ دادا تک ذکر کر دینے سے اس شخص کی پوری شناخت ہو جاتی ہے اور یہ سب مسلمان گذرے تو یہ شخص اس کا کفو ہو جائے گا جس کے دادا سے بھی اوپر اسلام کی حالت میں گذرے اگرچہ وہ دس بیس بھی ہو گئے ہوں۔

و من اسلم بنفسه اوله اب و احدفی الاسلام لایکون کفوا لمن له ابوان فی الاسلام ......الخ

اور جو شخص بذات خود اسلام لایا (باپ اسلام نہیں لایا) یا اس کا صرف ایک باپ مسلمان گذرا۔ ف یعنی دادا اسلام کی حالت میں نہیں گذرا لایکون الخ تو یہ شخص اس کا کفو نہیں ہوگا جس کے اسلام میں دو باپ۔ ف یعنی باپ اور دادا گذرے ہیں۔ لان تمام الخ کیونکہ نسب کا پورا ہونا باپ اور دادا سے ہے۔ ف یعنی جس اجنبی کی معرفت اور شناخت مقصود ہو اس کا باپ دادا کے ساتھ ذکر کر دینے سے ہو جاتی ہے۔ اور یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ تو جس کا صرف باپ اسلام لایا وہ ناقص ہے پس اس کا کفو نہ ہوگا۔ لیکن ابویوسفؒ کے نزدیک کفو ہے۔ وابویوسف الخ اور ابویوسفؒ نے ایک کو دو کے ساتھ لاحق کیا ہے جیسا کہ تعریف میں ان کا مذہب ہے۔ ف تو جب پوری شناخت صرف باپ کے ذکر سے ہو جاتی ہے تو جس کا باپ مسلمان گذرا وہ دادا والے کا کفو ہے۔

ومن اسلم بنفسه لایکون کفوالمن له اب واحد فی الاسلام لان التفاخرفیمابین الموالی .....الخ

اور جو بذات خود اسلام لایا وہ ایسے شخص کا کفو نہیں ہے جس کا ایک باپ مسلمان ہوا ہے۔ لان التفاخر الخ کیونکہ آزاد شدہ غلاموں (موالی) کے درمیان آپس میں اسلام کے ساتھ ہی تفاخر ہوتا ہے۔ ف پس اگر اس میں کفو اور برابری کا لحاظ نہ ہو تو آپس میں فساد ہو جانے کا احتمال پیدا ہو جاتا ہے۔ اب میں مترجم کہتا ہوں کہ لوگوں کو چاہئے کہ رحمت الٰہی پر نظر کرتے ہوئے تفاخر کریں۔ لیکن جہلاء ایسے شخص کو جو بذات خود بغیر باپ کے اسلام لایا ہے اسے حقارت کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ مگر یہ تکبر انتہائی مذموم ہے۔ کیونکہ بہت سے غیر مسلم جو دل سے اسلام کو پسند کرتے ہیں مگر صرف اس لئے اسلام نہیں لاتے ہیں کہ ان کی

حقارت کی جائے گی۔ اور ان کی اولاد سے کوئی مسلمان نکاح کرنا پسند نہیں کرے گا۔ اسلام میں یہ زبردست بلاء پھیل گئی ہے جس نے بہت سے لوگوں کو اسلام ظاہر کرنے سے روک دیا ہے۔ اس لئے صالحین' علماء وغیرہ کو پوری توجہ سے کوشش کرنی چاہئے۔ واللہ تعالیٰ ہو الہادی۔

والكفاءة في الحرية نظير ها في الاسلام في جميع ماذكرنا لان الرق اثر الكفر......الخ

اور آزادی میں کفو ہونا اسلام میں کفو کی ساری مذکورہ صورتوں میں نظیر ہے۔ ف یعنی جو شخص غلامی سے باپ دادا کی بغیر خود آزاد ہوا ہو وہ اس شخص کا کفو نہیں ہو سکتا ہے جس کا باپ بھی آزاد ہوا ہو۔ اور جس کا باپ بھی آزاد ہوا ہو وہ اس کا کفو نہیں ہو سکتا ہے جس کا دادا بھی آزاد ہوا ہو۔ پھر جس کا دادا بھی آزاد ہوا ہو وہ پردادا وغیرہ زائد پشتوں والے آزاد کا کفو ہوگا لیکن اصلی آزاد کا کفو نہیں ہوگا۔ لان الرق الخ کیونکہ غلامی کفر کی نشان اور بچا ہوا داغ ہے۔ ف اس لئے اس میں عار جاری ہوگا۔ وفيه معنى الخ اور اسمیں ایک معنی ذلت کے بھی ہیں اس لئے کفائت کا حکم معتبر ہوگا۔

قال وتعتبر ايضا في الدين اى الديانة وهذا قول ابى حنيفة وابى يوسف هوالصحيح لانه من اعلى المفاخر والمرأة تعير بفسق الزوج فوق ماتعير بضعة نسبه وقال محمدؒ لايعتبر لانه من امور الاخرة تبتنى احكام الدنيا عليه الا اذاكان يصفع ويسخرمنه اويخرج الى الاسواق سكران ويلعب به الصبيان لانه مستخف به.

ترجمہ۔ کہا۔ اور کفو ہونا دین یعنی دیانت میں بھی کفو معتبر ہے۔ یہ قول امام ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمۃ اللہ کا ہے۔ یہی صحیح بھی ہے۔ کیونکہ دینداری کی صفت قابل فخر باتوں میں سب سے بڑھی ہوئی ہے۔ اور عورت کو اس کے شوہر کے فاسق ہونے پر شرم دلائی جاتی ہے۔ اس سے بڑھ کر جو شوہر کے نسب میں خرابی کی وجہ سے ہوتی ہے۔ لیکن امام محمدؒ نے کہا ہے کہ دیانت میں کفو ہونا معتبر نہیں ہے کیونکہ تقویٰ آخرت کے امور سے ہے۔ اس لئے دنیا کے احکام کی بنیاد اس پر نہیں رکھی جا سکے گی۔ البتہ اگر شوہر ایسا ہو کہ اسے چپت لگائی جاتی ہو اور اس کا مذاق اڑایا جاتا ہو۔ یا نشہ کی حالت میں بازار کی طرف نکل جاتا ہو۔ اور لڑکے اس کو کھلونا بناتے ہوں۔ کیونکہ وہ ذلیل و حقیر شمار کیا گیا ہے۔

توضیح: امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کفو میں دین یعنی دیانتداری بھی معتبر ہے۔ مگر امام محمد کے نزدیک نہیں ہے

قال وتعتبر ايضا في الدين اى الديانة وهذا قول ابى حنيفة وابى يوسف هوالصحيح ......الخ

اور امام محمدؒ نے جامع صغیر میں کہا ہے کہ کفو ہونا دین میں بھی معتبر ہے۔ اى الديانة دین یعنی دیانت میں ف یعنی شریعت کی عمدہ خصلتوں پر عمل کرنے میں جو چال چلن جس کی بناء پر فاسق وعادل اور صالح وبدکار اور چور وہ سود خوار وغیرہ بدنامی ونیک نامی جاری ہے۔ وهذا قول الخ یہ قول امام ابو حنیفہؒ اور ابو یوسف رحمۃ اللہ کا ہے۔ اور یہی صحیح بھی ہے۔ لانه من الخ کیونکہ قابل فخر تمام باتوں میں یہی سب سے بڑھ کر ہے ف بلکہ اس کے معتبر ہونے میں امام مالکؒ نے بھی اتفاق کیا ہے۔ بلکہ صحیح حدیثوں میں اور قرآن پاک میں بھی بطور نص تقویٰ سے فضیلت ہونا مذکور ہے۔

والمرأة تعير بفسق الزوج فوق ماتعير بضعة نسبه وقال محمدؒ لايعتبر لانه من امور الأخرة ......الخ

اور عورت کو اس کے شوہر کے فاسق ہونے کی وجہ سے اس کے نسب میں عیب ہونے سے بڑھ کر شرم دلائی جاتی ہے۔ وقال محمدؒ الخ اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ دیانت میں کفو ہونا معتبر نہیں ہے۔ کیونکہ تقویٰ آخرت کے امور سے ہے۔ اس لئے دنیا کے احکام اس پر موقوف نہیں ہوں گے۔ مگر جب کہ شوہر اتنا بے حیا ہو کہ اسے لوگ چپت لگادیا کرتے ہوں اور اس کا مذاق اڑایا جاتا ہو۔ اويخرج الخ یا وہ نشہ میں مست ہو کر بازاروں میں نکلتا ہو اور لڑکے اس کو کھلونا بناتے ہوں۔ ف تو وہ شخص خاندانی نیک

عورت کا ہمسر نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ یہ شخص سب کی نظروں میں ذلیل و حقیر ہو گیا ہے۔ ف اسی پر فتویٰ ہے۔ المحیط۔ ع۔ اور امام سرخسیؒ نے کہا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کا صحیح مذہب یہ ہے کہ صلاحیت (نیک ہونے) میں کفاءت معتبر نہیں ہے۔ مگر جبکہ وہ خواری تک پہنچ جائے۔ اسی لئے مصنف نے اوپر جو لکھا ہے کہ ہوالصحیح بمعنی روایت ہے۔ یعنی صحیح روایت میں ابو حنیفہ وابو یوسفؒ کا قول ہے۔ واللہ اعلم۔ ف۔

یہ بات بالکل صریحی ہے کہ کفو ہونے کا اعتبار عار' تفاخر اور اختلاف اور فساد واقع ہونے کی وجہ سے ہے۔ ورنہ نفس دین کے اعتبار سے صرف صلاحیت اور تقویٰ کا اعتبار ہونا چاہئے۔ جیساکہ میں مترجم نے اوپر لکھ دیا ہے۔ اسی بناء پر اس مسئلہ میں کہ عجمی اگرچہ عالم یا سلطان ہو گیا ہو وہ عربیہ عورت کا کفو ہے۔ اس میں دو اقوال ہیں۔ ینابیع میں لکھا ہے کہ اصح قول یہی ہے کہ کفو نہیں ہے۔ جیساکہ فتح القدیر اور قاضی خان نے لکھا ہے کہ عالم وفقیہ علویہ (خاندان علیؓ سے تعلق رکھنے والی) کا کفو ہے۔ کیونکہ علم کی شرافت نسب کی شرافت سے بڑھ کر ہے۔ اسی پر بزازیہ میں فیصلہ دیا گیا ہے۔ اور اسی قول کو ابن الہمام وغیرہ نے پسند کیا ہے۔ اس طرح غریب وفقیر عالم کفو ہے مالدار عورت کا اگرچہ وہ رئیسہ ہو۔ جیساکہ ذر مختار میں ہے۔ ان دونوں قولوں میں اس طرح توفیق دی جاتی ہے کہ اصل میں کفو ہے۔ لیکن اگر کسی قوم اور قبیلہ میں فسق کی بناء پر عار وشرم جاری ہو تو ان میں کفائت نہیں رہے گی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور ظہیریہ میں ہے کہ اگر ابتداء میں کفو تھا پھر وہ فاسق وخوار ہو گیا تو اس کا اعتبار نہ ہوگا۔ ع۔ م۔

قال وتعتبر في المال وهوان يكون مالكا للمهر والنفقة وهذا هوالمعتبر في ظاهر الرواية حتى ان من لايملكهما او لايملك احد همالايكون كفوالان المهربدل البضع فلابدمن ايفائه وبالنفقة قوام الازدواج ودوامه والمراد بالمهر قدرماتعارفوا تعجيله لان ماوراه موجل عرفاوعن ابي يوسفؒ انه اعتبر القدرة على النفقة دون المهر لانه تجرى المساهلة في المهورويعدالمرء قادرا عليه بيساراببه فاما الكفاءة في الغنى فمعتبرة في قول ابي حنيفة و محمدؒ حتى ان الفائقة في اليسارلا يكافيها القادر على المهرو النفقة لان الناس يتفاخرون بالغنى ويتعيرون بالفقر وقال ابويوسفؒ لايعتبر لانه لاثبات له اذالمال غادورائح ٥

ترجمہ۔ کہا۔ اور کفائت مال میں بھی معتبر ہے۔ مالداری سے مراد یہ ہے کہ شوہر مہر اور نفقہ دینے کا مالک ہو۔ ظاہر الروایۃ میں یہی معتبر ہے۔ یہاں تک کہ جو شخص ان دونوں چیزوں کا یا ان میں ایک چیز کا بھی مالک نہ ہو تو وہ کفو نہیں ہے۔ کیونکہ مہر تو اس عورت کے نفع کا عوض ہے۔ اس لئے اسے پورا کرنا ضروری ہے۔ اور نفقہ کے ذریعہ ان دونوں کے درمیان نکاحی رشتہ قائم ودائم رہتا ہے۔ اور مہر سے مراد وہ مقدار ہے جس کے فی الحال دینے کا رواج ہو۔ کیونکہ اس کے بعد باقی ماندہ عرف میں متوجل (معیادی) ہے۔ اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ صرف نفقہ پر قادر ہونا ہی معتبر ہے۔ مہر کی فوری ادائیگی پر نہیں۔ کیونکہ مہروں میں نرمی ہوا ہی کرتی ہے۔ اور باپ کی دولت کی بناء پر انسان (لڑکا) بھی قادر سمجھا جاتا ہے۔ لیکن دولت اور مالداری میں ہمسری تو امام ابو حنیفہ اور محمدؒ کے قول میں معتبر ہے۔ یہاں تک کہ وہ عورت جو مالداری میں اپنے شوہر سے بڑھی ہوئی ہو اس کا کفو ایسا مرد نہیں ہو سکتا ہے۔ جو مہر اور نفقہ پر قادر بھی ہو۔ کیونکہ لوگ مالداری کی بناء پر بھی ایک دوسرے پر فخر کیا کرتے ہیں۔ اور فقیری کی وجہ سے شرم بھی دلاتے ہیں۔ اور ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ مالداری معتبر نہیں ہے۔ کیونکہ مال کے لئے بقا نہیں ہے کیونکہ مال صبح کو آتا اور شام کو جاتا ہے۔ (آتا جاتا رہتا ہے)۔

توضیح: مال سے کفائت معتبر ہے۔ مالداری کی حد

قال وتعتبر ...... الخ

کہا۔ اور کفائت کا اعتبار مال میں بھی ہے۔ ف اسی لئے جب شوہر مالدار ہوگا اسی وقت وہ کفو ہوگا۔ اور مالداری سے مراد یہ ہے

کہ شوہر اپنی بیوی کے اور اس کے نفقہ کی ادائیگی پر قادر ہو۔ **وهذا هو المعتبر الخ** ظاہر الروایۃ میں یہی معتبر ہے۔ یہاں تک کہ جو مرد مہر اور نفقہ دونوں یا ایک کی بھی ادائیگی پر قادر نہ ہوگا۔ وہ کفو نہیں ہوگا۔ف اگرچہ عورت خود فقیرہ ہو۔ **لان المهر الخ** کیونکہ مہر تو عورت کی شرم گاہ کا عوض ہے اس لئے اسے ادا کرنا ضروری ہے۔ف یعنی ایفاء کرنے کی قدرت ضرور ہو۔ **وبالنفقه الخ** اور نفقہ سے ہی زوجیت کا تعلق قائم و دائم رہتا ہے۔ف اس لئے مہر و نفقہ پر قادر ہونا ضروری ہوا۔

والمراد بالمهر قدرماتعار فوا تعجيله لان ماوراه موجل عرفا وعن ابی یوسفؒ انه اعتبر القدرة

اور مہر سے مراد اتنی مقدار ہے جس کو فوراً دینے کا رواج جاری ہو۔ف نصف مہر۔ یا کم و بیش تو اس کے ادا کرنے پر قادر ہونا ضروری ہے۔ اگرچہ اس کے ساتھ کل مہر فی الحال ٹھہرا ہو۔ف۔ **لان ماوراء ہ الخ** کیونکہ جو طے شدہ نقدی دینی ہے اس کے علاوہ عرف اور دستور کے اعتبار سے موجل یا میعادی ہے۔ف اگرچہ آپس میں مل کر اس وقت کو ختم کردیں۔ اگر کچھ بھی مہر کا حصہ نقد ادا کرنے کا رواج نہ ہو تو لازم ہے تو اس میں مہر کا اعتبار نہ ہو۔م۔ اس جگہ مصنفؒ نے نفقہ کے بارے میں یہ نہیں بتایا کہ نفقہ سے کیا مراد ہے۔ پس اس میں یہ کہا گیا ہے کہ ایک ماہ کا نفقہ اور چھ ماہ کا نفقہ بھی کہا گیا ہے۔ اور ایک سال کے نفقہ کا بھی کہا گیا ہے۔ اور ہنر مندوں اور پیشہ وروں کے لئے ایک ماہ کا نفقہ ہے۔ اور مجتبیٰ میں ہے کہ صحیح یہ ہے کہ اگر شوہر کما کر کے عورت کو نفقہ دیتا رہتا ہو تو بھی وہ کفو ہے۔ف اور یہ تفصیل اس صورت میں ہے کہ اگر عورت جماع کرنے کے لائق ہو ورنہ نفقہ پر قادر ہونے کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ المحیط۔ع۔ اور نابالغ بچہ کا کفو اس کا باپ ہے۔ یہی صحیح ہے۔ع۔ت۔ اور یہ ظاہر الروایۃ ہے۔ **وعن ابی یوسف الخ** اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ نفقہ پر قدرت کا اعتبار ہے۔ مہر پر قدرت کا اعتبار نہیں ہے۔ **لانه تجری الخ** کیونکہ مہر کے بارے میں نرمی برتی جاتی ہے۔ اور مرد اپنے باپ کی مالداری سے قادر جانا جاتا ہے۔ف یہ حکم اس وقت ہے جبکہ عورت فقیر ہو۔ اور اگر وہ مالدار یعنی مال نصاب زکوٰۃ کی مالکہ ہو تو اس کے بارے میں فرماتا ہے۔

فاما الكفاءة في الغنى فمعتبرة في قول ابی حنیفة و محمدؒ حتى ان الفائقة في اليسار.... الخ

اور تونگری میں مساوات کے بارے میں ابو حنیفہ اور محمدؒ کے قول کے مطابق اس کا اعتبار ہے۔ اسی بناء پر ایسی عورت جو مالداری میں مرد سے بڑھی ہوئی ہو۔ اس کا کفو ایسا مرد نہیں ہوگا جو صرف مہر و نفقہ پر قادر ہو۔ **لان الناس الخ** کیونکہ لوگ مالداری کی بناء پر ایک دوسرے پر فخر کرتے ہیں اور فقیری اور عاجزی سے شرم محسوس کرتے ہیں۔ف لیکن امام حنیفہ و محمد رحمتہ اللہ سے یہ روایت ظاہرہ نہیں ہے بلکہ اتفاقیہ ہے۔ اسی لئے مبسوط سرخسی و ذخیرہ میں ہے کہ اصح یہ ہے کہ مالداری کا اعتبار نہیں ہے۔ع۔ اس قول کی بناء پر ابو یوسفؒ سے بھی اتفاق ہو گیا۔ چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا ہے **وقال ابو یوسف** اور ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ مالداری معتبر نہیں ہے کیونکہ مالدار میں کچھ ثبات اور بقاء نہیں ہے۔ اس لئے کہ مال صبح کو آتا اور شام کو چلا جاتا ہے۔ف میں مترجم کہتا ہوں کہ جب تفاخر پر ہی کفو کا اعتبار ٹھہرا تو امام ابو حنیفہ و محمدؒ کا قول ہی اظہر واضح ہے۔ کیونکہ مال کی ناپائداری یا زیادتی کی مذمت ویسے ہی مذموم ہے جیسے نسب پر فخر وغیرہ۔ اور کفائت کی بنیاد تو اس بات پر ہے کہ میاں اور بیوی کے دلوں کے درمیان میں نفرت پیدا نہ ہو۔ اگرچہ جہالت پر بنیاد ہو۔ تو مالداری بھی اس قبیل سے ہے۔ واللہ تعالےٰ اعلم۔ اسی طرح صنعت و حرفت کا پیشہ بھی مذموم اور ناپسندیدہ نہیں ہے۔ اسی لئے صحیح حدیث میں ہے کہ زکریا علیہ السلام بڑھی کا پیشہ اختیار کئے ہوئے تھے۔ حالانکہ طالوت کو ان کی قوم نے کہا کہ ﴿انی یکون له الملك علینا﴾ الایہ اور کہا ﴿ولم یوت سعةً من المال﴾. حالانکہ صنعت میں کفائت معتبر ہے۔ اسی لئے فرمایا۔

وتعتبر في الصنائع وهذا عند ابی یوسفؒ و محمدؒ وعن ابی حنیفة في ذلك روایتان وعن ابی یوسف انه لایعتبر الا ان یفحش کالحجام والحائك والدباغ وجه الاعتبار ان الناس یتفاخرون بشرف الحرف ویتعیرون بدناء تها وجه الاعتبار ان الناس یتفاخرون بشرف الحرف ویتعیرون بدناء تها وجه القول الأخران الحرفة لیست

بلازمة ويمكن التحول عن الخسيسة الى النفيسة منها قال واذاتزوجت المرأة ونقصت عن مهر مثلها فللاولياء الاعتراض عليها عندابى حنيفةؒ حتى يتم لهامهر مثلها اويفارقها وقالا ليس لهم ذلك وهذا الوضع انما يصح على قول محمد على اعتبار قوله المرجوع اليه فى النكاح بغير الولى وقدصح ذلك وهذه شهادة صادقة عليه○

ترجمہ: اور کفایت صنعتوں میں بھی معتبر ہے۔ یہ صاحبینؒ کے نزدیک ہے۔ اس مسئلہ میں ابو حنیفہؒ سے دو روایتیں ہیں۔ اور ابو یوسفؒ سے ایک روایت میں ہے کہ صنعتوں کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے۔ البتہ اگر فحش ہو جیسے پچھنے لگانے والا اور جولاہا اور چمڑے کی دباغت دینے والا۔ اور اعتبار کرنے کی وجہ یہ ہے کہ لوگ پیشوں کی شرافت سے بڑائی کا اظہار اور فخر کرتے ہیں۔ اور ذلیل پیشہ ہونے سے شرم دلاتے ہیں۔ دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ پیشہ کچھ لازمی نہیں ہوا کرتا ہے۔ اس لئے خراب اور ذلیل پیشہ کو چھوڑ کر شریف پیشہ اختیار کرنا ممکن ہوتا ہے۔ کہا۔ جب کہ عورت نے اپنا نکاح خود کر لیا ہو لیکن مہر مثل سے کم پر اپنا مہر رکھا تو اولیاء کو اس پر اعتراض کرنے کا حق ہوتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہاں تک کہ اس کا شوہر اس کے لئے اس کا مہر مثل پورا کر دے یا پھر اسے چھوڑ دے۔ اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ انہیں اس کا حق نہیں ہے۔ اور یہ وضع (مسئلہ) امام محمدؒ نے قول کے کے مطابق بغیر ولی کے نکاح منعقد ہونے میں اسی قول کے اعتبار پر صحیح ہے جس کی طرف انہوں نے رجوع کر لیا ہے۔ اور ان کا اس قول کی طرف رجوع کرنا صحیح ثابت ہو چکا ہے۔ اور یہ مسئلہ اس پر سچی گواہی ہے۔

توضیح: صنعتوں اور حرفتوں میں بھی کفائت معتبر ہے

مہر مثل سے کم پر اگر عورت نے اپنا نکاح کر لیا تو اس کے اولیاء کو اس پر اعتراض کا حق ہوگا

وتعتبرفى الصنائع وهذا عندابى يوسفؒ و محمدؒ وعن ابى حنيفة فى ذلك روايتان ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ كالحجام الخ جیسے پچھنے لگانے والا اور جولاہا اور چمڑے کی دباغت کرنے والا۔ ف پہلی فصل میں حدیث کی جو روایتیں ذکر کی گئی ہیں ان میں بھی حجام اور حائک کا کفو کانہ ہونا ذکر کیا ہے۔ اسی بناء پر چمڑے کو دباغت دینے والا۔ اور دھنیا اور اسی قسم کے ذلیل پیشوں کا اس پر قیاس ہوگا۔ وجه الاعتبار الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

قال واذاتزوجت المرأة ونقصت عن مهر مثلها فللاولياء الاعتراض عليها عندابى حنيفةؒ ......الخ

اگر عورت نے اپنا نکاح اپنے مہر مثل سے کم پر کیا۔ ف اتنی کمی کی کہ لوگ آپس کے معاملہ میں اپنے اندازہ کے مطابق اتنا کم نہیں کرتے ہوں۔ ع۔ فلاوليا الخ تو اس کے اولیاء کو اس پر اعتراض کا حق ہوگا۔ یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ ف کے اولیاء پورے طور پر اعتراض کر سکتے ہیں۔ حتى يتم . الخ یہاں تک کہ شوہر اس عورت کا مہر مثل پورا کر دے یا اسے چھوڑ دے۔ ف ورنہ شکایت کرنے کے بعد قاضی خود ان میں تفریق کر دے گا۔ وقال الخ اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ اولیاء کو اس کا اختیار نہیں ہے۔ ف اگر یہ کہا جائے کہ امام محمدؒ کے قول کے مطابق اگر عورت اپنے ولی کی اجازت کے بغیر ایجاب و قبول کرے تو وہ نکاح ہی منعقد نہ ہوگا۔ اس کے باوجود امام محمدؒ کے نزدیک یہ مسئلہ کس طرح ہو سکتا ہے۔ تو جواب کی طرف مصنف نے اس طرح اشارہ کیا ہے۔

وهذا الوضع انما يصح على قول محمد على اعتبار قوله المرجوع اليه فى النكاح ......الخ

امام محمد کی طرف مذکورہ مسئلہ اسی صورت میں درست ہو سکتا ہے جبکہ انہوں نے اپنے قول سے رجوع کر لیا ہو۔ جیسا کہ ان کا دوسرا قول ہے۔ ف یعنی انہوں نے آخر میں اس طرف رجوع کر لیا ہے کہ بغیر ولی کے بھی نکاح صحیح ہو سکتا ہے۔ وقد الخ اور امام محمدؒ کا رجوع کرنا یہ صحت کو پہونچ گیا۔ وهذه شهادة الخ اور یہ مسئلہ اس رجوع پر سچی گواہی ہے۔ ف لیکن غایہ میں کہا ہے کہ اگر ولی نے عورت کو مہر کے بیان کے بغیر نکاح کی اجازت دی۔ پھر عورت نے اس طرح کی کی تو امام محمدؒ کے قول اول کے

مطابق بھی نکاح جائز ہوگا۔ اور اولیاء کو بھی اعتراض کا حق نہیں ہوگا۔ اس طرح یہ مسئلہ ان کے قول کی طرف رجوع کرنے کے لئے گواہی نہیں ہو سکتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ایک توجیہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ شاید آپ کا پہلا قول شیخین کے قول کے موافق ہو اور اسی بناء پر یہ مسئلہ مروی ہو۔ پھر دونوں مسئلوں کو جمع کر کے کہا کہ بغیر ولی کے نکاح جائز نہیں ہے۔ البتہ اگر دونوں اقوال کا مقدم اور موخر ہونا کسی دلیل سے متعین ہو جائے تو دوسری بات ہوگی۔ م

لهما ان مازاد على العشرة حقها ومن اسقط حقه لايعترض عليه كما بعد التسمية ولابي حنيفة ان الاولياء يفتخرون بغلاء المهور ويتعيرون بنقصانها فاشبه الكفاءة بخلاف الابراء بعد التسمية لانه لايتعير به واذا زوج الاب ابنته الصغيرة ونقص من مهرها او ابنه الصغير وزاد في مهر امرأته جاز ذلك عليهما ولايجوز ذلك لغير الاب والجد وهذا عند ابي حنيفة وقالا لايجوز الحط والزيادة الا بما يتغابن الناس فيه. ومعنى هذا الكلام انه لايجوز العقد عندهما لان الولاية مقيدة بشرط النظر فعند فواته يبطل العقد وهذا لان الحط عن مهر المثل ليس من النظر في شيء كما في البيع ولهذا لم يملك ذلك غيرهما ولابي حنيفة ان الحكم يدار على دليل النظر وهو قرب القرابة وفي النكاح مقاصد تربو على المهر اما المالية هي المقصودة في التصرف المالي والدليل عدمناه في حق غيرهما.

ترجمہ۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مہر دس درہم سے زیادہ ہونے کے بعد عورت کا حق ہے اور جو شخص بھی اپنا حق ساقط کر دیتا ہے تو اس پر اعتراض نہیں کیا جاتا ہے۔ (اس لئے عورت پر بھی کم مہر منظور کرنے میں اعتراض نہیں ہوگا) جیسا کہ زیادہ مہر متعین ہو جانے کے بھی معاف کر دینے میں کوئی اعتراض نہیں کیا جاتا ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل ہے کہ لڑکی کے مہر کی زیادتی پر اولیاء کو فخر ہوتا ہے اور اس کے کم ہونے سے وہ شرمندگی محسوس کرتے ہیں۔ تو کم ہونا کفو نہ ہونے کے مشابہ ہو گیا۔ بخلاف مہر متعین کرنے کے بعد اس کے معاف کرنے کے کیونکہ اس سے شرمندگی نہیں ہوتی ہے اور جب باپ نے اپنی چھوٹی لڑکی کا نکاح مہر مثل سے کم پر کر دیا ہو یا اپنے نابالغ لڑکے کا نکاح کیا اور اس کا مہر زیادہ مقرر کر دیا تو دونوں صورتوں میں جائز ہوگا لیکن باپ دادا کے علاوہ کسی اور کے لئے یہ بالاجماع جائز نہ ہوگا۔ یہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ لیکن صاحبینؒ نے کہا ہے کہ مہر کو کم یا زیادہ کرنا اس کے لئے جائز نہیں ہے مگر صرف اتنا کہ لوگ اتنا کم و بیش کر دیتے ہوں۔ اس کلام کا مطلب یہ ہوا کہ صاحبین کے نزدیک ایسا نکاح صحیح نہیں ہوگا۔ کیونکہ ولی بننے کی یہ شرط ہے کہ وہ نظر شفقت رکھتا ہو۔ پس جب یہ نظر شفقت نہ رہی تو وہ عقد باطل ہو گیا۔ کیونکہ مہر کو مہر مثل سے کم کر دینے میں کوئی شفقت اور مصلحت نہیں ہے جیسا کہ کسی چیز کو اصل قیمت سے بہت کم پر بیچنے میں۔ اسی بنا پر بالاتفاق باپ دادا کے علاوہ دوسرا کوئی اس کا حق نہیں رکھتا ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ حکم کی بنیاد نظر کی دلیل پر ہے جو کہ قرابت اور رشتہ داری کا قریب تر ہونا ہے۔ اور نکاح میں دوسری ایسی بہت سی مصلحتیں ہوتی ہیں جو مقدار مہر سے بھی زیادہ اہم ہوتی ہیں۔ اور مالی تصرف میں تو صرف مالیت ہی مقصود ہوتی ہے۔ اور باپ دادا کے ماسوا دوسرے کے حق میں ہم یہ دلیل نہیں پاتے ہیں۔

توضیح: چھوٹی لڑکی کا نکاح اس کے مہر مثل سے بہت کم سے اور چھوٹے لڑکے کا نکاح بہت زیادہ مہر سے کرنا۔ ائمہ کا اختلاف اور دلائل

لهما ان مازاد على العشرة حقها ومن اسقط حقه لايعترض عليه كما بعد التسمية ...الخ

صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ دس درہم (جو کم سے کم مہر کی مقدار ہے) سے زیادہ مہر کی مقدار تو اس کی اپنی مرضی پر اور اس کا حق ہے۔ ف۔ البتہ کم از کم دس درہم ہونا شرعا واجب ہے۔ ومن اسقط الخ اور جو شخص اپنا کوئی حق معاف کر دیتا ہے تو اس پر

کوئی اعتراض نہیں ہوتا ہے جیسے مہر متعین ہو جانے کے بعد پورا معاف کر دینا یا کچھ معاف کر دینا۔ ف۔ یعنی اولیاء کی مرضی کے مطابق مہر مقرر کرنے کے بعد اگر عورت نے اپنا کل مہر یا کچھ حصہ معاف کر دیا تو اولیاء کو بلا اختلاف کوئی اعتراض نہیں ہوتا ہے۔

ولابی حنیفة ان الاولیاء یفتخرون بغلاء المهور و یتعیرون بنقصانها فاشبه الکفاءة......الخ

اور ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اولیاء (اپنی خاندانی عورتوں کے) مہر زیادہ ہونے سے فخر کرتے ہیں۔ اور کم ہونے سے شرم محسوس کرتے ہیں اس لئے مہر کم ہونا ایسا ہو گیا جیسا کہ غیر کفو میں نکاح کیا ہو۔ بخلاف الخ بخلاف مہر مقرر کر دینے کے بعد معاف کر دینے یا کم کر دینے کے کیونکہ اس سے ان کو شرمندگی نہیں ہوتی ہے۔ واذا زوج الخ اور اگر باپ (یا دادا) نے اپنی نابالغہ لڑکی کا اس کے مہر (مہر مثل) سے کم کر دیا یا کم قبول کر لیا یا باپ (یا دادا) نے اپنے چھوٹے لڑکے کا نکاح قبول کیا اور اس کی بیوی کے مہر کو زیادہ کر دیا (مہر مثل سے) تو یہ کمی اور زیادتی لڑکی اور لڑکا دونوں کے حق میں مقبول ہو گی۔ اور ایسا کرنے کا حق باپ دادا کے سوا کسی دوسرے کو نہیں ہے۔ وهذا عند الخ یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ ف۔ اور یہی صحیح ہے۔ المضمرات۔ ھ۔

وقالا لایجوز الحط والزیادة الا بما یتغابن الناس فیه. ومعنی هذا الکلام انه لایجوز......الخ

اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ صغیرہ کا مہر کم کرنا یا صغیر کی بیوی کا مہر زیادہ کر دینا صرف اتنا ہی جائز ہو گا جتنا کہ لوگ اپنے اندازہ نقصان برداشت کر لیتے ہیں۔ ف۔ بعض مشایخ نے کہا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ نکاح تو صحیح ہو گا مگر یہ کمی یا زیادتی باطل ہو گی اور دوسروں نے جن کا قول شمس الائمہ سرخسی و فخر الاسلام و مصنفؒ نے قبول کیا ہے کہا ہے کہ معنی هذا الخ صاحبینؒ کے اس قول کے معنی یہ ہوئے کہ صاحبین کے نزدیک نکاح ہی صحیح نہیں ہوا بلکہ باطل ہو گیا۔ ف۔ یہی قول اصح ہے۔ الکافی۔ ھ۔ ع۔ لانه الولایة الخ کیونکہ حق ولایت تو نظر کی قید کے ساتھ مقید ہے۔ یعنی مصلحت کا خیال رکھے۔ جب مصلحت ختم ہو گئی تو وہ عقد بھی باطل ہوا۔ ف۔ یعنی حق ولایت ہی ختم ہو گیا۔

وهذالان الحط عن مهر المثل لیس من النظر فی شیئ کمافی البیع......الخ

نظر فوت ہونا اس طرح ہوا کہ لڑکی کے لئے مہر مثل سے کم کر دینے میں کچھ بھی مصلحت نہیں ہے۔ جیسے بیع میں ہے۔ ف۔ کہ جب باپ نے اپنے چھوٹے بچے یا بچی کے مال کی کوئی چیز جو اس کے ملک میں ہو مثلاً ماں کے ترکہ سے ملی تھی اصل قیمت سے بہت ہی کم قیمت میں بہت نقصان کے ساتھ بیچ ڈالی یا بہت زیادہ قیمت دے کر اس کے لئے خرید لی تو یہ جائز نہ ہو گا۔ اسی طرح نکاح میں بھی۔ لہٰذا مہر میں اس قدر کمی یا بیشی کر دینا کسی طرح کی مصلحت کے مطابق نہیں ہے۔ ولهذا لم الخ اسی لئے باپ یا دادا کے سوا کسی دوسرے کو اس کا بالاتفاق حق نہیں ہے۔ ف۔ یعنی دوسرے اولیاء کا ایسا کرنا بالاتفاق جائز نہیں ہے۔ محض اس وجہ سے کہ اس میں بچوں کے لئے کوئی مصلحت نہیں ہے۔ اس لئے ہمارے نزدیک باپ دادا بھی مثل بیع کے مالک نہیں ہو گا۔

ولابی حنیفة ان الحکم یدار علی دلیل النظر وهو قرب القرابة......الخ

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ نظر کی دلیل پر حکم کا مدار ہے یعنی رشتہ داروں کی نزدیکی۔ ف۔ اور ہر موقع پر نظر اور مصلحت کا ہونا ضروری نہیں ہے۔ پس جبکہ ہم نے باپ اور دادا میں سب سے بڑھی ہوئی قرابت اور شفقت پائی تو یہ فیصلہ کیا کہ ان کا ہر کام پوری نظر اور مصلحت کے ساتھ ہوتا ہے۔ جبکہ باپ کی رائے معقول بھی ہو۔ اس لئے اگر مہر مثل سے کمی یا زیادتی کی تو وہ بھی پوری مصلحت کے ساتھ ہو گی۔ وفی النکاح الخ اور نکاح کے مقاصد ایسے بہت سے ہوتے ہیں جو کہ مہر کے مقابلہ میں ان کا لحاظ بڑھ کر ہوتا ہے۔ ف۔ اس لئے ان کے خیال سے مہر میں کمی یا زیادتی منظور کر لی ہے۔ اسی بناء پر اگر بیہودگی یا فسق و فجور سے ایسا کریں گے تو بلا اختلاف جائز نہیں ہو گا۔ بخلاف بیع کے کہ وہ تو صرف مالی تصرف ہے۔

اما المالیة هی المقصودة فی التصرف المالی والدلیل عدمناه فی حق غیرهما......الخ

اور مالی تصرف میں صرف مالیت ہی مقصود ہے۔ف۔اسی لئے شریعت نے بالغ کے مال کی حفاظت کا حکم دیا ہے۔اور امام ابو حنیفہؒ کے قول کے صحیح ہونے کی دلیلوں میں سے یہ بھی ہے کہ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا نکاح پانچ سو درہم پر کیا ہے۔اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت فاطمہؓ کا نکاح چار سو درہم پر کیا۔حالانکہ سیدۃ النساء کا مہر دنیا سے بڑھ کر ہونا چاہئے۔ والدلیل الخ اور یہ دلیل ان دونوں (باپ دادا) کے ماسوا دوسرے اولیاء میں ہمارے پاس کوئی نہیں ہے۔ف۔کہ ان کی پوری اور مکمل شفقت پر مدار ہو۔کیونکہ ان کی شفقت رشتہ داری کی دوری کی وجہ سے مکمل اور بھرپور نہیں ہوتی ہے۔

ومن زوج ابنته وهي صغيرة عبدا اوزوج ابنه وهو صغيرامة فهوجائز قال وهذا عندابي حنيفة ايضالان الاعراض عن الكفاءة لمصلحة تفوقها وعندهما هوضرر ظاهر لعدم الكفاءة فلايجوز والله اعلم○

ترجمہ:اور جس شخص نے اپنی چھوٹی لڑکی کا نکاح کسی غلام سے کر دیا یا اپنے چھوٹے بیٹے کا کسی باندی سے کر دیا تو جائز ہو گیا۔مصنفؒ نے کہا ہے کہ یہ امام ابو حنیفہؒ کا مذہب ہے کیونکہ اپنے کفو میں نہ کر کے غیر کفو میں کرنا کسی ایسی مصلحت کی وجہ سے ہے جو اس کفاءت سے بھی بڑھ کر ہے لیکن صاحبینؒ کے نزدیک کفاءت نہ ہونا ہی کھلم کھلا نقصان ہے واللہ اعلم

توضیح :باپ نے اپنی چھوٹی لڑکی کا نکاح غلام سے یا چھوٹے لڑکے کا باندی سے کر دیا

ومن زوج ابنته وهي صغيرة عبدا اوزوج ابنه وهو صغيرامة فهوجائز ......الخ

جس نے اپنی چھوٹی لڑکی کا نکاح کسی غلام۔ف۔یعنی غیر کفو کے ساتھ کر دیا۔یا اپنے نابالغ لڑکے کا کسی باندی سے نکاح کر دیا تو یہ جائز ہے۔ف۔جبکہ ایسا کرنے والا باپ یا دادا ہو۔اور بیٹا اگرچہ ولی اقرب ہے مگر چھوٹی لڑکی کے مسئلہ میں یہ صورت ناممکن ہے۔البتہ دیوانی ماں کی صورت میں یہ مسئلہ بھی ممکن ہے۔ وھذاعند الخ اور یہ بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ لان الاعراض الخ کیونکہ کفو کی نظر سے منہ موڑنا کسی ایسی بہتری کا خیال کرنے کی وجہ سے ہے جو کفاءت سے بڑھ کر مفید ہے۔ وعندھما الخ اور صاحبینؒ کے نزدیک کفاءت سے منہ موڑنا کھلا ہوا نقصان پہونچانا ہے۔اس لئے جائز نہیں ہے۔واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

چند ضروری مسائل

نمبر ا۔اگر عصبہ نہ ہونے کے باوجود کوئی نابالغ لڑکا یا نابالغہ لڑکی کسی کی پرورش میں ہو جیسے کسی لاوارث لڑکے کو اٹھالیا ہو تو اس بچہ کے نکاح کرانے کا حق نہیں ہو گا۔ق۔

نمبر ۲۔اگر کسی کا دیوانہ یا مدہوش لڑکا بالغ ہوا تب بھی اس کے باپ کو اس کے جان و مال پر ولایت باقی رہے گی۔ق۔

نمبر ۳۔اور اگر باپ مجنون یا معتوہ ہو گیا ہو تو اس کے نکاح کے لئے اس کے لڑکے کو ولایت ہو گی مگر اس کے مال پر نہیں ہو گی یہی صحیح ہے۔

نمبر ۴۔کسی صغیرہ کے برابر کے دو ولیوں میں سے کسی ایک نے بھی نکاح کر دیا تو وہ صحیح ہو جائے گا خواہ دوسرا اجازت دے یا فسخ کر دے۔

نمبر ۵۔غیبت منقطعہ کی مسافت۔سفر کی مسافت ہے۔اسی پر فتویٰ ہے۔بلکہ اصح یہ ہے کہ اتنا فاصلہ ہو کہ اس کی رائے معلوم کرنے تک مناسب اور کفو کا رشتہ ختم ہو جائے۔اسی پر فتویٰ ہے جواہر الاخلاطی۔پھر غیبت منقطعہ کی صورت میں ولایت اقرب سے منتقل ہو کر ابعد کو مل جاتی ہے۔یہی اصح ہے البدائع۔

نمبر ۶۔ولی کو صغیر اور صغیرہ کے نکاح کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔اگرچہ دونوں راضی نہ ہوں۔اگرچہ صغیرہ ثیبہ ہو۔ب۔ع۔

نمبر ۷۔ اگر کسی صغیرہ کا ولی نہ ہو۔ اور اس نے اپنے کفو کے اندر نکاح کر لیا اور وہاں کوئی مسلمان قاضی نہ ہو تو وہ نکاح درست ہو جائے گا پھر بھی بالغ ہونے پر اسے اختیار ہوگا۔ ت۔

نمبر ۸۔ قول صحیح کے مطابق ایسی صغیرہ سے بعد نکاح دخول جائز ہے جو اسے برداشت کر سکتی ہو اور اس کو بیماری کا بھی خوف نہ ہو۔ اگرچہ وہ نو برس سے کم ہو۔ ورنہ نہیں۔ اگرچہ نو برس سے بھی زیادہ ہو۔ اس کا ثبوت عورتوں کے کہنے سے ہوگا۔ المحیط۔

نمبر ۹۔ کسی شافعیہ بالغہ عورت نے ولی کی اجازت کے بغیر کسی حنفی سے نکاح کیا تو شیخ الاسلام عطاء بن حمزہ نے کہا ہے کہ صحیح ہے۔ اسی طرح اگر حنفیہ عورت نے جب شافعی مرد سے نکاح کیا ہو۔ الظہیریہ۔

نمبر ۱۰۔ ولی نے غیر کفو میں نکاح کرنے کی صورت میں تفریق چاہنے سے خاموشی برتی تو اس کا حق باطل نہ ہوگا۔ اگرچہ زمانہ دراز گذر جائے۔ یہاں تک کہ عورت کو اولاد بھی ہو جائے۔ شرح الصغیر لقاضی خان۔ اور کہا گیا ہے کہ ولادت کے بعد بھی تفریق کا اختیار رہتا ہے۔ ن۔

نمبر ۱۱۔ اگر کسی نے غیر کفو میں نکاح کیا اور اس کے اولیاء میں سے کوئی ایک راضی ہو گیا تو اس کے برابر والے اور کم درجہ کے کسی کو بھی تفریق کا اختیار نہ ہوگا۔ البتہ اگر اس سے اعلیٰ درجہ کا کوئی ہو تو اسے اختیار ہو سکتا ہے۔ ق۔

نمبر ۱۲۔ اسی طرح جس کسی ولی نے عورت کی رضامندی سے نکاح کر دیا ہو تو اس کے اعلیٰ درجہ کے ولی کو تفریق کا اختیار ہے۔

نمبر ۱۳۔ عورت کی طرف سے شکایت کرنے اور معاملہ بڑھانے کا حق ولی اور غیر ولی سب کو حاصل ہے۔ یہی صحیح ہے۔ المحیط۔

فصل في الوكالة بالنكاح وغيرها ويجوز لابن العم ان يزوج بنت عمه من نفسه وقال زفرؒ لايجوز واذا اذنت المرأة للرجل ان يزوجها من نفسه فعقد بحضرة شاهدين جاز وقال زفرؒ والشافعي لايجوز لهما ان الواحد لايتصور ان يكون مملكا ومتملكا كمافي البيع الاان الشافعي يقول في الولي ضرورة لانه لايتولاه سواه ولاضرورة في الوكيل. ولنا ان الوكيل في النكاح معبر وسفير والتمانع في الحقوق دون التعبير ولاترجع الحقوق اليه بخلاف البيع لانه مباشر حتى رجعت الحقوق اليه واذاتولى طرفيه فقوله زوجت يتضمن الشطرين ولايحتاج الى القبول.

ترجمہ: فصل۔ نکاح وغیرہ کی وکالت کے بیان میں۔ چچازاد بھائی کے لئے یہ جائز ہے کہ اپنی چچازاد بہن کا نکاح خود سے کرے۔ اور امام زفرؒ نے کہا ہے کہ جائز نہیں ہے۔ اور جبکہ کسی عورت نے کسی مرد کو اس بات کی اجازت دی کہ اس کا نکاح خود سے کرے اور اس نے دو مرد گواہوں کی موجودگی میں نکاح کر لیا تو جائز ہو گیا۔ مگر امام زفرؒ اور شافعیؒ نے کہا ہے کہ جائز نہیں ہوگا۔ ان دونوں کی دلیل یہ ہے کہ اس بات کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا ہے کہ ایک ہی شخص مالک بنانے والا ہو اور وہی مالک بننے والا بھی ہے۔ جیسا کہ بیع میں ہے۔ البتہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ وہ شخص اگر ولی ہو تو اس صورت میں مجبوری کی وجہ سے جائز ہو جاتا ہے کیونکہ اس کے ماسوا دوسرا کوئی بھی متولی نہیں ہوتا ہے اور وکیل ہونے میں اس کی کوئی مجبوری نہیں ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نکاح میں وکیل محض تعبیر کرنے والا اور سفیر ہے۔ اور یہ منافات حقوق میں ہے۔ تعبیر میں نہیں ہے۔ اور حقوق نکاح وکیل سے متعلق نہیں ہوتے ہیں بخلاف بیع کے۔ کیونکہ بیع کا وکیل ہی معاملہ کرنے والا ہوتا ہے اسی بناء پر بیع کے سارے حقوق اسی سے متعلق ہو جاتے ہیں۔ اب جبکہ ایک ہی وکیل نکاح کے دونوں طرف یعنی ایجاب و قبول کا متولی ہو گیا تو اس کا یہ کہنا کہ میں نے نکاح کر دیا تو اس کے دونوں اجزاء یعنی ایجاب و قبول کو لازم ہو جائے گا۔ اور قبول کرنے کا محتاج نہ ہوگا۔

توضیح: فصل۔ وکالت کے بیان میں۔ نکاح کے وکالت جائز ہے۔ اگرچہ گواہوں کے سامنے نہ ہو۔ ف۔ فضولی کی بحث یعنی جو شخص از خود وکیل بنائے بغیر کسی مرد یا عورت کا نکاح کرادے

فصل فی الوکالۃ بالنکاح وغیرھا......الخ

نکاح کی وکالت وغیرہ کے بیان میں

نمبر ا۔ نکاح کے لئے وکیل مقرر کرنا جائز ہے اگرچہ گواہوں کے سامنے نہ ہو۔ تجنیس
نمبر ۲۔ اگر وکیل بن جانے کے بعد اس نے مقصد وکالت کی مخالفت کی جس سے نقصان بھی ہو تو وہ نافذ نہیں ہوگی۔
نمبر ۳۔ اور اگر دو افراد وکیل بنائے گئے تو ان میں سے صرف ایک کا عمل جائز نہیں ہوگا۔ ھ۔ المحیط۔
نمبر ۴۔ اگر قاضی نے نابالغہ لڑکی کا نکاح اپنے لڑکے سے کر دیا تو جائز نہ ہوگا۔ بخلاف باقی دوسرے اولیاء کے۔ التجنیس والمزید۔ لیکن امام قاضی کے مثل ہے۔ م۔

ویجوز لابن العم ان یزوج بنت عمہ من نفسہ وقال زفرؒ لایجوز......الخ
چچازاد بھائی کے لئے یہ جائز ہے کہ اپنی چچازاد بہن کا نکاح خود سے کرلے۔ ف۔ بشرطیکہ وہ نابالغہ ہو اور اس بھائی کے علاوہ دوسرا کوئی ولی بھی نہ ہو۔ ع۔ وقال زفر الخ اور زفرؒ نے کہا ہے کہ جائز نہیں ہے۔ ف۔ اور اگر لڑکی بالغہ ہو تو اس کی بھی اجازت ضروری ہے۔ ع۔ د۔ واذا اذنت الخ اور اگر عورت نے ایک مرد کو یہ کہہ کر اجازت دی یعنی وکیل بنایا کہ اس عورت یعنی مجھ سے نکاح کرے۔ اس پر اس مرد وکیل نے دو گواہوں کی موجودگی میں اس سے نکاح کر لیا تو جائز ہوا۔ ف۔ یعنی دو گواہوں کے سامنے کہا کہ تم گواہ رہو کہ میں نے فلانہ بنت فلاں بن فلاں سے اس کی اجازت کے مطابق نکاح کر لیا۔ وقال زفر الخ اور زفرؒ و شافعی نے کہا ہے کہ جائز نہیں ہے۔

لھما ان الواحد لایتصور ان یکون مملکا ومتملکا کمافی البیع......الخ
ان دونوں یعنی زفرؒ شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ ایک ہی شخص کے بارے میں یہ تصور نہیں ہو سکتا ہے کہ وہی مالک بنانے والا اور وہی مالک بننے والا ہو۔ جیسا کہ بیع میں ہے۔ ف۔ کہ وہ تنہا بیع کا متولی نہیں ہو سکتا ہے۔ الا ان الخ البتہ ان دونوں حضرات کے قول میں اتنا فرق ہے کہ شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ولی میں مجبوری ہوتی ہے، کیونکہ اس کے سوا دوسرا متولی نہیں ہوتا ہے۔ ف۔ اسی بناء پر پہلے مسئلہ میں چچازاد بھائی ضرورت کی وجہ سے دونوں جانب کا متولی ہو گیا۔ ولا ضرورۃ الخ اور وکیل میں کچھ ضرورت نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ کوئی دوسرا بھی وکیل بن سکتا ہے۔

ولنا ان الوکیل فی النکاح معبر وسفیر والتمانع فی الحقوق دون التعبیر......الخ
اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نکاح میں وکیل محض بات پہونچانے والا اور سفیر ہے۔ ف۔ بعد میں اس پر کوئی ذمہ داری نہیں رہتی ہے۔ والتمانع الخ اور منافات حقوق میں ہے۔ تعبیر میں نہیں ہے۔ ف۔ یعنی حقوق میں ایک ہی شخص مالک بنانے والا اور مالک ہونے والا نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ دونوں میں بہت دور کا فاصلہ اور منافات ہے۔ اور مالک بنانے سے مراد ہے عورت کی طرف سے بولنا اور مالک ہونے سے مراد ہے اپنی طرف سے کچھ انکار نہ کرنا۔ ولا ترجع الخ اور نکاح کے حقوق وکیل سے متعلق نہیں ہوتے ہیں ف اس لئے وہ ذمہ دار نہیں ہے۔ بلکہ وہ صرف ایک کی بات اس تک پہونچاتا ہے۔ اسی لئے ایک ہی شخص دونوں جانب کا متولی ہو سکتا ہے۔ بخلاف البیع الخ بخلاف بیع کے کیونکہ بیع کا وکیل خود تمام کام انجام دیتا ہے۔ حتی رجعت الخ یہاں تک کہ بیع کے حقوق اس کے وکیل سے متعلق ہو جاتے ہیں۔ ف۔ اسی لئے جب کسی نے کوئی چیز فروخت کی تو وہی اس کا

ذمہ دار بھی ہوگا۔ اور وہ صرف خبر پہونچانے والا اور سفیر نہ ہوگا۔ اس لئے بیع کے دونوں جانب کا متولی نہ ہوگا۔

واذاتولی طرفیہ فقولہ زوجت یتضمن الشطرین ولایحتاج الی القبول......الخ

اور جب نکاح کا وکیل نکاح کے دونوں حصوں یعنی ایجاب وقبول کا متولی ہو گیا تو اس کا یہ کہنا کہ میں نے نکاح کر دیا دونوں حصوں میں یعنی ایجاب وقبول کو شامل ہے۔ ف۔ یعنی اس وکیل نے کہا کہ زوجت فلانۃ من نفسی میں نے فلانہ بنت فلاں بن فلاں کا خود سے نکاح کر لیا۔ الخلاصہ۔ ھ۔ تو نکاح پورا ہو گیا۔ ولایحتاج الخ اور قبول کا محتاج نہیں ہے۔ ف۔ یعنی میں نے قبول کر لیا کہنے کی کچھ ضرورت نہیں ہے۔ کیونکہ نکاح کرنے کے معنی یہی ہیں کہ اس کی طرف سے ایجاب اور اپنی طرف سے قبول کیا۔ م۔ اگر کسی عورت نے مرد کو یا مرد نے عورت کو یہ کہتے ہوئے اپنا وکیل بنایا کہ تم جس سے چاہو اسی سے میرا نکاح کر دو۔ اس پر اس وکیل نے خود سے اس کا نکاح کر لیا تو یہ نکاح صحیح نہ ہوگا۔ التجنیس والمحیط۔ کیونکہ اس میں وکیل کو صرف کام کرنے والا قرار دیا گیا ہے۔ اور اگر وکیل نے اپنی چھوٹی لڑکی یا کسی بھی ایسی چھوٹی بچی کا نکاح کر دیا جس کا ولی موجود ہو یا اپنے باپ یا بیٹے سے نکاح کر دیا تو نکاح صحیح نہیں ہوگا۔ لیکن بالغہ ہونے کی صورت میں اختلاف ہے۔ اور اگر اپنی بالغہ بہن سے نکاح کر دیا تو بالاتفاق جائز ہوگا۔ المحیط۔ ق۔ اگر عورت کے وکیل نکاح نے اسکا غیر کفو میں نکاح کر دیا تو وہ بالاتفاق باطل ہوگا۔ اور اگر مہر میں غبن فاحش کی حد سے کم سے نکاح کر دیا تو امام اعظمؒ کے نزدیک جائز ہوگا بخلاف صاحبین کے۔ ق۔ خ۔ مرد نے اپنے وکیل کو کسی معین قبیلہ میں اپنا نکاح کرنے کے لئے کہا لیکن اس نے کسی دوسرے قبیلہ میں کر دیا۔ یا عام دستور میں جتنا مہر نقد دیا جاتا ہے اس سے بہت بڑھا کر نقد مہر کر دیا۔ یا کوئی نقصان دہ مخالفت کی تو وہ نکاح بالاتفاق جائز نہ ہوگا۔ اور اگر مہر میں غبن فاحش کی زیادتی کی یعنی بہت زیادہ مہر مقرر کر دیا تو وہی اختلاف اس میں بھی ہوگا۔ ح۔ ھ۔

قال وتزویج العبدوالامۃ بغیراذن مولاھما موقوف فان اجازالمولی جاز وان ردہ بطل وکذلک لوزوج رجل امرأۃ بغیر رضاھا اورجلا بغیر رضاہ وھذا عندنافان کل عقدصدرمن الفضولی ولہ مجیزانعقد موقوفا علی الاجازۃ وقال الشافعیؒ تصرفات الفضولی کلھاباطلۃ لان العقدوضع لحکمہ والفضولی لایقدر علی اثبات الحکم فتلغو ولنا ان رکن التصرف صدرمن اھلہ مضافاالی محلہ ولاضرر فی انعقادہ فینعقد موقوفاحتے اذارای المصلحۃ فیہ ینفذہ وقدیتراخی حکم العقدعن العقد٥

ترجمہ: کسی دوسرے شخص کے غلام یا باندی کا اس کے مالک کی اجازت کے بغیر نکاح کرنے سے موقوف رہے گا۔ اس کے بعد اگر اس کا مولی اس کی اجازت دے دے تو وہ مکمل ہو جائے گا اور اگر انکار کر دے تو باطل ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر کسی شخص نے کسی عورت یا کسی مرد کا اس کی اجازت کے بغیر نکاح کر دیا ہو تو بھی یہی حکم ہوگا۔ یہ حکم ہمارے نزدیک ہے۔ کیونکہ ہر وہ عقد جو ایک اجنبی کی جانب سے ہو اور اس کی اجازت دینے والا بھی موجود ہو تو وہ منعقد ہو جائے گا مگر اجازت پر موقوف رہے گا۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ فضولی اور اجنبی کے تصرفات سب باطل ہوتے ہیں۔ کیونکہ عقد تو اپنے حکم کے واسطے موضوع ہے۔ اور فضولی کو حکم ثابت کرنے کی قدرت نہیں ہے اس لئے وہ عقد لغو ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ تصرف کا رکن یعنی ایجاب وقبول صادر ہوا ہے اس کے اہل ولیاقت والے کی جانب سے حالانکہ وہ اپنے محل کی طرف مضاف ہے اور اس عقد کو (فوری طور سے) صحیح مان لینے یا منعقد کر لینے میں کوئی نقصان بھی نہیں ہے۔ اسی لئے موقوف منعقد ہوتا ہے۔ اور جب اسی کے مان لینے اور نافذ کر لینے میں مصلحت سمجھتا ہے تو نافذ کر لیتا ہے۔ صرف یہ ہوا کہ عقد ہو جانے کے بعد اس کے حکم کے نفاذ میں تاخیر ہوتی ہے۔

توضیح: فضولی کے نکاح وغیرہ کرانے کی بحث۔ ائمہ کا اختلاف ان کے دلائل

قال وتزویج العبدوالامۃ بغیراذن مولاھما موقوف فان اجازالمولی جاز ......الخ

فرمایا۔ غلام اور باندی کا نکاح کرانا۔ ف۔ خود یا غیر کے فعل سے۔ ہر ایک کے مولی کے اجازت کے بغیر۔ موقوف۔ موقوف ہے۔ ف۔ یعنی منعقد ہو گیا۔ مگر اس کا اثر نافذ ہونے کے لئے وہ ان کے مولی کی اجازت پر موقوف رہے گا۔ فان اجاز الخ یعنی اگر مولی نے اجازت دیدی تو وہ عقد جائز ہو گیا یعنی لازم ہو گیا اور اگر رد کر دیا تو باطل ہو گیا و کذالك الخ اسی طرح اگر کسی نے کسی عورت کا اس کی اجازت کے بغیر نکاح کر دیا تو یہ نکاح بھی موقوف رہے گا۔ ف۔ مثلاً زید نے ایک مجلس میں کہا کہ میں نے ہندہ بنت فلاں بن فلاں کا اس مرد سے نکاح کر دیا اور اس مرد نے یا اس کی طرف سے اس فضولی نے قبول کر لیا۔ اور رجلا الخ یا کسی مرد کا اس کی اجازت کے بغیر نکاح کر دیا۔ ف۔ مثلاً یوں کہا میں نے بکر بن فلاں کا اس عورت ہندہ سے نکاح کر دیا اور ہندہ نے یا ہندہ کی طرف سے بھی کسی فضولی نے قبول کر لیا تو وہ نکاح ان دونوں بکر اور ہندہ کی اجازت پر موقوف رہے گا۔ جبکہ انہیں ابھی اس کا علم نہیں ہے۔ اس لئے معلوم ہونے کے بعد اگر قبول کر لیا اور اس کی اجازت دیدی تو وہ لازم ہو گیا ورنہ باطل ہو گیا۔ وھذا عندنا الخ یہ حکم ہمارے نزدیک ہے۔ کیونکہ ہر وہ عقد (خواہ نکاح ہو یا بیع وغیرہ ہو) جسے کسی فضولی نے کیا۔ ف۔ جو نہ وکیل ہو اور نہ ایلچی ہو۔ ولہ مجیز اور اس عقد کا کوئی اجازت دینے والا ہو۔ ف۔ جس کی اجازت کے بغیر وہ معاملہ مکمل نہ ہو گا۔ العقد الخ تو وہ منعقد ہو جائے گا مگر موقوف رہے گا۔

وقال الشافعیؒ تصرفات الفضولی کلھا باطلة لان العقد وضع لحکمه والفضولی ......الخ

اور شافعیؒ نے کہا ہے کہ ایسے فضولی کے تمام تصرفات باطل ہوتے ہیں۔ لان العقد الخ کیونکہ عقد تو اپنے حکم کے واسطے موضوع ہے۔ اور فضولی کو حکم نافذ کرنے کی قدرت نہیں ہے اس لئے وہ عقد لغو ہو گیا۔ ف۔ اور لغو کام باطل ہوتا ہے۔ کیونکہ فضولی سے یہ نہیں ہو سکتا ہے کہ اس عقد کا ثمرہ بھی خود ظاہر کرے بلکہ یہ تو میاں اور بیوی کے اختیار میں ہے۔ ولنا ان الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ تصرف کا رکن یعنی ایجاب و قبول ایسے شخص سے ثابت ہوا جس میں اس کی لیاقت اور اہلیت موجود ہے اور اس کی اضافت اس کے محل کی طرف ہو رہی ہے۔ ف۔ اس لئے فوری طور سے منعقد ہو جائے گا اور لغو نہ ہو گا۔ ولاضرر الخ اور اس کے منعقد ہو جانے میں کوئی نقصان بھی نہیں ہے۔ ف۔ اس کے لازم ہو جانے میں نقصان ہے۔ فینعقد الخ تو یہ موقوف ہو کر منعقد ہو جائے گا۔ یہاں تک کہ اگر مولی مرد یا عورت مصلحت سمجھیں گے تو اسے نافذ کر دیں گے۔ ف۔ ورنہ باطل کر دیں گے۔ وقد یتراخی الخ البتہ عقد سے اس کا حکم موخر ہو جائے گا۔ ف۔ یعنی جس وقت عقد تھا اس کے بعد صاحب عقد نے نافذ کیا۔ اس وقت حکم آگیا۔ یہ کہنا صحیح نہ ہو گا کہ یہ عقد حکم سے خالی اور لغو ہے۔

ومن قال اشھدوا انی قدتزوجت فلانة فبلغھا الخبرفاجازت فھوباطل و ان قال آخراشھدوا انی زوجتھا منه فبلغھا الخبر فاجازت جاز و کذلك انکانت المرأة ھی التی قالت جمیع ذلك وھذاعندابی حیفة ومحمد وقال ابویوسف اذازوجت نفسھا غائبا فبلغه فاجازجاز و حاصل ھذا ان الواحد لایصلح فضولیا من الجانبین اوفضولیا من جانب واصیلا من جانب عندھما خلافاله ولوجری العقدبین الفضولیین اوبین الفضولی والاصیل جاز بالاجماع ھویقول لوکان ماموراًمن الجانبین ینفذفاذاکان فضولیایتوقف وصار کالخلع والطلاق والاعتاق علی مال○

ترجمہ۔ اور جس نے کہا تم لوگ گواہ رہو کہ میں نے فلاں عورت سے نکاح کر لیا ہے پھر یہ خبر جب اس عورت تک پہونچی تو اس نے اس کی اجازت دیدی یا قبول کر لیا تو یہ نکاح باطل ہو گا۔ اور اگر دوسرے شخص نے کہا کہ تم لوگ اس بات پر گواہ رہو کہ میں نے اس عورت کا نکاح اس مرد سے کر دیا ہے پھر یہ خبر اس عورت کو جب پہونچی اور اس نے اجازت دیدی تو یہ نکاح صحیح ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر یہ عورت وہی ہو جس نے یہ ساری باتیں کہی ہوں۔ یہ ساری تفصیل امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر عورت نے اپنا نکاح غائب مرد سے کر لیا۔ پھر اس مرد کو جب اس کی خبر پہونچی تو اس نے اسے

قبول کر لیا تو واقعۃً صحیح ہو جائے گا۔ اس اختلاف کا حاصل یہ ہوا کہ ایک ہی شخص دونوں طرف سے فضولی یا ایک جانب سے فضولی اور دوسری جانب سے اصولی ہونے کی طرفین کے نزدیک صلاحیت نہیں رکھتا ہے۔ لیکن ابو یوسفؒ کا اس میں اختلاف ہے۔ اور اگر کوئی عقد دو فضولیوں یا ایک فضولی اور ایک اصیل کے درمیان طے ہو تو بالا جماع جائز ہوگا۔ وہ یعنی ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر ایک شخص دونوں جانب سے وکیل ہوتا تو نکاح نافذ ہو جاتا۔ اب جبکہ وہ فضولی ہے تو وہ موقوف رہے گا اور ایسا ہو جائے گا جیسے خلع اور مال کے عوض طلاق یا مال کی شرط پر آزادی۔

توضیح: امام ابو حنیفہ اور امام محمدؒ کے نزدیک ایک ہی شخص دونوں طرف سے فضولی یا ایک طرف سے فضولی اور دوسری طرف سے اصیل ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے

ومن قال اشهدوا انی قدتزوجت فلانة فبلغها الخبر فاجازت فهو باطل ......الخ

اور جس مرد نے کہا کہ تم لوگ گواہ رہو کہ میں نے فلانی عورت کو اپنے نکاح میں لے لیا ہے۔ **فبلغها الخ** پھر اس عورت کو خبر پہونچی تو اس نے اجازت دیدی تو یہ باطل ہے۔ ف۔ بلکہ اسی مجلس میں قبول کرنا بھی لازم ہے۔ **وان قال الخ** اور اگر (اسی مجلس میں) دوسرے نے کہدیا کہ تم گواہ رہو کہ میں نے اس عورت کا اس مرد سے نکاح کر دیا ہے۔ ف۔ یا یہ کہا کہ میں نے اس عورت کی طرف سے قبول کیا ہے۔ **فبلغها الخ** پھر اس عورت کو خبر پہونچی اور اس نے اجازت دیدی تو عقد جائز ہو گیا۔ **وکذلک الخ** اسی طرح اگر عورت نے سب کچھ کہا ہو۔ ف یعنی عورت نے گواہوں کی مجلس میں کہا کہ تم گواہ رہو کہ میں نے اپنے آپ کو فلاں بن فلاں کے نکاح میں دے دیا۔ پس اگر اس کے بعد کسی نے قبول کیا بلکہ مرد کو خبر پہونچادی اور اس نے قبول کیا تو باطل ہوگا اور اگر کسی فضولی نے قبول کیا پھر مرد نے اجازت دی تو جائز ہوگا۔ یہ تفصیل امام ابو حنیفہ اور محمدؒ کے نزدیک ہے۔

وقال ابو یوسف اذا زوجت نفسها غائبا فبلغه فاجاز جاز وحاصل هذا ان الواحد.....الخ

اور ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ اگر عورت نے خود کو مرد غائب کے نکاح میں دیا پس اس غائب کو خبر پہونچی اور اس نے اجازت دی تو عقد جائز ہوا۔ ف۔ اسی طرح مرد کی جانب سے ہے۔ ع۔ **وحاصل هذا الخ** اس اختلاف کا حاصل یہ ہوا کہ امام ابو حنیفہ و محمدؒ کے نزدیک تنہا آدمی دونوں طرف سے فضولی یا ایک طرف سے فضولی اور دوسری طرف سے اصیل نہیں ہو سکتا ہے۔ لیکن ابو یوسفؒ کے نزدیک ہو سکتا ہے۔ **ولو جری الخ** اور اگر یہ عقد یعنی ایجاب و قبول دو فضولیوں میں سے (ایک مرد کی طرف سے اور دوسرا عورت کی طرف سے) یا ایک فضولی اور ایک اصیل میں جاری ہوا تو بالا جماع جائز ہوگا۔ ف۔ بشرطیکہ مجلس ایک اور دو گواہ موجود ہوں۔

هو یقول لو کان مامورا من الجانبین ینفذ فاذا کان فضولیا یتوقف وصار کالخلع ......الخ

ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص دونوں طرف سے وکیل تو نکاح نافذ ہو جاتا۔ مگر اب جب کہ فضولی ہے تو نکاح صحیح ہو کر موقوف ہو جانا چاہئے۔ ف۔ اس طرح ایک ہی شخص دونوں طرف سے فضولی ہے تو نکاح صحیح ہو کر موقوف ہو جانا چاہئے۔ ف۔ اس طرح ایک ہی شخص دونوں طرف سے فضولی ہو سکتا ہے۔ **وصار الخ** اور ایسا ہو گیا جیسے خلع اور مال کے عوض طلاق یا مال کے عوض آزادی۔ ف۔ کیونکہ ان سب میں بھی ایجاب کے قبول کرنے کی ضرورت ہے۔ پس اگر شوہر نے کہا کہ میں نے اتنے مال یا سامان پر اپنی بیوی سے خلع کیا ہے اور مجلس میں کسی نے قبول نہ کیا بعد میں عورت کو اس کی خبر پہونچی اور سنتے ہی اس نے قبول کر لیا تو بالاتفاق جائز ہوگا۔ اسی طرح کسی نے کہا میں نے اتنے مال کے عوض طلاق دی یا اتنے مال کے عوض اپنا غلام آزاد کیا پھر عورت اور غلام کو خبر پہونچی اور اس نے قبول کر لیا تو جائز ہوگا۔ لہٰذا اسی طرح عقد نکاح میں بھی ہونا چاہئے۔ اجازت پر موقوف ہو۔

ولهما ان الموجود شطر العقدلانه شطرحالة الحضرة فكذاعندالغيبة وشطر العقد لايتوقف على ماوراء المجلس كمافى البيع بخلاف المامورمن الجانبين لانه ينتقل كلامه الى-العاقدين وماجرى بين الفضوليين عقدتام و كذا الخلع واختاه لانه تصرف يمين من جانبه حتى يلزم فيتم به ومن امرجلا ان يزوجه امرأة فزوجه اثنتين فى عقدة لم تلزمه واحدة منهما لانه لاوجه الى تنفيذ هما للمخالفة ولا الى التنفيذ فى احد هما غير عين للجهالة ولا الى التعيين لعدم الاولوية فتعين التفريق○

ترجمہ: ان دونوں یعنی طرفین کی دلیل یہ ہے کہ جو کچھ موجود ہے وہ عقد کا آدھا حصہ ہو یعنی صرف ایجاب پایا گیا ہے۔ کیونکہ حاضری کی حالت میں وہ نصف ہے تو غائب ہونے کی حالت میں بھی نصف ہے۔ اور نصف عقد مجلس کے سوائے پر موقوف نہیں رہتا ہے۔ جیسے بیع میں ہے۔ بخلاف اس اکیلے وکیل کے جو دونوں طرف سے مقرر کیا گیا ہو کیونکہ وکیل کا کلام دونوں عاقدوں کی طرف منتقل ہو جاتا ہے اور جو عقد کہ دو فضولیوں میں جاری ہوا ہو پورا عقد ہے۔ اور یہی حکم خلع اور اس کی دونوں بہنوں کا ہے۔ کیونکہ یہ تو شوہر یا مولیٰ کی طرف سے قسم کا تصرف ہے یہاں تک کہ وہ لازم ہو جاتا ہے۔ تو یہ قول شرطیہ صرف شوہر یا مولیٰ کے ساتھ پورا ہو جاتا ہے۔ اور اگر کسی شخص نے دوسرے سے کہا کہ ایک عورت سے میرا نکاح کر دو۔ لیکن اس نے ایک ہی مجلس میں دو عورتوں سے نکاح کر دیا تو اس ایک موکل کے لئے ان دونوں میں سے ایک بھی لازم نہ ہو گی۔ کیونکہ وکیل نے موکل کی مخالفت کی ہے اس لئے دونوں کے نکاح کو اس پر لازم کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے اور نہ ہی دونوں عورتوں میں سے کسی ایک غیر معین کے نکاح کو جہالت پائے جانے کے باوجود نافذ کرنے کی کوئی وجہ ہے اور نہ کسی ایک معین کو نافذ کرنے کی کوئی وجہ ہے۔ کیونکہ ان میں سے کسی ایک کو دوسرے پر اولویت بھی نہیں ہے۔ اس لئے تفریق ہی لازم ہو گی۔

توضیح: فضولی کی طرف سے نکاح وغیرہ کسی عقد کے نافذ ہونے کے سلسلہ میں طرفین کی دلیل

ولهما ان الموجود شطر العقدلانه شطرحالة الحضرة فكذاعندالغيبة ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ فكذاعندالغيبة تو غائب ہونے کے حالت میں بھی نصف ہے۔ ف۔ بہر حال ایک سے صرف آدھا عقد حاصل ہوتا ہے۔ وشطر العقد الخ اور نصف کے سوائے پر موقوف نہیں رہتا ہے۔ جیسے بیع میں ہے۔ ف۔ کہ اگر بائع یا مشتری نے ایجاب کیا اور دوسرے نے قبول کیا تھا کہ مجلس بدل گئی۔ اس طرح سے کہ فوراً کسی دوسرے کام میں لگ گیا یا بیٹھا تھا تو کھڑا ہو گیا تو وہ ایجاب باطل ہو گیا اور خارج مجلس پر موقوف نہ رہا۔ ایسا ہی عقد نکاح میں ہو گا۔ بخلاف المامور الخ بخلاف اس تنہا وکیل کے کہ اسے دونوں جانب سے وکالت سونپی گئی ہو۔ ف۔ تو وہ عقد نکاح انجام دینے میں خود عاقد نہیں ہو گا بلکہ صرف دونوں کی طرف سے ایک کی دوسرے کو باتیں پہونچانے والا ہے۔

لانه ينتقل الخ کیونکہ وکیل کی گفتگو دونوں فریقوں کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔ ف۔ اس طرح اس نے ایک کا ایجاب اور دوسرے کا قبول دوسرے تک پہونچا دیا۔ اسی واسطے اس کے بعد وہ کسی بات کا ذمہ دار نہیں رہتا ہے۔ لیکن بیع کے معاملہ میں وکیل ذمہ دار رہتا ہے اس لئے ایک ہی شخص دونوں طرف کا ذمہ دار نہیں ہو سکتا ہے۔ الحاصل صرف بات پہونچا دینا یا زیادہ کی طرف سے ایک شخص کے لئے ممکن ہے۔ اور ایجاب یا قبول کا پیدا کرنا ایک شخص کی طرف سے ان دونوں میں سے صرف ایک ہی حصہ کا ہو سکتا ہے اور فضولی بھی ایجاب و قبول پیدا کرنے والا ہے تو اس سے ایک ہی جزو ممکن ہے۔ وماجرى الخ اور جو عقد دو فضولیوں میں واقع ہوا وہ تو پورا عقد ہے۔ ف۔ کہ ایک نے ایجاب کیا اور دوسرے نے قبول کیا۔

وكذا الخلع واختاه لانه تصرف يمين من جانبه حتى يلزم فيتم به ......الخ

اور یہی حکم خلع اور اس کی دونوں بہنوں (مشترک مسئلوں) ف یعنی مال کے عوض طلاق اور آزاد کرنے کا حکم ہے کہ یہ سب بھی مکمل عقود ہیں۔ لانہ تصرف الخ کیونکہ یہ تو شوہر یا مولیٰ کی طرف سے قسم کا تصرف ہے یہاں تک کہ وہ لازم ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی گویا شوہر نے کہا کہ اگر میری بیوی نے مجھے اتنا مال دیا تو میں نے اس کو طلاق دی تو یہ قسم یعنی شرط پر متعلق کرنا ہوتا ہے۔ اسی بناء پر لازم ہو جاتا ہے۔ اور اس کے بعد شوہر کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے کہ اپنی بات سے پھر جائے۔ اور اگر صرف ایجاب ہوتا تو اپنی بات واپس لے سکتا تھا۔ فیتم بہ الخ تو یہ شرطیہ قول صرف شوہر یا مولیٰ کے ساتھ ہی پورا ہو جاتا ہے۔ ف۔ اسے پورا کرنے کے لئے دوسرے کو کچھ کہنے کی ضرورت نہیں ہے۔ پھر اگر شرط پائی گئی یعنی عورت نے خلع یا طلاق کا مال دیا۔ یا غلام نے اپنی آزادی کے لئے مال دیا تو جزاء لازم آئی یعنی طلاق یا آزادی ہو گئی۔ خلاصہ یہ ہوا کہ طلاق و خلع و عتاق میں ایجاب و قبول کا عقد نہیں ہے بلکہ شرط ہے کہ وہ شوہر یا مولیٰ کے قول پر پوری ہو جائے۔ البتہ عورت کی طرف سے یہ مالی تصرف ہے یہاں تک کہ اگر عورت نے کہا کہ میں نے اپنے شوہر سے ہزار درہم پر خلع قبول کر لیا اور مجلس میں کسی فضولی نے جواب نہ دیا پھر شوہر کو خبر پہونچی اور اس نے قبول کیا تو صحیح نہیں ہوگا۔ اسی طرح سے غلام کی طرف سے بھی مالی تصرف ہے۔ مفع۔ ع۔

ومن امر رجلا ان یزوجہ امراۃ فزوجہ اثنتین فی عقدۃ لم تلزمہ واحدۃ منہما ......الخ

اور اگر ایک مرد نے کسی کو اپنے لئے ایک عورت کے ساتھ نکاح کرنے کا وکیل بنایا۔ ف۔ اور وکیل نے تعداد کے اعتبار سے اس کی مخالفت کی۔ فزوجہ الخ اس طرح سے کہ ایک ساتھ دو عورتوں سے اس کا نکاح کر دیا تو موکل کے لئے ان دونوں میں سے ایک بھی لازم نہ ہوگی۔ (ایک سے بھی نکاح نہ ہوگا) ف۔ یہی صحیح ہے۔ قاضی خان۔ لانہ لاوجہ الخ کیونکہ مخالفت کرنے کی وجہ سے ان دونوں میں سے کسی کا بھی عقد نافذ کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ ولا الیٰ الخ اور اس کی بھی گنجائش نہیں ہے کہ ان دونوں میں سے ایک کو معین کئے بغیر اس کے ساتھ نکاح مان لیا جائے کیونکہ جہالت باقی رہ جائے گی۔ ف۔ سوائے نقصان کے کوئی فائدہ نہ ہونے کی وجہ سے۔

ولا الی التعیین لعدم الاولویۃ فتعین التفریق......الخ

اور اس کی بھی گنجائش نہیں رہتی ہے کہ ان دونوں میں سے کسی ایک معین کا نکاح مان لیا جائے۔ کیونکہ اس کی بہتری اور برتری کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ فتعین التفریق الخ تو یہ بات طے پائی کہ سب میں تفریق کر دی جائے۔ ف۔ بلکہ یہ متعین ہو گیا کہ نکاح لازم نہ ہو لیکن اگر موکل نے دونوں کو یا کسی ایک معین کو جائز رکھا یعنی نکاح کی رضامندی ظاہر کر دی تو وہ درست ہو جائے گا اور اگر وکیل نے دو مجلسوں میں دو عورتوں سے نکاح کیا ہو تو پہلی عورت کا نکاح صحیح ہوگا اور دوسرا باطل۔ اور اگر موکل نے کسی خاص عورت سے نکاح کرانے کے لئے وکیل سے کہا لیکن اس کے ساتھ ہی دوسری عورت کا بھی نکاح کر دیا تو جسے معین کیا تھا تو اس سے نکاح ہو جائے گا البتہ دوسری کا موقوف رہے گا کہ اگر یہ موکل اسے بھی مان لے تو اس سے بھی صحیح ہو جائے گا۔ یہ سارے مسائل مصنفؒ کے اشارہ دلیل سے معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن دوسری شرحوں میں اس کی تصریح بھی کر دی ہے۔

ومن امرہ امیر بان یزوجہ امرأۃ فزوجہ امۃ لغیرہ جاز عندابیحنیفۃ رجوعا الی اطلاق اللفظ وعدم التھمۃ وقال ابویوسف ومحمدؒ لایجوز الا ان یزوجہ کفوا لان المطلق ینصرف الی المتعارف وھو التزوج بالاکفاء قلنا العرف مشترک اوھو عرف عملی فلایصلح مقیدا وذکر فی الوکالۃ ان اعتبار الکفاءۃ فی ھذا استحسان عندھما لان کل احدلا یعجز عن التزوج بمطلق الزوج فکانت الاستعانۃ فی التزوج بالکفو واللہ اعلم٥

ترجمہ۔ اور اگر کسی امیر نے کسی شخص کو حکم دیا کہ میرا نکاح کسی عورت سے کر دو۔ پھر وکیل نے اپنی باندی سے نہیں بلکہ کسی غیر کی باندی سے اس کا نکاح کر دیا تو ابو حنیفہؒ کے مذہب کے مطابق یہ جائز ہوگا کیونکہ اس نے کہتے وقت مطلقاً عورت کہا تھا۔ نیز اس وکیل پر تہمت لگانے کا بھی موقع نہیں ہے۔ اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ نکاح جائز نہیں ہوگا مگر اسی وقت جبکہ کفو کے اندر

کیا ہو کیونکہ لفظ مطلقاً بولنے سے وہی مراد ہوگا جو متعارف ہوگا۔ اس جگہ اس سے مراد ہوگا کفو میں کرنا۔ اس کے جواب میں ہم نے کہا ہے کہ عرف مشترک ہے یا یہ کہ کفو کا رواج عملی ہے تو اس لئے وہ لفظ کو خاص کرنے کے لائق نہیں ہے۔ اور کتاب الوکالۃ میں ذکر کیا ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک اس مسئلہ میں عورت کے کفو ہونے کا اعتبار کرنا بطور استحسان ہے۔ کیونکہ مطلق عورت سے نکاح کر لینے میں کوئی بھی عاجز نہیں ہے۔ اس لئے نکاح میں دوسرے سے مدد لینے کا مطلب کفو میں کرنا ہے۔ واللہ اعلم۔

توضیح: کسی کو مطلق عورت سے نکاح کرنے کے لئے اپنا وکیل بنایا اور اس نے ایک باندی سے نکاح کر دیا۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

ومن امره امير بان يزوجه امرأة فزوجه امة لغيره جاز عندابيحنيفة ......الخ

کسی امیر نے کسی کو حکم دیا اگرچہ وہ قریش کے امراء میں سے ہو۔ جامع صغیر۔ بان یزوجه الخ کہ اس کے (امیر) کے ساتھ وہ کسی عورت کا نکاح کرا دے۔ فزوجه الخ چنانچہ اس وکیل نے ایک باندی کے ساتھ اس کا نکاح کر دیا۔ ف۔ پس اگر وکیل نے اپنی باندی سے نکاح کیا ہو تو بالاجماع جائز نہیں ہوگا۔ ق۔ اور اگر غیر کی باندی سے نکاح کیا ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز ہوگا۔ رجوعاً الی الخ لفظ کے مطلق ہونے کا خیال کرتے ہوئے۔ اور تہمت نہ ہونے کی وجہ سے۔ ف۔ یعنی اس امیر نے لفظ عورت کو مطلقاً کہا جس میں آزاد کے ساتھ باندی بھی شامل ہوتی ہے۔ اسی پر وکیل نے عمل کیا۔ اور چونکہ خود وکیل کی باندی نہیں ہے اس لئے اس پر منفعت کا الزام اور اتہام نہیں لگ سکتا ہے بلکہ وہ غیر کی باندی ہے اس لئے جائز ہوا۔

وقال ابو سف ومحمدؒ لايجوزالا ان يزوجه كفوالان المطلق ينصرف الى المتعارف ..... الخ

اور امام ابو یوسف و محمدؒ نے کہا ہے کہ جائز نہیں ہے مگر یہ کہ اس امیر کا نکاح اس کے کفو کی عورت سے کرائے۔ ف۔ اس جگہ اس شخص سے مراد عام ہے کہ خواہ امیر ہو یا کوئی اور ہو جو آزاد مرد ہو۔ لان المطلق الخ کیونکہ مطلق سے متعارف مراد ہوتا ہے۔ یعنی جس کا رواج ہو وہی مراد ہوگا۔ اس جگہ ہمسر اور کفو کی عورتیں ہی مراد ہوں گی۔ ف۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ صاحبین کے نزدیک عورت کی طرف سے بھی کفو ہونا معتبر ہے۔ القاضی خان۔

قلنا العرف مشترك اوهوعرف عملي فلايصلح مقيدا ......الخ

ہم جواب دینگے کہ یہ رواج تو مشترک ہے۔ ف۔ کیونکہ آزاد مرد بھی تو باندیوں سے نکاح کرتے ہیں۔ او هو الخ یا یہ کہ کفو کا رواج عملی رواج ہے تو وہ لفظ کو خاص نہیں کر سکتا ہے۔ ف۔ بلکہ عرف لغوی ہوتا تو اسے خاص کر سکتا تھا۔ م۔ اگر اندھی، کانی، لنگڑی، لولی، دیوانی، بدصورت یا ہاتھ پاؤں کٹی سے نکاح کر دیا تو بھی بقول ابو حنیفہؒ جائز ہوگا اور اگر عورت کی طرف سے وکیل ہو اور غیر کفو میں نکاح کر دیا تو بالاجماع جائز نہ ہوگا اور اگر کفو تو ہو مگر اندھا، لولا، لنگڑا، خصی یا نامرد ہو تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز ہوگا۔ القاضی خان۔ ھ۔

وذكرفي الوكالة ان اعتبار الكفاة في هذا استحسان عندهما لان كل احدلا يعجز ......الخ

اور کتاب مبسوط کی کتاب الوکالہ میں مذکور ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک اس مسئلہ میں عورت کے کفو ہونے کا اعتبار بطور استحسان ہے۔ ف۔ یعنی قیاس تو یہ چاہتا ہے کہ حکم مطلق ہو خواہ عورت کفو ہو یا نہ ہو جیسا کہ امام اعظمؒ نے کہا ہے۔ لیکن استحسان یہ ہے کہ عورت کے لئے بھی وکالت کفو کے اندر مخصوص ہوگی۔ لان کل الخ کیونکہ مطلق عورت (اندھی، دھندھی، بدتر) سے اگر چاہے تو ہر شخص نکاح کر سکتا ہے اور نکاح کر لینے سے کوئی بھی عاجز نہیں ہے تو وکیل سے کفو کی عورت سے نکاح کرانے میں مدد لینی ہوتی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

ف۔ لیکن اس توجیہ سے تو لازم آئے گا کہ کفو میں ہونا چاہئے اور موکل کے لائق عام رواج کے مطابق ہو۔ یہاں تک کہ وہ

بدصورت اور مکروہ بھی نہ ہو۔ اور عینی میں خلاصہ سے نقل کیا ہے کہ اگر ایسی چھوٹی لڑکی سے کردیا جو جماع کے لائق نہ ہو۔ یا قرناء یا رتقاء۔ (رتقاء ایسی عورتیں جن کے پیشاب گاہ کے اوپر ایسی کوئی چیز ابھر گئی ہو جس کی وجہ سے جماع کرتے وقت رکاوٹ ہوتی ہو۔ (قاسی) اور شادی شدہ ہو تو بالا جماع اس سے جماع جائز نہیں ہے۔ انتہی۔ معلوم ہونا چاہئے کہ بہت مکروہ یا عیب دار عورت بھی نفیس مزاج شخص کے لئے طبعاً قابل جماع نہیں ہوتی ہے۔ لہٰذا یہ بھی رتقاء کے حکم میں ہو گی۔ فافہم۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

چند ضروری مسائل

نمبر (۱) فضولی کو نکاح فسخ کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے۔

نمبر (۲) کسی نے کئی آدمیوں کو ایک عورت کے پاس منگنی کے لئے بھیجا۔ اس وقت باپ نے کہا کہ میں نے اسی مرد کے ساتھ اس کا نکاح کر دیا۔ پھر ان لوگوں میں سے ایک شخص نے فوراً کہا میں نے اس مرد کے لئے اس کا نکاح قبول کیا تو یہ جائز ہو گا۔ اس پر فتویٰ بھی ہے۔

باب المهر

قال ويصح النكاح وان لم يسم فيه مهرالان النكاح عقدانضمام و ازدواج لغة فيتم بالزوجين ثم المهرواجب شرعا ابانة لشرف المحل فلايحتاج الى ذكره لصحة النكاح وكذا اذاتزوجها بشرط ان لامهر لهالمابينا وفيه خلاف مالكؒ واقل المهر عشرة دراهم وقال الشافعيؒ مايجوزان يكون ثمنافي البيع يجوز ان يكون مهرالها لانه حقها فيكون التقدير اليهاo

ترجمہ۔ مہر کا باب۔ کہا۔ نکاح صحیح ہو جاتا ہے اگرچہ ذکر مہر کے بغیر ہو۔ کیونکہ لغت کے اعتبار سے نکاح ایسے عقد کا نام ہے جس میں ضم ہونا اور جفت ہونا پایا جائے اس لئے یہ نکاح صرف شوہر اور اس کی بیوی سے ہی پورا ہو جاتا ہے۔ پھر مہر شرعاً واجب ہے جو بیوی کی شرم گاہ کی شرافت کے اظہار کے طور پر لازم کیا جاتا ہے۔ اس لئے نکاح کے صحیح ہونے کے لئے اس کے اظہار کی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔ اسی طرح سے اگر عورت سے نکاح میں مہر کے نہ ہونے کی شرط لگائی ہو۔ جس کی وجہ ہم نے بیان کر دی ہے۔ اس مسئلہ میں امام مالکؒ کا اختلاف ہے اور مہر کی کم سے کم مقدار دس درہم ہوتی ہے۔ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ہر وہ چیز جو بیع میں قیمت کے طور پر ادا کی جاسکتی ہو وہ عورت کے لئے مہر بن سکتی ہے۔ کیونکہ یہ مہر بھی اس کا حق ہے اس لئے اس کا اندازہ بھی اسی کے ذمہ اور اسی کا حق ہو گا۔

توضیح: مہر کا بیان۔ مہر کیا چیز ہو سکتی ہے۔ اس کی کم سے کم مقدار۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

باب المهر...... الخ

یہ باب مہر کے بیان میں ہے۔ نکاح کے رکن اور شرط کے بیان کے بعد اب اس کا حکم بیان کرنا شروع کیا ہے۔ اس کے احکام میں سے ایک مہر بھی ہے۔ چنانچہ مبسوط میں صراحت کے ساتھ مذکور ہے۔ ن۔ ف۔ ع۔ قال ويصح: فرمایا اور نکاح صحیح ہو جاتا ہے اگرچہ عقد میں مہر کا بیان نہ ہو۔ ف۔ اسی پر اجماع ہے اور اللہ تعالیٰ نے ایسی عورت کے طلاق کا حکم بیان فرمایا ہے جس کو دخول سے قبل طلاق دی گئی ہو اور نکاح کے وقت اس کا مہر مقرر نہ کیا گیا ہو۔ اس سے یہ بات صراحۃً معلوم ہوئی کہ بیان مہر کے بغیر بھی عقد نکاح مکمل اور صحیح ہو چکا تھا ورنہ اسے طلاق نہ ہوتی۔ م۔ لان النكاح الخ کیونکہ نکاح لغت کے اعتبار سے ضم ہونے اور جفت ہونے کے عقد کا نام ہے۔ تو وہ شوہر اور بیوی سے ہی تمام ہو جائے گا۔ ف۔ اور اپنے تمام ہونے میں کسی دوسری چیز کا محتاج نہ ہو گا۔

ثم المهرواجب شرعا ابانة لشرف المحل فلايحتاج الى ذكره لصحة النكاح ......الخ

پھر مہر ایک شرعی واجب ہے۔ جو بیوی کے محل کی شرافت کے اظہار کے لئے لازم کیا گیا ہے۔ لہذا نکاح صحیح ہونے کے لئے اس واجب کو ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ف۔الحاصل یہ مہر بطور شرط نہیں ہے۔ **وکذا اذا الخ** اسی طرح اگر عورت کو اس شرط سے اپنے نکاح میں لینا کہ اس کے لئے کچھ بھی مہر نہیں ہے (تو بھی مہر واجب ہوگا) اسی وجہ سے جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ف۔ یعنی یہ کہ وہ مہر حق شرعی ہے۔اس لئے کسی آدمی کے انکار کرنے سے اس کی نفی نہ ہوگی۔ **وفیہ خلاف الخ** اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔ف۔ کیونکہ اگر بیع میں یہ شرط لگادی گئی ہو کہ اس کی کوئی قیمت نہ ہوگی تو وہ فاسد ہو جائے گی۔اس لئے بدرجہ اولیٰ نکاح بھی فاسد ہوگا۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ بیع میں شرط فاسد بیع کو فاسد کر دیتی ہے لیکن نکاح کرنے میں شرط مفسد نکاح نہیں ہے۔یا یہ کہا جائے کہ بیع کا رکن صرف بعت یعنی میں نے بیچا ہی نہیں ہے بلکہ میں نے اتنی قیمت اور روپے کے عوض بیچا ہے۔اس لئے جب وہ قیمت نہیں پائی جائے گی رکن نہیں پایا جائے گا۔ جبکہ عقد نکاح میں مال بالاجماع رکن نہیں ہے اور یہی جواب سب سے بہتر ہے۔

واقل المهر عشرة دراهم وقال الشافعيؒ مايجوزان يكون ثمنافي البيع يجوز ان يكون مهرالها......الخ

اور مہر کی مقدار کم از کم دس درہم ہیں۔ف۔امام محمدؒ نے کہا ہے کہ دس درہم وزن کی چاندی کی قیمت موجودہ چالو دس درہم کی قیمت سے کم ہو۔ بخلاف سرقہ کے نصاب کے کہ وہاں دس درہم سکہ کی چاندی پر ہاتھ کاٹا جائے گا۔یہ فرق صرف حدود کی کمی کے لئے ہے۔ورنہ مہر کا اندازہ اسی نصاب سرقہ پر ہے۔ کیونکہ قرآن مجید میں نکاح کے بارے میں مال کا ذکر مجمل ہے۔اس لئے اس کی مقدار کی وضاحت سرقہ ہے اس قیاس سے کہ دس درہم سکہ کی چوری پر ایک عضو بدن یعنی ہاتھ کاٹنا حلال ہے تو دس درہم مال پر عورت کی بضع حلال ہے اور سرقہ کے اسی اندازہ پر دوسرے ائمہ نے قیاس کیا ہے۔اسی لئے ہر ایک کے نزدیک نصاب سرقہ میں جو اختلاف ہے وہی اختلاف مقدار مہر میں بھی واقع ہوا ہے اسی لئے امام مالکؒ نے کہا ہے کہ مہر کی مقدار چوتھائی دینار یا تین درہم ہیں کہ اسی قدر مال چرانے پر مالکؒ کے نزدیک ہاتھ کاٹا جاتا ہے۔ اسی طرح علمائے تابعین میں اختلاف پایا جاتا ہے۔م۔ف۔ع۔

وقال الشافعيؒ مايجوزان يكون ثمنافي البيع يجوز ان يكون مهرالها لانه حقها فيكون... الخ

اور امام شافعیؒ (واحمدؒ) نے کہا ہے کہ بیع کرتے وقت جو چیز بھی دام اور قیمت کے طور پر طے ہو سکتی ہو (بشرطیکہ وہ شراب و مردہ و خون نہ ہو) وہ عورت کے لئے مہر ہو سکتی ہے۔ کیونکہ مہر تو عورت کا حق ہوتا ہے۔ تو اس کی مقدار کا فیصلہ کرنا اور اس کا اندازہ لگانا بھی عورت ہی کی ذمہ داری ہوگی کہ وہ جتنا چاہے رکھے۔ف۔ یعنی شریعت نے کوئی مقدار یا قیمت لازم نہیں کی ہے۔ اور ہم یہ کہتے ہیں کہ فرمان باری تعالیٰ ﴿قدعلمنا مافرضنا عليهم﴾۔ مہر کے لازم ہونے پر نص ہے۔ لیکن شیخ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ یہ حکم نان و نفقہ میں ہے۔اور اس فرمان باری تعالیٰ ان تبتغو اباموالكم بھی مکمل نہیں ہے۔ کیونکہ اموال مطلق ہیں۔ اور یہ کہنا کہ یہ مجمل ہے عقل میں آنے والی بات نہیں ہے۔اسی لئے مصنفؒ نے حدیث وقیاس سے استدلال کیا ہے۔

ولنا قوله عليه السلام ولا مهراقل من عشرة ولانه حق الشرع وجوبااظهار الشرف المحل فيقدربماله خطروهوالعشرة استدلا لابنصاب السرقه ولوسمى اقل من عشرة فلها العشرة عندناوقال زفرؒ مهر المثل لان تسمية مالا يصلح مهرا كعدمهاولنا ان فسادهذه التسمية لحق الشرع وقدصارمقضيا بالعشرة فامايرجع الى حقها فقد رضيت بالعشرة لرضاهابمادونها ولامعتبر بعدم التسمية لانهاقد ترضى بالتمليك من غيرعوض تكرما ولاترضى فيه بالعوض اليسير.

ترجمہ: اور ہماری دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ دس درہم سے کم مہر نہیں ہو سکتا ہے۔اور اس لئے بھی کہ یہ شریعت کی طرف سے حق واجبی ہے محل کی شرافت کے اظہار کے لئے ہے۔ تو اس کا اندازہ ایسی مقدار سے کیا جائے گا

جس کے لئے کوئی شان اور وقعت ہو۔ اور وہ مقدار دس درہم کی ہے۔ چوری کے نصاب پر قیاس کرتے ہوئے۔ اور اگر کسی نے دس درہم سے کم مہر میں مقرر کر دیا ہو تو بھی اس کے لئے دس درہم ہی ہوں گے۔ یہ حکم ہمارے نزدیک ہے۔ لیکن زفرؒ نے کہا ہے کہ اس کے لئے مہر مثل ہو گا۔ کیونکہ ایسی چیز کو مہر کے طور پر متعین کرنا اس کے متعین نہ کرنے کے برابر ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس بیان کئے ہوئے مہر کا فاسد ہونا حق شرعی کی بناء پر ہے۔ جبکہ وہ حق دس درہم پوری کر دینے سے حاصل ہو جاتا ہے۔ اور جو عورت کے حق کی جانب راجع ہے تو وہ دس پر راضی ہو جائے گی۔ کیونکہ وہ تو دس سے کم پر بھی راضی ہو چکی ہے۔ اور اس کے مہر متعین نہ کرنے پر اس کا کوئی اعتبار نہیں کیونکہ کبھی تو وہ بغیر کسی عوض کے ہی اپنی شرافت کا خیال رکھ کر معمولی سے عوض پر راضی نہ ہوتے ہوئے یوں ہی مالک بنا دیتی ہے۔

توضیح: مہر کی کم از کم مقدار دس درہم ہونے کی دلیل۔ اگر دس درہم سے کم پر نکاح کر لیا تو اس کا اعتبار نہ ہو گا۔ امام زفر کا مذہب دلائل

ولنا قوله عليه السلام ولا مهر اقل من عشرة ولانه حق الشرع وجوبا......الخ

اور ہماری دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ دس درہم سے کم مہر نہیں ہے۔ف۔ اس کی روایت دار قطنی اور بیہقی نے کی ہے۔ اس کی اسناد ضعیف ہے لیکن کفاءۃ کی فصل میں گذرا ہے کہ زیادہ سندوں کے ہونے اور دوسرے آثار سے مل جانے کی وجہ سے یہ بھی قابل حجت ہے۔ چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول ہے کہ دس درہم سے کم (چوری کرنے کی صورت) میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے۔ اور دس درہم سے کم مہر نہ ہو۔ اس کی روایت دار قطنی اور بیہقی نے کی ہے۔ اور اسناد اگرچہ ضعیف ہے مگر تین سندوں سے مروی ہے۔ اور دار قطنی نے جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی جس سے سند میں تقویت آئی۔ اور اس مقدار کو متعین کرنا چونکہ قیاس سے نہیں ہے اس لئے سنائی ہوئی جو حدیث کے درجہ میں ہے۔ لیکن چند حدیثوں سے اس کا معارضہ کیا گیا ہے۔

نمبر ا۔ حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ کی حدیث میں ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عبداللہ بن عمرؓ کو خطاب کیا کہ تم نے اس کو مہر میں کیا دیا ہے عرض کیا کہ ایک نواۃ بھر سونا۔ تو آپ نے فرمایا اللہ تعالیٰ تم کو برکت دے۔ اب تم اس کا ولیمہ بھی کر دو۔ اگرچہ ایک بکری سے ہو۔ ائمہ ستہ نے اس کی روایت کی ہے۔ اکثر فقہاء کے نزدیک ایک نواۃ کا وزن پانچ درہم ہے۔ اور کچھ لوگوں نے کہا ہے کہ نواۃ چھوہارے کی گٹھلی ہے اس لئے یہ بہت زیادہ ہے۔

نمبر ۲۔ ایک حدیث میں ہے کہ ایک عورت نے اپنے آپ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہبہ کرنا چاہا تھا۔ آپ نے اسے انکار کر دیا تو ایک صحابی نے درخواست کی آخر میں آپ نے فرمایا کہ (برائے مہر) کچھ تلاش کرو اگرچہ لوہے کی انگوٹھی ہو۔ بخاری و مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔ نمبر ۳۔ حضرت جابرؓ سے مرفوع روایت ہے کہ جس نے عورت کے مہر میں ایک لپ بھر آٹا۔ یا چھوہارے دیے تو اس نے اسے حلال کر لیا۔ لیکن ابوداؤد نے موقوف کو ترجیح دی ہے۔

نمبر ۴۔ آپ نے ایک جوڑی جوتی پر بھی ایک عورت کا مہر جائز رکھا ہے۔ ترمذی نے اس کی روایت کی ہے پھر اس کی تصحیح بھی کی ہے۔ اور اس میں طبرانی، دار قطنی وغیرہ کی بھی روایتیں ہیں۔

لیکن تحقیق یہ ہے کہ حدیث نمبر ۴۔ بہت ضعیف ہے۔ اور حدیث نمبر ۳۔ ضعیف ہونے کے باوجود جابرؓ کا قول ہے۔ اور یہ دونوں روایتیں متعہ کے حلال ہونے کے لئے مال کا ہونا ہے۔ چنانچہ ابتداء میں ایک چادر دیدینے سے بھی متعہ جائز ہو تا تھا۔ اور پہلی حدیث میں نواۃ کا وزن نامعلوم یا مجہول ہو رہا ہے۔ پس دوسری حدیث صحیح ہے جسے میں لوہے کی انگوٹھی تلاش کرنے کا حکم ہے۔ لیکن اس میں اس کی تصریح نہیں ہے کہ لوہے کی انگوٹھی پورا مہر ہے۔ کیونکہ اس میں اس بات کا احتمال ہے کہ شاید یہ معنی

ہوں کہ تھوڑی سی مقدار مہر میں سے عورت کو پیشگی ادا کر دو۔ بلکہ بعض صحابہ و تابعین مثلاً ابن عباسؓ و ابن عمرؓ اور زہری وغیرہ سے مروی ہے کہ عورت کو اس کے مہر میں سے کچھ پیشگی دئے بغیر دخول منع ہے۔ کیونکہ ابن عباسؓ نے روایت کی ہے کہ جب حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے حضرت سیدۃ النساء رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے خلوت چاہی تو آپ نے فرمایا کہ کچھ پیشگی ادا کر دو۔ یہاں تک فرمایا کہ اپنی زرہ دے دو جیسا کہ ابوداؤد اور نسائی نے اس کی روایت کی ہے۔ حالانکہ حضرت سیدہؓ کے مہر کے چار سو درہم تھے۔ پس شاید کہ لوہے کی انگوٹھی عجلت اور فوری طور پر دینے کے ملئے ہو کیونکہ اسی حدیث میں ہے کہ جب انگوٹھی بھی نہیں ملی تو فرمایا کہ میں نے اس عورت کو تمہارے نکاح میں اس قرآن کے عوض دیا جو تمہارے پاس (سینہ) میں ہے۔ اس سے صاف معلوم ہوا کہ مال کا مقابلہ نہیں ہے۔ حالانکہ فرمان باری تعالیٰ ﴿ان تبتغوا باموالکم﴾ سے مال کا مقابلہ بطور نص ہے۔ اس لئے حدیث کے معنی آیت سے مخالف نہ ہونا ضروری ہوا۔ پس اگرچہ ظاہر احادیث سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ مہر کا دس درہم سے کم ہونا جائز ہے۔ شیخ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ حق یہی ہے کہ ظاہری احادیث ایسی بہت ہیں جن سے دس درہم سے مہر کم معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اوفق یہ ہے کہ آیات و احادیث و آثار سب پر بیک وقت عمل کرنے میں یہی ارجح و احوط معلوم ہوتا ہے کہ مہر دس درہم سے کم نہ ہو کیونکہ کمی کرنا بالاجماع واجب نہیں ہے۔ اور اگر دس سے کم ہونے میں جائز نہ ہو تو یقیناً حرمت لازم آئے گی۔ پس زیادہ احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ دس سے کم مہر نہ ہو۔ اور ایسے مقام میں احتیاط پر عمل کرنا ہی واجب ہوتا ہے۔ اسی لئے یہ فیصلہ کر لیا گیا ہے کہ مہر دس درہم سے کم نہ ہو۔

ولانه حق الشرع وجوبا اظهار الشرف المحل فيقدر بماله خطر وهو العشرة ......الخ

اور اس لئے بھی کہ مہر ایک شرعی حق ہے جو واجب کے طور پر ہے پاک جگہ کی شرافت کو ظاہر کرنے کی غرض سے ہے۔ ف۔ اور اللہ تعالیٰ نے اسے حلال بھی کر دیا ہے۔ فیقدر الخ تو ایسی مقدار اور رقم سے اس کا اندازہ کیا جائے جس کی کوئی شان اور وقعت بھی ہو۔ وهو العشر الخ اور وہ دس درہم کم از کم ہے۔ کیونکہ شریعت میں چوری میں سزا کے لئے کم از کم دس درہم کی مقدار ہے۔ ف۔ کیونکہ شریعت نے اسی مقدار کی چوری پر ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا ہے۔ اور دس درہم والی حدیث اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے اثر سے موافقت پائی جا رہی ہے۔ اس لئے اس پر عمل واجب ہوا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

ولو سمى اقل من عشرة فلها العشرة عندنا وقال زفرؒ مهر المثل ......الخ

اور اگر دس درہم سے کم مہر مقرر کر لیا تو بھی عورت پورے دس درہم کی مستحق رہے گی۔ یہ ہمارے نزدیک ہے۔ ف۔ یعنی بقول ابوحنیفہ و صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے۔ وقال زفر الخ اور زفرؒ نے کہا ہے کہ اس صورت میں عورت کو مہر مثل ملے گا۔ کیونکہ مہر میں اتنی مقدار معین کرنا جو مہر بننے کے لائق نہ ہو اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا اور بیان نہ کئے جانے کے حکم میں ہوگا۔ ف۔ اور بالاتفاق جب مہر عقد کے وقت بیان نہ کیا جائے تو اسے مہر مثل دلایا جاتا ہے۔ ولنا ان الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ دس درہم سے کم بیان کرنا شرعی حق کے خیال سے فاسد ہے۔ ف۔ ورنہ تو اس پر راضی ہو چکی ہے۔ وقد صار الخ پھر دس پورا ہو جانے سے شرعی حق ادا ہو جاتا ہے۔ ف۔ اس لئے کم مقدار میں اتنا ہی بڑھا دیا جائے جس سے دس پورے ہو جائیں۔ فاما ما یرجع الخ اور اس عورت کا جہاں تک حق وہ تو دس سے کم پر راضی ہو چکی ہے اس لئے اب دس درہم کم پر راضی ہو جائے گی۔ ف۔ پس جب حق شرع اور حق عورت دونوں دس درہم پر پورے ہو گئے اب مہر مثل کا حکم نہ ہوگا۔

ولا معتبر بعدم التسمية لانها قد ترضى بالتمليك من غير عوض تكرما ولا ترضى فيه بالعوض......الخ

اور مہر بیان نہ ہونے کے صورت پر اس کا قیاس کچھ نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ عورت کبھی اپنا اعتبار اور بھروسہ باقی رکھنے کے لئے عوض کے بغیر بھی خود کو حوالہ کر دینے پر راضی ہو جاتی ہے۔ لیکن معمولی عوض پر راضی نہیں ہوتی ہے۔ ف۔ حالانکہ اس مسئلہ میں وہ دس سے بھی کم پر راضی ہو چکی ہے۔ اس لئے ان دونوں مسئلوں میں ایک کا دوسرے پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے

دونوں میں کوئی مناسبت نہیں ہے۔ اس اختلاف کی وجہ سے اب یہ مسئلہ پیدا ہو رہا ہے۔

ولو طلقها قبل الدخول بها تجب خمسة عند علمائنا الثلثة وعنده تجب المتعة كما اذا لم يسم شيئا ومن سمى مهرا عشرة فمازاد فعليه المسمى ان دخل بهااومات عنها لانه بالدخول يتحقق تسليم المبدل وبه يتاكدالبدل وبالموت ينتهي النكاح نهايته والشيء بانتهائه يتقررويتاكدفيتقرر بجميع مواجبه وان طلقها قبل الدخول والخلوة فلها نصف المسمى لقوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن الآية والاقيسة متعارضة ففيه تفويت الزوج الملك على نفسه باختياره وفيه عود المعقود عليه اليها سالما فكان المرجع فيه النص وشرط ان يكون قبل الخلوة لانها كالدخول عندنا على مانبينه ان شاء الله تعالى

ترجمہ: (کہ) اگر شوہر نے اس بیوی کو دخول سے پہلے طلاق دیدی تو اس پر مہر کے پانچ درہم لازم ہوں گے ہمارے تینوں علماء کے نزدیک لیکن امام زفرؒ کے نزدیک متعہ لازم آئے گا۔ اسی طرح کہ اس کا کوئی مہر مقرر نہ کیا گیا ہوتا۔ اور جس نے دس درہم یا زیادہ مہر مقرر کیا ہو اور اسے طلاق دیدی تو اگر اس سے دخول کر چکا ہو یا اسے چھوڑ کر مر گیا تو جو بھی مقرر کیا ہوگا وہ پورا لازم آئے گا کیونکہ دخول ہو جانے سے مبدل یعنی شرم گاہ حوالہ کرنا متحقق ہو جاتا ہے اور اسی بات سے بدل یعنی مہر لازم آجاتا ہے اور مر جانے سے نکاح اپنی انتہا تک پہونچ جاتا ہے اور چیز اپنی انتہا پر پہونچ کر متقرر اور متاکد ہو جاتی ہے۔ اس طرح نکاح اپنے تمام واجبات اور لوازمات کے ساتھ متقرر ہو گیا۔ اور مہر مقرر کر دینے کے بعد دخول اور خلوت سے پہلے اسے طلاق دی تو اس مقرر شدہ مہر کا نصف لازم آئے گا۔ اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ اگر تم نے ان منکوحہ عورتوں کو ان کو ہاتھ لگانے سے پہلے ہی طلاق دے دی۔ پوری آیت۔ اور قیاس کے طریقے اس جگہ مختلف اور متعارض ہیں اس طرح سے اس میں شوہر کا اپنی ملکیت بیوی کی شرم گاہ کو اپنے اختیار سے چھوڑنا لازم آتا ہے۔ اور اسی طرح سے کہ اس عورت کو اس کی چیز جس پر معاملہ ہوا تھا صحیح وسالم واپس ہو جانا بھی لازم آتا ہے۔ اس لئے اس موقع میں فیصلہ کے لئے نص پر عمل کرنا ہوگا۔ لیکن قدوریؒ نے یہ شرط لگائی ہے کہ یہ صورت خلوت سے پہلے لازم آئی ہو کیونکہ خلوت ہمارے نزدیک دخول کے حکم میں ہے۔ جیسا کہ انشاء اللہ آئندہ بیان کریں گے۔

توضیح: اگر دس درہم سے کم یا زیادہ پر نکاح کر کے دخول سے پہلے شوہر نے اسے طلاق دے دی۔ اختلاف ائمہ۔ اور ان کی دلیلیں

ولو طلقها قبل الدخول بها تجب خمسة عند علمائنا الثلثة وعنده تجب المتعة ..... الخ

اور اگر مرد نے اسے اس کے ساتھ دخول سے پہلے طلاق دے دی تو پانچ درہم لازم ہوں گے۔ ف۔ کیونکہ مہر کے دس درہم پورے کر دئے گئے ہیں۔ یہ ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک ہے۔ وعند زفر الخ لیکن زفرؒ کے نزدیک متعہ واجب ہوگا جیسے کہ اس صورت میں کہ مہر کچھ بھی بیان نہ کیا گیا ہو۔ ف۔ متعہ لباس وغیرہ کی قسم کی وہ چیز جس سے تمتع اور نفع حاصل کیا جاتا ہے۔ اس کا تفصیلی بیان آئندہ آئے گا۔

ومن سمى مهرا عشرة فمازاد فعليه المسمى ان دخل بهااومات عنها ..... الخ

اور جس نے مہر دس درہم یا اس سے زیادہ بوقت نکاح متعین کر لیا اور عورت کے ساتھ دخول کر لیا یا اسے چھوڑ کر مر گیا تو وہی مہر اس پر واجب ہو جائے گا۔ ف۔ کیونکہ وہ مؤکد مہر ہو گیا ہے۔ لانه بالدخول الخ کیونکہ دخول کر لینے کی وجہ سے یہ متحقق ہو گیا ہے کہ عورت نے مبدل شی اس کے حوالہ کر دی ہے۔ ف۔ یعنی اپنی شرم گاہ جس کا بدل مہر ہے۔ وبه يتاكد الخ اسی شرم گاہ سے بدل یعنی مہر لازمی ہو جاتا ہے۔ وبالموت ينتهي الخ اور موت کی وجہ سے نکاح بھی اپنے تمام واجبات ولوازمات کے ساتھ

متاکد ہو جائے گا۔ ف۔ چنانچہ مہر بھی واجب ہو جائے گا۔ واضح ہو کہ دخول سے مراد حقیقتاً وطی کرنا ہے۔ اور اسی کے حکم میں خلوت صحیحہ بھی ہے۔ یعنی ایسی خلوت جس میں وطی کرنے سے کوئی مانع نہ ہو۔

وان طلقها قبل الدخول والخلوة فلها نصف المسمی لقوله تعالی ﴿وان طلقتموهن......﴾ الخ

اور اگر مرد نے اپنی بیوی کو دخول یا خلوت صحیحہ سے پہلے طلاق دی تو عورت کے لئے مقرر شدہ مہر کا نصف لازم آئے گا۔ ف۔ بشرطیکہ مہر بیان ہو گیا ہو۔ لقوله تعالی الخ اس دلیل سے باری تعالیٰ کا فرمان ہے۔ وان طلقتموهن الخ یعنی اگر تم نے منکوحہ عورتوں کو طلاق دی ان کو مساس کرنے سے پہلے۔ اس حال میں کہ تم نے ان کے لئے فریضہ مہر مقرر کر لیا ہے تو اس مقرر مہر کا نصف اس پر لازم آئے گا۔ آخر تک۔ ف۔ مساس کرنے سے کنایہ ہے دخول سے۔ اور خلوت صحیحہ بھی دخول کے حکم میں ہے۔

والاقيسة متعارضة ففيه تفويت الزوج الملك على نفسه باختياره ......الخ

اور یہاں قیاسات متعارض اور ایک دوسرے کے مخالف ہیں۔ ففيه تفويت الخ چنانچہ ایک یہ ہے کہ اس میں شوہر کا اپنے حق میں اپنے اختیار سے ملک کو کھونا ظاہر ہوتا ہے۔ ف۔ اس طرح عورت کل مہر پانے کی مستحق ہو جاتی ہے۔ وفيه الخ اور یہ بھی ہے کہ اس میں عورت کی طرف معقود علیہ یعنی اس کی اپنی شرم گاہ کا کسی تصرف کے بغیر سالم واپس آجانا لازم آتا ہے۔ ف۔ حالانکہ قیاس تو یہ ہے کہ اس صورت میں عورت کو کچھ نہ ملے اس طرح دونوں قیاسوں میں تعارض پیدا ہو گیا۔ فكان المرجع الخ لہٰذا فیصلہ کے لئے نص کی طرف رجوع کرنا پڑا۔ ف۔ جس میں صراحت کے ساتھ نصف مہر کا ذکر ہے۔ وشرط ان الخ اور متن میں یہ شرط لگائی ہے کہ طلاق خلوت سے پہلے ہوئی ہو۔ کیونکہ خلوت بھی ہمارے نزدیک دخول کے حکم میں ہے۔ چنانچہ انشاءاللہ یہ بات تفصیل سے بیان کریں گے۔

قال وان تزوجها ولم يسم لها مهرا اوتزوجها على ان لامهر لها فلها مهر مثلها ان دخل بها اومات عنها وقال الشافعيؒ لايجب شئي في الموت واكثرهم على انه يجب في الدخول له ان المهر خالص حقها فتتمكن من نفيه ابتداء كماتتمكن من اسقاطه انتهاء ولنا ان المهروجوبا حق الشرع على مامروانما يصير حقا لها في حالة البقاء فتملك الابراء دون النفي○

ترجمہ: کہا۔ اگر عورت سے نکاح کیا مگر اس میں مہر کا تذکرہ نہیں کیا یا اس شرط پر کیا کہ مہر لازم نہیں ہو گا تو ان دونوں صورتوں میں اسے مہر مثل دینا ہو گا اگر اس سے دخول کر لیا ہو یا اسے چھوڑ کر مر گیا ہو۔ لیکن امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ مر جانے کی صورت میں کچھ بھی لازم نہ ہو گا اور اکثر شوافع کا یہ قول ہے کہ دخول کی صورت میں مہر واجب ہو گا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ مہر خالص طور پر اس عورت کا حق ہے۔ اس لئے وہ اس حق کو ابتداء میں بھی ایسا ہی معاف کر سکتی ہے جیسا کہ آخر میں معاف کر سکتی ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وجوب کے اعتبار سے ایک شرعی حق ہے جیسا کہ گذر گیا ہے۔ لیکن صرف بقا کی حالت میں عورت کا حق ہو جاتا ہے۔ اس لئے وہ بری اور معاف کر دینے کی مالک تو ہو سکتی ہے لیکن شروع میں اس کی نفی کرنے کی مالک نہیں ہوتی ہے۔

توضیح: اگر نکاح کے وقت مہر کا تذکرہ نہیں ہوا یا اس کا انکار کر دیا تھا۔ ائمہ کے اقوال۔ ان کے دلائل

قال وان تزوجها ولم يسم لها مهرا اوتزوجها على ان لامهر لها فلها مهر مثلها ......الخ

قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر عورت سے نکاح کیا اور اس کے لئے مہر بیان نہ کیا یا نکاح کیا اس شرط پر کہ کوئی مہر نہ ہو گا تو ہر

صورت عورت کے لئے اس کا مہر مثل ہوگا بشرطیکہ اس سے دخول کیا یا اسے چھوڑ کر مر گیا ہو۔ف۔یا عورت بھی پہلے مر گئی ہو۔ ع۔ اور شافعیؒ کے نزدیک بلا مہر صحیح ہے۔ پھر کیا مر جانے کی صورت میں یا دخول ہو جانے میں کچھ لازم ہوگا تو فرمایا۔ وقال الشافعیؒ الخ اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ مر جانے کی صورت میں کچھ بھی واجب نہ ہوگا۔ف۔ بشرطیکہ دخول نہ ہوا ہو بلکہ میراث پائے گی پھر عدت میں رہے گی اور دن گذارے گی۔ یہ قول بعض شافعیہ کا بیان کیا ہے۔

واكثرهم على انه يجب في الدخول له ان المهر خالص حقها فتتمكن من نفيه ......الخ

اور دخول کی صورت میں اکثر شوافع کا قول یہ ہے کہ مہر واجب ہوگا۔ اور بعض کے نزدیک موت کی طرح دخول میں بھی کچھ واجب نہ ہوگا۔ له ان المهر الخ شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ مہر خالص عورت کا حق ہے تو وہ شروع میں بھی ختم اور معاف کر سکتی ہے جیسے اسے آخر میں یا کچھ وقت بعد میں ساقط کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ف۔ یہ حق بالاتفاق حاصل ہے۔ پس جب عقد کے وقت یہ شرط کی کہ یہ نکاح مہر کے بغیر ہوگا تو یہ شرط صحیح ہوگی چنانچہ اس کا کچھ بھی مہر لازم نہ ہوگا۔ اور بیان نہ کرنے میں اس بات پر دلالت ہے کہ اس نے اپنا حق ساقط کر دیا ہو۔ اور قبل دخول موت ہو جانے کی صورت میں بھی کچھ لازم نہ ہوا۔ اور دخول ہو جانے کی صورت میں دو قول ہیں۔ کہ اکثر کے نزدیک مہر لازم آئے گا۔

ولنا ان المهر وجوبا حق الشرع على مامر وانما يصير حقا لها في حالة البقاء ......الخ

اور ہمارے دلیل یہ ہے کہ وجوب کے اعتبار سے مہر ایک شرعی حق ہے۔ جیسا کہ بتایا گیا ہے۔ف۔ تو ابتداء میں عورت نے اگر ساقط کر دیا تو وہ ساقط نہ ہوگا بلکہ دس درہم ضرور لازم ہوں گے۔ وانما یصیرا الخ اور عورت کا حق تو صرف بقاء کی حالت میں ہو جاتا ہے۔ف۔ یعنی ابتداء میں حق شرعی کی وجہ سے جو کچھ بھی لازم آیا آخر کار وہ اسی عورت کا حق ہو گیا۔ فتملك الابراء الخ اسی لئے عورت کو بعد میں معاف کر دینے کا حق ہوتا ہے۔ لیکن نفی کرنے کا نہیں ہوتا ہے۔ف۔ پس ابتداء میں مہر بیان نہ کرنے یا اس شرط سے کہ کچھ بھی مہر نہ ہوگا کچھ بھی نفی نہیں ہوگی بلکہ مہر لازم آئے گا۔ پھر جب لازم ہو کر وہ عورت کا حق ہو گیا تو اب اسے اختیار ہوگا کہ تھوڑا یا جتنا چاہے معاف کر دے۔ یہی قول حضرات ابن مسعودؓ اور حسن بصریؒ کا اور مرسل حدیث مرفوع بروایت ابن ابی شیبہ اور حسن بن حیی وابن شبرمہ وابن ابی لیلیٰ واحمد واسحٰق وابو ثورہ وابن جریر داؤد کا ہے اور یہی ابو یعلی نے شافعیؒ سے روایت کی ہے۔ مع۔ اور محیط میں ہے کہ مہر سے اولیاء کا حق بھی متعلق ہوتا ہے۔ کہ وہ خاندانی عورتوں کے مہر سے کم نہ ہو۔ ع۔ ھ

ولو طلقها قبل الدخول بهافلها المتعة لقوله تعالى ومتعوهن على الموسع قدره الأية ثم هذه المتعة واجبة رجوعا الى الا مروفيه خلاف مالكؒ والمتعة ثلثة اثواب من كسوة مثلها وهي درع وخمار و ملحفة وهذا التقدير مروى عن عائشة وابن عباسؓ وقوله من كسوة مثلها اشارة الى انها يعتبر حالها وهوقول الكرخيؒ في المتعة الواجبة لقيامها مقام مهرالمثل والصحيح انه يعتبر حاله عملابالنص وهوقوله تعالى على الموسع قدره و على المقترقدره ثم هي لاتزاد على نصف مهر مثلها ولاتنقص عن خمسة دراهم ويعرف ذلك في الاصل ○

ترجمہ۔ اور اگر اپنی بیوی کو دخول سے پہلے ہی طلاق دے دی تو اس کے لئے متعہ لازم آئے گا اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ ایسی مطلقہ غیر مدخول بہا کو متعہ دو۔ غنی پر اس کی حیثیت کے مطابق اور تنگدست پر اس کی حیثیت کے مطابق۔ پوری آیت تک۔ پھر یہ متعہ واجب ہے صیغہ امر پر نظر کرتے ہوئے۔ لیکن اس میں امام مالک کا اختلاف ہے۔ اور متعہ تین کپڑے ہوتے ہیں جو اسی جیسی عورت کے لباس سے ہوں۔ یعنی درع۔ دوپٹہ اور ایک چادر۔ اور متعہ کا یہ اندازہ حضرات عائشہؓ اور ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہے۔ قدوریؒ کا یہ کہنامن کسوۃ مثلھا سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اس معاملہ میں عورت (کی مالی کی حالت) کا اعتبار ہوتا ہے۔ یہی قول کرخیؒ کا بھی متعہ واجبہ کے بارے میں ہے۔ کیونکہ یہ مہر مثل کے قائم مقام ہوتا ہے۔

لیکن قول صحیح یہ ہے کہ مرد کے حال کا اعتبار ہوگا۔ نص پر عمل کرتے ہوئے۔ جو کہ یہ فرمان باری تعالیٰ ہے۔ یعنی مالدار پر اس کی حیثیت کے مطابق اور تنگدست پر اس کی حیثیت کے مطابق۔ پھر یہ متعہ اس عورت کے نصف مہر مثل کی قیمت سے زیادہ اور پانچ درہم کی قیمت سے کم کا نہ ہوگا۔ یہ تفصیل مبسوط میں معلوم ہوگی۔

توضیح: مطلقہ غیر مدخول بہا کو متعہ دینا واجب جو کہ یہ تین کپڑے ہوتے ہیں نمبر ۱۔ درعہ نمبر ۲۔ اوڑھنی نمبر ۳۔ چادر۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

ولو طلقها قبل الدخول بهافلها المتعة لقوله تعالىٰ ومتعوهن على الموسع قدره الأية ..... الخ

ایسی عورت کو جس کا بوقت نکاح مہر بیان نہیں کیا گیا ہو یا مہر نہ دینے کی شرط ٹھہری ہو شوہر نے دخول سے قبل طلاق دیدی تو اس کے لئے متعہ واجب ہے۔ ف۔ کیونکہ مرنے کی صورت میں تو مہر مثل لازم آتا ہے اس لئے متعہ طلاق قبل الدخول میں ہوگا۔ بقوله تعالىٰ اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ ایسی مطلقہ غیر مدخولہ کو متعہ دو غنی پر اس کی حیثیت کے مطابق اور تنگدست پر اس کی حیثیت کے مطابق الخ ثم هذا الخ پھر یہ متعہ واجب ہے۔ صیغہ امر ہونے کی وجہ سے۔ ف۔ جو آیت پاک میں لفظ متعوھن ہے۔ یہ لفظ صیغہ امر ہے جو وجوب کے لئے ہوتا ہے۔ البتہ جہاں اس کے خلاف ہونے کا قرینہ موجود ہو۔ **وفيه خلاف** الخ اس میں امام مالکؒ کا اختلاف ہے۔ ف۔ کہ یہ متعہ مستحب ہے۔ کیونکہ حقا علی المحسنین فرمایا ہے جبکہ احسان کرنا مستحب ہوتا ہے۔ جواب یہ ہے کہ صیغہ "امر" اور لفظ "حقا" اور لفظ "علی" کی دلیل سے واجب ہونا واضح ہے۔ اور محسنین تو وہ تمام لوگ ہیں جو فرض اور واجب ادا کرنے والے بھی ہیں نہ یہ کہ صرف مستحب ادا کرتے ہوں۔ اور صحیح بات یہ ہے کہ امام مالکؒ کا مذہب بھی ہمارے مذہب کے مثل ہے۔ ع۔ اس لئے متعہ واجب ہوا۔

والمتعة ثلثة اثواب من كسوة مثلها وهي درع وخمار و ملحفة ......الخ

متعہ ایسی عورتوں کے لباس کے تین کپڑے ہیں۔ ف۔ یعنی معمولی درجہ سے ہے تو سوتی اور اوسط ہو تو ٹسر اور اعلیٰ درجہ کی ہو تو ریشمی کے تین کپڑے۔ جیسا کہ ینابیع میں ہے۔ یہی صحیح ہے۔ ع۔ **وهي درع** الخ اور وہ درع یعنی کرتی، دوپٹہ، چادر ہیں۔ ف۔ کیونکہ عموماً یہی تین کپڑے استعمال کئے جاتے ہیں۔ اور اوڑھنی جو سر و گردن اور سینہ تک ڈھانکتی ہے۔ **وهذا التقدير** الخ اور متعہ کا یہ اندازہ مقرر کرنا حضرات عائشہ و ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہے۔ ف۔ اور مبسوط میں اسلاف کی ایک جماعت کے نام ذکر کئے گئے ہیں۔ لیکن محدثین (اہل تخریج) کو صرف ابن عباسؓ کی روایت ملی ہے۔ تفصیلی بیان عینی میں ہے۔ پھر درہم سے متعہ کا اندازہ نہیں لگایا جاسکتا ہے۔ اور مغنی میں ہے کہ ایک اعلیٰ درجہ کا متعہ ایک غلام یا ایک باندی ہے چھوٹی ہو یا بڑی۔ اور کمترین درجہ متعہ کے کپڑے ہیں۔ ہمارے ہی مثل ثوریؒ و مالک و احمد رحمتہ اللہ کا بھی ایک قول یہی ہے۔ مع۔ یہ کپڑے وہاں کا رواج تھا۔ لیکن ہمارے علاقے میں ہمارا رواج ہوگا۔ الخلاصہ۔ ھ۔

وقوله من كسوة مثلها اشارة الى انها يعتبر حالها وهو قول الكرخیؒ فى المتعة .... الخ

اور مصنفؒ کا یہ قول کہ ایسی عورتوں کے مثل لباس سے۔ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ عورت کے حال کا اعتبار کیا جائے گا۔ **وهو قول الكرخي** الخ کرخیؒ کا یہی قول اس متعہ کے بارے میں ہے جس کا دینا واجب ہو۔ کیونکہ یہ متعہ مہر المثل کا قائم مقام ہے۔ ف۔ تو جیسے مہر المثل میں عورت کی حالت کا لحاظ ہوتا ہے اسی طرح جو اس کے قائم مقام ہوگا اس میں بھی عورت کا لحاظ ہوگا۔ بخلاف مستحب متعہ کے کہ وہ مرد کی طرف سے استحباب کے طور پر ہوگا اس لئے اس میں مرد کے حال کا اعتبار ہوگا۔ **والصحيح** الخ قول صحیح یہ ہے کہ بہر صورت مرد کے حال کا اعتبار ہوگا۔ ف۔ اگرچہ متعہ واجب ہو۔ **عملا بالنص** الخ نص پر عمل کرنے کی وجہ سے جو کہ یہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿**على الموسع قدره**﴾ الخ یعنی مالدار مرد پر اس کی حیثیت کے مطابق اور

تنگدست پر اس کی حیثیت کے مطابق الخ ف امام جصاص رازی کا قول مختار یہی ہے اور امام شافعیؒ کا بھی صحیح مذہب یہی ہے۔ ع۔ والوالجیؒ نے کہا ہے کہ قول صحیح یہ ہے کہ شوہر اور اس کی بیوی دونوں کی حالت کا اعتبار ہوگا۔ جیسا کہ نفقہ کے بارے میں ہوتا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ النہر۔ ھ۔ اس کو تنویر میں قبول کیا ہے۔ اور نص کے اندر عورت کے حال سے سکوت ہے تو مہر المثل اور نفقہ کے قیاس سے عورت کے حال کا بھی اعتبار ہوا۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ عورت کے حال کا اعتبار کرنے میں مرد کے حق میں تغیر ہو جاتا ہے کیونکہ نص کے مطابق فقیر مرد ادنیٰ درجہ کا متعہ دیتا ہے۔ اور چونکہ عورت بہت غنی ہے اس لئے اسے اوسط درجہ کا دینا پڑے گا۔ اس طرح کے تغیر سے نص میں نسخ ہو جاتا ہے۔ حالانکہ قطعی دلیل کے بغیر نص میں نسخ کرنا جائز نہیں ہے۔ اور نص کے مقابلہ میں کوئی قیاس نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے فتویٰ کے لائق وہی قول ہوا جو مصنفؒ نے ذکر کیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

ثم هي لاتزاد على نصف مهر مثلها ولاتنقص عن خمسة دراهم ويعرف ذلك في الاصل .....الخ.

پھر وہ متعہ جو واجب ہوا ہے اس عورت کے مہر مثل کے نصف سے زائد قیمت ہونے کی ضرورت نہیں ہے۔ یعنی اتنی قیمت سے زائد ہونا واجب نہیں ہے۔ اسی طرح سے پانچ درہم سے کم کا بھی نہیں ہونا چاہئے۔ ف۔ تاکہ نصف مہر سے کمتر بھی نہ ہو۔ ویعرف الخ اس کی تفصیل و تحقیق مبسوط سے معلوم کی جا سکتی ہے۔ ف۔ اگر کوئی معلوم کرنا چاہے۔ اور متعہ واجب اسی صورت میں ہوتا ہے جبکہ جدائی کا سبب شوہر کی طرف سے پایا جا رہا ہو۔ مثلاً طلاق ایلاء لعان' مجبوب یا عنین ہونا۔ اور اگر سبب عورت کی طرف سے ہو مثلاً دخول کی نوبت آنے سے پہلے ہی اس نے شوہر کے بیٹے کا شہوت کے ساتھ بوسہ لیا یا اس جیسی کوئی دوسری حرکت کی ہو۔ تو اس کا متعہ واجب نہیں ہوگا۔ بدائع میں ہے کہ اگر متعہ کے لباس کی قیمت کے تین درہم دیئے تو وہ بھی قبول کرنے پر مجبور کی جائے گی۔

وان تزوجها ولم يسم لهامهر اثم تراضيا على تسميته فهي لها ان دخل بها اومات عنها وان طلقها قبل الدخول بهافلها المتعة وعلى قول ابي يوسفؒ الاول نصف هذا المفروض وهوقول الشافعيؒ لانه مفروض فيتنصف بالنص ولنا ان هذا الفرض تعيين للواجب بالعقدوهومهرالمثل وذلك لايتنصف فكذا مانزل منزلته والمراد بما تلاالفرض في العقدا ذهو الفرض المتعارف قال فان زاد ها في المهر بعد العقد لزمته الزيادة خلافا لزفرؒ وسنذكره في زيادة الثمن والمثمن ان شاء الله واذاصحت الزيادة تسقط بالطلاق قبل الدخول و على قول ابي يوسفؒ اولاتنصف مع الاصل لان التنصف عندهما يختص بالمفروض في العقد وعنده المفروض بعده كالمفروض فيه على مامر٥

ترجمہ۔ اور اگر مہر مقرر کئے بغیر نکاح کر لیا اور بعد میں دونوں کسی مقدار معین پر راضی ہوگئے تو عورت کو وہی ملے گا اگر شوہر نے اس کے ساتھ ہمبستری کر لی ہو یا اسے چھوڑ کر وہ مر گیا ہو اور اگر اس سے ہمبستری سے پہلے ہی طلاق دی تو اسے متعہ دیا جائے گا۔ اور ابو یوسفؒ کے مطابق طے شدہ مہر کا نصف لازم آئے گا۔ امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے۔ کیونکہ وہ تو مقرر کیا جا چکا ہے۔ اس لئے نص کے حکم کے مطابق اس کا آدھا کر دیا جائے گا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ مقرر کی ہوئی رقم تو اس واجبی مہر کی تعیین ہے جو عقد سے واجب ہوا ہے اور وہ مہر مثل ہے اور اسے مہر مثل کو آدھا نہیں کیا جاتا ہے۔ تو جو چیز مہر مثل کی جگہ پر قائم کی گئی ہے وہ بھی آدھی نہیں کی جائے گی۔ اور آیت میں فرض سے مراد وہ فرض ہے جو بوقت نکاح طے ہوا ہو۔ کیونکہ وہی فرض متعارف ہے۔ کہا۔ اور اگر نکاح کے بعد متعین مہر پر زیادہ کر دیا تو وہ زیادتی بھی لازم ہو جائے گی۔ زفرؒ کا اس میں اختلاف ہے۔ اس بحث کو انشاء اللہ ہم ثمن اور مثمن کی زیادتی کی بحث میں ذکر کریں گے۔ اور جب زیادتی صحیح ہو گئی تو وہ طلاق قبل الدخول سے ساقط ہو جائے گی۔ اور ابو یوسفؒ کے قول اول کے مطابق اصل کے ساتھ اس زیادتی کی بھی آدھی کی جائے گی۔ کیونکہ ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے

نزدیک نصف تو اسی مہر کے ساتھ مخصوص ہے جو بوقت نکاح متعین کیا گیا ہو۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک نکاح کے بعد جو طے کیا گیا ہو وہ بھی عقد کے مقصد کی طرح ہے۔ جیسا کہ گذر گیا ہے۔

توضیح: اگر مہر مقرر کئے بغیر نکاح کیا اور بعد میں کسی متعین مہر پر دونوں راضی ہو گئے یا مہر متعین کے بعد بھی بعد نکاح کچھ اضافہ کر دیا اختلاف ائمہ۔ دلائل

وان تزوجها ولم یسم لهامهر اثم تراضیا علی تسمیته فهی لها ان دخل بها ......الخ

اور اگر کسی عورت سے نکاح کیا لیکن بوقت نکاح کچھ مہر بیان نہیں کیا پھر دونوں میاں بیوی نے مہر کی مقدار متعین کر لی تو وہ اسی کی مستحق ہو جائے گی اور اسے وہی ملے گا بشر طیکہ مرد نے اس سے ہمبستری کر لی ہو یا وہ چھوڑ کر مر گیا ہو۔ ف۔ یا خود عورت ہی مر گئی ہو۔ ع۔ تو اس کے ورثہ اس کی طرف سے حقدار ہو جائیں گے) **وان طلقها الخ** اور اگر ہمبستری سے پہلے ہی عورت کو طلاق دیدی تو عورت کے لئے متعہ واجب ہوگا۔ ف۔ یعنی اس کے قبل جو آپس میں طے کر لیا تھا اس کا اعتبار نہ ہوگا اور اس مقدار کا نصف نہیں ملے گا۔ **وعلی قول الخ** اور ابو یوسفؒ کے پہلے قول کے مطابق اسی طے شدہ مہر کا نصف دینا ہوگا۔ امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے۔ **لانه مفروض الخ** کیونکہ یہ مہر تو مقرر کیا جا چکا ہے۔ اس لئے نص کے فیصلہ کے مطابق اسی کا نصف ملے گا۔ ف۔ یعنی اس آیت پاک **فنصف مافرضتم الایه** یعنی اس مقدار کا نصف جو تم نے طے کر لیا ہے۔

ولنا ان هذا الفرض تعین للواجب بالعقدوهومهر المثل وذلك لایتنصف .....الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ طے شدہ مقدار تو اسی واجبی مہر کی تعیین ہے جو عقد کرنے سے واجب ہوا ہے۔ اور وہ مہر مثل ہے۔ جبکہ مہر مثل کو آدھا نہیں کیا جاتا ہے۔ (حکم نص کے مطابق بلکہ متعہ لازم آتا ہے) پس جو چیز مہر مثل کے قائم مقام ہوگی اسے بھی　نصف نہیں کیا جائے گا۔ ف۔ بلکہ متعہ واجب ہوگا۔ اگر یہ کہا جائے کہ مقرر کئے ہوئے کو نصف کرتا تو نص کا حکم ہے کیونکہ فرمان باری تعالی **فنصف مافرضتم** ہے۔ تو اس کا جواب دیا۔ **والمراد بما تلا الخ** آیت میں فرض سے مراد وہ فرض ہے جو عقد کے وقت طے پایا ہو۔ کیونکہ وہی متعارف ہے۔ ف۔ اس لئے جو مقدار نکاح کے بعد طے ہوئی آیت میں وہ شامل نہیں ہے۔ اس سے یہ قاعدہ کلیہ نکلا کہ ہر وہ عقد جس میں شریعت نے شروع ہی میں مہر مثل دینے کا حکم دیا ہے اس میں اگر ہمبستری سے پہلے ہی طلاق واقع ہو جائے تو صرف متعہ ملے گا۔ التہذیب۔ ھ۔ مسئلہ۔ بوقت نکاح مہر کا بیان ہوا پھر شوہر نے اس مہر میں کچھ بڑھا دیا۔ یا عورت نے اپنے مہر میں سے کچھ یا سب کم کر دیا تو اس کا کیا حکم ہوگا۔ اس لئے مصنفؒ نے فرمایا:

قال فان زادها فی المهر بعد العقد لزمته الزیادة خلافا لزفرؒ وسنذکره فی زیادة الثمن　...الخ

قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر شوہر نے عقد کے بعد اپنی بیوی کا مہر بڑھا دیا۔ تو شوہر پر وہ زیادتی لازم ہو جائے گی۔ ف۔ خواہ اسی جنس سے ہو جو مہر میں بیان ہوا یا اس کے علاوہ کوئی دوسری جنس ہو بشر طیکہ نکاح باقی رہتے ہوئے عورت نے اسے قبول کر لیا ہو۔ اسی طرح اگر نابالغ شوہر کا ولی مہر بڑھا دے۔ النہر۔ **خلافاً لزفرؒ** بر خلاف زفرؒ کے قول کے۔ اور ہم اس بحث کو (کتاب البیوع میں) قیمت یا مال بڑھا دینے کے سلسلے میں انشاء اللہ بیان کریں گے۔ ف۔ جس سے یہ ثابت ہوگا کہ قیمت یا مال بڑھا دینا جائز ہے۔ **واذاصحت الخ** اور جب زیادہ کرنا صحیح ثابت ہو گیا (وہ ابھی تک متاکد نہیں بلکہ) ہمبستری کے قبل طلاق دینے سے وہ زیادتی ساقط ہو جائے گی۔ ف۔ اور فقط اصلی نصف مہر واجب ہوگا۔ اور اگر ہمبستری ہو جاتی یا خلوت صحیحہ یا موت واقع ہو جاتی تو وہ زیادتی ساقط نہ ہوتی۔ المضمرات۔

وعلی قول ابی یوسفؒ الاول نصف هذا المفروض وهوقول الشافعیؒ　الخ

اور ابو یوسفؒ کے قول اول کے مطابق اصل کے ساتھ وہ زیادتی بھی آدھی بڑھا دی جائے گی۔ ف۔ اگر چہ طلاق ہمبستری

کے قبل واقع ہوئی ہو۔ اور دوسرے قول کے مطابق مثل ظاہر الروایۃ کے وہ ساقط ہو جائے گی۔ لان النصف الخ کیونکہ امام ابو حنیفہ و محمدؒ کے نزدیک آدھا ہونا اسی مہر کے ساتھ مخصوص ہے جو بوقت عقد نکاح طے پایا ہو۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک عقد کے بعد جو طے پایا ہے۔ وہ بھی اسی طرح لازم ہو گا جس طرح بوقت عقد جو لازم ہوا ہے۔ جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے۔ف۔ پھر جس مجلس میں مرد نے زیادہ کیا ہے اسی میں عورت کا اسے قبول کر لینا بھی شرط ہے۔ یہی اصح ہے۔ الظہیر یہ۔ یہاں تک کہ مجلس کے بعد قبول کرنے سے وہ زیادتی لازم نہ ہو گی۔م۔

وان حطت عنه من مهرها صح الحط لان المهر حقها و الحط يلاقيه حالة البقاء واذا خلا الرجل بامرأته وليس هناك مانع من الوطى ثم طلّقها فلها كمال المهر وقال الشافعيؒ لهانصف المهر لان المعقود عليه انما يصير مستوفي بالوطى فلايتاكد المهردونه ولنا انها سلمت المبدل حيث رفعت الموانع وذلك وسعها فيتاكدحقهافي البدل اعتبارا بالبيع٥

ترجمہ: اور اگر عورت نے خود اپنے شوہر کے ذمہ سے اپنا مہر کم کر دیا تو اس کا کم کرنا بھی صحیح ہو گا۔ کیونکہ مہر عورت کا حق ہے۔ اور یہ کمی اس کے نکاح کے رہتے ہوئے ہوئی ہے اور جبکہ مرد نے اپنی بیوی کے پاس تنہائی میں رہا ایسی حالت میں کہ وہاں وطی کرنے سے کوئی چیز مانع نہ ہو پھر اسے طلاق دے دی تو اسے پورا مہر ملے گا اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ اسے نصف مہر ملے گا۔ کیونکہ جس چیز پر معاملہ طے پایا ہے وہ شرم گاہ سے منافع حاصل کرنا ہے۔ تو یہ بات اسی وقت میں پوری ہو گی جبکہ اس سے وطی کر لی جائے۔ اس لئے اس کام کے مکمل ہوئے بغیر مہر مؤکد اور لازمی نہ ہو گا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس عورت نے مبدل (شرم گاہ) اس کے حوالہ کر دی ہے اس طرح سے کہ ساری رکاوٹیں دور ہو گئی ہیں۔ اور یہی چیز اس کے اپنے اختیار میں ہے۔ اس لئے اس کا حق بدل (مہر) لازم ہو جائے گا۔ بیع پر قیاس کرتے ہوئے۔

توضیح: اگر عورت نے اپنا مہر نکاح کے بعد کم کر دیا۔ ائمہ کا اختلاف۔ ان کے دلائل

وان حطت عنه من مهرها صح الحط لان المهر حقها و الحط يلاقيه حالة البقاء ......الخ

اگر عورت نے مرد کے ذمہ سے اپنے مہر سے کم کر دیا تو گھٹانا صحیح ہے۔ لان المهر الخ کیونکہ مہر عورت کا حق ہے اور کمی نکاح کے باقی رہتے ہوئے واقع ہوئی ہے۔ف۔ اس لئے ابتداء میں تو حق شرعی ہونے کی وجہ سے دس درہم سے کم نہ کرے گی۔ اور اولیاء کا حق ہونے کی وجہ سے مہر مثل سے کم نہ ہو گا۔ لیکن عقد انجام پانے کے بعد نکاح باقی رہتے ہوئے کم کرنا درست ہو گا۔ ان چند شرطوں کے ساتھ کہ نمبر۔(۱) اسی مجلس میں مرد نے وہ کمی قبول کر لی ہو نمبر۔(۲) وہ عورت مجبور نہ کی گئی ہو نمبر۔(۳) اور نہ مرض الموت میں ہو۔ البحر۔ یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ وطی اور موت کے بعد مہر کامل ہو جاتا ہے۔ تو کیا مہر مکمل ہو جانے کی ان دونوں کے علاوہ اور بھی کوئی صورت ہے۔ تو فرمایا۔

واذا خلا الرجل بامرأته وليس هناك مانع من الوطى ثم طلّقها فلها كمال المهر ......الخ

جب شوہر نے اپنی بیوی کے ساتھ ایسی حالت میں تنہائی پائی کہ وہاں کسی قسم کی کوئی چیز بھی وطی سے مانع نہ ہو۔ (لیکن حقیقت میں وطی نہیں کی) پھر عورت کو طلاق دے دی تو بھی عورت کے لئے پورا مہر واجب ہو گا۔ف۔ اسی تنہائی کا نام خلوت صحیحہ ہے۔ اس میں بھی ایک شرط یہ ہے کہ مرد نے اس عورت کو اپنی بیوی کی حیثیت سے پہچان لیا ہو۔ قول مختار کے مطابق۔ المحیط۔

وقال الشافعيؒ لهانصف المهر لان المعقود عليه انما يصير مستوفي بالوطى ......الخ

اور شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ عورت کے لئے اس صورت میں بھی نصف مہر لازم ہو گا۔ لان المعقود الخ کیونکہ جس چیز پر

عقد نکاح طے پایا ہے وہ عورت کی شرم گاہ کے منافع ہیں۔ تو وہ پورے طور پر حاصل ہوں گے کہ اس سے ہمبستری ہو چکی ہو۔ چنانچہ اس کے بغیر مہر متاکد نہیں ہوگا۔ف۔ پس نص سے نصف مہر لازم ہوگا۔ولنا انها الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عورت نے مبدل یعنی شرم گاہ جس پر معاملہ طے پایا ہے کو شوہر کے سپرد کر دیا ہے کہ اب کسی قسم کی رکاوٹ باقی نہ رکھی اور یہی بات اس کے اختیار میں تھی۔ف۔اس لئے پورے طور پر خود کو سپرد کرنا پایا گیا۔فيتاكد الخ پس معقود علیہ کے عوض یعنی مہر میں ایسی چیز نہ ہو جو ہاتھ میں لے کر سپرد کرنے کے لائق ہو تو اس میں صرف رکاوٹوں کو دور کرنے سے ہی اس کا قبضہ مان لیا جاتا ہے۔اور بائع نے اسی طرح قبضہ دے دیا تو مشتری پر اس کی قیمت لازم ہو جاتی ہے۔ جس کی تفصیل اپنی جگہ پر بیان کی جائے گی۔ اسی طرح یہاں بھی عورت کا مہر واجب ہو جائے گا۔ یہ تفصیل اسی صورت میں ہوگی کہ خلوت صحیحہ واقع ہو گئی ہو۔ بخلاف اس صورت کے کہ وہاں پر کوئی رکاوٹ باقی رہ گئی ہو۔اس لئے مصنفؒ نے فرمایا۔

وان كان احدهما مريضا او صائما في رمضان او محرما بحج فرض او نفل او بعمرة او كانت حائضا فليست الخلوة صحيحة حتى لو طلقها كان لها نصف المهر لان هذه الاشياء موانع اما المرض فالمراد منه ما يمنع الجماع او يلحقه به ضرر وقيل مرضه لا يعرى عن تكسر وفتور وهذا التفصيل في مرضها واما صوم رمضان لما يلزمه من القضاء والكفارة والاحرام لما يلزمه من الدم وفساد النسك والقضاء والحيض مانع طبعا و شرعا○

ترجمہ: اور اگر دونوں میں سے کوئی ایک بھی بیمار ہو یا ماہ رمضان کا روزہ رکھے ہوئے ہو یا فرض یا نفل حج یا عمرہ کے لئے احرام باندھے ہوئے ہو یا عورت حیض کی حالت میں ہو تو ان تمام صورتوں میں جو خلوت ہوگی وہ صحیحہ نہیں ہوگی۔ اسی بناء پر اگر شوہر اسے طلاق دیدے تو اسے نصف مہر ملے گا۔ کیونکہ مذکورہ ساری باتیں وطی کے لئے مانع ہیں۔ اس جگہ بیماری سے مراد ایسی بیماری ہے جس سے جماع کرنے میں رکاوٹ ہوتی ہو یا اس سے نقصان ہوتا ہو۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ مرد کی کوئی بھی بیماری ہو اس کی وجہ سے شکستگی اور سستی ضرور ہوتی ہے۔ یہ تفصیل جو مذکور ہوئی عورت کی بیماری کے بارے میں ہے۔ لیکن رمضان کا روزہ اس لئے مانع ہے کہ اس کے ساتھ وطی کرنے والے کو قضاء کرنا اور کفارہ دینا لازم ہوتا ہے۔ اور مطلقاً احرام اس لئے مانع ہے کہ اس کی وجہ سے جرمانہ کی قربانی کرنا اور عبادت کا فاسد ہونا اور اس کو قضاء کرنا لازم آتا ہے۔ اور حیض تو طبعاً اور شرعاً ہر اعتبار سے مانع ہے۔

توضیح: خلوت صحیحہ اور اس کے موانع کی بحث

وان كان احدهما مريضا او صائما في رمضان او محرما بحج فرض او نفل......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف۔ اسی طرح اگر مکان ایسا ہو کہ دوسرے اس میں تاک جھانک کر سکتے ہوں یا اس میں غیروں کے آنے کا احتمال ہو یا جنگل یا راستہ ہو۔ یا وہ مکان تو اپنی جگہ محفوظ ہو لیکن وہاں کوئی سو رہا ہو۔ یا اندھا یا بہرا گونگا جاگ رہا ہو۔ یا لڑکا باتیں کر رہا ہو۔ یا عورت کی لونڈی ہو جو مرد کی لونڈی کے سوا ہو۔ فتویٰ کے مطابق۔ ھ۔ اس لئے ایسی خلوت بھی صحیحہ نہ ہوگی۔ حتى لو طلقها الخ یہاں تک کہ اگر ایسی خلوت کے بعد عورت کو طلاق دیدے تو اسے نصف مہر ملے گا۔ کیونکہ یہ باتیں واقعتاً مانع ہیں۔ف۔اس لئے عورت کی طرف سے خود کو پورے طور پر سپرد کرنا نہیں پایا گیا۔

اما المرض فالمراد منه ما يمنع الجماع او يلحقه به ضرر وقيل مرضه لا يعرى......الخ

مریض کے بارے میں یہ تفصیل ہے کہ اس سے مراد ایسا شخص ہے کہ اس کی بیماری جماع کرنے سے مانع ہے۔ یا اس کو جماع کرنے سے نقصان ہو جاتا ہے۔ ف۔ اس لئے یہ بیماری مانع ہوئی۔ وقيل مرضه الخ اور کہا گیا ہے کہ مرد کی بیماری جیسی بھی ہو اس کی وجہ سے کمزوری اور خواہش جماع میں ضرور ہوتی ہے۔ ف۔ اس لئے مرد کے بارے میں جیسی بھی بیماری ہو وہ اس کے لئے مانع

ہو گی۔

وهذا التفصيل في مرضها واما صوم رمضان لمايلزمه من القضاء والكفارة ......الخ

یہ تفصیل جو کچھ بیان کی گئی وہ عورت کے مرض کے بارے میں ہے۔ف۔ کہ جب وہ جماع کے لائق نہ ہو یا اسے نقصان ہوتا ہو تو مانع خلوت صحیحہ ہے۔ یہی قول صحیح ہے۔ جیسا کہ کافی میں ہے۔اور تصریح کر دی ہے کہ مریض ہونے میں مرد وعورت کوئی بھی ہو برابر مانع ہے۔ یہی صحیح ہے جیسا کہ الخلاصہ میں ہے۔ اما صوم رمضان الخ اور رمضان کا روزہ۔ف۔ بھی مانع خلوت صحیح ہے۔ کیونکہ اس حالت میں وطی کرنے والے (مرد ہو یا عورت) کو قضاء کرنا اور کفارہ دینا بھی لازم ہوگا۔ف۔ اور کفارہ کے دو ماہ لگاتار (پے در پے) روزے رکھنا بہت مشکل کام ہے اس لئے وطی کے بعد اسے برداشت نہ کر سکے گا۔ اس لئے اصل مانع یہی کفارہ ہے۔ اور یہ حکم اسی صورت میں ہوگا جبکہ رمضان کے دنوں میں اس کا روزہ ہو۔ اسی لئے قضائے رمضان یا نذر و کفارہ قول اصح کے مطابق اور نفل روزہ بظاہر الروایہ کوئی مانع نہیں ہے کیونکہ اس میں صرف قضاء لازم ہو گی۔ ق۔ ھ۔ والاحرام الخ اور احرام مطلقاً مانع ہوا کیونکہ اس پر جرمانہ کی قربانی اور عبادت کا فاسد ہو جانا اور اس کو قضاء کرنا لازم آتا ہے۔ف۔ جس میں انتہائی تکلیف اور بہت بڑا گناہ بھی ہے۔ والحیض الخ اور حیض کی وجہ سے طبیعت میں نفرت اور شرعاً حرام ہونے کی وجہ سے مانع ہے۔ف۔ اور کسی کے جھانکنے و آنے و موجود ہونے کی شرم جیسی مانع ہے۔م۔

ع۔ تبغی میں ہے کہ عورت کی لونڈی بھی مانع نہیں ہے۔ اسی پر فتویٰ دیا جائے۔و۔ لیکن جوہرہ میں ہے کہ عورت کی لونڈی مانع خلوت ہے۔ اس پر فتویٰ ہے۔ھ۔ ۱۲۔م۔

وان كان احدهما صائما تطوعا فلها المهر كله لانه يباح له الافطار من غير عذر في رواية المنتقى وهذا القول في المهر هو الصحيح وصوم القضاء والمنذور كالتطوع في رواية لانه لاكفارة فيه والصلوة بمنزلة الصوم فرضها كفرضه ونفلها كنفله واذا خلا المجبوب بامرأته ثم طلقها فلها كمال المهر عند ابي حنيفةؒ وقالا عليه نصف المهر لانه اعجز من المريض بخلاف العنين ان الحكم أُدير على سلامة الألة ولابي حنيفةؒ ان المستحق عليها التسليم في حق السحق وقد اتت به ٥

ترجمہ۔ اور اگر دونوں میں سے کوئی ایک نفل روزہ رکھے ہوئے ہو تو اس عورت کو پورا مہر ملے گا۔ کیونکہ نفل روزہ دار کو کسی عذر کے بغیر بھی افطار کرنا جائز ہے۔ منتقی کی روایت کے مطابق۔ مہر کے بارے میں یہی قول صحیح ہے۔ اور قضاء اور نذر کا روزہ نفل روزے کے حکم میں ہے ایک روایت کے مطابق کیونکہ اس میں کفارہ نہیں ہے۔ اور نماز روزہ کی طرح ہے نماز کا فرض روزہ کے فرض کے حکم میں ہے اور نماز نفل نفلی روزہ کے حکم میں ہے۔ اور جب مجبوب اپنی بیوی کے ساتھ تنہائی میں رہا ہو پھر اسے طلاق دے دی تو وہ پورے مہر کی حقدار ہو گی۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک۔ اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ اسے نصف مہر ملے گا۔ کیونکہ وہ تو دوسرے بیمار کے مقابلہ میں زیادہ عاجز ہے۔ بخلاف عنین کے کیونکہ حکم کا مدار آلہ تناسل کے سالم رہنے پر ہے۔ اور ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ عورت پر صرف یہی بات لازم تھی کہ وہ خود کو اس کے حوالہ کر دے باہم رگڑنے کے لئے۔ جو اس نے کر دیا۔ خود کو حوالہ کر کے۔

توضیح: اگر مجبوب یا عنین تنہائی میں اپنی بیوی کے ساتھ رہ جائے تو کیا وہ مہر کی مستحق ہو گی۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

وان كان احدهما صائما تطوعا فلها المهر كله لانه يباح له الافطار من غير عذر ......الخ

اور اگر دونوں میں سے ایک بھی نفل روزہ سے ہو تو عورت کے لئے پورا مہر ہوگا۔ف۔ کیونکہ یہ روزہ خلوت سے مانع نہیں

ہے۔ لانہ یباح الخ کیونکہ منتقی کی روایت میں ہے کہ ان میں سے ہر ایک کو بغیر عذر کے بھی افطار کرنا مباح ہے۔ ف۔ جبکہ منتقی ظاہر الروایہ میں شمار ہے۔ اگرچہ دوسری روایت میں احتیاطاً مباح نہیں ہے۔ وھذا القول الخ اور مہر کے بارے میں منتقی کا یہ قول ہی صحیح ہے کیونکہ یہاں اسی میں احتیاط ہے۔ ف۔ تاکہ عورت کا حق باطل نہ ہو۔ وصوم القضاء الخ اور قضاء روزہ (اگرچہ رمضان کا قضاء ہو) اور نذر کیا ہوا روزہ ایک روایت میں نفل روزہ کے مرتبہ میں ہے۔ ف۔ جیسے کفارہ کا روزہ۔ اور یہی قول اصح ہے۔ قاضی خان۔ لانہ الخ کیونکہ اس کے توڑنے میں کفارہ نہیں ہے۔ ف۔ اس لئے خلوت سے مانع نہ ہوگا۔

والصلوة بمنزلة الصوم فرضها کفرضه ونفلها کنفله ......الخ

اور نماز روزہ کے مرتبہ میں ہے۔ فرض نماز فرض ادائے رمضان کے حکم میں ہے۔ ف۔ اس لئے نماز بھی خلوت صحیحہ سے مانع ہے۔ ونفلها الخ اور نفل نماز نفل روزہ کے حکم میں ہے۔ ف۔ اس لئے خلوت صحیحہ سے مانع نہ ہوگی۔ پھر میں مترجم کہتا ہوں کہ وتر نماز کو مانع نہیں ہونا چاہئے۔ کیونکہ اس کا واجب ہونا بھی اسی طرح قابل اجتہاد ہے جیسا کہ نفل روزہ توڑنا قابل اجتہاد ہے۔ علامہ حصکفیؒ نے اس طرف اشارہ کیا ہے فلیحفظ۔

واذا خلا المجبوب بامرأته ثم طلقها فلها کمال المهر عند ابی حنیفةؒ ......الخ

اور جب مجبوب اپنی بیوی کے ساتھ تنہائی میں رہا۔ جبکہ اس مجبوب کا آلہ تناسل اور اس کے دونوں خصیے کٹے ہوئے ہیں۔ ثم طلقها الخ پھر اس نے اپنی بیوی کو طلاق دیدی تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک عورت اپنے پورے مہر کی حقدار ہوگی۔ وقالا علیه الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اس مجبوب پر نصف مہر واجب ہوگا۔ کیونکہ وہ تو مریض سے بھی بڑھ کر عاجز ہے۔ بخلاف علیل کے کیونکہ اس حکم کا مدار آلہ تناسل کے سالم رہنے پر ہے۔ ف۔ عنین وہ شخص جس کا آلہ تناسل سالم اور موجود ہو مگر اس سے مردانگی ختم ہوگئی ہو۔ یہی حکم اس شخص کا بھی ہے جس کے خصیے کچل دیئے گئے ہوں لہذا آلہ تناسل موجود رہنے کی بناء پر اس کی خلوت صحیح ہوگی۔ الذخیرہ۔ اور امام اعظمؒ کے نزدیک مجبوب کی خلوت بھی صحیح ہے۔

ولابی حنیفة ان المستحق علیها التسلیم فی حق السحق وقد اتت به ......الخ

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ عورت پر یہی بات واجب تھی کہ خود کو اس کے سپرد کر دے اور جس طرح وہ لطف اندوزی اور خواہش پوری کر سکتا ہو کر لے۔ خواہ صرف باہم رگڑنے سے ہی ہو تو وہ اس نے کر لیا۔ ف۔ پس جب اس نے اپنا فرض ادا کر دیا۔ اس لئے اس کا عوض اس پر لازم ہو گیا۔ اس لئے مجبوب، عنین اور خصی سب کی خلوت صحیح ہوگئی۔ الذخیرہ۔

چند ضروری مسائل

خلوت صحیحہ میں رکاوٹ ڈالنے والی باتیں یہ ہیں۔ عورت کا قرناء یا رتقاء یا عاقر (بانجھ) یا شعراء ہونا۔ الزیلعی۔ لیکن حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے قرناء میں ہاتھ لگانے کے بعد پورا مہر واجب کیا ہے۔ معبد بن منصور نے اسے اسناد حسن کے ساتھ بیان کیا ہے۔ لہٰذا اسی پر اعتماد و عمل ہو گیا یا اس عورت سے ظہار کر کے ابھی تک اس کا کفارہ نہ دیا ہو۔ البحر۔ یا مرد کسی وقت تنہائی میں کمرہ میں تھا۔ وہاں عورت گئی یا اس کے برعکس ہوا۔ اور تھوڑی دیر بعد عورت نکل آئی۔ مگر مرد نے اس وقت اسے اپنی بیوی کی حیثیت سے نہیں پہچانا تھا تو اس کی بات مان لی جائے گی۔ ایسے چھوٹے لڑکے یا لڑکی جو قابل جماع نہ ہو۔ پوری خلوت ہو کر بھی صحیح نہ ہوگی۔ قاضی خاں۔ ح۔ اب اس سوال کا جواب کہ جب خلوت فاسدہ ہوگئی اور مہر پورا لازم نہ ہوا تو کیا اس فاسد خلوت سے کچھ بھی حکم ثابت نہیں ہوتا ہے۔ (جواب سامنے ہے)۔

نمبر ا۔ ادائے رمضان، کیونکہ مطلقاً صوم رمضان مانع نہیں ہے۔ اسی لئے قضاء رمضان و نذر بالکل ہی مانع نہیں ہے۔ اس لئے اس جگہ مطلب یہ ہوا کہ یہ فرض جیسے رمضان ہی میں ادا کر رہا ہے۔ ۱۲۰-م نمبر ۲۔ فاحفظہ۔ مولوی عبد الغفورؒ نے ہدایہ کے حاشیہ

میں لکھا ہے کہ فرض قطعی و عملی یعنی وتر کو بھی شامل ہے۔ اس لئے وتر بھی خلوت سے مانع ہے۔ یہی قول احوط ہے۔ واللہ اعلم۔ م

قال وعليها العدة في جميع هذه المسائل احتياطا استحسانا لتوهم الشغل والعدة حق الشرع والولدفلايصدق في ابطال حق الغيربخلاف المهرلانه مال لايحتاط في ايجابه وذكرالقدوري في شرحه ان المانع انكان شرعيا تجب العدة لثبوت التمكن حقيقة وانكان حقيقتاً كالمرض والصغرلاتجب لعدم التمكن حقيقة قال وتستحب المتعة لكل مطلقة الامطلقة واحدة وهي التي طلقها الزوج قبل الدخول بهاوقد سمى لهامهرا ٥

ترجمہ۔ اور کہا۔ اس عورت پر ان تمام مسائل میں احتیاطاً اور استحساناً عدت لازم ہو گی۔ رحم کے مشغول رہنے کے وہم کی وجہ سے۔ اور عدت تو شریعت کا حق ہے۔ ساتھ ہی بچہ کا بھی حق ہے۔ اس لئے غیر کا حق باطل کرنے کی صورت میں اس کی بات کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ بخلاف مہر کے کیونکہ مہر تو مال ہے اس لئے اس کے باطل کرنے میں کوئی احتیاط نہیں کی جائے گی۔ اور قدوریؒ نے اپنی شرح میں ذکر کیا ہے کہ مانع اگر شرعی ہو تو عدت واجب ہو گی کیونکہ حقیقی پر قابو پانا ممکن ہے۔ اور اگر مانع وطی کوئی امر حقیقی ہو جیسے بیماری اور بچپن تو عدت واجب نہیں ہو گی کیونکہ حقیقۃً قابو پانا ممکن نہیں ہے۔ اور کہا ہے کہ متعہ ہر مطلقہ کے لئے مستحب ہے سوائے اس ایک مطلقہ کے جسے اس کے شوہر نے اس کی وطی سے پہلے طلاق دے دی ہو حالانکہ اس کا مہر مقرر کر دیا ہو۔

توضیح: خلوت صحیحہ ہو یا فاسدہ تمام صورتوں میں عدت لازم آتی ہے اور سوائے ایک مطلقہ کے ہر ایک کے لئے متعہ مستحب ہے

قال وعليها العدة في جميع هذه المسائل احتياطا استحسانا ......الخ

امام محمدؒ نے جامع صغیر میں کہا ہے کہ عورت پر ان تمام مسائل میں عدت واجب ہو گی۔ احتیاطاً الخ یعنی احتیاط کرنے کے خیال سے استحسان کی دلیل سے۔ ف۔ یعنی اگرچہ خلوت فاسدہ ہونے کی صورت میں قیاس نہیں چاہتا ہے کہ عدت واجب ہو پھر بھی ہمارے علماء کے نزدیک استحساناً خلوت صحیحہ و خلوت فاسدہ سب میں استحساناً اور احتیاطاً عدت واجب ہو گی۔ **لتوهم الشغل** اس وہم کو دور کرنے کے خیال سے کہ شاید اس کا رحم اور بچہ دانی بچہ میں مشغول ہو۔ ف۔ یعنی یہ وہم ہے کہ شاید داخل کرنے یا رگڑنے سے منی بہہ کر بچہ دانی میں پہونچ گئی ہو۔ **والعدة الخ** اور یہ عدت ایک تو شریعت کا حق ہے دوسرے بچہ کا حق۔ ف۔ نہ اس مرد کا حق ہے اور نہ اس عورت کا۔ **فلا يصدق الخ** اس لئے غیر کے حق باطل کرنے میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ ف۔ کہ خلوت کے باوجود کوئی مانع تھا جس سے وطی نہیں ہوئی بلکہ اس میں مطلق خلوت احتیاطاً معتبر ہو جائے گی۔ **بخلاف المهر الخ** برخلاف مہر کے کیونکہ وہ تو مال ہے اس لئے اس کے واجب کرنے میں احتیاط کرنے کی ضرورت نہ ہو گی۔ ف۔ بلکہ اس مال کی ذمہ داری شوہر اور اس کی بیوی میں جاری ہے۔

وذكر القدوري في شرحه ان المانع انكان شرعيا تجب العدة لثبوت التمكن حقيقة ......الخ

اور قدوریؒ نے شرح مختصر الکرخی میں ذکر کیا ہے کہ اگر کوئی شرعی وجہ وطی کرنے سے مانع ہو (مثلاً احرام' حج و فرض نماز' روزہ کے) تو عدت واجب ہو گی کیونکہ ان صورتوں میں حقیقتاً وطی کرنے کا بھی موقع موجود ہوتا ہے۔ **وان كان حقيقة الخ** اور اگر کوئی حقیقی وجہ وطی سے مانع ہو جیسے کہ بیماری کا ہونا یا اتنا چھوٹا ہونا جس میں وطی نہیں کی جا سکتی ہو تو اس میں عدت واجب نہیں ہو گی۔ کیونکہ اس میں حقیقتاً اختیار نہیں ہے۔ ف۔ یہ بات یاد رکھنے کے لائق ہے کہ خلوت صحیحہ بعض احکام میں وطی کرنے کے حکم میں ہے اور بعض میں نہیں ہے۔ پس جن باتوں میں وطی کرنے کے حکم میں ہے وہ یہ ہیں:

نمبر ا۔ مہر کا پورا واجب ہونا نمبر ۲۔ نسب ثابت ہونا نمبر ۳۔ عدت گذارنا نمبر ۴۔ عورت کا نفقہ اور نمبر ۵۔ رہائش کی جگہ نمبر ۶۔ اور عورت کی بہن سے نکاح حرام ہونا نمبر ۷۔ اور دوسری چار عورتوں سے نکاح کرنے میں وغیرہ۔ اور جن باتوں میں وطی کے حکم میں نہیں ہے وہ یہ ہیں۔ احصان کا حق باقی رہنا نمبر ۲۔ اس کی لڑکی کا حرام رہنا نمبر ۳۔ پہلے شوہر کا حلال ہونا نمبر ۴۔ رجعت کا ثبوت نمبر ۵۔ میراث کا مستحق ہونا نمبر ۶۔ بکارت کا ختم ہونا ہے۔ اور خلوت صحیح کی عدت کے اندر قول صحیحہ یہ ہے کہ دوسری طلاق واقع ہوسکتی ہے۔

قال وتستحب للمتعة لكل مطلقة الامطلقة واحدة وهي التي طلقها الزوج قبل ......الخ

قدوریؒ نے کہا ہے کہ ہر مطلقہ کے واسطے متعہ مستحب ہے۔ سوائے ایک مطلقہ کے۔ وهي التي الخ یہ وہ مطلقہ ہے جس کو اس کے شوہر نے قبل دخول طلاق دیدی ہو۔ حالانکہ اس کا مہر مقرر ہو چکا ہو۔ ف۔ تو ایسی مطلقہ کے لئے متعہ مستحب نہیں ہے۔ اور باقی تمام کے لئے ہے۔ واضح ہو کہ قدوریؒ وغیرہ مشائخ عراق کی عبارتوں میں مستحب کا اطلاق اصطلاحی واجب و استحباب دونوں کو شامل ہوتا ہے تو باقیوں کے مستحب میں تفصیل یہ ہے کہ جس عورت کا مہر بیان نہیں ہوا تھا اور دخول سے پہلے طلاق دے دی تو اس کے لئے متعہ واجب ہے جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے۔ اور دو بعد کے دخول کے طلاق والیاں ہیں۔ یعنی ایک عورت کا مہر مقرر ہوا اور اسے دخول کے بعد طلاق دی۔ دوم وہ عورت کہ اس کا مہر مقرر نہیں ہوا اور دخول کے بعد اسے طلاق دی تو ان دونوں کے لئے واجب نہیں مگر مستحب ہے۔ اس طرح قدوری کی عبارت کا حاصل یہ ہوا کہ ہر مطلقہ کے واسطے متعہ ہے خواہ واجب ہو کر یا مستحب ہو کر۔ سوائے ایک مطلقہ کے جس کو مہر مقرر کر لینے کے بعد دخول کے قبل دے دی ہو تو اس کے لئے متعہ نہ واجب ہے اور نہ مستحب ہے۔ م۔

وقال الشافعيؒ تجب لكل مطلقة الالهذه لانها وجبت صلة من الزوج لانه او حشها بالفراق في هذه الصورة نصف المهر طريقة المتعة لان الطلاق فسخ في هذه الحالة والمتعة لاتتكرر ولنا ان المتعة خلف عن مهر المثل في المفوضة لانه سقط مهر المثل ووجبت المتعة و العقد يوجب العوض فكان خلفا والخلف لايجامع الاصل و لاشيئا منه فلاتجب مع وجوب شئي من المهر وهو غير جان في الايحاش فلاتلحقه الغرامة به فكان من باب الفضل○

ترجمہ: اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ ہر مطلقہ کو متعہ دینا واجب ہے۔ سوائے اس مطلقہ کے۔ کیونکہ متعہ تو شوہر کی طرف سے بطور صلہ واجب ہوا ہے۔ کیونکہ شوہر نے اسے طلاق دے کر وحشت زدہ بنا دیا ہے۔ لیکن اس صورت میں آدھا مہر ہی متعہ کا طریقہ ہے۔ کیونکہ ایسی حالت میں طلاق تو فسخ کے حکم میں ہے۔ اور متعہ بار بار نہیں دیا جاتا ہے۔ اور ہمارے نزدیک اس عورت میں جس نے خود کو بغیر مہر یا بغیر بیان مہر کے شوہر کے سپرد کر دیا متعہ اس کے مہر مثل کا خلیفہ ہے۔ اور جو چیز خلیفہ ہوتی ہے وہ اپنی اصل یا اصل کے کسی جزو کے ساتھ اکٹھی نہیں ہوسکتی ہے۔ تو کچھ مہر واجب ہونے کی صورت میں متعہ واجب نہ ہوگا۔ اور جدائی کی وحشت دلانے میں وہ مرد کچھ بھی جرم کرنے والا نہ ہوگا۔ اس وجہ سے اس پر کچھ تاوان واجب نہیں ہوگا۔ الحاصل متعہ دینا از قسم فضل ہوگا۔

توضیح: امام شافعیؒ کے نزدیک سوائے ایک کے باقی تمام مطلقات کو متعہ دینا واجب ہے

وقال الشافعيؒ تجب لكل مطلقة الالهذه لانها وجبت صلة من الزوج ......الخ

اور شافعیؒ نے کہا ہے کہ سوائے اس مطلقہ کے باقی کے لئے واجب ہے۔ ف۔ حاصل یہ ہوا کہ مہر مقرر کر لینے کے بعد دخول سے پہلے اسے شوہر نے طلاق دے دی تو اس کے لئے بالاتفاق متعہ نہیں ہے۔ اور تین قسم کی مطلقات ایسی رہیں کہ ہمارے

نزدیک ان میں سے ایک کے لئے واجب اور دو کے لئے مستحب ہے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک ان دونوں کے لئے بھی واجب ہے۔ لانها وجبت الخ کیونکہ متعہ تو شوہر کی طرف سے صلہ کے طور پر واجب ہوا ہے۔ کیونکہ شوہر نے عورت کو جدا کر کے وحشت زدہ کر دیا ہے۔ ف۔ تو اس کے صلہ میں اس پر یہی لازم ہوا کہ متعہ دے دے۔ الاان الخ لیکن اس صورت میں (جبکہ مہر بیان ہونے کے بعد دخول سے پہلے طلاق دی ہو۔ جس میں بالاتفاق لازم نہیں) آدھا مہر ہی متعہ کا طریقہ ہے۔

لان الطلاق فسخ في هذه الحالة والمتعة لاتتكرر ......الخ

کیونکہ ایسی حالت میں طلاق تو فسخ ہے۔ اور متعہ مکرر نہیں ہوتا ہے۔ ف۔ اور یہ نہیں ہو سکتا ہے کہ نصف مہر متعہ کے طور پر دے اور دوسرا متعہ بھی دے۔ دلیل کا مدار یہ ہے کہ اللہ تعالی نے متعہ کا جو حکم دیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے طلاق دے کر اسے سوگوار کر دیا ہے۔ اسی سلسلہ میں صلہ کے طور پر اس کے لئے متعہ واجب کیا گیا ہے۔ لیکن ہمارے نزدیک شوہر نے جو کچھ کیا وہ کوئی جرم نہیں کیا ہے۔ اور متعہ کا باعث بتانا صحیح نہیں ہے۔

ولنا ان المتعة خلف عن مهر المثل في المفوضة لانه سقط مهر المثل ......الخ

ہمارے نزدیک تو اس عورت میں جس نے خود کو مہر کے بغیر کی شرط پر یا مہر کا تذکرہ کئے بغیر شوہر کے حوالہ کر دیا ہے متعہ اس کے مہر مثل کا قائم مقام ہے۔ ف۔ کیونکہ خود اللہ تعالی نے اس کے لئے متعہ کا حکم دیا ہے۔ (ایک آیت میں ہے کہ تم پر کچھ گناہ نہیں ہے کہ عورت کو مساس سے قبل طلاق دو حالانکہ تم نے عقد میں مہر نہیں ٹھہرایا ہے۔ اور اس صورت میں متعہ کا حکم دیا ہے۔ دوسری آیت لاحقہ میں فرمایا کہ اگر مساس کے قبل طلاق دی اور مہر متعین ہو چکی ہو تو اس کا نصف دو۔ ۱۲۔ ع۔) اس لئے یہ متعہ نصف مہر مثل کے قائم مقام ہوا۔ لانه سقط الخ کیونکہ اس کا مہر مثل ساقط ہو کر متعہ واجب ہو گیا ہے۔ (اس دلیل سے جو سورہ بقرہ پ ۲ کے اندر طلاق میں نص کے طور پر ہے) اور عقد نکاح ضرور عوض کو واجب کرتا ہے۔ (ان تبتغوا باموالکم پ ۲ کی دلیل ہے) اس لئے یہ متعہ مال مہر کے عوض ہوا۔ ف۔ اور متعہ بھی واجب ہو گیا۔

والخلف لايجامع الاصل و لاشيئا منه فلاتجب مع وجوب شيء من المهر......الخ

اور جو چیز خلیفہ ہوتی ہے وہ اصل یعنی مہر کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی ہے۔ اسی طرح اصل کے کسی جزو کے ساتھ بھی نہیں ہو سکتی ہے۔ اسی وجہ سے مہر واجب ہونے کی صورت میں متعہ (خلیفہ) واجب نہ ہو گا۔ ف۔ اور باقی تین صورتوں میں کچھ بھی واجب نہ ہو گا۔ وهو غير جان الخ اور شوہر نے اس سے جدائیگی اختیار کر کے وحشت زدہ کرنے کی جنایت اور جرم کا کام نہیں کیا ہے اس لئے اس پر کچھ تاوان واجب نہیں ہو گا۔ ف۔ جیسا کہ امام شافعیؒ کی دلیل میں کہا گیا ہے۔ فكان من الخ اس طرح متعہ دینا تو یوں ہی تبرع اور احسان کے طور پر ہوا ہے۔ ف۔ پس اگر دخول کے بعد طلاق دے خواہ مہر بیان کیا گیا ہو یا نہ کیا گیا ہو تو وہ صرف احسان اور فضل کی مستحق ہوئی اسی لئے متعہ دینا مستحب قرار دیا گیا ہے۔ اور اگر دخول کے بعد طلاق دی ہو تو وہ مقرر کئے ہوئے مہر کا نصف پانے کی مستحق ہو چکی ہے۔ اور مزید احسان پانے کی وہ اب مستحق نہیں رہی۔ اب سوال کا جواب مصنفؒ دیںگے کہ مہر یا عوض میں مال کے سواء کوئی دوسری چیز بھی دی جا سکتی ہے یا نہیں۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ نہیں۔ پھر اس کی بہت سی صورتیں ہیں۔

واذازوج الرجل بنته على ان يزوجه المتزوج بنته اواخته ليكون احدالعقدين عوضا عن الآخرفا لعقدان جائزان ولكل واحدة منهما مهرمثلها وقال الشافعيؒ بطل العقدان لانه جعل نصف البضع صداقاوالنصف منكوحة ولااشتراك في هذا الباب فبطل الايجاب ولنا انه سمي مالايصلح صداقافيصح العقد ويجب مهر المثل كما اذاسمي الخمروالخنزيرولاشركة بدون الاستحقاق وان تزوج حرامرأة على خدمته اياهاسنة اوعلى تعليم القران فلها مهر مثلها وقال محمد لهاقيمة خدمته۔

ترجمہ: اگر شخص نے اپنی بیٹی کا نکاح ایک شخص سے اس شرط پر کیا کہ وہ شخص اپنی بہن یا بیٹی کا نکاح (لطور مہر یا عوض) مجھ

سے کردے تاکہ ہر ایک نکاح دوسرے کا عوض ہو جائے تو یہ دونوں نکاح جائز ہوں گے لیکن ان میں سے ہر ایک کا مہر اس کا مہر مثل ہوگا۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں نکاح باطل ہوں گے کیونکہ ان دونوں ولیوں نے ہر ایک لڑکی کی شرم گاہ کے ایک نصف کو مہر کے طور پر مقرر کیا ہے اور صرف ایک نصف سے نکاح کیا ہے جبکہ اس باب میں شرکت نہیں کی جاسکتی ہے۔ اس لئے اس کا ایجاب اور پیشکش ہی باطل ہوئی۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ایجاب کرنے والے نے ایسی چیز کو مہر بنانے کی شرط کی ہے جس میں مہر بننے کی صلاحیت ہی نہیں ہے۔ اس لئے وہ دونوں نکاح تو صحیح ہوں گے مگر ان کا مہر مہر مثل مقرر ہوگا۔ جیسا کہ اگر وہ مہر میں شراب اور خنزیر کو مقرر کرتا اور بغیر استحقاق کے شرکت نہیں ہوتی ہے۔ اور اگر کسی آزاد شخص نے ایک عورت سے اس شرط پر نکاح کیا کہ وہ (یعنی خود) اس عورت کی ایک سال خدمت کرے گا۔ یا اس شرط پر کہ اسے قرآن پاک کی تعلیم دے گا۔ تو ان دونوں صورتوں میں اس عورت کو مہر مثل دینا ہوگا۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اس آزاد کی خدمت کی جو اجرت یا قیمت ہو سکتی ہے وہی اس کا مہر ہوگا۔

توضیح: دو مردوں میں سے ہر ایک نے اپنی اپنی لڑکی کا نکاح دوسرے سے اس شرط پر کیا کہ یہی نکاح دوسرے کے لئے مہر ہوگا۔ ایک آزاد شخص کا ایک عورت سے اس شرط پر نکاح کرنا کہ ایک سال تک بطور مہر اس کی خدمت کرے گا یا اسے قرآن کی تعلیم دے گا

واذازوج الرجل بنته علی ان یزوجه المتزوج بنته او اخته لیکون احدالعقدین ......الخ

اگر ایک مرد (زید) نے بکر سے اپنی لڑکی کا اس شرط پر نکاح کیا کہ وہ نکاح میں لینے والا شخص (بکر) بھی اپنی بہن یا لڑکی کا اس (زید) سے نکاح کردے۔ ف۔ تو اگر اس کا مہر بھی کچھ مال طے پا چکا ہو تو یہ شرط لغو ہوگی اور نکاح صحیح ہوگا۔ اور اگر مہر میں مال طے نہیں پایا بلکہ یہی نکاح مہر کے طور پر ہو۔ لیکون احد الخ تاکہ ہر ایک نکاح دوسرے نکاح کا عوض ہو جائے۔ **فالعقد ان الخ** تو یہ دونوں نکاح جائز ہوں گے ف اور شرط باطل ہوگی۔ اور ہر ایک عورت کے لئے اس کا مہر مثل لازم ہوگا۔ **وقال الشافعیؒ الخ** اور شافعیؒ نے کہا ہے دونوں نکاح باطل ہوں گے۔ کیونکہ ہر ولی نے عورت کی شرم گاہ (بضع) سے ایک نصف حصہ کو بطور مہر مقرر کر دیا ہے۔ اور دوسرے نصف سے نکاح کیا ہے۔ حالانکہ اس باب میں شرکت نہیں ہو سکتی ہے۔ اس لئے قبول ہونے سے پہلے ہی ایجاب باطل ہو گیا ہے۔ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا بھی یہی قول ہے۔

ولنا انه سمی مالایصلح صداقافیصح العقد ویجب مهرالمثل کما اذاسمی الخمر......الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس نے ایسی چیز کو مہر بیان کیا جو مہر نہیں ہو سکتی ہے۔ اس لئے یہ دونوں نکاح صحیح ہو کر دونوں کے لئے مہر مثل لازم ہوگا۔ جیسا کہ اگر شراب یا خنزیر کو مہر ٹھہرایا ہو۔ ف۔ تو بالاتفاق وہ نکاح صحیح ہو کر مہر مثل لازم ہوتا ہے۔ اگر کوئی یہ کہے کہ اس میں شرکت تو موجود ہے۔ جواب یہ ہوگا کہ شرکت نہیں ہے۔ **ولاشرکة الخ** اور بغیر استحقاق کے شرکت نہیں ہوتی ہے۔ ف۔ جب ایک عورت کی شرم گاہ اس لائق نہیں ہوتی ہے کہ دوسری عورت کی ملکیت میں آئے تو شرکت نہیں ہوگی۔ بلکہ یہ شرط فاسد ہوگی جس سے نکاح فاسد نہیں ہوتا ہے۔ ع۔ واضح ہو کہ اسی کو نکاح شغار کہا جاتا ہے جس کو جاہلیت میں لوگ کیا کرتے تھے۔ جیسا کہ حضرت نافع کے کلام سے صحیحین میں مذکور ہے۔ اور ائمہ ثلاثہ کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی حدیث مرفوع۔ لاشغار فی الاسلام ہے یعنی اسلام میں شغار نہیں ہے۔ ائمہ ستہ نے اس کی روایت کی ہے۔ جواب حدیث کے معنی ایجاب و قبول کو منع کرنا نہیں ہے۔ اسی بناء پر اگر مہر کا تذکرہ نہ ہو یہاں تک مذکورہ شرط نہ ہو تو وہ نکاح بالاجماع صحیح ہے۔ اسی لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ شرط باطل کردی ہے۔ اور باطل شرطوں کے ہونے سے عقد باطل نہیں ہوتا ہے۔ جیسا کہ شافعیہ وغیرہ ہم حضرات نے بھی اس کی تصریح کردی ہے۔ الحاصل یہ عقد صحیح ہے اور شغار کی شرط حدیث کی بناء پر باطل ہے۔ م۔ واضح

ہو کہ منافع بھی مہر ہو سکتے ہیں بشرطیکہ اپنی وجہ پر ہو۔ جیسا کہ ظہیریہ میں ہے۔ ۵۔

وان تزوج حرامرأة علی خدمته ایاھاسنة اوعلی تعلیم القران فلھا مھر مثلھا ......الخ

اور اگر ایک آزاد نے کسی سے نکاح کیا اس منفعت پر کہ (مثلاً) اس کی ایک سال خدمت کردے یا اس منفعت (اس منفعت یعنی یہ شرط علاوہ عقد کے نہیں۔ بلکہ عوض یہی منفعت ہے بجائے مال متقوم کے۔ ۱۲۔ ح۔) پر کہ عورت کو (مثلاً) قرآن پاک پڑھادے تو عورت کے لئے مہر مثل ہوگا۔ ف۔ امام ابو حنیفہؒ وابویوسفؒ کا یہی قول ہے۔ **وقال محمدؒ الخ** اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ عورت کو اپنے شوہر کی خدمت کی قیمت ملے گی۔

وان تزوج عبدامرأة باذن مولاہ علی خدمته سنة جازولھا خدمته وقال الشافعیؒ لھاتعلیم القران والخدمة فی الوجھین لان ما یصلح اخذالعوض عنه بالشرط یصلح مھراعنده لانه بذلك تتحقق المعاوضة وصار کما اذاتزوجھا علی خدمة حراٰخربرضاہ وعلی رعی الزوج غنمھا ولنا ان المشروع انما ھوالابتغاء بالمال والتعلیم لیس بمال وکذلك المنافع علی اصلنا وخدمة العبدابتغاء بالمال لتضمنه تسلیم رقبته ولاکذلك الحرولان خدمة الزوج الحر لایجوزاستحقاقھا بعقد النکاح لمافیه من قلب الموضوع٥

ترجمہ: اگر کسی غلام نے اپنے مولی کی اجازت سے کسی عورت سے اس شرط پر نکاح کیا کہ یہ (مہر کے طور پر مثلاً) ایک سال تک اس عورت کی خدمت گذاری کرے گا تو یہ جائز ہوگا اور اس شوہر پر اس عورت کی خدمت لازم ہوگی (اور یہ بالاتفاق جائز ہے بخلاف آزاد کے مسئلہ) اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ دونوں صورتوں میں عورت کے واسطے تعلیم القرآن اور خدمت ہے۔ کیونکہ ہر وہ چیز جو اس لائق ہو کہ شرط کے ساتھ اس سے عوض لینا جائز ہو وہ امام شافعیؒ کے نزدیک مہر ہو سکتی ہے۔ کیونکہ اس طریقہ سے معاوضہ متحقق ہو جاتا ہے۔ اور یہ صورت ایسی ہو جائے گی کہ اس عورت سے نکاح کیا ہو اس شرط پر کہ وہ کسی دوسرے آزاد مرد کی خدمت اس کی اجازت کے ساتھ کرے گا۔ یا اس عورت سے نکاح کیا اس شرط پر کہ یہ شوہر اس عورت کی بکریاں (ایک مدت معلومہ تک) چرائے گا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نکاح میں مشروع اور ثابت شدہ طریقہ تو یہی ہے کہ مال کے بدلہ میں عورت کی شرم گاہ حاصل کی جائے۔ جبکہ تعلیم مال نہیں ہے۔ اسی طرح ہمارے اصل کے مطابق منافع کا بھی حال ہے۔ اور غلام کی خدمت مال کے عوض طلب کرنا ہے۔ کیونکہ اس کے ماتحت غلام کی گردن سپرد کرنا بھی ہے۔ لیکن آزاد کا یہ حال نہیں ہوتا ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ آزاد شوہر کی خدمت حاصل کرنا ایسی چیز ہے کہ عقد نکاح کے ساتھ اس کا استحقاق ہونا (عورت کو) جائز نہیں ہے۔ کیونکہ ایسا ہونے سے موضوع کو الٹ دینا لازم آتا ہے۔

توضیح: خدمت اور تعلیم کو مہر نکاح مقرر کرنا۔ اور دوسری تحقیقات

وان تزوج عبدامرأة باذن مولاہ علی خدمته سنة جازولھا خدمته .....الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ **لان ما یصلح الخ** کیونکہ جو چیز اس لائق ہو کہ شرط کے ساتھ اس سے عوض لینا جائز ہو۔ وہ امام شافعیؒ کے نزدیک مہر ہو سکتی ہے۔ کیونکہ ایسے طریقہ کے ساتھ معاوضہ متحقق ہو جاتا ہے۔ ف۔ پس یہاں خدمت اور تعلیم القرآن کا معاوضہ شرط کرنے کے بعد جائز ہے۔ اس بناء پر کہ اعمال خیر کا معاوضہ لینا امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے۔ بشرطیکہ وہ عمل اس کے لئے معین اور فرض وواجب نہ ہو۔ **وصار کما الخ** اور یہ ایسا ہو گیا جیسے عورت کو آزاد کی خدمت پر اس آزاد مرد کی رضامندی سے نکاح کیا ہو۔ یا عورت سے اس نفع رسائی پر نکاح کیا کہ یہ مرد اس کی بکریاں اتنی مدت تک چرائے۔ ف۔ تو بالاتفاق جائز ہے۔ اسی طرح خود خدمت کرنے یا قرآن مجید پڑھانے پر جائز ہے۔

ولنا ان المشروع انما ھوالابتغاء بالمال والتعلیم لیس بمال ......الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اصل میں نکاح اس طرح سے مشروع ہوا ہے کہ شرم گاہ سے لطف اندوزی کے لئے مال دیا ہے۔
ف۔ اس فرمان خداوندی کی بناء پر کہ ﴿واحل لکم ماوراء ذلکم ان تبتغوا باموالکم﴾ سورہ نساء پارہ نمبر ۵ والتعلیم الخ اور تعلیم مال نہیں ہے۔ف۔ اس لئے قرآن، حدیث یا فقہ کا عوض خلاف شرع ہوا۔ اس لئے مہر مثل واجب ہوگا۔ وکذالك الخ اور ہمارے اصل کے مطابق یہی حال منافع کا بھی ہے۔ ف۔ کیونکہ اصل مال تو دوسرے وقت میں موجود رہتا ہے لیکن منفعت نہیں رہتی ہے۔ اسی بناء پر دوسرے آزاد کی خدمت پر یا شوہر کی چرائی پر نکاح جائز نہ ہوگا۔ العنایہ۔ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ غلام کی خدمت پر بالاتفاق جائز ہے۔ حالانکہ یہ بھی منفعت ہے۔ جواب یہ ہوگا کہ آزاد مال نہیں ہے اس لئے اس کی خدمت صرف منفعت ہے۔

وخدمة العبدابتغاء بالمال لتضمنه تسليم رقبته ولا كذالك الحر.....الخ

اور غلام کی خدمت بعوض مال کے طلب ہے۔ لتضمنه الخ کیونکہ اس کے ضمن میں غلام کی گردن حوالہ کرنا بھی ہے۔
ف۔ یعنی غلام تو قیمتی اور بہترین مال ہے۔ تو اس کی خدمت قرار دینا اس امر کو شامل ہے کہ یہ قیمتی اور بہترین مال ایک سال تک حوالہ کئے رہے گا۔ ولا كذالك الخ مگر آزاد میں ایسی بات نہیں ہے۔ف۔ لیکن اس دلیل میں یہ اشکال ہے کہ جب آزاد نے اپنے غلام باندی کی ایک سال خدمت کے عوض نکاح کیا تو یہ کہنا صحیح ہوگا کہ اس نے اپنا مال حوالہ کر دیا ہے۔ اور اگر غلام نے خود اپنی خدمت پر نکاح کیا تو اپنی گردن اس کی ملکیت میں دینا اس کے شوہر ہونے کے مخالف ہے۔ کیونکہ وہ اتنے دنوں تک اس کا غلام بنا رہے گا۔ اور اگر صرف نفع دینا مراد ہو تو کوئی فرق نہ ہوگا۔ اور اس سے یہ لازم آئے گا کہ مہر ایسی چیز ہو سکتی ہے جو ہمیشہ کے لئے کسی کی ملکیت میں نہ رہ سکے۔ بلکہ کسی خاص وقت تک کے لئے دے کر وہ واپس بھی لے جا سکے۔ یہ عین منفعت ہے۔ اسی لئے یہ دوسری دلیل بھی بیان فرمائی کہ ولان خدمة الخ اور اس دلیل سے کہ آزاد شوہر کی خدمت کرنا ایسی چیز ہے کہ عقد نکاح کے ساتھ اس کا استحقاق ہونا (عورت کو) جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں اصل موضوع کو الٹ دینا ظاہر ہے۔ف۔ کیونکہ نکاح سے دیانتاً اور حقیقتاً مرد اپنی بیوی کی خدمت کا مستحق ہوتا ہے۔ اب اگر اس کے برعکس ہو جائے تو نکاح کے نتیجہ کے برعکس ہوگا۔

بخلاف خدمة حر اخر برضاه لانه لامناقضة وبخلاف خدمة العبد لانه يخدم مولاه معنى حيث يخدمها باذنه وامره وبخلاف رعى الاغنام لانه من باب القيام بامور الزوجية فلامناقضة على انه ممنوع في رواية○

ترجمہ: برخلاف اس کے دوسرے آزاد کی خدمت اس آزاد مرد کی اجازت کے ساتھ۔ کیونکہ اس میں کوئی اعتراض نہیں ہے۔ اور برخلاف غلام کی خدمت کے کیونکہ اس صورت میں وہ تو اپنے مولیٰ کی خدمت کرتا ہے۔ اس بناء پر کہ وہ اپنے مولیٰ کی اجازت اور اس کے حکم سے اس کی خدمت کر رہا ہے اور برخلاف بکریاں چرانے کے۔ کیونکہ یہ کام تو ایسا ہے جس میں میاں بیوی دونوں آپس کے کاموں میں ایک دوسرے کی معاونت کرتے ہیں اس لئے اس میں بھی کوئی اعتراض نہ ہوگا۔ اس کے علاوہ ایک روایت میں تو یہ بھی ممنوع ہے۔

توضیح: نکاح کرنا دوسرے آزاد مرد کی خدمت پر

بخلاف خدمة حر اخر برضاه لانه لامناقضة وبخلاف خدمة العبد لانه يخدم مولاه.....الخ

برخلاف اس کے دوسرے آزاد کی خدمت اس آزاد شخص کی رضامندی کے ساتھ۔ کیونکہ اس میں کوئی اعتراض نہیں ہے۔ف۔ کیونکہ دوسرا شخص اس کا کوئی شوہر ایسا نہیں کہ اس کی خدمت گزار پہلے سے عورت کے ذمہ ہو کہ وہ مخدوم ہوتا ہو۔ کہ اس کا خادم ہونا الٹا ہو جائے۔ وبخلاف الخ اور برخلاف غلام کی خدمت کے۔ ف۔ یعنی جب غلام نے اپنی خدمت پر نکاح کیا۔ تو معاملہ الٹا نہیں ہوا۔ لانه يخدم الخ کیونکہ (ظاہر میں وہ بیوی کی خدمت کرتا ہے مگر (حقیقت میں وہ اپنے آقا کی خدمت

کرتا ہے۔ کیونکہ وہ اپنے مولیٰ کی اجازت اور حکم سے اس عورت کی خدمت کرتا ہے۔

وبخلاف رعی الاغنام لانه من باب القیام بامور الزوجیة فلامنا قضة علی انه ممنوع فی روایة.....الخ

اور برخلاف بکریاں چرانے کے۔ ف۔ کیونکہ بکریاں چرانے پر نکاح کرنے میں بھی معاملہ الٹا نہیں ہوگا۔ لانہ من الخ کیونکہ یہ کام تو میاں بیوی کے تعلقات کے کاموں میں ایک دوسرے کے ہاتھ بٹانے میں سے ہے۔ اس لئے اس میں کوئی اعتراض کی بات نہیں ہے۔ ف۔ کہ شوہر مخدوم ہو کر خادم کس طرح ہوگا۔

علی انه ممنوع فی روایة.....الخ

اس کے علاوہ بکریاں چرانے کا مہر ہو جانا بھی ایک روایت میں ممنوع ہے۔ ف۔ بلکہ یہی روایت جامع صغیر اور مبسوط کی ہے۔ اور یہی اصح ہے۔ النہر الفائق۔ یہ اصح نہیں ہے بلکہ صحیح وصواب یہ ہے کہ بکریاں چرانے میں بھی عورت کا حق ہوگا۔ یعنی مرد پر بکریاں چرانا بالاجماع ضروری ہوگا۔ حضرات موسیٰ وشعیب علیہما السلام کے واقعہ کو دلیل بنانے کی وجہ سے۔ (کہ آٹھ برس بکریاں چرانے پر شعیب علیہ السلام نے موسیٰ علیہ السلام کا نکاح کیا تھا) اور قاعدہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پچھلی شریعتوں اور ان کے احکام وواقعات کو بغیر انکار اور اعتراض کے بیان فرمایا ہو تو وہ ہم پر قابل عمل بلکہ لازم ہوتے ہیں۔ الکافی۔ ھ۔ ع۔ پس کافی اور عینی میں قطعی فیصلہ کیا ہے کہ بکریاں چرانا صحیح مہر ہے۔ اس کا دو طرح سے جواب دیا گیا ہے۔ اور یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے نکاح کے مقابلہ میں مال لازم کیا تو بکریاں چرانے کا مہر ہونے سے انکار کیا۔ تو نص ہو کر ہم پر لازم نہیں ہے۔ الہداد الشارح۔

مترجم کہتا ہے کہ اس بیان کی کچھ حقیقت نہیں ہے۔ کیونکہ انکار کے معنی یہ ہوئے کہ بیان کرتے وقت ہی کوئی برائی یا صریح انکار ہو۔ جیسے کہ اس فرمان باری تعالیٰ میں ہے ورهبانیة ابتدعوها الایة جبکہ حضرات موسیٰ وشعیب علیہما السلام کے قصہ میں کسی قسم کا انکار یا مذمت نہیں ہے۔ اس کے علاوہ نکاح میں مال کو لازم کر دینا اجتہاد سے ہوا ہے۔ نص سے نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ائمہ ثلثہؒ نے اسے جائز کہا ہے۔ پس جو بات ظن یا اجتہاد سے معلوم ہوئی ہو اس سے کسی قطعی حکم کو منسوخ کرنا کس طرح جائز ہوگا۔ اور یہ اصول الفقہ کے خلاف بھی ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ شیخ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ قصہ موسیٰ وشعیب علیہما السلام اس وقت لازم ہو کہ وہ بکریاں خود حضرت شعیب علیہ السلام کی صاحبزادی کی ہوں حالانکہ ایسی بات نہیں ہے اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ بھی مغالطہ ہے۔ اول یہ کہ یہ بات کسی طرح معلوم ہوئی کہ بکریاں ان لڑکیوں کی نہ تھیں۔ اور بالفرض ہوں جب بھی اتنی بات تو ثابت ہے کہ مطلقاً نکاح میں بکریاں چرانے کو مہر مقرر کرنا صحیح ہے۔

اور تحقیقی جواب یہ ہے کہ حضرت شعیب علیہ السلام کی صاحبزادی نے جو بعد میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کی بیوی بن گئیں نکاح کے قبل اپنے والد کو اجازت دے دی تھی جیسا کہ اس فرمان خداوندی سے معلوم ہوتا ہے یاابت استاجره الآیة۔ اسی پر حضرت شعیب علیہ السلام نے موسیٰ علیہ السلام کو کہا کہ میں ان دونوں لڑکیوں میں سے ایک کو تمہارے نکاح میں دینا چاہتا ہوں اس شرط پر کہ تم آٹھ برس تک بکریاں چراؤ۔ اور اگر دس برس پورے کر دو تو وہ تمہاری طرف سے احسان ہوگا۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے انی ارید ان انکحك الآیة۔ پس یہ بکریاں چرانا ان کی بیوی ہی کے لئے ہو گیا۔ اس لئے حق بات وہی ہے جو کافی میں مذکور ہو چکی ہے۔ اگرچہ ظاہر الروایہ کے خلاف ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

پھر جب یہ بات صحیح ثابت ہو گئی کہ بکریاں چرانا مہر صحیح ہے تو اب یہ دیکھنا ہوگا کہ کیا یہ حکم خلاف قیاس ہونے کی وجہ سے اسی حد تک باقی رہے گا یا کھیتی اور زراعت وغیرہ کے کاموں پر جاری ہوگا۔ جبکہ متعدی ہونے اور دوسرے کاموں تک حکم جاری ہونے کی روایت موجود بھی ہے۔ چنانچہ محیط السرخسی میں ہے کہ اگر اس بات پر کسی نے نکاح کیا کہ عورت کی بکریاں چرانے یا اس کی زمین میں کھیتی باڑی کر دے تو ایک روایت میں جائز ہے۔ ھ۔ پھر کیا کھیتی کرنے اور قرآن پاک پڑھانے کا حکم یکساں ہے یا

کچھ فرق ہے۔ اور ظاہر کلام تو یہ ہے کہ تعلیم کسی طرح مال نہیں ہے۔ حالانکہ مال سے طلب صحیح و ثابت ہے۔ اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ بکریاں چرانا بھی مال نہیں ہے۔ اور جب مرد آزاد ہے تو خدمت کی طرح تسلیم رقبہ خود کو مکمل حوالہ کرنے کو شامل نہیں ہے۔

الحاصل مسئلہ کی اصل بنیاد اس بات پر ہوئی کہ اعمال خیر کی اجرت لینی جائز ہے یا نہیں۔ لیکن متاخرین فقہا کا فتوی اس کے جائز ہونے پر ہے۔ اس لئے دلیل کا تقاضا یہ ہوا کہ جائز ہو۔ اور یہ بھی ظاہر الروایۃ کے خلاف ہے۔ اور امام شافعیؒ کی دلیل نصوص میں سے وہ حدیث ہے جو صحیحین میں ہے کہ ایک عورت جس نے خود کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہبہ کرنا چاہا اور آپ نے اس کا انکار کیا تو ایک صحابی نے اس کے لئے درخواست کی۔ اس پر آپ نے فرمایا کہ اگر مہر کے لئے کچھ نہیں ہے تو لوہے کا ایک چھلا ہی لے کر آؤ۔ مگر وہ یہ بھی نہ پا سکے۔ مگر جب وہ مایوس ہو کر واپس جانے لگے تو ان کو بلا کر فرمایا کہ تم کو قرآن پاک کا کون کون سا حصہ یاد ہے۔ تو انہوں نے چند سورتیں گن کر بتا دیں۔ آخر کار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تمہارے پاس قرآن کا جتنا حصہ محفوظ ہے اس کے عوض میں نے تم کو اس عورت کا مالک بنا دیا۔ اس کا باقی حصہ صحیحین میں ہے۔ جواب دیا گیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمانے کا مطلب یہ تھا کہ تمہارے پاس جو کچھ قرآن کا حصہ محفوظ ہے اس کی برکت اور احترام کی وجہ سے میں نے تم کو اس کا مالک بنایا ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ جواب بہتر نہیں ہے۔ کیونکہ مسلم کی ایک روایت میں ہے کہ **فعلمها من القرآن** یعنی پس تم اس کو قرآن کی تعلیم دو۔ اور ابوداؤد کی روایت جو ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ہے اس میں تصریح ہے کہ کھڑے ہو جاؤ اور اسے بیس آیتیں سکھلا دو۔ اور اس کی تائید کرنے والی قوی حدیث حضرت انسؓ کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک صحابی کو فرمایا اے فلاں! تم نے نکاح کیا ہے؟ اس نے عرض کیا کہ نہیں۔ اور نہ میرے پاس ایسی کوئی چیز ہے جس کے بدلے میں نکاح کروں۔ تو فرمایا کہ تمارے پاس قل ھو اللہ احد کی سورہ بھی نہیں ہے۔ جیسا کہ ترمذی اور ابن ابی شیبہ نے اس کی روایت کی ہے۔ امام طحاویؒ نے اس کے جواب میں کہا ہے کہ اس طرح نکاح کر دینا صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیات میں سے تھا۔ اور دوسرے کسی کے لئے بھی جائز نہیں ہے۔

میں کہتا ہوں کہ یہ جواب صحیحین کی ہبہ کرنے والی عورت میں اور نسائی کی روایت ام سلیم کے ابوطلحہؓ کے ساتھ نکاح کرنے میں ہو سکتا ہے اور حضرت انسؓ کی حدیث جو ترمذی میں ہے مشکل ہے۔ پھر اس میں یہ اشکال ہے کہ ابوطلحہؓ کے ساتھ ام سلیم کا نکاح کرانا مال کے بغیر تھا۔ اس لئے کہ حدیث میں ہے کہ جب آیت پاک ﴿لن تنالو البر حتی تنفقوا مما تحبون﴾ نازل ہوئی تو ابوطلحہؓ نے کہا کہ میرے تمام مالوں سب سے زیادہ محبوب "باغ بیرحاء" ہے۔ اس کو میں نے اللہ تعالیٰ کی راہ میں دے دیا۔ آخر حدیث تک۔ اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اسلام پر نکاح مہر کے معنی میں نہیں ہے۔ اور دوسری احادیث کی وجہ سے اس سے استدلال ساقط بھی نہیں ہے۔ اور مقصود کی مزید تحقیق کی اس مقام میں گنجائش نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ ہو الموفق للصواب والیہ المرجع والمآب۔ م۔ واضح ہو کہ اگر ایک آزاد شخص نے اپنی ایک سال کی خدمت کے عوض نکاح کیا تو امام محمدؒ کے نزدیک عورت کے لئے خدمت مسلم ہے۔ اور شیخینؒ کے نزدیک مہر المثل لازم آتا ہے۔ جیسا کہ گذر گیا۔

ثم علی قول محمدؒ تجب قیمة الخدمة لان المسمی مال الا انه عجز عن التسلیم لمکان المناقضة فصار کالتزوج علی عبدالغیر وعلی قول ابی حنیفة و ابی یوسفؒ یجب مهر المثل لان الخدمة لیست بمال اولایستحق فیه بحال فصار کتسمیة الخمر والخنزیر وهذا لان تقومها بالعقد للضرورة فاذالم یجب تسلیمه فی العقد لایظهر تقومه فیبقی الحکم علی الاصل وهومهر المثل

ترجمہ: پھر امام محمدؒ کے قول کے مطابق خدمت کی قیمت واجب ہوگی۔ اس لئے کہ جو مہر بیان کیا گیا ہے وہ مال ہے۔ لیکن

شوہر اس کو ادا کرنے سے عاجز ہے مناقضہ کی وجہ سے۔ تو اس کی مثال ایسی ہو جائے گی جیسے دوسرے کے غلام کے عوض نکاح کرنا اور امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے قول میں مہر مثل واجب ہوگا۔ کیونکہ خدمت مال نہیں ہے۔ یا وہ کسی حال میں نکاح کے اندر مستحق نہیں ہوتی ہے۔ تو ایسا ہو گیا جیسے شراب اور سور مہر میں مقرر کرنا۔ اور یہ اس وجہ سے کہ خدمت کا قیمت دار ہونا عقد اجارہ کے ذریعہ ضرورت کی بناء پر ہے۔ تو جب عقد نکاح میں اس کو حوالہ کرنا واجب نہ ہوا تو اس کا قیمتی ہونا ظاہر نہ ہوگا۔ لہذا حکم اپنی اصل پر باقی رہ جائے گا جو کہ مہر المثل ہے۔

توضیح: اگر آزاد شخص نے اپنی ایک سال کی خدمت پر نکاح کیا تو امام محمدؒ کے نزدیک اس خدمت کی قیمت لازم ہوگی۔ اور شیخین کے قول کے مطابق مہر المثل واجب ہوگا

ثم علی قول محمدؒ تجب قیمة الخدمة لان المسمی مال الا انه عجز عن التسلیم ......الخ

پھر امام محمدؒ کے قول کے مطابق اس خدمت کی قیمت واجب ہوگی۔ لان المسمی الخ کیونکہ مہر کے طور پر جو چیز بیان کی گئی ہے یعنی خدمت وہ مال ہے۔ (یہاں تک کہ یہی لازم آتی ہے) البتہ شوہر اس کے ادا کرنے سے عاجز ہے مناقضہ کی وجہ سے۔ ف۔ کہ آزاد شوہر جو اصل میں مخدوم ہوتا ہے فی الحال خادم بنا جا رہا ہے۔ اسی لئے اس خدمت کی قیمت لگائی جائے گی۔ جیسے کہ ان صورتوں میں جن میں اصل شیء کی ادائیگی سے مجبوری ہو جائے۔ فصار کالتزوج الخ تو یہ ایسا ہو گیا جیسے کسی غیر کے غلام کو مہر بنا دیا ہو۔ ف۔ اور بعد میں اس غلام کو دینا پسند نہیں کیا یا جائز نہیں رکھا۔ تو اس غلام کی قیمت واجب ہوگی۔ اور اگر اس نے اسی غلام کو دینا پسند کیا (یا اس کے مالک سے خرید لیا تو عورت کو یہی ملے گا) اور وہ لینے پر مجبور ہوگی) المحیط۔ م۔

وعلی قول ابی حنیفة و ابی یوسفؒ یجب مهر المثل لان الخدمة لیست بمال ......الخ

اور امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے قول پر مہر المثل واجب ہوگا۔ ف۔ اور آزاد شوہر کی خدمت جو طے پائی ہے اس کی قیمت واجب نہ ہوگی۔ لان الخدمة الخ کیونکہ آزاد شوہر کی خدمت مال نہیں ہے یا وہ کسی حال میں نکاح کے اندر مستحق نہیں ہوتی ہے۔ ف۔ یعنی اصل ثابت شدہ طریقہ تو یہ ہے کہ مال کے ذریعہ بیوی حاصل کی جائے۔ اور خدمت مال نہیں ہے۔ اور اگر غلام کی خدمت میں مال بننے کی گنجائش ہوتی بھی ہے تو آزاد کی خدمت کسی صورت میں مال نہیں ہو سکتی ہے۔ فصار کتسمیة الخ تو یہ ایسا ہو گیا جیسے شراب اور سور کو مہر مقرر کیا گیا ہو۔ ف۔ جو کسی مسلمان عورت کے حق میں مال نہیں ہے۔ یا کتابیہ کے حق میں اگرچہ مال ہے مگر مسلمان شوہر پر اس کا انتظام لازم نہیں ہے۔ پس جس طرح ان صورتوں میں بالاتفاق مہر المثل واجب ہوتا ہے۔ اسی طرح خدمت میں بھی مہر المثل واجب ہوگا۔ اگر کوئی یہ کہے کہ نوکری کرنے کی صورت میں تو خدمت کی قیمت ہی واجب ہوتی ہے بخلاف شراب و سور کے۔ جواب یہ ہوگا کہ اس موقع میں یہ سب برابر ہیں۔

وهذا لان تقومها بالعقد للضرورة فاذالم یجب تسلیمه فی العقد لایظهر تقومه ......الخ

اور یہ اس وجہ سے ہے کہ خدمت کا قیمت دار ہونا عقد اجارہ کے ذریعہ یہ تو ایک مجبوری کی وجہ سے ہے۔ ف۔ یعنی لوگوں کی ضرورت کی وجہ سے ہے اگرچہ وہ اصل میں مال نہیں ہے۔ فاذالم یجب الخ پس جب عقد نکاح میں اس چیز یعنی خدمت کا سپرد کرنا لازم نہ ہوا جو کہ مال نہیں ہے۔ (تناقض کی وجہ سے) تو اس کا قیمتی ہو جانا ظاہر نہ ہوگا۔ فیبقی الحکم الخ اس لئے حکم اپنی اصل پر باقی رہے گا۔ یعنی مہر مثل ہوگا۔ ف۔ یعنی عقد نکاح میں چونکہ شوہر بالاتفاق خدمت نہیں کر سکتا ہے۔ اور اجارہ یا کرایہ کی یہاں پر کوئی ضرورت بھی نہیں پائی جا رہی ہے۔ جبکہ نکاح کا اصل حکم یہ ہے کہ اس کا عوض مال ہو۔ اس لئے مہر المثل واجب ہوگا۔ پھر چونکہ آزاد شوہر کی خدمت تناقض کی وجہ سے مال نہیں ہوتی ہے۔ اس لئے فرمایا کہ کسی دوسرے آزاد کی خدمت کی شرط پر نکاح صحیح ہے۔ پھر اگر اس نے اجازت نہ دی یا بے پردگی وغیرہ کی خدمت ہے تو عورت کو اتنے روپے ملیں گے اتنے اس کی

خدمت کرنے پر اسے مل سکتے ہیں۔ ورنہ عین خدمت میں ملے گی۔ جیسا کہ فتح القدیر میں ہے۔ اس سلسلہ میں یہ قاعدہ طے پایا ہے کہ اگر بوقت عقد کچھ مہر طے پاجائے تو جتنا طے ہوا ہے اسے وہی ملے گا۔ لیکن اگر وہ مقدار دس درہم سے کم ہو تو بھی دس ہی پورے ملیں گے۔ اگر کسی عین شئی یا مال کے منافع پر نکاح کیا مثلاً گھر میں رہائش یا اپنے غلام کی خدمت یا یہ کہ عورت اس زمین میں کھیتی کرلے یا اس جیسی کوئی اور صورت ہو تو اگر اس سے نفع حاصل کرنے کے لئے مدت مقرر کردی گئی ہو وہی مدت صحیح ہوگی جیسا کہ بدائع وغیرہ میں ہے۔

فان تزوجها علی الف فقبضتها ووهبتها له ثم طلقها قبل الدخول بهارجع علیها بخمس مائة لانه لم یصل الیه بالهبة عین مایستوجبه لان الدراهم والدنانیر لاتتعینان فی العقود والفسوخ وکذا اذاکان المهرمکیلا اوموزونا اخر فی الذمة لعدم تعینهاo

ترجمہ: اگر کسی شخص نے کسی عورت سے ایک ہزار روپے کے عوض نکاح کیا۔ اور اس نے عورت اتنے کل روپے پر قبضہ بھی کرلیا۔ پھر ساتھ ہی وہی روپے شوہر کو ہبہ کردئے اس کے بعد اس شوہر نے قبل دخول اسے طلاق دے دی۔ تو یہ شخص اس عورت سے نصف مہر یعنی پانچ سو روپے واپس لے سکتا ہے۔ کیونکہ اس شوہر کو جو روپے واپس ملے ہیں وہ وہی روپے نہیں ہیں جو اس نے اس بیوی کو دئے تھے کیونکہ دراہم ودینار عقد وفسوخ میں کبھی متعین نہیں ہوتے ہیں۔ اسی طرح اگر مہر میں کوئی ایسی چیز رکھی گئی ہو جو ناپ اور تول میں دوسری ہو جو ذمہ میں لے گئی ہو۔ ان چیزوں کے متعین نہ ہونے کی وجہ سے۔

توضیح: اگر عورت نے اپنے مہر کے متعین روپے ہاتھ میں لے کر شوہر کو ہبہ کردئے۔
اور اس نے قبل دخول ہی اسے طلاق دے دی تو وہ نصف مہر اس سے واپس لے سکتا ہے

فان تزوجها علی الف فقبضتها ووهبتها له ثم طلقها قبل الدخول بهارجع علیها ......الخ

اگر مرد نے عورت سے ہزار پر نکاح کیا۔ ف۔ خواہ وہ درہم ہوں یا دینار ہوں۔ خواہ ہاتھوں ہاتھ ہوں یا شوہر نے اپنے ذمہ لئے ہوں۔ فقبضتها الخ اور عورت نے ان پر قبضہ کرلیا یا وہ وصول کرلئے اور وہ پورے کے پورے شوہر کو ہبہ کردئے۔ ف۔ یعنی اس کے قبضہ میں دے کر ہبہ کردئے حالانکہ اس وقت تک اس سے نہ دخول کیا اور نہ خلوت صحیحہ ہوئی۔ ثم طلقها الخ پھر شوہر نے اس عورت کو قبل دخول طلاق دے دی۔ ف۔ تو عورت ان میں سے صرف آدھے کی مستحق ہوئی حالانکہ وہ پورے وصول کرچکی ہے۔ تو۔ رجع علیها الخ شوہر اس عورت سے نصف یعنی پانچ سو درہم واپس لے سکتا ہے۔ ف۔ امام لیکن مالکؒ اور ایک روایت میں امام احمدؒ کے قول میں واپس نہیں لے سکتا ہے۔ مگر امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک نصف واپس لے سکتا ہے۔ ع۔ اگر یہ وہم ہو کہ عورت نے تو وہی ہبہ میں واپس کئے ہیں۔ اس لئے شوہر نے جو کچھ دیا وہی اسے واپس مل گیا تو پھر مطالبہ کا حق کیسا۔ جواب یہ ہے کہ ایسی بات نہیں ہے۔ لانه لم یصل الخ کیونکہ شوہر کو ہبہ کرنے کی وجہ سے بعینہ وہی نہیں ملے جو اس پر واجب ہوئے تھے۔ ف۔ اگر اس موقع پر بجائے دراہم وغیرہ کے کوئی گھوڑا یا معین اسباب ہوتا تو وہی ہبہ میں ملنا معلوم ہوتا مگر روپیہ اور اشرفی میں ایسا نہیں ہوسکتا ہے۔

لان الدراهم والدنانیر لاتتعینان فی العقود والفسوخ وکذا اذاکان المهرمکیلا ......الخ

کیونکہ درہم ودینار کسی معاملہ کرنے یا اس کے فسخ کرنے میں متعین نہیں ہوتے ہیں۔ ف۔ اگرچہ عورت یہ کہدے کہ میں وہی دے رہی ہوں جو تم نے مجھے دئے ہیں۔ اسی لئے اگر مثلاً زید نے بکر سے ایک صندوق پانچ روپے میں خریدا۔ جب کہ وہ روپے اس کے ہاتھ میں تھے۔ پس اسے اختیار ہے کہ وہی روپے ادا کردے یا ان کے عوض کوئی بھی دوسرے روپے اسے دے۔ پھر یہ روپے ہاتھ میں لے لینے کے بعد اگر دونوں اس کے اقالہ یا اس معاملہ کی واپسی کے لئے راضی ہوجائیں تو اسی صندوق کو واپس کرنا

ہو گا یعنی اس کے عوض دوسرا صندوق واپس نہیں کیا جا سکتا ہے۔ پھر جیسے روپے واپس کرنا چاہے کر سکتا ہے۔ اس مثال سے یہ بات واضح ہو گئی کہ روپے واشرفی نہ تو عقد میں متعین ہوتے ہیں اور نہ فسخ میں متعین ہوتے ہیں۔ اور جب یہ دونوں متعین نہیں ہوئے تو مسئلہ مذکورہ میں بیوی نے اپنے شوہر کو جو ہزار روپے ہبہ کئے اگر چہ حقیقت میں یہ روپے وہی ہوں جو شوہر سے لئے تھے لیکن جب وہ متعین نہیں ہوتے ہیں تو یہی کہا جائے گا کہ دوسرے روپے دئے ہیں۔

الحاصل درہم ودینار نہ خود متعین ہوتے ہیں اور نہ متعین کرنے سے وہ متعین ہوتے ہیں۔ اور دوسرے مالوں میں یا تو گیہوں وغیرہ ناپ کر اور تول کر دینے والی چیز ہو گی یا اسباب میں سے کوئی ہو گا۔ پھر ہر چیز یا معین ہو گی یا غیر معین ہو گی ایک روپے کے دو من گیہوں طے پائے جو بائع کے ذمہ ہیں۔ جن کی ادائیگی نمونہ کے مطابق ہو گی۔ اور معین اسباب مثلاً یہ گھوڑا یا یہ تخت وغیرہ اور غیر معین کی مثال یہ کہ مثلاً اوسط درجے کا غلام یا گھوڑا۔ جب یہ بات سمجھ میں آ گئی تو مسئلہ مذکورہ میں شوہر پانچ سو روپے اس لئے واپس لے گا کہ درہم متعین نہیں ہوتے تا کہ یہ لازم آئے کہ شوہر نے ہبہ کی صورت میں وہی درہم واپس پائے جو مہر میں دئے تھے۔

وكذا اذا كان المهر مكيلا اوموزونا اخر في الذمة لعدم تعينها.....الخ

اسی طرح جب مہر کوئی کیلی یا وزنی چیز دوسری ہو جو ذمہ میں لی گئی ہو۔ ف۔ مثلاً زید نے ہندہ سے پچاس من کھادر (نشیبی زمین) کے کھرے سرخہ (عمدہ قسم کے) سرخی مائل گیہوں پر نکاح کیا۔ پھر مہر کے گیہوں دے دئے پھر عورت نے پچاس من زید کو ہبہ کر دئے پھر دخول کے قبل ہی زید نے اسے طلاق دے دی تو زید اس سے پچیس من واپس لے سکتا ہے۔ کیونکہ مہر کے یہ گیہوں بھی درہم ودینار کے حکم میں ہیں۔ لعدم الخ اس چیز کے معین نہ ہونے کی وجہ سے۔ ف۔ جہاں تک کہ گیہوں یا کوئی اور چیز اپنے ذمہ نہیں بلکہ سامنے اشارہ سے معین کر دئے ہوں تو معین ہو جائیں گے۔ چنانچہ اگر عورت نے وہی ہبہ کر دئے تو شوہر نے اپنا مال واپس پا لیا اب اس طلاق میں نصف مہر واپس نہیں لے سکتا ہے۔ کیونکہ وہ عورت کے پاس باقی نہیں رہا۔ کیونکہ مہر تو خاص معین تھا جو خود شوہر کے پاس ہبہ کے ذریعے آ گیا۔ اور غیر معین مہر میں یہ لازم نہیں آتا۔ اسی لئے جب مہر درہم ودینار ہوں خواہ انہیں معین کرے یا نہ کرے یا مہر کیلی یا وزنی۔ غیر معین ہو تو ہبہ سے بعینہ اسی کا واپس آنا لازم نہیں آتا ہے۔ اس لئے عورت سے اپنے دئے ہوئے کے مثل سے نصف مہر لے لیگا۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہے جب کہ عورت نے اپنا پورا مہر وصول کر لیا ہو۔

فان لم تقبض الالف حتى وهبتها له ثم طلقها قبل الدخول بها لم يرجع واحدمنهما على صاحبه بشئى و فى القياس يرجع عليها بنصف الصداق وهوقول زفرؒ لانه سلم المهرله بالابراء فلاتبرأ عما يستحقه بالطلاق قبل الدخول وجه الاستحسان انه وصل اليه عين مايستحقه بالطلاق قبل الدخول وهوبراء ة ذمته عن نصف المهر ولايبالى باختلاف السبب عندحصول المقصود ٥

ترجمہ: اگر بیوی نے اپنے مہر کے ہزار روپے پر قبضہ کئے بغیر ہی وہ سب اپنے شوہر کو ہبہ کر دیا۔ اس کے بعد اس کے شوہر نے اسے قبل دخول طلاق دے دی تو ان دونوں میں کوئی بھی ایک دوسرے سے کچھ وصول نہیں کر سکے گا۔ اگر چہ قیاس کے مطابق شوہر پر اس سے نصف مہر کا مطالبہ کر سکے گا۔ امام زفرؒ کا یہی قول ہے۔ کیونکہ عورت کے معاف کر دینے کی وجہ سے مہر اس شوہر کو دے دیا گیا ہے۔ اس لئے عورت اس حق سے بری نہ ہو گی جس کا طلاق قبل دخول ہونے کی وجہ سے شوہر مستحق ہوا ہے۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ شوہر کو بعینہ وہ حق پہنچ گیا ہے جس کا وہ طلاق قبل دخول ہونے کی وجہ سے مستحق ہوا تھا اور وہ نصف مہر سے اس کا ذمہ بری ہونا ہے۔ اور مقصود حاصل ہونے کے وقت سبب کے مختلف ہونے کی کچھ پرواہ نہیں کی جائے گی۔

☆☆☆

توضیح: اگر بیوی نے اپنے مہر پر قبضہ کئے بغیر اپنے شوہر کو سارا ہبہ کر دیا۔ پھر اس کے شوہر نے قبل دخول اسے طلاق دے دی۔ قیاس کا تقاضا۔ استحسان کا تقاضا، دلیل

فان لم تقبض الالف حتی وھبتھا لہ ثم طلقھا قبل الدخول بھالم یرجع واحدمنھما علی ......الخ

اور اگر عورت نے اپنے مہر کے ہزار روپے پر قبضہ بھی نہیں کیا اس سے پہلے ہی وہ مہر شوہر کو ہبہ کر دیا۔ف۔ اور دین مہر وغیرہ جس پر لازم ہوتا ہے بغیر قبضہ کے بھی اسے ہبہ کرنا صحیح ہوتا ہے۔ اس لئے یہ ہبہ بھی صحیح ہو گیا۔ ثم طلقھا الخ پھر شوہر نے اسے دخول سے پہلے طلاق دے دی۔ف۔ تو اس صورت میں عورت کا حق نصف مہر لازم ہوتا ہے۔ جبکہ عورت نے اپنا پورا مہر وصول کئے بغیر ہی ہبہ کر دیا ہے۔ اسی طرح سے کہ اسے اس حق سے بری کر دیا ہے۔ اس لئے اس کا کچھ حق باقی نہیں رہا۔ اور شوہر نے بھی اسے کچھ نہیں دیا ہے جس کو واپس لینے کا وہ مستحق ہو اس لئے۔ لم یرجع الخ ان دونوں میں سے کوئی بھی دوسرے سے کچھ واپس نہیں مانگے گا۔ فی قولھم الخ یہ حکم بالاتفاق امام ابو حنیفہؒ اور صاحبینؒ کے قول میں ہے۔ف۔ اور یہ استحسان ہے۔

و فی القیاس یرجع علیھا بنصف الصداق وھوقول زفرؒ لانہ سلم المھرلہ بالابراء ......الخ

قیاس تو یہ ہے کہ شوہر عورت سے نصف مہر واپس لے لے۔ چنانچہ امام زفرؒ کا قول بھی یہی ہے۔ لانہ سلم الخ مگر قیاس کی وجہ یہ ہے کہ شوہر کو مہر دینا پایا گیا کیونکہ اس سے اس کو مہر سے بری کر دیا گیا ہے۔ف۔ یعنی عورت کا اپنا مہر وصول کرنے سے پہلے ہی شوہر کو ہبہ کر دینا (یا اسے زبانی مالک بنا دینا) یہی معنی بری کر دینے کے ہوئے۔ اس طرح بری کر دینے سے شوہر مہر ادا کرنے سے بری ہو گیا۔ اور مہر اس کے پاس سالم اور محفوظ رہ گیا۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ عورت نے اسے ہبہ کیا اور اس نے یہ وصول کیا۔ لیکن قبل دخول طلاق ہو جانے نے یہ ثابت کر دیا کہ عورت کا حق صرف نصف مہر ہے۔ حالانکہ اس نے کل وصول کر لیا ہے۔ فلاتبراء الخ تو عورت اس سے بری نہ ہو گی جس کا شوہر قبل دخول طلاق دینے کی وجہ سے مستحق ہوا ہے۔ف۔ یعنی نصف مہر کا۔ واضح ہو کہ ہمارے نزدیک میاں اور بیوی کے درمیان ہبہ کا جو معاملہ ہوتا ہے وہ لازمی ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ پہلے مسئلہ میں عورت کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنا ہبہ واپس لے لے۔ اور دوسرے مسئلہ میں اس کا بری کر دینا بھی ثابت ہوا۔ اس لئے دونوں میں سے کسی ایک کو بھی رجوع کرنا جائز نہیں ہوا۔ جس کی وجہ انشاء اللہ آئندہ معلوم ہو گی۔ فاحفظہ۔ الحاصل قیاس کا تقاضا یہی ہوا کہ شوہر کو عورت سے نصف مہر لینے کا حق ہوا۔ لیکن استحسان کا تقاضا اس کے خلاف ہے۔

وجہ الاستحسان انہ وصل الیہ عین مایستحقہ بالطلاق قبل الدخول ......الخ

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ شوہر اپنے طلاق قبل دخول کی وجہ سے جس چیز کا مستحق ہوا تھا یعنی نصف مہر سے اس کا بری ہو جانا وہ اسے پا چکا ہے۔ف۔ یعنی عورت کے کل دین مہر سے بری کر دینے کی بنا پر عورت کے حق نصف مہر سے شوہر بری ہو گیا ہے۔ اور دوسرے نصف مہر سے بھی بری ہو گیا جو بعد کو طلاق قبل دخول سے خود شوہر کا حق ثابت ہوا صرف اتنا فرق ہوا کہ عورت کے واپس دینے کی وجہ سے پہونچنا چاہئے تھا۔ وہ عورت کے بری کرنے کی وجہ سے پہونچا۔ لیکن جو چیز ملنی چاہئے تھی وہی چیز بہر صورت مل گئی۔ اور یہی مقصود ہے۔

ولایبالی باختلاف السبب عندحصول المقصود......الخ

اور مقصود حاصل ہو جانے کی صورت میں سبب کے مختلف ہونے کی کوئی پرواہ نہیں کی جائے گی۔ف۔ اس بندہ مترجم کی تقریر سے ہبہ کے پہلے مسئلہ میں اور دوسرے ہبہ کے اس مسئلہ میں فرق کی وجہ بھی ظاہر ہو گئی کہ پہلے میں عورت نے جو ہزار کی رقم ہبہ کی اس ہزار پر قبضہ کرنے کے بعد یہ تعین ممکن نہیں ہے۔ کہ یہ وہی ہزار ہیں جو وصول کئے کیونکہ درہم و دینار متعین نہیں ہوتے ہیں اس لئے سبب دیکھنا چاہئے جبکہ سبب مختلف ہے کیونکہ ہبہ میں دئے۔ یہاں تک کہ اگر یہ مسئلہ ہوتا کہ عورت نے کل

مہر وصول کر لیا پھر وصول کو فسخ کر کے نصف واپس کر دیا۔ اور نصف وصول شدہ کو باقی رکھا۔ تو قبل دخول طلاق کے بعد مرد کو کچھ اختیار نہ رہتا۔ کیونکہ بعینہ وہی حق پہنچ گیا۔ اور دوسرے مسئلہ میں کل دین مہر سے بری کیا تو یہ معنی کہ نصف مہر سے اور نصف مہر دیگر سے بری کیا تو عین مہر ہی شوہر کے پاس رہ گیا جس سے وہ بری ہو گیا۔ پھر طلاق قبل دخول کے بعد یہ ثابت ہوا کہ مہر کے دونوں نصف بعینہ شوہر کے پاس ہیں اور ان میں سے ایک نصف عورت کا حق ہے جس سے وہ بری کر چکی ہے۔ اور دوسرا نصف خود شوہر ہی کا حق ہے کہ اس سے عورت کا بری کرنا لغو ہو گیا ہے۔ یہ توضیح سمجھنے اور سمجھانے کے لئے بہت کافی ہے۔ واللہ الموفق۔ م۔

ولوقبضت خمس مائة ثم وهبت الالف كلها المقبوض وغيره اووهبت الباقي ثم طلقها قبل الدخول بهالم يرجع واحد منهما على صاحبه بشئى عندابى حنيفةؒ وقالا يرجع عليها بنصف ماقبضت اعتبارًا للبعض بالكل ولان هبة البعض حط فيلحق باصل العقدولابى حنيفةؒ ان مقصود الزوج حصل وهوسلامة نصف الصداق بلاعوض فلايستوجب الرجوع عندالطلاق والحط لايلتحق باصل العقد فى النكاح الاترى ان الزيادة فيه لاتلتحق حتى لاتنصف ولوكانت وهبت اقل من النصف وقبضت الباقي فعنده يرجع عليها الى تمام النصف وعندهما بنصف المقبوض.

ترجمہ: اور اگر عورت نے شوہر سے مہر کے پانچ سو روپے پر قبضہ کیا۔ اور بعد میں اس پانچ سو روپے میں مزید ملا کر پورے ہزار روپے شوہر کو ہبہ کرتے ہوئے اس کے قبضہ میں دے دئے۔ یا جو باقی رہ گئے تھے وہ اسے ہبہ کر دئے اس کے بعد شوہر نے اس کے ساتھ دخول سے پہلے طلاق دے دی تو ان دونوں میں سے کوئی بھی دوسرے سے کچھ بھی وصول نہیں کرے گا۔ یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اس نے جتنے روپے پر قبضہ کیا ہے ان کے نصف کو وہ واپس لے لیگا۔ بعض کا کل پر قیاس کرتے ہوئے۔ اور اس دلیل سے بھی کہ کچھ کو ہبہ کرنا مہر گھٹانے میں شمار ہوتا ہے۔ تو اصل عقد سے ملا دیا جائے گا۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل ہے کہ شوہر کا مقصود حاصل ہو گیا ہے۔ یعنی آدھے مہر کا عوض کے بغیر سالم رہنا۔ اس لئے طلاق کے وقت وہ اپنی بیوی سے واپس لینے کا مستحق نہ ہو گا۔ اور عقد نکاح میں گھٹانا اصل عقد سے نہیں ملتا ہے۔ کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ مہر میں بڑھانا اصل عقد سے نہیں ملایا جاتا ہے۔ اسی بناء پر وہ زیادتی آدھی نہیں کی جاتی ہے۔ اور اگر نصف سے بھی کم اس نے ہبہ کیا اور باقی پر قبضہ کر لیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس سے اتنی مقدار وصول کرلے گا جو پورا آدھا ہو جائے۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک جتنا وصول کیا ہے اسی کا نصف واپس لے گا۔

توضیح: اگر عورت نے اپنے مہر سے وصول کرنے کے بعد وصول شدہ اور غیر وصول شدہ سب شوہر کو ہبہ کر دئے۔ اس نے قبل دخول اس بیوی کو طلاق دے دی تو امام اعظمؒ اور صاحبینؒ کا اس مسئلہ میں اختلاف۔ دلائل

ولوقبضت خمس مائة ثم وهبت الالف كلها المقبوض وغيره اووهبت الباقي ......الخ

اگر عورت نے مہر کے مقرر کردہ ہزار درہم سے پانچ سو وصول کر کے یہ وصول شدہ اور غیر وصول شدہ یعنی کل مہر ہزار اسے ہبہ کر دئے ف اس طرح وصول کئے ہوئے کو ہبہ کہنا صحیح ہو گیا۔ اور غیر وصول شدہ کو ہبہ کرنا کہنے کا مطلب ہوا اسے ذمہ داری سے بری کر دینا۔ **ووهبت الباقي الخ** یا عورت نے صرف باقی پانچ سو ہبہ کر دئے۔ ف۔ یعنی نصف مہر جو باقی تھا وہ ہبہ کر دیا یعنی اسے معاف کر دیا اور ابھی تک اس سے ہمبستری نہیں ہوئی ہے۔ **ثم طلقها الخ** پھر مرد نے ہمبستری کے قبل اس کو طلاق دے دی۔ **لم يرجع الخ** تو بھی میاں اور بیوی میں سے کوئی بھی دوسرے سے کچھ واپس نہیں لے سکتا ہے۔ یہ حکم امام ابو حنیفہؒ

کے نزدیک ہے۔

وقالا یرجع علیها بنصف ماقبضت اعتباراً للبعض بالکل ولان هبة البعض حط ......الخ

اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ شوہر نے اس سے اب تک جتنا لیا ہے اسی کا نصف لے بعض کا کل پر قیاس کرتے ہوئے۔ف۔ یعنی کل یہ بتایا جا چکا ہے کہ کل مہر ہزار درہم پر قبضہ کر کے ہبہ کرنے کی صورت میں اس کا نصف واپس لے سکتا ہے اس لئے نصف پر قبضہ کر کے ہبہ کرنے میں اس کا نصف واپس لے۔اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ نصف مہر کو جس پر قبضہ کیا ہے بقیہ غیر قبضہ کئے ہوئے کے ساتھ ہبہ کر دیا تو اگر غیر مقبوضہ کو بری کرنا مان لیا جائے تو جس پر قبضہ کیا گیا ہے وہ عین ہبہ ہے۔اور یہ ہبہ کے پانچ سو درہم متعین نہ ہوتے پھر طلاق کے بعد پورے ایک نصف کو صرف شوہر کا حق ٹھہرانا بغیر دلیل ہے۔صرف نصف ہو سکتا ہے تو نصف کا نصف واپس لے سکتا ہے۔

ولان هبة البعض حط فیلحق باصل العقدولابی حنیفةؒ ان مقصود الزوج حصل ....الخ

اور اس دلیل سے بھی کہ بعض کو ہبہ کرنا مہر کم کرانے میں شمار ہوتا ہے اس لئے یہ اصل عقد سے ملا دیا جائے گا۔ف۔ جیسے بیع کی صورت میں ہے کہ ثمن (مقررہ قیمت) کو گھٹا دینے اور بڑھا دینے سے اسے اصل عقد سے ملا دیا جاتا ہے۔مطلب یہ ہے کہ گویا قیمت گھٹا دینے یا بڑھا دینے کے بعد جو رقم بچی وہی اصل قیمت طے پائی تھی۔بس یہاں بھی گویا پانچ سو ہی طے پایا تھا۔اور یہی رقم عورت نے وصول کر کے ہبہ کی ہے۔اور چونکہ درہم وغیرہ متعین نہیں ہوتے اس لئے یہ نہیں کہا جا سکتا ہے کہ شوہر کو وہی درہم ملے جو اس نے دین مہر کی ادائیگی کے طور پر دیئے تھے۔پھر جب ہمبستری کے پہلے طلاق ہوئی تو کل مہر پانچ سو درہم میں سے عورت کے قبضہ میں صرف نصف رہنا چاہئے۔اور وہ اس کے نصف شوہر کو واپس کر دے۔

ولابی حنیفةؒ ان مقصود الزوج حصل وهو سلامة نصف الصداق بلاعوض ......الخ

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر کا مقصد حاصل ہو گیا یعنی اس کے پاس بغیر عوض کے آدھا مہر باقی رہنا۔ف۔ کیونکہ عورت نے صرف آدھا وصول کیا اور باقی سے براءت کر دی یعنی معاف کر دیا۔ تو یہ نصف لازماً اس کے پاس سالم رہ گیا خواہ عورت نے قبضہ کئے ہوئے کو ہبہ کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ **فلا یستوجب الخ** تو طلاق کے وقت وہ اپنی بیوی سے واپس لینے کا مستحق نہیں رہا۔ف۔ ہمبستری کے قبل طلاق دینے میں اصلی حکم تو یہی ہے کہ کل مہر میں سے شوہر کے لئے نصف مہر سالم رہ جائے۔ تفصیل مذکور کا حاصل یہی ہے۔اور صاحبین کی دلیل گھٹانے کی صورت میں ٹھیک نہیں ہے۔

والحط لایلتحق باصل العقد فی النکاح الاتری ان الزیادة فیه لاتلتحق حتی لاتتنصف ....الخ

اور عقد نکاح میں گھٹانا اصل عقد میں ملایا نہیں جاتا ہے۔کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ مہر میں کچھ بڑھانا بھی اصل عقد میں شامل نہیں کیا جاتا ہے۔اسی وجہ سے بڑھائے ہوئے میں کا آدھا نہیں ہوتا ہے۔ف۔ یعنی مہر پانچ سو درہم طے پایا پھر شوہر نے از خود پانچ سو اور بھی بڑھا دیئے جس کی وجہ سے مہر اب ہزار روپے کا ہو گیا۔ لیکن دخول کے قبل ہی کسی وجہ سے طلاق دے دی تو وہ عورت صرف نصف کی مستحق ہو گی یعنی وہ پانچ سو درہم کا نصف پائے گی۔اور بڑھائی ہوئی مقدار اس کے ساتھ ملائی نہیں جائے گی۔اور کمی کی صورت میں بھی یہی حال ہو گا۔البتہ اگر دخول کے بعد طلاق دیتا تو عورت کو کل مہر مل جاتا۔اس صورت میں اصل اور زائد مقدار سب مل کر ہزار درہم اسے مل جاتے۔جیسا کہ تفصیل کے ساتھ مسئلہ گذر گیا ہے۔

ولو کانت وهبت اقل من النصف وقبضت الباقی فعنده یرجع علیها الی تمام النصف ....الخ

اور اگر عورت نے نصف مہر سے کم اسے ہبہ کیا ہو۔اور باقی وصول کر لیا ہو۔ف۔ مثلاً بارہ سو مہر میں سے تین سو ہبہ کئے اور نو سو وصول کئے پھر قبل دخول کے طلاق دی۔ **فعنده یرجع الخ** تو اس صورت میں امام اعظمؒ کے نزدیک اتنی مقدار وصول کرے گا جس سے نصف مہر ہو جائے۔ف۔ چنانچہ اسی مثال میں اس نے تین سو پائے تھے اب نصف پورا کرنے کے لئے مزید تین

سو وصول کر سکتا ہے۔ وعندهما الخ اور صاحبینؒ کے نزدیک مقبوضہ کا نصف واپس لے گا۔ ف۔ چنانچہ اسی مثال میں نو سو کا نصف چار سو پچاس واپس لے سکتا ہے۔ یہ ساری صورتیں درہم یا دینار یا غیر معین کے لئے اور وزنی چیز کے مہر ہونے میں ہیں۔

ولو كان تزوجها على عرض فقبضت اولم تقبض فوهبت له ثم طلقها قبل الدخول بهالم يرجع عليها بشئى وفي القياس وهوقول زفرؒ رجع عليها بنصف قيمته لان الواجب فيه رد نصف عين المهرعلى مامرتقريره وجه الاستحسان ان حقه عندالطلاق سلامة نصف المقبوض من جهتها وقد وصل اليه ولهذا لم يكن لهادفع شئى اخرمكانه بخلاف مااذاكان المهر دينا وبخلاف مااذاباعت من زوجها لانه وصل اليه ببدل .

ترجمہ :اور اگر عورت سے نکاح کیا کسی سامان کے عوض اور اس عورت نے اس سامان پر قبضہ کیا ہو یا نہ کیا ہو پھر بھی اس نے اپنے شوہر کو سامان ہبہ کر دیا۔ اور اس نے قبل دخول اسے طلاق دے دی تو اس صورت میں اپنی بیوی سے وہ کچھ نہیں مانگ سکتا ہے۔ اور قیاس یہ ہے جو کہ امام زفرؒ کا قول بھی ہے کہ اس سامان کی قیمت کا نصف وصول کر سکتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں عین مہر کا نصف واپس کرنا لازم ہے اس دلیل کی وجہ سے جو مفصل طور پر گذر چکی ہے۔ اور استحسان کی دلیل یہ ہے کہ طلاق ہو جانے کی صورت میں شوہر کا حق ہے کہ عورت کی طرف سے جو کچھ قبضہ میں آیا ہے اس کا نصف شوہر کے پاس سالم رہتا جبکہ یہ نصف شوہر کو مل چکا ہے۔ اسی لئے عورت کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس معین سامان کے عوض کوئی دوسرا سامان دے۔ بخلاف اس صورت کے جبکہ مہر قرض اور دین ہو۔ اور بخلاف اس صورت کے جبکہ اس معین سامان کی عورت نے شوہر کے ہاتھ بیچ ڈالا ہو۔ کیونکہ یہ معین سامان شوہر کو داموں کے بدلے ملا ہے۔

توضیح :اگر سامان کو مہر بنا کر نکاح کیا۔ اور عورت نے اس پر قبضہ کیا یا نہیں کیا پھر بھی شوہر کو ہبہ کر دیا۔ اس کے بعد قبل دخول شوہر نے اسے طلاق دے دی

ولو كان تزوجها على عرض فقبضت اولم تقبض فوهبت له ثم طلقها قبل الدخول بها ....الخ

اگر ایک شخص نے کسی سامان یا مال کے عوض کسی سے نکاح کیا۔ ف۔ یعنی کسی معین سامان اور اسباب پر مثلاً تخت و مکان وغیرہ۔ فقبضت الخ اور عورت نے اسے قبضہ میں لیا یا نہیں لیا (بہر صورت) اس معین سامان کو شوہر کو ہبہ کر دیا۔ پھر شوہر نے قبل دخول اس کو طلاق دیدی تو شوہر اس عورت سے کچھ واپس نہیں لے سکتا ہے۔ وفي القياس الخ قیاس کا تقاضا جو کہ امام زفرؒ کا قول بھی ہے کہ شوہر اس سے اس سامان کی نصف قیمت واپس لے سکتا ہے۔ لان الواجب الخ کیونکہ ایسی صورت میں معین سامان کا واپس کرنا واجب ہے۔ اس تقریر کی وجہ سے جو پہلے گذر چکی ہے۔ ف۔ کہ عورت نے چونکہ اس سامان کے لینے سے براءت کرلی ہے اس لئے وہ سامان شوہر کے پاس ہی رہے گا اور عورت کے پاس وصول کیا ہوا نصف مال شوہر کا احسان ہے۔ وہ اس سے بری نہیں ہوئی ہے۔ لیکن ہمارے ائمہ نے یہ قیاس چھوڑ کر استحسان کو قبول کیا ہے۔

وجه الاستحسان ان حقه عندالطلاق سلامة نصف المقبوض من جهتها ......الخ

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ طلاق کے وقت شوہر کا حق یہ ہے کہ عورت کی طرف سے جو کچھ قبضہ میں آیا ہے اس کا نصف شوہر کے پاس سالم رہتا۔ وقدوصل اليه الخ جبکہ یہ نصف شوہر کو پہونچ چکا ہے۔ ف۔ خواہ عورت کے پھیرنے سے پہونچتا یا ہبہ کرنے سے پہونچ گیا۔ سبب کے مختلف ہونے کا کچھ لحاظ ہو گا۔ جبکہ عورت ہی کی طرف سے قبضہ میں آیا ہے۔ بخلاف اس کے جبکہ عورت نے کسی غیر کو ہبہ کیا اور غیر نے اس کے شوہر کو ہبہ کر دیا۔ تو بالاتفاق عورت سے نصف واپس لے سکتا ہے۔ کیونکہ سبب کے اختلاف کا لحاظ اس وقت نہیں ہے کہ عورت ہی کی طرف سے یہ معین مال واپس ملا ہو۔ ولهذالم يكن الخ اسی وجہ سے عورت کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس معین سامان کی بجائے دوسری چیز کو کر دے۔ ف۔ کیونکہ یہ چیز تو معین ہے اسی کا نصف

پھیرے گی۔ بخلاف درہم و دینار کے۔ کہ اگر ہزار وصول کر لئے پھر قبل دخول طلاق دی تو خواہ شوہر کے ہاتھ سے مقبوضہ کا نصف یا اپنے پاس سے یا کہیں اور سے کوئی بھی درہم ہوں پانچ سو درہم دے دے۔ پس جبکہ سامان متعین کرنے سے متعین ہو جاتا ہے تو بعینہ اسی کا نصف دینا لازم ہے۔ وہ نصف شوہر کے پاس آگیا۔

بخلاف ما اذا كان المهر دينا و بخلاف ما اذا باعت من زوجها لانه وصل اليه ببدل ......الخ

برخلاف اس کے اگر مہر دین کا مال ہوتا۔ف۔ یعنی درہم یا دینار ہوتے یا کوئی کیلی یا وزنی چیز بغیر کسی اشارہ کئے صرف وصف بیان کر کے اپنے ذمہ لی ہو کہ اس کا نصف شوہر واپس لے سکتا ہے۔ و بخلاف الخ اور برخلاف اس کے اگر عورت نے یہ معین سامان شوہر کے ہاتھ فروخت کیا ہو۔ف۔ ہبہ نہ کیا ہو تو شوہر نصف کی قیمت بالاتفاق واپس لے سکتا ہے۔ لانہ وصل الخ کیونکہ یہ معین مال شوہر کو اس کی قیمت دے کر ملا ہے۔ف۔ عورت کی طرف سے بلاعوض نہیں ملا ہے۔ یہ حکم اس صورت میں تھا جبکہ سامان معین ہو۔

ولو تزوجها على حيوان اوعروض في الذمة فكذلك الجواب لان المقبوض متعين في الرد وهذا لان الجهالة تحملت في النكاح فاذا عين يصير كان التسمية وقعت عليه و اذا تزوجها على الف على ان لا يخرجها من البلدة او على ان لا يتزوج عليها اخرى فان وفى بالشرط فلها المسمى لانه صلح مهرا وقد تم رضاها به وان تزوج عليها اخرى او اخرجها فلها مهر مثلها لانه سمى مالها فيه نفع فعند فواته ينعدم رضاها بالالف فيكمل مهر مثلها كما في تسمية الكرامة والهدية مع الالف ٥

ترجمہ: اور اگر عورت سے کسی حیوان یا غیر معین سامان کے عوض اسے اپنے ذمہ رکھ کر نکاح کیا ہو تو بھی یہی حکم ہوگا۔ کیونکہ جس پر قبضہ ہوا وہ واپسی میں متعین ہے۔ اور یہ (واپسی میں متعین ہو جانا) اس لئے ہے کہ نکاح میں جہالت اور مجہول ہونا برداشت کیا گیا تھا پھر جب وہ حیوان یا سامان متعین کیا گیا تو ایسا ہو گیا گویا کہ اسی کو مہر میں مقرر کیا گیا ہے۔ اور اگر عورت سے ایک ہزار درہم کے عوض اس شرط پر نکاح کیا ہو کہ اسے اس شہر سے باہر نہیں لے جائے گا یا اس کے بعد دوسری شادی نہیں کرے گا پس اگر یہ شرط پوری کر لی تو اس کا مہر یہی مقرر کیا ہوا رہے گا۔ کیونکہ یہ مقدار مہر ہو سکتی ہے اور عورت اس سے راضی ہو چکی ہے۔ لیکن اگر اس کے بعد ایک اور شادی کر لی یا اس کے شہر سے باہر دوسری جگہ لے گیا تو اسے اس کا مہر المثل ملے گا۔ کیونکہ اس نے مہر میں ایسی چیز بیان کی تھی جس میں عورت کا نفع تھا تو اس شرط کے نہ پائے جانے کی صورت میں اس کی رضامندی مقرر مہر سے ختم ہو گئی لہذا اس کا مہر المثل پورا کر دیا جائے گا۔ جیسے ہزار درہم کے ساتھ اس کا خاص اعزاز اور ہدیہ کا وعدہ کرنے میں ہوتا ہے۔

توضیح: بحث نکاح میں شروط اور مہر کی تفصیل شروط کے موافق۔ یعنی مثلاً اس شرط پر کہ اگر شہر میں رکھے تو مہر ایک ہزار درہم اور باہر لے جائے تو دو ہزار درہم

ولو تزوجها على حيوان او عروض في الذمة فكذلك الجواب لان المقبوض متعينا..... الخ

اور اگر عورت سے کسی حیوان یا سامان غیر معین پر اپنے ذمہ رکھ کر نکاح کیا ہو تو بھی یہی حکم ہے۔ف۔ جو معین سامان کی صورت میں بیان ہوا۔ لان المقبوض الخ کیونکہ جس پر قبضہ ہوا وہ واپسی میں متعین ہے۔ف۔ یعنی عقد کرتے وقت ابتداءً اگرچہ وہ چیز اپنے ذمہ لی تھی مگر جب عورت نے اسے ہبہ کرتے ہوئے وہ چیز واپس کر دی یا قبضہ کر کے لوٹا دی تو یہی معین ہو گئی کیونکہ معین چیز ہونے کا یہ تقاضا ہے کہ اس پر قبضہ بھی ہوا اگرچہ آنکھوں سے وہ متعین نہ ہو۔ وھذا لان الخ اور یہ اس لئے کہ واپسی میں متعین ہو جانا اس واسطے ہے کہ نکاح میں مجہول ہونا برداشت کیا گیا تھا پھر جب وہ حیوان یا سامان معین کر دیا گیا تو ایسا ہو گیا کہ گویا اسی مہر پر عقد کیا گیا تھا۔ف۔ پھر واضح ہو کہ کسی حیوان یا کسی سامان کو اپنا ذمہ میں لینا اسی حالت میں صحیح ہے کہ حیوان کے

جنس مثلاً گھوڑا یا اونٹ وغیرہ بیان کردے۔ اور سامان کی صورت میں مثلاً ڈھاکہ کا ڈوریا کا ایک تھان یعنی اسی طرح جنس ونوع وغیرہ بیان کردے۔ تاکہ اس میں سے درمیانی چیز کا حکم ہو سکے۔ پھر جس جانور یا تھان دیا ہے گویا عقد کے وقت یہی متعین ہوا تھا۔ م۔ ع۔

و اذاتزوجها علی الف علی ان لایخرجها من البلدة اوعلی ان لایتزوج علیها اخری ..... الخ

اور اگر عورت سے ہزار پر اس شرط سے نکاح کیا کہ عورت کو اس شہر سے باہر نہیں لے جائے گا یا اس شرط سے کہ اس کے بعد دوسری عورت سے نکاح نہیں کرے گا۔ پس اگر یہ شرط پوری کردی تو عورت کو وہی معین مہر ملے گا۔ ف۔ یعنی ہزار درہم جو طے ہو چکا ہے۔ لانه صلح الخ کیونکہ یہ مقدار مہر ہو سکتی ہے اور اس کے ساتھ عورت کی رضامندی بھی پوری ہو چکی ہے۔ ف۔ بخلاف اس کے جب مہر نہ ہونے کی شرط پر نکاح ہوا ہو کہ اس میں مہر مثل ملے گا۔ یا دس درہم سے کم پر ہو تو اس پورے دس درہم لازم ہوں گے۔ پھر یہ حکم اس صورت میں ہو گا جبکہ شرط پوری کی ہو۔

وان تزوج علیها اخری اواخرجهافلها مهر مثلها لانه سمی مالهافیه نفع .....الخ

اور اگر (شرط پوری نہیں کی مثلاً) اس عورت کے بعد دوسری کسی سے بھی نکاح کر لیا یا عورت کو اس شہر سے باہر لے گیا تو عورت کے لئے اس کا مہر مثل لازم ہوگا۔ لانه سمّی مالها الخ کیونکہ اس نے ایسی چیز بیان کی تھی جس میں عورت کا نفع تھا تو اس کے نہ ہونے کے وقت ہزار درہم کے ساتھ عورت کی رضامندی ختم ہو گئی اس لئے عورت کا مہر مثل پورا کر دیا جائے گا۔ کمافی الخ جیسے کہ ہزار کے علاوہ مزید انعام واکرام اور ہدیہ بھی دوں گا۔ اس وعدہ کے بعد اگر وہ اسے پورا نہ کرے تو عورت کو اس کا مہر مثل ملے گا کیونکہ وہ ہزار درہم پر صرف اس لئے راضی ہوئی تھی کہ اس کے علاوہ دوسری چیزیں بھی ملیں گی اور جب وہ چیزیں حاصل نہیں ہوتیں تو اسے مہر المثل ملے گا۔ اس طرح یہاں بھی ہے۔

ولوتزوجها علی الف ان اقام بهاوعلی الفین ان اخرجها فان اقام بهافلها الالف وان اخرجها فلها مهر المثل لایزاد علی الفین ولاینقص عن الالف وهذاعندابی حنیفةؒ وقالا الشرطان جمیعا جائز ان حتی کان لها الالف ان اقام بهاوالالفان ان اخرجها وقال زفر الشرطان جمیعا فاسدان ویکون لهامهر مثلها لاینقص من الف ولایزاد علی الفین واصل المسالة فی الاجارات فی قوله ان خطته الیوم فلك درهم وان خطته غدافلك نصف درهم وسنبینها فیه ان شاء الله ۝

ترجمہ: اور اگر عورت سے نکاح کیا اس شرط پر کہ اگر اسی شہر میں رکھا تو ایک ہزار مہر ہوگا۔ ورنہ دو ہزار ہوں گے۔ پس اگر اس کے ساتھ اس شہر میں رہا تو ایک ہزار مہر ہوگا۔ اور اگر اسے باہر لے گیا تو عورت کو مہر مثل ملے گا جو دو ہزار سے زائد اور ایک ہزار سے کم نہ ہوگا۔ یہ مسئلہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ لیکن صاحبینؒ نے کہا ہے کہ یہ دونوں ہی شرطیں جائز ہیں اسی بناء پر اگر وہیں رکھا تو ایک ہزار اور اگر کہیں باہر لے گیا تو دو ہزار لازم ہوں گے۔ اور امام زفرؒ نے کہا ہے کہ دونوں شرطیں ہی فاسد ہیں (خواہ باہر لے جائے یا نہیں) اسی بناء پر بہر صورت اسے مہر مثل ملے گا جو ایک ہزار سے کم نہ ہوگا اور دو ہزار سے زائد نہ ہوگا۔ اس مسئلہ کی دلیل کرایہ کی اس بحث میں آئے گی کہ اگر آج ہی اس کپڑے کو سی کر تم نے مجھے دیا تو تم کو پورا ایک درہم ملے گا اور اگر کل سی کر دیا تو نصف درہم تمہاری مزدوری ہوگی۔ اس بحث کو ہم انشاء اللہ کتاب الاجارات میں بیان کر دینگے۔

توضیح: اگر اس شرط کے ساتھ کسی سے نکاح کیا کہ اگر اسی شہر میں رکھا تو مہر ایک ہزار ہوگا اور اگر کہیں باہر لے گیا تو دو ہزار ہوگا۔ ائمہ کے اقوال۔ ان کے دلائل

ولوتزوجها علی الف ان اقام بهاوعلی الفین ان اخرجها فان اقام بهافلها الالف .....الخ

اگر عورت سے اس شرط پر نکاح کیا کہ اگر اسی شہر میں رکھا تو مہر ایک ہزار اور اگر کہیں باہر لے گیا تو دو ہزار ہوگا پس اگر اسی شہر میں اقامت کی تو عورت کے لئے مہر ایک ہزار درہم ہوگا۔ اور اگر اسے باہر لے گیا تو عورت کو مہر المثل ملے گا۔ جو دو ہزار سے زائد اور ایک ہزار سے کم نہ ہوگا۔ف۔ پس اگر مہر المثل نو سو درہم یا اس سے بھی کم ہو تو ہزار پورے دینے ہوں گے۔ اور اگر ہزار سے زائد مگر دو ہزار سے کم کوئی مقدار ہو تو وہی ملے گی۔ اگر دو ہزار سے بھی زائد ہو تو صرف دو ہزار ہی میں گے۔ زیادہ نہیں ملیں گے۔ یہ حکم ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ف۔ اس لئے کہ پہلی شرط جو مقرر کی گئی ہے وہ تو جائز ہے۔ مگر دوسری شرط فاسد ہے۔ وقالا الشرطان الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

واصل المسالة في الاجارات في قوله ان خطته اليوم فلك درهم وان خطته غدا.....الخ

اس مسئلہ کی اصل تو اجازت کی بحث میں آئے گی جہاں یہ مسئلہ آیا ہے کہ درزی کو کپڑا سلواتے وقت اگر یہ کہا کہ اگر تم نے آج ہی سی کر واپس کر دیا تو اس کی اجرت ایک درہم ملے گی اور اگر کل واپس کیا ہو تو نصف درہم ملے گا۔ اس مسئلہ کو ہم انشاء اللہ اب کتاب الاجارات میں بیان کریں گے۔ف۔ اور اس سے ہر ایک کی دلیل واضح ہوگی۔ واضح ہو کہ اگر اس شرط پر نکاح کیا ہو کہ اگر وہ بد شکل ہوگی تو مہر ہزار درہم ہوگا اور اگر خوبصورت ہوگی تو دو ہزار درہم ہوں گے تو بالاتفاق دونوں شرطیں صحیح ہیں۔ یہی قول اصح ہے۔ کیونکہ اس کے مجہول ہونے (خوبصورتی کی تعیین) میں کمی ہے۔ بخلاف اس کے اگر یہ کہا ہو کہ اگر ثیبہ ہو تو ایک ہزار درہم اور باکرہ ہو تو دو ہزار درہم ہیں۔ اب اگر یہ ثیبہ ہو تو ایک ہزار درہم ہیں ورنہ مہر المثل ہوگا جو ہزار سے کم نہیں اور دو ہزار سے زیادہ نہیں ہوگا۔ جیسا کہ فتح القدیر میں ہے۔

ولو تزوجها على هذا العبد او على هذا العبد فاذا احدهما اوكس والأخر ارفع فان كان مهر مثلها اقل من اوكسهما فلها الاوكس وان كان اكثر من ارفعهما فلها الارفع وان كان بينهما فلها مهر مثلها و هذا عند ابي حنيفةؒ وقالا لها الاوكس في ذلك كله فان طلقها قبل الدخول بها فلها نصف الاوكس في ذلك كله بالاجماع لهما ان المصير الى مهر المثل لتعذر ايجاب المسمى وقد امكن ايجاب الاوكس اذ الاقل متيقن وصار كالخلع والاعتاق على مال ولا بي حنيفةؒ ان الموجب الاصلي مهر المثل اذ هو الاعدل والعدول عنه عند صحة التسمية وقد فسدت لمكان الجهالة بخلاف الخلع والاعتاق لانه لا موجب له في البدل الا ان مهر المثل اذا كان اكثر من الارفع فالمرأة رضيت بالحط وان كان انقص من الاوكس فالزوج رضي بالزيادة والواجب في الطلاق قبل الدخول في مثله المتعة ونصف الاوكس يزيد عليها في العادة فوجب لاعترافه بالزيادة٥

ترجمہ: اگر کسی نے نکاح کیا اس طور پر کہ مہر میں یہ غلام ہوگا یا یہ غلام ہوگا۔ جبکہ ان میں سے ایک انتہائی معمولی اور کم قیمت ہے اور دوسرا بہتر اور زیادہ قیمتی ہے بس اگر اس عورت کا مہر المثل اس کم قیمت غلام سے بھی کم (یا اس کے برابر بھی) ہو تو اس کو یہی کم قیمت غلام ملے گا۔ اور اگر اس کا مہر المثل اس بیش قیمت غلام سے بھی زیادہ ہو تو اسے یہی بیش قیمت غلام ملے گا۔ اور اگر ان دونوں کے درمیان ہو تو اسے اس کا مہر المثل ملے گا۔ یہ مذہب امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ ہر حال میں اسے معمولی قیمت کا غلام ہی ملے گا۔ اب اگر اسے دخول سے پہلے ہی طلاق دے دی تو ان تمام صورتوں میں بالاجماع کم قیمت کا نصف ملے گا۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ کم قیمت غلام دینے کا فیصلہ تو اسی لئے کرنا پڑا ہے کہ مقرر کئے ہوئے مہر کو دینا ممکن نہیں ہے۔ اور یہاں کم قیمت کو لازم کرنا اس لئے ممکن ہوا ہے کہ کم از کم مقدار تو متعین ہو چکی ہے۔ اور یہ حکم خلع کرنے اور مال کے عوض غلام آزاد کرنے کی مانند ہو گیا ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اصل میں جو چیز واجب ہوتی ہے وہ مہر المثل ہے اور اسی صورت سے سب سے زیادہ انصاف ہوتا ہے۔ مہر المثل کو چھوڑنا اسی صورت میں ہوتا ہے جبکہ بروقت متعین مہر بیان کیا جا چکا ہو۔ حالانکہ یہاں جہالت پیدا ہو جانے سے مہر متعین کرنا فاسد ہو چکا ہے۔ بخلاف خلع کرنے اور آزاد کرنے کے۔ کیونکہ ان دونوں

میں کسی کے واسطے بدل میں کچھ واجب نہیں ہوا ہے۔ البتہ اگر مہر المثل اس بیش قیمت غلام سے بھی زیادہ ہوتا ہو کیونکہ عورت تو اس سے کم قیمت ہونے پر راضی ہو چکی ہے۔ اور اگر مہر المثل کم قیمت غلام سے بھی کم ہو تو شوہر اس سے زیادہ دینے پر راضی ہو گیا ہے۔ اور ایسی صورت میں قبل دخول طلاق دینے میں واجب ہونے والی چیز متعہ ہے۔ اور عادت میں (عموماً) معمولی غلام کا نصف بھی متعہ کے مقابلہ میں زیادہ ہوتا ہے۔ اس لئے نصف واجب ہوا کیونکہ شوہر نے زیادتی کا اقرار کر لیا ہے۔

توضیح: اگر نکاح کے وقت یہ کہا ہو کہ اس غلام کے بدلہ میں یا اس غلام کے بدلہ میں حالانکہ دونوں کی قیمتوں میں بہت زیادہ فرق ہو

ولو تزوجها علی هذا العبد او علی هذا العبد فاذا احدهما اوکس والأخر ارفع ......الخ

اگر عورت سے نکاح کیا اس غلام پر یا اس غلام پر کہہ کر۔ ف۔ مہر میں یہ غلام ہوگا یا وہ غلام ہوگا۔ **فاذا احدهما الخ** ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ **وصار کالخلع الخ** اور یہ خلع اور مال کے عوض آزاد کرنے کے حکم میں ہو گیا۔ ف۔ چنانچہ اگر کہا کہ میں نے اس غلام یا اس غلام کے عوض خلع کیا۔ یا غلام سے کہا کہ میں نے تجھے اس غلام یا اس غلام کے عوض آزاد کیا۔ تو ان میں سے جو کمتر غلام ہے اسی کے عوض خلع یا اعتاق واقع ہوگا۔ یہی حکم یہاں پر بھی ہونا چاہئے۔

ولابی حنیفةؒ ان الموجب الاصلی مهر المثل اذهو الاعدل والعدول عنه عند صحة.....الخ

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اصل جو چیز واجب ہوگی وہ مہر المثل ہے کیونکہ اسی کی ادائیگی میں سب سے زیادہ انصاف ہوتا ہے۔ ف۔ لہٰذا ہر نکاح میں اصل مہر المثل ہے۔ **والعدول الخ** اور اس مہر المثل کو اسی وقت چھوڑنا ہوتا ہے جبکہ کوئی مہر طے پا چکا ہو۔ **وقد فسدت الخ** حالانکہ موجودہ صورت میں اگرچہ مہر طے پا چکا ہے مگر اس میں جہالت پائے جانے کی وجہ سے وہ فاسد ہو چکا ہے۔ ف۔ اس لئے مہر المثل کو چھوڑا نہیں جا سکتا ہے۔

بخلاف الخلع والاعتاق لانه لاموجب له فی البدل الاان مهر المثل اذا کان اکثر......الخ

بخلاف خلع اور اعتاق کے کیونکہ ان دونوں میں کسی کے واسطے بدل میں کچھ واجب نہیں ہوا ہے۔ ف۔ یعنی شریعت نے خلع یا اعتاق کے عوض میں مال لازم نہیں کیا ہے۔ یہاں تک کہ اگر مال کے بغیر بھی خلع کر دیا یا غلام آزاد کر دیا تو بھی صحیح ہے۔ بخلاف نکاح کے کہ اگر مال کے بغیر نکاح کر لیا جب بھی مہر المثل ضرور واجب ہوگا۔ پس یہ بات ثابت ہوئی کہ اس جگہ نکاح میں مہر المثل ضرور واجب ہوگا۔ **الاان الخ** لیکن بات یہ ہے کہ اگر عمدہ اور قیمتی غلام سے بھی مہر المثل زیادہ ہو۔ ف۔ تو اسی قیمتی غلام دینے کا حکم ہوگا۔ **فالمرأة رضیت الخ** کیونکہ عورت خود اپنے لئے اس سے کم مہر پر راضی ہو چکی ہے۔ ف۔ کیونکہ وہ تو صرف اسی غلام پر راضی ہو چکی ہے اگرچہ وہ قیمتی بھی ہے مگر مہر المثل سے تو کم ہے۔

وان کان انقص من الاوکس فالزوج رضی بالزیادة والواجب فی الطلاق قبل.....الخ

اور اگر مہر المثل کم قیمت غلام سے بھی کم ہو تو۔ ف۔ مہر المثل کا نہیں بلکہ اسی کم قیمت غلام کا حکم ہوگا۔ **فالزوج رضی الخ** کیونکہ شوہر تو اتنا دینے پر راضی ہو چکا ہے۔ ف۔ باوجودیکہ مہر المثل اس سے کم تھا مگر عورت کو اتنی زیادتی دلائی جائے گی۔ **والواجب فی الخ** اس صورت میں قبل الدخول طلاق دینے سے متعہ ہی واجب ہوتا ہے۔ ف۔ تو اس میں اصل حکم متعہ دینا تھا لیکن ہم نے کم قیمت غلام کا نصف واجب کیا۔ **ونصف الاوکس الخ** عادت یہی ہے کہ کم قیمت غلام کا نصف متعہ کی نسبت سے زیادہ ہوتا ہے۔ تو بھی نصف واجب ہوا کیونکہ شوہر نے زیادہ دینا تسلیم کر لیا ہے۔ ف۔ یہاں تک کہ مہر المثل سے زائد کم قیمت بیان کیا۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اصل مہر سے جو کچھ زیادتی کی جاتی ہے وہ طلاق قبل الدخول ہونے کی صورت میں نصف نہیں ہوتی

ہے۔ اور موجودہ صورت میں چونکہ مہر متعین نہیں ہے اس لئے صرف متعہ واجب ہوا۔ اور زیادتی شوہر کے ذمہ لازم نہیں ہو گی۔ اگر چہ وہ اس کا اقرار بھی کر لے۔ اس کے علاوہ جب مہر متعین نہیں کیا گیا ہے تو پھر کسی چیز کا نصف دیا جائے گا۔ اس کے علاوہ مہر المثل کو اصل قرار دینا مشکل ہے۔ کیونکہ مہر المثل تو ایسی عورتوں کا مہر ہے جن کا مہر پہلے متعین ہو جاتا ہے۔ اس لیے جو مہر پہلے ہی باہم رضامندی سے طے پا چکا ہے وہی اصل ہے۔ اور اسی کی بنیاد پر بعد کی عورتیں جو اس قوم کی ہوں گی ان کا مہر طے پائے گا۔ الحاصل مہر المثل اصل نہ ہوا بلکہ فرع ہوا۔ اور اگر اصل مقرر ہونے کے بعد فرع ٹھرائی جائے تو ترجیح کی کوئی وجہ نہ ہو گی۔ مزید تحقیق کر لینی چاہئے۔ م۔

واذاتزوجها علی حیوان غیر موصوف صحت التسمیة ولها الوسط منه والزوج مخیران شاء اعطا هاذلك وان شاء اعطا هاقیمته قالؒ معنی هذه المسألة ان یسمی جنس الحیوان دون الوصف بان یتزوجها علی فرس اوحمار امااذالم یسم الجنس بان یتزوجها علی دابة لاتجوزالتسمیة و یجب مهرالمثل وقال الشافعیؒ یجب مهر المثل فی الوجهین جمیعا لان عنده مالا یصلح ثمنافی البیع لایصلح مسمی اذاكل واحد منهما معاوضة ولنا انه معاوضة مال بغیر مال فجعلناه التزام المال ابتداء حتی لایفسد باصل الجهالة كالدیة والاقاریرو شرطنا ان یكون المسمی مالاوسطه معلوم رعایة للجانبین وذلك عندا علام الجنس لانه یشتمل علی الجید والردی والوسط ذوحظ منهما بخلاف جهالة الجنس لانه لااوسط لاختلاف معانی الاجناس وبخلاف البیع لان مبناه علی المضایقة والمماكسة اما النكاح فمبناه علی المسامحة وانما یتخیر لان الوسط لایعرف الابالقیمة فصارت اصلافی حق الایفاء والعبداصل تسمیة فیتخیر بینهما

ترجمہ: اور اگر عورت سے کسی حیوان کے عوض نکاح کیا لیکن اس میں اس کا کوئی وصف بیان نہیں کیا تو اس طرح مہر متعین کرنا صحیح ہو گا۔ اور اس عورت کو ایک درمیانی صفت کا وہ جانور ملے گا۔ اور شوہر کو اختیار ہو گا کہ اگر چاہے تو وہی جانور دیدے۔ اور اگر چاہے تو اس کی قیمت ادا کر دے یعنی عورت اس کے قبول کرنے پر مجبور کی جائے گی۔ مصنفؒ نے کہا ہے کہ اس مسئلہ کے معنی یہ ہوئے کہ وہ صرف لفظ حیوان نہ کہے بلکہ اس کے جنس کا نام بھی لے۔ البتہ اس کا وصف بیان نہ کرے کہ وہ اعلی درجہ کا ہو گا یا ادنی درجہ ہو گا اس طور پر کہ وہ کہے ایک گھوڑے یا ایک گدھے کے عوض نکاح کیا ہے۔ اور اگر جانور کا جنس بھی ذکر نہ کیا مثلاً ایک جانور کے عوض نکاح کیا۔ تو اس طرح مہر متعین کرنا صحیح نہ ہو گا اگر چہ نکاح صحیح ہو گا اس لئے وہ مہر مثل کی حق دار ہو گی۔ اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ ان دونوں صورتوں میں (یعنی جنس بیان کی ہو یا نہ کی ہو) مہر مثل لازم آئے گا۔ کیونکہ ان کے نزدیک ہر وہ چیز جو بیع میں ثمن نہ بن سکے۔ وہ نکاح میں بھی مہر بھی مقرر نہیں کی جاسکے گی کیونکہ ان دونوں ثمن اور مہر میں سے ہر ایک معاوضہ ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ عقد نکاح معاوضہ مالی بغیر مال کے ہے۔ اس لئے ہم نے نکاح کو ابتداءً مال کا التزام قرار دیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ یہ (نکاح مہر کے مجہول ہونے یا) اصل جہالت سے فاسد نہیں ہوتا ہے۔ جیسے دیت اور تمام اقرار ہیں۔ اسی لئے ہم نے شرط لگائی ہے کہ جو مہر متعین ہو وہ ایسا مال ہو جس کا اوسط معلوم ہو۔ دونوں جانب (میاں بیوی) کی رعایت کرتے ہوئے۔ اور یہ معلوم ہونا جنس سے آگاہ کرنے کے ساتھ ہے کیونکہ جنس تو عمدہ، معمولی اور درمیانی تینوں درجوں کو شامل ہوتا ہے۔ جبکہ درمیانی درجہ دونوں درجوں سے حصہ اور تعلق رکھتا ہے۔ بخلاف جنس کے مجہول ہونے کے کیونکہ اس میں کوئی اوسط اور درجہ نہیں ہوتا ہے۔ معانی اجناس کے مختلف ہونے کی وجہ سے۔ برخلاف بیع کے کیونکہ بیع کی بنیاد تنگی اور کنجوسی پر ہے۔ لیکن نکاح کی بنیاد نرمی اور درگزر پر ہے۔ اور شوہر کو اختیار اسی وجہ سے دیا جاتا ہے کہ درمیانی درجہ پہچاننا تو قیمت ہی کے ذریعہ سے معلوم ہوتا ہے۔ اسی لئے ادا کرنے میں قیمت اصل ٹھہری۔ اور غلام وغیرہ مسمی ہونے کے اعتبار سے اصل ہے۔ اسی وجہ سے مرد کو ان دونوں میں اختیار دیا جائے گا۔

توضیح: اگر کسی کے نکاح میں مطلقاً کسی حیوان کو عوض بنایا گیا ہو لیکن اس میں اس کا کوئی وصف بیان نہیں کیا گیا ہو

واذاتزوجها علی حیوان غیر موصوف صحت التسمیة ولها الوسط منه ..... الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ولنا انه معاوضة الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نکاح ایک ایسا عقد ہے جس میں ایک جانب اگرچہ مال ہوتا ہے مگر دوسری جانب مال نہیں ہوتا ہے۔ ف۔ کیونکہ اس میں مال کے عوض عورت کی بضع ہوتی ہے۔ فجعلناہ الخ اسی لئے ہم نے نکاح کے بارے میں ابتداًء ہی طے کرلیا کہ اس سے مال لازم ہوتا ہے۔ ف۔ گویا نکاح کرنے والے نے اپنے اوپر کچھ مال کا التزام کرلیا۔ اس لئے ہم نے نکاح کو ابتداء ہی مال کا لازم کرنے والا مان لیا ہے۔ حتی لایفسد الخ یہاں تک کہ اصل مہر کے مجہول ہونے سے بھی نکاح فاسد نہیں ہوتا ہے۔ کالدیة الخ جیسے دیت اور اقرار میں۔ ف۔ کیونکہ دیت میں ابتداء ہی مال کو لازم کرنا ہوتا ہے۔ چنانچہ شارع علیہ السلام نے سو اونٹ دیت میں مقرر کردئے ہیں۔ حالانکہ یہ بیان نہیں فرمایا کہ کس درجہ کے اور کس قسم کے اونٹ ہوں گے۔ اسی طرح اقرار کیا کہ مجھ پر زید کا مال ہے حالانکہ اس اقرار میں مال بالکل مجہول ہے۔ پھر بھی بالاتفاق یہ اقرار صحیح ہے۔ اور چونکہ اسی اقرار سے ابتداء میں مال کا التزام ہوتا ہے۔ اس لئے اس کو اس بات پر مجبور کیا جائے کہ اس مال کی تفصیل بیان کرے۔ اسی طرح ہم نے نکاح کو بھی التزام مال کہا ہے۔

و شرطنا ان یکون المسمی مالاوسطه معلوم رعایة للجانبین و ذلك عنداعلام الجنس ..... الخ

اور ہم نے یہ شرط کردی ہے کہ جو مہر متعین کیا گیا ہو وہ ایسا مال ہو جس کا اوسط معلوم ہو۔ ف۔ اس وجہ سے صرف ایک جانور کہنا درست نہ ہوگا۔ بلکہ اس کا اوسط اور وسط کا معلوم ہونا بھی شرط ہے۔ رعایة للجانبین الخ تاکہ عورت اور مرد دونوں جانبوں کی رعایت ہو جائے۔ ف۔ ورنہ وہ تو صرف ایک چڑیا دے کر ہی اپنا فرض ادا کرنے کا دعوی کر بیٹھے گا۔ اس کے برعکس عورت قیمتی اور بڑے سے بڑے ہاتھی کا دعوی کرے گی۔ اور جب ہم نے یہ شرط لگادی کہ ایسا مال جو جس کا درمیانی درجہ معلوم ہو تو اختلاف نہ ہوگا۔ وذلك عند الخ اور درمیانی مال کا معلوم ہونا جنس سے واقف ہونے کے بعد ہی ممکن ہے۔ کیونکہ جنس میں تو اعلی اور ادنی اور اوسط شامل ہوتا ہے۔ جبکہ درمیانی درجہ دونوں حصوں سے تعلق رکھتا ہے۔ ف۔ کیونکہ درمیانی حصہ اعلی سے گرا ہوا اور گرے ہوئے حصہ سے بڑھا ہوا ہوتا ہے۔

بخلاف جهالة الجنس لانه لااوسط لاختلاف معانی الاجناس وبخلاف البیع ..... الخ

برخلاف جنس مجہول ہونے کے کیونکہ جنس میں کوئی اوسط نہیں ہوتا ہے معانی اجناس کے مختلف ہونے کی وجہ سے۔ ف۔ یعنی اجناس اور چیزیں تو بے شمار ہیں اور ہزاروں جنس کے جانور ہیں ان میں سے ہر ایک کی ذات اور ان کی غرض و مقصد مختلف ہے اس لئے ان میں سے کسی جنس کو اوسط نہیں کہہ سکتے ہیں کیونکہ اوسط ہونا تو کسی ایک جنس کے اندر ہی ہونا ممکن ہے۔ پھر امام شافعیؒ نے اس نکاح کو بیع پر قیاس کیا ہے۔ اسے مصنفؒ نے قیاس مع الفارق فرمایا۔ یعنی ہم نے جو تجویز کی وہ نکاح میں تو درست ہے۔ بخلاف البیع الخ برخلاف بیع کے کیونکہ بیع کی بنیاد تو تنگی اور کنجوسی پر ہے۔ ف۔ یعنی بائع اور مشتری دونوں میں سے ہر ایک کا اپنے مال کو دوسرے کو دینے میں کنجوسی اور سستی کرنا ہوتا ہے۔ اس لئے تھوڑا کچھ بھی اپنا مال ضائع کرنا یا بغیر کسی نفع کی رسید کے دینا منظور نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے جب مبیع (جو مال بیچا گیا ہے) معین نہ ہوتی ہو تو اوسط درجہ کسی طرح متعین نہیں کر سکتے ہیں۔

اما النکاح فمبناہ علی المسامحة وانما یتخیر لان الوسط لایعرف الابالقیمة ..... الخ

مگر نکاح کی بنیاد نرمی اور چشم پوشی پر ہوتی ہے۔ ف۔ یعنی کوئی شریف انسان اس طرح کنجوسی نہیں کرتا ہے بلکہ دیدینا پسند کرتا ہے۔ اس طرح نکاح اور بیع کے معاملات میں بہت زیادہ فرق ہوا۔ اور اوسط درجہ کا جانور یا اس کی قیمت مرد اپنی بیوی کو دے تو

اس میں اسے اختیار دیا گیا ہے۔ وانما یتخیر الخ اور مرد کو اس معاملہ میں اختیار اسی وجہ سے ہے کہ وسط اور درمیانی چیز کا پہچاننا تو قیمت کے ذریعہ کرنا ممکن ہوتا ہے۔ اسی لئے ادا کرنے میں قیمت اصلی ٹھہری۔ ف۔ یعنی چونکہ درمیانی درجہ کی چیز کو پہچاننا اس کی قیمت سے ہی ہوتا ہے۔ اس لئے قیمت ہی اصل ٹھہری۔ والعبد الخ اور غلام (یا جانور گھوڑا وغیرہ) مسمی اور متعین ہونے کے اعتبار سے اصل ہوتا ہے۔ ف۔ اس لئے ایک اعتبار سے قیمت اصل ہوئی اور ایک اعتبار سے غلام یا گھوڑا جو بھی بیان کیا گیا ہے وہی اصل ہے۔ اسی لئے مرد کو ان دونوں چیزوں کے درمیان پورا اختیار ہے۔

وان تزوجها علی ثوب غیر موصوف فلها مهر المثل ومعناه انه ذکر الثوب ولم یزد علیه ووجهه ان هذه جهالة الجنس لان الثیاب اجناس ولو سمی جنسا بان قال هروی تصح التسمیة ویخیر الزوج لمابینا وکذا اذابالغ فی وصف الثوب فی ظاهر الروایة لانها لیست من ذوات الامثال وکذا اذاسمی مکیلا اوموزوناوسمی جنسه دون صفته وان سمی جنسه وصفته لایخیرلان الموصوف منها یثبت فی الذمة ثبوتا صحیحا فان تزوج مسلم علی خمراوخنزیر فالنکاح جائزو لها مهرمثلها لان شرط قبول الخمرشرط فاسد فیصح النکاح ویلغوالشرط بخلاف البیع لانه یبطل بالشروط الفاسدة لکن لم تصح التسمیة لما ان المسمی لیس بمال فی حق المسلم فوجب مهر المثل٥

ترجمہ: اور اگر عورت سے ایک ایسے کپڑے کے بدلہ میں نکاح کیا جس کا وصف بیان نہیں کیا تو چاروں ائمہ کا اجماع ہے۔ ع۔ کہ عورت کے لئے مہر المثل ہوگا۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ اس نے صرف کپڑا کہا اور اس سے زیادہ کچھ نہ کہا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں جنس کی جہالت پائی جارہی ہے کیونکہ کپڑے بھی بہت جنس کے ہوتے ہیں۔ اور اگر مرد نے جنس متعین کر دیا اس طرح سے کہا کہ ھروی کپڑا تو یہ مہر صحیح ہو جائے گا۔ ساتھ ہی شوہر کو اختیار دیا جائے گا۔ جس کی وجہ ہم نے بیان کر دی ہے۔ اسی طرح اختیار دیا جائے گا اس صورت میں بھی جبکہ تھان کا وصف بیان کرنے میں مبالغہ کیا ہو۔ ظاہر الروایہ کے حکم کے مطابق کیونکہ کپڑا مثلی چیزوں میں سے نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کسی کیلی یا وزنی چیز سے مہر متعین کیا ہو۔ اور اس کی جنس بیان کر دی ہو۔ لیکن اس کی صفت بیان نہ کی ہو۔ اور اگر اس کیلی یا وزنی چیز کی جنس اور صفت دونوں بیان کر دی ہو تو اسے اختیار نہیں دیا جائے گا۔ کیونکہ کیلی اور وزنی چیزوں میں سے جس کی صفت بیان کر دی جاتی ہے وہ صحیح ثبوت کے طور پر ذمہ میں ثابت ہو جاتی ہے۔ اور اگر کسی مسلمان نے شراب یا خنزیر پر نکاح کیا تو نکاح جائز ہو جائے گا البتہ عورت کو مہر المثل ملے گا۔ کیونکہ شراب کو مسلمان کے لئے قبول کرنے کی شرط فاسد ہوتی ہے۔ اس لئے نکاح صحیح ہو جائے گا اور شرط لغو ہو جائے گی۔ بخلاف بیع کے کیونکہ یہ تو فاسد شرطوں کے لگنے کی وجہ سے فاسد ہو جاتی ہے لیکن مہر متعین کرنا صحیح نہیں ہوا کیونکہ جس کو مہر متعین کیا گیا ہے وہ ایک مسلمان کے لئے مال ہی نہیں ہے۔ اس لئے مہر المثل واجب ہو جائے گا۔

توضیح: اگر نکاح کے مہر میں کسی نے ایک کپڑا مقرر کیا مگر اس کی صفت بیان نہیں کی۔ یا کسی کیلی یا موزونی چیز پر نکاح کیا اور اس کی جنس تو بیان کی مگر صفت بیان نہیں کی

وان تزوجها علی ثوب غیر موصوف فلها مهر المثل ومعناه انه ذکر الثوب ..... الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ومعناه انه الخ اس مسئلہ کی وضاحت اس طرح ہوگی کہ اس نے صرف لفظ "کپڑا" ذکر کیا اور اس سے زیادہ کچھ نہیں کہا۔ ف۔ یعنی اس کا اونی یا سوتی یا ریشمی وغیرہ ہونا بیان نہیں کیا۔ ووجهه الخ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس طرح کی وضاحت نہ ہوئی یا مجہول ہونا تو جنس کا مجہول ہونا ہو گیا۔ کیونکہ کپڑے بے شمار جنسوں کے ہوتے ہیں۔ ولو سمی الخ اور اگر اس نے جنس بیان کی اس طور سے کہ کہا کہ وہ ہروی ہے۔ ف۔ یعنی سوتی تھان' ہروی تھان یا ڈھاکہ کا سوتی ڈوریہ۔ تصح

التسمیۃ الخ تو مہر میں اس کو مقرر کرنا صحیح ہوگا اور شوہر کو اختیار ہوگا۔ف۔ کہ اگر وہ چاہے تو اسی جنس میں سے اوسط درجہ (قیمت) کا کپڑا دیدے یا اس کی قیمت دے۔ جس کی دلیل ہم بیان کر چکے ہیں۔

وكذا اذابالغ في وصف الثوب في ظاهر الرواية لانها ليست من ذوات الامثال......الخ

اسی طرح اگر تھان کا وصف بیان کرنے میں مبالغہ کیا ہو۔ف۔ یعنی پورے طور سے وصف بیان کر دیا ہو۔ مثلاً بنارس کا چار تارہ گلبدن اعلی ریشمی تھان ساڑھے چار گز کا۔ اور اس کا عرض تو ہر شخص کو معلوم ہے۔ غرضیکہ اس طرح صاف کہا کہ گویا متعین ہو گیا۔ تو بھی شوہر کو اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو یہ تھان ہی دے یا اس کی قیمت دے۔ في ظاهر الرواية الخ ظاہر الروایۃ کے حکم کے مطابق۔ کیونکہ کپڑا مثلی چیزوں میں سے نہیں ہے۔ف۔ اسی لئے اگر تھان کو ضائع کر دیا تو اس کا مثل نہیں بلکہ اس کی قیمت لازم آئے گی۔ اور قیمت کا اندازہ تو بازار کی گرانی اور ارزانی پر ہوگا۔ کسی چیز کی قیمت کا اندازہ معین نہیں ہوتا ہے۔ صاحبینؒ کا یہی قول ہے اور اسی پر فتوی ہے۔ مع۔

وكذا اذاسمى مكيلا اوموزونا وسمى جنسه دون صفته وان سمى جنسه وصفته ......الخ

اسی طرح اگر کسی ناپ یا تول کی جانے والی چیز سے مہر متعین کیا اور اس کی جنس بیان کر دی لیکن صفت بیان نہیں کی ہو۔ف۔ مثلاً صرف گیہوں یا چنا وغیرہ کہا اور کھرا کھوٹا یا اوسط ہونا بیان نہ کیا تو بھی مہر کی تعیین صحیح ہوگی۔ اور اس میں سے اوسط لازم ہوگا۔ اس کے بعد شوہر کو اختیار ہوگا کہ اتنا ہی اوسط قیمت کا دے یا قیمت ہی دے دے۔ وان سمى الخ اور اگر اس کیلی یا وزنی چیز کی جنس کے ساتھ صفت بھی بیان کر دی ہو تو شوہر کو اختیار مذکور نہ ہوگا۔ لان الموصوف الخ کیونکہ کیلی اور وزنی میں سے جس چیز کی صفت بیان کر دی جاتی ہے۔ وہ صحیح ثبوت کے طور پر ذمہ میں ثابت ہو جاتی ہے۔ف۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ مقابلہ میں مال ذکر کیا ہو خواہ اس کا تسمیہ اور اس کی تعیین صحیح ہو یا نہ ہو۔

فان تزوج مسلم على خمراوخنزير فالنكاح جائزو لها مهر مثلها لان شرط قبول......الخ

اور اگر کسی مسلمان نے شراب یا سور پر نکاح کیا۔ف۔ مثلاً کسی یہودیہ یا نصرانیہ عورت سے نکاح کیا کیونکہ اس عورت کے نزدیک شراب یا سور حلال ہے۔ فالنكاح جائز الخ تو یہ نکاح جائز ہوگا اور عورت کو اس کا مہر المثل ملے گا۔ لان شرط الخ کیونکہ شراب (یا سور) قبول کرنے کی شرط کرنا (مسلمان کے ذمہ) فاسد شرط ہے اس لئے نکاح تو صحیح ہوگا مگر یہ شرط لغو ہو جائے گی۔ ف۔ کیونکہ نکاح ایک ایسا عقد ہے جو فاسد شرطوں سے فاسد نہیں ہوتا ہے۔ بخلاف البيع الخ بخلاف بیع کے کیونکہ یہ فاسد شرطوں سے فاسد ہو جاتی ہے۔ لہذا وہ نکاح تو صحیح ہو گیا۔ ولكن لم تصح الخ البتہ جو مہر بیان کیا گیا ہے وہ صحیح نہیں ہے۔ لان المسمى الخ کیونکہ جو مہر متعین کیا گیا ہے (خمر و خنزیر) وہ مسلمان کے حق میں مال نہیں ہے۔ف۔ اس لئے اس کو اپنے ذمہ میں قبول کر لینا بھی صحیح نہیں ہے۔ اسی لئے مہر المثل واجب ہوا۔ف۔ اب اگر ایسی صورت ہو جائے کہ بوقت عقد مال کا تذکرہ کیا۔ مگر بعد میں وہ مال نہیں نکلا۔ پھر وہ یا مثلی ہے۔ یا قیمت والی نکلی تو اس سلسلہ میں مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

فان تزوج امرأة على هذا الدن من الخل فاذا هوخمرفلها مهر مثلها عند ابى حنيفةؒ وقالا لها مثل وزنه خلاوان تزوجها على هذا العبد فاذاهوحريجب مهر المثل عندا بى حنيفة و محمد وقال ابويوسف تجب القيمة لابى يوسف انه اطمعها مالاوعجزعن تسليمه فتجب قيمته اومثله ان كان من ذوات الامثال كما اذاهلك العبد المسمى قبل التسليم وابو حنيفة يقول اجتمعت الاشارة والتسمية فتعتبر الاشارة لكونها ابلغ فى المقصود وهوالتعريف فكانه تزوج على خمراوحرo

ترجمہ: اگر کسی نے عورت سے نکاح کیا اس مٹکے کے سرکہ کے عوض لیکن دیکھنے پر وہ شراب نکلی۔ تو اس عورت کو اس کا مہر المثل ملے گا۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اسے اسی مٹکے کے برابر سرکہ ہی ملے گا۔ اور اگر اس سے نکاح

کیا اس غلام کے عوض لیکن وہ بعد میں آزاد ثابت ہوا تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک مہر المثل ملے گا۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک غلام کی قیمت ملے گی۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر نے اسے مال کی لالچ دلائی تھی لیکن اس کے دینے سے عاجز رہا لہٰذا اس کی قیمت یا اسی جیسا غلام لازم آئے گا بشرطیکہ وہ مثلی چیز سے ہو۔ جیسا کہ اس صورت میں جبکہ کوئی متعین غلام مہر میں حوالہ کرنے سے پہلے مر جانے میں لازم آتی ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ موجودہ صورت میں اشارہ اور تعین دونوں چیزیں ایک ساتھ پائی جارہی ہیں۔ اس لئے اس میں اشارہ کا ہی اعتبار ہوگا۔ کیونکہ مقصود کی ادائیگی اور اظہار میں یہی اشارہ بہترین صورت ہے۔ کیونکہ اس اشارہ سے اسے متعین کرنا ہی مقصود ہوتا ہے تو ایسا ہو جائے گا کہ گویا اس نے شراب یا آزاد شخص کو مہر میں متعین کیا ہو۔

توضیح: مہر میں اشارہ اور نام دونوں کو جمع کرنا۔

فان تزوج امرأة علی هذا الدن من الخل فاذا هو خمر فلها مهر مثلها عند ابی حنیفةؒ ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ وقال ابو یوسفؒ اور امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ قیمت واجب ہوگی۔ ف۔ اس طور پر کہ اگر یہ غلام ہوتا تو اس کی قیمت ہوتی۔ الحاصل مٹکہ کے سرکہ کے مسئلہ یا آزاد کے مسئلہ میں صاحبینؒ کے نزدیک فرق اور اختلاف ہے۔ چنانچہ ان کے دلائل فرمارہے ہیں۔ م۔ لابی یوسفؒ الخ کی دلیل یہ ہے کہ مرد نے اس کو کچھ مال کی لالچ دلائی۔ مگر اس کے دینے سے عاجز ہو گیا۔ اس لئے اس مال کی قیمت واجب ہوگی۔ (اگر وہ قیمت دینے کے لائق ہوگی) یا اس کا مثل لازم آئے گا۔ (اگر وہ مثلیات میں سے ہوگی) کما اذا الخ جیسے مہر میں بیان کیا ہوا غلام سپرد کرنے سے پہلے مر گیا۔ ف۔ تو اس کی قیمت واجب ہوتی ہے۔ اور جیسے کوئی کیلی یا وزنی چیز جو اشارہ سے متعین کرنے کے بعد حوالہ کرنے سے پہلے ضائع ہو گئی ہو اور وہ مثلی ہو تو اس کی مثل دیدے۔

وابو حنیفةؒ یقول اجتمعت الاشارة والتسمیة فتعتبر الاشارة لکونها ابلغ فی المقصود......الخ

اور ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہاں نام اور اشارہ دونوں جمع ہو رہے ہیں۔ ف۔ یعنی کہا کہ یہ چیز پھر اس کا نام بھی لیا کہ وہ غلام۔ پس یہ غلام کہنے میں اشارہ بھی پایا گیا اور نام بھی بیان ہوا۔ فتعتبر الخ اپس ان دونوں میں اشارہ کا اعتبار ہوگا کیونکہ اشارہ مقصود کو ادا کرنے میں زیادہ بلیغ اور بہتر ہوتا ہے۔ کیونکہ مقصود ہے کسی چیز کو پہچان کر متعین کرنا۔ ف۔ یہاں تک کہ اگر کہا یہ گیہوں۔ حالانکہ وہ گیہوں نہ ہو بلکہ جو ہو اور نظر بھی آرہا ہو تو اس صورت میں اس نام کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ بلکہ اشارہ کو ہی صحیح مانا جائے گا۔ اس لئے یہاں بھی اشارہ معتبر ہوا۔ فکانه تزوج الخ تو گویا اس نے اس شراب یا اس آزاد آدمی کے عوض نکاح کیا۔ ف۔ کیونکہ جس کو اس نے سرکہ کہا حقیقت میں تو وہ شراب ہے۔ جس کی طرف اس نے اشارہ کر دیا ہے۔ اور نام کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ اور جب اس شراب یا اس آزاد کہہ کر نکاح کرے گا تو یہ تعین باطل ہوگی لیکن نکاح صحیح رہے گا۔ اور بالاتفاق مہر المثل واجب ہوتا ہے اس لئے یہاں بھی ایسا ہی ہوگا۔

ومحمد یقول الاصل ان المسمی اذا کان من جنس المشار الیه یتعلق العقد بالمشار الیه لان المسمی موجود فی المشار ذاتا والوصف یتبعه وان کان من خلاف جنسه یتعلق بالمسمی لان المسمی مثل للمشار الیه ولیس بتابع له والتسمیة ابلغ فی التعریف من حیث انها تعرف الماهیة والاشارة تعرف الذات الاتری ان من اشتری فصًا علی انه یاقوت فاذا هو زجاج لا ینعقد العقد۔ لاختلاف الجنس و لو اشتری علی انه یاقوت احمر فاذا هو اخضر ینعقد العقد لاتحاد الجنس وفی مسألتنا العبد مع الحر جنس واحد لقلّة التفاوت فی المنافع والخمر مع الخل جنسان لفحش التفاوت فی المقاصد○

ترجمہ: اور محمدؒ فرماتے ہیں کہ قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جو چیز بیان کی گئی ہے اگر وہ اسی جنس سے ہو جس کی طرف اشارہ کیا ہے تو اس عقد کا تعلق مشارالیہ سے ہوگا یعنی یہی مشارالیہ لازم ہوگا کیونکہ جو چیز بیان ہوئی وہ اس مشالیہ میں اپنی ذات سے موجود ہے۔ (صرف وصف نہیں ہے) اور وصف تو ذات کے تابع ہوا کرتا ہے۔ اور اگر بیان کی گئی ہوئی چیز مشارالیہ کی جنس کے خلاف سے ہو تو اس عقد کا حکم بیان کی ہوئی چیز سے متعلق ہوگا۔ کیونکہ جو نام بیان کیا گیا ہے وہ اشارہ کئے ہوئے کے برابر ہے اور مشارالیہ کے تابع نہیں ہوتا ہے۔ اور نام بیان کرنا پہچان کرانے میں بہت بلیغ اور بڑا مرتبہ رکھتا ہے اس اعتبار سے کہ وہ ماہیت کو شناخت کر دیتا ہے۔ جبکہ اشارہ صرف ذات کو بتلاتا ہے۔ کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ جس شخص نے ایک نگینہ خریدا اس شرط کے ساتھ کہ وہ یاقوت ہے۔ لیکن وہ آبگینہ یا بلور نکلا۔ تو یہ عقد منعقد نہیں ہوگا۔ جنس کے مختلف ہو جانے کی وجہ سے۔ اور اگر خریدا اس شرط پر کہ وہ سرخ یاقوت ہے لیکن وہ سبز یاقوت نکلا تو عقد منعقد ہو جائے گا۔ جنس کے متحد ہونے کی وجہ سے۔ اور ہمارے موجودہ مسئلہ میں غلام آزاد کے ساتھ ایک ہی جنس ہے۔ منافع میں معمولی سا فرق ہونے کی وجہ سے۔ اور شراب سرکہ کے ساتھ دو جنس ہے دونوں کے مقاصد میں بہت زیادہ فرق پائے جانے کی وجہ سے۔

توضیح: امام محمدؒ کا قاعدہ مقررہ

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جو چیز بیان کی گئی ہے اگر وہ اس جنس سے ہو جس کی طرف اشارہ کیا ہے۔ تو اس عقد کا تعلق مشارالیہ سے ہوگا جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ یعنی یہی مشارالیہ لازم ہوگا کیونکہ جو چیز بیان ہوئی وہ اس مشارالیہ میں اپنی ذات کے اعتبار سے موجود ہے۔ (صرف وصف نہیں ہے) اور وصف تو ذات کا تابع ہوتا ہے۔ ف۔ اس لئے وصف کا اعتبار نہ ہوگا۔ اور عقد میں یہی مشارالیہ جس میں مسمی کی ذات موجود ہے لازم ہوگا۔ اس لئے غلام کی قیمت مشارالیہ آزاد شخص کے مثل لازم ہوئی۔ یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ مسمی مشارالیہ کے جنس سے ہوگا۔

وانکان من خلاف جنسہ یتعلق بالمسمی لان المسمی مثل للمشارالیہ ......الخ

اور اگر مسمی مشارالیہ کی جنس سے نہ ہو۔ ف۔ جیسے سرکہ کا نام لیا اور شراب کی طرف اشارہ کیا۔ حالانکہ سرکہ کے منافع اور احکام حلت کے شراب کے نقصانات اور اس کی حرمت کے مخالف ہیں۔ یتعلق الخ تو عقد کا حکم مسمی سے متعلق ہوگا۔ ف۔ اور اشارہ کا اعتبار نہ ہوگا۔ لان المسمی الخ کیونکہ جو نام ذکر کیا ہے وہ اشارہ کئے ہوئے کے برابر ہے اور مشارالیہ کے تابع نہیں ہے۔ ف۔ ہمارے نزدیک اشارہ زیادہ قوی نہیں ہوتا ہے۔ والتسمیة ابلغ الخ کسی چیز کو پہچانو میں اس کا نام لینا بہت بلیغ اور عمدہ ہوتا ہے اس اعتبار سے کہ وہ اصلی ماہیت کو متعین کر دیتا ہے اور اشارہ تو صرف ذات کو بتلاتا ہے۔ ف۔ ذات وہ ہے جو خارج میں محسوس ہو اور ماہیت وہ حقیقت ہے جو علم میں ہو پس جب اشارہ کیا تو وہ اسی محسوس شی کے لئے مخصوص ہو گیا۔ اور جب سرکہ کہا تو یہ ہو یا دوسری کوئی ہو اس کا حاصل کرنا اور دینا واضح ہے اس لئے نام رکھنا ہی زیادہ مفید ہوا۔

الاتری ان من اشتری فصًا علی انه یاقوت فاذاھو زجاج لا ینعقد العقد لاختلاف الجنس ......الخ

کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر کسی نے ایک نگینہ خریدا اس شرط پر کہ وہ یاقوت ہے مگر وہ آبگینہ یا بلور نکلا تو یہ عقد منعقد نہیں ہوگا جنس کے مختلف ہو جانے کی وجہ سے۔ ف۔ کیونکہ جنس کے مختلف ہو جانے کی صورت میں عقد کا تعلق اس مشارالیہ سے نہیں ہوا ہے۔ بلکہ جس چیز کا نام لیا ہے یعنی یاقوت سے متعلق ہوا ہے۔ حالانکہ بعد میں معلوم ہوا کہ وہ یاقوت نہیں بلکہ کوئی دوسری چیز مثلاً بلور ہے تو بیع باطل ہوئی اور وہ منعقد نہ ہو سکی۔ اس مثال سے معلوم ہوا کے جنس کے مختلف ہو جانے کی صورت میں اس نام سے متعلق ہوگا جس کا نام لیا گیا ہوگا۔

ولواشتری علی انه یاقوت احمر فاذاھو اخضر ینعقد العقد لاتحادالجنس ......الخ

اور اگر اس نے نگینہ خریدا اس شرط پر کہ وہ سرخ یاقوت ہے بعد میں وہ سبز یاقوت نکلا تو وہ عقد منعقد ہو جائے گا ایک جنس ہونے کی وجہ سے۔ف۔اس سے معلوم ہوا کہ ایک جنس ہونے کی صورت میں عقد کا تعلق اس چیز سے ہوتا ہے جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہو۔ تو یہی قاعدہ ہمارے دونوں مسئلوں میں جاری ہونا چاہئے۔ اسی لئے مصنفؒ نے بیان کیا۔ **وفی مسئلتنا الخ** ہمارے مسئلہ مذکورہ میں غلام آزاد کے ساتھ ایک ہی جنس ہے۔ کیونکہ منافع کے اعتبار سے غلام اور آزاد کے درمیان تھوڑا سا فرق ہے۔ف۔اس لئے مشار الیہ آزاد شخص سے عقد متعلق ہو کر اس کی قیمت واجب ہوگی۔

والخمر مع الخل جنسان لفحش التفاوت فی المقاصد.....الخ

اور سرکہ اور شراب دو جنس ہیں کیونکہ دونوں کے مقاصد میں باہم بہت فرق ہے۔ف۔اس لئے عقد کا تعلق اسی چیز سے ہوگا جو بیان کی گئی ہوگی یعنی سرکہ اسی بناء پر اس شراب مٹکہ کے برابر ہی سرکہ لازم ہوگا۔ پھر مصنفؒ کے کلام میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ مقاصد میں موافقت اور ہر ایک بات اور صفت میں ہونا لازم نہیں ہے بلکہ اکثر باتوں میں ہو جانا ہی کافی ہے۔ اور چونکہ مصنفؒ کی عادت یہ رہی ہے کہ قول راجح کو آخر میں ذکر کرتے ہیں اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ امام محمدؒ کا قول ہی راجح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔م۔

فان تزوجها علی هذین العبدین فاذا احدهما حر فلیس لها الا الباقی اذا ساوی عشرة دراهم عند ابی حنیفةؒ لانه مسمی ووجوب المسمی وان قل یمنع وجوب مهر المثل وقال ابویسف لها العبد وقیمة الحر لو کان عبدا لانه اطمعها سلامة العبدین وعجز عن تسلیم احدهما فتجب قیمته وقال محمدؒ وهو روایة عن ابی حنیفةؒ لها العبد الباقی الی تمام مهر مثلها ان کان مهر مثلها اکثر من قیمة العبد لانهما لو کانا حرین یجب تمام مهر المثل عنده فاذا کان احدهما عبدا یجب العبد الی تمام مهر المثل ٥

ترجمہ: اور اگر کسی عورت سے کہا کہ میں نے ان دو غلاموں کے عوض تم سے نکاح کیا۔ پھر بعد میں معلوم ہوا کہ ان میں سے ایک آزاد ہے تو جو غلام باقی رہ گیا ہے وہی اس عورت کا مہر ہوگا اس کے علاوہ کچھ نہیں ملے گا۔ بشرطیکہ وہ کم از کم دس درہم کی قیمت کا ہو۔ یہ امام ابوحنیفہؒ کا مذہب ہے۔ کیونکہ اسی غلام کو متعین کیا گیا ہے۔ اور جبکہ کوئی مہر متعین کر دیا گیا ہو اگرچہ وہ تھوڑا ہی ہو وہ مہر المثل واجب ہونے کو منع کرتا ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ اس عورت کو وہ غلام تو ملے گا ہی اس کے ساتھ ہی اس آزاد کی قیمت بھی اتنی ملی گی جتنی کہ اگر وہ غلام ہوتا کیونکہ اس مرد نے اس عورت کو دو صحیح وسالم غلام مہر میں دینے کے لالچ دلائی ہے۔ مگر بعد میں وہ ان میں سے ایک غلام دینے سے عاجز ہو گیا ہے۔ لہٰذا اس کی قیمت واجب ہوگی۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے اور امام ابو حنیفہؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے کہ عورت کو وہ غلام اس عورت کا مہر مثل پورا ہونے تک ملے گا بشرطیکہ اس کا مہر المثل اس غلام کی قیمت سے زائد ہو۔ کیونکہ اگر وہ دونوں آزاد نکلتے تو امام محمدؒ کے نزدیک پورا مہر المثل واجب ہوتا۔ اب جبکہ دونوں میں سے ایک غلام نکلا تو باقی غلام کے علاوہ اور بھی اتنا ملے گا جس سے کہ اس کا مہر المثل پورا ہو جائے۔

توضیح: بحث مہر المثل اور اس کے اعتباری امور

فان تزوجها علی هذین العبدین فاذا احدهما حر فلیس لها الا الباقی اذا ساوی ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ **ووجوب المسمی الخ** کیونکہ یہ غلام تو مسمی ہے (اور تسمیہ صحیح بھی ہو گیا) اور مسمی کا واجب ہونا اگرچہ وہ مقدار قلیل ہے مہر المثل سے مانع ہے۔ف۔ یہاں تک کہ اگر دس درہم سے کم پر نکاح کیا تو مہر المثل نہیں بلکہ دس درہم پورے کر دئے جاتے ہیں۔ مہر المثل تو وہاں لازم آتا ہے جہاں مہر متعین نہ ہوا ہو۔ جبکہ ہمارے مسئلہ میں اگرچہ آزاد کو مہر بنانا صحیح نہیں ہے لیکن غلام کو متعین کرنا تو صحیح ہے۔ اس لئے مہر المثل نہ ہوگا۔ بلکہ یہی غلام مہر میں ہو جائے گا۔ بشرطیکہ دس

درہم یا زیادہ کا ہو ورنہ مزید ملا کر دس درہم پورے کر دئے جائیں گے۔

وقال ابویوسف لها العبدوقیمة الحرلوکان عبدالانه اطمعها سلامة العبدین......الخ

اور ابویوسفؒ نے فرمایا ہے کہ عورت کو یہ غلام اور اس آزاد کی قیمت اس حساب سے کہ اگر وہ غلام ہوتا تو کیا قیمت ہوتی دونوں ملیں گے۔ کیونکہ مرد نے عورت کو دو صحیح وسالم غلام دینے کا وعدہ اور لالچ دلائی ہے۔ مگر اب وہ دوسرا غلام دینے سے عاجز ہو گیا ہے۔ (کیونکہ ایک تو آزاد نکل گیا ہے) اس لئے اس کی قیمت لازم ہو گی۔ف۔ اس طرح عورت کے حق کی حفاظت اور بقا ہے۔ کیونکہ وہ اب اپنے عقد کو فسخ نہیں کر سکتی ہے۔ اسی قول کو ابن الہمامؒ نے ترجیح دی ہے۔م۔

. وقال محمدؒ وهورواية عن ابی حنیفةؒ لها العبدالباقی الی تمام مهر مثلها......الخ

اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جبکہ امام ابوحنیفہؒ سے بھی یہی ایک روایت ہے کہ عورت کو باقی غلام کے علاوہ اتنا اور ملے گا جس سے کہ اس کا مہر المثل پورا ہو جائے۔ بشرطیکہ اس کا مہر المثل اس غلام کی قیمت سے زائد ہو۔ف۔ چنانچہ اگر مہر مثل دو ہزار درہم ہو اور غلام ایک ہزار کا ہو تو غلام مع ایک ہزار درہم کے اور اگر مہر المثل صرف ایک ہزار درہم یا اس سے بھی کم ہو تو یہی غلام ملے گا۔ لانهما لو کان الخ کیونکہ اگر دونوں آزاد نکلتے تو امام محمد کے نزدیک پورا مہر المثل واجب ہوتا۔ف۔ جیسا کہ مسئلہ پہلے گذر گیا ہے۔ فاذا کان الخ تو جب دونوں میں سے ایک غلام نکلا تو باقی غلام مع مہر المثل تک کے پورا ہونے کے واجب ہو گا۔

واذافرق القاضی بین الزوجین فی النکاح الفاسد قبل الدخول فلامهر لها لان المهرفیه لایجب بمجرد العقد لفساده وانما یجب باستیفاء منافع البضع وکذا بعدالخلوة لان الخلوة فیه لایثبت بها التمکن فلاتقام مقام الوطی فان دخل بهافلها مهر مثلها فلایزاد علی المسمی عندنا خلافا لزفرؒ هویعتبر بالبیع الفاسد ولنا ان المستوفی لیس بمال وانما یتقوم بالتسمیة فاذازادت علی مهر المثل لم یجب الزیادة لعدم صحة التسمیة وان نقصت لم تجب الزیادة علی المسمی لعدم التسمیة بخلاف البیع لانه مال متقوم فی نفسه فیتقدربدله بقیمته وعلیها العدة ألحاقا للشبهة بالحقیقة فی موضع الاحتیاط وتحرزا عن اشتباه النسب و یعتبر ابتداؤها من وقت التفریق لامن اخرالوطیات هوالصحیح لانها تجب باعتبار شبهة النکاح ورفعها بالتفریقo

ترجمہ: اور اگر قاضی نے نکاح فاسد ہونے کی صورت میں میاں بیوی کے درمیان قبل دخول تفریق کرا دی ہو تو اس عورت کو مہر نہیں ملے گا۔ کیونکہ نکاح فاسد میں صرف عقد ہو جانے سے کچھ بھی مہر واجب نہیں ہوتا ہے۔ عقد کے فاسد ہونے کی وجہ سے۔ اس نکاح میں اسی وقت مہر واجب ہوتا ہے جبکہ شرمگاہ سے کچھ بھی نفع حاصل کرلے۔ اسی طرح خلوت صحیحہ کے بعد بھی۔ (لازم نہیں ہوتا ہے) اس لئے کہ ایسے نکاح میں خلوت صحیحہ سے حقیقی وطی پر مکمل قدرت حاصل نہیں ہوتی ہے اسی لئے صرف خلوت وطی کے قائم مقام نہیں کی جاسکتی ہے۔ اب اگر اس نے حقیقتاً دخول کر لیا تو اسے مہر المثل ملے گا۔ لیکن ہمارے نزدیک اس صورت میں مہر مثل سے زیادہ نہیں دیا جائے گا۔ بخلاف امام زفرؒ کے کیونکہ وہ اس مسئلہ کو بیع فاسد پر قیاس کرتے ہیں۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عورت سے حاصل کی ہوئی چیز (جو شوہر نے حاصل کی ہے) وہ مال نہیں ہے۔ اور وہ تو مہر بیان ہونے سے ہی قیمت والی ہو جاتی ہے۔ پھر مقررہ رقم جب مہر المثل سے بڑھ جائے تو وہ زیادتی واجب نہ ہو گی۔ کیونکہ یہ مقرر کرنا صحیح نہیں ہوا۔ اور اگر مقررہ رقم مہر المثل سے کم ہو جائے تو اس رقم پر جو زیادتی ہوئی وہ واجب نہ ہو گی۔ کیونکہ اس کی تعیین صحیح نہیں ہوئی تھی۔ بخلاف بیع کے۔ کیونکہ وہ مال تو اپنی ذات کے اعتبار سے قیمتی ہے اس لئے اس کی قیمت کے اعتبار سے اس کے بدل کا اندازہ کیا جائے گا۔ پھر اس عورت پر عدت لازم ہو گی احتیاط کے مقام میں شبہ کو حقیقت کے ساتھ لاحق کرنے کی وجہ سے اور نسب میں شبہ پیدا ہو جانے سے بچانے کی غرض سے۔ اور اس عدت کی ابتداء کا اعتبار ان دونوں کے درمیان تفریق کر دینے کے بعد سے ہو گا۔ اور آخری وطی سے اس کا اعتبار نہ ہو گا۔ یہی قول صحیح ہے۔ کیونکہ یہ عدت شبہ نکاح کی وجہ سے واجب ہوئی ہے۔ اور اس نکاح کا خاتمہ

تفریق کے ذریعہ ہی ہوتا ہے۔

توضیح :اگر قاضی نے نکاح فاسد کی صورت میں قبل دخول میاں بیوی کے درمیان تفریق کردی تو وہ مہر کی مستحق ہوگی یا نہیں۔امام زفرؒ کا مسلک۔اختلاف کے دلائل

واذافرق القاضی بین الزوجین فی النکاح الفاسد قبل الدخول فلامهر لها......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ وانما یجب الخ مہر تو اسی وقت واجب ہوتا ہے جبکہ بضع (شرم گاہ) کے منافع حاصل کر لے۔ف۔ یعنی اس شرم گاہ (فرج) میں حقیقۃً وطی کرے تو مہر واجب ہوگا اگرچہ نکاح فاسد ہو۔اور موجودہ مسئلہ میں تو یہ ہے کہ قبل وطی قاضی نے تفریق کی ہے۔اس لئے کچھ بھی مہر واجب نہ ہوگا۔ وكذا بعد الخلوة الخ یہی حکم اس صورت میں بھی ہوگا جبکہ خلوت صحیحہ کے بعد بھی ہو۔ف۔ یعنی تفریق کردی تو کچھ مہر لازم نہ ہوگا۔ لان الخلوة الخ کیونکہ نکاح فاسد میں جو خلوت ہوگی اس سے وطی پر قابو پانا ثابت نہ ہوگا۔ف۔ کیونکہ عقد فاسد ہونے کی وجہ سے اس سے وطی کرنا شرعاً منع ہے۔اس لئے یہ خلوت صحیحہ وطی کے قائم مقام نہیں مانی جائے گی۔

فان دخل بهافلها مهر مثلها فلایزاد علی المسمی عندنا خلافا لزفرؒ......الخ

اب اگر مرد نے عورت کے ساتھ دخول کرلیا۔ف۔ یعنی فرج میں حقیقۃً دخول کرلیا ہو اور مقعد وغیرہ کسی دوسری جگہ میں نہیں کیا ہو۔ تو عورت کے لئے اس کا مہر المثل ہوگا اتنا کہ متعین مقدار سے نہ بڑھے۔ خلاف الزفرؒ اس میں امام زفرؒ کا اختلاف ہے۔ هویعتبر الخ کیونکہ امام زفرؒ اس مسئلہ کو بیع فاسد پر قیاس کرتے ہیں۔ف۔ چنانچہ بیع فاسد میں اگر مبیع پر قبضہ کر کے اس کو اپنے کام میں لاکر برباد کردیا تو خریدار پر اس مال مبیع کی پوری قیمت واجب ہوگی۔اگر وہ طے شدہ قیمت سے زائد ہو۔اسی طرح متعین مہر سے زائد مہر المثل بھی واجب ہوگا۔ مگر اس قیاس پر اعتراض ہے۔ کیونکہ بیع فاسد میں قیمت اور مبیع دونوں ہی مال ہیں۔ جبکہ نکاح فاسد میں عورت کی فرج مال نہیں ہے۔ مگر مہر مال ہے۔اس لئے اسے قیاس مع الفارق کہا جائے گا۔م۔

ولنا ان المستوفی لیس بمال وانما یتقوم بالتسمیة فاذازادت علی مهر المثل......الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جو چیز شوہر نے اس سے لی ہے وہ مال نہیں ہے۔ف۔ یعنی فرج مال نہیں ہے۔ وانما یقوم الخ وہ تو مہر کے بیان کرنے سے ہی قیمت والی بن جاتی ہے۔ف۔ یعنی اس کا اندازہ قیمت تو صراحۃً بیان سے ہوتا یا دلالۃً بیان سے ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایسی دو عورتوں کو جب ہم دیکھتے ہیں کہ ان میں سے شریف اور دوسری رذیل ہو دونوں کے خاص عضو تو یکساں ہیں ان میں کچھ بھی فرق نہیں ہے اس کے باوجود دونوں کی قیمتوں میں بہت زیادہ فرق ہو جاتا ہے۔ فاذا زادت الخ پھر جب مہر المثل کے مقابلہ میں مہر مقرر زیادہ ہو تو وہ زیادتی واجب نہ ہوگی۔ کیونکہ یہ مقرر کرنا صحیح نہیں ہوا۔ف۔ الحاصل نکاح فاسد ہونے کی صورت میں صرف مہر المثل کا اعتبار ہوگا۔

وان نقصت لم تجب الزیادة علی المسمی لعدم التسمیة بخلاف البیع لانه مال متقوم ......الخ

اور اگر مقررہ رقم مہر المثل سے کم ہو اور اس مہر معین سے اپنے طور پر کچھ زیادتی کردی ہو تو وہ واجب نہ ہوگی۔ کیونکہ پہلے سے وہ مقرر نہیں ہے۔ف۔ یا یوں کہا جائے کہ مہر المثل میں تو بطور دلالت اندازہ ہوتا ہے اور مقرر رقم تو صریح ہے جو دلالت سے قوی تر ہے۔ اس لئے متعین مہر کم اور مہر المثل زیادہ ہو تو وہ زیادتی بطور دلالت ثابت ہوتی ہے اور کمی صریح رضامندی سے ہے اس لئے یہی راجح ہوگی اگر تسمیہ اور تعین صحیح نہ ہوئی۔ بخلاف المبیع الخ برخلاف مبیع کے کیونکہ مبیع اپنی ذات میں قیمتی مال ہے۔اس لئے اس کا عوض اس کی قیمت کے اندازہ کے برابر ہوگی۔ف۔ چاہے قیمت بہت ہو۔اور داموں کا اعتبار نہ ہوگا جبکہ بیع فاسد ہو۔اس مسئلہ کا حاصل یہ ہوا کہ نکاح فاسد میں اگر دخول سے پہلے تفریق ہو جائے تو اس میں کچھ بھی مہر لازم نہ ہوگا اور

فرج حقیقی میں دخول کے بعد اگر تفریق ہو جائے تو اس میں مہر المثل لازم آئے گا لیکن جو مقرر ہو چکا اس سے زائد نہ ہو گا۔

مسئلہ

نکاح فاسد ہونے کی صورت میں مرد اور عورت میں سے ہر ایک کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ اس نکاح کو فسخ کر دے اگرچہ دوسرے کو اس کا علم نہ ہو۔ اور اس سے دخول ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔ یہی قول اصح ہے۔ ت۔ **وعلیها العدة** اور اس عورت پر عدت لازم ہو گی۔ **الحاقا للشبهة الخ** احتیاط کے مقام میں شبہ کو حقیقت کے ساتھ لاحق کرنے کی وجہ سے۔ اور نسب میں شبہ پڑنے سے بچانے کے لئے۔ ف۔ یعنی چونکہ اس مقام میں احتیاط کا خیال ہے اس لئے یہاں شبہ نکاح کو حقیقت نکاح کے قائم مقام کر لیا گیا ہے۔ اور چونکہ نسب میں اشتباہ کا ڈر ہوتا ہے اس لئے اس سے بھی بچنے کی یہ صورت نکالی گئی ہے کہ ایسی عورت پر عدت واجب کر دی گئی۔ **ویعتبر ابتداء ها الخ** اس عدت کی ابتداء کا اعتبار دونوں میں تفریق کے بعد سے ہو گا۔ اس میں آخری بار وطی کا اعتبار نہ ہو گا۔ **هو الصحیح الخ** یہی قول صحیح ہے۔ کیونکہ یہ عدت شبہ نکاح میں شبہ ہو جانے کی وجہ سے ہوتی ہے۔ اور ایسا نکاح تفریق سے ہی ختم ہوتا ہے۔ ف۔ اس لئے اسی وقت سے عدت شروع ہو گی۔

ویثبت نسب ولدها لان النسب یحتاط فی اثباته احیاء للولد فیترتب علی الثابت من وجه وتعتبر مدة النسب من وقت الدخول عند محمدؒ وعلیه الفتوی لان النکاح الفاسد لیس بداع الیه والاقامة باعتباره قال ومهر مثلها یعتبر باخواتها وعماتها وبنات اعمامها لقول ابن مسعودؓ لها مهر مثل نسائها لا وکس فیه ولا شطط وهن اقارب الاب ولان الانسان من جنس قوم ابیه وقیمة الشیء انما تعرف بالنظر فی قیمة جنسه ولا یعتبر بامها وخالتها اذا لم تکونا من قبیلتها لما بینا فان کانت الام من قوم ابیها بان کانت بنت عمه فحینئذ یعتبر بمهرها لما انها من قوم ابیها ٥

ترجمہ: اور اگر بچہ ہو جائے تو اس کا نسب مرد سے بھی ثابت ہو جائے گا۔ کیونکہ نسب ثابت کرنے میں بچہ کو زندہ رکھنے (اس کا مستقبل باقی رکھنے) کی غرض سے احتیاط کی جاتی ہے۔ اس لئے جو نکاح کسی وجہ سے ثابت ہو اس پر بھی نسب کے ثبوت کا اثر ہو گا۔ اور نسب کی مدت کے بارے میں دخول کے وقت سے اعتبار کیا جائے گا۔ امام محمدؒ کے نزدیک اسی بات پر فتویٰ بھی ہے۔ کیونکہ فاسد نکاح تو وطی پر آمادہ نہیں کرتا ہے۔ اور نکاح فاسد کو وطی کے قائم مقام ٹھہرانا اسی داعی کی وجہ سے ہوتا ہے۔ کہا۔ عورت کے مہر المثل کا اعتبار اس کی بہنوں اور پھوپھیوں اور چچا زاد بہنوں پر قیاس کر کے ہو گا۔ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ ایسی عورت کے لئے مہر اس عورت کی عورتوں کے مہروں کے مثل ہو گا اس میں نہ کمی ہو گی اور نہ زیادتی ہو گی۔ اور وہ عورتیں اس کے باپ کی قریبی رشتہ دار ہوں گی۔ اور اس وجہ سے بھی کہ انسان اپنے باپ کی قوم کے جنس سے ہوتا ہے۔ اور کسی چیز کی قیمت اس کی جنس کی قیمت دیکھ کر پہچانی جاتی ہے۔ اور اس کے مہر مثل کا اعتبار اس کی ماں اور اس کی خالہ کے مہر کے ساتھ نہ ہو گا جبکہ ماں اور خالہ اس کے قبیلہ سے نہ ہوں۔ جس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ اس لئے اگر اس کی ماں اس کے باپ کی قوم سے ہو مثلاً باپ کے چچا کی بیٹی تو ماں کے مہر کا بھی اعتبار ہو گا۔ کیونکہ اس کی ماں اس کی باپ کی قوم سے ہے۔

توضیح: بحث مہر المثل۔ اور اس کے اعتباری امور

ویثبت نسب ولدها لان النسب یحتاط فی اثباته احیاء للولد فیترتب علی الثابت ......الخ

اور ایسی عورت کی اولاد کا نسب ثابت ہو گا۔ ف۔ یعنی ایسی عورت نے کہ جس کا نکاح فاسد ہو گیا ہو اگر بچہ جنا تو اس کا نسب اسی مرد سے ثابت ہو گا۔ **لان النسب الخ** کیونکہ نسب ثابت کرنے میں بچہ کو زندہ رکھنے کی غرض سے احتیاط کی جاتی ہے۔ تو جو

نکاح کسی وجہ سے بھی ثابت ہو اس پر بھی ثبوت نسب ہو جائے گا۔ف۔اور جس مرد کا نکاح ہوا تھا وہی اس بچہ کا باپ ہو جائے گا۔ تاکہ وہ بچہ کی تربیت و پرورش کرے اور بچہ لاوارث اور ضائع نہ ہو۔ **وتعتبر الخ** اور نسب کی مدت کا امام محمدؒ کے نزدیک دخول کے وقت سے اعتبار ہو گا۔ف۔یعنی نکاح کے وقت سے اعتبار نہ ہو گا۔اسی قول پر فتویٰ بھی ہے۔ **لان النکاح الخ** کیونکہ نکاح فاسد تو وطی کرنے پر آمادہ نہیں کرتا ہے۔ف۔وطی حرام ہونے کے وجہ سے۔بلکہ مرد کی شہوت نے اس پر آمادہ کیا ہے۔اس لئے جب سے دخول ہو گا اسی وقت سے نسب کی مدت کا اعتبار ہو گا۔نکاح کے وقت سے نہ ہو گا۔

والاقامة باعتباره قال ومهر مثلها یعتبر باخواتها وعماتها وبنات اعمامها......الخ

اور نکاح فاسد کو وطی کے قائم مقام کرنے میں داعی ہونے کی وجہ سے ہے۔ف۔اسی لئے اس میں دخول کے وقت سے اعتبار ہو گا۔اس کا فائدہ یہ ہو گا کہ اگر اس عورت کو چھ مہینے ہونے پر بچہ ہوا جس کے نکاح کے وقت سے تو چھ مہینے ہو گئے مگر دخول کے بعد سے مثلاً پانچ مہینے ہوئے تو نسب ثابت نہ ہو گا۔البتہ نکاح صحیح میں نکاح کے وقت سے شمار ہو گا۔ع۔واضح ہو کہ مہر المثل کے معنی یہ ہیں کہ اسی جیسی عورتوں کا جو مہر ہو رہا ہو وہی اس کا بھی ہو۔مگر کن کن باتوں مماثلت کا اعتبار ہو گا۔اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا **ومهر مثلها الخ** اور اس عورت کے مہر مثل کا اعتبار ہو گا اس کی بہنوں اور اس کی پھوپھیوں اور اس کی چچازاد بہنوں ترتیب کے ساتھ۔(الدر۔خلاصہ کے حوالہ سے)۔

لقول ابن مسعودؓ لها مهر مثل نسائها لاوکس فیه ولاشطط وهن اقارب الاب ......الخ

حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ ایسی عورت کے لئے (جس کا مہر متعین نہ ہوا اور شوہر مر گیا) اس عورت کی عورتوں کے مہروں کے مثل ہے نہ اس میں کمی ہے اور نہ زیادتی ہے۔اور عورت پر عدت اور اس کے لئے میراث ہے۔ف۔جب ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے یہ فتویٰ دیا تو معقل بن یسار الاشجعی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ واللہ آپ نے وہی حکم جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بروع بنت واشق اشجعیہ کے حق میں حکم دیا تھا۔یہ سن کر ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ اس قدر خوش ہوئے کہ اس سے پہلے کبھی ایسے خوش نہیں ہوئے تھے۔امام محمدؒ نے الآثار میں اس کی روایت کی ہے اور کہا ہے کہ ہم اسی کو قبول کرتے ہیں اور ابو داؤد ترمذی النسائی ابن ماجہ اور ابن حبان وغیرھم نے بھی اس کی روایت کی ہے۔ترمذیؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔بالجملہ حضرت ابن مسعودؓ نے مثل نسائھا۔کہا یعنی اس عورت کی عورتوں الخ۔ **وهن اقارب الخ** اور یہ عورتیں اس عورت کے باپ کی اقارب ہیں۔ف۔کیونکہ وہی اس عورت والیاں کہلاتی ہیں۔

ولان الانسان من جنس قوم ابیه وقیمة الشئی انما تعرف بالنظرفی قیمة جنسه ......الخ

اور اس دلیل سے کہ آدمی اپنے باپ کی قوم کی جنس سے ہوتا ہے۔ **وقیمة الشئی الخ** اور کسی چیز کی قیمت تو اس کی جنس کی قیمت دیکھ کر پہچانی جاتی ہے۔ف۔پس عورت کی بضع کی قیمت (اسی جیسی یا) اس کے جنس کے مہروں سے معلوم ہو گی۔اور وہ باپ ہی کی قوم والیاں ہیں۔ **ولایعتبر الخ** اور مہر مثل کا اعتبار اس کی ماں کے ساتھ نہیں ہو گا۔اور نہ اس کی خالہ کے ساتھ جبکہ ماں اور خالہ اس کے قبیلہ سے نہ ہوں۔ **لما بینا** اس وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔ف۔کہ اس کی جنس سے ہونا چاہئے۔

فانکانت الام من قوم ابیها بان کانت بنت عمه فحینئذ یعتبر بمهر هالما انها من قوم ابیها......الخ

اور اگر اس کی ماں باپ کی قوم سے ہو مثلاً عورت کے باپ کے چچا کی بیٹی ہو تو ماں کے مہر پر اس کا مہر معتبر ہو گا۔کیونکہ اس کی ماں اس کے باپ کی قوم سے ہے۔ف۔یہ تفصیل مہر المثل کے اندازہ کرنے میں ہو گی۔اور مہر بیان کرنے کی صورت میں اگر عورت نے کہا کہ میں نے خود کو اپنی ماں کے مہر کے برابر مہر میں تمہارے نکاح میں دیا تو اس طرح مہر بیان کرنا بھی جائز ہے۔یہی صحیح ہے۔الذخیرہ۔ع۔ھ۔حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ مہر المثل کا اندازہ کرنے میں ایک تو عورت کے باپ کی قوم والیوں پر کرنا ہو گا۔ اور دوسرا بیان فرمایا کہ۔

ویعتبر فی مهر المثل ان یتساوی المرأتان فی السن والجمال والمال والعقل والدین والبلدو العصر لان مهر المثل یختلف باختلاف هذه الاوصاف و کذایختلف باختلاف الدار والعصر قالوا ویعتبر التساوی ایضافی البکارة لانه یختلف بالبکارة والثیوبة○

ترجمہ :اور مہر المثل کے بارے میں اس بات کا اعتبار کیا جاتا ہے کہ دو عورتیں ایسی ہوں جو عمر میں' خوبصورتی میں مال اور عقل میں اور دین اور شہر اور زمانہ میں برابر ہوں۔ کیونکہ ان صفتوں کے بدل جانے سے مہر المثل بھی بدل جاتا ہے۔ اسی طرح سے شہر اور زمانہ کے بدل جانے سے بھی بدل جاتا ہے۔ فقہا نے کہا ہے کہ باکرہ ہونے میں بھی برابری کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ کیونکہ باکرہ اور ثیبہ ہونے میں بھی مہر المثل بدل جاتا ہے۔

توضیح :مہر المثل پانے کے لئے دو عورتوں میں کن کن صفتوں میں برابری ہونی چاہئے

ویعتبر فی مهر المثل ان یتساوی المرأتان فی السن والجمال والمال .....الخ

مہر المثل میں اس بات کا اعتبار کیا جاتا ہے کہ دونوں عورتیں عمر' جمال' مال' عقل' دین' شہر اور زمانہ میں برابر ہوں۔ ف۔ خلاصہ یہ ہوا کہ عورت کا مہر المثل اس عورت کے مہر سے لیا جائے جو اسی قوم سے ہو اور ان باتوں میں برابر ہو۔ **لان مهر المثل الخ** کیونکہ ان اوصاف کے بدل جانے سے مہر المثل بدل جاتا ہے۔ ف۔۔ اور بعض فقہانے حساب' علم' ادب' تقویٰ' عفت' کمال خلق' کم عمری۔ باکرہ ہونا اور بانجھ نہ ہونے کا بھی اعتبار کیا ہے۔ جیسا کہ الکشف میں ہے۔ ع۔ ف۔ ت۔ اور شوہر میں بھی شرف و کمالات مردانہ کا اعتبار کیا گیا ہے۔ جیسا کہ الفتح میں ہے۔ م۔ ت۔ پھر ان اوصاف میں بھی برابری کا خیال رکھا گیا ہے۔ **و کذایختلف الخ** اسی طرح شہر اور زمانہ کے اختلاف سے مہر بدل جاتا ہے۔ ف۔ اگرچہ یہ اوصاف لاحقہ سے نہیں ہیں۔

قالوا ویعتبر التساوی ایضافی البکارة لانه یختلف بالبکارة والثیوبة.....الخ

ہمارے فقہاء نے کہا ہے کہ برابری کے لئے باکرہ ہونے کا بھی اعتبار کیا جاتا ہے۔ کیونکہ باکرہ و ثیبہ ہونے کے اعتبار سے مہر المثل بدلتا رہتا ہے۔ ف۔ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جن جن باتوں سے عرف میں مہر کے کم یا زیادہ ہونے کا اعتبار ہوتا ہے ان تمام کا اعتبار کیا جائے گا۔ محیط و مرغینانی میں ایک قول نقل کیا ہے کہ شریف عورت میں جمال کی برابری شرط نہیں ہے۔ جیسا کہ العینی میں ہے۔ لیکن جب باپ کی قوم میں مماثلت تلاش کی جارہی ہو اس وقت اظہر یہ ہے کہ جمال کا اعتبار ہوگا۔ اور اگر غیر قوم میں اس سے کم درجہ پر قیاس ہو تو اظہر یہ ہے کہ جمال کا اعتبار نہ ہوگا۔ اسی بناء پر اوسط درجہ کی جمیلہ عورت کا جو مہر ہوگا وہی شریف عورت کا ہوگا اگرچہ وہ جمال میں برابر نہ ہوں۔ واللہ اعلم۔ م۔

پھر اگر اس کی اپنی قوم میں اس کی جیسی دوسری کوئی نہ ہو تو اس صورت میں چاروں اماموں کا اجماع ہے کہ اسی شہر میں سے اس کی جیسی دوسری عورتوں کے مہر سے اندازہ کیا جائے گا۔ جیسا کہ المبسوط میں ہے۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ان اوصاف میں برابری کا ہونا نکاح کے دن کا اعتبار ہوگا۔ المحیط' الذخیرہ' ھ۔ ع۔ اس لئے اگر یہ عورت بعد میں ان اوصاف میں گھٹ جائے تو اس سے کوئی نقصان نہ ہوگا۔ م۔ لونڈی کے مہر المثل کا اعتبار اس کی طرف رغبت کی کمی اور زیادتی سے ہوگا۔ ف۔ منتقی میں ہے کہ شرط ہے کہ خبر دینے والے دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں ہوں۔ اور ایک شرط یہ بھی ہے کہ وہ لفظ شہادت سے بیان کریں۔ پھر اگر اس کے لئے کوئی عادل گواہ نہ ہو تو قسم کے ساتھ شوہر کا قول مقبول ہوگا۔ الخلاصہ۔ ھ۔

واذا ضمن الولی المهر صح ضمانه لانه اهل الالتزام وقداضافه الی مایقبله فیصح ثم المراة بالخیار فی مطالبتهازوجها اوولیها اعتبار ابسائر الکفالات ویرجع الولی اذا ادی علی الزوج انکان بامره کما هوالرسم فی الکفالة و کذلك یصح هذا الضمان وانکانت الزوجة صغیرة بخلاف ما اذا باع الاب مال الصغیروضمن الثمن

لان الولی سفیر ومعبر فی النکاح وفی البیع عاقد ومباشر حتی ترجع العهدة علیه والحقوق الیه ویصح ابراؤه عندابیحنیفة و محمدؒ ویملك قبضه بعد بلوغه فلوصح الضمان یصیر ضامنا لنفسه وولایة قبض المهر للاب بحکم الابوة لاباعتبار انه عاقدالاتری انه لایملك القبض بعد بلوغها فلایصیر ضامنا لنفسه٥

ترجمہ: اور اگر ولی مہر کی ضمانت لے تو اس کا ضامن بننا صحیح ہوگا۔ کیونکہ وہ خود ضامن بننے کے لائق ہے۔ اور اس نے ایسی چیز کی ضمانت لی ہے جو ضمانت کے قابل ہے اس لئے یہ ضمانت صحیح ہوگی۔ اس کے بعد عورت کو اختیار ہوگا کہ وہ اپنے مہر کا مطالبہ اپنے شوہر سے کرے یا اسی ولی سے کرے دوسری تمام ضمانتوں اور کفالتوں پر قیاس کرتے ہوئے۔ اور اگر ولی یہ مہر عورت کو ادا کر دے تو اسے حق ہوگا کہ شوہر سے اس کو وصول کرلے بشرطیکہ اس شوہر نے اسے ضامن بننے کے لئے کہا ہو۔ جیسا کہ کفالت کے مسئلہ میں یہ طریقہ ہے۔ اسی طرح یہ ضمان بھی صحیح ہو جائے گا۔ اگرچہ وہ زوجہ کمسن اور چھوٹی ہو۔ بخلاف اس صورت کے جبکہ باپ نے اپنے چھوٹے لڑکے کا مال بیچ ڈالا ہو۔ اور اس کی قیمت کی ضمانت لی ہو۔ کیونکہ ولی نکاح میں محض سفیر اور تعبیر کرنے والا ہے لو بیع میں ولی ہی عقد کرنے والا اور خود ہی اس کا مرتکب ہوتا ہے۔ اسی لئے اس کے سلسلہ کی ساری ذمہ داری اسی پر اور اس کے حقوق بھی اسی کی طرف لوٹ جاتے ہیں۔ یہاں تک کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کا بری کر دینا بھی صحیح ہے۔ اسی طرح چھوٹے لڑکے کے بالغ ہو جانے کے بعد بھی ولی کو مقررہ قیمت وصول کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ اسی لئے اگر (بیع میں ولی کا) ضامن ہونا صحیح ہو تو اپنے واسطے خود ضامن ہو جائے گا۔ اور باپ کو جو لڑکی کے مہر کے وصول کرنے کی ولایت حاصل ہوتی ہے وہ اس کے باپ ہونے کے اعتبار سے ہوتی ہے۔ عقد کرنے والے کی حیثیت سے نہیں ہوتی ہے۔ کیا نہیں دیکھتے کہ صغیرہ کے بالغہ ہو جانے کے بعد باپ کو اس کا مہر وصول کرنے کا اختیار نہیں رہتا ہے۔ اس لئے وہ مہر میں اپنی ذات کے لئے ضامن نہ ہوگا۔

توضیح: اگر مہر کی ضمانت لے تو اس کا ضامن بننا صحیح ہوگا۔ اور اس کی ادائیگی کے بعد شوہر سے رجوع کر سکتا ہے

واذا ضمن الولی المهر صح ضمانه لانه اهل الالتزام وقداضافه الی مایقبله ......الخ

اور جب ولی نے مہر کی ضمانت لے لی تو اس کا ضامن ہونا صحیح ہوگا۔ ف۔ یعنی اگر ولی نے اس لڑکی کا نکاح کیا جو اس کی ولایت میں موجود ہو اور اس کے مہر کی ضمانت کر لی تو صحیح ہے۔ خواہ اس کا شوہر نابالغ ہو یا بالغ ہو۔ اسی طرح یہ ضمانت میاں اور بیوی کے حکم سے ہو یا نہ ہو۔ لیکن جب باپ نے اپنی چھوٹی لڑکی کا نکاح کیا تو ضمانت کے بغیر بھی یہ باپ اس کے لئے مہر کا ضامن ہوگا۔ یہاں تک کہ بلوغ کے بعد وہ اپنے باپ سے مہر کا مطالبہ کر سکتی ہے۔ جیسا کہ شرح الطحاوی میں ہے۔ مع۔ لیکن اس مسئلہ میں ولی بنانے والی عورت سے مراد بالغہ ہے۔ جیسا کہ آنے والے کلام سے ظاہر ہوتا ہے۔ م۔ پھر اس کی وجہ یہ ہے کہ ولی نکاح کے مسئلہ میں اصیل نہیں ہے کیونکہ اس نکاح کے سارے احکام اسی لڑکی سے متعلق ہوتے ہیں۔ اس لئے اس میں ولی صرف ضامن ہو سکتا ہے۔

لانه اهل الالتزام وقداضافه الی مایقبله فیصح ثم المراة بالخیار فی مطالبتهازوجها......الخ

کیونکہ اس میں ضامن بننے کی پوری صلاحیت ہے۔ وقد اضافه الخ اور اس نے ضمان کو ایسی چیز کی طرف لگایا ہے جو ضمانت کے قابل بھی ہے یعنی مہر کی طرف اس لئے ضمان صحیح ہو گئی۔ ف۔ کیونکہ مہر تو ایک قرض ہوتا ہے اس لئے یہ ضمانت کے لائق ہے۔ ثم المرأة الخ پھر عورت یعنی بالغہ کو اپنے مہر کا مطالبہ کرنے میں پورا اختیار ہے یعنی اپنے شوہر یا اپنے ولی میں سے جس سے چاہے مطالبہ کر سکتی ہے۔ اعتباراً الخ دوسری کفالتوں پر قیاس کرتے ہوئے۔ یعنی کفالت میں جس طرح ضامن ذمہ دار ہوتا ہے ویسے ہی اصیل بھی ذمہ دار ہوتا ہے۔ اس لئے یہ عورت بھی دونوں میں سے جس سے چاہے مطالبہ کرے اس کو انکار کا حق نہ

ہوگا۔ پھر اگر عورت نے ولی سے وصول کر لیا تو دیکھنا ہوگا کہ وہ ولی شوہر کے کہنے پر ضامن ہوا تھا یا بغیر کہے از خود ضامن ہو گیا تھا۔ چنانچہ اگر از خود ضامن ہوا تھا تو وہ اب اس کے شوہر سے واپس لینے کا مستحق نہیں ہو سکتا ہے۔ ویرجع الولی الخ اور اگر شوہر کے حکم سے ضامن ہوا تھا تو ولی اس مال کو شوہر سے وصول کر سکتا ہے۔ جیسا کہ کفالت کے مسئلہ میں ہوتا ہے وکذالك الخ اسی طرح یہ ضمانت صحیح ہے اگرچہ وہ بیوی صغیرہ نابالغہ ہو۔ ف۔ یعنی نابالغہ عورت کے واسطے اگر اس کے ولی نے ضمانت کر لی تو بھی صحیح ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ مہر کا ضامن ہونا خود عورت کے ولی کو ہر حالت میں صحیح ہے۔ کیونکہ ولی اس میں اصیل کے حکم میں نہیں ہوتا ہے۔ بخلاف ما الخ برخلاف اس کے جب ولی نے صغیر کا مال فروخت کیا اور اس کی قیمت کی ضمانت کر لی تو بیع جائز نہ ہوگی۔ لان الولی الخ کیونکہ نکاح میں تو ولی محض ایک سفیر اور مفہوم ادا کرنے والا ہوتا ہے۔ ف۔ گویا اس نے صغیرہ کی طرف سے عقد کرنے کے لئے کلام ادا کر دیا۔ اور اسی وجہ سے عقد کے حقوق اس کی طرف بالکل نہیں لوٹتے ہیں۔ بلکہ صغیرہ کی طرف لوٹ جاتے ہیں۔

وفی البیع عاقد ومباشر حتی ترجع العهدة علیه والحقوقُ الیه ویصح ابراؤه عندابیحنیفة.....الخ

لیکن بیع میں ولی عقد کرنے والا اور خود ہی اس کا ارتکاب کرنے والا ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ ذمہ داری اسی پر اور اس کے حقوق بھی اس ولی کی طرف لوٹتے ہیں۔ ف۔ مثلاً مبیع حوالہ کرنے اور اس کی قیمت وصول کرنے کا حق اسی کو ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ اگر مشتری کے پاس سے کسی غیر شخص نے اس مبیع کو اپنی ملکیت ثابت کر کے لے لی تو مشتری اس کی قیمت وصول کرنے کے لئے اسی ولی کو پکڑے گا اور ذمہ دار ٹھہرائے گا۔ کیونکہ حقیقت میں یہی ذمہ دار ہے۔ ویصح ابراءوہ الخ اور امام ابو حنیفہؒ اور محمدؒ کے نزدیک اس کا بری کر دینا بھی صحیح ہے۔ ف۔ یعنی چونکہ یہی شخص یہ بیع کرنے والا اور اس کا اصل عاقد ہے۔ اسی لئے اگر یہ مشتری کو اس کی قیمت معاف کر دے تو طرفینؒ کے نزدیک جائز ہے۔ اور جس کے واسطے ولی تھا اس کو ضمان دے گا اسی طرح مشتری کو بھی یہ اختیار ہے کہ اس عقد کرنے والے ولی کے سوائے اصل مالک کو قیمت دینے سے انکار کر دے۔ کیونکہ مشتری پر یہ لازم ہے کہ عاقد بالغ کو ہی قیمت ادا کرے۔ ویملك الخ یہاں تک کہ نابالغ کے بالغ ہونے کے بعد بھی ولی کو ثمن وصول کرنے کا اختیار ہے۔ ف۔ بلکہ جس کا ولی ہے وہ وصول نہیں کر سکتا ہے۔ مگر جبکہ ولی اس کو اپنا وکیل بنا دے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ عقد بیع کرنے والا خود ذمہ دار و حق دار ہو جاتا ہے۔

فلو صح الضمان یصیر ضامنا لنفسه وولایة قبض المهر للاب بحکم الابوة.....الخ

پس اگر (بیع میں ولی کا) ضامن ہونا صحیح ہو تو وہ اپنے واسطے خود ضامن ہو جائے۔ ف۔ حالانکہ آدمی کا اپنے لئے (اصل اور نائب) اصیل اور کفیل دونوں ہونا باطل ہے۔ اگر کوئی کہے کہ عقد بیع میں ثمن کی طرح عقد نکاح میں بھی مہر وصول کرنے کا متولی باپ ہوتا ہے۔ اس لئے دونوں عقد برابر ہو گئے۔ جواب یہ ہے کہ برابر نہیں ہیں۔ کیونکہ ثمن وصول کرنے کا حق عاقد اور اصل ہونے کی وجہ سے ہے۔ وولایة الخ اور باپ کو مہر وصول کرنے کی جو ولایت حاصل ہوتی ہے وہ باپ ہونے کی وجہ سے ہے۔ لاباعتبار الخ عاقد ہونے کی وجہ سے نہیں ہے۔

الاتری انه لایملك القبض بعد بلوغها فلایصیر ضامنا لنفسه.....الخ

کیا نہیں دیکھتے کہ صغیرہ کے بالغ ہو جانے کے بعد باپ کو اس کا مہر وصول کرنے کا اختیار نہیں رہتا ہے۔ ف۔ البتہ اس صورت میں اختیار ہو سکتا ہے۔ جبکہ وہ اپنے باپ کو اس وقت اپنا وکیل بنا دے۔ حاصل بحث یہ ہوئی کہ عقد نکاح میں ولی کسی طرح عاقد اور ذمہ دار نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ بیوی ہونے کی ذمہ داری عورت ہی پر ہے اس لئے ولی کا ضامن ہونا صحیح ہوگا۔ فلایصیر الخ اس لئے وہ اپنی ذات کے لئے ضامن نہ ہوگا۔ ف۔ واضح ہو کہ اگر ولی نے اپنے مرض الموت میں ضمانت لی اور وہ وارث ہے تو صرف اپنے تہائی مال کے انداز سے ضمانت لے سکتا ہے۔ ھ۔ ع۔ بعض علاقوں میں مہر میں سے کچھ مقدار بطور معجل (نقد) ادائیگی

کی شرط ہوتی ہے۔ اگر اس بات کا عام رواج ہو تو اس کے بیان کے بغیر بھی اتنا مہر معجل یعنی نقد یا پیشگی ادا کرنا لازم ہوگا۔ت۔ مگر اس صورت میں جبکہ عورت خود اپنی مرضی سے تاخیر پر راضی ہو جائے خواہ صراحۃ کہہ کر ہو یا ایسی کسی عمل سے جو اس کی رضامندی پر دلالت کرتا ہو۔

ع۔ قولہ صغیر کامال' اس کی یہ صورت ہے کہ زید و ہندہ سے ایک لڑکا ہوا پھر ہندہ مرگئی تو اس کا ترکہ اس لڑکے نے پایا تو وہ اسی کا مال ہے۔ جس کا متولی اس کا باپ زید ہے۔ ۱۲۔م۔

قال وللمرأة ان تمنع نفسها حتى تاخذالمهر وتمنعه ان يخرجها اى يسافربها ليتعين حقهَا فى البدل كماتعين حق الزوج فى المبدل وصار كالبيع وليس للزوج ان يمنعها من السفروالخروج من منزله وزيارة اهلها حتى يوفيها المهر كله اى المعجل لان حق الحبس لاستيفاء المستحق وليس له حق الاستيفاء قبل الايفاء ولو كان المهر كله مؤجلاليس لها ان تمنع نفسها لاسقاطها حقها بالتاجيل كما فى البيع وفيه خلاف ابى يوسفؒ وان دخل بهافكذلك الجواب عندابيحنيفةؒ ٥

ترجمہ: کہا۔ عورت کو یہ حق حاصل ہے کہ اپنے آپ کو روک رکھے مہر کے وصول کر لینے تک اور اس طرح یہ بھی حق حاصل ہے کہ شوہر کو اپنے ساتھ اس کو باہر لے جانے سے روک دے یعنی اس کو لے کر سفر میں جائے تاکہ بدل میں عورت کا حق متعین ہو جائے۔ جیسا کہ مبدل (شرم گاہ) میں مرد کا حق متعین ہو جاتا ہے۔ اور یہ مثل بیع کے ہو گیا۔ اور شوہر کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ اپنی بیوی کو سفر کرنے سے اور اس کے گھر سے نکلنے سے اور اپنے لوگوں کی ملاقات سے روک دے یہاں تک کہ اس کا وہ تمام مہر ادا کر دے جو معجل (نقد دینا) ہے۔ کیونکہ روکنے کا حق تو اپنا پورا استحقاق حاصل کر لینے کے واسطے ہوتا ہے۔ اور شوہر کو پورا مہر ادا کرنے سے پہلے روکنے کا حق نہیں ہوتا ہے۔ اور اگر اس کا پورا مہر ہی مؤجل (ادھار) ہوا ہو تو اس عورت کو یہ حق نہ ہوگا کہ اپنے نفس کو روک رکھے۔ کیونکہ اس نے مہلت دے کر اپنے فوری وصولی کے حق کو ساقط کر دیا ہے جیسا کہ بیع میں ہے۔ اس مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ کا اختلاف ہے۔ اور اگر شوہر نے اس کے ساتھ دخول کر لیا ہو جب بھی یہی حکم ہوگا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک۔

توضیح: مہر معجل ہونے کی صورت میں عورت کو یہ اختیار ہے کہ جب تک مہر وصول نہ کر لے شوہر کو اپنے اوپر قدرت نہ دے

قال وللمرأة ان تمنع نفسها حتى تاخذالمهر وتمنعه ان يخرجها......الخ

امام محمدؒ نے جامع صغیر میں کہا ہے کہ عورت کو اختیار ہے کہ اپنے آپ کو روک لے۔ف۔ مرد کے جماع کرنے سے اگرچہ اس سے پہلے اس نے جماع کر لیا ہو۔ حتى تاخذ الخ یہاں تک کہ اپنا مہر وصول کر لے۔ف۔ یعنی جتنا مہر فوراً ادا کرنا ہے اس کے وصولی تک خود کو روکے۔ وتمنعه الخ اور شوہر کو روک لے اس بات سے کہ وہ اسے اپنے ساتھ سفر میں لے جائے۔ ليتعين الخ یہ اختیار اس لئے ہے کہ عورت کا حق بدل یعنی مہر معجل میں متعین ہو جائے۔ جیسے کہ شوہر کا حق مبدل یعنی اس کی شرم گاہ (بضع) میں متعین ہو چکا ہے۔ وصار كالبيع الخ اور یہ مثل بیع کے ہو گیا۔ف۔ یعنی جب بیع میں ثمن فی الحال اور نقد دینا ہو ادھار نہ ہو تو بائع کو اختیار ہے کہ مشتری کو مبیع لینے سے روک دے۔ یہاں تک کہ اس کی قیمت وصول کر لے۔ اسی طرح عورت کو یہ حق ہے کہ شوہر کو اپنے بضع کے حق سے روک دے۔

وليس للزوج ان يمنعها من السفروالخروج من منزله وزيارة اهلها حتى يوفيها المهر......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ لان حق الخ کیونکہ روکنے کا حق تو اپنا پورا استحقاق وصول کر لینے کے واسطے ہوتا ہے۔ف۔

یعنی نکاح ہو جانے کے بعد شوہر کو جو منافع حاصل ہوتے ہیں۔ ان کو پورے طور پر حاصل کرنے کے لئے اسے اختیار ہوتا ہے کہ عورت کو سفر اور باہر جانے وغیرہ سے روکے۔ **ولیس له الخ** جبکہ شوہر کو مہر معجّل ادا کر دینے سے پہلے اپنا استحقاق حاصل کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے۔ ف۔ اس لئے نہ مہر معجّل ادا کرنے سے پہلے بیوی کو سفر وغیرہ ایسے کام کرنے سے جن سے اس سے لطف اندوزی میں خلل پڑ سکتا ہے۔ روکنے کا حق نہیں ہوگا۔ یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ مہر کا کچھ حصہ نقد اور کچھ ادھار ہو۔ کیونکہ **ولو کان المهر الخ** اگر پورا مہر ہی مؤجل یعنی میعادی یا غیر معینہ مدت کے لئے ہو تو **لیس لها الخ** اس عورت کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ خود کو اس سے روک رکھے۔ ف۔ یعنی شوہر کو جماع پر قدرت نہ دے یہی قول امام مالک وامام شافعی وامام احمد رحمہم اللہ کا بھی ہے۔ ع۔ **لاسقاطها الخ** کیونکہ عورت نے اسے وقت دے کر اپنا حق خود ہی ساقط کر دیا ہے۔

كما في البيع وفيه خلاف ابي يوسفؒ وان دخل بهافكذلك الجواب عندابي حنيفة.....الخ

جیسے بیع میں ہوتا ہے کہ جب قیمت کسی خاص وقت معین پر دینے کی بات طے کر لی گئی ہو تو بائع کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ خریدار کو مال کی ادائیگی سے روک دے۔ **وفيه خلاف الخ** اس مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ کا اختلاف ہے۔ ف۔ یعنی بیع میں تو بائع ادھار مبیع کو نہیں روک سکتا ہے۔ لیکن نکاح میں جب مہر معین وقت تک کے لئے ادھار ہو تو عورت کو اس میعاد اور مہر وصول ہونے تک روکنے کا اختیار ہوگا۔ اور نہایہ میں لکھا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے قول پر فتویٰ دیا گیا ہے۔ ح۔ اور استحساناً اسی پر فتویٰ رہے گا۔ الوالجیۃ یہ سب تفصیل اس وقت ہوگی کہ عورت نے کبھی بھی اسے اپنے اوپر قدرت نہ دی ہو۔ **وان دخل الخ** اور اگر شوہر اس سے بھی اس کے ساتھ دخول کر چکا ہو تو بھی یہی حکم ہوگا۔ ف۔ کہ عورت مہر معجّل وصول کرنے تک اسے روک سکتی ہے۔ اور شوہر اسے منع نہیں کر سکتا ہے۔ یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔

وقالا ليس لها ان تمنع نفسها والخلاف فيما اذاكان الدخول برضا هاحتى لو كانت مكرهة او كانت صبية اومجنونة لايسقط حقهافي الحبس بالاتفاق وعلى هذا الخلاف الخلوة بهابرضاها ويبتني على هذا استحقاق النفقة لهما ان المعقود عليه كلّه قدصار مسلما اليه بالوطية الواحدة اوبالخلوة ولهٰذا يتاكدبها جميع المهرفلم يبق لهاحق الحبس كالبائع اذااسلم المبيع وله انها منعت منه ماقابل بالبدل لان كل وطية تصرف في البضع المحترم فلايخلى عن العوض ابانة لخطره والتاكدبالواحدة لجهالته ما وراء هافلايصلح مزاحما للمعلوم ثم اذاوجد وطي اخروصار معلوماتحققت المزاحمة وصار المهر مقابلا بالكل كالعبداذاجنى جناية يدفع كله بهاثم اذا جنى اخرى واخرى يدفع بجميعهاo

ترجمہ: اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ اسے اب یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنے نفس کو شوہر سے روکے۔ یہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ یہ دخول اس عورت کی رضامندی سے ہوا ہو۔ یہاں تک کہ اگر اسے مجبور کر دیا گیا ہو یا وہ بچی ہو یا دیوانی عورت ہو تو ایسی عورت کا حق روکنے کا بالاتفاق ساقط نہ ہوگا۔ اور اسی اختلاف کے مطابق اس خلوۃ صحیحہ کا حکم بھی ہوگا جو اس کی رضامندی سے ہوئی ہو۔ اور اسی اختلاف پر نفقہ کا استحقاق بھی مبنی ہے۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ جس چیز پر عقد کیا گیا تھا (یعنی شرم گاہ) وہ تو سب کی سب شوہر کو ایک وطی یا خلوت صحیحہ کے ذریعہ سپرد کی جا چکی ہے۔ اسی وجہ سے ایک بار وطی کرنے یا خلوۃ صحیحہ ہو جانے کے بعد ہی اس کا پورا مہر لازم ہو جاتا ہے۔ اس لئے عورت کو اب روکنے کا حق نہیں رہا۔ جیسے بائع کو نہیں رہتا جب وہ مبیع کو مشتری کے حوالہ کر دے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ عورت نے شوہر سے وہی چیز روکی ہے جو بدل کے مقابل ہے کیونکہ ہر بار کی وطی ایک ایسا تصرف ہے جو قابل احترام شرم گاہ میں واقع ہوتا ہے۔ اس لئے وہ عوض سے خالی نہیں ہے تاکہ اس محترم جگہ کی حرمت ظاہر ہو۔ اور ایک بار وطی کر لینے سے مہر اس لئے متاکد ہو جاتا ہے کہ اس کے بعد ہونے کی تعداد مجہول اور نامعلوم ہو۔ اس لئے جو چیز مجہول ہے وہ معلوم کی مزاحم اور مقابل نہ ہوگی۔ پھر ایک بار کے بعد جب دوسری وطی پائی گئی اور معلوم ہو گئی تو

مزاحمت پیدا ہو گئی۔ اور وہ مہر ان تمام وطیوں کے مقابلہ میں ہو گیا۔ اس غلام کی طرح جس نے کوئی جرم کیا تو حکم ہو گا کہ وہ کل غلام اس جرم کے عوض دے دیا جائے۔ پھر اگر اسی غلام نے دوسرا اور تیسرا جرم کیا تو وہ ان سب جرموں کے عوض دیدیا جائے گا۔

توضیح: اگر مہر معجّل ہونے کی صورت میں عورت نے ایک بار خود پر شوہر کو قدرت دے دی تو کیا اس کے بعد وہ اپنا حق مہر وصول کرنے کے لئے شوہر کو منع کر سکتی ہے اختلاف ائمہ۔ دلائل

وقالا ليس لها ان تمنع نفسها والخلاف فيما اذا كان الدخول برضا ها......الخ

اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ عورت کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنے نفس کو شوہر سے روکے۔ف۔ اسی قول پر ابو القاسم الصفارؒ نے فتوی دیا ہے۔ والخلاف فيما الخ یہ اختلاف ایسے دخول میں ہے کہ جو عورت کی رضامندی سے ہوئی ہو۔ یہاں تک کہ اگر اس سے جبراً دخول کیا گیا ہو یا لڑکی نابالغہ تھی یا پاگل عورت تھی (جس سے دخول کر لیا) تو ایسی عورت کا روکنے کا حق بالاتفاق ساقط نہیں ہو گا۔ وعلى هذا الخ اسی اختلاف کے مطابق خلوت صحیحہ ہونے کا بھی حکم ہے۔ف۔ چنانچہ خلوت صحیحہ کے بعد عورت کو روکنے کا حق امام اعظمؒ کے نزدیک ہے۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک نہیں ہے۔ ويبتنى على هذا الخ اسی اختلاف پر نفقہ کے استحقاق کی بنیاد ہے۔ف۔ چنانچہ امام اعظمؒ کے نزدیک جبکہ عورت نے شرعی حق کی بناء پر خود کو شوہر کے پاس جانے سے روک کر رکھا تب بھی وہ ان دنوں میں نفقہ کی مستحق ہو گی۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک چونکہ وہ خود کو روک کر نہیں رکھ سکتی ہے اس لئے اس دور رہنے کی مدت میں وہ سرکش سمجھی جائے گی اور نفقہ پانے کی مستحق نہ ہو گی۔

لهما ان المعقود عليه كله قد صار مسلما اليه بالوطية الواحدة او بالخلوة......الخ

اور صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ جس چیز پر عقد کیا گیا ہے یعنی شرم گاہ (فرج) تو عورت نے وہ از خود مکمل شوہر کو ایک وطی کرنے یا خلوت صحیحہ میں اس کے ساتھ رہ کر حوالہ کر دی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ صرف ایک بار وطی کر لینے یا خلوت صحیحہ میں ساتھ رہتے ہی اس کا مہر شوہر پر لازم ہو جاتا ہے۔ اس لئے اس کے بعد عورت کو اب روکنے کا حق باقی نہیں رہا۔ جیسے بائع کو مال روک کر رکھنے کا حق باقی نہیں رہتا ہے جبکہ اس نے ایک مرتبہ مبیع مشتری کو حوالہ کر دی ہو۔

وله انها منعت منه ماقابل بالبدل لان كل وطية تصرف في البضع المحترم......الخ

اور امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ عورت نے شوہر سے وہی چیز روکی ہے جو بدل کے مقابلہ میں ہے۔ (یعنی اپنی شرم گاہ) کیونکہ ہر بار کی وطی ایک ایسا تصرف اور عمل ہے جو قابل احترام فرج میں واقع ہوتا ہے۔ اس لئے وہ عوض سے خالی نہیں ہو سکتا ہے تاکہ اس فرج کی حرمت ظاہر ہو۔ف۔ پس ایک بار وطی کی قدرت دینے سے دوسری بار کی وطیوں کا احترام ختم نہیں ہو سکتا ہے۔ والتاكد بالواحدة الخ اور صرف ایک بار وطی کرنے سے ہی اس لئے لازم ہو جاتی ہے کہ اس کے بعد کتنی مرتبے وطی ہو گی وہ غیر معلوم ہے۔ف۔ مہر تو وطی سے لازم ہوتا ہے لیکن اس کے بعد کی تعداد غیر معلوم ہے۔ البتہ پہلی مرتبہ کا ہونا تو یقینی ہو گیا ہے۔ اس لئے اسی پر مہر کے لازم ہونے کا اعتبار کیا گیا ہے۔ اور اس جگہ گفتگو جو ہوئی ہے اس میں ہے کہ ایک بار وطی ہو جانے کے بعد اسے روکنے کا حق ہے یا نہیں۔ فلايصلح۔ اس لئے جو وطی مجہول ہے یعنی اس کی مقدار معلوم نہیں ہے وہ اس کے مقابل اور مزاحم نہیں بن سکتی ہے جو معلوم ہے۔ف۔ اس کا خلاصہ یہ ہوا کہ ایک بار وطی کر لینے سے اس مقام (بضع) سے پورے طور پر فائدہ حاصل ہو جانا مسلم نہیں ہے جبکہ اس کے بعد دوسری وطیاں معلوم ہوں۔ یعنی ان کا وقوع ہو۔ بس جب ایک ہی وطی پر طلاق یا موت ہو گئی تب یہ حکم دیا جائے گا کہ یہی وطی یقینی ہے اور پورا مہر اسی پر واجب ہوا ہے۔

ثم اذا وجد وطي اخر وصار معلوما تحققت المزاحمة وصار المهر مقابلا بالكل......الخ

پھر اگر ایک بار کے بعد دوسری وطی پائی گئی اور وہ معلوم ہو گئی تب پہلی سے اس کی مزاحمت ہو گئی۔ف۔ یعنی پہلے تو وہ پورا مہر صرف پہلی وطی کے مقابلہ میں تھا۔اور دوسری وطیوں کا ہونا معلوم نہ تھا جو پہلی کے مزاحم ہوتیں۔اور اب جبکہ دوسری وطی حقیقتاً پائی گئی تو وہ بھی پہلی وطی کے ساتھ حقدار ہو گئی۔اور اب وہ مہر ان ہی دو وطیوں کے مقابلہ میں پایا گیا۔پھر جب تیسری اور چوتھی بار اور بھی زیادہ پائی جاتی رہی تو وہ سب پہلی اور دوسری کی مزاحم ہوتی رہیں۔**وصار المهر الخ** بالآخر وہ مہر تمام وطیوں کا عوض ہو گیا۔ف۔اور یہ بات ممکن نہیں رہی کہ تمام مہر صرف پہلی وطی کے عوض ہو اور اس کے بعد کی دوسری تمام وطیاں مفت میں ہوں اور استمتاع بغیر عوض ہی ہوتا رہے۔**كالعبد الخ** اس کی نظیر وہ غلام ہے جس نے کوئی جرم کیا تو حکم ہو گا کہ وہ پورا غلام اسی ایک جرم کے عوض دے دیا جائے۔ف۔اس صورت میں جبکہ اس کا مولی اس کا فدیہ نہ دے۔یہ اس لئے کہ صرف یہی ایک جرم اب تک معلوم ہے اور دوسرا کوئی اس کا مزاحم نہیں ہے۔

اذاجنى جناية يدفع كله بهاثم اذا جنى اخرى واخرى يدفع بجميعها......الخ

پھر اگر غلام نے دوسری اور تیسری بار پھر بار بار جرم کرتا رہا تو وہی ایک غلام ان جرموں کے عوض دیا جائے گا۔ف۔کیونکہ معلوم ہو گیا ہے کہ پہلا جرم ہی حق دار نہیں ہے بلکہ دوسرے جرم بھی اس کے حق دار ہیں اور وہ معلوم ہو چکے ہیں۔اور ایک مسئلہ یہ ہے کہ زید کے غلام نے بکر کے غلام کو غلطی سے مارڈالا یا اس کا مال ہلاک کر دیا تو یہ حکم ہو گا کہ زید اس کا فدیہ دے یا یہ غلام بکر کو دیا جائے۔پھر اگر خالد و عادل کے غلاموں کو بھی مارا تو یہ غلام ان سب کو دے دیا جائے گا۔اور زید پر اس سے زیادہ کچھ لازم نہ ہو گا۔م۔واضح ہو کہ فخر الاسلامؒ نے شرح جامع صغیر میں لکھا ہے کہ شیخ ابوالقاسم الصفار منع کرنے میں صاحبینؒ کے قول پر فتوی دیتے اور سفر میں لے جانے میں ابو حنیفہؒ کے قول پر فتوی دیتے۔اور یہی احسن ہے۔المحیط۔ھ۔ع۔ یعنی عورت ایک بار وطی ہو جانے یا خلوت میں رہ جانے کے بعد خود کو روک نہیں سکتی ہے۔مگر شوہر اسے سفر میں نہیں لے جا سکتا ہے۔جب تک کہ مہر ادا نہ کر دے۔م۔

واذا اوفاها مهرهانقلها الى حيث شاء لقوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم وقيل لايخرجها الى بلدغير بلدهالان الغربة تؤذى وفى قرى المصر القريبة لاتتحقق الغربة○

ترجمہ :اور جب اس عورت کو اس کا مہر ادا کر دے گا تو جہاں چاہے اسے لیجاسکے گا۔اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ جہاں تم رہو اسے بھی رکھو۔اور کہا گیا ہے کہ اس کے اپنے شہر کے علاوہ دوسرے شہر میں نہیں لے جاسکے گا۔اس لئے کہ مسافرہ عورت کو تکلیف پہنچتی ہے۔اور شہر کے قریب کے گاؤں میں مسافرت نہیں پائی جاتی ہے۔

توضیح : بحث عورت کو پردیس میں لے جانا اور فروع میں تحقیق

واذا اوفاها مهرهانقلها الى حيث شاء لقوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم ......الخ

اور جب شوہر نے عورت کو پورا مہر دے دیا۔ف۔ پیشگی و میعادی سب ادا کر دیا۔ **نقلها الخ** تو عورت کو جہاں چاہے لے جائے۔ف۔ بشرطیکہ عورت سے اسی شہر میں رکھنے کی شرط نہ کی ہو۔م۔اور بشرطیکہ عورت کے حق میں یہ مرد اطمینان کے قابل ہو۔ت۔**لقوله تعالىٰ الخ** اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے **اسكنوهن الخ** جہاں تم رہو وہیں ان عورتوں کو بھی رکھو۔ف۔ لیکن یہ حکم اس وقت کے لئے مخصوص ہے جبکہ مہر پورا ادا کر دیا ہو۔عب۔بلکہ یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ ان عورتوں سے مطلقہ عورتیں مراد ہیں۔چنانچہ اسی آیت سے ہمارے علماء نے مطلقہ بائنہ کے لئے نفقہ واجب کیا ہے اس لئے اس آیت سے منکوحہ کو سفر میں لے جانے کا استدلال ضعیف ہو گیا۔ح۔میں کہتا ہوں کہ اسے تسلیم کرنے کی صورت میں جب عورت سے شرط کی ہو کہ اسی شہر میں رکھوں گا تو باہر نہیں لے جاسکے گا۔اس طرح یہ آیت مخصوص ہو کر ظنی ہو گئی۔م۔

وقيل لايخرجها الى بلدغير بلدهالان الغربته تؤذى وفي قرى المصر القريبة ......الخ

اور کہا گیا ہے (فقیہ ابوالليثؒ نے کہا ہے) کہ عورت کو اس کے اپنے شہر کے علاوہ دوسرے شہر میں نہیں لے جائے گا۔ کیونکہ عورت پردیس میں سخت پریشانیاں اٹھاتی ہے۔ وفي قرى الخ اور شہر کے قریب والے گاؤں اور علاقوں میں پردیس ہونا نہیں مانا جاتا ہے۔ ف۔ امام ظہیر الدین مرغینانیؒ نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا قول اختیار کرنا فقیہ ابواللیثؒ کے قول سے بہتر اور اولیٰ ہے یعنی چاہے تو سفر میں لے جاسکتا ہے۔ الظہیریہ۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ التجنیس۔ وملتقی البحار۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ لیکن ہمارے مشائخ کا قول مختار ہے یہ کہ عورت کو پردیس میں نہ لے جائے۔ المحیط۔ یعنی عورت پر جبر نہیں ہوسکتا ہے۔ اس کو بزازیؒ وغیرہ نے قبول کیا ہے۔ اور یہی مختار ہے۔ اسی پر فتویٰ ہے اور فصول میں کہا ہے کہ جو مصلحت نظر آئے اسی پر فتویٰ دے۔ (مگر عام علماء نے کہا ہے کہ مصلحت دیکھنا تو مفتی مجتہد کا کام ہے۔ مقلد تو کچھ مصلحت نہیں دیکھے گا۔ وہ تو فتویٰ دے دیگا۔ م۔ جو حکم ظاہر الروایۃ اور موافق آیت ہے یہی مذہب امام مالکؒ و امام شافعیؒ وامام احمدؒ کا ہے۔ ع۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ یہی قول راجح ہے۔

قال ومن تزوج امرأة ثم اختلفافي المهر فالقول قول المرأة الى تمام مهر مثلها والقول قول الزوج فيما زاد على مهر المثل وان طلقها قبل الدخول بهافالقول قوله في نصف المهر وهذا عندابي حنيفةؒ ومحمدؒ وقال ابويوسف القول قوله بعدالطلاق وقبله الا ان ياتي بشئى قليل ومعناه مالايتعارف مهرالهاهوالصحيح لابي يوسف ان المرأة تدعي الزيادة والزوج ينكروالقول قول المنكرمع يمينه الا ان ياتي بشئي يكذبه الظاهر فيه وهذا لان تقوم منافع البضع ضروري فمتي امكن ايجاب شئى من المسمىٰ لايصاراليه ولهما انّ القول في الدعاوى قول من يشهدله الظاهر والظاهر شاهد لمن يشهدله مهر المثل لانه هوالموجب الاصلي في باب النكاح وصار كالصباغ مع رب الثوب اذا اختلفافي مقدار الاجريحكم فيه قيمة الصبغo

ترجمہ: جس نے نکاح کیا۔ اس کے بعد مہر کے (کم و بیشی کے) معاملہ میں دونوں میں اختلاف ہو گیا تو عورت کے مہر مثل پورے ہو جانے تک عورت ہی کی بات مقبول ہو گی۔ اور مہر المثل سے زیادہ ہونے کی صورت میں مرد کا قول مقبول ہو گا۔ اور اگر اس نے اسے دخول سے پہلے ہی طلاق دیدی تو نصف مہر کے بارے میں مرد کا قول مقبول ہو گا۔ یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا مذہب ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ شوہر ہی کا قول قبول ہو گا خواہ یہ اختلاف طلاق کے قبل ہو یا بعد میں ہو۔ مگر یہ کہ وہ کچھ معمولی سی چیز لائے۔ اس معمولی چیز سے مراد ایسی چیز ہے جو عرف میں عورت کا مہر نہیں ہوتی ہے۔ یہی تفسیر صحیح ہے۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ عورت زیادہ کا ہی دعویٰ کرتی ہے جبکہ مرد اس کا انکار کرتا ہے۔ ایسی صورت میں انکار کرنے والے کی بات ہی قسم کے ساتھ قبول ہوتی ہے۔ لیکن اگر شوہر کوئی ایسی چیز بیان کر دے جس کو ظاہر حال جھٹلا دے۔ یہ اس لئے کہ شرم گاہ سے منافع کا قیمت دار ہونا ضروری امر ہے۔ اس لئے جب تک کہ متعین مہر سے کسی چیز کا واجب کرنا ممکن ہو اس وقت تک مہر المثل مقرر کرنا صحیح نہیں ہو گا۔ اور امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ دعووں میں اسی کی بات قبول کی جاتی ہے جس کے لئے ظاہر میں کوئی گواہ یا دلیل ہو۔ جبکہ ظاہر حال اس کا شاہد ہے جس کے لئے مہر المثل شاہد ہے۔ کیونکہ نکاح کے مسئلہ میں اصل جو چیز واجب ہوئی وہ یہی مہر المثل ہے۔ اور یہ ایسا ہو گیا جیسے کپڑے رنگنے والے کا کپڑے کے مالک کے ساتھ کپڑے کی اجرت کی مقدار کے بارے میں جھگڑا (اس کے رنگ جانے کے بعد) تو اس میں رنگ کی قیمت کو حکم بنایا جائے گا۔

توضیح: اگر نکاح کے بعد میاں بیوی میں مقدار مہر کے بارے میں اختلاف ہو جائے

قال ومن تزوج امرأة ثم اختلفافي المهر فالقول قول المرأة الى تمام مهر مثلها ......الخ

امام محمدؒ نے جامع صغیر میں کہا ہے کہ جس مرد نے کسی عورت سے نکاح کیا پھر دونوں نے مہر میں اختلاف کیا۔ ف۔ اس میں

چند صورتیں ہیں کہ یہ اختلاف نفس مہر میں تھا کہ وہ طے پایا تھا یا نہیں۔ یا مقدار مہر میں تھا۔ پھر ان میں سے ہر کی دو حالتیں ہوں گی کہ زندگی کی حالت میں یا طلاق یا موت کے بعد۔ نیز ہر ایک دخول سے پہلے یا دخول کے بعد۔ لیکن اس جگہ مراد یہ ہے کہ دخول کے بعد دونوں نے مقدار مہر میں اختلاف کیا ہے۔ **فالقول الخ** تو عورت کے پورے مہر المثل ہونے تک کی صورت میں عورت کا قول مقبول ہوگا۔

والقول قول الزوج فیما زاد علی مهر المثل وان طلقها قبل الدخول بهافالقول قوله ......الخ

اور مہر المثل سے جو مقدار زائد ہوگی اس میں شوہر کا قول مقبول ہوگا۔ ف۔ جس کی صورت یہ ہوگی کہ دخول کے بعد شوہر نے طلاق دینے سے پہلے یا بعد میں دعویٰ کیا کہ مہر ایک ہزار درہم ہے اور عورت نے انکار کرتے ہوئے کہا کہ دو ہزار ہیں جبکہ اس کا مہر المثل پندرہ سو درہم ہوں تو مہر المثل پندرہ سو تک میں عورت کی بات مقبول ہوگی البتہ اس کے ساتھ اسے یہ قسم بھی کھانی ہوگی کہ واللہ ہمارے شوہر کے قول کے مطابق کم نہیں ہے۔ اور اس سے زائد میں پانچ سو تک شوہر کا قول قبول ہوگا۔ اس قسم کے ساتھ کہ واللہ میں نے دو ہزار پر اس سے نکاح نہیں کیا ہے۔ پھر قسم لینے میں کس سے پہل کی جائے گی اس کے لئے قرعہ اندازی کرنی ہوگی۔ نام نکل آنے کے بعد اگر شوہر نے قسم سے انکار کیا تو دو ہزار متعین ہو جائیں گے۔ اور اگر عورت نے انکار کیا تو ایک ہزار لازم ہو جائے گا۔

اور اگر دونوں نے اپنی ہی بات پر قسم کھالی تو مہر المثل کے برابر یعنی پندرہ سو واجب ہوں گے۔ اور اگر ان دونوں نے گواہ پیش کر دیئے تو دونوں کو چھوڑ کر مہر المثل واجب کیا جائے گا۔ اور اگر ان میں سے صرف کسی ایک نے گواہ پیش کئے تو اسی کے گواہ مقبول ہوں گے۔ اور اگر مہر المثل ہزار یا کم ہو تو قسم کے ساتھ شوہر کا قول قبول ہوگا۔ یہاں تک کہ اگر وہ قسم کھانے سے انکار کر دے تو دو ہزار لازم ہو جائیں گے۔ اور جس نے گواہ پیش کئے وہ مقبول ہو جائیں گے اور اگر دونوں نے گواہ پیش کئے تو عورت کے گواہ مقبول ہوں گے۔ اگر مہر المثل دو ہزار سے زائد ہوں تو عورت سے قسم لی جائے گی کہ میں ایک ہزار درہم پر راضی نہیں ہوئی۔ یہاں تک کہ اگر یہ انکار کر دے تو یہی ایک ہزار لازم ہوں گے۔ اور اگر قسم کھا گئی تو دو ہزار لازم ہوں گے۔ اور جس نے گواہ پیش کئے اس کے گواہ مقبول ہوں گے اور اگر دونوں نے گواہ پیش کئے تو بقول صحیح شوہر کے گواہ مقبول ہوں گے۔ مع۔ الحاصل۔ اس میں مہر المثل سے فیصلہ ہوگا۔

وان طلقها قبل الدخول بهافالقول قوله فی نصف المهر وهذا عندابی حنیفةؒ ومحمدؒ الخ

اور اگر مرد نے عورت کے ساتھ دخول سے پہلے ہی اسے طلاق دی تو نصف مہر کے بارے میں شوہر کا قول قبول ہوگا۔ اور متعۃ المثل کو حکم نہیں بنایا جائے گا۔ مبسوط کی بھی یہی روایت ہے۔ ع۔ اور عورت پر اپنے حق میں گواہ بنانا لازم ہوگا۔ وهذا الخ یہ سب تفصیل امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہے۔ **وقال ابو یوسف الخ** اور ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ شوہر ہی کا قول قبول ہوگا۔ خواہ ان کا اختلاف طلاق کے قبل ہو یا بعد ہو۔ مگر یہ کہ شوہر کوئی معمولی سی چیز پیش کرے۔ ف۔ یعنی یہ کہے کہ یہی معمولی چیز اس عورت کا مہر تھا۔ تو اس صورت میں مرد کا قول قبول نہ ہوگا۔ اور قلیل چیز لانے کی مقدار کے بارے میں علماء نے اس طرح اختلاف کیا ہے۔ تو بعض نے کہا ہے کہ دس درہم سے بھی کم بیان کرے۔ مگر دوسری جماعت جس میں خود مصنفؒ بھی شامل ہیں کہتے ہیں کہ معناہ الخ قلیل چیز سے مراد یہ ہے کہ ایسی چیز بیان کر دے جو عموماً عورت کے مہر میں مقرر نہیں کی جاتی ہو۔ ف۔ مثلاً میں نے چالیس رسیوں یا پچاس چٹائیوں پر نکاح کیا۔ حالانکہ ایسا مہر متعارف نہیں ہے۔ یہی تفسیر صحیح ہے۔ ف۔ پھر واضح ہو کہ حدیث میں موجود ہے کہ البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر۔ یعنی گواہ پیش کرنا مدعی پر لازم ہے اور قسم اس پر لازم ہے جو انکار کرے۔ پھر علماء اور فقہاء نے کہا ہے کہ دونوں اختلاف کرنے والوں کے درمیان مدعی اور منکر کو پہچاننا دشوار کا کام ہے۔ چنانچہ اس مقام پر ابو یوسفؒ کے دلائل پر غور کرنے کی ضرورت ہے۔

لابي يوسف ان المرأة تدعي الزيادة والزوج ينكر والقول قول المنكر مع يمينه ...... الخ
ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ عورت زیادہ مہر ہونے کی مدعیہ ہے۔ف۔ یعنی شوہر کے اقرار سے زیادہ کا دعویٰ کرتی ہے۔اس لئے اس پر گواہ لازم ہوئے۔ والزوج ینکر الخ اور شوہر اس مقدار کا منکر ہے۔اور قول اسی شخص کا قسم سے مقبول ہوتا ہے جو منکر ہوتا ہے۔ف۔اور بظاہر شوہر جس قدر کہتا ہے شاید یہی مہر ہو۔ الاان یاتی الخ لیکن اگر شوہر مہر میں ایسی چیز کا ہونا بیان کرے جس کو ظاہر حال جھٹلاتا ہو۔ف۔ تو اس میں شوہر کا قول قبول نہیں ہوگا۔ الحاصل ابو یوسفؒ مہر المثل کو حکم نہیں ٹھہراتے ہیں بلکہ مہر مسمّٰی کو بنیاد اور مراد ٹھہراتے ہیں۔

وهذا لان تقوم منافع البضع ضروري فمتى امكن ايجاب شئي من المسمّى لايصار اليه..... الخ
اور ایسا کرنا اس واسطے ہے کہ منافع بضع کا قیمت دار ہونا ضروری ہے۔ف۔ یعنی وہ کسی طرح مال نہیں ہے بلکہ ضرورت کی وجہ سے اس کو مہر لازم کرنے کے ذریعہ قیمت دار کیا گیا ہے۔ فمتى امكن الخ اس لئے جب تک کہ مہر متعین میں سے کسی چیز کا واجب کرنا ممکن ہو اس وقت تک مہر المثل کی طرف جانا درست نہ ہوگا۔ ولهما ان الخ اور امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ دعووں میں اسی کا قول مقبول ہوا کرتا ہے۔ جس کے واسطے ظاہر حال شاہد ہو۔ف۔ تاکہ دوسرے کو منکر کہا جاسکے۔ مثلاً ایک شخص ایک مکان پر قبضہ کرکے اس میں تصرف کرتا رہتا ہے تو ظاہر حال اسی شخص کے حق میں شاہد ہے۔ یعنی یہ کہ یہی شخص اس کا مالک ہے لہذا اسی کی بات مقبول ہوگی اس صورت میں جبکہ کوئی دوسرا شخص اس کا مدعی بن کر سامنے آئے۔ اسی لئے اسی مدعی پر گواہ پیش کرنا ضروری ہوگا۔ اسی طرح یہاں بھی ہے۔

والظاهر شاهد لمن يشهدله مهر المثل لانه هو الموجب الاصلي في باب النكاح ...... الخ
اور ظاہر حال یہاں اس کے لئے گواہ ہے جس کے واسطے مہر المثل گواہ ہو۔ لانه هو الخ کیونکہ نکاح کے باب میں جو اصلی چیز واجب ہوئی وہ یہی مہر المثل ہے۔ف۔ اس لئے مہر المثل کو حکم بنانا ضروری ہوگا۔ف۔ یعنی یہی مہر المثل حکم بنایا جائے گا۔ وصار الخ اور ایسا ہوگیا جیسے رنگریز (کپڑا رنگنے والے) کا وہ جھگڑا جو کپڑے کے مالک سے ہو۔ جبکہ دونوں نے کپڑے کے رنگنے کی اجرت کے بارے میں اس کے رنگنے کے بعد اختلاف کیا ہو تو اس میں رنگ کی قیمت کو حکم بنایا جائے گا۔ف۔ اس طرح سے کہ مثلاً رنگ کی قیمت ایک درہم ہو اس لئے کپڑے والا مزدوری دو درہم اور رنگریز چار درہم کہتا ہو تو ظاہر حال کپڑے کے مالک کے موافق ہے اس لئے اسی کی بات مقبول ہوگی۔ ساتھ ہی رنگریز ہے اس کے دعوی کے ثبوت میں گواہ لانے کو کہا جائے گا۔ ع۔ هوا صحیح۔ البدائع۔ هو الاصح المحیط۔ وقاضی خان۔ ع۔ ۱۲

ثم ذكر ههنا ان بعدالطلاق قبل الدخول القول قوله في نصف المهر وهذا رواية الجامع الصغير والاصل وذكر في الجامع الكبير انه يحكم متعة مثلها وهو قياس قولهما لان المتعته موجبة بعد الطلاق كمهر المثل قبله فتحكم كهو ووجه التوفيق انه وضع المسالة في الاصل في الالف والالفين والمتعة لاتبلغ هذا المبلغ في العادة فلايفيد تحكيمها ووضعها في الجامع الكبير في المائة والعشرة ومتعة مثلها عشرون فيفيد تحكيمها والمذكور في الجامع الصغير ساكت عن ذكر المقدار فيحمل على ماهو المذكور في الاصل وشرح قولهما فيما اذا اختلفا في حال قيام النكاح ان الزوج اذا ادعى الالف والمرأة الالفين فان كان مهر مثلها الفا او اقل فالقول قوله وان كان الفين او اكثر فالقول قولها وايهما اقام البينة في الوجهين تقبل وان اقاما البينة في الوجه الاول تقبل بينتها لانها تثبت الزيادة وفي الوجه الثاني بينته لانها تثبت الحط وان كان مهر مثلها الفا وخمس مائة تحالفا واذاحلفا تجب الف وخمس مائة هذا تخريج الرازيؒ وقال الكرخيؒ يتحالفان في الفصول الثلثة ثم يحكم مهر المثل بعد ذلك.

ترجمہ : پھر اس جگہ ذکر کیا ہے کہ دخول کے پہلے طلاق کے بعد آدھے مہر کے بارے میں شوہر کا قول قبول ہوگا۔ اور یہ روایت جامع صغیر اور اصل کی ہے اور جامع کبیر میں ذکر کیا ہے کہ اس صورت میں متعۃ المثل کو حکم بنایا جائے گا۔ اور یہی امام ابو حنیفہؒ اور محمدؒ کے قول کا قیاس ہے۔ کیونکہ طلاق کے بعد متعہ واجبی چیز ہے۔ جیسے کہ طلاق کے قبل مہر المثل واجبی ہے۔ اس لئے متعہ المثل بھی مہر المثل کے مانند حکم ہوگا۔ اور ان دونوں میں موافقت کی صورت یہ ہے کہ امام محمدؒ نے اصل یعنی مبسوط میں مسئلہ کو ہزار اور دو ہزار کے ساتھ فرض کیا ہے۔ جبکہ عموماً متعہ اس حد تک کا نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے اسے حکم بنانا مفید نہیں ہوگا۔ اور محمدؒ نے جامع کبیر میں مسئلہ کو ایک سو اور دس درہم سے فرض کیا ہے۔ اور ایسی عورتوں کا متعہ بیس درہم کا ہوتا ہے۔ اس لئے متعۃ المثل کو حکم ٹھہرانا مفید ہوگا۔ اور جامع صغیر میں جو مذکور ہے وہ اس مقدار کے ذکر کرنے سے خاموش ہے۔ اس لئے اس خاموشی کو اس مقدار پر محمول کیا جائے جو کتاب الاصل میں مذکور ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے قول کے شرح اس صورت میں ہوگی جبکہ میاں اور بیوی کا اختلاف نکاح باقی رہنے کی حالت میں ہوا ہو۔ کہ جب شوہر نے ہزار درہم کا دعویٰ کیا ہو اور بیوی نے دو ہزار درہم کا دعویٰ کیا ہو۔ پس اگر عورت کا مہر المثل ایک ہزار یا اس سے بھی کم ہو تو شوہر کی بات قبول ہوگی۔ اور اگر مہر مثل دو ہزار یا اس سے زیادہ ہو تو عورت کی بات مقبول ہوگی۔ اور دونوں صورتوں میں جو بھی گواہ لے آئے اس کی بات قبول کر لی جائے گی۔ اور اگر پہلی صورت میں دونوں ہی اپنے اپنے گواہ لے آئیں تو عورت کے گواہ کی بات قبول کی جائے گی۔ کیونکہ اس کی گواہی زیادتی کو ثابت کرتی ہے۔ اور دوسری صورت میں شوہر کے گواہ کی بات قبول کی جائے گی۔ کیونکہ مرد کے گواہ گھٹانے کو ثابت کرتے ہیں۔ اور اگر اس کا مہر المثل پندرہ سو ہو تو دونوں سے قسم لی جائے گی۔ اور اگر دونوں ہی قسم بھی کھائیں تو پندرہ سو واجب ہوں گے۔ یہ امام رازیؒ کی تخریج ہے۔ اور امام کرخیؒ نے کہا ہے کہ تینوں صورتوں میں دونوں سے ہی قسم لی جائے گی۔ پھر ان قسموں کے بعد مہر المثل کو حکم بنایا جائے گا۔

توضیح: دخول سے پہلے طلاق دینے کے بعد اختلاف کرنے میں آدھے مہر کے بارہ میں شوہر کا قول قبول ہوگا

ثم ذکر ههنا ان بعدالطلاق قبل الدخول القول قوله فی نصف المهر ......الخ

پھر یہاں (صاحب قدوریؒ نے) ذکر کیا ہے کہ دخول سے پہلے طلاق دینے کے بعد (اختلاف کرنے میں) آدھے مہر کے بارے میں شوہر کا قول قبول ہوگا۔ ف۔ اور نصف مہر تو اس وقت لازم ہوتا ہے کہ عقد کے وقت اس کی تعین ہو چکی ہو۔ اور اگر تعین نہ ہوئی ہو تو متعہ واجب ہوتا ہے۔ اس لئے یہاں پر یہ فرض ہوا کہ مہر متعین ہو چکا ہے۔ اور مہر المثل حکم نہیں ہے۔ **وهذا روایة الخ** یہ جو کچھ مذکور ہوا وہ جامع صغیر اور مبسوط کی روایت ہے۔

وذکر فی الجامع الکبیر انه یحکم متعة مثلها وهو قیاس قولهما لان المتعته موجبة......الخ

اور جامع کبیر میں ذکر کیا ہے کہ اس صورت میں متعۃ المثل کو حکم مقرر کیا جائے گا۔ اور امام ابو حنیفہؒ امام محمدؒ کے قول کا قیاس ہے۔ ف۔ کیونکہ ان کا قول تو مہر المثل کے حکم ٹھہرانا ہے۔ اس لئے مہر المثل کو حکم ٹھہرانا چاہئے۔ **لان المتعة الخ** کیونکہ طلاق کے بعد متعہ واجبی چیز ہے۔ جیسے کہ طلاق سے پہلے مہر المثل واجبی ہے۔ ف۔ بلکہ اس کی عبارت بہتر طریقہ سے یوں ہوگی کہ جیسے دخول کے بعد مہر المثل شرعاً واجبی حق ہوتا ہے۔ اسی طرح دخول سے پہلے طلاق ہونے میں یہاں مہر المثل کے بجائے متعۃ المثل واجبی حق ہوا۔ **فتحکم الخ** اس لئے متعہ المثل بھی مہر المثل کی طرح حکم ہو۔ ف۔ لیکن تحقیق یہ ہے کہ دونوں روایتیں آپس میں مختلف نہیں ہیں بلکہ ہر روایت کا فرضی مسئلہ علیحدہ ہے جس کی وجہ سے دونوں روایتیں ایک دوسرے کے موافق ہو جاتی ہیں۔

ووجه التوفیق انه وضع المسالة فی الاصل فی الالف والالفین والمتعة لاتبلغ هذا المبلغ......الخ

ان دونوں روایتوں میں توفیق کی صورت یہ ہے کہ انہ وضع الخ امام محمدؒ نے اصل یعنی مبسوط میں مسئلہ کو ہزار اور دو ہزار سے فرض کیا ہے۔ف۔ یعنی دخول سے پہلے طلاق دی پھر شوہر نے کہا کہ مہر صرف ایک ہزار درہم تھے اس لئے نصف پانچ سو مجھ پر لازم ہوئے۔ اور عورت نے کہا کہ نہیں بلکہ مہر کے دو ہزار درہم تھے اس لئے مجھے نصف یعنی ایک ہزار دیں۔ تو اس جگہ متعۃ المثل کو حکم نہیں ٹھہرایا جائے گا۔ کیونکہ حکم تو کسی ایک کے قول کا شاہد ہوتا تھا۔ جبکہ یہاں پانچ سو اور دو ہزار میں اختلاف ہے۔ والمتعۃ لاتبلغ الخ اور عموماً اس مقدار کا متعہ نہیں ہوتا ہے اس لئے متعہ کو حکم بنانا کچھ بھی مفید نہیں ہوگا۔ف۔ اسی لئے یہ حکم دیا کہ شوہر کا قول ہی قسم کھانے کے بعد مقبول ہوگا۔ اور عورت پر اسؔ کے دعویٰ کے ثبوت میں گواہ پیش کرنا لازم ہوگا۔ البتہ جامع کبیر میں متعۃ المثل کو حکم بنایا ہے۔

ووجہ التوفیق انہ وضع المسالۃ فی الاصل فی الالف والالفین والمتعۃ لاتبلغ ھذا المبلغ......الخ

اور جامع کبیر میں مسئلہ کو ایک سو درہم اور دس درہم سے فرض کیا ہے۔ف۔ یعنی دخول سے پہلے اور طلاق کے بعد عورت نے دعویٰ کیا کہ مہر سو روپے تھا اس کے نصف پچاس درہم میرے لازم ہوئے۔ اور شوہر نے کہا نہیں بلکہ مہر صرف دس درہم تھے اس لئے پانچ درہم مجھ پر لازم ہوئے۔ ومتعۃ مثلھا الخ جبکہ ایسی عورتوں کا متعہ بیس درہموں کا ہوتا ہے۔ف۔ اس لئے حکم دیا کہ ایسی صورت میں متعۃ المثل کو حکم مقرر کیا جائے۔ فیفید تحکیمھا الخ اس لئے متعۃ المثل کو حکم بنانا مفید ہوگا۔ف۔ کیونکہ وہ پانچ درہموں سے بہت زیادہ ہے اسی لئے عورت کے دعوے کی اس سے تائید ہوتی ہے۔ اور عورت کا قول قسم کے ساتھ مقبول ہوگا۔ اور شوہر پر گواہ پیش کرنا لازم ہوگا۔ اگر یہ کہا جائے کہ اصل یعنی مبسوط میں ہزار اور دو ہزار پر مسئلہ فرض کیا گیا تھا۔ وہاں تو اس عذر کی بناء پر شوہر کا قول قبول کیا گیا ہے۔ مگر جامع صغیر میں تو کچھ بھی فرض نہیں کیا گیا ہے وہاں بھی شوہر کے قول کو قرار دیا ہے۔ تو جواب دیا جائے گا۔ کہ المذکور فی الجامع الخ جامع صغیر میں جو کچھ مذکور ہے وہ مقدار فرض کرنے سے خاموش ہے (یعنی ہزار دو ہزار کا کچھ بھی ذکر نہیں ہے) اس لئے اس خاموشی کو اسی مقدار پر محمول کرنا چاہئے جو کتاب الاصل میں مذکور ہے۔ ف۔ یعنی ہزار دو ہزار تا کہ متعۃ المثل کو شاہد نہ بنایا جاسکے لہٰذا شوہر کا قول ہی قسم کے ساتھ قبول ہوگا۔ اس بحث سے یہ بات معلوم ہوئی کہ متعۃ المثل کو اسی صورت میں حکم ٹھہرایا جائے گا جبکہ دونوں میں سے کسی کا بھی گواہ موجود ہو۔م۔

وشرح قولھما فیما اذا اختلفافی حال قیام النکاح ان الزوج اذا ادعی الالف والمرأۃ الالفین......الخ

امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے قول کی شرح اس صورت میں جبکہ میاں بیوی میں نکاح قائم رہتے ہوئے اختلاف ہو یہ ہے کہ جب شوہر نے ہزار درہم کا دعویٰ کیا۔ف۔ یعنی مہر ایک ہزار درہم تھا اور عورت نے دو ہزار درہم کا دعویٰ کیا۔ف۔ پس دونوں کی اصل پر مہر المثل حاکم ہوگا۔ فان کان الخ پس اگر عورت کا مہر المثل بھی ہزار درہم یا کم ہو تو شوہر کا قول مقبول ہوگا۔ف۔ کیونکہ مہر المثل اسی کا شاہد ہے۔ اس لئے عورت اپنے دعویٰ کے ثبوت میں گواہ پیش کرے گی ورنہ شوہر سے قسم لے کر فیصلہ ہوگا۔ لیکن اگر شوہر قسم سے انکار کردے تو دو ہزار درہم جو عورت کا دعویٰ ہے ثابت ہو جائے گا۔

وانکان الفین او اکثر فالقول قولھا وایھما اقام البینۃ فی الوجھین تقبل وان اقاما البینۃ......الخ

اور اگر مہر المثل دو ہزار یا زیادہ ہو تو عورت کی بات قبول ہوگی۔ف۔ اور شوہر اپنے گواہ لائے گا۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ بروقت کسی نے بھی گواہ پیش نہیں کیا ہو۔ وایھما اقام الخ اور ان دونوں میں سے جس کسی نے بھی دونوں مذکورہ صورتوں میں گواہ پیش کئے تو اس کے گواہ قبول کر لئے جائیں گے۔ف۔ یہاں تک کہ پہلی صورت میں جس میں مرد کی بات قبول کی جارہی تھی اس میں اگر عورت اپنے دعویٰ پر گواہ پیش کردے کہ مہر کے دو ہزار درہم ہی تھے تو اسی دعویٰ پر فیصلہ ہوگا۔ اور دوسری صورت میں جبکہ عورت کی بات قبول کی جارہی تھی اس میں اگر مرد نے گواہ پیش کردے تو مہر کا ایک ہزار ہونا ہی مدلل ہو جائے گا۔ یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ دونوں میں سے صرف کسی ایک نے گواہ پیش کئے ہوں۔

وان اقاما البينة في الوجه الاول تقبل بينتها لانها تثبت الزيادة وفي الوجه الثاني بينته ......الخ
اور اگر دونوں نے اپنے اپنے گواہ پیش کر دئے۔ ف۔ اور دونوں کے گواہ عادل بھی ہوں۔ **في الوجه الاول الخ** پہلی صورت میں عورت کے گواہ قبول ہوں گے۔ **لانها تثبت الخ** کیونکہ یہ گواہی زیادتی کو ثابت کرتی ہے۔ ف۔ یعنی مرد کی گواہی صرف ہزار کو ثابت کرتی ہے۔ اور عورت کے گواہ ہزار پر مزید ایک ہزار کو ثابت کرتے ہیں۔ ادھر قاعدہ مسلمہ ہے کہ گواہوں کے دو فریق میں جو زیادتی کو ثابت کرے اسی کی زیادتی قبول ہوتی ہے۔ جیسے کہ حدیث کی ایک روایت میں ایک راوی نے مختصر روایت کی اور دوسرے ثقہ راوی نے اس سے کچھ زائد بات کی بھی روایت کی تو یہ زیادتی حجت اور مقبول ہوگی۔ یہ تو پہلی صورت میں ہے۔ **وفي الوجه الثاني الخ** اور دوسری صورت میں مرد کے گواہ مقبول ہوں گے۔ ف۔ یہی صحیح ہے۔ ع۔ جس کی صورت یہ ہوگی کہ عورت کا مہر مثل ہزار یا اس سے کم ہے۔ اور مرد ہزار کا دعویٰ کرتا ہے۔ اور اس پر عادل گواہ بھی موجود ہیں۔ اسی طرح عورت کے دو ہزار کے دعویٰ پر بھی عادل گواہ موجود ہیں۔ ادھر یہ بات مسلمہ ہے کہ دونوں باتیں صحیح نہیں ہو سکتی ہیں۔ اس لئے ہم نے کسی بھی عادل گواہ کو جھٹلانے کی ضرورت محسوس نہیں کی بلکہ یہ کہدیا کہ پہلے تو مہر کے دو ہزار ہی تھے جیسا کہ عورت کے گواہ کہتے ہیں۔ پھر عورت نے مہر کو خود سے گھٹا کر مہر مثل ایک ہزار رکھا جیسے کہ مرد کے گواہ کہتے ہیں۔ اس میں مرد کے گواہوں نے یہ بات زائد بیان کی ہے۔

لانها تثبت الزيادة وفي الوجه الثاني بينته لأنها تثبت الحط ......الخ
کیونکہ مرد کے گواہ گھٹانے کو ثابت کرتے ہیں۔ ف۔ اس لئے یہی قبول ہوئے۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اسی بناء پر اگر دخول کے قبل مرد نے طلاق دی اور ایسا ہی معاملہ پیش آیا تو چاہئے کہ عورت کے گواہ مقبول ہوں۔ کیونکہ دخول سے پہلے گھٹانے یا بڑھانے سے کچھ تاکید نہیں ہوتی ہے۔ **لكنه يحرر فتامل** ۔ م۔ وان کان مہر الخ اور اگر اس کا مہر المثل پندرہ سو درہم ہو۔ ف۔ یعنی دونوں کے دعووں کے درمیان ہو۔ تحالفا تو دونوں سے آپس میں قسم لی جائے۔ ف۔ یعنی ہر ایک دوسرے کے دعوی سے انکار پر قسم کھائے۔ اب اگر ان میں سے کوئی ایک قسم کھانے سے انکار کر بیٹھے تو اس کے خلاف دوسرے کا دعویٰ ثابت ہو جائے گا۔ **واذا حلفا الخ** اور اگر دونوں نے ہی قسم بھی کھالی۔ ف۔ اور کوئی گواہ نہ ہو۔ **تجب الف الخ** تو ایک ہزار پانچ سو درہم یعنی مہر المثل واجب ہوگا۔ ف۔ لیکن امام اعظمؒ سے کوئی صریح روایت مروی نہیں ہے۔

هذا تخريج الرازيؒ وقال الكرخيؒ يتحالفان في الفصول الثلثة ثم يحكم مهر المثل بعد ذلك......الخ
یہ امام رازیؒ کی تخریج (تحقیق) ہے۔ ف۔ یعنی امام ابو بکر الجصاص الرازیؒ نے امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے اصل سے ان مسائل کا استخراج کیا ہے۔ وقال الکرخیؒ اور کرخیؒ۔ ف۔ یعنی امام ابو الحسن الکرخی استاد شیخ جصاص الرازیؒ نے کہا ہے کہ **يتحالفان الخ** تینوں صورتوں میں دونوں سے باہم قسم لی جائے گی۔ ف۔ یعنی مہر المثل خواہ مرد کے دعویٰ کی تائید کر رہا ہو یا عورت کے دعویٰ کی تائید کر رہا ہو یا دونوں کے درمیان ہو ہر صورت میں ہر ایک سے دوسرے کے دعوے پر قسم لی جائے تاکہ ہر ایک کی قسم کھالینے یا اس سے انکار کر دینے کی وجہ سے اصل بات ظاہر ہو جائے بالآخر انہیں کے اقرار کی بناء پر قاضی حکم دے سکے۔ **ثم يحكم الخ** پھر اس طرح کی باہمی قسم کے بعد مہر المثل کو حکم بنایا جائے۔ ف۔ کیونکہ جب دونوں نے قسم کھالی تو مہر اب متعین باقی نہیں رہا۔ اس لئے لامحالہ اب مہر المثل موجود ہو گیا۔ لیکن اس میں ایک اشکال ہے جو ظاہر بھی ہے اسی لئے عینیؒ نے یہ کہا ہے کہ رازیؒ کی تخریج اور تحقیق اصح ہے۔ پھر یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ مہر کے متعین اور مسمی ہو جانے پر اگرچہ دونوں نے اتفاق کیا ہو لیکن مقدار میں ان کا اختلاف ہو۔

ولوكان الاختلاف في اصل المسمى يجب مهر المثل بالاجماع لانه هوالاصل عندهما وعنده تعذر القضاء بالسمى فيصار اليه ولوكان الاختلاف بعد موت احدهما ولوكان الاختلاف بعد موتهما في

المقدارفالقول قول ورثة الزوج عندابی حنيفةؒ ولايستثنی القليل وعند ابی يوسف القول قول الورثة الا ان ياتوابشئی قليل وعند محمد الجواب فيه كالجواب فی حالة الحيوة وانكان فی اصل المسمی فعند ابی حنيفةؒ القول قول من انكره فالحاصل انه لاحكم لمهر المثل عنده بعد موتهما علی مانبينه من بعد ان شاء اللهO

ترجمہ: اور اگر ان دونوں کے درمیان اصل مہر کے بارے میں اختلاف ہو تو بالا جماع مہر المثل واجب ہوگا۔ کیونکہ ان دونوں یعنی طرفینؒ کے نزدیک یہ مہر المثل ہی اصل ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک چونکہ مہر مسمی پر فیصلہ سخت مشکل ہوگیا ہے اس لئے مہر المثل کی طرف رجوع کیا گیا ہے۔ اور اگر ان کے درمیان ان میں سے کسی ایک کی موت کے بعد اختلاف ہوا ہو تو بھی وہی حکم ہوگا جو ان کی زندگی میں ہوتا ہے کیونکہ ان میں سے کسی ایک کی موت کی وجہ سے مہر المثل کا اعتبار ساقط نہیں ہوتا ہے۔ اور اگر ان دونوں کے مر جانے کے بعد مقدار مہر کے بارے میں اختلاف ہوا ہو تو امام محمدؒ اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک شوہر کے وارثوں کا قول معتبر ہے۔ اور وہ قلیل کو بھی مستثنیٰ نہیں کرتے ہیں۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بھی شوہر کے وارثوں کا قول ہی معتبر ہوگا۔ البتہ اگر وہ کوئی انتہائی معمولی چیز بتادیں۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی وہی حکم ہوگا جو ان کی زندگی میں ہوتا۔ اور اگر اصل مسمی میں اختلاف ہوا ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کا قول معتبر ہوگا جو اس کا منکر ہوگا۔ الحاصل امام اعظمؒ کے نزدیک میاں بیوی کے انتقال کر جانے کے بعد مہر المثل کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ جیسا کہ ہم اس کے بعد اسے انشاءاللہ بیان کریں گے۔

توضیح: اگر میاں بیوی کے درمیان اصل مہر کے بارے میں اختلاف ہو۔ اور اگر کسی ایک کے مر جانے کے بعد یا دونوں کے مر جانے کے بعد مقدار مہر میں اختلاف ہو

ولو كان الاختلاف فی اصل المسمی يجب مهر المثل بالاجماع ......الخ

اور اگر اصل مہر کے طے ہونے میں اختلاف ہوگیا ہو۔ ف۔ مثلاً مرد کا دعویٰ ہو کہ مہر کچھ بھی طے نہیں ہوا تھا۔ اور عورت کہتی ہو کہ مہر طے ہو چکا تھا۔ تجب مهر الخ تو بالاتفاق واقع ہوگا۔ ف۔ تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک مہر المثل اس لئے واجب ہوگا کہ مہر المثل ہی ان دونوں کے نزدیک اصل ہے۔ وعنده الخ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک ف اگرچہ مہر المثل اصل نہیں ہوتا ہے لیکن یہاں واجب ہوگا کیونکہ تعذر القضاء الخ مہر متعین کا حکم دینا متعذر ہے کیونکہ اس میں تو اختلاف ہی ہے۔ مجبوراً مہر المثل کی طرف رجوع کرنا پڑا ہے۔ ف۔ جبکہ یہ اختلاف میاں بیوی دونوں کی زندگی میں ہوا ہو۔

ولو كان الاختلاف بعد موت احدهما ولو كان الاختلاف بعد موتهما فی المقدار......الخ

اور اگر دونوں میں سے ایک کی موت کے بعد اختلاف ہوا تھا۔ ف۔ خواہ اصل مہر کے ہونے میں اختلاف ہو یا مقدار مہر کے بارے میں اختلاف ہو۔ لان اعتبار الخ کیونکہ مہر المثل کا معتبر ہونا کسی ایک کی موت سے ساقط نہیں ہوتا ہے۔ لیکن یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ وارث سے کسی طرح کی قسم بالکل نہیں لی جائے گی۔ بلکہ صرف اس کے علم پر اعتماد کرتے ہوئے اس طرح سے کہ واللہ میں نہیں جانتا کہ میرے مورث (مرنے والے) نے مہر کی بابت ایسا کیا ہے۔ سمجھ لیں۔ م۔ ولو كان الخ اور اگر دونوں کی موت کے بعد مہر کی مقدار میں اختلاف ہوا ہو۔ ف۔ اس طرح سے کہ شوہر کے وارث اور بیوی کے وراث آپس میں جھگڑیں تو ہمارے تینوں ائمہ کا آپس میں اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔

فالقول قول ورثة الزوج عندابی حنيفةؒ ولايستثنی القليل ......الخ

چنانچہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شوہر کے وارثوں کی بات قبول کی جائے گی۔ اور یہ تھوڑی سی چیز کو بھی مستثنیٰ نہیں کرتے ہیں۔ ف۔ یعنی اگرچہ شوہر کے ورثاء مہر میں اتنی تھوڑی چیز بتائیں جو عموماً عورت کا مہر نہیں ہوتی ہے تو بھی قسم کے ساتھ انہیں

کا قول قبول ہوگا۔ اور عورت پر لازم ہوگا کہ دعویٰ پر گواہ پیش کرے۔ وعندابی یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک شوہر کے وارثوں کا قول قبول ہوگا۔ مگر اس صورت میں کہ وہ تھوڑی سی ایسی چیز بیان کریں۔ ف۔ جو عموماً مہر نہیں ہوتی ہے۔ تو اس صورت میں ان وارثوں کا قول قبول نہیں ہوگا۔ جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے۔

وعند محمد الجواب فيه كالجواب في حالة الحيوة وان كان في اصل المسمى ......الخ

اور امام محمدؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی وہی جواب ہوگا جو اس سے پہلے ان کی حیات کی صورت میں گذر گیا ہے۔ ف۔ یعنی میاں بیوی کی زندگی کی صورت میں مقدار مہر میں اختلاف کا حکم مفصل طور سے بیان کیا جا چکا ہے۔ یہی حکم اس صورت میں بھی ہوگا جبکہ دونوں کی موت کے بعد مقدار مہر کے بارے میں وارثوں کے درمیان اختلاف ہوگا۔ وان کان الخ اور اگر اصل مہر متعین کے بارے میں اختلاف ہو۔ ف۔ یعنی میاں بیوی کی موت کے بعد ان دونوں کے وارثوں کے درمیان اصل مہر میں اختلاف ہو۔ فعندابی حنیفة الخ تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جو منکر ہوگا اسی کی بات قبول کی جائے گی۔ ف۔ مثلاً بیوی کے وراثوں نے کہا کہ مہر دو ہزار طے پایا تھا۔ اور شوہر کے وارثوں نے کہا کہ مہر کچھ بھی بیان نہیں ہوا تھا۔ تو شوہر کے وارثوں کی بات مقبول ہوگی اور عورت کے وارثوں پر گواہ پیش کرنا لازم ہوگا۔

فالحاصل انه لاحكم لمهر المثل عنده بعد موتهما على مانبينه من بعد ان شاء الله......الخ

تو حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ میاں بیوی کی موت کے بعد امام اعظمؒ کے نزدیک مہر المثل کا حکم نہیں ہے۔ چنانچہ انشاء اللہ ہم آئندہ اس بیان کو پھر واضح کریں گے۔ ف۔ کہ اس کے مثل تو عورتیں مر چکی ہیں اس لئے مہر المثل کا حکم دینا ممکن نہ ہوگا۔ م۔ اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ مہر المثل کا حکم دیا جائے گا۔ اور امام مالکؒ و شافعیؒ اور احمد رحمۃ اللہ علیہم کا بھی یہی قول ہے۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ مع۔

واذامات الزوجان فقدسمى لهامهرا فلورثتها ان ياخذواذلك من ميراثه وان لم يسم لها مهرا فلاشئي لورثتها عندابي حنيفةؒ وقالا لورثتها المهرفي الوجهين معناه المسمى في الوجه الاول و مهر المثل في الثاني اماالاول فلان المسمى دين في ذمته وقدتا كدبالموت فيقضى من تركته الااذاعلم انهاماتت اولافيسقط نصيبه من ذلك و اماالثاني فوجه قولهما ان مهر المثل صاردينا في ذمته كالمسمى فلا يسقط بالموت كما اذامات احد هما ولابي حنيفةؒ ان موتهما يدل على انقراض اقرانهما فبمهرمن يقدرالقاضي مهر المثل ٥

ترجمہ: اور جب دونوں میاں بیوی مر جائیں تو اس صورت میں کہ بیوی کا مہر پہلے ہی متعین ہو چکا تھا۔ تو اس عورت کے ورثہ کو یہ حق حاصل ہوگا کہ یہ مہر اس کے شوہر کے میراث سے وصول کر لے۔ اور اگر مہر متعین نہ ہوا ہو تو اس کے ورثہ کو امام ابو حنیفہؒ کے مذہب میں کچھ بھی وصول کرنے کا حق نہ ہوگا۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں صورتوں میں اس کے ورثہ کو مہر ملے گا یعنی پہلی صورت میں جبکہ متعین ہوا ہو تو وہی متعین مہر ملے گا۔ اور دوسری صورت میں جبکہ متعین نہ ہوا ہو تو مہر المثل ملے گا۔ پہلی صورت میں اس لئے کہ جو مہر متعین ہو چکا ہے وہ تو اس کے شوہر کے ذمہ اس کا قرض تھا۔ جو کہ اب موت کی وجہ سے متوکد ہو چکا ہے اس لئے اس شوہر کے ترکہ میں سے ادا کیا جائے گا۔ البتہ اس صورت میں جبکہ یہ بات معلوم ہو چکی ہو کہ وہ عورت شوہر سے پہلے ہی مر گئی ہے۔ اس لئے شوہر کا حصہ اس مہر متعین سے ساقط ہو جائے گا۔ اور دوسری صورت میں تو صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شوہر کے ذمہ مہر المثل قرض ہو گیا ہے جیسے کہ مہر متعین قرض ہو جاتا ہے۔ اس لئے یہ قرض موت سے ساقط نہیں ہوگا۔ جیسا کہ اس صورت میں کہ ان دونوں میں سے کوئی ایک مر گیا ہو۔ ولابی حنیفة الخ اور ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ میاں بیوی کا مر جانا ان کے برابر والوں کے مر جانے پر دلالت کرتا ہے تو پھر کسی عورت کے مہر کے ساتھ قاضی کس عورت کے مہر المثل کا اندازہ کرے گا۔

توضیح: عورت کا مہر متعین ہونے یا نہ ہونے کے بعد میاں بیوی دونوں مر جائیں تو ورثہ کو مہر کا حصہ وصول کرنے کا حق ہو گا یا نہیں

و اذامات الزوجان فقدسمی لهامهرا فلورثتها ان یاخذوا ذلك من میراثه ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ الا اذاعلم الخ مگر جب کہ یہ معلوم ہو کہ بیوی پہلے ہی مر گئی تھی تو اس مہر متعین میں سے شوہر کا حصہ ختم ہو جائے گا۔ف۔ کیونکہ جب عورت پہلے ہی مر گئی تو عورت کے ترکہ سے شوہر کا شرعی متعین حصہ اولاد نہ ہونے کی صورت میں نصف اور اولاد ہونے کی صورت میں چوتھائی شوہر کا حق ہو چکا ہے۔ اس لئے اس کے دین مہر سے اتنا حصہ کم کر کے جو کچھ باقی بچے گا وہ بیوی کے وارثوں کو مل جائے گا۔ اور اس صورت میں جبکہ مہر متعین نہ ہوا ہو تو صاحبینؒ کے نزدیک مہر المثل ملے گا اور امام اعظمؒ کے نزدیک کچھ نہیں ملے گا۔ واماالثانی الخ اور دوسری صورت میں۔ف

فوجه قولهما ان مهر المثل صار دینا فی ذمته کالمسمی فلا یسقط بالموت ......الخ

صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شوہر کے ذمہ مہر المثل قرض ہو گیا ہے جیسے کہ مہر متعین قرض ہو جاتا ہے تو یہ قرض موت کی وجہ سے ختم نہیں ہو گا۔ جیسے کہ اس صورت میں کہ دونوں میں سے کوئی ایک مر گیا ہو۔ف۔ کہ اس صورت میں بالا تفاق ساقط نہیں ہو گا۔ ولابی حنیفۃ الخ اور ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ میاں بیوی کا مر جانا ان کے برابر والوں کے مر جانے پر دلالت کرتا ہے۔ تو ایسی صورت میں قاضی کس عورت کے مہر المثل کا اندازہ کرے گا۔ف۔ لیکن یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اگر زمانہ دراز نہ گذرا ہو تو قاضی مہر المثل کا حکم دے گا۔ العنایہ وغیرہ۔

ومن بعث الی امرأته شیئا فقالت هوهدیة وقال الزوج هومن المهر فالقول قوله لانه هوالمملك فكان اعرف بجهة التملیك كیف وان الظاهرانه یسعی فی اسقاط الواجب قال الافی الطعام الذی یوكل فان القول قولها والمرادمنه مایكون مهیأ للا كل لانه یتعارف هدیة فامافی الحنطة والشعیر فالقول قوله لمابینا وقیل ما یجب علیه من الخمار والدرع وغیره لیس له ان یحتسبه من المهرلان الظاهر یكذبه والله اعلم

ترجمہ: جس شخص نے اپنی بیوی کے پاس کوئی چیز بھیجی تو اس بیوی نے کہا کہ یہ تو ہدیہ کے طور پر ہے اور شوہر نے کہا کہ یہ مہر میں سے ہے۔ اس میں شوہر ہی کی بات مقبول ہو گی۔ کیونکہ یہی شوہر تو مالک بنانے والا ہے اس لئے وہی اس وجہ اور مقصد کو خوب جانتا ہے کہ کس حیثیت سے چیز دی گئی ہے۔

اور اسی کی بات قبول کیوں نہ ہو گی حالانکہ ظاہری حالت یہی ہے کہ شوہر اپنے اوپر واجب مہر کو ختم کرنا چاہتا ہو گا۔ کہا۔ مگر کھانے پینے کی ایسی چیزوں میں جو کھانے کے ہی کام میں آتی ہیں کہ ان میں عورت ہی کی بات مقبول ہو گی۔ اس کھانے کی چیز سے مراد ایسی چیز ہے جو فی الحال بھی کھائی جا سکتی ہو۔ کیونکہ عموماً ایسی چیز ہدیہ کے طور پر ہی دی جاتی ہے۔ لیکن گیہوں اور جو وغیرہ ہونے میں شوہر کی بات مانی جائے گی۔ اس کی وجہ ہم نے ابھی اوپر بیان کر دی ہے۔ اور یہ کہا گیا ہے کہ عورتوں کی اوڑھنی اور قمیص جیسی چیز جو مرد پر واجب ہوا کرتی ہے اس کے بارے میں مرد کو یہ حق نہ ہو گا کہ اسے بھی اپنے مہر سے شمار کرے۔ کیونکہ ظاہر حال اس کو جھٹلاتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح: بیوی کو دی جانے والی کون کون سی چیز مہر میں شمار کی جاسکتی ہے

ومن بعث الی امرأته شیئا فقالت هوهدیة وقال الزوج هومن المهر فالقول قوله ......الخ

جس مرد نے اپنی بیوی کے پاس کوئی چیز بھیجی۔ف۔ اور اس کی تصریح نہیں کی کہ یہ مہر میں سے ہے یا ہدیہ ہے۔ اور اس پر ان دونوں میں اختلاف ہوا فقالت الخ کہ عورت نے کہا کہ وہ تو ہدیہ کے طور پر ہے۔ف۔ اور میاں بیوی میں ہبہ اور ہدیہ واپس

نہیں ہو سکتا ہے۔اس لئے کہ بیوی کا پورا مہر شوہر کے ذمہ باقی رہ گیا ہے۔ وقال الزوج الخ اور شوہر نے کہا کہ وہ چیزیں مہر میں سے ہیں۔ف۔ہدیہ نہیں ہیں۔ فالقول الخ تو شوہر ہی کا قول معتبر ہوگا۔ف۔ مگر قسم کے ساتھ۔ف۔ع۔د۔ لانہ ھو الخ کیونکہ شوہر تو دینے والا اور مالک بنانے والا ہے۔ف۔ یعنی وہی ان چیزوں کو اپنی بیوی کی ملکیت میں دینے والا ہے۔فکان اعرف الخ تو وہی زیادہ جاننے والا ہے کہ وہ کس نیت سے دینے والا ہے۔ف۔ جب اس نے واضح کردیا کہ میری نیت مہر کی ادائیگی کی تھی تو اسی کو مان لیا جائے گا۔

کیف وان الظاھر انہ یسعی فی اسقاط الواجب قال الافی الطعام الذی یو کل ......الخ

اور اس کی بات کیوں نہ مانی جائے حالانکہ حالت بظاہر یہی ہے کہ مرد اپنے ذمہ کے واجب کو پورا کرنے کی کوشش کرے گا۔ ف۔ یعنی وہ پہلے اپنے ذمہ کے دین مہر کو ختم کرنے کی کوشش کرے گا اس کے بعد احسان اور ہدیہ دے گا۔ف۔

پھر اگر عورت کوئی گواہ لا کر یہ ثابت کر سکے کہ اس نے یہ چیز ہدیہ کے طور پر دی ہے تو وہ گواہ قبول کر لیا جائے گا۔ ورنہ شوہر کے کہنے کے مطابق وہ چیز مہر ہی میں شمار کی جائے گی۔

قال الافی الطعام الذی یو کل فان القول قولھا والمراد منہ مایکون مھیا للا کل ......الخ

سوائے ایسے طعام کے جو کھالیا جاتا ہے۔ف۔ جیسے بھونا ہوا گوشت اگرچہ پوری بکری و مرغی ہو' اور حلوہ و روٹی' سالن' ککڑی' کھیرا' خربوزہ' وغیرہ جو دیر تک نہیں رکھی جاسکتی ہو۔ فان القول الخ تو ایسی چیزوں میں عورت کی بات مانی جائے گی۔ف۔ یعنی استحسان کے طور پر۔ والمراد عنہ الخ اس طعام مذکور سے وہ مراد ہے جو کھانے کے واسطے تیار ہو۔ف۔ یعنی فوراً کھائی جاسکے ایک مہینہ تک جمع کر کے رکھی نہ جاسکے تو اس میں عورت ہی کی بات کو یہ ہدیہ تھا مان لی جائے گی۔ فامافی الحنطۃ الخ لیکن گیہوں اور جو کے بارے میں تو مرد کی بات ہی مانی جائے گی۔ اس وجہ سے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ف۔ کہ یہ چیزیں جمع کر کے رکھی جاسکتی ہیں۔اور اس طرح مرد نے اپنے سر سے مہر کا بوجھ اتار دیا ہے۔

وقیل ما یجب علیہ من الخمار والدرع وغیرہ لیس لہ ان یحتسبہ من المھر......الخ

اور کہا گیا ہے (ابوالقاسم الصفارؒ نے کہا ہے۔ع) کہ اوڑھنی' کرتہ وغیرہ (اور پائجامہ وغیرہ) جو چیز اس پر واجب ہے (روئی کپڑے میں سے) تو مرد کو یہ اختیار نہیں ہے کہ ایسی چیز کو مہر میں شمار کرے کیونکہ ظاہر حال اس کو جھٹلاتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ ف۔ فقیہ ابواللیثؒ نے کہا ہے کہ مختار یہ ہے کہ جو چیز اس پر واجب نہیں ہے جیسے موزہ و باہر جانے کی چادر وغیرہ تو اس میں شوہر کی بات مانی جائے گی۔ اور جو اس پر واجب ہے جیسے اوڑھنی' کرتی وغیرہ اس میں شوہر کی بات نہیں مانی جائے گی۔ذ۔ پھر اگر مرد نے اپنی بات پر قسم کھائی اور وہ چیز عورت کے پاس موجود ہو تو اس کو اختیار ہوگا کہ وہ واپس کر کے اپنا باقی مہر مانگ لے۔ شوہر نے زیور وغیرہ بھیجا تھا پھر عاریت کا دعویٰ کر کے پھیر لیا۔ پس اگر عورت نے عوض دیا ہو تو عوض کو اس کی جنس سے پھیر لے۔ زیلعی۔ مع۔

باپ نے اپنی بیٹی کو زیور وغیرہ سے سنوار کر بھیجا۔ پھر دعویٰ کیا کہ یہ عاریت کے طور پر ہے اور لڑکی نے کہا کہ نہیں بلکہ آپ نے مجھے جہیز میں دیا ہے۔ یا لڑکی کے مرنے کے بعد داماد نے یہ دعویٰ کیا۔ تو صدر الشہیدؒ نے کہا ہے کہ فتویٰ کے لئے قول مختار یہ ہے کہ اگر ان چیزوں میں رواج میں جہیز کا ہونا ظاہر ہوتا ہو تو شوہر کی بات قبول ہوگی۔ اور اگر رواج مشترک ہو تو باپ کا قول قبول ہوگا۔ مع۔ اگر باپ اشراف میں سے ہو تو استحساناً اس کا قول قبول نہ ہوگا۔ النہر۔ق۔ صغیرہ کے لئے ماں یا ولی کا حکم مثل باپ کے ہے۔ اگر ماں اپنی لڑکی کو جہیز میں باپ کی چیزیں اس کے علم اور موجودگی میں دی ہوں اور باپ خاموش ہو اور لڑکی اپنی سسرال چلی گئی تو پھر باپ کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اسے لڑکی سے واپس مانگ لے۔ت۔ اگر لڑکی اس کے شوہر کے پاس مناسب

جہیز کے بغیر بھیجی گئی تو کہا گیا ہے کہ بہت زیادہ دن نہ گذر گئے ہوں داماد اپنے خسر سے نقد مطالبہ کر تو سکتا ہے لیکن نہر الفائق میں بزازیہ کے حوالہ سے ذکر کیا گیا ہے کہ صحیح قول یہ ہے کہ کچھ مطالبہ نہیں کر سکتا ہے۔

فصل واذاتزوج النصرانی نصیرانیة علی میتة اوعلی غیر مهر وذلك فی دینهم جائزودخل بهااوطلقها قبل الدخول بها اومات عنها فلیس لها مهروکذلك الحربیان فی دارالحرب وهذا عندابی حنیفةؒ وهو قولهما فی الحربیین واما فی الذمیة فلها مهر مثلها ان مات عنها اودخل بها والمتعة ان طلقها قبل الدخول وقال زفرؒ لهامهرالمثل فی الحربیین ایضاله ان الشرع ما شرع ابتغاء النکاح الابالمال وهذا الشرع وقع عاما فیثبت الحکم علی العمومo

ترجمہ:۔ فصل۔ اور جبکہ کسی نصرانی نے نصرانیہ سے کسی مردہ کے عوض یا بغیر مہر کے نکاح کیا اور یہ ان کے دین میں جائز بھی ہو پھر اس سے دخول کر لیا یا قبل الدخول اسے طلاق دے دی یا اسے چھوڑ کر مر گیا تو ان تمام صورتوں میں اس کے لئے مہر نہیں ہو گا۔ ایسا ہی دار الحرب میں حربیوں کے بارے میں ہے۔ یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ اور حربی مرد و عورت کے حق میں صاحبینؒ کا بھی یہی حکم ہے۔ اور ذمیہ کے بارے میں صاحبینؒ کا قول ہے کہ اسے مہر مثل ملے گا جبکہ عورت کو چھوڑ کر وہ مر گیا ہو یا اس سے دخول کر لیا ہو۔ اور اگر قبل دخول طلاق دی ہو تو اسے متعہ ملے گا۔ اور امام زفرؒ نے کہا ہے کہ حربی میاں بیوی ہونے میں بھی عورت کو مہر المثل ملے گا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ شریعت نے نکاح کرنے کی خواہش کو مال کے بدلہ کے سوا کسی اور طریقہ سے مشروع نہیں کیا ہے۔ اور یہ شریعت تو عام واقع ہوئی ہے۔ اس لئے شریعت کا حکم بھی علی العموم لازم ہو گا۔

توضیح:۔ فصل۔ کفارہ ویہود وغیرہ کے نکاح کے بیان میں

فصل واذاتزوج النصرانی نصیرانیة علی میتة اوعلی غیر مهر وذلك فی دینهم جائز.....الخ

اور اگر نصرانی نے نصرانیہ کے ساتھ نکاح کیا۔ ف۔ یا مجوسی یا ہندو نے اپنے ہم مذہب عورت سے نکاح کیا۔ اسی لئے مبسوط میں کہا ہے کہ ذمی یا امن چاہ کر رہنے والے مرد نے کسی ذمیہ یا امن چاہ کر رہنے والی عورت سے نکاح کیا۔ **علی میتة** مردار کے عوض۔ ف۔ یعنی ایسے جانور کے عوض جو شرعی طریقہ سے ذبح نہیں کیا گیا ہو۔ مثلاً خود مر گیا یا جانور کے خون کے بدلہ نکاح کیا۔ خلاصہ یہ ہوا کہ ایسی چیز کے عوض نکاح کیا جو مال متقوم نہیں ہے۔ **اوعلی غیر مهر** یا غیر مہر پر۔ ف۔ یعنی اس شرط پر نکاح کیا کہ مہر کچھ نہیں ہو گا۔ **وذلك الخ** اور ایسا نکاح ان کے دین میں جائز ہو۔ ف۔ یعنی اصل میں کہ ان کے برتاؤ کے طریقہ میں جس کی وہ پابندی کا اعتقاد کرتے ہیں۔ ایسا نکاح جائز بھی ہے۔ پھر ذمی نے اس ذمیہ سے دخول بھی کر لیا ہو۔

اوطلقها قبل الدخول بها اومات عنها فلیس لها مهروکذلك الحربیان فی دارالحرب.....الخ

یا اس کے ساتھ دخول سے پہلے اسے طلاق دے دی ہو۔ یا عورت کو چھوڑ کر مر گیا ہو۔ ف۔ یا خود عورت ہی اس کے نکاح میں رہتے ہوئے مر گئی ہو۔ **فلیس لهامهر الخ**۔ تو اس کا حکم یہ ہو گا کہ اس عورت کو مہر سے کچھ نہیں ملے گا۔ ف۔ یعنی ان کے آپس میں جو کچھ بھی طے پایا ہو وہ تو مال متقوم نہیں ہے اور پہلے یہ آیت گذر چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کسی عورت کی شرم گاہ حاصل کرنے کے لئے مال کو عوض بنانا لازم کر دیا ہے۔ اور یہاں یہ بتلایا ہے کہ وہ خطاب صرف مسلمانوں کو ہے اور وہ کفار جو ان کے تحت رہتے ہیں ان پر لازم نہیں ہو گا۔ اس لئے عورت کو مال مہر کا کچھ نہیں دلوایا جائے گا۔ خواہ وہ مدخولہ وغیرہ ہو کر اس کا مہر موکد ہونے کی صورت ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو۔

وکذلك الحربیان فی دارالحرب وهذا عندابی حنیفةؒ وهو قولهما فی الحربیین.....الخ

اسی طرح اگر دار الحرب میں حربی کافر نے حربیہ کافرہ سے اس طرح عقد کیا تو بھی تمام صورتوں میں یہی حکم ہو گا۔ ف۔

اگر چہ اس کے بعد دونوں مسلمان ہو جائیں۔ یا وہاں سے دار الاسلام میں آکر ہمارے قاضی کے سامنے اپنا مقدمہ پیش کریں۔ وھذا عندالخ یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ اور حربی مرد و عورت کے بارے میں صاحبینؒ کا بھی قول ہے۔ یعنی حربیوں کے مسئلہ میں صاحبینؒ بھی امام اعظمؒ کے موافق ہیں۔ وامافی الذمیته الخ لیکن ذمیوں کے حق میں صاحبینؒ کا قول۔ ف۔ یعنی جبکہ دار الاسلام کے کافر رعایا میں سے ذمی نے ذمیہ سے اس طرح نکاح کیا ہو تو صاحبینؒ کے نزدیک **فلھا مھر مثلھا الخ** ذمیہ عورت کے لئے اس کے مثل عورتوں کا مہر ملے گا۔ بشرطیکہ مرد ذمی اس کو چھوڑ کر مرا ہو یا اس کے ساتھ دخول کر لیا ہو۔

والمتعة ان طلقھا قبل الدخول وقال زفرؒ لھامھر المثل فی الحربیین ایضا......الخ

اور اگر ذمی نے اس کو دخول کے قبل طلاق دے دی ہو تو اسے متعہ ملے گا۔ ف۔ یعنی جس طرح مسلمانوں میں مال دلانے کا حکم ہوتا ہے اسی طرح ذمی اور ذمیہ کے درمیان بھی حکم دیا جائے گا۔ جبکہ دونوں مسلمان ہو جائیں یا بغیر اسلام لائے ہی ہمارے حاکم قاضی سے نالش کریں۔ امام مالکؒ و شافعیؒ واحمدؒ کا بھی یہی قول ہے۔ مع۔ وقال زفرؒ اور زفرؒ نے کہا ہے حربی میاں اور بیوی کے درمیان بھی عورت کے واسطے مہر المثل کا حکم ہوگا۔ ف۔ جیسے کے ذمیوں کے بارے میں صاحبینؒ کا قول ہے۔

لہ ان الشرع ما شرع ابتغاء النکاح الابالمال وھذا الشرع وقع عاما فیثبت الحکم علی ......الخ

امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ شریعت نے یہ نکاح کرنے کی خواہش کو مال کے عوض کے سوا کسی اور طریقہ سے مشروع نہیں کیا ہے۔ف۔ یعنی ہر نکاح کے لئے عوض کا ہونا ضروری ہے۔ یہ شریعت حقہ کا حکم کلی ہے۔ وھذا الشرع الخ اور ہماری شریعت حقہ عام ہے۔ف۔ چنانچہ اس بات میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت شریعت قیامت تک کے لئے خواہ کوئی بھی ہو سب پر لازم قطعی ہے۔ فیثبت الخ اس لئے شریعت کا حکم بھی علی العموم لازم ہوگا۔ ف۔ اور جب تک کوئی حربی اپنے ملک میں ہے وہ سرکش اور خود مختار رہتا ہے اس لئے اس پر شریعت کا حکم جاری نہیں ہو سکتا ہے۔ اور یہاں یہ مسئلہ ہے کہ وہ مسلمان ہو گیا یا اس نے شریعت حقہ کے دربار سے اپنا فیصلہ چاہا تو اصل حکم بتانے میں کوئی رکاوٹ نہیں رہی لہٰذا صحیح حکم جو ہوگا وہی اسے دیا جائے گا۔ اور یہ فیصلہ اسی وقت ہوا کہ اصل میں عورت کے واسطے حق و انصاف کے ساتھ یہ مہر واجب ہوا تھا اگر چہ ظلم کے قانون دار الحرب میں اس کو اپنا حق ملنا ممکن نہ تھا اس سے ثابت ہوا کہ حربیہ عورت کے بارے میں بھی اصل حکم یہی ہے کہ اس کے لئے مہر المثل یا متعۃ المثل مستحق ہے۔ یہ امام زفرؒ کی دلیل اختصار کے ساتھ بیان کی گئی ہے۔ م۔

ولھما ان اھل الحرب غیر ملتزمین احکام الاسلام وولایة الالزام منقطعة لتباین الدار بخلاف اھل الذمة لانھم التزموا احکامنا فیما یرجع الی المعاملات کالربوا والزناء وولایة الالزام متحققة لاتحاد الدار ولابی حنیفة ان اھل الذمة لایلتزمون احکامنا فی الدیانات وفیما یعتقدون خلافه فی المعاملات وولایة الالزام بالسیف اوبالمحاجة وکلّ ذلك منقطع عنھم باعتبار عقدالذمة فانا امرنا بان نترکھم ومایدینون فصاروا کاھل الحرب بخلاف الزناء لانه حرام فی الادیان کلھاوالربوا مستثنی عن عقود ھم لقوله علیه السلام الامن اربی فلیس بیننا وبینه عھد وقوله فی الکتاب اوعلی غیر مھر یحتمل نفی المھر ویحتمل السکوت وقدقیل فی المیتة والسکوت روایتان والاصح ان الکل علی الخلاف٥

ترجمہ:۔ اور صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ دار الحرب والوں نے اسلامی قانون کے احکام کی پابندی اپنے اوپر لازم نہیں کی ہے۔ اور حکومت کے طور پر لازم کرنے کی طاقت اس لئے نہیں ہے کہ ہمارے اور ان کے ملکوں میں پورے طور پر جدائی ہے۔ بخلاف ان کافروں کے جو دار الاسلام میں رعایا ہیں جو ذمی کہلاتے ہیں کیونکہ ان ذمیوں نے ہمارے ان احکام ماننے کو اپنے اوپر لازم کر لیا ہے جن کا تعلق معاملات سے ہے۔ جیسے سود اور زناء۔ اور ایک ہی ملک ہونے کی بناء پر ان پر حکم کو لازم کرنا بھی متحقق ہے۔ اور ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ذمیوں نے ہمارے ان احکام کو جن کا تعلق طاعات و عبادات سے ہے۔ اور ایسے معاملات کو جن کے

برخلاف وہ لوگ اعتقاد رکھتے ہیں اپنے اوپر لازم نہیں کیا ہے۔ اور حکم کو کسی پر لازم کرنے کی طاقت یا تو تلوار سے ہوتی ہے یا دلائل اور مباحثہ سے ہوتی ہے جبکہ ان ذمیوں سے معاہدہ ہو جانے کی بناء پر اب ان دونوں صورتوں سے کوئی صورت ان کے ساتھ پیش نہیں آسکتی ہے۔ کیونکہ ہمیں اس بات کا شریعت کی طرف سے حکم دیا گیا ہے کہ ہم ان کو ان کی اپنی مرضی کے مطابق دین پر چلنے دیں اور انہیں کچھ نہیں کہیں۔ اس طرح وہ اہل حرب کے حکم میں ہو گئے۔ بخلاف زنا کے کہ کیونکہ یہ تو سارے مذہب میں بالاتفاق حرام ہے۔ اور سود خور ذمیوں کے عہد سے مستثنیٰ ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ خبردار ہو جاؤ کہ جس نے سود خوری کا معاملہ کیا تو ہمارے اور اس کے درمیان کوئی معاہدہ نہیں ہے۔ اور امام محمدؒ کا الکتاب (جامع صغیر) میں یہ فرمانا کہ "بغیر مہر پر نکاح کیا ہو" یہ احتمال رکھتا ہے بغیر مہر ہونے کا بھی اور اس سے بالکل خاموش رہ جانے کا بھی احتمال رکھتا ہے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ مردار کو مہر بنانے میں اور مہر سے سکوت کرنے میں دو روایتیں ہیں۔ لیکن قول اصح یہ ہے کہ مذکورہ تمام صورتوں میں اختلاف ہے۔

توضیح:۔ حربیوں اور ذمیوں کے نکاح اور مہر کے بارے میں احکام۔ صاحبینؒ کا قول اور ان کے دلائل۔ اور جوابات

ولهما ان اهل الحرب غير ملتزمين احكام الاسلام وولاية الالزام منقطعة لتباين الدار......الخ

اور صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ حربیوں نے اسلامی قوانین کے احکام کی پابندی اپنے اوپر لازم نہیں کی ہے۔ ف۔ اور اس کے لازم نہ کرنے سے ہم ان پر عدل کا حکم لازم نہیں کر سکتے ہیں۔ ساتھ ہی ان پر حکومت کے طور پر بھی حکم کو ان پر لازم کرنا ممکن نہیں ہے۔ **وولاية الالزام الخ** حکومت کے طور پر ان پر لازم کرنے کا اختیار اس لئے منقطع ہے کہ دارالاسلام اور دارالحرب دو ملکوں کے درمیان میں حد مکمل جدائی ہے۔ ف۔ کیونکہ ہمارا حاکم اسلام صرف دارالاسلام کا حاکم ہے۔ اور حربیوں کا اس سے علیحدہ مستقل وطن دارالحرب ہے۔

بخلاف اهل الذمة لانهم التزموا احكامنا فيما يرجع الى المعاملات كالربوا والزناء..... الخ

برخلاف ان کافروں کے جو دارالاسلام میں عام رعیت کی حیثیت سے رہتے ہیں جن کو ذمی کہا جاتا ہے۔ ف۔ چنانچہ ذمیہ کے لئے مہر المثل ایک مسلمان عورت کی طرح لازم ہو گا۔ **لانهم التزموا الخ** کیونکہ ذمیوں نے ہمارے ایسے احکام کو ماننا اپنے اوپر لازم کر لیا ہے جن کا تعلق معاملات سے ہے۔ ف۔ سوائے عبادت کے۔ جیسے سود اور زناء۔ ف۔ اسی وجہ سے ان کی زناکاری سے ان پر شرعی حد ماری جائے گی۔ **وولاية الالزام الخ** اور وہ حکم لازم کرنا اپنے والی ہونے کے ساتھ بھی متحقق ہے کیونکہ ملک تو ایک ہی ہے۔ ف۔ کیونکہ وہ بھی تو دارالاسلام ہی میں رہتے ہیں۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ امام زفرؒ کی دلیل کا جواب اطمینان بخش نہیں دیا گیا ہے۔ ف۔ تامل فیہ۔ م۔

ولابي حنيفةؒ ان اهل الذمة لايلتزمون احكامنا في الديانات وفيما يعتقدون خلافه ......الخ

اور ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ذمیوں یعنی دارالاسلام کے کافر رعایا نے ہمارے احکام کا جو دیانات یعنی جو طاعات سے متعلق ہیں۔ اور معاملات میں سے جن احکام کے برخلاف ان کا اعتقاد ہے اپنے اوپر التزام نہیں کیا ہے۔ اس بحث کی توضیح یہ ہے کہ شریعت کے احکام کی دو قسمیں ہیں۔

نمبر ا۔ وہ جو دیانت سے متعلق ہیں مثلاً نماز، روزہ، اور زکوٰۃ وغیرہ۔ اس میں ظاہر ہے کہ کافر رعایا نے ہم سے یہ عہد نہیں کیا ہے کہ ان کو ان احکام کی پابندی منظور رہے۔

نمبر ۲۔ وہ احکام جن کا تعلق دنیاوی معاملات سے ہے۔ ان میں بھی بعض احکام تو ایسے ہیں کہ جس طرح وہ ہماری شریعت

حقہ میں ہیں اسی طرح کے وہ بھی اعتقاد رکھتے ہیں اور اپنے اعتقاد سے ان پر عمل کرتے ہیں۔ اور بعض احکام ایسے ہیں کہ ہماری شریعت عادلہ سے ان کا اعتقاد مخالف ہے۔ تو ان میں بھی انہوں نے یہ التزام نہیں کیا ہے۔ کہ ان کے اپنے اعتقاد کے برخلاف اس شریعت حقہ کی پابندی ان پر لازم ہوگی۔ یہاں تک کہ سود اور شراب کی خرید و فروخت ان میں جاری ہے۔ حالانکہ ہماری شریعت عادلہ کے مخالف ہے۔ اسی قسم سے نکاح کا بھی معاملہ ہے تو اس میں بھی انہوں نے ہم سے کوئی معاہدہ نہیں کیا ہے کہ ہمارے احکام عادلہ کی پابندی ان پر لازم ہوگی۔ اس سے خود ان کا التزام نہیں پایا گیا ہے۔ اب یہ کہ ان پر حکومت کی طرف سے دباؤ ڈالنا تو یہ بات ایسی ہے کہ ظلم اور قہر کے طور پر تو ایسا کرنا ممکن ہوگا۔ لیکن یہ طریقہ عدل و انصاف کے بالکل برخلاف ہوگا۔ اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

وولاية الالزام بالسيف اوبالمحاجة و كلّ ذلك منقطع عنهم باعتبار عقدالذمة ......الخ

اور زبردستی کے ساتھ حکومت کرنے کی بات تو وہ یا تو تلوار سے ہو سکتی ہے یا دلیل دے کر غالب آجانے سے۔ ف۔ یعنی یہ کہہ کر کہ تم یا تو میری بات پر عمل کرو یا ورنہ ہم تلوار سے قتل کردیں گے۔ یا یہ کہ ہماری ہی بات حق ہے جس کے دلائل یہ ہیں۔ اس لئے اسے قبول کرنا تم پر لازم ہے۔ بلکہ صرف تلوار سے ہے کیونکہ دلیل سے غالب آجانا بھی اکثر مفید نہیں ہوتا ہے۔ وکل ذلك الخ اور یہ دونوں باتیں ہی ذمیوں کے ساتھ نہیں کی جاسکتی ہیں کیونکہ ان کے ساتھ امن کا معاہدہ ہو جاتا ہے۔ ف۔ یعنی ہم نے ان سے یہ معاہدہ کرلیا ہے کہ تمہاری جان و مال کی حفاظت ہمارے ذمہ ہے جب تک کہ تم ہمارے مطیع رہو گے۔

فانا امرنا بان نتركهم ومايدينون فصاروا كاهل الحرب ......الخ

کیونکہ ہم (شرعا) اس بات پر مجبور کئے گئے ہیں کہ ذمیوں کو ان کے دین پر چھوڑ دیں۔ ف۔ اس لئے ہم ان کو تلوار کا خوف دلا کر اپنے دین کی پابندی پر مجبور نہیں کر سکتے ہیں اگرچہ ہم ان کو دلائل سے قائل بھی کردیں پھر بھی وہ عمل نہ کریں ان کو اختیار ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ دینی معاملات میں ذمیوں پر ہمیں شرعاً الزامی ولایت حاصل نہیں ہے۔ فصاروا الخ تو (اس بارہ میں) ذمی بھی حربیوں کے مثل ہو گئے۔ ف۔ کہ ہمیں عدل و انصاف کے ساتھ ذمیوں پر الزامی ولایت نہیں ہے۔ جیسے کہ حربیوں کے مقابلہ میں نہیں ہے۔

بخلاف الزناء لانه حرام في الاديان كلهاوالربوا مستثنى عن عقود هم لقوله عليه السلام ......الخ

برخلاف زناء کے۔ ف۔ کہ زناء کرنے میں ذمیوں پر بھی حد مارنے کی طاقت اور حکومت ہے۔ مگر یہ بات اس وجہ سے نہیں ہوتی ہے کہ ہم ان پر زبردستی اپنا دین منواتے ہیں۔ بلکہ لانه حرام الخ اس وجہ سے کہ زنا کرنا تمام مذاہب میں حرام ہے۔ ف۔ بلکہ کسی سے جائز نہیں ہوگا۔ اگرچہ مجوسی وغیرہ کوئی زناکاری کو یا ماں بہن بیٹی سے نکاح کو بھی جائز رکھے۔ والربوا اور سود خوری ذمیوں کے معاہدہ سے خارج ہے رسول اللہ صلی اللہ وسلم کی اس حدیث کی وجہ سے ف کہ آپ نے نجران کے نصرانیوں کو لکھا کہ خبردار ہو کہ جس نے تم میں سے سود کا معاملہ کیا تو اس کے واسطے ذمہ داری نہیں ہے۔ ابن ابی شیبہؒ نے شعبیؒ سے اس کی روایت مرسلاً کی ہے۔ اور ابو عبید نے بھی اس جیسی روایت ابوالملیح سے مرسلاً کی ہے۔ ف۔ مصنفؒ نے یہ الفاظ ذکر کئے ہیں کہ الامن اربي الخ خبردار ہو کہ جس نے سود کھایا تو ہمارے اور اس کے درمیان کوئی معاہدہ نہیں ہے۔ ف۔ بہر حال سود کا معاملہ خاص کر مستثنیٰ ہے بلکہ جیسا کہ مترجم نے کہا ہے کہ یہ منجملہ ایسے امور کے ہے کہ جن سے عام فساد پیدا ہوتا ہے۔ جیسے علانیہ قمار بازی وغیرہ ہے۔ اس لئے زیلعیؒ نے لکھا ہے کہ ذمیوں کو شرک و شراب خوری و سود کھانے وغیرہ کی اجازت ملتی ہے مگر سود خوری سے منع فرمایا ہے۔ اس وجہ سے کہ مسلمانوں کو ان کے ساتھ معاملات ضرور ہوں گے تو ان کی سود خوری سے عوام میں فتنہ کا خوف ظاہر ہے۔ مت۔

اس تفصیل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ ذمیوں کو ان چند کاموں کے سوا تمام باتوں میں آزادی ہوگی کہ وہ عقیدہ کے مطابق ان

کو ادا کریں۔ وہ چند کام یہ ہیں زنا۔ سود خوری اور عموماً قمار بازی وغیرہ کہ جن سے عام طور پر فساد جاری ہونے کا خوف رہتا ہے۔ اور یہ نکاح خود ان کے ذاتی معاملات سے ہیں۔ اس میں عوام کو کوئی دخل نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے نکاح کے معاملہ میں وہ اپنے دین پر چھوڑ دئے جائیں گے۔ چنانچہ اگر ان کے طریقہ میں مردار پر یا مہر کے بغیر بھی نکاح جائز ہو تو حاکم اسلام اس معاملہ کو ان کے طریقہ پر عمل کرنے کے لئے چھوڑ دے گا۔ اور عورت کے واسطے کچھ مال مہر نہیں ہوگا۔ م۔

وقوله في الكتاب اوعلى غير مهر يحتمل نفي المهر ويحتمل السكوت ......الخ

اور یہ جو کتاب (امام محمدؒ نے جامع صغیر) میں فرمایا ہے "اوعلى غير مهر" ف یعنی بغیر مہر کے نکاح کیا اس کے دو معنی ہو سکتے ہیں یحتمل الخ ایک احتمال یہ ہے کہ سکوت ہو ف۔ یعنی شاید یہ مراد ہو کہ نکاح کے وقت مہر کا کچھ بیان ہی نہ ہوا ہو۔ تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر ذمی نے ذمیہ سے نکاح کیا اور مہر بیان نہیں کیا تو عورت کے لئے ان کے دین کے مطابق کچھ نہیں ملے گا۔

وقدقيل في الميتة والسكوت روايتان والاصح ان الكل على الخلاف.....الخ

حالانکہ کہا گیا ہے کہ مردار کو مہر میں متعین کرنے میں اور مہر سے سکوت کرنے میں دو روایتیں ہیں۔ ف۔ یعنی اگر ذمی نے ذمیہ سے مردار کی شرط پر نکاح کیا یا نکاح میں کچھ مہر بیان نہیں کیا تو امام ابو حنیفہؒ سے دو روایتیں ہیں نمبر ا۔ پہلی روایت میں مہر المثل واجب ہوگا جیسا کہ صاحبینؒ کا قول ہے اور دوسری روایت میں کچھ بھی واجب نہیں ہوگا۔ العنایہ۔ والاصح ان الخ اور قول اصح یہ ہے کہ مذکورہ تمام صورتوں میں اختلاف ہے۔ ف۔ یعنی تمام صورتوں میں امام اعظمؒ سے ہی ایک روایت ہے کہ کچھ بھی واجب نہیں ہوگا۔ یہی اصح قول ہے۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک مہر المثل واجب ہوگا۔ ع۔ پھر یہ سب صورتیں اس وقت ہیں کہ بغیر مہر کے ہو یا مہر میں مردار یا خون ہو جو حقیقت میں مال متقوم نہیں۔

فان تزوج الذمي ذمية على خمراوخنزير ثم اسلما اواسلم احدهما فلها الخمروالخنزيرومعناه اذاكانا باعيانهما والاسلام قبل القبض و ان كانابغيراعيانهما فلها في الخمرالقيمة وفي الخنزيرمهر المثل وهذا عند ابي حنيفةؒ وقال ابويوسفؒ لهامهر المثل في الوجهين وقال محمد لها القيمة في الوجهين وجه قولهما ان القبض مؤكد للملك في المقبوض فيكون له شبه بالعقد فيمتنع بسبب الاسلام كالعقد وصار كما اذاكانا بغيرا عيا نهما واذا التحقت حالة القبض بحالة العقد فابويوسفؒ يقول لوكانا مسلمين وقت العقد يجب مهر المثل فكذا ههنا و محمدؒ يقول صحت التسمية لكون المسمى مالا عندهم الا انه امتنع التسليم للاسلام فتجب القيمة كما اذاهلك العبدالمسمى قبل القبض و لابي حنيفةؒ ان الملك في الصداق المعين يتم بنفس العقد ولهذا تملك التصرف فيه وبالقبض ينتقل من ضمان الزوج الى ضمانها وذلك لايمتنع بالاسلام كاسترداد الخمرالمغصوب وفي غيرالمعين القبض موجب ملك العين فيمتنع بالاسلام بخلاف المشترى لان ملك التصرف انما يستفاد بالقبض واذا تعذر القبض في غير المعين لاتجب القيمة في الخنزير لانه من ذوات القيم فيكون اخذ قيمته كاخذعينه ولاكذلك الخمر لانها من ذوات الامثال الاترى انه لوجاء بالقيمته قبل الاسلام تجبر على القبول في الخنزيردون الخمرولوطلقها قبل الدخول بها فمن اوجب مهر المثل اوجب المتعة ومن اوجب القيمة اوجب نصفهاo

ترجمہ:۔ پس اگر کسی ذمی نے ذمیہ سے شراب یا سور کے عوض نکاح کیا پھر دونوں یا دونوں میں سے کوئی ایک اسلام لے آیا تو اس عورت کو یہی شراب یا سور ملے گا۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ شراب یا سور معین ہو۔ اور اس پر قبضہ کرنے سے پہلے مسلمان ہونا پایا گیا ہو۔ اور اگر شراب و سود غیر معین ہو تو عورت کے لئے مہر میں شراب ہونے کی صورت میں اس کی قیمت ملے گی۔ اور مہر میں سور ہونے میں مہر المثل ملے گا۔ یہ سب حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ نے

فرمایا ہے کہ عورت کو معین اور غیر معین دونوں صورتوں میں مہرالمثل ملے گا۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اسے دونوں ہی صورتوں میں قیمت ملے گی۔ صاحبینؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ قبضہ ایک ایسی چیز ہے جو مقبوضہ چیز میں ملکیت کو مضبوط اور پختہ کرتی ہے۔ اس لئے قبضہ کو عقد کے ساتھ مشابہت ہے۔ پس قبضہ کرنا بھی اسلام لانے کے سبب سے عقد کی مانند ممتنع ہوا۔ اور یہ معاملہ ایسا ہو گیا جیسے اس صورت میں کہ شراب اور سور غیر معین ہو۔ اور جب قبضہ کی حالت بھی عقد کے وقت مسلمان ہوتے تو بھی مہرالمثل واجب ہوتا تو یہاں بھی اسی طرح ہوگا۔ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ مہر مقرر کرنا صحیح ہے کیونکہ جو چیز متعین کی گئی ہے وہ ان کے نزدیک مال ہے۔ البتہ یہ بات ہے کہ اس متعین چیز کو حوالہ کرنا یعنی قبضہ دینا اسلام ہونے کی وجہ سے ممکن نہیں رہا۔ اس لئے اس کی قیمت واجب ہوگی۔ جیسا کہ متعین غلام پر قبضہ دینے سے پہلے وہ ہلاک ہو گیا ہو۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ معین مہر مسمی میں صرف عقد سے ہی ملکیت پوری ہو جاتی ہے۔ اسی وجہ سے عورت اس مہر معین میں تصرف کرنے کی مالک ہو جاتی ہے۔ اور قبضہ پالینے کی وجہ سے وہ چیز شوہر کی ضمانت سے منتقل ہو کر عورت کی ملکیت میں آجاتی ہے اور اس کا منتقل ہونا اسلام کی وجہ سے ممنوع نہیں ہوتا ہے۔ جیسے کہ غصب کی ہوئی شراب کو واپس لینا۔ اور غیر معین مہر میں قبضہ کرنا مال عین کے ملک کا موجب ہے۔ اس لئے قبضہ سے مالک ہونا اسلام کی وجہ سے ممتنع ہے۔ برخلاف خریدی ہوئی چیز کے۔ کیونکہ تصرف کرنے کی ملکیت قبضہ کر لینے سے ہی حاصل ہوتی ہے۔ اور جب غیر معین شراب و سور پر قبضہ کر لینا ناممکن ہو جائے تو اس میں قیمت واجب نہیں ہوگی۔ کیونکہ یہ سور ذوات القیم سے ہے۔ اس لئے اس کی قیمت لینا خود اسی کے لینے کے مثل ہے جبکہ یہ بات غیر معین شراب کی نہیں ہے۔ کیونکہ یہ ذوات الامثال میں سے ہے۔ کیا تم یہ نہیں دیکھتے کہ اگر شوہر نے اسلام لانے سے پہلے متعین مہر کی قیمت ادا کر دی تو وہ عورت خنزیر کے قبول کرنے پر مجبور کی جائے گی۔ اور شراب کی قیمت لینے پر مجبور نہیں کی جائے گی۔ اور اگر اس عورت کو دخول سے پہلے طلاق دے دی تو اس صورت میں مہرالمثل کو واجب کیا ہے اس نے متعہ کو واجب کیا ہے اور جس امام نے قیمت واجب کی ہے اس نے نصف قیمت واجب کی ہے۔

توضیح:۔ اگر ذمی نے ذمیہ سے شراب یا سور کے عوض نکاح کیا پھر دونوں یا ان سے کوئی ایک اسلام لایا۔ تو مہر کیا ہوگا۔ اختلاف ائمہ ان کے دلائل۔ طلاق قبل دخول یا بعد دخول ہوئی ہو

فان تزوج الذمي ذمية على خمر او خنزير ثم اسلما او اسلم احدهما فلها الخمر......الخ

اگر ذمیہ سے شراب یا سور کے عوض نکاح کیا۔ ف۔ حالانکہ یہ چیزیں مسلمان کے حق میں حرام اور متقوم (ایسی نہیں ہیں کہ ان کی کچھ حیثیت یا قیمت ہو) نہیں ہیں۔ لیکن ذمیوں کے حق میں مال ہیں۔ **ثم اسلما الخ** پھر میاں اور بیوی دونوں یا ان میں سے کوئی ایک ہی اسلام لے آیا حالانکہ ابھی تک مہر کی ادائیگی نہیں کی گئی ہے۔ **فلها الخمر الخ** تو عورت کے لئے یہی شراب اور سور ہوگا۔ **معناه الخ** اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ حکم اس وقت ہے جبکہ شراب یا سور معین ہو۔ ف۔ کسی اشارہ کی ہوئی معین شراب یا کسی خاص معین سور کے عوض نکاح طے ہوا ہے۔ **والاسلام الخ** اور مسلمان ہو جانا اس مہر پر قبضہ کر لینے سے پہلے واقع ہوا ہو۔ ف۔ تو بعد اسلام کے عورت کی ملک یہی معین شراب یا سور ہے۔ درالمختار میں کہا ہے کہ پھر شراب کو سرکہ بنا کر رکھ لے اور سور کو چھوڑ دے۔ میں مترجم کہتا ہوں عورت کا مالک بن جانا اور شوہر کا اسے مالک بنانا مسلمان ہونے سے پہلے ہو چکا ہو کیونکہ یہ چیز معین تھی اس کی ملکیت صحیح ہوئی۔ اور اسلام لانے کے بعد وہ عورت اس شراب کو اس کی بربادی سے بچانے کے لئے سرکہ بنا سکتی ہے۔ مگر اس سور کے چھوڑ دینے کے سوا کچھ نہیں کر سکتی ہے۔

وان كانا بغير اعيانهما فلها في الخمر القيمة وفي الخنزير مهر المثل وهذا عند ابي حنيفة......الخ

اور اگر شراب و سور غیر معین ہو تو عورت کو اس کا مہر شراب ہونے کی صورت میں اس کی قیمت ملے گی۔ اور اگر مہر سور ہو تو

اسے اس کا مہر المثل ملے گا۔ وھذا عند الخ یہ سب حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ وقال ابو یوسف الخ اور امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ عورت کو دونوں صورتوں میں مہر المثل ملے گا۔ ف۔ خواہ شراب یا سور معین ہو یا غیر معین ہو۔ اور امام مالک و شافعی و احمد رحمتہ اللہ علیہم کا قول بھی یہی ہے۔ ع۔ وقال محمد الخ اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ عورت کو دونوں صورتوں میں (یعنی خواہ معین ہو یا غیر معین ہو) قیمت ہی ملے گی۔ ف۔ الحاصل صاحبینؒ کے نزدیک مہر المثل ملے گا اور امام محمدؒ کے نزدیک قیمت ملے گی۔

وجه قولهما ان القبض مؤكد للملك في المقبوض فيكون له شبه بالعقد فيمتنع بسبب......الخ

صاحبینؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ قبضہ ایک ایسی چیز ہے جو مقبوض چیز میں ملکیت کو مستحکم کرتا ہے۔ ف۔ اس لئے ملک پر استحکام پیدا کرتا ہے۔ فیکون لہ الخ اس طرح قبضہ کو عقد کے ساتھ ایک مشابہت ہے۔ ف۔ کیونکہ عقد مثلاً بیع بھی ایک نئی چیز پیدا کرتا ہے۔ اس لئے کسی چیز پر قبضہ کرنا عقد کرنے کے منزلہ میں ہوتا ہے۔ حالانکہ اسلام میں شراب یا سور پر عقد کرنا ممنوع ہے۔ فیمتنع الخ اس لئے قبضہ کرنا بھی اسلام لانے کے سبب سے عقد کے مانند ممنوع ہوا۔ ف۔ پس جبکہ سور یا شراب معین ہو تو قبضہ کرنا ممنوع ہوگا۔ وصار کما اور معین شراب اور سور کا معاملہ بھی ویسے ہی ہوگیا جیسے اس صورت میں کہ وہ شراب یا سور غیر معین ہو۔ ف۔ کیونکہ غیر معین ہونے کی صورت میں بالاتفاق اوسط درجہ کی شراب یا اوسط جانور سور پر قبضہ کرنا ممتنع ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ قبضہ کرنا بھی عقد کے ساتھ لاحق ہے واذ التحقت الخ اور جب قبضہ کرنے کا حکم بھی عقد کرنے کی طرح ہوگیا تو امام ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ اگر دونوں عقد کے وقت مسلمان ہوتے (اور شراب یا سور معین یا غیر معین پر عقد کرتے تو یہ تسمیہ صحیح نہ ہوتا) اور مہر المثل واجب ہوتا۔ اسی طرح یہاں بھی واجب ہوگا۔ ف۔ یعنی اسی طرح جب قبضہ کے وقت دونوں مسلمان ہیں تو مہر المثل ہی واجب ہوگا۔ اسی طرح اگر صرف کوئی ایک ہی مسلمان ہو کیونکہ اگر بیوی مسلمان ہوئی تو وہ شراب یا سور کی مالکہ نہیں ہوسکتی ہے۔ اور اگر فقط شوہر مسلمان ہوا تو وہ ایسی کسی چیز کو دوسرے کی ملکیت میں نہیں دے سکتا ہے۔ و محمد یقول الخ اور امام محمدؒ کہتے ہیں کہ تسمیہ صحیح ہو چکا تھا۔ ف۔ کیونکہ شراب و سور کو متعین کرتے وقت دونوں ذمی تھے۔ لکون المسمی الخ کیونکہ جسے متعین کیا گیا ہے وہ بھی ان کے نزدیک مال تھا۔ ف۔ جبکہ شرط یہی ہے کہ جو چیز متعین کی جائے وہ مال ہو اس طرح یہی متعین شدہ چیز واجب ہے۔ الا انہ الخ لیکن بات یہ ہوئی کہ اس مسمی کو سپرد کرنا یعنی قبضہ دینا اسلام لانے کی وجہ سے ممتنع ہوگیا۔ اس لئے قیمت واجب ہوگی۔ ف۔ کیونکہ یہ قاعدہ مقررہ ہے کہ جس جگہ کوئی چیز متعین کردی جائے مگر اس معین چیز کو حوالہ کرنا ناممکن ہو جائے وہاں اس کی قیمت لازم آتی ہے۔ کما اذا ملك الخ جیسے کہ وہ غلام جسے کسی کے مہر میں متعین کردیا گیا مگر اس پر قبضہ دینے سے پہلے وہ ہلاک ہوگیا۔ ف۔ تو بالاتفاق اسی غلام کی قیمت واجب ہوگی۔ ولابی حنیفةؒ الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مقرر کیا ہوا مال مہر جو متعین بھی کردیا گیا ہو عقد ہوتے ہی وہ دوسرے کی ملکیت میں چلا جاتا ہے۔ ف۔ یعنی اس پر قبضہ کرنا شرط نہیں ہے۔ بلکہ اس پر قبضہ صرف اس لئے دیا جاتا ہے تاکہ اس کے بعد شوہر اس کی حفاظت کا ذمہ دار باقی نہ رہے اور ضمانت سے بری ہو جائے۔ ولھذا تملك الخ اس ملکیت کے بدل جانے کی وجہ سے ہی عورت اس مہر معین میں تصرف کرنے کی مالکہ ہو جاتی ہے۔ ف۔ چاہے شوہر کو ہبہ کرنے یا کسی کے ہاتھ اسے بیچ دے (یا آزاد کردے) وبالقبض الخ اور قبضہ کی وجہ سے وہ شوہر کی ضمانت سے منتقل ہو کر عورت کی ضمانت میں آجاتا ہے۔ ف۔ ورنہ عورت کی ملکیت تو پہلے سے ثابت ہو چکی ہے۔ وذلك لايمتنع الخ اور یہ منتقل ہونا اسلام کی وجہ سے ممنوع نہیں ہے۔ جیسے غصب کی ہوئی چیز کو واپس لینا۔ ف۔ مثلاً کسی نے ذمی کی معین شراب یا معین سور غصب کیا پھر ذمی مسلمان ہوگیا۔ اس کے بعد غاصب نے وہ واپس کردیا تو وہ واپس لے کر اس کی شراب کو سرکہ بنا سکتا ہے۔ لیکن سور کو چھوڑدے' اسے فروخت وغیرہ نہ کرے بلکہ مفت میں چھوڑدے یا اس کی گردن اڑادے۔ یہ مذکور حکم تو اس صورت میں ہے جبکہ مقرر شدہ مہر معین بھی ہو۔ وفي غير المعين الخ اور غیر معین مہر میں قبضہ

کرنا مال عین کی ملکیت کا سبب ہو جاتا ہے۔ف۔ اسی لئے جب شراب یا سور غیر معین ہو تو اس وقت تک وہ عورت کی ملکیت نہیں ہے۔ البتہ اس پر قبضہ کر لینے کے بعد وہ ملکیت بھی ہو سکتی ہے۔ فیمتنع الخ تو قبضہ کی وجہ سے ملکیت میں آنا اسلام کی وجہ سے ممتنع ہے۔ف۔ یعنی مسلمان شوہر کی ملکیت سے نکالنا اور مسلمان بیوی کی ملکیت میں پہنچانا ممتنع ہے۔ بخلاف المشتری بر خلاف خریدی ہوئی معین شراب یا سور کے ف: کہ خریدی ہوئی میں ملکیت ایسی پوری نہیں ہوتی ہے کہ اس میں اپنی مرضی کے مطابق تصرف کر سکے لان ملك الخ کیونکہ تصرف کرنے کی ملکیت تو قبضہ سے ہی حاصل ہوتی ہے۔ف۔ خواہ خریدی ہو یا مہر غیر معین ہو۔ مگر اس پر قبضہ کرنا اسلام کی وجہ سے ممتنع ہے۔ واذا تعذر الخ اور جب غیر معین شراب و سور پر قبضہ کرنا متعذر ہو گیا۔ف۔ حالانکہ عقد ہو چکا ہے اور جو مہر طے پایا تھا وہ بھی صحیح ہو چکا ہے کیونکہ اس وقت دونوں ذمی تھے' یہاں تک کہ امام محمدؒ نے دونوں کی قیمت واجب کی۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ دونوں چیزوں میں فرق کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ لاتجب القیمة الخ غیر معین سور میں اس کی قیمت واجب نہیں ہو گی کیونکہ سور ذوات القیم سے ہے۔ف۔ یعنی ایسی چیزوں میں سے ہے جن کا مثل نہیں ہوتا ہے بلکہ قیمت ہی واجب ہوتی ہے اور قیمت ہی اس کا مثل ہے۔ فیکون الخ اس لئے اس کی قیمت لینا خود اس کے لینے کے مثل ہوا۔ف۔ کیونکہ اس کا قائم مقام یہی قیمت ہے۔

و لا کذلك الخمر لانها من ذوات الامثال الاترى انه لو جاء بالقیمته قبل الاسلام ......الخ

اور یہ حال شراب غیر معین کا نہیں ہے۔ لانها من الخ کیونکہ یہ شراب تو ذوات الامثال سے ہے۔ف۔ یعنی ایسی چیزوں میں سے ہے جن کے بدلے میں ان کا مثل لازم آتا ہے۔ تو اصل میں ان کا قائم مقام اس کے مثل شراب ہے اور جب مثل ممکن نہ ہو تو قیمت دلوائی جاتی ہے۔ اس لئے قیمت شراب کے بجائے نہ ہوئی اسی لئے ہم نے کہا ہے کہ سور چونکہ مثلی نہیں ہے اس میں قیمت جائز نہیں ہے تو پھر عورت کو اس کا مہر المثل ملے گا۔ اور شراب جو مثلی ہے اور مثلی نہیں دیا جا سکتا ہے اس لئے قیمت واجب ہو گی۔ الاترى انه الخ کیا تم نہیں دیکھتے کہ اگر مسلمان ہو جانے سے پہلے شوہر مہر مقرر کی قیمت لا کر دے تو سور کی قیمت ہونے سے عورت قبول کرنے پر مجبور کی جائے گی۔ لیکن شراب کی قیمت میں مجبور نہیں کی جائے گی۔ف۔ یہ اسی وجہ سے ہے کہ سور کی قیمت گویا خود سور ہے۔ کیونکہ ہر ایک سور میں دوسرے سور سے فرق ہوتا ہے۔ اس لئے قیمت سور کا مثل نہیں ہے بلکہ اس کا قائم مقام ہے۔ اور شراب کا مثل بہت ہے۔ اس لئے عورت خواہ مخواہ قیمت لینے پر مجبور نہیں ہو سکتی ہے۔

ولو طلقها قبل الدخول بها فمن اوجب مهر المثل اوجب المتعة ......الخ

اور اگر (اس مسئلہ مذکورہ میں) شوہر نے اس کو دخول سے پہلے طلاق دے دی۔ فمن اوجب الخ تو جس امام نے مہر المثل واجب کہا ہے اس نے متعہ کو واجب کہا ہے۔ف۔ یعنی ابو یوسفؒ وائمہ ثلثہ کے نزدیک طلاق قبل الدخول میں متعة المثل واجب ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی سور غیر معین میں یہی حکم ہے کہ متعة المثل واجب ہے۔ ومن اوجب الخ اور جس امام نے قیمت کو واجب کہا اس نے نصف قیمت واجب کی ہے۔ف۔ یعنی امام محمدؒ کے نزدیک مطلقاً اور شراب غیر معین میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک طلاق قبل الدخول میں نصف قیمت واجب ہوتی ہے۔

چند ضروری مسائل

نمبر ۱۔ ذمیوں کے نکاح میں دوسرے احکام مثلاً نان و نفقہ واجب ہونا اور طلاق واقع ہونا' عدت گذارنا' نسب کا ثبوت' نکاح میں خیار بلوغ نکاح صحیح کی صورت میں ایک دوسرے کے وارث ہونا' تین طلاقوں والی مطلقہ کا حلالہ کے بغیر جائز نہ ہونا' اور ماں بہن وغیرہ محرمات ابدی کا ہمیشہ حرام رہنا اور ان جیسے دوسرے احکام مسلمانوں جیسے جاری ہوں گے۔ ت۔ د۔

نمبر ۲۔ دارالاسلام میں کوئی وطی شرعی معاوضہ یا شرعی سزا کے بغیر نہ ہو گی۔ اس لئے جس موقع میں شریعت اجازت دے

گی وہاں مہر لازم ہوگا۔ اور جہاں معذور رکھے وہاں عقر یا مہر المثل ہوگا۔ اور جہاں زنا کا فساد بتائے وہاں حد یا رجم کی سزا ہے۔ سوائے ان دو مسئلوں کے نمبر ا۔ کوئی نابالغ لڑکا ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کرے اور عورت اس کے پاس آجائے۔
نمبر ۲۔ باندی بیچنے والے نے خریدار کے پاس اسے حوالہ کرنے سے پہلے وطی کر لی ہو۔ لیکن اس کی وطی کرنے کی وجہ سے اگر اس کی بکارت زائل ہوگئی ہو اور اس کی وجہ سے قیمت میں کمی آگئی ہو تو وہ اتنی قیمت کم کرنی ہوگی۔
نمبر ۳۔ دو لڑکیوں نے آپس میں اس طرح کوشش کی کہ ایک کا پردہ بکارت زائل کر دیا تو دوسری پر مہر المثل لازم آئے گا۔
ع۔ مطابق۔ الخ اور مہر معین میں ملک مع تصرف پوری ہو چکی البتہ ابھی تک وہ شوہر کی ضمانت میں ہے۔ ۱۲۔ م

باب نکاح الرقیق

لایجوز نکاح العبد والامة الا باذن مولاهما وقال مالكؒ يجوز للعبد لانه يملك الطلاق فيملك النكاح ولنا قوله عليه السلام ايما عبد تزوج بغير اذن مولاه فهو عاهر ولان في تنفيذ نكاحهما تعييبهما اذا النكاح عيب فيهما فلا يملكانه بدون اذن مولاهما ٥

ترجمہ: باب۔ رقیق کے نکاح کے بیان میں۔ غلام اور باندی کا نکاح ان کے مولیٰ کی اجازت کے بغیر جائز نہیں ہے۔ اور امام مالکؒ نے کہا ہے کہ غلام کو نکاح کر لینا جائز ہے۔ کیونکہ وہ طلاق دینے کا مالک ہوتا ہے۔ اس لئے وہ نکاح کرنے کا بھی مالک ہوگا۔ اور ہماری دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ جس غلام نے اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر نکاح کیا تو وہ زنا کرنے والا ہے۔ اور اس لئے بھی کہ ان دونوں کے نکاح کو نافذ کر دینے سے ان کو عیب دار کرنا لازم آتا ہے۔ کیونکہ ان دونوں کے حق میں نکاح ایک عیب ہے۔ اس لئے یہ دونوں اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر نکاح کرنے کی طاقت نہیں رکھتے ہیں۔

توضیح: باب۔ نکاح الرقیق یعنی مملوک کے نکاح کی بحث

باب نکاح الرقیق

باب نکاح الرقیق.....الخ
رقیق سے مراد مملوک ہے خواہ مرد ہو یا عورت اگر چہ بالغ نہ ہو۔ خواہ وہ مکمل مملوک ہو جسے قن کہا جاتا ہے یا ناقص ہو یا اس کو بدلہ میں مال ادا کرنے کی شرط پر آزادی لکھ دی گئی ہو۔ یعنی مکاتب ہو یا اس سے اس کے مولیٰ نے یہ کہدیا ہو کہ میرے مرجانے کے بعد تم آزاد ہو یعنی مدبر ہو یا لونڈی سے اس کے مالک کی اولاد ہونے سے وہ ام ولد ہوگئی ہو جس کے نتیجہ میں مالک کے مرجانے کے بعد وہ آزاد ہو جائے گی۔ اور اب کسی دوسرے کی وہ مملوکہ نہیں ہو سکتی ہے۔ اس جگہ مصنفؒ نے سب سے پہلے رقیق کی بحث شروع کی ہے۔

لایجوز نکاح العبد والامة الا باذن مولاهما وقال مالكؒ يجوز للعبد لانه يملك الطلاق .....الخ
غلام اور باندی کا نکاح ان کے مولیٰ کی اجازت کے بغیر جائز نہیں ہے۔ ف۔ واضح ہو کہ حافظ الدین نسفیؒ سے منقول ہے کہ نکاح جائز اور منعقد بھی ہے۔ لیکن مولیٰ کی اجازت کے بغیر وہ نافذ نہیں ہوتا ہے۔ سروجیؒ نے کہا ہے کہ یہی صحیح ہے۔ یعنی اجازت کے بغیر نکاح موقوف ہوتا ہے۔ یہی قول سعید بن المسیبؒ و حسن بصریؒ و ابراہیم نخعیؒ وغیرہم سے ابن ابی شیبہؒ نے روایت کیا ہے۔ عراقیؒ نے کہا ہے کہ اکثر اہل علم کے نزدیک نکاح جائز نہیں ہوتا ہے۔ اور یہی قول حماد بن ابی سلیمان و اوزاعی و شافعی و احمد اور اسحٰق رحمۃ اللہ علیہم کا ہے۔ عینیؒ نے کہا ہے صاحب الہدایہ کا قول "لا یجوز" یعنی جائز نہیں ہے۔ یہی صواب ہے۔ اور یہی بدائع و مفید اور قدوری میں مذکور ہے۔ لیکن ظاہر المذہب یہ ہے کہ نکاح نافذ نہیں ہوتا ہے۔ مگر منعقد ہو جاتا ہے۔ پھر اگر مولیٰ نے اجازت دی تو نافذ ہوگا ورنہ باطل ہو جائے گا۔ اور کچھ بھی مہر لازم نہیں ہوگا یہاں تک کہ غلام اس سے دخول کر لے۔ پھر دخول

کے بعد مہر المثل واجب ہوگا۔ لیکن غلام سے اس کا مطالبہ اس کے آزاد ہو جانے کے بعد ہوگا۔ م۔ د۔

وقال مالکؒ یجوز للعبد لانه یملك الطلاق فیملك النکاح ......الخ

اور امام مالکؒ نے کہا کہ غلام کے لئے جائز ہے یعنی اس کے مولیٰ کی اجازت کے بغیر بھی جائز ہے۔ کیونکہ خود غلام کو طلاق دینے کا اختیار حاصل ہے۔ اس لئے اسے نکاح کرنے کا بھی اختیار ہوگا۔ ف۔ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ امام مالکؒ کا صحیح مذہب ہمارے مذہب کے مطابق ہے ف۔ لیکن جواہر المالکیہ میں ہے کہ اگر اجازت کے بغیر غلام نے نکاح کیا تو نکاح صحیح ہو جائے گا۔ اور اس کے مولیٰ کو اختیار ہوگا کہ وہ خود اس کی بیوی کو طلاق دیدے۔ جو اس کے غلام پر نافذ ہوگی۔ مع۔

ولنا قوله علیه السلام ایما عبد تزوج بغیر اذن مولاہ فهو عاهر ولان فی تنفیذ نکاحهما ....الخ

اور ہماری دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے کہ جس کسی غلام نے اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر نکاح کر لیا تو وہ زانی ہے۔ ف۔ اس کی روایت ترمذی اور حاکم نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے کی ہے۔ اور دونوں نے کہا ہے کہ حدیث حسن صحیح ہے۔ اور ابن ماجہ ودار قطنی نے اس کو ابن عمرؓ سے روایت کیا ہے۔ لیکن دار قطنی نے کہا ہے کہ صواب یہ ہے کہ ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قول ہے۔ اور دوسری سندوں سے ثابت ہوا کہ ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ایسے غلام پر حد زنا جاری کرنے کا فتویٰ دیتے بشرطیکہ وہ جانتا ہو۔ اور اصول حدیث کے مطابق اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث سے حضرت جابرؓ نے روایت کی ہو۔ حالانکہ یہ قول اس بات پر دلیل ہے کہ انہوں نے قطعی حدیث سے پایا ہے۔ اور مرفوع حدیث کو راوی نے جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کیا۔ اور ثقہ کی زیادتی مقبول ہوتی ہے۔ پھر اس کا زانی ہونا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ نکاح جائز ہی نہیں ہوا۔ اور ابو داؤد کی حدیث جو عبد اللہ بن عمر العمریؒ کی روایت سے ہے اس دعویٰ کی تائید کرتی ہے۔ اس میں ہے کہ ایسے غلام کا نکاح باطل ہے۔ اسی لئے عراقیؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث اس شخص کے خلاف دلیل ہے جو یہ کہتا ہے کہ نکاح منعقد اور صحیح ہے لیکن نافذ نہیں ہے۔ مع۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ انعقاد نکاح نہ ہونے کے بارے میں کوئی نص نہیں ہے۔ اور جس حدیث میں باطل کا لفظ آیا ہے وہ خود ضعیف ہے۔ اور زانی ہونا اس کو نافذ کرنے و وطی کرنے کے بارے میں ہے۔ اور یہ بات بلا خلاف ہمارے نزدیک حدیث کی دلیل سے جائز نہیں ہے۔ م۔

ولان فی تنفیذ نکاحهما تعییبهما اذ النکاح عیب فیهما فلایملکانه بدون اذن مولاهما .....الخ

اور اس دلیل سے کہ ان دونوں کے نکاح نافذ کرنے میں دونوں کو عیب دار کرنا لازم آتا ہے۔ اذالنکاح الخ کیونکہ ان دونوں کے حق میں نکاح عیب ہے۔ ف۔ چنانچہ اگر کوئی غلام یا باندی خریدے پھر معلوم ہو کہ وہ نکاح کئے ہوئے ہے، تو اسے واپس کر دینے کا خریدار کو حق ہوتا ہے۔ فلایملکانه الخ اس لئے غلام اور باندی کو ان کے مولیٰ کی اجازت کے بغیر اختیار نہیں ہے۔ ف۔ پھر باندی کے حق میں مولیٰ سے مراد وہ شخص ہے جس کو باندی کے نکاح کرانے کا حق حاصل ہو۔ جیسے باپ و دادا و قاضی و مالک و وصی و مکاتب و مفاوض و متولی اور وہ غلام جسے معاملات طے کرنے کی مالک کی طرف سے اجازت حاصل ہو۔ اور غلام تو اس کو اجازت دینے والا وہی ہوگا جو اس کو آزاد کرنے کا بھی مالک ہو۔ الدر و لی الغرر۔

وکذلك المکاتب لان الکتابة اوجبت فك الحجر فی حق الکسب فبقی فی حق النکاح علی حکم الرق ولهذا لایملك المکاتب تزویج عبده ویملك تزویج امته لانه من باب الاکتساب وکذا المکاتبة لاتملك تزویج نفسها بدون اذن المولی وتملك تزویج امتها لمابینا وکذا المدبر وام الولد لان الملك فیهما قائم

ترجمہ: اور یہی حکم مکاتب کا بھی ہے۔ کیونکہ عقد کتابت نے اس کے کمانے اور آمدنی کرنے کے حق میں اس کی ممانعت کو کھول دینا واجب کیا ہے۔ اس لئے اپنا نکاح کرنے کے حق میں وہ غلامی کے حکم پر باقی رہے گا۔ اسی وجہ سے تو مکاتب اپنے غلام کا نکاح نہیں کر سکتا ہے۔ لیکن اپنی باندی کا نکاح کر سکتا ہے۔ کیونکہ یہ بھی آمدنی کرنے کا ایک طریقہ ہے۔ اسی طرح سے مکاتبہ

باندی اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح نہیں کر سکتی ہے۔ لیکن اپنی باندی کا نکاح کرا سکتی ہے۔ اسی دلیل سے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ اسی طرح مدبر اور ام الولد کا بھی حکم ہے۔ کیونکہ مدبر اور ام لولد میں ان کے مولیٰ کی ملکیت قائم ہے۔

توضیح: مکاتب۔ مدبر اور ام ولد کو اپنے نکاح کا حق ہے یا نہیں

وکذلك المکاتب لان الکتابة اوجبت فك الحجر فی حق الکسب ......الخ

وہی حکم مکاتب کا بھی ہے۔ ف۔ کہ اس کے مولیٰ کی اجازت کے بغیر اس کا نکاح نافذ نہیں ہوتا ہے کیونکہ حدیث کے حکم کے مطابق ہر مکاتب اس وقت تک غلام رہتا ہے۔ جب تک کہ اس پر ایک درہم بھی باقی ہو۔ لان الکتا بة الخ کیونکہ معاملہ کتابت نے تو کمائی اور آمدنی کرنے کے حق میں اس کی ممانعت کھول دینا واجب کیا ہے اس لئے نکاح کے حق میں وہ رقیت کے حکم پر پہلے کی طرح اب بھی باقی رہے گا۔ ف۔ یعنی خود تصرف سے ممنوع رہا۔ خلاصہ یہ ہوا کہ غلام کو تو اس سے پہلے تک خود مختاری کے ہر کام سے روک دیا گیا تھا۔ لیکن کتابت کا معاملہ طے پانے کے بعد اسے صرف اس بات کی اجازت مل گئی ہے کہ آمدنی حاصل کرنے کی وہ کارروائیاں کر سکتا ہے اس حد تک کہ جس سے وہ اپنا طے شدہ بدل کتابت ادا کر سکے۔ اور اس کے علاوہ باقی تمام تصرفات حسب باقی رہ گئے۔ اور یہ تمام اموال بھی حقیقت میں اس کے مولیٰ کی ملکیت میں ہیں۔ یہاں تک کہ جو مال اس کے پاس رہ گئے ہیں ان میں ایسا کوئی کام بھی وہ اپنی مرضی سے نہیں کر سکتا ہے جس سے اس کے مولیٰ کو کسی قسم کا بھی گھاٹا ہو۔

ولهذالایملك المکاتب تزویج عبده ویملك تزویج امته لانه من باب الاکتساب ......الخ

اسی وجہ سے مکاتب اپنے غلام کا نکاح نہیں کر سکتا ہے۔ ف۔ جس غلام کو اس مکاتب نے اپنی کمائی کی آمدنی سے خریدا ہو۔ کیونکہ غلام کا نکاح کر دینے سے اسے کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوگا۔ اس کے برعکس اسے یہ نقصان ہو جائے گا کہ یہ غلام اپنی بیوی کے مہر میں گروی رہے گا۔ ویملك الخ اور مکاتب اپنی لونڈی کا نکاح کر سکتا ہے کیونکہ یہ بھی آمدنی کرنے کا ایک طریقہ ہے۔ ف۔ یعنی مال حاصل کرنے کا ایک ذریعہ ہے۔ کیونکہ باندی کا مہر اور اس کی اولاد سب اسی مالک کی ہوں گی۔ اسی اصل کی بناء پر اگر وہ اپنی باندی کا نکاح اپنے غلام سے کرے تب بھی ظاہر الروایۃ میں جائز نہیں ہے۔

وکذا المکاتبة لاتملك تزویج نفسها بدون اذن المولی وتملك تزویج امتها لمابینا ......الخ

اسی طرح مکاتبہ باندی کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح خود کرے۔ لیکن یہ اختیار ہے کہ ہے کہ اپنی باندی کا کسی سے نکاح کر دے جس کی وجہ وہی ہے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔ ف۔ اگر کوئی یہ کہے کہ مکاتبہ بھی اپنا نکاح کر کے اس سے مہر کی آمدنی حاصل کر سکتی ہے۔ اس لئے یہ نکاح جائز ہونا چاہئے۔ جواب یہ ہے کہ ذاتی کمائی کا اختیار اس کے مولیٰ کو ہے۔ ویسے مکاتبہ کا یہ فعل شاید زنا سے حفاظت وغیرہ کے خیال سے ہو۔

وکذا المدبر وام الولدلان الملك فیهما قائم......الخ

یہی حکم مدبر اور ام الولد کا ہے۔ ف۔ کہ مولیٰ کی اجازت کے بغیر اس کا اپنا نکاح کرنا ناجائز ہے۔ خواہ مدبر غلام ہو یا باندی ہو۔ لان الملك الخ کیونکہ مدبر اور ام الولد میں ان کا مولیٰ کی ملکیت باقی رہتی ہے۔ ف۔ اگرچہ ام الولد اپنے مولیٰ کی وفات کے بعد یقیناً آزاد ہو گی۔ اور مدبر سے بھی یہی وعدہ کیا ہوا ہوتا ہے۔ اس لئے حاصل یہ ہوا کہ مملوک خواہ مذکر ہو یا مونث خواہ خالص غلام (قن) ہو یا مکاتب یا مدبر یا ام الولد ہر ایک کا عقد کرنا ان کے مولیٰ کی اجازت کے بغیر منعقد تو ہو جاتا ہے مگر اس کا نفاذ ان کے مولیٰ کی اجازت پر موقوف رہتا ہے۔ کہ اگر اس نے انکار کر دیا تو باطل ہو گیا اور اگر اجازت دے دی تو وہ کیا ہوا نکاح اب نافذ ہو جائے گا۔

واذاتزوج العبدباذن مولاه فالمهردین فی رقبته یباع فیه لان هذادین وجب فی رقبة العبدلوجود سببه من

اهله وقد ظهرفي حق المولىٰ لصدور الاذن من جهته فيتعلق برقبته دفعا للمضرة عن اصحاب الديون كمافي دين التجارة والمدبر والمكاتب يسعيان في المهرولايباعان فيه لانهما لايحتملان النقل من ملك الى ملك مع بقاء الكتابة والتدبير فيؤدى من كسبهما لا من نفسهما٥

ترجمہ: اور جبکہ کسی غلام نے اپنے مولیٰ کی اجازت سے نکاح کیا تو مہر اسی کے ذمہ قرض رہے گا یہاں تک کہ اس کی ادائیگی کے لئے اسے فروخت کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ یہ ایسا قرض ہے جو غلام کی گردن میں واجب ہوا ہے کیونکہ قرض کا سبب اپنے اصل اور ذمہ دار شخص سے پایا گیا ہے۔ اور اس سبب کا ظہور مولیٰ کے حق میں ہوگا۔ کیونکہ اس کی اجازت اس کے مولیٰ کی طرف سے ہو چکی ہے۔ اس لئے دین مہر کا تعلق غلام کی گردن کے ساتھ ہوگا تاکہ قرض خواہوں کی تکلیف اور ان کا نقصان ختم ہو۔ جیسا کہ کاروبار کے قرضہ کے بارے میں حکم ہے۔ اور مدبر اور مکاتب غلام دونوں اپنے مہر کی ادائیگی کے لئے پوری کوشش کریں گے۔ لیکن یہ دونوں اس مہر کے مطالبہ کے موقع پر بیچے نہیں جائیں گے۔ کیونکہ یہ دونوں معاہدہ کتابت اور تدبیر کے رہتے ہوئے ایک شخص کی ملکیت سے دوسرے شخص کی ملکیت میں منتقل نہیں کئے جاسکتے ہیں۔ اس لئے یہ دین مہر ان ہی دونوں کی آمدنی اور کمائی سے ادا کیا جائے گا۔ ان دونوں کی ذات سے نہیں۔

توضیح: اگر کسی غلام نے اپنے مولیٰ کی اجازت سے نکاح کیا تو اس کا دین مہر بطور قرض اس کے ذمہ باقی رہے گا۔ اور مدبر اور مکاتب دونوں اپنے اپنے مہر کی ادائیگی کے لئے پوری پوری کوشش کریں گے

واذاتزوج العبدباذن مولاه فالمهردين في رقبته يباع فيه لان هذادين وجب في رقبة العبد ...الخ

اور جب غلام نے (مدبر اور مکاتب کے سوا) مولیٰ کی اجازت سے عقد نکاح کیا۔ ف۔ تو وہ صحیح ہوگا۔ مگر اس کی بیوی کا مہر اس کے مولیٰ پر لازم نہیں ہوگا۔ پس اگر کسی آزاد عورت نے اپنا یا اپنی باندی کا اس کے ساتھ نکاح کرنا منظور کیا تو اسے یہ سمجھ لینا ہوگا کہ غلام کا مالک اس کے مہر یا نان نفقہ کا ذمہ دار نہیں ہوگا۔ **فالمهر دين الخ** پس مہر اس غلام کی گردن میں قرض ہے جس کے مطالبہ پر یہ غلام بیچ دیا جائے گا۔ ف۔ امام مالک وشافعیؒ واحمدؒ کا بھی یہی مذہب ہے۔ ع۔ **لان هذا الخ** اس لئے کہ یہ ایسا قرض ہے جو غلام کی گردن میں واجب ہوا کیونکہ قرض کا سبب ایسے شخص سے پایا گیا ہے جو اس کا اہل بھی ہے۔ ف۔ یعنی نکاح جو اس دین مہر کا سبب ہے اس شخص سے پایا گیا ہے جس میں نکاح کرنے کی پوری صلاحیت موجود ہے اس طرح سے کہ وہ عاقل بالغ اور اپنے مولیٰ کی طرف سے اجازت پایا ہوا ہے۔ اور یہ جو کہا گیا ہے کہ "گردن میں قرض کا بار ہے" اور یہ نہیں کہا گیا ہے کہ گردن پر قرض ہے اس لئے کہ گردن پر قرض ہونے کا مطلب ہوتا ہے ذمہ دار ہونا جیسا کہ آزاد مرد کی گردن پر بھی قرض کا بار ہوا کرتا ہے۔ یہاں مراد یہ ہے کہ غلام کی گردن یعنی ذات جو ایک مال ہے اسی مال میں سے یہ قرض بھی واجب الاداء ہوگا۔ بالآخر اسی وجہ سے فروخت کر دیا جائے گا۔ پھر یہ بھی ظاہر ہے کہ غلام کو فروخت کر دینے سے اسی مولیٰ کا نقصان ہوگا۔ کیونکہ اس کے ہاتھ سے غلام جاتا رہے گا۔

وقد ظهرفي حق المولىٰ لصدور الاذن من جهته فيتعلق برقبته دفعا للمضرة......الخ

اور اس سبب کا ظہور مولیٰ کے حق میں ہو گیا کیونکہ مولیٰ کی طرف سے اجازت دی جاچکی ہے۔ ف۔ لیکن مولیٰ کے ساتھ اس کی ذمہ داری متعلق نہ ہوگی۔ **فيتعلق برقبته الخ** پس دین مہر کا تعلق غلام کی گردن کے ساتھ ہوگا تاکہ قرض مانگنے والوں کا نقصان ختم ہو۔ ف۔ کیونکہ اگر غلام کمائی کر کے ادا کرے گا تو مہر کی حقدار عورتوں کو قسطوں میں تھوڑا تھوڑا وصول ہونے میں نقصان ہوگا۔ اس لئے ایک ساتھ ہی ادائیگی ہو جائے گی۔ **كمافي دين التجارة الخ** جیسا کہ تجارت کے قرضوں میں حکم ہے۔

ف۔ چنانچہ اگر مولیٰ نے اپنے کسی غلام کو تجارت کی اجازت دی اور اس نے خرید و فروخت کے معاملات میں سوداگروں سے ادھار مال خریدے یہاں تک کہ اس پر کافی قرض لازم ہو گیا تو قرض خواہوں کا حق اس غلام کی گردن میں ہو گا وہ اسے فروخت کر سکتے ہیں۔ واضح ہو کہ اگر قرضداروں نے ایک ساتھ اسے پورا فروخت کر دیا تو اس کی قیمت وہ آپس میں تقسیم کر لیں گے۔ پھر وہ دوبارہ فروخت نہیں کیا جا سکے گا۔ اگرچہ سب کو ان کا پورا قرض وصول نہ ہوا ہو۔ اسی طرح اگر اول درجہ کے حق داروں نے اسے فروخت کرا کے آپس میں تقسیم کر لیا اور کچھ نہیں بچا۔ اور ایسے قرضدار باقی رہ گئے جن کا قرض دوسرے درجہ کا ہے تو پھر یہ لوگ تیسرے کے پاس اسے فروخت نہیں کرا سکتے ہیں۔ بلکہ اس کے آزاد ہونے کے بعد اس سے مطالبہ کر سکتے ہیں۔

مسئلہ:۔ غلام کی بیوی کا نفقہ بھی غلام کی گردن میں ہے۔ یہاں تک کہ اس کے مطالبہ پر اسے فروخت کیا جا سکتا ہے۔ م ع۔ والمدبر والمکاتب الخ اور غلام جو مکاتب یا مدبر ہو دونوں اپنے مہر کی وصولی کے لئے آمدنی کی پوری کوشش کریں گے۔ لیکن مہر کے مطالبہ میں فروخت نہیں کئے جائیں گے۔

لانهما لایحتملان النقل من ملك الی ملك مع بقاء الکتابة والتدبیر فیودی من کسبهما ......الخ

کیونکہ یہ دونوں مدبر اور مکاتب اس لائق نہیں ہوتے ہیں کہ اپنی حالت تدبیر و کتابت پر باقی رہتے ہوئے ایک شخص کی ملکیت سے نکل کر دوسرے کے پاس جاتے رہیں۔ ف۔ کیونکہ ان کے مولیٰ نے جب انہیں مدبر یا مکاتب بنا دیا ہے پھر بھی اگر وہ فروخت ہو جائیں تو خریدار غالباً اپنے قبضہ سے کبھی نکلنے کی اجازت نہیں دے گا۔ اور وہ مدبر یا مکاتب کی حیثیت سے وہاں نہ رہ سکیں۔ حالانکہ عقد تدبیر و کتابت لازمی ہوتے ہیں۔ اس لئے فروخت کرنا ممکن نہ ہو گا۔ **فیودی الخ** تو مجبوراً یہ دین مہر ان دونوں کی کمائی سے ادا کیا جائے گا۔ ان کی ذات سے نہیں۔ پھر مولیٰ کی اجازت کبھی صریحی ہوتی ہے اور کبھی دلالت سے ہوتی ہے۔ اس لئے تفصیلی احکام بیان کئے جا رہے ہیں۔

واذا تزوج العبد بغیر اذن مولاه فقال المولی طلقها اوفارقها فلیس هذا باجازة لانه یحتمل الرد لان هذا العقد ومتارکته یسمی طلاقاً ومفارقة وهو الیق بحال العبد المتمرد اوهوادنی فکان الحمل علیه اولی وان قال طلقها تطلیقة تملك الرجعة فهذا اجازة لان الطلاق الرجعی لایکون الا فی نکاح صحیح فتتعین الاجازة ○

ترجمہ: اور جب غلام نے اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر نکاح کر لیا۔ پھر سن کر مولیٰ نے اس سے کہا کہ تم اسے طلاق دے دو یا کہا کہ اسے جدا کر دو۔ تو اس سے اس کی اجازت نہ ہو گی۔ کیونکہ یہ کلام تو اس کو رد کر دینے کا احتمال رکھتا ہے۔ کیونکہ اس عقد کے ادا کر دینے اور اس کے چھوڑ دینے کا نام طلاق و مفارقت ہے۔ اور سرکش غلام کے حال کے ساتھ بھی زیادہ مناسب ہے۔ یا وہ بہت نزدیک ہے تو اسی پر محمول کرنا اولیٰ ہو گا۔ اور اگر مولیٰ نے کہا اس عورت کو طلاق دو طلاق دینا کہ تم کو رجعت کرنے کا اختیار ہو۔ تو یہ نکاح کی اجازت ہو گی۔ کیونکہ رجعت کرنے والی طلاق تو صرف صریح نکاح میں ہو سکتی ہے۔ اس طرح اجازت دینا متعین ہو گیا۔

توضیح: اگر غلام نے اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر نکاح کر لیا اور بعد میں اجازت چاہنے کے لئے کچھ کہا

واذا تزوج العبد بغیر اذن مولاه فقال المولی طلقها اوفارقها فلیس هذا باجازة ......الخ

اور اگر غلام نے مولیٰ کی اجازت کے بغیر نکاح کر لیا پھر مولیٰ نے کہا کہ تم اس کو طلاق دے دو یا اس کو جدا کر دو۔ ف۔ تو وہم ہوتا ہے کہ مولیٰ نے نکاح تسلیم کر لیا کیونکہ طلاق دینا و جدا کرنا تو نکاح کے بعد ہی ہوتا ہے۔ لیکن یہ وہم کافی نہیں ہے۔ **فلیس هذا الخ** تو یہ جملہ اجازت کا بالکل نہیں ہے کیونکہ یہ کلام تو اس کے کلام کو رد کر دینے کا بھی احتمال رکھتا ہے کیونکہ ایسے آپس کے تعلقات کو رد کرنے اور اس کو چھوڑنے ہی کو طلاق اور جدائی کہا جاتا ہے۔ **وهو الیق الخ** اور سرکش غلام کے ساتھ ہی

زیادہ مناسب ہے۔ف۔ مولیٰ سے اجازت لئے بغیر ہی نکاح کر لینے سے غلام کی سرکشی ظاہر ہے۔ پس یہ دلیل اس دعویٰ کے لئے مفید ہے کہ یہ کلام رد پر محمول ہے۔

اوهو ادنى فكان الحمل عليه اولى وان قال طلقها تطليقة تملك الرجعة فهذا اجازة ..... الخ

یا رد کے قریب تر ہے اس لئے اسی پر محمول کرنا اولیٰ ہوگا۔ف۔ یعنی اگر ہم اسے حقیقتاً فراق اور طلاق پر محمول کریں تو یہ نتیجہ ہوگا کہ نکاح کو مولیٰ نے اسے اجازت ہی نہیں دی بلکہ انکار کر دیا تو اس کا یہ نتیجہ ہوگا کہ نکاح کو مولیٰ نے مانتے ہوئے طلاق کا حکم دے کر اسے ختم کیا۔ اور اگر عام رواج کے معنی پر محمول کریں یعنی مولیٰ نے اسے اجازت ہی نہیں دی بلکہ انکار کر دیا تو اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ مولیٰ نے پہلے ہی نکاح کو ثابت نہیں ہونے دیا تو اس کا قریبی اور آسان مفہوم ہوگا کہ رد ہے۔ یہ نسبت اس بات کے کہ پہلے اجازت دی پھر انکار کیا۔ اس لئے وہ کلام اسی پر محمول ہوگا۔

وان قال طلقها تطليقة تملك الرجعة فهذا اجازة لان الطلاق الرجعي لايكون الافي ......الخ

اور اگر مولیٰ نے کہا کہ اسے طلاق دو طلاق دینا۔ف۔ تو بھی پہلے کی طرح بلکہ اس سے بھی زیادہ تاکیدی طور پر رد کرنے پر محمول ہوگا۔ اور اگر کہا کہ اس عورت کو طلاق دو ایسی طلاق دے دینا کہ تم کو رجوع کرنے کا اختیار ہو۔ تو یہ نکاح کی اجازت ہوگی۔ لان الطلاق الخ کیونکہ نکاح صحیح کے علاوہ تو رجوع کرنے والی طلاق نہیں ہو سکتی ہے۔ اس لئے اس سے اجازت دینا ہی متعین ہوگا۔ ف۔ پس حاصل یہ ہوا کہ اجازت کبھی کلام صریح سے ہوتی ہے اور کبھی ایسے احتمالی کلام سے ہوتی ہے جو اجازت کے معنی میں راجح ہو۔م۔

ومن قال لعبده تزوج هذه الامة فتزوجهانكا حافاسداودخل بها فانه يباع في المهرعند ابي حنيفة رحمه الله وقالا يوخذمنه اذا عتق واصله ان الاذن في النكاح ينتظم الفاسد والجائزعنده فيكون هذا المهر ظاهرا في حق المولى وعند هما ينصرف الى الجائز لاغير فلايكون ظاهر افي حق المولى فيواخذبه بعد العتاق لهما ان المقصود من النكاح في المستقبل الاعفاف والتحصين وذلك بالجائز ولهذا لوحلف لايتزوج ينصرف الى الجائز بخلاف البيع لان بعض المقاصد حاصل وهوملك التصرفات وله ان اللفظ مطلق فيجرى على اطلاقه كمافي البيع وبعضُ المقاصد في النكاح الفاسد حاصل كالنسب ووجوب المهر و العدة على اعتبار وجود الوطى ومسئالة اليمين ممنوعة على هذه الطريقةo

ترجمہ: اور جس شخص نے اپنے غلام سے کہا کہ تم اس باندی سے نکاح کر لو تب اس نے اس باندی سے نکاح فاسد کر لیا اور اس کے ساتھ دخول بھی کر لیا تو امام ابو حنیفہؒ کے مذہب میں وہ غلام اس مہر کے مطالبہ میں فروخت کیا جائے گا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک جب وہ غلام آزاد کیا جائے گا تب اس سے مہر لیا جائے گا۔ اس اختلاف کی اصل بنیاد یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نکاح کی اجازت دینا نکاح فاسد اور جائز دونوں کو شامل ہوتا ہے۔ اس لئے یہ مہر (جو نکاح فاسد سے وطی کرنے سے لازم آیا) مولیٰ کے حق میں ظاہر ہوگا (یہاں تک کہ اس کا غلام فروخت ہو جائے گا) اور صاحبینؒ کے نزدیک یہ اجازت فقط جائز نکاح کے لئے ہو گی۔ ناجائز اور فاسد کے لئے نہ ہوگی۔ اس لئے یہ مہر مولیٰ کے حق میں ظاہر نہیں ہوگا۔ (کیونکہ اس نے اس نکاح فاسد کی اجازت نہیں دی ہے۔ اس لئے اس مہر کے واسطے غلام آزاد کئے جانے کے بعد پکڑا جائے گا۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ نکاح کا اصل مقصد زمانہ مستقبل میں اپنے آپ کو پاکدامن رکھنا اور شرم گاہ کو محفوظ کر لینا ہے۔ اور یہ مقصود صرف جائز نکاح سے ہی حاصل ہو سکتا ہے۔ اسی وجہ سے اگر کسی نے یہ قسم کھائی کہ میں نکاح نہیں کروں گا تو اس سے مراد جائز نکاح ہوگا۔ بخلاف بیع کے کیونکہ اس کے بعض مقاصد تو حاصل ہوتے ہیں۔ اور ان کی یعنی امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ تو مطلق ہے اس لئے اسے مطلق ہی رہنے دیا جائے گا جیسا کہ بیع میں ہے۔ اور نکاح فاسد میں بھی تو بعض مقاصد حاصل ہو جاتے ہیں وطی پائے جانے کے بعد نسب کا ثابت ہونا

ومہر وعدت کا واجب ہونا۔ اور اس طریقہ پر قسم والا مسئلہ ممنوع ہے۔

توضیح: امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک غلام کو صرف نکاح کی اجازت دینا اس کے نکاح فاسد اور جائز سب کو شامل ہوتا ہے۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک یہ اجازت فقط جائز نکاح کے لئے ہوگی۔ دلائل

ومن قال لعبده تزوج هذه الامة فتزوجها نكاحا فاسدا ودخل بها فانه يباع في المهر......الخ

اگر کسی مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا کہ تم اس باندی سے نکاح کر لو۔ ف۔ تو اس کہنے سے نکاح صحیح کرنے کا حکم دیا جائے گا یا نکاح فاسد کو بھی یہ حکم شامل رہے گا؟ کیونکہ نکاح دونوں طرح کا ہوتا ہے صحیح اور فاسد اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا فتزوجها الخ چنانچہ غلام نے اسی باندی سے نکاح فاسد کر لیا۔ ف۔ نکاح کے صحیح ہونے کی جو شرطیں ہوتی ہیں۔ مثلاً گواہ وغیرہ سے کوئی شرط فوت ہو گئی۔ ودخل بها اور غلام نے اس عورت کے ساتھ دخول بھی کر لیا۔ ف۔ کہ اس طرح اس پر مہر بھی لازم آگیا۔ فانه الخ تو مہر کے مطالبہ پر وہ غلام بیچ دیا جائے گا۔ ف۔ اور مولیٰ کا اجازت دینا اس فاسد نکاح کو بھی شامل ہوگا۔ لیکن یہ مذہب صرف امام اعظمؒ کا ہے کیونکہ قالا يوخذ الخ صاحبینؒ نے کہا ہے کہ جب غلام آزاد کیا جائے گا تب اس سے مہر لیا جائے گا۔ ف۔ یعنی اسے ابھی نہیں بیچا جائے گا۔ اور مولیٰ کی اجازت سے یہ نکاح نہیں مانا جائے گا۔

واصله ان الاذن في النكاح ينتظم الفاسد والجائز عنده فيكون هذا المهر ظاهرا في حق الخ

اس کا مطلب ترجمہ (اصل بنیاد) سے واضح ہے۔ ولهذا لو الخ اسی اصل قاعدہ کی بنیاد پر اگر کسی نے قسم کھائی (اپنے بارے میں) کہ وہ نکاح نہیں کرے گا تو اس سے جائز اور صحیح نکاح کا حکم لیا جائے گا۔ ف۔ یہاں تک کہ اگر اس نے جائز نکاح کر لیا تب وہ جھوٹا ہوگا۔ اور اگر فاسد نکاح کیا تو قسم میں جھوٹا نہیں ہوگا۔ البتہ اگر یہ قسم کھائی کہ اس نے اس سے پہلے یا زمانہ ماضی میں نکاح نہیں کیا حالانکہ اس نے فاسد نکاح کیا تھا جو جھوٹا ہو گیا۔ جیسا کہ مبسوط میں ہے۔ اور یہاں مولیٰ کی اجازت زمانہ مستقبل ہی کے واسطے ظاہر ہے۔ اس لئے اگر بیع کی اجازت دے تو وہ بیع صحیح وفاسد دونوں کو شامل ہے۔ لان بعض الخ کیونکہ بعض مقاصد تو حاصل ہیں یعنی تصرفات کی قدرت ہے۔

وله ان اللفظ مطلق فيجرى على اطلاقه كمافي البيع ......الخ

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ "نکاح کر لو" تو مطلق ہے اس لئے اس کو مطلق ہی رکھا جائے گا۔ ف۔ چنانچہ جب یہ کہا کہ تم اس باندی سے نکاح کر لو تو مطلقاً نکاح خواہ صحیح ہو یا فاسد سب اس اجازت میں شامل ہو گیا۔ كما في البيع جیسے بیع میں ہے۔ ف۔ کہ بالاتفاق بیع جائز وفاسد سب کو شامل ہے بخلاف توکیل (وکیل بنانے کے) چنانچہ اگر کسی نے کسی سے کہا کہ تم میرا نکاح کرا دو تو اس حکم میں نکاح فاسد شامل نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی کو نکاح فاسد کے لئے وکیل بنایا تو وہ اس کا نکاح صحیح نہیں کر سکے گا۔ بخلاف بیع کے۔ ھ۔ د۔ اور یہ کہنا کہ بیع میں بعض مقاصد حاصل ہو جانے کی وجہ سے نکاح سے اس کا فرق ہوتا ہے۔ تو یہ فرق صحیح نہیں ہے۔

وبعضُ المقاصد في النكاح الفاسد حاصل كالنسب ووجوب المهر و العدة على اعتبار ......الخ

نکاح فاسد میں بھی تو بعض مقاصد حاصل ہوتے ہیں۔ كالنسب الخ جیسے نسب ثابت ہونا اور وطی پائے جانے کی وجہ سے مہر وعدت واجب ہونا۔ ف۔ اگرچہ عدت کا شمار یہاں کچھ امور مقصود میں سے نہیں ہے۔ ہاں قسم کا مسئلہ البتہ معارض ہوتا بشرطیکہ یہی حکم ہوتا مگر وہ تو عرف مقدم کرنے کے طریقہ پر ہے۔ ومسئلة اليمين الخ اور اس طریقہ پر (کہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہو) قسم والا مسئلہ ممنوع ہے۔ ف۔ بلکہ صحیح یہ ہے کہ اگر قسم کھائی کہ نکاح نہ کروں گا۔ تو نکاح فاسد کرنے سے بھی

حانث ہو جائے گا۔ اور اگر بالفرض تسلیم بھی کر لیا جائے تو بھی یہاں نکاح کے قسم پر قیاس کرنا منع ہے۔ کیونکہ قسم کا مدار عرف اور رواج پر ہوتا ہے۔ بخلاف نکاح کے۔م۔ع۔ پھر واضح ہو کہ اگر مولیٰ کی نیت فقط نکاح صحیح کی ہو تو اسی پر اجازت موقوف رہ جائے گی۔ اور اگر صریح فاسد نکاح کی اجازت دی تو اس صورت میں نکاح فاسد و صحیح دونوں جائز ہوں گے۔ النہر۔ اگر مولیٰ نے اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دی اور اس نے اپنے معاملات کرنے میں اپنے اوپر قرض بڑھالیا تو یہ قرض اسی غلام کی گردن میں ہوگا۔

ومن زوج عبدامديونامأذونا له امرأة جاز والمرأة اسوة للغرماء في مهرها ومعناه اذا كان النكاح بمهر المثل ووجهه ان سبب ولاية المولى ملكه الرقبة على مانذكره والنكاح لايلاقي حق الغرماء بالابطال مقصودا الا انه اذا صح النكاح وجب الدين بسبب لامرد له فشابه دين الاستهلاك وصار كالمريض المديون اذا تزوج امرأة فبمهر مثلها اسوة للغرماءo

ترجمہ: اور جس مولیٰ نے اپنے ایسے غلام کا نکاح کیا جسے اس نے خود کاروبار کرنے کی اجازت دے رکھی ہے تو یہ نکاح (اجازت) صحیح ہے۔ اور اس کی بیوی اپنے مہر کے مطالبہ میں دوسرے قرضخواہوں کے برابر حقدار ہوگی۔ اس (برابر کے حق دار ہونے) کا مطلب یہ ہے کہ جبکہ اس باندی کا نکاح مہر المثل کے ساتھ ہوا ہو۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مولیٰ کی ولایت کا سبب مولیٰ کا اس کی گردن کا مالک ہونا ہے۔ جیسا کہ ہم بیان کریں گے۔ اور نکاح یہاں پر قرض خواہوں کے حق کے ساتھ اس طرح متصل نہیں ہوا ہے جس سے حقوق باطل کرنے کا قصد ہو۔ البتہ یہ بات ہے کہ جب نکاح صحیح ہوا تو اس کا قرض (مہر) ایسے سبب سے واجب ہوا کہ اسے رفع کرنے کی کوئی صورت اور گنجائش نہیں ہے۔ تو یہ قرض دین استہلاک کے مشابہ ہو گیا۔ اور اب یہ اس مقروض بیمار کے مشابہ ہو گیا جس نے کسی عورت سے نکاح کیا تو یہ عورت اپنے مہر المثل کے برابر دوسرے حقدار کے برابر کی شریک ہوگئی۔

توضیح: اگر کسی نے اپنے عبد ماذون کا نکاح کر دیا تو یہ نکاح صحیح ہوگا۔ اور اس کی بیوی اپنے مہر کے مطالبہ میں دوسرے قرض خواہوں کے برابر حقدار ہوگی۔ دلیل

ومن زوج عبدامديونامأذونا له امرأة جاز والمرأة اسوة للغرماء في مهرها......الخ

اور جس شخص نے اپنے غلام کا نکاح کسی عورت سے کر دیا جبکہ وہ غلام قرض دار ہو اور اسے کاروبار کی اس نے اجازت دے رکھی ہو۔ یعنی اس مولیٰ نے اس کا نکاح کی اجازت دی تو یہ نکاح جائز ہوگا۔ ف۔ اور عورت کا مہر بھی تجارتی قرضوں کے مثل اس غلام کی گردن میں تعین ہو جائے گا۔ والمرأة الخ اور عورت اپنے مہر کے بارے میں دوسرے قرض خواہوں کے ساتھ بالکل برابر کی شریک ہوگی۔ ف۔ اور ایسا نہیں ہوگا کہ قرض خواہوں کو مقدم کیا جائے۔ پس اگر غلام مثلاً دو ہزار کو فروخت کیا گیا اور تین قرض خواہ ایسے ہوں کہ ان میں سے ہر ایک کا قرض اس غلام پر ایک ایک ہزار درہم ہوں اور چوتھی عورت جس کا مہر ایک ہزار درہم ہے ان میں سے ایک اس دو ہزار میں سے چوتھائی یعنی پانچ پانچ سو درہم پائے گا اور باقی کا اس کی آزادی کے بعد اس سے مطالبہ کر سکتا ہے۔ الحاصل ہر ایک شخص اپنے قرض کے مطابق حساب کے بعد ہر قرض خواہ کو اس میں سے حصہ ملے گا۔ اور یہ عورت بھی ان کے ساتھ حق مانگنے میں برابر کی شریک ہوگی۔

ومعناه اذا كان النكاح بمهر المثل ووجهه ان سبب ولاية المولى ملكه الرقبة....الخ

اس کا مطلب یہ ہوا کہ برابری کا حق اسی صورت میں ہوگا جبکہ اس کا نکاح مہر المثل کے عوض ہوا ہو۔ ف۔ یا کم پر ہو یعنی مہر المثل سے زائد پر نکاح نہ ہوا ہو۔ ورنہ مہر المثل کی مقدار میں تو عورت بھی قرض خواہوں کے برابر ہے اور زائد میں پیچھے رہے گی یہاں تک کہ جب قرض خواہوں سے بچ جائے تو اس زائد میں عورت کا حق متعلق ہوگا جیسے کسی شخص پر اس کی صحت کی حالت

کے لئے ہوئے قرضے مقدم ہوں گے ان قرضوں سے جو اس نے اپنی بیماری کی حالت میں لئے ہوں گے۔ اس وضاحت سے یہ معلوم ہوا کہ مہر المثل سے کم مہر ہونے کی صورت میں عورت لامحالہ قرض چاہنے والوں کے برابر شرکت کا حق رکھتی ہے۔

ووجهه ان سبب ولاية المولى ملكه الرقبة على ماذكره والنكاح لايلاقي حق الغرماء......الخ

اور سب کے برابر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مولیٰ کا اس کے غلام کی گردن کا مالک ہونا ہی مولیٰ کی ولایت کا سبب ہے۔ جسے ہم انشاء اللہ آئندہ مسئلہ میں بیان کریں گے۔ پس جبکہ مولیٰ نے اس کا نکاح کیا تو ولی نے اس پر یہ مہر چڑھایا۔ والنكاح يلاق الخ اور نکاح یہاں قرض خواہوں کے حق کے ساتھ اس طرح متصل نہیں ہوا کہ ان سب کے حقوق باطل کرنے کا ہی اس کا قصد ہو۔ ف۔ بلکہ نکاح تو اس کے انسان ہونے اور اس کی حفاظت ایمانی اور حرمت کے تقاضے کی بناء پر ہوا ہے۔ اس سے اس کے قرض خواہوں کا قرض باطل کرنا اصلی مقصود نہیں ہوا الا انه الخ لیکن یہ بات بے شک ہوئی ہے اس کے نکاح ہو جانے کی وجہ سے ضمنا اس غلام کے قرض خواہوں کے حق میں تنازع اور مقابلہ پیدا ہو گیا۔ ایسے ہی۔ جیسا کہ اذا صح النكاح الخ جب نکاح صحیح ہو گیا تو قرضہ ایسے سبب سے واجب ہوا کہ اس سے بچنے کی کوئی صورت اور اس کا دفیہ نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ بغیر مال کے تو نکاح ہی نہیں ہوتا ہے۔

فشابه دين الاستهلاك وصار كالمريض المديون اذا تزوج امراة فبمهر مثلها اسوة للغرماء......الخ

اس لئے اب یہ دین مہر دین استہلاک کے مشابہ ہو گیا۔ ف۔ یعنی جب غلام نے کسی دوسرے کا مال کسی طرح برباد کر ڈالا تو اس کا تاوان اس غلام کی گردن سے دین متعلق ہو جاتا ہے۔ اسی طرح جب منکوحہ عورت سے نفع حاصل کیا تو دین مہر اس سے متعلق ہو گیا۔ اور ان دونوں صورتوں میں اصلی قرضہ ہوا اس لئے دوسرے قرض خواہوں کے برابر کا اسے حق ہو گیا۔

وصار كالمريض المديون اذا تزوج امراة فبمهر مثلها اسوة للغرماء......الخ

اور اس غلام کا حال اس مریض جیسا ہو گیا جو مرض موت یعنی ایسی بیماری میں مبتلا ہو گیا کہ بالآخر اسی میں وہ مر بھی گیا اور وہ قرض دار بھی تھا۔ اور اس نے اسی بیماری کی حالت میں کسی عورت سے نکاح کر لیا تو یہ عورت اپنے مہر المثل کی مقدار سے دوسرے قرضخواہوں کے ساتھ برابر کی شریک اور حق دار ہو گی۔ ف۔ پس مثلاً اگر اس کے قرض خواہوں میں سے زید کا قرض ۵ ہزار روپے اور بکر کا قرض ۳ ہزار روپے اور خالد کا قرض ۲ ہزار روپے چھوڑے۔ تو اب گویا وہ غلام ۹ ہزار روپے میں فروخت کیا گیا۔ اس لئے اس کے ترکہ میں سے زید کو ۳ اور بکر کو ڈیڑھ اور خالد کو سوا دو ہزار اور اتنے ہی عورت کو بھی ملیں گے۔

چند ضروری مسائل

نمبر ا۔ اگر مولیٰ نے غلام کو کسی عورت سے نکاح کرنے کے بعد فروخت کر دیا تو یہ بیع جائز ہو گی۔ اور عورت کا مہر اس کی گردن سے متعلق رہے گا۔ وہ جہاں جائے گا یہ دین بھی اس کے ساتھ لگا رہے گا جیسے کہ کسی کا مال برباد کر دینے کا تاوان ہوتا ہے۔ ت۔ یہاں تک کہ عورت کو یہ اختیار ہو گا کہ اس غلام کو اپنے مہر کے عوض اس کے خریدار کے پاس سے دوسرے کے پاس فروخت کرا دے۔ م۔ اور اس بات کا بھی اسے اختیار ہو گا کہ اس کے مولیٰ سے اس کی بیع کو فسخ کرا دے جیسا کہ دوسرے قرض خواہوں کو حق ہوتا ہے۔ ع۔ ھ۔ نمبر ۲۔ مہر کی وصولی کے لئے غلام کو ایک بار فروخت کیا جا سکتا ہے اس سے جتنا بھی وصول ہو سکے۔ اور باقی کی وصولی کے لئے اس غلام کے آزاد ہونے کے بعد اس سے مطالبہ کیا جائے گا۔ لیکن اگر مولیٰ نے خود اسی عورت کے ہاتھ فروخت کر دیا تو نہیں۔ ق۔ اور نکاح فسخ ہو گیا۔ لیکن اس صورت میں اگر اس پر دوسرے کا مال برباد کرنے یا دوسرا تجارتی قرضہ ہو تو عورت کے پاس مطالبہ کیا جائے گا۔ م۔ نمبر ۳۔ اگر مولیٰ نے اپنی باندی کا اپنے غلام سے نکاح کر دیا تو مہر واجب نہیں ہو گا۔ ت۔ یہی قول اصح ہے۔ الولوالجیہ۔ د

ومن زوج امته فليس عليه ان يبوئها بيت الزوج ولكنها تخدم المولى ويقال للزوج متى ظفرت بهاوطئتها لان حق المولى في الاستخدام باق والتبوية ابطال له فان بوأها معه بيتا فلها النفقة والسكنى والافلا لان النفقة تقابل الاحتباس ولوبوأها بيتا ثم بداله ان يستخدمها له ذلك لان الحق باق لبقاء الملك فلايسقط بالتبوية كمالا يسقط بالنكاح قال رضي الله عنه ذكر تزويج المولى عبده وامته ولم يذكر رضا هما وهذا يرجع الى مذهبنا ان للولى اجبار هما على النكاح وعند الشافعي لااجبار في العبدوهورواية عن ابيحنيفة لان النكاح من خصائص الأدمية والعبد داخل تحت ملك المولى من حيث انه مال فلايملك انكاحه بخلاف الامة لانه مالك منافع بضعهافيملك تمليكها ولنا ان الانكاح اصلاح ملكه لان فيه تحصينه عن الزناء الذى هوسبب الهلاك والنقصان فيملكه اعتبارا بالامة بخلاف المكاتب والمكاتبة لانهما التحقا بالاحرار تصرفافيشترط رضا هماo

ترجمہ: جس مولیٰ نے اپنی باندی کا کسی سے نکاح کردیا ہو تو اس پر یہ لازم نہیں آتا ہے کہ اس باندی کو اس کے شوہر کے گھر میں رہنے کا موقع بھی دے۔ وہ باندی تو حسب دستور اپنے مولیٰ کی خدمت کرتی رہے گی۔ البتہ اس کے شوہر کو یہ کہدیا جائے گا (اجازت دی جائیگی) کہ تم کو جب جس طرح موقع ملے اس سے وطی کرلیا کرو۔ کیونکہ اس باندی سے خدمت لینے کے بارے میں مولیٰ کا اختیار اب بھی باقی ہے۔ اور شوہر کے ساتھ میں رات گذارنے کا حق لازم کردینے سے مولیٰ کے حق کو باطل کرنا لازم آتا ہے۔ اب اگر مولیٰ نے اس باندی کو اس کے شوہر کے ساتھ رہنے کی اجازت دے دی تو اس کا نان و نفقہ شوہر پر لازم آئے گا۔ ورنہ نہیں۔ کیونکہ نفقہ تو روک کر رکھنے کے مقابلہ میں آتا ہے۔ اور اگر ایک مرتبہ اسے اس شوہر کے ساتھ رہنے کی اجازت دے دی پھر اس کو اپنی خدمت میں رکھنے کی خواہش ہو گئی تو اس کو اس بات کا حق ہوگا۔ کیونکہ مولیٰ کی ملکیت اس پر باقی رہنے کی وجہ سے خدمت لینے کا حق اب تک باقی ہے۔ جو اسے علیحدہ گھر میں رہنے کی اجازت دینے سے ختم نہیں ہوگا۔ جیسا کہ اس باندی کا نکاح کردینے سے ختم نہیں ہوتا ہے۔ مصنفؒ نے کہا ہے کہ امام محمدؒ نے مولیٰ کا اپنے غلام اور باندی کے نکاح کرنے کو ذکر کیا ہے لیکن اس میں یہ نہیں بتایا ہے کہ ان دونوں کی رضامندی بھی ہونی چاہئے۔ اس لئے یہ حکم ہمارے مذہب کی طرف لوٹتا ہے کہ ولی کو یہ حق ہوتا ہے کہ ان دونوں کے نکاح پر جبر کرسکتا ہے۔ لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک غلام کے نکاح کے بارے میں جبر کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ ابو حنیفہؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے۔ کیونکہ نکاح تو آدمیت کی خصوصیتوں میں سے ہے۔ اور غلام کو صرف اس حیثیت سے کہ وہ مال ہے اپنے مولیٰ کی ملکیت کے تحت میں داخل ہے۔ اس لئے مولیٰ اس کے نکاح کا مالک نہیں ہوگا۔ بخلاف باندی کے کیونکہ مولیٰ تو اس کے بضع کی منفعتوں کا مالک ہے اس لئے دوسرے کو مالک بنادینے کا بھی اختیار رکھے گا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نکاح کردینے اپنی ملکیت یعنی غلام کی اصلاح کرنا مقصود ہے کیونکہ اس نکاح کردینے کے ذریعہ اپنے غلام کو زناکاری سے محفوظ کرلینا ہے جو کہ زانی کی ہلاکت و نقصان کا سبب ہے۔ اس لئے مولیٰ اپنے غلام کے نکاح کرنے کا مالک ہوگا اس کی باندی پر قیاس کرتے ہوئے۔ بخلاف مکاتب اور مکاتبہ کے کیونکہ یہ دونوں تصرف کے اعتبار سے آزاد آدمیوں سے مل گئے ہیں اس نکاح کرانے میں خود ان کی رضامندی بھی شرط ہوگی۔

توضیح: اپنی باندی کو دوسرے کے نکاح میں دینے کے بعد مولیٰ پر یہ لازم نہیں آتا ہے کہ ان میاں بیوی کو ایک ساتھ رہنے کے لئے جگہ یا موقع بھی دے۔ اور اگر ایک مرتبہ اجازت دے دی تو جب چاہے اسے منسوخ بھی کرسکتا ہے۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

ومن زوج امته فليس عليه ان يبوئها بيت الزوج ولكنها تخدم المولى......الخ

اور جس مولیٰ نے اپنی باندی کا نکاح کیا۔ ف۔ یا ام ولد کا نکاح خواہ غلام سے کیا ہو یا آزاد سے فلیس الخ تو مولیٰ پر یہ واجب

نہیں ہے کہ اس باندی کو اس کے شوہر کے گھر میں رکھے۔ف۔ اور اپنی خدمت لینے کا حق چھوڑ دے۔م۔ اگرچہ شوہر نے اس کے نکاح کے وقت یہ شرط کر لی ہو۔ف۔ ولکنھا الخ لیکن وہ باندی اپنے مولیٰ کی پہلے کی طرح خدمت کرتی رہے گی۔ف۔ اور نکاح کی وجہ سے باندی کو اس کے شوہر کے حوالہ کرنے کی صورت یہ ہو گی کہ یقال للزوج الخ شوہر سے کہا جائے گا کہ تم کو جب بھی موقع ملے اس سے ہمبستر ہو جایا کرو۔ف۔ ایسے وقت میں کہ باندی اپنے مولیٰ کی خدمت سے فارغ بیٹھی ہو۔ت۔

لان حق المولی فی الاستخدام باق والتبوية ابطال له فان بوأها معه بيتا فلها النفقة......الخ

کیونکہ اس سے مولیٰ کی خدمت لینے کا حق اب تک باقی ہے۔ف۔ جو نکاح کی اجازت دینے کی وجہ سے ختم نہیں ہوا ہے۔ والتبوية الخ اور شوہر کے گھر میں رہنے دینے سے مولیٰ کی خدمت لینے کا حق باطل کرنا ہوتا ہے۔ حالانکہ یہ جائز نہیں ہے۔ اسی لئے مولیٰ پر یہ واجب نہیں ہوگا۔ لیکن شوہر کے ذمہ اس باندی بیوی کے نفقہ و سکنی کا حق لازم ہوگا۔ت۔ فان بوأها الخ پھر اگر مولیٰ نے اپنے اختیار سے اس باندی کو اس کے شوہر کے ساتھ ایک مکان میں رہنے دیا۔ف۔ یعنی رات کو تنہا مکان میں رہنے کی اجازت دی۔ اگرچہ دن کے وقت اس سے خدمت لیتا رہے۔ یا مولیٰ کے لئے نفقہ و سکنی ہوگا۔ف۔ اور یہ اس کے شوہر پر واجب ہوتا ہے۔ اسی بناء پر اگر شوہر غلام ہو تو بیوی کی طرف سے نفقہ وغیرہ کے مطالبہ میں اسے فروخت بھی کیا جا سکتا ہے۔ الحاصل اگر باندی کو رات کے وقت شوہر کے ساتھ تنہائی میں رہنے کی اجازت دیدے تو شوہر پر اس باندی کے لئے نفقہ و سکنی لازم آ جائے گا۔ والا فلا ورنہ نہیں واجب ہوگا۔ لان النفقة الخ کیونکہ وجوب نفقہ بیوی کو اپنے پاس روک رکھنے کے عوض ہوتا ہے۔ف۔ اقتباس کے معنی روک رکھنا۔ بند کرنا۔ پس اگر مولیٰ نے باندی کو اپنی ہی خدمت کے لئے روک رکھا تو نفقہ وغیرہ شوہر پر لازم نہ ہوگا۔ اور اگر شوہر کے پاس رکھ کر اپنی خدمت سے روکا تو شوہر پر ہی نفقہ وغیرہ لازم ہوگا اور اس کے اوپر نہ ہوگا۔ ولو بوأ الخ اور اگر مولیٰ نے باندی کو (شوہر کے ساتھ) کسی مکان میں رات گذارنے کے لئے جگہ دی۔ف۔ اور اس باندی سے خدمت لینے کا حق ساقط کر دیا۔ ثم بدالہ الخ پھر اس کے دل میں آیا کہ اپنی باندی سے خدمت لیا کرے تو اس کو اس کا حق ہوگا۔ف۔ کہ دونوں کو ایک ساتھ رات گذارنے کی دی ہوئی اجازت منسوخ کر دے ایسی صورت میں شوہر سے نفقہ وغیرہ کی ذمہ داری بھی ختم ہو جائے گی۔ لان الحق الخ کیونکہ مولیٰ کا حق اب بھی باقی ہے اس لئے کہ اس پر مولیٰ کی ملکیت باقی ہے۔ جو صرف ایک ساتھ رات گذارنے کی اجازت دینے سے ساقط نہیں ہو سکتی ہے۔ جیسے کہ باندی کا کسی دوسرے شخص سے نکاح کر دینے سے ساقط نہیں ہوتا ہے۔ف۔ واضح ہو کہ شوہر کی اجازت کے بغیر بھی اگر مولیٰ چاہے تو وہ اپنی شادی شدہ باندی کو اپنے ساتھ سفر میں لے جا سکتا ہے۔ الظہیریہ۔ قال رحمة الله الخ مصنفؒ نے کہا ہے کہ ذکر تزویج الخ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں مولیٰ کا اپنے غلام و باندی کے نکاح کرنے کو تو بیان کیا ہے مگر ان دونوں کی رضامندی کا ذکر نہیں کیا ہے۔ف۔ اور یہ بالکل نہیں لکھا کہ غلام یا باندی کو اس کی رضامندی سے بیاہا بلکہ مطلقاً بیان کر دیا ہے۔ وھذا یرجع الخ اور ایسا مطلق ہونا تو ہمارے مذہب کی طرف راجع ہے کہ مولیٰ کو اختیار ہے کہ اپنے غلام و باندی کو نکاح پر مجبور کر دے۔ف۔ اگرچہ وہ نکاح کرنے پر راضی نہ ہوں۔ اور اگرچہ وہ بالغ بھی ہوں۔ وعندالشافعیؒ الخ اور شافعیؒ کے نزدیک غلام کے حق میں جبر کرنے کا اختیار نہیں ہے وھو روایة الخ اور ابو حنیفہؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے۔ف۔ اگرچہ یہ روایت بہت ہی شاذہ ہے۔ جسے امام طحاویؒ نے روایت کیا ہے۔ع۔ لان النکاح الخ کیونکہ نکاح تو انسان کے خواص میں سے ہے۔ف۔ اور کسی شخص کی بھی انسانیت اور آدمیت مملوک نہیں ہو سکتی ہے۔ والعبد الخ اور غلام تو مولیٰ کی ملکیت میں اس بناء پر ہے کہ وہ مال ہے۔ف۔ اور آدمی ہونے کی حیثیت سے ماتحت نہیں ہے۔ فلا یملک الخ لہٰذا مولیٰ اپنے غلام کے نکاح کا مالک نہیں ہو سکتا ہے۔ف۔ یعنی مولیٰ اپنے غلام میں موجود آدمیت کے خاصہ کا جبراً مالک نہیں ہوا ہے۔ کیونکہ نکاح کر دینے میں اس کا ذاتی کچھ بھی فائدہ نہیں بلکہ نقصان ہی ہے۔ بخلاف الامة برخلاف باندی کے۔ف۔ کہ بالاتفاق اس کا نکاح جبراً کر سکتا ہے۔ شرح الطحاوی۔ لانه مالك الخ کیونکہ مولیٰ اپنی باندی کی شرمگاہ کے منافع کا مالک ہے۔ اس

لئے وہ ان منافع کو غیر کی ملکیت میں دینے کا بھی مالک ہوا۔ف۔اور چونکہ شرم گاہ کے منافع کا دوسرے کو مالک بنانے کے لئے شریعت نے نکاح کر دینا فرض کر دیا ہے اس لئے باندی کے نکاح کا اختیار اس کے مولیٰ کو حاصل ہو گیا ہے۔خلاصہ یہ ہوا کہ باندی پر نکاح کا جبری اختیار مولیٰ کو اس سے مالی منافع حاصل کرنے کے لئے ہوا ہے اور آدمیت کے تقاضہ کی وجہ سے یہ اختیار نہیں دیا گیا ہے۔جبکہ غلام کا نکاح کر دینے سے کسی مالی فائدہ کے حاصل ہونے کی امید نہیں ہوتی ہے اس لئے اس کے نکاح پر مولیٰ کو جبر کی اختیار بھی نہیں ہے۔لیکن اس دلیل میں یہ اعتراض ہوتا ہے کہ مالی فائدہ تو صرف مہر کی آمدنی سے ہی نہیں ہوتا ہے اس لئے ہر وہ صورت جس سے مال کی آمدنی ہو سکے وہ بھی جائز ہے۔اس لئے ظاہر الروایت میں ہمارے نزدیک غلام پر بھی جبر کرنے کا اختیار ہو گا۔ولنا ان الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نکاح کر دینے سے اپنی ملکیت یعنی غلام کی اصلاح ہوتی ہے۔اور وہی مقصود بھی ہے۔لان فیہ الخ کیونکہ غلام کا نکاح کر دینے سے اس کو زناکاری کی برائیوں سے محفوظ کرنا ہوتا ہے۔جبکہ نکاح نہ کرنے سے زناکاری میں مبتلا ہو کر بربادی اور نقصان کا خطرہ رہتا ہے۔ف۔اگرچہ غلام کو رجم کر کے ختم نہیں کیا جاتا ہے پھر بھی اسے کوڑے تو لگائے جاتے ہیں۔جن سے بھی اسے نقصان کا بہر حال خطرہ لگا رہتا ہے۔فیملکہ الخ لہٰذا مولیٰ اپنے غلام کے بھی نکاح کرنے کا مالک ہوا باندی پر قیاس کرتے ہوئے۔ف۔یعنی جس طرح باندی میں اس کے مولیٰ کو اس کے مالی تصرف کی راہ سے اختیار ہو گا۔

بخلاف المكاتب والمكاتبة لانهما التحقا بالاحرار تصرفافيشترط رضا هما.....الخ

برخلاف اس غلام اور اس باندی کے جس سے تحریری طور پر معاہدہ ہو چکا ہے کہ متعین مقدار رقم کی ادائیگی کے بعد وہ آزاد ہو جائے گا۔ف۔یعنی ایک معین مقدار مال کما کر قسطوں میں ادا کر دے تو وہ آزاد ہو جائے گا۔اس لئے ان دونوں پر بالاجماع جبری طور سے نکاح کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ع۔لانهما التحقا الخ کیونکہ وہ دونوں مکاتب اور مکاتبہ تصرفات کے کرنے میں آزادوں کے حکم میں آ گئے ہیں۔فیشترط الخ اس لئے ان دونوں کی بھی رضامندی لینا شرط ہے۔ف۔جیسا کہ ذاتی ملکیت کے اعتبار سے دونوں کو مولیٰ کی اجازت لینا شرط ہے۔

قال ومن زوج امته ثم قتلها قبل ان يدخل بهازوجها فلامهرلها عند ابى حنيفة رحمه الله وقالا عليه المهرلمولها اعتبارا بموتها حتف انفها وهذالان المقتول ميت باجله فصار كمااذاقتلها اجنبى وله انه منع المبدل قبل التسليم فيجازى بمنع البدل كما اذا ارتدت الحرة والقتل فى احكام الدنيا جعل اتلافا حتى وجب القصاص والدية فكذا فى حق المهروان قتلت حرة نفسها قبل ان يدخل بهازوجها فلها المهر خلافا لزفر رحمه الله هويعتبره بالردة وبقتل المولى امته والجامع مابيناه ولنا ان جناية المرء على نفسه غير معتبرة فى حق احكام الدنيا فشابه موتها حتف انفها بخلاف قتل المولى امته لانه يعتبر فى احكام الدنيا حتى تجب الكفارة عليه٥

ترجمہ :اور جس نے اپنی باندی کا کسی سے نکاح کر کے خود ہی اسے بعد میں قتل بھی کر دیا اس سے پہلے کہ اس کا شوہر اس کے ساتھ ہمبستری کرے۔تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تو اس باندی کے لئے کچھ بھی مہر نہیں دیا جائے گا۔لیکن صاحبینؒ نے کہا ہے کہ اس کے شوہر پر اس باندی بیوی کا مہر لازم ہو گا اس باندی کے اپنی موت سے مر جانے کی صورت پر قیاس کرتے ہوئے۔اس وجہ سے کہ قتل کیا جانے والا شخص بھی اپنے وقت پر ہی مرتا ہے۔تو یہ ایسی صورت ہو گئی کہ اسے کسی اجنبی نے قتل کر دیا ہو۔اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مولیٰ نے مبدل یعنی شرم گاہ کو اس کے شوہر کے حوالہ کرنے سے پہلے منع کر دیا تو اسے بھی اس باندی کے مہر کو روک کے جانے سے بدلہ دیا جائے گا۔جیسے کہ آزاد عورت مرتدہ ہو گئی ہو۔اور دنیاوی احکام میں قتل کرنے کو تلف کرنا مان لیا گیا ہے اسی وجہ سے تو قتل کے بعد قصاص اور دیت لازم ہوتی ہے۔تو اسی طرح مہر کے حق میں بھی ہو گا۔اور اگر آزاد عورت خود کو شوہر کے ساتھ ہمبستری سے پہلے ہی قتل کر ڈالا۔تو بھی اسے مہر ملے گا۔اس میں امام زفرؒ کا اختلاف ہے۔وہ اس کو مرتد ہو جانے اور مولیٰ کا اپنی باندی قتل کرنے پر قیاس کرتے ہیں ان مسائل میں مشترک بات وہ ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔اور

ہماری دلیل یہ ہے کہ آدمی کا اپنی جان پر جرم کرنا دنیاوی احکام میں معتبر نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے عورت کا خودکشی کرنا خود اپنی موت مرنے کے حکم میں ہوگا۔ بخلاف مولیٰ کا اپنی باندی مار ڈالنے کے کہ وہ تو دنیاوی احکام میں معتبر ہے یہاں تک کہ مولیٰ پر اس کا قتل کا کفارہ لازم ہوگا۔

توضیح: اگر کسی نے اپنی باندی کا نکاح کر دینے کے بعد خود ہی اسے قتل کر دیا ہو تو اس کا مہر لازم ہوگا یا نہیں۔ اس کی مختلف صورتیں۔ آئمہ کا اختلاف۔ دلائل

قال ومن زوج امته ثم قتلها قبل ان يدخل بهازوجها فلامهر لها عند ابی حنيفة رحمه الله...... الخ

فرمایا کہ جس نے اپنی باندی کا کسی سے نکاح کر دیا پھر خود ہی اسے قتل بھی کر دیا۔ ف۔ اگر چہ یہ قتل غلطی اور چوک سے ہوا ہو۔ ف۔ قبل ان الخ یہ قتل جو کہ مولیٰ کے ہاتھوں ہوا اس سے پہلے ہوا کہ باندی کا شوہر اس سے ہمبستری کر لیتا۔ ف۔ یا خلوت صحیحہ کرتا جس سے مہر لازم ہو جاتا ہے۔ اور وہ مولیٰ ایک مکلف آدمی ہو، بچہ نہ ہو۔ د۔ فلامهر الخ تو امام حنیفہؒ کے نزدیک اس باندی کے لئے کچھ بھی مہر نہ ہوگا۔ ف۔ جو کہ مولیٰ حق ہوتا ہے۔ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا قول بھی یہی ہے۔

وقالا عليه المهر لمولها اعتبارا بموتها حتف انفها وهذالان المقتول ميت باجله ...... الخ

اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ شوہر پر اس باندی کے مولیٰ کے لئے مہر واجب ہوگا۔ اس باندی کے خود اپنی موت مر جانے پر قیاس کرتے ہوئے۔ ف۔ یعنی جس طرح وہ اپنی موت مر جاتی تو اس پر مہر موکد ہو کر لازم ہوتا۔ اس طرح مولیٰ کے ہاتھوں سے مقتول ہو جانے میں بھی وہ اپنی موت مرتا ہے۔ ف۔ تمام اہل السنۃ والجماعۃ کا یہی مذہب اور صحیح اعتقاد ہے۔ برخلاف معتزلہ وغیرہ اور دوسرے گمراہوں کے جو یہ سمجھتے ہوں کہ یہ اس کی اپنی موت نہ تھی بلکہ قاتل نے اس کی بقیہ عمر کاٹ کر مختصر کر دی ہے۔ حالانکہ یہ خیال بالکل باطل ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے تو اس کی اتنی ہی زندگی مقرر فرمائی تھی۔ اسی لئے مہر کو لازمی کر دینے میں قتل ہو کر اپنے وقت پر مرنا ہے۔ اسی طرح بغیر کسی ظاہری سبب یا مرض کے مرنا ہے کہ حکم میں یہ سب برابر ہیں۔

فصار كما اذا قتلها اجنبی وله انه منع المبدل قبل التسليم فيجازى بمنع البدل...... الخ

اس طرح مولیٰ کا قتل کر دینا ایسا ہوگا جیسا کہ باندی کو کسی اجنبی نے قتل کر دیا ہو۔ ف۔ پس جبکہ اجنبی کے قتل کر دینے سے بالاتفاق پورا مہر واجب ہوتا ہے اسی طرح مولیٰ کے قتل کر دینے کی صورت میں بھی پورا مہر واجب ہوگا۔ وله انه الخ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مولیٰ نے اپنے قبضہ کی بدلہ کی چیز یعنی باندی کی شرم گاہ خریدار کے حوالہ کر دینے سے انکار کر دیا ہے کہ اب اس کے حوالہ کرنے کی کوئی صورت ہی نہیں رہی۔ اسی لئے اس کا بدل یعنی مہر کو روک کر اس کا بدلہ لے گا۔

كما اذا ارتدت الحرة والقتل فی احكام الدنيا جعل اتلافا حتى وجب القصاص والدية...... الخ

جیسے کہ آزاد عورت اگر مرتد ہو گئی ہو ف کہ وہ اس صورت میں اب کسی مسلمان کی بیوی رہنے کے لائق نہیں رہی اگر چہ وہ نصرانیہ ہو گئی ہو۔ لہٰذا اس کا مہر ساقط ہو جائے گا۔ اور جس طرح کفر اور شرک باطنی حقیقی موت ہے ایسے ہی قتل بھی ظاہری موت ہے۔ اور اس میں کچھ شک نہیں ہے کہ مقتول اپنی ہی موت مرا ہے لیکن یہ گفتگو دنیا کے احکام مرتد ہونے میں۔ جبکہ احکام میں فرق ہے۔ والقتل فی الخ یہ کہ دنیاوی احکام میں قتل کرنا اس طرح جرم ٹھہرایا گیا ہے کہ اس نے دوسرے سے جس چیز کے دینے پر معاملہ طے کیا تھا یعنی باندی کی شرم گاہ اسے اس نے اب حوالہ کرنے سے پہلے ہی تلف کر دیا ہے اس لئے مہر ساقط ہو جائے گا۔

☆☆☆

چند ضروری مسائل

نمبر ا۔ اگر اجنبی نے قتل کیا ہو تو بالاتفاق اس مقتولہ کا مہر ساقط نہ ہوگا۔ کیونکہ یہ مولیٰ اس وقت بے قصور ہے۔ جیسے دخول کے بعد مولیٰ کا قتل کر دینا۔ نمبر ۲۔ اگر مولیٰ نے باندی کو ایسی جگہ پہونچادیا کہ اس کے شوہر کو اس پر اختیار نہیں رہا یا بادشاہ کے ہاتھ میں اسے فروخت کر دیا کہ اس سے واپسی عموماً ممکن نہیں ہوتی ہے۔ یا باندی خود ہی غائب ہو گئی۔ یا مولیٰ نے دخول کے بعد اسے آزاد کر دیا ہو پھر باندی نے پہلے شوہر کے پاس رہ جانے سے انکار کر دیا یعنی خود کو اختیار کر لیا اسی بناء پر اس کا نکاح فسخ ہو گیا تو بالاتفاق اس میں مہر کا مطالبہ ساقط ہو جائے گا۔ مع۔

وان قتلت حرة نفسها قبل ان یدخل بھا زوجھا فلھا المھر خلافا لزفر رحمه الله.....الخ

اور اگر آزاد عورت نے خود کو قتل کر ڈالا شوہر کے ساتھ ہمبستری ہونے سے پہلے ہی۔ ف۔ یا اس کے وارث نے اسے قتل کر دیا۔ اور بقول صحیح یہی حکم باندی میں بھی ہے۔ ق۔ **فلھا المھر**۔ تو اس آزاد عورت کو مہر دیا جائے گا۔ ف۔ یعنی اس کے مال پر میراث میں اسے بھی داخل کیا جائے گا۔ **خلافا لزفرؒ الخ** بخلاف امام زفرؒ کے کہ اس میں مہر واجب نہیں رہے گا۔ زفرؒ نے اسے مرتد ہو جانے پر اور مولیٰ کا اپنی باندی کو قتل کرنے پر قیاس کرتے ہیں۔ دونوں میں حکم مشترک ہم پہلے ہی بیان کر چکے ہیں۔ ف۔ یعنی مقیس اور مقیس علیہ مشترک بات جو قیاس کرنے کی وجہ ہے کہ آزاد عورت کا مرتد ہو جانا اور مولیٰ کا اپنی باندی کو قتل کرنا اس لئے مہر کو ساقط کرتا ہے کہ مبدل کو حوالہ نہیں کیا ہے۔ اور یہی بات آزاد عورت کے خود کو قتل کر دینے میں بھی پائی جاتی ہے۔ لیکن باندی کے بارے میں کوئی روایت نہیں ہے۔ مشائخ نے اس میں اختلاف کیا ہے۔ قاضی خان نے کہا ہے کہ صحیح قول یہ ہے کہ اس کا حکم آزاد عورت کا ہے۔ م۔

ولنا ان جنایة المرء علی نفسه غیر معتبرة فی حق احکام الدنیا فشابه موتھا حتف انفھا.....الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آدمی کا اپنی جان پر جرم کرنا دنیاوی احکام میں معتبر نہیں ہے۔ ف۔ اگرچہ وہ آخرت میں جہنم میں جائے گا۔ **فشابه موتھا الخ** اس لئے عورت کا خودکشی کرنا اپنی موت مرنے کے درجے میں ہے۔ ف۔ اس لئے مہر موکد اور واجب ہوگا۔ **بخلاف قتل الخ** برخلاف مولیٰ کا اپنی باندی کو مار ڈالنے کے کہ وہ تو دنیاوی احکام میں معتبر ہوتا ہے۔ اسی لئے اس پر قتل کا کفارہ لازم ہوگا۔ ف۔ اگرچہ اس سے قصاص لازم نہ ہوتا ہو۔ م۔ یہاں تک کہ اگر وہ بغیر اولاد مر گئی تو شوہر کو بھی اس میں سے نصف ملے گا۔ ورنہ چہارم

واذاتزوج امه فالاذن فی العزل الی المولی عند ابی حنیفة رحمه الله وعن ابی یوسف و محمد رحمھما الله ان الاذن الیھا لان الوطی حقھا حتی ثبت لھا ولایة المطالبة وفی العزل تنقیص حقھا فیشترط رضاھا کمافی الحرة بخلاف الامة المملوکة لانه لامطالبة لھا فلایعتبر رضا ھا وجه ظاھر الروایة ان العزل یخل بمقصود الولدوھوحق المولی فیعتبر رضاھا وبھذافارق الحرة ٥

ترجمہ: اور جب کسی باندی نے نکاح کیا تو اس سے عزل کرنے کی اجازت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کے مولیٰ کے اختیار میں ہے اور صاحبینؒ سے مروی ہے کہ عزل کی اجازت اسی باندی کے اختیار میں ہے۔ کیونکہ وطی تو اسی باندی کا حق ہے۔ یہاں تک کہ اس کو مطالبہ کرنے کا بھی حق ہے۔ اور عزل کرنے سے اس کے حق میں کمی لازم ہوگی۔ اس لئے اس کی رضامندی کی شرط جیسا کہ آزاد منکوحہ عورت میں ہے۔ بخلاف اپنی مملوکہ باندی کے کیونکہ اسے وطی کرنے کے مطالبہ کا حق نہیں ہوتا ہے اس لئے اس کی رضامندی کا بھی اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ عزل کرنا بچہ کے حصول کے مقصد میں خلل ڈالتا ہے۔ جو کہ مولیٰ کا حق ہوتا ہے۔ اس لئے اسی مولیٰ کی رضامندی کا اعتبار کیا جائے گا۔ اسی دلیل سے منکوحہ باندی کا منکوحہ حرہ سے

فرق ظاہر ہو گیا۔

توضیح: عزل کی بحث یعنی جماع کے وقت نطفہ قرار نہ پانے کے لئے منی کو باہر نکال دینا۔ اس سے متعلق دوسرے مسائل۔ دلائل

واذاتزوج امه فالاذن في العزل الى المولى عند ابي حنيفةؒ رحمه الله ......الخ

جامع صغیر میں کہا ہے کہ جب کسی باندی سے کسی نے نکاح کیا تو اس سے عزل کرنے کی اجازت اس کے مولی کے اختیار میں ہے۔ف۔ کیونکہ عزل تو اسی کو کہا جاتا ہے کہ جماع کرتے وقت اندر ہی انزال منی نہ کرے تاکہ حمل قرار نہ پائے حالانکہ حمل سے جو بچہ پیدا ہوتا ہے وہ مولی کا غلام ہو جاتا ہے۔ اور ماں باپ کا اس میں کوئی اختیار نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے عندابی حنیفةؒ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس عزل کے لئے اس کے مولی سے اجازت لینی ہوگی۔ وعن ابی یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسف و محمد رحمۃ اللہ سے نوادر کی روایت آتی ہے کہ اس عزل کی اجازت اسی باندی کے اختیار میں ہے۔ف۔ جیسے کہ کسی آزاد عورت میں ہے۔ **لان الوطي الخ** کیونکہ وطی تو باندی کا حق ہے (مولی کا نہیں ہے) اسی لئے وہ اپنے شوہر سے اس کا مطالبہ بھی کر سکتی ہے۔ف۔ یعنی اگر شوہر ایسا نہ کرنا چاہے تو وہ خود مطالبہ کر سکتی ہے۔

وفي العزل تنقيص حقها فيشترط رضاها كمافي الحرة بخلاف الامة المملوكة.....الخ

اور عزل کرنے سے باندی کے حق میں کمی کرنا ہوگا۔ف۔ جبکہ یہ جائز نہیں ہوگا۔ف۔ **فيشترط** الخ اس لئے منکوحہ باندی کی بھی رضامندی شرط ہوگی جیسے کہ آزاد منکوحہ میں ہے۔ **بخلاف الامة** الخ بخلاف اپنی منکوحہ باندی کے۔ف۔ کہ مولی اس سے وطی کرنے میں خود مختار ہے۔ **لانه لا مطالبته** الخ کیونکہ مملوکہ باندی کے لئے وطی کے مطالبہ کا حق نہیں ہے اس لئے اس کی رضامندی بھی شرط نہ ہوگی۔ف۔ چنانچہ مولی اس باندی کی ناخوشی کے باوجود عزل کر سکتا ہے۔ اگر عزل کیا پھر حمل بھی ظاہر ہوا تو دیکھا جائے کہ اگر پیشاب کرنے کے بعد دوبارہ وطی کی ہو تو اس کے لئے یہ کہنا حلال ہے کہ یہ میرا بچہ نہیں ہے۔ اور اگر پیشاب کرنے سے پہلے دوبارہ وطی کی ہو تو کہنا حلال نہیں ہے۔ چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے۔ اس لئے مسئلہ کو اس طرح محمول کیا جائے گا کہ منی کا قطرہ جو سوراخ میں رہ گیا تھا دوسری مرتبہ وطی کرنے میں وہ رحم میں منتقل ہو گیا ہے۔ ھ۔ ع۔ ظاہر الروایۃ میں عزل کی اجازت بالاتفاق مولی کے قبضہ میں بتائی گئی ہے۔

وجه ظاهر الرواية ان العزل يخل بمقصود الولدوهوحق المولى فيعتبررضاها وبهذافارق .....الخ

اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ عزل کرنا اصل مقصود یعنی بچہ پیدا کرنے میں خلل ڈالتا ہے۔ جب کہ اس بچہ پر مولی کا حق ہوتا ہے۔ اس لئے مولی کی رضامندی ضروری ہوگی۔ باندی کا مطالبہ صرف وطی کرنے کا ہوتا ہے۔ نطفہ اندر ڈالنے کا نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ نطفہ سے مولی کے حق کا تعلق ہوتا ہے۔ وبهذا الخ اسی دلیل سے منکوحہ باندی اور منکوحہ حرہ کے درمیان فرق ظاہر ہو گیا۔ف۔ اس طرح سے کہ منکوحہ حرہ کی اولاد میں ولی وغیرہ کا حق نہیں ہوتا ہے۔

چند ضروری مسائل

نمبر ۱۔ جب عزل کا اختیار مولی کو ہوا تو اگر کسی آزاد مرد نے اس کی باندی سے نکاح کی خواہش کی مگر مولی نے عزل کی اجازت نہیں دی۔ پس اگر اس آزاد نے نکاح کرتے وقت اس مولی سے اپنی اولاد کے آزاد ہو جانے کی شرط کر لی تو یہ شرط صحیح ہوگی۔ چنانچہ اس سے باندی کو جتنی اولاد ہوگی وہ سب آزاد ہوگی۔ف۔

نمبر ۲۔ موجودہ زمانہ میں بدکار اولاد ہونے کے خوف سے آزاد عورت سے بھی اس کی رضامندی کے بغیر عزل کرنا مرد کے لئے جائز ہے۔ق۔ ھ۔ د۔ ع۔

نمبر ۳۔ اگر فساد زمانہ کے خوف سے حمل کے چار ماہ ہونے سے پہلے کسی علاج سے اس حمل کو گرادیا تو شوہر کی رضامندی کے بغیر بھی ایسا کرنا جائز ہوگا۔ ھ۔ ع۔ د

نمبر ۴۔ عامہ علماء نے عزل کرنے کو جائز کہا ہے البتہ بعض صحابہ وغیرہم رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے اسے مکروہ کہا ہے۔ اس دلیل سے کہ حدیث میں ہے ذلك الواد الخفي یعنی یہ چھپ کر زندہ در گور کرنا ہے۔ اس کی روایت مسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے کی ہے۔ اور اسی کے موافق حضرت ابن مسعود و ابو امامہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے اور منع کرنا و مارنا حضرت عمر و عثمان و علی رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے ثابت ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ شاید منع بے موقع عزل کرنے پر ہوگا۔ آزاد عورت کی طرح۔ یا وہ وقت نسل و جماعت کے بڑھانے کا متقاضی تھا۔ کیونکہ انہیں صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے اس کا جائز ہونا بھی ثابت ہے۔ اسی لئے ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ یہی صحیح ہے۔ چنانچہ صحیحین میں حضرت جابرؓ سے اور سنن میں ابو سعید خدریؓ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا علم کے باوجود منع نہ کرنا متعدد صحیح سندوں سے موجود ہے۔ اور ان کے علاوہ حضرات علی و سعد بن ابی وقاص و زید بن ثابت ابو ایوب و ابن عباس و حسن بن علی و خباب بن الارت و عبداللہ بن مسعود و ابو ہریرہ وغیرہم رضی اللہ عنہم سے صحیح روایتیں موجود ہیں۔ اور زندہ در گور کرنا اس وقت صادق آئے گا جبکہ نطفہ منی پر ساتوں اطوار یعنی سلالہ پھر نطفہ پھر علقہ پھر مضغہ پھر عظام پھر لحم پھر خلق دیگر ہو جائے۔ جیسا کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے بیان فرمایا ہے۔ اور حضرت عمرؓ نے دعا دی یہ کہتے ہوئے کہ اللہ تعالیٰ تم کو دیر تک سلامت رکھے۔ یہاں پر ابن الہمامؒ کا فتح القدیر کا کلام مکمل ہو گیا۔ م۔

وان تزوجت باذن مولا هاثم اعتقت فلها الخيار حرا كان زوجها اوعبدالقوله عليه السلام لبريرة حين اعتقت ملكت بضعك فاختاري فالتعليل بملك البضع صدر مطلقا فينتظم الفصلين○

ترجمہ: اگر باندی نے اپنے مولیٰ کی اجازت سے نکاح کیا پھر وہ آزاد کر دی گئی تو اسے اختیار ہوگا (کہ اپنے شوہر کے ساتھ رہے یا علیحدگی اختیار کر لے) اس کا شوہر خواہ آزاد ہو یا غلام ہو۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے جو حضرت بریرہؓ سے کیا تھا کہ تم اپنی شرم گاہ کی اب خود مالک ہو گئی ہو اس لئے تم جسے چاہو اختیار کرو۔ اس میں جو وجہ بتائی گئی ہے چونکہ وہ مطلق ہے اس لئے یہ حکم دونوں صورتوں کو شامل ہوگا۔

توضیح: اگر باندی نے اپنے مولیٰ کی اجازت سے نکاح کیا پھر وہ آزاد کر دی گئی تو اسے اختیار ہوگا۔ حضرت بریرہؓ کے شوہر آزاد تھے یا غلام۔ اس سلسلہ کی روایتوں میں توفیق

وان تزوجت باذن مولا هاثم اعتقت فلها الخيار حرا كان زوجها اوعبدا......الخ

اگر باندی نے اپنے مولیٰ کی اجازت سے اپنا نکاح کر لیا۔ ف۔ یا مولیٰ نے نکاح کر دیا ثم اعتقت الخ پھر وہ آزاد کر دی گئی تو باندی کو اختیار ہوگا۔ ف۔ کہ اگر چاہے تو اس نکاح کو باقی رکھے۔ اس صورت میں اب اس کے شوہر کو بجائے دو طلاقوں کے تین طلاقوں کا حق ہو جائے گا۔ یا اگر چاہے تو اس نکاح کو ختم اور فسخ کر دے۔ اور اگر آزادی کے چند دنوں کے بعد ہی وہ کہنے لگی کہ مجھے بروقت اپنے اختیار پانے کا علم نہیں تھا وہ تو مجھے ابھی معلوم ہوا ہے اس لئے میں نے اپنا پہلا نکاح اب فسخ کر دیا تو اس کا یہ عذر قبول کیا جائے گا۔ اور اس کا نکاح فسخ ہو جائے گا۔ حرا کان الخ اس کا شوہر خواہ آزاد ہو یا غلام ہو۔ ف۔ اور امام مالک و شافعیؒ کے نزدیک آزاد شوہر ہونے کی صورت میں اسے اختیار نہیں ہوگا۔ اس لئے غلام ہونے کی صورت میں بالاتفاق اسے اختیار ہوگا۔ البتہ آزاد ہونے میں اختلاف ہوگا۔

اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ کا قول ارجح ہے۔ کیونکہ قیاس کے مطابق دونوں ہی قول صحیح ہیں۔ لیکن ابو حنیفہؒ کے قیاس کو

دوسری صحیح روایتوں سے بھی تائید ہوتی ہے۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ صحیحین میں ام المومنین حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے اپنی آزاد کی ہوئی باندی بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے بارے میں تین خصلتیں مروی ہیں۔ الخ ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ میں نے انہیں آزاد کیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ان کے شوہر کے بارے میں اختیار دیا ہے۔ اور یہ بھی معلوم ہوا کہ بریرہ کا شوہر مغیث نامی ایک حبشی غلام تھا۔ اور دوسری مروی آثار میں ہے کہ جب بریرہؓ نے اپنے آپ کو اختیار کیا یعنی اپنا نکاح فسخ کر لیا تو وہ ان کی خوشامد میں پیچھے پھرتا اور روتا تھا۔ اور یہ بھی صحیح روایت ہے کہ بریرہؓ سے سفارش کی گئی تو انہوں نے یہ معلوم کر کے کہ یہ سفارش حکم الٰہی کے طور پر ان پر لازم نہیں ہے کیونکہ یہ محض ایک سفارش ہے اسے قبول نہیں کیا۔ لیکن اس بات میں گفتگو ہے کہ اس وقت وہ غلام ہی تھے یا آزاد کر دئے گئے تھے تو اس میں مختلف روایتیں ہیں۔ جن کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت ام المومنین عائشہؓ سے بریرہؓ کا قصہ تین تابعینؒ نے روایت کیا ہے۔

نمبر ا۔ اسودؒ کی تمام روایتیں جو صحیحین اور سنن میں ہیں سب میں مذکور ہے کہ وہ آزاد تھے۔

نمبر ۲۔ عروہ بن الزبیرؒ کی ان سے ایک روایت میں ہے کہ وہ غلام تھے اور دوسری روایت میں ہے کہ وہ آزاد تھے حالانکہ دونوں روایتیں صحیح ہیں۔

نمبر ۳۔ قاسمؒ سے۔ ان کی ایک روایت میں ہے کہ وہ آزاد تھے اور دوسری میں شک کیا ہے۔ حالانکہ دونوں کی سندیں صحیح ہیں۔ البتہ ابن عباسؓ سے روایت میں اختلاف نہیں ہے کہ میں نے ان کو دیکھا وہ تو سیاہ فام تھے۔ بخاریؒ نے خود مختلف روایتوں کو سنداً بیان کیا ہے اور کہا ہے کہ اسود وغیرہ کی روایتیں مرسل ہیں۔ اور ابن عباسؓ کا قول اصح ہے۔ مگر ہمارے نزدیک تو مرسل روایت میں زیادہ یقین ہوتا ہے۔ ویسے خود ابن عباسؓ کے قول میں اس بات کا بھی احتمال ہوتا ہے کہ ان کے بیان کرنے کا مقصد یہ ہو کہ ان کے شوہر عربی اور اصل میں آزاد نہیں تھے بلکہ میں نے دیکھا ہے کہ وہ تو حبشی غلاموں میں سے تھے۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ بریرہؓ کی آزادی کے وقت بھی وہ غلام ہوں۔

اگر کوئی یہ کہے کہ شاید وہ بعد میں آزاد ہو گئے ہوں تو یہ جواب دیا جائے گا کہ صحیح بات یہی ہے کہ صحیح بخاری کے حفظ واتقان والی صحیح روایتوں میں جو کہ اسود وعروہ وقاسم تابعین رحمتہ اللہ علیہم سے منقول ہیں ان کی خطاء پر محمول کیا جائے بلکہ تمام روایتوں میں توفیق پیدا کرنے کی کوئی صورت نکالنی چاہئے۔ جس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں نمبر ا۔ یہ کہ جیسا کہ کہا گیا ہے کہ حضرت بریرہؓ کی آزادی کے وقت وہ غلام تھے پھر آزاد ہو گئے تھے۔ لیکن یہ تطبیق وتوفیق صحیح نہیں ہے اس لئے کہ خود صحیحین میں یہ بھی ثابت ہے کہ وہ بریرہؓ کی آزادی کے وقت آزاد تھے۔ اور سنن اربعہ میں بھی یہی مروی ہے۔ ترمذیؒ نے کہا ہے کہ حدیث حسن صحیح ہے۔ اس لئے یہ تاویل کے قابل نہیں ہے۔

پھر تو تحقیق کی دوسری صورت یہ ہو گی کہ وہ پہلے کسی زمانہ میں حبشی غلاموں میں سے تھے۔ مگر حضرت بریرہؓ کی آزادی کے وقت آزاد کر دئے گئے تھے۔ تو اس بنا پر ابن عباسؓ کے قول کے یہی معنی ہیں۔ اور صحیح مسلم میں عروہؒ کا یہ قول کہ شوہر غلام تھا اس لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بریرہؓ کو اختیار دیا تھا۔ اگر وہ آزاد ہوئے تو بریرہؓ کو اختیار نہیں دیتے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ان کے شوہر اصل میں حبشی غلام تھے۔ اور اگر وہ عرب آزاد میں سے ہوتے تو ذاتی شرافت کی وجہ سے وہ بریرہؓ کو مختار نہ بناتے۔ اس کے علاوہ یہ تو لاعلمی کی دلیل ہے۔ لیکن دوسرے راویوں نے اس پر زیادتی ثابت کی ہے۔ اس طرح سے کہ ان کا غلام ہونا تو معلوم ہی تھا مگر اسود وقاسم رحمتہ اللہ علیہم تابعی راویوں کے نزدیک ان کا آزاد ہو جانا کسی دلیل سے محقق ہوا ہے۔ صرف ظاہری صورت سے نہیں اس لئے تو انہوں نے یقین کے ساتھ کہا کہ وہ آزاد تھے۔ جبکہ اصول حدیث میں یہ بات طے شدہ ہے کہ ثقہ راوی کی زیادتی اور اثبات بہ نسبت دوسرے کی نفی کے مقبول ہے۔ اس لئے ان کی یہ زیادتی بھی مقبول ہو گی۔ اور اس سے انکار کرنا ہٹ دھرمی اور تعصب ہے۔

امام طحاویؒ وغیرہ نے کہا ہے کہ بالفرض اگر ان روایتوں کو ہم متعارض کہہ کر چھوڑ دیں تو ہم یہ کہیں گے کہ حضرت بریرہؓ کو اختیار دیا جانا مطلقاً ہے جو کسی قید کے ساتھ مقید نہیں ہے یعنی شوہر کے غلام ہونے کی خصوصیت سے نہیں ہے۔

لقوله عليه السلام لبريرة حين اعتقت ملكت بضعك فاختاري فالتعليل بملك البضع.....الخ

دلیل میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اس وقت تک جبکہ بریرہؓ آزاد کر دی گئیں یہ فرمان کہ تم اپنی شرم گاہ کی مالک ہو گئی ہو اس لئے تم جسے چاہو اختیار کرو۔ف۔کہ تم اپنے پہلے نکاح کو باقی رکھو یا فسخ کرو۔ابن سعدؒ نے اس روایت کو طبقات میں شعبیؒ سے مرسل بیان کیا ہے اور دار قطنی نے حدیث عائشہؓ سے موصولاً اس طرح روایت کیا ہے کہ تم جاؤ کہ تمہارے ساتھ تمہاری شرم گاہ بھی آزاد ہو گئی ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ اختیار دئے جانے کی علت یہ ہے کہ شرم گاہ بھی آزاد ہو گئی ہے۔

فالتعليل بملك البضع صدر مطلقا فينتظم الفصلين.....الخ

پس شرم گاہ کا مالک ہونے کے ساتھ مختار ہونے کا سبب ٹھہرنا مطلقاً صادر ہونے کی وجہ سے ہوا ہے۔ف۔یعنی یہ بات نہیں ہے کہ تمہارا شوہر چونکہ غلام ہے اس لئے تم اپنی شرم گاہ کی مالک ہوئی ہو بلکہ مطلقاً مالک ہونے کا سبب ٹھہرایا ہے۔**فينتظم الخ** اس لئے یہ حکم دونوں صورتوں کے لئے ہے۔ف۔یعنی شوہر خواہ غلام ہو یا آزاد ہو بہر صورت تم کو مکمل اختیار ہوگا۔

والشافعي رحمه الله يخالفنا فيما اذا كان زوجها حراوهو محجوج به ولانه يزداد الملك عليها عند العتق فيملك الزوج بعده ثلث تطليقات فتملك رفع اصل العقد دفعا للزيادة وكذلك المكاتبة يعني اذا تزوجت باذن مولاها ثم عتقت وقال زفر رحمه الله لاخيار لها لان العقد نفذ عليها برضاها وكان المهر لها فلامعنى لاثبات الخيار بخلاف الامة لانه لايعتبر رضاها ولنا ان العلة ازدياد الملك وقد وجدناها في المكاتبة لان عدتها قرؤان وطلاقها ثنتان۔

ترجمہ:-اور شافعیؒ اس مسئلہ کی اس صورت میں جبکہ اس کا شوہر آزاد ہو ہماری مخالفت کرتے ہیں۔حالانکہ ہماری مذکورہ حدیث سے ان پر دلیل قائم ہے۔اور اس وجہ سے بھی کہ اس کی آزادی کی وجہ سے اس کے شوہر کی ملکیت اس پر قوی ہو جاتی ہے کیونکہ وہ اب اس پر تین طلاقوں کا مالک ہو جائے گا۔اس لئے وہ اس زیادتی حق سے بچنے کے لئے اصل عقد کے ختم کر دینے کی مالکہ ہوگی۔اسی طرح سے اگر وہ مکاتبہ ہو تو بھی (اسے اختیار ملے گا) یعنی اس صورت میں جبکہ اس نے اپنے مولیٰ کی اجازت سے نکاح کیا ہو پھر آزاد کر دی گئی ہو۔اور زفرؒ نے فرمایا ہے کہ اس مکاتبہ کو اختیار نہیں ملے گا کیونکہ عقد کتابت تو اس کی رضامندی سے اس پر نافذ ہوا ہے۔اور اس کا مہر بھی اس کو ملے گا۔اس لئے کہ خیار عتق ثابت کرنے کے کچھ معنی نہیں ہیں۔بخلاف باندی کے کیونکہ اس کی رضامندی کا بھی کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے۔اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مختار ہونے کی علت تو اس پر (شوہر کی) ملکیت کا بڑھ جانا ہے۔جبکہ ہم نے یہ علت مکاتبہ میں بھی پائی ہے۔کیونکہ اس کی عدت صرف دو حیض اور اس کی طلاقیں بھی صرف دو تھیں۔(جو تین تین ہو گئی ہیں)

توضیح: باندی نے اپنے مولیٰ کی اجازت سے خود نکاح کیا پھر آزاد کر دی گئی تو اس کے مختار ہونے میں امام شافعیؒ کا اختلاف۔اور ان کی دلیل۔اسی طرح مکاتبہ کا بھی حکم۔امام زفرؒ کا قول اور دلیل

والشافعي رحمه الله يخالفنا فيما اذا كان زوجها حراوهو محجوج به.....الخ

اور امام شافعیؒ (ومالکؒ) اس صورت میں ہماری مخالفت کرتے ہیں جبکہ اس کا شوہر آزاد ہو۔ف۔اس لئے ایسی آزاد شدہ کو فسخ کا اختیار نہیں ہوگا۔وهو محجوج به حالانکہ مذکورہ حدیث مع امام شافعیؒ کے خلاف ہماری دلیل موجود ہے۔ف یعنی حدیث

کے مطلق ہونے کی وجہ سے۔ ولا نه یز داد الخ اور اس دلیل سے بھی کہ معتقہ پر اس کے آزاد ہو جانے کے بعد اس کے شوہر کا حق طلاق بڑھ جائے گا۔ یعنی وہ پہلے صرف دو طلاقیں دینے کا مالک تھا اب تین طلاقیں دینے کا مالک ہو جائے گا۔ فتملك الخ اس لئے وہ آزاد شدہ باندی اپنے سابق اصل عقد ہی سے دور کرنے کی مالکہ ہو گئی۔ تا کہ آنے والی زیادتی کو وہ خود سے دور کر سکے۔ اور کفو کی وجہ سے اختیار نہیں ہو گا۔ کیونکہ کفو کا تو نکاح کی ابتداء ہی میں اعتبار کیا جاتا ہے جبکہ یہ باندی کافی دنوں تک اس کے ساتھ زندگی گذار چکی ہے۔ اس لئے نکاح باقی رہتے ہوئے کفو کی شرط معتبر نہیں ہو گی۔

و لانه یز داد الملك علیها عند العتق فیملك الزوج بعده ثلث تطلیقات ......الخ

اسی طرح مکاتبہ باندی کا بھی حکم ہے۔ ف۔ کہ خالص باندی کی طرح اس کو بھی آزادی کا حق ہو گا۔ یعنی اذا تزوجت الخ یعنی جب مکاتبہ باندی نے اپنے مولیٰ کی اجازت سے نکاح کیا پھر وہ آزاد ہو گئی۔ ف۔ یعنی آزادی کے شرط کے مطابق مال مطلوب ادا کر کے آزاد ہو گئی ہو۔ ع۔ اور اگر اس نے مولیٰ کی اجازت کے بغیر خود ہی اپنا نکاح کر لیا ہو تو اس کو خیار عتق نہیں ہو گا جیسے کہ خالص باندی جس نے اپنی مرضی سے نکاح کر لیا ہو کو اختیار نہیں ہوتا ہے۔ ھ۔ ف۔ ع۔

وقال زفر رحمه الله لاخیار لها لان العقد نفذ علیها برضاها و کان المهر لها......الخ

اور امام زفرؒ نے کہا ہے کہ معتقہ مکاتبہ کو خیار عتق نہیں ہو گا کیونکہ اس کا نکاح تو خود اس کی اپنی مرضی سے ہوا تھا اور اس کا مہر بھی تو وہ خود لے گی۔ اس لئے اس کو خیار و عتق نہیں ہو گا کیونکہ اس کا نکاح تو خود اس کی اپنی مرضی سے ہوا تھا اور اس کا مہر بھی تو وہ خود لے گی۔ اس لئے اس کو خیار عتق دینے کے کوئی معنی نہیں ہیں۔ ف۔ اب اگر کوئی کہے کہ اگر کسی خالص باندی نے جو کسی کی ملکیت میں ہو اس کی رضامندی سے اس کا نکاح ہوا ہو تو اسے بھی آزادی کے بعد خیار عتق نہیں ہونا چاہئے۔ جواب دیا کہ بخلاف الامة الخ برخلاف خالص باندی کے کیونکہ اس کی رضامندی کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ ف۔ پھر یہ دلیل کی وہ حدیث مذکور جس سے آزادی کے بعد خیار ملتا ہے ملکت بضعك فاختاری کہ اپنی شرم گاہ کی مالکہ بن چکی ہو اس لئے تم کو اپنے نکاح کے بارے میں اختیار ہے۔ یہ بھی مکاتبہ کو شامل نہیں ہے کیونکہ وہ تو پہلے سے ہی اپنی شرم گاہ کی مالکہ بنی ہوئی تھی۔ جواب یہ ہے کہ ایسی بات نہیں ہے کیونکہ شرم گاہ کے معاملہ میں وہ مختار نہیں بنائی گئی تھی بہر صورت وہ بھی مملوکہ تھی۔ البتہ اسے صرف تجارتی معاملات میں اختیارات دیئے گئے تھے۔ وہ بھی اس شرط کے ساتھ کہ اس کے معاملات سے مولیٰ کا نقصان نہ ہو۔ ف۔ لہٰذا نص کا حکم اس پر بھی عائد ہوتا ہے۔ اور رضامندی و مہر کا یہاں کچھ تعلق نہیں ہے۔ م

ولنا ان العلة ازدیاد الملك وقدوجدناها فی المکاتبة لان عدتها قروان وطلاقها ثنتان... الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس کے مختار ہونے کی علت تو یہ ہے کہ اس پر طلاق دینے کے حق کا بڑھ جانا ہے۔ وغیرہ وقد وجدناها الخ جبکہ ہم نے وہی علت اس مکاتبہ میں بھی پائی ہے۔ لان عدتها الخ کیونکہ اس کی عدت صرف دو حیض کے تھے۔ ف۔ اور اب تین ہو جائیں گے۔ وطلاقها الخ اسی طرح اس کو صرف دو طلاقیں دینے کا اس کے شوہر کو اختیار تھا۔ ف۔ وہ بھی بڑھ کر اب تین دینے کا اختیار ہو جائے گا۔ اسی لئے اس کو یہ اختیار دیا جائے گا کہ اگر چاہے تو شوہر کے پاس رہ جائے اور اس کے اس اضافی حق کو بھی مانے یا اس سے اپنا تعلق ختم کر لے۔

وان تزوجت امة بغیر اذن مولاها ثم عتقت صح النکاح لانها من اهل العبارة وامتناع النفوذ لحق المولی وقد زال ولاخیار لها لان النفوذ بعد العتق فلا تتحقق زیادة الملك کما اذا زوجت نفسها بعد العتق فان کانت تزوجت بغیر اذنه علی الف ومهر مثلها مائة فدخل بها زوجها ثم اعتقها مولاها فالمهر للمولی لانه استوفی منافع مملوکة للمولی وان لم یدخل بها حتی اعتقها فالمهر لها لانه استوفی منافع مملوکة لها والمراد بالمهر الالف المسمی لان نفاذ العقد بالعتق استند الی وقت وجود العقد فصحت التسمیة ووجب المسمی ولهٰذا لم یجب

مہر اخر بالوطی فی نکاح موقوف لان العقد قداتحد باستناد النفاذ فلایوجب الامہرا واحدا ٥

ترجمہ: اگر خالص باندی نے اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر نکاح کر لیا پھر آزاد کر دی گئی تو اس کا نکاح صحیح ہو گیا۔ کیونکہ اسے نکاح کی ادائیگی کی اہمیت ہے۔ اور نکاح نافذ ہونے کا انکار مولیٰ کے حق کی وجہ سے تھا جو اب ختم ہو چکا ہے۔ مگر اسے حق نہیں ہو گا۔ کیونکہ اس کے نکاح کا اثر تو اس کی آزادی کے بعد ہوا ہے۔ اس لئے اس پر ملکیت کی زیادتی محقق نہیں ہو گی۔ اسی طرح کہ اگر اس نے اپنا نکاح اپنی آزادی کے بعد کیا ہوتا۔ اور اگر اس نے اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر ہی ہزار درہم پر اپنا نکاح کیا جبکہ اس کا مہر مثل صرف ایک سو ہوا اور اس کے شوہر نے اس سے دخول بھی کیا اس کے بعد اس کے شوہر نے اسے آزاد کر دیا تو یہ مہر (ہزار درہم) اس کے مولیٰ کا حق ہو گا۔ کیونکہ شوہر نے اس باندی کے مولیٰ کی ملکیت سے نفع اٹھایا ہے۔ اور اگر دخول سے پہلے ہی مولیٰ نے اسے آزاد کر دیا ہو تو وہ مہر اسی عورت کا حق ہو گا۔ کیونکہ اس کے شوہر نے ایسی چیز سے نفع اٹھایا ہے جو اس عورت کی ملکیت میں ہے۔ اس جگہ مہر سے مراد وہ ہزار درہم ہیں جو متعین کئے گئے تھے۔ کیونکہ عتق پائے جانے کے وقت عقد نافذ ہونے کی طرف نسبت کی گئی ہے۔ اسی لئے مہر کو مقرر اور متعین کرنا صحیح ہوا اور وہی متعین شدہ واجب ہو گیا ہے۔ اور اسی لئے نکاح موقوف میں وطی کی وجہ سے دوسرا مہر واجب نہیں ہوا۔ کیونکہ وقت عقد کی طرف اس کی نافذ ہونے کو منسوب کرنے سے وہ عقد ایک ہی رہا اس لئے یہ عقد صرف ایک ہی مہر بھی واجب کرے گا۔

توضیح: اگر خالص باندی نے اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح کر لیا پھر آزاد کر دی گئی تو اس کا نکاح صحیح ہو گا مگر اسے حق خیار نہیں ملے گا

وان تزوجت امة بغیر اذن مولاھا ثم عتقت صح النکاح لانھا من اھل العبارة ......الخ

اگر قنہ (یعنی خالص) باندی نے اپنا نکاح کیا۔ ف۔ ایسی جو بالغہ ہو یا بالغ غلام نے۔ ف۔ ع۔ اپنے مالک کی اجازت کے بغیر۔ ثم عتقت الخ پھر وہ آزاد کر دی گئی۔ ف۔ نفاذ عقد سے پہلے۔ صح النکاح الخ تو وہ عقد صحیح یعنی نافذ ہو گیا۔ ف۔ بخلاف آئمہ ثلاثہؒ کے کہ ان کے نزدیک عورتوں کی عبارت سے نکاح منعقد نہیں ہوتا ہے لیکن ہمارے نزدیک منعقد ہوتا ہے۔ لانھامن الخ کیونکہ باندی کو بھی اپنے مافی الضمیر کے اظہار۔ اور عبادت کی لیاقت ہے۔ ف۔ کیونکہ وہ بھی عاقلہ بالغہ ہے۔ اس لئے اس کا ایجاب وقبول سے درست ہے البتہ نافذ اور جاری نہیں ہو سکتا ہے۔ وامتناع الخ اور اسے نافذ ہونے سے روکنا صرف مولیٰ کے حق کی وجہ سے تھا جو اب ختم ہو گیا ہے۔ ف۔ کیونکہ اس نے اسے آزاد کر دیا ہے۔ اس لئے وہ عقد نکاح نافذ ہو گیا۔ اسی وجہ سے باندی کو خیار عتق بھی حاصل نہیں ہو گا۔

لان النفوذ بعد العتق فلاتحقق زیادة الملک کما اذازوجت نفسھا بعد العتق......الخ

کیونکہ اس عقد کا نافذ ہونا اس کے آزاد ہونے کے بعد پایا گیا ہے۔ اس لئے اس پر ملکیت کے حق کا زیادہ ہونا نہیں پایا گیا ہے۔ ف۔ بلکہ حرہ کی طرح شروع سے ہی ملکیت ثابت ہوتی ہے۔ کمااذا الخ جیسا کہ اس نے اپنے آزاد ہو جانے کے بعد اپنا نکاح کر لیا ہو۔ ف۔ تو اس کے شوہر کو یہ حق حاصل ہو جائے گا کہ وہ اسے تین طلاقیں دے سکے۔

چند ضروری مسائل

نمبر ا۔ آزاد کردہ باندی کا اختیار صرف اس مجلس ہی تک رہتا ہے جس میں اسے اس کا علم ہوا ہو۔

ع۔ اگر بعد میں اس نے اس طرح عذر پیش کیا کہ مجھے یہ بات معلوم نہیں تھی کہ مجھے اختیار فسخ حاصل ہو گیا ہے۔ اب جس مجلس میں مجھے اس بات کا علم ہوا ہے اسی میں میں نے اپنا نکاح فسخ کر لیا ہے۔ تو اس کا یہ عذر قبول ہو گا۔ ت۔ م۔

نمبر ۲۔ اگر باندی نے اپنے نفس کو اختیار کر لیا تو اس کا نکاح فسخ ہو جائے گا۔

نمبر ۳۔ اسے طلاق نہیں کہا جائے گا جیسے کہ خیار بلوغ میں ہوتا ہے۔ کیونکہ ایسی کوئی بھی جدائیگی تو عورت کی طرف سے ہو وہ طلاق نہیں ہوتی ہے۔ جیسے کہ عورت نے اپنے شوہر کے بالغ بیٹے کے شہوت کے ساتھ بوسہ لے لیا اور اس کے جیسے دوسرے مسائل میں۔ م۔ع۔ پھر اس فسخ کے لئے قاضی کے حکم کی ضرورت نہیں ہے اور اس پر موقوف نہیں ہوتا ہے۔ بخلاف خیار بلوغ کے۔ ت نمبر ۴۔ اگر اس باندی نے اپنا نکاح باقی رکھا تو اس کے مہر کا مالک اس کا مولیٰ ہوگا۔

نمبر ۵۔ اور اگر نکاح فسخ کر دیا تو اس کے لئے کچھ بھی مہر نہ ہوگا۔

نمبر ۶۔ جس باندی کو آزاد کیا گیا ہے اگر وہ بالغہ ہو تو اس کی آزادی کے اختیار کا حق اس کے بالغ ہونے تک موخر ہو جائے گا اور قول اصح کے مطابق دوبارہ اسے خیار بلوغ نہیں ہوگا۔ د۔

فانكانت تزوجت بغير اذنه على الف ومهر مثلها مائة فدخل بها زوجها ثم اعتقها مولاها......الخ

پھر اگر مولیٰ کی اجازت کے بغیر باندی نے ہزار درہم پر اپنا نکاح کر لیا حالانکہ اس کا مہر المثل سو درہم ہے۔ ف۔ تو مہر المثل سے زائد کو مہر مسمی ٹھہرایا۔ **فدخل بها الخ** پھر اس کے شوہر نے اس کے ساتھ دخول بھی کر لیا۔ ف۔ اس طرح اس کا یہ مہر مسمی پختہ اور یقینی ہو گیا۔ **ثم اعتقها الخ** پھر اس باندی کو اس کے مولیٰ نے آزاد کر دیا۔ ف۔ تو برخلاف امام زفرؒ کے ہمارے نزدیک نکاح صحیح ہو گیا۔ **فالمهر الخ** تو اس صورت میں وہ مہر اس کے مولیٰ کا ہو جائے گا۔ ف۔ کیونکہ دخول کی وجہ سے جو مہر مقرر اور موکد ہو گیا ہے ایسے وقت میں ہوا ہے کہ وہ آزاد نہیں ہوتی تھی۔ اس لئے یہ مہر مولیٰ کا حق ہوگا۔ **لانه استوفى الخ** کیونکہ شوہر نے جو پوری لذت حاصل کی ہے وہ مولیٰ کی مملوکہ منافع سے ہے۔

وان لم يدخل بها حتى اعتقها فالمهر لها لانه استوفى منافع مملوكة لها......الخ

اور اگر شوہر نے باندی کے ساتھ ہمبستری نہیں کی تھی اسی حالت میں مولیٰ نے اسے آزاد کر دیا تو وہ مہر اسی آزاد شدہ باندی کا حق ہوگا۔ ف۔ کیونکہ نکاح فاسد تھا اور مولیٰ کی ملکیت میں رہتے ہوئے اس کے شوہر نے اس کے ساتھ دخول نہیں کیا تھا جس سے کہ اس کا نکاح لازمی اور متاکد ہو جاتا۔ اب اس کے آزاد ہونے کے بعد اس کا نکاح نافذ ہوا جس سے مہر بھی لازم ہو گیا۔ لہٰذا یہ آزاد شدہ باندی ہی اپنے مہر کی حقدار ہوگی۔ **لانه استوفى الخ** کیونکہ شوہر نے اسی عورت سے ایسے منافع حاصل کئے جن کی وہی مالکہ ہے۔

والمراد بالمهر الالف المسمى لان نفاذ العقد بالعتق استندالى وقت وجود العقد......الخ

اس جگہ مہر سے مراد وہ پورے ہزار درہم ہیں۔ ف۔ مہر المثل مراد نہیں ہے۔ **لان نفاذ الخ** کیونکہ عقد نکاح کے پائے جانے کے وقت کی طرف ہی اس کے نافذ ہونے کی نسبت کی گئی ہے۔ ف۔ یعنی یہ عقد اگرچہ ابھی نافذ ہوا ہے مگر حکم یہی ہوگا کہ جس وقت یہ عقد ہوا تھا اسی وقت سے نافذ ہوا ہے۔ کیونکہ یہ عقد وہی ہے جو پہلے ہوا تھا۔ یہ کوئی نیا عقد نہیں ہے۔ اور اسی پہلے عقد میں اس کا مہر ایک ہزار درہم پر طے پایا تھا۔ **فصحت التسمية الخ** اس لئے پہلے مہر کو مسمی اور متعین کرنا صحیح ہوا۔ اور وہی متعین شدہ اب واجب ہو گیا ہے۔ ف۔ اب اس جگہ گفتگو اس بات میں ہے کہ اس کی آزادی اگر اس سے دخول کے بعد ہوئی ہے تو اس مہر کا حقدار اس کا مولیٰ ہوگا۔ اور اگر اس کی آزادی اس کے دخول کے بعد ہوئی تو یہ مہر اسی باندی کا حق ہوگا۔

ولهذا لم يجب مهر اخر بالوطى فى نكاح موقوف لان العقد قداتحد باستناد النفاذ......الخ

اور اسی وجہ سے کہ نکاح کے نافذ ہو جانے کی نسبت اس کے عقد کئے جانے کے وقت سے ہوتا ہے نکاح موقوف میں وطی کر لینے سے دوسرا شخص نے زید کا ہندہ سے نکاح کر دیا۔ پھر شوہر نے اس سے وطی کر لی۔ پھر مولیٰ نے یا زید وہندہ نے اس نکاح کو قبول کر لیا تو اجازت سے قبل وطی کر لینے کی وجہ سے جو عقر واجب ہو پھر اجازت کے بعد دوسری وطی کرنے سے دوسری مرتبہ طے شدہ مہر واجب نہیں ہوگا۔ کیونکہ اجازت دیدینے سے جب وہی عقد نافذ ہوا جو پہلے موقوف ہو گیا تھا تو یہ کہا جائے گا کہ عقد کے

وقت ہی اجازت ہو چکی ہے اسی لئے اس کے بعد جتنی مرتبہ بھی وطی ہوگی وہ سب جائز نکاح کی وجہ سے اور اس کے اندر ہوئی ہے۔ اسی لئے صرف ایک ہی بار مہر لازم آئے گا لان العقد الخ کیونکہ عقد نکاح کے نافذ ہونے کو وقت عقد کی طرف منسوب کرنے سے وہ عقد صرف ایک ہی رہا (یعنی دو عقد نہیں ہو سکے کہ ہر ایک کے لئے ایک علیحدہ مہر واجب ہو) اس لئے یہ عقد صرف ایک ہی مہر کو واجب کرے گا۔ف۔ جامع صغیر میں ہے کہ۔

ومن وطی امة ابنه فولدت منه فهی ام ولدله وعليه قيمتها ولامهر عليها ومعنى المسألة ان يدعيه الاب ووجهه ان له ولاية تملك مالا ابنه للحاجة الى البقاء فله تملك جاريته للحاجة الى صيانة الماء غيران الحاجة الى ابقاء نسله دونها الى ابقاء نفسه فلهٰذا يتملك الجارية بالقيمة والطعام بغير القيمة ثم هذا الملك يثبت قبل الاستيلاد شرطاله اذالمصحح حقيقة الملك اوحقه وكل ذلك غير ثابت للاب فيها حتى يجوزله التزوج بهافلابدمن تقديمه فتبين ان الوطى يلاقى ملكه فلايلزمه العقروقال زفروالشافعى رحمهما الله يجب المهر لانهما يثبتان الملك حكما للاستيلاد كمافى الجارية المشتركة وحكم الشئى يعقبه والمسألة معروفة○

ترجمہ: اور جس شخص نے اپنے بیٹے کی باندی سے ہمبستری کر لی اور اس سے بچہ پیدا ہو گیا تو یہ باندی اس باپ کی ام ولد مان لی جائیگی۔ اور اس باندی کی قیمت اس باپ پر لازم آجائے گی لیکن اس کا مہر اس پر لازم نہیں آئے گا۔ اس مسئلہ کے معنی اور صورت یہ ہوگی کہ باپ نے اس بچہ کے باپ ہونے کا دعویٰ بھی کیا ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس باپ کو یہ حق شرعاً حاصل ہے کہ وہ اپنی بقاء کی ضرورت کے موقع پر اپنے بیٹے کے مال کا مالک ہو جائے (اور اپنے استعمال میں لائے) اس بناء پر اسے یہ حق ہو گیا کہ وہ بیٹے کی باندی کا بھی اپنی خاص ضرورت کے لئے مالک ہو جائے اور اسے استعمال کرے تاکہ اپنے پانی (منی) کی حفاظت کر سکے۔ البتہ اتنا فرق ہے کہ نسل باقی رکھنے کی ضرورت جان بچانے کی ضرورت سے کمتر ہے۔ اسی لئے وہ اس باندی کا مالک ہوگا اس کی قیمت دے کر۔ اور کھانے وغیرہ کی چیزوں کا قیمت کے بغیر ہی مالک ہوگا۔ پھر یہ ملکیت جو اسے حاصل ہوئی ہے شرط استیلاد کی وجہ سے جو استیلاد سے پہلے ہی ثابت ہو گئی ہے۔ کیونکہ استیلاد کو صحیح کرنے والی یا تو ملک حقیقی ہے۔ یا حق الملک ہے۔ اور اس باندی میں باپ کے لئے کوئی بھی ثابت نہیں ہے۔ اسی بناء پر باپ کو اس باندی کے ساتھ اپنا نکاح کر لینا جائز ہے۔ اس لئے یہ ضروری ہوا کہ ملک مقدم ثابت ہو اس سے یہ بات ثابت ہوگی کہ باپ کا اس کے اپنے ملک میں ہی وطی کرنا واقع ہوا ہے۔ اس لئے اس پر عقر لازم نہ ہوگا۔ لیکن امام زفر اور شافعی رحمۃ اللہ علیہما نے کہا ہے کہ اس باپ پر مہر واجب ہوگا۔ کیونکہ یہ دونوں حضرات باپ کی ملکیت کو استیلاد کے حکم کے طور پر ثابت کرتے ہیں۔ جیسے کہ مشترکہ باندی میں ہوتا ہے۔ اور کسی چیز کا جو حکم ہوتا ہے۔ وہ اس کے بعد ہی ہوتا ہے۔ اور اختلافی مسئلہ مشہور ہے۔

توضیح: اگر کسی نے اپنے بیٹے کی باندی سے ہمبستری کر لی اور اس سے بچہ پیدا ہو گیا۔ تو وہ ام ولد ہو جائے گی لیکن اس پر اس کا مہر لازم نہ آئیگا۔ دلیل۔ امام زفرؒ اور شافعیؒ کا اختلاف۔ دلیل

ومن وطی امة ابنه فولدت منه فهی ام ولدله وعليه قيمتها ولامهر عليها ......الخ

اور جس نے اپنے لڑکے کی باندی سے ہمبستری کر لی۔ف۔ یعنی بیٹے کی ایسی خالص باندی سے جو صرف اس کی ملکیت میں ہے۔ اور باپ نے اس سے نکاح کئے بغیر اور اسے خریدے بغیر تو ایسی صورت میں دو حالتیں ہیں اور اگر باندی اس سے حاملہ نہ ہوئی تو وہ حرام وطی کا مرتکب ہوا اس وجہ سے اس پر عقر واجب ہوگا۔ یعنی اتنا مال جتنے پر اس باندی سے نکاح کیا جا سکتا ہے۔ یہی قول مختار ہے۔ ش د۔ اور نمبر ۲۔ یہ کہ اگر وطی کی فولدت منه اور اس سے اس باندی کو بچہ ہو گیا۔ف۔ اور وطی کے وقت سے بچہ کی ولادت تک لڑکے ہی کے ملک میں رہی۔ فهی تو یہ باندی اس کے باپ کی ام ولد ہوگی۔ف۔ تاکہ اس وطی کو زنانہ کہا جا سکے۔

وعلیہ لیکن اس باپ پر اس باندی کی قیمت واجب ہوگی۔ ف اگرچہ وہ باپ فقیر ہو۔ د۔ اور بچہ کی قیمت واجب نہ ہوگی۔ م۔ اور باپ پر کچھ مہر واجب نہ ہوگا۔ ف۔ امام احمد و شافعیؒ کا یہی قول ہے۔ ع۔

ومعنی المسالة ان یدعیه الاب ووجهه ان له ولایة تملك مالا ابنه للحاجة الی البقاء ...... الخ

اور مسئلہ کے معنی یہ ہے کہ باپ نے خود اس بچہ کے باپ ہونے کا دعوی کیا۔ ف۔ کہ یہ میرے نطفہ سے ہوا ہے۔ نیز وہ باپ آزاد مرد اور مسلمان عاقل ہو تو وہ باندی اس کی ام ولد کہلائے گی۔ اور اگر ایسا معاملہ اس کے شریک میں ہوتا تو شریک پر عقر کا بھی نصف لازم آتا۔ م۔ ووجهه الخ اس کی وجہ یہ ہے کہ باپ کو یہ ولایت حاصل ہے کہ بیٹے کے مال کا مالک ہو جائے اپنی جان کو باقی رکھنے کی ضرورت کی بناء پر۔ ف۔ کیونکہ حدیث میں ہے کہ تم اور تمہارا مال تمہارے باپ کا ہے۔ اس لئے اگر باپ کو ضرورت ہوئی اور کھانا گھر میں موجود ہو مگر اس کا وہ لڑکا جو اس کا مالک ہے سفر میں ہو۔ اس وقت باپ کو اپنی جان بچانے کے لئے بیٹے کا یہ مال مفت لینا جائز ہوگا۔ فله تملك الخ تو باپ کو اختیار ہوگا کہ لڑکے کی باندی کا مالک ہو جائے تاکہ اپنے نطفہ کی حفاظت کر سکے۔ ف۔ اسی لئے ہم نے کہا ہے کہ باپ کو اس باندی کا مالک مان لیا جائے گا۔ اسی بناء پر باندی اس کی ام ولد ہوگی۔

غیر ان الحاجة الی ابقاء نسله دونها الی ابقاء نفسه فلهذا یتملك الجاریة بالقیمة ...... الخ

صرف اتنا فرق ہے کہ نسل باقی رکھنے کی ضرورت جان باقی رکھنے کی ضرورت سے بہت کم ہے۔ فلهذا الخ اسی فرق کی وجہ سے وہ اس باندی کی قیمت دے کر مالک ہوگا اور کھانے کا بغیر قیمت دیئے ہی مالک ہوگا۔ ثم هذا الخ پھر یہ ملکیت (جو باپ کو حاصل ہوئی) استیلاد کی شرط کی وجہ سے استیلاد سے پہلے ہی ثابت ہو گئی۔ ف۔ یعنی باندی کے بچہ پیدا ہونے کے بعد سے یہ ملکیت ثابت نہیں ہوگی بلکہ پہلے سے ہی ثابت ہوگی۔ یعنی وطی کرنے سے پہلے ہی ثابت ہو گئی۔ تاکہ باندی کو وطی کرنے کی وجہ سے ام ولد بنانا صحیح ہو۔ اذ المصحح الخ اس لئے استیلاد صحیح کرنے والی دو چیزوں میں سے ایک ہے یعنی نمبر ا۔ حقیقی ملکیت۔ ف۔ جیسے کسی نے اپنی خالص باندی سے وطی کر کے اس کو حاملہ کر دیا۔ او حقه یا نمبر ۲۔ حق الملک ہے۔ ف۔ جیسے باندی کو مکاتبہ بنادیا لیکن حق ملک ابھی تک باقی ہے۔ اسی وجہ سے اگر وہ باندی اپنا مال کتابت سے اپنے آپ کو عاجز کہدے تو پہلے کی طرح پھر خالص باندی ہو جائے گی۔ لیکن مکاتبہ سے وطی کر لینے کے بعد اگر حمل قرار دیا جائے تو وہ ام ولد ہو جائے گی۔ ماحصل یہ ہوا کہ استیلاد کے لئے حقیقی ملکیت یا حق ملک کا ہونا شرط ہے۔

وکل ذلك غیر ثابت للاب فیها حتی یجوز له التزوج بها فلابد من تقدیمه ...... الخ

اور باپ کے لئے اس باندی میں ان دونوں باتوں میں سے ایک بات بھی ثابت نہیں ہے۔ حتی یجوز الخ یہاں تک کہ باپ کو یہ جائز ہوگا کہ اس باندی سے نکاح کر لے۔ ف۔ جبکہ بیٹا اس کی اجازت دے دے۔ حالانکہ اگر دونوں قسموں میں سے کوئی بھی قسم کی ملکیت ہوتی تو اس سے نکاح جائز نہ ہوتا۔ پس باپ کو باندی میں ام ولد بنانے کا کوئی حق ثابت نہیں ہے۔ اور اس صورت میں اس کے نطفہ کو برباد ہونے سے بچانے کے لئے ام ولد بنانے کی ضرورت اور حق حاصل ہے۔ فلابد الخ اس لئے یہ ضروری ہوا کہ ملکیت پہلے ثابت ہو۔ ف۔ یعنی یہ کہ باپ نے وطی سے پہلے ہی اس باندی میں اپنی ملکیت قائم کر لی۔ اس طرح اس معاملہ میں باپ کا مرتبہ اور حق کا لحاظ کر کے بیٹے کی باندی میں یہ خصوصیت حاصل ہوئی کہ باپ نے اپنی ضرورت کے لئے بیٹے کی اجازت اور رضامندی کے بغیر ہی اس کی باندی کو اس کے داموں کے بدلے جو اس کی قیمت ہو اپنے ملک میں لے لیا پھر اس سے وطی کر کے اسے اپنا ام ولد بنا دیا۔ اسی لئے اس کی قیمت لازمی آئی۔ فتبین ان الخ اس سے یہ ظاہر ہو گیا کہ باپ کا وطی کرنا اس کی اپنی ملکیت میں ہوا ہے۔ اسی لئے اس پر عقر لازم نہیں آئے گا۔ ف۔ حالانکہ عقر وہ مال ہوتا ہے جو غیر کی ملکیت میں کسی شبہ کے ساتھ وطی کرنے سے لازم آتا ہے۔ جبکہ یہاں وطی اپنی ملکیت میں ہے۔

وقال زفر والشافعی رحمهما الله یجب المهر لانهما یثبتان الملك حکما للاستیلاد ...... الخ

اور امام زفرؒ و شافعیؒ نے کہا ہے کہ باپ پر مہر واجب ہوگا۔ کیونکہ یہ دونوں باپ کی ملکیت کو استیلاد کے حکم کے طور پر ثابت کرتے ہیں۔ ف۔ اس لئے یہ حکم یقیناً استیلاد کے بعد ہوگا۔ اور غیر ملک میں وطی ہونے سے عقر لازم آئے گا۔ کمافی الخ جیسا کہ مشترکہ باندی میں ہوتا ہے۔ ف۔ مثلاً زید و بکر نے مل کر ایک باندی خریدی۔ اور زید نے اس سے وطی کرلی جس سے اسے حمل قرار پا گیا اور وہ ام ولد ہوگئی تو اس شخص پر نصف قیمت اور نصف عقر واجب ہوگا۔ اسی طرح اگر باپ اور بیٹے کے درمیان باندی مشترکہ ہو اور باپ اسی سے وطی کر کے اسے ام ولد بنالے تو باپ پر بھی اس کی آدھی قیمت اور نصف عقر بالاتفاق لازم آئے گا۔ اس طرح ملکیت استیلاد کا حکم ہوا۔ وحکم الشئی الخ اور کسی چیز کا جو حکم ہو وہ اس چیز کے بعد ہوتا ہے۔ ف۔ لہذا ملکیت استیلاد کے بعد ہوگی۔ والمسالة معروفة اور یہ مسئلہ اختلافی مشہور ہے۔

چند ضروری مسائل

نمبر ۱۔ زید و بکر میں مشترکہ باندی سے زید کے باپ نے وطی کر کے ام ولد بنایا تو شریک کا حصہ عقر و حصہ قیمت باندی اور اس کے بچہ دونوں کا واجب ہوگا۔ نمبر ۲۔ باپ کی ولایت ختم ہونے کے بعد دادا کا حکم باپ کے مثل ہے۔ نمبر ۳۔ اگر بیٹے نے باپ یا دادا کی باندی کے بچہ کا دعویٰ کیا تو نسب ثابت نہیں ہوگا۔ مگر باپ یا دادا کی تصدیق کر لینے کے بعد ثابت ہو جائے گا۔ ت۔

قال ولو كان الابن زوجها اباه فولدت لم تصرامَّ ولدِله ولاقيمة عليه وله المهر وولدها حرلانه صح التزوج عندنا خلافا للشافعیؒ لخلوها عن ملك الاب الايرى ان الابن ملكها من كل وجه فمن المحال ان يملكها الاب من وجه كذايملك من التصرفات مالايبقى معها ملك الاب لوكان فدل ذلك على انتفاع ملكه الاانه يسقط الحد للشبهة فاذاجاز النكاح صارماؤه مصونابه فلم يثبت ملك اليمين فلاتصيرام ولدله ولاقيمة عليه فيهاولافي ولدهالانه لم يملكهما وعليه المهر لالتزامه بالنكاح وولدها حرلانه ملكه اخوه فعتق عليه بالقرابة

ترجمہ:۔ فرمایا۔ اور اگر لڑکے نے اپنی باندی کا نکاح اپنے باپ سے کر دیا پھر اس باندی سے بچہ پیدا ہوا تو وہ باپ کی ام ولد نہیں ہو جائے گی۔ اور باپ پر اس کی قیمت واجب نہیں ہوگی۔ اور باپ پر مہر واجب ہوگا۔ اور جو بچہ باندی سے ہوگا وہ آزاد ہوگا۔ کیونکہ ہمارے نزدیک اس سے نکاح کرنا صحیح ہوا ہے۔ برخلاف امام شافعیؒ کے قول کے کیونکہ وہ باندی باپ کی ملکیت سے بالکل خالی تھی۔ کیا یہ نہیں دیکھا جاتا کہ بیٹا ہر اعتبار سے اس باندی کا مالک ہے اس لئے یہ بات بالکل محال ہوگی کہ کسی وجہ سے باپ اس کا مالک ہو۔ اسی طرح اس کے ساتھ ایسے تصرفات کرنے کا مالک ہے کہ ان کے ساتھ باپ کی ملکیت اگر ہو تو بھی باقی نہیں رہ سکتی ہے۔ تو اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اس پر کسی طرح باپ کی ملکیت نہیں ہے۔ البتہ ایک شبہ پیدا ہو جانے کی وجہ سے اس پر حد زناء ساقط ہوگئی ہے۔ پھر جب نکاح جائز ہوگیا تو باپ کا نطفہ محفوظ ہوگیا۔ اور اس پر ملک یمین ثابت نہیں ہوئی۔ اور وہ باپ کی ام ولد بھی نہیں ہوگی۔ اور اس پر کچھ بھی قیمت لازم نہ ہوگی نہ اس کی اولاد کے بارے میں جو اس سے پیدا ہوا اور نہ خود باندی کے سلسلہ میں۔ کیونکہ یہ شخص نہ اس باندی کا مالک ہوا ہے۔ اور نہ ہی اس کی اولاد کا۔ البتہ باپ پر مہر واجب ہوگا۔ کیونکہ اس نے نکاح کر کے مہر اپنے اوپر لازم کر لیا ہے۔ اور اس باندی کی اولاد آزاد ہوگی۔ کیونکہ اس بچہ کا بھائی اس کا مالک ہوا ہے۔ لہذا قرابت کے بناء پر بچہ آزاد ہوگا۔

توضیح: اگر لڑکے نے اپنی باندی کا نکاح اپنے باپ سے کر دیا جس سے بچہ پیدا ہوا تو وہ باپ کی ام ولد نہیں ہوگی۔ دلیل

قال ولو كان الابن زوجها اباه فولدت لم تصرامَّ ولدِله ولاقيمة عليه وله المهر وولدها حر .....الخ

فرمایا۔ اگر لڑکے نے اپنی باندی کا نکاح اپنے باپ سے کر دیا۔ ف۔ اگرچہ نکاح فاسد کیا ہو۔ د۔ فولدت الخ پھر اس باندی

سے بچہ پیدا ہو تو وہ باپ کی ام ولد نہیں ہو جائے گی۔ اور باپ پر اس کی قیمت واجب نہیں ہو گی۔ اور باپ پر مہر واجب ہو گا۔ وولدہ حر۔ اور باپ کا جو بچہ اس باندی سے ہو گا وہ آزاد ہو گا۔ ف۔ کیونکہ اس باندی کا جو مالک ہے۔ وہ اس بچہ یا بچی کا بھائی ہی ہو گا۔ **فانه صح التزوج الخ** ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ **وکذا یملك الخ** اسی طرح بیٹا اگر چاہے کہ اس باندی کو فروخت کردے یا ہبہ یا صدقہ کردے اور اگر چاہے تو اس سے وطی کرلے یا کسی دوسرے سے اس کا نکاح کردے۔

فدل ذلك علی انتفاع ملکه الا انه یسقط الحد للشبهة فاذا جاز النکاح صار ماؤه مصونا به .....الخ

تو یہ باتیں دلالت کرتی ہیں کہ اس باندی پر باپ کی ملکیت نہیں ہے۔ ف۔ اور اسی بناء پر باپ کو اس باندی سے بغیر نکاح اور ملک کے وطی کرنا جائز نہیں ہے۔ یہاں تک کہا اگر وہ اس سے حرام وطی کرلے اور اس کی وجہ سے کوئی اس باپ پر الزام لگائے جو قذف ہوتا ہے تو ایسے قاذف کو شرعی سزا نہیں ہو گی۔ د۔ کیونکہ واقعۃ وہ حرام وطی کر چکا ہے۔ **الا انه الخ** لیکن کچھ شبہ رہنے کی وجہ سے اس باپ سے حد زنا ساقط ہے۔ ف۔ اور شبہ سے حدود کا ساقط ہو جانا تو مشہور بات ہے۔ اور اسی وجہ سے اگر اس وطی سے حمل قرار پا جائے تو ہم نے نطفہ کی حفاظت کے خیال سے قیمت کے عوض باندی کا مالک بنایا ہے۔ جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ باندی میں دنیاوی احکام کے اعتبار سے باپ کی کچھ ملکیت نہیں ہے۔ اس لئے اس سے نکاح کے ذریعہ ملکیت قائم ہو سکتی ہے۔

فاذا جاز النکاح صار ماؤه مصونا به فلم یثبت ملك الیمین فلا تصیر ام ولده ......الخ

پھر جب نکاح جائز ہو گیا تو باپ کا نطفہ محفوظ ہو گیا۔ ف۔ اور نتیجہ کے طور پر اس کی اولاد حلال، جائز اور آزاد پیدا ہو گی۔ اس لئے اس باندی کے مالک ہو جانے کی باپ کو خاص ضرورت نہیں رہی۔ **فلم یثبت الخ** اور اس طرح ملک یمین ثابت نہ ہوئی۔ ف۔ اور جب وہ باپ کی مملوکہ نہیں ہوئی تو وہ باپ کی ام ولد بھی نہ ہو گی۔ اور اس باپ پر کچھ بھی قیمت لازم نہ ہو گی۔ نہ باندی کے بارے میں اور نہ اس اولاد کے بارہ میں جو اس سے پیدا ہو۔ کیونکہ یہ باپ اس باندی اور اولاد کا مالک نہیں ہوا۔ **وعلیه المهر الخ** اور اس پر مہر واجب ہو گا کیونکہ اس نے نکاح کر کے مہر اپنے اوپر لازم کیا ہے۔ اور اس سے جو بچہ ہو گا وہ آزاد ہو گا۔ ف حالانکہ باندی کا بچہ اس کے مولی کی ملکیت ہوتا ہے۔ مگر اس مسئلہ میں بچہ آزاد ہو گا۔ **لانه ملکه الخ** کیونکہ بچہ کا مالک اس بچہ کا بھائی ہوا اور اس قرابت کی وجہ سے وہ آزاد ہو گیا۔ ف۔ کیونکہ حدیث میں اس بات کی تصریح ہے کہ جو کوئی اپنے ذی رحم محرم کا مالک ہو اور خود اس پر آزاد ہو گا۔ اس طرح یہاں بھائی مجبور ہے۔ کیونکہ وہ اس کا ذی رحم محرم ہو گا خواہ وہ بچہ بہن ہو یا بھائی لا محالہ آزاد ہو گا۔ عینیؒ نے لکھا ہے کہ امام مالکؒ کا یہی قول ہے۔ اور اصل یہ ہے کہ ملک رقبہ اور ملک نکاح ایک وقت میں جمع نہیں ہوتی ہیں۔ اور یہ مسئلہ اجماعی۔ سب کا اس پر اتفاق ہے۔ اسی لئے جامع صغیر میں فرمایا ہے۔

قال واذا کانت الحرة تحت عبد فقالت لمولاه اعتقه عنی بالف ففعل فسد النکاح وقال زفر رحمه الله لا یفسد واصله انه یعق العتق عن الآمر عندنا حتی یکون الولاء له ولو نوی به الکفارة یخرج عن عهدتها وعنده یقع عن المامور لانه طلب ان یعتق المامور عبده عنه وهذا محال لانه لا عتق فیما لا یملکه ابن ادم فلم یصح الطلب فیقع العتق عن المامور ولنا انه امکن تصحیحه بتقدیم الملك بطریق الاقتضأ اذ الملك شرط لصحة العتق عنه فیصیر قوله اعتق عنی طلب التملیك منه بالالف ثم امره باعتاق عبد الآمر عنه وقوله اعتقت تملیکا منه ثم الاعتاق عنه واذا ثبت الملك للآمر فسد النکاح للتنافی بین الملکین

ترجمہ:- کہا۔ اور جبکہ کوئی آزاد عورت کسی غلام کی ماتحتی میں (بیوی) ہو۔ اور اس عورت نے اس غلام کے مولی سے کہا کہ تم اپنے اس غلام کو میری طرف ایک ہزار کے عوض آزاد کردو۔ چنانچہ اس نے ایسا ہی کیا تو وہ نکاح فاسد ہو جائے گا۔ اور امام زفرؒ نے کہا ہے کہ یہ نکاح فاسد نہ ہو گا۔ اس اختلاف کی اصل وجہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک اس غلام کی آزادی اس جملہ کے بعد حکم

کرنے والے کی طرف سے مانی جائے گی۔اسی بناء پر اس غلام کا ولاءاس حکم کرنے والے کو ملے گا۔اور اگر حکم کرنے والے نے اس کی آزادی سے اپنے ذمہ باقی کفارہ کی ادائیگی کی نیت کی تو وہ اپنے اس ذمہ سے فارغ ہو جائے گا۔اور ان کے (زفرؒ) کے نزدیک یہ آزادی اس شخص کی طرف سے ہوگی جسے حکم دیا گیا ہو۔کیونکہ حکم دینے والے نے تو یہ چاہا ہے کہ جسے حکم دیا گیا ہے وہ اپنا غلام اس کی طرف سے آزاد کردے۔جبکہ یہ محال ہے کیونکہ آزادی ایسی چیز میں نہیں ہے کہ جس کا مالک آدمی نہ ہو اس لئے اس کا چاہنا ہی صحیح نہیں ہوا۔لہذا یہ آزادی اس کی طرف سے ہوگی جسے حکم دیا گیا ہے۔اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حکم دینے والے کی درخواست کو صحیح کرنا ممکن ہے۔اس طرح سے کہ اقتضاء کے طور پر اس کے ملک کو مقدم کر لیا جائے۔کیونکہ اس کی طرف سے آزادی کے صحیح ماننے کے لئے ملک کا ہونا شرط ہے۔اس طرح حکم دینے والے کا یہ کہنا کہ اسے میری طرف آزاد کردو کا مطلب یہ ہوگا کہ اس نے ایک ہزار کے عوض جسے حکم دیا گیا ہے اس سے غلام کو اپنی ملکیت میں لینا چاہا ہے۔پھر اپنے غلام کو اپنی طرف سے آزاد کرنے کا حکم دیا ہے۔پھر جسے حکم دیا گیا ہے (مامور) کا یہ کہنا کہ میں نے آزاد کردیا ہے۔اس سے حکم دینے والے کو اس کا مالک بنانا پھر اس کی طرف سے آزاد کردینا ہوا۔اور اب جبکہ آمر کے لئے ملک ثابت ہوگئی تو اس کا نکاح فاسد ہو گیا دونوں ملکیتوں کے درمیان منافات ہونے کی وجہ سے۔

توضیح:۔ اگر کوئی آزاد عورت کسی غلام کی بیوی ہو۔اور اس نے غلام کے مولیٰ سے کہا کہ تم اسے میری طرف سے ہزار درہم کے عوض آزاد کردو اور اس نے ایسا ہی کر دیا۔تو اس کے حکم کی تفصیل۔ائمہ کا اختلاف۔دلائل

قال واذا كانت الحرة تحت عبد فقالت لمولاه اعتقه عني بالف ففعل فسد النكاح .....الخ

اگر کسی آزاد عورت نے جو کسی غلام کی بیوی ہو اس غلام کے مولیٰ سے کہا۔ف۔جبکہ وہ مولیٰ آزاد مرد اور عاقل و بالغ ہو۔**اعتقه الخ** اس کو میری طرف سے ہزار کے عوض آزاد کردو۔ف۔یا ایک رطل شراب کے عوض آزاد کردو۔**ففعل** اور اس نے ایسا ہی کر دیا۔ف۔یعنی زبان سے صرف یہ کہا کہ میں نے آزاد کر دیا یہ کہے بغیر کہ میں نے اسے تمہارے ہاتھ بیچ دیا تو اس عورت پر ہزار درہم لازم آگئے کیونکہ اقتضاء ہی کہا جائے گا کہ یہاں بیع صحیح ہوگئی اور اس کے بعد وکالت کے طور پر مولیٰ نے اس کی طرف سے آزاد کر دیا۔اور **فسد النکاح** نکاح فاسد ہو گیا۔ف۔کیونکہ بیع اقتضائی (حکما بیع) سے غلام اس عورت کے ملک میں آکر آزاد ہوا تو ملک نکاح جو پہلے سے تھا اب ملک رقبہ بھی جمع ہو جانے سے وہ نکاح فاسد ہو گیا۔م۔

اور عورت کا مہر بھی ساقط ہو گیا۔اور واضح ہو کہ اقتضاء کے ثبوت کی صورت یہ ہوتی ہے کہ جس پر ایک چیز موقوف ہو جیسے کہ یہاں غلام ہے کہ اس کی بیوی کی طرف سے آزاد کرنا ابتداءً ممکن نہیں ہے کیونکہ آزاد کرنے کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ پہلے سے آزاد کرنے والے کی ملکیت میں ہو تو اس کا تقاضا یہ ہوگا کہ یہ عورت کو پہلے اس کا مالک بنانا چاہے۔پھر وہ مولیٰ کو اس کے آزاد کرنے کے لئے اپنا وکیل بنادے۔

وقال زفر رحمه الله لايفسد واصله انه يعق العتق عن الأمر عندنا حتى يكون الولاء له .....الخ

اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ اس کا نکاح فاسد نہیں ہوگا۔ف۔اور اقتضائی بیع ثابت نہیں ہوگی۔اور عورت پر ہزار درہم لازم نہیں ہوں گے پھر بھی وہ غلام آزاد ہو جائے گا۔واصله انہ الخ اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک غلام اسی شخص کی طرف سے آزاد کیا ہوا مانا جائے گا جس نے اسے آزاد کرنے کا حکم دیا ہے۔(جیسے کہ موجودہ مسئلہ میں وہ آزاد عورت ہے) اور اسی وجہ سے اس غلام کا ولاء بھی اسی حکم کرنے والے کا ہوگا۔اسی طرح اگر حکم کرنے والے نے اس کے آزاد کرتے وقت کفارہ کی ادائیگی کی نیت کی ہو تو اس کا کفارہ ادا ہو جائے گا۔ف۔چنانچہ اگر حکم دینے والی عورت پر قسم کے کفارہ میں ایک غلام آزاد کرنا

لازم ہوا اور اس نے اس موقع میں اس کی نیت بھی کر لی تو کفارہ کی ادائیگی میں یہ غلام آزاد ہو جائے گا۔

وعنده يقع عن المامور لانه طلب ان يعتق المامور عبده عنه وهذا محال لانه لاعتق ......الخ

اور امام زفرؒ کے نزدیک یہ آزاد کرنا اسی کی طرف سے ہوگا جس کو حکم دیا گیا۔ ف۔ اور حکم دینے والے کی طرف سے نہیں ہو گا۔ لانه طلب کیونکہ حکم دینے والے نے تو یہ چاہا کہ جسے حکم دیا گیا ہے وہ غلام اس کی طرف سے آزاد کر دے۔ ف۔ اور آزاد کرنے کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ اپنا غلام ہو دوسرے کا نہ ہو۔ جبکہ یہاں اس نے دوسرے کے غلام کو اپنی طرف سے آزاد کرنا چاہا ہے۔ وهذا الخ اور یہ محال ہے کیونکہ آزادی ایسی چیز نہیں ہے جس کا آدمی مالک نہ ہو اس لئے اس کا چاہنا صحیح نہیں ہوا۔ ف۔ مگر مامور خود اس غلام کا مالک ہے۔ فيقع الخ تو غلام کا آزاد ہو جانا مامور کی طرف سے واقع ہو جائے گا۔ ف۔ اور اس کی آزادی مفت میں واقع ہو جائے گی۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ یوں کہنا چاہئے کہ اس نے دوسرے کے غلام کو اپنا بنا کر اس کی آزادی چاہی ہے۔ تو یہ سب باتیں برباد نہ ہوں۔

ولنا انه امكن تصحيحه بتقديم الملك بطريق الاقتضا اذالملك شرط لصحة العتق عنه .....الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حکم دینے والے کی درخواست کو صحیح کرنا ممکن ہے۔ بتقديم الملك الخ اس طور سے کہ اقتضاء کے ذریعہ سے اس کی ملکیت مقدم کر لی جائے۔ کیونکہ اس کی طرف سے آزادی صحیح ہونے کے لئے مالک ہونا شرط ہے۔ ف۔ اس لئے ہم اس بات کو صحیح مانتے ہیں کہ اقتضاء سے پہلے ملک ہو سکتی ہے۔ فيصير قوله الخ تو حکم دینے والے کا یہ کہنا کہ میری طرف سے آزاد کر دو کا مطلب یہ ہوگا کہ طلب التمليك الخ کہ اس نے ہزار کے عوض اس غلام کو اس دوسرے شخص یعنی جسے حکم دیا جارہا ہے اپنی ملکیت میں لینا چاہا ہے پھر اپنے غلام کو اپنی طرف سے آزاد کرنے کا حکم دیا ہے۔

وقوله اعتقت تمليكا منه ثم الاعتاق عنه واذاثبت الملك للأمر فسد النكاح للتنافي بين الملكين......الخ

اور اس مامور کا یہ کہنا کہ میں نے آزاد کیا کا مطلب یہ ہوگا کہ حکم دینے والے کو مالک بنا دیا پھر اس کی طرف سے آزاد کر دیا۔ ف۔ اور اس طرح کلام صحیح ہو گیا۔ اور بندہ مترجم نے اوپر یہ کہدیا ہے کہ مامور زبان سے یہ نہ کہے کہ میں نے تمہارے ہاتھ اسے فروخت کر کے آزاد کر دیا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں حکم دینے والے پر یہ لازم ہو جائے گا کہ یہ کہے میں نے اس بیع کو قبول کر لیا ہے کیونکہ یہ بیع اقتضائی نہیں بلکہ بیع صریح ہے۔ اس لئے ایجاب و قبول کی شرط ہوگی۔ خلاصہ یہ ہوا کہ مذکورہ مسئلہ میں بھی عورت کے کلام کو اس طرح صحیح بتایا گیا ہے کہ مولیٰ نے غلام کو پہلے اس عورت کا مملوک بنایا اور بعد میں آزاد کیا۔ واذا ثبت الخ اور جب حکم دینے والی یعنی عورت کی ملکیت میں وہ غلام آگیا یعنی عورت کا غلام بن گیا تو اس سے نکاح فاسد ہو گیا۔ ف۔ کیونکہ اس وقت تک غلام عورت کا شوہر ہونے کی وجہ سے عورت پر ملکیت رکھتا ہے۔ اور اب عورت اس کی جان اور رقبہ کی مالکہ ہو گئی ہے۔ اور یہ دونوں ملکیتیں ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتی ہیں۔ للتنافي کیونکہ دونوں ملکیتوں کے درمیان آپس میں منافات اور ضد ہے۔

ولوقالت اعتقه عني ولم تسم مالا لم يفسد النكاح والولاء للمعتق وهذا عندابى حنيفة ومحمد رحمهما الله وقال ابويوسف رحمه الله هذا والاول سواء لانه يقدم التمليك بغير عوض تصحيحا لتصرفه ويسقط اعتبار القبض كما اذاكان عليه كفارة ظهارفامرغيره ان يطعم عنه ولهما ان الهبة من شرطها القبض بالنص فلايمكن اسقاطه ولاثباته اقتضاء لانه فعل حسي بخلاف البيع لانه تصرف شرعي وفي تلك المسألة الفقير ينوب عن الامر في القبض اماالعبد فلايقع في يده شئ لينوب عنه

ترجمہ:۔ اور اگر عورت نے (اپنے شوہر غلام کے) مولیٰ سے صرف یہ کہا کہ تم اس کو میری طرف سے آزاد کر دو اور مال متعین نہیں کیا۔ تو اس کا نکاح فاسد نہ ہوگا۔ اور اس کی ولاء اس کے آزاد کرنے والے یعنی مولیٰ کی ہوگی۔ اور یہ مسئلہ امام ابو حنیفہ و

محمد رحمۃ اللہ کے نزدیک ہے۔ اور ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ یہ اور پہلا مسئلہ دونوں برابر ہیں اس طرح سے کہ آمر (یعنی عورت) کے تصرف کو صحیح کرنے کے لئے اس کے مفت میں مالک بنانے کے سوال کو پہلے مان لیا جائے۔ اور قبضہ کے اعتبار کو چھوڑ دیا جائے۔ اس مسئلہ پر قیاس کرتے ہوئے کہ کسی شخص پر ظہار کا کفارہ واجب ہوا اور وہ دوسرے کو حکم دے کہ وہ اس کی طرف سے کھانا کھلا دے۔ اور طرفین کی دلیل یہ ہے کہ ہبہ ایک ایسا عقد ہے جس میں نص کی دلیل سے قبضہ کرنا بھی شرط ہے۔ اس لئے قبضہ کی شرط کو ساقط کرنا ممکن نہیں ہے۔ اور قبضہ کو اقتضاء کے طور پر ثابت کرنا بھی ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ قبضہ کرنا ایک حسی عمل ہے۔ بخلاف بیع کے کیونکہ یہ ایک شرعی تصرف ہے۔ اور اس مسئلہ میں حکم دینے والے کی طرف سے قبضہ کرنے میں فقیر نائب ہو جائے گا۔ اور غلام کے قبضہ میں کچھ چیز واقع نہیں ہوتی کہ وہ عورت کی طرف سے قبضہ کرنے کے لئے نائب ہوتا۔

توضیح:۔ اگر عورت نے غلام کے مولیٰ سے کہا کہ تم اس کو میری طرف سے آزاد کر دو اور مال متعین نہیں کیا تو اس کا حکم۔ ائمہ کے اختلاف اور ان کے دلائل

ولو قالت اعتقه عني ولم تسم مالا لم يفسد النكاح والولاء للمعتق ......الخ

اگر اس مسئلہ میں آزاد عورت (بیوی) نے (اپنے شوہر یعنی) غلام کے بارے میں اس کے مولیٰ سے کہا کہ تم اس کو میری طرف سے آزاد کر دو اور بدلہ کے مال کا کچھ تذکرہ نہیں کیا۔ ف۔ اور مامور (مولیٰ) نے ایسا ہی کر دیا تو عورت کا نکاح فاسد نہیں ہوگا۔ ف۔ بلکہ وہ غلام اس کے مولیٰ کی طرف سے مفت میں آزاد ہو جائے گا۔ **والولاء الخ** اور اس کی ولاء اس کی آزاد کرنے والے یعنی مولیٰ کی ہوگی۔ **وهذا الخ** اور یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہے۔ جبکہ امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ یہ صورت اور پہلی صورت دونوں یکساں ہیں۔ **لانه يقدم الخ** اس لئے کہ بغیر عوض یعنی مفت مالک کرنے کو مقدم کر لیا جائے تاکہ تصرف کرنے کو صحیح بنا دیا جائے۔ ف۔ یعنی اس کا کہنا بربادنہ ہو۔ اس لئے دونوں صورتوں میں فرق صرف یہ ہوا کہ پہلی صورت میں مال کا عوض دے کر غلام کا مالک بنایا ہے اور دوسری صورت میں عوض کے بغیر ہی مالک بنا دیا ہے۔ لیکن بغیر عوض مالک بنانے کو ہبہ کرنا کہتے ہیں البتہ اس میں قبضہ شرط ہے۔ یعنی وہ عورت پہلے اس غلام پر قبضہ کر لے پھر اس کی طرف سے مولیٰ غلام کو آزاد کر دے تو جائز ہوگا اور یہاں قبضہ نہیں ہوا تو پھر اسے صحیح کس طرح کیا جائے گا۔

كما اذا كان عليه كفارة ظهار فامر غيره ان يطعم عنه ......الخ

اس مسئلہ پر قیاس کرتے ہوئے کہ ایک شخص پر ظہار کا کفارہ واجب تھا۔ ف۔ اور اس پر ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے سے ادا کرنا پڑا تھا۔ اس وقت جبکہ کھانا دوسرے شخص کے پاس ہو اس سے کہا کہ میری طرف کھانا کھلا کر کفارہ ادا کر دو۔ اسی کا یہ مطلب بھی ہوا کہ اتنا کھانا مجھے ہبہ کر کے وہ مسکینوں میں تقسیم کر دو۔ پس جسے حکم کیا گیا تھا اگر اس نے ایسا کر لیا تو بالاتفاق اس کا کفارہ ادا ہو جائے گا۔ حالانکہ اس ہبہ میں قبضہ نہیں پایا گیا تو اسی وجہ سے کہ قبضہ کی شرط ساقط ہو گئی ہے اور ہبہ صحیح ہو گیا ہے۔ اسی طرح اس مسئلہ مذکورہ ہوگا کہ قبضہ کی شرط ختم ہو کر غلام کو ہبہ کیا گیا۔ پھر مولیٰ نے عورت کی طرف سے آزاد کر دیا تو نکاح فاسد ہو گیا۔

ولهما ان الهبة من شرطها القبض بالنص فلايمكن اسقاطه ولا اثباته اقتضاء ......الخ

اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ ہبہ ایک ایسا عقد ہے جس کے لئے دلیل نص سے ثابت ہے کہ اس میں قبضہ کرنا شرط ہے۔ **فلايمكن الخ** اس لئے شرط قبضہ کو ساقط کرنا ممکن نہیں ہے۔ ف۔ جیسا کہ ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے۔ **ولا اثباته الخ** اور قبضہ کو اقتضاء کے طور پر بھی ثابت کرنا ممکن نہیں ہے۔ یعنی اگر کہا جائے کہ مان لیا کہ یہاں قبضہ ساقط نہیں ہوا مگر اقتضاء ثابت ہو گیا تو یہ بھی ممکن نہیں ہوا۔ **لانه فعل حسي** کیونکہ قبضہ ایک حسی فعل ہے۔ ف۔ جو فعل سے ہی محسوس ہوتا ہے۔ اور یہ کوئی عقد معنوی نہیں ہے جو اقتضاء سے ثابت ہو۔ **بخلاف البيع الخ** برخلاف بیع کے کہ وہ تو ایک شرعی تصرف ہے۔ ف جو اقتضاء سے

ثابت ہوتا ہے۔

وفی تلک المسالة الفقیر ینوب عن الامر فی القبض اما العبد فلایقع فی یدہ شئی لینوب عنه .....الخ

اور اس مسئلہ میں۔ف جو اوپر کفارہ ظہار میں ذکر کیا ہے اس میں قبضہ ختم نہیں ہوا۔ جیسا کہ امام ابو یوسفؒ نے گمان کیا ہے۔ بلکہ اس کے نائب کا قبضہ باقی رہتا ہے۔اس طرح۔کہ الفقیر الخ حکم دینے والا (موہوب لہ یا جسے ھبہ کیا گیا) کی طرف سے قبضہ کرنے میں فقیر نائب ہو جائے گا۔ف اب جبکہ ہبہ کرنے والے نے کھانا فقیر کو دے دیا تو فقیر نے حکم دینے والے کی طرف سے قبضہ کر کے اپنے ہاتھ میں لے لیا۔اور اس طرح کا قبضہ غلام کے مسئلہ میں نہیں ہوتا ہے۔ اما العبد الخ اور غلام کے قبضہ میں تو کوئی چیز بھی نہیں آتی کہ وہ عورت کی طرف سے قبضہ کرنے کے لئے نائب ہوتا۔ف۔اور صرف اتنا ہوا کہ مولیٰ کے آزاد کرنے سے آزاد ہو گیا۔اور چونکہ عورت کی ملکیت میں نہیں آیا اس لئے نکاح برقرار رہا فاسد نہیں ہوا۔ معلوم ہونا چاہئے کہ عورت کو اس کی آزادی کے موقع پر خیار عتق ہوتا ہے۔کہ اگر چاہے تو پہلے شوہر کو چھوڑ دے ورنہ حسب سابق اس کے پاس رہ جائے۔ مگر غلام کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے۔اس لئے نکاح پہلے کی طرح باقی رہے گا۔ فاللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔م۔

باب نکاح اہل الشرک

واذا تزوج الکافر بغیر شھود اوفی عدة کافر وذلک فی دینھم جائز ثم اسلما اُقرعلیه وھذاعندابی حنیفةؒ

ترجمہ:۔باب۔مشرکوں کا نکاح۔جب کافر نے کسی گواہ کے بغیر یا کافر کی عدت میں رہتے ہوئے نکاح کیا اور ایسا کرنا ان کے دین میں جائز ہو۔ پھر دونوں اسلام لے آئے تو دونوں اسی نکاح پر قائم رکھے جائیں گے۔اور یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔

توضیح:۔باب۔اہل الشرک یعنی کافروں کے آپس کے نکاح کے احکام۔اور زمانہ جاہلیت کے نکاح کا بیان

باب نکاح اھل المشرك.....الخ

باب نکاح الخ مشرکوں کے نکاح کے بیان میں۔ مشرک وہ ہے جو کہ اللہ تعالیٰ جل جلالہ کے ساتھ شریک بنائے جیسے نصرانی اور بت پرست ساتھ ہی خدائے عزوجل کا اقرار بھی کرے۔اس جگہ مشرک کافر کو بھی شامل ہے جو مطلقاً خدا کا منکر ہے جیسے دہریہ اور نیچر وغیرہ۔ پس اگر کوئی آدمی اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے کسی بھی صفت میں کسی کو شریک بنائے تو وہ مشرک ہے۔اور اگر اسلام قبول کر لینے کے بعد ایسا کیا تو وہ مرتد ہو جائے گا۔ اس طرح یہ باب کافر و بت پرست و دہری و نیچر و نصرانی و یہودی و مرتد سب کا بیان ہے۔م۔

یہاں تین اصول ہیں:

نمبر ا۔ جو نکاح دو مسلمانوں کے درمیان صحیح ہوتا ہے وہ دو کافروں کے درمیان بھی ہوگا۔اسی معنی میں یہ فرمایا گیا ہے کہ میں نکاح سے پیدا ہوا ہوں یعنی سفاح یا زنا سے پیدا نہیں کیا گیا ہوں۔ واضح ہو کہ صحیح بخاری میں ام المومنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ زمانہ اسلام اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کے زمانہ سے پہلے جاہلوں میں چار طریقوں سے نکاح کیا جاتا تھا۔

نمبر ا۔ جو آج بھی مروج ہے کہ ایک آدمی نے دوسرے کی لڑکی سے رشتہ طے کیا اور دوسرے نے مہر متعین کر کے نکاح کر دیا۔

نمبر ۲۔ شوہر اپنی بیوی سے کہتا کہ تم جب اپنے حیض سے پاک ہو جاؤ تو تم فلاں شخص کے پاس کسی کو بھیج کر اس سے بات طے کر دو۔ یہ کہہ کر شوہر اس سے کنارہ کش ہو جاتا۔اس سے جماع وغیرہ بالکل نہیں کرتا۔ چنانچہ وہ پاک صاف ہو کر اس مرد سے ملتی۔

یہاں تک کہ جب اس سے حمل ٹھہر جانا ظاہر ہو جاتا تو پھر شوہر اسے اپنے پاس بلا کر حسب دستور جماع وغیرہ کرتا۔ ایسا کرنے سے جہاں اچھی اولاد حاصل کرنے کا خیال کرتے تھے اور ایسا کرنے کو برائی پونجی مانگنے کا نکاح کہتے تھے۔

نمبر ۳۔ تیسرا طریقہ یہ تھا کہ دس سے کم مرد ایک عورت کے پاس جاتے اور ان میں سے ہر ایک اس سے ہمبستری کرتا۔ اس طرح جب وہ حاملہ ہو جاتی اور بچہ پیدا ہو جاتا اور کچھ دن گذر جاتے تو وہ ان سب مردوں کو بلاتی۔ اس وقت آنے سے انکار کوئی نہیں کر سکتا تھا۔ پھر جب سب اکٹھے ہو جاتے تو وہ عورت کہتی کہ ساری باتوں کی حقیقت سے تم لوگ واقف ہو۔ اور اب مجھ سے بچہ پیدا ہو چکا ہے اور اب میں یہ دعویٰ کرتی ہوں (کسی ایک کو مخاطب کرتی ہوئی کہتی) کہ بچہ تم سے ہی پیدا ہوا ہے۔ اس طرح وہ جس کو چاہتی اس کی طرف اسے منسوب کر دیتی اور اس مرد کو اس بات سے انکار کی مجال نہیں ہوتی۔

نمبر ۴۔ چوتھا طریقہ یہ تھا کہ کچھ پیشہ ور عورتیں مخصوص ہوتیں وہ اپنے دروازوں پر جھنڈی گاڑ کر رکھتیں ہر شخص کو وہاں جانے کا اختیار ہوتا۔ اور اسکے پاس جانے اور ہمبستر ہوتے رہتے۔ جب کوئی ان میں حاملہ ہو جاتی اور اس سے بچہ پیدا ہو جاتا تو وہ تمام اس کے پاس اکٹھے ہوتے ادھر پہلے سے قیافہ شناس بھی بلا لئے جاتے۔ وہ اپنے اندازے قیافے اور تجربے سے مماثلت پاکر جس کا نام لے کر متعین کر دیتے۔ وہ انکار نہیں کرتا اور وہ بچہ اسی کا کہلاتا تھا۔ پھر جب اللہ تعالیٰ نے اپنے آخری نبی سیدنا محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم کو حق کے ساتھ بھیجا تو اسلام نے یہ سب نکاح باطل کر دیئے اور صرف ایک طریقہ جو آج کل مروج ہے اسی کو باقی رکھا۔ اس کی روایت ابوداؤد نے بھی کی ہے۔ نکاح کا طریقہ اگر نسل انسانی کے باقی رکھنے کا طریقہ ہے۔ لیکن جانوروں کے طریقہ اور ان کی بے حیائی اور فحش سے ممتاز ہے۔ اور یہ امتیاز مسلمانوں کی طرح کافروں میں بھی پایا گیا ہے۔ اور اسے بھی نکاح کہا گیا ہے۔ اس لئے نمبر ا۔ اصل اول یہ ہے کہ مسلمان مرد و عورت کے درمیان جو نکاح صحیح ہو گا وہ دو کافروں میں بھی صحیح نکاح ہو گا۔ اور نمبر ۲۔ اصل دوم یہ ہے کہ جو نکاح دو مسلمانوں کے درمیان کچھ شرط وغیرہ کے فوت ہونے کی وجہ سے فاسد یا باطل ہو کافروں میں اس کی دو صورتیں ہوں گی ایک کہ وہ خود بھی اسے غلط اور ممنوع مانتے ہوں تو ہم بھی اسے باطل کہیں گے۔ لیکن اگر وہ اسے صحیح مان لیتے ہوں تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کافروں کے حق میں وہ نکاح ہو گیا۔ اسی بناء پر اگر وہ دونوں مسلمان ہو جائیں تو وہ اسی نکاح پر باقی رکھے جائیں گے۔

نمبر ۳۔ اصل سوم یہ ہے کہ ایسا نکاح جو حرام محل ہونے کی وجہ سے حرام ہو مثلاً بہن۔ خالہ وغیرہ وہ ان کے اعتقاد کی بناء پر ان کے لئے جائز ہو گا۔ لیکن مشائخ عراق کے قول کے مطابق فاسد ہو گا۔ ت۔ اب ان ہی اصول کے مطابق مسائل بیان کئے جا رہے ہیں۔

واذا تزوج الكافر بغير شهود اوفي عدة كافر وذلك في دينهم جائزثم اسلما أقرعليه ..... الخ

اگر کافر نے کافرہ عورت سے بغیر گواہوں کے یا دوسرے کافر کی عدت میں رہتے ہوئے نکاح کیا۔ اور ایسا کرنا ان کے دین میں جائز ہو۔ پھر دونوں مرد و عورت اسلام لے آئے تو وہ اسی نکاح پر قائم رکھے جائیں گے۔ وهذا عند ابي حنيفة اور یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔

وقال زفرؒ النكاح فاسد في الوجهين الاانه لايتعرض لهم قبل الاسلام والمرافعة الى الحكام وقال ابويوسف و محمدؒ رحمهما الله في الوجه الاول كماقال ابوحنيفةؒ وفي الوجه الثاني كماقال زفر رحمه الله له ان الخطابات عامة على مامرمن قبل فتلزمهم وانما لايتعرض لهم لذمتهم اعراضا لاتقرير اواذاترافعوا أواسلموا والحرمه قائمة وجب التفريق ولهما ان حرمة نكاح المعتدة مجمع عليها فكانوا ملتزمين لهاوحرمة النكاح بغير شهود مختلف فيه ولم يلتزموا احكامنا بجميع الاختلافات ولابي حنيفة ان الحرمة لايمكن اثباتها حقاللشرع لانهم لايخاطبون بحقوقه ولاوجه الى ايجاب العدة حقاللزوج لانه لايعتقده بخلاف مااذاكانت تحت مسلم

لانه يعتقده واذاصح النكاح فحالة المرافعة والاسلام حالة البقاء و الشهادة ليست شرط فيها وكذا العدة لاتنافيها كالمنكوحة اذاوا طئت بشبهة

ترجمہ: اور زفرؒ نے کہا ہے کہ مذکورہ دونوں صورتوں میں نکاح فاسد ہوگا۔ لیکن جب تک وہ مسلمان نہ ہو جائیں یا قاضی حاکم کے پاس معاملہ پیش نہ ہو اس بات میں ان سے چھیڑ چھاڑ نہیں کی جائے گی۔ اور امام ابو یوسفؒ اور محمدؒ نے پہلی صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے مطابق کہا ہے۔ اور دوسری صورت میں امام زفرؒ کے قول کے مطابق فرمایا ہے۔ ان یعنی امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ خطابات الٰہی عام ہیں جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے۔ لہٰذا وہ (مسلمان کی طرح) کافروں کو بھی لازم ہوں گے اور ان کے ذمہ کی وجہ سے ان کے ساتھ تعرض نہ ہونا فقط منہ پھیر لینے کے طور پر ہے۔ اس کو باقی اور برقرار رکھنے کے طور پر نہیں ہے۔ لیکن وہ جب اپنا اختلاف حاکم عادل کے دربار میں لے جائیں گے یا وہ اسلام لے آئیں گے اب تک چونکہ اس کی حرمت موجود ہے اس لئے ان دونوں کے درمیان تفریق کرانا واجب ہوگا۔ اور صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ عدت میں رہنے والی عورت سے نکاح کرنے کی حرمت پر تو تمام آئمہ کا اتفاق ہے۔ اس لئے کفار اس کے ماننے کا التزام کرنے والے ہوں گے۔ اور بغیر گواہوں کے نکاح کی حرمت میں علماء کا اختلاف ہے۔ اور ذمیوں نے ہمارے احکام کو تمام اختلافات کے ساتھ ماننے کو اپنے اوپر لازم نہیں کیا ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ حرمت کو حق شرع کے طور پر ثابت کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ کافروں کو حقوق شرع کے ساتھ خطاب نہیں ہے۔ اور شوہر کے حقوق اور تعلقات کا خیال رکھنے کے لئے عدت واجب کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ کیونکہ شوہر تو اس کا اعتقاد ہی نہیں رکھتا ہے۔ برخلاف اس کے جبکہ کتابیہ عورت کسی مسلمان کے نکاح میں ہو۔ کیونکہ مسلمان تو اس کا اعتقاد رکھتا ہے۔ اور جب ایک مرتبہ نکاح صحیح ہو گیا تو معاملہ کو حاکم کے پاس پیش کرنے اور اسلام لانے کی حالت بقائے اسلام کی حالت ہے۔ اور حالت بقاء میں گواہی کچھ شرط نہیں ہے۔ اسی طرح عدت بھی اسی حالت کی منافی نہیں ہے۔ جیسے منکوحہ جبکہ شبہہ کی بناء پر اس کے ساتھ وطی کی گئی ہو۔

توضیح: زمانہ جاہلیت کے نکاح کے بارے میں ائمہ کے اقوال اور ان کے دلائل

وقال زفرؒ النكاح فاسد في الوجهين الاانه لايتعرض لهم قبل الاسلام ......الخ

امام زفرؒ نے کہا ہے کہ دونوں صورتوں میں (خواہ نکاح بغیر گواہ ہوا ہو یا عورت دوسرے کافر کی عدت میں ہو) نکاح فاسد ہوگا۔ لیکن انہیں اس بارے میں کچھ نہیں کہا جائے گا۔ جب تک کہ وہ مسلمان نہ ہوں یا قاضی حاکم کے دربار میں معاملہ لے کر نہ گئے ہوں۔ وقال ابو یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ نے فرمایا ہے پہلی صورت کے بارے میں (جبکہ بغیر گواہ نکاح کیا ہو) کہ اس کا حکم ویسا ہی ہوگا جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے۔

وفي الوجه الثاني كماقال زفر رحمه الله له ان الخطابات عامة على ماءمر من قبل ......الخ

اور دوسری صورت میں جبکہ وہ دوسرے کافر کی عدت میں ہو حکم ویسا ہی ہوگا جیسا کہ زفرؒ نے کہا ہے۔ له ان الخ زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ الٰہی احکامات و خطابات عام ہوتے ہیں۔ (مسلموں اور کافروں سب کے لئے ہوتے ہیں۔ جیسا کہ پہلے یہ بیان کیا جا چکا ہے۔ اس لئے وہ کافروں پر بھی لازم ہوں گے۔ وانما لايتعرض الخ اور ان کے ذمہ کی وجہ سے ان سے تعرض نہ کرنا فقط منہ پھیر لینے کے طور پر ہے۔ اس کو برقرار رکھنے کی طور پر نہیں ہے۔ ف۔ یعنی جب ہم ان کو بت پرستی و آتش پرستی پر چھوڑے رکھتے ہیں ان کی ذمہ داری کی بناء پر تو یہ اس وجہ سے نہیں کہ ہم ان باطل احکام کو ثابت اور برقرار رکھتے ہیں بلکہ اس وجہ سے کہ ہم نے ان سے منہ موڑ رکھا ہے اور انہیں چھیڑتے نہیں ہیں۔

واذاترافعوا اواسلموا والحرمة قائمة وجب التفريق ......الخ

اور جب حاکم عادل کے پاس وہ اپنا معاملہ لے کر جائیں۔ او اسلمو یا وہ مسلمان ہو گئے۔ ف۔ اور حق وعدل کو جاننے لگے۔ والحرمة الخ اور حرمت ابھی تک موجود ہے۔ ف۔ یعنی شریعت کے مطابق انہوں نے نیا نکاح نہیں کیا اور صحیح حکم کا مطالبہ کیا۔ وجب التفریق تو دونوں میں تفریق واجب ہو جائے گی۔ ف۔ کیونکہ قرآن مجید میں یہ صاف طور سے یہ حکم ہے کہ یا تو اعراض کرو اور اگر حکم کرو تو ان میں انصاف کا حکم کرو۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ معاملات میں ہمارے احکام ان پر لازم ہوں گر ہمارے مجتہدین میں چونکہ اختلاف ہوتا ہے اس لئے وہی احکام لازم ہوں گے جو اجماعی ہوں گے۔ م۔ ولھما ان الخ اور صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ جو عورت پہلے شوہر سے عدت میں ہو ہمارے نزدیک اس سے نکاح کرنا بالاتفاق حرام ہے۔ اور کفار تو اسی کو کرنے والے ہوں گے۔ ف۔ کیونکہ ہم ان کے تابع نہ ہوں گے اس لئے لامحالہ وہ ہمارے تابع ہوں گے۔

وحرمة النكاح بغير شهود مختلف فيه ولم يلتزموا احكامنا بجميع الاختلافات ......الخ

اور بغیر گواہ کے نکاح کا حرام ہونا اختلافی مسئلہ ہے۔ ف۔ کہ ہمارے یہاں بعض کے نزدیک جائز بھی ہے۔ ولم یلتزموا الخ اور ذمیوں نے ہمارے تمام احکام کو ان کے اختلافات کے ساتھ ماننا اپنے اوپر لازم نہیں کیا ہے۔ ف۔ اس لئے ایسے تمام مسائل میں ان کو اپنے عقیدوں پر چھوڑ دیا جائے۔

ولابی حنیفة ان الحرمة لایمکن اثباتها حقاللشرع لانهم لایخاطبون بحقوقه ......الخ

اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ شریعت سے بطریق حق اس کی حرمت کو ثابت کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ کافروں کو حقوق شرع کے متعلق مخاطب نہیں کیا گیا ہے۔ ف۔ اسی لئے ہم ان کو شراب اور سور کے استعمال میں کچھ نہیں کہتے۔ ولا وجه الی الخ اور کوئی وجہ نہیں ہے کہ شوہر کے تعلقات کے خیال سے اس پر عدت واجب کی جائے۔ کیونکہ شوہر تو اس کا اعتقاد ہی نہیں رکھتا۔ بخلاف ما الخ برخلاف اس کے اگر کتابیہ عورت کسی مسلمان کے ماتحت ہو۔ ف۔ کہ مسلمان کی طرف سے عدت میں غیر مرد سے نکاح باطل ہوگا۔ لانه یعتقده۔ کیونکہ مسلمان تو اس کا اعتقاد رکھتا ہے۔ ف۔ اس لئے شریعت اس کے حق کی حفاظت کرے گی۔ اس سے معلوم ہوا کہ کفار میں گواہوں کے بغیر نکاح اور غیر کافر کی عدت میں کافر کا نکاح دونوں صحیح ہیں۔

واذاصح النكاح فحالة المرافعة والاسلام حالة البقاء و الشهادة ليست شرط فيها ......الخ

اور جب نکاح صحیح ہوا۔ ف۔ یعنی جب شروع میں صحیح ہوا۔ فحالة الخ تو اس وقت معاملہ دائر کرنے اور اسلام لانے کی حالت تو نکاح برقرار رہنے کی حالت ہے۔ ف۔ اور ظاہر ہے کہ جو چیز ابتدائے حال میں صحیح ہو جاتی ہے وہ اس کے باقی رہنے کے حال میں بدرجہ اولی صحیح رہے گی۔ والشهادة الخ اور نکاح باقی رہنے کی حالت میں گواہ پائے جانے کی کوئی شرط نہیں ہوتی ہے۔ ف۔ اسی لئے اگر نکاح ہو جانے کے بعد اس کے تمام گواہ مر جائیں تو بھی نکاح صحیح باقی رہتا ہے۔ وکذا العدة الخ اسی طرح عدت بھی اس حالت کی منافی اور مخالف نہیں ہے۔ کالمنکوحة الخ جیسے منکوحہ عورت کہ اس سے شبہ کی حالت میں وطی کی گئی ہو۔ ف۔ مثلاً عورت کو خبر ملی کہ اس کا شوہر مر گیا ہے۔ اس لئے چار ماہ عدت گذار کر اس نے دوسرے سے نکاح کر لیا اور اس نے اس کے ساتھ وطی بھی کر لی بعد میں معلوم ہوا کہ پہلا شوہر تو زندہ موجود ہے تو عورت بدستور اس کے نکاح میں رہے گی اور ساتھ ہی دوسرے خاوند کی عدت بھی پوری کرے گی۔ یہ تفصیل اس صورت کی ہے کہ کافر نے جس کافرہ سے نکاح کیا اس سے نکاح کرنا حلال تھا۔ اور اگر ایسی کسی عورت سے اس نے نکاح کیا جس سے نکاح صحیح نہیں ہو سکتا ہے تو اس سے کے بارے میں مصنف نے اس آگے فرمایا ہے۔

فاذا تزوج المجوسی امه اوابنته ثم اسلما فرق بینهما لان نکاح المحارم له حکم البطلان فیما بینهم عندهما کماذکرنا فی المعتدة ووجب التعرض بالاسلام فیفرق و عنده له حکم الصحة فی الصحیح الا ان المحرمیة تنافی بقاء النکاح فیفرق بخلاف العدة لانها لاتنافیه ثم باسلام احدهما یفرق بینهما وبمرافعته

احدهما لایفرق عنده خلافا لهما والفرق ان استحقاق احدهما لایبطل بمرافعة صاحبه اذالایتغیربه اعتقاده امااعتقاد المصر بالکفر لایعارض اسلام المسلم لان الاسلام یعلوا ولایعلی

ترجمہ: پھر جبکہ کسی مجوسی نے اپنی ماں یا بیٹی سے نکاح کر لیا پھر وہ دونوں اسلام لے آئے تو ان دونوں میں تفریق کر دی جائے گی۔ کیونکہ صاحبینؒ کے نزدیک خود کافروں کے نزدیک بھی ان عورتوں سے نکاح کرنا جو ہمیشہ کے لئے حرام ہوتی ہیں باطل ہونے کا حکم رکھتا ہے۔ جیسا کہ معتدہ کے مسئلہ میں ہم نے ذکر کیا ہے۔ اور ان کے اسلام لانے کے وجہ سے ان میں تعرض کرنا واجب ہو گیا۔ اسی لئے ان میں تفریق کر دی جائے گی۔ اور امام اعظمؒ کے نزدیک صحیح روایت کے مطابق کافروں کے محارم کے نکاح کا حکم صحت کا ہے۔ لیکن ہمیشہ کی حرمت کا ہونا بقائے نکاح کے منافی ہے۔ اس لئے ان میں تفریق کی جائے گی۔ بخلاف عدت کے کہ عدت نکاح کے کچھ منافی نہیں ہے۔ پھر ان دونوں میں سے کسی ایک کے اسلام لانے سے دونوں میں تفریق کی جائے گی۔ اور کسی ایک کے معاملہ پیش کرنے سے تفریق نہیں کی جائے گی۔ یہ امام اعظمؒ کے نزدیک ہے۔ بخلاف صاحبینؒ کے قول کے۔ دونوں مسئلوں میں فرق یہ ہے کہ دونوں میں سے ایک مرافعہ (مقدمہ پیش) کرنے سے دوسرے کا حق باطل نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ ایک کے مرافعہ کرنے سے دوسرے کا اعتقاد نہیں بدلے گا۔ کیونکہ اپنے کفر پر اڑا رہنے والا مسلمان کے اسلام کا معارض نہ ہوگا۔ کیونکہ اسلام تو بلند رہتا ہے۔ اور اس پر کسی کو بلندی نہیں ہوتی ہے۔

توضیح: اگر کسی مجوسی نے اپنی ماں یا بیٹی سے نکاح کر لیا پھر دونوں اسلام لے آئے ائمہ کرام کے اقوال اور ان کے دلائل

فاذا تزوج المجوسی امه اوابنته ثم اسلما فرق بینهما لان نکاح المحارم له حکم البطلان ......الخ

اگر مجوسی نے اپنی ماں یا بیٹی سے نکاح کیا۔ ف۔ اور یہ بات مشہور ہے کہ یہ نکاح ان کے دین میں جائز ہے۔ ثم اسلما پھر وہ مجوسی اور اس کی عورت دونوں ہی اسلام لے آئے۔ ف۔ تو امامؒ کے نزدیک نکاح صحیح تھا۔ اور مشائخ عراق کے قول کے مطابق باطل اور صاحبینؒ کا بھی یہی قول ہے۔ لیکن اس بات پر اتفاق ہے کہ فرق بینهما دونوں میں تفریق کر دی جائے گی۔ لان نکاح الخ کیونکہ صاحبینؒ کے نزدیک تو محرمات ابدیہ کا نکاح خود کافروں کے آپس میں بھی باطل ہے۔ جیسا کہ ہم نے معتدہ کے مسئلہ میں ذکر کیا ہے۔ ف۔ یعنی دوسرے کافر کی معتدہ کے مسئلہ میں۔ اس طرح اہل اسلام کا اجماع ہے کہ محارم کا نکاح باطل ہے تو اسی حکم میں ذمی لوگ بھی داخل ہوں گے مگر چونکہ وہ ہماری ذمہ داری میں رہتے ہیں اس لئے ان کو کچھ ہم چھیڑ چھاڑ بھی نہیں کریں گے۔

ووجب التعرض بالاسلام فیفرق و عنده له حکم الصحة فی الصحیح الا ان المحرمیة تنافی......الخ

البتہ ان کے اسلام لے آنے کے بعد ان کے درپے ہونا اور رکاوٹ ڈالنا واجب ہوگا۔ اسی لئے حاکم ان دونوں کے درمیان تفریق کر دے گا۔ وعنده الخ اور امام اعظمؒ کے درمیان صحیح روایت کے مطابق کافروں کے محارم کے نکاح کا حکم صحیح کا ہے۔ ف۔ اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ وہی اب بھی باقی رہے۔ الاان الخ لیکن ان سے ہمیشہ کے لئے نکاح کا حرام ہونا۔ اس نکاح کے باقی رکھنے کے مخالف ہے اس لئے ان میں علیحدگی کرادی جائے گی۔ بخلاف عدت کے کہ عدت کا ہونا نکاح کے کچھ منافی نہیں ہے۔ ف۔ یہ حکم اسلام لانے کا ہے اور اسلام اور مرافعہ میں فرق ہے۔ ثم باسلام الخ پھر ان دونوں مجوسی مرد وعورت میں سے کسی ایک کے اسلام لانے سے دونوں میں علیحدگی کر دی جائے گی۔ لیکن صرف ایک کی شکایت یا معاملہ پیش کرنے سے تفریق نہیں کی جائے گی۔ یہ قول امام اعظمؒ کا ہے۔ خلا مالهما بخلاف صاحبینؒ کے قول کے۔ ف۔ خلاصہ یہ ہوا کہ امام اعظمؒ کے نزدیک اسلام لانے اور مقدمہ پیش کرنے میں حکماً فرق ہے۔

والفرق ان استحقاق احدهما لايبطل بمرافعة صاحبه اذ لايتغير به اعتقاده......الخ

دونوں مسئلوں میں فرق یہ ہے کہ مرد وعورت دونوں میں سے ایک کے مرافعہ کرنے سے دوسرے کا استحقاق باطل نہیں ہوگا۔ اذلايتغير الخ کیونکہ ایک کے مرافعہ سے دوسرے کا اعتقاد نہیں بدلے گا۔ اور جائز کہنا تو صرف ان کے اعتقاد کرنے پر تھا۔ اس لئے ہم دوسرے ذمی سے تعرض نہیں کر سکتے ہیں۔ اما اعتقاد الخ لیکن جو شخص ضد کر کے اپنے کفر پر جما ہوا ہو وہ مسلمان کے اسلام کا مقابل نہیں ہوگا۔ ف۔ کیونکہ مقابلہ اور معارضہ میں برابری کا ہونا شرط ہے۔ لان الاسلام الخ کیونکہ اسلام تو بلند رہتا ہے اور اس پر کسی کو بلندی نہیں ہوتی ہے۔ ف۔ جیسا کہ طبرانی و بیہقی میں حضرت عمرؓ سے دار قطنی میں عائذ بن عمروؓ کی حدیث میں ہے۔ تو ایک کا اسلام غالب رہے گا اور کفر جو اس کے خلاف چاہتا تھا اسے مغلوب کیا جائے گا۔ اور اگر دو نصرانیوں یا یہودیوں میں سے عورت مسلمان ہو گئی جب تو ان میں جدائیگی لازمی ہوگی۔ اور اگر مرد مسلمان ہو تو نہیں ہوگی۔ یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ ان میں سے کسی نے معاملہ پیش کیا ہو۔

ولو ترافعا يفرق بالاجماع لان مرافعتهما كتحكيمهما ولايجوزان يتزوج المرتد مسلمة ولا كافرة و مرتدة لانه مستحق للقتل والامهال ضرورة التامل والنكاح يشغله عنه فلايشرع في حقه و كذا المرتدة لايتزوجها مسلم ولا كافر لانها محبوسة للتامل وخدمة الزوج تشغلها ولانه لاينتظم بينهما المصالح والنكاح ماشرع لعينه بل لمصالحه فان كان احدالزوجين مسلمافالولد على دينه وكذلك ان اسلم احدهما وله ولدصغير صارولده مسلماباسلامه لان في جعله تبعاله نظراله ولو كان احدهما كتابيا والأخرمجوسيافالولدكتابي لان فيه نوع نظر له اذالمجوسية شرمنه و الشافعيؒ يخالفنا فيه للتعارض ونحن اثبتنا الترجيح

ترجمہ: اگر دونوں نے مرافعہ کیا تو بالاجماع تفریق کر دی جائے گی۔ کیونکہ دونوں کا مرافعہ کرنا ایسا ہی ہے جیسے دونوں کا (حاکم کو) حکم بنانا ہے۔ اور کسی مرتد کا کسی مسلمہ اور کافرہ اور مرتدہ سے بھی نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ تو قتل کئے جانے کے مستحق ہے۔ البتہ اپنے (فیصلہ پر نظر ثانی کے لئے) مہلت دینی بھی لازم ہے۔ جبکہ نکاح میں پھنسنا اسے غور وفکر سے باز رکھے گا۔ اس لئے اس کے حق میں نکاح جائز نہیں رکھا گیا ہے۔ اسی طرح کسی مرتدہ سے نہ کوئی مسلم نکاح کرے گا اور نہ ہی کافر بھی۔ کیونکہ وہ بھی غور وفکر کے لئے ہی قید کی گئی ہے اور نکاح کے بعد اپنے شوہر کی خدمت کے لئے اسے مشغول رہنا پڑے گا۔ اور اس لئے بھی کہ مرتدہ عورت اور اس کے نکاح کرنے والے کے درمیان مصلحتوں کا انتظام نہیں ہو سکتا ہے۔ حالانکہ نکاح صرف اپنی ذات یعنی ایجاب وقبول کرنے ہی کے مشروع نہیں کیا گیا ہے بلکہ مختلف مصلحتوں کے لئے مشروع کیا گیا ہے۔ پھر اگر میاں بیوی میں سے کوئی ایک بھی مسلمان ہوگا تو بچہ اسی کے دین کا مانا جائے گا۔ اسی طرح اگر ان دونوں میں سے کوئی ایک اسلام لایا اور ان کے ساتھ ایک نابالغ بچہ ہو تو اس ایک شخص کے مسلمان ہونے کے ساتھ ہی بچہ بھی مسلمان مان لیا جائے گا۔ کیونکہ بچہ کو مسلمان کے تابع کرنے میں بچہ کے لئے شفقت کی نظر ہے۔ اور اگر ان دونوں میں ایک کتابی اور دوسرا مجوسی ہو تو بچہ کتابی ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں بھی اس بچہ ہی کی بھلائی کا خیال ہے کیونکہ کتابی کے مقابلہ میں مجوسی ہونا بدترین ہے۔ لیکن امام شافعیؒ اس مسئلہ میں ہماری مخالفت کرتے ہیں جبکہ ہم نے ترجیح ثابت کر دی ہے۔

توضیح: اور اگر میاں بیوی دونوں نے مرافعہ کیا تو بالاجماع تفریق کر دی جائے گی۔
دلیل۔ ایسی صورتوں میں اگر دونوں میں سے ایک مسلمان یا کافر یا مجوسی ہوا اور دوسرا اس کے برعکس تو بچہ کو کیا سمجھا جائے گا۔ دلائل

ولو ترافعا يفرق بالاجماع لان مرافعتهما كتحكيمهما ولايجوزان يتزوج المرتد مسلمة .....الخ

اور اگر دونوں نے مرافعہ کیا تو بالاجماع تفریق کر دی جائے گی۔ **لان مرافعتهما الخ** کیونکہ دونوں کا مرافعہ کرنا ایسا ہی ہے جیسے دونوں کا ثالث بنانا۔ ف۔ اور ثالث تو دونوں کی رضامندی سے ہی بنایا جاتا ہے۔ گویا دونوں نے مل کر حاکم سے یہ کہا کہ آپ ہم دونوں کے درمیان انصاف سے فیصلہ کر دیں۔ واضح ہو کہ اگر مرد نے کافرہ کو تین طلاقیں دیدیں۔ اور صرف عورت نے تفریق کرنے کی درخواست پیش کی تو بالاجماع صرف اسی ایک کی درخواست پر تفریق کر دی جائے گی۔ جیسے کہ اگر اس سے خلع کیا پھر عقد کے بغیر ہی اسے اپنے پاس رکھ لیا۔ یا کافر نے ایسی کتابیہ سے نکاح کر لیا جو کسی مسلمان شوہر کی عدت میں ہو۔ یا تین طلاقیں دے کر حلالہ کئے بغیر اس کے ساتھ نکاح کر لیا تو ان تینوں صورتوں میں مرافعہ کئے بغیر ہی حاکم ان میں تفریق کر دے گا۔ جیسا کہ محیط کے حوالہ سے بحر میں ہے۔ لیکن تبیین اور حاوی میں مرافعہ کرنے کی شرط لگائی گئی ہے۔ اور اگر میاں بیوی دونوں مسلمان تھے پھر معاذ اللہ ان میں سے ایک مرتد ہو گیا تو حاکم و قاضی کے فیصلہ کے بغیر از خود وہ نکاح فسخ ہو گیا۔ اب اگر مرد مرتد ہوا اور عورت کو عدت گذارنی ہوگی۔ اور اگر عورت مرتدہ ہو گئی تو تو اسے صرف رہنے کو گھر ملے گا نہ مہر ملے گا اور نہ نفقہ یہی قول مختار ہے۔ اور اسے لانے اور معمولی مہر سے دوبارہ نکاح کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ الوالجیہ۔ اور میاں بیوی دونوں ایک ساتھ مرتد ہوں پھر ساتھ ہی دونوں اسلام لے آئے تو ان کا نکاح باقی رہ جائے گا۔ اور اگر ایک کے بعد دوسرے نے آگے پیچھے اسلام قبول کیا تو ان کا نکاح فاسد ہو گیا۔ ت۔

ولا يجوز ان يتزوج المرتد مسلمة ولا كافرة ومرتدة لانه مستحق للقتل والامهال ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ **والامهال الخ** اور اس کو قتل کرنے میں کچھ مہلت دینا تو اس ضرورت سے ہے کہ وہ معاملہ میں نظر ثانی کر لے۔ ف۔ یعنی اسلام کے کسی مسئلہ میں اسے کوئی شبہہ ہو گیا ہو تو علماء وقت سے اس کی وضاحت کر لے۔ پھر بھی اگر وہ نہ مانے تو وہ قتل کر دیا جائے۔ **والنكاح الخ** اور نکاح میں مشغول ہو جانے سے وہ غور و فکر نہیں کر سکے گا اس لئے اس کے حق میں نکاح جائز نہ ہوگا۔ **وكذا المرتدة الخ** اسی طرح مرتدہ عورت سے نہ کوئی مسلمان کرے گا اور نہ کوئی کافر ہی نکاح کرے گا۔ ف۔ اگرچہ مرتدہ عورت قتل نہیں کی جائے گی بلکہ اسے صرف مقید رکھا جائے گا۔ **لانها محبوسة الخ** ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ واضح ہو کہ اولاد اپنے والدین میں سے اسی کے تابع مانی جائے گی جو دین میں بہتر ہو۔ ت چنانچہ :

فان كان احد الزوجين مسلما فالولد على دينه وكذلك ان اسلم احدهما......الخ

اگر والدین میں سے جو کوئی بھی مسلمان ہوگا بچہ کو اسی کے دین پر مانا جائے گا۔ **وكذلك الخ** میاں بیوی میں سے صرف کوئی ایک اسلام لایا اور ان کے ساتھ ایک چھوٹا بچہ بھی ہو تو اس کے مسلمان ہونے کے ساتھ ہی بچہ کو مسلمان سمجھا جائے گا۔ ف اس مسئلہ میں چاروں اماموں کا اجماع ہے۔ ع۔ **لان في الخ** کیونکہ بچہ کو مسلم کے تابع کرنے میں ہی بچہ کی بھلائی اور اس پر شفقت ہے۔ پھر ہمارے نزدیک کافروں میں بھی ترتیب ہے۔ چنانچہ یہودی سے نصرانی بدتر ہے اور نصرانی سے مجوسی اور بت پرست بدتر ہیں۔ ت۔ یہاں تک کہ جامع الفصولین میں لکھا ہے کہ اگر کوئی یہ کہے کہ مجوسی اور بت پرست نصرانی کے مقابلہ میں بہتر ہیں تو وہ کافر ہو جائے گا۔ د۔

ولو كان احدهما كتابيا والآخر مجوسيا فالولد كتابي لان فيه نوع نظر له ......الخ

اور اگر میاں و بیوی میں سے ایک کتابی ہو۔ ف۔ مثلاً یہودی یا نصرانی ہو۔ **والآخر** اور دوسرا مجوسی تو بچہ کو کتابی مانا جائے گا۔ کیونکہ ایسا کرنے میں لڑکے کے حق میں بھلائی ہے۔ کیونکہ کتابی کے مقابلہ میں مجوسی بدتر ہوتا ہے۔ **والشافعي الخ** اور امام شافعیؒ تعارض کی وجہ سے اس میں ہمارے مخالف ہیں۔ ف۔ کیونکہ جب ایسے لڑکے کو جو عاقل اور سمجھدار مگر نابالغ ہے باپ یا ماں کے تابع کیا تو شرعاً اس سمجھدار لڑکے کا ذبیحہ حلال ہوگا۔ اور اگر مجوسی کے تابع کیا جائے تو اس کا ذبح کیا ہوا جانور حرام ہوگا۔ اس طرح دونوں میں تعارض ہو گیا۔ کیونکہ سارے ہی کافر ایک مذہب اور ایک ملت ہوتے ہیں۔ اور قاعدہ ہے کہ کسی دو ایسے حکم میں

جس میں تعارض ہو رہا ہو۔ تو ان سے ایک کو دلیل سے راجح تو دوسرے کو مرجوح کیا جائے یا دونوں کو چھوڑ دیا جائے۔ ونحن البتنا الخ اس لئے ہم نے ایک حکم کو دلیل سے ترجیح دے دی۔ف۔ کہ بچہ کو کتابی کے تابع کرنے میں بچہ کے حق میں ایک طرح کی نظر شفقت ہے۔

واذا اسلمت المرأة وزوجها كافر عرض القاضي عليه الاسلام فان اسلم فهي امرأته وان ابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا عندابى حنيفة ومحمدؒ وان اسلم الزوج وتحته مجوسية عرض عليها الاسلام فان اسلمت فهي امرأة وان ابت فرق القاضي بينهما ولم تكن الفرقة بينهما طلاقا وقال ابويوسفؒ لايكون الفرقة طلاقافي الوجهين اماالعرض فمذهبنا

ترجمہ: جبکہ عورت نے اسلام قبول کر لیا اور اس کا شوہر اپنے کفر پر قائم رہا تو قاضی اسکے سامنے اسلام کو (طریقہ سے) پیش کرے گا۔ پھر اگر وہ اسلام قبول کر لے تو وہ عورت اس کی بیوی قائم رہے گی۔ اور اگر اس نے انکار کر دیا تو قاضی ان دونوں کے درمیان تفریق کر دے گا اور یہ تفریق امام ابو حنیفہ و محمد رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک طلاق کے حکم میں ہوگی۔ اور اگر شوہر اسلام لے آئے اور اس کی بیوی مجوسیہ ہو تو قاضی اس کے سامنے بھی اسلام پیش کرے گا۔ اب اگر وہ اسلام لے آئے تو وہ حسب سابق اس کی بیوی رہ جائے گی۔ لیکن اگر اسلام لانے سے انکار کر دے تو قاضی ان کے درمیان تفریق کر دے گا لیکن ان کی تفریق طلاق نہیں مانی جائے گی۔ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں میں سے کسی صورت میں بھی اس تفریق کو طلاق نہیں مانا جائے گا۔ لیکن اسلام کو اس کے سامنے پیش کرنا ہی ہم احناف کا مذہب ہے۔

توضیح: اگر عورت اسلام قبول کر لے۔ اور اس کا شوہر کفر پر قائم رہ جائے۔ اگر شوہر اسلام لے آئے اور اس کی بیوی مجوسیہ ہو تو کیا حکم ہوگا۔ ائمہ کے اقوال۔ دلائل

واذا اسلمت المرأة وزوجها كافر عرض القاضي عليه الاسلام فان اسلم فهي امرأته ..... الخ

اور جب عورت مسلمان ہوئی حالانکہ اس کا کافر شوہر موجود ہے۔ف۔ خواہ وہ کتابی ہو یا غیر کتابی۔ تو قاضی اس کی حفاظت کرے گا اور۔ عرض القاضی الخ اور قاضی اس کے شوہر پر اسلام پیش کرے گا۔ فان اسلم الخ اگر اس نے اسلام قبول کر لیا تو یہ عورت اس کی بیوی رہ جائے گی۔ف۔ یعنی بدستور اس کا نکاح باقی رہ جائے گا۔ وان ابیٰ الخ اور اگر اس نے انکار کر دیا تب قاضی ان دونوں کے درمیان تفریق کر دے گا۔ف۔ اور اگر وہ خاموش رہے گا تو بھی یہی حکم ہے۔ لیکن شرط یہ ہے کہ شوہر اس لائق ہو کہ اس کا اسلام لانا درست ہو۔ اور قول اصح یہ ہے کہ جب لڑکے میں تمیز اچھے برے میں کر سکتا اور معاملات سمجھ سکتا ہو تو بالاتفاق اس کے انکار کا اعتبار ہوگا اسی طرح اگر لڑکی بھی اسی عمر اور سمجھ کی ہو۔ الحاصل جس کا اسلام لانا صحیح ہوگا اس کا انکار کرنا بھی صحیح ہوگا۔ اور اگر لڑکے میں تمیز کرنے کی صلاحیت نہ ہو تو اس عمر آنے تک اس کے بارے میں انتظار کیا جائے۔ اور اگر وہ پاگل ہو تو فوراً اس کے والدین کے پاس اسلام پیش کیا جائے۔ اب اگر کوئی ایک بھی اسلام قبول کر لے تو اس لڑکے کو اسی کے تابع قرار دیا جائے گا۔ ورنہ تفریق کرا دی جائے گی۔ م۔ ت۔ پھر اگر شوہر چاہے وہ سمجھدار لڑکا ہو یا وہ دیوانہ کا باپ ہو اسلام لانے سے انکار کر دیا جس سے ان میں تفریق کر دی گئی تو یہ فسخ نہیں ہوگا۔ بلکہ۔ کان ذلك الخ یہ تفریق امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک طلاق مانی جائے گی۔ یہی قول اصح ہے۔ف۔ لیکن یہ مرد کے انکار میں ممکن ہے۔

فان اسلم فهي امرأته وان ابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا عندابى حنيفة ومحمدؒ ......الخ

اور اگر شوہر ہی مسلمان ہو گیا اور اس کی بیوی ایک مجوسیہ عورت ہو۔ف۔ تو اگر وہ نصرانیہ یا یہودیہ ہو گئی ہو تو وہ نکاح باقی رہے جائے گا۔ ت۔ اور اگر وہ مجوسیہ رہی یا بت پرست ہو گئی۔ عرض علیه الخ تو اس کے سامنے بھی اسلام پیش کیا جائے گا۔

فان اسلمت الخ اس پر اگر اس نے اسلام قبول کر لیا تو وہ اس کی بیوی باقی رہے گی۔ف۔یعنی بدستور اس کا نکاح باقی ہے۔اور اگر اس نے انکار کر دیا۔ف یا خاموشی اختیار کی۔ فرق الخ تو قاضی ان دونوں کے درمیان تفریق کر دے گا۔ف۔اس طرح یہاں تفریق کرنے کا سبب عورت کا اسلام لانے سے انکار کرنا ہوگا۔اور عورت کی طرف سے مرد کو طلاق نہیں ہو سکتی ہے۔اسی لئے فرمایا ولم تکن الخ اور ان کی یہ جدائیگی ان دونوں میں طلاق نہیں سمجھی جائے گی۔ف۔بخلاف اس کے بیوی مسلمان ہوگئی اور اس کے شوہر نے انکار کر دیا تو اس کا انکار طلاق ہوگا۔

وقال ابویوسفؒ لایکون الفرقة طلاقافی الوجهین اماالعرض فمذهبنا..... الخ

اور امام ابویوسفؒ نے کہا ہے کہ فرقت دونوں میں طلاق نہیں ہوگی۔ف۔اور پہلا قول ہی اصح ہے۔خلاصہ یہ ہوا کہ اگر ذمی میاں بیوی سے کوئی اسلام لے آئے تو دوسرے کے سامنے اسلام لانے کی تلقین کی جائے گی۔اس کے بعد کوئی فیصلہ کیا جائے گا۔ اماالعرض الخ اور اسلام کو پیش کرنا تو ہمارا مذہب ہے۔

وقال الشافعیؒ لایعرض الاسلام لان فیه تعرضا لهم وقدضمنا بعقدالذمة ان لانتعرض لهم الاان ملك النكاح قبل الدخول غیرمتاكد فینقطع بنفس الاسلام وبعده متاكد فیتا جل الی انقضاء ثلث حیض كمافی الطلاق ولنا ان المقاصد قد فاتت فلابدمن سبب یبتنی علیه الفرقة و الاسلام طاعة لایصلح سببا لها فیعرض الاسلام لیحصل المقاصد بالاسلام اویثبت الفرقة بالاباء

ترجمہ:اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اس کے سامنے اسلام نہیں پیش کیا جائے گا کیونکہ اس طرح ان ذمیوں سے تعرض کرنا لازم آتا ہے۔حالانکہ ہم نے ان کی ذمہ داری لیتے ہوئے اس بات کی ضمانت لی ہے کہ ہم ان سے کچھ بھی تعرض نہیں کریں گے۔ مگر مدخولہ اور غیر مدخولہ میں اتنی تفصیل ہے کہ ہمبستری سے پہلے تک نکاح اتنا موکد نہیں ہوتا جتنا کہ اس کے بعد ہوتا ہے اس لئے غیر مدخولہ ہونے کی صورت میں اسلام لاتے ہی نکاح منقطع ہو جاتا ہے۔ مگر ہمبستری کے بعد موکد ہو جاتا ہے اس لئے تین حیض کی مدت ختم ہونے تک مہلت دی جاتی ہے۔جیسا کہ طلاق کے مسئلہ میں ہے۔اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اسلام لاتے ہی نکاح کے مقاصد تو ختم ہوگئے۔اس لئے یہ بات ضروری ہے کہ کوئی ایسا سبب پایا جائے جس پر اس جدائیگی کی بنیاد رکھی جائے جبکہ اسلام تو عبادت ہے اسی لئے وہ فرقت کا سبب بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے۔اور اس لئے اسلام پیش کیا جاتا ہے تاکہ اسلام کے آنے سے نکاح کے پورے مقاصد حاصل ہو سکیں یا اس سے انکار کی وجہ سے فرقت ہی ثابت ہو جائے۔

توضیح: ذمی جوڑوں میں سے اگر کوئی اسلام لے آئے تو دوسرے کے سامنے اسلام پیش کرنا چاہئے یا نہیں اس میں ائمہ کا اختلاف اور ان کے دلائل

وقال الشافعیؒ لایعرض الاسلام لان فیه تعرضا لهم وقدضمنا بعقد الذمة ان لانتعرض لهم......الخ

اور شافعیؒ نے کہا ہے کہ اس کے سامنے اسلام نہیں پیش کیا جائے گا۔کیونکہ اسلام پیش کرنے سے ذمیوں سے تعرض کرنا لازم آئے گا۔حالانکہ ہم نے ان کی ذمہ داری کا عہد کرنے میں اس بات کی ضمانت کر لی ہے کہ ہم ان سے کچھ بھی تعرض نہیں کریںگے۔ف۔اس لئے ان کے سامنے اسلام پیش کئے بغیر ہی ان کی جدائیگی کا حکم دیدیں گے۔الا ان الخ مگر مدخولہ اور غیر مدخولہ میں اتنی تفصیل ہے کہ دخول کے پہلے تک ملک نکاح کچھ موکد نہیں ہوئی ہے اس لئے اسلام لاتے ہی نکاح کا تعلق ختم ہو جائے گا۔ ف۔خواہ غیر مدخولہ عورت اسلام لائے یا اس کا شوہر اسلام لائے۔

وبعده متاكد فیتا جل الی انقضاء ثلث حیض كمافی الطلاق ......الخ

لیکن دخول ہو جانے کے بعد ملک متاکد ہو جاتی ہے اس لئے تین حیض گذر جانے کی مہلت دی جائے گی۔جیسے کہ طلاق میں

ہے۔ف۔ یعنی شافعیؒ کے نزدیک مدت تین طہر ہیں لیکن وہ کہتے کہ تم بھی تین حیض تک مہلت دے سکتے ہو جیسے طلاق میں غیر مدخولہ کا تعلق فوراً ہی ختم ہو جاتا ہے لیکن مدخولہ کے لئے تین طہر یا تین حیض کی مدت ہے تاکہ مرد غور کر کے چاہے تو اس مدت میں رجوع کر لے۔ اور طلاق میں اصل رجعی ہوتی ہے اسی طرح طلاق کے مثل اسلام کا بھی حکم ہونا چاہئے۔ اور ہم یہ کہتے ہیں کہ اسلام کا طلاق پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ طلاق تو وفاق (بہتر تعلق) سے نفاق (برا تعلق) قائم کرنا ہے۔ اور اسلام لانے کا مطلب نفاق (برائی) سے توبہ کر کے وفاق (بھلائی کو قبول کرنا ہے۔ اس لئے دو مخالف چیزوں کو ایک دوسرے پر قیاس کرنا جائز نہیں ہوگا۔م۔

ولنا ان المقاصد قد فاتت فلابدمن سبب يبتنى عليه الفرقة .....الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ایک کے سبدیل مذہب سے نکاح کے جو مقاصد تھے وہ جاتے رہے۔ف۔ کیونکہ دونوں کا کفر کی ایک حالت پر اتفاق سے رہنا ایک طرح کے باطل مقاصد کے ساتھ قائم رہنا تھا۔ اب جبکہ ان میں ایک اسلام لے آیا اور اس کے مقاصد باقیات صالحات (صالح اعمال اور اولاد) ہیں۔ اور دوسرے کے مقاصد باطلات فانیات (برے اعمال اور اولاد) ہیں اس طرح نکاح کرنے کا اصلی مقصد جاتا رہا۔ اور دونوں میں جدائی ہوگی۔ فلابد الخ اس لئے اس جگہ کسی ایسے سبب کا ہونا ضروری ہے جس پر اس جدائی کی بنیاد قائم ہو۔ف۔ حالانکہ یہاں دو باتیں ہیں نمبر ۱۔ اسلام لانا۔ نمبر ۲۔ انکار کرنا۔ اور ان میں غور کرنا ضروری ہے اس طرح سے کہ:

و الاسلام طاعة لايصلح سببا لها فيعرض الاسلام ليحصل المقاصد بالاسلام اويثبت الفرقة بالاباء.....الخ

اسلام لانا تو فرمان باری ہے جو جدائی کا سبب نہیں بن سکتا ہے۔ ف اور اس میں اسلام لانے والے کا کچھ قصور نہیں ہے۔ فیعرض الخ اس لئے اسلام پیش کیا جائے۔ تاکہ اس کیطرف سے بھلا یا برا جو سبب بھی ہو وہ ظاہر ہو جائے۔ پس اگر وہ اسلام لے آیا تو نکاحی رشتہ کے باقی رہنے کا سبب خیر ظاہر ہوا۔ لیحصل الخ تاکہ اس کے اسلام لانے کے ذریعہ نکاح کے مقاصد حاصل ہوں۔ف۔ اور اگر منکر ہوا تو شر اور بدانتظامی کا سبب ظاہر ہوا اس لئے خاص کر اسلام پیش کرنا واجب ہوگا۔ تاکہ دونوں کے اچھے تعلقات اور میاں بیوی کا رشتہ قائم رہے۔ اویثبت الخ یا انکار کی جدائی ظاہر ہو۔ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس کی جدائی کا سبب دوسرے کا انکار کرنا ہے۔ اور یہ اسی وقت ظاہر ہوگا کہ اس کے سامنے اسلام پیش کیا جائے۔ لہٰذا اسلام پیش کرنا واجب ہوا۔ اور ایسا کرنے میں ذمیوں سے تعرض نہیں ہوتا ہے کیونکہ مصلحتوں کا مدار اسی پر ہے۔ اس لئے ایسا کرنے میں اصلاح مقصود ہے اور دوسرے سے تعرض کرنا نہیں ہے۔ اچھی طرح سمجھ لیں۔م۔

وجه قول ابى يوسفؒ ان الفرقة بسبب يشترك فيه الزوجان فلايكون طلاقا كالفرقة بسبب الملك ولهما ان بالاباء امتنع عن الامساك بالمعروف مع قدرته عليه بالاسلام فينوب القاضى منابه فى التسريح كما فى الجب والعنة امالمرأة فليست باهل للطلاق فلاينوب منابها عنداباء هاثم اذافرق القاضى بينهما بابائها فلها المهر انكان دخل بهالتاكده بالدخول وان لم يكن دخل بهافلامهر لها لان الفرقة من قبلها والمهرلم يتاكد فاشبه الردة والمطاوعة.

ترجمہ: امام ابو یوسفؒ کے فرمان کی دلیل یہ ہے کہ یہ جدائیگی ان دونوں کی مشترکہ وجہ سے ہوئی ہے اس لئے یہ طلاق نہیں ہوگی اور ایسی ہو جائے گی جیسی کہ وہ جدائی جو سبب ملک کی وجہ سے ہو جاتی ہے۔ اور طرفین یعنی امام ابو حنیفہؒ و امام محمدؒ کے نزدیک شوہر اسلام سے انکار کی وجہ سے عورت کو عمدہ اور دستور کے مطابق اپنے پاس رکھنے سے روک دیا گیا ہے۔ حالانکہ اسلام قبول کر کے اس پر قادر ہو سکتا تھا۔ لہٰذا عورت کو اس سے رہائی دینے میں قاضی اس شوہر کے قائم مقام ہو جائے گا۔ جیسے کہ مرد کے مجبوب اور عنین ہو جانے کی صورت میں ہوتا ہے۔ لیکن عورت طلاق دینے کی اہلیت نہیں رکھتی ہے۔ اسی لئے قاضی اس عورت

کے قائم مقام اس کے انکار کی صورت میں نہیں ہو سکتا ہے۔ پھر جب قاضی عورت کے انکار کی وجہ سے ان دونوں میں جدائیگی کر دے گا تو اگر شوہر نے اس سے پہلے ہمبستری کر لی تو اسے مہر بھی ملے گا۔ اور اگر ہمبستری نہ کی ہو تو اسے مہر نہیں ملے گا۔ کیونکہ جدائیگی خود اسی کی طرف سے ہوئی ہے۔ اور اس وقت تک اس کا مہر لازم نہیں ہوا ہے۔ اس لئے عورت کا یہ انکار اس کے مرتد ہو جانے اور مطاوعت کرنے کے مشابہ ہو گیا۔

توضیح:- زوجین میں سے کسی ایک کے مرتد ہو جانے کی صورت میں ان کے درمیان جدائیگی اور مہر کا حکم۔ ائمہ ثلاثہ کا اختلاف اور ان کی دلیل

وجه قول ابی یوسفؒ ان الفرقة بسبب یشترك فیه الزوجان فلایکون طلاقا ......الخ

امام ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جدائی ایسے سبب سے ہوئی ہے جس میں میاں اور بیوی دونوں شریک ہیں۔ ف۔ اس طرح سے کہ بیوی نے اسلام قبول کیا اور مرد نے اس کا انکار کیا اس کے بعد جدائیگی ہوئی۔ اور ہمیں یہ معلوم ہے کہ طلاق کا سبب صرف مرد ہوتا ہے۔ **فلایکون الخ** اس لئے یہ جدائیگی طلاق نہ ہو گی اس جدائیگی کی طرح جو مالک ہو جانے کی وجہ سے ہوتی ہے۔ ف۔ مثلاً اگر کسی بیوی نے اپنے غلام شوہر کو خرید لیا اس کے برعکس شوہر نے اپنی بیوی یا باندی کو خریدا تو بالاتفاق اس سے نکاح فسخ ہو جاتا ہے۔ اور طلاق نہیں ہوتی ہے۔ اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ عورت نے اسلام قبول کر کے کوئی برائی نہیں کی بلکہ محض اطاعت خداوندی کی ہے۔ اس لئے اسے کسی طرح سے بھی جدائیگی کا سبب نہیں مانا جا سکتا ہے۔ م۔

ولهما ان بالاباء امتنع عن الامساك بالمعروف مع قدرته علیه بالاسلام فینوب القاضی منابه ......الخ

اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر کے اسلام سے انکار کی وجہ سے وہ معروف طریقہ سے اسے پاس رکھنے کے لائق نہ رہا۔ محروم ہو گیا۔ حالانکہ وہ اسلام قبول کر کے اس بیوی کو اچھی طرح سے اپنے پاس رکھ سکتا تھا۔ ف۔ تو دوسرے لفظوں میں یہ بات اس طرح کہی جا سکتی ہے کہ میں قصداً اس عورت کو اپنی بیوی بنا کر اپنے پاس نہیں رکھوں گا۔ **فینوب القاضی الخ** اس لئے عورت کو رہا کرنے میں قاضی اس کا قائم مقام ہو گا۔ **کمافی الخ** جیسا کہ مرد کے مجبوب اور عنین ظاہر ہونے میں ہوتا ہے۔ ف کہ عنین (نامرد) اور مجبوب (آلہ تناسل کٹا ہوا) نے گویا یوں کہا کہ میں اپنی بیوی کو معروف طریقہ سے اپنے پاس نہیں رکھ سکتا ہوں۔ لہٰذا قاضی ان میں تفریق کر دیتا ہے۔ اور یہ تفریق طلاق ہوتی ہے۔ اسی طرح یہاں مرد کی طرف سے تفریق بھی طلاق ہے۔ اور اس صورت میں جبکہ مرد مسلمان ہوا اور عورت نے اس سے انکار کیا تو طلاق نہیں ہو گی۔

اماالمرأة فلیست باهل للطلاق فلاینوب منابها عنداباء هاثم اذافرق القاضی بینهما بابائها ......الخ

اور عورت تو طلاق دینے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے اس لئے اس کے انکار کے وقت قاضی اس کا قائم مقام نہیں ہو گا۔ ف۔ بلکہ خود عورت ہی جدائی کا سبب ہو کر جدا ہو گئی ہے۔ ثم اذا الخ پھر جب قاضی نے عورت کے انکار کی وجہ سے دونوں میں جدائی کر دی۔ ف۔ تو یہ دیکھنا ہو گا کہ اس وقت تک عورت سے اس کی ہمبستری ہو جانے کی وجہ سے اس کا مہر پہلے ہی لازم ہو چکا تھا۔ وان لم یکن الخ اور اگر وہ مدخولہ نہیں ہو چکی تو اس کے واسطے کچھ مہر نہیں ہو گا۔ کیونکہ جدائی تو اسی عورت کی طرف سے آئی ہے۔ اور اس وقت تک اس کا مہر مقرر بھی نہیں ہوا ہے۔ ف۔ تاکہ ساقط نہ ہو سکے۔ لہٰذا ساقط ہو گیا۔

فاشبه الردة والمطاوعة......الخ

اس طرح عورت کا یہ انکار مرتدہ ہو جانے اور مطاوعت کرنے کی مانند ہو گیا۔ ف۔ اسی لئے اگر غیر مدخولہ عورت اسلام سے پھر کر مرتدہ ہو گئی تو اس کے لئے کچھ بھی مہر نہیں ہوتا۔ اور اگر اس نے اپنے شوہر کے لڑکے کا شہوت کے ساتھ بوسہ لیا یا اس کی مطاوعت کر لی یعنی اس لڑکے نے اس عورت سے بدکاری کا ارادہ کیا۔ اور عورت نے بھی خوشی کے ساتھ اس کا موقع دیا

اور زبردستی نہیں ہوئی تو عورت کا غیر مقررہ مہر ساقط ہو جائے گا۔ م۔

واذا اسلمت المرأة في دارالحرب وزوجها كافر اواسلم الحربي وتحته مجوسيته لم يقع الفرقة عليها حتى تحيض ثلث حيض ثم تبين من زوجها وهذالان الاسلام ليس سبب للفرقة والعرض على الاسلام متعذرلقصورالولاية ولابد من الفرقة رفعا للفساد فاقمنا شرطها وهومضى الحيض مقام السبب كما في حفر البيرولافرق بين المدخول بهاوغير المدخول بهاوالشافعيؒ يفصل كمامرله في دارالاسلام واذاوقعت الفرقة والمرأة حربية فلاعدة عليها وانكانت هي المسلمة فكذلك عندابيحنيفةؒ خلافالهما وسيأتيك ان شاء الله واذااسلم زوج الكتابية فهما على نكاحهمالانه يصح النكاح بينهما ابتداء فلان يبقى اولى

ترجمہ: اور جب عورت دارالحرب میں اسلام لائی اور اس کا شوہر کافر ہے۔ یا حربی اسلام لایا اور اس کی بیوی مجوسیہ ہے تو ان میں جدائیگی نہیں ہوگی یہاں تک کہ اس کو تین حیض آجائیں اس کے بعد ہی اپنے شوہر سے علیحدہ ہوگی۔ یہ اس لئے کہ اسلام کبھی بھی جدائیگی کا سبب نہیں ہوتا ہے۔ اور وہاں اس کے سامنے اسلام پیش کرنا محال ہے۔ کیونکہ وہاں حاکم اسلام کی ولایت نہیں ہے۔ حالانکہ ان کے آپس میں فساد برپا ہونے سے بچنے کے لئے ان دونوں میں جدائیگی کا ہونا ضروری ہے۔ اس لئے ہم نے فرقت کی شرط یعنی حیضوں کے گذرنے کو سبب کا قائم مقام کر دیا ہے۔ جیسا کہ کنواں کھودنے میں ہے۔ اور اس مسئلہ میں مدخولہ اور غیر مدخولہ کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ لیکن امام شافعیؒ اس میں بھی ویسی ہی تفصیل کرتے ہیں۔ جیسی کہ دارالاسلام میں رہنے کی صورت میں ان کا قول گذر گیا ہے۔ اور جب ان میں جدائیگی ہوگئی اور عورت حربیہ ہو تو بالاجماع اس پر عدت لازم نہیں ہوگی۔ اور اگر وہ مسلمہ ہو تو بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہی حکم ہوگا۔ لیکن طرفین کا اس میں اختلاف ہے۔ اور عنقریب انشاءاللہ یہ مسئلہ بیان کیا جائے گا۔ اور جب کتابیہ عورت کا شوہر اسلام لے آئے تو وہ دونوں اپنے نکاح پر باقی رہیں گے۔ کیونکہ ایسے دونوں میں تو ابتدا بھی نکاح صحیح ہوتا ہے تو بدرجہ اولی یہ نکاح باقی رہ جائے گا۔

توضیح: اگر عورت دارالحرب میں اسلام لائی اور اس کا شوہر کافر ہو یا حربی اسلام لایا اور اس کی بیوی مجوسیہ ہو تو ان کا نکاح سابق باقی رہے گا یا نہیں:

واذا اسلمت المرأة في دارالحرب وزوجها كافر اواسلم الحربي وتحته مجوسية.....الخ

اگر کوئی عورت دارالحرب میں اسلام لائی حالانکہ اس کا شوہر کافر ہے۔ اواسلم الخ یا دارالحرب کا کوئی مرد مسلمان ہوا حالانکہ اس کی بیوی مجوسیہ عورت ہے۔ ف۔ یا بت پرست عورت ہے۔ یعنی کتابیہ نہیں ہے۔ لم یقع الفرقة الخ تو ان دونوں صورتوں میں کہ خواہ عورت مسلمان ہوئی یا مسلمان مرد کے نکاح میں آئی اس عورت پر جدائیگی واقع نہیں ہوگی۔ یہاں تک کہ اس کو تین حیض آجائیں اس کے بعد ہی وہ اپنے شوہر سے علیحدہ ہوگی۔ وھذا لان الخ اس طرح تین حیض کا حکم اس وجہ سے کہ اسلام لانا تو فرقت کا سبب نہیں ہو سکتا ہے۔ اور کافر کے سامنے اسلام پیش کرنا اس لئے محال ہے کہ وہاں حاکم اسلام کی حکومت نہیں ہوتی ہے۔

ولابد من الفرقة رفعا للفساد فاقمنا شرطها وهومضى الحيض مقام السبب ......الخ

حالانکہ آپس کے فساد کو دور کرنے کے لئے دونوں میں جدائی ہو جانا ضروری ہے۔ ف۔ اس تفریق کا سبب تو دوسرے کا اسلام سے انکار کرنا تھا۔ اور وہ یہاں نہیں پایا جاتا ہے۔ اور جدائی کی شرط تین حیض ہیں۔ فاقمنا الخ اس لئے ہم نے جدائیگی کی شرط یعنی حیضوں کے گذر جانے کے سبب کا قائم مقام بنا دیا۔

كما في حفر البيرولافرق بين المدخول بهاوغير المدخول بهاوالشافعيؒ يفصل كمامر الخ

جیسے کنواں کھودنے میں ہے۔ف۔کہ وہاں بھی مجبوری کی وجہ سے شرط کو سبب کے قائم مقام کر دیا۔جس کی صورت یہ ہو گی کہ ایک شخص نے عام راستہ یا دوسرے کی زمین میں کنواں کھود دیا۔پھر اس میں کوئی آدمی یا جانور گر کر مر گیا تو کھودنے والا ضامن ہوگا۔اس میں اصل میں تو گرنے کا سبب گرنے والے آدمی یا جانور کا جسمانی بوجھ ہے کہ اسی کی وجہ سے وہ گرا ہے۔اور گڑھا کھودنا تو بربادی کی شرط ہے کیونکہ گرنے سے وہاں پر کی زمین ہی اسے روکے ہوئے تھی۔کھودنے والے نے اس جگہ گرنے سے روک ہٹادی ہے۔اور اس جگہ ظلم کرنا بھی ظاہر ہو رہا ہے۔اور اسی وجہ سے اس پر جرمانہ واجب ہوا ہے۔اس میں اس جرمانہ کو اصلی سبب کی طرف نسبت کرنا اس لئے محال ہے کہ بوجھ تو پیدائشی اور طبعی ہے اس میں کسی کا کوئی ظلم نہیں ہے۔اسی طرح وہاں پر چلنا بھی مباح ہے تو ان دونوں وجہوں سے کسی سے بھی جرمانہ کرنا ممکن نہیں ہے۔اور علت شرط کے مخالف نہیں ہے۔شرط کو تو علت کے ساتھ ایک حد تک اس بات میں مشابہت ہوا کرتی ہے کہ حکم کا متوجہ ہونا جس طرح علت کے واسطہ سے ہوتا ہے اس طرح شرط کے واسطہ سے بھی ہوتا ہے۔اس اعتبار سے کہ جب شرط پائی جائے اس کا حکم بھی لازم ہو جائے گا۔پس جب یہاں علت اس لائق نہیں ہے کہ اس کی طرف ظلم اور زیادتی کا حکم منسوب ہو سکے جبکہ شرط اس لائق ہے اور معارض بھی نہیں ہے تو ہم نے شرط کو علت کے قائم مقام کر دیا۔مختصر از النہایہ و نور الانوار۔

پس جب علت کے متعذر ہو جانے کی صورت میں شرط ہی علت کے قائم مقام ہو جاتی ہے تو دار الحرب کی بیوی یا شوہر کے مسلمان ہونے میں بھی ان کا اسلام جو جدائیگی کا سبب ہے ناممکن ہونے پر ہم نے شرط فرقت یعنی تین حیض گذرنے کو اس کے قائم مقام کر دیا ہے۔م۔ولا فرق الخ اور عورت خواہ مدخولہ یا غیر مدخولہ اس میں ہمارے نزدیک کچھ فرق نہیں۔ف۔یعنی دونوں میں یہی حکم ہے کہ تین حیض کے بعد فرقت ہوگی۔کیونکہ اس کی اصل علت متعذر ہے اس لئے قائم مقام علت میں تفصیل نہیں ہو سکتی ہے۔

والشافعيؒ يفصل كمامرله في دارالاسلام واذاوقعت الفرقة والمرأة حربية فلاعدة عليها.....الخ

اور امام شافعیؒ اس مسئلہ میں بھی وہی تفصیل فرماتے ہیں جو کہ دار الاسلام کے مسئلہ میں ان کا قول گذر گیا ہے۔ف۔یعنی ذمیہ عورت کی صورت میں کہ اگر وہ غیر مدخولہ ہو تو صرف اس کے اسلام لانے سے ہی نکاح منقطع ہو جائے گا۔لیکن مدخولہ ہونے کی صورت میں اس کے لئے تین حیض یا تین طہر کا گذرنا شرط ہے۔جواب یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے قول کی بنیاد صرف اسلام کو ہی جدائیگی کی علت قرار دینے پر ہے۔اور وہ حقیقتاً دار الحرب میں موجود ہے۔متعذر نہیں ہے اس لئے وہاں بھی تفصیل ممکن ہے۔اور یہ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ ہمارے نزدیک اسلام لانا بڑی عبادت ہے اور کسی طرح بھی تفریق وغیرہ کی سزا دینے کا سبب نہیں ہے۔م۔

واذاوقعت الفرقة والمرأة حربية فلاعدة عليها وانكانت هي المسلمة .....الخ

اور جب (تین حیض کے بعد) ان کے درمیان جدائیگی ہو گئی اور عورت حربیہ ہے۔ف۔یعنی اسلام نہیں لائی ہے بلکہ صرف اس کا شوہر مسلمان ہوا ہے۔ **فلاعدة الخ** تو اس حربیہ عورت پر عدت لازم نہیں ہوگی۔ف یعنی مذکورہ تین حیض تو فرقت واقع ہونے کے لئے ایک مدت تھی۔اور فرقت ہو جانے کے بعد تو عدت لازم ہوتی ہے اس لئے وہ عورت جب حربیہ ہے تو بالاجماع اس پر کچھ بھی عدت لازم نہ ہوگی اگرچہ وہ مدخولہ ہو۔ **وان كانت الخ** اور اگر عورت ہی ایمان لانے والی ہو۔ف۔اور شوہر حربی کافر ہو۔اور تین حیض کی مدت کے بعد جدائیگی ہوئی ہو۔ **فكذلك الخ** تو بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہی حکم ہے۔ف۔کہ اس مسلمان عورت پر کچھ عدت واجب نہیں ہوگی۔ **خلا فالهما الخ** برخلاف صاحبینؒ کے قول کے۔اور عنقریب یہ مسئلہ انشاء اللہ بیان کیا جائے گا۔ف۔اب اس عورت کا بیان ہوگا جو دار الحرب چھوڑ کر دار الاسلام میں ہجرت کر کے آئے۔تو ایسے میاں بیوی کے متعلق ہے کہ ان میں سے ایک کے اسلام لانے سے دونوں کا اکٹھا ہونا ناممکن ہو جائے۔

واذااسلم زوج الکتابیة فهما علی نکاحهما لانه یصح النکاح بینهما ابتداء فلان یبقی اولی ......الخ

اور جب کتابیہ عورت کا شوہر مثلاً نصرانی یا یہودی مسلمان ہو گیا تو یہ دونوں اپنے نکاح پر باقی رہیں گے۔ کیونکہ کتابیہ عورت اور مسلمان شوہر کا نکاح تو ابتداء میں بھی صحیح ہوتا ہے۔ اور اس کا بعد میں باقی رہ جانا بدرجہ اولی صحیح ہوگا۔ف۔ بخلاف اس کے اگر کتابیہ بیوی مسلمان ہو گئی اور کتابی شوہر مثلاً یہودی یا نصرانی رہ گیا تو انکا اپنے نکاح پر باقی رہنا ناممکن ہوگا۔ اور جب مرد مسلمان ہو جائے تو کتابیہ بیوی کے سوائے باقی مذہب کی عورت کا اس کے ساتھ رہنا ناممکن ہوگا۔ پھر واضح ہو کہ میاں بیوی میں سے ایک کا دارالحرب اور دوسرے کا دارالاسلام کو وطن بنانے سے جدائی کا اعتبار ہوتا ہے۔ قال واذاخرج الخ اور جب میاں بیوی میں سے کوئی ایک مسلمان ہو کر دارالحرب سے ہماری جانب یعنی دارلاسلام میں آجائے۔ وقعت الخ تو ان دونوں کے نکاح میں یقینی طور سے جدائی واقع ہو گئی۔

قال واذاخرج احدالزوجین الینا من دارالحرب مسلماوقعت البینونة بینهما وقال الشافعیؒ لاتقع ولوسُبی احدالزوجین وقعت البینونة بینهما بغیر طلاق وان سبیا معالم یقع البینونة وقال الشافعیؒ وقعت فالحاصل ان السبب هوالتباین دون السبی عندنا وهویقول بعکسه له ان التباین اثره فی انقطاع الولایة وذلك لا یؤثر فی الفرقة کالحربی المستامن والمسلم المستامن اماالسبی فیقتضی الصفا للسابی ولایتحقق الابانقطاع النکاح ولهذا یسقط الدین عن ذمة السبی۔

ترجمہ: کہا قدوریؒ نے کہ جب میاں بیوی میں سے کوئی ایک مسلمان ہو کر دارالحرب سے ہماری جانب یعنی دارالاسلام چلا آیا۔ تو ان دونوں کے درمیان جدائیگی یقیناً ہو جائے گی۔ اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ جدائیگی نہیں ہوگی۔ اور اگر دونوں میں سے کوئی ایک گرفتار کر لیا گیا تو ان دونوں کے درمیان طلاق کے بغیر ہی جدائیگی ہو جائے گی۔ اور اگر ایک ساتھ قید کئے گئے ہوں تو جدائیگی نہ ہوگی۔ اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ جدائیگی ہو جائیگی۔ پس حاصل یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک جدائیگی کا سبب تباین ہے گرفتاری نہیں ہے۔ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ حکم اس کے برعکس ہوتا ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ دارین کا علیحدہ ہونا ایک چیز ہے جس کا اثر ولایت منقطع ہونے میں ہے۔ اور یہ انقطاع جدائیگی میں مؤثر نہیں ہوتا ہے۔ جیسے وہ حربی جو امان لے کر دارالاسلام میں آیا یا کوئی مسلمان امان لے کر دارالحرب میں گیا۔ اور قید ہو جانے کے تقاضا یہ ہے کہ وہ قید کر لینے والے کے لئے ہی مخصوص ہو جائے اور یہ بات پہلے نکاح کے ختم ہوئے بغیر ہونا ممکن نہیں ہے۔ اسی بناء پر قیدی کے ذمہ سے اس کا قرض ساقط ہو جاتا ہے۔

توضیح:۔ اگر جوڑے میں سے کوئی ایک دارالحرب سے ہمارے دارالاسلام آیا اور اگر دونوں ایک ساتھ مسلمانوں کے قیدی بن گئے تو ان کے احکام۔ ائمہ کا اختلاف دلائل

قال واذاخرج احدالزوجین الینا من دارالحرب مسلماوقعت البینونة بینهما ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ولوسبی الخ اور اگر میاں بیوی میں سے کوئی ایک گرفتار کیا گیا۔ ف۔ اس طرح سے کہ مسلمانوں کے لشکر دارالکفر پر جہاد کیا اور حربی جوڑے میں سے کسی ایک کو گرفتار کر لیا۔ وقعت الخ تو ان دونوں میں طلاق کے بغیر ہی جدائی واقع ہو جائے گی۔ وان سبیا الخ اور اگر دونوں ہی ایک ساتھ گرفتار کر لئے گئے۔ ف۔ اگرچہ ایک کو ایک غازی نے اور دوسرے کو دوسرے غازی نے جو ایک ہی لشکر کے ہوں گرفتار کر لیا۔ لم یقع الخ تو ان دونوں میں جدائی واقع نہیں ہوگی۔ یہاں تک کہ اگر دونوں کو اپنے حال پر چھوڑ دئے جائیں تو وہ دونوں اپنے نکاح پر باقی رہیں گے۔ اور اگر دونوں ہی مسلمان ہو جائیں تو بھی وہ اپنے نکاح پر باقی رہیں گے۔

وقال الشافعیؒ وقعت فالحاصل ان السبب هوالتباین دون السبی عندنا وهویقول بعکسه ......الخ

اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ دونوں میں جدائیگی واقع ہو جائے گی۔ فالحاصل الخ اس کا حاصل یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک جدائیگی کا سبب دوری اور تباین ہے۔ گرفتاری نہیں ہے۔ ف۔ یعنی ایک شخص دارالکفر میں ہو اور دوسرا دارالاسلام میں ہو تو جدائی ہو جائے گی۔ اور ان کی گرفتاری جدائیگی کا سبب نہیں ہے۔ وھویقول الخ امام شافعیؒ اس کے برعکس کہتے ہیں۔ ف۔ یعنی ان کا قید ہونا ہی ان کی جدائیگی کا سبب ہے۔ اور ان کا دارالحرب اور دارالاسلام میں علیحدہ علیحدہ ہو جانا اس کا سبب نہیں ہے۔

له ان التباين اثره في انقطاع الولاية و ذلك لا يؤثر في الفرقة كالحربي المستامن ......الخ

امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ دو علاقوں اور دارین کا مختلف ہونا ایسی چیز ہے جس کا اثر ملک بدل جانے میں ہے۔ اور اس طرح کا علیحدہ ہونا ان کی جدائی کے لئے مؤثر نہیں ہوتا ہے۔ کالحربی الخ جیسے کہ کوئی شخص دارالحرب سے امان لے کر دارالاسلام میں آیا۔ والمسلم الخ اور جیسے کوئی مسلمان امان لے کر دارالحرب میں گیا۔ ف۔ یعنی امن لے کر آنے والے حربی اور جانے والے مسلم دونوں میں تباین دار پایا جاتا ہے۔ اس کے باوجود ان دونوں میں سے کسی کی بھی بیوی اس سے علیحدہ اور جدا نہیں ہو جاتی ہے۔ البتہ ملک بدل جاتا ہے۔ اس بدلنے کا مطلب یہ ہے کہ اس وقت اسے اپنی جان اور مال پر قابو نہیں رہا۔ وہ دوسرے کے اختیار میں آ گیا۔ حاصل یہ ہوا کہ میاں بیوی میں سے کوئی دارالاسلام کی طرف آیا۔ تو اگر بیوی اپنے شوہر کے حق پر غلبہ کر کے نکلی ہو تو بالا جماع ان میں جدائیگی ہو جائے گی۔ اور اگر عورت مراغمہ ہو کر نہیں نکلی۔ پھر دونوں میں سے کوئی بھی خواہ اپنے علاقہ سے مسلمان ہو کر نکلا ہو یا ذمی ہو کر۔ یا پہلے امان لے کر آیا اس کے بعد وہ از خود مسلمان ہو گیا یا ذمی بن گیا۔ تو ان دونوں صورتوں میں ان دونوں کے درمیان جدائی نہیں ہوگی۔ لہذا اگر دونوں ایک ساتھ ہی نکل آئیں تو بدرجہ اولیٰ ان میں جدائی واقع نہیں ہوگی۔ امام مالک واحمد رحمتہ اللہ کا بھی یہی قول ہے۔ مع۔ اما السبی الخ اور عورت کے قید ہو جانے کا تقاضا تو یہ ہے کہ وہ قید کرنے والے ہی کے لئے صاف اور خالص ہو جائے۔ اور ایسا ہونا اسی صورت میں ممکن ہے کہ اس کا تعلق اس کے پہلے شوہر سے ختم ہو جائے۔ ف اس سے معلوم ہوا کہ قیدی بننا ہی نکاح کے ختم ہونے اور اس سے جدائی کا سبب ہوتا ہے۔ خواہ ان میں سے کوئی ایک قید ہوا ہو یا دونوں ایک ساتھ قید کئے گئے ہوں۔ ولہذا الخ اسی وجہ سے (کہ گرفتار شخص گرفتار کرنے والے ہی کا ہو جاتا ہے) اگر گرفتار شدہ کے ذمہ کسی کا قرض ہو تو وہ اس سے ساقط ہو جاتا ہے۔ ف۔ پس امام شافعیؒ کا استدلال یہ ہوا کہ دارین کا جدا ہونا جوڑے میں جدائیگی کا سبب نہیں ہوتا ہے۔ لیکن کسی کا مقید ہونا اس جدائی کا سبب ہو جاتا ہے۔ اس سلسلہ میں نقلی دلیلیں یہ ہیں۔ نمبر ا۔ اول یہ ہے کہ ابوسفیان رضی اللہ تعالیٰ عنہ مکہ سے نکل کر مرالظہران میں ایمان لائے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو دوبارہ نکاح کرنے کا حکم نہیں دیا۔ دوم حضرت زینبؓ بنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے شوہر حضرت ابوالعاص ابن الربیع ہجرت مدینہ کے تین یا چھ یا آٹھ برسوں کے بعد ایمان لائے پھر بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا نیا نکاح کئے بغیر اس جوڑے کو ان کے حال پر رہنے دیا۔ جیسا کہ ترمذی' ابوداؤد اور ابن ماجہ نے اس کی روایت کی ہے۔ سوم کہ قبیلہ اوطاس کی عورتیں اپنے شوہروں کے ساتھ قید کی گئیں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے پکارنے والے نے اعلان کیا کہ کوئی شخص حاملہ سے اس کے وضع حمل ہونے تک نکاح نہ کرے۔ اسی طرح سے غیر حاملہ سے بھی اس کے حیض آجانے تک نکاح نہ کرے۔ جیسا کہ حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے سنن میں موجود ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ عورت قیدی ہو جاتی ہے وہ حلال ہو جاتی ہے اگرچہ شوہر کے ساتھ قیدی ہوئی ہو۔ چہارم یہ کہ عکرمہ ابن ابی جہل و حکیم بن حزام فتح مکہ کے دن بھاگ گئے۔ اور ان کی بیبیاں مسلمان ہو کر ان کو واپس لے آئیں۔ پھر بھی آپ نے ان کو ان کے پہلے نکاح پر باقی رکھا۔ یہاں تک دلیلیں امام شافعیؒ کی ہیں۔ اس میں پہلی روایت کا جواب یہ ہے کہ اس وقت ابوسفیانؓ اسلام نہیں لائے تھے۔ وہ تو صحیح قول میں غزوہ حنین کے بعد اسلام لائے۔ اور دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خود اسلام پہلے لائے تھے۔ اس کے بعد آپ کی اولاد ہوئی اس لئے آپ کی ساری اولاد شروع ہی سے مسلمان تھی۔ اور ابوالعاص سے دس سال سے زیادہ جدائی رہی اس عرصہ میں ابوالعاص

مکہ میں مشرک ہی رہے یہاں تک کہ وہ تجارت کے لئے شام کی طرف نکلے اور مسلمانوں نے انہیں راستہ میں گرفتار کر لیا اور مدینہ لے آئے۔ وہاں وہ حضرت زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس رات کے وقت گئے اور اپنے بارے میں درخواست کی تو انہوں نے ان کو اسلام لانے کو دعوت دی پھر پناہ دے دی۔ اس بناء پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے بارہ میں عام مسلمانوں سے مشورہ کیا۔ بالا آخر آپ نے ان کا مال واپس کر دیا اور انہیں چھوڑ دیا۔ وہ سارا مال لے کر مکہ کو گئے۔ ان کے پاس جس جس کا مال یا امانت تھی ہر ایک کو وہ واپس کر دی کہ وہ ہمیشہ سے امین اور کریم آدمی مشہور تھے۔ چنانچہ سارا مال اور امانت واپس کر دینے کے بعد اہل مکہ کے سامنے اعلان کیا کہ اب میرے ذمہ تمہارا کچھ باقی نہیں رہا ہے۔ اور اب میں یہ اعلان کرتا ہوں کہ **لا الہ الا اللہ وان محمد اعبدہ و رسولہ**۔ اور آخر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس پہنچے تو آپ نے زینب رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے ساتھ نیا نکاح کر کے حوالہ کر دیا۔ اس تجدید نکاح کی روایت صحیح ترمذی وابن ماجہ اور مسند احمد میں موجود ہے۔ نکاح اول پر دینے کا مطلب یہ ہے کہ مہر وغیرہ پہلے ہی نکاح کی طرح رکھا۔ یہ دلیل بہت بہتر بتائی گئی ہے۔ اس کے علاوہ اصول کے مطابق اس لئے کہ مثبت حدیث کو منفی حدیث پر ترجیح ہوتی ہے۔ اور تیسرا جواب یہ ہے کہ عورتوں کا ان کے شوہروں کے ساتھ قیدی ہونا ثابت نہیں ہے بلکہ ترمذی نے حضرت ابوسعید رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ ہم نے اوطاس کی عورتیں قید کیں۔ حالانکہ ان کی قوم میں ان کے شوہر بھی موجود تھے۔ یہ اس دعوی کی دلیل ہے کہ صرف عورتیں ہی قید ہوئی تھیں۔ چہارم جواب یہ ہے کہ عکرمہ اور حکیم دونوں ساحل کی طرف بھاگے تھے اور وہ مکہ کے حدود میں داخل ہے اس لئے دارالاسلام سے نکلنا صحیح ثابت نہیں ہوا ہے۔

ع۔ دارالحرب یعنی کفرستان جہاں کا حاکم بھی کافر ہو اور مسلمانوں کی طاعت میں نہ ہو ۱۲۔م

ع۔ مراغمہ یعنی استیلاء بحق شوہر۔ ف ۱۲

ولنا ان مع التباين حقيقة وحكماً لاينتظم المصالح فشابه المحرمية والسبي يوجب ملك الرقبة وهو لاينافي النكاح ابتداء فكذلك بقاء فصار كالشراء ثم هو يقتضي الصفاء في محل عمله وهو المال لافي محل النكاح وفي المستامن لم يتباين الدار حكما لقصده الرجوع واذاخرجت المرأة الينا مهاجرة جازان تتزوج ولاعدة عليها عندابي حنيفةؒ وقالا عليها العدة لان الفرقة وقعت بعدالدخول في دارالاسلام فيلزمها حكم الاسلام ولابي حنيفةؒ انها اثرالنكاح المتقدم وجبت اظهار الخطرة ولاخطرلملك الحربي ولهذا لاتجب العدة على المسبية وانكانت حاملالم تتزوج حتى تضع حملها وعن ابي حنيفةؒ انه يصح النكاح ولايقربها زوجها حتى تضع حملها كما في الحبلى من الزناء وجه الاول انه ثابت النسب فاذاظهر الفراش في حق النسب يظهر في حق المنع من النكاح احتياطا

ترجمہ: اور ہماری دلیل یہ ہے کہ دارالاسلام اور دارالکفر دونوں کے حقیقتاً یا حکماً جدا ہو جانے سے مصلحتوں کا انتظام نہیں ہو سکتا اس لئے محرمیت کے مشابہ ہو گیا اور گرفتاری تو صرف رقبہ اور ذات کے مالک ہونے کو واجب کرتی ہے۔ جو ابتدا میں ہی گرفتاری کے منافع نہیں ہوتی ہے اسی لئے باقی ہونے کی حالت میں بھی منافی نہیں ہوگی۔ اس لئے گرفتار ہونا خریداری کے منزلہ میں ہو گیا۔ پھر گرفتاری تو اسی محل میں صافی چاہتی ہے جہاں اس کا عمل ہو یعنی مال میں نہ محل نکاح میں۔ اور امن لے کر آنے والے کے حق میں دارالحرب یا دارالاسلام دار حکماً نہیں بدلا ہے اگرچہ ظاہر ابدلا ہے کیونکہ اسے اپنے وطن میں لوٹ جانے کا ارادہ ہوتا ہے۔ اور جب بیوی ہجرت کر کے دارالاسلام نکل آئی تو اس کے لئے یہاں نکاح کر لینا جائز ہوگا۔ اور اس پر عدت بھی لازم نہیں ہوگی۔ یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔

لیکن صاحبینؒ نے کہا ہے کہ اس پر عدت لازم آئے گی کیونکہ دارالاسلام میں داخل ہونے کے بعد جدائی ہوئی ہے۔ اس لئے اس عورت پر اسلامی حکم لازم ہوگا۔ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس کی عدت تو اس کے پہلے نکاح کا اثر ہے اور اسی

نکاح کے احترام کو ظاہر کرنے کے لئے واجب ہوئی ہے۔ جبکہ حربی مرد کے ملک کا کچھ احترام نہیں ہوتا ہے۔ اسی گرفتار کی ہوئی عورت پر عدت لازم نہیں ہوتی ہے۔ لیکن اگر وہ حاملہ ہو تو اس سے نکاح نہیں کیا جائے گا یہاں تک کہ اسے ولادت ہو جائے۔ اور امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ اس سے نکاح تو صحیح ہو گا البتہ اس کا شوہر اس سے ہمبستری نہیں کرے گا یہاں تک کہ اس سے وضع حمل ہو جائے۔ جیسے زناء سے حاملہ عورت کے لئے حکم ہے۔ اور پہلے قول کی دلیل یہ ہے کہ اس حمل کا نسب بالکل صحیح ہے۔ پس جب نسب کے بارے میں عورت کا ہمبستر ہونا ظاہر ہوا تو نکاح کے منع کرنے کے بارے میں بھی احتیاطاً اس کا ہمبستر ہونا ظاہر ہو گیا۔

توضیح: دار الحرب سے دار الاسلام اسلام کے ساتھ آنے والے جوڑے اور قید کر کے لائے جانے والے کے بارے میں ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے دلائل

ولنا ان مع التباین حقیقة وحکما لاینتظم المصالح فشابه المحرمیة والسبی یوجب ملك الرقبة ......الخ

ہماری دلیل یہ ہے کہ دار الاسلام اور دار الکفر دونوں کے حقیقتاً یا حکماً جدا ہونے سے مصلحتوں کا انتظام نہیں ہو سکتا اس لئے محرمیت کے مشابہ ہو گیا۔ ف۔ یعنی جیسے کسی ایسی عورت سے نکاح کرنا جو ہمیشہ کے لئے حرام ہو اس سے نکاح کی مصلحتوں کے پورا ہونے کی توقع نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح جب میاں بیوی کے جوڑے میں سے ایک دار الکفر میں اور دوسرا دار الاسلام میں ہو ان میں بھی نکاح کی مصلحتوں کے پورا ہونے کی امید باقی نہیں رہتی۔ اور گرفتاری کو جو تم ان کی جدائی کا سبب کہتے ہو ٹھیک نہیں ہے۔

والسبی یوجب ملك الرقبة وهو لاینافی النکاح ابتداء فکذلك بقاء فصار کالشراء ...... الخ

اور گرفتاری کا عمل اس گرفتار کی گردن کو دوسرے کی ملکیت میں دیدیتی ہے۔ **وهو لاینا فی الخ** جبکہ گرفتاری ابتداء میں نکاح کے منافی نہیں ہے تو باقی ہونے کی حالت میں بھی منافی نہیں ہو گی۔ ف۔ جیسے اپنی مملوکہ باندی کا دوسرے سے نکاح کر دینا جائز ہے۔ اور جو چیز ابتداء سے جائز ہوتی ہے وہ آئندہ باقی رہنے کی حالت میں بھی بدرجہ اولیٰ جائز رہتی ہے۔ **فصار کالشراء الخ** اس لئے گرفتار ہونا بھی خریدنے کے حکم میں ہو گیا۔ ف۔ جیسے اگر زید کی منکوحہ باندی کو اس کے مالک سے بکر نے خرید لیا تو زید کا نکاح پہلے ہی کی طرح باقی رہے گا۔ اور یہ جو تم کہتے ہو کہ گرفتاری میں خالص ملک ہونے سے نکاح باقی نہیں رہے گا تو ایسا ہونا ضروری نہیں ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے **ثم هو یقتضی الخ** پھر گرفتاری تو اسی محل میں صفائی چاہتی ہے جہاں اس کا عمل ہوا یعنی مال میں اور محل نکاح میں نہیں۔ ف۔ یعنی قیدی کی ذات قید کرنے والے کا مملوک خاص مال ہے۔ اگرچہ اس کی شرم گاہ کسی کے نکاح میں ہو جیسے کسی نے اپنی باندی کا کسی سے نکاح کر دیا ہو۔

وفی المستامن لم یتباین الدار حکما لقصده الرجوع ......الخ

اور امان لے آنے والے کے حق میں دار الحرب یا دار الاسلام حقیقۃً اور ظاہراً بدلا ہے۔ مگر حکماً نہیں بدلا ہے۔ کیونکہ اس کا ارادہ تو اپنی جگہ پر واپس چلے جانے کا ہے۔ ف۔ البتہ اگر مسلمان نے دار الحرب میں حربیہ سے نکاح کیا پھر اس سے پہلے خود دار الاسلام میں واپس آ گیا تو وہ بائنہ ہو گئی۔ اور اگر اس مرد سے پہلے وہ عورت نکل آئی تو بائنہ نہیں ہوئی۔ مگر اس صورت میں کہ کوئی زبردستی اسے وہاں سے نکال لائے۔ ف۔ **واذاخرجت الخ** اور جب عورت (کسی کی بیوی) ہمارے دار الاسلام کی طرف ہجرت کر کے نکل آئی۔ ف۔ اور بالاتفاق اس کے شوہر سے اس کی جدائی ہو گئی۔ اور وہ حاملہ بھی نہیں ہے۔ **جازان الخ** عدت لازم نہیں ہوتی ہے۔

وقالا علیها العدة لان الفرقة وقعت بعدالدخول فی دارالاسلام فیلزمها حکم الاسلام ......الخ

اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ اس پر عدت لازم ہو گی۔ یعنی صرف ایک حیض۔ اسی قول کو شیخ ابن الہمامؒ نے ترجیح دی ہے۔

اوطاس کی قیدی عورتوں کی دلیل سے جیسا کہ اوپر گذر چکا ہے۔ اور لان الفرقة الخ اس دلیل سے بھی کہ دار الاسلام میں داخل ہونے کے بعد جدائی واقع ہوئی تو عورت پر اسلام کا حکم لازمی ہوگا۔ف۔ بخلاف اس کے اگر حربی نے اس کو دار الحرب میں علیحدہ کر دیا اس طرح کہ اسے طلاق دے دی تو بالاجماع اس پر عدت لازم نہ ہوگی۔ف۔ ولابی حنیفة الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ عدت تو پہلے نکاح کا نتیجہ ہے اور وہ اس کے احترام کو ظاہر کرنے کے لئے واجب ہوتی ہے۔ جبکہ حربی مرد کے ملک کا کچھ احترام نہیں ہے۔ف۔ بلکہ شریعت نے اسے ختم کر دیا ہے۔ اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے ﴿ولا جناح علیکم ان تنکحوھن لا تمسکو بعصم الکوافر﴾ف۔

ولھذا لاتجب العدة علی المسبیة وان کانت حاملا لم تتزوج حتی تضع حملھا.....الخ

اسی وجہ سے گرفتار شدہ عورت پر عدت واجب نہیں ہوتی ہے۔ف۔ یعنی بالاتفاق۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ جب تباین دار کی وجہ سے جدائی واقع ہو تو بقول امام ابو یوسفؒ کے یہ عورت طلاق کا محل نہیں رہتی ہے۔ لیکن امام محمدؒ کے نزدیک رہتی ہے۔ اور یہی دلیل کے اعتبار سے قوی ہے۔ف۔ وان کانت الخ اور اگر ہجرت کر کے آنے والی عورت حمل سے ہو تو اس سے نکاح نہیں کرنا چاہئے۔ بلکہ بالاتفاق انتظار کیا جائے۔ حتی تضع الخ یہاں تک کہ اسے وضع حمل ہو جائے۔ف۔ لیکن صاحبینؒ کے نزدیک یہ انتظار عدت کے طور پر ہوگا۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ انتظار روک دور ہونے کے طور پر ہوگا۔ف۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔

وعن ابی حنیفةؒ انه یصح النکاح ولایقربھا زوجھا حتی تضع حملھا کما فی الحبلی الخ

اور امام ابو حنیفہؒ سے (حسنؒ کی) روایت ہے کہ وہ نکاح صحیح ہوگا۔ ولایقربھا الخ اور شوہر اس سے اسکے وضع حمل ہونے تک ہمبستری نہیں کرے گا جیسے زناء سے حاملہ عورت کے بارے میں حکم ہے۔ وجه الاول الخ قول اول کی دلیل یہ ہے کہ اس حمل کا نسب تو ثابت شدہ ہے۔ف۔ اس طور پر کہ یہ عورت اپنے کافر شوہر کی جائز بیوی ہے۔ لیکن اس سے وطی ممکن نہیں ہے۔ فاذا ظھر الخ پس جبکہ اس کے نسب کے بارے میں عورت کا اس کی بیوی ہونا ظاہر ہو گیا تو نکاح کے منع کے بارے میں بھی احتیاطا اس کا فراش ہونا ظاہر ہو گیا۔ف۔ الحاصل جس طرح اس سے وطی نہیں کر سکتا ہے اسی طرح اس سے نکاح بھی نہیں کر سکتا ہے۔

قال واذا ارتداحدالزوجین عن الاسلام وقعت الفرقة بغیر طلاق وھذا عندابی حنیفةؒ وابی یوسفؒ وقال محمدؒ ان کانت الردة من الزوج فھی فرقة بطلاق ھویعتبر بالاباء والجامع مابیناه وابو یوسفؒ مر علی ماصلنا له فی الاباء وابو حنیفةؒ فرق بینھما ووجھه ان الردة منافیة للنکاح لکونھا منافیة للعصمة والطلاق رافع فتعذران تجعل طلاقابخلاف الاباء لانه یفوت الامساك بالمعروف فیجب التسریح بالاحسان علی مامرو لھذا تتوقف الفرقة بالاباء علی القضاء ولاتتوقف بالردة.

ترجمہ: اگر میاں بیوی میں سے کوئی ایک بھی اسلام سے مرتد ہو گیا تو ان دونوں میں بغیر طلاق کے جدائیگی ہو جائے گی۔ یہ حکم امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے۔ کہ اگر مرتد ہونا شوہر کی طرف سے ہوا ہو تو وہ جدائیگی طلاق کے ساتھ مانی جائے گی۔ یہ امام محمدؒ مرتد ہونے کو اسلام سے انکار کرنے پر قیاس کرتے ہیں۔ ان دونوں صورتوں میں مشترک علت ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ اپنی اس اصل پر قائم رہے جو ہم نے انکار کی صورت میں ان کی طرف سے بیان کر دی ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ نے اسلام سے انکار کرنے اور مرتد ہو جانے میں فرق کیا ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ مرتد ہونا نکاح کے منافی اس لئے ہے کہ رو سے عصمت (حفاظت) کے منافی ہے۔ اور طلاق تو فقط نکاح کے تعلق کو ختم کرنے والی ہوتی ہے۔ اس لئے ارتداد کو طلاق قرار دیا جانا محال ہو گیا۔ بخلاف اسلام سے انکار کرنے کے۔ کیونکہ نکاح سے (شوہر اپنی بیوی کو) جو معروف طریقہ سے روکتا تھا۔ اسلام کے انکار کر دینے کی وجہ سے اس روک رکھنے کو ختم کر دیتا ہے۔ لہذا بہتر طریقہ سے اسے

چھوڑ دینے کو واجب کرتا ہے۔ جیسا کہ گذر گیا ہے۔ اور اسی فرق کی وجہ سے جو جدائی انکار اسلام کی وجہ سے ہوتی ہے وہ قاضی کے فیصلہ پر موقوف ہوتی ہے۔ اور جو مرتد ہونے کی وجہ سے ہوتی ہے وہ قاضی کے فیصلہ پر موقوف نہیں ہوتی ہے۔

توضیح: میاں بیوی میں سے کسی ایک کے اسلام سے مرتد ہو جانے کی صورت میں ان کا نکاح باقی رہتا ہے یا نہیں۔ اس میں فقہا کے اقوال۔ اور دلائل

قال واذا ارتداحدالزوجين عن الاسلام وقعت الفرقة بغير طلاق وهذا عندابى حنيفةؒ ..... الخ

اور جب میاں بیوی میں سے ایک شخص اسلام سے مرتد ہو گیا تو دونوں میں طلاق کے بغیر ہی جدائی واقع ہو گئی۔ اس لئے ان کے حلال ہونے کے لئے از سر نو اسلام لانے اور نکاح کی تجدید کرنا ضروری ہے۔ **وهذا عند الخ** یہ حکم امام ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے۔ **وقال محمدؒ الخ** اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مرتد ہونا شوہر کی طرف سے ہو تو یہ جدائیگی طلاق کے ذریعہ سے مانی جائے گی۔ **وهو يعتبر الخ** امام محمدؒ مرتد ہونے کو اسلام سے انکار کرنے پر قیاس کرتے ہیں۔ ف۔ جبکہ بیوی مسلمان ہو اور شوہر اسلام سے انکار کرے تو یہ شوہر کی طرف سے طلاق ہے۔ اسی طرح شوہر کا مرتد ہونا بھی اسی کی طرف سے طلاق ہے۔ **والجامع الخ** اور دونوں میں مشترک علت وہ ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ ف۔ کہ جیسے اسلام سے انکار کا مطلب عام دستور کے مطابق ساتھ رکھنے سے انکار ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ قاضی قائم مقام ہو کر شوہر سے بیوی کو چھڑا دیتا ہے' اسی طرح مرتد ہونے میں بھی عام دستور کے مطابق ساتھ رکھنے سے انکار ہونے کی وجہ سے قاضی شوہر کا قائم مقام ہو کر اسے چھڑا دے گا۔ اس لئے طلاق ہو جائے گی۔ ع۔

وابو يوسفؒ مر على ما اصلنا له فى الاباء وابو حنيفةؒ فرق بينهما ووجهه ان الردة منافية ..... الخ

اور ابو یوسفؒ اپنی اسی اصل پر قائم رہے جو ہم نے انکار کی صورت میں ان کی طرف سے بیان کر دی ہے۔ ف۔ کہ ایسی جدائی جس کے سبب میں میاں اور بیوی دونوں شریک ہوں وہ مرد کی طرف سے طلاق نہیں ہوتی ہے۔ عینیؒ نے لکھا ہے کہ یہ قاعدہ خلع کرنے کی صورت میں ٹوٹ جاتا ہے۔ کیونکہ خلع تو دونوں کی رضامندی سے ہی ہوتا ہے۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اس میں دونوں کے شریک ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک نے ایسا کوئی کام کیا ہو جو ان کی جدائی کی علت کا جزو ہو اور خلع میں صرف رضامندی ہوتی ہے۔ اور مرد جب طلاق دیدے تو عورت کی طرف سے واجب الاداء ہوتا ہے۔ فاحفظہ ۔۱۲۔ م۔ ہ۔ اگر کوئی یہ کہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تو مرد کا اسلام سے انکار کرنا ہی طلاق ہے۔ اور یہاں مرتد ہو جانا جبکہ اسلام سے انکار کے برابر ہے تو یہ بھی طلاق کیوں نہیں ہے؟ جواب دیا گیا کہ ایسا نہیں۔

وابو حنيفةؒ فرق بينهما ووجهه ان الردة منافية للنكاح لكونها منافية للعصمة ..... الخ

اور ابو حنیفہؒ نے اسلام سے انکار کرنے اور مرتد ہونے کے درمیان فرق کیا ہے۔ **ووجهه الخ** اس فرق کی وجہ ان کے نزدیک یہ ہے کہ مرتد ہونا نکاح کے منافی اس لئے ہے کہ مرتد ہونا عصمت (جان ومال) کی حفاظت کے منافی ہے۔ ف۔ کیونکہ مرتد ہو جانے کے بعد اس کی جان کا احترام باقی نہیں رہتا ہے بلکہ وہ قتل کر دئے جانے کے قابل ہو جاتا ہے۔ اسی بناء پر اگر کوئی اسے قتل کر دے تو اس پر دیت اور قصاص لازم نہیں ہوتا ہے۔ **والطلاق الخ** اور طلاق تو فقط نکاح کے تعلق کو ختم کر دیتی ہے۔ ف۔ اور نکاح کے کچھ منافی نہیں ہے۔ یہاں تک کہ اگر چاہے تو طلاق کے بعد پھر نکاح کر سکتا ہے۔ پس حاصل یہ ہوا کہ طلاق نکاح کے منافی نہیں ہے لیکن مرتد ہو جانا اس کے منافی ہے۔

فتعذران تجعل طلاقا بخلاف الاباء لانه يفوت الامساك بالمعروف ..... الخ

اس لئے ارتداد کو طلاق کہنا محال ہوگا۔ **بخلاف الاباء** برخلاف اسلام سے انکار کرنے کے۔ ف۔ کیونکہ وہ اپنی اصلی حالت

پر رہنا چاہتا ہے۔اسی لئے وہ ذمی بنا رہا۔اور اس کو قتل کرنا جائز نہ ہوا۔لہذا یہ نکاح کے منافی نہیں ہوا۔ لانہ یفوت الخ کیونکہ اسلام سے انکار کرنا بیوی کو معروف اور دستور کے مطابق رکھنے کی مخالفت کرتا ہے۔لہذا بہتر طریقہ سے اسے چھوڑنا واجب ہے۔
ف اور آیت پاک ﴿فامساك بمعروف اوتسريح با حسان﴾ الایہ کا بھی یہی مطلب اور یہی حکم بھی ہے۔جیسا کہ اوپر گذر چکا ہے۔ولهذا تتوقف الخ اور اسی فرق کی وجہ سے وہ علیحدگی جو انکار کی وجہ سے ہو وہ قاضی کے فیصلہ پر موتوف ہوتی ہے۔اور جو جدائی مرتد ہونے کی وجہ سے ہو وہ قاضی کے فیصلہ پر موقوف نہیں ہوتی ہے۔

ثم ان كان الزوج هو المرتد فلها كل المهران دخل بها ونصف المهران لم يدخل بهاو انكانت هي المرتدة فلها كل المهران دخل بها وان لم يدخل بهافلامهر لها ولا نفقة لان الفرقة من قبلها قال واذا ارتدا معاثم اسلما معافهما على نكاحهما استحسانا وقال زفرؒ يبطل لان ردة احدهما منافية وفي ردتهماردة احد هما ولنا ماروى ان بني حنيفة ارتدوالم اسلمواولم يامرهم الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين بتجديدالانكحة والارتداد منهم واقع معالجهالة التاريخ ولواسلم احدهما بعدالارتداد فسدالنكاح بينهما لاصرار الأخرعلى الردة لانه مناف كابتدائها

ترجمہ:۔پھر اگر شوہر خود مرتد ہوا ہو تو اس کی بیوی کو پورا مہر ملے گا بشرطیکہ اس سے ہمبستری ہو چکی ہو۔ورنہ نصف مہر ملے گا۔اور اگر عورت مرتد ہوئی ہو اور اس سے ہمبستری بھی ہو چکی ہو تو پورا مہر اس کو ملے گا اور اگر ہمبستری نہ ہوئی ہو تو اسے نہ کچھ مہر ملے گا اور نہ نفقہ ملے گا۔ کیونکہ جدائی تو خود اسی کی طرف سے ہوئی ہے۔کہا۔اور اگر دونوں ایک ساتھ مرتد ہوئے پھر دونوں ایک ساتھ ہی اسلام بھی لے آئے تو وہ دونوں استحساناً اپنے نکاح پر باقی رہیں گے اور امام زفرؒ نے کہا ہے کہ ان کا نکاح باطل ہو جائے گا کیونکہ ان میں سے ایک کا بھی مرتد ہونا نکاح کے منافی تھا تو دونوں کے مرتد ہونے کی صورت میں ایک کا مرتد ہونا بھی موجود ہے۔(اس لئے نکاح باطل ہوا) اور ہماری دلیل وہ روایت ہے جس میں مذکور ہے کہ بنو حنیفہ (مسیلمہ کذاب کی قوم) مرتد ہو گئے پھر وہ سب اسلام لے آئے۔لیکن صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم نے ان لوگوں کو از سر نو نکاح کرنے کا حکم نہیں دیا۔اور ان سب کا مرتد ہونا ایک ساتھ ہوا ہے ان کی تاریخ کے مجہول ہونے کے سبب سے اور اگر ایک ساتھ مرتد ہو جانے کے بعد صرف ایک ہی فرد اسلام لایا تو دونوں میں نکاح فسخ ہو جائے گا دوسرے کا مرتد ہونے پر اصرار کرتے رہنے کی وجہ سے ابتدائے نکاح میں بھی منافی ہونے کی طرح۔

توضیح ۔:اگر صرف شوہر مرتد ہوا تو بیوی اپنے مہر کی حقدار ہوگی یا نہیں اور کتنی مقدار کی۔اگر دونوں ایک ساتھ مرتد ہوئے اور ایک ساتھ ہی اسلام بھی لائے اور اگر کوئی ایک اسلام لایا۔دلائل

ثم ان كان الزوج هو المرتد فلها كل المهران دخل بها ونصف المهران لم يدخل بها......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے ۔ولنا ماروی الخ اور ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ بنو حنیفہ (مسیلمہ کذاب کی قوم) مرتد ہو گئے (مرد و عورت سب) پھر مسلمان بنا لئے گئے۔حالانکہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین نے ان کو دوبارہ نکاح کرنے کا حکم نہیں کیا ۔ف۔اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع بھی حجت ہے ۔

والارتداد منهم واقع معالجهالة التاريخ ولواسلم احدهما بعدالارتداد فسدالنكاح بينهما ......الخ

اور مرتد ہونا ان سب کا ایک ساتھ ہوا تھا۔کیونکہ ان کی تاریخ مجہول ہے۔ف۔یعنی یہ تاریخ معلوم نہیں تھی کہ کونسا مرد پہلے مرتد ہوا اور کونسی عورت پیچھے مرتد ہوئی۔ایسی صورت میں بالاتفاق یہی حکم ہے کہ ان کا نکاح باقی رکھا جائے اس خیال سے کہ گویا سب ایک ساتھ ہی مرتد ہوئے۔اور ایک ساتھ ہی زکوٰۃ ادا کرنے سے انکار کیا۔یہاں تک کہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا لشکر ان کی طرف بھیجا۔ یہ قصہ کتب صحاح کی روایتوں سے ماخوذ ہے۔ یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ ایک ساتھ سب مسلمان ہوئے ہوں۔ م۔ ولو اسلم الخ اور اگر ایک ساتھ سب مرتد ہونے کے بعد جوڑے میں سے ایک پہلے مسلمان بعد میں دوسرا مسلمان ہوا تو دونوں کا نکاح فاسد ہوگیا۔ لاصرار الآخر الخ کیونکہ دوسرا (خواہ وہ دوسرا عورت ہو یا مرد) اپنے مرتد ہونے پر اڑا رہا۔ کیونکہ یہ تو ابتداء مرتد ہونے کی طرح نکاح کے منافی ہے۔ ف۔ ائمہ ثلثہ کے نزدیک دونوں کے مرتد ہونے کا بعد ایک کا اسلام لانا مفسد نکاح نہیں ہے۔

چند ضروری مسائل

(۱) اگر ایک کافر نے اسلام قبول کیا اور پہلے سے اس کے نکاح میں کئی بہنیں ہوں اور ایک ساتھ ہی سب سے نکاح بھی ہوا ہو تو ان سب سے اس کی جدائیگی کر کے بعد میں ان میں جس ایک چاہے اس سے نکاح کر لے اور اگر کئی مجلسوں میں ان کا نکاح ہوا ہو تو پہلی کا نکاح باقی رہے گا اور باقی بہنوں کا نکاح فاسد ہوگا۔ ف۔ د۔ ھ (۲) ایک چھوٹی مسلمان لڑکی کا نکاح ہوگیا تھا۔ جب وہ بالغہ ہو جائے تو اس کے سامنے اللہ تعالیٰ کے صفات میں سے ایک ایک اور ایمان کے ارکان میں سے ایک ایک ذکر کیا جائے۔ اگر وہ سب کا اقرار کر لے تو وہ مسلمہ رہے گی اور اگر کسی کا بھی وہ انکار کر دے تو وہ مرتدہ کے حکم میں ہوگی اور اس کا نکاح فاسد ہوگا۔ پھر جب اس کا اقرار کر کے ایمان درست کر لے تب دوبارہ اس کا دوبارہ نکاح کر دیا جائے۔ ف۔ ھ۔ د۔ شرح العقائد۔

باب القسم

واذا کان لرجل امرأتان حرتان فعلیه ان یعدل بینهما فی القسم بکرین کانتا او ثیبین اواحدهما بکراوالاخری ثیبا لقوله علیه السلام من کانت له امرأتان ومال الی احدهما فی القسم جاء یوم القیمة وشقه مائل وعن عائشة رضی الله عنها ان النبی علیه السلام کان یعدل فی القسم بین نسائه وکان یقول اللهم هذا قسمی فیما املك فلاتواخذنی فیما لااملك یعنی زیادة المحبة ولافصل فیماروینا

ترجمہ:۔ باب القسم۔ بیویوں میں برابری کا بیان۔ جب ایک مرد کی دو آزاد بیویاں ہوں تو اس پر یہ لازم ہے کہ ان کے درمیان بانٹنے میں برابری کرے۔ خواہ وہ دونوں کنواری ہوں یا دونوں بیاہی ہوں یا ایک کنواری اور دوسری بیاہی ہو۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جس شخص کی دو بیویاں ہوں اور اس نے ان کو حصہ دینے میں ایک کی طرف جھکاؤ کیا تو وہ قیامت کے دن اس حال میں سامنے آئے گا کہ اس کا آدھا حصہ ایک طرف جھکا ہوا ہوگا۔ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی بیویوں کے درمیان برابری کے ساتھ بانٹتے تھے۔ اور فرماتے تھے کہ اے میرے اللہ! یہ میری تقسیم ان چیزوں میں ہے جو میرے اختیار میں ہیں۔ لیکن جو چیزیں میرے اختیار میں نہیں ہیں ان کی تقسیم میں میری گرفت نہ فرما اور اس سے مراد ہے محبت کی کسی کے ساتھ زیادتی اور جو روایت ہم نے کی ہے اس میں کوئی تفصیل نہیں ہے۔

توضیح ۔: باب القسم۔ یعنی بیویوں میں باری کے احکام۔: باب الخ یہ باب قسم کے بیان میں ہے۔ ف۔ قسم قاف کے فتحہ کے ساتھ یعنی انصاف کے ساتھ بانٹنا۔ اور قاف کے کسرہ کے ساتھ وہ باری جو ہر عورت کے حصہ میں آئے۔ یعنی اس کا حصہ۔ ف

واذا کان لرجل امرأتان حرتان فعلیه ان یعدل بینهما فی القسم......الخ

اور جب ایک مرد کی دو آزاد بیویاں ہوں (یا زیادہ ہی ہوں) تو اس پر واجب ہے کہ ان دونوں کے درمیان بانٹنے میں برابری

کے۔ف اور آئندہ یہ معلوم ہوگا کہ کن کن چیزوں میں برابری واجب ہے بکرین کانتا الخ خواہ دونوں عورتیں باکرہ ہوں یا دونوں ثیبہ ہوں یا ایک باکرہ اور ایک ثیبہ ہو۔ف۔اسی طرح مرد خواہ نر ہو یا خصی ہو یا عنین (نامرد) ہو یا مجبوب (آلہ تناسل کٹا ہوا) ہو اسی طرح وہ بیمار ہو یا تندرست ہو اسی طرح عورت بھی خواہ بیمار ہو یا صحیح ہو اور خواہ وہ حائضہ ہو یا نفساء ہو یا بے خوف دیوانی ہو یا القاء و قرناء ہو یا اتنی چھوٹی ہو کہ اس سے وطی کی جاسکتی ہو یا اس سے ظہار یا ایلاء کیا ہو۔اسی طرح سے رجعی طلاق دی گئی ہو شرطیہ کہ اس سے رجعت کرنے کا ارادہ بھی ہو۔ف۔ت۔وغیرہ

لقوله عليه السلام من كانت له امرأتان ومال الى احدهما في القسم جاء يوم القيمة ......الخ

کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جس مرد کی دو منکوحہ عورتیں ہوں اور اس نے بانٹنے (حقوق ادا کرنے) میں ایک کی طرف جھکاؤ کیا تو وہ قیامت کے دن اس حال میں سامنے آئے گا کہ اس کا آدھا حصہ ایک جانب جھکا ہوا ہوگا۔ ف۔دوسری روایت میں ہے ساقط ہوگا۔یہی مراد ہے۔ع۔اس کی روایت سنن اربعہ ،و بزار و ابن حبان اور حاکم رحمتہ اللہ علیہ نے کی ہے اور اس طرح تقسیم کا کام اختیاری چیزوں میں ہے۔وعن عائشة رضي الله عنها الخ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی بیویوں میں انصاف اور برابری کے ساتھ بٹوارہ کرتے تھے۔اور فرماتے تھے کہ الٰہی میرا یہ بٹوارہ ایسے کاموں میں ہے جن کا میں مالک ہوں۔اس لئے ایسی چیزوں کی تقسیم میں میری گرفت نہ کریں جن کا میں مالک نہیں ہوں۔یعنی محبت کی زیادتی میں۔ف۔اس سے معلوم ہوا کہ اگر کسی بی بی سے طبعی محبت زیادہ ہو تو گرفت نہ ہوگی۔اس کی روایت سنن اربعہ و احمد و ابن حبان اور حاکم رحمتہ اللہ علیہ نے کی ہے۔ولا فصل الخ ہم نے جو روایت کی اس میں کوئی تفصیل نہیں ہے۔ف۔یعنی خواہ وہ باکرہ ہو یا ثیبہ ہو۔اسی طرح مسلمہ اور کتابیہ ہونے کی بھی کوئی تفصیل بیان نہیں کی گئی ہے۔

والقديمة والجديدة سواء لاطلاق ماروينا ولان القسم من حقوق النكاح ولاتفاوت بينهن في ذلك والاختيار في مقدار الدورالى الزوج لان المستحق هو التسوية دون طريقها والتسوية في البيتوتة لافي المجامعة لانها تبتنى على النشاط وانكانت احدهما حرة والاخرى امة فللحرة الثلثان من القسم وللامة الثلث بذلك وردالاثرولان حل الامة انقص من حل الحرة فلابدمن اظهار النقصان في الحقوق والمكاتبة والمدبرة وام الولد بمنزلة الامة لان الرق فيهن قائم

ترجمہ:۔اس تقسیم میں پرانی اور نئی سب برابر ہیں ہم نے جو روایت کی ہے اس کے مطلق ہونے کی وجہ سے اور اس لئے بھی کہ یہ تقسیم نکاح کے حقوق سے ہے۔اور اس حق میں ساری عورتیں برابر ہیں۔بس دور کے مقدار کا اختیار شوہر کو ہوگا۔کیونکہ جو چیز ضروری اور مستحق ہے وہ برابری کرتا ہے۔برابری کرنے کا طریقہ ضروری نہیں ہے۔اسی طرح برابری ضروری ہے صرف ایک ساتھ رات کے وقت رہتے ہیں۔مجامعت کرنے میں برابری نہیں ہے کیونکہ یہ کام تو طبیعت کے نشاط پر موقوف ہے اور اگر دو بیویوں میں سے ایک آزاد اور باندی ہو تو حصوں میں سے آزاد کے لئے دو تہائی اور باندی کے لئے ایک تہائی ہے۔اثر میں ہی منقول ہے اور اس وجہ سے کہ باندی کا حل یعنی حقوق کا مرتبہ آزاد کے مرتبہ سے کم ہے تو ان کے حقوق کی کمی کا ظاہر کرنا ضروری ہوا اور اگر منکوحہ کسی غیر کی مکاتبہ یا مدبرہ یا ام ولد ہو تو وہ بھی غیر کی باندی کے حکم میں ہوگی۔کیونکہ ان میں بھی اس وقت تک غلامی باقی ہے۔

توضیح۔:برابری کرنے میں نئی اور پرانی برابر ہوگی
آزاد کے دو حصے اور باندی وغیرہ کا ایک حصہ ہوگا

والقديمة والجديدة سواء لاطلاق مارويناولان القسم من حقوق النكاح ......الخ

پرانی اور نئی عورت سب برابر ہے۔ **لاطلاق الخ** اس حدیث کے مطلق ہونے کی وجہ سے جو ہم نے رویت کی ہے۔ف۔ کہ اس میں نئی اور پرانی کی کوئی تفصیل نہیں ہے سب میں برابری شرط ہے۔ **ولان الخ** اور اس دلیل سے بھی کہ بٹوارہ کرنا تو نکاح کے حقوق میں سے ہے اور اس کے حق میں ساری بیویاں برابر ہیں۔ف۔ خواہ وہ پرانی ہوں یا نئی ہوں۔امام شافعی رحمتہ اللہ علیہ اور اہل حدیث کے نزدیک اگر بعد میں آنے والی بیوی باکرہ ہو تو اس کے پاس سات روز تک رہے اور یہ مدت اس کے لئے خاص کرے۔اور اگر وہ ثیبہ ہو تو تین روز اس کے لئے خاص کرے بعد میں اپنی بیوی کے درمیان باری قائم کرے۔کیونکہ حضرت انس رضی اللہ عنہ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے باکرہ کے لئے سات روز اور ثیبہ کے لئے تین دن مقرر کئے ہیں۔دار قطنی اور بزار نے اس کی روایت کی ہے اور کہا ہے کہ سنت یہ ہے کہ جب ثیبہ کے بعد باکرہ عورت کو نکاح کر کے لائے تو اس کے پاس سات روز رہے۔پھر باری کا انتظام کرے اور اگر ثیبہ کو لائے تو اس کے پاس سات دن یا تین دن رہے اس کے بعد باری مقرر کرے۔بخاری اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے حضرت ام سلمہؓ وغیرہا کی شادیوں میں اس پر عمل ہوا ہے اور شیخ ابن الہمام رحمتہ اللہ علیہ نے قیاسی دلیل کے ساتھ حضرات عائشہ رضی تعالیٰ اللہ عنہا کی حدیث کے مطلق ہونے کو قوت دی ہے اور فرمان باری تعالیٰ **ولن تستطیعوا ان تعدلوا بین النساء ولو حرصتم فلاتمیلو کل المیل الایۃ** سے عدل کرنے کو فرض ثابت کیا ہے۔لیکن یہ بات مخفی نہیں ہے کہ آیت میں تو صراحت کے ساتھ موجود ہے کہ حقیقی عدل تم سے ممکن ہی نہیں ہے۔اس کی پوری تحقیق یہ ہے کہ عدل کے بارہ میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہی اصل ہے اور وہ ہر فرد پر واجب ہونے سے مشہود کی قوت میں ہے۔اس لئے یہ اپنے اطلاق پر ہے اور حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں اس بات کا احتمال ہے کہ یہ مراد ہو کہ اس باکرہ کے پاس سات روز رہے اور اسی طرح سات دنوں کی باری بھی کرے یا تین دن اس کے پاس رہے اور یہی باری سب کے لئے کرے۔اسی لئے ہم نے مطلق رہنے کو ترجیح دی ہے کہ اس میں احتیاط بھی ہے۔لیکن یہ لازم آتا ہے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں اگر کچھ خصوصیت مراد ہو تو باکرہ وثیبہ کا حق ضائع ہوگا اور **واللہ أعلم** قول حق یہی ہے اور ابن الہمام رحمتہ اللہ علیہ کا میلان بھی اسی طرف ہے۔م۔اگر کسی سے پچھلے دنوں میں کسی قسم کا ظلم ہو گیا تو اسے استغفار کرنی چاہئے۔اور اس کے بعد سے باری مقرر کردے۔اور اگر قاضی نے کوئی باری مقرر کی اور اس نے اس کی مخالفت کی تو قاضی اسے قید میں ڈالنے کے علاوہ مناسب سزا دے۔الجوہرہ۔

جس عورت کی باری ہو اس کے سوا دوسری کسی عورت سے جماع نہ کرے اور جس کی باری نہ ہو اس کے پاس رات کے وقت جائے بھی نہیں۔البتہ بیماری کی حالت میں عیادت کے لئے جا سکتا ہے۔اسی طرح اگر اس عورت کو کوئی بیماری لگ گئی اور اس کی دیکھ بھال والا دوسرا کوئی نہ ہو تو اس کے تندرست ہو جانے یا اس کے مر جانے تک وہاں پر رہ سکتا ہے۔الجوہرہ۔اور جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بیمار ہوئے تو عورتوں سے اجازت لی تاکہ عائشہ رضی اللہ عنہا کے یہاں رہیں۔ف۔

والاختیار فی مقدار الدور الی الزوج لان المستحق هو التسویة دون طریقها ......الخ

ان کے یہاں آنے جانے اور دور مقرر کرنے کا اختیار شوہر کو ہوگا کیونکہ جس چیز کا حق ہے وہ تو برابری کرنی ہے۔کس طریقہ سے وہ ہوگی اس کا اختیار دوسریوں کو نہیں ہے۔ف۔اس لئے شوہر جس طریقہ سے چاہے برابری رکھے۔م۔یعنی چاہے تو ایک رات دن کی ہر ایک کی باری مقرر کرے چاہے دو دن دو رات کی یا تین دن تین رات کی۔لیکن اس سے زیادہ ایک کے پاس دوسری کی اجازت کے بغیر نہ ٹھہرے۔الخلاصہ۔ت۔حاصل کلام یہ ہوا کہ تین رات اور دن تک میں باری مقرر کرنا مرد کے اختیار میں ہے۔مگر جو بھی طے کرے وہ سب کے لئے برابر کرے۔م۔**والتوبة الخ** اور برابری کا خیال رکھنا صرف رات کے وقت رہنے میں ہے۔ہمبستری کرنے میں نہیں ہے۔**لانهاتبتنی الخ** کیونکہ ہمبستری کا عمل خواہش نفسانی پر موقوف ہوتا ہے۔ف۔ویسے عورت کے ساتھ ایک مرتبہ ہمبستری کر لینے کے بعد اس کا حق ساقط ہو جاتا ہے۔پھر بھی دیانت داری کے خیال

سے کبھی کبھی ہمبستری ہو جانا بھی واجب ہے۔ یہاں تک کہ مسلسل چار مہینے تک ناغہ نہیں ہونا چاہئے البتہ اگر عورت کی بھی رضا مندی ہو تو کچھ حرج نہیں ہے۔ اسی طرح اس میں زیادتی کرنے سے بھی منع کیا جائے گا۔ مگر اتنا کہ وہ عورت اسے برداشت کر سکے۔ ھ۔ ف۔ ع۔ ر۔

واضح ہو کہ جس طرح رات کے وقت رہنے میں برابری واجب ہے اسی طرح کھانے پینے میں بھی برابری واجب ہے۔ ف۔ ت۔ م۔ میں کہتا ہوں کہ یہ حکم نفقہ کے بارے میں ہے۔ لیکن ہدیہ لینے میں صحیح کی روایت میں ہے کہ جو دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی باری کا ہوتا تھا اسی روز لوگ ہدایا بھیجا کرتے تھے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس میں ہدیہ دینے والوں کو اختیار ہوگا۔ م۔ اور جو شخص رات میں کام کرتا ہو جیسے چوکیدار تو اس کے بارے میں شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ وہ دن کی باری مقرر کرے۔ یہی فتویٰ بہتر ہے۔ د۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی دونوں بیویاں آزاد ہوں کیونکہ:

وانکانت احدھما حرۃ والاخری امۃ فللحرۃ الثلثان من القسم وللامۃ الثلث بذلک......الخ

اگر ایک بیوی آزاد چنانچہ آزاد بیوی کے لئے حصوں میں سے دو تہائی اور باندی کے لئے ایک تہائی ہوگی. **بذلک** الخ اثر میں ایسا ہی مذکور ہے۔ ف۔ اس کی روایت ابن ابی شیبہ و عبدالرزاق و دار قطنی اور بیہقی نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے کی ہے۔ اس کی اسناد میں منہال بن عمرو راوی ہے۔ تقریب میں ان کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ صدوق ہیں لیکن ان کو اکثر وہم ہو جاتا ہے ان سے بخاری نے غیر صحیح میں اور سنن اربعہ میں حدیث کی روایت کی ہے۔ لیکن عباد بن عبداللہ الاسدی دوسرے راوی ہیں۔ ان کے بارے میں بہت سے لوگوں نے جرح کی ہے۔ اور تقریب میں ان کو ضعیف کہا ہے۔ ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ حضرت ابو بکر و علی رضی اللہ عنہما نے یہی فیصلہ کیا ہے۔ اور منہال بن عمرو اور ابن ابی لیلیٰ دونوں ثقہ حافظ ہیں۔ لہٰذا ابن حزم کا ضعیف کہنا ساقط ہو گیا۔ میں کہتا ہوں بلکہ بیہقی نے سعید بن المسیب و سلیمانؒ بن یسار دونوں فقہاء مدینہ سے یہی روایت کی ہے اس لئے منہال پر وہم کا الزام دور ہو گیا۔ اسی بناء پر امام مالک و شافعی و احمد رحمۃ اللہ علیہم سے بھی یہی ایک روایت کا اتباع کرنا بھی اولیٰ ہے۔

ولان حل الامۃ انقص من حل الحرۃ فلابدمن اظہار النقصان فی الحقوق......الخ

اور اس لئے کہ باندی کا حل یعنی حقوق کا مرتبہ آزاد عورت کی نسبت بہت کم ہے. **فلابدمن** الخ بس حقوق کے نقصان کو ظاہر کرنا ضروری ہوا۔ **والمکاتبۃ** الخ اور اگر بیوی کسی غیر کی مکاتبہ یا مدبرہ یا ام ولد وغیرہ باندی کے حکم میں ہیں۔ کیونکہ ان میں بھی غلامی باقی ہے۔

قال ولاحق لھن فی القسم حالۃ السفرفیسا فرالزوج بمن شاء منھن والاولی ان یقرع بینھن فیسا فربمن خرجت قرعتھا وقال الشافعیؒ القرعۃ مستحقۃ لماروی ان النبی علیہ السلام کان اذا اراد سفرا اقرع بین نسائہ الا انانقول ان القرعۃ لتطییب قلوبھن فیکون من باب الاستحباب وھذالانہ لاحق للمرأۃ عند مسافرۃ الزوج الایری ان لہ ان لایستصحب واحدۃ منھن فکذالہ ان یسافربواحدۃ منھن ولایحتسب علیہ بتلک المدۃ وان رضیت احدی الزوجات بترک قسمھا لصا حبتھا جازلان سودۃ بنت زمعہ رضی اللہ عنھا سالت رسول اللہ علیہ السلام ان یراجعھا وتجعل یوم نوبتھا لعائشۃؓ عنھا ولھا ان ترجع فی ذلک لانھا اسقطت حقالم یجب بعد فلایسقط

ترجمہ:۔ (قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے) کہا ہے کہ سفر کی حالت میں بیویوں کا کوئی حق قسم میں نہیں ہے۔ اس لئے شوہر ان میں سے جسے چاہے اپنے ساتھ سفر میں لے جائے۔ پھر بھی بہتر یہ ہے کہ ان کے درمیان قرعہ اندازی کر لے۔ پھر جس کا نام نکل آئے اسی کے ساتھ سفر کرے۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ قرعہ ڈالنا مستحق یعنی حق واجب ہے۔ کیونکہ رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ ﷺ جب سفر کرتے تو اپنی بیویوں کے درمیان قرعہ اندازی کرتے تھے (ف۔ صحاح ستہ نے اس کی روایت کی ہے۔ مگر اس روایت سے تو صرف قرعہ اندازی کا ثبوت ہوا جو ہم بھی کہتے ہیں۔) مگر ہم یہ کہتے ہیں کہ قرعہ ڈالنا تو (ف۔ کچھ واجب نہیں تھا بلکہ) وہ تو صرف اپنی بیویوں کے دل کو خوش کرنے کے لئے تھا اس لئے یہ ایک قسم کا مستحب ہوا۔ اور یہ اس لئے کہ شوہر کے مسافر ہونے کی حالت میں بیوی کا کچھ حق نہیں ہوتا ہے۔ کیا نہیں دیکھتے کہ مرد کو یہ اختیار ہے کہ بیویوں میں سے ایک کو بھی اپنے ساتھ سفر میں نہ لے جائے تو اسی طرح اس کو یہ بھی اختیار ہے کہ ان میں سے کسی کو اپنے ساتھ لے جائے اور بعد سفر یہ مدت اس کے حساب میں نہیں آئے گی۔ اور اگر کوئی بیوی اپنے حصہ کو اپنی کسی سوکن کے لئے چھوڑنے پر راضی ہو جائے تو یہ جائز ہوگا۔ کیونکہ سودہ بنت زمعہ رضی اللہ عنہا نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی تھی کہ اس سودہ رضی اللہ عنہا سے مراجعت فرمالیں اور یہ سودہ رضی اللہ عنہا اپنی باری کے دن کو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے لئے کر دیں گی۔ اور ایسی بیوی کو یہ بھی اختیار ہوگا کہ اپنی باری دینے سے رجوع کرلے۔ کیونکہ اس نے اپنا اب حق ساقط کیا ہے جو اس وقت تک واجب ہی نہیں ہوا تھا۔ اس لئے وہ ساقط نہیں ہوگا۔

توضیح۔: اس باب سے متعلق ضروری مسائل۔ عورت کے باہر نکلنے وغیرہ کے بیان میں

قال ولا حق لهن في القسم حالة السفر فيسافر الزوج بمن شاء منهن والاولى ان يقرع بينهن ......الخ

ترجمہ سے مطالب واضح ہے۔ ولايحتسب عليه الخ کسی ایک کو اپنی مرضی سے سفر میں لے جانے کے بعد یہ مدت سفر اس کی آنے والی باری کے حساب میں نہیں آئے گی۔ ف۔ لیکن میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ درست ہے کہ کسی ایک کو بھی سفر میں اپنے ہمراہ رکھنا بھی برابری ہے۔ بخلاف ایک کو اپنے ساتھ لے جانے کے۔ پھر میں نے دیکھا کہ شیخ ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ نے بھی یہی اعتراض کیا ہے۔ اور لکھا ہے کہ دلیل یہی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قرعہ ڈالنا واجب ہونے کی دلیل نہیں ہے۔ کیونکہ یہ تو مطلق فعل ہے۔ اور اسے مستحب کہنے کا قرینہ یہ موجود ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر خود باری مقرر کرنا بھی واجب نہ تھا۔ جیسا کہ اس فرمان باری تعالیٰ میں ہے ﴿ترجي من تشاء منهن﴾ الاية۔ اس کے علاوہ بعض عورتیں ایسی ہوتی ہیں جن کو سفر میں ساتھ رکھنے کی صورت میں ان کے ہوش وگوش سمجھ بوجھ پر اعتماد ہوتا ہے جبکہ دوسری ایسی نہیں ہوتیں۔ اسی لئے قرعہ ڈالنے کو واجب نہیں کہا گیا ہے۔ ف۔

وان رضيت احدى الزوجات بترك قسمها لصا حبتها جاز لان سودة بنت زمعة.....الخ

اگر کوئی بیوی اپنی باری کے حق کو اپنی کسی سوتن کے لئے چھوڑنے کے لئے راضی ہو جائے تو جائز ہے۔ لان سود الخ کیونکہ حضرت سودہ بنت زمعہ رضی اللہ عنہا نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی تھی کہ ان (سودہ رضی اللہ عنہ) سے مراجعت فرمالیں اور یہ اپنی باری کے دن حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو دیدیں۔ ف۔ تو آپ نے مراجعت فرمائی۔ بیہقی اور حاکم نے اس کی روایت کی ہے۔ لیکن صحیحین وغیرہ میں اس کی طرف اشارہ ہے کہ آپ نے طلاق نہیں دی تھی۔ صرف حضرت سودہ رضی اللہ عنہا کو یہ خوف تھا۔ اس لئے انہوں نے اپنا دن حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے لئے کر دیا۔ اس سے یہ ثابت ہوا کہ اپنی باری سوکن کو دینا جائز ہے۔ ائمہ ثلاثہ رحمۃ اللہ علیہم کا یہی قول ہے۔

ولها ان ترجع في ذلك لانها اسقطت حقالم يجب بعد فلايسقط......الخ

پھر اس عورت کو یہ اختیار رہے گا کہ اپنی باری دینے سے رجوع کرے۔ کیونکہ اس نے اپنا ایسا حق ساقط کیا تھا جو اس وقت تک واجب ہی نہیں ہوا تھا۔ اس لئے وہ ساقط نہیں ہوگا۔

چند مفید باتیں اور ضروری مسائل

(۱) جس دن جس عورت کی باری ہو اس دن دوسری عورت کے ہاں اس کی اصلاح حال اور صلاح و مشورہ کے لئے جانا جائز ہے۔ البتہ اس سے وطی کرنے کی اجازت نہ ہوگی۔ جیسا کہ سنن میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے صراحۃً مذکور ہے ۔ف ۔ جوہرہ میں بھی ایسا ہی ہے۔

(۲) یہ جائز نہیں ہے کہ شوہر اپنی کئی بیویوں کو ایک گھر میں جمع کرے۔ البتہ ان کی رضامندی سے کر سکتا ہے۔

(۳) ایک کے سامنے دوسری سے وطی کرنا مکروہ ہے۔

(۴) مرد کو اختیار ہے کہ ہر ایسی چیز جس کی بو اسے ناگوار ہو اپنی بیوی کو اس کے کھانے اور اس کے ساتھ زینت کرنے سے منع کردے۔ یہاں تک کہ سبز مہندی سے بھی۔

(۵) مرد عورت کو زینت چھوڑنے پر مار سکتا ہے۔ یا اسے بلائے اور وہ نہ آئے تو بھی مار سکتا ہے۔ بشرطیکہ پاکی کی حالت میں ہو۔

(۶) اور یہ بھی جائز ہے کہ نماز اور اس کی شرطوں کے چھوڑنے پر اسے مارے۔ لیکن اگر وہ ذمیہ ہو تو نہیں مارے۔ اسی طرح بغیر اجازت نکلنے پر بھی مار سکتا ہے۔ البتہ اس صورت میں جبکہ وہ کسی واقعہ میں وہ فتویٰ معلوم کرنا چاہتی ہو اور شوہر عالم نہ ہو۔ اور وہ شوہر سے فتویٰ منگوانا نہیں چاہتی ہو۔ ف۔ ہمارے زمانے میں زیادہ احتیاط اسی بات میں ہے کہ اسے منع کیا جائے۔ م۔

(۸) عورت کو وعظ کی مجلس میں جانے سے منع کرے۔

(۹) اگر عورت کا باپ لنجا ہو اگرچہ کافر ہو اور اس کی دیکھ بھال کرنے والا نہ ہو تو عورت شوہر کی اجازت کے بغیر جائے۔ بخلاف اس کے کسی شخص کی ماں جوان ہو اور وہ باہر نکلتی ہو تو منع نہیں کر سکتا۔ مگر اس وقت جبکہ یہ معلوم ہو جائے کہ وہ برائیوں ہی کے لئے نکلتی ہے۔ ایسی صورت میں قاضی سے کہہ کر اور اس سے اجازت لے کر منع کرے۔ ف۔

(۱۰) اگر مرد عورت کو ہمبستری کے لئے بار بار بلائے اور عورت کو بار بار سر سے نہانا نقصان کرتا ہو تو برجندی نے شرح المختصر میں لکھا ہے کہ جائز ہے کہ وہ سر سے نہ نہائے لیکن شوہر کا حکم ٹالنا جائز نہیں ہے۔ م۔

(۱۱) اگر ایسا عابد جو دن رات عبادت میں گزارتا ہو اس کے لئے ضروری ہے کہ بی بی سے ہمبستری بھی کر لیا کرے۔ اس کے لئے کوئی حد مقرر نہیں ہے بلکہ کبھی کبھی یہ شرط کرلی کہ دوسری بیوی کے پاس زیادہ رہے گا یا اس نے مال خرچ کر کے ایسا طے کیا یا پھر اسی شرط پر عورت نے کم کی یا شوہر نے مال خرچ کیا تو بھی دوسری کو یہ اختیار باقی رہے گا کہ وہ اپنی باری پر اپنے حق کا مطالبہ کرے۔ یہ مال رشوت سے شمار ہوگا جو واپس کرنا ہوگا۔ اور یہ جائز نہ ہوگا۔ الخلاصہ وغیرہ۔

(۱۲) اپنی مملوکہ باندیوں میں ان کے لئے باری کا حق نہیں ہے۔ البتہ اگر کسی کی دو بیویاں ہوں تو ہر ایک کے پاس ایک رات دن رہے اور باقی دو رات دن اپنی باندیوں اور ام الولد میں جہاں چاہے رہے۔ اور اگر چار بیویاں ہوں تو ہر ایک کے پاس ایک رات دن رہے اور باندیوں کے پاس چلتے پھرتے راہ گزرنے والے کی طرح وقت نکال لے۔ قاضی خان۔

کتاب الرضاع

قال قلیل الرضاع وکثیره سواء اذاحصل فی مدة الرضاع یتعلق به التحریم وقال الشافعیؒ لایثبت التحریم

ترجمہ:۔ کتاب۔ دودھ پینے پلانے کے بیان میں۔ مرضعہ وہ عورت جو دودھ پلائے۔ کہا۔ دودھ پینا کم ہو نا یا زیادہ حکم میں برابر ہے۔ بشرطیکہ یہ عمل مدت عمل کے اندر رہا ہو تو اس سے حرمت ثابت ہو جاتی ہے

توضیح۔: دودھ پینے پلانے کے احکام و شرائط و کیفیت

کتاب الرضاع ..... الخ

یہ کتاب دودھ پینے پلانے کے مسائل کے بیان میں ہے۔ مرضعہ۔ وہ عورت جو دودھ پلائے۔ میں مترجم لکھتا ہوں کہ رضیع یعنی لڑکا اور بچہ جو دودھ پینے والا ہو۔ رضیعہ وہ لڑکی اور بچی جو دودھ پینے والی ہو۔ فطام مر دودھ پینا چھوڑ دینا۔ مدت رضاعت دودھ پینے کے ایام۔ مزنیہ وہ عورت جس سے مرد نے زنا کیا ہو۔ آباء شرعادہ ہیں جن کو عرف میں حقیقی باپ اور باپ کے باپ یعنی دادا علی هذا کہتے ہیں۔ اولاد اپنا سگا بیٹا و بیٹی اور ان کی اولاد و علی ہذا ا۔ م۔ رضاعت۔ رضاعت کے شرعی معنی، بچہ و بچی کا عورت کی چھاتی سے مخصوص وقت میں دودھ چوسنا۔ مقع۔ مزید یہ سمجھ لینا چاہئے کہ جو چوسنا ان تمام حالت میں کہا جاتا ہے کہ بچہ خود چوس لے یا مرضعہ اس کو پلادے خواہ قصداً ہو یا بھول کر ہو۔ م۔ اسی کے حکم میں یہ بھی ہے کہ پستان سے دودھ نکال کر بچہ کے حلق میں ڈال دینا یا ناک سے چڑھانا یا ٹپکانا۔ ق۔ ھ۔

الحاصل فقط منہ یا ناک کے ذریعہ پیٹ کے اندر بطور غذا پہنچنا شرط ہے۔ م۔ د۔ اور دودھ کی قید سے وہ زرد پانی نکل آیا جو باکرہ کی چھاتی سے نکلا ہو۔ کیونکہ اس سے حرمت ثابت نہیں ہوتی ہے۔ اور عورت کی قید سے چوپایہ نکل گیا کیونکہ اگر دو بچے چوپایہ گائے بکری وغیرہ کے تھن سے دودھ پی لیں تو بھی ان سے رضاعت ثابت نہیں ہوگی۔ اسی طرح مرد بھی نکل گیا۔ اسی بناء پر اگر کسی مرد کو دودھ نکل آیا اور اس نے کسی بچہ کو پلا دیا تو چاروں ائمہ کے اجماع کے ساتھ اس سے رضاعت ثابت نہیں ہوگی۔ م۔ بلکہ عورت ہو اگرچہ مری ہوئی ہو۔ الظہیریہ۔

اگرچہ وہ منکوحہ نہ ہو اور باکرہ ہو مگر نو برس یا زیادہ کی ہو اس سے کم نہ ہو۔ الجوہرہ۔ اور اگر شادی شدہ عورت کو زرد پانی نکلا تو اس کا پینا اگرچہ رضاعت کے حکم میں نہیں ہے مگر احتیاطاً اسے بھی رضاعت کا حکم دیا جائے گا کہ شاید دودھ کی رنگت خراب ہو گئی ہو۔ الخزانہ۔ رضاعت کا حکم جو دار الاسلام میں ہے۔ وہی حکم دار الکفر میں بھی ہوگا۔ اس بناء پر اگر دار الکفر والے مسلمان ہو گئے تو اس سے پہلے جن دودھ شریکوں میں ان کا نکاح ہوا ہو گا وہ فسخ کر دیا جائے گا۔ الوجیز۔ ھ۔

قال قليل الرضاع و كثيره سواء اذاحصل فى مدة الرضاع يتعلق به التحريم ......الخ

فرمایا کہ دودھ تھوڑا ہو یا زیادہ حکم سب کا برابر ہے۔ ف۔ تھوڑا سے مراد یہ ہے کہ حلق کے اندر (جوف) تک پہنچ جانے کا پورا یقین ہو جائے۔ القاضی خان۔ اگر عورت نے اپنی چھاتی بچہ کے حوالہ کر دی مگر اس کے چوسنے میں شک ہو تو حرمت نہیں ہوگی۔ اس کا حکم بھی ایسا ہی ہوگا جیسے کہ ایک لڑکی کو گاؤں کی ایک عورت نے دودھ پلایا مگر اس کا نام و پتہ کچھ معلوم نہ ہو سکا۔ پھر بعد میں کسی مرد نے اس لڑکی سے نکاح کر لیا تو صحیح ہوگا۔ عورتوں پر واجب ہے کہ بغیر ضرورت ہر بچہ کو دودھ نہ پلائیں اور جس کو پلایا اسے یاد رکھیں اور مشہور کر دیں بلکہ احتیاطاً لکھوا دیں۔ ف۔ ھ۔ پس دودھ پلانا تھوڑا ہو یا زیادہ یقینی ہونے سے حرمت ثابت ہوگی۔ اذاحصل الخ جب یہ یقینی رضاعت تھوڑی ہو یا زیادہ مدت رضاعت میں پائی جائے تو اس سے حرمت یقینی ہو جائے گی۔ ف۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا یہی قول ہے۔ ف۔ ابن المنذر رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اکثر فقہاء کا یہی قول ہے۔ بلکہ نووی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ جمہور کا بلکہ شیخ حصاص رازی حنفی رحمۃ اللہ علیہ اور ابن قدامہ حنبلی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ لیث بن سعد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ گود کی حالت میں تھوڑا ہو یا زیادہ دودھ پلانا تمام مسلمانوں کے اجماع سے حرمت ثابت کر دیتا ہے۔ مع۔

وقال الشافعیؒ لايثبت التجريم الابخمس رضعات لقوله عليه السلام لاتحرم المصة ولاالمصتان ولاالاملاجته ولا الاملاجتان

ترجمہ:۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ پانچ رضعہ سے کم میں حرمت ثابت نہیں ہوتی ہے۔ رسول اللہ علیہ صلی اللہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ بچہ کا ایک دو بار چوسنے اور اس کے منہ میں ایک دو بار چوسانے سے حرمت ثابت نہیں ہوتی ہے

توضیح ۔:امام شافعیؒ کے نزدیک حرمت ثابت ہونے کے لئے پانچ بار رضعہ کا ہونا ضروری ہے۔ دلائل

وقال الشافعیؒ لایثبت التحریم الابخمس رضعات لقوله علیه السلام لاتحرم المصة .....الخ

امام شافعی رحمۃ اللہ نے کہا ہے کہ تحریم ثابت نہیں ہوتی ہے مگر پانچ رضعہ سے۔ف۔ بمعنی علیحدہ علیحدہ پانچ بار بھرپور چوستا ہو۔اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس طرح پانچ بار مراد ہے کہ ہر بار پی کر بچہ اکتفا کرلے۔(سیر ہو جائے)**لقوله علیه السلام الخ** رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ ایک دوبار چوسنا اور نہ ایک دوبار چوسانا حرام کرتا ہے۔ف۔ جیسا کہ صحیح مسلم اور ابن حبان میں ہے۔اس سے معلوم ہوا کہ تھوڑے سے پینے سے حرمت نہیں ہوتی ہے۔اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ قرآن میں جو نازل ہوا اس میں دس مرتبہ رضعات کا حکم تھا جو حرام کرتے تھے۔ مگر یہ حکم منسوخ ہو کر صرف پانچ مرتبہ رضعات معلومات رہے گا اور اتنے ہی حرام کرتے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات پانے تک وہ قرآن کی قرات میں تھے۔ مسلم نے اس کی روایت کی ہے اور ایک روایت میں ہے کہ وہ میرے ایک نسخہ میں میرے تخت کے نیچے تھے۔ ہم تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے سلسلہ میں الجھے رہے اور بکری نے اسے گھس کر کھالیا۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اس سے استدلال بالکل صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ:

(۱) اس کے معنی یہ نہیں ہو سکتے کہ وہ قرآن میں سے تلاوت ہوتا تھا کیونکہ پورا قرآن اجماع صحابہؓ کے ساتھ متواتر ہے۔اور کسی سے اس کا اختلاف ثابت نہیں ہے۔اور یہ مسئلہ ایسا نہیں تھا کہ جن پر جمہور صحابہؓ اس سے واقف نہیں ہوتے۔ عورتوں اور مردوں میں سے کوئی بھی اس پر واقف نہیں ہوتا۔ کیونکہ ہر گھر میں دودھ پینے پلانے کا حکم طریقہ جاری تھا اور تمام اہل السنۃ بلکہ تمام اسلامی فرقے قطعی طور سے اس پر متفق ہیں کہ یہ قرآن وہی متواتر ثابت ہے سوائے روافض کے بلکہ روافض میں سے بھی چند لوگوں کے جو جہالت کی وجہ سے ابن سبا یہودی کے کہنے پر چلے جو یہ چاہتا تھا کہ اس قرآن کے متعلق بھی انجیل نصرانیہ کی طرح مسلمانوں میں یہ بات پھیل جائے کہ ان کا اصل قرآن موجود نہیں ہے۔ بلکہ تحریف کیا ہوا ہے۔ حالانکہ ایسا کرنا ممکن نہیں ہے جس کی دو قطعی دلیلیں یہ ہیں۔ فرمان باری تعالیٰ **انا نحن نزلنا الذکر و انا له لحافظون** فرمایا ہے کہ ہم ہی نے یہ ذکر نازل فرمایا ہے اور ہم ہی اس کی حفاظت کرنے والے ہیں۔

(۲) متواتر روایتیں بالکل قطعی ہوا کرتی ہیں۔ چنانچہ گزرے ہوئے تمام پیغمبروں اور ملکوں بلکہ موجودہ زمانہ کے ملکوں کے ثبوت میں ساری مخلوق میں یہی متواتر خبریں حجت اور علم ہیں۔ بس جب کروڑوں کھربوں مسلمانوں کے اجماع اور تواتر نے یہی قرآن ہے تو اس میں ردوبدل اور کمی وبیشی کو قطعاً کچھ دخل نہیں ہے اور کسی نے متواتر یا مشہور نقل نہیں کیا کہ خمس رضعات کا جملہ قرآن میں موجود ہے۔اسی طرح امام شافعیؒ بھی اس کے مدعی ہرگز نہیں ہوئے۔ان کی دلیل تو یہ ہے کہ قرآن کریم میں جو رضاعت کا ذکر ہے یا تو وہ لغوی معنی میں ہے یا لغت سے منقول ہو کر شریعت میں مستعمل ہے۔ جیسے لفظ صلوٰۃ وزکوۃ ہے کہ لغوی معنی سے منقول ہو کر شرعی معنی میں آیا ہے۔اسی بناء پر امام شافعی کا یہ دعوی ہے کہ یہ لفظ بھی منقول ہوا ہے۔جس کی دلیل یہ بیان کیا ہے کہ حضرت عائشہ رضی تعالیٰ اللہ عنہا کی یہ حدیث بیان کی ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ رضاعت جو قرآن میں تلاوت کی جاتی ہے وہ رضعات کے معنی میں ہے۔اسی کو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے قرآن سے الگ لکھ رکھا تھا۔اور ہم یہ کہتے ہیں کہ شاید حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پانچ رضعات سے مراد پانچ اقسام واحکام رضاعت ہوں گے۔اور اس سے پہلے میراث وغیرہ کے دوسرے احکام متعلق ہوں گے۔

بہر حال ہمارے نزدیک یہ لفظ کچھ صریح نہیں ہے کہ رضاعت لفظ منقول ہے اور شاید کہ اس سے یہی تفصیل مراد ہو۔ لیکن

وہ منسوخ ہے۔چنانچہ ابن الہمامؒ نے نقل کیا ہے کہ ابن عباس رضی تعالیٰ اللہ عنہ نے کہا ہے کہ یہ حکم پہلے تھا پھر منسوخ ہوا ہے۔اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا ہے کہ رضاعت کے بارے میں آخری حکم یہ ہوا کہ تھوڑا اور زیادہ سب حرام کر دیتا ہے اور ابن عمر رضی اللہ عنہ نے اسی کی طرح کہا ہے۔خلاصہ یہ ہوا علم ہمارے نزدیک تو اصل لغت سے نقل بغیر مشہور کے ثابت نہیں ہوتی ہے۔

ولنا قوله تعالى وامها تكم اللاتي ارضعنكم الاية وقوله عليه السلام يحرم من الرضاع مايحرم من النسب من غير فصل ولان الحرمة وانكانت لشبهة البعضية الثابتة بنشوء العظم وانبات اللحم لكنه امرمبطن فتعلق الحكم بفعل الارضاع ومارواه مردود بالكتاب اومنسوخ به وينبغي ان يكون في مدة الرضاع لمانبين.

ترجمہ:۔اور ہماری دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے وامهاتكم الآية. یعنی تم پر تمہاری وہ مائیں حرام کی گئی ہیں جنہوں نے تم کو دودھ پلایا ہے۔اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان بھی کہ رضاعت سے وہ تمام رشتے حرام ہو جاتے ہیں جو نسب سے حرام ہوتے ہیں اور اس آیت وحدیث میں کوئی تفصیل نہیں کی گئی ہے اور اس وجہ سے بھی رضاعت کا محرم ہونا اگرچہ جزو ہو جانے کے شبہہ پر ہے۔جو ہڈی بڑھانے اور گوشت اگانے سے ثابت ہوتا ہے۔لیکن یہ باطنی امر ہے۔اس لئے تحریم کا حکم دودھ پلانے سے معلق ہو گیا۔اور امام شافعیؒ نے جو روایت کی ہے وہ قرآن کے معارضہ کی وجہ سے رد ہے۔یا قرآن سے منسوخ ہے۔اور ضروری ہے کہ دودھ پینے پلانے کا کام خواہ تھوڑا ہو یا زیادہ مدت رضاعت کے اندر ہو اس وجہ سے جسے ہم ابھی بیان کریں گے

توضیح:۔رضاعت سے رشتے کے حرام ہونے میں احناف کے دلائل

ولنا قوله تعالى وامها تكم اللاتي ارضعنكم الاية وقوله عليه السلام يحرم من الرضاع ....الخ

ہماری دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے وامها تكم الآیۃ یعنی تم پر وہ تمام مائیں حرام کی گئی ہیں جنہوں نے تم کو دودھ پلایا ہے ۔ف۔یہ خطاب تمام عرب کو ہے۔اور وہ عرب اس سے یہی سمجھتے ہیں کہ حلق سے دودھ اتارنا رضاعت کا سبب ہے۔لہذا یہ صریح دلیل ہوئی۔وقوله عليه السلام الخ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان بھی کہ رضاعت سے وہ تمام رشتے حرام ہو جاتے ہیں جو نسب سے حرام ہوتے ہیں۔ف۔بخاری و مسلم وغیر صحاح نے اس کی روایت کی ہے اور یہ خود حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے۔من غير فصل یہ آیت وحدیث بغیر تفصیل کے ہے۔ف۔یعنی اس میں قلیل وکثیر میں کچھ فرق نہیں کیا گیا ہے۔اس لئے مطلقاً رضاعت خواہ قلیل ہو یا کثیر قرآن وحدیث کے حکم سے رشتہ کو حرام کر دیتا ہے۔

ولان الحرمة وانكانت لشبهة البعضية الثابتة بنشوء العظم وانبات اللحم ......الخ

اور اس قیاسی دلیل سے کہ دودھ پلانے سے رشتہ کا حرام ہو جانا اس بناء پر ہوتا ہے کہ اس پینے والے سے بدن کا جزو ہو جانے کا شبہ ہو جاتا ہے جو کہ ہڈی کو بڑھانے اور گوشت اگانے سے ثابت ہوتا ہے۔لیکن یہ بات تو نظروں میں نہیں ہے۔ف۔یعنی رضاعت کا دوسرے کو حرام کر دینا اس وجہ سے ہوا کہ دودھ پینے سے پینے والا بچہ پلانے والی کے جزو کے مشابہ ہو جاتا ہے کیونکہ اس کے دودھ سے بچہ کی ہڈی اور گوشت پیدا ہوا۔لیکن یہ پیدا ہونا باطنی امر ہے۔یہاں تک کہ اگر پانچ مرتبہ پیئے پھر اپنی ماں کا بھی دودھ پیا تو ذرہ برابر یہ محسوس نہ ہو گا کہ پلانے والی کے دودھ سے کہاں کہاں ہڈی اور گوشت بڑھا ہے۔لیکن عقلاً اتنا معلوم ہوا کہ اس غذا سے ضرور زیادتی ہوتی ہے۔

فتعلق الحكم بفعل الارضاع ومارواه مردود بالكتاب اومنسوخ به ......الخ

لہذا حرام کرنے کا حکم دودھ پلانے پر متعلق ہوا۔ف۔اور گوشت وہڈی کو بڑھتے ہوئے دیکھنے پر نہیں ہوا۔اور دودھ پلانا تھوڑی مقدار اور زیادہ مقدار سب میں پایا گیا تو دونوں طرح دودھ پینا حرام کرنے والا ہو گیا۔ومارواه الخ اور امام شافعیؒ نے جو

روایت کی ہے وہ مخالف قرآن ہونے کی وجہ سے مردود ہے۔ اومنسوخ بہ یا قرآن سے منسوخ ہے۔ف۔ کیونکہ وہ روایت نہ قرآن ہے اور نہ متواتر ہے اور یہ بات قطعی طور سے معلوم ہے کہ حدیث صحیح میں معارضہ ممکنہ نہیں ہے۔اس لئے اس سے قرآن منسوخ نہیں ہو سکتا ہے بالخصوص اس صورت میں کہ جمہور سلف و خلف کا یہی عمل بھی ہے۔اس سے یہ بات لازم آئی وہ حدیث منسوخ ہے۔اس کے بعد مصنفؒ نے یہ شرط لگائی کہ دودھ پینا پلانا خواہ کم ہو یا زیادہ اسی صورت میں حرمت پیدا کرتا ہے جبکہ کلام مدت رضاعت کے اندر کیا گیا ہو۔اس لئے یہ یقینی اور قطعی ہے۔وینبغی ان الخ اور یہ بات ضروری ہے کہ رضاعت کم ہو یا زیادہ رضاعت کی مدت میں ہو (اس کے بعد نہ ہو) اس دلیل سے جو ہم ابھی بیان کریں گے۔

ثم مدة الرضاع ثلثون شهرا عندابي حنيفةؒ وقالا سنتان وهوقول الشافعيؒ وقال زفرؒ ثلثة احوال لان الحول حسن للتحول من حال الى حال ولابدمن الزيادة على الحولين لمانبين فتقدربه ولهما قوله تعالى وحمله و فصاله ثلثون شهرا ومدة الحمل ادناهاستة اشهر فبقى للفصال حولان وقال النبى عليه السلام لارضاع بعد حولين وله هذه الأية

ترجمہ:۔ پھر رضاعت کی مدت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تیس مہینے ہیں اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ دو سال ہیں۔امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے اور امام زفرؒ نے کہا ہے کہ تین سال ہیں کیونکہ حول یعنی ایک سال کی مدت میں ایک حالت سے دوسری حالت پر بدل جانے کی صلاحیت ہوتی ہے اور دو برس سے بڑھنا ضروری ہے جس کی وجہ ہم بعد میں بیان کریں گے۔اس لئے اندازہ اسی تین سال پر ہوگا۔اور صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔وحملہ الایہ یعنی بچہ کا حمل اور جدا ہونا تیس مہینے (ڈھائی برس) ہیں جبکہ مدت حمل کی کم از کم مقدار چھ ماہ ہیں۔اس طرح جدا کرنے کے لئے دو سال باقی بچے۔اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ دو برس کے بعد رضاعت نہیں ہوئی ہے۔اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل وہی آیت ہے۔

توضیح۔رضاعت کی مدت۔ائمہ کے اقوال

ثم مدة الرضاع ثلثون شهرا عندابي حنيفةؒ وقالا سنتان وهوقول الشافعيؒ .....الخ

پھر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مدت رضاعت دو برس چھ ماہ ہیں ۔ف ۔یہاں تک کہ اس مدت میں دودھ چھڑانے کے بعد بھی رضاعت سے حرمت ثابت ہوتی ہے۔اور اسی پر فتوی ہے الجوہرہ۔د۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ شاید یہ معنی ہوں کہ دو برس کے بعد چھ مہینے کے اندر احتیاطی محرم رضاعت ہے اور شاید یہ بھی کہ احکام رضاعت بھی ثابت ہیں جیسا کہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے ۔م۔وقالا اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ مدت رضاعت دو برس ہیں ۔ف۔ یعنی دو برس کی عمر تک دودھ پلانے سے رضاعت کے احکام ثابت ہوتے ہیں اور ان کے بعد نہیں۔م۔یہی اصح قول ہے۔طحاویؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔مف۔اور اس پر فتوی رہے گا۔جیسا کہ عیون سے علامہ قاسم نے تصحیح القدوری میں نقل کیا ہے۔وھوقول الخ امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے ۔ف۔اور امام احمد کا بھی ہے۔ع۔اور مالکیہ کے نزدیک دو برس کے بعد ایک ماہ کے قریب تک بھی حرمت رضاعت ثابت ہو جاتی ہے۔اس میں دوسرے فقہاء کے اقوال بھی مختلف ہیں۔یہاں تک کہ بعض کے نزدیک تمام عمر مدت رضاعت ہے۔مع۔

وقال زفرؒ ثلثة احوال لان الحول حسن للتحول من حال الى حال .....الخ

اور زفرؒ نے کہا ہے کہ ایام رضاعت تین برس تک ہیں ۔لان الحول الخ کیونکہ ایک سال کی مدت میں تحول یعنی اتنی صلاحیت ہے کہ اس میں بچہ یا آدمی ایک حالت سے دوسری حالت میں بدل جائے اور دو برس سے زیادہ ہونا بھی اس وجہ سے ضروری ہے اس وجہ سے جسے ہم بعد میں بیان کریں گے۔فتقدر بہ تو اسی تین سال پر اندازہ ہوگا۔ف۔یہاں تک کہ بچہ کی حالت بدل کر ایسی ہو جائے گی کہ اس کو دودھ پلانے سے دودھ رضاعت کی حرمت ثابت نہ ہوگی۔

ولهما قوله تعالى ﴿وحمله و فصاله ثلثون شهرا﴾ ومدة الحمل ادناهاستة اشهر .....الخ
اور صاحبین کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے وحمله وفصاله الخ یعنی بچہ کا حمل و جدا ہونا دو برس اور چھ مہینے ہیں ۔ف۔لہذا یہ مدت حمل کی اور ماں سے چھڑانے کی ہوئی. ومدةالحمل الخ اور حمل کی کم از کم مدت چھ مہینے ہیں اس طرح یہ جو مترجم کہتا ہے کہ غالباً وضع حمل کے نوماہ ہیں۔ اگرچہ اقل مدت چھ ماہ ہے۔
نوماہ ان میں سے نکال دینے کے بعد دودھ چھوڑنے کی مدت صرف ایک برس اور نو ماہ رہی۔ یعنی ۲۱ ماہ جو دو برس سے بھی کم ہے۔ حالانکہ کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہے۔ یہ اشکال اسی وجہ سے پیدا ہوا کہ دو برس چھ ماہ دونوں کی مدت قرار دی جائے۔ البتہ ایک دلیل ہے جو خود ذکر کی ہے کہ:

وقال النبي عليه السلام لارضاع بعد حولين وله هذه الأية.....الخ
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ دو برس کے بعد رضاعت نہیں ہے ۔ف ۔لیکن یہ حدیث ابن عدی و دار قطنی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اس طرح سے یہ ابن عباس رضی تعالیٰ اللہ عنہ کا قول ہے جیسا کہ مالک و ابن ابی شیبہ وعبدالرزاق وسعید بن منصور نے روایت کی ہے۔ اسی طرح ابن ابی شیبہ اس کو حضرت علی کرم اللہ وجہہ وابن مسعود رضی تعالیٰ اللہ عنہ کا قول روایت کیا ہے اور یہ مسئلہ اجتہادی ہے۔ اس لئے قول صحابی مرفوع حدیث کے حکم میں نہیں ہوگا۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جائے کہ ثقہ راوی نے مرفوع اور موقوف دونوں روایت کی ہے اس میں کچھ حرج نہیں ہے۔ استدلال کی بہتر صورت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ ﴿والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة﴾ یعنی طلاق پائی ہوئی مائیں اپنی اولاد کو پورے دو برس دودھ پلائیں۔ اس مرد کے واسطے جو یہ چاہے کہ رضاعت کا کام مکمل کردے۔ اس سے معلوم ہوا کہ رضاعت کی پوری حد دو برس ہے۔ اس کے مکمل ہونے کے بعد چھ ماہ زیادتی ممکن نہیں ہے۔ واضح ہو کہ جب مطلقہ عورت اس دو برس تک اپنے پیٹ کے بچے کو دودھ پلادے تو اس کا خرچ بچہ کے باپ پر لازم ہوگا۔ اور آیت میں اسی کا بیان ہے۔ اس لئے امام ابو حنیفہؒ نے رضاعت کی ایک مدت وہ بیان کی جس کا تعلق حرمت سے ہے۔ اور رضاعت کی دوسری مدت وہ ٹھہرائی جس میں نفقہ وغیرہ کی اجرت باپ پر لازم ہوتی ہے تو اس آیت کو اجرت کی پوری مدت پر محمول کیا۔ جس کی پوری دلیل اس طرح ہے کہ **وله هذا الآية** اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل وہی آیت ہے۔ف۔ یعنی فرمان باری تعالیٰ **و حمله وفصاله ثلثون شهرا** ۔ اسی آیت سے امام ابو حنیفہؒ نے اپنے قول پر استدلال کیا ہے۔

ووجهه انه تعالى ذكر شيئين وضرب لهما مدة فكانت لكل واحد منهما بكما لها كالاجل المضروب للدينين الاانه قام المنقص في احدهما فبقي الثاني على ظاهره ولانه لابدمن تغير الغذاء ليقطع الانبات باللبن وذلك بزيادة مدة يتعود الصبي فيها غيره فقدرت بادنى مدة الحمل لانها مغيرة فان غذاء الجنين يغاير غذاء الرضيع كما يغاير غذاء الفطيم والحديث محمول على مدة الاستحقاق وعليه يحمل النص المقيد بحولين في الكتاب
ترجمہ:۔ اس سے استدلال کا طریقہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے دو چیزیں ذکر کی ہیں اور ان دونوں کی مدت مقرر کردی ہے۔ اس لئے یہ مدت ان دونوں میں سے ہر ایک کے لئے پوری پوری ہوگی۔ جیسے کہ وہ مقررہ مدت جو دو قرضوں کی ادائیگی کے لئے مقرر ہوتی ہے۔ البتہ ان دونوں میں سے ایک کی مدت میں کمی کرنے والی دلیل قائم ہوگئی تو دوسری چیز کی مدت اپنے ظاہر پر باقی رہ گئی ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ غذا میں تبدیلی کرنا ضروری ہے تاکہ دودھ کے ذریعہ اس کے بڑھنے کا سلسلہ ختم ہو جائے۔ اور یہ تبدیلی اتنی مدت کی زیادتی سے ہی ہوگی جس میں بچہ دودھ کے سوا دوسری غذا کا عادی بن جائے۔ جس کا اندازہ حمل کی کم سے کم مدت سے کیا گیا ہے۔ کیونکہ یہ مدت تبدیلی لانے والی ہے۔ کیونکہ پیٹ کے بچہ کی غذا دودھ پینے والے بچہ کی غذا کی مخالف ہوتی ہے۔ جیسے کہ دودھ پینے والے بچہ کی غذا دودھ چھوڑنے والے بچہ کی غذا کے مخالف ہوتی ہے اور وہ حدیث مدت استحقاق پر محمول

ہے اور اس پر وہ نص قرآنی بھی محمول ہوگی جو دو سال کی قید سے مقید ہے۔

توضیح ۔: دودھ پلانے کی مدت کے سلسلہ میں فقہاء کے اقوال اور ان کے دلائل

ووجهه انه تعالى ذكر شيئين وضرب لهما مدة فكانت لكل واحد منهما بكما لها ......الخ

آیت پاک سے استدلال کا طریقہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں دو چیزیں بیان فرمائی ہیں۔ف۔(۱) حمل (پیٹ میں لئے پھرنا (۲) فصال (دودھ چھڑانا) و **ضرب لهما الخ** اور دونوں کے لئے ایک مدت مقرر فرمائی ہے ۔ف۔یعنی تیس مہینے۔اس میں صاحبینؒ نے دونوں کے لئے مجموعہ دو برس چھ ماہ یا تیس مہینے سمجھے۔اور امام صاحبؒ نے ہر ایک کے لئے علیحدہ علیحدہ سمجھا۔**فكانت بكلٍ واحد الخ** تو یہ مدت ان دونوں چیزوں میں سے ہر ایک کے لئے پوری پوری ہوگی ۔ف۔یعنی مدت حمل بھی دو برس اور چھ ماہ اور مدت فصال بھی دو برس اور چھ ماہ ہوگی۔ **كالاجل الخ** جیسے کہ دو قرضوں کے واسطے ایک مدت مقرر ہونے میں ہوتا ہے۔ف۔زید نے بکر سے کہا کہ میں نے تم کو ایک ہزار درہم گھوڑے کی قیمت کے لئے قرضہ کے اور ہزار درہم نقد قرضہ کے واسطے تیس مہینے کی مدت کے لئے دیئے۔پس ہر ایک قرضہ کے لئے یہ پوری مدت ہوگی۔اسی طرح یہاں بھی ہر ایک بات یعنی حمل اور فصال کے لئے پوری پوری مدت یعنی ڈھائی ڈھائی برس کی ہوگی۔

الاانه قام المنقص في احدهما فبقي الثاني على ظاهره ......الخ

لیکن دونوں میں سے ایک کی مدت میں کمی کرنے والی دلیل موجود ہے۔اس لئے دوسری چیز کی مدت اپنے ظاہر بیان پر باقی رہے گی۔ف۔یعنی مدت حمل کے بارے میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ حمل دو برس سے زیادہ پیٹ میں نہیں رہتا ہے۔(ع) اس حدیث سے معلوم ہوا کہ آیت پاک کے ظاہری معنی مراد نہیں ہیں۔اور فصال یعنی بچہ کو علیحدہ کرنے کی مدت کے بارہ میں کوئی نص ایسی نہیں ہے جس سے مدت میں کمی بتائی گئی ہو۔اس لئے اس کی مدت اپنی جگہ پر پوری ڈھائی سال رہے گی ۔یعنی ڈھائی برس کے اندر رضاعت سے اس کے احکام ثابت ہوں گے۔

ولانه لابدمن تغير الغذاء لينقطع الانبات باللبن وذلك بزيادة مدة يتعود الصبي فيها غيره......الخ

اور اس عقلی دلیل سے بھی کہ عمر بڑھنے کے ساتھ ساتھ اس کی غذا میں بھی تبدیلی آنی ضروری ہے کہ پہلے وہ دودھ پیتا تھا اور اسے ختم کر کے دوسری غذائیں کھائی ہیں۔ف۔کیونکہ جب تک بچہ کا اصلی جوہر ہڈی اور گوشت دودھ سے بڑھتا ہے اس وقت تک مدت رضاعت باقی رہتی ہے کیونکہ اس کا اصلی جوہر دودھ ہوتا رہے گا یہاں تک کہ دودھ پینے والا بچہ پلانے والی ماں کا جزو بدن ہو جائے گا اور اسی وجہ سے اس سے حرمت قائم ہو جائے گی۔اس لئے اب یہ ضروری ہو گیا کہ جب دودھ سے بدل کر دوسری غذا سے بچہ کے بڑھتے رہنے کی صلاحیت شروع ہو اس وقت رضاعت کا حکم قائم نہ رہے۔حالانکہ دو برس تک اس کے دودھ کی عادت پڑی ہوتی ہے۔ **وذلك الخ** اور اس طرح بدلنا اتنی مدت زائد ہونے پر ہوگا جس میں بچہ دودھ کے علاوہ کسی اور غذا کی عادت پکڑ لے۔ف۔اس لئے لامحالہ اتنی مدت زائد ہوگی جس میں دودھ سے بڑھنے کی عادت چھوڑ کر دوسری غذا سے بڑھنے کی عادت پڑ جائے۔اب اس بات کی ضرورت ہوئی کہ اس مدت کا اندازہ کسی شرعی نظر سے قائم کیا جائے۔

فقدرت بادنى مدة الحمل لانها مغيرة فان غذاء الجنين بغاير غذاء الرضيع......الخ

بس اس مدت کا حمل کے کم سے کم مدت کے ساتھ اندازہ کیا گیا ۔ف۔یعنی چھ مہینے **لانها مغيرا الخ** کیونکہ یہ مدت تغیر پیدا کرنے والی ہوتی ہے ۔ف۔کیونکہ اس میں بچہ کی غذا بدلتی ہے **فان غذاء الخ** کیونکہ پیٹ کے بچہ کی غذا دودھ پینے والے بچہ کی غذا سے مختلف ہوتی ہے۔ف۔یعنی پیٹ میں جو غذا پاتا تھا پیدا ہو جانے کے بعد وہ غذا بدل گئی ہے۔ **كما تغائر الخ** جیسے دودھ پینے والے بچہ کی غذا دودھ چھوڑنے والے بچہ کی غذا کے مخالف ہے۔ف۔یعنی جیسے دودھ پیتے بچہ سے دودھ چھوڑنے

والے بچہ کی غذا بدلی ہوئی ہوتی ہے۔ پس جبکہ ہر ایک کی غذا بدلی اور ہم نے پیٹ کے بچہ کی غذا کا بدلنا چھ مہینے کے بعد جانا تو اس سے یہ معلوم کر لیا کہ کم سے کم مدت جس میں غذا بدلتی ہے وہ چھ مہینے ہیں۔ اب ہم یہ کہتے ہیں کہ رضاعت کا حکم بدلنے کے لئے غذا بدلنا ضروری ہے۔ اور جب دو برس تک وہ دودھ پیتا رہا تو اس غذا کی عادت بدلنے کے لئے بھی کم از کم چھ مہینے کا ہونا ضروری ہے۔ لہٰذا دو برس پر چھ مہینے کے بعد رضاعت کا حکم بدل جائے گا۔ اگر کوئی یہ کہے کہ یہ بات تو معقول ہے مگر لا رضاع بعد الحولین کی حدیث کے مقابلہ میں یہ قابل قبول نہیں ہے۔ جواب یہ ہوگا کہ معاذ اللہ حدیث کا مقابلہ بالکل نہیں ہے۔

والحديث محمول على مدة الاستحقاق وعليه يحمل النص المقيد بحولين في الكتاب ... الخ

کیونکہ حدیث تو مدت استحقاق پر محمول ہے۔ اور اسی پر وہ نص قرآن بھی محمول ہوگی جو دو سال سے مقید ہے۔ ف۔ یعنی وہ حدیث اور تیز حولین کاملین کی آیت دونوں سے استحقاق کی مدت کا بیان مقصود ہے۔ یعنی زید اور ہندہ جوڑے سے ایک لڑکا ہوا۔ پھر زید نے ہندہ کو طلاق دے دی۔ اور اس بات کی مجبوری ہوئی کہ ہندہ اس لڑکے کو دودھ پلائے اس لئے اس نے بچہ کو ڈھائی برس دودھ پلایا اور حکم ہے کہ طلاق پائی ہوئی ماں اپنے بچہ کو دودھ پلانے کی مدت میں اس کے باپ سے نان و نفقہ کی مستحق ہوتی ہے۔ اس لئے حدیث و آیت میں بیان فرمادیا ہے کہ اسے دو برس تک استحقاق ہوگا۔ اس لئے باقی چھ مہینے کی اجرت کی وہ مستحق نہ ہوگی۔ پس ماحصل یہ ہوا کہ رضاعت کی وہ مدت جس میں مطلقہ ماں کو نفقہ پانے کا استحقاق ہوتا ہے وہ امام اعظمؒ و صاحبین رحمہم اللہ کے نزدیک بالاجماع فقط دو برس ہے اور وہ مدت رضاعت جن کے اندر دودھ پینے پلانے سے رضاعت کی تحریم ثابت ہوتی ہے وہ امام اعظمؒ کے نزدیک ڈھائی برس ہے لیکن صاحبینؒ کے نزدیک دو برس ہے۔ اور ہمیں یہ معلوم ہو چکا ہے کہ یہی مذہب مختار اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اگر کہا جائے کہ ایسا کیوں ہوا جبکہ مقلد کو تو مجتہد کے قول پر عمل کرنا لازم ہے اگرچہ اس کی دلیل ظاہر نہ ہو۔ اسی لئے رسم المفتی میں اس کی تصریح موجود ہے۔ اس کا جواب در المختار سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جب صاحبینؒ اختلاف کر رہے ہوں تو مفتی کو اختیار ہے کہ اگر چاہے تو امام اعظمؒ کے قول پر فتویٰ دے یا صاحبینؒ کے قول پر فتویٰ دے۔ اور قول اصح یہ ہے کہ دلیل کی قوت کا اعتبار ہے جیسا کہ الحاوی میں ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس پر خاتم علماء فرنگی محل مرحوم نے اعتراض کیا ہے کہ دلیل کی قوت کا اعتبار تو ایسا ہی مفتی کرے گا جو خود بھی مجتہد ہو ورنہ مفتی مقلد تو مطلقاً امام اعظمؒ کے قول پر فتویٰ دے۔ جیسا کہ فتاویٰ رملی وغیرہ میں ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ پوری تحقیق یہ ہے کہ مقلد کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو بالکل عام انسان ہو یعنی مسائل میں قوی، ضعیف وغیرہ میں تمیز کرنے کی صلاحیت نہ ہو اسے یہ لازم ہے کہ اس نے مجتہد سے سن کر جو کچھ یاد رکھا ہے اسی پر عمل کرنے اور اگر معلوم نہ ہو تو وہ ان سے معلوم کر کے عمل کرے۔ دوسرا وہ مقلد جس میں مسائل اور دلائل میں قوی و ضعیف کے درمیان تمیز کرنے کی قوت ہو تو ایسا شخص دونوں فریق کے دلائل پر نظر کر کے ان میں ضعیف و قوی کے درمیان فرق کر سکے۔ ایسا ہر شخص ہر زمانہ میں ضرور موجود ہوتا ہے۔ اس کے خلاف کرنا اجماع کے خلاف کرنا ہے۔ چنانچہ اوائل فتاویٰ الولوالجیہ میں صراحت کے ساتھ موجود ہے۔ جیسا کہ الدرر اور اس کے حواشی سے ظاہر ہوتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ مولیٰ کے لئے یہ جائز ہے کہ اپنی ام ولد کو دو برس سے پہلے بچہ کا دودھ چھوڑانے پر مجبور کرے۔ اور شوہر کو اپنی بیوی پر چھوڑنے یا پلانے پر جبر کرنے کا حق نہیں ہے۔ کیونکہ بیوی کو بچوں کی تربیت کا بھی حق ہے۔ الجوہرہ۔ ت۔ د۔ دیانۃ ماں پر واجب ہے کہ اپنے بچہ کو دودھ پلائے۔ ھ۔

قال واذا مضت مدة الرضاع لم يتعلق بالرضاع تحريم لقوله عليه السلام لا رضاع بعد الفصال ولان الحرمة باعتبار النشوء وذلك في المدة اذالكبير لايتربى به ولايعتبر الفطام قبل المدة الافي رواية عن ابيحنيفة اذا استغنى عنه ووجهه انقطاع النشور يتغير الغذاء وهل يباح الارضاع بعد المدة قدقيل لايباح لان اباحته ضرورية لكونه جزء الآدمي

ترجمہ:۔اور رضاعت کی مدت گزر جانے کے بعد دودھ پلانے سے حرمت ثابت نہیں ہوگی۔رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ چھوڑ دینے کے بعد رضاعت نہیں ہوتی ہے۔اور اس وجہ سے بھی کہ پیدائش کی وجہ سے حرمت ہوتی ہے۔اور یہ پیدائش صرف مدت رضاعت ہی میں ہوتی ہے۔کیونکہ اس سے بڑا بچہ صرف دودھ سے بڑھتا اور مدت رضاعت میں دودھ چھڑانے کا کوئی اعتبار نہیں کیا جاتا ہے مگر ابو حنیفہؒ کی ایک روایت ہے بشرطیکہ بچہ دودھ سے بے پرواہ ہو جائے۔اس کی وجہ یہ ہے کہ بچہ کی غذا بدل جانے سے دودھ سے بڑھنے کا سلسلہ ختم ہو گیا ہے اور کیا اس مدت کے بعد بھی دودھ پلانا جائز ہوگا تو کہا گیا ہے کہ یہ جائز نہیں ہے کیونکہ ایک خاص ضرورت کی وجہ سے اسے جائز کیا گیا ہے کیونکہ آدمی کا ایک جزء ہے۔

توضیح۔: کیا مدت رضاعت ختم ہو جانے کے بعد پلانے سے حرمت ثابت ہوگی۔اور کیا اس طرح بعد مدت رضاعت کے دودھ پلانا جائز بھی ہے یا نہیں۔دلائل۔

قال واذامضت مدة الرضاع لم يتعلق بالرضاع تحريم لقوله عليه السلام لا رضاع بعد الفصال ......الخ

فرمایا اور جب رضاعت کی مدت گزر جائے۔ت۔ف۔جو امام اعظمؒ کے قول کے مطابق ڈھائی برس۔اور صاحبینؒ کے قول کے مطابق دو برس ہیں۔اور بچہ اس سے بڑا ہو جائے پھر کوئی عورت اس کو دودھ پلادے۔**لم يتعلق الخ** تو رضاعت سے کوئی بھی حرمت متعلق نہیں ہوگی۔ف۔معلوم ہوا کہ رضاعت کا حکم فقط اسی مدت کے اندر ثابت ہوتا ہے۔جیسا کہ گزر چکا ہے **لقوله عليه السلام الخ** رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ دودھ چھڑانے کے بعد رضاعت نہیں ہے۔ف۔یعنی رضاعت کی مدت خواہ دو برس ہو یا ڈھائی برس اس کے بعد رضاعت متحقق نہیں ہوتی ہے۔اگرچہ بچہ کا دودھ چھوڑایا نہ ہو اور یہ حدیث حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مرفوع و موقوف طبرانی اور عبدالرزاق سے مروی ہے۔

اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ آپ جب چاہتی تھیں کہ کسی مرد کو جس سے پردہ واجب ہے اپنے سامنے آنے کی اجازت دیں تو اپنی بہن یا ان کی لڑکی کو حکم فرما دیتیں کہ وہ اس مرد کو پانچ رضعات دودھ پلادیں پھر اس رضاعت کی وجہ سے سامنے ہونا جائز ہو جاتا تو یہ قول اس کے مخالف ہو گیا کیونکہ رضاعت کی مدت کے بعد بھی رضاعت کا حکم ثابت ہو گیا ہے ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ اس کا جواب یہ ہے کہ پہلے ایسا ہی حکم تھا مگر آخر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے بہت سے آثار سے اس کا منسوخ ہونا ثابت ہو گیا ہے۔چنانچہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث گزر گئی ہے۔اور ترمذیؒ نے ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی حدیث سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ رضاعت میں سے وہی رضاعت حدیث پیدا کرتی ہے جو آنتوں کو کھولے اور دودھ چھڑانے سے پہلے ہو۔پھر ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے اور ابوداؤد نے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی ہے کہ وہی رضاعت حرمت پیدا کرتی ہے جو گوشت اگائے اور ہڈی بڑھائے۔صحیحین میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میرے یہاں تشریف لائے اور میرے یہاں ایک مرد بیٹھا ہوا تھا تو آپ نے فرمایا کہ یہ کون ہے میں نے عرض کیا کہ یہ میرا رضاعی بھائی ہے اس پر آپ ﷺ نے فرمایا کہ اے عائشہ رضی اللہ عنہا ذرا غور کر کے سوچ سمجھ کر بتاؤ کہ تمہارے رضاعی بھائی کون کون ہیں۔کیونکہ رضاعت تو مجاعت سے ہے۔ف۔یعنی بچپن میں مدت رضاعت کے اندر ہوتی ہے۔اور سنن ابوداؤد میں یحییٰ بن سعید انصاری نے ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کا فتویٰ میں غلطی کرنا اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا تصحیح کرنا لکھا ہے اس طرح کہ رضاعت وہی (معتبر) ہے جو ۲ برس کے اندر ہو۔اور موطا میں بھی اس کی روایت کی ہے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا بچپن میں رضاعت کا یہی فتویٰ موطا میں مروی ہے۔ف۔

ولان الحرمة باعتبار النشوء وذلك في المدة اذالكبير لايتربى به ......الخ

اور اس عقلی دلیل سے بھی کہ مدت گزر جانے کے بعد رضاعت حرمت پیدا نہیں کرتی ہے کیونکہ حرمت پیدائش کے اعتبار سے ہے۔ف۔ یعنی دودھ پلانے والی کے دودھ سے بچے کی ہڈی اور اصلی گوشت پیدا ہوتا ہے وذلك فی الخ اور ایسی پیدائش صرف مدت کے اندر ہوتی ہے۔ کیونکہ اس سے بڑا بچہ دودھ کے ذریعہ نہیں بڑھتا ہے۔ف۔ بلکہ مدت کے بعد اس کا بڑھنا دوسری غذا سے متعلق ہوتا ہے۔ مسئلہ۔ ولایعتبر الخ مدت سے پہلے چھوڑانے کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ف۔ یہاں تک کہ صاحبینؒ کے قول کے مطابق دو برس اور امام اعظمؒ کے قول کے مطابق ڈھائی برس سے پہلے اگر کسی نے بچہ کا دودھ چھوڑا دیا پھر اسی مدت میں اس کے ختم ہونے سے پہلے کسی اور عورت نے بھی اسے دودھ پلا دیا تو ظاہر الروایۃ میں رضاعت ثابت ہو جائے گی۔ الافی روایتہ مگر ایک روایت میں۔ف۔ جسے حسنؒ نے روایت کیا۔ عن ابی حنیفۃؒ ابوحنیفہؒ سے۔ف۔ جبکہ مدت رضاعت ختم ہونے سے پہلے ہی دودھ پلانا بند کر دیا۔ پھر مدت کے اندر پلانے سے رضاعت ثابت نہیں ہوگی۔ اذااستغنی الخ بشرطیکہ واقعۃً بچہ دودھ سے بے نیاز ہو جائے اس طرح ہے کہ اسے دودھ چھڑانے کے بعد دوسری غذا دی گئی اور اس نے اسے قبول کر لیا۔ یہاں تک کہ دودھ کی وجہ سے اضافہ کا جو سلسلہ تھا وہ ختم ہو گیا۔

ف۔ یعنی پہلے دودھ سے بڑھنے کی عادت تھی پھر جب دودھ چھوڑ دیا اور بچہ کی عادت بالکل ختم ہو گئی اور دوسری غذا کی عادت ہو گئی تو پھر دودھ پلانے سے ہڈی اور گوشت کی جو پیدائش تھی نہ رہی تو رضاعت سے حرمت بھی نہیں ہوگی۔م۔ لیکن ظاہر روایت ہی مختار اور وہی مذہب بھی ہے۔ المحیط۔ اور اس پر فتویٰ ہے الینابیع والواقعات۔ ہ۔ع۔د۔ وهل یباح الخ اور کیا مدت رضاعت کے ختم ہو جانے کے بعد دودھ پلانا جائز ہے۔ف۔ یا نہیں تو۔ قدقیل الخ جواب دیا گیا ہے کہ مباح نہیں ہے۔ کیونکہ یہ تو ضرورتاً مباح کیا گیا تھا اس لئے کہ دودھ بھی آدمی کا جزو بدن ہوتا ہے۔ف۔ اور آدمی کے جزو کو صرف پرورش کی ضرورت کے موقع میں مباح کیا گیا ہے اور مدت رضاعت کے بعد کچھ ضرورت نہیں رہتی تو وہ مباح بھی نہیں ہوا۔م۔ اور یہی صحیح قول ہے۔ شرح الوہبانیہ۔

اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس ضرورت کی بناء پر اگر کسی بچہ پر مدت رضاعت کے بعد کسی ایسی کوئی حالت آ جائے کہ دودھ چھڑا دینے سے اسے ہلاک ہو جانے کا خوف ہو تو صرف ضرورت کے مطابق جائز ہوگا۔ اور عورت کے دودھ سے آنکھ وغیرہ کے علاج کرنے میں مشائخ کے دو اقوال ہیں۔ (۱) جائز ہے (۲) جائز نہیں ہے۔ اور بعض کے نزدیک اگر اسے دودھ مفید ہونا معلوم ہو تو جائز ہوگا۔ شیخ ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے کہ غلبہ ظن ہونے سے بھی نفع کا اعتبار ہوگا۔ کیونکہ واقعتاً اور حقیقتاً نافع ہونے کا علم اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کو نہیں ہے۔ پھر میں مترجم کہتا ہوں کہ دودھ جب تک دودھ ہے انسان سے پیدا ہوتا ہے۔ اور یہ کہ دودھ کا جزو بدن ہونا شرعاً اور طبعاً ہر اعتبار سے قابل غور ہے۔ کیونکہ دودھ بنجانے کے بعد وہ بدن میں باقی نہیں رہ سکتا ہے ہر وقت نکلنا چاہتا ہے یہاں تک کہ سینہ میں اگر دودھ بھرا رہے تو بیماری کا خطرہ رہتا ہے۔ اس لئے یہ پیشاب اور پسینے کا حکم میں ہے۔ اس کے علاوہ حرمت کے بعد دودھ بچہ پر بقدر ضرورت مباح نہیں ہوا ہے۔ بلکہ یہ تو فطری طور پر بچہ کی پیدائش میں اس کے لئے مباح ہوا اور یہ ظاہر ہے تو پھر اس کے منع ہونے کے لئے کسی قوی دلیل کی ضرورت ہے۔ اور شاید اسی لئے مصنفؒ نے قد قیل کے لفظ سے جواب دیا۔ فافہم۔م۔

قال ویحرم من الرضاع مایحرم من النسب للحدیث الذی روینا الاام اخته من الرضاع فانه یجوزان یتزوجها ولایجوزان یتزوج ام اخته من النسب لانهاتکون امه اوموطؤة ابیه بخلاف الرضاع ویجوزتزوج اخت ابنه من الرضاع ولایجوزذلك من النسب لانه لماوطی امهاحرمت الیه ولم یوجد هذا المعنی فی الرضاع و امرأة ابیه اوامرأة ابنه من الرضاع لایجوزان یتزوجها کمالایجوزذلك من النسب لمارویناو ذکرالاصلاب فی النص لاسقاط اعتبار التبنی علی مابیناه.

ترجمہ:۔ کہا۔ کہ رضاعت سے وہ تمام رشتے حرام ہو جاتے ہیں جو نسب سے حرام ہوتے ہیں اس حدیث کی وجہ سے جس کی ہم نے روایت کر دی ہے سوائے رضاعی بہن کی ماں کے کیونکہ اس عورت سے پینے والے بچہ کا نکاح جائز ہے اور نہیں جائز ہے کہ اپنی نسبی بہن کی ماں سے نکاح کرے۔ کیونکہ وہ پلانے والی خود اس کی ماں ہو گی یا باپ کی موطوءہ (بیوی) ہو گی۔ برخلاف رضاعت کے اور اپنے رضاعی بیٹے کی بہن سے بھی نکاح جائز ہے جبکہ نسبی ہونے کی صورت میں جائز نہیں ہے۔ کیونکہ جب مرد نے اپنے بیٹے کی بہن کی نسبی ماں سے وطی کی تو اس کے بیٹے کی بہن اس پر حرام ہو گئی اور یہ بات رضاعت میں نہیں پائی جاتی ہے اور رضاعی باپ کی دوسری بیوی یا رضاعی بیٹے کی بیوی سے بھی نکاح کرنا جائز نہیں ہے جیسا کہ یہ بات نسبی ہونے کی صوورت میں جائز نہیں ہے۔ اس حدیث کی وجہ سے جس کی روایت ہم نے پہلے کر دی ہے اور نص میں صلبی کا ذکر کرنا متبنٰی بیٹوں کے اعتبار کو ساقط کرنے کے لئے ہے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے۔

توضیح۔: ایک اصل کی تحقیق کہ جو رشتہ نسب سے حرام ہوتا ہے وہ رضاعت سے بھی حرام ہوتا ہے

قال ویحرم من الرضاع مایحرم من النسب للحدیث الذی روینا ......الخ

قدوریؒ نے لکھا کہ رضاعت سے وہ رشتہ حرام ہو جاتا ہے جو نسب سے حرام ہوتا ہے۔ یہ طریقہ قوت رضاعت کے بیان کے واسطے ہے اس کا فائدہ یہ ہو گا کہ جہاں جہاں رضاعت اپنا اثر ڈالتی اور رشتہ حرام کرتی ہے اس کی حرمت ٹھیک اس حرمت کی طرح ہوتی ہے جو نسب سے ہمیشہ کی حرمت کے ہوتی ہے۔ للحدیث الخ اس حدیث کی وجہ سے جو ہم نے اوپر بیان کر دی ہے ۔ف۔ یعنی کتاب الرضاع کے شروع میں اور رضاعت کی تحریم بھی نسب کی تحریم کی طرح ہوتی ہے۔

الاام اختہ من الرضاع فانہ یجوزان یتزوجھا ولایجوزان یتزوج ام اختہ من النسب ......الخ

سوائے رضاعی بہن کی ماں کے کہ اس عورت سے نکاح جائز ہے۔ف۔ اس عبارت میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ عبارت کئی صورتوں کو شامل ہے۔

(۱) یہ کہ زید کی ایک نسبی بہن ہے اور اس بہن کی ایک رضاعی ماں ہے۔ جس نے زید کو دودھ نہیں پلایا ہے تو زید اس سے نکاح کر سکتا ہے۔

(۲) یہ کہ زید کی ایک رضاعی بہن ہے وہ اس بہن کی نسبی ماں سے نکاح کر سکتا ہے۔ بشرطیکہ وہ مرضعہ ماں دوسری ہو۔

(۳) یہ کہ زید و ہندہ نے نعیمہ کا دودھ پیا اور فقط ہندہ نے حسینہ کا بھی دودھ پیا تو زید کو حسینہ سے نکاح کرنا جائز ہے۔ فع۔ اسی طرح رضاعی بھائی کی نسبی ماں سے جبکہ وہی دودھ پلانے والی وہی نہ ہو تو نکاح حلال ہے۔ت۔

ولایجوزان یتزوج ام اختہ من النسب لانھاتکون امہ اوموطؤۃ ابیہ بخلاف الرضاع ..... الخ

اور یہ نہیں جائز ہے کہ اپنی نسبی بہن کی ماں سے نکاح کرے۔ف۔ کیونکہ نسبی بہن یا تو سگی بہن ہو گی یا تو فقط ماں کی طرف سے یا فقط باپ کی طرف سے اور ان تینوں بہنوں سے نکاح جائز نہیں ہے۔ لانھا الخ کیونکہ بہن کی ماں خود اس کی ماں ہو گی۔ف ۔اگر بہن سگی یا ماں کی طرف سے ہو۔ اوموطوءۃ الخ یا باپ کی مدخولہ ہو گی۔ق۔ جبکہ صرف باپ میں شریک ہو اور باپ کی بیوی بھی بیٹے کے لئے مطلقاً حرام ہے۔ اگرچہ صہریت سے ہے۔ بخلاف الرضاع الخ برخلاف رضاعت کے۔ف۔ کیونکہ زید و ہندہ دونوں اجنبی ہیں پھر دونوں نے جب نعیمہ کا دودھ پیا تو یہ ان دونوں کی ماں ہو گی۔ اور ہندہ کی نسبی ماں سے زید کو کچھ جزئیت اور اپنائیت نہیں ہے اس لئے وہ زید کے لئے حلال رہ گئی۔ علی ھذا القیاس

ویجوزتزوج اخت ابنہ من الرضاع ولایجوزذلک من النسب لانہ لماوطی امھاحرمت الیہ ......الخ

اور جائز ہے نکاح کر لینا اپنے رضاعی بیٹے کی بہن (بلکہ اپنے رضاعی بیٹا بیٹی کی بہن۔ ف) سے اور یہ بات نسبی رشتہ سے جائز نہیں ہے۔ لانه لما الخ کیونکہ جب مرد نے اپنے لڑکے کی بہن کی نسبی ماں سے وطی کی تو لڑکے کی بہن اس پر حرام ہو گئی۔ اور یہ بات رضاعت میں نہیں پائی جاتی ہے۔

ف۔ پہلے مسئلہ کی طرح یہاں بھی کئی صورتیں ہوتی ہیں۔

(۱) صورت یہ ہوگی کہ زید کا بیٹا بکر جس نے نعیمہ کے ساتھ ہندہ کا دودھ پیا حالانکہ یہ ہندہ زید کی بیوی نہیں ہے بلکہ خالد کی بیوی ہے۔ تو بکر و نعیمہ دونوں ہندہ اور خالد کے بیٹا بیٹی ہیں۔ جبکہ اس کا دودھ خالد کی وطی سے ہو تو اس صورت میں زید کے لئے یہ جائز ہوگا کہ نعیمہ سے نکاح کرے کیونکہ وہ زید کی ربیبہ یا رضاعی بیٹی نہیں ہے۔

(۲) یہ کہ مثال مذکور میں خالد کا رضاعی بیٹا بکر ہے۔ اور بکر کی نسبی بہن حسینہ ہے جو ہندہ کے پیٹ سے نہیں ہوئی ہے۔ اس لئے خالد کو حسینہ سے نکاح جائز ہوگا۔

(۳) دوسری مثال میں بکر نے کریمہ کے ساتھ کلثوم نامی عورت کا دودھ پیا مگر اس عورت کا دودھ خالد کی وطی سے نہیں ہوا ہے۔ حالانکہ بکر نے خالد کی بیوی ہندہ کا بھی دودھ پیا ہے تو خالد کو کریمہ سے نکاح جائز ہے۔ حاصل بحث یہ ہے کہ اگر رضاعت میں حرام کرنے والی ایسی کوئی بات نہ پائی جائے جو نسب میں حرمت پیدا کرے تو وہ حلال ہو جائے گی۔ جیسا کہ مصنفؒ نے دونوں دلیلوں سے واضح فرمایا ہے۔

اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ صورتیں صرف یہی نہیں رہیں گی جو یہاں بیان کی گئی ہیں بلکہ ان کے علاوہ اور بھی ہیں جو نسب سے جائز نہیں ہیں مگر رضاعت میں جائز ہیں۔

(۱) اگر تمہاری پوتا یا پوتی کو کسی عورت اجنبیہ عورت نے دودھ پلایا تو اس اجنبیہ سے تمہارا نکاح جائز ہو سکتا ہے۔ کیونکہ وہ اگر چہ تمہارے پوتا پوتی کی ماں ہوئی مگر تمہارے بیٹے کی بیوی تو نہیں ہوئی۔

(۲) تمہارے بیٹا بیٹی کو کسی اجنبیہ نے دودھ پلایا جس کی ماں ابھی بھی زندہ ہو تو تم اس کی ماں سے نکاح کر سکتے ہو کیونکہ وہ اگر چہ تمہارے بچوں کی نانی ہوئی مگر تمہاری ساس نہیں ہوئی۔

(۳) رضاعی چچا کی ماں۔

(۴) رضاعی ماموں کی ماں۔

(۵) رضاعی اولاد کی پھوپھی، کیونکہ وہ تمہاری رضاعی بہن نہ ہوئی۔ حالانکہ نسباً وہ تمہاری بہن ہوتی۔

اسی طرح عورت کی طرف سے کہ عورت اپنے رضاعی اولاد کے بھائی سے اور رضاعی بھائی کے باپ سے اور رضاعی حفید (پوتا) کے بھائی اور رضاعی اولاد کے دادا سے اور ماموں سے نکاح جائز ہے۔ حالانکہ نسبی ہونے کی صورت میں ان میں سے کوئی بھی جائز نہیں۔ یہ ساری صورتیں ان دو شعروں میں جمع ہو جاتی ہیں

يفارق النسب الرضاع في صور + كام نافلة وجدت الولد = وام اخت واخت ابن وام اخ + وام خال وعمة ابن اعتمد

واضح ہو کہ رضاعی چچا سے مراد وہ شخص ہے جس نے تمہارے باپ کے ساتھ دودھ پیا تو وہ دونوں رضاعی بھائی ہوئے اور وہ تمہارے رضاعی چچا ہوئے۔ اسی طرح رضاعی ماموں سے مراد وہ شخص ہے جس نے تمہاری ماں کے ساتھ دودھ پیا ہے اور اس رضاعی چچا یا ماموں میں سے ہر ایک کی نسبی ماں یا دوسری رضاعی ماں ہے۔ یا رضاعی دادا کی مدخولہ بیوی ہے۔ پھر معلوم ہونا چاہئے کہ جو رشتہ نسب سے حرام نہیں ہے وہ رضاعت سے بھی حرام نہیں ہے۔ اور جو نسب سے حرام ہے وہ رضاعت سے بھی حرام ہے مگر اوپر کی بیان کی ہوئی چند صورتیں مستثنیٰ ہیں یعنی نسب سے تو حرام ہے مگر رضاعت سے حرام نہیں ہے۔ لیکن ایک جماعت نے

کہا ہے کہ یہ حقیقی استثناء عقلی ہے۔ لیکن محققین کے نزدیک یہ واقعہ نہ تو استثناء ہے اور نہ تخصیص کی گنجائش نہیں ہے کیونکہ حدیث میں رضاعت کا نسب پر حوالہ کیا گیا ہے جبکہ نسب میں جو رشتے حرام سے تعلق رکھتے ہیں وہ یہ ہیں۔ مائیں، بیٹیاں، بہنیں، خالائیں، پھوپھیاں، بھتیجیاں، بھانجیاں۔ پس جس صورت میں ان میں سے کوئی رشتہ بھی رضاعت سے پایا جائے یعنی رضاعی مائیں، یا رضاعی بیٹیاں آخر تک تو وہ رشتہ حرام ہوگا۔ حالانکہ جتنی صورتیں استثناء میں ذکر کی گئی ہیں۔ ان میں کوئی بھی نسبی بیان کی ہوئی عورتوں میں نہیں ہے۔ اس لئے انکو نص شامل ہی نہیں ہے تو تخصیص کس طرح ہو سکتی ہے اور جب تم کو وہ وجہ معلوم ہو گی جس پر استثناء کرنے کی بنیاد ہے تو اب تم خود بھی ان میں سے دوسری صورتیں نکال سکتے ہیں۔ یہاں تک کئی باتیں جب تم پر واضح ہو گئیں تو اب جاننا چاہئے کہ رضاعی باپ کی بیوی سے یا رضاعی بیٹے کی بیوی سے نکاح حرام ہونا اسی نص یعنی یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب سے مشکل ہے۔ کیونکہ ان میں تو نسب ہی نہیں ہے۔ اس لئے رضاعت کی حرمت ان سے متعلق نہیں ہو سکتی ہے۔ یہاں تک کہ تحریم کا حکم لگانا دلیل کے بغیر ہوگا۔ بلکہ دلیل تو اس کے خلاف کے لئے مفید ہوگی۔ کیونکہ نسب میں حلائل ابناء کما لذین من اصلابکم موجود ہے۔ یعنی اپنے نطفہ سے لڑکے کا ہونا منصوص ہے۔ تو رضاعی لڑکا اسی طرح اس سے خارج ہو جائے گا جس طرح لے پالک لڑکا خارج ہوتا ہے۔ یہاں تک فتح القدیر کے مضمون کا خلاصہ ہے۔ اس کا جواب بعد میں آرہا ہے۔ م۔

و امرأة ابيه او امرأة ابنه من الرضاع لايجوزان يتزوجها كما لا يجوز ذلك من النسب الخ

اور رضاعی باپ کی دوسری (۱) بیوی یا رضاعی بیٹے کی بیوی سے تو نکاح کرنا جائز نہیں ہے جیسے یہ بات نسب میں جائز نہیں ہے۔ ف۔ یعنی رضاعی باپ کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ رضاعی بیٹے کی بیوی سے نکاح کرے اور رضاعی بیٹے کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ رضاعی باپ کی بیوی سے نکاح کرے۔

لمارويناو ذكرالاصلاب فى النص لاسقاط اعتبار التبنى على مابيناه.....الخ

اس حدیث کی بناء پر جس کی روایت ہم نے پہلے کر دی ہے۔ یعنی یحرم من الرضاع مایحرم من النسب. اگر یہ کہا جائے کہ نسب میں تو یہ قید ہے کہ ایسے لڑکے کی مدخولہ بیوی حرام ہے جو اپنی پشت یعنی نطفہ سے ہو۔ اس کا جواب یہ دیا ذکر الاصلاب الخ آیت پاک اور نص میں جو لفظ اصلاب ذکر کیا ہے وہ متبنی بیٹے کا اعتبار ساقط کرنے کے لئے ہے۔ جیسا کہ اس مسئلہ کو ہم نے نکاح کی بحث میں ذکر کر دیا ہے۔ ف۔ زمانہ کفر و جاہلیت والے جس کو اپنا منہ بولا بیٹا کہتے اس کو وہی مرتبہ دیتے جو اپنے نسبی بیٹے کو دیتے۔ یہاں تک کہ کبھی کبھی بیچارے حقیقی لڑکے بھی نقصان اٹھاتے۔ اسی لئے اللہ تعالیٰ نے اسے رد کر دیا کہ کسی کے کہنے سے حقیقی پیدائش ہو جانا بد عقلی ہے۔ اس لئے متبنی کے ساتھ جتنا بھی چاہے سلوک کرے مگر حقیقی اولاد کا حق وہ کم نہیں کر سکتا ہے۔ اور جب متبنی حقیقی بیٹا نہ ہوا تو اس کی بیوی حرام ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ کیونکہ وہ جزو حقیقی نہیں ہوا۔ اسی لئے قرآن پاک میں قید لگائی گئی ہے کہ ان بیٹوں کی بیویاں حرام ہیں جو اپنے حقیقی نطفہ سے ہوں۔ اور اب یہ سوال ہوتا ہے کہ کیا رضاعی بیٹے کی بیوی بھی حرام ہوگی تو جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ یہ بیوی کسی طرح بھی نسبی رشتہ میں داخل نہیں ہوتی ہے تو حرام کس طرح ہوگی۔ بلکہ اس سے خارج کرنا جائز ہونا چاہئے۔ جیسا کہ شیخ ابن الہمامؒ نے بحث کی۔ لیکن جب ہم رضاعی باپ یا بیٹے کو دیکھتے ہیں تو اس پر نسبی باپ یا بیٹے کا نام دینا بھی صحیح ثابت ہوتا ہے اور جب ہم نے نسب میں غور کر کے دیکھا کہ نسبی باپ یا بیٹے کی بیوی سے جزئیت اور حرمت کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ یہ حرمت تو صرف باپ یا بیٹے ہونے کی وجہ سے ہے۔ اور ہمیں حدیث سے معلوم ہو چکا ہے کہ رضاعی باپ یا بیٹا بھی حقیقی باپ یا بیٹے سے لاحق کیا گیا ہے۔ اس لئے اس کی بیوی بھی حرام ہوئی۔ اس طرح شیخ ابن الہمام کا اعتراض ختم ہو گیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

(۱) دوسری بیوی۔ یعنی ایک تو وہ بیوی ہے جس کا اس نے دودھ پیا ہے۔ وہ تو خود رضاعی ماں ہے۔ مگر یہاں رضاعی کے علاوہ دوسری بیوی مراد ہے۔ ۱۲۔ م۔

ولبن الفحل يتعلق به التحريم وهوان ترضع المرأة صبية فتحرم هذه الصبية على زوجها وعلى ابائه وابنائه ويصير الزوج الذى نزل لهامنه اللبن اباللمرضعة وفي احد قولي الشافعيؒ لبن الفحل لايحرم لان الحرمة بشبهه البعضية واللبن بعضها لابعضه ولنا ماروينا والحرمة بالنسب من الجانبين فكذابالرضاع وقوله عليه السلام لعائشة رضى الله عنها ليلج عليك افلح فانه عمك من الرضاعة ولانه سبب لنزول اللبن منها فيضاف اليه في موضع الحرمة احتياطا۔

ترجمہ:۔اور مرد کادودھ تواس سے حرمت متعلق ہو جاتی ہے۔اور وہ یہ ہے کہ عورت ایک لڑکی کو دودھ پلائے تو یہ لڑکی اس کے شوہر اوراس کے باپ دادوں اور بیٹے پوتوں کے لئے حرام ہو جائے گی۔اوراس کاوہ شوہر جس سے اسے دودھ اترا ہے اس لڑکی کا باپ ہو جائے گااور امام شافعیؒ کے ایک قول میں وہ شوہر اس لڑکی کے لئے حرام نہ ہوگا۔کیونکہ اس کی حرمت تواس کے بدن کاایک ٹکڑا ہو جانے کے شبہ سے ہوتی ہے جبکہ یہ دودھ تو عورت کے بدن کا حصہ ہے نہ کہ اس مرد کے بدن کا۔اور ہماری دلیل وہ روایت ہے جو ہم نے پہلے بیان کردی ہے اور جبکہ نسب میں حرمت جانبین سے ہوتی ہے تواسی طرح رضاعت میں بھی جانبین سے ہوگی۔اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کاحضرت عائشہ رضی اللہ عنہاکا یہ فرمانا کہ افلح تمہارے سامنے آسکتے ہیں کیونکہ وہ تمہارے رضاعی چچا ہیں۔اوراس وجہ سے بھی کہ مرد ہی اس پلانے والی سے دودھ اترنے کا سبب ہے۔اس لئے احتیاطاً عورت کے دودھ کواس کے شوہر کی طرف منسوب کیاجائے گا۔

توضیح:۔جس مرد سے عورت کودودھ اترتا ہے وہ بھی اس دودھ کے پینے والی بچی کے لئے حرام ہو جاتا ہے

ولبن الفحل يتعلق به التحريم وهوان ترضع المرأة صبية فتحرم هذه الصبية على زوجها ......الخ

اور مرد کادودھ۔ف۔یعنی جس مرد کی وطی کرنے سے اس کی بیوی کو دودھ اترا ہے۔یہ دودھ بھی اس مرد کی طرف منسوب ہوگا۔يتعلق به الخ تواس دودھ سے حرمت متعلق ہو جائے گی۔ف۔یعنی دودھ پلانے والی کی طرح اس کے مرد سے حرمت رضاعت متعلق ہو جائے گی۔وهوان الخ اور وہ یہ ہے کہ اگر ایک عورت کسی لڑکی کو دودھ پلائے تو یہ لڑکی اس پلانے والی عورت کے شوہر کے لئے حرام ہوگی۔ف۔بشرطیکہ اسی شوہر سے یہ دودھ ہوا ہو۔اس طرح شوہر اس لڑکی کارضاعی باپ ہوگیا۔وعلی آبائہ۔اور شوہر کے آباء پر بھی حرام ہوگی۔ف۔یعنی اس مرد کے باپ پر اور باپ کے باپ پر علی هذا القیاس اوپر تک۔وابنائہ اور شوہر کے بیٹوں پر بھی حرام ہوگی۔ف۔یعنی بیٹا اوراس کا بیٹا علی هذا القياس .

ويصير الزوج الذى نزل لهامنه اللبن اباللمرضعة وفي احد قولي الشافعيؒ لبن الفحل لايحرم ......الخ

اور یہ شوہر جس سے اس پلانے والی کو دودھ اترا ہے وہ اس پینے والی بچی کا باپ ہو جائے گا۔ف۔اس طرح اس کا باپ اس لڑکی کا دادا اوراس کا بیٹا اس لڑکی کا بھائی ہوگا۔اگرچہ اس پلانے والی عورت کے پیٹ سے نہیں ہو۔اسی طرح اس کا بیٹا اس لڑکی کا بھائی ہوگا۔اگرچہ اس پلانے والی عورت کے پیٹ سے نہیں ہو۔اسی طرح اس مرد کا بھائی اس لڑکی کا چچا ہوگا۔اگرچہ اس پلانے والی عورت کے پیٹ سے نہیں ہو۔اسی طرح اس مرد کا بھائی اس لڑکی کا چچا ہوگا۔لہذا جب پلانے والی کے شوہر سے حرمت متعلق ہو جائے گی توپلانے والی سے بدرجہ اولیٰ متعلق ہوگی اوراس مرضعہ کاباپ اس بچی کانانا اوراس کا بھائی بچی کاماموں اوراس کا چچا بچی کا چچیرا دادا (بلکہ نانا) ہوگا کیونکہ مرضعہ اس کے بھائی کی بیٹی ہے اور بچی اس کی بیٹی کی بیٹی ہوئی۔اگر زید کی دو بیویاں ہوں خواہ دونوں بذریعہ نکاح ہوں یالونڈی ہوں اور ہر ایک کو زید سے دودھ ہوا ہو اور ہر ایک نے ایک ایک لڑکی کو دودھ پلایا تو وہ دونوں بہنیں ہوں گی۔اس لئے کوئی مرد بھی ان دونوں کو نکاح کر کے جمع نہیں کرسکتا ہے۔اگر ہندہ کو زید سے دودھ ہوا پھر زید کی طلاق یاوفات کے

بعد ہندہ سے بکر نے نکاح کیا حالانکہ اسے ابھی دودھ آرہا ہے اور اس وقت اس ہندہ نے کسی لڑکی کو دودھ پلایا تو یہ لڑکی اس بکر کی ربیبہ اور زید کی بیٹی ہوگی۔ اس لئے بکر کے بیٹوں سے اس لڑکی کا نکاح صحیح ہو سکتا ہے اور اگر لڑکا ہو تو بکر کی لڑکیوں سے نکاح کر سکتا ہے یہ حکم اس وقت تک ہوگا جب تک کہ بکر سے اسے اولاد نہ ہوئی ہو اور اگر بکر سے اسے اولاد ہوئی ہو تو یہ دودھ بکر کا مانا جائے گا۔ف۔

وفی احد قولی الشافعیؒ لبن الفحل لایحرم لان الحرمة بشبهة البعضية واللبن بعضها لابعضه......الخ

اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے ایک میں ہے کہ مرد کا دودھ محرم نہیں ہے۔ف۔ یہ قول بعض علماء کا تھا اور امام شافعیؒ کے نواسہ عبدالرحمٰن نے اسی قول کو اختیار کیا ہے اور اس کی روایت امام شافعیؒ سے کی ہے۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ شاید امام شافعیؒ نے اس سے واقعتاً وہ دودھ مراد لیا ہے جو کبھی مرد کی چھاتی سے نکل آتا ہے کہ اس سے بالاجماع حرمت ثابت نہیں ہوتی ہے کیونکہ امام ابوحنیفہ ومالک واحمد رحمہم اللہ کے نزدیک مرد کی وطی سے جو عورت کو دودھ اترتا ہے وہی حرمت رضاعت ثابت کرتا ہے اور کتب شافعیہ میں بھی یہی مذکور ہے۔ اور عامہ اصحاب شوافعؒ کا یہی قول ہے سوائے اس روایت کے جو ان کے نواسہ (عبدالرحمٰن) نے اختیار کیا ہے۔ لان الحرمة الخ کیونکہ اس کی وجہ سے سمجھی کہ حرام ہونا پینے والے سے جزو ہو جانے کی مشابہت پر ہے۔ (جو دودھ سے ہوتی ہے) جبکہ دودھ صرف عورت کا جزو ہوتا ہے۔ مرد کا نہیں ہوتا ہے۔ف۔ اس لئے مرد سے حرمت نہیں ہوگی۔ جواب یہ ہے کہ بتائی ہوئی بات کو علت قرار دینا غلط ہے۔ ولنا ماروینا ہماری حجت تو وہ روایت ہے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔ف۔ یعنی یحرم من الرضاع مایحرم من النسب ۔ والحرمة بالنسب الخ جبکہ نسب میں دونوں جانب سے حرمت ہوتی ہے تو رضاعت میں بھی دونوں جانب سے حرمت ہوگی۔ف۔ نسب میں ماں اور ان کا شوہر (باپ) دونوں حرام ہوتے ہیں تو اسی طرح دودھ پلانے والی عورت ماں اور جس مرد سے اسے دودھ اترا ہے وہ باپ ہوگا۔ اس بارے میں صریح نص موجود ہے۔ یعنی قوله علیه السلام الخ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو فرمایا تھا کہ افلحؓ تمہارے رضاعی چچا ہیں اس لئے تمہارے سامنے آسکتے ہیں۔ف۔ خود حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا روایت کرتی ہیں کہ حجاب کے حکم کے بعد افلحؓ میرے گھر واپس آئے تو سب نے ان سے پردہ کیا تو انہوں نے مجھ سے کہا کہ تم مجھ سے پردہ کرتی ہو۔ حالانکہ میں تمہارا چچا ہوں۔ میں نے کہا یہ کس طرح تو فرمایا کہ میرے بھائی کی بی بی نے تمہیں دودھ پلایا ہے تو میں نے کہا کہ مجھے تو عورت نے دودھ پلایا ہے۔ مرد نے نہیں پلایا ہے۔ اس کے بعد جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میرے پاس تشریف لائے تو میں نے واقعہ آپ سے بیان کیا۔ فرمانے لگے کہ وہ تمہارے چچا ہیں اس لئے تمہارے پاس آسکتے ہیں۔ف۔ یعنی پردہ کے بغیر ہی تم ان کے سامنے آسکتی ہو۔ ائمہ صحاح ستہ نے اس کی روایت کی ہے۔ اس سے ظاہر ہوگیا کہ مرضعہ کا شوہر ضرور باپ ہوا۔ ولانه سبب الخ اور اس قیاس سے اس مرضعہ سے دودھ اترنے کا سبب مرد ہے تو حرمت کے موقع میں احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ دودھ کو اس مرد کی طرف منسوب کر دیا جائے۔ف۔ اسی بناء پر اسی وجہ سے مسئلہ میں کہا ہے کہ مرد کا دودھ محرم ہے۔ پھر حدیث کے فوائد میں سے چند باتیں یہ ہیں (۱) اگر مرد کی چھاتی سے واقعتہ دودھ اترنے لگے تو اس سے حرمت متعلق نہ ہوگی۔ اسی پر اجماع بھی ہے۔ لیکن شافعیؒ نے کہا ہے کہ اگر اس نے کسی لڑکی کو اپنا دودھ پلا دیا تو اس سے اس کا نکاح مکروہ ہوگا۔ مع۔ واضح ہو کر یہ حکم حلال وطی کا ہے۔ خواہ مرد کی منکوحہ بیوی یا مملوکہ باندی نے اس سے ہمبستری کر کے بچہ جنا پھر وہی دودھ کسی کو پلایا اور رضاعت صرف عورت کی طرف سے ہوگی۔ بس اس دودھ پینے والی لڑکی سے اس مرد کی دوسری بیوی کا لڑکا نکاح کرنا چاہے تو کر سکتا ہے۔ القاضی خان۔ اور اگر مرد نے کسی عورت سے شبہ میں وطی کی اور اس سے اسے حمل ٹھہر گیا اور اس کے پیدا ہونے کے بعد اس کا دودھ کسی دوسرے بچہ کو پلایا تو جس سے ہمبستری کی ہے اس مرد سے بھی اس بچہ کی رضاعت ثابت ہوگی اور اس سے پیدا شدہ بچہ کا نسب اس سے ثابت ہوگا۔ المضمرات۔ ہ۔ د۔ ت۔ غ اور اگر مرد نے کسی عورت سے زنا کیا یہاں تک کہ جس سے زنا کیا گیا اسے حمل قرار

پایا اور بچہ بھی جنی تو یہ بچہ نطفہ کے اعتبار سے اس زانی کا جزو ہوگا۔ یہاں تک کہ زانی یا اس کی اولاد کا نکاح اس بچہ سے جائز نہ ہوگا۔ لیکن شرعاً اس کا نسب ثابت نہیں ہوگا۔ یہاں تک کہ وہ اس زانی کی میراث وغیرہ نہیں پائے گا۔ اور اس زانی پر اس کا نفقہ وغیرہ بھی لازم نہیں آئے گا۔ پھر اگر مزنیہ نے وہ دودھ جو اس زانی سے اترا ہے کسی بچہ کو (لڑکا ہو یا لڑکی) کو پلایا تو اس میں کچھ اختلاف نہیں کہ وہ بچہ اس مرضعہ مزینہ کا رضاعی بچہ ہوگا۔ اور وہ بچہ زانی مرد کا رضاعی بچہ ہوگا یا نہیں تو اس میں اختلاف ہے۔ ان میں سے ایک جماعت جن میں امام قاضیخان بھی ہیں لکھا ہے کہ اس رضیعہ سے زانی یا اس کے کسی باپ دادا یا کسی بیٹے پوتے کو نکاح کرنا جائز نہ ہوگا۔ ھ۔ اور اخیاس ناطفی کی علامت سے تجنیس میں مذکور ہے کہ شیخ ابو عبد اللہ الجرجانیؒ بھی یہی کہتے تھے۔ مف۔ اس بناء پر زناء سے جو دودھ ہوگا وہ اسی دودھ کے حکم میں ہوگا جو حلال وطی کے ذریعہ اترا ہو۔ محیط میں اس پر فتویٰ دیا ہے۔ جیسا کہ النہر میں ہے۔ اس قول کی وجہ یہ ہے کہ جو لڑکی زنا سے پیدا ہوتی ہے وہ بالاتفاق زنا کرنے والے اور اس کے آباؤ اجداد اور اولاد پر جزء اور بعض ثابت ہو جانے کی وجہ سے حرام ہے۔ اس لئے جو لڑکی زنا کے دودھ سے دودھ پلائی گئی وہ بھی زانی اور اس کے آباء پر اور اس کی اولاد پر حرام ہوگی۔ چنانچہ فتح القدیر میں ہے کہ مرد کی بیٹی جو زناء سے پیدا ہوئی ہو وہ اس کی بیٹیوں میں داخل ہوگی کیونکہ لغت کے اعتبار سے بھی وہ بیٹی ہے۔ اس لئے وہ صریح نص میں شامل ہے۔ مف۔ اور مزنیہ نے جب ایک لڑکی کو دودھ پلایا تو وہ لڑکی اور اس کے پیٹ کی لڑکی کی بلا اختلاف رضاعی بہن ہوئی۔ تو جب نسبی لڑکی زانی پر حرام ہوئی تو رضاعی بھی حرام ہوگی۔ کیونکہ جو نسب سے حرام ہے وہ رضاعت سے بھی حرام ہے اور شامی میں ہے کہ بظاہر المعراج اور الخانیہ میں بھی یہی قول معتمد ہے اور فقہاء کی دوسری جماعت کا قول یہ ہے کہ زنا کے دودھ سے جو لڑکی رضیعہ ہوئی وہ زانی کے لئے حرام نہ ہوگی۔ چنانچہ فتح القدیر میں قول اول کے نقل کے بعد لکھا ہے کہ شیخ دیریؒ نے ذکر فرمایا ہے کہ رضاعت کی حرمت ان رشتوں سے ہوگی جو دودھ پلانے والی مزنیہ سے ہوں یعنی خود وہ مزینہ اور اس کے باپ دادا اور مزینہ کی اولاد پر اس کا دودھ پینے والی لڑکی حرام ہوگی۔ لیکن زانی سے اس کا تعلق بالکل نہ ہوگا۔ جب تک کہ اس سے نسب بالکل ثابت نہ ہو اور جب ثابت ہو جائے وہ تحریم باپ سے بھی متعلق ہو کر ثابت ہو جائے گی۔ اور شیخ اسبیجابیؒ اور صاحب ینابیع نے بھی ایسا ہی ذکر کیا ہے۔ اور یہی اوجہ ہے۔ مف۔ اسی پر بحر الرائق و شامی وغیرہ نے اعتماد کیا ہے۔ اور تائید میں شیخ ابن الہمام کا قول شرح المنیہ کے تعدیل الارکان کے باب سے نقل کیا ہے کہ دلیل تجاوز نہیں کرنا چاہئے۔ جبکہ روایت بھی اس کے موافق ہو۔ یعنی شیخ دیریؒ اور شرح الطحاویؒ وغیرہ کی روایت میں موجود ہے کہ وہ زانی پر حرام نہیں ہے۔ اور دلیل کے اعتبار سے بھی یہی اوجہ ہے۔ اس لئے اسی پر اعتماد کیا جائے گا۔ چنانچہ فتح القدیر میں لکھا ہے کہ حلال ہونے کی وجہ یہ ہے کہ زنا سے لڑکی کی حرمت تو زانی کا جزو بن جانے سے ہے کیونکہ وہ زانی کی منی سے پیدا ہوئی ہے۔ مگر دودھ تو اس کا جزو نہیں ہے۔ کیونکہ منہ کے ذریعہ جو غذا داخل ہوتی ہے اسی سے پیدا ہوتا ہے اور منی سے پیدا نہیں ہوتا ہے جو حقنہ کی طرح پائخانہ کی جگہ (دبر) سے داخل ہو۔ مف۔ لیکن اس پر یہ اعتراض پیدا ہوتا ہے کہ منکوحہ کے دودھ سے اس بچی (رضیعہ) میں بھی یہی بات موجود ہے۔ حالانکہ وہ رضیعہ کے شوہر پر حرام ہے۔ اسی لئے خلاصہ میں ہے کہ جس عورت نے کسی لڑکی کو دودھ پلایا تو وہ اس کی نسبی بیٹی کے مثل رضاعی بیٹی ہوئی۔ یہاں تک کہ اس کے بعد اگر کسی مرد نے اس رضیعہ سے بطور زنا وطی کر لی تو یہ رضیعہ اس مرد پر نسبی بیٹی کے مثل حرام ہو جائے گی۔ اگرچہ اس زانی کی وطی سے اسے دودھ نہ اترا ہو۔ شیخ ابن الہمامؒ نے جواب دیا ہے کہ نص سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اگر کسی کی بیوی دوسری بچی کو اپنا دودھ پلا دے تو وہ اس کے شوہر کے لئے حرام ہوگی۔ اور خلاصہ میں جو یہ لکھا ہے وہ مشہور کتابوں کی مخالف ہے۔ جن میں یہ تصریح کی ہے کہ رضیعہ کا دودھ اگر پہلے شوہر سے ہو اور دوسرے شوہر سے نہ ہو تو دودھ پلانے سے پینے والی بچی پہلے شوہر کی بیٹی ہوگی اور دوسرے کی ربیبہ ہوگی۔ مف۔ اور یہ جو شامیؒ نے لکھا ہے کہ شوہر کے سوائے دوسرے کے دودھ سے بیوی نے کسی کو پلایا تو وہ اس کے شوہر پر حرام نہ ہوگی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ رضاعت کی وجہ سے اس پر حرام نہ ہوگی مگر ربیبہ ہونے کی وجہ سے حرام ہو جائے گی۔ اس استدلال کی بنیاد

نسب کے ثبوت پر ہے اور مضمرات میں لکھا ہے کہ اسی قاعدہ کی بناء پر ہر وہ بچہ جس کا نسب وطی کرنے والے سے ثابت ہوا تو اسی مرد سے رضاعت بھی ثابت ہو جائے گی۔ اور جس صورت میں وطی کرنے والے سے بچہ کا نسب ثابت نہ ہو تو وہاں رضاعت فقط ماں سے ثابت ہوگی۔ ھ۔ اس دلیل کا حاصل یہ ہوا کہ حدیث کے مطابق رضاعت کی تحریم نسب کی تحریم پر ہے اور جب زانی سے مزنیہ کے بچہ کا نسب ثابت نہیں ہو تو مزنیہ نے جسے دودھ پلایا (رضیعہ) کی حرمت کا حکم بھی ثابت نہیں ہوتا ہے۔ اور پہلی جماعت کے شبہہ کا خلاصہ یہ ہے کہ جب زانی کے زناء سے اس کی مزنیہ سے جو لڑکی پیدا ہوئی وہ مذہب میں بالاجماع زانی کی لڑکی کی مانند ہے۔ یہاں تک کہ وہ اس سے نکاح نہیں کر سکتا ہے۔ اس لئے زانی کے دودھ سے جس لڑکی نے دودھ پیا (رضیعہ بنی) وہ مرضعہ مزنیہ کی نسبی لڑکی کی رضاعی بہن ہے تو وہ بھی زانی پر نسبی کے مثل حرام ہوگی۔ اور حدیث میں یہ اس وجہ سے شامل ہے کہ جیسے زنا سے پیدا ہوئی لڑکی زانی کی نسبی لڑکی ہے تو اس لڑکی کی رضاعی بہن بھی زانی کی نسبی لڑکی کی مثل ہے کیونکہ رضاعت کا اعتبار تو نسب سے ہوتا ہے۔ لیکن زانی پر وہ لڑکی جو اس کے زنا سے پیدا ہوا ہوئی ہے اسے ہم نے حرام بتلایا ہے تو یہ اس وجہ سے نہیں ہے کہ زانی سے اس کا نسب ثابت ہے بلکہ اس وجہ سے کہ حقیقت میں وہ اسی کے نطفہ سے پیدا ہوئی ہے۔ بخلاف دودھ پینے والی کہ یہ تو زانی کا نطفہ نہیں ہے اور دودھ جو پیدا ہوتا ہے وہ غذا سے پیدا ہوتا ہے۔ اس بدن میں منی داخل کرنے سے نہیں ہوتا ہے۔ اور حلال وطی ہونے کی صورت میں بھی اگرچہ دودھ منی سے نہیں ہوتا ہے مگر شریعت نے شوہر سے نسب ثابت ہو جانے پر اس کے اکرام میں رضاعت ثابت کی ہے۔ اسی نکتہ کی بناء پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ اگر زید نے ہندہ سے زنا کیا اور لڑکی پیدا ہوئی جو زید پر حرام ہوئی اور اس پر حرام ہونے کی وجہ سے اس زید کے بیٹے پوتے پر حرام ہوئی۔ تو کیا وہ لڑکی زید کے اصول و فروع کے علاوہ اس کے چچا اور بھائی وغیرہ پر بھی حرام ہوگی یا نہیں۔

پس جواب یہ ہوگا کہ زانی کے چچا و ماموں پر حرام نہ ہوگی جیسا کہ زیلعی وغیرہ میں صراحۃ مذکور ہے۔ اس مسئلہ میں کسی کا اختلاف نہیں ہے اور جب خود زانی کے نطفہ کی لڑکی جو مزنیہ سے ہوئی وہ زانی کے چچا و ماموں و بھائی پر حرام نہ ہوئی تو اس حرامی لڑکی کی رضاعی بہن جس کو مزنیہ نے دودھ پلایا وہ بھی زانی کے چچا و ماموں و بھائی پر بلا اختلاف حرام نہیں ہے۔ جیسا کہ ردالمختار میں ہے۔ چنانچہ لکھا ہے کہ اصول و فروع حرام ہونے کی قید سے یہ معلوم ہوا کہ اصول و فروع کے سوائے دوسرے اطراف مثلاً بھائی و چچا کے زنا کی لڑکی و زنا کی رضیعہ بالاتفاق حرام نہیں ہیں۔ اور بحر الفائق وغیرہ میں اس کی تصریح ہے کہ اصول و فروع کے سوا باقی لوگوں پر بالاتفاق حرام نہیں ہے۔

اور فتح القدیر میں تجنیس سے نقل کیا اور کہا ہے کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ زنا سے جو لڑکی پیدا ہوئی ہے اس کا نسب زانی سے ثابت نہیں ہوا تا کہ اس کے حق میں قرابت نسبی کا حکم ظاہر ہوتا۔ یعنی چچا و ماموں وغیرہ سب کے حق میں متعدی ہوتا اس لئے وہ ان سب لوگوں کے لئے حلال رہی۔ اور زانی اور اس کے اصول و فروع پر حرام ہونا اس وجہ سے ہے کہ اس سے جزو اور بعض ہونے کا تعلق موجود رہتا ہے۔ جبکہ یہ جزء ہونا اس حرامی لڑکی اور زانی کے چچا وغیرہ میں موجود نہیں ہے۔

اور جب معلوم ہوا کہ حرامی لڑکی خود زانی کے چچا و ماموں وغیرہ پر حرام نہیں ہے۔ اس لئے حرام کے دودھ سے رضیعہ بھی زانی کے چچا ماموں وغیرہ پر حرام نہیں ہے۔ میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ پہلی جماعت یہ کہہ سکتی ہے کہ جیسے نسب کے ثبوت کے بغیر زنا سے پیدا شدہ لڑکی کو زانی اور اس کے اصول و فروع پر حرام کیا گیا ہے اسی طرح اس لڑکی کی رضاعی بہن کو بھی زانی کے اصول و فروع پر حرام کہو۔ کیونکہ نسب و رضاعت کی تو ایک ہی بات ہے۔

اس کا جواب معلوم ہو چکا ہے کہ دونوں میں فرق یہ ہے کہ حرامی لڑکی تو زانی کا جزو ہے لیکن دودھ پینے والی جزو نہیں ہے۔ اور حلال دودھ کو پینے والی اور حرام دودھ پینے والی جن کے درمیان فرق یہ ہے کہ حلال دودھ نسب کو ثابت کرتا ہے لیکن حرام دودھ نسب کو ثابت نہیں کرتا ہے۔ لیکن یہ بات مخفی نہیں رہنی چاہئے کہ حلال دودھ میں مثبت ہونا اس وجہ سے نہیں ہے

کہ مرد کا دودھ اس کی منی سے پیدا ہوا ہے۔ بلکہ اس کی وطی سے پیدا ہے۔ چنانچہ ہدایہ میں لکھا کہ وطی ہونا دودھ اترنے کا سبب ہے۔ اس لئے یہ دودھ مدر کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ اور یہی وجہ زانی کی وطی میں بھی پائی جاتی ہے۔ اور جیسے اس کے نطفہ کا حکم قرابت ظاہر نہیں ہوا اسی طرح اس کے دودھ کا حکم رضاعت ظاہر نہیں ہوا۔ لیکن زانی کا نطفہ خود اس کے حق میں اور اس کے اصول وفروع کے حق میں معتبر ہے تو زانی کا دودھ بھی اس کے اصول وفروع کے ساتھ معتبر ہوگا۔ کیونکہ محققین کے نزدیک نسب ورضاعت میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اور رضاعت میں جو صورتیں مستثنیٰ ہیں وہ نسب کی وجہ سے نہیں ہیں جیسا کہ فتح القدیر کے حوالہ سے پہلے نقل کیا جا چکا ہے۔ اور یہی اوجہ ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

پس خلاصہ کلام یہ ہوا کہ اگر زید نے ایک عورت سے زنا کر کے اسے حاملہ کر دیا پھر اس عورت کو لڑکی پیدا ہوئی تو یہ لڑکی بلا اختلاف زید اور اس کے اصول وفروع پر حرام ہوگی۔ اور اگر مزنیہ نے یہ دودھ کسی بچی کو پلایا یہاں تک کہ وہ اس لڑکی کی رضاعی بہن اور مزنیہ کی رضاعی بنی ہوئی تو یہ رضیعہ بلا اختلاف زید کے چچا وماموں پر حرام نہ ہوگی۔ جیسا کہ البحر اور النہر۔

اور شامیؒ نے کہا ہے یعنی اصول وفروع کے باقیوں پر مثل چچا اور بھائی کے بالاتفاق جائز ہے۔ اور اب یہ بات کہ رضیعہ مذکورہ خود زانی پر اور اس کے اصول یعنی باپ دادا وغیرہ اور اس کے فروع یعنی بیٹا و پوتا وغیرہ پر حرام ہے یا نہیں تو اس میں اختلاف ہے۔ یعنی ائمہ فقہاء کی ایک جماعت کے نزدیک حرام ہے۔ جن میں سے شیخ امام ابو عبداللہ الجرجانی وامام قاضی خان وصاحب المحیط وصاحب الخلاصہ وصاحب خزانۃ الفتاوی اور امام ظہیر الدین المرغینانی و بزازی و صاحب خزانۃ المفتین ہیں۔ اور یہ حکم غایۃ الاوطار ومجمع الابحر و برجندی وغیرہ میں بہت ہی صراحت کے ساتھ مذکور ہے اور دوسری جماعت کے نزدیک زانی وغیرہ پر حرام نہیں ہے اور یہی حکم اسبیجابی اور ینابیع میں مذکور ہے اور اس بات کو فتح القدیر میں زیادہ غور وفکر کے ساتھ قابل توجہ اور مدلل بتایا ہے اور بحر الرائق وغیرہ نے اسے معتمد سمجھا ہے۔ اور بندہ مترجم نے قوت دلیل کو عمدہ بحث کے ساتھ اوپر ذکر کر دیا ہے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب اور چونکہ یہ مسئلہ انتہائی مشکل مسائل میں سے ہے اسی لئے میں نے خلاف عادت اس مقام پر طویل کلام کیا ہے۔ واللہ تعالیٰ ہو الموفق للسداد، اللہ تعالیٰ ہی سیدھی راہ پر چلنے کی توفیق دینے والے ہیں۔ وعلیہ التوکل وبہ الاعتماد۔ م۔

ويجوزان يتزوج الرجل باخت اخيه من الرضاع لانه يجوزان يتزوج باخت اخيه من النسب وذلك مثل الاخ من الاب اذاكانت له أخت من امه جازلاخيه من ابيه ان يتزوجها وكل صبيين اجتمعا على ثدى امرأة واحدة لم يجز لاحدهما ان يتزوج بالاخرى هذاهوالاصل لان امهما واحدة فهما اخ واخت ولايتزوج المرضعة احدامن ولدالتي رضعت لانه اخوها ولاولدولدهالانه ولداخيها ولايتزوج الصبى المرضع اخت زوج المرضعة لانها عمته من الرضاع.

ترجمہ:۔ اور مرد کے لئے یہ جائز ہے کہ اپنے رضاعی بھائی کی بہن سے نکاح کر لے۔ کیونکہ یہ جائز ہے کہ اپنے نسبی بھائی کی بہن سے نکاح کرے۔ اس کی صورت یہ ہوگی کہ باپ شریک بھائی میں سے ایک بھائی کی ایک ماں شریک بہن ہو تو اس باپ شریک بھائی کے لئے یہ جائز ہے کہ اس لڑکی سے نکاح کر لے اور ہر دو اجنبی لڑکے اور لڑکی جنہوں نے ایک عورت کی چھاتی سے دودھ پیا ہو ان میں سے کسی ایک کے لئے بھی یہ جائز نہیں ہوگا کہ اس دوسرے سے نکاح کر لے۔ حرمت کے مسئلہ میں یہی بات اصل ہے۔ کیونکہ ان دونوں کی ماں ایک ہوگئی ہے اس لئے وہ دونوں آپس میں بھائی اور بہن ہوگئے۔ اسی طرح ایسی کوئی لڑکی نکاح نہ کرے۔ کسی ایسی عورت کے لڑکے سے جس نے اس لڑکی کو دودھ پلایا ہے۔ کیونکہ وہ لڑکا اس لڑکی کا بھائی ہوگا اور نہ اس لڑکی کی اولاد کی اولاد سے۔ کیونکہ وہ سب اس لڑکی کے بھائی کی اولاد ہوں گے۔ اور نہ دودھ پینے والا لڑکا نکاح کرے اپنی رضاعی ماں کے شوہر کی بہن سے۔ کیونکہ وہ اس کی رضاعی پھوپھی ہے۔

توضیح: مرد کے لئے اپنے رضاعی بھائی کی بہن سے نکاح کرنا اور کسی ایسے دو اجنبی لڑکے اور لڑکی کا آپس میں نکاح کرنا جنہوں نے ایک عورت کی چھاتی سے دودھ پیا ہو

ویجوزان یتزوج الرجل باخت اخیه من الرضاع لانه یجوزان یتزوج باخت اخیه من النسب.....الخ

اور مرد کے لئے یہ جائز ہے کہ اپنے رضاعی بھائی کی بہن سے نکاح کرے۔ف۔اسی طرح رضاعی بہن کی بہن سے بھی جائز ہے۔مثلاً زید نے بکر کی ماں کا دودھ پیا تو بکر کے لئے یہ جائز ہے کہ زید کی نسبی بہن سے نکاح کرلے۔الغایہ۔ع۔لانہ ،یجوز الخ کیونکہ نسبی بھائی کی بہن سے بھی نکاح جائز ہوتا ہے۔وذلك مثل الخ اس کی صورت یہ ہوگی کہ باپ کی طرف سے بھائی ہے۔ف۔یعنی زید کے دو بیٹے ہیں جن کی مائیں علیحدہ علیحدہ ہیں۔اس لئے یہ لوگ آپس میں باپ شریک یا علاتی بھائی ہوئے۔اذاکانت الخ جبکہ ایک بھائی کی ایک ماں شریک بہن ہو۔ف۔یعنی ایک کی ماں نے مثلاً پہلے دوسرے خاوند سے نکاح کیا اور اس سے ایک لڑکی موجود ہے۔تو یہ لڑکی ایک بھائی کی اپنی ماں کی طرف سے بہن ہے لیکن دوسرے بھائی کے لئے اجنبیہ ہے۔جازلاخیه الخ تو اس کے باپ شریک بھائی کے لئے یہ جائز ہے کہ اس کی ماں شریک بہن سے نکاح کرلے۔ف۔اسی صورت پر قیاس کرتے ہوئے رضاعی بہن کی بہن اور نسبی بہن کی بہن کو بھی سمجھ لو۔

وکل صبیین اجتمعا علی ثدی امرأة واحدة لم یجز لاحدهما ان یتزوج بالاخری.....الخ

اور ہر دو بچے۔ف۔یعنی ایک لڑکا اور ایک لڑکی جو آپس میں اجنبی تھے۔اجتمعا دونوں ایک عورت کی چھاتی سے پینے میں شریک ہوئے۔ف۔یعنی دونوں نے ایک عورت کا دودھ شریک پیا۔خواہ ایک ہی زمانہ میں ہو یا نہ ہو۔اور وہ دودھ خواہ ایک ہی شوہر سے ہو یا دوسرے یعنی کسی طرح بھی ہو۔لم یجز لاحدهما ان یتزوج الخ تو ان دونوں میں سے ایک کا دوسرے کے ساتھ نکاح کرنا جائز نہیں ہوگا۔وہذا ہو الخ اور حرمت کے مسئلہ میں یہی اصل ہے۔کیونکہ دونوں کی دودھ ماں ایک ہی عورت ہے۔اس طرح یہ دونوں بھائی بہن ہیں۔ولایتزوج الخ اور دودھ پینے والی لڑکی (رضیعہ) ایسی عورت کی اولاد میں سے کسی لڑکے سے نکاح نہ کرے جس نے اس رضیعہ کو دودھ پلایا ہو۔لانہ اخوھا کیونکہ یہ لڑکا اس رضیعہ کا بھائی ہے۔ولا ولد ولدها اور نہ اس کی اولاد کی اولاد سے۔ف۔یعنی مرضعہ کی اولاد کی اولاد میں سے بھی کسی لڑکے سے نکاح نہ کرے۔لانہ ولد الخ کیونکہ یہ اس کے بھائی کا لڑکا ہے۔ف۔خواہ کتنے ہی نیچے درجہ کا ہو۔جبکہ قرابت رحم متصل ہو۔ولا تیزوج الخ اور دودھ پینے والا لڑکا (رضیع) اپنی رضاعی ماں کے شوہر کی بہن سے شادی نہ کرے۔لانها عمة الخ کیونکہ وہ اس کی رضاعی پھوپھی ہوگی۔ف۔پھر یہ تفصیل اس صورت کی ہے جبکہ کسی ملاوٹ وغیرہ کے بغیر خالص دودھ پیا ہو۔کیونکہ اگر مدت رضاعت میں کچھ دوسری چیز بھی ملادی گئی ہو۔اس طور سے کہ اگر پلانے والی کی چھاتی سے دودھ نکال کر پلایا ہو تو وہ چیز یا تو دودھ ہی کی طرح پتلی چیز مثلاً پانی وغیرہ ملایا ہوگا یا کھانے کی قسم کی کوئی چیز ملائی ہوگی یا دوا ہوگی یا دوسری عورت یا جانور کا دودھ ملا ہوگا تو اس کا حکم ابھی ذکر کیا جائے گا۔

واذا اختلط اللبن بالماء واللبن هوالغالب تعلق به التحریم وان غلب الماء لم یتعلق به التحریم خلافاللشافعیؒ هویقول انه موجود فیه حقیقة ونحن نقول المغلوب غیرموجود حکما حتی لایظهر بمقابلة الغالب کمافی الیمین وان اختلط بالطعام لم یتعلق به التحریم وانکان اللبن غالبا عندابیحنیفةؒ وقالا اذاکان اللبن غالبا یتعلق به التحریم قالؒ قولهما فیما اذالم تمسه النار حتی لوطبخ بهالا یتعلق به التحریم فی قولهم جمیعا لهما ان العبرة للغالب کمافی الماء اذالم یغیره شئی عن حاله ولابی حنیفةؒ ان الطعام اصل واللبن تابع له فی حق المقصود فصار کالمغلوب ولامعتبربتقاطر اللبن من الطعام عنده هو الصحیح لان التغذی بالطعام اذهوالاصل

ترجمہ:۔اور اگر دودھ مل گیا ہو پانی سے اتنا کہ مقدار میں دودھ ہی غالب ہو تو اس سے حرمت متعلق ہو جائے گی اور اگر پانی

غالب ہو تو اس سے حرمت متعلق نہ ہو گی۔ اس میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اس میں بھی دودھ تو حقیقۃ موجود ہے اور ہم یہ کہتے ہیں کہ جو مغلوب ہوتا ہے وہ حکما موجود نہیں ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ غالب چیز کے مقابلہ میں وہ ظاہر نہیں ہوتا ہے۔ جیسا کہ قسم کے مسئلہ میں ہے اور اگر وہ دودھ کھانے کی چیز سے مل گیا ہو تو اس سے حرمت متعلق نہیں ہو گی۔ اگرچہ دودھ غالب ہو رہا ہو۔ یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ جب دودھ غالب ہو تو اس سے حرمت متعلق ہو گی۔ مصنفؒ نے کہا ہے کہ صاحبینؒ کا فرمان اس صورت میں ہو گا جبکہ کھانے کی چیز میں دودھ کو آگ سے نہ پکایا گیا ہو۔ یہاں تک کہ اگر آگ پر رکھ کر اسے پکا دیا گیا ہو تو پھر بالاتفاق ان میں سے کسی کے نزدیک حرمت متعلق نہ ہو گی۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ مقدار غالب کا اعتبار ہوتا ہے جیسے پانی میں جبکہ دودھ کو اس کی اصلی حالت سے کسی چیز نے نہ بدلا ہو۔ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کھانا ہی اصل ہوتا ہے اور دودھ تو اس کا اصل مقصود میں تابع ہوتا ہے اس لئے دودھ مغلوب ہی کے مانند ہو گیا۔ اور امام صاحب کے نزدیک کھانے سے قطرہ ٹپکنے کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ یہی قول صحیح ہے۔ کیونکہ غذا کھانا تو طعام کے ساتھ ہے کیونکہ طعام ہی اصل ہے۔

توضیح۔: اگر دودھ پانی، کھانا یا دوسرے دودھ سے ملا کر کھلایا پلایا گیا ہو تو اس سے حرمت ثابت ہو گی یا نہیں۔ ائمہ کا اختلاف۔ دلائل

واذا اختلط اللبن بالماء واللبن ھو الغالب تعلق بہ التحریم......الخ

اور اگر پانی سے خالص دودھ جس کو پینے سے رضاعت کی حرمت ہوتی تھی وہ مل گیا۔ ف۔ یا ملایا گیا پانی کے ساتھ۔ ف۔ یا دوسری پینے والی پتلی چیز سے۔ واللبن ھو الغالب اس طرح یہ کہ دوسری چیز کے مقابلہ میں دودھ غالب ہو۔ ف۔ ظاہر امر اد یہ ہے کہ اجزاء کے اعتبار سے پانی کے مقابلہ میں دودھ ہی زائد ہو۔ لیکن سراج میں کہا ہے کہ غلبہ کے معنی یہ ہیں کہ مزہ و رنگ و بو یا کوئی ایک چیز ان میں سے پائی جائے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک رنگ و مزہ بدلنا۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک دودھ ہونے سے اس کا نکل جانا۔ ھ۔ الحاصل اس کو اگر کسی بچہ نے پی لیا۔ تعلق بہ الخ تو اس میں رضاعت کی حرمت متعلق ہو جائے گی۔ ف۔ جیسے کہ خالص، غیر مخلوط سے حرمت ہوتی ہے۔ وان غلب الخ اور اگر پانی غالب ہو تو حرمت متعلق نہ ہو گی۔ ف۔ یعنی رضاعت کے احکام اس سے متعلق نہ ہوں گے۔ اگرچہ بغیر ضرورت اس کا پینا مکروہ ہے۔ ف۔ اور اگر پانی غالب ہو۔ اور اس کے پیتے وقت اتنا دودھ آ گیا جو پانچ رضعات تک پہنچ جائے تو رضاعت کی حرمت ثابت ہو جائے گی۔

ونحن نقول المغلوب غیر موجود حکما حتی لایظھر بمقابلۃ الغالب کمافی الیمین......الخ

اور ہم کہتے ہیں کہ دودھ مغلوب ہو وہ حکم اعتبار سے موجود نہیں ہے۔ ف۔ کہ اگرچہ حقیقت میں موجود ہو۔ حتی لایظھر الخ یہاں تک کہ غالب چیز کے مقابلہ میں وہ ظاہر نہیں ہوتا ہے۔ ف۔ بلکہ غالب کا حکم رہتا ہے۔ اور مغلوب کا حکم نہیں رہتا ہے۔ کما فی الیمین جیسے قسم میں ہے۔ ف۔ مثلاً کسی نے قسم کھائی کہ میں اس بکری کا دودھ نہیں پیوں گا۔ پھر کسی نے اس بکری کے دودھ میں اس سے زیادہ پانی ملا کر اسے دیا اور اس نے پی لیا تو وہ بالاتفاق وہ حانث نہیں ہو گا۔ اس سے معلوم ہوا کہ حکما مغلوب شی معدوم ہونے کے مثل ہے۔

وان اختلط بالطعام لم یتعلق بہ التحریم وانکان اللبن غالبا عندابیحنیفۃؒ......الخ

اور اگر دودھ کھانے کی چیز سے مل گیا تو اس ملی ہوئی چیز کے کھانے سے رضاعت کی حرمت متعلق نہ ہو گی۔ وان کان الخ اگرچہ کھانے میں دودھ غالب ہو۔ یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ وقالا اذا الخ اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ اگر دودھ غالب ہو تو اس سے حرمت متعلق ہو جائے گی۔ قال قولھما الخ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ یہ اختلافی حکم اس صورت میں ہے جبکہ کھانے کو

آگ سے تعلق نہ ہوا ہو۔حتی لو طبخ الخ یہاں تک کہ اگر کھانے کی چیز میں دودھ ملا کر دیا گیا تو بالاتفاق امام صاحب اور صاحبینؒ سب کے نزدیک اس سے حرمت ثابت نہیں ہوگی۔ف۔اگرچہ اس میں دودھ غالب ہو۔کیونکہ اب دودھ بدل کر دیا ہوا کھانا ہو گیا ہے۔لهما ان صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ غالب کا اعتبار ہوتا ہے جیسے کہ پانی میں جبکہ دودھ کو اس کی اصل حال سے کسی چیز نے بدلا نہ ہو۔ف۔یعنی جیسے پانی کے ساتھ کوئی چیز مل جانے سے جو چیز زاید ہوگی اسی کے موافق حکم ہوتا ہے۔اسی طرح اگر کھانے کی چیز میں ملاوٹ کردی جائے تو اگر دودھ زائد ہو تو اسی کے موافق حکم ہوگا۔یعنی حرمت رضاعت ثابت ہو جائے گی۔بشرطیکہ دودھ بھی اپنی حالت پر ہو۔آگ یا کسی دوسری چیز کی ملاوٹ سے وہ بدلا نہ ہو۔اس دلیل سے اس بات کی طرف اشارہ ہوتا ہے کہ آگ سے اسے پکانا ہی شرط نہیں ہے بلکہ اصل میں اس کا بدل جانا معتبر ہے۔اسی لئے بدائع میں کہا ہے کہ اگر دودھ کو مخیض (چھاچھ، دہی) یا رائب (جما ہوا دودھ) یا شیراز (بالکسر وہ دہی چھاچھ وغیرہ جس کا پانی نکال دیا گیا ہو) یا جبن (پنیر) یا اقط یا مصل (دودھ سے ٹپکا ہوا پانی) بنادیا تو اس کے کھانے سے حرمت ثابت نہیں ہوگی۔ھ۔

ولابی حنیفةؒ ان الطعام اصل واللبن تابع له فی حق المقصود فصار کالمغلوب......الخ

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ طعام اصل ہے۔ف۔یعنی غذا ہو کر جزو بدن ہونے میں طعام ہی اصل ہے۔بخلاف پانی کے۔واللبن الخ اور دودھ اس کا تابع ہے۔مقصود کے حصول میں یعنی غذائیت پانے میں۔اس لحاظ سے دودھ مغلوب کے مانند ہو گیا۔ف۔گویا حقیقتاً مغلوب ہے۔پھر کہا گیا ہے کہ اگر لقمہ اٹھانے پر دودھ ٹپکتا ہو تو امام اعظمؒ کے نزدیک بھی حرمت ثابت ہو جائیگی۔کیونکہ اس کے لئے ایک قطرہ ہی کافی ہے۔لیکن قول اصح یہ ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک کسی حال میں حرمت ثابت نہ ہوگی۔الکافی۔ھ۔ولا معتبر الخ اور امام اعظمؒ کے نزدیک کھانے سے قطرہ ٹپکنے کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔یہی صحیح ہے۔کیونکہ غذا کھانا تو طعام کے ساتھ ہے کیونکہ طعام ہی اصل ہے۔ف۔خلاصہ یہ ہوا کہ دودھ سے حرمت اسی وقت ثابت ہوتی تھی جبکہ وہ بدن کا جزو ہوتا حالانکہ غذا یہاں طعام سے ہوگی۔اس لئے خواہ دودھ ٹپکتا ہو یا نہ ٹپکتا ہو۔محض بیکار ہوا۔اور کافی میں ہے کہ مشائخ نے کہا ہے کہ اگر کھانا کم ہو اور دودھ پینے کے لئے بچ جائے تو حرمت رضاعت ثابت ہوگی۔ھ۔اسی طرح قاضی خان میں ہے کہ اگر دودھ میں روٹی توڑ کر ڈال دی اور روٹی نے اسے جذب کر لیا۔یا اس میں ستو گھول دیا گیا۔بس اگر اس میں دودھ کا مزہ معلوم ہوتا ہو تو حرمت ثابت ہوگی۔ھ۔یہ قول صاحبینؒ کا ہے۔اجناس ناطفی۔ع۔

یہ حکم اسی وقت ہوگا جبکہ کھانا لقمہ لقمہ کر کے کھایا ہو۔اور اگر گھونٹ گھونٹ کر پیا تو بالاجماع حرمت ثابت ہوگی۔ھ۔اور شاید اس قول کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ بچہ کی غذا کھانے کی چیز سے اس وقت شمار ہوگی جبکہ اسے کھانے کی غذا کی عادت پڑ چکی ہو۔ورنہ اس کی غذا دودھ سے ہی ہوگی اور دوسری خوراک اس کے لئے نقصان دہ ہوگی۔پھر میں نے فتح القدیر میں دیکھا ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ مفروضہ مسئلہ ایسی صورت میں ہے کہ جب بچہ کی عادت دوسری خوراک کھانے کی ہو چکی ہو۔چنانچہ لکھا ہے کہ غذا حاصل کرنے میں اصل طعام ہے۔اور دودھ تابع ہے۔اور یہ اس وجہ سے کہ کھانے میں دودھ ملا دینا بچہ کے لئے اسی صورت میں ہوتا ہے کہ اس کی عادت طعام کی ہو چکی ہو تو ایسی حالت میں اس کی غذا دودھ سے کم ہوگی۔مف۔لیکن میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر ایسا ہی ہو تو یہ مسئلہ کہ کوئی بچہ عادت طعام کے بغیر دودھ پیتا ہے اور اسے طعام ملا کر دودھ دیا گیا۔تو ظاہر ہے کہ اس صورت میں وہی حکم ہوگا جو بیان کیا جا چکا ہے۔البتہ کوئی شخص دونوں روایتوں میں اس طرح توفیق اور تطبیق دے کہ حرمت کی روایت اس صورت کی ہے جبکہ اس کے کھانے کی عادت نہ ہو۔اور حرمت نہ ہونے کی روایت اس صورت کی ہے جبکہ کھانے کی اسے عادت ہو چکی ہو۔تو یہ صورت بہتر ہوتی۔لیکن میں نے یہ صورت کہیں لکھی ہوئی نہیں پائی۔فتدبر۔م۔

وان اختلط بالدواء واللبن غالب تعلق به التحریم لان اللبن یبقی مقصودا فیه اذالدواء لتقویته علی

الوصول واذا اختلط اللبن بلبن الشاة وهوالغالب تعلق به التحريم اعتبار اللغالب كمافي الماء واذااختلط لبن امرأيتن تعلق التحريم باغلبهما عند ابي يوسفؒ لان الكل صارشيئا واحدا فيجعل الاقل تابعاللاكثرفي بناء الحكم عليه وقال محمد وزفرؒ يتعلق التحريم بهما لان الجنس لايغلب الجنس فان الشئي لايصير مستهلكا في جنسه لاتحاد المقصود وعن ابيحنيفةؒ في هذا روايتان واصل المسالة في الايمان.

ترجمہ:۔ اور اگر دواء کے ساتھ دودھ ملادیا مگر دودھ غالب ہو تو اس سے حرمت متعلق ہو جائے گی کیونکہ اس میں دودھ ہی مقصود ہے۔ کیونکہ دوا تو دودھ کو اندر پہنچانے میں تقویت دینے کے لئے ہے۔ اور اگر عورت کے دودھ کو بکری کے دودھ سے ملادیا مگر عورت کا دودھ غالب ہو تو بھی اس سے حرمت ثابت ہو جائے گی اور اگر بکری کا دودھ غالب ہو گیا ہو تو اس سے حرمت متعلق نہ ہو گی۔ غالب مقدار کا اعتبار کرتے ہوئے جیسا کہ پانی ملادینے میں حکم ہے اور اگر دو عورتوں کا دودھ ملادیا تو جس کا زیادہ ہو گا اس سے حرمت متعلق ہو جائے گی۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس لئے سب دودھ ایک ساتھ ہو کر ایک ہی ہو گیا ہے اس لئے کم مقدار کو زیادہ مقدار کے تابع کر دیا جائے گا اس پر حکم رضاعت مبنی کرنے میں۔ اور امام محمد و زفر رحمہما اللہ نے کہا ہے کہ دونوں سے حرمت متعلق ہو گی۔ کیونکہ جنس میں اپنی جنس پر غالب نہیں ہوتی ہے کیونکہ کوئی چیز اپنی جنس میں ختم نہیں ہو جاتی ہے دونوں کا مقصود ایک ہی ہونے کی وجہ سے۔ اور امام ابو حنیفہؒ سے اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں۔ اس مسئلہ کی اصل قسم کے بیان میں ہے۔

توضیح:۔ اگر عورت کے دودھ کے ساتھ دوا ملادی گئی یا بکری کا دودھ ملایا گیا یا دو عورتوں کا ملا کر پلایا گیا تو اس سے رضاعت کی حرمت ہو گی یا نہیں۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

وان اختلط بالدواء واللبن غالب تعلق به التحريم لان اللبن يبقى مقصودا فيه ...... الخ

اگر دوا کے ساتھ عورت کا دودھ ملادیا گیا اور دودھ زائد مقدار میں ہو تو اس سے حرمت متعلق ہو جائے گی۔ ف۔ دودھ کا زیادہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ دوا صرف تقویت کے لئے پلائی گی ہے۔ لان اللبن الخ کیونکہ اس طرح ملانے میں دودھ ہی مقصود تھا۔ اذالدواء الخ کیونکہ دوا تو دودھ کو پہنچانے میں تقویت دینے کے لئے ہے۔ ف۔ میرے نزدیک اس کے معنی یہ ہیں کہ معالج کا ارادہ خواہ دودھ ہو یا دوا ہو، فقیہ کی نظر اس میں حکم کی طرف ہے اور اس دودھ کے پہنچنے پر ہی حکم متعلق ہے۔ خواہ منہ سے ہو یا ناک سے جبکہ دوا غذا نہیں ہوتی ہے لہٰذا یہاں دودھ اپنے اثر کے ساتھ حرمت لانے میں مفید ہے۔ لیکن دودھ اسی صورت میں غذا ہو گا کہ وہ دوا سے غالب ہو ورنہ دوا اس کے لئے مانع ہو گی۔ (حرمت نہیں ہو گی) یہ تحقیق بہت ہی باریک ہے اور عمدہ ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

واذا اختلط اللبن بلبن الشاة وهوالغالب تعلق به التحريم اعتبار اللغالب كمافي الماء الخ

اور جب عورت کا دودھ بکری کے دودھ سے زیادہ مقدار میں ملادیا گیا تو اس سے رضاعت کی حرمت ثابت ہو جائے گی۔ اور اگر بکری کا دودھ غالب ہو تو حرمت ثابت نہیں ہو گی۔ زائد مقدار کا اعتبار کرتے ہوئے جیسے کہ پانی میں ملانے کا حکم گزر گیا ہے۔

واذااختلط لبن امرأيتن تعلق التحريم باغلبهما عند ابي يوسفؒ لان الكل صارشيئا واحدا ..... الخ

اور جب دو عورتوں کا دودھ مل جائے۔ ف۔ اور کوئی بچہ اسے پی لے تو کیا ان دونوں سے رضاعت ہو گی یا ایک سے۔ تو اس میں اختلاف ہے۔ تعلق التحريم الخ تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس دودھ سے حرمت متعلق ہو گی جو دونوں میں سے زائد ہے۔ ف۔ امام ابو حنیفہؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے۔ لان الكل الخ کیونکہ سب دودھ مل کر ایک ہی دودھ ہو گیا ہے اس لئے اس پر رضاعت کا حکم کرتے ہوئے کم مقدار کو زیادہ مقدار کے تابع کر دیا جائے گا۔ ف۔ اگر چہ متن میں یہی قول مختار ہے۔ لیکن

مشکل یہ ہے کہ تابع کرنے کی ضرورت نہیں کیونکہ رضاعی مائیں کئی ہوسکتی ہیں اگرچہ ایک کا زیادہ اور دوسرے کا کم پیا ہو۔م۔

وقال محمد وزفرؒ یتعلق التحریم بهما لان الجنس لایغلب الجنس فان الشئی لایصیر مستهلکا......الخ

اور امام محمدؒ و زفرؒ نے کہا ہے کہ رضاعت کی تحریم دونوں عورتوں سے متعلق ہوگی۔ کیونکہ ایک جنس اپنی ہی جنس پر غالب نہیں ہوتی ہے۔ف۔ اس طرح سے کہ ایک کو کالعدم یانہ ہونے کے برابر سمجھ لیا جائے۔ فان الشئی الخ کیونکہ کوئی چیز اپنی جنس پر نیست ونابود نہیں ہو جاتی ہے کیونکہ ان کا مقصود ایک ہی ہوتا ہے۔ف۔ بلکہ زیادہ تعداد میں ہو جانے سے قوت بڑھ جاتی ہے۔ یہ قول بھی امام ابو حنیفہؒ کی ایک روایت ہے۔

وعن ابیحنیفةؒ فی هذا روایتان واصل المسالة فی الایمان......الخ

اور امام ابو حنیفہؒ سے اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں۔ف۔ جیسا کہ بیان کیا جاچکا ہے۔ واصل المسئلة الخ اصل میں یہ مسئلہ قسم کے باب میں ہے۔ف۔ مثلاً کسی نے کہا کہ میں اس گائے کا دودھ نہیں پیوں گا۔ لیکن بعد میں اس کے دودھ میں دوسری گائے کا دودھ ملا کر پیا۔ پس اگر دوسری گائے کا دودھ غالب ہو تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک حانث نہ ہوگا، کیونکہ اس میں جو کم مقدار میں دودھ ہے وہ گویا ناپید ہو گیا اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ دودھ ناپید نہیں ہوا بلکہ وہی بڑھ گیا ہے۔ اس لئے حانث ہو جائے گا۔ اسی طرح یہاں بھی امام محمدؒ کے نزدیک دونوں کا اعتبار اور دونوں سے رضاعت ثابت ہو جائے گی۔م۔ یہی قول احوط واظہر ہے۔ الزیلعی اور کہا گیا ہے کہ یہی اصح ہے۔ شرح ابن الملک۔ھ۔ف۔ع۔ اور اگر دونوں کا دودھ برابر ہو تو بالاتفاق دونوں سے حرمت ہوگی۔ النہر۔ اسی طرح پانی و دوا چوپایہ کے دودھ میں عورت کا دودھ برابر ملانے سے حرمت رضاعت واجب ہوگی۔ البحر۔ھ۔ بلکہ بالاتفاق رضاعت مکمل اور محقق ہوگی۔ الجوہرہ۔ت۔د۔

واذانزل للبکرلبن فارضعت صبیا تعلق به التحریمة لاطلاق النص ولانه سبب للنشوفیثبت به شبهة البعضیة واذاحلب لبن المرأة بعد موتها فاوجر الصبی تعلق به التحریم خلافا للشافعیؒ هو یقول الاصل فی ثبوت الحرمة انما هوالمرأة ثم تتعدی الی غیرهابواسطتها وبالموت لم تبق محلالها ولهذالایوجب وطیها حرمة المصاهرة ولنا ان السبب هوشبهة الجزئیة وذلك فی اللبن لمعنی الانشار والانبات وهو قائم باللبن وهذه الحرمة تظهر فی حق المیتة دفنا وتیمما اما الجزئیة فی الوطی لکونه ملاقیا لمحل الحرث وقدزال بالموت فافترقا.

ترجمہ:۔ اور جب کسی باکرہ (کنواری) کو دودھ اتر آئے اور وہ کسی بچہ کو دودھ پلادے تو اس بچہ سے حرمت رضاعت ثابت ہو جائے گی۔ نص کے مطلق ہونے کی وجہ سے اور اس لئے بھی کہ یہ دودھ بھی بدن کے بڑھنے کا سبب ہے جس سے بعضیت کے ہونے کا شبہ ثابت ہو جاتا ہے اور جب کسی عورت کی وفات کے بعد اس کا دودھ نکالا گیا اور وہ کسی کے منہ میں ڈال دیا گیا تو اس سے بھی حرمت ثابت ہو جائے گی۔ اس میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ حرمت کے ثبوت میں اصل عورت ہے۔ پھر اسی عورت کے واسطہ سے یہ حرمت غیر کی طرف متعدی ہوتی ہے اور عورت مر جانے کی وجہ سے حرمت کی محل باقی نہیں رہی۔ اسی لئے ایسی مردہ عورت سے وطی کر لینے سے مصاہرہ اور دامادی کے رشتہ کو واجب نہیں کرتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حرمت رضاعت ہونے کا سبب جزو ہونے کا شبہ ہے اور یہ بات دودھ میں موجود ہے کیونکہ اسی سے دودھ میں گوشت جمانے اور ہڈی اگانے کے معنی موجود ہیں اور یہ معنی دودھ میں موجود ہیں اور یہ حرمت اس مردہ عورت کے حق میں دفن کرنے اور تیمم کرانے کے معاملہ سے ظاہر ہوتی ہے اور وطی میں جزء ہونا اس وجہ سے ہے کہ وطی ایسی جگہ میں ہوتی ہے جو کھیتی کی جگہ ہے۔ لیکن اس کے مر جانے کی وجہ سے وہ جگہ ختم ہو گئی ہے۔

توضیح۔:اگر کنواری لڑکی کو دودھ اتر آئے اور بچہ اسے پی لے۔اگر کسی عورت کے مر جانے کے بعد اس کا دودھ نکال کر کسی بچہ کے منہ میں ڈال دیا گیا تو حرمت ثابت ہوگی یا نہیں۔اختلاف ائمہ۔دلائل

واذانزل للبكرلبن فارضعت صبيا تعلق به التحريمة لاطلاق النص ......الخ

اگر کسی باکرہ کو دودھ اتر آیا اور اس نے کسی بچہ کو دودھ پلادیا تو اس سے رضاعت ثابت ہو جائے گی۔ف۔ائمہ اربعہ اور عامہ علماء کا یہی قول ہے۔بشرطیکہ وہ نو برس سے کم کی لڑکی نہ ہو۔الجوہرہ۔ھ۔اس طرح یہ باکرہ صرف اس بچہ کی رضاعی ماں ہو جائے گی۔پھر شرط یہ ہے کہ واقعۃً وہ دودھ ہو کیونکہ اگر صرف زرد پانی ہو تو اس سے حرمت ثابت نہ ہوگی۔ف۔اور بیاہی میں احتیاطاً ہوگی۔الخزانہ۔ لاطلاق النص الخ اس کی دلیل نص کا مطلق ہونا ہے۔ف۔یعنی اس مفہوم کی نص ہر رضاعت والی عورت کو مطلقاً شامل ہے کہ وہ خواہ بیاہی ہو یا کنواری ہو ۔ولانه سبب الخ اور اس وجہ سے بھی کہ باکرہ کا دودھ بھی بدن بڑھانے کا سبب ہے۔اس لئے جزو ہو جانے کی مشابہت ثابت ہو جائے گی۔ف۔اور اسی سے رضاعت کی حرمت کا ثبوت ہوتا ہے۔

واذاحلب لبن المرأة بعد موتها فاوجز الصبي تعلق به التحريم خلافا للشافعيؒ ......الخ

اور اگر عورت کا دودھ اس کے مرنے کے بعد نکالا گیا۔اور وہ بچہ کے منہ سے ٹپکایا گیا تو اس سے رضاعت کی حرمت متعلق ہو جائے گی۔خلافاللشافعي الخ۔برخلاف امام شافعیؒ کے قول کے کیونکہ وہ فرماتے ہیں کہ حرمت کے ثبوت میں اصل تو عورت ہی ہوتی ہے۔ف۔اس لئے حرمت کا تعلق سب سے پہلے عورت کے ساتھ ہوتا ہے۔ثم يتعدى الخ پھر اس عورت کے واسطہ سے یہ حرمت دوسرے کی طرف بھی منتقل ہو جاتی ہے۔ف یعنی بچہ وغیرہ کی طرف عورت سے آتی ہے۔وبالموت الخ اور موت کی وجہ سے یہ عورت حرمت کی محل باقی نہیں رہی۔ف۔اس لئے اس عورت کے ساتھ حرمت ثابت نہ ہوگی تو غیر کی طرف بھی منتقل نہ ہوگی۔

ولهذالايوجب وطيها حرمة المصاهرة ولنا ان السبب هوشبهة الجزئية ......الخ

اور اسی وجہ سے کہ مری ہوئی عورت حرمت کی محل نہیں رہی اس عورت سے وطی کرنے سے حرمت مصاہرت بھی ثابت نہ ہوگی۔ف۔یہاں تک کہ اگر کسی مری ہوئی عورت سے کوئی وطی کر لے تو اس کی زندہ ماں یا بیٹی سے نکاح کر سکتا ہے۔اگرچہ ان کے نزدیک زنا سے حرمت مصاہرت نہیں ہوتی۔ولنا ان الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ رضاعت کا سبب جزو بدن ہونے کا شبہ ہوتا ہے۔وذالك الخ اور یہ صفت دودھ میں موجود ہے کیونکہ دودھ میں گوشت جمانے اور ہڈی اگانے کی صلاحیت پائی جاتی ہے۔ف۔اور یہ بات عورت کی زندگی سے تعلق نہیں رکھتی ہے۔وهوقائم الخ اور یہ معنی دودھ کے ساتھ قائم ہیں۔ف۔اور یہ بات کہ عورت کی موت سے حرمت تعدی نہیں کرتی ہے تو یہ ناقص خیال ہے۔

وهذه الحرمة تظهر في حق الميتة دفناوتيمما اما الجزئية في الوطي لكونه ملاقيا لمحل ......الخ

اور یہ حرمت اس مردہ عورت کے حق میں بھی دفن کرنے اور تیمم کرانے کے بارے میں ظاہر ہوگی۔ف۔یعنی حرمت پیدا کرنے کی جو اصل وجہ ہے وہ دودھ ہی کے اندر پائی جاتی ہے۔اس لئے عورت کے مرجانے سے اس کا تعدی کرنا اور دوسرے میں منتقل ہونا خارج نہیں ہوا ہے۔اور متعدی ہونے کا فائدہ صرف عورت کی زندگی تک کے لئے مخصوص نہیں ہے بلکہ اس کے مرنے کے بعد بھی ظاہر ہوتا ہے ۔مثلاً مردہ عورت کا دودھ جس لڑکی کے منہ سے ٹپکایا گیا اس کا شوہر موجود ہے۔اور اس عورت کا کوئی محرم رشتہ دار موجود نہیں ہے۔اور غسل کے بغیر اسے صرف تیمم کرانے کی ضرورت ہے تو ایسی صورت میں وہی لڑکی جس کو اس کا دودھ پلا گیا ہے اس کا شوہر اس مردہ عورت کو تیمم کرادے اور دفن کردے کیونکہ وہ اس کی رضاعی ساس ہوگئی

ہے۔العامہ وغیرہ۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ رضاعت سے جو جزئیت ہوتی ہے وہ اس سے گوشت اور ہڈی بڑھنے کی وجہ سے ہے بخلاف مصاہرت کی حرمت جو وطی واقع ہونے کی جزئیت سے ثابت ہوا کرتی ہے۔

اما الجزئية في الوطي لكونه ملاقيا لمحل الحرث وقدزال بالموت فافترقا.

اور وطی کی وجہ سے جزء ہونا اس وجہ سے ہے کہ وطی ایسی جگہ میں ہوتی ہے جو کھیتی کی جگہ ہے۔ وقد زال الخ اور وہ جگہ اس کے مرجانے سے ختم ہو جاتی ہے۔ف اس لئے مردہ سے وطی کرنے سے جزئیت نہیں ہوتی ہے اس لئے اس سے حرمت مصاہرت بھی نہیں ہوتی ہے۔ فافترقا الخ اس تفصیل سے رضاعت اور وطی میں فرق ظاہر ہو گیا۔ف۔ یہ احکام اس صورت کے ہیں جبکہ منہ یا ناک سے دودھ پہنچایا گیا ہو۔

واذا احتقن الصبي باللبن لم يتعلق به التحريم وعن محمدؒ انه يثبت به الحرمة كمايفسدبه الصوم ووجه الفرق على الظاهران المفسدفي الصوم اصلاح البدن ويوجد ذلك في الدواء فاماالمحرم في الرضاع معنى النشوولايوجد ذلك في الاحتقان لان المغذى وصوله من الاعلى واذانزل للرجل لبن فارضع صبيا لم يتعلق به التحريم لانه ليس بلبن على التحقيق فلايتعلق به النشو والنمو وهذالان اللبن انما يتصور ممايتصورمنه الولادة واذاشرب صبيان من لبن شاة لم يتعلق به التحريم لانه لاجزئية بين الآدمي والبهائم والحرمة باعتبارها

ترجمہ۔:اگر بچہ کو کسی عورت کے دودھ سے حقنہ دیا گیا تو اس سے حرمت لاحق نہیں ہوگی (یہی ظاہر الروایۃ ہے) اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ اس سے بھی حرمت ثابت ہو جائے گی جس طرح کہ اس کام سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے۔اور ظاہر الروایۃ پر فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ روزہ میں فساد پیدا کرنے والا بدن کی اصلاح ہے اور یہ بات دوا میں پائی جاتی ہے۔ لیکن رضاعت میں حرمت پیدا کرنے والی چیز بڑھانے کے معنی ہیں جبکہ یہ بات حقنہ کرنے میں نہیں پائی جاتی ہے کیونکہ غذائیت پیدا کرنے والی چیز تو وہ ہے جس کا پہنچنا اوپر سے ہوا کرتا ہے۔اور جب کسی مرد کو دودھ اتر آئے اور وہ اس دودھ کو کسی بچہ کو پلادے تو اس سے حرمت متعلق نہیں ہوگی۔ کیونکہ حقیقت میں یہ دودھ نہیں ہوتا ہے اس لئے اس سے نشو ونما نہیں ہوتی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ دودھ کا تصور اسی سے ہوتا ہے جسے بچہ پیدا ہوتا ہے اور جب دو بچوں نے ایک بکری کا دودھ پیا تو اس سے حرمت ثابت نہیں ہوگی۔ کیونکہ آدمی اور جانوروں کے درمیان حرمت نہیں ہوتی ہے حالانکہ حرمت کو جزئیت کے اعتبار سے ہی ہوتی ہے۔

توضیح:اگر بچہ کو عورت کے دودھ کا حقنہ کرایا جائے یا کسی مرد سے اترا ہوا دودھ پلایا جائے تو رضاعت ثابت ہوگی یا نہیں۔اختلاف ائمہ۔ دلائل

واذا احتقن الصبي باللبن لم يتعلق به التحريم وعن محمدؒ انه يثبت به الحرمة ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔وعن محمدؒ الخ اور امام محمدؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ انہ یثبت الخ ایسے حقنہ کرنے سے حرمت ثابت ہو جائے گی۔ جیسے کہ وہ روزہ کو فاسد کرتا ہے۔ف۔ مسئلہ کی وضاحت یہ ہے کہ روزہ تو ایسی حیثیت سے فاسد ہوتا ہے جس میں غذائیت ہو اور وہ معدہ میں پہنچے ہمیں یہ بات معلوم ہے کہ حقنہ سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ اس سے بھی غذا معدہ میں پہنچ جاتی ہے۔لہٰذا دودھ کا حقنہ کرنے میں بطور غذا دودھ پہنچنے سے حرمت رضاعت ثابت ہوگی۔ لیکن ظاہر الروایۃ میں رضاعت اور روزہ میں فرق ہے۔

ووجه الفرق على الظاهران المفسدفي الصوم اصلاح البدن ويوجد ذلك في الدواء .....الخ

ظاہر الروایۃ میں فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ روزہ کو فاسد کرانے والی چیز بدن کی اصلاح ہے اور یہ بات دوا میں پائی جاتی ہے۔ف۔ اسی بناء پر دوا کے استعمال سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے۔فاما المحرم الخ لیکن رضاعت میں حرام کرنے والی چیز وہ ہے

جس سے بدن بڑھتا ہے اور زیادتی ہوتی ہے جبکہ حقنہ کرنے میں یہ بات نہیں پائی جاتی ہے۔لان المغذی الخ کیونکہ وہی چیز غذائیت پہنچاتی ہے جو اوپر سے نیچے کی طرف جاتی ہو۔ف۔جیسے منہ یا ناک سے۔اور یہ غذائیت نیچے سے اوپر کی طرف نہیں جاتی ہے۔لہٰذا حقنہ سے غذائیت بدن میں نہیں پہنچتی ہے۔چنانچہ حاصل جواب یہ ہوا کہ روزہ دوا سے فاسد ہوتا ہے لیکن دوا سے رضاعت ثابت نہیں ہوتی ہے۔م۔حقنہ کی طرح دودھ کا کان میں یا ذکر کے سوراخ میں ٹپکانا اور جائفہ کے زخم یا آمہ میں دودھ پہنچانے سے رضاعت کی حرمت ثابت نہیں ہوتی ہے۔ھ۔ف۔د۔جائفہ وہ زخم ہے جو اوپر سے دماغ کے اندر تک پہنچ جائے اور آمہ وہ زخم جو دماغ کی سخت ہڈی تک رہ جائے۔مزید تفصیل زخم لگانے کے باب میں آئے گی انشاء اللہ تعالیٰ۔

واذانزل للرجل لبن فارضع صبیا لم یتعلق به التحریم لانه لیس بلبن علی التحقیق ......الخ

اور اگر کسی مرد کو دودھ اتر آیا۔ف۔یعنی حقیقت میں مرد کی چھاتی میں دودھ بھر گیا فارضع الخ اور اس مرد نے دودھ کسی بچہ کو پلا دیا تو اس سے حرمت رضاعت ثابت نہ ہوگی۔ف۔اور اس بات میں ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے۔ع۔لانہ لیس الخ کیونکہ حقیقت میں دودھ نہیں ہے۔اس لئے اس دودھ سے پیدا ہونا اور بڑھنا متعلق نہیں ہوگا۔

وهذالان اللبن انما یتصور ممایتصور منه الولادة ......الخ

اور حقیقت میں اس کا دودھ نہ ہونا اس وجہ سے معلوم ہوا کہ دودھ تو ایسے ہی بدن سے نکلتا ہے جس سے بچہ جنم لے سکتا ہو۔ف۔یعنی وہ مادہ یا عورت ہو۔پھر اس رضاعت کا احترام صرف انسان کی تکریم و تعظیم کرنے کا خیال ہوتا ہے۔اسی لئے:

واذاشرب صبیان من لبن شاة لم یتعلق به التحریم لانه لاجزئیة بین الآدمی والبهائم ......الخ

اگر دو بچوں نے یعنی ایک لڑکا اور ایک لڑکی ہے مثلاً ایک ہی بکری کا دودھ پیا تو اس سے حرمت رضاعت ثابت نہ ہوگی۔ف ۔اور مبسوط وغیرہ میں جو یہ بات مذکور ہے کہ شیخ امام محمد بن اسماعیل صاحب الصحیح البخاری کے شیخ امام ابو حفص الکبیر کے زمانہ میں جو امام شافعیؒ کے ہم عمر ہیں یعنی ۱۵۰ھ میں پیدا ہوئے ہیں۔بخارا میں آکر رضاعت کے ثبوت میں فتویٰ دینا شروع کیا تھا اور شیخ ابو حفصؒ کی ممانعت کے باوجود نہ مانے۔اس لئے لوگوں نے مخالفت میں آکر جمع ہو کر ان کو بخارا سے نکال دیا۔بندہ مترجم کے نزدیک یہ بات بہت بعید ناقابل یقین ہے۔اور شاید کہ اس میں عصبیت کو دخل ہے۔واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔م۔خلاصہ یہ ہوا کہ اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ بکری کسی طرح بھی آدمی کی ماں اور بکرا اس کا باپ نہیں ہو سکتا ہے۔کیونکہ آدمی اور جانوروں میں کوئی جزئیت نہیں ہوتی ہے۔جبکہ حرمت رضاعت تو جزئیت کے اعتبار سے ہی ہوتی ہے۔

واذاتزوج الرجل صغیرة وکبیرة فارضعت الکبیرة الصغیرة حرمتا علی الزوج لانه یصیر جامعابین الام والبنت رضا عاوذلك حرام کالجمع بینها نسباً ثم ان لم یدخل بالکبیرة فلا مهرلها لان الفرقة جاءت من قبلها قبل الدخول بها وللصغیرة نصف المهرلان الفرقة وقعت لا من جهتها والارتضاع وانکان فعلامنها لکن فعلها غیر معتبرفی اسقاط حقها کما اذاقتلت مورثها ویرجع به الزوج علی الکبیرة انکانت تعمدت به الفسادوان لم تعمدفلاشئی علیها وان علمت بان الصغیرة امرأته

ترجمہ:۔اور جبکہ کسی نے ایک چھوٹی بچی اور ایک عورت سے نکاح کیا بعد میں اس بڑی نے چھوٹی بچی کو اپنا دودھ پلا دیا تو وہ دونوں ہی اس شوہر کے لئے حرام ہو جائیں گی۔کیونکہ اس صورت میں وہ شخص ماں اور اس کی بیٹی کو ایک نکاح میں جمع کرنے والا ہو جائے گا اور بات حرام ہے جیسے کہ ایک اپنی نسبی ماں اور بیٹی کو جمع کرنا حرام ہے۔پھر اگر اس بڑی سے دخول نہیں کیا ہو تو وہ کچھ بھی اپنے مہر سلسلہ میں حقدار نہ ہوگی۔کیونکہ دخول سے پہلے خود اسی کی جانب سے یہ جدائیگی لازم آئی ہے اور چھوٹی بچی نصف مہر کی مستحق ہوگی کیونکہ یہ جدائیگی خود اس کی اپنی جانب سے واقع نہیں ہوئی۔اگر اس موقع میں دودھ پینا اس بچی کا کام ہوا لیکن اس کا یہ فعل اس حق کے ساقط کرنے میں معتبر نہیں ہے۔جیسے کہ وہ اپنے مورث کو قتل کر ڈالے۔پھر اس شوہر کو اس لڑکی کے لئے ادا کیا

ہو انصف مہر اپنی بڑی بیوی سے وصول کرنے کا حق ہوگا بشرطیکہ اس نے نکاح فاسد کرنے کا ارادہ کیا ہو۔ اور اگر اس نے ایسا ارادہ نہ کیا ہو تو اس پر کچھ بھی لازم نہ ہوگا اگرچہ اسے اس بات کا علم ہو کہ یہ بچی اس کے شوہر کی بیوی ہے۔

توضیح:۔ اگر کسی کی دودھ پیتی بچی بیوی کو اس کی بڑی بیوی نے دودھ پلا دیا۔ اذا تزوج الخ اگر مرد نے دو عورتوں سے نکاح کیا ان میں سے ایک چھوٹی اور دودھ پیتی ہے اور دوسری بالغہ ہے

واذاتزوج الرجل صغيرة وكبيرة فارضعت الكبيرة الصغيرة حرمتا على الزوج ......الخ

اور اس بالغ نے اس بچی کو دودھ پلا دیا۔ ف۔ کیونکہ ابھی تک وہ دو سال سے کم کی تھی۔ حرمتا الخ نتیجہ یہ ہوگا کہ یہ دونوں ہی اپنے شوہر کے لئے حرام ہو جائے گی۔ لانه يصير الخ کیونکہ یہ شخص ایسی دو عورتوں کو جمع کرنے والا ہوگا جو آپس میں رضاعی ماں اور بیٹی ہو گئی ہیں۔ حالانکہ یہ حرام ہے جیسے نسبی ماں اور بیٹی کا جمع کرنا حرام ہے۔ ف۔ اور اگر اس نے بڑی بیوی کو طلاق بائن دے دی پھر اس نے ایسا کیا یا بڑی کا دودھ لے کر کسی دوسرے شخص نے چھوٹی کے منہ میں ٹپکا دیا تو بھی دونوں حرام ہو جائے گی۔ پھر واضح ہو کہ ان دونوں کو ایک ساتھ بیوی کی حیثیت سے اپنی پاس رکھنا اس مرد کے لئے ہمیشہ کے لئے حرام ہوگا اور اگر بڑی بیوی کا دودھ اسی شوہر سے اترا ہو یا بیوی کے ساتھ دخول کر چکا ہو تو پھر ان دونوں میں سے کسی ایک سے کبھی بھی نکاح نہیں کر سکتا ہے۔ ورنہ اس چھوٹی سے دوبارہ نکاح کر سکتا ہے ورنہ کسی کی بیٹی سے صرف نکاح کرنے سے ہی اس کی ماں اس پر ہمیشہ کے لئے حرام ہو جاتی ہے لیکن کسی کی اس سے صرف نکاح کرنے سے اس کی بیٹی اسی صورت میں اس پر حرام ہوتی ہے جبکہ اس کی ماں سے دخول بھی کر لیا ہو۔ ھ۔ م۔

ثم ان لم يدخل بالكبيرة فلا مهرلها لان الفرقة جاءت من قبلها قبل الدخول بها......الخ

پھر اگر بڑی کے ساتھ ایک مرتبہ بھی دخول نہیں کیا ہو تو اس کے مہر کا اسے کچھ بھی حصہ نہیں ہوگا۔ ف۔ خواہ اس نے دودھ پلانے کا یہ کام ارادہ سے کیا ہو یا ارادہ سے نہیں کیا ہو۔ ع۔ لان الفرقة الخ کیونکہ ان میں جدائیگی اسی عورت کی طرف سے آئی ہے اور وہ بھی دخول ہونے سے پہلے۔ ف۔ اور اگر ایک مرتبہ بھی اس کے ساتھ دخول ہو چکا ہو اور اس کے بعد جدائیگی ہوتی اس کے لئے پورا مہر، لیکن چھوٹی کے لئے صرف نصف مہر لازم آئے گا۔ لان الفرقة الخ کیونکہ جدائیگی اس چھوٹی کی وجہ سے نہیں ہوئی ہے۔ ف۔ اس موقع پر یہ وہم نہ ہو کہ دودھ تو اس چھوٹی نے خود ہی چوسا ہے اور یہ اس کا فعل ہوا۔ لان لارتضاع الخ کیونکہ دودھ چوس لینا اگرچہ اسی چھوٹی کا فعل ہے لیکن اس کا یہ فعل اس کے حق کے ساقط کرنے میں معتبر نہیں ہوگا۔ ف۔ کیونکہ وہ تو انتہائی چھوٹی ہے۔

كما اذاقتلت مورثها ويرجع به الزوج على الكبيرة انكانت تعمدت به الفساد......الخ

جیسے کہ وہ اپنے مورث کو قتل کر ڈالے۔ ف۔ تو وہ میراث پانے سے مرحوم نہ ہوگی۔ حالانکہ قاتل کو میراث سے محروم کر دیا جاتا ہے۔ قتل کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ مثلاً وہ کسی اونچی جگہ پر سوئی ہوئی تھی اور اس کے نیچے اس کی ماں تھی۔ وہاں سے وہ اپنی ماں پر اس طرح گری کہ وہ مر گئی۔ اگر ایسا کام کسی بڑے سے ہوتا تو یہ بھی قتل کرنے کے قائم مقام سمجھا جاتا یا جیسے اس نے کوئی پتھر پھینکا جو اس کی ماں کو لگا اور وہ اسی کی چوٹ سے کسی طرح مر گئی۔ خلاصہ یہ ہوا کہ وہ اپنے شوہر سے اپنا نصف مہر پائے گی۔ اس کے بعد دیکھا جائے گا کہ بڑی نے جو اسے دودھ پلایا ہے وہ بدنیتی کے ساتھ ان میں فساد ڈالنے کے لئے کیا ہے یا نہیں۔ چنانچہ ویرجع به الخ اگر بڑی نے بدنیتی یعنی ان میں فساد ڈالنے کے لئے ایسا کیا ہے تو شوہر یہ نصف مہر بڑی بیوی سے واپس لے گا۔ ف۔ اسی طرح اجنبی متعمد سے بھی واپس لے گا۔ اس جگہ تعمد اور قصد سے یہ مراد ہے کہ عقل کی حالت میں اپنی خوشی

خاطر سے کسی جبر واکراہ کے بغیر بیداری کی حالت میں یہ جانتے ہوئے کہ یہ چھوٹی بچی اس کی بیوی ہے اور یہ جانتے ہوئے بھی کہ اسے اس طرح دودھ پلانے سے فساد ہوگا۔ اس کو دودھ پلادے۔ اور یہ بھی کہ اس طرح پلانے سے اس بچی کی بھوک یا ہلاکت دور کرنا مقصود بھی نہ ہو۔

وان لم تتعمدفلاشئی علیها وان علمت بان الصغیرة امرأته.....الخ

اور اگر بڑی بیوی نے ایسا قصداً نہیں کیا تو اس بڑی بیوی پر کچھ لازم نہیں ہوگا۔ اگرچہ اسے یہ معلوم ہو کہ یہ چھوٹی بھی اسی کے شوہر کی بیوی ہے۔ ف۔ اس لئے اگر دیوانگی کی حالت میں یا مجبور کر دیئے جانے پر یا خواب میں یا اس سے نکاح ہونے کی خبر نہ ملی ہو یا اس دودھ پلانے کو اتنا نقصان دہ ہونا نہ جانتی ہو یا جانتی ہو مگر اس نے اس بچی کی بھوک ختم کرنے یا ہلاکت سے بچانے کا ارادہ کیا ہو تو شوہر اس سے وہ نصف مہر واپس نہیں لے گا۔ اس قصد وارادہ کے الزام سے بچنے کے لئے بڑی بیوی کی قسم کھا کر دعویٰ کرنا قابل قبول ہوگا۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ ف۔ ھ۔

وعن محمدؒ انه یرجع فی الوجهین والصحیح ظاهر الروایة لانها وان اکدت ماکان علی شرف السقوط وهونصف المهروذلك یجری مجری الاتلاف لکنها مسببة فیه امالان الارضاع لیس بافساد النکاح وضعا وانما یثبت ذلك باتفاق الحال اولان فساد النکاح لیس بسبب لالزام المهربل هوسبب لسقوطه الاان نصف المهریجب بطریق المتعة علی ماعرف لکن من شرطه ابطال النکاح واذاکانت مسببة یشترط فیه التعدی کحفر البیر ثم انما تکون متعدیة اذاعلمت بالنکاح وقصدت بالارضاع الفساد امااذالم تعلم بالنکاح اوعلمت بالنکاح ولکنها قصدت دفع الجوع والهلاك من الصغیرة دون الافسادلا تکون متعدیة لانها مامورة بذلك ولو علمت بالنکاح ولم تعلم بالفساد لا تکون متعدیة ایضا وهذا منّا اعتبار الجهل لدفع قصدالفساد لالدفع الحکم.

ترجمہ۔: اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ شوہر دونوں صورتوں میں بڑی بیوی سے مہر واپس لے گا اور قول صحیح ظاہر الروایۃ ہی ہے کیونکہ بڑی نے اگرچہ ایسے مال کو مؤکد کر دیا ہے جو ختم ہو جانے کے کنارے پر تھا۔ کہ کہ نصف مہر تھا۔ ایسا کرنا مال برباد کرنے کے برابر ہے۔ لیکن وہ اس فعل میں سبب ہے یا تو اس لئے اسے سبب کہا گیا ہے کہ دودھ پلانا تو نکاح فاسد کرنے کے لئے ہی وضع نہیں کیا گیا ہے۔ پھر بھی نکاح فاسد ہو جانا صرف اتفاقی بات ہے۔ یا اس وجہ سے سبب ٹھہرا ہے کہ نکاح فاسد ہونا مہر کے لازم ہونے کا سبب ہی نہیں ہے۔ بلکہ فساد نکاح تو مہر ساقط ہو جانے کا سبب ہے۔ لیکن نصف مہر کا واجب ہونا متعہ کے طور پر ہے۔ جیسا کہ پہلے معلوم ہو چکا ہے۔ البتہ نکاح باطل ہونا اس کے واجب ہونے کی شرط ہے۔ بڑی بیوی بھی جب سبب ٹھہری تو اس میں بھی یہ شرط ہوگی کہ اس نے قصداً زیادتی کی ہے۔ جیسے گڑھا کھودنے کے مسئلہ میں ہے۔ پھر یہ بڑی بیوی اسی صورت میں زیادتی کرنے والی سمجھی جائے گی جبکہ اسے یہ معلوم ہو کہ اس چھوٹی سے بھی شوہر کا نکاح ہو چکا ہے۔ اور دودھ پلانے سے فساد برپا کرنا ہی اس کا ارادہ ہو۔ اس لئے اگر اس بچی کے نکاح ہونے کی اسے خبر ہی نہ ہو یا خبر تو ہو لیکن اس کی بھوک کی تکلیف اور اس کی ہلاکت دور کرنے کا اس نے ارادہ کیا ہو اور نقصان وفساد کرنا مقصود نہ ہو تو وہ زیادتی کرنے والی نہیں ہوگی کیونکہ اسے شریعت کی طرف سے اسی بات کا حکم دیا گیا ہے۔ اور اگر اسے اس لڑکی کے نکاح کا علم تو ہو مگر وہ یہ نہ جانتی ہو کہ دودھ پلانے سے فساد و لازم آئے گا تب بھی وہ زیادتی کرنے والی نہیں سمجھی جائے گی اور ہماری طرف سے ایسے کاموں میں جہالت کا حکم لگانا فساد برپا کرنے کی غرض سے ہے۔ اس کے حکم کو دور کرنا مقصود نہیں ہے۔

توضیح۔: بڑی بیوی کی طرف سے چھوٹی بچی بیوی کو دودھ پلانے کے سلسلہ میں امام محمدؒ کا مذہب اور ان کی دلیل

وعن محمدؒ انه يرجع في الوجهين والصحيح ظاهر الرواية لانها وان اكدت ماكان على ......الخ
اور امام محمدؒ کی طرف سے (نوادر میں) روایت ہے کہ شوہر دونوں صورتوں میں بڑی بیوی سے وصول کرے گا۔ف۔یعنی اس نے خواہ قصداً ایسا کیا ہو یا نہیں۔ ظاہر الروایۃ ہی صحیح ہے۔ لانها وان الخ کیونکہ اس بڑی بیوی نے ایسے مال کو لازم کر دیا جو ساقط ہونے کے کنارہ پر تھا (جو ختم ہو سکتا تھا) اور وہ نصف مہر ہے۔ اور ایسا کرنا مال کے برباد کر دینے کے قائم مقام ہے۔ لیکن وہ تو اس کام میں سبب ہے۔ف۔فاعل نہیں ہے۔ سبب اور فاعل میں فرق اس طرح ہے کہ مثلاً غلام کا بھاگنا ایک جرم ہے تو بھاگنے کا فاعل (بھاگنے والا) حقیقت میں خود غلام ہے اور جس نے غلام کی بیڑیاں کھول دی وہ سبب ہے اور جس نے مثلاً غلام کو قتل کر ڈالا وہ فاعل تلف کرنے والا اور ضامن قیمت ہے تو مسبب بھی تلف کرنے والے کے مثل ضامن ہوتا ہے۔ لیکن دونوں میں فرق ظاہر ہے۔ اس طرح وہ بڑی بیوی بھی یہاں مسببہ ہے۔

امالان الارضاع ليس بافساد النكاح وضعا وانما يثبت ذلك باتفاق الحال ......الخ
یا تو اس وجہ سے مسببہ ٹھہری کہ دودھ پلا دینا کچھ اس کام کے لئے مقرر نہیں کیا گیا ہے کہ اس سے نکاح فاسد ہی ہو جایا کرے البتہ اس کے نکاح کا فاسد ہو جانا ایک اتفاقی معاملہ ہوا ہے۔ف۔کیونکہ اگر بڑی اس کے نکاح میں نہ ہوتی تو دودھ پلانے سے اس چھوٹی کے نکاح پر برا اثر نہ پڑتا اور نکاح فاسد نہ ہوتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس بڑی نے جو (دودھ پلانے کا) کام کیا ہے اس کا ذاتی اثر یہ نہیں ہے کہ وہ نکاح کو فاسد کر دے۔ اس لئے فاعلہ نہیں کہا جا سکتا ہے۔ بلکہ اس فعل سے اتفاقاً ایسا ہو گیا ہے اس لئے وہ مسببہ کہلائے گی۔ او لان الخ یا اس وجہ سے وہ عمل مسببہ ٹھہرا کہ نکاح فاسد ہونا مہر کے لازم ہو جانے کا بھی سبب نہیں ہے۔ ف۔ یہاں تک کہ اگر خود یہ بڑی بیوی غیر مدخولہ ہوتی (اس سے ہمبستری نہ ہوئی ہوتی) تو صرف اس کا نکاح فاسد ہو جاتا مگر کچھ بھی مہر لازم نہ آتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس بڑی کا فعل فساد اس بات کی حقیقی علت نہیں ہے کہ اس سے مال لازم آجائے۔

بل هو سبب لسقوطه الاان نصف المهر يجب بطريق المتعة على ماعرف ......الخ
بلکہ نکاح کا فاسد ہو جانا مہر کے فاسد ہو جانے کا سبب ہوا۔ف۔اس سے معلوم ہوا کہ اس بڑی بیوی نے ایسا کوئی کام نہیں کیا جس کے نتیجہ میں تاوان لازم آجائے۔ بلکہ اس کا فعل ایسا ایک ذریعہ بن گیا ہے جس سے شوہر کے ذمہ مال لازم آجائے۔ بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ اس کا فعل اس کام کی علت ہے کہ شوہر کے ذمہ سے مہر ساقط ہو جائے۔ بہر حال اس میں تو کوئی شک نہیں ہے کہ وہ فاعل نہ ہوئی بلکہ وہ صرف ایک ذریعہ اور سبب ہوتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ دونوں حیثیت سے جس طرح چاہو نظر کرو یہی ثابت ہوتا ہے کہ اس بڑی بیوی کا فعل خود علت فاعلہ نہیں ہے بلکہ صرف سبب ہے اسی وجہ سے وہ مسببہ ثابت ہوئی۔ اگر کوئی یہ کہے کہ جب اس کے فعل سے مہر ساقط ہوا ہے نصف مہر بھی کیوں لازم آیا جواب دیا کہ بڑی کا فعل ایسا ہی ہے کہ اس سے پورا مہر ساقط ہو جائے۔ الاان الخ لیکن نصف مہر کا واجب ہونا بطور متعہ کے ہے۔ جیسا کہ پہلے ہی معلوم ہو چکا ہے۔ البتہ نکاح باطل ہونا اس کے واجب ہونے کی شرط ہے۔ف۔ یعنی نص کے ذریعہ یہ حکم ثابت ہوا ہے کہ نصف مہر بطور متعہ کے واجب ہوا۔ جو اس بڑی کے کچھ کرنے سے نہیں ہوا ہے۔ البتہ واجب ہونے کی شرط یہ ہے کہ نکاح باطل ہو تو وہ اس شرط کو موجود کرنے والی ضروری ہوئی ہے اور جو کوئی شرط کا فاعل ہو وہ مشروط کے واسطے سبب ہو جاتا ہے۔ اس لئے یہ بڑی بیوی صرف مسببہ ہوئی۔ پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ فاعل و سبب میں فرق یہ ہے کہ فاعل مثلاً کسی کا مال برباد کر دینے والا تو ضامن ہے خواہ اپنے ارادہ سے کرے یا اس کے ارادہ سے نہ ہو۔ اور سبب میں اپنے ارادہ سے کرنے کی شرط ہے۔ جیسا کہ اصول کی کتابوں میں بات ثابت ہو چکی ہے۔

واذاكانت مسببة يشترط فيه التعدى كحفر البير ثم انما تكون متعدية اذا علمت بالنكاح ......الخ
اور بڑی بھی جب سبب ٹھہری تو اس میں قصداً ایسا کام کرنے کی شرط ہو گی۔ف۔یعنی مسببہ کے ضامن ہونے کے لئے یہ

شرط ہے کہ اس نے بے جگہ زیادتی کی ہو۔ کحفر البیر جیسے کہ گڑھا کھودنے کے مسئلہ میں ہے۔ف۔ کہ کسی نے کوئی گڑھا یا کنواں کھودا۔ اور اس میں کوئی گر کر مر گیا تو اس کا سبب وہی شخص ہو گا جس نے کھودا ہے۔ اس لئے یہ دیکھا جائے گا کہ اگر اس نے اپنی خاص مملوکہ زمین میں کھودا ہے تو اس نے کوئی زیادتی نہیں کی ہے۔ اس لئے زیادتی کی شرط ہو گی۔ اسی طرح اس بڑی بیوی کے ضامنہ ہونے میں بھی اسی کی طرف سے زیادتی اور تعدی کی شرط ہو گی۔ اس صورت میں شوہر اس سے نصف مہر واپس لے سکے گا۔ ورنہ نہیں۔ ثم انما الخ پھر یہ بڑی بیوی زیادتی کرنے والی اسی صورت میں کہی جائے گی جبکہ وہ یہ جانتی ہو کہ یہ بھی اس کے شوہر کی بیوی ہے اور فساد برپا کرنے کی غرض سے ہی اسے دودھ پلایا ہو۔ف۔ اسی لئے ہم نے کہا ہے کہ اگر اس بڑی نے جان بوجھ کر فساد کرنے کا ارادہ کیا ہو تو اس چھوٹی کو جو نصف مہر دینا شوہر پر لازم ہو گا شوہر وہی رقم اس بڑی سے لے کر ادا کر دے۔ یا وصول کرے۔

اما اذالم تعلم بالنکاح او علمت بالنکاح ولکنها قصدت دفع الجوع والھلاك من الصغیرة ...... الخ

لیکن جب اس بڑی کو اس چھوٹی کے نکاح ہو جانے کی خبر تک نہ ہو ف۔ کہ اس کے شوہر نے اس چھوٹی سے نکاح کر رکھا ہے۔ او علمت بالنکاح الخ یا اسے اس کے نکاح کا علم تو ہو گیا ہو مگر پلانے کا مقصد اس بچی کے ساتھ ہمدردی کرنی تھی کہ اس کے بغیر اس کے بھوک سے تڑپنے اور مر جانے کا اسے خطرہ ہو گیا ہو۔ اور فساد ڈالنا اس کا مطلقاً ارادہ نہ ہو تو وہ زیادتی کرنے والی نہیں سمجھی جائے گی کیونکہ شرعاً اسے ایسا ہی کرنے کا حکم ہے۔ف۔ یہاں تک کہ اگر اسے اس کے مر جانے کا پورا خوف ہو جائے پھر بھی وہ دودھ نہ پلائے جہاں تک کہ بالآخر وہ مر جائے تو اسے ایسا ہی گناہ ہو گا جیسا کہ کسی قاتلہ کو ہو گا۔ پس موجودہ صورت میں وہ قصداً زیادتی کرنے والی نہیں ہوئی تو شوہر بھی اس سے مہر کا کچھ حصہ واپس نہیں لے سکتا ہے۔

ولو علمت بالنکاح ولم تعلم بالفساد لا تکون متعدیةً ایضا ...... الخ

اور اگر اس بڑی کو یہ تو معلوم ہو گیا تھا کہ اس کا نکاح ہو چکا ہے مگر یہ معلوم نہ تھا کہ اس طرح دودھ پلانے سے نکاح فاسد ہو جائے گا تو بھی وہ زیادتی کرنے والی نہ ہو گی۔ف۔ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ دارالاسلام میں ایسے احکام کے نہ جاننے کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے پھر بھی تم نے اس کی جہالت کو عذر مان لیا ہے۔ جواب یہ ہو گا کہ ہم نے اس کا اعتبار نہیں کیا ہے۔ وھٰذا منا الخ اور ہماری طرف سے اس کی جہالت کو مان لینے کی غرض فساد کے ارادہ کو دور کرنا ہے۔ اور حکم کو دفع کرنے کی غرض نہیں ہے۔ ف۔ یعنی اس کی نیت میں فساد برپا کرنا اسی وقت مانا جائے گا جبکہ اسے یہ بھی معلوم ہو چکا ہو کہ اس بچی کو اپنا دودھ پلا دینے سے حرمت رضاعت ثابت ہو جائے گی اور نکاح فاسد ہو جائے گا۔ پس جبکہ اسے فساد نکاح کا علم ہی نہیں ہوا تو فساد کرنے کا بھی ارادہ نہیں ہو گا۔ اسی لئے ہم نے کہا کہ جب وہ عورت یہ کہے کہ میں اس سے نکاح کے فاسد ہو جانے کو نہیں جانتی تھی تو ہم نے اس کے نہ جاننے کا اعتبار اس بناء پر کیا کہ اس کا ارادہ فساد کرنے کا نہیں تھا۔ اور اس واسطے اعتبار نہیں کیا ہے کہ اس پر سے ضمان دفع کریں تاکہ یہ اعتراض کیا جائے کہ دارالاسلام میں اس کا نہ جاننا عذر نہیں ہے۔

پھر بھی اگر کوئی یہ کہے کہ تم نے اس غرض سے اس کے نہ جاننے کا اعتبار کیا ہے کہ اس کے فساد کا ارادہ نہیں تھا تو اس سے یہ بات لازم آگئی کہ وہ ضامن نہ ہو گی تو جواب یہ ہو گا کہ ہاں یہ تو لازم آگیا لیکن ہم نے ایسا لازم کرنے کا ارادہ نہیں کیا ہے۔ اس لئے اس لازم آنے کا کچھ اعتبار نہ ہو گا۔ الغایۃ۔ف۔ ع۔ اگر شوہر کی کسی یا رضاعی ماں یا بہن یا بیٹی نے اس کی چھوٹی بیوی کو دودھ پلا دیا تو وہ اس شوہر پر حرام ہو جائے گی اور نصف مہر دے کر پلانے والی سے اس شرط پر واپس لے لے کہ اس نے ارادتاً اس نیت سے پلایا ہو۔ السراج۔ اگر مرد کی دو چھوٹی بیویوں کی ایسی اجنبیہ دو عورتوں نے جن کا دودھ ایک مرد سے ہے دودھ پلا دیا تو وہ دونوں شوہر کے لئے حرام ہو جائیں گی اور شوہر ان دونوں پلانے والیوں سے کچھ واپس بھی نہیں لے سکتا ہے۔ اگرچہ دونوں نے

قصداً افساد کرنا چاہا ہو۔مف۔

اور اگر بڑی و چھوٹی بیوی ہونی کی صورت میں بڑی پاگل اور دیوانی ہو۔ق۔یا معتوہہ ہو الحیط۔یا زبردستی مجبور کی گئی ہو۔ف۔ یا چھوٹی نے از خود آگے بڑھ کر بڑی سے سوتے ہوئے میں دودھ پی لیا۔السراج تو ان میں سے کسی صورت میں بھی شوہر اس بڑی سے کچھ بھی مہر واپس نہیں لے سکتا ہے۔القاضی خان۔اور اگر بڑی بیوی کی ماں یا بہن نے خود اس چھوٹی کو دودھ پلا دیا تو بھی دونوں بائنہ ہو جائیں گی۔الحیط۔لیکن شوہر جس کسی ایک سے چاہے نکاح کرے۔اور اگر بری بیوی سے ہمبستری اس کی نہ ہوئی ہو تو ہر ایک کو نصف مہر دے کر جس دودھ پلانے والی نے فساد کیا ہے اس سے واپس لے۔بشرطیکہ اس نے جان بوجھ کر ایسی حرکت کی ہو۔م۔اور بڑی بیوی کی پھوپھی یا خالہ نے چھوٹی کو دودھ پلایا تو دونوں میں سے ایک بھی بائنہ نہ ہوگی۔الحیط

اور اگر دونوں ہی چھوٹی ہوں اور کسی اجنبی نے کسی دوسری عورت کا دودھ لے کر دونوں کے منہ میں ڈال دیا تو شوہر ان میں سے ہر ایک کو نصف مہر دے کر اس اجنبی سے وصول کرے بشرطیکہ اس نے بھی عمداً افساد پھیلانے کے کوشش کی ہو۔یہی قول صحیح ہے القاضی خان۔پھر ان دونوں چھوٹی بیویوں میں سے جس کسی ایک سے دوبارہ نکاح کر لے بشرطیکہ بڑی سے اس نے دخول نہ کیا ہو۔م۔پھر واضح ہو کر رضاعت کا ظاہر ہونا دو باتوں سے کسی ایک سے ہوتا ہے۔یا تو اقرار ہو یا گواہ ہوں۔البدائع۔

ولایقبل في الرضاع شهادة النساء منفردات وانما يثبت بشهادة رجلين اورجل وامرأتين وقال مالكؒ يثبت بشهادة امرأة واحدة اذاكانت موصوفة بالعدالة لان الحرمة حق من حقوق الشرع فيثبت بخبر الواحد كمن اشترى لحمافا خبره واحد انه ذبيحة المجوسي ولنا ان ثبوت الحرمة لايقبل الفصل عن زوال الملك في باب النكاح و ابطال الملك لايثبت الا بشهادة رجلين اورجل وامرأتين بخلاف اللحم لان حرمة التناول ينفك عن زوال الملك فاعتبرامرادينياد والله اعلم.

ترجمہ:۔اور دودھ پلانے کے مسئلہ میں صرف عورتوں کی گواہی مقبول نہیں ہوگی بلکہ ضروری ہے کہ دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے ثابت ہو۔اور امام مالکؒ نے کہا ہے کہ ایک عورت کی گواہی سے بھی رضاعت ثابت ہو سکتی ہے بشرطیکہ اس کی عدالت مشہور ہو۔اس لئے کہ رضاعت سے حرام ہونا بھی شریعت کے حقوق میں سے ایک حق ہے اس لئے صرف ایک ہی کی خبر سے رضاعت ثابت ہو جائے گی۔ایسے ہی جیسے کہ کسی نے کچھ گوشت خریدا تو اسے کسی نے یہ بتایا کہ اس جانور کو کسی مجوسی نے ذبح کیا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حرمت رضاعت ثابت ہونا نکاح کے مسئلہ میں ملک زائل ہونے سے جدائی کو قبول نہیں کرتا ہے۔اور ملکیت کو ختم کرنا ثابت نہیں ہو سکتا ہے مگر دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے بخلاف گوشت کے مسئلہ کے۔کیونکہ کسی چیز کے تناول اور کھانے کا حرام ہونا جدا ہو سکتا ہے اس کی ملکیت کے زائل ہونے سے۔اس لئے یہ صرف ایک دینی معاملہ ٹھہرا۔واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح:۔رضاعت کا ثبوت کتنے اور کیسے افراد سے ہو سکتا ہے اختلاف ائمہ، دلائل

ولایقبل في الرضاع شهادة النساء منفردات وانما يثبت بشهادة رجلين اورجل وامرأتين......الخ

اور رضاعت میں عورتوں کی انفرادی گواہی مقبول نہیں ہوتی ہے۔ف۔اگرچہ دو چار عورتیں مل کر گواہی دیں جب تک کہ ان کے ساتھ کوئی مرد نہ ہو۔وانما یثبت الخ رضاعت کا ثبوت فقط دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے ہوتا ہے۔ف۔بشرطیکہ وہ سب عادل ہوں۔الحیط۔لیکن ان میں جدائیگی اسی وقت ہوگی جبکہ قاضی دونوں میں جدائی کر دے۔النہر اور ظاہر یہ ہے کہ اس مسئلہ میں عورت کا دعویٰ کرنا شرط نہیں ہے کیونکہ یہ ایک شرعی حق ہے۔ت۔د۔اس جگہ مصنفؒ نے صرف گواہی کی صورت میں ثبوت کا انحصار کیا ہے۔یعنی جب گواہی سے رضاع کا ثبوت ہو تو یہی صورت ہے کہ کم از کم دو مرد یا دو

عورتوں کے ساتھ ایک مرد ہو اور وہ سب عادل بھی ہوں۔ اس لئے اگر فقط ایک مرد یا فقط دو عورتیں ہوں تو رضاعت ثابت نہ ہو گی۔ اگر چہ وہ عادل بھی ہوں۔ م۔ اور امام مالکؒ (نہیں بلکہ امام شافعیؒ واحمد) نے کہا ہے کہ صرف ایک عورت کی گواہی سے ہی رضاعت ثابت ہو جائے گی۔ بشر طیکہ وہ عادلہ ہو۔

لان الحرمة حق من حقوق الشرع فيثبت بخبر الواحد......الخ

کیونکہ حرام ہونا تو شریعت کے حقوق میں سے ایک حق ہے۔ اس لئے یہ بھی ایک شخص کی گواہی سے ثابت ہو جائے گی۔ جیسے کہ ایک شخص نے گوشت خریدا۔ فاخبره الخ اور اسے کسی نے خبر دی کہ اسے کسی مجوسی نے کاٹا یا ذبح کیا ہے۔ ف۔ تو اس ایک ہی عادل کے کہنے پر مسلمان اسے نہیں کھا سکتا ہے اور وہ حرام ہو جائے گا۔ اسی طرح یہاں بھی ایک شخص کے کہنے پر عورت کی حرمت ثابت ہو جائے گی۔ اور وہ اس سے وطی نہیں کر سکے گا۔ یہ قول امام شافعی واحمد کا ہے۔ اور شافعیؒ نے کہا ہے کہ صرف مرضعہ کی تنہا گواہی بھی مقبول ہو گی۔ ان کی دلیل ایک حدیث ابو سروعہ جن کا نام عقبہ بن الحارثؓ ہے کہ ابو سروعہ نے ام یحییٰ بنت ابی اہاب سے نکاح کیا تو ایک حبشی لونڈی نے آکر کہا کہ میں نے تم دونوں کو دودھ پلایا ہے کہا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دربار میں حاضر ہو کر عرض حال کیا (کہ میں نے فلانہ بنت فلاں سے نکاح کیا تھا لیکن ایک حبشیہ لونڈی نے آکر کہا ہے کہ میں نے تم دونوں کو دودھ پلایا ہے۔ حالانکہ وہ جھوٹی ہے۔ (الترمذی) یہ سن کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسری طرف منہ پھیر لیا تو میں نے اس طرف بھی آکر یہی عرض کیا کہ وہ تو جھوٹی ہے (ت) آپ نے فرمایا کیسے۔ حالانکہ وہ کہتی ہے کہ میں نے تم دونوں کو دودھ پلایا ہے۔ (اس لئے تم اس بیوی کو خود سے جدا کر دو() ت۔) بخاری و مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔ یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ ایک ہی دودھ پلانے والی کی گواہی مقبول ہے۔ جواب یہ ہے کہ یہ حدیث مطلقاً اس بات پر دلالت نہیں کرتی ہے کہ آپ نے صرف اسی ایک کی گواہی پر حرمت رضاعت ثابت کر دی۔ البتہ تقویٰ اور پرہیز گاری کے خیال سے یہ حکم دیا تھا۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ سب سے ابو سروعہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے خود معاملہ پیش کیا اور یقین کے ساتھ اسے جھوٹی کہا۔ یہ سن کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے منہ موڑ لیا۔

اب اگر واقعہ ایک ہی کی گواہی سے حرمت ثابت ہوتی تو آپ ﷺ پہلی مرتبہ میں ہی جواب میں فرماتے کہ وہ تم پر حرام ہو چکی ہے اور اس عورت کی گواہی مقبول ہے۔ کیا کوئی شخص یہ بات ماننے کے لئے تیار ہو گا آپ صلی اللہ علیہ وسلم حرام فعل دیکھ کر یا خبر پا کر اس کے سننے سے منہ موڑ لیتے۔ نہیں اور ایسا کبھی نہیں ہو سکتا ہے۔ بس جبکہ ابو سروعہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے خود پوچھا پھر دوسری مرتبہ پوچھا اور آپ ﷺ نے منہ موڑا اور بعض روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے تیسری مرتبہ میں جواب دیا ہے۔ اس منہ موڑنے کا مطلب تو یہی تھا کہ یہ سوال ہی غلط ہے تم اس کے درپے نہ ہو اور اس بات کا ثبوت ہو چکا تھا کہ ابو سروعہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حبشیہ کو جھوٹا جانا تھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ حکماً یہ بات ثابت نہیں ہو سکی تھی البتہ ایسے موقع پر اطمینان قلب کے لئے تقویٰ کا تقاضا یہی ہے کہ اس سے تعلق ختم کر لیا جائے اور یہی ہمارا قول ہے۔ م۔ ف۔

ولنا ان ثبوت الحرمة لايقبل الفصل عن زوال الملك في باب النكاح و ابطال الملك لايثبت......الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ باب نکاح میں حرمت کا ثابت ہونا ملک زائل ہونے سے جدائی قبول نہیں کرتا ہے۔ ف۔ اس لئے اگر رضاعت کی حرمت ثابت ہو جائے تو فوراً ہی ملکیت نکاح ختم ہو جائے گی۔ پس فرج کا حرام ہونا ایک شرعی حق ہے۔ اور مالک ہونا بندہ کا حق ہے اور اس مسئلہ میں دونوں باتیں جمع ہیں کہ حرمت رضاعت ثابت ہوتے ہی بندہ کا حق ختم ہو جاتا ہے۔ وابطال الملک الخ اور کسی اور اس طرح جمع ہیں کی ملکیت دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کے بغیر ختم کرنا ثابت نہیں ہوتا ہے۔ ف۔ وہ بھی اس شرط کے ساتھ کہ سب عادل بھی ہوں۔ اس لئے نکاح ہوتے ہوئے رضاعت ثابت کرنے میں گواہی کے لئے اس نصاب کا ہونا شرط ہے۔

بخلاف اللحم لان حرمة التناول ینفك عن زوال الملك فاعتبر امرا دینیا والله اعلم..... الخ
برخلاف گوشت کے مسئلہ کے۔ف۔کہ اگر گوشت حرام ثابت ہو جائے تو اس سے اس کی ملکیت کا بھی ختم ہو جانا ضروری نہیں ہے جیسے کہ کوئی شخص سنکھیا کا مالک ہو تو اسے وہ فروخت کر سکتا ہے یا اسے چوہے وغیرہ کے مارنے میں کام میں لگا سکتا ہے۔لان حرمة الخ کیونکہ کسی چیز کا کھانا (اور لینا) حرام ہونا ملکیت کے ختم سے ایک علیحدہ بات ہو سکتی ہے۔ف۔یعنی یہ ممکن ہے کہ ایک چیز کا کوئی مالک ہو مگر اسے استعمال کرنا حرام ہو۔اسی طرح مجوسی کا ذبح کیا ہوا گوشت ایک شخص کی خبر سے ظاہر تو اس کا صرف استعمال کرنا ہی حرام ہو گا لیکن اس سے ملکیت زائل نہیں ہو گی تاکہ دو گواہ کی ضرورت ہو۔فاعتبر امراً دینیا۔تو یہ محض ایک دینی معاملہ ٹھہرا۔ف۔اس تفصیل سے رضاعت کی حرمت اور گوشت کی حرمت کے درمیان فرق ظاہر ہو گیا۔اس لئے ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا باطل ہو گا۔واللہ تعالیٰ اعلم۔م

چند ضروری مسائل

نمبر ۱: جس صورت میں رضاعت ثابت ہو جائے اس میں ان کے درمیان تفریق کے بعد اگر وہ غیر مدخولہ ہو تو اسے مہر میں سے کچھ بھی نہیں ملے گا اور اگر مدخولہ ہو تو جو مہر مقرر ہو چکا ہے اور اس کے مہر المثل میں سے کم ملے گا۔اس کے علاوہ نفقہ اس کو کچھ نہیں ملے گا۔البدائع۔

۲۔اور اگر عورت کے سامنے پوری گواہی ہو جائے تو اس کو مرد کے ساتھ رہنے کی کوئی گنجائش نہیں رہے گی۔القاضی خان۔

۳۔اور اگر رضاعت کی خبر دینے والا ایک ہی شخص ہو اور اس کے دل میں یہ بات جم جائے کہ یہ شخص سچا ہے تو تقویٰ اور احتیاط اولیٰ یہی ہے کہ اس عورت کو جدا کر دے اگر اس سے نکاح ہو چکا ہو ورنہ نکاح نہ کرے۔لیکن ایسا کرنا واجب نہیں ہے۔المحیط۔

۴۔اور اگر دونوں نے دودھ پلانے والی کے دعویٰ کو صحیح مان لیا تو نکاح فاسد ہو گیا۔ورنہ نہیں۔اسی طرح اگر گواہ عادل نہ ہوں یا عادل صرف دو عورتیں یا ایک مرد اور ایک عورت ہو تو بھی فاسد نہ ہو گا۔التہذیب۔ھ۔

۵۔اگر شوہر نے نکاح کے بعد کہا کہ یہ میری رضاعی بہن یا اسی قسم کی رشتہ دار ہے اور اسی پر اڑا رہا تو ان دونوں میں تفریق کر دینی چاہئے اور اگر کہا کہ مجھے وہم ہوا تھا۔واقعہ ایسا نہیں ہے تو تفریق نہیں کی جائے۔۶اور اگر نکاح سے پہلے ایسا کہنے پر اصرار کیا تو اس سے نکاح نہیں کر سکتا ہے۔یہاں تک کہ اگر نکاح کر لے تو ان میں تفریق کر دی جائے اور اگر کہا کہ مجھے وہم ہوا تھا ایسا نہیں ہے تو نکاح جائز ہے۔

۷۔اگر عورت نے کہا کہ یہ میرا رضاعی بھائی ہے تو بہر حال نکاح ہے۔مشائخ نے کہا ہے کہ اسی پر عورت کے قول میں سب صورتوں میں فتویٰ دیا جائے۔المحیط۔البحر وغیرھما۔

۸۔اگر کسی نے کہا کہ یہ میری نسبی بیٹی ہے حالانکہ اس عورت کا نسب عام طور سے مشہور ہے تو یہ دعویٰ باطل ہے۔المحیط۔اور اگر اس عورت کا نسب مشہور و معروف نہ ہو اور عمر کے اعتبار سے وہ لائق ہو کہ اس مرد کی بیٹی ہو سکتی ہو تو اس سے دوبارہ پوچھ لیا جائے۔اگر اس وقت بھی وہ اپنی بات کہتا رہے تو تفریق کر دی جائے اور اگر بعد میں کہے کہ مجھے وہم ہو گیا تھا تو تفریق نہیں کی جائے اور اگر اس کی عمر اس کی بیٹی ہونے کے قابل نہ ہو تو بھی دعویٰ باطل ہے۔المبسوط۔

۹۔اگر عادل گواہوں نے عورت کے سامنے اس کے شوہر کے ساتھ رضاعت کی گواہی دی۔پھر قاضی کے سامنے کہنے سے پہلے ہی وہ مر گئے تو عورت کو شوہر کے ساتھ رہنے کی گنجائش نہیں ہو گی۔پھر بھی اگر اسے شوہر نہ چھوڑے تو اس کو قتل نہیں کر سکتی ہے لیکن اس کے پاس سے بھاگ جائے اور دوسرے شوہر سے نکاح بھی نہیں کر سکتی ہے ویسے یہ بھی کہا گیا ہے کہ دیانت

داروں کے طور پر دوسرے سے نکاح کر سکتی ہے۔ شرح الوہبانیہ۔ د۔ یہی قول اصح ہے۔ م۔
در مختار میں کہا ہے کہ دو عورتوں کی رضاعت کی گواہی پر قاضی نے تفریق کر دی تو اس کا یہ فیصلہ نافذ نہ ہوگا۔ مگر میں مترجم کہتا ہوں کہ قول صحیح کے مطابق چونکہ یہ مسئلہ اجتہادی ہے اس لئے قاضی کا فیصلہ نافذ ہو جائے گا۔ بشرطیکہ وہ مفتی بھی ہو۔ م۔ اگر مرد نے اپنی بیوی کی چھاتی سے منہ لگا کر چوس لیا تو اس سے رضاعت ثابت نہیں ہوگی۔ لیکن ایسا کرنا فعل حرام ہے۔ م۔ ھ۔ د۔

☆☆☆

کتاب الطلاق

ترجمہ۔ یہ کتاب طلاق کے بیان میں ہے۔

توضیح ۔: طلاق کا بیان

آئندہ کے سارے مسائل آسان ہونے کے لئے یہ جاننا ضروری ہے کہ طلاق کے لغوی معنی ہیں بیڑی کھولنا۔ اس لئے عورت کو طلاق کرنے سے کنایہ ہے طلاق دینا۔ اور اس کے شرعی معنی ہیں بندش دور کرنا خواہ فی الفور۔ طلاق بائن کے ذریعہ یا آئندہ طلاق رجعی کے ذریعہ جبکہ یہ دور کرنا کچھ خاص لفظ سے ہو۔ ت۔ خاص لفظ سے مراد یہ ہے کہ طلاق کے مادہ ط۔ ل۔ ق کے ساتھ ہو۔ خواہ صراحۃً ہو مثلاً تو طالق یا طالقہ یا مطلقہ یا طلاق ہے یا کنایہ پر ہو۔ مثلاً اطلاق۔ یا ہجے کر کے تو ط ال ق ہے یا ان دونوں کے سواء کسی اور طرح سے جیسے شوہر نے اسلام لانے سے انکار کیا یا عنین (نامرد) تھا یا دونوں نے لعان کیا۔ اور قاضی نے کہا کہ میں نے تم دونوں میں تفریق کر دی تو یہ تفریق بھی طلاق ہوگی یا جیسے الفاظ کنایہ جو سامنے مفصل بیان کئے جائیں گے۔ اور لفظ خلع۔ پس ان الفاظ سے جو نکاح دور کیا جائے وہ طلاق ہے۔ اس لئے کنز وغیرہ کے مصنفین کا مطلقاً رفع نکاح مراد لینا۔ فسخ عقد کو بھی شامل ہے۔ حالانکہ شوہر مسلمان ہوا اور عورت نے اسلام سے انکار کیا اور قاضی نے عقد فسخ کر دیا تو یہ طلاق نہیں ہوتی ہے۔ رکن طلاق فقط یہی لفظ طلاق ہے۔ سبب طلاق وہ ضرورت جس میں جدائیگی ہی مصلحت ہو۔ مثلاً عورت کی بد خلقی وغیرہ۔ اسی لئے اللہ تعالیٰ نے آسانی کے لئے اسے جائز قرار دیا ہے۔ شرط یہ ہے کہ شوہر عاقل، بالغ، اور بیدار ہو۔
میں مترجم کہتا ہوں کہ نشہ میں جو مست ہو وہ عاقل کے حکم میں ہے۔ اور جسے طلاق دی جائے وہ یا تو منکوحہ ہو یا ایسی مدت میں ہو کہ جس میں طلاق دی جاسکتی ہو۔ محیط میں کہا ہے کہ ایسی منکوحہ جو طلاق کی عدت میں ہو اس پر تین طلاقوں میں سے جو باقی ہو وہ دی جاسکتی ہے اور جو وطی کی عدت میں ہو اس پر طلاق واقع نہیں ہوتی ہے۔ اس کلمہ میں پورا حصہ نہیں ہے۔ صفت طلاق یہ ہے کہ اگرچہ مباح ہے مگر اللہ تعالیٰ کے نزدیک سب مباحات میں سے انتہائی ناپسندیدہ ہے جیسا کہ حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک طلاق تمام مباحات میں سے زیادہ مبغوض مباح ہے۔ ابوداؤد اور ابن ماجہ نے اس کی روایت کی ہے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ طلاق دینا مباح ہے۔ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿لاجناح علیکم ان طلقتم النساء﴾ الآیۃ اس لئے یہ گناہ نہیں ہے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حفصہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو طلاق دے کر حکم الٰہی سے رجعت کر لی اور طلاق دینے پر جو

لعنت مروی ہے وہ بغیر ضرورت دینے پر محمول ہے۔ اس حدیث کی دلیل سے کہ جس عورت نے بغیر نشوز (ظلم و نافرمانی) کے مرد سے خلع لیا اس پر اللہ تعالیٰ و ملائکہ اور تمام لوگوں کی لعنت ہے۔ مف۔ اور مذہب یہ ہے کہ طلاق دینا مباح ہے۔ الا کمل۔ اور فقہاء کے کلام سے یہ ظاہر ہے کہ طلاق دینا کفران نعمت کی وجہ سے ممنوع ہے اور صرف ضرورت اور حاجت کے موقع پر مباح ہے۔ اور یہی اصح ہے۔ مف۔ بحر الرائق وغیرہ میں کہا ہے کہ فقہاء کے کلام کے یہ معنی ہیں کہ اصل میں طلاق ممنوع تھی لیکن شریعت نے اسے مباح کر دیا ہے بلکہ جب عورت انتہائی تکلیف دہ یا بے نمازی ہو تو طلاق دینا مستحب ہے۔ الغایۃ

میں مترجم کہتا ہوں کہ شارع کا مباح کرنا مطلقاً ثابت نہیں ہوا بلکہ صرف ضرورت کی بناء پر ہے اس لئے بھی اپنی اصل پر باقی ہے اور ضرورت پر مستثنیٰ ہے۔ ضرورت سے مراد کبھی یہ ہے کہ وہ بہت بوڑھی یا بد شکل ہونے سے ہو تو اس صورت میں اگر وہ اپنی باری چھوڑ دے تو ممکن ہے کہ اس کو طلاق نہ دے۔ اور کبھی وہ بے نمازی بد خصلت ہوتی ہے تو پھر مستحب ہے۔ الحاصل۔ جس صورت کو مستثنیٰ کیا ہے اس میں اباحت و استحباب ہے۔ ورنہ وہ تو اپنی اصل پر ممنوع ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

حضرت ثوبان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث میں ہے کہ خلع لینے والی عورتیں پوری منافقات ہیں۔ اور ایک روایت میں ہے کہ جس عورت نے انتہائی مجبوری کے بغیر خلع لیا اس پر جنت کی خوشبو حرام ہے۔ ترمذی نے ان دونوں کی روایت کی ہے اور صحیح حدیث میں ہے کہ ایک صحابی کی بیوی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو عرض کیا کہ میں اپنے شوہر کی ان کے دین کے بارے میں تعریف کرتی ہوں۔ لیکن مجھے ان سے دل سے الفت نہیں ہے۔ اور میں اسلام میں نفاق کو نہیں چاہتی۔ اس لئے آپ مجھے خلع کی اجازت دیں۔ چنانچہ ان سے خلع واقع ہو گی۔ اس سے ظاہر ہوا کہ جو عورت اپنے خاوند کے ساتھ دل میں نفاق رکھے وہ منافقہ ہے۔

واضح ہو کہ طلاق دینے کی دو صورتیں ہیں ایک بدعی ہے یعنی اگرچہ خاص ضرورت کی بناء پر اس موقع میں طلاق دینا مباح بلکہ مستحب ہو لیکن اس نے جس طریقہ سے طلاق دی وہ طریقہ بدعت و معصیت ہے۔ دوسری یہ کہ طلاق سنّی ہے۔ اور سنت کے معنی یہ ہیں کہ شریعت میں قرآن کے اشارہ اور حدیث کی تصریح سے وہ طریقہ معلوم ہوا ہے۔ پھر بدعی دو طرح سے بدعت ہوتی ہے۔ ایک یہ کہ طلاق کے عدد میں بدعت کی۔ دوسری یہ کہ طلاق کے وقت میں بدعت کی۔ طلاق سنی میں عدد طلاق کے اعتبار سے یعنی تین طلاق کی بھی دو قسمیں ہیں۔ ایک سنی حسن۔ دوم سنی احسن۔ بس سنی کا طریقہ تو اچھا ہے لیکن دو طریقوں میں ایک سے دوسرا بہتر ہے۔ جیسا کہ المبسوط میں ہے۔ ع۔ مصنفؒ نے ان سب کو متفرق کر کے بیان فرمایا ہے۔

باب طلاق السنة

قال الطلاق على ثلثة اوجه حسن واحسن وبدعي فالاحسن ان يطلق الرجل امرأته تطليقة واحدة في طهرلم يجامعها فيه ويتركها حتى تنقضي عدتها لان الصحابةؓ عنهم كانو ايستحبون ان لايزيدوا في الطلاق على واحدة حتى تنقضي العدة و ان هذا افضل عندهم من ان يطلق الرجل ثلثا عند كل طهر واحدة ولانه ابعد من الندامة واقل ضررا بالمرأة ولاخلاف لاحد في الكراهة.

ترجمہ: باب طلاق سنت کے بیان میں۔ کہا۔ طلاق کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) حسن (۲) احسن (۳) اور بدعی تو ان میں احسن قسم یہ ہے کہ مرد اپنی بیوی کو ایسی پاکی کی حالت میں ایک طلاق دے جس میں اس سے ہمبستری نہیں کی ہو۔ اس کے بعد اسے اتنے دنوں کے لئے اسی طرح چھوڑ دے کہ اس کی عدت گزر جائے۔ کیونکہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اس بات کا بہت خیال کرتے تھے کہ وہ ایک سے زیادہ طلاق نہ دیں یہاں تک کہ اس کی عدت بھی ختم ہو جائے۔ ایسی طلاق ان کے نزدیک ایسی طلاق کے مقابلہ میں بہتر سمجھی جاتی تھی کہ اس میں ہر پاکی کے مہینہ میں ایک طلاق دی جائے اور اس وجہ سے بھی کہ اس طرح انسان اپنے عمل سے

شرمندگی اٹھانے سے بہت دور رہتا ہے اور اس طرح بیوی کو بھی کم سے کم تکلیف ہوتی ہے۔ پھر بھی ایسی طلاق کے مکروہ ہونے میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔

توضیح: باب طلاق سنت کا بیان۔ طلاق کی تین قسمیں حسن۔ احسن اور بدعی

باب طلاق السنة.....الخ

یہ باب طلاق سنت کے بیان میں ہے۔

قال الطلاق علی ثلثة اوجه حسن واحسن وبدعی فالاحسن ان یطلق الرجل امرأته تطلیقة.....الخ

فرمایا کہ طلاق تین طرح کی ہوتی ہے۔ حسن، احسن، بدعی۔ فالاحسن الخ پس طلاق احسن یہ ہے کہ مرد اپنی بیوی کو ایسے طہر میں طلاق دے جس میں اس سے جماع نہ کیا ہو۔ پھر اسے اتنے دن چھوڑے رکھے جس میں اس کی عدت گزر جائے۔ ف۔ پس اس میں چار باتوں کا لحاظ ہوا۔ اول یہ کہ وہ طہر کی حالت میں ہو بشرطیکہ وہ اس کی مدخولہ ہو۔ ورنہ نہیں۔ دوم حیض کے بعد اس پاکی میں ہمبستری نہ کی سوائے صغیرہ کے اور حاملہ کے۔ ت۔ سوم ایک رجعی طلاق دے۔ چہارم ایک ہی دے کر چھوڑ رکھے، اکتفا کرے یہاں تک کہ عدت گزر جائے۔ تو بائنہ ہو جائے گی۔ ایسا کر لینے کے بعد اگر اب دونوں پھر راضی ہوں تو نیا نکاح کر لیں۔ مگر مرد کو اب اس عورت پر صرف دو طلاق کا اختیار ہوگا۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ آزاد بیوی پر مرد کو صرف تین طلاق کا اختیار حاصل ہوتا ہے۔ جب تک کہ وہ عورت کسی دوسرے مرد کے نکاح میں نہ جائے۔ پس اگر تین طلاقیں دے دیں تو فرض ہو گیا کہ یہ عورت دوسرے مرد سے نکاح کر کے جماع بھی کرے اور اگر ایک طلاق یا دو طلاقیں دیں تو اس وقت بھی اس سے نکاح کر سکتا ہے کیونکہ ابھی بھی تیسری طلاق باقی ہے۔ اس لئے جب احسن طلاق دی یعنی ایک طلاق رجعی دی تو مرد کو یہ جائز ہوگا کہ عدت کے اندر اس سے رجوع کرے اور اگر عدت گزر گئی ہے تو بھی اس کے لئے یہ جائز ہے کہ دوبارہ نکاح کر لے۔ مگر ہر صورت میں وہ مرد اب صرف دو طلاق کا مالک رہا۔ یہاں تک کہ اگر کبھی دو طلاقیں دے دیں تو عورت حلالہ کئے بغیر اس کے نکاح میں نہیں جا سکتی ہے۔ اس لئے جہاں تک عدد طلاق کم ہو اور جماع سے حمل رہنے کا شبہ نہ ہو وہی احسن و بہتر ہوگا۔

لان الصحابة عنهم کانو ایستحبون ان لایزیدوا فی الطلاق علی واحدة حتی تنقضی العدة.....الخ

کیونکہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ یہ بات پسند کرتے کہ طلاق دینے میں ایک سے زیادہ نہ دیں۔ یہاں تک کہ عدت گزر جائے۔ ف اس کے معنی یہ ہیں کہ وان ھذا الخ اور یہ بات کہ ان کے نزدیک ایسا کرنا افضل تھا بہ نسبت اس بات کے کہ مرد اس طرح تین طلاقیں دے کہ آئندہ جب بھی پاکی شروع ہو ایک ہی طلاق دے۔ ف۔ ابن ابی شیبہؒ نے دکیع عن سفیان عن المغیرہ عن ابراہیم النخعی تابعی نے اسی طریقہ کو صحابہ کرام کا استحباب روایت کیا ہے۔ اور یہ اسناد صحیح ہے اور مغیرہ بن مقسم الکوفی ثقہ اور متقن ہیں۔ پس یہ عمل صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اجماع کے برابر اور افضل ہے۔

ولانه ابعد من الندامة واقل ضررا بالمرأة ولاخلاف لاحد فی الکراهة.....الخ

اور اس لئے کہ یہ طلاق ندامت اٹھانے سے بہت دور ہے۔ ف۔ کہ اگر مرد کو اپنی گزشتہ حرکت پر ندامت ہو رہی ہے تو وہ فوراً ختم بھی ہو سکتی ہے کہ اس سے دوبارہ نکاح کر لے۔ واقل ضررا الخ اور عورت کے حق میں بہت کم نقصان اٹھانا ہوگا۔ ف۔ اس طرف کہ عورت کو دوسرے مرد کا منہ دیکھنا نہ پڑے گا اور نہ دوسرے مرد کی طلاق کے بعد عورت کو عدت کے لئے حیض آنے تک انتظار کرنا پڑے گا جبکہ مرد کو ندامت ہو رہی ہو۔ ولاخلاف لاحد الخ اور اس میں کراہت نہ ہونے میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔ ف۔ یعنی ایسی طلاق کو کسی عالم نے بھی مکروہ نہیں کہا ہے۔ بخلاف دوسری صورت کے۔ اس سے معلوم ہوا کہ بلاشبہ احسن و افضل طریقہ طلاق سنت ہے۔

والحسن هو طلاق السنة هوان يطلق المدخول بها ثلثة في ثلثة اطهار وقال مالكؒ انه بدعة ولا يباح الاواحدة لان الاصل في الطلاق هوالحظر والاباحة لحاجة الخلاص وقداندفعت بالواحدة ولنا قوله عليه السلام في حديث ابن عمرؓ عنهما ان السنة ان يستقبل الطهر استقبالا فيطلقها لكل قرء تطليقة ولان الحكم يدار على دليل الحاجة وهوالاقدام على الطلاق في زمان تجددالرغبة وهو الطهر فالحاجة كالمتكررة نظرا الى دليلها ثم قيل الاولىٰ ان يؤخرالايقاع الى اخر الطهر احترازاعن تطويل العدة والاظهران يطلقها كما طهرت لانه لواخر ربما يجا معها ومن قصده التطليق فيبتلي بالايقاع عقيب الوقاع.

ترجمہ: اور طلاق حسن وہ طلاق سنت ہے۔اور وہ یہ ہے کہ مدخول بہا عورت کو اس کا شوہر تین طہروں میں تین طلاقیں دے۔امام مالکؒ نے کہا ہے کہ یہ بدعت ہے اور ایک سے زائد مباح نہیں ہے۔کیونکہ طلاق دینے میں اصل اس کی ممانعت ہے۔لیکن خلاصی پانے کے لئے مباح کی گئی ہے جو کہ ایک ہی طلاق سے ختم ہو جاتی ہے۔اور ہماری دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ فرمان ہے جو حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ سنت تو یہ ہے کہ شوہر طہر آنے کا انتظار اور استقبال کرے پھر ہر ایک طہر میں ایک طلاق دے اور اس لئے بھی کہ حکم کا مدار تو طلاق کی ضرورت کی دلیل پر ہے اور دلیل یہ ہے کہ ایسے زمانہ میں طلاق کا اقدام کرے جس میں نئے طور پر عورت کی طرف رغبت پیدا ہوتی ہو۔جبکہ وہ دلیل حاجت دیکھ کر حاجت مکرر وہ کے مانند ثابت ہوتی ہے۔پھر ایک قول میں بہتر یہ ہے کہ طلاق دینے کو طہر کے آخری دنوں تک ٹال دے۔اس کی عدت کو طول دینے سے بچانے کے لئے۔لیکن قول اظہر یہ ہے کہ جیسے ہی عورت پاک ہو اس کو طلاق دیدے۔اس لئے کہ تاخیر کرنے سے اس بات کا احتمال ہوگا کہ اس سے پھر ہمبستری کرلے جبکہ اسے طلاق دینا ہی طے کر لیا ہے۔اس طرح ہمبستری کے بعد طلاق دینے میں مبتلا ہو جائے گا۔

توضیح ۔: طلاق حسن اور طلاق سنت دینے کا طریقہ

والحسن هو طلاق السنة هوان يطلق المدخول بها ثلثة في ثلثة اطهار الخ

طلاق حسن وہ طلاق سنت ہے۔جس کی صورت یہ ہے کہ اپنی مدخولہ بیوی کو تین طرح تین طہر میں تین طلاقیں دی جائیں۔ف۔اس طرح سے کہ کسی طہر میں یا اس کے قبل حیض میں وطی یا طلاق نہیں دی گئی ہو اور اگر حیض نہ آتا ہو تو تین مہینوں میں۔اس کو سنت کہنے کے معنی یہ ہیں کہ یہ شرعی طریقہ ہے کیونکہ طلاق تو ایک مباح کام ہے اور اس شخص کے نفس پر دوسرے طریقہ سے طلاق دینے کا غلبہ ہو رہا ہو اور وہ اس کو روک کر شریعت کے بتائے ہوئے طریقہ پر قائم رہ جائے تو اس سے اس کو ثواب ہوگا۔جبکہ نیت کے ساتھ ایسا کیا ہو۔شیخ محقق نے یہ فرمایا ہے۔اس طلاق سے مراد یہ نہیں ہے کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہے جیسا کہ شرح قاضی وغیرہ میں کہا ہے تو سنت کا اعلیٰ طریقہ تو پہلے بتایا جا چکا ہے اور یہ بھی سنت کا ایک طریقہ ہے۔

وقال مالكؒ انه بدعة ولا يباح الاواحدة لان الاصل في الطلاق هو الحظر ... الخ

امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ یہ طلاق بدعت ہے اور مباح تو صرف ایک طلاق ہے۔لان الاصل الخ کیونکہ اصل میں طلاق دینا ہی منع ہے۔اور مباح ہونا بھی چھٹکارا پانے کی ضرورت سے ہے جو کہ ایک ہی طلاق سے حاصل ہو جاتا ہے۔ف۔اس لئے ایک سے زیادہ ہونا ممنوع ہوگا۔

ولنا قوله عليه السلام في حديث ابن عمرؓ عنهما ان السنة ان يستقبل الطهر استقبالا الخ

اور ہماری دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ فرمان ہے جو ابن عمر رضی اللہ عنہ کے معاملہ میں ہے۔ف وہ معاملہ یہ ہے

کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے اپنی اہلیہ کو حالت حیض میں طلاق دیدی پھر بعد کے قرء میں دو طلاقیں دینی چاہیں۔اتنے میں یہ خبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو پہنچ گئی تو آپ نے فرمایا کہ اے ابن عمر! تم کو تو اللہ تعالی نے ایسا کرنے کا حکم نہیں دیا ہے۔تم نے اصل طریقہ کے خلاف کیا ہے۔ان السنۃ الخ اصل طریقہ یہ ہے کہ تم پاکی ہونے کا استقبال وانتظار کرو۔اور ہر ایک طہر میں بیوی کو ایک طلاق دو ف۔پھر مجھے حکم دیا تو میں نے بیوی سے رجعت کرلی۔پھر فرمایا جب یہ عورت پاک ہو جائے اس وقت تم کو اختیار ہوگا کہ اگر چاہو طلاق دیدو، ورنہ رہنے دو۔میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اگر میں نے بیوی کو تین طلاقیں دیدیں تو کیا پھر بھی مجھے یہ حق ہوگا کہ میں اس سے رجعت کرلوں تو فرمایا کہ نہیں۔وہ تم سے علیحدہ ہو چکی اور تمہیں گناہ ہوگیا۔دار قطنی اور طبرانی نے اس کی روایت کی ہے۔اس کی روایت میں سب راوی ثقہ ہیں۔سوائے عطاء خراسانیؒ کے۔ان کے بارے میں ابن حبانؒ نے کہا کہ عطاء خراسانی صالح اور صدوق مرد ہیں لیکن ان کے حافظہ میں خرابی کی وجہ سے ان کو بہت وہم ہوتا ہے۔اس کی اصل حدیث مختصر طور سے صحیحین میں موجود ہے۔

اور نسائیؒ نے ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ طلاق السنہ یہ ہے کہ عورت کو ایسے طہر میں ایک طلاق دی جائے جس میں اس سے ہمبستری نہ کی گئی ہو۔اس کے بعد جب حیض آکر پھر طہر ہو اس میں دوسری طلاق دی جائے حیض آنے تک عدت گزارے۔ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ عطاء خراسانی کی متابعت ہو جانے سے حدیث حجت ہو گئی ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس حدیث کی مفید باتوں میں سے چند یہ ہیں۔

(۱) اس میں عدت کا شمار حیض سے ہوا ہے طہر سے نہیں ہوا ہے۔

(۲) ایک بار تین طلاقیں واقع ہو سکتی ہیں۔

(۳) یہ حدیث حسن بصریؒ نے ابن عمر رضی اللہ عنہ سے سنی اور یہ بتلایا کہ یہ طلاق سنت ہے۔م۔

ولان الحكم يدار على دليل الحاجة وهو الاقدام على الطلاق في زمان تجدد الرغبة.....الخ

اور اس دلیل سے کہ طلاق کے لئے حکم کی بنیاد اس بات پر ہے کہ طلاق کی ضرورت کی کتنی اور کیسی دلیل ہے قوی یا ضعیف اور یہ بھی دلیل ہے کہ ایسے زمانہ میں طلاق دینے کے لئے تیار ہوا ہے کہ اس زمانہ میں مباشرت کی رغبت بڑھ جاتی ہے۔یعنی پاکی کا زمانہ ہے۔اس لئے دلیل حاجت دیکھ کر بار بار حاجت پیدا ہونے کے مانند ثابت ہے۔ف۔الحاصل نئی رغبت اور شہوت پیدا ہونے کے باوجود جب طلاق دینے کا ارادہ کیا تو اس سے معلوم ہوا کہ طلاق دینے کی ضرورت بھی پیدا ہوتی ہے۔ایسی بات نہیں ہے جو تم نے کہی کہ صرف ایک بار طلاق دینے سے اسکی ضرورت پوری ہو جاتی ہے۔مسئلہ اگر حیض کی حالت میں کوئی ایک بدعی طلاق دے دے تو قول اصح کے مطابق اسے رجوع کرلینا واجب ہے۔م۔ف۔ت۔

ثم قيل الاولىٰ ان يؤخر الايقاع الى اخر الطهر احترازا عن تطويل العدة والاظهر......الخ

پھر کہا گیا ہے کہ بہتر یہ ہے کہ ابتداً طلاق دینے میں آخری طہر تک تاخیر کرے تاکہ عدت زیادہ دنوں تک ہونے سے بچ جائے۔ف۔کیونکہ شروع طہر سے طلاق دینے میں اسی وقت سے عدت شروع ہو جائے گی۔اگرچہ عدت کا شمار حیض سے ہوگا۔اسی قول کو ابن الہمامؒ نے ترجیح دی ہے۔والاظهر الخ اور قول اظہر یہ ہے کہ جیسے ہی عورت حیض سے پاک ہوا سے طلاق دے دی جائے۔ف۔یعنی تاخیر نہ کرے۔لانه لو اخر الخ کیونکہ تاخیر کرنے سے اس بات کا خطرہ رہتا ہے کہ اگرچہ طلاق دینے کی نیت کر رکھی ہے۔اور عزم مصمم ہے پھر بھی طلاق میں تاخیر کرنے سے مجامعت کر بیٹھے۔اس طرح جماع کے بعد طلاق دینے پر مجبور ہوگا۔ف۔کیونکہ وہ تو طلاق دینے پر مجبور ہے۔

وطلاق البدعة ان يطلقها ثلثا بكلمة واحدة اوثلثا في طهرواحدفاذافعل ذلك وقع الطلاق وكان عاصياًوقال الشافعيؒ كل طلاق مباح لانه تصرف مشروع حتى يستفادبه الحكم والمشروعية لاتجامع

الحظر بخلاف الطلاق في حالة الحيض لان المحرم تطويل العدة عليها لا الطلاق ولنا ان الاصل في الطلاق هو الحظر لمافيه من قطع النكاح الذى تعلقت به المصالح الدينية والدنيا وية والا باحة للحاجة الى الخلاص ولاحاجة الى الجمع بين الثلث وهي في المفرق على الاطهار ثابتة نظرا الى دليلها والحاجة في نفسها باقية فامكن تصوير الدليل عليها والمشروعية في ذاته من حيث انه ازالة الرق لاتنافي الحظر لمعنى في غيره وهوماذكرناه وكذا ايقاع الثنتين في الطهر الواحدبدعة لماقلنا واختلفت الرواية في الواحدة البائنة قال في الاصل انه اخطأ السنة لانه لاحاجة الى اثبات صفة زائدة في الخلاص وهي البينونة و في رواية الزيادات انه لايكره للحاجة الى الخلاص ناجزا.

ترجمہ:۔اور طلاق بدعت یہ ہے کہ شوہر اپنی بیوی کو ایک کلمہ سے تین طلاقیں دے یا ایک طہر میں تین طلاقیں دے۔جب وہ ایسا کرے تو یہ طلاقیں اس پر واقع ہو جائیں گی لیکن وہ مرد گنہگار ہوگا اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ ہر قسم کی طلاق مباح ہے کیونکہ یہ ایسا تصرف ہے جو شرعاً جائز سمجھا گیا ہے۔یہاں تک کہ اس سے حکم ثابت ہوتا ہے اور ممنوع چیز کے ساتھ حکم ثابت نہیں ہوتا ہے بخلاف حالت حیض میں طلاق دینے کے کیونکہ اس کے حرام ہونے کی وجہ عورت کی عدت کے دن زیادہ کرنے ہیں۔نفس طلاق حرام کرنے والی نہیں ہے۔اور ہماری دلیل یہ ہے کہ طلاق اصل ہی میں ممنوع عمل ہے۔کیونکہ اس کے ذریعہ نکاح کے ان تمام تعلقات کو ختم کرنا لازم آتا ہے جن کے ساتھ دینی اور دنیاوی ہر طرح کی مصلحتیں پائی جاتی ہیں۔پھر بھی خاص ضرورت یعنی چھٹکارہ پانے کی بناء پر یہ جائز رکھی گئی ہے۔اس کام کے لئے تینوں طلاقوں کو جمع کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔اور ان سب طلاقوں کو تین طہروں میں علیحدہ علیحدہ کر کے دینے میں اپنی دلیل کے اعتبار سے ضرورت موجود ہے۔اور حاجت اپنی جگہ پر باقی ہے۔اس لئے دلیل کو حاجت پر تصور کرنا ممکن ہے۔اور طلاق بدعی کو جائز اور مشروع ہونا اس بناء پر کہا گیا ہے کہ اس سے غلامی اور لاچاروں کو دور کرنا ہوتا ہے۔اپنے ممنوع ہونے کے مخالف نہیں ہے۔کسی ایسے معنی کے اعتبار سے جو اس کی ذات سے باہر ہوں اور یہ معنی وہ ہیں جو ہم نے پہلے بیان کر دیئے ہیں۔اسی طرح ایک طہر میں دو طلاقیں دینی بھی بدعت ہے اسی وجہ سے جو ہم پہلے کہہ چکے ہیں اور ایک بائنہ طلاق دینے کے بارے میں روایتیں مختلف ہیں۔امام محمدؒ نے اصل میں کہا ہے کہ اس نے سنت کے خلاف اور خطاء کی ہے۔کیونکہ خلاصی حاصل کرنے میں زائد صفت یعنی بائن لگانے کی کوئی ضرورت نہیں تھی۔اور زیادات کی روایت میں ہے کہ یہ مکروہ نہیں ہے کیونکہ اسے فوری خلاصی کی ضرورت ہے۔

توضیح:۔طلاق بدعت کی تعریف۔اس کے حکم کے بارے میں ائمہ کا اختلاف۔دلائل

وطلاق البدعة ان يطلقها ثلثا بكلمة واحدة اوثلثا في طهر واحدفاذافعل ذلك وقع الطلاق……الخ

اور طلاق کی تیسری قسم طلاق بدعت ہے۔ف۔طلاق بدعت ،وہ طلاق ہے جو طلاق احسن وطلاق سنت کے علاوہ ہے۔خواہ کسی صورت سے بھی ہو جسکی بہت سی صورتیں ہو سکتی ہیں۔ان میں سے چند صورتیں یہ ہیں ان يطلقها الخ (۱) عورت کو ایک ہی کلمہ سے تین طلاقیں دے۔ف۔مثلاً تجھے تین طلاقیں ہیں یا میں نے تم کو تین طلاقیں دیں۔یا تم تین طلاقوں سے طالقہ ہوں۔او ثلاثا الخ (۲) یا ایک طہر میں تین طلاقیں دے۔ف۔مثلاً ایک طلاق ہفتہ کے دن دوسری پیر کے دن تیسری بدھ کے دن۔کہ یہ اگر چہ مختلف اوقات میں ہیں مگر سب ایک ہی طہر میں ہیں۔یا ایسی طہر میں طلاق ہو جس میں ہمبستری بھی کر لی ہو۔یا طہر میں نہیں بلکہ حیض کے دنوں میں ہو اگر چہ ایک ہی طلاق ہو۔لیکن یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ غیر مدخولہ بیوی پر ایک سے زیادہ طلاق نہیں

واقع ہوگی۔ فاذافعل الخ پس اگر ایسا کرلیا یعنی بدعی طلاق دے دی تو وہ واقع ہو جائے گی۔ ساتھ ہی شوہر گنہگار بھی ہوگا۔

وقال الشافعیؒ کل طلاق مباح لانه تصرف مشروع حتی یستفادبه الحکم......الخ

اور شافعیؒ نے کہا ہے کہ ہر ایک طلاق مباح ہے۔ کیونکہ اس کو ایسے تصرف کی اجازت ہے یہاں تک کہ اس کا نتیجہ بھی حاصل ہوا ہے۔ اور کسی حکم کا جائز اور مشروع ہونا اس کے ناجائز ہونے کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا ہے۔ ف۔ یعنی یہ طلاق بدعت بھی طلاق احسن اور طلاق سنت کی طرح مباح ہے۔ کیونکہ اگر یہ کام مشروع اور مباح کی طرح نہ ہوتا تو طلاق کا حکم یعنی جدائیگی اور اس سے رہائی کس طرح ثابت ہوتی۔ اور جب یہ حکم ثابت ہو گیا تو معلوم ہوا کہ وہ طلاق بھی ممنوع نہ تھی۔ **بخلاف الطلاق الخ** برخلاف حالت حیض میں طلاق دینے کے ف۔ جسے ہم حرام کہتے ہیں تو اس کی حرمت طلاق دینے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ **لان المحرم الخ** اس لئے کہ ان دنوں میں طلاق دینے سے عورت کی مدت عدت بہت زیادہ دنوں کی ہو جاتی ہے۔ نفس طلاق حرام نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ حیض کے دن اس کی عدت میں نہ گنے جانے کی وجہ سے مدت بڑھ جائے گی اسی وجہ سے حالت حیض میں طلاق دینے کو حرام کیا گیا ہے۔ جیسے طہر کے دنوں میں جماع کرلیا ہو تو اسے یہ معلوم نہ ہوگا کہ وہ حمل سے رہی یا نہیں۔ الحاصل عدت بڑھ جانے سے حرام ہوتی ہے۔ نفس طلاق کی وجہ سے نہیں ہے۔ جیسا کہ الکافی میں ہے۔

ولنا ان الاصل فی الطلاق هوالحظر لمافیه من قطع النکاح الذی تعلقت به المصالح الدینیة ......الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ طلاق میں اصل تو حرمت ہے کیونکہ طلاق میں اس نکاح کو ختم کرنا ہوتا ہے جس کے ساتھ دین و دنیا کی مصلحتیں متعلق تھیں۔ ف۔ لیکن کبھی ایسی صورت بھی پیدا ہو جاتی ہے جس میں شوہر اپنی بیوی سے علیحدگی ہی میں بڑی مصلحت سمجھتا ہے۔ **والا باحة للحاجة الخ** اسے مباح کرنے کی غرض اس عورت سے چھٹکارہ پانا ہے۔ ف اس لئے طلاق کے مباح ہونے کا مدار صرف ضرورت پر ہے۔ اور حقیقتاً ضرورت ہونے کا ثبوت اس دلیل پر ہے کہ پاکی کی حالت میں جبکہ نفسانی خواہش بڑھی ہوتی ہے اپنے نفس پر قابو پایا اور اسے طلاق دی۔

ولاحاجة الی الجمع بین الثلث وهی فی المفرق علی الاطهار ثابتة نظرا الی دلیلها ......الخ

ایسی صورت میں ایک ساتھ تینوں طلاقوں کے دینے کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔ اور ان سب طلاقوں کو علیحدہ علیحدہ کر کے تین طہروں میں دینی دلیل پر نظر کرتے ہوئے ضرورت موجود ہے۔ ف۔ دلیل یہ ہے کہ طہر کے وقت ہمبستری کی سہولت ہونے کے باوجود طلاق کیوں دی ہے۔ اگر کوئی یہ کہے کہ ضرورت کی دلیل کو ضرورت کی جگہ پر قائم کرنا اسی وقت ممکن ہے کہ وہاں ضرورت بھی پائی جاسکے۔ حالانکہ پہلی مرتبہ ایک ہی طلاق دینے سے ضرورت پوری ہوگی تو اس کا جواب دیا۔ والحاجة الخ اور بذات خود ضرورت باقی ہے۔ ف۔ کیونکہ مکمل جدائی ابھی بھی نہیں ہوئی ہے۔ **فامکن تصویر الخ** اس لئے دلیل کو ضرروت پر تصور کرنا ممکن ہے۔ ف۔ یعنی ضرورت کی دلیل کو ضرورت کے قائم مقام کرنا ممکن ہے۔

اس مسئلہ کی پوری تفصیل یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک ہر طرح سے طلاق دینی جائز ہے کیونکہ اس کے ذریعہ چھٹکارا پانا ممکن ہو جاتا ہے اور اس کی ممانعت تو اس دلیل سے ہوتی ہے کہ عدت وغیرہ میں زیادہ دن رہ جانے کی صورت میں بیوی کو بے جا تکلیف پہنچانی ہوتی ہے۔ اس کا جواب دیا کہ بات ایسی نہیں ہے۔ کیونکہ اصل میں فعل طلاق ہی ممنوع اور مبغوض ہے جیسا کہ نبی

نصوص اس سلسلہ کی پہلے گزر چکی ہیں۔ ان کے علاوہ نکاح کرنے سے بہت سی دینی اور دنیاوی مصلحتیں مقصود ہوتی ہیں جبکہ جو طلاق دینے کے بعد یہ سب ختم ہو جاتی ہیں اس لئے ایسی چیز ممنوع ہی ہوگی اور مباح نہیں ہو سکتی ہے۔ لیکن عورت سے اس کی خرابی وغیرہ کی وجہ سے تعلقات انتہائی ناقابل برداشت ہو جاتے ہیں یہاں تک کہ ان کی جدائیگی ہی میں بھلائی نظر آنے لگتی ہے۔ اسی لئے صرف ضرورت کے مطابق ہی اسے مباح کہا گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و حضرات ابو بکر صدیق اور عمر رضی اللہ عنہم کی خلافت کے ابتدائی زمانہ میں ایک ہی طلاق پر اکتفا کیا جاتا تھا۔ جیسا کہ بخاری اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔

لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ پھر تو ایک سے زیادہ طلاق دینا ممنوع ہونا چاہئے جیسا کہ امام مالکؒ کا مذہب ہے تو اس کا جواب دیا کہ شریعت نے ایک طلاق دینے پر بھی عدت اس لئے لازم کی ہے کہ شاید وہ شوہر خلاف مصلحت سمجھ کو خود نادم ہو کر رجعت کرے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اس طرح یہ بھی ظاہر ہو جائے کہ عورت کو حمل نہیں ہے۔ اس لئے ایک طلاق سے ہی تعلق بالکل ختم نہیں ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ شاید بدزبان عورت اب بھی نہ مانے۔ اس طرح حقیقت میں بھی ضرورت باقی رہتی ہے اور دلیل کے اعتبار سے بھی ضرورت باقی رہتی ہے اور شرعاً بھی باقی ہے۔ ان لئے دوسرے طہر میں اور تیسرے طہر میں تین طلاق دینے تک وہ محل طلاق رہتی ہے۔ اسی لئے حضرت عویمر رضی اللہ عنہ نے جب اپنی بیوی کے ساتھ لعان کیا تو اس کے بعد عرض کیا کہ یا رسول اللہ اگر میں اسے اپنے پاس اب بھی رہنے دوں تو اس کا صاف مطلب یہ ہوگا کہ میں نے اس پر جھوٹ موٹ الزام لگایا ہے۔ لہٰذا تین طلاق یافتہ ہوگئی۔ جیسا کہ صحیحین میں ہے۔ اسی طرح رفاعہ قرظی کی بیوی نے کہا تھا کہ رفاعہ نے مجھے طلاق دی اور طلاق بتہ ہوگئی۔ یعنی تین طلاقیں ہوگئیں۔ یہاں تک کہ آپ نے حلالہ کا حکم دیا جیسا کہ صحیح وغیرہ میں ہے۔ اسی طرح فاطمہ بنت قیس رضی اللہ عنہا کے شوہر نے تین طلاقیں بھیج دیں۔ جیسا کہ صحیح میں ہے نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین طلاق دینے پر انکار نہیں فرمایا۔ اس طرح امام مالکؒ کا مذہب منتفی ہوگیا۔ اور اب امام شافعیؒ کا یہ قول سامنے آیا کہ ایک ساتھ بھی تین طلاقیں ممنوع نہیں ہیں۔ حالانکہ احناف ایسی طلاق کو بدعت اور مذموم کہتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ان حدیثوں سے اس بات کا کوئی ثبوت نہیں ملتا ہے کہ یہ تینوں طلاقیں ایک ساتھ ہی دی گئی تھیں کیونکہ تین طلاق یافتہ (مطلقہ ثلثہ) کہنے کا مطلب یہ بھی ہوتا ہے کہ سنت طور پر اس کو ہر طہر میں ایک طلاق ہے اور حضرت فاطمہ بنت قیس رضی اللہ عنہا کی حدیث میں جو جملہ ہے کہ انہیں تین طلاقیں بھیج دیں وہ بظاہر مشتبہ ہے۔ پھر بھی اس کی مراد یہی ہو سکتی ہے کیونکہ صحیح مسلم میں ہے کہ ابو عمر ابن حفص نکل کر حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھ یمن گئے اور وہیں سے اپنی بیوی فاطمہ بنت قیس رضی اللہ عنہا کو ایک تیسری طلاق بھیج دی جو ان کی تین طلاقوں میں سے ایک باقی رہ گئی تھی۔ رواہ مسلم۔ پس خلاصہ کلام یہ ہوا کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث کی مراد یہ ہوئی کہ احسن طلاق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد رسالت سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خلافت کے ابتدائی دنوں تک ایک ہی تھی اور طلاق بطریقہ سنت پر بھی عویمر و رفاعہ وابو عمرو بن حفصؓ نے طلاقیں دیں۔ اس کے بعد انشاء اللہ تعالیٰ ایک ساتھ تین طلاقیں دینے کی بحث ہو آئیگی۔ پھر اگر یہ کہا جائے کہ جب ایک ساتھ تین طلاقیں دینے میں بھی مطلقہ ہو جاتی ہے تو یہ جائز اور مشروع طریقہ ہوا تو اس سے منع کیوں کیا جاتا ہے تو جواب دیا کہ والمشروعیۃ فی ذاتہ الخ اور (طلاق بدعی کا) مشروع ہونا اس بناء پر ہے کہ اس طرح غلامی اور بندش سے رہائی ملتی ہے۔ ف۔ یعنی عورت کے پاؤں کی بیڑی اس سے کٹ جاتی ہے۔ اس لئے ایسی طلاق اپنی ذات کے اعتبار سے یہ حکم رکھتی ہے۔ لاتنافی الخ یہ ایسے معنی کے اعتبار سے جو اس کی ذات سے باہر ہوں اپنے ممنوع ہونے کے منافی نہیں ہے۔ وھو ماذکرناہ الخ یہ وہ معنی ہیں جو ہم نے اوپر ذکر کر دیئے ہیں۔ ف۔ یعنی ضرورت کے بغیر اس سے دینی اور دنیاوی مصلحت ختم ہو جاتی ہے۔ کیونکہ تین طلاقوں کے جمع کرنے کی

کوئی ضرورت نہیں ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ اس اعتبار سے تین طلاقیں ایک ساتھ دینی بغیر ضرورت ایک بیان دونوں کے امر ممنوع کا ارتکاب ہے جو فعل ممنوع ہے لیکن جب یہ پائی گئیں تو ان کا ذاتی اثر ضرورت پیدا ہوگا جو یہ ہے کہ مکمل اور قطعی جدائی ہو جائے۔ اور شریعت اور غیر شریعت میں ہر جگہ اس کی بہت نظیریں موجود ہیں۔ جیسے جمعہ کی اذان کے وقت خرید و فروخت ممنوع ہے حالانکہ بذات خود بیع کا اثر ہے اور غصب کی زمین میں نماز مکروہ مگر ادا ہے اسی طرح ایسی زمین میں آم کا درخت لگانا مکروہ ہے مگر لگانے سے اس میں پھل آجائیں گے۔ اسی طرح ایک ساتھ تین طلاقیں دینی کہ یہ بدعت اور گناہ کا کام ہے لیکن اس سے طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور یہی قصہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کی طلاق میں مصرح ہے۔ م۔ وکذا ایقاع الخ اسی طرح ایک طہر میں دو طلاقیں دینی اوپر میں بتائی ہوئی وجہوں سے بدعت ہے۔ ف۔ کہ اس طہر میں ایک طلاق سے زیادہ کی حاجت نہیں ہے۔ واختلفت الروایۃ الخ اور ایک طلاق بائنہ دینے میں روایتوں میں اختلاف ہے۔ ف یعنی ایک روایت میں مکروہ اور دوسری روایت میں مکروہ نہیں ہے۔ قال فی الاصل الخ امام محمدؒ نے اصل میں کہا ہے کہ اس نے سنت سے خطا اور خلاف کیا ہے۔ کیونکہ بیوی کو علیحدہ کرنے کے لئے صرف ایک طلاق کافی تھی۔ اس پر بائنہ کی قید بڑھانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ ف۔ یعنی بائنہ کہنے کی ضرورت نہیں تھی۔ صرف ایک طلاق کہنا ہی کافی تھا۔ اس لئے یہ فعل مکروہ ہوا۔ اس جگہ اصل سے مراد اصل مبسوط یعنی حاکم ابی الفضل کی کافی ہے۔ اور وہ ظاہر الروایۃ ہے۔ مف۔ وفی روایۃ الزیادات الخ اور زیادات (یعنی زیادات الزیادات۔ مف ع) کی روایت میں ہے کہ وہ مکروہ نہیں ہے۔ کیونکہ فی الفور رہائی اور خلاصی کی ضرورت باقی رہتی ہے۔ ف یعنی صرف طلاق کہہ دینے سے مکمل خلاصی نہیں ہوتی کیونکہ اگر چاہے تو اس سے رجوع بھی کر سکتا ہے اس لئے بائنہ کہہ کر مکمل جدائیگی ہو جائے گی۔

والسنة في الطلاق من وجهين سنة في الوقت وسنة في العدد فالسنة في العدديستوي فيها المدخول بهاوغيرالمدخول بها وقدذكرنا ها والسنة في الوقت يثبت في المدخول بهاخاصة وهوان يطلقها في طهرلم يجامعها فيه لان المراعي دليل الحاجة وهوالاقدام على الطلاق في زمان تجددالرغبة وهو الطهر الخالي عن الجماع امازمان الحيض فزمان النفرة وبالجماع مرة في الطهرتفتر الرغبة وغير المدخول بهايطلقها في حالة الطهر والحيض خلافا لزفرؒ وهويقيسها على المدخول بهاولنا ان الرغبة في غيرالمدخول بها صادقة لاتقل بالحيض مالم يحصل مقصوده منها وفي المدخول بهاتتجدد بالطهر.

ترجمہ:۔ اور طلاق میں دو طریقوں سے سنت ہے۔ (۱) وقت میں سنت (۲) عدد میں سنت۔ بس عدد کی سنت یعنی طلاق شمار کرنے میں مدخولہ اور غیر مدخولہ دونوں عورتیں برابر ہیں۔ اور یہ بات ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ اور وقت کی سنت تو صرف عورت کے مدخولہ ہونے کی صورت میں ثابت ہوگی۔ جس کی صورت یہ ہے کہ عورت کو ایسے طہر کے زمانہ میں طلاق دے جس میں اس سے ہمبستری نہ کی ہو۔ کیونکہ (طلاق حلال ہونے میں) جس چیز کی رعایت کی گئی ہے۔ وہ حاجت طلاق کی دلیل ہے اور حاجت کی دلیل یہ ہے کہ ایسے زمانہ میں طلاق دینی چاہے کہ اس زمانہ میں نئی رغبت اور امنگ پیدا ہوئی ہے۔ یعنی پاکی کا وہ وقت جو جماع سے خالی ہو۔ اور حیض کا زمانہ وہ ہوتا ہے جس میں (فطرتاً) وطی سے نفرت ہوتی ہے اور طہر کے زمانہ میں ایک بار بھی وطی کر لینے سے رغبت میں سستی اور کاہلی آجاتی ہے اور جس بیوی سے وطی نہ ہوئی ہو اسے طہر اور حیض ہر زمانہ میں طلاق دے سکتا ہے۔ اس میں امام زفرؒ کا اختلاف ہے۔ کیونکہ یہ غیر مدخولہ کو مدخولہ پر ہی قیاس کرتے ہیں۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ غیر مدخولہ میں مرد کی رغبت اس کی طرف سچی اور پوری موجود ہوتی ہے۔ وہ حیض کی وجہ سے اس وقت تک کم نہ ہوگی۔ جب تک کہ اس عورت سے مرد کا مقصود حاصل نہ ہو جائے لیکن مدخولہ عورت میں حیض سے پاک ہونے پر نئی رغبت پیدا ہوتی ہے۔

توضیح:۔ طلاق سنت دو طریقوں سے ہوتی ہے۔ وقت میں سنت عدد میں سنت۔ تفصیل

والسنة في الطلاق من وجهين سنة في الوقت وسنة في العدد ......الخ

طلاق میں سنت دو طریقوں سے ہے۔سنۃ فی الوقت الخ ایک وقت میں سنت۔اور ایک عدد میں سنت۔ف۔اور عورتیں بھی دو طرح کی ہوتی ہیں ایک مدخولہ اور ایک غیر مدخولہ۔فالسنۃ فی العدد الخ پس عدد کی سنت یعنی طلاق کے شمار کرنے میں تو مدخولہ اور غیر مدخولہ دونوں برابر ہوتی ہے۔وقد ذکرناھا۔اسے ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے۔ف اس طرح سے کہ ایک طہر میں ایک ہی طلاق ہو زیادہ نہ ہو اگرچہ وہ کیسی ہی عورت ہو اور یہ بات ظاہر ہے کہ جب غیر مدخولہ کو تین طلاقیں دینے میں گناہ ہوتا ہے تو مدخولہ ہونے کی صورت میں بطریق اولیٰ آدمی گنہگار ہوگا۔البتہ اتنا فرق ضرور ہوتا ہے کہ مدخولہ کو عدت کی حالت میں آخری دو طلاقیں دے سکتا ہے۔لیکن غیر مدخولہ کو نہیں دے سکتا ہے کیونکہ اس کے لئے عدت ہی نہیں ہوتی ہے۔مف۔

والسنة في الوقت يثبت في المدخول بها خاصة وهو ان يطلقها في طهر لم يجامعها فيه ......الخ

اور وقت کی سنت تو صرف مدخولہ عورت کی صورت میں ثابت ہوگی۔وھو ان یطلقھا الخ اور وقت کی سنت یہ ہے کہ عورت کو ایسے طہر کے زمانہ میں طلاق دے جس میں اس سے جماع نہ کیا ہو۔ف۔اور غیر مدخولہ کے حق میں طہر کے زمانہ کی رعایت نہیں ہے بلکہ حیض کے زمانہ میں بھی اس کا وقت سنت ہے۔لان المراعی الخ کیونکہ (طلاق حلال ہونے میں) جس چیز کی رعایت کی گئی ہے وہ حاجت طلاق کی دلیل ہے۔ف۔جو باطنی حاجت کے قائم مقام کی گئی ہے۔وھو الاقدام الخ اور ضرورت طلاق کی دلیل یہ ہے کہ ایسے زمانہ میں بھی طلاق دینا پسند کرے جس میں اس وقت نفسانی خواہش غالب آجاتی ہے۔وھو الطھر الخ یعنی ایسے طہر کا زمانہ جو جماع سے خالی ہو۔اما زمان الحیض الخ اور حیض جاری رہنے کا زمانہ تو وطی سے نفرت کا وقت ہوتا ہے۔ف۔ اگر اس وقت بھی طلاق دینے کے لئے آمادہ نظر آئے تو اس سے یہ دلیل نہیں ملتی ہے کہ اس کو طلاق دینے کی ضرورت ہے۔جیسے اگر طہر کے زمانہ میں ایک مرتبہ جماع کر لیا پھر طلاق دینے کا ارادہ کر لیا تو بھی حاجت طلاق کی دلیل نہیں ہے۔وبالجماع مرۃ الخ اور طہر کے دونوں میں ایک بار بھی جماع کر لینے سے رغبت میں سستی اور کمی آجاتی ہے۔ف۔تو شاید ایسی سستی کی وجہ سے طلاق دینے کو تیار ہو گیا ہو۔کچھ بھی ثابت نہیں ہوتا ہے کہ آپ کے تعلقات انتہائی خراب ہو جانے کی وجہ سے اسے طلاق کی ضرورت ہوئی ہو۔خلاصہ یہ ہوا کہ شریعت میں نکاح مصلحت کے ساتھ آپس میں معاملہ کرنا ہے تو اس کی ضد یعنی طلاق فساد برپا کرنے کا معاملہ ہے۔اسی لئے طلاق صرف ایسی ہی ضرورت میں جائز رکھی گئی ہے کہ واقعتاً اس کی ضرورت ہو۔جس کی پہچان خود آدمی کو بھی نہیں ہوتی ہے کیونکہ کبھی آدمی کو جماع کی رغبت نہ ہونے سے عورت کو اپنے نکاح میں رکھنا گراں اور بے ضرورت معلوم ہوتا ہے۔بالآخر وہ اسے طلاق دے دیتا ہے۔ایسی ضرورت پہچاننے کے لئے کوئی دلیل چاہئے۔تو جب وہ دلیل پائی جائے گی طلاق دینا مباح اور صرف جائز ہو جائے گا۔پس حیض کے دنوں میں تو اس سے نفرت ہو جاتی ہے اور پاکی کے دنوں میں ایک بار بھی جماع کر لینے سے آسودگی آجاتی ہے۔اسی وجہ سے رغبت بھی کم ہو جاتی ہے۔اب اگر ایسی حالت میں طلاق دینے پر آمادہ ہو جائے۔تو طلاق کی ضرورت ثابت نہیں ہوتی۔اس لئے پورے طور پر طلاق دینا مباح نہ ہوگا۔البتہ اگر حیض سے پاک ہوئی اور اس نے ایک مرتبہ بھی جماع نہیں کیا اس کے باوجود طلاق دینے پر آمادہ ہوا تو قربت کے زمانہ کے باوجود جب طلاق پر آمادہ ہوا تو معلوم ہوا کہ ان دونوں کے دلوں میں ایک دوسرے سے نفرت جم گئی ہے اور اب اس کی ضرورت ہو گئی ہے کہ دونوں کے درمیان جدائی ہو جائے ورنہ نکاح کرنے کے جو مقاصد تھے اور جو مصلحتیں تھیں وہ پوری نہ ہوں گی۔اس لئے شریعت نے ایسی حالت میں طلاق کو مباح کر دیا ہے۔لہٰذا مدخولہ کے حق میں طلاق سنت کا وقت یہ ہے کہ ایسے طہر کے زمانہ میں ہو کہ اس میں جماع نہ کیا ہو۔م۔وغیر المدخول بھا الخ اور جو عورت اس کی مدخولہ نہ ہو اس کو طہر اور حیض ہر زمانہ میں طلاق دے سکتا ہے۔ف۔کیونکہ کبھی بھی اس کے ساتھ ہمبستری نہیں کی ہے۔اس لئے ہر وقت اس کی طرف پوری رغبت موجود رہتی ہے۔پھر بھی جب طلاق دینے پر آمادہ ہوا تو اس بات کی ایک دلیل مل گئی کہ عورت کی بد خلقی وغیرہ سے وہ اس پر مجبور ہوا ہے کہ اسے طلاق دیدے۔پس اسی مجبوری کی وجہ

سے شریعت نے طلاق دینا اس کے لئے مباح کر دیا ہے۔ اور طلاق سنت بھی اسی کو کہتے ہیں۔ جو طلاق کی خاص ضرورت کے وقت دی جائے۔ م۔ خلافا لزفرؒ الخ بر خلاف امام زفرؒ کے قول کے کہ وہ تو غیر مدخولہ کو مدخولہ پر قیاس کرتے ہیں۔ ف۔ تو جس طرح مدخولہ میں زمانہ حیض کی طلاق سنت نہیں بلکہ بدعت ہے۔ اسی طرح غیر مدخولہ میں بھی بدعت ہو گی۔ ولنا ان الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ غیر مدخولہ میں مرد کی رغبت سچی اور پوری موجود رہتی ہے جو حیض کی وجہ سے کم نہیں ہوتی۔ اس وقت تک کہ اس عورت سے مرد کا مقصود حاصل نہ ہو جائے۔ ف۔ پس ایسی رغبت رہنے کے باوجود جب وہ شخص طلاق دینے پر آمادہ ہو گیا تو دلیل سے معلوم ہو گیا کہ اس کو طلاق دینے کی ضرورت ہے۔ لیکن مدخولہ میں یہ بات نہیں ہے۔ وفی المدخول بہا الخ اور مدخولہ عورت میں حیض سے پاک ہونے پر نئی رغبت پیدا ہوتی ہے۔ ف۔ اس لئے اگر جماع کر کے طلاق دینی چاہے تو نفرت کی دلیل ختم ہو گئی کہ شاید اس سے آسودہ ہو کر اس کا نفس طلاق دینے پر آمادہ ہوا ہے اور اگر جماع سے پہلے آمادہ ہوا تو یہ پوری دلیل ہے کہ اسے اس سے نفرت ہو چکی ہے اور طلاق دینے کے علاوہ چارہ نہیں ہے۔ اگر کوئی یہ کہے کہ یہ علت تو عقل کی بات ہے لیکن نص حدیث کے مقابلہ میں مقبول نہیں ہو سکتی ہے۔ کیونکہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کے مذکورہ قصہ میں غیر مدخولہ ہونے کی تو کوئی تفصیل نہیں ہے۔ جواب یہ کہ ایسی بات نہیں ہے بلکہ اسی حدیث کے آخر میں یہ بھی مذکورہ ہے کہ فتلك العدة التي امر الله تعالى ان تطلق لها النساء۔ یعنی فرمایا کہ یہ وہ عدت ہے جس کا اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے کہ اس وقت پر عورتیں طلاق دی جائیں اور یہ صریح بات ہے کہ مذکورہ عدت ان عورتوں کے لئے ہے جن کے واسطے عدت ہو۔ اور ایسی عورتیں وہی ہیں جن سے ہمبستری ہو چکی ہو۔ کیونکہ جن سے ہمبستری نہیں ہوئی ہے بالاجماع ان کے لئے کچھ عدت نہیں ہے۔ م۔

قال واذا كانت المرأة لاتحيض من صغر او كبر فاراد ان يطلقها ثلثا للسنة طلقها واحدة فاذا مضى شهر طلقها اخرى لان الشهر في حقهما قائم مقام الحيض قال الله تعالى واللائي يئسن من المحيض الى ان قال و اللائي لم يحضن ولاقامة في الحيض خاصة حتى يقدر الاستبراء في حقها بالشهر وهو بالحيض لابالطهر ثم انكان الطلاق في اول الشهر يعتبر الشهور بالاهلة وانكان في وسطه فبالايام في حق التفريق و في حق العدة كذلك عندابي حنيفة وعندهما يكمل الاول بالاخير والمتوسطان بالاهلة وهي مسالة الاجارات۔

ترجمہ۔: کہا۔ کہ جس عورت کو حیض نہ آتا ہو خواہ کم عمری کی وجہ سے یا بڑھاپے کی وجہ سے اور اس کا شوہر اسے طلاق سنت دینا ہی چاہے تو وہ اسے ایک طلاق دے پھر جب پورا ایک مہینہ گزر جائے تو دوسری طلاق دے۔ کیونکہ ان دونوں کے حق میں یہی حیض کے قائم مقام ہوگا۔ جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے کہ وہ عورتیں جو حیض کے آنے سے مایوس ہوں۔ پھر بعد میں فرمایا ہے کہ جنہیں حیض نہ آتا ہو اور مہینہ کو قائم مقام بنانا خاص کر حیض میں ہے تاکہ کم عمر اور مایوس بڑھیا کے حق میں مہینوں کے ذریعہ ہی استبراء رحم ہو سکے۔ حالانکہ یہ استبراء حیض کے ذریعہ ہے طہر کے ذریعہ نہیں ہے۔ پھر اگر یہاں طلاق مہینے کی بالکل ابتداء میں ہو تو مہینوں کا اعتبار چاند نکلنے سے ہوگا۔ اور اگر درمیان کی تاریخ میں ہو تو طلاقوں کو متفرق کرنے میں دنوں سے اعتبار ہوگا۔ اور عدت شمار کرنے کے حق میں بھی یہی حکم ہے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اور صاحبینؒ کے نزدیک اول کو اخیر کے ساتھ پورا کیا جائے اور درمیانی دونوں مہینوں کا چاندوں سے اعتبار ہوگا اور یہ مسئلہ کرایوں کے مسائل سے تعلق رکھتا ہے۔

توضیح۔: جسے کم عمری یا بڑھاپے کی وجہ سے حیض نہ آتا ہو تو اس کی عدت گزارنے کا طریقہ

قال واذا كانت المرأة لاتحيض من صغر او كبر فاراد ان يطلقها ثلثا للسنة طلقها واحدة ....الخ

قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر ایسی عورت ہو جسے حیض نہیں آتا ہے۔ من صغر خواہ کم عمری کی وجہ سے۔ ف۔ امام سرخسیؒ نے کہا ہے کہ قابل حمل بھی نہ ہو۔ مف۔ او کبر۔ یا بڑھاپے کی وجہ سے۔ ف۔ اور ظاہر ہے کہ اسے طہر اور حیض نہ آنے کی وجہ سے

اس کے طلاق کا وقت نہیں ہو سکتا ہے۔ فاذا اراد الخ اور اس کے شوہر نے سنت وقت پر طلاق دینا چاہا تو وہ اسے ایک طلاق دے۔ ف۔ جب بھی چاہئے اور پھر اس وقت کو یاد رکھ کر دن شمار کرے۔ فاذا مضیٰ الخ پھر جب ایک مہینہ گزر جائے تو اس کو دوسری طلاق دیدے۔ ف۔ اسی طرح پھر جب مہینہ گزر جائے تو تیسری طلاق دے۔

لان الشهر في حقهما قائم مقام الحيض قال الله تعالى ﴿واللائي يئسن من المحيض﴾ الى ان قال......الخ

کیونکہ کم عمر اور بڑھیا جو حیض سے مایوس ہو چکی ہو اس کے حق میں مہینہ ہی حیض کے قائم مقام ہوا ہے۔ ف۔ یہاں تک کہ اگر پہلی ہی طلاق کے بعد چھوڑ دے اور تین مہینے گزر جائیں تو وہ احسن الطلاق ہو کر بائنہ ہو جائے گی۔ قال الله تعالیٰ الخ یعنی اللہ تعالیٰ نے نص قرآن میں حیض سے مایوس ہو جانے والی عورتوں کی عدت اور ان کے علاوہ کم عمر صغیرہ کی بھی عدت کی تصریح فرما دی ہے۔ اگر کہا جائے کہ مہینے تو طہروں کے قائم مقام ہیں اور طہروں سے عدت کا اعتبار امام شافعیؒ کا قول ہے۔ حالانکہ احناف کے نزدیک عدت حیض سے ہوتی ہے اور اگر حیضوں کا قائم مقام کچھ ہوتا تو دس دس دن ہوتے تو جواب یہ ہے کہ اگرچہ حیض کے دس دن تک ہوتے ہیں۔ لیکن تین حیض کا وجود تین ماہ میں ہو گا۔ تو باقی ایام طہر کا لحاظ نہیں ہے۔

والاقامة في الحيض خاصة حتى يقدر الاستبراء في حقها بالشهر وهو بالحيض لا بالطهر ......الخ

مہینے کو جو قائم مقام بنایا گیا ہے وہ صرف حیض کے بارے میں ہے۔ ف۔ اس طرح سے کہ اس مدت میں حیض صرف ایک ہی مرتبہ ہو سکتا ہے۔ لہٰذا ہر مہینہ ایک مرتبہ حیض کے قائم مقام ہو۔ حتی یقدر الخ یہاں تک کہ صغیرہ اور مایوس بڑھیا کے حق میں استبراء رحم مہینوں کے اعتبار سے ہوا۔ ف۔ مثلاً کوئی کم عمر باندی یا ایسی بڑھیا خریدی جیسے حیض نہیں ہوتا ہے اور خریدار نے مستحب طریقہ سے یا واجب کے طور پر یہ معلوم کرنا چاہا کہ اس کا رحم غیر کے حمل سے خالی ہے یا نہیں اور اس کے معلوم کرنے کا طریقہ بالاتفاق صرف یہی ہے کہ اسے حیض آ جائے اور جب وہ کم سن یا بڑھیا ہو تو وہ مہینوں سے استبراء کرے۔ وهو بالحيض الخ حالانکہ یہ استبراء حیض کے ذریعہ ہوتا ہے۔ طہر کے ذریعہ نہیں ہوتا ہے۔ ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ مہینے ہی حیض کے قائم مقام ہوئے۔ اسی طرح طلاق کی عدت میں کمسن اور بڑھیا کی عدت میں مہینے حیضوں کے قائم مقام ہوں گے۔

ثم انكان الطلاق في اول الشهر يعتبر الشهور بالاهلة وانكان في وسطه فبالايام......الخ

پھر اگر مہینے کی بالکل ابتداء میں طلاق دی ہو۔ ف یعنی چاند رات کو طلاق دی۔ یعتبر الخ تو مہینوں کا شمار چاندوں سے ہو گا۔ ف۔ اس مسئلہ میں امام اعظم اور صاحبین رحمہم اللہ سب کا اتفاق ہے کہ تینوں طلاقوں کو متفرق کرنے اور عدت شمار کرنے میں دونوں طرح چاند سے ہی ہو گا۔ ف وان کان الخ ۔ اور اگر درمیان کسی تاریخ میں طلاق دی ہو تو فبالایام الخ تو طلاقوں کو متفرق کرنے میں دنوں کا اعتبار ہو گا۔ ف۔ بلا خلاف۔ یہاں تک کہ طلاق کے دن سے ۳۰ دن شمار کرنے کے بعد دوسری طلاق پھر ۳۰ دن کے بعد تیسری طلاق دے۔ وفي حق العدة الخ اور عدت شمار کرنے کے بارے میں (اختلاف ہے) کذلک الخ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہی حکم ہے۔ ف یہاں تک کہ طلاق کے دن سے ۳۰ دن کر کے تین مرتبہ شمار کر کے ختم کرنے پر عدت ختم ہو جائے گی۔ وعندهما الخ اور صاحبینؒ کے نزدیک اول کو اخیر کے ساتھ پورا کیا جائے۔ اور درمیانی دونوں مہینوں کا اعتبار چاند سے ہو گا۔ ف۔ پس اگر یہ فرض کیا جائے کہ پندرھویں تاریخ کو طلاق دی اور انتیس ۲۹ کا چاند ہوا تو ۱۴ دن اور درمیان میں چاند کے دو مہینے گزارنے کے بعد تیسرے مہینہ میں سے ۱۶ دن لے کر عدت ختم ہو گی۔ اس طرح یہ تمیں دن ہوئے۔ اور درمیانی دونوں چاند اگرچہ ۲۹ دنوں کے ہو جائیں تو بھی جائز ہو گا۔ وهي مسئلة الاجارات ۔ یہ مسئلہ حقیقت میں اجارات کی بحث کا ہے۔ ف۔ کہ مثلاً کسی نے تین مہینوں کے لئے مکان کرایہ پر لیا۔ پس اگر شروع چاند سے ہو تو بالاتفاق چاندوں کا اعتبار ہو گا خواہ مہینہ تمیں (۳۰) دنوں کا ہو یا ۲۹ دنوں کا۔ اور اگر درمیانی تاریخ سے ہو تو امام اعظمؒ کے نزدیک نوے دنوں سے اور صاحبینؒ کے نزدیک اول مہینہ کے دن آخری مہینہ سے لے کر پورے کئے جائیں اور درمیانی دونوں مہینے چاند سے شمار کئے جائیں۔ فع۔ کہا گیا ہے کہ آسانی

کے خیال سے صاحبینؒ کے قول پر فتویٰ ہے لیکن فتح القدیر میں اس میں کلام ہے۔ م

قال ویجوزان یطلقھا ولایفصل بین وطیھا وطلاقھا بزمان وقال زفرؒ یفصل بینھما بشھر لقیامه مقام الحیض ولان بالجماع تفتر الرغبة وانما تتجدد بزمان وھو الشھر ولنا انه لایتوھم الحبل فیھما والکراھیة فی ذوات الحیض باعتباره لان عند ذلك یشتبه وجه العدة والرغبة وانکانت تفترمن الوجه الذی ذکر لکن تکثرمن وجه اخر لانه یرغب فی وطی غیر معلق فرارا عن مؤن الولد فکان الزمان زمان الرغبة فصار کزمان الحبل

ترجمہ:۔ کہا۔اور یہ جائز ہے کہ کم عمراور مایوس ہو جانے والی بڑھیا کو طلاق دے اوراس کی وطی اور طلاق کے درمیان زمانہ کا فصل نہ کرے۔اور زفرؒ نے فرمایا ہے کہ ان دونوں کے درمیان مہینہ کے اعتبار سے فصل کرے۔کیونکہ مہینہ ہی توحیض کے قائم مقام ہے اوراس وجہ سے بھی کہ ایک مرتبہ جماع کر لینے سے رغبت وشہوت میں کمی آجائے گی۔اور نئی رغبت کا ہونا توایک زمانہ بعد ہوگا اور وہ زمانہ ایک مہینہ ہے۔اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ان دونوں(کم سن اور بڑھیا) میں حمل رہنے کا شبہ نہیں ہوتا ہے اور حیض آنے والی عورتوں میں طلاق کے بعد وطی میں کراہیت اسی اعتبار سے ہوتی ہے۔کیونکہ ایسا ہونے میں عدت کا طریقہ مشتبہ ہوجاتا ہے اور رغبت وشہوت اگرچہ اس اعتبار سے جو بیان کیا گیا ہے سست اور کم ہوجاتی ہے لیکن دوسرے اعتبار سے بڑھ جاتی ہے۔کیونکہ مرد ایسی وطی کا زیادہ خواہشمند ہوتا ہے جو حمل رکھنے والی نہ ہو۔بچہ ہونے کے بعد اس کے اخراجات برداشت کرنے سے بچتے ہوئے اس طرح یہ زمانہ بھی رغبت کا زمانہ ہوگا تو یہ ایسا وقت ہوگیا جیسے حمل کا زمانہ ہوتا ہے۔

توضیح ۔: کم عمراور حیض سے مایوس ہونے والی بڑھیا سے وطی کر کے فصل زمانہ کے بغیر بھی طلاق دی جاسکتی ہے۔اختلاف زفرؒ دلائل

قال ویجوز ان یطلقھا ولایفصل بین وطیھا وطلاقھا بزمان وقال زفرؒ یفصل بینھما بشھر......الخ

قدوریؒ نے کہا ہے کہ شوہر کم عمراور حیض سے مایوس ہونے والی بڑھیا سے وطی کر کے فصل زمانہ کے بغیر بھی طلاق دے سکتا ہے۔ف ائمہ ثلثہ کا بھی یہی قول ہے۔محیط میں شمس الائمہؒ سے منقول ہے کہ اگر اتنی کمسن ہو کہ اس سے وطی کے بعد حمل رہ جانے کا احتمال ہو تو وطی کے بعد ایک ماہ تک انتظار کر کے طلاق دینا افضل ہے ورنہ نہیں۔مف۔وقال زفر الخ اور زفرؒ نے کہا ہے کہ وطی وطلاق کے درمیان ایک مہینہ کا بہر صورت فرق کرے کیونکہ حیض کے قائم مقام مہینہ ہی ہے۔ف۔ تو گویا حیض سے استبراء حمل نہ ہونا معلوم کر کے طلاق دے۔

ولان بالجماع تفتر الرغبة وانما تتجدد بزمان وھو الشھر......الخ

اوراس لئے بھی کہ جماع کر لینے سے خواہش نفسانی میں کمی آجائیگی۔ف۔ تو یہ معلوم نہیں ہوسکے گا رواقعۃً ضرورت کی وجہ سے طلاق دی گئی ہے۔وانما یتجدد الخ اور نئی رغبت کا ہونا توایک زمانہ کے بعد ہوگا اور وہ ایک ماہ کا زمانہ ہے۔ف۔ توایک ماہ کے بعد جب پھر وطی نہ کر کے طلاق دی تو یہ اس بات کی دلیل ہو جائے گی کہ اسے اب بھی اپنی بیوی کو علیحدہ کردینے کا ارادہ ہے نفرت جمی ہوئی ہے۔اس لئے طلاق جائز ہوگی۔

ولنا انه لایتوھم الحبل فیھما والکراھیة فی ذوات الحیض باعتباره لان عند ذلك یشتبه وجه العدة......الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ کم عمراور بڑھیا میں حمل کے رہ جانے کا تواحتمال ہی نہیں ہوتا ہے۔ف۔اس لئے وطی کے بعد ہی طلاق دینے میں حرج نہیں ہے۔والکراھیة الخ اور حائضہ ہونے والی عورتوں میں وطی کے بعد طلاق دینے کی کراہت صرف اسی وجہ سے ہے۔ف۔ کہ شاید وہ حاملہ ہوگئی ہو۔لان عند ذلك الخ کیونکہ ایسا ہونے میں عدت کا طریقہ مشتبہ(غیر مفید) ہوجاتا ہے۔ف۔ کیونکہ حاملہ کی عدت وضع حمل اور غیر حاملہ کی عدت تین حیض ہے۔اور وطی کے بعد رغبت میں کمی کا ہونا قابل

لحاظ بات ضرور ہے۔ لیکن ایسی عورت میں اگر اس اعتبار سے رغبت میں کمی ہوتی ہے تو دوسرے اعتبار سے زیادتی بھی ہوتی ہے۔ اس لئے اس کمی کا اعتبار نہ رہا۔ اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

والرغبة وانكانت تفترمن الوجه الذى ذكر لكن تكثرمن وجه اخر لانه يرغب فى وطى غير معلق......الخ

اور جو وجہ ذکر کی گئی ہے اس کی وجہ سے اگرچہ رغبت سست اور کم ہو جاتی ہے۔ لیکن دوسری وجہ سے بہت بڑھ جاتی ہے۔ لانہ یرغب الخ کیونکہ مرد ایسی وطی کی خواہش زیادہ کرتا ہے جس سے حمل قرار نہ پاتا ہو تاکہ بچے کی ولادت اور اس کے بعد کے لازمی اخراجات سے مطمئن اور بے فکر بھی ہو جائے۔ف۔ تو اس نے ایسے وقت میں طلاق دی کہ اس کو ایسی وطی کا موقع حاصل تھا۔ فکان الزمان الخ تو یہ زمانہ ایسا وقت تھا کہ اس میں رغبت بھی تھی اس لئے یہ ایسا وقت ہو گیا جیسے حمل کا زمانہ ہوتا ہے۔ف۔ کیونکہ اس وطی میں اسی طرح بچہ رہ جانے کا خوف نہیں ہے۔ جیسے حاملہ کو وطی کرنے میں کہ اس وطی سے حمل رہ جانے کا خوف نہیں ہوتا ہے۔

وطلاق الحامل يجوز عقيب الجماع لانه لايودى الى اشتباه وجه العدة و زمان الحبل زمان الرغبة فى الوطى لكونه غير بعلق اوفيها لمكان ولده منها فلايقل الرغبة بالجماع ويطلقها للسنة ثلثا يفصل بين كل تطليقتين بشهر عندابى حنيفة وابى يوسفؒ وقال محمدؒ لايطلقها للسنة الاواحدة لان الاصل فى الطلاق الحظروقد ورد الشرع بالتفريق على فصول العدة والشهر فى حق الحامل ليس من فصولها فصار كالممتدة طهرها ولهما ان الاباحة لعلة الحاجة والشهرد ليلها كمافى حق الآئسة والصغيرة وهذالانه زمان تجدد الرغبة على ماعليه الجبلة السليمته فصلح علما ودليلا بخلاف الممتدة طهرهالان العلم فى حقها انما هوالطهروهو مرجو فيها فى كل زمان ولايرجى مع الحبل

ترجمہ: اور حاملہ کو جماع کے فوراً بعد بھی طلاق دینا جائز ہے کیونکہ یہ وطی طریقہ عدت کو کسی طرح بھی شبہ میں نہیں ڈالتی ہے اور حمل کا زمانہ یا تو وطی میں رغبت کا زمانہ ہوتا ہے کیونکہ ایسے وقت کی وطی سے حمل قرار نہیں پاتا ہے۔ یا عورت میں رغبت کا زمانہ ہے کیونکہ اس شوہر کا بچہ اسی بیوی سے (حالت حمل میں) ہے اس لئے جماع سے رغبت میں کچھ کمی نہیں ہوگی۔ اس لئے طلاق وقت سنت کی تین طلاقیں دے اس طرح سے کہ ہر دو طلاق کے درمیان ایک مہینہ کا فرق کر دے۔ یہ امام ابو حنیفہ اور امام ابویوسف رحمہما اللہ کا مذہب ہے۔ اور امام محمد و امام زفر رحمہما اللہ نے کہا ہے کہ اسے ایک طلاق کے سوا طلاق سنت نہیں دے سکتا۔ (ف۔ اور یہی ائمہؒ ثلاثہ کا قول ہے) کیونکہ طلاق میں اصل حرمت ہے اور شرع میں اس طرح وارد ہوئی ہے کہ طلاق کو عدت کی فصول (یعنی مہینوں) پر متفرق کر دے اور حاملہ کے حق میں مہینہ عدت کی فصلوں سے نہیں ہے۔ اس لئے وہ عورت ایسی عورت کے مانند ہوگی جس کا طہر بہت دنوں تک رہتا ہو۔ اور امام ابوحنیفہ وابو یوسف رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ طلاق ضرورتاً مباح کی گئی ہے۔ اور اس ضرورت کی دلیل مہینہ ہے۔ جیسا کی مایوس ہو جانے والی بڑھیا اور کم عمر لڑکی کے حق میں موجود ہے۔ اور مہینہ کا دلیل ہونا اس وجہ سے ہے کہ یہ زمانہ نئی رغبت کے پیدا ہونے کا ہوتا ہے ان لوگوں کے حق میں جو فطرتاً سلیم الطبع والے ہیں۔ اس لئے اتنا وقت ایک علامت اور دلیل ہو سکتا ہے۔ بخلاف ایسی عورت کے جس کا طہر زمانہ دراز تک رہتا ہو۔ کیونکہ ایسی عورت کے حق میں علامت دلیل فقط طہر ہے۔ اور ایسی عورت کے حق میں طہر کو ہمیشہ ممکن خیال کیا جاتا ہے اور حمل ہونے کے ساتھ میں طہر ہونے کی امید نہیں کی جاتی ہے۔

توضیح: حاملہ کو سنت طریقہ سے طلاق کس طرح دی جائے۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

وطلاق الحامل يجوز عقيب الجماع لانه لايودى الى اشتباه وجه العدة......الخ

اور حاملہ کو جماع کے بعد ہی طلاق دینا جائز ہے۔ کیونکہ یہ وطی طریقہ عدت کو کچھ شبہ میں نہیں ڈالتی ہے۔ ف۔اور وطی کرنے سے اگر رغبت کم ہو گئی تو وقت وزمانہ کے اعتبار سے بڑھی ہوتی ہے۔ وزمان الحبل الخ اور حمل کا زمانہ یا تو وطی میں رغبت کا زمانہ ہے کیونکہ اس وطی سے نیا حمل قرار نہیں پاسکتا ہے۔ یا عورت میں رغبت کا زمانہ ہے کیونکہ اسی شوہر کا بچہ اسی بیوی سے ہے (جہاں تک ممکن ہو اس سے فائدہ اٹھالیا جائے) اس لئے رغبت جماع میں کچھ کمی نہ ہو گی۔ ف اس بناء پر طلاق کے جائز ہونے کی وجہ موجود ہے۔ اب اگر کوئی یہ کہے کہ حاملہ بیوی کو شوہر کس طرح طلاق سنت دے۔ تو اس کا جواب مصنفؒ نے یہ دیا کہ **یطلقھا للسنۃ الخ** ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

والشھر فی حق الحامل لیس من فصولھا فصار کالممتدۃ طھرھا ......الخ

اور حاملہ کے حق میں مہینہ عدت کی فصلوں سے (یعنی جن سے اس مدت کو شمار کیا جاسکے جو مہینے ہیں) نہیں ہے۔ اس لئے یہ ایسی عورت کی مانند ہو گی جس کا طہر مدت دراز تک رہتا ہے۔ ف اسی بناء پر حاملہ کی عدت وضع حمل پر ختم ہوتی ہے (خواہ جتنے دن لگ جائیں) اب اگر حمل قرار پانے کی ابتدائی دنوں میں طلاق دے تو چھ مہینوں سے دو برس کی مدت ہو سکتی ہے۔ اور اگر بالفرض نویں مہینہ میں طلاق دے اور دو چار دنوں کے بعد ہی وضع حمل ہو جائے تو اس عرصہ میں اس کی عدت پوری ہو جائے گی۔ وکھما ان الخ اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ طلاق تو ایک ضرورت پوری کرنے کے خیال سے مباح کی گئی ہے۔

والشھر دلیلھا کمافی حق الآئسۃ والصغیرۃ وھذالانہ زمان تجدد الرغبۃ علی ماعلیہ الجبلۃ .....الخ

اور مہینہ تو اس ضرورت کی دلیل ہے۔ ف۔ یعنی مہینہ کا زمانہ گزرنے کے بعد یہ خواہشات نفسانی اور وطی کی رغبت بڑھتی ہے پھر بھی اس نے وطی نہیں کی اور منہ موڑا اور طلاق دی تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس شوہر نے محض وقتی نفسانیت کے لئے طلاق نہیں دی ہے بلکہ اس سے طلاق کے ذریعہ علیحدہ ہو جانے کی مجبوری ہو گئی ہے۔ اسی لئے یہ طلاق مباح ہوئی ہے اور یہ حاملہ میں بھی موجود ہے۔ لمافی حق الخ جیسا کہ حمل سے مایوس عورت اور کمسن لڑکی کے حق میں موجود ہے۔ وھذا لانہ الخ اور مہینہ بھر کا ہونا اس لئے دلیل ہے کہ یہ زمانہ نئی رغبت پیدا ہونے کا اس بناء پر ہے کہ انسان جس فطری سلامت طبع پر پیدا کیا گیا ہے۔ ف۔ اگر وہ اس پر باقی ہے (کسی عارضہ سے اس میں فرق نہیں آیا ہے) تو اس ایک ماہ کے عرصہ میں اس کی نفسانی خواہش ابھر آئے گی۔

فصلح علما ودلیلا بخلاف الممتدۃ طھرھالان العلم فی حقھا انما ھوالطھر وھو مرجو فیھا.....الخ

تو یہ مقدار ایک علامت اور دلیل ہو سکتی ہے۔ ف۔ اس بات کی کہ رغبت وخواہش ہونے کے باوجود طلاق دینے پر آمادہ اسی لئے ہے کہ اسے طلاق کی مجبوری ہے۔ اسی لئے یہ مباح ہے۔ اگرچہ حاملہ کی عدت کی فصل اور زمانہ اتنا نہ ہو۔ **بخلاف الممتدۃ الخ** برخلاف ایسی عورت کے جس کا طہر زمانہ دراز تک رہتا ہے۔ ف۔ کہ اس کے حق میں یہ مقدار مقرر کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ لان العلم الخ کیونکہ ایسی عورت کے حق میں علامت ودلیل فقط طہر ہے۔ (جیسی دوسری طہر والیوں میں ہے) اور ایسی عورت کے حق میں طہر ہمیشہ ممکن خیال کیا جاتا ہے اور حمل ہوتے کے ساتھ میں طہر ہونے کی امید نہیں کی جاتی ہے۔ ف۔ اسی لئے حاملہ کے حق میں ایک مہینہ کی مدت نئی خواہش پیدا ہونے کی سلیم الطبع شخص کے اندازہ پر مقرر ہوئی ہے۔

واذا طلق الرجل امرأتہ فی حالۃ الحیض وقع الطلاق لان النھی عنہ لمعنی فی غیرہ وھو ماذکرنا فلاینعدم مشروعیتہ ویستحب لہ ان یراجعھا لقولہ علیہ السلام لعمر مر ابنک فلیراجعھا وقد طلقھا فی حالۃ الحیض وھذایفیدالوقوع والحث علی الرجعۃ ثم الاستحباب قول بعض المشائخ والاصح انہ واجب عملا بحقیقۃ الامر ورفعا للمعصیۃ بالقدر الممکن برفع اثرہ وھی العدۃ ودفعا لضرر تطویل العدۃ

ترجمہ۔:اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو اس کے حیض کی حالت میں طلاق دیدے تو وہ طلاق واقع ہو جائے گی۔ کیونکہ اس طلاق کی ممانعت ایک ایسی وجہ سے ہے جو اس سے خارج ہے اور وجہ وہی ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ اس لئے اس طلاق کا مشروع اور درست ہونا باطل نہیں ہوگا۔ اس کے باوجود اس کے لئے یہی مستحب ہے کہ اس سے رجوع کرے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے فرمایا تھا کہ تم اپنے بیٹے کو حکم دو کہ اس بیوی سے مراجعت کر لے۔ جبکہ انہوں نے اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دی تھی۔ یہی فرمان اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ طلاق واقع ہو چکی تھی ساتھ ہی ان سے رجعت کرنے پر بھی آمادہ کرتا ہے۔ اسے مستحب کہنا بعض مشائخ کا قول ہے۔ حالانکہ اس کا واجب ہونا ہی قول اصح ہے اور اس کی حقیقت پر عمل کرتے ہوئے اور گناہ کے کام کو ختم کرتے ہوئے حتی الامکان اس کے اثر کو ختم کر کے اور عدت کی درازی کی تکلیف کو ختم کرتے ہوئے۔

توضیح۔: حالت حیض میں دی ہوئی طلاق کا حکم

واذا طلق الرجل امرأته فی حالة الحیض وقع الطلاق لان النھی عنه لمعنی فی غیرہ ......الخ

اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دیدے تو وہ واقع ہو جائے گی۔ ف۔ لیکن وہ شخص بالا جماع گنہگار ہوگا۔ لیکن بعض کے نزدیک یہ طلاق واقع ہی نہ ہوگی۔ اسی لئے اس مسئلہ کو صراحت کے ساتھ بیان کر دیا کہ واقع نہ ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ لان النھی الخ کیونکہ حالت حیض میں طلاق سے جو ممانعت فرمائی گئی ہے وہ ایسی وجہ سے ہے جو اس سے خارج ہے۔ ف۔ یعنی جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو حکم دیا کہ اپنے بیٹے کو حکم دو کہ وہ اپنی اس بیوی سے جسے حالت حیض میں طلاق دی تھی مراجعت کر لیں۔ اس سے حالت حیض میں طلاق دینے سے ممانعت ثابت ہوئی۔ جیسا کہ نہایہ میں ہے۔ پھر یہ ممانعت نفس طلاق کی حیثیت سے نہیں ہے بلکہ خارجی وجہ سے ہے۔ وھو ماذکرنا۔ یہ معنی وہ ہیں جو ہم بیان کر چکے ہیں۔ ف۔ کہ عدت دراز ہو جائے گی۔ کیونکہ جس حیض میں طلاق دی ہے وہ عدت میں شمار نہ ہوگی۔ ف۔ بلکہ طلاق تو ہو جائے گی لیکن یہ مرد ایسی طلاق کی ممانعت کی وجہ سے گنہگار ہوگا۔ ویستحب الخ اور مرد کے لئے یہ مستحب ہوگا کہ عورت سے رجعت کرے۔ ف۔ پھر اس کے پاک ہو جانے پر وہ جب چاہے طلاق دے دے۔ اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ اس کو چاہئے کہ مراجعت کر لے۔

لقوله علیه السلام لعمر مر ابنك فلیراجعھا وقد طلقھا فی حالة الحیض ......الخ

کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ اپنے بیٹے کو اس کی بیوی سے مراجعت کرنے کا حکم دو حالانکہ عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے اپنی بیوی کو ان کے حیض کی حالت میں طلاق دی تھی۔ ف۔ صحاح ستہ نے اس کی روایت کی ہے۔ وھذا یفید الخ یہ حدیث اس مفہوم کا فائدہ دیتی ہے کہ طلاق واقع ہوگئی اور اسے رجعت کرنے پر آمادہ کیا گیا ہے۔ ف۔ ورنہ رجعت کرنے کے کچھ معنی نہ ہوتے۔ اسی بناء پر ہمارے ہاں یہ اصولی بات طے شدہ ہے کہ جو چیز اپنی ذات سے ممنوع نہ ہو بلکہ کسی خارجی وجہ سے ممنوع ہو تو اس کا ارتکاب کرنے والا گنہگار ہوگا۔ مگر وہ چیز خود مشروع اور ثابت ہوگی۔ ثم الاستحباب الخ پھر رجعت کا مستحب ہونا بعض مشائخ کا قول ہے۔ والاصح انه الخ اور قول اصح یہ ہے کہ رجعت کر لینا واجب ہے۔ تاکہ حکم اور اس کے حقیقی معنی پر عمل ہو جائے۔ اور تاکہ طلاق کا اثر دور کر کے جہاں تک ممکن ہو گناہ ختم کیا جائے۔ اور تاکہ عورت کو زیادہ دنوں تک عدت میں بیٹھنے کی تکلیف سے محفوظ رکھا جائے۔ ف۔ اور جبکہ ظاہر نص پر عمل واجب اور گناہ و حتی الامکان دور کرنا اور نقصان کو ختم کرنا واجب ہے تو رجعت بھی واجب ہے۔ کافی میں یہی قول مختار ہے۔ حاصل کلام یہ ہوا کہ جب حیض کی حالت میں طلاق دی تو وہ واقع ہوگئی مگر اس سے رجوع کر لے۔

قال: فاذا طھرت وحاضت ثم طھرت فان شاء طلقھا، وان شاء امسکھا قالؒ: وھکذا ذکر فی الاصل،

وذکر الطحاویؒ انه یطلقها فی الطهر الذی یلی الحیضة الاولی، قال ابو الحسن الکرخی ما ذکر الطحاوی قول ابی حنیفة، وما ذکر فی الاصل قولهما، ووجه المذکور فی الاصل ان السنة ان یفصل بین کل طلاقین بحیضة والفاصل ههنا بعض الحیضة فتکمل بالثانیة ولاتتجزی فتتکامل واذاتکاملت الحیفة الثانیة فالطهرالذی یلیه زمان السنة فامکن تطلیقها علی وجه السنة وجه القول الآخران اثر الطلاق قدانعدم بالمراجعة فصار کانه لم یطلقها فی الحیض فیسن تطلیقها فی الطهر الذی یلیه.

ترجمہ:۔ کہا۔اور جب عورت پاک ہو جائے پھر اسے حیض آئے پھر وہ پاک ہو جائے تب اگر شوہر چاہے اسے طلاق دے اور اگر چاہے روک لے۔ طلاق نہ دے۔ مصنفؒ نے کہا ہے کہ امام محمدؒ نے اصل میں ایسا ہی کہا ہے۔اور طحاویؒ نے کہا ہے کہ وہ اسے اسی طہر میں طلاق دے جو پہلے حیض کے بعد ہو۔اور ابوالحسن الکرخیؒ نے کہا ہے کہ امام طحاویؒ نے جو کچھ کہا ہے وہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور اصل میں جو کہا گیا ہے وہ صاحبینؒ کا قول ہے۔اور اصل میں جو وجہ بیان کی گئی ہے اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ سنت طلاق تو یہی ہے کہ ہر دو طلاق کے درمیان ایک حیض کا فصل کرے۔ جبکہ موجودہ صورت میں فصل کرنے والا حیض کا کچھ حصہ ہے تو وہ دوسرے حیض سے پورا کیا جائے۔اور چونکہ دوسرے حیض کا حصہ نہیں ہو سکتا ہے اس لئے وہ پورا لیا جائے گا اور جب دوسرا حیض بھی پورا ہو جائے تو وہ طہر جو اس کے بعد ہو تو وہی طلاق سنت کا وقت ہے۔اسی میں اسے سنت طریقہ پر طلاق دینا ممکن ہو گا اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ طلاق کا اثر اس کے رجوع کر لینے سے ختم ہو چکا ہے تو وہ اب ایسی ہو گئی کہ گویا اس نے حیض میں طلاق نہیں دی ہے اس لئے اس حیض کے بعد آنے والے طہر میں اس عورت کو طلاق دینا سنت طریقہ ہو گا۔

توضیح:۔ حالت حیض میں طلاق پانے والی عورت کو رجعت کر لینے کے بعد پھر سے طلاق دینے کا طریقہ ۔اختلاف ائمہ۔دلائل

قال: فاذا طهرت وحاضت ثم طهرت فان شاء طلقها، وان شاء امسکها ......الخ

پھر جب حیض سے پاک ہو جائے تو وہ حائضہ ہو پھر پاک ہو تب اس کو اختیار ہے چاہے اسے طلاق دے یا چاہے تو رہنے دے۔ف۔ خلاصہ یہ ہوا کہ جس حیض میں طلاق دے اس کے بعد پاک ہونے کا طہر اس قابل نہیں رہا کہ چاہے تو اسی میں طلاق دیدے کیونکہ یہی زمانہ رجعت کا ہے کیونکہ اصلی رجعت تو عملی تو اسے وطی کر لینے سے ہے جس کا زمانہ بھی طہر کا ہو گا۔قال وهکذا الخ مصنفؒ نے کہا ہے کہ امام محمدؒ نے مبسوط میں اسی طرح ذکر کیا ہے۔

وذکر الطحاویؒ انه یطلقها فی الطهر الذی یلی الحیضة الاولی، قال ابو الحسن الکرخی ......الخ

اور امام طحاویؒ نے ذکر کیا ہے کہ وہ عورت کو اسی طہر میں طلاق دے سکتا ہے جو پہلے حیض کے بعد ہوا ہو۔ف۔ یعنی جس حیض میں طلاق دی تھی۔قال ابوالحسن الخ شیخ ابوالحسن الکرخیؒ نے کہا ہے کہ امام طحاویؒ نے جو قول ذکر کیا ہے وہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے اور جو مبسوط میں مذکور ہے وہ صاحبینؒ کا قول ہے۔ف۔ لیکن کرخیؒ کا کلام ظاہر کے خلاف ہے۔کیونکہ کتاب مبسوط تو صرف امام ابو حنیفہؒ کا قول نقل کرنے کے لئے لکھی گئی ہے البتہ جس قول میں اختلاف ذکر کر دیا ہو وہاں دوسروں کا بھی قول ہو سکتا ہے حالانکہ اس مسئلہ میں کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا ہے تو ظاہر یہی ہے کہ یہ قول امام ابو حنیفہؒ اور صاحبینؒ سب کا قول ہے اسی لئے کافی میں کہا ہے کہ یہی قول امام اعظمؒ سے ظاہر الروایت ہے۔یہی قول امام مالک وشافعی واحمدؒ کا بھی ہے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو جو حکم دینے کی حدیث میں مصرح مخصوص ہے یہی قول ہے جیسا کہ صحیحین وغیرہما میں ہے۔مف۔

ووجه المذکور فی الاصل ان السنة ان یفصل بین کل طلاقین بحیضة ......الخ

اور جو روایت مبسوط میں مذکور ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ سنت طلاق تو ایسی ہر وہ طلاق کہلاتی ہے جو دو طلاقوں کے درمیان

ایک حیض کا فرق کرے حالانکہ یہاں حیض کا کچھ حصہ فاصل ہوتا ہے۔ اس لئے اس کو دوسرے حیض سے پورا کیا جائے اور چونکہ دوسرا حیض بھی ٹکڑے نہ ہوگا تو اسی کے پورے کو لیا جائے گا۔ف۔ اس کے علاوہ اگر دوسرے حیض سے کچھ دن پورے کر کے طلاق دے تو پھر حیض کے اندر طلاق لازم آئے گی۔ اسی لئے دوسرے حیض کے بعد ہی موقع ہاتھ آئے گا۔ واذا تکاملت الخ اور جب دوسرا حیض پورا ہو کر جو طہر آئے گا وہ طلاق سنت کا وقت ہوگا۔ فامکن الخ تو اسی وقت عورت کو سنت طلاق دینا ممکن ہوگا۔ف۔ اس لئے طلاق بدعت کا ارتکاب حرام ہوا۔ اسی بناء پر رجوع کر کے دوسرے حیض کے بعد جو طہر آئے اور اب بھی اسے طلاق دینی چاہے تو اسی وقت وطی کے قبل طلاق دیدے۔ اور طحاوی کی روایت گزر چکی ہے کہ جس حیض میں طلاق و رجعت کی اس کے بعد کے طہر میں اگر چاہے تو طلاق دے یہ دوسرا قول ہوا۔

وجه القول الأخر ان اثر الطلاق قدانعدم بالمراجعة فصار كانه لم يطلقها في الحيض ... الخ

اس دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ رجعت کرنے سے گزشتہ طلاق کا اثر ختم ہو گیا۔ اس لئے وہ ایسی ہو گئی کہ گویا اس نے حیض کی حالت میں طلاق ہی نہیں دی تھی۔ فیسن الخ تو اس حیض کے بعد آنے والے طہر میں اس عورت کو طلاق دینا سنت طریقہ پر رہا۔ف۔ اور اسی حدیث کی ایک روایت میں رجعت کے حکم کے بعد فرمایا کہ پھر اس عورت کو حالت طہارت یا حمل میں طلاق دے۔ اصحاب سنن اور مسلم نے اس کی روایت جس میں دوسرے حیض کے بعد طہر میں اختیار دیا ہے۔ اصح و اقوی ہے۔ اگرچہ یہاں یہ احتمال ہے کہ شاید پہلی روایت میں اولیٰ طریقہ بتلایا ہو اور دوسری روایت میں جواز کا طریقہ ہو۔ اچھی طرح سمجھ لیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔م

ومن قال لامرأته وهي من ذوات الحيض وقددخل بها أنت طالق للثالسنة ولانية له فهي طالق عندكل طهر تطليقة لان اللام فيه للوقت ووقت السنة طهر لاجماع فيه وان نوى ان تقع الثلث الساعة اوعندراس كل شهرواحدة فهوعلى مانوى سواء كانت في حالة الحيض اوفي حالة الطهروقال زفر لا تصح نية الجمع لانه بدعة وهي ضدالسنة ولنا انه محتمل لفظه لانه سني وقوعا من حيث انه وقوعه بالسنة لاايقاعا فلم يتنا وله مطلق كلامه وينتظمه عندنيته.

ترجمہ۔: اگر کسی شخص نے اپنی ایسی بیوی کو جو حیض والیوں میں سے ہو اور اس سے ہمبستری بھی پہلے کر چکا ہو یہ کہا کہ تم بطور سنت کے تین طلاقوں کی طلاق پانے والی ہو۔ جبکہ اس کہنے میں اس کی کوئی نیت نہیں تھی تو اسے ہر ایک طہر میں ایک طلاق ہوتی جائے گی کیونکہ اس میں لام وقت کے لئے ہے اور وقت سنت ایسا طہر ہے جس میں جماع نہ کیا ہو اور اگر اس جملہ سے یہ نیت کی ہو کہ تینوں طلاقیں اسی وقت واقع ہو جائیں یا ہر مہینہ کی ابتداء میں ایک طلاق واقع ہو تو اس کی نیت کے مطابق ہی طلاق ہوگی۔ خواہ وہ حیض کی حالت میں ہو یا طہر کی حالت میں ہو۔ اور امام زفرؒ نے کہا ہے کہ ایک ساتھ واقع کرنے کی نیت صحیح نہ ہوگی۔ کیونکہ یہ تو طلاق بدعت ہے جو کہ سنت کی ضد ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس کے لفظی معنی کا یہ بھی ایک احتمال ہو سکتا ہے کیونکہ یہ طلاقیں اپنے وقوع کے اعتبار سے سنی ہیں البتہ واقع کرنے میں سنی نہیں ہیں۔ تو اس کا کلام مطلق ہونے کی صورت میں اسکو شامل نہیں ہوگا لیکن اس کی نیت کے وقت اس کو شامل ہوگا۔

توضیح۔: اپنی بیوی کو جسے حیض آجایا کرتا ہو اور اس سے ہمبستری بھی ہو چکی ہو انت طالق ثلثا للسنۃ کہا تو اس کا کیا حکم ہوگا

ومن قال لامرأته وهي من ذوات الحيض وقددخل بها أنت طالق ثلثاللسنة ......الخ

اگر مرد نے اپنی ایسی بیوی کو جو حیض والیوں میں سے ہو اور اس کے ساتھ دخول بھی کر چکا ہو اس طرح کہا کہ انت طالق

ثلث للسنة یعنی تم بطور سنت کے تین طلاق سے۔طلاق پانے والی ہو حال یہ ہے کہ اس کہنے میں مرد کی کچھ نیت نہ ہو تو یہ عورت ہر طہر پر ایک طلاق کے ساتھ طلاق پائے گی۔ف۔ یہاں تک کہ تین طہر میں تین طلاقیں ہو جائیں گی۔لان الام الخ کیونکہ لفظ للسنة میں لام وقت کے معنی میں ہے۔ف۔ گویا یوں کہا کہ تم وقت سنت پر تین طلاقیں پانے والی ہو۔ووقت السنة الخ اور وقت سنت وہ طہر ہے جس میں جماع نہ ہوا ہو۔ف۔اور بندہ مترجم نے سنت طریقہ پر کے معنی اس سے بھی بہتر لئے ہیں تاکہ طہر کے وقت اس پر تینوں طلاقیں ایک ساتھ واقع نہ ہوں۔ شیخ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ تحقیق یہ ہے کہ لام اختصاص کے معنی میں ہے یعنی وہ طلاق جو سنت طریقہ کے ساتھ خاص ہے اس طرح اس میں عدد اور وقت دونوں آگئے تو اب وقتی طور پر تینوں طلاقیں ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتیں۔

وان نوی ان تقع الثلث الساعة اوعندراس کل شهر واحدة فهوعلی مانوی ......الخ

اور اگر اس نے یہ نیت کی کہ تینوں طلاقیں اسی وقت واقع ہو جائیں یا ہر مہینہ کے شروع میں ایک واقع ہو تو یہ کلام اس کی نیت پر ہوگا۔ف یعنی اسی وقت سب یا ہر مہینہ کی ابتداء میں ایک ایک جیسی نیت ہو واقع ہوگی۔وقال زفر الخ اور زفرؒ نے کہا ہے کہ ایک ساتھ تینوں واقع ہونے کی نیت صحیح نہیں ہوگی۔ کیونکہ یہ تو طلاق بدعت ہے۔اور بدعت سنت کی ضد ہوتی ہے۔ف۔ حالانکہ اس نے کہتے وقت للسنة کہا ہے یہ بات مخفی نہ رہے کہ اگر ہر مہینہ کی ابتداء میں حیض رہتا ہو تو بھی اسی دلیل سے امام زفرؒ کے نزدیک طلاق واقع ہونے اور واقع کرنے میں فرق ہے۔ چنانچہ مصنفؒ نے کہا۔

ولنا انه محتمل لفظه لانه سنی وقوعا من حیث انه وقوعه بالسنة لاایقاعا فلم یتنا وله مطلق ......الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس کے لفظ ہی میں اس بات کا احتمال ہے کہ مجموعی تین طلاقیں واقع ہوں۔ف۔اور سنت کے معنی یہ ہیں کہ تین طلاقوں کا واقع ہونا بھی سنت سے ثابت ہے۔لانه سنی الخ کیونکہ تینوں طلاقیں وقوع کے اعتبار سے سنی طلاق ہیں۔لاایقاعا الخ البتہ واقع کرنے میں سنی نہیں ہیں۔فلم یتنا وله الخ تو اس کو اس کا مطلق کلام شامل نہیں ہوگا۔ف۔ یعنی جب اس نے اس کی نیت کے بغیر کلام کیا تو ہم نے اسے شامل نہیں کیا وینتظمه عند نیته لیکن نیت کے وقت اسے شامل کر لیا۔ف۔ کیونکہ کہنے والا گویا خود یہ کہتا ہے کہ میرے کلام سے میری مراد یہ ہے کہ تینوں طلاقیں بالفعل واقع ہوں تو ہم نے یہ جانا کہ للسنة کہنے سے اس کی مراد یہ ہے کہ تینوں طلاقیں جن کا واقع ہونا سنت سے ثابت ہے وہ میں نے ابھی واقع کر دیں۔اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس نے بطور سنت واقع کرنا مراد ہی نہیں لیا ہے یہاں تک ایسی عورت کے بارے میں تفصیل تھی جس کو حیض آتا ہو۔

وان کانت آئسة اومن ذوات الاشهر وقعت الساعة واحدة وبعد شهر اخری وبعد شهر اخری لان الشهر فی حقهادلیل الحاجة کالطهرفی حق ذوات الاقراء علی مابینا وان نوی ان یقع الثلث الساعة وقعن عندنا لماقلنا بخلاف ماذاقال انت طالق للسنة ولم ینص علی الثلث حیث لا تصح نیة الجمع فیه لان نیة الثلث انما صحت فیه من حیث ان اللام فیه للوقت فیفید تعمیم الوقت ومن ضرورته تعمیم الواقع فیه فاذانوی الجمع بطل تعمیم الوقت فلاتصح نیة الثلث

ترجمہ۔:اور اگر عورت مایوس ہو چکی ہو یا وہ ایسی عورت ہو جس کی عدت مہینوں سے ہوتی ہو تو اسے اسی وقت ایک طلاق ہو جائے گی۔اور اس کے ایک ماہ بعد دوسری اور ایک ماہ بعد تیسری واقع ہو جائے گی۔ کیونکہ ایسی عورت کے حق میں طلاق کی ضرورت پیدا ہونے کی دلیل ایک مہینہ ہوتا ہے ۔ جیسے کہ حیض والیوں کے حق میں طہر کا ہونا ضرورت کی دلیل ہے اس بناء پر جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔اور اگر اس نے یہ نیت کی کہ تینوں طلاقیں ایک ساتھ اسی وقت واقع ہو جائیں تو ہمارے نزدیک واقع ہو جائیں گی۔اسی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔ بخلاف اس صورت کے جبکہ اس نے انت طالق للسنة کہا لیکن اس میں ثلث

(تین ہونے کی) تصریح نہیں کی تو اس میں اکٹھے ہونے کی نیت صحیح نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اس میں اسی وقت تین کی نیت صحیح ہوئی ہے کہ اس میں لام وقت کے لئے موجود ہے۔ جو کہ ہر وقت کے عام ہونے کا فائدہ دیتا ہے اور وقت کی تعمیم لازماً طلاق واقع ہونے کی تعمیم کا فائدہ دیتا ہے اور اب جبکہ جمع کرنے کی نیت کرلی تو وقت کی تعمیم باطل ہوگئی۔ اس لئے تین کی نیت صحیح نہ ہوگی۔

توضیح:۔ اور اگر عورت مایوس ہو جانے والی یا مہینوں سے حساب لگانے والی ہو تو کس طرح حساب لگائے گی۔ تفصیل حکم

وان كانت آنسة او من ذوات الاشهر وقعت الساعة واحدة وبعد شهر اخرى ......الخ

اور اگر وہ مایوس ہو چکی ہو۔ف۔ حیض کے آنے اور بچوں کی پیدائش سے بڑھاپے کی وجہ سے مایوس ہو چکی ہو یا وہ عورت ایسی عورت میں سے ہو جن کی عدت مہینوں سے ہوتی ہے۔ف حیض سے نہیں۔ اس سے مراد وہ کمسن ہے جس کو ابھی تک حیض نہ آیا ہو اور کہنے والے نے یوں کہا ہو کہ انت طالق للسنۃ (تم تین طلاقوں سے طلاق پانے والی ہو) اور کہتے وقت کچھ بھی نیت نہ کی ہو۔ وقعت الساعۃ الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

كالطهر فى حق ذوات الاقراء على مابينا وان نوى ان يقع الثلث الساعة وقعن عندنا ......الخ

جیسے حیض والیوں کے حق میں طہر ضرورت کی دلیل ہے۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ف۔ اور ہم نے بار بار اس کی وضاحت کر دی ہے۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی کہ کچھ نیت نہ کی ہو۔ وان نویٰ الخ اور اگر اس نے یہ نیت کی ہو کہ اسی وقت تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں تو ہمارے نزدیک واقع ہو جائیں گی۔ لماقلنا اس وجہ سے جو ہم نے بیان کر دی ہے۔ف۔ کہ جو نیت وہ اپنی بیان کرتا ہے وہ بھی اس کے کلام سے بن سکتی ہے اور امام زفرؒ کے نزدیک واقع نہیں ہوں گی۔ جیسا کہ گزر گیا۔

بخلاف ماذاقال انت طالق للسنة ولم ينص على الثلث حيث لا تصح نية الجمع فيه ......الخ

بخلاف اس کے اگر اس نے ان الفاظ سے کہا کہ تم "طالق للسنۃ" ہو۔ یعنی تین طلاق ہونے کی تصریح نہیں کی۔ حیث لاتصح الخ تو اس کلام میں تینوں طلاقوں کے جمع ہونے کی نیت صحیح نہ ہوگی۔ف بالاتفاق۔ اسی قول کو فخر الاسلام۔ صدر شہید اور صاحب المختلفات نے اختیار کیا ہے اور قاضی ابوزید و شمس الائمہ و شیخ الاسلام کے نزدیک صحیح ہے۔ لیکن خود مصنفؒ نے جو قول اختیار کیا ہے یہی اوجہ ہے۔ مف۔

لان نية الثلث انما صحت فيه من حيث ان اللام فيه للوقت فيفيد تعميم الوقت ......الخ

کیونکہ کلام میں اسی اعتبار سے تینوں طلاقوں کی نیت صحیح ہوئی تھی کہ للسنۃ میں لام وقت کے لیا گیا تو اس نے ہر وقت کو لام ہونے کا فائدہ دیا ہے۔ف۔ اور معنی یہ ہوئے کہ جو وقت طلاق سنت کا ہو تم پر تینوں طلاقیں واقع ہوں۔ ومن ضرورۃ الخ اور وقت کے عام کر دینے سے یقیناً طلاق کو بھی عام کر دینے کا فائدہ ہوگا۔ف۔ پس ہر سنت وقت پر طلاق سنت ہی واقع ہوگی۔ اس طرح ایک وقت پر ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔ فاذانویٰ الخ پھر جب اس نے تینوں طلاقوں کا مجموعہ ہونا مراد لیا تو وقت کو عام کرلے کی بات ختم ہوگئی۔ف کیونکہ سب ایک ہی وقت سنت پر ختم ہو تیں۔ تو دوسرا کوئی وقت سنت طلاق کے واسطے نہیں رہا۔ حالانکہ اس کے کلام میں تعمیم موجود ہے۔ تو معلوم ہوا کہ اپنی نیت کے خلاف کلام کہتا ہے۔ فلاتصح بنية الثلث تو تین طلاقیں جمع کرنے کی نیت صحیح نہیں ہوگی۔

ف۔ اس موقع پر مترجم کو یہ مسئلہ بتانا ضروری ہے کہ کیا ایک ساتھ تین طلاقیں واقع ہوئی بھی ہیں یا نہیں۔ کیونکہ بعض کے نزدیک ایسی طلاق واقع نہیں ہوتی ہے اور اس پر بعض لوگوں نے اب عمل کرنا شروع کر دیا ہے اور حنفیوں پر لعن وطعن کرنے لگے ہیں۔

اس مسئلہ کی تفصیل و تحقیق یہ ہے کہ صحیحین میں ہے کہ ابوالصہباء نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے کہا کہ کیا آپ کو یہ معلوم نہیں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک اور ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی پوری خلافت اور عمر رضی اللہ عنہ کی ابتدائی خلافت میں تین طلاقیں ایک ہی طلاق مانی جاتی تھیں تب ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہاں درست ہے۔ صحیح مسلم کی روایت میں ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابو بکر صدیقؓ اور ابتدائی دو سال حضرت عمرؓ کے دور خلافت میں تین طلاقیں ایک ہی ہوتی تھیں۔ پھر عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ لوگوں نے ایسے معاملہ میں جلدی کی جس میں ان کے لئے آہستگی کی مہلت تھی تو اب ہم لوگ ان پر اس کو جاری کر دیں اور ان پر جاری کر دیا۔ اس حدیث کے معنی یہ ہیں کہ لوگوں نے ایک ساتھ تینوں طلاقیں دینی شروع کیں تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہ کے مشوروں سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان پر اس کا حکم جاری کر دیا کہ ایسی عورت مغلظہ تین طلاقوں سے بائنہ ہو گئی ہے۔

ابوداؤد نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اگر عورت کو ایک کلمہ سے کہا کہ تم کو تین طلاقیں دیں تو ایک طلاق ہو گی۔ محمد بن اسحاق نے عکرمہ عن ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ رکانہ بن عبد یزید نے اپنی بیوی کو ایک ہی مجلس میں تین طلاقیں دیں پھر وہ اس پر بہت زیادہ رنج و ملال کیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت فرمایا کہ تم نے کس طرح دی ہیں۔ کہا کہ بیوی کو ایک ہی مجلس میں تینوں طلاقیں دی ہیں۔ آپؐ نے فرمایا کہ تم تو صرف ایک ہی طلاق کے مالک تھے اس لئے تم اس سے رجعت کر لو۔ واضح ہو کہ بعضوں نے کہا ہے کہ عورت اگر غیر مدخولہ ہو تو تین طلاقوں سے ایک ہی طلاق واقع ہو گی۔ اور مدخولہ ہونے سے سب واقع ہوں گی۔ کیونکہ صحیح مسلم وابوداؤد اور نسائی کی ابوالصہباء کی حدیث میں اس طرح ہے کہ کیا تم کو یہ معلوم نہیں ہے کہ اگر مرد نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں اس سے ہمبستری کرنے سے پہلے تو اسے ایک ہی مانتے تھے۔ ابن عباس رضی اللہ عنہا نے کہا کہ مرد جب اپنی بیوی کو اس سے ہمبستری کرنے سے پہلے تین طلاقیں دیتا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ رسالت اور ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی پوری مدت خلافت اور عمر رضی اللہ عنہ کے ابتدائی خلافت کے دنوں میں اسے ایک ہی ٹھہراتے تھے۔ پھر جب عمر رضی اللہ عنہ نے دیکھا کہ لوگوں نے اس میں پے در پے کرنا شروع کیا ہے تو فرمایا کہ ان لوگوں پر تینوں طلاقوں کا جائز رکھو۔ جیسا کہ سنن ابوداؤد میں ہے۔ اب ہم یہ کہتے ہیں کہ دین و قرآن تو ہمیں صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین سے پہنچا ہے اور سوائے بدعتی اور فاسق کے کوئی بھی یہ گمان نہیں کر سکتا ہے کہ صحابہ کرامؓ نے جان بوجھ کر اس میں کچھ تحریف و تبدیل کی بلکہ عین سنت رسول اللہ صلی اللہ پر علم و فقہ کے مطابق چلتے تھے اور بلا شبہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا ہے کہ جب تینوں طلاقیں ایک ساتھ دی جائیں تو تینوں ہی واقع ہو جائیں گی تو یہ اجماع کبھی مخالف سنت نہیں ہو گا بلکہ حضرت عمر و علی و عثمان و دیگر صحابہ علماء و فقہاء رضی اللہ عنہم نے اس کے مسنون ہونے پر اتفاق کیا ہے اور ان کا اجماع قطعی حجت ہے۔ ابن الہمامؒ نے ذکر کیا ہے کہ جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم اور تابعین رحمہم اللہ اور ان کے بعد کے فقہاء و علمائے مسلمین سب نے اس پر اتفاق کیا ہے کہ تینوں طلاقیں واقع ہوں گی۔ منجملہ دلائل میں سے ایک وہ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما سے جو پہلے گزر چکی ہے اور ابن ابی شیبہ و دار قطنی کی ہدایت میں یہ بھی مذکور ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ یا رسول اللہ آپ مجھے مطلع فرمادیں کہ اگر میں نے عورت کو تین طلاقیں دیدیں تو کیا میں رجعت کر سکوں گا۔ فرمایا کہ اس بارے میں تم اپنے رب عزوجل کے گنہگار ہو گے۔ اور تمہاری عورت تم سے بائنہ ہو جائے گی۔ اب اگر تم یہ کہو کہ رکانہ بن عبد یزید کی حدیث جو اوپر گزری اس کے صریح مخالف ہے۔ جواب یہ ہے کہ رکانہ کی حدیث صحیح نہیں بلکہ منکر ہے۔ اور رکانہ کی طلاق کی صحیح روایت یہ ہے کہ رکانہ نے اپنی بیوی کو طلاق البتہ دیدی تو آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رکانہ سے قسم لی کہ انہوں نے اس لفظ سے صرف ایک ہی طلاق کی نیت کی تھی زیادہ کی نہیں۔ تب ان کو ان کی بیوی سے رجعت کا حکم دیدیا۔ پھر رکانہ نے ان کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خلافت کے زمانہ میں دوسری طلاق دی اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی خلافت کے زمانہ

میں تیسری طلاق دی۔ اس کی روایت ابوداؤد و ترمذی و ابن ماجہ نے کی ہے اور یہ کہا ہے یہ حدیث اصح ہے۔ یعنی پہلی روایت صحیح نہیں بلکہ اس کا صحیح قصہ اس طرح ہے۔ اور کیا حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا مذہب بھی جمہور کے موافق ہے۔ اس سلسلہ میں مجاہدؒ نے فرمایا ہے کہ میں ابن عباس رضی اللہ عنہما کے پاس تھا اتنے میں ایک مرد آیا اور عرض کیا کہ اس نے (خود) اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیدیں۔ مجاہدؒ نے کہا کہ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ خاموش ہوئے تو میں نے سمجھا کہ مرد کو اس سے رجعت کا اختیار دیں گے۔ پھر ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ تم میں سے کوئی آدمی حماقت پر سوار ہو کر طلاق دیتا ہے۔ پھر کہتا ہے کہ اے ابن عباس (مصیبت سے نکالنے کے لئے کوئی راستہ بتائے) حالانکہ اللہ تعالیٰ عزوجل فرماتا ہے۔ **ومن یتق اللہ یجعل لہ مخرجا**۔ تم نے خود ہی اپنے رب عزوجل کی نافرمانی کی۔ اس لئے تمہاری بیوی تم سے تین طلاقوں سے بائنہ (جدا) ہوگئی اور ۹۷ طلاقوں سے تم نے اللہ تعالیٰ کی آیتوں سے مذاق کیا اور بھی موطا میں روایت ہے کہ ایک شخص نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو آٹھ طلاقیں دیں تو فرمایا کہ پھر تم کو کیا حکم دیا گیا ہے۔ اس نے عرض کیا کہ مجھ سے فرمایا گیا کہ تم سے تمہاری بیوی بائنہ ہوگئی۔ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جس نے بھی تم کو سچ بتلایا ہے یہ حکم اسی طرح ہے۔ اس روایت سے ظاہر ہوتا ہے کہ انہوں نے اتفاق کیا تھا اور کسی کا کوئی اختلاف نہ تھا اور غیر مدخولہ کو تین طلاقوں کے بعد ابوہریرہ و ابن عباس رضی اللہ عنہما سے پوچھا تو دونوں نے جواب دیا کہ دوسرے شوہر سے حلالہ کئے بغیر تم سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔ ابوداؤد اور مالکؒ نے اس کی روایت کی ہے۔ اسی طرح ابن عمر رضی اللہ عنہ وغیرہ سے ثابت ہے ان باتوں سے یہ بات اچھی طرح واضح ہوگئی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا تین طلاقوں کو تین ہی طلاقوں پر باقی رکھ کر حکم دینا اور صحابہ رضی اللہ عنہم کا کچھ اختلاف نہ کرنا یقیناً اسی وجہ سے ہے کہ ان کے درمیان کچھ اختلاف نہیں ہے۔ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اسی قول پر متواتر اتفاق کیا ہے۔ اور عبدالرزاقؒ نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے بھی روایت ہے جو ہم نے اوپر بیان کی ہے۔ بلکہ عبدالرزاق نے عبادہ بن الصامت رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ان کے باپ نے اپنی بیوی کو ہزار طلاقیں دیں۔ پس عبادہ رضی اللہ عنہ نے جاکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ وہ تین طلاقوں کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کرتے ہوئے بائنہ ہوئی۔ اور ۹۹۷ طلاقیں اس کا ظلم و نافرمانی بن کر رہیں۔ اس لئے اب اگر اللہ تعالیٰ چاہے تو بخش دے اور چاہے تو اسے سزا دیدے۔ واضح ہو کہ بعضوں نے کہا ہے کہ عشر عشیر (یا دس فیصد) صحابہؓ سے بھی ایک کلمہ سے تین طلاقیں واقع ہونا ثابت نہیں ہوا ہے۔ ابن الہمامؒ۔ اس قول کو رد کیا ہے اور کہا کہ یہ باطل ہے اس وجہ سے کہ صحابہ کرامؓ کے اجماع سے یہ صاف ظاہر ہے کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حکم جاری کرنے پر کسی ایک سے بھی مخالفت نہیں پائی گئی ہے اور اجماع سکوتی (صرف خاموش رہ جانے اور انکار نہ کرنے کی) نقل ضرور نہیں بلکہ اجماع قولی کے نقل میں بھی فرداً فرداً نام لکھ کر ایک ضخیم دفتر جمع کرنا۔ کسی کا قول نہیں ہے۔ (۲) اس وجہ سے کہ نقل کرنے میں صرف مجتہدین کا قول نقل کردینا ہی کافی ہوتا ہے اور عوام کا قول نہیں۔ اور ظاہر ہے کہ عام صحابہ کرام ایک لاکھ میں سے مجتہدین تو تھوڑے ہی تھے جو شمار میں بیس بھی نہ ہوں گے جیسے خلفاء راشدین اور چاروں عبداللہ (ابن مسعود، ابن عمر، ابن عباس، ابن عمرو) اور زید بن ثابت و معاذ بن جبل و انس بن مالک و ابوہریرہ اور کچھ دوسرے جو تھوڑے ہیں رضی اللہ عنہم اجمعین اور باقی حضرات اپنے ضروری مسائل ان لوگوں سے ہی حل کراتے تھے۔ پھر ہم نے ان لوگوں میں سے اکثر سے ہی صراحۃً نقل ثابت کردی ہے کہ ایک ساتھ تین طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں اور ان کا مخالف کوئی بھی معلوم نہیں ہوا۔ اس لئے اجماع کی دلیل برحق ہے اور حق کے بعد گمراہی کے سوا کچھ نہیں ہے۔ اسی لئے ہم نے کہا ہے کہ اگر کوئی قاضی یہ فیصلہ دے کہ ایک کلمے سے دی ہوئی تین طلاقیں ایک ہوئی تو اس کا حکم نافذ نہیں ہوگا کیونکہ یہ مسئلہ اجتہادی نہیں بلکہ اجماعی ہے اور یہ اختلاف نہیں بلکہ مخالفت ہے اور حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت کو طحاویؒ نے سند کے ساتھ بیان کیا ہے کہ تین طلاقیں جو ایک کلمے سے دی گئی ہوں واقع ہو جاتی ہیں اور اس کے

معارضہ کو ختم کرنے کے لئے بہترین تاویل اس بات کی کہ تین طلاقیں ایک ہی شمار کی جاتی تھیں یہ ہے کہ اگر کسی مرد نے اپنی بیوی سے یوں کہا تجھے طلاق ہے، تجھے طلاق ہے، تجھے طلاق ہے، اس بات پر یہ محمول کیا جاتا تھا کہ اس نے ایک طلاق دینے کے ارادے سے اسی جملے کو بار بار کہا ہے اور جب اس کا ارادہ تین طلاق دینے کا ظاہر ہوا حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان تمام صحابہ رضی اللہ عنہم کے اجماع سے اسکو تین طلاقوں کا حکم دیا اسی واسطے رکانہ بن عبد یزید نے جب طلاق البتہ کا لفظ استعمال کیا جو کہ تاکید ہونے کا احتمال نہیں رکھتا ہے بلکہ تین طلاق کو واضح کرتا ہے۔ یعنی گویا کہ اس نے یوں کہا کہ مجھ پر تین طلاقیں واقع ہیں۔ البتہ اس میں اس بات کا احتمال تھا کہ یہ تین طلاقیں ابھی فوری پڑ جائیں یا بعد میں۔ اس لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رکانہ سے قسم لی کہ فی الفور ایک ہی طلاق کی مراد تھی پھر رجعت کی اجازت دیدی۔ لیکن رکانہ کی بیوی کو آخر کار جب بھی ہو تین طلاقیں ہونی ضروری تھیں۔ اسی لئے رکانہ نے دوسری طلاق حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ خلافت میں اور تیسری حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانہ خلافت میں پوری کردیں۔ اس سے پہلے ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ عویمر العجلانی وغیرہ نے تین تین طلاقیں دیں۔ اور وہ اس پر محمول ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو علیحدہ علیحدہ اور متفرق ہونے پر محمول فرمایا۔ مجتمع اور ایک ساتھ ہونے پر نہیں۔ حالانکہ نسائی میں محمود بن لبید رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ خبر دی گئی کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو اکٹھے تین طلاقیں دی ہیں تو آپ انتہائی غصہ کے عالم میں کھڑے ہو گئے اور فرمایا کہ کیا اللہ تعالیٰ کی کتاب سے بھی کھیل کیا جاتا ہے جبکہ میں خود تمہارے درمیان موجود ہوں۔ یہاں تک کہ دوسرا ایک شخص کھڑا ہوا اور کہنے لگا یا رسول اللہ اگر آپ اجازت مرحمت فرمائیں تو ہم ایسے طلاق دینے والے کو قتل کردیں۔ الحاصل حق واضح ہو گیا اور ابن عبد البرؒ نے کہا ہے کہ اس پر تمام صحابہ کرام اور فقہائے مسلمین کا اجماع ہے۔ اور شاذ اور چند افراد کے قول پر توجہ دینے کی ضرورت نہیں ہے۔ یہاں تک فتح القدیر سے اقتصار کے ساتھ اور کچھ خود مترجم کی طرف سے اضافہ کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے۔

چند ضروری مسائل

طلاق سنت کے وہ الفاظ جو نیت کے بغیر بھی عمل کرتے ہیں یہ ہیں طالق للسنۃ۔ طالق علی السنۃ۔ طالق فی السنۃ۔ طلاق سنت۔ طلاق عدت اور تو طلاق کی عدت میں بیٹھ۔ طلاق عدل، طلاق دین، طلاق اسلام، احسن الطلاق، طلاق حق، طلاق قرآن، یا طلاق کتاب اللہ، یہ سب کے سب بغیر نیت کے ہونے سے طلاق سنت پر محمول ہیں۔ مف۔

فصل ویقع طلاق کل زوج اذاکان عاقلا بالغا ولایقع طلاق الصبی والمجنون والنائم لقوله علیه السلام کل طلاق جائز الاطلاق الصبی والمجنون ولان الاهلیة بالعقل الممیز وهما عدیم العقل و النائم عدیم الاختیار وطلاق المکره واقع خلافا للشافعیؒ هو یقول ان الاکراه لایجامع الاختیار وبه یعتبر التصرف الشرعی بخلاف الهازل لانه مختار فی التکلم بالطلاق ولنا انه قصدایقاع الطلاق فی منکوحته فی حال اهلیته فلایعری عن قضیته دفعا لحاجته اعتبارا بالطائع وهذا الانه عرف الشرین واختار اهونهما وهذا اية القصد والاختیار الاانه غیر راض بحکمه وذلك غیر مخل به کالهازل

ترجمہ:۔ فصل ہر ایسے شوہر کی طلاق اس کی بیوی پر پڑ جاتی ہے جو کہ عاقل اور بالغ ہو۔ اسی لئے بچہ اور دیوانہ کی طلاق واقع نہیں ہوتی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ ہر طلاق جائز (اور واقع) ہے مگر بچہ اور پاگل کی اور اس وجہ سے بھی کہ اس طلاق کی اہلیت عقل سلیم سے آتی ہے جبکہ پہلے دونوں (بچہ اور دیوانہ) اس عقل سے خالی ہوتے ہیں۔ اور سونے والا شخص بے اختیار ہوتا ہے اور مکرہ (جس پر زبردستی کی گئی ہو) کی طلاق واقع ہو جاتی ہے اس میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔ اس سلسلہ میں وہ فرماتے ہیں کہ جبر اختیار کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا ہے۔ اور اختیار ہی کے ساتھ شرعی تصرف معتبر ہوتا

ہے۔ بخلاف مذاق اڑانے والے کے کیونکہ وہ لفظ کے بولنے میں بااختیار ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ایسے مجبور شخص نے اپنی منکوحہ کو ایسی حالت میں طلاق دینے کا ارادہ ہے کہ اسے طلاق دینے کی پوری صلاحیت موجود ہے۔ اس لئے اس کا یہ ارادہ اپنے نتیجہ اور مقتضاء سے خالی نہیں رہے گا تاکہ اس کی ضرورت پوری ہو فرمان بردار پر قیاس کرتے ہوئے۔ کیونکہ اس نے اس وقت دو خرابیوں کو محسوس کرلیا ہے اور ان دونوں میں اس کے نزدیک جو کم تر ہے اسی کو قبول کرلیا ہے۔ یہی بات اس کے ارادہ اور اختیار ان دونوں کی نشانی ہے۔ البتہ اتنی بات ہے کہ ایسا مجبور شخص اس کے حکم یعنی بیوی کی جدائی پر راضی نہیں ہے اور اس کا راضی نہ ہونا اس کے واقع ہونے میں خلل ڈالنے والا نہیں ہے۔ مذاق کرنے والے کی طرح۔

توضیح۔: فصل۔ طلاق دینے والے کی حالت وصفت کا بیان

فصل ویقع طلاق کل زوج اذا کان عاقلا بالغا ولایقع طلاق الصبی والمجنون والنائم ......الخ

اس میں طلاق دینے والے کا بیان ہے۔ ویقع الخ ہر شوہر کی طلاق واقع ہو جاتی ہے بشرطیکہ وہ عاقل وبالغ ہو۔ ف۔ عاقل سے مراد ایسا شخص ہے کہ اس کی عقل کا اثر تمیز کے طور پر ظاہر ہو۔ اور اللہ تعالیٰ کی پیدائش سے وہ بے امتیازی نہ رکھتا ہو۔ اس لئے اس تعریف سے سونے والا شخص نکل گیا۔ فلایقع الخ اسی لئے بچہ کی طلاق واقع نہ ہوگی۔ ف۔ یعنی ایسا شخص جو ابھی تک بالغ نہ ہوا ہو۔ اور مجنوں کی بھی۔ ف۔ جسے عقل نہ ہو۔ والنائم الخ اور سوتے ہوئے کی۔ ف۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے انسان کی فطرت کچھ اس طرح کی بنائی ہے کہ اس حالت میں وہ اچھے برے کی تمیز نہیں کرپاتا ہے اس لیے وہ مجنوں کے مشابہ ہوگیا۔

لقولہ علیہ السلام کل طلاق جائز الاطلاق الصبی والمجنون ......الخ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ ہر طلاق جائز (صحیح) ہے سوائے بچہ اور دیوانے کی۔ ف ترمذی نے اس کی روایت کی ہے اور اسے ضعیف بتلایا ہے لیکن ترمذیؒ نے کہا ہے کہ اسی پر علماء صحابہ وغیرہم کا عمل ہے۔ اس طرح یہ حدیث بھی قوی ہوگئی اور اسی پر فیصلہ کرنے کا اجماع ہے۔

ولان الاھلیۃ بالعقل الممیز وھما عدیم العقل والنائم عدیم الاختیار ......الخ

اور اس وجہ سے بھی ہے کہ لیاقت اور صلاحیت کا مدار تمیز کرنے والی عقل پر ہے۔ ف۔ تو جب تک آدمی میں اتنی بھی عقل نہ ہو کہ وہ باتوں میں اور چیزوں میں تمیز نہ کرسکے اور وہ اعتبار کے لائق نہیں ہے۔ جبکہ وہ دونوں یعنی بچہ اور دیوانہ کو تو عقل ہی نہیں ہوتی ہے۔ والنائم اور سونے والا ف اگرچہ عقل والا ہو۔ عدیم الاختیار۔ لیکن وہ بے اختیار ہوتا ہے۔ ف۔ حالانکہ اختیاری فعل پر حکم مترتب ہوتا ہے۔

چند ضروری مسائل

جس شخص کو سرسام (جنون کی طرح کی ایک بیماری) ہو یا اغماء طاری ہو یا مدہوش (بمعنی حیران، اور حیرت زدہ) ہونے کا بھی یہی حکم ہے۔ شرح الطحاوی۔ معتوہ کی بھی طلاق واقع نہیں ہوتی ہے۔ اس کی روایت ترمذی نے ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعا کی ہے۔ ذخیرہ میں ہے کہ معتوہ وہ شخص ہے جس میں تھوڑی سمجھ اور دیوانگی ملی جلی ہو۔ خراب باتیں اور خراب کام کرتا ہو۔ لیکن کسی کو مارپیٹ نہ کرتا ہو۔ مع۔ اور ترمذی کی حدیث میں اس کی تفسیر یہ ہے کہ اس کی عقل مغلوب ہو۔ اس کی روایت بخاری نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے تعلیقا کی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ تصرفات نافذ ہونے والے دو قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک یہ وہ محض خیر ہوں۔ دوسرے یہ کہ اس میں نفع و نقصان ملا جلا ہو۔ اس لئے سمجھ دار اور تمیز بچے کا ایمان صحیح ہے لیکن اس پر زکوۃ وغیرہ لازم نہیں ہے۔ اور ایسے معاملات جن میں ایک چیز دینا اور ایک چیز لینا ہوتا ہو وہ بچہ سے صحیح اور نافذ نہیں ہوتا ہے اگرچہ اپنے طور پر ایک مباح فعل ہے۔ اس لئے طلاق جو

خود بھی مباح نہیں ہے پھر بھی ضرورتاً اسے مباح مان لیا جاتا ہے لہذا بچہ سے بدرجۂ اولیٰ صحیح نہیں ہوگی۔ اور ابن ابی شیبہؒ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کا یہی قول روایت کیا ہے۔ لیکن وہ شخص جو اپنے فعل میں تمیز نہ کر سکتا ہو یعنی شراب وغیرہ سے مست ہوگیا ہو یا وہ شخص جس پر کسی نے جبر کر کے اسے بے اختیار اور مجبور کر دیا ہو۔ ان کے بارے میں فقہاء کے اقوال میں اختلاف ہے۔ مصنفؒ نے کہا ہے:

وطلاق المکرہ واقع خلافا للشافعیؒ ہو یقول ان الاکراہ لایجامع الاختیار ......الخ

اور مکرہ مجبور کی طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ ف۔ باب الاکراہ میں آئے گا کہ مکرہ وہ شخص ہے جس کو جان یا کسی حصہ بدن کے نقصان ہو جانے کا بادشاہ نے دھمکی دی ہو یا کسی بھی ایسے شخص نے دھمکی دی ہو کہ اس سے یہ تصور ہو سکتا ہو کہ وہ ایسا کام کر بیٹھے گا۔ لہذا جس پر اکراہ کیا گیا وہ مکرہ راء کے فتحہ کے ساتھ ہے۔ اب اگر کسی ایسے ہی شخص نے کسی کو مجبور کیا کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق دیدے اور اس نے طلاق دے دی تو ہمارے نزدیک واقع ہو جائے گی۔ خلافا للشافعیؒ الخ اس میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔ فرماتے ہیں کہ اکراہ اور دباؤ کے ساتھ اختیار نہیں رہتا ہے۔ جبکہ اختیار ہی کے ساتھ شرعی تصرف معتبر ہوتا ہے۔ (لہذا دباؤ کے ساتھ طلاق دینے کا تصرف شرعاً معتبر نہ ہوگا)۔ بخلاف اس صورت کے کہ جس نے یوں ہی مذاق اور لاپرواہی کے عالم میں طلاق دی ہو، کیونکہ اسے طلاق کا لفظ بولنے پر تو پورا اختیار باقی ہے۔ ف۔ الحاصل ہزل کے ساتھ کی طلاق بالاتفاق واقع ہوگی لیکن دباؤ میں آنے والے کی طلاق معتبر نہیں ہوگی۔ چنانچہ امام مالکؒ واحمدؒ کا بھی یہی قول ہے۔

ولنا انہ قصد ایقاع الطلاق فی منکوحتہ فی حال اہلیتہ فلایعری عن قضیتہ دفعا لحاجتہ ......الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ دباؤ میں آنے والے نے اپنے ارادہ سے اپنی بیوی کو طلاق دی ہے اور اس میں طلاق دینے کی صلاحیت موجود ہے۔ ف۔ یہی وجہ ہے کہ اگر اس وقت دباؤ نہ ہوتا تو بالاتفاق اس کی طلاق واقع ہوتی۔ فلایعری الخ تو بالارادہ یہ طلاق دینا اپنی مقتضاء اور نتیجہ سے خالی نہیں جائے گا تاکہ اس کا مقصد پورا ختم ہو۔ بخوشی دینے والے پر قیاس کرتے ہوئے ف۔ یعنی جس طرح اپنی خوشی سے دباؤ کے بغیر طلاق دینے سے اس کی حاجت پوری ہوتی ہے۔ اسی طرح یہ مکرہ اور دباؤ میں آنے والا بھی اسی طرح اپنی جان یا مال کے بچانے کا ارادہ کرتا ہے۔ لہذا اس کی طلاق واقع ہوگی۔ اور جان مال محفوظ رہ جائے گا۔ کیونکہ اس نے ایسا ہی چاہا ہے۔

وہذا لانہ عرف الشرین واختار اہونہما وہذا آیۃ القصد والاختیار ......الخ

وجہ یہ ہے کہ اس کے ارادہ سے یہ معلوم ہوا کہ اس نے آنے والے سے نقصان کا اندازہ لگا لیا ہے۔ ف۔ یعنی طلاق نہ دینے میں اپنی جان ومال کا خطرہ۔ اور دینے سے بیوی کی جدائیگی کا نقصان۔ واختارا ہونہما پھر اس نے ان میں سے اپنی پسند کے مطابق کم نقصان کو برداشت کیا اور بڑے نقصان سے محفوظ ہوگیا۔ ف۔ کہ اس نے اپنی جان بچالی اور بیوی کو چھوڑ دیا۔ وہذا آیتہ الخ اور یہ قصد واختیار کی دلیل ہے۔ ف۔ پھر یہ کہنا کہ مکرہ کو اختیار نہیں رہتا ہے کس طرح درست ہو سکتا ہے۔ بلکہ فرق یہ ہے کہ اپنی مرضی سے دینے والے کا مقصود دوسرا اور اس کی وجہ دوسری ہوتی ہے اور مکرہ نے طلاق دی ہے اس کی وجہ دوسری اور مقصد بھی دوسرا ہے۔ یعنی اپنی جان ومال کو بچانا ہے۔ بہر حال طلاق تو دونوں صورتوں سے ہو جاتی ہے۔

الا انہ غیر راض بحکمہ وذلک غیر مخل بہ کالہازل......الخ

لیکن فرق صرف یہ ہے کہ اپنی بیوی کی جدائی سے خوش نہیں ہے ف۔ اور مجبوری میں ایسا کیا ہے۔ وذلک الخ جبکہ راضی نہ ہونے سے طلاق واقع ہونے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہوتی ہے۔ ہزل کرنے والے کی طرح۔ د۔ اور شیخ ابن الہمامؒ نے جبر کے ساتھ یہ دس احکام گنوائے اور انہیں صحیح کہا ہے۔ تصرفات نکاح۔ ۲۔ طلاق۔ ۳۔ رجعت ۴۔ ایلاء ۵۔ فیٔ ۶۔ ظہار۔ ۷۔ عتاق ۸۔ قصاص معاف کرنا۔ ۹۔ قسم ۱۰۔ نذر اور نحر الفائق نے ان پر تو نو اور بھی بڑھائے گئے ہیں۔ استیلاد۔ رضاعت۔ قبول ودیعت۔ صلح قصاص

۔مال کے ساتھ طلاق۔طلاق کی قسم۔غلام کو مدبر کرنا۔اچھی طرح سمجھیں اور یاد رکھیں ۔م۔د۔

وطلاق السکران واقع واختیار الکرخی و الطحاوی انه لایقع وھواحد قولی الشافعی لان صحة القصد بالعقل وھوزائل العقل فصار کزواله بالبنج والدواء ولنا انه زال بسبب ھومعصیة فجعل باقیا حکما زجراله حتی لوشرب فصدع وزال عقله بالصداع نقول انه لایقع طلاقه وطلاق الاخرس واقع بالاشارة لانھا صارت معھودة فاقیمت مقام العبارة دفعا للحاجة وستأتیك وجوھه فی اخرالکتاب ان شاء الله .

ترجمہ ۔:اور نشہ میں مست کی طلاق واقع ہوتی ہے۔ لیکن امام کرخی اور طحاوی رحمھما اللہ نے یہ اختیار کیا ہے کہ اس کی طلاق واقع نہیں ہوتی ہے۔ یہی قول امام شافعی صاحبؒ کا بھی ایک قول ہے۔ کیونکہ ارادہ کی درستگی تو عقل کے ساتھ ہوتی ہے۔ جبکہ اس شخص کی عقل اس وقت زائل ہو جاتی ہے تو ایسا بھنگ یا کسی مواد کی وجہ سے اس کی عقل ختم ہو گئی ہو۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس کی عقل ایک ایسے سبب سے زائل ہوئی ہے جو گناہ اور معصیت ہے تو اس کو نہ جبر وتنبیہ کے لئے حکما اس کی عقل باقی مانی گئی ہے یہاں تک کہ اگر اس نے شراب پی پھر اسے درد سر ہوا اور اس درد کی وجہ سے اس کی عقل زائل ہو گئی تو ہم کہیں گے کہ اس کی طلاق واقع نہیں ہوتی ہے۔ اور گونگے کی طلاق جو کہ اشارہ سے ہو وہ واقع ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اس کا اشارہ متعین ہو چکا ہے اس لئے یہی اشارہ اسکے جملہ کہنے کے برابر مان لیا گیا ہے۔ اس کی ضرورت دور کرنے کی غرض سے اور اس کی دوسری وجہیں انشاء اللہ آخر کتاب میں آئیں گی۔

توضیح۔: نشہ میں مست کی طلاق اور گونگے کی طلاق واقع ہوتی ہے یا نہیں

وطلاق السکران واقع واختیار الکرخی و الطحاوی انه لایقع وھواحد قولی الشافعی ......الخ

نشہ میں مست کی طلاق واقع ہوتی ہے۔ف۔ اگرچہ وہ نبیذ یا بھنگ یا افیون سے نشہ میں مست ہو اس پر فتویٰ ہوگا۔ جیسا کہ در مختار میں تصحیح سے منقول ہے اور مست وہ شخص ہے کہ مرد اور عورت اور آسمان وزمین کے درمیان بھی فرق نہ کر سکے۔ف۔ہ ۔واختیار الکرخی الخ اور کرخیؒ وطحاویؒ نے یہی اختیار کیا ہے کہ نشہ والے کی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ امام شافعیؒ کے دو اقوال میں سے ایک قول یہ بھی ہے۔ف اور یہی اختلاف آزاد کرنے والے وخلع کرنے والے وغیرہ میں ہے۔

لان صحة القصد بالعقل وھوزائل العقل فصار کزواله بالبنج والدواء ......الخ

کیونکہ ارادہ کا صحیح ہونا تو عقل کے ہونے پر موقوف ہے۔ جبکہ اس شخص کی عقل ناپید ہے۔ تو ایسا ہو گیا گویا کہ اس کی عقل بھنگ یا دواء کے استعمال سے ختم ہو گئی ہو۔ف اگرچہ خود بھنگ وغیرہ کے بارہ میں بھی اختلاف ہے۔ لیکن اگر کسی مباح چیز کے کھانے یا سر کے درد کی زیادتی سے عقل ختم ہو گئی ہو تو بالاتفاق اس کی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ جیسے کسی نے یہ نہیں جانا کہ گلاس میں شراب وغیرہ ہے اور پی گیا اور اسکی عقل زائل ہو گئی یہاں تک کہ اس نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی تو اس سے طلاق واقع نہیں ہوگی۔ لیکن تاتارخانیہ میں تفریق سے فرق نقل کیا ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ اور بخاریؒ نے حضرت عثمان رضی تعالی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ مجنون اور نشہ والے کی طلاق واقع نہیں ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ اس کے بارے میں دوسرے آثار بھی موجود ہیں۔ لیکن قول اصح یہ ہے کہ گنہگار نشہ والے کی طلاق واقع ہے۔

ولنا انه زال بسبب ھومعصیة فجعل باقیا حکما زجراله حتی لوشرب فصدع وزال عقله بالصداع ......الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اسکی عقل ایسی وجہ سے زائل ہوئی ہے۔ جو گناہ ہے۔ف۔ تو ایسا شخص اس شخص کے مانند کیسے ہوگا جسکی عقل کسی گناہ کے بغیر فطرتاً ختم ہو گئی ہو۔ یہاں تک کہ ایسا شخص جس کی جبلت میں نافرمانی ہو اسکی عقل زائل نہیں ہوتی۔ فجعل باقیا۔الخ تو اسکو ڈانٹ ڈپٹ اور تنبیہ کے خیال سے اسکی عقل حکم نافذ کرنے کے معاملے میں باقی مانی گئی ہے۔ف

۔کیونکہ اس میں پیدائشی فطرت اور شرعی اجازت نہیں پائی گئی جسکا شریعت اعتبار کرے حتی لو شرب۔الخ یہاں تک کہ کسی نے اتنی شراب پی کہ اس سے اگرچہ اسکی عقل زائل نہیں ہوئی مگر اسکے سر کا درد بڑھ گیا اور اسکی وجہ سے اسکی عقل ختم ہوگئی۔ پھر اس نے طلاق دے دی۔

نقول انه لایقع طلاقه ......الخ

توہم بھی کہتے ہیں اسکی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ف۔بحث اسی مسئلے میں ہے کہ اگر کسی نے جان بوجھ کر نشے والی کوئی چیز استعمال کی جس سے اس کی عقل زائل ہوگئی تو قول اصح ہمارے نزدیک یہ ہے کہ اس کی طلاق واقع ہوگئی اور امام شافعیؒ کا قول اصح اور سفیان ثوری اور مالکؒ کا قول اور امام احمدؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے اور علماء کے ایک بڑے گروہ کا قول بھی یہی ہے۔ مع۔

وطلاق الاخرس واقع بالاشارة لانها صارت معهودة فاقيمت مقام العبارة دفعا للحاجة ......الخ

اور اشارے کے ساتھ گونگے کی طلاق واقع ہوتی ہے۔ف۔جس کی زبان اچانک گونگی ہوجائے اگر یہی حالت اسکی موت تک رہے تو وہ بھی مادرزاد گونگے کے حکم میں ہے اور اسی پر فتویٰ ہوگا۔د۔ لانها صارت .الخ کیونکہ اسکا اشارہ متعین ہوگیا ہے۔ف۔اور اسکی مراد پہچان لی جاتی ہے تو اسکا یہ اشارہ ہی اسکی گفتگو کے برابر ہوگا تاکہ اسکی ضرورت پوری ہوسکے۔وسیاتیک الخ اور انشاءاللہ کتاب کے آخیر میں عنقریب اسکی وجہیں بیان کی جائیں گی۔ف۔خلاصہ یہ ہوا کہ گونگا کا نکاح کرنا اور خرید و فروخت کرنا صحیح ہے خواہ اسے لکھنا آتا ہو یا نہیں۔اور بعض شافعیہ نے کہا ہے کہ اگر وہ لکھنا پوری طرح جانتا ہو تو اشارے سے اسکی طلاق واقع نہیں ہوگی کیونکہ جب اسکے اندر ایک اچھی صلاحیت موجود تو مجبوری کا فائدہ اسکو نہیں دیا جاسکتا ہے اور یہ قول بہت عمدہ ہے۔مف۔

وطلاق الامة ثنتان حرا كان زوجها اوعبدا وطلاق الحرة ثلاث حرا كان زوجها او عبداً وقال الشافعي عددالطلاق معتبر بحال الرجال لقوله عليه السلام الطلاق بالرجال والعدة بالنساء ولان صفة المالكية كرامةً والادمية مستدعيه لها ومعنى الادمية في الحر اكمل فكانت ومالكيته ابلغ واكثر

ترجمہ:۔باندی کی طلاقیں دو تک ہوسکتی ہیں خواہ اسکا شوہر آزاد ہو یا غلام ہو اور آزاد عورت کی طلاقیں تین تک ہوسکتی ہیں خواہ اس کا شوہر آزاد ہو یا غلام۔امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ طلاق کے عدد میں مرد کے حال کا اعتبار ہوگا۔رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے طلاق میں مرد کا اعتبار ہے اور عدت میں عورتوں کا اور اس وجہ سے بھی کہ مالک ہونے کی صفت ایک بزرگی ہے شرافت ہے اور آدمی اس کو چاہنے والا ہوتا ہے آدمیت کے یہ معنی آزادی میں مکمل طور سے پائے جاتے ہیں لہٰذا اسکی مالکیت زیادہ بلیغ اور بڑھ کر ہوگی۔

توضیح:۔طلاق کی تعداد میں امام شافعیؒ کے نزدیک مرد کے حال کا اعتبار ہوتا ہے اور احناف کے نزدیک عورتوں کے حال کا اعتبار ہوتا ہے

وطلاق الامة ثنتان حرا كان زوجها اوعبدا وطلاق الحرة ثلاث حرا كان زوجها او عبداً ......الخ

اور باندی کی طلاقیں دو ہوں گی۔خواہ اسکا شوہر غلام ہو یا آزاد ہو۔ف۔اسکا مطلب یہ ہوا کہ اگر باندی کو دو طلاقیں دی جائیں تو وہ مغلظہ ہوجائے گی۔اسی وجہ سے مرد اسکے حلالہ کے بغیر اس سے دوبارہ نکاح نہیں کرسکتا۔وطلاق الحرة۔الخ اور آزادی عورتوں کی طلاقیں تین ہوسکتی ہے خواہ اس کا شوہر آزاد ہو یا غلام ہو۔ف۔یہاں تک کہ اگر اس کا شوہر تین طلاقیں دے دے تو وہ مغلظہ ہوجائے گی لیکن دو طلاقوں تک وہ اگر چاہے تو دوبارہ نکاح کرسکتا ہے۔حاصل یہ ہوا کہ ہمارے یہاں طلاق کے بارے میں عورتوں کے حال کا اعتبار ہے۔

وقال الشافعیؒ عدد الطلاق معتبر بحال الرجال لقوله علیه السلام الطلاق بالرجال ......الخ

اور امام شافعیؒ نے کہا ہے طلاق مردوں کے حال کے مطابق ہوتی ہے۔ف۔اگر شوہر آزاد ہے تو وہ تین طلاقیں دے سکتا ہے اگرچہ اسکی بیوی باندی ہو اور اگر شوہر غلام ہو تو وہ صرف دو طلاقیں دے سکتا ہے اگرچہ اسکی بیوی آزاد ہو۔ قولہ علیہ السلام الخ کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ طلاق مردوں کے ساتھ ہے اور عدت عورتوں کے ساتھ ہے۔ف۔لیکن یہ رسول اللہ ﷺ کی حدیث ثابت نہیں ہو سکی ہے بلکہ ابن ابی شیبہ نے حضرت ابن عباس کا قول نقل کیا ہے اور طبرانیؒ نے ابن مسعود کا قول اور عبدالرزاق نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ، زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا قول نقل کیا ہے اس بناء پر یہ روایت امام شافعیؒ کے لئے دلیل نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ ان کے نزدیک صحابہ رضی اللہ عنہم کے اقوال دلیل نہیں ہوتے۔اسکے علاوہ یہ حدیث حجت اسی صورت میں ہوگی کہ اسکے یہ معنی لئے جائیں کہ طلاق کی تعداد شوہر کے حال پر نظر کر کے ہوتی ہے یعنی اگر غلام ہو تو دو طلاقیں اور آزاد ہو تو تین طلاقیں دے سکتا ہے اور عدت عورت کے حالت کے مطابق ہوگی یعنی آزاد عورت کی عدت تین اور باندی عورت کی عدت دو ہوں گی حالانکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ اس طرح معنی لینا تکلف ہے بلکہ یہی معنی ہو سکتے ہیں کہ طلاق دینا مرد کے قبضہ میں ہے اور عدت گزارنے کے بارے میں عورت کے قول کا اعتبار ہوگا البتہ یہ قیاس رہا۔

ولان صفة المالكية كرامة والآدمية مستدعيه لها ومعنى الادمية في الحر اكمل ......الخ

اور اس وجہ سے کہ مالک ہونے کی صفت تو کرامت اور نعمت الٰہی ہے جو آدمی ہی کے مناسب ہے۔ف۔ ولقد كرمنا بني آدم و معنى الآدمية۔ آدمیت کے معنی آزاد آدمی میں پوری طرح پائے جاتے ہیں اس لئے کسی آزاد کا مالک ہونا بھی غلام سے بڑھ کر اور زیادہ ہوگا۔ف۔ لہٰذا آزاد مردوں کو تین طلاقوں کا اور غلام کو دو طلاقوں کا اختیار ہوگا اگرچہ عورت آزاد یا باندی ہو۔اور یہی قول امام احمدؒ کا بھی ہے۔

روایت ہے کہ عیسیٰ ابن ابانؒ حنفی فقیہ نے امام شافعیؒ سے کہا کہ جب آزاد مرد کو اپنی باندی بیوی پر تین طلاق کا اختیار ہے تو وہ اس کو سنت کے مطابق کس طرح طلاق دے گا تو فرمایا کہ پہلے ایک طلاق دے جبکہ وہ طہر کی حالت میں ہو۔پھر حیض آکر جب طہر آجائے تو دوسری طلاق دے۔پھر جب الخ وہ کہنا چاہتے تھے تو عیسیٰ بن ابان نے فوراً کہا اے حضرت فقیہ! آپ اب بس کیجئے کیونکہ اس کی عدت تو پوری ہو چکی کیونکہ اسے دو سے زائد نہیں دی جاسکتی ہے تب شافعیؒ خاموش ہو کر سوچنے لگے۔پھر کہا کہ وہ ایک ساتھ ہی سب طلاقیں دے دے کیونکہ اکٹھی دینا کوئی بدعت کام نہیں ہے۔اور علیحدہ کر کے دینا سنت بھی نہیں ہے۔ مصف۔ خلاصہ یہ ہوا کہ شافعیہ کے لئے کوئی نقل دلیل موجود نہیں سوائے عقلی قیاس کے۔جو کہ صراحۃً مخدوش ہے اور ہمارا قول جو ہے وہی سفیان ثوری کا بھی قول ہے بلکہ ترمذیؒ نے کہا ہے کہ یہی قول امام شافعی واحمد واسحاق کا بھی ہے۔اور وہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ، وابن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول ہے۔جس کی تائید نص صریح سے ہوتی ہے یہاں تک کہ ترمذیؒ نے کہا ہے کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم وغیرہ کا اسی پر عمل تھا۔

ولنا قوله عليه السلام طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتا ولان حل المحلية نعمة في حقها وللرق اثرفي تنصيف النعم الا ان العقدة لاتتجزى فتكامل عقد تان وتاويل ماروى ان الايقاع بالرجال واذاتزوج العبدامراة باذن مولاه وطلقها وقع طلاقه ولايقع طلاق مولاه على امراته لان ملك النكاح حق العبدفيكون الاسقاط اليه دون المولى.

ترجمہ:۔اور ہماری دلیل میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ باندی کی طلاقیں دو ہیں اور اسکی عدت دو حیض ہیں اور اس لئے کہ محلیت کا حلال ہونا عورت کے حق میں نعمت ہے اور غلام کے لئے نعمتوں میں آدھا ہونے کے لئے اثر موجود ہے البتہ عقد کا جزء نہیں ہوتا ہے تو دو عقد پورے ہوں گے اور جو روایت بیان کی ہے اسکی تاویل یہ ہے کہ طلاق واقع کرنا مردوں

کے ساتھ مخصوص ہے۔ اور جب کہ غلام نے کسی عورت سے شادی کی اپنے مالک کی اجازت سے اور اسے طلاق دے دی تو اسکی طلاق واقع ہو جائے گی اور اسکے برعکس اسکے مالک کی طلاق اسکی بیوی پر نافذ نہیں ہو گی اس لئے کہ نکاح کی ملکیت غلام کا حق ہے لہٰذا اسے ساقط کرنا بھی اسی کا حق ہو گا اسکے مالک کا حق نہیں۔

توضیح۔: باندی کی طلاق اور اسکی عدت کی تعداد کے بارے میں احناف کی دلیل۔ غلام اگر اپنے مالک کی اجازت سے نکاح کرے اور اسے طلاق دے تو اسکی طلاق واقع ہو جائے گی اور اسکے مالک کو طلاق دینے کا حق نہیں ہو گا

ولنا قوله عليه السلام طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان....الخ

ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ باندی کی طلاقیں دو ہیں اور اسکی عدت دو حیض ہیں۔ ف۔ اسکی روایت ابوداؤد و ترمذی اور ابن ماجہ نے عائشہ رضی اللہ عنہا سے مرفوعاً کی ہے اور اسی جیسی روایت ابن ماجہ، و بزار و طبرانی اور دار قطنی نے ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً کی ہے اور اسکی روایت حاکم نے ابن عباسؓ سے مرفوعاً کی ہے۔ اسی طرح یہ حدیث تین صحابہ کرام یعنی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا و ابن عمر اور ابن عباس رضی اللہ عنہم سے مرفوعاً منقول ہوئی۔

اب یہ سوال کہ یہ صحیح ہے کہ نہیں تو واضح ہو کہ حضرت عائشہ رضی کی حدیث کی اسناد میں مظاہر بن اسلم راوی ہیں اور ابوداؤد نے کہا ہے کہ حدیث مجہول ہے۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ حدیث تو مشہور ہے جیسا کہ آئندہ بیان ہو گا اس سے معلوم ہوا کہ انکی مراد یہ ہے کہ راوی مظاہر بن اسلم مجہول ہیں۔ ترمذی نے کہا ہے کہ حدیث غریب ہے اور اسی پر علماء و صحابہ وغیرھم کا عمل ہے اور مظاہر بن اسلم کا نام اس حدیث کے سوا کہیں نہیں آیا۔

میں کہتا ہوں کہ ابن عدی نے **مظاهر بن اسلم عن سعيد البقرى عن ابى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم انه كان يقراء كل ليلة عشر آيات من آخر آل عمران**۔ روایت کی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ مظاہر بن اسلم کا نام دوسری حدیث میں بھی موجود ہے اور ذھبی نے ابن نعیم و بخاری و ابوحاتم سے مظاہر بن اسلم کا ضعیف ہونا نقل کیا اور کہا کہ ابن حبان نے اسکو ثقہ کہا ہے اور حاکم نے اس حدیث کو مظاہر بن اسلم عن القاسم بن محمد عن ابن عباس سے روایت کیا ہے۔ اور قاسم ابن محمد مدینہ کے سات مشہور فقہاء میں سے ہیں ثقہ اور جلیل القدر مشہور ہیں۔ حاکم نے کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح الاسناد ہے حالانکہ بخاری و مسلم نے اسکی روایت نہیں کی اور کہا کہ مظاہر بن اسلم اہل بصرہ میں سے ایک شخص ہیں جن کو ہمارے متقدمین اور مشائخ میں سے کسی نے مجروح نہیں لکھا۔ حاکم کے اس قول سے یہ ثابت ہوا کہ ابن معین و بخاری اور ابن حاکم کا انکو ضعیف کہنے کا قول حاکم کے نزدیک صحیح نہیں ہے اور ابن حبان کا ثقہ کہنا بھی دلیل ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ حدیث صحیح ہے اور اگر ہم انکی بات مان بھی لیں تو بھی حدیث کا درجہ حسن کا ہو گا لیکن جب کوئی حسن روایت متعدد صحابہ اور کئی سندوں سے منقول ہو تو وہ بھی صحیح ہو جاتی ہے جبکہ یہاں اسی حدیث پر علماء، صحابہ رضی اللہ عنہ وغیرھم کا عمل ہے جیسا کہ ترمذی نے کہا اور دار قطنی میں ہے کہ قاسم ابن محمد و سالم بن عبداللہ نے فرمایا کہ اسی حدیث پر تمام مسلمانوں نے عمل کیا ہے لہٰذا یہ حدیث صحیح کے درجے پر کیوں نہ ہو گی حالانکہ امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ جب مدینہ طیبہ میں کوئی حدیث مشہور ہو جائے تو اسکی سند کے صحیح ہونے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اس سے معلوم ہوا کہ امام مالکؒ کا اس مسئلے میں یہی قول ہے جیسا کہ منقول ہوا ہے اور دوسری حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ کی تو اسکے سند کے بارے میں دار قطنی نے گفتگو کرتے ہوئے کہا ہے کہ صحیح قول یہ ہے کہ یہ ابن عمر رضی اللہ عنہ کا قول ہے۔

میں کہتا ہوں کہ کوئی حدیث جب درجہ صحت تک پہنچ جائے تو ضعیف راوی کا مرفوع کرنا بھی صحیح روایت کے موافق مقبول

ہے اور اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہے کہ یہ روایت مرفوع اور موقوف دونوں طرح سے ثابت ہے اسکے علاوہ ابن عمر کا قول کسی حکم کے بارے میں مرفوع ہے کیونکہ وہ آثار کا بہت اتباع کرتے تھے پھر ہم نیچے اترتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ اگر عمل کا مقصود تو تمام صحابہؓ اور تابعین کی موافقت میں ہے اور وہ اسی میں حاصل ہے پس اول تو حدیث صحیح دوسرے اسی پر صحابہؓ اور تابعین کا عمل ہے تیسرے قیاس کے بھی موافق ہے لہذا یہی قول اصح اور حق ہے اب رہی یہ بات کہ قیاس کی موافقت اس میں کس طرح ہے تو مصنف نے اسکے بارے میں فرمایا ہے:

و لان حل المحلية نعمة فی حقها و للرق اثر فی تنصیف النعم الا ان العقدة لاتتجزی ......الخ

اس وجہ سے کہ محلیت کا حلال ہونا عورت کے حق میں نعمت ہے ف۔ کہ اسکو اللہ تعالیٰ نے محل حلال ٹھہرایا ہے۔ وللرق اثر الخ غلامی کے لئے نعمت کو آدھا کرنے کے بارے میں ایک اثر موجود ہے۔ف۔ یہاں تک کہ جو حکم آزاد عورت کے لئے ہوگا اسکا آدھا لونڈی کو ہوگا اس طرح جب آزاد عورت کیلئے طلاقیں تین ہوتی ہیں تو باندی کے لئے ڈیڑھ ہونی چاہئیں۔الا انا الخ لیکن ایک عدد کا جزو تین ہوتا ہے تو وہ عدد پورا مراد ہوگا۔ف جیسے بالاتفاق تین حیض کا آدھا ہونے میں بھی پورے دو حیض کا اعتبار کیا جاتا ہے اس لئے باندی کے لئے دو طلاق کی حلیت ہوئی۔اگر کوئی کہے کہ شافعیؒ نے جو قول بعض صحابہؓ کا روایت کیا ہے کیا اسکا بھی کوئی جواب دیا جائے گا کہ ضرور ہے۔

وتاویل ماروی ان الایقاع بالرجال ......الخ

اور جو روایت کی ہے اسکی تاویل یہ ہے کہ طلاق واقع ہونا مردوں کا حق ہے۔ف۔ عورت کا اس میں کوئی حق نہیں ہے بلکہ عورت کا کام عدت ہے اس لئے اگر کوئی عورت یہ دعویٰ کرے کہ میری عدت پوری ہو گئی اور مرد اس سے منکر ہو تو عورت کا اعتبار ہوگا اور عبدالرزاقؒ نے جو روایت کی ہے کہ ایک غلام نے آزاد عورت کو دو طلاق دیکر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ وزید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے اسکے متعلق دریافت کیا تو انہوں نے جواب دیا کہ وہ حرام ہو گئی۔اس جواب سے کوئی بات ثابت نہیں ہوتی ہے کیونکہ یہ ایک فعلی واقعہ ہے شاید انہوں نے دو مرتبے میں تینوں طلاقیں دیں یا عدت گزر گئی یا وہاں کوئی خاص سبب ہو کیونکہ یہ بات تو صاف مذکور ہے کہ صحابہؓ و تابعین کا عمل حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث کے موافق تھا بلکہ اجماع کا لفظ دار قطنی سے ثابت ہے تو لامحالہ عبدالرزاق کی روایت کی کوئی تاویل ہوئی ہے تاکہ صحیح حدیث اور صحابہ رضی اللہ عنہم اور تابعینؒ کے عمل کی مخالفت نہ ہو یہاں تک کہ یہ نقل کیا کہ امام شافعیؒ وغیرہم کا یہی مذہب ہے اس مسئلے کو اچھی طرح یاد رکھو کیونکہ یہ حق ہے۔واللہ تعالیٰ اعلم۔م۔

و اذاتزوج العبدامراة باذن مولاہ وطلقها وقع طلاقه و لایقع طلاق مولاہ علی امراته ......الخ

اور اگر غلام نے اپنے آقا کی اجازت سے کسی عورت سے نکاح کیا پھر اس کو طلاق دی۔ف۔ آقا کی اجازت کے بغیر۔وقع طلاقه تو غلام کی طلاق واقع ہو جائے گی۔حاصل یہ ہے کہ نکاح میں مولیٰ کی اجازت شرط ہوتی ہے لیکن طلاق میں نہیں بلکہ غلام ہی اسکی طلاق کا مالک و مختار ہوتا ہے۔و لایقع الخ اور غلام کی بیوی پر غلام کے مالک کی طلاق واقع نہیں ہوتی کیونکہ نکاح کی ملکیت تو غلام کا حق ہے اس لئے اس ملک کو ختم کرنا بھی غلام کے اختیار میں ہوگا مولیٰ کے اختیار میں نہیں ہے۔ف۔حدیث میں آیا ہے کہ ایک غلام نے رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں آکر عرض کیا کہ میرے آقا نے مجھے باندی دے دی اب وہ چاہتا ہے کہ اسے مجھ سے علیحدہ کردے یہ سن کر آپ ﷺ نے منبر پر خطبہ دیا جس میں فرمایا کہ اے لوگو یہ کیا بات ہے پنڈلی پکڑی (نکاح کیا) ہے۔کہ تم میں سے ایک شخص اپنے غلام کا اپنی باندی سے نکاح کرتا ہے اور خود ہی دونوں میں جدائی کرنا چاہتا ہے طلاق تو اسی کے قبضے میں ہو گی۔اسکی روایت ابن ماجہ اور دار قطنی نے کی ہے۔ع۔

اگر مولیٰ کو خوف ہو کہ غلام کا نکاح کردینے سے وہ خود سر اور لاپرواہ ہو جائے گا تو اسے چاہئے کہ اسکو اس طرح اجازت دے

کہ میں نے تم کو اس شرط کے ساتھ نکاح کرنے کی اجازت دی ہے کہ تمہاری بیوی کو طلاق دینا میرے اختیار میں ہوگا۔ جب میں چاہوں اسکو تمہاری طرف سے طلاق دے دوں یا غلام نے ایسا خود کہا اور جب غلام نے اسے منظور کر لیا تو اسکی بیوی کی طلاق کا اختیار مولی کے قبضے میں آگیا جیسا کہ فتاوی کی کتابوں میں ہے۔ ھ۔ د۔ فع۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

باب ایقاع الطلاق

الطلاق علی ضربین صریح و کنایة فالصریح قوله انت طالق ومطلقة و طلقتك فهذا يقع به الطلاق الرجعی لان هٰذه الالفاظ تستعمل فی الطلاق ولاتستعمل فی غيره فكان صريحا و انه يعقب الرجعة بالنص ولايفتقر الی النية لانه صريح فيه لغلبة الاستعمال وكذا اذانوی الابانة لانه قصد تنجيز ماعلقه الشرع بانقضاء العدة فيرد عليه ولونوی الطلاق عن وثاق لم يدين فی القضاء لانه خلاف الظاهر ويدين فيما بينه وبين الله تعالی لانه يحتمله ولونوی به الطلاق عن العمل لم يدين فی القضاء ولافيمابينه وبين الله تعالی لان الطلاق لرفع القيد وهو غير مقيد بالعمل وعن ابی حنيفةؒ انه يدين فيما بينه وبين الله تعالی لانه يستعمل للتخليص

ترجمہ:۔ طلاق کی دو قسمیں ہیں (۱) صریح (۲) کنایہ۔ پس صریح یہ کہنا ہے کہ تم طلاق پانے والی ہو۔ تم طلاق پائی ہوئی ہو۔ میں نے تم کو طلاق دی تو ایسے الفاظ سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے۔ کیونکہ یہ الفاظ مطلق ہی استعمال کئے جاتے ہیں۔ اس کے علاوہ دوسرے کاموں میں استعمال نہیں کئے جاتے ہیں تو یہ طلاق صریح ہوئی اور اسکے بعد رجعت ہو سکتی ہے۔ دلیل نص سے اس طلاق میں نیت کی محتاجی نہیں ہے کیونکہ زیادتی استعمال کی وجہ سے اس معنی میں یہ صریح ہے اسی طرح جب اس نے بائنہ کرنے کی نیت کی ہو (تو رجعی واقع ہوگی) کیونکہ جس بائنہ ہونے سے جس چیز کو شریعت نے عدت گزارنے پر معلق کیا ہے اسکو اس میں فی الفور کر دینا چاہا تو اسکا ارادہ اسی چیز پر الٹا دیا جائے گا۔ اور اگر اس نے بیڑی سے جدائی کی نیت کی ہو تو قاضی کے نزدیک اسکی بات نہیں مانی جائے گی کیونکہ اس نے ظاہر کے خلاف کیا ہے البتہ اسکے اور اللہ کے درمیان اسکی تصدیق ہوگی کیونکہ یہ لفظ اس معنی کا احتمال رکھتا ہے اور اگر اس طلاق سے اس نے عمل سے چھوٹنے کا ارادہ کیا ہو تو قاضی کے نزدیک اسکی بات نہیں مانی جائے گی اسی طرح اسکے اور اسکے اللہ کے درمیان بھی بات نہیں مانی جائے گی کیونکہ لفظ طلاق لغت میں قید کو دور کرنے کے لئے استعمال ہوتا ہے حالانکہ عورت کسی عمل کی بیڑی میں نہیں ہے اور ابو حنیفہؒ سے منقول ہے کہ اسکے اور اللہ کے درمیان تصدیق ہوگی کیونکہ یہ لفظ چھٹکارا دینے میں بولا جاتا ہے۔

توضیح۔: باب طلاق دینے کا بیان۔ طلاق کی قسمیں۔ طلاق صریح کی تعریف اور اسکا حکم:

باب ایقاع الطلاق......الخ

یہ باب طلاق واقع کرنے کے بیان میں ہے۔ ف۔ یعنی جس سے طلاق واقع ہوتی ہے خواہ نیت کی گئی ہو یا نہیں اور اسکی تفصیلیں۔ ف۔

الطلاق علی ضربین صريح و كناية فالصريح قوله انت طالق ومطلقة و طلقتك......الخ

طلاق کی دو قسمیں ہیں (۱) صریح (۲) کنایہ۔ پس صریح کی صورت یہ ہوگی۔ ف۔ صریح مانند اس قول کے تم طلاق پانے والی ہو اور تم کو طلاق دی جا چکی ہے اور میں نے تمہیں طلاق دی۔ فهذا يقع الخ ایسے ہر لفظ سے طلاق رجعی واقع ہوگی۔ ف۔ یعنی یہ طلاقیں صریح ہیں۔ صریح کے دو حکم ہیں ایک یہ کہ اس سے رجعی طلاق واقع ہوتی ہے۔ لان هذه الخ کیونکہ ایسے الفاظ کا استعمال طلاق ہی میں ہوتا ہے اور کسی دوسری چیز میں نہیں ہوتا ہے اس لئے ایسی طلاق صریح ہوگی۔

وانه يعقب الرجعة بالنص ولايفتقر الی النية لانه صريح فيه لغلبة الاستعمال......الخ

صریح طلاق کے بعد میں رجعت بھی ہو سکتی ہے دلیل نص سے۔ف۔ یعنی قرآن میں اس بات کی تصریح ہے کہ طلاق صریح کے بعد رجعت کا اختیار ہے اسی لئے اگر کوئی یہ نیت کرے کہ میں نے ایسی صریح طلاق دی جسکے بعد رجعت نہیں تو اسکی ایسی نیت مہمل سمجھی جائے گی کیونکہ اسکی نیت کسی ایسے حکم کو منسوخ نہیں کر سکتی ہے جو نص سے ثابت ہے۔ف۔ اس پر اجماع ہے۔ لانه صریح الخ کیونکہ اسکا استعمال غالب ہے اس لئے کہ یہ طلاق میں صریح ہے۔ف۔ بلکہ طلاق کے سوا کسی شرعی معاملے میں اسکا استعمال نہیں رہا۔ لہذا اسکے معنی خود متعین ہوئے بخلاف لفظ تصریح اور فراق کے جن کو شافعیہ نے صریح کہا ہے کہ کیونکہ قرآن میں اگرچہ مستعمل ہے مگر عرف عام میں اسکا غلبہ نہیں ہے۔ صف۔

وكذا اذا نوى الابانة لانه قصد تنجيز ماعلقه الشرع بانقضاء العدة فيرد عليه ......الخ

اور اسی طرح جب اس نے بائنہ کرنے کی نیت کی۔ف۔ مگر بولتے ہوئے میں صرف طلاق صریح کا لفظ استعمال کیا اور بائنہ نہیں کہا تو بھی صرف رجعی واقع ہو گی اور بائنہ کی نیت لغو ہو گی۔ **لانه قصد** .الخ کیونکہ شریعت نے جس کو بائنہ ہونا عدت گزرنے پر معلق کیا ہے اس کو اس نے فی الفور کر دینا چاہا۔ف۔ حالانکہ اس شخص کو فسخ کرنے کا کوئی اختیار نہیں۔ **فیرد علیه** اس لئے اسکا ارادہ اسی پر لوٹا دیا جائے گا۔ف۔ پھر معلوم ہوا کہ جب طلاق کا ارادہ ہوا تو اس سے بگڑے ہوئے الفاظ مثلاً طلاغ و تالاک وطلاک و تلاگ اور طل اق یہ سے طلاق کے حکم میں ہیں البتہ اگر اس کہنے سے پہلے اس نے دو آدمی گواہ بنالئے کہ ان الفاظ کے کہنے سے میرا مقصد صرف اسے ڈرانا ہے تو حاکم بھی اسکی تصدیق کرے گا اور اسی پر فتوی رہے گا۔ ھ ف د۔ اور یہ معلوم ہونا چاہے کہ لغت میں لفظ طلاق قید سے رہائی دینے کے معنی میں بھی آیا ہے اسی لئے مصنف نے فرمایا۔

ولو نوى الطلاق عن وثاق لم يدين في القضاء لانه خلاف الظاهر ......الخ

کہ اگر اس نے بیڑی سے چھٹکارے کا ارادہ کیا۔ف۔ اور ظاہر میں صرف یہ کہا کہ تو طالقہ ہے اور پہلے سے اس پر گواہ مقرر نہیں کیا تھا اور اب اپنی نیت بیان کرتا ہے کہ میری مراد یہ تھی کہ تم بندش اور بیڑی سے چھوٹی ہوئی ہو۔ لم یدین الخ۔ قاضی کے نزدیک اس کے قول کی تصدیق نہ ہو گی کیونکہ یہ ظاہر کے خلاف ہے۔ف۔ کیونکہ ظاہر اسکی یہی مراد معلوم ہوتی ہے کہ اس نے طلاق سے جدائی کا ارادہ کیا تھا ورنہ اس مفہوم کے لئے ایسے ہی الفاظ کیوں استعمال کرتا۔ حاکم پر فرض ہے کہ وہ ظاہری حالات پر فیصلہ کرے اور باطن اور دلی ارادے کا علم اللہ تعالیٰ پر چھوڑ دے ہاں اگر وہ دباؤ کے ساتھ مجبور کر کے کہلایا گیا ہو ایسی صورت میں قاضی اسکی تصدیق کرے جیسے کہ اگر کھل کر صاف لفظوں میں کہا ہو کہ تم قید یا بند سے طالقہ ہو اسی طرح جب پہلے شوہر سے طلقہ مراد لی ہو۔ قول صحیح کے مطابق جیسا کہ قاضی خان میں ہے۔ ھ۔ف۔د۔

ويدين فيما بينه وبين الله تعالى لانه يحتمله ولو نوى به الطلاق عن العمل لم يدين ...... الخ

اور دیانتاً اس کے اور اللہ کے درمیان تصدیق ہو گی کیونکہ اس کے کلام میں اس معنی کا بھی احتمال ہے۔ف۔ کیونکہ اگر حقیقت میں اسکی یہ نیت ہو گی کہ تم قید سے آزاد ہو تو اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ شخص سچا ہو گا اس لئے یہ عورت اسکی بیوی باقی رہے گی لیکن شریعت کے ظاہری حکم سے قاضی مخالفت نہیں کر سکتا ہے۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ اگر وہ عربی زبان میں بولا ہو کیونکہ اگر اپنی اردو زبان میں بولا تو واجب ہے کہ دیانتاً بھی اسکی تصدیق نہ ہو کیونکہ اس معنی کا یہاں بالکل احتمال نہیں ہے جیسے کہ اس مسئلے میں ہے۔ **لو نوی به** .الخ اگر اس نے کام سے چھوٹی ہوئی مراد لی۔ف۔ یعنی زبان سے تو یہ کہا کہ تم طالقہ ہو مگر یہ دعوی کیا کہ میری مراد یہ ہے کہ تم کام سے چھوٹی ہوئی ہو۔ لم یدین۔ الخ تو یہ حکم قاضی کے یہاں مقبول نہ ہو گا اسی طرح اسکے اور اللہ کے یہاں بھی مقبول نہ ہو گا۔ف۔ کیونکہ اس معنی سے لغوی معنی میں مناسبت نہیں ہے۔

لان الطلاق لرفع القيد وهو غير مقيد بالعمل وعن ابي حنيفة انه يدين فيما بينه وبين الله تعالى ...... الخ

کیونکہ لغت میں طلاق کے معنی بیڑی دور کرنے کے ہیں حالانکہ عورت عمل کی بیڑی میں نہیں ہے۔ف۔ اس جگہ بھی

لغوی معنی میں اس معنی کا احتمال نہیں ہے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن ابی حنیفۃ الخ امام ابوحنیفہ سے (حسنؒ کی) روایت میں ہے کہ دیانۃً اس مفہوم کی تصدیق ہوگی کیونکہ یہ کلام چھٹکارا دینے میں بولا جاتا ہے۔ف۔ یعنی تم کام کی مشقت سے چھوٹی ہوئی ہو اور حاصل کلام یہ ہے کہ حقیقی لغت تو اس کا احتمال نہیں رکھتا مگر مجازی محاورے کا احتمال رکھتا ہے۔ مگر یہ بات مخفی نہ رہے کہ اس مجاز کی طرف رجوع کرنا خلاف ظاہر ہے۔ اور اگر اس نے صراحتاً یوں کہا کہ تم کام سے طالقہ ہو تو دیانتاً اسکی تصدیق ہوگی لیکن قضاء اسکی تصدیق نہیں ہوگی۔ یہ گفتگو طلاق صریح میں تھی۔

ولو قال انتِ مُطلقَة بتسكين الطاء لايكون طلاقا الابالنية لانها غير مستعملة فيه عرفا فلم يكن صريحا

ترجمہ۔: اور اگر اس نے کہا انت مطلقۃ طاء کو سکون کے ساتھ تو طلاق واقع نہیں ہوگی اور اگر نیت کی ہو تو طلاق واقع ہو جائے گی لہٰذا یہ طلاق صریح نہیں ہوگی۔

توضیح ۔: انت مطلقۃ طاء کے سکون کے ساتھ کہنے کا حکم

ولو قال انتِ مُطلقَة بتسكين الطاء لايكون طلاقا الابالنية لانها غير مستعملة فيه عرفا ......الخ

اور اگر کہا کہ تم مطلقہ ہو طاء کے سکون کے ساتھ۔ف۔ اور ل کو فتح دے کر مصدر اطلاق سے اسم معقول کہا جو ایسے موقع پر بولتے ہیں کہ مثلاً جانور کا راستہ چھوڑ دیا کہ وہ جدھر چاہے جائے۔ پس اگر یہی جملہ اپنی بیوی سے کہا۔ لایکون طلاقا الخ تو اس سے طلاق نہیں ہوگی مگر نیت کے ساتھ۔ف۔ حتی یہ نیت ہو کہ میں نے تم کو نکاح کے قید سے چھوڑ دیا اب تم جہاں چاہو جاؤ تو اس سے طلاق ہو جائے گی ورنہ نہیں۔ لانھما الخ کیونکہ یہ لفظ عرف میں طلاق کے معنی میں استعمال نہیں کیا جاتا ہے اس لئے یہ طلاق صریح واقع نہیں ہوگی۔ف۔ کیونکہ یہ ایسا لفظ ہے کہ اس سے طلاق کا مقصود ادا ہوتا ہے پس جب طلاق کا ارادہ ہوگا تو یہی معنی مراد ہو جائے بخلاف مطلقہ طاء کو فتح اور ل کو تشدید کے ساتھ اسم معقول مرؤقہ کے وزن پر کیونکہ طلاق صریح میں یہ لفظ استعمال ہوتا ہے۔

چند جزوی مسائل

(۱) اگر یہ کہا کہ او مطلقہ یا اے طالقہ یہ کام کرو۔ تو طلاق ہو جائے گی اور اسکا انکار مقبول نہیں ہوگا۔ لیکن اگر عورت کو پہلے کے شوہر نے طلاق دی ہو اور موجودہ شوہر نے دعویٰ کیا کہ میں نے اسے اسی پہلی طلاق کا طعنہ دیا ہے تو بالاتفاق دیانۃً اسکی تصدیق ہوگی اور قضاء بھی تصدیق ہونے کی روایت ہے اور یہی اچھی روایت ہے۔ صف۔

(۲) صریح طلاق واقع ہو جاتی ہے خواہ اسکے مفہوم کو جانتا ہو یا نہیں جانتا ہو اور ہم نے جو یہ کہا ہے کہ نیت پر موقوف نہیں ہے اسکے معنی یہ ہوئے کہ کہتے وقت کسی قسم کی کوئی نیت نہ ہو تو طلاق واقع ہو جائے گی تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اگر کوئی دوسرا ارادہ ہو تو واقع ہو جائے گی جیسا کہ قید سے رہائی وغیرہ کی مراد بیان ہو چکی ہے۔

(۳) واضح ہو کہ لفظ طلاق سے خطاب کا ارادہ کرنا اسکے معنی و مفاد کو جانتے ہوئے ہونا ضروری ہے۔ کیونکہ اگر عورت کے سامنے بار بار طلاق کے مسائل کو بیان کرتا ہو کہ تم طالقہ ہو یا تو طلاقہ ہے تو اس سے کچھ طلاق واقع نہیں ہوتی۔

(۴) اور خلاصہ میں ہے کہ جس نے مذاق سے طلاق دی یا وہ کچھ کہنا چاہتا تھا اور اسکی زبان سے نکل گیا کہ تم طالقہ ہو تو اس سے طلاق ہو جائے گی یعنی قضاء واقع ہو جائے گی لیکن عنداللہ نہیں ہوگی۔

(۵) فتاوےٰ منصوری میں ہے کہ اگر کسی نے کسی کو یہ وظیفہ سکھلایا امراتی طالق ثلاثا اور اس نے ایسا ہی کہا تو طلاق واقع نہیں ہوگی خواہ اس شخص نے اسے وظیفہ جانا ہو یا کچھ اور سمجھا ہو اور خلاصہ میں یہ بھی ہے کہ عورت نے شوہر کو یہی کلمہ سکھلایا اور اس نے زبان سے ادا کر دیا تو حاکم کے سامنے قضاء طلاق ہوگی اور دیانتاً نہ ہوگی اور شریعت سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ

کے نزدیک بغیر ارادے کے لفظ طلاق بولنے سے طلاق نہیں ہو گی لیکن جب لفظ طلاق کا ارادہ کیا تو اسکے معنی کا ارادہ اور نیت کا ہونا ضروری نہیں ہے۔

حاصل یہ ہوا کہ جب کسی نے حکم کے سبب کا ارادہ کیا اس طرح سے کہ اسکو سبب جان لیا مثلاً یہ کہ لفظ طلاق کو مخاطب کر کے کہنا شریعت کے مطابق بیوی سے جدائی کا سبب ہے پس اس لفظ کو قصداً کہا تو شریعت میں اسپر جدائی کا حکم لازم ہو گا خواہ وہ چاہے یا نہ چاہے لیکن اس کے سوا جب اس نے اس لفظ سے ایسے معنی کا ارادہ کیا جو بن سکتے ہیں جیسا کہ بیان ہو چکا۔ اب بات کہ جب اس نے اس لفظ کا ارادہ ہی نہیں یا ارادہ کیا مگر اسے یہ نہیں معلوم ہوا کہ یہ کیسا لفظ ہے اور اسکے کیا معنی ہیں یعنی سبب نہیں جانتا اور نہ وہ اسکے حکم پر راضی ہے اور نہ لفظ پر راضی ہے تو اس پر شرعی حکم ثابت کرنا شریعت کے اصول سے بہت بعید ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿لایؤ اخذ کم اللہ باللغوفی ایمانکم﴾ الایۃ، اس نے بندوں کے واسطے ایک قاعدہ مقرر کر دیا کہ ایسے الفاظ اور ایسی چیزوں پر احکام لازم اور نافذ نہ کریں جن کا کوئی ارادہ نہ کیا گیا ہو۔ یوں بھی اس پر طلاق وغیرہ کا حکم کس طرح لازم آسکتا ہے جبکہ ایسے شخص میں اور سوتے ہوئے میں کچھ فرق نہیں ہوتا ہے کیونکہ خواب کی حالت میں نہ اس نے اس لفظ کا ارادہ کیا اور نہ اسکے حکم کا۔ اسی طرح یہ شخص بھی نہیں جانتا ہے۔ یا اس کا ارادہ ہی نہیں کیا ہے تو حکم اس پر کس طرح لازم آئے گا اور اس حقیقت کو اللہ تعالیٰ خوب جانتے ہیں اس لئے دیانتاً (عند اللہ) اس کی طلاق بالکل واقع نہیں ہو گی۔ البتہ قاضی کو دل کی بات کی خبر نہیں ہوتی ہے اس لئے وہ ظاہر حال پر فیصلہ دیتا ہے۔

حاوی میں جامع اصغر سے نقل کیا ہے کہ اسد بن عمروؒ سے پوچھا گیا کہ کسی نے اپنی بیوی عمرہ کو طلاق دینی چاہی تھی لیکن اس کی زبان پر لفظ زینب آگیا تو فرمایا کہ قاضی کے نزدیک اس کو طلاق ہو گی جس کا نام اس کی زبان پر آیا ہے۔ لیکن اللہ تعالیٰ کے نزدیک کسی کو بھی طلاق نہ ہو گی کیونکہ اس نے زینب کو طلاق دینے کا ارادہ ہی نہیں کیا اور عمرہ کا اس نے نام نہیں لیا جبکہ اس کا قول صریح ہے اور نصیرؒ نے جو روایت کی ہے کہ قضاء اور دیانتاً زینب ہی کو طلاق ہو گی یہ روایت قابل اعتماد نہیں ہے۔ فتح القدیر کا خلاصہ ہے۔ بندہ مترجم نے اس بحث کو بہت طوالت کے ساتھ اس لئے بیان کیا ہے کہ بندہ کے نزدیک یہی قول حق ہے۔ اگرچہ کچھ عوام غیر معتبر روایت پر جم جاتے ہیں۔

لذوای وکیع عن ابن ابی لیلیٰ عن الحکم بن عتیبہ عن خیثمہ بن عبدالرحمن ان امرات قالت الخ یعنی خیثمہ نے کہا کہ ایک عورت نے اپنے شوہر سے کہا کہ میرا کچھ نام رکھو اس نے کہا کہ میں نے طیبہ نام رکھا۔ وہ کہنے لگی کہ یہ کیسا نام ہے یہ کچھ نہیں ہے۔ اس نے کہا کہ تم خود ہی بتلاؤ کہ تمہارا کیا نام رکھوں۔ اس نے کہا خلیہ طالق رکھو۔ شوہر نے کہا اچھا تمہارا نام خلیہ طالق ہے۔ وہ عورت حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دربار میں گئی اور کہا کہ میرے شوہر نے مجھے طلاق دی ہے۔ یہ سن کر اس کا شوہر آیا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے پورا قصہ بیان کیا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عورت کے سر پر ہاتھ مارا اور اس کے شوہر سے کہا کہ اس کا ہاتھ پکڑ کر اس کے سر کو سزا دو۔

چند جزوی مسائل

(۱) علیحدہ علیحدہ حروف تہجی سے بھی طلاق واقع ہوتی ہے۔ جیسے تم ط۔ا۔ل۔ق ہو یا اس سے پوچھا گیا کہ کیا تم نے اس کو طلاق دی ہے۔ جواب دیا ہ۔ا۔ں۔ یا زبان عربی میں کہا ن۔ع۔م۔ بشرطیکہ اس کی نیت بھی ہو۔ البدائع

(۲) شوہر نے کہا تم اپنی طلاق لو۔ اس نے جواب دیا کہ میں نے لے لی تو اگر نیت ہو پھر بھی کہہ دینے سے اسے طلاق ہو جائے گی۔ یہی صحیح ہے۔

(۳) اگر پہلے سے اس بات کے دو گواہ مقرر کر لے کہ میں اسے دھمکی کے طور پر کہوں گا پھر کہہ دیا تو دیانتاً طلاق نہ ہو گی۔

(۴) عالم و جاہل میں فرق نہیں ہے۔ اس پر فتویٰ ہے۔

(۵) اگر کہا کہ دنیا کی تمام عورتیں یا اس شہر کی عورتیں طلاق پانے والی ہیں اور کہنے والے کی بیوی بھی اسی شہر میں ہے تو اسے طلاق نہ ہوگی البتہ اگر طلاق دینے کی نیت ہو تو ہو جائے گی اور اسی پر فتویٰ ہے۔

(۶) اگر کہا کہ اس گلی یا اس گھر کی تمام عورتیں طالقہ ہیں اور اس کی بیوی بھی ان ہی میں ہو تو نیت کے بغیر بھی اسے طلاق ہو جائے گی۔

(۷) اگر کہا کہ تم پر طلاق فرض یا واجب یا لازم یا ثابت ہے تو اختلاف ہے مگر قول مختار یہ ہے کہ واقع ہو جائے گی۔ مگر جبکہ عرف یہ ہو کہ ایسا کرنا مجھ پر فرض یا لازم وغیرہ ہے۔ اس لئے فی الفور طلاق واقع نہ ہوگی مگر جبکہ قصداً دی گئی ہو۔ اگر یہ کہا کہ تم طالقہ ہو یا مطالقہ ہو تو واقع ہو جائے گی۔ مف اور میرے نزدیک حق میں تفصیل ہے کیونکہ اگر یہ مقصود ہو کہ جب بھی منظور ہو کہ تم طالقہ ہو یعنی تم مجھ سے طلاق چاہو تاکہ میں تم کو طلاق دے دوں اس لئے اس میں نیت ضروری ہوگی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ پھر صریح کا دوسرا حکم بیان کیا جا رہا ہے۔

قال ولا يقع به الا واحدة وان نوى اكثر من ذلك وقال الشافعيؒ يقع مانوى لانه محتمل لفظه فان ذكر الطالق ذكر للطلاق لغة كذكر العالم ذكر للعلم ولهذا يصح قران العدد به فيكون نصبا على التفسير ولنا انه نعت فرد حتى قيل للمثنى طالقان وللثلث طوالق فلا يحتمل العدد لانه ضده وذكر الطالق ذكر لطلاق هو صفة للمرأة لا لطلاق هو تطليق والعدد الذى يقترن به نعت لمصدر محذوف معناه طلاقا ثلثا كقولك اعطيته جزيلا اى اعطاءً جزيلا

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے کہا کہ مذکورہ جملوں سے صرف ایک ہی طلاق واقع ہوگی اگرچہ اس سے زیادہ کی نیت کی ہو اور شافعیؒ کہتے ہیں کہ جتنی طلاق کی نیت کرے گا اتنی ہی واقع ہوگی کیونکہ لفظ میں اس کا بھی احتمال ہے اس لئے کہ طالق ذکر کرنا لغت طلاق کا ذکر ہے جیسے عالم کا ذکر کرنا علم کا ذکر کرنا ہوتا ہے اسی لئے اس لفظ کے ساتھ عدد ملانا صحیح ہوتا ہے اور عدد کو منسوب کہنا تفسیر کی بناء پر ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ لفظ ایک کی صفت ہے اسی لئے دو کہنے کی صورت میں طالقان اور تین کہنے کی صورت میں طوالق کہا جاتا ہے اس لئے عدد کا احتمال نہیں رہتا ہے کیونکہ یہ اسکی ضد ہے اور طالق ذکر کرنے میں وہ طلاق مذکور ہوتی ہے جو عورت کی صفت ہے اور وہ طلاق نہیں ہوتی ہے جو تطلیق، طلاق دینا ہے اور وہ عدد جسکے ساتھ ملتا ہے وہ ایک مصدر محذوف کی صورت ہوتی ہے جس کا مطلب ہوتا ہے طلاقاً ثلاثاً جیسا کہ تمہارا یہ کہنا اعطیتہ جزیلا جسکا مطلب ہے اعطاء جزیلا۔

توضیح:۔ احناف کے نزدیک انت طالق وغیرہ الفاظ کہنے سے صرف ایک ہی طلاق ہوگی اگرچہ زیادہ کی نیت کی ہو لیکن امام شافعیؒ کا اسمیں اختلاف ہے۔ دلائل

قال ولا يقع به الا واحدة وان نوى اكثر من ذلك وقال الشافعيؒ يقع مانوى لانه محتمل لفظه ... الخ

قدوریؒ نے کہا ہے کہ لفظ صریح سے صرف ایک ہی طلاق واقع ہوتی ہے اگرچہ کہنے والے نے زیادہ کی نیت کی ہو وقال الشافعیؒ امام شافعیؒ نے کہا۔ ف۔ مالکؒ و احمدؒ اور زفرؒ نے بھی یہی کہا ہے کہ وہی طلاق واقع ہوگی جسکی نیت کی گئی ہوگی۔ ف۔ خواہ تین ہو یا ایک لانه محتمل الخ کیونکہ اس کے لفظ میں اس کا بھی احتمال ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی جب اس نے کہا کہ تو طالقہ ہے تو تین طلاقوں تک کا احتمال ہے۔

فان ذكر الطالق ذكر للطلاق لغة كذكر العالم ذكر للعلم ولهذا يصح قران العدد به ... الخ

کیونکہ لغت میں طالقہ ذکر کرنا طلاق کا ذکر ہے جیسے عالم کا لفظ بولنا علم کا ذکر ہے۔ ف۔ اور ہم سب اس بات پر اتفاق کرتے

ہیں کہ لفظ طلاق مصدر ہے جو ایک اور زیادہ کا احتمال رکھتا ہے اس لئے لفظ طالق بھی سب کا احتمال رکھے گا۔ ولہذا ۔الخ اسی وجہ سے اس کے ساتھ عدد ملانا صحیح ہوتا ہے ف۔ مثلاً تم تین طلاقوں سے طالقہ ہو جسکی عربی یہ ہے انت طالق ثلاثا فیکون نصبا الخ اس میں لفظ ثلاثا کو تفسیر کی بناء پر نصب ہے۔ ف۔ یعنی انت طالق میں تین طلاق ہی مراد ہیں اس لئے لفظ ثلاثا سے اسکی تفسیر کی گئی ہے۔ مگر یہ بیان قابل اعتراض ہے کیونکہ طلاق کا ہونا مفہوم ہے لیکن لفظ طالق مذکور ہے اور مذکور کی ایسی تفسیر نہیں ہو سکتی۔ ولنا الخ ہماری دلیل یہ ہے کہ لفظ طالق ایک کی صفت ہے۔

حتی قیل للمثنی طالقان وللثلث طوالق فلایحتمل العددلانه ضده و ذکر الطالق ذکر الطلاق ..... الخ

یہاں تک اگر دو عورتیں ہوں تو انکو طالقان اور اگر تین ہوں تو طوالق کہا جاتا ہے یا طالقان بھی کہتے ہیں پس لفظ طالق مفرد ہے جو ایک سے زیادہ کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ فلا یحتمل الخ یہ لفظ طالق عدد کا احتمال نہیں رکھے گا کیونکہ وہ عدد اسکی ضد ہے اور کسی چیز میں اسکی ضد کا احتمال نہیں ہوتا ہے جیسا کہ اندھا بھی اپنی ضد یعنی بینا یا آنکھ والے کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ تو وہ لفظ طالق جو مذکور ہے وہ عدد کا احتمال رکھنے والا نہیں ہوا لیکن یہ بات کہ طالق کہنے میں طلاق کا بھی ذکر ہو جاتا ہے اور لفظ طلاق اسم مصدر جنس ہے تو وہ عدد کا احتمال رکھتا ہے۔ حقیقت میں یہ خیال ایک دھوکے سے ہوا کیونکہ جملہ تم طالق ہو کہنے میں ایک تو مرد کا طلاق دینا پایا گیا یعنی تطلیق اور تعداد کا ذکر اسی تطلیق کے لئے ہے کیونکہ اسکی مراد یہی ہے کہ میں نے تم کو تین تطلیق دیں دوسرے یہ کہ تطلیق کا جو اثر عورت کو پہنچا۔

وذکر الطالق ذکر الطلاق هو صفة للمرأة لالطلاق هو تطليق ..... الخ

طالق ذکر کرنے میں وہ طلاق مذکور ہے جو عورت کی صفت ہے۔ ف۔ یعنی یہ عورت اس صفت کی ہو گئی کہ اسکے ساتھ طلاق لگی ہوئی ہے حالانکہ اس میں تعداد پائے جانے کے کوئی معنی نہیں۔ لالطلاق الخ اور اسی طلاق کا ذکر نہیں ہے جو تطلیق ہے۔ ف۔ وہ ایک یا تین وغیرہ ہو سکتی ہے کیونکہ تم طالق ہو کے یہ معنی نہیں کہ تم تطلیق ہو کیونکہ تطلیق معنی میں طلاق عورت کو لاحق کرنا خواہ ایک بار ہو یا زیادہ اور اس تطلیق سے عورت میں طلاق کی صفت آجاتی ہے۔ اس صفت کی ضد یعنی عدد کا اس میں احتمال نہیں ہے۔

والعددالذی یقترن به نعت لمصدر محذوف معناه طلاقا ثلثا کقولك اعطيته جزيلا ..... الخ

لیکن وہ عدد جو اس لفظ طالق میں پایا جاتا ہے اور عربی میں طالق ثلاثا اور اردو میں تین طلاقیں دیں بولتے ہیں۔ لغت الخ ایک محذوف مصدر کی صفت ہے۔ ف۔ یعنی مفعول مطلق کی صفت ہے۔ معناہ جس کے معنی ہوں گے انت طالق طلاقا ثلاثا لقولك الخ جیسے تمہارا یہ کہنا کہ میں نے اسکو جزیل دیا یعنی میں نے اسکو دیا بہت زیادہ دینا۔ ف۔ بلکہ اولی یہ ہے کہ اسکے معنی یہ لئے جائیں انت طالق تطلیقا ثلاثا یعنی تم کو طلاق ہے کیونکہ میں نے تم کو تین دفعہ تطلیق دے دی اور عورت تو صرف طلاق سے متصف ہوتی ہے اس میں تین کا وصف بھی ہونا ضروری نہیں ہے اسی لئے تین طلاق کے بعد عورت کے بارے میں کوئی ملامت نہیں ہے بلکہ یہ فرمان خداوندی ہے حتی تنکح زوجا غیرہ۔ وہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے اور مرد کے بارے میں کہا گیا ہے فلا تحل له کیونکہ ناشکری مرد ہی کی طرف سے ہوئی ہے البتہ یہ معلوم ہے کہ عورت کی صفت جب طلاق ہو تو کبھی ایک تطلیق سے اور کبھی زیادہ سے ہوتی ہے کیونکہ طلاق مصدر دونوں کا احتمال رکھتا ہے اسی لئے مصنف نے فرمایا۔

ولوقال انت الطلاق وانت طالق الطلاق اوانت طالق طلاقافان لم تكن له نية اونوى واحدة اوثنتين فهى واحدة رجعية وان نوىٰ ثلثا فثلث ووقوع الطلاق باللفظة الثانية والثالثة ظاهر لانه لوذكر النعت وحده يقع به الطلاق فاذاذكره وذكرالمصدرمعه وانه يزيده وكادة اولى واماوقوعه باللفظة الا ولى فان المصدريذكرو يرادبه الاسم يقال رجل عدل اى عادل فصار بمنزلة قوله انت طالق وعلى هذا لو قال انت طلاق يقع الطلاق به

ایضاولایحتاج فیه الی النیة ویکون رجعیا لمابینا انه صریح الطلاق لغلبة الاستعمال فیه وتصح نیة الثلث لان المصدر یحتمل العموم والکثرة لانه اسم جنس فیعتبر لسائر اسماء الاجناس فتتناول الادنی مع احتمال الکل ولاتصح نیة الثنتین فیها خلافالزفرؒ هویقول ان الثنتین بعض الثلث فلما صحت نیة الثلث صحت نیة بعضها ضرورة

ترجمہ۔:اور اگر کہاانت الطلاق یاانت طالق الطلاق یاانت طالق طلاقاً تواگر اس کہنے کے ساتھ کوئی نیت نہ ہویاایک کی نیت ہویا دو کی نیت ہو تو ان تینوں صورتوں میں صرف ایک رجعی طلاق واقع ہوگی اور اگر تین کی نیت کی تو تینوں واقع ہوں گی اور دوسرے اور تیسرے لفظ سے طلاق کا واقع ہونا ظاہر ہے کیونکہ اگر صرف صفت ہی بیان کردے تو بھی اس لئے طلاق واقع ہوگی پس جب کہ لفظ طلاق ذکر کیااور اسکے ساتھ مصدر بھی ذکر لیاتواس کہنے سے اس طلاق کی قوت میں زیادتی ہوجائے گی لیکن طلاق کا پہلے لفظ سے واقع ہونااس لئے ہے کہ مصدر ذکر کرکے اسم مراد لیاجاتا ہے جیساکہ کہاجاتا ہے رجل عدل یعنی عادل لہٰذا یہ لفظ انت طالق کے مرتبے میں ہوگیااسی بناء پر اگر کہاانت طالق تواس سے بھی طلاق واقع ہوگی اور اس میں نیت کی ضرورت نہیں ہوگی اور وہ بھی رجعی واقع ہوگی۔اسی وجہ سے ہم نے بیان کردیا ہے کہ اس کے استعمال کی زیادتی کی وجہ سے یہ صریح طلاق ہے اور تین کی نیت بھی صحیح ہوجائے گی کیونکہ مصدر عموم اور کثرت دونوں کا احتمال رکھتا ہے اس لئے کہ طلاق مصدر اسم جنس ہے اس لئے اس کا اعتبار دوسرے اسمائے اجناس کے ساتھ ہوگااسی لئے کم سے کم کو شامل ہوتے ہوئے تمام اعداد کا احتمال بھی رکھے گا لیکن اس میں دو کی نیت صحیح نہیں ہوگی۔اس مسئلہ میں امام زفرؒ کا اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ دو کا عدد تین کا حصہ ہے پس جب کہ تین کی نیت صحیح ہوسکتی ہے تو لامحالہ اسکے حصے کی بھی نیت صحیح ہوگی۔

توضیح ۔:انت الطلاق ،انت طالق الطلاق، اَنت طالق طلاقاً کہنے کے حکم

ولوقال انت الطلاق وانت طالق الطلاق اوانت طالق طلاقافان لم تکن له نیة ......الخ

اور اگر کہاکہ تو طلاق ہے۔ف۔یعنی عورت کا وصف طلاق سے بیان کیا برخلاف طالق کے۔اوانت طالق۔الخ یا تو طلاق ہے طلاق کو۔ف۔یعنی طلاق ہونے میں طلاق کو وصف لینے والی ہے اور الطلاق کو معرفہ بیان کیا۔او انت الخ یا تو طالق ہے طلاق کو۔ف۔اور طلاق کو نکرہ بیان۔فان لم یکن الخ پس اگر اسکی کچھ نیت نہ ہویااس نے ایک یادو طلاق کی نیت کی تو ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔وان نوی ثلاثا فثلاث اور اگر اس نے تین طلاق کی نیت کی تو تین طلاقیں ہوں گی۔

ووقوع الطلاق باللفظة الثانیة والثالثة ظاهر لانه لوذکر النعت وحده یقع به الطلاق ......الخ

دوسرے اور تیسرے لفظ سے طلاق کا واقع ہونا ظاہر ہے۔لانه لو الخ کیونکہ اگر وہ خالی صفت کو ذکر کرتا۔ف۔اس طرح سے کہ انت طالق یعنی تم طلاق پانے والی ہو تو اس سے طلاق واقع ہوجاتی۔ف۔جبکہ یہاں اسے مصدر یعنی لفظ الطلاق یاطلاقاً کو بڑھا دیا ہے۔فاذاذکر ،پس جب اس نے طالق کو ذکر کیااور اسکے ساتھ ہی مصدر کو بھی ذکر کیا وانه یزیده وکادة جب کہ مصدر اسکی مضبوطی کو بڑھادیتا ہے تو بدرجہ اولی ہوگی۔

واماوقوعه باللفظة الاولی فان المصدریذکر ویرادبه الاسم یقال رجل عدل ای عادل ......الخ

لیکن پہلے لفظ کے ساتھ طلاق واقع ہونا۔ف۔جبکہ طلاق ذکر نہیں کیابلکہ فقط مصدر ذکر کیااور کہاانت الطلاق تو بھی یہی حکم رہتا ہے یعنی طلاق واقع ہوتی ہے۔فلان المصدر الخ اس لئے کہ مصدر ذکر کیا جاتا ہے اور اس سے اسم مراد ہوتا ہے۔ف۔یعنی مصدر کا اسم فاعل مثلاً یقال زید عدل۔بولتے ہیں کہ زید عدل یعنی عادل زید۔ف۔کیونکہ عدل کے معنی دونوں پلے کو برابر کرنا ہے۔زید کی صفت بمعنی ہے بلکہ مصدر سے اسم فاعل مراد ہے یعنی زید دو پلے کو بالکل برابر کرنے والا ہے لیکن ایساعادل ہے کہ گویا بالکل عدل ہے جیساکہ علم بلاغت میں اسکی تفصیل ہے پس یہاں عورت کو الطلاق کہا تو یہ معنی میں الطالق کے ہے فصار الخ تو یہ

جملہ انت الطالق کہنے کے برابر ہو گیا۔ف۔ یہاں تک کہ طلاق واقع ہو جائے گی۔

وعلى هذا لو قال انت طلاق يقع الطلاق به ايضا ولايحتاج فيه الى النية ويكون رجعيا ......الخ

اسی طرح اگر یوں انت طلاق یعنی الف لام کے بغیر یقع الطلاق الخ تو اس سے طلاق واقع ہو گی گویا انت طالق کہا لیکن یہ بات یاد رہے کہ جب طلاق مصدر کہنے میں زیادہ مبالغہ ہوتا ہے جیسا کہ فن بلاغت میں کہا گیا ہے تو طالق کہنے سے طلاق کہنے میں کچھ زیادتی مراد ہو گی۔ جسکا فرق بیان کیا جائے گا۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ طالق کی طرح طلاق کہنے میں بھی وہ یقیناً طالقہ ہو جائے گی۔ف۔ ولايحتاج فيه الخ اور طلاق کہنے میں کسی نیت کی ضرورت نہیں ہو گی اور اس سے طلاق رجعی ہو گی کیونکہ پہلے ہم بیان کر چکے ہیں کہ وہ صریح طلاق ہے اس لئے کہ طلاق ہی کے معنی میں اسکا استعمال غالب ہو گیا ہے۔ف۔ اب رہی یہ بات کہ ان جملوں میں کیا فرق ہے تو وہ یہ ہے۔

وتصح نية الثلث لان المصدر يحتمل العموم والكثرة لانه اسم جنس فيعتبر لسائر ......الخ

اور تین طلاقوں کی نیت صحیح ہو گی۔ف۔ یعنی ان تینوں صورتوں میں جہاں لفظ طلاق مصدر ہے۔ لان المصدر الخ کیونکہ مصدر میں عام ہونے اور زیادہ ہونے سب کا احتمال ہوتا ہے۔ لانه اسم جنس الخ کیونکہ طلاق مصدر اسم جنس ہے اسی لئے اس کا اعتبار دوسرے اسم جنسوں کے ساتھ ہوتا ہے۔ف۔ کیونکہ تمام اسم جنس عام ہونے اور زیادہ ہونے کا احتمال رکھتے ہیں۔

فتناول الادنى مع احتمال الكل ولاتصح نية الثنتين فيها خلافالزفرؒ هويقول ان الثنتين بعض الثلث ......الخ

تو کم سے کم کے ساتھ کل کا احتمال بھی شامل ہو گا۔ف۔ یعنی کم سے کم مقدار تو یقینی ہے۔ اور کل یعنی تینوں طلاقوں کا بھی اس میں احتمال ہے۔ف۔ اس لئے جب وہ یہ کہے کہ اس جملے سے میری مراد کل طلاق ہے تو اس نے اپنے لفظ سے وہی مراد لی جس کا احتمال بھی ہے اور اسی کا حق بھی ہے لہٰذا اسکی مراد کے موافق طلاق ہو گی۔ ولا تصح الخ اور ان الفاظ میں دو طلاقوں کی نیت صحیح نہیں ہو گی بخلاف امام زفرؒ کے قول کے۔ف۔ یعنی زفرؒ کے نزدیک دو طلاق کی نیت بھی صحیح ہو گی۔ هو يقول الخ زفرؒ فرماتے ہیں کہ دو تین کا ایک حصہ ہے پس جبکہ تین طلاقوں کی نیت صحیح ہو سکتی ہے تو تین کے جزو کی نیت یقیناً صحیح ہو گی۔

ونحن نقول نية الثلث انما صحت لكونها جنسا حتى لوكانت المرأة امة تصح نية الثنتين باعتبار معنى الجنسية اماالثنتان في حق الحرة عددواللفظ لايحتمل العددوهذا لان معنى التوحد مراعا فى الفاظ الوحدان وذلك بالفردية او الجنسية والمثنى بمعزل منها ولوقال انت طالق الطلاق وقال اردت بقولى طالق واحدة وبقولى الطلاق اخرى يصدق لان كل واحد منها صالح للايقاع فكانه قال انت طالق وطالق فتقع رجعيتان اذاكانت مدخولا بها

ترجمہ۔: اور ہم یہ کہتے ہیں کہ تین طلاقوں کی نیت کرنی اس لئے صحیح مانی گئی ہے کہ یہ عدد جنس ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر بیوی باندی ہو تو اس کے حق میں دو طلاقوں کی نیت بھی صحیح ہو جائے گی۔ جنسیت کے معنی کے اعتبار سے۔ لیکن آزاد عورت کے حق میں دو، صرف ایک عدد ہے اور لفظ طلاق عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور یہ اس وجہ سے ہوا کہ مفرد الفاظ میں وحدانیت کے معنی کا لحاظ ہوا کرتا ہے اور واحد ہونا مفرد ہونے کے اعتبار سے ہو گا یا جنس ہونے کے اعتبار سے ہو گا۔ اور دو طلاق جو تثنیہ ہے وہ ان دونوں سے دور ہے اور اگر شوہر نے انت طالق الطلاق کہا اور یہ بیان دیا کہ میں نے طالق کہنے سے ایک طلاق مراد لی تھی اور الطلاق کہنے سے دوسری طلاق مراد لی ہے تو اس کی بات صحیح اور سچ مان لی جائے گی۔ کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک طلاق واقع کرنے کے لائق ہے تو گویا اس نے اس طرح کہا انت طالق و طالق اس طرح دونوں رجعی طلاقیں ہو کر واقع ہو جائیں گی۔ بشرطیکہ یہ عورت مدخولہ ہو۔

توضیح۔: صریح طلاقوں میں آزاد عورت ہونے کی صورت میں تین کی نیت کی

تو صحیح ہو گی اور باندی ہونے میں بھی دو کی صحیح ہو گی لیکن آزاد میں دو کی نیت صحیح نہ ہو گی، احناف کی دلیل

ونحن نقول نية الثلث انما صحت لكونها جنسا حتى لو كانت المرأة امة تصح نية الثنتين ......الخ

اور ہم یہ کہتے ہیں کہ تین طلاق کی نیت فقط اسی وجہ ہوتی ہے کہ وہ تین جنس ہے۔ف یعنی مرد عورت کو جو طلاق دینے کا حق رکھتا ہے وہ جنس طلاق کا ہے اور وہ تین عدد ہے اور لفظ طلاق مصدر جنس ہونے کی وجہ سے تین کو شامل ہے حتی لو كانت الخ یہاں تک کہ اگر اس کی بیوی کسی کی باندی ہوتی تو اس دو میں جنس کے معنی ہونے کی وجہ سے اس میں دو کی نیت بھی صحیح ہوتی۔ف۔کیونکہ باندی کو طلاق صرف دو تک ہو سکتی ہے۔لہذا جنس طلاق کا فرد باندی کے بارے میں صرف دو ہے اس لئے یہ لفظ فرد جنسی کے لحاظ سے دو کو شامل ہو گیا ہے۔لیکن لفظ کے اعتبار سے شامل نہیں ہو گا۔

اماالثنتان في حق الحرة عددواللفظ لايحتمل العددوهذا لان معنى التوحد مراعا في الفاظ ......الخ

لیکن آزاد عورت کے حق میں دو طلاق عدد ہے۔ف۔اور جنس طلاق کا یہ عدد نہ فرد حقیقی ہے اور نہ فرد حکمی ہے۔جبکہ لفظ طلاق کسی بھی عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے وھذا الان الخ اور یہ جوذکر کیا گیا اس لئے کہ مفرد الفاظ میں وحدانیت کے معنی کا لحاظ ہے۔ف۔اور چونکہ لفظ مفرد طلاق ہے تو معنی میں بھی واحد ہونا چاہئے جس طرح سے بھی ہو وذالك الخ واحد ہونا خواہ مفرد کے طور پر ہو یا جنس کے طور پر ہو۔ف۔پھر ایک طلاق اس لحاظ سے کہ لفظ طلاق کے معنی ہیں واقع ہو گی اور باندی میں دو طلاق فرد جنسی ہے یعنی اس جنس کے دو ہی اعداد ہیں جیسے آزاد عورت کے حق میں کل تین طلاقیں جنس ہیں۔والمثنی الخ لیکن دو طلاق جو تثنیہ ہے وہ ان دونوں میں سے کسی میں نہیں ہے۔ف۔کیونکہ نہ فرد حقیقی ہے نہ فرد حکمی کیونکہ جنس تو ایک فرد ہوتی اسی لئے کہا جاتا ہے کہ یہ سب جانور ایک جنس کے ہیں حالانکہ وہ بہت ہوتے ہیں اور تثنیہ یعنی دو طلاق آزاد عورت کے حق میں جنس نہیں ہے بلکہ اسکے حق میں جنس تو تین یا اس سے زیادہ ہے مگر ہمیں یہ معلوم ہے کہ تین سے زیادہ طلاق ثابت ہی نہیں ہے۔یہ تفصیل اس صورت میں ہو گی کہ کہنے والے نے انت طالق الطلاق کہتے ہوئے الطلاق کو بطور مصدر تاکید کی کہا ہو۔

ولوقال انت طالق الطلاق وقال اردت بقولي طالق واحدة وبقولي الطلاق اخرى يصدق ......الخ

کیونکہ اگر اس کہنے والے نے انت طالق الطلاق کہا اور اس کی وضاحت میں یہ کہا کہ میں نے طالق کہنے سے ایک طلاق مراد لی اور الطلاق کہنے سے دوسری طلاق مراد لی ہے تو اسکی یہ بات صحیح مان لی جائے گی۔ف۔اس طرح اسی کلام سے دو طلاقیں واقع ہو نگی۔لان كل الخ کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک لفظ طلاق واقع کرنے کے لائق ہے۔ف۔یہاں تک کہ انت طالق کی طرح انت طلاق سے طلاق واقع ہو جائے گی۔

فكانه قال انت طالق وطالق فتقع رجعيتان اذا كانت مدخولا بها......الخ

گویا اس نے یوں کہا تم طالقہ ہو اور طالقہ ہو۔ف۔یا تم طالقہ ہو اور طلاق ہو۔فتقع رجعيتان الخ پس دونوں طلاقیں رجعی واقع ہوں گی۔بشرطیکہ یہ عورت مدخولہ ف۔ورنہ غیر مدخولہ تو پہلی طلاق سے ہی بائنہ ہو جائے گی۔پھر معلوم ہونا چاہئے کہ اس مسئلے سے اس بات کی دلیل نکلتی ہے کہ جاہل کی خراب بولی کا لحاظ نہ ہو گا کیونکہ اس عبادت میں انت طالق الطلاق۔ اپنے عربی ترکیب کے لحاظ سے الطلاق کو نصب ہے اس لئے اس سے صرف تاکید واقع ہو سکتی ہے اس کے باوجود اس کی دوسری طلاق مان لی حالانکہ درمیان میں واؤ عطف نہیں ہے پھر بھی انت طالق و طالق سے تفسیر کی۔اس بات کو اچھی طرح سمجھ لیں اور یاد رکھیں۔م۔یہ تفسیر اس وقت تھی کہ عورت کو طالق یا طلاق کہا کیونکہ اگر عورت کے سر کو طالق کہا یا اس کے پیٹ کو یا ہاتھ یا آنکھ وغیرہ کو تو کیا حکم ہو گا جیسے پوری آدھی یا تہائی وغیرہ طالق کہا۔مصنفؒ نے آگے اس کی وضاحت فرمائی۔

واذااضاف الطلاق الی جملتها اوالی مایعبربه عن الجملة وقع الطلاق لانه اضیف الی محله وذلك مثل ان یقول انت طالق لان التاء ضمیر المرأة اویقول رقبتك طالق اوعنقك طالق اورأسك طالق اوروحك اوبدنك اوجسدك اوفرجك اووجهك لانه یعبربها عن جمیع البدن اماالجسدوالبدن فظاهروكذاغیرهما قال الله تعالی فتحریر رقبة وقال فظلت اعناقهم وقال علیه السلام لعن الله الفروج علی السروج ویقال فلان رأس القوم ووجه العرب وهلك روحه بمعنی نفسه ومن هذا القبیل الدم فی روایة یقال دمه هدرومنه النفس وهو ظاهر۔

ترجمہ:۔اور جب کہ طلاق کو اس کے پورے حصے کی طرف منسوب کیا یا ایسے حصے کی طرف جس کو پورے حصے سے تعبیر کیا جا سکتا ہو تو طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ اس کی اضافت اسکی محل کی طرف کی گئی ہے اس کی مثال یوں ہو گی کہ یوں کہے انت طالق اس میں حرف تا عورت کی ضمیر ہے یا یوں کہے رقبتک طالق یعنی تمہاری گردن طلاق پانے والی یا تمہاری عنق (گردن) طلاق پانے والی ہے یا تمہارا سر طلاق پانے والا ہے یا تمہاری روح یا تمہارا بدن یا تمہارا جسد یا تمہاری شرمگاہ یا تمہارا چہرہ کیونکہ ان الفاظ سے پورے بدن سے تعبیر کی جاتی ہے کیونکہ لفظ جسد اور لفظ بدن تو ظاہر ہی ہے اسی طرح ان دونوں کے علاوہ بقیہ الفاظ میں اللہ تعالیٰ نے خود فرمایا فتحریر رقبۃ اور دوسری جگہ فرمایا ہے فظلت اعناقہم اور رسول اللہؐ نے فرمایا ہے لعن اللہ الفروج علی السروج اور کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص راس القوم ہے اور کہا جاتا ہے وجہ العرب اور ہلک روحہ یعنی اس کا نفس ہلاک ہو گیا اسی قبیل سے ایک روایت میں لفظ دم بھی ہے کہا جاتا ہے دمہ ہدر' اور اسی قبیل سے لفظ نفس بھی ہے اور یہ بات واضح ہے۔

توضیح:۔جب لفظ طلاق کی اضافت اسکے پورے بدن یا ایسی چیز کی طرف نسبت کی گئی ہو جو پورے بدن سے تعبیر کی جاسکتی ہو تو طلاق واقع ہو جائے گی

واذااضاف الطلاق الی جملتها اوالی مایعبربه عن الجملة وقع الطلاق.....الخ

اور جب مرد نے طلاق کو عورت کے کل کی طرف یا ایسے جزو کی طرف منسوب کیا جس سے کل کی تعبیر کی جاتی ہے تو طلاق پڑ جائے گی۔لانہ اضیف الخ کیونکہ طلاق اپنی جگہ کی طرف اضافت کی گئی ہے اور اسکی صورت یوں ہے کہ مثلاً یوں کہے کہ تم طالقہ ہو کیونکہ اس جملے میں "تاء" یا "تم" عورت کی طرف ضمیر ہے۔ف۔جیسے کہے کہ تم پوری یا کل طلاق پانے والی ہے اور یقول الخ یا جیسے کہے کہ تمہاری گردن طلاق پانے والی ہے۔ف۔کیونکہ محاورے میں گردن سے پوری ذات مراد لی جاتی ہے جیسا کہ کہتے ہیں کہ میں نے ایک رقبہ آزاد کیا یا ایک گردن آزاد کی یا جیسے ایک راس گھوڑا آزاد کیا حالانکہ راس کے معنی سر کے ہیں۔ اوعنق طالق یا یوں کہے تمہاری عنق طالق ہے۔ف۔یہ عنق بھی رقبہ ہی کے معنی میں ہے یا تمہارا راس یعنی سر طالق ہے یا تمہاری روح یا تمہارا بدن یا تمہارا جسم یا تمہاری شرمگاہ یا تمہارا چہرہ طلاق پانے والا ہے۔ف۔کہ ان میں سے ہر ایک میں طلاق پڑ جاتی ہے اگرچہ جزو ہے مگر یہ جزو کل کے حکم میں ہے۔لانہ یعبربھا الخ کیونکہ تمام بدن کو ان الفاظ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ف۔یعنی ان میں سے کوئی جزو بولا جاتا ہے مگر اس کی مراد تمام بدن ہوتی ہے۔ اماالجسد الخ چنانچہ جسم و بدن تو ظاہر ہے۔ف۔کیونکہ تمہارا جسم یعنی کل اور تمہارا بدن یعنی کل مراد ہوا کرتا ہے۔وكذا غیرهما اسی طرح ان دونوں کے علاوہ میں بھی حکم ہو گا۔ف۔ جیسے رقبہ اور عنق میں قال الله تعالی الخ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فتحریر رقبۃ یعنی ایک گردن آزاد کرنا یعنی پورا ایک غلام آزاد کرنا اور فرمایا فظلت اعناقهم الخ ف۔یعنی خاضعین وہ لوگ جو خضوع کرنے والے ہیں تو اعناق جو عنق کی جمع ہے اس سے مراد خود لوگ ہیں ورنہ خاضعۃ ہوتا اسی طرح لفظ فرج ہے قال علیه السلام الخ یعنی رسول اللہؐ نے فرمایا اللہ کی لعنت ہو ان شرمگاہوں پر جو زینوں پر ہوں یعنی ان عورتوں پر جو گھوڑے پر سوار ہوں۔یہ حدیث تو موضوعات کے اندر ہے اور ثابت نہیں ہوئی ہے بلکہ قریش کے اونٹ پر سوار ہونے والی عورتوں کی مدح فرمائی ہے اور مصنفؒ کے لئے کلام عرب واطلاق شاید کافی ہے۔یہی سرخی

راس کا بھی حال ہے ویقال فلان الخ محاورے میں بولا جاتا ہے کہ فلاں شخص راس القوم ہے۔ف۔اسی طرح ایک راس گھوڑا۔ اسی طرح لفظ روح ہے۔وھلك روحه الخ بولتے ہیں کہ اسکی روح مرگئی یعنی وہ خود مر گیا۔ف۔اب باقی رہ گیا لفظ خون۔ و من ھذا القبیل الخ اور ایک روایت میں خون بھی اسی قبیل سے ہے۔یعنی یہ لفظ بول کر پورا آدمی مراد ہوتا ہے۔یقال الخ بولتے ہیں کہ اس کا خون رائیگاں ہے۔ف۔یہ روایت کفالت ہے اور دوسری روایت میں ہے کہ دم کی طرف عتاق کی اضافت صحیح نہیں ہے۔چنانچہ اگر کسی نے کہا کہ تمہارا خون آزاد ہے تو اس کہنے سے وہ آزاد نہیں ہوگی اسی طرح طلاق بھی صحیح نہیں ہے۔مع اور یہی قول اظہر ہے۔واللہ اعلم۔پھر میں نے دیکھا کہ خلاصہ میں اسی قول کو صحیح کہا ہے فالحمد للہ رب العالمین۔م

ومن هذا القبيل الدم في رواية يقال دمه هدر ومنه النفس وهو ظاهر......الخ

اور اسی قبیل سے لفظ نفس ہے اور یہ تو ظاہر ہے۔ف۔واضح ہو کہ زبان عرب میں لفظ جسد سے مراد پورا جسم یعنی بیچ کا تنہ ہاتھ پاؤں اور سر کے ساتھ ہے اور لفظ بدن صرف تن کے واسطے ہے اعضاء کے بغیر لیکن اردو میں یہ فرق ظاہر نہیں ہے اور واضح ہو کہ عربی میں جیسے تیری فرج طالقہ کہنے سے طلاق ہوتی ہے اسی طرح تیری چوتڑ طالق کہنے سے بھی طلاق واقع ہوگی بخلاف بضع اور دبر کے۔خلاصہ مع'اس مترجم کو اردو زبان میں لفظ روح میں تردد ہے لیکن باقی الفاظ تو اس طرح بولے جاتے ہیں کہ کبھی ان سے کل یعنی وہ شخص مراد ہوتا ہے۔پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ ان الفاظ سے طلاق اسی وقت واقع ہوگی کہ اس نے اس طلاق دینے میں اس کے معنی حقیقی کا ارادہ نہ کیا ہو کیونکہ اگر خاص سر اور گردن کا ارادہ کیا تو چاہئے کہ دیانۃ اس کی بات مان لی جائے جیسا کہ فتح القدیر میں ہے۔اور اگر اس طرح کہا کہ تم میں سے گردن یا چہرہ وغیرہ طالق ہے یا اس نے ہاتھ رکھ کر کہا کہ یہ سر یا یہ گردن یا یہ چہرہ طالق ہے تو قول اصح یہ ہے کہ یہ طلاق واقع نہیں ہوگی اور اگر ہاتھ رکھ کر نہیں کہا بلکہ اشارہ کیا کہ یہ سر یا یہ چہرہ مثلاً تو قول اصح یہ ہے کہ یہ طلاق واقع ہو جائے گی۔ف ت د میں مترجم کہتا ہوں کہ جب اشارے سے کہا کہ یہ عضو طالق ہے تو واقعہ ہوگی اگر چہ اس حصے کا خاص کرنے کا دعویٰ کرے۔لیکن دیانتاً اس کی تصدیق ہونی چاہئے جیسا کہ فتح القدیر میں ہے۔

وكذلك ان طلق جزء شائعا مثل ان يقول نصفك اوثلثك طالق لان الجزء الشائع محل لسائر التصرفات كالبيع وغيره فكذا يكون محلا للطلاق الا انه لايتجزئ في حق الطلاق فيثبت في الكل ضرورة ولوقال يدك طالق اورجلك طالق لم يقع الطلاق وقال زفرؒ والشافعيؒ يقع وكذالخلاف في كل جزء معين لايعبربه عن جميع البدن لهما انه جزء متمتع بعقد النكاح وماهذا حاله يكون محلالحكم النكاح فيكون محلاللطلاق فيثبت الحكم فيه قضية للاضافة ثم يسري الى الكل كما في الجزء الشائع بخلاف مااذااضيف اليه النكاح لان التعدي ممتنع اذالحرمة في سائرالاجزاء تغلب الحل في هذا الجزء وفي الطلاق الامر على القلب○

ترجمہ:۔اور اسی طرح اگر طلاق دی ایسے جزء کو جو شایع ہو مثلاً یوں کہے کہ تمہارا نصف یا تمہاری تہائی طلاق پانے والی ہے اس لئے کہ جزء شائع تمام تصرفات کا محل ہوتا ہے جیسے بیع وغیرہ تو اسی طرح وہ طلاق کا بھی محل ہوگا البتہ چونکہ طلاق کے معاملے میں جزو کو علیحدہ حصہ نہیں کیا جاسکتا ہے اس لئے مجبوراً پورے بدن پر ثابت ہوگی اور اگر کہا کہ تمہارا ہاتھ یا تمہارا پیر طلاق پانے والا ہے تو اس سے طلاق واقع نہیں ہوگی مگر امام زفرؒ اور شافعیؒ نے کہا ہے کہ واقع ہو جائے گی اسی طرح اختلاف ایسے معین جزو میں بھی ہے جس کو پورے بدن سے تعبیر نہیں کیا جاتا ہو ان دونوں حضرات کی دلیل یہ ہے کہ یہ جزو ایسا ہے کہ عقد نکاح کی وجہ سے اس سے فائدہ حاصل کیا جاتا ہے اور جس جزو کا یہ حال ہوگا وہ حکم نکاح کا محل بنے گا لہذا طلاق کا بھی محل بن سکتا ہے۔چنانچہ اس کی طرف طلاق کی اضافت کا تقاضا ہونے سے اس جزو میں طلاق کا حکم ثابت ہو جائے گا اور پھر اس جزو سے تمام بدن میں اثر کر جائے گا جیسا کہ مشترک جزو کی صورت میں ہوتا ہے بخلاف اس صورت کے جبکہ ایسے جزو کی طرف نکاح کی نسبت کی ہو کیونکہ یہاں متعدی ہونا ممکن نہیں ہے کیونکہ اس جزء میں حلال ہونے پر باقی تمام اجزاء کا حرام ہونا غالب رہے گا اور طلاق میں معاملہ برعکس

ہے۔

توضیح:۔ پورے بدن۔ یا اس کے کسی حصہ متعین یا مشترک کو طلاق دینے کا حکم

وکذلک ان طلق جزء شائعامثل ان یقول نصفک او ثلثک طالق لان الجزء الشائع محل ......الخ

اسی طرح طلاق واقع ہو جائے گی جبکہ اس نے جزو مشترک کو طلاق دی ہو۔ف۔ یعنی ایسا جزو جو غیر معین اور تمام بدن میں ہر جگہ اور ہر طرف سے ہو سکتا ہو۔ مثل ان الخ مثلاً یوں کہے کہ تمہارے آدھے بدن یا تمہارے تہائی بدن کو طلاق ہے۔ لان الجزء الخ کیونکہ وہ جزو جو شائع اور مشترک ہو وہ دوسرے تمام تصرفات کا محل ہے جیسے بیع وغیرہ۔ ف۔ یہاں تک کہ اگر نصف غلام یا باندی خریدی تو یہ خریداری صحیح ہوگی۔ فکذا الخ تو اسی طرح یہ جزو طلاق کا بھی محل ہوگا۔ مگر اتنی بات ہے کہ طلاق کے ٹکڑے نہیں ہوتے ہیں۔ فیثبت الکل الخ تو مجبوراً کل طلاق ثابت ہو جائے گی۔ف۔ پس اس کی طلاق کا تعلق کل سے ہو جائے گا۔ بخلاف بیع وغیرہ کے کہ بیع کا تعلق صرف اسی متعین حصہ یعنی نصف یا تہائی سے ہوگا۔ اس لئے کہ ایک غلام کے مالک دو تین اشخاص ہو سکتے ہیں۔ لیکن یہ جائز نہیں ہے کہ کسی بھی عورت کے صرف نصف یا تہائی حصہ کا نکاح ہو اور بقیہ حصہ اس کے بغیر آزاد رہ جائے۔ اور یہ معلوم ہو چکا ہے کہ نصف مثلاً طلاق کا محل ہے تصرفات وغیرہ کی دلیل سے اس لئے یہ نہیں ہو سکتا ہے کہ طلاق کا تعلق نہ ہو کیونکہ جب طلاق اپنی جگہ سے متعلق ہوگی تو ضرور اس کا حکم بھی ثابت ہوگا۔ پھر حکم کے ثابت ہونے سے مجبوراً یہ بھی لازم آیا کہ وہ کل اور پورے طور پر حرام ہو گئی۔ پھر یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ ایسے جزو میں ہو کہ اسے بول کر کل مراد ہو سکتا ہو اور اگر ایسا جزء نہ ہو تو طلاق نہ ہوگی۔ اسی لئے مصنفؒ نے کہا۔

ولو قال یدک طالق او رجلک طالق لم یقع الطلاق وقال زفرؒ والشافعیؒ یقع ......الخ

اور اگر کہا کہ تمہارا ہاتھ طالق ہے یا تمہارا پاؤں طالق ہے تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔ف۔ کیونکہ اس جزء کو کل کے موقع میں نہیں بولا جاتا ہے۔ وقال زفر الخ لیکن امام زفرؒ اور شافعیؒ نے کہا ہے کہ واقع ہو جائے گی۔ف۔ اور یہی قول امام مالکؒ واحمدؒ کا بھی ہے اور شرح سراجی سے ظاہر ہوتا ہے کہ دونوں ہاتھ یا دونوں کو طلاق دینے سے واقع ہو جاتی ہے۔ اور قاضیؒ نے کہا ہے کہ اشبہ یہ ہے کہ اگر ایک ہاتھ یا پاؤں سے کل بدن مراد لیا جاتا ہو تو واقع ہو جائے گی۔ وکذا الخلاف الخ اور ایسا ہی اختلاف ہر ایسے معین جزء میں بھی ہے جس سے پورے بدن کی تعبیر نہیں کی جاتی ہو۔ف۔ جیسے انگلی، ہتھیلی، قدم وکان وناک وآنکھ وگال ودل وچھاتی ودانت وکمر وکولھا وگھٹنا وٹخنہ اور ان جیسا کہ امام زفر وائمہ ثلثہؒ کے نزدیک اس سے طلاق واقع ہو جائے گی۔ سوائے اس کے کہ امام احمدؒ کے نزدیک دانت وناخن اور بال میں ہمارے قول کے مطابق طلاق نہیں ہوگی۔ مع۔

لهما انه جزء متمتع بعقد النکاح وماهذا حاله یکون محلا لحکم النکاح ......الخ

امام زفر وامام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ جزو بھی ایسا جزء ہے کہ نکاح کے حکم کا اثر ہوتا ہو۔ ہر وہ جزء جو نکاح کا محل ہوتا ہے وہ طلاق کا بھی محل ہوگا اور اس کی طرف طلاق کی نسبت ہونے سے اولاً اسی جزء میں طلاق کا حکم ثابت ہوگا پھر اس جزء سے تمام بدن میں پھیل جائے گا۔ جیسا کہ مشترک جزء ہونے کی صورت میں ہوتا ہے۔ اس جگہ یہ وہم نہیں ہونا چاہئے کہ جب اس جزء پر طلاق ثابت ہو گئی تو اس سے ان الفاظ سے کہ میں نے تمہارے ہاتھ سے نکاح کیا یہ نکاح بھی درست ہو جانا چاہئے حالانکہ امام شافعیؒ وغیرہ اس کے قائل نہیں ہیں۔ تو یہ وہم ہے کیونکہ طلاق میں حرمت پائی جاتی ہے جبکہ نکاح میں حلت ہے۔ لہٰذا دونوں میں فرق پایا گیا۔ اسی لئے طلاق کا اثر پورے بدن میں پھیل جائے گا۔

بخلاف ماذااضیف الیه النکاح لان التعدی ممتنع اذالحرمة فی سائر الاجزاء ......الخ

برخلاف اس کے یعنی جبکہ ایسے جزء کی طرف نکاح کی نسبت کی ہو کیونکہ اس میں دوسرے اجزاء کی طرف اس کے اثر کا

پھیلنا ممکن نہیں ہے۔ ف۔ یعنی اس خاص جزء میں نکاح سے وہ حصہ حلال ہو کر اس کی حلت کا اثر دوسرے اعضاء میں پھیل جانا ممتنع ہے۔ لیکن حرمت کا پھیلنا ممتنع نہیں ہے۔ اذالحرمة الخ یعنی اس جزء کے ماسوا دوسرے اجزاء کی حرمت اس حلال جزء پر غالب آجائے گی۔ف۔ اس لئے اس جزء کے نکاح سے نکاح کا کوئی فائدہ نہ ہوگا۔

وفی الطلاق الامر علی القلب.....الخ

لیکن طلاق میں معاملہ برعکس ہے۔ ف۔ کہ اس ایک جزء کے حرام ہونے سے اس کی حرمت باقی تمام اجزاء پر غالب آجائے گی۔ پس حاصل یہ ہوا کہ امام شافعیؒ کا یہ اصول ہو گیا کہ بدن کا جو جزء بھی نکاح کی وجہ سے فائدہ اٹھانے کے لائق ہے وہی طلاق کی جگہ بھی ہے۔ لیکن ہمارے نزدیک محل طلاق عورت ہے۔ اس لئے طلاق واقع ہونے میں اصل یہ ہوگی کہ طلاق اس عورت کی ذات کی طرف منسوب ہو اور ان اجزاء و اعضاء میں اسی وجہ سے طلاق واقع ہو جاتی ہے کہ ان کو بول کر پوری ذات مراد لی جاتی ہے۔ بخلاف ان اجزاء کے جن سے ذات مراد نہیں لی جاتی ہو۔ اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا۔

ولنا انه اضاف الطلاق الى غير محله فيلغو كما اذااضافه الى ريقها اوظفرها وهذالان محل الطلاق مايكون فيه القيد لانه ينبىء عن رفع القيد ولاقيدفي اليدولهذا لاتصح اضافة النكاح اليه بخلاف الجزء الشائع لانه محل للنكاح عندناحتى تصح اضافته اليه فكذايكون محلاللطلاق واختلفوا في الظهروالبطن و الاظهرانه لايصح لانه لايعبربهما عن جميع البدن٥

ترجمہ:۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس نے طلاق کو غیر محل کی طرف منسوب کیا ہے اس لئے وہ لغو ہوگی جیسا کہ اگر وہ اس طلاق کو اس کے تھوک یا ناخن کی طرف منسوب کرتا اور یہ اس لئے کہ طلاق کی جگہ وہ ہے جس میں قید ہو کیونکہ طلاق سے مطلب سمجھا جاتا ہے کسی قید کو ختم کر دینا جبکہ ہاتھ میں کوئی قید نہیں ہوتی اسی لئے نکاح کو معین جزو کی طرف منسوب کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے بخلاف مشترک جزو کے کیونکہ ہمارے نزدیک ایسا جزو نکاح کا محل ہوتا ہے اسی لئے یہ جزو طلاق کا بھی محل ہوگا۔ اور فقہاء نے پیٹھ اور پیٹ کو طلاق دینے کے معنی میں اختلاف کیا ہے۔ قول اظہر یہ ہے کہ اس سے طلاق صحیح نہیں ہوتی کیونکہ ان دونوں کو بول کر پورا بدن مراد نہیں لیا جاتا ہے۔

توضیح:۔ بیوی کے تھوک یا ناخن یا پیٹھ یا پیٹ کو طلاق دینے سے کیا طلاق واقع ہو جاتی ہے

ولنا انه اضاف الطلاق الى غير محله فيلغو كما اذااضافه الى ريقها اوظفرها......الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس نے طلاق کو بے جگہ منسوب کیا ہے اس لئے وہ لغو ہو جائے گی جیسا کہ طلاق کو عورت کے تھوک یا ناخن کی طرف منسوب کرنے سے ہوتا ہے۔ف۔ یعنی بالاتفاق لغو ہوتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ طلاق کا اثر اسی وقت ظاہر ہوتا ہے جب کہ طلاق کو اسکی جگہ کی طرف منسوب کیا جائے۔ وہذالان الخ اور یہ اس لئے کہ طلاق کی جگہ وہ ہے جس میں قید ہو کیونکہ قید اٹھانے سے طلاق کا اثر ظاہر ہوتا ہے۔ف۔ یعنی طلاق کی جگہ معلوم کرنے کے لئے ہم نے طلاق کے معنی پر توجہ دی اس سے ہم نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ طلاق کے معنی ہیں قید اٹھانا اس سے معلوم ہوا کہ جسم میں اسی جگہ طلاق ہوتی ہے جس میں نکاح ہو لہٰذا اس سے تھوک وغیرہ خارج ہوگا۔ اسی طرح ہاتھ اور پاؤں بھی۔

ولا قيد في اليد ولهذا لا تصح اضافة النكاح اليه بخلاف الجزء الشائع.....الخ

اور ہاتھ میں نکاح کی کوئی قید نہیں ہے اسی بناء پر نکاح کو ہاتھ کی طرف منسوب کرنا بھی صحیح نہیں ہے۔ ف۔ یہاں تک کہ اگر کسی نے یہ کہا کہ میں نے تمہارے ہاتھ سے یا پاؤں سے نکاح کیا اور اس نے قبول کر لیا تو بھی نکاح صحیح نہیں ہوگا اور اگر عورت کی طرف نکاح منسوب کیا یہ کہتے ہوئے کہ میں نے تم سے نکاح کیا تو صحیح ہوگا اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ ایسا عضو جسکو کل کی جگہ رکھا

جا سکے وہی محل قید ہے مگر کوئی خاص نہیں بلکہ کل اور ہر وہ جزو جو ہاتھ پاؤں کی طرف کل کی جگہ نہ ہو سکے اس سے نکاح صحیح نہیں۔ بخلاف الجزء الشائع الخ بخلاف جزء شائع اور مشترک کے کیونکہ ایسا جزء مثلاً آدھا اور تہائی وغیرہ ہمارے نزدیک محل نکاح ہوتا ہے یہاں تک کہ اس کی طرف نکاح کی نسبت بھی صحیح ہوتی ہے تو نکاح کی طرح وہ جزو طلاق کا بھی محل ہوگا۔

واختلفوا في الظهر والبطن و الاظهرانه لايصح لانه لايعبربهما عن جميع البدن......الخ

اور فقہاء نے پیٹھ اور پیٹ کے بارے میں اختلاف کیا ہے۔ ف۔ یعنی یہ کہا ہے کہ تمہاری پیٹھ کو یا پیٹ کو طلاق ہے تو بعضوں نے کہا کہ طلاق صحیح ہو جائے گی۔ والاظہر الخ اور زیادہ ظاہر قول یہ ہے کہ اس سے طلاق صحیح نہیں ہوتی ہے کیونکہ پیٹھ اور پیٹ سے پورا بدن مراد نہیں لیا جاتا ہے۔ ف۔ یعنی محاورے میں مثلاً یہ نہیں کہتے کہ یہ پیٹ سب سے شریر ہے بخلاف چہرے کے کہ بولا جاتا ہے کہ یہ چہرہ بہت ہی برا ہے اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ یہ آدمی بہت ہی مفسد ہے۔ البتہ اگر کسی قوم میں ایسا محاورہ مشہور ہو کہ پیٹھ یا پیٹ یا ناخن یا بال یا ہاتھ یا پاؤں یا پنڈلی وغیرہ بول کر وہ شخص مراد ہوتا ہو تو اس سے طلاق واقع ہو جائے گی۔ ف م د۔ یہ سب احکام اس صورت میں ہیں کہ عورت کی طرف اضافت کرنے میں ٹکڑے ٹکڑے کیا ہو لیکن اگر طلاق کے ٹکڑے کئے تو اس کا حکم یہ بیان فرمایا۔

وان طلقها نصف تطليقة او ثلث تطليقة كانت طالقا تطليقه واحدة لان الطلاق لايتجزى وذكر بعض مالايتجزى كذكرالكل وكذا الجواب فى كل جزء سماه لمابينا ولوقال لها انت طالق ثلثة انصاف تطليقتين فهى طالق ثلثا لان نصف التطليقتين تطليقته فاذاجمع بين ثلثة انصاف تكون ثلثة تطليقات ضرورة ولوقال انت طالق ثلثة انصاف تطليقة قيل يقع تطليقتان لانها طلقة ونصف فتكامل وقيل يقع ثلث تطليقات لان كل نصف يتكامل فى نفسها فيصير ثلثا٥

ترجمہ:۔ اور اگر اپنی بیوی کو آدھی طلاق یا تہائی طلاق دی تو اسے ایک طلاق پوری پڑ جائے گی اس لئے کہ طلاق کا ٹکڑا نہیں ہوتا ہے اور ایسی چیز کے کچھ حصے کو ذکر کرنا جس کا ٹکڑا ممکن نہ ہو وہ کل کے ذکر کرنے کے برابر ہوتا ہے اور یہی حکم ایسی تمام جزو کے بارے میں بھی ہوگا جس کو متعین کر دیا ہو جس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں اور اگر کسی نے کہا کہ تم کو دو طلاقوں کے تین آدھی طلاق ہے تو اس سے تین طلاقیں ہو جائیں گی کیونکہ دو آدھی طلاقیں ایک طلاق ہوگی پس جبکہ تین آدھی طلاقوں کو جمع کیا جائے گا تو وہ مجبوراً تین طلاقیں ہو جائیں گی۔ اور اگر کسی نے کہا کہ تم کو ایک طلاق کی تین آدھی طلاق ہیں تو کہا گیا ہے کہ اسے دو طلاقیں ہوں گی کیونکہ حقیقت میں اسے ایک اور آدھی طلاق ہوگی لیکن وہ مکمل مان لی جائے گی اور یہ بھی کہا گیا کہ پوری تین طلاقیں واقع ہوں گی کیونکہ ہر آدھے کو مکمل کیا جائے گا اس طرح وہ تین طلاقیں ہو جائیں گی۔

توضیح:۔ بیوی کو آدھی یا تہائی اور ایک طلاق کے تین آدھی وغیرہ کے الفاظ سے طلاق دینے کا حکم

وان طلقها نصف تطليقة او ثلث تطليقة كانت طالقا تطليقه واحدة......الخ

اور اگر عورت کو ایک طلاق کی آدھی یا تہائی طلاق دی۔ ف۔ مثلاً یوں کہا کہ تم کو آدھی طلاق ہے یا یوں کہا کہ تم کو تہائی طلاق ہے یعنی ایک طلاق کی آدھی یا تہائی ہے تو یہ کہنے سے اس عورت کو ایک طلاق پڑ جائیگی کیونکہ طلاق کے ٹکڑے ممکن نہیں۔ وذکر بعض الخ اور جو چیز ٹکڑے نہیں ہوتی ہو اس کا ٹکڑا بیان کرنا اس کے کل کو بیان کرنے کے برابر ہوتا ہے۔ ف۔ لہذا طلاق کا آدھا یا تہائی وغیرہ ایک طلاق کہنے کے برابر ہوگا۔ وکذا الجواب الخ اور یہی حکم ہر جزء میں ہے جس کو بیان کیا ہو اسی دلیل کی بناء پر جو بیان کی جا چکی۔ ف۔ یہاں تک کہ طلاق کا ہزارواں حصہ اور لاکھواں حصہ بھی ایک طلاق ہے۔ اور اگر ایک جزء کے ساتھ

دوسرے جزء کو عطف کے طور پر بیان کرے تو اس سے دوسری طلاق ہو جائے گی اور اگر عطف کے بغیر ہو تو ان کو جمع کرنے سے ایک طلاق تک ایک اور اس سے زیادہ ہونے سے دوسری ہو گی اسی طرح مثلاً کسی نے یوں کہا کہ تم کو آدھی تہائی چھٹا حصہ طلاق ہے تو اس میں ہر ایک سے ایک ایک طلاق ہو گی مجموعۃً تین طلاقیں ہو جائیں گی اور اگر یوں کہا کہ آدھی و تہائی و چھٹا حصہ ہے تو سب ملا کر ایک طلاق ہوئی اور اگر چھٹے حصے کی جگہ چوتھائی کہہ دیا تو سب مل کر ایک طلاق سے بڑھ کر بارہواں حصہ زیادہ ہو گیا تو اس کے لئے دوسری پوری طلاق لے کر مجموعۃً دو ہو جائیں گی۔ جیسا کہ یوں کہا ہو کہ طلقۃ و نصف طلقۃ اور یہی قول مختار ہے۔ الجوہرہ۔ م۔ ر۔

ولوقال لها انت طالق ثلثة انصاف تطليقتين فهي طالق ثلثا لان نصف التطليقتين تطليقة ......الخ

جامع صغیر میں ہے کہ کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم کو طلاق ہے دو طلاق کے تین نصف۔ ف۔ یعنی دو طلاق کے نصف کا تین گنا تو اس کہنے سے اسے تین طلاقیں ہو جائیں گی لان نصف الخ کیونکہ دو طلاقوں کا ایک نصف ہونے سے ایک طلاق ہوئی۔ ف۔ اور دوسرا نصف دوسری ایک طلاق ہوئی اور تیسرا نصف بھی تیسری ایک طلاق ہوئی۔ فاذا جمع الخ پس جب تین نصف جمع کئے تو صاف ظاہر ہے کہ اس سے تین طلاقیں ہوئیں۔ ف۔ اور اگر یہ مراد ہو کہ دو طلاق کے آدھوں میں سے تین نصف طلاق کی تین طلاقیں ہو سکتی ہیں اور اگر دو طلاق میں سے اعتبار ہے تو صرف دو طلاق ہونا چاہئے جیسا کہ جامع میں فرمایا۔

ولوقال انت طالق ثلثة انصاف تطليقة قيل يقع تطليقتان لانها طلقة ونصف فتكامل ......الخ

اور اگر یوں کہا کہ تم کو ایک طلاق کی تین آدھی طلاقیں ہیں تو کہا گیا ہے کہ اس سے دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ ف۔ جامع صغیر میں امام محمدؒ کا یہی قول ہے۔ لانها طلقته الخ کیونکہ تین آدھی مل کر ایک طلاق اور آدھی ہوئی لہٰذا وہ بھی پوری ہو جائے گی اور مجموعۃً دو ہو جائیں گی عتابیؒ نے کہا ہے کہ یہی صحیح ہے۔ قیل یقع الخ اور کہا گیا ہے کہ تین طلاقیں واقع ہوں گی کیونکہ ہر آدھی اپنی جگہ پوری ایک ہو گی اس طرح پوری تین طلاقیں ہو جائیں گی۔

ف۔ میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہی اظہر ہے کیونکہ اگر ایک طلاق کی نسبت کا خیال ہے تو اس میں صرف دو آدھی ہو سکتی ہیں۔ مگر یہ کہ ایک آدھی پھر آدھی کی آدھی یعنی چوتھائی پھر چوتھائی کی آدھی یعنی آٹھواں حصہ مراد لیا جائے حالانکہ یہ مراد نہیں لی گئی تو اس سے معلوم ہوا کہ مطلق آدھی ایک طلاق کا تین اعتبار کیا اور ہر آدھی کو اپنی جگہ پورا ہونا چاہئے جبکہ علیحدہ علیحدہ کا اعتبار کیا گیا ہے۔ ایسا نہ ہونے سے ایک طلاق کے ساتھ نصف کہا جاتا جبکہ مبسوط میں واضح طور پر ہے کہ ایک کے اجزاء مل کر اگرچہ ایک سے بڑھ جائیں اس سے ایک ہی واقع ہوتی ہے یہی قول اصح ہے جیسا کہ فتح القدیر میں ہے۔ اس بناء پر اس میں یہی ایک طلاق ہونا چاہئے لیکن عتابیؒ کی تصحیح کے مطابق ناطفی وغیرہ مشائخ کی ایک جماعت کا قول ہے۔ ف ع۔ پھر اگر طلاق کو محدود کر دیا تو اس میں کئی صورتیں ہوں گی یعنی وہ محدود ہونا زمانے کے اندر ہو مثلاً تم کو ایک جمعہ سے دوسرے جمعہ تک طلاق ہے یا جگہ میں ہو جیسے یہاں سے وہاں تک یا تعداد میں ہو مثلاً ایک سے سو تک یا طلاق کی حد میں یعنی تین تک میں محدود کیا تو اس قسم کے تمام احکام اب بیان کئے جائیں گے۔

ولوقال انت طالق من واحدة الى ثنتين اومابين واحدة الى ثنتين فهي واحدة وان قال من واحدة الى ثلث اومابين واحدة الى ثلث فهي ثنتان وهذا عند ابي حنيفةؒ وقالا في الاولىٰ هي ثنتان و في الثانية ثلث وقال زفرؒ في الاولى لايقع شئي وفي الثانية تقع واحدة وهوالقياس لان لغاية لاتدخل تحت المضروب له الغاية كما لوقال بعت منك من هذا الحائط الي هذا الحائط وجه قولهما وهوالاستحسان ان مثل هذا الكلام متى ذكر في العرف يراد به الكل كما تقول لغيرك خذمن مالي من درهم الى مائة ولابي حنيفةؒ ان المرادبه الا كثرمن الاقل والاقل من الاكثر فانهم يقولون سني من ستين الى سبعين ومابين ستين الى سبعين ويريدون به ماذكرناه وارادة الكل

فیما طریقه طریق الاباحة کما ذکرا والاصل فی الطلاق هو الخطر ثم الغایة الاولی لابد ان تکون موجودة لترتب علیها الثانیه ووجودها بوقوعها بخلاف البیع لان الغایة فیه موجودة قبل البیع ولو نوی واحدة یدین دیانة لاقضاء لانه محتمل کلامه لکنه خلاف الظاهر۔

ترجمہ:۔ اور اگر یوں کہا تم کو طلاق ہے ایک سے دو تک یا ایک سے دو تک کے درمیان تک تو اس سے ایک ہی طلاق واقع ہو گی اور اگر یوں کہا کہ ایک سے تین تک یا ایک سے تین کے درمیان تک تو اس سے دو طلاقیں واقع ہوں گی اور یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ پہلی صورت میں دو اور دوسری صورت میں تین طلاقیں ہوں گی اور زفرؒ نے فرمایا ہے کہ پہلی صورت میں کچھ بھی نہیں اور دوسری صورت میں ایک واقع ہو گی اور یہی قیاس کا تقاضا ہے۔ چونکہ جس کے واسطے انتہا قرار دی جائے اس میں انتہا داخل نہیں ہوتی جیسا کہ کوئی اگر یوں کہے میں نے تم کو اس دیوار سے اس دیوار تک بیچا۔ صاحبین کے قول کی دلیل اور وہ استحسان بھی ہے کہ اس قسم کا کلام جب عرف میں بولا جاتا ہے تو اس سے کل مراد ہوتا ہے جیسا کہ تم کسی دوسرے سے کہو کہ تم میرے مال میں سے ایک سے سو تک لے لو اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ عرف میں ایسے کلام سے مراد یہ ہوتی ہے کہ کم سے زیادہ اور زیادہ سے کم کیوں کہ عرب والے بولتے ہیں کہ میری عمر ساٹھ سے ستر سال تک ہے اور ساٹھ سے ستر تک کے درمیان تک ہے لیکن اس سے مراد وہی لیتے ہیں جو ہم نے بیان کیا اور کل مراد ہوتا ہے ایسی صورتوں میں جس کا طریقہ مباح کرنے کا طریقہ ہو جیسا کہ صاحبین نے بیان کیا حالانکہ طلاق میں اصل حرمت ہے پھر پہلی حد کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ موجود ہو تاکہ اسپر دوسری حد مقرر کی جاسکے۔ اور پہلی طلاق کا وجود اسکے واقع ہونے سے ہی ہوتا ہے بخلاف بیع کے کیونکہ اس میں بیع سے پہلے حد موجود ہے اور ایک کی نیت کی ہو تو دیانتاً اس کی تصدیق ہو گی لیکن قضاءً نہیں کیونکہ وہ بھی اس کے کلام میں احتمال ہے لیکن خلاف ظاہر ہے۔

توضیح:۔ طلاق دیتے ہوئے کہنا کہ ایک سے دو تک ایک سے دو کے درمیان تک ایک سے تین تک ایک سے تین کے درمیان تک کے احکام۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

ولو قال انت طالق من واحدة الی ثنتین او مابین واحدة الی ثنتین فهی واحدة ......الخ

اگر یوں کہا کہ تم کو ایک سے دو تک یا ایک سے دو کے درمیان تک طلاق ہے۔ ف۔ یعنی جو کچھ کے ایک اور دو کے درمیان ہے۔ فهی واحدة تو اس سے ایک طلاق واقع ہو گی یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے اور اس سے طلاق رجعی ہو گی۔ یہ پہلی صورت ہوئی۔ دوسری صورت یہ ہے وان قال من واحدة الخ یعنی اگر اس نے یوں کہا کہ ایک سے تین تک یا ایک اور تین کے درمیان تک تو دو طلاقیں ہوں گی یہ قول بھی امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔

وقالا فی الاولیٰ هی ثنتان و فی الثانیة ثلث وقال زفرؒ فی الاولی لایقع شئی ......الخ

اور صاحبین نے کہا ہے کہ پہلی صورت میں دو طلاقیں اور دوسری صورت میں تین طلاقیں ہوں گی۔ ف۔ یہ اختلاف اصولی اختلاف کے بنیاد پر ہے کہ اصل مسئلہ یہ ہے کہ جس چیز کے واسطے ابتداء اور انتہا بیان کی گئی ہو تو کیا اس چیز میں دونوں چیزیں یا ایک یا کوئی نہیں داخل ہوتی ہے اسی طرح وہاں حقیقی معنی مراد لیا جائے یا جو محاورہ یا عرف ہو۔ وقال زفرؒ الخ اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ پہلی صورت میں ایک بھی طلاق نہیں ہو گی البتہ دوسری صورت میں ایک طلاق ہو گی اور قیاس بھی یہی ہے۔

لان الغایة لاتدخل تحت المضروب له الغایة کما لو قال بعت منك من هذا الحائط الی ......الخ

کیونکہ جس کے واسطے انتہا متعین کر دی جائے اس میں انتہا داخل نہیں ہوتی ہے۔ ف۔ بشرطیکہ اس کے خلاف قرینہ نہ ہو۔ ع۔ کما لو قال الخ جیسے یوں کہا کہ میں نے تمہارے پاس اس دیوار سے اس دیوار تک فروخت کی۔ ف۔ تو فروخت ہونے میں

کوئی دیوار بھی داخل نہ ہوگی بلکہ ان دونوں کے درمیان جو کچھ زمین وغیرہ ہو وہی فروخت ہوگی جیسا کہ بیچی جانے والی چیز میں اس کی چاروں حدیں داخل نہیں ہوتی ہیں۔ لیکن باقی اماموں نے اس جگہ اس قیاس کو چھوڑ دیا ہے کیونکہ عرف اسکے خلاف ہے۔ وجہ قولهما الخ صاحبین کے قول کی دلیل اور وہ استحسان یہی ہے کہ عرف میں جب کوئی ایسی بات بیان کی جاتی ہے تو اس سے کل مراد ہوتی ہے کما تقول الخ جیسے تم یوں کہو کہ میرے مال میں سے ایک درہم سے ۱۰۰ تک لے لو۔ ف۔ تو اس شخص کو ۱۰۰ درہم لینے کا اختیار ہوگا۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہاں انتہاء کو داخل کرنا مقصود ہوتا ہے اسی لئے جب طلاق دے تو پہلی صورت میں دو اور دوسری صورت میں تین تک دینے کا حکم ہوگا۔ کیونکہ عورت کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس میں سے کچھ نہ لے اس لئے آخری طلاق ہوگی۔

ولابی حنیفةؒ ان المرادبه الا کثر من الاقل والاقل من الاکثر فانهم یقولون سنی من ستین .....الخ

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس میں ایسے کلام سے مراد یہ ہوتی ہے کہ جو سب سے کم ہے اس سے زیادہ اور جو سب سے زیادہ ہے اس سے کم۔ ف۔ یعنی ابتدائی مقدار کم سے کم اور انتہائی سب سے زیادہ بیان کی اور اس کی مراد یہ ہوگی کہ جو کم مقدار کہی ہے اس سے زائد ہے اور جو مقدار سب سے زائد کہی ہو اس سے کم ہو۔ فانهم یقولون الخ چنانچہ لوگ کہا کرتے ہیں کہ فی الحال میری عمر ساٹھ سے ستر سال تک ہے یا ساٹھ سے ستر سال کے درمیان تک ہے اور اس سے مراد وہی ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں یعنی ساٹھ سے زیادہ ہے اور ستر سے کم ہے وارادة الکل الخ اور پوری مقدار مراد لینا۔ ف جیسے ایک سے ۱۰۰ درہم تک لے۔ یہ اسی صورت صحیح ہوگا جس کا طریقہ مباح کرنے کا طریقہ ہو جیسا کہ صاحبین نے ذکر کیا۔ ف۔ یعنی تمہارے لئے مباح کیا کہ چاہو ایک درہم لو یا زیادہ یہاں تک کہ سو درہم تک لینا تمہارے لئے مباح ہے لیکن اس حکم پر طلاق کو قیاس نہیں کر سکتے ہیں۔ والاصل الخ حالانکہ طلاق میں اصل حرام ہونا ہے۔ ف۔ اس لئے مباح کا محاورہ اس جگہ درست نہیں ہوگا اور زفرؒ کا قیاس بھی متروک ہے۔

ثم الغایة الاولی لابد ان تکون موجودة لترتب علیها الثانیه ووجودها بوقوعها .....الخ

پھر پہلی حد کے لئے ضرور ہے کہ وہ موجود ہو تاکہ اس پر دوسری حد مترتب ہو سکے۔ ف۔ کیونکہ ایک حد کو مقرر کر کے اس سے دوسری حد تک انتہا بیان کی جاتی ہے لہٰذا موجودہ صورت میں ایک طلاق سے دو تک کہنے میں پہلی طلاق کا وجود ضروری ہے۔ ووجودها بوقوعها۔ اور پہلی طلاق کا موجود ہونا اس طلاق کے دینے سے ہی ہوگا۔ ف۔ لہٰذا پہلی طلاق واقع ہوگئی اور اس پر اس نے دو تک کی حد بتائی بخلاف البیع۔ بخلاف بیع کے۔ ف۔ اس دیوار سے اس دیوار تک۔ لان الغایة الخ کیونکہ اس میں بیع سے پہلے بھی حد موجود ہے۔ ف۔ اور طلاق دینے میں پہلی حد کے بغیر دوسری حد انتہا نہیں ہے اسی لئے ہم نے حکم میں پہلی حد کو داخل کیا اور دوسری حد کو داخل نہیں کیا۔ لہٰذا جب اس نے کہا کہ ایک سے دو تک تو اس سے صرف پہلی واقع ہوئی اور دو تک کوئی نہیں ہے اس لئے صرف پہلی طلاق رہی۔ بخلاف دوسرے مسئلے کے کہ اس میں ایک سے تین تک میں پہلی طلاق واقع ہوگی اور تین تک چوں کہ ایک اور ہوتی ہے وہ بھی واقع ہو جائے گی۔

ولونوی واحدة یدین دیانة لاقضاء لانه محتمل کلامه لکنه خلاف الظاهر .....الخ

اور اگر اس نے ایک ہی طلاق مراد لی تو دیانت میں اسکی تصدیق ہوگی لیکن قضاء میں نہیں ہوگی۔ لانه محتمل الخ کیونکہ وہ اس کے کلام کا محتمل لیکن خلاف ظاہر ہے۔ ف۔ اسی لئے قاضی ظاہر کے خلاف کو قبول نہیں کرے گا اور بینہ وبین اللہ تعالیٰ یعنی اسکے اور اللہ کے درمیان قبول ہوگا کیونکہ ایک سے تین تک کے درمیان صرف ایک عدد رہ گیا۔ م۔

ولوقال انت طالق واحدة فی ثنتین و نوی الضرب والحساب اولم تکن له نیته فهی واحدة وقال زفرؒ تقع ثنتان لعرف الحساب وهوقول حسن بن زیادولنا ان عمل الضرب فی تکثیر الاجزاء لافی زیادة المضروب

وتكثير اجزاء التطليقة لايوجب تعددها فان نوى واحدة وثنتين فهي ثلث لانه يحتمله فان حرف الواو للجمع والظرف يجمع الى المظرف ولوكانت غيرمدخول بهايقع واحدة كما في قوله واحدة وثنتين وان نوى واحدة مع ثنتين يقع الثلث لان كلمة في تاتي بمعنى مع كمافي قوله تعالى فادخلي في عبادي اى مع عبادي ولونوى الظرف يقع واحدة لان الطلاق لايصلح ظرفافيلغو ذكرالثاني ولوقال اثنتين في اثنتين ونوى الضرب والحساب فهي ثنتان وعندزفرؒ ثلث لان قضيته ان يكون اربعا لكن لامزيد للطلاق على الثلث وعندنا الاعتبار للمذكورالاول على مابيناه.

ترجمہ:۔ اگر کسی نے کہا تم کو طلاق ہے دو میں ایک اور اس نے اس طرح ضرب اور حساب کی نیت کی ہو یا کوئی نیت نہ کی ہو تو وہ ایک ہی طلاق ہو گی اور زفرؒ نے فرمایا ہے کہ دو طلاقیں واقع ہوں گی عرف حساب کی وجہ سے یہی قول حسن بن زیادؒ کا بھی ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ضرب کے عمل سے اجزاء کی زیادتی ہوتی ہے لیکن مضروب میں زیادتی نہیں ہوتی ہے اور ایک تطلیق کے اجزاء کی زیادتی کا تقاضا یہ نہیں ہوتا کہ طلاقیں زیادہ ہوں۔ اس لئے اگر اس نے نیت کی ایک اور دو کی تو تین طلاقیں ہو جائیں گی کیونکہ یہ جملہ اس عدد کا احتمال رکھتا ہے کیونکہ حرف واؤ جمع کے لئے ہوتا ہے اور ظرف اپنے مظروف کی جانب مجموعہ ہوتا ہے۔ اگر وہ عورت غیر مدخولہ ہو تو اس سے ایک ہی طلاق واقع ہو گی جیسا کہ اس کے قول ایک اور دو کہنے میں ہے اور اگر اس نے یہ نیت کی کہ ایک طلاق دو کے ساتھ تو تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی کیونکہ حرف "فی" "مع" کے معنی میں بھی آتا ہے جیسا کہ اس قول باری تعالیٰ میں ہے فادخلی فی عبادی یعنی مع عبادی اور اگر ظرف کی نیت کی تو ایک واقع ہو گی کیونکہ طلاق ظرف بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے اس لئے دوسری کا ذکر لغو ہو گا۔ اور اگر اس نے کہا دو طلاقیں دو طلاقوں میں اسکے ساتھ ہی ضرب اور حساب کی نیت کی ہو تو دو واقع ہوں گی اور امام زفرؒ کے نزدیک تین ہوں گی کیونکہ اس ضرب کا تقاضا ہے کہ چار طلاقیں ہوں لیکن تین طلاقوں سے زیادہ نہیں ہوتی ہیں اور ہمارے نزدیک اس کا اعتبار ہو گا جو پہلے ذکر کیا گیا جیسا کہ ہم نے بیان کر دیا ہے۔

توضیح:۔ اگر طلاق دیتے وقت یوں کہا ایک دو میں طلاق ہے اور اس نے اس طرح ضرب اور حساب کی نیت کی ہو اور اگر ظرف کی نیت کی تو ایک واقع ہو گی اور اگر دو دو میں کہا اور ضرب کی نیت کی تو دو طلاقیں ہوں گی۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

ولوقال انت طالق واحدة في ثنتين و نوى الضرب والحساب اولم تكن له نية فهي واحدة ......الخ

اور اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم کو ایک طلاق ہے دو میں اور اس کہنے میں اس نے ضرب وحساب کی نیت کی یا کچھ بھی نیت نہیں کی تو اس سے ایک طلاق ہو گی اور زفرؒ نے کہا ہے کہ عرف حساب کی وجہ سے دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ ف۔ کیونکہ ایک کو دو میں ضرب دینے سے دو حاصل ضرب ہوتے ہیں۔ وهو قول الخ یہی قول حسن بن زیادؒ کا ہے۔

ولنا ان عمل الضرب في تكثير الاجزاء لافي زيادة المضروب ......الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ضرب دینے سے اجزاء میں زیادتی ہوتی ہے۔ لیکن مضروب میں زیادتی نہیں ہوتی ہے۔ ف۔ یعنی کم عدد کے اجزاء ضرب دینے سے زیادہ ہو جاتے ہیں۔ لہٰذا ایک کو دو میں ضرب دینے کے معنی یہ ہوئے کہ ایک کے اجزاء تعداد میں دو ہو گئے۔ اسی طرح ایک کو دس میں ضرب دینے سے ایک کے دس اجزاء ہو گئے۔ ع۔ وتكثير الاجزاء الخ اور ایک مرتبہ طلاق دینے سے اجزاء کی زیادتی کا تقاضا یہ نہیں ہوتا کہ طلاقیں بھی زیادہ ہوں۔ ف۔ بلکہ ایک کے اجزاء جتنے بھی ہوں وہ ایک ہی طلاق رہے گی۔ میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ شیخ محقق وغیرہ نے انہیں پر اعتراض کیا ہے اور زفرؒ کے قول کو قوی قرار دیا ہے اور اس میں کچھ شک نہیں کہ ضرب کے یہی معنی مشہور ہیں کہ جس کو ضرب دیا گیا ہو وہ مضروب کی تعداد پر اتنی گنا بڑھ جائے مثلاً دو کو

چار میں ضرب دیا تو دو چار گنا بڑھے یعنی چار مرتبہ دو + دو + دو کو شمار کرو تو آٹھ ہوئے یا چار کو دو میں ضرب دینے کے معنی یہ ہوئے کہ چار کو دو گناہ شمار کریں کہ چار + چار یعنی آٹھ ہوئے۔ لیکن موجودہ مسئلے میں مترجم کے نزدیک تحقیقی جواب یہ ہے کہ جب اس نے کہا کہ تم کو طلاق ہے ایک دو میں تو اس سے طلاق مراد نہیں بلکہ اس کا فعل یعنی اس کا طلاق دینا مراد ہے اور یہ فعل اس قابل نہیں ہے کہ اس میں ضرب کا اثر پیدا ہو بلکہ یہ تو اسکے فعل پر موقوف ہے تو گویا اس نے یوں کہا کہ میرا فعل دو پر ہے تو یہ اسکے فعل کے اجزاء ہو گئے لیکن ہم نے طلاق کو معتبر رکھا اور کہا کہ ایک ہی طلاق واقع ہو گی اچھی طرح سمجھ لو کیونکہ یہ حق ہے۔م ۔یہ حکم اس وقت ہے جبکہ اس کا ارادہ ضرب کا ہو یا کچھ نیت نہ ہو۔

فان نوی واحدة وثنتين فهي ثلث لانه يحتمله فان حرف الواو للجمع ......الخ

اور اگر اس نے ایک کو مجموعہ دو میں کرنے کا قصد کیا تو یہ تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔ف۔اگر چہ وہ شخص بدعی طلاق دینے سے گنہگار ہو گا۔ لانه يحتمله الخ کیونکہ کلام اس کا بھی احتمال رکھتا ہے کیونکہ حرف واؤ جمع کے واسطے آتا ہے اور ظرف اپنے مظروف کی جانب مجموعہ ہوتا ہے۔ف۔ لیکن یہ حکم اس وقت ہو گا جب کہ وہ مدخولہ ہو۔ کیونکہ ولو كانت الخ اور اگر عورت غیر مدخولہ ہو تو واحد فی ثنتین کہنے سے ایک واقع ہو گی جیسے ایک اور دو کہنے سے ہوتی ہے۔ف۔ کہ اول ایک واقع ہوئی اور بعد میں دو کہنا بیکار ہوا یہ حکم تو اس صورت میں ہو گا جب اس شخص نے واحد فی ثنتین کہنے میں اس نے ظرف اور مظروف کو جمع کرنا چاہا تھا۔

وان نوى واحدة مع ثنتين يقع الثلث لان كلمة في تاتي بمعني مع كمافي قوله تعالى......الخ

اور اگر اس نے ایک کو دو کے ساتھ جمع کرنے کا قصد کیا ہو۔ف۔اور "فی" کو "مع" کے معنی میں لیا ہو تو تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔ لان كلمة في الخ کیونکہ کلمہ فی کبھی مع کے معنی میں آتا ہے جیسے اس قول باری تعالیٰ فادخلی فی عبادی یعنی مع عبادی میں ہے۔ف۔ کیونکہ اسکے معنی تو یہ ہیں کہ تم میرے بندوں میں داخل ہو جاؤ اور اسکی مراد یہ نہیں ہے کہ تم میرے بندوں کے ساتھ گھس جاؤ اس لئے یہ ضروری ہوا کہ یعنی معنی لئے جائیں کہ انہی کی جماعت میں ہو جاؤ یعنی ان ہی کے ساتھ ہو جاؤ' تاکہ انکے ساتھ جنت میں داخل ہو جاؤ یہ حکم اس صورت میں ہو گا جبکہ اس نے ظرف کے حقیقی معنی نہیں لئے ہوں۔

ولو نوى الظرف يقع واحدة لان الطلاق لايصلح ظرفافيلغو ذكر الثاني ......الخ

اور اگر کہنے والے نے ظرف کے حقیقی معنی لئے ہوں یعنی ایک حقیقت میں دو کے اندر تو بھی ایک طلاق واقع ہو گی۔ لان الطلاق الخ کیونکہ طلاق تو کسی چیز میں ظرف ہونے کے لائق نہیں ہے لہٰذا فی ثنتین کہنا لغو ہو گا۔ف۔ صرف ایک طلاق کا لفظ صحیح رہ گیا۔ ولو قال اثنتين الخ اور اگر مرد نے عورت کو کہا کہ تم کو طلاق دو در دو ہے' ونوى الضرب الخ اور اس سے ضرب اور حساب کی نیت کی۔ف۔یا کچھ بھی نیت نہ کی تو یہ دو طلاقیں ہوں گی۔ وعند زفرؒ الخ اور زفرؒ کے نزدیک تین طلاقیں ہوں گی کیونکہ اس ضرب کا تقاضا یہی ہے کہ چار طلاقیں ہو جائیں۔ لكن لامزيد الخ لیکن طلاقیں تین سے زائد نہیں ہو سکتی ہیں۔ف۔ لہٰذا چوتھی طلاق لغو ہو جائے گی۔

وعندنا الاعتبار للمذكور الاول على مابيناه......الخ

اور ہمارے نزدیک اسی لفظ کا اعتبار ہو گا جسے پہلے ذکر کیا ہو۔ چنانچہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ف۔اور میں مترجم نے اللہ تعالیٰ کے فضل سے اس بات کی تحقیق کی ہے کہ پہلی مرتبہ جو ذکر کیا گیا اس سے طلاق دینا مراد ہے اور اس کا اثر مراد نہیں ہے یعنی طلاق جو کہ عورت کا وصف ہے اور طلاق دینا اس شخص کا فعل ہے جب تک کہ یہ فعل متعدد نہ ہو گا طلاق زیادہ نہ ہو گی۔ مثلاً فعل ضرب کہ اگر زید کو مارے اور عمرو کو مارے تو دو ضربیں ہوئیں اور اگر زید و عمرو کو ایک ضرب مارے تو ایک ضرب دو شخصوں کے درمیان ہے۔اور یہاں آخری صورت بھی صرف ایک عورت میں ہے اس لئے تطلیق ایک ہی رہی۔اور جب دو تطلیق کہی تو دو طلاقیں

واقع ہوئیں اور دو میں اس کا حساب بے فائدہ ہے۔ فافہم۔ م۔ یہ سب عدد کے اعتبار سے ہے۔

ولوقال انت طالق من ھٰھنا الی الشام فھی واحدة یملك الرجوع وقال زفرؒ ھی بائنة لانه وصف الطلاق بالطول قلنالابل وصفه بالقصر لانه متی وقع وقع فی الاماکن کلھا ولوقال انت طالق بمکة اوفی مکة فھی طالق فی الحال فی کل البلاد وکذلك لوقال انت طالق فی الدار لان الطلاق لایتخصص بمکان دون مکان وان عنی به اذااتیت مکة یصدق دیانة لاقضاء لانه نوی الاضمار وھوخلاف الظاھرولوقال انت طالق اذادخلت مکة لم تطلق حتی تدخل مکة لانه علقه بالدخول ولوقال فی دخولك الدار یتعلق بالفعل لمقارنة بین الشرط والظرف فحمل علیه عندتعذرالظرفیة۔

ترجمہ:۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تم کو یہاں سے ملک شام تک طلاق ہے تو یہ ایک طلاق ہوگی اور وہ رجعت کا بھی مالک ہوگا اور امام زفرؒ نے کہا ہے کہ یہ بائنہ طلاق ہوگی کیونکہ اس نے طلاق کو طول کے ساتھ متصف کیا ہے ہم نے یہ جواب دیا ہے کہ نہیں بلکہ اس نے قصر کے ساتھ بیان کیا ہے کیونکہ جب یہ طلاق واقع ہوگی تو ساری جگہوں میں واقع ہوگی۔ اور اگر اس نے یہ کہا کہ تم کو طلاق ہے مکہ سے یا مکہ میں تو اسے فوراً طلاق ہو جائے گی۔ ہر جگہ میں اسی طرح اگر کہا کہ تم کو طلاق ہے گھر میں کیونکہ طلاق ایسی نہیں ہوتی کہ ایک جگہ کے ساتھ مخصوص ہو اور دوسری جگہ میں نہ ہو۔ اور اگر اس نے اس جملہ سے یہ مراد لی کہ جب میں مکہ آجاؤں تب طلاق ہو تو دیانتاً اسکی تصدیق ہوگی لیکن قضاءً نہیں کیونکہ اس نے دل میں چھپی ہوئی بات کا ارادہ کیا ہے حالانکہ یہ ظاہر کے خلاف ہے اور اگر اس نے یہ کہا کہ تم کو طلاق ہے جب کہ تم مکہ میں داخل ہو تو اس وقت تک اسے طلاق نہیں ہوگی جب تک کہ مکہ میں داخل نہ ہو کیونکہ اس نے طلاق داخل ہونے پر معلق کیا ہے اور اگر کہا تمہارے گھر میں داخل ہونے پر تو فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ شرط اور ظرف میں اتصال ہے اس لئے ظرف کے معذور ہونے کی صورت میں شرط پر محمول کیا جائے گا۔

توضیح:۔ طلاق دینے کا حکم ان الفاظ میں کہ تم کو طلاق ہے یہاں سے شام تک تم کو طلاق ہے گھر میں تم کو طلاق ہے جب مکہ میں داخل ہو

ولوقال انت طالق من ھٰھنا الی الشام فھی واحدة یملك الرجوع وقال زفرؒ ھی بائنة ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ **لانه متی وقع الخ** کیونکہ جب طلاق واقع ہوتی ہے تو کل جگہوں میں واقع ہوتی ہے۔ ف یعنی جہاں کہیں بھی اس عورت کا خیال کیا جائے وہیں طالقہ ہوگی حالانکہ اس نے تو صرف شام ہی تک طلاق متعین کی ہے۔ لیکن یہ بات مخفی نہیں رہنی چاہئے کہ محاورے میں اس سے درازی مراد ہوا کرتی ہے۔ اب اگر یہ کہا جائے کہ طلاق دینا تو ایک ہی فعل ہے خواہ درازی کے ساتھ ہو یا نہ ہو تو ایک ہی طلاق رجعی واقع ہوگی۔

ولوقال انت طالق بمکة اوفی مکة فھی طالق فی الحال فی کل البلاد ......الخ

اور اگر اس نے کہا کہ تم کو طلاق ہے مکہ میں یا مکہ کے اندر تو فی الحال اس سے وہ ہر شہر میں طلاق پڑنے والی ہو جائے گی۔ **وکذالك لوقال الخ** اسی طرح اگر کہا تم کو گھر میں طلاق ہے تو بھی فی الحال ہر جگہ طلاق ہوگی۔ **لان الطلاق الخ** کیونکہ طلاق ایسی چیز نہیں ہے کہ کسی ایک جگہ کے ساتھ مخصوص ہو اور کسی دوسری جگہ کے ساتھ نہ ہو۔ ف۔ ہاں یہ احتمال ہے کہ اگر اسکی مراد یہ ہو کہ تم جب مکہ کے اندر یا گھر کے اندر داخل ہو تب تم کو طلاق ہے۔ **والان عنی به الخ** اور اگر اس نے یہ مراد لی ہو کہ جب تم مکہ میں داخل ہو۔ ف۔ یا گھر میں داخل ہو تب تم کو طلاق ہے۔ **یصدق الخ** تو دیانتاً اسکی تصدیق ہوگی مگر قضاءً تصدیق نہیں ہوگی۔ **لانه نوی الاضمار الخ** کیونکہ اس نے اپنے دل میں مخفی بات کا ارادہ کیا ہے حالانکہ یہ ظاہر کے خلاف ہے۔ ف۔ کیونکہ

اس نے ظاہر میں کوئی شرط ذکر نہیں کی ہے۔

ولوقال انت طالق اذادخلت مكة لم تطلق حتى تدخل مكة لانه علقه بالدخول ......الخ

اور اگر کہا کہ تم کو طلاق ہے جبکہ تم مکہ میں داخل ہو تو اس کو طلاق نہیں ہو گی یہاں تک کہ مکے میں داخل ہو جائے لانه علقه الخ کیونکہ اس نے طلاق کو مکہ میں داخل ہونے کے ساتھ معلق کیا ہے۔ ولوقال في دخولك الخ اور اگر کہا تم کو طلاق ہے تمہارے گھر میں داخل ہونے میں تو طلاق کا واقع ہونا اسی فعل کے ساتھ معلق ہو گا کیونکہ شرط اور ظرف میں اتصال ہوتا ہے۔ فحمل عليه الخ تو ظرفیت محال ہونے کی صورت میں شرط پر محمول ہو گا۔ ف۔ کیونکہ گھر میں داخل ہونے کے اندر طلاق واقع ہونے کے کوئی معنی نہیں اس لئے اس کا مطلب یہ ہوا کہ تم جب گھر میں داخل ہو تو تم کو طلاق ہے۔

فصل فى اضافة الطلاق الى الزمان ولوقال انت طالق غداوقع عليها الطلاق بطلوع الفجرلانه وصفها بالطلاق في جميع الغدوذلك بوقوعه في اول جزءٍ منه ولونوى به اخرالنهار صدق ديانة لاقضاء لانه نوى التخصيص في العموم وهويحتمله وكان مخالفًا للظاهرولوقال انت طالق اليوم غدا اوغداليوم فانه يؤخذ باول الوقتين الذى تفوه به فيقع في الاول في اليوم وفي الثاني في الغدلانه لما قال اليوم كان تنجيزاً والمنجزلايحتمل الاضافة ولوقال غداكان اضافة والمضاف لايتنجز لمافيه من ابطال الاضافة فلغااللفظ الثاني في الفصلينo

ترجمہ:۔ فصل زمانے کی طرف طلاق کی اضافت کرنے کے بیان میں اور اگر یوں کہا کہ تم کو آئندہ کل طلاق ہے تو طلوع فجر کے ساتھ ہی دوسرے دن اسکو طلاق ہو جائے گی کیونکہ اس شخص نے اس عورت کو آئندہ کل پورے دن میں طلاق سے متصف کیا ہے اور یہ پہلے جزء میں طلاق واقع ہونے سے ہی ممکن ہے۔ اور اگر اس نے اپنے جملہ سے یہ نیت کی ہو کہ دن کے آخری حصے میں طلاق ہو گی تو دیانتاً اسکی تصدیق کی جائے گی لیکن قضاءً نہیں کیونکہ اس شخص نے عموم میں تخصیص کرنے کی نیت کی ہے اور یہ جملہ اس بات کا احتمال بھی رکھتا ہے جبکہ یہ ظاہر کے مخالف ہے اور اگر اس نے یوں کہا تم کو طلاق ہے آج' آئندہ کل یا آئندہ کل' آج تو اس کے منہ سے جو لفظ پہلے نکلا ہو اسی اعتبار سے طلاق ہو گی چنانچہ پہلی صورت میں اسی دن میں اور دوسری صورت میں آئندہ کل طلاق ہو گی کیونکہ اس نے جب آج کا دن لفظ استعمال کیا تو طلاق تنجیزیا فوری ہو گئی جبکہ فوری طلاق میں اضافت کا احتمال نہیں ہوتا ہے اور جبکہ اس نے آئندہ کل کہا تو یہ اضافت ہوئی اور جس کی اضافت ہوتی ہے وہ فوری نہیں ہوتی ہے کیونکہ ایسا ہونے سے اضافت کو باطل کرنا لازم آتا ہے اس لئے دونوں صورتوں میں لفظ لغو ہو جائے گا۔

توضیح:۔ فصل زمانے کی طرف طلاق کی اضافت کرنے کے بیان میں

فصل فى اضافة الطلاق الى الزمان ولوقال انت طالق غداوقع عليها الطلاق ......الخ

ترجمے سے مطالب واضح ہے لانه وصفا بالطلاق الخ کیونکہ مرد نے اسکو کل کے پورے دن میں طلاق ہونے سے متصف کیا ہے اور یہ اسی وقت ممکن ہے جبکہ آئندہ کل کے پہلے جزء میں طلاق پڑ جائے۔ ف۔ البتہ اس میں اس بات کا احتمال بھی رہتا ہے کہ ظاہر کے خلاف یہ مراد ہو کہ کل کے دن کسی وقت میں بھی طلاق ہو جائے۔ ولونوىٰ به آخر النهار الخ اور اگر اس نے اس کلام سے کل کے آخری دن میں طلاق ہونا مراد لیا ہے تو اگرچہ دیانتاً اسکی تصدیق کی جائے گی لیکن قضاءً نہیں کیونکہ اس نے عموم میں تخصیص کی نیت کی ہے اور یہ اس کا احتمال بھی رکھتا ہے۔ ف۔ اسی لئے دیانتاً اسکی تصدیق ہو گی۔ وكان مخالفاً الخ اور وہ ظاہر کا مخالف ہوا۔ ف۔ اسی لئے قاضی اسکی تصدیق نہیں کر سکتا ہے جبکہ وہ شخص ایسا کرنے میں اپنے نفع کی بات نکالتا ہے اور یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اکثر آدمی طلاق کے معاملے میں بے ہودہ باتیں کرتے ہیں ان میں سے چند باتیں مصنف بیان کر رہے ہیں۔

ولوقال انت طالق اليوم غدا اوغداليوم فانه يؤخذ باول الوقتين الذى تفوه به ......الخ

اور اگر کسی نے کہا کہ تم کو طلاق ہے آج کے دن کل۔ ف۔ اس میں "آج" بیہودہ لفظ ہوا۔ او غدا الخ یا کہا کہ کل آج کے دن یہ دوسرا لفظ بے ہودہ ہے۔ بہر صورت ایسے جملے کا حکم بیان کرنا ہے۔ فانه یوخذ الخ تو اس شخص نے اپنے منہ سے دونوں وقتوں میں سے جس وقت کو سب سے پہلے نکالا ہے اسی کا اعتبار کیا جائے گا۔ فیقع الخ تو پہلی صورت میں آج ہی طلاق واقع ہو جائے گی اور دوسری صورت میں کل کے دن واقع ہوگی۔ لانه لماقال الخ کیونکہ جب اس نے کہا آج کل۔ ف۔ یعنی آج کو پہلے کہا تو یہ فی الحال طلاق ہوگی اور قاعدہ ہے کہ جو طلاق فی الحال ہوتی ہے تو وہ آئندہ پر اضافت کا احتمال نہیں رکھتی ہے۔

ولوقال غداکان اضافة والمضاف لایتنجز لمافیه من ابطال الاضافة فلغااللفظ الثانی فی ......الخ

اور جب کہا کہ کل کے روز آج تو یہ اضافت ہوگی۔ ف۔ یعنی اس شخص نے طلاق کو پہلے کل واقع ہونے کی طرف مضاف کیا پھر آج کا لفظ کہا۔ والمضاف لایتنجز الخ اور جو طلاق کہ آئندہ کی طرف مضاف ہو وہ فی الفور نہیں ہو جاتی ہے کیونکہ ایسا کرنے سے اضافت کو ختم کر دینا لازم آتا ہے۔ ف۔ حالانکہ وہی اول ہے لہٰذا اسکا خلاصہ یہ نکلا کہ دونوں صورتوں میں دوسرا لفظ لغو ہوگا۔

ولوقال انت طالق فی غدوقال نویت اخرالنهار دین فی القضاء عندابی حنیفةؒ وقالا لایدین فی القضاء خاصة لانه وصفها بالطلاق فی جمیع الغدفصار بمنزلة قوله غداعلی مابینا ولهذا یقع فی اول جزء منه عندعدم النیة وهذا لان حذف فی واثباته سواء لانه ظرف فی الحالین ولابیحنیفةؒ انه نوی حقیقة کلامه لان کلمة فی للظرف والظرفیة لاتقتضی الاستیعاب وتعین الجزء الاول ضرورة عدم المزاحم فاذاعین اخرالنهار کان التعین القصدی اولی بالا عتبار من الضروری بخلاف قوله غدالانه یقتضی الاستیعاب حیث وصفها بهذه الصفة مضافا الی جمیع الغدنظیره اذاقال والله لاصومن عمری ونظیر الاول والله لاصومن فی عمری وعلی هذا الدهرو فی الدهرo

ترجمہ:۔ اور اگر اس نے کہا تم کو طلاق ہے کل میں اور اس نے کہا کہ میں نے کل دن کے آخری حصے میں نیت کی ہے تو قضاء اسکی تصدیق کی جائے گی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اور صاحبین نے کہا ہے کہ خاص کر قضاء اسکی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ اس شخص نے اس عورت کو پورے کل طلاق کی صفت سے متصف کیا ہے لہٰذا یہ جملہ ایسا ہو جائے گا جو کل کہنے کے برابر ہوگا جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے اسی لئے نیت نہ ہونے کی صورت میں کل کے پہلے جزء میں طلاق ہو جائے گی یہ اس لئے کہ لفظ "فی" کا نہ ہونا اور ہونا برابر ہے کیونکہ یہ حرف دونوں صورتوں میں ظرف ہوگا۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس شخص نے اپنے کلام کی حقیقت کی نیت کی ہے کیونکہ "فی" کا کلمہ ظرف کے لئے ہوتا ہے اور ظرف پوری چیز کو احاطہ کرنے کا تقاضا نہیں کرتا ہے اور پہلے جزء کا متعین ہونا مقابل نہ ہونے کی صورت میں مجبوری ہے۔ پس جبکہ اس نے دن کے آخری حصے کو معین کر لیا تو بالارادہ متعین کر لینا اولیٰ ہوگا مجبوری کے ساتھ اعتبار کرنے میں۔ بخلاف اس کے غدا کہنے کی صورت میں کیونکہ یہ لفظ پورے وقت کو گھیر لینے کا تقاضا کرتا ہے اس طرح سے کہ اس شخص نے اس عورت کو اسی صفت کے ساتھ متصف کیا ہے آئندہ پورے دن کی طرف اضافت کرتے ہوئے۔ اس غرض کی نظیر یہ ہوگی جبکہ اس نے کہا والله لاصومن عمری یعنی اللہ کی قسم میں اپنی عمر بھر ضرور روزہ رکھوں گا۔ اور پہلی نظیر یہ ہوگی والله لاصومن فی عمری یعنی اللہ کی قسم میں اپنی عمر میں ضرور روزہ رکھوں گا اور اسی کے مطابق هذاالدهر اور فی الدهر کا بھی ہے۔

توضیح:۔ اگر کہا ہو انت طالق فی غدیا انت طالق غداً تو اس کا حکم

ولوقال انت طالق فی غدوقال نویت اخرالنهار دین فی القضاء عندابی حنیفةؒ ......الخ

اور اگر شوہر نے کہاانت طالق فی غد یعنی تم کو کل کے دن میں طلاق ہے پھر بعد میں اس نے کہا کہ میری نیت یہ تھی کہ کل کے آخری حصے میں طلاق ہو۔ف۔ تو اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ دیانۃً اسکے قول کی تصدیق کی جائے گی البتہ قاضی اسکی تصدیق کریگایا نہیں۔ **دين في القضاء الخ** توامام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قاضی بھی اس کی تصدیق کرے گا۔

وقالا لايدين في القضاء خاصة لانه وصفها بالطلاق في جميع الغد......الخ

اور صاحبین نے کہا ہے کہ صرف قاضی اسکی تصدیق نہیں کرے گا کیونکہ اس کے شوہر نے اس کو کل کے پورے دن میں طلاق کی صفت سے متصف کیا ہے یہ لفظ ایسا ہو گا جیسا کہ اس نے کہا کہ تم کو کل کے دن طلاق ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ف۔ کہ جب اس نے کہا کہ تم کو کل کے دن طلاق ہے یعنی اس میں کل کے دن کے ساتھ ''میں یا'' غد'' کا لفظ نہیں کہا تو قاضی تصدیق نہیں کرے گا۔ اس لئے جب اس نے کل کے دن میں کہا تو یہ بھی کل کے دن کے حکم میں ہوگا۔ **ولهذا يقع في الخ** اسی لئے اگر کچھ نیت نہیں کی تو کل کے پہلے حصے میں طلاق ہو جائے گی۔ف۔ یعنی بالاتفاق طلوع فجر ہوتے ہی طلاق پڑ جاتی ہے جبکہ نیت نہ ہو۔ لیکن جب وہ یہ بیان کرے کہ میں نے آخری جزء میں طلاق کی نیت کی تھی تو قاضی اسکی تصدیق نہیں کرے گا جیسے کہ حرف ظرف کے بغیر کل کے دن کہنے میں تصدیق نہیں کرتا تھا۔ **وهذا لان الخ** یہ اس وجہ سے کہ حرف ظرف (فی) یا (میں) کو نکال ڈالنا یا لانا دونوں برابر ہیں۔ف۔ یعنی خواہ اس طرح کہے کہ کل کے دن میں طلاق والی ہے یا یوں کہے کہ کل کے دن طلاق والی ہے۔ **لانه ظرف الخ** کیونکہ کل کا دن دونوں حال میں ظرف ہے۔

ولابي حنيفةؒ انه نوى حقيقة كلامه لان كلمة في للظرف والظرفية لاتقتضي الاستيعاب ... الخ

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے آخری جزء میں طلاق واقع ہونے کی نیت سے اپنے کلام کے حقیقی معنی مراد لئے ہیں کیونکہ (فی) یعنی (میں) ظرف کے واسطے ہے اور ظرف ہونا اس بات کا تقاضا نہیں کرتا ہے کہ پورے دن کو گھیر لے۔ف۔ بلکہ کل کسی وقت میں طلاق واقع ہو جائے تو حقیقت میں کل کے دن میں اسے طلاق ہو گئی۔اب یہ بات کہ جس صورت میں اس نے یوں کہا ہو کہ کل کے دن میں طلاق ہے لیکن نیت کچھ نہیں کی تو بالاتفاق طلوع فجر کے ساتھ ہی طلاق کیوں واقع ہو جاتی ہے تو جواب یہ ہوگا کہ طلوع فجر ہوتے ہی کل کا دن شروع ہو گیا اور کل کے دن میں اسکے سارے اجزاء برابر ہیں کیونکہ اس کی کچھ بھی نیت نہیں ہے اس لئے اسکے پہلے ہی جزء کو اول کہا جائے گا۔اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا:

وتعين الجزء الاول ضرورة عدم المزاحم فاذاعين اخر النهار كان التعيين القصدي... الخ

اور اول جزء کو معین کرنا طلاق کے لئے اس لئے ضروری ہوا کہ اس کا کوئی مقابل نہیں ہے۔ **فاذاعين الخ** پس جب اس نے دن کا آخری حصہ مراد لیا ہے تو قصداً اسی جزء کا معین کرنا یہ نسبت ضروری تعین کے اولیٰ ہے۔ف یہ حکم اس وقت ہے جبکہ حرف فی (میں) کہہ کر اس نے دن کے کسی جزء میں واقع ہونا حقیقی کلام کر دیا ہو۔ بخلاف قولہ غداً برخلاف اسکے کہ جب کل کا روز کہا۔ ف۔اور کل کے روز میں نہیں کہا تو اس نے کل کا پورا دن حساب میں رکھا۔ **لانه يقتضي الخ** کیونکہ تمام دن پورا ہونے کا تقاضا کرتا ہے۔ **حيث وصفها الخ** اسی لئے عورت کو طلاق ہونے کی صفت کے ساتھ پورے کل کی طرف اضافت کی ہے۔

نظيره اذاقال والله لاصومن عمري ونظير الاول والله لاصومن في عمري ...الخ

اسکی نظیر یہ جملہ ہے کہ واللہ میں اپنی عمر بھر روزہ رکھوں گا۔ف۔ چنانچہ اس پر تمام عمر روزہ رکھنا لازم ہوگا کیونکہ اس نے کہتے وقت عمر میں نہیں کہا۔ **ونظير الاول الخ** اور اول کی نظیر یہ ہے کہ واللہ میں اپنی عمر میں روزہ رکھوں گا۔ف۔اسی بناء پر فقط رمضان کے روزے رکھنے سے اسکی قسم پوری ہو جائے گی۔ **وعلى هذا الدهر الخ** اور اسی طرح سال بھر اور سال میں کہنا ہے۔ ف۔ فقہاء میں یہ اختلاف ہے کہ لفظ دھر میں کتنا زمانہ ہوتا ہے چنانچہ اسکی تفصیل قسم کے باب میں آئے گی۔ مترجم نے ظاہری ترجمہ کر دیا ہے کیونکہ یہاں پر مسئلہ تو یہ ہے کہ واللہ تمام دہر میں روزے رکھوں گا اس سے یہ لازم ہے کہ سال بھر برابر روزے

رکھے سوائے عید، بقر عید اور تشریق کے دنوں کے۔ اور اگر یوں کہا کہ واللہ میں دہر میں روزے رکھوں گا تو رمضان کے روزے کافی ہوں گے البتہ اگر اس نے نفل مراد لی ہو تو کسی روز بھی کافی ہے۔ اب یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ عربی زبان میں "غد" کے معنی ہیں آنے والے دن اور "امس" کے معنی ہیں وہ دن جو گزر گیا۔

ولوقال انت طالق امس وقد تزوجها اليوم لم يقع شئی لانه اسنده الی حالة معهودة منافية لمالكية الطلاق فيلغو كما اذا قال انت طالق قبل ان اخلق ولانه يمكن تصحيحه اخبارا عن عدم النكاح اوعن كونها مطلقة بتطليق غيره من الازواج ولوتزوجها اول من امس وقع الساعة لانه ما اسنده الی حالة منافية ولايمكن تصحيحه اخبار ايضافكان انشاء والانشاء في الماضي انشاء في الحال فيقع الساعةo

ترجمہ:۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تم کو گزشتہ کل طلاق ہے حالانکہ اس نے آج نکاح کیا ہے تو کوئی طلاق نہیں ہوگی کیونکہ اس شخص نے طلاق کو ایسے متعین حالات کی طرف منسوب کیا ہے جو طلاق کے منافی ہے اس لئے وہ لغو ہو جائے گی ایسے ہی جیسا کہ اگر کہتا کہ تم کو طلاق ہے قبل اس کے کہ میں پیدا کیا جاؤں اور اس وجہ سے بھی کہ اس جملے کو صحیح کرنا ممکن ہے نکاح کے نہ ہونے کی خبر دے کر یا یہ خبر دے کر کہ یہ کسی دوسرے شوہر سے طلاق یافتہ ہے اور اگر اس نے نکاح کر رکھا ہو گزشتہ کل سے پہلے تو فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ اس نے طلاق کو ایسی حالت کی طرف منسوب نہیں کیا ہے جو طلاق کے منافی ہے اور اس کلام کو خبر ٹھہرانا بھی صحیح نہیں ہوتا اس لئے یہ انشاء ہو جائے گی جبکہ ماضی میں انشاء کرنا فی الحال انشاء ہوتا ہے تو فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی۔

توضیح:۔ اگر کسی نے اپنی بیوی کو گذشتہ دن کی طرف منسوب کرتے ہوئے طلاق دی حالانکہ اس سے آج ہی نکاح کیا ہے اگر گزشتہ دن سے پہلے نکاح کر رکھا ہو تو کیا حکم ہوگا

ولوقال انت طالق امس وقد تزوجها اليوم لم يقع شئی لانه اسنده الی حالة معهودة ..... الخ

اگر عورت سے کہا کہ تم کو گزشتہ کل طلاق ہے۔ ف۔ پس اگر اس وقت یہ عورت اس کے نکاح میں تھی تو ابھی طلاق واقع ہوگی۔ اور اگر یہ عورت کل اسکے نکاح میں نہ تھی۔ **وقد تزوجها الخ** کیونکہ آج ہی اس عورت سے نکاح کیا ہے تو کچھ طلاق واقع نہ ہوگی۔ **لانه اسنده الخ** کیونکہ اس نے طلاق کو ایسی متعین حالت کیطرف منسوب کیا ہے جو طلاق کے مالک ہونے کے منافی ہے اس لئے یہ لغو ہو جائے گی۔ ف۔ کیونکہ اس حالت میں یہ عورت اس شخص کے لئے بالکل اجنبیہ تھی جسکی وجہ سے اسکو طلاق دینے کا اختیار ہی نہیں ہے۔

كما اذا قال انت طالق قبل ان اخلق ولانه يمكن تصحيحه اخبارا عن عدم النكاح ......الخ

جیسے کہ کہا کہ تم کو طلاق ہے قبل اس کے کہ میں پیدا کیا جاؤں۔ ف۔ تو یہ جملہ بھی لغو ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ یہ بات متعین ہے کہ **أنت طالق** اصل میں خبر ہے مگر ضرورت کی وجہ سے اسے انشاء طلاق کرتے ہیں جبکہ اس نے یہاں پر گزرے ہوئے زمانہ سے خبر دی ہے تو اس کو انشائے طلاق بنانا درست نہ ہوا **لانه يمكن الخ** کیونکہ اس کلام کو خبر بنانا بھی صحیح ہو جاتا ہے خواہ اس طرح سے کہ اس وقت اس عورت کے ساتھ نکاح نہیں تھا یا اس طرح سے کہ یہ عورت کسی دوسرے شوہر کے طلاق دینے سے کل مطلقہ تھی۔ ف۔ اور آج میرے نکاح میں میری منکوحہ ہے اگرچہ اس عورت کو کبھی کسی شوہر نے طلاق نہ دی ہو بلکہ اس نے جھوٹ ہی کہا ہو۔ جیسے پہلے جملہ میں کہ تم کل طلاق یافتہ تھیں۔ جس کے مجازی معنی یہ تھے کہ کل میرے اور تمہارے درمیان مکمل جدائی تھی ذرہ برابر تعلق نہ تھا۔ مگر آج ہم دونوں میں میاں بیوی کا رشتہ ہو گیا ہے۔

ولوتزوجها اول من امس وقع الساعة لانه ما اسنده الی حالة منافية .....الخ

اور اگر گزشتہ کل سے پہلے سے ہی اس سے نکاح کر رکھا ہو تو ابھی طلاق ہو جائے گی۔ف۔کہ تم گزشتہ کل طلاق پائی ہوئی ہو۔ لانه ما اسنده الخ کیونکہ اس نے طلاق کو ایسی حالت کی طرف منسوب نہیں کیا جو طلاق کے مخالف ہو۔ف۔کیونکہ گزشتہ کل وہ کسی کی مطلقہ بھی نہ تھی اور نہ اس کے لئے اجنبیہ تھی۔ فکان انشاء تولا محالہ یہ کلام جملہ انشائیہ ہوا۔ والانشاء فی الماضی الخ اور قاعدہ ہے کہ ماضی میں انشاء کرنے کا مطلب فی الحال انشاء کرنا ہوتا ہے۔لہٰذا فی الحال اسے طلاق ہو جائے گی۔ ف۔اور اس وقت سے پہلے سے واقع نہیں ہو گی۔ کیونکہ اس وقت انشاء نہیں تھا۔

ولوقال انت طالق قبل ان اتزوجك لم يقع شئي لانه اسنده الى حالة منافية فصار كما اذاقال طلقتك وانا صبي اونائم اويصح اخبار على ماذكرنا ولوقال انت طالق مالم اطلقك اومتى لم اطلقك اومتى مالم اطلقك وسكت طلقت لانه اضاف الطلاق الى زمان خال عن التطليق وقدوجد حيث سكت وهذا لان كلمة متى ومتى ماصريح فى الوقت لانهما من ظروف الزمان وكذاكلمة ماللوقت قال الله تعالى ما دمت حيا اى وقت الحيوة ولوقال انت طالق ان لم اطلقك لم تطلق حتى يموت لان العدم لايتحقق الابالياس عن الحيوة وهوالشرط كمافى قوله ان لم ات البصرة وموتها بمنزلة موته هوا الصحيح٥

ترجمہ:۔اور اگر کسی نے کہا کہ تم کو طلاق ہے اس سے قبل کہ میں تم سے نکاح کروں تو ایک بھی طلاق واقع نہیں ہو گی۔ کیونکہ اس نے طلاق کی نسبت ایسی حالت کی طرف کی ہے جو طلاق کے منافی ہے اس لئے یہ جملہ ایسا ہی ہو گیا جیسا کہ یوں کہا کہ میں نے تم کو طلاق دی ہے جبکہ میں بچہ یا سویا ہوا تھا۔یا یہ کلام خبر کے طور پر صحیح ہو سکتا ہے۔ جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں اور اگر یوں کہا کہ جب تک کہ میں تم کو طلاق نہ دوں یا جب تم کو طلاق نہ دوں یا جب جب میں تم کو طلاق نہ دوں تو تم کو طلاق ہے اور یہ کہہ کر وہ خاموش ہو گیا تو اسے طلاق ہو جائے گی۔ کیونکہ اس نے طلاق کی اضافت ایسے زمانہ کی طرف کی ہے جو طلاق دینے سے خالی ہو اور وہ جیسے ہی خاموش ہوا وہ زمانہ پالیا گیا اور یہ اس لئے کہ کلمہ متیٰ اور متیٰ ماوقت کے معنی میں صریح ہیں۔اس لئے کہ یہ دونوں کلمے ظروف زبان میں سے ہیں۔اسی طرح کلمہ ماوقت کے لئے ہے۔چنانچہ اللہ تعالیٰ نے کہا ہے مادمت حیا یعنی اس وقت جب کہ میں زندہ تھا اور اگر کہا کہ اگر میں تم کو طلاق نہ دوں تو تم کو طلاق ہے تو اس شوہر کے مرنے کے بعد ہی اسے طلاق ہو جائے گی۔اس لئے کہ طلاق نہ دینا اسی وقت متحقق ہو سکتا ہے جب کہ وہ زندگی سے مایوس ہو چکا ہو اور یہ جملہ شرط کا ہو گا جیسا کہ اس کہنے میں ہے کہ اگر میں بصرہ نہ آؤں تو تم کو طلاق ہے اسی طرح اس عورت کا مر جانا بھی اس مرد کے مر جانے کے حکم میں ہو گا۔ یہی قول صحیح ہے۔

توضیح:۔ طلاق کو ایسی حالت کی طرف منسوب کرنے کا حکم جو طلاق کے منافی ہو

ولوقال انت طالق قبل ان اتزوجك لم يقع شئي لانه اسنده الى حالة منافية ......الخ

اور اگر کہا کہ تم کو طلاق ہے قبل اس کے کہ میں تم سے نکاح کروں تو کچھ بھی واقع نہ ہو گی۔ لانه اسنده الخ کیونکہ اس نے طلاق کو ایسی حالت کی طرف مضاف کیا ہے جو اس کے منافی ہے۔ف۔کہ اس وقت اسے طلاق کا اختیار ہی نہ تھا۔فصار كما الخ تو گویا یوں کہا کہ میں نے تم کو ایسی حالت میں طلاق دی ہے کہ میں بچہ تھا یا سویا ہوا تھا۔ف۔ تو حالت کے منافی ہونے کی وجہ سے طلاق واقع نہ ہو گی۔ اویصح الخ یا اس کلام کو خبر کے طور پر کہا جا سکتا ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ف۔ یعنی یہ معنی ہیں کہ میرے نکاح میں آنے سے پہلے تم مجھ سے طالقہ یعنی جدا اور اجنبیہ تھی۔ یا تم پہلے کسی شوہر سے طلاق پائی ہوئی تھی۔اس لئے اب یہ جائز نہ ہو گا کہ اسے انشاء طلاق کے معنی میں لیا جائے۔ پھر اگر کلمہ ایسا ہو جو وقت یا شرط کا احتمال رکھتا ہو تو اس کے بارے میں فرمایا۔

ولو قال انت طالق مالم اطلقك اومتى لم اطلقك اومتى مالم اطلقك وسكت طلقت ......الخ

اور اگر کہا کہ تم کو طلاق ہے اس وقت جبکہ میں تم کو طلاق نہ دوں۔ف۔اور اس کا ترجمہ کبھی یہ بھی ہو جاتا ہے کہ جب تک کہ میں تم کو طلاق نہ دے دوں۔اور کبھی شرط مقدم آجاتی ہے۔لیکن اس کتاب میں یہاں پہلے ہی معنی یعنی وقت مراد ہے۔ **او متى لم اطلقك الخ** یا جب کبھی میں تم کو طلاق نہ دوں۔ف۔اور کبھی شرط مقدم ہوتی ہے لیکن جزا کے محاورہ میں۔**او متى مالم الخ** یا جب کبھی میں تم کو طلاق نہ دوں۔ف۔یعنی متی کے بعد حرف ما زیادہ کیا ہو۔اس سے معنی میں کچھ فرق نہیں ہوتا ہے۔حاصل یہ ہوا کہ تم کو طلاق ہے جس وقت کہ میں تم کو طلاق نہ دوں یا جب کبھی میں تم کو طلاق نہ دوں یا جبھی کہ میں تم کو طلاق نہ دوں۔**وسكت الخ** اور اتنا کہہ کر وہ خاموش ہو گیا۔تو اس عورت کو طلاق ہو جائے گی۔ **لانه اضاف الخ** کیونکہ اس نے طلاق کو ایسے زمانہ کی طرف منسوب کیا ہے جو طلاق دینے سے خالی ہو۔ف۔کیونکہ حاصل کلام یہی ہوا کہ جو وقت ایسا گزرے جس میں تم کو طلاق نہ دوں تو تم کو طلاق ہے۔وقد وجد الخ اور وہ وقت پایا گیا جس وقت میں کہ وہ خاموش ہوا۔

وهذا لان كلمة متى ومتى ماصريح فى الوقت لانهما من ظروف الزمان ......الخ

اور یہ کہنا کہ اس نے طلاق کو ایسے زمانہ کی طرف منسوب کیا جو طلاق دینے سے خالی ہو۔کیونکہ لفظ متی اور متی ما دونوں صراحۃ وقت کے معنی میں ہیں کیونکہ یہ دونوں الفاظ ظروف زمانہ میں سے ہیں۔**وكذا كلمته ما الخ** اسی طرح کلمہ ما بھی وقت کے لئے ہے۔چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے مادمت حیا۔ف یعنی حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے کہا تھا کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے نماز و روزہ کا حکم دیا جب تک کہ میں زندہ ہوں۔ای وقت الحیوۃ یعنی زندگی کے وقت تک۔ولو قال الخ اور اگر عورت کو کہا کہ اگر میں تم کو طلاق نہ دوں تو تم کو طلاق ہے۔ف یعنی حرف شرط ان بمعنی اگر کہا لم تطلق الخ تو جب تک وہ شوہر مر نہ جائے اس عورت کو طلاق نہ ہوگی۔ف اس لئے اس شوہر کے مرتے ہی اسے طلاق ہو جائے گی۔کیونکہ ایسی حالت میں شرط پوری کرنے سے مایوسی ہو گئی ہے۔

لان العدم لايتحقق الاباليأس عن الحيوة وهو الشرط كمافى قوله ان لم ات البصرة ......الخ

کیونکہ زندگی سے مایوسی کے ساتھ ہی طلاق نہ دینا یقینی ہو جائے گا۔جبکہ شرط بھی یہی تھی۔ف یعنی اسے طلاق پانے کی شرط یہی تھی کہ عورت کو طلاق نہ دے۔اور نہ دینا اسی وقت بالکل یقینی ہو گیا جبکہ وہ مر گیا اور اس سے مایوسی ہو گئی۔کمافی قولہ الخ جیسے اس قول میں کہ اگر میں بصرہ میں نہ آؤں۔ف تو تم کو طلاق ہے۔اس لئے جب تک وہ زندہ ہے عورت کو طلاق نہ ہوگی اس امید کی وجہ سے کہ شاید وہ بصرہ آجائے۔اور جب وہ مر گیا تو عورت کو طلاق ہو جائے گی کیونکہ اب آنے کی امید بالکل ختم ہو گئی اور اگر مرد نہیں مرا بلکہ عورت مر گئی تو اس کا حکم مصنفؒ نے اس طرح بیان کر دیا کہ موتہا بمنزلۃ موتہ الخ کہ عورت کا مرنا بھی مرد کے مرنے کے برابر ہے یہی قول صحیح بھی ہے۔ف بخلاف نوادر کی روایت کے کہ برابر نہیں ہے۔اور وہ صحیح نہیں ہے۔ن۔اب یہ مسئلہ باقی رہا کہ کلمہ اذا یا اذا ما شرط اور وقت دونوں معنوں میں مستعمل ہوتا ہے۔تو فرمایا۔

ولوقال انت طالق اذالم اطلقك اواذامالم اطلقك لم تطلق حتى يموت عندابى حنيفة وقالا تطلق حين سكت لان كلمة اذاللوقت قال الله تعالى اذاالشمس كورت وقال قائلهم شعر واذاتكون كرهة ادعى لها واذا يحاس الحيس يدعى جندب فصار بمنزلة متى و متى ماولهذا لوقال لامرأته انت طالق اذاشئت لايخرج الامرمن يدهابالقيام من المجلس كما فى قوله متى شئت ولابى حنيفة انه يستعمل فى الشرط ايضا قال قائلهم شعر واستغن ما اغناك ربك بالغنى فاذاتصبك خصاصة فتجمل فان اريدبه الشرط لم تطلق فى الحال وان اريد به الوقت تطلق فلاتطلق بالشك والاحتمال بخلاف مسالة المشية لانه على اعتبار انه للوقت لايخرج الامرمن يدهاوعلى اعتبار انه للشرط يخرج والامرصارفى يدها فلايخرج بالشك والاحتمال وهذا الخلاف فيما اذالم

تکن له نية اما اذانوى الوقت يقع في الحال ونوى الشرط يقع في اخر العمر لان اللفظ يحتملهما۔

ترجمہ:۔ اور اگر کہا کہ تم کو طلاق ہے جبکہ میں تم کو طلاق نہ دوں یا جب جب کہ میں تم کو طلاق نہ دوں تو اسے طلاق نہیں ہوگی یہاں تک کہ اس کا شوہر مر جائے یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبینؒ نے کہا ہے اس کے خاموش ہوتے ہی عورت کو طلاق ہو جائے گی اس لئے کہ کلمہ اذا وقت کے لئے آتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے کہا ہے اذا الشمس کورت اسی طرح کسی شاعر نے کہا ہے شعر واذا تکون الخ جبکہ کوئی ناپسندیدہ بات ہوتی ہے تو میں بلایا جاتا ہوں اور جب حیس پکایا جاتا ہے تو جندب کو بلایا جاتا ہے تو اس جگہ یہ لفظ اذا لفظ متی اور متی ما کے حکم میں ہو گیا اسی لئے اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا تم کو طلاق ہے اذا شئت جبکہ تم چاہو تو اس کا اختیار اس مجلس سے کھڑے ہونے پر بھی ختم نہیں ہو گا۔ جیسا کہ اس کے اس قول متی شئت میں ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ اذا شرط کے معنی میں بھی استعمال کیا جاتا ہے جیسا کہ کسی شاعر نے کہا ہے۔ شعر و استغن الخ ترجمہ کہ جب تک تم کو تمہارا رب غنا کی حالت میں رکھے تو تم بھی مستغنی رہو اور جب تم کو فقر و فاقہ پہنچ جائے تو اس وقت تم صبر جمیل کرو۔ اب اگر اس سے شرط کا ارادہ کیا گیا ہو تو فی الحال طلاق نہیں ہوگی اور اگر اس سے وقت کا ارادہ کیا ہو گا تو عورت کو طلاق ہو جائے گی تو اس شک اور احتمال کے پیدا ہو جانے کی وجہ سے عورت کو طلاق نہیں ہوگی برخلاف مشیت کے مسئلہ کے کیونکہ اس میں اس لحاظ سے کہ وہ وقت کے لئے ہے یہ حکم ہو گا کہ عورت کے ہاتھ سے اختیار ختم نہ ہو اور اس اعتبار سے کہ اذا شرط کے لئے ہے یہ حکم ہو گا کہ عورت کے ہاتھ سے اختیار ختم ہو جائے اور اس جگہ عورت کے اختیار میں طلاق کا معاملہ آچکا ہے اس لئے وہ اس شک اور احتمال کی وجہ سے ختم نہیں ہو گا۔ ائمہ کے درمیان یہ اختلاف اس صورت میں ہو گا کہ اس شوہر کی کوئی نیت نہ ہو۔ کیونکہ جب اس نے وقت کی نیت کی تو فوراً طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور اگر شرط کی نیت کی تو آخر عمر میں طلاق ہوگی کیونکہ یہ لفظ دونوں باتوں کا احتمال رکھتا ہے۔

توضیح:۔ طلاق دیتے وقت لفظ اذا اور اذا ما کہنے سے کیا حکم ہو گا؟ اور ائمہ کا اختلاف اور انکے دلائل

ولو قال انت طالق اذالم اطلقك او اذامالم اطلقك لم تطلق حتى يموت عندابى حنيفةؒ ...... الخ

اور اگر شوہر نے کہا کہ جب میں تم کو طلاق نہ دوں تو تم کو طلاق ہے یا جب جب میں تم کو طلاق نہ دوں تو تم کو طلاق ہے۔ ف اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اسکے معنی یہ ہوں گے کہ اگر وقت گزر جائے کہ میں طلاق نہ دوں اسی لئے فرمایا **لم تطلق الخ** امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک طلاق نہیں ہوگی یہاں تک کہ وہ مر جائے۔ ف اس لئے کہ اسی وقت یہ بات یقینی ہو جائے گی کہ اب وقت بالکل گزر گیا یہاں تک کہ وہ شرط پوری نہیں کر سکتا۔ اور یہی حکم اس وقت بھی ہو گا جبکہ عورت مر گئی ہو یعنی وہ طلاق پا کر مری ہے۔

وقالا تطلق حين سكت لان كلمة اذاللوقت قال الله تعالى اذالشمس كورت...... الخ

اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ جیسے ہی وہ چپ ہو گا ویسے ہی اسے طلاق ہو جائے گی۔ ف اس وجہ سے کہ لفظ اذا میں شرط کے معنی نہیں ہیں۔ **لان كلمه اذا الخ** کیونکہ کلمہ اذا وقت کے معنی میں ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے اذا الشمس کورت۔ ف اس کے یہی معنی ہیں کہ وہ وقت یاد کرو جب آفتاب بے نور ہو جائے گا یعنی قیامت کا وقت اس میں صرف وقت کے معنی پائے گئے اور شرط نہیں پائی گئی کیونکہ یہ بے نور ہونا یقینی طور سے ہو گا جبکہ شرط ہمیشہ شک کی چیز ہوتی ہے۔ اور واضح ہو کہ جب شطر جزاء میں فعل مضارع ہوتا ہے تو مضارع کو جزم ہو جاتا ہے اس لئے اگر جزم نہ ہو تو اس میں شرط کے معنی نہیں ہوتے جیسا کہ کسی شاعر نے کہا ہے شعر و **اذاتكون الخ** یعنی جب کوئی مکروہ اور خراب حالت پیش آتی ہے تو اس کے مقابلے کے لئے میں بلایا جاتا ہوں اور جب

حلوہ مانڈا تیار ہوتا ہے تو جندب کی دعوت ہوتی ہے۔ ف یعنی مجھے پوچھا بھی نہیں جاتا۔ اس شعر سے اس طرح دلیل پکڑی جاتی ہے کہ اذا شرط کے لئے نہیں ہے اگر شرط کے لئے ہوتا تو (اذا تکن) اسی طرح (ادعی) کی جگہ (ادع) ہوتا اسی طرح ایحاس اور یدعی کی جگہ یحس اور یدع رہتا اور اگر ایسا ہوتا تو وزن شعر ختم ہو جاتا پس یہ بات ظاہر ہو گئی کہ اس شعر میں شرط کے معنی نہیں پائے گئے بلکہ اذا صرف وقت کے معنی میں ہے۔ م۔

فصار بمنزلة متى و متى ما ولهذا لو قال لامرأته انت طالق اذاشئت ......الخ

اس طرح اذا لفظ متی اور متی ما کے مانند ہو گیا۔ ف اور چونکہ متی کہنے میں خاموش ہوتے ہی طلاق پڑتی تھی تو اذا میں بھی اسی طرح خاموش ہوتے ہی طلاق ہو جائے گی کیونکہ ان دونوں متی اور اذا میں کوئی فرق نہیں رہا۔ ولھذا لو قال الخ اور اسی فرق نہ ہونے کی وجہ سے جب اپنی بیوی سے کہا کہ تم کو طلاق ہے جب تم چاہو۔ ف یعنی طلاق کا اختیار عورت کے ہاتھ میں دے رہا تو وہ جب چاہے اپنے آپ کو طلاق دے دے۔ لایخرج الامر الخ تو مجلس سے کھڑے ہو جانے کی وجہ سے عورت کے قبضے سے یہ اختیار ختم نہ ہو گا جیسے متی شئت میں ہوتا ہے۔ ف یعنی اگر عورت سے کہا انت طالق متی شئت تو اس کا حکم یہ ہو گا کہ اگر عورت اس مجلس سے اٹھ کھڑی ہوئی تو بھی اسے طلاق لینے کا اختیار باقی رہے گا کہ جب چاہے اپنے آپ کو طلاق دے اور یہی حکم اذا شئت کا ہے۔ اس طرح متی اور اذا میں کوئی فرق نہ ہوا۔ اس کے برخلاف ان شئت ہے یعنی شرط کی کہ اگر تم چاہو اس لئے اسی مجلس تک عورت اگر چاہے خود کو طلاق دے دے۔ اور اگر مجلس سے کھڑی ہو گئی یا کسی طرح مجلس بدل دی تو عورت کا یہ اختیار اس کے ہاتھ سے نکل گیا اس سے معلوم ہوا کہ اذا متی کے مانند ہے اور ان شرطیہ کے مانند نہیں ہے۔

ولابی حنیفةؒ انه یستعمل فی الشرط ایضا قال قائلهم شعر واستغن ما اغناك ربك بالغنی ......الخ

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اذا کا استعمال شرط میں بھی ہوتا ہے۔ ف اور وقت کے معنی میں بھی ہوتا ہے چنانچہ وقت کی مثال ابھی گزر گئی۔ اور شرط کی مثال یہ شعر ہے جو کسی عربی شاعر کا ہے۔ واستغن مااغناك الخ اور بے پرواہ رہو جب تک کہ تمہارا رب تم کو تونگری کے ساتھی غنی رکھے۔ ف یعنی جب تک تم مالدار ہو اپنے لباس وغیرہ اور آرام کی چیزوں میں کچھ پرواہ نہ کرو۔ خواہ میلا اور موٹا کپڑا ہی پہن لو واذاتصبك الخ اور جب تم کو محتاجی آ جائے تو اپنے آپ کو بنا سجا کر رکھو۔ ف تا کہ کوئی شخص تم کو حقارت کی نگاہ سے نہ دیکھے اور دشمن خوش نہ ہو۔ کیونکہ مالدار کا پھٹا پرانا پہننا اسکے تواضع پر محمول کیا جاتا ہے۔ خیر یہ تو شعر کے معنی ہوئے کہ اس جگہ شعر میں اذا شرط کے معنی میں آیا ہے کیونکہ اگر شرط کے معنی میں نہ ہوتا تو اذا تصبك جزم (د) کے ساتھ نہیں ہوتا بلکہ اذا تصیبک ی ب کے ساتھ ہوتا اس سے معلوم ہوا کہ اذا کبھی شرط کے لئے آتا ہے اور کبھی صرف وقت کے معنی میں آتا ہے۔

فان اریدبه الشرط لم تطلق فی الحال وان ارید به الوقت تطلق فلاتطلق بالشك ......الخ

اس موجودہ مسئلے میں اگر اذا سے شرط مراد ہو تو اس عورت کو فی الحال طلاق نہ ہو گی اور اگر اس سے وقت مراد ہو تو فی الحال اس سے طلاق ہو جائے گی۔ ف اس طرح اس میں شک پیدا ہو گیا۔ فلاتطلق الخ تو اس شک اور احتمال کے ہوتے ہوئے اسے طلاق نہیں ہو گی۔ ف خلاصہ یہ ہے کہ شک کی صورت میں ہمیشہ یہ حکم ہوتا ہے کہ جو بات ثابت ہو وہ شک سے ختم نہیں ہوتی اور جو چیز ثابت نہ ہو وہ شک سے باقی نہیں رہتی۔ اور یہاں نکاح ثابت ہے اس لئے شک سے ختم نہیں ہو گا۔ بخلاف مسئلة المشیئة۔ بخلاف مشیت کے مسئلے کے۔ ف یعنی جس میں عورت کو اختیار دیا ہے وہاں بھی اذا شئت کہنے میں یہی احتمال ہے کہ وہ شرطیہ ہے یا وقتیہ ہے۔ تو وہاں بھی شک پڑ گیا۔

لانه علی اعتبار انه للوقت لایخرج الامر من یدها وعلی اعتبار انه للشرط یخرج ......الخ

کیونکہ اس لحاظ سے کہ وہ وقت کے لئے ہے یہ حکم ہو گا کہ اختیار عورت کے ہاتھ سے نکلے۔ وعلی اعتبار . الخ اور اس

لحاظ سے کہ اذا شرط کے لئے ہے یہ حکم ہوگا کہ عورت کے ہاتھ سے اختیار نکل جائے۔ ف جبکہ مجلس بدل دی ہو۔ واذا مر صار فی الخ اور یہاں طلاق کے معاملہ کا اختیار عورت کو ہو چکا ہے تو وہ اس شک کی وجہ سے ختم نہیں ہوگا۔ ف اسی لئے مشیت (ارادہ) کے مسئلہ میں یہ حکم ہے کہ عورت کو اختیار رہے گا۔ یہ حکم اس وجہ سے نہیں ہے کہ اذا متی کے مثل صرف وقت کے معنی میں ہے جیسا کہ صاحبینؒ کا خیال ہے بلکہ اس لئے کہ اذا کا حال مشکوک ہے اور عورت کو اختیار ہو چکا ہے جو اس شک سے ختم نہ ہوگا۔ یہاں نکاح قائم ہے وہ شک سے ختم نہ ہوگا اور طلاق نہ ہوگی۔

وهذا الخلاف فيما اذالم تكن له نية امااذانوى الوقت يقع فى الحال ونوى الشرط ......الخ

یہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ مرد کی کوئی نیت نہ ہو۔ ف اور اگر اس نے کہا انت طالق الخ تم کو طلاق ہے جب میں تم کو طلاق نہ دوں۔ اور کہا کہ میری یہ نیت ہے تو بالاتفاق اسکی نیت پر حکم ہوگا۔ **امااذانوى الخ** پس اگر اس نے (اذا) سے وقت کی نیت کی یعنی جس وقت تم کو طلاق نہ دوں تو شوہر کے خاموش ہوتے ہی عورت کو طلاق ہو جائے گی۔ ف امام ابو حنیفہؒ کا بھی یہی قول ہے۔ **ولونوى الخ** اور اگر اس نے شرط کی نیت کی ہو یعنی اگر طلاق نہ دوں تو طلاق ہے تو آخر عمر میں اسے طلاق ہوگی۔ ف صاحبینؒ کا یہی قول ہے **لان اللفظ يحتمل هما الخ** کیونکہ لفظ دونوں معنوں کا احتمال رکھتا ہے۔ ف جس معنی کی نسبت اس نے نیت بیان کی وہی معنی متعین ہو جائینگے جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے۔

ولوقال انت طالق مالم اطلقك انت طالق فهي طالق بهذه التطليقة معناه قال ذلك موصولا به والقياس ان يقع المضاف فيقعان ان كانت مدخولابها وهوقول زفرؒ لانه وجد زمان لم يطلقها فيه وان قل وهوزمان قوله انت طالق قبل ان يفرغ منها وجه الاستحسان ان زمان البرمستثنى عن اليمين بدلالة الحال لان البرهوالمقصود ولايمكنه تحقق البر الاان يجعل هذا القدر مستثنى واصله من حلف لايسكن هذا الدار فاشتغل بالنقلة من ساعته واخواته على ماياتيك فى الايمان ان شاء الله.

ترجمہ:۔ اور اگر شوہر نے یوں کہا کہ تم کو طلاق ہے جب تک کہ میں تم کو طلاق نہ دوں تم کو طلاق ہے۔ تو وہ اس (آخری) طلاق سے طلاق پائے گی اس کے یہ معنی اس وقت لئے جائیں گے جبکہ اس نے پورا جملہ ایک ساتھ کہا ہو۔ اور قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ جس طلاق کی اضافت کی گئی ہے وہ بھی واقع ہو۔ اس طرح اگر وہ مدخولہ ہو گی تو اسے دو طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔ یہی قول امام زفرؒ کا ہے۔ کیونکہ اس جملہ کے کہنے میں ایک زمانہ ایسا آجاتا ہے جس میں اس نے اسے طلاق نہیں دی ہے۔ اگرچہ وہ زمانہ انتہائی مختصر ہے اور یہ زمانہ اتنے کہنے تک کہ انت طالق قبل اس جملہ سے فارغ ہونے کا ہے۔ اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ قسم (پوری) سچی ہونے تک کا زمانہ قسم میں سے مستثنیٰ ہے دلالت حال سے۔ اس لئے کہ قسم میں (پورا) سچا ہونا ہی اصل مقصود ہے۔ مگر جب تک کہ طلاق دینے تک کے زمانہ کو مستثنیٰ نہ کیا جائے سچائی کو ثابت کرنا ممکن نہیں ہے۔ اور اس مسئلہ کی اصل وہ مسئلہ ہے کہ کسی نے یہ قسم کھائی کہ میں اب اس مکان میں نہیں رہوں گا اور اس کے فوراً بعد ہی اس کے اسباب منتقل کرنے میں لگ گیا اور اسی جیسے دوسرے مسائل بھی ہیں جو انشاء اللہ قسم کھانے کے بیان میں آئیں گے۔

توضیح:۔ تم کو طلاق ہے جب تک کہ میں تم کو طلاق نہ دوں تم کو طلاق ہے۔ کہنے کا حکم اختلاف ائمہ۔ دلائل

ولوقال انت طالق مالم اطلقك انت طالق فهي طالق بهذه التطليقة......الخ

اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم کو طلاق ہے جس وقت میں تم کو طلاق نہ دوں تم کو طلاق ہے فھی طالق الخ تو استحساناً وہ عورت اسی طلاق دینے سے طلاق پائے گی۔ **معناه الخ** معنی استحسان یہ ہے کہ اس نے انت طالق کو ملا کر کہا ہے۔ ف۔ اس لئے ہی

طلاق دینے والی ہوگی۔ اس کی توضیح اس طرح ہے کہ جب اس نے کہا کہ تم کو طلاق نہ دوں تو تم کو طلاق ہے (اور) ساتھ ہی اس نے طلاق دیدی۔ تو طلاق کی اضافت انت طالق مالم اطلقک کہنے کی طرف کرنے کی وجہ سے طلاق نہ ہوگی۔ کیونکہ وہ خاموش نہیں ہوا۔ بلکہ انت طالق کہہ کر اس نے طلاق دیدی۔

والقیاس ان یقع المضاف فیقعان ان کانت مدخولا بہا وھو قول زفرؒ ......الخ

اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ جس طلاق کی اضافت کی ہے وہ بھی واقع ہو۔ فیقعان الخ اس طرح دو طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔ بشرطیکہ وہ عورت مدخولہ ہو۔ امام زفرؒ کا قول بھی یہی ہے۔ کیونکہ ایسا زمانہ پایا گیا ہے جس میں اس نے عورت کو طلاق نہیں دی ہے۔ اگرچہ وہ زمانہ تھوڑا ہی ہے۔ اور وہ انت طالق کہہ کر فارغ ہونے سے پہلے تک کا زمانہ ہے۔ ف کیونکہ اس جملہ سے فارغ ہو جانے کے بعد تو یہ معلوم ہو گیا کہ اس نے طلاق دے دی ہے اور جب تک اس نے صرف انت۔ یا طا کہا اتنی دیر تک وقت ایسا ملا جس میں اس نے طلاق نہیں دی ہے۔ اس لئے عورت کو طلاق ہو جانی چاہئے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اتنا مختصر زمانہ مراد نہیں ہے کیونکہ اس نے یہ کہا ہے کہ اگر طلاق نہ دوں تو تم کو طلاق ہے۔ پس اتنا زمانہ جس میں وہ طلاق دے سکے یعنی انت طالق کہہ سکے پورا چھوڑنا چاہئے۔ پھر اگر اس میں طلاق نہ ہو تو یقیناً اسے طلاق ہونی چاہئے اور موجودہ مسئلہ میں اس نے فوراً ہی ملا کر انت طالق کہہ دیا کچھ بھی زمانہ نہیں چھوڑا لہذا مضاف طلاق (یعنی پہلی) واقع نہیں ہو سکتی ہے۔ البتہ یہی طلاق یعنی بعد والی جو انت طالق کہہ کر دی ہے واقع ہو جائے گی۔ اس لئے قیاس کو چھوڑ کر استحسان لیا گیا ہے۔

وجہ الاستحسان الخ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ قسم سچی (پوری) ہونے تک کا زمانہ دلالت حال سے قسم میں سے مستثنیٰ ہے۔ ف گویا اس نے کہا کہ اتنا وقت جس میں طلاق دی جا سکے کو چھوڑ کر ایسا زمانہ گزرے جس میں میں تم کو طلاق نہ دوں تو تم کو طلاق ہے۔ کیونکہ حالات کا تقاضا یہی ہے۔

لان البرھو المقصود و لایمکنہ تحقق البر الاان یجعل ھذا القدر مستثنی ......الخ

کیونکہ قسم میں سچا ہونا مقصود اصل ہے اور سچائی کو ثابت کرنا ممکن نہیں ہے مگر اسی طرح سے کہ اتنا زمانہ جس میں طلاق دی جا سکے اس سے مستثنیٰ قرار دیا جائے۔ ف بلکہ دلالت کلام کو بھی یہی ہے۔ کیونکہ جب اس نے یہ کہا کہ ایسا زمانہ گزرے جس میں تم کو طلاق نہ دوں تو تم کو طلاق ہے۔ اس لئے اتنا زمانہ ضرور دیکھنا چاہئے جس میں وہ طلاق دے سکتا تھا۔ یعنی انت طالق پورا جملہ کہہ سکتا تھا۔ اور اس سے کم کا ہونا دلالت کلام کے خلاف ہے۔ واصلہ من الخ اس مسئلہ کی اصل وہ مسئلہ ہے کہ کسی نے قسم کھائی کہ وہ خود اب اس مکان میں نہیں رہے گا اور اسی وقت سے گھر کے اسباب کی گٹھڑی وغیرہ باندھنے میں لگ گیا۔ ف تو استحسانا اسباب منتقل کرنے کا زمانہ (خواہ جتنا بھی ضروری ہو) اس کی قسم سے مستثنیٰ ہوگا۔ واخواتہ علی ما الخ اور اسی جیسے دوسرے اور بھی مسائل ہیں جو انشاء اللہ تعالیٰ کتاب الایمان میں بیان کئے جائیں گے۔ ف جو اس مسئلہ کے اصول طلاق میں ہیں۔

ومن قال لامرأۃ یوم اتزوجك فانت طالق فتزوجھا لیلا طلقت لان الیوم یذکرویرادبہ بیاض النھار فیحمل علیہ اذاقرن بفعل یمتد کالصوم والامربالیدلانہ یرادبہ المعیار وھذاالیق بہ ویذکرویرادبہ مطلق الوقت قال اللہ تعالی ومن یُولھم یومئذدبرہ والمرادبہ مطلق الوقت فیحمل علیہ اذاقرن بفعل لایمتدوالطلاق من ھذا القبیل فینتظم اللیل والنھار ولو قال عنیت بہ بیاض النھار خاصۃ دین فی القضاء لانہ نوی حقیقۃ کلامہ و اللیل لایتناول الاالسواد والنھار لایتناول الاالبیاض خاصۃ وھو اللغۃ.

ترجمہ۔ اگر کسی نے کسی عورت سے کہا جس یوم میں تم سے نکاح کروں تم کو طلاق ہے اور اس نے اس عورت سے رات کے وقت میں نکاح کیا تو اسے طلاق ہو جائیگی کیونکہ یوم بول کر دن کی روشنی مراد لی جاتی ہے اس لئے اس لفظ کو اسی معنی پر محمول کیا جائے گا بشرطیکہ اسے ایسے فعل کے ساتھ ملایا گیا ہو جو کافی دراز ہوتا ہو جیسے روزہ اور اختیار تمہارے ہاتھ میں ہے کیونکہ اس سے

مراد معیار ہوتا ہے اور یہی معنی یہاں زیادہ مناسب ہے اور کبھی یوم بول کر مطلقاً وقت مراد لیا جاتا ہے چنانچہ وہ ارشاد ربانی جس میں جہاد میں کافروں کے مقابلے سے بھاگنے کی مذمت اور عذاب کی وعید فرمائی ہے کہ جو کوئی مسلمان اس دن میں ان سے پیٹھ دے کر بھاگے کہ اس سے مطلقاً وقت مراد ہے اس لئے دن کا لفظ اسی معنی پر محمول ہوگا جبکہ دن ایسے فعل کے ساتھ ملایا جائے جو کافی دراز نہ ہوتا ہو اور طلاق بھی اسی قبیل سے ہے لہٰذا یہ حکم رات اور دن دونوں میں شامل ہوگا۔ اور اگر کہنے والے نے یہ کہا کہ میں نے اس لفظ سے خاص دن کی روشنی ہی مراد لی تھی تو قضاءً اسکی بات مان لی جائے گی کیونکہ اس نے اپنے کلام کے حقیقی معنی مراد لئے ہیں اور رات صرف تاریکی کو شامل ہوتی ہے اور نہار یعنی دن صرف روشنی کو شامل ہوتا ہے اور یہی لغت ہے۔

توضیح۔ اگر کسی نے کہتے وقت لفظ یوم استعمال کیا
تو اس میں لیل یعنی رات داخل ہوگی یا نہیں۔ اسکا قاعدہ

ومن قال لامرأة يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها ليلا طلقت لان اليوم يذكر ويراد به ......الخ

کسی نے ایک عورت سے کہا کہ جس دن میں تم سے نکاح کروں تم کو طلاق ہے پھر اسی عورت سے بجائے دن کے رات کے وقت نکاح کیا تو بھی اسے طلاق ہو جائے گی۔ف۔ کیونکہ یوم یعنی دن کے لفظ سے کبھی روز روشن مراد ہوتا ہے اور کبھی مطلقاً وقت مراد ہوتا ہے چنانچہ یہاں وقت ہی مراد ہے اسی لئے مصنف نے فرمایا۔ لان الیوم الخ کیونکہ یوم یعنی دن بولا جاتا ہے اور اس سے روز روشن مراد لیا جاتا ہے۔ فیحمل علیہ الخ تو لفظ یوم اسی معنی پر محمول کیا جاتا ہے جبکہ اس یوم کے ساتھ کوئی ایسا فعل ملایا جائے جو دیر تک ہوتا رہتا ہو جیسے روزہ۔ف۔ یا جیسے یوں کہا کہ جس دن میں سفر کروں گا۔ والامر بالید اور جیسے ہاتھ میں اختیار دینا۔ف۔ مثلاً عورت سے کہا کہ تمہارا کام تمہارے اختیار میں ہے جس دن فلاں شخص آئے۔

ولانه يراد به المعيار وهذا اليق به ويذكر ويراد به مطلق الوقت ......الخ

اسکی وجہ یہ ہے کہ دن سے مراد ایک معیار ہے جس کے لئے روز روشن ہی مناسب ہے۔ف۔ خلاصہ یہ ہوا کہ ہر وہ کام جو زمانہ دراز میں ہوتا ہو زمانہ اس فعل کا ظرف معیار ہوتا ہے۔ ظرف معیار سے مراد یہ ہے کہ اس وقت میں اس کام کے کرنے کے بعد فاضل وقت نہ بچتا ہو جیسے روزہ ہے کہ شروع سے آخر تک اسکا وقت روزے میں گھرا ہوا ہے نہ زیادہ ہے نہ کم بخلاف نماز ظہر کے کہ ظہر کا وقت بہت دراز ہے اتنا کہ چار رکعت فرض پڑھنے کے بعد بھی وقت بچ جاتا ہے اسی وجہ سے جب وقت ظہر میں چار رکعت نماز پڑھی جائے تو یہ ضروری نہیں ہوتا ہے کہ اس ظہر کا فرض ہی ادا ہو کیونکہ اس وقت میں فرض کے علاوہ بھی نوافل کی بہت سی چار چار رکعتیں پڑھی جاسکتی ہیں اسی لئے ہم نے یہ حکم دیا ہے کہ ظہر کی فرض نماز کے لئے نیت کا ہونا بھی ضروری ہے بخلاف معیار کے کہ جب رمضان کے دن میں اس نے روزہ رکھا اور فرض کی نیت نہ کی تو رمضان ہی کا روزہ ادا ہوا کیونکہ اس وقت میں فرض کے علاوہ دوسرے روزے کی گنجائش ہی نہیں ہے جب یہ بات معلوم ہو گئی تو ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے دن کے ساتھ ایسا وقت ملایا ہو جو زیادہ وقت میں ہوتا ہو تو دن کو اس نے اس فعل کا معیار بنالیا اس لئے مناسب یہ ہے کہ روز روشن جو طلوع فجر سے غروب شمس تک دراز ہوتا ہے بدل دیا جائے۔ کیونکہ دن بولنے میں کبھی روز روشن مراد ہوتا ہے۔ ویذکر ویراد الخ اور کبھی دن کا لفظ بول کر اس سے مطلق لفظ مراد لیا جاتا ہے۔ف۔ لیکن جو فعل کہ طویل وقت میں ہوتا ہے اس کے ساتھ میں دن سے مطلق وقت مراد لینا مناسب نہیں ہے کیونکہ مطلق وقت تو ایک دم اور ایک منٹ کو بھی شامل ہے اس سے معلوم ہوا کہ مطلق وقت ایسے فعل کے ساتھ مراد لیا جائے جو زیادہ وقت نہ چاہتا ہو۔ **قال الله تعالیٰ** الخ یعنی اللہ تعالیٰ نے جہاد میں کافروں کے مقابلے سے بھاگنے کی برائی اور اس عذاب کی وعید سنائی ہے اس طرح سے کہ جو کوئی مسلمان اس دن میں دشمنوں سے پیٹھ دے کر بھاگے الخ ف۔ اس جگہ یہ بات اچھی طرح معلوم ہے کہ یہاں دن سے یہ مراد نہیں ہے کہ جو کوئی روز روشن میں بھاگے وہ عذاب

کا مستحق ہو اور جو رات کو بھاگے وہ عذاب کا مستحق نہ ہو بلکہ المراد بہ الخ اس سے مراد مطلق وقت ہے۔ف۔یعنی کسی وقت میں بھی کافروں کے مقابلہ سے بھاگنا جائز نہیں ہے جبکہ مقابلہ برابر کا ہو۔فیحمل علیه الخ تو دن کا لفظ اسی معنی پر محمول ہوگا جبکہ دن ایسے فعل کے ساتھ ملایا جائے جو فعل دراز نہیں ہوتا۔ ف جیسے آیت میں پیٹھ پھیرنا ہے کہ وہ ایک منٹ میں ہو جاتا ہے اب موجودہ مسئلہ میں یوم کے ساتھ طلاق کے فعل کو ملایا ہے۔والطلاق من الخ اور طلاق بھی اسی قسم سے ہے۔ف۔کہ وہ ایک دم میں ہو جاتی ہے اسکے ہونے کے لئے کچھ زیادہ وقت کی ضرورت نہیں ہوتی ہے اور ہمیں یہ معلوم ہے کہ جب کوئی فعل زیادہ وقت نہیں چاہتا ہو وہاں دن سے مطلق وقت مراد ہوتا ہے۔ فینتظم الخ لہٰذا یہاں پر یوم رات اور دن دونوں کو شامل ہوگا۔ف۔یعنی خواہ رات میں نکاح کرے خواہ دن میں بہر صورت طلاق واقع ہوگی اسطرح کہنے والے کا یہ کہنا کہ جس دن تجھ سے نکاح کروں کے معنی یہ ہوں گے کہ جس وقت تجھ سے نکاح کروں تجھ کو طلاق ہوگی۔اور یہ بات بھی ظاہر ہے کہ دن کے یہ معنی عرف میں مشہور ہے ورنہ حقیقت میں دن کے معنی روز روشن ہیں۔

ولو قال عنیت به بیاض النهار خاصة دین فی القضاء لانه نوی حقیقة کلامه ......الخ

اور اگر اس کہنے والے نے یہ کہا کہ میں نے اپنے کلام میں خاص روز روشن ہی مراد لیا تھا۔ف۔اس موقع پر جب کہ اس نے عورت سے کہا تھا کہ میں جس دن تجھ سے نکاح کروں تو تم کو طلاق ہے یعنی اگر روز روشن میں تم سے نکاح کروں تو تم کو طلاق ہے اسی واسطے میں نے اس عورت سے رات کے وقت میں نکاح کیا۔دین فی القضاء الخ تو قاضی کے ہاں بھی اسکے قول کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ اس نے اپنے کلام کے حقیقی معنی مراد لئے ہیں۔واللیل لایتناول الخ اور لیل یعنی رات صرف خاص تاریکی ہی کو اور نہار یعنی دن خاص روشنی ہی کو شامل ہوتا ہے اور لغت میں بھی یہی ہے۔ف۔اور جبکہ قاضی نے کہنے والے کی تصدیق کردی تو دیانۃً اللہ تعالیٰ کے نزدیک بھی وہ اپنی نیت پر بدرجہ اولیٰ سچا ہوگا۔اور وہ محاورہ جو اوپر مذکور ہوا یعنی دن کبھی روز روشن کے سوا مطلق وقت کے معنی پر محمول ہوتا ہے جبکہ ایسے فعل کے ساتھ ہو جو زیادہ وقت نہ چاہتا ہو تو یہ استعمال مجازی ہے اب جبکہ اس نے معنی حقیقی کی حقیقت بیان کی تو حقیقت کا ہونا ہی صحیح ہے۔

فصل ومن قال لا مرأته انامنك طالق فلیس بشئی وان نوی طلاقا ولوقال انامنك بائن اوعلیك حرام ینوی الطلاق فهی طالق وقال الشافعیؒ یقع الطلاق فی الوجه الاول ایضا اذانوی لان ملك النکاح مشترك بین الزوجین حتی ملکت المطالبة بالوطی کمایملك هوالمطالبة بالتمکین وکذا الحل مشترك بینهما والطلاق وضع لازالتهما فیصح مضافاالیه کما یصح مضافا الیها کمافی الابانة والتحریم ولنا ان الطلاق لازالة القیدوهوفیها دون الزوج الاتری انها هی الممنوعة عن التزوج بزوج اخروالخروج ولوکان لازالة الملك فهو علیها لانها مملوکة والزوج مالك ولهذاسمیت منکوحة بخلاف الابانة لانها لازالة الوصلة وهی مشترکة وبخلاف التحریم لانه لازالة الحل وهومشترك فصحت اضافتهما الیهما ولاتصح اضافة الطلاق الا الیهاo

ترجمہ :-اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ میں تم سے طلاق پانے والا ہوں تو اس سے کوئی طلاق نہ ہوگی اگرچہ اس نے طلاق کی نیت بھی کی ہو اور اگر کہا کہ میں تم سے بائن (یعنی محض بے تعلق اور جدا) ہوں یا تم پر حرام ہوں حالانکہ اس کی نیت طلاق کی ہو۔ تو اسے ایک طلاق ہو جائے گی۔اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ پہلی صورت میں بھی اگر نیت کرلی ہو تو عورت کو طلاق ہو جائے گی کیونکہ نکاح کی ملکیت میاں بیوی دونوں کے درمیان مشترک ہے۔یہاں تک کہ وہ اپنے شوہر سے وطی کرنے کا مطالبہ کر سکتی ہے جس طرح شوہر اس سے قدرت دینے کا مطالبہ کر سکتا ہے۔اسی طرح حلت بھی دونوں میں مشترک ہے۔اور طلاق ان ہی باتوں کو ختم کر دینے کے لئے موضوع ہوئی ہے اس لئے طلاق کی نسبت مرد کی طرف کرنی بھی صحیح ہے۔جیسا کہ عورت کی طرف کرنی صحیح ہے۔جیسا کہ (متن میں بائن کرنے اور حرام کرنے میں ہے۔اور ہماری دلیل یہ ہے کہ طلاق اصل میں بیڑی دور کرنے

کے لئے ہوتی ہے۔ جبکہ یہ بیڑی عورت ہی میں ہوتی ہے اور مرد میں نہیں ہوتی ہے کیا یہ بات تم نہیں دیکھتے کہ ایسی منکوحہ عورت دوسرے شوہر سے مزید نکاح کرنے اور گھر سے نکلنے سے روکی جاتی ہے اور اگر یہ فرض کریں کہ طلاق ملک دور کرنے کے واسطے موضوع ہے تو بھی طلاق اسی عورت پر لازم آتی ہے اور اس کی طرف سے نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ عورت تو مملوکہ ہے اور شوہر اس کا مالک ہے۔ اسی بناء پر اس مملوکہ کا نام منکوحہ رکھا جاتا ہے بخلاف جدائی کرنے کے کیونکہ یہ جدائی تعلق اور اتصال کو ختم کرنے کے لئے ہوتی ہے جبکہ یہ تعلق دونوں میں مشترک ہوتا ہے اور برخلاف تحریم کے کیونکہ وہ حلت دور کرنے کے لئے ہے حالانکہ حلت دونوں میں مشترک ہے۔ اسی لئے بائن ہونے اور حرام ہونے کی نسبت دونوں کی طرف صحیح ہے۔ اور طلاق کی نسبت عورت کے سوا کسی دوسرے کی طرف صحیح نہیں ہے۔

توضیح: فصل، عورتوں کی طرف طلاق کی نسبت کرنا، اختلاف ائمہ، دلائل

فصل ومن قال لا مرأته انامنك طالق فليس بشئي وان نوى طلاقا ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے وکذالحل مشترک بینھما الخ جس طرح نکاح کی ملکیت زوجین میں مشترک ہے اسی طرح حلت بھی دونوں میں مشترک ہے۔ ف۔ الحاصل عورت کو جائز اور حلال طور پر یہ حق حاصل ہے کہ شوہر سے اپنے ساتھ وطی کا مطالبہ کرے۔ جیسے شوہر کو یہ جائز حق ہے کہ عورت سے مطالبہ کرے کہ وہ اس کو وطی کرنے کی قدرت دے۔ والطلاق وضع الخ اور طلاق اسی حلت اور مطالبہ کو دور کرنے کے لئے موضوع ہوئی ہے۔ فیصح الخ اس لئے مرد کی طرف بھی طلاق کی نسبت صحیح ہے۔ جیسے عورت کی طرف نسبت صحیح ہے۔ ف۔ یعنی جیسے عورت کی طرف طلاق کی نسبت سے یہ معنی کہ تمہارا مطالبہ اور حلت دور ہوئی۔ اسی طرح خود مرد کی طرف کہ مثلاً شوہر کہے کہ میری حلت اور مطالبہ دور ہوا۔ کمافی الابانۃ الخ جیسے بائن اور حرام کرنا۔ ف۔ چنانچہ خود طلاق صحیح ہوتی ہے اگر یہ کہہ دے کہ میں تم سے بائن یا تم پر حرام ہوں بشرطیکہ نیت بھی کی ہو۔

ولنا ان الطلاق لازالة القيد وهوفيها دون الزوج الاترى انها هي الممنوعة عن التزوج .....الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ طلاق اصل میں بیڑی اور بندش دور کرنے کے لئے ہے جبکہ بیڑی عورت کی ذات میں ہوتی ہے نہ شوہر میں۔ ف۔ اس لئے شوہر کی طرف طلاق کو منسوب کرنا بے کار ہے۔ الاتری الخ کیا نہیں دیکھتے ہیں کہ عورت ہی کو اس بات سے منع کیا گیا ہے کہ وہ ایک شوہر کی موجودگی میں دوسرے کسی سے نکاح نہ کرے۔ اسی طرح گھر سے باہر نہ نکلے۔ ف۔ کیونکہ اس کے پاؤں میں شوہر کی بیڑی ہے۔ جبکہ شوہر آزاد ہوتا ہے کہ اسے یہ باتیں منع نہیں ہیں۔ اور طلاق کا لفظ ملک دور کرنے کے لئے موضوع نہیں ہے۔

ولو كان لازالة الملك فهو عليها لانها مملـوكة والزوج مالك ولهذاسميت منكوحة ..... الخ

اور اگر یہ بات فرض کر لی جائے کہ طلاق ملک دور کرنے کے لئے ہی موضوع ہے تو وہ بھی عورت پر ہوگی اور عورت کی طرف سے نہ ہوگی۔ ف۔ اس لئے بھی شوہر کا یہ کہنا کہ میں تم سے یعنی تمہاری طرف سے طلاق پانے والا ہوں بالکل مہمل بات ہوگی۔ لانھا مملوکۃ الخ کیونکہ عورت مملوکہ ہے اور اس کا شوہر مالک ہے۔ و ھذا الخ اور اسی مملوکہ ہونے کی وجہ سے اس کا نام منکوحہ رکھا جاتا ہے۔ ف اور شوہر کو ناکح اور مالک کہا جاتا ہے۔ بخلاف الابانۃ الخ برخلاف جدائی کرنے کے کیونکہ یہ تو ان کے آپس کے تعلقات کو ختم کرنے کے لئے ہوتی ہے۔ اور اس معاملہ میں یہ دونوں برابر کے شریک ہوتے ہیں۔ و بخلاف الخ اور برخلاف تحریم کے کیونکہ یہ حلت دور کرنے کے لئے ہوتی ہے۔ حالانکہ دونوں میں علت مشترک ہے۔ فصحت اضافتھما الخ لہذا بائن اور حرام ہونے کی نسبت دونوں کی طرف صحیح ہوگی۔ لیکن طلاق کی نسبت صحیح نہیں ہوتی۔ البتہ صرف عورت کی طرف صحیح ہوگی۔

ولوقال انت طالق واحدة اولافليس بشئى قال رضى الله عنه هكذاذكرفي الجامع الصغير من غيرخلاف وهذا قول ابى حنيفةؒ وابى يوسفؒ اخراوعلى قول محمدؒ وهوقول ابى يوسفؒ اولا تطلق واحدة رجعية ذكر قول محمدؒ فى كتاب الطلاق فيما اذاقال لامرأته انت طالق واحدة اولاشئى ولافرق بين المسألتين ولوكان المذكورههنا قول الكل فعن محمدؒ روايتان له انه ادخل الشك في الواحدة لدخول كلمة اوبينها وبين النفى فيسقط اعتبار الواحدة ويبقي قوله انت طالق بخلاف قوله انت طالق اولالانه ادخل الشك فى اصل الايقاع فلايقع ولهما ان الوصف متى قرن بالعددكان الوقوع بذكرالعددالاترى انه لوقال لغيرالمدخول بها انت طالق ثلثا تطلق ثلثا ولوكان الوقوع بالوصف للغى ذكرالثلث وهذالان الواقع فى الحقيقةانما هوالمنعوت المحذوف معناه انت طالق تطليقة واحدة على مامرواذا كان الواقع ماكان العدد نعتاله كان الشك داخلافى اصل الايقاع فلايقع شئى.

ترجمہ:۔اور اگر کہا تم کو ایک طلاق ہے یا نہیں تو اس سے طلاق نہیں ہوگی۔ مصنفؒ فرمایا ہے کہ جامع صغیر میں کسی اختلاف کے بغیر ایسا ہی ذکر کیا گیا ہے اور امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا دوسرا قول یہی ہے اور امام محمدؒ کے قول کے مطابق جو کہ امام ابو یوسفؒ کا قول اول بھی ہے کہ اسے ایک رجعی طلاق ہو جائے گی۔ کتاب الطلاق میں امام محمدؒ کا قول اس موقع میں بیان کیا گیا ہے جبکہ کسی نے اپنی بیوی سے کہا ہو کہ تم کو ایک طلاق ہے یا کچھ نہیں ہے۔ جبکہ ان دونوں مسئلوں میں کوئی فرق نہیں ہے اور اگر یہ بات مان لی جائے کہ اس جگہ یہ قول تینوں ائمہ کا ہے تو گویا امام محمدؒ سے دو روایتیں ہوئیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اس شخص نے کلمہ او (یا) کو ایک اور نہیں کے درمیان داخل کر کے ایک ہونے میں شک کو داخل کر دیا ہے۔ اس لئے ایک واقع ہونے کا اعتبار ساقط ہو گیا ہے۔ اس کے بعد صرف انت طالق کا جملہ باقی رہ گیا۔ بخلاف تم کو ایک طلاق ہے یا نہیں کہنے کے کیونکہ اس شخص نے اصل طلاق واقع کرنے میں شک ڈالا ہے۔ اس لئے طلاق واقع ہی نہیں ہوگی اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ طالقہ کا وصف جب کسی عدد کے ساتھ ملا کر ذکر کیا جائے تو وہ عدد کے ساتھ واقع ہوگی۔ کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ اگر کسی شوہر نے اپنی غیر مدخولہ بیوی سے کہا کہ تم کو تین طلاقیں ہیں تو اسے تینوں طلاقیں پڑ جائیں گی۔ اور اگر طالقہ کہنے سے طلاق واقع ہو جاتی تو ثلث کہنا لغو ہوتا۔ اور یہ اس وجہ سے ہے کہ عورت پر جو طلاق واقع ہوتی ہے وہ حقیقت میں ایک موصوف ہے جو کلام میں سے محذوف ہے۔ کیونکہ اس انت طالق کہنے کے معنی یہ ہیں انت طالق تطلیقتہ واحدۃ یعنی تم طلاق پانے والی ہو ایک طلاق دینے سے، چنانچہ یہ تحقیق گزر گئی ہے اور جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ اصل میں وہی چیز واقع ہوتی ہے جس کی صفت یہ عدد ہوتا ہے تو اس سے اصل واقع کرنے میں شک داخل کرتا ہوا اس لئے کچھ بھی واقع نہ ہوگی۔

توضیح۔ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا تم کو ایک طلاق ہے یا نہیں تو اس کا حکم۔ ائمہ کا اختلاف دلائل

ولوقال انت طالق واحدة اولافليس بشئى قال رضى الله عنه هكذاذكرفي الجامع ......الخ

اگر شوہر نے کہا کہ تم کو ایک طلاق ہے یا نہیں تو اس کہنے کا کوئی اثر نہ ہوگا۔ ف۔ ائمہ ثلاثہؒ کا یہی قول ہے۔ ع۔ قال رحمه الله الخ مصنفؒ نے کہا ہے کہ جامع صغیر میں اسی طرح بغیر کسی اختلاف کے مذکور ہے۔ ف۔ لیکن اس میں اختلاف ہے۔ وهذا قول ابى حنيفته الخ اور یہ قول امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا آخری قول ہے۔ وعلى قول محمد الخ اور امام محمدؒ کے قول پر اور یہی امام ابو یوسف کا پہلا قول ہے کہ اسے ایک رجعی طلاق واقع ہوگی۔ ذكر قول محمد الخ امام محمد کا یہ قول مبسوط کی کتاب الطلاق میں اس طرح مذکور ہے کہ اس شخص نے اپنی عورت سے کہا کہ تم کو ایک طلاق ہے یا کچھ نہیں ہے۔ ف۔ تو امام محمدؒ نے کہا

کہ اس سے ایک رجعی طلاق ہوگی۔ ولا فرق الخ اور ان دونوں مسئلوں میں کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ یہاں بھی جو مذکور ہے یہی معنی ہیں بلکہ اگر یوں کہا کہ تم کو طلاق نہیں ہے یا طلاق ہے یا تین طلاقیں ہیں یا کچھ نہیں ہیں سب کے ایک ہی معنی ہیں۔

ولو کان المذکور ھھنا قول الکل فعن محمد روایتان له انه ادخل الشك في الواحدة ... الخ

اگر یہ بات مان لی جائے کہ یہاں جو حکم ذکر کیا گیا ہے یعنی جامع صغیر میں وہ امام ابو یوسفؒ وامام محمدؒ اور امام ابو حنیفہؒ سب ہی کا قول ہے۔ فعن محمد الخ تو امام محمد سے دو روایتیں ہوں گی۔ف۔ یعنی جامع صغیر کی روایت میں کچھ واقع نہیں ہوگی اور مبسوط کی روایت میں ایک رجعی طلاق واقع ہوگی۔ له انه ادخل الخ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے شک کو واحدۃ میں داخل کیا ہے۔ف۔ کیونکہ تم کو طلاق ایک ہے یا نہیں۔ کہا تو اسطرح ایک کے بارے میں شک ہوا۔ لدخول الخ کیونکہ اس نے حرف (یا) کو واحدۃ اور نہیں کے درمیان ذکر کیا ہے اس طرح واحدۃ کا اعتبار ختم ہو گیا۔ ویبقی قوله الخ اور صرف انت طالق باقی رہ گیا۔ ف۔ جبکہ انت طالق سے ایک رجعی طلاق واقع ہوتی ہے۔ بخلاف قوله الخ برخلاف اسکے جب اس نے کہا کہ تم کو طلاق ہے یا نہیں ہے تو اس صورت میں طلاق ہے اور نہیں کے درمیان شک کا حرف ذکر کیا لہذا وہ طلاق بھی باقی نہیں رہی۔ لانه ادخل الخ کیونکہ اس نے اصل طلاق کے واقع کرنے میں شک پیدا کر دیا لہذا طلاق واقع ہی نہ ہوگی۔

ولهما ان الوصف متی قرن بالعدد کان الوقوع بذکر العدد .....الخ

اور امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ طالقہ کا وصف جب کسی عدد کے ساتھ ملا کر ہو تو عدد کے ساتھ طلاق واقع ہوگی۔ف۔ ورنہ واقع نہ ہوگی۔ اس لئے ایسا نہیں ہو سکتا ہے کہ واحدت باقی نہ رہے اور صرف طلاق واقع ہو جائے خاص کر جبکہ طلاق اس ایک سے کم ممکن نہیں ہے اس لئے ضروری ہے کہ طلاق واقع ہونے کا عدد کے ساتھ ذکر ہوگا ورنہ نہیں۔ الاتری الخ کیا نہیں دیکھتے کہ اگر شوہر نے اپنی غیر مدخولہ عورت سے کہا کہ تم کو تین طلاقیں ہیں تو اسے تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔ف۔ اور ایسا نہیں ہوگا کہ صرف طالقہ سے طلاق واقع ہو اور ثلاث سے تین طلاقیں واقع ہو جائیں کیونکہ غیر مدخولہ طلاق کے بعد کسی طلاق کے قابل نہیں رہتی ہے۔

ولو کان الوقوع بالوصف للغي ذکر الثلث وهذا لان الواقع في الحقيقة انما هو المنعوت ... الخ

اور اگر صرف طالقہ کہنے سے واقع ہو جاتی تو ثلاث کہنا لغو ہو جاتا۔ف۔ بلکہ مدخولہ عورت میں بھی طالقہ سے ایک واقع ہوتی تو پھر ثلاث میں سے صرف دو رہ جاتی اور ایک بے کار ہو جاتی۔ حالانکہ طالقہ ثلاث عرف میں بہت مشہور ہے اس سے معلوم ہوا کہ جب طالقہ کے ساتھ کوئی عدد ذکر ہوتا ہے تو اس کا وقوع اسی عدد کے ساتھ مقید ہوتا ہے یعنی اگر وہ عدد نہ ہو تو کچھ بھی واقع نہ ہوگی۔ وهذا لان الخ اور یہ اس وجہ سے کہ عورت پر جو طلاق واقع ہوتی ہے وہ حقیقت میں ایک موصوف ہے جو کلام میں سے محذوف ہے جسکی صفت واحدۃ یا ثلاث لاتے ہیں۔ معناه الخ اس جگہ انت طالق واحدۃ کے معنی یہ ہوں گے کہ تم طلاق پانے والی ہو ایک تطلیقہ کے ساتھ یعنی میرے ایک طلاق دینے سے تم طلاق پانے والی ہو چنانچہ اسکی تحقیق اوپر گزر چکی ہے۔

واذا کان الواقع ما کان العدد نعتاله کان الشك داخلا في اصل الايقاع فلا يقع شيء .....الخ

اور جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ اصل میں وہی چیز واقع ہوتی ہے جسکی صفت یہ عدد ہوتا ہے۔ف۔ یعنی ایک یا تین۔ کان الشك الخ اس طرح شک کا داخل ہونا اصل واقع کرنے میں ہوا اس لئے طلاق واقع نہیں ہوگی۔ف۔ تو اس معنی کا خلاصہ یہ ہوا کہ میرا تم پر طلاق واقع کرنا ایک بار ہے یا نہیں لہذا واقع کرنا کچھ بھی نہیں ہوا اچھی طرح سمجھ لو۔

ولو قال انت طالق مع موتي او مع موتك فليس بشئ لانه اضاف الطلاق الى حالة منافية له لان موته ينافي الاهلية وموتها ينافي المحلية ولابد منهما واذا ملك الزوج امرأته او شقصا منها او ملكت المراة زوجه

اوشقصامنه وقعت الفرقة لمنافاة بين الملكين املكها اياه فلاجتماع بين المالكية والمملوكية واما ملكه اياهافلان ملك النكاح ضروري ولاضرورة مع قيام ملك اليمين فينتفي ولواشترهاثم طلقها لم يقع شئى لان الطلاق يستدعي قيام النكاح ولابقاء له مع المنافي لامن وجه ولامن كل وجه وكذا اذاملكته اوشقصا منه لايقع الطلاق لماقلنا من المنافاة وعن محمدؒ انه يقع لان العدة واجبة بخلاف الفصل الاول لانه لاعدة هنالك حتى حل وطيها له.

ترجمہ۔اگر شوہر نے کہا کہ تم طلاق پانے والی ہو میری موت یا تم اپنی موت کے ساتھ تو اس سے کوئی طلاق واقع نہیں ہوگی۔کیونکہ اس نے طلاق کی اضافت طلاق کی منافی حالت کی طرف کی ہے۔کیونکہ خود اس کی موت طلاق دینے کی اہلیت کی منافی ہے اور وہ عورت طلاق پانے کی جگہ کی منافی ہے جبکہ ان دونوں کا ہونا ضروری ہے اور جبکہ کوئی شوہر اپنی بیوی کے پورے حصے کا مالک ہو جائے یا اس کے کسی ایک حصے کا مالک ہو جائے یا عورت اپنے شوہر کے کل حصے کی یا اسکے کچھ حصے کی مالکہ ہو جائے تو فوراً ان میں جدائی ہو جائے گی۔کیونکہ دونوں کی ملکیتوں میں منافات ہے۔لیکن عورت کا اپنے شوہر کا مالک ہونا اسلئے منافی ہے کہ اس میں مالکیت اور مملوکیت کا جمع ہونا لازم آتا ہے اور شوہر کا بیوی کا مالک ہونا اس لئے کہ نکاح کے ذریعہ مالک ہونا ایک ضرورت ہے لیکن یمین کے قائم رہنے کے ساتھ ضرورت باقی نہیں رہتی اس لئے ان دونوں میں منافات نہیں ہوتی۔اور اگر شوہر نے باندی کو خرید لیا پھر اسے طلاق دے دی تو یہ طلاق اب اسے واقع نہیں ہوگی۔کیونکہ طلاق کا ہونا تقاضا کرتا ہے کہ نکاح بھی باقی ہو اور اسکے منافی کے ہوتے ہوئے نکاح باقی نہیں رہ سکتا ہے۔نہ ایک وجہ سے اور نہ تمام وجہوں سے۔ اسی طرح اگر شوہر کی پوری مالکہ یا اسکے کچھ حصے کی مالک عورت بنی تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔اسی منافات کی وجہ سے جو ہم پہلے کہہ چکے۔اور امام محمدؒ سے منقول ہے کہ واقع ہو جائے گی۔کیونکہ اس پر عدت واجب ہوتی ہے بخلاف پہلی صورت کے کیونکہ اس میں عدت نہیں ہوتی ہے یہاں تک کہ شوہر کے لئے اس سے وطی بھی جائز ہوتی ہے۔

توضیح:۔ طلاق کو اپنی یا بیوی کی موت کی طرف منسوب کرنا۔حکم

ولوقال انت طالق مع موتي اومع موتك فليس بشئى لانه اضاف الطلاق الى حالة منافية له.....الخ

اگر اپنی بیوی سے کہا کہ تم کو طلاق ہے میری موت کے ساتھ یا تمہاری موت کے ساتھ۔فلیس بشئی تو اس پر کچھ بھی طلاق نہ ہوگی۔ف۔کیونکہ موت کا وقت کچھ بھی طلاق کا وقت نہیں رہتا ہے۔اس لئے طلاق واقع نہ ہوگی۔ لانہ اضاف الخ۔کیونکہ اس نے طلاق کو ایسی حالت کی طرف منسوب کیا ہے جو طلاق کے منافی ہے۔لان موتہ الخ کیونکہ شوہر کی موت طلاق دینے کی اہلیت کے منافی ہے۔ف۔کیونکہ موت کے ساتھ شوہر کو طلاق دینے کی لیاقت اور اہلیت باقی نہیں رہتی ہے۔وموتھا الخ اور بیوی کی موت محلیت کے مخالف ہے۔ف۔یعنی بیوی کی موت ہو جانے کی صورت میں وہ طلاق پانے کی محل باقی نہیں رہی۔ولابد منھما حالانکہ طلاق واقع ہونے کے لئے شوہر کا لائق ہونا اور عورت کا طلاق پانے کے قابل ہونا ضروری ہے۔ف۔اسی لئے دیوانہ یا سوتے ہوئے مرد کی طلاق واقع نہیں ہوتی ہے۔اور باندی بیوی اور جس سے نکاح قائم نہ ہو وہ کسی طلاق پانے کی محل نہیں ہے۔جیسے کہ غیر مدخولہ بیوی ایک طلاق پانے کے بعد مزید طلاق پانے کی محل باقی نہیں رہتی ہے۔

واذاملك الزوج امرأته اوشقصا منها اوملكت المراة زوجها اوشقصامنه وقعت الفرقة.....الخ

اگر کسی طرح شوہر اپنی بیوی کا مالک ہو گیا۔ف۔مثلاً اس کی بیوی کسی کی باندی تھی۔پھر شوہر نے اس کے مالک سے اسے خرید لیا او شقصامنھا۔یا اس کے کسی حصہ کو خرید لیا۔ف۔مثلاً مالک سے اس کا نصف خرید لیا مثلاً میراث میں اسے آدھی یا کم و بیش ملی۔اوملکت الخ یا اس کے برعکس خود بیوی اپنے شوہر کے کل یا اس کے کچھ حصہ کی مالکہ ہو گئی۔ف۔خرید کر یا میراث میں

مالکہ ہوگئی۔ تو ان دونوں میں جدائی وقع ہو جائے گی۔ لمنافاة بین الملکین. کیونکہ دونوں طرح کی ملکیتوں میں بہت فرق ہے۔ف۔ یعنی نکاح کی ملکیت اور گردن یا غلامی کی ملکیت میں کہ دونوں جمع نہیں ہو سکتی ہیں۔

اماملکها ایاه فلاجتماع بین المالکیة والمملوکیة واما ملکه ایاهافلان ملك النکاح ضروری.....الخ

لیکن بیوی کے مالک ہونے میں تو اس وجہ سے کہ مالکہ اور مملوکہ کا ایک وقت میں جمع ہونا لازم آتا ہے۔ف۔ یعنی جب بیوی اپنے شوہر کی مالکہ ہوگئی تو ان میں منافات اس وجہ سے ہوئی کہ جب بیوی اپنے شوہر کی ذات کی مالکہ ہوگئی تو شوہر کا اپنی مالکہ پر کوئی حق نہیں رہا بلکہ اس کا غلام بن گیا۔ لیکن بیوی ہونے کی حیثیت سے شوہر اس کا مالک رہا اور وہ مملوکہ رہی۔ یہاں تک کہ اس پر یہ بھی لازم رہا کہ اپنی اس مالکہ بیوی کے نان و نفقہ کا انتظام کرے۔ حالانکہ وہ خود اس کا غلام ہے۔ اس بناء پر دونوں ملکیتیں ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتی ہیں۔

واما ملکه ایاهافلان ملك النکاح ضروری ولاضرورة مع قیام ملك الیمین فینتفی......الخ

اور جب شوہر اپنی بیوی کا مالک ہو جائے گا۔ تو ان میں منافات کی وجہ یہ ہوگی کہ نکاح کر کے عورت کا مالک ہونا تو ایک خاص ضرورت کی بناء پر ہوتا ہے۔اب جبکہ بیوی خود اس کی ملکیت میں آگئی تو نکاح کے ذریعہ اس کا مالک رہنے کی ضرورت نہیں رہی۔ اس لئے نکاح کی وجہ سے جو ملکیت تھی وہ ختم ہوگئی۔ف۔ اس کے علاوہ بیوی کے جو حقوق شوہر کے ذمہ لازم آتے ہیں وہ لونڈی اور باندی کو حاصل نہیں ہوتے اس لئے باندی کس طرح بیوی کی حیثیت سے رہ سکتی ہے۔ اور بدن کے کچھ حصوں کے مالک یا مالکہ ہونے کی صورت میں بھی جب اتنے حصہ سے نکاح کی ملکیت ختم ہوگئی تو اس کے ساتھ ہی پوری ذات سے ملکیت ختم ہوگئی۔

ولو اشتراهاثم طلقها لم یقع شئی لان الطلاق یستدعی قیام النکاح ولابقاء له مع المنافی......الخ

اور اگر شوہر نے اپنی بیوی کو خرید لینے کے بعد طلاق دی تو اس کا کوئی اثر نہ پڑے گا یعنی طلاق نہ ہوگی۔ لان الطلاق الخ کیونکہ طلاق تو یہ چاہتا ہے کہ پہلے سے نکاح باقی ہو۔ ولابقاء له الخ حالانکہ نکاح اپنے ضد کے ساتھ کسی طرح باقی نہیں رہ سکتا ہے نہ ایک وجہ سے اور نہ کل وجہ سے۔ف۔ بر خلاف اس کے جو عدت گذار رہی ہو۔ وکذا اذا ملکته الخ اور اسی طرح اگر عوت اپنے شوہر کی یا اس کے کچھ حصہ کی مالکہ ہوگئی ہو۔ تو شوہر کی طلاق اس پر واقع نہیں ہوگی۔ اسی اختلاف اور افتراق کی وجہ سے جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

وعن محمدؒ انه یقع لان العدة واجبة بخلاف الفصل الاول لانه لاعدة هنالك حتی حل... الخ

اور امام محمدؒ سے نوادر میں ایک روایت ہے کہ اس صورت میں طلاق واقع ہو جائے گی۔ کیونکہ اس پر عدت واجب ہوتی ہے۔ف۔ یعنی عورت پر جس نے اپنے شوہر کو خریدا ہے اور اس خریداری کی وجہ سے جدائی لازم آئی اور اس جدائی کی وجہ سے حسب معمول عدت لازم آئے گی۔ بخلاف الفصل الخ بر خلاف پہلی صورت کے۔ف۔ یعنی جبکہ شوہر کو اپنی بیوی کے مکمل حصے یا کچھ حصہ بدن کی ملکیت حاصل ہوئی تو شوہر کی طلاق اس پر نہیں پڑیگی۔ لانه لا عدة الخ۔ کیونکہ اس صورت میں عورت پر عدت لازم نہیں ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے اس کے مالک کو اس سے وطی حلال اور جائز ہوتی ہے۔

وان قال لهاوهی امة لغیره انت طالق ثنتین مع عتق مولاك ایاك فاعتقها ملك الزوج الرجعة لانه علق التطلیق بالاعتاق اوالعتق لان اللفظ ینتظمها والشرط مایکون معدوماعلی خطرالوجود وللحکم تعلق به والمذکور بهذه الصفة والمعلق به التطلیق لان فی التعلیقات یصیر التصرف تطلیقا عندالشرط عندناو اذاکان التطلیق معلقابالاعتاق اوالعتق یوجد بعده ثم الطلاق یوجد بعد التطلیق فیکون الطلاق متاخراعن العتق فیصادف

فهاوهي حرة فلاتحرم حرمة غليظة بالثنتين يبقى شئى وهوان كلمة مع للقران قلنا قديذكر للتاخر كما في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا فيحمل عليه بدليل ماذكرنا من معنى الشرط.

ترجمہ: ۔اگر کسی نے اپنی ایسی بیوی کو جو دوسرے کی باندی ہو یہ کہا کہ اپنے مولیٰ سے آزادی کے ساتھ تم کو دو طلاقیں ہیں۔اس کے بعد اس کے مالک نے اسے آزاد کر دیا تو اس کا شوہر اپنی اس بیوی سے رجوع کر لینے کا مالک رہے گا۔کیونکہ اس نے طلاق دینے کو اس کا آزاد کر دینے یا آزاد ہو جانے پر معلق کیا ہے۔ کیونکہ لفظ ان دونوں احتمالوں کو شامل ہے۔اور شرط وہی ہوتی ہے جو فی الحال تو ناپید ہو لیکن اس کے ہونے کا احتمال اور امید بھی ہو۔اور جو بات یہاں کہی گئی۔یعنی آزادی تو اس کی بھی یہی صفت ہے۔اور اسی پر طلاق دینے کو معلق کیا ہے۔کیونکہ ہمارے نزدیک تصرف قولی جب معلق ہو تو شرط پائی جانے کے وقت وہ تطلیق ہوگا۔اور جبکہ طلاق دینا آزاد کر دینے یا آزاد ہو جانے پر معلق ہوا تو وہ آزاد کر دینے یا آزاد ہو جانے پر پائی جائے گی۔ پھر طلاق دینے کے بعد طلاق پائی جائے گی۔ تو اس طرح طلاق عتق کے بعد پائی جائے گی۔ تو وہ دونوں طلاقیں اسے اس حالت میں ہوں گی کہ وہ آزاد کی جاچکی ہے۔اس لئے دو طلاقیں پاکر حرمت غلیظہ نہیں پائے گی۔اب ایک بات یہ باقی رہ گئی کہ لفظ مع تو قران اور اتصال کے لئے استعمال ہوتا ہے۔تو ہم یہ جواب دیں گے کہ کبھی کبھی یہ بعد کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے جیسا کہ اس فرمان باری تعالیٰ **فان مع العسر یسراً ان مع العسر یسراً** میں ہے۔یعنی سختی کے ساتھ آسانی ہے۔اس لئے ہمارے اس مسئلہ میں بھی بعد کے معنی پر ہی محمول ہوگا۔اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے شرط کے معنی سے ذکر کیا ہے۔

توضیح:۔کسی نے اپنی بیوی جو دوسرے کی باندی ہے سے کہا کہ تم کو تمہاری آزادی کے ساتھ ہی دو طلاقیں ہیں۔اس کے بعد وہ آزاد کر دی گئی۔تو وہ مغلظہ ہو جائے گی یا نہیں

وان قال لهاوهي امة لغيره انت طالق ثنتين مع عتق مولاك اياك فاعتقها ......الخ

اگر کسی نے اپنی بیوی جو دوسرے کی باندی ہے سے کہا تم کو تمہارے مولیٰ کی طرف سے آزادی کے ساتھ دو طلاقیں ہیں۔ف۔یعنی جب تمہارا مولیٰ تم کو آزاد کر دے تو اس آزادی کے ساتھ ہی میری طرف سے تم کو دو طلاقیں ہیں۔**فاعتقها الخ** پھر اس باندی کو اس کے مولیٰ نے آزاد کر دیا تو اس کے شوہر کو اس سے رجعت کا اختیار ہوگا۔ف۔کیونکہ اگرچہ ایک باندی کی کل طلاقیں دو ہی ہوتی ہیں لیکن وہ جب آزاد کر دی جائے تو اس کی بھی طلاقیں تین ہو جاتی ہیں۔اور اس جگہ بھی یہی صورت ہوئی ہے۔**لانه علق الخ** کیونکہ اس کے شوہر نے اپنے طلاق دینے کو اس کے آزاد کر دینے یا آزاد ہو جانے پر معلق کیا ہے۔

لان اللفظ ينتظمها والشرط مايكون معدوما على خطرالوجود وللحكم تعلق به......الخ

کیونکہ وہ لفظ دونوں معنوں کو شامل ہے۔ف۔اس لئے اس کا ترجمہ ان دو طریقوں سے کیا جا سکتا ہے کہ تمہارے مولیٰ کے آزاد کر دینے کے ساتھ ہی میری طرف سے دو طلاقیں ہیں یا یہ کہ تمہارے مولیٰ سے تم کو آزادی حاصل ہوتے ہی تم کو دو طلاقیں ہیں۔بہر حال اس نے اپنی طرف سے طلاق دینے کے معاملہ کو اس کے مولیٰ کے آزاد کرنے یا اس بیوی کے آزادی حاصل ہونے کے ساتھ ہی معلق کیا ہے۔اس لئے آزادی بطور شرط کے ہوئی۔والشرط الخ اور شرط وہ ہوتی ہے جو فی الحال موجود نہ ہو لیکن اس کے ہونے کا احتمال ہو۔ف۔اسی لئے اس طرح نہیں کہا جاتا ہے کہ اگر کل دن ہوا تو میں آؤں گا۔کیونکہ کل کا ہونا تو یقینی ہوگا۔اس موقع پر یوں کہا جاتا ہے کہ اگر کل فضاء صاف رہی تو آؤں گا۔کیونکہ اس میں شک ہو سکتا ہے۔اسی لئے شرط کو ایک تو یقینی نہیں بلکہ مشکوک ہونا چاہئے۔اور دوسرے یہ کہ **وللحكم تعلق الخ** حکم کا اس کے ساتھ تعلق بھی ہو۔حالانکہ مذکور یعنی آزاد کرنا یا آزادی حاصل ہونا اسی صفت پر ہے۔ف۔کہ فی الحال تو آزادی سے محرومی ہے ساتھ ہی اس بات کی امید رہتی ہے کہ مولیٰ کی طرف سے حاصل ہو جائے۔اور اس سے حکم کا تعلق ہے۔اس سے معلوم ہوا کہ تطلیق متعلق ہونے کے واسطے یہ شرط

ہے۔ پھر فرمایا:

والمعلق به التطليق لان في التعليقات يصير التصرف تطليقا عندالشرط عندنا......الخ

اور طلاق دینا اس شرط سے معلق ہے۔ف۔ خود طلاق معلق نہیں ہے۔ یعنی جب ہم نے یہ ثابت کر دیا کہ مولیٰ کی طرف سے آزادی کا ہونا شرط ہے۔ تو اب یہ سوال ہوتا ہے کہ اس شرط پر کیا نفس طلاق معلق ہے یا طلاق دینا معلق ہے۔ اس لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ تطلیق معلق ہے۔ لان في التعليقات الخ کیونکہ ہمارے نزدیک جب تصرف قولی معلق ہوا تو شرط پائی جانے کے وقت وہ تطلیق ہوگا۔ف۔ اور فی الحال تطلیق نہیں ہے۔ جیسا کہ اصول فقہ کی کتابوں میں اسے وضاحت کے ساتھ بیان کیا جا چکا ہے۔ اب حاصل کلام یہ ہوا کہ جب مولیٰ کی طرف سے آزادی حاصل ہوگئی تب شوہر کی طرف سے تطلیق پائی جائے گی۔ اور ابھی صرف قول ہے۔ واذا كان الخ اور جب کہ تطلیق مذکور آزاد کرنے یا آزادی حاصل ہونے پر معلق ٹھہری تو آزاد کر دینے کے بعد یا آزادی پا لینے کے بعد پائی جائے گی۔ف۔ تو یہ بات واضح ہوگئی کہ جب مولیٰ نے مذکورہ باندی کو آزاد کر دیا تب شوہر کا اسے طلاق دینا دو طلاقوں کے ساتھ متعلق ہوا۔

ثم الطلاق يوجد بعد التطليق فيكون الطلاق متاخرا عن العتق فيصادفها وهي حرة......الخ

پھر طلاق دینے کے بعد طلاق پائی جائے گی۔ف۔ یعنی جب تطلیق ہوئی تب اس کا اثر یعنی طلاق پائی گئی۔ فيكون الطلاق الخ اس طرح عتق مولیٰ کے بعد ہی طلاق پائی جائے گی۔ف۔ اور اس وقت مولیٰ کے آزاد کر دینے کے ساتھ ہی وہ آزاد ہو چکی ہے۔ فيصادفها الخ اور وہ دو طلاقیں اس عورت کو اس حالت میں ملیں گی کہ وہ آزاد کی جا چکی ہوگی۔ف۔ فلا تحرم الخ لہٰذا یہ عورت اب صرف دو طلاقیں پانے کی وجہ سے حرمت غلیظہ سے حرام نہ ہوگی۔ف۔ بلکہ تین طلاقوں سے مغلظہ ہوگی۔ اور ایک طلاق باقی رہ جانے کی وجہ سے اس کے شوہر کو رجوع کر لینے کا حق ہوگا۔ بقي شي الخ اب ایک اعتراض یہ باقی رہا کہ لفظ مع تو اتصال اور اقتران کے لئے آتا ہے۔ف۔ اور شوہر نے مع عتق مولاک کہا تھا یعنی تمہارے مولیٰ کے آزاد کرنے کے ساتھ ہی تم کو دو طلاقیں ملی ہیں تو یہ کیوں کہا جاتا ہے کہ آزادی کے بعد دو طلاقیں ملیں گی۔

قلنا قديذكر للتاخر كما في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا فيحمل عليه......الخ

تو اس کا جواب ہم نے اس طرح دیا ہے کہ اگرچہ مع کے معنی ساتھ کے ہیں پھر بھی کبھی بعد کے معنی میں بھی مستعمل ہو جاتا ہے۔ كمافي قوله تعالى الخ جیسا کہ اس فرمان باری تعالیٰ میں ہے فان مع العسر يسرا۔ف۔ یعنی تختی کا ساتھ آسانی ہے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ یہاں تختی کے بعد آسانی مراد ہے۔ مگر درمیان میں کچھ فاصلہ نہ ہونے کی وجہ سے وہ ساتھ ہی مانی گئی۔ فيحمل عليه تو موجودہ مسئلہ میں بھی بعد کے معنی پر ہی محمول ہوگا۔ بدليل ماذكرنا الخ اس دلیل کی بناء پر جو ہم نے معنی شرط سے بیان کری ہے۔ف۔ یعنی چونکہ اس کے طلاق دینے کے لئے آزادی کی شرط کی ہے اس لئے شرط پائی جانے کے بعد طلاق دینا واجب ہے۔ اس لئے مع عتق مولاک کے معنی لا محالہ یہی ہوئے کہ تمہارا مولیٰ جب تم کو آزاد کر دے تب میرے طلاق دینے سے تم کو دو طلاقیں ہوں گی۔ اچھی طرح سمجھ لیں۔

ولوقال اذاجاء غدفانت طالق ثنتين وقال المولي اذاجاء غدفانت حرة فجاء الغدلم تحل له حتى تنكح زوجا غيره وعدتها ثلث حيض وهذاعندابي حنيفة وابي يوسفؒ وقال محمدؒ زوجهايملك الرجعة لان الزوج قرن الايقاع باعتاق المولي حيث علقه بالشرط الذى علق به المولي العتق وانما ينعقد المعلق سبباعندالشرط والعتق يقارن الاعتاق لانه علته اصله الاستطاعة مع الفعل فيكون التطليق مقارنا للعتق ضرورة فتطلق بعد العتق فصار كالمسئلة الاولي ولهذايقدرعدتها بثلث حيض ولهما انه علق الطلاق بما علق به المولي العتق ثم العتق يصادفها وهي امة فكذا الطلاق والطلقتان تحرمان الامة حرمة غليظة بخلاف المسألة الاولي لانه علق التطليق

باعتاق المولی فیقع الطلاق بعد العتق علی ماقررناہ وبخلاف العدۃ لانہ یوخذفیھا بالاحتیاط وکذاالحرمۃ الغلیظۃ یوخذ فیھا بالاحتیاط ولاوجہ الی ماقال لان العتق لوکان یقارن الاعتاق لانہ علتہ فالطلاق یقارن التطلیق لانہ علتہ فیقترنان.

ترجمہ ۔اگر شوہر نے اپنی بیوی سے جو دوسرے کی باندی ہے یہ کہا کہ جب کل آئے تو تم کو دو طلاقیں ہیں اور اسکے مولیٰ نے کہا کہ جب کل آئے تو تم آزاد ہو۔ تو کل آجانے کے بعد وہ بیوی اس شوہر کے لئے حلال نہیں ہوگی یہاں تک کہ وہ اس کے علاوہ کسی دوسرے سے نکاح کرلے۔اور اس کی عدت تین حیض ہوگی یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسف رحمہ کے نزدیک ہے لیکن امام محمدؒ نے فرمایا کہ اسکا شوہر اس سے رجوع کر سکتا ہے کیونکہ شوہر نے طلاق کے واقع کرنے کو مالک کی آزادی کے ساتھ مشروط کیا ہے اس طور پر کہ اسنے طلاق کو اس شرط کے ساتھ معلق کیا جس کے ساتھ مولیٰ نے آزادی کو معلق کیا ہے بلکہ جب یہی سبب ہوگا کہ شرط پائی جائے اور آزادی آزاد کرنے کے ساتھ پائی جاتی ہے کیونکہ آزاد کرنا اس کی علت ہے اور اس کی اصل یہ ہے کہ صلاحیت فعل کے ساتھ ہوتی ہے اس لئے طلاق دینا آزادی کے ساتھ ملا ہوا واقع ہوا اس لئے یہ عورت آزادی حاصل کرنے کے بعد طلاق والی ہوئی تو یہ مسئلہ بھی پہلے مسئلہ کی طرح ہو گیا اسی بناء پر اسکی عدت کا اندازہ تین حیض کیا گیا ہے اور شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر نے طلاق کو اسی بات پر معلق کیا ہے کہ جس بات پر مولیٰ نے آزادی کو معلق کیا ہے۔ پھر یہ آزادی اس باندی کو ایسی حالت میں ملی کہ وہ باندی ہے اسی طرح طلاق بھی ہے اور یہ معلوم ہے کہ باندی کو دو طلاقیں ہونے سے اسے حرمت غلیظہ ہو جائے ہے بخلاف پہلے مسئلہ کے کیونکہ اس نے طلاق دینے کو مولیٰ کے آزاد کرنے پر معلق کیا ہے اس طرح طلاق آزادی کے بعد واقع ہوگی جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے اور بخلاف عدت کے کیونکہ عدت کے بارے میں احتیاط پر عمل کیا جاتا ہے اسی طرح حرمت غلیظہ کا حکم بھی احتیاط کے ساتھ دیا جاتا ہے اور اس جگہ امام محمدؒ نے جو فرمایا ہے اس کی کوئی دلیل نہیں ہے اس لئے کہ آزادی اگر آزاد کرنے کے ساتھ ہوتی ہے اس لئے کہ آزاد کرنا اس کے لئے علت ہے تو طلاق بھی طلاق دینے کے ساتھ پائی جائے گی اس لئے کہ یہ اسکی علت ہے۔اس لئے دونوں مسئلے ایک جیسے ہو جائیں گے۔

توضیح ۔اگر شوہر نے اپنی بیوی کو جو دوسرے کی باندی ہے کل آنے پر دو طلاقیں دیں اور اس کے مولیٰ نے کل آنے پر اس کی آزادی کو معلق کیا تو کل آجانے کے بعد وہ بیوی شوہر کے لئے حلال رہے گی یا نہیں۔اختلاف ائمہ

ولو قال اذاجاء غدفانت طالق ثنتین وقال المولی اذاجاء غدفانت حرۃ فجاء الغد.....الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔فجاء الخ پھر کل کا روز آیا۔ف۔ تو مطلقہ غلیظہ ہوگی اور وہ اس شوہر کے لئے اسی وقت حلال ہوگی کہ وہ دوسرے شوہر سے نکاح کرلے۔ف۔حلالہ کے بعد اس سے طلاق پانے اور اس کی عدت گذرنے کے بعد پہلے شوہر سے نکاح کر سکتی ہے۔وعدتھا الخ اس کی عدت اب تین حیض ہونگے۔ف۔یعنی طلاق کے معاملے میں تو اس کی حالت لونڈی کی سی ہوئی لیکن عدت کے معاملہ میں وہ آزاد عورت جیسی ہوئی اور یہ قول امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا ہے۔

وقال محمدؒ زوجھایملك الرجعۃ لان الزوج قرن الایقاع باعتاق المولی حیث علقہ ..... الخ

اور امام محمد نے کہا ہے کہ اس کے شوہر کو اس سے رجعت کا اختیار ہوگا۔یعنی طلاق بھی مثل آزاد عورت کے تین دفعہ ہوگی۔لان الزوج الخ کیونکہ شوہر نے طلاق واقع کرنے کو مولیٰ کے آزاد کرنے سے ملالیا۔ کیونکہ طلاق دینے کو اسی کے ساتھ ملالیا جس کو مولیٰ نے آزاد کرنے کے ساتھ معلق کیا ہے۔ف۔یعنی جب کل کا دن آئے۔اور جو چیز کہ معلق ہو وہ بالفعل سبب نہیں ہوتی اس لئے شوہر کا قول بالفعل طلاق واقع ہونے کا سبب نہیں ہے۔وانما ینعقد الخ بلکہ سبب اسی وقت ہوگا جب شرط

پائی جائے۔ف۔اس لئے جب کل کا دن آئے گا اسی وقت گویا اس نے طلاق دی۔اور مولیٰ نے بھی اسی وقت آزاد کیا۔ف۔والعتق الخ اور آزاد ہونا آزاد کرنے کے ساتھ ہے کیونکہ آزاد کرنا اس کی علت ہے۔ف۔اور علت کے ساتھ معلول ہوتا ہے۔

اصله الاستطاعة مع الفعل فيكون التطليق مقارنا للعتق ضرورة فتطلق بعد العتق......الخ

اور اس کی اصل یہ ہے کہ استطاعت فعل کے ساتھ ہوتی ہے۔ف۔یعنی بندے سے جو فعل سرزد ہوتا ہے جب ہی ہوتا ہے کہ بندے کو اس فعل کی قدرت اور استطاعت بھی ہو اس لئے جب فعل ہوا تو معلوم ہو گیا کہ اسے اس فعل کی استطاعت تھی اور استطاعت ہی فعل کی علت ہے اور یہ معلوم ہے کہ علت اور سبب حقیقی سے فعل جدا نہیں ہوتا ہے بلکہ ساتھ ساتھ ہوتا ہے۔اب جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ موجودہ مسئلہ میں کل کا دن ہوتے ہی مولیٰ کی طرف سے آزاد کرنا وقع ہوا تھا تو اسی کے ساتھ آزادی بھی ہوئی اسی طرح کل کا دن ہوتے ہی شوہر کی طرف سے طلاق دینا وقع ہوا تو اسی کے ساتھ طلاق بھی وقع ہوئی۔فیکون التطلیق الخ اس لئے طلاق دینا آزادی کے ساتھ ساتھ پایا گیا۔ف۔اور طلاق دینے کے بعد طلاق واقع ہوئی۔کیونکہ طلاق تو تطلیق کا اثر ہے۔فتطلق الخ تو یہ عورت آزادی پانے کے بعد طلاق والی ہوئی اسی لئے یہ مسئلہ بھی پہلے مسئلہ کی مثل ہو گیا۔ولھذا یقدر الخ اسی وجہ سے اس عورت کی عدت تین حیض ہوئی۔ف۔اور دوسری باندیوں کی مانند دو حیض نہیں ہوئی۔کیونکہ آزاد ہو جانے کے بعد اسے طلاق ملی ہے۔

ولهما انه علق الطلاق بما علق به المولى العتق ثم العتق يصادفها وهي امة فكذا الطلاق .....الخ

اور امام ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر نے طلاق کو اسی وقت کا ساتھ معلق کیا ہے جس کے ساتھ مولیٰ نے آزاد کرنے کو معلق کیا ہے۔ف یعنی کل کے دن کا پہلا جزء۔پس کلام کے شروع حصے میں شوہر کا طلاق دینا اور مولیٰ کا آزاد کرنا دونوں متعلق ہو گئے حالانکہ اس وقت تک وہ لونڈی ہے ورنہ آزاد کرنے کے یہاں پر کچھ معنی نہ ہوتے۔ثم العتق الخ پھر آزادی اس باندی کو ایسی حالت میں ملی کہ وہ باندی ہے۔فکذا الطلاق تو یونہی طلاق بھی ہے۔ف۔اس کا ایسی حالت میں طلاق پہنچی کہ وہ باندی ہے اور دو طلاقیں پہنچی ہیں۔والطلقتان الخ اور دو طلاقیں باندی کو حرمت غلیظہ کے ساتھ حرام کر دیتی ہیں۔

بخلاف المسالة الاولى لانه علق التطليق باعتاق المولى فيقع الطلاق بعد العتق على ماقررناه ......الخ

برخلاف پہلے مسئلہ کے کہ اس میں آزادی کے بعد طلاقیں ملی تھیں آزادی کے ساتھ نہیں۔لانہ علق التطلیق الخ۔کیونکہ شوہر نے طلاق دینے کو اس کے مولیٰ کے آزاد کرنے پر معلق کیا تھا اس لئے مولیٰ نے پہلے آزاد کیا تب طلاق واقع ہوئی جیسا کہ ہم ثابت کر چکے ہیں۔ف۔کہ مولیٰ کے ساتھ آزاد کرنے کے یہی معنی ہیں کہ مولیٰ کے آزاد کرنے کے بعد طلاق ہوئی ہے۔خلاصہ یہ ہوا کہ پہلے مسئلہ میں شوہر نے اپنے طلاق دینے کو مولیٰ کے آزاد کرنے کے فعل پر معلق کیا ہے۔اس لئے پہلے ایک کام آزاد کرنے کا پایا گیا تب شوہر کی طرف سے طلاق دینے کا کام ہوا۔اور اس دوسرے مسئلہ میں شوہر اور مولیٰ دونوں نے اپنے اپنے عمل کو ایک تیسری چیز پر معلق کیا ہے یعنی کل کے دن کا پہلا حصہ پس جیسے ہی کل کے دن باندی پر وہ وقت آیا اسی وقت شوہر کی طرف سے طلاق دینا اور مولیٰ کی طرف سے آزاد کرنا ایک ساتھ پایا گیا۔اس لئے باندی آزاد بھی ہو گئی اور طلاق بھی پا گئی۔اور چونکہ اسے باندی ہونے کی حالت میں دو طلاقیں ملی ہیں اس لیئے وہ حرام مغلظہ ہو گئی۔

وبخلاف العدة لانه يوخذ فيها بالاحتياط وكذا الحرمة الغليظة يوخذ فيها بالاحتياط ..... الخ

برخلاف عدت کے۔ف۔کیونکہ طلاق کے بعد ہی عدت لازم آتی ہے۔اور طلاق کے بعد کے زمانہ میں وہ بالاتفاق ایک آزاد عورت ہو جاتی ہے۔تو اب اس کی صورت حال یہ ہو گی کہ طلاق دیئے جانے کے وقت وہ ایک باندی تھی لیکن عدت کے زمانہ میں وہ آزاد ہے اس لئے یہ سوال ہوتا ہے کہ طلاق کے وقت کا خیال کرتے ہوئے اس کی عدت دو حیض ہو گی یا عدت کے زمانہ کا خیال کرتے ہوئے آزاد کی طرح تین حیض اس کی عدت ہو گی۔اس لئے اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ وہ حقیقت میں آزاد ہو چکی

ہے اس لئے تین حیض ہی اس کی عدت ہو گی۔ لانہ یؤخذ الخ کیونکہ عدت کے بارے میں احتیاط پر عمل کرنا چاہئے۔ف۔ اور احتیاط یہی ہے کہ عدت تین حیض ہی مقرر کی جائے۔ وکذا الحرمۃ الخ اسی طرح حرمت غلیظہ میں بھی احتیاط کرنی چاہئے۔ف۔ کیونکہ دو حال سے خالی نہیں یعنی ہوئیں۔ یا امام محمدؒ کے قول کے مطابق نہیں ہوئیں۔ لیکن حرمت غلیظہ بہت سخت حکم ہے اس لئے احتیاط اسی میں ہو گی کہ اسے حرمت غلیظہ کا حکم دیا جائے اور وہ حرام کر دی جائے۔ اور دلیل سے بھی یہی بات ثابت ہوتی ہے۔

ولا وجه الى ماقال لان العتق لو كان يقارن الاعتاق لانه علته فالطلاق يقارن التطليق لانه علته.....الخ

اور امام محمدؒ نے جو دلیل بیان کی ہے اس کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ف۔ کیونکہ ان کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ شوہر نے اپنے طلاق دینے کو مولیٰ کا آزاد کرنے سے ملایا ہے۔ اور آزاد کرنا اور ہونا دونوں ایک ساتھ ہیں۔ کیونکہ آزاد ہونے کی علت آزاد کرنا ہے اس لئے آزاد کرنے کے ساتھ ہی اس کی آزادی پائی گئی۔ اس طرح طلاق دینا اور آزاد ہونا دونوں ایک ساتھ پائے گئے۔ اور طلاق جو طلاق دینے کے بعد ہے وہ آزادی کے بعد پائی گئی لیکن اس دلیل میں دھوکہ ہو گیا ہے۔ لان العتق الخ کیونکہ اگر آزاد ہونا اپنے آزاد کرنے کے ساتھ اس لئے پایا گیا ہے کہ آزاد کرنا اس کی علت ہے۔ فالطلاق الخ تو طلاق دینے کے ساتھ ہی ہو گی کیونکہ اس طلاق کی علت طلاق دینا ہے۔ف۔ پس جب طلاق دینا طلاق کے ساتھ ہے تو طلاق بھی آزادی کے ساتھ ہوئی۔ فیقترنان تو طلاق اور آزادی دونوں ایک ساتھ ہو گئی۔ف۔ پس آزاد کرنے کے بعد طلاق کہاں پائی گئی جیسا کہ خیال کیا گیا ہے۔

فصل: في تشبيه الطلاق ووصفه ومن قال لامرأته انت طالق هكذا يشير بالابهام و السبابة والوسطى فهي ثلث لان الاشارة بالاصابع تفيد العلم بالعدد في مجرى العادة اذا اقترنت بالعدد المبهم قال عليه السلام الشهر هكذا وهكذا وهكذا. الحديث. وان اشار بواحدة فهي واحدة وان اشار بالثنتين فهي ثنتان لما قلنا والاشارة تقع بالمنشورة منها وقيل اذا اشار بظهورها فبالمضمومة منها واذا كان تقع الاشارة بالمنشورة منها فلو نوى الاشارة بالمضمومتين يصدق ديانة لاقضاء وكذا اذا نوى الاشارة بالكف حتى يقع في الاولىٰ ثنتان ديانة وفي الثانية واحدة لانه يحتمله لكنه خلاف الظاهر ولو لم يقل هكذا يقع واحدة لانه لم تقترن بالعدد المبهم فبقي الاعتبار لقوله انت طالق.

ترجمہ۔ فصل۔ طلاق کو تشبیہ دینے اور اس کو وصف کرنے کے بیان میں۔ کسی نے اگر اپنی بیوی سے کہا تم کو طلاق ہے اتنی بار اپنے انگوٹھے اور کلمہ کی انگلی اور بیچ کی انگلی کے ساتھ اشارہ کرتے ہوئے۔ تو اسے تین طلاقیں ہو جائیں گی۔ کیونکہ جب مبہم لفظ (اتنی یا اتنی) کے ساتھ انگلیوں کا اشارہ بھی ملا دیا جائے تو عادت اور دستور یہی ہے کہ اس سے گنتی کا علم حاصل ہو جاتا ہے۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے الشهر هكذا الخ یعنی یہ مہینہ اتنے دنوں کے ہے ساتھ ہی آپ نے اشارہ سے کہا اتنے اور اتنے اور اتنے دنوں کے ہے (پوری حدیث۔) اور اگر کہنے والے نے ایک انگلی سے اشارہ کیا تو ایک طلاق ہو گی اور اگر دو انگلیوں سے اشارہ کیا تو دو طلاقیں ہوں گی اس وجہ سے جو ہم نے بیان کر دی ہے۔ اور اشارہ کھلی ہوئی انگلیوں سے کیا جاتا ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ جب انگلیوں کی پشت کی طرف سے اشارہ ہو تو ان میں سے ملی ہوئی انگلیوں کا اعتبار ہوتا ہے۔ اور جب ان میں سے کھلی ہوئی انگلیوں سے اشارہ ہو بس اگر اس نے یہ کہا کہ میں نے بند انگلیوں سے اشارہ کا ارادہ کیا تھا تو دیانۃً اس کی تصدیق کی جائے گی۔ لیکن قاضی اس کی تصدیق نہیں کرے گا۔ اسی طرح جب اس نے ہتھیلی سے اشارہ کا ارداہ کیا ہو۔ یہاں تک کہ پہلی صورت میں دیانۃً دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ اور دوسری صورت میں صرف ایک طلاق واقع ہو گی۔ کیونکہ اس کا فعل اس معنی کا بھی احتمال رکھتا ہے۔ لیکن ظاہر کے خلاف ہے اور اگر اس نے لفظ ھذا اتنا، نہیں کہا تو ایک ہی واقع ہو گی۔ کیونکہ یہ اشارہ کسی مبہم عدد کے ساتھ نہیں ملا ہے اس لئے اس کے صرف انت طالق کہنے کا اعتبار باقی رہا۔

توضیح:۔ فصل، طلاق کو تشبیہ دینے اور اس کو وصف کرنے کا بیان۔ اگر طلاق دیتے وقت انگلیوں سے یا ہتھیلی وغیرہ سے اشارہ بھی کیا جائے تو پھر کس حال کا اعتبار کیا جائے گا

فصل فی تشبیہ الطلاق و وصفہ و من قال لامرأتہ انت طالق ھکذا یشیر بالابھام.....الخ

۔ف۔ واضح ہو کہ عربی زبان میں لفظ کذا عدد سے کنایہ ہوتا ہے جیسے اردو میں اتنا اور اتنی ہے۔ و من قال الخ۔ اور جس نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم کو اتنی طلاق ہے۔ اپنے انگوٹھے اور کلمہ کی انگلی اور بیچ کی انگلی کے ساتھ اشارہ کرتے ہوئے۔ ف۔ یعنی تین انگلیاں اٹھا کر کہا کہ تم کو اتنی طلاق ہے۔ ثلث الخ تو اس سے تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ کیونکہ جب مبہم لفظ (اتنی یا اتنی) کے ساتھ انگلیوں کا اشارہ بھی ملا دیا جائے تو عام عادت یہ ہے کہ اس سے تعداد کا علم حاصل ہو جاتا ہے۔ ف۔ پس جیسے زبانی الفاظ اس لئے کہے جاتے ہیں کہ ان کے ذریعہ دوسرے آدمی کے دل کا مقصد معلوم ہو جائے۔ اسی طرح اشارہ اور انگلیوں کا شمار وغیرہ ایسی امور بنائے گئے ہیں جو دوسرے کا مقصد بتلاتے ہیں۔ اس لئے جب آدمی نے کہا اتنی چیز تو کچھ معلوم نہ ہوا کہ کتنی تعداد کا ارادہ کرتا ہے اس کے بعد جب انگلیوں سے اشارہ کیا تب معلوم ہو گیا۔ پس جب شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم کو اتنی طلاق ہے ساتھ ہی تین انگلیاں اٹھا دیں تو معلوم ہو گیا کہ اسے تین طلاقیں دی گئی ہیں۔ کیونکہ یہ اشارہ اس مبہم لفظ کا دلیل بیان ہے۔

قال علیہ السلام الشہر ھکذا و ھکذا و ھکذا. الحدیث.....الخ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ (یہ موجودہ) مہینہ اتنا اور اتنا اور اتنا ہے الخ ف کہتے وقت آپ نے اپنے اپنے دونوں ہاتھوں کی انگلیاں تین بار اٹھائیں اور تیسری مرتبہ میں انگوٹھا بند کر لیا۔ یعنی یہ مہینہ ۲۹ ہی کا تھا۔ اس میں آپ نے دس اور دس اور نو کو تین مرتبہ بیان کیا۔ اور یہ حدیث بخاری و مسلم میں ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مسلم میں سعد بن مالک کی سند سے اور مستدرک میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے منقول ہے۔ تو معلوم ہوا کہ انگلیوں کا اشارہ مفید ہے۔

وان اشار بواحدۃ فھی واحدۃ وان اشار بالثنتین فھی ثنتان لما قلنا.....الخ

اور اگر ایک سے اشارہ کیا تو ایک اور اگر دو انگلیوں سے اشارہ کیا تو دو ہی طلاقیں ہوں گی۔ اوپر بیان کی ہوئی دلیل سے۔ ف۔ اب یہ بات کہ ملی ہوئی انگلیوں سے اشارہ معتبر ہے خواہ انگلیوں کے سامنے کے حصہ سے ہو یا پشت کی جانب سے ہو یا کھلی ہوئی انگلیوں سے ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی گنتی میں کھلی ہوئی انگلیوں کا اعتبار ہوتا ہے۔ و قیل اذا الخ اور کہا گیا ہے کہ اگر انگلیوں کی پشت کی طرف سے اشارہ کرے تو ملی ہوئی انگلیوں کا اعتبار ہو گا۔ ف۔ یعنی جب انگلیوں کی پشت کو عورت کی طرف (اور اپنی ہتھیلی کو اپنی طرف) کرے تو جس انگلی کو بند کیا ہے طلاق میں اتنی ہی تعداد معتبر ہو گی۔ اور جب انگلیوں کے رخ کو عورت کی طرف کیا تو کھلی انگلیاں معتبر ہوں گی۔

واذا کان تقع الاشارۃ بالمنشورۃ منھا فلو نوی الاشارۃ بالمضمومتین یصدق دیانۃ لا قضاء.....الخ

اور جب کھلی ہوئی انگلیوں سے اشارہ وقع ہوا۔ ف۔ مثلاً کھلی ہوئی تین اور بند دو تھی تو ظاہر یہی ہے کہ تین طلاقیں واقع ہوئیں۔ فلو نوی الاشارۃ الخ اب اگر اس نے کہا کہ میں نے انہیں بند انگلیوں سے اشارہ کیا تھا تو دیانۃً اس کی بات کی تصدیق کی جائے گی۔ لیکن قاضی اس کی تصدیق نہیں کرے گا۔ وکذا اذا نوی الخ اسی طرح جب اس نے ہتھیلی سے اشارہ کا ارادہ کیا ہو۔ ف۔ تو دیانتاً اس کی تصدیق ہو گی لیکن قضاءً نہ ہو گی۔ حتی یقع الخ یہاں تک کہ پہلی صورت میں دیانتاً صرف دو طلاقیں معتبر ہوں گی۔ ف۔ کیونکہ تین انگلیاں کھلی ہوئی ہیں اور دو ہی بند ہیں۔ اور پہلی صورت یہی کہ اس نے بند انگلیوں سے اشارہ کا ارادہ کیا تھا۔

وفی الثانیۃ واحدۃ لانہ یحتملہ لکنہ خلاف الظاھر ولو لم یقل ھکذا یقع واحدۃ.....الخ

اور دوسری صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی۔ف۔ یعنی جب اس نے ہتھیلی سے اشارہ کیا تو ایک طلاق واقع ہوگی۔ اگرچہ سب انگلیاں کھلی ہوئی یا بند ہوں۔ لانه يحتمله الخ کیونکہ اس کا یہ عمل اسی معنی کا احتمال رکھتا ہے۔ اگرچہ ظاہر کے خلاف ہے اسی لئے قاضی جو ظاہر پر حکم لگاتا ہے اس کی تصدیق نہ کرے گا۔ف۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ ہمارے عرف میں بند انگلیوں سے اشارہ کرنا گویا انکار ہوتا ہے ایسی صورت میں اوپر کے بیان میں تامل ہے۔ پھر اتنی تفصیل اس صورت میں ہوگی کہ اس نے اشارہ کیا اور زبان سے کہا کہ تم کو اتنی طلاق ہے۔ یعنی اتنی کہہ کر اشارہ کیا ہو۔ ولو لم يقل الخ اور اگر اس نے هكذا یا اتنے کا لفظ نہیں کہا۔ف۔ بلکہ صرف اتنا کہا کہ تم کو طلاق ہے اور انگلیوں سے اشارہ کر دیا تو صرف ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔ لانه لم تقترن الخ کیونکہ یہ اشارہ کسی عدد مبہم سے نہیں ملا۔ف۔ یعنی اتنا یا اتنا کچھ نہیں کہا جس کی یہ تفصیل ہو اس لئے یہ اشارہ بے کار ہوا۔ فبقي الاعتبار الخ اس لئے صرف انت طالق کہنے کا اعتبار باقی رہا۔ف۔ جس سے صرف ایک ہی طلاق واقع ہوتی ہے۔

واذا وصف الطلاق بضرب من الزيادة والشدة كان بائنا مثل ان يقول انت طالق بائن او البتة وقال الشافعي يقع رجعيا اذا كان بعد الدخول لان الطلاق شرع معقبا للرجعة فكان وصفه بالبينونة خلاف المشروع فيلغو كما اذا قال انت طالق على ان لارجعة لي عليك ولنا انه وصفه بما يحتمله لفظه الاترى ان البينونة قبل الدخول وبعد العدة تحصل به فيكون هذا الوصف لتعيين احد المحتملين ومسالة الرجعة ممنوعة فتقع واحدة بائنة اذا لم تكن له نية اونوى الثنتين اما اذا نوى الثلث فثلث لمامر من قبل ولو عني بقوله انت طالق واحدة وبقوله بائن او البتة اخرى يقع تطليقتان بائنتان لان هذا الوصف يصلح لابتداء الايقاع۔

ترجمہ۔ اور اگر اپنی طلاق کو شوہر نے کسی ایسی صفت کے ساتھ ملایا جس میں زیادتی یا سختی کے معنی ہوں تو اس طلاق سے بائن مراد ہوگی مثلاً یوں کہے کہ تم کو طلاق بائن ہے یا طلاق البتہ ہے۔ اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ اس سے رجعی مراد ہوگی۔ بشرطیکہ اس عورت سے دخول ہو چکا ہو۔ کیونکہ طلاق اسی وصف کے ساتھ ثابت ہوئی ہے کہ اس کے بعد رجعت بھی ہو سکے۔ اس لئے اس طلاق کو بینونۃ کی صفت سے متصف کرنے سے خلاف شروع ہو کر لغو ہو جائے گی۔ جیسے کہ اس شخص نے اپنی طلاق کو ایسی صفت سے متصف کیا ہے جس کا وہ لفظ احتمال بھی رکھتا ہے۔ کیا یہ نہیں دیکھتے ہو کہ غیر مدخولہ میں عدت سے پہلے اور مدخولہ میں عدت کے بعد اسی لفظ طلاق کی وجہ سے بالکل جدائی ہو جاتی ہے۔ اس لئے طلاق کو بائن سے متصف کرنا اس کے دو احتمالات میں سے کسی ایک کو معین کرنے کے لئے ہے اور رجعت کا مسئلہ ممنوع ہے۔ اس لئے ایک بائن طلاق واقع ہوگی بشرطیکہ اس کی کوئی نیت نہ ہو، یا دو کی نیت کی ہو۔ لیکن اگر تین کی نیت کی تو تینوں واقع ہو جائیں گی۔ جس کی وجہ اس پہلے بیان کی جا چکی ہے۔ اور اگر اس نے انت طالق سے ایک کی نیت کی۔ اور لفظ بائن یا البتہ کہہ کر دوسری طلاق کی نیت کی تو دو بائن طلاقیں واقع ہو جائیں گی کیونکہ یہ وصف اس لائق ہے کہ اس سے ابتداء سے طلاق واقع کی جائے۔

توضیح۔ اگر لفظ طلاق کے ساتھ کوئی ایسی صفت ملا دی جائے جس میں زیادتی یا سختی کے معنی ہوں۔ تو کیا حکم ہوگا۔ اختلاف آئمہ۔ دلائل

واذا وصف الطلاق بضرب من الزيادة والشدة كان بائنا مثل ان يقول انت طالق بائن......الخ

اگر طلاق کو کسی قسم کی زیادتی یا شدت کے وصف سے متصف کر دیا۔ف۔ مثلاً یوں کہے کہ تم کو شدید طلاق ہے۔ تو اسے طلاق بائن ہو جائے گی۔ مثل ان الخ مثلاً یوں کہے کہ تم کو بائنہ طلاق ہے یا طلاق البتہ ہے۔ف۔ بت کے معنی کاٹنے اور قطع کرنے کے ہیں۔ اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں ایک یہ ہے کہ ایسی ایک یا دو تک طلاق ہو جس میں رجعت کا اختیار نہ ہو۔ لیکن اتنی گنجائش ہو کہ اس سے دوبارہ نکاح کر لے۔ اور دوسری یہ کہ تین طلاقیں ہو جائیں۔ یہاں تک کہ بعد میں اس سے نکاح بھی نہ کر سکے جب

تک کہ وہ حلالہ نہ کرلے۔

وقال الشافعي يقع رجعيا اذا كان بعدالدخول لان الطلاق شرع معقبا للرجعة ...... الخ

اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ اگر دخول کے بعد کہا ہو تو طلاق رجعی واقع ہوگی۔ لان الطلاق الخ کیونکہ طلاق کا ثبوت اسی طرح سے ہے کہ اس کے بعد رجعت ہو سکے۔ اس لئے اس طلاق کو بائن کی صفت سے متصف کرنا اس ثبوت اور مشروعیت کے خلاف ہوگا اسے لئے اس وصف کو لغو قرار دیا جائے گا۔ کما اذاقال الخ جیسا کہ اگر اس نے صراحۃً ان الفاظ میں کہا کہ تم کو طلاق ہے اس شرط کے ساتھ کہ تم سے رجعت کا مجھے اختیار نہ ہوگا۔ف۔ تو اس کا یہ کہنا لغو ہوگا اور اسے رجعت کا اختیار باقی رہے گا۔ بس جب کہ صراحۃً اس طرح کہنے سے بھی وہ بائنہ نہ ہوگی تو بدرجہ اولیٰ کنایۃً کہنے سے بھی کنائی طلاق نہ ہوگی۔ ولنا انہ الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس نے طلاق کو ایسے وصف کے ساتھ متصف کیا ہے جس کا احتمال خود اس کی طلاق میں بھی ہے۔ف۔ یعنی خود طلاق ایسی چیز ہے جو دودلوں کے درمیان جدائی ڈال دیتی ہے۔

الاترى ان البينونة قبل الدخول وبعد العدة تحصل به فيكون هذالوصف لتعيين احد...... الخ

کیا یہ نہیں دیکھتے ہو کہ غیر مدخولہ میں عدت سے پہلے اور مدخولہ میں عدت کے بعد اسی لفظ طلاق کی وجہ سے بالکل جدائی ہو جاتی ہے۔ف۔ اور بائن کے بھی یہی معنی ہیں۔ اس سے یہ ظاہر ہوا کہ خود طلاق میں جس بات کا احتمال ہے۔ اس بات کو اس میں بیان کیا ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ طلاق میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ جدائی ظاہر ہوکر پھر ملاپ ہو جائے دوسری یہ کہ ایسی جدائی ہو کہ پھر ملاپ نہ ہو سکے۔ فیکون هذا الخ پس طلاق کو بائن کے ساتھ متصف کرنے کا مطلب ان دو احتمالی معنوں میں سے ایک کو متعین کرنا ہوگا۔ف۔ لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ جب صریح لفظ سے اس احتمال کو متعین کردے کہ مجھے تم سے رجعت کا اختیار نہیں ہوگا جب تو معتبر ہونا چاہئے حالانکہ اس کا بھی اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ جیسا کہ یہ مسئلہ گذر گیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مسألة الوجعة الخ کہ رجعت کا مسئلہ ممنوع ہے۔ف۔ یعنی کنائی کی طرح صریح کا بھی یہی حکم ہے۔ یہاں تک کہ جب یہ کہا کہ تم کو طلاق ہے اس صورت سے کہ مجھے تم پر رجعت کا حق نہیں ہے۔ تو یہ قول معتبر ہے۔ فتقع واحدة الخ تو اس صورت میں ایک بائن طلاق ہوگی۔ بشرطیکہ اس کی کچھ نیت نہ ہو۔ یا اس نے دو کی نیت کی ہو۔ف۔ تو بھی یہی ایک بائنہ طلاق واقع ہوگی۔

اما اذا نوى الثلث فثلث لمامر من قبل ولو عنى بقوله انت طالق واحدة...... الخ

لیکن اگر اس نے تین طلاقوں کی نیت کی۔ف۔ یعنی مجھے تم سے رجعت کا حق نہیں ہے کیونکہ تین طلاقوں کے بعد حلالہ اور تجدید نکاح کے بغیر حلال نہیں ہو سکتی ہو اس لئے تین طلاقیں دی ہیں۔ فثلث لماالخ تو اسے تین طلاقیں ہو جائیں گی۔ جس کی وجہ پہلے بیان کی جاچکی ہے۔ یعنی پوری تین طلاقوں کی نیت کا جنس ہونے کی وجہ سے طلاق سے مراد ہونا صحیح ہے۔ اور میں مترجم نے کچھ پہلے یہ بیان کردیا ہے کہ بائنہ ہونے کی دو صورتیں ہوتی ہیں ایک یہ کی تین طلاقیں دی جائیں۔ اب میں مترجم پھر یہ کہتا ہوں کہ اگر ہم یہ بات مان لیں کہ جب اس نے صراحۃً یہ کہا کہ تم کو طلاق ہے اس طرح کی کہ مجھے تم پر رجعت کا حق نہیں ہے۔ تو یہ صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ وہ طلاق بائنہ کر سکتا ہے اور یہ نہیں کر سکتا ہے کہ مظلوم ایسی طلاق پانے والی جس کو شریعت نے رجعی کہا ہے اسے بدل کر غیر رجعی کردے۔ اور یہاں اس نے مطلق طلاق کہہ کر غیر رجعی کردیا ہے۔ البتہ اگر وہ یہ کہتا کہ تم کو بائن طلاق ہے یا طلاق البتہ ہے یا تین طلاقیں ہیں اس کے بعد یہ بھی کہتا کہ مجھے تم سے رجعت کا حق نہیں ہے تو صحیح ہوتا۔ اچھی طرح سمجھ لیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔م۔

ولو عنى بقوله انت طالق واحدة وبقوله بائن اوالبتة اخرى يقع تطليقتان بائنتان...... الخ

اور اگر اس نے انت طالق کہہ کر ایک طلاق مراد لی اور بائنہ یا البتہ کہہ کر دوسری طلاق مراد لی تو دو بائنہ طلاقیں ہوں گی۔ لان هذا الخ کیونکہ یہ وصف اس لائق ہے کہ اس سے ابتداء سے ہی طلاق واقع ہو جائے۔ف۔ اس بناء پر اگر شروع ہی میں

یوں کہتا کہ تم بائنہ ہو یا تم البتہ ہو تو بھی اس عورت کو طلاق ہو جاتی۔ جیسا کہ رکانہ بن عبدیزیدؓ میں گذرا ہے کہ انہوں نے اپنی بیوی سے یہی کہا تھا کہ تم البتہ ہو اگرچہ اس سے یہ مراد لی کہ آخر کار تم کو تین طلاقیں ہیں۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قسم لی کہ بالفعل اس نے ایک ہی طلاق مراد لی ہے۔ اور جواب میں انہوں نے کہا کہ جی ہاں ابھی میں نے صرف ایک ہی طلاق مراد لی تھی اس لئے آپ نے انہیں رجعت کر لینے کی اجازت دیدی۔ م۔ پھر پہلی طلاق رجعی نہیں ہو گی بلکہ دونوں بائنہ ہو جائیں گی۔

وكذا اذاقال انت طالق افحش الطلاق لانه انما يوصف بهذا الوصف باعتبار اثره وهو البينونة في الحال فصار كقوله بائن وكذا اذاقال اخبث الطلاق اواسوأه لماذكرنا وكذا اذاقال طلاق الشيطان اوطلاق البدعة لان الرجعي هو السنة فيكون البدعة وطلاق الشيطان بائنا وعن ابي يوسفؒ في قوله انت طالق للبدعة انه لايكون بائنا الابالنية لان البدعة قد تكون من حيث الايقاع في حالة حيض فلابد من النية وعن محمدؒ انه اذا قال انت طالق للبدعة اوطلاق الشيطان يكون رجعيالان هذا الوصف قديتحقق بالطلاق في حالة الحيض فلايثبت البينونة بالشك وكذا اذاقال كالجبل لان التشبيه به يوجب زيادة لامحالة وذلك باثبات زيادة الوصف وكذا اذاقال مثل الجبل لما قلنا وقال ابويوسفؒ يكون رجعيالان الجبل شئ واحد فكان تشبيها به في توحده.

ترجمہ:۔ اسی طرح (بائنہ طلاق ہو گی) جبکہ یہ کہا ہو کہ تم کو انتہائی بدترین طلاق ہے۔ کیونکہ طلاق کو اس صفت کے ساتھ اس کے اثر کے اعتبار سے متصف کیا جاتا ہے۔ یعنی فی الحال بائن ہو جانا۔ تو یہ بھی بائن کہنے جیسا ہو گا۔ اور ایسا ہی ہو گا جب کہ اخبث الطلاق یا اسوا الطلاق کہا ہو۔ اسی وجہ سے جو ہم نے بیان کر دی ہے۔ اور اسی طرح ہو گا جبکہ اس نے طلاق الشیطان یا طلاق البدعۃ کا لفظ کہا ہو۔ کیونکہ طلاق سنت تو صرف رجعی طلاق ہے اس لئے طلاق بدعت اور طلاق شیطان بھی بائنہ طلاق ہوئی۔ اور امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت انت طالق للبدعۃ کہنے کی صورت میں یہ ہے کہ اگر بائن کہنے کی نیت کی ہو گی تب وہ بائنہ ہو جائے گی۔ کیونکہ بدعی طلاق تو کبھی حیض کی حالت میں واقع کرنے کی حیثیت سے بھی ہو جاتی ہے۔ اس لئے اس میں نیت کا ہونا بھی ضروری ہو گا۔ اور امام محمدؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ جب اس نے کہا انت طالق للبدعۃ یا طلاق الشیطان تو اس سے رجعی طلاق ہو گی کیونکہ یہ وصف تو حالت حیض میں طلاق دینے سے ثابت ہو جاتا ہے۔ اس لئے شک کے ساتھ جدائیگی نہ ہو گی۔ اسی طرح اگر کہا ہو کہ تم پہاڑ جیسی ہو۔ کیونکہ پہاڑ سے تشبیہ لامحالہ زیادتی کو لازم کرتی ہے۔ اور یہ اسی طور سے کہ وصف میں زیادتی ثابت کی جائے۔ اور اسی طرح اگر مثل الجبل کہا ہو اسی دلیل سے جو ہم کہہ چکے ہیں۔ اور امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ اس سے بھی رجعی واقع ہو گی۔ اس لئے کہ پورا پہاڑ تو ایک ہی چیز ہے۔ اس لئے پہاڑ سے تشبیہ اسکے تنہا ہونے میں ہو گی۔

توضیح:۔ طلاق کی صفت افحش، شیطان، بدعت، پہاڑ جیسے الفاظ سے متصف کرنے کا حکم

وكذا اذاقال انت طالق افحش الطلاق لانه انما يوصف بهذا الوصف باعتبار اثره ......الخ

اگر یوں کہا کہ تم افحش طلاق سے طلاق پانے والی ہو۔ ف۔ تو بھی عورت کو بائنہ طلاق ہو گی۔ معلوم ہونا چاہئے کہ فحش سے مراد ہر وہ چیز ہے جو کہ اپنے اعتدال سے خارج ہو۔ اس لئے طلاق جب اعتدال یعنی رجعی سے خارج ہوئی تو وہ بھی افحش ہو گئی اسی لئے اس سے بائنہ واقع ہو گی۔ لانہ انما الخ کیونکہ طلاق کو یہ وصف صرف اس کے اثر کے لحاظ سے دیا گیا ہے۔ ف۔ کیونکہ طلاق کا اثر جدائی ہے مگر اس کے بعد بھی رجعت کرنے کا حق رہتا ہے۔ اب جب کہ اس طلاق کو افحش کہدیا تو جدائی کو حد اعتدال سے خارج کر دیا۔ وھو البینونۃ الخ یعنی فی الحال قطعی جدائی ہے۔ یعنی اسے بائنہ ہو جاتا ہے۔ فصار الخ تو گویا یوں کہدیا کہ تم طلاق بائن پا چکی ہو۔ ف۔ اس جگہ اگر یہ وہم ہو کہ لفظ فاحش یا فحش سے ہی حد اعتدال سے خارج ہونا پایا جاتا ہے۔ تو لفظ فحش انتہائی درجہ بڑھا ہوا ہو گا۔ اس لئے تین طلاق سے مغلظہ بائنہ ہونا چاہئے۔ جواب یہ ہو گا کہ کبھی افحش فاحش کے معنی میں بھی آتا ہے۔ اس

لئے اس میں شک ہو گیا لیکن بائن تو قطعی ہے اس لئے اسی حد تک حکم ہوا۔ اصول الفقہ میں یہی قاعدہ طے پایا ہے۔ اس مترجم کو یہی جواب اچھا سمجھ میں آیا ہے۔ اچھی طرح یاد رکھو۔ م۔ اسی طرح اگر یوں کہا کہ تم کو اخبث طلاق ہے یا بدتر یا بہت بلند یا بہت موٹی یا بہت لانبی یا بہت چوڑی یا بہت بڑی ہے۔ تو ان تمام صورتوں میں بھی ایک بائن طلاق ہو گی۔ ف۔ اسی لئے مصنفؒ نے ذکر فرمایا۔ و کذا اذا الخ اسی طرح جب کہا تم کو طلاق ہے بہت خبیث طلاق یا بدتر طلاق تو اس سے ایک بائنہ طلاق ہو گی اسی وجہ سے جو اوپر میں بیان کر دی گئی ہے۔ ف۔ کہ ایسے وصف سے فی الحال اثر طلاق یعنی جدائی واقع ہونے کا ارادہ ہوتا ہے۔ اور یہی بائن کے معنی ہیں۔

و کذا اذاقال طلاق الشیطان او طلاق البدعة لان الرجعی هو السنة فیکون البدعة.....الخ

اسی طرح جب کہا کہ تم کو طلاق ہے طلاق شیطان یا طلاق بدعت ہے تو بھی ایک بائنہ ہی ہو گی۔ لان الرجعی الخ کیونکہ طلاق سنت تو صرف رجعی طلاق ہوتی ہے۔ لہٰذا طلاق بدعت اور طلاق شیطان بھی بائنہ طلاق ہوئی۔ وعن ابی یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ جب یوں کہا تم کو طلاق بدعت دی تو اس سے بائنہ طلاق نہ ہو گی البتہ نیت ہونے سے بائنہ ہو جائے گی۔ لان البدعة الخ کیونکہ طلاق بدعت حالت حیض میں طلاق دینے سے بھی ہو جاتی ہے۔ ف۔ حالانکہ وہ طلاق رجعی ہوتی ہے۔ کیا یہ نہیں دیکھتے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کا یہی واقعہ تھا جس میں رسول اللہ ﷺ نے رجعت کا حکم دیا تھا۔ م۔ فلابد الخ اس لئے نیت کا ہونا ضروری ہے۔ ف۔ کہ جب اس بدعت سے بائن کی نیت ہو یا اثر طلاق میں بدعت کی نیت ہو تو بائنہ ہو جائے گی۔ پس اگر کچھ نیت نہ کی ہو تو طلاق رجعی واقع ہو گی۔ فافہم۔ م۔

وعن محمدؒ انه اذا قال انت طالق للبدعة او طلاق الشیطان یکون رجعیا لان هذا الوصف .....الخ

اور امام محمدؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ جب اس نے کہا کہ تم کو طلاق بدعت یا طلاق شیطان دی تو طلاق رجعی واقع ہو گی۔ ف۔ اس طرح امام محمدؒ نے طلاق بدعت میں ابو یوسفؒ سے اتفاق کیا ہے اور طلاق شیطان کو بھی خارج کیا ہے۔ لان هذا الخ کیونکہ حالت حیض میں طلاق دینے سے یہ وصف ثابت ہو جاتا ہے۔ ف۔ کیونکہ حالت حیض میں جان بوجھ کر طلاق دینا معصیت اور شیطان کا اتباع ہے۔ اس لئے یہ طلاق الشیطان اور بدعت ہو گئی ہے۔ فلایثبت الخ اس لئے مشکوک ہونے کی وجہ سے بائنہ ہونا ثابت نہ ہو گا۔ ف۔ کیونکہ اس کے کہنے کا مطلب یہ ہو گا کہ عورت جس وقت حیض کی حالت میں ہو تو اس کی کہی ہوئی طلاق اس پر واقع ہو۔ اس طرح وہ طلاق بدعت اور طلاق شیطان ہو گئی۔ اور یہ بھی احتمال ہو سکتا ہے کہ اگر بائنہ کی نیت ہو تو بائنہ ہو گی۔ جیسا کہ ابو یوسفؒ کا قول ہے۔ اور یہی فتویٰ کے لئے زیادہ موزوں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

و کذا اذاقال کالجبل لان التشبیه به یوجب زیادة لامحالة و ذلك باثبات زیادة الوصف.....الخ

اسی طرح جب یہ کہا کہ تم طلاق پانے والی مانند پہاڑ کے ہو۔ ف۔ یعنی پہاڑ کے مانند تم کو طلاق ہے تو اس سے بائنہ ہو جائے گی۔ لان التشبیه الخ کیونکہ پہاڑ سے تشبیہ دینے کے لازمی معنی زیادتی کو بتلانا ہے۔ ف۔ پھر زیادتی یا تو ذات میں ہو گی یعنی طلاقیں تین کر دیں۔ اور زیادتی کا کم سے کم درجہ یہ ہے کہ وصف میں زیادتی کی جائے۔ اصول فقہ کی کتابوں میں اسی کو متعین کیا ہے۔ چنانچہ فرمایا و ذلك الخ اور یہ اس طور سے کہ وصف میں زیادتی ثابت کی جائے۔ ف۔ یعنی طلاق کا اصل وصف ایسی جدائی تھی جس کے بعد رجعت بھی ہو سکے (رجعی جدائی) اس پر زیادتی یہ ہوئی کہ وہ بائنہ ہو گئی کہ از خود اب رجعت نہ کر سکے۔

و کذا اذاقال کالجبل لان التشبیه به یوجب زیادة لامحالة و ذلك باثبات زیادة الوصف .....الخ

اسی طرح جب کہا کہ پہاڑ کے مثل۔ ف۔ یعنی تم کو پہاڑ کے مثل طلاق ہے کیونکہ اس میں اس کے حقیقی یعنی مثلی معنی مراد لینا ممکن ہی نہیں ہے کیونکہ پہاڑ ایک نظر آنے والی چیز (عینی محسوس) ہے۔ اور طلاق تو ایک لفظ ہے اس لئے مثل نہیں ہو سکتا کہ یہاں مانند اور مشابہ بھی صرف زیادتی کی صورت سے ہی ہو سکتی ہے۔ اور یہ وصف میں متعین ہے۔ لیکن یہ بات معلوم

ہونی چاہئے کہ مشابہت زیادتی کے علاوہ دوسری صورت سے بھی تو ہو سکتی ہے۔ مثلاً پہاڑ یہاں سے وہاں تک سب ایک چیز ہے۔اسی طرح طلاق بھی ایک ہی ہے۔اسی لئے مصنف نے لکھاہے کہ۔

وقال ابویوسفؒ یکون رجعیالان الجبل شئی واحد فکان تشبیها به فی توحده.....الخ

اور ابو یوسفؒ نے کہاہے کہ طلاق رجعی ہوگی کیونکہ پہاڑ ایک چیز ہے اس لئے پہاڑ کے ساتھ تشبیہ صرف اکیلے ہونے میں ہوئی۔ ف۔ اور شاید یہ مراد ہو کہ جب اس شخص نے کچھ نیت نہیں کی تو مسلمانوں کا حاکم وقت اس کی تشبیہ کی صورتوں کو دیکھے اور ظاہر ہے کہ جس طرح زیادتی میں پہاڑ کے ساتھ مشابہت ہے اسی طرح ایک فرد ہونے میں بھی ہے۔اس لئے اس میں کم سے کم درجہ یہ ہے کہ ایک فرد ہونے میں مشابہت قائم کی جائے اس وجہ سے طلاق رجعی ہوئی۔ اور اگر اس نے کہا کہ میری نیت طلاق بائنہ کی تھی۔یا یہ کہا کہ میں نے سختی وزیادتی میں مشابہت قائم کی ہے تو بائنہ ہو جائے گی۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

حاکم شہیدؒ کی کتاب کافی میں جو ظاہر الروایت کی کتابوں میں سے ہے لکھاہے کہ اگر یہ کہا کہ تم کو طلاق ہے اکثر الطلاق تو تین طلاقیں ہوں گی۔اور اس سے کم کرنے میں قاضی اس کی تصدیق نہیں کرے گا۔ہاں اگر یہ کہدے کہ میری نیت ہی ایک طلاق دینے کی تھی۔ مع۔ اور اگر دو طلاقوں کا دعوی کرے تو اس کی تصدیق کر لینی چاہئے۔م۔ اور اگر کہا کہ اکمل الطلاق یا اشہر الطلاق ہے تو ایک رجعی طلاق ہوگی۔ اور اگر کہا کہ تم کو ایسی طلاق ہے جس کی لانبائی اتنی اور چوڑائی اتنی ہے تو ایک بائنہ طلاق ہوگی۔ اور اگر چہ تین نیت کرے پھر بھی تین طلاقیں نہ ہوں گی اور اگر کہا کہ تم کے احسن الطلاق و خیر الطلاق و اعدل الطلاق و افضل الطلاق ہے تو وقت سنت اور طریقہ سنت کے مطابق ایک طلاق ہے۔ اور اگر تین کی نیت کی تو تینوں طلاقیں سنت طریقہ پر اپنے اپنے وقت میں ہوں گی۔ اور مختصر الطحاوی میں ہے کہ اگر یوں کہا کہ تم کو طلاق ہے طلاق حسنہ یا طلاق جمیلہ تو رجعی طلاق ہوگی اگر حیض کی حالت میں دی ہو۔ابن سماعہ کی نوادر میں ہے کہ تم کو طلاق ہے اقبح الطلاق ہے تو ابو یوسفؒ کے نزدیک رجعی اور امام محمدؒ کے نزدیک بائنہ ہوگی۔ لیکن تین کی نیت بھی جائز ہے۔ مع۔

ولوقال لها انت طالق اشد الطلاق اوکالف اوملء البیت فهی واحدة بائنة الاان ینوی ثلثا اماالاول فلانه وصفه بالشدة وهوالبائن لانه لایحتمل الانتقاض و الارتفاض اماالرجعی فیحتمله وانما تصح نیة الثلث لذکره المصدرواما الثانی فلانه قدیرادبهذالتشبیه فی القوة تارة وفی العدد اخرٰی یقال هوالف رجل ویرادبه القوة فیصح نیة الامرین وعندفقد انها یثبت اقلهما وعن محمدؒ انه یقع الثلث عندعدم النیة لانه عددفیرادبه التشبیه فی العدد ظاهر افصار کما اذاقال انت طالق کعدد الف واما الثالث فلان الشئی قد یملا البیت لعظمة فی نفسه وقد یملالکثرته فای ذلک نوی صحت نیته وعندانعدام النیة ثبت الاقل۔

ترجمہ: ۔اور اگر اپنی بیوی سے کہا کہ تم کو طلاق ہے اشد الطلاق یا ہزار کے مانند ہے۔ یا گھر بھر ہے تو اس سے ایک بائنہ طلاق ہوگی البتہ اگر تین کی نیت کر لے لیکن پہلی صورت یعنی لفظ اشد میں اس لئے کہ اس نے طلاق کو شدت کے وصف کے ساتھ بیان کیاہے۔جو کہ بائن ہوتی ہے۔کیونکہ یہ ٹوٹنے اور چھوٹنے کے قابل نہیں ہوتی ہے۔ جبکہ رجعی طلاق ٹوٹنے کے قابل ہوتی ہے۔ اور اس میں تین طلاقوں کی نیت اس لئے صحیح ہوتی ہے کہ اس نے لفظ مصدر ذکر کیاہے۔اور دوسرا لفظ تو اس وجہ سے کہ ایسے قول سے کبھی تو قوت میں تشبیہ ہوتی ہے اور کبھی عدد میں تشبیہ ہوتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ وہ تنہا ہزار آدمی سے یعنی اتنے کی قوت میں ہے۔اس لئے دونوں کی نیت صحیح ہو سکتی ہے۔اور اس نیت کے نہ ہونے کی صورت میں دونوں میں سے جو کمتر ہو گا وہ ثابت ہوگا۔اور امام محمد سے روایت ہے کہ کوئی نیت نہ ہونے کی صورت میں تین طلاقیں ہوں گی۔ کیونکہ ہزار بھی ایک عدد ہے۔اور ظاہر یہ ہے کہ عدد میں

تشبیہ مراد ہے۔ بس یہ ایسا ہو گیا جیسا کہ یوں کہا ہو کہ تم کو طلاق ہے ہزار عدد کے مانند۔ اور تیسر الفظ تو ایک بائنہ یا تین طلاقوں کی نیت اس لئے صحیح ہو گی کہ ایک ہی چیز کبھی پورے گھر کو بھر دیتی ہے کبھی اس اعتبار سے کہ وہ بہت بڑی ہے۔ اور کبھی اپنی زیادتی کی وجہ سے بھر دیتی ہے۔ پس ان دونوں میں سے جس کی بھی نیت ہو صحیح ہے۔ اور کوئی نیت نہ ہونے کی صورت میں جو سب سے کم ہو وہی ثابت ہو گی۔

توضیح ۔ طلاق دیتے وقت اشد الطلاق۔ کالف۔ مل ءالبیت کی صفتوں سے متصف کرنے پر کیا حکم ہو گا۔ اختلاف فقہاء۔ دلائل

ولو قال لها انت طالق اشد الطلاق او كالف او ملء البيت فهي واحدة بائنة الاان ينوى ثلثا .....الخ

اگر بیوی سے کسی نے کہا کہ تم کو طلاق ہے اشد الطلاق یا ہزار کے جیسا یا گھر بھر تو اس سے ایک طلاق بائن واقع ہو گی۔ الاان الخ البتہ اگر اس شخص نے تین طلاقوں کی نیت کی ہو۔ ف تو تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ ف۔ اس جگہ تین الفاظ بیان کئے گئے ہیں۔ اشد الطلاق۔ کالف ہزار کے مانند۔ گھر بھر کی۔ اما الاول الخ اور یعنی لفظ اشد کہنے میں یہ حکم اس لئے ہے کہ اس نے اپنی طلاق کو شدت کا وصف کیا ہے۔ اس لئے لغت عرب میں شدت کے معنی مضبوطی و محکمی کے ہیں۔ پس طلاق شدید کے معنی ہوئے مضبوط و محکم طلاق۔ وھوالبائن الخ یہی طلاق بائن ہے۔

لانه لايحتمل الانتقاض و الارتفاض اماالرجعي فيحتمله وانما تصح نية الثلث لذكره.....الخ

کیونکہ وہ ٹوٹنے اور چھوٹنے کے قابل نہیں ہے۔ اماالرجعی الخ جبکہ رجعی طلاق ٹوٹنے کے قابل ہوتی ہے۔ ف۔ کیونکہ اس میں جدا کرنے کے بعد اگر چاہا تو پھر اس سے رجعت کر کے اپنے پاس رکھ لیا۔ اس لئے صرف رجعی پر کفایت نہ ہو گی اور اس سے معلوم ہوا کہ اس کا مدار اسی بات پر ہے کہ وہ ٹوٹنے کے قابل نہ ہو۔ تو تین طلاقیں بھی بدرجہ اولیٰ اسی صفت کی ہوں گی۔ بلکہ ان میں تو حلالہ کرنا بھی ضروری ہوتا ہے۔ اسی لئے یہاں تین طلاقوں کی نیت بھی صحیح ہے۔ اگر کوئی کہے کہ تین طلاقوں کی نیت کیونکر صحیح ہو گی۔ جب کہ لفظ مفرد ہے۔ جواب یہ ہے کہ **انما تصح الخ** تین طلاقوں کی نیت اسی وجہ سے صحیح ہوئی کہ اس نے لفظ مصدر ذکر کیا ہے۔ ف۔ یعنی اشد الطلاق میں طلاق مذکور ہے۔ اس بناء پر اگر یوں کہا ہو کہ تم مطلقہ شدیدہ ہو تو صرف ایک بائنہ واقع ہونا چاہئے۔ اور تین کی نیت صحیح نہیں ہونی چاہئے۔ ہاں اگر یوں کہا جائے کہ مطلقہ شدیدہ کی دو صورتیں ہیں۔ ایک اعلیٰ درجہ ہے جب کہ اسے تین طلاقیں دی گئی ہوں اور وہ مغلظہ ہو گئی ہو۔ اور ایک درجہ ایک ادنیٰ ہے۔ کہ ایک طلاق بائنہ دی گئی ہو۔ اس طرح جب مطلقہ شدیدہ یا اشد الطلاق کے کلام میں ان دونوں صورتوں کا احتمال ہوا اور ان میں سے ادنی درجہ ہے کہ اس سے کم ہو نہیں سکتا ہے تو یہی درجہ اس کلام سے متعین ہو جائے گا اور اگر اس نے یہ کہا کہ میری نیت اس دوسرے درجہ کی تھی تو وہ بھی صحیح ہو جائے گی۔ فاحفظ۔ م۔ یہاں تک پہلے لفظ کا بیان تھا۔

واما الثاني فلانه قديراد بهذا التشبيه في القوة تارة وفي العدد اخرى يقال هو الف رجل.....الخ

اور دوسرے لفظ ف مثلاً ہزار جیسے کسی لفظ کا بیان یہ ہے کہ **فلانه قديراد الخ** ایسے قول سے کبھی تو قوت میں تشبیہ ہوتی ہے۔ اور کبھی عدد میں تشبیہ ہوتی ہے۔ ف۔ قوت کی مثال یہ ہے کہ **يقال هو الخ** محاورہ میں بولا جاتا ہے کہ یہ مرد ہزار مرد ہے۔ اور اس سے یہ مراد ہوتی ہے کہ یہ شخص قوت میں ہزار مرد کے برابر ہے۔ ف۔ اور عدد کی تشبیہ خود ظاہر ہے۔ خلاصہ یہ کہ تم طلاق پانے والی مانند ہزار کے ہو۔ اس جملہ میں دونوں احتمال ہیں پہلا احتمال تو یہ ہے کہ تم کو بہت قوی طلاق دی ہے۔ اور دوسرا یہ کہ تمہاری طلاق بہت زیادہ ہزار کے مانند ہے۔ **فيصح الخ** اس لئے دونوں کی نیت صحیح ہو سکتی ہے۔ ف۔ اب اگر اس نے کہا کہ میری نیت قوی طلاق کی ہے تو اس وقت ایک بائن طلاق ہو گی جو ایسی قوی ہے کہ ٹوٹ نہیں سکتی ہے۔ کیونکہ جب طلاق بائنہ واقع

ہو گی تو اس سے رجعت کا حق نہیں رہے گا۔ اس لئے ایسی ایک ہی طلاق بھی جدائی میں قوی ہے۔ اور اگر اس نے کہا کہ ہزار کی مانند زیادتی میری مراد تھی تو تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ یہ حکم تو اس صورت میں ہو گا جبکہ اس کی کچھ نیت ہو۔ م۔ وعند فقدانھا اور نیت نہ ہونے کی صورت میں دونوں میں سے جو کمتر ہے وہی ثابت ہو گا۔ف اور وہ ایک طلاق بائنہ ہے کیونکہ اس سے کم کا احتمال بھی نہیں ہے لہذا یہ قطعی ہے۔ اور تین طلاق سے مغلظہ مراد لینا مشکوک ہے۔

وعن محمدؒ انه يقع الثلث عندعدم النية لانه عددفيراد به التشبيه في العدد ظاهر ا......الخ

اور امام محمدؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ نیت کچھ نہ ہونے کی صورت میں تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ کیونکہ ہزار تو ایک عدد ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ عدد میں تشبیہ مراد ہے۔ف۔ اور خلاف ظاہر یہ ہے کہ قوت میں تشبیہ مراد ہے۔ لیکن ظاہر پر عمل واجب ہے بشرطیکہ اس سے کوئی مانع نہ ہو۔ اس لئے تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ کما اذا قال الخ جیسے کسی نے کہا کہ تم کو ہزار عدد کے مانند طلاق ہے۔ف۔ تو بالاتفاق تین طلاقیں واقع ہوتی ہیں۔ اسی طرح ظاہر تشبیہ عدد میں کہ تم مانند ہزار ابر کے طلاق پانے والی ہو تو اس میں بھی وہی حکم ہو گا یہاں تک دوسرے لفظ کا بیان تھا۔

واما الثالث فلان الشئي قد يملا البيت لعظمة في نفسه وقد يملا لكثرته......الخ

اور اب تیسرا لفظ۔ف۔ یعنی گھر بھر طلاق۔ فلان الشئی الخ تو اس میں ایک بائنہ یا تین طلاقوں کی نیت اس لئے صحیح ہے کہ کبھی تو ایک ہی چیز پوری کوٹھری کو بھر لیتی ہے اس وجہ سے کہ وہ چیز اپنی ذات سے بہت بڑی ہے اور کبھی اپنی زیادتی کی وجہ سے کوٹھری کو بھر دیتی ہے۔ف۔ تو اس میں دو باتوں کا احتمال ہوا کہ ایک ہی چیز بہت بڑی مراد ہے یا زیادتی مراد ہے۔ فای ذلک الخ تو ان دونوں میں سے جس کی بھی نیت کرے گا صحیح ہو گا۔ف۔ پس اگر ایک ہی بہت بڑی مراد ہے تو وہ ایک طلاق بائن مراد ہو گی۔ اور اگر زیادہ مراد ہوں تو تین طلاقیں ہوں گی۔ کیونکہ جملہ میں بھرے گھر سے ہونے کا لحاظ کرنے میں اس بات کی گنجائش نہیں رہتی کہ تین سے بھی کم طلاق مراد لی جائے۔ کیونکہ بھرپور طلاقیں تین ہیں۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہو گی۔ جبکہ کہنے والے کی نیت بڑائی یا زیادتی کی ہو۔

وعندانعدام النية ثبت الاقل......الخ

اور کوئی نیت نہ ہونے کی صورت میں جو سب سے کم ہو گی وہی ثابت ہو گی۔ف۔ یعنی تین مغلظہ طلاقوں سے کم تر ایک بائنہ طلاق ضرور ثابت ہو گی۔ پھر معلوم ہونا چاہئے کہ بیان کی ہوئی صورتوں میں تشبیہ شدید یا عظیم یا کثیر وغیرہ سے تھی اور اگر تشبیہ اس کے برعکس تشبیہ ضعیف یا حقیر یا قلیل سے دی تو کیا حکم ہو گا۔ بس اس کی جزئیات بیان کرنے میں ایک بڑی بحث کی ضرورت ہوتی ہے اس لئے مصنفؒ نے جزئیات میں جانے کی بجائے امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کا ایک قاعدہ کلیہ اجتہاد کے اختلافات کے مطابق بیان کر دیا ہے۔ جس سے ان صورتوں کا حکم ہر ایک کے اجتہاد کے مطابق نکالنا آسان ہو جائے گا۔

ثم الاصل عندابی حنیفةؒ انه متی شبه الطلاق بشئی یقع بائنا ای شئی کان المشبه به ذکر العظم او لم یذکر لمامر ان التشبیه یقتضی زیادة وصف وعند ابی یوسفؒ ان ذکر العظم یکون بائنا والا فلا ای شئی کان المشبه به لان التشبیه قدیکون فی التوحد علی التجرید اماذکر العظم فللزیادة لامحالة وعند زفرؒ ان کان المشبه به ممایوصف بالعظم عندالناس یقع بائنا والافهور جعی وقیل محمدؒ مع ابی حنیفة وقیل مع ابی یوسفؒ وبیانه فی قوله مثل راس الابرة مثل عظم راس الابرة ومثل الجبل مثل عظم الجبل.

ترجمہ: ۔ پھر امام ابو حنیفہ کے نزدیک ایک قاعدہ یہ ہے کہ جب بھی طلاق کو کسی چیز سے تشبہ کے ساتھ ذکر کیا جائے تو اس سے طلاق بائن ہو جائے گی۔ اس کا شبہ بھی یعنی جس سے تشبیہ دی گئی ہے وہ خواہ کوئی بھی چیز ہو۔ اس نے بڑائی ذکر کی ہو یا نہ کی ہو۔ جس کی یہ وجہ بیان کی جا چکی ہے کہ تشبیہ وصف کی زیادتی کا تقاضا کرتی ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ اگر

بڑائی ذکر کی ہو تو طلاق بائن ہو جائے گی۔ ورنہ نہیں۔ اس کا مشبہ بھی خواہ کوئی چیز بھی ہو کیونکہ تشبیہ کبھی اکیلا ہونے کے لئے بھی دی جاتی ہے اس کی دوسری باتوں کے خیال سے درگذر کرتے ہوئے۔ اور بزرگی کا ذکر کرنا تو لامحالہ زیادتی جتانے کے لئے ہوتی ہے۔ اور امام زفرؒ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ اگر مشبہ بھی ایسی چیز ہو جو لوگوں میں بڑائی سے متصف ہو تو اس سے بائن طلاق ہوگی۔ ورنہ رجعی ہوگی۔ اور کہا گیا ہے کہ محمدؒ ابو حنیفہؒ کے ساتھ ہیں۔ اور ایک قول میں ہے کہ وہ ابو یوسفؒ کے ساتھ ہیں۔ اس اختلاف کا ذکر اس قول میں ہے کہ تم کو طلاق ہے سوئی کے سر کے برابر یا سوئی کے سر کی بڑائی کے برابر یا پہاڑ کے برابر ہے یا پہاڑ کی بڑائی کے برابر۔

توضیح ۔ طلاق کو کسی چیز کے ساتھ تشبیہ دے کر کہنے سے رجعی یا بائن ہونے میں ائمہ فقہاء کے اپنے اپنے اصول

ثم الاصل عندابی حنیفةؒ انه متی شبه الطلاق بشئی یقع بائنا ای شئی کان المشبه به ......الخ

پھر قاعدہ کلیہ تشبیہ دینے کی صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ ہے کہ جب کہنے والے نے طلاق کو کسی چیز کے ساتھ تشبیہ دے کر کہی تو اس سے طلاق بائن ہو جائے گی۔ مشبہ بہ یعنی جس چیز کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہو وہ خواہ کوئی بھی چیز ہو۔ ف۔ یعنی اپنے طور پر وہ بڑی یا زائد وغیرہ ہو یا حقیر و ذلیل وغیرہ ہو۔ ذکر العظم الخ خواہ اس نے بڑائی کو ذکر کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ ف۔ یعنی مثلاً یوں کہا ہو کہ تم کو طلاق ہے پہاڑ کی بڑائی کی جیسی یا چیونٹی کے سر کی بڑائی کی جیسی۔ یا بڑائی اور بزرگی کا نام نہ لیا اور صرف مثل پہاڑ یا چیونٹی کے سر کے مثل کہا اور خواہ وہ چیز لوگوں میں بڑی گنی جاتی ہو یا نہیں۔ لماھر الخ اسی وجہ سے جو پہلے گذر چکی ہے کہ تشبیہ دینے کا تقاضا ہی یہ ہے کہ اس کے وصف کو بڑھانا ہے۔ ف۔ یعنی تشبیہ سے پہلے طلاق کی جو حالت تھی اس سے بڑھنا چاہئے جبکہ پہلے کی حالت یہ تھی کہ یہ طلاق رجعی تھی اور اس سے بڑھنا یہی ہوگا کہ وہ بائنہ یا مغلظہ ہو جائے تو لامحالہ بائنہ سے کم نہ ہوگی۔ وعندابی یوسف الخ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر اس نے بڑائی کو ذکر کیا ہو تو طلاق بائنہ ہوگی ورنہ نہیں۔ ای شیی الخ مشبہ بہ خواہ کوئی چیز بھی ہو۔ ف۔ یہاں تک کہ اگر یہ کہا کہ تم کو چیونٹی کے سر کی بڑائی کے مانند طلاق ہے تو طلاق بائن واقع ہو جائے گی۔ اس میں تشبیہ تو اگرچہ چیونٹی کے سر سے ہے مگر اس میں بڑائی اور بزرگی کو ذکر کیا گیا ہے۔ الغرض لفظ بزرگی کے معنی میں ضرور ہے۔

لان التشبیه قدیکون فی التوحد علی التجرید اماذکر العظم فللزیادة لامحالة ......الخ

کیونکہ دوسرے تمام اوصاف سے قطع نظر کرتے ہوئے صرف اکیلا فرد ہونے میں تشبیہ دی جاتی ہے۔ ف۔ مثلاً پہاڑ سے تشبیہ دی جس کی غرض یہ ہے کہ جیسے نیچے سے اوپر تک سارا پہاڑ ایک فرد ہے اسی طرح تمہاری طلاق بھی ایک فرد ہے۔ اور پہاڑ میں اگرچہ بڑائی موجود تھی اس سے نظر انداز کرتے ہوئے یعنی جس خیال سے تشبیہ دی اس وقت لحاظ میں پہاڑ کی بڑائی اور سختی اور اس کے دوسرے اوصاف سے علیحدہ اور خالی کر کے صرف ایک فرد کے لحاظ سے تشبیہ دی۔ اور ایک فرد ہونے میں کوئی وصف نہیں بڑھا اس لئے اس کی بڑائی کا ذکر ضرور ہے۔ اماذکر الخ اس میں بڑائی کا ذکر لامحالہ زیادتی کے واسطے ہوگا۔ ف۔ لیکن میں مترجم کہتا ہوں کہ ایک فرد کی تشبیہ میں اگرچہ پہاڑ کے کسی وصف کا لحاظ نہ ہوتا تو معلوم ہوا مگر بہرحال تشبیہ تو باقی رہ گئی ورنہ طلاق اور پہاڑ کا ذکر ایک ہو جائے گا۔ اس لئے یہ کہنا پڑے گا کہ طلاق کو تشبیہ دینا ہی مقصود ہے۔ اور یہ تشبیہ پہاڑ کے ذکر سے علیحدہ اور زائد ہوگی۔ فافہم۔ م۔

وعند زفرؒ ان کان المشبه به ممایوصف بالعظم عندالناس یقع بائنا والافهو رجعی......الخ

اور زفرؒ کے نزدیک جس چیز سے طلاق کو تشبیہ دی اگر وہ ایسی چیز ہو جو لوگوں کے نزدیک بڑی سمجھی جاتی ہو (۔ جیسے پہاڑ) تو

بائن طلاق واقع ہو گی۔ف۔ قاضی اسی کا حکم دے گا اگرچہ اس شخص نے اس کو چھوٹا اور حقیر سمجھا ہو۔ والاظہر رجعی اور اگر یہ چیز جس سے تشبیہ دی لوگوں میں بڑی نہ کہلاتی ہو تو اس کی تشبیہ سے طلاق رجعی ہو گی۔ف۔ لیکن یہ کہنا لازم ہو گا کہ طلاق دینے والے نے تشبیہ دے کر ایک لغو کلام کیا ہے جس کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ حالانکہ کلام کو کسی فائدہ پر محمول کرنا ہی اصل ہے۔ اس کے علاوہ طلاق کو تشبیہ کا ایک وصف ضرور حاصل ہوا یہاں تک کہ کہا جائے کہ اس مرد نے ایسی طلاق دی جو طلاق شبہ ہے اس کے باوجود مفتی مرحوم نے وہ بے کار کر دی ہے۔ غفر الله تعالى لنا وله بفضله العميم وهو ارحم الراحمين۔

یہاں تک پوری تفصیل بیان کی گئی جس میں امام محمدؒ کا کوئی تذکرہ نہیں ہوا کہ ان کا کیا قول ہے اس لئے مصنفؒ نے فرمایا قیل محمدؒ الخ کہ بعض مشائخ نے کہا ہے کہ امام محمدؒ اپنے استاد اور امام اجل ابو حنیفہؒ کے ساتھ ہیں یعنی جو قول امام اعظم کا ہے وہی قول امام محمدؒ کا ہے اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اپنے بڑے بھائی اور دوسرے استاد امام ابو یوسفؒ کے ساتھ ہیں۔ف یہ دوسرا قول ہی اظہر ہے۔

وبيانه في قوله مثل راس الابرة مثل عظم راس الابرة ومثل الجبل مثل عظم الجبل.....الخ

اس اختلاف کا نتیجہ تم کو سوئی کے سر کے جیسی طلاق یا سوئی کے سر کی جیسی بڑی طلاق یا مثل پہاڑ کے یا پہاڑ کے جیسی بڑی طلاق کہنے میں ظاہر ہو گا۔ف۔ ان دونوں مثالوں میں ان چاروں آئمہ کے اقوال جمع ہیں اس طرح کے جب اس نے کہا کہ تم کو مثل سوئی کے سر کے طلاق ہے تو امام محمد اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بائن طلاق ہو گی۔ اور امام ابو یوسف و زفرؒ کے نزدیک رجعی ہے۔ اور جب کہا کہ سوئی کے سر کی بڑائی کے مثل تم کو طلاق ہے۔ اس میں چونکہ بڑائی کا لفظ ذکر کیا ہے اس لئے ابو حنیفہ و محمد و ابو یوسفؒ سب کے نزدیک طلاق بائن ہو گی اور زفرؒ کے نزدیک رجعی کیونکہ سوئی کا سر لوگوں میں بزرگی و بڑائی میں مشہور نہیں ہے۔ اور جب کہا کہ تم کو پہاڑ کے مثل طلاق ہے تو امام ابو حنیفہ و محمدؒ و زفرؒ کے نزدیک بائن ہو گی۔ اور ابو یوسف کے نزدیک رجعی ہو گی۔ کیونکہ شاید فقط ایک فرد ہونے میں تشبیہ ہو اور جب کہا کہ تم کو پہاڑ کی بڑائی کے مثل طلاق ہے تو سب کے نزدیک طلاق بائنہ ہو گی۔ کیونکہ امام ابو حنیفہ و محمدؒ کے نزدیک تو صرف تشبیہ ہونے سے بائنہ ہو گی۔ اور زفرؒ کے نزدیک پہاڑ کہنے سے کیونکہ تمام لوگوں میں اس کے جسم کی بڑائی مسلم ہے اور ابو یوسفؒ کے نزدیک بڑائی میں صریح تشبیہ ہے۔م۔ع۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہو گی جب کہ کہنے والے کی کوئی نیت نہ ہو۔ کیونکہ اگر اس نے تین طلاقوں کی نیت کی تو صحیح ہو گی۔ اور زیلعی میں ہے کہ مثل برف کے تم کو طلاق ہے کہنے سے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک طلاق بائن ہو گی۔ اور صاحبین کے نزدیک اگر سپیدی میں تشبیہ دی تو رجعی ہو گی اور اگر سرد ہونے میں مراد ہو تو بائنہ ہو گی۔

اس مسئلہ سے ظاہر ہوا کہ مصنفؒ نے ابو یوسف کے بارے میں جو اصل بیان کی ہے اس میں بڑائی یا بزرگی کی خصوصیت نہیں ہے بلکہ مقصود یہ ہے کہ زیادتی کا تذکرہ کیا جائے جیسے برف کے مسئلہ میں ہے۔ اسی طرح امام ابو حنیفہؒ کے بارے میں جو اصل بیان کی ہے کہ تشبیہ دینے سے طلاق بائنہ ہو جائے گی اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ مثلاً یوں کہے کہ تم کو طلاق ہے مثل طلاق سنت یا مثل طلاق عدل یا مثل طلاق احسن ہے تو ایسی طلاق سے بائنہ ہو جانا سمجھ سے باہر ہے۔ کذافی الفتح۔ میں کہتا ہوں کہ اس میں کچھ شک نہیں ہے بلکہ کافی للحاکم اور مختصر الطحاوی میں ایسی صورت میں اس بات کی تصریح ہے کہ طلاق بطور سنت بوقت سنت واقع ہو گی۔ جیسا کہ عینیؒ کے حوالہ سے پہلے منقول ہو چکا ہے۔ اچھی طرح سمجھ لو۔م۔

ولوقال انت طالق تطليقة شديدة اوعريضة اوطويلة فهي واحده بائنة لان مالايمكن تداركه يشتدعليه وهو البائن ومايصعب تداركه يقال لهذا الامر طول وعرض وعن ابي يوسفؒ انه يقع بهارجعية لان هذا الوصف لايليق به فيلغو ولو نوى الثلث في هذه الفصول صحت نيته لتنوع البينونة على مامرو الواقع بهابائن.

ترجمہ۔ اور اگر اپنی بیوی سے کہا کہ تم کو طلاق شدیدہ ہے یا طلاق طویلہ ہے یا طلاق عریضہ تو ان تمام صورتوں میں اسے ایک

بائن طلاق ہوگی۔ کیونکہ جس طلاق کا تدارک اس شوہر کے لئے ممکن نہ ہو وہی اس شوہر پر سخت ہوگی اور ایسی طلاق بائنہ ہی ہوتی ہے۔ اور جس کام کا تدارک دشوار ہو اس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ یہ کام لانبا چوڑا ہے۔ اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اس جملہ سے رجعی طلاق واقع ہوگی۔ کیونکہ طلاق کے لئے ایسا وصف کسی طرح لائق نہیں ہے لہٰذا یہ وصف لغو ہو جائے گا۔ اور اگر ان تینوں صورتوں میں تین طلاقوں کی نیت کی ہو تو اس کی نیت صحیح ہوگی۔ کیونکہ بائنہ مختلف قسموں کی ہوتی ہے جیسا کہ پہلے گذر چکی ہے۔ اور اس سے ایک بائن واقع ہوگی۔

توضیح۔ طلاق کو شدیدہ یا عریضہ یا طویلہ کی صفت کے ساتھ کہنے کا حکم

ولو قال انت طالق تطليقة شديدة او عريضة او طويلة فهي واحده بائنة.....الخ

اور اگر یہ کہا کہ تم کو طلاق شدیدہ ہے یا عریضہ ہے یا طویلہ ہے تو ان تینوں صورتوں میں ایک بائن طلاق ہوگی۔ کیونکہ جس طلاق کا تدارک ممکن نہ ہو وہی شوہر کے لئے سخت ہوگی اور ایسی طلاق بائنہ ہوتی ہے۔ ف۔ اس لئے بائنہ طلاق ہوگی۔ وما یصعب الخ اور جس معاملہ کا تدارک (علاج) مشکل ہو اس کے بارے میں کہتے ہیں کہ یہ لانبا چوڑا کام ہے۔ ف۔ اس لئے یہ بھی بائن کے مثل ہو جائے گی۔ وعن ابی یوسف الخ اور ابو یوسفؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ ایسے کلمات سے طلاق رجعی واقع ہوگی۔ کیونکہ طلاق کے لئے ایسا وصف لائق نہیں ہے اس لئے یہ وصف لغو ہو جائے گا۔ ف۔ اس لئے صرف طلاق واقع ہوگی اور وہ بھی رجعی ہوگی۔ لیکن ظاہر مذہب وہ ہے جو مصنفؒ نے ان صورتوں کے لئے اصل شروع کی کہ اذا وصف الطلاق بضرب من الزيادة و الشدة كان بائنا الخ یعنی جب طلاق کو کسی قسم کی زیادتی یا شدت سے متصف کرے تو اس سے طلاق بائنہ واقع ہوتی ہے۔ اور اس کی مثال میں طلاق بائن و افحش الطلاق و اخبث الطلاق و طلاق الشیطان اور طلاق مثل پہاڑ یا مانند ہزار اور تطلیقہ شدیدہ اور طلاق طویل و عریض تک صورتیں ذکر کیں۔ تو ان میں سے ہر ایک صورت میں بائنہ واقع ہوگی۔

ولو نوى الثلث في هذه الفصول صحت نيته لتنوع البينونة على مامر و الواقع بهابائن الخ

اور اگر اس نے ان تمام صورتوں میں تین طلاقوں کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہوگی۔ کیونکہ بائن ہونے کی دو قسمیں ہوتی ہیں (ایک طلاق کے ساتھ یا تین طلاقوں کے ساتھ) جیسا کہ پہلے گذر گیا ہے۔ اور تین طلاقوں سے بھی بائن ہی ہوتی ہے۔ ف۔ اس لئے نیت کے بغیر ہونے کی صورت میں جو طلاق سب سے کم ہے یعنی ایک بائنہ طلاق واقع ہوگی۔ اور جب اس نے تین طلاقوں کی نیت کی تو اس کی نیت کے مطابق بائنہ مغلظہ واقع ہوگی۔ صدر الشہیدؒ نے یہی بیان فرمایا ہے۔ اور امام عتابی نے کہا ہے کہ آخری صورت میں جب کہ اس نے کہا کہ تم کو طلاق تطلیقہ شدیدہ ہے تو اس میں تطلیقہ واحدہ کے معنی موجود ہیں۔ اس لئے شمس الائمہؒ کے نزدیک تین طلاقوں کی نیت صحیح نہ ہوگی۔ اور یہی بات تطلیقہ طویلہ و عریضہ میں بھی ہے۔ اسی قول کو پسند کر کے کہا ہے کہ صحیح بات یہ ہے کہ اس میں تین کی نیت صحیح نہیں ہے۔ جیسا کہ فتح القدیر اور العینی میں ہے۔ پھر عینیؒ نے جواب دیا ہے لفظ میں ایک ہی طلاق ہے لیکن طویل و عریض کے وصف سے تین طلاقیں نکالی گئی ہیں۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ جواب بالکل بے کار۔ کیونکہ طویل و عریض کی صفت تنہا قابل طلاق نہیں ہوتی ہے اس لئے طلاق کی تعداد زائد نہیں ہو سکتی ہے۔ بلکہ بائنہ ہونے کا وصف بڑھ جائے گا۔ بخلاف بائنہ کے کہ وہ تنہا طلاق ہے۔ البتہ جواب یہ ہے کہ تطلیقہ مصدر ہے اور مصدر جنس ہے۔ اس میں تائے وحدت کا ہونا اس کے منافی نہیں ہے۔ اس لئے تین طلاقیں جنس کامل ہے۔ یعنی وہ ایک فرد ہے اس لئے اس کے معنی یہ ہوئے کے طلاق کا وہ فرد جو تین طلاق ہے تم کو دی ہے۔ اور یہ معنی شرح جامی میں الکلمۃ کی تاء میں صراحت کے ساتھ مذکور ہیں۔ اس لئے صحیح بات وہی ہے جو مصنفؒ نے بیان کی ہے۔

فصل في الطلاق قبل الدخول واذاطلق الرجل امرأته ثلثا قبل الدخول بهاوقعن عليها لان الواقع مصدر

محذوف لان معناه طلاقا ثلاثا علی مابیناه فلم یکن قوله انت طالق ایقاعا علی حدة فیقعن جملة فان فرق الطلاق بانت بالا ولی ولم تقع الثانیة والثالثة وذلک مثل ان یقول انت طالق طالق طالق لان کل واحد ایقاع علی حدة اذلم یذکر فی اخر کلامه مایغیر صدره حتی یتوقف علیه فتقع الاولی فی الحال فتصادفها الثانیة وهی مبانة○

ترجمہ ۔ فصل۔ہمبستری سے قبل طلاق دینے کے بیان میں۔اور جب مرد نے اپنی بیوی کو ہمبستری سے پہلے تین طلاقیں دیں تو وہ تینوں اس پر واقع ہو جائیں گی کیونکہ واقع محذوف مصدر ہے۔کیونکہ اس کے معنی ہیں طلاقاً ثلاثاً۔چنانچہ ہم یہ پہلے بیان کر چکے ہیں۔اس لئے اس کہنے والے کا قول انت طالق کوئی مستقل طلاق نہیں ہوگی اسی وجہ سے سب ایک ساتھ واقع ہوں گی۔اب اگر طلاق کو علیحدہ علیحدہ کر کے بیان کیا تو پہلی طلاق سے بھی وہ بائنہ ہو جائے گی۔اور دوسری اور تیسری واقع نہیں ہوگی۔اس کی مثال یوں ہوگی کہ وہ کہے تم کو طلاق ہے تم کو طلاق ہے تم کو طلاق ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک علیحدہ بیان کی گئی ہے کیونکہ اس نے اس کلام کے آخر میں ایسی کوئی بات نہیں کہی ہے جو پہلے کی بات کو بدل دے کہ واقع ہونا اسی پر موقوف ہو جائے۔لہذا پہلی طلاق فی الحال واقع ہو جائے گی اور دوسری اس حال میں اسے ملے گی کہ وہ علیحدہ ہو چکی ہوگی۔

توضیح ۔ بیوی کے ساتھ ہمبستر ہونے سے پہلے طلاق دینے کا بیان

فصل فی الطلاق قبل الدخول واذاطلق الرجل امرأته ثلثا قبل الدخول بها وقعن علیها ... الخ

ف واضح ہو کہ غیر مدخولہ کو طلاق دینے سے عدت لازم نہیں آتی ہے اس لئے وہ طلاق پاتے ہی بائنہ ہو جاتی ہے۔جیسے مدخولہ طلاق کے بعد عدت گذر جانے پر بائنہ ہو جاتی ہے۔واذاطلق الخ جبکہ مرد نے اپنی بیوی کو اس کے ساتھ دخول سے پہلے تین طلاقیں دیں۔ف۔اور تینوں ہی ایک کلمہ سے بطور بدعت دیدیں وقعن علیها الخ تو اس پر سب واقع ہو جائیں گی۔ف۔اور اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ بغیر حلالہ اور نیا نکاح کے اب دونوں ایک ساتھ نہیں رہ سکتے ہیں۔

لان الواقع مصدر محذوف لان معناه طلاقا ثلاثا علی مابیناه فلم یکن قوله انت طالق ایقاعا ... الخ

کیونکہ واقع محذوف مصدر ہے۔ف۔اگرچہ ظاہر میں انت طالق ثلاثاً کے الفاظ ہیں یعنی تم طالقہ ثلاث ہو لان معناه الخ کیونکہ اس کے معنی ہیں انت طالق طلاقاً ثلاثاً۔ف۔اس میں لفظ طلاقاً مصدر مفعول مطلق ہے اور ثلثاً اس کی صفت ہے۔علی مابیناه جیسا کہ ہم اسے بیان کر چکے ہیں۔فلم یکن الخ تو اس کا یہ قول انت طالق کوئی مستقل طلاق نہیں ہے۔ف۔تاکہ یہ کہا جائے انت طالق کہنے کی وجہ سے اسے ایک طلاق پڑی اور وہ بائنہ ہو گئی اس کے بعد ثلاثاً کہنا بے کار ہوا۔بلکہ مفعول سے طلاق ہوتی جو کہ تین طلاقیں ہیں تو یہ سب ایک ساتھ واقع ہو گئیں۔ف اور ایسا ہونے میں کوئی مشکل بھی نہیں ہے کیونکہ علیحدہ علیحدہ واقع کرنے میں یہ مجبوری ہے کہ پہلی طلاق سے جب وہ بائنہ ہو چکی ہے پھر دوسری کس طرح واقع ہوگی۔اگر کوئی یہ کہے کہ انت طالق ایک علیحدہ ہے اور طلاقاً ثلاثاً علیحدہ ہے تو جواب یہ ہوگا کہ جب یہی جملہ مدخولہ میں بولا جائے تو بالاتفاق تین طلاقیں پڑ جاتی ہیں۔پھر اگر انت طالق علیحدہ ہو تو لازم آئے گا کہ چار طلاقیں ہو جائیں۔اس سے قطع نظر کہ اس کا مفعول مطلق اپنے فعل کا مصدر ہوتا ہے یعنی جملہ کے فعل سے یہی مراد ہوتا ہے اس لئے علیحدہ نہیں ہو سکتا تو لامحالہ غیر مدخولہ پر سب ایک ساتھ واقع ہو جائیں گی۔فان فرق الخ اور اگر اس نے علیحدہ علیحدہ طلاقیں دیں۔ف۔یعنی تینوں طلاقوں کو متفرق کر کے دینا چاہا بانت بالاولی الخ تو وہ پہلی ہی طلاق سے بائنہ ہو جائے گی اور دوسری و تیسری واقع نہ ہوگی۔د

وذلک مثل ان یقول انت طالق طالق طالق لان کل واحد ایقاع علی حدة......الخ

اور متفرق کی مثال ایک یہ بھی ہے کہ کہے تم طالقہ ہو تم طالقہ ہو تم طالقہ ہو۔لان کل واحد الخ کیونکہ ان میں سے ہر ایک لفظ طالق سے طلاق واقع ہو رہی ہے۔کیونکہ اس نے اپنے کلام کے آخر میں ایسا کوئی کلمہ ذکر نہیں کیا جو پہلے کلام کو بدل ڈالے۔حتی

یتوقف الخ یہاں تک کہ اسی آخری بات پر طلاق کا واقع ہونا موقوف ہے۔ف۔ جیسے یوں کہے کہ تم کو طلاق ہے تم کو طلاق ہے تم کو طلاق ہے اگر تم اس گھر میں جاؤ۔اس طرح جملہ کا آخیر میں چونکہ اس نے شرط بیان کردی تو اس کے معنی یہ نہیں ہے کہ میں نے تم کو ایک طلاق دوسری طلاق تیسری طلاق فی الحال دیدی ہے۔ بلکہ یہ معنی ہوگئے کہ اگر تم اس گھر میں جاؤ گی تو مطلقہ ہو جاؤ گی۔اسی طرح تم طالقہ طالقہ طالقہ مجموعی طور پر ہو۔ کیونکہ اس کی مراد یہ ہوگی کے تم مطلقہ طلاقا ثلاثا ہو تو یہ بھی پہلی صورت ہو جائیگی، اور جب اس نے ایسا کوئی کلمہ نہیں کہا کہ تم طالقہ ہو یعنی تم میں صفت طالقہ ہے۔اسی طرح دوسری طالقہ سے دوسری صفت اور تیسری طالقہ سے تیسری صفت ہوگی۔اس طرح ہر ایک سے فی الحال طالقہ بنانا مراد ہے۔

فتقع الاولیٰ في الحال فتصاد فها الثانية وهي مبانة.....الخ

تو پہلی طلاق دینی فی الحال ہو جائے گی۔ف۔اور وہ بائنہ ہو جائے گی۔فتصادفها الخ پھر اس کو دوسری طلاق ایسی حالت میں ملے گی کہ اس سے تعلق بالکل ختم ہو چکا ہوگا۔ف۔اس لئے کچھ واقع نہ ہوگی۔ کیونکہ طلاق واقع ہونے میں یہ شرط ہے کہ اس سے نکاحی تعلق باقی ہو۔اسی لئے اگر کسی اجنبیہ کو تین طلاقیں دیں پھر اسی وقت اس سے نکاح کر لیا تو صحیح ہوگا۔

وكذا اذاقال لهاانت طالق واحدة وواحدة وقعت واحدة لماذكرنا انها بانت بالاولى ولوقال لهاانت طالق واحدة فماتت قبل قوله واحدة كان باطلالانه قرن الوصف بالعددفكان الواقع هوالعددفاذاماتت قبل ذكر العددفات المحل قبل الايقاع فبطل وكذا اذاقال انت طالق ثنتين اوثلثا لمابينا وهذاه تجانس ما قبلها من حيث المعنى.

ترجمہ۔اور ایسا ہی جب اس سے یہ کہا کہ تم کو طلاق ہے ایک اور ایک تو صرف ایک واقع ہوگی اسی وجہ سے جو ہم نے بیان کردی ہے۔ کہ وہ تو پہلی طلاق سے ہی بائنہ ہو چکی ہے۔اور اگر اس سے کہا کہ تم کو طلاق ہے ایک لیکن ایک کا عدد کہنے سے پہلے ہی وہ بیوی مرگئی تو یہ کہنا باطل ہوگا۔ کیونکہ اس نے وصف (طالق) کو ایک کے ساتھ ملایا اس لئے واقع ہونے والا صرف عدد ہوا۔اب جبکہ وہ عدد کے ذکر کرنے سے پہلے ہی مرگئی تو اس عدد کے واقع ہونے کی جگہ فوت ہوگئی۔لہذا بیکار ہوگئی۔اور اسی طرح اگر کہا کہ تم کو طلاق ہے دو یا تین اسی وجہ سے جو ہم نے پہلے بیان کردی ہے۔اور یہ مسئلہ بھی اپنے ماقبل کے مسئلہ کے ساتھ معنی کے اعتبار سے ہم جنس ہے۔

توضیح۔اپنی غیر مدخولہ بیوی کو انت طالق واحدة وواحدة کہنے کا حکم

وكذا اذاقال لهاانت طالق واحدة وواحدة وقعت واحدة لماذكرنا انها بانت بالاولى .. الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔فماتت قبل قوله واحدة الخ اگر وہ بیوی لفظ واحدة کہنے سے پہلے ہی مرگئی۔ف۔ یعنی مرد کا واحدة کہنا عورت کے مرنے کے بعد واقع ہوا تو وہ طلاق پاکر مری یا نہیں اس میں یہ وہم ہوتا ہے کہ انت طالقة۔ تم طلاق پانے والی ہو کا جملہ کہنے سے ہی تو اس طلاق ہوگئی۔ مگر یہ وہم غلط ہے۔ کیونکہ اس کا پورا کلام تو انت طالق واحدة تک ہے۔اور یہ بھی اصل میں ہے انت طالق طلاقا واحدة پس اگر صرف انت طالق کہتا تو طلاق واقع ہو جاتی مگر اس موجودہ صورت میں واقع نہ ہوگی۔کان باطلا یہ کلام باطل ہوگیا۔

لانه قرن الوصف بالعددفكان الواقع هوالعددفاذاماتت قبل ذكر العددفات المحل.....الخ

کیونکہ اس نے طالق واصف کو عدد سے ملانا چاہا۔ف۔اور جب ایسا ہوتا ہے تو عدد معتبر ہوتا ہے۔فكان الواقع الخ تو واقع صرف عدد ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر وصف اور عدد دونوں کا اعتبار ہو تو انت طالق ثلثا میں ایک طلاق، طالق میں ہوگی اور ثلثا یعنی تین سے مل کر کل چار طلاقیں ہو جائیں گی۔ پس ایسی صورت میں صرف عدد کا اعتبار ہوتا ہے۔فاذاماتت الخ پس جب وہ عورت

عدت بیان کرنے سے پہلے ہی مر گئی تو طلاق پانے کی جگہ ہی جاتی رہی اس لئے وہ طلاق بھی بے کار ہو گئی۔ وکذا اذا قال الخ اسی طرح جب یہ کہا کہ تم کو دو طلاقیں ہیں یا تین طلاقیں ہیں۔ف۔ مگر دو یا تین کہنے سے پہلے ہی وہ عورت مر گئی تو یہ بھی باطل ہے اس دلیل سے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ف۔ کہ اس عدد کے کہنے سے پہلے ہی طلاق کی جگہ باقی نہیں رہی۔

وهذه تجانس ما قبلها من حيث المعنى......الخ

وهذه تجانس الخ اور یہ مسئلہ اپنے ماقبل کے ساتھ معنی کے اعتبار سے اس کا ہم جنس ہے۔ف۔ یعنی یہ مسئلہ کہ عورت کو عدد سے ملا کر طلاق دی مگر ذکر عدد سے پہلے ہی وہ مر گئی۔ یہ مسئلہ پہلے مسئلہ سے کہ غیر مدخولہ کو طلاق دی عدد کے اعتبار سے مختلف ہے۔ کیونکہ جہاں اس مسئلہ میں طلاق برباد جاتی ہے۔ اسی وجہ سے کہ محل باقی نہیں رہتا ہے۔

ولوقال انت طالق واحدة قبل واحدة اوبعدها واحدة وقعت واحدة والاصل انه متى ذكرشيئين وادخل بينهما حرف الظرف ان قرنها بهاء الكناية كان صفة للمذكور اخرا كقوله جاء نى زيد قبله عمرو وان لم يقرنها بهاء الكناية كانت صفة للمذكورا ولا كقوله جاء نى زيد قبل عمرو و ايقاع الطلاق فى الماضى ايقاع فى الحال لان الاسناد ليس فى وسعه فالقبلية فى قوله انت طالق واحدة قبل واحدة صفة للاولىٰ فتبين بالا ولى فلاتقع الثانية والبعدية فى قوله بعدها واحدة صفة للاخيرة فحصلت الابانة بالاولى.

ترجمہ۔اور اگر کہا کہ تم کو طلاق ہے ایک ایک سے پہلے یا ایک اس کے بعد ایک تو ایک طلاق واقع ہو گی۔ اس میں قاعدہ یہ ہے کہ جب کسی نے دو چیزیں ذکر کیں۔ اور ان کے درمیان حرف ظرف کو داخل کر دیا۔ تو اگر اس کے ساتھ ھاء کنایہ کو بھی ملا دیا تو اس کی صفت ہو جائے گی جو آخر میں ذکر کیا گیا ہو گا۔ جیسے کہ اس کا قول ہے میرے پاس زید آیا اس سے پہلے عمرو۔ اور اگر اس کے ساتھ ھاء کنایہ نہیں ملایا ہو تو اس کی صفت ہو گا جو پہلے ذکر کیا گیا ہو گا۔ جیسے یہ قول کہ میرے پاس زید آیا عمرو کے پہلے۔ اور طلاق کو زمانہ ماضی میں طلاق دینا بھی فی الحال دینے کے حکم میں ہے۔ کیونکہ ماضی کی صفت پیدا کرنا اس کی طاقت سے باہر ہے۔ تو کہنے والے کے اس قول میں کہ تم کو ایک طلاق ہے ایک سے پہلے اس میں قبل ہونا پہلے لفظ کی صفت ہے۔ اس لئے پہلی طلاق سے ہی وہ بائنہ ہو جائے گی۔ اسی وجہ سے دوسری واقع نہیں ہو سکے گی۔ اور اس کہنے والے کے اس قول میں کہ اس کے بعد ایک طلاق ہے بعد کی صفت اخیرہ کی ہے۔ اس میں بھی پہلی ہی طلاق سے بائنہ ہو جائے گی۔

توضیح ۔ شوہر کا یوں کہنا کہ تم کو ایک طلاق ہے ایک سے پہلے یا اس کے بعد ایک ہے۔ کا حکم اور اس کے بارے میں قاعدہ کلیہ

ولوقال انت طالق واحدة قبل واحدة اوبعدها واحدة وقعت واحدة ......الخ

اور اگر غیر مدخولہ بیوی سے کہا کہ تم کو ایک طلاق ہے ایک سے پہلے۔ف۔ یعنی ایسی ایک طلاق جو ایک کے پہلے ہے۔ یا جس کے بعد ایک ہے۔ وقعت واحدة تو ایک ہی طلاق واقع ہو گی۔ف۔اور دوسری ایک طلاق خواہ وہ پہلی ہو یا دوسری بے کار ہو جائے گی۔ ان دونوں صورتوں کی حالت یہ ہے کہ اس نے دونوں میں دو دفعہ ایک ایک کہا ہے۔ اور پہلی صورت واحدة قبل واحدة اور دوسری صورت واحدة بعدها واحدة۔ دونوں صورتوں میں قبل یا بعد کا کلمہ ظرف کا ہے۔ لیکن پہلی صورت میں کوئی ضمیر نہیں ہے۔ اور دوسری صورت میں بعد کے ساتھ ھا ضمیر ہے۔ پہلی صورت کے معنی یہ ہوں گے کہ تم کو طلاق ہے ایک ایسی کہ اس سے پہلے بھی ایک ہے۔ گویا وہ یوں کہتا ہے کہ یہ ایک طلاق تم کو ایسی حالت میں ملی کہ ایک جو تم کو مل چکی ہے اس سے پہلے یہ ایک دیدی گئی ہے۔ اور دوسری صورت صاف ہے کہ ایک طلاق ملی ایسی کہ اس کے بعد دوسری ملی۔ جب یہ بات معلوم ہو گئی تو اب یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ دونوں صورتوں میں اس سے ایک ہی طلاق واقع ہو گی۔ اس موقع پر فقہا کا ایک قاعدہ سمجھ

لینا چاہئے۔

والاصل انه متى ذكر شيئين وادخل بينهما حرف الظرف ان قرنها بهاء الكناية ......الخ

قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جب دو چیزیں ذکر کی گئیں۔ف۔ جیسے کہ اس جگہ واحدہ اور واحدہ دو بار ذکر کیا وادخل الخ اور دونوں کے درمیان لفظ ظرف کا لایا گیا۔ف۔ جیسے قبل و بعد وغیرہ جیسے کہ یہاں ظاہر ہے۔ ان قرنھا الخ اگر ظرف کو ہائے کنایہ کے ساتھ ملا دیا جائے تو یہ ظرف کا لفظ اس چیز کی صفت ہوگا جو آخر میں ذکر کی جائے گی۔ ف جیسے کہ دوسری صورت میں ہے کہ واحدۃ بعد ہا واحدۃ دونوں واحدۃ لفظ کے درمیان بعد ظرف کو باء کے ساتھ ملا کر کہا۔ تو بعد ہا دوسری واحدہ کی صفت ہے۔یعنی دوسری طلاق واحدہ ایسی ہے کہ وہ بعد کو واقع ہوئی ہے۔اس کی مثالیں اور بھی ہیں۔ کقوله جاء نی الخ جیسے کہ کسی کا قول زید آیا اس کے قبل عمرو۔ف۔ یعنی عمرو کا آنا اس صفت کے ساتھ ہے کہ وہ قبل آیا ہے۔اس کا حاصل یہ ہوا کہ عمرو پہلے آیا اور زید بعد میں آیا۔اسی لئے انت واحدۃ بعدھا واحدۃ کے یہ معنی کہ عورت کو ایک طلاق ہوئی پھر ایک ایسی طلاق ہوئی کہ وہ پیچھے ہو گئی۔اس سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ پچھلی طلاق بے کار ہو گئی۔ بشرطیکہ وہ غیر مدخولہ ہو۔یہ حکم اس وقت ہوگا جبکہ ظرف کے ساتھ ہاء کنایہ بھی ہو۔

وان لم يقرنها بهاء الكناية كانت صفة للمذكورا ولا كقوله جاء نی زید قبل عمرو ......الخ

اور اگر اس نے ظرف کے ساتھ ہاء کنایہ نہیں ملائی تو لفظ ظرف اس چیز کی صفت ہوگا جو پہلے ذکر کی گئی ہو۔کقولہ جاءنی الخ جیسے میرے پاس زید آیا عمرو سے پہلے۔ف۔ یعنی میرے پاس زید اس صفت کے ساتھ آیا کہ عمرو سے پہلے ہے۔ پس مسئلہ کی پہلی صورت میں انت طالق واحدۃ قبل واحدۃ کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ اب میں نے تم کو ایسی ایک طلاق دی ہے جو دوسری ایک طلاق سے پہلے ہے۔ گویا اس سے پہلے ایک ہو چکی ہے تو یہ اس سے اول ہو گئی لیکن یہ بات اچھی طرح معلوم ہے کہ پہلے کوئی طلاق نہیں دی تھی اگر دی ہوتی تو یہ عورت بائنہ ہو کر جا چکی ہوتی۔اس لئے اس کا مطلب یہ ہوا کہ میں ایک طلاق تم کو زمانہ ماضی میں دے کر اس سے قبل ایک دوسری طلاق ٹھہراؤں۔

وايقاع الطلاق فی الماضی ايقاع فی الحال لان الاسناد ليس فی وسعه ......الخ

جبکہ زمانہ ماضی میں طلاق دینا فی الحال دینا ہوتا ہے۔ف۔ کیونکہ طلاق تو زمانہ ماضی کے واقعہ کو بیان کرنے اور اس کی خبر دینے کو نہیں کہتے بلکہ بالفعل ایک جدائی کرنے کا نام ہے۔ کیا اگر بات ایسی ہی ہوتی یعنی اگر زمانہ ماضی میں دی ہوئی ہوتی تو غیر مدخولہ عورت بائنہ ہو کر اپنے گھر چلی گئی ہوتی اس سے معلوم ہوا کہ ماضی میں طلاق دینے کو ابھی طلاق دینے کا حکم ہوگا۔اس لئے ماضی کہنا جہالت ہے۔ لان الاسناد الخ کیونکہ ماضی کی صفت پیدا کرنا اس کی طاقت سے باہر ہے۔فالقبلية الخ تو اس کے قول انت طالق واحدۃ قبل واحدۃ میں جو قبل ہونا سمجھا جاتا ہے وہ پہلے واحدۃ کی صفت ہے۔ف۔ یعنی میں اب تم کو ایسی صفت کی طلاق دیتا ہوں جو واحدۃ سے پہلے ہے۔یعنی میں اس کو زمانہ ماضی میں کئے دیتا ہوں۔ حالانکہ یہ معلوم ہو چکا ہے کہ یہ جہالت ہے وہ اس کے زمانہ ماضی میں کر دینے سے ماضی میں نہیں ہو سکتی ہے۔اس لئے مجبوراً وہ اسی وقت اور ابھی کی طلاق مانی جائے گی۔اور دوسری بھی اسی وقت واقع ہوگی جس کے قبل ہوگی۔

فتبين بالاولی فلاتقع الثانية والبعدية فی قوله بعدها واحدة صفة للاخيرة فحصلت الابانة ......الخ

اس لئے وہ پہلے ایک طلاق سے ہی بائنہ ہو جائے گی اور اس پر مزید ایک اور واقع نہیں ہوگی۔ف۔اور اب دوسری صورت یعنی واحدۃ بعد واحدۃ تو اس کے بارے میں مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ والبعدية الخ اور اس کہنے والے کے قول بعدھا واحدۃ میں جو بعد کا مطلب سمجھا جاتا ہے وہ اخیر کی واحدۃ کی صفت ہے۔ف۔ یعنی اخیر کی ایک طلاق ایسی ایک طلاق ہے جو ایک طلاق کے بعد واقع ہوئی تو اس سے پہلے ایک ہوئی۔فحصلت الخ تو پہلی ایک طلاق کے ساتھ ہی عورت بائنہ ہو گئی۔ف۔اس لئے بعد کی طلاق بے کار ہو گئی۔اس سے معلوم ہوا کہ پہلی صورت میں واحدۃ قبل واحدۃ کے وہ واحدۃ واقع ہوئی جو قبل کے بعد ذکر کی ہے اور

دوسری صورت میں وہ واحدہ واقع ہوئی جو بعد کے قبل ذکر کی ہے۔ یہ لطیفہ ہے اور یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ دونوں صورتوں میں ہر ایک علیحدہ علیحدہ پڑتی ہے اسی وجہ سے ایک ہی سے بائنہ ہو کر دوسری باطل ہو گئی۔

ولوقال انت طالق واحدة قبلها واحدة تقع ثنتان لان القبلية صفة للثانية لاتصالها بحرف الكناية فاقتضى ايقاعها في الماضي وايقاع الاولى في الحال غيران الايقاع في الماضي ايقاع في الحال ايضا فتقترنان فتقعان وكذا اذاقال انت طالق واحدة بعدواحدة تقع ثنتان لان البعدية صفة للاولى فاقتضى ايقاع الواحدة في الحال وايقاع الاخرى قبل هذه فتقترنان ولوقال انت طالق واحدة مع واحدة اومعهاواحدة تقع ثنتان لان كلمة مع للقران وعن ابي يوسفؒ في قوله معهاواحدة تقع واحدة لان الكناية تقتضي سبق المكنى عنه لامحالة وفي المدخول بهاتقع ثنتان في الوجوه كلها لقيام المحلية بعد وقوع الاولى.

ترجمہ۔اور اگر اس طرح کہا کہ تم کو ایسی ایک طلاق ہے کہ اس سے پہلے ایک طلاق ہے تو دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ کیونکہ قبل ہونا دوسری کی صفت ہے کیونکہ وہ حرف کنایہ سے ملا ہوا ہے۔ تو اس کا تقاضا یہ ہوا کہ ایک طلاق زمانہ میں واقع ہو چکی ہے اور یہ خود فی الحال ہو جائے۔ البتہ طلاق کی شان ایسی ہے کہ اس کا ماضی میں واقع ہونا یہی ہے کہ حال میں واقع ہو۔ اس طرح دونوں طلاقیں مل گئیں پس دونوں ہی واقع ہو جائیں گی۔ اسی طرح جب یوں کہا ہو کہ تم کو طلاق ہے ایک ایک کے بعد تو اس میں بھی دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ کیونکہ بعد میں ہونا تو پہلی طلاق کی صفت ہے۔ اس طرح طلاق کا تقاضا یہ ہوا کہ فی الحال ایک طلاق ہو اور دوسری اس سے پہلے واقع ہو اس میں بھی دونوں طلاقیں مل جائیں گی۔ اور اگر کہا کہ تم کو طلاق ہے ایک ایک کے ساتھ یا اس کے ساتھ ایک ہے۔ تو دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ کیونکہ مع کا کلمہ ملانے کے لئے ہوتا ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ سے معہاواحدۃ کے جملہ کے بارے میں روایت ہے کہ اس سے ایک طلاق واقع ہو گی۔ کیونکہ کنایہ کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ جس چیز سے کنایہ ہو وہ لامحالہ پہلے موجود ہو جائے۔ اور مدخولہ بیوی ہونے کی صورت میں ان تمام صورتوں میں دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ کیونکہ پہلی طلاق واقع ہو جانے کے بعد بھی وہ عورت دوسری طلاق کا محل باقی رہ جاتی ہے۔

توضیح ۔:انت طالق واحدۃ قبلھاواحدۃ اور انت طالق واحدۃ مع واحدۃ یا معھاواحدۃ کہنے کا حکم اور دلیل

ولوقال انت طالق واحدة قبلها واحدة تقع ثنتان لان القبلية صفة للثانية لاتصالها ......الخ

الخ اور اگر اس نے کہا کہ تم کو ایک ایسی طلاق ہے جس کے قبل بھی ایک طلاق ہے تو اس سے دو طلاقیں ہو جائیں گی۔ لان القبلیۃ الخ کیونکہ قبل ہونا دوسری واحدۃ کی صفت ہے لاتصالھا کیونکہ قبل کے ساتھ ہائے کنایہ لگا ہوا ہے۔ف۔ تو یہ واحدہ ایسی طلاق ہوئی کہ اس سے قبل بھی ایک طلاق ہے حالانکہ یہ واحدہ فی الحال ہے۔ فاقتضی الخ تو اس کا تقاضا ہوا کہ واحدۃ طلاق زمانہ ماضی میں واقع ہو چکی ہے۔ وایقاعھا الخ اور خود زمانہ حال میں واقع ہوئی لیکن طلاق کی شان ایسی ہے کہ اس کا ماضی میں واقع ہونا یہی ہے کہ فی الحال واقع ہو۔ف۔ اس طرح جو طلاق ماضی میں واقع ہونے والی تھی وہ بھی فی الحال ہو گئی اور حال میں خود موجود ہے۔ فتقترنان الخ تو دونوں مل گئیں اور دونوں واقع ہو گئیں۔ف۔ جیسے غیر مدخولہ سے یہ کہتا کہ تم کو فی الحال دو طلاقیں ہیں تو اس کو دونوں واقع ہوں گی۔ وکذا اذا قال الخ اسی طرح اگر یوں کہا کہ تم کو طلاق ہے ایک بعد ایک کے تو دونوں واقع ہوں گی۔ف۔ کیونکہ جب اس نے یہ کہنا شروع کیا کہ تم کو طلاق ہے ایک، تو فی الحال اس نے طلاق کہنا شروع کیا لیکن ساتھ ہی یہ بھی کہا کہ یہ ایک ایک کے بعد ہے تو یقیناً وہ اس سے پہلے ہوئی لیکن زمانہ ماضی میں نہ ہو گی بلکہ فی الحال ہو جائے گی۔ اس طرح دونوں مل گئیں۔ لان البعدیۃ الخ کیونکہ بعد ہونا پہلی طلاق کی صفت ہے۔ف۔ اس قاعدے کے مطابق جو پہلے بتایا جا چکا ہے کیونکہ حرف

ظرف کے ساتھ ضمیر لگی ہوئی نہیں ہے کیونکہ واحدۃ بعد واحدۃ کے ہی معنی ہیں کہ یہ واحدۃ ایسی ہے جو ایک کے بعد ہے اس لئے اصل میں پہلے وہ ایک ہے اور بعد میں یہ ایک۔ فاقتضیٰ الخ تو کلام کا تقاضا ہوا کہ فی الحال ایک واقع ہو جائے اور اس سے پہلے دوسری واقع ہو۔ف۔ لیکن وہ دوسری بھی زمانہ حال میں واقع ہو گی کیونکہ طلاق میں ماضی بھی حال کے حکم میں ہے۔ فتقترنان الخ تو دونوں طلاقیں مل گئیں۔ف۔ گویا اس نے کہا کہ فی الحال تم کو دو طلاقیں ہیں۔

ولو قال انت طالق واحدة مع واحدة اومعها واحدة تقع ثنتان لان كلمة مع للقران.....الخ

اور اگر اس نے غیر مدخولہ کو کہا کہ تم کو ایک طلاق ہے ایک کے ساتھ یا تم کو ایک طلاق ہے ایسی کہ اس کے ساتھ ایک ملی ہوئی ہے تو دو طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔ لان کلمۃ الخ کیونکہ حرف مع ملانے کے لئے ہوتا ہے۔ف۔ جیسے اردو میں لفظ ساتھ یا ملی ہوئی۔ وعن ابی یوسف الخ اور امام ابو یوسفؒ سے نوادر میں ایک روایت ہے کہ جب شوہر نے کہا کہ تم کو ایک طلاق ہے ایسی کہ اسکے ساتھ ایک ہے تو ایک ہی طلاق واقع ہو گی۔ لان الکنایۃ الخ کیونکہ کنایہ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ جس چیز سے کنایہ ہے وہ یقینی طور سے پہلے سے موجود ہو جائے۔ف۔ یعنی معہا میں ضمیر ہے اور ضمیر کا مرجع ہوا کرتا ہے تو پہلے مرجع موجود ہو گا تب اس کی طرف ضمیر راجع ہو گی پھر اسکے ساتھ دوسری ایک ہے لیکن غیر مدخولہ ہونے سے تو وہ پہلے ہی طلاق پا کر بائنہ ہو چکی اس لئے وہی واقع ہو گی۔ خلاصہ یہ ہوا کہ کسی چیز کے ساتھ میں کسی چیز کو کرنا اس وقت ممکن ہے جب کہ وہ چیز پہلے موجود ہو جائے تب اس کے ساتھ دوسری ہو۔ لیکن جواب یہ ہے کہ خیال اور ارادے میں یقیناً اس کی ضرورت ہے لیکن خارج میں اس کی ضرورت نہیں ہوتی مثلاً ہم نے خیال کیا کہ اپنے کلمے کی انگلی کے ساتھ میں بیچ کی انگلی ملا کر اٹھائیں پھر ہم نے دونوں کو ساتھ اٹھادیا تو یہ صحیح ہو گا۔ اچھی طرح سمجھ لیں۔م۔ یہ سارا حکم غیر مدخولہ کے بارے میں ہے۔

وفي المدخول بها تقع ثنتان في الوجوه كلها لقيام المحلية بعد وقوع الاولى.....الخ

اور مدخولہ عورت کے بارے میں ان تمام صورتوں میں دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ لقیام المحلیۃ الخ کیونکہ پہلی طلاق واقع ہو جانے کے بعد بھی وہ عورت اس قابل رہتی ہے کہ اسے دوسری طلاق دی جا سکے۔ف۔ کیونکہ مدخولہ کے واسطے عدت لازم آتی ہے اس لئے جب تک کہ اس کی عدت ختم نہ ہو جائے عورت کا نکاحی تعلق بالکل ختم نہیں ہوتا۔

ولو قال لها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وواحدة فدخلت وقعت عليها واحدة عندابي حنيفةؒ وقالا تقع ثنتان ولو قال لها انت طالق واحدة وواحدة ان دخلتِ الدار فدخلت طلقت ثنتين بالاجماع لهما ان حرف الواوللجمع المطلق فتعلقن جملة كما اذانص على الثنتين اواخرالشرط وله ان الجمع المطلق يحتمل القران والترتيب فعلى اعتبار الاول تقع ثنتان وعلى ا عتبار الثاني لاتقع الاواحدة كما اذاانجز بهذه اللفظة فلايقع الزائد على الواحدة بالشك بخلاف مااذااخرالشرط لانه مغير صدرالكلام فيتوقف الاول عليه فيقعن جملة ولامغيرفيما اذاقدم الشرط فلم يتوقف ولوعطف بحرف الفاء فهوعلى هذا الخلاف. فيماذكرالكرخيؒ وذكرالفقيه ابوالليثؒ انه يقع واحدة بالاتفاق لان الفاء للتعقيب وهوالاصح.

ترجمہ: اور اگر اس سے یوں کہا کہ اگر تم گھر میں داخل ہو گی تو تم کو طلاق ہے ایک اور ایک اس کے بعد وہ داخل ہو گئی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اسے ایک طلاق واقع ہو گی۔ اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ دو طلاقیں واقع ہو گی۔ اور اگر اس سے کہا کہ تم کو طلاق ہے ایک اور ایک اگر تم گھر میں داخل ہو گی۔ اور وہ داخل ہو گئی تو بالاجماع اسے دو طلاقیں ہو جائیں گی۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ حرف واو مطلقاً جمع کے لئے آتا ہے اس لئے دونوں ایک ساتھ ہو کر واقع ہوں گی۔ اسی طرح کہ اس نے اگر دو ہونے کی تصریح کی ہو۔ یا شرط بعد میں ذکر کی ہو۔ اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ مطلق جمع ایک ساتھ ہونے اور ترتیب کے ساتھ دونوں صورتوں کا احتمال رکھتا ہے۔ تو پہلی صورت کے مطابق دو واقع ہوں گی۔ اور دوسری صورت (ترتیب) کے احتمال کے مطابق

صرف ایک ہی واقع ہوگی۔ جیسے اس لفظ کے ساتھ فی الحال دیدے۔ لہذا شک ہو جانے کی وجہ سے صرف ایک طلاق ہو گی۔ بخلاف اس صورت کے جب کہ اس نے شرط مؤخر کردی ہو۔ کیونکہ شرط جملہ کے پہلے حصہ کے مفہوم کو بدل دیتی ہے۔ اس لئے پہلی طلاق اس شرط کے ہونے پر موقوف رہے گی۔ پھر سب ایک ساتھ واقع ہو جائیں گی۔ اور شرط کو مقدم کر دینے کی صورت میں اسے کوئی چیز بدلنے والی نہ ہوگی لہذا طلاق موقوف نہ ہوگی۔ اور اگر صرف فا سے عطف کیا ہو تو حکم اسی اختلاف کے مطابق رہے گا جیسا کہ امام کرخیؒ نے ذکر کیا ہے لیکن فقیہ ابو اللیثؒ نے ذکر کیا ہے کہ بالاتفاق اس میں صرف ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔ کیونکہ فاء تعقیب کے لئے ہے اور یہی اصح ہے۔

توضیح: اگر شرط مقدم کرتے ہوئے کہا ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وواحدة اور اگر یہی جملہ کہنے کے بعد شرط ذکر کی تو شرط پانے کے بعد کتنی طلاقیں ہوں گی اختلاف فقہاء۔ دلائل

ولو قال لها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وواحدة فدخلت وقعت عليها واحدة ......الخ
اگر غیر مدخولہ عورت سے کہا کہ اگر تم اس گھر میں داخل ہو تو طلاق ہے ایک اور ایک۔ پھر وہ داخل ہوگئی۔ **وقعت عليها الخ** تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر صرف ایک طلاق واقع ہوگی۔ اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ دونوں واقع ہو جائیں گی۔ ف۔ یہ اختلاف اس صورت میں ہوگا جبکہ شرط کو پہلے بیان کیا ہو اور جزاء کو بعد میں۔ یعنی یہ شرط لگائی کہ اگر تم اس گھر میں جاؤ گی تو اس کی جزاء یہ ہوگی کہ تم کو ایک طلاق اور ایک طلاق ہے۔ اور اگر شرط کو بعد میں ذکر کیا مثلاً **ولو قال لها الخ** یوں کہا کہ تم کو ایک طلاق ہے اور ایک طلاق ہے اگر تم اس گھر میں جاؤ گی۔ اور وہ غیر مدخولہ بیوی گھر میں داخل ہو گئی تو بالاجماع اسے دونوں طلاقیں پڑ جائیں گی۔ ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ اختلاف صرف پہلی صورت میں ہے یعنی جب شرط کو پہلے ذکر کیا ہو۔

لهما ان حرف الواو للجمع المطلق فتعلقن جملة كما اذا نص على التنتين......الخ
صاحبین کی دلیل (دونوں طلاقوں کے واقع ہونے میں) یہ ہے کہ حرف واو (اور) تو مطلق جمع کے واسطے ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی جن دو چیزوں کے درمیان واو آتا ہے تو اس سے صرف یہ سمجھا جاتا ہے کہ دونوں چیزیں کسی طرح جمع ہو گئیں خواہ ایک ساتھ ہو یا آگے پیچھے ہو مثلاً کہا کہ زید و خالد آئے اب اگر دونوں ساتھ آئے ہوں تو بھی یہ جملہ صحیح ہوگا۔ اور اگر ترتیب کے ساتھ یعنی مثلاً پہلے زید آیا پھر خالد آیا یا پہلے خالد آیا پھر زید آیا تو بھی جملہ صحیح ہوگا۔ خلاصہ یہ کہ اس سے صرف اتنا معلوم ہوا کہ آنے کا کام دونوں نے کیا ہے اور یہ معلوم نہیں ہوتا ہے کہ وہ دونوں کس طرح آئے ہیں اب وہ خواہ جس طرح بھی آئے ہوں یہ کہنا صحیح ہوگا کہ زید و خالد آئے۔

اسی قاعدہ کی وجہ سے ہم نے یہ کہا ہے کہ نیت وضوء میں اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے کہ ﴿**فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا**﴾ الخ یعنی واو کے ساتھ بیان فرمایا۔ اور یہ نہیں کہا کہ فایدیکم الی المرافق فامسحوا فا نہیں ہے جس کے معنی ایک کے بعد دوسرے کے ہونے کے ہیں۔ جس کا حاصل یہ ہوا کہ وضوء میں منہ دھونا ہاتھ دھونا سر کا مسح اور پاؤں دھونا یہ چاروں کام کر ڈالو خواہ جس طرح ہو یعنی جسے چاہو پہلے کرو اور جسے چاہو بعد میں کرو۔ البتہ ان میں ترتیب کا خیال رکھنا عمدہ اور بہتر طریقہ ہے۔ اور اگر دریا میں غوطہ مار کر چاروں کام ایک ساتھ کر لئے تو بھی وضوء ہو جائے گا۔ اور تمام اہل لغت کا اس بات پر اتفاق ہے کسی نے اس میں اختلاف نہیں کیا ہے کہ واو مطلق جمع کے لئے آتا ہے۔ **فتعلقن الخ** تو دونوں طلاقیں جمع ہو کر معلق ہوں گی۔ ف۔ یعنی اگر وہ عورت گھر میں چلی گئی تو دونوں طلاقوں کا مجموعہ واقع ہوگا۔

كما اذا نص على التنتين او اخر الشرط وله ان الجمع المطلق يحتمل القران والترتيب ......الخ

جیسے اس صورت میں کہ اس نے کھل کر یوں کہا کہ۔ف۔اگر تم اس گھر میں جاؤگی تو تم کر دو طلاقیں ہوں گی۔او اخر الشروط یا اس نے شرط کو بعد میں ذکر کیا ہو۔ف۔اس طرح سے کہ تم کو ایک طلاق اور ایک طلاق ہے اگر تم گھر میں جاؤ گی تو بالاجماع اس میں دونوں واقع ہو جائیں گی۔اسی طرح شرط کو پہلے بیان کرنے میں بھی دونوں جمع ہو جائیں گی۔

وله ان الجمع المطلق يحتمل القران والترتيب فعلي اعتبار الاول تقع ثنتان ......الخ

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مطلق جمع ہونے میں تو اس بات کا احتمال ہوتا ہے کہ ساتھ مل کر ہو یا ترتیب سے ہو۔ف۔اس کے باوجود آپ لوگوں نے اس سے کیونکر مجموعہ کے معنی لے لئے۔بلکہ اس طرح کہا جائے کہ احتمال ہے کہ گھر میں جانے کی شرط پر دونوں طلاقیں ایک ساتھ ہی جمع ہو جائیں یا آگے پیچھے ہو کر جمع ہوں تو دونوں صورتوں میں جمع ہو جانا پایا جائے گا۔فعلي اعتبار الخ تو پہلی صورت ہونے میں دونوں واقع ہو جائیں گی۔اور دوسری صورت ہونے میں صرف ایک ہی واقع ہو گی۔ف۔کیونکہ غیر مدخولہ عورت ہونے کی وجہ سے پہلی ہی طلاق سے وہ بائنہ ہو گئی اور وہ دوسری طلاق پانے کی جگہ باقی نہیں رہی۔کما اذا انجز الخ جیسے کہ اس لفظ کے ساتھ فوراً طلاق دیدے۔ف۔یعنی بغیر شرط لگائے یوں کہدے کہ تم کو طلاق ہے ایک اور ایک تو واو میں دونوں باتوں کا احتمال ہونے کی وجہ سے صرف ایک ہی طلاق واقع ہو گی۔اور شاید کہ دونوں باتوں کی تصریح مراد ہو۔یعنی اگر یوں کہہ دے کہ تم کو دو طلاقوں کا مجموعہ ہے تو دونوں واقع ہوں گی۔اور اگر یوں کہے کہ تم کو طلاق ایک بعد ایک کے ہے۔تو صرف ایک ہی واقع ہو گی۔اس طرح ایک طلاق تو ہر حال میں واقع ہو گی۔اور دوسری طلاق کے واقع ہونے میں شک پایا گیا۔فلايقع الخ لہٰذا شک پائے جانے کی وجہ سے ایک سے زیادہ واقع نہیں ہو سکتی ہے۔

بخلاف ما اذا اخر الشرط لانه مغير صدر الكلام فيتوقف الاول عليه فيقعن جملة ......الخ

برخلاف اس کے جب کہ اس نے شرط بعد میں بیان کی ہو۔ف۔مثلاً یوں کہا تم کو طلاق ہے ایک اور ایک بشرطیکہ تم اس گھر میں جاؤ یا اگر تم اس گھر میں جاؤ۔لانه مغير الخ کیونکہ شرط جملہ کے پہلے حصہ کے مفہوم کو بدل دیتی ہے۔ف۔اس بناء پر جب یہ کہا کہ تم کو طلاق ہے تو اس سے طلاق واقع ہو جانی چاہئے مگر چونکہ ساتھ ہی ایک شرط بھی لگادی اس لئے واقع نہیں ہو گی۔فيتوقف الخ تو پہلی طلاق اس شرط (کے ہونے) پر موقوف ہو گی۔ف۔جب شرط پائی گئی۔یعنی وہ عورت گھر میں داخل ہوئی تو پہلی طلاق واقع ہو گی۔اور دوسری طلاق اس کے بعد شرط کے درمیان ہے تو وہ بھی شرط پر موقوف ہوئی۔اس لئے دونوں اسی شرط پر ہو گئیں۔فيقعن الخ اس لئے دونوں طلاقیں ایک ساتھ واقع ہوں گی۔

ولا مغير فيما اذا قدم الشرط فلم يتوقف ولو عطف بحرف الفاء فهو علي هذا الخلاف ......الخ

اور جس صورت میں شرط کو مقدم کیا تو اس میں بعد کے حکم کو کوئی چیز بدلنے والی نہیں ہوتی۔اس لئے طلاق کسی شرط پر موقوف نہیں ہو گی۔ف۔یعنی جب یہ کہا کہ اگر تم اس گھر میں جاؤ گی تو تم کو ایک طلاق ہے اور ایک طلاق ہے۔پس جب شرط پائی گئی تب کہنے والے کی طرف سے گویا یوں کہا گیا کہ اب تم کو ایک طلاق اور ایک طلاق ہے۔پس جب پہلی طلاق پڑی تو یہ دوسری کسی شرط پر موقوف نہیں رہی اس لئے فوراً واقع ہو گی اور دوسری ایک طلاق واقع کرنے کی وہ اب جگہ باقی نہ رہی۔اور جس صورت میں شرط بعد میں بیان کی گئی ہو تو اس میں پہلی بات یہ ہے کہ تم کو طلاق ایک اور ایک ہے تو اس طلاق کو فوراً واقع ہو جانا چاہئے مگر بعد میں جب اس نے شرط لگادی اور یہ کہہ دیا کہ اگر تم اس گھر میں داخل ہو جاؤ۔تو وہ واقع نہ ہو سکی۔اور اس شرط کے پائے جانے پر موقوف ہو گئی۔اور جب پہلی ایک موقوف ہو گئی تو دوسری بھی موقوف ہو گئی۔اس کا حاصل کلام یہ ہوا کہ تمہارے اس گھر میں داخل ہونے پر دو طلاقیں موقوف ہیں۔اس لئے جب بھی وہ داخل ہو گی دونوں واقع ہو جائیں گی۔یہ حکم حرف عطف واؤ کا تھا جس میں صرف جمع کے معنی ہوتے ہیں۔

ولو عطف بحرف الفاء فهو على هذا الخلاف فيما ذكر الكرخيؒ ...... الخ

اور اگر حرف فاء سے عطف کیا۔ف۔یعنی ایسے لفظ سے کہا جس سے ایک کے بعد ہی بغیر تاخیر کے دوسرے سے ہونا معلوم ہو۔ مثلاً تم کو ایک طلاق پس ایک ہے تو اس میں کئی روایتیں ہیں۔فهو على هذا الخ چنانچہ امام کرخی کی نقل میں یہ بھی اوپر کے اختلاف کے مطابق ہے۔ف۔یعنی صاحبینؒ کے نزدیک دو واقع ہوں گی۔خواہ شرط کو مقدم کرے یا موخر کرے۔اور امام اعظمؒ کے نزدیک اگر شرط کو مقدم کرے گا تو ایک اور اگر موخر کرے گا تو دو واقع ہوں گی۔لیکن یہ نقل اصول کے خلاف ہے۔وذكر الفقيه الخ اور فقیہ ابو اللیثؒ نے ذکر کیا ہے کہ بالاتفاق ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔کیونکہ حرف فاء تعقیب یعنی بعد میں لانے کے لئے ہوتا ہے۔ف۔اس لئے جب یہ کہا کہ تم کو طلاق واحدہ فواحدہ ہے یعنی ایک بعد میں ایک ہے اگر تم گھر میں داخل ہوگی۔اس کے معنی یہ ہوئے کہ ایک طلاق ہے اس کے بعد لگی ہوئی ترتیب وار دوسری طلاق بھی ہے۔پس جب گھر میں جانے پر پہلے ایک واقع ہوگئی تو وہ بائنہ ہوگئی اور اس کے بعد وہ دوسری طلاق پانے کے قابل نہیں رہی۔اس لئے ایک ہی طلاق واقع ہوئی۔فهو الاصح اور یہی قول اصح ہے۔ف۔کیونکہ یہاں جمع ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔فافہم۔م۔یاد رہے کہ طلاق کے شروع میں یہ بتایا گیا تھا کہ طلاق کی دو قسمیں ہیں ایک طلاق صریح۔اور اس کی بحث اب تک ہوتی رہی۔اور دوسری قسم کنائی ہے۔اور اب اسی یعنی کنائی کی بحث شروع کی جارہی ہے

اما الضرب الثاني وهو الكنايات لايقع بها الطلاق الا بالنية اوبدلالة الحال لانها غير موضوعة للطلاق بل تحتمله وغيره فلابدمن التعيين اودلالته قال وهي على ضربين منها ثلثة الفاظ يقع بها طلاق رجعي ولاتقع بها الاواحدة وهي قوله اعتدى واستبرئ رحمك وانت واحدة اما الاولى فلانها تحتمل الاعتداد عن النكاح وتحتمل اعتداد نعم الله تعالى فان نوى الاول تعين بنية فيقتضي طلاقا سابقا والطلاق يعقب الرجعة واما الثانية فلانها تستعمل بمعنى الاعتداد لانه تصريح بما هوالمقصود منه فكان بمنزلة اعتدى وتحتمل الاستبراء ليطلقها واماالثالثة فلانها تحتمل ان تكون نعتالمصدرمحذوف معناه تطليقة واحدة فاذانواه جعل كانه قاله والطلاق يعقب الرجعة وتحتمل غيره وهوان تكون واحدة عنده اوعندقومه ولما احتملت هذه الالفاظ الطلاق وغيره يحتاج فيه الى النية ولايقع الاواحدة لان قوله انت طالق فيها مقتضى اومضمر ولوكان مظهر الاتقع بها الاواحدة فاذاكان مضمرا اولى وفي قوله واحدة ان صارالمصدرمذكورالكن التنصيص على الواحدة ينافي نية الثلث ولا معتبرباعراب الواحدة عند عامة المشائخ وهوالصحيح لان العوام لايميزون بين وجوه الاعراب.

ترجمہ:۔ طلاق کی دوسری قسم یعنی کنایات سے طلاق اسی وقت ہوتی ہے جب کہ یا تو کہتے وقت طلاق کی نیت کی ہو یا دلالت حال سے اس کا ہونا معلوم ہو۔کیونکہ ان کے الفاظ صرف طلاق کے لئے وضع نہیں کئے جاتے ہیں بلکہ ان میں طلاق کا بھی احتمال ہوتا ہے اور اس کے علاوہ دوسری چیز کا بھی احتمال ہوتا ہے۔اس لئے نیت کے ذریعہ تعین یا دلالت حال کا ہونا ضروری ہوتا ہے۔کہا۔کہ ایسی کنائی طلاقوں کی دو قسمیں ہیں ان میں پہلی قسم کے ایسے تین الفاظ ہیں جن سے طلاق رجعی ہی واقع ہوتی ہے اور ایک ہوتی ہے جو یہ ہیں۔اعتداد کرو (شمار کرو۔) اپنے رحم کا استبراء کرو۔تم ایک ہو۔ان میں سے پہلا لفظ (اعتداد کرو) نکاح سے شمار کرنے کا احتمال بھی رکھتا ہے اور اللہ کی نعمتوں کے شمار کرنے کا بھی احتمال رکھتا ہے۔اواگر پہلے احتمال کی نیت کی ہو تو اس کی نیت سے پہلا احتمال ہی تعین ہو جائے گا۔اس لئے یہ لفظ اس بات کا تقاضا کرے گا کہ پہلے طلاق واقع ہو چکی ہو۔اور طلاق ایسا کام ہے کہ اس کے بعد رجعت بھی ہو جاتی ہے۔اور دوسرا لفظ تو چونکہ یہ لفظ عدت میں بیٹھنے کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے کیونکہ اس کے ذریعہ اس مفہوم کی تصریح ہوتی ہے جو اس سے مقصود ہوتا ہے اس لئے یہ لفظ اعتدی کے مرتبہ میں ہو گیا۔اور اس مفہوم کا بھی

احتمال رکھتا ہے کہ وہ اپنے رحم کی صفائی معلوم کرے تاکہ شوہر اس کو طلاق دے سکے۔ اور تیسرا لفظ کہ تم ایک ہو تو اس لئے کہ وہ اس بات کا احتمال رکھتا ہے کہ کسی محذوف مصدر کی صفت ہو۔ جس کے معنی ہوں گے ایک طلاق دینے کے۔ اور جب اس مفہوم کی نیت کرلی تو گویا زبان سے کہہ بھی دیا۔ اور صریح طلاق کے بعد رجعت کا حق تو ہوتا ہی ہے۔ اور اس مفہوم کے علاوہ دوسری بات کا بھی یہ لفظ احتمال رکھتا ہے۔ وہ یہ کہ تم میرے پاس یا میری قوم کے پاس ایک اکیلی ہو۔ اور جب ان الفاظ سے طلاق اور اس کے علاوہ دوسری باتوں کا بھی احتمال ہوتا ہے اس لئے اس میں نیت کا پایا جانا ضروری ہوا۔ اور ان الفاظ سے صرف ایک ہی طلاق ہوتی ہے کیونکہ ان میں انت طالق کا مفہوم یا تو بطور اقتضاء ثابت ہے یا وہ مفہوم مقدر ہے۔ اور اگر انت طالق کا قول اس سے ظاہر ہوتا تو اس قول سے سوائے ایک طلاق کے دوسری کوئی طلاق واقع نہ ہوتی۔ اب جبکہ یہ قول یہاں مقدر ہوا تو بدرجہ اولیٰ ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔ اور شوہر کے اس قول یعنی انت واحدۃ کہنے کی صورت میں اگرچہ تطلیقہ مصدر مذکور ہوا لیکن لفظ واحدۃ سے تصریح کردینا تین طلاقوں کی نیت کے منافی ہے۔ اور اس لفظ واحدۃ پر کسی قسم کا اعراب ہو عامہ مشائخ کے نزدیک کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ اور یہی بات صحیح بھی ہے کیونکہ وجوہ اعراب کے بارے میں عوام ان میں کوئی تمیز نہیں کرتی ہیں۔

توضیح۔ طلاق کنائی کے الفاظ اور احکام

اما الضرب الثانی وهو الکنایات لایقع بها الطلاق الا بالنیة او بدلا لة الحال ...... الخ

اور اب طلاق کی دوسری قسم جو کہ کنایات ہیں۔ یعنی ایسے الفاظ جن سے طلاق صرف اسی صورت میں واقع ہوتی ہے جبکہ خاص طور سے اس کی نیت کی گئی ہو یا ایسے حالات ہوں جو طلاق پر دلالت کررہے ہوں۔ ف۔ یعنی وہ شخص کنایہ کے الفاظ سے طلاق دینے کا ارادہ کرے یا جس حالت میں یہ الفاظ کہے ہیں وہ حالت یہ بتلاتی ہو کہ الفاظ سے طلاق ہی مقصود ہے۔ اسی لئے قاضی یہ سن کر طلاق ہونے کا فیصلہ کرے گا۔ ورنہ صرف عام حالت سے طلاق واقع نہ ہوگی۔ لانها غیر الخ اس کی وجہ یہ ہے کہ کنایات کے الفاظ طلاق کے لئے وضع نہیں کئے جاتے ہیں۔ بل یحتمله الخ بلکہ یہ الفاظ طلاق کا اور اس کے علاوہ دوسرے معنوں کا بھی احتمال رکھتے ہیں۔ ف۔ کہ شاید ان سے طلاق ہونا مراد ہو یا کچھ اور ہی مراد ہو۔ اس لئے ضروری ہوگا کہ واضح طور پر تعیین یا تعیین پر دلالت ہو مثلاً میاں بیوی کے درمیان جھگڑا ہورہا تھا۔ اس میں عورت نے کہا کہ اس جھگڑے سے تو بہتر یہی ہے کہ تم مجھے طلاق دے دو۔ اس پر مرد نے کہہ دیا کہ تم کو سیدھی راہ چلنا چاہئے طلاق کی کیا ضرورت ہے۔ عورت نے کہا کہ مجھے اس راہ کے سوا دوسری راہ سیدھی معلوم نہیں ہوتی ہے۔ اسی لئے تو میں یہ جانتی ہوں کہ طلاق کے سوا اس روز روز کے جھگڑے سے نجات ممکن نہیں ہے۔ اس پر مرد نے کہا کہ اچھا جاؤ اپنا ٹھکانا بناؤ۔ یا۔ جاؤ اپنی راہ لو۔ یا ان جیسے الفاظ کہے۔ تو یہ حالت اور گفتگو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اس نے اس سے طلاق کے معنی لئے ہیں اور ایسے محاورات ہر زبان میں مختلف ہوتے ہیں۔ بلکہ کبھی تو ایک زبان میں وہ الفاظ طلاق سے کنایہ ہوتے ہیں مگر دوسری زبان میں اس کے محاورہ نہ ہونے کی وجہ سے طلاق نہیں ہوتی ہے۔ فاحفظ۔ م۔

قال وهی علی ضربین منها ثلثة الفاظ یقع بها طلاق رجعی ولاتقع بها الا واحدة...... الخ

قدوریؒ نے لکھا ہے کہ کنایات کی دو قسمیں ہیں۔ ان میں سے ایک رجعیات ہیں جن کے تین الفاظ ہیں جن سے رجعی طلاق ہوتی ہے اور صرف ایک ہوتی ہے اس سے زائد نہیں۔ جو یہ ہیں وهی قوله اعتدی الخ۔ تم اعتداد کرو یعنی شمار کرو۔ اپنے رحم کا استبراء کرو۔ تم واحدہ ایک یا اکیلی ہو۔ اما الاول لفظ اول کا بیان ہے۔ ف۔ یعنی تم اعتداد کرو۔ یہ طلاق سے کنایہ ہے۔ فلانها یہ اس لئے کہ اس سے نکاح سے اعتداد کرنے کا بھی احتمال ہوسکتا ہے۔ اور اللہ کی نعمتوں کے اعتداد کا بھی احتمال ہوسکتا ہے۔ ف۔ کیونکہ اعتداد کے لغوی معنی شمار کرنے کے ہیں۔ لیکن اصطلاح میں اس سے عورت کا طلاق کے بعد سوگ کے دن شمار کرنے کو کہتے

ہیں۔اس لئے ممکن ہے کہ یہی معنی مراد لئے ہوں یا شاید یہ مراد لئے ہوں کہ اللہ کی نعمتیں شمار کرنا مراد ہو۔اور شاید یہ بھی معنی ہوں کہ تم میرے (یعنی شوہر) کے احسانات کو شمار کرو۔البتہ اگر آپس کے جھگڑے کے موقع پر کہے تو نکاح کی عدت کے معنی ظاہر ہوں گا۔فان نوی الخ اب اگر اس نے نکاح کی عدت کے معنی مراد لئے تو اس کی نیت کر لینے کی وجہ سے یہی معنی متعین ہو گئے۔ف۔اس لئے طلاق واقع ہوگی اور وہ رجعی ہوگی کیونکہ اس نے گویا یوں کہا کہ تم نکاح کی عدت گزارو۔ فیقتضی طلا قا الخ اس کہنے کا تقاضا یہ ہوگا کہ پہلے ہی طلاق ہو چکی ہے۔ف۔اس کے بعد اب تم عدت گزارو۔والطلاق الخ اور طلاق ایسی چیز ہے کہ اس کے بعد رجعت بھی ہو سکتی ہے۔ف۔یعنی اگر رجعت کرنی چاہے تو کر سکتا ہے۔اس لئے رجعت کا اختیار ہوگا۔خلاصہ کلام یہ ہوا کہ اصول میں یہ بات طے شدہ ہے کہ شریعت میں جب کسی ایسی چیز کو لازم کیا جائے جو اپنے پائے جانے میں کسی اور چیز کے وجود کی محتاج ہو تو اس حکم کا تقاضا یہ ہوگا کہ وہ دوسری چیز بھی خود بخود ثابت ہو جائے۔مثلاً یہ حکم دیا گیا کہ جمعہ کی نماز جماعت کے ساتھ فرض کی گئی ہے۔مگر اس وقت یہ نہیں کہا گیا ہے کہ سارے کام کاج چھوڑ کر چلے جاؤ۔اور وہاں جا کر نماز پڑھو۔مگر چونکہ اس کے بغیر یہ نماز نہیں پڑھی جاسکتی ہے اس لئے اس حکم کا تقاضا یہ ہوا کہ جمعہ کی اذان کے بعد ہی کاروبار چھوڑ دو اور نماز کے لئے چلے جاؤ۔اسی طرح جب نکاح کے بعد عدت میں دن گزارنا مراد ہوا اور عدت طلاق کے بعد ہی لازم آئی ہے تو اس حکم کا تقاضا ہوا کہ طلاق پہلے بھی واقع ہو چکی ہے۔اور چونکہ بلا شبہ یہ طلاق صریح ہوتی ہے۔اس کا حاصل مطلب یہ ہوا کہ تم کو طلاق صریح ملی ہے اس لئے تم شریعت کے مطابق عدت گزارو۔اور یہ بات بھی پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ طلاق صریح کی عدت میں عورت کے رہتے ہوئے اس کے شوہر کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ اس عورت سے رجوع کر لے اور حسب سابق بیوی بنائے رکھے۔م۔واما الثانیہ اور دوسرے لفظ کا بیان۔ف۔یعنی استبری رحمک کو نیت طلاق کے ساتھ کہنے سے رجعی طلاق ہوگی۔فلا نھا الخ یہ اس لئے کہ یہ لفظ بھی عدت میں بیٹھنے کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے۔ف۔کیونکہ استبراء رحم کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ تم اپنے رحم کا حمل سے پاک ہونا معلوم کر لو۔حالانکہ اس سے معلوم کرنے کا مقصد صرف عدت گزارنا ہی ہوتا ہے۔کیونکہ اگر عدت گزارتے ہوئے حیض آجائے تو معلوم ہو جائے گا کہ اسے حمل قرار نہیں پایا ہے۔لانہ تصریح الخ لیکن چونکہ استبراء رحم کہنے کا مقصد صراحتاً وہی ہوتا ہے جو عدت میں بیٹھنے سے ہوتا ہے۔اس لئے یہ لفظ بھی اعتدی لفظ کے جیسا ہو گیا۔ف۔کیونکہ عدت میں رہ کر استبراء کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ اس سے پہلے طلاق ہو چکی ہے۔ویحتمل الخ اور اس بات کا بھی اس میں احتمال ہے کہ تم اپنے رحم (بچہ دانی) کی برائت اس لئے دریافت کرو کہ شوہر اس کو طلاق دے۔ف۔تاکہ ایسا نہ ہو کہ اگر وہ اس وقت حمل سے ہو تو بعد میں بچہ کی پرورش کے سلسلہ میں اسے کوئی دقت پیش آئے۔اسی لئے حکم دیا کہ پہلے تم اپنی بچہ دانی کے بارے میں اندازہ کر لو تاکہ میں تم کو طلاق دیدوں۔اسی لئے اس جملہ کا لازمی مطلب اور تقاضا یہ نہیں ہوا کہ اسے طلاق ہو چکی ہو۔البتہ اگر وہ یہی کہدے کہ میں نے اس سے عدت میں بیٹھنا ہی مراد لیا ہے تو ضرور طلاق واقع ہو چکی ہے۔لیکن رجعی ہوگی۔واما الثالثۃ الخ اور اب تیسرا لفظ۔ف۔انت واحدۃ کنایہ رجعی ہے۔فلا نھا الخ یہ اس لئے کہ اس میں بھی کئی احتمال ہیں۔ف۔جبکہ انت مبتدا ہے۔اور لفظ واحدۃ جو حالت نصبی میں فتح کے ساتھ ہے مبتدا کی خبر نہیں ہو سکتا ہے۔اس لئے اس میں دو معنوں کا احتمال ہوگا۔اول یہ کہ ان یکون نعتا الخ لفظ واحدۃ مصدر محذوف کی صفت ہو۔معناہ الخ جس کے معنی ہوں انت طالق تطلیقۃ واحدۃ۔ف۔تو ایسا ہونے سے صریح طلاق ہوگی۔فاذا نواہ الخ اگر اس نے یہی معنی مراد لئے ہوں تو یہ کہا جائے گا کہ گویا اس نے صاف صاف کہدیا۔ساتھ ہی طلاق صریح کے بعد رجعت کرنے کا حق بھی ہوا کرتا ہے۔اس لئے اس میں بھی رجعت کا حق ہوگا۔ف۔یہ مطلب تو پہلے احتمال کی صورت میں ہے۔ویحتمل غیرہ اور دوسرے یہ کہ اس معنی کے علاوہ دوسرے معنی ہوں۔وھوان یکون الخ اور دوسرا احتمال یہ ہو سکتا ہے کہ تم میرے نزدیک یا میری قوم کے نزدیک ایک ہو۔ف۔خواہ خوبی میں ہو یا بدی میں ایک ہو۔اور اس کی اصل یوں ہوگی۔انت ثابتۃ واحدۃ یعنی انت ثابتۃ مبتدا اور خبر ہے اور واحدۃ ثابتۃ کی ضمیر سے حال ہونے کی بناء پر منصوب ہے۔یا انت مبتدا ہے اور واحدۃ حالت رفعی میں رفع کے ساتھ

خبر ہے۔اسے نصب کے ساتھ لکھنا اور پڑھنا جہالت ہے جس کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔اسی لئے بعد میں ہے۔م۔الحاصل یہ تینوں الفاظ ایسے ہیں کہ جن میں یا تو طلاق کا احتمال ہے یا کسی دوسرے معنی کا احتمال ہے۔اسی لئے انہیں طلاق صریح نہیں کہا گیا ہے۔

ولما احتملت هذه الالفاظ الطلاق وغيره يحتاج فيه الى النية ولايقع الاواحدة.....الخ

اور جبکہ یہ الفاظ طلاق صریح کے ساتھ دوسرے معنوں کا بھی احتمال رکھتے ہیں اس لئے ان سے طلاق کے لئے نیت کا ہونا بھی ضروری ہوگا۔ف۔یعنی جب طلاق کی نیت ہوگی تو وہی نیت متعین ہو جائے گی۔اور میں مترجم نے پہلے یہ اشارہ کر دیا ہے کہ یہ الفاظ طلاق صریح کا احتمال رکھتے ہیں اور معنی طلاق کا احتمال نہیں رکھتے ہیں۔ولایقع الخ اور ان الفاظ سے صرف ایک طلاق واقع ہوگی۔دوسری نہیں۔لان قوله الخ کیونکہ ان الفاظ میں انت طالق یا تو بطور اقتضاء ثابت ہے یا محذوف مقدر ہے۔ف۔اسی لئے اعتدی واستبرئی الرحم میں طلاق کے وقت نیت ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ اصل عبارت اس طرح ہو کہ انت طالق فاعتدی الخ۔اور انت واحدۃ میں نیت کے وقت یہ معنی ہوں کہ انت طالق واحدۃ۔اس سے معلوم ہوا کہ طلاق کی نیت کی صورت میں صریح طلاق واقع ہوگی۔

ولو كان مظهر الاتقع بها الاواحدة فاذا كان مضمرا اولى وفى قوله واحدة ان صار......الخ

اور اگر انت طالق کا قول لفظوں میں ظاہر ہوتا تو اس سے صرف ایک ہی طلاق واقع ہوتی اور کچھ واقع نہیں ہوتی۔فاذا کان مضمرا الخ تو یہ قول جب یہاں مقدر ہو گیا تو بدرجہ اولی ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔ف۔اگر کوئی یہ کہے کہ انت واحدۃ میں انت طالق تطلیقۃ واحدۃ مقدر مانتے ہو۔جبکہ تطلیقۃ مصدر ہے اور مصدر میں تین طلاقیں صحیح ہونی چاہئے پھر بھی ایک کے قائل کیوں ہوئے۔تو جواب دیا کہ وفی قوله واحدۃ الخ یعنی انت واحدۃ کی صورت میں اگرچہ تطلیقۃ مصدر مقدر مانا گیا ہے لیکن واحدۃ کی تصریح کر دینے کی وجہ سے تین طلاقوں کی نیت کے منافی ہو جاتا ہے۔ف۔اگر فقط تطلیقۃ ہوتا تو احتمال درست ہوتا۔اور اب جبکہ واحدۃ کہکر تصریح کر دی ہے تو مصدر سے حقیقی واحد ہی مراد ہوگا اور تین طلاقوں کا مجازی واحد ہونا ختم ہو گیا۔اس لئے اس جگہ تین طلاقوں کی نیت گویا عبارت کے مخالف ہے۔جیسے کہ کسی نے کہا کہ تم منکوحہ ہو۔اور نیت یہ کی کہ تم کو طلاق ہے تو صحیح نہ ہوگا۔فافہم۔م۔

ولا معتبر باعراب الواحدة عند عامة المشائخ وهو الصحيح لان العوام لايميزون بين......الخ

یہ یاد رہے کہ انت واحدۃ میں واحدۃ کے اعراب رفع یا نصب ہونے میں کسی کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔عامہ مشائخ کا یہی قول ہے۔ف۔یعنی خواہ وہ واحدۃ کی تاء کو پیش کے ساتھ کہے یا زبر کے ساتھ یا جزم کے ساتھ کہے۔بہر صورت اگر اس نے نیت کی ہو تو طلاق واقع ہو جائے گی۔یہی قول صحیح ہے۔لان العوام الخ کیونکہ عوام کو اعراب کی کچھ بھی تمیز نہیں ہوتی ہے کہ حرکت کیوں بدلتی ہے اور کیا ہوتی ہے۔ف۔یہ بات عام عرب کی بولیوں سے ظاہر ہے۔اور اب میں مترجم کہتا ہوں کہ اردو میں یہ جملہ کسی طرح نہیں بنتا ہے۔کیونکہ اگر یوں کہا تم واحدہ ہو۔تو طلاق کی کوئی بات اور وجہ بھی اس سے ظاہر نہیں ہے۔البتہ یوں کہا کہ تم تو ایک ہے یا تم اکیلی ہو تو اگر اس کے ساتھ طلاق کی نیت بھی ہوگی تو واقع ہو جائے گی۔واللہ تعالی اعلم بالصواب۔م۔یہاں تک کنایات میں سے پہلی قسم کے تین الفاظ کا بیان تھا جن سے فقط ایک طلاق رجعی ہوتی تھی۔اب اس کی دوسری قسم کا بیان آرہا ہے۔

قال وبقية الكنايات اذا نوى بها الطلاق كانت واحدة بائنة وان نوى ثلثا كان ثلثا وان نوى ثنتين كانت واحدة بائنة وهذا مثل قوله انت بائن وبتة وبتلة و حرام وحبلك على غاربك والحقى باهلك و وخلية وبرية ووهبتك لاهلك وسرحتك وفارقتك وامرك بيدك واختارى وانت حرة وتقنعى وتخمرى واستترى واغربى واخرجى واذهبى وقومى وابتغى الازواج لانها تحتمل الطلاق وغيره فلابدمن النية.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ کنایات کے باقی الفاظ ایسے ہیں کہ اگر ان میں طلاق کی نیت کی تو ایک بائنہ واقع ہوگی۔اور اگر

تین کی نیت کی ہو تو تین ہی واقع ہو جائے گی۔اور اگر دو کی نیت کی تو صرف ایک بائنہ واقع ہو گی۔اس کی مثال جیسے یوں کہا کہ تم بائنہ ہو یا تم بتہ ہو یا تم بتلہ ہو یا تم حرام ہو یا تمہاری رسی تمہارے کندھے پر ہے۔یا اپنے گھر والوں میں جا ملو۔یا تم خلیہ ہو ، بریہ ہو۔یا میں نے تم کو تمہارے گھر والوں کو دیدیا۔یا میں نے تم کو تسریح کر دیا (۔چرنے کو چھوڑ دیا) یا تم کو چھوڑ دیا یا تمہارا اختیار اب تمہارے ہاتھ میں ہے۔تم اپنے آپ کو اختیار کر لو۔تم آزاد ہو۔یا چہرہ پر پردہ ڈال لو۔یا تم اوڑھنی اوڑھ لو۔یا تم پردہ کرو۔تم دور ہو جاؤ۔یا تم کھڑی ہو جاؤ۔یا اپنی جوڑی تلاش کر لو۔کیونکہ یہ سارے الفاظ طلاق کے معنی اور دوسرے معنی کا بھی احتمال رکھتے ہیں۔اس لئے ان میں نیت کا ہونا ضروری ہے۔

توضیح: کنایہ کے باقی الفاظ اور ان کا حکم

قال وبقية الكنايات اذا نوى بها الطلاق كانت واحدة بائنة وان نوى ثلثا ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔وان نوی ثنتین الخ اور اگر ان کنائی الفاظ میں سے کسی سے طلاق کی نیت کی تو ایک بائنہ ہی واقع ہو گی۔ف۔الحاصل ان الفاظ سے بہر حال بائنہ طلاق واقع ہو گی۔وھذا مثل الخ اور اس کی مثال جیسے کہا کہ تم بائنہ ہو۔ف۔بائن کے معنی ہیں کسی چیز سے بالکل الگ ہونا۔اور جو شخص قد میں بہت لانبا ہو تو اس کو کہا جاتا ہے طویل بائن یعنی لانبا بیڈول ہے۔سب سے نرالا ہے کینڈا ہے۔اس لئے طلاق کی نیت شرط ہوئی۔یا تم بتہ ہو یا بتلہ ہو۔ف۔دونوں کے معنی ہیں قطع کرنا یعنی تم کٹی ہوئی ہو۔یا تو مجھ سے تعلق ختم ہو گیا ہے یا دوسرے لوگوں سے بالکل کنارے کنارے رہتی ہو۔وحرام یا تم حرام ہو۔ف۔ایسی کہ اب تم سے میرا تعلق جائز نہ ہو یا بہت ہی قابل احترام ہو۔جیسے بیت الحرام۔

وحبلك على غاربك والحقى باهلك و وخلية وبرية ووهبتك لاهلك ......الخ

یا تمہاری رسی تمہاری گردن پر ہے۔ف۔یعنی جس طرح جانور کی رسی اس کی گردن میں لپیٹ کر چھوڑ دیتے ہیں۔یعنی تم چھٹی ہوئی ہو۔خواہ کام کاج سے یا نکاح کی رسی سے جس کی نیت کی ہو۔والحقی الخ یا اپنوں سے جا ملو۔ف۔خواہ ملاقات کے لئے یا مجھ سے طلاق پانے کی وجہ سے۔جیسی کی نیت ہو۔وخلیۃ یا تم خلیہ ہو۔ف۔چھٹی ہوئی ، کھلی ہوئی ہو کام کاج سے جیسے کہ مرغی کھلی پھرتی ہے۔یا نکاح کی قید سے۔وبریۃ یا تم بریہ ہو۔ف۔یعنی تم کام کاج سے بری ہو یا عقد نکاح سے۔**ووھبتك لاهلك** یا میں نے تم کو تمہارے لوگوں کو ہبہ کر دیا۔ف۔خواہ اس لئے کہ طلاق دیدی ہے یا تم پر مہربانی کر کے ملاقات کی اجازت دیدی ہے۔وسرحتك یا میں نے تم کو تسریح کیا۔ف۔یعنی جیسے جانور کو کھول کر روانہ کر دیتے ہیں تا کہ ماں باپ سے ملاقات کر لے یا اس لئے کہ طلاق دیدی ہے۔وفارقتک یا میں نے تم سے جدائیگی کر لی ہے۔ف۔چند روز کے لئے کہیں جاؤں گا۔یا تم کو طلاق دیدی ہے۔و امرك الخ یا تمہارا کام تمہارے ہاتھ میں ہے۔ف۔خواہ خانہ داری کے کام کاج سے یا یہ کہ طلاق کا کام تمہارے اختیار میں ہے اس لئے اگر چاہو تو طلاق لے لو۔اس پر اگر عورت نے کہا کہ میں نے طلاق لے لی۔تو ایک بائنہ واقع ہو گی۔اور اگر اس نے تین طلاقیں لیں اور مرد کی بھی یہی نیت تھی تو تینوں واقع ہو جائیں گی۔اور اگر عورت نے طلاق نہیں لی۔انکار کر دیا تو واقع نہ ہو گی و اختاری یا تم اختیار کرو۔ف۔اچھی خصلت گویا یہ کہ میں نے تم کو طلاق لینے کا اختیار دیا ہے۔اگر طلاق لینی چاہتی ہو قبول کر لو۔اس پر عورت نے اگر اختیار کر لیا تو واقع ہو جائے گی۔ورنہ نہیں۔ع۔وانت حرۃ اور تم آزاد ہو چکی ہو۔ف۔کسی کی باندی نہیں رہی ہو۔یا نکاح کی قید سے آزاد ہو۔

وتقنعى وتخمرى واستترى واغربى واخرجى واذهبى وقومى وابتغى الازواج ......الخ

یا یہ کہا کہ تم اپنے چہرہ پر نقاب ڈال لو۔ف۔تا کہ تم کو کوئی اجنبی نہ دیکھے یا یہ کہ میں تم کو نہ دیکھ سکوں کہ تم اب میرے لئے بائنہ ہو گئی ہو۔اس لئے میرے لئے تمہارے چہرہ کو دیکھنا حرام ہو گیا ہے۔وتخمری یا تم اوڑھنی اوڑھ لو۔ف۔تا کہ کوئی اجنبی تم کو

نہ دیکھ سکے یا یہ کہ میں تم کو نہ دیکھ سکوں۔ واستتری اور تم پردہ کرو۔ف۔ تاکہ اجنبی تم کو نہ دیکھ سکے یا میں خود تم کو نہ دیکھوں۔ کیونکہ تم مجھ سے بائنہ ہو گئی ہو۔ اس جگہ یہ شبہ نہ ہونا چاہئے کہ تقنعی و تخمری و استتری یہ تینوں الفاظ بھی پہلی قسم کی طرح ہوں اور ان سے بھی طلاق رجعی ہی واقع ہو۔ طلاق کنائی نہ ہو۔ کیونکہ یہ تینوں الفاظ بھی تقاضا کرتے ہیں کہ طلاق پہلے ہی ہو چکی ہو۔ یہ شبہ یا وہم اس لئے باطل ہے کہ رجعی طلاق ہونے سے شوہر کو بیوی کا چہرہ دیکھنا منع نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ ایسی عورت کے لئے یہی بہتر ہوتا ہے کہ وہ خوب بناؤ سنگار کے ساتھ ان دنوں رہا کرے تاکہ شوہر کا دل نرم ہو جائے اور اس کی طرف راغب ہو جائے۔ مگر اس جگہ تو اسے دیکھنا ہی حرام کر دیا گیا ہے۔ اسی لئے یہ بھی طلاق بائنہ میں ہوں گے۔م۔

واغربی واخرجی واذهبی وقومی وابتغی الازواج لانها تحتمل الطلاق وغيره فلابد......الخ

اور دور ہو جاؤ۔ف۔ یعنی مجھ سے غائب ہو کر والدین کی زیارت کرو۔ یا یہ مراد ہو کہ تم مجھ سے بائنہ ہو چکی ہو۔ اور اب تم اپنے والدین کے پاس جاؤ۔ اور میرے پاس سے دور ہو جاؤ۔ واخرجی یا نکل جاؤ۔ف۔ تاکہ ملاقات کر سکو یا مجھ سے بائنہ ہو چکی ہو۔ اب میرے پاس سے جاؤ۔ واذهبی یا چلی جاؤ۔ف۔ اپنا کام کر و یا مجھ سے بائنہ ہو چکی ہو وقومی یا اٹھ کھڑی ہو۔ف۔ کچھ کام کر و یا مجھ سے بائنہ ہو گئی ہو۔ وابتغی الازواج اپنے جوڑی کو تلاش کرو۔ف۔ یعنی اپنی جیسی یا اپنی جوڑی گانے والیوں کو تلاش کرلو۔ تاکہ تمہارا دل بہلے یا مجھ سے بائنہ ہو گئی ہو اب اپنے لئے شوہروں کو تلاش کرلو۔ یہ سارے الفاظ کنایات کے ہیں۔ ان میں اگر طلاق کی نیت کی تو بائنہ واقع ہو گی۔ لانها تحتمل الخ کیونکہ ان الفاظ میں اسی بات کا احتمال ہوتا ہے کہ طلاق کے معنی ہوں یا کوئی دوسرے معنی ہوں۔ اس لئے ان میں طلاق کی نیت کا ہونا ضروری ہے۔ف۔ یہاں تک کہ اگر شوہر نے یہ کہا کہ میری نیت طلاق کی نہیں تھی تو اسی کی بات مانی جائے گی۔ ھ۔ف۔ع۔

قال الاان يكون في حالة مذاكرة الطلاق فيقع بها الطلاق في القضاء ولايقع فيما بينه وبين الله تعالى الا ان ينويه قال سوى بين هذه الا لفاظ وهذا فيما لايصلح ردا والجملة في ذلك ان الاحوال ثلثة حالة مطلقة وهي حالة الرضاء وحالة مذاكرة الطلاق وحالة الغضب والكنايات ثلثة اقسام مايصلح جوابا وردا وما يصلح جوابا لاردا ومايصلح جوابا ويصلح سبا وشتيمة ففي حالة الرضاء لا يكون شئي منها طلاقا الا بالنية والقول قوله في انكار النية لماقلنا وفي حالة مذاكرة الطلاق لم يصدق فيما يصلح جوابا ولايصلح ردا في القضاء مثل قوله خلية وبرية بائن بتة حرام اعتدى امرك بيدك اختاري لان الظاهران مراده الطلاق عندسوال الطلاق يصدق فيما يصلح جوابا وردا مثل قوله اذهبي اخرجي قومي تقنعي تخمري ومايجري هذا المجرى لانه يحتمل الرد وهو الادنى فحمل عليه وفي حالة الغضب يصدق في جميع ذلك لا حتمال الرد والسّب الافيما يصلح للطلاق ولايصلح للرد والشتم كقوله اعتدى و اختاري وامرك بيدك فانه لايصدق فيها لان الغضب يدل على ارادة الطلاق.

ترجمہ. کہا۔ مگر یہ کہ ایسی حالت میں یہ الفاظ کہے ہوں جبکہ طلاق کے بارے میں ان کے آپس میں گفتگو ہو رہی ہو۔ تو ان سے قاضی کے ہاں طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور جب تک کہ طلاق کی نیت نہ کر لے اس کے اور اللہ کے درمیان واقع نہیں ہو گی۔ کہا ہے کہ مصنفؒ نے ان تمام الفاظ کو بیان کرتے ہوئے سب کو برابر کر دیا ہے۔ حالانکہ یہ حکم جو قدوری نے بیان فرمایا ہے ایسے الفاظ میں ہے جو تردید میں مستعمل ہونے کے لائق نہیں ہیں۔ اس موقع میں اصل گفتگو اس طرح کی ہے کہ حالتیں تین ہوتی ہیں۔ ا۔ مطلق حالت جو کہ رضامندی کی حالت ہے۔ ۲۔ طلاق لیں دین پر گفتگو کی حالت۔ ۳۔ انتہائی غصہ کی حالت اور یہ الفاظ کنایات بھی تین قسم کے ہیں۔ ا۔ جواب اور جواب الجواب (رد جواب) کے ۲۔ جو صرف جواب دینے کی تو صلاحیت رکھتے ہیں لیکن وہ رد جواب کے نہیں ہو سکتے۔ ۳۔ جو جواب کے بھی ہو سکتے ہیں اور گالی گلوج کے بھی ہو سکتے ہیں۔ پس حالت رضا میں ان

میں کسی سے بھی طلاق نہیں ہوگی۔ البتہ اس کی نیت کرلی ہو تو ہو جائے گی۔ اور نیت سے انکار کی صورت میں اسی مرد کی بات اگر قسم کے ساتھ قبول کرلی جائے گی جس کی وجہ ہم نے بیان کردی ہے۔ اور طلاق کی گفتگو کے دوران ان الفاظ کے کہنے میں قاضی کے نزدیک اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی جو کہ جواب بننے کی صلاحیت رکھتے ہوں لیکن رد کی صلاحیت نہ رکھتے ہوں۔ جیسے خلیہ، بریہ، بائن، بتہ، حرام۔ عدت کرو۔ تمہارا معاملہ تمہارے ہاتھ میں ہے۔ تم اختیار کرو۔ کیونکہ طلاق مانگنے کے وقت ان میں سے کوئی لفظ کہنے سے ظاہر یہ ہے کہ اس سے طلاق ہی مراد ہے۔ اور ایسے الفاظ میں قاضی کے نزدیک بھی تصدیق ہوگی جو جواب اور رد دونوں ہو سکتے ہیں۔ مثلاً یہ کہنا چلی جاؤ، نکل جاؤ، اٹھ کھڑی ہو، نقاب ڈال لو، اوڑھنی سے منہ چھپالو۔ اور جو الفاظ ان کے جیسے ہوں۔ کیونکہ یہ رد کر دینے کا احتمال رکھتے ہیں۔ اور یہی تو کم از کم درجہ ہے۔ اس لئے اسی پر محمول کیے جائیں گے۔ اور غصہ کی حالت میں ان سب میں اس کی تصدیق کی جائے گی۔ کیونکہ ان میں رد کر دینے یا گالی دینے دونوں کا احتمال ہوتا ہے۔ مگر صرف ان الفاظ میں جو کہ طلاق کا تو احتمال رکھتے ہوں لیکن رد کر دینے یا گالی دینے کا احتمال نہیں رکھتے ہوں جیسے تم عدت کرو۔ اختیار کرو۔ تمہارا اختیار تمہارے ہاتھ میں ہے۔ کہ ان الفاظ کے کہتے وقت اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ کیونکہ غصہ کی حالت طلاق کے ارادہ پر دلالت کرتی ہے۔

توضیح: الفاظ کنایات جو مختلف قسموں کے ہوتے ہیں اور مختلف حالات میں ان کا حکم مختلف ہو جاتا ہے۔ تفصیل

قال الاان یکون فی حالة مذاکرة الطلاق فیقع بها الطلاق فی القضاء ...... الخ

کہا۔ مگر جبکہ ان الفاظ میں کوئی لفظ ایسی حالت میں کہے کہ باہم طلاق کا ذکر تھا۔ فیقع تو قاضی کے فیصلہ میں ان سے طلاق واقع ہو جائے گی۔ ف۔ کیونکہ ظاہری حالت دلیل کا کام کررہی ہے کہ اس نے طلاق مراد لی ہے اگرچہ شوہر یہ دعویٰ کرے کہ میں نے طلاق مراد نہیں لی ہے۔ ولایقع الخ لیکن اس کے اور اللہ درمیان طلاق واقع نہیں ہوگی الا ان ینویه مگر اسی صورت میں کہ اس نے طلاق کی نیت کرلی ہو۔ قال۔ سوی الخ مصنف ہدایہؒ نے فرمایا ہے کہ قدوریؒ نے ان تمام الفاظ کو برابر کردیا ہے حالانکہ یہ حکم جو قدوریؒ نے یہاں فرمایا ہے ایسے الفاظ میں ہے جو رد کرنے میں مستعمل ہونے کے لائق نہیں ہی۔

والجملة فی ذلك ان الاحوال ثلثة حالة مطلقة وهی حالة الرضاء وحالة مذاکرة الطلاق ...... الخ

اس مسئلہ میں تفصیل یہ ہے کہ حالتیں تین قسم کی ہوتی ہیں۔ حالة مطلقة الخ ایک حالت مطلقہ جو کہ رضامندی کی حالت ہے۔ ف۔ یعنی اس وقت عورت سے کوئی غصہ کی بات نہیں کررہا ہے۔ بلکہ مرد ہنسی خوشی کی حالت میں ہے۔ و حالة مذاکرة الطلاق دوسری حالت مذاکرہ طلاق کی ہے۔ ف۔ یعنی میاں بیوی کے درمیان طلاق کا ذکر ہورہا ہو اگرچہ شوہر کو کوئی غصہ نہ ہو۔ وحالة الغضب الخ اور تیسری حالت غصہ کی ہے۔ والکنایات الخ اور الفاظ کنایات بھی تین قسموں کے ہیں۔ مایصلح جوابا ورداً اور وہ جو جواب اور جواب اور رد دونوں ہو سکتے ہوں۔ ف۔ یعنی عورت نے طلاق مانگی۔ تو مرد نے اس کا جواب دیا۔ حالانکہ جس لفظ سے جواب دیا وہ کنایہ طلاق بھی ہو سکتا ہے۔ یا عورت نے کوئی بات کہی اور مرد نے اسے رد کردیا۔ حالانکہ جس لفظ سے رد کیا ہے وہ طلاق کا کنایہ بھی ہو سکتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ بعض الفاظ ایسے ہوتے ہیں کہ وہ جواب یا رد جواب دونوں کے لائق ہوتے ہیں۔ وما یصلح جوابا لارداً دوسری قسم وہ الفاظ کنایہ ہیں جو جواب تو ہو سکتے ہیں مگر رد نہیں ہو سکتے ہیں۔ **وما یصلح جوابا و یصلح سبا و شتیمة** اور تیسری قسم میں وہ الفاظ کنایہ ہیں جو جواب بھی ہو سکتے ہیں اور گالی اور بدکلامی کے بھی ہو سکتے ہیں۔

ففی حالة الرضاء لا یکون شئی منها طلاقا الا بالنیة والقول قوله فی انکار النیة لماقلنا ...... الخ

تو رضامندی کی حالت میں الفاظ کنایہ میں سے کوئی اس لائق نہیں ہے کہ اس سے طلاق ہو جائے البتہ اگر اس کی نیت کرلی

ہو تو ہو جائے گی۔ والقول قوله الخ اور اگر شوہر نے کہا کہ میری نیت طلاق کی نہیں تھی تو اسی کی بات مان لی جائے گی۔ جس کی وجہ ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ ف۔ کہ یہ الفاظ طلاق کے لئے وضع نہیں کئے گئے ہیں۔ البتہ طلاق کا احتمال ہوتا ہے اس لئے نیت کا ہونا ضروری ہے۔ اور نیت کا پتہ نہیں چل سکتا ہے مگر اسی صورت میں جب کہ وہ خود اقرار کرے یا اس کے اقرار کی صورت میں گواہ موجود ہوں۔ یہ تو رضامندی کی حالت کا حکم ہے۔ وفی حالة مذاکرة الخ اور مذاکرہ طلاق کی حالت میں قاضی کے نزدیک ایسے الفاظ میں شوہر کے بات کی تصدیق نہیں ہوگی جو صرف جواب ہو سکتے ہیں اور رد نہیں ہو سکتے ہیں۔ ف۔ کیونکہ جب وہ الفاظ رد نہیں ہیں تو بظاہر طلاق کے الفاظ ہیں اس لئے یہ انکار کہ میں نے طلاق مراد نہیں لی تھی قبول نہیں ہوگا۔ چنانچہ قاضی اس کو طلاق قرار دے گا۔ مثل خلیه الخ۔ جیسے خلیہ۔ بریہ۔ بائن ہے البتہ ہے حرام ہے۔ تم عدت گزارو۔ تمہارا معاملہ تمہارے ہاتھ میں ہے۔ تم اختیار کرو۔

لان الظاهر ان مراده الطلاق عند سوال الطلاق يصدق فيما يصلح جوابا وردا.....الخ

کیونکہ طلاق مانگتے وقت ان میں سے کسی لفظ کہنے سے ظاہر یہی ہے کہ اس کی مراد طلاق کی ہے۔ ف۔ اور قاضی پر واجب ہے کہ ظاہر کے مطابق حکم کرے اس لئے وہ انکار کی تصدیق نہیں کرے گا۔ البتہ اس کے اور اللہ تعالیٰ کے درمیان اسکی بات کی تصدیق ہوگی۔ بشرطیکہ اس نے حقیقت میں طلاق مراد نہیں لی ہو۔ و يصدق في ما۔الخ۔ اور ایسے الفاظ میں قاضی کے نزدیک بھی تصدیق ہوگی جو جواب اور رد دونوں ہو سکتے ہیں۔ ف۔ اس لئے جب اس نے کہا کہ میں نے رد کرنے کا قصد کیا تھا تو تصدیق ہوگی۔ مثل قوله الخ۔ جیسے عورت کے طلاق مانگنے پر اس نے کہا ایک۔ چل دو۔ نکل جاؤ۔ نقاب ڈال لو۔ اٹھ کھڑی ہو۔ اوڑھنی سے منہ چھپالو۔ ف۔ اغربی۔ یعنی پردہ کرلو۔ میری نظر سے ہٹ جاؤ۔ العنایہ۔ وما يدري الخ اور جو الفاظ اسی معنی میں ہوں۔ ف۔ کہ رد اور جواب دونوں ہو سکتے ہوں۔ لانہ یحتمل الخ کیونکہ یہ الفاظ رد کرنے کے معنی کا احتمال رکھتے ہیں اور ان کا رد کر دینا انتہائی کمزور درجہ ہے اسی لئے اسپر محمول ہوئے۔ ف۔ کیونکہ اصول کی کتابوں میں یہ بات طے ہو چکی ہے کہ ادنیٰ درجہ تو یقینی ہے اور اعلیٰ درجہ میں شک ہے تو قطعی پر محمول ہوگا۔ جب تک کہ اعلیٰ درجے کے واسطے دلیل قائم نہ ہو۔ یہاں یہ دلیل کہ وہ شخص اقرار کرے کہ میری نیت طلاق کی تھی یا اس کے اقرار کے گواہ قائم ہوں۔

وفي حالة الغضب يصدق في جميع ذلك لا حتمال الرد والسّب الافيما يصلح للطلاق ..... الخ

اور غضب کی حالت میں ان سب الفاظ میں اس کی تصدیق ہوگی کیونکہ رد کرنے یا گالی دینے کا احتمال موجود ہے۔ الا فيما الخ سوائے ان الفاظ کے جو فقط طلاق ہی کا احتمال رکھتے ہوں۔ ولا يصلح الخ۔ اور رد اور گالی دینے کا احتمال نہیں ہے۔ کقولہ اعتدی الخ جیسے۔ تم عدت گزارو۔ اختیار کرو۔ تمہارا کام تمہارے اختیار میں ہے۔ فانه الخ تو ایسے الفاظ میں اس کی تصدیق نہیں ہوگی۔ کیونکہ رد کرنے یا گالی دینے کا احتمال موجود ہے۔ الافيما الخ سوائے ان الفاظ کے جو فقط طلاق ہی کا احتمال رکھتے ہوں۔ ولا يصلح الخ اور رد اور گالی دینے کا احتمال نہیں ہے۔ لقوله الخ جیسے تم عدت گزارو۔ تم اختیار کرو۔ تمہارا کام تمہارے ہاتھ میں ہے۔ تو ایسے الفاظ میں اس کی تصدیق نہیں ہوگی۔ ف۔ یعنی قاضی نہیں مانے گا کہ اس نے طلاق مراد نہیں لی ہے کیونکہ ظاہر کے خلاف ہے۔ لان الغضب الخ۔ کیونکہ غضب غصہ کا ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ اس نے طلاق مراد لی تھی۔ ف۔ اگر اس نے پہلے سے گواہ مقرر کر لئے تھے کہ میں غصہ سے عورت کو ایسی بات کہوں گا طلاق کی مراد لئے بغیر تو قاضی اس گواہی کو قبول کر لے گا اور شاید اسی سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اگر طلاق مراد نہ ہو تو واقع نہ ہوگی۔

وعن ابي يوسفؒ في قوله لاملك لي عليك ولاسبيل لي عليك وخليت سبيلك وفارقتك انه يصدق في حالة الغضب لمافيها من احتمال معنى السب ثم وقوع البائن بماسوى الثلثة الاول مذهبنا وقال الشافعيؒ يقع بها رجعي لان الواقع بهاطلاق لانها كنايات عن الطلاق ولهذا تشترط النية وينتقص بها العدد والطلاق معقب

للرجعة كالصريح.

ترجمہ:۔ اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر شوہر نے اس قسم کے جملے کہے کہ میری تم پر کوئی ملکیت نہیں ہے۔ یا تم پر کوئی راہ نہیں ہے یا میں نے تمہارا راستہ چھوڑ دیا یا میں نے تم کو جدا کر دیا تو غصہ کی حالت میں اس کی تصدیق ہو گی۔ کیونکہ ان جملوں میں گالی اور بدکلامی کا احتمال بھی ہے۔ پھر پہلے تین الفاظ کے علاوہ دوسرے باقی میں طلاق بائنہ ہونا ہم احناف کا مذہب ہے۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ان سے رجعی طلاق ہو گی۔ کیونکہ یہ بھی طلاق ہی کنایہ ہیں۔ اسی وجہ سے ان میں نیت شرط ہوتی ہے۔ اور ان سے طلاق کی تعداد کم ہو جاتی ہے اور اس طلاق کے بعد رجعت کا حق باقی رہتا ہے جیسے طلاق صریح میں حق ہوتا ہے۔

توضیح:۔ میری تم پر کوئی ملکیت نہیں ہے۔ میں نے تمہارا راستہ چھوڑ دیا ہے جیسے الفاظ کہنے کا حکم۔ شوافعؒ کا اختلاف

وعن ابی یوسفؒ فی قوله لاملك لی علیك ولاسبیل لی علیك وخلیت سبیلك ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ انه یصدق الخ کہ اگر غصہ کی حالت میں یہ جملے کہے گئے ہوں تو شوہر کے دعوی کی تصدیق کی جائے گی۔ ف۔ کہ میری مراد طلاق نہیں تھی۔ لما فیها الخ کیونکہ ان جملوں میں گالی اور بدکلامی کا احتمال ہے۔ ف واضح ہو کہ الفاظ کنایہ میں سے تمہ کے طور پر کچھ دوسرے یہ الفاظ بھی ہیں خلاصہ میں ہے کہ مشائخ نے اختلاف کیا ہے۔ جب کہا کہ میں تمہاری طلاق سے بری ہو گیا ہوں۔ برائت کسی چیز سے چھپی ہوتی ہے کہ اس کو ادا کر دیا جائے۔ اور قول اصح یہ ہے کہ اس سے طلاق رجعی واقع ہو گی۔ ویسے میرے نزدیک وجہ یہ ہے کہ طلاق بائن واقع ہو۔ اور اگر یوں کہا کہ میں نے تمہاری طلاق تم کو ہبہ کر دی اب اگر طلاق کی نیت بھی کی ہو تو طلاق رجعی ہو گی۔ اور اگر کچھ نیت نہ ہو تو بطور قضاء واقع ہو جائے گی۔ اور کنائی الفاظ میں سے کچھ یہ بھی ہیں۔ میرے پاس سے ہٹ جاؤ۔ میرے تمہارے درمیان کچھ باقی نہیں ہے۔ مجھے تم سے کوئی کام نہیں ہے۔ بعضوں نے کہا کہ اگر نیت طلاق ہو گی تو واقع ہو جائے گی۔ اور بعضوں نے کہا ہے کہ واقع نہیں ہو گی۔ اگر یوں کہا کہ تم پر چاروں راہیں کھلی ہوئی ہیں۔ تو نیت کے بغیر واقع نہیں ہو گی۔ اگر کہا کہ تم پر چاروں راہیں کھلی ہوئی ہیں اب جو چاہو اختیار کرو۔ تو اس میں اختلاف ہے۔ زیادہ مدلل یہ ہے کہ اس سے ایک بائنہ واقع ہو گی۔ جب کہ نیت ہو۔ ف۔ میں کہتا ہوں کہ جب عورت کہے کہ میں نے اختیار کر لی تو واقع ہو گی ورنہ نہیں ہو گی۔ م۔ اور اگر یوں کہا کہ تم میرے لئے مردار یا سور کے گوشت کی جیسی ہو اور نیت طلاق بھی ہو تو واقع ہو جائے گی۔ اور یوں کہا کہ تم میری بیوی نہیں ہو اور میں تمہارا شوہر نہیں ہوں تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نیت طلاق ہونے سے واقع ہو گی اور صاحبینؒ کے نزدیک نہیں ہو گی۔

واضح ہو کہ اگر شوہر نے پانی یا ہوا پر یا اس طرح طلاق کے الفاظ لکھے جو ظاہر نہیں ہوتے تو طلاق نہیں ہو گی۔ خواہ نیت ہو یا نہ ہو۔ اور اگر تحریر ظاہر ہو گئی اور نیت بھی ہو تو طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور مزید جزئیات فتاوی کی کتابوں میں ہیں۔ م ف۔

ثم وقوع البائن بماسوی الثلثة الاول مذهبنا وقال الشافعیؒ یقع بها رجعی ......الخ

تمہیں یہ معلوم ہونا چاہئے کنائی الفاظ میں سے پہلے تین الفاظ کے علاوہ باقی الفاظ سے طلاق بائن ہونا ہمارا مذہب ہے۔ ف یعنی امام ابو حنیفہؒ اور ان اصحاب رحمهم الله کا مذہب ہے۔ وقال الشافعیؒ اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ ان الفاظ کنایہ سے بھی طلاق رجعی ہی واقع ہو گی۔ کیونکہ ان الفاظ سے واقع ہونے والی تو طلاق ہے لانها کنایات الخ کیونکہ یہ الفاظ طلاق ہی سے کنایہ ہیں۔ ولهٰذا الخ اسی وجہ سے نیت شرط ہوتی ہے۔ اور ان سے طلاق کی تعداد کم ہو جاتی ہے۔ ف یعنی مرد کو عورت پر یوں تو تین طلاقوں کا اختیار ہوتا ہے وہ کنایہ کی طلاق پڑنے سے گھٹتی جاتی ہے۔ یہاں تک کہ کنایہ کی تین طلاقیں دینے سے وہ مغلظہ ہو جاتی ہے اور اس کے بعد حلالہ کے بغیر دوبارہ اس سے نکاح بھی نہیں ہو سکتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ کنایہ سے طلاق ہی واقع ہوتی ہے۔

والطلاق الخ اور طلاق کے بعد رجعت کا حق باقی رہتا ہے جیسے کہ طلاق صریح میں رہتا ہے۔ف لیکن اس استدلال پر یہ اعتراض نہیں ہو تا کہ یہی باتیں بائنہ میں بھی ہوتی ہے اس لئے بائنہ کا اثر پیدا ہونے میں کوئی حرج نہ ہوگا۔

ولنا ان تصرف الابانة صدر من اهله مضافا الى محله عن ولاية شرعية ولا خفاء في الاهلية والمحلية والدلالة على الولاية ان الحاجة ماسة الى اثباتها كيلا ينسد عليه باب التدارك ولايقع في عهدتها بالمراجعة من غير قصدوليست بكنايات على التحقيق لانها عوامل في حقائقها والشرط تعين احد نوعي البينونة دون الطلاق وانتقاص العدد لثبوت الطلاق بناء على زوال الوصلة وانمايصح نية الثلث فيها لتنوع البينونة الى غليظة وخفيفة وعندا الفدام النية يثبت الادنى ولاتصح نية الثنتين عندنا خلافالز فرؒ لانه عدد وقد بيناه من قبل.

ترجمہ:۔اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بائن کرنے کا تصرف ایسے شخص سے ہوا ہے جو اس کا اہل بھی ہے۔اور ایسی جگہ میں اس نے تصرف کیا ہے جو اس تصرف کا محل ہے اور تصرف کرنے والے کو اس کا شرعی حق بھی ہے۔اور مرد کے اہل ہونے اور عورت کے محل ہونے میں کچھ خفاء بھی نہیں ہے۔اور اسے اس کے شرعی حق حاصل ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس کام اور تصرف کی اسے ضرورت موجود ہے تاکہ مرد پر اپنی مشکلات کے ختم اور تدارک کرنے کا دروازہ بند نہ ہو۔اور شوہر بیوی سے مراجعت کی خواہش کے بغیر عورت کے عہدہ اور پنجہ میں نہ آجائے۔اور یہ الفاظ حقیقت میں لفظ طلاق کے کنایات نہیں ہیں۔ کیونکہ الفاظ کنایہ تو اپنے حقیقی معنوں میں استعمال ہوتے ہیں۔اور شرط یہ ہے کہ بائن کی دونوں قسموں میں سے کسی ایک کو متعین کرلے طلاق کو متعین نہ کرے۔اور عدد کا کم ہونا وصل کے زائل ہونے کی بناء پر طلاق کے ثابت ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے۔ان الفاظ کنایات میں اسی وجہ سے تین بائنہ کی نیت صحیح ہوتی ہے۔کہ بائنہ کی دو قسمیں غلیظہ اور خفیفہ ہوتی ہیں اور ان دونوں میں کسی کی خاص نیت نہ ہونے کی صورت میں بائنہ کا تو جو کم سے کم درجہ ہو وہی ثابت ہوتا ہے۔اور بائنہ میں دو طلاقوں کی نیت ہمارے نزدیک صحیح نہیں ہوتی ہے۔اس میں امام زفرؒ کا اختلاف ہے۔کیونکہ دو تو عدد ہے تو یہ بات ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

توضیح:۔کنائی الفاظ سے ہم احناف کے نزدیک طلاق بائن ثابت ہونے کی دلیل۔اختلاف امام زفرؒ

ولنا ان تصرف الابانة صدر من اهله مضافا الى محله عن ولاية شرعية ......الخ

ف۔ہماری دلیل یہ ہے کہ بائن کرنے کا تصرف اس کے اہل شخص سے ہوا۔اور ایسے محل میں ہوا کہ جو اس تصرف کا محل ہے۔اور جس نے تصرف کیا اسے شریعت کی طرف سے اس کی اجازت بھی ہے۔ف تو ضرور اس تصرف کا یہ اثر ظاہر ہوگا کہ وہ محل جس میں تصرف ہوا ہے وہ بائنہ ہو جائے گی۔اور ان تینوں باتوں کی دلیل یہ ہے کہ۔ولا خفاء الخ ا۔مرد کا لائق ہونا۔۲۔اور عورت کا محل ہونا بالکل واضح ہے جس کے لئے کسی مزید دلیل کی ضرورت نہیں ہے۔ف دلیل سے بے فائدہ کلام کی طوالت ہوگی۔

والدلالة على الولاية ان الحاجة ماسة الى اثباتها كيلا ينسد عليه باب التدارك ......الخ

اور ۳۔شرعی اجازت وولایت ہونے کی دلیل یہ ہے کہ ایسے تصرف کی عملی زندگی میں ضرورت موجود ہے۔ف اس کے بغیر حرج ہوتا ہے جب کہ شریعت نے حرج کو ختم کر دیا ہے لہٰذا اس ضرورت کی بناء پر اجازت پائی گئی۔کیلاینسدالخ تاکہ مرد پر اس کی ضرورت اور تکلیف دور کرنے کا دروازہ بند نہ ہو۔ف کیونکہ جب ایک طلاق بائنہ نہ ہو تو لامحالہ تین طلاقیں دینی ہوں گی۔ پھر تدارک ممکن نہ ہوا تو ایک بائنہ طلاق دینے کو شرعاً جائز کیا گیا اگر کوئی یہ کہے کہ اس سے بہتر تو طلاق رجعی ہوئی کہ جب چاہے بغیر نکاح کے بعد بھی رجوع کر سکے۔تو جواب یہ ہوگا کہ یہ صحیح کہ وہ بآسانی رجوع کر سکتا ہے لیکن یہ ایک پریشانی کی بات ہو جاتی

ہے کہ وہ دل سے رجوع کرنا نہیں چاہتا ہو اور وہ بالکل نہ ہو اس کے بعد باوجود کبھی عورت کے چکر میں پڑ جاتا ہے اور بعد میں پھر اس کو طلاق دے دیتا ہے۔ اس لئے بائن کی اجازت دی گئی تا کہ بآسانی چکر میں نہ آجائے۔ مثلاً یقع الخ تا کہ اپنے پکے ارادہ اور ضرورت کے بغیر بآسانی اس کے پھندے میں نہ آجائے۔ ف اس طرح سے کہ مثلاً عورت شہوت کے ساتھ مرد کا بوسہ لے لے یا اس سے لپٹ جائے تو رجعت کا ارادہ نہ ہونے کے باوجود اس سے رجعت ہو جائے گی۔ اور ایک طلاق بائن ہو جانے کی صورت میں عورت کی ایسی حرکت سے اسے کوئی نقصان نہ ہوگا اور رجعت نہ ہو گی۔ ہاں اگر میاں بیوی دونوں اپنی اپنی حرکتوں پر نادم ہو کر ایک ساتھ رہنے میں اپنی ضرورت سمجھیں تو پھر مستقلاً نکاح کر کے ساتھ رہنا ممکن ہو جائے گا۔

اس طرح یہ بات واضح ہو گئی کہ طلاق رجعی سے مرد و عورت کی حقیقی ضرورت پوری نہیں ہوتی ہے تو لا محالہ طلاق بائن کی اجازت ہو گی۔ اور اب جبکہ یہ بات ثابت ہو گئی کہ مرد کو طلاق بائنہ کی ضرورت اور اس کا اختیار حاصل ہے۔ پھر اس نے کنائی الفاظ سے قطعی جدائی اختیار کی تو اس کا جو کہ صریح لفظ ہے مطلب یہ ہوگا کہ اس نے طلاق بائن دی ہے۔ اس لئے طلاق بائن ہی واقع ہو گی۔ اب اگر یہ وہم ہو کہ لفظ کنایہ سے مراد وہ ہوتی ہے۔ جو لفظ صریح کی مراد ہو۔ جیسے صبح صادق اور قرآن میں سپید ڈور کنایہ ہے تو اس سے وہی مراد ہوئی جو صبح صادق سے مراد ہو تو یہ بات سمجھ میں آئے گی کہ کنایہ طلاق سے بھی طلاق صریح مراد ہو تو طلاق صریح کی مراد جب کہ رجعی ہوتی ہے تو کنایہ کی مراد بھی رجعی ہو گی جواب یہ ہوگا کہ ہماری مراد کنایہ سے طلاق بائن ہے۔

ولیست بکنایات علی التحقیق لانها عوامل فی حقائقها والشرط تعین احد......الخ

اور یہ الفاظ کنایہ حقیقت میں لفظ طلاق کے کنایات نہیں ہیں۔ لانها الخ کیونکہ الفاظ کنایہ تو اپنے حقیقی معنوں میں استعمال ہوتے ہیں۔ ف اور جو لفظ حقیقت میں کنایہ ہو وہ مجازی معنی میں لیا جاتا ہے جیسے فجر کا سفید ڈورا سے مجازاً طلوع فجر مراد ہے۔ یا عورت کو چھونے سے نہانا واجب ہے مراد ہے کہ جماع کرنے سے ہے اور یہاں کنایہ کا لفظ مثلاً تم اپنے لئے جوڑی تلاش کر لو۔ کہ اس کے حقیقی معنی یہ بھی ہیں کہ تم اپنا شوہر تلاش کر لو۔ کیونکہ تم مجھ سے بائنہ ہو چکی ہو۔ اب جب کہ یہ اپنے حقیقی معنی میں مستعمل ہوا تو یہ حقیقت میں کنایہ نہ ہوا کیونکہ کنایہ تو مجاز کی ایک قسم ہے۔ اس لئے ان کو کنایہ کہنا مجاز ہے۔ ویسے حقیقت میں یہ طلاق بائن کے الفاظ ہیں اور یہ کہنا کہ کنایہ نہ ہوتی تو نیت کی ضرورت نہ ہوتی چونکہ طلاق صریح سے یہ کنایہ ہیں اسی لئے نیت کی ضرورت ہے۔ یہ بات صحیح نہیں ہے۔ بلکہ کنایہ کا لفظ دو معنوں کا احتمال رکھتا ہے۔ اس لئے نیت سے وہی معنی لئے جائیں جو بائن کے ہیں۔ اور الفاظ بائن دو قسم کے ہیں ایک وہ جن سے ایک طلاق بائن ہو اور دوسرے وہ جو تین طلاقوں سے بائن ہوا۔ والشرط الخ اور شرط یہ ہے کہ بائن کی دونوں قسموں میں سے ایک کو متعین کر لے۔ طلاق کو نہیں۔

ف۔ بلکہ نیت ہو تا کہ اس لفظ سے دونوں حقیقی معنوں میں سے کون سے معنی مراد ہیں یعنی یہ کہ تم اپنے لئے اپنی ہم عمر عورتوں کا جوڑا تلاش کر لو۔ تا کہ دل لگے یا یہ معنی کہ مرد کا جوڑا تلاش کرو۔ پھر جب مرد کا جوڑا مراد ہو اور طلاق بائن ہے تو ایک طلاق بائن ہے یا مغلظہ طلاق بائن ہے اس کے لئے نیت شرط ہو گی۔ اور یہ کہنا کہ بائن طلاق سے طلاقوں کی تعداد میں کمی آجاتی ہے۔ تو ہم بھی یہ کہتے ہیں کہ ہاں ہو جاتی ہے۔ وانتقاص العدد الخ اور عدد کی کمی طلاق ثابت ہونے کی وجہ سے زوال وصل کی بناء پر ہے۔ ف کیونکہ طلاق کا مطلب قید کو دور کرنا ہے جب کہ بیان سے بھی قید دور ہو جاتی ہے اور شریعت میں ہے کہ تین مرتبہ قید دور کر دینے سے مغلظہ ہو کر حلالہ کی محتاج ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے طلاق بائن کو طلاق صریح کا کنایہ کہا جاتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ طلاق بائن جو کنایہ سے ثابت ہوتی ہے وہ تو ضرورت کی وجہ سے ہوتی ہے مگر تم نے ابھی یہ کہہ دیا کہ اس سے تین بائن کی نیت بھی ثابت ہو جاتی ہے۔ یہ تو ضرورت کے خلاف ہے۔ جواب یہ ہوگا کہ بائن کے معنی ہیں تعلق نکاح کو بالکل ختم کرنے والی پھر اس کی دو صورتیں ہیں۔ ا۔ یہ کہ ایک بائنہ سے ہو اسی کو بائنہ خفیفہ اور کبھی تین بائنہ سے جو غلیظہ یعنی سخت جدائی کہتے ہیں۔

وانمایصح نیة الثلث فیها لتنوع البینونة الی غلیظة وخفیفة وعنداً انعدام النیة ......الخ

اوران الفاظ کنایہ میں اسی وجہ سے تین بائنہ کی نیت صحیح ہے کہ بائنہ کی دو قسمیں ہیں ایک غلیظہ دوسری خفیفہ۔ف اور قاعدہ ہے کہ کسی مشترک لفظ سے وہی معنی مراد ہوتے ہیں جس کی نیت کی گئی ہو۔اس لئے جب غلیظہ کی نیت کی گئی ہو تو غلیظہ بائنہ ہوگی۔ وعندعدم النیۃاور جس وقت دونوں معنوں میں سے کسی ایک کی خاص کر نیت نہ کی گئی ہو۔ف۔ تو لا محالہ انہیں دونوں میں سے کوئی ایک مراد ہوگی لیکن اس ادنیٰ درجہ سے بھی کم ہونا تو ممکن نہیں ہے۔ یثبت الادنیٰ تو کم سے کم درجہ کی بائنہ ثابت ہوگی۔ولا تصح الخ اور دو بائنہ طلاقوں کی نیت ہمارے نزدیک صحیح نہیں ہوگی۔ف۔ یعنی امام ابو حنیفہؒ وابو یوسف ومحمد رحمھمؒ کے نزدیک صحیح نہیں ہے۔خلافا لزفرؒ۔ بخلاف امام زفرؒ کے قول کے ف کہ ان کے نزدیک صحیح ہے۔مگر ہمارا قول ظاہر صحیح ہے۔لانہ عدد الخ کیونکہ دو تو ایک عدد ہے۔اور اس بات کو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ف کہ دو کا عدد کوئی فرد نہیں ہے کیونکہ فرد حقیقی ایک ہے۔اور فرد حکمی کل یعنی تین کا مجموعہ ہے۔اور دو کسی شمار میں نہیں ہے۔یہ ساری تفصیل اسی صورت میں ہوگی جب کہ لفظ بائن کو مفرد کہا گیا ہو۔

وان قال لها اعتدی اعتدی اعتدی وقال نویت بالاولی طلاقاوبالباقی حیضا دین فی القضاء لانه نوی حقیقة کلامه ولانه یامر امرأته فی العادة بالاعتدادبعد الطلاق فکان الظاهر شاهد اله وان قال لم انوبالباقی شیئا فهی ثلث لانه لمانوی بالاولی الطلاق صارالحال حال مذاکرة الطلاق فتعین الباقیان للطلاق بهذه الدلالة فلایصدق فی نفی النیة بخلاف ماذاقال لم انوبالکل الطلاق حیث لایقع شیئی لانه لا ظاهر یکذبه وبخلاف ماذاقال نویت بالثالثة الطلاق دون الاولین حیث لایقع الاواحدة لان الحال عندالاولین لم تکن حال مذاکرة الطلاق وفی کل موضع یصدق الزوج علی نفی النیة انما یصدق مع الیمین لانه امین فی الاخبار عما فی ضمیره والقول قول الامین مع الیمین.

ترجمہ:۔اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا عدت کرو عدت کرو عدت کرو اس کے بعد کہا کہ میں نے پہلے لفظ سے طلاق مراد لی ہے اور باقی سے حیض مراد لیا ہے تو حکم قضاء میں بھی اس کی تصدیق کی جائے گی۔ کیونکہ اس نے اپنے کلام کے حقیقی معنی مراد لئے ہیں۔اور اس لئے بھی کہ عموماً مرد اپنی بیوی کو طلاق کے بعد عدت پوری کرنے کا حکم دیا کرتا ہے۔اس طرح ظاہری صورت حال اس کے حق میں گواہ ہے۔اور اگر اس نے کہا کہ میں نے باقی دونوں لفظ اعتدی سے کچھ بھی نیت نہیں کی ہے تو اس سے تین طلاقیں ہی واقع ہو جائے گی۔ کیونکہ جب اس نے پہلے اعتدی لفظ سے طلاق مراد لے لی تو وہ مجلس مذاکرہ طلاق سے بدل گئی تو اس دلیل سے باقی دونوں الفاظ بھی طلاق کے لئے متعین ہو گئے۔اس کے بعد اس کے نیت کی نفی کے معاملہ میں تصدیق نہیں کی اسے جھٹلانے والی کوئی بات نہیں ہے۔اور بخلاف اس کے اگر اس نے کہا کہ میں نے تیسری مرتبہ میں طلاق کی نیت کی تھی۔اور پہلی دونوں میں نیت نہیں کی تھی۔کہ اس صورت میں صرف ایک طلاق ہوگی۔اس لئے کہ پہلے دونوں الفاظ کے کہتے وقت طلاق کے سلسلہ میں کوئی بات نہیں ہوئی تھی۔اور ہر وہ موقع جہاں نیت نہ ہونے کی وجہ سے شوہر کی تصدیق کی جاتی ہو وہاں پر اس سے قسم لینے کے بعد ہی اس کی بات کی تصدیق کی جائے گی۔ کیونکہ وہ اس وقت اپنے دل کی بات کی خبر دینے میں ایک امین ہے اور امین کی بات قسم کے ساتھ ہی قبول کی جاتی ہے۔

توضیح:۔ تین بار اعتدی کہنے کا حکم جب کہ کبھی صرف پہلی مرتبہ طلاق کی نیت کی ہو اور کبھی آخری دونوں سے نیت کی ہو

وان قال لها اعتدی اعتدی اعتدی وقال نویت بالاولی طلاقاوبالباقی حیضا دین فی القضاء ......الخ

اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا تم عدت پوری کرو تم عدت پوری کرو۔ تم عدت پوری کرو بغیر واو کے تینوں الفاظ کہے۔ وقال اور کہا کہ میں نے اول اعتدی کہنے سے طلاق مراد لی تھی۔ وبالباقی اور باقی دونوں سے حیض مراد لیا تھا تو دیانۃ اس کی تصدیق کرنے کے ساتھ قاضی کے ہاں بھی اس کی تصدیق کی جائے گی۔ ف یعنی قاضی بھی اس کو صادق کہے گا۔ لانہ نوی الخ کیونکہ اول تو اس نے اپنے کلام کے حقیقی معنی مراد لئے ہیں۔ ف کیونکہ حقیقت تو عرفی میں اعتدی کے معنی حیض کے دن گننا مشہور ہیں۔ ولانہ یامر الخ اور اس لئے کہ عادت جاری ہے کہ مرد اپنی بیوی کو طلاق کی عدت پوری کرنے کا حکم دیتا۔ اس لئے ظاہری حالت اسی شوہر کے حق میں گواہی دے رہی ہے۔ ف اور قاضی تو ہمیشہ ظاہری حالت پر حکم دیتا ہے۔

وان قال لم انو بالباقي شيئا فهي ثلث لانه لمانوى بالاولى الطلاق صار الحال......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ فلا یصدق الخ تو نیت سے انکار کرنے میں اس کی تصدیق نہ ہوگی۔ ف البتہ اگر حقیقت میں وہ سچا ہوگا تو عند اللہ ایک ہی طلاق ہوگی۔ **بخلاف مااذاقال الخ** برخلاف اس کے جب اس نے تینوں اعتدی کے متعلق یہ کہا کہ سب سے میں نے طلاق نہیں لی ہے۔ ف۔ تو اسی مرد کی بات معتبر ہوگی۔ **حيث لايقع الخ** یعنی کوئی طلاق بھی واقع نہیں ہوگی۔ کیونکہ ایسی کوئی چیز ظاہر نہیں ہو رہی ہے جو اسے جھٹلا دے۔ وبخلاف ما الخ اور بھی اس کے خلاف۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اس نے کہا کہ میں نے تیسرے لفظ اعتدی سے طلاق مراد لی ہے۔ اور پہلے دونوں سے مراد نہیں لی ہے۔ ف۔ تو بھی اس کی بات مان لی جائے گی۔ **حيث لايقع الخ** اس طرح اس پر کہ صرف ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔

لان الحال عندالاولين لم تكن حال مذكرة الطلاق وفي كل موضع يصدق الزوج ......الخ

اس لئے پہلے دونوں لفظ اعتدی کہتے وقت تک طلاق کی کوئی گفتگو نہیں تھی اور نہ اس کا اظہار تھا۔ ف بلکہ تیسرے لفظ کہتے وقت طلاق کی نیت پائی گئی تو ظاہر میں ایسی کوئی علامت نہیں پائی گئی جس سے اس کی تکذیب کی جا سکے۔ اس لئے اسے سچا قرار دیا جائے گی۔ لیکن اگر وہ واقعی جھوٹا ہو تو اللہ تعالیٰ کے نزدیک جھوٹا ہوگا۔ "اور اس سے نکاحی تعلق باقی رکھنے پر وہ گنہگار ہوگا۔،، ثم فی کل موضع الخ پھر واضح ہو کہ جن صورتوں میں شوہر کا قول نیت نہ ہونے کی صورت میں مان لیا جاتا ہے اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ شوہر قسم کھا کر اپنا دعوی پیش کرے۔ کیونکہ وہ اپنی دلی بات کی خبر دینے میں امین ہے۔

والقول قول الامين مع اليمين......الخ

اور قسم کے ساتھ ہی امین کا قول معتبر ہوتا ہے۔ ف خلاصہ قاعدہ یہ ہوا کہ ہر وہ چیز جو کسی شخص کے واسطے مخصوص طریقہ سے امانت ہو جیسے زید کے پاس امانت رکھی۔ یا وقف کے متولی کو وقف کی مرمت کی اجازت دی۔ یا کسی شخص کو روپیہ دیا کہ اپنی امانت نگہداشت میں مردو عورت سے یہ مکان بنوا دے۔ یا عورت کی عدت یا مرد کی نیت۔ پس جب یہ لوگ قسم کے ساتھ کہیں کہ بات اس طرح ہوئی اور عورت کہے کہ میری عدت گذر گئی یا مرد کہے کہ میری نیت یہ تھی یا نہ تھی۔ تو جب تک ظاہر حال سے اس کا جھوٹ ظاہر نہ ہوتا ہو اسی کا قول معتبر ہوگا۔ کیونکہ وہ امین ہے۔ بخلاف اس کے اگر ظاہری طور پر اس کا جھوٹ ظاہر ہو رہا ہو۔ مثلاً عورت نے صرف ۲۵ دنوں ہی میں یہ دعوی کیا کہ میرے حیض کے سارے دن ختم ہو گئے اور عدت پوری ہو گئی تو اس کی بات مقبول نہیں ہوگی۔ اگرچہ قسم کھا کر کہے۔ اسی طرح مرد کی نیت کا حکم ہوگا۔ م۔

باب تفويض الطلاق

فصل في الاختيار و اذاقال لامرأته اختاري ينوى بذلك الطلاق اوقال لها طلقي نفسك فلها ان تطلق نفسها مادامت في مجلسها ذلك فان قامت منه اواخذت في عمل اخر خرج الامر من يدها لان المخيرة لها المجلس باجماع الصحابة رضى الله عنهم اجمعين ولانه تمليك الفعل منها والتمليكات تقتضي جوابا في المجلس كمافي البيع لان ساعات المجلس اعتبرت ساعة واحدة الا ان المجلس تارة يتبدل بالذهاب عنه ومرة

بالاشتغال بعمل اخر اذ مجلس الاكل غير مجلس المناظرة ومجلس القتال غيرهما۔

ترجمہ:۔ باب۔ طلاق سپرد کر دینے کے بیان میں فصل۔ اختیار کرنے کے بیان میں جبکہ شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم خود کو اختیار کر لو۔ اور اس سے اس کی نیت طلاق دینے کی ہو۔ یا اس سے کہا کہ تم خود کو طلاق دے دو۔ تو اسے یہ حق حاصل ہو جائے کہ جب تک اس مجلس میں موجود ہو خود کو طلاق دے دے۔ اب اگر اس مجلس سے اٹھ کھڑی ہو یا دوسرے کام میں لگ جائے تو اختیار اس کے قبضہ سے ختم ہو جائے گا۔ کیونکہ جس عورت کو اختیار دیا جاتا ہے تمام صحابہ کے اجماع سے مجلس کی حد تک وہ اختیار رہتا ہے۔ کیونکہ اختیار دینا عورت کو اس کا مالک بنانا ہوتا ہے۔ اور جتنی تملیکات ہیں وہ سب اسی مجلس میں جواب کا تقاضہ کرتی ہے۔ جیسے بیع میں ہے۔ کیونکہ مجلس کے پورے ساعات مل کر ایک ہی ساعت کے مانند شمار ہوتے ہیں۔ البتہ مجلس کبھی وہاں سے نکل جانے سے اور کبھی دوسرے کام میں مشغول ہو جانے سے بھی بدل جاتی ہے۔ کیونکہ کھانے کی مجلس دوسری اور مناظرہ کی مجلس دوسری ہوتی ہے۔ اور لڑائی کی مجلس ان دونوں سے بھی غیر ہوتی ہے۔

توضیح۔ باب۔ طلاق سپرد کر دینے اور اختیار کو قبول کرنے کے بارے میں قبول کرنے میں مجلس اختیار کا ہونا ضروری ہے

باب تفويض الطلاق.....الخ

باب طلاق سپرد کر دینے کے بیان میں ہے۔ ف اس میں تین فصلیں ہیں۔ فصل الخ پہلی فصل اختیار کرنے کے بیان میں ہے۔ ف یعنی لفظ اختیار سے اسے طلاق لینے کا موقع دیا ہے تو دیکھا جائے کہ کس طریقہ سے اختیار دینا صحیح ہے۔ اور جب اختیار ہو جائے تو کب تک وہ رہتا ہے اور کس طرح وہ ختم ہو جاتا ہے اور کیا حکم ہے۔

و اذاقال لامرأته اختاري ينوي بذلك الطلاق اوقال لها طلقي نفسك......الخ

اور جب اپنی بیوی سے شوہر نے یہ کہا کہ تم اختیار کر دیعنی اپنے نفس کو اس حال میں کہ وہ اس قول سے طلاق مراد لیتا ہو۔ یا یہ کہا کہ تم اپنے نفس کو طلاق دے دو۔ **فلهاان الخ** تو عورت کو یہ اختیار ہو گا کہ وہ اپنے آپ کو طلاق سے جب تک کہ وہ مجلس میں موجود ہو۔ ف مجلس سے مراد وہ کام یا بیٹھک ہے جس میں پہلے سے مشغول ہو جب تک وہ جاری رہے اور نہ بدلے اس وقت تک ایک مجلس کہلائے گی۔ خواہ اس میں کتنی ہی دیر ہو جائے۔ اس کا کچھ بیان سجدہ سہو کی نماز میں گزرا ہے۔ **فان قامت منه** پھر اگر عورت اس مجلس سے کھڑی ہو گئی۔ ف خود کو طلاق دئے بغیر **او احدث الخ** یا شوہر نے کوئی دوسرا کام شروع کر دیا۔

خرج الامر من يدها لان المخيرة لها المجلس باجماع الصحابة رضي الله عنهم اجمعين......الخ

تو اس کے ہاتھ سے اختیار نکل گیا۔ ف پس اول تو مرد کے اختیار دینے سے اس کو اختیار ہو جاتا ہے۔ جب کہ مرد کی نیت بھی اسے طلاق دینے کی ہو۔ یا تصریح کے ساتھ کہے۔ یہاں تک کہ اگر عورت خود کو طلاق دے دے تو واقع ہو جائے گی۔ دوسرے یہ کہ اختیار اسی مجلس کے آخر تک رہتا خواہ اس میں جتنی گھڑیاں بھی گذر جائیں۔ تیسرے یہ کہ مجلس بدل جانے سے عورت کے ہاتھ سے اختیار ختم ہو جاتا ہے۔ اور اس کے بعد اگر عورت خود کو طلاق دے تو اسے کچھ فائدہ نہیں ہوتا ہے۔ لان المخیرۃ الخ کیونکہ مخیرۃ (یعنی جس عورت کو اختیار دیا گیا ہے۔) اسے اس مجلس کی آخری حد تک قبول کر لینے کا حق ہو گا۔ اس کے لئے تمام صحابہ کرامؓ کا اجماع ہے۔ ف **قال عبدالرزاق اخبرنا معمر عن ابن ابی نجیح عن مجاهد عن ابن مسعود قال اذا ملكها** انح۔ ابن مسعودؓ نے فرمایا ہے کہ جب مرد نے اپنی عورت کو اس کے کام کا مالک بنایا پھر کوئی فیصلہ کرنے سے پہلے دونوں منتشر ہو گئے تو پھر عورت کو اختیار نہیں ہے۔ یہ اسناد صحیح ہے۔ اور مجاہدؒ کی روایت جو ابن مسعودؓ سے ہو وہ ہمارے اور جمہور کے نزدیک **صحیح** ہے۔ اس کی روایت طبرانی اور بیہقی نے عبدالرزاق کی سند سے کی ہے۔ اور عبدالرزاق نے کہا ہے کہ اخبرنا ابن

جریج عن ابن الزبیر عن جابر بن عبداللہ الخ یعنی جابرؓ نے کہا ہے کہ اخبرنا ابن جریج عن ابی الزبیر عن جابر بن عبداللہ الخ یعنی جابرؓ کہا ہے کہ جب مرد نے اپنی بیوی کو اختیار دیا مگر اس نے اسی مجلس میں اسی قبول نہیں کیا تو پھر اس کا اختیار باقی نہیں رہتا ہے۔ یہ اسناد صحیح ہے۔ اور ابن ابی شیبہ وعبدالرزاق نے اسی معنی کی حضرت عمر و عثمان و عبداللہ بن عمرؓ سے روایتیں کی ہیں۔ اس کی اسناد میں مثنی بن الصباح میں کلام ہے۔ م۔ ف۔ ع۔ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ جب امت نے اسے قبول کر لیا تو اس کلام کے قبول کر لینے میں کوئی نقصان نہیں رہا۔ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے بھی یہی روایت ہے۔ اگرچہ اس کے مخالف ضعیف روایت بھی موجود ہے مگر جمہور سے موافقت کرنا ہی اولیٰ اور اقویٰ ہے پس جب ان اکابر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے یہ ثابت ہو گیا کہ مخیّرہ کا اختیار صرف اسی مجلس تک رہتا ہے اور کسی سے انکار ثابت نہیں ہوا تو اسی کو اجماع سکوتی کہتے ہیں۔ اور فقہاء تابعین میں سے عطاؒ جابر بن زید و مجاہد شعبی و نخعی کا اور ان کے بعد کے فقہاء مالک و ثوری و اوزاعی و شافعی و ابو ثور وغیر ھم کا قول ہے۔ ابن المنذرؒ نے اعتراض کیا کہ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ ہم عورتوں کو رسول ﷺ نے اختیار دیا اس لئے ہم نے رسول ﷺ کو اختیار کیا ہے۔ آخر تک۔ اور صحیحین سے ثابت ہے کہ رسول ﷺ نے سب سے پہلے حضرت عائشہؓ کے سامنے اس اختیار کو پیش کیا ساتھ ہی یہ بھی فرمایا کہ تم جلد بازی کے ساتھ جواب نہ دو بلکہ اپنے والدین سے پہلے مشورہ کر لو۔ حضرت عائشہؓ نے جواب دیا کہ میں کس بات کا مشورہ کروں۔ میں نے رسول اللہ کو قبول کر لیا ہے اس دلیل سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اسی مجلس تک اختیار موقوف نہیں رہتا ہے۔ کیونکہ اس مجلس میں حضرت عائشہؓ کو ان کے والدین سے مشورہ کرنا کس طرح ممکن ہوتا۔ اس اعتراض میں بہت سی غلطیاں رہ گئی ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں جس اختیار میں گفتگو ہو رہی ہے وہ یہ ہے کہ شوہر نے اپنی بیوی کو طلاق کی نیت سے اختیار دیا ہے۔ چنانچہ اگر وہ اختیار کر لیتی ہے تو طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ جب کہ رسول ﷺ نے کسی کو بھی ایسا اختیار نہیں دیا تھا۔ اس اختیار کے معنی وہ ہیں جو قرآن مجید میں اس طرح فرمایا گیا ہے۔ ﴿قل لا زواجك ان كنتن تردن الحيوة الدنيا وزينتها فتعالين امتعكن واسرحكن سراحا جميلا﴾ یعنی اے محمدؐ اپنی بیویوں سے فرمادیں کہ اگر تم دنیا کی زندگی وزینت چاہتی ہو تو آؤ میں تمہیں تمتع دے دوں۔ اور بہتر طور پر طلاق دے کر چھوڑ دوں۔ اس سے یہ بات صاف ظاہر ہوتی ہے کہ آپ نے اختیار سے پسند کے معنی لئے تھے اور یہی معنی لغت اور عرف دونوں میں مشہور ہیں۔ چنانچہ رسول مختار ﷺ یعنی پسند کئے ہوئے پیغمبر ﷺ اور یہ بھی بولتے ہیں کہ میرے نزدیک یہی امر مختار ہے۔ اور میں نے یہ اختیار کیا ہے یعنی پسندیدہ ہے۔ پس رسول ﷺ نے آیت کے حکم کے مطابق اپنی ازواج سے یہ کہہ دیا کہ دنیا کی زینت یا رسول ﷺ اور آخرت دونوں میں سے تم کو کیا پسند ہے۔ اور یہ بات طلاق نہیں تھی۔ اسی بناء پر اگر وہ یہ کہہ دیتیں کہ ہم نے دنیا پسند کی تو طلاق واقع نہیں ہوتی۔ بلکہ یہ تو ایک قسم کا ان سے وعدہ کیا تھا کہ اگر تم دنیا پسند کرو گی تو ہم ایسا کریں گے۔ الحاصل یہ خیار جس کے بارے میں بحث جاری ہے اس کا مطلب یہ ہو گا کہ عورت کے ہاتھ میں طلاق یا اس کے نفس کا اختیار دینا ہے۔ اور رسول ﷺ نے جو اختیار دیا تھا اس میں دنیا اور اس کا مال پسند کرنا یا آخرت اور رسول ﷺ کو پسند کرنا ان دونوں میں سے کسی ایک کا اختیار دیا تھا۔ اور یہ بات قرآن مجید میں صراحت کے ساتھ مذکور ہے۔ اور ایک موقع میں یہ بتایا جائے گا کہ حضرت عائشہؓ نے اس سے جو سمجھا وہ ان کی اپنی سمجھ تھی۔ فافہم۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ ف۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ یہ بات ثابت ہو گئی کہ مخیّرہ کو اسی مجلس کے آخر تک اختیار ہوتا ہے۔ کیونکہ تمام صحابہ کرامؓ کا اس پر سکوتی اجماع ہو گیا تھا۔ ولانہ تملیک الخ اور اس وجہ سے بھی کہ عورت کو اختیار دینے کا مطلب ایک کام کا اسے مالک بنا دینا ہے۔ والتملیکات الخ اور اس طریقہ سے جن جن باتوں کا کسی کو مالک بنا دینا ہوتا ہے سب میں اسی مجلس میں اسے قبول کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ کمافی البیع جیسے بیع میں ہے ف کہ جب مثلاً بائع نے کہا کہ میں نے اس چیز کو اتنی قیمت میں بیچنا پسند کیا ہے۔ ساتھ ہی خریدار سے کہا تم کو اختیار ہے اگر چاہو اسے خرید لو۔ تو اسے یہ اختیار اسی مجلس تک محدود رہے گا۔ اور اگر وہ خریدار اسی مجلس میں قبول کئے بغیر گھر چلا جائے تو وہ بائع آئندہ اس کے فروخت سے عاقد ہو جائے گا کیونکہ اگر اس خریدار کو

قبول کرنے کا حق باقی رہ جائے اور چار دنوں کے بعد وہ آکر اس کو قبول کرنے کی جزا دے کر اس کا مطالبہ کر بیٹھے تو وہ کہاں سے اسے دے گا اگر اس نے اس عرصہ میں اسے فروخت کر دیا ہوگا۔ اس لئے لازمی طریقہ سے خریدار کو اسی مجلس کے اندر ہی قبول کرنے کا اختیار ہونا چاہئے۔

اب اگر یہ کہا جائے کہ اس کا جواب تو ساتھ ساتھ بھی ہو سکتا ہے اس صورت میں مجلس کے آخری وقت کے رہنے کی بھی ضرورت نہ ہوگی۔ کیونکہ اگر بائع نے اس کی پیشکش یا ایجاب ایک وقت میں کیا اور اس خریدار نے ایک ساعت کے بعد اسے قبول کیا تو دونوں میں ارتباط وانعقاد نہ ہوگا۔

جواب یہ ہے کہ شریعت نے ان سے یہ تنگی دور کر دی ہے۔ **لان ساعات الخ** کیونکہ ایک مجلس کے تمام اوقات اور ساعات سب مل کر ایک ہی وقت اور ساعت کے مانند شمار ہوتے ہیں۔ ف اسی لئے اگر ایک مجلس میں ہر وقت (بار بار) ایک ہی آیت سجدہ مثلاً واسجد واقترب پڑھتا رہا۔ تو ایک ہی سجدہ واجب ہوتا ہے۔ اور یوں سمجھا جاتا ہے کہ اس نے گویا ایک ہی ساعت میں وہ آیت پڑھی ہے۔ اس طرح ایک مجلس نے تمام ساعات کو جمع کر کے ایک ساعت کر دیا۔

الا ان المجلس تارة يتبدل بالذهاب عنه ومرة بالاشتغال بعمل اخر......الخ

البتہ یہ معلوم ہونا چاہئے کہ مجلس کا بدل جانا کبھی تو مجلس سے چلے جانے سے ہوتا ہے۔ اور کبھی دوسرے کام میں مشغول ہو جانے سے ہوتا ہے۔ **او مجلس الخ** کیونکہ مثلاً کھانے کی ایک مجلس اور پڑھنے اور مناظرہ کرنے کی ایک دوسری مجلس ہوتی ہے۔ **ومجلس القتال الخ** اور لڑائی کی مجلس ایک تیسری (ان دونوں کے علاوہ) مجلس ہو جاتی ہے۔ ف یعنی اگر کوئی شخص اپنے کمرہ میں بیٹھا رہا۔ اور پہلے وہ کھانے میں مشغول رہا تو اسے کھانے کی مجلس کہا جائے گا۔ پھر وہ مناظرہ اور مباحثہ میں مشغول ہو گیا تو یہ اس کام کا جلسہ ہوا۔ علیٰ ھذا القیاس اسی لئے مصنفؒ نے کہا کہ اگر مخیّرہ کسی دوسرے کام میں مشغول ہوئی تو اس نے اپنے اختیار کی مجلس بدل ڈالی اسی لئے اس کا اختیار ختم ہو گیا۔

ويبطل خيارها بمجرد القيام لانه دليل الاعراض بخلاف الصرف والسلم لان المفسد هناك الافتراق من غير قبض ثم لابدمن النية في قوله اختاري لانه يحتمل تخيرها في نفسها ويحتمل تخيرهافي تصرف اخرغيره فان اختارت نفسها في قوله اختاري كانت واحدة بائنة والقياس ان لا يقع بهذا شيء وان نوى الزوج الطلاق لانه لايملك الايقاع بهذااللفظ فلايملك التفويض الى غيره الا انا استحسناه لاجماع الصحابة رضي الله عنهم ولانه بسبيل من ان يستديم نكاحها اويفارقها فيملك اقامتها مقام نفسه في حق هذا الحكم ثم الواقع بها بائن لان اختيارها نفسها بثبوت اختصاصها بهاوذلك في البائن ولايكون ثلثا وان نوى الزوج ذلك لان الاختيار لايتنوع بخلاف الابانة لان البينونة قد تتنوع.

ترجمہ:۔ اور صرف اس عورت کے کھڑے ہونے سے ہی اس کا اختیار ختم ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اس طرح کھڑا ہو جانا ہی اس سے منہ موڑنے اور اعراض کرنے کی دلیل ہے۔ بخلاف بیع صرف اور بیع سلم کے کیونکہ صرف و سلم میں فساد پیدا کرنے کی وجہ بغیر قبضہ کئے جدا ہو جانا ہے۔ پھر اختاری کہتے وقت نیت کا ہونا ضروری ہے۔ کیونکہ اس میں اس بات کا احتمال ہوتا ہے کہ عورت کو خود اس کے اپنے نفس کے اختیار کے بارے میں یا اس کے اپنے نفس کے علاوہ دوسری چیز کے بارے میں اختیار کا حق دے۔ تو اگر شوہر کے اختاری کے قول کے جواب میں بیوی نے اپنے نفس کو اختیار کر لیا تو اس کو ایک بائنہ طلاق ہوگی۔ ویسے قیاس کا تقاضہ یہ تھا کہ اسے کچھ بھی طلاق واقع نہ ہو۔ اگرچہ شوہر نے اس سے طلاق کی بھی نیت کر لی ہو۔ کیونکہ وہ شوہر خود بھی جب کہ اس لفظ سے طلاق دینے کی طاقت نہیں رکھتا ہے۔ وہ دوسرے کسی کو حوالہ کرنے کی بھی طاقت نہیں رکھتا ہے۔ لیکن ہم نے اسے استحساناً جائز رکھا ہے۔ کیونکہ صحابہ کرامؓ کا اس پر اجماع ہو چکا ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ شوہر کو یہ حق حاصل ہے کہ اپنی اسی بیوی کے

نکاح کو باقی رکھے یا اسے جدا کردے۔ اس لئے وہ اس حکم کے بارے میں اپنی بیوی کو اپنا قائم مقام کرسکتا ہے۔ اور اس اختیار سے جو طلاق واقع ہوگی وہ بائن ہوگی۔ کیونکہ عورت کا اپنے نفس کو اختیار کرنا اسی طور سے کہ نفس عورت اسی کے لئے مخصوص ہوگئی۔ اور یہ بات صرف بائن میں ہوتی ہے۔ کیونکہ اختیار کی قسمیں نہیں ہوتی ہیں۔ بخلاف بائن کرنے کے کیونکہ بائن ہونے کی دو صورتیں ہوتی ہیں۔

توضیح:۔ اختیار طلاق کا حق مجلس سے کھڑے ہونے کے ساتھ ہی ختم ہو جاتا ہے طلاق اختیار کر لینے کی صورت میں ایک طلاق بائن واقع ہوتی ہے

ویبطل خیارها بمجرد القیام لانه دلیل الاعراض بخلاف الصرف والسلم ......الخ

اور عورت کے صرف کھڑے ہونے سے ہی اس کا اختیار ختم ہو جاتا ہے۔ ف بخلاف اس کے اگر وہ کھڑے ہو اور اس کو خیار دیا جائے پھر وہ وہیں پر بیٹھ جائے۔ کیونکہ اس طرح سے مجلس نہیں بدلتی۔ لیکن بیٹھے ہونے کے بعد کھڑے ہو جانے سے مجلس بدل جاتی ہے **لانه دلیل الخ** کیونکہ یہ منہ موڑنے کی دلیل ہے۔ ف اس لئے مجلس کا اختیار ختم ہو گیا۔ **بخلاف الصرف الخ** برخلاف بیع صرف وسلم کے ف۔ صرف اس بیع کو کہتے ہیں جس میں نقد (سونا و چاندی) کا تبادلہ ہو۔ اس میں کم سے کم شرط یہ ہے کہ (اشرفی کو روپے کے عوض فروخت کرنے کی صورت میں) معاملہ ہاتھوں ہاتھ ہو کیونکہ ادھار کرنا جائز نہیں ہے۔ لیکن اگر یہ کہا کہ میں نے یہ اشرفی سولہ روپے کو فروخت کی اور یہ کہہ کر کھڑا ہو گیا تو یہ معاملہ باطل نہ ہوگا۔ اور مجلس نہیں بدلے گی۔ اسی طرح بیع سلم بھی ہے۔ (یعنی ایک طرف سے نقد اور دوسری طرف سے طویل مدت کے لئے ادھار بیع اجل جال) جس کی صورت یوں ہوگی کہ کسی نے ہزار روپے کسی کو اس تفصیل کے ساتھ دئے کہ اس سے سو روپے فی من کے حساب سے دس من گیہوں کے لازم ہوں گے ایسے گیہوں جو سپید تیار ہوں گے۔ اس میں روپے پر قبضہ کرنا شرط ہے۔ اور اس گفتگو کے بعد اگر وہ کھڑا ہو گیا تو اس سے اس کا ایجاب باطل نہیں ہوگا۔

لان المفسد هناك الافتراق من غیر قبض ثم لابدمن النیة فی قوله اختاری ......الخ

کیونکہ ان دونوں بیعوں یعنی صرف اور سلم میں بغیر قبضہ کئے کھڑا ہو جانا بیع کو باطل کر دیتا ہے۔ ف اور صرف کھڑے ہو جانے سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ قبضہ کئے بغیر یہ کھڑے ہو گئے ہیں۔ چنانچہ اگر کھڑے ہو کر قبضہ کیا یاد کیجیے بغیر بغل یا آڑ سے قبضہ کر لیا تو بھی بیع صحیح ہوگی۔ غرضیکہ اس مسئلہ میں کھڑے ہو جانے سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ اس نے قبضہ کرنے سے منہ موڑا ہے۔ اور مخیرہ کے مسئلہ میں جب وہ کھڑی ہو گئی تو یہ اس بات کی دلیل ہو جاتا ہے کہ اس نے طلاق قبول کرنے سے منہ موڑا اور اسے پسند نہیں ہے۔ اس لئے اس کا اختیار ختم ہو گیا۔

ثم لابدمن النیة فی قوله اختاری لانه یحتمل تخیرها فی نفسها ویحتمل تخیرها......الخ

پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ جب شوہر نے کہا اختاری یعنی تم اختیار کرلو۔ تو اس میں کہتے وقت نیت طلاق ہونا بھی ضروری ہے۔ یعنی طلاق ہی کی نیت سے اختیار دیا ہو۔ **لانه یحتمل الخ** کیونکہ اس اختیار میں یہ احتمال رہ جاتا ہے کہ عورت کو اس کے اپنے نفس میں اختیار دینے کا حق دیا ہو۔ یا اپنے نفس کے علاوہ کسی اور معاملہ میں اختیار دیا ہو۔ ف اس لئے دونوں احتمالوں میں نفس کے اختیار کی نیت ہونی ضروری ہے۔ بخلاف لفظ طلقی کے کیونکہ یہ صریح ہے اس لئے کہ **اگر اس نے طلاق قبول کرلی تو رجعی واقع ہوگی**

فان اختارت نفسها فی قوله اختاری كانت واحدة بائنة والقیاس ان لا یقع بهذا شیء ......الخ

اور اگر عورت نے اختیاری کی صورت میں اپنے نفس کو اختیار کیا تو ایک **طلاق بائنہ** واقع ہوگی۔ ف۔ یہاں دو باتیں ہیں

اول یہ کہ مرد نے اختاری کے **لفظ** کہا پھر عورت کے سے **قبول** کرنے یعنی یہ کہ میں اپنے **نفس** کو اختیار کیا کہنے سے وہ واقع ہوئی۔

اور دوسری یہ کہ اسے طلاق بائن واقع ہوگی۔ پہلی بات ہو تو کسی کا بھی اختلاف نہیں ہے۔ اس کے باوجود یہ خلاف قیاس ہے۔ والقیاس الخ حالانکہ قیاس تو یہ چاہتا ہے کہ اس اختاری لفظ سے کچھ بھی واقع نہ ہو۔ اگرچہ شوہر نے اس سے طلاق ہی کی نیت کی ہو۔ لانہ لایملک الخ کیونکہ شوہر خود اس لفظ سے کچھ واقع نہیں کر سکتا ہے۔ اس لئے اسے دوسرے کسی کو بھی اختیار دینے کا حق نہ ہوگا۔ ف یعنی آدمی جب کہ خود کسی چیز کا مالک نہ ہو وہ دوسرے کو کس طرح مالک بنا سکتا ہے۔ اس لئے قیاس یہی ہے۔ الاانا الخ لیکن ہم نے اس کو استحسانا جائز سمجھا ہے۔ لاجماع الصحابۃ الخ اس دلیل سے کہ صحابہ کرامؓ نے اسی پر اجماع کیا ہے۔ ف اس طرح ان کا عمل ہمارے لئے قوی دلیل ہوگی۔

ولانہ بسبیل من ان یستدیم نکاحھا اویفارقھا فیملك اقامتھا مقام نفسہ فی حق ھذا الحکم ......الخ

اور اس دلیل سے کہ شوہر کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ اپنی بیوی سے نکاح کا تعلق اس وقت بھی پہلے کی طرح باقی رکھے یا تعلق اس سے ختم کردے۔ فیملك الخ اس طرح وہ اپنے اس اختیار میں اپنی بیوی کو اپنا قائم مقام کر سکتا ہے ف بس جب شوہر نے اپنی بیوی سے کہا اختاری تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جس طرح مجھے یہ حق ہے کہ تم کو اپنے ساتھ رکھوں یا جدا کردوں اسی طرح یہ حق اب میں نے تم کو دے دیا اور تم ان دونوں باتوں میں سے جون سی بات چاہو اختیار کرو۔ اس کہنے کے بعد اگر بیوی نے کہا کہ میں اپنے شوہر کو اختیار کیا یعنی اسی کے ساتھ اب بھی رہوں گی۔ تو اس کا نکاح پہلے کی طرح اب بھی قائم رہے گا۔ اور اگر اس نے یہ کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا تو اسے طلاق ہوگی۔

ثم الواقع بھا بائن لان اختیارھا نفسھا بثبوت اختصاصھا بھاوذلك فی البائن ......الخ

اور اس طرح جو طلاق ہوگی وہ بائنہ ہی ہوگی۔ ف کیونکہ لفظ طلاق نہیں کہا ہے بلکہ معنی کا اعتبار ہے۔ اور معنی میں وہ بائنہ کے ہے۔ لان اختیارھا الخ کیونکہ عورت کا اپنے نفس (خود) کو پسند کرنا کہ وہ تو خود ہی عورت ہے اس لئے اسی کے ساتھ مخصوص ہوگئی۔ ف ورنہ عورت کی ذات تو ہمیشہ سے ہی اسی کی ذات ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ عورت کی ذات پر اس کے شوہر کا کچھ اختیار نہ رہا بلکہ وہ خود اپنی ذات کی مالکہ ہوگئی۔ وذلک فی البائن اور یہ بات صرف بائن میں ہوتی ہے۔ ف کیونکہ طلاق رجعی کی صورت میں اس کی عدت تک اس کے شوہر کا اختیار باقی رہتا ہے۔

ولایکون ثلثا وان نوی الزوج ذلك لان الاختیار لایتنوع بخلاف الابانۃ ......الخ

اور تین طلاقیں نہیں ہو سکتی ہیں اگرچہ شوہر نے تین طلاقوں کی نیت کی ہو۔ ف اس لئے اختاری سے صرف ایک ہی بائن واقع ہو سکتی ہے۔ لان الاختیار الخ کیونکہ اختیار کی قسمیں نہیں ہوتی ہیں۔ ف بلکہ ایک ہی قسم ہے اس لئے ایک ہی بائن ہوگی۔ بخلاف الخ بر خلاف بائن کرنے کے کہ بائن کی دو قسمیں ہیں۔ ف یعنی ایک طلاق بائن یا تین طلاقیں۔ اس لئے اگر تین طلاقوں کی نیت کی ہو تو تین ہی واقع ہوں گی۔ اور اختاری کہنے کی صورت میں بائن ہونا لازم ہے۔ یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اگر عورت سے کہا کہ تم بائنہ ہونا اختیار کرو۔ اور اس سے مراد مغلظ ہونا ہو اور عورت نے بھی مغلظ ہونا ہی مراد لیا تو تین طلاقیں واقع ہونی چاہئیں۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ طلاق کی نیت اس وقت عمل کرے گی جبکہ جملہ میں لفظ نفس بھی ذکر کیا گیا ہو۔ کیونکہ اگر شوہر نے اختیار نفس مراد لیا اور عورت نے کہا کہ میں نے اختیار کیا اور اس کی مراد یہ ہو کہ میں نے کام کرنے کو یا شوہر کو اختیار کیا تو ایک بھی طلاق واقع نہ ہوگی۔

قال ولابدمن ذکر النفس فی کلامہ اوفی کلامھا حتی لوقال لھا اختاری فقالت قداخترت فھوباطل لانہ عرف بالاجماع وھوفی المفسرمن احد الجانبین ولان المبھم لایصلح تفسیر اللمبھم ولاتعین مع الابھام۔

ترجمہ:۔ کہا شوہر یا اس کی بیوی کے کلام میں لفظ نفس کا مذکور ہونا ضروری ہے۔ اس بناء پر اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا

کہ تم اختیار کرلو۔ اور اس کے جواب میں بیوی نے بھی کہا کہ میں نے اختیار کرلیا۔ تو یہ اختیار باطل ہو جائے گا۔ کیونکہ اختیاری کا بائنہ ہونا ہمیں اجماع سے معلوم ہوا ہے۔ اور اجماع میں تفسیر ہے کہ دونوں اشخاص میں سے کسی ایک طرف سے نفس مذکور ہو۔ اور اس وجہ سے بھی کہ مبہم کی تفسیر مبہم سے نہیں ہو سکتی ہے۔ اور مبہم ہونے کی حالت میں تعیین نہیں ہوتی ہے۔

توضیح:۔ طلاق کا اختیار دینے کی صورت میں میاں یا بیوی سے کسی ایک کے کلام میں بھی لفظ نفس کا مذکور ہونا ضروری ہے

قال ولابدمن ذکر النفس فی کلامه اوفی کلامها حتی لوقال لها اختاری ......الخ

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ نفس کے معنی خواہ مرد کے کلام میں ہو خواہ عورت کے کلام میں مذکور ہونا ضروری ہے۔ ف یعنی لفظ نفس کی کوئی خصوصیت نہیں ہے بلکہ جو لفظ بھی اس معنی کے لئے مفید ہو ہونا کافی ہے۔ مثلاً میں نے اپنی ذات کو اختیار کیا۔ اور اس کے بغیر جملہ کا ہونا لغو ہوگا۔ حتی لو قالها الخ یہاں تک کہ اگر عورت سے کہ کہ تم اختیار کرلو اور عورت نے کہ میں نے اختیار کرلیا تو یہ جملہ لغو ہو جائے گا۔ ف یعنی کچھ بھی طلاق وغیرہ نہ ہوگا۔

لانه عرف بالاجماع وهوفی المفسرمن احد الجانبین ولان المبهم لایصلح ......الخ

اور اس دلیل سے کہ مبہم کی تفسیر مبہم سے نہیں ہو سکتی ہے۔ ف مثلاً مرد نے کہا کہ تم اختیار کرو اور عورت نے جواب دیا کہ میں نے اختیار کرلیا۔ دونوں جملے مہمل ہوئے۔ کہ ان سے یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ کون سی چیز اختیار کی۔ پس جبکہ مبہم سے تفسیر نہ ہوئی تو پورا کلام مبہم رہا۔ ولاتعین الخ اور مبہم رہتے ہوئے تعین نہیں ہوتا ہے۔ ف اور تعین کے بغیر طلاق نہیں ہوگی۔ م۔ اور اگر نفس کی جگہ کوئی دوسرا لفظ مثلاً تطلیقہ یا اختیار دو غیرہ کہا تو بھی کافی ہوگا۔ المحیط۔ تم اختیار کرو۔ اور جواب میں اس نے کہا کہ میں نے خود کو طلاق دی تو جوامع الفقہ میں ہے کہ بائنہ اور بدائع میں ہے کہ رجعیہ ہوگی۔ مع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر شوہر نے بائنہ کی نیت کی ہو تو اسی کے موافق بائنہ ہوگی اور نیت نہ کی ہو تو رجعیہ ہوگی۔ اور شاید کہ یہ حکم قضاءً ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ واضح ہو کہ لفظ اختاری کہنے کی صورت میں اسی مجلس تک اختیار ہونا اس صورت میں ہوگا کہ کہتے وقت اس نے خطاب مطلق کیا ہو۔ اور اگر یوں کہا کہ اپنی ذات کو طلاق دے دو جب کسی وقت چاہو تو یہ اختیار اس مجلس کے بعد بھی باقی رہے گا۔ اگر وہ عورت غائب ہو تو جس مجلس میں اسے خبر ملے گی اسی مجلس تک اختیار رہیگا۔ اگر یوں کہا کہ میں آج کے دن اسے اختیار دیا ہے تو اسی دن مجلس میں اسے خبر ملے اسی مجلس میں اختیار ہوگا۔ چنانچہ اگر آج کا دن ختم ہو کر دوسرے دن کسی مجلس میں اسے علم ہوا تو اسے اختیار نہ ہوگا۔ واضح ہو کہ اختیار کے مسئلہ میں حضرت زید بن ثابتؓ کے نزدیک تین طلاقیں واقع ہوتی ہیں۔

پورے خلاصہ پر نظر کے مطابق اسی قول کو امام مالکؒ نے مدخولہ بیوی ہونے کی صورت میں اختیار کیا ہے۔ اور غیر مدخولہ کے بارے میں فرمایا ہے کہ اگر شوہر نے ایک کی نیت کا ہونا بتلایا تو قول قبول ہوگا۔ اور حضرت عمر ابن مسعود ابن عباسؓ سے ایک رجعیہ کا ہونا مروی ہے۔ اسی قول کو امام شافعی واحمدؒ نے قول کیا ہے۔ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ایک بائنہ ہونا مروی ہے۔ یہی قول پہلے دونوں اقوال اس درمیانی درجہ کے ہے۔ پھر حضرت عمر وابن مسعود اور ابن عباسؓ کے قول کو ترجیح دی گئی ہے اس بناء پر کہ قرآن میں دوسری طلاق میں رجعت کا ثبوت ہے بشرطیکہ اس کے بعد تیسری طلاق بھی ہو سکتی ہے۔ مگر ترجیح کی یہ وجہ ضعیف ہے کیونکہ اگر مال کے عوض طلاق ہو تو وہ رجعی نہیں ہوتی۔ اسی طرح اگر دخول سے پہلے طلاق ہو۔ لہٰذا وہ طلاق اس سے خارج ہوگی جو بائن ہونے کے معنی میں ہوگی۔ کیونکہ رجعی طلاق میں مرد کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ جب چاہے۔ رجوع کرلے خواہ عورت اس سے راضی ہو یا نہ ہو۔ اور ترمذیؒ نے حضرت عمرؓ وابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ نفس کو اختیار کرنے سے بائنہ طلاق

ہو گی۔اس بناء پر حضرات عمر وابن مسعودؓ کی روایتوں میں اختلاف ہو گیا۔ف ترمذی نے کہا ہے کہ اکثر علمائے صحابہؓ و تابعین کا قول ایک بائنہ واقع ہونے کا ہے۔م۔

ولوقال اختاری نفسك فقالت اخترت تقع واحدة بائنة لان كلامه مفسر وكلامها خرج جوابا له فيتضمن اعادته وكذالو قال اختاری اختيارة فقالت اخترت لان الهاء في الاختيارة تبنئ عن الاتحاد والانفراد واختيارها نفسها هو الذی يتحدمرة ويتعدد اخرى فصار مفسرا من جانبه ولوقال اختاری فقالت اخترت نفسی يقع الطلاق اذانوى الزوج لان كلامها مفسر ومانواه الزوج من محتملات كلامه.

ترجمہ:۔اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم اپنے نفس کو اختیار کر لو۔جواب میں اس نے کہا کہ میں نے اختیار کر لیا تو ایک بائنہ طلاق ہو جائے گی۔کیونکہ شوہر کا کلام تفسیر کے ساتھ واقع ہوا ہے۔اور اس کی بیوی کا کلام اس کے جواب میں واقع ہوا ہے۔تو یہ اسی کے دوبارہ لانے کو شامل ہے۔اسی طرح اگر مرد نے کہا کہ تم اختیار کرو اختیار کرنا اور جواب میں اس نے کہا کہ میں نے اختیار کر لیا کیونکہ اختیارۃ میں (تاء) ہے وہ متحد ہونے اور منفرد ہونے کا پتہ بتاتی ہے اور عورت کا اپنے نفس کو اختیار کرنا ہی ایسا اختیار ہے جو کبھی متحد ہوتا ہے اور کبھی متعدد ہوتا ہے۔اس لئے مرد کی جانب سے کلام مفسر ہو گیا۔اور اگر شوہر نے کہا اختیار کر لو اور جواب میں بیوی نے کہا میں نے اپنا نفس اختیار کر لیا تو اگر اس کے شوہر نے طلاق کی نیت کر لی ہو گی تو طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ بیوی کا کلام صاف بیان ہے۔اور شوہر نے جو نیت کی ہے وہ اس کا شوہر کے کلام کے مختلف احتمالوں میں سے ایک احتمال ہے۔

توضیح:۔اگر شوہر نے کہا اختاری نفسک یا اختاری اختیارۃ اور جواب میں بیوی نے کہا اخترت یا مرد نے صرف اختاری کہا اور بیوی نے جواب میں کہا اخترت نفسی۔حکم

ولوقال اختاری نفسك فقالت اخترت تقع واحدة بائنة لان كلامه مفسر......الخ

اور اگر مرد نے کہا تم اپنے نفس کو اختیار کر لو۔اور جواب میں اس نے کہا میں نے اختیار کیا تو ایک بائنہ واقع ہو گی۔ف اگرچہ عورت نے یہ نہیں کہا ہو کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا ہے۔لان کلامہٗ الخ کیونکہ مرد کا کلام تفسیر کے ساتھ واقع ہوا ہے۔ف یعنی یہ کہ تم اپنے نفس کو اختیار کرو۔وکلامہا الخ اور عورت کا کلام اسی کا جواب ہوا ہے۔فیتضمن الخ تو یہ اسی کے دوبارہ لانے کو متضمن ہے۔ف کیونکہ اصل جواب میں یہی ہے کہ جس بات کا جواب دیا جائے اسی کو دوبارہ کہہ دے۔مثلاً زید نے پوچھا کہ زید نے بکر کو مارا ہے تو اس کا اصل جواب یہی ہو گا کہ زید نے بکر کو نہیں مارا ہے مگر آسانی کے خیال سے صرف ہاں یا نہیں کہہ دیا جاتا ہے۔پس جبکہ مرد نے کہا کہ تم اپنے نفس کو اختیار کرو تو جواب یہی ہو گا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا ہے تاکہ سوال کے مطابق جواب ہو۔م۔اور نفس کی جگہ لفظ تطلیق یا اختیار کہنا بھی لفظ نفس کہنے کے برابر ہے۔اسی لئے فرمایا ہے۔

وكذالو قال اختاری اختيارة فقالت اخترت لان الهاء في الاختيارة تبنئ عن الاتحاد .....الخ

اسی طرح اگر یوں کہا کہ اختیار کرو اختیارۃ کو۔ف اس میں "نفس کو" نہ کہہ کر "اختیارۃ" (اختیارۃ کی تاء کو ہا سے بدلتے ہوئے) کہا۔اور جواب میں اس نے کہا اخترت یعنی عورت نے کہا کہ میں نے اختیار کیا تو بھی وہی حکم ہو گا۔ف کہ ایک بائنہ طلاق ہو گی۔لان التاء الخ کیونکہ "اختیارۃ" میں جو تاء ہے وہ متحد ہونے اور منفرد ہونے کی خبر دیتی ہے۔ف۔اختیارۃ کے معنی سے یہی سمجھا جاتا ہے کہ تمہارا اختیار کرنا ایسا ہو کہ جو متحد منفرد ہو۔ف اس سے معلوم ہوا کہ کبھی یہ اختیار متحد و منفرد نہیں بھی ہوتا ہے۔

واختيارها نفسها هو الذی يتحدمرة ويتعدد اخرى فصار مفسرا من جانبه ......الخ

اور عورت کا اپنے نفس کو اختیار کرنا ہی ایسا اختیار ہے جو کبھی متحد ہوتا ہے اور کبھی متعدد ہو جاتا ہے۔ف اس سے معلوم ہوا

کہ اپنے نفس کا اختیار کرنا مراد ہے۔ اور وہ متحد اس وقت ہوتا ہے کہ ایک طلاق سے اپنے نفس کو اختیار کرے اور متعدد اس وقت ہوگا کہ یوں کہے کہ تم اپنے کو اختیار کرو جتنے سے چاہو یا تین طلاقوں پس سب کا خلاصہ یہ ہوا کہ اختیارۃ واحدۃ کرو تو یہ اسی وقت ہوگا کہ اپنے نفس کو ایک طلاق دے دے۔ کیونکہ کبھی یہی واحدہ ہوتا ہے اور کبھی زیادہ ہو جاتا ہے۔ فصار مفسرا الخ تو مرد کی جانب سے کلام مفسر ہو گیا۔ ف گویا یوں کہا کہ تم اپنے نفس کو اختیار کرو۔ یہ بھی ایک بائنہ ہوتی ہے۔

ولوقال اختاری فقالت اخترت نفسی یقع الطلاق اذانوی الزوج .....الخ

اور اگر شوہر نے کہا کہ تم اختیار کرو۔ ف یعنی مبہم کہا۔ فقالت الخ اور اس نے جواب میں کہا کہ میں اپنے نفس کو اختیار کیا۔ ف اور لفظ نفس کی بڑھا کر اس کی تفسیر کر دی۔ یقع الطلاق الخ تو طلاق واقع ہو جائے گی۔ بشرطیکہ شوہر نے بھی اسی کی نیت کی ہو۔ لان کلامہا الخ کیونکہ عورت کا کلام صاف بیان ہے۔ اور شوہر نے جو نیت کی وہ اس کے کلام کے احتمالات میں سے ایک احتمال ہے ف تو شوہر کی نیت بھی اس کے اپنے کلام سے صحیح ہے۔

ولوقال اختاری فقالت انا اختار نفسی فھی طالق والقیاس ان لاتطلق لان ھذا مجرد وعد اویحتملہ فصار کما اذاقال لھا طلقی نفسك فقالت انا اطلق نفسی وجہ الاستحسان حدیث عائشۃ رضی اللہ عنھا فانھا قالت لابل اختار اللہ و رسولہ واعتبرہ النبی علیہ السلام جوابا منھا ولان ھذہ الصیغۃ حقیقۃ فی الحال وتجوز فی الاستقبال کما فی کلمۃ الشھادۃ واداء الشھادۃ بخلاف قولھا اطلق نفسی لانہ تعذر حملہ علی الحال لانہ لیس بحکایۃ عن حالۃ قائمۃ والاکذلك قولھا انا اختار نفسی لانہ حکایۃ عن حالۃ قائمۃ وھو اختیار ھانفسھا۔

ترجمہ۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تم اختیار کرلو۔ بیوی نے جواب میں کہا میں اپنے نفس کو اختیار کرتی ہو۔ تو اسے طلاق ہو جائے گی۔ اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ اسے طلاق نہ ہو۔ کیونکہ اس طرح کہنا تو صرف ایک وعدہ ہے یا وعدہ کا احتمال رکھتا ہے تو یہ ایسا ہو گیا گویا اس نے کہا کہ تم اپنے نفس کو طلاق دو تو جواب میں بیوی نے کہا کہ میں خود کو طلاق دیتی ہوں یا دوں گی۔ اس میں استحسان کی وجہ کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے کہ جس میں انہوں نے فرمایا کہ میں مشورہ نہیں لوں گی بلکہ میں اللہ اور اس کے رسول کو پسند کرتی ہوں۔ اور اس جواب کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قبول بھی فرما لیا۔ اور اس وجہ سے کہ لفظ "اختیار" جو مضارع کا صیغہ ہے اس کے حقیقی معنی زمانہ حال کے لئے اور مجازی معنی استقبال کے لئے ہے جیسا کہ کلمہ شہادت میں ہے۔ اور جیسے کہ گواہی دینے میں ہے۔ بخلاف بیوی کے اس قول اطلق نفسی کے کہ میں اپنے نفس کو طلاق دوں گی۔ کیونکہ اس جملہ کو زمانہ حال پر محمول کرنا محال ہے۔ کیونکہ یہ موجودہ حالت کی حکایت نہیں ہے۔ اور اس کے قول انا اختار نفسی میں یہ بات نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں اس کی موجودہ حالت کو بیان کرنا ہے یعنی عورت کا اپنے آپ کو اختیار کرنا ہے۔

توضیح۔ اگر شوہر نے صرف یہ کہا کہ تم اختیار کرلو۔ اور جواب میں بیوی نے کہا میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا۔ تو اس کا حکم

ولوقال اختاری فقالت انا اختار نفسی فھی طالق والقیاس ان لاتطلق .....الخ

اگر شوہر نے کہا کہ تم اختیار کرلو۔ ف۔ یعنی مبہم محتمل طلاق کہا یا مفسر کر دیا کہ تم اپنے نفس کو اختیار کرو۔ فقالت الخ یعنی عورت نے صیغہ مضارع سے اختیار کہا جو زمانہ حال اور استقبال دونوں میں مستعمل ہوتا ہے اگر حال کے معنی میں ہو تو ترجمہ یہ ہوگا کہ میں اپنے نفس کو اختیار کرتی ہوں۔ اور اگر مستقبل ہو تو یہ معنی ہوں گے کہ میں اپنے نفس کو اختیار کروں گی۔ ف۔ حالانکہ نکاح و طلاق وغیرہ کے عقود (معاملات) میں صیغہ ماضی استعمال کرنا چاہئے۔ اور یہاں شوہر کے کلام میں امر کا صیغہ ہے جو مستقبل کے لئے ظاہر ہے۔ اور بیوی کا کلام حال یا استقبال ہے۔ لیکن حکم دیا کہ فھی طالق یہ عورت طالقہ ہو گئی۔ ف۔ یعنی استحسانا بائنہ

ہوئی۔ والقیاس الخ یہ تھا کہ طالقہ نہ ہو۔ف۔ کیونکہ عقد انشاء لفظ ماضی سے نہیں ہوتا ہے۔ لان ھذا الخ کیونکہ یہ تو صرف وعدہ ہے۔ف۔ اس وقت جبکہ یہ مراد ہو کہ میں اپنے نفس کو اختیار کروں گی۔ تو ایسا ہو گیا جیسے (صریح طلاق میں) عورت کو یہ کہنا کہ اپنے نفس کو طلاق دیدو۔ اس پر اس نے جواب دیا کہ میں اپنے آپ کو طلاق دیتی ہوں یا دوں گی۔ف۔ تو اس صورت میں کوئی طلاق واقع نہ ہوگی۔ اسی طرح جب یہ کہا کہ انا اختار نفسی کہ میں اپنے نفس کو اختیار کروں گی۔ تو بھی واقع نہ۔ لیکن علماء کرام نے اس قیاس کو چھوڑ کر استحسان کا طریقہ اختیار کیا کہ بائنہ واقع ہوگی۔

وجہ الاستحسان الخ استحسان کی دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے۔ف۔ جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم نے ان سے فرمایا تھا کہ میں تمہارے سامنے ایک اہم معاملہ پیش کر رہا ہوں اس کے جواب میں تم جلدی نہ کرنا بلکہ اپنے والدین سے پہلے مشورہ کرلو۔ اس کے بعد آپ نے یہ آیتیں تلاوت فرمائیں ﴿قل لازواجك ان كنتن تردن الحيٰوة الدنيا﴾ سے ﴿اجرا عظيما﴾ تک جو اس سے کچھ پہلے نازل ہوئی تھیں ان کا خلاصہ یہ ہوا کہ اے اللہ کے رسول آپ اپنی بیویوں کو یہ فرمادیں کہ اگر تم لوگ دنیا اور اس کی آسائش چاہتی ہو تو میں تم کو طلاق دے کر اچھی تمتع کے ساتھ رخصت کر دوں۔ اور اگر تم اللہ ورسول اور دار الآخرۃ کو چاہتی ہو تو تمہاری نیکیوں کا تم کو بہت بڑا اور بہت زیادہ بدلہ ملے گا۔ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم نے ان کو یہ کلام انہیں سنایا تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے جواب دیا کہ کیا اسی بات میں اپنے والدین سے میں مشورہ لوں۔ میں تو اللہ اور اس کے رسول اور دار آخرت کو چاہتی ہوں۔

فانی ارید اللہ و رسولہ الخ اور دوسری روایت میں اس طرح ہے لا بل اختار اللہ ورسولہ۔ یعنی نہیں۔ بلکہ میں تو اللہ اور اس کے رسول کو اختیار کرتی ہوں۔ الخ حدیث میں ہے کہ یہ سن کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم کا چہرہ مبارک لہلہانے لگا۔ پھر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ یارسول اللہ آپ اپنی دوسری ازواج سے یہ نہ فرمائیں کہ عائشہ نے کیا جواب دیا اور کیا اختیار کیا ہے۔ لیکن بالآخر تمام ازواج نے اسی کو اختیار کیا۔ الحاصل صحیحین کی یہ حدیث ہمارے استحسان کی دلیل ہے۔ فانھا قالت الخ کیونکہ ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے کہا کہ نہیں میں دنیا اور اس کی زینت نہیں چاہتی ہوں۔ بلکہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول اور دار آخرت کو اختیار کرتی ہوں۔ف۔ غور طلب بات یہ ہے کہ اس میں اختار اللہ۔ مضارع کے صیغہ سے کہا۔ واعتبرہ الخ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم نے اس جواب کو معتبر مان لیا۔ف۔ اور یہ حکم نہیں دیا کہ اخترت اللہ ماضی کے صیغہ سے جواب دو۔

خلاصہ یہ ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم نے اگرچہ حضرت عائشہ وغیرھا امہات المومنین رضی اللہ عنھن کو طلاق کا اختیار نہیں دیا تھا بلکہ دنیا یا آخرت میں سے ایک کو اختیار کرنا لازم کیا تھا اختیاری کہہ کر یعنی دنیا یا آخرت میں سے ایک کو اختیار کرو۔ لیکن جو صیغہ اس میں معتبر ہے بلا فرق کے وہی اختیار کے جواب میں بھی ہے۔ پس جب آپ نے صیغہ مضارع کے ساتھ جواب کو معتبر سمجھا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اختیاری کے مسئلہ میں اگر عورت نے کہا انا اختار نفسی کہا تو طلاق واقع ہو جائے گی و لان ھذا الخ اور اس دلیل سے کہ اختار مضارع کا صیغہ زمانہ حال کے لئے حقیقی معنی ہے۔ اور زمانہ استقبال کے لئے مجازی ہے۔ف۔ ہمارے علمائے معانی کے نزدیک قول اصح یہی ہے۔ع۔ کمافی الخ جیسا کہ کلمہ شہادت میں ہے۔ف۔ جب کہا اشھد ان لا الہ الا اللہ تو اشھد مضارع کا صیغہ ہے۔ جبکہ اس سے فی الفور ایمان کے صحیح ہونے کا حکم ہوتا ہے۔ اور اس کے معنی یہی لئے جاتے ہیں کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ سوا کسی میں بھی الوہیت نہیں ہے۔ اور اس سے زمانہ استقبالی کا وعدہ یا شک نہیں ہوتا ہے کہ گواہی دوں گا۔ واداء الشہادۃ اور جیسے گواہی دینے میں۔

ف۔ جب گواہ قاضی کے سامنے اس طرح گواہی دے اشھد ان لھذا الرجل زید علی ھذا الرجل بکر کذا۔ یعنی گواہی دیتا ہوں کہ اس شخص زید کا اس شخص بکر پر اتنا اتنا حق ہے۔ تو یہ گواہی صحیح ہوگی۔ اور یہ معنی نہیں لئے جاتے کہ گواہی دوں گا کہ

الخ۔ حالانکہ اشھد مضارع کا صیغہ ہے کیونکہ اس کے حقیقی معنی حال کے ہیں۔ اور مستقبل مجازی ہے اس جگہ جہاں قرینہ موجود ہو۔ اگر کسی کو یہ وہم ہو کہ پھر جب عورت نے کہا اطلق نفسی تو اس میں بھی حال کے ہی معنی لئے جائیں۔ یعنی میں اپنے آپ کو طلاق دیتی ہوں صحیح ہونا چاہئے۔ حالانکہ اس جگہ وعدہ استقبال قرار دیا ہے۔ تو جواب یہ ہوگا کہ اختار نفسی میں حقیقی معنی صحیح ہیں۔

بخلاف قولها اطلق نفسى لانه تعذر حمله على الحال لانه ليس بحكاية عن حالة قائمة ...... الخ

بخلاف اس کے جب عورت نے کہا اطلق نفسی۔ ف۔ کہ اس میں یہ معنی نہیں ہو سکتے ہیں کہ میں اپنے آپ کو طلاق دیتی ہوں۔ لانہ تعذر الخ کیونکہ اس کو حال کے معنی پر محمول کرنا محال ہے۔ لانہ لیس الخ کیونکہ اس میں موجودہ اور ٹھری ہوئی حالت کا بیان نہیں ہو سکتا ہے۔ ف۔ کوئی حالت ٹھری ہوئی اور موجود ایسی نہیں ہے جس کو وہ نقل کرتی ہے۔ ولا کذالک الخ اور یہ بات اختار نفسی کے جملہ میں نہیں ہے (دونوں میں فرق ہے) لانہ حکایۃ الخ کیونکہ اس سے ایک موجودہ حالت کی حکایت ہے یعنی عورت کا اپنے آپ کو اختیار کرنا ہے ف۔

خلاصہ یہ ہوا کہ طلاق دینا تو صرف زبان کا کام ہے اور دل کا کام نہیں ہے جس کو وہ اپنی زبان سے بیان کرے۔ بخلاف اختیار کے۔ کیونکہ اختیار کرنا پہلے دل سے ہوتا ہے۔ اس لئے دل پر ایک حالت قائم ہوتی ہے۔ اس حالت کو عورت زبان سے نقل کرتے ہوئے کہتی ہے کہ میں اپنے نفس کو اختیار کرتی ہوں۔ جیسے کلمہ شہادت اشھد ان لا الہ الا اللہ کہنے میں ہوتا ہے کہ پہلے دل میں یقین قائم ہوتا ہے۔ اسی کو زبان سے بیان کرتی ہے۔ الکافی۔ پس پس جب طلاق دینا دل کی کوئی حالت نہیں ہے۔ جس کو زبان سے نقل کیا ہو۔ اس لئے لامحالہ اطلق نفسی کا جملہ صرف ایک وعدہ ہوا۔ یعنی طلاق دوں گی۔ پس اس محال کی وجہ سے حقیقت حال چھوڑ کر مجاز استقبال مراد لیا گیا ہے۔ م۔

ولوقال لها اختارى اختارى اختارى فقالت اخترت الاولى و الوسطى والاخيرة طلقت ثلثا فى قول ابى حنيفة ولايحتاج الى نية الزوج وقالاتطلق واحدة وانما لايحتاج الى نية الزوج لدلالة التكرار عليه اذالاختيار فى حق الطلاق هوالذى يتكررلهما ان ذكرالاولى وما يجرى مجراه انكان لايفيدمن حيث الترتيب ولكن يفيدمن حيث الافراد فيعتبر فيمايفيد وله ان هذا اوصف لغولانه المجتمع فى الملك لاترتيب فيه كالمجتمع فى المكان والكلام للترتيب والافراد من ضروراته فاذا لغافى حق الاصل لغا فى حق البناء.

ترجمہ ۔ اور اگر اپنی بیوی سے کہا کہ تم اختیار کرو ،اختیار کرو ،اختیار کرو ،اور اس کے جواب میں اس نے کہا کہ میں نے اختیار کیا پہلی کو اور دوسری کو اور تیسری کو تو امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق اسے تین طلاقیں ہو جائیں گی۔ اس کے لئے شوہر کی نیت کی ضرورت نہ ہوگی۔ لیکن صاحبینؒ نے کہا ہے کہ اسے صرف ایک طلاق ہوگی۔ اس میں شوہر کی نیت کی ضرورت اس لئے نہیں ہوگی کہ اس لفظ کو بار بار کہنا ہی اس پر دلالت کر رہا ہے۔ اس لئے کہ وہی اختیار مکرر ہوتا ہے جو طلاق کے بارہ میں ہے۔ اور صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ پہلی اور جو اس کے قائم مقام ہے کو ذکر کرنا اگر چہ ترتیب کے اعتبار سے فائدہ نہیں بھی دیتا ہے پھر بھی مفرد کرنے کے اعتبار سے تو فائدہ دیتا ہے۔ اس لئے عورت کا کلام جس معنی میں مفید ہو وہی معنی معتبر ہوں گے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ایسا وصف ہی لغو ہے۔ کیونکہ شوہر کی ملکیت جو اکٹھی طلاقیں ہیں ان میں کوئی ترتیب نہیں ہے۔ جیسے کسی جگہ میں جو اکٹھی ہو ان میں کوئی ترتیب نہیں ہوتی ہے جبکہ عورت کا کلام ترتیب کے لئے ہے۔ ہاں مفرد ہونا ترتیب کے لئے لازم ہے۔ پس کلام جب ایسے معاملہ میں لغو ہوا جو اصل ہے تو ایسے معاملہ میں بھی لغو ہوگا جو اس پر مبنی ہے۔

توضیح ۔ لفظ اختاری کو تین بار کہنے پر اگر بیوی نے جواب میں کہا کہ میں نے پہلی کو اور دوسری کو اور تیسری کو اختیار کیا۔ تو اس کا حکم۔ اختلاف آئمہ

ولو قال لها اختاری اختاری اختاری فقالت اخترت الاولی و الوسطی والاخیرة طلقت ......الخ

اور اگر شوہر نے بیوی کو اختاری، اختاری، اختاری یعنی اختیار کرو، اختیار کرو، اختیار کرو کہا۔ف۔یعنی واو عطف کے بغیر تین بار کہا۔فقالت اخترت الخ تب عورت نے کہا کہ میں نے پہلی اور دوسری اور آخری کو اختیار کیا۔طلقت الخ توامام ابو حنیفہ کے قول کے مطابق اسے تین طلاقیں ہو جائیں گی۔ولا یحتاج الخ اوراس میں شوہر کی نیت ہونے کی ضرورت نہیں ہوگی۔ف۔یہ عبارت نسخہ عینی میں داخل نہیں ہے ۱۲۔م۔اور لفظ نفس کو بھی ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

وقالاتطلق واحدة وانما لایحتاج الی نیة الزوج لدلالة التکرار علیه ......الخ

اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ عورت پر ایک طلاق واقع ہوگی۔وانمالا یحتاج الخ اور شوہر کی نیت اس لئے ضروری نہیں ہوتی ہے کہ اختاری کو بار بار کہنا خود اس پر دلالت کرتا ہے۔ف۔کہ اس کی مراد طلاق ہی ہے۔اذالاختیار الخ کیونکہ وہی اختیار مکرر ہوتا ہے جو طلاق کے بارہ میں ہے۔ف۔اس موقع پر امام اعظم اور صاحبین رحمہم اللہ کی دلیل بیان کرنے سے پہلے ایک بات یہ سمجھنی ضروری ہے کہ مرد کے اختیار میں تین طلاقیں جمع ہیں۔ان میں کسی قسم کی ترتیب پہلی اور دوسری اور تیسری کہنے کی نہیں ہے۔جیسے کہ کسی کی جیب یا بکس میں تین روپے موجود ہوں توان کے بارے میں یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ ان میں یہ پہلا اور یہ دوسرا اور یہ تیسرا ہے۔بلکہ ان کا مجموعہ ہے جب یہ بات معلوم ہو چکی تو یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ عورت کا یہ کہنا کہ میں نے پہلی اختیار کی اور دوسری اور تیسری اختیار کی بلکہ پہلی ترتیب کے ساتھ جواس نے بیان کی ہے یہ واقعی ترتیب نہیں ہے۔کیونکہ طلاق دینے میں شوہر نے عورت کو اپنا قائم مقام بنایا ہے اور شوہر کی ملکیت میں یہ طلاقیں بغیر کسی ترتیب کے صرف مجموعہ ہیں۔پس عورت کو بھی صرف اتنا اختیار ملا کہ مجموعہ میں سے ایک دو یا تین تک طلاقیں خود کو دیدے جبکہ پہلی دوسری اور تیسری خود موجود نہیں ہے تو اس عورت کے اختیار میں بھی اس ترتیب کی صفت کس طرح پائی جائے گی۔لیکن صاحبینؒ کے قول پر ہی فتوی ہے۔جیسا کہ الحاوی القدسی میں ہے۔د۔

لهما ان ذکر الاولی وما یجری مجراه انکان لایفیدمن حیث الترتیب ......الخ

صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ ذکر کرنا پہلی کو اوراس کے بعد والی کو جو پہلی کے قائم مقام ہے۔ف۔یعنی درمیان والی اور آخیر والی کہنا۔ان کان لا یفید الخ یہ قول اگر چہ ترتیب کے اعتبار سے کچھ مفید نہیں ہے۔ف۔جبکہ خود شوہر کی ملکیت میں ان کا مجموعہ ترتیب کے بغیر ہے اسے ترتیب وار کہنا مفید نہیں ہوگا۔ولکن یفید الخ لیکن مفرد کرنے کے اعتبار سے مفید ہے۔ف۔یعنی اول کہنے میں دو باتیں پائی جاتی ہیں ایک تو ایک طلاق اور دوسری وہ طلاق جو پہلی کی صفت کے ساتھ ہو جیسے زید کے متعلق یہ کہا کہ یہ ایک شخص آیا اور یوں کہا کہ یہ اول شخص آیا۔تو اول کہنے سے اس شخص کے تنہا اور دوسرے کسی سے پہلے آنے کا فائدہ حاصل ہوا۔پس جب پہلی طلاق کہنے میں یہاں پہلی کی صفت بے فائدہ ہے۔تو اکیلی ایک تو محال نہیں ہے۔مگر جب عورت نے یہ کہدیا کہ میں نے پہلی طلاق اختیار کی تو اس کے معنی یہ نکلے کہ میں نے ایک طلاق اختیار کی۔

فیعتبر فیمایفید وله ان هذا او صف لغو لانه المجتمع فی الملك لاترتیب فیه .....الخ

لہذا عورت کا کلام جس معنی میں مفید ہو وہی معنی معتبر ہوں گے۔ف۔یعنی واحد مفرد کے معنی اس سے لئے جائیں گے۔پس گویا عورت نے یہ کہا کہ میں نے ایک طلاق اختیار کی اور جب بائنہ واقع ہوگئی تو پھر دوسری اور تیسری طلاق کا وہ محل باقی نہیں رہی۔اس لئے مسئلہ میں یہ حکم ہے کہ صرف ایک بائنہ واقع ہوگی۔اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جب پہلی طلاق ہونے کی صفت لغو ہوگئی تو اکیلی ہونے کی بھی صفت لغو ہو جائے گی۔اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

وله ان هذا او صف لغو لانه المجتمع فی الملك لاترتیب فیه کالمجتمع فی المکان .....الخ

اور ان امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ایسا وصف ہی لغو ہے۔لان المجتمع الخ کیونکہ مرد کے اختیار میں جو اکٹھی تین طلاقیں ہیں

ان کے درمیان کوئی ترتیب نہیں ہے۔ کالمجتمع الخ جیسے کسی ایک مکان میں جو چند افراد اکٹھے موجود ہوں۔ ان میں ترتیب نہیں ہے ف مثلاً ایک مکان میں بہت سے آدمی جمع ہوں۔ تو ان کو پہلا دوسرا اور تیسرا نہیں کہا جا سکتا ہے۔ بلکہ آنے کے وقت پہلا آنے والا اور دوسرا آنے والا اسی طرح آگے تک ہوتا ہے۔ اور اس سے قطع نظر کر کے صرف مجموعہ کے اعتبار سے ان میں کچھ ترتیب نہیں ہے۔ اسی طرح مرد کی مجموعہ موجود طلاقوں میں ترتیب نہیں ہے۔ مگر عورت نے مرد کی طرف سے اختیار پا کر ان میں ترتیب قائم کر دی۔ والکلام للترتیب اور عورت کا کلام ترتیب کے لئے ہے۔ ف۔ اور مفرد بیان کرنے کے لئے نہیں ہے۔ والافراد الخ البتہ مفرد ہونا ترتیب کے لئے لازم ہے۔ ف۔ یعنی جب ترتیب سے اور دوم و سوم ہی کرنا ہو تو پہلے مفرد ہو۔ پھر دوسرے الگ مفرد ہو اور تیسرے الگ مفرد ہو۔ خلاصہ یہ کہ مفرد ہونا ترتیب کے لئے لازم ہے۔ اور وہ کلام مذکور ترتیب ہی کی غرض سے کیا گیا ہے۔

فاذا لغافی حق الاصل لغا فی حق البناء......الخ

تو کلام جب ایسے معاملہ کے بارے میں لغو ہوا جو اصل ہے تو ایسے معاملہ کے بارے میں بھی لغو ہی ہوگا جو اس کے تابع اور اس پر مبنی ہو۔ ف۔ یعنی کلام جو اصل میں ترتیب کے لئے تھا۔ جب وہ ترتیب کے بیان میں لغو سمجھا گیا تو افراد جو ترتیب کے تابع ہے اس کے بارے میں بھی لغو سمجھا جائے گا۔ پس جس طرح کلام سے ترتیب ثابت نہ ہوئی اسی طرح بلکہ اس سے بڑھ کر افراد بھی ثابت نہ ہونگے۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ اخترت الاولی الخ میں سے اولی۔ وسطی اور اخیرہ کا قول لغو ہوا تو اب صرف اخترت باقی رہا اس لئے یوں کہا جائے گا کہ میں نے اختیار کی میں نے اختیار کی۔ میں نے اختیار کی۔ اور اس طرح تین طلاقیں واقع ہو گئیں۔ پھر یہ اختلاف اس وقت ہوگا اختاری اختاری اختاری کے جواب میں اس نے پہلی یا دوسری وغیرہ لفظ کے وصف کے ساتھ جواب دیا ہو۔

ولوقالت اخترت اختیارة فهي ثلث في قولهم جميعا لانها للمرة فصارت كما اذا صرحت بها ولان الاختيارة للتاكيد وبدون التاكيد يقع الثلث فمع التاكيد اولى ولوقالت قد طلقت نفسي اواخترت نفسي بتطليقة فهي واحدة يملك الرجعة لان هذا اللفظ يوجب الانطلاق بعد انقضاء العدة فكانها اختارت نفسها بعد العدة وان قال لها امرك بيدكِ في تطليقة او اختاري تطليقة فاختارت نفسها فهي واحدة يملك الرجعة لانه جعل لها الاختيار لكن بتطليقة وهي معقبة للرجعة .

ترجمہ ۔ اور اگر جواب میں عورت نے کہا کہ میں نے اختیار کیا اختیار کرنا تو پھر بالاتفاق تین طلاقیں ہو جائیں گی۔ اس لئے کہ یہ لفظ اختیارۃ ایک بارگی اور ایک ساتھ کے لئے ہوتا ہے۔ تو ایسا ہوا کہ گویا اس نے اس کی تصریح کر دی۔ اور اس لئے کہ الاختیارۃ تاکید کے لئے ہے اور بغیر تاکید کے تین واقع ہوتی تھیں تو یدکے ساتھ بدرجہ اولی واقع ہوں گی۔ اور اگر اس نے جواب میں کہا کہ میں نے اپنے نفس کو طلاق دی یا میں نے اپنے نفس کو ایک طلاق کے ساتھ اختیار کیا تو یہ ایک طلاق ایسی ہو گی کہ شوہر اس کے بعد رجوع کر سکتا ہے۔ کیونکہ یہ ایسا لفظ ہے جو عدت گذرنے کے بعد طالقہ ہونے کا موجب ہے تو گویا اس نے عدت گذرنے کے بعد اپنے نفس کو اختیار کیا ہے۔ اور اگر اپنی بیوی سے یوں کہا کہ تمہارا معاملہ ایک تطلیقہ کے ساتھ تمہارے ہاتھ میں ہے۔ یا ایک تطلیقہ اختیار کرو۔ اس کے بعد اس نے اپنے نفس کو اختیار کیا۔ تو یہ ایک ایسی طلاق ہے جس میں رجعت کا حق ہے۔ کیونکہ شوہر نے اسے اختیار تو دیا ہے لیکن طلاق کے ساتھ جبکہ یہ ایسی صریح طلاق ہے جس کے بعد رجعت کا حق ہے۔

توضیح ۔ اگر شوہر نے تین بار اختاری کہا اور اس کے بیوی نے
اخترت اختیارۃ کہا یا طلقت نفسی یا اخترت نفسی بتطلیقۃ کہا تو اس کا حکم

ولوقالت اخترت اختیارۃ فھی ثلث فی قولھم جمیعا لانھا للمرۃ ......الخ

اور اگر شوہر کے تین بار اختیار دینے کے بعد عورت نے جواب میں عربی زبان میں اخترت اختیارۃ کہا یعنی میں نے ایک ساتھ اختیار کیا تو امام اعظمؒ اور صاحبینؒ سب کے نزدیک تین طلاقیں ہوں گی۔ لانھا للمرۃ الخ اس لئے کہ یہ لفظ اختیارۃ ایک مرتبہ کو بیان کرنے کے لئے ہے اس لئے یوں کہا جائے گا کہ گویا اس نے طلاق کی تصریح کردی ہے۔ف۔ اور یوں کہدیا ہے کہ اخترت جمیعھا میں نے سب طلاقوں کا اختیار کیا ہے۔ یا میں نے ایک ساتھ اختیار کیا۔ ولان الاختیار الخ اور اس لئے کہ لفظ اختیارۃ (مفعول مطلق) تاکید کے لئے ہے۔ اور بغیر تاکید کے تینوں طلاقیں واقع ہوتی تھیں تو تاکید کے ساتھ بدرجہ اولیٰ واقع ہوں گی۔ف۔ اور اگر شوہر نے کہا اختاری یعنی تم اختیار کرو۔ فقالت الخ اور عورت نے جواب میں کہا کہ میں نے اپنے نفس کو طلاق دی یا میں نے اپنے نفس کو ایک طلاق کے ساتھ اختیار کیا تو یہ ایک ایسی طلاق ہوگی جس سے شوہر رجوع بھی کرسکتا ہے۔

لان ھذا اللفظ یوجب الانطلاق بعد انقضاء العدۃ فکانھا اختارت نفسھا بعد العدۃ.....الخ

کیونکہ یہ ایسا لفظ ہے جو عدت گزرنے کے بعد طلاق پانے کا سبب بنتا ہے۔ تو گویا اس نے عدت گزرنے کے بعد اپنے نفس کو اختیار کیا ہے۔ف۔ یہ مسئلہ جامع صغیر اور جامع فخر الاسلام میں اسی طرح مذکور ہے۔ اور یہ اس بناء پر ہے کہ عورت کے قول کا اعتبار ہوتا ہے۔ حالانکہ مرد کی نیت کا اعتبار ہوتا ہے۔ اس لئے صحیح حکم وہی ہے جو جامع کبیر میں ہے کہ عورت کو بائنہ طلاق ہوگی۔ کیونکہ شوہر کی باتوں کی طرف اعتبار ہے۔ کیا یہ نہیں دیکھتے کہ اگر شوہر نے بیوی کو اس بات کا اختیار دیا کہ اپنے آپ کو رجعی طلاق دے۔ اور اگر اس نے بائنہ طلاق دی تو بھی رجعی ہی واقع ہوگی۔ اور اگر بائنہ دینے کے لئے کہا اور اس عورت نے رجعی طلاق تو بھی بائنہ ہی واقع ہوگی۔ ایسا ہی الکافی میں ہے۔ع۔ مبسوط وزیادات وجوامع عتابی وغیرہ اور جامع فخر الاسلام کے علاوہ دوسری جوامع میں بھی ایسا ہی مذکور ہے۔ اور یہی اصح قول ہے۔

وان قال لھا امرک بیدکِ فی تطلیقۃ او اختاری تطلیقۃ فاختارت نفسھا فھی واحدۃ ......الخ

اور اگر اپنی بیوی سے کسی نے یہ کہا کہ ایک طلاق کے ساتھ تمہارا اختیار تمہارے ہاتھ میں ہے۔ اور اگر عورت سے کہا کہ تمہارا پورا معاملہ تمہارے اختیار میں ہے ایک طلاق کے ساتھ۔ یا ایک طلاق اختیار کرو اس پر عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا۔ف۔ تو یہ بائنہ طلاق نہ ہوگی۔ بلکہ ایک رجعی طلاق ہوگی۔ لانہ جعل الخ کیونکہ شوہر نے اپنی بیوی کو اختیار تو دیا لیکن صرف ایک طلاق دینے کا اور یہ صریح طلاق ہے ایسی کہ اس کے بعد رجعت بھی ہوسکتی ہے۔

چند مسائل

اگر کہا چاہو تو تم کو طلاق ہے اور تم اختیار کرو۔ جواب میں عورت نے کہا کہ میں نے چاہا اور اختیار کیا تو ایک طلاق تو چاہنے کی وجہ سے اور دوسری اختیار کی وجہ سے واقع ہوگی۔ف۔ اور دونوں ہی بائنہ واقع ہوں گی۔ لیکن غیر مدخولہ پر ایک ہی واقع ہوگی۔م

فصل: فی الامر بالید، وان قال لھا امرک بیدک ینوی ثلثا فقالت قداخترت نفسی بواحدۃ فھی ثلث لان الاختیار یصلح جوابا للامر بالید لکونہ تملیکًا کالتخییر والواحدۃ صفۃ الاختیارۃ فصار کانھا قالت اخترت نفسی بمرۃ واحدۃ وبذلک یقع الثلث ولوقالت قدطلقت نفسی بواحدۃ اواخترت نفسی بتطلیقۃ فھی واحدۃ بائنۃ لان الواحدۃ نعت لمصدر محذوف وھوفی الاولی الاختیارۃ وفی الثانیۃ التطلیقۃ الاانھا تکون بائنۃ لان التفویض فی البائن ضرورۃ ملکھا امرھا وکلامھا خرج جوابا لہ فتصیر الصفۃ المذکورۃ فی التفویض مذکورۃ فی الایقاع وانما تصح نیۃ الثلث فی قولک امرک بیدک لانہ یحتمل العموم والخصوص ونیۃ الثلث نیۃ التعمیم بخلاف قولہ اختاری لانہ لا یحتمل العموم وقد حققناہ من قبل.

ترجمہ ۔ دوسری فصل۔امر بالید کے بیان کے بارے میں۔اگر شوہر نے اپنی بیوی کو تین طلاقوں کی نیت رکھتے ہوئے یہ کہا کہ تمہارا معاملہ تمہارے ہاتھ میں ہے۔اور جواب میں اس نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو ایک کے ساتھ اختیار کیا تو یہ تین طلاقیں ہو جائیں گی۔ کیونکہ لفظ اختیار امر بالید کے جواب بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ کیونکہ اختیار دینے کی طرح امر بالید سے بھی عورت کو مالک بنانا ہوتا ہے۔اور لفظ واحدہ۔ لفظ اختیارہ کی صفت ہے۔ تو گویا ایسا ہوا کہ اس نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو ایک ساتھ ،ایک ہی مرتبہ میں اختیار کر لیا۔اور ایک بارگی کہنے میں تین طلاقیں ہی ہوتی ہیں۔اور اگر جواب میں کہا کہ میں نے اپنے نفس کو طلاق بواحدہ دی یا میں نے اپنے نفس کو تطلیقہ سے اختیار کیا۔ تو اس سے ایک بائنہ طلاق ہو گی۔ کیونکہ اس جگہ لفظ واحدہ مصدر محذوف کی صفت ہے۔اور وہ مصدر محذوف پہلی صورت میں لفظ اختیارہ ہے۔اور دوسری صورت میں لفظ التطلیقہ ہے۔البتہ یہ طلاق بائنہ ہو گی۔ کیونکہ سپرد کرنا تو بائن میں واقع ہوا ہے کیونکہ شوہر نے عورت کو اس کے کام کا مالک بنادیا ہے۔اور عورت کا کلام تو شوہر کا جواب ہو کر نکلا ہے۔اس لئے سپرد کرتے وقت جو صفت ہو گی وہی صفت واقع کرتے وقت بھی مذکور ہو گی۔اور تمہارے اس قول امرک بیدی میں تین کی نیت اس لئے صحیح ہوتی ہے۔ کیونکہ امر بالید عموم اور خصوصی دونوں کا احتمال رکھتا ہے۔اور تین کی نیت کرنا تعمیم کی نیت ہے۔ بخلاف اس کے لفظ اختاری کہنے کے۔ کیونکہ یہ لفظ عموم کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ ہم نے اس سے پہلے اس کی تحقیق کر دی ہے۔

توضیح ۔ فصل دوم۔امر بالید کے بارے میں۔یعنی عورت کے طلاق کے کام کو اسی کے اختیار اور ہاتھ میں آنے والے الفاظ کے ساتھ دینے کا بیان

فصل في الامر باليد، وان قال لها امرك بيدك ينوى ثلثا فقالت قداخترت نفسى ......الخ

فصل دوم امر بالید کے بارے میں۔ف۔امر بالید تمہارا کام تمہارے ہاتھ میں ہے۔اگر اس جملہ سے طلاق کا کام مراد ہو تو یہ کنایہ طلاق ہو گی۔وان قال لها الخ جامع میں ہے کہ اگر عورت سے کہا کہ تمہارا معاملہ تمہارے ہاتھ میں ہے اور اس کہنے سے طلاق کی نیت کی ہو۔فقالت قد اخترت الخ اور عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو ایک کے ساتھ اختیار کیا ہے تو یہ تین طلاقیں ہیں۔ف۔پس امر بالید کے جواب میں عورت نے اختیار کیا جبکہ مرد نے تین کی نیت کی ہے اور عورت نے ایک سے اختیار کیا تو جواب صحیح ہے۔لان الاختیار الخ کیونکہ اختیار دینے کی طرح امر بالید سے بھی عورت کو مالک کرنا ہوتا ہے۔ف۔اب یہ اشکال ہوتا ہے کہ مرد نے تو تین کی نیت کی لیکن عورت نے واحدہ یعنی ایک مراد لی ہے۔ تو جواب یہ ہے کہ اس مخالفت سے کچھ نقصان نہیں ہے۔

والواحدة صفة الاختيارة فصار كانها قالت اخترت نفسى بمرة واحدة .....الخ

اور لفظ واحدہ لفظ اختیارہ کی صفت ہے۔ف۔ یعنی اختیارۃ واحدۃ۔فصار کانها الخ تو اس کا مطلب ہو گا کہ اس نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو ایک ہی دفعہ میں اختیار کر لیا۔وبذالک الخ اور اس طرح کہنے میں تین طلاقیں ہوتی ہیں۔ف۔اس لئے عورت نے جب واحدۃ کہا تو اسے بھی تینوں ہی واقع ہو جائیں گی۔اگر کوئی یہ کہے کہ اس عورت کے کہنے کی یہ توجیہ کرنی کب صحیح ہو گی جبکہ فقط ایک بائنہ ہی اس کی مراد ہو۔جواب یہ ہو گا کہ اگرچہ عورت نے ایک مفرد طلاق ہی اختیار کی مگر جس طرح کلام کیا ہے وہ ایسے لفظ سے ہے جس سے تین طلاقیں بھی مراد ہو سکتی ہیں اور چونکہ اس کے شوہر نے تینوں طلاقوں کی نیت کی تھی اور بیوی کا کلام بھی اس کے موافق ہو گیا تو اب اس کے واقع ہونے میں کوئی شک نہیں رہا۔

ولو قالت قدطلقت نفسى بواحدة اواخترت نفسى بتطليقة فهى واحدة بائنة ......الخ

اور اگر عورت نے یوں جواب دیا کہ میں نے اپنے نفس کو ایک طلاق دی ہے۔یا یوں کہا کہ میں نے اپنے نفس کو ایک طلاق

سے اختیار کیا۔فھی واحدۃ الخ تو یہ ایک طلاق بائنہ ہو گی۔لان الواحدۃ الخ کیونکہ لفظ واحدہ محذوف مصدر کی صفت ہے۔وھوفی الخ اور وہ مصدر محذوف پہلی صورت میں اختیارۃ ہے۔ف۔عبارت یوں ہو گی۔اخترت نفسی بواحدۃ میں اخترت نفسی باختیارۃ واحدۃ ہے۔وفی الثانیہ الخ اور دوسری صورت میں تطلیقہ ہے ف یعنی طلقت نفسی کی صورت میں طلقت نفسی تطلیقۃ واحدۃ ہے۔الاانھا الخ لیکن یہ طلاق بائنہ ہو گی۔لان التفویض الخ کیونکہ اختیار سپرد کرنا تو بائنہ میں واقع ہوتا ہے۔کیونکہ شوہر نے اپنی بیوی کو اس کے کام کا مالک بنایا ہے۔ف۔اور اسی کا یہ تقاضا ہے کہ اسے بائنہ طلاق ہو۔

وکلامھا خرج جوابالہ فتصیر الصفۃ المذکورۃ فی التفویض مذکورۃ فی الایقاع .... الخ

اور بیوی کا کلام شوہر کے کلام کے جواب میں ہے۔فتصیر الخ اس لئے اختیار دیتے وقت جو صفت بیان کی گئی ہے طلاق واقع کرتے وقت بھی وہی صفت بیان ہو گی۔ف۔پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اختاری کہنے کی صورت میں تین طلاقوں کی نیت صحیح نہیں ہے۔لیکن امر بالید کہنے کی صورت میں جائز ہے۔وانماتصح الخ اور امر بالید کہنے کی صورت میں اس وجہ سے اس کی نیت صحیح ہو گی کہ یہ لفظ عموم اور خصوص دونوں معنوں کا احتمال رکھتا ہے۔ونیۃ الثلث الخ اور تین طلاقوں کی نیت کرنی عام کی نیت کرنی ہے۔ف۔اسی لئے یہ نیت صحیح ہو گی۔بخلاف قولہ الخ بخلاف اختاری کہنے کے کیونکہ یہ عموم کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔اس بات کو ہم پہلے بھی اچھی طرح بیان کر چکے ہیں۔ف۔یعنی اختیارۃ تقسیم نہیں ہو سکتی ہے۔بخلاف بائن کے کہ وہ خفیفہ اور غلیظہ کے دو حصوں میں بٹ سکتا ہے۔

ولوقال لھا امرك بیدك الیوم وبعد غدلم یدخل فیہ اللیل وان ردت الامرفی یومھا بطل امرذلك الیوم وکان بیدھا امربعد غدلانہ صرح بذکروقتین بینھما وقت من جنسھما لم یتنا ولہ الامراذذکرالیوم بعبارۃ الفردلایتناول اللیل فکانا امرین فبرد احدھما لا یرتدالاخروقال زفرؒ ھما امر واحد بمنزلۃ قولہ انت طالق الیوم وبعد غد قلنا الطلاق لایحتمل التاقیت والامربالید یحتملہ فیوقت الامربالاول ویجعل الثانی امرامبتدأ

ترجمہ۔اور اگر اپنی بیوی سے کہا تمہارے معاملہ کا اختیار تمہارے ہاتھ میں ہے آج اور پرسوں۔تو اس وقت میں رات داخل نہ ہو گی۔اور اگر بیوی نے آج کے دن کا اپنا اختیار رد کر دیا تو صرف اسی دن کا اختیار باطل ہو جائے گا۔لیکن پرسوں پھر اسے اختیار ہو جائے گا۔کیونکہ اس نے دو وقتوں کو صراحۃ اس طرح ذکر کیا ہے کہ ان کے درمیان انہی کے جنس کا وقت موجود ہے۔جس کو وہ اختیار (امر بالید) شامل نہیں ہے۔کیونکہ مفرد لفظ سے دن کہنے سے رات کو شامل نہیں ہو گا تو یہ دو اختیار ہوئے۔اسی بناء پر ایک کا انکار کر دینے سے دوسرے کا انکار نہیں ہو گا۔اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ یہ دونوں اختیار ایک ہی اختیار ہے۔اور یہ اختیار اس جملہ کے جیسا ہو گا کہ اگر کہے تم کو آج بھی طلاق ہے اور پرسوں بھی طلاق ہے۔ہم نے اس کا جواب میں کہا کہ طلاق ایسی چیز نہیں ہے جو کسی وقت مقرر کرنے کو برداشت کرے۔حالانکہ امر بالید اس کا احتمال رکھتا ہے۔اس لئے امر بالید پہلے وقت کے ساتھ مخصوص ہو گا۔اور دوسرے کو نئے سرے سے امر بالید کہا جائے گا۔

توضیح۔اور اگر کہا تمہارا اختیار تمہارے ہاتھ میں ہے آج اور پرسوں۔حکم۔دلیل

ولوقال لھا امرك بیدك الیوم وبعد غدلم یدخل فیہ اللیل وان ردت الامرفی یومھا ......الخ

اور اگر اپنی بیوی سے کہا کہ تمہارا معاملہ تمہارے اختیار میں ہے آج کے دن اور پرسوں۔لم یدخل الخ تو اس کہنے میں درمیانی رات داخل نہ ہو گی۔ف۔کیونکہ لگاتار نہیں ہے۔وان ردت الخ اور اگر عورت نے آج اپنا اختیار رد کر دیا تو صرف اسی دن کا اس کا امر باطل ہو گیا وکان بیدھا الخ اور پرسوں کا اختیار اسے باقی رہیگا۔لانہ صرح الخ کیونکہ اس نے صراحۃً ایسے دو وقتوں کو ذکر کیا ہے کہ جن کے درمیان ان کے جنس کا وقت ہے۔جس کو وہ اختیار شامل نہیں ہے۔ف۔یعنی آج کا دن اور پرسوں

کادن جبکہ درمیان میں کل کادن ہے اور دن کی جنس سے ہے۔ البتہ رات دوسری جنس سے ہے۔

اذذکر الیوم بعبارۃ الفرد لایتناول اللیل فکانا امرین فبرد احدھما لا یرتدالآخر......الخ

یا اس لئے کہ مفرد لفظ سے دن کہنے سے اس میں رات داخل نہیں ہوتی ہے۔ف۔اسی لئے مصنفؒ نے مسئلہ میں کہا ہے کہ رات داخل نہ ہوگی۔اس لئے رات نے دونوں وقتوں کو ایک دوسرے سے جدا کر دیا۔ فکاناامرین اس لئے ایک اختیار دینے میں دو اختیار ہوگئے۔ف۔ایک یہ کہ آج کے دن تمہارا معاملہ تمہارے ہاتھ میں ہے اور دوسرے پرسوں دن کو بھی تمہارا اختیار تمہارے ہاتھ میں ہے فبرد احدھما الخ تو ایک اختیار کے رد کردینے سے دوسرا اختیار رد نہیں ہوگا۔ف۔اسی لئے پرسوں کا معاملہ اس کے اختیار میں رہا۔یہ مسئلہ ہمارے نزدیک ہے وقال زفرؒ الخ اور امام زفرؒ نے کہا ہے کہ یہ دونوں تفویض ایک ہی امر بالید ہے۔ جیسا کہ اگر اس نے صریح طلاق میں یوں کہا کہ تم کو طلاق ہے آج اور پرسوں۔ف۔ تو یہ ایک ہی طلاق مضاف ہے۔

قلنا الطلاق لایحتمل التاقیت والامر بالید یحتملہ فیوقت الامر بالاول ویجعل الثانی امرا مبتدأ.....الخ

ہم یہ کہتے ہیں کہ طلاق ایسی چیز نہیں ہے جو کسی وقت مقرر کرنے کو برداشت کرے۔ف۔کیونکہ جب آج طلاق واقع ہو تو وہ پرسوں بھی ہوگی۔والامر بالید یحتملہ جبکہ امر بالید اس کا احتمال رکھتا ہے۔ف۔کہ وہ وقت متعین کرنے کو برداشت کرتا ہے۔ فیوقت الخ تو اختیار یا امر بالید کا تعلق پہلے وقت کے ساتھ ہوگا۔ف۔یعنی چونکہ شوہر نے دو وقت بیان کئے ہیں یعنی آج کا دن تو اسی آج کے دن سے امر بالید کا وقت مقرر ہوگیا۔ ویجعل الثانی الخ اور دوسرا وقت نئے طور پر امر بالید قرار دیا جائے گا۔ف۔یعنی پرسوں کادن نیا امر بالید ہے۔پس اگر اس نے پہلے وقت کا امر بالید رد کر دیا تو دوسرا امر بالید باقی رہا۔ پھر یہ بحث اس صورت میں ہوگی جبکہ دونوں وقتوں کے درمیان میں کوئی وقت ایسا ذکر کیا ہو جو اسی کی جنس سے ہو مگر اس کو اجازت سے نکال دیا ہو۔اور اگر درمیان میں کوئی وقت ایسا ذکر نہ کیا ہو جو دونوں وقتوں کے درمیان فاصل ہو۔ مثلاً

ولوقال امرك بیدك الیوم وغدا یدخل اللیل فی ذلك وان ردت الامرفی یومھا لایبقی الامرفی یدھا فی الغدلان ھذا امر واحد لانہ لم یتخلل بین الوقتین المذکورین وقت من جنسھما لم یتنا ولہ الکلام وقدیھجم اللیل ومجلس المشورۃ لاینقطع فصار کما اذاقال امرك بیدك فی یومین وعن ابی حنیفۃ انھا اذاردت الامرفی الیوم لھا ان تختار نفسھا غدا لانھا لاتملك ردالامر کما لاتملك ردالایقاع وجہ الظاھر انھا اذا اختارت نفسھا الیوم لایبقی لھا الخیار فی الغدفکذا اذااختارت زوجھا یرد الا مرلان المخیربین الشیائین لایملك الااختیار احدھما وعن ابی یوسفؒ انہ اذاقال امرك بیدك الیوم وامرك بیدك غداانھما امران لمانہ ذکر لکل وقت خبراعلی حدۃ بخلاف ماتقدم.

ترجمہ ۔اور اگر یہ کہا کہ تمہارے معاملہ کا اختیار تمہارے ہاتھ میں ہے آج اور کل تو درمیانی رات اس میں داخل رہے گی۔اور اگر بیوی نے آج کے دن کے اختیار کو رد کر دیا تو دوسرے دن کے لئے بھی اسے اختیار باقی نہیں رہے گا۔کیونکہ یہ ایک ہی معاملہ ہے۔کیونکہ بتائے ہوئے دونوں وقتوں کے درمیان ایسا کوئی وقت حائل نہیں رہا جو ان دونوں وقتوں کے جنس سے ہو اور اس پر یہ حکم جاری نہ ہو۔حالانکہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ مشورہ کی مجلس لوگوں کی جاری رہتی ہے اسی میں رات بھی آجاتی ہے مگر جلسہ ختم نہیں ہوتا ہے۔تو اس وقت اس کی مثال ایسی ہوگی کہ اس نے کھل کر اگر یہ کہدیا ہو کہ تمہارا اختیار تمہارے ہاتھ میں دو دن ہے۔اور ابو حنیفہؒ سے یہ بھی روایت ہے کہ اگر عورت نے آج کے دن کا اپنا اختیار رد کر دیا تو اس کو یہ اختیار رہے گا کہ کل کے دن اپنے آپ کو اختیار کرلے کیونکہ وہ اس امر بالید کو رد کردینے کی مالک نہیں ہے جیسا کہ وہ مرد کی طلاق دینے کو روکنے کی وہ مالک نہیں ہے۔ ظاہر الروایہ کی وجہ یہ ہے کہ اس نے جب آج اپنے نفس کو اختیار کرلیا تو پھر اسے دوسرے دن اختیار نہیں رہے گا۔ تو اسی طرح اگر اس نے امر بالید کو رد کرنے کے ذریعہ سے اپنے شوہر کو اختیار کرلیا کیونکہ وہ شخص جسے دو چیزوں میں سے کسی

ایک کو لینے کا اختیار دیا جاتا ہے اسے صرف اتنا ہی اختیار ہوتا ہے کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرلے۔ اور ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ اگر شوہر نے اس طرح کہا کہ تمہارا اختیار تمہارے ہاتھ میں ہے اور دوسرے دن بھی تمہارا اختیار تمہارے ہاتھ میں ہے۔ تو یہ دو اختیارات ہوئے۔ کیونکہ اس نے ہر وقت کے لئے علیحدہ خبر بیان کی ہے بخلاف گذری ہوئی صورت کے۔

توضیح۔ اگر شوہر نے کہا تمہارا اختیار تمہارے ہاتھ میں ہے آج اور آئندہ کل بھی۔ حکم۔ دلیل

ولو قال امرك بيدك اليوم وغدا يدخل الليل في ذلك وان ردت الامر في يومها ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ لانه لم يتخلل الخ کیونکہ مذکور دونوں وقتوں کے درمیان ان کی جنس کا ایسا کوئی امر فاصل نہیں ہے جس کو اختیار کا قول شامل نہ ہو۔ ف۔ البتہ آج اور کل کے درمیان ایک وقت غیر جنس یعنی رات کا حائل ہے۔ تو وہ وقت بھی اجازت میں شامل رہے گا۔ وقد يهجم الخ اور کبھی ایسا بھی ہوجاتا ہے کہ مشورہ کرتے ہوئے رات آجاتی ہے اور مشورہ کی مجلس ختم نہیں ہوتی ہے۔ ف۔ اس لئے رات کا داخل ہونا کلام کا تقاضا ہے۔ فصار کما الخ تو ایسا ہوگیا گویا شوہر نے کہا کہ تمہارا اختیار تمہارے ہاتھ میں دو دن تک ہے۔

وعن ابي حنيفة انها اذا ردت الامر في اليوم لها ان تختار نفسها غدا ......الخ

اور امام ابو حنیفہؒ سے نوادر میں یہ روایت بھی ہے کہ اگر عورت نے آج کے دن اپنے اختیار کو رد کردیا تو اس کو یہ اختیار رہے گا کہ کل کے دن اپنے نفس کو اختیار کرلے۔ ف۔ لیکن اس روایت ہونے کی وجہ یہ نہیں ہے کہ دونوں وقتوں کے درمیان وقت کا فصل ہوجانے سے دو اختیار ہوگئے ہیں۔ بلکہ یہ تو اصل میں ایک ہی اختیار ہے۔ پھر بھی اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ عورت کے انکار کا کوئی اثر نہیں ہوگا۔ لانها لا تملك الخ کیونکہ اس عورت کو اس امر بالید کو رد کرنے کی طاقت نہیں ہے جیسے کہ اپنے شوہر کی طلاق کو رد نہیں کرسکتی ہے۔ ف۔ بلکہ اس کی دی ہوئی طلاق بہر صورت پڑ کر رہتی ہے۔ اسی طرح جب شوہر نے چاہا کہ اپنے بیوی کے ہاتھ میں طلاق کا اختیار دیدے تو عورت کو یہ طاقت نہیں رہتی ہے کہ اسے رد کردے۔ البتہ یہ ہوسکتا ہے کہ خود اپنے آپ کو طلاق نہ دے۔ اس لئے اس کا رد کرنا اور طلاق نہ دینا برابر ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ اگر بیوی رد کردینے کے بعد بھی اسی دن خود کو طلاق دیدے تو بھی واقع ہوجائے گی۔ پھر شیخ ابن الہمامؒ کا یہی فیصلہ اور استنباط بھی میری نظر سے گذرا ہے (جس سے ہمارے قول کی تائید ہوگئی ہے)۔

پھر میں یہ کہتا ہوں کہ یہ حکم اس صورت میں ہے کہ شوہر کا یہ ارادہ نہ ہو کہ ہر دن میں ایک بار اسے اس کام کا اختیار ہے۔ بلکہ صرف یہ ارادہ ہو کہ آج سے کل تک تم کو طلاق کا اختیار ہے۔ لیکن یہ روایت ظاہر الروایۃ کے خلاف ہے۔ کیونکہ ظاہر الروایۃ میں بیوی کو اس اختیار کے رد کردینے کا حق ہے۔ اس لئے اگر اس نے آج انکار کردیا تو کل تک تمام وقت کا اختیار اس کے ہاتھ سے نکل گیا۔ چنانچہ اگر رد کردینے کے بعد بیوی نے خود کو طلاق دی تو وہ واقع نہیں ہوگی۔

وجه الظاهر انها اذا اختارت نفسها اليوم لايبقى لها الخيار في الغد......الخ

ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ اگر بیوی نے اختیار دینے کے مطابق آج اپنے آپ کو اختیار کرلیا (اور طلاق دے دی۔ یہاں تک کہ اسے طلاق بائن ہوگئی) تو پھر اس کو دوسرے دن اختیار نہیں رہے گا۔ ف۔ یعنی اس دوسرے دن وہ دوبارہ خود کو اختیار نہیں کرسکتی ہے۔ فكذا اذا الخ تو اسی طرح اگر اس نے اس اختیار کو رد کرتے ہوئے اپنے شوہر کو اختیار کیا ہو۔ ف۔ تو بھی اس کو دوسرے دن خود کو اختیار کرنے کی قدرت نہیں رہے گی۔ ف۔ اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ عورت کو امر بالید رد کردینے کا حق یقیناً حاصل ہے۔ کیونکہ اس امر بالید سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ اپنے نفس کو اختیار کرے یعنی خود مختار ہوجائے۔ یا

اپنے شوہر کو اختیار کرے تو اس کی ملکیت میں رہے۔ پس جب اس نے اپنے شوہر کو اختیار کیا تو اب اس کو اپنے نفس کے مختار کرنے کا حق باقی نہ رہا۔

لان المخیر بین الشیائین لایملك الاالاختیار احدهما ......الخ

کیونکہ کسی شخص کو جب کسی بھی دو چیزوں میں سے ایک کو قبول کرنے کا اختیار دیا جاتا ہے اس کو صرف یہی حق باقی رہتا ہے کہ دونوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرے۔ف۔ اور یہ حق بھی نہیں ہوتا ہے کہ دونوں کو اختیار کرلے۔ البتہ یہ مخفی نہ رہے کہ اسے یہ حق ہوتا ہے کہ دونوں میں سے کسی کو بھی اختیار نہ کرے۔ اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ اس امر بالید کو رد کرنے کی دو صورتیں ممکن ہوں گی۔ ایک یہ کہ اپنے شوہر کو اختیار کرلے۔ یعنی دونوں جس حالت میں موجود ہیں اسی حالت میں آئندہ بھی رہ جائیں۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ اپنی ذات یا شوہر میں سے کسی کو اختیار نہ کرے تو اس سے بھی رد ہو جائے گا۔ لیکن نوادر کی روایت کی جانب سے یہ جواب ہو سکتا ہے کہ کسی کو اختیار نہ کرنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ عورت نے کام نہ کیا اور یہ لازم نہیں آیا کہ شوہر نے جو امر بالید دیا تھا وہ بھی رد ہوگیا۔ بہر حال آج اور کل کے لئے جو امر بالید ہے وہ صرف ایک ہی امر کے ساتھ متصل ہے۔ اس میں ظاہر الروایت اور روایت نادرہ دونوں کا اتفاق ہے۔

وعن ابی یوسفؒ انه اذاقال امرك بیدك الیوم و امرك بیدك غداانهما امر ان ......الخ

اور امام ابو یوسفؒ سے نوادر میں ہے کہ اگر شوہر نے اس طرح کہا کہ آج تمہارا امر تمہارے ہاتھ میں ہے اور آئندہ کل بھی تمہارا امر تمہارے ہاتھ میں ہے ف یعنی ہر دن کے اختیار کی علیحدہ تصریح کردی۔ انهما امران تو یہ دو امر بالید ہوں گے۔ف۔ شمس الائمہؒ نے فرمایا ہے کہ یہی روایت صحیح ہے۔ اور قاضی خان نے اس کو بغیر کسی اختلاف کے اصل ٹھہرایا اگرچہ امام ابو یوسفؒ نے اس کا استخراج کیا ہے۔

لمالانه ذکر لکل وقت خبراعلی حدة بخلاف ماتقدم......الخ

کیونکہ اس شوہر نے ہر وقت کے لئے ایک علیحدہ خبر بیان کی ہے۔ف۔ آج کی خبر یہ کہ تمہارا امر تمہارے ہاتھ میں ہے۔ اسی طرح کل کے لئے بھی تمہارا امر تمہارے ہاتھ میں ہے۔ اور یہی اصل ہے کہ ہر کلام مستقل ہو۔ اس لئے اگر وہ آج کے امر بالید کو رد کردے گی تو کل کا امر بالید اس کے ہاتھ میں باقی رہے گا۔ **بخلاف ماتقدم** بخلاف پہلے کلام کے۔ف۔ کہ اس میں صرف ایک ہی خبر ہے۔ اب یہ بات باقی رہی کہ علیحدہ خبر ہونے کی صورت میں رات اس حکم میں داخل ہوگی یا نہیں۔ تو شیخ ابن الہمامؒ کا اشارہ یہ ہے کہ داخل نہیں ہوگی۔ لیکن اس مترجم کے نزدیک اظہر یہ ہے کہ داخل ہوگی۔ کیونکہ کبھی مشورہ کی مجلس کافی رات گذر جانے تک باقی رہتی ہے۔ اس لئے آج اور کل دونوں کے ساتھ اس کی رات داخل ہوگی۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔م۔

وان قال امرك بیدك یوم یقدم فلان فقدم فلان ولم تعلم بقدومه حتی جن اللیل فلاخیار لهالان الامربالید مما یمتد فیحمل الیوم المقرون به علی بیاض النهار وقد حققناه من قبل فیتوقت به ثم ینقضی بانقضاء وقته واذاجعل امرها بیدها اوخیرها فمکثت یوماً ولم تقم فالامرفی یدها مالم تاخذفی عمل اخرلان هذاتملیك التطلیق منها لان المالك من یتصرف برای نفسه وهی بهذه الصفة والتملیك یقتصر علی المجلس وقد بیناه من قبل ثم اذاکانت تسمع یعتبر مجلسها ذلك وانکانت لاتسمع فمجلس علمها اوبلوغ الخبر الیها لان هذا تملیك فیه معنی التعلیق فیتوقف علی ماوراء المجلس ولایعتبر مجلسه لان التعلیق لازم فی حقه بخلاف البیع لانه تملیك محض ولا یشوبه التعلیق واذا اعتبر مجلسها فالمجلس تارة یتبدل بالتحول ومرة بالاخذ فی عمل اخر علی مابیناه فی الخیار ویخرج الامرمن یدها بمجرد القیام لانه دلیل الاعراض اذالقیام یفرق الرای بخلاف ماذامکثت یومالم تقم ولم تاخذ فی عمل اخرلا ن المجلس قدیطول وقدیقصر فیبقی الی ان یوجد ما یقطعه

اویدل علی الاعراض وقوله مکثت یومالیس للتقدیر به وقوله مالم تاخذفی عمل اخریرادبه عمل یعرف انه قطع لما کانت فیه لامطلق العمل.

ترجمہ ۔اور اگر یہ کہا کہ تمہارا اختیار تمہارے ہاتھ میں اس دن ہوگا جس دن فلاں شخص آئے گا۔اس کے بعد وہ شخص آگیا مگر اس کے آنے کا علم نہیں ہوا یہاں تک رات اندھیری ہو گئی تو اسے اختیار نہیں رہے گا۔کیونکہ یہ امر بالید ان چیزوں میں سے ہے جو دراز ہوتا ہے۔اس لئے اس دن کا لفظ جو اس سے ملایا گیا ہے وہ روز روشن پر محمول ہوگا۔اور ہم اس تحقیق کے ساتھ پہلے بیان کر چکے ہیں۔اس لئے اختیار صرف دن تک ہی محدود رہے گا۔پھر اس دن کے گذر جانے سے اس کا وقت گذر جائے گا۔اور جبکہ شوہر نے اپنی بیوی کا معاملہ اس کے ہاتھ میں دیا یا اسے اختیار دیا۔اور وہ اسی جگہ ٹھہری رہی وہاں سے کھڑی بھی نہ ہوئی تو وہ معاملہ اور امر اس کے ہاتھ ہی میں رہے گا۔جب تک کہ وہ کسی دوسرے کام میں مشغول نہ ہو جائے۔کیونکہ ایسا کرنے سے عورت کو طلاق کا مالک بنانا ہوتا ہے۔کیونکہ مالک وہی ہوتا ہے جو خود اپنی مرضی کے مطابق جو چاہے تصرف کر سکے۔اور یہ عورت بھی اس صورت میں اسی صفت کی مالک ہے۔اور مالک بنانے کی حد مجلس ہی تک مخصوص ہوتی ہے۔اور یہ بات ہم نے پہلے ہی واضح کر دی ہے۔پھر اگر وہ خود گفتگو سن رہی ہو تو اس کے حق میں یہی مجلس معتبر ہوگی۔اور اگر وہ خود نہیں سن رہی ہو تو پھر جس مجلس میں اسے علم ہو یا خبر اس تک پہنچے اسی کا اعتبار ہوگا۔اور شوہر کی مجلس کا کچھ اعتبار نہ ہوگا کیونکہ شوہر کے حق میں تعلیق لازم ہے برخلاف بیع کے کیونکہ اس بیع میں صرف تملیک ہوتی ہے اور تعلیق بالکل نہیں ہوتی ہے۔اب جب کہ بیوی کی مجلس کا اعتبار کر لیا گیا تو وہ مجلس کبھی تو جگہ بدلنے سے بدلتی ہے اور کبھی دوسرے کام میں لگ جانے سے بدلتی ہے۔جیسا کہ ہم اس کو اختیاری کہنے کے مسئلہ میں بیان کر چکے ہیں۔اور بیوی کے کھڑے ہو جانے سے ہی اس کا اختیار اس کے ہاتھ سے نکل جاتا ہے۔کیونکہ یہ اعراض کی دلیل ہوتی ہے۔کیونکہ کھڑا ہونا رائے کو متفرق کر دیتا ہے۔بخلاف اس صورت کے جبکہ وہ دن بھر اسی طرح بیٹھی رہی کہ اٹھی تک نہ ہو۔اور نہ ہی کوئی دوسرا کام کرنا شروع کیا ہو۔کیونکہ مجلس کبھی تو دراز ہو جاتی ہے اور کبھی مختصر بھی ہوتی ہے۔اس لئے اختیار باقی رہتا ہے کہ یہاں تک کہ کوئی ایسا کام پایا جائے جو مجلس کو ختم کر دے یا کم از کم اعراض پر ہی دلالت کر دے۔اور امام محمدؒ نے جو یہ فرمایا ہے کہ ایک روز ٹھہرے اس سے ان کی مراد وقت محدود کر دینا ہے۔اور ان کا یہ فرمانا بھی کہ جب تک وہ دوسرا کام شروع نہ کر لے اس سے وہ کام مراد ہوگا جس کے متعلق یہ معلوم ہو کہ یہ اس کام کو ختم کر دینے والا ہے۔جس میں عورت مشغول تھی۔ مطلق کام مراد نہیں ہے۔

توضیح ۔شوہر کے اس جملہ کہنے کے بعد کہ امرک بیدک یوم یقدم فلان۔ آنے والا دن کو آیا مگر بیوی کو معلوم نہ ہوا کہ یہاں تک کہ رات اندھیری ہو گئی۔ حکم۔ دلیل

وان قال امرك بيدك يوم يقدم فلان فقدم فلان ولم تعلم بقدومه حتى جن الليل فلاخيار لها .....الخ

اور اگر بیوی سے کہا تمہارا امر تمہارے ہاتھ میں ہے فلاں شخص کے آنے کے دن۔ف۔یعنی جس دن فلاں شخص آئے اسی دن تم کو میری طرف سے اختیار ہے کہ تم خود کو مجھ سے جدا کر لو۔خواہ ایک خفیفہ طلاق سے یا تین مغلظہ سے اور فلاں شخص سفر سے وطن لوٹنے والا ہے۔فقدم فلان الخ پھر وہی شخص واپس آ گیا مگر اس کی بیوی ہی کو معلوم نہ ہو سکا۔یہاں تک کہ رات کی تاریکی پھیل گئی۔ف۔اور روشنی جس کو یوم یا دن کہتے ہیں جاتی رہی۔فلا خیار لها تو اس بیوی کو اب اختیار باقی نہ رہا۔ف۔کیونکہ اب دن باقی نہ رہا۔اور اس جگہ دن سے مطلق وقت مراد نہیں لیا جا سکتا ہے۔

لان الامربالید مما یمتد فیحمل الیوم المقرون به علی بیاض النهار ......الخ

کیونکہ امر بالید ایسی چیز ہے جو دیرپا ہوتی ہے۔ف۔اور ایسی چیز نہیں ہے جو دیرپا نہیں ہوتی ہے۔جیسے طلاق دینا کہ صرف

طلاق کہنے سے ہی طلاق ہو جاتی ہے اور کام ختم ہو جاتا ہے اور یہ اختیار کا معاملہ ایسا ہوتا ہے کہ اس میں غور و فکر کرنے اور پسند آنے کا ہوتا ہے۔اس لئے اس میں زیادہ وقت کی ضرورت ہوتی ہے۔ فیحمل الیوم الخ اسی لئے یوم یعنی دن کا لفظ جو اس سے ملایا گیا ہے وہ روز روشن کے معنی میں ہوگا۔اور مطلق وقت پر محمول ہونا اس کے مناسب نہیں ہے۔اس بات کو ہم نے پہلے ہی اچھی طرح محقق کر دیا ہے فصل اضافۃ الطلاق کا آخر میں۔ع۔پس جب یہاں دن کے لفظ سے روز روشن مراد ہے تو اس شخص کے آنے کے دن تم کو اختیار ہے۔اور یہ اختیار روز روشن تک رہے گا۔ فیتوقت بہ۔اس طرح اختیار دن ہی دن تک رہے گا۔ ثم ینقضی الخ پھر دن ختم ہو جانے سے اس کا وقت بھی ختم ہو جائے گا۔ف۔اس تفصیل کے بعد اب یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ اب تک یہ بتادیا ہے کہ مخیرّہ کا اختیار اسی مجلس تک محدود رہتا ہے۔اب مجلس کی توضیح فرمارہے ہیں۔

واذاجعل امرھا بیدھا اوخیرھا فمکثت یوماً ولم تقم فالامرفی یدھا مالم تاخذفی عمل اخر......الخ

جب بیوی سے کہا تمہارا اختیار تمہارے ہاتھ میں ہے او خیرھا۔یا اس کو صریح طلاق لینے میں اختیار دیا یعنی تم اپنے آپ کو اگر چاہو تو طلاق دیدو۔یا یہ کہا اختاری یعنی کنایہ کے ساتھ کہا کہ تم اختیار کرو۔ فمکثت الخ اس کے بعد وہ دن بھر اپنی جگہ پر جمی بیٹھی رہی بالکل نہیں اٹھی۔ف۔اور نہ کسی دوسرے کام میں مشغول ہوئی یعنی دن سے زیادہ تک اسی مجلس میں رہی یعنی نہ اٹھی اور نہ کسی دوسرے طریقہ سے مجلس بدلی۔ والامرفی الخ تو عورت کا اختیار اسی کے ہاتھ میں رہے گا۔جب تک کہ دوسرے کام میں مشغول نہ ہو۔ف۔یا کھڑے ہونے سے منہ موڑنا ظاہر نہ ہو۔

لان ھذاتملیك التطلیق منھا لان المالك من یتصرف برای نفسه وھی بھذه الصفة ......الخ

کیونکہ ایسا کرنا بیوی کو طلاق کا مالک بنانا ہے۔ف۔اس طرح وہ اس کی مالکہ ہو گئی۔کہ وہ خود کو طلاق دیدے۔ لان المالک الخ کیونکہ مالک وہی شخص ہوتا ہے جو اپنی مرضی کے مطابق جو چاہے کرے۔اور فی الحال یہ عورت اسی صفت کی مالکہ ہوئی۔ف۔اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ یہی تملیک ہے۔ والتملیك الخ اور تملیک کی حد مجلس ہی تک ہوا کرتی ہے۔ وقد بیناہ الخ اور ہم اسے پہلے ہی بیان کر چکے ہیں۔ف۔پھر وہ جب تک اسی مجلس میں اسی طرح موجود رہے گی تب تک یہ مجلس قائم رہے گی۔اور اس کا اختیار بھی باقی رہے گا۔

ثم اذاکانت تسمع یعتبر مجلسھا ذلك وان کانت لاتسمع فمجلس علمھا......الخ

پھر اگر عورت ایسی جگہ ہو کہ مرد کی تملیک کی بات خود سن رہی ہو تو عورت کی یہی مجلس معتبر ہوگی۔ف۔یعنی جس میں اس نے تفویض اور تملیک کی بات سن لی ہو وان کانت الخ اور اگر وہ عورت نہ سنتی ہو تو عورت کی وہ مجلس معتبر ہوگی جس میں اسے معلوم ہوا یا اسے خبر پہونچی ہے۔ لان ھذا الخ کیونکہ امر بالید دینے میں ایک معنی تعلیق کے بھی ہیں۔ف۔گویا یوں کہا کہ اگر تم چاہو تو اپنے آپ کو بائنہ کر لو۔تو یہ ایسا ہو جائے گا کہ گویا اس نے کہا کہ اگر تم گھر میں داخل ہو تو تم کو طلاق ہے۔ فیتوقف الخ تو یہ حکم مجلس سے باہر آنے تک موقوف رہے گا۔ف۔یعنی مالک بنانے کے خیال سے۔اس لئے عورت کی طرف سے مجلس تک جواب ملنا ضروری ہے۔یہاں تک کہ مجلس کے ختم ہونے کے بعد تملیک باقی نہیں رہے گی۔اور تعلیق کی جو صورت تھی اس کے لحاظ سے شوہر کی صرف مجلس پر حکم موقوف نہیں رہے گا۔بلکہ جب بھی یہ شرط پائی جائے گی۔اور یہ ظاہر ہے کہ عورت اختیار سے اسی صورت میں کام لیگی جبکہ اسے اس کی خبر پہونچے گی۔اسی لئے ماورائے مجلس پر توقف رہے گا۔

ولایعتبر مجلسه لان التعلیق لازم فی حقه بخلاف البیع لانه تملیك محض ......الخ

اور شوہر کی مجلس کا کچھ اعتبار نہ ہوگا۔ف۔حالانکہ بیع کی تملیک میں بائع یا مشتری کی مجلس کا اعتبار ہوتا ہے۔اس لئے شوہر کا اپنی بیوی کو امر بالید سے مالک بنانا۔اور بائع یا مشتری کا ایک دوسرے کو مالک بنادینا ان دونوں میں فرق ہے۔چنانچہ شوہر کی تملیک شوہر کی مجلس سے ماوراء پر موقوف ہے۔ لان التعلیق الخ کیونکہ شوہر کے حق میں تعلیق لازم ہے۔ف۔یعنی یہ تعلیق ایسی لازم

ہو گئی کہ وہ اس سے رجوع نہیں کر سکتا ہے۔ جیسے کہ قسم سے دی ہوئی تعلیق کہ اگر تم اس گھر میں جاؤ تو تم کو طلاق ہے۔ کہ اس کے کہہ لینے کے بعد اب رجوع ممکن نہیں ہے۔ ایسے کہ اگر قسم کھا کر کہے کہ واللہ میں نے تم کو اس شرط پر طلاق دی ہے کہ تم اس گھر میں جاؤ۔ اس کے بعد اگر وہ اپنی بات واپس لے تو لغو ہو گا۔ اسی طرح یہاں ہو گا۔ پس شوہر چاہے تو اسی مجلس میں رہے یا اپنی مجلس بدل دے۔ یہ ایسا اختیار ہے جسے بیوی کی پسند پر موقوف کیا ہے یہ برابر لازم رہے گا۔ جیسے کہ قسم اور شرطیہ طلاق لازم رہتی ہے۔ اور بائع یا مشتری میں سے جس نے یہ کہا کہ میں نے اتنے روپے سے یہ چیز خریدی یا بیچی اور دوسرے کو قبضہ کر کے قبول کرنے کا اختیار دیا تو یہ بھی تملیک ہے۔ مگر فرق یہ ہے کہ اگر شوہر نے اختیار کا مالک بنایا ہے تو یہ اس کے حق میں لازمی ہو گی۔

بخلاف البیع لانہ تملیك محض ولا یشوبہ التعلیق واذا اعتبر مجلسھا ......الخ

بر خلاف بیع کے کہ اس میں صرف تملیک ہی ہوتی ہے اور اس کے ساتھ تعلیق نہیں ہوتی ہے۔ ف۔ اسی لئے بائع یا مشتری پر وہ لازم نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ جس نے ایجاب کیا ہے اسے اختیار ہوتا ہے کہ دوسرے کے قبول کرنے سے پہلے اپنے ایجاب سے رجوع کر لے۔ اور اگر رجوع نہیں کیا تو بھی یہ اختیار کی ملکیت صرف اسی مجلس تک رہتی ہے۔ یہاں تک کہ اگر مشتری نے مثلاً یہ کہا کہ میں نے یہ چیز دو روپے سے خریدی پھر خود ہی فوراً کھڑا ہو گیا یا مجلس بدل دی تو ایجاب باطل ہو گیا۔ کیونکہ اس ایجاب میں تعلیق بالکل نہیں ہے۔ بخلاف امر بالید کے کہ اس میں تعلیق بھی ہے۔

واضح ہو کہ تعلیق میں بھی یہ ہو جاتا ہے کہ مثلاً کہا کہ اگر تم اس گھر میں جاؤ تو تم کو طلاق ہے۔ اس میں (تم کو طلاق ہے) ابھی یہ قول نہیں ہے کہ اس سے رجوع کر لے۔ بلکہ وہ جیسے ہی گھر میں اسی وقت یہ لفظ نازل ہو گا مگر ساتھ ہی ساتھ اس کا اثر بھی ظاہر ہو جائے گا اور اس سے رجوع بھی ممکن نہ ہو گا۔ کیونکہ اس کے داخلہ کے ساتھ وہ نازل ہو جائے گا۔ بخلاف ایجاب بیع کے کہ اس کا اعتبار فی الفور ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ اگر اس میں تعلیق ہو تو اس کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے اس میں رجوع کرنا بھی ممکن ہے اور اسی مجلس تک اختیار محدود ہوتا ہے جیسے بیوی کو اختیار ملنے کی صورت میں اس کی طرف سے جواب دینے کا حق صرف اسی مجلس تک ہوتا ہے۔

واذا اعتبر مجلسھا فالمجلس تارۃ یتبدل بالتحول ومرۃ بالاخذ فی عمل اخر......الخ

اور جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ بیوی کو دئے ہوئے اختیار کا اعتبار اسی مجلس تک ہوتا ہے تو یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ یہ مجلس کبھی تو جگہ بدلنے سے بدل جاتی ہے۔ ف۔ جیسے چھوٹی کوٹھری سے باہر آ گئی۔ ومرۃ الخ اور کبھی وہیں پر رہتے ہوئے دوسرا کام شروع کرنے سے بھی بدلتی ہے۔ جیسے اب کھانے لگی ہو۔ علیٰ ما بیناہ الخ چنانچہ اختیاری کی بحث میں ہم اسے بیان کر چکے ہیں۔ ف۔ کہ کھانے کی مجلس سے مناظرہ کی مجلس علیحدہ ہوتی ہے۔ اور قتال کی مجلس ان دونوں سے علیحدہ ہوتی ہے۔ علیٰ ھذا القیاس۔ ویخرج الامر الخ اور صرف عورت کے کھڑے ہونے سے ہی اس کا ہاتھ سے اس کا اختیار ختم ہو جائے گا۔ کیونکہ کھڑا ہونا منہ موڑنے کی دلیل ہے۔ کیونکہ کھڑا ہونا رائے کو بدل دیتا ہے اور ذہن میں انتشار پیدا کر دیتا ہے۔

بخلاف ما اذا مکثت یوما لم تقم ولم تاخذ فی عمل اخر لان المجلس قد یطول وقد یقصر ......الخ

بخلاف اس کے جب وہ دن بھر اسی طرح بیٹھی رہی اور وہاں سے بالکل اٹھی نہ ہو۔ اور نہ کوئی دوسرا کام شروع کیا ہو۔ ف۔ تو مجلس نہیں بدلی اور جواب میں صرف دیر ہونے سے کوئی نقصان نہ ہو گا۔ لان المجلس الخ کبھی مجلس بہت دراز ہو جاتی ہے اور کبھی بہت مختصر بھی ہو جاتی ہے۔ فیبقی الخ تو مجلس برابر باقی رہے گی ہاں اگر درمیان میں ایسی کوئی چیز پھر پائی جائے جو پہلی مجلس کو ختم کر دے یا وہ اس کے اعراض کرنے پر دلالت کرے۔ ف۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ وقت کی کوئی حد نہیں ہوتی ہے بلکہ اس میں جتنا بھی وقت گذر جائے کوئی حرج نہیں ہے۔

وقولہ مکثت یوما لیس للتقدیر بہ وقولہ مالم تاخذ فی عمل اخر یراد بہ عمل یعرف ......الخ

اور امام محمدؒ کا یہ فرمانا کہ ایک دن ٹھہرے اس سے ایک دن ہی ہونا لازمی نہیں ہے۔ف۔کہ اتنے وقت سے زائد نہ ہو بلکہ یہ تو ایک مثال ہے کہ چاہے ایک دن سے جتنا زائد ہو جائے۔جب تک کہ وہ ختم نہ ہو جائے یا اس سے منہ موڑنا نہ معلوم ہو جائے وہی مجلس باقی رہے گی۔

وقوله مالم تاخذفي عمل اخريرادبه عمل يعرف انه قطع لما كانت فيه لامطلق العمل......الخ

اور امام محمدؒ نے جو یہ فرمایا ہے کہ وہ جب تک دوسرا کام شروع نہ کرے۔ف۔اس سے ہر قسم کا کام مراد نہیں ہے۔بلکہ مراد یہ عمل الخ اس سے وہ عمل مراد ہے جس کے متعلق یہ معلوم ہو کہ یہ کام پہلے کام کے مخالف ہے جس میں وہ مشغول تھی۔اور مطلق کام مراد نہیں ہے۔ف۔اس لئے اگر وہ پہلے کھڑی تھی تب وہ بیٹھ گئی۔یا بیٹھی تھی اور اب تکیہ لگایا۔یا تکیہ لگائے بیٹھی تھی پھر بیٹھ گئی۔یا اس نے اپنے باپ کو یا کسی دوسرے کو مشورہ کے لئے بلوایا یا اس نے گواہوں کو بلایا جبکہ ان کو بلانے والا کوئی نہ ہو تو مجلس باقی رہتی ہے خواہ اس نے اپنی جگہ سے حرکت کی ہو یا نہ کی ہو۔اور یہی اصح ہے۔الخلاصہ۔اسی طرح اگر چلتی ہوئی سواری کے جانور کو کھڑا کر لیا۔یا کشتی میں تھی اور وہ روانہ ہوئی تو مجلس باقی ہے۔اور اگر جانور کو اس نے چلایا۔یا وہ خود چلا۔یا جیسے شوہر نے اس کو کھڑا کر لیا یا اس کے ساتھ جماع کر لیا تو اس کی مجلس بدل گئی۔ھ۔ت۔و۔ان سب کی دلیل یہ ہے جو مصنفؒ نے اپنے ان الفاظ میں بیان کی ہے۔

ولوكانت قائمة فجلست فهي على خيارهالانه دليل الاقبال فان القعود اجمع للراى وكذااذاكانت قاعدة فاتكأت اومتكئة فقعدت لان هذا انتقال من جلسة الى جلسة فلايكون اعراضاً كما اذاكانت محتبئة فتربعت قال رضي الله عنه و هذا رواية الجامع الصغيروذكرفي غيره انها اذاكانت قاعدة فاتكأت لاخيار لها لان الاتكاء اظهار التهاون بالامرفكان اعراضاً والاول هوالاصح ولوكانت قاعدة فاضطجعت ففيه روايتان عن ابي يوسفؒ ولوقالت ادعوا ابى استشير اوشهود أشهدهم فهي على خيارها لان الاستشارة لتحرى الصواب والاشهاد للتحرزعن الانكار فلايكون دليل الاعراض وانكانت تسير على دابة اوفي محمل فوقفت فهي على خيارها وان سارت بطل خيارهالان سير الدابة ووقوفها مضاف اليها والسفينة بمنزلة البيت لان سيرهاغير مضاف الى راكبها الاترى انه لايقدرعلى ايقافها وراكب الدابة يقدر.

ترجمہ۔اور اگر وہ پہلے کھڑی تھی مگر سن کر وہ بیٹھ گئی۔تو اس کا اختیار باقی رہے گا۔کیونکہ اس طرح بیٹھ جانا اچھی طرح رائے اور فیصلہ کو جمع کرتا ہے۔اسی طرح اگر وہ یونہی بیٹھی ہوئی تھی اور اب اس نے ٹیک لگالی۔یا ٹیک لگا کر وہ بیٹھی ہوئی تھی اور اب وہ بیٹھ گئی۔کیونکہ ایسا کرنا تو ایک جلسہ سے دوسرے جلسہ کی طرف منتقل ہونا ہے۔جیسے دونوں گھٹنے کھڑے کئے بیٹھی تھی پھر وہ چارزانوں ہوگئی۔کہا مصنفؒ نے کہ یہ روایت جامع صغیر کی ہے۔اور اس کے علاوہ دوسری روایت میں مذکور ہے اگر وہ بیٹھی تھی پھر وہ ٹیک لگا کر بیٹھ گئی تو اختیار نہیں ہوگا۔کیونکہ ٹیک لگا کر بیٹھ جانا اس سے لاتعلق کا اظہار ہوتا ہے۔تو یہ بھی اعراض ہی ہوا۔لیکن پہلی روایت زیادہ صحیح ہے۔اور اگر وہ بیٹھی ہوئی تھی پھر لیٹ گئی تو اس میں امام ابو یوسف سے دو روایتیں ہیں۔اور اگر اس نے کہا کہ میرے باپ کو میرے پاس بلادو کہ میں ان سے بھی مشورہ کر لوں۔یا یوں کہا کہ میرے لئے کچھ گواہوں کو بلادو تا کہ میں انہیں گواہ بنا کر رکھوں۔تو اس عورت کا اختیار باقی رہے گا۔کیونکہ مشورہ لینا تو صحیح بات معلوم کرنے کے لئے ہوتا ہے۔اور گواہ بنا لینا وقت پر انکار سے بچنے کے لئے ہوتا ہے اس لئے یہ باتیں اعراض کی دلیل نہیں ہو سکتی۔اور اگر وہ کسی سواری پر یا محمل میں چل رہی تھی اور سن کر ٹھہر گئی تو بھی وہ اپنے اختیار پر باقی رہے گی۔اور اگر سفر میں چلتی رہی تو اس کا اختیار باطل ہو جائے گا۔کیونکہ جانور کا چلنا اور اس کا کھڑا ہونا اسی عورت کی طرف منسوب ہے۔اور کشتی گھر کے حکم میں ہے۔کیونکہ کشتی کا چلنا عورت کی طرف منسوب نہیں ہوتا ہے۔کیا نہیں دیکھتے کہ عورت اس کشتی کے روکنے پر قدرت نہیں رکھتی ہے۔اور سواری کے جانور کو روکنے پر

سوار قدرت رکھتا ہے۔

توضیح ۔اور اگر اختیار طلاق پانے سے پہلے عورت کھڑی تھی پھر بیٹھ گئی یا یوں ہی بیٹھی ہوئی تھی اور ٹیک لگا کر بیٹھ گئی وغیرہ صورتوں کے احکام

ولو كانت قائمة فجلست فهي على خيارها لانه دليل الاقبال فان القعود اجمع للراى ......الخ

اگر عورت کھڑی تھی اختیار کی خبر پا کر بیٹھ گئی تو وہ اپنے اختیار پر باقی رہے گی۔ف۔یہ اعراض کی دلیل نہیں ہے۔لانہ دلیل الخ کیونکہ یہ بیٹھ جانا تو اس خبر کی طرف متوجہ ہو جانے کی دلیل ہے۔کیونکہ اس طرح کرنا رائے کو خوب جمع کرتا ہے۔ف۔اس لئے کہ آدمی کا بیٹھ کر کسی مسئلہ میں غور کرنا اس کے کھڑے کھڑے غور کرنے سے بہت بہتر ہوتا ہے۔وکذا اذا الخ اسی طرح اگر وہ پہلے سے یونہی بیٹھی ہوئی تھی اور اب ٹیک لگا کر بیٹھ گئی۔یا ٹیک لگا کے بیٹھی تھی اور اب یونہی بیٹھ گئی۔ف۔تو بھی اس کی مجلس نہیں بدلی اور اس کا اختیار باقی رہا۔لان هذا الخ کیونکہ ایسا کرنا تو ایک بیٹھک سے دوسری بیٹھک کی طرف منتقل ہونا ہے۔ف۔اور مجلس سے مجلس بدلنا نہیں ہوا۔کما اذا کانت الخ جیسے کہ اگر وہ دونوں گھٹنے کھڑے کئے ہوئے بیٹھی تھی پھر چار زانوں بیٹھ گئی۔ف۔کہ ایسا کرنے سے مجلس نہیں بدلی۔بلکہ صرف شکل بدل گئی ہے۔

قال رضى الله عنهٗ و هذا رواية الجامع الصغير وذكر فى غيره انها اذا كانت قاعدة ......الخ

مصنفؒ نے کہا ہے کہ یہ روایت جامع صغیر کی ہے۔ف۔کہ مجلس نہیں بدلے گی۔وذکر فی الخ اور جامع صغیر کے سوا دوسری روایت میں مذکور ہے کہ اگر عورت بیٹھی ہوئی تھی پھر اس نے ٹیک لگالی تو اس کا اختیار باقی نہیں رہے گا۔لان الاتکاء الخ کیونکہ تکیہ لگا کر بیٹھ جانے سے اس معاملہ سے بے تعلقی کا اظہار ہوا۔اور اس سے پہلے یہ قاعدہ بیان کیا جا چکا ہے۔کہ مجلس میں عورت کا ایسا کام کرنا جس سے یہ معلوم ہو کہ اس کے شوہر نے جو اسے اختیار دیا تھا یہ اس سے منہ پھیر لیتی ہے اور بے توجہی کرتی ہے۔تو اس کے ہاتھ سے اس کا اختیار نکل جاتا ہے۔چنانچہ اگر وہ بیٹھی ہوئی تھی اسی وقت اس کے شوہر نے اس کا یعنی طلاق کا اختیار اس کے ہاتھ میں دیا اور وہ تکیہ لگا کر لیٹ گئی تو اس کے ایسا کرنے میں اس بات کی دلیل ہے کہ اس نے منہ موڑ لیا ہے۔لیکن حق بات یہ ہے کہ اس میں اعراض کرنے کی دلالت واضح نہیں ہے۔اسی لئے مصنف نے فرمایا والاول الخ پہلی روایت جو جامع صغیر کی ہے وہی اصح ہے۔

ولو كانت قاعدة فاضطجعت ففيه روايتان عن ابى يوسفؒ ولو قالت ادعوا ابى استشير ......الخ

اور اگر عورت بیٹھی ہوئی تھی خبر سن کر کروٹ سے لیٹ گئی تو اس میں امام ابو یوسفؒ سے دو روایتیں ہیں۔ف۔ایک روایت میں اختیار باطل ہو گیا اور یہی اظہر الروایۃ ہے۔المحیط۔اور امام زفرؒ کا بھی یہی قول ہے۔اور دوسری روایت میں باطل نہیں ہوا۔ع۔ولو قالت ادعوا الخ اور اگر عورت نے کہا کہ لوگو! میرے لئے میرے والد کو بلا دو۔کہ میں ان سے مشورہ کر لوں۔او شہود ا الخ یا یہ کہا کہ کچھ گواہوں کو بلا دو تاکہ میں ان کو گواہ بنا دوں۔فھی علیٰ الخ تو عورت اپنے اختیار پر باقی رہے گی۔ف۔کیونکہ ان باتوں سے نہ تو منہ موڑنا معلوم ہوتا ہے اور نہ اس کام سے علیحدگی معلوم ہوتی ہے۔لان الاستشارۃ الخ کیونکہ مشورہ لینا تو صحیح بات معلوم کرنے کے لئے ہوتا ہے۔

والاشهاد للتحرز عن الانكار فلايكون دليل الاعراض وانكانت تسير على دابة ......الخ

اور گواہ بنانا شوہر کے آئندہ انکار سے بچنے کے لئے ہے۔اس لئے کاموں میں سے کوئی کام بھی اعراض کرنے کی نشانی نہیں ہوئی۔فان کانت الخ پھر اگر وہ بیوی کسی جانور پر سوار ہو کر کہیں جا رہی تھی یا محمل میں سوار تھی۔ف۔اور اسی موقع میں شوہر نے اسے اختیار دیدیا فوقفت الخ اور اس کی سواری ٹھہر گئی تو وہ اپنے اختیار پر باقی رہے گی۔وان سارت الخ اور اگر سواری چلتی

رہی تو اس کا اختیار ختم ہو گیا۔ لان سیر الدابۃ الخ کیونکہ جانور کا چلنا اور کھڑا ہونا عورت ہی کی طرف منسوب ہے۔ ف۔ جب جانور چلتے چلتے کھڑا ہو گیا تو گویا وہ عورت خود ہی چلنے سے کھڑی ہو گئی۔ اس لئے اس کا اختیار باقی رہے گا۔ اور جب جانور کھڑے رہتے ہوئے چلنے لگا تو گویا عورت خود کھڑی رہتے ہوئے خبر پا کر چلنے لگی۔ تو مجلس بدل گئی اور اس کا اختیار جاتا رہا۔

والسفينة بمنزلة البيت لان سيرها غير مضاف الى راكبها الاترى انه لايقدرعلى ايقافها ......الخ

اور کشتی گھر کے حکم میں ہوتی ہے۔ ف۔ اس لئے اگر کھڑی ہوئی کشتی میں عورت کو طلاق کے بارے میں اختیار دیا گیا اس کے بعد کشتی روانہ ہو گئی تو اس کا اختیار باقی رہے گا۔ لان سیرہا الخ کیونکہ اس کشتی کی روانی اس عورت کی طرف منسوب نہیں ہو گی۔ ف۔ بخلاف جانور کی روانی کے۔ الاتری الخ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ سوار کو کشتی کے روکنے کا اختیار نہیں رہتا ہے لیکن جانور کو روکنے کی قدرت تو ہوتی ہے۔ ف۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ جہاز یا دھواں چھوڑنے والی کشتی و مشینی کشتی تو جانور کے حکم میں ہے۔ کیونکہ چلانے والا اسے روک سکتا ہے۔ البتہ اس کا ٹھہرنا دوسرے کے اختیار میں ہوتا ہے اور اس کی مرضی کے بغیر ٹھہرنا ممکن نہیں ہوتا ہے۔

فصل في المشية ومن قال لامراة طلقي نفسك ولانية له اونوى واحدة فقالت طلقت نفسي فهي واحدة رجعية وان طلقت نفسها ثلثا وقدارادالزوج ذلك وقعن عليها وهذا لان قوله طلقي معناه افعلي فعل الطلاق وهو اسم جنس فيقع على الادنى مع احتمال الكل كسائر اسماء الاجناس فلهذا تعمل فيه نية الثلث وينصرف الى واحدة عندعدمهاوتكون الواحدة رجعية لان المفوض اليها صريح الطلاق وهورجعي ولونوى الثنتين لا يصح لانه نية العددالااذاكانت المنكوحة امة لانه جنس في حقها.

ترجمہ ۔ فصل۔ مشیت کے بیان میں۔ کسی نے کسی ارادہ کے بغیر اپنی بیوی سے کہا کہ تم خود کو طلاق دیدو یا یہ کہ ایک طلاق کی نیت کی۔ اور جواب میں اس نے کہا کہ میں نے خود کو ایک طلاق دی تو وہ ایک رجعی طلاق ہو گی۔ اور اگر اس نے خود کو تین طلاقیں دیں اور شوہر نے بھی اتنے ہی کی نیت کی ہو۔ تو وہ سب واقع ہو جائیں گی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شوہر کے طلقی کہنے کے معنی یہ ہیں افعلی فعل الطلاق یعنی طلاق کا فعل کرو۔ چونکہ لفظ طلاق اسم جنس ہے۔ اس لئے لفظ طلاق بھی کم سے کم یعنی ایک طلاق پر واقع ہو گی۔ کل طلاق کے احتمال کے ساتھ ۔ جیسے دوسری اسم جنسوں میں ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے تو طلاق کے مسئلہ میں تین طلاقوں کی نیت صحیح ہو جاتی ہے۔ وینصرف الخ اور کوئی نیت نہ ہونے کی صورت میں یہ لفظ کم سے کم تعداد (ایک) کی طرف راجع ہو گا۔ اور یہ ایک طلاق رجعی ہو گی۔ لان المفوض الخ کیونکہ بیوی کو جو طلاق دی گئی ہے وہ طلاق صریح ہے اور طلاق صریح کے متعلق نص سے ثابت ہے کہ اس سے طلاق رجعی ہوتی ہے اور اگر دو کی نیت کی تو یہ صحیح نہیں ہو گی۔ کیونکہ یہ تو عدد کی نیت ہے البتہ اگر وہ بیوی کسی کی باندی ہو۔ کیونکہ دو کا عدد اس باندی کے بارے میں جنس ہے۔

توضیح ۔ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کسی نیت کے بغیر لفظ طلقی نفسک (خود کو طلاق دو) کہا اور اس کے جواب میں اس نے خود کو ایک طلاق دی۔ یا تین طلاقیں دیں تو اس کا حکم

فصل في المشية ومن قال لامراة طلقي نفسك ولانية له اونوى واحدة ......الخ

یہ فصل مشیت کے بیان میں ہے۔ ف۔ مشیت سے مراد ہے چاہنا۔ یعنی طلاق صریح کو عورت کے اختیار میں دینا اس طرح کہ اگر وہ چاہے یا دوسرے کی مرضی پر موقوف رکھا۔ جامع صغیر میں ہے۔ ومن قال الخ اور جس شخص نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم اپنے آپ کو طلاق دو۔ حالانکہ اس مرد کی کوئی نیت نہیں تھی یا اس نے ایک طلاق کی نیت کی تھی۔ پھر بیوی نے کہا کہ میں نے خود کو طلاق دی۔ فھی واحدۃ رجعیۃ تو یہ ایک رجعی طلاق ہو گی۔ ف۔ اور مرد کی نیت تین طلاق کی بھی صحیح ہے۔

وان طلقت نفسها ثلثا وقد اراد الزوج ذلك وقعن عليها وهذا لان قوله طلقي ......الخ

اور اگر بیوی نے خود کو تین طلاقیں دیں حالانکہ شوہر نے بھی ان تینوں کا ارادہ کیا تھا تو اس پر سب واقع ہو جائیں گی۔ **وھذا الان الخ** اور ایسا اس لئے ہوگا کہ شوہر نے جو یہ کہا کہ تم خود کو طلاق دے دو۔ اس کے معنی یہی ہیں کہ طلاق کا کام کرو۔ افعلی فعل الطلاق اور لفظ طلاق اسم جنس ہے۔ ف۔ جو کم سے کم اور زیادہ سے زیادہ سب کے لئے بولا جاتا ہے۔ **فیقع علی الخ** اس لئے لفظ طلاق بھی کم سے کم یعنی ایک پر واقع ہوگی۔ ساتھ ہی اس میں اس بات کا بھی احتمال ہوگا کہ اس کے سارے افراد بھی اس میں داخل ہوں جیسے کہ دوسرے اسماء اجناس میں ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی جو کم سے کم ہے وہ تو اس میں داخل ہی ہے ساتھ ہی اس سے زائد کا بھی احتمال ہے۔ بشرطیکہ زائد اس کا فرد ہو۔ **فلھذا الخ** اسی وجہ سے فعل طلاق میں تین طلاقوں کی نیت بھی کار آمد ہو جاتی ہے۔ **وینصرف الخ** اور اگر اس سے کچھ بھی نیت نہ ہو تو جو کم سے کم ہے اسی کی طرف لوٹے گا۔ ف۔ کم سے کم جو ہے وہ ایک طلاق ہے۔ اس لئے یہ تو قطعی ہے اس سے کم (نصف وغیرہ) نہیں ہو سکتی ہے۔ **وتکون الخ** اور یہ کم سے کم یعنی جو واقع ہوگی وہ رجعی ہوگی۔

لان المفوض اليها صريح الطلاق وهو رجعي ولو نوى الثنتين لا يصح لانه نية العدد......الخ

کیونکہ بیوی کو اس وقت جو فعل دیا گیا ہے وہ طلاق صریح ہے۔ اور نص سے یہ بات مسلم ہے کہ طلاق صریح رجعی ہوتی ہے۔ **ولو نوی الخ** اور اگر شوہر نے لفظ طلاق سے دو طلاقوں کی نیت کی ہو تو وہ صحیح نہ ہوں گی۔ **لانہ نیۃ العدد**۔ کیونکہ یہ تو عدد کی نیت ہے۔ ف۔ فرد کی نیت نہیں ہے۔ کیونکہ فرد تو ایک ہے یا تین ہے۔ کیونکہ ایک تو کم سے کم ہے اور تین اس کا زیادہ سے زیادہ (اعلیٰ) فرد ہے۔ اور یہ دو فرد کسی میں داخل نہیں ہے۔ **الاذا الخ** ہاں اس صورت میں دو بھی مراد ہو سکتی ہے جبکہ اس کی وہ بیوی کسی دوسرے کی باندی ہو۔ ف۔ اس لئے کہ باندی کی مکمل طلاق دو ہی ہوتی ہے۔ اس لئے یہ دو کا فرد اعلیٰ فرد ہوا۔ اور اس کی نیت صحیح ہو جائے گی۔ کیونکہ یہی دو کا فرد اس کے حق میں جنس ہے۔

وان قال لها طلقي نفسك فقالت ابنت نفسي طلقت ولو قالت قد اخترت نفسي لم تطلق لان الابانة من الفاظ الطلاق الاترى انه لو قال ابنتك ينوى به الطلاق اوقالت ابنت نفسي فقال الزوج قد اجزت ذلك بانت فكانت موافقة للتفويض في الاصل الا انها زادت فيه وصفا وهو تعجيل الابانة فيلغو الوصف الزائد وثبت الاصل كما اذا قالت طلقت نفسي تطليقة بائنة وينبغي ان يقع تطليقة رجعية بخلاف الاختيار لانه ليس من الفاظ الطلاق الاترى انه لو قال لامرأته اخترتك اواختاري ينوى الطلاق لم يقع.

ترجمہ۔ اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم خود کو طلاق دے دو۔ تو اس نے کہا کہ میں نے خود کو بائنہ کر دیا۔ تو اسے طلاق ہو جائے گی۔ اور اگر یہ کہا کہ میں نے خود کو اختیار کر لیا تو اسے طلاق نہ ہوگی۔ کیونکہ بائنہ کرنا طلاق کے الفاظ میں سے ہے۔ کیا یہ نہیں دیکھتے ہو کہ اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ میں نے تم کو بائنہ کر دیا ہے اور اس سے طلاق کی نیت کی ہو۔ یا اس بیوی نے کہا میں نے خود کو بائنہ کیا طلاق کی اور شوہر نے کہا کہ میں نے اسے جائز کیا (تو تمام صورتوں میں وہ بائنہ ہوگی) تو بنیادی طور پر بیوی نے اپنے شوہر کے قول کی موافقت کی۔ البتہ اس قول سے ایک اور وصف بڑھا دیا یعنی فی الحال بالکل جدا کر دیا اس لئے وہ زائد وصف لغو ہو جائے گا اور اصل باقی رہ جائے گا۔ جیسا کہ اگر یوں کہہ دیتی کہ میں نے خود کو ایک بائن طلاق دی ہے۔ اور مناسب یہ ہے کہ جو بھی طلاق ہو وہ رجعی ہو۔ بخلاف اختیار کرنے کے۔ کیونکہ یہ لفظ طلاق کے الفاظ سے نہیں ہے۔ کیا تم یہ نہیں دیکھتے کہ اگر وہ اپنی بیوی کو طلاق دینے کی نیت کے ساتھ یہ کہتا کہ میں نے تم کو اختیار کیا ہے۔ یا یہ کہ تم کو اختیار گیا ہے۔ یا یہ کہ تم اختیار کر لو۔ تو اسے طلاق واقع نہیں ہوتی۔

توضیح ۔: اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم خود کو طلاق دے دو اور جواب میں اس نے خود کو طلاق دے دی یا خود کو اختیار کر لیا

وان قال لها طلقي نفسك فقالت ابنت نفسي طلقت ولو قالت قداخترت نفسي لم تطلق .....الخ

اگر اپنی بیوی سے کہ تم خود کو طلاق دے دو۔ف۔ یہ معلوم ہے کہ لفظ طلاق صریح کا رجعی ہونا نص سے ثابت ہے۔ **فقالت** ابنت الخ تو اس نے کہا کہ میں نے خود کو بائنہ کر لیا۔ تو اسے طلاق ہو جائے گی۔ف۔ مگر رجعیہ ہوگی۔ **ولو قالت الخ** اور اگر اس نے جواب میں کہا کہ میں نے خود کو اختیار کیا۔ف۔ اور یہ معلوم ہو چکا ہے کہ اختیار سے بائنہ طلاق ہوتی ہے۔ مگر طلاق ہونا اس کے معنی میں نہیں ہے۔ اس طرح لفظ بائنہ اور اس میں فرق ہے۔ اسی لئے بائنہ کہنے میں تو طلاق ہو جائے گی۔ اور اختیار کرنے کے بارے میں فرمایا ثم تطلق کہ اس بیوی کو طلاق نہ ہوگی۔ **لان الابانة الخ** کیونکہ بائنہ کرنا طلاق کے الفاظ میں سے ہے۔

الاترى انه لوقال ابنتك ينوى به الطلاق اوقالت ابنت نفسي فقال الزوج قداجزت ذلك .....الخ

کیا یہ نہیں دیکھتے کہ اگر شوہر اسے **ابنتک** کہتا حالانکہ دل سے طلاق دینے کا ہی ارادہ ہوتا تو بھی اسے طلاق نہیں ہوتی۔ یا بیوی اگر یوں کہتی کہ میں نے خود کو بائنہ کر دیا اور شوہر کہتا کہ میں نے اسے جائز کر دیا تو ہر صورت میں بیوی بائنہ ہو جاتی۔ف۔ اسی طرح جب یہاں شوہر نے کہا کہ تم خود کو طلاق دو اور بیوی نے جواب میں کہا کہ اس نے بائنہ دی۔ **فكانت موافقة الخ** تو اصل طلاق میں بیوی نے اپنے شوہر کے قول کی موافقت کی۔ف۔ کیونکہ بائنہ بھی اصل میں طلاق ہی ہے۔ **الاانها زادت الخ** لیکن اتنی بات ہے کہ بیوی نے شوہر کے قول میں ایک وصف بڑھا دیا۔ یعنی فوری طور سے اس سے بالکل جدا ہو جانا ہے۔ یعنی بائن ہونا تو یہ وصف جو اس نے بڑھایا ہے لغو ہو گیا لیکن اصل طلاق باقی رہ گئی۔ف۔ اور شوہر نے بھی یہی حق اس کے سپرد کیا تھا۔

كما اذاقالت طلقت نفسي تطليقة بائنة وينبغي ان يقع تطليقة رجعية بخلاف الاختيار .....الخ

جیسے کہ اگر بیوی نے کہا کہ میں نے خود کو بائنہ طلاق دی۔ اس لئے طلاق دینے میں شوہر کی موافقت کی اور اپنی طرف سے بائنہ لفظ بڑھا دیا۔ حالانکہ بیوی کی طرف سے کچھ بھی طلاق واقع نہیں ہوتی اسے رجعی ہی ہونا چاہئے۔ف۔ اگرچہ امام محمد رح نے صرف یہی فرمایا ہے کہ وہ طالقہ ہو جائے گی۔ اور رجعیہ ہونے کے بارے میں کچھ نہیں فرمایا ہے۔ شاید اس بناء پر کہ یہ مسئلہ تو بالکل مشہور ہے۔ پھر بائنہ کرنے کی صورت میں بھی یہ طلاق رجعیہ ہی ہوگی۔ **بخلاف الاختيار** بخلاف اس صورت کے جب کہ بیوی نے یہ کہا کہ میں نے خود کو اختیار کیا ہے۔ف۔ کیونکہ یہ لفظ بائن کے مثل نہیں ہے۔ **لانه ليس الخ** کیونکہ لفظ اختیار کرنا طلاق دینے کے الفاظ میں سے نہیں ہے۔ الاتری انہ الخ کیا یہ نہیں دیکھتے کہ اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ میں نے تم کو اختیار کی حالانکہ کہتے وقت طلاق دینے کی نیت ہو پھر بھی واقع نہیں ہوتی ہے۔

ولوقالت ابتداء اخترت نفسي فقال الزوج اجزت لايقع شئي الاانه عرف طلاقا بالاجماع اذاحصل جوابا للتخييروقوله طلقي نفسك ليس بتخيير فيلغو وعن ابي حنيفة انه لايقع شئي بقولها ابنت نفسي لانها اتت بغيرمافوض اليها اذالابانة تغاير الطلاق وان قال طلقي نفسك فليس له ان يرجع عنه لان فيه معنى اليمين لانه تعليق الطلاق بتطليقها واليمين تصرف لازم ولوقامت عن مجلسها بطل لانه تمليك بخلاف مااذاقال لها طلقي ضرتك لانه توكيل و انابة فلايقتصرعلي المجلس ويقبل الرجوع.

ترجمہ۔ اور اگر بیوی نے از خود پہل کرتے ہوئے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا اور جواب میں شوہر نے کہا میں نے اجازت دی۔ تو اس سے کوئی طلاق واقع نہ ہوگی۔ مگر اجماع صحابہؓ سے یہ بات مشہور ہے کہ جب اختیار دینے کے بعد اختیار واقع ہو تو وہ طلاق بھی ہو جاتا ہے۔ اس لئے بیوی کا یہ کلام لغو ہو جائے گا۔ اور امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت میں ہے کہ جب کہ بیوی نے

کہاابنت نفسی کہ میں نے اپنے نفس کو بائنہ کرلیا ہے طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ اس بیوی نے اپنے شوہر کی طرف سے دیئے ہوئے اختیار کے خلاف جملہ استعمال کیا ہے۔ کیونکہ بائن کرنا طلاق دینے کے مخالف لفظ ہے۔ اور اگر شوہر نے کہاطلق نفسک تم خود کو طلاق دو تو پھر اس سے رجوع کرلینے کا حق اسے نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس تفویض میں قسم کے معنی پائے جاتے ہیں۔ کیونکہ بیوی کے طلاق دینے پر اپنی طلاق کو معلق کرنا ہی تفویض ہے۔ اور۔۔ تو ایک لازمی تصرف ہو جاتا ہے۔ اور اگر وہ بیوی اس مجلس سے اٹھ کر کھڑی ہوگئی تو یہ تفویض باطل ہوگئی۔ کیونکہ خود بیوی کو یہ کہنا کہ تم اپنے آپ کو طلاق دو یہی تملیک ہے۔ بخلاف اس صورت کے جب کہ اس سے شوہر نے یہ کہا ہو کہ تم اپنی سوتن کو طلاق دو کیونکہ اس سے اپنا وکیل اور نائب بنانا ہے۔ اس لئے یہ حکم صرف مجلس تک ہی محدود نہیں رہے گا۔ اور اس کے رجوع کرلینے کو بھی قبول کرلیا جائے گا۔

توضیح ۔: اگر بیوی نے خود اخترت نفسی کہااور سو بعد میں شوہر نے اجزت کہا۔ حکم۔ اختلاف ائمہ دلیل

ولو قالت ابتداء اخترت نفسی فقال الزوج اجزت لایقع شئی الا انہ عرف طلاقا بالاجماع ......الخ

اگر بیوی نے کہااز خود کہاکہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا۔ پھر شوہر نے کہاکہ میں نے اس کی اجازت دے دی۔ تو بھی کوئی طلاق واقع نہ ہوگی۔ ف۔ اس سے معلوم ہواکہ اختیار کا لفظ طلاق کے الفاظ میں سے نہیں ہے۔ الا انہ الخ مگر صحابہ کرام رضہ اللہ عنہم کے اجماع سے یہ بات معلوم ہوچکی ہے کہ جب اختیار دینے کے جواب میں اختیار کرتا ہو تو اس سے طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ ف۔ یعنی اگر شوہر یہ کہے کہ تم اپنے کو اختیار کرلو اور اس کے جواب میں بیوی یہ کہے کہ میں نے اختیار کرلیا تو خلاف قیاس صحابہ کرام رضہ اللہ عنہم کے اجماع سے یہ معلوم ہواکہ ہے کہ اس بیوی کو طلاق ہو جائے گی۔ اور اصول فقہ میں یہ بات طے ہے کہ جو چیز حکم شریعت سے ہمیں ایسی معلوم ہو کہ وہ قیاس کے خلاف ہو تو اس کو اسی موقع پر باقی رکھا جاتا ہے جس موقع پر اس کا ثبوت ہوا ہو۔ پس لفظ اختیار سے طلاق ہونا اسی حد تک ہوگا کہ وہ تخییر کے جواب میں واقع ہو۔ اور اب قولہ طلقی الخ شوہر کا یہ قول کہ خود کو طلاق دو تخییر کے لئے نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ اختیاری کالفظ یقیناً تخییر ہے۔ حالانکہ بیوی نے اسی کے جواب میں کہا ہے کہ میں نے خود کو اختیار کیا۔ تو یہ کسی بات کے لئے مفید نہیں ہوا۔ بلکہ بے موقع بھی ہوا۔ فیلغو اس لئے بیوی کا یہ کلام لغو ہوا۔ اس لئے اسے طلاق نہ ہوگی۔

وعن ابی حنیفۃ انہ لایقع شئی بقولھا ابنت نفسی لانھا اتت بغیر مافوض الیھا ......الخ

اور اسی پہلے مسئلہ میں جس میں بیوی نے یہ جواب دیا تھاکہ میں نے اپنے نفس کو بائنہ کیا ہے اس میں بھی امام ابو حنیفہؒ سے یہ روایت منقول ہے کہ طلاق واقع نہیں ہوگی۔ لانھا اتت الخ اس لئے کہ شوہر نے اپنی بیوی کو جس چیز کا حق یعنی طلاق کا دیا تھا بیوی نے اس کے خلاف یعنی بائن کرنا استعمال کیا جو طلاق کے مخالف ہے۔ ف۔ کیونکہ ایک قسم طلاق ہے اور دوسری قسم ابانت ہے۔ جب کہ شوہر نے تو اسے طلاق دینے کا حق دیا تھا۔ اور ابانت کا حق نہیں دیا تھا۔ اور ظاہر الروایۃ اول ہے۔ وان قال الخ اور اگر شوہر نے کہاکہ تم خود کو طلاق دو تو پھر اسے اس قول سے رجوع کرلینے کا حق نہ ہوگا۔ ف۔ یعنی جس طرح مشتری یا بائع کو ایجاب کے بعد دوسرے کے قبول کرلینے سے پہلے یہ اختیار ہوتا ہے کہ یہ کہہ دے کہ میں نے اپنے قول سے رجوع کرلیا ہے۔ لیکن اس جگہ طلاق سپرد کردینے کے بعد اس سے پھر جانا جائز نہیں ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ اس کی بیوی ہی اسے رد کردے یا مجلس وغیرہ بدل دے یا حد سے گزر جائے تو وہ حق باطل ہو جائے گا لیکن یہ خود اس سے رجوع نہیں کر سکتا۔

۔ فیہ معنی الیمین لانہ تعلیق الطلاق بتطلیقھا والیمین تصرف لازم ......الخ

کیونکہ اس تفویض میں قسم کے معنی ہیں۔ ف۔ یعنی تعلیق ہے۔ لانہ تعلیق کیونکہ بیوی کی طلاق دینے پر طلاق کو معلق کرنا

ہی تفویض ہے۔ف۔ جیسے قسم کے مثلاً اگر تم اس گھر میں ہوئی تو تم کو طلاق ہے۔ یہ میں گھر میں جانے کے سلسلہ میں طلاق واقع ہونے کی تعلیق یمین ہے۔ والیمین الخ جب کہ یمین ایک لازمی تصرف ہوتا ہے۔ف۔ کہ اس سے انکار کرے یا واپس لینے سے واپس نہیں ہوتا ہے۔

ولوقامت عن مجلسها بطل لانه تمليك بخلاف ما اذاقال لها طلقي ضرتك.....الخ

اور اگر بیوی اپنی مجلس سے کھڑی ہوگئی تو تفویض باطل ہوگئی۔ لانہ تملیک کیونکہ خود عورت کو یہ کہنا کہ تم اپنے آپ کو طلاق دو یہی تملیک ہے۔ف۔ اور یہ تملیک صرف مجلس تک ہی رہتی ہے۔ بخلاف ما الخ اس کے برخلاف اگر بیوی سے یہ کہا کہ تم اپنی سوتن کو طلاق دے دو۔ف۔ تو اصطلاح میں یہ تملیک نہیں ہے۔ کیونکہ سوت کی طلاقوں کی مالکہ یہ عورت نہیں ہوسکتی ہے۔ لانہ توکیل الخ کیونکہ یہ تو وکیل اور نائب بنانا ہے۔ف۔ یعنی شوہر نے اپنی اس بیوی کو اس بات کا وکیل بنایا ہے کہ تم ہی میری جگہ پر اس دوسری بیوی کو طلاق دے دو۔

فلايقتصر على المجلس ويقبل الرجوع.....الخ

تو اس طرح وکیل بن جانے کے بعد اب طلاق دینے کا حق صرف اسی مجلس تک محدود نہیں رہے گا بلکہ بعد میں بھی دے سکے گی۔ اسی طرح یقبل الرجوع وہ شوہر اس کے قبول کرنے سے پہلے اس سے رجوع کر لینے کا بھی حق رکھتا ہے۔ف۔ یعنی مثل وکالت کے نہ مجلس تک محدود ہے اور نہ لازمی ہے۔ یہاں تک کہ اگر شوہر پر دوسرے کسی کو یا (بیوی کو) وکیل بننے کے لئے کہنے کے بعد چاہے تو اس کے قبول کرنے سے پہلے رجوع کرلے۔ اسی طرح اس کے قبول کر لینے کے بعد اگر چاہے تو اسے معزول بھی کرسکتا ہے۔ واضح ہو کہ اگر تم چاہو ماشئت کہنے سے اختیار اسی مجلس تک اس صورت میں محدود رہے گا کہ اس کے ساتھ کوئی ایسا لفظ بھی لگا ہوا نہ ہو جس سے تو اس سے زائد کو مفید ہو۔

وان قال لها طلقي نفسك متى شئت فلها ان تطلق نفسها في المجلس وبعده لان كلمة متى عامة في الاوقات كلها فصار كما اذا قال في اى وقت شئت واذاقال لرجل طلق امرأتي فله ان يطلقها في المجلس وبعده وله ان يرجع لانه توكيل وانه استعانة فلا يلزم ولايقتصر على المجلس بخلاف قوله لامرأته طلقي نفسك لانها عاملة لنفسها فكان تمليكا لاتوكيلا.

ترجمہ ۔: اور اگر اپنی بیوی سے کہا کہ تم خود کو طلاق دو جب چاہو تو اسے یہ حق ہوگا کہ اسی مجلس میں طلاق دے یا مجلس کے بعد جب بھی چاہے دے۔ کیونکہ اس قول میں جب یا متی اوقات میں عام کرنے کے لئے ہے اس لئے اس کا مطلب یہ ہوجائے گا کہ فی ای وقت شئت تم جس وقت بھی چاہو۔ اور اگر اس نے کسی مرد سے یہ کہا کہ تم میری بیوی کو طلاق دے دو تو اسے یہ حق ہوگا کہ اسی مجلس میں طلاق دے دے اور چاہے تو مجلس کے بعد بھی دے۔ اور کہنے والے کو یہ حق رہے گا کہ اپنے اس قول سے رجوع کرلے۔ کیونکہ یہ وکیل بنانا بھی ہے۔ اور اس طرح اس شخص سے اپنے کام میں مدد لینی بھی ہے لہٰذا یہ اختیار نہ تو لازم ہوجائے گا اور نہ مجلس پر محدود ہوجائے گا۔ بخلاف اس صورت کے کہ اگر اپنی بیوی سے کہتا کہ تم خود کو طلاق دو (۔ طلقی نفسک) کیونکہ وہ تو خود اپنے لئے طلاق کا کام کرنے والی ہے اس لئے اسے مالک بنانا کہا جائے گا۔ اور وکیل بنانا نہیں کہا جائے گا۔

• توضیح ۔: اگر اپنی بیوی سے کہا کہ طلقی نفسک متی شئت۔ حکم

وان قال لها طلقي نفسك متى شئت فلها ان تطلق نفسها في المجلس وبعده.....الخ

اگر اپنی بیوی سے کہا کہ تم جب چاہو خود کو طلاق دو۔ تو اس کو یہ اختیار ہوگا کہ جب چاہے یعنی اسی مجلس میں یا اس مجلس کے ختم ہونے کے بعد کسی وقت بھی کہیں ہو خود کو طلاق دے۔ لان کلمة متى الخ کیونکہ کلمہ متی (جب چاہو) تمام وقتوں کے لئے

عام ہے۔فصار كما الخ اس لئے متی شئت کہنا ایسا ہو گیا جیسے کہ یوں کہا ہو فی ای وقت شئت یعنی جس کسی بھی وقت تمہارا جی چاہے ف حالانکہ خود بیوی کو براہ راست طلاق دینے کا اختیار دیا ہو۔واذ قال لرجل الخ اور اگر شوہر نے کسی مرد (بیوی کے علاوہ کسی اور) سے کہا کہ تم میری بیوی کو طلاق دے دو تو اس وکیل کو اختیار ہے کہ اس کی بیوی کو اسی مجلس میں اور اس مجلس کے بعد بھی طلاق دے۔اور شوہر کو اختیار ہے کہ اپنے قول سے رجوع کر لے۔ف۔یعنی جب تک اس وکیل نے اس کے کہنے کو قبول نہیں کیا ہو۔رجوع کرتے وقت بھی اور وکیل کے قبول کر لینے کے بعد بھی شوہر کو یہ حق ہے کہ اس اختیار سے اسے معزول کر دے۔

لانه توكيل وانه استعانة فلا يلزم ولايقتصر على المجلس بخلاف قوله لامرأته طلقي ... الخ

کیونکہ غیر کو اس طرح کہنے سے اسے وکیل بنانا ہوتا ہے۔اور یہ تو مدد چاہتا ہو۔ف۔یعنی اپنے کام میں جو اسے کرنا ہے اس میں دوسرے سے مدد لینی۔اور اسے اپنی جگہ پر مقرر کرنا۔فلا يلزم تو ایسا کرنا لازمی نہیں ہے۔ف۔چاہے اسے وکالت پر باقی رکھے اور چاہے اس سے رجوع کر لے۔اور اگر کام کے لئے اسے وکیل باقی رکھا فلا يقتصر الخ تو اسی مجلس تک محدود نہیں رہے گا۔ف۔کیونکہ شوہر جو کہ موکل ہے اسے ہمیشہ اختیار ہے کہ جب چاہے طلاق دے تو اس کے نائب کو بھی ہمیشہ ہی اختیار رہے گا۔بخلاف قوله الخ بخلاف اس کے اگر شوہر نے خود بیوی کو یہ کہا کہ تم اپنے آپ کو طلاق دے دو۔ف۔کہ اسے وکیل بنانا نہیں کہا جائے گا کیونکہ وکیل تو اپنے لئے نہیں بلکہ جو کچھ کرتا ہے اپنے موکل کے لئے کرتا ہے لانها عاملة کیونکہ یہ تو خود اپنے لئے کام کرنے والی ہے اس لئے یہ تو تملیک ہے اور توکیل یعنی وکیل بنانا نہیں ہے۔یعنی اس بیوی کو خود اس کے نفس کو طلاق دینے کا مالک بنادیا ہے۔یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی کہ اسے کسی قید کے بغیر وکیل بنادیا گیا ہو۔

ولوقال لرجل طلقها ان شئت فله ان يطلقها في المجلس خاصة وليس للزوج ان يرجع وقال زفر رحمه الله هذا والاول سواء لان التصريح بالمشية كعدمه لانه يتصرف عن مشية فصار كالوكيل بالبيع اذاقيل له بع ان شئت ولنا انه تمليك لانه علقه بالمشية والمالك هو الذى يتصرف عن مشية والاطلاق يحتمل التعليق بخلاف البيع لانه لايحتمله ولوقال لها طلقي نفسك ثلثا فطلقت واحدة فهي واحدة لانها ملكت ايقاع الثلث فتملك ايقاع الواحد ضرورة.

ترجمہ:۔اور اگر کسی شخص سے یہ کہا کہ تم اس (بیوی) کو طلاق دے دو اگر تم چاہو۔تو اس شخص کو یہ اجازت ہوگی کہ اس بیوی کو صرف اسی مجلس میں طلاق دے۔اور اس صورت میں شوہر کو اس سے رجوع کرنے کا حق نہ ہوگا۔لیکن امام زفرؒ نے کہا ہے کہ یہ صورت اور پہلی صورت دونوں ہی حکم کے لحاظ سے برابر ہیں۔اس لئے اس کے چاہنے کی قید کی تصریح کرنا بھی اس کے نہ کہنے کے برابر ہے۔کیونکہ یہ جو کچھ اس کی بیوی کے بارے میں کہہ رہا ہے یا کر رہا ہے اپنے چاہنے سے ہی کر رہا ہے۔تو طلاق دینے کا یہ وکیل بیع کے وکیل کے جیسا ہو گیا جب اس سے یہ کہا گیا ہو کہ اگر تم چاہو تو اسے فروخت کر دو۔اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ایسا کہنا تملیک ہے۔کیونکہ اس نے طلاق دینے کے عمل کو اس غیر شخص کی مشیت پر معلق کر دیا ہے۔اور مالک وہی شخص ہوتا ہے جو کسی چیز سے میں اپنے ارادہ سے تصرف کرتا ہے۔جب کہ طلاق ایسا عمل ہے جو تعلیق (شرط) کو برداشت کرتا ہے۔اور بیع اس کو برداشت نہیں کرتی ہے۔اور اگر اپنی بیوی سے کہا کہ تم خود کو تین طلاقیں دیدو۔اور اس نے صرف ایک ہی طلاق خود کو دی تو ایک ہی واقع ہوگی۔کیونکہ اسے تین طلاقوں کے دینے کا مالک بنایا گیا ہے تو وہ بالفرد ایک طلاق دینے کی بھی مالک بنائی گئی ہے۔

توضیح:۔اگر شوہر نے دوسرے کو کسی شرط کے ساتھ طلاق دینے کا مالک بنایا ہو۔حکم۔دلیل

ولوقال لرجل طلقها ان شئت فله ان يطلقها في المجلس خاصة .....الخ

اور اگر شوہر نے وکیل سے کہا کہ اگر تم چاہو تو میری بیوی کو طلاق دے دو۔ف۔اس میں چاہنے کی حد بتائی گئی ہے۔فلہ ان الخ تو اس وکیل کو یہ اختیار ہوگا کہ خاص اسی مجلس میں اس کی بیوی کو طلاق دے۔اور اس شوہر کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ اپنے قول سے رجوع کر لے۔ف۔بلکہ اگر شوہر نے یہ کہا بھی کہ میں نے اپنے قول سے رجوع کر لیا مگر وکیل نے اسی مجلس میں طلاق دے دی تو واقع ہو جائے گی۔

وقال زفر رحمه الله هذا والاول سواء لان التصريح بالمشية كعدمه ......الخ

اور امام زفرؒ نے کہا ہے کہ یہ صورت اور پہلی صورت دونوں ہی حکماً برابر ہیں۔ف۔یعنی اگر صرف یہ کہا کہ تم میری بیوی کو طلاق دے دو تو اس صورت میں جب دونوں ہی حکماً برابر ہیں۔ف۔یعنی اگر صرف یہ کہا کہ تم میری بیوی کو طلاق دے دو۔ تو اس صورت میں اور جب یہ کہا کہ اگر تم چاہو تو میری بیوی کو طلاق دے دو۔ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔لان التصريح الخ کیونکہ چاہنے کو صراحۃً کہنا اور نہ کہنا دونوں برابر ہیں۔لانه يتصرف الخ کیونکہ وکیل بھی تو اپنی مرضی اور خواہش کے بعد ہی یہ کام کرے گا۔ف۔کیونکہ آدمی جب چاہتا ہے تبھی کام کرتا ہے۔فصار كالوكيل الخ تو طلاق کا وکیل ایسا ہو گیا جیسے کسی کو کسی چیز کے بیچنے کے لئے وکیل بنایا گیا ہو۔جب اس سے یہ کہا گیا ہو کہ اگر تم چاہو تو اس چیز کو بیچ دو۔ف۔اس لئے وکیل کو یہ اختیار ہے کہ اگر چاہے تو اس مجلس میں اسے بیچ دے یا اس کے مجلس کے بعد بیچ دے۔

ولنا انه تمليك لانه علقه بالمشية والمالك هو الذى يتصرف عن مشية......الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس طرح کہنا تملیک (مالک بنانا) ہے۔ف۔یعنی یہ توکیل (وکیل بنانا) نہیں ہے۔اس صورت میں جب کہ یہ کہا ہو کہ تم اگر چاہو تو میری بیوی کو طلاق دے دو۔کیونکہ کسی غیر شخص کو یہ حق نہیں پہنچتا ہے کہ دوسرے کی بیوی کو طلاق دے۔اس لئے اس کے معنی لامحالہ یہی ہوں گے کہ میں نے تم کو مالک بنا دیا ہے۔اگر چاہو اور تمہاری بھی مصلحت ہو تو طلاق دے دو۔لانه علقه الخ کیونکہ اس نے غیر کی مرضی پر اسے معلق کیا ہے۔والمالك الخ اور مالک وہی ہوتا ہے جو اپنی مرضی سے کسی چیز میں تصرف کرتا ہے۔ف۔اور بیع پر طلاق کا قیاس نہیں ہو سکتا ہے۔والطلاق الخ اور طلاق ایسا فعل ہے جو تعلیق یعنی شرط کو برداشت کر لیتا ہے جب کہ بیع سے برداشت نہیں کر سکتی ہے۔

ولو قال لها طلقي نفسك ثلثا فطلقت واحدة فهي واحدة لانها ملكت ايقاع الثلث ......الخ

اور اگر بیوی سے کہا کہ تم اپنے آپ کو تین طلاقیں دے دو۔فطلقت واحدة اور اس نے صرف ایک ہی طلاق دی تو وہ ایک ہی طلاق ہوگی۔لانها ملكت الخ کیونکہ عورت کو تین طلاقیں دینے کی ملکیت حاصل ہو گئی۔اس لئے ایک طلاق دی تو یقیناً مالک ہوئی۔ف۔اور امام ابو حنیفہ وصاحبین وشافعی واحمد رحمہم اللہ کا قول بھی یہی ہے۔میں مترجم کہتا ہوں کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ طلاق صریح مشیت کی قسم سے ہے۔اس لئے اسے یقیناً ایک طلاق کا اختیار ہوگا بخلاف اختاری واختاری واختاری کے کہ تم اختیار کرو تم اختیار کرو۔اور تم اختیار کرو کہنے کے بعد بیوی نے صرف ایک اختیار کی تو صاحبینؒ کے نزدیک ایک بھی واقع نہ ہوگی۔جیسا کہ الکافی میں ہے۔اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں بیوی کے ارادہ کا کوئی تعلق نہیں ہے۔اسی طرح اختیار اگرچہ شوہر کے ارادہ کا ہے۔لیکن موجودہ صورت میں اس نے بیوی کی خواہش پر چھوڑ دیا ہے۔اس لئے یہ رجعی ہوگی۔فافہم۔م

ولو قال لها طلقي نفسك واحدة فطلقت نفسها ثلثا لم يقع شئى عند ابى حيفة وقالا يقع واحدة لانها اتت بماملكه وزيادة فصار كما اذاطلقها الزوج الفا ولابيحنيفة انها اتت بغير مافوض اليها فكانت مبتدأة وهذالان الزوج ملكها الواحدة والثلث غيرالواحدة لان الثلث اسم لعددمركب مجتمع والواحد فرد لاتركيب فيه فكانت بينهما مغايرة على سبيل المضادة بخلاف الزوج لانه يتصرف بحكم الملك وكذاهى فى المسألة

الاولی لانها ملکت الثلث اماھھنالم تملک الثلث ومااتت بمافوض الیها فلغا۔

ترجمہ:۔اور اگر اپنی بیوی سے کہا کہ تم خود کو ایک طلاق دے دو لیکن اس نے تین طلاقیں دے دیں تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایک طلاق بھی واقع نہ ہوگی۔اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اسے ایک طلاق ہو جائے گی۔کیونکہ اس نے جو طلاقیں لی ہیں ان کی صورت یہ ہوئی کہ جتنی کہ وہ مالک ہوئی تھی وہ لے لی اور اس سے زیادہ طلاق بھی لے لی تو وہ زیادہ اس سے اس طرح لغو ہو جائیں گی جیسا کہ اگر شوہر نے اسے ہزار طلاقیں دی ہوں۔اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے وہ اپنی مرضی سے خود کو ابتداء طلاق دینے والی ہوئی۔یہ اس لئے کہ شوہر نے تو اسے صرف ایک طلاق کا مالک بنایا تھا۔اور تین کا فرد ایک کے بالکل مخالف ہوتا ہے۔کیونکہ تین تو عدد مرکب مجموعہ کا نام ہے اور واحد ایک ایسا فرد ہے جو کسی سے مرکب ہو کر نہیں بنا ہے۔اس بناء پر ان دونوں یعنی ایک اور تین ضدین کی نسبت اور تغایر ہے۔بخلاف شوہر کے کہ وہ تو اپنی ملکیت کی بناء پر تصرف کرتا ہے جو خود اسے حاصل ہے۔اسی طرح عورت نے بھی پہلے مسئلہ میں مالکہ ہونے کی حیثیت سے تصرف کیا ہے۔کیونکہ اس میں خود وہ بھی تین طلاقوں کی مالکہ بنادی گئی تھی۔لیکن اس مسئلہ میں تو وہ تین کی مالکہ نہیں بنائی گئی ہے اور جتنی طلاق کا اسے حق دیا گیا ہے۔اس کے مطابق اس نے تصرف نہیں کیا ہے۔اس لئے وہ لغو ہو جائے گی۔

توضیح۔اگر بیوی کو صرف ایک طلاق کا اختیار دیا گیا لیکن اس نے تین طلاقیں لے لیں اختلاف ائمہ۔حکم دلیل

ولو قال لها طلقی نفسک واحدة فطلقت نفسها ثلثا لم یقع شئی عند ابی حیفةؒ ...الخ

اگر اپنی بیوی سے کہا کہ تم خود کو ایک طلاق دو۔لیکن اس نے تین طلاقیں دیں۔ف۔حالانکہ اس کے شوہر نے اسے تین کا اختیار نہیں دیا تھا۔لم یقع شئی الخ تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایک طلاق بھی واقع نہیں ہوگی۔وقالا یقع الخ اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ ایک طلاق واقع ہو جائے گی۔کیونکہ اتنی طلاق تو خود کو ضروری ہے جس کا اس کے شوہر نے اسے مالک بنایا تھا البتہ اس نے کچھ اور زیادہ بھی خود کو دے دی ہے۔ف۔ایک دو کے ساتھ ملا کر۔اس لئے ایک واقع ہو جائے گی اور دو لغو ہو جائے گی۔فصار کما الخ تو اس کی مثال ایسی ہو گئی کہ شوہر نے اسے ہزار طلاقیں دے دی ہوں۔ف۔ان میں سے صرف تین طلاقوں کے دینے کا اللہ تعالیٰ نے اسے مالک بنایا ہے اور باقی تمام لغو ہوئیں۔اور بالاتفاق صرف تین ہی واقع ہوئیں۔البتہ جب ایک واقع ہو گی تو وہ رجعیہ ہوگی اور تین طلاقوں واقع ہونے سے مغلظ اور بائنہ ہوں گی۔اور باقی لغو ہوں گی فافھم۔م۔

ولابی حنیفةؒ انها اتت بغیر مافوض الیها فکانت مبتدأة وھذا لان الزوج ملکها الواحدة ... الخ

اور ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس کی بیوی نے خود کو وہ طلاق دی ہے جس کا اس کے شوہر نے اسے مالک نہیں بنایا ہے۔ف۔یعنی مغلظ تین طلاقیں۔م۔فکانت الخ۔اس طرح بیوی نے اپنی مرضی سے نئی قسم کی طلاق دی ہے۔ف۔یعنی شوہر کی دی ہوئی طلاق کے برخلاف چنانچہ اب اگر شوہر یہ کہہ دے کہ میں نے تین کی بھی اجازت دے دی ہے تو وہ تینوں واقع ہو جائیں گی۔م۔وھذا لان الخ وجہ یہ ہے کہ شوہر نے تو اسے صرف ایک رجعی طلاق دینے کا مالک بنایا تھا۔الثلث الخ اور یہ تین طلاقیں جو اس نے خود کو دی ہیں وہ اس ایک کے بالکل مخالف ہیں۔کیونکہ تین تو ایک ایسے عدد کا نام ہے جو کئی عددوں کو مجموعہ ہے۔

والواحد فرد لاترکیب فیه فکانت بینهما مغایرة علی سبیل المضادة بخلاف الزوج.... الخ

اور واحد ایک فرد ہے جس میں کوئی ترکیب نہیں ہے۔اس بناء پر ایک اور تین کے درمیان ضدین کی مغایرت پائی گئی۔ف اس طرح بیوی نے اپنے شوہر کے قول کے برعکس کیا ہے۔مگر جس نے مالک بنایا تھا اس کی ضد مخالفت کرنے سے کچھ بھی اثر مترتب نہیں ہوا۔بخلاف الزوج الخ بخلاف شوہر کے کہ وہ تو اپنی مرضی سے اپنی ملکیت میں تصرف کرتا ہے۔ف۔اسی لئے

جب اس نے اسے ہزار طلاقیں دیں تو ایجاب صحیح ہو گیا۔ مگر اس میں سے محل میں جتنے کی گنجائش تھی وہی نافذ ہوں گی جو کہ تین ہی طلاقیں ہوتی ہیں۔ الکافی۔ وکذا ھی الخ اسی طرح عورت نے بھی پہلے مسئلہ میں مالکہ بن کر تصرف کیا ہے۔ ف۔ کیونکہ اس کے شوہر نے اسے تین طلاقوں کا مالک بنادیا تھا۔ پھر اس نے مالکہ بن کر تین میں سے صرف ایک ہی طلاق دی تھی۔ لانھاملکت الخ کیونکہ وہ تو تین طلاقوں کی مالکہ بن چکی تھی۔

اماھھنالم تملك الثلث وما اتت بمافوض الیھا فلغا......الخ

اور اس مسئلہ میں وہ تین طلاقوں کی مالکہ نہیں بنی تھی۔ ف۔ بلکہ صرف ایک ہی طلاق کی مالکہ تھی۔ وما اتت بما الخ اور جو حق اسے دیا گیا تھا وہ اس نے استعمال نہیں کیا ہے۔ ف۔ بلکہ اس کے مخالف تین طلاقیں دے دیں۔ جن کی وہ مالکہ نہیں ہے۔ فلغا۔ اس طرح شوہر کا اختیار دینا لغو ہو گیا۔ ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر بیوی یوں کہے کہ میں نے خود کو ایک طلاق دی اور دو طلاقیں زیادہ بھی دیں تو بالا جماع صرف ایک رجعی طلاق واقع ہو گی۔ کیونکہ اس نے اپنے حاصل شدہ اختیار کے مطابق ایک طلاق دی۔ اور زائد دے کر لغو کام کیا۔ مجھے اسی طرح بات سمجھ میں آئی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

وان امرھابطلاق یملك الرجعة فطلقت بائنة اوامرھا بالبائن فطلقت رجعیة وقع ماامربه الزوج فمعنی الاول ان یقول لھا الزوج طلقی نفسك واحدة املك الرجعة فتقول طلقت نفسی واحدة بائنة فتقع رجعیة لانھا اتت بالاصل وزیادة وصف کما ذکرنا فیلغو الوصف ویبقی الاصل ومعنی الثانیة ان یقول لھاطلقی نفسك واحدة بائنة فتقول طلقت نفسی واحدة رجعیة فتقع بائنة لان قولھا واحدة رجعیة لغومنھا لان الزوج لماعین صفة المفوض الیھا فحاجتھا بعد ذلك الی ایقاع الاصل دون تعیین الوصف فصار کانھا اقتصرت علی الاصل فیقع بالصفة التی عینھا الزوج بائنا اورجعیا

ترجمہ۔ اور اگر شوہر نے اسے ایسی طلاق دینے کا حکم دیا جس سے وہ رجوع کر لینے کا مالک رہ سکتا ہو۔ لیکن اس نے خود کو بائنہ طلاق دی۔ یا اسے بائن طلاق لینے کا حکم دیا مگر اس نے خود کو رجعی طلاق دی تو ان دونوں صورتوں میں اسی ہی طلاق ہو گی جس کا اس کے شوہر نے مالک بنایا ہو۔ اس لئے پہلے مسئلہ کی صورت اس طرح ہو گی کہ شوہر اپنی بیوی سے یہ کہہ دے کہ تم خود کو ایسی طلاق دو کہ میں رجعت پر قادر رہ سکوں اور وہ جواب میں یہ کہہ دے کہ میں نے خود کو ایک بائنہ طلاق دی ہے۔ تو ایک رجعی طلاق واقع ہو گی۔ اس لئے کہ اس نے اصل طلاق دی (جس کا اسے حکم دیا گیا ہے) مگر اس کے ساتھ کچھ وصف بڑھا کر بھی کہہ دیا۔ جیسا کہ میں نے ابھی ذکر کر دیا ہے۔ لہٰذا یہ زائد وصف لغو ہو جائے گا۔ اور اصل طلاق باقی رہ جائے گی۔ اور دوسری صورت یہ ہو گی کہ وہ اپنی بیوی سے اس طرح سے کہہ دے کہ تم خود کو ایک بائنہ طلاق دو۔ مگر وہ کہہ دے کہ کہ میں نے خود کو ایک رجعی طلاق دی تو ایک بائن طلاق ہو جائے گی۔ کیونکہ اس کا ایک رجعی کہنا لغو ہو جائے گا۔ کیونکہ شوہر نے جو طلاق دینے کا اصل مالک ہے۔ اپنی بیوی کو ایک معین وصف (رجعیہ بائنہ) نے ساتھ طلاق دینے کا مالک بنایا ہے تو اس کے بعد عورت کا کام یا اس کی ضرورت صرف یہ ہے کہ اصل طلاق واقع کر دے اور اس کا کام وصف متعین کرنا نہیں رہا۔ تو ایسا ہوا کہ گویا بیوی نے صرف اصل طلاق دینے پر اکتفاء کیا لیکن وہ اسی وصف کے ساتھ واقع ہو گی جو اس کے شوہر نے متعین کر دی تھی۔ خواہ بائن ہو یا رجعی ہو۔

توضیح۔: مگر شوہر نے اپنی بیوی کو جس وصف کے ساتھ طلاق دینے کا مالک بنایا ہے اگر بیوی نے خود کو اس کے برعکس طلاق دی۔ حکم۔ دلیل

وان امرھابطلاق یملك الرجعة فطلقت بائنة اوامرھا بالبائن فطلقت رجعیة .....الخ

اور اگر شوہر نے بیوی کو ایسی طلاق دینے کا حکم دیا جس کے بعد بھی وہ رجعت کر سکتا ہو۔ لیکن بیوی نے خود کو بائنہ طلق دے

دی۔ف۔یا اس کے برعکس ہوا یعنی او امرها بالبائن الخ یا شوہر نے بیوی کو بائنہ طلاق دینے کو کہا مگر اس نے رجعی طلاق دی تو وہی واقع ہوگی جس کا شوہر نے اسے حکم دیا ہو۔ف۔کیونکہ اختیار دینے والے کا اعتبار ہوا کرتا ہے۔اس طرح موجودہ مسئلہ میں دو مسئلے بنتے ہیں۔ فمعنی الاول الخ پس اول مسئلہ کی صورت یہ ہوگی کہ شوہر کہے کہ تم خود کو ایسی طلاق دو کہ اس کے بعد میں تم سے رجعت بھی کر سکوں۔ف۔یعنی ایک طلاق صریح دو۔فتقول الخ اور جواب میں وہ کہے کہ میں نے خود کو ایک بائن طلاق دی۔فیقع رجعیة الخ تو اس سے ایک رجعی طلاق ہوگی۔کیونکہ اس بیوی نے اس کے کہنے کے مطابق اصل طلاق تو دی مگر کچھ زیادتی کے ساتھ۔جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے۔کہ اس نے ایسی طلاق دی جس کی صفت بائن ہے۔اسی لئے یہ صفت لغو ہوئی۔مگر اصل طلاق باقی رہی۔

ومعنى الثانية ان يقول لها طلقي نفسك واحدة بائنة فتقول طلقت نفسي واحدة رجعية... الخ

اور دوسرے مسئلہ کی صورت یہ ہوگی کہ شوہر کہے کہ تم خود کو ایک بائنہ طلاق دو۔اس پر عورت نے کہا کہ میں نے خود کو ایک طلاق رجعی دی تو اس سے ایک طلاق بائن واقع ہوگی۔کیونکہ بیوی کا یہ کہنا کہ وہ ایسی طلاق ہوگی جس کی صفت رجعی ہونا ہے۔تو اس کا یہ کہنا لغو ہوگا۔لان الزوج الخ کیونکہ جب مالک طلاق نے جو کہ اس کا شوہر ہے اپنی بیوی کو طلاق کا مالک بنایا ہے جس کی صفت بھی متعین کر دی ہے کہ وہ رجعیہ ہو یا بائنہ ہو تب اس کو صرف اصل طلاق قبول کرنے کا حق تھا نہ کہ اس کا وصف متعین کرنا اس لئے تعین وصف کر کے اپنے شوہر کی طلاق کے وصف کو بدل دینا اس طرح یہ حرکت لغو ہوئی۔اور جو وصف اس نے بدلا وہ بھی لغو ہو گیا۔

فصار كانها اقتصرت على الاصل فيقع بالصفة التي عينها الزوج بائنا اور رجعيا.....الخ

تو ایسا ہو گیا کہ گویا اس بیوی نے اصل طلاق پر اکتفاء کیا۔ف۔یعنی صرف یہ کہا کہ طلقت نفسی یعنی میں نے خود کو وہ طلاق دے دی۔فیقع بصفة الخ تو یہ طلاق اسی صفت کے ساتھ کہا تھا کہ تم خود کو طلاق دو۔اس نے کہا کہ میں نے بائنہ طلاق لی تو طلاق رجعی واقع ہوگی۔اور اگر یہ کہا کہ میں نے تین طلاقیں دیں تو بھی ایک رجعیہ ہی واقع ہوگی۔البتہ اگر شوہر نے بھی اتنی ہی کی نیت کر لی ہو۔اور اگر بیوی نے کہا کہ میں نے خود کو بائن کر دیا تو بھی ظاہر الروایۃ کے مطابق رجعیہ ہی واقع ہوگی۔البتہ اگر شوہر نے خود ہی مغلظہ کی نیت کی ہو۔م۔

وان قال لها طلقي نفسك ثلثا ان شئت فطلقت واحدة لم يقع شئي لان معناه ان شئت الثلث وهي بايقاع الواحدة ماشاءت الثلث فلم يوجد الشرط ولو قال لها طلقي نفسك واحدة ان شئت فطلقت ثلثا فكذلك عند ابي حنيفة لان مشية الثلث ليست بمشية للواحدة كايقاعها وقالا يقع واحدة لان مشية الثلث مشية للواحدة كما ان ايقاعها ايقاع للواحدة فوجد الشرط.

ترجمہ:۔اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم چاہو تو خود کو تین طلاقیں دے دو۔اس پر اس نے خود کو صرف ایک طلاق دی۔تو یہ ایک بھی واقع نہ ہوگی کیونکہ اس کے کہنے کا مقصد یہ تھا کہ اگر تم خود کو تین طلاق دینی چاہتی ہو تو دے دو اور جواب میں صرف ایک طلاق واقع کر کے تین طلاقیں نہیں چاہیں اس لئے شرط نہیں پائی گئی۔اور اگر اس کے برعکس شوہر نے بیوی سے کہا کہ اگر تم چاہو تو خود کو ایک طلاق دے دو۔اس کے بعد اس نے خود کو تین طلاقیں دے دیں تو بھی امام ابوحنیفہ کے نزدیک وہی حکم ہوگا۔کیونکہ تین طلاقوں کا چاہنا ایک طلاق کا چاہنا نہیں ہوتا ہے۔جیسے تین طلاقیں واقع کرنا ایک طلاق واقع کرنا نہیں ہوتا ہے۔لیکن صاحبین نے فرمایا ہے کہ ایک طلاق واقع ہو جائے گی۔کیونکہ تین طلاقوں کی خواہش میں ایک طلاق موجود ہوتی ہے۔جیسے تین طلاقوں کا واقع کرنا ہوتا ہے۔اس لئے شرط پائی گئی۔

توضیح: اگر شوہر نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں لینے کی اجازت دی مگر اس نے صرف ایک طلاق لی۔ یا اس نے ایک طلاق لینے کی اجازت دی مگر اس نے تین طلاقیں لیں۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

وان قال لها طلقي نفسك ثلثا ان شئت فطلقت واحدة لم يقع شئي لان معناه ان شئت.....الخ
اور اگر بیوی سے کہا کہ تم خود کو تین طلاقیں دو اگر تم چاہو۔ تو بیوی نے صرف ایک طلاق دی۔ تو کچھ بھی واقع نہ ہو گی۔ لان معناه الخ کیونکہ شوہر کے اس کہنے ف کہ تم اگر چاہو تو خود کو تین طلاقیں دو۔ کا مطلب یہ ہے کہ ان شئت الثلاث اگر تم تین طلاقیں چاہو تو دو۔ وهي يا يقاع الخ اور عورت نے ایک طلاق دے کر تین طلاقیں نہیں چاہیں۔ اس لئے شرط نہیں پائی گئی۔ ف۔ خلاصہ یہ ہوا کہ شرط یہ تھی کہ اگر تین طلاقیں چاہے تو تین طلاقیں دے۔ مگر اس کے صرف ایک طلاق چاہنے سے وہ شرط نہیں پائی گئی۔ اس لئے کوئی طلاق واقع نہیں ہو گی۔

ولو قال لها طلقي نفسك واحدة ان شئت فطلقت ثلثا فكذلك عند ابي حنيفةؒ.....الخ
تو بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہی حکم ہے۔ لان مشيئة الخ کیونکہ تین طلاقوں کا چاہنا ایک طلاق چاہنے جیسا نہیں ہوتا ہے۔ جیسے کہ تین طلاقیں دینی ایک طلاق دینی نہیں ہے۔ ف۔ یعنی شرط یہ تھی کہ عورت ایک طلاق کی خواہش کرے لیکن اس نے تین طلاقوں کی خواہش کی۔ پھر جس طرح تین طلاقوں کا دینا ایک طلاق کی ضد ہے۔ کیونکہ ۳۔ طلاقیں بائنہ غلیظ ہوتی ہیں جب کہ ایک طلاق خفیفہ اور رجعیہ ہوتی ہے۔ اس لئے شرط نہیں پائی گئی۔ وقالا يقع الخ اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ ایک طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ تین طلاقوں کی خواہش میں ایک طلاق موجود ہوتی ہے۔ جیسے تین طلاقوں کا واقع کرنا ایک بھی واقع کرنا ہوتا ہے۔ اس لئے شرط پائی گئی ف اس اختلاف کا حاصل یہ ہوا کہ ایک طلاق دینے کی خواہش کرنا یا واقع کر دینا تین طلاقوں کے دینے کی خواہش میں یا واقع کر دینے میں پائی جاتی ہے یا نہیں۔ تو امام اعظمؒ کے نزدیک نہیں پائی جاتی ہے۔ لیکن صاحبینؒ کے نزدیک پائی جاتی ہے۔

ولو قال لها انت طالق ان شئت فقالت شئت ان شئت فقال شئت ينوى الطلاق بطل الأمر لانه علق طلاقها بالمشية المرسلة وهي اتت بالمعلقة فلم يوجد الشرط وهواشتغال بمالا يعينها فخرج الامرمن يدها ولايقع الطلاق بقوله شئت وان نوى الطلاق لانه ليس في كلام المرأة ذكر الطلاق ليصير الزوج شائيا طلاقها والنية لاتعمل في غير المذكورحتي لوقال شئت طلاقك يقع اذانوى لانه ايقاع مبتداء اذ المشية منبئ عن الوجود بخلاف قوله اردت طلاقك لانه لاينبئ عن الوجود وكذا اذا قالت شئت ان شاء ابي اوشئت انكان كذالامرلم يجئ بعد لماذكرنا ان الماتي به مشية معلقة فلايقع الطلاق وبطل الامروان قالت قدشئت انكان كذا لامر قدمضى طلقت لان التعليق بشرط كائن تنجيز.

ترجمہ: اور اگر اپنی بیوی سے کہا کہ اگر تم چاہو تو تم کو طلاق ہے تو اس نے کہا کہ میں نے چاہا اگر آپ نے چاہا پھر شوہر نے طلاق کی نیت کے ساتھ کہا کہ میں نے چاہا۔ تو اس کا اختیار باطل ہو گیا۔ کیونکہ شوہر نے تو عورت کی طلاق کو مشیت مرسلہ پر معلق کیا تھا۔ اور عورت نے اپنے چاہنے کو معلق کر دیا۔ اس لئے تفویض کی شرط نہیں پائی گئی۔ یعنی عورت کا لایعنی کام میں مشغول ہو جانا ہے۔ اس لئے اختیار اس کے ہاتھ سے نکل گیا۔ اور شوہر کی نیت کے ساتھ یہ کہنے سے کہ میں نے چاہا طلاق واقع نہ ہو گی کیونکہ اس کی بیوی کے کلام میں طلاق کا کوئی ذکر نہیں تھا کہ اس کے جواب میں شوہر اسی کا چاہنے والا کہا جائے۔ اور نیت ایسی چیز میں اپنا عمل نہیں کرتی ہے جس کا کوئی ذکر نہیں ہو۔ اسی بناء پر اگر شوہر نے اس طرح کہا کہ میں نے تمہاری طلاق چاہی ہے تو وہ

طلاق واقع ہو جائے گی۔ بشرطیکہ یہ کہتے وقت اس نے اس کی نیت بھی کی ہو۔ کیونکہ اس طرح کہنے سے بالکل نئے طور پر طلاق واقع کرنا ہوتا ہے۔ کیونکہ خواہش وجود کی خبر دیتی ہے۔ بخلاف اس کے یہ کہنے کہ میں نے تم کو طلاق دینے کا ارادہ کیا ہے۔ کہ اس سے ابھی طلاق واقع نہ ہوگی جب کہ بیوی نے یہ کہا ہو کہ میں نے خواہش کرلی ہے بشرطیکہ میرے والد بھی اس کی خواہش نہ کرلیں۔ یا یہ کہ میں نے چاہی بشرطیکہ ایسی بات ہو جائے۔ جو ابھی تک نہ ہوئی ہو۔ اسی وجہ سے جو ہم نے بیان کردی ہے کہ جو خواہش اس نے کی ہے وہ ایسی ہے جو دوسرے پر معلق ہے۔ لہٰذا اس سے طلاق بھی واقع نہ ہوگی اور اس کا اختیار بھی باطل ہو جائے گا۔ اور اگر بیوی نے کہا کہ میں نے خواہش کی ہے بشرطیکہ ایسا کام ہوا ہو جو زمانہ سابق میں ہو چکا ہے تو اسے طلاق ہو جائے گی۔ کیونکہ کسی کام کو ایسی چیز پر معلق کرنا جو پہلے ہو چکا ہو معلق نہیں کہلاتا ہے بلکہ تنجیز یعنی فی الفور واقع کرنا ہوتا ہے۔

توضیح ۔: اگر بیوی سے شوہر نے کہا اگر تم چاہو تو تم کو طلاق ہے تب اس نے کہا میں نے چاہا اگر آپ نے چاہا پھر شوہر نے کہا میں نے چاہا۔ حکم۔ دلیل

ولو قال لها انت طالق ان شئت فقالت شئت ان شئت فقال شئت ينوى الطلاق بطل الامر......الخ

اگر اپنی عورت سے کہا کہ تم کو طلاق ہے اگر تم چاہو۔ ف۔ یعنی اس شرط کے ساتھ کہ تم چاہو تو تم کو طلاق ہے۔ فقالت شئت الخ میں اس عورت نے کہا کہ میں نے چاہی اگر آپ نے چاہی ف یعنی میرا چاہنا اس شرط کے ساتھ ہے کہ آپ چاہیں۔ تب شوہر نے کہا کہ ہاں میں نے چاہی۔ ینوی الطلاق کہتے ہوئے اسے طلاق کی نیت بھی ہو۔ ف۔ تو بھی طلاق نہ ہوگی۔ ساتھ ہی اس کا اختیار باطل ہو گیا۔ ف۔ یعنی اس بیوی کو طلاق لینے کا جو اختیار دیا گیا تھا وہ بھی ختم ہو گیا۔ لانه علق الخ کیونکہ شوہر نے اپنی بیوی کی طلاق کو مشیت مرسلہ سے معلق کیا تھا۔ اس طرح مشیت مرسلہ کے معنی یہ ہوئے کہ اس مخاطب کا اس طرح چاہنا کہ کسی تیسری چیز پر معلق نہ ہو۔ جیسے یہ کہا کہ اگر تم چاہو۔ اور مشیت غیر معلقہ کے معنی یہ ہوں گے کہ اپنے والدین کے ساتھ مشورہ کے بعد اگر تم چاہو۔ خلاصہ یہ ہوا کہ اس عورت کا چاہنا اس طرح کہ کسی دوسری شرط پر معلق ہو۔ تو اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ مسئلہ مذکور میں شوہر نے اپنی بیوی کو طلاق لینے کا اختیار دیا اس شرط پر کہ وہ چاہے۔ تو اس اختیار میں طلاق کو اس کی پسند پر مشروط کیا ہے۔ اور کسی دوسرے کے چاہنے پر معلق نہیں کیا ہے۔ لیکن اس بیوی نے اپنی پسند کو اس طرح نہیں رکھا۔

وهي اتت بالمعلقة فلم يوجد الشرط وهو اشتغال بمالا يعنيها فخرج الامر من يدها......الخ

بلکہ اس نے اپنے چاہنے کو دوسرے یعنی شوہر کے چاہنے پر معلق کردیا ہے۔ ف۔ اپنی چاہت مرسلہ نہیں رکھی۔ کیونکہ اس نے اس طرح کہا کہ میں چاہتی ہوں اس شرط کے ساتھ آپ چاہیں فلم یوجد المشرط انح ۔ لہٰذا اختیار دینے کی شرط نہیں پائی گئی۔ ف۔ البتہ اگر وہ عورت بھی صرف یہی کہتی کہ ہاں میں نے طلاق چاہی تو طلاق واقع ہو جاتی۔ جو اس صورت میں نہیں پائی گئی۔ اسی لئے وہ تفویض بھی باطل ہو گئی۔ کیونکہ وہ عورت اب دوسرے کام میں مشغول ہو گئی۔ وھو الاشتغال انح یعنی اس عورت کا لایعنی اور غیر مفید کام میں مشغول ہو جانا ہے۔ ف۔ یعنی شوہر کی مرضی کو بھی اپنی مرضی کرنا۔

فخرج الامر من يدها ولايقع الطلاق بقوله شئت وان نوى الطلاق لانه ليس في كلام المرأة......الخ

اس بناء پر عورت کے ساتھ سے وہ اختیار نکل گیا۔ ف۔ کیونکہ وہ اختیار اسی وقت تک کے لئے تھا کہ یہ عورت ایسے کسی کام میں جو اس جگہ مفید نہ ہو مشغول نہ ہو۔ اب اگر یہ وہم ہو کہ اس عورت کے جواب سے وہ شرط جاتی رہی اور طلاق بھی واقع نہ ہوئی اور اس کا وہ اختیار بھی ختم ہو گیا۔ مگر جب کہ اس کے بعد شوہر نے طلاق کی نیت کے ساتھ یہ کہا کہ میں نے چاہی تو اس وقت طلاق واقع ہو جانی چاہئے۔ تو مصنفؒ نے اس کا جواب دیا۔

ولايقع الطلاق بقوله شئت وان نوى الطلاق لانه ليس في كلام المرأة ذكر الطلاق......الخ

کہ شوہر اس قول سے کہ میں نے چاہی کوئی طلاق واقع نہیں ہوگی اگر چہ اس کی نیت بھی کی ہو۔ لانه لیس الخ کیونکہ اس کی بیوی کے کلام میں طلاق کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ کہ اس کا شوہر اس کی طلاق کا چاہنے والا ہو۔ ف۔ کیونکہ بیوی نے تو صرف یہی کہا ہے کہ میں نے چاہی اگر آپ چاہیں۔ اور صاف طور سے یہ نہیں کہا کہ میں نے اپنی طلاق چاہی اگر آپ بھی چاہیں۔ اور اس عورت کے جواب میں شوہر نے بھی صرف یہی کہا کہ میں نے چاہی۔ پس جب اس عورت کے کلام میں لفظ طلاق مذکور نہیں ہے تو مرد اس کی طلاق چاہنے والا نہیں ہوا۔ اب اگر پھر یہ کہا جائے کہ شوہر نے اگر چہ زبان سے طلاق کا لفظ ذکر نہیں کیا مگر کہتے وقت اس کی نیت تو موجود ہے۔ تو اس کا جواب یہ دیا کہ۔

والنية لاتعمل في غير المذكور حتى لو قال شئت طلاقك يقع اذانوى لانه ايقاع مبتداء ......الخ

ایسی چیز میں نیت کوئی کام نہیں کرتی جو لفظوں میں مذکور نہ ہو۔ ف۔ یعنی اگر بیوی کے جملہ میں طلاق کا لفظ مذکور ہوتا تو شوہر کے جواب میں طلاق کا لفظ مذکور نہ ہونے کے باوجود طلاق کی نیت کافی ہو جاتی۔ اور اب جب کہ ان دونوں میں سے کسی کے بھی جواب میں لفظ طلاق مذکور نہیں ہے تو نیت بھی بے کار ہوگئی۔ اس کی مثال ایسی ہوگی کہ ایک عورت نے کہا کہ مجھے دو۔ اور مرد نے جواب دیا کہ میں نے دی تو اس کہنے سے کچھ بھی نہ ہوگا۔ البتہ اگر عورت نے کہا کہ مجھے طلاق دو اور مرد نے جواب دیا کہ میں نے دی۔ اور ساتھ ہی طلاق کی نیت بھی ہو تو طلاق واقع ہو جائے گی۔ حتی لو قال الخ یہاں تک کہ اگر شوہر ہی اپنے کلام میں یوں کہے کہ میں نے تمہاری طلاق چاہی تو اس وقت طلاق کی نیت ہونے کی صورت میں طلاق واقع ہو جائیگی۔ ف۔ یعنی نیت یہ ہو کہ میں نے طلاق واقع کی۔ کیونکہ صرف کسی ایک چیز کے چاہنے سے اس کا ایک واقع ہونا ضروری نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے جب شوہر کی نیت ہو کہ میں نے تمہاری طلاق چاہی یعنی واقع کی تو وہ واقع ہو جائے گی۔ مگر اس کا جواب ہونے کی وجہ سے واقع نہ ہوگی۔ لانه ایقاع الخ بلکہ اس لئے کہ یہ صورت از سر نو طلاق دینے کی ہوگی۔ اذالمشية الخ کیونکہ کسی چیز کی خواہش اس کے وجود کا پتہ بتاتی ہے۔ ف۔ یعنی جس چیز کی خواہش ظاہر کی جائے تو اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کہنے والے کی طرف سے وہ پائی جائے گی۔ اس لئے جب اس نے طلاق کی نیت کی تو یہ صحیح ہو گیا کہ اس نے طلاق موجود کر دی اگر چہ اس مفہوم کے لئے اس نے خواہش کا لفظ ذکر کیا۔ پس گویا یوں کہا کہ میں نے تمہاری طلاق چاہی اور دے دی۔ بخلاف قوله الخ برخلاف ارادہ کے کہ شوہر نے کہا کہ میں نے تمہاری طلاق کا ارادہ کیا۔ اس طرح ابھی تک طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ صرف ارادہ وجود کا پتہ نہیں دیتا ہے (۔ چیز نہیں ہو جاتی ہے)۔

ف۔ اور فرق یہ ہے کہ آدمی کبھی اپنی پسند کی چیز کا ارادہ کرتا ہے اور کبھی کسی ضرورت سے ناپسند چیز کا بھی ارادہ کرتا ہے۔ اس لئے جہاں تک ممکن ہے وہ اس کو عمل میں نہیں لاتا ہے۔ اس طرح صرف ارادہ سے ہی اس کا وجود کرنا ظاہر نہیں ہوتا ہے جب تک کہ خود اس کا اظہار نہ کرے۔ اور مشیت و خواہش ہمیشہ پسندیدہ چیز کی ہوتی ہے۔ یہاں تک کہ اس چیز کے نہ ہونے سے پریشانی اور تکلیف ہوتی ہے۔ اس لئے اس سے جہاں تک ممکن ہوتا ہے اسے موجود کرنے کی کوشش کرتا ہے اور اب جب کہ ہم نے طلاق کے مسئلہ میں اسی طرح غور کیا تو دیکھا کہ وہ (اس تعلقات انتہائی درجہ خراب ہو جانے کی وجہ سے) طلاق واقع کرنے میں اب کوئی چیز مانع نہیں رہی اس لئے اس نے طلاق دے دی۔ اور اس نے جو یہ کہا کہ میں نے اس کی خواہش کی ہے تاکہ اس کے واقع کرنے سے پسندیدہ ہونا ظاہر ہو۔ فافہم۔ م۔ الحاصل اصل مسئلہ میں عورت کے ہاتھ سے اختیار کا ختم ہو جانا اس وجہ سے ہے کہ اس نے شرط مرسلہ کو شرط معلقہ کر دیا ہے۔ یہ کہتے ہوئے کہ اگر آپ نے چاہی تو میں نے بھی چاہی۔

وكذا اذا قالت شئت ان شاء ابي اوشئت انكان كذالامرلم يجئي بعد لما ذكرنا ......الخ

اسی طرح اگر اس عورت نے یوں کہا کہ اگر میرا باپ چاہے۔ ف۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہا کہ میں تو یوں اسے نہیں چاہتی۔ البتہ اگر میرا باپ چاہے تو پھر میں بھی چاہتی ہوں۔ اوشئت الخ یوں کہا کہ میں نے بھی چاہی اگر بشرطیکہ ایسی بات

ہو۔ف۔ یعنی کسی دوسری طلاق پر مشروط کروں۔ لامر لم یخفی الخ وہ بات ابھی تک ظاہر نہ ہوئی ہو۔ف۔ مثلاً کہا میں نے (طلاق) چاہی بشرطیکہ میرا وظیفہ مقرر ہو جائے۔ یا فلاں مرد مجھ سے نکاح کو منظور کر لے یا میرا بھائی سفر سے بخیر پہنچ جائے۔ خلاصہ یہ کہ آئندہ زمانہ میں ہونے والی بات پر معلق کیا تو بھی یہی حکم ہوگا۔ یعنی وہ واقع نہ ہوگی۔ اور تفویض بھی باطل ہو جائے گی۔ لما ذکرنا الخ اس وجہ سے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ جو خواہش اس نے ظاہر کی ہے۔ وہ مشیت معلقہ ہے۔ اسی وجہ سے طلاق بھی نہ ہوگی اور اختیار بھی ختم ہو جائے گا۔ وان قالت الخ اور اگر بیوی نے کہا کہ میں نے چاہی بشرطیکہ ایسا ہی ہوا ہو۔ یعنی ایسی بات کے متعلق کہا جو پچھلے دنوں میں وہ ہو چکی ہو تو اسے طلاق ہو جائے گی۔ لان التعلیق الخ کیونکہ کسی بات کو کسی ایسے کام پر معلق کرنا جو پہلے ہی ہو چکا ہو اسے تعلیق کرنا نہیں کہا جاتا ہے۔ف۔ اس لئے کہ تعلیق کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ اس بات کا وجود اس وقت ہو جب فلاں بات کا وجود ہو۔ مثلاً یہ کہنا کہ تم کو طلاق ہے اگر تم اس گھر میں جاؤ۔ تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ تم کو طلاق اس وقت ہو جائے جب اس گھر میں تمہارا جانا پایا جائے اور جو چیز کہ ہو چکی ہے یا گزر چکی ہے تو اس کا وجود ہو چکا ہے اس پر کسی چیز کو معلق کرنا حقیقت میں اس کام کو کر گزرنا ہوتا ہے کیونکہ گزری ہوئی بات پر معلق کرنا ممکن ہی نہیں ہے۔ چنانچہ جب اس کی بیوی نے کسی گزری ہوئی بات پر اپنا چاہنا معلق کیا تو اس کی چاہت پائی جا چکی کیونکہ جب وہ بات ہو چکی تو اس کا چاہنا بھی ہو گیا۔ تنجیز (جو تعلیق کی ضد ہوتی ہے۔ یعنی) کسی کام کو کسی پر معلق کئے اور توقف کئے بغیر فی الفور کر لینا۔

ولوقال لها انت طالق اذا شئت او اذا ما شئت او متى شئت او متى ما شئت فردت الامر لم يكن رداولايقتصر على المجلس اما كلمة متى ومتى مافلانها للوقت وهي عامة في الاوقات كلها كانه قال في اى وقت شئت فلايقتصر على المجلس بالاجماع ولوردت الامرلم يكن ردا لانه ملكها الطلاق في الوقت الذى شاءت فلم يكن تمليكا قبل المشية حتى يرتدبالردولاتطلق نفسها الاواحدة لانها تعم الازمان دون الا فعال فتملك التطليق في كل زمان ولا تملك تطليقابعد تطليق واماكلمة اذاواذاما فهي ومتى سواء عندهما وعند ابى حنيفةؒ ان كان يستعمل للشرط كما يستعمل للوقت لكن الامرصار بيدها فلايخرج بالشك وقدمرمن قبل۔

ترجمہ۔ اور اگر اپنی بیوی سے کلمہ اذا او اذا ما او متی و متی ما کے ساتھ کہا کہ تم کو طلاق ہے (۔ تم جب چاہو یا تم جب جب چاہو یا تم جب کبھی چاہو یا جب کبھی بھی چاہو) لیکن بیوی نے اس اختیار کو رد کر دیا۔ تو اس انکار کے باوجود رد نہیں ہوگا۔ اور نہ ہی اسی مجلس پر موقوف رہے گا۔ کیونکہ کلمہ متی اور متی ما وقت کے لئے ہے۔ جو کہ تمام اوقات کے لئے عام ہے۔ اس کا کہنا ایسا ہوگا کہ گویا یوں کہا کہ تم جس وقت بھی چاہو۔ اس لئے یہ اختیار بالاجماع مجلس تک ہی موقوف نہیں رہے گا۔ اور اگر اس عورت نے اسے رد کر دیا تو بھی رد نہیں ہوگا۔ کیونکہ شوہر نے اس عورت کو طلاق کا مالک ایسے وقت میں کیا ہے جس میں وہ چاہے۔ لہذا اس کی خواہش سے پہلے طلاق کی تملیک ہی نہیں ہوگی کہ اس کے رد کر دینے سے وہ رد ہو جائے۔ اور وہ بیوی خود کو صرف ایک ہی طلاق دے سکتی ہے (زیادہ نہیں) کیونکہ اس کا اختیار ایسے لفظ سے ہوا ہے جو زمانہ کے لئے تو عام ہے مگر افعال کے لئے عام نہیں ہے۔ لہذا وہ ہر زمانہ میں طلاق دینے کی مالک تو بن سکتی ہے مگر ایک کے بعد دوسری طلاق دینے کی مالک نہیں ہو سکتی ہے۔ لیکن کلمہ اذا اور اذا ما اور کلمہ متی صاحبینؒ کے نزدیک سب ایک حکم کے بعد برابر ہیں۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اذا کا استعمال شرط کے لئے ہوتا ہے جیسے وقت کے لئے بھی ہوتا ہے۔ لیکن اس جگہ چونکہ بیوی کے ہاتھ میں اختیار ہو چکا ہے تو اب شک کی وجہ سے خارج نہ ہوگا۔ یہ بحث اس سے پہلے بھی گذر چکی ہے۔

توضیح۔ کلمہ اذا او اذا ما او متی و متی ما سے بیوی کو طلاق کے لئے اختیار دینے کا حکم۔ تفصیل

ولوقال لها انت طالق اذا شئت او اذا ما شئت او متى شئت او متى ما شئت ......الخ

اور اگر اپنی بیوی سے یہ کہا کہ تم کو طلاق ہے تم جب چاہو یا جب بھی تم چاہو یا جس وقت چاہو یا جس جس وقت تم چاہو۔ف۔یعنی اس کے چاہنے کے لئے تمام اوقات کو عام کر دیا۔ کہ وہ جس وقت چاہے یا ممکن ہو۔ فردت الامر لیکن اس بیوی نے اس اختیار کو رد کر دیا۔ف۔اور یہ کہا کہ میں طلاق نہیں چاہتی ہوں۔لم یکن الخ تو بھی اس طرح اس کا اختیار رد نہیں ہوگا۔ف۔ کیونکہ اس نے فی الحال اس خاص وقت میں رد کیا ہے۔ لیکن آنے والے اوقات تو ابھی باقی ہیں تو ان میں اس کی خواہش کا اختیار باقی رہے گا۔

ولایقتصر علی المجلس اما کلمة متی ومتی مافلانها للوقت وهی عامة فی الاوقات کلها ......الخ

اور یہ اختیار صرف اسی مجلس تک مخصوص نہیں رہے گا۔ف۔ بلکہ تمام اوقات کے لئے ہے۔اما کلمة متی الخ چنانچہ کلمہ متی و متی ما۔ف۔جس کا ترجمہ جب چاہو یا جب جب چاہو کیا گیا ہے۔ان کا عام ہونا فلانها للوقت الخ اس لئے ہے کہ یہ کلمے وقت کے لئے ہیں۔اور تمام اوقات کے لئے عام ہیں کانه قال الخ گویا شوہر نے یہ کہا کہ جس وقت بھی تم چاہو تم کو طلاق ہے۔ لهذا بالاجماع یہ تفویض اور یہ اختیار صرف اسی مجلس تک محدود نہیں رہے گا۔ف۔اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ولو ردت الخ اور اگر عورت نے اپنے اختیار کو رد کر دیا تو یہ رد نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس کے شوہر نے اس کو ایسے وقت میں طلاق کا مالک بنایا ہے کہ جس میں وہ چاہے۔

فلم یکن تملیکا قبل المشیة حتی یرتدبالرد ولاتطلق نفسها الاواحدة ......الخ

تو اس کی خواہش سے پہلے اس کی طلاق کی تملیک نہیں ہوئی کہ اس کے رد کر دینے سے وہ رد ہو جائے۔ف۔بلکہ اپنی خوشی اور خواہش کے ساتھ جب اس اختیار کی مالک ہوگی اسی وقت اس کا رد کرنا یا قبول کرنا معتبر ہوگا۔ولا تطلق الخ اور وہ عورت اپنے نفس کو طلاق نہیں دے سکتی ہے مگر ایک ف یعنی اس طرح کے اختیار دینے سے وہ صرف ایک ہی طلاق دے سکتی ہے۔لانها تعم الخ کیونکہ کلمہ متی زمانوں کے لئے عام ہے۔افعال کے لئے عام نہیں ہے۔اسی لئے عورت کو ہر زمانہ میں لینے کا اختیار ہوگا۔ف۔یعنی جب بھی اس کی خواہش ہو اپنے اختیار کو کام میں لا کر خود کو طلاق دے سکتی ہے۔ولایملک الخ اور ایک بار طلاق لے لینے کے بعد دوبارہ طلاق نہیں لے سکتی ہے۔یہاں تک کلمہ متی کی تفصیل تھی۔

واما کلمة اذاواذاما فهی ومتی سواء عندهما وعند ابی حنیفةؒ ان کان یستعمل للشرط......الخ

لیکن کلمہ اذا اور اذاما تو یہ کلمے مثل کلمہ متی کے ہیں۔یعنی اذا بھی ہر زمانہ کی تعمیم کے لئے ہے۔بغیر فعل کے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اذا کبھی وقت کے لئے آتا ہے اور کبھی شرط کے لئے حرف ان کی طرح۔ لیکن اس مسئلہ میں مثل متی کے رکھا گیا ہے۔چنانچہ فرمایا وعندابی حنیفةؒ الخ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگرچہ اذا کا استعمال شرط کے لئے ہوتا ہے جیسے کے وقت کے لئے بھی مستعمل ہوتا ہے۔ لیکن موجودہ صورت میں بیوی کے ہاتھ میں اختیار آچکا ہے اس لئے صرف شک کی وجہ سے وہ ختم نہ ہوگا۔ف۔یعنی اگر یہاں اذا کلمہ متی کے معنی میں ہے تو جو اختیار بیوی کا حاصل ہو چکا ہے وہ برابر باقی رہے گا۔اور اگر اذا شرط کے معنی میں ہو تو وہ اختیار ختم ہو جانا چاہئے۔اس بناء پر شک پیدا ہو گیا کہ اختیار ختم ہو گیا ہے یا باقی رہ گیا ہے۔ تو اس شک کی وجہ سے موجود چیز کو ختم کرنا صحیح نہ ہوگا۔الحاصل اس کا اختیار باقی رہ جائے گا۔وقد مر من قبل اور یہ بحث پہلے بھی گذر چکا ہے۔ف۔اس فصل میں جو زمانہ کی طرف طلاق کی اضافت کرنے کے بیان میں ہے۔

ولوقال لها انت طالق کلماشئت فلها ان تطلق نفسها واحدة بعد واحدة حتی تطلق نفسها ثلثا لان کلمة کلما توجب تکرار الافعال الاان التعلیق ینصرف الی الملک القائم حتی لوعادت الیه بعد زوج اخروطلقت نفسها لم یقع شئی لانه ملک مستحدث ولیس لها ان تطلق نفسها ثلثافی کلمة واحدة لانها توجب عموم الافراد لاعموم الاجتماع فلاتملك الایقاع جملة وجمعا ولوقال لها انت طالق حیث شئت اواین شئت لم تطلق

حتی تشاء وان قامت من مجلسها فلا مشیة لها لان کلمة حیث و این من اسماء المکان والطلاق لاتعلق له بالمکان فیلغو ویبقی ذکر مطلق المشیة فتقصر علی المجلس بخلاف الزمان لان له تعلقا به حتی یقع فی زمان دون زمان فوجب اعتباره خصوصاً وعموماً۔

ترجمہ۔اور اگر اپنی بیوی سے کہا کہ تم کو طلاق ہے کلما شئت (تم جب جب چاہو) تو اس کو یہ اختیار ہوگا کہ خود کو ایک کے بعد ایک طلاق دیتی رہے۔ یہاں تک کہ پوری تین طلاقیں ہو جائیں کیونکہ کلمہ کلما افعال کے تکرار کا تقاضا کرتا ہے۔البتہ یہ تعلیق اسی وقت تک رہے گی جب تک کہ اس کی ملکیت موجود ہو۔چنانچہ اگر اس سے علیحدگی کے بعد اس نے دوسرے سے شادی کی پھر وہاں سے علیحدہ ہو کر دوبارہ اسی کے پاس آگئی اور اب پھر اس نے خود کو طلاق دی تو اب ایک بھی واقع نہ ہوگی۔کیونکہ یہ نئی ملکیت پائی گئی ہے۔نیز اسے یہ حق نہیں ہوگا کہ وہ خود کو ایک کلمہ سے ہی تین طلاقیں دے دے۔کیونکہ کلمہ کلما (ہر بار) عموم افراد کو لازم کرتا ہے۔اور عموم اجتماع کو نہیں۔اس لئے اس عورت کو ایک ساتھ واقع کرنے اور جمع کرنے کا اختیار نہیں ہے۔اور اگر کہا کہ تم کو طلاق ہے حیث شئت (تم جہاں چاہو) یا این شئت (یا تم جس جگہ چاہو) تو اسے طلاق نہ ہوگی یہاں تک کہ وہ چاہے۔اور اگر وہ اس مجلس سے اٹھ کھڑی ہوئی تو اس کے لئے مشیت باقی نہ رہے گی۔کیونکہ کلمہ حیث اور این دونوں اسم مکان سے ہیں۔اور طلاق کا مکان سے کوئی تعلق نہیں ہے۔اس لئے مکان کا ذکر لغو ہوگا۔اور صرف عورت کی خواہش کا ذکر باقی رہا۔اس لئے اسی مجلس تک محدود ہوگی۔بخلاف زمانہ کے اس لئے کہ زمانہ کے ساتھ طلاق کا تعلق ہوتا ہے۔یہاں تک کہ طلاق ایک زمانہ میں ہوتی ہے اور ایک زمانہ میں نہیں ہوتی ہے۔اس لئے زمانہ کا اعتبار کرنا بطور خصوص کے اور بطور عموم کے واجب ہوا۔

توضیح۔کلمہ کلما سے اپنی بیوی کو طلاق لینے کا اختیار دینے کے احکام

ولو قال لها انت طالق کلماشئت فلها ان تطلق نفسها واحدة بعد واحدة حتی تطلق نفسها ثلثا ......الخ

اگر اپنی بیوی کو کہا کہ تم کو طلاق ہے۔کہ چاہو تو عورت کو یہ اختیار ہوگا کہ خود کو ایک کے بعد ایک طلاق دے۔یہاں تک کہ تین طلاقیں دے دے۔ف۔کیونکہ زیادہ سے زیادہ تین ہی طلاقوں کا مالک بنا سکتا ہے۔**لان کلما الخ** کیونکہ کلمہ کلما (ہر بار) تکرار افعال کا تقاضا کرتا ہے۔ف۔یعنی کم فعل ادا کرے تو وہ بڑھتا جائے۔یہاں تک کہ اس کی آخری حد تک اسے پہونچا دے۔لیکن اگر تین طلاقوں کے بعد دوسرے شوہر سے نکاح و طلاق کے بعد پھر پہلے شوہر کا پاس نکاح کر کے پہونچ جائے۔اس وقت اسے یہ اختیار نہ ہوگا کہ کلما کے حکم کے مطابق طلاق دیتی رہے۔کیونکہ کلما اگرچہ بار بار طلاق دیتے اپنے کی اجازت دیتا ہے۔**الاان الخ** مگر اس تعلیق کا اثر صرف ملکیت کی طرف پھیرے گی جو اس وقت موجود ہے۔ف۔جس کا حاصل مطلب یہ ہوگا کہ اس موجودہ ملکیت نکاح کے اندر رہتے ہوئے تم جتنی لینی چاہو لے سکتی ہو۔اس لئے دوسری آنے والی ملکیت پر اس ملک کا اثر نہ ہوگا۔**حتی لو عادت الخ** یہاں تک کہ اگر یہ عورت دوسرے شوہر کے بعد اسی شوہر کے پاس آئی اور اس نے خود کو پھر طلاق دی تو ایک بھی واقع نہ ہوگی۔**لانہ ملک الخ** کیونکہ یہ ملکیت نئی ہے جو نئے نکاح کرنے کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے۔ف۔پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ موجودہ ملکیت میں رہتے ہوئے ہر بار طلاق لیتے وقت ہر بار ایک ساتھ صرف ایک ہی طلاق لے سکتی ہے۔

ولیس لها ان تطلق نفسها للثلاثی کلمة واحدة لانها توجب عموم الافراد ......الخ

اور اس عورت کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ ایک بار کہتے ہوئے خود کو تین طلاقیں دے۔**لانها توجب الخ** کیونکہ کلمہ کلما (ہر بار) افراد کے عام ہونے کا تقاضا کرتا ہے۔اور عام اجتماع کا تقاضا نہیں کرتا ہے۔اس وجہ سے اس عورت کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ ایک ساتھ کئی طلاقیں دے یا انہیں جمع کر دے۔ف۔یعنی لفظ ہر بار اس بات کا تقاضا کرتا ہے کا طلاق کو ایک ایک کر کے دے اور یہ اختیار نہیں دیتا ہے کہ ہر طرح جمع کرے خواہ اس طرح کہ میں نے خود کو تین طلاقوں کا مجموعہ دیا۔یا یہ کہا میں نے خود کو ایک طلاق

اور ایک طلاق اور ایک طلاق دی۔ بلکہ جب چاہے ہر بار ایک طلاق دے۔

ولو قال لها انت طالق حيث شئت او اين شئت لم تطلق حتى تشاء ......الخ

اور اگر بیوی سے کہا کہ تم کو طلاق ہے جہاں تم چاہو یا جس جگہ تم چاہو۔ تو اسے طلاق نہ ہوگی۔ جب تک کہ وہ نہ چاہے۔ف۔ لیکن یہ چاہنا صرف اسی مجلس تک محدود ہوگا۔ وان قامت الخ اور اگر وہ اس مجلس سے کھڑی ہو گئی تو اب اس کی خواہش کا حکم ختم ہو گیا۔ لان کلمة الخ کیونکہ کلمہ حیث اور این دونوں اسم مکان سے ہیں۔ف۔ یعنی جگہ کے معنی ہیں۔ والطلاق الخ جب کہ طلاق کا مکان سے کوئی تعلق نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے جگہ کا ذکر کرنا لغو ہو گیا۔ وتبقى الخ اور صرف اس عورت کی خواہش کا ذکر باقی رہا۔ف۔ اور جب اس سے کہے کہ تم کو طلاق ہے اگر تم چاہو تو صرف اس کے چاہنے سے ہی طلاق ہو جائے گی۔ فتفتقر الخ تو وہ مشیت صرف اسی مجلس تک محدود رہے گی۔ف۔ خلاصہ یہ ہوا کہ مکان کے ذکر سے حکم میں کوئی فرق نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ طلاق کو جگہ سے کوئی تعلق نہیں ہوتا ہے۔

بخلاف الزمان لان له تعلقا به حتى يقع في زمان دون زمان فوجب اعتباره خصوصاً وعموماً......الخ

برخلاف زمانہ کے کیونکہ طلاق کو زمانہ کے ساتھ تعلق ہوتا ہے۔ حتى يقع الخ یہاں تک کہ طلاق کسی زمانہ میں واقع ہوتی ہے اور کسی زمانہ میں واقع نہیں ہوتی ہے۔ف۔ مثلاً حیض آنے کے دنوں میں اسی طرح اس طہر میں جس میں ہمبستری ہو چکی ہو اس میں طلاق دینی بدعت ہے۔ فوجب الخ اس لئے زمانہ کا اعتبار کرنا بطور خصوص اور عموم ہر طرح سے واجب ہوا۔ف۔ مثلاً یوں کہے کہ تم کو کل طلاق ہے اس مثال میں خصوصی طور سے کل کا اعتبار ہوتا ہے اس لئے اگر آج ہی چاہے تو بھی طلاق نہیں ہوگی۔ اور اگر کہے کہ تم جس وقت بھی چاہو تم کو طلاق ہے۔ تو اس میں عموم وقت کا اعتبار ہوگا۔ اور اب جگہ تو جب ایک جگہ طلاق واقع ہوگی تو سب جگہ ہوگی۔ اور ایسی بات نہیں ہے کہ جب ایک زمانہ میں ہو تو ہمیشہ ہی ہو۔

وان قال لها انت طالق كيف شئت طلقت تطليقة يملك الرجعة معناه قبل المشية فان قالت قدشئت واحدة بائنة اوثلثا وقال الزوج ذلك نويت فهو كماقال لان عندذلك تثبت المطابقة بين مشيتها وارادة اماذاارادت ثلثا والزوج ارادواحدة بائنة اوعلى القلب تقع واحدة رجعية لانه لغا تصرفها لعدم الموافقة فبقى ايقاع الزوج وان لم تحضره النية يعتبر مشيتها فيما قالو اجريا على موجب التخيير قال رضى الله عنه قال فى الاصل هٰذا قول ابى حنيفةؒ وعندهما لايقع مالم توقع المراة فتشأ رجعية او بائنة اوثلثا وعلى هذا الخلاف العتاق لهما انه فوض التطليق اليها على اى صفة شاء ت فلابدمن تعليق اصل الطلاق بمشيتها ليكون لها المشية في جميع الاحوال اعنى قبل الدخول وبعده ولابى حنيفةؒ ان كلمة كيف للاستيمان يقال كيف اصبحت والتفويض فى وصفه يستدعى وجود اصله ووجود الطلاق بوقوعه۔

ترجمہ۔ اور اگر اپنی بیوی سے کہا کہ تم کو طلاق ہے تم جیسی چاہو تو (یہ کہتے ہی اسے) ایک ایسی طلاق ہو جائے گی جس کے بعد وہ رجعت بھی کر سکے گا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس عورت کے کچھ چاہنے سے پہلے ہی اس کے بعد اگر اس نے کہا کہ میں نے ایک بائنہ یا تین مغلظہ چاہی ہے۔ پھر شوہر یہ کہے کہ میں نے بھی اسی کی نیت کی ہے تو جیسا کہ شوہر نے کہا ویسی ہی واقع ہو جائے گی۔ کیونکہ اس صورت میں عورت کی خواہش اور مرد کے ارادہ دونوں کے درمیاں مطابقت پائی گئی۔ اور اگر اس عورت نے تین کا ارادہ کیا لیکن شوہر نے صرف ایک بائنہ کا ارادہ کیا۔ یا اس کے برعکس تو صرف ایک رجعیہ واقع ہوگی۔ کیونکہ دونوں کے درمیان موافقت پائی نہ جانے کی وجہ سے عورت کا تصرف لغو ہو جائے گا۔ اور اس شوہر کی طرف سے طلاق دینا باقی رہ جائے گا۔ اور اگر طلاق کا اختیار دیتے وقت شوہر کی کوئی نیت نہ ہو تو عورت کی خواہش کا اعتبار ہوگا جیسا کہ مشائخ نے فرمایا ہے۔ کیونکہ اختیار دینے

کا تقاضا یہی ہے۔ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ امام محمدؒ نے اصل میں فرمایا ہے کہ یہ فیصلہ امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک جب تک کہ عورت خود طلاق واقع نہیں کرے گی طلاق نہیں ہوگی۔ پس وہ عورت خواہ رجعیہ چاہے یا بائنہ یا تین طلاقیں چاہے۔ اسی اختلاف کی طرح غلام کے آزاد کرنے میں بھی اختلاف ہے۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر نے طلاق دینے کا کام اسی عورت کے سپرد کر دیا ہے۔ کہ وہ جس صفت کے ساتھ چاہے طلاق دے۔ تو یہ بات لازم آئی کہ اصل طلاق کا کام بھی اسی عورت کی خواہش پر معلق ہو تاکہ ہر حالت میں عورت ہی کی مرضی کے مطابق ہو۔ اور ہر حالت سے مراد یہ ہے کہ یہ عورت غیر مدخولہ ہو یا مدخولہ ہو۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ کیف وصف دریافت کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ چنانچہ یہ بولا جاتا ہے کیف اصبحت۔ آپ کی صبح کس کیفیت کے ساتھ ہوئی۔ اور وصف طلاق کو سپرد کرنا اس بات کو چاہتا ہے کہ اصل طلاق موجود ہو۔ اور طلاق کا وجود اسی طرح ہوتا ہے کہ وہ واقع ہو جائے۔

توضیح۔ وان قال لھا الخ اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم کو طلاق ہے جس کیفیت سے تم چاہو۔ تو اس کو فی الفور ایک ایسی طلاق ہو جائے گی جس میں شوہر کو رجعت کا حق ہوگا

معناہ قبل المشیة فان قالت قدشئت واحدة بائنة او ثلثا وقال الزوج ذلك نویت......الخ

یعنی عورت کے چاہنے اور اپنی مرضی ظاہر کرنے سے پہلے ہی ایک طلاق ہو جائے گی۔ ف۔ کیونکہ وہ خواہ جس کیفیت سے بھی چاہے وہ ایک طلاق دیدیتا ہے۔ اس کے بعد عورت کی مرضی دیکھنی ہوتی ہے کہ وہ کس کیفیت کی ہے یعنی بائنہ یا رجعیہ یا مغلظہ ہے۔ فان قالت الخ اب اگر عورت نے کہا کہ میں نے ایک بائنہ طلاق یا تین مغلظہ طلاقیں چاہیں اور شوہر نے کہا کہ میں نے بھی اسی کی نیت کی تھی تو جب شوہر نے جیسا کہہ دیا ویسی ہی طلاق ہوگی۔ لان عند ذلك الخ کیونکہ اس صورت میں عورت کی خواہش اور اس کے شوہر کی نیت میں موافقت پائی گئی ہے۔ ف۔ مثلاً شوہر نے ایک بائنہ کی نیت کی توضیح ہے۔ اور بیوی نے بھی ایک بائنہ کی خواہش کی تو دونوں میں موافقت پائی گئی۔

اما اذا ارادت ثلثا والزوج اراد واحدة بائنة او علی القلب تقع واحدة رجعیة......الخ

اور اگر دونوں میں مخالفت ہو جائے مثلاً بیوی نے تین طلاقیں چاہیں اور شوہر نے ایک بائنہ طلاق کی نیت کی تھی۔ او علی القلب الخ یا اس کے برعکس ہو۔ ف۔ کہ شوہر نے تین طلاقوں کی نیت کی اور عورت نے ایک بائنہ چاہی۔ تقع واحدة رجعیة تو ایک رجعی طلاق واقع ہوگی۔ ف۔ اگرچہ شوہر نے بائنہ یا تین مغلظہ کی نیت کی ہو۔ لانہ لغا الخ کیونکہ عورت کا تصرف تو شوہر کی نیت سے مطابق نہ ہونے کی وجہ سے لغو ہو گیا۔ ف۔ لہٰذا ایک بائنہ یا تین مغلظہ طلاقیں واقع نہیں ہوئیں۔ فبقی ایقاع الزوج تو شوہر کا طلاق واقع کرنا باقی رہے گا۔ ف۔ اور وہ ایک طلاق ہوگی جو رجعی ہی ہوگی۔ وان لم تحضرہ الخ اور اگر اتفاق سے بیوی کو اختیار دیتے وقت شوہر کے دل میں کچھ بھی نیت نہیں تھی۔ ف۔ یعنی بائنہ یا تین طلاقیں وغیرہ۔ یعتبر مشیتھا الخ تو متاخرین مشائخ کے قول کے مطابق عورت کی خواہش کا اعتبار ہوگا۔ کیونکہ اختیار دینے کا تقاضا یہی ہے۔ ف۔ پس اگر اس عورت نے بائنہ چاہی یا تین طلاقیں چاہیں تو شوہر کے ارادہ سے کچھ مخالفت نہیں ہے اس لئے اسی کا اعتبار ہونا چاہئے۔ کیونکہ شوہر ہی نے اس کو اختیار دیا ہے۔ غایة البیان میں کہا ہے کہ جامع صغیر کے اشارہ کے مطابق ایک رجعی طلاق واقع ہونی چاہئے۔ کیونکہ بائنہ یا تین طلاقیں اس وقت واقع کی ہیں جبکہ شوہر کی بھی یہی نیت ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر یہ نیت نہ ہو تو واقع نہ ہوں گی تو اصلی طلاق رجعی باقی رہے گی۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ ظاہر اسی کا تقاضا کرتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ پھر معلوم ہونا چاہئے کہ یہ مسئلہ جامع صغیر میں کسی اختلاف کے بغیر ذکر کیا ہے۔ جس سے یہ وہم ہوتا ہے کہ شاید تینوں اماموں کے نزدیک یہی حکم ہو۔ قال المصنفؒ الخ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ امام محمدؒ نے مبسوط میں لکھا ہے کہ یہ قول صرف امام ابو حنیفہؒ ہے۔

وعندھما لایقع مالم توقع المرأۃ فتشأ رجعیۃ اوبائنۃ اوثلثا......الخ

اور صاحبینؒ کے نزدیک واقع نہیں ہو گی جب تک کہ خود عورت واقع نہ کرے۔ف۔یعنی امام ابو حنیفہؒ نے کہا ہے کہ عورت کی مرضی ہونے سے پہلے ہی ایک طلاق رجعی ہو جائے گی۔اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ کچھ بھی واقع نہیں ہو گی۔اس طرح اس کا واقع ہونا عورت کی مرضی کے بعد ہو گا۔فتشاء الخ پس وہ عورت خواہ طلاق رجعیہ چاہے یا بائنہ یا تین طلاقیں۔ف۔مقصد یہ ہے کہ عورت جو کچھ بھی چاہے اسے دیا جائے اگر اس کی خواہش شوہر کی نیت کے موافق ہو تو واقع ہو جائے گی۔اور دونوں میں اختلاف ہو تو شوہر کی نیت کا اعتبار ہو گا۔اور اگر شوہر کی کچھ نیت نہ ہو تو کلام مذکو جاری ہے۔

وعلی ھذا الخلاف العتاق لھما انہ فوض التطلیق الیھا علی ای صفۃ شاء ت......الخ

اسی اختلاف کے مطابق آزاد کرنے کا بھی حکم ہے۔ف۔جب کہ اسی لفظ کیف سے ہو۔یعنی کسی غلام کو کوئی کہے کہ تم آزاد ہو جس کیفیت سے چاہو۔یا عربی میں اس طرح کہے انت حر کیف شئت۔تب امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ فی الحال آزاد ہو گیا یعنی وہ چاہے یا نہ چاہے۔لیکن صاحبینؒ کے نزدیک جب تک وہ نہ چاہے آزاد نہیں ہوا۔امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے۔لھما انہ الخ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر نے طلاق اپنی بیوی کے سپرد کر دی ہے کہ وہ جس کیفیت سے چاہے اسے استعمال کرے۔ **فلابدمن الخ** تو یہ بات لازم آئی کہ اصل طلاق بھی اسی کی خواہش پر معلق ہو تاکہ ہر حالت میں عورت کے لئے خواہش کا حکم باقی رہے۔اوار ہر حالت سے مراد اس جگہ یہ ہے کہ وہ عورت ایسی ہو کہ اس سے ہمبستری ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو۔ف۔کیونکہ اگر عورت کے چاہنے سے پہلے طلاق ہو جائے تو اگر وہ ایسی ہو کہ اس سے ہمبستری نہ ہوئی ہو گی تو اسی ایک سے وہ بائنہ ہو جائے گی۔پھر تو اس کی کچھ بھی مرضی باقی نہ رہے گی۔البتہ اگر ہمبستری اس سے ہو چکی ہو گی تو اسے طلاق رجعی کے بعد بھی عورت کی خواہش بائنہ یا مغلظہ (تین طلاقوں) تک رہی۔اب اگر پہلے سے ایک رجعی واقع نہ ہوئی ہو تو اس صورت میں جس سے ہمبستری ہو چکی اور جس سے نہ ہوئی (-مدخولہ وغیر مدخولہ) دونوں برابر ہیں یعنی دونوں کے لئے وہ مشیت باقی رہے گی۔

ولابی حنیفۃؒ ان کلمۃ کیف للاستیصان یقال کیف اصبحت والتفویض فی وصفہ......الخ

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ کیف تو وصف معلوم کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ف۔اس سے کسی کی ذات معلوم نہیں کی جاتی ہے۔یقال کیف الخ محاورہ میں بولتے ہیں کیف اصبحت یعنی تم نے کس کیفیت کے ساتھ صبح کی۔اس سے غرض یہ نہیں ہوتی ہے کہ تمہاری ذات کیا ہے یا تم کون ہو آدمی ہو یا جانور ہو۔بلکہ یہ معنی ہیں کہ تم کو تو ہم جانتے ہیں لیکن یہ نہیں جانتے کہ تم اب کیسے ہو یا تمہاری صفت کیا ہے۔آیا خیریت کے ساتھ ہو یا کچھ پریشانی کی بات ہے۔اسی طرح جب اس عورت سے یہ کہا کہ انت طلاق کیف شئت تم کو طلاق ہے تم جس کیفیت سے چاہو۔تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ تم کو طلاق ہو جانے میں تو کوئی شبہ نہیں ہے بلکہ وہ تو ثابت ہے۔مگر اس طلاق کا وصف متعین کرنے کا اختیار تم کو ہے۔خلاصہ یہ ہوا کہ وصف طلاق اس کے سپرد کر دیا ہے۔

والتفویض فی وصفہ یستدعی وجود اصلہ ووجود الطلاق بوقوعہ......الخ

اور وصف طلاق کو اسے حوالہ کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ اصل طلاق پہلے سے ثابت ہو۔ف۔کیونکہ پہلے ذات ہوتی ہے تب اس کا وصف ہوتا ہے۔مثلاً جب تک کپڑا موجود نہ ہو جائے تب تک اس کی سرخی یا سیاہی کا وصف کس کے ساتھ قائم ہو گا۔اس طرح یہ معلوم ہو گیا کہ جب شوہر نے اپنی بیوی سے وصف دریافت کیا کہ تم طلاق بائنہ چاہتی ہو یا مغلظہ مثلاً تو اس وصف کے لئے ذات طلاق پہلے سے موجود ہے۔ووجود الطلاق الخ اور طلاق کا موجود ہونا اسی طور پر ہے کہ وہ واقع ہو جائے۔ف۔یعنی طلاق اسی طرح موجود ہوتی ہے کہ وہ واقع ہو جائے۔اس سے معلوم ہو گیا کہ کم سے کم درجہ یہ ہے کہ ایک رجعی طلاق پہلے واقع کر کے عورت سے اس کی خواہش دریافت کی۔لیکن اگر وہ غیر مدخولہ ہو تو اس قابل نہیں رہتی ہے کہ اس سے اس طرح دریافت کیا

جائے۔ کیونکہ اس کے حق میں طلاق رجعیہ بھی بائنہ ہو جاتی ہے۔ اس لئے اس کے بعد اس کی کوئی مرضی باقی نہیں رہتی ہے۔ م۔

وان قال لها انت طالق كم شئت اوماشئت طلقت نفسها ماشاء ت لانها يستعملان للعددفقد فوض اليها اى عدد شاء ت فان قامت من مجلس بطل وان ردت الامر كان ردالان هذا امر واحد وهوخطاب فى الحال فيقتضي الجواب في الحال وان قال لها طلقي نفسك من ثلث ماشئت فلها ان تطلق نفسها واحدة اوثنتين ولاتطلق ثلثا عندابى حنيفة وقالا تطلق ثلثا ان شاء ت لان كلمة مامحكمة فى التعميم وكلمة من قد تستعمل للتميز فيحمل على تميز الجنس كما اذاقال كل من طعامى ماشئت اوطلق من نسائى من شاء ت ولابى حنيفة ان كلمة من حقيقة للتبعيض ومالتعميم فيعمل بهما وفيما استشهدابه ترك التبعيض لدلالة اظهار السماحة اولعموم الصفة وهى المشية حتى لوقال من شئت كان على الخلاف.

ترجمہ۔ اور اگر بیوی سے یہ کہا کہ تم کو طلاق ہے تم جتنی چاہو یا جیسی چاہو۔ تو وہ جتنی چاہے خود کو طلاق دے۔ کیونکہ یہ دونوں الفاظ (کم۔ اور ما۔ جتنی اور جیسی) عدد کے لئے استعمال کئے جاتے ہیں تو اس کے شوہر نے اسے اختیار دے دیا ہے کہ جتنی عدد بھی وہ چاہے لے سکتی ہے۔ اس کے بعد اگر وہ اس مجلس سے کھڑی ہو گئی تو اس کا اختیار باطل ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے اختیار کو رد کر دیا تو وہ رد ہو جائے گا۔ اس لئے کہ یہ تفویض ایک ہی کام ہے۔ اور یہ فی الحال خطاب ہے اور فی الحال اس کا جواب چاہتا ہے۔ اور اگر اس سے یوں کہا کہ تم خود کو تین میں سے جتنی چاہو طلاق دو۔ تو اس کو یہ اختیار ہو گا کہ ایک یا دو طلاقیں دے لیکن تین طلاقیں نہیں دے سکتی ہے۔ یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ اگر چاہے تو تین طلاقیں بھی دے سکتا ہے۔ کیونکہ لفظ ما عام ہونے میں یقینی ہے۔ اور کلمہ من کبھی تمیز کے لئے بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ اس لئے موجودہ مسئلہ میں جنس کی تمیز پر محمول ہو گا۔ جیسا کہ اس صورت میں جب کہ کہا ہو کھاؤ تم میرے کھانا سے جتنا چاہو۔ یا میری بیویوں میں سے جو چاہے تم اسے طلاق دے دو۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کلمہ من تبعیض (کچھ) کو بتلانے کے لئے ہے۔ اور کلمہ ما تعمیم کے لئے ہے۔ اس لئے دونوں کے تقاضوں پر عمل کیا جائے۔ اور جس مسئلہ کو صاحبینؒ نے اپنے قول کی گواہی میں پیش کیا ہے۔ اس میں تبعیض کے معنی ترک کر دئے گئے ہیں اس وجہ سے کہ دلیری پر دلالت کا اظہار کر رہا ہے۔ یا صفت کے عام ہونے کی وجہ سے جو کہ مشیت ہے۔ یہاں تک کہ اگر وہ یہ کہہ دیتا کہ جس کو تم چاہو تو مسئلہ اس کے خلاف ہو جاتا۔

توضیح۔ کلمہ کم اور ما سے اپنی بیوی کو طلاق کا اختیار دینے کی تفصیل اور حکم۔ دلیل

وان قال لها انت طالق كم شئت اوماشئت طلقت نفسها ماشاء ت ......الخ

اور اگر اپنی بیوی کو یہ کہا کہ تم کو طلاق ہے تم جتنی چاہو۔ ف۔ یعنی جتنی تعداد چاہو۔ جیسے کہا او ماشئت یا جو کچھ تم چاہو۔ ف۔ کیونکہ لفظ ما عام ہے۔ طلقت الخ تو وہ عورت خود کو جتنی طلاقیں چاہے دے۔ کیونکہ کم۔ و۔ ما کا یہ محاورہ عدد کے واسطے ہے۔ فقد فوض الخ تو شوہر نے اپنی بیوی کو یہ اختیار دیدیا ہے کہ تم خود کو جتنی طلاقیں چاہو دیدو۔ فان قامت الخ پھر اگر بیوی (اس اختیار کو قبول کرنے سے پہلے) اس مجلس سے کھڑی ہو گئی (یعنی مجلس بدل لی) تو یہ اختیار ختم ہو گیا۔ وان ردت الخ اور اگر اس نے اس اختیار کو رد کر دیا تو وہ رد بھی ہو جائے گا۔ ف۔ مثلاً یہ کہا کہ میں کچھ نہیں چاہتی ہوں۔ خلاصہ یہ ہوا کہ یہ اختیار صرف اسی مجلس تک کے لئے ہے۔ اور اس بیوی کے رد کر دینے سے رد ہو سکتا ہے۔

لان هذا امر واحد وهوخطاب في الحال فيقتضي الجواب في الحال ......الخ

کیونکہ یہ اختیار الواحد ہے (جو بار بار نہیں ہو سکتا ہے) اور یہ خطاب فی الحال ہے اس لئے جواب بھی فی الحال ہی چاہتا ہے۔ ف۔ اس لئے اس مجلس کے بعد نہیں رہے گا۔ وان قال لها الخ اور اگر بیوی سے یہ کہا کہ تم اپنے آپ کو ایک یا دو تک

طلاقیں دو۔ تو اس کو یہ اختیار ہوگا کہ (مجلس کے اندر) خود کو ایک یا دو تک طلاقیں دے۔ لیکن تین طلاقیں نہیں دے سکتی ہے۔ **وھذا عندابی حنیفۃ الخ** یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ ف۔ کیونکہ تین میں سے کہنے کے حقیقی معنی دو تک ہونے کے ہیں۔ **وقالا تطلق الخ** اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ اگر عورت چاہے تو تین طلاقیں بھی خود کو دے سکتی ہے۔ **لان کلمۃ ما الخ** کیونکہ لفظ ما تعمیم کے لئے قطعی اور یقینی ہے اور لفظ من (سے) کبھی تمیز کے لئے استعمال کیا جاتا ہے اس لئے یہاں جنس کی تمیز پر محمول ہوگا۔ ف۔ خلاصہ یہ ہوا کہ شوہر کے کلام میں دو الفاظ جمع ہیں۔ یعنی ما (جو کچھ) اور حرف من۔ ان میں سے ما تو عام قطعی ہے۔ خواہ ایک ہو یا دو یا تین یا بائنہ ہو۔

خلاصہ یہ ہے کہ جتنی بھی وہ چاہے اسے اختیار ہے۔ لیکن اس جملہ کے بعد یہ قید بھی ہے کہ تین سے ہو۔ اور اس کے معنی میں یہ دو احتمال پائے جاتے ہیں۔ کہ تین سے کم ہوں اور تین نہ ہوں۔ تو وہ دو ہی طلاقیں ہوں گی۔ اور کبھی یہ دوسرے معنی بھی مراد ہو جاتے ہیں یعنی یہ کہ تین طلاقوں کی جنس میں تم کو اختیار ہے اس اعتبار سے اس میں پورے تین عددوں کا احتمال بھی ہو سکتا ہے۔ اب ہم یہ کہتے ہیں کہ اور لفظ ما سے قطعی طور سے اس میں ساری صورتیں داخل ہو جاتی ہیں۔ اس لئے صرف کلمہ من کی وجہ سے جو شک پیدا ہوا وہ اس سے خارج نہ ہوگا۔ بلکہ اس کے معنی یہ لئے جائیں گے کہ تین کی جنس میں تم کو سب کا اختیار ہے۔ اس لئے اسے تین طلاقوں کا بھی اختیار ہے۔

کما اذاقال کل من طعامی ماشئت اوطلق من نسائی من شاء ت ......الخ

جیسے کہ یوں کہا کہ تم میرے کھانے سے جتنا جی چاہے کھالو۔ ف۔ یعنی سارا کھانا بھی کھالو اگر جی چاہے۔ اوطلق من الخ یا میری بیویوں میں سے جو بھی طلاق چاہے اسے دیدو۔ ف۔ یعنی اگر سب چاہیں تو سب کو دیدو۔ **ولابی حنیفۃ الخ** اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ حرف من کے حقیقی معنی بعضیت (کچھ ہونے) کے لئے ہے۔ ف۔ یعنی جس چیز پر داخل ہو اس میں سے بعض کے معنی لینے کے ہیں۔ اور اس جگہ یہی حقیقی معنی بلا تکلف لئے جاسکتے ہیں اس لئے یہی لئے جائیں گے۔ اس لئے تین طلاقوں میں سے دو تک تو قبول کرلے۔ **وما للتعمیم** اور حرف ما تعمیم کے لئے ہے۔ ف۔ جیسا کہ خود صاحبینؒ نے بھی فرمایا ہے۔ اس لئے دونوں پر عمل کیا جائے۔ ف۔ اس طرح کہ بعض کو عام رکھا جائے تو دونوں حرفوں کے حقیقی معنوں پر عمل ہو جائے گا۔ اس لئے یہاں من سے مجازی معنی لینے کے لئے کوئی قرینہ نہیں ہے۔ کیونکہ بعض یعنی دو تک میں بھی تعمیم ہو جاتی ہے۔ لہٰذا اس کے حقیقی معنی یعنی تبعیض ہی لئے جائیں۔

وفیما استشھدابہ ترك التبعیض لدلالۃ اظھار السماحۃ اولعموم الصفۃ ......الخ

اور صاحبینؒ نے اپنے دعویٰ میں جس مسئلہ کو پیش کیا ہے اس میں تبعیض کے معنی چھوڑ دئے گئے ہیں۔ ف۔ قرینہ مجاز ہونے کی وجہ سے۔ چنانچہ ایک دلیل ان کی یہ مسئلہ ہے کہ **کل ما شئت من طعامی** یعنی میرے کھانے میں سے تم جو چاہو کھالو۔ یہ جملہ اپنی طرف سے دل کھول کر سخاوت ظاہر کرنے کے موقع میں کہا گیا ہے۔ تو اس میں قرینہ یہ ہوا کہ اس میں سے کسی کھانے کی کوئی قید نہ ہونے کی وجہ سے تبعیض چھوڑ دی گئی ہے۔ **لدلالۃ** دلیری کے اظہار پر دلالت کرنے کی وجہ سے۔ ف۔ یعنی اس نے اپنے کلام سے اپنی سخاوت و دلیری کی اس لئے یہ اس بات پر دلیل ہوئی کہ اس کہنے والے نے بعض مراد نہیں لیا ہے۔ اسی طرح اس دوسرے مسئلہ میں کہ میری عورتوں میں سے جو کوئی بھی طلاق چاہے تم اسے دیدو۔ یہاں بھی حقیقی معنی دلالۃ متروک ہیں۔ چنانچہ کہا۔

اولعموم الصفۃ وھی المشیۃ حتی لوقال من شئت کان علی الخلاف......الخ

یعنی صفت کے عام ہونے کی وجہ سے جو کہ خواہش ہے۔ ف۔ یہ حکم تمام عورتوں پر شامل ہو گیا۔ اس طرح سے کہ اس نے عام اعلان یہ کر دیا کہ میری جون سی بیوی اس صفت کے ساتھ پائی جائے کہ وہ طلاق چاہے تو تم اس کو طلاق دیدو۔ اور اس صورت

میں یہ احتمال بھی باقی ہے کہ شاید ساری بیویاں ہی طلاق چاہتی ہوں اس لئے اس سے بعض مراد نہیں ہو سکتی ہے۔ اور اگر یہ صفت عام نہ ہوتی تو یہ حکم تمام اور کل کو شامل نہ ہوتا۔ حتی لو قال الخ یہاں تک کہ اگر وہ اس طرح کہتا کہ میری بیویوں میں سے تم جس کو چاہو طلاق دیدو۔ تو اس کو یہ حق نہ ہوتا کہ کل کو طلاق دے سکے۔ بلکہ صرف بعض ہی کو دے سکتا تھا۔ کیونکہ اس مسئلہ میں تو صرف اسی شخص کو خواہش کا اعتبار ہے۔ اس لئے یہ من (سے) اپنے حقیقی معنی پر ہے۔

چند ضروری مسائل

معلوم ہونا چاہئے کے شوہر کے لئے اپنی بیوی کو ایک ساتھ تین طلاقیں دینی مکروہ تحریمی ہے۔ لیکن اگر بیوی کو اس طرح اختیار دیا جائے کہ جتنی طلاقیں لینی چاہو لے لو تو اسے یہ جائز ہوگا کہ اگر چاہے تو ایک ساتھ ہی تین طلاقیں لے لے اس مجبوری کی وجہ سے کہ اگر وہ پہلی مرتبہ ایک ہی طلاق لے لے گی تو اس کا زیادہ لینے کا اختیار ہی ختم ہو جائے گا۔ اور اسے کوئی اختیار نہیں رہے گا۔ اس کے برعکس اس کا شوہر خود مختار ہے اس لئے وہ جب اور جتنی چاہے دے سکتا ہے اسی لئے ایک ساتھ تین دینے کو مکروہ تحریمی کہا گیا ہے۔ یہی وجہ عام طور سے بتائی جاتی ہے۔ مگر اس مترجم کے نزدیک چونکہ خود اس بیوی کی اپنی ضرورت بھی ایک بائنہ طلاق لینے سے پوری ہو جاتی ہے اور ایک ہی کافی ہے اس لئے تین مغلظہ لینی شرعاً اس کے لئے پسندیدہ ہوگی یا نہیں۔ اسی لئے میرے (مترجم) کے نزدیک زائد مکروہ ہونی چاہئے۔ البتہ اس صورت میں جبکہ تین لئے بغیر چارہ نہ ہو۔ مثلاً شوہر نے اختیار دیتے وقت ہی تین کی نیت کرلی ہو جس کی وجہ سے اس کے برخلاف طلاق لینے سے اس کے ضائع ہونے کا خطرہ ہو تو اسی مجبوری کی وجہ لیسے لینی جائز ہوگی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م

باب الایمان فی الطلاق

واذا اضاف الطلاق الی النکاح وقع عقیب النکاح مثل ان یقول لامرأۃ ان تزوجتک فانت طالق او کل امرأۃ اتزوجھا فھی طالق وقال الشافعی لایقع لقولہ علیہ السلام لاطلاق قبل النکاح ولنا ان ھذا تصرف یمین لوجود الشرط والجزاء فلایشترط لصحۃ قیام الملک فی الحال لان الوقوع عندالشرط والملک متیقن بہ عندہ وقبل ذلک اثرہ المنع وھوقائم بالمتصرف والحدیث محمول علی نفی التنجیزوالحمل ماثورعن السلف کالشعبی والزھری وغیرھما.

ترجمہ۔ باب طلاق میں قسموں کا بیان۔ اور جب کسی نے طلاق کی نسبت نکاح کی طرف کی تو نکاح کے بعد ہی وہ طلاق واقع ہو جائے گی۔ مثلاً اس طرح کسی عورت سے کہے کہ اگر میں نے تم سے نکاح کیا تو تم کو طلاق ہے۔ یا جس جس عورت سے میں نکاح کروں اسے طلاق ہے۔ لیکن امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ایسی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے نکاح سے پہلے طلاق نہیں ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ قسم کے ساتھ تصرف ہے کیونکہ اس میں شرط و جزاء موجود ہے۔ تو اس کے صحیح ہونے کے لئے فی الحال ملک طلاق کا موجود ہونا شرط نہیں ہے۔ کیونکہ شرط پائے جانے کے وقت ہی اس کا وقوع ہوگا۔ اور شرط موجود ہونے کے وقت طلاق کی ملکیت کا ہونا یقینی ہے۔ اور شرط پائے جانے سے پہلے اس کا اثر رد کرنا ہوتا ہے۔ اور یہ معنی اسی مرد متصرف کے ساتھ قائم ہیں۔ اور بیان کردہ حیث کے معنی یہ ہوں گے کہ فی الحال بغیر شرط کے ایسی عورت کو طلاق نہیں دے سکتا ہے جس میں ملکیت نہ ہو۔ اور یہ محمول کرنا حضرات سلف سے مروی ہے۔ جیسے امام شعبیؒ، زہریؒ وغیرہما۔

توضیح۔ باب۔ طلاق کو شرط کے ساتھ معلق کرنے کے بیان میں

باب الایمان فی الطلاق.....الخ

یہ باب طلاق کے بارے میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ واضح ہو کہ قسم جیسے اس طرح کھائی جاتی ہے کہ واللہ تم سے میں نکاح کے بعد تم کو طلاق دیدوں گا اسی طرح اگر اس شرط پر معلق کیا کہ اگر میں تم سے نکاح کروں تو تم کو طلاق ہے۔ یہ بھی فقہاء کے نزدیک قسم ہے اور قسم کھانے والا اس سے منہ نہیں موڑ سکتا ہے۔ اس کی مزید تحقیق اصول میں ہے۔ اگر کسی اجنبیہ عورت سے یہ کہا کہ تم کو طلاق ہے۔ تو یہ کہنا بالکل بے کار ہو گا اس پر کوئی نتیجہ مترتب نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس مرد کو ایسی عورت پر ایسا کوئی حق اور ملکیت نہیں ہے جس کی وجہ سے اسے طلاق دے سکے۔ جیسے کہ کسی دوسرے شخص کے غلام سے کوئی یہ کہدے کہ تم آزاد ہو تو اس کا یہ کہنا لغو ہو گا۔ اسی بناء پر حدیث پاک میں ہے۔ اولاد آدم کے لئے ایسی کسی چیز میں جس کا وہ مالک نہیں ہے نذر نہیں ہے۔ اور عتق نہیں ہے اس غلام میں جس کا وہ خود مالک نہیں ہے۔ اور طلاق نہیں ہے اس عورت میں جس کا وہ مالک نہیں ہے۔

واذا اضاف الطلاق الی النکاح وقع عقیب النکاح مثل ان یقول لامرأۃ ان تزوجتك فانت طالق......الخ

اور اگر اس نے طلاق کو نکاح کی طرف مضاف کیا۔ ف۔ مثلاً یوں کہا کہ اگر میں تم سے نکاح کروں تو تم کو طلاق ہے۔ تو یہ جملہ شرطیہ ہوا۔ پھر یہ بات بھی پہلے ہی معلوم ہو جانی چاہئے کہ اصول الفقہ میں یہ بات تحقیق کے ساتھ واضح ہو گئی ہے کہ اس جملہ کے کہنے سے فی الحال کوئی نتیجہ بر آمد نہیں ہوگا۔ البتہ جب شرط پائی جائے گی اسی وقت اس جملہ کا اثر ظاہر ہوگا۔ اور نکاح کے ساتھ ہی ساتھ یہ کہا جائے گا کہ اس نے ابھی یہ جملہ کہا ہے کہ تم کو طلاق ہے۔ اور اس وقت چونکہ طلاق کا مالک ہے اس لئے فرمایا۔ **وقع عقیب النکاح الخ** کہ نکاح کے بعد ہی طلاق واقع ہو جائے گی۔ اس کی مثال یہ ہو گی کہ اگر کسی اجنبیہ عورت سے کہا کہ اگر میں نے تم سے نکاح کیا تو تم کو طلاق ہے۔

او کل امرأۃ اتزوجہا فہی طالق وقال الشافعی لایقع لقولہ علیہ السلام لاطلاق قبل النکاح......الخ

یا یہ کہا کہ ہر وہ عورت جس سے میں نکاح کروں تو اسے طلاق ہے۔ ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ نکاح کی شرط پر کسی معین اجنبیہ سے کہے یا غیر معین اجنبیہ سے کہے تو یہ قول صحیح ہوگا۔ **وقال الشافعیؒ الخ** اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ اس کہنے سے طلاق واقع نہیں ہو گی۔ ف۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک شرطیہ جملہ فی الفور واقع ہوتا ہے۔ اگرچہ اس کا اثر شرط پائی جانے کے بعد ہوتا ہے۔ اور اس مسئلہ میں اجنبیہ عورت اس طلاق کی جگہ نہیں ہے۔ **لقولہ علیہ السلام الخ** رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ نکاح سے پہلے طلاق نہیں ہے۔ ف۔ یہ حدیث ابن ماجہ کی ہے جسے ہم پہلے ہی بیان کر چکے ہیں۔ اسے ابوداؤد اور ترمذی نے بھی روایت کی ہے۔ پھر ترمذی نے یہ بھی کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ لیکن اس کے معنی بھی بیان کر دیئے گئے ہیں۔

ولنا ان ہذا تصرف یمین لوجود الشرط والجزاء فلایشترط لصحۃ قیام الملك فی الحال......الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ قسمی تصرف ہے۔ کیونکہ اس میں شرط و جزاء دونوں موجود ہیں۔ ف۔ یہ جزاء اسی وقت واقع ہو گی جبکہ شرط موجود ہو۔ **فلا یشترط الخ** تو اس کلام کے صحیح ہونے کے لئے فی الفور ملک طلاق موجود ہونا شرط نہیں ہے۔ **لان الوقوع الخ** کیونکہ شرط پائے جانے کے بعد ہی وقوع ہوگا۔ ف۔ یعنی جب اس سے نکاح کر لے گا۔ **والملك متیقن الخ** اور شرط موجود ہونے کے وقت طلاق کی ملکیت ہونا یقینی ہے۔ ف۔ کیونکہ نکاح ہو چکا ہے۔ **وقبل ذلك الخ** اور شرط پائے جانے سے پہلے اس کا اثر روکنا ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی اس قسمی قول کی وجہ سے وہ شخص نکاح نہیں کر سکتا ہے۔ تو باز رہنا جو اس وقت اس کا اثر ہے اس کا محل چاہئے۔ **وہو قائم الخ** اور یہ معنی اسی مرد متصرف کے ساتھ قائم ہیں۔ ف۔ پس یہ قول اپنے محل میں موجود ہے اور چونکہ فی الفور طلاق کا تقاضا نہیں کرتا ہے اس لئے عورت منکوحہ کو نہیں چاہتا ہے۔

والحدیث محمول علی نفی التنجیز والحمل ماثور عن السلف کالشعبی والزہری وغیرہما......الخ

اور جو حدیث دلیل کے طور پر بیان کی گئی ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ فی الفور بغیر شرط کے ایسی عورت کو طلاق نہیں دے

سکتا ہے جو قبضہ میں نہ ہو (۔ملک میں نہ ہو ۔ ف۔ اور حدیث میں یہی معنی ظاہر ہو رہے ہیں۔ پس خلاصہ یہ ہوا کہ طلاق ایسے ہی وقت میں دی جاسکتی ہے جب کہ ملکیت قائم ہو۔ اوار ہم نے اس کی اتباع کی ہے۔ یہ کہتے ہوئے جس نے قسم کھائی کہ اگر تم سے نکاح کروں تو تم کو طلاق ہے۔ اس طرح فی الحال کوئی طلاق نہیں ہوتی۔ پھر جب وہ اس سے نکاح کرلے گا اس وقت اس کی کھائی ہوئی قسم کی بناء پر اس کی گرفت کی جائے گی۔ اور اس پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ اسی سے یہ بات واضح ہو گئی کہ یہاں قسمی تصرف یعنی شرطیہ کا اعتبار اسی شرط کے ساتھ ہو گا جس سے اجنبیہ کے اوپر ملک حاصل ہو کر طلاق کا فیصلہ ہو سکے۔ اسی بناء پر اگر یہ کہا کہ اگر تم اس گھر میں جاؤ تو تم کو طلاق ہے۔ حالانکہ وہ اجنبیہ ہے۔ تو یہ جملہ لغو ہو گا۔ بلکہ جیسی کہ اوپر کی مثال ہے۔ یا مثلاً یوں کہا کہ جب مجھے تم کو طلاق دینے کی ملکیت ہو گی تو تم کو طلاق ہو گی تو اس سے نکاح ہوتے ہی وہ طلاق پائے گی۔ کیونکہ طلاق ایسی چیز کو دی گئی جو اس کی ملکیت میں آگئی ہے۔ اور مذکورہ حدیث بھی اسی معنی پر محمول ہے۔ یعنی طلاق واقع کردینے کے لئے ملک کا ہونا ضروری ہے۔

والحمل ماثور عن السلف کالشعبی والزھری وغیرھما.

اور حضرات سلف رحمہم اللہ سے اس طرح محمول کرنا مروی بھی ہے۔ ف۔ جیسے حضرات عمر و ابن عمر و ابن مسعود رضی اللہ عنہم ہیں۔ اور کالشعبی الخ جیسے عامر بن شراحیل اور محمد بن مسلم الیریدیؒ وغیرہما ہیں۔ ف۔ شامی و سالم بن عبداللہ و سعید بن المسیب وابو بکر بن عمرو بن حزم وابو بکر بن عبدالرحمن وشریح ونخعی وغیرھم۔ اور یہی قول مالک رابعہ واوزاعی وغیرھم رحمہم اللہ کا ہے۔ ع۔ یہ آثار مصنف ابن ابی شیبہ وغیرہ میں ہیں۔

واذا اضافه الی شرط وقع عقیب الشرط مثل ان یقول لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق وهذا بالاتفاق لان الملك قائم فی الحال والظاهر بقاء ه الی وقت وجود الشرط فیصح یمینا اوایقاعا ولاتصح اضافة الطلاق الا ان یکون الحالف مالکاأویضیفه الی ملك لان الجزاء لابدان یکون ظاهرا لیکون مخیفا فیتحقق معنی الیمین وهوالقوة والظهور بإحد هذین والاضافة الی سبب الملك بمنزلة الاضافة الیه لانه ظاهر عند سببه فان قال لاجنبیة ان دخلت الدارفانت طالق ثم تزوجها فدخلت الدارلم تطلق لان الحالف لیس بمالك وماأضافه الی الملك وسببه ولابدمن واحدمنهما.

ترجمہ۔ اور اگر طلاق کی اضافت کسی شرط کی طرف کردی تو اس شرط کے پائے جانے کے بعد ہی طلاق واقع ہو گی مثلاً اگر اپنی بیوی سے اس طرح کہے کہ اگر تم گھر میں داخل ہوتی تو تم کو طلاق ہو گی۔ یہ حکم بالاتفاق ہے۔ کیونکہ ملکیت ابھی موجود ہے۔ اور ظاہر حال یہی ہے کہ شرط پانے کے وقت تک یہ ملکیت قائم رہے گی اس لئے یہ کلام صحیح ہو گیا خواہ قسم کے طور پر ہو یا واقع کرنے کے طور پر ہو۔ اور طلاق کو شرط کی طرف مضاف کرنا صرف ان دو صورتوں میں ہی صحیح ہو سکتا کہ۔ قسم کھائے اور بالفعل طلاق کا مالک ہو یا۔ طلاق کو ملکیت پائے جانے کی طرف نسبت کرے۔ کیونکہ جزاء کا ظاہر ہونا ظاہر ہے تاکہ خوف دلانے والا ہو جائے۔ اس طرح قسم کے معنی محقق ہو جائیں گے۔ اور وہ قوت اور ظہور ہے۔ ان دونوں میں سے ایک بات کے ذریعہ۔ اور ملک کے سبب یعنی نکاح وغیرہ کی طرف مضاف کرنا ملک کی طرف مضاف کرنے کی طرح ہوتا ہے۔ کیونکہ سبب ملک کی طرف اس کا ظہور ہو جاتا ہے۔

توضیح۔ واذا اضافہ الخ اگر طلاق کی کسی شرط کی طرف اضافت کی

ف۔ تو اگر وہ غیر منکوحہ عورت ہو اور نکاح یا مقید نکاح کے سوا کوئی دوسری شرط ہو تو ایک بھی واقع نہ ہو گی جیسا کہ گذر گیا۔ اور اگر منکوحہ عورت میں کسی شرط کی طرف اضافت کی تو شرط پائی جانے کے بعد ہی طلاق واقع ہو جائے گی۔ مثل ان الخ جیسے

کوئی اپنی منکوحہ سے کہے کہ اگر تم اس گھر میں داخل ہوئی تو تم کو طلاق ہے۔ اور یہ حکم بالاتفاق ہے۔ف۔ یعنی امام شافعیؒ کے نزدیک بھی حکم ہے۔ اگر چہ ہم میں اور ان میں اتنا فرق ہے کہ ان کے نزدیک یہ کلام ابھی اس منکوحہ کے ساتھ قائم ہو گیا۔ لیکن اسی کا اثر اسی وقت ظاہر ہو گا کہ جب شرط پائی جائے گی۔ یعنی وہ گھر میں داخل ہو جائے۔ اور ہمارے نزدیک ابھی کچھ واقع نہ ہو گی بلکہ کہنے والے کے ساتھ قائم ہے۔ پھر جیسے ہی شرط پائی جائے گی اسی وقت طلاق واقع ہو جائے گی۔ پھر یہ شخص اس جملہ کو کہہ کر اپنی بات سے پھر نہیں سکتا ہے۔ الحاصل۔ یہ کلام صحیح ہے اور اس سے بالاتفاق طلاق واقع ہو جائے گی۔

لان الملك قائم في الحال والظاهر بقاء ه الى وقت وجود الشرط فيصح يمينا ......الخ

کیونکہ ابھی ملک موجود ہے۔ف۔ یعنی جس وقت یہ کلام کیا ہے۔ والظاهر الخ اور ظاہر حال یہی ہے کہ شرط پانے کے وقت تک یہ ملکیت باقی بھی رہے گی اسی لئے یہ کلام صحیح ہوا۔ فیصح الخ اور یہ کلام صحیح یا تو قسم کے طور پر ہو۔ف۔ جیسا کہ ہمارے نزدیک ہے۔ او ایقاعا یا واقع کرنے کے طور پر ہو۔ف۔ جیسا کہ امام شافعیؒ کے نزدیک ہے۔ لیکن اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ طلاق کا اثر اسی وقت ظاہر ہو گا جب شرط پائی جائے گی۔ تو اصل کا خلاصہ مصنفؒ ان الفاظ میں بیان فرما رہے ہیں ولا تصح الخ اور طلاق کو شرط کی طرف اسی وقت مضاف کرنا صحیح ہو گا جبکہ قسم کھانے والا اس قسم کھاتے وقت بھی طلاق دینے کا مالک ہو۔ یا طلاق کو آئندہ اس طلاق کے مالک ہونے کی طرف نسبت کرے۔ف۔ مثلاً اگر کہے میں نے تم سے نکاح کیا یا یہ کہے کہ جب بھی تم میری ملکیت میں آؤ گی۔ یا جب کبھی مجھے تم کو طلاق دینے کا اختیار ہو۔ تب تم کو طلاق ہے۔ تو یہ جملہ صحیح ہوا۔

لان الجزاء لابد ان يكون ظاهرا ليكون مخيفا فيتحقق معنى اليمين ......الخ

کیونکہ یہ بات ضروری ہے کہ اس شرط کی جزاء ظاہر بھی ہو تاکہ اس کی وجہ سے اسے ایک قسم کا خوف دلانے والا رہے۔ف۔ یعنی اس کلام سے اصل مقصود تو یہ ہے کہ عورت کو ایسے فعل سے خوف دلائے۔ فيتحقق الخ تو اس سے قسم کے معنی پورے طور پر پائے گئے۔ یعنی ان دونوں باتوں میں سے ایک بات سے قوت اور ظہور ہے۔ف یعنی ابھی بھی ملکیت طلاق موجود ہو یا سبب ملک کی طرف اس کی اضافت ہو رہی ہو۔ اس وقت طلاق کا ظہور ہو سکتا ہے۔ اس لئے اس کا خوف ہو جائے گا۔ والاضافة الخ اور ملکیت کا جو سبب ہے یعنی نکاح وغیرہ کی طرف مضاف کرنا۔ جیسے ملک کی طرف مضاف کرنا کیونکہ سبب ملک کی طرف اس کا ظہور ہو جاتا ہے۔

فان قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق ثم تزوجها فدخلت الدار لم تطلق ......الخ

یعنی اگر کسی اجنبیہ سے یہ کہا کہ تم اگر اس گھر میں گئی تو تم کو طلاق ہے۔ ثم تزوجها الخ اس کے بعد اسی عورت سے نکاح کر لیا اس کے بعد وہ عورت اسی گھر میں داخل ہو گئی۔ تو اس کو طلاق نہیں ہو گی۔ لان الحالف الخ کیونکہ یہ شخص جو طلاق کے بارے میں قسم کھانے والا ہے فی الحال طلاق دینے کا مالک نہیں ہے۔ وما اضافه الخ اور نہ ہی اس نے طلاق کو ملکیت یا سبب ملکیت کی طرف مضاف کیا ہے۔ ولابد الخ حالانکہ طلاق دینے کے لئے ان دونوں باتوں میں سے ایک کا ہونا ضروری ہے۔ف۔ خواہ اضافت ملک کی طرف ہو یا سبب ملک کی طرف ہو۔

والفاظ الشرط ان واذا واذاما وكل وكلما ومتى ومتى ما لان الشرط مشتق من العلامة وهذه الالفاظ ممايليها افعال فتكون علامات على الحنث ثم كلمة ان صرف للشرط لانه ليس فيها معنى الوقت وماوراء ها ملحق بها وكلمة كل ليس شرطا حقيقة لان مايليها اسم والشرط مايتعلق به الجزاء والاجزية تتعلق بالافعال الا انه الحقت بالشرط لتعلق الفعل بالاسم الذى يليها مثل قولك كل عبد اشتريته فهو حر۔

ترجمہ۔ اور شرط کے الفاظ یہ ہیں ان، اذا، اذاما، کل کلما، متی اور متی ما، کیونکہ شرط تو علامت سے مشتق ہے۔ اور یہ مذکورہ بالا الفاظ ایسے ہیں کہ ان سے افعال ملے ہوتے ہیں۔ اس لئے یہ حانث ہونے کے علامات ہوں گے۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ کلمہ

ان محض شرط ہی کے لئے ہے کیونکہ اس میں وقت کے معنی کا لحاظ نہیں ہوتا ہے۔اور حرف ان کے علاوہ دوسرے سب ان کے ساتھ ملحق ہیں۔اور کلمہ کل حقیقۃً شرط کے لئے نہیں ہے۔ کیونکہ کلمہ کل جو متصل ہوا کرتا ہے وہ اسم ہوتا ہے۔اور شرط وہ ہوتی ہے جس کے ساتھ جزاء متعلق ہوتی ہے۔اور جزاء میں افعال کے ساتھ متعلق ہوا کرتی ہیں۔البتہ اس کلمہ کل کو شرط کے ساتھ ملا دیا گیا ہے۔اس وجہ سے کہ فعل اس اسم سے ہی متعلق ہو جاتا ہے جو کل سے ملا ہوتا ہے۔ جیسے تمہارا یہ کہنا کہ ہر وہ غلام جسے میں خریدوں وہ آزاد ہے۔

توضیح۔الفاظ شرط اذ ،اذا، واذاما وغیرہ ہیں۔دلیل

والفاظ الشرط ان واذا واذاما و كل و كلما ومتى ومالان الشرط مشتق من العلامة ......الخ

مذکورہ سات الفاظ شرط کے لئے آتے ہیں۔ف۔اور حرف ما جو زائد ہوتا ہے تاکید کی غرض سے ہوتا ہے۔لان الشرط الخ کیونکہ شرط تو علامت سے مشتق ہے۔ف۔معلوم ہونا چاہئے کہ اشتقاق صغیر تو جیسے ضرب سے ضارب ومضروب وغیرہ ہیں اور اشتقاق کبیر جیسے وجہ، مواجہہ سے مشتق ہے یعنی دو لفظوں میں باہم لفظی ومعنوی مناسبت ہونا اور یہاں شرط وعلامت میں لفظی کوئی مناسبت نہیں ہے اس لئے اس کلام کی تقدیر (یعنی اصل میں کلام) یہ ہے کہ لفظ شرط مشتق اس شرط سے مشتق ہے جو علامت کے معنی میں ہے اسی لئے کہا جاتا ہے اشراط الساعۃ یعنی علامات قیامت۔پس چونکہ شرط جو یہاں مستعمل ہے وہ شرط بمعنی علامت سے ماخوذ ہے۔

وهذه الالفاظ ممايليها افعال فتكون علامات على الحنث ثم كلمة ان صرف للشرط......الخ

اور مذکورہ بالا یہ الفاظ ایسے ہیں کہ ان سے افعال ملے ہوتے ہیں۔ف۔سوائے لفظ کل کے کہ اس کے بعد اسم ہوتا ہے۔فتکون الخ تو یہ حانث ہو جانے کا علامات ہوں گے۔ف۔مثلاً یوں کہا کہ کلما دخلت الدار فانت طالقۃ جب جب تم اس گھر میں داخل ہو گی تم کو طلاق ہے اس میں طالقہ ہونے کی علامت یہ ہے کہ گھر میں داخل ہو جائے۔خلاصہ کلام یہ ہوا کہ جو الفاظ ان الفاظ کے بعد ہیں جب وہ ظاہر ہوں تو جزاء یعنی طلاق ہونے کی علامت ہے۔اس لئے یہ الفاظ شرطی ہوئے۔کیونکہ شرط تو علامت کے معنی سے ماخوذ ہے۔اس کے علاوہ ان کا استعمال شرط کے موقع میں عرب سے سنا ہوا ہے۔یہاں تک کہ صرف یہی دلیل کافی ہوتی ہے۔ثم کلمۃ ان الخ پھر معلوم ہونا چاہئے کہ کلمہ ان صرف شرط کے معنی کے لئے ہے۔کیونکہ اس میں وقت کے معنی نہیں ہیں۔وما ورانھا الخ اور اس ان کے سوا جتنے ہیں سب اسی کے ساتھ ملحق ہیں۔ف۔یعنی اذا، کل اور متی کو ان کے ساتھ لاحق کر دیا گیا ہے۔وکلمۃ کل الخ اور لفظ کل حقیقت میں شرط نہیں ہے۔

لان مايليها اسم والشرط مايتعلق به الجزاء والاجزية تتعلق بالافعال ......الخ

کیونکہ اس کلمہ کل کے ساتھ جو ملا ہوا آتا ہے وہ اسم ہوتا ہے۔ف۔اس کی مثال عنقریب آئے گی۔والشرط ما الخ اور شرط تو وہ ہوتی ہے جس کے ساتھ جزاء کا بھی تعلق ہو۔جبکہ جزاؤں کا تعلق فعلوں سے ہوتا ہے۔ف۔چونکہ کل جس پر داخل ہو گا وہ اسم ہو گا اس لئے اس سے تعلق نہ ہو گا اس لئے اسے بھی شرط نہیں ہونا چاہئے۔الا انہ الخ تکرار بات یہ ہے کہ کل کو شرط کے ساتھ ملا دیا گیا کیونکہ فعل اسی اسم سے متعلق ہو جاتا ہے جو کل سے ملا ہوا ہوتا ہے۔مثل قولک الخ مثلاً تمہارہ یہ قول کہ ہر وہ غلام جسے میں خریدوں وہ آزاد ہے۔ف۔اس مثال میں اس غلام کی آزادی اس کی خریداری پر مشروط ہے۔اور خریداری کا تعلق غلام سے ہے جس پر لفظ کل داخل ہے۔اس لئے یہ اسم فعل کے منزلہ میں ہو گیا۔اس لئے کل کو شرط سے ملایا گیا۔گویا اس نے یوں کہا کہ اگر کسی غلام کو خریدوں تو وہ آزاد ہے۔

قال ففي هذه الالفاظ اذا وجد الشرط انحلت وانتهت اليمين لانها غير مقتضية للعموم والتكرار لغة

بوجود الفعل مرة يتم الشرط ولابقاء لليمين بدونه الافي كلمة كلما فانها تقتضي تعميم الافعال قال الله تعالى ﴿كلما نضجت جلودهم﴾ الأية ومن ضرورة التعميم التكرار.

ترجمہ۔ پس ان الفاظ میں جب شرط پائی گئی تو قسم منحل ہو کر ختم ہو گئی۔ کیونکہ یہ الفاظ لغت کے اعتبار سے عموم اور تکرار کا تقاضا نہیں کرتے ہیں۔ پس ایک بار فعل پائے جانے سے ہی شرط پوری ہو جائے گی۔ اور بغیر شرط کے قسم باقی نہیں رہتی ہے۔ سوائے کلمہ کلما (جب جب۔ ہر بار) کے۔ کیونکہ یہ افعال کی تعمیم کا تقاضا کرتا ہے۔ جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے کہ جب بھی دوزخی کافروں کے چمڑے جل جائیں گے (پوری آیت پڑھ لیں۔) اور ہر بار (جب بھی) کی تعمیم لازماً تکرار کا تقاضا کرتی ہے۔

توضیح۔ الفاظ شرط میں شرط پائی جانے کے بعد قسم پوری ختم ہو جاتی ہے سوائے لفظ کلما کے

قال ففي هذه الالفاظ اذا وجد الشرط انحلت وانتهت اليمين ......الخ

مصنفؒ نے کہا ہے کہ ان الفاظ شرط میں شرط پائی جانے کے بعد قسم ختم ہو جاتی ہے۔ ف۔ مثلاً اگر یہ کہا کہ تم اس گھر میں داخل ہوئی تو تم کو بائنہ طلاق ہے۔ چنانچہ اگر وہ اس گھر میں داخل ہوئی تو اس پر جزاء نازل ہو جائے گی یعنی بائنہ ہو جائے گی۔ اب اس قسم کا اثر ختم ہو جائے گا۔ لانها الخ کیونکہ یہ الفاظ لغت میں عموم اور تکرار کا تقاضا نہیں کرتے ہیں۔ اس لئے ایک بار بھی اس فعل کے پائے جانے پر شرط پوری ہو جائے گی۔ ف۔ پھر پوری ہو جانے کے بعد قسم کا اثر کچھ بھی باقی نہیں رہے گا۔ اس لئے شرط کچھ باقی نہ رہی۔ ولابقاء الخ اور شرط کے بغیر قسم باقی نہیں رہتی ہے۔ الحاصل ان الفاظ میں جہاں ایک بار شرط پائی گئی وہ قسم باقی نہ رہی۔ الافي كلمة كلما سوائے کلمہ کلما (یعنی ہر بار اور جب بھی) کے ف یعنی یہ ایک لفظ بقیہ الفاظ شرط سے مستثنیٰ ہے۔

فانها تقتضي تعميم الافعال قال الله تعالى ﴿كلما نضجت جلودهم﴾ الأية ......الخ

کیونکہ یہ کلما افعال کے عام ہونے کا تقاضا کرتا ہے۔ ف۔ یعنی جب بھی ایسا فعل ہوگا تو اس پر یہ جزاء لازم ہوگی۔ مگر جب قسم کے ساتھ لفظ کلما ہوگا تو صرف ایک بار شرط پائے جانے سے اس کی انتہا نہیں ہو جائے گی۔ جس کی دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے۔ ﴿كلما نضجت جلودهم بدلنا هم جلوداً آخر ليذوقوا العذاب﴾۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ جب بھی دوزخی کافروں کے چمڑے جل جائیں گے تو ان چمڑوں کے سوا دوسرے چمڑے ان کو بدلہ میں دیدیں گے۔ تاکہ وہ عذاب چکھتے رہیں۔ ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ ایک بار فعل پائے جانے سے انتہا نہیں ہو جاتی ہے بلکہ جب بھی ہونے کی تعمیم ہے۔ ومن ضرورة الخ اور ہر بار کی تعمیم یقینی طور سے تکرار کو لازم کرتا ہے۔ ف۔ یعنی جب بھی وہ فعل واقع ہو وہ جزاء بھی لازم ہو۔ یعنی جو فعل ایک بار ہوا اگر اسی جیسا فعل بار بار ہوتا رہے گا تو وہی جزاء جو پہلے فعل کے ہونے پر لازم آئی تھی ہر بار لازم ہوتی رہے گی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ جزاء کا بار بار نازل ہوتے رہنا اس وجہ سے نہیں ہوگا کہ دوسری مرتبہ بھی پہلی مرتبہ کے مثل ہوا ہے۔ بلکہ اس وجہ سے کہ جب بھی وہ فعل واقع ہوا کہنے والے کے ہر بار یا جب بھی میں سے یہ بار بھی ہے۔ اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ شوہر نے جب یہ کہا کلما دخلت الدار فانت طالق کہ جب بھی تم اس گھر میں داخل ہوگی تم کو طلاق بھی ہوگی۔ اب جبکہ وہ اس گھر میں داخل ہو گئی اسے طلاق واقع ہو گئی۔ اس کے بعد اگر اس سے دوبارہ نکاح کر کے پھر اسی گھر میں داخل ہوگی تو پھر طلاق ہو جائے گی۔ اسی طرح تیسری بار بھی نکاح کے بعد گھر میں داخل ہوتے ہی اسے طلاق ہو جائے گی۔ یہاں تک تین بار طلاق پائے جانے کے بعد اب اسے حلالہ کی ضرورت ہو جائے گی۔

قال فان تزوجها بعد ذلك اى بعد زوج اخر وتكرر الشرط لم يقع شئى لان باستيفاء الطلقات الثلث المملوكات في هذا النكاح لم يبق الجزاء وبقاء اليمين به وبالشرط وفيه خلاف زفرؒ وسنقرره من بعد ان شاء

اللہ تعالی ولو دخلت علی نفس التزوج بان قال کلما تزوجت امرأۃ فھی طالق یحنث بکل مرۃ وانکان بعد زوج اٰخر لان انعقادھا باعتبار مایملک علیھا من الطلاق بالتزوج وذلک غیر محصور.

ترجمہ۔ کہا۔ کہ اگر دوسرے شوہر سے اس عورت کے نکاح کے بعد پہلے شوہر نے دوبارہ اسی سے نکاح کر لیا پھر وہ پہلی شرط پائی گئی تو اب ایک بھی طلاق واقع نہ ہوگی۔ کیونکہ اس موجودہ نکاح میں جن تین طلاقوں کا مالک تھا ان کو پوری کر لینے کے بعد اب جزاء باقی نہیں رہی۔ جبکہ قسم کا باقی رہنا اسی طلاق پر اور قسم پر موقوف تھا۔ اس مسئلہ میں امام زفرؒ کا اختلاف ہے۔ اسے ہم بعد میں انشاء اللہ بیان کر دیں گے۔ اور اگر لفظ کلما کو نفس نکاح کرنے پر داخل کیا جاتا اس طرح سے کہ یوں کہتا کہ میں جب جب کسی عورت سے نکاح کروں تو اسے طلاق ہے۔ تو اس کے بعد وہ جب کبھی بھی اس سے نکاح کرے گا اگرچہ دوسرے شوہر سے نکاح کر لینے کے بعد ہو طلاق ہو جائے گی۔ کیونکہ اس قسم کا منعقد ہونا اس طلاق کی وجہ سے ہے جس کا وہ مالک ہوا ہے اس سے نکاح کرنے کی وجہ سے اور ایسا تو بے شمار مرتبہ ہو سکتا ہے۔

توضیح۔ اور اگر لفظ کلما سے کوئی شرط بیان کی اور طلاق ہو جانے کی وجہ سے بیوی نے حلالہ کے بعد دوبارہ پہلے شوہر سے نکاح کیا تو اب طلاق نہ ہوگی۔ لیکن اگر نفس نکاح پر کلما داخل کیا تو وہ جب بھی نکاح کرے گا طلاق ہو جائے گی

قال فان تزوجھا بعد ذلک ای بعدزوج اٰخر وتکررالشرط لم یقع شئی ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے وتکرار الشرط الخ پھر وہی پہلی شرط پائی گئی تو کچھ بھی واقع نہ ہوگی۔ ف۔ یعنی حلالہ کر لینے اور پھر دوسرے شوہر سے طلاق پا لینے کے بعد پہلے شوہر نے اس سے نکاح کر لیا پھر وہ اسی گھر میں داخل ہوئی تو اب طلاق نہ ہوگی کیونکہ آزاد عورت پر صرف تین طلاقوں کی ملکیت تھی اور وہ سب پوری ہو چکیں۔ لان باستیفاء الخ کیونکہ جس نکاح میں اس نے قسم کھائی ہے اس نے اپنے اختیار اور قبضہ کی تینوں طلاقیں دے ڈالیں اس سے اب جزاء نہیں ہوگی۔ ف۔ یعنی وہ شخص اب ایک طلاق کا بھی مالک نہیں رہا جو عورت کے گھر جانے کی صورت میں واقع ہو۔ و بقاء الیمین الخ اور قسم کا باقی رہنا اسی طلاق اور قسم پر موقوف تھا۔ ف۔ اس لئے اس کا ماحصل یہ ہوا کہ جب اپنی بیوی سے یہ کہا کہ جب کبھی بھی تم اس گھر میں جاؤ تو تم کو طلاق ہے۔ تو جب تک طلاق اس کے قبضہ قدرت میں ہے شرط کے مطابق وقت پر پڑتی رہے گی یہاں تک کہ جب تین طلاقیں پوری ہو جائیں گی۔ تو اس وقت اس کا یہ کہنا کہ جب کبھی بھی تم داخل ہوگی تم کو طلاق ہوگی صحیح نہیں رہے گا۔ کیونکہ اب اس کے قبضہ میں کوئی طلاق ہی نہیں رہی جو اس کی طرف سے اس کی بیوی پر واقع ہو۔ حالانکہ قسم کی بنیاد یہ تھی کہ شرط موجود ہو۔ اور جزاء بھی ایسی چیز ہو کہ اسے کوئی واقع کر دے۔ اور یہاں موجودہ مسئلہ میں اگر شرط ممکن بھی ہو تو اس کی جزاء نہیں ملے گی۔ اس لئے شرط بھی نہیں رہ سکتی ہے۔ اور جب قسم کی کل تعداد ایک بار آخری حد پر پہونچ کر ختم ہو جائے تو حلالہ کے بعد دوسرے سے نکاح کر لینے سے بھی قسم دوبار نہیں لوٹ سکتی ہے۔ وفیہ خلاف الخ اس مسئلہ میں امام زفرؒ کا اختلاف ہے جسے ہم انشاء اللہ بعد میں بیان کر دیں گے۔ ف۔ یہ تفصیل اس صورت میں تھی کہ کسی سے نکاح کر لینے کے بعد شرط لگائی ہو۔ کیونکہ۔

ولو دخلت علی نفس التزوج بان قال کلما تزوجت امرأۃ فھی طالق یحنث ......الخ

اگر اس کلمہ کلما (ہر بار) نفس نکاح کرنے پر داخل کیا گیا ہو۔ بان قال الخ اس طرح سے کہ جب بھی بھی اور ہر بار حانث ہوتا رہے گا۔ اگرچہ دوسرے شوہر سے نکاح کرنے کے بعد ہو۔ ف۔ یعنی جب کبھی بھی کسی مخصوص یا عام عورت سے نکاح کرے گا تو اس نکاح کے منعقد ہوتے ہی اسے طلاق ہو جائے گی اگرچہ دوسرے شوہر سے حلالہ کے بعد یہ نکاح کیا ہو لان انعقادھا الخ کیونکہ اس قسم کا منعقد ہونا اس قسم کی وجہ سے ہوتا جس کا مالک وہ خود نکاح کرنے سے ہوا ہے۔ جبکہ بے شمار مرتبے ایسا ہو سکتا

ہے۔

قال وزوال الملك بعد اليمين لايبطلها لانه لم يوجد الشرط فبقي والجزاء باق لبقاء محله فبقي اليمين ثم ان وجد الشرط في ملكه انحلت اليمين ووقع الطلاق لانه وجد الشرط والمحل قابل للجزاء فينزل الجزاء ولا يبقى اليمين لماقلنا وان وجدفي غير الملك انحلت اليمين لوجود الشرط ولم يقع شئي لانعدام المحلية.

ترجمہ:۔اور قسم کے بعد ملک کا زائل ہونا قسم کو باطل نہیں کرتا ہے۔کیونکہ شرط نہ پائی جانے سے وہ قسم باقی رہ گئی۔اور جزاء کا محل جو کہ اس عورت کی ذات ہے کے باقی رہنے سے جزاء باقی ہے۔اس لئے قسم بھی باقی ہے۔پھر اگر اس مرد کی ملکیت میں رہتے ہوئے شرط کا وجود ہو جائے تو وہ قسم پوری ہو جائے گی اور طلاق واقع ہو جائے گی۔اور اگر دوسرے کی ملکیت میں شرط پائی جائے تو قسم پوری ہو جائے گی۔کیونکہ شرط پائی گئی مگر ایک طلاق بھی واقع نہ ہوگی۔کیونکہ اس وقت وہ طلاق کے لئے محل نہیں رہی ہے۔

توضیح۔ملکیت میں کسی چیز کے رہتے ہوئے قسم کھالینے پر ملکیت زائل ہو جانے سے بھی قسم باطل نہیں ہوتی ہے

قال وزوال الملك بعد اليمين لايبطلها لانه لم يوجد الشرط فبقي والجزاء باق لبقاء محله ......الخ

ملک میں قسم کے بعد ملک کا زوال قسم کو باطل نہیں کرتا ہے۔ف۔کیونکہ ایک مرتبہ قسم قائم ہو جانے کے بعد اس کی شرط کے پائے جانے کے بعد ہی وہ ختم ہوتی ہے۔اس لئے ملکیت نکل جانے سے بھی باطل نہ ہوگی۔لانہ لم یوجد الخ کیونکہ شرط نہیں پائی گئی۔اس لئے قسم باقی رہ گئی۔والجزاء الخ اور جزاء کا محل یعنی ذات عورت باقی رہ جانے سے جزاء بھی باقی رہ گئی۔ف۔اس طرح شرط وجزاء دونوں ہی باقی رہ گئیں۔فبقي اليمين اس لئے قسم بھی باقی رہ گئی۔ف۔لیکن یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اگر وہ شرط ملکیت کی حالت میں ہو تو جزاء نازل ہو جائے گی۔اور غیر ملک میں چونکہ جزاء ایک اجنبیہ عورت ہونے کی حالت میں پائی گئی تو وہ بے اثر ہوگی۔اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے:

ثم ان وجد الشرط في ملكه انحلت اليمين ووقع الطلاق لانه وجد الشرط ......الخ۔

پھر اگر اسی سابق مرد کے ملک میں شرط کا وجود ہوا تو قسم آگئی اور طلاق واقع ہوگئی۔لانہ وجد الخ کیونکہ شرط پائی گئی اور وہ محل ہی جزاء پانے کے قابل ہے۔یعنی وہ عورت پھر منکوحہ ہوگئی اس لئے قابل طلاق بھی ہوگئی تو نتیجہ کے طور پر طلاق واقع ہوگئی۔اور اب قسم باقی نہیں رہے گی جیسا کہ ہم پہلے ہی بیان کر چکے ہیں۔ف۔کہ اس لفظ سے محل میں مکرر طلاق کی گنجائش نہیں رہتی ہے۔وان وجد الخ اور اگر دوسرے کی ملکیت میں چلے جانے کے بعد شرط پائی جائے تو وہ قسم پوری ہو جائے گی کیونکہ شرط پائی گئی اور کوئی طلاق واقع نہ ہوگی۔کیونکہ طلاق پانے کی جگہ باقی نہیں رہی ہے ف اسی بناء پر اگر شوہر نے یہ کہا کہ اگر تم نماز پڑھو تو تم کو تین طلاقیں ہوں گی۔اور کوئی اس جملہ کے بعد بچنے کے لئے کوئی حیلہ چاہے تو اس کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ اسے بائنہ طلاق دی جائے۔اس کے بعد وہ نماز پڑھ لے اس سے اس قسم کی جزاء ختم ہوگئی پھر اس سے دوبارہ نکاح کر لے۔اب اگر میاں بیوی میں کسی معاملہ میں اختلاف ہو جائے تو اس کے حل کرنے کی صورتیں یہ ہوں گی۔

وان اختلفا في الشرط فالقول قول الزوج الا ان تقيم المرأة البينة لانه متمسك بالاصل وهو عدم الشرط ولانه منكر وقوع الطلاق وزوال الملك والمرأة تدعيه فان كان الشرط لايعلم الامن جهتها فالقول قولها في حق نفسها مثل ان يقول ان حضت فانت طالق وفلانة فقالت قدحضت طلقت هي ولم تطلق فلانة ووقوع الطلاق استحسان والقياس ان لايقع لانه شرط فلاتصدق كما في الدخول وجه الاستحسان انها امينة في حق نفسها اذ

لایعلم ذلك الامن جهتها فیقبل قولها كما قیل فی حق العدة والغشیان ولكنها شاهدة فی حق ضرتها بل هی متهمة فلایقبل قولها فی حقها.

ترجمہ ۔اگر دونوں نے شرط میں کوئی اختلاف کیا تو شوہر کی بات کا اعتبار ہوگا البتہ اگر عورت اپنے دعوی پر گواہ پیش کردے تو اسی کے گواہ مقبول ہوں گے کیونکہ شوہر تو اصل پر قائم اور اسی کو پکڑے ہوئے ہے۔یعنی کسی شرط کا نہ ہونا۔اور اس لئے بھی کہ یہ تو طلاق واقع ہونے اور پہلی ملکیت کے زائل ہونے کا منکر ہے۔جبکہ بیوی اس کا دعوی کررہی ہے۔اب اگر شرط ایسی ہو کہ اس کے ہونے کا علم اسی بیوی کے بتانے سے ہوسکتا ہو تو اس کی وہ بات جو صرف اسی کی اپنی ذات کے متعلق ہو وہ قبول ہوگی۔مثلاً اگر شوہر نے یہ کہدیا ہو کہ اگر تم کو حیض آیا تو تم کو طلاق ہے اور دوسری کو بھی۔اس کے بعد اس بیوی نے کہا کہ مجھے حیض آچکا ہے تو اس دعوی میں اسے تو طلاق ہوجائے گی مگر دوسری کو طلاق نہیں ہوگی۔اور اس کو طلاق ہونا بھی استحسان کی دلیل سے ہے۔اور قیاس تو یہ چاہتا ہے کہ طلاق نہ ہو کیونکہ یہ تو شرط ہے اس لئے عورت کے قول کی تصدیق نہ ہوگی جیسے گھر میں جانے کی صورت میں تھا۔استحسان کی وجہ یہ ہے کہ یہ عورت اپنی ذات کے بارے میں امانت دار ہے۔کیونکہ یہ بات (حیض کا آنا) اس کے علاوہ کسی دوسرے سے معلوم نہیں ہوسکتی ہے۔اس لئے اس کی بات قبول کرلی جائے گی۔جیسا کہ عدت اور ہمبستری کے بارہ میں کہا گیا ہے۔لیکن یہ عورت اپنی سوکن کے بارہ میں امینہ نہیں ہے۔بلکہ اپنی سوکن کے بارہ میں ایک گواہ ہے۔اور اس معاملہ میں اس پر تہمت بھی لگی ہوئی ہے۔اس لئے اس سوکن کے بارہ میں اس کی بات قبول نہیں کی جائے گی۔

توضیح۔اگر میاں اور بیوی کے درمیان کسی شرط کے پائے جانے کے بارے میں اختلاف ہو

وان اختلفا فی الشرط فالقول قول الزوج الا ان تقیم المرأة البینة لانه متمسك بالاصل ......الخ

اگر دونوں نے شرط کے بارے میں اختلاف کیا۔ف۔مثلاً اگر تم اس گھر میں گئی تو تم کو طلاق ہے۔اس کے بعد عورت نے مثلاً یوں کہا کہ میں چلی گئی۔یا یہ کہا کہ میں نہیں گئی۔جبکہ شوہر نے اس کے برعکس دعوی کیا فالقول الخ تو شوہر نے جو کچھ بھی کہا اسی کا اعتبار کیا جائے گا۔البتہ اگر بیوی اپنے دعوی پر گواہ پیش کردے تو اسی گواہ کی بات قبول کی جائے گی۔ف۔کیونکہ مذکر کا قول معتبر ہوا کرتا ہے۔اور دراصل شرط کا وجود نہیں تھا۔لانه متمسك الخ اس لئے کہ شوہر تو اصل کو پکڑے ہوئے ہے یعنی کسی شرط کا نہ ہونا۔ولانه منكر الخ اور اس وجہ سے بھی کہ شوہر تو طلاق واقع ہونے اور اپنی ملکیت کے ختم ہونے کا منکر ہے۔مگر اس کی بیوی اس کا دعوی کرتی ہے۔ف۔پس قول شوہر کا معتبر ہوگا لیکن اگر گواہ ہوں تو عورت ہی کی بات معتبر ہوگی۔

واضح ہو کہ اگر مقرر کردہ شرط ایسی چیز ہو جو مردوں کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے جیسے یہ کہا کہ اگر مجھے احتلام ہو تو تم کو طلاق ہے اس جیسی صورت کے گواہ اسی وقت قابل قبول ہوں گے جبکہ وہ یہ گواہی دیں کہ مرد نے یہ اقرار کیا ہے کہ مجھے احتلام ہوا اور وہ اقرار قسم کھانے کے بعد ہوا ہو۔اسی طرح دلی کیفیت مثلاً مجھے تم سے محبت ہے۔الخ اور اس جیسی دوسری مثال۔م۔لیکن کبھی شرط ایسی چیز بھی ہوتی ہے جس کا تعلق عورت سے ہوتا ہے۔اسی لئے فرمایا:

فان كان الشرط لایعلم الامن جهتها فالقول قولها فی حق نفسها ......الخ

پھر اگر شرط ایسی چیز ہو جو صرف عورت کے کہنے سے ہی جانی جاسکتی ہو تو اس میں عورت کا قول صرف اس کے اپنے حق میں مقبول ہوگا۔ف۔یعنی اس کے کہنے سے کسی دوسرے پر کوئی حکم لازم نہیں ہوگا۔مثل ان یقول الخ مثلاً اگر شوہر نے یوں کہا کہ اگر تم کو حیض آیا تو تم کو اور فلانی کو بھی طلاق ہوگی۔پھر اس عورت نے کہدیا کہ مجھے حیض آگیا ہے۔ف۔تو اس کا یہ کہنا خود اس کے حق میں معتبر ہوگا۔لیکن دوسری کے حق میں معتبر نہ ہوگا۔چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا طلقت هی الخ کہ خود اسے تو طلاق ہوجائے گی مگر دوسری کو طلاق نہ ہوگی۔وقوع طلاق الخ اور خود کا طلاق پانا استحسان کی دلیل سے ہوگا۔

والقیاس ان لایقع لانه شرط فلاتصدق کما فی الدخول ۔۔۔۔الخ

کیونکہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ یہ طلاق واقع نہ ہو (جبکہ شوہر انکار کرتا ہو) کیونکہ یہ تو شرط ہے۔اس لئے عورت کے کہنے کی تصدیق نہ ہوگی۔ جیسے کہ گھر جانے کی صورت میں تھا۔ف۔یعنی اگر یہ کہا ہو کہ اگر تم اس گھر میں داخل ہوئی تو تم کو طلاق ہے۔اس کے بعد عورت نے کہا کہ میں تو گھر میں جاچکی ہوں۔ مگر اس کے شوہر نے اس کی بات ماننے سے انکار کر دیا تو شوہر کا قول قبول ہوگا۔اسی طرح جب یہ کہا کہ مجھے حیض آگیا ہے تو بھی قیاس یہی ہے۔

وجه الاستحسان انها امینة فی حق نفسها اذ لایعلم ذلك الامن جهتها فیقبل قولها ۔۔۔۔الخ

اور استحسان کی دلیل یہ ہے کہ یہ عورت اپنی ذات کے بارے میں امانت دار ہے۔ف۔کیونکہ جب اسی کی طرف سے خبر معلوم ہونے والی چیز کو طلاق کے لئے شرط کر دیا تو اس طرح شوہر نے اس کو امین بنادیا۔اسی طرح ظاہری شریعت میں بھی وہ امین ہے۔ لیکن چونکہ یہ ایک خبر دینی ہے اس لئے اس کا قول اسی کی ذات پر حجت ہوگا۔ جیسا کہ اقرار کا قاعدہ ہے۔الحاصل وہ اپنی ذات میں امینہ ٹھہری۔اذلایعلم الخ کیونکہ یہ بات (حیض آجانا) اس کے علاوہ دوسرے ذریعہ سے نہیں معلوم کی جاسکتی ہے۔فیقبل الخ اس لئے اسی عورت کا قول مقبول ہوگا۔ف۔البتہ اگر اس کا شوہر اس بات پر گواہ پیش کر دے کہ اس عورت نے یہ اقرار کیا ہے کہ مجھے حیض نہیں آیا ہے۔حالانکہ عورت کے دعویٰ کے بعد ہے۔کما قیل الخ جیسا کہ عدت اور وطی کے بارے میں کہا گیا ہے۔ف۔عدت کی صورت یہ ہوگی کی مطلقہ عورت کو اس کے شوہر کی طرف سے نان ونفقہ دینا لازم ہوتا ہے۔کچھ دنوں کے بعد شوہر نے کہا کہ تمہاری عدت گذر چکی ہے اس لئے اب تم اس کی مستحق نہیں رہی۔اس پر اس نے کہا کہ ابھی تک میں عدت میں ہوں کیونکہ میری عدت ختم نہیں ہوئی ہے۔یا وہ دوسرے شخص سے اس دعویٰ کے ساتھ نکاح کرنا چاہتی ہے کہ میری عدت گذر گئی ہے۔یا یہ کہ پہلے شوہر نے اس سے رجعت کی تو اس عورت نے کہا کہ اب تو میری عدت ختم ہو چکی ہے۔اس لئے رجعت نہیں ہوسکتی ہے۔اور وطی کی صورت یہ ہے کہ عورت نے یہ دعویٰ کیا کہ دوسرے شوہر نے مجھے وطی کے بعد مجھے طلاق دی ہے اس لئے اب میں پہلے شوہر کے لئے حلال ہوں۔یا شوہر نے اس سے وطی کرنی چاہی اور اس نے کہا کہ مجھے حیض آرہا ہے۔یا پاک ہوں۔ تو ان تمام صورتوں میں اسی کی بات قبول کی جائے گی۔ کیونکہ یہ باتیں اس کے متعلق اس کے علاوہ کسی دوسرے سے معلوم نہیں کی جاسکتی ہیں۔اسی طرح یہاں شرط حیض میں بھی اسی کا قول قبول ہوگا۔ولکنها شاهدة الخ لیکن یہ عورت اپنی سوکن کے بارے میں صرف گواہ اور امینہ نہیں ہے۔بلکہ سوکن کی جلن اور دشمنی کی وجہ سے یہ تہمت کا موقع ہے۔اس لئے سوکن کے بارے میں اس کا قول قبول نہیں ہوگا۔ف۔اور اب یہ بیان کیا جارہا ہے کہ اگر شوہر نے انکار کیا ہو۔

وکذلك لوقال ان کنت تحبین ان یعذبك الله فی نار جهنم فانت طالق وعبدی حر فقالت احبه اوقال ان کنت تحبینی فانت طالق وهذه معك فقالت احبك طلقت هی ولم یعتق العبدولاتطلق صاحبتها لمابینا ولایتیقن بکذبها لانها لشدة بغضها ایاه قدتحب التخلیص منه بالعذاب وفی حقها ان تعلق الحکم باخبارها وان کانت کاذبة ففی حق غیرها بقی الحکم علی الاصل وهی المحبة واذاقال لها اذاحضت فانت طالق فرأت الدم لم یقع الطلاق حتی یستمر ثلثة ایام لان ماینقطع دونه لایکون حیضافاذاتمت ثلثة ایام حکمنا بالطلاق من حین حاضت لانه بالامتداد عرف انه من الرحم فکان حیضا من الابتداء.

ترجمہ۔اسی طرح اگر شوہر نے اپنی بیوی سے یہ کہا کہ اگر تم یہ بات پسند کرتی ہو کہ تم کو اللہ جہنم کی آگ میں عذاب دے تو تم کو طلاق ہے اور میرا غلام آزاد ہے۔اس پر اس نے کہا کہ ہاں میں اسے پسند کرتی ہوں یا شوہر نے یہ کہا کہ اگر تم مجھے محبت کرتی ہو تو تم کو طلاق ہے اور میری یہ بیوی بھی تمہارے ساتھ ہے۔تب اس نے کہا کہ ہاں میں تم سے محبت کرتی ہوں تو سے طلاق ہو جائے گی لیکن نہ غلام آزاد ہوگا اور نہ اس کی سوکن (دوسری بیوی) کو طلاق ہوگی۔اسی دلیل سے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔اور اس

کے جھوٹے ہونے کا یقین نہیں کیا جائے گا کیونکہ کبھی بیوی اپنے شوہر سے حد درجہ نفرت اور بغض رکھنے کی وجہ سے اس سے چھٹکارا پانے کے لئے عذاب جہنم کو بھی برداشت کرنے کے لئے تیار ہو جاتی ہے۔ اور اس عورت کے حق میں حکم کا تعلق اسی کے خبر دینے پر ہے۔ اور اگر وہ حقیقت میں جھوٹی ہو تو دوسری بیوی کے بارے میں حکم اپنی اصل پر ہی باقی ہے۔ یعنی محبت کا ہونا۔ اور جب شوہر نے اس سے یہ کہا کہ جب تم کو حیض آئے تو تم کو طلاق ہے۔ اس کے کہنے کے بعد اس نے کچھ اپنا خون دیکھا تو دیکھتے ہی اس طلاق نہ ہو گی یہاں تک کہ پورے تین دن گذر جائیں۔ کیونکہ اس مدت سے کم پر خون بند ہو جانے سے وہ حیض نہیں ہوگا۔ اس لئے پورے تین دن خون کے گذر جانے پر ہم اس کے حیض ہونے کا حکم لگائیں گے لیکن اس وقت سے جب سے کہ اسے خون آنا شروع ہوا ہے۔ کیونکہ اس خون کے مسلسل جاری رہنے کی وجہ سے یہ جانا گیا کہ یہ خون رحم سے آیا ہے۔ اس لئے ابتداء وقت سے ہی وہ خون حیض کا کہا جائے گا۔

توضیح۔ اگر شوہر نے بیوی سے کہا کہ جب تم کو حیض آئے تم کو طلاق ہے۔ اس کہنے کے بعد اس نے خون دیکھ لیا تو تین دن پورے ہو جانے کے بعد ہی اسے حیض کا حکم ہوگا اور طلاق ہو گی۔ اس سے پہلے نہیں

و کذلك لو قال ان کنت تحبین ان یعذبك الله فی نار جهنم فانت طالق و عبدی حر ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف۔ یعنی بیوی کے عذاب کو پسند کرنے کی شرط پر خود اس کی اپنی طلاق اور غلام کی آزادی مشروط کی۔ فقالت الخ جواب میں بیوی نے کہا کہ میں تو عذاب جہنم پسند کرتی ہوں۔ ف۔ اس بناء پر میں اپنے حق میں امینہ ہوئی لیکن غلام کے بارے میں گواہ ہوئی۔ او قال الخ یا مرد نے کہ اگر تم مجھے چاہتی ہو تو تم کو طلاق ہے اور یہ (یعنی میری یہ دوسری بیوی) بھی تمہارے ساتھ ہے۔ پس اس نے کہا کہ میں تو تم کو پیار کرتی ہوں۔ ف۔ اس لئے وہ اپنے حق میں امینہ اور اپنی سوکن کے حق میں تہمت کے قابل گواہ ہو گی۔ اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا۔ طلقت هی الخ کہ بہر صورت اس عورت کو طلاق ہو جائے گی۔ لیکن غلام آزاد نہیں ہوگا۔ ف۔ یعنی پہلی صورت میں اس کی سوکن کو طلاق نہ ہو گی۔ ف۔ یعنی دوسری مثال میں۔ لما بینا اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔ کیونکہ محبت کرنے اور چاہنے کے بارے میں اسی کے قول سے اس کے دل کا حال معلوم کیا جا سکتا ہے۔ اب اگر یہ کہا جائے کہ عورت کا دعوی کرنا کہ مجھے عذاب جہنم قبول اور پسند ہے تو حقیقت میں یہ سراسر جھوٹ ہے۔ تو جواب یہ ہو گا کہ اس کے جھوٹا ہونا لازم نہیں ہے (کہ سچ بھی ہو سکتا ہے

و لا یتیقن بکذبها لانها لشدة بغضها ایاه قد تحب التخلیص منه بالعذاب......الخ

)اس جملہ کے جھوٹ ہونے کا یقین نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ کبھی ایسا بھی ہو جاتا ہے کہ عورت کو اس کی سوکن یا اس کا شوہر انتہائی ناپسندیدہ شخص ہو جاتا ہے اس لئے ہر قیمت پر اس سے چھٹکارہ چاہنے لگتی ہے۔ یہاں تک کہ عذاب جہنم کے عوض بھی۔ ف۔ کیونکہ عموماً عورتیں اپنی بے عقلی اور جذباتی ہو جانے کی وجہ سے اپنی خواہش کے سامنے کسی چیز کی کوئی اہمیت اور قیمت نہیں سمجھتی ہیں۔ وفی حقها الخ اور اس عورت کے حق میں حکم کا تعلق اسی کے خبر دینے پر ہے۔ اگرچہ وہ خبر جھوٹی ہو۔ اور اس عورت کے سوا دوسرے کسی کے حق میں حکم کا تعلق اصل بات پر ہے۔ یعنی زوجین کے درمیان محبت کا باقی رہنا۔ ف۔ اور حقیقت میں محبت کا ہونا یا عذاب جہنم چاہنا کسی دلیل سے بھی معلوم نہیں ہوا ہے۔ اس لئے دوسرے شخص کے حق میں جو حکم ہے ثابت نہ ہوا۔ کیونکہ محبت کا ہونا صرف اسی عورت کے قول سے معلوم ہوا ہے۔ اور عورت کا کہنا صرف اسی کے بارے میں حجت ہے۔ اچھی طرح سمجھ لیں۔

واذا قال لها اذا حضت فانت طالق فرأت الدم لم یقع الطلاق حتی یستمر ثلثة ایام ......الخ

اور اگر عورت سے یہ کہا کہ جب تم کو حیض آئے تم تو طلاق ہے۔فر انت الدم الخ پھر اس عورت نے اپنا جاری خون دیکھا تو صرف اس خون کو دیکھنے سے ہی اسے طلاق نہیں ہو جائے گی۔ یہاں تک کہ مسلسل تین دنوں تک آتا رہے تاکہ یقینی طور سے اسے حیض کہا جاسکے ورنہ کم ہونے کی صورت میں وہ استحاضہ کا خون ہو جائے گا۔ لان مالینقطع الخ کیونکہ جو خون تین دن اور تین راتوں سے کم میں نکلنا بند ہو جاتا ہے وہ حیض کا نہیں ہوتا ہے۔ف۔اسی لئے پہلی بار خون دیکھتے ہی اس پر حیض ہونے کا نہ حکم ہوگا اسی وجہ سے اس پر طلاق پانے کا بھی حکم لازم نہیں ہوگا۔بلکہ انتظار کرنا ہوگا۔فاذاتمت الخ پھر تین دن بعد تین رات پوری ہونے پر جس وقت سے وہ خون آنا نظر آیا تھا اسی وقت سے اسے حائضہ مانا جائے گا اور ہم اس پر طلاق کے واقع ہونے کا حکم لگادیں گے۔لانہ بالا متداد الخ کیونکہ تین دنوں تک اس کے جاری رہنے سے ہمیں معلوم ہوگا کہ یہ تو حیض کا خون ہے جو کہ رحم سے نکلتا ہے۔اس لئے یہ خون بالکل شروع سے ہی حیض ہوا۔

ولوقال لها اذاحضت حيضة فانت طالق لم تطلق حتى تطهر من حيضها لان الحيضة بالهاء هي الكاملة منها ولهذا احمل عليه في حديث الاستبراء وكما لها بانتهائها وذلك بالطهرواذا قال انت طالق اذاصمت يوماطلقت حين تغيب الشمس في اليوم الذى تصوم لان اليوم اذاقرن بفعل ممتد يراد به بياض النهار بخلاف ماذاقال لها اذاصمت لانه لم يقدره بمعيار وقدوجدالصوم بركنه وشرطه٥

ترجمہ۔اور جبکہ شوہر نے اپنی بیوی سے کہا اذا حضت حیضتاً (جب تم کو ایک حیض ہو کر حیض (یعنی مکمل حیض) آئے تو تم کو طلاق ہے تو جب تک کہ وہ اپنے حیض سے پاک نہیں ہو جائے گی اسے طلاق نہیں ہو گی۔اس لئے کہ حیضہ میں جو تاء اور وقف کی حالت میں ہاء سے بدلی ہوئی ہے وہ پورے حیض کے معنی میں ہے۔اسی بناء پر استبراء کی حدیث میں لفظ حیضۃ کو کامل حیض ہونے پر محمول کیا گیا ہے۔اور حیض کا کامل ہونا تو اس کے انتہاء ہونے پر ہو سکتا ہے اور اس کا انتہا ہونا اس کے پاک ہو جانے کے ساتھ ہے۔اور جب اس نے اپنی بیوی سے یہ کہا کہ جب تم ایک دن روزہ رکھ لو تو تم کو طلاق ہے تو جس دن وہ روزہ رکھے گی اس دن کے آفتاب غروب ہونے پر وہ مطلقہ ہو جائے گی۔کیونکہ یوم کی نسبت جب بھی کسی ایسے فعل کی طرف کی جاتی ہے جو دیر پا ہو تو اس سے دن کی روشنی مراد لی جاتی ہے۔بخلاف اس صورت کے جبکہ اس نے یہ کہا کہ اگر تم نے روزہ رکھا کیونکہ اس نے روزہ کے لئے کوئی معیار مقرر نہیں کیا ہے۔حلانکہ یہ روزہ اپنے رکن اور شرط کے ساتھ پایا گیا ہے۔

توضیح۔اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا اذا حضت حیضتاً
یا یوں کہا انت طالق اذاصمت یوماً۔حکم۔دلیل

ولوقال لها اذاحضت حيضة فانت طالق لم تطلق حتى تطهر من حيضها......الخ

اگر اس نے عورت سے کہا کہ جب تم کو حیض ہو ایک حیض تو تم کو طلاق ہے۔ف۔اس کہنے کے بعد اس نے اپنا جاری خون دیکھا جو برابر بہتا رہا یہاں تک کہ تین دن گذر گئے پھر بھی وہ بند نہیں ہوا۔لم تطلق الخ جب بھی اسے طلاق نہیں ہو گی یہاں تک کہ وہ اس حیض سے پاک ہو جائے۔لان الحیضۃ الخ کیونکہ لفظ حیضۃ اس تاء کے ساتھ جو وقف کی حالت میں ہاء پڑھی جاتی ہے۔ای الکاملۃ منہا یعنی مکمل ایک حیض۔ف۔کیونکہ حیضۃ کا وزن یکبار کو بتانے کے لئے آتا ہے۔اور یہاں ایک بار اسی وقت میں کہنا صحیح ہوگا جبکہ پورا حیض مراد لیا جائے۔

ولهذا احمل عليه في حديث الاستبراء وكما لها بانتهائها وذلك بالطهر......الخ

اسی بناء پر استبراء کی حدیث میں لفظ حیضۃ کو پورے حیض پر محمول کیا گیا ہے۔وکمالہا الخ۔اور حیض کا کامل ہونا اسی وقت ہوگا جبکہ وہ اپنی انتہاء تک پہنچ جائے۔اور انتہاء اسی صورت میں ہوگی کہ وہ اس سے بالکل پاک ہو جائے۔ف۔اسی بناء پر اس کے

پاک ہو جانے پر ہی اسے طلاق ہو گی۔ معلوم ہونا چاہئے کہ ابھی اوپر استبراء کے بارے میں جس حدیث کا حوالہ دیا ہے اس سے مراد وہ حدیث ہے جو اوطاس کے جہادی قیدیوں کے بارہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ الا لا تنکح الحبالی ولا الحبالی حتی یستبرین بحیضة۔ یعنی خبردار ہو کہ حاملہ عورتوں سے وطی نہ کی جائے یہاں تک کہ وہ وضع حمل کر لیں۔ اور نہ غیر حمل والیوں سے وطی کی جائے یہاں تک کہ استبراء بحیضہ کر لیا جائے (یعنی پورے حیض سے فارغ ہو کر رحم کو فارغ کر لیں)
اس میں حیضة سے پورا ایک حیض مراد ہے۔ اس کی روایت ابوداؤد اور حاکم نے حضرت ابوسعید خدری رض سے کی ہے۔ اور حاکم نے اس کے بارے میں کہا ہے کہ یہ مسلم کی شرط پر صحیح ہے۔ اور بھی اس کی روایت ابوداؤد نے رویفع بن ثابت رضی اللہ عنہ سے کی ہے۔ اور بھی اس کی روایت ابن ابی شیبہ نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے کی ہے۔

اور حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث کی اسناد میں شریک بن عبداللہ النخعی قاضی ایک راوی ہے جس سے صحیح مسلم میں متابعت کے طور پر اور سنن میں روایات ہیں۔ اور اس کی توثیق کرنے میں اقوال اور روایات کے درمیان کافی اختلافات ہیں جن کی تفصیل میزان اور تہذیب میں مذکور ہیں۔ لیکن حق بات یہ ہے کہ وہ راوی اگرچہ خود صدوق تھے مگر ان سے غلطیاں ہوتی رہتی تھیں مگر چونکہ مختلف سندوں سے روایت ہے اس لئے یہ حدیث درجہ احسن بلکہ درجہ صحیح تک پہونچ گئی ہے۔ اسی لئے حاکم نے اسے صحیح کہا ہے۔ اس کی مزید توضیح انشاء اللہ آئندہ بھی کی جائے گی۔ م۔ واذا قال الخ اور جب اپنی بیوی سے کہا کہ تم جب ایک دن روزہ رکھ لو تو تم کو طلاق ہے۔ ف۔ اس کے بعد اس نے روزہ رکھ لیا۔

طلقت حین تغیب الشمس فی الیوم الذی تصوم لان الیوم اذاقرن بفعل ممتد یراد به بیاض ......الخ

تو جس دن وہ رکھے گی اس دن آفتاب غروب ہونے پر اسے طلاق ہو گی۔ لان الیوم الخ کیونکہ لفظ یوم جب کسی ایسی فعل سے ملایا جائے جو دیر تک ہوتا رہتا ہو (جیسے روزہ رکھنا) تو اس یوم سے دن کی روشنی مراد ہوتی ہے۔ ف۔ اس لئے اس مسئلہ میں آفتاب غروب ہونے تک کا روزہ مراد ہو گا۔ اور اگر یوم کا ذکر نہ ہو تو اس کے خلاف ہو گا۔ اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا۔ بخلاف ماذا قال الخ برخلاف اس کے اگر یہ کہا کہ تم جب روزہ رکھو۔ ف۔ تو تم کو طلاق ہے۔ کیونکہ اس صورت میں روزہ کی حالت میں تھوڑی دیر ہونے کے بعد ہی اسے طلاق ہو جائے گی۔ لانه لم یقدر الخ کیونکہ اس نے روزہ کے لئے کوئی معیار نہیں ٹھہرایا ہے۔ حالانکہ یہ روزہ اپنے رکن اور شرط کے ساتھ پایا گیا ہے۔ ف۔ کیونکہ روزہ (صوم) کے معنی ہیں نیت کے ساتھ کھانے، پینے اور جماع سے رکنا۔ پس اگر تھوڑی دیر کے لئے بھی یہ باتیں پائی گئیں تو روزہ ہونا صادق آگیا۔ اور اگر آفتاب کے طلوع ہونے سے غروب تک یہ عمل ہوا تو وہ شرعی حکم کے مطابق فرض یا نفل روزہ ہو جائے گیا۔ م۔

ومن قال لامرأته اذاولدت غلامافانت طالق واحدة واذاولدت جارية فانت طالق ثنتين فولدت غلاما وجارية ولايدرى ايهما اول لزمه فى القضاء تطليقة وفى التنزه تطليقتان وانقضت العدة لانها لوولدت الغلام اولاوقعت واحدة وتنقضى عدتها بوضع الجارية ثم لاتقع اخرى به لانه حال انقضاء العدة ولو ولدت الجارية اولاوقعت تطليقتان و انقضت عدتها بوضع الغلام ثم لايقع شئى اخربه لماذكرنا انه حال الانقضا فاذافى حال يقع واحدة وفى حال يقع ثنتان فلايقع الثانية بالشك والاحتمال والاولى ان ناخذبالثنتين تنزها واحتياطا والعدة منقضية بيقين لمابينا

ترجمہ۔ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر تم کو لڑکا ہو تو تم کو ایک طلاق اور اگر لڑکی ہو تو دو طلاقیں ہوں گی۔ پھر اسے ایک لڑکا اور ایک لڑکی پیدا ہوئی اور یہ بھی معلوم نہیں ہو سکا کہ ان میں سے پہلے کون ہوا ہے تو قاضی کے فیصلہ میں ایک طلاق اور دیانت داری کے طور پر دو طلاقیں ہو جائیں گی۔ اور ساتھ ہی ساتھ اس کی عدت بھی ختم ہو جائے گی۔ کیونکہ اگر اسے پہلے لڑکا ہوا ہے تو ایک طلاق واقع ہو گی پھر لڑکی کی پیدائش کے ساتھ ہی اس کی عدت ختم ہو گئی۔ اس کے بعد دوسری طلاق واقع نہیں

ہوگی۔ کیونکہ وہ عدت گذرنے کی حالت ہے اور اگر اسے پہلے لڑکی ہوئی ہے تو اس کو دو طلاقیں واقع ہوئیں اور اس لڑکے کی پیدائش کے ساتھ ہی اس کی عدت بھی ختم ہوگئی۔ اور اس کے بعد دوسری طلاق واقع ہوگی اور دوسری حالت میں دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ اور اس شک واحتمال کی وجہ سے دوسری طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اس بناء پر پرہیزگاری اور احتیاط کے خیال سے ہم دو طلاقیں مان لیں۔ اور مذکورہ دلیل کے بناء پر یقینی طور سے عدت ختم ہو جائے گی۔

توضیح۔ اگر شوہر نے کہا کہ اگر تم کو لڑکا پیدا ہوا تو ایک طلاق اور لڑکی ہوئی تو دو طلاقیں ہوں گی۔ پھر اتفاق سے ایک ایک دونوں سے ہوا۔ مگر یہ نہیں معلوم ہو سکا کہ ان میں پہلا کون ہے۔ حکم۔ دلیل

ومن قال لامرأته اذا ولدت غلامافانت طالق واحدة واذا ولدت جارية فانت طالق ثنتين ۔۔۔ الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ وانقضت العدة ساتھ ہی عدت بھی ختم ہوگئی۔ ف۔ اور اب اسے عدت نہیں گذارنی ہوگی۔ لانها لو ولدت الخ اسے لئے کہ کہنے کے مطابق اگر پہلے لڑکا ہوا تو ایک طلاق واقع ہوئی (اور اب بھی وہ حاملہ ہے) اس کے بعد لڑکی پیدا ہونے سے اب وہ حاملہ نہیں رہی اس لئے ساتھ ہی ساتھ اس کی عدت ختم ہوگئی۔ ف۔ کیونکہ حاملہ کی عدت وضع حمل ہوتی ہے۔ ثم لا تقع الخ پھر لڑکی پیدا ہونے سے اس پر دوسری طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ وہ حالت تو عدت گذرنے کی ہے۔ ف۔ اس لڑکی کے پیدا ہونے پر جو طلاق موقوف تھی وہ بے محل ہو کر لغو ہوگئی۔

ولو ولدت الجارية اولاوقعت تطليقتان و انقضت عدتها بوضع الغلام ۔۔۔ الخ

اور اگر اسے پہلے لڑکی ہوئی تو شرط کے مطابق دو طلاقیں ہوگئیں اور لڑکا پیدا ہوتے ہی اس کی عدت ختم ہوگئی۔ اور اس لڑکے کی وجہ سے مستقلاً کوئی طلاق نہ ہوگی جس کی وجہ ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ کہ یہ عدت گذرنے کی حالت ہے۔ ف۔ اور طلاق ہونے کی حالت نہیں ہے۔ فاذا فی حال الخ اب ایسی حالت ہوگئی کہ پہلی حالت میں اس عورت کو ایک طلاق اور دوسری حالت کا خیال کرنے سے دو طلاقیں ہوتی ہیں۔ اور اس شک وشبہ کی وجہ سے دوسری طلاق واقع نہیں ہوگی۔ ف۔ یعنی یہ عورت دو حالت سے خالی نہیں ہے (۱) اگر پہلے لڑکا ہوا ہے تو ایک طلاق اور اگر لڑکی پہلے ہوئی ہے تو دو طلاقیں ہونی چاہئیں۔ پس بہر صورت ایک طلاق تو ضرور ہوگی۔ اور دوسری طلاق ہونے میں اس لئے شک ہوا کہ شاید پہلے لڑکا ہی ہوا ہو۔ لہذا اس شک کی وجہ سے دوسری طلاق واقع نہیں ہوگی۔

والاولى ان ناخذبالثنتين تنزها واحتياطا والعدة منقضية بيقين لمابينا ۔۔۔ الخ

اور بہتر یہ ہے کہ ہم احتیاط اور پرہیزگاری کے خیال سے دوسری طلاق کو بھی مان لیں۔ ف۔ اور احتیاط یہی ہے کہ آدمی شبہ کی چیز سے بچا رہے۔ اس کے علاوہ جس جگہ پر کوئی شبہ کسی دلیل کے ساتھ ہو وہاں تو احتیاط واجب ہوتی ہے۔ اور اس جگہ یہ شبہ احتمال کی بناء پر ہے۔ جس کا مقابل دوسرا شبہ یہ بھی ہوتا ہے کہ طلاق تو ضرورت کے مطابق ہی دینی چاہئے اس سے زائد نہیں۔ لہٰذا یہ شبہ صرف احتیاط پر عمل کے لئے ہی مفید رہا۔ فاحفظ۔م۔ والعدة الخ اور عدت گذارنے کا حکم یقینی طور سے اس دلیل کی وجہ ختم ہوگئی جو پہلے بیان کی جا چکی ہے۔ ف۔ وہ یہ کہ ہر معلق طلاق کے بعد دوسری لڑکے کی پیدائش سے عدت ختم ہو جاتی ہے جس کی وجہ سے وہ عورت مزید طلاق پانے کے لائق باقی نہیں رہتی ہے۔

وان قال لها ان كلمت اباعمرو وابايوسف فانت طالق ثلثا ثم طلقها واحدة فبانت وانقضت عدتها فكلمت اباعمرو ثم تزوجها فكلمت ابايوسف فهي طالق ثلثا مع الواحدة الاولى وقال زفرؒ لايقع وهذه على وجوه اما ان وجدالشرطان فى الملك فيقع الطلاق وهذا ظاهر اووجدافى غير الملك فلايقع اووجدالاول فى الملك والثانى

فی غیر الملک فلایقع ایضالان الجزاء لاینزل فی غیر الملک فلایقع اووجدالاول فی غیر الملک والثانی فی الملک وھی مسالۃ الکتاب الخلافیۃ لہ اعتبار الاول بالثانی اذھمافی حکم الطلاق کشئی واحد۔

ترجمہ۔ اور اگر اس بیوی سے کہا کہ اگر تم نے ابو عمرو اور ابو یوسف سے گفتگو کی تو تم کو تین طلاقیں ہیں۔ اس کے بعد ہی اسے ایک طلاق دیدی جس سے وہ علیحدہ ہو گئی اور اس کی عدت بھی ختم ہو گئی۔ اس کے بعد اس عورت نے اسی ابو عمرو سے گفتگو کی پھر پہلے شوہر سے دوبارہ نکاح کر لیا اس کے بعد ابو یوسف سے بھی گفتگو کر لی تو اب پہلی ایک طلاق کے ساتھ (موجودہ دو طلاقوں کے) تین طلاقیں پائی گئی۔ لیکن امام زفرؒ نے کہا ہے کہ طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اس مسئلہ کی یہ چار صورتیں ہو سکتی ہیں جو ان کے احکام کے ساتھ بیان کی جارہی ہیں (۱) اس کی ملکیت میں اس بیوی کے رہتے ہوئے دونوں شرطیں پائی گئیں اس بناء پر طلاقیں پڑ جائیں گی۔ اور یہ بات بالکل ظاہر ہے (۲) اس کے ملک سے نکل جانے کے بعد وہ دونوں شرطیں پائی گئی ہوں تو کوئی طلاق واقع نہیں ہوگی (۳) پہلی شرط ملک میں رہتے ہوئے پائی گئی لیکن دوسری شرط ملکیت سے نکل جانے کے بعد پائی گئی تو بھی کوئی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ کیونکہ غیر ملک میں جاکر جزاء واقع نہیں ہوتی ہے۔ اس لئے یہاں بھی واقع نہ ہوگی (۴) پہلی شرط تو غیر ملک میں پائی گئی لیکن دوسری شرط ملک میں رہتے ہوئے پائی گئی ہے۔ اور اس کتاب میں اختلافی مسئلہ ذکر کیا گیا ہے۔ امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ پہلے مسئلہ کا دوسرے مسئلہ پر قیاس ہے۔ کیونکہ طلاق کے حکم میں دونوں شرطیں ایک ہی چیز کے حکم میں ہیں۔

توضیح۔ اگر تین طلاقوں کے لئے شوہر نے بیوی سے دو شرطیں بیان کیں پھر ان میں سے کچھ ملکیت میں رہتے ہوئے پائی گئی اور کچھ ملکیت کے بعد۔ مسئلہ کی کل صورتیں۔ احکام۔ دلیل

وان قال لھا ان کلمت اباعمرو وابایوسف فانت طالق ثلثا ثم طلقھا واحدۃ فبانت .....الخ

اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر تم نے زید اور بکر سے گفتگو کی تو تم کو تین طلاقیں ہوں گی۔ ف۔ اس طرح یہ قسم کھائی۔ اور یہ معلوم ہے کہ قسم اسی وقت پوری ہوتی ہے جبکہ شرط پائی جائے ورنہ وہ باقی رہ جاتی ہے۔ اس سے رجوع کرنا جائز نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے یہ قسم باقی رہ جائے گی۔ ثم طلقھا الخ اس کے بعد اس بیوی کو ایک طلاق دے دی جس سے وہ بائنہ ہو گئی ساتھ ہی اس کی عدت گذر گئی۔ ف۔ اور اس بیوی کو تین طلاق دینے کا شوہر کو جو حق تھا ان میں سے ایک طلاق دیدی پھر اگر اس سے دوبارہ نکاح کیا تو اب اسے صرف دو طلاقیں دینے کا اختیار ہوگا۔ لیکن یہ ایک سوال ہوتا ہے کہ اس سے پہلے جو قسم کھائی تھی وہ ختم ہو گئی یا باقی رہی۔ کیونکہ اس کی جزاء تو تین طلاقیں تھیں حالانکہ اب اسے صرف دو ہی طلاقیں دینے کا اختیار رہ گیا ہے۔ تو جواب یہ ہوگا کہ پھر بھی وہ قسم باقی رہے گی۔ اب جبکہ قسم باقی رہ گئی اور اس قسم میں زید اور بکر دو شخصوں سے گفتگو کرنے کی شرط تھی۔

فکلمت اباعمرو ثم تزوجھا فکلمت ابایوسف فھی طالق ثلثا مع الواحدۃ الاولی .....الخ

پھر عورت نے اسی حالت میں ابو عمرو (زید) سے گفتگو کر لی اس کے بعد اس سے قسم کھانے والے (پہلے شوہر) نے اس کو اپنے نکاح میں لے لیا فکلمت الخ پھر اس نے ابو یوسف (بکر) سے گفتگو کر لی۔ ف۔ اس لئے اب مسئلہ کی صورت یہ ہوئی کہ قسم کی شرط زید و بکر دو شخصوں میں سے ایک سے اس نے ایسی حالت میں گفتگو کی جبکہ وہ عورت قسم کھانے والے کے نکاح میں باقی تھی۔ تو بھی حکم یہ ہوگا فھی طالق ثلثا الخ کہ اس عورت کو تین طلاقیں ہو جائیں گی۔ یعنی پہلی ایک اور اب دو اس طرح پہلی ایک طلاق کے ساتھ پوری تین ہو جائیں گی۔ ف۔ اس لئے قسم کی وجہ سے تین طلاقیں اس پر پوری ہوں گی خواہ سب ابھی واقع ہوں یا اب جو باقی ہوں۔ وقال زفرؒ الخ اور امام زفرؒ نے کہا ہے کہ واقع نہیں ہوں گی۔ ف۔ جیسے اگر وہ نکاح کی حالت میں پہلے زید سے گفتگو کرتی پھر ایک بائنہ طلاق پاکر عدت کے بعد بکر سے گفتگو کرتی تو قسم ختم ہو جاتی۔ مگر ایسی حالت میں کہ فی الحال وہ اس

مرد کے نکاح سے باہر آچکی ہے تو کچھ بھی طلاق واقع نہیں ہوگی اور یہ حکم بالاتفاق ہے۔اسی طرح اس کے برعکس ہونے کی صورت میں کہ جب زید سے غیر منکوحہ ہونے کی حالت میں پھر بکر سے نکاح کی حالت میں گفتگو کی تو بھی کچھ واقع نہیں ہونا چاہئے۔

وهذه على وجوه اما ان وجدالشرطان في الملك فيقع الطلاق وهذا ظاهر.....الخ

س مسئلہ کی کئی صورتیں ہوسکتی ہیں(۱) اما ان وجد الخ اول یہ کہ دونوں شرطیں یعنی زید سے اور بکر دونوں سے گفتگو نکاح کی حالت میں پائی گئی۔اس لئے طلاق واقع ہوجائے گی اور یہ بات ظاہر ہے۔ف۔خواہ اس طرح کہ جس نکاح میں قسم کھائی ہے عورت نے دونوں یعنی زید و بکر سے آگے اور پیچھے یا ایک ساتھ۔یا پہلے بکر پھر زید سے گفتگو کی تو تین طلاقیں پڑجائیں گی۔یا اس نکاح میں عورت نے ان دونوں میں سے کسی ایک سے کلام کیا تھا۔پھر شوہر نے عورت کو بائن طلاق دیدی۔پھر دوبارہ اس سے نکاح کرلیا پھر اس نے دوسرے شخص سے گفتگو کی اس طرح بہر حال دونوں سے اس حالت میں گفتگو پائی گئی کہ وہ عورت اسی شوہر کے نکاح میں ہے۔تو تین طلاقیں ہوجائیں گی۔

اووجدافي غير الملك فلايقع اووجدالاول في الملك والثاني في غير الملك فلايقع ايضا ۔الخ

(۲) یا اس عورت کا ان دونوں سے کلام کرنا ایسی حالت میں ہوا کہ وہ اس قسم کھانے والے شخص کے نکاح میں نہیں تھی۔اس لئے طلاق واقع نہیں ہوگی۔ف۔اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے اور وہ قسم بھی ختم ہوگئی۔مثلاً اسے بائنہ کردیا کہ اس نے عدت کے بعد دونوں سے گفتگو کرلی پھر نکاح کرلیا تو اب ان دونوں سے گفتگو کرنے سے کچھ بھی طلاق نہ ہوگی۔جیسے کہ بالکل نئے نکاح میں ہوتا ہے۔کہ مثلاً عورت کو تین طلاقیں دیں اور اس نے حلالہ کرلیا پھر جدائی کے بعد اسی سے دوبارہ نکاح کر کے ان دونوں سے گفتگو کی تو کچھ بھی واقع نہیں ہوگی۔م۔

اووجدالاول في الملك والثاني في غير الملك فلايقع ايضالان الجزاء لاينزل.....الخ

یا پہلی شرط تو ملک نکاح میں رہتے ہوئے پائی جائے اور دوسری شرط اس کے ملک نکاح سے نکل جانے کے بعد پائی جائے۔ف۔میں مترجم کہتا ہوں کے مصنفؒ نے اس طرح مسئلہ نہیں بیان کیا ہے کہ اس میں اول و دوم باترتیب ہو بلکہ زید اور بکر سے کلام کرنا شرط کیا ہے۔خواہ پہلے زید سے ہو یا پہلے بکر سے ہو۔یا دونوں سے ایک ساتھ ہو۔جس کی مراد یہ ہوئی کہ جس کسی ایک سے پہلے گفتگو ہوئی اس وقت وہ عورت اس کے ملک نکاح میں تھی پھر دوسرے سے کلام کرنا اس وقت ہوا جب شوہر اسے طلاق دے کر جدا کرچکا تھا اور اس کی عدت بھی گذر چکی تھی۔فلایقع الخ تو بھی بالاتفاق تین طلاقیں واقع نہیں ہوں گی۔

لان الجزاء لاينزل في غير الملك فلايقع اووجدالاول في غيرالملك والثاني في الملك .....الخ

کیونکہ جزاء غیر ملک میں جاکر واقع نہیں ہوتی ہے۔اس لئے جزاء یعنی تین طلاقیں واقع نہیں ہوں گی۔ف۔یعنی جزاء اسی وقت پائی جائے گی جب شرط پائی جائے گی۔اور شرط کے دو حصے ہیں ان میں سے ایک زید یا بکر میں سے کسی ایک سے کلام کرنا۔تو یہ کلام کرنا اگرچہ نکاح کی حالت میں پایا گیا مگر پوری شرط نہیں پائی گئی۔کیونکہ دوسرا حصہ یعنی دوسرے شخص سے کلام کرنا تو وہ نکاح کی ملکیت میں رہتے ہوئے نہیں بلکہ اس سے فارغ ہوکر دوسرے کی ملکیت میں جانے کے بعد پایا گیا اور اب وہ شرط مکمل طور پر پائی گئی اس لئے اس کی جزاء جو پائی جارہی ہے وہ دوسرے کی ملکیت میں رہتے ہوئے اس لئے یہ جزاء برباد ہوگئی۔تیسری صورت اس کے برعکس ہے۔اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا او وجد الاول الخ یا پہلی شرط دوسرے کے ملک میں پائی گئی۔ف۔یعنی زید یا بکر میں سے کسی ایک سے ایسی حالت میں کلام کیا کہ وہ عورت قسم کھانے والے کے نکاح میں باقی نہیں رہی تھی۔والثاني في الملك اور دوسری شرط ملک نکاح میں رہتے ہوئے پائی گئی۔ف۔جبکہ اس نے اسی سے دوبارہ نکاح کرلیا ہے تو اب اس وقت شرط پوری ہوگئی۔اور جزاء پائی گئی۔اور چونکہ وہ اس وقت ملک نکاح میں موجود بھی ہے اس لئے طلاق واقع ہوجائے گی۔یہ مسئلہ ہمارے

نزدیک ہے۔ بخلاف امام زفرؒ کے۔وھی مسئلۃ الخ اور یہی صورت کتاب میں اختلافی ہے۔

له اعتبار الاول بالثانی اذهمافی حکم الطلاق کشئی واحد .....الخ

امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ پہلی شرط کا دوسری شرط پر قیاس ہے۔ف۔یعنی جیسے اگر شرط کا پہلا حصہ ملک نکاح میں رہتے ہوئے ہو اور دوسرے شخص سے کلام کرنا غیر ملک میں ہو تو جزاء واقع نہیں ہوتی ہے۔اسی طرح اگر ایسا ہو کہ شرط کا پہلا حصہ غیر ملک میں پایا جائے اور دوسرا حصہ ملک میں رہتے ہوئے پایا جائے تو بھی طلاق واقع نہ ہوگی۔اذهما فی الخ کیونکہ دونوں شرطیں طلاق کے حکم میں ایک چیز کی مانند ہیں۔ف۔یعنی جب ایک شرط غیر ملک میں رہتے ہوئے پائی گئی تو دوسری شرط جو اگرچہ ملک میں رہتے ہوئے پائی گئی تو گویا وہ بھی اور کے مثل غیر ملک میں برباد ہوگی۔ویسے حقیقت میں ان دونوں یعنی زید و بکر سے کلام کرنا ایک ہی شرط ہے جس کے دو اجزاء ہیں۔پس جب بھی دونوں حصے اجزاء پائے جائیں گے تو جزاء واقع ہو جائے گی۔البتہ وہ عورت اس قسم کھانے والے کے نکاح میں اس وقت تک موجود ہو۔اور جب دونوں اجزاء ایسی حالت میں پائے جائیں کہ وہ اس کے نکاح میں موجود نہ رہی ہو یا دوسرے جزاء کے پائے جانے کے وقت اس کے نکاح میں نہ ہو تو بالاتفاق شرط کی جزاء واقع نہیں ہوتی اسی طرح جب دونوں شرطوں میں سے کوئی شرط بھی غیر منکوحہ حالت میں ہو تو جزاء نہ ہوگی۔اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جب کلام صحیح ہو گیا اور کامل شرط پائے جانے کے وقت وہ منکوحہ جزاء پانے کے قابل ہو تو جزاء ضرور واقع ہوگی اسی لئے ہر ایک جملہ کی دلیل اب بیان فرمارہے ہیں۔

ولنا ان صحة الكلام باهلية المتكلم الاان الملك يشترط حالة التعليق ليصيرالجزاء غالب الوجود لاستصحاب الحال فيصح اليمين وعندتمام الشرط لينزل الجزاء لانه لاينزل الافي الملك و فيمابين ذلك الحال حال بقاء اليمين فيستغني عن قيام الملك اذبقاؤه بمحله وهو الذمة.

ترجمہ ۔اور ہماری دلیل یہ ہے کہ کلام کا صحیح ہونا متکلم کی لیاقت کے ساتھ ہے مگر ملکیت کی شرط لگائی گئی اس وقت جب کہ وہ معلق کر رہا ہو۔ تاکہ جزاء غالباً پائی جاسکے۔کیونکہ یہ اسی حالت کے ساتھ ہوتی ہے تاکہ قسم صحیح ہو سکے۔اور شرط پوری ہونے کے وقت تاکہ جزاء اس پر مترتب ہو سکے کیونکہ جزاء تو اسی وقت مترتب ہوتی ہے جبکہ وہ ملکیت نکاح میں موجود ہو۔اور جو مذکورہ دونوں باتوں کے درمیان قسم باقی رہنے کی حالت ہے۔اور یہ ملک کے قائم رہنے کی محتاج نہیں ہے۔کیونکہ شرطیہ قسم کا باقی رہنا اپنے محل کے ساتھ ہے یعنی قسم کھانے والے کا ذمہ ہے۔

توضیح۔احناف کی دلیل

ولنا ان صحة الكلام باهلية المتكلم الاان الملك يشترط حالة التعليق.....الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس قسم کھانے والے شوہر نے جو شرطیہ قسم کھائی ہے تو اس کلام کا صحیح ہونا اس متکلم کی صلاحیت کے ساتھ ہے۔ف۔اور اس متکلم کو اس کلام کرنے کی صلاحیت موجود ہے۔اور جب یہ کلام صحیح ہوا تو اس کا اثر بھی پیدا ہوگا۔الاان الخ البتہ ملک ہونے کی شرط کی گئی ہے۔ف۔یعنی اس کلام کا اثر ظاہر ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ جس عورت کے لئے تین طلاقوں کی شرطیہ قسم کھائی ہو وہ اس کی نکاحی ملک میں (منکوحہ) بھی ہو۔پس ملک کی ضرورت دو صورتوں میں ضرور ہے۔حالة التعليق الخ. تعلیق کی حالت سے یعنی جس وقت شرطیہ قسم کھائی جارہی ہو تاکہ جزاء یعنی طلاقوں کا پڑنا یقینی ہو سکے کیونکہ حالت مذکورہ کے ساتھ ہے تاکہ قسم صحیح ہو۔ف۔کیونکہ قسم ایسی ہونی چاہئے کہ اس کا واقع ہونا غالباً ممکن بھی ہو چنانچہ اگر کسی مردہ یا اجنبیہ کے بارے میں ایسی قسم کھائی جائے تو وہ قسم لغو اور مہمل ہوگی۔لہذا ایسی حالت ہونی چاہئے جس میں واقع ہونا ممکن بھی ہو۔اور یہ بات اسی صورت میں ممکن ہے کہ وہ نکاح کی حالت میں ہو۔اسی لئے یہ شرط ہوئی کہ جس وقت شرطیہ تعلیق

کی ہے اس وقت ملکیت نکاح میں ہو۔ اور دوسری حالت عند تمام الخ جبکہ شرط پوری ہونے کے وقت بھی وہ ملکیت نکاح میں ہو۔

لینزل الجزاء لانہ لاینزل الافی الملک و فیمابین ذلک الحال حال بقاء الیمین.....الخ

تاکہ شرط کی جزاء یعنی تین طلاقیں اس عورت پر واقع ہو سکیں۔ کیونکہ ایسی جزاء اسی وقت پوری ہوتی ہے جبکہ وہ عورت منکوحہ بھی ہو۔ ف۔ کیونکہ جب اجنبیہ عورت کو طلاق دینا ممکن ہی نہیں ہے تو بدرجہ اولیٰ اس پر واقع بھی نہ ہوگی۔ حاصل کلام یہ ہوا کہ کوئی شرطیہ کلام کسی ایسے شخص سے صادر ہو جس میں اس کی صلاحیت پورے طور پر موجود ہو تو اس کی قسم ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ جس عورت سے یہ بات کہی جائے وہ اس کی ملکیت نکاح میں بھی ہو۔ تو یہ قسم کا کلام صحیح ہوگا پھر اس کا اثر ظاہر ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ جس حالت میں یہ شرط پوری ہو اس وقت بھی وہ عورت اس کے ملک نکاح میں باقی ہو۔ اب یہ سوال کہ قسم کھانے کے وقت سے شرط پوری ہونے تک ہمیشہ اس کا نکاح کی حالت میں قائم رہنا بھی ضروری ہے یا نہیں تو اس کے جواب میں مصنف نے فرمایا ہے۔

و فیمابین ذلک الحال حال بقاء الیمین فیستغنی عن قیام الملک اذبقاؤہ بمحلہ و ھو الذمۃ.....الخ

کہ ان دونوں مذکورہ حالتوں کے درمیان میں قسم باقی رہنے کی حالت ہے۔ ف۔ یعنی ملکیت نکاح میں قسم کھانے سے شرط کے پائے جانے تک جو حالت ہے وہ قسم کے باقی رہنے کی حالت ہے۔ بشرطیکہ وہ عورت حلالہ کئے بغیر بھی اس شوہر کے نکاح میں آسکتی ہو۔ لیکن ہمارے نزدیک شرعی قسم کا تعلق خود قسم کھانے والے کے ساتھ ہوتا ہے۔ جو موجود ہے۔ فلیستغنی الخ اس لئے یہ ملک کے قائم رہنے کی محتاج نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ وہ قسم منکوحہ عورت سے متعلق نہیں ہوتی ہے۔ اذبقاء وہ الخ کیونکہ شرطیہ قسم کا باقی رہنا اپنے محل کے ساتھ ہے جس کا تعلق قسم کھانے والے سے ہی ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی قسم کھانے والے نے جو قسم کھائی ہے اس کی یہ قسم اسی کے ذمہ باقی ہے خواہ وہ عورت اس کی ملکیت نکاح میں ہو یا نہ ہو۔

اس کا خلاصہ یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک سب سے پہلے یعنی جس وقت اس نے قسم کھائی ہے اس وقت اس قسم کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ عورت اس کے نکاح میں ہو۔ اس طرح جب قسم صحیح ہوگئی تو وہ قسم اس کے کھانے والے کی ذمہ باقی رہے گی۔ یہاں تک کہ پوری شرط پائی جائے اس پوری مدت میں وہ عورت اس کے نکاح میں رہے خواہ نہ رہے البتہ اسے تین طلاقیں نہیں دی گئی ہوں۔ پھر جب شرط پوری پائی جائے تو اس وقت اگر عورت اس کے نکاح میں پائی جائے تو شرط کی جزاء ترتیب ہو جائے گی ورنہ نہیں۔ اس تفصیل کی بناء پر اس اختلافی مسئلہ میں چونکہ شوہر نے یہ شرط لگائی ہے کہ اگر تمہاری گفتگو زید و بکر سے ثابت ہو جائے تو تم کو تین طلاقیں ہوں گی اس کلام کے وقت وہ عورت اس شخص کے نکاح میں موجود تھی پھر جس وقت ان دونوں سے کلام کرنا ثابت ہوا اس وقت بھی وہ اسی کے نکاح میں موجود ہو۔ اگرچہ اس عرصہ میں وہ اس شوہر سے علیحدگی پا چکی ہو۔ اور خواہ اس حالت میں اس نے صرف ایک شخص یعنی زید و بکر میں کسی ایک سے کلام کر لیا ہو۔ کیونکہ صرف کسی ایک سے کلام کر لینے سے شرط پوری نہ ہوگی۔ پھر جب اس سے دوبارہ نکاح کر کے اس نے باقی دوسرے شخص سے بھی کلام کر لیا اس وقت یہ ثابت ہوا کہ اس عورت نے شوہر کے قسم کھانے کے بعد اس وقت تک ان دونوں آدمیوں سے گفتگو کر لی ہے۔ کیونکہ قسم کھاتے وقت جو اس نے دو آدمیوں کے درمیان حرف واو (اور) استعمال کیا ہے تو وہ صرف اتنی سی بات کا تقاضا کرتا ہے کہ دونوں سے ایک ایک بار کلام کرنا پالیا جائے اور وہ پالیا گیا۔ اس لئے اس کی یہ شرط ایسی حالت میں پائی گئی کہ وہ اس مرد کی بیوی کی حیثیت سے موجود ہے۔ اس لئے اس وقت جزاء بھی مترتب ہو جائے گی۔ فافہم

اور اب میں مترجم کہتا ہوں کہ امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ شرط قسم کھانے والے سے متعلق نہیں رہتی ہے بلکہ اس عورت کے ساتھ متعلق ہو جاتی ہے اس لئے ان کے نزدیک ظاہر حکم یہ ہوگا کہ جب عورت کو طلاق بائن دے دی تو قسم ختم ہو گئی اگرچہ اس نے دونوں میں سے کسی ایک سے ہی گفتگو کی ہو۔ مسئلہ کو یعنی اچھی طرح سمجھ لیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

وان قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا فطلقها ثنتين وتزوجت زوجا اخرودخل بهاثم عادت الى الاول فدخلت الدار طلقت ثلثا عندابي حنيفة وابي يوسفؒ وقال محمدؒ هي طالق مابقي من الطلقات وهوقول زفرؒ واصله ان الزوج الثاني يهدم مادون الثلث عندهما فتعود اليه بالثلث وعند محمدوزفرؒ لايهدم مادون الثلث فتعود اليه مابقي و سنبين من بعدان شاء الله تعالى.

ترجمہ۔اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم گھر میں داخل ہوئی تو تم کو تین طلاقیں ہیں۔اس کے بعد اس نے اسے دو طلاقیں دے دیں۔اس کے بعد اس عورت نے دوسرے مرد سے نکاح کر کے اس سے ہم بستر ہو کر بعد طلاق وعدت پھر پہلے شوہر سے نکاح کر لیا۔پھر وہ اسی گھر میں داخل ہو گئی تو امام ابو حنیفہ وامام ابو یوسفؒ کے نزدیک اسے تین طلاقیں ہو جائیں گی۔لیکن امام محمد نے فرمایا ہے کہ اس عورت کو صرف اتنی ہی طلاقیں ہوں گی جتنی پہلے شوہر کی طلاق کے بعد رہ گئی تھیں (ایک یا دو) اور یہی قول امام زفرؒ کا بھی ہے۔اس اختلاف کی بنیاد اس قاعدہ کلیہ پر ہے کہ امام ابو حنیفہؒ وامام ابو یوسف کے نزدیک دوسرے شوہر سے نکاح کرنا (تین طلاقوں کی طرح) تین سے کم طلاقوں کو بھی مٹا دیتا ہے۔اس لئے وہ عورت پہلے شوہر کے پاس لوٹ کر آنے سے تین طلاقوں کے حق کے ساتھ لوٹے گی اور امام محمد وزفرؒ کے نزدیک دوسرا شوہر تین طلاقوں سے کم کو نہیں مٹاتا ہے۔اس لئے وہ عورت پہلے شوہر کے پاس صرف باقی طلاقوں کے حق کے ساتھ لوٹے گی۔اور اس مسئلہ کو انشاء اللہ تعالیٰ ہم آئندہ مزید بیان کریں گے۔

توضیح۔: طلاق یافتہ عورت کا دوسرا شوہر پہلے شوہر کی صرف تین طلاقوں کے حق کو مٹاتا ہے یا اس سے کم طلاقوں کے حق کو بھی مٹاتا ہے۔اختلاف ائمہ۔دلائل

وان قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا فطلقها ثنتين وتزوجت زوجا اخرودخل بها الخ

اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر تم اس گھر میں داخل ہوئی تو تم کو تین طلاقیں ہیں۔ف۔یہ شرطیہ قسم ہوئی۔اس کے بعد اگر اس نے اس بیوی کو تین طلاقیں دے ڈالیں تو وہ اس شوہر سے بالکل علیحدہ ہو گئی اور اب وہ دوسرا نکاح کر سکتی ہے۔اور اگر پہلے شوہر نے شرطیہ قسم کے بعد بجائے تین طلاقیں کے صرف دو ہی طلاقیں دیں۔ف۔جس کی بناء پر اس عورت کے دوسرا نکاح کرنا لازم نہیں ہوا پھر بھی۔تزوجت بزوج الخ اس عورت نے دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا اور اس نے اس کے ساتھ مکمل ہمبستری بھی کر لی۔ف۔پھر طلاق لے لی اور اس کے بعد اس کی عدت بھی گزر گئی (مکمل حلالہ کی صورت ہو گئی) اس کے پہلے شوہر نے اس سے دوبارہ نکاح کر لیا۔ثم عادت الخ پھر پہلے شوہر کے نکاح میں آ گئی۔ف۔اور یہ بات ظاہر ہے کہ اس کی قسم اب تک باقی ہے۔

فدخلت الدار طلقت ثلثا عندابي حنيفة وابي يوسفؒ الخ

پھر یہ عورت اس گھر میں داخل ہو گئی۔ف۔تو اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اسے ضرور طلاق ہو گئی لیکن اس ایک بات میں اختلاف ہے کہ اسے اب تین طلاقیں ہوں گی یا صرف باقی ایک دو طلاقیں۔تو فرمایا کہ اس میں اختلاف ائمہ ہے۔اس طرح پر کہ طلقت ثلثا الخ امام ابو حنیفہ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک اسے تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ف۔کیونکہ ان کے نزدیک اصول یہ ہے کہ شوہر نے تین طلاقوں میں سے جتنی بھی اپنی بیوی کو دی ہوں وہ اگر دوسرے شوہر سے نکاح کرنے کے بعد اسی شوہر سے دوبارہ نکاح کرنے تو نئی ملکیت سے اس کے پاس آئے گی۔یہاں تک کہ اس شوہر کو پھر سے تین طلاقوں کی ملکیت حاصل ہو گی۔اور اسے تین طلاقیں دے سکے گا۔اس لئے جب پہلی قسم باقی ہے اور شرط پائی گئی اور ملکیت بھی پوری حاصل ہو گئی ہے تو اب اسے تین طلاقیں ہو جائیں گے۔

وقال محمدؒ هي طالق مابقي من الطلقات وهو قول زفرؒ واصله ان الزوج الثاني يهدم ... الخ

اور امام محمدؒ نے کہا کہ پہلے کی دی ہوئی تین طلاقوں میں سے جو باقی ہوں گی اب وہی واقع ہوں گی۔ف۔یہاں تک کہ اگر وہ دو طلاقیں دے چکا تھا تو اب صرف ایک ہی واقع ہوگی۔اور اگر پہلے ایک طلاق دی تھی تو اب دو ہی واقع ہوں گی۔اور ائمہ ثلاثہ کا بھی یہی قول ہے۔ع وهو قول زفرؒ کا اور امام زفرؒ کا بھی یہی قول ہے۔واصله ان الزوج الخ اس اختلاف کی بنیاد یہ قاعدہ ہے کہ امام ابوحنیفہ وابو یوسفؒ کے نزدیک دوسرے شوہر سے نکاح کرنا (تین طلاقوں کی طرح) تین سے کم طلاقوں کو بھی مٹا دیتا ہے۔اس لئے عورت جب پہلے شوہر کے پاس نکاح کر کے جائے گی تو پوری تین طلاقوں کے حق کے ساتھ جائے گی۔ف۔جیسا کہ پہلے بھی بتادیا گیا ہے۔وعند محمد وزفر الخ اور امام محمد وزفرؒ کے نزدیک دوسرے شوہر سے نکاح کرنا تین طلاقوں سے کم کو نہیں مٹاتا ہے۔اس لئے عورت اپنے پہلے شوہر کے پاس صرف پہلے کی بچی ہوئی طلاق کے حق کے ساتھ آئے گی۔ف۔البتہ اگر پہلا شوہر اپنے پورے حق یعنی تین طلاقیں دے چکا ہو تو دوسرے شوہر کے بعد پہلے شوہر کی ملکیت میں نئی حیثیت سے پوری تین طلاقوں کے حق کے ساتھ واپس آئے گی۔وسنبين الخ اور انشاء اللہ تعالیٰ اس مسئلہ کو مزید وضاحت کے ساتھ بعد میں بیان کریں گے۔

وان قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ثم قال انت طالق ثلثا فتزوجت غيره ودخل بها ثم رجعت الى الاول فدخلت الدار لم يقع شئ وقال زفرؒ يقع الثلث لان الجزاء ثلث مطلق لاطلاق اللفظ وقد بقي احتمال وقوعها فيبقي اليمين ولنا ان الجزاء طلقات هذا الملك لانها هي المانعة لان الظاهر عدم مايحدث واليمين تعقد للمنع اوالحمل واذا كان الجزاء ماذكرناه وقد فات بتنجيز الثلث المبطل للمحلية فلاتبقي اليمين بخلاف ما اذا ابانها لان الجزاء باق لبقاء محله

ترجمہ: اور اگر اپنی بیوی سے یہ کہا کہ اگر تم اس گھر میں داخل ہوئی تو تم کو تین طلاقیں۔پھر خود ہی کہہ دیا کہ تم کو تین طلاقیں ہیں۔اس کے بعد یہ عورت دوسرے شوہر سے نکاح کر کے اس سے مکمل ہمبستری کے بعد پھر پہلے شوہر کے پاس نکاح کر کے پہنچ گئی۔اس کے بعد اسی گھر میں داخل ہوئی تو اب ایک بھی طلاق واقع نہ ہوگی لیکن امام زفرؒ نے کہا ہے کہ تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔کیونکہ جزاء مطلق میں طلاقیں واقع ہونا ہے۔کیونکہ لفظ مطلق ہے حالانکہ طلاقوں کے واقع ہونے کا احتمال باقی ہے۔اس لئے قسم بھی باقی رہے گی۔اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جزاء میں جو تین طلاقیں متعین ہوئی ہیں ان سے مراد اسی ملک نکاح کی طلاقیں ہیں۔کیونکہ یہی طلاقیں اس کو اس گھر میں جانے سے روکنے والی ہیں۔کیونکہ جو ملک کہ دوسرے شوہر کے بعد پیدا ہو وہ بظاہر معدوم ہے۔اور قسم تو اسی واسطے باندھی (کھائی) جاتی ہے کہ کسی کام کے کرنے سے روکے یا کسی کام کرنے پر آمادہ کرے۔اور جب مذکورہ قسم کی جزاء یہ طلاقیں ہی ہوتیں جو اسی ملک کی ہیں حالانکہ اس نے فی الفور تین طلاقیں ایسی دے کر جو محل کو مٹا دینے والی ہیں اب ختم کر دیں تو یہ قسم بھی باقی نہیں رہی۔بخلاف اس صورت کے جب اس عورت کو بائنہ کر دیا ہو۔اس کا اپنا محل باقی رہنے کی وجہ سے جزاء باقی ہے۔

توضیح: گھر میں داخل ہونے پر معلق کرتے ہوئے شوہر نے بیوی کو تین طلاقیں دیں۔پھر خود ہی فوراً تین طلاقیں دے دیں۔پھر وہ مکمل حلالہ کر کے اسی کے پاس دوبارہ نکاح میں آگئی اور اس مکان میں داخل ہوگئی۔حکم۔دلیل

وان قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ثم قال انت طالق ثلثا فتزوجت غيره... الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔فتزوجت الخ پھر حلالہ فرض ہونے کے بعد عورت نے اس کے علاوہ کسی سے نکاح

کرلیا۔ف۔اور چونکہ پہلے شوہر کے حلال ہونے کے لئے اس دوسرے سے نکاح کر لینے کے بعد ہمبستری کرنی بھی شرط ہے اس لئے دوسرے شوہر نے اس کے ساتھ مکمل ہمبستری بھی کرلی۔ف۔فدخل بہا یہاں تک کہ اب اس کے طلاق دینے کی بناء پر پہلے شوہر کے لئے حلال بھی ہوگئی۔ثم رجعت الخ پھر وہ پہلے شوہر کے پاس لوٹ آئی۔ف۔اس طرح پر کہ دوسرے شوہر کے طلاق دینے کے بعد اس سے نکاح کرلیا۔ فدخلت الدار اور اب وہ اسی گھر میں داخل ہوگئی۔ف۔جس کے بارے میں پہلے شوہر نے یہ قسم کھائی تھی کہ اگر تم اس میں جاؤ تو تم کو تین طلاقیں ہیں۔حالانکہ یہ عورت اس گھر میں پہلے نکاح کے زمانہ میں نہیں گئی تھی اور اب نئے نکاح کے بعد اس میں گئی ہے۔لم یقع الخ تو کچھ بھی طلاق واقع نہ ہوگی۔ف۔اور ائمہ ثلاثہ کا یہی قول بھی ہے بلکہ ابن المنذرؒ نے اس پر اجماع فقہاء نقل کیا ہے۔ع۔کیونکہ اس عرصہ میں حلالہ فرض ہونے سے عورت اس کے قابل ہی نہیں رہی کہ اس مرد کے نکاح کی ملکیت میں رہے۔وقال زفر اور امام زفر نے کہا ہے کہ تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔

لان الجزاء ثلث مطلق لاطلاق اللفظ وقدبقی احتمال وقوعها فیبقی الیمین .....الخ

کیونکہ جزاء یعنی تین طلاقیں واقع ہونا تو مطلق ہے اس لئے کہ لفظ مطلق ہے۔ف۔یعنی اس میں یہ قید نہیں ہے کہ اگر تم میرے اسی نکاح کی حالت میں اس گھر میں جاؤ تو تم کو تین طلاقیں ہوں گی۔بلکہ جملہ مطلق ہے کہ جب کبھی بھی تم اس میں داخل ہو۔اب اگر کوئی یہ کہے کہ جب خود اس عورت کو تین طلاقوں سے مغلظہ کردیا تو اس پر کچھ بھی ملکیت باقی نہیں رہی کہ اس عورت کے اس گھر میں جانے پر واقع ہو۔اور جب طلاق واقع ہونے کا احتمال ہی نہ رہا تو وہ قسم بھی باقی نہیں رہی۔اس کا جواب یہ ہوگا کہ ہم یہ بات نہیں مانتے کہ اس طلاق کے واقع ہونے کا اب احتمال ہی نہیں رہا۔

وقدبقی احتمال وقوعها فیبقی الیمین ......الخ

حالانکہ طلاقوں کے واقع ہونے کا احتمال باقی ہے۔ف۔اس طور پر کہ وہ حلالہ کے بعد اس کے نکاح میں پھر آجائے۔فیبقی الیمین لہٰذا قسم بھی باقی رہے گی۔ف۔اور جب قسم باقی رہی تو شرط پانے کے وقت جزاء واقع ہوگی۔ولنا ان الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جزاء میں جو تین طلاقوں کی دھمکی ہے وہ اسی ملک نکاح کی تین طلاقیں ہیں۔کیونکہ یہی طلاقیں اس کو اس گھر میں جانے سے روکنے والی ہیں۔ف۔کیونکہ انہیں کے خوف سے وہ نہیں جائے گی۔اسی لئے ہم نے اسی ملک کی تینوں طلاقوں کا اعتبار کیا ہے۔

لان الظاهر عدم مایحدث والیمین تعقد للمنع اوالحمل .....الخ

کیونکہ دوسرے شوہر کے پاس جانے سے جو ملکیت ہوگی وہ تو فی الحال بالکل معدوم اور ناپید ہے۔ف۔لہٰذا اس کا اعتبار نہیں کیا جاسکتا ہے۔یعنی ۔ تحقیق یہ ہوا کہ موجودہ ملک نکاح سے ہی تینوں طلاقیں مراد ہیں۔والیمین الخ اور قسم تو اسی لئے باندھی (کھائی) جاتی ہے کہ ... وجہ سے کسی کام کے کرنے یا کسی کام کے روکنے پر آمادہ کیا جائے۔ف۔مثلاً اگر تم نے نماز نہیں پڑھی تو تم کو طلاق ہے۔واذا ان الخ اور جب اس قسم کی جزاء یہی طلاقیں ہوئیں جو اسی ملک کی ہیں جبکہ اس نے فی الفور تین طلاقیں ایسی دے کر جس سے طلاق پانے کی جگہ باقی نہ رہے ان طلاقوں کو بالکل ختم کردیا (اور اب عورت طلاق پانے کی جگہ باقی نہ رہی) تو یہ قسم بھی باقی نہیں رہی۔

بخلاف مااذا ابانها لان الجزاء باق لبقاء محله.....الخ

برخلاف اس کے جب اس عورت کو بائن طلاق دے کر علیحدہ کردیا۔ف۔یعنی ایک طلاق یا دو طلاقیں دے کر علیحدہ کردیا جس سے وہ کبھی بھی دوبارہ نکاح کر کے اس کے پاس جاسکتی ہے اس لئے اس باقی طلاق کی جگہ رہ گئی۔اور بعد نکاح کسی بھی وقت سے وہ باقی طلاق دی جاسکتی ہے۔لان الجزاء الخ کیونکہ اپنا محل باقی رہنے کی وجہ سے جزاء بھی باقی ہے۔ف۔اس مسئلہ کی وضاحت اس طرح بھی کی جاسکتی ہے کہ قسم قائم ہوتے وقت یہ ضروری ہے کہ عورت اس مرد کی بیوی ہو۔یہ شرط بالاتفاق ہے۔اور شرط پائے جانے کے وقت جزاء کے لئے بھی اس کا منکوحہ ہونا ضروری ہے۔اور ان دونوں وقتوں کے درمیان قسم باقی رہنے

کے لئے صرف اتنا ہونا کافی ہے کہ شرعی طور پر یہ عورت اس سے بالکل قطع تعلق نہ ہوئی ہو اور کسی دوسرے مرد کے لئے یہ مخصوص نہ ہو چکی ہو۔ کیونکہ تین طلاقیں پائی ہوئی عورت تو یقینی طور سے پہلے شوہر کے علاوہ کسی دوسرے ہی مرد کے پاس جا سکتی ہے۔ اور اگر متعین ہو گئی تو پہلے شوہر کی قسم اب ختم ہو گئی۔ اور اگر دوسرے شوہر کے پاس جا کر پھر اسی پہلے کے پاس واپس آئی تو قسم ختم ہو جانے کے بعد اب جوڑی نہیں جا سکتی ہے۔ فافہم۔ م۔ اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ ایسی مکمل ہمبستری جو کسی عورت سے کسی شرعی اجازت کی بناء پر ہو یا اس طرح ہو کہ شریعت نے اس تعلق پر اس کے لئے سزا مقرر نہ کی ہو تو ایسی ہمبستری کا معاوضہ مہر کے طور پر لازم آتا ہے اس مہر کو عقر اور کبھی مہر بھی بولا جاتا ہے۔

ولو قال لامرأته اذاجامعتك فانت طالق ثلث فجامعها فلما التقى الختانان طلقت ثلث وان لبث ساعة لم يجب عليه المهروان اخرجه ثم ادخله وجب عليه المهر وكذا اذا قال لامته اذا جامعتك فانت حرة وعن ابى يوسفؒ انه اوجب المهر فى الفصل الاول ايضا لوجود الجماع بالدوام عليه الا أنه لايجب عليه الحد للاتحاد وجه الظاهر ان الجماع ادخال الفرج فى الفرج ولا دوام للادخال بخلاف ما اذا اخرج ثم اولج لانه وجد الادخال بعد الطلاق الا ان الحد لايجب لشبهة الاتحاد بالنظر الى المجلس والمقصود واذا لم يجب الحد وجب العقر اذ الوطى لايخلوعن احدهما ولوكان الطلاق رجعيا يصير مراجعا باللبات عندابى يوسفؒ خلافا لمحمدؒ لوجود المساس ولونزع ثم اولج صارمراجعا بالاجماع لوجود الجماع.

ترجمہ: اور اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ جب میں تم سے ہمبستری کروں تو تم کو تین طلاقیں ہیں۔ اس کے بعد اس سے ہمبستری کر لی۔ اس وقت مرد و عورت دونوں کی شرمگاہیں ملتے ہی اسے تین طلاقیں واقع ہو گئیں۔ اور اگر اسی حالت میں وہ تھوڑی دیر رہ گیا تو بھی اس پر مہر (مثل) لازم نہیں آئے گا۔ لیکن اگر نکالنے کے بعد دوبارہ داخل کرے گا تب وہ مہر لازم آ جائے گا۔ اسی طرح اگر اپنی باندی سے کہا کہ جب میں تم سے مجامعت کروں تو تم آزاد ہو۔ اور امام ابو یوسف رح سے مروی ہے کہ پہلی صورت میں بھی اس پر مہر لازم آئے گا کیونکہ برابر ڈالے رہنے سے جماع کرنا پایا گیا۔ مگر ایک ہی فعل ہونے کی وجہ سے اس پر حد زنا لازم نہیں ہوگی۔ اور ظاہر الروایہ کی وجہ یہ ہے کہ جماع کے معنی ہیں مرد کی شرمگاہ کو عورت کی شرمگاہ میں داخل کرنا۔ جبکہ داخل کرنا کوئی ایسا کام نہیں ہے کہ اس کے لئے دوام بھی ہو۔ بخلاف اس صورت کے جبکہ اس نے نکالا پھر داخل کر دیا۔ کیونکہ اس صورت میں طلاق ہو جانے کے بعد پھر داخل کرنا لازم آیا۔ البتہ اس شبہہ میں اس پر حد زنا جاری نہ ہو گی کہ مجلس بھی ایک ہے اور مقصود بھی ایک ہی ہے۔ اور چونکہ اس پر حد واجب نہیں ہوتی اس لئے اس پر عقر (مہر) لازم آئے گا۔ کیونکہ کوئی وطی بھی ان دو باتوں میں سے ایک سے خالی نہیں ہوتی ہے۔ اور اگر طلاق رجعی کے بعد یہ صورت ہو گی۔ تو دیر تک رہنے کی وجہ سے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک از خود رجعت لازم آ جائے گی۔ برخلاف امام محمدؒ کے کیونکہ شہوت کے ساتھ مساس (ہاتھ لگانا) پایا گیا۔ اور اگر نکال کر دوبارہ داخل کیا تو جماع پائے جانے کی وجہ سے بالاتفاق رجعت پائی جائے گی۔

توضیح: اگر اپنی بیوی سے کہا کہ جب میں تم سے ہمبستری کروں تو تم کو تین طلاقیں ہیں پھر اس سے ہمبستری کر لی۔ تفصیل مسئلہ۔ حکم۔ دلیل

ولو قال لامرأته اذاجامعتك فانت طالق ثلث فجامعها فلما التقى الختانان طلقت ثلث.....الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ فلما التقى الخ تو جیسے ہی دونوں کے ختان ایک دوسرے سے مے اسے تین طلاقیں پڑ گئیں۔ ف۔ اور ختان (ختنہ کی جگہ) کا ختان سے ملنا اس وقت ہو جائے گا جبکہ مرد کے ذکر کا اوپر کا حصہ اندر غائب ہو جائے۔ اب جبکہ اسی حالت میں اسے تین طلاقیں پڑ گئیں تو مرد کو چاہئے کہ فوراً اسے نکال کر علیحدہ ہو جائے۔ وان لبث ساعة اور اگر وہ

تھوڑی دیر بھی اسی حالت میں رہا۔ ف۔ یعنی اس سے جدا نہیں ہوا تو یہ فعل حرام ہوا لیکن لم یجب الخ مرد پر عقر یعنی مہر لازم نہیں ہوگا۔ ف۔ یعنی اسے طلاق دیدینے کے باوجود اسی حالت میں دیر کی پھر بھی اس وطی سے عقر واجب نہیں ہوگا۔ اور اس جگہ عقر کا اندازہ اسی جیسی عورت کے مثل دوسری عورتوں کا مہر ہوگا۔ اسی لئے لفظ مہر کا ہے اور مہر مثل نہیں کہا ہے کہ مہر مثل واجب نہیں ہوگا۔ اور یہی ظاہر الروایۃ ہے۔

وان اخرجه ثم ادخله وجب عليه المهر وكذا اذا قال لامته اذا جامعتك فانت حرة ......الخ

اور اگر مرد نے اپنا آلہ تناسل نکال کر پھر داخل کر دیا تو اس پر اس عورت کا مہر المثل واجب ہوگا۔ ف۔ اس جگہ اس مسئلہ کو اتنی تفصیل کے ساتھ بیان کرنے کی وجہ کم علموں اور جاہلوں کو ان کے اس خیال کو رد کرنے کے لئے بیان کرنا ہے کہ ایک مرتبہ اپنی شہوت اور خواہش پوری کرنے سے ہی طلاق ہوگی اس سے پہلے نہیں ہوگی۔ تو اس کا ایسا خیال کرنا اس کی نادانی ہے۔ اور تین طلاقوں کی قید اس لئے لگائی ہے کہ ایک یا دو طلاقیں ہوں گی تو اپنے اس عمل سے یہ رجعت کرنے والا ہو جائے گا۔ جبکہ تین طلاقوں میں رجعت نہیں ہو سکتی ہے۔ اور یہ وطی ایسی ہوئی کہ گویا کسی اجنبیہ سے شبہ کی بناء پر کی تو جب تک اپنے آلہ تناسل کو باہر نہیں نکالے گا اس پر مہر المثل لازم نہیں ہوگا پھر نکال کر دوبارہ ڈالنے میں بالاتفاق مہر المثل لازم ہوگا۔

وكذا اذا قال لامته اذا جامعتك فانت حرة وعن ابي يوسفؒ انه اوجب المهر في ......الخ

اسی طرح اگر اپنی باندی سے کہا کہ جب میں تم سے جماع کروں تو تم آزاد ہو۔ ف۔ اس کے بعد جیسے ہی اس کا آقا نے حشفہ اندر کیا یعنی ختنہ سے ختنہ ملایا۔ باندی آزاد ہوگئی۔ پھر اگر اس کا آقا تھوڑی سی دیر بھی اسی طرح ڈالے رہا۔ تو ظاہر الروایہ میں مولیٰ پر اس کا عقر یعنی مہر المثل واجب نہ ہوگا۔ اور اگر نکال کر دوبارہ ڈالا تو عقر واجب ہو جائے گا۔ وعن ابی یوسفؒ الخ اور نوادر میں ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ امام ابو یوسفؒ نے پہلی صورت میں بھی یعنی جبکہ برابر ڈالے رہا تو مہر المثل کا حکم دیا ہے۔ کیونکہ برابر ڈالے رہنے سے جماع کرنا پایا گیا۔ ف۔ حالانکہ ایسی عورت سے جماع کرنے سے عق لازم آتا ہے اور یہ حرام بھی ہے۔ الا انہ الخ مگر اس پر زنا کی حد اس لئے لازم نہیں آئے گی کہ فعل متحد (ایک ہی) ہے۔ ف۔ یعنی وہی ڈالے رہنا برابر موجود ہے۔ جس کی وجہ سے وہ طلاق پائی ہے یا آزاد ہوئی ہے جبکہ پہلے یہ کام شرعاً حلال تھا۔ وجہ الظاہر الخ اور ظاہر الروایہ کی وجہ یہ ہے کہ جماع کے معنی ہیں آلہ تناسل کو فرج میں ڈالنا۔ ف۔ اور طلاق پا جانے یا آزاد ہو جانے کے بعد داخل کرنا نہیں پایا گیا۔

ولا دوام للادخال بخلاف ما اذا اخرج ثم اولج لانه وجد الادخال بعد الطلاق ......الخ

اور داخل کرنا ایسا کام نہیں ہے جس کے لئے دوام یا بہت زیادہ وقت کی ضرورت ہو۔ ف۔ وہ تو فوراً ہو گیا۔ اس لئے یہ نہیں کہا جا سکتا ہے کہ دیر تک ڈالے رہنے سے از سر نو جماع ہو گیا۔ اسی بناء پر اگر کوئی گھر میں بیٹھا ہو اور کہا کہ واللہ میں اس گھر میں داخل نہیں ہوں گا۔ اس وقت تھوڑی دیر وہاں ٹھہر جانے سے اس کا داخل ہونا نہیں پایا جائے گیا۔ پس جب طلاق پالینے کے بعد ڈالنا نہیں پایا گیا تو عقر بھی واجب نہ ہوا۔ بخلاف ما الخ برخلاف اس کے جب اس نے ایک مرتبہ نکال کر دوبارہ ڈالا ہو۔ ف۔ اس وقت کا ڈالنا یعنی جماع کرنا ایک مستقل طور پر پایا گیا۔ اس لئے عقر واجب ہوگا۔ اور یہ فعل حرام بھی ہے۔ اگر یہ وہم ہو کہ حرام کام میں بھی تو شرعی حد لازم آتی ہے اور جس جماع میں شرعی حد لازم آئے اس میں عقر و مہر لازم نہیں آتا ہے۔ اور تم یہ کہتے ہو کہ یہ حرام ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ فعل بلاشبہ حرام ہے۔

الا ان الحد لايجب لشبهة الاتحاد بالنظر الى المجلس والمقصود ......الخ

اور حد بھی لازم ہونی چاہئے تھی مگر اس لئے لازم نہیں ہوگی کہ دونوں کی جگہ ایک ہی ہے اور مقصود بھی ایک ہی ہے۔ ف۔ بلکہ عوام یہی سمجھتے ہیں کہ شرطیہ قسم کھانے کی صورت میں جماع پورا ہونے کے بعد ہی طلاق پائے گی۔ اور اس سلسلہ میں تحقیق مذکور ایک خفی امر ہے۔ بلکہ خود شبہ موجود ہے۔ اسی لئے اگر کسی نے جان بوجھ کر عمداً بھی ایسا کیا ہو جب بھی حد واجب

نہ ہوگی۔ واذالم یجب الخ اور جب حد واجب نہیں ہوئی تو عقر واجب ہوگا کیونکہ (دارالاسلام میں) جو بھی وطی ہوگی ان دونوں میں سے ایک سے خالی نہیں ہوگی۔ف۔ یعنی یا تو حد ہی واجب ہو یا عقر واجب ہو۔ البتہ اس قاعدہ سے دو صورتیں مستثنیٰ ہیں۔ اس مسئلہ کو میں نے ذکر کیا ہے۔ اور اس جگہ عقر سے مراد مہر المثل ہے۔ جیسا کہ امام عتابیؒ نے کہا ہے۔ اس بحث میں طلاق مغلظہ یا بائنہ کی قید لگی ہوئی ہے۔

ولو كان الطلاق رجعيا يصير مراجعا باللبث عندابي يوسفؒ خلافا لمحمدؒ ..... الخ

اور اگر ولو كان الطلاق الخ وہ طلاق رجعی ہو۔ف۔ مثلاً یوں کہا کہ اگر تم سے جماع کروں تو تم کو ایک طلاق ہے۔ یا دو طلاقیں ہیں۔ پھر یہ کہہ کر اپنے آلہ تناسل کو اس کی شرمگاہ میں ختان سے ملا دیا تو اسے طلاق رجعی پڑ گئی یعنی فی الحال اسے رجوع کرنے کا بھی حق ہے۔ اور چونکہ رجوع کرنا کئی صورتوں سے مثلاً کہہ کر یا عملاً جماع کر کے یا ایسے کام کر کے جو اس کے لوازمات میں سے ہیں یا کچھ دیر تک ڈالے رہنے سے بھی ہو سکتا ہے۔ یصیر مراجعا الخ تو موجودہ صورت میں امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دیر تک ٹھہرے رہنے کی وجہ سے رجعت کرنے والا ہو جائے گا۔ برخلاف امام محمدؒ کے قول کے لوجود المساس یعنی شہوت کے ساتھ مساس پائے جانے کی وجہ سے۔ف۔ اس بندہ مترجم کے نزدیک اس کلام کے معنی یہ ہیں کہ امام محمدؒ نے اس بات سے انکار کیا ہے کہ رجعت ہونے کی وجہ دیر تک ڈالے رہنا ہے۔ بلکہ اس کی وجہ شہوت کے ساتھ مساس ہے۔ اس بحث کا حاصل یہ ہوا کہ اس صورت میں بالاتفاق رجعت ہو جائے گی۔ لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی وجہ ٹھہراؤ ہے کیونکہ یہ تو مستقل جماع ہوا۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک شہوت کے ساتھ دست درازی ہے۔ فافہم۔م۔ ولو نزع الخ اور اگر اپنے آلہ تناسل کو نکال کر پھر اندر داخل کیا تو جماع کرنے کی وجہ سے بالاتفاق رجعت کرنے والا ہو گیا۔ف۔ یعنی اس صورت میں امام محمدؒ کے نزدیک بھی اس رجعت کی علت جماع کرنا ہی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔م

فصل في الاستثناء. واذاقال لامرأته انت طالق ان شاء الله تعالى متصلالم يقع الطلاق لقوله عليه السلام من حلف بطلاق اوعتاق وقال ان شاء الله تعالى متصلابه لاحنث عليه ولانه اتى بصورة الشرط فيكون تعليقا من هذاالوجه وانه اعدام قبل الشرط والشرط لايعلم ههنا فيكون اعداما من الاصل ولهذايشترط ان يكون متصلابه بمنزلة سائرالشروط ولوسكت يثبت حكم الكلام الاول فيكون الاستثناء اوذكر الشرط بعده رجوعا عن الاول

ترجمہ: فصل۔ استثناء کے بیان میں جب کہ کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم کو طلاق ہے انشاء اللہ۔ ساتھ ہی ساتھ تو طلاق نہیں واقع ہوگی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جس نے طلاق دینے یا آزاد کرنے کے سلسلہ میں قسم کھائی اور ساتھ ہی ساتھ انشاء اللہ بھی کہہ دیا تو اس پر حانث ہونا نہیں ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ اس نے شرط کے طور پر اپنا کلام کیا ہے تو اس طور سے وہ تعلیق ہو گئی ہے۔ اس طرح شرط پائے جانے سے پہلے ہی اسے مٹا دینا ہوتا ہے۔ اور یہاں شرط ایسی چیز ہے جو نہیں جانی جا سکتی ہے۔ تو یہ جڑ سے مٹا دینا ہو گیا ہے۔ اور اس لئے شرط لگائی جاتی ہے کہ انشاء اللہ کا جملہ پہلے کلام سے دوسری شرطوں کی طرح متصل ہو۔ اور اگر پہلا جملہ کہہ کر خاموش ہو گیا تو پہلے کلام کا حکم ثابت ہو جائے گا۔ پھر (انشاء اللہ کہنے سے) استثناء کرنے یا اس کے بعد شرط ذکر کرنے سے پہلے قول سے رجوع لازم آجائے گا۔

توضیح: فصل طلاق میں استثناء کرنے کے بیان میں

فصل في الاستثناء. واذاقال لامرأته انت طالق ان شاء الله تعالى متصلالم يقع الطلاق .....الخ

۔ف۔ واضح ہو کہ اگر طلاق دیتے ہوئے ایسا لفظ بھی کہہ دیا جس سے طلاق کا اثر نہ ہو یا اس کی تعداد میں کمی ہو جائے تو اسی کو

استثناء کرنا کہا جاتا ہے خواہ حرف استثناء الاّ وغیرہ ہو یا اسی کے ہم معنی ہو۔ جیسے انشاء اللہ تعالیٰ۔ م۔ واذا قال الخ اور اگر بیوی سے کہا تم کو طلاق ہے انشاء اللہ۔ ملا کر کہا۔ ف۔ یعنی تم کو طلاق ہے کہنے کے ساتھ ملا کر کہا اور علیحدہ کر کے نہیں کہا۔ لم یقع الخ تو طلاق واقع نہ ہوگی۔ ف۔ کیونکہ اس کے معنی یہ ہوئے کہ تو کو اس شرط کے ساتھ طلاق ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ نے چاہا۔ جبکہ اللہ تعالیٰ کا چاہنا یا نہ چاہنا ہمیں کچھ معلوم نہیں ہے۔ اس لئے طلاق واقع نہیں ہوگی۔

لقوله عليه السلام من حلف بطلاق او عتاق وقال ان شاء الله تعالى متصلا به لاحنث عليه ......الخ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جس شخص نے طلاق دینے یا آزاد کرنے کی قسم کھائی اور ساتھ ساتھ انشاء اللہ بھی کہہ دیا تو وہ حانث نہ ہوگا۔ ف۔ یعنی اس کی قسم کبھی نہیں ٹوٹے گی تاکہ طلاق یا آزادی واقع ہو جائے۔ پس اگر یہ حدیث درجہ صحت تک پہنچ جائے تو یہ نص صریح ہے اس بات پر کہ انشاء اللہ کا کلمہ طلاق یا عتاق کے ساتھ ساتھ کہہ دینے سے واقع نہیں ہوتی ہے۔ پھر اسی معنی میں یہ حدیث ترمذی وابوداؤد ونسائی وابن ماجہ وامام احمد رحمہم اللہ نے ابن عمر رضی اللہ عنہ سے اسناد حسن کے ساتھ مرفوع روایت کی ہے اور موقوف بھی روایت پائی گئی ہے۔ اور اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ ایوب سختیانیؒ نے کبھی مرفوع اور کبھی موقوف روایت کر دی ہے۔ پس اس مخصوص دلیل سے یہ معلوم ہوا کہ انشاء اللہ تعالیٰ ساتھ ساتھ کہہ دینے سے طلاق یا عتاق واقع نہیں ہوئی ہے۔

ولانه اتى بصورة الشرط فيكون تعليقا من هذاالوجه وانه اعدام قبل الشرط ......الخ

اور اس دلیل سے کہ قسم کھانے والے نے یہ کلام شرط کے طور پر ذکر کیا ہے۔ تو اس طور سے تعلیق ہوئی۔ ف۔ کیونکہ انشاء اللہ جملہ شرطیہ ہے۔ و انه اعدمه الخ اور اس کا مطلب ہے شرط کے پائے جانے سے پہلے ہی اسے ختم کر دینا۔ ف۔ کیونکہ جب کسی نے کہا کہ تم کو طلاق ہے اور اس پر خاموش ہو گیا تو اس سے فی الفور طلاق ہو گئی۔ اور اگر پہلے جملہ سے اسے ملا کر کہا کہ اگر تم اس گھر میں جاؤ تو اب کلام بدل گیا اور اس کے معنی یہ ہو گئے کہ تم کو ابھی تو طلاق نہیں ہے لیکن اگر تم اس گھر میں جاؤ تو طلاق ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ شرط لگانا فی الحال طلاق واقع ہونے کو ختم کر دیتا ہے۔ اس لئے جب شرط پائی جائے گی تب واقع ہوگی۔ اور شرط ایسی چیز ہوتی ہے جس کا ہونا اور نہ ہونا دونوں کا احتمال ہو۔

والشرط لايعلم ههنا فيكون اعداما من الاصل ولهذايشترط ان يكون متصلا به ......الخ

اور یہاں شرط ایسی چیز ہے جو معلوم نہیں ہوگی۔ ف۔ کیونکہ یہ بات معلوم نہیں ہو سکتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی مرضی ہوئی یا نہ ہوئی۔ فیکون تو یہ جڑ سے مٹا دینا ہو گیا۔ ف۔ کیونکہ طلاق تو فی الحال شرط سے بے اثر ہوئی۔ اور جب شرط ہی نامعلوم چیز ہے تو بالکل جڑ سے ختم ہوئی۔ اسی لئے اگر یوں کہا کہ تم کو طلاق ہے اگر اللہ کی مرضی نہیں ہوا یا جو کچھ اللہ کی مرضی ہوا جس میں اللہ کی مرضی ہو یا یوں کہا کہ تم کو طلاق ہے مگر یہ کہ اللہ تعالیٰ چاہے۔ جیسا کہ فتح القدیر میں ہے۔ ھ اور جب اس مسئلہ کی بنیاد معلوم نہونے پر ہوئی تو اگر یہ کہا کہ تم کو طلاق ہے اگر جن نے یا دیوار نے یا آسمان نے چاہی یعنی جس کے چاہنے یا نہ چاہنے کا علم نہیں ہو سکتا ہو سب کا یہی حکم ہوگا۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ پہلا کلام اپنے معنی سے متغیر ہو کر ختم ہو گیا۔ ولهذا يشترط الخ اس لئے یہ شرط ہے کہ (کلمہ استثناء) انشاء اللہ پہلے کلام کے متصل ہو۔

بمنزلة سائر الشروط ولوسكت يثبت حكم الكلام الاول فيكون الاستثناء ......الخ

دوسری شرطوں کی طرح۔ ف۔ جو جزاء سے متصل ہوتی ہیں۔ کیونکہ اگر شرطیں متصل نہ ہوں گی تو پہلا کلام ہی اپنے معنی کو مفید ہو جائے گا۔ کیونکہ اس کلام کے ساتھ ایسا کوئی کلمہ نہ ہوگا جس سے وہ بدل جانے والا ہو۔ اس لئے مصنفؒ نے فرمایا ولو سكت اور اگر انت طالق کہہ کر خاموش ہو گیا یعنی سانس توڑے بغیر ارادہ کے ساتھ خاموش ہو گیا۔ يثبت حكم الخ تو پہلے کلام کا حکم ثابت ہو جائے گا۔ ف۔ اور اس عورت کو طلاق ہو جائے گی۔ فيكون الاستثناء الخ پھر خاموشی کے بعد انشاء اللہ کہنے سے یا کوئی

شرط لگانے کا مطلب پہلے کلام سے رجوع کرنا ہوگا۔ف۔ جبکہ ہمیں یہ بات معلوم ہے کہ طلاق دے کر اس سے رجوع کرنا ممکن نہیں ہوتا ہے۔ البتہ اس کی صرف یہ صورت ہو سکتی ہے کہ اگر ممکن ہو تو اس طلاق کے بعد ہی رجعت کر لے۔ پس خلاصہ یہ ہوا کہ پہلا کلام جب مکمل ہو گیا تو پھر اس سے رجوع کرنا یہی ہوگا کہ اسے منسوخ کردے اور منسوخ کرنا بھی اس کے اختیار میں نہیں ہے۔ حاصل کلام یہ ہوا کہ ایک مرتبہ طلاق دے کر بھی واقع نہ ہونے کی یہی صورت ہو سکتی ہے کہ اگر اس کے ساتھ ساتھ انشاء اللہ بھی کہدیا ہو۔ تاکہ پہلا کلام پورا نہ ہو۔ اور فتح القدیر وغیرہ میں ہے کہ اگر اس نے بھول کر بھی انشاء اللہ تعالیٰ کہدیا تو صریح کلام ہونے کی وجہ سے اس میں نیت کی ضرورت نہیں ہے۔ اور اس سے طلاق واقع نہیں ہوگی۔ ظاہر المذہب یہی ہے اس کے برعکس کیا یہ نہیں دیکھتے کہ اگر کسی کا ارادہ تو طلاق دینے کا ہو مگر اس کی زبان سے انت غیر طالق نکل گیا تو اس عورت کو طلاق نہیں ہوگی۔

قال و كذا اذاماتت قبل قوله ان شاء الله تعالى لان بالاستثناء خرج الكلام من ان يكون ايجابا والموت ينا في الموجب دون المبطل بخلاف ما اذا مات الزوج لانه لم يتصل به الاستثناء .

ترجمہ: کہا۔ اور اسی طرح اگر شوہر کے انشاء اللہ تعالیٰ کہنے سے پہلے ہی اس کی بیوی مر گئی ہو۔ کیونکہ اس استثناء کرنے کی وجہ سے وہ کلام ایسا نہیں رہا جو حکم لازم کر سکے۔ کیونکہ موت واجب کرنے کی تو منافی ہوتی ہے لیکن کسی حکم کے باطل کرنے کی منافی نہیں ہوتی ہے۔ بخلاف اس صورت کے اس موقع پر خود وہ شوہر ہی مر گیا ہو۔ کیونکہ اس کے کلام کے ساتھ استثناء یعنی انشاء اللہ نہیں ملا ہے۔

توضیح: اگر شوہر کے طلاق کے ساتھ انشاء اللہ کہنے سے پہلے ہی اس کی بیوی مر گئی ہو یا یہ خود مر گیا ہے۔ حکم۔ دلیل

قال و كذا اذاماتت قبل قوله ان شاء الله تعالى لان بالاستثناء خرج الكلام ......الخ

قال وکذا الخ اس طرح اگر شوہر صرف یہ کہنے پایا تھا کہ تم کو طلاق ہے اور انشاء اللہ تعالیٰ نہیں کہہ سکا تھا کہ وہ عورت مر گئی تو بھی طلاق واقع نہیں ہوئی۔ لان بالاستثناء الخ کیونکہ جملہ انشاء اللہ تعالیٰ کہنے کی وجہ سے وہ کلام موجب ہونے سے خارج ہو گیا۔ف۔ پس جب ایجاب نہ ہوا تو حکم بھی ثابت نہ ہوا۔ والموت تنافی الخ اور موت ایسے فعل کی تو منافی ہوتی ہے جو کسی کو واجب کرتی ہو۔ لیکن اس فعل کی منافی نہیں ہوتی ہے جو کسی فعل کو باطل کرنے والی ہو۔ف۔ اگر کسی کو یہ وہم ہو کہ جملہ انشاء اللہ تعالیٰ کلام کے پہلے حصہ کو باطل کرنے والا ہوتا ہے۔ لیکن یہ جملہ تو بیوی کی موت کے بعد کہا گیا ہے اس لئے اس کا کچھ اعتبار نہیں ہونا چاہئے اس بناء پر اس سے پہلے کا کلام یعنی انت طالق کا اعتبار باقی اور موثر رہ گیا۔ لہٰذا اسے طلاق ہو جانی چاہئے۔ تو اس کا جواب دیا کہ موت اس باطل کر دینے والے کلام کے منافی نہیں ہے۔ اسی بناء پر اگر شوہر اس عورت کی موت کے بعد بھی یہ جملہ ادا کرے کہ اسے طلاق نہیں ہے تو یہ کہنا صحیح ہوگا۔ البتہ اگر وہ یہ جملہ کہے کہ اسے طلاق ہے تو اس کا یہ کہنا اسی وقت تک درست ہوگا جب تک کہ وہ مری نہ ہو بلکہ زندہ ہو کیونکہ طلاق پانا تو ایک ایسی صفت ہے جو موجود ہے اسی لئے اس کے موصوف کا بھی موجود ہونا ضروری ہوا۔ اور نہ ہونے کی کوئی صفت عورت کے ساتھ لاحق ہونے والی نہیں ہے۔ اس لئے اس ذات کے وجود ہونے کی بھی ضرورت نہیں ہوئی۔ اسی لئے وہ شخص جو ابھی تک پیدا نہ ہوا ہو اس کے متعلق یہ کہنا کہ یہ ابھی نہ کھاتا ہے اور نہ پیتا ہے۔ اور وہ عالم نہیں ہے۔ اور اس جیسا دوسرا کلام بھی اس کے حق میں صحیح ہے۔

بخلاف ما اذا مات الزوج لانه لم يتصل به الاستثناء ......الخ

بخلاف اس صورت کے جب کہ خود شوہر مر گیا ہو۔ف۔ یعنی اس نے کہا کہ تم کو طلاق ہے۔ اس کے بعد انشاء اللہ تعالیٰ کہنا

چاہتا تھا کہ (اس سے پہلے ہی) اس کا انتقال ہو گیا۔ تو اس کی بیوی کو طلاق ہو جائے گی۔ لانہ لم یتصل الخ کیونکہ اس کے کلام کے ساتھ استثناء جملہ انشاء اللہ نہیں کہا گیا ہے۔ف۔اس لئے فوری طور سے پہلا کلام طلاق کے لئے مفید اور اسے لازم کر دینے والا ہو گیا۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ جمہور علمائے کرام اور چاروں ائمہ کے نزدیک جملہ انشاء اللہ کا پہلے کلام سے متصل ہونا شرط ہے۔ لیکن حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ اور کچھ علماء تابعین سے روایت ہے کہ متصل نہ ہونا بھی جائز ہے۔ یہاں تک کہ ایک سال بعد ملانا بھی جائز ہے۔

اور اس بندہ مترجم کے نزدیک بظاہر ابن عباس رضی اللہ عنہ کی مراد یہ ہے کہ آدمی جب کوئی کام کرنا چاہے اور انشاء اللہ کہنا بھول جائے تو جب بھی یاد آئے کہہ لے۔ اور اگر طلاق دینے کی صورت میں کہا کہ تم کو طلاق ہے۔ اور طلاق و عدت کے بعد اس عورت نے دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا۔ اب اگر پہلا شوہر اپنی پہلی طلاق سے انشاء اللہ تعالیٰ کو ملانا چاہے اور انشاء اللہ تعالیٰ کہدے تو کیا فائدہ ہوگا۔ نیز طلاق کے علاوہ دوسرے وعدے اور معاملات سب باطل ہو جائیں گے۔ چنانچہ روایت ہے کہ خلیفہ ہارون الرشید نے امام ابو حنیفہؒ سے کہا کہ آپ نے میرے دادا سے کیوں مخالفت کی ہے کہ انشاء اللہ تعالیٰ بعد کو ملانا تو ان کے یہاں جائز ہے مگر آپ ناجائز کہتے ہیں۔ امام اعظمؒ نے کہا کہ اگر ایسا کرنا جائز ہو تو لوگ آپ سے بیعت کر کے جب ان کا جی چاہے گا اس سے علیحدہ ہو جائیں گے۔ یہ سن کر ہارون الرشید متحیر ہو کر مان گئے۔ اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ انشاء اللہ تعالیٰ کو پہلے جملہ سے ملانے کا مطلب یہ ہے کہ طلاق دے کر یا انت طلاق کہہ کر اسے خاموش ہو جانے کا ارادہ نہ ہو۔ اسی طرح درمیان کلام کوئی دوسرا کلام نہ کرے۔ کیونکہ اگر درمیان کلام سانس ٹوٹی پھر اس نے فوراً کہا انشاء اللہ تو اس سے کچھ نقصان نہ ہوگا۔ اور اگر مرد نے طلاق کو زور سے کہا اور انشاء اللہ تعالیٰ کو آہستہ کہا تو صحیح ہوگا۔ لیکن امام کرخیؒ کے نزدیک اگر حروف ایسے صحیح ہوں کہ اگر زور سے کہے تو انشاء اللہ تعالیٰ ہو جائے تو استثناء درست ہو جائے گا۔ اگرچہ خود نہ سنے۔ کیونکہ ایک بہرے شخص کا بھی تو استثناء کرنا صحیح ہوتا ہے۔ اگرچہ وہ خود کچھ نہیں سنتا ہے۔ اور جمہور کے نزدیک شاید کہ کم سے کم درجہ یہ ہے کہ خود سنے ورنہ استثناء صحیح نہ ہوگا۔ جیسا کہ کتاب الصلوٰۃ میں قرأت کی فصل میں گزرا۔ کہ آہستگی سے پڑھنے کا کم سے کم درجہ یہی ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔

اور میں مترجم نے وہاں بھی امام کرخیؒ کے قول کو ترجیح دیتے ہوئے یہ وجہ بیان کی ہے کہ سننا اصل کلام سے ایک زائد چیز ہے۔ اس لئے کلام بہر حال کلام ہوگا خواہ کوئی سنے یا نہ سنے۔ اور حدیث میں جو یہ ہے کہ **لاتدعون اصم ولا غائباً** یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو ارشاد فرمایا کہ تم کسی بہرے یا غائب کو نہیں پکارتے ہو۔ لیکن میرے نزدیک فتویٰ جمہور ہی کے قول پر ہے۔ خواہ اس معنی کے اعتبار سے کہ مناجات میں عرض دعا و حمد و ثناء بندہ کی طرف سے بھی ہے۔ اور بہت سے لوگوں کو غفلت طاری ہوتی ہے۔ اس بناء پر اگر خود سنے تو اس سے اس کی غفلت ختم ہوگی۔ اور جو حاضر ہو اور غافل نہ ہو اس کی مناجات تو بغیر سنے ہوئے ہی حاصل ہے۔ اور مترجم کی مراد یہ ہوئی کہ استثناء وغیرہ کے احکام تصحیح الحروف سے ہی ثابت ہو جائیں گے۔ پھر واضح ہو کہ کہنے والے نے خود تو اس استثناء کو سنا لیکن اس عورت نے یا گواہوں نے نہیں سنا تو قاضی کے نزدیک اسے ثابت نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ استثناء حقیقت میں شرط و تعلیق نہیں ہوتی ہے بلکہ اس سے اس کلام کو جس سے طلاق واقع ہوتی ہے مٹانا ہوتا ہے۔ اور فتاویٰ قاضی خان اور فتاویٰ صغریٰ میں ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ ع۔ ھ۔ اور خود مصنفؒ نے بھی اپنی دلیل میں اسی کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اپنے اس قول **فیکون اعداماً الاصل**۔ اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ شیخ محقق ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ اگر اس نے کہا کہ تم کو مشیت الٰہی یا ارادہ الٰہی یا رضائے الٰہی یا محبت الٰہی سے طلاق ہے۔ تو اسے کہنے سے ایک بھی طلاق نہ ہوگی کیونکہ یہ تعلیق کے معنی میں ہے۔ اور اگر کسی بندہ کی طرف اس کی اضافت کرے مثلاً مشیت زید سے تم کو طلاق ہے۔

یا ارادہ زید الخ سے تو اس کا مطلب ابن زید کو طلاق کے معاملہ کا مالک بنانا ہے۔ جیسا کہ مشیت کے مسائل گزر چکے ہیں۔ اور اگر کہا کہ تم کو امر الٰہی یا حکم الٰہی۔ یا قضاء الٰہی یا ارادہ الٰہی یا علم الٰہی یا قدرت الٰہی سے طلاق ہے تو فی الفور طلاق ہو جائے گی۔ اسی طرح جب بندہ کی طرف اضافت کرے۔ کیونکہ عرف میں اس سے فی الفور ہی طلاق واقع کرنی ہوتی ہے۔ اور اگر کہا کہ تم کو مشیت الٰہی میں طلاق ہے یا الخ تو کسی حال میں طلاق واقع نہ ہوگی سوائے ایک قول کے جب کہا ہو کہ تم کو طلاق ہے علم الٰہی میں تو فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی۔ کیونکہ ہر حال میں علم الٰہی موجود ہے۔ اور قدرت الٰہی سے اگر تقدیر الٰہی مراد ہے تو ظاہر میں طلاق واقع نہ ہوتا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کوئی امر مقدر فرماتا ہے اور کوئی نہیں۔ اور اگر اس سے مراد صفت قدرت ہے تو فی الحال واقع ہو جائے گی۔ جیسا کہ کافی میں ہے۔ اور اگر کہا کہ تم کو ایک طلاق ہے انشاء اللہ تعالیٰ یا دو طلاقیں ہیں اگر اللہ تعالیٰ نے نہیں چاہا۔ تو ایک بھی واقع نہیں ہوگی۔ کیونکہ جب اللہ تعالیٰ نے اس کی طلاق نہیں چاہی تو اسے دو طلاقیں کیسے ہوں گی۔ اور بالکل طلاق نہ ہوگی۔ اور پہلی صورت یعنی ایک طلاق ہے اس میں انشاء اللہ متصل ہونے کی وجہ سے وہ بھی واقع نہ ہوگی۔ البتہ اگر یہ کہے کہ آج کے دن تم کو ایک طلاق ہے اگر اللہ تعالیٰ نے چاہی۔ یا دو طلاقیں ہیں اگر اللہ نے نہیں چاہی۔ اس صورت میں جب دن گزر گیا اور اس نے طلاق نہیں دی تو معلوم ہوا کہ یہ اللہ کی مشیت میں نہیں تھا۔ اس لئے دو طلاقیں واقع ہوں گی کیونکہ اس کی شرط پائی گئی ہے۔ جیسا کہ النوازل میں ہے۔ ف۔

وان قال انت طالق ثلثا الاواحدة طلقت ثنتين وان قال انت طالق ثلثا الاثنتين طلقت واحدة والاصل ان الاستثناء تكلم بالحاصل بعد الثنيا هو الصحيح ومعناه انه تكلم بالمستثنیٰ منه اذلافرق بين قول القائل لفلان علي درهم وبين قوله عشرة الاتسعة فيصح استثناء البعض من الجملة لانه يبقى التكلم بالبعض بعده ولايصح استثناء الكل لان لايبقى بعده شئي ليصير متكلمابه وصار فاللفظ اليه ولهذا يصح الاستثناء اذاكان موصولا به كماذكرنا من قبل واذاثبت هذا ففي الفصل الاول المستثنى منه ثنتان فيقعان وفي الثاني واحدة فيقع واحدة ولوقال الاثلثا يقع الثلث لانه استثناء الكل من الكل فلم يصح الاستثناء والله اعلم.

ترجمہ: اور اگر اپنی بیوی سے کہا کہ تم کو تین طلاقیں ہیں سوائے ایک کے (یعنی تین سے ایک کا استثناء کیا) تو اسے دو طلاقیں ہوں گی۔ اور اگر کہا کہ تم کو تین طلاقیں ہیں مگر دو تو اسے ایک طلاق ہوگی۔ اور اس موقع میں اصل یہ طے پائی ہے کہ استثناء واقع میں صرف اتنے کا بولنا ہوتا ہے جو نکالنے کے بعد باقی رہتا ہے۔ یہی قول صحیح ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ استثناء اس کلام کو کہتے ہیں جو مستثنیٰ منہ کے باقی کو بیان کرے۔ کیونکہ کہنے والے کے ان دو جملوں میں کوئی فرق نہیں ہے کہ فلاں کا مجھ پر ایک درہم ہے۔ یا یہ کہ فلاں کے مجھ پر دس درہم ہیں سوائے نو درہم کے۔ اس طرح کہ کل میں سے بعض کو مستثنیٰ کرنا صحیح ہے۔ کیونکہ اس کے بعد بعض کا تکلم باقی رہ جائے گا۔ لیکن کل میں سے کل کا استثناء صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ نکال دینے (استثناء کرنے) کے بعد کچھ نہیں بچا جس کا تکلم کیا جاسکے۔ اور لفظ کو اس کی طرف پھیرنے والا ہو جائے۔ اور یہ معلوم ہونا چاہئے کہ استثناء تو اسی وقت صحیح ہوتا ہے جبکہ اصل کلام کے ساتھ ملا ہوا ہو۔ جیسا کہ ہم نے اس سے پہلے بیان کر دیا ہے۔ اور جب یہ بات ثابت ہوگئی تو کتاب کے مسئلہ کی پہلی صورت میں جو کچھ استثناء کے بعد باقی رہا وہ دو طلاقیں ہیں۔ اور دوسری صورت میں جو کچھ باقی رہا وہ ایک طلاق ہے تو ایک ہی طلاق ہوگی۔ اور اگر یہ کہا کہ مگر تین طلاقیں تو تینوں ہی واقع ہو جائیں گی۔ اس لئے کہ یہاں تین سے تین کا استثناء ہے۔ اس لئے استثناء صحیح نہ ہوگا۔ واللہ اعلم

توضیح: اگر اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے کر ساتھ ہی ساتھ ایک کا یا دو کا یا تین طلاقوں کا استثناء کر لیا۔ حکم۔ دلیل

وان قال انت طالق ثلثا الا واحدۃ طلقت ثنتین وان قال انت طالق ثلثا الا ثنتین......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ والاصل ان الخ ایسے مسائل میں یہ اصل طے پائی ہے کہ حقیقت میں استثناء صرف اس قدر کا بولنا ہوتا ہے جو نکالنے کے بعد باقی رہا۔ف۔اور یہ نہیں ہوتا ہے کہ مثلاً مذکورہ دونوں مسئلوں میں طلاقوں کا تذکرہ کرنے سے ایک یا دو کو ان میں سے نکالنا اور چھانٹنا ہوتا ہے۔ بلکہ پہلے مسئلہ میں گویا اس نے یوں کہا کہ ایک کم تین طلاقیں اور دوسرے مسئلہ میں دو کم تین طلاقیں ہیں۔اس لئے پہلے مسئلہ کا حاصل یہ ہوا کہ تم کو دو طلاقیں ہیں اور دوسرے کا حاصل یہ ہوا کہ تم کو ایک طلاق ہے۔ ہوالصحیح۔ یہی قول صحیح ہے۔ کیونکہ بعضوں نے استثناء کی تعریف یہ کی ہے اثبات میں سے نفی کرنا۔ یا نفی میں سے اثبات کرنا۔ تو یہ غلط ہے۔ن۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ تو استثناء کا حکم ہو سکتا ہے لیکن اس کی ذاتی تعریف نہیں ہو سکتی ہے۔ کیونکہ ذاتی تعریف یہ ہے مستثنیٰ منہ سے مستثنیٰ ہو کر کے باقی کو بولنا استثناء ہے۔ ومعناہ الخ اس کے معنی یہ ہیں کہ استثناء اس کلام کو کہتے ہیں جو مستثنیٰ منہ کے باقی کو بیان کرے۔ اذلا فرق الخ کیونکہ کہنے والے کے ان دو جملوں۔ فلاں کا مجھ پر ایک درہم ہے اور۔ فلاں کے میرے ذمہ دس درہم ہیں سوائے نو درہموں کے۔ کہ ان دونوں جملوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ف۔ یعنی دونوں کا حاصل ایک ہے اب جب کہ یہ بات معلوم ہو گئی۔ فیصح استثناء الخ تو جملہ میں سے بعض کو استثناء کرنا صحیح ہے۔ لانہ یبقی الخ کیونکہ اس کے بعد بعض کا تکلم باقی ہے۔ف۔اس لئے استثناء کے معنی پائے گئے۔

ولا یصح استثناء الکل لان لا یبقی بعدہ شئی لیصیر متکلما بہ......الخ

اور کل سے کل کا استثناء صحیح نہیں ہے لانہ لا یبقی الخ کیونکہ نکالنے کے بعد کچھ نہیں بچا۔ جس کے ساتھ تکلم کرنا ہو جائے۔ وصار قائلا الخ اور لفظ اس کی طرف پھیرنے والا ہو جائے۔ف۔ یعنی جب استثناء سے کچھ نہیں بچا تو پھر لفظ کس کی طرف پھیرا جائے اور کس سے تکلم ہو۔اس لئے استثناء کے معنی نہیں رہے۔ مصنفؒ نے اپنی زیادات میں لکھا ہے کہ کل سے کل کا استثناء اسی صورت میں صحیح نہیں ہے کہ لفظ کل یا اسی کے معنی سے ہو۔ کیونکہ اگر دوسرے لفظ سے ہو تو صحیح ہے۔ اگرچہ معنی کے اعتبار سے وہ بھی کل سے کل ہی استثناء ہو۔ مثلاً یوں کہا کہ میری سب عورتوں کو طلاق ہے سوائے میری سب عورتوں کے۔ تو اس میں کل سے کل کا استثناء ہے۔ اور صحیح نہیں ہے۔ اس لئے اس کی ساری بیویوں کو طلاق ہو جائے گی۔ اور اگر کسی کو چار بیویاں ہوں اور اس نے کہا کہ میری سب بیویوں کو طلاق ہے سوائے عمرہ و زینب و ہندہ و سلمیٰ کے تو استثناء صحیح ہو گی اور کسی کو طلاق نہ ہو گی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ استثناء تو لفظی تصرف ہے کسی شرعی حکم کا منبع نہیں ہے۔ اسی لئے انت طالق عشرا الا تسعا یعنی تم کو دس طلاقیں ہیں سوائے نو کے کہ اس جملہ کو صحیح نہیں کہا جاتا کیونکہ شرعاً تو طلاقیں تین سے زائد نہیں ہوتی ہیں۔ حالانکہ بلا اختلاف ایسا کہنا صحیح ہے اور ایک ہی طلاق واقع ہو گی۔ع۔

وانما یصح الاستثناء اذا کان موصولا بہ کما ذکرنا من قبل......الخ

اور یہ معلوم ہونا چاہئے کہ استثناء اسی وقت درست ہوتا ہے جبکہ اس کلام سے ملا ہوا ہو جیسا کہ پہلے بتادیا ہے۔ف۔ یعنی اگر انشاء اللہ کہنا اگر کلام سے موصول نہ ہوا تو پہلے کلام سے رجوع کرنا اور فسخ کرنا مانا جائے گا حالانکہ ایسا کام کرنا جائز نہیں ہے۔ واذا ثبت الخ اور جب یہ بات ثابت ہو گئی تو اب معلوم ہونا چاہئے کہ پہلی صورت میں جو کچھ استثناء کے بعد باقی رہا وہ ایک طلاق ہے اور وہ واقع ہو جائے گی۔ ولو قال ثلثا اور اگر اس شخص نے سوائے تین کے کہا ہو۔ف۔ یعنی اگر یہ کہا ہو کہ تم کو تین طلاقیں ہیں سوائے تین طلاقوں کے۔ف۔ تو اسے استثنائے کل کہا جائے گا۔ یقع الثلاث اور تین طلاقیں پوری واقع ہو جائیں گی۔ لانہ استثناء الخ کیونکہ کل کا کل سے استثناء ہے اس لئے یہ استثناء صحیح نہ ہو گا۔ف۔ اس لئے پہلا کلام صحیح ہو گا یعنی یہ کہ تم کو تین طلاقیں ہیں۔ واللہ اعلم۔

باب طلاق المریض

اذا طلق الرجل امرأته فی مرض موته طلاقابائنا فمات وھی فی العدة ورثته وان مات بعد انقضاء العدة فلامیراث لھا وقال الشافعیؒ لاترث فی الوجھین لان الزوجیة قد بطلت بھذا العارض وھی السبب ولھذالایرثھا اذاماتت ولنا ان الزوجیة سبب ارثھا فی مرض موته و الزوج قصد ابطاله فیردعلیه قصده بتاخیر عمله الی زمان انقضاء العدة دفعا للضرر عنھا وقدامکن لان النکاح فی العدة یبقی فی حق بعض الآثار فجازان یبقی فی حق ارثھا عنه بخلاف مابعد الانقضاء لانه لاامکان والزوجیة فی ھذه الحالة لیست بسبب لارثه عنھا فیبطل فی حقه خصوصا اذارضی بهٖ

ترجمہ: اگر کوئی شخص اپنے مرض موت میں اپنی بیوی کو طلاق بائن دے کر اس کی عدت کے دنوں میں مر گیا تو وہ اس کی وراثت پائے گی۔ اور اگر وہ اس کی عدت ختم ہونے کے بعد مرا تو اس کی میراث اس عورت کو نہیں ملے گی۔ اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ دونوں صورتوں میں سے کسی میں بھی وراثت نہیں پائے گی کیونکہ اس معاملہ کی وجہ سے ان دونوں میں زوجیت کا رشتہ باطل ہو گیا ہے۔ حالانکہ ان میں میراث کا سبب نکاحی رشتہ ہے۔ اسی بناء پر شوہر بھی اس عورت کا وارث نہیں ہوگا جبکہ وہ مر گئی ہو۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ شوہر کے مرض موت میں اس کی بیوی کا زندہ رہنا اس عورت کے وارث ہونے کا سبب ہے۔ والزوج الخ اور شوہر نے اس کے باطل کرنے کا ارادہ کیا ہے۔ فیرد علیہ الخ تو شوہر کے اس ارادہ کو اسی پر لوٹا دیا جائے گا اس طرح سے کہ اس کا اثر عورت کی عدت گزرنے تک مؤخر کر دیا جائے گے تاکہ عورت سے اس کا ضرر دور ہو جائے۔ اور وہ نقصان سے بچ جائے۔ اور ایسی تاخیر ممکن بھی ہے۔ اس لئے کہ عدت کے اندر کچھ آثار کے حق میں نکاح باقی رہتا ہے اس لئے یہ ممکن ہوا کہ شوہر سے عورت کی میراث پانے کے حق میں بھی نکاح باقی رہ جائے۔ برخلاف اس کے اگر عدت کے گزر جانے کے بعد ہو۔ کیونکہ اس میں امکان نہیں رہتا ہے۔ اور مرض الموت کی حالت میں شوہر ہونا مرد کے لئے اس کی بیوی سے میراث پانے کا سبب نہیں ہے۔ تو شوہر کے حق میں وراثت باطل ہو جائے گی۔ خاص کر جبکہ شوہر خود اس پر راضی ہو چکا ہو۔

توضیح: باب۔ مرض الموت کے مریض کے بیان میں

باب طلاق المریض۔ اذا طلق الرجل امرأته فی مرض موته طلاقابائنا فمات وھی فی..... الخ

یہ باب مریض کے طلاق کے بیان میں ہے۔ واضح ہو کہ جو بیمار اپنی بیماری سے (خواہ کیسی بھی ہو) اچھا ہو گیا تو وہ تندرست کے حکم میں ہے۔ اور اگر اسی مرض میں مر گیا اور مرض ہی کی حالت میں طلاق دی تو اس سے بعض احکام خاص طور سے تعلق رکھتے ہیں۔ مثلاً تندرست نے طلاق دی تو اس کی عورت اس کی وارث نہیں رہی اگرچہ عدت ہی میں مر گیا ہو۔ واذا طلق الخ اور جب شوہر نے اپنے مرض الموت میں اپنی بیوی کو طلاق بائن دی پھر ایسی حالت میں مر گیا کہ عورت اس وقت تک عدت میں ہو تو وہ اس کی وارث ہو گی۔ ف۔ یعنی اس کے شوہر کی میراث سے جو کچھ اس کو بغیر طلاق کے حصہ ملتا وہ حصہ پائے گی۔ جبکہ اس کی عدت میں مرا ہو۔ وان مات الخ اور اگر عورت کی عدت گزر جانے کے بعد وہ مرا ہو تو اس عورت کو میراث میں سے کچھ نہیں ملے گا۔

وقال الشافعیؒ لاترث فی الوجھین لان الزوجیة قد بطلت بھذا العارض وھی السبب.... الخ

اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ وہ دونوں صورتوں میں وارث نہیں ہو گی۔ ف۔ یعنی خواہ عورت کی عدت کے زمانہ میں مرا ہو یا بعد میں مرا ہو۔ لان الزوجیۃ الخ کیونکہ طلاق بائن ہو جانے کی وجہ سے وہ اب بیوی نہ رہی۔ اور نکاح کا رشتہ ختم ہو گیا ہے۔ حالانکہ اس عورت کے لئے میراث کا سبب زوجہ ہونا ہی تھا۔ ولھذا الخ اسی وجہ سے اگر بیوی مر گئی ہو تو مرد اس کا وارث نہیں ہوتا

ہے۔ف۔کیونکہ وہ اب اس عورت کا شوہر باقی نہ رہا۔

ولنا ان الزوجية سبب ارثها فی مرض موته و الزوج قصد ابطاله فيرد عليه قصده.....الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ شوہر کی مرض الموت میں عورت کا زوجہ ہونا عورت کے وارث ہونے کا سبب ہے۔ **والزوج الخ** اور شوہر نے اس کے باطل کرنے کا ارادہ کیا ہے۔ **فيرد عليه الخ** اس لئے شوہر کے اس ارادہ کو اسی پر لوٹا دیا جائے گا۔اس طرح سے کہ اس کا اثر عورت کی عدت گزرنے تک مؤخر کر دیا جائے گا۔ تا کہ اس کا نقصان وہ اثر اس سے دور ہو جائے۔ف۔اور عدت کے بعد اس کا اثر ہوگا۔اب یہ دیکھنا ہے کہ اتنی تاخیر کرنا ممکن بھی ہے یا نہیں۔اس لئے مصنفؒ نے فرمایا وقد امکن ایسی تاخیر ممکن بھی ہے۔ **لان النكاح الخ** کیونکہ عدت کے اندر نکاح کے آثار میں سے کچھ ایسے ہیں جن میں نکاح باقی رہتا ہے۔ف۔یہاں تک کہ اگر شوہر چاہے تو عدت کے اندر اس کی رضامندی کے بغیر بھی رجوع کر سکتا ہے۔جس کی وجہ اس کا نکاح باقی رہ جاتا ہے۔ **فجاز ان الخ** اس لئے یہ ممکن ہو گیا کہ شوہر سے عورت کی میراث پانے کے حق میں بھی نکاح باقی رہ جائے۔ف۔تا کہ عورت سے اس کا ضرر دور ہو جائے۔

بخلاف مابعد الانقضاء لانه لامكان والزوجية فی هذه الحالة ليست بسبب لارثه عنها .....الخ

برخلاف اس کے جب عدت ختم ہو جانے کے بعد ہو۔ف۔کہ اس وقت تک تاخیر نہیں ہوگی۔ لانہ لاامکان کیونکہ امکان نہیں رہا۔ف۔کیونکہ عدت ختم ہو جانے کے بعد نکاح کا کسی صورت سے بھی باقی رہنا ممکن نہیں ہے۔ جیسے مرد کا وارث ہونا ممکن نہیں ہوتا ہے۔ **والزوجية فی الخ** اور اس مرض الموت کی حالت میں عورت کا شوہر ہونا مرد کے لئے اس کی بیوی سے میراث پانے کا سبب نہیں ہے۔ف۔بلکہ یہ خصوصیت صرف بیوی کی ہے کیونکہ شوہر کے وارث ہونے کا اصل سبب شوہر ہونا ہے۔جس کو باقی رکھنا شوہر ہی کے اختیار میں ہے۔کیونکہ جب اس کی بیوی مرض الموت میں گرفتار ہے اس وقت شوہر اسے طلاق نہ دے تو اس بیوی کے مرنے پر اس کا وارث ہو تو شوہر کے حق میں وارث ہونے کا سبب یہی نکاحی تعلق اور شوہر ہونا ہوا۔پس اگر ایسی بیمار بیوی کو طلاق دے دی اور وہ عدت کے دنوں میں مر گئی تو شوہر وارث نہ ہوگا۔ **فيبطل فی حقه۔** تو شوہر کے حق میں سبب یعنی زوجیت باطل ہو گئی۔ف۔کیونکہ اس کا نکاحی رشتہ اور شوہر ہونا ختم ہو گیا۔ خصوصا الخ خاص کر اس صورت میں جبکہ شوہر خود اس پر راضی ہو چکا ہو۔ف۔کیونکہ اپنی خوشی سے اس بیمار کو طلاق دے دی ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ مرد اور عورت میں فرق یہ ہوا کہ مرد کے لئے وارث ہونے کا سبب شوہر ہوتا ہے اور عورت کے لئے وارث ہونے کا سبب شوہر کا مرض الموت ہے جب تک کہ نکاحی تعلق باقی ہو۔لیکن اسکا ثابت کرنا شوہر پر موقوف ہوتا ہے۔ جیسا کہ اصول فقہ میں طے پا چکا ہے۔پس اس مسئلہ کی مکمل وضاحت اور مکمل بیان جو فتح القدیر کا خلاصہ ہے یہ ہوا کہ اس مسئلہ میں تین قیدیں ہیں۔اول یہ کے مرض الموت میں طلاق دے۔دوم طلاق بائن دے۔سوم اس وقت تک عدت میں ہو تو شوہر کے مرنے پر وارث ہوگی۔ان قیدوں کا فائدہ یہ ہوگا کہ اگر تندرستی کی حالت میں طلاق دی تو عورت اس صورت میں وارث نہ ہوگی کہ سبب ارث نہیں پایا جائے گا۔اسی طرح اگر بیماری کی حالت میں طلاق دے کر اچھا ہو گیا اس کے بعد وہ عدت ہی میں تھی کہ شوہر کسی دوسرے مرض میں گرفتار ہو کر مر گیا تو بھی وارث نہ ہوگی۔

ابن المنذرؒ نے کہا ہے کہ اہل علم کا اجماع ہے کہ ایسی بیوی جس کے ساتھ ہمبستری ہو چکی ہو اگر اسے طلاق رجعی دی ہو تو عدت کی حالت میں میاں اور بیوی کے جوڑے میں سے کسی ایک کے مر جانے سے ایک دوسرے کا وارث ہوگا۔اسی طرح اجماع ہے کہ اگر صحت کی حالت میں ہر طہر میں ایک ایک طلاق دی پھر کوئی عدت میں مر گیا تو دوسرا اس کا وارث نہ ہوگا۔اور اگر عدت کے ختم ہونے کے بعد مرا تو وہ وارث نہ ہوگی۔اب یہ بات کہ عورت کے واسطے وارث ہونے کا سبب اس کے شوہر کا مرض موت ہے نکاحی تعلق رہنے کی وجہ سے تو یہ مذہب خلفائے راشدین وائمہ صحابہ رضی اللہ عنہم واکابر تابعین رحمہم اللہ کا

ہے۔اسی پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے۔ کیونکہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے تماظر بنت الاصبغ کو جو کہ عبدالرحمن بن عوف کی بیوی تھیں اور ان کو مرض الموت میں طلاق دی گئی تھی حق وراثت دلوایا تھا۔ حالانکہ عبدالرحمن رضی اللہ عنہ سے طلاق پاکر البتہ (بائن) پاکر عدت گزار رہی تھیں۔ یہ بہت ہی اہم واقعہ تھا کیونکہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے اس واقعہ میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی موجودگی میں وراثت دلوائی تھی۔ اور کسی نے اس پر اعتراض نہیں کیا تھا۔ اس طرح یہ سب کا اجماع سکوتی ہوگیا۔

اس کے علاوہ حضرات عمر وعثمان وعلی وابن مسعود اور دوسرے اکابر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین سے بھی یہی مروی ہے۔اور کسی ایک صحابی سے اس کے خلاف ثابت نہیں ہوا ہے۔اس لئے یقیناً اجماع سکوتی ہوگیا۔ مگر عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہ سے جو یہ مروی ہے کہ اگر میں ہوتا تو تماظر کو وراثت نہیں دلواتا۔ تو اس سے کچھ نقصان نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ اس کے معنی اول تو یہ ہیں کہ میں اپنے طور پر ایسا فیصلہ نہیں کرتا۔ پھر ان کی بات مانتے ہوئے ہم یہ کہتے ہیں کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اس سے پہلے ہی جب اجماع ہوچکا تھا۔ اس وقت یہ عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ بچہ تھے۔اور بعض مالکیہ نے جو یہ بات کہی ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے عدت کے ختم ہونے کے بعد وراثت دلوائی تھی یہ جمہور کے خلاف ہے۔ بلکہ عبدالرحمن رضی اللہ عنہ نے عدت کے اندر وفات پائی اس لئے وراثت دلوائی تھی۔ فافہم۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔م۔

وان طلقها ثلثا بامرها اوقال لها اختاری فاختارت نفسها اواختلعت منه ثم مات وهی فی العدة لم ترثه لانها رضیت بابطال حقها والتاخیر لحقها وان قالت طلقنی للرجعة فطلقها ثلثا ورثته لان الطلاق الرجعی لایزیل النكاح فلم تكن بسوالها راضية ببطلان حقها وان قال لها فی مرض موته كنت طلقتك ثلثا فی صحتی وانقضت عدتك فصدقته ثم اقرلها بدین اواوصی لها بوصية فلها الاقل من ذلك ومن الميراث عندابی حنيفة وقال ابویوسف و محمد یجوزاقراره ووصیته.

ترجمہ: اگر شوہر نے اپنی بیوی کے کہنے پر تین طلاقیں دیں یا شوہر نے اسے کہا کہ تم اختیار کرو اس پر اس نے اپنے نفس کو اختیار کرلیا (طلاق لے لی) یا بیوی نے اپنے شوہر سے خلع لے لیا پھر اس کی عدت میں رہتے ہوئے بیمار شوہر مر گیا۔ تو وہ ایسے شوہر کی وراثت نہیں پائے گی۔ کیونکہ یہ عورت خود اپنے حق میراث کو ختم کرنے پر راضی ہوگئی ہے۔ حالانکہ عدت کے ختم ہونے تک سبب میراث کا موخر ہونا صرف اسی عورت کے حق کی وجہ سے تھا۔ اور اگر اس نے یہ کہا کہ تم مجھے رجعی طلاق دو لیکن اس نے اسے تین طلاقیں دیدیں۔ تو یہ اس کی وراثت پائے گی۔ کیونکہ طلاق رجعی نکاح کو ختم نہیں کرتا ہے اس لئے اس سے رجعی طلاق چاہنے سے یہ عورت اپنا حق ختم کرنے پر راضی نہیں ہوئی۔ اور اگر شوہر نے اس سے اپنے مرض موت میں کہا کہ میں نے تم کو اپنی صحت کے زمانہ میں ہی تین طلاقیں دی تھیں اور تمہاری عدت بھی اب ختم ہوچکی ہے۔ اور اس عورت نے بھی اس کی بات کی تصدیق کردی۔ اس کے بعد اس مرد نے اپنے اوپر اس عورت کے قرض ہونے کا اقرار کیا۔ یا اس کے لئے کسی قسم کی وصیت کی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس عورت کے لئے اس اقرار یا وصیت سے اور اس کی میراث کے حصہ سے جو کم ہوگا وہ ملے گا۔ اور امام ابویوسف ومحمد رحمہما اللہ نے کہا ہے کہ مریض کا اقرار اور اس کی وصیت جائز ہے۔

توضیح: اگر کسی نے اپنی بیوی کو اس کے کہنے کی بناء پر تین طلاقیں دیں یا اختاری کہا اور اس نے خود کو اختیار کرلیا۔ پھر اس کی عدت میں رہتے ہوئے شوہر مر گیا حکم۔ دلیل

وان طلقها ثلثا بامرها اوقال لها اختاری فاختارت نفسها اواختلعت منه ثم مات......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ لم ترثه الخ تو وہ اس شوہر کی وراثت نہیں پائے گی۔ ف۔ خلاصہ یہ ہوا کہ جب اس کی جدائی

کا سبب عورت کی طرف سے مریض کے مرض الموت میں پیدا ہوا ہو تو وہ وارث نہ ہوگی۔ المحیط۔ لا نہا رضیت الخ کیونکہ عورت خود اپنے حق میراث کو ختم کرنے پر راضی ہوئی ہے۔ حالانکہ عدت ختم ہونے تک میراث کا سبب تاخیر ہونا صرف اسی عورت کے حق کی وجہ سے تھا۔ ف۔ یعنی چونکہ وہ خود ہی اپنے حق ختم کر رہی ہے اس لئے اس کو تاخیر کا حق نہیں دیا جائے گا۔

وان قالت طلقني للرجعة فطلقها ثلثا ورثته لان الطلاق الرجعي لايزيل النكاح ......الخ

اور اگر اس نے یہ کہا کہ تم مجھے رجعی طلاق دو مگر شوہر نے اسے تین طلاقیں دے دیں تو عورت اس کی وارث باقی رہے گی۔ اور حق پائے گی۔ لان الطلاق الخ کیونکہ رجعی طلاق تو نکاح کو ختم نہیں کرتی ہے اس لئے رجعی طلاق چاہنے سے یہ عورت اپنا حق ختم کرنے پر راضی نہیں تھی۔ ف۔ اس لئے عدت کے ختم ہونے تک تاخیر معتبر ہوگی۔

وان قال لها في مرض موته كنت طلقتك ثلثا في صحتي وانقضت عدتك فصدقته ......الخ

اور اگر شوہر نے اپنے مرض الموت میں اپنی بیوی سے کہا کہ میں تو اپنی تندرستی کی حالت میں تم کو تین طلاقیں دے چکا ہوں۔ اور اس کی وجہ سے تمہاری عدت بھی پوری ہو چکی ہے۔ فصدقتہ اس پر عورت نے اس شوہر کے قول کی تصدیق بھی کر دی۔ ف۔ کہ تم نے سچ کہا ہے۔ اس صورت میں یہ عورت اس کے وارثوں میں باقی نہیں رہی۔ اور جو وارث نہ ہو اس کے لئے اگر کچھ وصیت کی جائے تو جائز ہوتی ہے۔ لیکن مریض کا اقرار و وصیت موت کی حالت کی وصیت کے حکم میں ہے۔ ثم اقر لها الخ پھر شوہر نے اس عورت کے واسطے اپنے ذمہ قرض کا اقرار کیا یا شوہر نے اس کے لئے کچھ وصیت کی۔ ف۔ تو اس اقرار و وصیت کے حکم کے بارے میں اختلاف فقہاء ہے۔ فلها الاقل الخ یعنی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس عورت کے واسطے اس اقرار یا وصیت سے اور اس کے حصہ میراث سے جو کم ہو گا وہی ملے گا۔ ف۔ یعنی اگر میراث کا حصہ کم ہوا تو وہی ملے گا۔ اور اگر یا اقراری قرضہ کی مقدار یا وصیت کی مقدار کم ہو تو وہ ملے گی۔

وقال ابويوسف و محمد يجوز اقراره و وصيته......الخ

اور امام ابو یوسف و محمد رحمہما اللہ نے کہا ہے کہ مریض کا اقرار اور وصیت سب جائز ہے۔ ف۔ اس لئے میراث نہیں ملے گی۔ بلکہ جو اقرار کیا یا جو وصیت کی ہے وہی ملے گا اسی پر بناء پر اگر وصیت کی مقدار ترکہ کی تہائی مال سے زائد ہو تو وارثوں کے انکار پر تہائی تک ملے گی۔ م۔

وان طلقها ثلثا في مرضه بامرها ثم اقرلها بدين اواوصى لها بوصية فلها الاقل من ذلك ومن الميراث في قولهم جميعا الا على قول زفرؒ فان لها جميع مااوصى ومااقربه لان الميراث لمابطل بسوالها زال المانع من صحة الاقراروالوصية وجه قولهما في المسألة الاولى انهمالما تصاد قاعلى الطلاق وانقضاء العدة صارت اجنبية عنه حتى جازله ان يتزوج اختها فانعدمت التهمة الاترى انه تقبل شهادته لها ويجوز وضع الزكوة بخلاف المسالة الثانية لان العدة باقية وهي سبب التهمة والحكم يدارعلى دليل التهمة و لهذايدارعلى النكاح والقرابة ولاعدة في المسألة الاولى.

ترجمہ: اور اگر اپنی بیوی کو اپنی بیماری کی حالت میں اس کے کہنے پر تین طلاقیں دیں (جس کی وجہ سے وہ وارث ہونے سے نکل گئی) پھر اسی کے لئے اس سے لئے ہوئے قرض کا اقرار کیا یا اس کے لئے کسی چیز کی وصیت کی تو تینوں اماموں کے نزدیک بالاتفاق یہ حکم ہے کہ اس عورت کے لئے اس قرضہ کے اقرار اور وصیت سے اور اس کے میراث کے حصہ سے جو کم ہو گا وہی ملے گا (۔اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے) لیکن امام زفرؒ کے قول کی بناء پر اس میں ان کا اختلاف ہے اس لئے کہ ان کے نزدیک جو کچھ اقرار کیا یا جو کچھ وصیت کی اسے وہ پوری ملے گی۔ لیکن جب خود اس عورت کے چاہنے سے اسے طلاق مل چکی ہے اور اس کے نتیجہ میں اس کے لئے حق میراث باطل ہو چکا ہے تو اب اقرار یا وصیت کے صحیح ہونے سے کوئی بات رکاوٹ اور مانع نہیں رہی۔

اور پہلے مسئلہ میں صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب میاں اور بیوی نے آپس میں ایک دوسرے کی طلاق میں اور عدت گزر جانے میں تصدیق کردی تو وہ عورت اس مرد کے لئے اجنبی ہوگئی۔ یہاں تک کہ اس مرد کے لئے اب یہ بھی جائز ہوگیا کہ اس کی بہن سے ابھی نکاح کرلے۔ تو تہمت اس سے دور ہوگئی۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اس مرد کی گواہی اب اس عورت کے حق میں قبول کی جاسکتی ہے۔ اور اس مرد کو اپنے مال کی زکوٰۃ سے اس عورت کو دینا جائز ہوگیا ہے۔ بخلاف دوسرے مسئلہ کے کیونکہ اس میں اس وقت تک عدت باقی رہتی ہے اور یہی بات تہمت کا سبب تھی اور تہمت کی دلیل پر ہی حکم کا دارومدار ہے۔ اور اسی وجہ سے نکاح و قرابت پر حکم کا مدار ہے۔ جبکہ پہلے مسئلہ میں عدت باقی نہیں ہے۔

توضیح: اگر شوہر نے اپنی بیماری کی حالت میں اس کے مطالبہ پر تین طلاقیں دیدیں پھر اپنے اوپر اس کے قرض کا اقرار کیا یا اس کے لئے کچھ مال کی وصیت کی۔ حکم۔ دلیل

وان طلقها ثلثا فی مرضه بامرها ثم اقرلها بدين او اوصى لها بوصية فلها الاقل .....الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ لان المیراث الخ کیونکہ جب خود عورت کے چاہنے کی بناء پر اسے طلاق ملی جس سے اس کی میراث جاتی رہی یعنی وہ اب وراثت کی حقدار نہیں رہی تو اس اقرار اور وصیت کے صحیح ہونے سے کوئی بات مانع نہیں رہی۔ ف۔ کیونکہ اس کا وارث ہونا ہی اقرار اور وصیت پر عمل کرنے میں مانع تھا۔ وجہ قولهما الخ پہلے مسئلہ میں صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ زوجین نے جب طلاق دینے اور عدت کے گزر جانے کے بارے میں ایک دوسرے کی تصدیق کردی تو یہ عورت اس مرد کے لئے بالکل اجنبیہ بن گئی۔ ف۔ اور اس مرد کی وارث نہیں رہی۔ حتی جاز الخ یہاں تک کہ اس مرد کے لئے اب یہ جائز ہوگیا کہ اس عورت کی بہن سے اسی وقت نکاح کرلے۔ ف۔ ہٰذا اقرار اور وصیت دونوں جائز ہیں۔ کیونکہ جائز نہ ہونا صرف حیلہ کی تہمت کی وجہ سے تھا۔ فانعدمت الخ اور وہ تہمت اب دور ہوچکی ہے۔ کیا نہیں دیکھتے کہ مرد کی گواہی اس عورت کی طرف سے جائز ہے اور اس مرد کو اپنے مال کی زکوٰۃ اس عورت کو دینا جائز ہے۔

بخلاف المسالة الثانية لان العدة باقية وهي سبب التهمة .....الخ

برخلاف دوسرے مسئلہ کے۔ ف۔ کہ اس میں تہمت کا اثر ہے۔ لان العدة الخ کیونکہ ابھی تک مدت باقی ہے اور یہی تہمت کا سبب تھی۔ ف۔ اور حقیقتاً اس تہمت کا حال معلوم نہیں ہوسکتا ہے۔ والحکم الخ اور اسی تہمت کی دلیل پر حکم کا دارومدار ہے۔ ف۔ یعنی جب اصل چیز معلوم نہیں کی جاسکتی ہو بلکہ اس کے واسطے جو دلیل رکھی گئی ہے صرف وہی دلیل معلوم ہوسکتی ہو تو اسی دلیل کو دیکھ کر مدلول کے موجود ہونا اور حکم جاری کیا جاتا ہے۔ پس یہاں یہی تہمت کی دلیل اس کی عدت ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ عدت موجود ہونے سے تہمت بھی موجود ہے اور اسی تہمت کی وجہ سے اقرار اور وصیت جائز نہیں ہے۔ لہٰذا عدت پر یہ حکم رہا کہ عدت کے دنوں میں اقرار اور وصیت کچھ جائز نہیں ہے۔

و لهذا يدار على النكاح والقرابة ولا عدة في المسالة الاولى .....الخ

اور اسی وجہ سے نکاح و قرابت پر حکم کا مدار ہے۔ ف۔ اسی لئے جہاں کہیں آپس میں نکاح قرابت کا تعلق پایا جائے گا یہ تعلق تہمت کی دلیل ہوگی۔ بالآخر ایک کی گواہی دوسرے کے حق میں جائز نہیں ہوگی۔ اور حقیقی تہمت معلوم نہیں ہوسکتی ہے۔ یعنی یہ معلوم نہیں ہوسکتا ہے کہ شوہر نے اپنی بیوی کے حق میں یا باپ نے اپنے بیٹے کے حق میں ان کو فائدہ پہنچانے کی نیت سے گواہی دی ہے۔ اور اب جبکہ دونوں کے درمیان نکاحی رشتہ یا رشتہ داری کا تعلق موجود ہے تو اس کی موجودگی تہمت کی دلیل ہوئی۔ اور اسی دلیل کی وجہ سے جائز نہ ہونے کا حکم دیا گیا ہے۔ اسی طرح زوجین نے عدت کے ختم ہوجانے پر اتفاق نہیں کیا تو

عدت کا موجود ہونا اور نکاح کا قائم ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ شاید ان دونوں نے خاموشی کے ساتھ آپس میں یہ معاہدہ کر لیا ہو تا کہ اقرار اور وصیت سب جائز ہو جائیں۔ الحاصل عدت باقی رہنے سے تہمت باقی رہتی ہے اور اس تہمت کے باقی رہنے سے اقرار قرض اور وصیت کا نا جائز ہے۔

ولاعدة في المسألة الاولى......الخ

اور پہلے مسئلہ میں عدت باقی نہیں ہے۔ف۔اسی لئے تہمت کی دلیل نہیں پائی گئی لہذا اقرار قرض اور وصیت سب جائز ہے۔ لیکن اس دلیل پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ عدت کا نہ ہونا تو صرف ان ہی دونوں کے اقرار سے ثابت ہوا ہے۔اس بناء پر یہ احتمال رہ جاتا ہے کہ شاید یہ اقرار اس غرض سے کیا گیا ہو کہ عورت کو ترکہ کے حصہ میں صرف دو سو روپے مل سکتے ہوں یہ سوچ کر دونوں نے عدت کے گزر جانے کا اقرار کر لیا پھر شوہر نے اس کو فائدہ پہنچانے کے لئے اپنے ذمہ اس کے ہزار روپے کے مقروض ہونے کا اقرار کر لیا ہو۔اس لئے امام اعظمؒ نے اس میں کسی کو بھی تہمت سے بری نہیں کیا اسی لئے مصنفؒ نے لکھا ہے۔

ولابي حنيفة في المسالتين ان التهمة قائمة لان المرأه قد تختار الطلاق لينفتح باب الاقرار والوصية عليها فيزيد حقها والزوجان قديتو اضعان على الاقرار بالفرقة وانقضاء العدة ليبرها الزوج بماله زيادة على ميراثها وهذه التهمة في الزيادة فرددناها ولاتهمة في قدر الميراث فصححناه ولامواضعة عادة في حق الزكوٰة والتزوج والشهادة فلا تهمة في حق هذه الاحكام.

ترجمہ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ دونوں مسئلوں میں تہمت موجود ہے کیونکہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ عورت خود ہی اپنی رضامندی سے طلاق چاہتی ہے تا کہ اس پر اقرار و وصیت کا دروازہ کھل سکے اور اسے زیادہ حق مل سکے۔ایسے موقع میں کبھی میاں اور بیوی دونوں ہی اس بات پر متفق ہو جاتے ہیں کہ آپس کی جدائی کی اور عدت کے ختم ہونے کا اقرار کر لیں تا کہ شوہر اس عورت کو اس حصہ کی ملنے والی میراث سے بڑھا کر دے سکے۔اور ایسی تہمت کی صورت زیادہ دینے کے موقع میں ہو سکتی ہے اس لئے ہم نے اس زیادتی کا انکار کر دیا۔اور میراث کے معاملہ میں تہمت نہیں ہے اس لئے ہم نے میراث کے مسئلہ کو صحیح رکھا۔اور چونکہ عادۃ زکوٰۃ کے مسئلہ میں چھپ کر اور خاموشی سے ایسی بات نہیں ہوا کرتی ہے اسی طرح نکاح کے مسئلہ میں اور گواہی کے مسئلہ میں بھی۔اس لئے ان احکام کے جائز ہونے میں کسی تہمت کا اعتبار نہیں ہے۔

توضیح: مذکورہ دونوں مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ کی دلیل

ولابي حنيفة في المسالتين ان التهمة قائمة لان المرأه قد تختار الطلاق لينفتح باب الاقرار ......الخ

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ دونوں مسائل میں تہمت موجود ہے۔ف۔پس دوسرے مسئلہ میں تو بالاتفاق موجود ہے۔ اور پہلے مسئلہ میں اگر واقعی طلاق مان لی جائے تو بھی تہمت موجود ہے۔ لان المرأة الخ کیونکہ عورت کبھی قصداً اس غرض سے طلاق قبول کر لیتی ہے کہ اقرار اور وصیت کا دروازہ اس پر کھل جائے تو اس کا حق بڑھ جائے۔ف۔یہ اُس وقت کہ حقیقت میں نفرت یا علیحدگی مقصود تھی۔بلکہ اس غرض سے حقیقۃ طلاق ہونا مان لیا جائے۔حاصل یہ ہوا کہ شوہر نے اس سے طلاق اس لئے دی ہے کہ اس سے عورت کو بہت سامال ملجائے جو ترکہ سے نہیں مل سکتا تھا۔اور ایسا ہونے سے دوسرے وارثوں کا نقصان ظاہر ہے۔پھر اور احتمال تو یہی ہے کہ واقع میں طلاق ہی نہ ہو۔

والزوجان قديتو اضعان على الاقرار بالفرقة وانقضاء العدة ليبرها الزوج بماله......الخ

اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ میاں بیوی دونوں خاموشی کے ساتھ آپس میں یہ طے کر لیتے ہیں کہ طلاق سے جدائی اور عدت گزر جانے کا اقرار کر لیتے ہیں۔ ليبرها الخ تا کہ شوہر اپنے مال سے اس عورت کے ساتھ بہتر سلوک کرے تا کہ اس عورت کو

میراث کے حصہ سے زیادہ مال ملا جائے۔

وهذه التهمة في الزيادة فرددناها ولاتهمة في قدر الميراث فصححناه ......الخ

اور چونکہ یہ تہمت صرف زیادہ دینے کی صورت میں ہے اسی لئے ہم نے زیادہ دینے کو رد کر دیا۔ اور چونکہ مقدار میراث میں وہ احتمال نہیں ہے اس لئے ہم نے میراث کی مقدار کو صحیح ہونے کا فیصلہ کیا۔ ف۔ اور یہ کہا کہ اقرار و وصیت **مقدار میراث کم** ہو تو میراث کی مقدار ملے گی۔ اور اگر اقراری مال و قرض اور وصیت کی **مقدار کم ہے تو وہ ملے گا** چونکہ وہ اپنے حق میں اسی پر راضی ہو چکی ہے۔ اس لئے یہی اس کا حصہ ہوگا۔ اب اگر واقع میں اسے طلاق نہیں ہوئی تھی تو یوں کہا جائے گا کہ اس عورت نے اپنے حصہ میراث سے اسی مقدار پر صلح کر لی ہے۔ م۔ اور اگر یوں کہا جائے کہ اگر طلاق دینے اور عدت کے ختم ہو جانے کا اقرار کرنے والی عورت کے بارے میں میراث کی وصیت و اقرار قرضہ میں بھی تہمت ہے اسی بناء پر تم نے وصیت وغیرہ کو صحیح نہیں کہا ہے۔ تو ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ تہمت شرعاً معتبر نہیں ہے۔ کیونکہ اس مرد کو یہ اختیار ہے کہ اس وقت اس عورت کی بہن سے نکاح کر لے اور اس عورت کو اپنی زکوٰۃ　　　مرد (پورا نا شوہر) دے جس سے طلاق پانے اور عدت گزر جانے کا اقرار کئے ہوئے ہے اور اس مرد کے حق میں گواہی دے۔ کہ یہ سارے احکام شرعاً جائز ہیں۔ پس اگر اس قسم کی تہمت معتبر ہوتی تو یہ احکام کیوں جائز ہوتے۔ تو جواب یہ ہے کہ تہمت کی وجہ تو شاید یہی ہو کہ نفع پہنچانے کی غرض سے خفیہ طور پر وہ دونوں نے یہ بات طے کر لی ہو۔ کیونکہ عادتاً ایسا کرنا ممکن ہے۔

ولامواضعة عادة في حق الزكوٰة والتزوج والشهادة فلا تهمة في حق هذه الاحكام......الخ

لیکن عادتاً یہ ممکن نہیں ہے کہ زکوٰۃ لینے کے لئے ایسا کوئی خفیہ معاملہ کر لیں۔ ف۔ کیونکہ جب زکوٰۃ ہی ادا نہ ہو تو ایسے معاملات طے کئے بغیر بھی بڑی سی رقم بھی عورت کو دے سکتا ہے۔ والتزوج الخ اور نکاح کر لینے میں۔ کیونکہ **طلاق دینے** کا مقصد یہ ہوگا کہ اس عورت کی بہن سے نکاح کرلے حالانکہ جب دونوں بہنوں کو اکٹھا نہیں رکھ سکتا ہے تو اس کی بہن سے نکاح کرنے سے کوئی فائدہ نہیں ہوتا ہے۔ یا وہ عورت پرانے شوہر کے علاوہ دوسرے مرد سے نکاح نہیں کر سکتی ہے۔ والشهادة الخ اور گواہی دینے میں بھی کیونکہ یہ بھی خلاف عادت بات ہے کہ صرف گواہی دینے کی غرض سے آپس میں میاں اور بیوی بائن ہو جانے کا اقرار کریں۔ خواہ واقعی ہو یا دکھانے کو کیونکہ ایسی جھوٹ سے ان کے لئے دوسری جھوٹ بہت آسان ہے۔ فلا تہمۃ الخ اس لئے ان احکام کے جائز ہونے میں کوئی بھی تہمت معتبر نہ ہوگی۔

پس جواب کا خلاصہ یہ ہوا کہ میراث کے اندر تو حق دبانے کی عادت جاری ہے اس لئے اس میں تہمت کا احتمال ہو سکتا ہے۔ لیکن اس کے علاوہ دوسرے احکام میں اس قسم کی عادت کبھی نہیں سنی گئی ہے بلکہ ایسی حرکت وحماقت بھی غیر ممکن ہے اس لئے یہی سمجھا جائے گا کے طلاق پانے اور عدت کے ختم ہو جانے کا اقرار ایک حقیقت ہے۔ اچھی طرح سمجھ لیں۔ پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ جس طرح مرض الموت ایک وجہ ہے اسی طرح اور بھی دوسری وجہیں ہوتی ہیں۔ کیونکہ مرض الموت پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اجماع کی علت یہ ہے کہ اس میں غالباً اور اکثر و بیشتر موت اور ہلاکت ہی ہوتی ہے۔ اور یہ علت جو اجتہاد کر کے نکالی گئی ہے اس کے صحیح ہونے کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ دوسری جگہوں میں بھی اسی علت سے کام لیا جاتا ہے۔ چنانچہ امام محمدؒ نے جامع میں فرمایا ہے۔

قال ومن كان محصورا اوفي صف القتال فطلق امرأته ثلثالم ترثه وانكان قد بارز رجلا اوقدم ليقتل في قصاص اور جم ورثت ان مات في ذلك الوجه اوقتل واصله مابينا ان امرأة الفارترث استحسانا وانمايثبت حكم الفرار بتعلق حقها بماله وانمايتعلق بمرض يخاف منه الهلاك غالبا كما اذاكان صاحب الفراش وهوان يكون بحال لايقوم بحوائجه كمايعتاده الاصحاء وقديثبت حكم الفرار بما هو في معنى المرض في توجه الهلاك

الغالب ومایکون الغالب منه السلامة لایثبت به حکم الفرار فالمحصور والذی فی صف القتال الغالب منه السلامة لان الحصن لدفع باس العدو وکذا المنعة فلایثبت به حکم الفرار والذی بارز اوقدم لیقتل الغالب منه الھلاك فتحقق به الفرار ولھذا اخوات تخرج علیٰ ھذا الحرف وقوله اذامات فی ذلك الوجه اوقتل دلیل علی انه لافرق بین مااذامات بذلك السبب اوبسبب اخر کصاحب الفراش بسبب المرض اذاقتل.

ترجمہ: اور وہ شخص جو قلعہ میں بند ہو یا وہ لڑائی کی صف میں ہو اس نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں تو وہ عورت اس شخص کے مال سے وراثت نہیں پائے گی اور اگر وہ شخص صف سے نکل کر مقابلہ پر کھڑا ہو گیا ہو یا اس شخص کو نکال کر آگے کر دیا گیا ہو تاکہ اسے قصاص یا رجم میں قتل کیا جائے تب وہ اس کی وراثت پائے گی بشرطیکہ وہ شخص اسی بناء پر مر گیا ہو یا اسے قتل کر دیا گیا ہو۔ اس حکم قیاسی کی اصل اور بنیاد وہی بات ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے کہ وہ شخص جو اپنی بیوی کو حق میراث دینے سے بھاگنے اور بچنے کے لئے طلاق دے تو اس فار (بھگوڑے) کی بیوی استحسان کی دلیل سے اس کی وارث ہو گی۔ اور یہ بھگوڑے ہونے کا حکم اسی صورت میں ثابت ہو گا کہ عورت کا حق اس کے مال سے متعلق ہو جائے۔ اور عورت کا حق اس کے مال سے اسی وقت متعلق ہو گا کہ مرد کو ایسی بیماری لگی ہو جس سے عموماً جان جانے ہی کا خوف ہو۔ جیسے وہ بیمار ہو کر بستر سے لگ گیا ہو۔ اور جس بیمار سے عموماً ہلاکت کا خطرہ ہو ایسا ہی بیمار ہو تا ہے جو ایسی بدتر حالت تک پہنچ چکا ہو کہ وہ تندرستوں کی طرح اپنی ضروریات خود پوری کرنے کی طاقت نہ رکھتا ہو۔ اور بھگوڑا (فار) ہونے کا حکم ایسی صورت میں بھی ہو جاتا ہے جو عموماً مرض الموت کے معنی میں ہو۔ اور جن صورتوں میں سلامتی اور حفاظت عام طریقہ سے ہوا کرتی ہو ان میں فرار کا حکم ثابت نہیں ہو گا۔ اس بناء پر جو شخص کہ قلعہ میں بند ہو اور جو شخص کہ صف میں ہو اس کے متعلق عموماً سلامتی کی امید کی جاتی ہے۔ کیونکہ قلعہ تو دشمن کے خطرہ کو دور کرنے کے لئے ہی ہوتا ہے۔ اور یہی حکم اس شخص کا بھی ہے جس کے ساتھ محافظین کی جماعت ہو تو ان لوگوں (قلعہ بند اور صف قتال میں رہنے) سے فرار کا حکم ثابت نہیں ہو گا۔ اور جو شخص کہ میدان میں مقابلہ میں آ گیا ہو یا قتل کرنے کے لئے اسے آگے بڑھا دیا گیا ہو۔ تو عموماً اس کا ہلاک ہونا ہی ہوتا ہے۔ تو اس کا ایسی حالت سے فرار کا حکم یقینی ہو جاتا ہے۔ اس مسئلہ کی اور بھی اخوات یا نظیریں ہیں جو اسی قاعدہ سے نکالی اور بنائی جاتی ہیں۔ اور ان کا یہ فرمانا کہ اسی حالت میں مر جائے یا قتل کر دیا جائے اس بات کی دلیل ہے کہ اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ اسی سبب سے مرے یا کسی دوسرے سبب سے مرے۔ جیسے وہ بیمار جو اپنی بیماری کی وجہ سے بستر سے لگ گیا ہو اور اسے قتل کر دیا گیا ہے۔

توضیح: فار (بیوی کو اپنے مال سے میراث نہ دینے کے لئے بھاگنے والا) کی تعریف حکم۔ تفصیل۔ دلیل

قال ومن کان محصورا اوفی صف القتال فطلق امرأته ثلثالم ترثه ......الخ

اور جو شخص کہ قلعہ میں گھرا ہوا ہو۔ ف۔ دشمن نے اس کے قلعہ کو گھیر لیا ہو۔ اور عموماً قلعہ میں بند ہو جانے سے حفاظت اور نجات ہوا کرتی ہے۔ **اوفی صف الخ** یا وہ لڑائی کی صف میں ہو۔ ف۔ جو میدان میں مقابل سے لڑنے کے لئے اس وقت تک نہ نکلا ہو۔ **فطلق الخ** اسی موقع میں اس نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیدیں۔ ف۔ اس کے بعد وہ شخص مارا بھی گیا۔ **لم ترثه الخ** تو وہ عورت اس کے مال کی وارث نہ ہو گی۔ ف۔ اگرچہ وہ عدت ہی میں ہو۔ کیونکہ عموماً یہ اور اس جیسا شخص مرتا نہیں ہے۔ اس لئے وہ مرض موت کے مریض کی طرح عورت کی میراث سے بھاگنے والا نہیں ہوا۔

وانکان قد بارز رجلا اوقدم لیقتل فی قصاص اور جم ورثت ان مات فی ذلك الوجه ..... الخ

او اگر وہ شخص میدان جنگ میں کسی سے مقابلہ کے لئے نکل چکا ہو۔ ف۔ کہ بظاہر اب اسے موت کا ہی سامنا کرنا ہے۔ اور

قدم الخ یا اس شخص کو قصاص یا رجم میں قتل کرنے کے لئے بڑھایا گیا ہو۔ف۔ یعنی جب تک یہ شخص قاتل یا شادی شدہ زانی ثابت ہو کر قید خانہ میں تھا۔اس وقت تک یہ ممکن تھا کہ شاید یہ بچ جائے۔ مگر جب قصاص یا رجم کئے جانے کے فیصلہ کے بعد باہر لایا گیا تا کہ اسے اب قانونی سزا دی جائے (قتل یا سنگسار کر دیا جائے) تو اب موت اس پر یقینی سی ہو گئی۔اور اسی حالت میں اس نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیدیں۔ورثت ان مات الخ پس اگر وہ اسی وجہ سے مارا یا قتل کیا گیا تو عورت وارث ہو گی۔ف۔ جبکہ اس کے عدت میں رہتے ہوئے یہ مارا گیا ہو۔اگر چہ اسی وجہ میں دوسرے سبب سے مارا گیا ہو۔اور اگر اتفاق سے وہ بچ گیا اور تندرست ہو گیا (حکم صحیح میں ہو گیا) تب وہ وارث نہ ہو گی۔اگر چہ اس کے بعد وہ مرے یا مارا جائے۔ جیسے مریض بستر سے لگ گیا اور مرنے کے قریب ہو کر بیماری کو مرض الموت سمجھ لیا گیا ہو۔اور اسی حالت میں اس نے طلاق دے دی۔ پھر اسے کسی نے قتل کر دیا تب بھی یہ عورت وارث ہو گی۔یہی ظاہر الروایۃ مبسوط اور کافی میں ہے۔ بحوالہ عینی۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس زمانہ میں میدان میں پہلے کی طرح مقابلہ کر کے نہیں لڑا جاتا ہے۔اس لئے کیا حکم ہو گا۔ تو میں مترجم کہتا ہوں کہ اس میں وجہ مقاتلہ کی حالت ہے۔ پس اگر گولیاں اور توپیں ایک دوسرے کے مقابلہ میں چلنے لگیں تو اس حالت میں مریض کے حکم میں ہو گا ورنہ نہیں۔واللہ تعالیٰ اعلم۔م۔واصلہ ما بینا۔اس حکم قیاسی کی اصل وہ ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے کہ ان امراءۃ الخ جس شخص نے اپنے مال میں سے اسے وراثت نہ دینے اور بھاگنے کی نیت سے طلاق دیدی تو اس بھگوڑے کی عورت استحسان کی دلیل سے وارث ہو گی۔ف۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اجماع کر لینے کی وجہ سے۔اگر چہ یہ قیاس کے خلاف ہو۔ پھر یہ حکم اس صورت میں ہو گا کہ وہ شخص واقعۃً فار (بھگوڑا) ثابت ہو جائے۔

وانمایثبت حکم الفرار بتعلق حقها بماله وانمایتعلق بمرض یخاف منه الهلاك غالبا ......الخ

اور بھگوڑا ہونے کا حکم اسی وقت ثابت ہو گا کہ عورت کا حق اس کے مال سے متعلق ہو جائے۔ف۔اور وہ مرد اسے اس نیت سے طلاق دے کہ میرے مال میں سے اسے ترکہ نہ ملے بلکہ میری اولاد وغیرہ کو ملے۔پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ایسے شخص کے مال سے عورت کا حق میراث کب متعلق ہوتا ہے۔وانما یتعلق الخ اور عورت کا حق اس کے مال سے اسی وقت متعلق ہوتا ہے کہ مرد کو ایسی کوئی بیماری لگ جائے جس سے عام طور سے ہلاک ہو جانے کا خوف ہو جیسے وہ بیمار کہ بستر سے لگ گیا ہو۔ف۔ پس اس اصل سے یہ معلوم ہوا کہ ہر ایسا شخص جو ایسی حالت میں طلاق دے جو غالباً اسی حالت میں مر جائے گا تو یہ شخص بھی مرض الموت کے مریض کے مانند فار (بھگوڑا) مان لیا جائے گا۔ جیسے میدان میں جا کر لڑنے والا۔اور جسے پھانسی دینے کے لئے لے جایا گیا ہو۔ان کے علاوہ اور دوسری صورتیں بھی عنقریب بیان کی جائیں گی۔الحاصل ان تمام مسائل کی اصل وہی مریض ہے جو بستر سے لگ گیا ہو۔

اور اب یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ بستر سے لگ جانا اور غالب ہلاکت کس حالت کا نام ہے۔ تو تفصیل یہ ہے کہ وھوان یکون الخ مرض الموت میں گرفتار ایسے مریض کو کہا جائے گا کہ ایسی حالت میں پہنچ جائے کہ تندرستوں کی طرح اپنی ضرورت ادا نہ کر سکے۔ف۔اب اگر کسی حیلہ اور تدبیر سے اپنی ضروریات پوری کر لیتا ہو لیکن تندرستوں کی طرح نہیں کر سکتا ہو تو وہ مرض الموت ہے۔ یہاں تک کہ اگر وہ مر گیا تو ایسی حالت میں طلاق وغیرہ کے جو کام بھی اس نے کئے ہیں وہ مرض الموت کے کام کہلائیں گے۔اور اگر وہ بچ گیا اور اچھا ہو گیا یعنی تندرستوں کی طرح اپنے کام کرنے لگا تو معلوم ہو گیا کہ وہ گمان غلط تھا اور اب اس کے تمام کام تندرستوں کے مانند سمجھے جائیں گے۔ پس اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ طلاق دینے والا مریض جو بھگوڑا کہلاتا ہے یہاں تک کہ شریعت اسے بھاگنے کا موقع نہیں دیتی ہے بلکہ اس کی بیوی کو اس کی میراث دلواتی ہے۔یہ وہی مریض ہو گا جس کی حالت ایسی ہو گئی ہو کہ غالباً وہ ہلاک ہو جائے گا۔پھر ایسی حالت کبھی مریض کے علاوہ دوسروں میں بھی پیدا ہو جاتی ہے۔اسی لئے فرمایا ہے۔

وقدیثبت حکم الفرار بما هو فی معنی المرض فی توجه الهلاك الغالب ......الخ

اور کبھی بھگوڑا ہو جانے کا حکم ایسے کاموں میں بھی ثابت ہو جاتا ہے جو غالباً ہلاکت میں مرض الموت کے معنی میں ہوں۔ ومایکون اور جو کام ایسا ہو کہ عموماً اس سے انسان زندہ رہ جاتا ہو اور مرتا نہ ہو تو اس سے فرار کا حکم ثابت نہیں ہوگا۔ ف۔ اب جبکہ یہ بات معلوم ہو چکی تو فالمحصوز والذی الخ وہ شخص جو کہ قلعہ میں بند ہو گیا ہو اور وہ شخص جو ابھی تک صف کے اندر ہو چونکہ غالباً ایسا شخص زندہ رہ جاتا ہے اور مرتا نہیں ہے۔

لان الحصن لدفع باس العدو و كذا المنعة فلايثبت به حكم الفرار ......الخ

کیونکہ قلعہ تو اس لئے بنایا جاتا ہے کہ اس میں رہنے سے دشمنوں کے حملوں سے محفوظ رہ سکے۔ وکذا المنعۃ اور یہی حکم منعہ (لشکر) کا بھی ہے۔ ف۔ یعنی جس کے ساتھ ایسی جماعت موجود ہو کہ وہ دشمنوں کے نقصان پہنچانے سے اسے بچا سکے۔ اور یہاں لشکر موجود ہے۔ فلایثبت الخ تو محصور ہونے اور صف میں ہونے سے اس پر فرار کا حکم ثابت نہیں ہوگا۔ والذی بارز۔ اور جو شخص کہ مقابلہ میں آیا ہو۔ ف۔ یعنی جنگ کے میدان میں مقابلہ کو نکلا ہو۔ اوقدم الخ یا آگے بڑھایا گیا تاکہ اسے قتل کیا جائے۔ الغالب الخ تو عموماً اس حالت میں بچنا مشکل ہوتا ہے۔ ہلاکت ہی ہوتی۔ ف۔ اور بچ جانا اتفاقیہ ہی ہوتا ہے۔ یتحقق الخ تو ایسی حالت سے فرار کا حکم متحقق ہو جائے گا۔ ف۔ اسی لئے جس نے مقابلہ اور مبارزت کی حالت میں یا قصاص وغیرہ میں قتل کے لئے جانے کی حالت میں طلاق دی تو اسے فار یعنی بھگوڑا کہا جائے گا۔ اسی لئے اس کی بیوی اس کی وراثت پائے گی۔

ولهٰذا اخوات تخرج على هذا الحرف وقوله اذامات فى ذلك الوجه اوقتل دليل ......الخ

اس مسئلہ کی اور بھی نظیریں ہیں جو اسی اصل سے نکلی ہیں۔ ف۔ مثلاً کوئی شخص ایسے جنگل میں پھنس گیا جس میں بہت سے درندے ہیں۔ یا کشتی ٹوٹ گئی اور یہ شخص اس کے صرف ایک تختہ پر رہ گیا ہو۔ الخیط۔ اسی طرح اگر کوئی کشتی میں ہو اور طوفانی موجیں آ گئیں اس حالت میں اگر ڈوبنا ہی یقینی ہو رہا ہو تو وہ بھی مرض الموت کے مانند ہے۔ اسی طرح جو شخص درندہ کے منہ میں ہو۔ یا سل۔ یا فالج میں بیمار ہو کر بڑھنا شروع کیا اور برابر بڑھتا رہتا ہو تو وہ بھی مرض الموت کے حکم میں ہوگا۔ اور اگر کسی کو بدن میں دانے۔ زخم نکل آئے یا درد ہونے لگا مگر ایسی بیماری نے اسے بستر پر نہیں ڈالا اور عموماً ایسی بیماریوں میں انسان مرتا بھی نہیں ہے۔ تو ایسا شخص تندرست کے حکم میں ہوگا۔ جوامع الفقہ۔ مع۔

وقوله اذامات فى ذلك الوجه اوقتل دليل على انه لافرق بين مااذامات بذلك ......الخ

اور امام محمدؒ نے یہ جو فرمایا ہے کہ اس وجہ میں مر جائے یا قتل کیا جائے۔ ف۔ یعنی اسی وجہ سے مرے یا اس وجہ سے قتل کیا جائے۔ دليل على ان الخ تو یہ قول اس بات کی دلیل ہے کہ اس میں کچھ فرق نہیں ہے کہ اسی سبب سے مرے یا دوسرے سبب سے مرے۔ ف۔ بہرحال حکم باقی رہے گا۔ کصاحب الفراش الخ جیسے وہ مریض جو مرض کی وجہ سے بستر سے لگ گیا ہو۔ اگر اس کو کسی نے قتل کر دیا۔ ف۔ جبکہ اس نے طلاق دی تھی تو اس کا حکم باقی رہے گا۔ یہی صحیح ہے۔

واذاقال الرجل لامرأته وهوصحيح اذاجاء راس الشهر اواذادخلت الداراواذاصلى فلان الظهر او اذا دخل فلان الدار فانت طالق فكانت هذه الاشياء والزوج مريض لم ترث وان كان القول فى المرض ورثت الافى قوله اذادخلت الداروهذا على وجوه اما ان يعلق الطلاق بمجي الوقت اوبفعل الاجنبى اوبفعل نفسه اوبفعل المرأة وكل وجه على وجهين امااان كان التعليق فى الصحة والشرط فى المرض اوكلاهما فى المرض اما الوجهان الاولان وهوما ان كان التعليق بمجئى الوقت بان قال اذاجاء رأس الشهر فانت طالق اوبفعل الاجنبى بان قال اذادخل فلان الداراوصلى فلان الظهروكان التعليق والشرط فى المرض فلها الميراث لان القصد الى الفرار قدتحقق منه بمباشرة التعليق فى حال تعلق حقها بماله وان كان التعليق فى الصحة والشرط فى المرض لم ترث وقال زفرؒ ترث لان المعلق بالشرط ينزل عند وجود الشرط كالمنجز فكان ايقاعا فى المرض

ولنا ان التعلیق السابق یصیر تطلیقا عند الشرط حکما لاقصدا ولا ظلم الاعن قصد فلا یرد تصرفہ۔

ترجمہ: اگر شوہر نے اپنی تندرستی کی حالت میں اپنی بیوی سے کہا کہ تم کو اس وقت طلاق ہے جبکہ مہینہ کا چاند نکلے یا جب تم گھر میں داخل ہو۔ یا جب کہ فلاں شخص ظہر کی نماز پڑھے۔ یا جب فلاں آدمی گھر میں داخل ہو۔ پھر اس کہنے کے بعد یہ ساری باتیں پائی گئیں اس وقت جب کہ شوہر بیمار ہو۔ تو وہ اس کی وارث نہ ہو گی اور اگر شوہر کا یہ سب کہنا بھی اس کی بیماری کی حالت میں ہوا ہو تو وہ وارث ہو گی۔ سوائے اس قول کے کہ جب تم اس گھر میں داخل ہو۔ اس مسئلہ کی یہ چند صورتیں ہو سکتی ہیں (۱) کسی وقت کے آنے پر (۲) یا کسی اجنبی کے کسی کام کے کرنے پر (۳) یا اپنے کسی فعل پر (۴) یا کسی عورت کے فعل پر طلاق کو معلق کرے۔ پھر ان میں سے ہر ایک کی دو صورتیں ہیں (۱) یا تو یہ تعلیق کرنا تندرستی کی حالت میں تھا لیکن شرط کا وجود بیماری کی حالت میں ہوا (۲) یا دونوں ہی باتیں بیماری کے دنوں میں ہوئیں۔ لیکن پہلی دونوں صورتیں۔ یعنی ایک تعلیق کسی وقت کے آنے پر ہو۔ مثال کے طور پر کسی نے کہا کہ جب مہینہ کی ابتداء (چاند رات) ہو تو تم کو طلاق ہے۔ اور دوسری یعنی کسی اجنبی کے فعل پر تعلیق ہو۔ اس طور سے کہ جب فلاں شخص اس گھر میں آئے یا وہ ظہر کی نماز پڑھے۔ اور تعلیق کرنا اور شرط لگانا دونوں باتیں ہی بیماری کی حالت میں ہوئی ہوں تو اس عورت کو میراث ملے گی۔ کیونکہ شوہر کی طرف سے میراث سے بچانے (فرار) کا ارادہ ثابت ہو گیا ہے۔ کیونکہ اس نے ایسے وقت میں طلاق معلق کی ہے جب کہ عورت کا حق اس کے مال سے متعلق ہو چکا تھا۔ اور اگر تعلیق طلاق تو صحت کی حالت میں کی ہو لیکن شرط بیماری کی حالت میں پیدا ہوئی ہو تو وہ وارث نہ ہو گی۔ اور امام زفرؒ نے کہا ہے کہ عورت وارث ہو گی۔ کیونکہ جو طلاق شرط کے ساتھ معلق ہوتی ہے وہ شرط پائے جانے کے وقت ایسی واقع ہوتی ہے جیسی تعلیق کے بغیر فی الفور دیدی گئی ہو۔ تو وہ ایسی ہو گی کہ گویا شوہر نے اپنے مرض موت میں فی الفور (بغیر شرط) طلاق دیدی ہو۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ شرط کے ساتھ پہلے سے دی ہوئی طلاق وہ شرط پائے جانے کے وقت حکما طلاق دینا ہو جاتی ہے۔ قصداً طلاق دینا نہیں ہوتی ہے۔ اور ظلم تو اسی وقت ہوتا ہے جبکہ ارادہ کے ساتھ ہو۔ اس لئے اس کے تصرف کو رد نہیں کیا جائے گا۔

توضیح: طلاق کو کسی شرط پر معلق کرتے وقت دینے والے کا تندرست رہنا۔ یا بعد میں مرض الموت میں گرفتار ہو جانا اور شرط کے وجود کے وقت چند صورتوں کا امکان۔ تفصیل۔ حکم۔ دلیل

واذا قال الرجل لامرأتہ وھو صحیح اذا جاء راس الشھر اواذا دخلت الدار......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ **فکانت ھذہ الخ** پھر جب یہ باتیں پائی گئیں تو اس وقت وہ شوہر بیمار ہو چکا تھا۔ ف۔ اور بیماری بھی مرض الموت کی تھی۔ پس حاصل یہ ہوا کہ شوہر نے طلاق کو جب ان شرطوں پر معلق کیا تھا وہ تندرست تھا۔ اور جب شرطیں پائی گئیں تب طلاق واقع ہوئی یعنی بائنہ طلاق ہو گئی۔ حالانکہ اس وقت وہ شوہر مرض الموت میں گرفتار ہو چکا تھا۔ اور اس کی بیوی اس عدت میں باقی تھی کہ اس شوہر کا انتقال ہو گیا۔ **لم ترث** تو یہ عورت اپنے اس شوہر کے مال میراث کا ترکہ نہیں پائے گی۔

وان کان القول فی المرض ورثت الافی قولہ اذا دخلت الدار وھذا علی وجوہ ......الخ

اور اگر شوہر کا تعلیق کرنا بھی حالت مرض میں ہو تب وہ ترکہ پائے گی۔ ف۔ کیونکہ اس مریض شوہر نے اس طرح سے اور ایسے سبب سے جدا کیا ہے کہ اس جدائیگی کا سبب شوہر ہی کی طرف سے قرار پائے گا۔ کیونکہ مہینہ کی ابتدائی تاریخ کا آنا اور فلاں کا ظہر کی نماز پڑھنا یا گھر میں جانا کوئی کام بھی عورت کے اختیار میں نہیں ہے۔ **الافی قولہ الخ** سوائے اس قول کے کہ جب تم اس گھر میں داخل ہو گی طلاق ہو جائے گی۔ ف۔ کیونکہ عورت کا اس گھر میں جانے کا مطلب یہ ہو گا کہ وہ خود اپنا حق ضائع کرنے پر راضی ہو گئی ہے۔ اور پہلے مسئلہ میں تعلیق کرنا اس کی تندرستی کی حالت میں تھا لیکن معلوم ہونا چاہئے کہ اگر اپنی تندرستی کی حالت

میں کہا کہ جب سے میں مرض الموت سے بیمار ہوں تم کو طلاق ہے۔ یہ باطل ہے۔ جیسے یہ کہا ہو کہ جب میں مر جاؤں تم کو طلاق بائن ہے۔ اس صورت میں عورت ترکہ پائے گی۔ حاصل کلام وہ ہوا جو مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ

وهذا على وجوه اما ان يعلق الطلاق بمجيء الوقت اوبفعل الاجنبي اوبفعل نفسه ......الخ

کہ اس کلام کی کئی صورتیں ہو سکتی ہیں۔ اول یہ کہ کسی وقت کے آنے پر معلق کرے۔ دوم یہ کہ کسی اجنبی کے فعل پر معلق کرے (مثلاً وہ نماز پڑھے۔ تلاوت کرے) سوم یہ کہ اپنے کسی کام پر معلق کرے (مثلاً میں خود نماز پڑھوں۔ اور چہارم یہ کہ اسی عورت کے کسی کام پر معلق کرے (مثلاً تم نماز پڑھو) وكل وجه على الخ پھر ہر صورت کی دو صورتیں ہیں (۱) یہ کہ تعلیق کرنا تو تندرستی کی حالت میں تھا لیکن شرط کا پایا جانا مرض الموت کی حالت میں ہوا (۔۲) یہ کہ تعلیق و شرط دونوں بیماری کی حالت میں ہوئی ہو۔ ف۔ اور یہ صورت کہ تعلیق تو بیماری کی حالت میں ہو لیکن شرط تندرستی کی حالت میں یا یہ کہ دونوں باتیں تندرستی کی حالت میں ہوں تو اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ ان صورتوں میں طلاق واقع ہو جائے گی اور عورت وارث نہ ہوگی۔ اسی لئے ان مسائل کو یہاں ذکر نہیں کیا۔ اب ہر ایک صورت کے ساتھ دونوں صورتوں کو ملانے سے تفصیل اس طرح ہوگی۔ **اما الوجهان الخ** کہ پہلی دو صورتیں یعنی ایک تعلیق کسی وقت کے آنے پر ہو۔ بان قال الخ اس طور سے کہ جب چاند رات آئے گی تم کو طلاق ہوگی۔ دوسرے یہ کہ تعلیق کسی اجنبی کے کسی کام پر ہو۔

بان قال اذادخل فلان الدار اوصلى فلان الظهر وكان التعليق والشرط في المرض ......الخ

کہ فلاں جب اس گھر میں آئے یا فلاں شخص ظہر کی فرض نماز پڑھے۔ **وكان التعليق الخ** اور تعلیق کرنا اور شرط لگانا دونوں بیماری کی حالت میں واقع ہوئی ہو تو عورت کو وراثت ملے گی۔ **لان القصد الخ** کیونکہ شوہر کی طرف سے بچنے اور بھاگنے کا ارادہ ثابت ہو گیا۔ کیونکہ اس نے ایسے وقت میں طلاق معلق کی ہے جبکہ اس عورت کا حق اس کے شوہر کے مال سے متعلق ہو چکا تھا۔ ف۔ کیونکہ وہ مرض الموت میں گرفتار تھا۔ اسی طرح اگر یہ کہا کہ جب فلاں شخص بیمار ہو تو تم کو طلاق ہے۔ حالانکہ بیمار ہونا فلاں کے اختیار میں نہیں ہے۔ پھر بھی جب وہ اس کے مرض الموت میں بیمار ہوا اور طلاق کا باعث بن گیا تو یہ شوہر کی تعلیق کا سبب ہوا۔ اس لئے عورت وارث ہو جائے گی۔

وان كان التعليق في الصحة والشرط في المرض لم ترث وقال زفرؒ ترث ......الخ

اور اگر تعلیق کرنا صحت کی حالت میں ہو اور شرط پیدا ہونا بیماری کی حالت میں ہو تو وہ وارث نہیں ہوگی۔ ف۔ کیونکہ شوہر نے تعلیق کرتے وقت اس کا ارادہ نہیں کیا تھا۔ **وقال زفر الخ** اور امام زفرؒ نے کہا ہے کہ عورت وارث ہوگی کیونکہ جو طلاق کسی شرط کے ساتھ معلق ہوتی ہے وہ شرط کے پائے جانے کے وقت اس طرح واقع ہوتی ہے جیسی کہ بغیر شرط کے طلاق دی گئی ہو۔ **فكان ايقاعا الخ** تو ایسا سمجھا جائے گا کہ گویا اس نے مرض الموت کی حالت میں فی الفور طلاق دی ہے۔

ولنا ان التعليق السابق يصير تطليقا عند الشرط حكما لاقصدا ولا ظلم الاعن قصد فلايرد تصرفه......الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ طلاق پانے کے لئے جو شرط پہلے لگائی گئی ہے وہ شرط کے پائے جانے کے وقت قصداً طلاق دینے میں نہیں ہوتی ہے بلکہ حکماً طلاق دینے کے معنی میں ہوتی ہے۔ ف۔ اس لئے فی الحال قصداً طلاق دینا نہیں پایا گیا ہے بلکہ گویا اس نے ابھی طلاق دی ہے۔ جس میں بھید یہ ہے کہ جو قسم شرط کے ساتھ معلق تھی اس سے مرد کا رجوع کرنا ممکن نہیں ہوتا ہے۔ اور اب جو طلاق مرض الموت میں واقع ہوئی اس میں اس کے ارادہ کو دخل نہ ہونے کی وجہ سے وہ معذور ہے۔ کیونکہ اس نے اس وقت قصداً طلاق نہیں دی ہے۔ **ولاظلم الخ** اور ظلم اسی وقت سمجھا جاتا ہے جبکہ وہ کام ارادہ کے ساتھ کیا گیا ہو۔ لہٰذا اس کا تصرف اور عمل رد نہیں کیا جا سکتا ہے۔ ف۔ اور یہ کہا جائے گا کہ گویا اس نے تندرستی کی حالت میں طلاق دی ہے۔

فاماالوجه الثالث وهوماذاعلقه بفعل نفسه فسواء كان التعليق في الصحة والشرط في المرض او كانافي

المرض والفعل ممالہ منہ بد اولا بدلہ منہ فیصیر فارالوجود قصدالابطال امابا لتعلیق اوبمباشرۃ الشرط فی المرض وان لم یکن لہ من فعل الشرط بدفلہ من التعلیق الف بدفیردتصرفہ دفعاللضررعنہا واماالوجہ الرابع وھومااذاعلقہ بفعلہا فان کان التعلیق والشرط فی المرض والفعل ممالھامنہ بدککلام زید ونحوہ لہ ترث لانھاراضیۃ بذلک وان کان الفعل لابدلھامنہ کا کل الطعام وصلوۃ الظھروکلام الابوین ترث لانھا مضطرۃ فی المباشرۃ لمالھا فی الامتناع من خوف الھلاک فی الدنیا اوفی العقبی ولارضاء مع الاضطرار واماااذاکان التعلیق فی الصحۃ والشرط فی المرض ان کان الفعل ممالھا منہ بدفلااشکال انہ لامیراث لھاوان کان ممالابدلھامنہ فکذلک الجواب عندمحمدؒ وھوقول زفرؒ لانہ لم یوجدمن الزوج صنع بعد ماتعلق حقھا بمالہ وعندابی حنیفۃ وابی یوسفؒ ترث لان الزوج الجأھا الی المباشرۃ فینقتل الفعل الیہ کانھا الۃ لہ کمافی الاکراہ۔

ترجمہ: اور تیسری وہ صورت جس میں شوہر نے طلاق کے کام کو اپنے ہی کسی کام پر معلق کیا ہو۔ تو اس میں دونوں صورتیں ہی یکساں ہیں یعنی خواہ تعلیق کرنا صحت میں اور اس کا پایا جانا بیماری میں ہو یا دونوں ہی بیماری میں ہوں۔ اور وہ فعل خواہ ایسا ہو کہ اس کے نہ کرنے کا شوہر کو اختیار اور چارہ ہو۔ یا اس سے چارہ نہ وہ۔ تو وہ شوہر فار (بھگوڑا) ہو جائے گا۔ کیونکہ عورت کے حق کو اس کی طرف سے باطل کرنے کا ارادہ پایا گیا ہے۔ اور یہ ارادہ اس وجہ سے ہوا کہ اس نے بیماری کی حالت میں طلاق معلق دی ہے۔ یا اس وجہ سے کہ وہ مرض الموت میں خود شرط طلاق کو عمل میں لایا ہے۔ اگر اس شوہر کو اس فعل کے شرط کر لینے سے چارہ نہیں تھا (مجبوری تھی) تو تعلیق نہ کرنے میں تو اس کو ہزار طرح سے چارہ حاصل تھا (کوئی مجبوری نہ تھی) چنانچہ اس عورت کو پہنچنے والے نقصان سے بچانے کے لئے اس مرد کے تصرف کو رد کر دیا جائے گا۔ اور چوتھی صورت کہ جب اس شوہر نے اپنی بیوی کے ہی کسی کام پر طلاق معلق کی ہو۔ اب اگر اس کا تعلیق کرنا اور شرط کا پایا جانا دونوں باتیں ہی مرض الموت میں پائی گئی ہوں۔ اور جس کام پر اس نے تعلیق کی ہے کہ وہ کام ایسا ہو کہ اس کے نہ کرنے کی اس کو گنجائش ہو۔ مثلاً زید سے کلام کرنا۔ یا اسی جیسا دوسرا کام ہو۔ تو وہ وارث نہ ہوگی۔ اس لئے کہ وہ عورت خود اس پر راضی ہوئی ہے۔ اور اگر وہ کام ایسا ہو کہ اس کام کو کرنے کی اس کو مجبوری ہو (کئے بغیر چارہ نہ ہو) جیسے کھانا کھانا۔ یا ظہر کی نماز پڑھنا۔ اور والدین سے گفتگو کرنا۔ تو اس صورت میں مال کی وارث رہے گی۔ کیونکہ وہ ان کاموں کے کرنے پر مجبور ہے۔ اور ان کے نہ کرنے سے دنیا یا آخرت میں ہلاکت کا خوف ہے۔ اور ایسی مجبوری کے رہتے ہوئے رضامندی نہیں پائی جاتی ہے۔ اور اگر شوہر نے اس بیوی کے کسی کام سے اپنی تندرستی کی حالت میں طلاق معلق کی ہو۔ لیکن اس شرط کا وجود اس کے مرض موت میں ہوا ہو۔ پھر وہ کام اگر ایسا ہو کہ اس عورت کو اس کے نہ کرنے کی گنجائش ہو تو اس میں کوئی شبہ اور اشکال نہیں ہے کہ اس کو مرد کے میراث میں سے کوئی حصہ نہیں ملے گا۔ اور اگر وہ کام ایسا ہو کہ عورت کو اس کے کئے بغیر چارہ نہ ہو (انتہائی مجبوری ہو) تو بھی امام محمدؒ کے نزدیک یہی حکم ہوگا۔ اور امام زفرؒ کا بھی یہی قول ہے۔ کیونکہ جب عورت کا حق شوہر کے مرض الموت میں اس کے مال سے متعلق ہو چکا اس کے بعد اس شوہر کی طرف سے اس حق کو ختم کرنے کی کوئی حرکت نہیں پائی گئی ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک وارث ہوگی کیونکہ اسی شوہر نے اسے ایسے کام کے کرنے پر مجبور کر دیا ہے۔ لہٰذا اس عورت کے کام کو بھی اسی کے کام کی طرف محمول کر دیا جائے گا۔ گویا کہ یہ عورت اس کے ہاتھ میں آلہ ہے۔ جیسا کہ اکراہ کرنے کی صورت میں ہوتا ہے۔

توضیح: تیسری اور چوتھی وہ صورتیں جن میں شوہر نے طلاق کے کام کو اپنے ہی کسی کام پر یا بیوی کے کسی کام پر معلق کیا ہو۔ تفصیل۔ حکم۔ دلیل

فاماالوجہ الثالث وھومااذاعلقہ بفعل نفسہ فسواء کان التعلیق فی الصحۃ.....الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ **والفعل ممالہ الخ** اور وہ فعل خواہ ایسا ہو کہ اس کے کرنے پر شوہر مجبور نہ ہو (جیسے فلاں وقت سونا) یا اس کے کرنے پر مجبور ہو (۔ جیسے فرض نماز پڑھنا یا کھانا یا حوائج اصلیہ سے فارغ ہونا وغیرہ۔ ف۔ بہر صورت جب طلاق کو اپنے ہی کسی کام پر معلق کیا تو اس میں ساری صورتوں کا ایک ہی حکم ہے۔ **فیصیر فارا الخ** تو شوہر فرار اختیار کرنے والا (بھگوڑا) ہو گیا۔ کیونکہ ان سے وہ اس عورت کے حق کو ختم کرنے کا ارادہ کرنے والا پایا گیا۔ **امابالتعلیق الخ** شوہر کا ارادہ اس طرح پایا گیا کہ اس نے اپنے مرض الموت کی حالت میں طلاق کو معلق کیا ہے یا اس وجہ سے ہے کہ اس نے خود شرط طلاق کو مرض الموت کی حالت میں پورا کیا ہے۔ف۔ اور یہ بات بھی نہیں کہی جاسکتی ہے کہ وہ کام ہی ایسا تھا کہ اس کو پورا کئے بغیر چارہ نہیں تھا۔ کیونکہ **ان یکن لہ الخ** اگر اسے شرط کے اس کام کو کئے بغیر چارہ نہیں تھا تو تعلیق نہ کرنے کی اسے بہت سی صورتیں ہو سکتی تھیں۔ف۔ یعنی اس نے ایسی تعلیق ہی کیوں کی جس سے عورت کی وراثت کا حق ختم ہو گیا۔ **فرد تصرفہ الخ** اس لئے مرد کا تصرف رد کردیا جائے گا۔ تاکہ اس کی عورت کو اس کا نقصان نہ اٹھانا پڑے۔

واماالوجہ الرابع وھو مااذاعلقہ بفعلھا فان کان التعلیق والشرط فی المرض ......الخ

اور چوتھی صورت وہ کہ جب شوہر نے اپنی بیوی کے ہی کسی کام پر اس کی طلاق معلق کی ہو۔ف۔ تو اس میں تفصیل اس طرح پر ہے کہ **فان کان الخ** یعنی اگر معلق کرنا اور شرط کا پایا جانا دونوں باتیں ہی مرض الموت میں پائی گئی ہوں۔ **والفعل مما الخ** اور جس کام پر طلاق معلق کی ہو وہ ایسا ہو کہ اس عورت کو اس کے نہ کرنے کی گنجائش ہو۔ جیسے یہ کہا ہو کہ اگر تم اس زید سے بات کرو گی یا اسی جیسا دوسرا کوئی کام کہا ہو۔ تو تم کو طلاق ہے۔ف۔ پھر بھی اس عورت نے وہ کام کر لیا۔ **لم ترث الخ** تو یہ عورت اس کی وارث نہ ہو گی۔ کیونکہ وہ اپنا حق خود مٹانے پر راضی ہوئی ہے۔ف۔ ورنہ وہ ایسا کام نہیں کرتی۔

وان کان الفعل لابدلھامنہ کاکل الطعام وصلوۃ الظھر وکلام الابوین ترث ......الخ

اور اگر وہ معلق کام ایسا ہو کہ عورت اس کے کرنے پر مجبور ہو۔ جیسے کھانا کھانا۔ف۔ کہ یہ تو زندگی بچانے کے لئے انتہائی ضروری کام ہے۔ اور جیسے ظہر کی نماز پڑھنا کہ یہ فریضہ الٰہی کی ادائے گی ہے۔ **وکلام الابوین** اور والدین سے گفتگو کرلی۔ ف۔ کہ اس میں فطری تقاضا کی بناء پر مجبور ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ جب ایسے کام کی شرط ہو جس کے کرنے پر وہ مجبور ہو۔ **ترث لانھا الخ** تو یہ عورت اس کے کرنے پر طلاق پاکر بھی وارث ہو گی۔ کیونکہ وہ اس کے مرنے پر مجبور ہے۔ **لمالھا الخ** کیونکہ اس عورت کو اس سے روک کر رکھنے سے دنیا میں یا آخرت میں بربادی کا خطرہ ہے۔ **ولا رضاء الخ** اور مجبور رہتے ہوئے رضامندی نہیں پائی جاتی ہے۔ف۔ تو اس سے یہ لازم ہیں آیا کہ اگر یہ عورت چاہتی تو یہ کام نہ کرتی۔ اور جب کر لیا تو گویا اس نے خود اپنا حق ضائع کیا ہے۔ **اما اذا کان الخ** اور اگر ایسا ہو کہ شوہر نے اپنی تندرستی کی حالت میں عورت ہی کے کام پر اس کی طلاق معلق کی ہو لیکن وہ شرط اس کی بیماری کے زمانہ میں پائی گئی ہو۔

ان کان الفعل ممالھا منہ بدفلااشکال انہ لامیراث لھاوان کان ممالابدلھامنہ ......الخ

اگر اس کام کے نہ کرنے کی اسے گنجائش تھی (نہ کرنے سے اس کا کوئی خاص نقصان نہ تھا) تو اس میں کوئی اشکال نہیں ہے کہ اس عورت کو میراث میں کچھ نہیں ملے گا۔ **وان کان الخ** اور اگر وہ کام ایسا ہو کہ اس کے کرنے پر وہ مجبور ہو۔ف۔ تو اس صورت میں ائمہ کرام میں اختلاف ہے **فکذ لک الجواب الخ** اس کو اس میں بھی امام محمدؒ کے نزدیک یہی حکم ہے کہ عورت کو میراث نہیں ملے گیا۔ اسی طرح امام زفرؒ کا بھی یہی قول ہے۔ **لانہ لم یوجد الخ** کیونکہ جب مرض الموت میں عورت کا حق شوہر کے مال سے متعلق ہو گیا تو اس کے بعد شوہر نے ایسی کوئی حرکت نہیں کی جس سے کہ اس عورت کا حق باطل ہو جائے۔ف۔ کیونکہ اس نے اپنی تندرستی کی حالت ہی میں یہ طلاق معلق کی تھی۔

وعندابی حنیفۃ وابی یوسفؒ ترث لان الزوج الجأھا الی المباشرۃ فینقتل الفعل الیہ ......الخ

اور شیخین یعنی امام اعظم وامام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک یہ عورت وارث ہوگی۔ف۔کیونکہ اس نے ایسا کام کیا ہے جس کے کرنے پر وہ مجبور تھی (نہ کرنے کی گنجائش نہیں تھی) اس لئے اس کام کو اس کے شوہر کا ہی کرنا سمجھا جائے گا۔کیونکہ اسی نے اس کام کے کرنے پر اسے مجبور کیا ہے۔فینتقل الفعل الخ تو یہ کام مرد کی طرف منتقل ہوگا یعنی اسی کا کام سمجھا جائے گا۔گویا اس عورت نے اس مرد کے ہاتھ میں آلہ بن کر کام کیا ہے۔جیسا کہ اکراہ کرنے کی صورت میں ہوتا ہے۔ف۔یعنی کسی نے دوسرے کو کسی کام کے کرنے پر مجبور کردیا ہو کہ مثلاً وہ فلاں دیوار کو گرادے تو گویا زبردستی کرنے والے نے اس مجبور کے ذریعہ سے یہ دیوار گرائی ہے جیسے کہ اپنی کدال وغیرہ سے گرانے کا کام کرتا ہے۔اسی طرح گویا مرد نے خود اس حالت میں اس عورت کو اسی کے ذریعہ طلاق دی ہے۔

قال واذاطلقها ثلثا وهو مريض ثم صح ثم مات لم ترث وقال زفرؒ ترث لانه قصد الفرار حين اوقع في المرض وقدمات وهي في العدة ولكنا نقول المرض اذاتعقبه برء فهو بمنزلة الصحة لانه ينعدم به مرض الموت فتبين انه لاحق لها يتعلق بماله فلايصير الزوج فارا ولوطلقها فارتدت والعياذ بالله ثم اسلمت ثم مات من مرض موته وهي في العدة لم ترث وان لم ترتدبل طاوعت ابن زوجها في الجماع ورثت وجه الفرق انهابالردة ابطلت اهلية الارث اذالمرتد لايرث احداولابقاء له بدون الاهلية وبالمطاوعة مابطلت الاهلية لان المحرمية لاينا في الارث وهوالباقي بخلاف مااذاطاوعت في حال قيام النكاح لانها تثبت الفرقة فتكون راضية ببطلان السبب وبعد الطلقات الثلث لاتثبت الحرمة بالمطاوعة لتقدمها عليها فافترقا.

ترجمہ کہا۔اور جبکہ شوہر نے اپنی بیوی کو اپنی بیماری کی حالت میں تین طلاقیں دیں۔مگر اس بیماری سے صحیح ہو کر مر گیا تو وہ عورت اس کی وراثت نہیں پائے گی۔اور امام زفرؒ نے کہا ہے کہ اس کی وارث ہوگی۔کیونکہ اس نے اپنی بیماری کی حالت میں طلاق دے کر بھاگنے کا پورا ارادہ کرلیا تھا۔پھر وہ شوہر اسی طلاق کی عدت کے دنوں میں مر گیا۔اور ہم یہ کہتے ہیں کہ جب اس کی بیماری کے بعد اسے تندرستی ہوگئی تو وہ بالکل تندرست کے حکم ہی میں ہو گیا۔کیونکہ اس سے مرض الموت کا ہونا ختم ہو گیا۔تو اب یہ بات واضح ہوگئی کہ اس وقت تک عورت کا اس کے شوہر کے مال میں کوئی حق متعلق نہیں ہوا تھا۔اس بناء پر وہ شوہر بھگوڑا اور فار نہیں ہوگا۔اور اگر اس نے بیوی کو اپنی بیماری کی حالت میں طلاق دی اس کے بعد نعوذ باللہ وہ مرتد ہوگئی پھر اسلام لے آئی پھر وہ شوہر اسی مرض الموت کی حالت میں ایسے دن میں مر گیا کہ ابھی تک وہ عدت ہی گزار رہی تھی۔تب وہ اس مرد کی وراثت نہیں پائے گی۔اور اگر وہ مرتد تو نہ ہوئی البتہ اس نے اپنے شوہر کے (سوتیلے) بیٹے سے جماع میں موافقت کرلی (موقع دیا) تو اس حالت میں اس کی وراثت پائے گی۔ان دونوں مذکورہ مسئلوں میں فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس عورت نے خود مرتد ہو کر خود سے وارث بننے کی صلاحیت ختم کرڈالی ہے۔کیونکہ مرتد کسی کا بھی وارث نہیں ہوتا ہے۔اور میراث پانے کی لیاقت کے بغیر میراث باقی نہیں رہ سکتی ہے۔اور اپنے سوتیلے بیٹے سے ہمبستری کرانے میں اس نے میراث پانے کی لیاقت ضائع نہیں کی ہے۔کیونکہ ہمیشہ کے لئے حرام ہونا (یا رہنا) میراث پانے کے منافی نہیں ہے۔اور ہم صرف میراث ہی کو باقی کہتے ہیں بخلاف اس صورت کے جبکہ اس عورت نے نکاح قائم رہتے ہوئے شوہر کے لڑکے (سوتیلے) سے رضامندی کے ساتھ ہمبستری قبول کی ہو۔کیونکہ طلاق ہونے سے پہلے لڑکے سے ہمبستری ہونے سے جدائی ہو جاتی ہے۔اس طرح یہ عورت اپنے سبب میراث کے ختم کرنے میں خود راضی پائی گئی۔اور تین طلاقیں پالینے کے بعد اس لڑکے سے ہمبستری سے جدائی حرمت پیدا نہیں کرتی ہے۔کیونکہ ایسا کرانے سے پہلے ہی حرمت جدائی ہو چکی ہے اس طرح دونوں صورتوں میں فرق ظاہر ہو گیا۔

توضیح: اگر شوہر نے اپنے مرض الموت کی حالت میں بیوی کو تین

طلاقیں دیں اس کے بعد وہ تندرست ہو گیا۔ اس کے بعد مر گیا۔ حکم۔ دلیل

قال واذاطلقها ثلثا وهو مريض ثم صح ثم مات لم ترث وقال زفرؒ ترث ......الخ

اگر شوہر نے اپنی بیماری کی حالت میں تین طلاقیں دیں۔ ف۔ مرض الموت میں یعنی اس کی حالت سے اس کی موت کا غالب گمان ہے۔ ثم صح۔ پھر وہ اچھا ہو گیا۔ ف۔ اور گمان غلط نکلا۔ ثم مات لم ترث اس کے بعد شوہر مر گیا تو اس کی بیوی اس کی وارث نہیں ہو گی۔ ف۔ کیونکہ وہ پہلے موت کی بیماری میں مبتلا نہیں تھا۔ وقال زفرؒ الخ اور امام زفرؒ نے کہا ہے کہ وہ وارث ہو گی۔ کیونکہ شوہر نے جب بیماری کی حالت میں طلاق دی تھی تو اس نے وارث بنانے سے بچنے کا راستہ نکالا تھا۔ جبکہ یہ عورت ابتک عدت کی حالت میں ہی تھی کہ اس کا شوہر تندرست ہو کر مرا۔ تو وہ ایسی طلاق کی عدت میں مرا کہ جو اس نے وراثت دینے سے جان بچانے کی نیت سے دی تھی اس لئے وہ وراثت پائے گی۔ ولكنا نقول الخ لیکن ہم یہ کہتے ہیں کے جب بیماری کے بعد وہ اچھا ہو گیا تو وہ تندرست کے حکم میں رہا۔ کیونکہ اس سے موت کی بیماری کا الزام ختم ہو گیا۔ اس طرح یہ بات سامنے آگئی کہ عورت کا اس کے شوہر کے مال سے کچھ بھی حق متعلق نہیں ہوا تھا۔ اس کے بعد وہ اگرچہ بیوی کی عدت کے دنوں میں مرا ہے پھر بھی اس بیوی کا اس سے کچھ حق متعلق نہیں ہوا۔ جیسا کہ تندرست کی طلاق دینے میں ہوتا ہے۔

ولو طلقها فارتدت والعياذ بالله ثم اسلمت ثم مات من مرض موته وهي في العدة ......الخ

اور اگر عورت کو طلاق دیدی یعنی مرض الموت میں۔ پھر معاذ اللہ وہ عورت مرتد ہو گئی۔ پھر دوبارہ اسلام لے آئی۔ اس کے بعد شوہر اسی بیماری میں مر گیا۔ حالانکہ یہ عورت ابھی تک اس کی عدت گزار رہی ہے۔ اس لئے وہ عورت شوہر کی وراثت نہیں پائے گی۔ وان لم ترتد الخ اور اگر بیوی مرتد نہیں ہوئی لیکن اس نے طلاق کے بعد اپنے شوہر کے بیٹے (سوتیلے) سے کسی زبردستی کے بغیر جماع کرالیا تو وہ وراثت کا حصہ پائے گی۔

وجه الفرق انهابالردة ابطلت اهلية الارث اذالمرتد لايرث احداو لابقاء له بدون......الخ

ان دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ عورت نے ارتداد قبول کر کے وراثت پانے کی صلاحیت خود سے ختم کر دی ہے کیونکہ اسلام سے پھرنے والا کوئی شخص بھی کسی کا وارث نہیں ہو سکتا ہے۔ ولابقاء له الخ اور میراث پانے کی لیاقت کے بغیر میراث باقی نہیں رہتی ہے۔ و بالمطاوعة الخ لیکن اپنے سوتیلے بیٹے سے جماع کرانے میں اس نے میراث پانے کی لیاقت برباد نہیں کی ہے۔ ف۔ اگرچہ فی نفسہ اس نے بہت زیادہ خراب حرکت کی ہے۔ اور اپنے پرانے شوہر پر ہمیشہ کے لئے حرام ہو گئی۔ لان المحرمية الخ کیونکہ کسی کا ہمیشہ کے لئے حرام ہونا اس کی میراث پانے کے منافی نہیں ہوتا ہے۔ ف۔ چنانچہ مرد کی ماں، بہن، بیٹی اس کے میراث پاتی ہیں۔ وهو الباقي اور ہم تو صرف میراث کو ہی باقی کہتے ہیں۔ ف۔ یعنی ایسی ذلیل حرکت کر لینے کے بعد ہم یہی کہتے ہیں کہ وہ عورت جس کا حق میراث ثابت ہو چکا ہے۔ فقط وارث رہے گی۔ اور باقی تو وہ تین طلاقوں سے حرام ہو گئی۔

بخلاف مااذاطاوعت في حال قيام النكاح لانها تثبت الفرقة فتكون راضية ......الخ

بخلاف اس کے اگر عورت نے نکاح باقی رہنے کی حالت میں سوتیلے بیٹے سے اپنی رضامندی کے ساتھ جماع کرایا ہو۔ ف۔ تو بھی ہمیشہ کی جدائی ہو گی مگر وہ وارث نہیں ہو گی۔ اس سے معلوم ہوا کہ تین طلاقوں کے بعد سوتیلے بیٹے سے جماع کرانے اور طلاق کے قبل ایسا کرانے میں فرق ہے۔ لانها تثبت الخ کیونکہ طلاق سے پہلے لڑکے سے جماع کرانے سے جدائی ہوتی ہے تو عورت خود اپنا سبب میراث ختم کرانے پر راضی ہوئی ہے۔ و بعد الطلقات الخ اور تین طلاقوں کے بعد سوتیلے بیٹے سے جماع کراتے سے ہمیشہ کے لئے حرام کر کے جدائی نہیں ہوتی ہے۔ لتقدمها عليها کیونکہ ایسا کرانے سے پہلے ہمیشہ کی جدائی

ہو چکی ہے۔ف۔ کیونکہ تین طلاقوں سے یہ عورت اپنے شوہر پر پہلے ہی حرام ہو چکی ہے۔ فافترقا الخ اس طرح دونوں صورتوں میں فرق واضح ہو گیا۔ف۔

حاصل کلام یہ ہوا کہ طلاق پانے سے پہلے لڑکے کے ساتھ حرام کاری کرنے میں اس وقت تک میراث کا سبب باقی نہیں تھا۔ اور اگر ہوتا تو اس نے ختم کر دیا۔ اور طلاقوں کے بعد میراث کا حق متعلق ہو چکا تھا۔ اور لڑکے کے ساتھ حرام کاری سے اگرچہ عورت نے بہت بڑے گناہ کا کام کیا اور شوہر پر ہمیشہ کے لئے حرام ہو گئی لیکن میراث کے سبب کو ختم نہیں کیا۔ اس لئے وہ وارث ہو گی۔ جبکہ پہلی صورت میں وہ وارث نہیں ہو گی۔

ومن قذف امرأته وهو صحيح ولاعن في المرض ورثت وقال محمدؒ لاترث وان كان القذف في المرض ورثته في قولهم جميعا وهذاملحق بالتعليق بفعل لا بدلهامنه اذهي ملجاة الى الخصومة لدفع عارالزناء عن نفسها وقدبينا الوجه فيه وان آلٰى امرأته وهو صحيح ثم بانت بالايلاء وهومريض لم ترث وان كان الايلاء ايضافي المرض ورثت لان الايلاء في معنى تعليق الطلاق بمضى اربعة اشهر خال عن الوقاع فيكون ملحقا بالتعليق بمجئى الوقت وقدذكرنا وجهه قال رضي الله تعالى عنه والطلاق الذى يملك فيه الرجعة ترث به في جميع الوجوه لمابينا انه لايزيل النكاح حتى يحل الوطى فكان السبب قائماو كلماذكرنا انها ترث انماترث اذامات وهي في العدة وقدبيناهo

ترجمہ: اور جس شخص نے اپنی تندرستی کی حالت میں اپنی بیوی پر تہمت (زنا وغیرہ) لگائی اور مرض الموت کے دنوں میں اس سے لعان کیا تو وہ عورت اس کی وارث رہے گی۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ وہ وارث نہیں ہو گی۔ اور اگر بیماری ہی کی حالت میں تہمت بھی لگائی ہو تو بالاتفاق سب کے نزدیک وہ وارث ہو گی۔ اور یہ صورت ایسی تعلیق سے تعلق رکھتی ہے جس میں عورت کے ایسے فعل پر اس کی طلاق معلق کی گئی ہو جس کے نہ کرنے کی اسے کوئی گنجائش نہ ہو (کرنے پر مجبور ہو) کیونکہ یہ عورت اپنے اوپر سے زناء کی تہمت اور عار کو دور کرنے کے لئے نالش اور معاملہ کرنے کے لئے انتہائی مجبور ہے۔ اس کی وجہ ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ اور اگر مرد نے اپنی تندرستی کی حالت میں اپنی بیوی سے ایلاء کیا۔ پھر اس ایلاء کی وجہ سے مرد کی بیماری کے زمانہ میں اگر وہ بائنہ بھی ہوئی تو وہ وارث نہیں رہے گی۔ اور اگر اس کی بیماری ہی کے زمانہ میں اس نے ایلاء بھی کیا تو وہ وارث رہے گی۔ کیونکہ ایلاء کرنا چار مہینے ہمبستری سے خالی گزارنے پر تعلیق طلاق کے معنی میں ہے۔ تو ایلاء کی یہ صورت ایک آئندہ وقت کے آنے کے ساتھ معلق کرنے سے تعلق رکھتی ہے۔ اس کی وجہ بھی ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ اور مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ ہر وہ طلاق جس کے بعد مرد کو رجعت کا حق باقی ہو اس کی تمام صورتوں میں اس کی بیوی اس کی وارث رہے گی۔ جس کی وجہ ہم نے یہ بتا دی ہے کہ ایسی طلاق نکاح کو ختم نہیں کرتی ہے۔ اس لئے اس سے وطی بھی حلال ہوتی ہے۔ تو اس کا سبب باقی رہا۔ اور ہم نے اس سے پہلے جہاں کہیں یہ بتایا ہے کہ عورت اس کی وارث ہو گی اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ اس صورت میں وارث ہو گی جبکہ شوہر ایسی حالت میں مرا ہو کہ وہ عورت عدت گزار رہی ہو۔ یہ مسئلہ بھی ہم پہلے (شروع میں) بیان کر چکے ہیں

توضیح: کسی نے اپنی تندرستی کی حالت میں اپنی بیوی پر تہمت (زناء) لگائی اور مرض الموت کے دنوں میں اس سے لعان کیا تو وہ عورت اس کی وارث ہو گی یا نہیں۔ تفصیل۔ حکم۔ دلیل

ومن قذف امرأته وهو صحيح ولاعن في المرض ورثت وقال محمدؒ لاترث ......الخ

اور جس شوہر نے اپنی تندرستی کی حالت میں اپنی بیوی پر زناء کی تہمت لگائی۔ف۔ اور اس پر گواہ نہیں ہیں۔ تو ایسی صورت میں شرعی حاکم کے سامنے میاں اور بیوی دونوں ایک دوسرے پر لعان کیا کرتے ہیں۔ اور بعد میں وہ حاکم ان دونوں کے درمیان

جدائی کرو یتا ہے۔ ولاعن فی المرض اور مرض الموت کی حالت میں اس نے لعان کیا۔ ف۔ آخر میں حاکم نے ان دونوں کے درمیان تفریق کردی اور عورت اس کی عدت گزار رہی تھی کہ وہ مرد مر گیا۔ ورثت تو یہ عورت اس مرد کی وارث ہوگی۔ ف۔ کیونکہ مرد کے لعان کرنے سے عورت کا جو حق لازم ہو گیا تھا وہ ختم نہیں ہوا ہے۔

وقال محمدؒ لاترث وان كان القذف في المرض ورثته في قولهم جميعا ......الخ

اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ وہ وارث نہیں ہوگی۔ ف۔ یہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ اصل الزام اگا نامرد کی تندرستی کی حالت میں ہوا ہو۔ وان كان القذف الخ اور اگر تہمت لگانا مرض الموت کی حالت میں ہوا ہو تو وہ عورت تینوں اماموں کے قول کے مطابق بالاتفاق وارث ہوگی۔ وهذا ملحق الخ اور یہ صورت اس تعلیق سے ملتی ہے جس میں عورت کے ایسے کام پر طلاق معلق کی ہو جس کے کرنے پر وہ مجبور ہو۔ ف۔ کیونکہ جب عورت کو زناء کی تہمت لگائی تو وہ اس بات پر مجبور ہوئی کہ لعان کرے۔ اگر چہ وہ یہ جانتی ہو کہ لعان کے بعد تفریق لازم ہے۔

اذهي ملجئة الى الخصومة لدفع عار الزناء عن نفسها وقدبينا الوجه فيه ......الخ

کیونکہ وہ اپنے اوپر سے زناء کی تہمت وعار کو دور کرنے کے لئے نالش کرنے پر مجبور ہوگئی ہے۔ ف۔ اس طرح اس عورت نے کچھ اپنی خوشی اور رضامندی سے اس سے جدائی قبول نہیں کی ہے بلکہ اس کے شوہر نے ہی اسے لعان کرنے پر مجبور کردیا ہے۔ وقد بينا الوجه فيه۔ اور ہم اس کی وجہ بیان کر چکے ہیں۔ ف۔ کہ گویا مرد نے خود ہی اسے علیحدہ کردیا ہے۔ لیکن اسی عورت کے ذریعہ سے۔ اس طرح یہ عورت اس کے کام کے لئے آلہ ہوگئی۔ جیسے اکراہ میں زبردستی کرنے والے کا وہ فعل کہلاتا ہے جو مجبور شخص نے کیا ہے۔

وان الى امرأته وهو صحيح ثم بانت بالايلاء وهومريض لم ترث ......الخ

اور اگر اپنی تندرستی کی حالت میں عورت سے ایلاء کیا۔ ف۔ یعنی قسم کھائی کہ چار مہینے یا اس سے بھی زیادہ تک تم سے وطی نہیں کروں گا۔ یہاں تک کہ اسی طرح چار ماہ گزر جانے پر طلاق بائن ہو جاتی ہے۔ ثم بانت الخ پھر وہ ایلاء کی وجہ سے ایسی حالت میں بائنہ ہوئی ہے کہ وہ مرض الموت میں گرفتار ہے۔ ف۔ یعنی ایلاء کرنے کی وجہ سے چوتھے مہینہ پر بھی وطی نہ کرنے سے وہ بائنہ ہوگئی ہے۔ اور اس وقت وہ مرض الموت کا مریض تھا۔ لم ترث تو وہ عورت اس کی وارث نہیں ہوگی۔ وان كان الخ اور اگر ایلاء کرنا بھی مرض الموت میں واقع ہوا ہو تو وہ وارث ہوگی۔ ف۔ بشرطیکہ عدت میں مر گیا ہو۔

لان الايلاء في معنى تعليق الطلاق بمضى اربعة اشهر خال عن الوقاع فيكون ملحقا ... الخ

کیونکہ وہ ایلاء جس کے بعد چار مہینے بغیر ہمبستری کے گزر جائیں وہ طلاق کے حکم میں ہوتا ہے۔ ف۔ جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اگر میں نے تم سے چار مہینوں تک ہمبستری نہیں کی تو تم کو طلاق بائن ہے۔ یا دوسرے لفظوں میں یوں کہا کہ آج سے جب پانچواں مہینہ بغیر ہمبستری کے شروع ہو جائے تو تم کو طلاق ہے۔ فيكون ملحقا الخ لہٰذا ایلاء کی موجودہ صورت بھی آئندہ ایک وقت کے آنے کے ساتھ تعلیق کرنے کے ہی حکم میں ہے۔ وقد ذکرناہ وجہ اس کی وجہ بھی ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ ف۔ کہ پہلے کی تعلیق اب طلاق دینے کے حکم میں ہے۔ العنایہ۔ پس اگر حالت صحت میں وہ تو گویا اس نے صحت کی حالت میں طلاق دی۔ کیونکہ اس کے بعد اس نے کوئی کام نہیں کیا۔ اور ایلاء سے رجوع کرنے میں مرد کا نقصان ہے۔ اس لئے ہو اس پر لازم نہیں ہے۔ البتہ اگر بیماری کی حالت میں ایلاء کیا ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ گویا اس نے عورت کا حق متعلق ہو جانے کے بعد بیماری کی حالت میں طلاق دی تو وہ وارث ہوگی۔ مع۔

قال رضي الله تعالى عنه والطلاق الذي يملك فيه الرجعة ترث به في جميع الوجوه ..... الخ

مصنفؒ نے کہا ہے کہ جس طلاق سے مرد کو رجعت کا حق باقی رہتا ہے اس کی تمام صورتوں میں عورت اس کی وارث

ہوگی۔ف۔ خواہ عورت نے طلاق رجعی مانگی ہو یا نہیں۔اس طرح تعلیق خواہ عورت کے کام پر ہو یا اس مرد کے اپنے کام پر ہو۔ اسی طرح وہ کام انتہائی ضروری ہو یا نہ ہو۔ بشرطیکہ عدت میں ہو۔ فع۔ لمابینا الخ جس کی وجہ ہم نے یہ بیان کر دی ہے کہ رجعی طلاق نکاح کے رشتہ کو ختم نہیں کرتی ہے۔ یہاں تک کہ اس کے لئے وطی بھی حلال ہوتی ہے۔اور وطی سے رجعت ہو جاتی ہے۔ اور میراث کا سبب نکاح ہے۔فکان المسبب الخ اس لئے سبب قائم رہا۔ اور وہ عدت کی حالت میں بھی ہے۔

وکلماذکرنا انها ترث انماترث اذامات وهی فی العدة وقدبيناه.....الخ

اور جہاں کہیں ہم نے یہ بتایا ہے کہ عورت اس کی وارث ہوگی۔اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ اسی صورت میں وارث ہوگی جبکہ شوہر ایسی حالت میں مرا ہو کہ عورت اپنی عدت گزار رہی ہو۔ یہ بات تو ہم نے باب کے شروع میں بھی بیان کر دی ہے۔ف۔اگر تندرست شوہر نے اپنی دو بیویوں کو کہا کہ تم میں سے ایک کو طلاق ہے۔اس وقت اس کو متعین کرنے کے لئے شوہر کا ہی بیان فیصل کرنے والا ہوگا۔ کہ وہ جس کو متعین کرے گا اسی کو طلاق ہوگی۔اور اگر حالت مرض الموت میں کسی ایک کو متعین کیا تو اس وقت اسے فرار کرنے والا کیا جائے گا۔اس لئے اگر اس عورت کی عدت کے اندر ہی وہ مر گیا تو یہ عورت وارث ہوگی۔ کیونکہ یہ باقی رہنے والی خود ہی طلاق کے لئے متعین ہو چکی ہے۔ بخلاف پہلی کہ اس کو اس شوہر نے متعین کیا تھا۔

باب الرجعة

واذاطلق الرجل امرأته تطليقة رجعية اوتطليقتين فله ان يراجعها فی عدتها رضيت بذلک اولم ترض لقوله تعالی ﴿فامسکوهن بمعروف﴾ من غير فصل ولابد من قيام العدة لان الرجعة استدامة الملک الاتری انه سمی امساکاوهوالابقاء وانما يتحقق الاستدامة فی العدة لانه لاملک بعد انقضائها والرجعة ان يقول راجعتک اوراجعت امرأتی وهذا صريح فی الرجعة ولاخلاف بين الائمة ٥

ترجمہ: باب رجعت کے بیان میں اور جب شوہر نے اپنی بیوی کو ایک یا دو رجعی طلاقیں دیں۔ تو اس کو یہ حق حاصل ہے کہ عدت کے اندر (ختم ہونے سے پہلے) اس سے مراجعت کر لے۔ وہ عورت خواہ اس سے راضی ہو یا نہ ہو۔اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ جب تم طلاق دو اور عورت کی عدت گزرنے لگے تو تم معروف طریقہ سے اس کو روک لو۔ بغیر کسی تفصیل کے۔اور عدت کا قائم رہنا ضروری ہے۔ کیونکہ رجعت کے معنی ہیں ملک کو برابر قائم رکھنا۔ کیا تم یہ نہیں دیکھتے کہ اس کا نام امساک رکھا گیا ہے۔ اور اس کے معنی ہیں باقی رکھنا۔ اور مستقل باقی رکھنا تو عدت کے اندر ہی ہو سکتا ہے۔ کیونکہ عدت گزر جانے کے بعد ملک نکاح نہیں ہے۔اور رجعت یہ ہے کہ عورت کو خطاب کر کے یوں کہے کہ میں نے تم سے رجعت کر لی۔ یا لوگوں کے سامنے کہے کہ میں نے اپنی بیوی سے رجعت کر لی۔ اور رجعت کے مسئلہ میں یہ صریح لفظ ہے اس میں چاروں ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔

توضیح: باب۔ رجعت کے بیان میں

باب الرجعة. واذاطلق الرجل امرأته تطليقة رجعية اوتطليقتين فله ان يراجعها فی عدتها.....الخ

رجعت کے بیان میں۔ رجعت سے مراد یہ ہے کہ طلاق رجعی دے کر رجوع کرنا تاکہ نکاح کا تعلق پہلے کی طرح باقی رہ جائے۔اور طلاق سے جدائی نہ ہونے دے۔ اور ایسی رجعت صرف طلاق صریح رجعی۔ یا اس کے مانند طلاق کنائی میں جبکہ تین سے کم ہو تو ممکن ہے۔

واذاطلق الرجل امرأته تطليقة رجعية اوتطليقتين فله ان يراجعها فی عدتها رضيت بذلک.....الخ

اور جب مرد نے اپنی بیوی کو ایک یا دو رجعی طلاقیں دیں۔ف۔ جبکہ اس سے ہمبستری ہو چکی ہو۔ کیونکہ دوسری صورت

میں تو وہ فوراً بائنہ ہو جاتی ہے۔ اس کی عدت نہیں ہے۔ اس لئے مدخولہ (جس سے ہمبستری ہو چکی ہو) کو خواہ احسن و سنت یا بدعت کے طور پر دیں۔ اس وقت شرعی حکم کے مطابق اس پر یہ لازم ہے کہ اس سے رجعت کرلے یا خود شوہر کی اپنی ضرورت اور مصلحت یہی ہوتی کہ رجعت کرے۔ اور ابھی تک وہ عدت سے فارغ نہیں ہوئی ہے بلکہ گزار رہی ہے۔ فله ان يراجعها الخ تو مرد کو یہ اختیار ہے کہ عدت کے اندر رہتے ہوئے اس سے مراجعت کرلے۔ ف۔ یعنی نکاح کے رشتہ کو باقی رکھے، ختم نہ ہونے دے تو اس کی بیوی کی اجازت کی کوئی شرط نہیں ہے۔ رضيت بذالك الخ وہ عورت اس کی مراجعت سے خواہ راضی ہو یا نہ ہو۔

لقوله تعالى ﴿فامسكوهن بمعروف﴾ من غير فصل ولابد من قيام العدة لان الرجعة ..... الخ

یعنی جب طلاق سے عورت کی عدت ختم ہونے لگے تو تم ان کے معروف طریقہ سے روک لو یا عدت گزرنے دو کہ معروف طریقہ سے ہی ان کو جانے دو۔ اور صرف نقصان پہنچانے کے لئے ان کو جانے سے نہ روکو۔ خلاصہ یہ ہوا کہ اس آیت سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ شوہر کو یہ پورا اختیار ہے کہ اسے روک لے اور جانے نہ دے۔ من غير فصل بغیر کسی تفصیل کے۔ ف۔ یعنی یہ شرط نہیں فرمائی کہ اگر عورت راضی ہو تو روکو بلکہ مطلقاً اجازت دے دی ہے۔ اس لئے اسی پر عمل ہوگا۔ اس کے لئے عورت خواہ راضی ہو یا نہ ہو۔ اسے رجوع کرنے کا پورا اختیار ہے۔

ولابد من قيام العدة لان الرجعة استدامة الملك الاترى انه سمى امساكا وهو الابقاء ..... الخ

لیکن عدت کا باقی رہنا ضروری ہے۔ لان الرجعة الخ کیونکہ رجعت کے معنی ہیں اپنے ملک (نکاح) کو باقی رکھنا۔ الاترى الخ کیا غور نہیں کرتے کہ اس کا نام امساک رکھا ہے۔ ف۔ اس آیت فامسكوهن الخ میں۔ وهو الابقاء اسی امساک کے معنی ہیں باقی رکھنا۔ ف۔ اس لئے رجعت کے معنی ہوئے ملک نکاح کو باقی رکھنا۔ وانما يتحقق الخ اور نکاح کو باقی رکھنا عدت کے اندر ہی ہو سکتا ہے۔ لانه لا ملك الخ کیونکہ عدت گزر جانے کے بعد ملک نکاح باقی نہیں رہتا ہے۔ ف۔ تو پھر کس کو باقی رکھے گا۔ اس سے یہ ثابت ہوا کہ رجعت یعنی نکاح کو باقی رکھنا صرف عدت کے اندر ہی ممکن ہے۔ پھر اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ رجعت کا کام کبھی کہنے سے اور کبھی کرنے سے اور اختیاری طریقہ سے اور کبھی بے اختیاری یہاں تک کہ اس عورت کے بھی کسی فعل سے ثابت ہو جاتی ہے۔ اس کا بیان آنے والے مسائل میں ہو رہا ہے۔

والرجعة ان يقول راجعتك اوراجعت امرأتي وهذا صريح في الرجعة ولاخلاف بين الائمة .....الخ

رجعت یہ ہے کہ اپنی عورت کو خطاب کرتے ہوئے یہ کہے کہ میں نے تم سے رجعت کرلی۔ یا گواہوں کو مخاطب کرتے ہوئے یہ کہے کہ میں نے اپنی بیوی سے رجعت کرلی۔ ف۔ خواہ وہ عورت خود اس وقت موجود ہو یا کسی طرح اسے خبر کردے۔ وهذا صريح الخ اور یہ طریقہ رجعت میں صریح ہوتا ہے۔ اور چاروں اماموں میں اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ ف۔ اور قول صحیح یہ ہے کہ کسی کے نزدیک گواہ شرط نہیں ہے البتہ گواہ کے ہونے کا فائدہ یہ ہے کہ اگر عورت نے یہ دعویٰ کیا کہ اس نے مجھ سے رجعت نہیں کی تو وہ مرد گواہوں سے اسے ثابت کر سکے گا۔ الحاصل یہ قول رجعت بلا اختلاف صریح ہے۔

قالا ويطأها او يقبلها اويلمسها بشهوة اوينظرالى فرجها بشهوة وهذاعندنا وقال الشافعي لاتصح الرجعة الابالقول مع القدرة عليه لان الرجعة بمنزلة ابتداء النكاح حتى يحرم وطيها وعندنا هواستدامة النكاح على مابيناه وسنقرره ان شاء الله تعالى والفعل قديقع دلالة على الاستدامة كما في اسقاط الخيار والدلالة فعل يخص بالنكاح وهذه الافاعيل تخص به خصوصا في حق الحرة بخلاف المس والنظر بغير شهوة لانه قديحل بدون النكاح كمافي القابلة والطبيب وغيرهما والنظرالى غيرالفرج قديقع بين المساكنين والزوج يساكنها في العدة فلو كان رجعة لطلقها فيطول العدة عليها

ترجمہ: یا اس سے ہمبستری کرلے یا اس کا بوسہ لے لے یا شہوت کے ساتھ اسے ہاتھ لگادے یا اس کی شرم گاہ کی طرف

شہوت کے ساتھ دیکھ لے۔ یہ حکم ہمارے نزدیک ہے۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اگر بولنے کی اسے قدرت ہو تو زبان سے کہے بغیر رجعت نہیں ہو سکتی ہے۔ کیونکہ رجعت ابتدائی نکاح کرنے کے حکم میں ہے۔ یہاں تک کہ اس عورت سے ہمبستری کرنا بھی حرام ہے۔ اور ہمارے نزدیک رجعت کے معنی ہیں۔ نکاح کے تعلق کو برابر باقی رکھنا۔ جیسا کہ اس سے پہلے بھی ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور آئندہ بھی انشاءاللہ ہم اسے مزید بیان کریں گے۔ اور فعل کبھی برابر باقی رکھنے پر دلیل واقع ہوتا ہے۔ جیسے اختیار کو ساقط کرنے میں ہوتا ہے۔ اور فعل کا رجعت کے لئے دلیل ہونا ایسے فعل سے ہوتا ہے جو کہ نکاح کے ساتھ مخصوص ہو۔ اور ابھی بیان کئے گئے افعال نکاح کے ساتھ مخصوص ہیں۔ خاص کر آزاد عورت کے بارے میں۔ بخلاف ہاتھ لگانے اور بغیر شہوت کے شرم گاہ کی طرف دیکھنے کے۔ کیونکہ یہ تو کبھی بغیر نکاح بھی جائز ہو جاتے ہیں جیسے دایہ اور حکیم معالج وغیرہ کو حلال ہوتے ہیں۔ اور شرمگاہ کے سوا دوسرے اعضاء کو دیکھنا تو کبھی ایک جگہ رہنے والوں میں بھی ہو جایا کرتا ہے۔ اور شوہر بھی عدت کے دنوں میں اس کے ساتھ رہتا ہے۔ پس اگر بغیر شہوت اور کہیں سے دیکھنا بھی رجعت ہو جائے پھر اس کو طلاق دے گا تو اس طرح عورت کے حق میں عدت بہت طویل ہو جائے گی۔

توضیح: رجعت کن چیزوں سے ہوتی ہے۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قالا ویطأها او یقبلها او یلمسها بشهوة او ینظر الی فرجها بشهوة وهذاعندنا.....الخ

رجعت کی عملی صورت یہ ہے کہ اس عورت سے وطی کرلے یا اس کا بوسہ لے۔ یا اس عورت کو شہوت کے ساتھ ہاتھ لگائے۔ ف۔ یعنی چھووے۔ یا شہوت کے ساتھ اس کی شرم گاہ کو دیکھے۔ ف۔ یعنی اندر کی گول جگہ کو۔ اور عینیؒ نے بوسہ لینے کے ساتھ بھی شہوت کی قید لگائی ہے۔ مبسوط وذخیرہ اور خلاصہ میں تو اس قید کو صراحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ شیخ محققؒ نے کہا ہے کہ فعل بھی رجعت کرنے کی دلیل ہے مگر ایسے افعال سے ہوگی جو نکاح کے ساتھ مخصوص ہیں۔ اس میں یہ دلیل مفید ہے کہ بوسہ میں شہوت کی قید نہیں ہونی چاہئے۔ جیسا کہ کتاب کی عبارت سے ظاہر ہے۔ کیونکہ بوسہ مطلقاً ایسی چیز ہے جس کا حکم نکاح کے ساتھ مخصوص ہے۔ بخلاف چھونے اور دیکھنے کے کہ یہ کام نکاح کے ساتھ مخصوص نہیں ہیں البتہ اسی صورت میں جبکہ شہوت کے ساتھ ہوں اور مقعد (پاخانہ کے مقام) کی طرف نظر کرنے سے امام محمدؒ اور امام ابو حنیفہؒ کے قیاس کے مطابق رجعت نہیں ہوتی ہے اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ بوسہ اور ہاتھ لگانا اور فرج کی طرف دیکھنا خواہ مرد کی طرف سے ہو یا عورت کی طرف سے ہو کسی فرق کے بغیر ہر ایک سے رجعت ثابت ہو جاتی ہے۔ بشرطیکہ عورت کی طرف سے نظر کرنے کی مرد کو بھی خبر ہو اور وہ اسے منع نہ کرے خاموش رہ جائے۔ پس اس صورت میں اتفاق ہے۔ جیسا کہ خلاصہ وغیرہ میں اس کی تصریح کردی ہے۔

اور اگر عورت کی طرف سے اس طرح ہو کہ مثلاً اس نے مرد کے سوتے ہوئے اس کا بوسہ لے لیا۔ یا شہوت کے ساتھ مرد کو ہاتھ لگایا یا اس کی طرف دیکھا۔ یا جاگنے کی حالت میں بھی اچانک شہوت کے ساتھ بوسہ لے لیا یا زبردستی ایسا کیا تو شیخ الاسلام اور شمس الائمہؒ نے ذکر کیا ہے کہ امام ابو حنیفہ وامام محمدؒ کے نزدیک رجعت ثابت ہو جائے گی۔ لیکن امام ابو یوسف کا اس میں اختلاف ہے۔ اور اگر مرد کے سوتے ہوئے یا زبردستی عورت نے اس کے آلہ تناسل کو اپنی شرم گاہ میں داخل کر لیا تو بالاتفاق رجعت ثابت ہو جائے گی۔ پھر یہ جاننا چاہئے کہ اگر شہوت کے ہونے اور نہ ہونے میں دونوں میں اختلاف ہو جائے تو چونکہ یہ شہوت ایک مخفی کیفیت ہے اس لئے اس پر گواہ قبول نہیں کئے جائیں گے۔ جیسا کہ خلاصہ میں ہے۔ لیکن اگر شہوت ہونے کا کسی کے سامنے اقرار کیا ہو اور اس کے گواہ موجود ہوں تو ان کی گواہی مقبول ہوگی۔ فاحفظ۔ خلاصہ یہ ہوا کہ ان تمام کاموں سے رجعت ہو جاتی ہے۔ وهذا عندنا یہ حکم ہمارے نزدیک ہے۔

وقال الشافعیؒ لاتصح الرجعة الابالقول مع القدرة علیه لان الرجعة بمنزلة ابتداء.....الخ

اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ اگر مرد زبان سے کہہ سکتا ہو تو بغیر کہے ہوئے کسی حرکت سے رجعت صحیح نہیں ہوگی۔ ف۔ اسی لئے گونگے کی رجعت جو اشارہ سے ہی ہوتی ہے وہ صحیح ہوتی ہے۔ **لان الرجعة الخ** کیونکہ رجعت کرنا تو بالکل نئے نکاح کرنے کے حکم میں ہے اس لئے اس سے پہلے وطی کرنا حرام ہے۔ ف۔ جب تک کہ رجعت نہ کرلے۔ جواب یہ ہے کہ مومن تو حرام کام نہیں کرتا ہے اس لئے وہ وطی کیوں کرتا۔ جب کہ رجعت کر کے اسے حلال کر سکتا ہے۔ اسی لئے وطی رجعت کی دلیل ہوئی۔ اور رجعت نیا نکاح نہیں ہے۔ کیونکہ نکاح میں شہادت کا ہونا شرط ہے جبکہ اس کے لئے شرط نہیں ہے۔ اسی طرح اس میں نیا مہر لازم نہیں آتا ہے۔ بس وطی کا حرام ہونا تو طلاق کی وجہ سے ہے اس وقت تک کے لئے کہ اس سے رجعت کا پورا ارادہ کرلیا ہو۔

وعندنا هو استدامة النكاح على ما بيناه وسنقرره ان شاء الله تعالى.....الخ

اور ہمارے نزدیک رجعت کے معنی ہیں نکاح پہلے کی طرح باقی رکھنا۔ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ اور بعد میں بھی انشاءاللہ ہم اس کی وضاحت کریں گے۔ ف۔ اور شافعیؒ کے قول کی موافقت ابوثور اور ظاہریہ نے کی ہے۔ جبکہ ہمارا مذہب حضرت سعید بن المسیب و حسن بصری و ابن سیرین وغیرھم تابعین اور اوزاعی اور ثوری وغیرھم فقہاء کی جماعت کا قول ہے۔ ابن المنذرؒ نے یہ بات بیان کی ہے۔ واضح ہو کہ اگر یوں کہا کہ تم میری بی بی جیسی تھی ویسی ہو۔ یا تم میری عورت ہو اگر اس کہنے سے رجعت کرنے سے کنایہ کیا ہو تو کنائی رجعت ہے۔ الذخیرہ۔ اور امام مالک واسحٰقؒ نے کہا ہے کہ اگر وطی کرنے سے رجعت کرنے کا ارادہ ہو تب رجعت ہوگی۔ فع۔

والفعل قد يقع دلالة على الاستدامة كما في اسقاط الخيار والدلالة فعل يختص بالنكاح .....الخ

اور انسان کا کوئی کام کبھی ہمیشہ باقی رکھنے پر دلیل ہوتا ہے۔ جیسا کہ خیار ساقط کرنے میں ہے۔ ف۔ مثلاً کسی نے ایک گھوڑا اس شرط پر خریدا کہ مجھے تین دن دنوں تک اس کے واپس کرنے کا اختیار رہے گا۔ پھر اس پر سوار ہو کر اپنے کام میں چلا گیا تو اس کا اس طرح لے جانا اس اختیار کو ساقط کرنے کی دلیل ہوگی۔ اور وہ بیع ہمیشہ کے لئے لازم ہو جائے گی۔ یا ایک باندی اس شرط پر فروخت کی کہ مجھے تین تک اس بات کا اختیار ہوگا کہ اسے فروخت نہ کروں۔ اس کے بعد اسی عرصہ میں اس نے اس باندی سے صحبت کرلی تو وہ بیع ختم ہوگئی۔ اور اصلی حالت واپس آگئی۔ پس یہ بات صاف ظاہر ہوئی کہ جب رجعت کے معنی یہ ہیں کہ ملک نکاح کی موجودہ حالت کو پہلے کی طرح باقی رکھنا ہے۔ اور ہم نے یہ دیکھ لیا کہ شریعت نے بھی ان کاموں کو اس معنی کی دلیل رکھا ہے تو اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ان افعال سے رجعت صحیح ہے۔ والدلالۃ الخ اور فعل و عمل سے رجعت کے صحیح ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ فعل ایسا ہی ہو جو نکاح کے ساتھ یا میاں بیوی کے درمیان مخصوص ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی ہر فعل رجعت کی دلیل نہیں ہوتی ہے۔ بلکہ وہی فعل دلیل ہوگا جو خاص نکاح کے بعد ہی جائز ہو جاتا ہے۔ اس طرح یہ دلیل ہوئی کہ اس شخص نے اپنے نکاحی پرانے تعلق کو باقی رکھ لیا ہے۔ اسی کو رجعت کہتے ہیں۔

وهذه الافاعيل تختص به خصوصا في حق الحرة بخلاف المس والنظر بغير شهوة.....الخ

اور یہ مذکورہ افعال ف یعنی شہوت کے ساتھ شرم گاہ کے اندرونی حصہ کو دیکھنا۔ عورت کو ہاتھ لگانا اور بوس و کنار سب ایسے افعال ہیں کہ نکاح کے بعد ہی جائز ہوتے ہیں۔ اور نکاح کے ساتھ مخصوص ہیں۔ ف۔ یعنی صرف نکاح سے ہی یہ سب کام جائز ہوتے ہیں بشرطیکہ شہوت کے ساتھ ہوں۔ **خصوصاً الخ** خاص کر آزاد عورت کے حق میں۔ ف۔ کہ وہ تو بغیر نکاح کسی طرح بھی حلال نہیں ہوتی ہے۔ بخلاف باندی کے کہ وہ کبھی مملوکہ ہونے کی وجہ سے حلال ہو جاتی ہے۔ لیکن یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اد ملک حلال ہونے پر دلیل ضرور ہیں تو وہ آزاد یا منکوحہ یا باندی میں دلیل ملک نکاح میں اس شرط کے ساتھ کہ شہوت کے ساتھ ہوں۔ **بخلاف المس الخ** برخلاف شہوت کے بغیر دیکھنے اور چھونے کے۔ **لانه قد الخ** کیونکہ شہوت کے بغیر چھونا اور دیکھنا کبھی بغیر نکاح کے بھی جائز ہو جاتا ہے جیسے کہ دائی جنائی کو اور علاج کرنے والے حکیم کو۔ اور کچھ دوسروں کو۔ ف۔ جیسے سفر کی

حالت میں عورت کو جانور پر سوار کرنا۔ اور زناء کے گواہ کو۔

خلاصہ یہ ہوا کہ ہم نے ان کاموں کے ساتھ شہوت کی قید اس وجہ سے لگائی ہے کہ بغیر شہوت کے چھونا اور شرمگاہ کو دیکھنا طبیب وغیرہ کے لئے جائز ہے۔ لیکن شہوت کے ساتھ اسی وقت جائز ہوگا جبکہ نکاح ہو چکا ہو۔ نیز دیکھنے سے فرج کا اندرونی حصہ مراد ہے اوراوپر کا حصہ نہیں۔

والنظر الی غیر الفرج قد یقع بین المساکنین والزوج یساکنھا فی العدۃ......الخ

اور فرج کے سواء بدن کے دوسرے حصہ کو دیکھنا اکثر ایک ساتھ رہنے والوں میں ہو جاتا ہے۔ اور عدت کی حالت میں شوہر بھی اس کے ساتھ رہتا ہے۔ **فلو کان الخ** پس اگر شہوت کے بغیر بھی دوسری جگہوں کے دیکھنے سے بھی رجعت ثابت ہو جائے گی تو اس کا شوہر خاص کر پھر طلاق دے گا۔ف۔ کیونکہ اس کا پختہ ارادہ اس کو علیحدہ کردینے کا ہو چکا ہے۔ جبکہ یہ رجعت تو غیر اختیاری طور پر ہو گئی ہے اس لئے پھر طلاق دے گا۔ **فیطول العدۃ الخ** اس طرح اس عورت کی عدت بڑھتی جائے گی۔ف۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اس سے منع فرمایا ہے اور معروف طریقہ سے رخصت کرنے کا حکم دیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ شہوت کے بغیر اور شرم گاہ کے علاوہ دوسرے اعضاء کو چھونے اور دیکھنے سے رجعت نہیں ہوتی ہے۔ شیخ محقق نے لکھا ہے کہ اگر عورت کی مقعد کو دیکھا تو رجعت نہیں ہوگی۔ زیادات میں اس مسئلہ کو صراحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔

اور اگر اسی مقعد میں وطی کر لی تو قدوریؒ نے اشارہ کیا ہے کہ رجعت نہیں ہوگی۔ لیکن رجعت ہونے پر ہی فتوی ہے۔ کیونکہ اس حرکت میں شہوت کے ساتھ ہاتھ لگانے کے علاوہ کچھ اور بھی پایا جاتا ہے۔ اور دیوانہ کی رجعت فعل سے ہی ہوتی ہے اس کے زبان سے کہنے کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ اگر شوہر نے خلوت کے بعد طلاق دی اور کہا کہ میں اس سے صحبت کر چکا ہوں لیکن عورت نے انکار کیا تو شوہر کو اس سے رجعت کا اختیار ہوگا۔ اور بغیر صحبت کے نہیں ہوگا۔ رجعت کو کسی شرط پر معلق کرنا مثلاً فلاں شخص آئے تو میں نے رجعت کی یہ صحیح نہیں ہے۔ اسی طرح آنے والے زمانہ کی طرف اضافت کرنا بھی صحیح نہیں ہے۔ف

قال ویستحب ان یشھد علی الرجعۃ شاھدین فان لم یشھد صحت الرجعۃ وقال الشافعی فی احد قولیہ لایصح وھو قول مالکؒ لقولہ تعالی واشھدوا ذوی عدل منکم والامر للایجاب ولنا اطلاق النصوص عن قید الاشھاد ولانہ استدامۃ للنکاح والشھادۃ لیست شرطا فیہ فی حالۃ البقاء کما فی الفیئ فی الایلاء الا انھا تستحب لزیادۃ الاحتیاط کیلا یجری التناکر فیھا وماتلاہ محمول علیہ الا تری انہ قرنھا بالمفارقۃ وھو فیھا مستحب ویستحب ان یعلمھا کیلا تقع فی المعصیۃ○

ترجمہ: کہا۔ کہ مستحب ہے کہ شوہر اپنی رجعت پر دو گواہ بھی مقرر کرلے۔ اگر ایسا نہیں کیا یعنی گواہ مقرر نہیں کیا تو بھی رجعت ثابت ہو جائے گی۔ اور امام شافعیؒ نے اپنے دو قولوں میں سے ایک میں یہ کہا ہے کہ رجعت صحیح نہیں ہوگی۔ امام مالکؒ کا بھی یہی قول ہے۔ اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ تم لوگ اپنے میں سے دو عادل گواہ مقرر کرلو۔ اور یہ حکم واجب کرنے کے لئے ہے۔ اور ہماری دلیل رجعت کے بارے میں جو نصوص ہیں ان کا گواہ مقرر کرنے کی قید سے مطلق ہونا (یا کوئی قید کا نہ ہونا) ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ رجعت سے تو نکاح کے پرانے تعلق کو باقی رکھنا ہوتا ہے۔ اور نکاح میں باقی رکھنے کی حالت میں گواہی شرط نہیں ہے۔ جیسے کہ ایلاء کے بعد رجوع کر لینے میں گواہ مقرر کرنا شرط نہیں ہے۔ البتہ گواہ بنالینا مستحب ہے تاکہ زیادہ احتیاط ہو جائے۔ اور لوگوں کو رجعت کے واقع ہونے میں لاعلمی اور انکار نہ ہو۔ اور امام شافعیؒ کی طرف سے جو آیت تلاوت کی گئی وہ بھی اسی استحباب پر محمول ہے۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اس رجعت کو مفارقت سے ملایا ہے حالانکہ مفارقت میں گواہ بنانا بھی مستحب ہے کہ خود اس عورت کو بھی اس رجعت کی اطلاع دیدے تاکہ وہ عورت کسی گناہ میں مبتلا نہ ہو جائے۔

توضیح: رجعت پر گواہ مقرر کرنا مستحب۔ اس کے بغیر بھی رجعت ہو سکتی ہے۔ امام شافعیؒ کا اختلاف۔ دلائل

قال ویستحب ان یشهد علی الرجعة شاهدین فان لم یشهد صحت الرجعة.....الخ
قدوریؒ نے کہا ہے کہ رجعت پر دو گواہ مقرر کر لینا مستحب ہے اور اگر مقرر نہ کر سکے تو بھی رجعت صحیح ہوگی۔ وقال الشافعیؒ الخ اور امام شافعیؒ نے اپنے دو اقوال میں سے ایک میں یہ کہا ہے کہ بغیر گواہ کے رجعت صحیح نہیں ہے۔ یہی قول امام مالکؒ کا بھی ہے۔ لقوله تعالیٰ اس فرمان باری تعالیٰ کے وجہ سے کہ واشهدوا الخ یعنی تم لوگ اپنے میں سے دو عادل گواہ متعین کر لو۔ والامر لایجاب اور یہ حکم بطور واجب کرنے کے ہے۔ ف۔ اس لئے گواہ متعین کرنا واجب ہوا اس ایجاب کی دلیل سے۔ لیکن روضۃ الشافعیہ میں ہے کہ بقول اظہر گواہ مقرر کرنا کچھ شرط نہیں ہے۔ اور مبسوط میں ہے کہ مستحب ہے۔ کتب مالکیہ میں بھی یہی مذکور ہے۔ اس لئے مصنفؒ نے ذکر کیا ہے کہ یہ شافعیہؒ اور مالکیہؒ کے نزدیک معمولی روایات نہیں ہیں۔ اس سے ظاہر ہوا کہ ان اماموں میں اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ گواہ متعین کرنا مستحب ہے (۔ فع)۔

ولنا اطلاق النصوص عن قید الاشهاد ولانه استدامة للنکاح والشهادة لیست.....الخ
اور ہماری دلیل یہ ہے کہ رجعت کے حکم کے بارے میں جتنے نصوص وارد ہوئے ہیں وہ سب مطلق ہیں ان میں کسی میں بھی گواہ مقرر کرنے کی کوئی قید نہیں ہے۔ ف۔ جیسے اس آیت پاک فامساک بمعروف۔ اور۔ بعولتهن احق بردهن میں ولانه استدامة الخ اور اس دلیل سے کہ رجعت کے معنی ہیں نکاح کے تعلق کو پہلے کی طرح باقی رکھنا۔ اور نکاح کے باقی رکھنے کی حالت میں گواہی شرط نہیں ہے۔ کمافی الفیء الخ جیسے ایلاء میں رجوع کرنے کے لئے گواہ مقرر کرنا شرط نہیں ہے۔ الا انها الخ البتہ گواہ مقرر کرنا مستحب ہے تاکہ زیادہ احتیاط ہو جائے۔ ایسا نہ ہو کہ رجعت واقع ہونے میں لوگ بے خبر رہیں اور انہیں اعتراض کا موقع ملے۔ اور آپس میں چہ می گوئیاں اور کانا پھونسی ہونے لگے کہ فلاں شخص طلاق دے کر عدت گزرنے کے بعد بھی اسے اپنے پاس رکھے ہوئے ہے۔ اس لئے گواہ رکھ لینے سے رجعت کی شہرت ہو جائے گی وما تلاه الخ اور امام شافعیؒ نے جو آیت تلاوت فرمائی وہ استحباب پر محمول ہے۔

الا تری انه قرنها بالمفارقة وهو فیها مستحب ویستحب ان یعلمها کیلاتقع فی المعصیة.....الخ
کیا یہ نہیں دیکھتے کہ اس حکم کو مفارقت سے ملایا ہے۔ حالانکہ مفارقت میں بھی گواہ بنا دینا مستحب ہے۔ ف۔ یعنی جب طلاق دے کر جدا کر دے تو گواہ متعین کر دینا بھی مستحب ہے۔ اسی طرح رجعت میں بھی استحباب ہے۔ ویستحب الخ اور یہ بات بھی مستحب ہے کہ اپنے فیصلہ سے اس عورت کو بھی مطلع کر دے تاکہ وہ گناہ میں مبتلا نہ ہو جائے۔ ف۔ کیونکہ عدت کے بعد لاعلمی کی وجہ سے دوسرے شوہر کے پاس چلی جائے یا عدت میں دوسرے کا پیغام قبول کرنے کو بن سنور کر تیار ہو جائے۔

واذا نقضت العدة فقال کنت راجعتها فی العدة فصدقته فهی رجعة وان کذبته فالقول قولها لانه اخبر عما لایملك انشاءه فی الحال فکان متهما الا ان بالتصدیق ترتفع التهمة ولایمین علیها عندابی حنیفة وهی مسألة الاستحلاف فی الاشیاء الستة وقدمرفی کتاب النکاح واذاقال الزوج قدراجعتك فقالت مجیبة له قد انقضت عدتی لم یصح الرجعة عندابی حنیفة وقالا تصح لانها صادفت العدة اذهی باقیة ظاهر الی ان تخبر وقد سبقته الرجعة ولهذا لو قال لها طلقتك فقالت مجیبة له قد انقضت عدتی یقع الطلاق ولابی حنیفة انها صادفت حالت الانقضاء لانها امینة فی الاخبار عن الانقضاء فاذا اخبرت دل ذلك علی سبق الانقضاء واقرب احواله حال قول الزوج ومسالة الطلاق علی الخلاف ولوکانت علی الاتفاق فالطلاق یقع باقراره بعد الانقضاء و المراجعة

لایثبت به .

ترجمہ: اگر عدت ختم ہونے کے بعد شوہر نے کہا کہ میں نے عدت کے اندر ہی رجوع کر لیا تھا۔ اور اس عورت نے اس کی تصدیق کر دی تو رجعت ثابت ہو جائے گی کیونکہ شوہر نے ایسے امر کی خبر دی ہے جس کو وہ فی الحال پیدا نہیں کر سکتا ہے اس لئے وہ قابل تہمت ہوا (اور گواہوں کی ضرورت ہو گی) لیکن عورت کی تصدیق کر دینے سے اس سے یہ تہمت دور ہو جائے گی۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس عورت سے (اس کے انکار پر) قسم نہیں لی جائے گی۔ اور یہ مسئلہ بھی چھ باتوں میں قسم لینے کا مسئلہ ہے۔ جو کتاب النکاح میں پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔ اور جبکہ شوہر نے یہ کہا کہ میں نے تم سے رجعت کر لی ہے اس پر اس نے کہا کہ میری عدت تو گزر چکی ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی رجعت ثابت نہیں ہو گی۔ اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ رجعت صحیح ہو گی۔ کیونکہ رجعت عدت کے ساتھ مل گئی ہے اس لئے کہ بظاہر اس وقت تک عدت باقی ہے یہاں تک کہ وہ عورت اس عدت کے ختم ہونے کی خبر دے جبکہ اس کی خبر دینے سے پہلے ہی رجعت ثابت ہو گئی ہے۔ اسی لئے اگر شوہر نے اپنی مطلقہ بیوی سے کہا کہ میں نے تم کو (دوسری) طلاق دی ہے۔ اس پر اس عورت نے کہا کہ میری عدت تو ختم ہو چکی ہے تب بھی طلاق واقع ہو جائے گی۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس کی رجعت ایسی حالت کے ساتھ پائی گئی ہے جو گزرنے کی حالت ہے۔ کیونکہ عدت گزرنے کی خبر دینے میں عورت امین ٹھہرائی گئی ہے۔ اور جب عورت نے عدت کے ختم ہونے کی خبر دیدی تو اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ وہ وقت پہلے گزر چکا ہے۔ اور سب سے نزدیک حال یہ کہ جب شوہر نے رجعت کو کہا ہے اور طلاق کا مسئلہ بھی اسی اختلاف کے مطابق ہے۔ اور اگر ہم یہ مان لیں کہ طلاق کہ مسئلہ میں اختلاف نہیں ہے (بالاتفاق ہے) تو عدت کے ختم ہونے کے بعد شوہر کے اقرار سے طلاق واقع ہو گی۔ لیکن مراجعت اس کے اقرار سے ثابت نہیں ہو گی۔

توضیح: اگر عدت کے ختم ہونے کے بعد شوہر نے دعویٰ کیا کہ میں نے عدت کے اندر ہی رجوع کر لیا تھا۔ اس کے بعد عورت کے اقرار کر لینے یا انکار کر لینے کی صورت میں۔ احکام۔ اور دلائل

واذا نقضت العدة فقال كنت راجعتها في العدة فصدقته فهي رجعة وان كذبته فالقول قولها .....الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ **ولا يمين عليها** الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی نزدیک عورت پر قسم لازم نہیں ہو گی۔ ف۔ کیونکہ قسم کے بغیر ہی اس کا قول مقبول ہو گا۔ **وهي مسئلة** الخ اور یہ مسئلہ بھی چھ مسئلوں میں قسم لینے کا ہے۔ اور کتاب النکاح میں گزر چکا ہے۔ ف۔ کہ باکرہ پر سکوت کے دعوی میں باکرہ پر قسم نہیں ہوتی ہے۔ اس مسئلہ کو ہم کتاب الدعوی میں بیان کریں گے۔ **و اذا قال** الخ اور اگر عدت میں رجعت ظاہر نہ ہونے کی صورت میں شوہر نے کہا کہ میں نے تم سے رجعت کر لی ہے۔ (یعنی پہلے یا ابھی) تو عورت نے کسی خاموشی کے بغیر جواب دیا کہ میری عدت تو گزر چکی ہے۔ تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک رجعت صحیح نہیں ہے۔ **وقالا تصح** الخ اور صاحبینؒ نے کہا رجعت صحیح ہے۔ کیونکہ رجعت عدت سے مل گئی ہے

اذهي باقية ظاهر الى ان تخبر وقد سبقته الرجعة ولهذا لو قال لها طلقتك......الخ

کیونکہ بظاہر عدت باقی ہے اس وقت تک کے لئے کہ خود عورت اس کے گزر جانے کی خبر دے۔ ف۔ اور خبر دینا رجعت کے قول کے بعد ہوا ہے۔ **وقد سبقه** الخ اور رجعت کا قول خبر دینے سے پہلے ہی گزر گیا۔ ف۔ اس طرح عدت سے مل گیا ہے۔ **ولهذا لو قال** الخ اسی لئے اگر اپنی طلاق یافتہ بیوی سے کہا کہ میں نے تم کو دوسری طلاق دی۔ **فقالت مجيبة** الخ پس عورت نے کسی خاموشی کے بغیر فوراً اسے جواب دیا کہ میری عدت تو گزر چکی ہے۔ تب بھی طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ ف۔ کیونکہ مرد کا طلاق واقع کرنا عورت کی خبر دینے سے پہلے ہوا۔ اس لئے وہ عدت سے مل گیا۔ اور جب یہ طلاق بالاجماع جائز ہے تو رجعت بھی صحیح

ہے۔

ولابی حنیفة انها صادفت حالت الانقضاء لانها امینة فی الاخبار عن الانقضاء.....الخ

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ رجعت کرنا ایسی حالت سے مل گیا جو گزرنے کی حالت ہے۔ف۔ اور عورت کا خبر دینا صحیح سمجھا جائے گا۔ لانها امینة الخ کیونکہ عدت گزرنے کی خبر دینے میں عورت امین ٹھہرائی گئی ہے۔ف۔ پس جب امین کا کہنا مانا گیا تو اس سے معلوم ہوا کہ رجعت کرنا اس کے گزرنے سے پہلے ہی ہو چکا ہے۔ف۔ پھر اگر شوہر کی رجعت کے قول سے بھی پہلے عدت ختم ہو گئی تو ظاہر ہے۔ واقرب احواله الخ اور سب سے نزدیک حال یہ ہے کہ جب شوہر نے رجعت کو کہا ہے۔ف۔ اور اس سے کم ممکن نہیں ہے۔ اس لئے خواہ مخواہ مرد کا رجعت کرنا عدت سے مل گیا اس لئے رجعت صحیح نہ ہوئی۔

ومسالة الطلاق علی الخلاف ولو کانت علی الاتفاق فالطلاق یقع باقراره بعد الانقضاء.....الخ

اور طلاق کا مسئلہ بھی اسی اختلاف کے مطابق ہے۔ف۔ یہاں تک کہ امام اعظمؒ کے نزدیک طلاق بھی واقع نہیں ہوگی۔ ولو کانت الخ اور اگر ہم یہ مان لیں کہ طلاق کے مسئلہ میں کوئی بھی اختلاف نہیں ہے۔ف۔ تو ہم یہ کہتے ہیں کہ طلاق ورجعت میں فرق ہے۔ فالطلاق یقع الخ کہ طلاق تو عدت کے ختم ہونے کے بعد شوہر کے اقرار سے واقع ہوگی اور رجعت کا کام اس کے اقرار سے ثابت نہیں ہوگا۔ف۔ کیونکہ طلاق دینی تو شوہر کے اختیار میں ہے۔ اس لئے عدت کے بعد جب اس نے کہا کہ میں نے عدت کے اندر ہی دوسری طلاق دی تھی تو قاضی اسے قبول کرلے گا۔ اور چونکہ رجعت کے حکم میں تہمت ہے اس لئے عورت ہی یہ بات کہہ سکتی ہے کہ یہ جھوٹ ہے۔ اور یہ شخص ناجائز اور حرام کاری کے طور پر مجھے ساتھ رکھنا چاہتا ہے۔ کیونکہ عدت تو گزر چکی تھی اس لئے شوہر کا قول مقبول نہ ہوا۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اس سے یہ معلوم ہو گیا کہ دیانت کے طور پر شوہر کے لئے یہ لازم ہے کہ از سر نو اس سے نکاح کرلے۔ اگرچہ صاحبینؒ کے قول کے مطابق حکماً رجعت صحیح ہو جائے۔م۔ اور یہ سب حکم آزاد عورت کے بارے میں ہے۔

واذا قال زوج الامة بعدانقضاء عدتها قدکنت راجعتها وصدقه المولی وکذبه الامة فالقول قولها عند ابی حنیفةؒ وقالا القول قول المولی لان بضعها مملوك له لقد اقربما هوخالص حقه للزوج فشابه الاقرار علیها بالنکاح وهویقول حکم الرجعة یبتنی علی العدة والقول فی العدة قولها فکذافیما یبتنی علیها ولوکان علی القلب فعندهما القول قول المولی وکذاعنده فی الصحیح لانها منقضیة العدة فی الحال وقدظهر ملك المتعة للمولی ولایقبل قولها فی ابطاله بخلاف الوجه الاول لان المولی بالتصدیق فی الرجعة مقر بقیام العدة عندها ولایظهر ملکه مع العدة.

ترجمہ: اگر شوہر نے اپنی باندی بیوی کی عدت گزر جانے کے بعد کہا کہ میں اس سے رجعت کر چکا ہوں اس پر اس باندی کے مولیٰ نے اس کی بات کی تصدیق کردی لیکن خود باندی نے اسے جھٹلا دیا تو امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق اسی باندی کی بات قبول کی جائے گی۔ اور صاحبینؒ کے قول کے مطابق مولیٰ کی بات مقبول ہوگی کیونکہ باندی کی شرم گاہ تو اس کے مولیٰ کی ملکیت ہے اس لئے اس نے اپنے خالص حق کا اپنی باندی کے شوہر کے لئے اقرار کیا ہے تو ایسا ہوا جیسے مولیٰ نے باندی کے نکاح کا اقرار کیا۔ اور امام اعظم صاحبؒ فرماتے ہیں کہ رجعت کا حکم یعنی اس کا صحیح ہونا اور نہ ہونا عدت پر مبنی ہے۔ اور عدت کے بارے میں باندی ہی کا قول معتبر ہوتا ہے۔ تو اسی طرح ہر وہ بات جو عدت پر مبنی ہو اس میں بھی باندی ہی کا قول معتبر ہوگا۔ اور اس مسئلہ میں برعکس واقع ہوا ہو تو صاحبینؒ کے نزدیک مولیٰ کا قول معتبر ہوگا۔ اور امام اعظمؒ کے نزدیک بھی صحیح روایت کے مطابق یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ فی الحال یہ باندی ایسی حالت میں ہے کہ اس کی عدت کے دن گزر چکے ہیں۔ اور بظاہر مولیٰ کے واسطے اپنی باندی سے نفع حاصل کرنے کی ملکیت ثابت ہو چکی ہے۔ حالانکہ مولیٰ کی ملکیت باطل کرنے میں باندی کا قول مقبول نہ ہوگا۔ برخلاف پہلی صورت کے

کیونکہ جب مولی نے رجعت کے بارے میں شوہر کی تصدیق کی تو اس سے مولیٰ نے اس بات کا اقرار کرلیا کہ رجعت کے وقت تک عدت کا وقت باقی تھا۔ اور عدت کے باقی رہتے ہوئے مولیٰ کے لئے باندی سے تمتع حاصل کرنے کی ملکیت ظاہر نہیں ہوسکتی ہے۔

توضیح: اگر شوہر نے اپنی باندی بیوی کی عدت گزرنے کے بعد کہا کہ میں اس سے رجعت کرچکا ہوں۔ اس پر باندی نے تو انکار کیا مگر اس کے مولیٰ نے اس کی تصدیق کردی یا اس کے برعکس ہو۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

واذا قال زوج الامة بعدانقضاء عدتها قدكنت راجعتها وصدقه المولى وكذبه الامة..... الخ ۔

اگر باندی کے شوہر نے اپنی باندی بیوی کی عدت گزرنے کے بعد کہا کہ میں تو اس سے رجعت کرچکا ہوں۔ ف۔ یعنی وہ بیوی کسی دوسرے کی باندی ہے اس کو اس شوہر نے طلاق رجعی دی پھر عدت کی مدت گزر جانے کے بعد شوہر نے کہا کہ میں تو عدت کے اندر ہی اس سے رجعت کرچکا ہوں اس لئے یہ خبر قابل تہمت ہے۔ کیونکہ وہ اس سے رجعت نہیں کرسکتا ہے۔ اور اگر وہ اسی سے دوسرا نکاح کرلے تو اس پر اس کا دوسرا مہر لازم آئے گیا۔ اور چونکہ یہ مہر اس باندی کے مولیٰ کا ہوگا اس لئے باندی کو اس کی تصدیق کا اختیار نہ ہوگا۔ اور اگر ایسا ہوا کہ صدقه المولیٰ الخ مولیٰ نے باندی کے شوہر کی تصدیق کی لیکن باندی نے اس کو جھٹلادیا۔ ف۔ اور اس وقت شوہر کے پاس اس سے رجوع کرنے کے گواہ نہیں ہیں۔

فالقول قولها عند ابی حنيفة وقالا القول قول المولى لان بضعها مملوك له..... الخ

تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک باندی ہی کا قول مقبول ہوگا۔ ف۔ ائمہ ثلثہ اور امام زفرؒ کا یہی قول ہے۔ ع۔ کیونکہ اگر واقعی رجعت نہیں ہوئی ہو تو باندی کو حرام وطی میں مبتلا ہونا پڑے گا حالانکہ وہ باندی مسلمان ہے۔ وقالا القول الخ اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ اس کے مولیٰ کا قول قبول ہوگا۔ ف۔ اور شوہر کو سچا کہا جائے گا۔ لان بضعها الخ کیونکہ باندی کی بضع (شرمگاہ) کا مالک اس کا مولیٰ ہے۔ اس لئے اس نے اپنے خالص حق کا اقرار اپنی باندی کے شوہر کے لئے کیا ہے۔ فشابه الا قرار الخ تو یہ ایسا ہوا کہ جیسے مولیٰ نے اپنی باندی کے بارے میں یہ اقرار کیا کہ اس نے نکاح کیا ہے۔ ف۔ اس طرح کہ اس نے میری اجازت کے ساتھ نکاح کیا ہے۔ پس یہ اقرار صحیح ہوگا۔ اسی لئے اس رجعت کی تصدیق بھی صحیح ہوگی جس کا پہلے ذکر کیا گیا ہے۔ لیکن اس پر ایک شبہ ہوتا ہے جو بالکل واضح ہے کہ مولیٰ کو تو اپنی باندی کے نکاح کرنے کا اختیار حاصل ہے اگرچہ باندی بالکل راضی نہ ہو اس لئے مذکورہ اقرار بالکل صحیح اور جائز ہے۔ اور رجعت کے مسئلہ میں شوہر کی تصدیق کرنے کا تعلق حلف اور حرمت سے ہے۔ اور رجعت تو کسی طرح بھی از سر نو یا تجدید نکاح نہیں ہے۔

وهويقول حكم الرجعة يبتني على العدة والقول في العدة قولها فكذافيما يبتني عليها ..... الخ

اور امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ رجعت کا حکم یعنی اس کا صحیح ہونا اور نہ ہونا تو عدت کے باقی رہنے اور ختم ہونے پر موقوف ہے۔ ف۔ یعنی اگر عدت کے اندر رجعت ہو تو وہ صحیح اور اس سے وطی حلال ہوگی اور اگر عدت کے بعد ہو تو رجعت صحیح نہ ہوگی اس لئے وطی حرام ہوگی۔ اس لئے عدت پر موقوف ہوا۔ والقول فی العدة الخ اور عدت کے بارے میں باندی ہی کا قول معتبر ہے۔ ف۔ کیونکہ وہی اس کی امین ہے۔ فکذافیما الخ اسی طرح جو بات کہ عدت پر موقوف ہو اس میں بھی باندی ہی کا قول معتبر ہوا۔ ف۔ پس جب باندی نے یہ کہا کہ اس مرد کا رجعت کرنا عدت کے دنوں میں نہیں بلکہ بعد میں ہوا ہے تو اسی کی بات مانی جائے گی۔ البتہ اگر شوہر اپنی بات پر گواہ پیش کردے تب شوہر کی بات مقبول ہوگی۔ ہاں یہ کہا جاسکتا ہے کہ مولیٰ کا تصدیق کرنا تو جدید نکاح کے حکم میں ہوگا۔ مگر اس میں دقیق بحث ہے۔

ولو كان على القلب فعندهما القول قول المولى وكذاعنده في الصحيح..... الخ

اور اگر یہ مسئلہ برعکس ہوا ہو۔ف۔ یعنی عدت کے ختم ہونے کے بعد شوہر نے عدت کے اندر رجعت کا دعوی کیا اور باندی نے اس کی تصدیق کر دی لیکن مولیٰ نے اس کی تکذیب کر دی۔ فعندهما الخ تو صاحبینؒ کے نزدیک مولیٰ کی بات کا اعتبار ہوگا۔ف۔ یعنی رجعت ثابت نہیں ہوگی۔ وکذا عنده الخ اسی طرح امام اعظمؒ کے نزدیک بھی صحیح روایت کے مطابق یہی حکم ہوگا۔ لانها منقضية الخ اس کی وجہ یہ ہے کہ فی الحال یہ باندی ایسی حالت میں ہے کہ اس کی عدت کے دن گزر چکے ہیں۔ اور مولیٰ کے لئے بظاہر یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ وہ اپنی باندی سے تمتع حاصل کر سکے۔ف۔ پھر اگر باندی اور اس کے شوہر کے قول سے رجعت ثابت ہو جائے تو البتہ مولیٰ کو اس سے تمتع کا موقع نہ ہوگا۔ لیکن اس کے گواہ نہیں ہیں جن سے سب کے خلاف دلیل ہو سکے۔ بلکہ صرف باندی کی تصدیق پائی جارہی ہے۔

ولايقبل قولها في ابطاله بخلاف الوجه الاول لان المولى بالتصديق في الرجعة.....الخ

حالانکہ مولیٰ کی ملکیت باطل کرنے میں باندی کا قول مقبول نہ ہوگا۔ف۔ کیونکہ کسی کا اقرار دوسرے کو نقصان پہنچانے میں مؤثر نہیں ہوتا ہے۔ بخلاف الخ برخلاف پہلی صورت کے۔ف۔ کہ امام صاحبؒ کے نزدیک اس میں باندی کا قول معتبر نہ ہوگا۔ کیونکہ اس میں مولیٰ کی ملکیت ظاہر نہیں ہوئی۔ لان المولىٰ الخ کیونکہ جب مولیٰ نے رجعت کے بارے میں شوہر کے قول کی تصدیق کی تو اس سے یہ مولیٰ اس بات کا اقرار کرنے والا پایا گیا کہ رجعت کے وقت تک عدت قائم تھی۔ اور عدت کی حالت میں رہتے ہوئے اس باندی سے اس کا مولیٰ تمتع حاصل نہیں کر سکتا ہے۔ اور اس پر اس کی ملکیت نہیں ہو سکتی ہے۔ف۔ کیونکہ عدت اسی لئے ہوا کرتی ہے کہ اس میں اس سے وطی نہیں کی جائے اگرچہ اس کا مولیٰ اس کا مالک ہے۔

وان قالت قدانقضت عدتي وقال الزوج والمولى لم تنقض عدتك فالقول قولها لانها امينة في ذلك اذهي العالمة به واذا انقطع الدم من الحيضة الثالثة لعشرة ايام انقطعت الرجعة وان لم تغتسل وان انقطع لاقل من عشرة ايام لم ينقطع الرجعة حتى تغتسل اويمضي عليها وقت صلوة كامل لان الحيض لامزيد له على العشرة فمجرد الانقطاع خرجت من الحيض فانقضت العدة وانقطعت الرجعة وفيما دون العشرة يحتمل عود الدم فلابدان يعتضد الانقطاع بحقيقة الاغتسال اوبلزوم حكم من احكام الطاهرات بمضي وقت الصلاة بخلاف مااذاكانت كتابية لانه لايتوقع في حقها امارة زائدة فاكتفى بالانقطاع وتنقطع اذا تيممت وصلت عندابي حنيفة وابي يوسفؒ وهذا استحسان وقال محمدؒ اذاتيممت انقطعت وهذا قياس لان التيمم حال عدم الماء طهارة مطلقة حتى يثبت به من الاحكام مايثبت بالاغتسال فكان بمنزلته ولهماانه ملوث غير مطهر وانما اعتبر طهارة ضرورة ان لاتتضاعف الواجبات وهذه الضرورة تتحقق حال اداء الصلوة لافيما قبلها من الاوقات والاحكام الثابتة ايضاضرورية اقتضائية ثم قيل تنقطع بنفس الشروع عندهما وقيل بعد الفراغ ليتقرر حكم جوازالصلوة.

ترجمہ: اگر باندی نے کہا کہ میری عدت گزر چکی ہے۔ اور اس کے شوہر اور مولیٰ دونوں نے کہا کہ تمہاری عدت نہیں گزری ہے تو اسی باندی کی بات قبول کی جائے گی۔ کیونکہ باندی اس مسئلہ میں امین مانی گئی ہے۔ کیونکہ وہی اپنی عدت کے ختم ہونے کے بارے میں واقف ہے۔ اور جب تیسرے حیض کا خون دس دن پورے ہونے پر بند ہوا تو اب اس کی رجعت کا وقت ختم ہو گیا۔ اگرچہ اس نے غسل نہ کیا ہو۔ اور اگر دس دنوں سے کم میں خون بند ہوا تو ابھی تک اس کی رجعت کا وقت ختم نہیں ہوا یہاں تک کہ وہ غسل کر لے یا اس پر ایک نماز کا پورا وقت گزر جائے۔ کیونکہ حیض کے لئے دس دنوں سے زیادہ کا تصور نہیں ہوتا ہے۔ اسی لئے اتنا وقت گزرتے ہی وہ حیض سے فارغ ہو جائے گی اس کے ساتھ اس کی عدت بھی ختم ہو جائے گی اور ساتھ ہی رجعت کی امید بھی ختم ہو جائے گی۔ لیکن دس دنوں سے کم میں بند ہو جانے پر دوبارہ خون کے جاری ہونے کا احتمال رہ جاتا ہے۔ اس لئے یہ بات ضروری ہو جاتی ہے کہ اس کا بند ہو جانا یقینی ہو جائے۔ خواہ حقیقت میں غسل کر کے ہو یا پاک عورتوں کے احکام

میں سے کوئی حکم اس پر ہونے سے یعنی نماز کا پورا وقت گزر جانے سے۔ بخلاف اس صورت کے جبکہ وہ عورت کتابیہ ہو۔ کیونکہ اس سے کسی زیادہ علامت کی امید نہیں کی جاتی ہے اس لئے اس کے خون کے ختم ہونے پر ہی اکتفاء کر لیا جائے گا۔ اور امام ابو حنیفہ وامام ابو یوسفؒ کے نزدیک جب تیمم کر کے نماز پڑھ لے تب اس کی رجعت کا وقت ختم ہو جائے گا۔ اور یہ قید نماز پڑھنے کی استحسان کی دلیل ہے۔ اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ اس کے تیمم کرتے ہی عدت کے ساتھ اس کی رجعت کی امید بھی ختم ہو جائے گی۔ اور یہ حکم قیاس کی دلیل سے ہے۔ کیونکہ جس حالت میں پانی کے استعمال کی قدرت نہ ہو اس میں تیمم کرنا مطلق پاکی ہے۔ یہاں تک کہ جتنے مسائل غسل کرنے سے ثابت ہوتے ہیں وہ سارے اس تیمم سے بھی ثابت ہو جاتے ہیں۔ اس لئے تیمم بھی غسل کے ہی حکم میں ہوگا۔ اور شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ تیمم تو مزید گندگی بڑھانے والا ہو تا حقیقتاً پاک کرنے والا نہیں ہوتا ہے۔ وہ تو ضرورت کے ماتحت اسے شرعاً پاک کرنے والا مان لیا گیا ہے کہ فرائض نمازیں (بروقت ادا کرنے کی وجہ سے) زیادہ بڑھتی نہ جائیں۔ اور یہ ضرورت تو نماز ادا کرنے کی حالت ہی میں متحقق ہوگی۔ اس سے پہلے کسی وقت میں نہیں۔ اور جو احکام اس سے ثابت ہوتے ہیں وہ بھی نماز کی ضرورت کی بناء پر ثابت ہوتے ہیں۔ پھر یہ کہا گیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کے نزدیک نماز شروع کرتے ہی رجعت کا حکم ختم ہو جائے گا۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ نماز سے فارغ ہو جانے کے بعد حکم ختم ہوگا تاکہ نماز کے جائز ہونے کا حکم یقینی ہو جائے۔

توضیح: اگر باندی نے کہا کہ میری عدت ختم ہو چکی۔ لیکن اس کے شوہر اور مولیٰ دونوں نے کہا کہ تمہاری عدت ابھی ختم نہیں ہوئی ہے۔ پھر رجعت کا وقت کب ختم ہوتا ہے۔ تفصیل۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

وان قالت قد انقضت عدتی وقال الزوج والمولی لم تنقض عدتك.....الخ

اگر باندی نے کہا کہ میری عدت گزر چکی ہے۔ ف۔ اور اتنے دن گزر چکے ہیں کہ ان میں عدت کا گزرنا ممکن بھی ہو۔ م۔ وقال الزوج الخ لیکن اس کے شوہر اور مولیٰ نے اس کے برعکس یہ کہا کہ تمہاری عدت ابھی تک نہیں گزری ہے۔ تو اسی باندی کا قول معتبر ہوگا۔ لانها امینة الخ کیونکہ وہ اس بیان میں امینہ ہے کیونکہ وہی تو حقیقت میں عدت کے ختم ہونے کے بارے میں جانتی ہے۔ ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر مولیٰ یا شوہر نے اس بات پر گواہ پیش کئے کہ اس کی عدت نہیں گزری ہے تو وہ مقبول نہیں ہوں گے مگر اس صورت میں وہ اس بات کی گواہی دیتے ہوں کہ اس نے اپنی عدت کے ختم ہونے کا ہمارے سامنے اقرار کیا ہے۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ آزاد عورت کے تیسرے حیض سے اور باندی کے دوسرے حیض سے پاک ہونے پر عدت ختم ہو جاتی ہے لیکن حیض سے پاکی کبھی دس دنوں میں اور کبھی اس سے کم میں ہوتی ہے۔ اور کبھی چار یا پانچ دن ہو کر خون ختم ہو جاتا ہے مگر دس کے اندر خون آ جاتا ہے۔ پھر خون بند ہو کر نہانے کا وقت بھی حیض میں شامل ہے یا طہارت میں ہے۔ کیونکہ اسی پر رجعت کے احکام ظاہر ہوتے ہیں۔ اس لئے مصنفؒ نے فرمایا۔

واذا انقطع الدم من الحيضة الثالثة لعشرة ايام انقطعت الرجعة وان لم تغتسل.....الخ

اور جب تیسرے حیض پر خون بند ہوا۔ ف۔ یعنی آزاد مطلقہ عورت کی عدت میں تیسرے حیض کا خون بند ہو گیا۔ لعشرة ایام دس دن پورے ہو کر۔ ف۔ تو وہ عدت سے فارغ ہو گئی۔ وانقطعت الخ اور اس کی رجعت کی امید بھی ختم ہو گئی۔ ف۔ یعنی اگر اس وقت شوہر نے رجوع کیا تو رجعت ثابت نہ ہوگی۔ وان لم تغتسل اگرچہ اس عورت نے اس وقت تک غسل نہیں کیا ہو۔ وان انقطع الخ اور اگر دس دنوں سے کم میں خون آنا بند ہو گیا ہو تو اس رجعت کی امید ختم نہیں ہو گی یہاں تک کہ وہ عورت غسل کر لے یا اس پر نماز کا پورا وقت گزر جائے۔ ف۔ یہاں تک کہ اس نماز کا وقت بالکل باقی نہ رہے۔ مثلاً ظہر کے درمیانی وقت میں

خون نکلنا بند ہوا تو جب ظہر کا وقت ختم ہو کر عصر کا وقت آ گیا تو ایک نماز کا پورا وقت ختم ہو گا۔ اور یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اس میں نہانا کپڑا پہننے کا وقت حساب میں نہیں ہے۔ جیسے کہ نماز میں حساب میں آتا ہے۔ کیونکہ یہاں صرف پاک ہو جانا ہی اصل مقصود ہے۔ پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ آزاد عورت کے بارے میں اب تک جو احکام تین حیض ہونے پر معتبر مانے گئے ہیں باندی کے حق میں وہ سب دو حیض ہونے پر ہی معتبر ہوں گے۔

لان الحيض لامزيد له على العشرة فمجرد الانقطاع خرجت من الحيض فانقضت العدة.....الخ

کیونکہ حیض میں دس دنوں سے زیادتی کا تصور نہیں کیا جا سکتا ہے اس لئے اس کے خون کے بند ہوتے ہی وہ اپنی عدت سے فارغ ہو گئی اور اسی کے ساتھ اس سے رجعت کی بھی امید ختم ہو گئی۔ **وفیما دون العشرة** الخ اور دس دنوں سے کم ہونے کی صورت میں اس کا احتمال رہ جاتا ہے کہ حیض کا خون پھر جاری ہو جائے۔ اس لئے یہ بات لازم ہوئی کہ جہاں تک ممکن ہو سکے خون کے دوبارہ جاری ہونے کا احتمال بالکل ختم ہو جائے خواہ حقیقت میں غسل کر کے ہو یا پاک عورتوں کے احکام میں سے کوئی حکم اس پر لازم ہو جانے سے ہو کہ نماز کا ایک وقت گزر جانے سے ہو۔ ف۔ کیونکہ اس پر اس نماز کی قضاء لازم آئے گی تو یہ ماننا ہو گا کہ شریعت نے اسے پاک تسلیم کر لیا ہے۔ لیکن یہ حکم اس صورت میں ہو گا کہ وہ مسلمان عورت ہو۔

بخلاف مااذا كانت كتابية لانه لايتوقع في حقها امارة زائدة فاكتفى بالانقطاع ......الخ

برخلاف اس کے جبکہ وہ عورت کتابیہ ہو۔ کیونکہ اس کے بارے میں کسی زائد یا دوسری علامت پائے جانے کی امید نہیں کی جا سکتی ہے۔ اس لئے صرف اس کا خون بند ہونے پر ہی اکتفاء کیا گیا ہے۔ ف۔ کیونکہ اس سے جنابت سے پاکی اور نماز کی کچھ امید نہیں کی جا سکتی ہے کہ وہ فرض یا واجب کے طور ادا کرے گی۔ اس لئے خون بند ہوتے ہی وہ عدت سے فارغ ہو جائے گی۔ خواہ دس دن پورے ہونے پر ہو یا اس سے کم ہی میں ہو۔ پھر اگر وہ عورت مسلمان تو ہو مگر غسل کرنے سے معذور ہو تو اس کے بارے میں فرمایا۔ **وتنقطع اذا** الخ اور امام ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کے نزدیک تیمم کر کے نماز پڑھنے سے رجعت ختم ہو جائے گی۔ ف۔ تیمم بھی ہو اور نماز بھی پڑھ لے خواہ نفل ہو یا فرض ہو۔ اس میں نماز پڑھنے کی قید استحسان کی دلیل سے ہے۔

وقال محمدؒ اذا تيممت انقطعت وهذا قياس لان التيمم حال عدم الماء طهارة مطلقة ......الخ

اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ صرف تیمم کر لینے سے ہی اس کی عدت اور رجعت سب ختم ہو جائے گی۔ **وھذا قیاس** الخ اور یہ حکم قیاس کی دلیل سے ہے۔ کیونکہ پانی کے استعمال پر قادر نہ ہونے کی صورت میں تیمم کر لینے سے ہی مطلقا طہارت حاصل ہو جاتی ہے۔ ف۔ یعنی اس کے بعد وہ نماز ادا کرے یا نہ کرے۔ **حتی یثبت** الخ یہاں تک کہ غسل کرنے سے جو احکام ثابت ہوتے ہیں وہ تیمم کر لینے سے بھی ثابت ہو جاتے ہیں۔ اس لئے تیمم کر لینا ہی غسل کرنے کے حکم میں ہوا۔ ف۔ یعنی تیمم کرتے ہی۔ رجعت کا وقت ختم ہو جائے گا۔ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ یہی فیصلہ احسن ہے۔ **ولھما انه** الخ اور شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ تیمم تو آلودگی اور گندگی کو بڑھانے والا ہوتا ہے۔ پاک کرنے والا نہیں ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی چکنے پتھر اور صاف بالو کے علاوہ کسی گرد آلود چیز پر تیمم کرنے سے منہ اور ہاتھ سب ہی کچھ گندے ہی ہو جاتے ہیں اس طرح بظاہر تیمم سے گندگی بڑھ جاتی ہے اور پاکی اور صفائی نہیں ہوتی ہے۔ مگر شریعت نے اسے پاکی قرار دیا ہے۔ اس لئے ہم نے بھی اسے تسلیم کر لیا ہے۔

وانما اعتبر طهارة ضرورة ان لاتتضاعف الواجبات وهذه الضرورة تتحقق حال اداء ......الخ

اور تیمم کو اس مجبوری سے طہارت کہا گیا ہے کہ عورت کے ذمہ فرض نمازیں بہت زیادہ قضا ہو کر جمع نہ ہو جائیں۔ ف۔ کیونکہ اگر ایک مہینہ تک مثلاً کوئی وضو نہ کر سکا اور پانی پر قادر نہ ہو سکا تو دوسرے مہینہ میں ہر روز دوگنی نماز ہو جائے گی اس طرح جتنے زیادہ دن ہوں گے نمازیں زیادہ ہوتی جائیں گی۔ اس سے معلوم ہوا کہ روزے اور نماز کے کئی گنا بڑھ جانے کی مجبوری سے تیمم کو پاکی کا حکم دیا گیا ہے۔

وھذہ الضرورۃ تتحقق حال اداء الصلٰوۃ لافیما قبلھا من الاوقات ..... الخ

اور یہ ضرورت تو ادائے نماز کی حالت میں ثابت ہوگی اس سے پہلے کے اوقات میں نہیں ہوگی۔ف۔اب اگر یہ وہم ہو جائے کہ اس مجبوری کی وجہ سے نماز کے سوا دوسری کوئی چیز تیمم سے ادا نہیں ہونی چاہئے حالانکہ سجدہ تلاوت وغیرہ کے لئے بھی تیمم جائز ہے۔ تو اس کا یہ جواب دیا کہ والا حکام الثابتۃ الخ وہ سب احکام جو ثابت ہوتے ہیں وہ نماز کی ضرورت سے ہی جائز ہوتے ہیں۔ف۔ کیونکہ قرآن کی تلاوت کے لئے اس لئے جائز ہوا ہے کہ نماز میں قرات قرآن رکن ہے۔ اور مسجد میں داخل ہونا نماز ہی کے لئے ہوتا ہے۔ کہ نماز کی جگہ مسجد ہی ہے اور سجدہ تلاوت قرآن کے تابع ہے۔العنایہ۔

اسی لئے صرف سلام کا جواب دینے کے لئے تیمم کرنے میں اختلاف ہوا ہے کہ اس میں جواز نماز سے کوئی تعلق نہیں ہے اچھی طرح غور کرلیں اور اب یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ جس جگہ شریعت نے تیمم کو طہارت کا حکم دیا ہے وہاں وہ بالاتفاق مطلقاً طہارت ہے یعنی پانی پر استعمال کی قدرت تک مطلقاً فرض و نفل سب اس سے جائز ہے۔ اگرچہ یہ بات ایک ضرورت کے ساتھ ہے۔اس سے معلوم ہوا کہ ایک اعتبار سے تیمم ضرورت کے تحت طہارت ہے اور دوسرے اعتبار سے مطلقاً طہارت ہے۔ تیمم اور امامت کی بحثوں سے اس میں مخالفت لازم نہیں آتی ہے۔ اس بحث کی مزید تفصیل فتح القدیر میں ہے (اگر جی چاہے وہیں دیکھ لی جائے)م۔

اس پوری بحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ جب عورت تیمم کر کے نماز پڑھے گی تب طہارت کا اعتبار ہوگا۔ اور اس سے رجعت کی امید ختم ہو جائے گی۔

ثم قیل تنقطع بنفس الشروع عندھما وقیل بعد الفراغ لیتقرر حکم جواز الصلوۃ.....الخ

پھر یہ کہا گیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کے نزدیک نماز شروع کرتے ہی رجعت کا حکم ختم ہو جائے گا۔ وقیل بعد الخ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ صرف شروع کرنے سے نہیں بلکہ نماز پڑھ کر فارغ ہونے سے ختم ہوگا۔ تاکہ نماز کے جائز ہونے کا حکم ثابت ہو جائے۔ف۔اور یہی قول صحیح ہے۔ کیونکہ شروع کے بعد بھی حالت ایسی ہی ہے جیسے کہ شروع سے پہلے تھی۔ کیا یہ نہیں دیکھتے کہ اگر نماز ادا کرتے ہوئے پانی پر قدرت حاصل ہو جائے تو تیمم کا اثر باقی نہیں رہتا ہے۔ بخلاف نماز سے فراغت کے بعد ملنے سے۔ مبسوط میں ایسا ہی ہے۔ع۔

واذا اغتسلت ونسیت شیئا من بدنھالم یصبہ الماء فان کان عضوا فما فوقہ لم تنقطع الرجعۃ واکان اقل من عضو انقطعت قالؒ وھذا استحسان والقیاس فی العضو الکامل ان لاتبقی الرجعۃ لانھا غسلت الاکثر والقیاس فیما دون العضوان تبقی لان حکم الجنابۃ والحیض لایتجزی ووجہ الاستحسان وھو الفرق ان مادون العضو یتسارع الیہ الجفاف لقلتہ فلایتیقن بعدم وصول الماء الیہ فقلنا انہ تنقطع الرجعۃ ولاتحل لھا التزوج اخذابالاحتیاط فیھما بخلاف العضوالکامل لانہ لا یتسارع الیہ الجفوف ولا یغفل عنہ عادۃ فافترقاوعن ابی یوسفؒ ان ترک المضمضۃ والاستنشاق کترک عضو کامل وعنہ وھوقول محمدؒ بمنزلۃ مادون العضولان فی فرضیۃ اختلافا بخلاف غیرہ من الاعضاء۔

ترجمہ:اور جب اس نے غسل کیا لیکن بدن کے کچھ حصہ کو وہ بھول گئی کہ وہاں تک پانی نہیں پہنچ سکا۔ پس اگر وہ حصہ پورا ایک عضو ہو یا اس سے بھی زیادہ تو اس کی رجعت نہ ختم ہوگی۔ اور اگر عضو سے کم ہو تو رجعت ختم ہو جائے گی۔ مصنفؒ نے کہا ہے کہ یہ استحسان کی دلیل سے ہے۔اور عضو کامل رہ جانے کی صورت میں قیاس یہ ہے کہ رجعت باقی نہیں رہے گی۔ کیونکہ اس نے اکثر حصہ دھولیا ہے۔ اور جنابت اور حیض کا حکم ٹکڑے ٹکڑے نہیں ہوتا۔ اور استحسان کی دلیل اور فرق کی وجہ بھی یہ ہے کہ عضو سے کم کو تھوڑے ہونے کی وجہ سے بہت جلد خشکی آجاتی ہے۔ تو وہاں تک پانی نہ پہنچنے کا یقین نہیں ہو سکتا ہے۔ اس لئے

ہم نے یہ کہدیا ہے کہ اس سے رجعت ختم ہو جائے گی۔ اور اس عورت کو دوسرے شوہر سے نکاح کرنا صحیح نہیں ہوگا۔ تاکہ دونوں صورتوں میں احتیاط پر عمل ہو جائے۔ بخلاف مکمل عضو ہونے کے۔ کیونکہ پورے عضو تک خشکی نہیں آجاتی ہے۔ اور عموماً "اتنے زیادہ حصہ سے غفلت بھی نہیں ہوا کرتی ہے۔ اس لئے مکمل اور ناقص جزؤں کے درمیان فرق ظاہر ہو گیا۔ اور امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ اگر کوئی کلی کرنا اور ناک میں پانی کھینچنا بھول گیا تو یہ ایک مکمل عضو کے بھولنے کے حکم میں ہوگا۔ اور ان سے دوسری روایت جو کہ امام محمدؒ کا قول بھی ہے کہ ان دونوں کا بھول جانا بھی عضو کامل سے کم چھوڑنے کے حکم میں ہوگا کیونکہ ان دونوں عضوؤں کی فرضیت میں اختلاف ہے برخلاف دوسرے اعضاء بدن کے۔

توضیح:۔ اگر پاکی کے لئے غسل کرتے ہوئے بدن کے کچھ حصہ پر پانی ڈالنا بھول جائے۔ تفصیل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

واذا اغتسلت ونسيت شيئا من بدنهالم يصبه الماء فان كان عضوا فما فوقه......الخ

اگر دس دنوں میں خون بند ہونے پر عورت نے غسل کیا مگر بدن کے کسی حصہ تک پانی پہنچانا وہ بھول گئی۔ف۔ تو اس حصہ کو دیکھا جائے۔ فان كان الخ کہ اگر وہ حصہ ایک کامل عضو یا اس سے بھی زیادہ ہو تو رجعت ختم نہ ہوگی۔ف۔ یعنی وہ غسل پورا نہیں ہو سکا اس لئے اس کی عدت باقی رہ گئی ایسی صورت میں رجعت کرنے سے صحیح ہو جائے گی۔ وان كان اقل الخ اور اگر ایک عضو سے بھی کم چھوٹا ہے (پانی وہاں نہیں پہنچا ہے) تو اس کی رجعت ختم ہو گئی۔ف۔ محیط میں عضو سے کم کی مثال میں کہا ہے جیسے کلائی کا جزاور ایک انگلی۔ اور پورے عضو کی مثال ہاتھ اور کلائی ہے۔ قال رحمه الله الخ مصنفؒ نے کہا ہے کہ یہ استحسان ہے۔

والقياس في العضو الكامل ان لاتبقى الرجعة لانها غسلت الاكثر والقياس......الخ

اور پورے عضو ہونے میں قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ رجعت کا حکم باقی نہ رہے۔ کیونکہ اس نے بدن کا اکثر حصہ دھو لیا ہے اور اکثر کو کل کا حکم دیا جاتا ہے۔ والقياس فيما دون الخ اور ایک عضو سے کم خشک رہ جانے کی صورت میں قیاس یہ ہے کہ رجعت کا حق باقی رہے کیونکہ جنبی اور حائض ہونے کا حکم ٹکڑے نہیں ہوتا ہے۔ف۔ اور یہ حکم بھی ہمیں معلوم ہے کہ اگر غسل کے وقت کچھ جزو خشک رہ گیا تو وہ نماز کے لئے طہارت نہیں ہوگی۔ کیونکہ یہ نہیں ہو سکتا ہے کہ صرف اسی جزو کی جنابت رہ گئی اور باقی ختم ہو گئی بلکہ سب کے باقی رہنے کا حکم دیا جاتا ہے۔ ان میں سے پہلا قیاس ابو یوسفؒ کا اور دوسرا امام محمدؒ کا قیاس ہے۔ ان میں سے ہر ایک کے لئے استحسانی دلیل ہے۔ چنانچہ امام محمدؒ کے استحسان کی دلیل۔

ووجه الاستحسان وهوالفرق ان مادون العضو يتسارع اليه الجفاف لقلته......الخ

اور دونوں میں فرق کی وجہ بھی یہ ہے کہ عضو سے کم ہونے میں تھوڑی جگہ ہونے سے بہت جلد وہ خشک ہو جاتی ہے تو وہاں تک پانی نہ پہنچنے کا یقین نہیں ہو سکتا ہے۔ف۔ شاید کہ پانی پہنچ گیا پھر بہت جلد خشک ہو گیا اس لئے رجعت جائز نہ ہوگی۔ اور ممکن ہے کہ پانی نہ پہنچا ہو تو رجعت جائز ہوگی۔ فقلنا انه الخ اس لئے ہم نے رجعت کے ختم ہونے کا حکم دیا۔ لیکن دوسرے شوہر سے نکاح کرنا بھی جائز نہیں ہوا۔ تاکہ دونوں صورتوں میں احتیاط پر عمل ہو جائے۔

بخلاف العضوالكامل لانه لا يتسارع اليه الجفوف ولا يغفل عنه عادة فافترقا......الخ

برخلاف عضو کامل کے۔ف۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک استحسان کی دلیل یہ ہے کہ جب پورا عضو خشک رہ گیا تو اس سے رجعت کا احتمال ختم نہیں ہوا۔ لانه لا يتسارع الخ کیونکہ عضو کامل تک خشکی جلدی نہیں آجاتی۔ اور عموماً ایسا کسی غفلت کی وجہ سے بھی نہیں ہوتا کہ کسی پورے ایک عضو کو دھونے سے کوئی چھوڑ دے۔ اس طرح پورے عضو اور تھوڑے سے حصے کے درمیان فرق ظاہر ہو گیا۔ وعن ابي يوسف الخ اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر کوئی کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا بھول گیا تو اس کا

حکم پورے ایک عضو کے چھوٹ جانے کا ہوگا۔ ف۔ حالانکہ قیاس یہ تھا کہ چہرہ چھوٹنے سے ایک کامل عضو کے چھوٹنے کا حکم دیا جائے۔ لیکن ناک اور منہ کو ایک عضو کے مثل شمار کیا ہے۔

وعنه وهو قول محمدؒ بمنزلة مادون العضو لان في فرضية اختلافا بخلاف غيره من الاعضاء.....الخ

اور امام ابو یوسفؒ سے دوسری روایت یہ منقول ہے۔ اور امام محمدؒ کا قول بھی یہی ہے کہ کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا اگر چھوٹ جائے تو ایک عضو سے کم چھوٹنے کا حکم جاری ہوگا۔ لان في فرضية الخ کیونکہ ان دونوں کاموں کے فرض ہونے کے بارے میں اختلاف ہے۔ بخلاف دوسرے اعضاء کے۔ ف۔ کیونکہ امام مالکؒ و شافعیؒ کے نزدیک وہ دونوں کام جنابت کے غسل میں سنت ہیں۔ لیکن امام احمدؒ وغیرہ کے نزدیک یہ دونوں فرض ہیں۔ اس لئے اسی بات میں احتیاط ہے کہ اس سے رجعت ہونا ختم ہو جائے۔ اور اب یہ بتایا جا رہا ہے کہ رجعت کا احتمال اسی صورت میں ہوگا جبکہ اس بیوی سے صحبت بھی ہو چکی ہو۔ پھر اگر صحبت سے انکار ہو تو کیا حکم ہوگا۔ جس کی یہ صورت بیان کی ہے۔

ومن طلق امرأته وهي حامل اوولدت منه وقال لم اجامعها فله الرجعة لان الحبل متي ظهر في مدة يتصوران يكون منه جعل منه لقوله عليه السلام الولدللفراش وذلك دليل الوطى منه كذا اذاثبت نسب الولد منه جعل واطياواذاثبت الوطى تاكد الملك والطلاق في ملك متاكد يعقب الرجعة ويبطل زعمه بتكذيب الشرع الايرى انه يثبت بهذالوطى الاحصان فلان تثبت به الرجعة اولى وتاويل مسألة الولادة ان تلدقبل الطلاق لانه لوولدت بعده تنقضي العدة بالولادة فلاتتصور الرجعة.

ترجمہ: اور جس شخص نے اپنی ایسی بیوی کو طلاق دی جو حاملہ ہو یا اس سے بچہ پیدا ہو چکا ہو مگر اس نے یہ کہا کہ میں نے اس سے ہمبستری نہیں کی ہے تو اسے اس بیوی کو رجعت کا حق ہوگا۔ کیونکہ جب اتنی مدت میں حمل ظاہر ہوا کہ وہ شوہر کا ہو سکتا ہے تو اسی شوہر کا قرار دیا جائے گا۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ بچہ تو فراش کا ہوتا ہے۔ اور یہ بات اس کی دلیل ہے کہ اس عورت سے اس کی صحبت ہو چکی ہے۔ اور اسی طرح جب یہ بچہ اسی مرد کے نسب سے ثابت ہو چکا تو اسی کو صحبت کرنے والا قرار دیا جائے گیا۔ اور جب اس سے ہمبستری ثابت ہو چکی تو اس سے ملکیت نکاح کی پختگی ثابت ہو گئی۔ اور جس ملک متاکد میں یعنی دخول کے بعد طلاق واقع ہو تو اس کے رجعت کا ہونا بھی لازم ہو گیا۔ اور اس سے شوہر کا یہ دعوی بھی شریعت کی طرف سے غلط ہو جائے گا کہ میں نے اس سے ہمبستری نہیں کی ہے۔ کیا وہ یہ بات خیال نہیں کرتا ہے کہ اسی ہمبستری کی وجہ سے اس کا احصان ہونا ثابت ہو جاتا ہے۔ تو بدرجہ اولیٰ اس کی رجعت کا حق بھی ثابت ہو جائے گا۔ اور بچہ پیدا ہونے کی تاویل یہ ہے کہ وہ بچہ اس کی طلاق دینے سے پہلے ہی پیدا ہو چکا ہو۔ کیونکہ اگر طلاق دینے کے بعد وہ پیدا ہوا ہو تو اس کی پیدائش کے بعد فوراً ہی اس کی عدت ختم ہو جائے گی پھر اس سے رجعت کا تصور بھی نہیں کیا جا سکے گا۔

توضیح: کسی نے اپنی ایسی بیوی کو طلاق دی جو حمل سے ہو یا اس سے بچہ بھی ہو چکا ہو اس کے باوجود اس سے ہمبستری کا انکار کر دیا تو اس کو اس کی رجعت کا حق ہو گا یا نہیں۔ تفصیل۔ حکم۔ دلیل

ومن طلق امرأته وهي حامل اوولدت منه وقال لم اجامعها فله الرجعة .....الخ

اور جس شخص نے اپنی ایسی بیوی کو طلاق دی جو کہ حاملہ ہے یا اس سے بچہ پیدا ہو چکا ہے۔ ف۔ یعنی اس کے بچہ پیدا ہونے کے بعد اس مرد نے اسے طلاق دی۔ وقال لم اجامعها اور اس نے کہا کہ میں نے تو اس عورت سے صحبت نہیں کی ہے۔ ف۔ یعنی یہ تو ہماری مدخولہ نہیں ہے۔ پھر اس نے اس سے رجعت کرنی چاہی۔ فله الرجعة. تو اسے رجعت کا اختیار

ہوگا۔ف۔ پہلے مسئلہ کی صورت یہ ہوگی ایک مرد نے اپنی اسی بیوی کو جو حمل سے ہے طلاق دی۔اور اس کے ساتھ وطی کرنے سے انکار کیا۔پھر اس سے رجعت کرلی۔اس کے بعد چھ مہینے سے کم وقت میں اسے بچہ پیدا ہو گیا تو اس کی رجعت کے صحیح ہونے کا حکم ہوگا۔اور دوسرے مسئلہ کی صورت یہ ہوگی کہ اس عورت کو نکاح صحیح کے بعد بچہ پیدا ہوا مگر شوہر نے اس کے ساتھ صحبت کرنے سے انکار کردیا پھر اسے طلاق دیدی تو اسے رجعت کا حق حاصل ہوگا۔صدر الشریعۃ نے ایسا ہی فرمایا ہے۔

لان الحبل متی ظهر فی مدة یتصور ان یکون منه جعل منه ......الخ

کیونکہ جب عورت کو اتنی مدت میں حمل ظاہر ہوا کہ اس شوہر سے ہونا ممکن ہے تو وہ اسی شوہر کا کہا جائے گا۔ف۔کیونکہ صحیح نکاح ہو جانے کے بعد عورت اپنے شوہر کے لئے فراش ہے اور بچہ اسی مرد کا کہلاتا ہے جس کے نکاح میں وہ ہوتی ہے **لقول علیه السلام الخ** رسول اللہ صلی علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ بچہ تو فراش کا ہے۔ف۔یعنی فراش والے (جس مرد کے بستر پر وہ رہتی ہو) اسی مرد کا ہوتا ہے۔**وللعاهر الحجر** یعنی زنا کرنے والے کے لئے پتھر ہے۔صحاح ستہ وغیر ہم نے اس کی روایت کی ہے۔اس زناکار کے لئے پتھر کے سوا کچھ نہیں ہے۔یعنی اس کے عوض سنگساری کے پتھر پڑیں گے۔یا فراش سے خود عورت مراد ہو تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ جو عورت شرعی نکاح کے بعد فراش ہو بچہ اسی کا ہوتا ہے۔اس لئے وہ بچہ اسی شوہر کے نطفہ سے ہوا۔اور زانی محروم رہا یا یہ مطلب ہوا کہ زناکاری میں زانی کو بچہ سے کوئی تعلق نہیں ہوتا ہے بلکہ زنا سے بچہ کا نسب **صرف اسس کی ماں سے ثابت ہوگا۔حدیث کے معنی یہ ہے کہ** ______ جس مرد کے واسطے **شرعی نکاح** یا ملک سے فراش ہو شریعت نے بچہ کو اسی کا بتلایا ہے۔اس طرح اس مسئلہ میں یہ عورت نکاح صحیح کے ذریعہ اس کی بیوی ہے اس لئے اس حدیث شریف کے مطابق یہ بچہ اسی مرد کا ہوا۔

وذلك دلیل الوطی منه کذا اذاثبت نسب الولد منه جعل......الخ

اور یہ صورت اس مرد سے وطی ہونے کی دلیل ہے۔ف۔لہذا اس مرد کا یہ کہنا کہ میں نے اس سے صحبت نہیں کی تھی جھوٹ ہے۔پھر یہ بات اس وقت ثابت ہوگی کہ جب چھ مہینے کے اندر بچہ ہوا ہو۔تاکہ قطعی طور سے یہ معلوم ہو جائے کہ رجعت کے وقت اسے حمل تھا۔اور اگر یہ صورت ہو کہ بچہ پیدا ہونے کے بعد اس نے طلاق دی اور وطی سے انکار کیا تو اس کے بارے میں مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ **وکذا اذاثبت الخ** اسی طرح جب بچہ کا نسب اس مرد سے ثابت ہوا تو وہ وطی کرنے والا ہو گیا۔ف۔اور اس کا انکار غلط یا جھوٹ ہوگا۔**واذاثبت الخ** اور جب وطی ثابت ہو گئی تو اس کی ملکیت نکاح پختہ ہو گئی۔ **والطلاق الخ** اور جس ملک متاکد میں یعنی ہمبستری کے بعد طلاق واقع ہو تو اس کے بعد ہی رجعت ہو سکے گی۔ف۔الحاصل دونوں صورتوں میں رجعت ہو گئی۔**ویبطل زعمه الخ** اور اس کا یہ کہنا کہ میں نے اس سے کبھی صحبت نہیں کی ہے یہ شریعت کے جھٹلا دینے کی وجہ سے جھوٹ ہو گیا۔

الایری انه یثبت بهذاالوطی الاحصان فلان تثبت به الرجعة اولی ......الخ

کیا یہ نہیں دیکھتے کہ ایسی صحبت سے احصان ثابت ہوتا ہے۔یعنی اگر یہ فرض کیا جائے کہ ایک مرد نے زنا کیا تو اس کی سزا سو کوڑے ہوں گے جب کہ وہ کنوارا ہو۔اور اگر وہ شادی شدہ ہو تو اسے رجم کیا جائے گا یعنی پتھروں سے مار کر ختم کر دیا جائے گا۔اور چونکہ یہ شخص بیاہا (یا شادی شدہ) ہے اور اس کی بیوی منکوحہ اور حاملہ ہے یا اسے بچہ ہوا ہے مگر یہ شخص اس کے ساتھ صحبت کرنے سے بالکل انکار کرتا ہے تو اس کا انکار بالکل معتبر نہ ہوگا۔اور اسے سنگسار کر دیا جائے گا۔کیونکہ نکاح صحیح کے بعد اس سے وطی ثابت ہو گئی تو جب ایسی صورت میں محصن (شادی شدہ) ہونا ثابت ہو جاتا ہے حالانکہ وہ سزائے موت کا مستحق ہوتا ہے۔**فلان یثبت الخ** تو اس سے رجعت کا صحیح ہونا بدرجہ اولیٰ ثابت ہو جائے گا۔

وتاویل مسالة الولادة ان تلدقبل الطلاق لانه لو ولدت بعده تنقضی العدة بالولادة ......الخ

اور بچہ پیدا ہونے کی صورت میں مسئلہ کی تاویل و تحقیق یہ ہوگی کہ طلاق دینے سے پہلے اس عورت کو بچہ ہوا۔ف۔اس

تاویل کی ضرورت مصنفؒ کی عبارت پر لازم آئی ورنہ یہ مسئلہ تو فقط جامع صغیر میں مذکور ہے اور امام محمدؒ کی عبارت جسے ابو یوسفؒ کے واسطہ سے امام ابو حنیفہؒ سے روایت کی کسی تاویل کے بغیر اس کا ترجمہ اس طرح ہے کہ ایک مرد نے ایک عورت سے نکاح کیا پھر اسے طلاق دی ایسی حالت میں کہ وہ حاملہ ہے پھر یہ کہا کہ میں نے اس سے صحبت نہیں کی۔ تو امام اعظمؒ نے فرمایا کہ اس کو رجعت کا اختیار ہے۔ اسی طرح اگر طلاق سے پہلے اسے بچہ ہوا تو یہی حکم ہے۔ م ع۔ لانھا لو ولدت الخ کیونکہ اگر طلاق کے بعد بچہ ہوا تو اس کی پیدائش کے ساتھ ہی اس کی عدت ختم ہو گئی۔ پھر رجعت کا تصور نہیں ہو سکتا ہے۔ ف۔ پھر یہ سب اس صورت میں ہے کہ صحبت کرنے سے تو انکار کیا ہو مگر شرعی طور سے اس کی ولادت یا حمل سے اس کی صحبت کا ثبوت ہوتا ہو یہاں تک کہ یہ بات یقینی ہو جائے کہ اس عورت سے صحبت ہو چکی ہے۔

فان خلابها واغلق باباوارخى ستراوقال لم اجامعهاثم طلقها لم يملك الرجعة لان تاكدالملك بالوطى وقد اقربعدمه فيصدق فى حق نفسه والرجعة حقه ولم يصرمكذباشرعا بخلاف المهرلان التاكدالمهرالمسمى يبتنى على تسليم المبدل لاعلى القبض بخلاف الفصل الاول فان راجعها معناه بعد ماخلابها وقال لم اجامعها ثم جاء ت بولدلاقل من سنتين بيوم صحت تلك الرجعة لانه ثبت النسب منه اذهى لم تقربا نقضاء العدة والولد يبقى فى البطن هذه المدة فانزل واطياقبل الطلاق دون مابعده لان على اعتبار الثانى يزول الملك بنفس الطلاق لعدم الوطى قبله فيحرم الوطى والمسلم لايفعل الحرام.

ترجمہ: اگر شوہر اپنی بیوی کو لے کر تنہائی میں چلا گیا اور دروازہ بند کر دیا یا پردہ ڈال دیا اور بعد میں یہ کہا کہ میں نے اس سے صحبت نہیں کی۔ پھر اسے طلاق دے دی۔ تو وہ اس سے رجعت نہیں کر سکتا ہے۔ کیونکہ ملکیت نکاح کی پختگی وطی سے ہوتی ہے۔ حالانکہ اس شوہر نے اس سے وطی کے نہ ہونے کا اقرار کر لیا ہے۔ اس لئے اس اقرار کو خود اس کی ذات کے حق تک سچ مانا جائے گا۔ اور رجعت کرنا بھی اسی مرد کا حق ہے۔ اور شریعت کی جانب سے اسے جھٹلایا نہیں گیا ہے بخلاف مہر کے۔ کیونکہ مہر معین کا لازم ہو جانا اس مہر کے بدلہ کی چیز کے حوالہ کرنے سے ہی ہوتا ہے۔ اور قبضہ کرنے پر موقوف نہیں ہے۔ بخلاف پہلی صورت کے۔ اب اگر اس نے رجعت کر لی یعنی اس سے خلوت کے بعد اور یہ کہا کہ میں نے اس سے صحبت نہیں کی پھر دو سال کے اندر ایک دن کم رہتے ہوئے اسے ولادت ہوئی تو اس کی پہلی رجعت صحیح ہوگی۔ کیونکہ اس وقت اس بچہ کا نسب اسی مرد سے ثابت ہوگا کیونکہ اس عورت نے اس وقت تک اپنی عدت کے ختم ہو جانے کا اقرار نہیں کیا ہے۔ جبکہ بچہ اس مدت میں پیٹ میں رہ سکتا ہے اس لئے اسی مرد کو اس کی طلاق سے پہلے صحبت کرنے کا ذمہ دار ٹھہرایا جائے گا۔ طلاق کے بعد نہیں کیونکہ اس دوسری صورت میں (طلاق کے بعد) تو طلاق سے ہی اس کی ملکیت نکاح ختم ہو جاتی ہے۔ اس طرح اس کی صحبت حرام ہو جائے گی حالانکہ کوئی مسلم فعل حرام نہیں کرتا ہے۔

توضیح: اگر شوہر اپنی بیوی کو لے کر مکمل طور پر تنہا ہو گیا۔ اور بعد میں اس سے صحبت نہ کرنے کا دعوی کیا پھر اسے طلاق دے دی۔ تو اس سے کسی صورت میں رجعت کا حق ہو گا یا نہیں۔ دلیل

فان خلابها واغلق باباوارخى ستراوقال لم اجامعهاثم طلقها لم يملك الرجعة ......الخ

اگر شوہر نے عورت کے ساتھ خلوت کی۔ یعنی تنہائی میں بیٹھا جہاں کوئی بھی چیز رکاوٹ اور مانع نہیں ہے۔ اور دروازہ بند کر لیا یا پردہ ڈال دیا (محفوظ ہو گیا۔) اور بعد میں نکل کر کہا کہ میں نے اس سے صحبت نہیں کی۔ پھر اسے طلاق دی تو اب اس سے رجعت نہیں کر سکتا ہے۔ ف۔ کیونکہ وہ عورت جس سے اس کے شوہر نے صحبت نہ کی ہو وہ طلاق پاتے ہی بائنہ ہو جاتی ہے اس

لئے شوہر رجعت نہیں کر سکتا ہے۔ **لان تاکد الخ** کیونکہ ملک نکاح (جس میں رجعت ہو وہ متاکد چاہئے اور) یہ تاکد اور پختگی ہمبستری کے بعد ہی آتی ہے۔ **وقد اقر بعدمه** حالانکہ وہ ہمبستری کے نہ ہونے کا اقرار کر چکا ہے۔ف۔اور بیوی کو حمل بھی نہیں ہے اور بچہ بھی نہیں ہوا ہے جس سے اس شوہر کو جھوٹا کہا جاسکے۔ **فیصدق الخ** تو اسے اس کے اپنے ذاتی حقوق میں صادق کہا جائے گا۔ف۔لیکن اس بیوی کے حقوق کا بارے میں اس کی بات کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ **والرجعة حقه** چونکہ رجعت کرنا اس شخص کا ذاتی حق تھا۔ف۔اس لئے اس کے اقرار کے موافق اسے رجعت کا حق نہیں رہا۔

ولم يصر مكذباشرعا بخلاف المهر لان التاكدالمهر المسمى يتنى على تسليم ......الخ

اور شریعت کی طرف سے بھی اسے جھوٹا نہیں کہا گیا۔ف۔جیسے کہ حمل و بچہ ہونے کی صورت میں شریعت نے اسے جھوٹا کر دیا تھا۔ لیکن وہ یہاں اپنے اقرار میں اپنے حق تک سچا رہا۔ **بخلاف المهر** بخلاف مہر کے ف کیونکہ مہر تو عورت کا ذاتی حق ہے اسی لئے عورت سے خلوت صحیحہ ہونے کی صورت میں اسے پورا مہر ملتا ہے حالانکہ اگر شوہر اس سے صحبت نہ کرنے کے دعویٰ میں سچا ہو تو اس عورت کو اگر پہلے سے مہر متعین ہو تو اس کا صرف نصف اور متعین نہ ہونے کی صورت میں صرف متعہ ملتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ عورت کے حق میں اس کے اقرار کا اثر نہ ہوگا۔ **لان تاكدالمهر الخ** کیونکہ متعین شدہ مہر کا واجب ہو جانا اسی بات پر موقوف ہے کہ یہ مہر جس چیز کے عوض لازم آتا ہے اس کو اس کے شوہر کے پاس پہنچادینا یا پہنچ جانا ہی کافی ہے۔ اس پر قبضہ کرا دینا بھی ضروری نہیں ہے۔ف۔یعنی جسے مہر کہا گیا ہے وہ اس کی بضع کا بدل ہے۔ اور یہ بضع اس کا مہر کا مبدل ہے (کہ عورت اپنی عزت یا شرمگاہ اس کے حوالہ کر کے مہر کی مستحق ہوتی ہے) اس لئے جب عورت نے اپنی بضع کو خلوت صحیح میں یعنی جہاں مطلب براری میں کوئی رکاوٹ نہیں رہی شوہر کے حوالہ کر دیا تو اپنا حق بدل یعنی مہر کے پانے کی وہ پورے طور پر مستحق ہو گئی اور وہ اس مہر کی جائز دعویدار ہو گئی۔ مگر جس مرد نے یہ اقرار کیا کہ میں نے اس سے صحبت نہیں کی ہے اور شریعت کی طرف سے حمل قرار پا جانے یا بچہ پیدا ہو جانے میں سے کسی وجہ سے بھی اسے جھٹلایا نہیں جاسکا تو اس کا اقرار اس پر حجت ہے اور وہ اس سے رجعت نہیں کر سکتا ہے۔

بخلاف الفصل الاول فان راجعها معناه بعد ماخلابها وقال لم اجامعها ثم جاءت بولد ......الخ

برخلاف پہلی صورت کے۔ف۔جس میں عورت کو حمل موجود ہو یا بچہ پیدا ہو چکا ہو تو شرعاً اس کا نسب ثابت ہو چکا۔ ہذا اب اس کا عورت سے ہمبستری کرنے سے انکار کرنے کو جھٹلا دیا گیا اور اس کی صحبت اس سے ثابت ہو گئی اس لئے وہ رجعت کر سکے گا۔ اور اس کا اقرار خود اس پر حجت نہیں رہا کیونکہ اسے بالکل باطل کہہ دیا گیا ہے۔ لیکن اس جگہ شریعت نے اسے جھٹلا دیا ہے اس لئے اپنے اقرار سے رجعت نہیں کر سکتا ہے۔ **فان راجعها الخ** اب اگر اس سے رجعت کر لی یعنی اس سے خلوت صحیح کرنے کے بعد اور یہ دعویٰ کیا کہ میں نے اس سے صحبت نہیں کی۔ف۔رجعت کر لی۔ حالانکہ اس کے اقرار کے مطابق یہ عورت غیر مدخولہ ہے اور اسی حالت میں اسے طلاق دی گئی ہے اسے لئے وہ بائنہ ہو چکی لہٰذا اس سے رجعت نہیں کر سکتا تھا۔ لیکن اس کے اقرار کی بناء پر یہ رجعت موقوف ہے پس ظاہر حکم یہ ہوا کہ رجعت صحیح نہیں ہوئی۔ مگر اصل حقیقت کے جاننے تک ابھی انتظار کیا جائے گا۔ کہ اگر اس کے بعد اس نے اپنے اقرار کے خلاف رجعت کر لی۔

ثم جاءت بولدلاقل من سنتين بيوم صحت تلك الرجعة لانه ثبت النسب منه ......الخ

پھر ایک دن کم دو برس میں اسے بچہ پیدا ہوا۔ف۔یعنی دو برس کے اندر کسی بھی دن اسے بچہ ہوا۔ **صحت تلك الرجعة** تو وہ رجعت صحیح ہو گی۔ف۔جو اس کے صحبت نہ کرنے کے دعویٰ کے مطابق صحیح نہیں تھی۔ کیونکہ شریعت نے اب اسے جھٹلا دیا ہے۔ کیونکہ اس بچہ کا نسب اسی مرد سے ثابت ہو گیا ہے۔ف۔اس لئے کہ جس وقت وہ یہ کہتا تھا کہ میں نے اس سے صحبت نہیں کی حقیقت میں اسی وقت اس کا حمل پیٹ میں موجود تھا مگر اس کا عام احساس نہیں ہوتا تھا۔ **اذھی الخ** کیونکہ اس عورت نے اس

وقت بھی اپنی عدت کے گذرنے کا اقرار نہیں کیا تھا۔

والولد يبقى في البطن هذه المدة فانزل واطيا قبل الطلاق دون مابعده ......الخ

جبکہ بچہ پیٹ میں دو برس تک رہ سکتا ہے۔ف۔اسی اعتبار سے موجودہ مسئلہ میں بھی دو برس کے اندر ہی وہ بچہ ہو گیا ہے۔
فانزل واطيا الخ تو مجبوراً بھی طلاق سے پہلے ہی اسے صحبت کرنے والا مانا جائے گا۔اور طلاق کے بعد نہیں مانا جائے گا۔ف۔اور دوسرے کسی شوہر سے اس کا تعلق بھی نہیں ہو سکا ہے کیونکہ اسی پرانے شوہر نے اس سے رجعت کر لی ہے۔اب اگر کوئی یہ احتمال پیدا کرے کہ شاید اس مرد نے اس عورت سے طلاق دینے کے بعد وطی کی وہ اور یہ بچہ چھ مہینہ یا اس سے کچھ زائد دنوں بعد پیدا ہوا تو اس کا جواب یہ ہو گا کہ یہ ایک باطل احتمال ہے۔

لان على اعتبار الثاني يزول الملك بنفس الطلاق لعدم الوطي قبله ......الخ

کیونکہ اس دوسرے احتمال کی بناء پر طلاق دیتے ہی ملکیت نکاح ختم ہو جائے گی۔ کیونکہ طلاق سے پہلے تو شوہر کے کہنے کے مطابق اس سے صحبت بھی نہیں کی ہے۔ لہٰذا یہ صحبت اس کے لئے حرام قرار پائے گی۔ حالانکہ کسی مسلمان کے بارے میں جان بوجھ کر حرام کاری کا الزام درست نہیں ہوتا ہے۔ف۔ لہٰذا یہ احتمال ہی باطل ہو گیا۔اور یہی کہنا پڑا کہ اس نے طلاق دینے سے پہلے ہی اس سے صحبت کر لی تھی۔اور اسی کے نتیجہ میں یہ بچہ دو برس تک اس کے پیٹ میں رہا۔ مگر طلاق سے ایک دن کم دو برس میں۔ تاکہ طلاق سے ایک دن پہلے وطی ہو کر حمل رہ گیا تھا جو دو برس پر پیدا ہوا۔

فان قال لها اذاولدت فانت طالق فولدت ثم اتت بولد اخرفهي رجعة معناه من بطن آخر وهوان يكون بعد ستة اشهروان كان اكثر من سنتين اذا لم تقر بانقضاء العدة لانه وقع الطلاق عليها بالولدالاول ووجبت العدة فيكون الولدالثاني من علوق حادث منه في العدة لانهالم تقربا نقضاء العدة فيصير مراجعا وان قال كلماولدت ولدافانت طالق فولدت ثلثة اولادفي بطون مختلفة فالولدالاول طلاق والولدالثاني رجعة وكذا الثالث لانها اذاجاء ت بالولد الاول وقع الطلاق وصارت معتدة وبالثاني صارمراجعالمابينا انه يجعل العلوق بوطي حادث في العدة ويقع الطلاق الثاني بولادة الولد الثاني لان اليمين معقودة بكلمة كلما ووجبت العدة وبالولد الثالث صارمر اجعالماذكرنا وتقع الطلقة الثالثة بولادة الثالث ووجبت العدة بالاقراء لانها حامل من ذوات الحيض حين وقع الطلاق.

ترجمہ: اور اگر اپنی بیوی سے یہ کہا کہ جب تم کو بچہ پیدا ہو تم کو طلاق ہے۔اس کہنے کے بعد اسے بچہ پیدا ہو گیا۔اس کے بعد پھر اسے دوسرا بچہ بھی ہو گیا تو اس سے رجعت ہو جائے گی یعنی دوسرے پیٹ سے ہوا۔اس کا مطلب یہ ہوا کہ پہلے بچہ کی پیدائش سے دوسرا بچہ چھ مہینے سے زائد دنوں میں اگرچہ دو برس کے بعد ہوا ہو بشرطیکہ عورت نے اپنی عدت کے گذر جانے کا اقرار نہ کیا ہو۔کیونکہ پہلا بچہ پیدا ہونے کے بعد اسے طلاق ہوئی اس کے بعد اس پر عدت واجب ہو گئی۔اور اب یہ دوسرے بچہ اس کی عدت کے درمیان پیٹ میں آیا نئی ہمبستری ہونے کے بعد کیونکہ اس عورت نے اس وقت تک اپنی عدت کے ختم ہو جانے کا اقرار نہیں کیا ہے اس لئے شوہر اس سے رجعت کرنے والا ہو گیا۔اور اگر شوہر نے اس سے یہ کہا کہ جب جب تم کو بچہ پیدا ہو تم کو طلاق ہے۔اس کے بعد اس عورت کو تین حمل سے تین بچے پیدا ہوئے۔ تو پہلے بچہ کی پیدائش سے ہی اسے طلاق ہو جائے گی۔ پھر دوسرے بچہ کی پیدائش سے اسے رجعت ہو جائے گی۔ بتائی ہوئی دلیل کی بناء پر کہ یہ دوسرا بچہ اس عورت کی عدت کے دنوں میں نئی ہمبستری سے حمل قرار پایا ہے۔کیونکہ عورت نے اس وقت تک اپنی عدت کے گذرنے کا اقرار نہیں کیا ہے۔پھر اس دوسرے بچہ کی پیدائش سے ہی اسے دوسری طلاق بھی ہو گئی۔ کیونکہ طلاق کی قسم تو کلما (ہر بار) سے کھائی گئی ہے۔ پھر عدت بھی اس پر لازم آ گئی۔ پھر تیسرے بچہ کی پیدائش سے وہ پھر رجعت کرنے والا ہو گیا اسی دلیل کی وجہ سے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔

ساتھ ہی تیسری طلاق بھی اس پر واقع ہو جائے گی۔ اور اب اس کی عدت حیض سے شمار کی جائے گی۔ کیونکہ اس حاملہ عورت کو جس وقت طلاق واقع ہوئی وہ حیض والوں میں سے تھی۔

توضیح: اگر اپنی بیوی سے کہا کہ جب تم کو بچہ پیدا ہو یا جب جب تم کو بچہ پیدا ہو طلاق ہے اس کے بعد اسے کئی بچے پیدا ہو گئے۔ تفصیل۔ حکم۔ دلیل

فان قال لها اذا ولدت فانت طالق فولدت ثم اتت بولد اخر فهي رجعة ......الخ

اگر اپنی عورت سے کہا کہ جب تم کو بچہ پیدا ہو تم کو طلاق ہے۔ اس کے بعد اسے بچہ پیدا ہوا۔ ف۔ اور شرط کے مطابق اسے طلاق ہو گئی اور وہ عدت گذارنے لگی۔ یہاں تک کہ اس نے عدت کے ختم ہونے کا اقرار نہیں کیا ثم اتت الخ اتنے میں اسے دوسرا بچہ بھی ہو گیا۔ تو اس سے رجعت کا حکم دیا جائے گا۔ **معناه من بطن آخر** اس کے معنی یہ ہیں کہ دوسرا بچہ دوسرے حمل سے ہوا۔ اور دوسرے حمل ہونے کا مطلب یہ ہو گا کہ پہلے بچہ کی پیدائش کے بعد دوسرا بچہ چھ مہینوں کے بعد ہوا اگرچہ دو برسوں کے بعد ہو۔ بشرطیکہ عورت نے اپنی عدت کے ختم ہو جانے کا اقرار نہ کیا ہو۔ لانہ وقع الخ اس لئے کہ پہلے بچہ کی پیدائش سے ہی عورت کو طلاق ہو گئی ساتھ ہی عدت بھی واجب ہوئی۔ ف۔ اس کے کافی دن گذر جانے پر بھی اس نے اس کے ختم ہونے کا اقرار نہیں کیا۔ اسی وجہ سے کہ اسے حمل ہو چکا تھا۔ **فيكون الولدالثاني الخ** تو دوسرا بچہ شوہر سے نئی ہمبستری کے بعد حمل قرار پا کر ہوا۔ ف۔ اور عدت کے بعد حرام کاری سے نہیں ہوا ہے۔ **لانهالم تقر الخ** کیونکہ اس عورت نے اپنی عدت کے ختم ہو جانے کا اقرار نہیں کیا ہے۔ اس لئے شوہر اپنی اس ہمبستری کرنے سے رجعت کرنے والا ہو گیا۔ ف۔ کیونکہ اس عمل سے ہمارے اور تمام علماء کے درمیان رجعت ہو جاتی ہے۔

وان قال كلماولدت ولدافانت طالق فولدت ثلثة اولادفي بطون مختلفة ......الخ

اور اگر شوہر نے یہ کہا کہ جب جب تم کو بچہ پیدا ہو تم کو طلاق ہے۔ اس کے بعد اسے تین حمل سے تین بچے ہو گئے۔ **والولد الاول الخ** تو پہلا بچہ ہوتے ہی طلاق ہو گی۔ اور دوسرے بچہ سے رجعت ہو گی۔ ف۔ یعنی پہلے بچہ کا ہونا پہلی طلاق ہے۔ اور دوسرے بچہ کا پیدا ہونا اس بات کی دلیل ہے وہ پہلے ہی رجعت کر چکا ہے۔ مگر اب اس سے ایک دوسری طلاق بھی ہو گئی۔ **وكذا الثالث الخ** اور یہی حال تیسرے بچہ کا بھی ہے۔ ف۔ کہ اس کا پیدا ہونا پہلے ہی رجعت کر لینے کی دلیل ہے۔ اور تیسری طلاق ہو جانے کی بھی دلیل ہے۔

لانها اذاجاءت بالولد الاول وقع الطلاق وصارت معتدة وبالثاني صارمراجعالمابينا ......الخ

کیونکہ اس عورت کو جب پہلا بچہ ہوا تو اسے ایک طلاق ہو گئی جس سے وہ عدت گذارنے پر مجبور ہوئی اور عدت میں بیٹھ گئی۔ **وبالثاني صار الخ** اور دوسرے بچے کے حمل قرار پاتے ہی اس سے رجعت کرنے والا ہو گیا۔ کیونکہ ہم پہلے یہ بتا چکے ہیں کہ اس کا حمل اسی ہمبستری کرنے سے ہو گا جو اس کی عدت کے زمانہ میں ہوئی ہو۔ اور دوسرے بچہ کے پیدا ہوتے ہی دوسری طلاق پڑ گئی۔ کیونکہ قسم تو لفظ کلما (ہر بار) سے کھائی گئی ہے اور عدت واجب ہوئی ہے۔ **وبالولدالثالث الخ** اور تیسرا بچہ جیسے ہی حمل قرار پایا وہ اس عورت سے رجعت کرنے والا ظاہر ہو گیا۔ مذکورہ باتوں کی وجہ سے **وتقع الطلقة الخ** اور تیسرے بچہ کے پیدا ہونے پر تیسری طلاق واقع ہو گئی۔ **ووجبت العدة الخ** اور اس پر عدت واجب ہو گئی جس کا شمار اس کے حیضوں سے ہو گا۔ کیونکہ یہ عورت حاملہ اور حیض والیوں میں سے ہے اس وقت بھی کہ اسے طلاق واقع ہوئی ہے۔ ف۔ اب اس کے بعد مبسوط کا مسئلہ لکھا ہے کہ۔

والمطلقة الرجعية تتشوف وتتزين لانها حلال للزوج اذالنكاح قائم بينها ثم الرجعة مستحبة والتزين

حامل علیها فیکون مشروعا ویستحب لزوجها ان لایدخل علیها حتی یوذنها او یسمعها خفق نعلیه معناه اذالم تکن من قصده المراجعة لانها بماتکون مجردة فیقع بصره علی موضع یصیر به مراجعا ثم یطلقها فتطول علیه العدة ولیس له ان یسافربها حتی یشهد علی رجعتها وقال زفرؒ له ذلك لقیام النکاح ولهذاله ان یغشاها عندنا ولنا قوله تعالی ولاتخرجوهن من بیوتهن الایة ولان تراخی عمل المبطل لحاجته الی المراجعة فاذا لم یراجعها حتی انقضت المدة ظهرانه لاحاجة فتبین ان المبطل عمل عمله من وقت وجوده ولهذاتحتسب الاقراء من العدة ویتقرر ملك الزوج وقوله حتی یشهد علی رجعتها معناه الاستحباب علی ماقدمناه٥

ترجمہ: اور جسے رجعی طلاق دی گئی ہو۔ وہ خوب بناؤ سنگار کر کے گھر میں رہے کیونکہ وہ اس حالت میں بھی اپنے شوہر کے لئے حلال ہے۔ کیونکہ نکاحی تعلق ان دونوں میں باقی ہے۔ پھر رجعت کر لینا بھی اس کے لئے مستحب ہے۔ اور اس کا یہ بناؤ سنگار اس کے شوہر کو اس کی طرف امادہ کرے گا۔ اس لئے یہ مشروع ہوا ہے۔ اور شوہر کے لئے یہ مستحب ہے کہ گھر میں داخل ہوتے وقت خبر دے دیا کرے۔ یا اپنے جوتوں کی کھٹ کھٹاہٹ یا کھنکھارنے سے بھی اسے مطلع کر دیا کرے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب اس سے رجعت مقصود ہی نہ ہو۔ کیونکہ وہ اکثر اپنے گھر میں کھلے بدن ہو سکتی ہے۔ پس اچانک گھر میں داخل ہونے سے اس شوہر کی نگاہ اس کے بدن کے ایسے حصہ پر بھی پڑ سکتی ہے جس سے اس کی رجعت لازم آ جائے۔ اس کے بعد وہ اسے طلاق دے گا تو اس کی عدت پھر سے شروع ہونے سے طویل ہو جائے گی۔ اور ایسے شوہر کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ اس مطلقہ رجعیہ کو اپنے ساتھ سفر میں لے جائے۔ یہاں تک کہ اس کی رجعت پر کچھ گواہ مقرر کر لے۔ اور امام زفرؒ نے کہا ہے کہ اسے سفر میں لے جانے کا حق ہے۔ نکاح باقی رہنے کی وجہ سے۔ اور اسی لئے اسے ہمارے نزدیک یہ حق ہے کہ اس سے ہمبستری کر لے۔ اور ہماری دلیل یہ فرمان باری تعالی ہے تم ان مطلقہ عورتوں کو ان کے رہنے کے گھروں سے نہ نکالو (۔الآیہ) اور اس دلیل سے بھی کہ طلاق کا اثر یعنی تعلق کا ختم ہونا مراجعت کی دلیل سے دیر میں ہوتا ہے۔ اور جب اس نے اس سے رجعت نہیں کی یہاں تک کہ رجعت کی مدت بھی ختم ہو گئی تو یہ بات ظاہر ہو گئی کہ اسکو رجعت کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ تو اب یہ بات بالکل واضح ہو گئی کہ طلاق نے اپنا عمل اسی وقت سے کیا ہے جس وقت سے طلاق کا وجود ہوا ہے۔ اسی بناء پر اس وقت تک جتنے حیض آ چکے ہیں وہ سب عدت کے حساب میں آ جاتے ہیں۔ الحاصل شوہر کو یہ حق حاصل نہیں ہو گا کہ اس عورت کو اپنے ساتھ سفر میں لے جائے۔ مگر اس صورت میں جبکہ اس کی رجعت پر گواہ مقرر کر لے۔ اس طرح اس کی عدت ختم ہو جائے گی اور شوہر کی ملکیت نکاح مضبوط ہو جائے گی۔ اور امام محمدؒ نے جو یہ فرمایا ہے کہ یہاں تک کے شوہر اس کی رجعت پر گواہ متعین کرے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایسا کرنا مستحب ہے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے۔

توضیح: مطلقہ رجعیہ اپنی عدت کے دنوں میں بناؤ سنگار کرے یا نہیں۔ تفصیل۔ حکم۔ دلیل

والمطلقة الرجعیة تتشوف وتتزین لانها حلال للزوج اذالنکاح قائم بینهما ......الخ

یعنی جو عورت اپنی طلاق رجعی کی عدت میں ہو وہ خود کو آراستہ و مزین کرے۔ ف۔ یعنی یہ مستحب ہے کہ اپنے شوہر کو راضی کرنے کے خیال سے بناؤ سنگار کے ساتھ رہا کرے کہ شاید اس کا شوہر اس سے رجعت کر لے۔ لانها حلال الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ لانها بما تکون الخ کیونکہ عورت اپنے گھر میں اکثر انتہائی مختصر کپڑوں میں یا کھلے بدن رہا کرتی ہے۔ ایسی صورت میں شوہر اگر اچانک اس کے پاس پہنچ جائے تو اس کے بدن کے ایسے حصوں پر بھی نظر پڑ سکتی ہے جس سے از خود رجعت ثابت ہو جائے۔ پھر اسے نہ چاہنے کی وجہ سے دوبارہ طلاق دے گا تو اس عورت پر اس کی عدت کا وقت بہت بڑھ جائے گا۔ ف۔ اور یہ بھی مطلب ہو سکتا ہے کہ شوہر اپنی ناراضگی کی بناء پر اسے طلاق دینا ہی چاہتا ہے۔ لیکن اس کی ظاہری زینت پر دلی

خواہش سے ضبط نہ کر سکے اور ہمبستری کر لے تو اس سے رجعت ثابت ہو جائے گی۔ اس کے بعد شوہر پرانی نفرت کی وجہ سے اسے طلاق دے گا تو اس کی عدت کا وقت بہت بڑھ جائے گا۔ ولیس له ان یسفر الخ ترجمہ سے اس کا مطلب بھی واضح ہے۔

ولهذاتحتسب الاقراء من العدة ویتقرر ملك الزوج وقوله حتی یشهد علیٰ رجعتها ......الخ

اسی بناء پر جتنے حیض اس وقت تک آ چکے یہ سب عدت کے حساب میں آ جاتے ہیں۔ف۔ اور اگر رجعت کر لیتا تو پھر جب طلاق دیتا اس وقت سے تین حیض شمار ہوئے۔ فلم یملك الخ اس لئے شوہر کو باہر لے جانے کا اختیار نہ ہوا۔ الاان یشهد الخ مگر اس عورت میں کہ شوہر اس سے رجعت کرنے پر گواہ مقرر کر دے۔ تو عدت ختم ہو جائے گی۔ اور شوہر کا ملک نکاح مضبوط ہو جائے گا۔ وقوله حتی یشهد الخ اور امام محمدؒ نے جو یہ فرمایا ہے کہ اس کی رجعت پر گواہ مقرر کر لے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس بات پر گواہ مقرر کر لینا مستحب ہے۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ف۔ اور واجب تو صرف رجعت ہے اگرچہ گواہ نہ بنائے۔

والطلاق الرجعی لایحرم الوطی وقال الشافعی یحرمه لان الزوجیة زائلة لوجود القاطع وهوالطلاق ولنا انهاقائمة حتی یملك مراجعتها من غیر رضا هالان حق الرجعة ثبت نظرا للزوج لیمکنه التدارك عنداعتراض الندم وهذاالمعنی یوجب استبداده وذلك یوذن بکونه استدامة لا انشاء اذ الدلیل ینافیه والقاطع اخر عمله الی مدة اجماعا اونظراله علی ماتقدم.

ترجمہ: اور ہمارے نزدیک طلاق رجعی وطی کو حرام نہیں کرتی ہے۔ لیکن امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ حرام کر دیتی ہے۔ کیونکہ رشتہ نکاح کو اس کے کاٹنے والی شیء یعنی طلاق کے پائے جانے کی وجہ سے رشتہ ختم ہو گیا ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وہ رشتہ اب بھی باقی ہے۔ یہاں تک کہ بیوی کی رضامندی کے بغیر بھی اس سے رجعت کر سکتا ہے۔ کیونکہ رجعت کا حق عورت کو نہیں بلکہ اسی شوہر کو حاصل ہے۔ تاکہ جب کبھی اسے اپنی اس غلطی کا احساس ہو اس کے لئے اس کا تدارک ممکن ہو سکے۔ اور یہی وہ وجہ ہے جس کی وجہ سے شوہر اس کام میں مستقل اور بالکل تنہا مالک ہے۔ اور شوہر کا خود مستقل ہونا ہی یہ بتلاتا ہے کہ رجعت کے معنی ہیں نکاح کے رشتہ کو پہلے کی طرح باقی رکھنا۔ از سر نو تعلق کرنا نہیں ہے۔ کیونکہ بتائی ہوئی یہ دلیل اس کے مخالف ہے۔ اور اس قاطع نے اپنا اثر ایک مدت یعنی عدت کے ختم ہونے تک کے لئے بالاجماع مؤخر کر دیا ہے۔ یا مذکورہ بالا بناء پر شوہر کے حق کا خیال کر کے۔

توضیح: طلاق رجعی سے شوہر کو بیوی کے ساتھ ہمبستری کا حق رہتا ہے یا نہیں۔ تفصیل۔ اختلاف۔ ائمہ۔ دلیل

والطلاق الرجعی لایحرم الوطی وقال الشافعیؒ یحرمه لان الزوجیة زائلة.....الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ لان الزوجیة الخ کیونکہ نکاحی تعلق ایک قاطع یعنی طلاق کے پائے جانے کی وجہ سے ختم ہو گیا ہے۔ف۔ کیونکہ طلاق تو نکاح کو قطع اور ختم کرنے والی ہوتی ہے۔ ولنا انها الخ لیکن ہماری دلیل یہ ہے کہ وہ پرانا تعلق نکاح اب بھی باقی ہے۔ یہاں تک کہ اس عورت کی رضامندی کے بغیر بھی اس سے رجعت کر سکتا ہے۔ف۔ پس اگر وہ تعلق باقی نہ رہتا تو جدید تعلق کے لئے اس عورت کی رضامندی ضروری ہو جاتی۔ جیسا کہ ابتداً نکاح کرتے وقت اس کی رضامندی شرط ہوتی ہے۔ لان حق الرجعة الخ کیونکہ رجعت کا حق تو شوہر کے احساس ندامت کے خیال سے ثابت ہوا ہے۔ تاکہ ندامت ہوتے وقت شوہر کو طلاق دینے کا تدارک کرنا ممکن ہو سکے۔ف۔ اور کسی آیت یا حدیث میں عورت کی رضامندی کی شرط نہیں لگائی گئی ہے۔ بلکہ صحاح کی کتابوں میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے جو حدیثیں مذکور ہیں ان میں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو یہی حکم دیا گیا ہے کہ وہ اپنے بیٹے کو رجعت کر لینے کا حکم کریں۔

وهذا المعنى يوجب استبداده وذلك يوذن بكونه استدامة لا انشاء .....الخ

اور یہی بات یہ لازم کرتی ہے کہ اس کام میں شوہر مستقل اور منفرد ہے۔ف۔یعنی اس مراجعت کے لئے عورت کی رضامندی ضروری نہیں ہے۔**وذلك الخ** اور شوہر کا اس کام کا خود مستقل ہونا اس بات کی خبر دیتا ہے کہ رجعت کے معنی ہیں نکاح کے پرانے تعلق کو پہلے کی طرح قائم رکھنا۔اور از سر نو پیدا کرنا نہیں ہے۔**اذا الدليل الخ** کیونکہ بیان کی ہوئی دلیل اس کے مخالف ہے۔ف۔کیونکہ نئے تعلق کا پیدا کرنے کے لئے عورت کی بھی رضامندی ضروری ہوتی ہے اور اس کی رضامندی کے بغیر ممکن نہیں ہے۔اور قرآن و حدیث کی نصوص سے بھی یہی بات معلوم ہوتی ہے کہ اس کے لئے عورت کی رضامندی ضروری نہیں ہے۔حاصل کلام یہ ہوا کہ رجعت کے معنی ازسر نو تعلق قائم کرنا نہیں ہے۔بلکہ پرانے تعلق کو مضبوط کرنا یا نکاح کو قائم رکھنا ہے اس سے یہ لازم آیا کہ نکاح اس وقت بھی باقی رہتا ہے۔اور طلاق اگرچہ تعلق کو کاٹ ڈالتی ہے مگر ابھی نہیں۔

والقاطع اخر عمله الى مدة اجماعا اونظر اله على ماتقدم.....الخ

بلکہ اس قاطع نے اپنا اثر ایک مخصوص وقت یعنی عدت تک کے لئے مؤخر کر دیا ہے۔بالاجماع۔**اونظر اله الخ** یا شوہر کے حق پر نظر کرتے ہوئے۔جس کی دلیل پہلے گذر چکی ہے۔ف۔ہم سب کا اس بات پر اتفاق ہے کہ طلاق دیتے ہی مطلقاً تعلق ختم نہیں ہو جاتا ہے۔اور شوافع کے نزدیک عدت کے اندر قول سے رجعت کرنا جائز ہے۔اگرچہ عورت اس کے لئے راضی نہ ہو۔اس لئے اس سے قطع تعلق نہیں ہوا ہے۔یا ہم یہ کہتے ہیں کہ اس قاطع کے عمل کو شوہر کے حال پر نظر کرتے ہوئے مؤخر کر دیا گیا ہے۔یہاں تک کہ اس کی عدت کا وقت ختم ہو جائے۔

فصل فيماتحل به المطلقة اذاكان الطلاق بائنادون الثلث فله ان يتزوجها في العدة وبعد انقضائها لان حل المحلية باق لان زواله معلق بالطلقة الثالثة فينعدم قبله ومنع الغير في العدة لاشتباه النسب ولااشتباه في اطلاقه.

ترجمہ: فصل۔ایسے امور کا بیان جن سے مطلقہ حلال ہو جاتی ہے۔اگر طلاق بائن اور تین سے کم ہو تو اس شوہر کو اس بات کی اجازت ہے کہ اس کی عدت کے اندر اور اس کے بعد بھی اس سے دوبارہ نکاح کر لے۔کیونکہ نکاح کے لئے یہ محل ابتک حلال ہے۔کیونکہ اس کی حلت کا ختم ہونا تیسری طلاق پر معلق ہے۔اس لئے تیسری طلاق سے پہلے اس کی حلت ختم نہیں ہوگی۔اور دوسرے شوہر کے لئے عدت میں نکاح کے منع ہونے کی وجہ نطفہ کا مشتبہ ہونا ہے۔لیکن اسی شوہر کے لئے مطلقاً یعنی خواہ عدت کے اندر ہو یا اس کے بعد نکاح کر لے تو اس میں کوئی اشتباہ نہیں ہوتا ہے۔

توضیح: فصل۔ایسے امور جن سے مطلقہ حلال ہو جاتی ہے

فصل فيماتحل به المطلقة اذاكان الطلاق بائنادون الثلث فله انه يتزوجها العدة .....الخ

جن امور سے مطلقہ اپنے شوہر کے لئے حلال ہو جاتی ہے۔**واذا كان الخ** اور جب طلاق تین سے کم (ایک یا دو دی گئی) ہو اور بائن ہو۔**فله ان يتزوجها الخ** تو اس شوہر کو یہ اختیار ہوگا کہ اس عورت سے عدت کے اندر بھی اور اس کے بعد بھی جب چاہے نکاح کر لے۔ف۔واضح ہو کہ ایک مرد کے لئے ان عورتوں کے سوا جو اس کے لئے ہمیشہ کے لئے حرام ہوتی ہیں مثلاً ماں، بہن، خالہ وغیرہ کے جن عورتوں سے نکاح حلال ہوتا ہے کسی سے نکاح کرے تو اسے یہ حق ہوتا ہے کہ اسے تین تک طلاقیں دے۔اس طرح وہ اس پر تین طلاقوں کا مالک ہو جاتا ہے۔اگر ایک ساتھ یا علیحدہ علیحدہ ایک نکاح یا دو یا تین نکاحوں میں سب **طلاقیں دیدے تو** یہ عورت اس کے لئے حلالہ کے بغیر جائز نہیں ہوگی۔پس تین سے کم بائنہ ہونے کی پہلی صورت یہ ہے کہ اسے ایک یا دو بائنہ طلاقیں دیدے یا کنائی طلاقیں دے لیکن ان میں تین کی نیت نہیں کی یا عورت کو خلع دیدیا۔اور اگر رجعی طلاق دی ہو تو اس میں شوہر اس خود رجعت کر سکتا تھا۔لیکن بائنہ میں چونکہ نکاح کرنے کی ضرورت ہوتی ہے اس لئے عورت کی رضا

مندی ضروری ہوگئی اور عدت کے ختم ہونے کے بعد جب وہ کسی بھی مرد سے نکاح کر سکتی ہے تو اس شوہر سے بھی کر سکتی ہے اسی طرح عدت کے اندر بھی نکاح کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ کیونکہ اگر اس سے پہلے اسے حمل ہوگا تو اسی شوہر کا ہوگا اس لئے دوسرے مرد کے نطفہ سے مل جانے یا مشتبہ ہونے کا احتمال نہیں ہوگا۔ اس لئے عدت کے اندر ہو یا بعد میں ہر حال میں جائز ہے۔

لان حل المحلية باق لان زواله معلق بالطلقة الثالثة فينعدم قبله ..... الخ

کیونکہ نکاح کے لئے یہ عورت اور اس کی شرمگاہ حلال طور پر باقی ہے۔ **لان زواله الخ** کیونکہ اس کا حرام ہو جانا اور اس کی حلت کا ختم ہو جانا تیسری طلاق واقع ہونے پر موقوف ہے۔ف۔ اس فرمان باری تعالیٰ ﴿**فان طلقها فلا تحل له**﴾۔ کی وجہ سے۔ جیسا کہ مزید بیان سامنے آئے گا۔ **فينعدم قبله** اس لئے تیسری طلاق سے پہلے اس کی حلت ختم نہیں ہوگی۔ **ومنع الغير الخ** اور کسی دوسرے شخص سے عدت میں نکاح کے منع کرنے کی وجہ دو مردوں کے نطفہ میں مشتبہ ہو جانے کی توقع ہے لیکن اسی شوہر کو مطلقاً عدت کے اندر اور عدت کے بعد جائز ہونے میں کوئی اشتباہ نہیں ہے۔ف۔ کیونکہ اگر وہ حاملہ بھی ہو تو اسی کا نطفہ ہوگا۔

وان كان الطلاق ثلثا في الحرة اوثنتين في الامة لم تحل له حتى تنكح زوجا غيره نكاحا صحيحا ويدخل بهاثم يطلقها اويموت عنها والاصل فيه قوله تعالى فان طلقها فلاتحل له من بعد حتى تنكح زوجاغيره والمراد الطلقة الثالثة والثنتان في حق الامة كالثلث في حق الحرة لان الرق منصف لحل المحلية على ماعرف ثم الغاية نكاح الزوج مطلقا والزوجية المطلقة انما تثبت بنكاح صحيح و شرط الدخول ثبت باشارة النص وهوان يحمل النكاح على الوطى حملا للكلام على الافادة دون الاعادة اذالعقد استفيد باطلاق اسم الزوج اويزاد على النص بالحديث المشهور وهوقوله عليه السلام لاتحل للاول حتى تذوق عسيلة الأخر روى بروايات ولا خلاف لاحد فيه سوى سعيدبن المسيب رضى الله عنه وقوله غير معتبر حتى لوقضى به القاضى لاينفذ والشرط الايلاج دون الانزال لانه كمال ومبالغة فيه والكمال قيد زائد.

ترجمہ: اور اگر طلاق آزاد عورت کو تین یا باندی کو دو دی ہو تو اب وہ عورت اس مرد کے لئے اس وقت تک حلال نہ ہوگی یہاں تک کہ وہ عورت کسی دوسرے مرد سے نکاح صحیح کرلے پھر اس کے ساتھ دخول کرے پھر وہ اسے طلاق دیدے یا مر جائے۔ اس مسئلہ میں اصل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے کہ اگر شوہر نے اسے طلاق دی تو اس کے بعد وہ عورت اس مرد کے لئے حلال نہ ہوگی یہاں تک کہ وہ عورت کسی دوسرے مرد سے نکاح کرلے۔ اس آیت میں اس جگہ تین طلاقیں پانے والی عورت مراد ہے۔ البتہ باندی کے حق میں دو طلاقیں وہی حکم رکھتی ہیں جو حکم آزاد کے لئے تین طلاقیں رکھتی ہیں۔ کیونکہ اصول کی کتابوں سے یہ بات معلوم ہے کہ غلام ہونا محل حلال ہونے کو نصف کر دیتا ہے۔ پھر حرام رہنے کی حد کسی بھی مرد سے مطلقاً نکاح کرنا ہے۔ اور مطلقاً نکاح بھی اسی وقت ثابت ہوگا جب کہ نکاح صحیح واقع ہوا ہو۔ اس کے بعد دخول ہونے کی بھی شرط نص کے اشارہ سے ثابت ہوئی ہے۔ اور اشارہ سے ہونے کی صورت یہ ہے کہ لفظ نکاح کو وطی کے معنی پر محمول کیا جائے۔ تاکہ کلام کو کچھ فائدہ پہنچانے پر محمول کیا جاسکے صرف (تاکید کی غرض سے) دہرانے پر محمول نہ کیا جاسکے۔ کیونکہ جدید نکاح کا ہونا تو دوسرا شوہر کہنے سے سمجھا گیا۔ یا حدیث مشہور سے نص پر زیادتی کی گئی ہے۔ اور وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ تین طلاقیں پائی ہوئی عورت اپنے پہلے شوہر کے لئے اسی وقت حلال ہوگی کہ وہ دوسرے شوہر کا کچھ مزہ چکھ لے۔ یہ حدیث مختلف روایتوں سے مروی ہے۔ پس مسئلہ میں حضرت سعید بن المسیب رضی اللہ عنہ کے سوا کسی دوسرے عالم کا اختلاف نہیں ہے۔ اس لئے ان کے اس قول کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔ یہاں تک کہ اگر کوئی قاضی ان کے قول کے مطابق اپنا فیصلہ سنادے تو وہ نافذ نہیں ہوگا۔ پھر اس حکم میں آلہ تناسل کا داخل کرنا ہی شرط ہے اس کے بعد انزال منی کا ہونا بھی ضروری نہیں ہے۔ کیونکہ یہ تو دخول کے مکمل ہونے اور اس میں مبالغہ کی حد ہے۔ جبکہ کامل ہونا ایک زائد قید ہے۔

توضیح: باندی کی دو طلاقوں سے وہی احکام ہوں گے جو آزاد کی تین طلاقوں سے ہوتے ہیں۔ حلالہ کی تحقیق۔ علماء کا اتفاق۔ سعید بن المسیب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا اس میں اختلاف۔ اس کی تحقیق

وان كان الطلاق ثلثا في الحرة اوثنتين في الامة لم تحل له حتى تنكح زوجا غيره ......الخ

اگر شوہر نے اپنی آزاد بیوی کو خواہ اس سے پہلے ہمبستری کی ہو یا نہ کی ہو تین طلاقیں پوری کردیں یا باندی میں دو طلاقیں پوری کردیں تو یہ اس شوہر کے لئے صرف اسی وقت حلال ہو سکتی ہے جب کہ وہ دوسرے شوہر سے نکاح صحیح کرلے اور اس کے ساتھ دخول بھی کرلے پھر اسے طلاق دیدے یا اسے چھوڑ کر مر جائے۔ف۔ پھر عدت سے فارغ ہونے کے بعد اگر چاہے تو اسی پہلے شوہر سے نکاح کرسکتی ہے۔ تو معلوم ہوا کہ حلالہ کرنے میں پہلی شرط یہ ہے کہ دوسرے شوہر سے جو نکاح کیا ہو وہ صحیح بھی ہو کیونکہ اگر فاسد نکاح کیا ہو تو حلالہ درست نہیں ہوگا۔ اور دوسری شرط یہ ہے کہ نکاح صحیح کے بعد دخول بھی ہوا ہو۔ کہ اس کے بغیر بھی حلالہ درست نہ ہوگا اس کے بعد تین طلاقیں دینے کا اثر ختم ہوگا۔ اس کے بعد شرط یہ ہے کہ وہ شوہر اسے طلاق دیدے یا مر جائے پھر اس کی عدت بھی گذر جائے۔ تو اس کے بعد وہ عورت پہلے شوہر سے نکاح کر کے حلال ہو سکتی ہے۔ اس میں مدخولہ اور غیر مدخولہ میں کوئی فرق نہیں ہے۔ **والاصل فيه الخ** اس مسئلہ میں اصل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے کہ **فان طلقها**. یعنی دو طلاقیں دینے کے بعد اگر تیسری طلاق بھی دیدی تو وہ عورت اپنے اس شوہر کے لئے حلال نہیں ہوگی۔ یہاں تک کہ وہ دوسرے شوہر سے نکاح کرلے۔

ف۔ اس میں نکاح کے معنی جماع کرنے کے ہیں۔ کہ صرف عقد کافی نہیں ہے۔ پھر دوسرا شوہر بھی اسی وقت کہا جائے گا۔ جبکہ اس سے صحیح عقد ہوا ہو۔ تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ دوسرے شوہر سے عقد صحیح کے بعد جماع بھی کرے۔ اور اگر اس آیت میں جماع سے مراد صرف عقد صحیح ہے تو وطی کرنے کی شرط کا ہونا حدیث سے معلوم ہوا جس کی تفصیل عنقریب آئے گی پھر آزاد عورت کے بارے میں تین طلاقیں پوری ہوں گی **والثنتان الخ** اور باندی کے حق میں دو طلاقیں دینی ایسی ہی ہیں جیسے کہ آزاد عورت کو تین دینی ہیں۔ف۔ کیونکہ باندی کے حق میں دو ہی طلاقیں پوری ہوتی ہیں۔ **لان الرق الخ** کیونکہ غلامی محل حلال ہونے کو نصف کردیتی ہے جیسا کہ اصول فقہ میں معلوم ہوا ہے۔ف۔ چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿**فان اتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب**﴾ (اگر یہ کوئی فاحشہ حرکت کریں تو جو سزا دوسری محصنات کو دی جائے اس کی آدھی ان کو دی جائے) پس جب ان کے لئے سزا نصف ہے تو نعمت بھی نصف ہوگی۔ **ثم الغاية الخ** اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ پہلے شوہر سے نکاح اسی وقت تک کے لئے حرام ہے کہ دوسرے شوہر سے نکاح مطلقاً ہو جائے۔

والزوجية المطلقة انما تثبت بنكاح صحيح واشرط الدخول ثبت باشارة النص ......الخ

اور مطلق نکاح اسی وقت ثابت ہوگا کہ نکاح صحیح ہو جائے۔ف۔ لیکن یہاں اعتراض ہو سکتا ہے کہ جب اسی عورت سے دوسرا شخص نکاح صحیح کر چکے تو یہ عورت پہلے شوہر کے لئے حلال ہو جائے حالانکہ یہاں یہ بھی شرط بتائی جاتی ہے کہ دوسرے شوہر نے نکاح کے بعد اس سے دخول بھی کرلیا ہو۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ دلالۃ النص میں صرف نکاح مطلق ہے۔ **وشرط الدخول الخ** لیکن دخول کی شرط نص کے اشارہ (اشارۃ النص) سے ثابت ہوئی ہے۔ **وهو ان يحمل الخ** اور اس اشارہ سے سمجھنے کا طریقہ یہ ہوا کہ (ینکح زوجہ میں) لفظ نکاح کو وطی کے معنی میں لیا جائے (عقد نکاح میں نہیں) تاکہ اس کلام سے فائدہ پہنچانا مقصود ہو اور صرف اعادہ مقصود نہ ہو۔

اذ العقد استفيد باطلاق اسم الزوج اويزاد على النص بالحديث المشهور ......الخ

کیونکہ عقد نکاح کا ہونا تو زوج آخر (دوسرے شوہر) کے لفظ سے سمجھا گیا ہے۔ف۔پس اگر نکاح کے معنی عقد ہوں تو اس کے معنی یہ ہوں گے حتی تنکح زوجاغیرہ۔ یہاں تک کہ وہ عورت ایسے مرد سے عقد کرے جس کے ساتھ عقد صحیح ہوا ہو۔اس طرح ایک ہی بات دو بار کہی گئی۔ یعنی اعادہ کلام ہوا۔ بخلاف اس کے اگر نکاح وطی کے معنی میں لیا جائے تو معنی مفید ہیں۔ پھر یہ بھی غور طلب بات ہے کہ یہاں وطی کرنے کو عورت کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔حالانکہ وطی کرنا مرد کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ جبکہ اس کام کے کرنے میں دونوں برابر کے شریک ہوتے ہیں۔او یزاد الخ یا نکاح کے ساتھ وطی کی شرط بھی ہم نے مشہور حدیث ہونے کی وجہ سے بڑھائی ہے۔جو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے۔

لاتحل للاول حتی تذوق عسیلة الاخر روی بروایات ولاخلاف لاحدفیه سوی سعید.....الخ

کہ تین طلاقیں پائی ہوئی عورت اپنے پہلے شوہر کے لئے حلال نہیں ہوگی جب تک کہ دوسرے شوہر کا مزہ نہ چکھ لے۔اور یہ حدیث کئی روایتوں سے پائی گئی ہے۔ف۔اور صحابہ کرام و تابعینؒ میں وہ مشہور ہے۔ جس سے ہمیں یقین کی حد تک معلوم ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی معنی ارشاد فرمائے ہیں۔اسی لئے ہم نے نص قرآنی کے ساتھ اس حدیث سے وطی کی قید شرط لگادی۔ یہ حدیث صحاح ستہ وغیرہ میں مروی ہے۔ ولاخلاف الخ اس بات میں کسی کا بھی اختلاف نہیں ہے۔ف۔اس بناء پر اھل علم کا اجماع ہو گیا۔ سوی سعید بن المسیب الخ سوائے سعید بن المسیب رحمۃ اللہ کے۔ف۔جو کہ تابعین کرام کے بڑوں میں سے ہیں۔چنانچہ سعید بن منصورؒ نے اپنی سنن میں حضرت سعید بن المسیب رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ ابن المسیبؒ نے فرمایا ہے کہ لوگ کہتے ہیں کہ مطلقہ ثلثہ پہلے شوہر کے لئے صرف اسی وقت حلال ہوگی جبکہ دوسرا شوہر اس سے جماع بھی کرلے۔ مگر میں تو یہ کہتا ہوں کے جب دوسرے مرد نے اس سے نکاح کرلیا تو وہ عورت پہلے شوہر کے لئے حلال ہوگئی۔

وقوله غیر معتبر حتی لوقضی به القاضی لاینفذوالشرط الایلاج دون الانزال ......الخ

اور سعید بن المسیبؒ کا یہ قول معتبر نہیں ہے۔حتی لوقضی الخ یہاں تک کہ اگر کسی قاضی نے اس قول کے موافق فیصلہ سنایا تو وہ نافذ نہیں ہوگا۔ف۔اور اگر کسی مفتی نے ایسا فتویٰ دیا تو اس پر اللہ تعالیٰ اور اس کے فرشتوں اور تمام لوگوں کی لعنت ہے۔ الخلاصہ۔ف۔ع۔اور اس کا منہ کالا کر کے اس کی تعزیر کی جائے۔ القنیہ وغیرہ۔ ابن المنذرؒ نے کہا ہے کہ کسی کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ سعید بن المسیبؒ کا قول اختیار کرلے۔اور میں نہیں جانتا کہ علمائے سلف وخلف میں سے کسی کا بھی یہ قول ہو۔ فتاویٰ میں ہے کہ سعید بن المسیبؒ نے اپنے اس قول سے رجوع کیا ہے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ سعید بن المسیبؒ کی طرف منسوب اس قول کے بارے میں مدلل ثبوت چاہئے۔اور ایسی شاذ روایت پر ان کی طرف ایسا صریح مخالف قول منسوب کرنا میرے نزدیک جائز نہیں ہے۔اظہر بات یہ ہے کہ کسی روای کی سمجھ میں شاید یہ بات نہیں آئی ہوگی۔ شاید ان کے کہنے کا یہ مطلب ہو کہ جماع سے فارغ ہونا شرط نہیں ہے بلکہ صرف نکاح بمعنی دخول ہی کافی ہے۔یہ تاویل اس لئے ہے کہ اس پر سلف کا اجماع اور نص قرآنی کا اشارہ اور حدیث بھی اس پر صراحت کے ساتھ مخصوص ہے پس جب کہ اس بات کا احتمال نہیں ہے کہ سلف کا اجماع اور یہ مشہور حدیث ان تک نہ پہنچی ہو تو بالضرور انہوں نے کسی طرح بھی حدیث سے مخالفت نہیں کی۔اور حدیث تو متعدد روایتوں اور سندوں سے مشہور ہے۔

اور اس جگہ متفرق فوائد جمع کرتا ہوں۔ بنو قریظہ یہودیوں میں سے جو لوگ مسلمان ہوئے تھے ان میں سے ایک رفاعہ قرظی نے تمیمہ نامی اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں۔اس کے بعد انہوں نے عبدالرحمٰن بن زبیر قرظی سے نکاح کیا پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئیں اور کہا کے عبدالرحمٰن کے پاس کچھ نہیں ہے وہ تو میرے اس کپڑے کے کونہ (پھندنا) جیسا یعنی نامرد ہے۔یہ سن کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسکرائے۔اور ان کے شوہر عبدالرحمٰن بن زبیر نے کہا کہ یا رسول اللہ! میں تو اسے

چمڑے کی طرح رانیتا ہوں۔ واللہ یہ جھوٹی ہے۔ اپنی سرکشی کی وجہ سے یہ چاہتی ہے کہ اپنے پرانے شوہر رفاعہ کے پاس چلی جائے۔ اتفاق سے اس وقت عبدالرحمن کے ساتھ ان کے اپنے دو لڑکے بھی دوسری بیوی سے موجود تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت سے فرمایا کیا تم یہ چاہتی ہو کہ پہلے شوہر رفاعہ کے پاس پھر چلی جاؤ۔ اس نے کہا جی ہاں۔ تب آپ نے فرمایا کہ یہ نہیں ہو سکتا ہے یہاں تک کہ وہ تمہارا کچھ شہد چکھ لے اور تم بھی اسکا کچھ شہد چکھ لو (مجامعت ہو جائے) اس کے بعد عبدالرحمن کی طرف متوجہ ہو کر سوال کیا کہ کیا یہ دونوں لڑکے تمہارے ہی ہیں۔ انہوں نے کہا جی ہاں۔ اس کے بعد اس عورت سے فرمایا کہ تم تو غلط بات بکتی ہو۔ یہ دونوں بچے تو عبدالرحمن سے ایسے ملتے ہیں اور ان کے ہم شکل ہیں جیسے کوا کوے سے۔ اس کے کچھ دنوں بعد وہ عورت دوبارہ آئی۔ اور کہا کہ میرے اس دوسرے شوہر نے مجھے مس کر لیا ہے۔ کیا اب میں پہلے شوہر کے پاس جاؤں۔ تو آپ نے فرمایا کہ تم ایک مرتبہ مجھ سے جھوٹ بول چکی ہو اس لئے میں تمہاری اس بات کو بھی ماننے کے لئے تیار نہیں ہوں۔ پھر جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات فرمائی تو وہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے پاس گئیں اور اپنا حال بیان کیا۔ تو آپ نے فرمایا۔ اری میں تو اس وقت بھی موجود تھا جب کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا فیصلہ تمہیں سنایا تھا۔ پھر جب حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کا بھی انتقال ہو گیا تو وہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس آئی اور اپنی کہانی سنائی تو انہوں نے فرمایا کیا تم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کا ارشاد کافی نہیں ہوا جو تم اپنا فریب میرے پاس لائی ہو۔ خبردار اب اگر تم نے پھر یہ معاملہ پیش کیا تو تمہارا سر پتھروں سے کچل دوں گا۔ ف۔ ع۔

صحاح ستہ میں صرف پہلی مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آنے تک کی روایت ہے۔ اور باقی روایت ان کے علاوہ غیر صحاح میں ہے۔ اس میں یہ بات بھی فائدے کی معلوم ہوئی کہ اس دوسرے نکاح سے بھی مقصود اصلی یہ اسی دوسرے شوہر کے پاس مستقل رہنا ہو۔ یہ نہیں ہو کہ جانوروں کی طرح صرف مطلب نکالنا ہو۔ کہ اس سے حلالہ کر کے پھر پہلے شوہر کے پاس جانا ہو۔ البتہ اگر دوسرا شوہر خود کسی ضرورت اور مصلحت کی بناء پر اسے طلاق دیدے تو اس میں کچھ نقصان یا حرج نہیں ہے۔ پھر بھی یہ شرط رہے گی کہ وہ پوری طرح مدخولہ ہو چکی ہو۔ والشرط الایلاج الخ اور حلال ہونے کی شرط صرف حشفہ (آلہ تناسل کے بالائی حصہ) کو اندر داخل کرنا ہے۔ اس کے بعد انزال منی بھی ہو جانا شرط نہیں ہے۔ کیونکہ وطی کے عمل کے مکمل ہو جانے کے لئے انزال منی ہونا ایک قید زائد ہے جبکہ کامل ہونا شرط نہیں ہے۔ ف۔ اور یہ زیادتی کسی نص سے ثابت نہیں ہوئی ہے بلکہ نص میں تو کچھ شہد چکھنے کے الفاظ موجود ہیں۔ اس سے صراحت کے ساتھ یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ کامل دخول ضروری نہیں ہے بلکہ کچھ بھی ہو جانا کافی ہے جو کہ صرف حشفہ کو داخل کرنے سے ہی پایا جاتا ہے۔ لیکن حضرت حسن بصریؒ اور ان کے کچھ شاگردوں نے انزال ہونے کی بھی شرط لگائی ہے۔ اور غالباً سعید بن المسیبؒ نے اسی بات کی تردید کی ہے۔ کہ کچھ لوگ عام طریقہ سے جماع یعنی دخول کے ساتھ انزال کو بھی شرط قرار دیتے ہیں۔ لیکن میں تو صرف نکاح یعنی دخول کو شرط قرار دیتا ہوں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اسی قاعدہ سے یہ مسئلہ بھی معلوم ہوا کہ۔

والصبی المراهق فی التحلیل کالبالغ لوجود الدخول فی نکاح صحیح وهو شرط بالنص ومالك یخالفنا فیه والحجة علیه مابیناه وفسره فی الجامع الصغیر وقال غلام لم یبلغ ومثله یجامع جامع امرأة وجب علیها الغسل و احلها علی الزوج الاول ومعنی هذا الکلام ان یتحرك آلته ویشتهی وانما وجب الغسل علیها لالتقاالختانین وهو سبب لنزول مائها والحاجة الی الایجاب فی حقها اما لاغسل علی الصبی وان کان یؤمر به تخلقا.

ترجمہ: اور مراہق لڑکا (جو کہ بالغ ہونے کے قریب ہو) وہ حلالہ کرنے میں بالغ کے حکم میں ہے۔ نکاح صحیح کے ساتھ دخول پائے جانے کی وجہ سے۔ اور اسی کا نص حدیث سے شرط ہونا معلوم ہوا ہے۔ لیکن امام مالکؒ اس مسئلہ میں ہماری مخالفت

فرماتے ہیں۔ ان کے خلاف ہماری دلیل وہی ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ اس مراہق کی تفسیر امام محمدؒ نے جامع صغیر میں اس طرح فرمائی ہے کہ ایسا لڑکا جو خود بالغ نہیں ہوا ہو لیکن ویسا لڑکا جماع کر سکتا ہو۔ کہ اگر یہ کسی عورت سے جماع کر لے تو اس پر غسل واجب ہو جائے گا۔ اور اس کی وجہ سے وہ اس عورت کو اس کے پہلے شوہر کے لئے حلال کر دے گا۔ اور اس قول کے معنی کہ (وہ جماع کر سکتا ہو) یہ ہے کہ اس کا آلہ تناسل کھڑا ہوتا ہو۔ اور خواہش رکھتا ہو۔ اس پر غسل اسی لئے واجب ہو جاتا ہے کہ دونوں کی ختان (شرمگاہیں) ایک دوسرے سے مل گئی ہیں اور یہی عمل سبب ہے اس عورت کی منی نکل آنے کا۔ اور اس غسل کے واجب کرنے کا حکم صرف عورت کے حق میں ہے۔ لیکن اس لڑکے پر غسل واجب نہیں ہوگا۔ اگرچہ اس لڑکے کو بھی عادت ڈالنے کے لئے نہانے کا بھی حکم دیا جائے گا۔

توضیح: مراہق کی تعریف۔ اور اس کے ذریعہ حلالہ صحیح ہوتا ہے یا نہیں۔ حکم۔ دلیل

والصبی المراهق فی التحلیل کالبالغ لوجود الدخول فی نکاح صحیح ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے لوجود الدخول الخ۔ کیونکہ نکاح صحیح کے ساتھ داخل کرنا پایا گیا۔ اور نص حدیث سے یہی شرط ہے۔ ف۔ بلکہ ایسے مراہق کو لذت بھی حاصل ہوتی ہے۔ اس لئے مزہ چکھنے کے بھی معنی پائے گئے۔ اسی بناء پر ایسے مراہق کا دخول جس کو شہوت نہیں ہوتی ہو...... کافی نہیں ہوگا۔

ومالک یخالفنا فیه والحجة علیه مابیناه وفسره فی الجامع الصغیر وقال غلام لم یبلغ......الخ

اور اس مراہق کے مسئلہ میں امام مالکؒ ہماری مخالفت کرتے ہیں۔ ان کے مقابلہ میں ہماری دلیل وہی ہے جسے ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ ف۔ کہ نص حدیث نکاح صحیح کے ساتھ دخول کی جو شرط تھی وہ بھی پائی گئی ہے۔ **وفسره فی الجامع الخ** ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ **والحاجة الی الایجاب الخ** اور غسل واجب کرنے کی ضرورت صرف عورت کے حق میں ہے۔ ف۔ کیونکہ بالغوں پر ہی (خواہ مرد ہوں یا عورت) احکام فرض ہوتے ہیں۔ **اما الاغسل الخ**۔ لیکن ایسے قریب البلوغ پر ہمبستری کے بعد غسل فرض نہ ہونے کے باوجود غسل کا حکم دیا جاتا ہے تاکہ اس کی عادت پڑی رہے۔ ف۔ اور مذکورہ مسئلہ میں یہ بھی ذکر کیا گیا ہے کہ اگر کسی کی بیوی دوسرے کسی کی باندی ہو اور اسے دو طلاقیں دی گئی ہوں تو اس کے لئے بھی حلالہ کا حکم لازم ہوگا۔ اس کے بغیر وہ پہلے شوہر کے لئے حرام رہے گی۔

قال ووطی المولی امته لایحلها لان الغایة نکاح الزوج واذاتزوجها بشرط التحلیل فالنکاح مکروه بقوله علیه السلام لعن الله المحلل والمحلل له وهذا هومحمله فان طلقها بعد وطیها حلت للاول لوجود الدخول فی نکاح صحیح اذالنکاح لایبطل بالشرط وعن ابی یوسفؒ انه یفسد النکاح لانه فی معنی الموقت به ولایحلها علی الاول لفساده وعن محمد انه یصح النکاح لمابینا ولایحلها علی الاول لانه استعجل ما اخره الشرع فیجازی بمنع مقصوده کما فی قتل المورث.

ترجمہ: اور مولیٰ کا اپنی باندی سے مجامعت کرنا اس باندی کو اس کے پہلے شوہر کے لئے حلال نہیں کرتا ہے۔ کیونکہ نص میں شوہر سے نکاح حرام رہنے کی انتہاء دوسرے شخص سے نکاح کرنا بتایا گیا ہے۔ اور اگر کسی نے ایسی مطلقہ سے اس شرط پر نکاح کیا ہو کہ وہ صرف پہلے شوہر کے لئے حلال کر دے گا۔ تو یہ نکاح مکروہ ہوگا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کے وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ کی لعنت ہو اس شخص پر جو حلال کرنے والا ہو اور اس پر بھی جس کے لئے حلال کیا گیا ہو۔ اور یہی اس حدیث کا محمل ہے۔ پھر بھی اگر تحلیل کی شرط کرنے والے نے اس عورت سے مجامعت کر لینے کے بعد اسے طلاق دیدی تو وہ پہلے شوہرؔ کے لئے حلال ہو جائے گی۔ کیونکہ نکاح صحیح میں دخول کی شرط بھی پائی گئی ہے۔ کیونکہ کسی قسم کی شرط لگانے کی وجہ سے نکاح فاسد نہیں ہوتا

ہے۔اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایسا نکاح (جو بشرط تحلیل ہو) فاسد ہوتا ہے کیونکہ ایسا نکاح موقت نکاح کے حکم میں ہوتا ہے۔ اور اس نکاح کے فاسد رہنے کی وجہ سے اس عورت کو اس کے پہلے شوہر کے لئے حلال نہیں کرے گا۔ اور امام محمدؒ سے مروی ہے کہ یہ نکاح صحیح ہوگا۔ جس کی وجہ ہم نے پہلے بیان کردی ہے۔ لیکن اس عورت کو پہلے شوہر کے لئے حلال نہیں کرے گا۔ کیونکہ جس چیز کو شریعت نے مؤخر کردیا تھا اسی کو اس نے نکاح سے جلدی سے حلال کردیا ہے۔ تو اس کی سزا میں اسے اپنے مقصود پانے سے روک دیا گیا ہے جیسا کہ وارث کا اپنے مورث کے قتل کردینے کی صورت میں (۔میراث سے) روک دیا گیا ہے۔

☆☆☆

توضیح: مولیٰ اگر اپنی باندی سے ہمبستری کرلے تو وہ اپنے پہلے شوہر کے لئے حلال ہوگی یا نہیں۔ اختلاف ائمہ۔ دلیل

قال ووطی المولی امته لایحلها لان الغایة نکاح الزوج ......الخ

اگر باندی سے اس کے اپنے مالک نے وطی کرلی تو اس سے وہ باندی اپنے طلاق دینے والے شوہر کے لئے حلال نہ ہوگی۔ **لان الغایة الخ** کیونکہ وہ تو اس وقت تک کے لئے اپنے شوہر پر من جانب اللہ حرام کردی گئی ہے کہ وہ دوسرے مرد سے نکاح جدید کرلے۔ف۔اور پھر اس کا یہ مالک اس کا شوہر نہیں ہے۔ اس لئے فرمان باری تعالیٰ حتی تنکح زوجا غیرہ مولیٰ پر صادق نہیں آتا ہے بلکہ دوسرے شوہر سے نکاح شرط ہے۔

واذاتزوجها بشرط التحلیل فالنکاح مکروه بقوله علیه السلام لعن الله المحلل ......الخ

اور اگر ممانعت کے باوجود کسی عورت سے اس شرط پر نکاح کرلیا کہ اسے اس کے پہلے شوہر کے لئے صرف حلال کردے (پھر چھوڑ دے) تو یہ نکاح مکروہ ہوگا۔ **لقوله علیه السلام الخ** رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ لعنت کرے حلالہ کرنے والے پر اور جس کے لئے حلالہ کیا گیا ہے۔ف۔اس کی روایت ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے کی ہے۔ اور یہ بات بالکل واضح ہے کہ اس ممانعت کے معنی یہ نہیں ہیں کہ غیر کی تین طلاقیں پائی ہوئی عورت سے کوئی نکاح نہ کرے۔ کیونکہ جو کوئی بھی اس سے نکاح کے بعد اس سے وطی کرلے گا وہ یقیناً اس عورت کے لئے محلل ہوجائے گا۔ اور یہ معنی بالا جماع مقصود نہیں ہیں۔ اور اس کی دوسری صورت وہ ہے جو اس کتاب کا مسئلہ ہے۔

وهذا هو محمله فان طلقها بعد وطیها حلت للاول لوجود الدخول فی نکاح صحیح ......الخ

اور حدیث کا محمل یہی صورت ہے۔ف۔یعنی حدیث کا یہ مطلب نکالا جائے گا کہ اس شرط پر نکاح کرے کہ صرف یہ پہلے شوہر کے لئے حلال ہوجائے (ہمیشہ بیوی کی حیثیت سے رکھنے کے لئے نہیں) حالانکہ نکاح تو اس لئے کیا جاتا ہے کہ اس کے ذریعہ پاکدامنی باقی رہے اور رشتہ تاحیات باقی رہے۔ اور اس لئے نہیں ہوتا ہے کہ ایک دو مرتبہ ہمبستری اور لطف اندوزی کرکے چھوڑ دیا جانوروں کی طرح بے تعلق ہوجائے۔ اس سے جانوروں کی اس خراب خصلت سے مشابہت کی بناء پر مکروہ ہے۔ البتہ چونکہ نکاح لغو شرطوں سے فاسد نہیں ہوتا ہے اس لئے اس نکاح کو صحیح مان لیا جائے گا۔ اور اس شرط کو ہی باطل کہدیا جائے گا۔ اور ایسے نکاح کرنے والے پر یہ لازم نہیں ہوگا کہ اسے چھوڑ دے۔

فان طلقها بعد وطیها حلت للاول لوجود الدخول فی نکاح صحیح اذالنکاح لایبطل ......الخ

اب اگر اس نے اس سے وطی کرکے طلاق دیدی تو وہ پہلے شوہر کے لئے حلال ہوجائے گی۔ **لوجود الدخول الخ** کیونکہ اس سے صحیح نکاح کے بعد دخول کی شرط بھی پائی گئی ہے کیونکہ نکاح فاسد شرطوں سے خود فاسد نہیں ہوتا ہے۔ف۔بلکہ اس نیت

تحلیل کی شرط سے نکاح کرنا ہی حرام ہے۔وعن ابی یوسفؒ الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

ولایحلها علی الاول لانه استعجل ما اخره الشرع فیجازی بمنع مقصوده ......الخ

لیکن وہ عورت ایسے نکاح اور وطی سے پہلے شوہر کے لئے حلال نہ ہو گی۔کیونکہ شریعت نے پہلے شوہر کے لئے جس چیز کو تاخیر سے ہونے کے لئے حکم دیا تھا اسے اس نے جلدی سے کر لیا ہے۔اس لئے اس کی سزا میں اسے اس کے مقصود کے حاصل کرنے سے روک دیا گیا ہے۔جیسے مورث کے قتل میں ہے۔ف۔اس کی توضیح اس طرح پر ہے کہ شریعت نے یہ حکم دیا تھا کہ جب اس عورت کا دوسرا شوہر اسے طلاق دے تب اس کا پہلا شوہر اس سے نکاح کر سکتا ہے۔لیکن اس نے یہ جلدی کی کہ اس نے دوسرے کے ساتھ نکاح اسی شرط کے ساتھ کر لیا کہ وہ اس عورت کو پہلے شوہر کے لئے حلال کر دے یعنی صرف ایک بار اس سے پوری مجامعت کر کے اسے طلاق دیدے۔ تو اس کی سزا یہ مقرر کی گئی ہے کہ اپنا مقصود حاصل نہ کر سکے اور اس سے دوبارہ نکاح کرنے سے محروم ہی رکھا جائے۔جیسے کسی وارث نے اپنے مورث کو اس نیت سے قتل کر دیا۔اس مسئلہ میں شریعت نے یہ حکم دیا ہے کہ قاتل اس مقتول کی میراث سے محروم رہے گا۔کیونکہ وہ مورث جب اپنی طبعی موت سے مرتا تب یہ اس کا وارث ہوتا مگر اس نے وراثت جلد پانے کے لئے اسے قتل کر دیا۔اس لئے اس کی میراث کے پانے سے ہی سزا کے طور پر اسے محروم کر دیا گیا ہے۔اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ وارث قاتل کے محروم کر دینے میں صریح مصلحت یہ ہے کہ کوئی بھی مال دار مورث کو ناحق قتل نہ کرے۔

واذا طلق الحره تطلیقة اوتطلیقتین وانقضت عدتها وتزوجت بزوج اٰخرثم عادت الی الزوج الاول عادت بثلث تطلیقات ویهدم الزوج الثانی مادون الثلث کمایهدم الثلث وهذا عندابی حنیفة وابی یوسفؒ وقال محمدؒ لایهدم مادون الثلث لانه غایة للحرمة بالنص فیکون منهیا و [illegible]نهاء للحرمة قبل الثبوت ولهماقوله علیه السلام لعن الله المحلل والمحلل له سماه محللا وهو المثبت للحل واذاطلقها ثلثا فقالت قد انقضت عدتی وتزوجت ودخل بی الزوج وطلقنی و انقضت عدتی والمدة تحتمل ذلك جازللزوج ان یصدقها اذاکان فی غالب ظنه انها صادقة لانه معاملة اوامر دینی لتعلق الحل به وقول الواحد فیهما مقبول وهوغیر مستنکراذاکانت المدة تحتمله و اختلفوافی ادنٰی هذ٘ه المدة وسنبینها فی باب العدة.

ترجمہ: اور جب کہ شوہر نے اپنی آزاد بیوی کو ایک یا دو طلاقیں دیں۔اور اس کی عدت بھی گذر گئی۔اس کے بعد دوسرے شوہر سے اس نے نکاح کر لیا بالآخر اس نے پہلے شوہر سے نکاح کر لیا تو اب وہ تین طلاقوں کے ساتھ واپس آئے گی۔اور دوسرا شوہر پہلے کی تین طلاقوں سے کم کو بھی ختم کر دیتا ہے جیسے کہ وہ تین طلاقوں کو ختم کرتا ہے۔یہ مذہب امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا ہے۔اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ تین طلاقوں سے کم کو ختم نہیں کرتا ہے۔کیونکہ نص قرآنی سے دوسرا شوہر حرام ہونے کی آخری حد ہے۔اس لئے دوسرا شوہر حرمت غلیظہ کا ختم کرنے والا ہوا۔جبکہ حرمت غلیظ موجود ہونے سے پہلے حرمت کو ختم کرنا نہیں ہو سکتا ہے۔اور شیخینؒ کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حلالہ کرنے والے اور جس کے لئے حلالہ کیا گیا لعنت فرمائی ہے۔اس حدیث میں دوسرے شوہر کو حلال کرنے والا کہا گیا ہے۔اور حلال کرنے والا وہ ہوا جو حلال ہونے کو ثابت کرے۔اور جب کسی نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں۔اور اس بیوی نے یہ کہا کہ اب میری عدت بھی گذر گئی پھر میں نے دوسرے مرد سے نکاح کر لیا اور اس نے میرے ساتھ دخول بھی کر لیا پھر اس نے بھی مجھے طلاق دیدی اور اس کی بھی عدت گذر گئی (اور اب میں تم سے نکاح کر سکتی ہوں) اور اس وقت میں اتنی گنجائش ہو کہ واقعتاً یہ ساری باتیں اس میں ہو سکتی ہوں تو پہلے شوہر کے لئے یہ جائز ہو گا کہ اس کی تصدیق کرتے ہوئے اس سے نکاح کر لے۔بشرطیکہ خود اس کے ظن غالب میں

یہ بات ہو کہ ان تمام باتوں کے کہنے میں وہ سچی ہے۔ کیونکہ یہ ساری باتیں یا تو آپس میں نکاح کا ایک دنیاوی معاملہ ہے۔ یا ایک دینی معاملہ ہے کیونکہ اس حلالہ کے ساتھ ہی شوہر کے لئے حلال ہونے کا تعلق ہے۔ جب کہ ایسے دونوں معاملوں میں ایک مسلمان کا قول بھی مقبول ہوا کرتا ہے۔ اوار اس عورت کے دعوی پر انکار کرنے کی بھی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ اتنا طویل وقت گذر گیا ہے جس میں یہ ساری باتیں ہو سکتی ہیں۔ البتہ اس مدت سے کم ہونے کی صورت میں فقہاء نے اس مسئلہ میں اختلاف کیا ہے۔ جس کی تفصیل ہم انشاء اللہ عدت کے بیان میں بیان کریں گے۔

☆☆☆

توضیح: دوسرا شوہر پہلے شوہر کی دی ہوئی کتنی طلاقوں کو ختم کرتا ہے اختلاف ائمہ۔ حکم۔ دلیل

واذا طلق الحرہ تطلیقة او تطلیقتین وانقضت عدتها وتزوجت بزوج اخر ثم عادت ......الخ

اگر آزاد عورت کے شوہر نے اسے ایک یا دو طلاقیں دیں یعنی تین طلاقیں پوری نہیں دی اور اس کی عدت بھی گذر گئی۔ ف۔ اور حلالہ کی ضرورت نہیں آئی اس لئے اس سے دوبارہ نکاح کر سکتی تھی مگر نہیں کیا۔ وتزوجت اور اس کی بجائے دوسرے مرد سے اس نے نکاح کر لیا۔ ف۔ پھر اس نے اس سے پورے تعلقات قائم کر کے کسی مصلحت یا ناپسندیدگی کی وجہ سے اسے طلاق دیدی اور اس کی عدت بھی گذر گئی۔ ثم عادت الخ پھر یہ عورت پہلے شوہر کے پاس آگئی۔ ف۔ یعنی پہلے شوہر نے اس سے نکاح کر لیا۔ جبکہ پہلے نکاح کے بعد اگر ایک طلاق دی تھی تو دو طلاقیں دینے کا حق رہ گیا تھا اور اگر دو طلاقیں دی تھیں تو ایک طلاق دینے کا حق رہ گیا تھا۔ تو اس نئے نکاح کے بعد اب اسی ایک یا دو باقی طلاقوں کے دینے کا مالک ہوگا یا نئے طور پر پوری تین طلاقوں کے دینے کا مالک ہوگا۔ تو اس کا جواب دیا کہ عادت بثلث طلقات یہ عورت اپنے پہلے شوہر کے پاس پوری تین طلاقوں کے حق کے ساتھ واپس آئے گی۔ کیونکہ دوسرا شوہر تین طلاقوں سے کم طلاقوں ایک یا دو کو بھی اس طرح ختم کرتا ہے جس طرح وہ پوری تین طلاقوں کو ختم کر دیتا ہے۔ ف۔ یہاں تک کہ اگر تین طلاقوں کے بعد دوسرے شوہر کے نکاح میں جا کر مجامعت کے بعد طلاق پا کر پہلے شوہر کے نکاح میں آتی تو پھر پہلا شوہر اسے تین طلاقوں کے دینے کا مالک ہوتا۔ اسی طرح اگر تین سے کم ایک یا دو طلاقیں دی ہوں پھر وہ دوسرے شوہر کے نکاح میں چلی گئی اور اس سے بھی جدائی پا کر جب پہلے شوہر کے پاس آئی تو بالکل نئے طور پر تین طلاقوں کے حق کے ساتھ آئی۔ یہاں تک کہ اگر اب پھر ایک یا دو طلاقیں دیدے تو وہ رجعت کر سکتا ہے۔

وهذا عند ابی حنیفة وابی یوسفؒ وقال محمدؒ لایهدم مادون الثلث لانه غایة للحرمة ..... الخ

اور پوری تین طلاقوں کے ساتھ واپس آنے کا یہ حکم امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے۔ وقال محمدؒ الخ اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ دوسرا شوہر تین طلاقوں سے کم یعنی ایک یا دو طلاقوں کے اثر کو ختم نہیں کرتا ہے۔ ف۔ اس لئے پہلے شوہر کی جو باقی طلاقیں ہوں گی صرف ان ہی کا مالک ہوگا۔ یعنی اگر پہلے شوہر نے ایک طلاق دی پھر دوسرے شوہر کے نکاح میں گئی یا دو طلاقیں دیں پھر جب پہلے شوہر کے نکاح میں آئی تو پہلی صورت میں دو طلاقوں کا مالک ہوگا اور دوسری صورت میں صرف ایک طلاق کا مالک ہوگا۔ اس لئے اگر کبھی اس عورت کو ایک طلاق دی تو تین طلاقوں سے مغلظہ ثلثہ ہو جائے گی۔ اور وہ شوہر اس سے مراجعت نہیں کر سکے گا۔ اور اب پھر حلالہ فرض ہو جائے گا۔ لانه غایته الخ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ دوسرا شوہر نص قرآنی کے حکم کی بناء پر حرمت کی انتہاء ہے۔ ف۔ کیونکہ قرآن پاک میں فرمایا گیا ہے ﴿فلا تحل له من بعد حتی تنکح زوجا غیره﴾ یعنی یہ عورت تین طلاقوں کے بعد اس پہلے شوہر کے لئے حلال نہیں رہی۔ یہاں تک کہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے یعنی یہ اس وقت تک حرام رہے گی جب تک کہ وہ دوسرے شوہر سے نکاح نہ کرے۔ اس سے معلوم ہوا کہ دوسرا شوہر نص قرآنی کے

مطابق اس حرمت غلیظہ کی آخری حد ہے۔ **فیکون منھیا** اس طرح دوسرا شوہر حرمت غلیظہ کو ختم کرنے والا ہو گیا۔ ف۔ اور یہ اسی وقت ہو گا کہ پہلے حرمت غلیظہ ہو تب وہ انتہاء ہو کر ختم کرے۔

ولا انہاء للحرمة قبل الثبوت

اور حرمت غلیظہ کے موجود ہونے سے پہلے حرمت کو ختم نہیں کیا جا سکتا۔ ف۔ پس مسئلہ میں صرف ایک یا دو طلاقوں کا ذکر کیا گیا ہے اور تین طلاقیں دینے کی صورت بیان نہیں کی گئی ہے۔ تو دوسرا شوہر حرمت کو کس طرح ختم کرے گا۔ بلکہ اس وقت بھی یہ عورت دوسرے سے نکاح کئے بغیر پہلے شوہر کے لئے حلال ہے تو دوسرا شوہر آخر کون سی حرمت غلیظہ کو ختم کرنے والا ہو گا۔ بلکہ جس طرح وہ پہلے شوہر کے لئے حلال تھی اب بھی حلال ہی رہی۔

ولھما قولہ علیہ السلام لعن اللہ المحلل والمحلل لہ سماہ محللا وھو المثبت للحل ..... الخ

اور شیخین کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حلالہ کرنے والے پر اور جس کے لئے حلالہ کیا گیا ہے لعنت فرمائی ہے۔ **سماہ محللا الخ** اس حدیث میں دوسرے شوہر کو حلال کرنے والا کہا گیا ہے اور حلال کرنے والا وہ ہے جو حلت کو ثابت کرے۔ ف۔ اس طرح دوسرا شوہر نئی حلت کو ثابت کرتا ہے۔ معلوم ہونا چاہئے کہ اس صورت میں **محلل** کہا ہے جبکہ حرمت غلیظہ ہو کر حلالہ ہوا تھا اور جبکہ پہلے شوہر نے تین طلاقیں نہیں دیں تو اس صورت میں وہ **محلل** نہیں ہوا۔ اس بناء پر امام محمدؒ کی دلیل قوی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ جب حلالہ دوسرے مرد سے نکاح کرنے سے ہی ہو گا۔ اور یہ کام عورت کا ہوا تو اگر عورت نے کسی وقت حلالہ ہو جانے کی خبر دی تو اس کو قبول کرنا جائز ہو گا یا نہیں۔ اس کے جواب میں یہ فرمایا۔ **واذا طلقھا الخ** اگر مرد نے اپنی آزاد بیوی کو تین طلاقیں دیں پھر کچھ مدت کے بعد اس نے آکر یہ کہا کہ میری عدت گذر گئی اس کے بعد میں نے دوسرے شخص سے نکاح کر لیا تھا اور اس سے مکمل ہمبستری بھی ہوئی اس کے بعد اس نے مجھے طلاق دیدی اور اس کی عدت بھی اب ختم ہو گئی اس لئے میری حرمت غلیظہ ختم ہو گئی اور اب میں دوبارہ تم سے نکاح کرنا چاہتی ہوں۔ اور حال یہ ہے کہ وہ جو مدت بیان کرتی ہے وہ اتنی ہے کہ اس میں سارے کام ہو سکتے ہیں۔

جاز للزوج ان یصدقھا اذا کان فی غالب ظنہ انھا صادقة لانہ معاملة او امر دینی ...... الخ

تو پہلے شوہر کے لئے یہ جائز ہو گا کہ اس عورت کی بات کی تصدیق کرتے ہوئے اس سے نکاح جدید کر لے بشرطیکہ اس کو یہ گمان غالب ہو کہ یہ اپنی بات میں سچی ہے۔ ف۔ یعنی اس کے دل میں یہ پختہ یقین ہو کہ اس نے سچ کہا ہے۔ **لانھا معاملة الخ** ایسی تصدیق جائز ہونے کی دلیل یہ ہے کہ یہ بات جو اس عورت نے بیان کی ہے وہ دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو دنیاوی معاملہ آپس میں نکاح کر لینے کا ہے یا یہ کہ یہ دینی معاملہ ہے کیونکہ حلالہ صحیح ہونے سے عورت حلال ہو گی ورنہ وہ حرام رہے گی۔

وقول الواحد فیھما مقبول وھو غیر مستنکر اذا کانت المدة تحتملہ ......الخ

جبکہ دنیاوی معاملہ ہو یا دینی بات ہو دونوں میں ایک مسلمان کا قول مقبول ہوتا ہے۔ ف۔ اس لئے اس معاملہ کو جو بھی کہا جائے بہر صورت اس مسلمان عورت کا قول قبول ہو گا۔ **وھو غیر الخ** اور جب اتنی گذر گئی ہے کہ یہ باتیں ہو سکتی ہیں تو اس عورت کے کہنے کو رد اور انکار نہیں کیا جا سکتا ہے۔ ف۔ بخلاف اس کے اگر صرف مہینہ دو ماہ کے اندر ہی ان باتوں کے ہو جانے کا وہ دعویٰ کر دے تو وہ قول ناقابل قبول اور رد کر دینے کے لائق ہو گا۔

واختلفوا فی ادنیٰ ھذہ المدة وسنبینھا فی باب العدة.

فقہاء کرام نے ان باتوں کے لئے کم سے کم مدت ہونے میں اختلاف کیا ہے۔ جسے ہم انشاء اللہ باب العدة میں بیان کریں گے۔ ف۔ اور بالفرض اگر وہ عورت کتابیہ ہو اور ایسی ہی بات کہے تو دلیل کا تقاضا یہ ہے کہ اس کا قول قابل قبول نہ ہو۔ چونکہ یہ

دینی معاملہ ہے اور یہ عورت اگرچہ اس کی معتقد نہیں ہے مگر شوہر قبول نہیں کر سکتا ہے۔

باب الایلاء

واذاقال الرجل لامرأته والله لااقربك اوقال والله لااقربك اربعة اشهر فهومول لقوله تعالى للذين يولون من نسائهم تربص اربعة اشهرالأية فان وطيها في الاربعة الاشهر حنث في يمينه ولزمته الكفارة لان الكفارة موجب الحنث و سقط الايلاء لان اليمين ترتفع بالحنث وان لم يقربها حتى مضت اربعة اشهر بانت منه بتطليقة وقال الشافعیؒ تبين بتفريق القاضي لانه مانع حقها في الجماع فينوب القاضي منابه في التسريح كمافي الجب والعنة ولنا انه ظلمها بمنع حقها فجازاه الشرع بزوال نعمة النكاح عندمضى هذه المدة وهوالماثور عن عثمان وعلي والعبادلة الثلاثة وزيدبن ثابت رضون الله عليهم اجمعين وكفى بهم قدوة ولانه كان طلاقافي الجاهلية فحكم الشرع بتاجيله الى انقضاء المدة.

ترجمہ: ایلاء کے بیان میں۔ جب کسی شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ اللہ کی قسم میں تم سے قربت نہیں کروں گا۔ یا یہ کہا کہ اللہ کی قسم میں تم سے چار مہینے قربت نہیں کرونگا تو یہ شخص مولی یعنی ایلاء کرنے والا ہو گیا۔ اس فرمان باری تعالی کی وجہ سے کہ وہ لوگ جو اپنی بیویوں سے ایلاء کرتے ہیں ان کے لئے چار مہینوں کے انتظار کا حکم ہے۔ الآیہ۔ اب اگر اس نے چار مہینوں کے اندر ہی اس سے ہمبستری کر لی تو وہ اپنی قسم میں حانث ہو گیا اور اس پر کفارہ لازم آیا۔ کیونکہ حانث ہونے پر کفارہ لازم آتا ہی ہے۔ اور ایلاء ساقط ہو گیا۔ کیونکہ حانث ہو جانے کی وجہ سے قسم ختم ہو جاتی ہے۔ اور اگر اس سے اس مدت میں ہمبستری نہیں کی یہاں تک کے پورے چار ماہ گذر گئے۔ تو وہ ایک طلاق سے بائنہ ہو گئی۔ اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ قاضی کے جدا کرنے سے جدا ہو گی۔ کیونکہ اس کے شوہر اس کے جماع کا حق کا مانع ہے اس لئے وہ قاضی خود اس سے چھٹکارہ دینے میں اس شوہر کے قائم مقام ہو گا جیسا کہ مجبوب (وہ شخص جس کا آلہ تناسل اور اس کے دونوں خصیتین کٹے ہوئے ہوں) یا عنین (نامرد) ہونے میں قائم مقام ہو جاتا ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس مرد نے اس عورت کا حق (وطی) نہ دے کر اس پر ظلم کیا ہے اسی لئے شریعت نے اس مدت کے ختم ہو جانے پر نعمت نکاح کو ختم کر کے اس سے بدلہ لیا ہے۔ یہی قول حضرات عثمان و علی اور تینوں عبادلہ یعنی عبداللہ بن مسعود و عبداللہ بن عباس و عبداللہ بن عمر اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہم اجمعین کا بھی ہے۔ اور ایسے حضرات کی قیادت ہی ہمارے لئے بہت کافی ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ زمانہ جاہلیت میں ایلاء کرنا طلاق ہی ہوتا تھا۔ اس لئے شریعت نے اس مدت کے گذرنے تک اس کی حد مقرر کر دی ہے۔

توضیح: باب الایلاء۔ ایلاء کی تعریف۔ اختلاف ائمہ۔ دلیل

باب الایلاء......الخ

معلوم ہونا چاہئے کہ ایلاء کے معنی ہیں اس بات کی قسم کھانا کہ میں اپنی بیوی سے قربت نہیں کروں گا۔ اب اگر چار ماہ سے کم ہو تو یہ ایلاء لغوی ہو گا اور اس سے اس جگہ کوئی بحث نہیں ہے۔ اس سے کچھ مسئلہ پیدا نہیں ہوتا ہے۔ اور اگر چار مہینے یا ان سے زائد غیر محدود یا مطلق (چار مہینوں سے کم وبیش ہونے کی کوئی قید نہ ہو) ہو تو اس سے ہماری فقہ میں مسائل پیدا ہو جاتے ہیں۔ اسی لئے ہمارے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو اپنی ازواج مطہرات سے ایک ماہ کے لئے ایلاء کیا تھا وہ تو صرف لغوی ایلاء تھا اور فقہی نہیں تھا جیسا کہ بعض حضرات اس کا گمان کرتے ہیں۔ اچھی طرح یاد رکھ لو۔ اس بیان سے ایلاء کی تعریف معلوم ہو گئی۔ چاروں ائمہ کرام کا اس بات پر اجماع ہے کہ بغیر قسم اور تعلیق کے ایلاء نہیں ہوتا ہے۔ اگرچہ بعض علماء یہ بھی کہتے ہیں کہ چار مہینوں تک اپنی بیوی سے قربت نہ کرنے سے بھی ایلاء ہو جاتا ہے۔ مگر یہ قول شاذ اور اجماع کے مخالف ہے۔ عینیؒ نے یہ ذکر کیا

ہے۔

واذاقال الرجل لامرأته واللہ لااقربك اوقال واللہ لااقربك اربعة اشهر فهو مول ......الخ

اور اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا واللہ میں تم سے قربت نہیں کرونگا۔ف۔ یعنی وطی نہیں کروں گا۔ اوقال الخ یا یہ کہا کہ واللہ میں چار مہینوں تک تم سے قربت نہیں کروں گا۔ تو یہ شخص ایلاء کرنے والا ہو جائے گا۔ لقوله تعالیٰ الخ اس فرمان خداوندی کے وجہ سے کہ للذین یولون الآیہ یعنی جو لوگ کہ اپنی عورتوں سے ایلاء کرتے ہیں ان کے لئے چار ماہ کا انتظار ہے، آخر تک۔ف۔ خلاصہ یہ ہوا کہ چار مہینوں کے اندر اگر رجوع یعنی جماع کر لیا تو اللہ تعالیٰ غفور رحیم ہے۔ اور اگر طلاق دینے کا ہی فیصلہ کر لیا ہے تو یہ بھی اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے۔

فان وطيها في الاربعة الاشهر حنث في يمينه ولزمته الكفارة لان الكفارة موجب الحنث ......الخ

پھر اگر چار مہینوں کے اندر اس سے وطی کر لی تو قسم میں حانث ہو گیا۔ اور اس پر کفارہ لازم ہوا۔ لان الكفارة الخ کیونکہ حانث ہونے سے کفارہ لازم آتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی اس کا ایلاء بھی ختم ہو جاتا ہے۔ لان اليمين الخ کیونکہ حانث ہونے کی وجہ سے قسم ساقط ہو جاتی ہے۔ف۔ اس پر چاروں ائمہ کا اجماع ہے۔ وان لم يقربها الخ اور اگر اس عورت سے ہمبستری نہیں کی یہاں تک کہ پورے چار مہینے گذر گئے۔ تو از خود ایک بائن طلاق اسے ہو جائے گی۔ف۔ یعنی اس کے لئے قاضی کے فیصلہ کی ضرورت نہ ہو گی۔

وقال الشافعیؒ تبين بتفريق القاضي لانه مانع حقها في الجماع فينوب القاضي منابه ...... الخ

اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ قاضی کے جدا کرنے سے جدائیگی ہو گی۔ لانه مانع الخ کیونکہ یہ شوہر اس عورت کے جماع کے حق وصول کرنے میں رکاوٹ ڈال رہا ہے اس لئے اس سے چھٹکارہ حاصل کرنے میں خود قاضی اس شوہر کے قائم مقام ہو جائے گا۔ کمافي الجب الخ جیسا کہ مجبوب اور عنین ہونے کی صورت میں قائم مقام ہو جاتا ہے۔ف۔ یعنی اگر کسی مرد کا آلہ تناسل اور اس کے خصیتین کٹے ہوں یا ہونے کے باوجود وہ نامرد ہو گیا ہو اس طرح پر کہ اپنی عورت سے جماع نہ کر سکتا ہو تو قاضی اس مرد کی درخواست پر اسے ایک سال کی مہلت دے گا تاکہ وہ اپنے علاج معالجہ کے ذریعہ عورت کے لائق ہو جائے۔ اگر اس مہلت کے گذرنے کے بعد بھی اس لائق نہ ہو سکے تو عورت کی رضامندی سے اس مرد کو اس سے علیحدہ کر دے یعنی اس کی بیوی کو بائنہ کر دے۔ اسی طرح بیوی سے جب قصداً وطی کرنے سے انکار کر دے تو مجبوراً قاضی ان دونوں کے درمیان جدائی کرا دے۔

ولنا انه ظلمها بمنع حقها فجازاه الشرع بزوال نعمة النكاح عندمضي هذه المدة ......الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مرد نے عورت سے اس کے حق یعنی ہمبستری کرنے کو اس سے روک کر اس پر ظلم کیا ہے۔ فجازاہ الخ اس لئے شریعت نے ایسے مرد کو اس ظلم کا بدلہ اس طرح دیا کہ چار مہینوں کی مدت گذر جانے کے بعد نکاح سے جو کچھ نعمت اسے حاصل تھی وہ ختم کر دی۔ وھوالماثور الخ یہی قول حضرات عثمان و علی اور تینوں عبادلہ یعنی عبداللہ بن مسعود و عبداللہ بن عباس اور عبداللہ بن عمر کے علاوہ زید بن ثابت رضی اللہ عنہم اجمعین سے منقول اور موجود ہے۔ ان کا پیشوا ہونا ہی ہمارے لئے کافی ہے۔ف۔ قتادہؒ نے روایت کی ہے کہ حضرات علی و ابن مسعود و ابن عباس رضی اللہ عنہم کہتے تھے کہ جب چار ماہ گذر جائیں گے تو ایک طلاق ہو جائے گی اور عورت ہی اپنی ذات کی زیادہ مستحق ہے۔ اس کی روایت عبدالرزاقؒ نے معمر سے اور انہوں نے قتادہؒ سے کی ہے اور اس کی اسناد صحیح ہے۔ اور قتادہؒ کا مرسل روایت کرنا بھی مقبول ہے۔ اور ابن ابی شیبہؒ نے کہا حدثنا ابو معاویۃ عن الاعمش عن سعید بن جبیر عن ابن عباس و ابن عمر رضی اللہ عنہم۔

قالا الخ یعنی حضرات ابن عباس و ابن عمر رضی اللہ عنہم نے کہا ہے کہ جب مرد نے اپنی بیوی سے ایلاء کیا پھر اس سے

کرے یا بائنہ طلاق دیدے۔ اور ابن ابی شیبہ نے جیسا کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ وابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ یہی قول محمد بن الحنفیہ وشعبی ونخعی ومسروق وحسن بصری ومحمد بن سیرین وقبیصہ بن ذویب وسالم بن عبد اللہ وابو سلمہ بن عبد الرحمن رحمہم اللہ سے روایت کیا ہے۔ اور عبد الرزاق نے کہا ہے حدثنا معمر عن عطاء الخراسانی عن ابی سلمۃ بن عبد الرحمن ان عثمان بن عفان وزید بن ثابت الخ یعنی عثمان وزید بن ثابت رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ جب ایلاء کرنے کے بعد چار مہینے گذر جائیں تو ایک طلاق ہو جاتی ہے۔ اور عورت اپنی ذات کی احق ہے (اپنے نفع ونقصان کو خوب پہنچانتی ہے اور اپنے بارے میں فیصلہ کر سکتی ہے) اس اسناد میں عطاء الخراسانی کے حفظ میں جو کچھ کلام ہے وہ دور ہو گیا کہ خود ابو سلمہ کا بھی یہی قول ہے۔ لیکن بخاریؒ نے حضرات عثمان وعلی وابن عمر وغیرھم رضی اللہ عنہم سے توقف کی روایت کی ہے۔

اور مؤطا میں جعفر صادق عن محمد الباقر عن علی رضی اللہ عنہ توقف مروی ہے۔ لیکن اس میں انقطاع ہے۔ کیونکہ محمد باقر نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو نہیں پایا ہے۔ اس لئے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو تو بدرجہ اولی نہیں پایا ہے۔ اس لئے جو روایتیں متصل اسناد سے صحیح ہیں وہ زیادہ قابل ترجیح ہیں۔ اور بالفرض اگر تسلیم کر لیں تو ہم کہتے ہیں کہ صرف حضرات عثمان وعلی وابن عمر رضی اللہ عنہم سے دونوں طرح کی روایتیں ہیں۔ اس طرح اگر اسے طلاق بائنہ ہو چکی ہے تو اس سے وطی کرنی حرام ہوگی۔ اور جس صورت میں کہ اس میں توقف کا حکم ہے اس وقت بھی وطی کی جا سکتی ہے۔ اس طرح حلال وحرام کے جمع ہونے کی وجہ سے ہم نے حرام ہونے کو ہی ترجیح دی ہے۔ کیونکہ کسی ضرر وخطر کے بغیر نکاح جدید کر لینے سے حلت پیدا ہو جاتی ہے۔ بخلاف اس کے کہ بغیر نکاح کے وطی کرنے میں اگر حرام ہو تو اس سے ایک گناہ کے کرنے کا مرتکب ہوگا۔ اس لئے قول مختار یہی ہوا کہ چار مہینے گذر جانے سے طلاق بائنہ واقع ہو جائے۔ ولانہ کان الخ اور اس دلیل سے بھی کہ زمانہ جاہلیت میں ایلاء کرنا ہی طلاق تھا۔ ف۔ جو کبھی ایک سال اور کبھی دو سال تک کا ہوتا تھا۔

فحکم الشرع بتاجیله الی انقضاء المدة ....الخ

اس کے بعد شریعت نے ایلاء کی حد اس مدت کے گذرنے تک مقرر کر دی۔ ف۔ اس طرح ایک طویل مدت مقرر کرنا اس کے غور وفکر کے لئے کافی ہے۔ پھر کسی مدت اور مہلت کی ضرورت نہیں ہے۔ اس کی روایت واحدی نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی ہے اور ابن المسیبؒ سے بھی نقل کیا ہے۔

فان کان حلف علی اربعة اشهر فقد سقطت الیمین لانها کانت موقتة به وان کان حلف علی الابدفالیمین باقیة لانها مطلقة ولم یوجد الحنث لترتفع به الاانه لایتکرر الطلاق قبل التزوج لانه لم یوجد منع الحق بعد البینونة فان عادفتزوجها عادالایلاء فان وطیها والاوقعت بمضی اربعة اشهر تطلیقة اخری لان الیمین باقیة لاطلاقها وبالتزوج ثبت حقها فیتحقق الظلم ویعتبر ابتداء هذه الایلاء من وقت التزوج فان تزوجها ثالثا عاد الایلاء ووقعت بمضی اربعة اشهر اخری ان لم یقربهالمابیناه فان تزوجها بعد زوج اخرلم یقع بذلک الایلاء طلاق لتقیده بطلاق هذا الملک وهی فرع مسالة التنجیز الخلافیة وقدمرمن قبل والیمین باقیة لاطلاقها وعدم الحنث فان وطیها کفرعن یمینه لوجود الحنث.

ترجمہ: پس اگر چار مہینوں کی قسم کھائی ہو تو اس کی قسم ختم ہو گئی کیونکہ قسم اسی مدت کے لئے کھائی گئی تھی۔ اور اگر ہمیشہ کے لئے قسم کھائی ہو تو وہ قسم باقی رہ جائے گی۔ کیونکہ یہ قسم مطلق ہے۔ اور قسم توڑنا نہیں پایا گیا ہے کہ اس کی قسم دور ہو جاتی۔ البتہ نکاح کرنے سے پہلے مکرر طلاق واقع نہیں ہوگی۔ کیونکہ اس کے بائنہ ہو جانے کے بعد پھر اسی عورت سے نکاح کر لیا تو ایلاء بھی لوٹ آیا۔ اب بھی اگر اس سے ہمبستری کر لی (تو وہ قسم ٹوٹ گئی اور اس کا کفارہ لازم آیا) ورنہ چار مہینے گذر جانے کے بعد دوسری طلاق پھر واقع ہوگی۔ کیونکہ اس کی قسم مطلق کی وجہ سے اب بھی باقی ہے۔ اور دوبارہ نکاح کر لینے کی وجہ سے اس عورت کا حق پھر

ثابت ہو گیا اور ظلم بھی متحقق ہو گیا۔ اور اس ایلاء کی ابتداء دوبارہ نکاح کرنے کے وقت سے شروع ہو گی۔ اب اگر تیسری مرتبہ بھی اس سے نکاح کر لیا تو اس کا ایلاء پھر لوٹ آیا۔ اب اگر چار مہینوں کے اندر اس نے اس عورت سے ہمبستری نہیں کی تو ان مہینوں کے ختم ہوتے ہی تیسری طلاق بھی واقع ہو جائے گی۔ اس کی وجہ بھی ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ اب اگر اس عورت نے دوسرے مرد سے نکاح وغیرہ کر کے پھر اسی مرد سے نکاح کر لیا تو اب ایلاء کی وجہ سے کوئی طلاق واقع نہیں ہو گی۔ کیونکہ یہ ایلاء صرف پہلی ہی ملکیت کے ساتھ مقید تھا۔ اور یہ مسئلہ اختلافی تنجیزی مسئلہ کی فرع ہے۔ اور یہ مسئلہ پہلے گذر چکا ہے۔ لیکن قسم اب بھی باقی ہے۔ کیونکہ قسم مطلق ہے اور اس نے ابتک یہ قسم توڑی نہیں ہے۔ اگر اس سے اب ہمبستری کرلی تو اپنی قسم کا کفارہ ادا کر دے۔ کیونکہ حانث ہونا اب پایا گیا ہے۔

توضیح: محدود چار مہینوں کی یا مطلق قسم کھانے سے ایلاء کی صورت میں قسم کب ختم ہو گی۔ تفصیل۔ دلیل

فان کان حلف علی اربعة اشهر فقد سقطت اليمين لانها كانت موقتة به ......الخ

اب اگر چار مہینوں کی قسم کھائی تھی تو وہ قسم بھی ختم ہو گئی۔ **لانها كانت الخ** کیونکہ قسم اسی مدت کے لئے مخصوص تھی۔ ف۔ یعنی بغیر ہمبستری کے چار مہینے گذرنے سے ہی وہ عورت بائنہ ہو جائے گی۔ اور قسم بھی ختم ہو جائے گی۔ بشرطیکہ اس طرح قسم کھائی ہو کہ واللہ میں تم سے چار مہینے ہمبستری نہیں کروں گا۔ کیونکہ اس نے قسم پوری کر دی ہے۔ **وان كان الخ** اور اگر اس نے ہمیشہ کے لئے قسم کھائی۔ ف۔ اس طرح سے کہ واللہ میں تم سے ہمبستری نہیں کروں گا۔ **واليمين باقية** تو قسم باقی رہ جائے گی۔ **لانها مطلقة** کیونکہ قسم تو مطلق ہے۔ ف۔ اسی طرح اگر یوں کہا کہ واللہ میں تم سے ہمبستری نہیں کروں گا۔ **ولم يوجد الخ** اسی طرح کبھی قسم بھی نہیں توڑی گئی کہ وہ قسم ختم ہو جاتی۔ ف۔ کیونکہ اگر ایک بار بھی ہمبستری کر لیتا تو وہ قسم ختم ہو گئی ہوتی۔ اس لئے اس کا تقاضا یہ تھا کہ ہر چار مہینے کے گذر جانے کے بعد طلاق پڑتی رہے۔

الا انه لايتكرر الطلاق قبل التزوج لانه لم يوجد منع الحق بعد البينونة ......الخ

البتہ اس سے دوبارہ نکاح کرنے سے پہلے بار بار طلاق نہیں ہوتی ہے۔ **لانه لم يوجد الخ** کیونکہ بائنہ ہو جانے کے بعد اس عورت کا حق روکنا نہیں پایا گیا ہے۔ کیونکہ اس عورت نے بائنہ ہو جانے کے بعد نیا نکاح نہیں کیا ہے۔ **فان عاد الخ** اگر اس مرد نے اپنی بیوی کے بائنہ ہونے کے بعد پھر اسی سے نیا نکاح کر لیا تو پھر ایلاء ہو گیا۔ ف۔ یہاں تک کہ اس بیوی سے چار مہینوں کے اندر ہمبستری کرلے ورنہ چار مہینوں کے بعد پھر وہ بائنہ ہو جائے گی۔ کیونکہ قسم مطلق کھائی ہے۔ **فان وطيها** اب اگر ہمبستری کر لی۔ ف۔ تو اس کی قسم ختم ہو گئی البتہ اس کا کفارہ لازم آئے گا۔ **والا وقعت الخ** اور اگر اب بھی ہمبستری نہیں کی تو چار مہینوں کے گذرنے پر دوسری طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ قسم مطلق ہونے کی وجہ سے ابھی تک باقی ہے۔ **وبالتزوج الخ** اور نکاح کر لینے کی وجہ سے عورت کا حق ثابت ہو گیا اور اس سے ہمبستری نہ کرنے کی وجہ سے مرد کا اس عورت پر ظلم واضح ہو گیا۔ اور اس ایلاء کی ابتداء اس عورت سے دوبارہ نکاح کرنے کے وقت سے ہو گی۔ پھر جب وہ دوبارہ بائنہ ہو گئی۔

فان تزوجها ثالثا عاد الايلاء ووقعت بمضي اربعة اشهر اخرى ان لم يقربها لمابيناه ......الخ

پھر اگر تیسری بار اس سے نکاح کیا تو اس سے ایلاء شروع ہو جائے گا۔ ف۔ کیونکہ قسم مطلق ہے **ووقعت بمضى الخ** اور چار مہینے گذرنے پر تیسری طلاق واقع ہو گی۔ بشرطیکہ ان چار مہینوں کے اندر مرد نے اس عورت سے ہمبستری نہ کی ہو۔ مذکورہ دلیل کی وجہ سے۔ ف۔ پھر تین طلاقوں کے بعد اس مرد کو یہ عورت حلال نہیں ہو گی یہاں تک کہ وہ دوسرے سوہر سے حلالہ کرنے کے بعد اس سے دوبارہ نکاح کر لے۔ م۔

فان تزوجها ثالثا عاد الایلاء ووقعت بمضی اربعة اشهر اخری ان لم یقربها لمابیناه.....الخ

پھر اگر دوسرے شوہر سے نکاح وطلاق وغیرہ کے بعد پہلے شوہر نے اسی عورت سے نکاح کر لیا تو اس ایلاء کی وجہ سے کوئی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ لتقیدالخ کیونکہ یہ ایلاء صرف پہلی ملکیت کے ساتھ مقید تھا۔ف۔ کیونکہ ایلاء تو طلاق معلق کرنے کے حکم میں ہوتا ہے۔م۔ وھی فرع الخ اور یہ مسئلہ اختلافی تنجیزی مسئلہ کی فرع ہے۔ف۔ وقدمر الخ اور یہ مسئلہ تو پہلے بھی گذر چکا ہے۔ف۔ یعنی طلاق کی قسم کھانے کے بیان میں گذرا ہے کہ امام زفرؒ کے نزدیک تعلیق باطل نہیں ہوتی۔ اور ہمارے نزدیک باطل ہو جاتی ہے۔ مبسوط میں لکھا ہے کہ جس نے اپنی بیوی سے یہ کہتے ہوئے ایلاء کیا کہ واللہ میں تم سے قربت نہیں کروں گا پھر اسے تین طلاقیں دیدیں تو ہمارے نزدیک ایلاء باطل ہو گیا۔ اور زفرؒ کے نزدیک باطل نہیں ہوا۔ اسی طرح اگر یہ عورت اس ایلاء سے تین بار بائنہ ہوئی پھر دوسرے شوہر سے نکاح وطلاق وغیرہ کے بعد اسی پہلے شخص کے پاس نکاح کر کے آگئی تو بھی ہمارے نزدیک پہلا ایلاء ختم ہو گیا۔ والیمین باقیة الخ اور وہ قسم ابھی تک باقی ہے کیونکہ قسم مطلق ہے کسی ملک کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ جبکہ اس نے اپنی قسم ابھی تک نہیں توڑی ہے۔ف۔ اس لئے وہ قسم باقی ہی رہے گی یہاں تک کہ اس سے صحبت کر کے اس قسم کو ختم کر دے۔م۔ فان وطیھا الخ اور اگر اس سے صحبت کر لی تو اپنی قسم توڑنے کا کفارہ ادا کر دے۔ لوجود الحنث۔ کیونکہ قسم توڑنا تب پایا گیا۔م

فان حلف علی اقل من اربعة اشھر لم یکن مولیا لقول ابن عباسؓ لا ایلاء فیمادون اربعة اشھر ولان الامتناع عن قربانھافی الکثرالمدة بلامانع وبمثله لایثبت حکم الطلاق فیه ولوقال واللہ لااقربك شھرین وشھرین بعد ھذین الشھرین فھومول لانه جمع بینھما بحرف الجمع فصارکجمعه بلفظ الجمع ولومکث یومانم قال واللہ لا اقربك شھرین بعدالشھرین الاولین لم یکن مولیالان الثانی ایجاب مبتدأ وقدصارممنوعا بعدالاولی شھرین وبعد الثانیة اربعة اشھرالایوما مکث فیه فلم تتکامل مدة المنع٥

ترجمہ: اور اگر چار مہینوں سے کم کے لئے قسم کھائی تو اس قسم سے وہ ایلاء کرنے والا نہیں ہوگا۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے اس قول کی بناء پر کہ چار مہینوں سے کم میں ایلاء نہیں ہوتا ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ اس مرد کا طویل مدت میں اس کی صحبت سے رکا رہنا کسی خاص رکاوٹ کے بغیر ہے۔ اور ایسے کنارہ رہنے سے اس موقع میں طلاق کا حکم نہیں ہوتا ہے۔ اور اگر اس طرح کہا کہ اللہ کی قسم میں تم سے صحبت نہیں کروں گا دو مہینے اور ان کے بعد بھی دو مہینے تو اس کہنے سے ایلاء ہو جائے گا۔ کیونکہ اس نے صرف جمع (واو) کے ذریعہ دونوں جملوں کو ملا دیا ہے تو ایسا ہو گیا گویا اس نے لفظ جمع کے ذریعہ دونوں جملوں کو ملا دیا ہو۔ اور اگر ایک دن ٹھہر کر اس نے کہا اللہ کی قسم میں ان دو مہینوں میں تم سے ہمبستری نہیں کروں گا جو پہلے دو مہینوں کے بعد ہیں تو وہ ایلاء کرنے والا نہیں ہوگا۔ کیونکہ دوسری قسم شروع سے ایجاب ہے۔ حالانکہ وہ پہلے قسم سے ہی دو مہینوں کے لئے صحبت کرنے سے روکا ہوا ہے۔ اور دوسری قسم کے بعد چار مہینوں کے لئے روکا ہوا ہے مگر ایک دن کم۔ اس لئے منع کی مدت پورے چار مہینوں کی نہیں ہوئی۔

توضیح: چار مہینوں سے کم کے لئے قسم کھانے سے ایلاء کرنے والا ہو گیا نہیں۔ تفصیل۔ حکم۔ دلیل

فان حلف علی اقل من اربعة اشھر لم یکن مولیا لقول ابن عباسؓ لا ایلاء فیمادون.....الخ

اگر چار مہینوں سے کم میں وطی نہ کرنے کی قسم کھائی تو وہ ایلاء کرنے والا نہ ہوگا۔ف۔ یہاں تک کہ اگر کوئی اس طرح کہے کہ واللہ میں ایک دن کم چار مہینے میں تم سے ہمبستری نہیں کروں گا تو یہ ایلاء نہیں ہوگا۔ بلکہ صرف ایک قسم ہوگی اس بناء پر اگر

اس عرصہ میں اس نے ہمبستری کرلی تو اس پر قسم کا کفارہ لازم آئے گا۔ اور اگر پورے چار مہینے وہ ہمبستر نہ ہوا تو وہ اپنی قسم میں پکا اور سچا رہا ساتھ ہی عورت بھی بائنہ نہیں ہوگی۔ کیونکہ یہ ایلاء نہ تھا۔ **لقول ابن عباس رضی الله عنهما الخ** کیونکہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا ہے کہ چار مہینوں سے کم میں ایلاء نہیں ہوتا ہے۔ف۔ اس معنی کی ابن ابی شیبہ نے سند صحیح کے ساتھ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ اور چاروں فقہاء اور جمہور علماء کا یہی مذہب بھی ہے۔م۔ف۔ع۔

ولان الامتناع عن قربانها في اكثر المدة بلامانع وبمثله لايثبت حكم الطلاق فيه......الخ

اور اس دلیل سے بھی کہ مدت کے زیادہ حصہ میں عورت کی ہمبستری سے کنارہ رہنا کسی رکاوٹ کے بغیر ہوئی ہے اور اس طرح کنارہ رہنے سے طلاق کا حکم ثابت نہیں ہوتا ہے۔ف۔ یعنی مثلاً ایک یا دو ماہ صحبت نہ کرنے کی کسی نے قسم کھائی تو باقی چار مہینوں کی مدت میں وہ بغیر کسی روک کے صحبت کرسکتا ہے اس لئے طلاق کا حکم نہ ہوگا۔م۔ **ولو قال الخ** اور اگر اس طرح کہا کہ واللہ میں دو مہینے اور ان کے بعد کے دو مہینے تم سے قربت نہیں کروں گا تو ایسا کہنے والا ایلاء کرنے والا ہوگا۔ کیونکہ اس نے دونوں جملوں کو حرف جمع کے ساتھ جمع کردیا ہے۔ف۔ یعنی دو مہینوں کو حرف عطف (واو) کے ساتھ جمع کردیا ہے۔ **فصار كجمعه الخ** تو ایسا ہو گیا گویا اس نے لفظ جمع کے ساتھ جمع کیا یعنی یہ کہا کہ واللہ میں تم سے دو مہینوں کے ساتھ ان کے بعد والے دو مہینوں میں قربت نہیں کروں گا۔م۔

ولومكث يوماثم قال والله لا اقربك شهرين بعدالشهرين الاولين لم يكن موليا......الخ

اور اگر ایک دن ٹھہر کر۔ف۔ یعنی پہلے کہا کہ واللہ میں تم سے دو ماہ قربت نہیں کروں گا پھر ایک دن اس قسم کی کوئی بات نہیں کی پھر کہا کہ میں تم سے وہ دو مہینے قربت نہیں کروں گا جو پہلے دو مہینوں کے بعد میں تو وہ ایلاء کرنے والا نہیں ہوگا۔ف۔ کیونکہ درمیان میں ایک دن چار مہینوں سے کم ہوگیا۔ **لان الثاني الخ** کیونکہ دوسری قسم تو شروع سے ہی ایجاب ہے۔ف۔ یعنی پہلی قسم سے اس کا تو تعلق نہیں رہا۔ **وقد صار الخ** حالانکہ یہ شخص پہلی قسم کے ساتھ ہی ہمبستری کرنے سے روک دیا گیا ہے۔ **وبعدالثانية الخ** اور دوسری قسم کھانے سے چار مہینوں کے لئے روک دیا گیا ہے۔ سوائے اس ایک دن کے جس میں وہ خاموش تھا۔ف۔ اس طرح مجموعہ ایک دن کم چار مہینے کی قسم ہوئی۔ **فلم تتكامل الخ** تو اس ممانعت کی مدت پوری نہ ہوسکی۔ف۔ بلکہ دو قسمیں ہوئیں اس بناء پر پہلی قسم کے پہلے دو مہینوں یا دوسری قسم کے دوسرے دو مہینوں میں اگر ہمبستری کرے گا تو قسم کا کفارہ لازم نہیں ہوگا۔ اور اگر دونوں مدتوں میں یوں ہی ہمبستری کے بغیر رہ گیا تو ایلاء اور کفارہ کے بغیر اپنی قسم میں سچا رہا۔م

ولوقال والله لااقربك سنة الايومالم يكن موليا خلافا لزفرؒ وهو يصرف الاستثناء الى اخرها اعتبارا بالاجارة فتمت مدة المنع ولنا ان المولى من لايمكنه القربان اربعة اشهرالابشئ يلزمه ويمكنه ههنالان المستثنى يوم منكر بخلاف الاجارة لان الصرف الى الاخر لتصحيحها فانها لا تصح مع التنكيرولاكذلك اليمين ولوقربها في يوم والباقي اربعة اشهرا واكثر صار موليا لسقوط الاستثناء ولوقال وهوبالبصرة والله لاادخل الكوفة و امرأته بهالم يكن موليا لانه يمكنه القربان من غير شئ يلزمه بالاخراج من الكوفة.

ترجمہ: اور اگر اس طرح کہا کہ واللہ میں تم سے سوائے ایک دن کے ایک سال قربت نہیں کروں گا تو اس سے وہ ایلاء کرنے والا نہ ہوگا۔ اس میں امام زفرؒ کا اختلاف ہے کہ یہ ایک دن کا استثناء کرلینے کو اس سال کے آخری دن پر محمول کرتے ہیں کرایہ پر قیاس کرتے ہوئے۔ اس طرح ممانعت کی مدت (چار ماہ) پوری پائی جاتی ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ایلاء کرنے والا وہی شخص ہوتا ہے جو اپنے اوپر کچھ لازم کئے بغیر چار مہینے تک اپنی بیوی سے صحبت نہ کرسکے۔ اور یہاں یہ بات یعنی صحبت کرنا ممکن ہے کیونکہ اس نے جس ایک دن کا استثناء کیا ہے وہ دن غیر معین ہے۔ بخلاف کرایہ کے معاملہ کے۔ کیونکہ اس معاملہ کو درست کرنے کے

خیال اور ضرورت سے اس دن کو آخری دن پر محمول کیا گیا ہے۔ کیونکہ اس ایک دن کو غیر متعین کئے ہوئے یہ معاملہ اجارہ درست نہیں ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ مجبوری اس قسم میں نہیں پائی گئی۔ اور اگر اس مدت کے کسی ایک دن اس نے صحبت کر لی اور اس کے بعد بھی اس سال کے چار ماہ یا اس سے بھی زائد دن باقی رہ گئے تو وہ ایلاء کرنے والا ہو گا استثناء ختم ہو جانے کی وجہ سے۔ اور اگر بصرہ شہر میں رہتے ہوئے اس نے کہا کہ واللہ میں کوفہ میں داخل نہیں ہوں گا اور اس وقت اس کی بیوی اسی کوفہ میں موجود ہے تو اس کہنے کی وجہ سے وہ ایلاء کرنے والا نہیں ہو گا۔ کیونکہ اس مرد کے لئے یہ ممکن ہے کہ کفارہ ادا کئے بغیر اس سے قربت کر سکے۔ اس طرح سے کہ اس عورت کو کوفہ سے نکل جانے کا حکم دیدے۔

توضیح: اگر کسی نے ایک دن غیر معین کو مستثنیٰ کر کے ایک سال تک اپنی بیوی سے صحبت نہ کرنے کی قسم کھائی۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلیل

ولوقال والله لااقربك سنة الايومالم يكن موليا خلافا لزفرؒ وهو يصرف الاستثناء ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ اعتبار ابالاجارۃ الخ اجارہ پر قیاس کرتے ہوئے۔ اس طرح انکار کی مدت پوری ہو جاتی ہے۔ ف۔ جیسے کرایہ کے معاملہ میں کسی نے ایک دن کم ایک سال کے لئے کرایہ دیا تو وہ چیز ایک سال تک مسلسل اسی کے پاس کرایہ میں رہے گی۔ لیکن سال کا آخری دن اس سے مستثنیٰ ہو گا۔ اسی طرح یہاں بھی مسلسل ایک سال اس عورت سے صحبت نہیں کر سکے گا۔ سوائے آخری ایک دن کے۔ اس طرح ابتداء سے دو بار چار چار ماہ کی پوری مدت اس کے لئے ممنوع رہی۔ اس لئے ایلاء پایا گیا۔ ولنا ان الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ایلاء کرنے والا وہی شخص ہوتا ہے جو اپنے اوپر کچھ کفارہ لازم کئے بغیر اپنی بیوی سے صحبت نہ کر سکے۔ ف۔ یعنی قسم کا کفارہ ادا کئے بغیر صحبت نہ کر سکے۔

ويمكنه ههنالان المستثنى يوم منكر بخلاف الاجارة لان الصرف الى الاخر لتصحيحها ......الخ

اور یہاں اپنے اوپر کچھ لازم کئے بغیر بھی صحبت کر سکتا ہے کیونکہ جس دن کا استثناء کیا ہے وہ دن ایک غیر معین اور نکرہ ہو رہا ہے۔ ف۔ یعنی ہر چار مہینے کے اندر جس کسی بھی ایک دن وہ چاہے اس سے صحبت کر لے تو کوئی مدت پوری نہ ہوئی۔ بخلاف الاجارۃ الخ اور قسم کا یہ معاملہ عقد اجارہ کے برخلاف ہے اس پر قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ اجارہ میں استثناء کو آخری دن کی طرف محمول کر دیا جاتا ہے تاکہ یہ عقد اپنی جگہ پر قائم رہ سکے۔ کیونکہ اگر عقد اجارہ میں ایک دن بھی نکرہ اور غیر معین ہو کر رہ جائے تو پورا عقد صحیح نہیں رہے گا۔ ولا کذلك اليمين الخ لیکن قسم کا یہ حال نہیں ہے۔ ف۔ یعنی قسم ایک غیر معین دن ہونے کے باوجود صحیح ہو جاتی ہے۔ ولو قربها الخ اگر عورت سے کسی ایسے دن میں صحبت کر لی کہ بقیہ مہینے اس سال کے چار مہینے یا اس سے بھی زائد رہ گئے ہیں تو وہ ایلاء کرنے والا ہوا۔ لسقوط الاستثناء الخ کیونکہ استثناء ختم ہو گیا ہے۔ ف۔ یعنی اب جتنے دن باقی رہ گئے ہیں ان میں بیوی کے ساتھ قربت نہیں کر سکتا ہے کیونکہ استثناء کا وہ ایک دن ہو کر ختم ہو گیا ہے۔

ولوقال وهوبالبصرة والله لاادخل الكوفة و امراته بهالم يكن موليا ......الخ

اور اگر شوہر بصرہ شہر میں ہو اور اس کی بیوی دوسرے شہر مثلاً کوفہ میں ہو ایسی صورت میں شوہر نے یہ کہا کہ واللہ میں کوفہ میں داخل نہ ہوں گا تو یہ بھی ایلاء کرنے والا نہ ہو گا۔ لانه يمكن الخ کیونکہ اس مرد کے لئے یہ ممکن ہے کہ یہ کچھ کفارہ ادا کئے بغیر اپنی بیوی سے صحبت کر لے اس طرح سے کہ اپنی بیوی کو اس شہر سے باہر اپنے پاس بلوا لے۔ ف۔ یعنی اپنا وکیل یا نائب کو بھیج کر عورت کو کوفہ سے باہر لا سکتا ہے۔

قال ولوحلف بحج اوبصوم اوبصدقة اوعتق اوطلاق فهومول لتحقق المنع باليمين وهوذكر الشرط والجزاء وهذه الاجزية مانعة لمافيها من المشقة و صورة الحلف بالعتق ان يعلق بقربانها عتق عبده وفيه خلاف

ابی یوسفؒ فانه یقول یمکنه البیع ثم القربان فلایلزمه شئ وهمایقولان البیع موهوم فلا یمنع المانعیة فیه والحلف بالطلاق ان یعلق بقربانها طلاقها او طلاق صاحبتها و کل ذلك مانع.

ترجمہ: فرمایا۔ اگر کسی شخص نے حج کرنے یا روزہ رکھنے یا صدقہ یا آزاد کرنے یا طلاق دینے کی قسم کھائی تو وہ ایلاء کرنے والا ہو گیا۔ کیونکہ قسم کھانے کی وجہ سے قربت کرنے سے باز رہنا پایا گیا۔ اور قسم یہی شرط و جزاء کا بیان ہے۔ اور یہی جزائیں اس کے لئے رکاوٹ ہیں۔ کیونکہ ان میں سخت تکلیف اٹھانی ہو گی۔ اور آزاد کرنے کی قسم کھانے کی صورت یہ ہو گی کہ اس کی قربت وصحبت ہونے پر اپنے غلام کی آزادی معلق کر دے۔ لیکن اس مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ کا اختلاف ہے۔ اس لئے کہ یہ فرماتے ہیں کہ اس مالک کے لئے یہ ممکن ہے کہ اپنے اس غلام کو بیچ دے اور بعد میں اس سے قربت کرے تو اس پر کوئی کفارہ لازم نہ ہو گا۔ اور طرفین یہ کہتے ہیں کے اسے بیچنا تو ایک وہمی اور احتمالی بات ہے اس لئے یہ قربت سے مانع ہونے سے نہیں رکا۔ اور طلاق کے ساتھ معلق کرنے کی صورت یہ ہو گی کہ اپنی بیوی کے ساتھ صحبت کرنے پر اس کی طلاق کو یا اس کی سوکن کی طلاق کو معلق کر دے۔ اس طرح یہ دونوں باتیں اس کے ساتھ قربت کرنے سے روکنے والی ہیں۔

توضیح: حج یا روزہ یا صدقہ یا غلام کی آزادی وغیرہ پر بیوی کی قربت کو معلق کرنا ایلاء ہے یا نہیں۔ دلیل

قال ولو حلف بحج او بصوم او بصدقة او عتق او طلاق فهو مول لتحقق المنع باليمين ......الخ

مصنفؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے حج یا روزہ یا صدقہ یا آزاد کرنے یا طلاق کی قسم کھائی تو وہ شخص ایلاء کرنے والا ہو گیا۔ ف۔ یعنی مثلاً کسی نے اپنی بیوی ہندہ سے کہا کہ اگر میں تم سے قربت کروں تو مجھ پر خانہ کعبہ کا حج لازم ہے۔ یا ایک ماہ کے روزے لازم ہیں یا دس روپے صدقہ کرنا لازم ہے۔ یا اپنا کلو غلام آزاد کرنا لازم ہے۔ یا میری سلیمہ بی بی کو طلاق ہے تو ان تمام صورتوں میں ایلاء ہو گا۔ لتحقق المنع الخ کیونکہ بیوی کے صحبت سے کنارہ رہنا ان تمام صورتوں میں قسم پائے جانے کی وجہ سے ہوا ہے۔ اور قسم کے معنی میں شرط و جزاء بیان کرنا ہے۔ یعنی مثلاً اگر قربت کروں تو حج لازم ہو۔ الخ۔

وهذه الاجزية مانعة لمافيها من المشقة و صورة الحلف بالعتق ان يعلق بقربانها ......الخ

اور یہ تمام جزائیں جو خود پر لازم کی ہیں وہی اس کی قربت سے مانع ہو رہی ہیں۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک کی ادائیگی سے مختلف پریشانیوں کو برداشت کرنا لازم ہو گا۔ ف۔ اسی لئے اگر قربت کر لی تو لازمی طور سے حج کرنے جانا پڑے گا۔ اور روزہ وغیرہ کا بھی یہی حکم ہو گا۔ وصورة الحلف الخ اور غلام آزاد کرنے کی صورت یہ ہو گی کہ اپنی بیوی کی صحبت کرنے کی شرط کے ساتھ اپنے غلام کا آزاد ہونا معلق کر دے۔ ف۔ یعنی مثلاً یوں کہے کہ اگر میں تم سے قربت کروں تو میرا کلو غلام آزاد ہے۔ وفیہ خلاف الخ اس مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ کا اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ یہ شخص اگر چاہے تو اس غلام کو فروخت کر کے اپنی بیوی سے ہمبستری کر کے قسم کا کفارہ ادا کرنے سے بچ سکتا ہے۔ ف۔ اور جب کچھ کفارہ لازم نہ ہو گا تو ایلاء بھی نہ ہو گا۔

وهمايقولان البيع موهوم فلا يمنع المانعية فيه والحلف بالطلاق ان يعلق بقربانها طلاقها ......الخ

اور امام ابو حنیفہ و محمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ اسے فروخت کرنا ایک خیالی بات ہے۔ جو کسی وجہ سے نہ ہو سکے اس لئے یہ قربت سے مانع رہے گا۔ ف۔ اور جب اس کی فروخت بھی مانع رہا تو ایلاء پایا گیا۔ والحلف بالطلاق الخ اور طلاق کے ساتھ قسم کھانے کی صورت یہ ہو گی کہ اس بیوی سے اگر قربت کروں تو اسی کو یا اس کی سوکن کو طلاق ہے۔ تو ان دونوں میں کسی ایک کی طلاق بھی اس کی صحبت سے روکنے والی ہو گی۔ ف۔ مثلاً یوں کہا کہ اگر تم سے قربت کروں تو تم کو طلاق ہے یا میری فلاں بیوی کو طلاق ہے تو طلاق کے خوف سے اس سے قربت نہیں کر سکتا ہے۔ اس لئے ایلاء پایا گیا۔ اس لئے چار مہینوں کی مہلت میں اگر اس

نے قربت کرلی تو طلاق ہوگئی ورنہ چار مہینوں کے بعد یہ عورت ایک طلاق سے بائنہ ہو جائے گی۔

وان الى من المطلقة الرجعية كان موليا وان الى من البائنة لم يكن موليالان الزوجية قائمة فى الاولى دون الثانية ومحل الايلاء من تكون من نسائنا بالنص فلوانقضت العدة قبل انقضاء مدة الايلاء سقط الايلاء لفوات المحلية ولوقال لاجنبية والله لأاقربك اوانت على كظهر امى ثم تزوجها لم يكن موليا ولامظاهرا، لان الكلام فى مخرجه وقع باطلا لانعدام المحلية فلا ينقلب صحيحا بعد ذلك وان قربها كفر لتحقق الحنث اذاليمين منعقدة فى حقه ومدة ايلاء الامة شهران لان هذه مدة ضربت اجلاً للبينونة فتتنصف بالرق كمدة العدة.

ترجمہ: اور اگر اپنی طلاق رجعی پائی ہوئی بیوی سے ایلاء کیا تو یہ ایلاء کرنے والا ہو جائے گا اور اگر طلاق بائن پائی ہوئی بیوی سے ایلاء کیا تو وہ ایلاء کرنے والا نہیں ہوگا۔ کیونکہ پہلی سے نکاحی رشتہ اب بھی کچھ باقی ہے۔ لیکن دوسری سے باقی نہیں رہا۔ کیونکہ نص قرآن سے یہ بات ثابت ہے کہ ایلاء کا محل وہی عورتیں ہوتی ہیں جو ہماری بیویوں میں سے ہوں۔ اس لئے اگر کسی عورت کی طلاق کی عدت اس کی ایلاء کی مدت ختم ہونے سے پہلے گذر جائے تو ایلاء ختم ہو جائے گا کیونکہ وہ عورت اب ایلاء کا محل باقی نہیں رہی اور اگر کسی اجنبیہ عورت سے یوں کہا کہ اللہ کی قسم میں تم سے قربت نہیں کروں گا یا یہ کہ تم میرے لئے ایسی ہو جیسے کہ میری ماں کی پیٹھ۔ اس کے بعد اسی عورت سے نکاح کرلیا تو اس سے وہ شخص ایلاء کرنے والا نہیں ہوگا۔ اور ظہار کرنے والا بھی نہیں ہوگا۔ کیونکہ وہ کلام جو اس نے کیا ہے وہ منہ سے نکلتے وقت ہی محل باقی نہ رہنے کی وجہ سے لغو ہو گیا تھا۔ تو اب۔ پلٹ کردہ کلام صحیح نہیں ہو سکتا ہے۔ اور اگر اس سے قربت کرلی تو قسم ٹوٹ جانے کی وجہ سے وہ کفارہ قسم ادا کرے۔ کیونکہ اس کے حق میں وہ قسم منعقد ہو چکی ہے۔ اور باندی کے ایلاء کے مدت دو مہینے ہیں۔ کیونکہ یہی مدت ایلاء تو بائن ہونے کے واسطے میعاد مقرر کی گئی ہے اس لئے باندی ہونے کی وجہ سے مدت آدھی ہو جائے گی جیسے کہ عدت کی مدت میں ہے۔

توضیح: مطلقہ رجعیہ اور بائنہ کے درمیان ایلاء کے حکم کا فرق۔ اجنبیہ کے ایلاء یا ظہار کا حکم۔ اور باندی سے ایلاء کی مدت۔ تفصیل۔ دلائل

وان الى من المطلقة الرجعية كان موليا وان الى من البائنة لم يكن موليا.....الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ **ومحل الايلاء الخ** کیونکہ ایلاء کا محل وہی عورتیں ہوتی ہیں جو ہماری بیویاں ہوں۔ یہ بات نص قرآنی سے ثابت ہے۔ ف۔ یعنی یہ فرمان خداوندی ہے **للذين يولون من نسائهم الآيه** کیونکہ اس میں تمہاری بیویاں ہونے کی قید کی تصریح ہے۔ اس لئے مطلقہ رجعیہ کے ساتھ عدت میں ایلاء کرنا صحیح ہے۔ **فلو انقضت الخ** پھر اگر ایلاء کی مدت (چار ماہ) گذرنے سے پہلے مطلقہ رجعیہ کی عدت ختم ہوگئی تو ایلاء بھی ختم ہو گیا۔ کیونکہ وہ اب ایلاء کا محل یعنی ایلاء کے لائق نہیں رہی۔ ف۔ کیونکہ عدت گذرنے سے پہلے بائنہ ہو چکی ہے۔

ولوقال لاجنبية والله لااقربك اوانت على كظهر امى ثم تزوجها لم يكن موليا ولامظاهرا......الخ

اور اگر کسی اجنبیہ یعنی جس سے اس کا نکاح نہیں ہوا ہے یہ کہا کہ واللہ میں تم سے قربت نہیں کروں گا۔ ف۔ یعنی غیر منکوحہ سے ایلاء کیا۔ **او انت على الخ** یا اجنبیہ سے کہا کہ تم میرے لئے میری ماں کی پیٹھ کی طرح ہو۔ ف۔ یعنی اجنبیہ سے ظہار کیا۔ **ثم تزوجها الخ** پھر اس عورت سے نکاح کرلیا تو اس عورت سے ایلاء کرنے والا اور ظہار کرنے والا بھی نہ ہوگا۔ **لان الكلام الخ** کیونکہ جو جملہ اس نے اپنے منہ سے نکالا وہ نکلتے وقت ہی لغو ہو گیا تو وہ کسی وقت بھی صحیح نہ ہوگا۔ ف۔ البتہ اس کے ذمہ قسم لازم ہوگئی۔

وان قربها كفر لتحقق الحنث اذاليمين منعقدة فى حقه ......الخ

اور اگر اب اس سے قربت کرے گا تو قسم کا کفارہ ادا کرنا ہوگا۔ لتحقق الحنث الخ کیونکہ اس کی طرف سے قسم توڑنا پایا گیا اس لئے کہ اس مرد کے حق میں قسم محقق ہو چکی ہے۔ ف۔ اتنی زیادہ مؤکد ہو چکی تھی کہ اگر وہ شخص اس عورت سے زنا بھی کرتا تب بھی اپنی قسم میں جھوٹا ہوتا۔ ومدة الایلاء اور باندی بیوی سے ایلاء کی مدت دو ماہ ہے۔ ف۔ چنانچہ اگر اپنی باندی بیوی سے ایلاء کیا اور اس عرصہ میں قربت نہیں کی تو دو ہی مہینوں کے بعد وہ بائنہ ہو جائے گی۔ لان هذه الخ اس لئے کہ چار مہینوں کی مدت بائن ہونے کے واسطے متعین کی گئی ہے۔ اس لئے باندی ہونے کی وجہ سے آدھی ہو کر دو مہینے ہو جائے گی۔ جیسے عدت کی مدت کا حال ہے۔ ف۔ اسی لئے آزاد عورت کے مقابلہ میں باندی کی عدت بھی آدھی ہی ہوتی ہے۔

وانكان المولي مريضا لايقدرعلي الجماع اوكانت مريضة او رتقاء اوصغيرة لاتجامع اوكانت بينهما مسافة لايقدران يصل اليهافي مدة الايلاء ففيه ان يقول بلسانه فئت اليهافي مدة الايلاء فان قال ذلك سقط الايلاء وقال الشافعیؒ لافيء الابالجماع واليه ذهب الطحاوی لانه لوكان فيئالكان حنثا ولنا انه اذاها بذكر المنع فيكون ارضاؤها بالوعد باللسان واذا ارتفع الظلم لايجازی بالطلاق ولوقدرعلي الجماع في المدة بطل ذلك الفئي وصارفيئه بالجماع لانه قدرعلي الاصل قبل حصول المقصود بالخلف.

ترجمہ: اور اگر ایلاء کرنے والا خود ایسا بیمار ہو جس سے ہمبستری پر قدرت نہ ہو یا عورت بیمار ہو۔ یا اسے پیدائشی طور پر رتق کی بیماری ہو یا وہ اتنی چھوٹی ہو کہ اس سے صحبت نہ ہو سکتی ہو یا ان دونوں (جوڑوں) میں اتنا فاصلہ ہو کہ ایلاء کی بقیہ مدت میں دونوں کا ایک جگہ جمع ہونا ممکن نہ ہو تو ان تمام صورتوں میں مرد مدت کے اندر صرف اپنی زبان سے یہ کہدے کہ میں نے اس سے رجوع کر لیا ہے۔ چنانچہ اگر اس نے اتنا کہدیا تو اس کا ایلاء ختم ہو گیا۔ اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ اس میں عملی طور سے ہمبستری کے بغیر رجعت نہیں ہوگی۔ حنفیہ میں سے امام طحاویؒ کا بھی یہ مذہب ہے۔ اس دلیل سے کہ اگر زبانی کہنا ہی رجوع ہو جاتا تو یہ قسم ٹوٹنا ہوتا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مرد نے اپنی بیوی کو جو تکلیف پہنچائی ہے وہ بھی زبان سے انکار کر کے۔ اس لئے اس کو راضی کرنا بھی زبان سے کہنے سے ہی ہوگا۔ اور جب اس کی طرف سے ظلم ختم ہو گیا تو اب طلاق واقع کر کے اس کا بدلہ نہیں دیا جائے گا۔ اور اگر زبان سے کہنے کے بعد اس مدت کے اندر ہی وہ مرد ہمبستری پر قادر ہو گیا تو اس کی زبان کی رجعت باطل ہو جائے گی۔ اور اب اس کی رجعت ہمبستری سے ہی ہوگی۔ کیونکہ خلیفہ کے ذریعہ مقصود حاصل ہونے سے پہلے ہی وہ اصل (جماع) پر قادر ہو گیا ہے۔

توضیح: اگر ایلاء کرنے والے مرد یا اس کی بیوی میں ایسی کوئی مجبوری آگئی ہو جس سے ایلاء سے رجوع کرنا عملی طور سے ممکن نہ ہو تو کیا کیا جائے۔ اختلاف ائمہ۔ دلیل

وانكان المولي مريضا لايقدرعلي الجماع اوكانت مريضة او رتقاء.....الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ لانه لوكان الخ اس دلیل سے کہ اگر زبانی کہنے سے ہی رجوع ہو جاتا تو اس سے قسم کا ٹوٹنا لازم آتا۔ ف۔ کیونکہ مدت ایلاء میں رجعت کر لے یعنی بیوی سے ہمبستری کر لینے سے قسم توڑنے کا کفارہ لازم آتا ہے جبکہ زبانی رجوع کرنے سے بالاتفاق کفارہ لازم نہیں آتا۔ اس لئے زبانی رجوع کرنے سے رجوع نہیں ہو سکتا ہے۔ شیخ ناطفیؒ نے کہا ہے کہ یہی قول مختار ہے۔ ع۔ ولنا انه الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ شوہر نے اپنی بیوی کو زبان سے کہہ کر ہی اس کے حق کا انکار کر کے تکلیف پہنچائی تھی تو اب اس بیوی کو زبان سے ہی راضی وخوش کرنے سے اس کی کمی پوری ہو جائے گی۔ اور جب اس کے ظلم کا ازالہ ہو گیا تو اب انصاف کے خلاف ہے کہ اسے طلاق ہونے کی سزا دی جائے۔ ف۔ کیونکہ فی الحال شوہر اسے خوش کرنا چاہتا ہے مگر خود اپنی یا اس بیوی کی مجبوری کی وجہ سے عاجز ہے۔ کیونکہ بیماری کے دنوں میں عورت کی صحبت کا حق باقی نہیں رہتا

ہے۔ پس جس طرح پہلے زبان سے انکار کر کے پریشان کیا اسی طرح اب بھی زبان سے رجعت کا اقرار کر کے اسے خوش کر لیا۔

ولوقدرعلی الجماع فی المدة بطل ذلك الفئی وصارفیئه بالجماع ......الخ

البتہ اگر زبان سے اقرار رجعت کر کے ایلاء کی مدت ہی میں اس سے ہمبستری پر قادر ہو گیا تو اب زبان کی رجعت کی سہولت ختم ہو گئی۔ اور اب عملی طور سے یعنی صحبت کر کے رجعت کرنا لازم ہو گیا۔ لانه قدر الخ کیونکہ خلیفہ یعنی زبان سے اقرار سے مقصود حاصل ہونے سے پہلے ہی وہ اصل ہمبستری پر قادر ہو گیا ہے۔ف۔ کیونکہ ہمبستری اور جماع اصل ہے اس سے عاجز ہونے کی صورت میں اس کے خلیفہ یعنی زبان سے اقرار کو لازم کیا گیا تھا۔ تاکہ چار مہینے گذر جانے سے عورت کو طلاق نہ ہو جائے۔ اور اب جبکہ وہ شخص چار مہینوں کے اندر ہی ہمبستری پر قادر ہو گیا تو خلیفہ جاتا رہا اور اصل حکم جماع کا باقی رہ گیا۔

واذاقال لامرأته انت علی حرام سئل عن نیته فان قال اردت الکذب فهو کماقال لانه نوی حقیقة کلامه وقیل لایصدق فی القضاء لانه یمین ظاهر اوان قال اردت الطلاق فهی تطلیقة بائنة الاان ینوی الثلث وقدذکرناه فی الکنایات و ان قال اردت الظهار فهو ظهار وهذا عندابی حنیفة وابی یوسفؒ وقال محمدؒ لیس بظهار لانعدام التشبیه بالمحرمة وهورکن فیه ولهما انه اطلق الحرمة وفی الظهار نوع حرمة والمطلق یحتمل المقیدوان قال اردت التحریم اولم اراده شیئا فهویمین یصیربه مولیا لان الاصل فی تحریم الحلال انما هویمین عندنا وسنذکره فی الایمان ان شاء الله ومن المشائخ من یصرف لفظة التحریم الی الطلاق من غیرنیة بحکم العرف والله اعلم بالصواب۔

ترجمہ: اور جب کوئی اپنی بیوی سے کہے کہ تم مجھ پر حرام ہو تو اس سے یہ معلوم کیا جانا چاہئے کہ اس جملہ کے کہنے سے اس کی کیا نیت تھی۔ اگر جواب میں وہ یہ کہے کہ میں نے یوں ہی جھوٹ کہا تھا تو اس نے جیسا کہا اسی پر اسے محمول رکھا جائے گا۔ کیونکہ اس نے اس کلام کی حقیقت کی نیت کی تھی۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ قاضی کے فیصلہ کے وقت اس قول کو سچا نہیں مانا جائے گا۔ کیونکہ یہ جملہ ظاہر میں قسم ہے۔ اور اگر اس نے یہ کہا کہ میں نے اس سے طلاق کی نیت کی تھی تو وہ ایک طلاق بائن ہو گی البتہ اگر تین طلاقوں کی نیت کی ہو یہ مسئلہ ہم نے کنایات کی بحث میں بیان کر دیا ہے۔ اور اگر اس نے یوں کہا کہ میں نے اس سے ظہار کا ارادہ کیا تھا تو وہ ظہار ہی ہو گا۔ یہ حکم امام ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے۔ لیکن امام محمدؒ نے کہا ہے کہ یہ ظہار نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں ہمیشہ کے لئے حرام عورتوں کے ساتھ تشبیہ نہیں ہے حالانکہ ظہار کے لئے تشبیہ کا ہونا ایک رکن ہے۔ شیخین کی دلیل یہ ہے کہ اس نے مطلق حرام کہا ہے۔ جبکہ ظہار میں بھی ایک قسم کی حرمت ہوتی ہے۔ اور مطلق میں مقید کا بھی احتمال ہوتا ہے۔ اور اگر یوں کہا کہ میں نے اس عورت کو حرام کر لینا مراد لیا ہے یا یہ کہا کہ میری کچھ بھی مراد نہیں تھی۔ تو یہ قسم ہوئی۔ اس کے وجہ سے وہ ایلاء کرنے والا ہو جائے گا۔ کیونکہ ہمارے نزدیک حلال کو حرام کر لینے میں اصل یہی ہے کہ وہ قسم ہو جاتی ہے۔ اس بحث کو انشاء اللہ ہم باب القسم میں بیان کریں گے۔ اور کچھ مشائخ وہ بھی ہیں جو لفظ تحریم کو بغیر نیت ہونے سے طلاق کے معنی لیتے ہیں۔ عام عرف کی وجہ سے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

توضیح: اگر کسی نے اپنی بیوی سے یہ کہا کہ تم مجھ پر حرام ہو۔ تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلیل

واذاقال لامرأته انت علی حرام سئل عن نیته فان قال اردت الکذب فهو کماقال ....الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے لانه نوی الخ کیونکہ اس نے اپنے کلام کے حقیقی معنی مراد لئے ہیں۔ اور امام طحاویؒ و کرخیؒ نے کہا ہے کہ قاضی اس کے قول کی تصدیق نہیں کرے گا کیونکہ یہ ظاہر میں قسم ہے۔ف۔ اور قاضی پر ظاہر کی پابندی کرنا شرعاً واجب ہے۔ وان قال الخ اور اگر اس نے یہ کہا کہ میں نے اس جملہ سے طلاق کی نیت کی تھی تو ایک بائنہ طلاق ہو گی البتہ اس

صورت میں جبکہ اس نے تین طلاقوں کی نیت کی ہو۔ف۔ تو اس کی نیت کے مطابق تین طلاقیں ہو جائیں گی۔ وقد ذکرناہ الخ اس بحث کو ہم باب کنایات الطلاق میں ذکر کر چکے ہیں۔

وان قال اردت الطلاق فهي تطليقة بائنة الا ان ينوى الثلث وقدذكرناه في الكنايات ......الخ

اور اگر اس نے کہا کہ میں نے ظہار کا ارادہ کیا تھا تو یہ ظہار ہی ہوگا۔ف۔ ظہار کی صورت یہ ہوتی ہے کہ کوئی اپنی بیوی کے کل بدن کو یا اس کے کسی ایسے عضو کو جس کا ماں، بہن میں چھونا حرام ہے کسی ایسی عورت ماں، بیٹی، بہن وغیرہ کے جو ہمیشہ کے لئے حرام ہو تشبیہ دے۔ وهذا عند الخ اور اس صورت میں ظہار ہو جانے کا حکم امام ابو حنیفہ وابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک ہے۔

وقال محمدؒ ليس بظهار لانعدام التشبيه بالمحرمة وهو ركن فيه ......الخ

لیکن امام محمدؒ نے کہا ہے کہ یہ ظہار نہیں ہے کیونکہ ہمیشہ کے لئے حرام عورتوں سے اس میں تشبیہ نہیں ہے۔حالانکہ ظہار میں تشبیہ کا ہونا ایک رکن ہے۔ ولهما انه الخ اور ان دونوں (شیخینؒ) کی دلیل یہ ہے کہ اس نے مطلق حرام کہا ہے اور ظہار میں بھی ایک طرح کی حرمت ہوتی ہے۔اور مطلق میں مقید کا بھی احتمال ہوتا ہے۔ف۔اس طرح اس نے اپنے کلام سے ایسے معنی مراد لئے ہیں جن کا احتمال موجود ہے اس لئے اس کے قول کی تصدیق ہوگی۔

وان قال اردت التحريم اولم اردبه شيئا فهويمين يصيربه موليا ......الخ

اور اگر اس نے کہا کہ میں نے اس عورت کو حرام کرنا مراد لیا ہے یا یہ کہا کہ میں نے کچھ بھی مراد نہیں لی ہے۔ تو یہ قسم ہو جائے گی جس کی وجہ سے وہ ایلاء کرنے والا (مولی) ہوگا۔ف۔ یہاں تک کہ اگر اس بیوی سے قربت کرلے تو کفارہ ادا کرے۔ اور اگر بغیر قربت کے ہی چار مہینے گذار دے تو وہ بائنہ ہو جائے گی۔ کیونکہ اس طرح حرام کرنا ہی قسم ہے۔ لان الاصل الخ کیونکہ حلال کو حرام کر دینے میں ہمارے نزدیک اصل یہی ہے کہ وہ قسم ہو جاتی ہے۔ انشاء اللہ تعالیٰ اس بحث کو ہم عنقریب باب القسم میں بیان کریں گے۔ف۔ کیونکہ اس جگہ اس شخص نے اپنی حلال بیوی کو اپنے اوپر حرام کرلیا ہے۔اس لئے وہ قسم ہو کر ایلاء ہو گیا۔

ومن المشائخ من يصرف لفظة التحريم الى الطلاق من غيرنية بحكم العرف......الخ

اس لئے کہ ہمارے زمانہ میں یہ عادت ہو گئی ہے کہ جس نے اپنی بیوی کو اپنے اوپر حرام کیا اس کی مراد یہ ہوتی ہے کہ تم کو طلاق ہے۔ یہی قول شیخ ابو جعفر اور ابو بکر اسکاف اور ابو بکر بن سعید کا ہے فقیہ ابو اللیثؒ رحمہم اللہ نے کہا ہے کہ ہم اسی قول کو پسند کرتے ہیں۔اور اگر یوں کہا ہر حلال مجھ پر حرام ہے یا حلال اللہ مجھ پر حرام ہے یا حلال المسلمین مجھ پر حرام ہے۔ تو بھی یہی حکم ہوگا۔ اور ذخیرہ میں کہا ہے کہ یہ بالاتفاق طلاق بائن ہے۔ع۔اور خلاصہ میں کہا ہے کہ یہی اشبہ ہے۔ شیخ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ اشبہ یہ ہے کہ اگر اس کی صرف ایک بیوی ہو تو اس کا حکم بیان کیا جاچکا ہے۔ لیکن اگر چار ہوں تو ہر ایک پر ایک طلاق ہوگی۔اور اگر کوئی بھی نہ ہو تو کفارہ قسم لازم آتا ہے۔ جیسا کہ الفتاوی میں ہے۔م۔

باب الخلع

واذاتشاق الزوجان و خافا ان لايقيما حدود الله فلاباس بان تفتدى نفسهامنه بمال يخلعها به لقوله تعالى فلاجناح عليهما فيما افتدت به فاذافعل ذلك وقع بالخلع تطليقة بائنة ولزمها المال لقوله عليه السلام الخلع تطليقة بائنة ولأنه يحتمل الطلاق حتى صارمن الكنايات والواقع بالكنايات بائن الا ان ذكر المال اغنى عن النية هنا ولانهالاتتسلم المال الا لتسلم لها نفسها وذلك بالبينونة.

ترجمہ: خلع کا بیان۔ جب شوہر اور اس کی بیوی میں اختلاف بڑھ جائے اور دونوں کو یہ خوف ہونے لگے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی مقرر کردہ حد پر قائم نہ رہ سکیں گے تو اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ بیوی اپنا کچھ مال دے کر اپنی جان کو شوہر کے اختیار سے چھوڑا لے۔ جس کے بدلہ شوہر اس کو خلع دیدے۔ اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ ان دونوں یعنی شوہر اور اس کی بیوی پر اس معاملہ میں کوئی گناہ نہیں ہے کہ جس کے ساتھ عورت نے خود کو فدیہ بنالیا۔ پھر جب ایسا کر لیا تو خلع کی وجہ سے عورت پر ایک بائن طلاق واقع ہو گئی۔ اور اس عورت پر مال لازم آگیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ خلع سے ایک بائن طلاق واقع ہوتی ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ خلع کرنے میں طلاق کا بھی احتمال رہتا ہے۔ یہاں تک کہ یہ لفظ کنائی الفاظ میں سے ہو گیا ہے۔ اور کنائی الفاظ سے بائن طلاق واقع ہوتی ہے۔ لیکن یہاں مال ذکر کر دینے کی وجہ سے نیت کی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ عورت اپنے ذمہ مال کو اس لئے قبول کرتی ہے کہ اس کی اپنی جان اس کے قبضہ میں آجائے۔ اور یہ بات بائن طلاق سے ہی حاصل ہو سکتی ہے۔

توضیح: باب خلع کے بیان میں۔ لغوی اور اصطلاحی معنی، اختلاف ائمہؒ، دلیل

باب الخلع......الخ

یہ باب خلع کے بیان میں ہے۔ لغت میں خلع کے معنی ہیں الگ کرنا اور نکال ڈالنا۔ جیسا کہ اس فرمان باری تعالیٰ میں ہے **فاخلع نعليك**۔ یعنی تم اپنی دونوں جوتیاں اتار دو۔ اور شرع میں اس کے معنی ہیں خلع کے لفظ سے ملک نکاح کو دور کرنا جس کا حاصل مطلب یہ ہوتا ہے کہ شوہر اپنی بیوی سے مال لے کر اس پر سے نکاح کی اپنی ملکیت ختم کر دے۔ اس خلع کی شرط وہی ہے جو طلاق کی شرط ہے۔ اس کا حکم یہ ہے کہ ہمارے نزدیک خلع کرنے سے ایک بائن طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ اور شوہر کی طرف سے خلع دینا قسم ہے اس لئے قسم کے حکم کا لحاظ رکھنا چاہئے۔ اور بیوی کی طرف سے اس کا عوض لازم آتا ہے تو اس عوض کا بھی خیال رکھنا چاہئے۔ یہ حکم ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک یہ خلع دونوں جانب سے قسم ہے۔

واذاتشاق الزوجان و خافا ان لايقيما حدود الله فلاباس بان تفتدى نفسهامنه بمال ..... الخ

اور جب میاں و بیوی آپس میں جھگڑے کریں اور دونوں کو یہ خوف ہو کہ ہم اللہ تعالیٰ کی طرف سے مقرر کئے ہوئے حدود پر قائم نہیں رہ سکیں گے تو اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ عورت اپنی جان کو مال کے عوض شوہر سے فدیہ کر لے کہ اس کے عوض خاوند اسے خلع دیدے۔ ف۔ یعنی جب وہ دونوں یہ دیکھیں کہ جو حقوق اللہ تعالیٰ نے زوجہ کے ذمہ لازم کئے ہیں وہ ان کو پورا نہ کرے گی تو اس کو مال کے بدلہ خلع لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

لقوله تعالى فلاجناح عليهما فيما افتدت به فاذافعل ذلك وقع بالخلع تطليقة بائنة ......الخ

اس فرمان الٰہی کی بناء پر کہ ان دونوں (میاں و بیوی) پر اس معاملہ میں کوئی گناہ نہیں ہے جس میں بیوی نے خود کو فدیہ کر لیا۔ ف۔ یعنی شوہر ایسا مال لینے اور بیوی کو مال دینے میں کوئی گناہ نہیں ہے۔ اس جگہ مصنفؒ کے کلام میں اشارہ ہے کہ عورت کو خلع لینے میں بہتری نہیں ہے۔ اور ثوبان رضی اللہ عنہ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جس عورت نے کسی مجبوری کے بغیر اپنے شوہر سے طلاق مانگی تو اس پر جنت کی خوشبو حرام ہے۔ ترمذیؒ نے اس کی روایت کی ہے اور یہ کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے۔ لیکن مجبوری اور ضرورت کے وقت کوئی حرج نہیں ہے۔ چنانچہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے روایت کی ہے کہ حضرت ثابت بن قیس رضی اللہ عنہ کی بیوی نے حاضر ہو کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں ثابت بن قیس (اپنے شوہر) کے نیک برتاؤ اور دین کی بھلائی کے بارے میں کوئی عیب نہیں نکالتی ہوں البتہ مجھے ایمان کے ساتھ نفاق ناگوار ہے۔ نفاق کی بات نہ کہہ کر صاف صاف کہتی ہوں (مراد یہ ہے) کہ ان کی صورت سے نفرت ہے۔

اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا تم اس کا باغ (مہر کا) واپس کرو گی۔ اس نے عرض کیا کہ جی ہاں۔ پس آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ثابت بن قیس رضی اللہ عنہ سے کہا کہ تم اپنا باغ لے کر ان کو طلاق دے دو۔ جیسا کہ اس کی روایت بخاریؒ نے کی ہے۔ اور اسی بارے میں قرآن پاک کی آیت نازل ہوئی ہے۔ اسلام میں خلع کا سب سے پہلا واقعہ یہی ہوا تھا۔ اس عورت کا نام حبیبہ بنت سہل تھا۔ م۔ ع۔

فاذافعل ذلك وقع بالخلع تطليقة بائنة ولزمها المال لقوله عليه السلام الخلع تطليقة بائنة ......الخ

پھر جب ایسا کر لیا تو خلع کی وجہ سے عورت پر ایک بائنہ طلاق واقع ہو گی۔ اور اس عورت کے ذمہ مال واجب ہو گا۔ لقولہ علیہ السلام الخ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ خلع دینا ایک طلاق بائن دینا ہے۔ ف۔ اس حدیث کو دار قطنی اور بیہقی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے۔ اس کے اسناد میں ایک ضعیف راوی بھی ہے۔ اس سلسلہ کی سب سے بہتر دلیل ثابت بنت قیس رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے۔ جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک طلاق دینے کا حکم دیا ہے۔ اور یہ بھی فرمایا کہ تم اس کی آزادی میں اب رکاوٹ نہ بنو۔ اور اس عورت کو عدت کا حکم دیا۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ طلاق بائنہ تھی۔ ورنہ رکاوٹ اپنی جگہ پر باقی رہ جاتی۔ **لانه يحتمل الخ** اور اس دلیل سے کہ خلع دینے میں طلاق کا احتمال موجود ہے۔ یہاں تک کہ لفظ خلع کنایہ کی طلاقوں میں سے ہو گیا ہے۔ اور کنایہ کے لفظ سے جو طلاق واقع ہوتی ہے۔ وہ بائنہ ہوتی ہے۔ لیکن مال مذکور ہونے کی وجہ سے نیت ہونے کی ضرورت باقی نہیں رہی۔ ف۔ اس لئے خلع میں نیت کے بغیر ہونے سے بھی طلاق بائن ہو گی۔

ولانها لاتتسلم المال الا لتسلم لها نفسها وذلك بالبينونة......الخ

اور اس دلیل سے بھی کہ عورت اپنے ذمہ کسی مال کو لازم نہیں ہونے دیتی یا قبول نہیں کرتی ہے مگر صرف اسی لئے کہ اس کی جان اس کے قبضہ میں آ جائے (جو شوہر کے قبضہ میں ہے) اور یہ بات اسی صورت میں ممکن ہو گی کہ اسے طلاق بائن دی گئی ہو۔ ف۔ یہی قول حضرات عثمان و علی و ابن مسعود و ابن عباس رضی اللہ عنہم کا اور حسن بصری و سعید بن المسیب و عطاء و شریح و عامر شعبی و مجاہد و ابو سلمہ و ابراہیم نخعی و زہری و اوزاعیؒ رحمہم اللہ اور امام سفیان ثوری و مالک و شافعی رحمہم اللہ کا ہے۔ ترمذیؒ نے کہا ہے کہ اکثر صحابہ و تابعین و فقہاء کے نزدیک خلع لینے والی عورت کی عدت طلاق پانے والی عورت کے مثل ہے۔ اور سفیان ثوری و اہل کوفہ کا یہی مذہب ہے۔ اور احمد و اسحق رحمہما اللہ کا بھی یہی قول ہے۔ لیکن کچھ صحابہ کرام وغیرھم کے نزدیک خلع والی کی عدت ایک حیض ہے۔ اور اسحاقؒ نے کہا ہے کہ یہ مذہب بھی قوی ہے۔

وان كان النشوزمن قبله يكره له ان ياخذمنها عوضا لقوله تعالى وان اردتم استبدال زوج مكان زوج الى ان قال فلاتاخذوامنه شيئا ولانه اوحشها بالاستبدال فلايزيدفي وحشتها باخذالمال وان كان النشوز منها كرهنا له ان ياخذمنها اكثر مماعطاهاوفي رواية الجامع الصغيرطاب الفضل ايضا لاطلاق ماتلونا بدأووجه الاخرى قوله عليه السلام في امرأة ثابت بن قيس بن شماس اماالزيادة فلاوقدكان النشوزمنها ولواخذ الزيادة جازفي القضاء وكذلك اذااخذو النشوزمنه لان مقتضى ماتلونا شيئان الجواز حكما والاباحة وقدترك العمل في حق الاباحة لمعارض فبقي معمولا في الباقي.

ترجمہ: اگر سرکشی و شرارت شوہر کی طرف سے ہو تو اس کے لئے اپنی بیوی سے کچھ بھی عوض لینا مکروہ ہے۔ اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے کہ اگر تم ایک بیوی کی جگہ دوسری بدلنا چاہو۔ یہاں تک کہ۔ تم اس میں سے کچھ نہ لو۔ اور اس وجہ سے بھی کچھ نہ لے کہ مرد نے بیوی کو بدلنے کے ساتھ وحشت و پریشانی میں ڈالدیا ہے۔ اب اس سے مال لے کر مزید پریشانی نہ کرے۔ اور اگر سرکشی و شرارت خود عورت کی طرف سے ہو تو ہم اس بات کو جانتے ہیں کہ بیوی کو جتنا دیا ہے اس

سے زیادہ وصول کرے۔ اور جامع صغیر کی روایت میں ہے کہ زیادہ لینا بھی جائز ہے جو آیت ہم نے ابھی تلاوت کی ہے اس میں حکم مطلق ہے۔ اور دوسری وجہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان جو ثابت بن قیسؓ بن شماس کی بیوی کے بارے میں ہے کہ زیادہ نہ لو۔ حالانکہ سرکشی عورت کی طرف سے ہی تھی۔ اور اگر مہر سے زیادہ وصول کر لے تو قاضی کے پاس بھی وہ جائز سمجھا جائے گا۔ اسی طرح اس صورت میں بھی زیادہ لینا جائز ہوگا جبکہ خود مرد کی طرف سے زیادتی ہوئی ہو۔ کیونکہ ہماری تلاوت کی ہوئی آیت کا تقاضہ دو باتیں ہیں ایک حکماً جائز ہونا دوسرے مباح ہونا۔ مگر مباح کی صورت پر عمل کرنے کو چھوڑ دیا ہے کیونکہ اس کے مخالف بھی حکم موجود ہے۔ اس لئے اب باقی کے حق میں آیت پر عمل رہ گیا۔

توضیح: خلع کرنے کی صورت میں بیوی سے اس کو دئے ہوئے مال سے زیادہ وصول کرنے کا حکم۔ تفصیل۔ دلیل

وان کان النشوز من قبله یکره له ان یاخذمنها عوضا لقوله تعالی وان اردتم استبدال زوج ......الخ

اگر خلع لینے میں سرکشی اور زیادتی شوہر کی طرف سے ہو تو اس کے لئے یہ مکروہ ہے کہ اپنی بیوی سے اس بارے میں کچھ عوض وصول کرے۔ ف۔ یعنی بیوی سے مال وصول کرنا مکروہ ہے اس لئے مال وصول کئے بغیر یوں ہی طلاق دیدے۔ لقوله تعالیٰ الخ یعنی اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے کہ اگر تم ایک بیوی کے بدلہ دوسری بیوی کرنی چاہو حالانکہ ان میں سے ایک کو (جسے تم چھوڑنا چاہتے ہو) ڈھیروں مال دیا ہو تو بھی اس میں سے کچھ نہ لو۔ ولانه او حشها الخ اور اس وجہ سے بھی مال وصول نہ کرے کہ بیوی کو بدلنے اور چھوڑنے کے ساتھ ہی وحشت اور پریشانی میں مبتلا کر دیا ہے۔ تو اسے مال دینے کی بھی پریشانی میں مبتلا نہ کرے۔

وان کان النشوز منها کرهنا له ان یاخذمنها اکثر مما اعطاها......الخ

اور اگر سرکشی بیوی کی طرف سے ہو تو طلاق المبسوط کے مطابق ہم یہ مکروہ کہتے ہیں کہ شوہر بیوی سے اس مال سے زیادہ لے جو اسے دیا ہے۔ ف۔ یعنی مقدار مہر سے زیادہ نہ لے۔ وفی روایة الجامع الخ اور جامع صغیر کے روایت میں ہے کہ مہر سے زیادہ لینا بھی جائز ہے۔ اس آیت کی وجہ سے جس کی تلاوت ہم نے پہلے کی ہے۔ ف۔ فرمان باری تعالیٰ ﴿فلا جناح علیهما فیما افتدت به﴾۔ کیونکہ اس میں مطلقاً فدیہ لینے کی اجازت دی ہے خواہ مہر سے کم ہو یا زیادہ۔

ووجه الاخریٰ قوله علیه السلام فی امرأة ثابت بن قیس بن شماس......الخ

اور دوسری روایت یعنی مبسوط کی روایت کی وجہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت ثابت بن قیس کی بیوی کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمانا ہے کہ اس سے زیادہ نہیں۔ حالانکہ زیادتی صراحۃً عورت ہی کی طرف سے تھی۔ یہ حدیث ابوداؤدؒ نے اپنی مراسیل میں عطاءؒ سے مرسل روایت کی ہے۔ اور دار قطنی نے ابوالزبیر سے مرسل روایت کی ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ثابت بن قیس رضی اللہ عنہ کی بیوی سے کہا کہ کیا تم ان کا باغ واپس کر دو گی۔ تو انہوں نے کہا جی ہاں اور اس سے زیادہ بھی دینے کو تیار ہوں۔ تب آپ صلی علیہ وسلم نے فرمایا کہ تمہاری زیادتی نہیں چاہیے لیکن تم ان کا باغ واپس کر دو۔ ہمارے نزدیک مرسل حدیث حجت ہوتی ہے۔ اور ابن ماجہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے جس کے آخر میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ثابت بن قیس رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ تم ان سے اپنا باغ واپس لے لو اور اس سے کچھ زیادہ نہ لو۔ اس کی روایت احمدؒ نے کی ہے۔ یہ مسئلہ علماء صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں اختلافی تھا۔ چنانچہ عبدالرزاق نے معمر سے انہوں نے عبداللہ ابن محمد بن عقیل سے روایت کی ہے کہ ربیع بنت معوذ بن عفراء نے مجھ سے بیان کیا ہے کہ میں نے اپنے شوہر سے ہر وہ چیز جس کی میں مالکہ تھی کے عوض خلع لیا۔ پس یہ معاملہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہم کے سامنے پیش ہوا تو آپ نے اس کی اجازت دی۔ اور میرے شوہر کو فرمایا کہ ان کے سر کا موباف اور اس سے کم تک لے لو۔ اور عبدالرزاق نے معمر سے انہوں نے

لیث سے انہوں نے حکم بن بلتعہ سے انہوں نے حضرت علی بن ابی طالب کرم اللہ وجہہ سے روایت کی ہے کہ آپ فرماتے تھے کہ جو دیا ہے اس سے زیادہ نہ لے۔ طاؤسؒ کا بھی یہی قول ہے اس مترجم کے نزدیک اقوال میں توفیق کی یہی صورت معلوم ہوتی ہے کے شوہر کو مہر سے زیادہ پر خلع نہ کرنا چاہئے۔ لیکن اگر کبھی زیادتی پر بھی طے کر کے طلاق دی تو وہ زیادتی بھی عورت پر لازم آئے گی۔ پھر بھی مرد کے لئے یہی بہتر ہوگا کہ وہ زیادہ مال واپس کر دے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

ولو اخذ الزيادة جاز في القضاء و كذلك اذا اخذو النشوز منه ......الخ

اور اگر شوہر نے مہر سے زیادہ لے لیا تو قاضی کے حکم میں بھی جائز ہوگا۔ف۔ کیونکہ اس مرد نے جب تمام مال پر اسے طلاق دی ہے۔ تو عورت کے ذمہ سب لازم آجائے گا۔ تو مجبوراً قاضی بھی اسی بات کا حکم دے گا۔ **و كذلك** الخ اسی طرح اس صورت میں بھی ہوگا جب کہ شوہر کی طرف سے زیادتی ہوئی ہو تو بھی قاضی کے فیصلہ میں بھی وہ جائز ہوگی۔ **لان مقتضى** الخ کیونکہ جو آیت ہم نے تلاوت کی ہے وہ دو باتوں کو چاہتی ہے ایک تو اس کا یہ حکم کہ وہ زیادتی جائز ہے۔ اور دوسرا یہ کہ مباح ہو۔ اور ہم جبکہ یہ دیکھتے ہیں کہ معاوضہ لینے کی وجہ سے اباحت کے حق میں عمل چھوڑ دیا گیا ہے۔ تو باقی کے حق میں آیت پر عمل رہ گیا۔ ف۔ اس کی مزید تفصیل یہ ہے کہ فرمان باری تعالیٰ **فلا جناح عليهما فی ما افتدت به**۔ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قاضی کے فیصلہ میں بھی زیادہ لینا جائز ہے۔ اور گناہ نہ ہونے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایسا کرنا اللہ تعالیٰ کے نزدیک بھی مباح ہے۔ اس لئے پہلے حکم سے معاوضہ اور مخالفت ہوگئی۔ مگر صرف دیانتداری کا تقاضہ یہ ہوتا ہے کہ ناجائز ہو لیکن قاضی کے فیصلہ میں اس کا جائز ہونا باقی رہ گیا۔

وان طلقها على مال فقبلت وقع الطلاق ولزمها المال لان الزوج يستبد بالطلاق تنجيزا اوتعليقا وقد علقه بقبولها والمرأة تملك التزام المال لولا يتها على نفسها وملك النكاح مما يجوز الاعتياض عنه وان لم يكن مالا كالقصاص وكان الطلاق بائنا لما بينا ولأنه معاوضة المال بالنفس وقدملك الزوج احدالبدلين فتملك هي الأخروهوالنفس تحقيقا للمساواة.

ترجمہ: اگر شوہر نے اپنی بیوی کو مال کے شرط پر طلاق دی اور اس نے شرط قبول کر لی تو وہ طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور عورت پر مال لازم آئے گا۔ کیونکہ شوہر کو یہ پورا حق ہے کہ اس بیوی کو فوراً طلاق دے یا کسی چیز پر معلق کر کے دے۔ مگر موجودہ حالت میں اس نے اس بیوی کے قبول کرنے کی شرط پر اپنی طلاق معلق کی ہے۔ ایسی صورت میں کہ اس کی بیوی بھی اپنے اوپر مال کے لازم کرنے کی مالکہ ہے (کہ چاہے خود پر مال لازم کرلے یا نہ کرے) کیونکہ (ہر شخص کی طرح) اسے بھی اپنے نفس پر ولایت حاصل ہے۔ اور نکاح کی ملکیت ایسی چیز ہے جس کے عوض لینا جائز ہے۔ اگرچہ یہ نکاح خود کوئی مال نہیں ہے جیسے کہ قصاص (میں مال کا لازم ہونا۔) پھر عوض لینے کے بعد کی طلاق بائن ہوگی جس کی وجہ ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ نفس کے عوض میں مال لازم آتا ہے۔ اور شوہر دو بدلوں میں سے ایک کا مالک ہوا تو اس کی بیوی دوسرے بدل کی مالک ہوگی یعنی اس کے نفس کی۔ تاکہ ان دونوں کے درمیان مساوات کا حکم ہو جائے۔

توضیح: مال کی شرط پر طلاق دینے اور دوسری جانب سے اس کے قبول کرنے کا حکم۔ دلیل

وان طلقها على مال فقبلت وقع الطلاق ولزمها المال لان الزوج يستبد بالطلاق تنجيزا ...الخ

اگر شوہر نے اس بیوی کو مال کی شرط پر طلاق دی تو وہ طلاق پڑ گئی اور عورت کے ذمہ مال لازم ہو گیا۔ ف۔ مثلاً یہ کہا کہ تم کو ہزار درہم کے عوض یا ہزار درہم پر طلاق ہے۔ اور عورت نے کہا کہ میں نے شرط قبول کی تو وہ طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور خود عورت پر مال مذکور لازم ہو جائے گا۔ **لان الزوج** الخ کیونکہ شوہر کو فوری طلاق یا معلق طلاق دینے کا پورا اور مستقل اختیار

حاصل ہے۔ اور یہاں اس نے طلاق کو عورت کے قبول کرنے پر معلق کیا ہے۔ ف۔ لیکن اس طلاق میں عورت کے ذمہ مال لازم آتا ہے۔ اسی لئے اس کا قبول کرنا شرط ہے۔ اگر وہ شرط قبول کرلے گی تو اسے طلاق ہوجائے گی ساتھ ہی اس پر وہ مال بھی لازم آجائے گا۔

والمرأة تملك التزام المال لولا يتها علی نفسها وملك النكاح مما يجوز الاعتياض عنه ......الخ

اور اس کو یہ حق ہے کہ وہ اپنے ذمہ کسی قسم کا مال کو لازم کرلے کیونکہ اسے بھی اپنے اوپر پورا اختیار ہے۔ **و ملك النكاح** الخ اور ملک نکاح ایسی چیز ہے کہ اس کا عوض لینا جائز ہے۔ اگرچہ وہ مال نہیں ہے جیسے کے قصاص۔ ف۔ کہ قصاص اگرچہ مال نہیں ہے۔ مگر جب کسی پر قصاص کا حق ثابت ہوجائے تو اس وقت یہ جائز ہوتا ہے کہ قصاص کو معاف کرتے ہوئے اس کے عوض دیت کا مال وصول کرلے جب کہ خود قاتل بھی اپنی جان بچانے کے لئے مطلوبہ رقم دینا منظور کرلے۔ اسی طرح اس مسئلہ میں اگر عورت نے ملک نکاح کے عوض اپنے ذمہ مال لازم کرلیا تو یہ جائز ہوگا اور اسے طلاق واقع ہوجائے گی۔

و كان الطلاق بائنا لما بينا ولانه معاوضة المال بالنفس وقد ملك الزوج احد البدلين..... الخ

حکم کے لحاظ سے یہ طلاق بائن ہوگی۔ جس کی دلیل ہم نے پہلے بیان کردی ہے۔ ف۔ یعنی عورت اپنے ذمہ مال اسی لئے لینے کو راضی ہوئی ہے کہ اس کی ذات خود مختار ہوجائے اور اس شوہر کے قبضہ سے جس طرح بھی ممکن ہو مستقل نجات پاسکے۔ اور یہ بات تو اسی صورت میں حاصل ہوگی جب کہ وہ طلاق بائنہ ہو رجعیہ نہ ہو۔ ولانہ معاوضۃ الخ اور اس دلیل سے کہ یہ تو ذات کا معاوضہ مال سے ہے۔ اب جبکہ دونوں بدل۔ ذات اور مال میں سے ایک بدل یعنی مال کا مالک شوہر ہوچکا تو دوسرے بدل یعنی ذات کی مالک وہ عورت ہوگی۔ تاکہ دونوں میں برابری پورے طور پر ہو۔

قال وان بطل العوض في الخلع مثل ان يخالع المسلم علی خمراوخنزير اوميتة فلاشئ للزوج والفرقة بائنة وان بطل العوض في الطلاق كان رجعيا فوقوع الطلاق في الوجهين للتعليق بالقبول وافتراقهما في الحكم لانه لمابطل العوض كان العامل في الاول لفظ الخلع وهو كناية وفي الثاني الصريح وهويعقب الرجعة وانمالم يجب للزوج شئ عليها لانهاماسمت مالامتقوما حتی تصير غارة له ولانه لاوجه الی ايجاب المسمی للاسلام ولا الی ايجاب غيره لعدم الالتزام بخلاف ماذاخالع علی خل بعينه فظهرانه خمرلانهاسمت مالافصار مغرورا وبخلاف ماذاكاتب اواعتق علی خمر حيث تجب قيمة العبدلان ملك المولی فيه متقوم ومارضی بزواله مجانا امامك البضع في حالة الخروج غير متقوم علی ماںذكر وبخلاف النكاح لان البضع في حالة الدخول متقوم و الفقه انه شريف فلم يشرع تملكه الابعوض اظهار الشرفه فاما الاسقاط فنفسه شريف فلاحاجة ايجاب المال.

ترجمہ: کہا۔ اگر خلع میں عوض باطل ہوجائے مثلاً کوئی مسلمان کسی شراب یا خنزیر یا مردہ کے عوض خلع کرلے تو اس شوہر کو کچھ نہیں ملے گا۔ اور اس میں جدائیگی بھی بائنہ ہوگی۔ اور اگر طلاق دینے میں عوض یعنی مال باطل ہو تو وہ طلاق رجعی ہوگی۔ پس دونوں صورتوں میں اس لئے طلاق واقع ہوئی کہ وہ عورت کے قبول کرنے پر موقوف ہے۔ لیکن دونوں طلاقوں کے حکم میں اختلاف اس لئے ہے کہ جب مالی عوض باطل ہوگیا تو پہلی صورت میں طلاق کا عامل لفظ خلع ہوگیا جس سے کنائی طلاق ہوتی ہے۔ اور دوسری صورت میں طلاق صریح رہی۔ جس کے بعد رجعت ہوسکتی ہے۔ اور عورت پر اس طلاق کے عوض کچھ مال شوہر کو دینا اس لئے لازم نہیں ہوا ہے کہ عورت نے کسی مال متقوم کو عوض مقرر نہیں کیا تھا۔ ایسا ہونے سے یہ عورت شوہر کے حق میں دھوکہ باز کہی جاتی۔ اور اس وجہ سے بھی کہ اس مقرر کی ہوئی چیز کو دینا اس پر لازم کرنے کی بھی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ دونوں ہی مسلمان ہیں۔ اسی طرح اس مال کے عوض دوسرا کوئی مال بھی اس پر لازم کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ اس عورت نے دوسری کسی بھی چیز کو خود پر لازم نہیں کیا ہے۔ بخلاف اس صورت کے جبکہ مرد نے کسی کو متعین سرکہ دینے کی شرط

پر اس سے خلع کیا ہو۔ لیکن بعد میں معلوم ہوا کہ وہ تو شراب ہے (سرکہ نہیں ہے۔) کیونکہ اس عورت نے اسے مال کہا تھا (حالانکہ مال نہیں تھا) اس طرح وہ مرد دھوکہ کھانے والا ہو گیا۔ اور بخلاف اس صورت کے جبکہ مرد نے اپنے غلام کو مکاتب بنایا ہو یا آزاد کیا ہو کسی شراب کی شرط پر کہ اس صورت میں اس غلام پر اسی کی بازاری قیمت واجب ہو گی۔ کیونکہ غلام کے مالک کی ملکیت قیمت سے موجود ہے۔ اور مالک اپنی اس ملکیت کو مفت زائل کرنے پر راضی نہیں ہوا ہے۔ لیکن عورت کی شرم گاہ تو وہ طلاق کی وجہ سے ملکیت سے نکلنے کی حالت میں قیمتی مال نہیں ہے جیسا کہ بعد میں بتادیں گے۔ بخلاف شراب پر نکاح کرنے کے کہ اس میں مہر لازم آتا ہے کیونکہ عورت کی یہ شرم گاہ اپنے شوہر کی ملکیت میں آنے کی حالت میں قیمتی مال ہوتی ہے۔ اس میں بھید اور باریکی یہ ہے کہ عورت کی بضع ایک شریف چیز ہے۔ اسی لئے شریعت نے اس کا بغیر عوض کے مالک بننے کو جائز نہیں رکھا ہے اس کی شرافت کو ظاہر کرتے ہوئے۔ اور اس پر سے ملکیت کو ساقط کرنے میں مال کو واجب کرنے کی کوئی ضرورت نہیں سمجھی کیونکہ وہ اپنی ذات میں شریف ہے۔

توضیح: اگر خلع کرنے یا مال کے عوض طلاق دیئے کی صورت میں عوض باطل ہو جائے۔ تفصیل۔ حکم۔ دلیل

قال وان بطل العوض فی الخلع مثل ان یخالع المسلم علی خمر او خنزیر او میتة .....الخ

اس جگہ قدوریؒ نے خلع اور طلاق کے درمیان کچھ فرق بتاتے ہوئے یہ فرمایا کہ اگر خلع میں عوض باطل ہو جائے جیسے کسی مسلمان نے اپنی بیوی سے شراب یا سور یا مردار پر خلع کیا تو شوہر کے لئے اس کا عوض کچھ بھی نہیں ہوگا۔ اور یہ جدائی بھی بائنہ ہو گی۔ اور اگر مال کے عوض طلاق دی اور وہ عوض باطل ہو جائے تو طلاق رجعی ہو گی (بائنہ نہ ہو گی۔) ف مثلاً بیوی سے کہا کہ میں نے تم سے ایک من شراب کے بدلہ خلع کیا اور اس کی بیوی نے اسے قبول بھی کر لیا تو اس سے طلاق بائن واقع ہو جائے گی۔ اور اس مسلمان شوہر کو بدلہ کی شراب وغیرہ بھی نہیں ملے گی۔ اور اگر یوں کہا کہ میں نے تم کو ایک من شراب کے عوض طلاق دی۔ اور عورت نے یہ شرط قبول کر لی تو عوض میں شراب مقرر کرنا باطل ہے۔ لیکن اس سے طلاق رجعی ہوئی۔ اس لئے اگر وہ چاہے تو اس سے رجعت کر سکتا ہے۔ حاصل یہ ہوا کہ دونوں صورتوں میں عوض باطل ہے پھر بھی دونوں صورتوں میں طلاق واقع ہو گئی۔ البتہ خلع کی صورت میں طلاق بائن ہو گی اور دوسری صورت میں رجعی ہو گی۔

فوقوع الطلاق فی الوجھین للتعلیق بالقبول وافتراقھما فی الحکم .....الخ

پس دونوں صورتوں میں اس لئے طلاق واقع ہوئی کہ وہ عورت کے قبول کرنے پر موقوف ہے۔ ف۔ اس لئے جب عورت نے شرط قبول کر لی تو طلاق واقع ہو گئی۔ وافتراقھما الخ اور دونوں طلاقوں کے حکم میں فرق ہونا کہ ایک صورت میں طلاق بائنہ اور دوسری میں رجعیہ ہو گی اس لئے کہ پہلی صورت میں عمل کرنے والا لفظ خلع ہے اور یہ کنایہ ہے یعنی مثل کنایات کے اس سے بائنہ طلاق ہوئی اور دوسری صورت میں عمل کرنے والا صریح لفظ طلاق ہے۔ اور صریح طلاق سے رجعت کا حق رہتا ہے۔ وانمالم یجب الخ لیکن مرد کا اس عورت پر شرط کے باوجود کچھ بھی مال اس لئے واجب نہیں ہوگا کہ عورت نے کوئی ایسا مال بیان نہیں کیا تھا جسے قیمتی یا متقوم کہا جاتا ہو لہٰذا اسے دھوکہ دینے والی نہیں کہا جا سکتا ہے۔

ولانہ لاوجہ الی ایجاب المسمی للاسلام ولا الی ایجاب غیرہ لعدم الالتزام .....الخ

اور اس وجہ سے بھی کہ جس چیز کا نام لے کر اس نے متعین کیا ہے اس کو واجب اور ادائیگی لازم کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ شوہر مسلمان ہے۔ اس لئے وہ شراب وغیرہ کا مالک نہیں ہو سکتا ہے۔ اور اس مقرر کی ہوئی چیز کے سوائے دوسری چیز کے لازم کرنے کی بھی کوئی صورت نہیں ہے۔ کیونکہ عورت نے اور کسی چیز کو اپنے ذمہ قبول نہیں کیا ہے۔ ف۔ اس سے معلوم

ہوا کہ شراب یا سور یا مردار لازم نہیں ہوا۔ اور اس کے علاوہ کوئی دوسری چیز بھی لازم نہیں ہوگی۔ اسی وجہ سے شوہر کے لئے کچھ بھی لازم نہیں ہوا۔

بخلاف ماذاخالع علی خل بعینه فظهرانه خمر لانهاسمت مالافصار مغرورا ......الخ

بخلاف اس صورت کے جب شوہر نے کسی معین مٹکے سرکہ پر اس سے خلع کیا مگر بعد میں معلوم ہوا کہ وہ سرکہ نہیں بلکہ شراب ہے۔ تو اس صورت میں اس کے مثل سرکہ واجب ہوگا۔ کیونکہ عورت نے مال کا نام لیا تھا مگر شوہر دھوکہ کھا گیا۔

و بخلاف ماالخ اور برخلاف اس صورت کے کہ جب اپنے غلام کو شراب کی ادائیگی کی شرط پر مکاتب بنایا یا آزاد کیا کہ اس صورت میں غلام کی قیمت واجب ہوگی۔ کیونکہ غلام کے مالک کی ملکیت قیمت سے وابستہ ہے اور مالک اپنی اس ملکیت کو مفت میں ختم کرنے پر راضی نہیں ہوا ہے۔ ف۔ پس جو کچھ قیمت اس غلام کی تھی غلام وہی قیمت اپنے مالک کے حوالہ کرے گا۔ پس غلام کے ملک میں اور بیوی کے ملک میں فرق یہ ہے کہ جب غلام کو مالک نے اپنے ملک سے علیحدہ کیا تو اس وقت بھی ایک قیمتی مال کی حیثیت سے تھا۔ **واما ملك البضع الخ** لیکن عورت کی بضع طلاق پا کر آزاد ہونے کی حالت میں قیمتی مال نہیں ہے۔ جسے ہم بعد میں بیان کریں گے۔

وبخلاف النكاح لان البضع فی حالة الدخول متقوم و الفقه انه شریف......الخ

اور برخلاف شراب کے عوض نکاح کرنے کے کہ وہاں مہر لازم آتا ہے۔ کیونکہ عورت کی شرمگاہ شوہر کی ملکیت میں آنے کے وقت قیمتی مال ہوتی ہے۔ **والفقه انه الخ** ان دونوں صورتوں میں فرق ہونے کی وجہ میں باریکی کی بات یہ ہے کہ عورت کی شرمگاہ ایک شریف چیز ہے۔ اس لئے شریعت نے یہ جائز نہیں رکھا کہ کوئی بھی شخص بغیر عوض کے اس کا مالک بن جائے۔ تاکہ اس کی شرافت ظاہر ہو۔ لیکن اس بضع پر سے کسی (شوہر) کی ملکیت کو دور کرتے وقت مال واجب کرنے کی کوئی ضرورت اس لئے نہیں رہی کہ وہ شرمگاہ خود اپنی ذات میں شریف ہے۔

قال وماجازان یکون مهراجازان یکون بدلافی الخلع لان مایصلح عوضا للمتقوم اولی ان یصلح لغیر المتقوم فان قالت له خالعنی علی مافی یدی فخالعها ولم یکن فی یدهاشئی لاشئی علیهالانها لم تغره بتسمیة المال وان قالت خالعنی علی مافی یدی من مال فخالعها فلم یکن فی یدهاشئی ردت علیه مهرهالانها سمت مالالم یکن الزوج راضیا بالزوال الابعوض ولاوجه الی ایجاب المسمی وقیمته للجهالة ولاالی قیمة البضع اعنی مهر المثل لانه غیر متقوم حالة الخروج فتعین ایجاب ماقام به علی الزوج دفعا للضرر عنه.

ترجمہ: شیخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ہر وہ چیز جو نکاح میں مہر ہو سکتی ہو وہ بالاتفاق خلع میں عوض بھی ہو سکتی ہے۔ کیونکہ وہ چیز جو قیمتی بضع (شرمگاہ) کا بدل بن سکتی ہو وہ بدرجہ اولی غیر قیمتی چیز کا عوض ہو سکتی ہے۔ اس بناء پر کسی بیوی نے اپنے شوہر سے کہا کہ اس چیز کے بدلہ مجھے خلع کر لو جو میرے ہاتھ میں ہے۔ حالانکہ عورت کے ہاتھ میں کوئی چیز نہ تھی بلکہ مٹھی بالکل خالی تھی۔ یہ سن کر شوہر نے اس سے خلع کر لیا۔ اور ہاتھ میں سے کوئی چیز نہ نکلی تو اس کے عوض عورت پر دوسری کوئی چیز لازم نہ ہوگی۔ کیونکہ اس عورت نے کسی مال کا ذکر نہیں کیا تھا اس طرح اس نے اس شخص کو کسی مال دینے کا دھوکہ نہیں دیا۔ اور اگر یوں کہا کہ میرے ہاتھ میں جو کچھ مال ہے اس کے بدلہ تم مجھ سے خلع کر لو اور اس نے خلع کر لیا مگر اس کے ہاتھ میں کچھ بھی نہ تھا تو اس صورت میں اس عورت پر لازم ہوگا کہ اس سے وصول شدہ اپنا مہر واپس کر دے۔ کیونکہ اس نے مال کا نام لیا تھا۔ اس لئے شوہر بغیر کچھ عوض لئے اپنا ملک نکاح ختم کرنے پر راضی نہ ہوا۔ اور ایسی کوئی صورت ممکن نہیں ہے جس سے عوض میں بیان کئے ہوئے (مطلق) مال یا اس کی قیمت متعین کی جا سکے کیونکہ وہ مال بالکل مجہول تھا۔ اسی طرح عورت کی شرمگاہ (بضع) کی قیمت یعنی

مہر مثل لازم کرنے کی بھی کوئی وجہ نہیں ہے۔ کیونکہ (پہلے بتایا جا چکا ہے کہ) ملک نکاح سے نکلتے وقت اس شرم گاہ کی کوئی قیمت نہیں ہوتی ہے۔ تو یہ بات متعین ہوگئی کہ جس عوض میں یہ عورت اپنے شوہر کے پاس گئی ہے (یعنی اس کا مہر) وہی واجب کیا جائے۔ تاکہ اس شوہر کے نقصان کی تلافی ہو جائے۔

توضیح: خلع میں کون کون سی چیز عوض ہو سکتی ہے۔ بیوی نے شوہر سے کہا کہ میرے ہاتھ میں جو کچھ ہے۔ یا میرے ہاتھ میں جو کچھ مال ہے اس کے عوض مجھ سے خلع کر لو۔ حالانکہ اس وقت اس کا ہاتھ بالکل خالی تھا۔ ادھر شوہر نے اس کے کہنے پر اس سے خلع کر لیا۔ حکم۔ دلیل

قال وما جاز الخ پورے ترجمہ سے مطلب اور جواب واضح ہے۔

ولوقالت خالعني على مافي يدى من دراهم اومن الدراهم ففعل فلم يكن في يدهاشئي فعليها ثلثة دراهم لانها سمت الجمع واقله ثلثة وكلمة من ههنا للصلة دون التبعيض لان الكلام يختل بدونه وان اختلعت على عبد لها ابق على انها بريئة من ضمانه لم تبرأ وعليها تسليم عينه ان قدرت و تسليم قيمته ان عجزت لانه عقد المعاوضة فيقتضى سلامة العوض واشتراط البراء ة عنه شرط فاسد فيطل الاان الخلع لايبطل بالشروط الفاسدة وعلى هذا النكاح واذاقالت طلقني ثلثا بالف فطلقها واحدة فعليها ثلث الالف لانها لماطلبت الثلث بالف فقدطلبت كل واحدة بثلث الالف وهذا لان حرف الباء تصحب الاعواض و العوض ينقسم على المعوض والطلاق بائن لوجوب المال.

ترجمہ: اگر عورت نے کہا کہ جو کچھ میرے ہاتھ میں قسم دراہم سے ہے اس کے عوض مجھ سے خلع کر لو۔ اور اس نے خلع کر لیا۔ حالانکہ اس کے ہاتھ میں کچھ بھی نہیں تھا تو اس پر تین درہم لازم ہوں گے۔ کیونکہ اس نے صیغہ جمع سے کہا تھا اور جمع میں کم از کم تین ہوا کرتا ہے۔ اور اس جملہ میں لفظ من صلہ کے لئے ہے۔ تبعیض کے لئے نہیں ہے۔ کیونکہ اس کے بغیر کلام میں خلل پیدا ہو جاتا ہے= اور اگر عورت نے اپنے ایسے غلام کے عوض خلع کیا جو اس کے پاس سے بھاگا ہوا ہے اس شرط کے ساتھ کہ اس کی ضمانت سے یہ خود بری ہے۔ تو وہ بری نہ ہوگی۔ اور اس عورت پر اسی غلام کو شوہر کے حوالہ کرنا لازم ہوگا اگر غلام پر اسے قدرت حاصل ہو جائے اور اگر اس کے حوالہ کرنے سے وہ عاجز ہو جائے تو اس کی قیمت لازم ہوگی۔ کیونکہ یہ خلع معاوضہ کا عقد ہے اس لئے عوض کے سالم رہنے کا تقاضا کرتا ہے۔ ایسی صورت میں عورت کا اپنے شوہر سے غلام کی ضمانت سے بری ہونے کی شرط کرنی یہ شرط فاسد ہے۔ اس لئے شرط باطل ہو جائے گی۔ مگر خلع شرط کے فاسد ہونے سے فاسد نہیں ہوتا ہے۔ اور اسی تفصیل کے ساتھ نکاح کا بھی حکم ہے= اور اگر عورت نے اپنے شوہر سے کہا کہ تم مجھے ایک ہزار روپے کے بدلے تین طلاقیں دے دو۔ تو شوہر نے اسے صرف ایک ہی طلاق دی اس لئے اس کے ذمہ اس ہزار کی ایک تہائی لازم ہوگی۔ کیونکہ عورت نے جب تین طلاقیں ایک ہزار کے عوض مانگیں تو گویا اس نے ہر ایک طلاق ہزار کی ایک تہائی کے عوض مانگی ہے یہ اس لئے کہ حرف باء عوضوں پر داخل ہوتی ہے۔ اور عوض اپنے معوض پر تقسیم ہوا کرتا ہے۔ اور اس صورت میں جو طلاق ہوگی وہ بائن ہوگی اس کے عوض مال واجب ہونے کی وجہ سے۔

توضیح: اگر عورت نے اپنے شوہر سے خلع کا مطالبہ کرتے ہوئے جمع کا صیغہ دراہم کہا حالانکہ اس کے ہاتھ میں کچھ بھی نہ تھا۔ اگر عورت نے اپنے ایسے غلام پر خلع کیا

جو اس کے پاس سے بھاگا ہوا ہے اس کی ضمانت سے برائت کی شرط کے ساتھ۔ اگر
ایک ہزار کے عوض تین طلاقوں کا مطالبہ کیا مگر اس نے صرف ایک ہی طلاق دی۔
سب کی تفصیل۔ دلائل

ولو قالت خالعني على ما في يدي من دراهم او من الدراهم ففعل فلم يكن في يدها شئي ..... الخ
اور اگر عورت نے کہا کہ مجھ سے تم خلع کرو اس چیز کے عوض جو میرے ہاتھ میں دراہم کی قسم سے ہے۔ اس پر شوہر نے خلع کر لیا حالانکہ اس عورت کے ہاتھ میں کچھ بھی نہیں تھا۔ اس صورت میں عورت پر تین درہم واجب ہوں گے۔ ف۔ یہ اس صورت میں کہ اس نے عربی زبان میں کہا ہو۔ لانها سمّت الخ کیونکہ عورت نے لفظ دراہم کہہ کر جمع کا لفظ کہا ہے۔ اور کم از کم جمع کے افراد تین ہوتے ہیں۔ ف۔ اس سے کم جمع نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے یہ قطعی مقدار ہوئی۔ و کلمة من الخ اور کلمہ من اس جگہ صلہ کے لئے ہے۔ اور بعض یا کچھ بیان کرنے کے لئے نہیں ہے۔ کیونکہ اسے ذکر نہ کرنے سے کلام میں خلل پیدا ہو جاتا ہے۔ ف۔ اور قاعدہ ہے کہ جس کلام میں حرف من نکالنے سے مفہوم میں خلل آجائے وہ بیان کے لئے ہوتا ہے۔

وان اختلعت على عبد لها ابق على انها بريئة من ضمانه لم تبرأ وعليها تسليم عينه...... الخ
اور اگر بیوی نے شوہر سے اپنے ایسے غلام کے عوض خلع لیا جو بھاگا ہوا ہے اس شرط پر کہ عورت اس غلام کی ضمانت سے بری اور پاک ہے۔ تو وہ بری نہ ہوگی۔ اور اس پر یہ واجب ہوگا کہ اگر اس غلام پر قدرت پالے تو وہی غلام اس کے حوالہ کر دے۔ اور اگر واقعتاً اس سے عاجز ہو گئی ہو تو اس کی قیمت دیدے۔ لانه عقد المعاوضة الخ کیونکہ خلع ایک دوسرے سے معاوضہ کا معاملہ ہے اس لئے اس کا تقاضا ہوا کہ جو چیز عوض کے لئے طے پائی ہے۔ وہی حوالہ کر دے اور عوض سے پاک ہونے کی شرط فاسد ہے اس لئے وہ باطل ہو جائے گی۔ الا ان الخلع الخ لیکن خلع تو فاسد شرطوں کے لگنے کے باوجود باطل نہیں ہوتا ہے۔

وعلى هذا النكاح واذا قالت طلقني ثلثا بالف فطلقها واحدة فعليها ثلث الالف ......الخ
اور اسی کے مطابق نکاح کا بھی حکم ہے۔ ف۔ چنانچہ اگر کسی بھاگے ہوئے غلام کے عوض کسی عورت سے کسی نے نکاح کیا اور اس میں یہ شرط بھی لگائی کہ شوہر اس کی ضمانت لے یا لا کر دینے سے بری ہے تو وہ ضمانت سے بری نہیں مانا جائے گا۔ اور لا کر دینا ضروری ہوگا۔ اور یہ شرط باطل ہو جائے گی۔ اور نکاح صحیح رہے گا۔ پھر اگر وہی غلام ہاتھ آجائے تو وہی حوالہ کرنا ہوگا ورنہ اس کی قیمت دینی ہوگی۔

واذا قالت طلقني ثلثا بالف فطلقها واحدة فعليها ثلث الالف لانها لما طلبت الثلث بالف .....الخ
اور اگر عورت نے کہا کہ مجھے ایک ہزار کے عوض تین طلاقیں دیدو۔ اس پر شوہر نے اسے صرف ایک طلاق دی تو اس عورت پر اس ہزار کی تہائی واجب ہوگی یعنی ۳۳۳/۱/۳۔ لانها لما طلبت الخ کیونکہ عورت نے جب ایک ہزار کے عوض تین طلاقیں مانگیں تو گویا اس نے ہر ایک طلاق ایک تہائی ہزار کے عوض مانگی۔ وهذا لان الخ اور یہ اس وجہ سے کہ حرف باء عوضوں پر داخل ہوتی ہے۔ اور عوض اپنے معوض پر تقسیم ہوتا ہے۔ ف۔ اس لئے ہزار درہم تین طلاقوں پر تقسیم ہونے سے ایک طلاق ہزار درہموں سے ایک تہائی کے برابر ہوگی۔ والطلاق بائن الخ اور یہ طلاق بائنہ ہوگی۔ کیونکہ اس کے عوض مال واجب ہوا ہے۔

وان قالت طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة فلاشئي عليها عند ابي حنيفةؒ ويملك الرجعة وقالا هي واحدة بائنة بثلث الالف لان كلمة على بمنزلة الباء في المعاوضات حتى ان قولهم احمل هذا الطعام بدرهم او على درهم سواء وله ان كلمة على للشرط قال الله تعالى يبايعنك على ان لايشركن بالله شيئا ومن قال لامرأته انت

طالق علی ان تدخلی الدار کان شرطا وھذالانہ للزوم حقیقۃ واستعیر للشرط لانہ یلازم الجزاء واذاکان للشرط فالمشروط لایتوزع علی اجزاء الشرط بخلاف الباء لانہ للعوض علی مامر واذا لم یجب المال کان مبتدا فوقع الطلاق ویملك الرجعۃ.

ترجمہ: اور اگر عورت نے یہ کہا کہ تم مجھے تین طلاقیں ایک ہزار پر دے دو۔ اس پر شوہر نے اسے ایک طلاق دی تو اس عورت پر کچھ مال بھی لازم نہ ہوگا۔ اور شوہر اس سے رجعت کرنے کا حق دار ہوگا۔ یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ لیکن صاحبینؒ نے کہا ہے کہ اس عورت کو ایک بائن طلاق ہوگی اور اس کے بدلہ میں ایک ہزار کی تہائی لازم ہوگی۔ کیونکہ اس جملہ میں کلمہ علی، کلمہ باء کے منزلہ میں ہے، معاوضہ کے معاملات میں۔ اسی بناء پر لوگوں کے محاورہ میں بولا جاتا ہے کہ تم اس غلہ کو ایک درہم کے عوض یا ایک درہم پر لے جاؤ کہ حکما دونوں جملے برابر ہیں۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کلمہ علی شرط کے لئے ہوتا ہے۔ جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے یعنی اے رسول اللہ یہ عورتیں تم سے بیعت کریں اس شرط پر کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی کو شریک نہ بنائیں (۔اس جملہ میں کلمہ علی شرط کے معنی میں آیا ہے) اسی طرح اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم کو طلاق ہے اس بات پر کہ تم اس گھر میں جاؤ۔ تو یہ شرط ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کلمہ علی حقیقت میں لزوم کے لئے آتا ہے۔ اور عاریۃ شرط کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ کیونکہ شرط اپنی جزاء کے ساتھ لازم ہوتی ہے۔ اور جب کلمہ علی شرط کے لئے ہوا تو جس چیز کی شرط ہے وہ شرط کے اجزاء پر تقسیم نہیں ہوتی ہے۔ بخلاف کلمہ باء کے کیونکہ وہ تو عوض کے لئے ہوتا ہے۔ جیسا کہ اس کا بیان پہلے گذر گیا ہے۔ اور جب مال واجب نہیں ہوا تو یہ طلاق شوہر کی طرف سے ابتدائی ہوگئی اس لئے طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور شوہر رجعت کا مالک ہوگا۔

توضیح: اگر عورت نے کہا طلقنی ثلاثا علی الف اور اس نے صرف ایک طلاق دی۔ حکم۔ اختلاف۔ دلائل

وان قالت طلقنی ثلثا علی الف فطلقھا واحدۃ فلاشئی علیھا عندابی حنیفۃؒ ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ومن قال الخ اور جس نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم کو طلاق ہے اس بات پر کہ تم اس گھر میں جاؤ تو یہ شرط ہے۔ ف۔ یعنی اگر تم اس گھر میں جاؤ گی تو تم کو طلاق ہوگی۔ وھذا لانہ الخ اس کی وجہ یہ ہے کہ حرف علی حقیقت میں لزم کے لئے آتا ہے۔ اور اسے شرط کے لئے اس وجہ سے استعارہ کیا کہ شرط اپنی جزاء کے ساتھ لازم ہوتی ہے۔ ف۔ یعنی جدا نہیں ہوتی۔ اسی لئے شرط کے پانے سے ہی جزاء بھی پائی جائے گی۔ واذا کان الخ اور جب کلمہ علی شرط کے لئے مان لیا گیا تو جس چیز کی شرط ہے وہ شرط کے اجزاء پر تقسیم نہیں ہوتی ہے۔ یعنی ہزار درہم تین طلاقوں پر تقسیم نہیں ہوں گے۔ بخلاف کلمہ باء کے کیونکہ یہ تو عوض کے لئے ہوا کرتا ہے۔ جیسا کہ گذر گیا۔ ف۔ اور عوض اپنے معوض پر تقسیم ہوا کرتا ہے۔ واذا لم یجب المال الخ اور جب مال واجب نہیں ہوا تو یہ طلاق شوہر کی طرف سے ابتدائی ہوگئی۔ اس لئے طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور شوہر کو رجعت کا حق ہوگا۔

ولوقال الزوج طلقی نفسك ثلثا بالف اوعلی الف فطلقت نفسھا واحدۃ لم یقع شئی لان الزوج مارضی بالبینونۃ الابسلم الالف کلھا بخلاف قولھا طلقنی ثلثا بالف لانھالمارضیت بالبینونۃ بالف کانت ببعضھا ارضی ولوقال انت طالق علی الف فقبلت طلقت وعلیھا الالف وھوکقولہ انت طالق بالف ولابدمن القبول فی الوجھین لان معنی قولہ بالف بعوض الف یجب لی علیك ومعنی قولہ علی الف علی شرط الف یکون لی علیك والعوض لایجب بدون قبولہ والمعلق بالشرط لاینزل قبل وجودہ والطلاق بائن لماقلنا.

ترجمہ: اور اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم خود کو ہزار کے عوض یا ہزار پر تین طلاقیں دیدو۔ اس پر اس بیوی نے خود کو صرف ایک طلاق دی تو کچھ بھی واقع نہ ہوگی۔ کیونکہ شوہر اس کو جدا کرنے پر صرف اس لئے راضی ہوا تھا کہ اسے پورے ہزار مل جائیں۔ بخلاف بیوی کے اس کہنے کے کہ تم مجھ کو ایک ہزار کے عوض تین طلاقیں دیدو کہ اس میں ایک ہی واقع ہوتی ہے کیونکہ وہ جب ایک ہزار دے کر بھی علیحدگی پر راضی تھی تو اس سے بہت کم پر بدرجہ اولی راضی ہوگی۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تم کو ہزار درہم پر طلاق ہے۔ پس اس نے یہ شرط قبول کر لی اس لئے اس پر ہزار درہم واجب ہو جائیں گے۔ اور یہ کہنا ایسا ہی ہوگا جیسے کہا کہ تم کو ہزار درہم کے عوض طلاق ہے۔ اور ان دونوں صورتوں میں عورت کے لئے شرط قبول کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ شوہر کے اس کہنے کہ "ہزار کے عوض" کے معنی یہ ہیں کہ میرے ہزار تم پر واجب ہوں گے۔ اور اس کے اس کہنے "ہزار کی شرط پر" کے معنی یہ ہیں کہ اس شرط پر کہ میرے تم پر ہزار واجب ہوں گے۔ اور عوض بغیر قبول کئے ہوئے واجب نہیں ہوتا ہے۔ اور جو چیز شرطیہ ہوتی ہے وہ اسی وقت لازم ہوتی ہے جبکہ شرط پائی بھی جائے۔ اور اس سے جو طلاق ہوگی وہ بائنہ ہوگی جس کی دلیل ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔

توضیح: اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم خود کو ہزار کے عوض یا ہزار پر تین طلاقیں دے دو۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ دلیل

ولو قال الزوج طلقي نفسك ثلثا بالف او على الف فطلقت نفسها واحدة لم يقع شئى ..... الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ **كانت ببعضها ارضى** جب کم خرچ کرنے یعنی ایک تہائی سے بھی وہی مقصود حاصل ہو جاتا ہو جو زیادہ خرچ کرنے سے ہوتا ہے تو اس کم پر بدرجہ اولی راضی ہوگی۔ ف۔ خلاصہ یہ ہوا کہ مرد کا مقصود مال سے پورے ہزار درہم کا پانا ہے تو اس سے کم حصے اور اس کے جزو پر رضامندی ظاہر نہ ہوگی۔ لیکن عورت کا مقصود اس مرد سے جان چھڑانا ہے یہ بات جتنے کم سے حاصل ہو جائے اس کی عین خوشی کی بات ہے۔ **ولو قال انت طالق الخ** ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ **والطلاق بائن الخ** یہ بتایا جا چکا ہے کہ کوئی بھی عوض اس وقت تک واجب نہیں ہوتا ہے جب تک کہ اسے قبول نہ کر لیا گیا ہو۔ اور جو چیز شرطیہ ہوتی ہے وہ اسی وقت لازم ہوتی ہے کہ اس کی شرط پائی جائے۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اس موقع پر جو طلاق واقع ہوگی وہ بائنہ ہی ہوگی۔ جس کی دلیل ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ ف۔ یعنی یہ طلاق چونکہ کسی معاوضہ یا مال کے لازم ہونے کے بعد ہوئی ہے اس لئے بائنہ ہوگی۔ تاکہ مرد کو مال اور عورت کو اس کی اپنی ذات پر مکمل اور پورا اختیار حاصل ہو۔

ولو قال لامرأته انت طالق وعليك الف فقبلت او قال لعبده انت حر وعليك الف فقبل عتق العبد وطلقت المرأة ولاشئى عليهما عند ابى حنيفة وكذا اذالم يقبلا وقالا على كل واحد منهما الالف اذا قبل واذا لم يقبل لايقع الطلاق والعتاق لهما ان هذا الكلام يستعمل للمعاوضة فان قولهم احمل هذا المتاع ولك درهم بمنزلة قولهم بدرهم وله انه جملة تامة فلا ترتبط بماقبله الابدلا لة اذ لاصل فيها الاستقلال ولادلالة لان الطلاق والعتاق ينفكان عن المال بخلاف البيع والاجارة لانهما لايوجدان دونه

ترجمہ: اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم کو طلاق ہے اور تم پر ہزار درہم ہیں۔ جواب میں عورت نے قبول کر لیا۔ یا مالک نے اپنے غلام سے کہا کہ تم آزاد ہو اور تم پر ہزار درہم ہیں اور غلام نے بھی اسے قبول کر لیا تو غلام آزاد ہو جائے گا۔ اسی طرح بیوی کو طلاق ہو جائے گی۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان دونوں پر کچھ لازم نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر ان دونوں نے قبول نہیں کیا۔ لیکن صاحبینؒ نے کہا ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک پر ایک ایک ہزار درہم لازم ہوں گے۔ جب کہ انہوں نے قبول کر لیا ہو۔ اور اگر انہوں نے قبول نہیں کیا تو عورت کو طلاق نہ ہوگی۔ اسی طرح غلام آزاد نہ ہوگا۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ کلام

معاوضہ کے لئے یہ استعمال کیا جاتا ہے۔ چنانچہ لوگوں کا یہ کہنا کہ تم یہ سامان اٹھالو۔ اور تمہارے لئے ایک درہم ہے۔ لوگوں کے اس قول کے حکم میں ہے کہ سامان اٹھالو ایک درہم کے عوض میں اور امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ جملہ ایک پورا جملہ ہے۔ اسے پہلے سے نہیں ملایا جاسکتا ہے مگر اسی صورت میں کہ وہاں کوئی اس کی دلیل ہو۔ کیونکہ جملوں میں اصل حکم یہی ہوتا ہے کہ وہ مستقل ہوتے ہیں۔ حالانکہ موجودہ مسئلہ میں ایسی کوئی دلالت نہیں ہے۔ کیونکہ طلاق دینا اور آزاد کرنا تو بغیر مال کے بھی ہوسکتا ہے بخلاف کسی چیز کے بیچنے اور کرایہ دینے کے کہ وہ تو بغیر مال کے نہیں ہوسکتا ہے۔

توضیح: شوہر نے بیوی سے کہا تم کو طلاق ہے اور تم پر ہزار درہم ہیں
مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

ولو قال لامرأته انت طالق وعليك الف فقبلت اوقال لعبده انت حر وعليك الف ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ فكذا اذا لم يقبلا. اسی طرح اگر انہوں نے شرط قبول نہیں کی۔ ف۔ یعنی عورت کو طلاق ہو جائے گی اور غلام آزاد ہو جائے گا۔ اور جب مال قبول کر لینے کی صورت میں بھی کچھ واجب نہیں ہوا تو قبول نہ کرنے کی صورت میں بدرجہ اولی کچھ واجب نہ ہوگا۔ یہ تو امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے۔ وقالا على كل واحد الخ اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ اگر عورت یا غلام نے قبول کر لیا تو ہزار درہم لازم ہو جائیں گے اور وہ طلاق پالے گی اور غلام آزاد ہو جائے گا۔ اور اگر انہوں نے قبول نہیں کیا تو عورت کو طلاق نہ ہوگی۔ اور غلام آزاد نہ ہوگا۔ لهما ان هذا الخ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ ایسا کلام محاورہ میں بدلہ کے لئے ہی استعمال ہوتا ہے۔ جیسا کہ کہا جاتا ہے یہ سامان اٹھا کر چلو اور تمہارے لئے ایک درہم ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس محنت کے بدلہ میں ایک درہم ہے۔

وله انه جملة تامة فلا ترتبط بماقبله الابدلالة اذا الاصل فيها الاستقلال ......الخ

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ تم پر ہزار درہم ہیں یہ کہنا ایک پورا جملہ ہے اسے کسی وجہ اور دلیل کے بغیر پہلے جملہ سے نہیں ملایا جائے گا۔ کیونکہ کسی بھی پورے جملہ کا یہ حکم ہوتا ہے کہ وہ خود مستقل ہو۔ اور یہاں کوئی دلیل نہیں ہے۔ کیونکہ طلاق دینا اور غلام آزاد کرنا کسی مال کے بغیر بھی ہوتا رہتا ہے۔ بخلاف بیع کے اور کرایہ کے کہ یہ دونوں بغیر مال کے نہیں ہو سکتے۔ ف۔ خلاصہ یہ ہوا کہ صاحبین نے یہ معنی لئے کہ تم کو طلاق ہے اس حالت میں کہ تم پر ہزار درہم لازم ہیں۔ یا تم آزاد ہو اس حال میں کہ تم پر ہزار درہم لازم ہیں۔ مگر امام ابو حنیفہؒ نے کہا کہ آخری جملہ کو ماقبل کے لئے حال ٹھہرانا کسی دلیل کے بغیر ہے۔ اس لئے طلاق اور آزادی ہو جانے کے بعد ان دونوں پر ہزار درہم لازم کئے ہیں۔ ایسے میں ان پر لازم کر دینے سے وہ لازم نہیں ہوں گے۔ اگرچہ وہ قبول بھی کرلیں۔

ولو قال انت طالق على الف على انى بالخيار؛ وعلى انك بالخيار ثلثة ايام فقبلت فالخيار باطل اذاكان للزوج وهوجائزاذاكان للمرأة فان ردت الخيارفي الثلث بطل وان لم تردطلقت ولزمها الالف وهذا عندابى حنيفة وقالا الخيار باطل في الوجهين والطلاق واقع وعليها الف درهم لان الخيار للفسخ بعد الانعقاد لاللمنع من الانعقادوالتصرفان لايحتملان الفسخ من الجانبين لانه في جانبه يمين ومن جانبها شرطها ولابى حنيفةؒ ان الخلع في جانبها بمنزلة البيع حتى يصح رجوعها ولايتوقف على ماوراء المجلس فيصح اشتراط الخيار فيه امافى جانبه يمين حتى لايصح رجوعه ويتوقف على ماوراء المجلس ولاخيار فى الايمان وجانب العبدفي العتاق مثل جانبها في الطلاق.

ترجمہ: اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ ایک ہزار کے عوض تم کو طلاق ہے لیکن اس شرط کے ساتھ مجھے تین دنوں کا اختیار

ہے۔ یا اس شرط کے ساتھ کہ تم کو تین دنوں کا اختیار ہے۔ تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگر اس عورت نے اسے قبول کر لیا اور اختیار مرد کو ہو تو اس کے اختیار باطل ہو جائے گا (۔اور طلاق واقع ہو جائے گی) اور اگر اختیار اسی عورت کے لئے ہو تو وہ باقی رہ جائے گا۔ اگر تین دنوں کے اندر اس نے اپنا اختیار باطل کر دیا تو وہ طلاق باطل ہو جائے گی۔ اور اگر اس نے اپنا اختیار رد نہیں کیا تو اسے طلاق ہو جائے گی۔ اور اس پر ہزار درہم لازم آ جائیں گے۔ اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ دونوں صورتوں میں اختیار باطل ہوگا (۔ خواہ اختیار مرد کو ہو یا عورت کو ہو) اور طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور عورت پر ہزار درہم لازم ہو جائیں گے۔ کیونکہ اختیار تو کسی معاملہ کے طے ہو جانے کے بعد اسے توڑنے کے لئے ہوتا ہے اور اس واسطے نہیں ہوتا ہے کہ وہ معاملہ طے نہ ہونے پائے۔ اور اس جگہ شوہر کا کہنا اور عورت کا قبول کرنا دونوں طرف سے تصرف ہے اور یہ دونوں تصرف اس قابل نہیں ہیں کہ یہ نوٹ سکیں۔ کیونکہ شوہر کی طرف سے خلع کرنا قسم ہے اور بیوی کی طرف سے قبول کرنا شرط ہے۔ (اور ان میں سے کوئی بھی فسخ کے قابل نہیں ہے) اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ عورت کی طرف سے خلع کو مان لینا کسی چیز کو خریدنے کے برابر ہوتا ہے۔ اسی بناء پر عورت کے لئے یہ جائز ہوتا ہے کہ وہ اپنے خلع کی درخواست واپس لے لے۔ اسی طرح مجلس خلع ختم ہو جانے کے بعد اس کا اختیار متوقف نہیں رہتا ہے۔ اس لئے خلع میں خیار کی شرط کرنا صحیح ہوا۔ البتہ شوہر کی جانب خلع قسم ہے اسی وجہ سے اس سے شوہر کا رجوع کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے۔ اور مجلس کے بعد پر متوقف رہتا ہے اور قسموں میں اختیار نہیں ہوتا ہے اور عورت کی جانب طلاق کے معاملہ میں جو حال ہوتا ہے وہی حال آزادی کے معاملہ میں غلام کی جانب میں ہوتا ہے۔

توضیح: اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ ایک ہزار کے عوض تم کو طلاق ہے۔ لیکن اس شرط کے ساتھ کہ تین دنوں کا اختیار مجھے ہے۔ یا تمہیں ہے۔ تفصیل مسئلہ اقوال ائمہ۔ دلائل

ولو قال انت طالق علی الف علی انی بالخیار او علی انك بالخیار ثلثة ایام ...الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ولابی حنیفةؒ الخ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عورت کی طرف سے خلع چاہنا ایسا ہے جیسے کسی چیز کو خریدنا ہے۔ اسی بناء پر اس کے لئے یہ جائز ہے کہ خلع کے لئے ایک بار کہہ دینے کے بعد بھی اپنی بات سے پھر جائے۔ اور اپنا ارادہ ختم کر دے۔ اور اسے یہ ضروری ہے کہ اسی مجلس میں فیصلہ کر لے یا بات طے کر لے بعد میں وہ کچھ نہیں کر سکتی ہے۔ اسی بناء پر اس خلع میں اپنے لئے اختیار کی شرط کرنا صحیح ہے۔ لیکن شوہر کی طرف سے خلع کا حکم قسم کا ہے۔ کہ ایک مرتبہ اسے خلع کر لینے کے بعد اس سے رجوع کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے۔ اور مجلس کے بعد پر متوقف ہوتا ہے۔ اور قسم میں خیار جائز نہیں ہے۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ عورت کے لئے طلاق کے مسئلہ میں جو حال ہے وہی حال غلام کے لئے آزادی کے مسئلہ میں ہوتا ہے۔

ف۔ اس کی مزید توضیح یہ ہے کہ جب مرد نے یہ کہا کہ میں نے ایک ہزار درہم کے عوض تم سے خلع کیا تو اس کے کہنے کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر تم ایک ہزار درہم دینا قبول کر لو تو تم کو ایک بائن طلاق ہے۔ اس طرح یہ کلام شرطیہ ہوا اس لئے اس سے رجوع کرنا ممکن نہیں ہے۔ اس میں شوہر شرط یا جاکڑ کے طور پر اپنے لئے کسی وقت تک اختیار نہیں رکھ سکتا ہے۔ بلکہ یہ دائمی اور لازمی ہے۔ یہاں تک کہ اگر عورت اس نشست کے بعد اور کسی وقت قبول کر لے تو شرط پوری ہونے سے طلاق پڑ جائے گی۔ لیکن جب عورت نے شرط قبول کر لی تو گویا اس نے خود کو ایک ہزار کے عوض شوہر سے خرید لیا۔ اسی وجہ سے اس کے حق میں بیع کے حکم میں ہے۔ کہ اس نے ہزار ادا کئے اور اس کے عوض شوہر سے اپنی شرم گاہ سے نفع کا حق واپس لیا۔ اسی لئے اس میں بیع کا احکام معتبر ہوئے۔ چنانچہ اگر اس مجلس سے کھڑی ہو گئی تو مرد کی طرف سے ایجاب ختم ہو گیا۔ اور جس طرح بیع میں خیار جائز ہوتا ہے یعنی مشتری جاکڑ اور شرطیہ لیتا ہے اسی طرح عورت کو بھی تین دنوں کا شرطیہ رکھنا جائز ہے۔ اسی طرح اگر غلام نے اپنے آپ کو اپنے مولیٰ سے اس شرط پر خریدا کہ مجھے تین دن کا اختیار ہے تو یہ جائز ہوگا۔ اور اگر مولیٰ نے کہا کہ تم ہزار درہم کے

بدلہ آزاد ہو بشرطیکہ مجھے تین دنوں کا اختیار ہے تو مولیٰ کا اختیار باطل ہے۔ اور اگر یہ کہا کہ بشرطیکہ تم کو تین دنوں کا اختیار ہے۔ تو غلام کا اختیار جائز ہے۔ حاصل یہ ہوا کہ خلع میں عورت کا جو حال ہے وہی حال غلام کے لئے مال کے عوض آزادی میں ہے۔ جائز جا کر یا جائز کرنا۔ بشرطیکہ معاملہ کرنا۔ پسند یا ناپسند کے اقرار پر کسی چیز کو خریدنا۔

ومن قال لامرأته طلقتك امس علی الف درهم فلم تقبلي فقالت قبلت فالقول قول الزوج ومن قال لغيره بعت منك هذا العبد بالف درهم امس فلم تقبل فقال قبلت فالقول قول المشتری ووجه الفرق ان الطلاق بالمال يمين من جانبه فالاقرار به لا يكون اقراره بالشرط لصحته بدونه اماالبيع فلايتم الابالقبول ولاقراربه اقراربمالايتم الابه فانكاره القبول رجوع منه٥

ترجمہ: جس شخص نے اپنی بیوی سے کہا میں نے تم کو گزشتہ کل ایک ہزار درہم کے عوض طلاق دی تھی لیکن تم نے قبول نہیں کی تھی اور بیوی نے کہا میں نے قبول کرلی تھی تو شوہر کی بات قبول کی جائے گی۔ اور اگر کسی نے دوسرے شخص سے کہا کہ میں نے تم کو گزشتہ کل یہ غلام ایک ہزار درہم میں بیچا تھا مگر تم نے قبول نہیں کیا اور اس نے کہا میں نے قبول کرلیا تھا تو یہاں پر اس خریدار کی بات قبول کی جائے گی فرق کی وجہ یہ ہے کہ مال کے عوض طلاق شوہر کی طرف سے قسم ہوتی ہے اس لئے اس کا اقرار شرط کا اقرار نہیں ہوتا ہے کیونکہ شرط کے بغیر بھی قسم صحیح ہوسکتی ہے لیکن بیع کا معاملہ قبول کیے بغیر تمام نہیں ہوسکتا ہے کیونکہ جب بائع نے بیع کے واقع ہونے کا اقرار کرلیا تو اس چیز کا بھی اقرار کرلیا جس کے بغیر بیع پوری نہیں ہوتی ہے یعنی مشتری کا قبول کرنا۔ اس لئے مشتری کے قبول سے انکار کرنا اپنے اقرار سے پھر جانا ہوا

توضیح: اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ میں نے تم کو کل ایک ہزار درہم کے عوض طلاق دی تھی مگر تم نے قبول نہیں کی اور اگر کسی نے دوسرے سے اپنے غلام کے بارے میں کہا میں نے تم کو ایک ہزار درہم کے عوض کل اپنا غلام بیچا تھا مگر تم نے قبول نہیں کیا تھا اور دونوں نے انکار کیا۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ دلیل

ومن قال لامرأته طلقتك امس علی الف درهم فلم تقبلي فقالت قبلت ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ **فالقول قول المشتری**. مشتری سے اس کہنے پر کہ غلام کے قبول کرنے سے تم نے انکار کیا اس نے کہا میں تو قبول کرچکا ہوں تو اس مسئلہ میں اسی مشتری کی بات قبول ہوگی۔ ف۔ حاصل یہ ہوا کہ طلاق کے مسئلہ میں شوہر بیچنے والا اور بیوی خریدار ہے حالانکہ شوہر کا قول مقبول ہے اور بیوی سے گواہ مانگے جائیں گے اور دوسرا مسئلہ یعنی غلام بیچنے میں خریدنے والے کا قول مقبول ہے اور بیچنے والے پر گواہ لازم ہوتے ہیں اس طرح دونوں مسئلہ میں فرق ہوگیا۔

ووجه الفرق ان الطلاق بالمال يمين من جانبه فالاقراربه لا يكون اقراره بالشرط ......الخ

دونوں مسئلوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ مال کے عوض طلاق دینا شوہر کے جانب سے شرطیہ قسم ہے اس لئے قسم کا اقرار کرنا شرط پائے جانے کا اقرار نہیں ہوگا کیونکہ قسم تو شرط پائے جانے کے بغیر بھی صحیح ہوتی ہے لیکن بیع تو قبول کے بغیر تمام نہیں ہوتی اس لئے جب بائع نے بیع کے واقع ہونے کا اقرار کیا تو گویا ساتھ ہی ایسی چیز کا بھی اقرار کیا جس کے بغیر بیع پوری نہیں ہوتی یعنی مشتری کا قبول کرنا اس لئے بعد میں مشتری کا اس بیع سے قبول کرنے پر انکار کرنے میں اپنے اقرار سے پھرنا لازم آیا ہے۔ ف۔ مسئلہ کی مزید وضاحت یہ ہے کہ جب بائع نے یہ کہا کہ میں نے یہ غلام کل تمہارے ہاتھ بیچا تھا اتنا اقرار کرلینے سے یہ بھی اقرار کیا کہ تم نے اسے قبول کرلیا تھا کیونکہ بیچنا مشتری کے قبول کیے بغیر نہیں ہوسکتا اس لئے اس کا یہ کہنا کہ تم نے اسے قبول نہیں کیا اپنے اقرار سے پھرنا ہے اس لئے مفید نہیں ہوگا اور مشتری جو کہے گا وہی مانا جائے گا لیکن اگر شوہر نے اپنی بیوی سے خلع کیا

یامال پر طلاق دی تو اس سے اپنی قسم کا انکار ہو یعنی تم اگر ایسا کرو تو تم کو طلاق ہے اس جملہ سے یہ لازم نہیں آتا کہ عورت نے ایسا کیا ہی تھا اسی لئے عورت پر یہ لازم ہے کہ وہ اپنے قبول کرنے پر گواہ پیش کرے ورنہ مرد کا انکار کرنا قبول کیا جائے گا۔

قال والمباراة كالخلع كلاهما يسقطان كل حق لكل واحدمن الزوجين على الأخرمما يتعلق بالنكاح عند ابى حنيفةؒ وقال محمدؒ لايسقط فيهما الاماسمياه وابويوسفؒ معه فى الخلع ومع ابى حنيفةؒ فى المباراة لمحمدؒ ان هذه معاوضة وفى المعاوضات يعتبر المشروط لاغيره ولابى يوسفؒ ان المباراة مفاعلة من البراءة فتقضيها من الجانبين وانه مطلق قيدناه بحقوق النكاح لدلالة الغرض اماالخلع فمقتضاه الانخلاع وقدحصل فى نقض النكاح ولاضرورة الى انقطاع الاحكام ولابى حنيفةؒ ان الخلع ينبئى عن الفصل ومنه خلع النعل وخلع العمل وهو مطلق كالمباراة فيعمل باطلاقهما فى النكاح واحكامه وحقوقه○

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا کہ مبارات (یعنی میاں اور بیوی میں سے ہر ایک کا دوسرے کو بری کرنا خلع کے مانند ہے یعنی مبارات اور خلع میں سے ہر ایک ایسا عمل ہے جو ہر ایک کو دوسرے سے ایسے حق سے جو نکاح سے متعلق ہوں بری کر دیتا ہے یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے لیکن امام محمدؒ نے فرمایا کہ پورے حق کو ساقط نہیں کرتا ہے مگر صرف اسی حق کو ساقط کرتا ہے جتنے کو ان دونوں نے ان مسئلوں میں بیان کیا ہو لیکن ابو یوسفؒ خلع کے مسئلہ میں امام محمدؒ کے ساتھ ہیں اور مبارات کے مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ ہیں۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ دونوں باتیں خلع اور مبارات کی معاوضہ کی ہیں اور معاوضوں میں صرف اسی چیز کا اعتبار کیا جاتا ہے جس کی شرط کی گئی ہو اس کے علاوہ کسی اور بات کا اعتبار نہیں ہوتا ہے اور ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ مبارات برائت کے مادے سے مفاعلت کے وزن پر ہے اس لئے یہ برائت کا تقاضا کرتی ہے کہ جانبین سے ہو لیکن اس جگہ حق مطلق تھا جسے ہم نے نکاح کے حقوق سے مقید کر دیا ہے ان کی غرض کی دلیل سے اور خلع کا تقاضا علیحدہ ہو جانے کا ہے جو صرف نکاح کے ختم ہونے سے ہی حاصل ہوتا ہے اور ان کے سارے احکام کے ختم ہونے کی ضرورت نہیں رہتی ہے اور امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہے کہ لفظ خلع علیحدگی اور جدائیگی کی خبر دیتا ہے اسی سے محاورہ میں خلع نعال اور خلع عمل بولا جاتا ہے اور یہ مبارات کی طرح مطلق ہوتا ہے اسی لئے ان دونوں میں اطلاق ہونے کے باوجود نکاح اور اس کے احکام اور اس کے حقوق کے بارے میں یہ دونوں عمل کرتے ہیں۔

توضیح: مبارات اور خلع کے معنی دونوں کے احکام اور تفصیل، ائمہ کا اختلاف، اور دلائل

قال والمباراة كالخلع كلاهما يسقطان كل حق لكل واحدمن الزوجين على الأخر.....الخ

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ میاں اور بیوی کا ایک دوسرے کو بری کر دینا خلع کے مانند ہے یعنی مبارات اور خلع دونوں میں سے ہر ایک ایسا عمل ہے جو میاں اور بیوی کے نکاح سے متعلق سارے حقوق سے بری کر دیتا ہے یہ قول امام ابو حنیفہؒ کے ہے۔ ف۔ اس جگہ سارے حقوق سے مراد مہر اور پچھلے دنوں کے نان ونفقہ سے جو کچھ متعلق ہو چکا ہے ورنہ خلع کی عدت کے نفقہ وسکنیٰ سے براءت نہ ہوگی البتہ اگر عدت کے دنوں پر خلع کیا ہو تو وہ بھی ساقط ہو جائے گا مگر سکنی یعنی رہنے کا حق شرعی حق ہوتا ہے وہ ساقط نہیں ہوتا ہے اگر شوہر نے صرف یہ کہا کہ میں نے تم سے خلع کر لیا اور اس نے عورت نے بھی قبول کر لیا اور کوئی تفصیل نہیں کی گئی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ فقط مہر ساقط ہو گا خواہ وہ عورت مدخولہ ہو یا نہ ہو اور خواہ اس عورت نے اپنا مہر وصول کیا ہو یا نہ کیا ہو اور شوہر بھی اس سے اپنی بات واپس نہیں لے سکتا ہے۔ م۔

ف۔ اور ایسا قرض جو نکاح کی وجہ سے نہ ہو بلکہ کسی دوسری وجہ سے میاں یا بیوی کا ایک دوسرے پر لازم ہو تو ظاہر الروایۃ کے مطابق وہ ساقط نہیں ہو گا۔ اور عینیؒ نے لکھا ہے کہ اگر خلع کیا اور اس میں مال کا تذکرہ نہیں کیا۔ اور عورت نے اسے قبول بھی کر لیا تو ظاہر الروایۃ کے مطابق اس کے لئے مہر سے کچھ بھی ساقط نہ ہو گا۔ ب اور کہا گیا ہے کہ جس مکان میں طلاق دی گئی اس

میں عدت نہ گذارنا گناہ ہے۔ لیکن اس کے کرایہ سے شوہر کو بری کرنا جائز ہے۔ اور یہی صحیح ہے۔ف۔اور اگر خلع کرنا خرید و فروخت کے لفظ سے ہو مثلاً شوہر نے کہا کہ میں نے تمہاری ذات ایک ہزار درہم کے عوض تمہارے ہاتھ فروخت کی۔ جواب میں عورت نے کہا کہ میں نے خرید لی تو فتاوی صغریٰ میں ہے کہ صحیح یہ ہے کہ وہ بھی خلع اور مبارات کے مثل ہے اگر خلع کا معاوضہ طے کرتے وقت دونوں میں یہ شرط قرار پائی کہ شوہر اس بچہ کے دودھ پلائی کی اجرت سے بری ہے تو منتقی میں ہے کہ اگر اس میں مدت بتادی گئی ہو تو اسی مدت تک ورنہ وہ دو برس تک دودھ پلائے۔اور فتاویٰ میں ہے کہ اگر وقت مقرر کیا تو صحیح ہے ورنہ نہیں۔ف۔

وقال محمدؒ لایسقط فیهما الاماسمیاه وابویوسفؒ معه فی الخلع ......الخ

اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ خلع و مبارات میں سے کسی سے بھی سارے حقوق ساقط نہیں ہوتے ہیں۔ بلکہ صرف وہی ساقط ہوتے ہیں جن کو وہ بیان کر دیں۔اور ابو یوسفؒ کا قول خلع کے معاملہ میں امام محمدؒ کے قول کے مثل ہے۔اور مبارات کے معاملہ میں ابو حنیفہؒ کے قول کے مثل ہے۔ لمحمد ان هذه الخ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ خلع ہو یا مبارات ہو عقد معاوضہ ہے۔اور تمام معاوضوں میں صرف اس بات کا اعتبار ہوتا ہے جس کی شرط کرلی گئی ہو۔ اس کے علاوہ کسی اور بات کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ف۔اس لئے جس حق کے ساقط ہونے کی شرط نہیں کی گئی ہو وہ ساقط نہ ہوگا۔ **ولابی یوسف** الخ اور ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ مبارات کے معنی ہیں دونوں طرف سے بری ہونا پس اس معنی کا تقاضا یہ ہوا کہ شوہر بیوی کے حقوق سے اور بیوی شوہر کے حقوق سے بری ہو جائے۔اس میں اگرچہ لفظ حق مطلق ہے مگر ہم نے اس سے صرف نکاح کے حقوق مقید کئے اور مراد لئے۔ جس کی دلیل ان کی غرض ہے۔اور خلع کرنے کا تقاضا تو یہ ہوا کہ ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ ہو جائے۔ یہ بات تو صرف نکاح ٹوٹنے سے ہی حاصل ہو سکتی ہے۔اس لئے دوسرے احکام بھی منقطع ہونے کی ضرورت نہ رہی۔

ولابی حنیفةؒ ان الخلع ینبئی عن الفصل ومنه خلع النعل وخلع العمل ......الخ

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ خلع کے معنی سے جدا کرنا نکلتا ہے۔ جیسے کہ کہا جاتا ہے خلع النعال اس کے معنی ہیں پاؤں سے جوتے اتارنا۔اور خلع العمل کے معنی ہیں کام چھوڑ دینا یا علیحدہ ہو جانا۔اور وہ مطلق ہے مبارات کی طرح۔اس لئے نکاح اور اس کے احکام اور اس کے حقوق میں خلع اور مبارات کے مطلق ہونے پر عمل کیا جائے گا۔ف۔یعنی نکاح کے ہر ایک حق و حکم سے مطلقاً خلع اور براءت ہو جائے گی۔

ومن خلع ابنته وهی صغیرة بمالها لم یجز علیها لانه لا نظر لها فیه اذ البضع فی حالة الخروج غیر متقوم البدل متقوم بخلاف النکاح لان البضع متقوم عندالدخول ولهٰذا یعتبر خلع المریضة من الثلث ونکاح المریض بمهر المثل من جمیع المال واذالم یجز لایسقط المهر ولایستحق مالها ثم یقع الطلاق فی روایة وفی روایة لایقع والاول اصح لانه تعلیق بشرط قبوله فیعتبر بالتعلیق بسائر الشروط وان خالعها علی الف علی انه ضامن فالخلع واقع والالف علی الاب لان اشتراط بدل الخلع علی الاجنبی صحیح فعلی الاب اولٰی ولایسقط مهرهالانه لم یدخل تحت ولایة الاب وان شرط الالف علیها توقف علی قبولها انکانت من اهل القبول فان قبلت وقع الطلاق لوجود الشرط ولایجب المال لانها لیست من اهل الغرامة فان قبله الاب عنها ففیه روایتان وکذا ان خالعها علی مهرها ولم یضمن الاب المهر توقف علی قبولها فان قبلت طلقت ولایسقط المهروان قبل الاب عنها فعلی الروایتین

ترجمہ: اگر کسی شخص نے اپنی چھوٹی (نابالغہ) لڑکی کا اسی لڑکی کے مال کے عوض اس کے نکاح سے خلع کرادیا تو اس کے نام پر یہ معاملہ صحیح نہ ہوگا۔ کیونکہ فی الحال اس چھوٹی لڑکی کا خلع کرانے میں اس کی کوئی بہتری نہیں ہے۔ کیونکہ نکاح سے نکل جانے کی

صورت میں عورت کی بضع قیمتی مال نہیں ہوتی ہے۔ حالانکہ اس کا جو عوض دیا گیا ہے وہ قیمتی مال ہے۔ بخلاف نکاح کرنے کے کیونکہ ملک نکاح میں جاتے وقت عورت کی بضع قیمتی مال ہوتی ہے۔ اور اس مذکورہ سبب کی وجہ سے بیمار عورت کا خلع (جس کے بعد وہ مر گئی) اس کے تہائی ترکہ سے معتبر ہوگا۔ اسی طرح بیمار کا نکاح (جو بعد میں اسی مرض میں مر گیا) تو مہر المثل پر نکاح اس مریض کے تمام ترکہ سے معتبر ہوگا۔ اور جب خلع جائز نہ ہوا تو لڑکی کا مہر ختم نہیں ہوگا اور اس کا شوہر اس کے مال کا مستحق بھی نہ ہوگا۔ پھر ایک روایت کے مطابق طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور دوسری روایت میں واقع نہ ہوگی۔ ان میں سے پہلا قول ہی زیادہ صحیح ہے۔ کیونکہ شوہر کا طلاق دینا بیوی کے باپ کے قبول کرنے پر مشروط تھا۔ اس لئے دوسری شرطوں پر اس کا بھی قیاس کیا جائے گا۔ اور اگر شوہر نے بیوی سے ہزار درہم پر اس شرط کے ساتھ خلع کیا کہ بیوی کا باپ ہی اس کا ضامن ہوگا۔ تو وہ خلع واقع ہو جائے گا۔ اور وہ ہزار درہم باپ پر لازم ہو جائیں گے۔ کیونکہ خلع کے معاوضہ کی شرط جب کسی اجنبی پر بھی لگانا صحیح ہے تو باپ پر یہ شرط لگانا بدرجہ اولی صحیح ہوگا۔ اور عورت کا مہر ساقط نہ ہوگا۔ کیونکہ وہ باپ کی ولایت میں داخل نہیں ہے۔ اور اگر شوہر نے اس خلع کے بدلہ میں دس ہزار درہم کو اسی کمسن بیوی پر شرط کیا ہو تو خلع کا جائز ہونا خود اسی کمسن لڑکی کے قبول کرنے پر موقوف ہوگا۔ بشرطیکہ وہ قبول کرنے کی صلاحیت رکھتی ہو۔ پس اگر اس نے قبول کر لیا تو شرط پائے جانے کی وجہ سے طلاق واقع ہو جائے گی۔ لیکن مال واجب نہیں ہوگا۔ کیونکہ وہ اس لائق نہیں ہے کہ اس پر کوئی مالی تاوان لازم ہو۔ اب اگر اس کے باپ نے اس لڑکی کی طرف سے خلع کا عوض قبول کر لیا تو اس کے حکم میں دو روایتیں ہیں۔ اسی طرح اگر شوہر نے کمسن بیوی کو اس کے مہر کے عوض خلع کیا اور اس کا باپ اس لڑکی کے مہر کا ضامن نہیں ہوا پھر بھی حکم اسی کمسن کے قبول کرنے پر موقوف رہے گا۔ کہ اگر اس نے قبول کر لیا تو اسے طلاق ہو جائے گی اور مہر ساقط نہ ہوگا۔ اور اگر باپ نے اس لڑکی کی طرف سے دینا قبول کر لیا تو اس کا حکم مذکورہ بالا دونوں روایتوں کے مطابق ہوگا۔

توضیح: اگر باپ نے اپنی نابالغہ لڑکی کے مال سے ہی اس کے نکاح سے خلع کرا دیا۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

ومن خلع ابنته وهي صغيرة بمالها لم يجز عليها لانه لا نظر لها فيه اذ البضع في ......الخ

اگر کسی شخص نے اپنی نابالغہ لڑکی کے مال سے ہی اس کے نکاح سے خلع کا عوض طے کیا تو یہ لڑکی کے حق میں باپ کی طرف سے جائز نہ ہوگا۔ ف۔ بلکہ خلع کا مال باپ اپنے مال سے ادا کرے گا۔ لانہ لا نظر لہا الخ کیونکہ اس سے خلع کرانے میں اس لڑکی کے حق میں کوئی بھلائی نہیں ہے۔ کیونکہ نکاح سے نکلتے وقت عورت کی بضع (شرمگاہ) قیمتی مال نہیں ہوتی ہے۔ جبکہ خلع کا عوض جو دیا گیا ہے وہ قیمتی مال ہے برخلاف نکاح کے یعنی یہ تو جائز ہے کہ باپ اپنی نابالغہ لڑکی کو کسی کے نکاح میں دیدے۔ کیونکہ ملک نکاح میں جاتے وقت وہ اور اس کی شرمگاہ ایک قیمتی مال ہے۔ اس بناء پر اگر بیمار عورت نے اپنی بیماری کی حالت میں اپنے شوہر سے خلع لیا پھر اس زمانہ میں وہ مر گئی تو اس کا خلع اس کے ترکہ کے صرف ایک تہائی مال سے معتبر ہوگا۔ اور اگر کسی ایسے بیمار مرد نے نکاح کیا جو اسی بیماری میں مر گیا تو مہر المثل پر نکاح اس کے تمام ترکہ سے بھی ہونا معتبر ہوگا۔ اب جبکہ یہ معلوم ہو گیا کہ باپ کا خلع لینا جائز نہ ہوا تو اس نابالغہ کا اصل مہر باقی رہ گیا اور ختم نہ ہوا۔ اور بعد میں شوہر اس کے مال کا مستحق نہ ہوگا۔

ثم يقع الطلاق في رواية وفي رواية لايقع والاول اصح ......الخ

پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ باپ نے جب اپنی چھوٹی لڑکی کا اس کے شوہر سے اس طرح خلع لیا تو اسے طلاق ہوگی یا نہیں اس میں ایک روایت کے مطابق طلاق واقع ہو جائے گی۔ لیکن دوسری روایت میں نہیں ہوگی۔ لیکن پہلی روایت زیادہ صحیح ہے۔ کیونکہ شوہر کا یہ طلاق دینا بیوی کے قبول کرنے پر مشروط تھا اس لئے دوسری مشروط چیزوں پر اس کا بھی قیاس ہوگا۔ ف۔ یعنی

جیسے کہ ہر مشروط اپنی شرط کے پائے جانے پر واقع ہوتا ہے۔ اسی طرح شوہر کا یہ طلاق دینا اس کی بیوی کے باپ کے قبول پر مشروط تھا یعنی اگر وہ قبول کرے تو میں نے طلاق دی اور بعد میں باپ نے وہ شرط قبول کر لی اس لئے اسے طلاق واقع ہو گئی۔ صدر شہید اور شیخ عتابیؒ نے شرح جامع صغیر میں اسی قول کو صحیح لکھا ہے۔ ع۔

وان خالعها علی الف علی انه ضامن فالخلع واقع والالف علی الاب ......الخ

اور اگر شوہر نے اپنی بیوی سے ہزار درہم پر اس شرط کے ساتھ خلع کیا کہ بیوی کا باپ ہی اس مال کا ذمہ دار ہو گا تو خلع واقع ہو جائے گی۔ چنانچہ اس باپ پر ہزار درہم لازم ہو جائیں گے۔ لان اشتراط الخ کیونکہ جب خلع کے معاوضہ کی شرط کو کسی اجنبی پر لگانا صحیح ہے تو باپ پر شرط لگانا بدرجہ اولیٰ صحیح ہو گا۔ اور عورت کا مہر ساقط نہ ہو گا کیونکہ وہ باپ کی ولایت میں داخل نہیں ہے۔ ف۔ خلاصہ یہ ہوا کہ اگر میاں اور بیوی کے سوا کسی اور شخص نے شوہر سے کہا کہ اگر تم اپنی بیوی سے خلع کر لو تو اس کے عوض ہزار درہم مجھ پر لازم ہوں گے۔ پھر شوہر نے اسی شرط کے مطابق اس سے خلع کر لیا تو یہ صحیح ہو گا۔ حالانکہ اس خلع کے عوض کا ذمہ دار اجنبی شخص ہے۔ اس لئے اگر بیوی کے باپ نے اس کے خلع کا عوض اپنے ذمہ رکھ لیا تو بدرجہ اولیٰ صحیح ہے۔ اور باپ کو وہ عوض ادا کرنا پڑے گا۔ اور اس عورت کا مہر اس لئے ساقط نہیں ہو گا کہ باپ کو اس لڑکی کے مال پر اس قسم کا اختیار نہیں ہے۔

وان شرط الالف علیها توقف علی قبولها انکانت من اهل القبول فان قبلت ......الخ

اور اگر شوہر نے یہ شرط کی کہ خلع کا عوض خود اسی کی نابالغہ بیوی کے مال سے ادا کیا جائے جبکہ اس بیوی کا باپ نے اس سے خلع کا مطالبہ کیا ہو۔ اس صورت میں خود نابالغہ بیوی کے قبول کرنے پر خلع کا جائز ہونا موقوف ہو گا۔ بشرطیکہ وہ اس کے قبول کرنے کی صلاحیت رکھتی ہو۔ یعنی یہ سمجھتی ہو کہ خلع کر لینے سے نکاح ختم ہو کر اس سے چھٹکارہ حاصل ہوتا ہے البتہ اس کے عوض مال دینا پڑتا ہے۔ اس لئے اگر اس نابالغہ بیوی نے اس خلع کو قبول کر لیا تو طلاق پڑ جائے گی کیونکہ قبولیت کی شرط پائی گئی ہے۔ البتہ اس کا عوض واجب نہیں ہو گا۔ لانها لیست من الخ کیونکہ وہ نابالغہ اس لائق نہیں ہے کہ اس پر کسی قسم کے تاوان کا مال لازم ہو۔ پھر اگر باپ نے اس کی طرف سے خلع کا عوض قبول کر لیا تو اس میں دو روایتیں ہیں۔ ف۔ یعنی ایک روایت کے مطابق یہ خلع صحیح ہو گا۔ کیونکہ اس میں صرف نفع ہی ہے۔ کیونکہ یہ نابالغہ کسی ضمانت کے بغیر بھی نکاح کی قید و ملکیت سے چھوٹ جاتی ہے۔ اس لئے اس کے باپ کی طرف سے مال کا قبول کرنا صحیح ہے۔ جیسے یہ قبول کرنا صحیح ہے۔ لیکن اس روایت میں تامل ہے۔ اور دوسری روایت میں یہ خلع صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ یہ قسم قبول کرنے کے معنی میں ہے۔ اور اس میں نیابت جاری نہیں ہوتی ہے۔ ع۔ ہ۔

وکذا ان خالعها علی مهرها ولم یضمن الاب المهر توقف علی قبولها ......الخ

اسی طرح اگر شوہر نے اس نابالغہ بیوی سے اس کے مہر کے عوض خلع کیا اور اس کا باپ اس کے مہر کا ضامن نہ ہوا تو بھی اسی نابالغہ کے قبول کرنے پر موقوف رہے گا۔ یعنی اگر اس نے قبول کر لیا تو اسے طلاق ہو جائے گی۔ اور مہر ساقط بھی نہ ہو گا۔ ف۔ کیونکہ وہ کسی طرح بھی تاوان برداشت کرنے کے لائق نہیں ہے۔ وان قبل الاب الخ اور اگر باپ نے اس کی طرف سے قبول کیا تو اس کا حکم بھی مذکورہ دونوں روایتوں کے مطابق ہو گا۔ ف۔ یعنی ایک روایت میں یہ خلع صحیح ہے۔ اور اس میں تامل ہے۔ اور دوسری روایت میں صحیح نہیں ہے۔ اور تاج الشریعہؒ نے کہا ہے کہ باپ کا مہر قبول کرنا عامہ مشائخ کی مختار روایت میں صحیح ہے۔ اور دوسری روایت میں صحیح نہیں ہے۔

وان ضمن الاب المهر وهوالف درهم طلقت لوجود قبوله وهوالشرط ویلزمه خمس مائة استحساناوفی القیاس یلزمه الالف واصله فی الکبیرة اذااختلعت قبل الدخول علی الف ومهرها الف ففی القیاس علیها خمس مائة زائدة وفی الاستحسان لاشئی علیها لانه یرادبه عادة حاصل مایلزم لها.

ترجمہ: اگر نابالغہ کے باپ نے مہر کی ضمانت لی اور وہ ہزار درہم ہیں تو اس عورت کو طلاق ہو جائے گی۔ کیونکہ باپ کا اسے قبول کرنا پایا گیا۔ اور یہی شرط تھی۔ اور باپ کے ذمہ استحسان کے طور پر پانچ سو درہم لازم ہوں گے۔ اگرچہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس پر ہزار درہم لازم ہوں۔ اس مسئلہ اور حکم کی اصل بالغہ عورت کے حق میں ہے جبکہ اس نے مدخولہ ہونے سے پہلے ہزار درہم پر خلع کیا ہو۔ اور اس کا اصل مہر بھی ہزار درہم ہی ہوں۔ اس بناء پر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ شوہر کا اس عورت پر نصف مہر پانچ سو درہم سے زائد بھی پانچ سو درہم واجب ہوں۔ اور استحسان کی دلیل کا تقاضا یہ ہے کہ اس پر کچھ بھی واجب نہ ہوگا۔ کیونکہ اسے خلع سے عموماً یہ مراد ہوتی ہے کہ اس عورت کا جو کچھ مال اس کے شوہر کے ذمہ مہر باقی رہ گیا ہے اسی مال پر خلع کیا ہے۔

توضیح: اگر نابالغہ کے باپ نے مہر کی ضمانت لی جو کہ کل ہزار درہم ہیں تو عورت کو طلاق ہو گی یا نہیں۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ دلیل

وان ضمن الاب المهر وهو الف درهم طلقت لوجود قبوله وهو الشرط ويلزمه خمس مائة ......الخ

اگر صغیرہ کے مہر کی جو ہزار درہم باپ نے خود ضمانت لی تو عورت کو طلاق ہو جائے گی۔ **لوجود قبوله الخ** کیونکہ باپ کا قبول کرنا پایا گیا۔ اور یہی شرط تھی (کہ باپ ضمانت لے) ف۔ اور چونکہ وہ عورت ابھی نابالغہ ہے۔ اس لئے یہ طلاق اس کے مدخولہ ہونے سے پہلے واقع ہوئی لہٰذا نصف مہر لازم ہوا۔ اسی لئے یہاں اسی قدر مہر کی ضمانت ہوئی۔ اگرچہ ہزار درہم مہر طے پایا تھا۔ اسی لئے فرمایا۔ **ويلزمه خمس الخ** اور باپ کے ذمہ پانچ سو درہم لازم ہوں گے۔ یہ حکم استحسان کے طور پر ہے۔ کیونکہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ہزار درہم پورے لازم ہوں۔

واصله في الكبيرة اذا اختلعت قبل الدخول على الف ومهرها الف ......الخ

اس مسئلہ کی اصل بالغہ عورت کے متعلق ہے جب کہ اس نے مدخولہ ہونے سے پہلے ہزار درہم پر خلع لیا حالانکہ اس کا پورا مہر بھی ہزار درہم ہی ہیں۔ اس لئے قیاس کا تقاضا ہے کہ عورت پر نصف مہر پانچ سو درہم سے زائد سے بھی پانچ سو درہم ہی واجب ہوں۔ لیکن استحسان کی دلیل کا تقاضا ہے کہ اس پر کچھ بھی واجب نہ ہو۔ کیونکہ ایسے خلع سے عادتاً یہ مراد ہوتی ہے کہ عورت کا اس کے شوہر پر اس وقت جو کچھ باقی رہا ہے اسی مال پر خلع کیا ہے۔ ف۔ یعنی اگر اس کا مہر ہزار درہم تھے تو قبل دخول طلاق دینے میں شوہر پر صرف پانچ سو درہم لازم ہوں گے۔ اب جبکہ شوہر نے از خود ہزار درہم کے عوض خلع کر لیا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ جو کچھ اس کا مہر میرے ذمہ ہوتا ہے میں اس سے بری ہوں۔ اب موجودہ صورت میں جب کہ عورت کا مہر صرف پانچ سو درہم ہوتے تو وہ ان سے بری ہو گیا۔ اور اس سے زائد عورت پر کچھ واجب نہ ہوگا۔

مسئلہ۔ اگر عورت سے یہ کہا کہ میں نے تم سے خلع کیا اور عوض کے بارے میں کچھ نہیں کہا اور عورت نے اس کی بات مان لی تو ظاہر الروایۃ کے مطابق اس کا کچھ مہر بھی ختم نہیں ہوگا۔ اور محیط میں ہے کہ صحیح یہ ہے کہ عورت نے جو کچھ وصول کر لیا ہے وہ اسی کا ہو گیا۔ اب جو کچھ باقی رہ گیا وہ اس شوہر کے ذمہ سے ختم ہو گا۔ م۔ **باب الظهار**

واذا قال الرجل لامرأته انت عليّ كظهر امي فقد حرمت عليه لايحل له وطيها ولا مسها ولاتقبيلها حتى يكفرعن ظهاره لقوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم الى ان قال فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا والظهار كان طلاقا في الجاهلية فقرر الشرع اصله ونقل حكمه الى تحريم موقت بالكفارة غير مزيل للنكاح وهذالانه جناية لكونه منكرا من القول وزورا فيناسب المجازاة عليها بالحرمة وارتفاعها بالكفارة ثم الوطي اذا حرم حرم بدواعيه كيلا يقع فيه كما في الاحرام بخلاف الحائض والصائم لانه يكثر وجودهما فلو حرم الدواعي يفضي الى الحرج ولا كذلك الظهار والاحرام.

ترجمہ۔ ظہار کا بیان۔ جب کسی شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم میرے لئے میری ماں کی پیٹھ کی جیسی ہو تو وہ اس پر حرام ہو گئی۔ اور اب اس مرد کے لئے جائز نہیں ہوگا، اس سے وطی کرنا، اسے ہاتھ لگانا اور نہ اس کا بوسہ لینا یہاں تک کہ اس ظہار کا کفارہ ادا کر دے۔ اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ وہ لوگ جو اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ کہا کہ پس ایک غلام کو آزاد کرنا ہاتھ لگانے سے پہلے۔ زمانہ جاہلیت میں ظہار طلاق کا حکم رکھتا تھا۔ چنانچہ شریعت نے بھی اسے اس کے اصل پر باقی رکھا لیکن اس۔ کے حکم کو ایک مخصوص وقت یعنی کفارہ ادا کرنے تک کے لئے حرام کر دیا جو نکاح کو ختم کرنے والا نہیں ہوتا ہے یہ اس لئے کہ ظہار کرنا اس وجہ سے جرم ہوا کہ یہ قول فحش اور جھوٹ ہے اس لئے مناسب ہوا کہ اس کی مناسب سزا دی جائے اس کو حرام کر کے اور اس حرمت کا دور ہونا کفارہ ادا کرنے سے ہوگا۔ پھر وطی جب حرام ہوئی تو وہ اپنے تمام لوازمات کے ساتھ حرام ہو گی تاکہ وہ شوہر ان کاموں کی وجہ سے اصل وطی میں مبتلا نہ ہو جائے جیسا کہ احرام میں حکم ہے برخلاف حیض والی اور روزہ رکھنے والی کے کیونکہ یہ دونوں اکثر ہوتے رہتے ہیں۔ اب اگر دواعی یعنی لوازمات کو بھی حرام کر دیا جائے تو شدید تکلیف تک کی نوبت آجائے گی لیکن ظہار اور احرام میں ایسی بات نہیں ہے۔

توضیح: ظہار کا بیان، ظہار کی تعریف اور اس کا حکم

باب الظهار...... الخ

یہ باب ظہار کے بیان میں ہے۔ ظہار میں اصل یہ ہے کہ کوئی مرد یوں کہے کہ میری بیوی مجھ پر میری ماں کی ظہر کی مثل ہے۔ ظہر پیٹھ کو کہتے ہیں چونکہ پیٹھ سواری کی چیز ہے اور بیوی بھی اپنے شوہر کی سواری ہوتی ہے اس لئے اس سواری کو ایسی عورت سے تشبیہ دی جو ہمیشہ کے لئے حرام ہے۔ اس لئے تشبیہ دینا ظہار میں ایک رکن ہے یہاں تک کہ اگر تشبیہ نہ دی گئی ہو جیسے بیوی سے یوں کہے کہ تو میری ماں ہے اگرچہ یہ لفظ بیہودہ اور فحش ہے مگر ظہار نہیں ہے اب اس کا حاصل یہ ہوا۔ اپنی بیوی کو کسی ایسی عورت سے تشبیہ دینا جو اس پر ہمیشہ کے لئے حرام ہو مثلاً ماں، بہن یا خالہ یا پھوپھی پھر یہ سب رضاعی یا نسبی جس رشتہ سے بھی ہوں تشبیہ دینا ظہار ہے خواہ نیت ہو یا نہ ہو۔

اسی طرح بیوی کے کسی عضو کو حرام عورت کی کسی عضو سے تشبیہ دینا بھی بشرطیکہ وہ عضو ایسا ہو جس کے ساتھ تمام بدن کو مراد لینا جائز ہو یا وہ جزو پھیلا ہوا ہو۔ جیسا کہ طلاق کے بیان میں گزر گیا کہ یہ بھی ظہار ہے اس کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ مرد مسلمان ہو اس لئے کافر کا ظہار صحیح نہیں ہے اور شرط یہ ہے کہ وہ عورت اس مرد کی بیوی ہو لہٰذا اپنی باندی یا ام ولد سے ظہار نہ ہوگا اور یہ بھی شرط ہے کہ اس شوہر کو تمام تصرفات کرنے کی صلاحیت ہوں۔ یعنی وہ عاقل اور بالغ بھی ہو اسی لئے بالاتفاق نابالغ کا ظہار صحیح نہیں ہے اور جب ظہار ثابت ہو گیا تو اس کا حکم یہ ہوگا کہ اس کا اس کی بیوی سے اصل نکاح باقی رہنے کے باوجود جب تک اس کا کفارہ ادا نہ کرے اس وقت تک اس سے ہمبستری کرنا یا ایسی حرکت کرنی جس سے ہمبستری لازم آجاتی ہے سب حرام ہے اسی لئے مصنف رحمتہ اللہ علیہ نے فرمایا:

واذا قال الرجل لامرأته انت عليَّ كظهر امي فقد حرمت عليه لايحل له وطيها ولا مسها الخ

یعنی اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم میرے لئے میری ماں کی پیٹھ کی جیسی ہو تو یہ عورت اس پر حرام ہو گئی اس لئے اس کے ساتھ ہمبستری کرنا یا اس کو ہاتھ لگانا یا اس کا بوسہ لینا حلال نہیں ہے یہاں تک کہ وہ اپنے ظہار کا کفارہ ادا کر دے۔ اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے **والذين يظاهرون الخ** یعنی اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ جو لوگ ظہار کرتے ہیں اپنی بیویوں سے پھر اسی کام کی طرف جھکتے ہیں جس کو منہ سے کہا تھا تو اس پر یہ فرض ہو جاتا ہے کہ ایک غلام آزاد کر دیں آپس کے ملاپ سے پہلے یہ ایسی بات ہے جس کی تم کو نصیحت کی جاتی ہے اور تم جو کچھ کرتے ہو اس سے اللہ تعالیٰ خوب آگاہ ہے پھر جس کو غلام میسر نہ ہو تو

اس پر ضروری ہے کہ وہ دو مہینے متواتر روزے رکھے آپس میں ملاپ سے پہلے پھر جس کو اس کی بھی طاقت نہ ہو اس کو ضروری ہے کہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے۔ف اس آیت کے نازل ہونے کا سبب وہ ہوا تھا جو ام المومنین حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ خولہ بنت ثعلبہ نے رسول اللہ علیہ کے دربار میں حاضر ہو کر شکایت کی کہ یا رسول اللہ علیہ میں نے اپنے شوہر کے ساتھ رہ کر اپنی جوانی کھو دی اب جب کہ میں بوڑھی ہو گئی تو اس نے مجھ سے ظہار کر لیا اس لئے اب میں اپنے اللہ ہی سے اس کی شکایت کرتی ہوں۔ حضرت ام المومنین فرماتی ہیں کہ یہ عورت ابھی تک وہاں سے اٹھنے بھی نہ پائی تھی کہ حضرت جبرئیل یہ آیت لے کر نازل ہوئے ﴿قد سمع اللہ قول التی تجادلک فی زوجھا وتشتکی الی اللہ﴾ ع۔

والظهار كان طلاقا في الجاهلية فقرر الشرع اصله ونقل حكمه الى تحريم موقت بالكفارة.....الخ

اور زمانہ جاہلیت میں ظہار کرنے سے طلاق ہو جاتی تھی اس لئے شریعت نے اس کی اہلیت بر قرار رکھی اور اس کا حکم بدل کر کفارہ کے ادا کرنے کے وقت تک اسے حرام کر دینے کا حکم دیا ہے حالانکہ یہ ظہار نکاح کو ختم کرنے والا نہیں ہوتا۔ف: یعنی ظہار کے طریقے کو قائم رکھا لیکن زمانہ جاہلیت والے ظہار کو طلاق کا حکم دیتے تھے جو کہ نکاح کو ختم اور اسے حرام کر دیتی ہے تو شریعت نے اس حکم کو بدل دیا یعنی نکاح ختم نہیں ہوتا ہے مگر اس بیہودہ کلام کرنے کی وجہ سے اس کا کفارہ ادا کرنے کے وقت تک اس کی بیوی سے ہمبستری کرنے کو اس پر حرام کر دیا ہے۔

وهذا لانه جناية لكونه منكرا من القول وزورا فيناسب المجازاة عليها بالحرمة ......الخ

اور ایسا حکم اس وجہ سے دیا ہے کہ ظہار کرنا اسی وجہ سے جرم ہوا کہ یہ قول ایک بیہودہ اور جھوٹ ہے اس لئے مناسب یہ ہوا کہ ایسا کہنے والے مرد کو اس کی بیوی حرام کر دینے کی سزا دی جائے۔ف: کیونکہ حقیقت میں یہ عورت اس کی ماں کی پیٹھ سے مشابہ نہیں ہے بلکہ وہ اس کی بیوی ہے اور وہ اس سے پہلے اس سے ہمبستری کر چکا ہے اس لئے ایسا کہتے وقت اس نے جھوٹ کہا ہے اور ماں سے تشبیہ دینے میں غلطی کی ہے اس لئے کفارہ ادا کرنے تک وہ عورت اس پر حرام کر دی گئی ہے **وار تفاعها...... الخ** اور اس کی یہ حرمت کفارہ کی ادائیگی کے ساتھ ہی ختم ہو گی۔

ثم الوطى اذا حرم حرم بدواعيه كيلا يقع فيه كما في الاحرام بخلاف الحائض والصائم......الخ

پھر جب ہمبستری کرنا اس عورت سے حرام ہوا تو ایسی چیزوں کے ساتھ بھی حرام ہوا جن سے ہمبستری کی نوبت آجاتی ہے تاکہ یہ مرد ان چیزوں کے ذریعہ ہمبستری میں مبتلا نہ ہو جائے جیسا کہ احرام میں ہے برخلاف حیض والی کے اور روزہ دار کے۔ف اس بناء پر جب بیوی حائضہ ہو تو اس کا بوسہ لینا وغیرہ جائز ہے جیسے روزہ دار کو جائز ہے سوائے شرم گاہ کے کہ یہ حرام ہے اور احرام کی حالت میں شرم گاہ میں دخول حرام ہے اور بوسہ اور ہاتھ لگانا وغیرہ جن سے ہمبستر ہو جانے کا خوف ہوتا ہے یہ سب حرام ہیں تاکہ وہ بوسہ وغیرہ کی جوش شہوت سے ہمبستری میں مبتلا نہ ہو جائے اسی طرح یہاں بھی عورت پاک و صاف موجود ہے اگر وہ بوسہ وغیرہ لے گا تو شاید کہ ہمبستری میں مبتلا ہو جائے تو جیسا کہ ہمبستری حرام ہے اس طرح ایسی چیزیں بھی حرام ہو جاتی ہیں جو ہمبستری کی طرف مائل کرتی ہیں۔ پس حاصل یہ ہوا کہ ظہار میں کفارہ کی ادائیگی سے پہلے ہمبستری کی طرح وہ تمام چیزیں بھی حرام ہو جاتی ہیں جن سے ہمبستری کی نوبت آجاتی ہے لیکن حائضہ کا بوسہ اور ہاتھ لگانا یا روزہ دار کا اپنی بیوی کا بوسہ لینا یا ہاتھ لگانا جائز ہوتا ہے۔ **لانه يكثر وجودهما الخ** کیونکہ حیض آنا اور روزہ رکھنا تو بار بار ہوتا رہتا ہے اس لئے اگر بوسہ اور ہاتھ لگانا وغیرہ کی باتیں جو ہمبستری تک پہنچانے والی ہوتی ہیں حرام ہو جائیں تو سخت تکلیف کی نوبت آجائے لیکن ظہار اور احرام کا یہ حال نہیں ہے یعنی ایسا تو شاذ و نادر ہی ہوتا ہے۔

فان وطيها قبل ان يكفر استغفر الله تعالى ولا شئ عليه غير الكفارة الاولى ولا يعاود حتى يكفر لقوله عليه السلام للذى واقع في ظهاره قبل الكفارة استغفر الله ولا تعد حتى تكفر ولو كان شئ اخر واجبا لبينه عليه السلام

قال وهذااللفظ لايكون الاظهارا لانه صريح فيه ولونوى به الطلاق لايصح لانه منسوخ فلا يتمكن من الاتيان به واذاقال انت علّي كبطن امي او كفخذها او كفرجها فهومظاهر لان الظهار ليس الاتشبيه المحلّلتهه بالمحرمة وهذا المعنى يتحقق في عضولا يجوزالنظراليه وكذا ان شبهها بمن لايحل له النظر اليها على التابيدمن محارمه مثل اختهااوعمتهااوامه من الرضاعة لان هن في التحريم المؤبد كا لام وكذلك اذاقال رأسك علّي كظهرامي اوفرجك اووجهك اور قبتك اونصفك اوثلثك لانه يعبربها عن جميع البدن ويثبت الحكم في الشائع ثم يتعدى كمابيناه في الطلاق.

ترجمہ۔اب اگر اس شوہر نے کفارہ ادا کرنے سے پہلے اپنی بیوی سے ہمبستری کرلی تو وہ اللہ تعالیٰ سے مغفرت چاہے اور پہلے کفارہ کے سوا دوسری کوئی چیز اس پر زائد لازم نہیں ہوگی لیکن کفارہ ادا کئے بغیر وہ ایسی حرکت نہ کرے رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے اس شخص کے بارے میں جس نے ظہار کرنے کے بعد کفارہ ادا کرنے سے پہلے ہمبستری کرلی تھی کہ تم اللہ سے مغفرت چاہو پھر دوبارہ ایسانہ کرو یہاں تک کہ تم کفارہ ادا کردو اب اگر کوئی دوسری چیز بھی واجب ہوتی تو رسول اللہ ﷺ اسے بھی ضرور بیان فرمادیتے اور یہ جملہ صرف ظہار ہی ہوگا کیونکہ یہ اس مفہوم میں صریح ہے بالفرض اگر اس کہنے والے نے اس جملے سے طلاق کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح نہیں ہوگی کیونکہ یہ حکم منسوخ ہوچکا ہے اس لئے اس حکم کو دوبارہ کہنا صحیح نہیں ہے اور جب شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم مجھ پر میری ماں کے پیٹ یا اس کی ران یا اس کی شرم گاہ کی مثل ہو تو وہ بھی ظہار کرنے والا ہو جائے گا کیونکہ ظہار کے معنی صرف یہ ہیں کہ کسی حرام چیز کو حلال چیز سے تشبیہ دینا اور یہ معنی ایسے عضو میں بھی پایا جاتا ہو جس کی طرف نظر کرنا جائز نہ ہو۔اسی طرح اگر مرد نے اپنی بیوی کو تشبیہ دی ہو کسی ایسی عورت سے جو اس کے ہمیشہ کے لئے حرام میں سے ہو اور اس کی طرف دیکھنا جائز نہ ہو مثلاً اس کی بہن یا پھوپھی یا ماں جو دودھ یا رضاعت کے رشتے کی ہوں کیونکہ یہ سب عورتیں ہمیشہ کے لئے حرام ہونے میں ماں کی طرح ہیں اسی طرح جب یہ کہا ہو کہ تمہارا آدھا بدن یا تمہارا تہائی بدن کیونکہ ان تمام حصوں کو پورے بدن سے تعبیر کیا جاتا ہے اور مشترک حصوں میں حکم صادر ہوتا ہے اور جب یہ حکم آگے بڑھ جاتا ہے کہ تو جیسا کہ اس مسئلہ کو طلاق کے باب میں بیان کیا ہے۔

توضیح:اگر ظہار ہو جانے کے بعد کوئی اس کا کفارہ ادا کئے بغیر ہمبستر ہو جائے۔تفصیل،مسئلہ،حکم،دلیل

فان وطيها قبل ان يكفر استغفرالله تعالى ولا شئ عليه غير الكفارة الاولى ولا يعاود ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ولا تعد حتى تكفر الخ اللہ تعالیٰ سے اپنی غلطی پر استغفار کرو پھر جب تک کہ اس ظہار کا کفارہ ادا نہ کرلو دوبارہ ایسانہ کرو۔ف اس کی روایت ابوداؤد و نسائی و ترمذی اور ابن ماجہ نے کی ہے لیکن اس حدیث میں استغفار کا حکم نہیں ہے۔اور اسی پر جمہور فقہاء کا عمل ہے۔ولو كان شئي الخ اگر دوسری کوئی چیز اس حرکت پر واجب ہوتی تو رسول اللہ ﷺ اسے ضرور بیان فرمادیتے۔

قال وهذا اللفظ لايكون الا ظهارا لانه صريح فيه ولونوى به الطلاق لايصح لانه منسوخ ......الخ

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ ایسا کہنا یعنی تم مجھ پر میری ماں کی پیٹھ کی مانند ہو اس سے صرف ظہار ہی ہوگا۔کیونکہ یہ جملہ ظہار کے معنی میں صریح ہے۔ اسی لئے اگر اس نے اس جملہ سے طلاق کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح نہ ہوگی کیونکہ اس کا طلاق ہونا منسوخ ہے اس لئے اسے ایسا کرنے اور ایسی نیت کے اظہار کا اختیار نہ ہوگا۔ف یعنی شریعت نے اس لفظ کو ظہار کے معنی میں وضع کیا ہے اس لئے اس کو طلاق کے معنی میں لینا گویا شریعت کو بدلنا ہوگا اور کسی بندہ کو ایسا اختیار نہیں ہے۔پھر یہ معلوم ہونا

چاہئے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی کو اپنے باپ یا چچا یعنی اپنے کسی قریبی مرد رشتہ دار کی شرم گاہ سے تشبیہ دی تو بدائع کے مطابق یہ ظہار نہ ہوگا۔

واذا قال انت علی کبطن امی او کفخذھا او کفرجھا فھو مظاھر لان الظھار لیس الا تشبیہ.....الخ

اور اگر بیوی سے کہا کہ تم مجھ پر میری ماں کی پیٹ یا ران یا اس کی شرم گاہ کے مثل ہو تو یہ شخص ظہار کرنے والا ہوگا۔ لان الظھار لیس الخ کیونکہ ظہار تو اسی کا نام ہے کہ اپنی بیوی کو جو حلال ہے کسی ایسی عورت سے تشبیہ دینا جو اس پر ہمیشہ کے لئے حرام ہے اور ایسی تشبیہ ہر ایسے عضو میں ہو جائے گی جس کو دیکھنا جائز نہیں ہے۔ وکذا ان الخ اسی طرح اس صورت میں بھی حرام ہوگا کہ اگر بیوی کو اپنی محرمات میں سے ایسی کسی عورت کے ساتھ تشبیہ دی کہ اس کو شہوت کے ساتھ دیکھنا ہمیشہ کے لئے حرام ہے۔ جیسے اپنی بہن یا پھوپھی یا رضائی ماں وغیرہ۔ ف دودھ شریک بہن۔ خلاصہ یہ کہ جو عورتیں دودھ کے رشتہ سے نسبتی رشتہ کی طرح ہمیشہ کے لئے حرام ہو جاتی ہیں۔ لانھن فی التحریم الخ کیونکہ یہ عورتیں ماں کی طرح ہمیشہ کے لئے حرام ہیں۔

وکذلك اذا قال رأسك علی کظھر امی او فرجك او وجھك او رقبتك او نصفك.....الخ

اسی طرح اگر بیوی سے کہا کہ تمہارا سر مجھ پر میری ماں کی پیٹھ کی طرح یا تیری شرم گاہ یا تمہارا چہرہ یا تمہاری گردن یا تمہارا آدھا بدن یا تمہارا تہائی بدن میری ماں کی پیٹھ کی طرح ہے۔ تو یہ ظہار ہے۔ لانہ یعتبر الخ کیونکہ یہ اعضاء ایسے ہیں کہ ان سے تمام بدن مراد ہوتا ہے۔ اور نصف و ثلث وغیرہ مشترک حصوں میں حکم پہلے ان اجزاء میں ثابت ہو کر پورے بدن میں ثابت ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ طلاق کے مسئلہ میں یہ بحث ذکر کر چکے ہیں۔

ولو قال انت علی مثل امی او کامی یرجع الی نیتہ لینکشف حکمہ فان قال اردت الکرامۃ فھو کما قال لان التکریم بالتشبیہ فاش فی الکلام و ان قال اردت الظھار فھو ظھار لانہ تشبیہ بجمیعھا وفیہ تشبیہ بالعضو لکنہ لیس بصریح فیفتقر الی النیۃ وان قال اردت الطلاق فھو طلاق بائن لانہ تشبیہ بالام فی الحرمۃ فکانہ قال انت علی حرام ونوی الطلاق وان لم یکن لہ نیۃ فلیس بشیء عند ابی حنیفۃ وابی یوسف لاحتمال الحمل علی الکرامۃ وقال محمد یکون ظھارا لان التشبیہ بعضومنھا لماکان بجمیعھا ظھارا فالتشبیہ بجمیعھا اولی وان عنی بہ التحریم لاغیر فعند ابی یوسف ھو ایلاء لیکون الثابت بہ ادنی الحرمتین و عند محمد ظھار لان کاف التشبیہ تختص بہ.

ترجمہ۔ اور اگر شوہر نے یہ کہا کہ تم میرے اوپر میری ماں کے مثل ہو یا میری ماں کی طرح ہو تو اس کی نیت کے بارے میں اس سے پوچھا جائے گا تاکہ اس کا حکم واضح ہو۔ جواب میں اگر اس نے یہ کہا کہ اس سے میں نے اس کی بزرگی کا ارادہ کیا ہے تو حکم اس کے کہنے کے موافق ہوگا۔ کیونکہ عام گفتگو میں کرامت کے اعتبار سے تشبیہ دینے کا بہت رواج ہے۔ اور اگر اس نے کہا کہ میں نے اس سے ظہار کا ارادہ کیا ہے تو وہ ظہار ہی مانا جائے گا۔ کیونکہ اس کہنے میں اس کے پورے بدن سے تشبیہ ہے اور اس میں عضو کی بھی تشبیہ موجود ہے۔ لیکن یہ صریح نہیں ہے اسی لئے اس میں نیت کی ضرورت ہوئی اور اگر اس نے یہ کہا کہ میں نے اس جملہ سے طلاق کا ارادہ کیا ہے تو اسے بائن طلاق ہوگی۔ کیونکہ یہ حرام ہونے میں ماں کے ساتھ تشبیہ ہے۔ تو گویا اس نے کہا کہ تم میرے لئے حرام ہو۔ اور اس سے طلاق کی نیت کی اور اگر اس کے کہتے وقت اس کی کوئی نیت نہ ہو تو امام ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ کلام کچھ نہیں ہے۔ کیونکہ شاید کرامت کے معنی پر محمول ہو اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ یہ ظہار ہوگا کیونکہ جب ماں کے عضو سے تشبیہ دینے سے ظہار ہو جاتا ہے تو اس کے پورے بدن سے تشبیہ دینے سے بدرجہ اولی ظہار ہوگا اور اگر اس نے مثل ماں یا مانند ماں کہنے سے بیوی کو فقط حرام کرنا مراد لیا تو امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ ایلاء ہوگا تاکہ اس قول سے دو حرمتوں سے سے کم درجہ کی حرمت ثابت ہو۔ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ ظہار ہے

کیونکہ کاف تشبیہ ظہار ہی کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے۔

توضیح۔ اپنی بیوی کو مثل امی یا کامی کہہ کر خطاب کرنا
تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ولو قال انت علی مثل امی او کامی یرجع الی نیته لینکشف حکمه ......الخ

اگر شوہر نے کہا کہ تم مجھ پر میری ماں کی مثل یا میری ماں کے مانند ہو تو اس کی نیت کے متعلق پوچھا جائے گا۔ تاکہ اس کا حکم ظاہر ہو۔ ف یعنی جیسی نیت بیان کرے گا حکم ویسا ہی ہوگا۔ فان قال الخ اب اگر اس نے کہا کہ میں نے اس سے اس کی بزرگی مراد لی ہے تو اس کے کہنے کے مطابق حکم ہوگا۔ ف یعنی اس نے کہا کہ جیسے میں اپنی ماں کو خطہ، مکرمہ سمجھتا ہوں اسی طرح تم کو بھی مکرمہ سمجھتا ہوں۔ تو یہ نہ ظہار ہوگا اور نہ اس سے گناہ ہوگا۔ لان التکریم الخ کہا کہ میں نے ظہار کی نیت کی تھی تو یہ ظہار ہی ہوگا۔ لانه تشبیه الخ کیونکہ یہ ماں کے پورے بدن سے تشبیہ ہے۔ اور اس میں عضو کی بھی تشبیہ ہے لیکن اس کی تصریح نہیں ہے اسی لئے اس میں نیت کی ضرورت ہوئی۔ ف: پس اگر اس نے کہا کہ میری نیت حرام طور پر اعضاء کی تشبیہ تھی تو اب صریح ہو کر ظہار ہو گیا۔

وان قال اردت الطلاق فهو طلاق بائن لانه تشبیه بالام فی الحرمة فکانه قال انت علی ....الخ

اور اگر اس نے کہا کہ میں نے طلاق کی نیت کی تھی تو اس سے بائن طلاق ہوگی۔ لانه تشبیه الخ کیونکہ حرام ہونے میں یہ ماں کے ساتھ تشبیہ ہے۔ تو گویا اس نے کہا کہ تم مجھ پر حرام ہو اور اس سے طلاق کی نیت کی۔ ف: حالانکہ اس سے بائنہ طلاق پڑ جاتی جیسا کہ کنایات الطلاق کی بحث میں گزر گیا ہے۔ وان لم یکن الخ اور اگر اس کی کوئی نیت نہ ہو تو امام ابو حنیفہ وابو یوسف رحمتہ اللہ علیہما کے نزدیک اس کلام کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ ف: یعنی اس پر کفارہ لازم نہیں آئے گا۔ لاحتمال الحمل الخ کیونکہ شاید یہ کرامت کے معنی پر محمول ہوگا۔ ف: لیکن ایسا بیہودہ کلام کرنا بڑی بے ادبی کی بات ہے۔

وقال محمد یکون ظهارا لان التشبیه بعضو منها لما کان بجمیعها ظهارا فالتشبیه.....الخ

اور امام محمد رحمتہ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اس قول سے ظہار ہو جائے گا۔ کیونکہ جب بیوی کو ماں کے صرف ایک عضو سے تشبیہ دینے سے ظہار ہو جاتا ہے تو ماں کے پورے بدن سے تشبیہ دینا بدرجہ اولی ظہار ہوگا۔ ف اور یہی قول امام مالک وشافعی واحمد رحمتہ اللہ علیہم کا ہے۔ اور ظاہر محیط میں اسی کو ترجیح دی ہے۔ د۔ ج۔ وان عنی به الخ اور اگر اس نے مثل یا مانند ماں کہنے سے بیوی کو فقط حرام کرنا مراد لیا ہے تو ابو یوسف رحمتہ اللہ علیہ کے نزدیک یہ ایلاء ہے تاکہ ظہار کی حرمت اور ایلاء کی حرمت ان دونوں میں سے کم درجہ کی حرمت اس قول سے ثابت ہو۔ یعنی اتنی حرمت تو یقینی ہوگی۔ اور امام محمد رحمتہ اللہ علیہ کے نزدیک یہ ظہار ہے۔ کیونکہ مثل یا مانند کی تشبیہ سے صرف ظہار ہی میں تشبیہ دی جاتی ہے۔ ف لیکن یہ اختلاف بعض مشائخ رحمتہ اللہ علیہم کا قول ہے۔ اور صدر شہید رحمتہ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ یہ بالاجماع ظہار ہے۔ اور قاضی خان نے کہا ہے کہ اس کے ظہار ہونے کے بارے میں اختلاف نہیں ہونا چاہئے۔ ف۔ ع

ولو قال انت علی حرام کامی ونوی ظهارا او طلاقا فهو علی مانوی لانه یحتمل الوجهین الظهار لمکان التشبیه و الطلاق لمکان التحریم والتشبیه تاکید له وان لم تکن له نیة فعلی قول ابی یوسف ایلاء و علی قول محمد ظهار والوجهان بینا هما وان قال انت علی حرام کظهر امی و نوی به طلاقا او ایلاء لم یکن الا ظهارا عند ابی حنیفه وقالا هو علی مانوی لان التحریم یحتمل کل ذلك علی مابینا غیر ان عند محمد اذا نوی الطلاق لایکون ظهارا وعند ابی یوسف یکونان جمیعا وقد عرف فی موضعه ولابی حنیفته انه صریح فی الظهار

فلایحتمل غیرہ ثم ھو محکم فیرد التحریم الیہ.

ترجمہ۔ اور اگر بیوی سے کہا کہ تم مجھ پر حرام ہو جیسے میری ماں اور اس کہنے سے اس نے ظہار یا طلاق کی نیت کی تو اس کی نیت کے مطابق حکم ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ کلام ظہار اور طلاق دونوں کا احتمال رکھتا ہے۔ ظہار کا احتمال اس لئے رکھتا ہے کہ اس میں تشبیہ مذکور ہے اور طلاق کا اس وجہ سے کہ اس میں حرام کیا ہے اور تشبیہ دینا اس حرام ہونے کی تاکید کے لئے ہے۔ اور اگر اس نے اس کے کہتے وقت کوئی نیت نہیں کی تو امام ابو یوسف رحمتہ اللہ علیہ کے قول کے مطابق ایلاء ہے۔ اور امام محمد رحمتہ اللہ علیہ کے قول کے مطابق ظہار ہے۔ ان دونوں کی وجہیں ہم پہلے بتا چکے ہیں اور اگر شوہر نے کہا تم مجھ پر میری ماں کی پیٹھ کی طرح حرام ہو اور اس سے اس نے طلاق یا ایلاء کی نیت کی تو امام ابو حنیفہ رحمتہ اللہ علیہ کے نزدیک یہ ظہار کے سوا اور کچھ نہ ہوگا۔ اور صاحبین رحمتہ اللہ علیہما نے فرمایا ہے کہ اس کی نیت کے مطابق حکم ہوگا۔ اس دلیل سے کہ حرام کرنا ہر ایک بات کا احتمال رکھتا ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ البتہ صرف صاحبین رحمتہ اللہ علیہما کے درمیان آپس میں اتنا اختلاف ہے کہ امام محمد رحمتہ اللہ علیہ کے نزدیک اس نے طلاق کی نیت کی تو وہ ظہار نہ ہوگا اور امام ابو یوسف رحمتہ اللہ علیہ کے نزدیک وہ طلاق اور ظہار دونوں ہو جائے گا۔ یہ بات بھی اپنے موقع میں بیان کی جا چکی ہے اور امام ابو حنیفہ رحمتہ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ کلام ظہار کے مفہوم میں صریح ہے۔ اس لئے اس میں کوئی دوسری صورت نہیں ہو سکتی اور یہ محکم بھی ہے اس لئے اس حرام کرنے کو ظہار کے حرام ہونے پر پھیر دیا جائے گا۔

توضیح۔ اگر شوہر نے بیوی سے کہا کہ تم مجھ پر حرام ہو جیسے میری ماں یا یوں کہا کہ تم مجھ پر میری ماں کی پیٹھ کی طرح حرام ہو مسئلہ کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ولو قال انت علی حرام کامی ونوی ظھارا اوطلاقا فھو علی مانوی ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ وعند ابی یوسف رحمۃ اللہ علیہ الخ اور امام ابو یوسف رحمتہ اللہ علیہ کے نزدیک وہ جملہ طلاق اور ظہار دونوں ہو جائے گا۔ دلیل پہلے گزر چکی ہے۔ ف: شمس الائمہ سرخی رحمتہ اللہ علیہ نے امام ابو یوسف رحمتہ اللہ علیہ کے قول کو ضعیف کہا ہے۔ کیونکہ بائن طلاق واقع ہو جانے کے بعد ظہار نہیں ہو سکتا ہے۔ اس لئے دونوں باتوں (طلاق اور ظہار) کے اکٹھے ہو جانے کی کوئی صورت نہیں ہو سکتی ہے۔ ع

قال ولایکون الظھار الامن الزوجۃ حتی لوظاھر من امتہ لم یکن مظاھرا لقولہ تعالٰی یظاھرون من نسائھم ولان الحل فی الامۃ تابع فلاتلحق بالمنکوحۃ ولان الظھار منقول عن الطلاق ولاطلاق فی المملوکۃ فان تزوج امرأۃ بغیر امرھاثم ظاھر منھا ثم اجازت النکاح فالظھار باطل لانہ صادق فی التشبیہ وقت التصرف فلم یکن منکرا من القول والظھار لیس بحق من حقوقہ حتی یتوقف بخلاف اعتاق المشتری من الغاصب لانہ من حقوق الملک.

ترجمہ۔ اور امام محمد رحمتہ اللہ علیہ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ ظہار صرف اپنی بیوی سے ہی ہو سکتا ہے۔ اس لئے اگر کسی نے اپنی باندی سے ظہار کیا تو اس پر ظہار کا حکم نہیں ہوگا کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿یظاھرون من نسائھم﴾ کہ وہ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں۔ یعنی نساء کا اطلاق منکوحہ عورتوں پر ہوتا ہے۔ اور اس دلیل سے بھی کہ منکوحہ باندی تو اس لئے حلال ہوتی ہے کہ وہ اپنے مالک کی ملکیت اور اس کے تابع ہے اس لئے اس کا حکم منکوحہ کے جیسا نہیں ہو سکتا۔ اور اس دلیل سے بھی کہ ظہار کو طلاق کے معنی سے لایا گیا ہے یعنی عرب کی لغت میں ظہار طلاق ہی کے معنی میں تھا۔ وہ نقل ہو کر ظہار کے شرعی معنی میں آیا ہے۔ حالانکہ اپنی باندی کے لئے طلاق کا کوئی حکم نہیں ہے (پس جب اصل نکاح نہ ہوا تو ظہار بھی نہیں ہو سکتا) ہے اور اگر کسی عورت سے نکاح کیا اس کے حکم کے بغیر یعنی اس طرح سے کہ کسی فضولی نے عورت کے حکم یا اس کی اجازت کے بغیر اس کا نکاح

ایک شخص سے کردیا پھراس شخص نے اس عورت سے ظہار کیااس کے بعد اس عورت نے اس نکاح کی اجازت دی تو یہ ظہار باطل ہوگا۔کیونکہ جس وقت اس شخص نے اس عورت کو حرام ہونے کی تشبیہ دی تھی اس وقت اس نے بالکل سچ کہا تھا کیونکہ اس عورت کے اجازت کے بغیر وہ نکاح درست نہیں ہوا تھاوہ اجنبیہ تھی اس لئے اس مرد پر وہ واقعۃً حرام تھی۔اسی لئے اس کا کچھ کہنا بد تہذیبی یا بے ادبی سے نہیں تھااور یہ ظہار متوقف بھی نہیں رہا۔کیونکہ ظہار شوہر کے حقوق میں سے کوئی حق نہیں ہے کہ وہ متوقف رہتا۔یعنی جب عورت نکاح کی اجازت دیتی تب صحیح ہوتا۔مسئلہ نکاح موقوف کے برخلاف بیع موقوف کی اس صورت کے کہ جس نے دوسرے کا غلام غصب کیااور اس سے کسی شخص نے خرید کر آزاد کردیا تو یہ آزاد کرنا بھی موقوف رہا۔یہاں تک کہ اگر اصلی مالک نے اس غاصب کو اس غلام کی بیع کی اجازت دے دی تو اس کی آزادی صحیح ہو جائے گی۔کیونکہ آزاد کرنا ملک کے حقوق میں سے ہے۔

توضیح:اپنی بیوی کے علاوہ کسی دوسرے سے بھی ظہار ہو سکتا ہے یا نہیں
مسئلہ کی تفصیل، حکم، دلیل

قال ولایکون الظھار الامن الزوجۃ حتی لوظاھرمن امتہ لم یکن مظاھرا ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔لانہ من حقوق الملک الخ کیونکہ آزاد کرنا ملک کے حقوق میں سے ہے۔ف:کیونکہ جس نے غلام آزاد کیااس کا یہ کام اسی وقت صحیح ہوگا کہ یہ غلام اس کی پوری ملکیت میں آجائے۔کیونکہ مالک ہوئے بغیر کسی غلام کو آزاد کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے۔حاصل کلام یہ ہوا کہ بیع موقوف میں غلام کو آزاد کرنا ملکیت کا ایک حق ہے اس لئے یہ موقوف رہتا ہے۔یہاں تک کہ بیع کی اجازت مل جانے کے بعد اس کی پہلے سے آزادی اب نافذ ہو جاتی ہے۔اور نکاح موقوف میں ظہار کرنا چونکہ مرد کا کوئی حق نہیں ہوتا ہے اس لئے اس کا ظہار بھی موقوف نہیں رہتا ہے۔بلکہ باطل ہو جاتا ہے۔

ومن قال لنسائہ انتن علی کظھر امی کان مظاھرا منھن جمیعا لانہ اضاف الظھار الیھن فصار کما اذا اضاف الطلاق وعلیہ لکل واحدۃ کفارۃ لان الحرمۃ تثبت فی حق کل واحدۃ والکفارۃ لانھاء الحرمۃ فیتعدد بتعددھا بخلاف الایلاء منھن لان الکفارۃ فیہ لصیانۃ حرمتہ الاسم ولم یتعدد ذکرالاسم۔

ترجمہ۔اور جس نے اپنی بیویوں سے کہا کہ تم سب مجھ پر میری اماں کی پیٹھ کے مانند ہو۔تو وہ اس تمام سے ظہار کرنے والا ہو جائے گا۔کیونکہ اس نے ان سب کی طرف ظہار کی نسبت کردی ہے۔تو یہ ظہار ایسا ہو گیا کہ جیسے ان سب کی طرف طلاق کی نسبت کی ہو یعنی اگر یہ کہا کہ تم سب طلاق پانے والی ہو تو سب کو طلاق ہو جائے گی۔اسی طرح اگر سب سے ظہار کیا تو سب سے ظہار ہو جائے گا اور اس پر ان عورتوں میں سے ہر ایک کے لئے ایک ایک کفارہ لازم ہوگا۔کیونکہ ان میں سے ہر ایک کے ساتھ حرمت ثابت ہو چکی ہے اور اسی حرمت کو ختم کردینے کے لئے ہی تو کفارہ لازم کیا جاتا ہے۔اس لئے حرمتوں کے متعدد ہونے کی وجہ سے کفارے بھی متعدد ہوں گے برخلاف اس کے اگر ان کے ساتھ بجائے ظہار کرنے کے ایلاء کیا تو صرف ایک ہی کفارہ لازم آئے گا۔کیونکہ ایلاء میں اللہ تعالیٰ کے نام کی تعظیم و حرمت باقی رکھنے کے لئے کفارہ لازم ہوتا ہے۔جبکہ ان تمام عورتوں سے ایک ایلاء کرنے میں اللہ تعالیٰ کا مبارک نام بار بار نہیں لیا گیا ہے۔

توضیح:اگر کسی نے اپنی کئی بیویوں کو مخاطب کر کے کہا کہ
تم سب مجھ پر میری ماں کی مثل ہو۔مسئلہ کی تفصیل، حکم، دلیل

ومن قال لنسائہ انتن علی کظھر امی کان مظاھرا منھن جمیعا لانہ اضاف الظھار الیھن ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ولم یتعدد ذکر الاسم الخ حالانکہ ان تمام بیویوں سے ایک ساتھ ایلاء کرنے میں متعدد بار

اللہ تعالیٰ کا نام نہیں لیا گیا ہے۔ ف بلکہ صرف ایک ہی بار ذکر کیا گیا ہے اس لئے کفارہ بھی ایک ہی لازم ہوگا۔

چند ضروری مسائل

۱- اگر یوں کہا کہ تم مجھ پر مثل خون یا شراب یا سور یا غیبت یا چغلی یا زناء یا سود یا رشوت یا مسلمان کو قتل کرنے کے مانند ہو اور ان سے طلاق یا ظہار کی نیت کی تو صحیح قول یہ ہے کہ اس کی نیت کے مطابق حکم ہوگا۔ الخانیہ

۲- اگر تم سے میں نکاح کروں تو تم مجھ پر میری ماں کی پیٹھ کی جیسی ہو تو یہ ظہار صحیح ہے۔ اس لئے اگر اس نے بعد میں نکاح کر لیا تو اس کا کفارہ دینا ہوگا۔

۳- اور اگر یوں کہا کہ تم سو مرتبے میرے لئے ایسی ہو تو سو کفارے لازم ہوں گے۔

۴- اگر ایک بیوی سے کئی بار ظہار کیا خواہ ایک ہی مجلس میں ہو یا مختلف مجلسوں میں تو ہر ظہار میں ایک کفارہ لازم ہوگا۔ اور اگر اس نے ایک ہی ظہار کی تاکید اور تکرار کا ارادہ کیا ہو اور ایک مجلس میں ہو تو قاضی اس کی تصدیق کر سکے گا ورنہ نہیں۔ ت۔ د۔

۵- ایلاء اور ظہار میں اسی وقت کفارہ لازم آتا ہے جبکہ اس سے ہمبستری کا ارادہ کرے۔

۶- اگر بیوی نے شوہر سے کہا کہ تم مجھ پر میری ماں کی پیٹھ کے مثل ہو یا یوں کہا کہ میں تم پر تمہاری ماں کی پیٹھ کے مثل ہوں تو امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ اور یہی صحیح بھی ہے۔ اور امام مالک و شافعی و احمد و اسحٰق رحمۃ اللہ علیہم وغیرہ کا بھی یہی قول ہے۔

۷- اگر شوہر نے کہا کہ تم میری ماں ہو تو ظہار نہ ہوگا۔

۸- اگر شوہر نے ظہار کا کفارہ ادا کرنے میں تاخیر کی تو اس عورت کو اس کی ادائیگی کے مطالبہ کا اختیار ہوگا۔ اور قاضی اس کے شوہر کو مجبور کرے گا۔ اور عورت کو اختیار بلکہ لازم ہوگا کہ شوہر کو کفارہ ادا کرنے سے پہلے خود سے ہمبستری کرنے اور ہاتھ لگانے اور بوس و کنار وغیرہ سے انکار کرے۔

۹- اگر شوہر نے کہا کہ میں نے کفارہ ادا کر دیا ہے تو اس کے قول کی تصدیق کی جائے گی۔ بشرطیکہ وہ جھوٹ بولنے میں مشہور نہ ہو اور اگر اس نے کفارہ دینے سے انکار کیا تو قاضی اسے قید کرے گا۔ اگر اس کے بعد بھی انکار کرتا رہے تو اسے مارے گا۔ الحاصل ایسے مطالبہ میں اسے مارا بھی جائے گا حالانکہ قرضہ کے بارے میں مارا نہیں جاتا ہے۔ مع

فصل في الكفارة قال و كفارة الظهار عتق رقبة فان لم يجد فصيام شهرين متتابعين فان لم يستطع فاطعام ستين مسكينا للنص الوارد فيه فانه يفيد الكفارة على هذا الترتيب قال و كل ذلك قبل المسيس و هذا في الاعتاق والصوم ظاهر للتنصيص عليه و كذا في الاطعام لان الكفارة فيه منهية للحرمة فلابد من تقديمها على الوطى ليكون الوطى حلالاً.

ترجمہ۔ یہ فصل کفارہ کے بیان میں ہے قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ ظہار کا کفارہ ایک غلام آزاد کرنا ہے اگر نہ پائے تو متواتر دو مہینے روزے رکھ لے اور اگر اس کی بھی طاقت نہ ہو تو ساٹھ (۶۰) مسکینوں کو کھانا کھلا دے اس نص قرآنی کی وجہ سے جو اس کے بارے میں ہے اور وہ اسی ترتیب کا فائدہ دیتا ہے۔ قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ یہ سب وطی کرنے سے پہلے ہے یہ حکم غلام آزاد کرنے اور روزہ رکھنے میں ظاہر ہے کیونکہ اسی ترتیب سے نص قرآنی ہے اور اسی طرح سے کھانا دینے کے بارے میں بھی ہے کیونکہ ظہار میں کفارہ دینا حرمت کو ختم کرنے کے واسطے ہے اس لئے یہ بات ضروری ہوئی کہ یہ کفارے ہاتھ لگانے سے پہلے ہوں تاکہ ہمبستری حلال ہو جائے۔

☆☆☆

توضیح: کفارہ کا بیان، کفارہ کا سبب، کفارہ کی ترتیب، دلیل

فصل فی الکفارة قال و کفارة الظهار عتق رقبة فان لم یجد فصیام شهرین متتابعین ......الخ

کفارہ کے بارے میں مشائخ رحمۃ اللہ علیہ کا یہ اختلاف ہے کہ اس کا سبب کیا ہے لیکن جمہور مشائخ کے نزدیک اس کا سبب ظہار اور ہمبستری کی طرف رجوع کرنا ہے۔د۔ اور عینی میں مذکور ہے کہ فحش کلامی تو صرف توبہ سے معاف ہو جاتی ہے اس بناء پر کفارہ کا سبب صرف ہمبستری کی طرف مائل کرنا ہوا۔ لیکن تحقیقی نظر سے ان باتوں میں کوئی مخالفت نہیں ہے کیونکہ ہمبستری کی طرف رجوع کرنا جب کفارہ کا سبب ہے کہ اس نے فحش کلام زبان سے نکالا تھا تو ظہار اور رجوع کرنا دونوں باتیں کفارہ کا سبب ہیں۔ اب یہ بات کہ یہ کفارہ کب اور کس طرح ہوگا اس کے بارے میں کتاب میں فرمایا ہے۔

و کفارة الظهار عتق رقبة فان لم یجد فصیام شهرین متتابعین فان لم یستطع فاطعام ......الخ

یعنی ظہار کا کفارہ ایک غلام آزاد کرنا ہے اگر غلام نہ ملے تو متواتر دو مہینے کے روزے رکھنے ہیں اگر اس کی بھی طاقت نہ ہو تو ساٹھ (۶۰) مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے۔ للنص الوارد فیه الخ نص قرآنی کی دلیل سے جو ظہار کے کفارہ کے بارے میں نازل ہوئی ہے کیونکہ اس نص نے اس بات کا فائدہ دیا ہے کہ یہ کفارہ اسی ترتیب سے ہے۔ ف یعنی روزے اس وقت جائز ہیں جب غلام آزاد کرنا ممکن نہ ہو اور اگر روزے رکھنے کی بھی طاقت نہ ہو تب ساٹھ ۶۰ مسکینوں کو کھانا کھلانا جائز ہے۔

و کل ذلك قبل المسیس و هذافی الاعتاق والصوم ظاهر للتنصیص علیه ......الخ

ان میں سے ہر ایک بات ہمبستری کرنے سے پہلے ہے یعنی آزاد کرنا اور روزے رکھنے کا حکم ہمبستری سے پہلے ہونے میں ظاہر ہے کیونکہ اسی کے مطابق نص میں تصریح ہے۔ ف یعنی فرمان خداوندی ہے ﴿من قبل ان یتماسا﴾ اس میں فرمایا ہے کہ یہ سب باتیں مساس سے پہلے ہوں یہ غلام آزاد کرنا اور روزہ رکھنا دونوں صورتوں میں تصریح کی ہے جیسا کہ اوپر میں آیت گزر گئی۔

و کذافی الاطعام لان الکفارة فیه منهیة للحرمة فلابدمن تقدیمها علی الوطی لیکون الوطی حلالاً......الخ

یہی حکم کھانا دینے میں بھی ہے کہ مساس سے پہلے کھانا دے کیونکہ ظہار میں کفارہ دینا اس لئے ہے کہ یہ کفارہ حرمت کو ختم کر دیتا ہے لہٰذا اس کفارہ کو ادا کرنا صحبت کرنے سے پہلے کرنا ضروری ہے تاکہ صحبت حلال ہو سکے۔ ف: یعنی جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ ظہار کرنے سے صحبت حرام ہو جاتی ہے کفارہ ادا کرنے تک کے لئے تو کفارہ دینا اس وطی کو حلال کر دیتا ہے جیسے حیض سے وطی حرام ہو جاتی ہے پاک ہو جانے تک کے لئے اب جب کہ یہ معلوم ہو گیا کہ جب تک کفارہ نہیں دے گا وطی حلال نہیں ہوگی تو غلام آزاد کرنا اور روزے رکھنا اور کھانا کھلانا ان میں سے جس چیز سے بھی کفارہ دے گا وہ وطی سے پہلے ہوگی تاکہ کفارہ کے بعد وطی حلال ہو۔

قال وتجزی فی العتق الرقبة الکافرة والمسلمة والذکروالانثی والصغیروالکبیر لان اسم الرقبة یطلق علی هولاء اذهی عبارة عن الذات المرقوق المملوك من کل وجه والشافعی یخالفنا فی الکافرة و یقول الکفارة حق الله تعالی فلایجوز صرفه الی عدوالله کالزکوٰة و نحن نقول المنصوص علیه اعتاق الرقبة و قد تحقق وقصده من الاعتاق التمکن من الطاعة ثم مقارنة المعصیة یحال به الی سوء اختیاره.

ترجمہ۔ قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ غلام آزاد کرنے میں جائز ہوگا آزاد کرنا کافر کو اور مسلمان کو اور مذکر کو اور مئونث کو اور چھوٹے کو اور بڑے کو بھی کیونکہ لفظ رقبہ ان سب پر بولا جاتا ہے کیونکہ اس رقبہ سے مراد ہے وہ انسانی ذات جو رقیق اور ہر طرح سے غلام ہو۔ لیکن امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کافر غلام کے بارے میں ہماری مخالفت فرماتے ہیں اور کہتے ہیں کہ کفارہ

اللہ تعالیٰ کا حق ہے اس بناء پر یہ جائز نہ ہوگا کہ اللہ کے دشمنوں پر پھیر دیا جائے جیسا کہ زکوٰۃ میں اور ہم یہ کہتے ہیں کہ نص میں جو بات منقول ہے وہ رقبہ کا آزاد کرنا ہے اور وہ بات متحقق ہو جاتی ہے اور اس غلام کو آزاد کرنے کا مقصد یہی ہے کہ اپنے خالق عزوجل کی اطاعت پر اچھی طرح قابو پالے پھر اس کافر رقبہ کا گناہ سے ملا رہنا اپنے غلط اختیار کے استعمال کی بناء پر ہے۔

توضیح: کفارہ میں کیسا غلام آزاد کرنا چاہئے

قال وتجزی فی العتق الرقبة الکافرة والمسلمة والذکر والانثی والصغیر والکبیر ......الخ

قدوری رحمتہ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ کفارہ ادا کرنے میں مطلقاً ایک غلام کافی ہے خواہ وہ غلام کافر ہو یا مسلمان یا عورت ہو یا مرد خواہ وہ بالغ ہو یا نہ ہو۔ف کیونکہ اللہ تعالیٰ نے مطلقاً رقبہ آزاد کرنے کا حکم دیا ہے ان میں سے ہر ایک جائز ہے۔ لان اسم الرقبة الخ کیونکہ رقبتہ کا لفظ ان سب پر بولا جاتا ہے اس لئے رقبتہ ایسی انسانی ذات کو کہتے ہیں جو رقیق یا ہر طرح کا غلام ہو۔ف: خواہ وہ بڑا ہو یا چھوٹا خواہ وہ نر ہو یا مادہ اور مسلمان ہو یا کافر۔ف۔

والشافعیؒ یخالفنا فی الکافرة و یقول الکفارة حق الله تعالی فلایجوز صرفه الی عدو الله .....الخ

یعنی امام شافعی رحمتہ اللہ علیہ رقبتہ کافرہ کی صورت میں ہماری مخالفت کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ کفارہ دینا ایک الٰہی حق ہے اس لئے دشمن خدا یعنی کافر کی طرف اسے پھیر دینا جائز نہیں ہے جیسے کافر کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں ہے۔ف: اسی لئے جیسے کفارہ قتل میں لفظ رقبتہ کے ساتھ مؤمنہ کی قید ہے وہ بھی یہاں معتبر ہوگی اور ہم احناف کہتے ہیں کہ کفارہ قتل میں تو رقبتہ مؤمنہ ہونے کی تصریح موجود ہے لیکن اسی مسئلہ میں تو رقبہ کو مطلق کہا گیا ہے اس میں کسی قسم کی کوئی قید نہیں لہٰذا کفارہ قتل میں مومن ہونا ضروری ہو لیکن یہاں رقبتہ مطلق ہونا کافی ہے۔

و نحن نقول المنصوص علیه اعتاق الرقبة و قد تحقق وقصده من الاعتاق التمکن من ....الخ

اور ہم احناف کہتے ہیں کہ نص میں جو چیز موجود ہے وہ صرف ایک رقبہ آزاد کرنا ہے جو کافر رقبتہ کے آزاد کرنے سے پورا ہو جاتا ہے۔ف ہاں کافر کے ذمہ البتہ گمراہی بڑھ گئی۔ وقصد من الخ کفارہ دینے والے کا مقصد اس کافر غلام کے آزاد کرنے سے یہی ہے کہ یہ شخص اپنے خالق کی اطاعت پر اچھی طرح قابو پائے۔ف: اب اگر اس نے آزاد ہو جانے کے بعد بھی ایسا نہیں کیا تو یہ اس کی بدبختی ہوگی۔ اس لئے مصنف نے فرمایا ہے ثم مقارنتہ الخ پھر اس غلام کا اپنے گناہ پر قائم رہنا اس کافر غلام کی بدراہی پر محمول ہوگا۔ف یعنی کافر غلام نے اپنے آزاد ہو جانے کے بعد اگر اطاعت الٰہی کی راہ اختیار نہ کی بلکہ اپنی بدبختی سے کفر و معصیت کی راہ اختیار کی تو اس میں آزاد کرنے والے کی کچھ برائی نہیں ہے۔

ولاتجزی العمیاء ولا المقطوعة الیدین اوالرجلین لان الفائت جنس المنفعة وهی البصر اوالبطش اوالمشی وهوالمانع امااذا اختلت المنفعة فهو غیرمانع حتی یجوزالعوراء ومقطوعة احدی الیدین واحدی الرجلین من خلاف لانه مافات جنس المنفعة بل اختلت بخلاف مااذا کانتا مقطوعتین من جانب واحدحیث لایجوزلفوات جنس منفعة المشی اذهوعلیه متعذرویجوزالاصم والقیاس ان لایجوزوهو روایة النوادرلان الفائت جنس المنفعة الا انا استحسنا الجوازلان الاصل المنفعة باق فانه اذاصیح علیه یسمع حتی لو کان بحال لایسمع اصلا بان ولداصم وهوالا خرس لایجزیه ولایجوزمقطوع ابهامی الیدین لان قوة البطش بهما فبفواتهما یفوت جنس المنفعة ولایجوز المجنون الذی لایعقل لان الانتفاع بالجوارح لایکون الابالعقل فکان فائت المنافع والذی یجن ویفیق یجزیه لان الاختلال غیر مانع.

ترجمہ۔ ایسا رقبہ (انسان) آزاد کرنا جائز نہیں ہوگا جو اندھا ہو یا اس کے دونوں ہاتھ یا دونوں پاؤں کٹے ہوئے ہوں۔ اس لئے

کہ اس رقبہ میں نفع حاصل کرنے (منفعت) کی جنس جاتی رہی ہے یعنی اس کی بینائی یا پکڑنے کی طاقت یا چال وغیرہ۔ اور یہی بات کفارہ ادا کرنے سے مانع ہے اور اگر منفعت میں صرف کچھ خلل ہو تو یہ مانع نہیں ہے۔ اسی لئے ایسا غلام جو آنکھ کا کانا ہو یا جس کا الٹی طرف سے ایک ہاتھ اور ایک پیر کٹا ہوا ہو تو وہ جائز ہوگا۔ کیونکہ اس کی جنس منفعت بالکل ختم نہیں ہوئی ہے۔ بلکہ اس میں صرف خلل آگیا ہے۔

بخلاف اس غلام کے جس کا ایک ہاتھ اور ایک پاؤں ایک ہی طرف کا کٹا ہوا ہو تو اس غلام کو کفارہ میں ادا کرنا جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ چلنے کی منفعت اپنی جنس سے ختم ہو گئی ہے۔ کیونکہ ایسے غلام کے لئے چلنا ناممکن ہے۔ اور بہرہ غلام کو کفارہ میں ادا کرنا جائز ہوگا مگر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ بھی جائز نہ ہو اور یہ نوادر کی روایت ہے کیونکہ اس کی جنس منفعت ختم ہو گئی ہے۔ لیکن استحسان کی دلیل سے ہم نے اسے جائز کہا ہے۔ کیونکہ اس میں اصلی منفعت باقی ہے۔ کیونکہ اس سے چلا کر باتیں کرنے سے وہ سن لیتا ہے۔ یہاں تک کہ اگر کوئی اتنا بہرا ہو گیا ہو جو بالکل نہ سنتا ہو اس طرح سے کہ وہ پیدائشی بہرا ہو ایسا ہی شخص گونگا بھی ہوتا ہے تو اس کو آزاد کرنا جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح جس کے دونوں ہاتھوں کے دونوں انگوٹھے کٹے ہوئے ہوں تو اس کو آزاد کرنا بھی جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ حملہ کرنے اور پکڑنے کی طاقت ان ہی دونوں سے حاصل ہوتی ہے۔ اس لئے ان دونوں انگوٹھوں کے ختم ہو جانے سے جنس منفعت ختم ہو جائے گی۔ اسی طرح ایسا غلام بھی آزاد کرنا جائز نہ ہوگا جس کو عقل بالکل نہ ہو۔ کیونکہ عقل کے بغیر اعضاء بدن سے نفع اٹھانا ممکن نہیں ہے۔ اس لئے غلام اس حالت میں ہے کہ اس کی منفعت بالکل ختم ہو چکی ہے۔ اور وہ غلام جو کبھی دیوانہ ہو جاتا ہو اور کبھی اسے افاقہ بھی ہو جاتا ہو تو اسے افاقہ کی حالت میں آزاد کرنا صحیح ہو جائے گا۔ کیونکہ اس وقت جتنا خلل اس میں موجود ہے وہ مانع نہیں ہے۔

توضیح۔ ظہار کے کفارہ میں کیسے غلام کو آزاد کرنا صحیح ہے اور کیسے غلام کو آزاد کرنا صحیح نہیں ہے۔ حکم، دلیل

ولاتجزی العمیاء ولا المقطوعة الیدین اوالرجلین لان الفائت جنس المنفعة ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف یعنی جب کسی نفع پہنچانے کی جنس مثلاً چلنا، پھرنا، پکڑنا، دیکھنا، سونگھنا وغیرہ میں سے اگر اس کی کوئی ایک بھی پوری صلاحیت ختم ہو گئی ہو تو اسے آزاد کرنا صحیح نہ ہوگا البتہ اگر کسی میں کچھ کمی آگئی ہو تو اسے آزاد کرنا صحیح ہوتا ہے۔

ولایجزی عتق المدبروام الولد لاستحقاقهما الحریة بجهة فکان الرق فیهمانا قصاوکذا المکاتب الذی ادی بعض المال لأن اعتاقه یکون ببدل وعن ابی حنیفة یجزیه لقیام الرق من کل وجه ولهذا تقبل الکتابة الانفساخ بخلاف امومیة الولد والتدبیرلا نهما لایحتملان الانفساخ فان اعتق مکاتبالم یؤد شیئا جاز خلافا للشافعی له انه استحق الحریة بجهة الکتابة فاشبه المدبرولنا ان الرق قائم من کل وجه علی مابینا ولقوله علیه السلام المکاتب عبد ما بقی علیه درهم والکتابة لاینافیه فانه فك الحجر بمنزلة الاذن فی التجارة الاانه بعوض فیلزم من جانبه ولوکان مانعا ینفسخ بمقتضی الاعتاق اذهویحتمله الا انه یسلم له الا کساب والا ولاد لان العتق فی المحل بجهة الکتابة اولان الفسخ ضروری لایظهرفی حق الولد والکسب وان اشتری اباه اوابنه ینوی بالشراء الکفارة جازعنها وقال الشافعی لایجوز، وعلی هذا الخلاف کفارة الیمین والمسألة تاتیك فی کتاب الایمان ان شاء الله.

ترجمہ۔ اور مدبر اور ام ولد کو کفارہ میں ادا کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ ایک اعتبار سے یہ دونوں آزادی پانے کے مستحق ہو چکے ہیں

اس لئے ان دونوں میں غلامی ناقص ہو گئی اور اسی طرح مکاتب کو بھی جس نے اپنے بدل کتابت کا کچھ حصہ ادا کر دیا ہو کیونکہ اس کو آزاد کرنا بدل کے عوض ہوگا اور امام ابو حنیفہ رحمتہ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ اسے آزاد کرنا جائز ہوگا کیونکہ اس میں غلامی کا ہونا ہر اعتبار سے باقی ہے۔ اسی بناء پر یہ کتابت غلامی سے فسخ ہونے کو قبول کرتی ہے۔ بخلاف ام ولد اور مدبر بنانے کے کہ ان دونوں کے اندر غلامی ناقص ہوتی ہے کیونکہ یہ دونوں فسخ ہونے کا احتمال نہیں رکھتے ہیں۔ پس اگر کسی نے اپنے ایسے مکاتب کو آزاد کیا جس نے اس وقت تک کچھ بھی ادا نہ کیا ہو تو یہ جائز ہوگا۔

اس مسئلہ میں امام شافعی رحمتہ اللہ علیہ کا اختلاف ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ مکاتب بھی کتابت کا معاہدہ کر لینے کی وجہ سے آزادی کا مستحق ہو چکا ہے اس لئے یہ بھی مدبر کے مشابہ ہو گیا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس میں ہر اعتبار سے غلامی باقی ہے۔ کہ ہم یہ بات پہلے بھی بتا چکے ہیں۔ اور رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ مکاتب اس وقت تک غلام ہے جب تک کہ اس پر ایک درہم بھی باقی ہے۔ اور یہ کتابت ایسی بات ہے جو آزاد کرنے کے مخالف نہیں ہے۔ کیونکہ اس غلام سے مکاتبت کرنا (تحریر دینی) تو اس کی ممانعت کو دور کرتا ہے۔ جیسے کہ تجارت کی آزادی دینی ہے صرف اتنا فرق ہوتا ہے کہ مکاتبت میں بدلہ کے بعد اجازت ہوتی ہے۔ اس لئے غلام کی طرف سے لازم ہے۔ اگر وہ آزاد کرنے سے مانع ہوتا تو آزاد کرنا اس کا تقاضا کرتا کہ مکاتبت ختم ہو جائے۔ اس لئے کہ یہ فسخ ہو سکتا ہے۔ مگر آزاد کرنا تو فسخ نہیں ہوتا ہے لیکن اتنی بات ہے کہ کفارہ میں آزاد کئے ہوئے مکاتب کو اس کی کمائی اور اولاد اسی کے حوالہ کر دی جاتی ہے۔ کیونکہ اس کے مکاتب ہونے کی وجہ سے اس کی ذات میں آزادی پائی جاتی ہے۔ یا اس لئے کہ کہ ضرورت کے وقت کتابت کا فسخ ہونا ثابت ہے اور اولاد اور کمائی کے حق میں اس کا کچھ اثر ظاہر نہیں ہوگا۔ اگر کسی نے کفارہ میں ادائیگی کی نیت سے اپنے باپ یا بیٹے کو خریدا تو اس سے ادا کرنا جائز ہوگا۔ اور امام شافعی رحمتہ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ اس سے کفارہ کی ادائیگی جائز نہ ہوگی۔ اسی اختلاف کے مطابق قسم کے کفارہ کا بھی حکم ہے۔ اور اس کی مزید تفصیل انشاء اللہ تعالیٰ کتاب الایمان میں آئے گی۔

توضیح: کفارہ ظہار میں مدبر، ام ولد اور مکاتب کو آزاد کرنا
مسئلہ کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ولایجزی عتق المدبر وام الولد لا ستحقاقھما الحریۃ بجھۃ فکان الرق فیھما ناقصا......الخ

مدبر یعنی ایسے غلام کو جس کے بارے میں اس کے مالک نے یہ کہہ دیا ہو کہ تم میرے مرنے کے بعد آزاد ہو جاؤ گے۔ یا ام الولد یعنی ایسی باندی کو جس سے اس کے مالک کی اولاد ہوئی ہو کفارہ ظہار میں آزاد کرنا کافی نہیں ہے۔ کیونکہ ایک اعتبار سے ان دونوں کی ذات کو آزاد ہو جانے کا حق حاصل ہو چکا ہے۔ اس لئے ان کا غلام ہونا ناقص ہو گیا ہے۔ ف حالانکہ مکمل غلام کو آزاد کرنے کی تصریح ہے۔ کیونکہ نص قرآنی میں مطلق رقبہ سے مراد مکمل غلام ہے۔ **وکذلک المکاتب الخ** اسی طرح اگر کسی غلام کو مالک نے یہ لکھ کر دے دیا ہو کہ تم جب اتنا مال ادا کر دو گے آزاد ہو جاؤ گے۔ کیونکہ کفارہ ظہار میں ایسے غلام کو بھی آزاد کرنا جائز نہیں ہے جس نے کچھ مال ادا کر دیا ہو۔ کیونکہ اس کی آزادی کچھ مال کے بدلہ ہوگی۔

وعن ابی حنیفۃ یجزیہ لقیام الرق من کل وجہ ولھذا تقبل الکتابۃ الانفساخ......الخ

اور حسن رحمتہ اللہ علیہ نے امام ابو حنیفہ سے روایت کی ہے کہ ایسے مکاتب کو آزاد کرنا صحیح ہوگا کیونکہ اس کی غلامی ابھی تک ہر طرح سے موجود ہے۔ اسی لئے اسے دی ہوئی تحریر اس لائق ہوتی ہے کہ وہ فسخ کر دی جائے۔ اس کے برخلاف وہ باندی ہے جس سے اس کے مالک کو اولاد ہو گئی ہو۔ یا جس غلام کو مدبر بنایا ہو۔ ان دونوں کی ملکیت ناقص ہے۔ کیونکہ ان کا استحقاق اس قابل نہیں ہوتا ہے کہ فسخ کیا جائے۔ ف: لیکن یہ روایت نوادر کی ہے۔ اور ظاہر الروایۃ وہی پہلی روایت ہے۔ اور یہی قول امام

مالک و شافعی و احمد اور زفر رحمہم اللہ کا ہے۔

فان اعتق مكاتبالم يؤد شيئا جاز خلافا للشافعي له انه استحق الحرية بجهة الكتابة ......الخ

اور اگر ایسے غلام کو آزاد کیا جس نے کچھ بھی مال ادا نہ کیا ہو تو جائز ہو گا۔ **خلافا للشافعي رحمته الله عليه** اس میں امام شافعی رحمتہ اللہ علیہ نے اختلاف کیا ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ ایسا مکاتب تحریر آزادی دے دیئے جانے کی وجہ سے آزادی کا مستحق ہوا ہے۔ اس لئے یہ مدبر کے مشابہ ہو گیا ہے۔ ف اور ان کے مذہب میں مدبر کو بیچنا اور کفارہ میں آزاد کرنا جائز ہے۔ اس لئے ایسے مکاتب کو بھی آزاد کرنا جائز ہو گا جس نے ابھی تک کچھ بھی اپنا بدل کتابت ادا نہ کیا ہو۔ اس میں حنیفہ پر یہ الزام ہے کہ انہوں نے مدبر کو ایک اعتبار سے آزادی کا مستحق ٹھہرا کر اسے کفارہ میں آزاد کرنا جائز نہیں کہتے ہیں۔ حالانکہ یہ مکاتب بھی تحریر پالینے کی وجہ سے آزادی کا مستحق ہو گیا ہے۔ اس لئے یہ بھی جائز نہیں ہونا چاہئے۔ لیکن یہ اعتراض اس وجہ سے پورا نہیں ہے کہ تحریر اور کتابت تو فسخ بھی کی جاسکتی ہے لیکن مدبر بنانا فسخ نہیں ہوتا ہے۔ اس طرح دونوں میں فرق ہو گیا۔

ولنا ان الرق قائم من كل وجه على مابينا ولقوله عليه السلام المكاتب عبد ما بقي عليه درهم ......الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مکاتب میں ہر طرح سے ملکیت باقی ہے۔ جیسا کہ ہم اسے پہلے بیان کر چکے ہیں۔ **ولقوله عليه السلام الخ** جس کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس غلام کو مکاتب بنالیا جائے (آزادی کے بدل کے ساتھ تحریر دے دی جائے) اس پر ایک درہم بھی باقی رہنے تک وہ غلام ہی رہتا ہے۔ ف ابوداؤد وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے۔ **والكتابة لاينا فيه الخ** اور مکاتب بنانا ایک ایسا عمل ہے جو آزاد کرنے کے مخالف نہیں ہے۔ کیونکہ کتابت تو صرف اس کی ممانعت کو دور کرتی ہے۔ یعنی وہ غلام اب ہر طرح کی جائز کمائی کر سکتا ہے۔ جیسے تجارت کی اجازت دینا صرف اتنا فرق ہے کہ اسے اس کی آزادی عوض کے ساتھ ہوتی ہے۔ اس لئے غلام پر اس کی ادائیگی لازم ہو گی۔ اور اگر مکاتب بنانا کفارہ میں آزاد کرنے سے منع کرتا تو اس کو آزاد کرنا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اس سے معاہدہ اور مکاتب بنانا ختم ہو جائے کیونکہ یہ تو کسی وقت فسخ ہو سکتا ہے لیکن آزاد کرنا تو فسخ نہیں ہوتا ہے۔ البتہ جس مکاتب کو کفارہ میں آزاد کیا گیا ہے اس کو اس کی ساری آمدنی اور اولاد دے دی جائے گی اور اس کے پاس رہے گی۔ کیونکہ اس کی ذات میں آزادی اس کے مکاتب ہونے کی وجہ سے ہے۔ یا اس لئے کہ کتابت کا فسخ ہونا ضرورۃً ثابت ہوا ہے۔ اس لئے اس کی اولاد اور کمائی کے بارے میں اس کا کچھ اثر ظاہر نہ ہو گا۔

ف: اس بحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ جس غلام کے ساتھ عوض دے کر آزادی دینے کا تحریری معاہدہ ہو گیا ہے (مکاتب بنادیا گیا ہے) اور ابھی تک اس نے کچھ بھی ادا نہ کیا ہو اور اس کے مالک نے اسے اپنے ظہار کے کفارہ میں آزاد کر دیا تو وہ آزاد ہو جائے گا اور اس کے ساتھ کا معاہدہ ختم ہو جائے گا اور اس وقت تک اس نے جو کچھ کمایا ہو وہ اسی کا ہو جائے گا اور اس درمیان اسے جتنی اولاد ہوئی ہو گی وہ سب اس کے ساتھ آزاد ہو گی بشرطیکہ یہ اولاد کسی دوسرے کی باندی سے نہ ہو۔ **وان اشترى الخ** اور جس شخص پر کفارہ ظہار واجب ہوا گر وہ اپنے باپ یا بیٹے کو اس کفارہ میں آزاد کرنے کی نیت سے خریدے گا تو اس کا کفارہ ادا ہو جائے گا۔ ف جس کی صورت یہ ہو گی کہ ایک غلام شخص خود کسی طرح آزاد کر دیا گیا مگر اس کا باپ کسی دوسرے کا غلام رہ گیا۔ اس باپ کے مالک سے اسے اس بیٹے نے خرید لیا اس نیت کے ساتھ کہ اس سے میرے ظہار کا کفارہ ادا ہو جائے۔ یا اس کی ایک بیوی دوسرے شخص کی باندی ہے اس سے جو لڑکا پیدا ہوا وہ اس دوسرے شخص کا غلام ہوا۔ تو اگر اس شخص نے اپنے اس بیٹے کو اس کے مالک سے اس نیت سے خریدا کہ وہ لڑکا غلام اس کے ظہار میں کفارہ ہو کر آزاد ہو جائے۔ تو ان دونوں صورتوں میں اس کے ظہار کا کفارہ ادا ہو جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب کسی ذی رحم محرم کو کوئی خریدے یا کسی دوسری وجہ سے اس کی ملکیت میں آجائے تو وہ ملک میں نہیں رہتا ہے بلکہ آزاد ہو جاتا ہے۔ اسی لئے اگر باپ اور بیٹے کے علاوہ دادا یا پوتا یا بیٹی وغیرہ کسی ذی رحم محرم کو اس نیت سے خریدا کہ اس سے کفارہ ظہار ادا ہو جائے تو بھی جائز ہو گا۔

وقال الشافعی لایجوز، وعلی هذا الخلاف کفارة الیمین والمسألة تاتیك فی کتاب الایمان...الخ
اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ اس سے کفارہ ظہار ادا نہیں ہوگا۔ اور اگر اسی طرح کفارہ قسم میں کیا تو بھی یہی اختلاف ہوگا۔ اور مزید بیان انشاء اللہ عنقریب کتاب الایمان میں آئے گا۔ ف: اور مثل شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے قول کے امام مالک واحمد وزفر رحمھم اللہ کا ہے۔ اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا بھی پہلا قول ہے۔ یہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ جب باپ یا بیٹے یا ذی رحم محرم کے مالک ہونے میں اس کے فعل کو کچھ دخل ہو۔ مثلاً خریدے یا کسی کے ہبہ کو قبول کرلے۔ کیونکہ اگر اس کی مرضی کے شامل کئے بغیر از خود اسے مل گیا ہو جیسے میراث میں کوئی غلام ملا جو رشتہ میں ذی رحم محرم تھا تو وہ غلام از خود آزاد ہو جائے گا مگر کفارہ ظہار سے بالاتفاق آزاد نہ ہوگا۔ ع

فان اعتق نصف عبدمشترك وهوموسرو ضمن قیمة باقیه لم یجزعندابی حیفة ویجوزعندهما لانه یملك نصیب صاحبه بالضمان فصار معتقاکل العبدعن الکفارة وهو ملکه بخلاف ماذا کان المتعق معسرا لانه وجب علیه السعایة فی نصیب الشریك فیکون اعتاقابعوض ولابی حنیفة ان نصیب صاحبه ینتقص علی ملکه ثم یتحول الیه بالضمان ومثله یمنع الکفارة وان اعتق نصف عبد عن کفارته ثم اعتق باقیه عنها جازلانه اعتقه بکلامین والنقصان متمکن علی ملکه بسبب الاعتاق بجهة الکفارة ومثله غیر مانع کمن اضجع شاة للاضحیة فاصاب السکین عینها بخلاف ماتقدم لان النقصان تمکن علی ملك الشریك وهذا علی اصل ابی حنیفة واماعندهما الاعتاق لایتجزی فاعتاق النصف اعتاق الکل فلایکون اعتاقا بکلامین وان اعتق نصف عبده عن کفارته ثم جامع التی ظاهر منها ثم اعتق باقیه لم یجزعندابی حنیفة لان الاعتاق یتجزی عنده وشرط الاعتاق ان یکون قبل المسیس بالنص واعتاق النصف حصل بعده وعندهما اعتاق النصف اعتاق الکل فحصل الکل قبل المسیس.

ترجمہ۔ اگر کسی نے اپنے اور غیر کے درمیان میں مشترک غلام میں سے نصف اپنے حصہ کا کفارہ میں آزاد کیا اور یہ شخص مالدار (ذی حیثیت) بھی ہے اس لئے باقی نصف غلام کی قیمت تاوان کے طور پر اپنے شریک کو دے دی تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جائز نہیں ہوگا۔ لیکن صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک جائز ہوگا۔ اس لئے کہ یہ شخص اپنے شریک کے حصہ کا ضمان دے کر مالک ہوگیا تو اس طرح پورا غلام خود اپنے کفارہ سے آزاد کرنے والا ہوگیا۔ ایسی حالت میں کہ وہ غلام اس کی ملک میں موجود تھا۔ بخلاف اس صورت کے جبکہ اپنے حصہ کو آزاد کرنے والا اگر تنگ دست ہو تو جائز نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں خود اس غلام پر یہ لازم ہوتا ہے کہ وہ اپنے دوسرے مالک کی نصف قیمت کو خود کسی صورت سے بھی ہو ادا کرے۔ ایسی صورت میں اس غلام کی آزادی بدلہ دے کر حاصل ہوگی۔ اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل ہے کہ اس کے شریک کا حصہ اس کی ملکیت میں ناقص رہ گیا پھر یہ حصہ گھوم کر آزاد کرنے والے کی ملکیت میں ضمانت لینے کی وجہ سے آیا ہے۔ اور ایسا ہونا کفارہ ظہار سے مانع ہے اور اگر کسی شخص نے اپنے نصف غلام کو اپنے کفارہ میں آزاد کیا۔ پھر باقی کو بھی آزاد کردیا تو یہ جائز ہوگا۔ ف اور قیاس یہ تھا کہ جائز نہ ہو لیکن استحسان کی دلیل سے جائز ہے۔ کیونکہ اس نے اپنے ہی غلام کو دو مرتبوں یا دو جملوں میں آزاد کیا ہے اور اس کی ملکیت میں جو کمی ہوتی ہے وہ اسے کفارہ میں آزاد کرنے کی وجہ سے ہے۔ اور ایسی کمی کفارہ جائز ہونے سے نہیں روکتی ہے یہی قول امام شافعی واحمد رحمۃ اللہ علیہما کا ہے۔ جیسے کہ کسی نے اپنی قربانی کے جانور کو ذبح کرنے کے لئے لٹایا لیکن اس کی چھری اس کی آنکھ میں لگ گئی تو یہ نقصان قربانی سے مانع نہیں ہے۔ بخلاف اس نقصان کے جو پہلے مسئلہ میں گذرا کیونکہ وہ خرابی تو شریک کی ملکیت میں ہوئی ہے۔
یہ تقریر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی اصل پر ہے۔ کہ آزاد کرنا ٹکڑے ٹکڑے اور مرحلوں میں ہوسکتا ہے۔ لیکن صاحبین

رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک اس طرح ٹکڑے ہو کر نہیں ہو سکتا ہے۔ پس آدھے کو آزاد کرنا ہی پورے کو آزاد کرنا ہوا۔ اس لئے دو مربے کے آزاد کرنے سے وہ آزاد نہ ہوگا۔ ف اس سے پہلے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ جماع کرنے سے پہلے آزاد کرنا جائز نہیں ہے۔ اگر کسی نے اپنے نصف غلام کو اپنے کفارہ ظہار میں آزاد کیا پھر جس بیوی سے ظہار کیا تھا اس سے ہمبستری کر لی۔ پھر غلام کے باقی نصف حصہ کو آزاد کر دیا تو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جائز نہ ہوگا۔ ف: اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک کفارہ ادا ہو گیا۔ کیونکہ ان کے نزدیک آزاد کرنا ٹکڑے ٹکڑے کر کے جائز ہوتا ہے۔ لیکن آزاد کرنے کے لئے نص سے یہ شرط ثابت ہے کہ مکمل آزادی ہمبستری سے پہلے ہو۔ حالانکہ موجودہ مسئلہ میں نصف غلام کو آزاد کرنا ہمبستری کے بعد ہوا ہے اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک نصف کو آزاد کرنا کل کو آزاد کرنا ہوتا ہے۔ اس لئے پورے غلام کو آزاد کرنا ہمبستری کرنے سے پہلے پایا گیا ہے۔

توضیح: مشترک غلام کو کفارہ میں آزاد کرنا۔ کفارہ کی ادائیگی کے درمیان ہمبستری کر لینا مسئلہ کی تفصیل، احکام، ائمہ کا اختلاف، دلائل

فان اعتق نصف عبد مشترك وهو موسر وضمن قيمة باقيه لم يجز عندابي حيفة ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ **ولابی حنیفته الخ** اور ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ شریک کا حصہ اس کی ملکیت میں ناقص رہ گیا ہے پھر ضمانت لینے کی وجہ سے آزاد کرنے والے کی ملکیت میں دوبارہ آ گیا ہے۔ اور ایسا ہونا کفارہ ظہار سے مانع ہے۔ ف: اور ضمان دینے سے اگرچہ مالک ہو جانا ابتدائے آزادی کے وقت قرار دیا جاتا ہے مگر وہ ضامن کے حق میں ہے اور کفارہ کے حق میں نہیں ہے اور چونکہ کفارہ میں آزاد کرتے وقت غلام ناقص تھا اس لئے کفارہ ادا نہ ہوا۔ **وان اعتق نصف عبده الخ** ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

واذا لم بجد المظاهر مايعتق فكفارته صوم شهرين متتابعين ليس فيهما شهر رمضان ولايوم الفطرولايوم النحرولا ايام التشريق اماالتتابع فلانه منصوص عليه و شهر رمضان لايقع عن الظهار لمافيه من ابطال مااوجبة الله والصوم في هذا الايام منهي عنه فلاينوب عن الواجب الكامل فان جامع التي ظاهر منهما في خلال الشهرين ليلا عامدا اونهارا نا سيااستانف الصوم عند ابي حنيفة و محمد وقال ابو يوسف لايستالف لانه لايمنع التتابع اذلايفسد به الصوم وهوالشرط وانكان تقديمه على المسيس شرطاً ففيما ذهبنا اليه تقديم البعض و فيما قلتم تاخير الكل عنه ولهما ان الشرط في الصوم ان يكون قبل المسيس و ان يكون خالياعنه ضرورة بالنص و هذا الشرط ينعدم به فيستانس وان افطرمنهايومابعذر اوبغير عذراستانف لفوات التتابع وهوقادرعليه عادة وان ظاهر العبد لم يجزفي الكفارة الاالصوم لانه لاملك له فلم يكن من اهل التكفير بالمال وان اعتق المولي اواطعم عنه لم يجزه لانه ليس من اهل الملك فلايصير مالكابتمليكه و اذا لم يستطع المظاهر الصيام اطعم ستين مسكينا لقوله تعالى فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا.

ترجمہ: اگر ظہار کرنے والا کفارہ کے لئے غلام یا اس کی قیمت نہ پائے تو پھر اس کا کفارہ ہوگا متواتر ایسے دو مہینے روزے رکھنا جس کے درمیان رمضان کا مہینہ اور عید کا دن اور قربانی کا دن اور تشریق کے تین دن نہ آئیں۔ متواتر ہونا اس لئے ضروری ہے کہ قرآن پاک میں اس کی تصریح موجود ہے۔ اور رمضان کے مہینے کے روزے ظہار کی طرف سے ادا نہیں ہو سکتے ہیں اس لئے کہ ایسا ہونے سے اللہ تعالیٰ نے جو روزے فرض کئے ہیں ان کا ختم کرنا لازم آئے گا اور باقی پانچ دنوں کے روزوں کی ممانعت ثابت ہے اس لئے ان دونوں کے روزے کفارہ ظہار کے روزوں کے قائم مقام نہیں ہو سکتے ہیں۔ جو کہ کامل واجب ہوتے ہیں۔ اگر مرد نے

اپنی جس بیوی سے ظہار کیا ہے اس سے ان دو مہینوں کے درمیان ہمبستری کرلی خواہ رات کے وقت قصداً ہو یا دن کے وقت ہو بھول کر ہو تو امام ابو حنیفہ و محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس کے بعد پھر سے از سر نو شروع کرے۔ اور امام ابو یوسف رحمتہ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ پھر سے شروع کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور یہی قول امام شافعی رحمتہ اللہ علیہ کا بھی ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ ایسی وطی متواتر ہونے کے خلاف نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ اس وطی سے کوئی روزہ نہیں ٹوٹتا ہے اور شرط صرف یہی ہے کہ وہ متواتر ہوں اور اگر روزوں کا وطی سے پہلے ہونا شرط بھی ہے تو ہماری اس صورت میں کچھ روزے ہی جماع ہونے سے پہلے ہوں گے لیکن دوسری صورت میں جو آپ نے اختیار کی ہے یعنی پھر شروع کرنا اس میں تو کل روزے جماع کے بعد ہو جائیں گے۔ اور امام ابو حنیفہ و امام محمد رحمتہ اللہ علیہ طرفین کی دلیل یہ ہے کہ روزوں میں ایک شرط یہ ہے کہ وطی سے پہلے ہوں اور ضروری ہے کہ اس عرصہ میں وطی نہ ہوئی ہو۔ یہ بات یقیناً نص سے ثابت ہے۔ اور چونکہ موجودہ صورت دوسری شرط سے خالی ہے اس لئے استیناف (از سر نو شروع) کرے۔ اور اگر ان روزوں کے درمیان کسی عذر یا بغیر عذر کے بھی روزہ نہ رکھا تو بھی استیناف کرلے۔ تتابع (پے در پے) فوت ہو جانے کی وجہ سے۔ حالانکہ یہ شخص عام عادت کے مطابق اس کے کرنے پر قادر تھا۔ اور اگر غلام نے اپنی بیوی سے ظہار کیا تو سوائے روزے رکھنے کے اور کوئی کام اس کے لئے جائز نہیں ہوگا۔ کیونکہ اسے کسی چیز پر ملکیت حاصل نہیں ہے اس لئے یہ شخص مال سے کفارہ ادا کرنے والوں میں سے نہیں ہو سکتا ہے۔ اور اگر اس کے مولی نے اس کی طرف سے دوسرا غلام آزاد کر دیا یا اس کی طرف سے کھانا کھلا دیا تو بھی اس کے لئے کافی نہیں ہوگا کیونکہ اس غلام کو مالک بننے کی بھی اہلیت نہیں ہے۔ اس لئے کہ مولیٰ کے مالک بنا دینے سے بھی یہ مالک نہیں ہو سکتا ہے۔ ف یہی قول امام شافعی و احمد اور حسن بصری رحمتہ اللہ علیہ کا ہے۔ اور جب ظہار کرنے والا شخص دوسرے کام یعنی روزے رکھنے کی طاقت نہ رکھتا ہو تو پھر ساٹھ (۶۰) مسکینوں کو کھانا کھلائے۔ اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ جو شخص روزے رکھنے کی بھی طاقت نہ رکھے تو وہ ساٹھ (۶۰) مسکینوں کو کھانا کھلائے۔

توضیح۔ اگر ظہار کرنے والے کو کفارہ کی ادائیگی کے لئے غلام آزاد کرنے کی صلاحیت نہ ہو تو وہ کیا کرے۔ مسئلہ کی تفصیل، احکام، اختلاف ائمہ، دلائل

واذا لم يجد المظاهر مايعتق فكفارته صوم شهرين متتابعين ليس فيهما شهر رمضان... الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ فان جامع الخ پھر اگر ان دو مہینوں کے اندر اسی عورت سے وطی کرلی جس سے ظہار کیا تھا خواہ رات کے وقت ارادہ کے ساتھ یا دن کے وقت بھول کر ہو تو امام ابو حنیفہ رحمتہ اللہ علیہ کے نزدیک پھر سے روزے رکھے۔ ف: یہی قول سفیان ثوری و مالک اور احمد رحمتہ اللہ علیہم وغیرہ کا ہے۔ اور رات میں عمداً کی قید اتفاقی ہے کیونکہ اگر بھول سے بھی ہو جب بھی یہی حکم ہے اور اگر دوسری عورت کے جس کے ساتھ ظہار نہیں کیا ہے اس سے اگر اس طرح سے وطی کی جس سے اس کا روزہ نہیں ٹوٹا تو کفارہ پر اس کا اثر نہیں پڑے گا اور بالاتفاق اس کا پے در پے رہنا باقی رہ جائے گا۔ اور اگر روزہ ٹوٹ گیا تو بالاتفاق اس کا پے در پے ہونا ختم ہو گیا یعنی متواتر باقی نہ رہا۔ اس لئے صرف اس صوعت میں نکلے گا کہ ظہار والی عورت سے اس طرح وطی کرلے کہ جس سے روزہ نہ ٹوٹے۔ وقال ابو یوسف رحمتہ اللہ الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

ويطعم كل مسكين نصف صاع من براوصا عامن تمراوشعير اوقيمة ذلك لقوله عليه السلام في حديث اوس بن الصامت وسهل بن صخر لكل مسكين نصف صاع من برولان المعتبردفع حاجة اليوم لكل مسكين فيعتبر بصدقة الفطروقوله اوقيمة ذلك مذهبنا وقدذكرناه في الزكوٰة فان اعطى منا من برومنوين من تمر اوشعير جاز لحصول المقصود اذ الجنس متحد وان امرغيره ان يطعم عنه من ظهاره ففعل اجزاه لانه استقراض

معنى والفقير قابض لـه اولا ثم لنفسه فتحقق تملكه ثم تمليكه فان غداهم وعشاهم جاز قليلا كان ما اكلوا او كثيرا وقال الشافعي لايجزيه الاالتمليك اعتبارا بالزكوٰة وصدقة الفطر وهذا لان التمليك ادفع للحاجة فلاينوب منابه الاباحة ولنا ان المنصوص عليه هو الاطعام وهو حقيقة في التمكين من الطعم وفي الاباحة ذلك كما في التمليك اما الواجب في الزكوٰة الايتاء و في صدقة الفطر الاداء وهما للتمليك حقيقة ولو كان فيمن عشاهم صبي فطيم لايجزيه لانه لا يستوفي كاملا ولا بدمن الادام في خبز الشعير ليمكنه الاستيفاء الى الشبع وفي خبز الحنطة لايشترط الادام.

ترجمہ: اور کفارہ ادا کرنے کے لئے ہر مسکین کو نصف صاع گیہوں یا اس کا آٹا یا ستو یا ایک صاع چھوہارا یا جو یا اس کی قیمت دے دے۔ کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت اوس بن الصامت ؓ اور سہل بن صخرؓ سے منقول حدیث میں بیان فرمایا ہے کہ ہر مسکین کے لئے گیہوں سے نصف صاع ہے اور اس دلیل سے بھی کہ ہر مسکین کے ایک دن کی ضرورت پوری کرنی ہے اس لئے اس میں صدقہ فطر کا اعتبار کیا جاتا ہے اور قدوری رحمۃ اللہ علیہ کا یہ فرمانا کہ اس کی قیمت دے دے تو یہ ہمارا مذہب ہے۔ اور یہ مسئلہ ہم کتاب الزکوٰۃ میں ذکر کر چکے ہیں۔ اور اگر دیتے وقت اس نے ایک من یعنی ایک صاع کا چوتھائی حصہ گیہوں سے دیا اور اس کے ساتھ دو من (نصف صاع) چھوارے یا جو اسے دیئے تو یہ بھی جائز ہوگا۔ اصل مقصود حاصل ہو جانے کی وجہ سے۔ کیونکہ ان کی جنس ایک ہی ہے اور اگر کسی دوسرے کو اس شخص نے یہ حکم دیا کہ تم میرے ظہار کے کفارہ میں میری طرف سے کھانا دے دو اور اس نے دے دیا تو بھی جائز ہو گیا۔ کیونکہ ایسا کرنا قرض لینے کے حکم میں ہے۔ اور چونکہ اس میں قبضہ چاہئے اس لئے فقیر نے پہلے اس کی طرف سے نائب ہو کر اس پر قبضہ کیا۔ پھر اپنے لئے اس پر قبضہ کیا۔ اس طرح پہلے اپنے ملک میں لینا اور پھر فقیر کے ملک میں دینا ثابت ہو گیا۔ پھر اگر ظہار کرنے والے نے ان ساٹھ ٦٠ مسکینوں کو صبح اور شام دو وقت کھانا کھلا دیا تو بھی جائز ہوگا۔ خواہ وہ خود تھوڑا کھائیں یا زیادہ کھائیں۔

اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ ان کو مالک بنانا ضروری ہوگا کھلا دینا کافی نہ ہوگا۔ بلکہ یہ کہنا ہوگا کہ میں نے اس کھانے کا تم کو مالک بنا دیا ہے۔ اس کے بعد وہ خود کھائیں یا اسے ساتھ لے جائیں۔ زکوٰۃ اور صدقہ فطر پر قیاس کرتے ہوئے۔ یہ اس لئے ہے کہ مالک بنا دینے سے فقیر کی ضرورت پورے طور پر ادا ہوتی ہے۔ اس لئے صرف کھانا کھانے کو مباح کر دینا اس کے قائم مقام نہ ہوگا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نص قرآنی میں کھانا کھلا دینا مذکور ہے جس کے حقیقی معنی ہیں ان کو کھانا کھانے پر قادر بنا دینا۔ جبکہ یہ بات مباح کر دینے میں بھی پائی جاتی ہے۔ جیسے کہ مالک بنا دینے میں بھی حاصل ہو جاتی ہے۔ اور زکوٰۃ میں تو دینا فرض ہے۔ اور صدقہ فطر میں ادا کرنا واجب ہے۔ اور دینا اور ادا کرنا دونوں کے حقیقی معنی ہیں مالک بنا دینا۔ جن لوگوں کو کھانا کھلایا ہے اگر ان میں کوئی دودھ پینے والا بچہ بھی ہو تو کفارہ ادا نہ ہوگا کیونکہ وہ پورا کھانا نہیں کھاتا ہے۔ اور کھلانے میں جو کی روٹی کے ساتھ سالن دینا بھی ضروری ہے لیکن گیہوں کی روٹی کھلاتے وقت سالن دینا ضروری نہیں ہے۔

توضیح۔ کفارہ میں کون سی اور کتنی چیز کس طرح دینی چاہئے
مسئلہ کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ويطعمه كل مسكين نصف صاع من بر او صاعا من تمر او شعير او قيمة ذلك ... الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ وقد ذكرناه في الزكوٰة نصف صاع گیہوں دینے کی دلیل اوس بن الصامت ؓ کی مروی حدیث ہے۔ ف: واضح ہو کہ حضرت اوس بن الصامت ؓ نے حدیث روایت نہیں کی ہے بلکہ ان کی بیوی حضرت خولہ بنت ثعلبہ سے ان کے ظہار کرنے کا واقعہ ابوداؤد نے روایت کیا ہے۔ اس میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تمہارا شوہر ایک غلام

آزاد کرے تو وہ بولیں کہ ان کو غلام نہیں ملے گا۔ تب آپ نے فرمایا کہ وہ متواتر دو مہینے کے روزے رکھیں اس پر انہوں نے کہا کہ وہ تو بہت بڑے آدمی ہیں روزے نہیں رکھ سکتے ہیں۔ آپ نے فرمایا کہ ساٹھ ۶۰ مسکینوں کو کھانا کھلادیں۔ انہوں نے کہا کہ ان کے پاس تو کچھ بھی نہیں ہے جسے وہ صدقہ کر سکیں۔ پھر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ میں ان کو ایک عرق چھوہارے کا دوں گا۔ تب ان کی بیوی نے کہا کہ میں ایک عرق چھوہارے سے ان کی مدد کردوں۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ خوب ہے اس کو وہ ساٹھ ۶۰ مسکینوں کو تقسیم کردیں۔ ابوداؤد نے دوسری اسناد سے روایت کی ہے کہ ایک عرق میں تیس صاع سمائے ہیں۔ اور کہا کہ یہ واضح ہے۔ اور تیسری سند کی روایت میں ہے کہ وہ پندرہ صاع کا پیمانہ تھا۔ اور دوسری حدیث سہل بن صخر کی نہیں ہے بلکہ سلمہ بن صخر بیاضی کی ہے۔ مبسوط میں یہی مذکور ہے۔ اس حدیث کے آخر میں ہے کہ آپ نے سلمہ بن صخر کو ایک جھابہ خرما دیا جس میں پندرہ صاع کی گنجائش ہوتی ہے۔ ترمذی وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے۔ لیکن مصنف رحمتہ اللہ علیہ نے جو کچھ ذکر کیا ہے وہ ان دونوں حدیثوں میں مذکور نہیں ہے۔ م۔ ع۔

فان اعطى منا من بر ومنوين من تمر اوشعير جاز لحصول المقصود اذ الجنس متحد ... الخ

ترجمہ سے اس کا مطلب بھی واضح ہے۔ **فان غذا هم الخ** اگر ظہار کرنے والے نے ساٹھ ۶۰ فقیروں کو ایک مرتبہ دن کے پہلے حصہ میں کھانا دیا پھر شام کو بھی کھانا دے دیا تو جائز ہو گیا۔ خواہ انہوں نے کم کھایا ہو یا زیادہ۔ ف: یعنی اگرچہ انہوں نے نصف صاع گیہوں سے بھی کچھ کم ہی کھایا تو بھی ادا ہو گیا۔ **وقال الشافعي رحمته الله عليه الخ** ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ **ولو كان فيهم** الخ اور اگر کفارہ کا کھانا کھانے والوں میں دودھ پینے والا بچہ بھی ہو تو کفارہ ادا نہ ہو گا۔ کیونکہ وہ پورا کھانا نہیں کھا سکتا ہے۔ ف: یعنی ایسا بچہ جس کی غذا صرف کھانا اور غلہ ہی نہیں ہے بلکہ کچھ کھاتا بھی ہے اور کچھ دودھ بھی پیتا ہے تو اسے پورا کھانا کھلانا نہیں ہو گا۔ اور جو کی روٹی کھانا کھلانے کی صورت میں اس کے ساتھ کسی ایسی چیز کا ہونا بھی ضروری ہے جس کے ساتھ روٹی پیٹ بھر کر کھائی جا سکے اور اگر کھانے میں گیہوں کی روٹی ہو تو اس کے لئے سالن کا ہونا ضروری نہیں ہے۔

وان اعطى مسكينا واحدا ستين يومااجزاه وان اعطاه في يوم واحد لم يجزالاعن يومه لان المقصود سدخلة المحتاج والحاجة تتجددفي كل يوم فالدفع اليه في اليوم الثاني كالدفع الى غيره وهذا في الاباحة من غير خلاف واماالتمليك من مسكين واحدفي يوم واحدبدفعات فقد قيل لايجزيه وقدقيل يجزيه لان الحاجة الى التمليك تتجددفي يوم واحد بخلاف ماإذادفع بدفعة واحدة لان التفريق واجب بالنص وان قرب التي ظاهر منهافي خلال الاطعام لم يستانف لانه تعالى ماشرط في الاطعام ان يكون قبل المسيس الاانه يمنع من المسيس قبله لانه ربمايقدرعلى الاعتاق اوالصوم فيقعان بعدالمسيس و المنع لمعنى في غيره لايعدم المشروعية في نفسه.

ترجمہ: اور اگر کفارہ ادا کرتے ہوئے ایک ہی مسکین کو ساٹھ ۶۰ دنوں تک کھانا دیا تو یہ جائز ہو گا اور اگر ایک ہی شخص کو ایک ہی دن میں ساٹھ ۶۰ بار دیا تو صرف اسی ایک دن کا ادا ہو گا۔ کیونکہ اس کو کھانا دینے کی غرض محتاج کی ضرورت پوری کرنی ہے۔ حالانکہ ضرورت تو ہر روز نئی نئی پیدا ہوتی رہتی ہے۔ اس لئے ایک ہی مسکین کو دوسرے دن دینا دوسرے مسکین کو دینے کے حکم میں ہو گا۔ یہ حکم مباح کردینے کی صورت میں بغیر اختلاف ہے اور ایک مسکین کو ایک ہی دن ساٹھ ۶۰ بار مالک بنادینے کی صورت میں اختلاف ہے۔ یعنی یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ جائز نہیں ہو گا اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس طرح دینا بھی جائز ہو گا۔ کیونکہ کسی چیز کے مالک بنانے کی ضرورت ایک ہی دن میں نئی نئی پیدا ہو جاتی ہے۔ اس کے برخلاف اگر ایک ہی مسکین کو ایک ہی مرتبہ میں سب دے دیا تو بالاتفاق جائز نہ ہو گا۔ کیونکہ ان میں تقسیم کر کے دینا تو نص قرآنی سے ثابت ہے۔ اور اگر اس بیوی سے جس سے کہ ظہار کیا تھا اس کے کفارہ کے لئے کھانا کھلانے کے درمیان ہمبستری کر لی تو استیناف نہ کرے (پھر سے نہ دے) کیونکہ اللہ

تعالیٰ نے کھلانے کے بارے میں یہ شرط نہیں لگائی ہے کہ وہ ہمبستری سے پہلے ہو۔ البتہ اس ظہار کرنے والے کو ہمبستری کرنے سے روکا جائے گا کیونکہ اس بات کا بہت زیادہ امکان رہتا ہے کہ وہ اسی موقع میں غلام کے آزاد کرنے یا روزے رکھنے پر قادر ہو جائے تو ایسی صورت میں یہ دونوں باتیں بھی ہمبستری کرنے کے بعد ہی ہو جائیں گی۔ اور جو بات کہ کسی ایسی وجہ سے ممنوع ہو جو دوسری بات میں بھی پائی جاتی ہو تو وہ بات خود مشروع ہونے کے مخالف نہیں ہوتی ہے۔

توضیح۔ کفارہ ظہار ادا کرتے ہوئے ایک ہی مسکین کو ساٹھ ۶۰ دنوں تک یا ایک ہی دن میں ساٹھ ۶۰ بار کھانا دینا، کھانا دیتے ہوئے درمیان میں ہمبستری کر لینا مسئلوں کی تفصیل، احکام، اختلاف ائمہ، دلائل

وان اعطى مسكينا واحدا ستين يوما اجزاه وان اعطاه في يوم واحد لم يجز الاعن يومه ... الخ

اگر ظہار کرنے والے نے ایک ہی مسکین کو ساٹھ ۶۰ دنوں تک کھانا دیا تو جائز ہو گا۔ اور اگر ایک ہی دن میں ایک ہی شخص کو دیا تو صرف ایک ہی دن کا کفارہ صحیح ہو گا۔ ف یعنی اگر ایک مسکین کو ہر روز دونوں وقت پیٹ بھر کر ساٹھ ۶۰ دنوں تک کھلایا تو کفارہ ظہار ادا ہو گیا۔ اور اگر ایک ہی دن میں اسے ساٹھ ۶۰ بار دو وقت کھانا دیا تو صرف اسی ایک دن کی ادائیگی شمار ہو گی۔ **لان المقصود الخ** ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ **والمنع لمعنى في غيره الخ** اور جو بات کہ ایسی وجہ سے ممنوع ہو جو دوسری چیز میں پائی جاتی ہے تو یہ بات بذاتہ مشروع ہونے کو منافی نہیں ہے۔ ف: جیسے عید کے دن روزہ رکھنا ممنوع ہے۔ مگر یہ دن اپنے طور پر اس لائق ہے کہ اس میں روزہ رکھا جا سکے۔ اس لئے دن میں ذاتی خرابی نہیں ہے۔ بلکہ صرف اس وجہ سے اس دن منع کیا گیا ہے کہ اس روز لوگ افطار کرتے ہیں تو یہ بات اس دن کی ذات سے خارج ہے۔ اسلئے اس دن روزہ رکھنا اپنی ذات میں تو مشروع ہے مگر اس وجہ سے ممنوع ہے۔ یہی حال جمعہ کی اذان کے وقت خرید و فروخت کرنے اور مکروہ وقتوں میں نماز پڑھنے کا ہے۔ م۔ ع

واذا اطعم عن ظهارين ستين مسكينا لكل مسكين صاعا من بر لم يجزه الاعن واحد منهما عندابى حنيفة وابى يوسف و قال محمد يجزيه عنهما وان اطعم ذلك عن افطار وظهار اجزاه عنهما له ان بالمؤدى وفاء بهما والمصروف اليه محل لهما فيقع عنهما كما لواختلف السبب اوفرق في الدفع ولهما ان النية في الجنس الواحد لغو وفي الجنسين معتبرة واذالغت النية والمودى يصلح كفارة واحدة لان نصف الصاع ادنى المقادير فيمنع النقصان دون الزيادة فيقع عنها كمااذانوى اصل الكفارة بخلاف مااذافرق في الدفع لانه في الدفعة الثانيه في حكم مسكين آخر.

ترجمہ: اور اگر ظہار کا کفارہ ادا کرتے والے نے اپنے دو ظہار کے کفارے کے کھانا دینے میں ساٹھ ۶۰ مسکینوں میں سے ہر ایک کو پورا ایک صاع گیہوں دیا تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رحمھم اللہ کے نزدیک صرف ایک ہی کفارہ ادا ہو گا۔ لیکن امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ دونوں کفارے ادا ہو جائیں گے اور اگر اس ظہار کرنے والے نے ایک کفارہ ماہ رمضان میں قصداً افطار کر لینے اور ایک ظہار کرنے کے سلسلہ میں ادا کیا ہو تو بالاتفاق دونوں کفارے ادا ہو جائیں گے۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ جو کچھ یعنی پورا ایک صاع اس نے ادا کیا ہے وہ دو کفاروں کے لئے کافی ہے اور جسے دیا گیا وہ دونوں کفاروں کے لئے دیئے جانے کا مستحق ہے۔ لہٰذا دیا ہوا مال دونوں کفاروں سے ادا ہو جائے گا۔ جیسے اس صورت میں ادا ہو جاتا ہے جب کفارہ کا سبب مختلف ہو یعنی مثلاً ایک ظہار اور ایک ماہ رمضان کا روزہ قصداً توڑنا سبب ہو۔ یا اس صورت میں جبکہ متفرق کر کے دیا ہو۔ اور ابو حنیفہ و ابو یوسف رحمھما اللہ کی دلیل یہ ہی کہ ایک ہی جنس میں نیت لغو ہوتی ہے لیکن دو جنسوں میں معتبر ہوتی ہے۔ اور جب نیت لغو ہوگئی حالانکہ جو کچھ ادا کیا ہے وہ ایک کفارہ کے واسطے صحیح ہو سکتا ہے تو وہ ایک ہی ادا ہو گا۔ کیونکہ آدھا صاع گیہوں کا دینا تو کم سے کم مقدار ہے

لیکن اس سے زیادہ دینا منع نہیں ہے۔ اس لئے اگر نصف صاع سے بھی کسی نے کم دیا تو اسے غلط کہا جائے گا اور اگر اس سے زیادہ دے دیا تو اس کا انکار نہیں کیا جائے گا۔ اس لئے بجائے نصف صاع گیہوں دینے کے اگر صاع پورا یا اس سے بھی زیادہ دے دیا تو اس کا انکار نہیں کیا جائے گا۔ اس لئے وہ ایک ہی کفارہ مانا جائے گا۔ جیسے کہ اگر اس کی نیت صرف کفارہ ادا کرنے کی ہو تو بالاتفاق ایک ہی ادا ہوتا ہے۔ برخلاف اس کے اگر متفرق کر کے دیا تو دونوں ادا ہو جائیں گے۔ کیونکہ ایک ہی شخص کو دوبارہ دینے سے وہی شخص دوسرے فقیر کے حکم میں ہو جائے گا۔

توضیح: اگر ساٹھ ۶۰ مسکینوں میں سے ہر ایک کو پورا ایک صاع گیہوں دو کفاروں کی نیت سے دیا۔ مسئلہ کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلیل

واذا اطعم الخ ترجمہ سے پورا مطلب واضح ہے۔

ومن وجبت عليه كفارتا ظهار فاعتق رقبتين لاينوى عن احدهما بعينها جازعنهما وكذا اذا صام اربعة اشهراواطعم مائة وعشرين مسكينا جازلان الجنس متحد فلاحاجة الى نية معينه وان اعتق عنهما رقبة واحدة اوصام شهرين كان له ان يجعل ذلك عن ايهماشاء وان اعتق عن ظهار وقتل لم يجز عن واحد منهما وقال زفر لايجزيه عن احدهما فى الفصلين وقال الشافعى له ان يجعل ذلك عن احد هما فى الفصلين لان الكفارات كلها باعتبار اتحاد المقصود جنس واحد وجه قول زفرانه اعتق عن كل ظهارنصف العبدوليس له ان يجعل عن احدهما بعدمااعتق عنهما لخروج الامرمن يده ولنا ان نية التيعين فى الجنس المتحد غير مفيد فتلغو و فى الجنس المختلف مفيد و اختلاف الجنس فى الحكم و هوالكفارة ههنا باختلاف السبب نظير الاول اذاصام يومافى قضاء رمضان عن يومين يجزيه عن قضاء يوم واحد ونظير الثانى اذاكان عليه صوم القضاء والنذرفانه لابدفيه من التميز والله اعلم.

ترجمہ۔ ایسا شخص جس پر ظہار کے دو کفارے لازم ہوئے اس نے اس کے لئے دو غلام آزاد کر دیئے مگر اس کی نیت نہیں کی کہ کون سا غلام کس ظہار کے عوض ہے تو بھی دونوں کفارے صحیح ہوں گے۔ اسی طرح دو کفاروں کے لئے اس نے متواتر چار مہینے روزے رکھ لئے ان میں بھی تعیین نہیں کی یا ایک سو بیس مسکینوں کو کھانا کھلا دیا تعیین کئے بغیر تو بھی سب صحیح ہوں گے۔ کیونکہ دونوں کی جنس ایک ہی ہے اس لئے تعیین نیت کی ضرورت نہیں ہے اور اگر دو ظہاروں کے عوض ایک ہی غلام آزاد کیا یا بجائے چار کے دو ماہ روزے رکھے تو بعد میں اسے یہ اختیار ہوگا کہ اس غلام یا ان روزوں کو دونوں ظہاروں میں سے کسی ایک کے لئے متعین کر دے اور اگر ایک ظہار اور ایک قتل کے کفارہ میں بجائے دو کے صرف ایک ہی غلام آزاد کیا تو کسی ایک کی طرف سے ادا نہ ہوگا۔ اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ دونوں صورتوں میں سے کسی ایک صورت میں بھی کفارہ صحیح ادا نہ ہوگا۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اس کفارہ ادا کرنے والے کو یہ اختیار ہوگا کہ اسے دونوں میں جس کسی ایک کی طرف سے چاہے متعین کر دے۔ کیونکہ مقصود کے اعتبار سے سارے کفارے ایک ہی جنس کے ہیں۔ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اس نے دو ظہاروں میں سے ہر ایک کے لئے صرف نصف غلام آزاد کیا ہے۔ اور آزاد کر دینے کے بعد اب اس غلام پر اس کا اختیار ختم ہو چکا ہے اس لئے اسے یہ حق نہیں ہوگا کہ ان میں سے کسی ایک کے لئے اسے متعین کر دے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ایک ہی جنس میں تعیین کی نیت مفید نہیں ہوتی ہے اس لئے نیت لغو ہو جائیں گی۔ لیکن مختلف جنس میں مفید ہوتی ہے۔ اور جنس کا مختلف ہونا حکم میں مختلف ہونا ہے جو کہ یہاں کفارہ ہے۔ وہ سبب کے مختلف ہونے کے لحاظ سے ہوتا ہے۔ اس پہلے قاعدہ کی نظیر یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے رمضان کے دو دنوں کی قضاء کی ایک ہی دن میں نیت کی تو وہ صرف ایک دن کا ہی ادا ہوگا۔ اور دوسری اصل

یعنی مختلف الجنس کی نظیر یہ ہے کہ اگر کسی پر قضاء رمضان اور نذر باقی ہو تو روزہ رکھتے ہوئے ان میں تمیز کرنے کی نیت کرنی ضروری ہوتی ہے۔ واللہ اعلم۔

توضیح: جس شخص پر ظہار کے دو کفارے واجب تھے اس نے دو غلام آزاد کئے یا چار مہینے روزے رکھے یا ایک سو بیس مسکینوں کو کھانا کھلا دیا مگر ان میں کسی کو متعین نہیں کیا یا دو ظہار کے عوض صرف ایک غلام آزاد کیا۔ مسائل کی تفصیل، احکام، اختلاف ائمہ، دلائل

ومن وجبت علیه کفارتا ظهار فاعتق رقبتین لاینوی عن احدهما بعینها جاز عنهما......الخ

ترجمہ سے پورا مطلب واضح ہے۔

چند ضروری مسائل

۱- ابن المنذر رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ علماء کا اجماع ہے کہ اگر درمیانی تاریخ سے کوئی روزے رکھے تو پورے ساٹھ دن رکھے۔

۲- کفارہ ایسے فقیروں کو دینا جو ایسے کافروں میں سے ہوں جن سے مسلمانوں کی لڑائی نہیں ہے تو جائز ہے۔ اور اگر وہ مسلمانوں کے تابع ہو کر ملک اسلام میں بستے ہوں تو بھی جائز ہے۔ اس میں امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اور تینوں اماموں کا اختلاف ہے۔ یعنی ان کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ اور ہمارے نزدیک مسلمان فقیروں کو دینا مستحب ہے۔

۳- اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ تم اپنا غلام میرے کفارہ میں آزاد کر دو۔ تو ہمارے نزدیک اس سلسلہ میں شرط وغیرہ نہیں رکھنے سے حکم دینے والے کی طرف سے وہ آزاد نہیں ہو گا۔ م۔ع

باب اللعان قال اذاقذف الرجل امرأته بالزناء و هما من اهل الشهادة و المرأة ممن یحد قاذفها اونفی نسب ولدها وطالبتهبموجب القذف فعلیه اللعان والا صل ان اللعان عند ناشهادات مؤکدات بالایمان مقرونة باللعن قائمة مقام حدالقذف فی حقه و مقام حدالزناء فی حقهالقوله تعالی و لم یکن لهم شهداء الا انفسهم و الاستثنا انمایکون من الجنس وقال الله تعالی فشهادة احدهم اربع شهادات بالله نص علی الشهادة والیمین فقلنا الرکن هوالشهادة المؤکدة بالیمین ثم قرن الرکن فی جانبه باللعن لوکان کاذباوهوقائم مقام حدالقذف وفی جانبهابا لغضب وهو قائم مقام حدالزناء.

ترجمہ۔ لعان کا بیان۔ شیخ قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اگر کسی شوہر نے اپنی بیوی پر زنا کا الزام لگایا حالانکہ یہ دونوں میاں بیوی شہادت کے لائق ہیں یعنی ہر ایک کی گواہی معتبر ہو سکتی ہے اور وہ عورت بھی ایسی ہے کہ اگر کوئی اجنبی اس کو تہمت لگائے تو اسے حد ماری جا سکے۔ یا اس شوہر نے عورت کے بچہ کی خود سے نسب کی نفی کی یعنی یہ کہا کہ یہ بچہ جو پیدا ہوا ہے میرے نطفہ سے نہیں ہے اس بناء پر اس عورت نے تہمت لگانے کی سزا کا مطالبہ کیا تو اس مرد پر لعان لازم آجائے گا۔ اور اصل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک لعان ایسی چند گواہیاں ہیں جو قسم کے ساتھ پختہ کر دی گئی ہیں اور لعنت کے ساتھ ملا دی گئی ہیں جو مرد کے حق میں تہمت کی حد کے عوض ہیں۔ اور عورت کے حق میں بجائے حد زناء کے ہیں۔ اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ ﴿والذین یرمون ازواجهم ولم یکن لهم شهداء الی آخره﴾ یعنی جو لوگ اپنی بیویوں کو عیب لگائیں حالانکہ ان کی اپنی ذات کے سوائے ان کے واسطے گواہ نہیں ہیں۔ الی آخرہ۔ اور یہ استثناء اپنی جنس سے ہی ہوا کرتا ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے فرمایا پس ہر شوہر کی چار گواہیاں اللہ تعالیٰ کی قسم کے ساتھ آخر تک یہ حکم صریح ہے کہ گواہی قسم کے ساتھ ہو۔ اسی لئے ہم نے یہ کہا ہے کہ لعان کا رکن ایسی گواہیاں ہیں جو قسم کے ساتھ مؤکد ہوں۔ پھر اللہ تعالیٰ نے اس رکن کے ساتھ شوہر کی جانب اگر وہ جھوٹا ہو تو لعنت ملائی

ہے۔اور یہ تہمت کی حد کے قائم مقام ہے اور عورت کی جانب غضب ملایا ہے اور یہ عورت کے حق میں حد زناء کے قائم مقام ہے۔

توضیح: لعان کا بیان، لعان کی اصل، رکن، شرط، حکم

باب اللعان قال اذاقذف الرجل امرأته بالزناء و هما من اهل الشهادة......الخ

یہ باب لعان کے بیان میں ہے۔شریعت میں لعان یہ ہے کہ میاں بیوی میں چار بار گواہیاں اور پانچویں بار لعنت اور غضب اس سبب سے جاری ہو کہ شوہر نے اپنی بیوی پر زناء کاری کی تہمت لگائی حالانکہ کوئی گواہ موجود نہ ہو۔اور اس کا رکن یہ ہے کہ قسم کے ساتھ اللہ تعالیٰ کو گواہ بنایا جائے اور اس کی شرط یہ ہے کہ دونوں کے درمیان نکاح موجود ہو۔اور اس کا حکم یہ ہے کہ آپس میں لعان کے واقع ہونے کے بعد اس عورت سے وطی حرام ہو جاتی ہے۔اور ہمارے نزدیک لعان کی لیاقت اس شخص کو ہے جس میں گواہی کی لیاقت موجود ہو۔یہاں تک کہ اگر میاں اور بیوی دونوں غلام ہوں یا ان میں ایک غلام ہو یا نابالغ ہو تو لعان جاری نہ ہوگا۔

باب اللعان قال اذاقذف الرجل امرأته بالزناء وهما من اهل الشهادة......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔وطالبته بموجب القذف الخ اور اس کی بیوی نے قاضی کے سامنے اس تہمت کے لازمی نتیجہ اور تقاضہ کا مطالبہ کیا تو مرد پر لعان کرنا واجب ہوگا۔ف: یعنی اس عورت نے یہ دعویٰ کیا کہ اس شوہر نے مجھ پر بلا دلیل زناء کی تہمت لگائی ہے حالانکہ میں اس سے بری ہوں۔اور بچہ کی خود سے نفی کرنا عورت پر زناء کی تہمت ہوتی ہے۔اب اگر یہ مرد کسی اجنبیہ کو ایسی تہمت لگاتا تو دلیل اور گواہوں کے نہ ہونے کی صورت میں اسے حد قذف لگائی جاتی۔اور جب کہ اس نے اپنی بیوی کو ایسی تہمت لگائی حالانکہ اس کا کوئی گواہ بھی نہیں ہے اس لئے ان دونوں میاں بیوی کے درمیان لعان کرنا واجب ہوگا۔والاصل ان الخ پورے ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

اذا ثبت هذا نقول لا بد ان يكونا من اهل الشهادة لان الركن فيه الشهادة ولابد ان تكون هي ممن يحد قاذفها لانه قائم في حقه مقام حد القذف فلا بد من احصانها ويجب بنفي الولد لانه لمانفي ولدها صار قاذفا لها ظاهرا ولا يعتبر احتمال ان يكون الولد من غيره بالوطي من شبهة كما اذا نفي اجنبي نسبه عن ابيه المعروف وهذا لان الاصل في النسب الفراش الصحيح والفاسد ملحق به فنفيه عن الفراش الصحيح قذف حتى يظهر الملحق به ويشترط طلبها لانه حقها فلا بد من طلبها كسائر الحقوق.

ترجمہ۔اور جب لعان کی باتیں ثابت ہو چکیں تو ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ بات ضروری ہے کہ میاں اور بیوی دونوں شہادت کے لائق ہوں کیونکہ یہ شہادت تو لعان میں رکن ہے۔اور یہ بھی ضروری ہے کہ یہ عورت بھی ان لوگوں میں سے ہو جس پر تہمت لگانے والے کو حد ماری جاتی ہو۔ کیونکہ شوہر کے حق میں یہ لعان حد قذف کے قائم مقام ہے۔اس لئے اس عورت کا محصنہ ہونا ضروری ہوا اور بچہ کے انکار سے بھی لعان لازم آتا ہے کیونکہ اس کے بچہ کا انکار کرنے سے کھلم کھلا اس پر زناء کی تہمت لگانے والا ہو گیا۔اور یہ احتمال قابل اعتبار نہیں ہوگا کہ شاید شوہر کی مراد یہ ہو کہ کسی دوسرے شخص نے اس سے دھوکہ میں وطی کر لی ہو اور اس سے یہ بچہ ہوا ہو۔تو یہ ایسا ہوا کہ جیسے کہ کسی اجنبی شخص نے کسی بچہ کے نسب کا اس کے مشہور و معروف باپ سے انکار کر دیا ہو۔کیونکہ اس سے بچہ کی ماں کو صراحۃ زناء کی تہمت ہوتی ہے۔اور ایسا احتمال معتبر نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ نسب کے مسئلہ میں اصل یہ ہے کہ بستر صحیح ہو۔پھر بھی فاسد بستر سے جو بچہ ہوگا اسے اسی صحیح بستر سے ملایا جائے گا۔اس بناء پر اگر نسب کا صحیح بستر سے انکار کر دیا تو یہ تہمت لگانا قرار پائے گا۔جب تک کہ واضح اور مدلل طور پر یہ ظاہر نہ ہو جائے کہ یہ بچہ غلط بستر اور شخص سے پیدا ہوا ہے یعنی صرف احتمال ہونا کافی نہ ہوگا۔اس کے علاوہ بیوی کی طرف سے اس لعان کا مطالبہ کرنا بھی شرط ہوا ہے۔کیونکہ لعان

کرانے کا مطالبہ کرنا اس کا حق ہوتا ہے لہذا دوسرے حقوق کی طرح اس میں بھی اس کا مطالبہ کرنا ضروری ہوگا۔

توضیح: لعان کرانے سے پہلے میاں بیوی میں جن باتوں کا خیال رکھنا ضروری ہے۔ تفصیل، دلائل

اذا ثبت هذا نقول لا بد ان يكونا من اهل الشهادة لان الركن فيه الشهادة ......الخ

ترجمہ سے پورا مطلب واضح ہے۔ف: محصین اسم فاعل۔ آزاد مکلف مسلمان جس نے نکاح صحیح کے بعد اپنی بیوی سے وطی بھی کرلی ہو۔ اور محصنہ اسم مفعول۔ اس مرد محصن کی وہی بیوی جس سے وطی کی گئی ہو۔ انوار الحق قاسمی)

فان امتنع منه جسه الحاكم حتى يلاعن اويكذب نفسه لانه حق مستحق عليه و هوقادر على ايفائه فيحبس به حتى ياتي بما هوعليه اويكذب نفسه ليرتفع السبب ولولا عن وجب عليها اللعان لماتلونا من النص الاانه يبتدأ بالزوج لانه هوالمدعى فان امتنعت حبسها الحاكم حتى تلاعن اوتصدقه لانه حق مستحق عليها وهي قادرة على ايفائه فتحبس فيه واذاكان الزوج عبدااو كافرا اومحدودا في قذف فقذف امرأته فعليه الحد لانه تعذر اللعان لمعنى من جهة فيصار الى الموجب الاصلي و هوالثابت بقوله تعالى والذين يرمون المحصنت الاية واللعان خلف عنه.

ترجمہ۔ اگر عورت کے مطالبہ پر اس کے شوہر نے لعان کرنے سے انکار کردیا تو حاکم اسے قید میں ڈال دے گا۔ یہاں تک کہ یا تو وہ لعان کرلے یا اپنے جھوٹا ہونے کا اقرار کرلے۔ کیونکہ اس شوہر پر یہ حق واجب ہے اور وہ اس کے پورا کرنے پر قادر بھی ہے۔ اس لئے اسے قید میں ڈال دیا جائے گا یہاں تک کہ شوہر یا تو اسے پورا کرے یا خود کے جھوٹا ہونے کا اقرار کرلے۔ تاکہ جس سبب سے یہ حق واجب ہوا تھا وہی دور ہو جائے اور اگر شوہر نے لعان کرلیا تو اس عورت پر بھی لعان کرنا واجب ہوگا۔ اس نص قرآنی کی دلیل سے جس کی تلاوت ہم نے پہلے کردی ہے لیکن لعان کرنے میں شوہر سے پہل کی جائے گی کیونکہ وہی مدعی ہے۔ اس کے بعد اگر عورت نے لعان کرنے سے انکار کردیا تو حاکم اسے بھی قید کرے گا یہاں تک کہ یا تو وہ لعان کرلے یا مرد کی بات کی تصدیق کردے۔ کیونکہ یہ حق اس عورت پر واجب ہے اور وہ اس کے پورا کرنے پر قادر ہے۔ اس لئے اس معاملہ میں اسے قید میں ڈال دیا جائے گا۔ اور اگر شوہر غلام ہو یا کافر ہو یا کسی پر تہمت لگانے میں پہلے اسے حد ماری گئی ہو اور اس شوہر نے اپنی بیوی پر تہمت لگائی تو اس پر تہمت کی حد لازم آئے گی یعنی لعان نہ ہوگا۔ کیونکہ اس کی طرف سے ایک ایسی بات پائی گئی ہے جس سے لعان کرنا ممتنع ہو گیا یعنی یہ کہ وہ گواہی کے لائق نہیں ہے۔ اس لئے بغیر دلیل کے زناء کا عیب لگانے میں جو بات واجب ہوتی ہے وہی یہاں واجب ہوگی اور یہی موجب اصلی ہے۔ یعنی اس پر حد قذف واجب ہوگی اور حکم الہی سے یہی بات ثابت ہے۔ جس میں فرمایا ہے والذين يرمون المحصنت آخر آیت تک یعنی جو لوگ محصنہ عورتوں کو زناء کا عیب لگائیں اور گواہ نہ ہوں تو ان کو اسی ۸۰ کوڑے مارو اور ہمیشہ کے لئے ان کی گواہی قبول نہ کرو۔ آخر تک اور اس اصلی حکم کا خلیفہ لعان کرنا ہی ہے۔

توضیح: اگر عورت کے مطالبہ لعان پر شوہر نے انکار کیا یا شوہر کے مطالبہ لعان پر عورت نے انکار کیا، اور اگر شوہر ہو کر الزام لگائیں۔ مسائل کی تفصیل، حکم، دلیل

فان امتنع منه جسه الحاكم حتى يلاعن اويكذب نفسه لانه حق مستحق عليه ......الخ

ترجمہ سے پورا مطلب واضح ہے۔

وان كان من اهل الشهادة وهي امة او كافرة اومحدودة في قذف او كانت ممن لايحد قاذفهابان كانت صبية اومجنونة اوزانية فلاحد عليه ولالعان لانعدام اهلية الشهادة وعدم الاحصان في جانبها وامتناع اللعان

لمعنی من جهتها فيسقط الحد كمااذا صدقته والاصل في ذلك قوله عليه السلام اربعة لالعان بينهم و بين ازواجهم اليهودية والنصرانية تحت المسلم والملوكة تحت الحر والحرة تحت المملوك ولو كانا محدودين في قذف فعليه الحد.

ترجمہ۔ اور اگر شوہر تو اہل شہادت میں سے ہو مگر اس کی بیوی کسی کی باندی ہو یا کافرہ ہو یا پہلے کسی تہمت کے معاملہ میں اس پر حد لگائی گئی ہو یا وہ عورت ان میں سے ہو جس پر تہمت لگانے والے کو حد نہیں ماری جاتی ہو یعنی وہ بچی نابالغہ ہو یا عورت دیوانی ہو یا زانیہ ہو۔ تو اس کے شوہر پر حد یا لعان کچھ بھی نہیں ہوگا شہادت کی اہلیت نہ ہونے کی وجہ سے، اور عورت میں احصان کی صفت نہ ہونے کی وجہ سے، اور لعان کا ممتنع ہونا ایک ایسی بات کی وجہ سے ہے جو عورت کی طرف موجود ہے۔ اسی لئے شوہر کے ذمہ سے حد قذف ساقط ہوگی۔ جیسا کہ اس وقت ساقط ہو جاتی ہے جب کہ اس کی بیوی اس کے قول کی تصدیق کرلے۔ اس مسئلہ میں اصل رسول اللہ ﷺ کی یہ حدیث ہے کہ چار مرد ایسے ہیں جن میں ان کے اور ان کی بیویوں کے درمیان لعان نہیں ہوتا ہے ۱ یہودیہ جو مسلمان کے ماتحت ہو۔ ۲ نصرانیہ جو مسلمان کے ماتحت ہو۔ ۳ اور باندی جو کسی آزاد مرد کے ماتحت ہو۔ ۴ اور آزاد عورت جو کسی غلام کے ماتحت ہو۔ اور اگر شوہر اور اس کی بیوی دونوں کو تہمت لگانے کے جرم میں کبھی حد لگائی گئی ہو تو اس صورت میں شوہر کو حد لگائی جائے گی۔

توضیح: اگر شوہر تو اہل شہادت میں سے ہو مگر اس کی بیوی اہل شہادۃ میں سے نہ ہو
ایسے کون لوگ ہیں جن میں اور ان کی بیویوں کے درمیان لعان نہیں ہوتا ہے۔ اصل مسئلہ کی حدیث

وان كان من اهل الشهادة وهي امة او كافرة اومحدودة في قذف او كانت ممن لايحد ... الخ

ترجمہ سے پورا مطلب واضح ہے۔ ف: وہ حدیث جس میں چار ایسے لوگوں کا ذکر ہے جن میں اور ان کی بیویوں میں لعان نہیں ہوتا ہے۔ اس حدیث کو ابن ماجہ دار قطنی نے روایت کیا ہے۔ اور اس کے اسناد میں ضعف ہے۔ لیکن اس کی متابعت موجود ہے اس لئے متعدد طرق ہونے اور متابعت پائے جانے کی وجہ سے یہ حدیث قابل حجت ہے۔ م۔ ف۔ ع

وصفة اللعان ان يبتدى القاضي بالزوج فيشهد اربع مرات يقول في كل مرة اشهد بالله انى لمن الصدقين فيما رميتها به من الزناء ويقول في الخامسة لعنة الله عليه انكان من الكاذبين فيما رماها به من الزناء يشير اليها في جميع ذلك ثم تشهد المرأة اربع مرات تقول في كل مرة اشهد بالله انه لمن الكاذبين فيما رماني به من الزناء وتقول في الخامسة غضب الله عليها ان كان من الصادقين فيما رماني به من الزناء والاصل فيه ماتلوناه من النص وروى الحسن عن ابى حنيفة انه ياتي بلفظة المواجهة يقول فيما رميتك به من الزناء لانه اقطع للاحتمال وجه ماذكر في الكتاب ان لفظة المغايبه اذا انضمت اليها الاشارة انقطع الاحتمال.

ترجمہ۔ اور لعان کرنے کا طریقہ اور تفصیل یہ ہے کہ اس کام کے لئے قاضی شوہر سے ابتداء کرے اس طرح سے کہ وہ چار بار گواہ کرے یا شہادت کے ساتھ کہے جس میں ہر بار یہ کہے کہ میں اللہ تعالیٰ کی قسم کے ساتھ گواہی دیتا ہوں کہ جو کچھ میں نے اس عورت پر زناء کا عیب لگایا ہے اس میں میں سچ بولنے والوں میں سے ہوں۔ اور پانچویں بار یہ کہے اس (میں) نے جو اس عورت پر زناء کا الزام اور عیب لگایا ہے اس میں اگر وہ یعنی وہ خود جھوٹ بولنے والوں میں سے ہو تو اس (مجھ) پر اللہ تعالیٰ کی لعنت ہے اور ان پانچوں مرتبوں میں اس عورت کی طرف اشارہ کرتا جائے۔ پھر عورت چار بار گواہی دے اور ہر بار یہ کہے کہ میں اللہ تعالیٰ کی قسم کے ساتھ گواہی دیتی ہوں کہ اس مرد نے جو مجھے زناء کاری کا عیب لگایا اس میں یہ شخص جھوٹ بولنے والوں میں سے ہے۔ اور پانچویں بار یہ کہے کہ اس نے جو مجھ پر زناء کاری کا عیب لگایا ہے اگر یہ مرد اس قول میں سچ بولنے والوں میں سے ہو تو اس (مجھ) پر

اللہ تعالیٰ کا غضب ہے۔

ف: یعنی شوہر تو لعنت کی صورت میں اور عورت غضب کی صورت میں اپنی ذات کی طرف اشارہ کرے اور اصل دلیل اس بارے میں وہ نص قرآنی ہے جس کی تلاوت ہم پہلے کر چکے ہیں۔اور حسن رحمتہ اللہ علیہ نے امام ابو حنیفہ رحمتہ اللہ علیہ سے روایت کی ہے کہ شوہر خطاب کے لفظ سے بولے یعنی یوں کہے کہ زناء کا عیب جو میں نے تم کو لگایا ہے کیونکہ اس میں دوسرا کوئی احتمال باقی نہیں رہتا ہے۔اور ابھی کتاب میں جو مذکور ہوا اس کی وجہ یہ ہے کہ غائب لفظ کے ساتھ جب اشارہ مل گیا تو بھی احتمال جاتا رہا حاکم کے سامنے یہی ادا کرنا زیادہ مناسب ہے)۔

توضیح: لعان کرنے کا طریقہ اور تفصیل

وصفة اللعان ان يبتدی القاضی بالزوج فيشهدا ربع مرات يقول في كل مرة اشهدبالله.....الخ

ترجمہ سے پورا مطلب واضح ہے۔**والاصل فيه ماتلوناه من النص.** لعان کے طریقہ کے بارے اصل وہ نص قرآنی ہے جس کی تلاوت ہم نے پہلے کر دی ہے۔ف: یعنی یہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿**والذين يرمون ازواجهم ولم يكن لهم شهداء الا انفسهم**﴾ **الآية**. پھر جو کچھ کیفیت بیان فرمائی اس میں شوہر نے عورت کو یوں کہا کہ میں نے جو زنا کی تہمت اس عورت کو لگائی ہے اور عورت نے یوں کہا کہ جو زنا کا عیب اس مرد نے مجھے لگایا یعنی ایک نے دوسرے کو لفظ غائب سے بیان کیا صرف اس کی طرف اشارہ کر دیا ہے۔

قال واذا التعنا لاتقع الفرقة حتى يفرق القاضی بينهما وقال زفرتقع بتلا عنهما لانه تثبت الحرمة الموبدة بالحديث ولنا ان ثبوت الحرمة بفوت الامساك بالمعروف فيلزمه التسريح بالاحسان فاذا امتنع ناب القاضی منابه دفعاللظلم دل عليه قول ذلك الملاعن عند النبی عليه السلام كذبت عليها يارسول الله فقال له امسكها فقال ان امسكتها فهی طالق ثلثا قاله بعد اللعان وتكون الفرقة تطليقة بائنة عندابی حنيفة و محمد لان فعل القاضی انتسب اليه كمافی العنين وهوخاطب اذااكذب نفسه عند هماوقال ابويوسف هوتحريم موبد لقوله عليه السلام المتلاعنان لايجتمعان ابدانص على التابيد ولهما ان الاكذاب رجوع والشهادة بعد الرجوع لاحكم لهاولايجتمعان ما داما متلاعنين ولم يبق التلاعن ولاحكمه بعد الاكذاب فيجتمعان.

ترجمہ: قدوری رحمتہ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ ان دونوں میاں بیویوں کے لعان کر لینے سے ان کے درمیان جدائیگی واقع نہیں ہوگی یہاں تک کہ قاضی ان کے درمیان علیحدگی کروادے اور امام زفر رحمتہ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ ان کے درمیان لعان ہوتے ہی جدائیگی ہو جائے گی۔ کیونکہ حدیث سے ثابت ہے کہ لعان کرنے سے ہمیشہ کے لئے ان کے درمیان حرمت ثابت ہو جاتی ہے۔اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حرمت ثابت ہوتا اس تعلق کو ختم کر دیتا ہے جو عام رواج میں اور مشہور و معروف طریقہ سے ہوا کرتا ہے۔اس لئے شوہر پر یہ لازم آیا کہ اس کو احسان کے ساتھ چھوڑ دے۔اب جبکہ شوہر نے خود ایسا نہیں کیا تو قاضی اس کا قائم مقام ہو گیا تا کہ ظلم کا عمل ختم ہو اور عورت کو رہائی مل جائے ہمارے اس قول اور دعویٰ کی دلیل لعان کرنے والے ان صحابی کا قول ہے جنہوں نے رسول اللہ ﷺ کے دربار میں اپنی بیویوں سے لعان کر کے کہا تھا کہ یا رسول اللہ ﷺ اگر میں اب بھی اس عورت کو بیوی کی حیثیت سے اپنے پاس رکھوں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ میں نے اپنی اس بیوی پر بالکل غلط الزام لگایا تھا۔ اس پر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ تم اسے اپنے پاس ہی روک کر رکھو۔جواب میں صحابیؓ نے کہا کہ اگر میں اسے روک کر رکھوں تو اسے تین طلاقیں ہیں۔انہوں نے یہ کلام لعان کے بعد کیا تھا۔اور امام ابو حنیفہ و محمد رحمہما اللہ کے نزدیک یہ جدائی ایک بائن طلاق ہو جائے گی۔کیونکہ قاضی کا قول اسی شوہر کی طرف منسوب ہوگا جیسا کہ عنین نامرد شوہر کی صورت میں ہوتا ہے۔اور جب شوہر

نے لعان کے بعد خود کو جھٹلایا تو امام ابو حنیفہ و محمد رحمتہ اللہ علیہما کے نزدیک شوہر بھی دوسروں کی طرح اس کے نکاح کا خطبہ اور پیغام دینے والا ہو گیا۔ لیکن ابو یوسف رحمتہ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ وہ تو لعان سے اس عورت پر ہمیشہ ہمیشہ کے لئے حرام ہو گیا ہے۔ رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ لعان کرنے والے دونوں ایک جگہ کبھی بھی جمع نہیں ہو سکتے ہیں یہ دائمی حرمت پر نص ہے۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد رحمتہ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ لعان کے بعد شوہر کا خود کو جھٹلانا اپنے قول سے پھر جانا ہوا جبکہ کوئی گواہ اپنی گواہی سے پھر جاتا ہے تو اس کا کوئی حکم اور اثر باقی نہیں رہتا۔ ہاں جب تک وہ دونوں لعان پر قائم رہیں گے اس وقت تک ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتے ہیں۔ لیکن اس جگہ خود کو جھٹلا دینے کی وجہ سے ان میں لعان کا معاملہ باقی نہیں رہا اور نہ اس کا حکم باقی رہا۔ اس لئے وہ دونوں اکٹھے ہو سکتے ہیں۔

توضیح: لعان سے میاں بیوی کے درمیان از خود فرقت ہو جاتی ہے یا نہیں
اگر مرد نے لعان کے بعد اپنا الزام واپس لے لیا
تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال واذا التعنا لاتقع الفرقة حتى يفرق القاضي بينهما وقال زفر تقع بتلا عنهما ......الخ

ترجمہ سے پورا مطلب واضح ہے۔ ثبت الحرمة المؤبد بالحديث۔ لعان کر لینے سے دونوں کے درمیان ہمیشہ کے لئے حرمت ثابت ہو جاتی ہے۔ یہ بات حدیث سے ثابت ہوئی ہے۔ ف: یہ حدیث بخاری و مسلم میں سہل بن سعد سے عویمر عجلانی کے لعان کے قصہ میں روایت کی ہے۔ اور آخر میں ہے کہ پھر یہ طریقہ جاری ہو گیا کہ جس عورت و مرد میں ملاعنت ہو وہ دونوں کبھی جمع نہ ہوں۔ اور ان میں تفریق کر دی جائے۔ اور حضرت علی و ابن مسعود و عمر و غیرھم ؓ سے یہی مروی ہے۔ م۔ ف

ولو كان القذف بنفي الولد نفي القاضي نسبه و الحقه بامه وصورة اللعان ان يأمر الحاكم الرجل فيقول اشهد بالله انی لمن الصادقين فيما رميتك به من نفي الولد وكذا في جانب المرأة ولو قذفها بالزنا ونفي الولد ذكر في اللعان الامرين ثم ينفي القاضي نسب الولد ويلحقه بامه لماروى ان النبي عليه السلام نفي ولد امرأة هلال بن امية عن هلال والحقه بها ولان المقصود من هذا اللعان نفي الولد فيوفر عليه مقصوده فيتضمنه القضاء بالتفريق وعن ابي يوسف أن القاضي يفرق ويقول قد الزمتُه امهٔ واخرجته من نسب الاب لانه ينفك عنه فلابدمن ذكره.

ترجمہ: اور اگر زنا کا عیب لگانا اس طرح پر ہو کہ یہ بچہ میرے نطفہ سے نہیں ہے تو لعان کے بعد قاضی اس کے بچہ کا نسب اس مرد سے ختم کر کے بچہ کو اس کی ماں کی طرف منسوب کر دے اور اس میں لعان کی صورت یہ ہے کہ حاکم اس مرد کو حکم دے اور وہ یہ کہے کہ میں اللہ تعالیٰ کی قسم کے ساتھ گواہی دیتا ہوں کہ میں سچ بولنے والوں میں سے ہوں۔ اس بات میں کہ میں نے جو تم کو بچہ کے انکار کرنے کا عیب لگایا ہے اور اسی طرح عورت بھی اپنی طرف سے کہے گی۔ اور اگر شوہر نے بیوی کو زناء کا اور لڑکے سے انکار کا عیب لگایا تو لعان کرتے ہوئے یہ دونوں باتیں ذکر کرے۔ اس کے بعد قاضی اس بچہ کے نسب کو اس کے شوہر سے ختم کر کے بچہ کو اس کی ماں کی طرف منسوب کر دے۔ اس روایت کی وجہ سے کہ نبی کریم ؐ نے ہلال ابن امیہ انصاری کی بیوی کے بچہ کے نسب کو ہلال سے ختم کر کے اس کی ماں کی طرف منسوب کر دیا تھا۔ اور اس دلیل سے بھی کہ اس لعان سے مقصود ہے اس بچہ کے نسب کا انکار کرنا۔ اس طرح شوہر کا مقصود اس سے پورا حاصل ہو جائے گا اور دونوں میں جدائی کا حکم دینے میں یہ مقصود بھی شامل ہے۔ اور ابو یوسف رحمتہ اللہ علیہ سے روایت ہے کہ قاضی ان میں تفریق کر دے۔ اور یوں کہے کہ میں نے اس بچہ کو اس کی ماں کی طرف منسوب کر کے اس کے حوالہ کر دیا۔ اور اس مرد سے اس بچہ کا نسب ختم کر دیا ہے۔ کیونکہ جب اس بچہ کو اس مرد سے

بے تعلق کر دیا ہے تو اسے ذکر کرنا بھی ضروری ہے۔

توضیح:اگر شوہر نے اپنی بیوی کے بچہ سے اپنی نسبت سے نفی کا الزام لگایا یا زناء کرنے اور بچہ سے انکار کا بھی الزام لگایا

تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلیل

ولو کان القذف بنفي الولد نفى القاضي نسبه و الحقه بامه......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ **وكذافي جانب المراة الخ** مرد کے لعان کرنے کی طرف عورت بھی اپنی جانب سے کہے گی۔ ف یعنی عورت یوں کہے گی کہ میں اللہ تعالیٰ کی قسم کے ساتھ یہ گواہی دیتی ہوں کہ تم نے مجھے میرے بچہ کے نسب کا انکار کر کے جو عیب لگایا ہے اس بات میں تم جھوٹ بولنے والوں میں سے ہو۔ **ولو قذفها الخ** اور اگر شوہر نے اپنی بیوی کو زناء کرنے اور اس کے بچہ کے نسب کا خود سے انکار کر کے عیب لگایا تو لعان میں دونوں باتیں ذکر کی جائیں۔ پھر قاضی اس بچہ کے نسب کو اس شوہر سے نفی کر کے بچہ کو اس کی ماں کے ساتھ منسوب کر دے۔

لماروى ان النبي عليه السلام نفى ولد امراة هلال بن امية عن هلال والحقه بها......الخ

لماروى ان الخ کیونکہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ہلال بن امیہ انصاری کی بیوی کے بچہ کا نسب ہلال سے ختم کر کے اس کی ماں سے منسوب کر دیا تھا۔ ف اس کا قصہ حضرت ابن عباس ؓ سے اس طرح مروی ہے کہ ہلال بن امیہ جو ان تین صحابہ کرام میں سے ایک ہیں جن کی مغفرت کی بشارت اللہ تعالیٰ نے ﴿**وعلى الثلثة الذين خلفوا**﴾ الایۃ، نازل کر کے دی ہے۔ انہوں نے ایک رات اپنے کھیت سے اپنے گھر آ کر دیکھا کہ ان کی بیوی کے ساتھ ایک مرد ہے جس کو انہوں نے اپنی آنکھوں سے دیکھا اور کانوں سے سنا۔ پس صبح تک کچھ نہیں بولے یعنی وہ شخص بھاگ گیا اور انہوں نے اس کا پیچھا نہیں کیا۔ صبح کے بعد رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں جا کر عرض کیا کہ میں نے اپنی آنکھوں سے دیکھا اور کانوں سے سنا ہے۔ اس واقعہ سے آپ کو سخت ناگوار گذرا۔ اور صحیح کی روایت میں ہے کہ آپ نے اس کے گواہ طلب کئے۔ ہلال نے عرض کیا ایسی حالت دیکھ کر کون گواہ لا سکتا ہے۔ مگر آپ یہی فرماتے رہے کہ یا تو گواہ لاؤ ورنہ پیٹھ پر حد پڑے گی۔ ہلال ؓ نے کہا کہ یا رسول اللہ ﷺ میں سچا ہوں اور عنقریب اللہ تعالیٰ میرے بارے میں وہ آیت نازل فرمائیں گے جو میری پیٹھ کو حد سے بچا دے گی۔ اس کے بعد ہی حضرت جبرئیل علیہ السلام ان آیات ﴿**والذين يرمون ازواجهم ولم يكن لهم شهداء الا انفسهم فشهادة احد هم اربع شهادات**﴾ آخر آیت تک کو لے کر نازل ہوئے۔ بس جب وحی نازل ہو چکی اور وہ کیفیت ختم ہو کر آپ نے آنکھیں کھولیں تو فرمایا کہ ہلال تم کو بشارت ہو کہ اللہ تعالیٰ نے تمہاری مشکل کا حل نازل فرمادیا ہے۔ ہلال ؓ نے کہا کہ یا رسول اللہ ﷺ مجھ کو اپنے پروردگار سے یہی امید تھی۔ اس کے بعد رسول اللہ ﷺ نے آدمی بھیج کر ان کی عورت کو بلوایا۔ ان کے آنے کے بعد آپ ؐ نے میاں بیوی دونوں کے سامنے وہ آیتیں پڑھ کر سنائیں۔ اور ان کو نصیحت فرمائی اور یہ بتلایا کہ آخرت کے عذاب کے مقابلہ میں دنیا کا عذاب بہت ہی آسان ہے۔ یہ سن کر ہلال ؓ نے کہا کہ یا رسول اللہ ﷺ میں نے جو کچھ کہا ہے بالکل سچ کہا ہے۔ عورت نے جواب میں کہا کہ نہیں بلکہ بالکل جھوٹ کہا ہے۔ تب رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ ان دونوں میں لعان کرواؤ۔ اسکے بعد ہلال ؓ سے کہا کہ گواہی دو انہوں نے اللہ کی قسم کے ساتھ چار گواہیاں دیں کہ وہ (میں) سچ بولنے والوں میں سے ہوں۔ اور جب پانچویں بار کہنے کی نوبت آئی تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اے ہلال! تم اللہ تعالیٰ سے ڈرو تقویٰ اختیار کرو۔ کیونکہ دنیا کا عذاب آخرت کے عذاب کے مقابلہ میں بہت آسان ہے۔ کہ یہ پانچواں کلمہ عذاب کو واجب کرنے والا ہے۔ ہلال ؓ نے عرض کیا کہ واللہ اللہ تعالیٰ مجھ کو اس کلمہ پر عذاب نہیں فرمائے گا۔ جیسے کہ میری پیٹھ کو حد سے بچالیا ہے۔ بالآخر پانچواں کلمہ بھی ادا کر لیا۔ کہ اگر وہ خود جھوٹوں میں سے ہو تو اس پر

اللہ تعالیٰ کی لعنت ہو۔ پھر اس عورت سے کہا کہ تم بھی گواہی دو۔ انہوں نے بھی اللہ تعالیٰ کی قسم کے ساتھ چار گواہیاں دیں کہ یہ مرد جھوٹ بولنے والوں میں سے ہے۔ پھر جب پانچویں کلمہ کی باری آئی تو ان سے بھی کہا گیا کہ اللہ تعالیٰ سے ڈرو کہ آخرت کا عذاب سے دنیا کا عذاب بہت آسان ہے۔ اور یہ کلمہ تم پر عذاب واجب کرنے والا ہے۔ یہ سن کر وہ تھوڑا ٹھٹکیں پھر بولیں کہ واللہ میں ہمیشہ کے لئے اپنی قوم کو رسوانہ کروں گی۔ پھر پانچواں کلمہ بھی ادا کر دیا کہ اگر یہ مرد سچ بولنے والوں میں سے ہو تو اس عورت (خود) پر اللہ کا غضب ہے۔ پھر رسول اللہ ﷺ نے ان دونوں میں جدائی کر دی۔ اور حکم دے دیا کہ اس کا بچہ کسی باپ کی طرف منسوب نہ ہو اور اس عورت کو یا اس کے بچہ کو عیب نہ لگایا جائے اور جو کوئی اس عورت کو یا اس کے بچہ کو عیب لگائے اس پر حد واجب ہو گی۔ اور یہ بھی حکم دیا کہ اس کے لئے نفقہ و سکنہ نہیں ہے۔ اس وجہ سے کہ ان دونوں کے درمیان طلاق یا موت کے بغیر جدائی ہوئی ہے۔

پھر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اس کا بچہ پیدا ہونے کے بعد تم اسے دیکھنا کہ اگر وہ ایسی ایسی شکل کا ہو تو وہ ہلال بن امیہ کا ہے۔ اور اگر ایسی ایسی شکل و رنگ کا ہو تو وہ شریک بن سحماء کا ہے۔ اس کی پیدائش کے بعد بچہ کو دیکھا گیا تو واقعتاً نشانیاں ملیں جو آپ ﷺ نے شریک بن سحماء کی صورت میں بیان فرمائی تھیں جب یہ بات رسول اللہ ﷺ کو بتائی گئی تو فرمایا کہ اگر لعان کے بارے میں حکم الٰہی نازل نہ ہوا ہوتا تو میں اس عورت کے بارے میں بہت کچھ کر گزرتا۔ عکرمہ ؒ نے کہا کہ اس عورت کا یہی لڑکا بعد میں ملک مصر پر حاکم بنایا گیا۔ حالانکہ وہ کسی باپ کی طرف منسوب کر کے نہیں پکارا جاتا تھا۔

اس کی روایت ابو داؤدؒ اور احمدؒ نے کی ہے اور اس کی اصل صحیح میں ہے۔ الحاصل اس حدیث سے ثابت ہوا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس عورت کے لڑکے کا نسب ہلال بن امیہ سے منقطع کر دیا تھا۔ ولان المقصود من الخ اور اس وجہ سے بھی مرد سے اس کا نسب منقطع کر دے کہ اس لعان سے مقصود یہی ہے کہ بچہ کا انکار ہو اس لئے شوہر کا مقصود اس سے پورا ہو جائے گا۔ اور دونوں کے درمیان جدائیگی کا حکم دینے میں یہ مقصود بھی پایا جاتا ہے۔ ف یعنی جب دونوں میں جدائی کا حکم دیا تو اسی کے ضمن میں یہ حکم بھی ہو گیا کہ جو بچہ بھی اس سے پیدا ہو وہ اس شوہر سے نہیں ہے۔ اور ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے روایت ہے کہ قاضی ان میں تفریق دینے کے ساتھ صراحۃ یہ حکم بھی دے کہ میں نے اس بچہ کو اس کی طرف منسوب کر دیا ہے۔ اور اس مرد سے اس کا نسب ختم کر دیا ہے۔ کیونکہ جب وہ اس مرد سے بے تعلق ہوتا ہے تو اس کا ذکر کرنا ضروری ہے

فان عاد الزوج واكذب نفسه حده القاضي لاقراره بوجوب الحد عليه، وحل له ان يتزوجها وهذا عندهما، لانه لماحد لم يبق اهل اللعان، فارتفع حكمه المنوط به، وهو التحريم، وكذلك ان قذف غيرها فحدبه، لما بينا وكذا اذا زنت فحدت لانتفاء اهلية اللعان من جانبها.

ترجمہ: پھر اگر شوہر نے رجوع کر لیا اور اپنے آپ کو جھوٹا بتا دیا تو قاضی اس کو حد قذف لگائے گا۔ کیونکہ اس نے خود اپنے اوپر الزام تراشی کی سزا کے واجب ہونے کا اقرار کر لیا ہے۔ اور اس کے بعد اس عورت سے نکاح کر لینا جائز ہو جائے گا۔ یہ حکم امام ابو حنیفہ و محمد رحمہما اللہ کے نزدیک ہے۔ کیونکہ جب اسے حد لگا دی گئی تو وہ لعان کا اہل نہیں رہا۔ تو جو حکم اس کے ساتھ معلق تھا یعنی ہمیشہ کے لئے حرام ہونا وہ بھی ختم ہو گیا۔ اسی طرح اگر مرد نے کسی اجنبی عورت پر زناء کی تہمت لگائی جس کی وجہ سے اسے حد ماری گئی۔ اسی دلیل کی وجہ سے جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ اسی طرح اگر اس عورت نے زناء کر لیا جس کی وجہ سے اسے حد لگائی گئی یعنی کوڑے مارے گئے۔ کیونکہ عورت کی جانب سے لعان کی لیاقت باقی نہیں رہی۔

☆☆☆

توضیح: اگر لعان کرنے کے بعد مرد نے یا عورت نے اپنے جھوٹے ہونے کا اقرار کر لیا
تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

فان عاد الزوج واکذب نفسه حده القاضی لاقراره بوجوب الحد علیه.....الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ فارتفع حکمه الخ لعان کے بعد غلطی کا اقرار کر لینے کی وجہ سے حد جاری ہونے کے بعد مرد لعان کے لائق نہیں رہا اس لئے اس کے ساتھ کا معلق حکم یعنی ہمیشہ کے لئے حرام ہو جانا وہ بھی ختم ہو گیا۔ ف: اور مبسوط میں لکھا ہے کہ حد قذف اسی وقت لگائی جاتی ہے جبکہ زناء کا عیب لگانے کے بعد عورت کو بائنہ طلاق نہ دی گئی ہو۔ کیونکہ اگر بائنہ طلاق دینے کے بعد اپنے آپ کو جھوٹا بتلا دیا تو اس پر حد یا لعان کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ لعان کا مقصود یہ تھا کہ دونوں میں جدائی ہو اور طلاق بائنہ ہو جانے کے بعد یہ مقصود حاصل نہیں ہو سکتا ہے۔ اور اس پر حد بھی واجب نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ ایسی تہمت لگانے سے صرف لعان واجب ہوتا ہے۔ تو ایسی تہمت سے کوڑوں کی حد واجب نہ ہوگی۔ وکذلك ان قذف الخ اسی طرح اگر مرد نے اجنبی عورت کو زناء کی تہمت لگائی جس کی وجہ سے اس پر حد جاری کی گئی۔ ف تو بھی اسے جائز ہے کہ اس عورت سے نکاح کر لے۔

فان عاد الزوج واکذب نفسه حده القاضی لاقراره بوجوب الحد علیه.....الخ

اس دلیل کی وجہ سے جسے ہم بیان کر چکے ہیں۔ ف یعنی وہ مرد لعان کے قابل نہیں رہا۔ وکذا اذا زنت الخ اسی طرح اگر اس عورت نے زنا کر لیا جس کی وجہ سے اس پر حد جاری کی گئی یعنی اسے کوڑے مارے گئے کیونکہ عورت میں اب وہ صلاحیت اور لیاقت باقی نہیں رہی کہ اس سے لعان کیا جا سکے۔ ف اس کی صورت یہ ہوگی کہ ایک مرد نے ایک عورت سے نکاح کیا اور ابھی اس کے ساتھ ہمبستری بھی نہیں کی تھی کہ اس پر زناء کرنے کا عیب لگایا لہذا دونوں میں لعان ہو گیا۔ اور دونوں ایک دوسرے سے علیحدہ ہو گئے۔ پھر اس عورت نے اس طرح زناء کیا کہ وہ پکڑ لی گئی۔ پھر حاکم نے اسے زنا کی حد میں اسے کوڑے مارے اور یہی اس کی حد ہے۔ کیونکہ رجم اس وقت کیا جاتا ہے جبکہ نکاح صحیح کے بعد اس سے وطی کی جائے۔ اور یہ بات ابھی تک اس میں پائی نہیں گئی ہے۔

واذا قذف امرأته وهی صغیرة او مجنونة فلالعان بینهما لانه لایحد قاذفها لو کان اجنبیا فکذا لایلاعن الزوج لقیامه مقامه وکذا اذاکان الزوج صغیرا اومجنونا لعدم اهلیة الشهادة وقذف الاخرس لایتعلق به اللعان لانه یتعلق بالصریح کحد القذف وفیه خلاف الشافعی وهذا لانه لایعری عن الشبهة والحدود تندرئ بها، واذا قال الزوج لیس حملك منی فلا لعان وهذا قول ابی حنیفة وزفر، لانه لایتیقن بقیام الحمل فلم یصر قاذفا، وقال ابویوسف ومحمد اللعان یجب بنفی الحمل اذاجاء ت به لاقل من ستة اشهر وهو معنی ما ذکر فی الاصل لانا تیقنا بقیام الحمل عنده فیتحقق القذف قلنا اذا لم یکن قذفا فی الحال یصیر کالمعلق بالشرط فیصیر کانه قال ان کان بك حمل فلیس منی والقذف لایصح تعلیقه بالشرط.

ترجمہ: اور جب کسی نے اپنی ایسی بیوی پر زناء کرنے کی تہمت لگائی جو کہ نابالغہ یا دیوانی ہو تو ان دونوں کے درمیان لعان نہ ہوگا۔ کیونکہ اس پر تہمت لگانے والے کو حد نہیں لگائی جاتی ہے اگرچہ تہمت لگانے والا اجنبی ہو۔ اسی طرح شوہر سے بھی لعان نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ لعان تو حد قذف کا قائم مقام ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر شوہر نابالغ یا دیوانہ ہو تو بھی لعان نہیں ہوگا کیونکہ شوہر میں لعان کی صلاحیت نہیں ہے۔ اور گونگے کی تہمت سے لعان لازم نہیں ہوتا۔ کیونکہ اشارہ سے کہنے سے لعان متعلق نہیں ہوتا ہے بلکہ صراحۃً کہنے سے ہوتا ہے۔ حد قذف کی طرح۔ اس میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اختلاف ہے۔ کیونکہ گونگے کا کہنا

شبہہ سے خالی نہیں ہوتا ہے۔ اور شبہہ پیدا ہو جانے سے ہی حدود ختم ہو جاتے ہیں۔ اور جبکہ شوہر نے یہ کہا کہ تمہارا حمل مجھ سے نہیں ہے تو اس سے لعان نہیں ہوگا۔ یہ قول امام ابو حنیفہ اور زفر رحمۃ اللہ علیہ کا ہے۔ کیونکہ وہ حمل کے قائم ہونے کا یقین نہیں رکھتا ہے۔ اسی لئے وہ تہمت لگانے والوں میں سے نہیں ہوا۔ اور امام ابو یوسف و محمد رحمۃ اللہ علیہما نے کہا ہے کہ حمل کا انکار کرنے سے لعان واجب ہو جاتا ہے بشرطیکہ اس عورت کو تہمت لگانے کے چھ ماہ کے اندر بچہ پیدا ہو جائے۔ یہی مطلب اس عبارت کا ہے جو مبسوط میں مذکور ہے کہ تہمت لگانے کے وقت میں حمل کے موجود ہونے کا یقین ہو گیا تو تہمت لگانا ثابت ہو گیا۔ ہم نے اس کا جواب اس طرح دیا ہے کہ جبکہ وہ شخص فی الحال تہمت نہیں لگا رہا ہے تو وہ شرط کے ساتھ معلق کی طرح ہو گیا۔ تو اس کی عبارت گویا اس طرح ہو جائے گی کہ اگر تم کو حمل ہو تو وہ مجھ سے نہیں ہوگا۔ حالانکہ اس تہمت لگانے کو شرط پر معلق کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے۔

توضیح: نابالغ یا دیوانہ میاں بیوی یا گونگے کا الزام لگانا یا حمل کا خود سے انکا کرنا مسائل کی تفصیل، احکام، اختلاف ائمہ، دلائل

واذا قذف امرأته وهي صغيرة او مجنونة فلالعان بينهما لانه لايحد قاذفها لو كان اجنبيا ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ والقذف لايصح تعليقه بالشرط قذف کو شرط پر معلق کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے۔ ف کیونکہ شرط تو احتمال یا غیر یقینی صورت میں لگائی جاتی ہے کہ واقعی ہوگی یا نہ ہوگی۔ اور قذف کرنا شرط کے بغیر ہوتا ہے۔ یعنی اگر زنا کیا تو وہ رفع ہو گیا۔ اس میں کچھ شبہہ نہیں ہے کیونکہ شبہ کے ساتھ قذف نہیں ہوتا اس لئے قذف کا شرط پر معلق ہونا صحیح نہیں ہوا۔

فان قال لها زنيت وهذا الحبل من الزناء تلاعنا لوجود القذف حيث ذكر الزناء صريحا ولم ينف القاضي الحمل وقال الشافعي ينفيه لانه عليه السلام نفي الولد عن هلال وقد قذفها حاملا و لنا ان الاحكام لاتترتب عليه الا بعد الولادة لتمكن الاحتمال قبله والحديث محمول على انه عرف قيام الحبل بطريق الوحي واذا نفي الرجل ولد امرأته عقيب الولادة اوفي الحالة التي تقبل التهنية وتبتاع ألة الولادة صح نفيه ولاعن به وان نفاه بعد ذلك لاعن ويثبت النسب هذا عندابيحنيفة وقال ابويوسف ومحمد يصح نفيه في مدة النفاس لان النفي يصح في مدة قصيرة ولايصح في مدة طويلة ففصلنا بينهما عدة النفاس لانه اثر الولادة وله انه لا معنى للتقدير لان الزمان للتامل و احوال الناس فيه مختلفة فاعتبر نامايدل عليه وهوقبوله التهنية اوسكوته عند التهنيت اوابتاعه متاع الولادة اومضى ذلك الوقت وهوممتنع عن النفي ولو كان غائبا ولم يعلم بالولادة ثم قدم تعتبر المدة التي ذكرنا ها على .

ترجمہ: اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم نے زناء کیا ہے اور یہ بچہ جو تمہارے پیٹ میں ہے زناء سے ہے۔ تو دونوں لعان کریں۔ زناء کی تہمت پائے جانے کی وجہ سے کیونکہ اس مرد نے اپنے اس الزام میں صراحت کے ساتھ زناء کا ذکر کیا ہے۔ لیکن قاضی اس بچہ کے نسب کا اس مرد سے انکار نہیں کرے گا۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ قاضی اس کی نفی بھی کر دے گا۔ کیونکہ خود رسول اللہ ﷺ نے حضرت ہلالؓ سے بچہ کی نفی کر دی تھی۔ اس وقت جبکہ حمل میں رہتے ہوئے عورت پر تہمت لگائی تھی۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حمل پر حکم اس کے پیدا ہونے کے بعد ہی مرتب ہوتا ہے۔ کیونکہ اس کے پیدا ہونے سے پہلے شبہہ رہ جاتا ہے کہ شاید یہ حمل نہ ہو بلکہ بیماری کی وجہ سے خون وغیرہ جمع ہو گیا ہو اور حضرت ہلالؓ کی حدیث اس بات پر محمول ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو وحی کے ذریعہ حمل کے ہونے کا علم ہوا ہو اور جبکہ کسی نے اپنی بیوی کے بچہ کی پیدائش کے بعد اس کے نسب کا انکار کیا یا اس زمانہ میں انکار کیا جبکہ ایک دوسرے کو مبارک بادیاں دیتے ہیں یا پیدائش کے زمانہ میں اس کے

ضروری سامان خریدے جاتے ہوں تو اس کا انکار صحیح مانا جائے گا یعنی نسب ثابت نہ ہوگا اور اس کی وجہ سے لعان کرے گا۔ اور اگر اس کے بعد نفی کی تو لعان کرے گا نسب ثابت رہ جائے گا۔ یہ قول امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا ہے۔ اور شیخین (امام ابو یوسف و محمد) رحمہما اللہ نے کہا ہے کہ نفاس کی مدت میں اس کا انکار صحیح ہوگا اس دلیل سے کہ نفی کرنا جلد ہی تھوڑی مدت میں صحیح مانا جاتا ہے۔ اور دراز مدت میں کافی دنوں کے بعد انکار صحیح نہیں ہے۔ اس لئے ہم نے تھوڑے اور بہت کے درمیان مدت نفاس کو حد فاصل رکھا ہے۔ کیونکہ نفاس کا خون اور اس کا زمانہ پیدائش کا اثر ہے۔ اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ مدت مقرر کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ کیونکہ زمانہ تو غور و فکر کے لئے ہوتا ہے۔ تاکہ جلد بازی میں کوئی غلط فیصلہ نہ ہو جائے۔ اور اس بارے میں لوگوں کی حالتیں مختلف ہوتی ہیں۔ اس لئے ہم نے ایسی بات کا اعتبار کیا جو بچہ سے انکار نہ کرنے پر دلالت کرتی ہے۔ یعنی یہ کہ اس نے مبارک باد قبول کی یا مبارک باد دیئے جانے کے وقت اس نے خاموشی اختیار کی یا بچہ پیدا ہونے میں جو چیزیں خریدی جاتی ہیں ان کو خریدا یا ایسا وقت اس حالت میں گزر گیا کہ بچہ سے اس نے انکار نہیں کیا۔ اور اگر شوہر گھر سے غائب یا اس کا حال بالکل معلوم نہ ہو۔ اور اسے اس عرصہ میں اس بچہ کی پیدائش کا علم نہیں ہو سکا۔ پھر وہ اچانک گھر پہنچ گیا یا رابطہ قائم ہو گیا تو ہم نے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور صاحبین رحمہما اللہ میں سے ہر ایک کے اصل کے موافق جو مدت ذکر کی ہے وہ یہاں معتبر ہوگی۔

توضیح: اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم نے زناء کیا ہے اور تمہارے پیٹ کا بچہ زناء کا ہے یا بچہ کی پیدائش کے بعد ہی یا کچھ دیر کے بعد بچہ کا خود سے انکار کر دے مسائل کی تفصیل، احکام، اختلاف ائمہ، دلائل

فان قال لها زنيت وهذا الحبل من الزناء تلاعنا لوجود القذف حيث ذكر الزناء صريحا .....الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ تعتبر المدۃ الخ شوہر کو طویل مدت تک بے تعلق رہنے کے بعد گھر واپس آنے پر بچہ کی پیدائش کا علم ہوا تو ہم نے امام صاحب اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہم کے اپنے اپنے اصول کے مطابق جو مدت ذکر کی ہے وہ یہاں معتبر ہوگی۔ ف: یعنی جس وقت وہ آ گیا تو ایسا سمجھا جائے گا کہ گویا عورت کو ابھی بچہ ہوا ہے۔ چنانچہ صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک مدت نفاس کے اندازہ کے مطابق۔ اگر وہ انکار نہ کرے تو پھر بچہ کا انکار نہیں کر سکتا ہے اور امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اگر اتنی مدت گزر جائے جس میں مبارک بادی قبول کرے تو پھر وہ انکار نہیں کر سکتا ہے۔

قال واذا ولدت ولدين في بطن واحد فنفى الاول واعترف بالثاني يثبت نسبهما لانهما توامان خلقا من ماء واحد وحد الزوج لانه اكذب نفسه بدعوى الثاني وان اعترف بالاول ونفى الثاني يثبت نسبهما لما ذكرنا ولا عن لانه قاذف بنفي الثاني ولم يرجع عنه والاقرار بالعفة سابق على القذف فصار كما اذا قال انها عفيفة ثم قال هي زانية وفي ذلك التلاعن كذا هذا۔

ترجمہ: اور شیخ قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ جب بیوی کو ایک ہی حمل سے دو بچے پیدا ہوئے۔ اور شوہر نے ان کی خبر سن کر پہلے بچہ کا اپنے نسب ہونے سے انکار کیا اور دوسرے کا اقرار کر لیا تو دونوں بچوں کا اس سے نسب ثابت ہوگا۔ اس لئے کہ دونوں بچے ایک ہی نطفہ سے فطری طور پر جوڑواں پیدا ہوئے ہیں۔ اور شوہر کو حد قذف لگائی جائے گی۔ کیونکہ اس نے دوسرے بچہ کا اقرار کر کے خود ہی اپنے دعویٰ کو جھٹلا دیا ہے۔ اور اگر اس نے پہلے بچہ کا اقرار کیا مگر دوسرے کا انکار کر دیا تب بھی دونوں کا نسب اسی سے ثابت ہوگا۔ پہلی بتائی ہوئی دلیل کی وجہ سے یعنی دونوں جوڑواں بچے ایک ہی نطفہ سے پیدا ہوئے ہیں اور لعان کرنا ہوگا۔ کیونکہ دوسرے کا انکار کر کے بیوی پر زناء کی تہمت لگانے والا ہو گیا اور بعد میں اس سے رجوع بھی نہیں کیا۔ حالانکہ بیوی

کے پاک دامن ہونے کا اقرار اس کو تہمت لگانے سے پہلے ہے۔ اس کی صورت گویا یہ ہوئی کہ اس نے پہلے بچہ کی پیدائش پر یہ کہا کہ میری بیوی پاک دامن ہے۔ پھر کہا کہ وہ زناء کرنے والی ہے۔ اور اگر ان ہی جملوں میں کہتا تو اس پر لعان کرنا واجب ہوتا تو یہاں بھی جب اس نے پہلے بچہ کا اقرار اور دوسرے کی نفی کی تو بھی لعان واجب ہوگا۔

توضیح: اگر ایک عورت کو ایک حمل سے دو بچے ہوئے۔ اس کے شوہر نے ان میں سے پہلے کے نسب کا خود سے انکار کیا مگر دوسرے کا اقرار کر لیا یا اس کے برعکس ہوا تفصیل مسئلہ، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

فان قال لهازنيت وهذا الحبل من الزناء تلاعنا لوجود القذف حيث ذكر الزناء صريحا ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف:

چند مسائل

۱۔ محیط و مبسوط میں ہے کہ اگر شوہر نے دونوں بچوں کی نفی کی پھر ایک بچہ مر گیا یا مار ڈالا گیا۔ تو دونوں کا نسب اس سے لازم ہو جائے گا۔

۲۔ اور اگر دو بچوں میں سے ایک مردہ پیدا ہوا تو بالاتفاق لعان کرنا ہوگا اور دونوں بچوں کا نسب اس مرد سے ملے گا۔

۳۔ اور اگر شوہر کو بچہ کی پیدائش پر مبارک باد دی گئی تو اس نے دعاء پر آمین کہی یا کہا کہ اللہ تعالیٰ تم کو بھی ایسا بچہ دے تو یہ اس کا اپنا بچہ ہوگا اور نسب قائم رہے گا۔ پھر معلوم ہونا چاہئے کہ جس صورت میں بچہ کا نسب کسی کی طرف متعین ہو جائے تو اس کے بعد وہ اس نسب سے نفی نہیں کر سکتا ہے۔

۴۔ اور اگر یہ کہا کہ یہ بچہ میرا نہیں ہے یا کہا کہ مجھ سے نہیں ہے۔ لیکن عورت کا زناء کرنا ذکر نہیں کیا تو اس پر حد یا لعان کچھ واجب نہ ہوگا۔

۵۔ اسی طرح اگر یہ کہا کہ اس عورت سے زبردستی زناء کیا گیا ہے۔ تو بھی کچھ حد یا لعان نہیں ہے۔

۶۔ اور اگر بیوی پر زناء کی تہمت لگائی یا حرام طور پر اس سے وطی کی گئی تو ہمارے نزدیک حد یا لعان کچھ بھی نہیں ہے۔

۷۔ اور اگر قاضی نے بجائے مرد کے پہلے عورت سے لعان لینا شروع کیا تو قاضی نے غلطی کی لیکن اس کا اعادہ کرنا ضروری نہیں ہے۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی قول ہے۔ لیکن امام شافعی اور احمد رحمہما اللہ نے کہا ہے کہ لعان دوبارہ کرنا واجب ہے۔

۸۔ اور ذخیرہ میں ہے کہ اگر بیوی کو زناء کی تہمت لگائی اس طرح کہ جو بچہ پیدا ہوا اس کی نفی کر دی پھر دونوں نے لعان نہیں کیا یہاں تک کہ اس عورت کو کسی دوسرے شخص نے زناء سے اس بچہ کے پیدا ہونے کی تہمت لگائی پھر غیر شخص کو تہمت لگانے پر حد ماری گئی تو بچہ کا نسب ثابت ہو جائے گا اور اس کے بعد وہ اس کا انکار نہیں کر سکتا ہے۔ م۔ع

باب العنين وغيره

واذاكان الزوج عنينا اجله الحاكم سنة فان وصل اليها فيها والافرق بينهما اذا طلبت المرأة ذلك هكذاروى عن عمر وعلي وابن مسعودؓ ولان الحق ثابت كما في الوطي ويحتمل ان يكون الامتناع لعلة معترضة ويحتمل لآفة اصلية فلابدمن مدة معرفة لذلك وقدرنا هابالسنة لاشتمالهاعلى الفصول الاربعة فاذامضت المدة ولم يصل اليهاتبين ان العجزبآفة اصلية ففات الامساك بالمعروف ووجب عليه التسريح

بالاحسان فاذا امتنع ناب القاضی منابه ففرق بینهما ولابدمن طلبها لان التفریق حقها.

ترجمہ: باب عنین وغیرہ کا بیان۔ جبکہ شوہر نامرد ہو تو حاکم اسے ایک سال کی مہلت دے گا۔ اگر اس مدت میں بیوی سے ہمبستری کرلے تو اچھی بات ہے۔ ورنہ حاکم ان دونوں کے درمیان علیحدگی کروادے گا۔ بشرطیکہ بیوی نے اس کا مطالبہ بھی کیا ہو۔ حضرت عمرو علی اور ابن مسعودؓ سے اسی طرح مروی ہے اور اس وجہ سے بھی کہ عورت کو بھی وطی کا مطالبہ کرنے کا حق ثابت ہے۔ اور اس حق کی ادائیگی سے انکار کرنا شاید کسی ایسی بیماری کی وجہ سے ہو جو پیدا ہوگئی ہو۔ اور شاید کہ اصلی بیماری ہو تو ان دونوں وجہوں میں فرق معلوم کرنے کے لئے ایک ایسی مدت کی ضرورت ہوتی ہے جس سے معلوم ہوجائے کہ یہ عارضی بیماری ہے یا اصلی ہے۔ کیونکہ ایک سال کے اندر چاروں موسم یعنی ربیع و خریف و سردی اور گرمی کے آجاتے ہیں۔ اور اگر ان تمام موسموں کے آکر چلے جانے کے بعد بھی وہ بیوی کا حق وطی ادا کرنے پر قادر نہ ہوسکا تو اس سے ظاہر ہوا کہ وہ اب اصل بیماری کی وجہ سے عاجز ہے۔ اس حالت میں وہ مرد اپنی بیوی کا حق معروف طریقہ سے ادا نہیں کرسکتا ہے۔ اس لئے اس پر اب یہ واجب ہوگیا کہ خوبصورتی اور انسانیت و شرافت کے ساتھ اس کا راستہ کھول دے۔ اور جب شوہر نے از خود ایسا نہیں کیا اور نہیں کرنا چاہتا ہے تو قاضی اس کا قائم مقام ہوکر دونوں میں تفریق کروادے گا۔ لیکن اس شرط کے ساتھ کہ عورت خود بھی اس کا مطالبہ کرتی ہو۔ کیونکہ اس سے جدائی کا حق اسی کا ہے۔

توضیح: باب: عنین وغیرہ کا بیان۔ عنین کی تعریف، حکم، دلیل

باب العنین وغیرہ......الخ

یہ باب عنین وغیرہ کے بیان میں ہے۔ عنین وہ شخص ہے جسے آلہ تناسل رہنے کے باوجود عورت کا حق ادا کرنے یا اس پر قابو پانے کی صلاحیت نہ ہو۔ اگر وہ شخص باکرہ پر قدرت نہ رکھتا ہو مگر ثیبہ پر وہ قادر ہو خواہ عارضی بیماری کی وجہ سے یا پیدائشی کمزوری کی وجہ سے یا بڑھاپے یا سحر کی وجہ سے تو وہ جس عورت پر قادر نہ ہو اس کا حق میں وہ عنین مانا جائے گا۔ یہاں تک کہ اس عورت کو یہ حق ہوگا کہ حاکم سے اپنی علیحدگی کی درخواست کردے۔ اور مجبوب وہ شخص ہے جس کے آلہ تناسل کا زیادہ حصہ کٹا ہوا ہو۔ اور خصی وہ ہے جس کے دونوں خصیے نکال دیئے گئے ہوں یا چور کردیئے گئے ہوں۔ م۔ ع۔

واذا کان الزوج عنینا اجله الحاکم سنة فان وصل الیها فبها والا فرق بینهما......الخ

اور اگر کسی عورت کا شوہر عنین (نامرد) ہو (اور اس کی بیوی نے اس سے علیحدگی کا مطالبہ کیا) تو حاکم شرع اس کو ایک سال کی مہلت دے گا (فوری فیصلہ نہیں کرے گا) ف: یہ مہلت اس وقت سے شمار کی جائے گی جب سے کہ عورت نے مطالبہ کیا ہو۔ چاروں ائمہ فقہاء اور جمہور علماء کا یہی قول ہے۔ اور صحابہ کرام اور تابعین سے یہی مروی ہے۔ ع۔ اور ہمارے مذہب میں یہ سال چاند کے اعتبار سے یعنی قمری شمار ہوگا۔ لیکن فتویٰ اس بات پر ہے کہ شمسی سال کا اعتبار ہوگا۔ مگر جبکہ مہینہ کے درمیان سے شروع کیا ہو تو بالاتفاق ۳۶۵ دنوں کا سال شمار ہوگا۔ مگر اس میں سے عورت کے حج اور سفر اور بیماری اور خود شوہر کی بیماری کے دن ان دنوں سے شمار نہ ہوں گے۔ بلکہ مستثنیٰ ہوں گے۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ لیکن عورت کے حیض اور رمضان کے دن بھی شمار ہوں گے۔ ت۔ د۔

- **فان وصل الیها فبها والافرق بینهما اذا طلبت المرأة ذلك هکذاروی عن عمر وعلی ..... الخ**

اگر اتنے دنوں میں شوہر نے اس عورت سے ہمبستری کرلی تو بہتر ہے۔ کہ اختلاف ختم ہوا۔ ورنہ قاضی ان دونوں میں جدائیگی کروادے گا۔ بشرطیکہ وہ عورت خود اس کی درخواست کرے۔ اسی طرح حضرت عمرو علی اور ابن مسعودؓ سے مروی ہے۔

ف چنانچہ عبدالرزاق رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے **اخبرنا معمر عن الزهری عن سعید بن المسیب قال قضی عمر**

بن الخطاب الخ. یعنی سعید بن المسیب رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ عمر بن الخطاب ؓ نے عنین کے بارے میں فیصلہ دیا ہے کہ اسے ایک سال کی مہلت دی جائے۔اور معمر رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ مجھے یہ خبر ملی ہے کہ مہلت کی ابتداءاس دن سے تھی جس دن عورت نے نالش کی۔اور یہ حدیث ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اسمٰعیل بن مسلم کے واسطہ سے حسن بصری سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے ایسا فیصلہ کیا ہے۔اور اس روایت میں اتنی بات اور بھی زائد ہے کہ پھر جب سال گزر گیا اور وہ مرد اس عورت پر قادر نہ ہو سکا تو حضرت نے اس عورت کو اختیار دے دیا۔چنانچہ عورت نے علیحدگی اختیار کر لی۔ توحضرت عمرؓ نے ان دونوں میں جدائیگی کر دی۔اور اس کو ایک بائن طلاق قرار دیا۔اور ابن ابی شیبہ رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی مصنف میں ابو خالد احمر عن محمد بن اسحٰق عن خالد بن کثیر عن ضحاک روایت کی ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے عنین کو ایک سال کی مہلت دی کہ اگر اس مدت میں اس عورت سے ہمبستری کر لے تو خیر ہوگا ورنہ دونوں میں تفریق کر دی جائے گی۔اور یہ اسناد صحیح ہے کیونکہ ابو خالد اور محمد بن اسحٰق اور خالد بن کثیر اور ضحاک علمائے ثقات میں سے ہیں۔اور یہی معنی ابن ابی شیبہ رحمۃ اللہ علیہ نے عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت کئے۔م۔ف۔ع۔

ولان الحق ثابت کما فی الوطی ویحتمل ان یکون الامتناع لعلة معترضة ......الخ

ترجمہ سے آخر تک مطلب واضح ہے۔

وتلك الفرقة تطليقة بائنة لان فعل القاضی اضيف الی فعل الزوج فکانه طلقها بنفسه وقال الشافعی هو فسخ لكن النكاح لايقبل الفسخ عندنا وانما تقع بائنة لان المقصود وهو دفع الظلم عنها لايحصل الا بها لا نها لولم تكن بائنة تعود معلقة بالمراجعة ولها كمال مهرها انكان خلابها فان خلوة العنين صحيحة و يجب العدة لمابينامن قبل هذا اذا اقرالزوج انه لم يصل اليها ولواختلف الزوج و المرأة فی الوصول اليهافان كانت ثيبافالقول قوله مع يمينه لانه ينكراستحقاق حق الفرقة والاصل هوالسلامة فی الجبلة ثم ان حلف بطل حقهاوان نكل يؤجل سنة وانكانت بكرانظراليها النساء فان قلن هی بكراجل سنة لظهور كذبه وان قلن هی ثيب يحلف الزوج فان حلف لاحق لهاوان نكل يؤجل سنة وانكان مجبوبافرق بينهما فی الحال ان طلبت لانه لافائدة فی التاجيل والخصی يوجل كما يؤجل العنين لان وطيه مرجو

ترجمہ: اور یہ جدائیگی بائنہ طلاق کے حکم میں ہوگی۔کیونکہ قاضی کے فعل کو شوہر کے فعل کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔مطلب یہ ہوا کہ شوہر نے خود اسے طلاق دی ہے۔اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ یہ تفریق فسخ کے حکم میں ہوگی۔لیکن ہمارے نزدیک نکاح فسخ کو قبول نہیں کرتا ہے۔اور بائنہ اس لئے ہوگی کہ اس جدائیگی کا مقصود اصلی شوہر کے ظلم کو دور کرنا ہے جو اس بائنہ کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ اگر یہ طلاق بائنہ نہ ہوگی تو شوہر اس سے رجعت کر لے گا۔پھر تو وہ معلق ہو کر رہ جائے گی۔اب شوہر نے اگر اس سے خلوت کر لی ہوگی تو اسے پورا مہر ملے گا۔کیونکہ عنین کی خلوت صحیح ہوتی ہے۔اور عدت بھی لازم ہوگی یعنی استحساناً احتیاطاً اسی دلیل کی وجہ سے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے (ف یعنی باب المہر میں گزر گیا ہے۔) یہ حکم اس وقت ہوگا جبکہ شوہر نے بھی اس بات کا اقرار کر لیا ہو کہ یہ (خود) اس سے ہمبستری کا تعلق قائم نہیں کر سکا ہے۔کیونکہ اگر مرد و عورت کے درمیان ہمبستری ہونے اور نہ ہونے کے بارے میں اختلاف ہو جائے۔ایسی صورت میں اگر وہ ثیبہ ہوگی تو شوہر کی بات قسم کے ساتھ مقبول ہوگی۔کیونکہ وہ جدائیگی کا حق ثابت ہونے سے انکار کرتا ہے۔اس لئے کہ عام فطرت کا تقاضا یہ ہے کہ وہ اپنے تمام اعضاء کے لحاظ سے تندرست ہو۔اب مطالبہ قسم پر وہ قسم بھی کھالے تو عورت کا حق باطل ہو جائے گا۔اور اگر قسم کھانے سے انکار کر دے تو اسے ایک سال کی مہلت دی جائے گی اور اگر عورت باکرہ (کنواری) ہو تو عورتیں اس کی شرم گاہ کو دیکھ کر اگر یہ کہہ دیں کہ وہ اب بھی باکرہ ہی ہے تو شوہر کو ایک سال کی مہلت دی جائے گی اس مرد

کے جھوٹ ظاہر ہو جانے کی وجہ سے اور اگر وہ یہ کہہ دیں کہ ثیبہ ہے تو اس کے شوہر سے قسم لی جائے گی۔ اب اگر وہ قسم بھی کھالے تو پھر اس عورت کا کوئی حق نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے قسم کھانے سے انکار کر لیا تو ایک سال کی مہلت دی جائے گی۔ یہاں تک عنین کے بارے میں احکام تھے۔ اور اگر شوہر مجبوب (آلہ تناسل کٹا ہوا) ہو تو ان دونوں میں بغیر مہلت فوراً علیحدگی کر دی جائے گی۔ بشرطیکہ اس عورت نے اس سے علیحدگی کا مطالبہ کیا ہو کیونکہ ایسی حالت میں مہلت دینے کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اور خصی کو ایسی ہی مہلت دی جائے گی جیسی عنین کو دی جاتی ہے۔ کیونکہ اس سے وطی کرنے کی امید رہتی ہے۔

توضیح: عنین سے تفریق کے بعد اب اس کا کیا حکم ہوگا۔ اگر شوہر نے اپنے عنین ہونے کا اقرار کر لیا ہو یا انکار کر دیا ہو۔ مسائل کی تفصیل 'احکام' اختلاف ائمہ 'دلائل

وتلك الفرقة تطليقة بائنة لان فعل القاضي اضيف الى فعل الزوج ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ **لانه ينكر الخ** کیونکہ وہ شوہر جدائی کا حق ثابت ہونے سے انکار کرتا ہے۔ اور پیدائشی خلقت میں اصل بات یہی ہے کہ تندرستی رہے۔ ف: اس لئے جب اس نے کہا کہ میں تندرست ہوں اور میں نے اس سے وطی کر لی تو یہ قول مقبول ہوگا مگر اس سے قسم لی جائے گی۔ **ثم ان حلف الخ** پھر اگر شوہر نے قسم کھالی تو بیوی کا حق باطل ہو گیا۔ اور اگر اس نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو اس کو ایک سال کی مہلت دی جائے گی۔ ف: یعنی اس مرتبہ فوراً ہی اسی دن سے اسے ایک سال کی مہلت دی جائے گی۔

وان كانت بكرا نظر اليها النساء فان قلن هي بكرا اجل سنة لظهور كذبه ......الخ

اور اگر عورت باکرہ 'کنواری ہو تو عورتیں اسے دیکھیں یعنی ایک یا دو ہی کافی ہیں۔ پس اگر ان عورتوں نے کہا کہ باکرہ ہے تو مرد کو ایک سال تک کی مہلت دی جائے کیونکہ اس کا جھوٹ ظاہر ہو چکا ہے۔ اور اگر ان عورتوں نے کہا کہ یہ ثیبہ ہو گئی ہے تو اس کے شوہر سے قسم لی جائے گی۔ پس اگر وہ قسم کھا جائے تو عورت کا کوئی حق باقی نہیں رہا۔ اور اگر اس نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو اس کو ایک سال کی مہلت دی جائے گی۔ یہاں تک عنین کے مسائل تھے۔ اب اگر شوہر مجبوب ہو تو ان دونوں میں فوراً تفریق کر دی جائے۔ بشرطیکہ عورت خود درخواست کرے۔ کیونکہ مزید مہلت دینے میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔

والخصي يوجل كما يؤجل العنين لان وطيه مرجو......الخ

اور خصی کو بھی ایک سال کی مہلت دی جائے جیسے کہ عنین کو دی جاتی ہے۔ کیونکہ اب بھی اس سے کسی وقت وطی کر لینے کی امید کی جاتی ہے۔ ف کیونکہ اس کا آلہ تناسل موجود ہے۔ شاید کسی وقت اس میں وطی کی قوت پیدا ہو جائے۔

واذا اجل العنين سنة وقال قدجا معتها وانكرت نظر اليها النساء فان قلن هي بكر خيرت لان شهادتهن تأيدت بمؤيد وهي البكارة وان قلن هي ثيب حلف الزوج فان نكل خيرت لتائيد هابالنكول وان حلف لاتخير وانكان ثيبافي الاصل فالقول قوله مع يمينه وقد ذكرناه فان اختارت زوجها لم يكن لها بعد ذلك خيار ولانهارضيت ببطلان حقهاوفي التاجيل تعتبر السنة القمرية هوالصحيح ويحتسب بايام الحيض وبشهر رمضان لوجود ذلك في السنة ولايحتسب بمرضه ومرضها لان السنة قد تخلوعنه.

ترجمہ: اور جب عنین مرد کو ایک سال کی مہلت دے دی گئی۔ آخر میں اس نے کہا کہ میں نے اپنی اس بیوی سے جماع کر لیا ہے۔ لیکن اس عورت نے اس کی بات ماننے سے انکار کر دیا تو چند عورتیں اس کی شرم گاہ دیکھیں گی۔ دیکھ کر اگر وہ یہ کہیں کہ یہ تو باکرہ ہے تو اس عورت کو اس سے علیحدگی کا اختیار ہوگا۔ کیونکہ عورتوں کی گواہی اس عورت کے باکرہ ہونے سے قوی ہو گئی۔ اور اگر یہ کہیں کہ وہ تو ثیبہ ہو چکی ہے تب شوہر سے قسم لی جائے گی۔ اگر اس نے قسم سے انکار کر دیا تو عورت کو اختیار دیا

جائے گا کیونکہ شوہر کے انکار سے اس کی تائید ہوگئی۔اور اگر شوہر قسم کھالے تو عورت کو اختیار نہیں دیا جائے گا۔اور اگر یہ عورت پہلے سے ثیبہ ہو تو شوہر کا قول قسم کے ساتھ مقبول ہوگا۔یہ بات تو ہم نے پہلے بھی بیان کر دی ہے۔اب اگر عورت نے اپنے شوہر کو اختیار کر لیا یعنی اس کے نامرد ہونے کے باوجود اس کے ساتھ ہی رہنے پر راضی رہی تو اس کے بعد اس کو اپنے اس شوہر سے جدائیگی کا اختیار نہ ہوگا۔کیونکہ یہ تو اپنے حق کے باطل کرنے پر راضی ہو چکی ہے۔اور مہلت دینے میں قمری سال کا اعتبار ہوتا ہے۔یہی قول صحیح ہے۔اس سال میں سے حیض کے دن اور رمضان کا مہینہ بھی حساب کیا جائے گا (یعنی اسے چھوڑ کر شمار نہیں کیا جائے گا) کیونکہ سال بھر میں ان دنوں کا آنا ضروری ہے۔البتہ مرد یا عورت کی بیماری کے دن اس سے منہا ہو جائیں گے۔کیونکہ سال تو کبھی بیماری سے بالکل خالی ہوتا ہے۔

توضیح: عنین کو ایک سال کی مہلت دینے کے بعد اگر میاں بیوی میں ہمبستری کے بارے میں اختلاف ہو جائے۔سال کا اعتبار کس طرح ہوگا۔مسائل کی تفصیل 'احکام' اختلاف ائمہ 'دلائل

واذا اجل العنين سنة وقال قدجا معتها وانكرت نظر اليها النساء فان قلن هي بكر خيرت .....الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔وان حلف..... الخ اگر شوہر نے قسم کھالی تو عورت کو اختیار نہیں ہوگا۔اور اگر یہ عورت پہلے سے ثیبہ ہو تو شوہر کا قول قسم کے ساتھ مقبول ہوگا۔اس مسئلہ کو ہم نے پہلے بھی بیان کر دیا ہے۔

ف: یعنی شوہر اس بات کا انکار کرتا ہے کہ جدائی کا حق ثابت ہے۔اور انکار کرنے والے ہی کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوا کرتا ہے۔لیکن اس میں اصل اور شرط یہ ہے کہ اس کا آلہ تناسل پیدائشی طور سے سالم ہو۔فان اختارت الخ اگر عورت نے اپنے شوہر کو اختیار کر لیا یعنی اس کے عنین ہونے کے باوجود اسی کے ساتھ رہنا پسند کیا تو اس کے بعد اس عورت کو اس سے جدائیگی کا اختیار نہ ہوگا۔کیونکہ وہ اپنے حق کو ختم کرنے پر راضی ہو گئی ہے۔ اور اس مہلت کے بارے میں قمری سال کا اعتبار ہوگا۔یہی صحیح قول ہے۔اور اس سال میں سے حیض کے دن اور رمضان کا مہینہ کم نہیں کیا جائے گا۔کیونکہ سال میں ان کا رہنا ضروری ہے۔لیکن مرد کی یا عورت کی بیماری کے دن اس میں سے نکال دیئے جائیں گے۔کیونکہ پورا سال کبھی بیماری سے بالکل خالی بھی جاتا ہے۔

ف: خلاصہ یہ ہوا کہ ظاہر مذہب میں سال قمری معتبر ہے۔اسی لئے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اصل میں سال کو مطلق رکھا ہے۔یعنی قمری یا شمسی کی قید نہیں لگائی ہے۔اور ولوالجی نے کہا ہے کہ سال قمری کا معتبر ہونا صحیح ہے۔میں مترجم کہتا ہوں کہ اسی پر فتوی ہونا چاہئے۔اور شرح طحاوی میں ہے کہ یہی ظاہر الروایہ ہے۔پھر ماہ رمضان اور حیض کے دن جو سال کے اندر آجائیں وہ بھی سال میں شمار ہوں گے یعنی ان کے عوض اور دوسرے دن نہیں بڑھائے جائیں گے۔کیونکہ صحابہؓ نے ان کو منہا نہیں کیا ہے۔حالانکہ ان کو سال کے اندر ان دنوں کا ہونا ضرور معلوم تھا۔بخلاف بیماری کے دنوں کے کہ سال میں کسی کا بیمار ہو جانا ضروری نہیں ہوتا۔اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ بیماری کے جتنے دن ہوں گے وہ دوسرے سال میں دیئے جائیں گے۔اور اس پر فتوی ہے۔مع

واذاكان بالزوجة عيب فلاخيار للزوج وقال الشافعي يرد بالعيوب الخمسة وهي الجذام والبرص والجنون والرتق والقرن لانها تمنع الاستيفاء حسا وطبعا والطبع مؤيد بالشرع قال عليه السلام فرمن المجذوم فرارك من الاسد ولنا ان فوت الاستيفاء اصلابالموت لايوجب الفسخ فاختلاله بهذه العيوب اولى وهذا لان الاستفاء من الثمرات والمستحق هوالتمكن وهو حاصل.

ترجمہ: اور جبکہ بیوی میں کوئی عیب ہو تو شوہر کو فسخ نکاح کا اختیار نہیں ہوگا۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ ان پانچ قسم کی بیماریوں کی وجہ سے نکاح فسخ کر سکتا ہے۔ یعنی (۱) جذام (۲) برص (۳) جنون (۴) رتق (۵) قرن۔ کیونکہ ان بیماریوں کی وجہ سے حسی یا طبعی نفرت پیدا ہو جانے کی وجہ سے نفع حاصل کرنے میں رکاوٹ ہوتی ہے۔ اور صرف طبیعت کی تابعداری نہیں ہے بلکہ شریعت سے بھی اس کی تائید حاصل ہے۔ چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جذامی سے ایسے بھاگو جیسے شیر سے بھاگتے ہو۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ موت کی وجہ سے جب نفع حاصل کرنے کی مطلقاً کوئی صورت بھی باقی نہیں رہتی ہے جب بھی نکاح فسخ نہیں ہوتا ہے حالانکہ ان عیبوں کی وجہ سے نفع حاصل کرنے میں کمی آجانے کے باوجود دوسرے کافی منافع حاصل کئے جاسکتے ہیں۔ اس لئے بدرجہ اولی نکاح فسخ نہیں ہوگا۔ اور اس میں بھید یہ ہے کہ نفع حاصل کرنا تو نکاح کا نتیجہ اور پھل ہے۔ اور حق تو صرف اتنا ہے کہ اس سے نفع اٹھانے پر قدرت حاصل ہو اور یہ بات اسے حاصل ہوتی ہے۔

توضیح: اگر بیوی میں کوئی عیب آجائے تو اس سے نکاح فسخ کرنے کا حق شوہر کو ہوتا ہے یا نہیں۔ مسئلہ کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلیل

واذا کان بالزوجة عیب فلاخیار للزوج وقال الشافعی یرد بالعیوب الخمسة ......الخ

اگر بیوی میں کوئی عیب پیدا ہو جائے تو شوہر کو نکاح فسخ کرنے کا اختیار نہیں ہوتا۔ ف: بلکہ اسے یہ اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو اسے طلاق دے یا رہنے دے۔ وقال الشافعی رحمۃ اللہ علیہ الخ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ ان پانچ عیبوں میں سے کسی ایک کے ہونے کی صورت میں وہ فسخ بھی کر سکتا ہے (۱) جذام (۲) برص (۳) جنون (۴) رتق (۵) قرن۔ ف: رتق یہ ہے کہ عورت کو صرف پیشاب کرنے کا سوراخ ہو دوسرا کوئی نہ ہو۔ قرن عورت کی شرمگاہ میں ہڈی وغیرہ ہو جانے کی وجہ سے اس قدر تنگی ہوگئی ہو کہ اس میں آلہ تناسل داخل ہونے کا راستہ نہ ہو۔

لانها تمنع الاستیفاء حسا وطبعا ......الخ

کیونکہ یہ بیماریاں حسی یا طبعی طور سے اس سے نفع حاصل کرنے میں رکاوٹ بن جاتی ہیں۔ ف: کیونکہ جس عورت کو رتق یا قرن کی بیماری ہوگی طبیعت اس سے ہمبستری کو پسند نہیں کرے گی یا اس میں داخل کرنا ممکن نہیں ہوگا۔ اور برص و جنون و جذام کو دیکھنے سے طبیعت کو نفرت پیدا ہوتی ہے۔

والطبع مؤید بالشرع قال علیه السلام فرمن المجذوم فرارك من الاسد ......الخ

اور یہ صرف طبیعت کی فرماں برداری نہیں ہے بلکہ شریعت نے بھی اس کی تائید کی ہے۔ چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم جذامی شخص سے اس طرح بھاگو جس طرح شیر سے بھاگتے ہو۔ ف اس حدیث کو بخاری وغیرہ نے روایت کیا ہے۔ اور دوسری حدیث میں یہ ہے کہ ایک مجذوم نے رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر بیعت کرنے کا ارادہ کا تھا۔ تو جواب میں اسے آپ ﷺ نے یہ کہلا دیا کہ راستہ سے ہی واپس چلے جاؤ کہ ہم نے تمہاری بیعت قبول کر لی ہے۔ اور حضرت عمرؓ نے ایک جذامی عورت کو طواف کرتے ہوئے دیکھ کر فرمایا کہ تم اپنے گھر میں کیوں نہیں بیٹھتی ہو کہ لوگوں کو تم سے تکلیف نہ ہو۔ چنانچہ وہ پھر کبھی بھی طواف کے لئے نہیں آئی۔ اور وہ حدیث جس میں یہ بیان ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک جذامی آدمی کے ساتھ کھانا کھایا اور وہ اچھا ہو گیا تو یہ آپ کا معجزہ تھا۔

ولنا ان فوت الاستیفاء اصلا بالموت لایوجب الفسخ فاختلاله بهذه العیوب اولی ......الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جب موت کی وجہ سے ہر قسم کا فائدہ اٹھانا ختم ہو جاتا ہے اس وقت تو نکاح فسخ نہیں ہوتا ہے۔ تو ان عیوب سے جبکہ خلل کے ساتھ نفع اٹھانا بھی ممکن ہوتا ہے تو بدرجہ اولی نکاح فسخ نہیں ہوگا۔

وهذا لان الاستفاء من الثمرات والمستحق هو التمكن وهو حاصل......الخ

اس میں راز یہ ہے کہ نفع حاصل کرنا نکاح کا ثمرہ ہے۔ اور اس پر حق تو صرف اتنا ہوتا ہے کہ اس سے نفع اٹھانے کی قدرت ہو اور یہ بات اسے حاصل ہے۔ف: پھر اگر نفرت کی وجہ سے نفع حاصل نہ کرے تو اسے یہ اختیار ہوتا ہے کہ اگر رکھنا نہ چاہے تو اسے طلاق دے کر رخصت کردے۔ ویسے رتق اور قرن کی بیماریاں بھی ایسی ہیں کہ ان کا علاج ہو سکتا ہے۔ اور عنایہ میں لکھا ہے کہ جذامی آدمی سے بھاگنے کے معنی یہ ہوئے کہ اسے طلاق دے کر اپنے پاس سے دور کردے۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اس سے دوسرے منافع حاصل کرنا اور اوپر سے تمتع حاصل کرنا ممکن ہوتا ہے۔ اس لئے زیادہ سے زیادہ یہ بات ہوئی کہ پورے طور سے نفع نہیں حاصل کر سکا ہے۔ اسی لئے اسے ہر وقت طلاق دینے کا اختیار حاصل ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ جب مرد میں نامردی اور اس جیسی بیماری پیدا ہو جائے تو بیوی کو نکاح فسخ کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ لیکن جب بیوی میں جذام، برص وغیرہ بیماریاں اور عیوب ہوں تو ان کی وجہ سے شوہر کو نکاح فسخ کرنے کا اختیار تو نہیں ہوتا ہے لیکن طلاق وغیرہ کا اختیار ہوتا ہے۔م

واذا كان بالزوج جنون اوبرص اوجذام فلاخيار لها عندابيحنيفة وابى يوسف وقال محمد لها الخيار دفعا للضرر عنها كمافي الجب والعنة بخلاف جانبه لانه متمكن من دفع الضرر بالطلاق ولهما ان الاصل عدم الخيار لما فيه من ابطال حق الزوج و انما يثبت فى الجب والعنة لانهما يخلان بالمقصود المشروع له النكاح وهذه العيوب غير مخلة به فافترقا والله اعلم بالصواب.

ترجمہ: اور اگر شوہر کو جنون، برص یا جذام کی بیماری ہو جائے تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس کی بیوی کو فسخ کا اختیار نہ ہوگا۔ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اسے اختیار ہوگا اس کے ضرر کو اس سے دور کرنے کے لئے۔ جیسا کہ اس کے آلہ تناسل کٹ جانے یا نامرد ہو جانے کی صورت میں ہوتا ہے۔ برخلاف شوہر کی جانب کے کیونکہ شوہر تو اپنی ذات سے تکلیف کو جب چاہے اسے طلاق دے کر دور کر سکتا ہے۔ اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ اصل بات تو یہی ہے کہ بیوی کو اختیار نہیں ہونا چاہئے کیونکہ ایسا ہونے سے شوہر کا حق باطل کرنا لازم آتا ہے۔ پھر بھی مجبوب اور عنین ہونے کی صورت میں عورت کو صرف اس لئے اختیار دیا جاتا ہے کہ ان بیماریوں کے ہو جانے کی وجہ سے اس کے اصل مقصد میں خلل پڑتا ہے جس کے لئے نکاح کرنا مشروع ہوا ہے۔ لیکن یہ جذام وغیرہ تو ایسے عیوب ہیں کہ ان سے اس اصل مقصد میں کوئی خلل نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے عنین اور مجبوب ہونے میں اور جذام وغیرہ عیوب ہونے میں فرق ہو گیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

توضیح: اگر شوہر کو جنون، برص یا جذام کی بیماری لگ جائے۔ حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

واذا كان بالزوج جنون اوبرص اوجذام فلاخيار لها عندابيحنيفة وابى يوسف ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ **من دفع الضرر بالطلاق** کہ شوہر کو یہ اختیار ہر وقت رہتا ہے کہ بیوی کو طلاق دے کر اپنی تکلیف دور کر دے۔ف: پس اگر جذامی شوہر کی صورت میں مثلاً بیوی کو فسخ کرنے کا اختیار نہ ہوگا تو اسی شوہر کے ساتھ ہمیشہ زندگی گزارنے پر مجبور ہوگی۔ اور ایسا ہونے سے اسے سخت تکلیف ہوگی۔

ولهما ان الاصل عدم الخيار لما فيه من ابطال حق الزوج و انما يثبت في الجب ......الخ

اور ان دونوں یعنی شیخین رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ بیوی کو اختیار نہ ہونا ہی اصل ہے کیونکہ اختیار ہونے سے شوہر کا حق باطل کرنا لازم آتا ہے۔ ف اگر یہ وہم ہو کہ یہی بات مجبوب اور عنین وغیرہ میں بھی لازم آئے گی حالانکہ وہاں بالاتفاق زوجہ کا حق اختیار مسلم ہے۔ اس لئے اس کا جواب دیا کہ **وانما يثبت الخ** مجبوب اور عنین کی صورت میں عورت کو اسی وجہ سے

اختیار حاصل ہوا کہ عنین ہونے اور مجبوب ہونے سے وہ مقصد اصلی حاصل نہ ہوگا جس کے لئے شریعت نے نکاح کا طریقہ جاری کیا ہے۔

وهذه العيوب غير مخلة به فافترقا والله اعلم بالصواب.....الخ

اور جذام وغیرہ تو ایسے عیوب ہیں کہ یہ مقصد اصلی میں مخل نہیں ہوتے ہیں۔اس طرح عنین اور مجبوب ہونے میں اور جذام وغیرہ عیوب لگ جانے میں فرق ظاہر ہوگیا۔واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ ف: اور شاید کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے ایسے قابو پانے کا کوئی اعتبار نہیں کیا ہے کیونکہ عورت کے حق میں اس بیماری سے ضرر اور خوف ہے۔ جیسے کہ اولاد کے حق میں خوف ہے اسی لئے عورت کو یہ اختیار دیا ہے۔اور امام مالک وشافعی اور احمد رحمھم اللہ کا یہی قول ہے۔واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔م

باب العدة

واذاطلق الرجل امرأته طلاقابائنا اور جعيا اووقعت الفرقة بينهما بغير طلاق وهي حرة ممن تحيض فعدتهاثلثة اقراء لقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء والفرقة اذاكانت بغير طلاق فهي في معنى الطلاق لان العدة وجبت للتعرف عن براءة الرحم في الفرقة الطارية على النكاح وهذايتحقق فيها والاقراء الحيض عندناوقال الشافعي الاطهار واللفظ حقيقة فيهما اذهومن الاضدا دكذا قال ابن السكيت ولاينتظمهما جملة للاشتراك والحمل على الحيض اولى اماعملا بلفظ الجمع لانه لوحمل على الاطهار والطلاق يوقع في طهرلم يبق جمعا اولانه معرف لبراءة الرحم و هوالمقصود اولقوله عليه السلام وعدة الامة حيضتان فيلتحق بيانابه.

ترجمہ: باب عدت کا بیان۔ شوہر نے جب اپنی بیوی کو طلاق دی خواہ بائن ہو یا رجعی یا طلاق کے بغیر ہی ان دونوں میں کسی وجہ سے جدائیگی ہوگئی اور وہ بیوی آزاد ہو اور ان عورتوں میں سے ہو جسے حیض آتا بھی ہو تو اس کی عدت تین قروء ہیں۔اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ طلاق پائی ہوئی عورتیں اپنے آپ کو تین قروء تک روک کر رکھیں۔اور ایسی جدائی جو کہ طلاق کے بغیر ہو وہ طلاق ہی کے حکم میں ہوتی ہے۔کیونکہ نکاح پر جو جدائی آئی ہے اس میں رحم کو حمل سے پاک (خالی) پہچاننے کے واسطے عدت واجب ہوئی ہے۔اور یہ معنی ایسی جدائی میں بھی پائے جاتے ہیں جو طلاق کے بغیر ہوئی۔اور اقراء سے مراد ہمارے نزدیک حیض ہے۔اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اس سے مراد طہر ہے (ف یعنی تین طہر گزریں تب عدت پوری ہوگی۔) حالانکہ لفظ قرء دونوں معنوں میں حقیقت ہے (ف یعنی قرء کے حقیقی معنی حیض اور طہر دونوں ہیں)۔ کیونکہ یہ لفظ اضداد میں سے ہے (یعنی اس کے ایسے دو معنی ہیں جو آپس میں ضد ہیں۔) ابن السکیت لغوی رحمۃ اللہ علیہ نے ایسا ہی کہا ہے۔ لیکن یہ لفظ جو قرآن پاک میں ہے وہاں بیک وقت دونوں معنوں میں شامل نہیں ہے کیونکہ لفظ مشترک ہے۔اور یہاں حیض کے معنی مراد لینا اولیٰ ہے۔یا تو اس لئے کہ حیض مراد لینے میں لفظ جمع پر عمل ہو جاتا ہے۔کیونکہ اگر اسے اطہار پر محمول کیا جائے تو جمع باقی نہیں رہے گا کیونکہ طلاق خود طہر میں دی جاتی ہے۔یا اس وجہ سے حیض مراد لینا بہتر ہے کہ حیض ہی رحم کے خالی اور پاک ہونے کو بتلاتا ہے۔اور مقصود یہی ہے۔یا اس وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ باندی کی عدت دو حیض ہیں۔تو یہ حدیث اس لفظ قروء کا بیان اس کے ساتھ لاحق ہوا

توضیح: باب۔ عدت کا بیان، عدت کی تعریف، طلاق کی عدت کی مدت، قروء کے معنی، اختلاف ائمہ، دلائل

باب العدة..... الخ

یہ باب عدت کے بیان میں ہے۔ عدت شریعت میں عورت کے وہ ایام ہیں جو عورت کے اوپر سے شوہر کی ملک تمتع زائل ہونے کے بعد اس کو انتظار میں گزارنے لازم ہوتے ہیں۔ بشرطیکہ اس سے ہمبستری ہو چکی ہو یا خلوت صحیحہ ہو گئی ہو یا شوہر مر گیا ہو۔ اور میں مترجم کہتا ہوں کہ جس عورت سے شبہ میں وطی کی گئی ہو وہ بھی عدت کے مسائل میں شامل ہے۔ فافہم۔ م۔

واذاطلق الرجل امرأته طلاقابائنا اور جعيا اووقعت الفرقة بينهما بغير طلاق ......لاخ

اور جب شوہر نے اپنی بیوی کو طلاق بائن یا طلاق رجعی دے دی یا دونوں میں بغیر طلاق کی جدائی ہو گئی حالانکہ یہ عورت ایسی عورتوں میں سے ہو جن کو حیض آتا ہو تو اس کی مدت تین حیض ہیں۔ ف: یعنی اگر وہ آزاد عورت ہو اور اس کے شوہر نے اسے طلاق دے دی یا اس کے بالغ ہونے پر اسے نکاح ختم کر دینے کا اختیار حاصل ہوا تھا اور اس نے اپنا نکاح توڑ دیا۔ یا اپنے غلام شوہر کو خرید لیا شوہر برابر اور کفو میں سے نہیں تھا اس لئے اس سے جدائی ہوئی یا معاذ اللہ وہ مرتد اور بے دین ہو گیا اور یہ عورت ایسی بالغہ ہے کہ اسے حیض آتا ہے تو وہ تین حیض عدت میں گزارے۔

لقوله تعالى ﴿والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء﴾ والفرقة اذاكانت بغير طلاق ......الخ

کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے والمطلقات الخ یعنی طلاق پائی ہوئی عورتیں اپنے آپ کو تین حیض انتظار میں رکھیں ف اس لئے جب تک اس کی عدت کے دن نہ گزر جائیں تب تک شوہر اس عورت کی بہن سے نکاح نہیں کر سکتا ہے۔ اور اگر اس کے علاوہ اور بھی تین بیویاں موجود ہوں تو چوتھی سے نکاح نہیں کر سکتا ہے۔

والفرقة اذاكانت بغير طلاق فهي في معنى الطلاق لان العدة وجبت للتعرف عن براء ة الرحم ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

ولا ينتظمهما جملة للاشتراك والحمل على الحيض اولى اماعملا بلفظ الجمع ......الخ

اور قرآن میں جہاں یہ لفظ مذکور ہے اس میں ایک ساتھ ان دونوں معنوں کو شامل نہیں ہے۔ کیونکہ لفظ مشترک ہے۔ ف اور لفظ مشترک سے ایک مرتبہ استعمال میں ایک ہی معنی مراد ہوتے ہیں۔ اور خاص کر یہاں تو دونوں معنی ایک دوسرے کی ضد ہیں اس لئے دونوں معنی جمع نہیں ہو سکتے ہیں۔ اس لئے لامحالہ دونون میں سے ایک ہی معنی مراد ہیں۔

والحمل على الحيض اولى اماعملا بلفظ الجمع لانه لوحمل على الاطهار ......الخ

اور اس جگہ حیض کے معنی لینا ہی کئی وجہوں سے بہتر ہے۔ اما عملا بلفظ الخ (۱) یا تو اس وجہ سے کہ قروء سے حیض کے معنی مراد لینے میں لفظ جمع پر عمل ہو جاتا ہے۔ یعنی لفظ قروء جمع ہے جس سے تین قرء مکمل ہونے چاہئے حالانکہ طہر کے معنی مراد لینے سے پورے تین طہر نہیں ہو سکتے بلکہ کم ہو جاتے ہیں کیونکہ اگر ہم طہر کے معنی لیں اور طلاق خود بھی طہر ہی میں دی جاتی ہے۔ اسلئے پورے تین طہر جمع نہیں رہ سکتے۔ ف کیونکہ اگر اس طہر کو شمار کیا جائے تو یہ ایک نامکمل طہر اور باقی دو مکمل طہر ملا کر کچھ کم تین طہر ہوتے ہیں اس لئے پورے تین نہ ہونے کی وجہ سے جمع نہیں ہو سکا۔ اور اگر اسے چھوڑ کر بعد کے تین طہر شمار کئے جائیں تو تین سے کچھ زائد ہی ہو جائیں گے۔ جس سے اس کی عدت کے اوقات بڑھ جائیں گے۔ پس معلوم ہوا کہ قرء سے حیض ہی مراد ہے۔

اولانه معرف لبراء ة الرحم وهوالمقصود ......الخ

(۲) یا اس وجہ سے حیض کے معنی لینا بہتر ہے کہ حیض کے آنے سے ہی یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کی بچہ دانی بچہ سے خالی اور پاک ہے۔ اور یہی مقصود ہے۔ ف کہ عدت سے رحم کا پاک ہونا معلوم ہو۔

اولقوله عليه السلام وعدة الامة حيضتان فيلتحق بيانابه......الخ

یا (۳) یا رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ باندی کی عدت دو حیض ہیں۔ ف یہ حدیث حسن ہونے کی وجہ سے

قابل حجت ہے۔ اور باب الطلاق سے کچھ پہلے گزری ہے۔ حاصل یہ ہوا کہ جب باندی کی عدت دو حیض سے ہوئی تو آزاد عورت کی عدت بھی حیضوں سے ہوگی۔ کیونکہ یہ عدت کا بیان ہے۔ فیلتحق الخ تو یہ حدیث اس لفظ قروء کا بیان ہو کر اسکے ساتھ لاحق ہوئی۔ ف یعنی جب قرآن میں لفظ قروء ذکر کیا گیا جو کہ مشترک ہے۔ اور فن اصول فقہ میں یہ بات طے شدہ ہے کہ مشترک کے کئی معانی میں سے ایک معنی اس کے تعریف سے لئے جاتے ہیں تو ہم نے حدیث سے یہ معلوم کیا کہ قروء سے مراد حیض ہیں۔ لہذا یہ اس لفظ کا بیان ہوا۔

وان كانت ممن لاتحيض من صغراوكبر فعدتها ثلثه اشهر لقوله تعالى ﴿واللائي يئسن من المحيض من نسائكم﴾ الآية، وكذا التي بلغت بالسن ولم تحض باٰخرالاٰية و انكانت حاملا فعد تها ان تضع حملها لقوله تعالى ﴿واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن﴾ وان كانت امة فعدتها حيضاتان لقوله عليه السلام طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان، ولأن الرق منصف والحيضة لاتتجزى فكملت فصارت حيضتيان واليه اشار عمرؓ بقوله لواستطعت لجعلتها حيضة ونصفا وان كانت لاتحيض فعدتها شهر ونصف لانه متجز فامكن تنصيفه عملابالرق.

ترجمہ: اور اگر بیوی ان میں سے ہو جسے حیض نہ آتا ہو خواہ کم عمری کی وجہ سے یا زیادہ عمری کی وجہ سے تو اس کی عدت تین مہینے ہیں اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ وہ عورتیں جو تمہاری بیویوں میں سے ہوں اور ان کے بارے میں حیض سے مایوسی ہو ان کی عدت تین مہینے ہیں۔ اسی طرح وہ عورت جو عمر سے تو بالغہ ہو چکی ہو لیکن اسے حیض نہ آتا ہو آخر آیت تک۔ اور اگر حاملہ ہو تو اس کی عدت وضع حمل ہے۔ اس آیت پاک کی وجہ سے کہ حمل والی عورتوں کی عدت یہ ہے کہ ان کو وضع حمل ہو جائے۔ اور اگر باندی ہو تو اس کی عدت دو حیض ہیں رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ باندی کی پوری طلاقیں دو ہیں اور اس کی عدت دو حیض ہیں۔ اور اس وجہ سے بھی کہ غلامی نعمت کو آدھی کرنے والی ہے۔ لیکن ایک حیض کو ٹکڑے نہیں کیا جاسکتا ہے اسی لئے پورے دو حیض رکھے گئے ہیں اور اس بات کی طرف حضرت عمرؓ نے اشارہ فرمایا ہے کہ اگر میرے ہاتھ میں اختیار ہوتا تو میں اس کی عدت ایک حیض اور نصف (ڈیڑھ حیض) مقرر کر دیتا۔ اور اگر اسے حیض نہ آتا ہو تو اس کی عدت ڈیڑھ مہینے ہیں کیونکہ مہینہ کو ٹکڑا کیا جاسکتا ہے اسی لئے اسے آدھا کرنا ممکن ہو گیا غلامی پر عمل کرتے ہوئے۔

توضیح: کمسن یا زائد عمر والی طلاق یافتہ' باندی' اور حاملہ کی عدت
تفصیل مسئلہ' حکم' اختلاف ائمہ' دلائل

وان كانت ممن لاتحيض من صغراوكبر فعدتها ثلثه اشهر لقوله تعالى ﴿واللائي يئسن ﴾......الخ

اگر بیوی ایسی عورتوں میں سے ہو جن کو کم عمری یا بڑھاپے کی وجہ سے حیض نہیں آتا ہے تو اس کی عدت تین مہینے ہیں۔ ف: یعنی وہ تین مہینے تک انتظار کرے۔ لقوله تعالى واللائي الخ یعنی اللہ تعالیٰ نے ایسی عورتوں کے لئے جن کے حق میں حیض سے مایوسی ہو تین مہینے عدت مقرر فرمائی ہے۔ وكذا التي الخ اسی طرح ایسی عورت جو عمر کے اعتبار سے تو بالغ ہو چکی ہو مگر اب تک اسے حیض نہیں آتا ہے۔ ف تو اس کی مدت بھی تین مہینے ہیں۔ اس ٹکڑے کی وجہ سے جو آیت پاک کے آخر میں ہے۔ ف جو یہ ہے واللائي لم يحضن (آخر تک à .

و ان كانت حاملا فعدتها ان تضع حملها لقوله تعالى ﴿واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن﴾

اور اگر وہ عورت حاملہ ہو تو اس کی عدت یہ ہے کہ وضع حمل کرے۔ ف: یعنی اگر حاملہ کو طلاق دی یا شوہر مر گیا۔ خلاصہ یہ ہوا کہ جن باتوں سے عدت لازم آتی ہے وہ واقع ہو تو اس کی عدت یہ ہے کہ حمل کا وضع ہو یعنی بچہ پیدا ہو جائے اب اگر طلاق

سے ایک دن بعد ہی حمل وضع ہو گیا تو اس کی عدت گزر گئی۔ اور اگر طلاق سے نو مہینوں کے بعد وضع ہوا تو اب عدت گزری۔ اس آیت پاک **واولات الاحمال الخ** سے۔ یعنی حاملہ عورتوں کی عدت یہ ہے کہ اپنا حمل جنیں۔ یہ احکام اسی صورت میں ہیں جبکہ عورت آزاد ہو۔ کیونکہ اگر وہ کسی کی باندی ہے تو اس کی عدت دو حیض ہیں رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ اگر وہ کسی کی باندی ہو تو اس کی پوری طلاقیں دو ہیں اور اس کی عدت دو حیض ہیں۔ ف یعنی ایسی بیوی کو جو کسی کی باندی ہو اس کو اگر دو طلاقیں ہی دی جائیں تو اس کی ساری طلاقیں ہو جائیں گی۔ اور وہ مغلظہ ہو کر بغیر حلالہ اب دوبارہ اس کی بیوی نہیں ہو سکتی ہے۔ اور اگر اس کو طلاق دی جائے تو جب اسے دو حیض آجائیں اس کی عدت پوری ہو گئی۔ یہاں تک کہ اب اس سے رجوع کرنا جائز نہیں ہے۔

ولان الرق منصف والحيضة لاتتجزى فكملت فصارت حيضتان ......الخ

اور اس دلیل سے کہ غلام نعمت کو آدھی کر دیتی ہے۔ جبکہ ایک حیض کا نصف نہیں ہوتا۔ **فکملت حیضتین** پس وہ پورا ہوا اور دوسر املادینے سے دو حیض پورے ہو گئے۔ اور اسی طرف حضرت عمرؓ نے اشارہ فرمایا ہے کہ اگر میرے اختیار میں ہوتا تو میں اس کی عدت کو ایک حیض اور نصف حیض کر دیتا۔ ف بعض باندی کی عدت اگرچہ اصل میں ڈیڑھ حیض ہے لیکن آدھے ہونے کی کوئی صورت نہیں ہے اس لئے اسے پورا ہی کر کے دو حیض کر دیئے گئے ہیں۔ حضرت عمرؓ کا اس کہنے کا مقصد یہ ہوا کہ حدیث میں دو حیض کی عدت اس لئے بتائی گئی ہے کہ نصف حیض نہیں ہوتا ہے۔ حضرت عمرؓ کے اس قول کو عبدالرزاق رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے مصنف میں اور شافعی و بیہقی رحمہما اللہ نے سند جید کے ساتھ اس کی روایت کی ہے۔

وان كانت لاتحيض فعدتها شهر ونصف لانه متجز فامكن تنصيفه عملابالرق.....الخ

اور اگر باندی بیوی ایسی ہو کہ اسے حیض نہیں آتا ہے تو اس کی عدت ڈیڑھ ماہ ہے۔ ف: کیونکہ آزاد عورت کے تین ماہ کو نصف یعنی ڈیڑھ کرنا صحیح ہے۔ پھر حیض نہ ہونا خواہ کم سنی کی وجہ سے ہو یا بہت بوڑھی ہو جانے کی وجہ سے ہو یا اس کی عمر پندرہ برس کی ہو جائے مگر حیض نہیں آتا بہر صورت ان سب کی عدت ڈیڑھ ماہ ہیں۔ **لانه متجز الخ** کیونکہ مہینوں کو حساب میں ٹکڑے کیا جاتا ہے اس لئے اسے آدھا کرنا ممکن ہو گیا تاکہ اس کی باندی ہونے کے حکم پر بھی عمل کیا جاسکے۔ یعنی لونڈی ہونے کی وجہ سے وہ نصف نعمت کی مستحق ہوئی اور تین ماہ کو نصف کرنا ممکن ہے کیونکہ مہینہ کا حصہ اور ٹکڑا ہو سکتا ہے اس لئے اس کی عدت ڈیڑھ ماہ ہوئی۔ بخلاف ڈیڑھ حیض ہونے کے کہ یہ ناممکن ہے۔

وعدة الحرة فى الوفات اربعة اشهروعشر، لقوله تعالى ﴿ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا﴾ وعدة الامة شهران وخمسة ايام، لان الرق منصف، وانكانت حاملا فعدتها ان تضع حملها لاطلاق قوله تعالى ﴿واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن﴾ وقال عبدالله ابن مسعود من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى نزلت بعدالأية التى فى سورة البقرة وقال عمرؓ لو وضعت وزحها على سريرة لانقضت عدتها وحل لها ان تتزوج.

ترجمہ: اور شوہر کی وفات کی صورت میں آزاد عورت کی عدت چار مہینے اور دس دن ہیں۔ اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ جن کے شوہر مر جائیں اور اپنی بیویوں کو چھوڑ جائیں تو وہ عورتیں چار ماہ دس دن تک انتظار کریں۔ اور باندی کی عدت دو ماہ پانچ دن ہیں کیونکہ غلامی نعمت کو آدھا کر دیتی ہے۔ اور حاملہ عورتوں کی عدت یہ ہے کہ وہ اپنے حمل کو وضع کر دیں۔ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے کہا ہے کہ جو شخص چاہے میں اس سے اس بات پر مباہلہ بھی کرنے کو تیار ہوں کہ سورہ نساء اس آیت کے بعد نازل ہوئی ہے جو سورہ بقرہ میں ہے۔ اور حضرت عمرؓ نے کہا ہے کہ اگر کسی عورت کو وضع حمل ایسی حالت میں ہو جائے کہ اس کا شوہر اس وقت مردہ کے کھاٹ پر موجود ہو تب بھی اس عورت کی عدت پوری ہو جائے گی اور اس کے لئے اب

دوسرا نکاح کرنا جائز ہو گیا ہے۔

توضیح: آزاد عورت اور باندی اور حاملہ کی عدت وفات۔ تفصیل احکام دلائل

وعدة الحرة في الوفات اربعة اشهر وعشر، لقوله تعالى ﴿ويذرون ازواجا يتربصن﴾......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔وان كانت حاملة الخ بیوہ یعنی وہ عورت جس کا شوہر مر گیا ہو خواہ وہ آزاد ہو یا باندی اگر حمل سے ہو تو اس کی عدت یہ ہے کہ اسے بچہ پیدا ہو جائے۔ف پس معلوم ہوا کہ اوپر جو چار ماہ دس دن کی مدت بیان کی گئی ہے وہ ایسی عورت کے لئے ہے جو بیوہ اور رانڈ ہوتے وقت حمل سے نہ ہو۔کیونکہ اگر وہ حمل سے ہو گی تو اس کی عدت اس کا بچہ پیدا ہوتے ہی پوری ہو جائے گی۔اس بناء پر اگر شوہر کے مرنے کے وقت سے چند دنوں کے بعد ہی بچہ پیدا ہو گیا تو اس کی عدت پوری ہو جائے گی۔اور اگر اس وقت صرف چند دنوں کا حمل تھا جو نو مہینے پورے ہونے پر پیدا ہوا تو پیدا ہوتے ہی اس کی عدت پوری ہو گی۔

وانكانت حاملا فعدتها ان تضع حملها لاطلاق قوله تعالى ﴿واولات الاحمال اجلهن﴾......الخ

اس وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ نے مطلقاً ہر عورت کے لئے یہی حکم دیا ہے کہ حاملہ عورتوں کی مدت عدت یہ ہے کہ ان کو بچہ پیدا ہو جائے۔ف یہ آیت سورہ نساء میں واقع ہے۔اور چار ماہ دس دنوں کی آیت سورہ بقرہ میں ہے۔

وقال عبدالله ابن مسعود من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى نزلت بعدالآية التي......الخ

اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا ہے کہ جو شخص چاہے میں اس سے مباہلہ کی قسم کر سکتا ہوں کہ سورہ نساء اس آیت کے بعد نازل ہوئی ہے جو سورہ بقرہ میں ہے۔ف اس طرح سورہ بقرہ کے معنی یہ ہوئے کہ جو لوگ اپنی بیویوں کو حمل کے بغیر چھوڑ کر مر جائیں ان کی بیویوں کی عدت چار مہینے اور دس دن ہیں۔اور سورہ نساء کی آیت حاملہ عورتوں کے بارے میں ہے۔اور یہ قول حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا ہے جو سنن میں مروی ہے۔

وقال عمرؓ لووضعت وزوجها على سريرة لانقضت عدتها وحل لها ان تتزوج......الخ

اور حضرت عمرؓ نے کہا ہے کہ اگر عورت نے ایسی حالت میں بچہ جنا کہ اس کا شوہر اس وقت تک اپنے تختہ تابوت پر موجود ہو پھر بھی اس کی عدت گزر گئی ہے اور اس کے لئے یہ حلال ہو گیا ہے کہ کسی دوسرے شوہر سے نکاح کر لے۔ف اس کی روایت امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی موطاء میں کی ہے۔یعنی مثلاً کسی عورت کے وضع حمل کا وقت بالکل قریب آ گیا اور اس کے دن پورے ہو چکے تھے کہ اس کے شوہر کا انتقال ہو گیا۔ اور وہ شوہر بھی گھر میں تختہ پر پڑا ہوا تھا کہ اسے بچہ پیدا ہو گیا تو اس کی عدت وفات پوری ہو گئی اور عورت کو یہ اختیار ہو گیا کہ وہ کسی سے بھی اپنا نکاح کر لے۔

واذا ورثت المطلقة في المرض فعدتها ابعدالا جلين وهذا عندابي حنيفة ومحمد وقال ابويوسف ثلث حيض و معناه اذاكان الطلاق بائنا اوثلثا اما اذا كان رجعيا فعليها عدة الوفات بالاجماع لابي يوسف ان النكاح قد انقطع قبل الموت بالطلاق ولزمتها ثلث حيض وانما تجب عدة الوفات اذازال النكاح في الوفات الا انه بقي في حق الارث لا في حق تغير العدة بخلاف الرجعي لان النكاح باق من كل وجه و لهما انه لمابقي في حق الارث يجعل باقيافي حق العدة احتياطا فيجمع بينهما ولوقتل على ردته حتى ورثته امرأته فعدتها على هذا الاختلاف وقيل عدتها بالحيض بالاجماع لأن النكاح حينئذ مااعتبر باقياالي وقت الموت في حق الارث لان المسلمة لاترث من الكافر.

ترجمہ: اور جب اپنے شوہر کے مرض الموت میں طلاق پائی ہوئی بیوی اپنے شوہر کی وارث ہو گئی تو موت اور طلاق میں

سے جو طویل عدت ہو گی وہی اس کی عدت ہو گی۔ یہ حکم امام ابو حنیفہ وامام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ہے۔ اور ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اس کی عدت تین حیض ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اسے طلاق بائن دی گئی ہو یا تین طلاقیں دی گئی ہوں۔ کیونکہ اگر وہ طلاق رجعی ہو گی تو بالاجماع عدۃ الوفات ہی اس کی عدت ہو گی۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ عورت کے نکاح کا تعلق شوہر کی موت سے پہلے ہی طلاق کی وجہ سے ختم ہو چکا ہے جس کی وجہ سے اسے تین حیض کی عدت لازم آچکی ہے۔ اور عدت وفات تو اسی صورت میں لازم آتی۔ جبکہ وفات کے بعد نکاح کا رشتہ ختم ہوتا۔ البتہ میراث پانے کے حق میں اس کا نکاح باقی مانا گیا ہے اور عدت بدلنے کا حق میں باقی نہیں رہا۔ بخلاف طلاق رجعی کے کیونکہ اس میں ہر اعتبار سے نکاح باقی ہے۔ اور طرفین یعنی امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما کی دلیل یہ ہے کہ جب میراث کے حق میں نکاح کو باقی مانا گیا ہے تو احتیاط کے طور پر عدت کے حق میں بھی باقی رکھا گیا اس لئے دونوں میں جمع کیا جائے گا۔ اور اگر مرتد ہونے کی بناء پر شوہر قتل کیا گیا یہاں تک کہ اس کی بیوی اس کی وارث ہوئی تو اس کی عدت بھی اسی اختلاف کے مطابق ہے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس عورت کی عدت بالاتفاق حیض ہی سے ہو گی۔ کیونکہ میراث کے حق میں مرتد شوہر کے قتل ہونے تک اس صورت میں نکاح باقی نہیں مانا گیا ہے۔ کیونکہ کوئی مسلمان عورت کسی کافر کی وارث نہیں ہو سکتی ہے۔

توضیح: شوہر کے مرض موت میں طلاق پائی بیوی کی عدت کیا ہو گی
تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

واذا ورثت المطلقة في المرض فعدتها ابعد الاجلين وهذا عندابي حنيفة و محمد ......الخ

اور جب شوہر نے اپنی بیوی کو مرض الموت کی حالت میں طلاق دی حالانکہ یہ عورت اس کی وارث بھی ہوتی ہے یعنی ایسی صورت میں کہ مرض الموت میں طلاق پائی ہوئی عورت اپنے شوہر کی وارث ہوئی تو اس کی مدت دونوں میں سے وہی ہو گی جو دراز ہو گی۔ ف مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ شوہر نے اپنے ایسے مرض میں جس میں بالآخر وہ مر گیا اور شفایاب نہ ہو سکا اپنی ایسی بیوی کو طلاق دی جسے حمل نہیں ہے۔ اب اس عورت کی عدت طلاق ختم نہیں ہو سکی تھی کہ اس کا شوہر اسی مرض میں مر گیا۔ جس کی وجہ سے عورت اپنے شوہر کی وارث ہو گئی۔ یا یہ کہ یہ عورت اپنے شوہر کی وارث ٹھہرائی گئی۔ تو کیا یہ عورت طلاق کی عدت پوری کرے گی یا وفات کی عدت پوری کرے گی۔ تو فیصلہ ہوا کہ اس کے حق میں دونوں میں سے جو عدت بھی دراز ہو گی یعنی جس میں زیادہ دن لگیں گے وہی پوری کرنی ہو گی۔ اسی لئے اگر شوہر کے مرنے کے بعد اس کے تین حیض چار ماہ اور دس دنوں میں پورے ہوئے تو عدت پوری ہو گئی اور اگر پہلے ختم ہوئے تو چار ماہ دس روز پر عدت پوری کرے۔

وهذا عندابي حنيفة ومحمد وقال ابويوسف ثلث حيض و معناه اذاكان الطلاق بائنا ......الخ

یہ حکم امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ وامام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ہے۔ لیکن امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اس کی عدت تین حیض ہیں۔ ف خواہ وہ چار ماہ دس دنوں میں پورے ہو یا اس سے زیادہ یا کم میں۔ و معناہ ....الخ یہ اختلاف ایسی صورت میں ہے کہ طلاق بائنہ ہو یا تین طلاقیں دی گئی ہوں۔ اور اگر طلاق رجعی دی گئی ہو تو بالاتفاق اس پر وفات کی عدت لازم ہو گی۔

لابي يوسف ان النكاح قد انقطع قبل الموت بالطلاق ولزمتها ثلث حيض ......الخ

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ طلاق کی وجہ سے شوہر کی موت سے پہلے ہی اس کے نکاح کا تعلق ختم ہو چکا ہے اس سے عورت کے ذمہ تین حیض کی عدت لازم ہوئی۔ وانما تجب الخ اور وفات کی عدت اسی وقت لازم آتی ہے جبکہ وفات کے بعد نکاح ختم ہوا ہو۔ ف موجودہ صورت میں یہ شرط نہیں پائی گئی ہے کیونکہ اس کا نکاح تو طلاق سے ختم ہو چکا تھا۔ الا

انه بقي الخ البتہ یہ بات ہے کہ میراث پانے کے لئے اس نکاح کو باقی مانا گیا ہے۔ لیکن عدت بدلنے کے لئے نکاح باقی نہیں رہا ہے۔ برخلاف رجعی طلاق کے کیونکہ رجعی طلاق میں (خواہ ایک ہو یا دو) ہر طرح سے نکاح کا اثر باقی رہتا ہے۔ف لیکن اس میں یہ ایک احتمال ضرور باقی رہ جاتا ہے کہ شاید فرار کی طلاق رجعی کے حکم میں ہو۔ کہ جس سے میراث باقی رہ جاتی ہے۔

و لهما انه لمابقي في حق الارث يجعل باقيافي حق العدة احتياطا فيجمع بينهما ......الخ

اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما کی دلیل یہ ہے کہ جب میراث کے حق میں نکاح کے حکم کو باقی رکھا جاسکتا ہے تو احتیاط کے طور پر عدت کے حق میں بھی اس نکاح کا حکم باقی رکھا جاسکتا ہے۔ اس لئے دونوں میں جمع کیا جائے۔ف اس طرح سے کہ وہ عورت عدت وفات پوری کرے۔ اور اگر اس سے عدت طلاق تین حیض کی مدت سے زیادہ ہو جائے تو اسی سے عدت پوری کرے تاکہ احتیاطاً عدت ضرور پوری ہو۔

پھر ایک مسئلہ اس جگہ یہ ہے کہ اگر شوہر مرتد ہو گیا تب بھی اس کی بیوی پر جدائی لازم ہے۔

ولوقتل على ردته حتى ورثته امرأته فعدتها على هذا الاختلاف ......الخ

اور اگر اس کا شوہر اپنے مرتد ہو جانے کی وجہ سے قتل کر دیا گیا۔ پھر بھی اس کی بیوی اس کی وارث ہوئی تو اس کی عدت بھی اسی اختلاف کے مطابق ہوگی۔ف یعنی امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک عدت طلاق اور عدت وفات میں سے جو طویل ہو اسی کی مدت کو پوری کرے۔ اور ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک صرف تین حیض سے عدت پوری کرے۔

وقيل عدتها بالحيض بالاجماع لأن النكاح حينئذ ماعتبر باقيا الى وقت الموت...... الخ

اور بعض مشائخ رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اس عورت کی عدت بالاتفاق حیض ہی سے ہوگی۔ کیونکہ میراث کے حق میں مرتد شوہر کے قتل ہوئے تک اس صورت میں نکاح باقی نہیں مانا گیا ہے۔ کیونکہ مسلمان عورت کسی کافر سے وراثت نہیں پاتی ہے۔ف بلکہ جس وقت اس کا شوہر مرتد ہوا اسی وقت اس کا نکاح ختم ہو گیا اور چونکہ وہ شخص قابل قتل ہے اس لئے اس کی طرف سے جدائی جیسے مرض الموت کے مریض سے طلاق ہے اسی لئے عوت وارث ہوئی۔ اور اس وجہ سے وارث نہیں ہو سکتی کہ مسلمان اس مرد کافر کی منکوحہ ہونے سے وارث ہے کیونکہ مسلمان کو کافر کا ترکہ نہیں ملتا ہے جیسے اسکے برعکس کافر کو مسلمان کا ترکہ نہیں ملتا ہے۔

فان اعتقت الامة في عدتها من طلاق رجعي انتقلت عدتها الى عدة الحرائر لقيام النكاح من كل وجه وان اعتقت وهي مبتوتة اومتوفى عنها زوجهالم تنتقل عدتها الى عدة الحرائر لزوال النكاح بالبينونة اوالموت وانكانت إئسة فاعتدت بالشهور ثم رأت الدم انتقض مامضى من عدتها وعليها ان تستانف العدة بالحيض ومعناه اذارأت الدم على العادة لان عودها يبطل الاياس هوالصحيح فظهرانه لم يكن خلفاهذالان شرط الخلفية تحقق الياس وذلك باستدامة العجز الى الممات كالفدية في حق الشيخ الفاني.

ترجمہ: اگر ایسی باندی جو طلاق رجعی پانے کی وجہ سے عدت گزار رہی تھی کہ اسی عرصہ میں وہ آزاد بھی کر دی گئی تو اس کی عدت اب آزاد عورت کی عدت سے بدل جائے گی اور اس کی بقیہ مدت میں اپنی عدت پوری کرے گی۔ کیونکہ اب تک اس کے نکاح کا تعلق باقی ہے۔ اور اگر وہ اس حالت میں آزاد کی گئی کہ بائنہ طلاق پائی ہوئی تھی یا اس کا شوہر مر چکا تھا تو اس کی عدت آزاد عورتوں کی عدت سے نہیں بدلے گی۔ کیونکہ طلاق بائن پانے یا شوہر کے مر جانے کی وجہ سے اس کا نکاح بالکل ختم ہو چکا تھا۔ اور اگر کوئی عورت جو حیض آنے سے مایوسی کی حالت میں ہو اور وہ مہینوں کے حساب سے عدت گزار رہی ہو اتنے میں اس نے اپنا ماہوار خون جاری ہوتے دیکھا تو عدت کے جتنے دن اس نے اب تک گزارے تھے وہ سب بے حساب ہو جائیں گے اور اب وہ پھر سے حیض کے اعتبار سے عدت گزارے گی۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اس نے اپنا خون اپنی عادت کے مطابق جاری دیکھا

کیونکہ خون کا دوبارہ جاری ہو جانا ناامیدی کی کیفیت کو باطل کر دیتا ہے۔ اور یہی قول صحیح ہے تو اس سے یہ ظاہر ہو گیا کہ مہینہ کی عدت اس کا خلیفہ نہیں تھی۔ کیونکہ خلیفہ کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ اصل یعنی حیض سے مایوسی یقینی ہو۔ اور یہ بات اسی صورت میں ہوگی کہ وہ موت آنے تک حیض سے ناامید ہی رہے۔ جیسے کہ شیخ فانی کے معاملے میں روزہ کا فدیہ ہوتا ہے۔

توضیح: ایک باندی طلاق پائی ہوئی یا جس کا شوہر مر چکا تھا اسی عرصہ میں آزاد کر دی گئی اور حیض سے ناامیدی کی حالت میں عدت گزار رہی تھی کہ درمیان میں خون جاری ہو گیا مسائل کی تفصیل' احکام' اختلاف ائمہ' دلائل

فان اعتقت الامة فی عدتها من طلاق رجعی انتقلت عدتها الی عدة الحرائر ......الخ

اور اگر باندی بیوی رجعی طلاق کی مدت گزارتے ہوئے آزاد کر دی گئی تو اس کی عدت آزاد عورت کی عدت سے بدل جائے گی۔ ف: مثلاً زید کے نکاح میں خالد کی باندی ہے اس کو اس کے شوہر زید نے طلاق رجعی دے دی اس کے بعد وہ اپنی عدت گزارنے لگی اتنے میں اس کے مالک خالد نے سے آزاد کر دیا تو یہ اب باندیوں کی عدت (دو حیض) گزارنے کی بجائے آزاد عورتوں کی سی عدت (تین حیض) گزارے گی۔

لقیام النکاح من کل وجه وان اعتقت وهی مبتوتة اومتوفی عنها زوجها......الخ

یعنی اگر یہ باندی ایسی حالت میں آزاد کی گئی کہ وہ طلاق بائنہ یا تین طلاقیں پا کر عدت گزار رہی ہو یا اس کا شوہر اسے چھوڑ کر مر گیا ہو تو یہ باندی کی عدت سے بدل کر آزاد عورت کی عدت نہیں گزارے گی۔ **لقیام النکاح ......الخ** کیونکہ ہر طرح سے اس کا نکاح باقی ہے۔

وان اعتقت وهی مبتوتة اومتوفی عنها زوجها لم تنتقل عدتها الی عدة الحرائر ......الخ

اور اگر یہ باندی ایسی حالت میں آزاد کی گئی کہ وہ طلاق بائنہ یا تین طلاقیں پا کر عدت گزار رہی ہو۔ یا اس کا شوہر اسے چھوڑ کر مر گیا ہو تو اس کی عدت باندی کی عدت سے بدل کر آزاد عورت کی عدت نہ ہوگی۔ **لزوال النکاح الخ** کیونکہ قطعی جدائی یا موت کی وجہ سے شوہر سے نکاح ختم ہو چکا ہے۔ ف اس لئے اب آزاد ہونے سے اس کی عدت منتقل نہیں ہوگی۔

وان کانت آئسة فاعتدت بالشهور ثم رأت الدم انتقض مامضی من عدتها وعلیها ......الخ

اور اگر مطلقہ عورت اپنے حیض سے مایوس ہونے کی وجہ سے اپنی عدت مہینوں کے حساب سے پوری کر رہی ہو۔ کچھ دنوں بعد وہ پھر اپنا ماہواری خون جاری دیکھ لے یعنی اسے حیض آنے لگے تو جتنا بھی وقت اس کی عدت میں سے گزر چکا ہے وہ بے حساب اور بے اعتبار ہو جائے گا۔ اور اس پر یہ واجب ہوگا کہ وہ بالکل شروع سے اپنے حیض کے حساب سے عدت گزارے۔ **ومعناه اذا رأت الخ** اسکے معنی یہ ہیں کہ ایک مرتبہ اپنے حیض سے مایوس ہو جانے کے بعد اچانک معمول کے مطابق پھر حیض آتا ہوا دیکھ لے۔ کیونکہ خون دوبارہ جاری ہو جانے سے اس کی مایوسی بالکل ختم ہو جاتی ہے۔ اور یہی صحیح ہے۔ اس طرح یہ ظاہر ہو گیا کہ مہینہ کی عدت اس کا خلیفہ نہیں تھی۔ ف: یعنی عدت کے لئے اصل یہ ہے کہ وہ حیض سے پوری کی جائے۔ لیکن کسی مجبور مثلاً کمسنی یا بڑھاپے کی وجہ سے حیض سے عدت پوری نہ ہو سکے تو اس کا خلیفہ تین مہینے ہیں۔ پس اگر عورت نے یہ گمان کیا کہ وہ خون آنے سے مایوس ہے تو یہ سچا گمان مان لینے کے لئے کافی ہے اور وہ مایوس سمجھی جائے گی۔ لیکن اگر دوبارہ عادت کے مطابق اسے حیض کا خون آنے لگے تو اب یہ معلوم ہوگا کہ اس کی مایوسی غلط تھی۔ اس لئے مہینہ اور دن اس خون کا عوض اور خلیفہ نہیں رہا۔ اسی لئے وہ اب حیض سے ہی اپنی عدت پوری کرے گی۔ اور اس کا خلیفہ (مہینہ کا حساب) باطل سمجھا جائے گا۔ کیونکہ اصل کے موجود ہوتے ہوئے خلیفہ کا حکم نہیں ہوتا ہے۔

هذا لان شرط الخلفية تحقق الياس و ذلك باستدامة العجز الى الممات ......الخ

اور خلیفہ کو بے کار کہنے کی وجہ یہ ہے کہ خلیفہ ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ اصل یعنی حیض آنے سے یقینی طور سے مایوسی ہو گئی ہو۔اور یہ کیفیت اسی صورت میں ہو گی جبکہ زندگی کے آخری وقت تک اس سے مایوسی باقی رہے اور حیض نہ آئے۔ف : حالانکہ موجودہ صورت میں اس کی پرانی عادت کے مطابق حیض آنے لگا۔اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ اس کی مایوسی غلط تھی اور اس سے عاجزی ہمیشہ کے لئے نہیں تھی۔ کالفدیه فی حق الخ جیسے کہ ایک بالکل بوڑھے آدمی کے حق میں روزہ کے فدیہ کا حکم ہوتا ہے۔ف یعنی جو شخص روزہ رکھنے سے عاجز ہو جائے تو اس کے لئے یہ لازم ہو جاتا ہے کہ وہ ہر ایک روزہ کے بدلہ فدیہ دے۔لیکن یہ فدیہ اسی وقت کار آمد سمجھا جائے گا کہ موت آنے تک وہ روزے رکھنے سے عاجز ہی رہے۔اسی لئے اگر درمیان میں کبھی بھی اسے روزے رکھنے کی قدرت ہو جائے تو یہ اداشدہ فدیہ صحیح نہیں رہے گا۔اور اسے روزے ہی ادا کرنے ہوں گے۔اسی طرح جو شخص حج کرنے سے خود عاجز ہو جائے تو اس کے عوض دوسرے کو حج ادا کرنا اسی شرط کے ساتھ صحیح ہوگا کہ یہ موت آنے تک حج ادا کرنے سے واقعۃً عاجز رہے۔

ولو حاضت حيضتين ثم ايست تعتد بالشهور تحرزاعن الجمع بين البدل والمبدل والمنكوحة نكاحاً فاسدا والموطؤة بشبهة عدتهما الحيض فى الفرقة والموت لانها للتعرف عن براء ة الرحم لالقضاء حق النكاح والحيض هوالمعرفِ واذامات مولى ام الولدعنها اواعتقها فعدتهاثلث حيض وقال الشافعي حيضة واحدة لانها تجب بزوال ملك اليمين فشابهت الاستبراء ولنا انها وجبت بزوال الفراش فاشبه عدة النكاح ثم امامنا فيه عمرؓ فانه قال عدة ام ولدثلث حيض ولو كانت ممن لاتحيض فعدتها ثلثة اشهر كمافي النكاح.

ترجمہ: اگر مطلقہ کو عدت گزارتے ہوئے دو حیض آئے پھر خون کا آنا طویل عرصہ کے لئے بند ہو گیا۔جس کی وجہ سے وہ مایوس ہو گئی۔ تو وہ پھر مہینوں کے اعتبار سے عدت گزارے۔بدل اور مبدل منہ دونوں کے جمع کرنے سے بچنے کے لئے۔اور جس عورت سے نکاح فاسد کیا گیا اور جس عورت سے شبہہ میں وطی کی گئی ان دونوں کی عدت جدائی اور موت دونوں حالتوں میں حیض ہے۔کیونکہ عدت کا حکم حق نکاح ادا کرنے کے لئے نہیں ہے بلکہ رحم کو حمل سے پاک ہونے کی پہچان کے لئے ہے۔اس پہچان کے لئے حیض ہی مخصوص طریقہ ہے۔اور اگر باندی کا مالک جس کی اولاد اس باندی سے ہوئی ہے ایسی باندی کو چھوڑ کر مر گیا یا اس کو آزاد کر دیا تو اس کی عدت تین حیض ہیں۔اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ صرف ایک حیض کی عدت ہی واجب ہے۔کیونکہ یہ عدت تو مالک کی ملکیت (ملک یمین) کے ختم ہونے کی وجہ سے واجب ہوئی ہے اس لئے یہ بھی استبراء کے مشابہ ہو گئی ہے۔اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس باندی (ام الولد) کی عدت اس لئے واجب ہوئی ہے کہ وہ اپنے مالک کے فراش اور ہمبستر ہونے کے لائق نہیں رہی۔اس لئے عدت نکاح کے مشابہ ہو گئی۔پھر اس حکم میں ہمارے امام حضرت عمرؓ ہیں کیونکہ انہوں نے فرمایا ہے کہ ام الولد کی عدت تین حیض ہیں۔اور اگر وہ ان عورتوں میں سے ہو جس کو حیض نہ آتا ہو تو اس کی عدت تین مہینے ہیں۔جیسے نکاح میں ہے۔

توضیح: اگر مطلقہ کو عدت گزارتے ہوئے دو حیضوں کے آنے کے بعد خون آنا بند ہو جائے۔جس عورت سے نکاح فاسد کیا گیا یا شبہہ میں کسی سے وطی کی گئی ام الولد کی عدت۔مسائل کی تفصیل 'احکام 'اختلاف ائمہ 'دلائل

ولو حاضت حيضتين ثم ايست تعتد بالشهور تحرزاعن الجمع بين البدل والمبدل ... الخ

اگر عورت کو عدت گزارتے ہوئے دو حیض آئے پھر وہ اس سے مایوس ہو گئی تو اب مہینوں کے اعتبار سے عدت شمار

کرے۔ف یعنی نئے طریقہ سے تین ماہ سے عدت پوری کرے (اور حیضوں کے گزرنے کا اعتبار نہ کرے۔(تحرزا عن الجمع الخ تاکہ بدل (مہینہ) اور مبدل (حیض) کے جمع کرنے سے احتراز ہو۔ف: یعنی عدت پوری کرنے میں یا تو حیض کا اعتبار ہوتا ہے یا مہینہ کا ہوتا ہے۔اور یہ جائز نہیں ہے کہ دو حیض اور ایک مہینہ جمع کر کے اسے ادا کیا جائے۔کیونکہ اس طرح اصل' حیض اور اس کا بدل' مہینہ دونوں کو جمع کرنا لازم آتا ہے۔

والمنكوحة نكاحاً فاسدا والموطؤة بشبهة عدتهما الحيض فى الفرقة والموت ......الخ

اور جس عورت سے نکاح فاسد کیا گیا۔ف: پھر خلوت یا وطی ہو گئی۔اور جس عورت سے شبہہ میں وطی کی گئی۔ف: یعنی دونوں میں نکاح نہیں ہوا۔مگر کسی مرد نے ایک عورت کو اپنی بیوی کے شبہہ میں وطی کر لی تو ان دونوں پر بھی عدت لازم ہو گی۔**عدتهما الحيض الخ** ان دونوں کی عدت حالت جدائی اور موت میں حیض ہے۔ف یعنی یہ دونوں تین حیض گزار کر اپنی عدت پوری کریں خواہ وطی کرنے والا مر گیا ہو یا ان میں جدائی کر دی گئی ہو۔

لانها للتعرف عن براءة الرحم لالقضاء حق النكاح والحيض هو المعرف ......الخ

کیونکہ عدت تو رحم کو حمل سے خالی اور پاک ہونے کی پہچان کے واسطے ہے۔حق نکاح ادا کرنے کے لئے نہیں ہے۔اس کی پہچان کے لئے حیض کا آنا ہی مخصوص ہے۔ف اس لئے حیض کے علاوہ وہ مہینوں سے عدت پوری نہیں ہو گی۔یہاں تک کہ اگر کوئی اتنی چھوٹی ہو کہ اسے حمل نہ رہ سکتا ہو یا حیض آنے کی امید نہ ہو تو اس پر کچھ بھی واجب نہیں ہے۔

واذامات مولى ام الولدعنها او اعتقها فعدتهاثلث حيض وقال الشافعي حيضة واحدة ......الخ

اور جب ام الولد کا مولیٰ یعنی باندی کا مالک جس کی اولاد اس باندی سے ہوئی ہو اسے چھوڑ کر مر جائے یا اسے آزاد کر دے۔ف: یعنی وہ مرے نہیں بلکہ زندگی میں ہی اسے آزاد کر دے۔**فعدتها الخ** تو اس کی عدت تین حیض ہیں۔ف: کیونکہ اس کے لئے بھی خود کو حمل سے خالی اور پاک ہونے کو معلوم کرنا واجب ہے۔**وقال الشافعي رحمة الله عليه الخ** اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ صرف ایک حیض گزار لینا واجب ہے۔کیونکہ یہ عدت تو اس کے اوپر اس کے مالک کی ملکیت کے ختم ہونے کی وجہ سے واجب ہوئی ہے جو استبراء سے مشابہ ہو گئی۔ف: جیسے کسی نے اپنی ایسی باندی جس سے ہمبستری کر لی ہو فروخت کی تو اس کے خریدار پر یہ واجب ہے کہ اس سے ایک حیض کنارہ کشی رہ کر اس کے حمل سے خالی رہنے کو جان لے۔پس جیسے یہاں بیچنے والے کی ملکیت ختم ہونے سے استبراء واجب ہوا اسی مشابہت سے مولیٰ کا اپنی ام ولد کا آزاد کرنا ہوتا ہے اس لئے صرف ایک حیض سے ہی اس کی عدت پوری کرنی ضروری ہے۔

ولنا انها وجبت بزوال الفراش فاشبه عدة النكاح ......الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ام الولد کی عدت اس وجہ سے واجب ہوئی کہ وہ فراش نہیں رہی۔اس لئے اس کی عدت نکاح کی عدت کے مشابہ ہو گئی۔ف یعنی اس میں ایک حیض گزارنا کافی نہ ہو گا۔بلکہ پورے تین گزارنے ہوں گے۔اور خریدی ہوئی باندی کے استبراء پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔کیونکہ استبراء میں نئی ملکیت پیدا ہوتی ہے۔اور موجودہ صورت میں ملکیت ختم ہوتی ہے۔اس لئے ان دونوں مسئلوں میں کوئی مناسبت نہیں ہے۔

ثم امامنا فيه عمرؓ فانه قال عدة ام ولدثلث حيض ......الخ

پھر اس حکم میں ہمارے امام حضرت عمرؓ ہیں۔اس لئے کہ انہوں نے فرمایا ہے کہ ام ولد کی عدت تین حیض ہیں۔ف یہ روایت غریب ہے۔لیکن ابن ابی شیبہ نے عیسیٰ بن یونس عن الاوزاعی عن یحییٰ بن ابی کثیر روایت کی ہے۔کہ عمرو بن العاص نے حکم دیا ہے کہ ام ولد جب آزاد کی جائے تو تین حیض کی عدت پوری کرے۔پھر اپنا یہ قول حضرت عمرؓ کو لکھ کر بھیجا۔تو اس کے جواب میں انہوں نے لکھا کہ تم نے ٹھیک حکم دیا ہے۔اور یہی حکم محمد بن الحسن رحمۃ اللہ علیہ نے مبسوط میں حضرت علیؓ

ابن مسعودؓ سے روایت کیا ہے۔اور حاکم رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ اور عطاء سے روایت کیا۔ان کی اقتداء کافی ہے

ولو كانت ممن لاتحيض فعدتها ثلثة اشهر كمافي النكاح......الخ

اور اگر ام ولد ایسی عورت ہو جس کو حیض نہیں آتا ہو تو اس کی عدت تین مہینے ہیں۔جیسے نکاح میں ہوتا ہے۔ف اور وہ بڑھاپے کی وجہ سے حیض آنے سے مایوس ہو تو وہ تین مہینوں سے اپنی عدت پوری کرے۔

واذامات الصغيرعن امرأته وبهاحبل فعدتها ان تضع حملها و هذاعند ابي حنيفةؒ و محمد وقال ابويوسف عدتها اربعة اشهروعشروهوقول الشافعي لان الحمل ليس بثابت النسب منه فصار كالحادث بعدالموت لهما اطلاق قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن ولانهامقدرة بمدة وضع الحمل في اولات الاحمال قصرت المدة اوطالت لاللتعرف عن فراغ الرحم لشرعها بالا شهر مع وجودالاقراء لكن لقضاء حق النكاح وهذا المعنى يتحقق في الصبي وان لم يكن الحمل منه بخلاف الحمل الحادث لانه وجبت العدة بالشهور فلاتتغير بحدوث الحمل وفيما نحن فيه كماوجبت وجبت مقدرة بمدة الحمل فافترقاولا يلزم امرأة الكبير اذاحدث لهاالحبل بعدالموت لان النسب يثبت منه فكان كالقائم عندالموت حكما.

ترجمہ: اور جب کوئی نابالغ لڑکا مرا اور اپنی ایسی بیوی چھوڑی کہ اسے حمل ہو تو اس کی عدت وضع حمل ہو گی۔یہ قول امام ابو حنیفہ وامام محمد رحمہما اللہ کا ہے۔اور ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ اس کی عدت چار مہینے دس دن ہیں۔امام شافعی کا یہی قول ہے۔امام مالک واحمد رحمۃ اللہ علیہما کا بھی یہی قول ہے۔کیونکہ اس حمل کا نسب اس نابالغ بچہ سے ثابت نہیں ہے۔تو ایسا ہو گیا جیسے اس نابالغ کے مرنے کے بعد حمل رہا ہو۔اور امام ابو حنیفہ و محمد رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مطلقاً یہ حکم دیا ہے کہ حمل والی عورتوں کی عدت یہ ہے کہ وہ وضع حمل کریں۔اور دوسری دلیل یہ ہے کہ حاملہ عورتوں میں عدت کا اندازہ وضع حمل سے ہے۔خواہ وہ عدت تھوڑی ہو یا زیادہ ہو۔اور یہ حکم اس لئے نہیں ہے کہ رحم سے حمل کا خالی ہونا معلوم کیا جائے۔کیونکہ عدت وفات مہینوں کے اندازہ سے ایسی عورتوں کے لئے مقرر کی گئی ہے جن کو حیض آتا ہو۔ بلکہ یہ عدت حق نکاح ادا کرنے کے لئے ہے اور حق نکاح کا ادا کرنا نابالغ بچہ کی صورت میں بھی پایا جاتا ہے۔اگرچہ اس کے نطفہ سے حمل نہ ہو۔ بخلاف ایسے حمل کے جو شوہر کی وفات کے بعد پیدا ہوا ہو۔کیونکہ پہلے مہینوں کے ساتھ عدت واجب ہو چکی ہے تو پھر حمل پیدا ہو جانے سے نہیں بدلے گی۔اور ہمارے موجودہ مسئلہ میں جب عدت واجب ہوئی تب ہی حمل کی مدت کے ساتھ واجب ہوئی (یعنی جس وقت وہ نابالغ مرا ہے اس وقت یہ عورت حاملہ موجود تھی۔اس لئے کسی تغیر کے بغیر پہلے ہی سے وضع حمل کے ساتھ عدت قرار پائی۔)اس طرح دونوں مسئلوں میں فرق ظاہر ہو گیا۔اور اس پر بالغ مرد کی بیوی کا اعتراض لازم نہیں آتا ہے۔جبکہ اس بالغ مرد کے مرنے کے بعد اس کی بیوی کا حمل ظاہر ہو کیونکہ حمل کا نسب اس بالغ سے ثابت ہو گا۔ تو گویا وہ موت کے وقت موجود تھا۔

توضیح: اگر نابالغ شوہر کے مرتے وقت اس کی بیوی حاملہ ہو تو اس کی عدت کتنی ہو گی۔مسئلہ کی صورت،حکم،اختلاف ائمہ،دلائل

واذامات الصغيرعن امرأته وبهاحبل فعدتها ان تضع حملها......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔لان الحمل الخ کیونکہ اس حمل کا نسب اس نابالغ شوہر سے ثابت نہیں ہوتا ہے۔اسلئے یہ ایسا ہو گیا جیسے کہ اس نابالغ کے بعد اسے حمل قائم ہوا ہو۔ف اور عامہ مشائخ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک موت کے بعد کا حمل اس

طرح ہو گا کہ اس کے مرنے کے دن سے چھ مہینے یا اس کے بعد بچہ پیدا ہوا ہو۔ یہی قول واضح ہے۔ ن۔ اور مرنے کے وقت کے حمل کی صورت یہ ہے کہ مرنے کے وقت سے چھ مہینوں کے اندر بچہ پیدا ہو۔ ف۔ ظ۔

مسئلہ کا خلاصہ یہ ہوا کہ جس عورت کو اس کے شوہر کے مرنے کے وقت حمل نہ ہو تو بالاتفاق اس کی عدت چار مہینے دس دن ہیں۔ اور اگر اس کے مر جانے کے بعد حمل رہ جائے تو بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے جب شوہر نابالغ ہو تو بلاشبہ یہ حمل اسکے نطفہ کا نہیں ہے۔ تو ایسا سمجھا جائے گا کہ گویا اس کے مرنے کے بعد کسی اور سے یہ حمل رہا ہے۔ اسی لئے اس کی عدت چار مہینے دس دن ہو گی۔

لهما اطلاق قوله تعالى ﴿واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن﴾ ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ترجمہ میں ذکر کئے ہوئے دونوں مسئلوں میں فرق ظاہر ہو گیا۔ اور اس پر بالغ مرد کی بیوی کا اعتراض لازم نہیں آتا ہے جبکہ اس بالغ شوہر کے مرنے کے بعد اس کا حمل ظاہر ہوا ہو۔ کیونکہ حمل کا نسب اس بالغ سے ثابت ہو جائے گا۔ تو گویا وہ اس کے مرنے کے وقت موجود تھا۔ ف خلاصہ دلیل یہ ہوا کہ اول تو اللہ تعالیٰ نے حاملہ عورتوں کی عدت وضع حمل رکھی ہے۔ خواہ وہ حمل اس کے شوہر کا ہو یا کسی دوسرے کا ہو۔ کیونکہ بالکل مطلق ہے۔ پس جب یہ عورت حاملہ ہے تو اس کی بھی عدت وضع ہوئی۔ اور دوم یہ کہ عدت وفات چار مہینے دس دن ایسی عورتوں کے بارے میں مقرر فرمائی ہے جن کو حیض آتا ہے۔ یعنی ان کی عدت حیض سے مقرر نہیں فرمائی۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ عدت رحم کی پاکی اور خالی ہونے کو معلوم کرنے کے لئے نہیں ہے بلکہ حق نکاح پورا کرنے کے لئے ہے۔ اور یہ بات چھوٹے اور نابالغ شوہر میں بھی پائی جاتی ہے۔ تو اسکی بیوی بھی خواہ جس حالت میں ہو اسی کے مطابق عدت پوری کرے۔ اور چونکہ موت کے وقت وہ حاملہ ہے اس لئے وضع حمل سے عدت پوری کرے۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اسی پر قیاس کرتے ہوئے موت کے بعد اگر چار مہینے دس دنوں کے اندر زناء کا حمل ظاہر ہو جائے تو چاہئے کہ وہ بھی وضع حمل سے عدت پوری کرے۔ کیونکہ اس کا حمل اپنے شوہر کا نہیں ہے۔ جیسے نابالغ کی بیوی اپنے شوہر سے حاملہ نہیں ہے۔ تو جواب یہ ہو گا کہ نابالغ کی بیوی پر تو شروع سے ہی حاملہ کی عدت واجب ہوئی ہے۔ بخلاف اس کے جب موت کے بعد حمل پیدا ہو تو پہلے چار مہینے دس دن کی عدت واجب ہو چکی تھی۔ بعد میں وہ حاملہ ہوئی تو اب وہ حکم نہیں بدلے گا۔ اگر دوسرا اعتراض یہ کیا جائے کہ بالغ کی بیوی میں حکم کیوں بدلتا ہے۔ یعنی اگر بالغ آدمی مر گیا اور اس وقت اس کی بیوی کا حمل ظاہر نہیں تھا۔ اس بناء پر اس کی عدت مہینوں کے حساب سے لازم آئی۔ اگر بعد میں معلوم ہوا کہ اسے حمل ہے تو اس حکم سے اس کی عدت مہینوں سے بدل کر وضع حمل ٹھہرادی جاتی ہے۔ تو جواب یہ ہو گا کہ اس حمل کا نسب اس کے بالغ شوہر سے ثابت ہے۔ بخلاف نابالغ کی بیوی کے کہ اس کے حمل کا نسب اس نابالغ سے ثابت نہیں ہے۔ اسی لئے مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا۔

ولايثبت نسب الولدفي الوجهين لان الصبى لاماء له فلايتصورمنه العلوق والنكاح يقام مقامه في موضع التصور واذاطلق الرجل امرأته في حالة الحيض لم تعتدبالحيضة التي وقع فيها الطلاق لان العدة مقدرة بثلث حيض كوامل فلاينقص عنها واذاوطئت المعتدة بشبهة فعليها عدة اخرى وتداخلت العدتان ويكون ماتراه المرأة من الحيض محتسبامنها جميعا واذا انقضت العدة الاولى ولم تكمل الثانية فعليها اتمام العدة الثانية وهذاعندناوقال الشافعي لاتتداخلان لان المقصود هوالعبادة فانها عبادة كف عن التزوج والخروج فلاتتداخلان كالصومين في يوم واحد ولنا ان المقصود التعرف عن فراغ الرحم وقد حصل بالواحدة فتتداخلان و معنى العبادة تابع الاترى انها تنقضي بدون علمها ومع تركها الكف.

ترجمہ: مذکورہ دونوں صورتوں میں بچہ کا نسب ثابت نہیں ہوگا۔ کیونکہ نابالغ کا نطفہ نہیں ہوتا ہے اس لئے اس کی طرف سے حمل ہونے کا تصور بھی نہیں ہو سکتا ہے۔ اور نکاح کو وطی کا قائم مقام اسی جگہ کہا جاتا ہے جہاں وطی کرنا ممکن بھی ہو۔ اور جب کسی شخص نے اپنی بیوی کو اس کے حائضہ ہونے کی حالت میں طلاق دے دی تو وہ اس حیض کو جس میں اسے طلاق دی گئی ہے اپنی عدت میں شمار نہیں کرے گی۔ کیونکہ عدت میں پورے تین حیض ہونے کو لازم کیا گیا ہے۔ اس لئے اس میں کمی نہیں کی جائے گی۔ اور جب ایسی عورت سے شبہہ میں وطی کی گئی جو پہلے سے طلاق بائن پا کر عدت گزار رہی تھی تو اس پر دوسری عدت واجب ہوگی۔ اور دونوں عدتیں ایک دوسرے میں داخل ہو جائیں گی۔ پھر عورت جو حیض دیکھ لے گی وہ دونوں عدتوں میں شمار ہوگا۔ اور اگر پہلی عدت تو ختم ہو جائے مگر دوسری ختم نہ ہو تو دوسری کو مکمل کرنا اس پر لازم ہوگا۔ یہ حکم ہمارے نزدیک ہے۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ دونوں عدتیں ایک دوسرے میں داخل نہ ہوں گی۔ کیونکہ اس کی ادائیگی سے مقصود عبادت کرنا ہے۔ کیونکہ عدت گزارنا اس طرح عبادت ہے کہ نکاح کرنے اور باہر نکلنے سے خود کو روکنا ہوتا ہے۔ اس لئے ایک دوسرے میں داخل نہیں ہوں گی۔ جیسے ایک دن میں دو روزے نہیں ہو سکتے ہیں۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عدت سے مقصود ہوتا ہے رحم کو حمل سے خالی ہونے کو پہچاننا۔ اور یہ بات تو صرف ایک عدت سے حاصل ہو جاتی ہے۔ اس لئے دونوں عدتیں ایک دوسرے میں داخل ہو جائیں گی۔ اور اس کی ادائیگی میں عبادت کا پایا جانا ایک ضمنی بات ہے۔ کیا یہ نہیں دیکھتے ہو کہ عورت کو عدت کے گزر جانے کا علم نہ ہونے اور گھر سے نکلنا بند نہ کرنے یعنی گھر سے نکلتے رہنے کے باوجود اس کی عدت گزر جاتی ہے۔

توضیح: نابالغ شوہر کے مر جانے کے بعد اس کی بیوی کو بچہ پیدا ہونے سے نسب ثابت ہوگا یا نہیں۔ موطوءہ بالشبہ جو پہلے سے طلاق بائن کی عدت گزار رہی ہو کس طرح عدت گزارے گی۔ احکام، اختلاف ائمہ، دلائل

ولا یثبت نسب الولد فی الوجھین لان الصبی لاماء له فلا یتصور منه العلوق ......الخ

اور جو بچہ نابالغ کی بیوی سے پیدا ہوا اس کا نسب دونوں صورتوں میں ثابت نہ ہوگا۔ ف یعنی خواہ اس نابالغ کی موت کے وقت حمل موجود ہو یا اس کی موت کے بعد قرار پایا ہو کسی صورت میں اس نابالغ سے اس کا نسب ثابت نہ ہوگا۔ لان الصبی الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ لان العدۃ مقدرۃ الخ کیونکہ عدت میں پورے تین حیض گزرنا فرض اور لازم ہے اس لئے اس سے کمی نہیں کی جائے گی۔ ف یعنی جس حیض کے درمیان طلاق واقع ہوئی اگر اسے بھی عدت میں شمار کیا جائے تو وہ پورا ایک حیض نہ ہوگا بلکہ ناقص ہوگا۔ اسی لئے بالاتفاق یہ جائز نہیں ہے۔

واذا وطئت المعتدۃ بشبھة فعلیھا عدۃ اخریٰ وتداخلت العدتان ......الخ

اور جو عورت کہ طلاق بائن کی عدت گزار رہی تھی اگر کسی مرد نے اسے اپنی بیوی کے شبہہ میں اس سے وطی کر لی تو اس پر دوسری عدت لازم ہوگی۔ اور دونوں عدتیں ایک دوسرے میں داخل ہو جائیں گی۔ اس کے بعد اسے جو حیض آئے گا وہ ان دونوں عدتوں میں شمار ہوگا۔ اور جب دوسری عدت باقی رہتے ہوئے پہلی عدت پوری ہو جائے تو اب اس دوسری عدت کے بقیہ دنوں کو پورا کرنا واجب ہوگا۔ یہ حکم ہمارے نزدیک ہے۔ ف مثلاً طلاق بائن کی عدت میں ایک حیض گزرنے کے بعد اس سے شبہہ میں وطی کی گئی تو اب دوسری عدت تین حیض کی واجب ہوئی اس کے بعد اسے جو حیض آئے گا وہ پہلی عدت کا دوسرا اور دوسری کا پہلا ہوگا۔ اس کے بعد جب حیض آئے گا وہ پہلی عدت کا تیسرا اور دوسری کا دوسرا ہوگا۔ اس کے ختم ہونے پر پہلی عدت پوری ہو جائے گی۔ مگر دوسری عدت کا تیسرا باقی رہ جائے گا۔ اس لئے حیض آنے کے بعد وہ تیسرا بھی پورا ہو جائے

گا۔ اور خواہ وہ شبہ میں وطی کرنے والا وہی شوہر ہو جس نے اسے طلاق دی ہو یا کوئی دوسرا مرد ہو۔ اور خواہ ایک عدت حیض کے حساب سے ہو اور دوسری مہینوں کے حساب سے ہوں۔ مثلاً عدت وفات ہو یا دونوں عدتیں ایک ہی جنس کی ہوں۔ بہر حال ہمارے اجتہاد میں دونوں ایک دوسری عدت میں داخل ہو جائیں گی۔ ع۔ م۔

وقال الشافعي لاتتداخلان لان المقصود هو العبادة فانها عبادة كف عن التزوج والخروج......الخ

اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ دونوں عدتیں ایک دوسرے میں داخل نہ ہوں گی۔ کیونکہ اس سے اصل مقصود عبادت کرنا ہے۔ اور عدت میں بیٹھنا عبادت اس طرح ہے (بحکم شریعت) کہ خود کو دوسرے سے نکاح کرنے اور گھر سے باہر ادھر ادھر جانے سے روکنا ہے۔ اس لئے دو عبادتوں یا عدتوں میں تداخل نہ ہوگا۔ جیسے کہ ایک دن میں دو روزے ایک دوسرے میں داخل نہیں ہوتے ہیں۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عدت سے مقصود یہ جاننا ہوتا ہے کہ رحم حمل سے خالی ہے یا نہیں۔ اور یہ بات تو صرف ایک عدت گزارنے سے ہی معلوم ہو جاتی ہے۔ اس لئے دونوں عدتیں ایک دوسرے میں داخل ہو جائیں گی۔ اور اس میں عبادت کے معنی اس طرح پائے جاتے ہیں کہ وہ اس مقصود کے تابع ہیں۔ اسی لئے ہم یہ دیکھتے ہیں کہ عورت کو اپنی عدت گزارنے کی خبر ہو یا نہ ہو۔ اس طرح وہ اپنی عدت میں بیٹھے یا نہ بیٹھے جب بھی اس کی عدت گزر ہی جاتی ہے۔ ف مثلاً حالت سفر میں ایک شوہر نے اپنی بیوی کو طلاق دی حالانکہ عورت کو خبر تک نہ ہوئی پھر اسے تین حیض گزر گئے تو اس کی عدت اس عرصہ میں از خود گزر گئی۔ حالانکہ اسے اس کی خبر تک نہ تھی۔ اسی طرح اگر مثلاً عورت کو طلاق پانے کی خبر ملی اس کے باوجود گھر سے نکلتی رہی یا اس نے دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا تو اس کی عدت باطل نہ ہوگی۔ بلکہ نیا نکاح باطل ہوگا۔ اب اگر عدت کا رکن اصل عبادت ہی ہوتی تو عدت کے حقوق بجالائے بغیر یا خود کو ادھر ادھر جانے سے روکے بغیر ادا نہ ہوتی۔ م۔ ع

والمعتدة عن وفاة اذا وطئت بشبهة تعتدبالشهور وتحتسب بماتراه من الحيض فيها تحقيقا للتداخل بقدر الامكان وابتداء العدة في الطلاق عقيب الطلاق و في الوفاة عقيب الوفاة فان لم تعلم بالطلاق اوالوفاة حتى مضت مدة العدة فقدانقضت عدتها لان سبب و جوب العدة الطلاق اوالوفاة فيعتبر ابتداو هامن وقت وجود السبب ومشايخنا يفتون في الطلاق ان ابتداء هامن وقت الاقرار نفيا لتهمة المواضعة

ترجمہ: اور وہ عورت جو شوہر کے مرنے پر عدت گزار رہی ہو اگر اس سے شبہ میں وطی کر لی گئی تو وہ مہینوں سے اپنی عدت پوری کرے۔ اور اس مدت میں اسے جو حیض آجائے اسے دوسری عدت میں شمار کرے تاکہ جہاں تک ممکن ہو تداخل ہو جائے۔ ف پھر اگر تین حیض پورے نہ ہوئے ہوں تو باقی پوری کر لے۔ اور طلاق کی عدت کی صورت میں طلاق دینے کے فوراً بعد سے ہی عدت کی ابتداء ہو جائے گی۔ اور وفات کی صورت میں شوہر کے مرتے ہی اس کی مدت کی ابتداء ہو جائے گی۔ اگر کسی وجہ سے عورت کو اپنے طلاق دیئے جانے یا اس کے شوہر کے مرنے کی فوری خبر نہ مل سکی یہاں تک کہ اس کی مدت عدت ختم ہو گئی تو بھی اس کی عدت پوری ہو گئی۔ کیونکہ عدت واجب ہونے کا سبب یہی طلاق یا وفات ہے۔ اس لئے سبب پائے جانے کے وقت سے ہی عدت کی ابتداء کا اعتبار ہوگا۔ اور ہمارے مشائخ طلاق کی صورت میں یہ فتوی دیتے تھے کہ طلاق کے اقرار کے وقت سے عدت کی ابتداء ہوگی۔ تاکہ آپس کی قرارداد کی تہمت دور ہو۔

توضیح: وفات کی عدت گزارتے ہوئے اس سے شبہ کی وطی بھی ہو جائے تو عدت کس طرح گزارے۔ عدت کی ابتداء کس وقت سے ہوگی

والمعتدة عن وفاة اذا وطئت بشبهة تعتدبالشهور وتحتسب بماتراه من الحيض فيها الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ومشائخنا رحمة الله عليه يفتون الخ اور ہمارے بخارا و سمرقند کے مشائخ طلاق کی

صورت میں یہ فتوی دیتے تھے کہ جب سے طلاق دینے کا اقرار کر لیا ہو اس وقت سے عدت کی ابتدا ہو گی۔ تا کہ آپس کی قرارداد (ملی بھگت) کا کوئی الزام نہ لگ سکے۔ف یعنی مثلاً ایک شخص نے اپنی بیوی کو طلاق دی مگر اسے خبر نہ ہو سکی۔ اس کے کافی دنوں بعد مرد نے یہ اقرار کیا کہ میں نے تم کو فلاں وقت ہی طلاق دے دی تھی۔ تو امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ طلاق کے اقرار کے وقت سے عدت شروع ہو گی۔ مشائخ رحمۃ اللہ علیہ نے اسی قول کو پسند فرمایا ہے۔ کیونکہ شاید اس شوہر نے طلاق دینے اور اس کی عدت گزارنے کا اقرار اس بناء پر کیا ہو کہ اپنے مرض الموت کی حالت میں اس بیوی کے لئے کچھ مالی وصیت کر جائے جو اس کے ترکہ کے اپنے حصہ سے زائد ہو یا اس کی یہ غرض ہو کہ اس بیوی کی بہن سے فوری نکاح کر لے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اس قسم کی تہمت اس پر نہ لگ سکے۔ اس لئے یہ فتوی دیا گیا ہے کہ جس وقت طلاق کا اقرار کیا ہو اسی وقت سے اس کی عدت شروع ہو۔ع

والعدة في النكاح الفاسد عقيب التفريق اوعزم الواطي على ترك وطيها وقال زفر من آخر الوطيات لان الوطي هو السبب الموجب ولنا ان كل وطي وجد في العقد الفاسد يجري مجرى الوطية الواحدة لاستناد الكل الى حكم عقد واحد ولهذا يكتفى في الكل بمهر واحد فقبل المتاركة اوالعزم لاتثبت العدة مع جواز وجود غيره ولان التمكن على وجه الشبهة اقيم مقام حقيقة الوطي لخفائه ومساس الحاجة الى معرفة الحكم في حق غيره واذاقالت المعتدة انقضت عدتي وكذبها الزوج كان القول قولها مع اليمين لانها امينة في ذلك وقداتهمت بالكذب فتحلف كالمودع.

ترجمہ: اور نکاح فاسد کی جدائی کی وجہ سے جو عدت واجب ہوتی ہے وہ جدائی کے بعد ہی واجب ہوتی ہے۔ یا جب سے وطی کرنے والے نے اس عورت سے وطی کرنا چھوڑ دینے کا پورا ارادہ کر لیا ہو اس کے بعد سے واجب ہوتی ہے۔ اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اس شخص نے جو آخری بار وطی کی ہو اس کے بعد سے ہی عدت شروع ہو گی کیونکہ عدت کے واجب کرنے کا سبب وطی کرنا ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نکاح فاسد کے بعد جتنی بار بھی وطی ہو گی وہ سب ایک ہی وطی کے حکم میں ہو گی۔ کیونکہ سب کا تعلق اسی ایک نکاح فاسد کے ساتھ ہے۔ اسی لئے ساری وطیوں کے لئے ایک ہی بار مہر لازم آتا ہے۔ اسی وجہ سے جب تک کہ ان دونوں میں جدائیگی نہ ہو جائے یا چھوڑ دینے کا پختہ ارادہ نہ ہو جائے عدت شروع نہ ہو گی۔ کیونکہ اس وقت تک اور بھی وطی پائے جانے کا احتمال باقی ہے۔ اور اس لئے بھی کہ شبہ کے طور پر وطی کرنے کا اختیار ہونا بھی حقیقی وطی کے حکم میں ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ معاملہ تو انتہائی خاموشی اور مخفی طور پر کیا جاتا ہے۔ اور اس بات کی ضرورت بھی ہے کہ وطی کرنے والے کے سوا دوسرے مرد کے حق میں معلوم ہو۔ اور اگر عدت گزارنے والی عورت نے یہ دعوی کیا کہ میری عدت گزر گئی ہے لیکن اس کے شوہر نے اسے جھٹلا دیا تو اس عورت کی بات قسم کے ساتھ مقبول ہو گی۔ کیونکہ وہ اس معاملہ میں ایک امین مانی گئی ہے۔ حالانکہ اس میں جھوٹ کا بھی احتمال ہے اسی لئے اس پر قسم لے لی جائے گی۔ جیسے وہ شخص جس کے پاس امانت رکھی گئی ہو۔

توضیح: نکاح فاسد میں عدت کب سے شروع ہو گی۔ اگر عدت گزارنے والی نے کہا کہ میری عدت گزر گئی۔ مگر شوہر نے اسے جھٹلا دیا۔ تفصیل مسئلہ 'احکام' اختلاف ائمہ' دلائل

والعدة في النكاح الفاسد عقيب التفريق اوعزم الواطي على ترك وطيها ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ومساس الحاجة الخ اور اس بات کی ضرورت ہے کہ وطی کرنے والے کے سوا دوسرے مرد کے حق میں معلوم ہو۔ف: یعنی نکاح فاسد کے بعد جس مرد سے اسے نکاح کرنا پسند ہے وہ اس عورت سے کس وقت نکاح

کر سکتا ہے۔ اس دلیل کی وضاحت اس طرح سے ہوتی ہے کہ نکاح فاسد ہو جانے کی وجہ سے جب تک یہ عورت اس مرد کے قبضہ میں ہے تب تک یہ معلوم کرنا کہ یقینی طور سے اس عورت سے مزید کتنی بار وہ وطی کرے گا ایک مخفی معاملہ اور غیر واضح ہے۔ اس کا سبب ظاہر یہ ہے کہ مرد کو اپنے شبہ کی وجہ سے اس عورت سے وطی جائز ہے۔ اس لئے یہ احتمال ہمیشہ باقی رہے گا۔ کہ بار بار وطی ہوتی رہے۔ کیونکہ اس کا سبب موجود ہے۔ اس لئے جب تک یہ سبب ختم نہ ہوگا تب تک اس کی آخری وطی نہیں جانی جا سکتی ہے۔ اور یہ سبب یعنی مرد کا اس پر اختیار اسی وقت ختم ہوگا کہ دونوں میں جدائی کر دی جائے۔ یا شوہر کا شبہ دور ہو جائے کہ وہ اس عورت کو حرام سمجھ کر اس سے وطی نہ کرنے کا پختہ اراد کر لے تب اس کی عدت شروع ہو گی۔

واذاقالت المعتدة انقضت عدتي وكذبها الزوج كان القول قولها مع اليمين ......الخ

اور جبکہ عدت گزارنے والی عورت نے کہا کہ میری عدت گزر گئی اور شوہر نے اسے جھٹلایا تو عورت ہی کی بات قبول کی جائے گی مگر قسم کے ساتھ۔ لانها امينه الخ کیونکہ یہ عورت اپنی عدت کے بارے میں امین قرار دی گئی ہے۔ حالانکہ اس میں جھوٹ کا بھی احتمال ہے۔ اسی لئے اس سے قسم بھی لی جائے گی۔ جیسے کہ وہ شخص جس کے پاس کوئی امانت رکھی گئی ہو۔ ف کیونکہ اسے اپنی چیز کا امانت دار قرار دیا گیا ہے۔ پس اگر اس نے کہا کہ وہ چیز از خود ہلاک ہو گئی یا میں نے تم کو واپس کر دی ہے تو قسم لے کر اسی کی بات قبول کی جائے گی۔

واذاطلق الرجل امرأته طلاقابائنا ثم تزوجهافي عدتها وطلقها قبل الدخول بها فعليه مهر كامل وعليها عدة مستقلة وهذاعندا بيحنيفة وابى يوسف وقال محمد عليه نصف المهروعليها اتمام العدة واكمال العدة الاولى انمايجب بالطلاق الاول الاانه لم يظهرحال التزوج الثاني فاذا ارتفع بالطلاق الثاني ظهرحكمه كمالواشترى ام ولدثم اعتقها ولهما انها مقبوضة في يده حقيقة بالوطية الاولى وبقى اثره وهوالعدة فاذاجددالنكاح وهي مقبوضة ناب ذلك القبض عن القبض المستحق في هذالنكاح كالغاصب يشترى المغصوب الذى في يده يصيرقابضا بمجرد العقد فوضح بهذا انه طلاق بعدالدخول وقال زفر لاعدة عليها اصلالان الاولى قدسقطت بالتزوج فلاتعود والثانية لم تجب و جوابه ماقلنا.

ترجمہ: اور جبکہ شوہر نے اپنی بیوی کو طلاق بائن دی پھر اسی سے اس کی عدت کی حالت میں نکاح کر لیا اور وطی سے پہلے اسے پھر طلاق دے دی۔ تو اس شوہر پر دوسرا مکمل مہر لازم آئے گا اور اس عورت پر نئی مستقل عدت لازم آئے گی۔ یہ حکم امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ہے۔ لیکن امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اس شوہر پر نصف مہر لازم آئے گا۔ اور اس عورت پر پہلی عدت کو پورا کرنا لازم ہوگا۔ کیونکہ موجودہ طلاق نکاح ثانی کے بعد ہاتھ لگانے اور خلوت صحیحہ ہونے سے پہلے ہوئی ہے اس لئے اس سے پورا مہر لازم نہیں آئے گا۔ اسی طرح عدت بھی شروع سے نہیں گزارنی ہوگی۔ اور پہلی عدت کو پورا کرنا تو پہلی طلاق کی وجہ سے واجب ہے۔ کیونکہ دوسرے نکاح کا حال ظاہر نہیں ہے۔ پس جب دوسرا نکاح دوسری طلاق کی وجہ سے ختم ہو گیا۔ تو پہلی طلاق کا حکم ظاہر ہو گیا۔ جیسے کسی نے اپنی ام ولد (اپنی ایسی بیوی کو جو دوسرے کی باندی ہے اور اس سے اس کی اولاد ہوئی ہے) کو خریدا پھر اسے آزاد کر دیا (یعنی خریدنے کی وجہ سے اب اس کا نکاح اس سے ختم ہو گیا۔ اس لئے اب دو حیض کی عدت واجب ہونی چاہئے تھی۔ اور اب جبکہ اس نے اسے آزاد کر دیا تو اس کی ذاتی ملکیت بھی ختم ہو گئی اس کی وجہ سے اب عدت میں اسے تین حیض پورے گزارنے واجب ہو گئے۔ کیونکہ اس سے پہلے جب تک وہ اپنے شوہر کی باندی تھی اس کے حق میں عدت ظاہر نہ تھی۔ لیکن جب اس کی ملکیت ختم ہو گئی تب اس کی عدت کا حکم ظاہر ہو گیا۔) اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ و امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ عورت اپنے شوہر کے قبضہ میں پہلی وطی کی وجہ سے ہے۔ اور اس پہلی وطی کا اثر یعنی عدت ابھی بھی باقی ہے۔ پھر جب اس نے اس کے قبضہ میں رہتے ہوئے اس سے دوسرا نیا نکاح

کیا تو یہ قبضہ اس کے دوسرے نکاح کے قبضہ واجبہ قائم مقام ہو گیا۔ جیسے کہ کسی نے دوسرے کے غلام پر زبردستی قبضہ کر لیا پھر اس کو اس کے مالک سے خرید لیا اور وہ غلام ابھی تک اس کے قبضہ میں موجود ہے تو یہی قبضہ اس کی خریداری کے قبضہ کے قائم مقام ہو گیا۔ یعنی اس کے بیچنے والے پر اب یہ لازم نہیں رہا کہ اسے اس کا قبضہ بھی دلائے۔ کیونکہ وہ تو خریدتے ہی اس غلام کا جائز طور پر قابض ہوا ہے۔ چنانچہ اس بیان سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ دوسرے نکاح کے بعد جو جدائی و طلاق واقع ہوئی۔ وہ اس سے دخول کے بعد واقع ہوئی ہے۔ اس لئے اس مرد پر پورا مہر واجب ہو گا اور عورت پر پوری عدت واجب ہو گی۔ اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اس عورت پر عدت بالکل لازم نہ ہو گی۔ کیونکہ دوسرا نکاح کر لینے کی وجہ سے عدت ختم ہو گئی اور وہ پھر نہیں ہو گی۔ اور دوسری عدت واجب ہی نہیں ہوئی کیونکہ وطی کے قبل طلاق ہوئی ہے۔ لیکن اس کا جواب وہی ہے جو ابھی اوپر بیان کیا جا چکا ہے۔

توضیح: اگر کسی نے اپنی بیوی کو طلاق بائن دے کر اس کی عدت میں اس سے دوبارہ نکاح کر لیا اور وطی سے پہلے اسے پھر طلاق دے دی۔ مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

واذاطلق الرجل امرأته طلاقابائنا ثم تزوجهافي عدتها وطلقها قبل الدخول بها فعليه مهر كامل ......الخ

اگر مرد نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی پھر عدت میں اس سے نکاح کیا لیکن وطی سے پہلے پھر اسے طلاق دی تو شوہر پر اس کا پورا مہر اور بیوی پر نئی پوری عدت لازم آئے گی۔ یہ قول امام ابو حنیفہ وابو یوسف رحمۃ اللہ علیہما کا ہے۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ شوہر پر صرف نصف مہر اور عورت پر صرف پہلی عدت پوری کرنی واجب ہے۔ ف: اور اگر اس نے عدت گزر جانے کے بعد نکاح کیا ہو تو بالاتفاق نصف مہر لازم ہو گا۔ اور اگر عورت نے غیر کفو میں نکاح کیا جس نے اس کے ساتھ وطی بھی کر لی مگر وطی کی نالش کرنے سے قاضی نے دونوں میں علیحدگی کروادی اور شوہر پر مہر اور عورت پر عدت لازم کی۔ پھر عدت کے اندر اسی مرد نے اس عورت سے وطی کے بغیر نکاح کر لیا اور وطی سے پہلے قاضی نے پھر دونوں کو جدا کر دیا تو بھی اختلاف ہے کہ ابو حنیفہ وابو یوسف رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک شوہر پر دوبارہ پورا مہر اور عورت پر نئی عدت واجب ہو گی۔ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک نصف مہر اور صرف پہلی عدت پوری کرنی لازم ہو گی۔ ع۔ **لان هذا قبل طلاق** ......الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

واذاطلق الذمي الذمية فلاعدة عليها وكذااذا خرجت الحربية الينا مسلمة فان تزوجت جازالا ان تكون حاملا وهذاكله عندابي حنيفة وقالا عليها وعلى الذمية العدة اماالذمية فالاختلاف فيهانظيرالاختلاف في نكاحهم محارمهم وقدبيناه في كتاب النكاح وقول ابي حنيفة فيما اذاكان معتقدهم انه لاعدة عليها واماالمهاجرة فوجه قولهما ان الفرقة لووقعت بسبب اخروجبت العدة فكذابسبب التباين بخلاف ماذاهاجرالرجل وتركهالعدم التبليغ وله قوله تعالى لاجناح عليكم ان تنكحوهن ولان العدة حيث وجبت كان فيها حق بني ادم والحربي ملحق بالجماد حتى كان محلاللتملك الا ان تكون حاملا لان في بطنها ولداثابت النسب وعن ابي حنيفة انه يجوز نكاحهاو لايطاها كالحبلى من الزناء والاول اصح .

ترجمہ: اور اگر ذمی مرد نے ذمیہ عورت کو طلاق دی تو اس پر عدت لازم نہیں ہو گی۔ اسی طرح اگر حربی کافروں میں سے کوئی عورت اسلام لا کر ہمارے دار الاسلام میں کسی طرح آ گئی تو اس پر بھی عدت لازم نہیں ہو گی۔ اسی بناء پر اگر اس نے فوراً کسی سے نکاح کر لیا تو وہ نکاح جائز ہو گا بشرطیکہ وہ حاملہ نہ ہو۔ یہ تفصیل امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ہے۔ لیکن صاحبین

رحمۃ اللہ علیہما نے فرمایا ہے کہ اس حربیہ اور ذمیہ دونوں پر عدت لازم ہوگی۔ذمیہ کے بارے میں یہ کہنا ہے کہ اس کے بارے میں جو بھی اختلاف بیان کیا گیا ہے وہ ایسا ہی اختلاف ہے جو ذمیوں کا اپنی دائمی حرام عورتوں (محرمات) سے نکاح کرنے کے بارے میں ہے۔اس مسئلہ کو ہم کتاب النکاح (اہل الشرک کی بحث) میں ذکر کر چکے ہیں۔امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول اس صورت میں ہے جبکہ ان ذمیوں کے اعتقاد میں یہ بات شامل ہو کہ طلاق یافتہ پر عدت نہیں ہوتی ہے۔اور ہجرت کر کے آنے والی عورت کے بارے میں صاحبین رحمۃ اللہ علیہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اگر کسی دوسرے سبب مثلاً طلاق سے جدائی ہوتی تو اس پر عدت لازم آتی اسی طرح دارالکفر چھوڑ کر دارالاسلام میں چلے آنے سے جو جدائی واقع ہوگی اس میں بھی عدت لازم ہوگی۔اس کے برخلاف اگر مرد مسلمان ہو کر دارالاسلام آجائے اور اپنی بیوی کو دارالحرب میں چھوڑ دے تو اس پر عدت لازم نہیں ہوگی کیونکہ شریعت کا حکم وہاں نہیں پہنچا اور اسے علم نہیں ہو سکا۔اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔﴿لا جناح علیکم ان تنکحوھن ﴾۔یعنی اگر تم ان عورتوں سے نکاح کر لو تو تم پر کوئی گناہ نہیں ہے (یعنی جو عورتیں دارالکفر سے مسلمان ہو کر دارالاسلام میں آئیں تو مسلمانوں کو ان سے نکاح کرنا جائز ہے۔اس حکم میں ایسی کوئی قید نہیں ہے کہ عدت کے بعد جائز ہے۔اس لئے ان پر عدت لازم نہیں ہے۔)اور دوسری عقلی دلیل یہ ہے کہ عدت ایسی جگہ لازم آتی ہے جہاں کسی آدمی کا کوئی حق ہوتا ہے (یعنی مثلاً شوہر کا حق ہوتا ہے۔) جبکہ حربی کافر کا کچھ حق نہیں ہوتا ہے اور اسے جماوات کے مانند سمجھا جاتا ہے۔یہاں تک کہ اسے مملوک اور غلام بنایا جاسکتا ہے اور اس کا کوئی حق نہیں ہوتا ہے۔اسی لئے اس کی بیوی پر اس کی عدت بھی نہیں ہوتی ہے۔سوائے اس صورت کے جبکہ وہ حاملہ ہو۔کیونکہ اس کے پیٹ میں ایسا بچہ ہے جس کا نسب ثابت ہے۔اور حسن رحمۃ اللہ علیہ کی روایت سے ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی روایت ہے کہ اس حاملہ سے نکاح بھی جائز ہوتا ہے البتہ اس سے وطی جائز نہیں ہوتی ہے۔جیسے کہ اس عورت کا حکم ہے جس سے کسی مرد نے نکاح کیا حالانکہ اسے پہلے سے زناء کا حمل موجود ہے۔اس جگہ دونوں اقوال میں پہلا قول اصح ہے۔یعنی اس کی ولادت سے پہلے اس سے نکاح جائز نہیں ہے ف۔اس کی وجہ یہ ہے کہ جو حاملہ عورت مسلمان ہو کر دارالحرب سے ہجرت کر کے دارالاسلام آئی اس کے بچہ کا نسب اس کے شوہر سے ثابت ہوتا ہے۔بخلاف ایسی عورت کے جو زناء سے حاملہ ہو کہ اس کے بچہ کا نسب ثابت نہیں ہوتا ہے اس طرح دونوں صورتوں میں فرق ظاہر ہو گیا۔ع۔ن

توضیح: اگر کسی ذمی نے اپنی ذمیہ بیوی کو طلاق دی۔اگر حربیہ عورت اسلام لا کر دارالحرب سے ہجرت کر کے دارالاسلام میں آگئی تو عدت لازم ہوگی یا نہیں۔مسائل کی تفصیل' احکام' اختلاف ائمہ' دلائل

واذاطلق الذمی الذمیة فلاعدة علیها و کذااذا خرجت الحربیة الینا مسلمة ......الخ

پوری عبارت کا مطلب ترجمہ سے واضح ہے۔

فصل قال: وعلى المبتوتة والمتوفى عنهازوجها اذاكانت بالغة مسلمة الحداد اماالمتوفى عنهازوجها فلقوله عليه السلام لايحل لامرأة تومن بالله واليوم الأخران تحد على ميت فوق ثلثة ايام الاعلى زوجها اربعة اشهر و عشرا واماالمبتوتة فمذهبنا وقال الشافعي لاحداد عليها لانه وجب اظهارالتاسف على فوت زوج وفى بعهد هاالى مماته وقداوحشهابالابانة فلاتاسف بفوته ولناماروى ان النبى صلى الله عليه وسلم نهى المعتدة ان تختضب بالحناء وقال الحناء طيب ولانه يجب اظهارا للتاسف على فوت نعمة النكاح الذى هوسبب لصونها و كفاية مؤنها والابانة اقطع لهامن الموت حتى كان لهاان تغسله ميتا قبل الابانة لابعدها.

ترجمہ: فصل۔ قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ جس عورت کی اپنے شوہر سے یقینی جدائی ہو گئی ہو۔ اور جس عورت کو چھوڑ کر اس کا شوہر مر گیا ہو تو اس پر سوگ کرنا واجب ہے۔ بشرطیکہ ایسی عورت بالغہ اور مسلمہ ہو۔ ان میں سے جس کا شوہر مر گیا ہو اس پر سوگ منانا رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی بناء پر واجب ہے کہ جو عورت اللہ تعالیٰ اور قیامت کے دن پر ایمان لائی ہو اس کے لئے یہ حلال نہیں ہے کہ وہ تین دنوں سے زیادہ کسی مردہ پر سوگ کرے سوائے اپنے شوہر کے کہ اس پر چار مہینے دس دن تک سوگ منائے۔ لیکن وہ عورت جس کی جدائی شوہر سے یقینی ہو گئی ہو اس پر سوگ منانا تو یہ ہمارا مذہب ہے۔ اس لئے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اس پر سوگ منانا لازم نہیں ہے۔ کیونکہ سوگ کرنا تو ایسے شوہر کی وفات پر افسوس ظاہر کرنے کے لئے ہوتا ہے جس نے اپنے مرتے وقت تک اس عورت کے ساتھ تعلقات باقی رکھنے کے معاہدہ کو پورا کیا ہے۔ لیکن جس نے اپنی بیوی سے تعلقات بالکل ختم کر دیئے اس نے اس عورت کو انتہائی پریشان کر دیا اس لئے ایسے شخص کی جدائیگی پر اظہار غم و افسوس کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ اور ہماری دلیل وہ حدیث ہے جس میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے عدت گزارنے والی عورت کو (مطلقًا) مہندی وغیرہ کے رنگ کے استعمال کرنے کو منع فرمایا ہے۔ اور یہ کہا ہے کہ حنا خوشبو ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ نکاح کی نعمت چھن جانے اور ختم ہو جانے پر افسوس ظاہر کرنے کے لئے سوگ واجب کیا گیا ہے۔ کیونکہ نکاح کر لینے کی وجہ سے عورت اپنی ذات کے معاملہ میں محفوظ تھی۔ اور اس کی ضروریات پوری کی جاتی تھیں۔ اور یہ جدائی عورت کے حق میں شوہر کے مرنے سے زیادہ گھبراہٹ کی چیز ہے اسی بناء پر وہ جدائی کے قبل اپنے مردہ شوہر کو غسل بھی دے سکتی ہے۔ لیکن اگر جدائی کے بعد شوہر مر جائے تو اسے غسل نہیں دے سکتی ہے

توضیح: فصل۔ حداد یعنی سوگ منانے کا بیان

فصل قال: وعلى المبتوتة والمتوفى عنها زوجها اذا كانت بالغة مسلمة الحداد ......الخ

قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ جس عورت کی اس کے اپنے شوہر سے قطعی جدائی ہو گئی ہو خواہ ایک یا دو بائنہ طلاقوں سے یا تین طلاقوں سے یا خلع کے ذریعہ۔ اور جس عورت کو اس کا شوہر چھوڑ کر مر گیا ہو تو اس پر سوگ منانا اس صورت میں واجب ہوتا ہے جبکہ وہ عورت بالغہ اور مسلمان ہو۔ لیکن شوہر کے مر جانے کی صورت میں سوگ منانا واجب ہونے کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ اللہ تعالیٰ اور قیامت کے دن پر ایمان لانے والی عورت کے لئے یہ حلال نہیں ہے کہ کسی کے مرنے پر تین دنوں سے زیادہ سوگ منائے سوائے اپنے شوہر کے مرنے کے کہ اس پر چار مہینے دس دن سوگ منائے۔ ف اس حدیث کو صحیح بخاری و مسلم نے ام عطیہ و ام حبیبہؓ و زینبؓ سے روایت کیا ہے اور صحیح مسلم میں حضرت عائشہؓ و حفصہؓ سے اور مراسیل ابو داؤد میں عبداللہ بن عمرو بن العاص سے اور صحیحین میں ام سلمہ سے روایت کیا ہے۔ اور یہی مذہب چاروں فقہاء وغیرھم کا ہے۔ اسی پر تمام صحابہ کرام کا اتفاق ہے۔

واما المبتوتة فمذهبنا وقال الشافعي لاحداد عليها لانه وجب اظهار اللتاسف على فوت زوج......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ولنا ماروی الخ اور ہماری دلیل وہ حدیث ہے کہ جس میں رسول اللہ ﷺ نے عدت گزارنے والی عورت کو حنا کا رنگ استعمال کرنے سے منع فرمایا ہے اور یہ کہا ہے کہ حنا خوشبو ہے۔ ف حضرت ام سلمہ نے روایت کی ہے کہ میں اپنے شوہر ابو مسلمہ کی وفات کی وجہ سے عدت گزار رہی تھی اس موقع پر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ تم خوشبو دار چیز لگا کر کنگھی مت کرو۔ اور نہ حنا استعمال کرو۔ کیونکہ وہ رنگ ہے۔ ابو داؤد رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی روایت کی ہے۔ اور حنا کا خوشبو ہونا کتاب الحج میں بیان کیا جا چکا ہے۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ہر عدت گزارنے والی کو حنا اور عطر کا استعمال کرنا ممنوع ہے۔

ولانہ یجب اظہارا للتاسف علی فوت نعمۃ النکاح الذی ھو سبب لصونہا ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

والحداد ویقال الاحداد وھمالغتان ان تترک الطیب والزینۃ والکحل والدھن المطیب و غیر المطیب الا من عذر و فی الجامع الصغیر الامن وجع والمعنی فیہ وجھان احدھما ماذکرنا من اظہار التاسف والثانی ان ھذہ الاشیاء دواعی الرغبۃ فیھا وھی ممنوعۃ عن النکاح فتجتنبھا کیلا تصیر ذریعۃ الی الوقوع فی المحرم و قدصح ان النبی علیہ السلام لم یأذن للمعتدۃ فی الاکتحال والدھن لایعری عن نوع طیب و وفیہ زینۃ الشعرولھذایمنع المحرم عنہ قال الامن عذرلان فیہ ضرورۃ والمراد الدواء لاالزینۃ ولواعتادت الدھن فخافت وجعافا نکان ذلک امراظاھرا یباح لھالان الغالب کالواقع وکذالبس الحریر اذااحتاجت الیہ لعذرلا باس بہ ولاتختضب بالحناء لماروینا ولاتلبس ثوبامصبوغابعصفرولابزعفران لانہ یفوح منہ رائحۃ الطیب۔

ترجمہ: اور حداد جسے احداد بھی کہا جاتا ہے یعنی سوگ منانا یہ ہے کہ عورت چھوڑ دے خوشبو لگانے کو' زینت کرنے' سرمہ لگانے اور تیل لگانے کو خواہ وہ خوشبودار ہو یا نہ ہو۔ مگر کسی عذر کی وجہ سے جائز ہوگا۔ اور جامع صغیر میں (الامن عذر کی بجائے) الامن وجع ہے یعنی دکھ اور درد کی وجہ سے جائز ہے۔ اس سوگ منانے میں جو بھید ہے وہ دو طرح کا سمجھ میں آتا ہے۔ ایک وہ ہے جو ہم نے اوپر بیان کر دیا ہے کہ شوہر سے جدائی اور نکاح ختم ہو جانے پر اپنے افسوس کا اظہار کرنا ہے۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اس قسم کی چیزوں کے استعمال سے مردوں کی ان عورتوں کی طرف رغبت بڑھ جاتی ہے۔ حالانکہ یہ عورت جدائیگی کے بعد عدت میں رہتے ہوئے نکاح کرنے سے منع کی گئی ہے تو ایسی چیزوں سے بھی اسے باز رکھا گیا ہے اس کی رغبت بڑھ جانے کا ذریعہ بنتی ہوں۔ اور یہ بات صحت کے درجہ تک پہنچ چکی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے عدت گزارنے والی ایک صحابیہ کو سرمہ لگانے کی بھی اجازت نہیں دی تھی۔ جیسا کہ صحاح میں موجود ہے۔ اور تیل کسی قسم کا ہو ایک طرح کی خوشبو اس میں ہوا ہی کرتی ہے یعنی خوشبو سے خالی نہیں ہوتا ہے۔ پھر اس کے استعمال سے بالوں کی زینت ہوتی ہے اسی بناء پر احرام میں رہنے والے کو تیل لگانا منع کیا جاتا ہے۔ اور قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے اس جگہ جو یہ فرمایا ہے کہ الامن عذر یعنی اگر عذر کی وجہ سے جائز ہے۔ اس لئے فرمایا ہے کہ عذر کی حالت میں ضرورت اور مجبوری ہو جاتی ہے۔ اس لئے اس کی اجازت ہے۔ پھر اس ضرورت سے مراد زینت حاصل کرنا نہیں ہے بلکہ دوا اور علاج کے طور پر استعمال کرنا مراد ہے۔ اور اگر کسی عورت کو تیل لگانے کی عادت ہو اس لئے تیل استعمال نہ کرنے سے درد ہو جانے کا خوف ہو اس صورت میں یہ دیکھنا چاہئے کہ تقریباً یقین کے درجہ تک اسے یہ خیال ہو کہ تیل نہ دینے سے غالباً سر میں درد ہو جائے گا تو اس کے لئے تیل کا استعمال کرنا مباح ہوگا۔ کیونکہ جس بات کے ہونے کا گمان غالب ہو وہ اس کے ہو جانے کے حکم میں ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر عذر کی وجہ سے اسے ریشمی کپڑے پہننے کی ضرورت ہو تو اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہے۔ اور حناء (مہندی) کا رنگ استعمال نہ کرے اس حدیث کی وجہ سے جو ہم نے اوپر بیان کر دی ہے (یعنی یہ حدیث کہ حنا (مہندی) خوشبو ہے) اور عدت والی عورت ایسا کپڑا نہ پہنے جو کسم یا زعفران سے رنگا گیا ہو کیونکہ اس سے بھی خوشبو آتی ہے۔

توضیح: حداد یعنی سوگ منانے کا حکم اور اس کا طریقہ۔ اس کی مصلحتیں اور دلائل

والحداد ویقال الاحداد وھمالغتان ان تترک الطیب والزینۃ والکحل والدھن المطیب ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ولاتلبس ثوبا الخ عدت گزارنے والی عورت ایسا کپڑا نہ پہنے جو کسم یا زعفران سے رنگا ہوا ہو۔ کیونکہ اس سے خوشبو اڑتی ہے۔ ف: شمس الائمہ رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ یہاں کپڑوں سے نئے کپڑے مراد

ہیں۔ کیونکہ پھٹے پرانے کپڑے جن سے زینت نہیں ہوتی ہے ان کے پہننے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اور کافی میں لکھا ہے کہ اگر اس کے پاس رنگین کپڑوں کے علاوہ دوسرا کپڑا نہ ہو تو بدن چھپانے کی نیت سے اس کے استعمال میں کوئی حرج نہیں ہے۔ لیکن اس وقت زینت حاصل کرنے کا ارادہ نہ کرے۔ اور شیخ ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اس حکم کو عام نہ کر کے مقید کر دینا چاہئے یعنی بدن چھپانے کی ضرورت سے اس وقت تک ایسے کپڑوں کو پہننا جائز ہو گا کہ دوسرا کپڑا تلاش کر کے پالے۔ خواہ اس طرح کہ اس رنگین کو بیچ کر اسی کی قیمت سے دوسرا سادہ خرید لے۔ یا دوسرے کسی ذریعہ سے خرید لے۔ اور امام مالک و ابو داؤد اور نسائی رحمھم اللہ نے حضرت ام سلمہ ؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس عورت کا شوہر مر گیا ہو وہ کسم کے رنگے ہوئے کپڑے نہ پہنے اور زیور نہ پہنے۔ اور بدن میں رنگ کا استعمال نہ کرے۔ اور سرمہ نہ لگائے۔ واضح ہو کہ چاروں فقہاء کے نزدیک سیاہ رنگ کا کپڑا پہننا جائز ہے۔ ف

قال ولاحداد علی کافرة لانها غیر مخاطبة بحقوق الشرع ولاعلی صغیرة لان الخطاب موضوع عنها وعلی الامة الاحداد لانها مخاطبة بحقوق الله تعالی فیمالیس فیه ابطال حق المولی بخلاف المنع من الخروج لان فیه ابطال حقه و حق العبد مقدم لحاجته قال ولیس فی عدة ام الولدولا فی عدة النکاح الفاسد احداد لانهامافاتهانعمة النکاح لتظهر التاسف والاباحة اصل و لاینبغی ان تخطب المعتده ولاباس بالتعریض فی الخطبة لقوله تعالی ولا جناح علیکم فیما عرضتم به من خطبة النساء الی ان قال ولکن لاتواعدوهن سرا الاان تقولواقولا معروفاقال علیه السلام السرالنکاح وقال ابن عباس التعریض ان یقول انی ارید ان اتزوج وعن سعید بن جبیرفی القول المعروف انی فیك لراغب وانی اریدان تجتمع.

ترجمہ: قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ کافرہ عورت پر سوگ منانے کا حکم نہیں ہے۔ کیونکہ وہ شرعی احکام و حقوق کی مخاطب نہیں ہے۔ اور نابالغہ عورت پر بھی سوگ منانا لازم نہیں ہے اگرچہ وہ مسلمان ہو کیونکہ وہ بھی احکام خداوندی کی مخاطب نہیں ہے دیوانی عورت کی طرح۔ اور باندی پر سوگ منانا لازم ہے کیونکہ اسے اللہ کی طرف سے تمام حقوق اللہ کی ادائیگی کا حکم ہے جن میں اس کے آقا کا حق باطل نہیں ہوتا ہو اس لئے سوگ کا حکم بھی ایسا ہی ہے۔ بخلاف عدت کے دنوں میں گھر سے باہر نکلنے کی ممانعت کے (کیونکہ یہ منع نہیں ہے) اس لئے کہ ایسا ہونے سے اس کے آقا کا حق متاثر ہوتا ہے اور اس کی خدمت کی ادائیگی میں نقصان لازم آتا ہے۔ اور چونکہ اس کا آقا ایک محتاج بندہ ہے یعنی اس کو اپنی باندی سے خدمت لینے کی ضرورت ہوتی ہے اسی لئے اس کی ضرورت کو حق شریعت پر ترجیح دی گئی ہے۔ یعنی ان دونوں میں اسے باہر آنے جانے کی اجازت دی گئی ہے۔ اور قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے یہ بھی کہا ہے کہ ام الولد کی عدت اور نکاح فاسد کی عدت میں بھی سوگ منانا لازم نہیں ہے۔ کیونکہ ان عورتوں میں سے کسی کے بھی نکاح کی نعمت ختم نہیں ہوئی ہے کہ اس کے اظہار کے لئے اسے سوگ منانا واجب ہو۔ حالانکہ اظہار نعمت زینت وغیرہ کا مباح ہونا ہی اصل ہے۔ اور جو عورت عدت گزار رہی ہو اسے نکاح کا پیغام دینا کسی کے لئے مناسب نہیں ہے۔ لیکن اس سے منگنی کے لئے اشارہ و کنایہ میں کچھ کہنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ لاجناح علیکم الایة یعنی اس بات میں تم پر کوئی گناہ نہیں ہے کہ تم سوگ منانے والی عورتوں سے اشارہ و کنایہ میں ان سے نکاح کے بارے میں کچھ کہو یا اس خواہش کو اپنے دل میں چھپاؤ۔ اللہ تعالیٰ جانتا ہے کہ تم قریب ہی زمانہ میں ان کی منگنی چاہو گے۔ لیکن تم ان کے ساتھ چھپ کر اقرار مت کرو۔ مگر معروف بات کہو۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ سر کے معنی (اس جگہ) نکاح کے ہیں۔ یعنی ان کو نکاح کا وعدہ مت دو۔ اور ابن عباس ؓ نے کہا ہے کہ تعریض یہ ہے کہ کہے کہ میں چاہتا ہوں کہ نکاح کروں اور سعید بن جبیر ؒ سے روایت ہے کہ قول معروف یہ ہے کہ کہے کہ مجھے تم سے رغبت ہے۔ اور میں یہ چاہتا ہوں کہ تم پھر ساتھ رہنے لگو۔

توضیح: کافرہ، نابالغہ مسلمہ ام الولد پر سوگ منانا لازم ہے یا نہیں۔ دلیل

قال ولاحداد علی کافرة لانھا غیر مخاطبة بحقوق الشرع ولا علی صغیرة ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ والاباحة اصل' اور ہر کام میں اصل اباحت یا مباح ہونا ہے۔

ف: یعنی اصل میں زینت کرنا ایک مباح کام ہے۔ لیکن چند دنوں کی نعمت یعنی نکاح زائل ہو جانے کی وجہ سے اس کی زینت کے تمام کاموں کی ممانعت کر دی جاتی ہے۔ ولاینبغی ان تخطب الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ وقال علیہ السلام ......الخ۔ مطلب واضح ہے۔ ف مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے جو حدیث ذکر کی ہے وہ غریب ہے کہیں پائی نہیں جاتی ہے۔ اور بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے روایت کی ہے کہ حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ "سر" سے مراد زناء ہے۔ یعنی ان سے خفیہ طور پر زناء کی حرکت اور باتیں نہ کرو۔ اور ابن المنذر وابن جریر وابن ابی حاتم رحمھم اللہ نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ لاتواعدوھن سرًا کہ معنی یہ ہیں کہ یوں نہ کہے کہ میں تیرا عاشق ہوں۔ اور دوسری روایت میں ہے ابن عباسؓ نے کہا ہے کہ سر سے مراد زناء ہے۔ چنانچہ زمانہ جاہلیت میں۔۔ معتدہ کے پاس خفیہ زناء کی غرض سے جاتا۔ حالانکہ باتوں میں نکاح ہونے کو ظاہر کرتا تھا۔ اور بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ تعریض کی یہ صورت ہوتی ہے کہ معتدہ سے یوں کہے کہ میں بھی نکاح کرنا چاہتا ہوں یا یوں کہے کہ میں اللہ تعالیٰ سے امید رکھتا ہوں کہ مجھے بھی ایک نیک بخت ہی میسر ہو جائے۔ واضح ہو کہ سعید ابن جبیر رحمۃ اللہ علیہ کا قول بیہقی نے روایت کیا ہے۔

ولایجوز للمطلقة الرجعیة والمبتوتة الخروج من بیتھا لیلا ولا نھارا والمتوفی عنھا زوجھا تخرج نھارا وبعض اللیل ولاتبیت فی غیر منزلھا اما المطلقة فلقولہ تعالیٰ ولاتخرجوھن من بیوتھن ولایخرجن الا ان یاتین بفاحشة مبینة قیل الفاحشة نفس الخروج وقیل الزناء ویخرجن لاقامة الحد واما المتوفی عنھا زوجھا فلانہ لانفقة لھا فیحتاج الی الخروج نھارا لطلب المعاش وقد یمتد الی ان یھجم اللیل ولا کذلک المطلقة لان النفقة دارة علیھا من مال زوجھا حتی لو اختلعت علی نفقة عدتھا قیل انھا تخرج نھارا وقیل لاتخرج لانھا اسقطت حقھا فلایبطل بہ حق علیھا.

ترجمہ: اور ایسی عورت جسے طلاق رجعی یا بائنہ دی گئی ہو اسے عدت کی حالت میں اپنے گھر سے نکلنا رات ہو یا دن ہو کسی وقت بھی جائز نہیں ہے۔ لیکن جس کا شوہر مر گیا ہو وہ دن کے وقت کے علاوہ رات کے ابتدائی حصہ میں بھی گھر سے باہر جا سکتی ہے لیکن رات کو اپنے گھر کے علاوہ کہیں قیام نہیں کر سکتی ہے۔ مطلقہ کے بارے میں دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے کہ تم ان کو ان کے گھروں سے نہ نکالو اور نہ وہ خود ہی گھروں سے نکلیں مگر یہ کہ وہ واضح فاحشہ عمل کریں۔ اس جگہ فاحشہ کے معنی کی تعیین میں کہا گیا ہے کہ خود نکلنا ہی فاحشہ عمل ہے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس سے مراد زناء کرنا ہے۔ یعنی اگر وہ زناء کریں جو گواہوں سے ثابت ہو جائے تو ایسی صورت میں ان پر اللہ کی حد جاری کرنے کے لئے وہ نکالی جائیں۔ اور جس کا شوہر مر گیا ہو اسے باہر جانے کی اجازت کی دلیل یہ ہے کہ عدت کے دنوں میں اس کے لئے نفقہ نہیں ہوتا ہے اس لئے وہ دن کے وقت اپنی معاش اور آمدنی حاصل کرنے کی محتاج ہوتی ہے۔ اور اس میں کبھی اس پر کام اتنا زیادہ بڑھ جاتا ہے کہ اسے رات کا بھی کچھ حصہ گزارنا ہوتا ہے۔ لیکن طلاق پانے والیوں کا یہ حاصل نہیں ہے کیونکہ ان کو ان کے شوہر کے مال سے نفقہ ملنا لازم ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ اگر ان کا نفقہ بھی کسی وجہ سے بند ہو جائے مثلاً اگر وہ اپنی عدت کے دنوں کے نفقہ پر خلع کر لین تو کہا گیا ہے کہ وہ اپنی معاش حاصل کرنے کے لئے نکل سکتی ہیں اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس صورت میں بھی یہ نہیں نکل سکتی ہیں کیونکہ انہوں نے خود ہی اپنا حق نفقہ ختم کر دیا ہے۔ اس کی وجہ سے ان کے نہ نکلنے کا جو حق تھا وہ بھی ساقط ہو جائے گا۔

توضیح: مطلقہ رجعیہ اور بائنہ اور متوفی عنہازوجہا اپنی عدت کے زمانہ میں گھر سے نکل سکتی ہے یا نہیں۔ مسائل کی تفصیل، احکام، دلائل

ولایجوز للمطلقة الرجعیة والمبتوتة الخروج من بیتها لیلا ولانهارا......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ف نفقہ کے بارے میں مذکورہ مسئلہ چاروں فقہاء کا قول ہے۔اور اگر عدت گزارنے والی کو یہ خطرہ ہو جائے کہ یہ گھر گر پڑے گا یاڈاکوؤں اور چوروں سے اسے اپنی جان ومال کا خوف ہو یا محلہ والوں نے اسے نکال دیا یا شوہر کہیں چلا گیا۔ جبکہ وہ گھر کرایہ کا تھا جس کا کرایہ یہ عورت خود ادا نہیں کر سکتی ہے تو ایسی تمام ہنگامی مجبوریوں میں اسے اس گھر سے نکلنا جائز ہوگا۔ع

وعلی المعتدة ان تعتدفی المنزل الذی یضاف الیها بالسکنی حال وقوع الفرقة والموت لقوله تعالی ولاتخرجوهن من بیوتهن والبیت المضاف الیها هوالبیت الذی تسکنه ولهذا لوزارت اهلها وطلقها زوجها کان علیها ان تعودالی منزلها فتعتد فیه وقال علیه السلام للتی قتل زوجها ا سکنی فی بیتك حتی یبلغ الکتاب اجله وانکان نصیبها من دارالمیت لایکفیها فاخرجهاالورثة من نصیبهم انتقلت لان هذاالانتقال بعذروالعبادات تؤثر فیها الاعذار وصار کمااذاخافت علی متاعها اوخافت سقوط المنزل او کانت فیهاباجر ولاتجد ما تؤدیه.

ترجمہ: اور عدت گزارنے والی عورت پر لازم ہے کہ وہ جس گھر میں اپنے شوہر کے مرتے وقت یا اپنے طلاق پاتے وقت رہا کرتی تھی اور جو مکان اسی کی طرف منسوب تھا اسی میں رہے۔اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ تم ان عورتوں کو ان کے گھروں سے نہ نکالو۔اس کی طرف گھر کے منسوب ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ جس گھر میں رہا کرتی تھی۔اسی لئے اگر وہ اپنے لوگوں سے ملنے کو گئی ہوئی تھی وہیں اس کے شوہر نے اسے طلاق دے دی تو اس پر لازم ہوگا کہ وہ اسی گھر میں لوٹ آئے اور وہیں آکر عدت پوری کرے۔اور رسول اللہ ﷺ نے بھی اس عورت کو جس کا شوہر شہید کردیا گیا تھا یہ فرمایا ہے کہ تم اپنے ہی گھر میں رہو۔یہاں تک کہ قرآن کے فرمان کے مطابق عدت پوری ہو جائے۔اور اگر شوہر کے مکان سے اس کو جو حصہ ملا وہ اس کے رہنے کے لئے کافی نہ ہو اور اس کے دوسرے ورثہ نے اسے اپنے حصوں سے نکال دیا تو یہ اس جگہ سے منتقل ہو سکتی ہے۔کیونکہ اس طرح منتقل ہونا عذر کی وجہ سے ہے۔اور عبادات کے معاملہ میں مجبوریاں اثر ڈالتی ہیں۔اور یہ ایسا ہوگا کہ جیسا کہ اسے اپنے سامان پر خوف ہو یا مکان کے گرنے کا خوف ہو یا کرایہ کا مکان ہو اور اب وہ کرایہ دینے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہو۔

توضیح: عدت گزارنے والی کس گھر میں رہے۔اگر شوہر کے مرنے سے پہلے جس گھر میں رہتی تھی وہ کسی وجہ سے اس کے لئے ناکافی ہو جائے تو کیا کرے۔ حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

وعلی المعتدة ان تعتدفی المنزل الذی یضاف الیها بالسکنی حال وقوع الفرقة والموت .....الخ

عدت میں رہنے والی پر واجب ہے کہ وہ اسی گھر میں اپنی عدت پوری کرے جو جدائی ہونے یا شوہر کے مرنے کے وقت اس کے رہنے کا کہلاتا تھا۔لقوله تعالی الخ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ولا تخرجوهن الخ یعنی ان عورتوں کو ان کے گھروں سے نہ نکالو۔ان کا گھر وہی ہوگا جس میں وہ رہتی تھیں۔اس لئے اگر ایسی عورت اپنے میکے والوں کی ملاقات کو گئی ہوئی تھی اور شوہر نے اسے وہیں طلاق دے دی تو اس پر واجب ہوگا کہ وہاں سے لوٹ آئے اور اسی گھر میں اپنی عدت پوری کرے جس میں وہ رہا کرتی تھی۔اور رسول اللہ ﷺ نے بھی اس عورت سے فرمایا تھا جس کا شوہر شہید کردیا گیا تھا کہ تم اپنے اسی گھر میں رہا کرو یہاں

تک کہ قرآن کے مطابق عدت پوری ہو جائے۔

ف۔اس حدیث کو امام احمد و شافعی و اسحق و ابو داؤد الطیالسی و ابو یعلی موصلی و ابو داؤد ترمذی و نسائی و ابن ماجہ نے فریعہ بنت مالک سے جو ابو سعید خدریؓ کی بہن تھیں اس طرح روایت کی ہے کہ میرے شوہر اپنے غلاموں کی تلاش میں گئے کیونکہ وہ بھاگ گئے تھے۔ آخر انہوں نے ان غلاموں کو پکڑ لیا مگر ان سب نے مل کر ان کو شہید کر دیا۔اس وقت یہ فریعہؓ نے رسول اللہ ﷺ کے پاس آکر اس بات کی اجازت چاہی کہ میں اپنے میکے چلی جاؤں۔تب آپؐ نے فرمایا کہ نہیں بلکہ تم اسی گھر میں رہو۔یعنی یہاں سے نہ نکلو۔یہاں تک کہ قرآن مجید کے حکم کے مطابق عدت پوری ہو جائے۔چنانچہ انہوں نے اپنی عدت کے چار مہینے دس دن وہیں پورے کر لئے۔اس روایت کے بارے میں امام ترمذی و ابن حبان و حاکم نے کہا ہے کہ حدیث صحیح ہے۔اور محمد ابن یحییٰ سے نقل کیا ہے کہ حدیث صحیح ہے۔اور طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس روایت کو آٹھ طریقوں اور سندوں سے بیان کیا ہے۔اور ابن عبد اللہ نے کہا ہے کہ یہ حدیث مشہور اور علمائے عراق و حجاز رحمھم اللہ کے نزدیک معروف ہے۔ف۔ع۔

وانکان نصیبھا من دار المیت لایکفیھا فاخرجھا الورثۃ من نصیبھم انتقلت ......الخ

اور اگر مرنے والے شوہر کے گھر میں سے اس عورت کا حصہ اس کے رہنے کے لئے کافی نہ ہو۔یعنی چھوٹا ہو جائے۔اور دوسرے وارث اپنے حصوں میں سے کچھ اسے رہنے کے لئے نہ دیں تب یہ وہاں سے دوسری جگہ منتقل ہو سکتی ہے۔**لان ھذا الانتقال الخ** کیونکہ یہ منتقل ہونا ایک عذر کی وجہ سے ہوگا۔اور عبادات میں عذر کا اثر ہوتا ہے اور اسے قبول کیا جاتا ہے۔اور یہ صورت ایسی ہوگی جیسے عدت گزارنے والی کسی عورت کو اپنے مال واسباب کے ضائع ہو جانے کا خوف ہونے لگے یا وہ کسی کرایہ کے گھر میں رہتی تھی اور اب اس کے پاس کرایہ ادا کرنے کے روپے باقی نہ رہے ہوں۔ف خلاصہ یہ ہوا کہ ایسی مجبوریوں کی وجہ سے بالاتفاق اپنا مکان بدلنا اس کے لئے جائز ہو جائے گا۔اسی طرح جب موجودہ مسئلہ میں بھی یہی صورت پیدا ہو جائے تو بھی عذر کی وجہ سے اسے منتقل ہونا جائز ہوگا۔

ثم ان وقعت الفرقۃ بطلاق بائن اوثلث لابدمن سترۃ بینھما ثم لاباس لانہ معترف بالحرمۃ الاان یکون فاسقایخاف علیھما منہ فحینئذ تخرج لانہ عذرولاتخرج عما انتقلت الیہ والاولی ان یخرج ھوویترکھاوان جعلا بینھما امرأۃ ثقۃ تقدر علی الحیلولۃ فحسن وان ضاق علیھما المنزل فلتخرج والاولی خروجہ واذاخرجت المرأۃ مع زوجھا الی مکۃ فطلقھا ثلثا اومات عنھافی غیر مصروفانکان بینھا وبین مصرھااقل من ثلثۃ ایام رجعت الی مصرھالانہ لیس بابتداء الخروج معنی بل ھوبناء وانکانت مسیرۃ ثلثہ ایام ان شاء ت رجعت وانشاء ت مضت سواء کان معھا ولی اولم یکن معناہ اذاکان الی المقصد ثلثۃ ایام ایضالان المکث فی ذلک المکان اخوف علیھا من الخروج الا ان الرجوع اولی لیکون الاعتداد فی منزل الزوج.

ترجمہ: پھر اگر عورت کی جدائیگی طلاق بائن یا تین طلاقوں کی وجہ سے ہوئی ہو تو ان میاں و بیوی کے درمیان پردہ کا ہونا ضروری ہے۔اس کے بعد ان کے ایک گھر میں رہنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔کیونکہ یہ شوہر خود اپنی بیوی کے حرام ہو جانے کا اقرار کرنے والا ہے۔البتہ اگر شوہر فاسق اور بدکار ہو کہ جس کی وجہ سے اس عورت کے ساتھ برے تعلق کا خوف ہو تو وہ عورت اس مکان میں نہ رہے بلکہ وہاں سے نکل جائے۔ کیونکہ نکلنے کے لئے یہ بھی ایک عذر ہے اس کے بعد جس مکان میں جائے وہاں سے نہ نکلے۔اس حالت میں بہتر اور اولیٰ یہی ہے کہ مرد خود اس گھر سے نکل کر کہیں اور رہنے لگے۔اور اس عورت کو اسی گھر میں رہنے دے۔اگر یہ دونوں اپنے درمیان قابل اعتماد عورت کو رکھ لیں جو ان کے درمیان حائل ہو کر رہے تو اچھی بات ہوگی۔اور اگر وہ جگہ ان دونوں کے رہنے کے لئے تنگ ہو جائے تب اس عورت کو وہاں سے نکل جانا جائز ہوگا۔ لیکن مرد ہی کا

نکلنا زیادہ بہتر ہوگا۔اگر عورت اپنے شوہر کے ساتھ کسی سفر میں مثلاً مکہ مکرمہ گئی ہوئی ہو اور ایسی جگہ پر پہنچ کر جہاں شہری آبادی نہ ہو شوہر نے اسے تین طلاقیں دے دیں یا مر گیا۔ تو اگر اس جگہ سے عورت کے شہر تک تین دنوں سے کم کا راستہ ہو تو وہ وہیں سے اپنے شہر کو لوٹ آئے۔کیونکہ اس وقت اپنے شہر سے نکلنا ابتدائی اور نیا سفر نہیں ہوگا بلکہ پہلے سفر پر اس کی بنیاد ہوگی۔اور اگر اس کا گھر تین دنوں کے سفر پر ہو تو اسے اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو وہیں سے لوٹ آئے یا چاہے تو مکہ معظمہ کی طرف چلی جائے اگرچہ اس کے ساتھ کوئی ولی ہو یا نہ ہو۔اس حکم کا اصل مطلب یہ ہے کہ اس جگہ سے آگے جہاں جانا چاہتی ہے وہاں تک اب بھی تین دن تک کا راستہ ہو۔کیونکہ وہاں سے چلے جانے کے مقابلہ میں وہیں رہ جانے میں زیادہ خوف ہوگا۔لیکن اپنے شہر میں لوٹ آنا بہتر ہے تاکہ اپنی عدت شوہر کی گھر ہی میں پوری کرے۔

توضیح: بائنہ طلاق یا مغلظہ طلاق کی عدت کہاں اور کس طرح گزارنے۔اور اگر دوران سفر طلاق دی یا شوہر مر گیا تو وہ عورت کیا کرے۔ آگے بڑھ جائے یا لوٹ جائے یا وہیں رہے۔ حکم، دلیل

ثم ان وقعت الفرقة بطلاق بائن اوثلث لابدمن سترة بينهما ثم لاباس ......الخ

ترجمہ سے جواب واضح ہے۔

قال الا ان يكون طلقها اومات عنها زوجهافي مصر فانها لاتخرج حتى تعتدثم تخرج ان كان لها محرم وهذاعند ابيحنيفة وقال ابويوسف و محمد انكان معها محرم فلاباس بان تخرج من المصر قبل ان تعتدلهما ان نفس الخروج مباح دفعالا ذى الغربة و وحشة الوحدة وهذا عذروانما الحرمة للسفروقد ارتفعت بالمحرم وله ان العدة امنع من الخروج من عدم المحرم فان للمرأة ان تخرج الى مادون السفربغير محرم وليس للمعتدة ذلك فلما حرم عليها الخروج الى السفربغير المحرم ففى العدة الاولى.

ترجمہ: امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے جامع صغیر میں یہ مسئلہ بیان کرنے کے بعد کہا ہے کہ اگر شوہر نے اس عورت کو کسی دوسرے شہر میں تین طلاقیں دیں یا اسے چھوڑ کر وہ مر گیا تو عورت اس شہر سے باہر نہ جائے۔یہاں تک کہ اپنی عدت پوری کرلے پھر نکلے بشرطیکہ اس کے ساتھ کوئی محرم بھی ہو۔اور یہ حکم امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ہے۔ لیکن امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اور امام محمد (صاحبین) رحمۃ اللہ علیہما نے کہا ہے کہ اگر عورت کے ساتھ کوئی محرم مرد موجود ہو تو اسے عدت پوری کرنے سے پہلے ہی یہاں سے چلے جانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کی دلیل یہ ہے کہ صرف مسافرت و تنہائی کی تکلیف دور کرنے کے لئے ہی نکلنا جائز ہے۔ جبکہ یہ تکلیف اور وحشت مستقل ایک عذر ہے۔البتہ تنہا سفر کرنا حرام تھا مگر اب محرم کے موجود ہونے کی وجہ سے حرام ہونا ختم ہوگا۔(ف یعنی محرم کے ساتھ سفر کرنا بھی حلال ہوگیا اس لئے اسے یہ جائز ہوگیا کہ عدت پوری کرنے سے پہلے تنہائی اور وحشت کی وجہ سے اپنے محرم کے ساتھ اس شہر سے نکل جائے) اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ عدت کی حالت میں محرم کے بغیر سفر کرنا زیادہ خراب اور ممنوع ہے۔اسی بناء پر عورت محرم کے بغیر سفر کی مقدار سے کم طے کرسکتی ہے۔حالانکہ عدت والی کے لئے اس طرح نکلنا جائز نہیں ہے۔پس جب عورت کو محرم کے بغیر سفر میں نکلنا حرام ہوا تو عدت کی حالت میں نکلنا بدرجہ اولی حرام ہوگا۔

☆☆☆

توضیح: اگر کسی شوہر نے اپنی بیوی کو کسی دوسرے شہر کی اندر تین طلاقیں دیں یا وہ اسے چھوڑ کر مر گیا تو عورت اپنی عدت کے ایام کہاں گزارے۔ مسئلہ کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال الا ان یکون طلقها اومات عنها زوجها فی مصر فانها لاتخرج حتی تعتد ثم تخرج ... الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

باب ثبوت النسب. ومن قال ان تزوجت فلانة فهی طالق فتزوجها فولدت ولدالستة اشهرمن یوم تزوجهافهوابنه وعلیه المهراما النسب فلانها فراشه لانهالما جاء ت بالولدلستة اشهر منّ وقت النکاح فقد جاء ت به لاقل منها من وقت الطلاق فکان العلوق قبله فی حالة النکاح والتصور ثابت بان تزوجها وهویخالطها فوافق الانزال النکاح والنسب یحتاط فی اثباته واما المهرفلانه لماثبت النسب منه جعل واطیاحکمافتاکدالمهر به.

ترجمہ: باب۔ نسب ثابت ہونے کے بارے میں اگر کسی نے یہ کہا کہ اگر میں نے فلاں عورت سے نکاح کیا تو اسے طلاق ہے۔ پھر اس سے نکاح کر لیا۔ اور جس وقت اس سے نکاح کیا اس سے چھ مہینے پر عورت کو بچہ پیدا ہو گیا تو یہ بچہ اسی مرد کا ہوگا اور اس شخص پر پورا مہر لازم ہوگا۔ اس کا نسب ثابت ہونے کی دلیل یہ ہے کہ یہ عورت اس مرد کی فراش یعنی اس کے نکاح میں اور اس کی بیوی ہو چکی ہے۔ کیونکہ جب نکاح کے وقت سے چھ مہینے پر اسے بچہ پیدا ہوا تو وقت طلاق سے چھ مہینے سے کم میں یہ بچہ پیدا ہوا۔ تو بچہ کا نطفہ نکاح کی حالت میں اور اس کی طلاق دینے سے پہلے قرار پا چکا تھا۔ اس کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ مرد نے اس عورت سے وطی کرنے کی حالت میں نکاح کیا۔ اور نکاح ہو جانے پر اسے انزال ہو کر حمل ٹھہر گیا۔ اور نسب ایسا نازک تعلق ہے کہ اس کے ثابت کرنے میں ہی احتیاط ہے۔ اور اس پر پورا مہر اس وجہ سے لازم آیا کہ جب اس سے نسب ثابت ہو گیا تو شریعت کے حکم کے مطابق یہی شخص اس سے وطی کرنے والا مانا گیا۔ اسی لئے اس پر پورا مہر لازم ہوا۔

توضیح: باب۔ اگر کسی نے کسی عورت سے یہ کہا کہ اگر میں تم سے نکاح کروں تو تم کو طلاق ہے۔ پھر اس سے نکاح کر لیا اور نکاح کے وقت سے چھ مہینے میں اس سے بچہ بھی پیدا ہو گیا۔ تو اس بچہ کا کس مرد سے نسب ثابت ہوگا۔ وضاحت حکم اور دلیل

باب ثبوت النسب......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف: معلوم ہونا چاہئے کہ اس مسئلہ میں شکل یہ ہے کہ شرعاً وہ نسب ثابت ہوتا ہے جو نکاح کی حالت میں وطی کرنے سے قرار پایا ہو۔ حالانکہ یہ مسئلہ اس طرح فرض کیا گیا ہے کہ نکاح کرتے ہی اسے طلاق ہوئی ہے۔ بس جب نکاح پورا ہوتے ہی طلاق پڑ گئی تو درمیان میں وطی کرنے کے لئے جائز طریقہ سے کوئی وقت نہیں ہے۔ اس لئے کس طرح نسب ثابت ہوگا۔ اسی لئے اس کے بیان کرنے میں دو طریقوں سے تکلف کیا گیا ہے۔ اول اس طرح سے کہ عورت و مرد دونوں بالکل تنہائی میں ہوں اور ایسے دو گواہ جو دونوں کو پہچانتے ہوں پردہ کی آڑ میں باہر میں ہوں پھر ناجائز طور پر وہ مرد اس عورت کے ساتھ وطی میں مشغول ہو اور اسی حالت میں دونوں نے ایجاب و قبول کیا اور دونوں گواہوں نے ان کے ایجاب و قبول کو سنا تو اس طرح ان میں نکاح پایا گیا۔ اور نکاح پورا ہونے کے بعد ہی طلاق واقع ہو گئی۔ لیکن اتفاق سے نکاح پورا ہونے کے ساتھ ہی مرد کو انزال ہو گیا اور نطفہ جگہ پا گیا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ نطفہ کے جگہ پانے کے بعد طلاق واقع ہوئی۔ اس لئے نسب ثابت ہوگا۔ اور

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ مرد اور عورت دونوں نے اپنے اپنے نکاح کا وکیل مقرر کیا۔ اور ان دونوں نے چند گواہوں کے سامنے نکاح پڑھایا ایسے وقت میں کہ مرد اس عورت کے ساتھ مجامعت میں مشغول ہے۔ اور قبول کے وقت ہی اسے انزال بھی ہو گیا تو یہ انزال بلا شبہ نکاح کی حالت میں ہوا پھر نکاح ہونے کے بعد پہلی قسم یا قول کی بناء پر اس عورت کو طلاق ہو گئی۔ اس لئے اس کا نسب ثابت ہو گا اور مرد پر پورا مہر لازم آئے گا۔ اسی مفروضہ صورت میں وقت نکاح سے چھ مہینے پر ہی بچہ پیدا ہونے کی قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ اگر چھ مہینوں سے زیادہ پر بچہ پیدا ہوا تو اسکا نسب ثابت نہ ہو گا۔ کیونکہ بظاہر یہ نطفہ طلاق کے بعد حرام کاری کے نتیجہ میں ہوا ہے۔ اسی طرح اگر وقت نکاح سے چھ ماہ سے کم پر بچہ پیدا ہوا تو بھی اس کا نسب ثابت نہ ہو گا۔ کیونکہ اس صورت میں یہ ماننا ہو گا کہ یہ نطفہ نکاح سے پہلے ہی قرار پا چکا ہے۔ ع

قال ویثبت نسب ولدالمطلقة الرجعية اذاجاء ت به لسنتين او اكثرمالم تقربانقضاء عدتها لاحتمال العلوق في حالةالجوازانها تكون ممتدة الطهروان جاء ت به لاقل من سنتين بانت من زوجها بانقضاء العدة وثبت نسبه لوجودالعلوق في النكاح اوفي العدة ولايصير مراجعا لانه يحتمل العلوق قبل الطلاق ويحتمل بعده فلايصير مراجعابالشك وان جاء ت به لاكثرمن سنتين كانت رجعة لان العلوق بعد الطلاق والظاهرانه منه لانتفاء الزناء منها فيصير بالوطي مراجعا.

ترجمہ: کہا۔ اور وہ عورت جسے طلاق رجعی دی گئی ہو اگر اسے طلاق کے وقت سے دو برس یا زیادہ پر بچہ پیدا ہوا تو اس کا نسب اسی عورت کے شوہر سے ثابت ہو گا۔ جب تک کہ عورت نے خود اپنی عدت کے گزر جانے کا اقرار نہ کیا ہو۔ کیونکہ اس صورت میں اس بات کا احتمال رہتا ہے کہ عدت کے اندر ہی حمل قرار پا چکا ہو۔ کیونکہ یہ بات جائز ہے کہ اس عورت کے پاک رہنے کا زمانہ دیر تک رہا ہو۔ اور اگر دو برس یا کم پر بچہ پیدا ہوا تو اس عورت کا اپنے شوہر سے تعلق ختم ہو گیا کیونکہ بچہ پیدا ہونے سے اس کی عدت گزر گئی اور بچہ کا نسب عورت کے شوہر سے ثابت ہو گیا۔ کیونکہ یہ ماننا ہو گا کہ اس بچہ کا نطفہ عورت کے نکاح کی حالت میں یا عدت کی حالت میں قرار پا چکا ہے۔ لیکن اس کی وجہ سے یہ نہیں کہا جائے گا کہ اس کی وجہ سے بیوی سے شوہر کی مراجعت ثابت ہو گئی کیونکہ اس جگہ ایک احتمال یہ بھی ہے کہ یہ حمل طلاق سے پہلے ہی قرار پا چکا ہو۔ اگر چہ دوسرا احتمال یہ بھی ہے کہ طلاق کے بعد قرار پایا ہو۔ لیکن احتمال کی وجہ سے یہ حکم نہیں دیا جائے گا کہ شوہر نے اس سے رجوع کر لیا ہے۔ اور اگر عورت نے دو برس سے زیادہ پر بچہ جنا تو مراجعت بھی ثابت ہو گی اور بچہ کا نسب بھی ثابت ہو گا۔ اس دلیل سے کہ طلاق دینے کے بعد یہ نطفہ قرار پایا ہے۔ اور ظاہراً یہ نطفہ اسی مرد کا ہے۔ کیونکہ عورت کی طرف سے زناء کا ثبوت نہیں ہے۔ اس لئے یہی کہا جائے گا کہ شوہر نے وطی کی اور مراجعت کر لی ہے۔

توضیح: اگر طلاق رجعی پانے والی کو دو سال پورے ہونے یا اس سے زائد ہو جانے
یا اس سے کم مدت ہی میں بچہ پیدا ہو جائے تو بچے کا نسب کس سے ثابت ہو گا
مسئلہ کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلیل

قال ویثبت ......الخ

اگر مطلقہ رجعیہ کو دو برس یا زیادہ پر بچہ پیدا ہو تو اس بچہ کا نسب اسی شوہر سے ثابت ہو گا جب تک کہ عورت اپنی عدت کے گزر جانے کا اقرار نہ کر لے۔ لاحتمال العلوق الخ اس احتمال کی وجہ سے کہ شاید وہ عورت بہت دنوں تک پاک رہ گئی ہو۔ اور حیض نہ آیا ہو۔ ف کیونکہ کچھ عورتوں کو چھ مہینے بلکہ اس سے زیادہ دنوں پر بھی حیض آیا کرتا ہے۔ جبکہ رجعی طلاق میں جب تک کہ عدت نہ گزر جائے پہلا نکاح ختم نہیں ہوتا ہے۔ اور موجودہ مسئلہ میں عورت نے اس وقت تک اپنی عدت گزر جانے کا اقرار

نہیں کیا ہے۔اس لئے یہ صورت مانی ہوگی کہ شوہر نے عدت کے اندر اس سے وطی کر کے اپنی طلاق سے رجوع کر لیا ہے۔اس لئے اس سے جو بچہ پیدا ہوا اس کا نسب ثابت ہے۔

وان جاء ت به لاقل ......الخ اور اگر اس عورت کو دو برس سے کم میں بچہ ہوا تو شوہر سے اس کا تعلق ختم ہو گیا۔ کیونکہ بچہ پیدا ہوتے ہی اس کی عدت ختم ہو گئی۔اور بچہ کا نسب اس کے شوہر سے ثابت ہو گیا۔کیونکہ اس بچہ کا نطفہ عورت کے نکاح کی حالت میں یا اس کی عدت کی حالت میں قرار پایا تھا۔مگر اس سے یہ حکم نہیں دیا جائے گا کہ شوہر نے اس سے رجعت کر لی ہے۔کیونکہ اس جگہ ایک احتمال یہ ہوتا ہے کہ یہ نطفہ اس کو طلاق دینے سے پہلے ہی قرار پا چکا تھا۔ویسے دوسرا احتمال یہ بھی رہتا ہے کہ وہ طلاق کے بعد قرار پایا ہو۔لہٰذا اس شک کی وجہ سے یہ حکم نہیں دیا جائے گا کہ شوہر نے اس عورت سے رجعت کر لی ہے۔ف البتہ اس دوسرے احتمال میں اس وجہ سے قوت نہیں ہو گی کہ گواہ کے بغیر رجعت کرنا سنت کی خلاف ہوتا ہے۔

وان جاء ت به لاكثر...... الخ

اور عورت کو طلاق ہونے کے دو برس گزر جانے کے بعد بچہ پیدا ہو تو اس سے بچہ کا نسب بھی ثابت ہوگا۔اور اس سے رجعت بھی ثابت ہو جائے گی۔اس دلیل سے کہ طلاق دینے کے بعد اس کا نطفہ قرار پایا ہے۔اور بظاہر وہ بچہ اسی مرد کا نطفہ ہے کیونکہ عورت کی طرف سے زناء کا ثبوت نہیں ملا ہے۔اس بناء پر اس عورت سے وطی کر لینے کی وجہ سے وہ مرد عورت سے رجوع کرنے والا ہوگا۔ف: یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہو گی جبکہ عورت نے اپنی عدت کے گزر جانے کا اقرار نہ کیا ہو۔اور اگر اس عورت نے اپنی عدت کے گزر جانے کا اقرار کر لیا ہو اور مدت بھی اتنی گزر چکی ہو جس میں تین حیض آسکتے ہوں جس کے امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ساٹھ دن اور صاحبین کے نزدیک انتالیس دن ہوتے ہیں۔اس لئے اگر عدت گزرنے کے اقرار کے وقت سے چھ مہینے سے کم میں اسے بچہ پیدا ہوا تو اس کے شوہر سے اس بچہ کا نسب ثابت ہو جائے گا۔کیونکہ اس نے اپنی عدت کے گزرنے کا جو اقرار کیا ہے اس میں وہ یقیناً جھوٹی ہے۔ اور اگر پورے چھ مہینے یا اس سے زیادہ پر بچہ ہوا تو اس کا نسب ثابت نہ ہوگا۔اور جس عورت کا شوہر مر گیا ہو تو اس کا حکم بھی اسی تفصیل کے مطابق ہے۔م۔ع

والمبتوته يثبت نسب ولدها اذاجاء ت به لاقل من سنتين لانه يحتمل ان يكون الولدقائماوقت الطلاق فلايتيقن بزوال الفراش قبل العلوق فيثبت النسب احتياطاً واذا جاء ت به لتمام سنتين من وقت الفرقة لم يثبت لان الحمل حادث بعد الطلاق فلايكون منه لان وطيهاحرام الاان يدعيه لانه التزمه وله وجه بان وطيهابشبهة في العدة.

ترجمہ: اور جس عورت کو بائن یا تین طلاقیں دی گئی ہوں اگر اسے دو برس سے کم میں بچہ پیدا ہو تو اس کے بچہ کا نسب ثابت ہوگا۔اس دلیل سے کہ اس صورت میں یہ احتمال موجود رہتا ہے کہ طلاق کے وقت ہی حمل قرار پا چکا تھا۔اس لئے اس بات کا یقین نہیں ہے کہ حمل ٹھہرنے سے پہلے عورت کا فراش صحیح ہونا ختم ہو گیا تھا۔لہٰذا احتیاطاً اس کا نسب ثابت ہوگا۔اور اگر اس عورت کو شوہر سے جدائی کے وقت سے پورے دو برس پر بچہ پیدا ہوا تو اس کا نسب ثابت نہ ہوگا۔کیونکہ یہ حمل طلاق کے بعد قرار پایا ہے۔لہٰذا اس مرد کا نہ ہوگا۔البتہ اگر مرد خود اس کا دعویٰ کرے اور یہ کہے کہ یہ میرے نطفہ سے ہی ہے تو پھر اسی کا ہوگا۔کیونکہ اس نے خود اپنے ذمہ اس کا نسب لازم کیا ہے۔جس کی ایک صورت یہ نکل سکتی ہے کہ اس نے عدت کے اندر ہی شبہہ میں اس عورت سے وطی کی ہو۔

توضیح: اگر بائنہ عورت کو طلاق کے وقت سے دو برس سے کم میں یا پورے دو برس ہونے پر بچہ پیدا ہو تو اس بچہ کا نسب ثابت ہوگا یا نہیں تفصیل، حکم، دلیل

والمبتوته يثبت نسب ولدها اذاجاء ت به لاقل من سنتين......الخ

ترجمہ سے جواب واضح ہے۔ف: اس طرح توجیہ کرنے کی ضرورت یہ ہوئی کہ جب وہ حرام ہو گئی اور اس وقت اس سے وطی کی تو وہ زانی ہوا۔ اور زانی کا نسب ثابت نہیں ہوتا ہے اگرچہ وہ اس کا دعویٰ بھی کرتا ہو۔ بلکہ اسے سنگسار کر دیا جاتا ہے۔ تو اس کا جواب دیا کہ وہ سنگسار نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ اس نے عدت کی اندر اس سے جماع کو جائز سمجھا ہو جیسا کہ رجعی طلاق پانے والی سے عدت کے اندر وطی حلال ہوتی ہے۔ اور جب اسے معذور سمجھ لیا گیا تو اس کا نسب بھی ثابت ہو جائے گا۔ کیونکہ اس طرح ایک بے قصور بچہ کی پرورش ہو جاتی ہے۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ حمل کی مدت دو برس سے زیادہ نہیں ہوتی ہے۔ م۔ع

فان كانت المبتوتة صغيرة يجامع مثلها فجائت بولد لتسعة اشهرلم يلزمه حتى تاتي به لاقل من تسعة اشهرعندابي حنيفة و محمد و قال ابويوسف يثبت النسب منه الى سنتين لانها معتدة يحتمل ان تكون حاملاولم تقربا نقضاء العدة فاشبهت الكبيرة و لهما ان لانقضاء عدتها جهة معينة وهوالاشهر فبمضيها يحكم الشرع بالانقضاء وهوفي الدلالة فوق اقرارها لانه لايحتمل الخلاف والاقرار يحتمله وانكانت مطلقة طلاقارجعيا فكذلك الجواب عندهما وعنده يثبت الى سبعة وعشرين شهرا لانه يجعل و اطيافي اخرالعدة وهي الثلثة الاشهرثم تاتي به لاكثرمدة الحمل وهوسنتان وانكانت الصغيره ادعت الحبل في العدة فالجواب فيها وفي الكبيرة سواء لان باقرارهايحكم ببلوغها.

ترجمہ: اگر وہ عورت جسے طلاق بائن دی گئی ہو بالغہ نہ ہو مگر ایسی ہو کہ اس سے جماع کیا جا سکتا ہو اور اسے وقت طلاق سے نو مہینے پر بچہ پیدا ہوا تو اس کے شوہر سے اس بچہ کا نسب ثابت نہ ہوگا۔ البتہ اگر نو مہینوں سے پہلے ہی بچہ پیدا ہو جائے تو اس کا نسب ثابت ہوگا۔ یہ قول امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کا ہے۔ لیکن امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا قول یہ ہے کہ اگر دو سال تک میں بچہ ہو تب بھی اس بچہ کا نسب ثابت ہوگا۔ کیونکہ وہ عدت گزار رہی ہے اور اس میں حمل قرار پانے کا احتمال بھی ہے اور اس وقت تک اس نے اپنی عدت کے ختم ہونے کا اقرار بھی نہیں کیا ہے۔ اس لئے یہ بچی ایک بڑی لڑکی یا عورت کے مشابہ ہو گئی۔ اور طرفین کی دلیل یہ ہے کہ اس عورت کی عدت گزر جانے کا ایک وقت مقرر ہے جو لڑکی کو جتنا معلوم ہے اتنا ہی دوسرے تمام لوگوں کو بھی معلوم ہے یعنی تین مہینے۔ اس لئے ان مہینوں کے گزرتے ہی شریعت نے اس کی عدت کے گزر جانے کا حکم دے دیا۔ اور یہ فیصلہ اس کے اپنے اقرار کرنے سے بڑھ کر ہے۔ کیونکہ اس فیصلہ کے خلاف ہونے کا کوئی احتمال نہیں ہے۔ حالانکہ اس کے اپنے اقرار میں کچھ غلط ہونے کا احتمال رہ جاتا ہے۔ کہ شاید اس نے جھوٹ اقرار کر لیا ہو۔ اور اگر اس چھوٹی لڑکی کو جو عدت گزار رہی ہو رجعی طلاق دی گئی ہو تو طرفین کے نزدیک اس کا حکم بھی پہلا جیسا ہوگا (یعنی امام ابو حنیفہ و محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اگر نو مہینے سے کم میں اسے بچہ پیدا ہو تو اس کا نسب ثابت ہوگا ورنہ نہیں۔) اور ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک طلاق سے ستائیس مہینے تک میں بچہ ہونے سے نسب ثابت ہوگا اور یہ کہا جائے گا کہ عدت کے آخر میں شوہر نے اس سے وطی کر کے رجعت کر لی ہوگی۔ اور یہاں یہ معلوم ہے کہ اس کی عدت تین مہینے ہیں۔ اس کے بعد حمل کی سب سے زیادہ مدت یعنی چوبیس مہینوں کے بعد اسے بچہ پیدا ہوا ہوگا جس کے مجموعہ ستائیس مہینے ہو گئے۔ اور اگر لڑکی نے خود ہی عدت کے دنوں میں اپنے حاملہ ہونے کا اقرار کیا تو اس چھوٹی اور کسی بھی بڑی عورت کا حکم ایک ہی ہوگا۔ کیونکہ اس کے اقرار حمل کی وجہ سے اب اس کے بالغہ ہونے کا حکم دیا جائے گا۔

توضیح: اگر نابالغہ لڑکی ایسی کہ اس جیسی سے ہمبستری کی جا سکتی ہو اس کے شوہر نے طلاق بائن دی یا طلاق رجعی دی۔ پھر اسے نو مہینوں سے کم میں یا پورے نو مہینوں میں یا اس سے زیادہ میں بچہ پیدا ہو گیا تو اس کا نسب ثابت ہو گا یا نہیں۔ مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

فان كانت المبتوتة صغيرة يجامع مثلها فجاءت بولد لتسعة اشهرلم يلزمه ... الخ

ترجمہ سے جواب واضح ہے۔ وان کانت الصغیر الخ اگر کم عمر لڑکی نے اپنی عدت کے اندر اپنے حاملہ ہونے کا دعویٰ کیا تو ایسی چھوٹی اور کسی بھی عورت کا حکم یکساں ہو گا۔ کیونکہ اس کم عمر کے اقرار حمل سے اس کا بالغہ ہونا ثابت ہو گیا۔ ف: یعنی طلاق بائن ہونے کی صورت میں دو برس سے کم میں بچہ کا نسب اس کے شوہر سے ہی ثابت ہو گا۔ اور طلاق رجعی ہونے کی صورت میں ستائیس مہینوں کے اندر ہونے سے بھی اسی طرح نسب ثابت ہو گا۔ ع

ویثبت نسب ولدالمتوفی عنها زوجها مابین الوفاة وبین السنتین وقال زفراذاجاء ت بعد انقضاء عدة الوفاة لستة اشهر لایثبت النسب لان الشرع حکم بانقضاء عدتها بالشهور لتعین الجهة فصار کما اذا اقرت بالانقضاء کما بینا فی الصغیرة الاانانقول لانقضاء عدتها جهة اخری وهووضع الحمل بخلاف الصغیرة لان الاصل فیها عدم الحمل لانهالیست بمحل قبل البلوغ وفیه شك واذااعترفت المعتدة بانقضاء عدتها ثم جاء ت بالولد لاقل من ستة اشهر یثبت نسبه لانه ظهر کذبها بیقین فبطل الاقراروان جاء ت به لستة اشهر لم یثبت لا نالم نعلم ببطلان الاقرار لاحتمال الحدوث بعده وهذا اللفظ باطلاق یتناول کل معتدة.

ترجمہ: اور جس عورت کو اس کا شوہر چھوڑ کر مر گیا اگر اس کے شوہر کی وفات سے دو برس تک کے اندر اسے بچہ پیدا ہو گیا تو اس کا نسب اسی شوہر سے ثابت ہو گا۔ اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ اگر اس کی عدت وفات چار مہینے اور دس دن گزرنے کے بعد بھی چھ مہینوں میں یعنی اس کے مرنے کے دن سے دس مہینے دس دنوں پر بچہ پیدا ہو جائے تو اس کا نسب ثابت نہ ہو گا کیونکہ شریعت نے مہینوں سے اس کی عدت گزرنے کا حکم دے دیا ہے۔ کیونکہ اس کی عدت کے لئے یہی ایک متعین صورت ہے یعنی چار مہینے دس دن۔ تو ایسا ہو گیا گویا اس نے عدت گزر جانے کا اقرار کر لیا ہو۔ جیسا کہ ہم نے صغیرہ کے بارے میں بیان کر دیا ہے۔ البتہ بیوہ کی عدت گزرنے کی ایک دوسری صورت بھی ہے یعنی بچہ کا پیدا ہو جانا۔ برخلاف چھوٹی لڑکی کے کہ اس کے حق میں اصل یہ ہے کہ حمل نہ ہو۔ کیونکہ جب تک وہ بالغ نہیں ہو جاتی وہ حاملہ بننے کی محل نہیں ہوتی ہے۔ لیکن بالغہ کے بارے میں شک ہے۔ اور اگر عدت گزارنے والی نے اپنی عدت کے گزر جانے کا اقرار کر لیا اس کے بعد پورے چھ مہینوں سے کم میں بچہ پیدا ہو گیا تو اس کا نسب ثابت ہو گا۔ کیونکہ اس کے بارے میں یہ بات یقینی ہو گئی کہ وہ اپنے اقرار اور دعویٰ سے جھوٹی تھی۔ اسی لئے اس کا اقرار کو باطل قرار دیا گیا۔ اور اگر اسے چھ مہینے ہو جانے کے بعد بچہ ہوا تو بچہ کا نسب ثابت نہ ہو گا۔ کیونکہ ہمیں اس کے اقرار کا جھوٹا ہونا یقینی طور سے معلوم نہ ہو سکا۔ کیونکہ اس عدت کے ختم ہونے کے بعد بھی اس کو حمل قرار پا سکتا ہے۔ اور لفظ مطلقہ معتدہ کا ہر معتدہ کے لئے حکم کو عام کرتا ہے اور سب کو شامل ہوتا ہے۔

توضیح: اگر ایسی عورت کو جس کا شوہر مر گیا ہو عدت گزارتے ہوئے بچہ پیدا ہو جائے تو کتنے دنوں تک اس بچہ کا نسب اس کے شوہر سے ثابت ہو سکتا ہے۔ اگر کسی عدت گزارنے والی نے اپنی عدت کے ختم ہو جانے کا اقرار کر لیا پھر اسے بچہ بھی پیدا ہو گیا اس صورت میں اس بچہ کا نسب کب تک ثابت ہو گا۔ مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ویثبت نسب ولدالمتوفی عنها زوجها مابین الوفاة وبین السنتین

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ کمابینا فی الصغیرة الخ یعنی متوفی عنہا زوجہا کی عدت تو شریعت نے چار مہینے دس دن متعین کر دی ہے اس لئے اس کے بعد بچہ ہونے سے اس کا نسب ثابت نہ ہو گا کیونکہ شریعت نے اس کی عدت کے ختم ہو جانے کا

حکم دے دیا ہے۔ تو یہ ایسی سمجھی جائے گی کہ گویا کسی نے اپنی عدت کے گزر جانے کا اقرار کر لیا ہو۔ جیسا کہ ابھی صغیرہ کی صورت میں بیان کیا گیا ہے۔ اگر دونوں میں فرق یہ ہے کہ بیوہ عورت کی عدت گزارنے کا ایک طریقہ چار مہینے دس دن گزارنے ہیں اور دوسرا طریقہ وضع حمل ہونے کا ہے۔ یعنی اگر وہ حاملہ ہو تو وضع حمل ہوتے ہی اس کی عدت پوری ہو جاتی ہے۔ بر خلاف نابالغہ کمسن لڑکی کے۔ کیونکہ اس کے حق میں اصل یہ ہے کہ اسے حمل نہ ہو۔ کیونکہ بالغہ ہونے سے پہلے اسے حمل نہیں رہتا۔ لیکن بالغہ ہونے کی صورت میں یہ احتمال رہتا ہے کہ شاید اسے حمل ٹھہر گیا ہو۔ ف: اور اس کے صغیرہ ہونے میں کچھ شک نہیں ہے یعنی اس کا کمسن اور صغیرہ ہونا تو پہلے سے معلوم ہے۔ لہٰذا کسی یقینی دلیل کے بغیر اسے بالغہ نہیں کہا جا سکتا ہے۔ اس لئے اسکی عدت شوہر کے مرنے کی صورت میں چار مہینے دس دن ورنہ تین مہینے ہی متعین رہے گی۔ لیکن جو بالغہ بیوہ ہوئی ہو وہ اگر حاملہ نہ ہو تو چار مہینے دس دن سے اور حاملہ ہونے کی صورت میں اپنی وضع حمل سے عدت گزارے گی۔ لہٰذا اس کے حکم کو صغیرہ کمسن کے حکم پر قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے۔

واذااعترفت المعتدة بانقضاء عدتها ثم جاء ت بالولد لاقل من ستة اشهر يثبت نسبه ......الخ

اور اگر عدت گزارنے والی نے اپنی عدت کے گزرنے کا اقرار کیا پھر چھ مہینے سے کم میں اسے بچہ پیدا ہوا تو اس کا نسب ثابت ہوگا۔ کیونکہ اس کا جھوٹ کہنا اور جھوٹا ہونا یقینی طور سے معلوم ہو گیا ہے۔ اس لئے اس کا اقرار باطل ہو گیا۔ وان جاءت الخ اور اگر عدت گزارنے والی کو چھ مہینے پر بچہ پیدا ہوا تو اس کا نسب ثابت نہ ہوگا۔ کیونکہ ہمیں یہ بات یقینی طور سے معلوم نہیں ہو سکی کہ واقعۃً وہ اپنے دعوئی میں جھوٹی ہے۔ بلکہ اس میں اس بات کا احتمال رہتا ہے کہ یہ حمل شاید عدت کے بعد قرار پایا ہو۔ اس جگہ لفظ معتدہ بغیر کسی قید کے بیان کیا گیا ہے جو ہر قسم کی معتدہ کو شامل ہے۔ ف یعنی وہ عدت والی وفات کی عدت میں ہو یا طلاق بائن یا طلاق رجعی کی عدت میں ہو۔ اور قاضی خان رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ جو عورت حیض سے مایوس ہو۔ اور اس نے اپنی عدت کے گزرنے کا اقرار کیا پھر دو برس سے کم میں اسے بچہ پیدا ہو تو اس کا نسب ثابت ہوگا۔ اس سے معلوم ہوا کہ لفظ معتدہ پر ایسی عورت کو شامل ہے جو عدت گزار رہی ہو مگر اسے اب تک حیض کے آنے سے بالکل مایوسی نہ ہوگئی ہو۔ ع

واذاولدت المعتدة ولدالم يثبت نسبه عند ابي حنيفة الا ان يشهد بولا دتها رجلان اورجل وامرأتان الا ان يكون هناك حبل ظاهراواعتراف من قبل الزوج فيثبت النسب من غيرشهادة وقال ابو يوسف و محمد يثبت في الجميع بشهادة امرأة واحدة لان الفراش قائم بقيام العدة وهوملزم للنسب والحاجة الى تعيين الولدانه منها فيتعين بشهادتها كمافي حال قيام النكاح ولا بي حنيفة ان العدة تنقضي باقرارها بوضع الحمل والمنقضي ليس بحجة فمست الحاجة الى اثبات النسب ابتداء فيشترط كمال الحجة بخلاف مااذاكان ظهر الحبل اوصدر الاعتراف من الزوج لان النسب ثابت قبل الولادة والتعين يثبت بشهادتها

ترجمہ: اور جب عدت گزارنے والی کو کوئی بچہ پیدا ہو تو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس کا نسب ثابت نہیں ہوگا۔ یہاں تک کہ اس کی ولادت کے بارے میں دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں گواہی دیں۔ البتہ اس صورت میں کہ اس کا حاملہ ہونا پہلے سے ظاہر ہو یا خود شوہر نے بھی اعتراف کر لیا ہو۔ تو بغیر کسی گواہی کے بھی یہ نسب ثابت ہو جائے گا۔ لیکن امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اور امام محمد رحمہم اللہ نے کہا ہے کہ تمام صورتوں میں ایک ہی عورت کی گواہی کافی ہوگی اور نسب ثابت ہوگا۔ اس لئے کہ عدت کے دن باقی رہنے کی وجہ سے عورت اپنے شوہر کی فراش ہے۔ اور فراش قائم رہنے سے نسب لازم ہو جاتا ہے۔ اس لئے نسب ثابت کرنے کی ضرورت نہیں ہے البتہ یہ جاننا ضروری ہے کہ یہ بچہ واقعتاً اسی عورت کے پیٹ کا ہے تو یہ بات ایک ہی عورت کی گواہی سے ثابت ہو جاتی ہے۔ جیسے کہ نکاح قائم رہنے کی صورت میں بالاتفاق نسب ثابت ہوتا ہے۔ اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ عورت کا اپنے وضع حمل کے اقرار سے اس کی عدت ختم ہو جاتی ہے اور گزری ہوئی چیز کبھی بھی

حجت نہیں ہوتی ہے۔اس لئے پھر سے نسب ثابت کرنے کے ضرورت ہوئی۔ جس کے لئے پوری گواہی کا ہونا شرط ہے۔ بخلاف اس صورت کے جب کہ اس کا حمل ظاہر ہو یا شوہر نے پہلے ہی اس کا اقرار کر لیا ہو تو وہاں اس بات کی شرط نہیں ہے۔ کیونکہ اس بچہ کا نسب تو اس کی پیدائش سے پہلے ثابت ہو چکا ہے۔اب اس بات کا ثبوت چاہئے کہ یہ بچہ اسی عورت سے پیدا ہوا ہے۔ تو یہ بات ایک عورت کی گواہی سے ثابت ہو جاتی ہے۔

توضیح: بچہ کی ولادت اور اس کے نسب کا ثبوت کس طرح ہوگا۔اختلاف ائمہ' دلیل

واذا ولدت المتعدة ولدالم یثبت نسبه عند ابی حنیفة الا ان یشهد بولا دتها رجلان ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔**وقال ابو یوسف رحمة الله علیه الخ** اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک تمام صورتوں میں ایک ہی عورت کی گواہی سے بچہ کا نسب ثابت ہو جائے گا۔ف: بشرطیکہ یہ عورت خود آزاد و عادل ہو اور لفظ شہادت کے ساتھ کہے۔امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی قول ہے۔ لیکن امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک دو عورتوں کی گواہی ضروری ہے۔اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک چار عورتوں کی گواہی ضروری ہے۔اور قاضی خان میں ہے کہ یہی اختلاف ہر ایسے مسئلہ میں ہوگا جس میں مرد بھی حالات پر مطلع ہو سکتے ہوں۔اور علماء حنفیہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر دونوں میں نکاح باقی ہو تو صرف ایک بچہ جنائی (پیدائش کے وقت کام کرنے والی) کی گواہی کافی ہے۔اور اسی کی گواہی سے نسب ثابت ہو جائے گا۔ لیکن ان میں سے کسی کی موت یا طلاق واقع ہو جائے تب اختلاف ہوگا۔ یعنی امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس صورت میں ایک بچہ جنائی کی گواہی سے ولادت اور نسب ثابت نہ ہوگا۔ لیکن صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک ثابت ہو جائے گا۔

لان الفراش قائم بقیام العدة وهو ملزم للنسب والحاجة الی تعیین الولدانه منها ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ف: اس اختلاف مذہب اور ان کے دلائل کا خلاصہ یہ ہوا کہ صاحبین رحمۃ اللہ علیہ کے نزدک عدت باقی رہنے کی وجہ سے نسب خود ثابت ہے اور صرف یہ معلوم ہونا کہ یہ بچہ اسی عورت کے پیٹ کا ہے یہ بات صرف ایک عورت کی گواہی سے ثابت ہو جائے گی۔ لیکن امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہاں نسب ثابت نہیں ہے۔ کیونکہ جب عورت نے وضع حمل کا اقرار کر لیا تو یہ عدت گزرنے کا اقرار ہوا۔اس لئے اب وہ فراش نہ رہی۔ بلکہ ایک اجنبیہ ہو گئی۔اور اجنبیہ کے بچہ کا نسب اس کے پہلے شوہر سے ثابت کرنے کے لئے پوری دلیل کی ضرورت ہے۔ یعنی دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتوں کا ہونا۔

فان کانت معتدة عن وفاة فصدقها الورثة فی الولادة ولم یشهد علی الولادة احد فهو ابنه فی قولهم جمیعا وهذا فی حق الارث ظاهر لانه خالص حقهم فیقبل فیه تصدیقهم امافی حق النسب هل یثبت فی حق غیرهم قالوا اذاکانوا من اهل الشهادة یثبت لقیام الحجة ولهذا قیل تشترط لفظة الشهادة وقیل لا تشترط لان الثبوت فی حق غیرهم تبع للثبوت فی حقهم باقرارهم و ماثبت تبعالایراعی فیه الشرائط.

ترجمہ: اگر عورت اپنے شوہر کی وفات کی عدت گزار رہی ہو اس وقت اس نے بچہ پیدا ہونے کا دعویٰ کیا اور شوہر کے وارثوں نے اس کی بات کی تائید کر دی۔ مگر بچہ کی ولادت پر کوئی گواہ نہیں ہے۔ تو بالاتفاق تینوں ائمہ کے نزدیک یہ بچہ اس کے مرنے والے شوہر کا ہی ہوگا۔اور یہ بات میراث کے حق میں ظاہر ہے کیونکہ میراث خالص وارثوں کا حق ہے۔ اس لئے ان کی تصدیق قبول کی جائے گی۔اب یہ بات کہ اس بچہ کا نسب اس مرنے والے سے ثابت ہو جانے سے اس کے وارثوں میں سے جن لوگوں نے اقرار کر لیا ہے ان کے علاوہ یہ اقرار دوسروں کے حق میں بھی ثابت ہوگا یا نہیں۔ تو مشائخ رحمۃ اللہ علیہم نے فرمایا ہے کہ اگر تصدیق کرنے والے ورثہ ایسے ہوں جن کی گواہی پوری ہو جاتی ہو تو اسی اقرار سے سبھوں کے حق میں نسب ثابت ہو جائے گا۔ کیونکہ حجت یعنی شرعی شہادت قائم ہو گئی ہے۔اسی بناء پر بعض مشائخ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ اس موقع میں لفظ شہادت یا

گواہی سے کہنا ضروری ہے۔ اور کچھ دوسرے فقہاء نے کہا ہے کہ اس طرح کہنے کی کوئی شرط نہیں ہے۔ کیونکہ غیروں کے حق میں نسب ثابت ہونا اس بات کے تابع ہے کہ وارثوں کے حق میں ان کے اقرار سے ہی نسب ثابت ہو جائے۔ اور جو چیز کسی کے تابع ہو کر ثابت ہے اس میں شرائط کا لحاظ کرنا ضروری نہیں ہے۔

توضیح: اگر کوئی عورت عدت وفات گزار رہی ہو۔ اسی زمانہ میں اس نے اپنے بچہ کے پیدا ہونے کا دعویٰ کیا۔ اور شوہر کے وارثوں نے ولادت کے بارے میں اس عورت کی بات کی تائید کر دی مگر اس پر کوئی گواہ نہ ہو تو اس کے نسب اور وراثت کے ثبوت کے بارے میں فقہاء کے اقوال اور دلائل

فان كانت معتدة عن وفاة فصدقها الورثة في الولادة ولم يشهد على الولادة احد فهو ابنه.....الخ

اگر عورت اپنے شوہر کے مرنے پر عدت گزار رہی ہو اسی وقت اس نے ولادت کا دعویٰ کر لیا۔ اور شوہر کے وارثوں نے اس کے بچہ پیدا ہونے کے بارے میں اس کے قول کی تائید کی مگر اس کی ولادت پر کوئی گواہ نہیں ہے۔ تو بالاتفاق تینوں اماموں کے قول کے مطابق یہ بچہ اسی مرنے والے شوہر کا بچہ ہے۔ ف اسی لئے مرنے والے کے ترکہ کا وارث ہوگا۔ اور وارثوں کی تصدیق و تائید کے یہ معنی ہیں کہ سارے ورثہ اس بات کا اقرار کریں یا کم از کم وارثوں میں سے دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں ایسی جن کی گواہی قابل قبول ہو اس بات کا اقرار کرلیں اس طرح بچہ کا نسب بھی ثابت ہوگا اور جو اس کا انکار کرنے والے ہوں ان کا بھی شریک ہوگا۔

شیخ اسبیجابی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ یہ استحسان ہے اگرچہ قیاس یہ ہے کہ ثبوت نہ ہو۔ کیونکہ ان لوگوں نے مردہ کے ذمہ نسب کا اقرار کیا اس لئے مقبول نہ ہوگا۔ اور شمس الائمہ رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ شوہر کے موجودہ ورثہ اس شوہر کے قائم مقام مانے گئے ہیں۔ اس لئے کہ اگر وہ شوہر یوں کہتا کہ اس عورت کو جو بچہ ہوا ہے وہ میرا ہے تو یقیناً اس کا نسب ثابت ہو جاتا۔ اسی طرح جب اس کے قائم مقام افراد نے اقرار کر لیا تو بھی ثابت ہو جائے گا۔ کیونکہ نسب کا ثابت ہونا اس بات پر موقوف ہے کہ وہ عورت اس مرد کے فراش میں ہو۔ اور موت کے بعد جب تک عدت باقی ہے عورت اس کی فراش ہے۔ اس لئے اس کا نسب ثابت ہے۔ اور اب صرف اس گواہی کی ضرورت ہے کہ اسی عورت کو بچہ ہوا ہے۔ تو یہ بات وارثوں کے اقرار سے ثابت ہو جائے گی یا جب دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں جو پورا نصاب میں گواہی دیں تو ان کی گواہی سب کے حق میں حجت ہو جائے گی۔

وهذا في حق الارث ظاهر لانه خالص حقهم فيقبل فيه تصديقهم.....الخ

اور یہ بات میراث کے حق میں ظاہر ہے کیونکہ میراث خالص ان وارثوں کا حق ہے اس لئے صرف ان کی تصدیق قبول کے حکم میں ہوگی۔ ف فخر الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اگر وہ لوگ اس طرح اقرار کریں کہ ہم گواہی دیتے ہیں کہ یہ بچہ اسی مرنے والے کا ہے۔ تو اس کا نسب سب لوگوں کے حق میں ثابت ہوگا۔ اور بعض مشائخ رحمۃ اللہ علیہم نے کہا کہ گواہی دینے کی کوئی شرط نہیں ہے۔ فقیہ ابو اللیث رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی قول ہے۔ اسی لئے مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے۔

اما في حق النسب هل يثبت في حق غيرهم قالوا اذا كانوا من اهل الشهادة يثبت.....الخ

اب یہ بات جانی باقی ہے کہ اس میت سے اس بچہ کا نسب ثابت ہونا ان وارثوں کے سوا جو اقرار کر لینے والے ہیں دوسروں کے حق میں ثابت ہو گیا نہیں تو مشائخ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ اگر تصدیق کرنے والے وارثین ایسے ہوں جن کی گواہی پوری ہوتی ہو تو سب کے حق میں نسب ثابت ہو جائے گا۔ کیونکہ حجت یعنی شرعی شہادت پائی گئی ہے۔ اسی لئے بعض مشائخ رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ گواہی کے لفظ کا پایا جانا ایک شرط ہے۔ اور بعض نے کہا ہے کہ اس لفظ کے ہونے کی شرط نہیں ہے۔ کیونکہ

غیروں کے حق میں نسب ثابت ہونا اس بات کے تابع ہے کہ وارثوں کے حق میں ان کے اقرار سے نسب ثابت ہو جائے۔ اور جو کوئی چیز تابع ہو کر ثابت ہوتی ہے اس میں شرط ہونے کا لحاظ نہیں ہوتا ہے۔

ف: خلاصہ یہ ہوا کہ جب وارثوں نے مردہ کے لئے اس بچہ سے باپ بیٹے ہونے کے رشتہ کا اقرار کر لیا تو اس میں کوئی شک نہیں رہتا کہ وہ میراث پانے میں ان تمام لوگوں کا شریک ہو گیا اور اقرار کرنے والوں کے قول کے مطابق نسب میں بھی وہ اس مردہ شخص کا لڑکا ہے۔ لیکن یہ بات کہ ان لوگوں کا اقرار دوسرے لوگوں کے اوپر بھی ایسی دلیل ہو جائے کہ مردہ کا قرض دار اس مردہ کا قرضہ اسی شخص کو ادا کرے یا نہیں۔ جواب میں مشائخ رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اگر اقرار کرنے والے وارثوں میں سے کم از کم دو عادل یا ایک مرد اور دو عادل عورتیں ہوں تو وہ بچہ سب کے نزدیک اس مردہ کا لڑکا ہوگا۔ لیکن بعض مشائخ رحمۃ اللہ علیہم نے یہ شرط لگائی ہے کہ ان لوگوں کا اقرار شہادت یا گواہی کے لفظ کے ساتھ ہو۔ لیکن دوسرے مشائخ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ایسی شرط نہیں ہے۔ اور یہ اظہر ہے۔ کیونکہ نسب ثابت ہونا دراصل وارثوں کے حق میں ہے۔ اور دوسرے لوگوں کے حق میں تو ضمنا اور تابع ہو کر ہے۔ اور جو چیز ضمنا ثابت ہوتی ہے اس میں شرائط کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ جیسا کہ کسی مولی نے حالت سفر میں کسی جگہ اقامت کی نیت کر لی تو اس مولیٰ کے حق میں اقامت کی شرائط کا اعتبار ہوگا لیکن اس کے غلاموں اور خادموں کی حق میں ان شرائط کا اعتبار نہ ہوگا۔ کیونکہ یہ لوگ اپنے مولیٰ کے تابع ہیں۔ یہی حال بادشاہ اور اس کے لشکر کا ہے۔ اس طرح جب وارثوں کے اقرار سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ یہ بچہ اسی مردہ شخص کا لڑکا ہے تو کسی شرط کے بغیر غیروں کے حق میں ثابت ہے اگرچہ وارثوں نے گواہی اور شہادت کے لفظ کے ساتھ کہا ہو یا نہ کہا ہو۔ اچھی طرح سمجھ لیں۔ م۔ ع

واذاتزوج الرجل امرأة فجاء ت بولدلاقل من ستة اشهرمنذ يوم تزوجهالم يثبت نسبه لان العلوق سابق على النكاح فلايكون منه وان جاء ت به لستة اشهر فصاعدا يثبت نسبه منه اعترف به الزوج اوسكت لان الفراش قائم والمدة تامة فان جحد الولادة يثبت بشهادة امرأة واحدة تشهد بالولادة حتى لونفاه الزوج يلاعن لان النسب يثبت بالفراش القائم واللعان انمايجب بالقذف وليس من ضرورته وجود الولد فانه يصح بدونه فان ولدت ثم اختلفافقال الزوج تزوجتك منذاربعة وقالت هي منذستة اشهر فالقول قولها وهوابنه لان الظاهر شاهد لهافانها تلدظاهرامن نكاح لامن سفاح ولم يذكرالا ستحلاف وهو على الاختلاف.

ترجمہ: اگر کسی مرد نے کسی سے نکاح کیا اور نکاح کے دن سے چھ ماہ کے اندر ہی اس عورت کو بچہ پیدا ہو گیا تو اس بچہ کا نسب ثابت نہ ہوگا۔ کیونکہ معلوم ہو گیا کہ قرار حمل چھ مہینوں سے پہلے ہی ہوا ہے۔ اس لے وہ بچہ اس شخص کا نہیں ہوگا۔ اور اگر چھ مہینے یا اس سے زیادہ پر بچہ ہوا تو اس کا نسب ثابت ہوگا۔ جبکہ اس شخص نے اس بچہ کے نسب کا اقرار کیا ہو یا کم از کم اس بارے میں خاموش رہا ہو۔ کیونکہ وہ عورت اس کی فراش اور ہمبستر ہے۔ اور مدت بھی پوری ہے اور اگر شوہر نے بچہ ہونے کا انکار کیا تو صرف ایک عورت کی اس بات کی گواہی سے کہ اس عورت کا یہ بچہ ہے اس کا نسب ثابت ہو جائے گا۔ اس کے باوجود اگر اس مرد نے اس بچہ کے ہونے کی نفی کی تو پھر لعان کیا جائے گا۔ کیونکہ عورت کی ہمبستری قائم ہونے کی بناء پر بچہ کا نسب ثابت ہو چکا ہے۔ اور صرف تہمت لگانے سے ہی لعان واجب ہو جاتا ہے۔ اس کے لئے خود بچہ کا موجود ہونا بھی ضروری نہیں ہے۔ کیونکہ بچہ کے بغیر بھی لعان صحیح ہوتا ہے۔ اور اگر بچہ پیدا ہونے کے بعد میاں اور بیوی کے درمیان اس طرح اختلاف ہوا کہ شوہر نے کہا کہ میرا تم سے نکاح ہوئے صرف چار ماہ ہوئے ہیں۔ اور عورت نے کہا کہ چھ مہینے ہو چکے ہیں۔ تو اس وقت عورت کی ہی بات مقبول ہوگی۔ اور وہ بچہ اسی مرد کا لڑکا ہوگا۔ کیونکہ ظاہری حالت اسی عورت کے حق میں گواہی دیتی ہے۔ کیونکہ نکاح سے ہی اسے بچہ ہوگا اور حرام کاری سے نہیں ہوگا۔ اس موقع پر امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے یہ بیان نہیں فرمایا ہے کہ اس عورت سے قسم لی جائے گی۔ جبکہ یہ اختلافی مسئلہ ہے۔

توضیح: اگر نکاح کے بعد چھ مہینے سے کم میں یا پورے چھ مہینے یا زیادہ ہونے پر عورت کو بچہ پیدا ہو جائے تو بچہ کا نسب ثابت ہو گا یا نہیں۔ اور اگر مرد نے اس صورت میں قبول کرنے سے اقرار کر دیا میاں بیوی کے درمیان مدت کے بارے میں یعنی چھ مہینے نکاح کو ہوئے یا نہیں کا اختلاف ہو گیا۔ مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

واذاتزوج الرجل امرأة فجاء ت بولدلاقل من ستة اشهر منذ يوم تزوجهالم يثبت نسبه ..... الخ

اگر مرد نے کسی عورت سے نکاح کے دن سے چھ مہینوں سے کم میں اس عورت کو بچہ پیدا ہوا تو اس کا نسب ثابت نہ ہو گا۔ کیونکہ اس کے نکاح کرنے سے پہلے ہی اس کا حمل قرار پا چکا ہے۔ لہذا اس حمل کا نطفہ اس شوہر کا نہ ہوا۔ ف کیونکہ حمل کی مدت چھ مہینوں سے کم نہیں ہوتی ہے۔ وان جاء ت به الخ اور اگر نکاح کے وقت سے پورے چھ مہینے یا اس سے زیادہ پر اسے بچہ پیدا ہوا تو وہ حمل اس شوہر سے ثابت ہو گا۔ خواہ اس کا شوہر اس حمل کا اقرار کرے یا خاموش رہے۔ کیونکہ عورت کا فراش ہونا نکاح کے ساتھ پایا گیا ہے اور حمل کی مدت بھی پوری ہے۔

فان جحد الولادة يثبت بشهادة امرأة واحدة تشهد بالولادة حتى لونفاه الزوج يلاعن ..... الخ

اور اگر شوہر نے اس کی ولادت سے انکار کر دیا تو صرف ایک عورت کی گواہی سے کہ بچہ اسی کا پیدا ہے ولادت ثابت ہو جائے گی۔ ف: اس جگہ ایک عورت سے ایسی عورت مراد ہے جو مسلمان ہو اور آزاد ہو۔ المبسوط۔ ع۔ حتى اذالونفاه الخ یہاں تک کہ اگر مرد اس بچہ کا انکار کر دے یعنی یہ کہہ دے کہ یہ میرے نطفہ سے نہیں ہے۔ تو اس کی اپنی بیوی سے اس پر لعان کرنا واجب ہو گا۔ لان النسب الخ کیونکہ اس بچہ کا نسب اس مرد سے صرف اس بناء پر ثابت ہو گیا ہے کہ وہ عورت اب بھی اس کے نکاح میں اور فراش میں ہے۔ اور زناء کی تہمت لگانے سے اس پر لعان واجب ہوا ہے۔ لعان واجب ہونے کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ بچہ بھی موجود ہو کیونکہ بچہ کے بغیر بھی لعان ہوتا ہے۔ ف یعنی دایہ اور بچہ جنائی کی گواہی سے ولادت ثابت کی جائے۔ اس گواہی کو لعان سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ بلکہ لعان تو اس کو تہمت لگانے سے لازم آیا ہے۔ کیونکہ جب اس نے یہ کہا ہے کہ یہ بچہ میرا نہیں ہے تو یہ کہہ کر اس عورت کو زناء کی تہمت لگائی ہے۔ اور اگر یوں کہتا کہ تم نے زناء کیا ہے تو بھی لعان لازم آتا۔ پس معلوم ہوا کہ لعان واجب ہونے کے لئے بچہ کا ہونا ضروری نہیں ہے۔

فان ولدت ثم اختلفا فقال الزوج تزوجتك منذاربعة وقالت هي منذ ستة اشهرفالقول قولها ..... الخ

اگر بیوی کو بچہ ہوا۔ اس کے بعد میاں اور بیوی میں اختلاف ہو گیا۔ اس طرح سے کہ شوہر نے کہا کہ ابھی مجھ سے تمہارے نکاح کو صرف چار مہینے ہوئے ہیں۔ مگر اس بیوی نے کہا کہ چھ مہینے پورے ہو چکے ہیں تو اس بیوی کا قول قبول ہو گا۔ لہذا وہ بچہ اسی شوہر کا ہو گا۔ لان الظاهر شاهد الخ کیونکہ ظاہر حال اس عورت کے لئے شاہد ہے کہ اس کو حلال طریقہ یعنی نکاح کے ذریعہ سے ہی بچہ ہوا ہو گا۔ اور اس نے حرام کاری نہیں کی ہو گی (کیونکہ بغیر دلیل کسی کو حرام کاری پر محمول کرنا جائز نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے اسے نکاح کے بعد بچہ ہوا ہے) اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے یہ ذکر نہیں کیا ہے کہ اس سے قسم لی جائے گی حالانکہ اس میں اختلاف ہے۔

ف: یعنی چھ مسائل ایسے ہیں جن میں کہنے والے کی بات اس کے قسم کھانے کے بعد ہی صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک بات قبول کی جائے گی۔ مگر امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قسم نہیں لی جائے گی۔ اور بغیر قسم کے ہی بات مان لی جائے گی۔ ان ہی مسائل میں سے ایک مسئلہ یہ بھی ہے۔

وان قال لامرأته اذاولدت ولدافانت طالق فشهدت امرأة على الولادة لم تطلق عندابى حنيفة وقال

ابویوسف و محمد تطلق لان شهادتها حجة في ذلك قال عليه السلام شهادة النساء جائزة فيمالا يستطيع الرجال النظراليه ولانهالماقبلت في الولادة تقبل فيما يبتني عليها وهو الطلاق ولابي حنيفة انها ادعت الحنث فلايثبت الابحجة تامة وهذالان شهادتهن ضرورية في حق الولادة فلاتظهر في حق الطلاق لانه ينفك عنها.

ترجمہ: اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ جب تم کو بچہ پیدا ہوگا تم کو طلاق ہو گی۔ اس کے بعد ایک عورت نے آکر یہ گواہی دی کہ اسے بچہ پیدا ہو گیا ہے۔ تو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اسے طلاق نہیں ہو گی۔ اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہما نے کہا ہے کہ اسے طلاق ہو جائے گی۔ کیونکہ ایک عورت کی گواہی بھی اس مسئلہ میں حجت ہو گی۔ کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے جس صورت میں مردوں کو نظر کرنے کی قدرت نہ ہو۔ اس میں عورتوں کی گواہی جائز ہو گی۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ جب ولادت کے مسئلہ میں عورت کی گواہی مقبول ہوتی ہے تو اس پر جو مسئلہ مرتب ہوتا ہے یعنی طلاق تو اس میں بھی عورت کی گواہی قبول ہو گی۔ اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ بیوی نے مرد پر حنث یعنی اس کے حانث ہو جانے یا اس کی قسم میں جھوٹا ہونے کا دعویٰ کیا ہے اس لئے یہ دعویٰ بغیر مکمل دلیل کے ثابت نہیں ہوگا۔ اور یہ اس لئے کہ ولادت کے بارے میں عورت کی گواہی ضرورت کی بناء پر مقبول ہوتی ہے اس لئے طلاق کے بارے میں اس کا اثر ظاہر نہیں ہوگا۔ کیونکہ طلاق تو ولادت کے بغیر بھی ہو سکتی ہے۔

توضیح: اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ جب تم کو بچہ پیدا ہوگا تم کو طلاق ہو گی اس کے بعد ایک عورت نے اس کی ولادت کی خبر دی۔ تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

وان قال لامرأته اذاولدت ولدافانت طالق فشهدت امرأة على الولادة لم تطلق ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ قال عليه السلام الخ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ عورتوں کی گواہی ایسے معاملہ میں جائز ہے جس میں مردوں کو نظر کرنے کی قدرت نہیں ہے۔ ف: یعنی مرد شرعاً اس کی طرف نظر نہیں کر سکتا ہو۔ ابن ابی شیبہ نے روایت کی ہے عن عیسیٰ بن یونس عن الاوزاعی عن الزہری کہ اس بات پر سنت جاری ہو چکی ہے کہ عورتوں کی ولادت اور ان کے ایسے عیوب جن پر سوائے عورتوں کے کوئی مطلع نہیں ہو سکتا ہو اس میں عورتوں کی گواہی جائز ہے۔ اور اسی کی روایت عبدالرزاق عن ابن جریج عن الزہری کی ہے۔ اور یہ دونوں اسناد صحیح ہیں۔ اور جب زہری رحمۃ اللہ علیہ تابعی نے اس کو سنت بیان کیا ہے تو یہ مرسل حدیث مرفوع حدیث کے حکم میں ہوئی۔ جبکہ ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مرسل حدیث بھی حجت ہوتی ہے۔ م۔ ع۔

ولانها لما قبلت في الولادة تقبل فيما يبتني عليها وهو الطلاق ......الخ

اور دوسری دلیل یہ ہے کہ جب ولادت کے ثابت ہونے میں ایک عورت کی گواہی قبول ہوتی ہے تو جو بات اس ولادت پر مبنی ہے یعنی طلاق تو اس میں بھی ایک عورت کی گواہی قبول ہو گی۔

ولابي حنيفة انها ادعت الحنث فلايثبت الابحجة تامة ......الخ

اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل ہے کہ عورت نے اپنے شوہر پر حانث ہونے کا دعویٰ کیا یعنی یہ کہ شوہر اپنی قسم میں جھوٹا ہو گیا ہے۔ اس لئے مجھ پر طلاق واقع ہو گئی ہے۔ اور پوری حجت پائے جانے کے بغیر کسی کا حنث ہونا ممکن نہیں ہوگا۔ ف: خلاصہ یہ ہے کہ حانث ہونے اور قسم باطل ہونے کے لئے پوری حجت چاہئے۔ البتہ ولادت میں ایک ہی عورت کی گواہی قبول ہو جاتی ہے۔ وهذا لان الخ اور یہ اس وجہ سے کہ ولادت کے بارے میں عورتوں کی گواہی کا جائز ہونا ایک ضرورت کی بناء پر ہے لہٰذا طلاق کے بارے میں اس کا اثر ظاہر نہ ہوگا۔ کیونکہ طلاق تو ولادت کے بغیر بھی پائی جاتی ہے۔ ف اس لئے اگر ولادت کے

مسئلہ میں ایک عورت کی گواہی قبول ہوتی ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ طلاق کے مسئلہ میں بھی اسی ایک عورت کی گواہی قبول ہو جائے گی۔ البتہ اگر ایسی کوئی چیز ہو جو ولادت سے کبھی الگ نہیں ہوتی ہے تو جب ولادت ثابت ہوگی وہ چیز بھی ثابت ہوگی۔ جیسے اگر ولادت کا ثبوت ہو تو نفاس کا ثبوت بھی لازمی طور سے ہو جائے گا۔ کیونکہ نفاس ولادت سے کبھی بھی علیحدہ ہو کر نہیں پایا جاتا ہے۔ بخلاف طلاق کے کہ وہ ولادت کے لئے لازم نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے ولادت سے طلاق ثابت نہیں ہوگی۔ اس پر عینی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ یہاں گفتگو اس طلاق میں ہو رہی ہے جو ولادت پر متعلق ہے۔ اس لئے جب ایک عورت کی گواہی سے یہ بات ثابت ہوئی کہ ولادت پائی گئی ہے۔ تو اس کے ساتھ طلاق بھی لازم ہے۔ وہ بھی پائی جائے گی۔

وان كان الزوج قداقربالحبل طلقت من غيرشهادة عندالابي حنيفة وعندهما تشترط شهادة القابلة لانه لابد من حجة لادعواها الحنث وشهادتها حجة فيه على مابينا، ولان الاقرار بالحبل اقرار بما يفضي اليه و هو الولادة ولانه اقربكونها موتمنة فيقبل قولها في رد الامانة، قال واكثر مدة الحمل سنتان لقول عائشةؓ الولد لايبقى في البطن اكثر من سنتين، ولوبظل مغزل، واقله ستة اشهر لقوله تعالى ﴿وحمله وفصاله ثلثون شهرا﴾ ثم قال وفصاله في عامين فبقي للحمل ستة اشهر والشافعي يقدر الاكثر باربع سنين، والحجة عليه مارويناه والظاهر انها قالته سماعا اذ العقل لايهتدي اليه.

ترجمہ: اور اگر شوہر نے خود اس کے حمل کا اقرار کر لیا تو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بغیر کسی گواہی کے اسے طلاق ہو جائے گی۔ اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک بچہ جننے والی عورت کی گواہی شرط ہوگی۔ کیونکہ اس بیوی نے اپنے شوہر کی قسم میں حانث ہونے یعنی خود کے طلاق پانے کا جو دعویٰ کیا ہے اس کے لئے کسی دلیل کا ہونا ضروری ہے۔ اور اس مسئلہ میں ایک دایہ کی بھی گواہی حجت ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ ہم اوپر (پہلے مسئلہ میں) بیان کر چکے ہیں۔ اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ حاملہ ہونے کا اقرار ہی اس کے نتیجہ کا یعنی ولادت کا بھی اقرار ہوتا ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ شوہر نے اپنی بیوی کے امانت دار ہونے کا اقرار کیا ہے یعنی حمل اس کی امانت میں ہے اس لئے اس امانت کے واپس کرنے میں بھی اسی کی بات قبول کی جائے گی۔ کہا حمل رہنے کی زیادہ سے زیادہ مدت دو برس ہے۔ حضرت عائشہؓ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ بچہ پیٹ میں دو برس سے زیادہ نہیں رہتا ہے اگر چہ تکلہ کے سایہ کے برابر ہو۔ اور اس کی مدت کم از کم چھ مہینے ہیں۔ اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ بچہ کا حمل میں رہنا اور اس کا دودھ چھوڑنا تیس ماہ ہیں۔ پھر فرمایا کہ اس کا دودھ چھوڑانا دو برسوں میں ہے اس طرح حمل کے لئے چھ مہینے ہی باقی رہے۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ مدت حمل زیادہ سے زیادہ چار برس قرار دیتے ہیں۔ ان کے خلاف ہماری دلیل وہ روایت ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ اور ظاہر یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ نے وہ بات سن کر ہی کہی ہوگی کیونکہ عقل سے ایسی بات نہیں کہی جاتی ہے۔

توضیح: اگر گزشتہ جملہ کے بعد خود شوہر نے اپنی اس بیوی کے حاملہ ہونے کا اقرار اور عورت نے ولادت کا دعویٰ کر لیا ہو۔ حمل پیٹ میں رہنے کی مدت کم سے کم اور زیادہ سے زیادہ کتنی ہے۔ مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

وان كان الزوج قداقربالحبل طلقت من غيرشهادة عند لابي حنيفة ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ولہ ان الاقرار الخ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ حاملہ ہونے کا اقرار تو ایسی چیز کا بھی اقرار ہے جو اس کا نتیجہ ہو۔ جو کہ ولادت ہے۔ ف: یعنی حاملہ ہونے کا انجام یہ ہے کہ اسے بچہ پیدا ہو۔ پس جب حمل کا اقرار کیا تو ولادت کا بھی اقرار ہوا کیونکہ حمل کا انجام یہی ہوتا ہے اس لئے اس میں گواہی کی کچھ ضرورت نہیں ہے۔ لیکن اس میں ایک

شبہ یہ رہ جاتا ہے کہ ہر حمل کا پیدا ہونا ضروری نہیں ہے شاید کہ حمل خون کی حالت میں ہی ساقط ہو گیا ہو۔اور وہ بچہ نہیں بن سکا۔حالانکہ صورت مسئلہ یہ ہے کہ شوہر نے بیوی کے حاملہ ہونے کا اقرار کیا ہے۔پھر یہ کہا کہ اگر تم کو کوئی بچہ پیدا ہو تو تم کو طلاق ہے۔اس کے بعد عورت نے دعویٰ کیا کہ مجھے بچہ پیدا ہوا ہے اور شوہر نے اس کا انکار کیا۔تو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک گواہوں کے بغیر ہی اسے طلاق ہو جائے گی۔اس سے معلوم ہوا کہ حمل کے اقرار سے ولادت کا اقرار لازم نہیں آتا ہے۔اور شاید مصنفؒ نے اسی لئے دوسری دلیل پیش کی ہے۔

ولانه اقر بكونها موتمنة فيقبل قولها في رد الامانة، قال واكثر مدة الحمل سنتان ......الخ

امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ شوہر نے اس بیوی کے امین ہونے کا اقرار کیا ہے اس طرح سے کہ میرے نطفہ کا حمل اس کی امانت میں ہے اس لئے اس امانت کے واپس کرنے کے بارے میں بھی اسی کی بات قبول کی جائے گی۔ف: کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ امین اپنے پاس جب رکھی ہوئی امانت کے واپس کرنے کا دعویٰ کرے تو اسی کا قول قبول ہوتا ہے۔میں مترجم کہتا ہوں کہ اس قاعدہ میں بھی تردد ہے۔مگر ممکن ہے کہ اس کے کہنے کا مطلب یہ ہو کہ اگر قسم کھا کر دعویٰ کرے تب اس کا قول قبول ہو گا۔

قال واكثر مدة الحمل سنتان لقول عائشةؓ الولد لايبقى في البطن اكثر من سنتين.....الخ

اور قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ حمل کی انتہائی مدت جس میں پیٹ میں بچہ رہ سکتا ہے دو برس ہے۔لقول عائشہ الخ حضرت عائشہؓ کے اس قول کی وجہ سے کہ بچہ پیٹ میں دو برس سے زیادہ نہیں رہ سکتا ہے اگرچہ تکلا (چرخ کی وہ آہنی سلاخ جس پر کاتتے وقت کُکڑی بنتی جاتی ہے۔انوار الحق قاسمی) کے سایہ کے برابر ہو۔ف: یعنی تکلا کا سایہ پھرنے کے برابر بھی زائد نہیں ہوتا ہے۔اس حدیث کو دار قطنی و بیہقی نے سند جید کے ساتھ روایت کیا ہے۔

واقله ستة اشهر لقوله تعالى ﴿وحمله وفصاله ثلثون شهرا﴾ ثم قال وفصاله في عامين ......الخ

اور حمل کی کم از کم مدت چھ مہینے ہیں۔ف: یعنی چھ مہینے سے کم میں کوئی بچہ پیدا نہیں ہوتا ہے۔لقوله تعالى الخ کیونکہ اللہ عزوجل نے فرمایا ہے کہ ﴿حمله و فصاله ثلثون شهرا﴾ یعنی بچہ کا حمل میں رہنا اور اس کا دودھ چھوڑنا تیس مہینے یعنی دو برس اور چھ مہینوں میں ہوتا ہے۔پھر فرمایا وفصاله في عامين اور بچہ کا دودھ چھوڑنا دو برس میں ہوتا ہے۔اس طرح حمل کے واسطے صرف چھ مہینے باقی رہے۔اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے حمل کے لئے سب سے زیادہ مدت کا اندازہ چار برس کیا ہے۔لیکن حضرت عائشہؓ سے جو روایت کی ہے وہ شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے خلاف دلیل ہے کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ نے رسول اللہ ﷺ سے سن کر ہی اس کی روایت کی ہے۔اس لئے کہ محض عقل سے ایسی بات نہیں کہی جا سکتی ہے۔

ف: اور شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے قول کی وجہ وہی ہے جو بیہقی نے ولید ابن مسلم سے روایت کی کہ میں نے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے حضرت عائشہؓ کی حدیث ذکر کی تو انہوں نے فرمایا کہ ہمارے پڑوس میں محمد بن عجلان کی بیوی رہتی ہے وہ اور اس کا شوہر دونوں ہی سچے آدمی ہیں ان کے تین بچے بارہ برس میں پیدا ہوئے یعنی ہر بچہ پیٹ میں چار برس رہا۔شیخ ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا ہے کہ اول تو ہمیں امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے اس روایت کے مان لینے میں تامل ہے۔اور اگر ہم مان بھی لیں تو یہ روایت اس حدیث کا معارضہ کس طرح کر سکتی ہے جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کیونکہ یہ حدیث صحیح ہے۔اور شارع (رسول اللہ ﷺ) کے کلام میں خطاء کا احتمال نہیں ہے البتہ اسی عورت کے کلام میں خطاء کا احتمال موجود ہے۔زیادہ سے زیادہ یہ بات ہو گی کہ اسے چار برس حیض نہیں آیا۔حالانکہ عورتوں کو دو دو برس حیض نہیں آتا ہے۔اس لئے شاید دو برس کے بعد وہ حاملہ ہوئی ہو۔اور پیٹ میں حرکت معلوم ہوتا تو یہ کبھی بچہ کے بغیر بھی ہوتا ہے۔پھر شیخ موصوف رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے وقت کے ایک عورت کی نقل بیان کی کہ اس نے نو مہینے تک اپنے پیٹ میں حمل کے آثار پائے اور پیٹ بڑا ہو گیا یہاں تک کہ دردزہ کی (پیدائش

کے وقت کی تکلیف) شروع ہوگئی اور اولاد بھی آگئی مگر جب درد بڑھا تو تھوڑا سا خون گرا اسی طرح بار بار تھوڑا تھوڑا خون گرتا رہا یہاں تک کہ پیٹ خالی ہوگیا۔ اور کوئی بچہ پیدا نہیں ہوا۔ دراصل روایت کے مقابلہ میں ایسی حکایتوں کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ م۔ ف

ومن تزوج امة فطلقها ثم اشتراهافان جاء ت بولدلاقل من ستة اشهرمنديوم‌اشتراهالزمه والالم يلزمه لانه في الوجه الاول ولدالمعتدة فان العلوق سابق على الشراء و في الوجه الثاني ولد المملوكة لانه يضاف الحادث الى اقرب وقته فلا بدمن دعوة وهذا اذاكان الطلاق واحدابائنا اوخلعا اورجعيا امااذاكان اثنتين يثبت النسب الى سنتين من وقت الطلاق لانها حرمت عليه حرمة غليظة فلايضاف العلوق الا الى ماقبله لانها لاتحل بالشراء.

ترجمہ: اگر کسی نے دوسرے شخص کی باندی سے نکاح کیا پھر (بعد وطی) اسے طلاق دے دی۔ پھر اسے اس کے مالک سے خرید لیا پھر خریداری کے دن سے چھ مہینے سے کم میں ہی اسے بچہ پیدا ہوگیا تو اس بچہ کا نسب اسی سے ہوگا۔ ورنہ بغیر دعوی نسب لازم نہیں ہوگا۔ کیونکہ پہلی صورت میں وہ عدت گزارنے والی عورت (بیوہ) کا بچہ ہے۔ کیونکہ اس کی خریداری سے پہلے ہی بچہ کا نطفہ ٹھہر چکا ہو (یعنی اس کی طلاق کی عدت حمل گزارنے کی عدت ہوگی۔ جو ولادت ہونے سے ہی ختم ہوگی) اور دوسری صورت میں وہ اس کی مملوکہ باندی کا بچہ ہے کیونکہ اس کا حمل قرار پانا سب سے نزدیک وقت کی طرف منسوب ہوگا۔ یعنی طلاق کے وقت کی طرف منسوب نہ ہوگا بلکہ خرید کے وقت کی طرف منسوب ہوگا۔) اس لئے اس صورت میں اس بچہ کے نسب کا دعوی کرنا ضروری ہوگا (یعنی اس کے دعویٰ کے نسب کے بغیر نسب لازم نہ ہوگا۔) یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ اس نے ایک بائن طلاق یا ایک رجعی طلاق یا خلع دیا ہو۔ اور اگر اس نے دو طلاقیں دی ہوں تو طلاق کے وقت سے دو برس تک نسب ثابت ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں اس باندی نے اس سے حرمت غلیظہ پائی ہے (اس لئے حلالہ کے بغیر اس کے لئے حلال نہیں ہوسکتی ہے) اس لئے نطفہ کا قائم ہونا طلاق پانے سے پہلے وقت کے کسی دوسرے وقت کی طرف منسوب ہوسکتا ہے اس لئے یہ باندی اس کے لئے حلال نہیں ہوسکتی ہے۔

توضیح: اگر کسی نے دوسرے شخص کی باندی سے نکاح کیا پھر بعد وطی اسے طلاق دے دی پھر اسے خرید لیا اور خریداری کے دن سے چھ مہینے سے کم میں یا زیادہ میں اسے بچہ پیدا ہوگیا۔ مسئلہ کی تفصیل، حکم، دلائل

ومن تزوج امة فطلقها ثم اشتراهافان جاء ت بولدلاقل من ستة اشهرمنديوم شتراهالزمه ....الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ اما اذا کان اثنتین الخ اور اگر اس نے اپنی باندی کو دو طلاقیں دی ہوں تو طلاق کے وقت سے دو برس تک نسب ثابت ہوگا۔ کیونکہ باندی شوہر سے حرمت غلیظہ پاکر حرام ہوئی ہے۔ اس لئے اب حلالہ کئے بغیر اس کے لئے حلال نہیں ہوگی۔ اس لئے نطفہ کا قائم ہونا سوائے طلاق سے پہلے وقت کے کسی دوسرے وقت کی طرف منسوب نہیں ہوسکتا ہے کیونکہ خرید کی وجہ سے یہ باندی حلال نہیں ہوسکتی ہے۔ ف: اس لئے کہ باندی کے حق میں دو طلاقیں حرمت غلیظہ ہیں۔ یعنی بغیر دوسرے شوہر سے نکاح کئے ہوئے پہلے شوہر پر نئے نکاح یا خرید وغیرہ کے وہ حلال نہیں ہوسکتی ہے۔ اور مسلمان کے کسی بھی عمل کو حتی الامکان بدکاری پر محمول نہیں کرنا چاہئے۔ اس لئے یہی کہنا ہوگا کہ اس بچہ کا نطفہ طلاق سے پہلے ہی قرار پاچکا تھا۔ بشرطیکہ دو برس کے اندر پیدائش ہوگئی ہو۔ اور جبکہ اس نے اس باندی کو ایک ہی طلاق دی تو حلالہ کی ضرورت بھی نہیں ہے۔ اس لئے بہت ممکن ہے کہ خریدنے کے بعد اس نے وطی کی ہو کیونکہ پیدائش کی مدت چھ مہینے سے زیادہ ہے۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ اپنی باندی سے

جو بچہ پیدا ہوا اس کا نسب اسی صورت میں ثابت ہوتا ہے کہ مولیٰ اس کے نسب کا دعویٰ بھی کرے۔ لیکن اگر چھ مہینے سے کم مدت میں پیدا ہوا تو خریدنے کے بعد اس وطی کا احتمال نہیں ہے بلکہ یہ کہا جائے گا کہ یہ نطفہ طلاق دینے سے پہلے کا ہے۔ اس لئے وہ نکاح کے زمانہ کا نطفہ ہوا۔ اس لئے نسب لازم ہوگا۔ ع

ومن قال لامته انكان في بطنك ولد فهومني فشهدت على الولادة امرأة فهي ام ولده لان الحاجة الى تعين الولدويثبت ذلك بشهادة القابلة بالاجماع ومن قال لغلام هوابني ثم مات فجاء ت ام الغلام وقالت اناامرأته فهي امرأته وهوابنه ترثانه وفي النوادر جعل هذا جواب الاستحسان والقياس ان لايكون لهاالميراث لان النسب كمايثبت بالنكاح الصحيح يثبت بالنكاح الفاسد وبالوطي عن شبهة وبملك اليمين فلم يكن قوله اقرارا بالنكاح وجه الاستحسان ان المسألة فيما اذا كانت معروفة بالحرية وبكونها ام الغلام والنكاح الصحيح هوالمتعين لذلك وضعا وعادة ولولم يعلم بانها حرة فقالت الورثة انت ام ولد فلاميراث لهالان ظهور الحرية باعتبار الدارحجة في دفع الرق لافي استحقاق الميراث.

ترجمہ: اور جس کسی نے اپنی باندی سے کہا کہ اگر تمہارے پیٹ میں بچہ ہو تو وہ میرا ہے۔ پھر کسی عورت نے اس کے بچہ کی پیدائش کی گواہی دی تو وہ باندی اس مرد کی ام ولد ہو جائے گی۔ اس لئے کہ اس مسئلہ میں صرف اس کی تعین کی ضرورت ہے کہ اسے بچہ کی پیدائش ہو گئی ہے۔ اور یہ بات بالاجماع صرف ایک عورت کی گواہی سے حاصل ہو جاتی ہے۔ اور جس شخص نے ایک لڑکے کے بارے میں کہا کہ وہ میرا لڑکا ہے پھر وہ شخص مر گیا۔ اس کے بعد اس لڑکے کی ماں آئی اور اس نے کہا کہ میں اس مرنے والی کی بیوی ہوں تو کہنے کے مطابق وہ بیوی ہوگی اور اس کا لڑکا اس مرد کا بیٹا ہوگا۔ اور یہ دونوں ہی اس مرنے والے کے وارث ہوں گے۔ اور نوادر میں ہے کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اس جواب کو استحسانی کہا ہے۔ کیونکہ قیاس یہ ہے کہ اس عورت کو اس کی میراث نہ ملے۔ کیونکہ نسب جس طرح نکاح صحیح سے ثابت ہوتا ہے اسی طرح نکاح فاسد اور شبہہ کی وطی اور ملک یمین سے بھی ثابت ہوتا ہے۔ اس لئے اس مرنے والے کے قول کو نکاح صحیح ہونے کا اقرار قرار نہیں دیا جائے گا۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ یہ مفروضہ مسئلہ اس صورت کا ہے جبکہ وہ عورت آزاد ہونے (باندی نہ ہونے) اور اس لڑکے کی ماں ہونے میں لوگوں میں مشہور ہو اور ایسے نسب کے ثابت ہونے میں شرع وعادت کے مطابق ان میں صحیح نکاح کا قائم ہونا متعین ہے۔ اور اگر اس عورت کے بارے میں آزاد ہونا لوگوں میں معلوم نہ ہو۔ اس لئے دوسرے ورثہ نے یہ کہا کہ تم تو اس مرنے والے کی ام الولد ہو۔ تو اس کی میراث اس عورت کو نہیں ملے گی۔ کیونکہ دارالاسلام میں ہونے کی بناء پر آزادی ظاہر ہونا مملوکیت دور ہونے کے لئے توجحت ہو سکتا ہے لیکن استحقاق میراث کے لئے نہیں ہوتا ہے۔

توضیح: اگر کسی نے ایک لڑکے کے بارے میں کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے۔ پھر وہ شخص مر گیا بعد میں ایک عورت سامنے آئی اور دعویٰ کیا کہ مرنے والا میرا شوہر تھا مسئلہ کی تفصیل، حکم، دلیل

ومن قال لامته انكان في بطنك ولد فهومني فشهدت على الولادة امرأة فهي ام ولده ......الخ

جس نے اپنی باندی سے کہا کہ اگر تمہارے پیٹ میں بچہ ہو تو میرے نطفہ سے ہے۔ پھر اس کے بچہ جننے پر ایک عورت نے گواہی دی تو یہ باندی اس کی ام ولد ہو جائے گی۔ کیونکہ یہاں صرف ولادت متعین ہونے کی ضرورت ہے۔ اور یہ بات صرف ایک دایہ کی گواہی سے بھی بالاتفاق ثابت ہو جاتی ہے۔ ف: اور مولیٰ کا اس بچہ کے نسب کا دعویٰ کرنا تو وہ پہلے ہی پایا گیا ہے۔ لیکن یہ حکم اس صورت میں ہوگا کہ جب اقرار کے وقت سے چھ مہینے سے کم میں اسے ولادت ہو گئی ہو۔ اور اگر چھ یا ان سے زائد مہینوں میں

ولادت ہوئی تو اس کا نسب اس مردے سے لازم نہ ہوگا۔ کیونکہ اس وقت یہ احتمال نکل آتا ہے کہ شاید مولیٰ سے گفتگو کے بعد حمل رہا ہو۔اس لئے مولیٰ اس کا دعویٰ کرنے والا نہ ہوگا۔ ع۔

ومن قال لغلام هوابني ثم مات فجاءت ام الغلام وقالت اناامرأته فهي امرأته وهوابنه ترثانه ......الخ

اگر کسی نے ایک لڑکے کے بارے میں کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے۔ پھر کہنے والا مر گیا۔ اور لڑکے کی ماں نے آکر کہا کہ میں اس مرنے والے کی بیوی ہوں تو یہ عورت اس کی بیوی ہوگی۔اور وہ لڑکا اس کا بیٹا ہوگا۔اور یہ دونوں ہی اس مرنے والے کے وارث ہوں گے۔

وفي النوادر جعل هذا جواب الاستحسان والقياس ان لايكون لهاالميراث ......الخ

اور نوادر میں اس حکم کو استحسانی (خلاف قیاس جلی) کہا ہے۔ کیونکہ قیاس تو یہ ہے کہ اس عورت کو میراث میں سے کچھ حصہ نہ ہو۔ کیونکہ نسب جیسے نکاح صحیح سے ثابت ہوتا ہے اسی طرح نکاح فاسد اور شبہ کی وطی سے بھی ثابت ہوتا ہے اس کے علاوہ وہ عورت اگر باندی ہو تو اس کے مالک سے بھی نسب ثابت ہو جاتا ہے۔ تو اس مردہ نے جو اس بچہ کے بیٹے ہونے کا دعویٰ کیا تھا اس سے یہ لازم نہیں آیا تھا کہ اس بچہ کی ماں واقعۃً مرنے والے کی بیوی اور اس کی منکوحہ ہی ہو کہ وہ وارث ہو جائے۔ کیونکہ اس میں اس بات کا احتمال رہتا ہے کہ وہ شاید مرنے والے کی باندی ہو یا اس عورت سے کسی شبہ میں پڑ کر وطی کر لی ہو یا اس سے نکاح فاسد ہوا ہو۔اس احتمال کی بناء پر اس کا بیوی ہونا یقینی نہیں ہوا۔اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ یہ مسئلہ اس طرح فرض کیا ہوا ہے کہ اس عورت کا آزاد ہونا مشہور ہو اور اس بچہ کی ماں کی حیثیت سے بھی وہ لوگوں کو معلوم ہو۔ جبکہ عادت اور شریعت ہر جگہ ایسے نسب کے بارے میں یہ متعین ہے کہ اس کا نکاح صحیح ہوا ہوگا۔ ف لہٰذا اس مسئلہ میں نکاح فاسد یا شبہ کی وطی کا احتمال نہیں رہا۔اور جب نکاح صحیح ہونا ہی متعین ہو گیا تو وہ عورت ضرور وارث ہوگی۔واضح ہو کہ یہاں مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ یہ عورت آزاد ہونے کے بارے میں لوگوں میں مشہور ہو یعنی کبھی بھی اس کا باندی کی حیثیت سے ہونا معلوم نہ ہو۔ کیونکہ اگر وہ ایسی نہ ہو تو مردہ کے ورثہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ تم تو ہمارے اس مورث اور میت کی ام ولد ہو۔اور اس کے مرنے کی وجہ سے آزاد ہوئی ہو۔اسی طرح اس بچہ کی ماں کی حیثیت سے بھی اس کا ہونا مشہور ہو۔ کیونکہ اگر اس بات کا ثبوت نہ ہوگا جب بھی وہ وارث نہ ہوگی۔

ولولم يعلم بانها حرة فقالت الورثة انت ام ولد فلاميراث لها......الخ

اور اگر یہ ثابت نہ ہو کہ یہ عورت آزاد ہے اور وارثوں نے کہا کہ تم ہمارے اس مورث کی ام ولد تھی تو اسے میراث نہیں ملے گا۔ کیونکہ دارالاسلام ہونے کی بناء پر آزادی کا ظاہر ہونا غلامی کے دور ہونے کے لئے تو حجت ہو سکتا ہے لیکن میراث کے مستحق ہونے کے لئے نہیں ہوتا ہے۔ف: یعنی اگر یہ کہا جائے کہ جب یہ عورت دارالاسلام میں موجود ہے اور ظاہر میں یہ کسی کی باندی بھی معلوم نہیں ہوتی ہے۔ تو یہی بات ظاہر طور پر دلیل ہے کہ وہ اصلی طور پر آزاد ہے۔اس لئے وارثوں کا دعویٰ قابل قبول نہیں ہوگا۔اور اس شبہ کا جواب یہ دیا کہ دارالاسلام ہونے کی بناء پر بظاہر اس کا آزاد ہونا صرف اس لئے حجت ہے کہ اگر کوئی یہ کہے کہ یہ میری باندی ہے تو اس کا قول مقبول نہ ہوگا بلکہ اس کے ذمہ سے غلامی دور رکھی جائے گی۔ لیکن میراث کا مستحق ہونے کے واسطے یہ حجت نہیں ہوگی۔

باب حضانة الولد ومن احق به

واذاوقعت الفرقة بين الزوجين فالام احق بالولدلماروى ان امراة قالت يا رسول الله ان ابني هذا كان بطني له وعاء وحجري له حوى وثديي له سقاء وزعم ابوه انه ينزعه مني فقال عليه السلام انت احق به مالم تتزوجي ولان الام اشفق واقدر على الحضانة فكان الدفع اليهاانظر واليه اشارالصديق ريقهاخيرله من شهدوعسل عندك يا عمر قال حين وقعت الفرقة بينه وبين امرأته والصحابة حاضرون متوافرون .

ترجمہ: باب۔ بچہ کی پرورش کرنے اور اس کے اول حق دار ہونے کے بیان میں۔ جب میاں اور بیوی کے درمیان جدائی ہو جائے تو ماں ہی اس کے بچہ کی پرورش کی زیادہ حق دار ہے۔ اس روایت کی بناء پر کہ ایک عورت نے آکر یہ کہا کہ یا رسول اللہ ﷺ یہ میرا بیٹا ہے جس کے لئے میرا پیٹ ظرف بنا اور میری گود اس کی حفاظت گاہ (خیمہ) اور میری چھاتیاں اس کے پینے کا ڈول بنی ہیں۔ اور اب اس کا باپ یہ کہتا ہے کہ وہ اس بچہ کو مجھ سے چھین لے گا۔ اس لئے کہ اس نے مجھے طلاق دے دی ہے۔ اس پر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جب تک تم دوسرا نکاح نہ کر لو اس وقت تک کے لئے تم ہی اس کی پرورش کی زیادہ حق دار ہو۔ اور اس وجہ سے بھی کہ ماں اپنے بچہ کے حق میں بہت مہربان بہت شفقت کرنے والی ہوتی ہے۔ اور وہ اچھی طرح اس کی پرورش بھی کرتی ہے۔ تو بچہ کو اس کی ماں کے حوالہ کرنا ہی زیادہ بہتر ہے۔ اور حضرت ابو بکر صدیقؓ نے بھی اسی بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اے عمرؓ ماں کا تھوک بچہ کے حق میں تمہارے شہد کھلانے سے بھی زیادہ بہتر ہے۔ اس وقت فرمایا تھا جبکہ حضرت عمرؓ اور ان کی ایک بیوی کے درمیان جدائی ہو گئی تھی۔ ایسے وقت میں کہ بہت زیادہ تعداد میں صحابہؓ بھی موجود تھے۔

توضیح: باب۔ بچہ کی پرورش کرنے اور اس کا پہلا حق دار ہونے کا کہ کون زیادہ حق دار ہے۔ دلیل

باب حضانة الولد ومن احق به.....الخ

جب میاں اور بیوی میں علیحدگی ہو جائے تو اس وقت اگر بچہ ہو تو اس کی پرورش کا زیادہ حق دار اس کی ماں ہوگی۔ ف: یعنی بچہ کی پرورش اس حد تک کرنا کہ اپنا کام وہ خود کرنے لگے اس کی مستحق اس کی ماں ہے۔ اس لئے اس کے ساتھ اس بچہ کو رکھا جائے گا۔ خواہ اس کی ماں کتابیہ ہو یعنی یہودیہ ہو یا نصرانیہ ہو یا دہ مجوسیہ ہو۔ کیونکہ دین بدلے رہنے کے باوجود بچہ پر ماں کی شفقت میں کوئی فرق نہیں ہوتا ہے۔ لما روی الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف مذکورہ حدیث کی روایت ابو داؤد و عبد الرزاق و دار قطنی اور حاکم نے کی ہے۔

ولان الام اشفق واقدر على الحضانة فكان الدفع اليها انظر واليه اشار الصديق ......الخ

اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ایک تو ماں کی شفقت زیادہ ہوتی ہے۔ دوسرے وہ اچھی طرح پرورش کر سکتی ہے۔ اس لئے ماں کے حوالہ کر دینے میں بچہ کے لئے بہتری اور فائدہ ہے۔ اسی بات کی طرف حضرت صدیق اکبرؓ نے اپنے اس کلام میں اشارہ فرمایا ہے اس وقت جبکہ حضرت عمر فاروقؓ اور انکی اہلیہ میں جدائیگی ہو گئی تھی اور اس وقت صحابہ کرامؓ کی ایک بڑی تعداد بھی موجود تھی۔ ف: اور کسی نے بھی اس کی مخالفت نہیں کی۔ اس طرح صحابہ کرامؓ کا اجماع ہو گیا۔ اس قصہ کو ابو بکر ابن ابی شیبہ اور عبد الرزاق و مالک اور بیہقی وغیرہ رحمہم اللہ نے روایت کیا ہے۔

جس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے کسی انصاریہ عورت سے نکاح کیا جس سے عاصم بن عمر پیدا ہوئے۔ پھر بیوی کو طلاق دے دی۔ ایک دن عمرؓ مسجد قبا تشریف لے گئے۔ وہاں اپنے لڑکے عاصم کو مسجد کے پاس کھیلتے دیکھ کر اسے گود میں اٹھا لیا اور چاہا کہ بچہ کو اپنے ساتھ لے جائیں۔ اتنے میں ان کی ساس (خوشدامن) نے اس بچہ کو پکڑ لیا اور لے جانے سے روکا۔ اس طرح دونوں جھگڑتے ہوئے حضرت ابو بکر صدیقؓ کے پاس پہنچے۔ تو آپؓ نے فرمایا کہ بچہ کی ماں اس کے حق میں بہت مہربان پیار کرنے والی اور شفقت کرنے والی ہوتی ہے۔ اس لئے وہی اپنے بچہ کی زیادہ حق دار ہے جب تک وہ دوسرا نکاح نہ کر لے۔ یہاں تک کہ بچہ بڑا ہو۔ تب وہ اپنے واسطے جس کو چاہے پسند کر لے۔ اور حکم دیا کہ اے عمرؓ اس بچہ کو چھوڑ دیں تاکہ اس کی ماں اسے اپنے ساتھ لے جائے۔ یہ سن کر حضرت عمرؓ خاموش ہو گئے۔ اور بچہ کو اس کی ماں اپنے ساتھ لے گئی۔ م۔ ع

والنفقة على الاب على ماذكرولا تجبر الام عليه لانها عسى تعجز عن الحضانة فان لم تكن له ام فام الام اولى من ام الاب وان بعدت لان هذه الولاية تستفاد من قبل الامهات فان لم تكن ام الام فام الاب اولى من

الاخوات لانها من الامهات و لهذاتحرز ميراثهن السدس ولانها اوفر شفقة للولاد فان لم تكن له جدة فالاخوات اولى من العمات والخالات لانهن بنات الابوين ولهذاقدمن في الميراث وفي رواية الخالة اولى من الاخت لاب لقوله عليه السلام الخالة والدة وقيل في قوله تعالى ورفع ابويه على العرش انها كانت خالته.

ترجمہ: اور بچہ کا نفقہ اس کے باپ پر لازم آئے گا جیسا کہ ہم آئندہ (باب النفقات میں) بیان کریں گے۔ لیکن ماں بچہ کی پرورش کرنے پر مجبور نہیں کی جائے گی۔ کیونکہ بہت ممکن ہے کہ وہ کسی وجہ سے پرورش کرنے سے معذور ہو گئی ہو۔ اگر بچہ کی اپنی ماں اس وقت نہ ہو (اس لئے کہ وہ مر گئی ہو یا اس نے دوسری شادی کر لی ہو) تو بچہ کی نانی (ماں کی ماں) دادی کے مقابلہ میں زیادہ حقدار ہو گی۔ اگرچہ (اونچے درجہ کی) دور کے رشتہ کی ہو۔ کیونکہ یہ حق ماؤں کی طرف سے آتا ہے۔ اور اگر نانی پرنانی وغیرہ موجود نہ ہو (یا انکار کر دے) تو باپ کی ماں یعنی دادی پردادی وغیرہ بہنوں کے مقابلہ میں زیادہ حق دار ہے۔ کیونکہ وہ بھی ماؤں میں سے ہے۔ اس لئے دادی کو بھی ماؤں کی میراث کی طرح یعنی چھٹا حصہ ملتا ہے اور اس وجہ سے بھی کہ اس کی شفقت پیدائشی قرابت کی وجہ سے بہت بڑھی ہوتی ہے۔ پھر اگر دادی پرداری وغیرہ بھی نہ ہو تو پھوپھیوں اور خالاؤں کے مقابلہ میں بہنیں زیادہ حقدار ہوتی ہیں۔ کیونکہ وہ بچہ کی ماں اور باپ کی بچیاں ہیں۔ اسی وجہ سے یہ بہنیں میراث میں خالاؤں سے مقدم رکھی گئی ہیں (۔اور کتاب الطلاق کی) ایک روایت میں ہے کہ علاتی (باپ شریک) بہن کے مقابلہ میں خالہ زیادہ مستحق ہوتی ہے۔ رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ خالہ ماں ہوتی ہے۔ اور فرمان باری تعالیٰ ﴿ورفع ابويه على العرش﴾ کی تفسیر میں یہ کہا گیا ہے کہ اس میں ابوین سے مراد باپ اور خالہ ہیں۔ کہ وہ حضرت یوسف علیہ السلام کی خالہ تھیں۔

توضیح: بچہ کے نفقہ کا ذمہ دار کون ہوتا ہے۔ اور اس کی پرورش کا سب سے زیادہ حقدار کون ہو گا

والنفقة على الاب على مانذكرولا تجبرالام عليه لانهاعست تعجزعن الحضانة......الخ

اور بچہ کا خرچ اس کے باپ پر لازم ہوتا ہے۔ مزید تفصیل ہم آئندہ باب النفقات میں بیان کریں گے۔ واضح ہو کہ بچہ کی پرورش کرنے پر اس کی ماں مجبور نہیں کی جائے گی۔ کیونکہ یہ بات کچھ بعید نہیں ہے کہ وہ بچہ کی پرورش کرنے سے عاجز ہو جائے۔ ف: یعنی ماں اگرچہ حقدار ہے لیکن وہ جب خود بچہ کو نہ مانگے یا دینے پر انکار کر دے تو اس کی پرورش کے لئے جبر نہیں کیا جائے گا۔ لیکن اگر بچہ کا کوئی ذی رحم محرم اس کی اپنی ماں کے سوا دوسرا کوئی نہ ہو تو ایسی صورت میں پرورش کے لئے ماں مجبور بھی کی جائے گی۔ کیونکہ باپ کے پاس کوئی اجنبیہ عورت ہو گی جس کو اس بچہ کے ساتھ کوئی شفقت نہ ہو گی۔ ث۔ ن۔

فان لم تكن له ام فام الام اولى من ام الاب وان بعدت لان هذه الولاية تستفاد من قبل الامهات ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف: رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان کہ خالہ ماں ہوتی ہے۔ اس کی روایت ابوداؤد رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے کی ہے کہ خالہ ماں ہے۔ اور بخاری نے براء بن عازبؓ سے طویل حدیث روایت کی ہے جس میں یہ جملہ ہے کہ خالہ بمنزلہ ماں کے ہے۔ اور صحیحین میں حضرت علیؓ سے عمرہ قضاء کے بارے میں طویل حدیث مروی ہے۔ اس میں ہے کہ پھر جب ہم لوگ مکہ سے باہر نکلے تو حضرت حمزہؓ کی لڑکی اے چچا اے چچا کہتی ہوئی ہمارے پیچھے دوڑی۔ اس وقت حضرت علی کرم اللہ وجھہ نے کہا کہ میں اس کا زیادہ حقدار ہوں کہ یہ میرے چچا کی بیٹی ہے۔ اور زید بن حارث نے کہا کہ یہ تو میرے بھائی کی بیٹی ہے۔ کیونکہ زیدؓ کی والدہ نے حضرت حمزہ بن عبدالمطلب کو دودھ پلایا تھا اسی لئے یہ کہا کہ یہ میرے بھائی کی بیٹی ہے۔ اور حضرت جعفر بن ابی طالب نے کہا کہ یہ میرے چچا کی بیٹی ہے اور اس کی خالہ میرے ماتحت (بیوی) ہے بالآخر رسول اللہ ﷺ کو فرمایا جعفر کے ہاں اپنی خالہ کے پاس رہے اور فرمایا کہ خالہ بمنزلہ ماں کے ہے، اور حضرت علیؓ کو فرمایا انت منی و انا منك بمعنی تم مجھ سے ہو اور میں تم سے ہوں اور حضرت جعفرؓ کو فرمایا کہ تم میری صورت و سیرت سے مشابہ ہو اور زید بن حارثہ

کو فرمایا کہ تم ہمارے بھائی اور ولی ہو۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ خالہ مقدم ہوتی ہے۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ جس عورت کے ساتھ بچہ کی دوہری رشتہ داری ہو وہ ایک رشتہ داری والی سے زیادہ حقدار ہے۔ اسی لئے فرمایا۔

وتقدم الاخت لاب وام لانها اشفق ثم الاخت من الام ثم الاخت من الاب لان الحق لهن من قبل الام ثم الخالات اولی من العمات ترجیحا لقرابة الام وینزلن کمانزلنا الاخوات معناه ترجیح ذات قرابتین ثم قرابة الام ثم العمات ینزلن کذلك وکل من تزوجت من هؤلاء یسقط حقها لمارویناولان زوج الام اذاکان اجنبیا یعطیه نزراوینظرالیه شزرفلا نظرقال الاالجدة اذاکان زوجها الجدلانه قام مقام ابیه فینظرله وکذلك کل زوج هوذورحم محرومنه لقیام الشفقةنظرا الی القرابة القریبة ومن سقط حقها بالتزوج یعوداذا ارتفعت الزوجیة لان المانع قد زال.

ترجمہ: اور بہنوں میں سے عینی (ماں باپ شریک) بہن دوسری بہنوں پر مقدم ہوگی۔ کیونکہ بچہ کے حق میں اس کی شفقت زیادہ ہوگی۔ پھر اخیافی (ماں شریک) پھر علاتی (صرف بات شریک) کو ترجیح ہوگی۔ کیونکہ ان عورتوں کا حق ماں کی طرف سے ہے۔ ان کے بعد بچہ کی خالائیں پھوپھیوں کے مقابلہ میں مقدم ہوں گی۔ کیونکہ یہاں ماں کی رشتہ داری کو ترجیح ہے پھر یہ خالائیں بھی اسی ترتیب سے مقدم ہوں گے جیسے ہم نے ابھی بہنوں کے بارے میں بیان کیا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ دوہری رشتہ داری والی کو ترجیح ہوگی پھر ماں کی طرف کی رشتہ داری کو ترجیح ہوگی۔ پھر خالاؤں کے بعد پھوپھیاں ہوں گی اور وہ بھی اس ترتیب سے درجہ پائیں گی۔ پھر مذکورہ تمام عورتوں میں جس کسی نے بھی دوسرا نکاح کر لیا ہوگا اس کا حق تقدم ساقط کر دیا جائے گا۔ اس حدیث کی بناء پر جو ہم نے پہلے روایت کر دی ہے۔ اور اس دلیل سے بھی کہ شادی کے بعد ماں کا شوہر جب اجنبی مرد ہوگا تو وہ اس بچہ کو حقیر چیز دے گا اور اس کو تیز نگاہوں سے دیکھے گا۔ اس بناء پر بچہ کے حق میں کوئی ہمدردی نہ ہوگی۔ ہاں کہ سوائے جدہ (دادی یا نانی) کہ جبکہ اس نے بچہ کے جد (دادا یا نانا) سے نکاح کر لیا ہو۔ کیونکہ جد تو بچہ کے باپ کے قائم مقام ہے اس لئے اس بچہ پر شفقت کی نگاہ رکھے گا۔ اسی طرح ہر وہ شوہر جو بچہ کا ذی رحم محرم ہو کیونکہ بچہ سے قریبی رشتہ داری رہنے کی بناء پر اس پر نظر شفقت رکھے گا اور جس عورت کا حق اسکے نکاح کرنے کی وجہ سے ساقط ہوگا وہ حق لوٹ آئے گا جب کہ اس کا نکاح ختم ہو گیا ہو۔ کیونکہ حقدار ہونے سے جو چیز حائل ہو گئی تھی وہ اس وقت دور ہو چکی ہے۔

توضیح: بچہ کی پرورش کی حقدار عورتوں میں سے ترجیح اور ترتیب کس طرح ہے۔ دلیل

وتقدم الاخت لاب وام لانها اشفق ثم الاخت من الام ثم الاخت من الاب ..... الخ

ماں، نانی اور دادی وغیرہ کے بعد بہنوں میں سے اس بہن کو ترجیح ہوگی جو اس کی ماں اور باپ دونوں میں شریک ہو یعنی عینی اور حقیقی۔ کیونکہ دوسروں کے مقابلہ میں اس کی شفقت زیادہ ہوگی۔ پھر اس بہن کو ہوگی جو صرف ماں میں شریک ہو یعنی اخیافی پھر اس بہن کو جو صرف باپ میں شریک ہو یعنی علاتی۔ کیونکہ ان عورتوں کا حق ماں کی جانب سے ہے۔ ف الحاصل ماں کی طرف والی بہن کو باپ کی طرف والی بہن پر ترجیح ہوگی۔ اور علماء شافعیہ میں سے مزنی اور ابن شریح کا یہی مذہب ہے۔ حالانکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اصح قول یہ ہے کہ باپ شریک بہن ماں شریک بہن کے مقابلہ میں مقدم ہے۔ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی قول ہے۔ ع۔ ثم الخالات الخ پھر بہنوں کے بعد خالاؤں کا درجہ ہے اور وہ پھوپھیوں کے مقابلہ میں مقدم ہیں۔ اس لئے کہ یہاں بھی ماں کی رشتہ داری کو ترجیح ہے۔ اور یہ بھی اسی ترتیب سے ترجیح دی جائے گی جو ابھی بہنوں کے بارے میں بتائی گئی ہے۔ یعنی دوہری رشتہ داری والی کو سب پر ترجیح ہوگی پھر اسے جو ماں کے رشتہ سے ہوگی۔ ف یعنی بچہ کی وہ خالہ جو اس کی ماں کی سگی اور حقیقی بہن ہو اولی ہوں۔ پھر وہ جو اس کی ماں کی صرف ماں میں شریک ہو پھر وہ جو ماں کی طرف سے صرف باپ میں شریک ہو۔

ثم العمات ینزلن کذلک و کل من تزوجت من ھؤلاء یسقط حقھا لماروینا......الخ
پھر خالاؤں کے بعد پھوپھیاں ہوں گی وہ بھی اسی درجہ بندی کے ساتھ یعنی باپ کی حقیقی بہن جو اس باپ کی ماں اور باپ دونوں میں شریک ہو۔ پھر وہ پھوپھی جو صرف باپ کی ماں میں شریک ہو پھر وہ پھوپھی جو صرف باپ کے باپ میں شریک ہو۔ پھر ان مذکورہ عورتوں میں سے جس عورت نے اپنا دوسرا نکاح کر لیا ہو گا اس کا حق تقدم ساقط ہو جائے گا۔ اس حدیث کی وجہ سے جس کی روایت ہم کر چکے ہیں جس میں یہ بتایا گیا ہے کہ بچہ کی ماں کو فرمایا ہے کہ جب تک تم دوسرا نکاح نہ کر لو تم ہی اس کی پرورش کی زیادہ حقدار ہو۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ماں کا نیا شوہر چونکہ اجنبی مرد ہو گا وہ اس بچہ کو حقیر چیز دے گا اور تیز نگاہوں سے دیکھے گا۔ اس طرح بچہ کی پوری پرورش نہ ہو گی۔ ف یعنی بچہ کو اپنی ماں کی پرورش میں اس لئے دینے کا حکم ہوا ہے کہ اس کی ماں بہت زیادہ شفقت و محبت کے ساتھ اس بچہ کو پالے گی۔ اور جب اس کی ماں نے ایسے شخص سے نکاح کر لیا جس کو اس بچہ سے کوئی تعلق اور رشتہ داری نہیں ہے تو وہ بچہ دن رات باپ کی ڈانٹ ڈپٹ سنتا رہے گا۔ اس لئے اس صورت میں اسے ماں کے حوالہ کرنے میں بچہ کے حق میں کچھ بھی نظر شفقت نہ ہو گی۔

قال الا الجدۃ اذا کان زوجھا الجد لانہ قام مقام ابیہ فینظر لہ ......الخ
سوائے جدہ کے جب اس نے اپنا نکاح جد سے کر لیا ہو کہ اس کا حق ساقط نہ ہو گا۔ کیونکہ جد تو اس کے باپ کے قائم مقام ہے۔ اس لئے اس بچہ پر نظر شفقت ہی رکھے گا۔ ف یعنی جس عورت کو پرورش کا حق حاصل تھا اگر وہ کسی مرد سے نکاح کر لے تو اس کا حق ختم ہو جائے گا۔ سوائے جدہ کے جبکہ وہ اپنا نکاح بچہ کے جد سے کرے۔ اس طرح سے کہ بچہ کی نانی نے اپنا نکاح اس بچہ کے دادا سے کر لیا یا نانی نہیں بلکہ دادی نے اپنا نکاح اس بچہ کے نانا سے کر لیا تو ایسا نکاح کرنے سے پرورش کا حق باطل نہیں ہو گا۔ کیونکہ دادا ہو یا نانا بچہ کے لئے اجنبی مرد نہیں ہو گا۔ بلکہ اس بچہ کے باپ کی جگہ ہو گا۔ اور اس کی شفقت باقی رہے گی۔

و کذلک کل زوج ھو ذورحم محرم منہ لقیام الشفقۃ نظرا الی القرابۃ القریبۃ ......الخ
یہی حال ہر ایسے شوہر کا ہے جو اس بچہ کا ذورحم محرم ہو۔ کیونکہ اس کی شفقت باقی رہے گی۔ اس وجہ سے کہ اس کے ساتھ بہت ہی قریبی تعلق ہو گا۔ ف یعنی جب پرورش کی حقدار عورت نے کسی اجنبی مرد سے نکاح نہیں کیا۔ بلکہ ایسے مرد سے نکاح کیا جس کا ناتا اس بچہ سے ایسا قریب ہے کہ اگر یہ بچہ لڑکی ہو تو اس پر ہمیشہ کے لئے حرام ہے۔ تو اس عورت کا حق پرورش باقی رہے گا۔

و من سقط حقھا بالتزوج یعود اذا ارتفعت الزوجیۃ لان المانع قد زال......الخ
اور جس عورت کا حق اس کے اجنبی مرد سے نکاح کرنے کی وجہ سے ختم ہو گیا تو جب بھی ان دونوں میں یہ نکاحی تعلق ختم ہو گا اس کی پرورش کا حق اسے واپس مل جائے گا۔ کیونکہ رکاوٹ کی جو چیز تھی وہ جاتی رہی۔ ف مثلاً بچہ کی ماں سب سے زیادہ حقدار ہے لیکن اس نے کسی اجنبی سے نکاح کر لیا یہاں تک کہ اس کا حق ختم ہو گیا اور اس کی نانی زیادہ حقدار ہو گئی اس لئے نانی نے اسے اپنی پرورش میں لے لیا پھر چند دنوں کے بعد اس کی ماں کو اس کے لئے شوہر نے بھی طلاق دے دی یا چھوڑ کر مر گیا یا اس نے خلع لے لیا۔ خلاصہ یہ کہ اس کا نکاح ختم ہو گیا تو اس ماں کا حق نانی کے مقابلہ میں پھر سے مقدم ہو گیا۔

فان لم تکن للصبی امرأۃ من اھلہ فاختصم فیہ الرجال فاولاھم اقربھم تعصیبالان الولایۃ للاقرب وقدعرف الترتیب فی موضعہ غیران الصغیرۃ لاتدفع الی عصبۃ غیر محرم کمولی العتاقۃ وابن العم تحرزاعن الفتنۃ والام والجدۃ احق بالغلام حتی یاکل وحدہ ویشرب وحدہ ویستنجی وحدہ وفی الجامع الصغیر حتی یستغنی فیاکل وحدہ ویشرب وحدہ ویلبس وحدہ والمعنی واحدلان تمام الاستغناء بالقدرۃ علی الاستنجاء ووجھہ انہ اذااستغنی یحتاج الی التادب و التخلق بآداب الرجال واخلاقھم والاب اقدر علی التادیب و التثقیف

والخصاف قدرالاستغناء بسبع سنين اعتبارا للغالب.

ترجمہ: اگر بچہ کی پرورش کرنے والی کوئی عورت اس کے کنبہ سے نہ ہو۔اس وجہ سے مردوں کے درمیان جھگڑا ہونے لگا تو ان مردوں میں سب سے مستحق بچہ کی پرورش کا وہ مرد ہوگا جو عصبہ ہونے کے لحاظ سے بچہ کا سب سے زیادہ قریب ہوگا۔کیونکہ ولی ہونے کا حق زیادتی قرابت کے اعتبار سے ہوتا ہے۔عصبات میں کون اقرب ہے اور ان کے درمیان کیا ترتیب ہے یہ بات اپنی جگہ (نکاح کا والی ہونے اور میراث کے باپ) میں بتائی جا چکی ہے۔البتہ اتنی بات ہے کہ چھوٹی بچی ایسے عصبہ کے حوالہ نہیں کی جائے گی جو اس بچی کا محرم نہ ہو جیسے مولیٰ عتاقہ اور چچازاد بھائی تاکہ فتنہ سے بچا جا سکے۔اور بچہ کی پرورش کے لئے ماں اور نانی اس وقت تک کے لئے زیادہ حقدار ہے کہ وہ خود کھانے' پینے اور استنجا کرنے لگے۔ اور جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ لڑکا دوسروں سے بے پروا ہو جائے اس طرح کہ تنہا کھانے' پینے اور اپنے کپڑے بدلنے لگے۔اس طرح دونوں باتوں کے معنی ایک ہی ہوئے۔کیونکہ پوری بے پروائی اسی طرح ہوتی ہے کہ استنجا کرنے پر قادر ہو جائے۔اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ جب ان باتوں سے مستغنی ہو جائے گا تو اب اسے آداب اور اخلاق سیکھنے کی ضرورت ہوتی ہے اور مردوں کے آداب واخلاق اور طور طریقے سکھانے کے لئے باپ کی زیادہ ضرورت ہوتی ہے اور وہی عورتوں کے مقابلہ میں زیادہ قادر ہوتا ہے۔شیخ خصاف رحمۃ اللہ علیہ نے ایسے مستغنی ہو جانے کے لئے بچہ کے سات سال تک ہو جانے کا اندازہ کیا ہے۔کیونکہ اکثر کی حالت ایسی ہی ہوتی ہے۔(ف اسی پر فتوی بھی ہے۔الکافی)۔

توضیح: اگر بچہ کی تربیت کے لئے اس کے خاندان کی کوئی عورت موجود نہ ہو اور مردوں میں اس کے لینے کے لئے مقابلہ شروع ہو جائے تو کون مستحق ہے پھر ماں کی تربیت سے کس عمر میں باپ یا اس کا قائم مقام اسے حاصل کر سکتا ہے۔ تفصیل

فان لم تكن للصبي امرأة من اهله فاختصم فيه الرجال فاولاهم اقربهم تعصيبا......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

والام والجدة احق بالجارية حتى تحيض لان بعدالاستغناء تحتاج الى معرفة اداب النساء والمرأة على ذلك اقدروبعدالبلوغ تحتاج الى التحصين والحفظ والاب فيه اقوى واهدى وعن محمد انهاتدفع الى الاب اذابلغت حدالشهوة لتحقق الحاجة الى الصيانة ومن سوى الام والجدة احق بالجارية حتى تبلغ حداتشتهى وفي الجامع الصغير حتى تستغني لانهالا تقدرعلى استخدامهاوهذالاتواجرهاللخدامة فلا يحصل المقصود بخلاف الام والجدة لقدر تهما عليه شرعا.

ترجمہ: اور لڑکی کی ماں اور نانی لڑکی کو حیض آنے تک اس کی پرورش کرنے کی زیادہ حق دار ہے۔کیونکہ بچی ابتدائی پرورش سے مستغنی ہونے کے بعد اس کو عورتوں کے آداب واخلاق اور طور طریقے سیکھنے کی ضرورت ہے۔اور عورت اس کام میں زیادہ ماہر اور قادر ہوتی ہے۔لیکن بچی کے بالغ ہو جانے کے بعد اس کی عصمت وعزت کی حفاظت اور اس کے نکاح کر دینے کی ضرورت ہوتی ہے اور اس کام کے لئے باپ زیادہ راہنمائی کر سکتا ہے۔اور اس کی قوت بھی رکھتا ہے۔اور ہشام رحمۃ اللہ علیہ نے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے روایت کی ہے کہ لڑکی جب حد شہوت کو پہنچ جائے تو وہ باپ کے حوالہ کر دی جائے۔کیونکہ اب اس کی حفاظت کی ضرورت ہوتی ہے (ف۔اور غیاث المفتی میں ہے کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی روایت پر اعتماد ہے۔کیونکہ زمانہ میں فساد بہت پھیلا ہوا ہے۔اس لئے عورتوں پر زیادہ اعتماد نہیں ہے۔اور جب وہ گیارہ برس کی ہو جائے تو بالاتفاق وہ حد شہوت کو پہنچ جائے گی۔اور فقیہ ابو اللیث رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ جب تک کہ وہ نو برس کی نہ ہو جائے وہ حد شہوت کو نہیں پہنچتی ہے۔اور شمس الائمہ

سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ ہم اسی قول کو اختیار کرتے ہیں۔ع)۔اور ماں ونانی کے سوا باقی عورتیں چھوٹی بچی کی پرورش کرنے کے سلسلہ میں اس حد تک مستحق رہتی ہیں کہ لڑکی مردوں کی خواہش کے قابل ہو جائے اور جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ یہاں تک کہ وہ دوسرے سے مدد لینے کی محتاج نہ رہے۔اس کی وجہ یہ ہے کہ سوائے ماں ونانی کے کوئی بھی عورت اس لڑکی سے خدمت لینے پر قادر نہیں ہوتی ہے۔اسی وجہ سے وہ اس لڑکی کو خدمت کے لئے کہیں اجارہ ونوکری پر نہیں دے سکتی ہے۔اس لئے مقصود حاصل نہ ہو گا۔یعنی وہ خدمت کرنے کے ڈھنگ نہیں سیکھ سکتی ہے۔برخلاف ماں اور نانی کے کہ ان دونوں کو شرعاً اس سے خدمت لینے کا اختیار ہے۔

توضیح: بچی کی ماں اور نانی اور دوسری عورتیں بچی کی تربیت کس عمر تک کر سکتی ہیں۔تفصیل، دلیل

والام والجدة احق بالجارية حتى تحيض لان بعدالاستغناء تحتاج الى معرفة اداب النساء ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

قال والامة اذااعتقها مولاهاوام الولداذااعتقت كالحرة فى حق الولدلانهما حرتان اوان ثبوت الحق وليس لهما قبل العتق حق فى الولدلعجزهما عن الحضانة بالاشتغال بخدمة المولى والذمية احق بولدهاالمسلم مالم يعقل الاديان اويخاف ان يالف الكفرللنظرقبل ذلك واحتمال الضرر بعده ولاخيار للغلام والجارية وقال الشافعى لهما الخيارلان النبى عليه السلام خير ولناانه لقصور عقله يختارمن عنده الدعة لتخليته بينه وبين اللعب فلايتحقق النظروقدصح ان الصحابة لم يخير واواما الحديث فقلنا قد قال عليه السلام اللهم اهده فوفق لاختياره الانظربدعائه عليه السلام اويحمل على مااذاكان بالغا.

ترجمہ: اور باندی جب کہ اس کے مولی نے اسے آزاد کر دیا اور ام ولد جب آزاد کر دی گئی تو ان کا حق بھی بچہ کی پرورش میں دوسری آزاد عورت کے حق کے ہو گا کیونکہ حق ثابت ہونے کے وقت یہ دونوں بھی آزاد ہیں۔اور آزاد ہونے سے پہلے ان دونوں کا حق ان کے بچہ کی پرورش میں کچھ نہیں ہے۔کیونکہ اپنے مولی کی خدمت میں مشغول ہونے کی وجہ سے یہ دونوں پرورش سے عاجز ہیں۔مسلمان کے فراش سے ذمیہ عورت سے جو مسلمان بچہ پیدا ہوا اس کی پرورش کی مستحق یہی ذمیہ عورت ہے اس وقت تک کے لئے کہ بچہ اپنے دین ومذہب کو نہ پہچانے یا یہ خوف نہ ہو کہ وہ کفر سے مانوس ہو جائے گا۔کیونکہ اس سے پہلے تک بچہ کے حق میں نظر شفقت ہے اور اس کے نقصان کا خطرہ ہے۔اور خود لڑکا ولڑکی کو کچھ اختیار نہیں ہے۔اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ انہیں دونوں کو اختیار ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے بھی اختیار دیا تھا۔اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اگر ان کو اختیار دیا جائے تو وہ اپنی کم عقلی کی وجہ سے اسی کو اختیار کریں گے جس کے پاس ان کو آرام ملے گا۔یعنی ان کو کھیل کے لئے چھوڑ دے اور مرضی پر چلنے دے۔مگر ایسا کرنے سے بچوں پر شفقت کی نظر نہ ہو گی۔اور یہ بات صحت کے طور پر پہنچی ہوئی ہے کہ صحابہ کرام نے بچوں کو اختیار نہیں دیا تھا۔اور وہ حدیث جس سے شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے استدلال کیا ہے تو اس کے بارے میں ہم یہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ساتھ ہی ساتھ بچہ کے لئے یہ دعا بھی فرمادی تھی اللهم اهده یعنی اے اللہ (اچھے کو اختیار کرنے کی) اسے توفیق دے۔چنانچہ اس دعا کرنے کی برکت سے بچہ کو اپنی پسند میں نیک توفیق مل گئی۔یا یہ کہ ایسی صورت میں محمول ہے کہ جب بچہ بالغ ہو جائے۔

توضیح: ام ولد یا باندی جب آزاد کر دی گئی۔اسی طرح ذمیہ اگر کسی مسلم کے نکاح میں ہو تو ان کو اپنے بچہ کو اختیار کرنے کا حق ہو گا یا نہیں پھر کتنے دنوں تک اختیار نہ ہو گا۔تفصیل، اقوال ائمہ، حکم، دلیل

قال والامة اذا اعتقها مولاهاوام الولداذااعتقت كالحرة فى حق الولد لانهما حرتان... الخ

قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ باندی کو اگر اس کے مولیٰ نے آزاد کر دیا اور ام الولد آزاد کر دی گئی تو ان کے بچہ کی پرورش میں ان کا حق بھی آزاد عورت کے مثل ہے۔ کیونکہ حق ثابت ہونے کے وقت یہ دونوں بھی آزاد ہیں۔ف مسئلہ کی صورت یہ ہوگی کہ مولیٰ نے اپنی باندی کا کسی مرد سے نکاح کر دیا جس سے اولاد بھی ہوگئی یا خود مولیٰ کی اس کی اپنی باندی سے اولاد ہوئی پھر مولیٰ نے دونوں کو آزاد کر دیا تو مولیٰ کو اب یہ اختیار نہیں ہوگا کہ ان بچوں کو اپنی ہی پرورش میں رکھیں بلکہ دونوں آزاد شدہ باندیاں اپنے بچوں کی پرورش کی مستحق ہیں۔

ولیس لھما قبل العتق حق فی الولدلعجزھما عن الحضانۃ بالاشتغال بخدمۃ المولی ..... الخ

اور آزاد ہونے سے پہلے ان دونوں کا حق بچہ کی پرورش میں کچھ نہیں تھا کیونکہ مولیٰ کی خدمت میں مشغول ہونے کی وجہ سے یہ دونوں پرورش سے عاجز تھیں۔

والذمیۃ احق بولدھاالمسلم مالم یعقل الادیان اویخاف ان یالف الکفر للنظرقبل ذلک ......الخ

اور ذمیہ عورت جو کسی مسلمان کے فراش میں ہو اس سے جو مسلمان بچہ پیدا ہوگا اس کی پرورش کی مستحق بھی ذمیہ عورت ہوگی۔ جب تک کہ بچہ دین و مذہب کے بارے میں تمیز نہ کرتا ہو یا اس بات کا خوف نہ ہونے لگے کہ وہ بچہ کفر سے مانوس ہو جائے گا۔ کیونکہ اس سے پہلے بچہ کے حق میں نظر شفقت ہے اور اس کے بعد نقصان میں پڑ جانے کا احتمال ہے۔ف: بچہ جب دین اور مذہب کو سمجھنے لگے تو اسے ذمیہ سے لے کر مسلمان باپ کو دے دیا جائے۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا قول مشہور یہی ہے۔ اور ذمیہ کو یہ کہا جائے گا کہ بچہ کو نہ شراب پلائے اور نہ سور کا گوشت کھلائے۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ واحمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک کافرہ کو مسلمان بچہ کی پرورش کا کوئی حق نہیں ہے۔ع۔

ولاخیار للغلام والجاریۃ وقال الشافعی لھما الخیار لان النبی علیہ السلام خیر ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ واما الحدیث الخ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے جس حدیث کو اپنے استدلال میں پیش کیا ہے۔ اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے بچہ کو اختیار دینے کے ساتھ ہی یہ دعا فرمائی اللّٰھم اھدہ یعنی اے اللہ اس کی ہدایت فرما۔ چنانچہ رسول اللہ ﷺ کی دعا سے بچہ کو اس کی پسند میں نیک توفیق مل گئی یا یہ کہ حدیث ایسی صورت پر محمول کی جائے گی جبکہ بچہ بالغ ہو جائے۔ف۔ معلوم ہونا چاہئے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے جس حدیث سے استدلال کیا ہے اسے ابو داؤد و نسائی اور حاکم نے حضرت ابو ھریرہؓ سے روایت کی ہے کہ ایک عورت نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کی کہ یا رسول اللہ ﷺ میرا شوہر یہ چاہتا ہے کہ میرے لڑکے کو لے جائے۔ تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا اے لڑکے یہ مرد تمہارا باپ ہے اور یہ عورت تمہاری ماں ہے۔ تم ان میں سے جس کے ساتھ رہنا پسند کرو اس کا ہاتھ پکڑ لو۔ اس کے بعد لڑکے نے اپنی ماں کا ہاتھ پکڑ لیا اس لئے وہ اسے ساتھ لے کر چلی گئی۔ ان کے علاوہ اسی حدیث کو ترمذی وابن حبان وابن ابی شیبہ اور عبد الرزاق نے ابن جریر سے روایت کیا ہے کہ میں نے عبد اللہ بن عبید سے سنا ہے وہ ایک لڑکے کے بارے میں فرماتے تھے کہ اس کے والدین نے حضرت عمرؓ کے سامنے جھگڑا کیا تو آپؓ نے اس لڑکے کو یہ اختیار دیا کہ دونوں میں سے جس کسی کے پاس چاہے رہے۔

الحاصل یہ حدیث اور یہ اثر دونوں صحیح ہیں۔ اور ایک احتمال یہ باقی ہے کہ شاید یہ لڑکا بالغ تھا جیسا کہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے محمول کیا ہے۔ اور وہ حدیث جس میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے دعا فرمائی ہے وہ دوسری حدیث ہے جس کی ابو داؤد و نسائی وغیرہ نے روایت کی ہے کہ عبد الحمید بن جعفر نے اپنے باپ سے اور انہوں نے اپنے نانا یا دادا سے روایت کی کہ جب میں اسلام لایا تو میری بیوی نے انکار کر دیا اور ہم دونوں کا ایک چھوٹا لڑکا تھا۔ ہم دونوں اس لڑکے کو لے کر رسول اللہ ﷺ کے دربار میں حاضر ہوئے اور فیصلہ چاہا تو آپ نے اس کی ماں کو ایک کنارہ اور مجھے دوسرے کنارہ پر بٹھادیا اور دونوں سے کہا کہ اس بچہ کو بلاؤ۔ چنانچہ وہ بچہ ماں کی طرف جھکا تب رسول اللہ ﷺ نے دعا فرمائی کہ الٰہی اس کو نیک راستہ پر چلا دے۔ اسی وقت وہ بچہ ماں کی طرف سے مڑ کر

میری طرف چلا آیا۔ اور میں نے اسے لے لیا۔ اس کے علاوہ اس روایت کو ابن ماجہ واحمد واسحق نے روایت کیا ہے اور ابن قطان نے کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے۔ اور دوسری روایت میں ہے کہ یہ لڑکی تھی۔ جس کا نام عمیرہ تھا اور اس کے باپ کا نام رافع بن سنان تھا۔ اور ابن القطان نے کہا ہے کہ شاید یہ دو واقع ہیں۔ ایک میں ہے کہ یہ لڑکا تھا اور دوسرے میں ہے کہ وہ لڑکی تھی۔ اور عبدالحمید بن جعفر اور ان کے والد دونوں ثقہ ہیں۔ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اس مسئلہ میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال صحیح احادیث سے ہے۔ اور ہمارے علماء نے صرف عقلی دلائل پر انحصار کیا۔ اور جو جوابات دیئے ہیں وہ سب ضعیف ہیں۔

واضح ہو کہ جب لڑکا بالغ ہو تو اس کو یہ اختیار ہوگا کہ والدین میں سے جس کے پاس چاہے رہے۔ اور چاہے تو تنہا ہی رہے۔ لیکن اگر لڑکا فاسق ہو تو باپ اس کو اپنی طرف ملالے کیونکہ وہ ماں کے مقابلہ میں اس کی زیادہ دیکھ بھال کر سکتا ہے۔ اور اگر لڑکی بالغہ ہو تو ہر حال میں باپ ہی اسے اپنے پاس رکھے بشرطیکہ باکرہ ہو۔ اور اگر وہ ثیبہ ہو تو اس میں تفصیل ہے۔ کافی میں ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی کو اس شرط پر خلع دیا کہ اس کا بچہ اپنے پاس رہے گا تو خلع واقع ہو جائے گا مگر یہ شرط باطل ہوگی۔ ع۔ م

فصل: واذاارادت المطلقة ان تحرج بولدها من المصر فليس لهاذلك لمافيه من الاضراربالاب الا ان تخرج به الى وطنها وقدكان الزوج تزوجهافيه لانه التزم المقام فيه عرفاوشرعاقال عليه السلام من تاهل ببلدة فهومنهم ولهذ ايصير الحربى به ذمياوان ارادت الخروج الى مصر غير وطنها وقدكان التزوج فيه اشارفى الكتاب الى انه ليس لهاذلك وهذه رواية كتاب الطلاق وذكرفى الجامع الصغيران لهاذلك لان العقدمتى وجدفى مكان يوجب احكامه فيه كما يوجب البيع التسليم فى مكانه ومن جملة ذلك حق امساك الاولادوجه الاول ان التزوج فى دارالغربة ليس التزاما للمكث فيه عرفا وهذا اصح والحاصل انه لابدمن الامرين جميعا الوطن ووجود النكاح وهذا كله اذاكان بين المصرين تفاوت امااذاتقاربابحيث يمكن للوالدان يطالع ولده ويبيت فى بيته فلا باس به وكذالجواب فى القريتين ولوانتقلت من قرية المصرالى المصرلا باس به لان فيه نظر الصغير حيث يتخلق باخلاق اهل المصروليس فيه ضرربالاب و فى عكسه ضرربالصغير لتخلقه باخلاق اهل السواد فليس لهاذلك.

ترجمہ: اگر مطلقہ عورت نے یہ چاہا کہ اپنے بچہ کو اس شہر سے باہر لے جائے تو اس کو اس بات کا اختیار نہ ہوگا۔ کیونکہ ایسا کرنے سے باپ کے حق کو نقصان پہنچانا لازم آئے گا۔ مگر یہ جائز ہے کہ اس بچہ کو اسی وطن میں لے جائے جہاں اس کے شوہر نے اس سے نکاح کیا تھا۔ کیونکہ وہاں نکاح کرنے سے رواج وشرع کے مطابق وہیں رہنے کو اپنے اوپر لازم کر لیا تھا۔ جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جس شوہر نے کسی شہر میں نکاح کیا تو وہ بھی انہیں میں سے ہے۔ اسی وجہ سے حربی کسی کافرہ عورت سے نکاح کرنے سے ذمی ہو جاتا ہے۔ اور اگر عورت نے اپنے وطن کے سوا کسی دوسرے شہر میں بچہ کو لے جانا چاہا حالانکہ وہیں نکاح واقع ہوا تھا تو کتاب میں اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ عورت کو اس بات کا اختیار نہیں ہوگا۔ اور یہ روایت مبسوط کی کتاب الطلاق کی ہے۔ اور جامع صغیر میں ذکر کیا ہے کہ عورت کو اس بات کا اختیار ہے۔ کیونکہ جس علاقہ میں عقد کیا گیا ہے اس عقد کے احکام وہیں واجب ہوتے ہیں۔ جیسے بیع جس جگہ واقع ہوتی ہے وہیں بیع کو سپرد کرنا واجب ہوتا ہے۔ اور عقد کا ایک حکم یہ بھی ہے کہ اولاد کو اپنے ساتھ رکھ کر پرورش کرے۔ اور کتاب الطلاق کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ پردیس میں نکاح کرنے کی صورت میں یہ رواج نہیں ہے کہ وہیں ٹھہرنا بھی اپنے اوپر لازم کر لیا ہو۔ اور یہی روایت اصح ہے۔ حاصل یہ ہے کہ عورت کو باہر لے جانے کی اجازت اسی صورت میں ہوگی جبکہ یہ دونوں باتیں پائی جائیں (۱) مقام عورت کا وطن ہو (۲) وہیں نکاح بھی کیا گیا ہو۔ پھر یہ سب باتیں اسی وقت ہوں گی جب دونوں شہروں میں (جہاں موجود ہو اور جہاں جانا ہو) دور کا فاصلہ ہو۔ کیونکہ اگر صرف اتنا فاصلہ

ہو کہ باپ جب چاہے جاکر اپنے بچہ کو دیکھ کر واپس آکر اپنے گھر میں رات بسر کر سکے تو وہاں لے جانے میں کوئی حرج نہ ہوگا۔ یہی حکم دو گاؤں کے درمیان ہے۔ اور اگر عورت نے شہر کے گاؤں سے نکل کر شہر میں لے جانا چاہا تو بھی کوئی حرج نہ ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں بچہ کے حق میں بہتری ہے۔ کہ وہاں رہ کر بچہ کے شہر والوں کے اخلاق سیکھے گا۔ اور باپ کے حق میں بھی نقصان نہیں ہے۔ اور اگر اس کے برعکس عورت نے بچہ کو شہر سے نکال کر گاؤں میں لے جانا چاہا تو بچہ کے حق میں نقصان ہوگا۔ کیونکہ گاؤں میں گنواروں کے اخلاق سیکھے گا۔ اس لئے عورت کو اس کا اختیار نہ ہوگا۔ ف اگر میاں اور بیوی میں جدائی ہوئی اور بیوی نے بچہ کی پرورش کے لئے اجرت مانگی۔ اور بچہ کی پھوپھی نے کہا کہ میں بغیر کسی اجرت کے ہی اس کی پرورش کروں گی۔ اور وہ شوہر واقعۃً تنگ دست بھی ہو کہ اجرت دینے پر قادر نہ ہو تو اسی پھوپھی کا حق مقدم ہو جائے گا۔ یہی قول صحیح ہے۔ ع

توضیح: فصل۔ طلاق یافتہ عورت جس شہر میں رہتی ہے اگر وہ وہاں سے اپنے بچہ کو اس بچہ کے باپ کی مرضی کے بغیر دوسری جگہ لے جانا چاہے تو کیا حکم ہوگا۔ تفصیل مسائل، دلائل

فصل: واذا ارادت المطلقة ان تخرج بولدها من المصر فليس لها ذلك ...... الخ

اگر مطلقہ عورت نے چاہا کہ اپنے بچہ کو اس شہر سے باہر لے جائے تو اس کو یہ اختیار نہیں ہوگا۔ کیونکہ ایسا کرنے میں باپ کے حق کا نقصان ہے۔ ف یعنی اگر میاں بیوی کے درمیان کوئی بچہ ہے اور شوہر نے اسے طلاق دے دی پھر اس مطلقہ عورت نے اپنی عدت ختم کر لینے کے بعد یہ چاہا کہ اس بچہ کو اس شہر سے باہر ایسے شہر لے جائے اور وہاں مستقل رہائش اختیار کر لے جہاں اس کا نکاح نہیں ہوا تھا تو اس میں باپ کو اپنے بچہ کی جدائیگی سے صدمہ ہوگا۔ اس لئے عورت کو اس کی اجازت نہیں دی جائے گی۔

الا ان تخرج به الى وطنها وقد كان الزوج تزوجها فيه لانه التزم المقام فيه عرفا و شرعا..... الخ

مگر عورت کو اتنی اجازت ہوگی کہ اس بچہ کو اپنے اس وطن میں لے جائے جہاں اس شوہر نے اس عورت سے نکاح کیا تھا۔ ف یعنی عورت کو اپنے وطن لے جانا اسی شرط کی ساتھ جائز ہوگا کہ نکاح وہیں ہوا ہو۔ لانہ التزم الخ کیونکہ وہاں نکاح کرنے سے رواج و شرع کے مطابق وہیں قیام کرنا اپنے اوپر لازم کر لیا تھا (رواج تو ظاہر ہے کہ عموماً ایسا ہی ہوتا ہے اور شرع کے مطابق ہونا۔) اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس مرد نے کسی شہر میں نکاح کر لیا تو یہ بھی ان ہی میں سے ہے۔ ف ابن ابی شیبہ رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عثمانؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے منیٰ میں پوری چار رکعتیں پڑھیں (اور نماز کا قصر نہیں کیا) پھر فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس مرد نے کسی شہر میں نکاح کر لیا تو وہ اسی شہر والوں میں سے ہو گیا۔ کہ وہ اب وہاں مقیم کی حیثیت سے نماز پڑھے۔ اور میں جب مکہ میں داخل ہوا تو میں نے یہاں ایک عورت سے نکاح کر لیا ہے (اس لئے میں بھی مکہ میں مقیم ہو گیا۔) اس کی روایت ابو یعلی اور احمد نے کی ہے۔

ولهذا يصير الحربى به ذميا وان ارادت الخروج الى مصر غير وطنها ...... الخ

اسی وجہ سے حربی کافر نکاح کر لینے کی وجہ سے ذمی ہو جاتا ہے۔ ف یعنی اگر حربی کافر نے دار الاسلام میں آکر کسی ذمیہ کافرہ سے نکاح کر لیا تو وہ بھی ذمی قرار دیا جائے گا۔ صاحب عنایہ نے کہا ہے کہ یہ کاتب کی غلطی ہے چنانچہ میرے استاد نے خود تحریر فرمایا ہے کہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے نسخہ میں یہ عبارت نہیں ہے۔ اور غایۃ البیان میں ہے کہ شیخ حافظ الدین کبیر سے نقل کیا گیا ہے کہ شیخ مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے نسخہ سے مقابلہ کرنے میں یہ عبارت نہیں پائی گئی ہے۔ لہٰذا یہ کاتب کا سہو ہے۔ اور بعضوں نے حربی کی جگہ حربیہ لکھا ہے۔ یعنی اگر حربیہ عورت نے دار الاسلام میں آکر کسی ذمی سے نکاح کر لیا تو وہ ذمیہ ہو جائے گی کیونکہ اس کا شوہر اسے دار الحرب جانے سے روکے گا۔ وان ارادت الخروج الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

باب النفقة: قال النفقة واجبة للزوجة على زوجها مسلمة كانت او كافرة اذا سلمت نفسها الى منزله فعليه

نفقتها وكسوتها وسكناها والاصل فيه ذلك قوله تعالى ﴿لينفق ذوسعة من سعته﴾ وقوله تعالى ﴿وعلى المولودله رزقهن وكسوتهن بالمعروف﴾ وقوله عليه السلام في حديث حجة الوداع ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن باالمعروف ولان النفقة جزاء الاحتباس وكل من كان محبوسابحق مقصود لغيره كانت نفقةعليه اصله القاضي و العامل في الصدقات وهذه الدلائل لافصل فيها فتستوى فيها المسلمة والكافرة و تعتبرفى ذلك حالهما جميعا قال العبدالضعيف وهذا اختيار الخصاف و عليه الفتوى و تفسيره انما اذا كانا موسرين تجب نفقة اليسا روان كانا معسرين فنفقة الاعساروانكانت معسرة و الزوج موسرا فنفقتها دون نفقة الموسرات و فوق نفقتة المعسرات وقال الكرخي يعتبر حال الزوج وهوقول الشافعي لقوله تعالى لينفق ذوسعة من سعته وجه الاول قوله عليه السلام لهندامراة ابى سفيان خذى من مال زوجك مايكفيك وولدك بالمعروف اعتبر حالها وهوالفقه فان النفقة تجب بطريق الكفاية والفقيرة لاتفتقرالى كفاية الموسرات فلامعنى للزيادة واماالانص فنحن نقول بموجبه انه يخاطب بقدروسعه والباقي دين في ذمة ومعنى قوله بالمعروف الوسط وهوالواجب وبه يتبين انه لا معنى للتقدير كماذهب اليه الشافعي انه على الموسرمدان وعلى المعسر مد والعى المتوسط مد ونصف مد لان ما وجب كفاية لايتقدر شرعا في نفسه٥

ترجمہ: یہ باب نفقہ کے بیان میں ہے۔ بیوی کے لئے اس کے شوہر پر نفقہ واجب ہوتا ہے۔ خواہ وہ مسلمان ہو یا کافر ہو۔ اس وقت جبکہ اس عورت نے خود کو اپنے شوہر کے گھر میں حوالہ کر دیا ہو۔ اس صورت میں شوہر پر اس کا نفقہ، لباس اور رہائش کی جگہ لازم ہو گی۔ نفقہ کے واجب ہونے میں اصل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے کہ وسعت والا اپنی وسعت کے مطابق نفقہ دے۔ اور دوسری جگہ یہ حکم دیا ہے کہ بچہ کے والد پر بچوں کی ماؤں کا کھانا اور کپڑا بطور اعتدال واجب ہے۔ اسی طرح رسول اللہ ﷺ کا وہ فرمان بھی جو آپ نے حجۃ الوداع کے موقع پر فرمایا ہے۔ ان عورتوں کا تم پر کھانا اور کپڑا بطور اعتدال واجب ہے۔ اور اس دلیل سے بھی یہ نفقہ واجب ہوتا ہے کہ خود کو روک رکھنے کا عوض نفقہ ہے۔ اس لئے جو کوئی دوسرے کے مقصود حق کی بناء پر مقید ہو تو اس کا نفقہ قید کرانے والے پر ہو گا۔ اس کی دلیل قاضی اور وہ جو صدقات وصول کرنے کے سلسلہ میں ہیں۔ اور ان دلیلوں میں چونکہ کوئی تفصیل نہیں ہے اس لئے حق نفقہ میں مسلمان بیوی اور کافر بیوی کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ سب برابر ہیں۔ اور نفقہ کی مقدار میں شوہر اور اس کی بیوی دونوں کے حال کا اعتبار ہوتا ہے۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے جو اختیار کیا ہے یہ شیخ زاہد خصاف کا قول مختار ہے۔ اور فتویٰ بھی اسی پر ہے۔ اس قول کی تفسیر یہ ہے کہ جب دونوں خوش حال ہوں تو خوشحال اور آسودگی کا نفقہ واجب ہو گا۔ اور اگر دونوں تنگ دست ہوں تو تنگی کا نفقہ واجب ہو گا۔ اور اگر عوت تنگ دست ہو مگر شوہر مالدار ہو تو فقیر عورتوں سے بڑھ کر اور مالدار عورتوں سے کم تر نفقہ ہو گا۔ لیکن کرخی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ صرف شوہر کے حال کا اعتبار ہو گا۔ یہی قول امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا بھی ہے۔ اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ وسعت والا اپنی وسعت سے نفقہ دے۔ پہلے قول یعنی خصاف رحمۃ اللہ علیہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت ابو سفیان کی بی بی ہندہ کو فرمایا کہ تم اپنے شوہر کے مال سے اتنا لے لو جو تم کو اور تمہارے بچوں کو اعتدال کے ساتھ کافی ہو۔ اس حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے عورت کے حال کا اعتبار کیا ہے۔ اس کی فقہ اور مصلحت یہ ہے کہ نفقہ تو کفائی کے انداز سے (بقدر ضرورت) واجب ہوتا ہے۔ اور فقیر عورت کو مالدار عورتوں کی کفایت کی ضرورت نہیں ہوتی ہے اس لئے زیادتی کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ البتہ نص یعنی آیت قرآنی میں جو مرد کو اس کی وسعت کے مطابق دینے کا حکم ہے تو ہم اس کے حکم کے موافق ہی دینے کے قائل ہیں کہ فی الحال اس کو اپنی وسعت کے مطابق دینے کا حکم ہے۔ اور جتنا نقد دینے سے باقی رہے گا وہ اس کے ذمہ قرض رہے گا۔ اور اللہ تعالیٰ نے جو بطور معروف حکم دیا تو معروف کے معنی اس جگہ درمیانی درجہ کا ہے۔ اور یہی

واجب ہے۔اس کلام سے یہ بات واضح ہو گئی کہ کسی قسم کا اندازہ مقدر کرنے کے کچھ معنی نہیں ہیں۔جیسا کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے مقدر کر دیا ہے کہ خوش حال شوہر کے ذمہ دو مد (نصف صاع) اور تنگ دست کے ذمہ ایک مد (ایک چوتھائی صاع) اور متوسط شخص کے ذمہ ڈیڑھ مد واجب ہے۔کیونکہ جو چیز بقدر کفایت واجب ہوتی ہے وہ شرعاً اپنی ذات سے کسی اندازہ سے متعین نہیں ہوتی ہے۔

توضیح: باب النفقہ۔ نفقہ کی تعریف' اس کا حکم' تفصیل' دلیل

باب النفقة: قال النفقة واجبة للزوجة على زوجها مسلمة كانت او كافرة ......الخ

یہ باب نفقہ کے بیان میں ہے۔ نفقہ وہ یومیہ اور ہر روز کا خرچ جو زندگی باقی رکھنے کے لئے برابر جاری رہے۔یہ چند اسباب سے واجب ہوتا ہے۔ان میں سے ایک شوہر ہونے کا تعلق اور خاص رشتہ داری کا ہونا۔ان ہی اسباب میں سے ایک باندی یا غلام کا مالک ہونا ہے۔چنانچہ ترتیب کے ساتھ ہر ایک کا بیان آئے گا۔ مع۔قال النفقه الخ قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ بیوی کے واسطے اس کے شوہر پر نفقہ واجب ہے۔بیوی خواہ مسلمہ ہو یا ذمیہ کتابیہ ہو۔جبکہ وہ عورت خود کو شوہر کے گھر میں حوالہ کر دے تو شوہر پر اس کا کھانا پینا' لباس اور رہائش کا انتظام کرنا واجب ہوگا۔

ف :اقطع نے شرح قدوری میں کہا ہے کہ نفقہ واجب ہونے کے لئے بالاتفاق جو چیز شرط ہے وہ یہ ہے کہ عورت اپنے آپ کو شوہر کے گھر میں حوالہ کر دے۔یہی قول بعض مشائخ بلخ کا بھی ہے۔ لیکن یہ قول مختار نہیں ہے۔اور مبسوط کی ظاہر الروایۃ میں مذکور ہے کہ عقد صحیح ہو جانے کے بعد نفقہ واجب ہو جاتا ہے۔اگرچہ شوہر اسے اپنے گھر نہ لے جائے۔کیونکہ نفقہ عورت کا حق ہے۔اور اپنے گھر لے جانا شوہر کا حق ہے۔اس لئے اگر وہ نہیں لے گیا تو اس نے اپنا حق چھوڑا اس بناء پر عورت کا حق ساقط نہ ہوگا۔ لیکن اگر شوہر نے اپنی بیوی کو لے جانا چاہا پھر بھی اس نے جانے سے انکار کر دیا تو دیکھنا چاہئے کہ اس کا انکار اگر اس کے حق کی وجہ سے ہے مثلاً فی الفور مہر ادا کرنا طے پایا تھا مگر وہ ٹالتا ہے اس لئے اگر اس کے وصول کرنے تک وہ انکار کرتی ہے تو بھی اس کا نفقہ لازم ہوگا۔اور اگر اس نے ناحق انکار کیا تب اس کے لئے نفقہ لازم نہ ہوگا۔اور اگر بیوی نے اپنا نفقہ چاہا اور شوہر نے اسے اپنے گھر لے جانا نہ چاہا تو بھی اس کا نفقہ واجب ہوگا۔اور اسی پر فتویٰ ہے۔

والاصل فيه ذلك قوله تعالى ﴿لينفق ذو سعة من سعته﴾ وقوله تعالى ﴿وعلى المولود له﴾......الخ

نفقہ کے واجب ہونے کی دلیل اور اصل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے ایک جگہ فرمایا ہے کہ وسعت والا اپنی وسعت کے مطابق نفقہ دے۔اور ایک جگہ یہ حکم دیا ہے کہ بچہ کے والد پر بچوں کی ماؤں کا کھانا اور کپڑا درمیانی درجہ کا واجب ہے۔ اور رسول اللہ علیہ نے حجۃ الوداع کے خطبہ میں فرمایا کہ تمہارے اوپر تمہاری عورتوں کے لئے ان کا کھانا اور کپڑا درمیانی درجہ کا واجب ہے۔ف مسلم وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے۔

ولان النفقة جزاء الاحتباس وكل من كان محبوسا بحق مقصود لغيره كانت نفقته عليه ......الخ

اور اس دلیل سے بھی نفقہ واجب ہے کہ یہ نفقہ روک کر رکھنے کا عوض ہوتا ہے۔اس لئے جس کسی کو دوسرے کے حق مقصود کی وجہ سے روکا گیا ہو نفقہ اسی پر واجب ہوگا۔اس بناء پر عورت بھی اپنے خاوند کے لئے روک کر رکھی جاتی ہے اس لئے خاوند پر بھی اس کا نفقہ واجب ہوا۔اس حکم کی اصل قاضی اور وہ شخص ہے جو زکوٰۃ وصول کرنے کے کاموں میں روک کر رکھا جاتا ہے۔ ف کیونکہ عامل زکوٰۃ یا قاضی اپنی ذات کے لئے کاموں میں مشغول نہیں رہتے ہیں بلکہ مسلمانوں کی عام ضرورتیں اور ان کی مصلحتیں پوری کرتے ہیں۔اس لئے مسلمانوں کے عام حق یعنی بیت المال میں سے بقدر ضرورت ان کو دینا واجب ہے۔اور یہی حکم مفتی اور وقف کے متولی اور میت کے وصی اور کافروں سے لڑنے والے مسلمانوں کا بھی ہے۔کیونکہ یہ لوگ دوسروں کے

حق مقصود پورا کرتے رہتے ہیں۔ پس جب ان کی طرح ایک بیوی بھی اپنے شوہر کی واسطے اس کے گھر میں بند رہتی ہے تو اس کا نفقہ بھی اس کے شوہر پر واجب ہوگا۔

وهذه الدلائل لافصل فيها فتستوى فيها المسلمة والكافرة ....الخ

ان دلیلوں میں مسلم وغیر مسلم ہونے کی کوئی تفصیل نہیں ہے۔ اس لئے بیوی خواہ مسلمان ہو یا کافر ہو اسی طرح مالدار ہو یا فقیر ہو اور مدخولہ ہو یا غیر مدخولہ ہو اسی طرح وہ شوہر کے ہاں گئی ہو یا نہیں گئی ہو سب کے لئے نفقہ واجب ہوگا۔ ایک بات اب یہ رہ گئی کہ یہ نفقہ شوہر کی حیثیت کے مطابق واجب ہوگا یا عورت کی حیثیت کے مطابق واجب ہوگا۔ تو اس کے متعلق فرمایا و تعتبر في ذلك الخ اور نفقہ واجبہ کی مقدار میں میاں اور بیوی دونوں کے حال کا اعتبار ہوتا ہے۔ ف: چنانچہ اگر شوہر فقیر ہو اور بیوی مالدار ہو درمیانی درجہ کا نفقہ لازم ہوگا۔ اور مرد فقیر جو کچھ ادا نہ کر سکے وہ اس پر قرض رہے گا۔

قال العبدالضعيف وهذا اختيار الخصاف وعليه الفتوى و تفسيره انما اذا كانا موسرين .....الخ

مصنف ھدایہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے جو اختیار کیا ہے وہ زاہد خصاف رحمۃ اللہ علیہ کا قول مختار ہے اور اس قول کی تفسیر یہ ہے کہ جب دونوں خوشحال ہوں تو آسودگی کا نفقہ واجب ہوگا۔ اور اگر دونوں تنگ دست ہوں تو تنگی کا اور اگر بیوی فقیر ہو اور شوہر مالدار ہو تو فقیر عورتوں سے بڑھ کر اور مالدار عورتوں سے گھٹ کر نفقہ واجب ہوگا۔

وقال الكرخي يعتبر حال الزوج وهوقول الشافعي لقوله تعالى ﴿لينفق ذوسعة من سعته﴾ ......الخ

اور شیخ کرخی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ صرف شوہر کے حال کا اعتبار ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی قول ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے کہ وسعت والا اپنی وسعت کے مطابق خرچ دے۔ ف ائمہ حنیفہ سے ظاہر الروایہ یہی ہے اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے مبسوط میں اور حاکم رحمۃ اللہ علیہ نے کافی میں اور شرح اسبیجابی رحمۃ اللہ علیہ نے شرح الطحاوی میں اسی بات کی تصریح کی ہے کہ صرف شوہر کا حال معتبر ہے اور امام کرخی رحمۃ اللہ علیہ اور بہت سے مشائخ متاخرین مثل صاحب تحفہ و نافع وغیرھم کا بھی یہی مذہب ہے۔ م۔ ف۔ ع۔

وجه الاول قوله عليه السلام لهندامرأة ابى سفيان خذى من مال زوجك مايكفيك.....الخ

قول اول یعنی خصاف رحمۃ اللہ علیہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ابو سفیانؓ کی بیوی ھندہ کو فرمایا کہ تم اپنے شوہر کے مال سے اتنا مال لے لو جو تم کو اور تمہارے بچوں کے لئے کافی ہو۔ ف۔ ترمذی کے سوا باقی ائمہ صحاح نے حضرت ام المومنین عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ ہندہ بنت عتبہ جو ابو سفیان کی بی بی تھیں انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے کہا یا رسول اللہ ﷺ ابو سفیان ایک بخیل انسان ہیں وہ مجھے اتنا مال نہیں دیتے جو میرے اور میرے بچوں کے لئے کافی ہو۔ سوائے اس کے جو میں ان سے ان کی غفلت میں لے لوں تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ تم ان سے اتنا لے لیا کرو جو تمہارے اور بچوں کے لئے درمیانی درجہ سے کافی ہو۔

اعتبر حالها وهو الفقه فان النفقة تجب بطرين الكفاية والفقيرة لاتفتقر الى كفاية الموسرات......الخ

اس حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے عورت کے حال کا اعتبار کیا۔ اس کی فقہ اور بنیادی مصلحت یہی ہے کیونکہ نفقہ تو بقدر ضرورت واجب ہوتا ہے۔ اور جو عورت فقیرہ ہو اس کو مالدار عورت جیسی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔ اس لئے زیادتی کے کچھ معنی نہیں ہیں۔ ف: یعنی مرد جتنا ہی مالدار ہو اس کے مال سے عورت کو اس کی ضرورت کے اندازہ سے ہی ملنا چاہئے جبکہ عورت فقیر ہو۔ کیونکہ فقیر عورت کو مالداروں کی سی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔ حضرت ابو سفیان مالدار آدمی تھے۔ پس اگر مرد ہی کا اعتبار ہوتا تو اطمینان کے ساتھ خرچ کرنے کے لئے لینے کا حکم دیا جاتا۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اس میں احتمال یہ ہے کہ قدر کفایت ایسی صورت میں فرمایا ہے کہ ابو سفیان نے خود نہیں دیا بلکہ ہندہ نے ان سے چھپا کر لیا۔ تو اس طرح چھپا کر لینا شاید کہ ضرورت کے

اندازہ سے ہی جائز ہو۔ البتہ یہ بات ہے کہ فقہ کے اعتبار سے اس وجہ سے جائز ہو کہ عورت نے اپنا حق لے لیا۔ اب اگر حق اس سے بھی زیادہ ہوتا تو وہ بھی جائز ہوتا۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔

واماالنص فنحن نقول بموجبه انه بخاطب بقدر وسعه والباقي دين في ذمة.....الخ

لیکن حکم نص یعنی آیت قرآنی میں جو مرد کو اپنی حیثیت کے مطابق دینے کا حکم دیا گیا ہے تو ہم بھی اس کے مطابق ہی دینے کے قائل ہیں کہ اپنی حیثیت کے مطابق دینے کا حکم ہے۔ اور باقی جتنا رہ گیا وہ اس کے ذمہ بطور قرض رہے گا۔ ف یعنی مثلاً فقیر مرد پر مالدار بیوی کا نفقہ اوسط درجہ کے اعتبار سے لازم آیا مگر فقیر مرد نے اپنی تنگ دستی کا نفقہ دیا مثلاً اوسط نفقہ آٹھ روپے کا ہوتا ہے مگر اس نے تنگی کا نفقہ مثلاً پانچ روپے دیئے تو اس پر تین روپے کے حساب سے اتنی مقدار باقی رہی۔ اب جب کبھی بھی اس کو وسعت ہوگی وہ اسے ادا کر دے گا۔

ومعنى قوله بالمعروف الوسط وهوالواجب وبه يتبين انه لا معنى للتقدير.....الخ

اور اللہ تعالیٰ نے جو معروف طریقہ سے دینے کا حکم دیا ہے تو اس میں معروف کے معنیٰ درمیانی درجہ کے دینے کا ہے۔ اور یہی واجب ہے۔ وبه يتبين الخ اس کلام سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ کوئی اندازہ مقرر کرنے کے کچھ معنی نہیں ہیں۔ جیسا کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے مقرر کر دیا ہے کہ خوش حال کے ذمہ نصف صاع اور تنگدست کے ذمہ ایک چوتھائی صاع اور درمیانی شخص کے ذمہ ڈیڑھ صاع واجب ہے۔ ف: تو یہ اندازہ کوئی مقدار معین کرنے کا نہیں ہو سکتا ہے۔ لان ماوجب الخ کیونکہ جو چیز کفایت کے طور پر واجب ہوتی ہے وہ شرعاً اپنے طور پر کسی اندازہ سے متعین نہیں ہوتی ہے۔ ف: کیونکہ لوگوں کے حالات مختلف ہوتے ہیں اور بڑھاپے اور جوانی کی غذا میں بھی فرق ہوتا ہے۔

وان امتنعت من تسليم نفسها حتى يعطيها مهرهافلها النفقة لانه منع بحق فكان فوت الاحتباس بمعنى من قبله فيجعل كلافائت وان نشزت فلا نفقة لهاحتى تعود الى منزله لان فوت الاحتباس منها واذاعادت جاء الاحتباس فتجب النفقة بخلاف ماذاامتنعت من التمكين في بيت الزوج لان الاحتباس قائم والزوج يقدر على الوطي كرهاوان كانت صغيرة لايستمتع بهافلانفقة لهالان امتناع الاستمتاع لمعنى فيها والاحتباس الموجب مايكون وسيلة الى مقصود مستحق بالنكاح ولم يوجد بخلاف المريضة على مانبين وقال الشافعي لها النفقة لانها عوض عن الملك عنده كمافي المملوكة بملك اليمين ولنا ان المهرعوض عن الملك ولايجتمع العوضات عن معوض واحد فلها المهردون النفقة.

ترجمہ: اگر عورت نے خود کو شوہر کے سپرد کرنے سے مہر کی ادائیگی تک کے لئے انکار کیا تو بھی اس کے نفقہ کا حق باقی رہے گا۔ کیونکہ یہ انکار ایک حق کے ساتھ ہے۔ اس لئے عورت کا اس کے قبضہ میں نہ جانا ایک ایسی وجہ سے ہوا ہے جو شوہر کی طرف سے پیدا ہوئی ہے۔ تو اسے ایسا سمجھا جائے گا کہ گویا یہ انکار عورت کی طرف سے نہیں ہوا ہے بلکہ اسے مجبور کر دیا گیا ہے۔ اور اگر عورت نے نافرمانی اور سرکشی کی تو سرکشی چھوڑ کر گھر واپس آنے تک اس کے لئے نفقہ واجب نہ ہوگا۔ کیونکہ گھر میں بند اور موجود نہ رہنا خود اس کی طرف سے پایا گیا ہے۔ اور جب شوہر کے گھر میں لوٹ آئے گی تو اس کا نفقہ پھر واجب ہوگا۔ بخلاف اس کے جب عورت اپنے شوہر کے گھر میں موجود ہو مگر وطی کرنے پر قدرت نہ دیتی ہو اور انکار کرتی ہو تو نفقہ ساقط نہ ہوگا۔ کیونکہ وہ شوہر کے گھر میں موجود و مقید ہے اور شوہر زبردستی اس سے وطی کر سکتا ہے۔ اور اگر بیوی اتنی چھوٹی ہو جس سے ہمبستری نہیں کی جا سکتی ہو تو اس کا نفقہ لازم نہ ہوگا۔ کیونکہ وطی سے رکا رہنا ایک ایسی وجہ سے ہے جو خود بیوی میں موجود ہے۔ اور گھر میں مقید رہنا اور بندش کا ہونا جس سے نفقہ واجب ہوتا ہے وہی معتبر ہوتا ہے جو مقصود حاصل ہونے کا وسیلہ ہو۔ اور یہ بات یہاں

نہیں پائی جا رہی ہے۔ بر خلاف بیمار عورت کے کہ اس کا نفقہ ساقط نہیں ہوتا ہے جس کی وجہ ہم عنقریب بیان کریں گے۔اور امام شافعی رحمتہ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اس چھوٹی بیوی کے لئے بھی نفقہ واجب ہو گا۔ کیونکہ ان کے نزدیک نفقہ شوہر کی ملکیت میں رہنے کا عوض ہوتا ہے۔ جیسے کہ اس عورت کا نفقہ واجب ہوتا جس کی ذات کا وہ مالک ہوتا ہے (یعنی دو باندی ہوتی ہے۔)اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ملک کا عوض تو مہر ہوتا ہے اور ایک ہی چیز کے کئی عوض نہیں ہوتے ہیں۔اس لئے چھوٹی بیوی میں ملک نکاح کا عوض مہر ہو گا اور نفقہ عوض نہ ہو گا۔

توضیح: اگر عورت اپنا مہر وصول کرنے تک شوہر کے ساتھ رہنے سے انکار کر دے۔یا یوں ہی اس کی نافرمانی اور سرکشی کرنے لگے یا بیوی بہت ہی چھوٹی ہونے کی وجہ سے مصرف میں لانے کے قابل نہ ہو۔ تفصیل مسائل' احکام' اختلاف ائمہ' دلائل

وان امتنعت من تسليم نفسها حتى يعطيها مهرها فلها النفقة لانه منع بحق ......الخ

اگر عورت نے خود کو شوہر کے سپرد کرنے سے اس وقت تک کے لئے انکار کر دیا کہ اس سے اپنا مہر وصول کر لے تو بھی اس کا نفقہ شوہر پر واجب ہو گا۔ف: یعنی عورت کا مہر معجل کہ اس کا کل مہر یا اس کا کچھ فی الحال ادا کرنا طے پایا تھا اس لئے عورت نے شوہر کو اپنے اوپر قابو دینے سے انکار کیا اور کہا کہ مجھے پہلے میرا مہر معجل ادا کر دو۔ تو اس انکار سے اس کا نفقہ ساقط نہ ہو گا۔ لانہ منع بحق الخ کیونکہ اس وقت روکنا اور قابو نہ دینا ایک حق کے ساتھ ہے اس لئے اس کا قابو میں نہ آنا ایک ایسی وجہ سے ہوا جو شوہر کی طرف سے روکی گئی ہے۔ف: لیکن واضح ہو کہ مہر کے واسطے جب عورت نے خود کو روکا۔ تو اگر ایسا وطی واقع ہونے سے پہلے ہو یا زبردستی وطی کے بعد ہو تو بالاتفاق یہی حکم ہے کہ اس کا نفقہ لازم رہے گا اور ساقط نہ ہو گا۔اور اگر اس کی رضامندی سے وطی ہو چکی پھر اس نے مہر وصول کرنے کے واسطے روکا تو بھی امام ابو حنیفہ رحمتہ اللہ علیہ کے نزدیک یہی حکم ہے۔ لیکن صاحبینؒ کے نزدیک اتنے دنوں کا نفقہ ساقط ہو جائے گا۔ع۔

وان نشزت فلا نفقة لها حتى تعود الى منزله لان فوت الاحتباس منها ......الخ

اور اگر عورت نے نافرمانی و سرکشی کی تو اس کے لئے نفقہ نہیں ہو گا۔ یہاں تک کہ وہ اپنی سرکشی ختم کر کے شوہر کے گھر واپس آجائے۔ کیونکہ اس نے اس گھر میں رہنے کو خود اپنی طرف سے دور کیا ہے یعنی اس کے نفقہ کی ذمہ داری شوہر پر اس لئے واجب تھی کہ وہ عورت شوہر ہی کے گھر میں رہے گی۔اور جب اس نے اس گھر میں رہنے سے انکار کر دیا تو اس کے نفقہ کا حق بھی ختم ہو گیا۔اس کے بعد جب بھی اس نے اپنی سرکشی ختم کر دی اور اسی گھر میں آکر رہنے لگی تو پھر اس کا نفقہ واجب ہو گیا۔ بخلاف اس کے جب عورت اپنے شوہر کے گھر میں موجود ہو مگر وطی پر قابو دینے سے انکار کرتی ہو تو نفقہ ساقط نہیں ہو گا کیونکہ شوہر کے گھر میں وہ موجود ہے۔اس لئے شوہر اس سے زبردستی اپنا مقصد پورا کر سکتا ہے۔ف احتباس سے بھی یہی مراد ہے کہ عورت اپنے شوہر کی اتنی پابند ہو کہ اس سے وطی کرنا ممکن ہو۔

وان كانت صغيرة لا يستمتع بها فلا نفقة لها لان امتناع الاستمتاع لمعنى فيها ......الخ

اور اگر بیوی اتنی چھوٹی ہو کہ جس سے تمتع یعنی ہمبستری نہیں کی جا سکتی ہو۔ تو اس کے لئے نفقہ نہیں ہو گا ف: جمہور علماء کا یہی قول ہے۔ لان امتناع الخ یعنی ہمبستری کرنا اس وجہ سے ناممکن ہے جو عورت میں پائی جا رہی ہے۔اور عورت کا خود کو گھر میں روک رکھنا جس سے نفقہ واجب ہو وہی مفید اور کار آمد ہو سکتا ہے جس کی وجہ سے مقصود نکاح (ہمبستری) حاصل ہو سکے اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی ہے۔ بر خلاف بیمار عورت کے کہ اس کا نفقہ شوہر کے ذمہ سے ساقط نہیں ہوتا ہے۔ چنانچہ عنقریب ہم اس مسئلہ کو تفصیل سے بیان کریں گے۔ لیکن امام شافعی رحمتہ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ ایسی کمسن بیوی کا بھی نفقہ واجب ہو گا کیونکہ

ان کے نزدیک نفقہ شوہر کے ملک میں ہونے کا عوض ہے جیسے کہ اس عورت کا نفقہ مالک کے ذمہ لازم آتا ہے جس کی ذات کا وہ مالک اور مولیٰ ہو جاتا ہے۔اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بیوی کے مالک ہونے کا عوض تو اس کا مہر ہے۔اس لئے اس ایک عوض کے علاوہ دوسری اور کوئی چیز عوض نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ ایک ہی شئی کے کئی عوض جمع نہیں ہوتے ہیں۔

الحاصل کمسن بیوی ہونے کی صورت میں ملک نکاح کا عوض صرف مہر ہے نفقہ نہیں ہے۔ف یہ حکم اتنی چھوٹی بیوی کا ہے جس کی جانب کچھ خواہش نہ ہوتی ہو۔کیونکہ اگر سات آٹھ برس کی لڑکی ہو جس کے ساتھ اگرچہ وطی نہیں ہو سکتی مگر دوسرے طریقہ سے کچھ نہ کچھ نفع اٹھانا ممکن ہو تو اس کا نفقہ واجب ہوگا جیسا کہ اس عورت کا نفقہ واجب ہوتا ہے جس کو رتق یا قرن کی بیماری ہو۔ع رتق' ایک ایسی بیماری ہوتی ہے جس میں فرج پیشاب کا سوراخ ہو۔قرن دونوں ہڈیوں کا اس قدر قریب ہونا کہ دخول ممکن نہ ہو۔

وان كان الزوج صغيرا لايقدر على الوطى وهي كبيرة فلها النفقة من ماله لأن التسليم تحقق منها وانما العجز من قبله فصار كالمجبوب والعنين واذاحبست المرأة في دين فلا نفقة لها لان فوت الاحتباس منها بالباطلة وان لم يكن منها بانكانت عاجزة فليس منه وكذا اذا غصبها رجل كرها فذهب بها وعن ابى يوسف ان لها النفقة والفتوى على الاول لان فوت الاحتباس ليس منه ليجعل باقيا تقديرا وكذا اذا حجت مع محرم لان فوت الاحتباس منها وعن ابى يوسف ان لها النفقه لان اقامة الفرض عذر ولكن تجب عليه نفقة الحضر دون السفر لانها هي المستحقة عليها ولو سافر معها الزوجه تجب النفقة بالاتفاق لان الاحتباس قائم لقيامه عليها وتجب نفقته الحضر دون السفر ولاتجب الكراء لما قلنا.

ترجمہ:اور اگر خود شوہر ہی اتنا چھوٹا ہو کہ وہ جماع نہیں کر سکتا ہو حالانکہ بیوی بڑی' بالغہ ہو تو شوہر کے مال سے اس کے لئے نفقہ واجب ہوگا کیونکہ عورت کی طرف سے خود کو حوالہ کرنا پایا گیا۔اور عاجزی شوہر کی طرف سے ہے۔اس لئے یہ نابالغ مجبوب اور عنین کے حکم میں ہو گیا۔اور اگر اپنے قرض کی وجہ سے قید میں ڈالدی گئی تو اس وقت بھی اسے نفقہ نہیں ملے گا۔کیونکہ شوہر کے گھر میں موجود رہنا بھی ختم ہو گیا ہے جس کی وجہ خود اسی عورت کی طرف سے ہے کہ اس نے قرض کی ادائیگی میں سستی کی (اگر مال موجود ہو) اور اگر اس کے قصور نہ ہونے کے باوجود گرفتار کی گئی ہو مال نہ ہونے کی بناء پر تو بھی اس میں مرد کا ہاتھ نہ ہونے کی وجہ سے یہ شوہر سے اپنے نفقہ کا مطالبہ نہیں کر سکتی ہے اور اگر اسے کوئی مرد اغواء کر کے زبردستی لے گیا ہو تو بھی یہی حکم ہے (کہ نفقہ نہیں ملے گا) اور یہی ظاہر الروایہ ہے۔

اور ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے نوادر میں روایت ہے کہ اس صورت میں اسے نفقہ ملے گا۔لیکن فتویٰ پہلے قول یعنی ظاہر الروایہ پر ہے۔کیونکہ گھر چھوڑنے میں شوہر کے فعل کو دخل نہیں ہے کہ اسے حکماً گھر میں موجود کہا جا سکے۔اسی طرح اگر عورت نے اپنے کسی محرم کے ساتھ حج ادا کیا ہو۔کیونکہ اس صورت میں گھر میں نہ رہنا عورت کی طرف سے ہے۔اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے روایت ہے کہ اس عورت کا نفقہ لازم ہوگا کیونکہ فرض حج کی ادائیگی بھی ایک عذر (معقول) ہے۔البتہ عورت کو حالت اقامت کا نفقہ ملے گا۔اور حالت سفر کا نہیں ملے گا۔یعنی سفر میں جو زیادہ خرچ ہوا کرتا ہے وہ واجب نہ ہوگا کیونکہ شوہر پر حضر ہی کا نفقہ واجب ہوتا ہے۔اور اگر اس کے ساتھ اسکے شوہر نے بھی سفر کیا ہو تو بالاتفاق وہ نفقہ پائے گی۔کیونکہ خود کو شوہر کے ساتھ رکھنا پایا جا رہا ہے۔کیونکہ سفر کے باوجود شوہر اس کے ساتھ موجود ہے۔لیکن حضر کا نفقہ واجب ہوگا حالت سفر کا نفقہ واجب نہ ہوگا اور اس کا کرایہ بھی شوہر پر لازم نہ ہوگا جس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ف:کیونکہ حالت حضر کا ہی نفقہ اس پر واجب ہوتا ہے۔

☆☆☆

توضیح: اگر شوہر بہت ہی چھوٹا ہو لیکن بیوی بڑی ہو۔اگر مقروض ہونے کی وجہ سے عورت گرفتار کرلی گئی ہو یا اسے کوئی اغواء کر کے لے گیا ہو یا اپنے کسی محرم کے ساتھ حج کیا یا خود شوہر کے ساتھ کسی بھی سفر میں گئی تو ان صورتوں میں عورت نفقہ کی مستحق ہوگی یا نہیں۔ تفصیل مسئلہ، حکم، دلیل

وان كان الزوج صغيرا لايقدر على الوطى وهي كبيرة فلها النفقة من ماله ......الخ

اور اگر شوہر اتنا چھوٹا ہو کہ جماع نہیں کر سکتا ہو حالانکہ اسکی بیوی بالغہ ہو تو شوہر کے مال سے اس کے لئے نفقہ واجب ہوگا ف: جمہور علماء کا یہی قول ہے۔لان التسليم الخ کیونکہ عورت کی طرف سے خود کو حوالہ کر دینا پایا گیا۔اور اب شوہر کی طرف سے عاجزی پائی جارہی ہے۔اس لئے وہ مجبوب اور عنین کی مانند ہو گیا۔ف یعنی جیسے مجبوب (جس کا آلہ تناسل کٹا ہوا ہو) اور عنین (نامرد) کی بیوی کا نفقہ واجب ہوتا ہے اسی طرح اس نابالغ کی بیوی کا بھی نفقہ واجب ہوگا اور اگر دونوں ہی جماع کے قابل نہ ہوں تو بالاجماع بیوی کا نفقہ لازم نہ ہوگا الذخیرہ۔واذا حبست المرأة الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

وان مرضت في منزل الزوج فلها النفقة والقياس ان لانفقة لهااذاكان مرضا يمنع من الجماع لفوات الاحتباس للا ستمتاع وجه الاستحسان ان الاحتباس قائم فانه يستانس بهاويمسها وتحفظ البيت والمانع بعارض فاشبه الحيض وعن ابى يوسف انها اذاسلمت نفسها ثم مرضت تجب النفقة لتحقق التسليم ولو مرضت ثم سلمت لاتجب لان التسليم لم يصح قالواهذاحسن وفي لفظ الكتاب مايشيراليه قال وتفرض على الزوج النفقة اذاكان موسراونفقة خادمها والمرادبهذا بيان نفقة الخادم ولهذاذكرفي بعض النسخ وتفرض على الزوج اذاكان موسرانفقة خادمها ووجهه ان كفايتها واجبة عليه وهذا من تمامها اذ لابدلهامنه ولاتفرض لاكثرمن نفقة خادم واحد وهذاعندابيحنيفة ومحمد وقال ابويوسف تفرض لخادمين لانهاتحتاج الى احد هما لمصالح الداخل والى الأخرلمصالح الخارج ولهماان الواحد يقوم بالامرين فلاضرورة الى اثنين ولانه لوتولى كفايتها بنفسه كان كافيا فكذا اذاقام الواحد مقام نفسه وقالوان الزوج الموسريلزمه من نفقة الخادم مايلزم المعسرمن نفقة امرأته وهوادنى الكفاية وقوله في الكتاب اذاكان موسرا اشارة الى انه لاتجب نفقة الخادم عنداعساره وهورواية الحسن عن ابيحنيفة وهوالاصح خلافالماقاله محمد لان الواجب على المعسرادنى الكفاية وهي قدتكتفي بخدمة نفسها.

ترجمہ :اگر عورت اپنے شوہر کے گھر میں بیمار ہو جائے تو اسے نفقہ ملے گا (ف۔ظاہر الروایۃ یہی ہے کہ مطلقاً مریضہ کے واسطے نفقہ واجب ہے۔یعنی خواہ مرض جماع سے مانع ہو یا نہ ہو جیسا حیض میں ہوتا ہے۔) اگرچہ قیاس یہ ہے کہ اسے نفقہ نہ ملے ایسی صورت میں کہ بیماری ایسی ہو جو جماع کرنے میں حائل ہو کیونکہ جس فائدہ کے حصول کے لئے اسے رکھا گیا تھا وہ اب نہیں رہا۔استحسان کی دلیل یہ کہ عورت کا گھر میں رہنا پایا جارہا ہے۔کیونکہ شوہر اس سے اب بھی انس و محبت پاتا ہے اسے ہاتھ (بشہوت) لگاتا ہے اور وہ اس کے گھر کی حفاظت کرتی ہے۔اور وطی سے رکاوٹ کا ہونا ایک عارضہ کی وجہ سے ہے اس لئے یہ رکاوٹ حیض کے مشابہ ہوگئی۔اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے روایت ہے کہ عورت نے جب خود کو حوالہ کر دیا اس کے بعد وہ بیمار پڑی ہو تو اس کا نفقہ واجب رہے گا سپردگی پانے کی وجہ سے اور اگر سپردگی سے پہلے بیمار ہوئی اس کے بعد خود کو حوالہ کیا تو اس کا نفقہ واجب نہیں ہوگا کیونکہ اس صورت میں سپرد کرنا صحیح نہیں ہوا۔ہمارے فقہاء نے کہا ہے کہ یہ قول بہتر ہے۔اور خود متن کی کتاب میں بھی ایسا لفظ موجود ہے جو اس مفہوم کی طرف اشارہ کرتا ہے۔قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ شوہر جب کہ مالدار

ہو تو اس پر بیوی اور اس کے ایک خادم کا نفقہ واجب ہو گا اس عبارت سے خادم کے نفقہ کو بیان کرنا مقصود ہے۔ اسی لئے قدوری رحمتہ اللہ علیہ کے بعض نسخوں میں اس طرح کہا کہ جب شوہر مالدار ہو تو اس پر ایک خادم کا نفقہ فرض کیا جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شوہر پر بیوی کی کفایت تو واجب ہی ہے۔ اور کفایت کے پورے کرنے میں سے یہ بھی ہے کہ اس کے خادم کو بھی نفقہ دے کیونکہ اس کے لئے ایک خادم کا ہونا بھی ضروری ہے۔ اور ایک خادم سے زیادہ کا نفقہ لازم نہیں کیا جائے گا۔ یہ قول امام ابو حنیفہ رحمتہ اللہ علیہ اور امام محمد رحمتہ اللہ علیہ کا ہے۔ اور امام ابو یوسف رحمتہ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ دو خادموں کا نفقہ فرض کیا جائے گا۔ کیونکہ اس کو ایک خادم گھر کی اندر کے کاموں کے لئے ضروری ہے اور دوسرا گھر کے باہر کے کاموں کے لئے ضروری ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمتہ اللہ علیہ وامام محمد رحمتہ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ ایک ہی خادم دونوں جگہوں کے کام پورے کر سکتا ہے اس لئے دو خادموں کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اور اس دلیل سے بھی کہ اگر شوہر خود ہی اپنی بیوی کے کاموں اور ضرورتوں کو پورا کرنے لگے تو ایک خادم کی بھی ضرورت نہیں ہو گی۔ اسی طرح اگر وہ اپنی جگہ پر ایک خادم کو مقرر کر دے تو بھی کافی ہو گا اور مشائخ رحمتہ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ مالدار شوہر کو اپنی بیوی کے خادم کے نفقہ کے بارے میں اتنا ہی خرچ کرنا کافی ہو گا جتنا ایک غریب شوہر اپنی بیوی کے نفقہ میں خرچ کرے گا۔ یعنی معمولی درجہ کا ضروری خرچ۔ اور قدوری رحمتہ اللہ علیہ نے اپنی کتاب میں جو یہ فرمایا ہے کہ خادم کا نفقہ اس وقت لازم آئے گا جب کہ شوہر مالدار ہو۔ اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اگر شوہر تنگ دست ہو تو اس پر خادم کا نفقہ واجب نہیں ہو گا حسن رحمتہ اللہ علیہ نے امام ابو حنیفہ رحمتہ اللہ علیہ سے اسی قول کی روایت کی ہے۔ یہی قول اصح ہے۔ بر خلاف امام محمد رحمتہ اللہ علیہ کے اس قول کے کہ تنگ دست پر بھی خادم کا نفقہ لازم آئے گا۔ کہ یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ تنگ دست پر تو صرف یہ واجب ہے کہ معمولی درجہ کی بقدر ضرورت نفقہ دے دے۔ اور کبھی بیوی خود بھی اپنے کام پورے کر لیتی ہے۔

توضیح: اگر بیوی اپنے شوہر کے گھر میں بیمار ہو تو وہ نفقہ کی مستحق ہو گی یا نہیں۔ اور بیوی کو اس کے نفقہ کے ساتھ خادم رکھنے کی بھی سہولت ہے یا نہیں۔ تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

وان مرضت فی منزل الزوج فلها النفقة والقياس ان لانفقة لها اذاكان مرضا يمنع من الجماع ...الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ **وعن ابی یوسف رحمة الله عليه الخ** اور امام ابو یوسف رحمتہ اللہ علیہ سے روایت ہے کہ عورت نے جب اپنے آپ کو شوہر کے سپرد کر دیا اس کے بعد بیمار ہوئی تو نفقہ واجب رہے گا۔ اور اگر بیمار ہو جانے کے بعد سپرد کیا تو نفقہ واجب نہ ہو گا کیونکہ پہلی صورت میں سپرد کرنا پایا گیا اور دوسری صورت میں سپرد کرنا صحیح نہیں ہوا۔ ہمارے مشائخ رحمتہ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ یہ قول اچھا ہے۔ اور متن کی عبارت میں بھی ایسا لفظ موجود ہے جو اسی بات کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ ف: کیونکہ کتاب میں یہ کہا ہے کہ وہ شوہر کے گھر میں بیمار پڑی تو اس سے یہ سمجھا گیا کہ وہ اپنے آپ کو شوہر کے سپرد کرنے کے بعد بیمار پڑی۔

قال وتفرض علی الزوج النفقة اذاكان موسرا ونفقة خادمها ......الخ

اور جب شوہر مالدار ہو تو اس پر بیوی کا اور بیوی کے خادم کا بھی نفقہ واجب ہو گا ف: خادم، عربی عبارت میں خدمت کرنے والے آدمی کو کہا جاتا ہے۔ خواہ لونڈی ہو یا غلام ہو۔ پس اگر عورت کے پاس ان دونوں میں سے کوئی (خادم یا خادمہ) ہو تو ایک کا نفقہ واجب ہو گا اس بات پر چاروں فقہاء کا اتفاق ہے۔ البتہ شرط یہ ہے کہ شوہر مالدار ہو۔ ورنہ نہیں۔ ع۔

والمراد بهذا بیان نفقة الخادم ولهذا ذكر فی بعض النسخ.....الخ

یہاں اس مسئلہ کو دوبارہ بیان کرنے کا مقصد یہ ہے کہ خادم کا نفقہ واجب ہونا ظاہر ہوا۔ اس لئے بعض نسخوں میں (قدوری رحمۃ اللہ علیہ کے) یوں مذکور ہے۔

وتفرض على الزوج اذاكان موسرا نفقة خادمها ووجهه ان كفايتها واجبة عليه ......الخ

یعنی جب شوہر مالدار ہو تو اس پر بیوی کے خادم کا بھی نفقہ فرض کیا جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شوہر پر بیوی کی کفایت واجب ہے۔ اور کفایت کے پورے کرنے میں یہ بات بھی لازم ہے کہ اس کے خادم کو نفقہ دے۔ کیونکہ بیوی کے واسطے ایک خادمہ کا ہونا ضروری ہے۔ ف: خواہ یہ خادمہ اس کی باندی ہو یا ملازمہ ہو تو بعض مشائخ رحمۃ اللہ علیہ نے صرف غلام یا باندی کا نفقہ واجب رکھا ہے۔ اور بعضوں نے عام رکھا ہے۔

ولاتفرض لاكثرمن نفقة خادم واحد وهذا عند ابيحنيفة ومحمد ......الخ

اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ و محمد رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے کہ ایک خادم سے زیادہ کا نفقہ لازم نہیں کیا جائے گا۔ ف: اور جمہور علماء وائمہ ثلثہ کا قول یہی ہے۔ اور حاکم شہید و کرخی و قدوری رحمھم اللہ نے اس میں کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا ہے۔ بلکہ بیہقی و اسبیجابی اور صاحب مختلف نے اختلاف ذکر کیا ہے۔ جس پر مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے بیان کیا ہے۔ ع۔

وقال ابويوسف تفرض لخادمين لانهاتحتاج الى احد هما لمصالح الداخل ......الخ

اور ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ اس کے لئے دو خادموں کا نفقہ لازم کیا جائے گا۔ کیونکہ اسے دو ہی کی ضرورت ہوا کرتی ہے۔ ایک گھر کے اندر کام کرنے کے لئے اور دوسرا گھر کے باہر کے کام کرنے کے لئے۔ ف: اور ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ سے دوسری روایت یہ بھی ہے کہ اگر عورت بہت مالدار ہو جس کے ساتھ جہیز میں بہت سی خدمت کرنے والی آئی ہوں تو ان تمام خادموں کا نفقہ واجب ہوگا اور ہشام نے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے بھی یہی روایت کی ہے۔ اسی قول کو امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے اختیار کیا ہے۔ لیکن تحفہ میں ہے کہ امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ سے جو روایت ذکر کرتے ہیں وہ مشہور نہیں ہے۔ بلکہ ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے مشہور روایت مثل امام ابوحنیفہ و محمد رحمۃ اللہ علیہ کے قول کے ہے۔ ع۔

ولهماان الواحد يقوم بالامرين فلاضرورة الى اثنين ولانه لوتولى كفايتها بنفسه كان كافيا ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف: واضح ہو کہ مالدار شوہر سے مراد یہ ہے کہ اسے اتنی مالی صلاحیت ہو کہ اس پر صدقہ حرام ہو۔ اتنا ہونا ضروری نہیں ہے جس سے کہ اس پر زکوٰۃ واجب ہو۔ اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ بیوی اور خادم کے نفقہ میں اگرچہ فرق ہے۔ لیکن روٹی میں فرق نہ ہوگا بلکہ جس چیز سے روٹی کھائی جائے (سالن) اس میں فرق ہوگا اس سالن میں اعلیٰ درجہ کا گوشت کا ہے اور اوسط درجہ روغن زیتون کا ہے اور ادنیٰ درجہ نمک کا ہے۔ ع۔ ن

ومن اعسر بنفقة امراته لم يفرق بينهما ويقال لها استديني عليه وقال الشافعي يفرق لانه عجزعن الامساك بالمعروف فينوب القاضي منابه في التفريق كمافي الجب والعنة بل اولى لان الحاجة الى النفقة اقوى ولنا ان حقه يبطل و حقها يتاخر والاول اقوى في الضررو هذالان النفقة تصيردينا بفرض القاضي فتستوفى في الزمان الثاني وفوت المال وهوتابع في النكاح لايلحق بما هو المقصود وهو التناسل وفائدة الامربالاستدانة مع الفرض ان يمكنها احالة الغريم على الزوج فاما اذاكانت الاستدانة بغير امرالقاضي كانت المطالبة عليها دون الزوج واذاقضى القاضي لهابنفقة الاعسارثم ايسر فخاصمته تمم لهانفقة الموسرلان النفقة تختلف بحسب اليسار والاعساروماقضى به تقدير لنفقة لم تجب فاذاتبدل حاله لها المطالبة بتمام حقها.

ترجمہ: اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو نفقہ دینے سے عاجز ہو گیا تو اس کی وجہ سے دونوں میں تفریق نہیں کرائی جائے گی اور قاضی کی طرف سے بیوی سے کہا جائے گا کہ تم اپنے شوہر کے نام اور حساب پر قرض لیتی رہو اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا

ہے کہ ان دونوں کے درمیان علیحدگی کردی جائے گی۔ کیونکہ شوہر عام دستور کے مطابق اپنی بیوی کو اپنے پاس رکھنے سے عاجز ہو گیا ہے۔ اس لئے سہولت کے ساتھ اسے چھوڑ دینا ہی لازم آگیا۔ اس لئے قاضی ان کے درمیان جدائی کرانے کے لئے شوہر کا نائب ہو گیا جیسا کہ مجبوب اور عنین کی صورت میں ہوتا ہے۔ بلکہ نفقہ سے عاجزی کی صورت میں بدرجہ اولی ہوگا کیونکہ نفقہ کی حاجت بہت زیادہ ہوتی ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس تفریق سے شوہر کا حق (استمتاع) بالکل ختم ہو جاتا ہے مگر عورت کا حق ایسا ہے کہ اس میں تاخیر ہو سکتی ہے۔ یعنی نفقہ کی رقم شوہر کے ذمہ باقی رہے گی۔ اور پہلی بات یعنی شوہر کے حق کو ختم کردینے میں بہت زیادہ نقصان پہنچانا ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب قاضی نے نفقہ مقرر کر دیا تو وہ شوہر کے ذمہ قرض اور لازم ہو گیا۔ اس طرح عورت کبھی بھی گنجائش پانے کی صورت میں اس سے وصول کر لے گی۔ اور نکاح میں چونکہ مال اصل نہیں بلکہ تابع ہوتا ہے اس لئے اسے مقصد اصل کے ساتھ نہیں ملایا جائے گا۔ نکاح کا اصل مقصود نسل باقی اور جاری رکھنا ہوتا ہے۔ اور نفقہ فرض کرنے کے ساتھ قرض لینے کا حکم دینا اس مصلحت سے ہے کہ عورت اپنے قرض خواہ کو اپنے شوہر کے پاس بھیج سکتی ہے۔ اور اگر عورت نے قاضی کے حکم کے بغیر ہی قرض لینا شروع کر دیا تو بعد میں قرض خواہ اپنے قرض کا مطالبہ صرف اسی عورت سے کر سکے گا۔ اس کے شوہر سے کہنے کا اسے کوئی حق نہ ہوگا اور اگر قاضی نے عورت کے لئے تنگی کا نفقہ فرض کیا پھر اسکا شوہر مالدار ہو گیا اور عورت نے اس سے اضافہ کا مطالبہ کیا اور معاملہ کیا تو قاضی اس کے لئے فراخی کا نفقہ پورا کر دینے کا حکم دے گا۔ کیونکہ مالی فراخی اور تنگی کے موافق نفقہ بھی مختلف ہوتا ہے۔ اور قاضی نے جو حکم دیا ہے وہ ایسے نفقہ کے لئے اندازہ نہیں ہے جو ابھی واجب ہی نہیں ہوا ہے۔ اب جبکہ شوہر کا حال بدل گیا (فراخی آگئی) تو اس کی بیوی کو پورے حق کے مطالبہ کا اختیار ہو جائے گا۔

توضیح: اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو نفقہ دینے سے عاجز ہو جائے اور اگر کسی شخص پر اس بیوی کو دینے کے لئے تنگ دستی کا نفقہ لازم کیا گیا اور بعد کو اسے خوشحال ہو گئی۔ تفصیل' احکام' اختلاف ائمہ' دلائل

ومن اعسر بنفقة امرأته لم يفرق بينهما ويقال لها استديني عليه ......الخ

جو شخص اپنی بیوی کو نفقہ دینے سے تنگ دست یعنی عاجز ہو گیا تو ان دونوں میں جدائی نہیں کرائی جائے گی بلکہ قاضی اس عورت سے کہے گا کہ اپنے شوہر کے ذمہ پر قرض لے لو۔ ف یعنی غلہ ادھار خرید لیا کرو اس شرط پر کہ اس کی قیمت شوہر کے مال سے ادا کی جائے گی۔ ع۔

وقال الشافعي يفرق لانه عجز عن الامساك بالمعروف فينوب القاضي منابه في التفريق ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف: مذکورہ بحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے ایسے شخص کو جو نفقہ دینے سے عاجز ہو گیا ہے اس شخص پر قیاس کیا ہے جس کا آلہ تناسل کاٹ دیا گیا ہو۔ یا وہ بالکل نامرد ہو گیا ہو۔ اور بیوی کا جنسی حق ادا کرنے سے بالکل عاجز ہو گیا ہو مگر ہماری طرف سے اس قیاس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ قیاس ٹھیک نہیں ہے۔ کیونکہ نکاح کا اصل مقصد بچے پیدا کر کے نسل جاری رکھنا ہوتا ہے۔ اور عنین جب اس مقصود میں بالکل عاجز ہو چکا ہے تو اس کے نکاح کو باقی رکھنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اس لئے ان لوگوں میں تفریق کر دی جاتی ہے۔ اسکے برخلاف جو شخص نفقہ ادا کرنے سے عاجز ہو گیا ہو وہ جسمانی طور سے نہیں بلکہ صرف مالی طور سے عاجز ہوا ہے۔ اور یہ نکاح کا مقصد اصل نہیں ہے۔ بلکہ نکاح کے تابع ہے۔ اس لئے یہ شخص عنین کے مثل نہیں ہوا۔ اسی لئے ان میں تفریق نہیں کرائی جائے گی بلکہ عارضی انتظام کر دیا جائے گا اس طرح سے کہ قاضی اس عورت کا نفقہ مقرر کر کے اسے اس بات کی اجازت دے گا کہ شوہر کے نام پر کسی سے قرض لے لے۔ ایسا کرنے میں مصلحت یہ

ہے کہ عورت کو یہ اختیار ہوگا کہ قرض خواہ کے مطالبہ کے وقت اسے شوہر کے پاس بھیج دے اور اس سے وصول کرنے کے لئے کہہ دے۔ اور اگر عورت نے یہی کام قاضی کی اجازت کے بغیر کیا تو وہ اپنے سے وصول کرنے کے لئے نہیں کہہ سکے گی۔ بالآخر وہ خود ذمہ دار ہوگی۔

واذاقضى القاضي لهابنفقة الاعسار ثم ايسر فخا صمته تمم لهانفقة الموسر ......الخ

اور اگر قاضی نے عورت کے واسطے تنگی کا نفقہ مقرر کر دیا اس کے بعد اس کا شوہر مالدار ہوگیا۔ اب اگر عورت نے قاضی کے پاس جا کر اس کے بڑھانے کے لئے معاملہ کیا تو قاضی اس کے لئے فراخی کا نفقہ پورا کرنے کے لئے حکم دے گا۔ کیونکہ فراخی اور تنگ دستی کے موافق نفقہ بھی مختلف ہوتا ہے۔ اور قاضی نے جو حکم دیا ہے وہ اسے نفقہ کے لئے اندازہ نہیں ہے جو ابھی واجب ہی نہیں ہوا ہے۔ پس جب شوہر کا حال بدل گیا تو بیوی کو بھی اپنے پورے حق کے مطالبہ کرنے کا اختیار ہوگا۔ یعنی نفقہ تو پہلے دن سے ہی آنے والے دنوں کے لئے واجب نہیں ہو جاتا ہے بلکہ جیسے جیسے دن آتا رہتا ہے اس کا نفقہ واجب ہوتا رہتا ہے۔ اس بناء پر قاضی نے جس دن نفقہ مقرر کیا اسی دن کے اعتبار سے کیا۔ یعنی اس دن کے واجب نفقہ کا اندازہ ہے لیکن وہ شوہر جب تک تنگ دست رہے گا ہر روز کا یہی اندازہ رہے گا۔ اس لئے پہلے دن جو حکم دیا وہی باقی رہے گا۔ یہاں تک کہ شوہر کو تنگ دستی سے فراخی آجائے تو حالت بدل جائے گی۔ اس لئے پہلا اندازہ کافی نہیں ہوگا لہذا وظیفہ بھی بدل دیا جائے گا۔ بشرطیکہ عورت نے خود بھی اس کا مطالبہ کیا ہو۔

واذامضت مدة لم ينفق الزوج عليها وطالبته بذلك فلاشئ لها الا ان يكون القاضي فرض لهاالنفقة اوصالحت الزوج على مقدار نفقتها فيقضي لهابنفقة مامضى لان النفقة صلة وليست بعوض عندنا على مامر من قبل فلايستحكم الوجوب فيها الا بالقضاء كالهبة لاتوجب الملك الابمو كدوهوالقبض والصلح بمنزلة القضاء لان ولايته على نفسه اقوى من ولاية القاضي بخلاف المهرلانه عوض وان مات الزوج بعد ماقضى عليه بالنفقة ومضى شهور سقطت النفقة وكذاذامات الزوجة لان النفقة صلة و الصلات تسقط بالموت كالهبة تبطل بالموت قبل القبض وقال الشافعي تصيردينا قبل القضاء ولاتسقط بالموت لانه عوض عنده فصار كسائرالديون وجوابه قدبيناه وان اسلفها نفقة السنة اى عجلها ثم مات لم يسترجع منها بشئ وهذاعندا بيحنيفة وابى يوسف وقال محمد يحتسب لهانفقة مامضى ومابقى للزوج وهوقول الشافعي وعلى هذا الخلاف الكسوة لانها استعجلت عوضا عما تستحقه عليه بالاحتباس و قد بطل الاستحقاق بالموت فيبطل العوض بقدره كرزق القاضي وعطاء المقاتلة ولهماانه صلة وقداتصل به القبض ولارجوع في الصلات بعد الموت لانتهاء حكمها كمافي الهبة ولهذا لوهلكت من غير استهلاك لايستردشئ منها بالاجماع وعن محمد انها اذاقبضت نفقة الشهراومادونه لايسترجع منها بشئ لانه يسيرفصارفي حكم الحال.

ترجمہ: اور اگر کچھ مدت ایسی گزر گئی جس میں شوہر نے اپنی بیوی کا نفقہ نہیں دیا اس لئے بیوی نے اس مدت کے نفقہ کا مطالبہ کیا تو اسے کچھ نہیں ملے گا مگر ان دو صورتوں میں ایک یہ کہ قاضی نے اس کے لئے نفقہ کی مقدار پہلے سے مقرر کر دی ہو یا یہ کہ بیوی نے خود اپنے شوہر سے اپنے نفقہ کے لئے کسی مقدار پر مصالحت کر رکھی ہو تو ان صورتوں میں قاضی گزشتہ دنوں کا بھی نفقہ ادا کرنے کا حکم دے گا۔ کیونکہ یہ نفقہ بیوی کے ساتھ زندگی گزارنے کا ایک عطیہ اور احسان ہے۔ اور ہمارے نزدیک یہ کسی بات کا عوض نہیں ہے جیسا کہ اس سے پہلے گزر گیا ہے۔ اس لئے اس کا ادا کرنا از خود لازم نہیں ہوتا ہے مگر اس صورت میں کہ قاضی نے فیصلہ کر دیا ہو۔ جیسے کہ ہبہ کرنے کی صورت میں دی ہوئی چیز پر ملکیت لازم نہیں ہو جاتی ہے مگر اس وقت جبکہ مضبوط کرنے والی چیز یعنی قبضہ پایا جائے۔ اور شوہر کا عورت سے صلح کر لینا بھی قاضی کے فیصلہ کے برابر ہے۔ کیونکہ شوہر کی ولایت اپنی ذات

پر قاضی کی ولایت سے بڑھ کر ہے۔ بخلاف مہر کے کہ یہ تو (ملک بضع کا) عوض ہوتا ہے اس لئے وہ قاضی کے حکم کے بغیر بھی لازم ہو جاتا ہے۔ اور اگر قاضی کے نفقہ کے فیصلہ کے بعد شوہر مر گیا پھر کئی مہینے یوں ہی گزر گئے تو پچھلے مہینوں کا نفقہ ساقط ہو گیا۔ اسی طرح اس صورت میں کہ بیوی مر گئی ہو کیونکہ نفقہ دینے سے صلہ اور احسان کرنا ہوتا ہے جو کہ موت کے آجانے سے ساقط ہو جاتا ہے۔ جیسے کہ ایسا ہبہ کہ اس پر قبضہ نہیں کیا ہو وہ بھی دینے والے کے مر جانے سے ساقط ہو جاتا ہے۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ قاضی کے حکم سے پہلے بھی نفقہ شوہر کے ذمہ قرض ہو جاتا ہے۔ اور اس کے مرنے سے ساقط نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک نفقہ ایک عوض ہے۔ اس لئے یہ بھی دوسرے قرضوں کے مانند ہو گیا مگر ہم نے اس کا جواب دے دیا ہے جو کہ پہلے ہی گزر گیا ہے۔ اور اگر شوہر نے بیوی کو ایک سال کا پیشگی نفقہ دے دیا پھر مر گیا۔ تو اس سے کچھ بھی واپس نہیں لیا جائے گا۔ یہ قول امام ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہما کا ہے۔ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ تمام نفقوں کا حساب کیا جائے گا اور اس کے مرنے سے پہلے مہینوں کا تو بیوی ہی کا ہو گا اور بعد کے مہینوں کا شوہر کا رہ جائے گا۔ یہی قول امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا ہے (ف۔ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی قول ہے۔ اور اگر یہ نفقہ کسی طرح ہلاک ہو گیا تو بالاتفاق واپس نہیں مانگا جائے گا۔) یہی اختلاف لباس کے بارے میں بھی ہے کیونکہ شوہر کے روکنے کی وجہ سے اس عورت کو اس شوہر سے جن چیزوں کے مطالبے کا حق ہوا تھا اس نے اپنا عوض پیشگی طور پر وصول کر لیا تھا۔ لیکن اس کے مر جانے سے وہ استحقاق باطل ہو گیا اس لئے اس کے حساب سے عوض بھی باطل ہو گیا۔ جیسے کہ قاضی کی تنخواہ یا وظیفہ اور مجاہدین کے عطیہ کا حکم ہے۔ شیخین یعنی امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ نفقہ ایک عطیہ ہے۔ جو عورت کے قبضہ میں آچکا ہے۔ اور دینے والے کے مر جانے سے عطیات واپس نہیں کئے جاتے ہیں۔ کیونکہ ان کا حکم پورا ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ ہبہ کا حکم ہے۔ اسی بناء پر اگر عورت کے اختیار کے بغیر ہی وہ آفت ناگہانی سے ہلاک ہو جائے تو بالاجماع اس سے کچھ بھی واپس نہیں لیا جائے گا۔ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی دوسری روایت یہ ہے کہ اگر عورت نے ایک مہینہ یا اس سے کم کا نفقہ وصول کیا ہو تو شوہر کے مرنے کے بعد اس عورت سے کچھ بھی واپس نہیں لیا جائے گا۔ کیونکہ یہ تھوڑی سی چیز ہے تو گویا یہ فی الحال کا نفقہ ہو گا

توضیح: اگر شوہر نے اپنی بیوی کو ایک زمانہ تک نفقہ نہیں دیا بعد میں عورت نے پچھلے دنوں کا بھی مطالبہ کیا۔ اگر قاضی کی طرف سے نفقہ دینے کا حکم ہو گیا اور کئی مہینے گزر جانے پر خود شوہر مر گیا۔ اگر شوہر نے پیشگی کئی مہینوں کا نفقہ ادا کر دیا پھر خود مر گیا۔ مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

واذامضت مدة لم ينفق الزوج عليها وطالبته بذلك فلاشي لها ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ وان مات الزوج الخ اگر قاضی کی طرف سے نفقہ کا حکم ہو جانے کے بعد شوہر مر گیا اور کچھ مہینے گزر گئے تو ان مہینوں کا نفقہ ساقط ہو جائے گا۔ ف: اس مسئلہ میں تینوں ائمہ کا اختلاف ہے۔ ور اگر قاضی نے عورت کے لئے نفقہ مقرر کر دینے کے بعد اسے یہ حکم دیا کہ تم اپنے شوہر کے نام پر قرض لے لیا کرو۔ اس بناء پر اس نے ادھار لے کر خرچ کیا پھر دونوں میں سے کوئی ایک مر گیا تو قول صحیح یہ ہے کہ اس کا نفقہ ساقط نہ ہو گا اسی طرح اگر شوہر نے اسے طلاق دے دی ہو تو بھی صحیح روایت یہ ہے کہ ساقط نہ ہو گا اور اگر قاضی نے قرض لینے کا حکم نہیں دیا تو ساقط ہو جائے گا۔ جیسا کہ متن میں ہے۔ وکذا اذا ماتت الخ آخر تک کا مطلب ترجمہ سے واضح ہے۔

واذا تزوج العبدحرة فنفقتها دين عليه يباع فيها ومعناه اذاتزوج باذن المولى لانه دين وجب فى ذمته لوجود سببه وقد ظهر وجوبه فى حق المولى فيتعلق برقبته كدين التجارة فى العبدالتاجر وله ان يفتدى لان حقها

فی النفقة لا فی عین الرقبةولومات العبدسقطت وکذا اذاقتل فی الصحیح لانه صلة وان تزوج الحرامة فبواها مولا هامعه منزلا فعلیه النفقة لانه تحقق الاحتباس و ان لم یُبوء ها فلانفقة لهالعدم الاحتباس والتبویة ان یخلّی بینها وبینه فی منزله ولایستخدمها ولواستخدمها بعدالتبویة سقطت النفقة لانه فات الاحتباس و التبویة غیرلازمة علی مامرفی النکاح ولوخدمته الجاریة احیانا من غیران یستخد مهالا یسقط النفقة لانه لم یستخد مها لیکون استردادا والمدبرة وام الولد فی هذا کالامة۔

ترجمہ: اور جبکہ کسی غلام نے کسی آزاد عورت سے نکاح کیا تو اس کا نفقہ اس غلام کو بطور قرض لازم ہوگا بالآخر اس سلسلہ میں اسے بیچا بھی جاسکتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ غلام نے اپنے مولیٰ کی اجازت سے نکاح کیا ہو اس کی وجہ یہ ہے کہ نفقہ ایک قرض ہے جو غلام کے ذمہ واجب ہوا کیونکہ اس کے واجب ہونے کا سبب پایا گیا۔ تو یہ قرض اگرچہ غلام پر لازم آیا مگر اس کے مولیٰ کے حق میں بھی اس کا وجوب ظاہر ہوگا کیونکہ اس نے رضامندی کے ساتھ نکاح کی اجازت دی تھی۔ اس لئے یہ قرض غلام کی گردن سے متعلق ہوگا جیسے کہ وہ غلام جسے کاروبار کی اجازت دی گئی ہو اس کی تجارت کا قرض اس کی گردن سے متعلق ہوگا لیکن مولیٰ کو یہ اختیار ہوگا کہ غلام کا فدیہ خود دے دے (اس کے عوض خود دے دے)۔ کیونکہ اس غلام کی بیوی کا حق صرف نفقہ وصول کرنے میں ہے۔ اور اس غلام کی گردن میں نہیں ہے۔ اور اگر یہ غلام مر گیا تو وہ نفقہ ساقط ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر وہ قتل کر دیا گیا ہو۔ تو بھی قول صحیح کے مطابق ساقط ہو جائے گا۔ کیونکہ نفقہ تو زندگی کا عطیہ تھا۔ اور اگر اس کے برعکس کسی آزاد نے کسی باندی سے نکاح کیا اور اس کے مولیٰ نے ساتھ ہی رات گزارنے کے لئے علیحدہ رہنے کی اجازت دے دی تو اس آزاد پر اس باندی کا نفقہ لازم آئے گا۔ کہ اس طرح باندی کا (احتباس) شوہر کے قبضہ میں ہونا پایا گیا۔ اور اگر ساتھ رہنے کی اجازت نہیں دی تو آزاد مرد پر باندی کا نفقہ لازم نہیں ہوگا کیونکہ قبضہ میں ہونا نہیں پایا گیا۔ اور رات کو علیحدہ رہنے۔

تبویہ سے مراد یہ ہے کہ باندی کو اس کے ساتھ رات کو علیحدہ رہنے دے اور باندی سے اپنی خدمت نہ لے۔ اس لئے اگر ساتھ رہنے کی اجازت دی اور اس سے اپنی خدمت بھی لی تو نفقہ کی ذمہ داری ختم ہو جائے گی۔ کیونکہ اب احتباس نہیں پایا گیا۔ اور باندی کو اس کے شوہر کے ساتھ رات کو رہنے کا موقع دینا مولیٰ پر واجب نہیں ہے۔ جیسا کہ یہ مسئلہ کتاب النکاح میں بھی گزر گیا ہے۔ اور اگر باندی نے کبھی کبھی از خود مولیٰ کی خدمت کر دی حالانکہ مولیٰ نے اسے اپنی خدمت کے لئے نہیں کہا۔ تو اس کا نفقہ ساقط نہیں ہوگا کیونکہ مولیٰ نے اس کو واپس لینے کے طور پر خدمت نہیں لی ہے۔ اور اگر باندی ام ولد یا مدبرہ ہو تو اس کا حکم بھی باندی ہی کے جیسا ہوگا

توضیح: اگر کسی غلام نے کسی آزاد عورت سے نکاح کیا یا کسی آزاد نے کسی باندی یا مدبرہ یا ام ولد سے نکاح کیا تو اس کا نفقہ اس کے شوہر پر لازم ہوگا مسائل کی تفصیل، حکم، دلیل

واذا تزوج العبدحرة فنفقتها دین علیه یباع فیها ومعناه اذاتزوج باذن المولی ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ کدین التجارة الخ جیسے کہ تاجر غلام کی گردن سے تجارت کا قرضہ متعلق ہوتا ہے۔ لیکن اس کے مولیٰ کو یہ حق اختیار ہے کہ غلام کا فدیہ دے دے۔ کیونکہ عورت کا حق صرف نفقہ میں ہے (کہ کسی طرح یہ وصول ہو جائے) نہ کہ غلام کی گردن میں۔ اور اگر وہ غلام مر گیا تو نفقہ ساقط ہو گیا۔ اسی طرح اگر قتل کر دیا گیا تو بھی صحیح قول کے مطابق وہ نفقہ ساقط ہو گیا۔ کیونکہ نفقہ تو زندگی کا عطیہ تھا۔ ف غلام تاجر وہ غلام ہے جسے مولیٰ نے تجارت کی اجازت دی۔ پھر اس نے ادھار اور قرض کا معاملہ کر کے اپنی گردن پر قرض بڑھالیا۔ یعنی اس قرض کو خود ہی ادا کر دے۔ اسی طرح یہ غلام جس نے مولیٰ کی اجازت سے کسی آزاد عورت سے نکاح کیا ہو۔ اور ولوالجی نے فرمایا ہے کہ مہر کے واسطے بھی اسے فروخت کیا جائے گا۔ لیکن اگر

ایک بار فروخت کرنے سے بھی اس کا قرض ادا نہ ہو تو باقی قرض کے لئے اسے دوسری بار فروخت نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ جب کبھی یہ آزاد کیا جائے اس وقت عورت اس سے پھر مطالبہ کر سکتی ہے۔ بر خلاف نفقہ کے کہ اگر نفقہ بہت بڑھ گیا اور فروخت کر کے ادا کیا گیا پھر مشتری کے پاس کچھ دنوں کا نفقہ بڑھ گیا تو دوبارہ بھی فروخت کیا جائے گا۔ کیونکہ ہر روز کے نفقہ کے سلسلہ میں نیا قرض ہو تا جائے گا۔ اس لئے اسے بار بار فروخت کرنا پڑے گا۔ م۔ ع۔

وان تزوج الحر امة فبواها مولاها معه منزلا فعليه النفقة لانه تحقق الاحتباس ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

فصل: وعلى الزوج ان يسكنها في دارمفردة ليس فيها احد من اهله الا ان تختارذلك لان السكنى من كفايتها فيجب لها كالنفقة وقداوجبه الله تعالى مقرونا بالنفقة واذاوجب حقالهاليس له ان يشرك غيرهافيه لانها تتضرربه فانهالاتامن على متاعها ويمنعها عن المعاشرة مع زوجها زمن الاستمتاع الا ان تختار لانهارضيت بانتقاص حقهاوانكان له ولدمن غيرها فليس له ان يسكنه معها لمابينا ولواسكنهافي بيت من الدار مفردوله غلق كفاهالان المقصود قد حصل وله ان يمنع والديها وولد ها من غيره واهلها من الدخول عليها لان المنزل ملكه فله حق المنع من دخول ملكه ولايمنعهم من النظراليها وكلامهافي اى وقت اختاروالمافيه من قطيعة الرحم وليس له في ذلك ضرروقيل لايمنع من الدخول والكلام و انمايمنعهم من القرار لان الفتنة في اللباث وتطويل الكلام وقيل يمنعها من الخروج الى الوالدين ولايمنعهما من الدخول عليهافي كل جمعة وفي غيرهما من المحارم التقدير بسنته و هو الصحيح

ترجمہ: فصل۔ شوہر پر یہ لازم ہے کہ اس کے لئے ایک ایسے خالی گھر کا انتظام کرے جس میں شوہر کے گھر کا کوئی نہ ہو۔ ہاں گر وہ خود ہی اپنے ساتھ ان میں سے کسی کو رکھنا پسند کرلے۔ کیونکہ عورت کے لئے کفایات (گزارے کے اسباب) میں سے سکونت بھی ہے۔ اس لئے نفقہ کی طرح سکنی بھی شوہر پر واجب ہوگا خاص کر اس بناء پر کہ اللہ تعالیٰ نے نفقہ کے ساتھ اس سکنی کو بھی ملا کر واجب کیا ہے اور جب عورت کے لئے حق سکونت بھی لازمی ہوئی تو اس کے شوہر کے لئے یہ جائز نہ ہوگا کہ اس کے حق میں دوسرے کو بھی شریک کرے۔ کیونکہ ایسا کرنے سے اس کو نقصان ہوتا ہے۔ کیونکہ دوسرے کو رکھنے کی وجہ سے اپنے اسباب سے بے فکر نہ رہے گی۔ اس کے علاوہ دوسرے کے رہنے کی وجہ سے اپنے شوہر سے بے تکلفی سے زندگی نہیں گزار سکے گی۔ نیز اسے خوش باشی (جماع اور تعلقات) میں رکاوٹ ہوگی۔ البتہ اگر عورت خود ہی سسرال والوں کو ساتھ رکھنے پر راضی ہو جائے۔ کیونکہ وہ اپنے حق کی کمی پر خود راضی ہوئی ہے۔ اور اگر شوہر کا کوئی لڑکا اس کی دوسری بیوی سے موجود ہو تو شوہر کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ لڑکے کو اس بیوی کے ساتھ رکھے۔ اسی دلیل کی وجہ سے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ یعنی بیوی کے لئے نقصان وغیرہ کے ہونے کا خطرہ ہو۔ اور اگر شوہر نے اپنی بیوی کے لئے گھر کے ایک ایسے خاص کمرہ کا بندوبست کر دیا جس کے دروازہ کو تالا لگانے کا انتظام ہو تو اس کے لئے کافی ہوگا کیونکہ اس کا مقصود حاصل ہو گیا۔ اور شوہر کو یہ حق ہے کہ بیوی کے والدین دوسرے شوہر کے بچوں اور اس کے گھر والوں کو اس عورت کے پاس آنے سے روک دے۔ کیونکہ یہ گھر اس کا اپنا مکان ہے۔ اس لئے ان لوگوں کو اپنے مکان میں آنے سے روکنے کا حق ہے۔ لیکن یہ حق نہیں ہے کہ یہ ان لوگوں کو (کسی مناسب وقت) اس کے دیکھنے اور بات کرنے سے بھی منع کرے۔ کیونکہ ایسا کرنے سے متعلق اور رشتہ داری کو ختم کرنا لازم آتا ہے جو کہ حرام ہے۔ جبکہ اس کی اجازت دینے میں اس کا نقصان بھی نہیں ہے۔ اور بعض مشائخ رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ ان لوگوں کو گھر میں آنے اور اس سے بات کرنے سے منع بھی نہیں کر سکتا ہے البتہ دیر تک وہاں رہنے سے منع کر سکتا ہے۔ کیونکہ ان کا دیر تک ٹھہرنا اور باتیں کرنا ہی فتنہ کا سبب بنتا ہے۔ اور اکثر علماء نے کہا ہے کہ عورت کو اس کے والدین کے یہاں جانے اور اس کے والدین کو ہر

جمعہ میں اس کے پاس آنے سے نہیں روک سکتا ہے اور اسی پر فتوی ہے۔ اور والدین کے علاوہ دوسرے محارم (ایسے رشتہ داروں کو جن پر یہ عورت ہمیشہ کے لئے حرام ہے) کی ملاقات کے لئے ایک سال کا اندازہ ہے۔ یعنی سال میں ایک بار خواہ یہ عورت ان کے پاس جائے یا وہ آئیں اور یہی صحیح ہے۔

توضیح : فصل۔ بیوی کے لئے رہائش کا انتظام کیا ہونا چاہئے۔ بیوی کو اس کے رشتہ داروں کے پاس جانے' ملاقات کرنے یا ان کو اس کے پاس آنے کی اجازت ہے یا نہیں۔ تفصیل' حکم' دلیل۔ فصل۔

فصل: وعلى الزوج ان يسكنها فى دارمفردة ليس فيها احد من اهله الا ان تختار ذلك......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

واذاغاب الرجل وله مال فى يدرجل يعترف به وبالزوجية فرض القاضى فى ذلك المال نفقة زوجة الغائب و ولده الصغار و والديه وكذا اذا علم القاضى ذلك ولم يعترف به لانه لمااقربا لزوجية والوديعة فقداقران حق الا خذلها لان لها ان تاخذ من مال الزوج حقها من غير رضاه واقرار صاحب اليد مقبول فى حق نفسه لاسيما ههنا فانه لوانكراحدا لامرين لاتقبل بينة المرأة فيه لان المودع ليس بخصم فى اثبات الزوجية عليه ولاالمرأة خصم فى اثبات حقوق الغائب فاذاثبت فى حقه تعدى الى الغائب وكذا اذا كان المال فى يده مضاربة وكذا الجواب فى الدين وهذا كله اذاكان المال من جنس حقها دراهم اودنانيراوطعاما اوكسوة من جنس حقها امااذاكان من خلاف جنسه لاتفرض النفقة فيه لانه يحتاج الى البيع ولايباع مال الغائب بالاتفاق اماعند ابيحنيفة فلانه لا يباع على الحاضروكذاعلى الغائب واماعندهما ولانه انكان يقضى على الحاضرلانه يعرف امتناعه لايقضى على الغائب لانه لايعرف امتناعه.

ترجمہ: اور اگر شوہر غائب ہو گیا یعنی سفر میں بہت دور چلا گیا۔ اور اس کا کچھ مال کسی شخص مثلاً زید کے قبضہ میں ہے۔ اور وہ اس امانت کا اقرار بھی کرتا ہے۔ اور یہ بھی اقرار کرتا ہے کہ یہ عورت اس شخص کی بیوی ہے تو ایسی صورت میں قاضی اس مال میں سے اس غائب کی بیوی اور اس کی نابالغ اولاد اور اس کے والدین کے لئے ماہوار خرچ کے لے مقرر کر دے۔ اسی طرح اگر خود قاضی کو اس بات کی خبر ہو کہ یہ عورت اس کی بیوی ہے اور اسی کا مال اس زید کے پاس ہے۔ حالانکہ زید نے اس کا اقرار نہیں کیا تو بھی قاضی اس مال سے غائب کی بیوی اور اس کے چھوٹے بچے اور والدین کے لئے نفقہ مقرر کر دے گا۔ کیونکہ جب اس زید نے اس غائب مرد اور اس عورت کے درمیان میاں بیوی کے رشتہ اور اس کے مال کی امانت کو تسلیم کر لیا تو ضمناً اس بات کا بھی اقرار کر لیا کہ اس کی بیوی کو اس مال میں سے لینے کا حق ہے (۔ ابو سفیانؓ اور ان کی بیوی جن کا نام ہند بنت عتبہ ہے کہ واقعہ کو دلیل بناتے ہوئے) اور مال پر قبضہ کرنے والے کا اپنے حق میں اقرار کرنا قابل قبول ہوتا ہے۔ خاص کر اس موقع میں۔ کیونکہ یہ زید اگر دونوں کے درمیان میاں بیوی کے رشتہ کا یا اس کے پاس امانت رکھنے کا انکار کرتا تو اس پر عورت کے گواہ مقبول نہ ہوتے۔ کیونکہ زوجیت کو ثابت کرنے کے لئے امانت رکھنے والا مدعا علیہ نہیں ہو سکتا ہے۔ اور نہ غائب مرد کے حقوق ثابت کرنے کے لئے اس کی بیوی مدعی ہو سکتی ہے۔ اس لئے امانت رکھنے والے کا اقرار ضرور مقبول ہو گا پس جب اس کے حق میں یہ بات ثابت ہو گئی تو غائب کے حق میں بھی یہی بات کہی جائے گی۔ اسی طرح اس شخص کے پاس یہ مال مضاربت کے طور پر ہو تو بھی۔ یہی حکم ہو گا اسی طرح اگر اس شخص کے پاس غائب شوہر کا مال قرض کے طور پر باقی ہو تو بھی ایسی صورت میں یہی حکم ہو گا یہ ساری باتیں اس صورت میں ہوں گی کہ یہ مال اسی جنس سے ہو جس جنس کا عورت کا حق ہو یعنی اس کے نفقہ کی قسم سے روپیہ پیسہ یا اشرفی یا غلہ ہو یا عورت کے

حق کی جنس کا کپڑا ہو یعنی جیسا لباس اس عورت کو دینا چاہئے یا واجب ہوتا ہو اسی جنس کا کپڑا زید کے پاس امانت کے طور پر ہو تو قاضی اس میں سے بقدر ضرورت کپڑا اسے دلوائے گا۔ کیونکہ اگر وہ مال خلاف جنس ہو تو قاضی اس میں نفقہ مقرر نہیں کرے گا۔ کیونکہ ان کا نفقہ دینے کے لئے اس موجودہ سامان کو بیچنا پڑے گا یعنی مثلاً غلام یا گھریا اسباب امانت رکھ کر گیا تو اس میں سے نفقہ نہیں دیا جائے گا۔ کیونکہ اس سامان کو پہلے بیچنا ہوگا حالانکہ بالاتفاق کسی بھی غیر موجود یا غائب شخص کا مال نہیں بیچا جا سکتا ہے تو غائب کا بدرجہ اولی نہیں بیچا جائے گا۔ اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک اس لئے کہ قاضی اگر حاضر شخص کا مال بیچنے کا حکم دے سکتا ہے۔ اس وجہ سے کہ حاضر کا ادائے حق سے انکار کرنا قاضی کو بھی معلوم ہو جاتا ہے لیکن غائب پر قاضی اس لئے حکم نہیں کرے گا کیونکہ انکار کرنا معلوم نہیں ہوا ہے۔

توضیح: اگر کوئی شخص غائب ہو گیا اور اس کا کچھ مال کسی شخص کے پاس ہے اور وہ شخص اس امانت کا اقرار بھی کرتا ہے اور یہ بھی اقرار کرتا ہے کہ یہ عورت اس کی بیوی ہے تو قاضی اس عورت کے لئے اس مال سے کچھ وظیفہ مقرر کر سکتا ہے یا نہیں۔ تفصیل مسئلہ، حکم، دلیل

واذاغاب الرجل وله مال في يدرجل يعترف به وبالزوجية فرض القاضي في ذلك المال ... الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف: مذکورہ مسئلہ کا خلاصہ یہ ہوا کہ اگر شوہر اپنا مال یا کپڑا جو نفقہ اور لباس کی جنس سے ہے کسی کے پاس امانت رکھ کر سفر میں چلا گیا اور امانت رکھنے والا یا مضارب یا قرضدار اس بات کا اقرار کرتا ہے کہ یہ مال فلاں غائب کی امانت یا مضاربت یا قرض کا ہے۔ اور یہ بھی اقرار کرتا ہے کہ یہ عورت اس کی بیوی اور چھوٹے بچے اس کی اولاد اور یہ لوگ اس کے والدین ہیں یعنی اس سے نفقہ کے مستحق ہیں یا خود قاضی کو ان باتوں کا علم ہے تو قاضی ان لوگوں کا نفقہ یا لباس اس مال سے مقرر کر دے گا۔

قال وياخذ منها كفيلا نظراللغائب لانهاربما استوفت النفقة اوطلقها الزوج وانقضت عدتها فرق بين هذاوبين الميراث اذاقسم بين ورثة حضور بالبينة ولم يقولوالانعلم له وارثا اخرحيث لايؤخذ منهم الكفيل عند ابيحنيفة لان هناك المكفول له مجهول وههنا معلوم وهوالزوج ويحلفها بالله ما اعطاها النفقة نظراللغائب قال ولايقضي بنفقة في مال غائب الالهؤلاء ووجه الفرق هوان نفقة هولاء واجبة قبل قضاء القاضي ولهذاكان لهم ان ياخذواقبل القضاء فكان قضاء القاضي اعانة لهم اماغيرهم من المحارم فنفقتهم انما تجب بالقضاء لانه مجتهدفيه والقضاء على الغائب لايجوز ولولم يعلم القاضي بذلك ولم يكن مقرابه فاقامت البينة على الزوجية اولم يخلف مالافاقامت البينة ليفرض القاضي نفقتها على الغائب ويامرهابالاستدانة لايقضي القاضي بذلك لان في ذلك قضاء على الغائب.

ترجمہ: اور قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ قاضی اس عورت سے کفیل لے لے گا۔ یعنی ایک شخص اس بات کی ذمہ داری لے گا کہ اگر یہ عورت مستحق نفقہ نہ ہو گی تو اس غائب کا مال اسے واپس کر دیا جائے گا۔ تا کہ اس مرد غائب کا بھی خیال رکھا جائے اور اس کا نقصان نہ ہو۔ کیونکہ شاید اس عورت نے اپنا نفقہ اس سے پیشگی وصول کر لیا ہو۔ یا شوہر اس کو طلاق دے چکا ہو اور اس کی عدت بھی گزر چکی ہو۔ اور ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس صورت میں کفیل بنانے کا حکم دیا لیکن میراث کی صورت میں کفیل کو لازم نہیں کیا اس طرح دونوں مسئلوں میں فرق کر دیا۔ یعنی اس وقت جبکہ ایک شخص مر گیا اور اس کے موجود وارثوں نے کچھ گواہ پیش کئے جنہوں نے گواہی دی کہ یہ لوگ اس مرنے والے کے وارث ہیں۔ اور یہ نہیں کہا کہ ہم ان لوگوں کے علاوہ

دوسرے وارث کو نہیں جانتے ہیں تو بھی قاضی ان ہی لوگوں میں میراث تقسیم کر دے گا۔ اور ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ان لوگوں سے کفیل نہیں لے گا۔ کیونکہ جس کے لئے کفیل لیا جائے گا اسی کا علم نہیں ہے۔ لیکن نفقہ لازم کرنے کی صورت میں یہ معلوم ہے کہ وہ مرد اس عورت کا شوہر ہے۔ اسی طرح غائب شوہر کا خیال کرتے ہوئے اس عورت کو قسم دے گا کہ واللہ اس نے اس عورت کو نفقہ نہیں دیا ہے اور قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ قاضی کسی غائب کے مال میں کسی کے نفقہ کا حکم نہیں دے گا۔ سوائے ان مذکورہ لوگوں (یعنی بیوی، چھوٹی اولاد اور والدین) کے اور اس فرق کرنے کی وجہ یہ ہے یعنی ان لوگوں کا نفقہ واجب کیا جائے اور دوسروں کا واجب نہیں کیا جائے۔ ان دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ ان لوگوں کا نفقہ تو قاضی کے حکم سے پہلے ہی واجب تھا۔ اسی لئے ان لوگوں کے لئے یہ جائز تھا کہ قاضی کے حکم سے پہلے ہی لے لیں مگر مال پر جو شخص قابض ہو گا وہ ان کو نہیں دیتا۔ اب قاضی کا حکم ہو جانے سے ان کو مطالبہ کرنے کا پورا حق ہو گیا۔ لیکن وہ دوسرے رشتہ دار جن کی محتاجی کی بناء پر ان کا نفقہ بھی اس کے ذمہ آئے اسی وقت ان کا نفقہ واجب ہو گا کہ قاضی ان کو دینے کے لئے حکم دے گا۔ کیونکہ اس مسئلہ میں اختلاف ہے اور غائب کے خلاف قاضی کو حکم دینا جائز نہیں ہے۔ اس لئے قاضی دوسروں کے نفقہ کا حکم نہیں دے گا۔ اور اس صورت میں کہ قاضی کو ان دونوں کے درمیان میاں بیوی کے رشتہ کا ہونا معلوم نہ ہو۔ اور جس شخص کے پاس مال ہے وہ بھی اس کا اقرار نہیں کرتا ہے لیکن عورت نے خود کو اس کی بیوی ہونے پر گواہ پیش کر دیئے یا ایسا ہوا کہ غائب مرد نے کچھ مال نہیں چھوڑا ہے۔ اور عورت نے اس غرض سے گواہ پیش کر دیئے کہ قاضی اس عورت کے لئے بیوی کی حیثیت سے نفقہ مقرر کر کے اس غائب مرد پر اس کی ذمہ داری عائد کر دے اور اس کے نام پر عورت کو قرض لینے کا حکم دے دے۔ تو وہ ایسا حکم نہیں کر سکتا ہے۔ کیونکہ ایسا کرنے میں ایک غائب انسان پر حکم دینا لازم آتا ہے۔

توضیح: غائب مرد کے خاص رشتہ داروں کے نفقہ کے لئے اس کی کسی کے پاس رکھی ہوئی امانت سے یا یوں ہی ادائیگی کے لئے قاضی اپنے طور پر فیصلہ دے سکتا ہے یا نہیں۔ تفصیل مسئلہ، حکم، دلیل

قال ویاخذ منها کفیلا نظر اللغائب لانها ربما استوفت النفقة او طلقها الزوج ..... الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ قال ولا یقضی الخ اور قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ قاضی کسی بھی غائب شخص کے مال میں کسی کے نفقہ کا حکم نہ دے گا سوائے ان لوگوں کے (ف: یعنی بیوی، اس کی چھوٹی نابالغ اولاد اور اس کے والدین کے یا جو لوگ ان کے حکم میں ہوں۔ جیسے ایسی بالغ اولاد جو لنجے یا اپاہج ہوں یا عورتیں ہوں۔) و وجه الفرق الخ ترجمہ سے پورا مطلب واضح ہے۔

وقال زفر یقضی فیه نظر الها ولا ضرر فیه علی الغائب فانه لو حضر وصدقها فقد اخذت حقها وان جحد یحلف فان نکل فقد صدق وان اقامت بینة فقد ثبت حقها وان عجزت یضمن الکفیل او المرأة وعمل القضاة الیوم علی هذا انه یقضی بالنفقة علی الغائب لحاجة الناس وهو مجتهد فیه وفی هذه المسألة اقاویل مرجوع عنها فلم نذکرها.

ترجمہ: اور زفر نے کہا ہے کہ قاضی کسی کو کفیل بنا کر اس معاملہ میں حکم دے دے گا۔ کیونکہ ایسا کرنے میں عورت کا فائدہ ہے۔ ساتھ ہی مرد غائب کا کچھ نقصان بھی نہیں ہے۔ کیونکہ اگر اس نے آنے کے بعد عورت کی بات کی تصدیق کی تو ظاہر ہو جائے گا کہ اس عورت نے اپنا حق وصول کیا تھا اور اگر اس شوہر نے اس کا انکار کر دیا تو منکر ہونے کی وجہ سے اس سے قسم لی جائے گی۔ اب اگر وہ قسم کھانے سے انکار کر دے تو بھی عورت کی تصدیق ہی لازم آئے گی۔ اور اگر اس نے قسم کھائی ساتھ ہی عورت

نے بھی اپنے دعویٰ پر گواہ پیش کر دیئے تو بھی عورت کا حق ثابت ہو جائے گا۔اور اگر وہ گواہ پیش نہ کر سکی تو وہ کفیل ذمہ دار یا خود یہ عورت اس مال کا تاوان دے گی۔ مصنف رحمتہ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ آج کل قاضیوں کا اسی قول پر عمل در آمد ہے کہ قاضی مرد غائب کے نام پر نفقہ کا حکم دیتا ہے کیونکہ لوگوں میں اس کی بہت ضرورت ہے۔اور یہ مسئلہ بھی اجتہادی ہے۔اور اس میں کچھ اور بھی اقوال ہیں جن سے مجتہدوں نے رجوع کر لیا ہے۔اس لئے ہم نے انہیں ذکر نہیں کیا ہے۔

توضیح: مرد غائب پر اس کے مال میں اس کی بیوی اور بچوں کے نفقہ کے واجب ہونے یا نہ ہونے میں امام زفر رحمتہ اللہ علیہ کا قول۔ تفصیل مسئلہ، حکم، دلیل

وقال زفر يقضي فيه نظرا لها ولاضرر فيه على الغائب فانه لوحضر وصدقها فقد اخذت حقها ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ف: معلوم ہونا چاہئے کہ مصنف ہدایہ رحمتہ اللہ علیہ نے اس بحث میں لباس کا ذکر نہیں کیا۔اور جو شخص نفقہ دینے سے عاجز ہو اس کی بھی پوری تحقیق نہیں کی ہے اس لئے میں مترجم اس سلسلہ میں بیان کرتا ہوں۔اول یہ کہ جو شخص اپنی بیوی کا نفقہ دینے سے عاجز ہو جائے تو امام ابو حنیفہ رحمتہ اللہ علیہ کے نزدیک اس بناء پر ان دونوں میں تفریق نہیں کرائی جائے گی۔ لیکن امام شافعی رحمتہ اللہ علیہ کے نزدیک تفریق کی جائے گی۔اور امام مالک واحمد رحمہما اللہ کا بھی یہی قول ہے۔اسی طرح اگر کپڑے دینے اور رہائشی جگہ دینے سے عاجز ہو تو بھی یہی اختلاف ہے۔

شیخ ابن الہمام رحمتہ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ امام شافعی رحمتہ اللہ علیہ کی دلیل سنن نسائی کی حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی مرفوع حدیث ہے۔ جس میں مذکور ہے کہ پہلے ان لوگوں کا لحاظ کرو جو تمہاری پرورش میں اور تمہارے ماتحت ہیں۔ تو پوچھا گیا کہ یا رسول اللہ علیہ ہم کس کی پرورش کرتے ہیں۔ فرمایا کہ وہ تمہاری بیوی ہے جو کہے گی کہ مجھے نفقہ دو ورنہ مجھے جدا کر دو۔ اور تمہارے خادم ہیں کہ ان میں سے ہر ایک یہ کہے گا کہ مجھ سے کام لو اور مجھے کھانا دو۔اور تمہاری اولاد ہے جو یہ کہے گی کہ تم مجھے کس پر چھوڑتے ہو۔اس روایت کی اسناد صحیح ہے۔اور دار قطنی کی روایت میں ہے کہ عورت اپنے شوہر سے کہے گی کہ تم مجھے نفقہ دو یا مجھے طلاق دو۔اور دار قطنی نے سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو نفقہ نہ دے تو دونوں میں تفریق کر دی جائے گی۔

اور سعید بن منصور نے کہا ہے کہ ہم سے سفیان ثوری رحمتہ اللہ علیہ نے ابو الزناد رحمتہ اللہ علیہ سے روایت کی ہے کہ میں نے سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ اگر ایک شخص اپنی بیوی کو نفقہ نہیں دے سکتا ہے تو کیا ان دونوں میں جدائی کر دی جائے۔ فرمایا کہ ہاں۔ تو میں نے پوچھا کہ کیا یہ سنت ہے۔ فرمایا کہ ہاں سنت ہے۔اور دار قطنی نے بھی اس کی روایت کی ہے۔ شیخ ابن الہمام رحمتہ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اس سنت سے سنت رسول اللہ علیہ مراد ہے۔اور مرسل صحیح بھی بالاتفاق حجت ہے۔اور جو دلیل قیاسی امام شافعی رحمتہ اللہ علیہ نے بیان کی ہے یعنی جو شخص نفقہ نہیں دے سکتا ہے۔اسے عنین (نامرد) پر قیاس نہیں کیا۔ تو وہ بدرجہ اولیٰ اس لائق ہے کیونکہ وطی کے بغیر بدن باقی رہ سکتا ہے۔ لیکن خوراک کے بغیر باقی نہیں رہ سکتا ہے۔اور عنین میں بالاتفاق فسخ نکاح جائز ہے۔ حالانکہ وطی کے نفع اور لذت میں دونوں برابر کے شریک ہیں۔ تو جب مشترک چیز میں فسخ جائز ہے تو نفقہ میں جو خاص عورت کا حق ہے بدرجہ اولیٰ جائز ہونا چاہئے۔ علیٰ ہذا القیاس اگر آدمی اپنے غلام کو نفقہ نہ دے سکے تو اسے حکم دیا جائے گا کہ تم اسے فروخت کر دو۔اس طرح جب بیوی کو نفقہ نہ دے سکے تو بدرجہ اولیٰ جدائی لازم ہو جائے گی۔

چند مسائل

(۱) اگر بیوی نے شوہر کے ساتھ کھانا کھایا تو قول اصح کے مطابق اس کا نفقہ ساقط ہو گیا (۲) شوہر پر لازم ہے کہ بیوی کو غلہ دے۔ اصح قول یہ ہے کہ پیس کر پکوا کر دے (۳) درہم اور روپے سے نفقہ مقرر نہیں کیا جائے۔ کیونکہ قیمت تو ہر چیز کی گھٹتی

بڑھتی رہی ہے (۴) روٹی کے ساتھ کھانے کی چیز (سالن) بھی واجب ہوگی (۵) عورت کے نہانے کا پانی اور سر و بدن دھونے کا صابن وغیرہ بھی شوہر کے ذمہ ہے۔ الخلاصہ

(۶) عورت کے لئے جاڑے وگرمی کا کپڑا بھی فرض ہے۔ اس لئے جاڑے کے دنوں میں قمیض' چادر' اوڑھنی اور ازار کے ساتھ گرم اوڑھنی' چادر بھی لازم ہوگی۔ جو گرمیوں میں نہیں ہوگی (۷) پھر مفلس کے لئے بہت کم قیمت (سستی) اور خوش حال کے لئے اپنی حیثیت کے لائق ہے۔ (۸) امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے کہیں بھی ازار اور موزے کا ذکر نہیں کیا ہے۔ حالانکہ خادم کے لئے ازار کا ذکر کیا ہے۔ اس سے زیادہ تفصیل فتوی ھندیہ (عالمگیری) میں ہے۔ م

فصل واذاطلق الرجل امرأته فلها النفقة والسكنى في عدتها رجعياكان اوبائنا وقال الشافعي لانفقة للمبتوتة الااذاكانت حاملا اما الرجعي فلان النكاح بعده قائم لاسيما عندنافانه يحل له الوطى واماالبائن فوجه قوله ماروى عن فاطمة بنت قيس قالت طلقني زوجي ثلثا فلم يفرض لي رسول الله عليه السلام سكنى ولانفقة ولانه لا ملك له وهي مرتبة على الملك ولهذا لاتجب للمتوفى عنها زوجها لانعدامه بخلاف ماذاكانت حاملا لانا عرفناه بالنص وهوقوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقواعليهن الاية ولنا ان النفقة جزاء احتباس على ماذكرنا والاحتباس قائم في حق حكم مقصود بالنكاح وهوالولد اذالعدة واجبة لصيانة الولدفتجب النفقة ولهذا كان لها السكنى بالاجماع وصار كمااذا كانت حاملا وحديث فاطمة بنت قيس رده عمرؓ فانه قال لاندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لاندرى صدقت ام كذبت حفظت ام نسيت سمعت رسول الله عليه السلام يقول للمطلقة الثلث النفقة والسكنى مادامت في العدة ورده ايضازيدبن ثابت و اسامة ابن زيد وجابر وعائشةؓ ولانفقة للمتوفى عنهازوجها لان احتباسها ليس لحق الزوج بل لحق الشرع فان التربص عبادة منها الاترى ان معنى التعرف عن براء ة الرحم ليس بمراعي فيه حتى لايشترط فيه الحيض فلاتجب نفقتها عليه ولان النفقة تجب شيئا فشيئا ولا ملك له بعدالموت فلايمكن ايجابها في ملك الورثة.

ترجمہ: جب کسی نے اپنی بیوی کو طلاق دی تو عورت اپنی عدت کے زمانہ میں نفقہ اور سکنٰی سب کی مستحق ہوگی۔ خواہ وہ طلاق رجعی ہو یا بائن ہو مگر امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ جس عورت سے یقینی جدائی ہو گئی ہو مثلاً ایک یا دو طلاق بائن یا تین طلاقیں دی ہوں تو اس کے لئے نفقہ کچھ بھی نہیں ہوگا البتہ اگر وہ حاملہ ہو۔ اسی طرح طلاق رجعی میں یقیناً نفقہ واجب ہوگا کیونکہ طلاق رجعی کے بعد اس کی عدت تک نکاح کا تعلق قائم رہتا ہے۔ بالخصوص آئمہ احناف کے نزدیک۔ کیونکہ طلاق رجعی کی عدت میں بھی وطی حلال ہوتی ہے۔ اور بائن طلاق ہونے کی صورت میں اختلاف ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے قول کی دلیل وہ حدیث ہے جو بخاری کے سوا باقی ائمہ حدیث نے فاطمہ بنت قیسؓ سے روایت کی ہے کہ فاطمہؓ نے کہا کہ مجھے میرے شوہر نے تین طلاقیں دیں تو رسول اللہ ﷺ نے میرے لئے کوئی نفقہ یا سکنٰی مقرر نہیں کیا۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ایسی عورت پر شوہر کی کوئی ملکیت باقی نہیں رہتی ہے۔ کیونکہ شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک نفقہ کا واجب ہونا ملک نکاح باقی رہنے پر موقوف ہے۔ اسی لئے اس عورت کے لئے نفقہ واجب نہیں ہوتا جس کا شوہر مر گیا ہو۔ کیونکہ اس کی ملکیت باقی نہیں رہتی ہے۔ بخلاف حاملہ عورت کے کیونکہ حاملہ کے نفقہ کا واجب ہونا ہمیں نص قرآنی سے معلوم ہوا ہے۔ یعنی اس آیت پاک وان کن اولات حمل۔ آخر آیت تک یعنی اگر یہ طلاق یافتہ عورتیں حمل والی ہوں تو ان کو نفقہ دو۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نفقہ تو گھر میں روک کر رکھنے کا عوض ہوتا ہے جیسا کہ ہم نے اس سے پہلے (باب النفقہ میں) بیان کیا ہے۔ اور یہ رکاوٹ مقصود نکاح یعنی اولاد کے حق سے باقی ہے۔ کیونکہ عدت اسی لئے واجب ہوتی ہے کہ لڑکے کی حفاظت کی جائے اس لئے عدت کا نفقہ بھی واجب ہوگا اور اسی وجہ سے عورت کے لئے بالاتفاق سکنٰی بھی واجب ہوتا ہے۔ تو ایسا ہو گیا جیسے حمل ظاہر ہو۔ اور فاطمہ بنت قیس کی حدیث کو تو

حضرت عمرؓ نے رد کر دیا تھا اور یہ فرمایا تھا کہ ہم اپنے پروردگار کے قرآن اور اپنے رسول اللہ ﷺ کی سنت کو ایک عورت کے کہنے سے نہیں چھوڑیں گے کیونکہ ہم یہ نہیں جانتے ہیں کہ وہ سچی ہے یا جھوٹی ہے۔ اور اسے بات یاد رہی یا بھول گئی۔ میں نے خود رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ جس عورت کو تین طلاقیں دی جائیں اس کے لئے نفقہ و سکنٰی واجب ہے جب تک کہ وہ عدت میں ہے۔ حدیث فاطمہ بنت قیس کو زید بن ثابت و اسامہ بن زید و جابر بن عبداللہ وام المومنین عائشہؓ نے بھی رد کر دیا ہے۔ اور جس عورت کا شوہر مر گیا ہو اس کی عدت کے زمانہ میں نفقہ نہیں ملے گا۔ کیونکہ اس کا اس گھر میں باقی رہنا اور رکے رہنا اس کے شوہر کے کسی حق کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ شریعت کے حق کی ادائیگی ہے۔ کیونکہ اس کا یہاں رہنا اس کی عبادت ہے۔ کیا یہ نہیں دیکھنے کہ رحم کی پاکی کو معلوم کرنے کا اس عدت میں لحاظ نہیں کیا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ اس عدت میں حیض کی شرط رکھی نہیں گئی ہے۔ یہاں تک کہ اگر چار مہینے دس دنوں کے اندر مطلقاً خون حیض نہ دیکھا جائے تب بھی اس کی عدت گزر جائے گی۔ چنانچہ اس عدت میں مرنے والے شوہر پر اس کا نفقہ واجب نہیں ہوگا اور اس دلیل سے بھی کہ نفقہ تو تھوڑا تھوڑا واجب ہوتا ہے اور شوہر کی ملکیت اس کے مرنے کے بعد باقی نہیں رہی اس لئے وارثوں کی میراث میں نفقہ واجب کرنا ممکن نہیں ہے۔

توضیح: مطلقہ عورت یا متوفی عنہا زوجہا کی عدت میں شوہر پر یا اس کے مال سے نفقہ اور سکنٰی ملے گا یا نہیں۔ تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

وقال زفر يقضي فيه نظرا لها ولاضرر فيه على الغائب فانه لوحضر وصدقها فقد اخذت حقها ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف: حضرت عائشہؓ کا رد کرنا بخاری نے روایت کیا ہے کہ آپ (صدیقہؓ) فرماتی تھیں کہ فاطمہ بنت قیس کو کیا ہوا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے نہیں ڈرتی ہے جو یہ کہتی ہے کہ تین طلاقیں پانے والی کو نفقہ و سکنٰی کچھ نہیں ہے۔ اور اسامہ بن زیدؓ کی حدیث کو طحاوی نے اور جابرؓ کی حدیث کو دار قطنی نے روایت کیا ہے۔ لیکن اس کے آخر میں یہ نہیں ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے۔ الی آخرہ۔ بلکہ اسے ابوداؤد و ترمذی و نسائی و طحاوی نے حضرت جابرؓ سے روایت کیا ہے۔ اور میں مترجم کہتا ہوں کہ تحقیق یہ ہے کہ فاطمہ بنت قیسؓ کو اصل بات سمجھنے میں کچھ چوک ہو گئی تھی۔ کیونکہ ترمذی نے اپنی صحیح اسناد کی ساتھ فاطمہ بنت قیسؓ سے روایت کیا ہے کہ میرے شوہر نے میرے پاس کچھ نفقہ نہیں رکھا بلکہ اپنے چچازاد بھائی کے پاس میرے واسطے غلہ رکھ دیا تھا۔ اس لئے یہی نفقہ ہو گیا۔ اور چونکہ رہائش کے لئے اب وہ مکان بے پردہ ہو گیا تھا اس بناء پر رسول اللہ ﷺ نے دوسرے گھر میں عدت گزارنے کا حکم دیا اور عذر کی وجہ سے دوسرے مکان میں رہنا بالاتفاق جائز ہے۔ ع۔م

وكل فرقة جاءت من قبل المرأة بمعصية مثل الردة و تقبيل ابن الزوج فلانفقة لها لانها صارت حابسة نفسها بغير حق فصارت كمااذاكانت ناشزة بخلاف المهر بعد الدخول لانه وجد التسليم في حق المهر بالوطي وبخلاف مااذاجاءت الفرقة من قبلها بغير معصية كخيارالعتق وخيار البلوغ والتفريق لعدم الكفاءة لانها حبست نفسها بحق وذلك لا يسقط النفقة كمااذا حبست نفسها لا ستيفاء المهروان طلقها ثلثا ثم ارتدت والعياذ بالله سقطت نفقتها وان مكنت ابن زوجها من نفسها فلها النفقة معناه مكنت بعد الطلاق لان الفرقة تثبت الطلاق الثلث ولاعمل فيها للردة والتمكين الا ان المرتدة تحبس حتى تتوب ولانفقة للمحبوسة والممكنة لاتحبس فلهذايقع الفرق.

ترجمہ: اور ہر وہ جدائی جو عورت کی طرف سے اس کی کسی معصیت میں مبتلا ہونے کی وجہ سے ہوئی ہو مثلاً وہ مرتدہ ہو گئی ہو یعنی دین اسلام سے پھر گئی ہو یا اس نے شہوت کے ساتھ شوہر کے لڑکے کا بوسہ لے لیا ہو تو اس کے لئے نفقہ نہیں ہوگا کیونکہ

اب اس کا وہاں رکی رہنا حق ہو گیا ہے۔ اس لئے وہ ایسی ہو گئی جیسے وہ نافرمانی کر کے شوہر کے گھر سے نکل گئی ہو(۔اب اگر یہ وہم ہو کہ پھر تو اسے مہر بھی نہیں ملنا چاہئے تو اس کا جواب دیا کہ) بخلاف اس سے وطی ہو جانے کے بعد مہر کے لازم ہونے کے۔کیونکہ جس چیز کے عوض مہر طے ہوا تھا (شرم گاہ) وہ اس نے وطی کے ساتھ اس کے حوالہ کر دی ہے۔اور بخلاف اس صورت کے کہ جب عورت کی طرف سے بغیر کسی معصیت کے جدائی ہوئی ہو۔جیسے اسے آزاد ہو جانے کی وجہ سے اختیار ملا یا بالغ ہونے کی بناء پر اختیار ملا ہو یا اس کا شوہر اس کے کفو کا نہ ہو اس لئے لوگوں کے اعتراض کرنے پر جدائی ہوئی ہو۔کہ ان صورتوں میں عدت کے دنوں میں نفقہ پانے کا حق ہو گا کیونکہ اس نے خود کو اس گھر میں حق کے ساتھ روکا ہے۔اور ایسا روکنا نفقہ کو ساقط نہیں کرتا ہے۔جیسے کہ اگر اس نے خود کو شوہر کے پاس جانے سے اپنا مہر معجل وصول کر لینے تک روک رکھا ہو تو اس کا نفقہ ساقط نہیں ہوتا ہے بلکہ جاری رہتا ہے۔اور اگر شوہر نے اسے تین طلاقیں دیں اس کے بعد وہ نعوذ باللہ من ذلک اس نے کفر اختیار کر لیا یا مرتد ہو گئی تو اس کا نفقہ ساقط ہو جائے گا۔اور اگر اس عورت نے اپنے شوہر کے پہلے گھر سے ہونے والے بیٹے کے حوالہ خود کو مکمل طور پر کر دیا (وطی کرالی) ہو تو اس کا نفقہ ساقط نہ ہو گا اس کا مطلب یہ ہوا کہ اسنے تین طلاقوں کے بعد وطی کرائی ہو۔اس کی وجہ یہ ہو گی کہ ان دونوں میاں بیوی کے درمیان جدائی تو تین طلاقوں سے ہی ہو گئی۔اور اب اس کی جدائی میں مرتد ہو جانے یا شوہر کے لڑکے سے ناجائز تعلق کرنے کو کوئی دخل نہیں ہے۔البتہ چونکہ یہ عورت اب مرتدہ ہو گئی ہے اس لئے وہ اس وقت تک کے لئے قید کی جائے گی کہ بالآخر وہ توبہ کر لے۔اور ایسی قیدی عورت کے لئے نفقہ بھی نہیں ہوتا ہے۔اور جس عورت نے شوہر کے لڑکے سے وطی کرائی ہے وہ قید نہیں کی جائے گی۔اس بناء پر دونوں میں فرق ہو گیا۔

توضیح: زوجین میں ایسی تفریق سے جو عورت کی طرف سے ہو خواہ وہ کسی معصیت کرنے کی وجہ سے ہو یا اس کے بغیر ہو۔ نفقہ وغیرہ لازم ہو گا یا نہیں۔ تفصیل مسئلہ، حکم، دلیل

وکل فرقة جاءت من قبل المرأة بمعصية مثل الردة و تقبيل ابن الزوج فلانفقة لها ..... الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

فصل. ونفقة الاولاد الصغار على الاب لايشاركه فيها احد كمالايشاركه في نفقة الزوجة لقوله تعالى وعلى المولودله رزقهن والمولودله هوالاب وانكان الصغير رضيعا فليس على امه ان ترضعه لمابينا ان الكفاية على الاب واجرة الرضاع كالنفقة ولانها عساها لاتقدرعليه لعذر بها فلامعنى للجبر عليه وقيل في تاويل قوله تعالى ولاتضار والدة بولدها بالزامها الارضاع مع كراهتها وهذالذي ذكرنابيان الحكم وذلك اذاكان يوجد من ترضعه اما اذاكان لاتوجد من ترضعه تجبر الام على الارضاع صيانة للصبي عن الضياع.

ترجمہ: اور چھوٹے بچوں کے نفقہ [illegible] مہ داری باپ ہی پر ہو گی۔دوسرا کوئی بھی اس میں اس کا شریک نہ ہو گا جیسا کہ اس کی بیوی کے نفقہ میں دوسرا کوئی اس کا شریک نہیں ہوتا ہے۔یعنی کسی پر شرکت لازم نہیں ہوتی ہے۔اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ **وعلى المولودله رز[illegible]** یعنی عورتوں کا رزق فقط مولود لہ پر واجب ہے۔اور مولود لہ باپ ہی کو کہا جاتا ہے۔اور اگر چھوٹا بچہ دودھ پیتا ہو تو اس کی ماں پر اسے دودھ پلانا ضروری نہیں ہے۔اس وجہ سے جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ بچہ کے تمام اخراجات کی ذمہ داری باپ پر ہوتی ہے۔اور دودھ پلائی کی اجرت کا حکم نفقہ کے حکم کے جیسا ہے۔یعنی جیسے باپ پر بچہ کا نفقہ ہے اسی طرح دودھ پلائی کی اجرت ہے اور اس دلیل سے کہ بہت ممکن ہے کہ بچہ کی ماں اپنی کسی مجبوری کی وجہ سے اس بچہ کو دودھ پلانے پر قدرت نہ رکھتی ہو۔ایسی صورت میں اس پر جبر اور دباؤ ڈالنے کے کوئی معنی نہیں ہیں۔اور اس فرمان باری تعالیٰ **﴿ولا**

تضار والدة بولدها﴾ کہ 'ماں اپنے بچہ کی وجہ سے نقصان برداشت نہیں کرے گی۔ کی تفسیر کے سلسلہ میں کہا گیا ہے کہ اس پر بچہ کو دودھ پلانا لازم نہیں کیا جائے گا۔ جبکہ اسے اس کام سے تکلیف ہوتی ہو یا نقصان ہوتا ہو۔ اور ہم نے یہاں جو کچھ بیان کیا وہ ظاہری حکم قضاء کا بیان ہے۔ اور یہ بھی اس وقت کے لئے ہے کہ کوئی عورت ایسی میسر ہو جو بچہ کو دودھ پلا سکتی ہو۔ اور اگر ایسی دودھ پلانے والی عورت میسر نہ ہو یا بچہ کسی عورت کا دودھ قبول نہ کرتا ہو تو اس کو دودھ پلانے کے لئے اس کی ماں پر جبر کیا جائے گا۔ تاکہ بچہ ضائع ہونے سے بچ جائے۔

توضیح: چھوٹے بچوں کے نفقہ اور نگہداشت کی ذمہ داری کس پر ہوتی ہے۔ تفصیل حکم' دلیل

فصل۔ ونفقة الاولاد الصغار على الاب لايشاركه فيها احد كمالايشاركه في نفقة الزوجة ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف: اور عمدہ میں مذکور ہے کہ دودھ پلانے والی کی دو برس کے بعد اس کی اجرت دینے کا ذمہ دار نہیں ہوتا ہے اور ماں پر دودھ پلانے کی اجرت کا واجب نہ ہونا حکم قضاء اس لئے بیان کیا ہے کہ دینی طور سے عورت پر اپنے بچہ کو دودھ پلانا واجب ہے۔ اسی لئے مشائخ رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اگر قاضی اس کو دودھ پلانے کی اجرت دلائے تو بھی اسے لینا اس کے لئے جائز نہ ہوگا کیونکہ دین کے اعتبار سے جو کام کسی کو کرنا واجب ہو اس کے کر لینے پر اس کی اجرت جائز نہیں ہوتی ہے۔ یہ مسئلہ شرح کتاب النفقات میں صراحت کے ساتھ مذکور ہے۔ ع

قال ويستاجر الاب من ترضعه عندها امااستيجا رالاب فلان الاجر عليه وقوله عندها معناه اذا ارادت ذلك لان الحجرلها وان استاجرهاوهي زوجته اومعتدته لترضع ولدهالم تجزلان الارضاع مستحق عليها ديانة قال الله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن الاانها عذرت لاحتمال عجزها فاذاقدمت عليه بالاجرظهرت قدرتها فكان الفعل واجبا عليها فلايجوزاخذالاجرعليه وهذافي المعتدة عن طلاق رجعي رواية واحدة لان النكاح قائم وكذافي المبتوتة في رواية و في رواية اخرى جاز استيجارها لان النكاح قدزال وجه الاولى انه باقي في حق بعض الاحكام.

ترجمہ: قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ بچہ کا باپ بچہ کو دودھ پلانے کے لئے ایسی عورت اجرت پر رکھے جو اس کی ماں کے پاس پہنچ کر بچہ کو دودھ پلایا کرے۔ اجرت پر لا کر رکھنے کی ذمہ داری باپ پر اس لئے ڈالی گئی ہے کہ وہی اس کی اجرت ادا کرے گا۔ اور ماں کے پاس آکر اس لئے پلائے گی کہ اگر ماں ایسا چاہے یا ضرورت سمجھے گی تو پلوائے گی اور اس کے پاس پلانا لازم ہوگا کیونکہ بچہ کو گود میں لینے اور اس کی پرورش کا حق ماں ہی کو ہے۔ اور اگر اس نے بچے کی اپنی ماں کو دودھ پلانے کے لئے اجرت پر مقرر کیا حالانکہ وہ ابھی تک اس کے نکاح میں اور بیوی ہی ہے یا اس کی طلاق کی عدت میں دن گزار رہی ہے۔ تو اس طرح اجرت کا معاملہ صحیح نہ ہوگا کیونکہ دینداری کے اعتبار سے خود اس عورت پر ہی دودھ پلانا واجب ہے۔ جیسا کہ خود اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿والو الدات یرضعن اولادھن﴾ یعنی مائیں اپنے بچوں کو دودھ پلائیں۔ تو ان پر واجب ہونا ظاہر ہو گیا۔ لیکن اسے پہلے اس لئے معذور سمجھا گیا تھا کہ وہ شاید کسی وجہ سے عاجز ہو۔ لیکن جبکہ اس نے اجرت لے کر دودھ پلانا چاہا تو اس سے معلوم ہو گیا کہ وہ معذور نہیں ہے بلکہ قادر ہے۔ چنانچہ حکم الٰہی کے مطابق دودھ پلانا اس پر واجب ہو گیا۔ اس لئے اب اس کام پر اجرت لینا اسے جائز نہ ہوگا اور یہ حکم جو ابھی بیان کیا گیا ہے یعنی اس معاملہ میں اجرت کا جائز نہ ہونا یہ ایسی عدت گزارنے والی کا ہے جو طلاق رجعی کی عدت میں ہو۔ اس کی ایک ہی روایت کے مطابق ہے کہ جائز نہیں ہے۔ یعنی اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ کیونکہ اب تک اس سے نکاح کا تعلق باقی ہے۔ اور اگر قطعی جدائی یعنی بائن طلاق کی عدت میں ہو تو اس میں دو روایتیں ہیں یعنی ایک روایت میں یہاں بھی جائز نہیں ہے۔ اور دوسری روایت میں یہاں جائز ہوگا کہ اجرت پر اسے رکھ لیا جائے۔ کیونکہ اس سے نکاح کا تعلق ختم ہو گیا ہے۔ اور

پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ بعض احکام میں اس سے تعلق نکاح اب بھی باقی ہے (ف۔ یہاں تک کہ اس پر عدت واجب ہے۔ اور شوہر پر اس کا نفقہ اور سکنیٰ واجب ہے۔ اور اسے اپنی زکوٰۃ نہیں دے سکتا ہے۔ اور نہ اس کے حق میں اس کی گواہی مقبول ہوگی۔ ع

توضیح: چھوٹے بچوں کو دودھ پلانے کی ذمہ داری اور اس کا خرچ کس پر لازم ہوگا کیا ماں کو اجرت پر دودھ پلانے کے لئے مقرر کرنا اور اس کا قبول کرنا صحیح ہوگا حکم، دلیل

قال ويستاجر الاب من ترضعه عندها اما استيجار الاب فلان الاجر عليه ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

ولو استاجرها وهي منكوحة اومعتدته لا رضاع ابن له من غيرها جازلانه غير مستحق عليها وان انقضت عدتها فاستاجرها يعني لارضاع ولدها جازلان النكاح قدزال بالكلية وصارت كا لاجنبية فان قال الاب لا استاجرها وجاء بغيرها فرضيت الام بمثل اجرالا جنبية اورضيت بغير اجر كانت هي احق لانها اشفق فكان نظر اللصبي في الدفع اليها وان التمست زيادة لم يجبرالزوج عليها دفعا للضررعنه واليه الاشارة بقوله تعالى ولاتضار والدة بولدها ولا مولودله بولده اي بالزامه لها اكثر من اجرة الاجنبية ونفقة الصغير واجبة على ابيه وان خالفه في دينه كماتجب نفقة الزوجة على الزوج وان خالفته في دينه اماالولد فلاطلاق ماتلونا وعلى المولودله رزقهن الاية ولانه جزءه فيكون في معنى نفسه واما الزوجة فلان السبب هو العقدالصحيح فانه بازاء الاحتباس الثابت به وقدصح العقدبين المسلم والكافرة وترتب عليه الاحتباس فوجبت النفقة وفي جميع ماذكرنا انماتجب النفقة على الاب اذالم يكن للصغير مال امّا اذا كان فالاصل ان نفقة الانسان في مال نفسه صغيرا كان او كبيرا.

ترجمہ: اور اگر شوہر نے اپنی بیوی کو یا اس طلاق یافتہ کو جو عدت گزار رہی ہو اپنی دوسری بیوی سے بچہ کو دودھ پلانے کے لئے اجرت پر مقرر کیا تو یہ جائز ہوگا کیونکہ اس بچہ کو دودھ پلانے کی ذمہ داری اس عورت پر لازم نہیں تھی۔ اسی طرح اگر عدت گزر جانے کے بعد شوہر نے اس کو اپنے اس بچے کو دودھ پلانے کے لئے اجرت پر مقرر کیا جو کہ اسی کے پیٹ سے ہوا ہے تو یہ بھی جائز ہوگا کیونکہ اس سے نکاح کا تعلق مکمل طور سے ختم ہو گیا ہے۔ اور وہ اب اجنبیہ کی طرح ہو گئی ہے۔ اور اگر شوہر نے یہ کہا کہ میں اس عورت کو اس بچہ کو اجرت پر دودھ پلانے کے لئے نہیں رکھوں گا پھر اس کی جگہ دوسری کو لے آیا۔ اس وقت یہ بھی دوسری عورت کے برابر اجرت لے کر یا مفت ہی میں پلانے پر راضی ہو گئی تو ان دونوں صورتوں میں یہی ماں زیادہ مستحق مانی جائے گی۔ کیونکہ یہ اپنے بچہ کے حق میں زیادہ ہمدرد اور شفیق ثابت ہوگی۔ تو بچہ کو اسی کے حوالہ کر دینے سے بچہ کے حق میں بہتری ہوگی۔ اور اگر بچہ کی ماں نے دودھ پلانے والی اجنبیہ عورت سے زیادہ مانگا تو بچہ کا باپ زیادہ دینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔ تاکہ اسے نقصان نہ ہو اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں اسی بات کی طرف اشارہ بھی ہے۔ کہ **ولا تضار والدة الخ** یعنی ماں اپنے بچہ کی وجہ سے تکلیف اور نقصان میں نہ ڈالی جائے گی اور نہ بچے کا باپ اپنے بچے کی وجہ سے نقصان اٹھائے گا۔ یعنی اس پر بچہ کی ماں کے واسطے اجنبیہ دودھ پلائی سے زیادہ اجرت واجب نہیں ہوگی۔ اور چھوٹے بچہ کا نفقہ اس کے باپ پر ہر صورت میں واجب ہوگا اگرچہ باپ اس سے دین میں مختلف ہو۔ جیسا کہ شوہر پر اس کی بیوی کا نفقہ واجب ہوتا ہے۔ اگرچہ وہ شوہر سے دین میں مختلف ہو۔ مثلاً یہودیہ ہو یا نصرانیہ ہو۔ اس طرح بچہ کا نفقہ واجب ہونا اس آیت پاک کے مطلق ہونے کی وجہ سے ہے جس کی تلاوت ہم نے پہلے کر دی ہے۔ یعنی **وعلى المولود له رزقهن الخ** کیونکہ اس میں دین میں موافق یا مخالف ہونے کی کوئی قید نہیں ہے۔ بلکہ باپ پر مطلقاً اولاد کا نفقہ لازم کیا گیا ہے۔ اور اس دلیل سے بھی کہ بچہ اپنے باپ کا جزو ہوتا ہے۔ اس لئے بچہ بھی باپ کی ذات میں

داخل ہوا یعنی اپنی ذات ہی کا نفقہ فرض ہوا۔ لہٰذا اپنے جزو یعنی اولاد کا بھی نفقہ فرض ہوگا اور اپنی بیوی کا نفقہ تو اس دلیل سے فرض ہوگا کہ نفقہ کا سبب اس کے ساتھ نکاح صحیح کا ہونا ہے۔ کیونکہ اس نکاح کی وجہ سے بیوی خود کو اپنے شوہر کے لئے پابند کرلیتی ہے۔ اسی کے مقابلہ میں شوہر پر اس کا نفقہ واجب ہوتا ہے۔ پھر یہ بات بھی ظاہر ہے کہ کتابیہ کافرہ اور مرد مسلمان کے درمیان نکاح صحیح ہوتا ہے۔ اور اس کے نتیجہ میں اسے گھر میں روکنے کا حق ہوتا ہے لہٰذا اس کا بھی نفقہ واجب ہوگا پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ ہم نے جتنی صورتیں بیان کیں ان سب میں باپ پر اولاد کا نفقہ اسی وقت لازم ہوگا جبکہ بچہ چھوٹا (نابالغ) ہو اور اس کا اپنا ذاتی مال نہ ہو۔ کیونکہ اگر وہ چھوٹا نہ ہو یا اس کا اپنا کچھ مال موجود ہو تو اس کا اپنا نفقہ اس کے اپنے ہی مال میں لازم ہوگا کیونکہ اصل یہی ہے کہ آدمی کا نفقہ اس کے اپنے ہی مال سے ہو خواہ وہ چھوٹا ہو یا بڑا ہو۔ ف۔ چھوٹے کے پاس مال ہونے کی یہی صورت ہوسکتی ہے کہ اس کو کہیں سے میراث میں ملا ہو یا اسے کسی نے ہبہ کیا ہو۔ اور ذخیرہ میں ہے کہ اگر چھوٹے بچہ کے پاس زمین یا کپڑے ہوں۔ اور اسے نفقہ کے لئے ان کی ضرورت پڑ گئی تو اس کا باپ اس کا متولی بن کر ان تمام چیزوں کو بیچ کر اسی میں سے اس بچہ کے نفقہ اور ضروریات میں خرچ کرے گا۔ ع۔ ن

توضیح: اگر کسی نے اپنی منکوحہ کو یا منکوحہ معتدہ کو اپنی دوسری بیوی سے بچہ کو دودھ پلانے کے لئے اجرت پر رکھا یا اپنے بچہ کو دودھ پلانے کے لئے اس کی ماں کو جس کی عدت ختم ہوگئی ہو رکھا۔ اگر ماں نے اپنے بچہ کو دودھ پلانے کے لئے اجنبیہ سے زیادہ اجرت یا برابر کا مطالبہ کیا۔ تفصیل، حکم، دلیل

ولو استاجرها وهي منكوحة او معتدته لارضاع ابن له من غيرها جاز لانه غير مستحق عليها ...... الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے

فصل وعلى الرجل ان ينفق على ابويه واجداده وجداته اذا كانوا فقراء وان خالفوه في دينه اما الابوان فلقوله تعالى وصاحبهما في الدنيا معروفا نزلت الاية في الابوين الكافرين وليس من المعروف ان يعيش في نعم الله تعالى ويتركهما يموتان جوعا واما الاجداد والجدات فلانهم من الاباء والامهات ولهذا يقوم الجد مقام الاب عند عدمه ولانهم سببوا الاحياء فاستوجبوا عليه الاحياء بمنزلة الابوين وشرط الفقر لانه لو كان ذا مال فايجاب نفقته في ماله اولى من ايجابها في مال غيره ولا يمنع ذلك باختلاف الدين لماتلونا ولا تجب النفقة مع اختلاف الدين الا للزوجة والابوين والاجداد والجدات والولد وولد الولد اما الزوجة فلما ذكرنا انها واجبة لها بالعقد لاحتباسها لحق له مقصود وهذا لا يتعلق باتحاد الملة واما غيرها فلان الجزئية ثابتة وجزء المرء في معنى نفسه فكما لا يمتنع نفقة نفسه بكفره لا يمتنع نفقة جزء ه الا انهم اذا كانوا حربيين لا تجب نفقتهم على المسلم وان كانوا مستامنين لانا نهينا عن البر في حق من يقاتلنا في الدين.

ترجمہ: فصل۔ اور مرد پر لازم ہے کہ اپنے والدین اور اجداد و جدات کو نفقہ دے اگر وہ محتاج ہوں۔ اگرچہ وہ دین میں اس کے مخالف ہوں۔ والدین پر خرچ کرنے کی دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے وصاحبهما في الدنيا معروفا یعنی دنیا میں اپنے والدین کے ساتھ اعتدال کے ساتھ رہا کرو۔ یہ آیت ایسے ابوین کے بارے میں نازل ہوئی ہے جو کافر تھے۔ اعتدال اور انصاف کے ساتھ رہنا اس طرح نہیں ہوسکتا ہے کہ خود تو نعمت الٰہی میں ڈوبا ہوا عیش کرتا رہے اور والدین کو بھوکا مرنے دے۔ اور اجداد و جدات کو دینے کی دلیل یہ ہے کہ وہ بھی آباء اور امہات میں شمار ہوتے ہیں۔ اسی لئے آدمی کے مر جانے کے بعد اس کے باپ کے نہ ہونے کی صورت میں اس کا دادا قائم مقام ہوا کرتا ہے۔ اور اس لئے بھی کہ وہ بھی خود اس شخص کی زندگی کے سبب ہیں تو وہ بھی اس

آدمی پر اپنی زندگی باقی رکھنے کا ایک حق رکھتے ہیں۔ جیسے والدین میں ہے۔ اور محتاجی کی شرط اس لئے لگائی ہے کہ اگر باپ خود مالدار ہو تو اس کا نفقہ دوسرے کی بہ نسبت اسی کے مال میں لازم آنا زیادہ بہتر ہے۔ اور دین کے اعتبار سے دونوں میں اختلاف ہونا نفقہ واجب ہونے کے لئے رکاوٹ نہیں ہوتی ہے۔ جس کی دلیل میں ہم پہلے بھی آیت پاک کی تلاوت کر چکے ہیں (۔ف یعنی یہ آیت پاک ﴿وصاحبهما في الدنيا معروفا﴾۔ کیونکہ یہ آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ والدین کا مذہب جو بھی ہو یعنی وہ مومن ہوں یا کافر ان کے ساتھ اعتدال کا برتاؤ رکھنا چاہئے۔) اور دینی اختلاف کے ساتھ کسی کا نفقہ واجب نہیں ہوتا ہے سوائے بیوی' والدین' اجداد وجدات اور اولاد اور ان کی اولاد کے۔ ان میں سے بیوی کا نفقہ تو اسی دلیل سے واجب ہوتا ہے جو ہم نے بیان کر دی ہے کہ اس کا نفقہ شوہر پر اس لئے لازم آتا ہے کہ اسکے ساتھ عقد صحیح ہو چکا ہے۔ اور اسی بناء پر عورت اپنے شوہر کے حق مقصود (ہمبستری) کی وجہ سے اس کے پاس بند ہو کر رہ جاتی ہے۔ اور اس مقصد میں دین کے متحد ہونے کو کوئی دخل نہیں ہے۔ لیکن بیوی کے ماسوا جو باقی رہے ان کا نفقہ اس سبب سے لازم آتا ہے کہ ان سے بدن کا حصہ اور جزو ہونا ثابت ہے۔ اور آدمی کو جس کے ساتھ بدن کے جزو ہونے کا رشتہ ہوتا ہے وہ اس کی ذات کے مثل ہوتا ہے۔ اس لئے آدمی جس طرح اپنے کافر ہونے کی وجہ سے اپنا نفقہ نہیں روکتا ہے اسی طرح جس کسی کے ساتھ اس کی جزویت کا تعلق ہوتا ہے اس کا نفقہ بھی نہیں روک سکتا ہے۔ اس لئے ان سب کا نفقہ واجب ہوگا بشرطیکہ وہ محتاج ہوں لیکن اگر یہ لوگ ایسے سخت کافر ہوں جو مسلمانوں سے لڑتے ہوں تو مسلمان پر ان کا نفقہ واجب نہ ہوگا اگرچہ یہ لوگ امان لے کر دار الامان میں آئے ہوئے ہوں۔ کیونکہ جو شخص ہم سے دین کے بارے میں لڑے وہ خواہ کوئی بھی ہو ہمیں اس کے ساتھ احسان کرنے سے ممانعت کی گئی ہے۔ ف۔ حاصل کلام یہ ہوا کہ اگر وہ کافر ہو تو ان کا نفقہ مسلمان پر اسی صورت میں واجب ہوگا کہ وہ دار الاسلام میں مطیع ہوں ورنہ واجب نہیں ہے۔

توضیح: ایک آدمی پر کن کن لوگوں کا نفقہ ضروری ہوتا ہے
کیا اس کے لئے ہم مذہب ہونا بھی ضروری ہے۔ تفصیل' حکم' دلیل

فصل وعلى الرجل ان ينفق على ابويه واجداده وجداته اذا كانو افقراء وان خالفوه في دينه......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

ولاتجب على النصراني نفقة اخيه المسلم وكذالا تجب على المسلم نفقة اخيه النصراني متعلقة بالارث بالنص بخلاف العتق عندالملك لانه متعلق بالقرابة والمحرمية بالحديث ولان القرابة موجبة للصلة ومع الاتفاق في الدين آكدودوام ملك اليمين اعلى في القطيعة من حرمان النفقة فاعتبرنافي الاعلى اصل العلة وفي الادنى العلة الموكدة فلهذا افترقاولايشارك الولد في نفقة ابويه احد لان لهما تاويلا في مال الولد بالنص ولاتاويل لهمافي مال غيره و لانه اقرب الناس اليهمافكان اولى باستحقاق نفقتهما عليه وهي على الذكوروالاناث بالسوية في ظاهر الرواية وهوالصحيح لان المعنى يشملهما.

ترجمہ: اور نصرانی پر یہ لازم نہیں ہے کہ اپنے مسلم بھائی کو نفقہ دے۔ اسی طرح کسی مسلمان پر یہ لازم نہیں ہے کہ وہ اپنے نصرانی بھائی کو نفقہ دے۔ کیونکہ نص قرآنی سے یہ ثابت ہے کہ نفقہ کا تعلق میراث کے ساتھ ہے۔ یعنی جن میں میراث پانے کا تعلق ہے ان ہی میں نفقہ بھی ہوتا ہے۔ بخلاف مالک ہونے کے وقت آزاد ہونا۔ کیونکہ آزادی کا تعلق قرابت محرمیت کے ساتھ ہے۔ حدیث شریف کی دلیل سے اور وہ پائی گئی ہے۔ اور نفقہ کے بارے میں یہ بھی دلیل ہے کہ رشتہ داری کی بناء پر رشتہ دار کے ساتھ احسان کرنا صرف مناسب اور بہتر ہوتا ہے اور اگر اس کے ساتھ دین میں بھی وہ متفق ہو جائے تو اس کے ساتھ احسان کرنا متوکد یعنی واجب ہو جاتا ہے۔ اور کسی رشتہ دار کو ہمیشہ اپنے ملک میں رکھنا اور اس کا مالک بنے رہنا نفقہ سے محروم رکھنے

کی نسبت سے تعلق رشتہ کو بہت زیادہ اور بڑھ کر کاٹنا لازم آتا ہے۔ اس لئے ہم نے اعلی یعنی ملک یمین میں اصلی علت یعنی کسی رشتہ دار کی جان کے مالک ہونے کا اعتبار کیا ہے۔ اور ادنٰی یعنی نفقہ کے بارے میں علت مئوکدہ یعنی رشتہ داری اس کے ساتھ مذہب میں بھی متفق ہونے کا اعتبار کیا ہے۔ اس بناء پر آزاد ہو جانے اور نفقہ واجب ہونے میں فرق ہو گیا۔ اور والدین کے نفقہ میں بیٹوں کے ساتھ کوئی بھی شریک نہیں ہو گا یعنی اگر والدین کا لڑکا موجود ہے اور وہ ان دونوں کا خرچ برداشت کر سکتا ہے تو قاضی یہ نہیں کہے گا کہ اس کے دوسرے رشتہ دار بھی اسی میں شریک ہوں۔ بلکہ صرف ان کا لڑکا ہی اس کا ذمہ دار ہو گا کیونکہ والدین کے لئے اپنے بیٹے کے مال میں اس دلیل سے کہ حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم اور تمہارا مال سب تمہارے باپ کے اس حدیث میں یہ تاویل ہوتی ہے کہ گویا وہ دونوں بہت مالدار ہیں۔ لیکن اسکے علاوہ کسی دوسرے کے مال میں ان کے لئے کوئی تاویل نہیں ہے۔ اس لئے غیروں کا مال ان کے لئے جائز نہیں ہے۔ اور دوسری وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ والدین سے سب سے زیادہ قریب ان کا لڑکا ہی ہوتا ہے۔ لہٰذا جس پر ان دونوں کے نفقہ کا حق لازم ہو گا وہ بھی بدرجہ اولی ان کا فرزند ہو گا پھر ظاہر الروایۃ میں محتاج والدین کے نفقہ کی ذمہ داری ان کے لڑکوں اور لڑکیوں پر برابر کی ہو گی۔ اور یہی قول صحیح بھی ہے۔ کیونکہ جو سبب بتایا گیا ہے وہ لڑکوں اور لڑکیوں کے لئے برابر ہے (ف۔ لیکن سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے شرح کافی میں امام اعظم سے یہ روایت بیان ہے کہ میراث کی طرح یہاں بھی لڑکا دو حصے اور لڑکی ایک حصہ دے۔ جیسے دور کے رشتہ داروں کا نفقہ دیا جاتا ہے۔ لیکن یہ روایت صحیح نہیں ہے۔)

توضیح: کیا مسلمان پر اپنے نصرانی بھائی اور برعکس نصرانی پر اپنے مسلمان بھائی کو بھی نفقہ دینا لازم ہوتا ہے اور والدین کو نفقہ دینے میں اولاد کے علاوہ کچھ دوسرے بھی ذمہ دار ہوتے ہیں۔ مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

ولاتجب علی النصرانی نفقة اخیه المسلم و کذالا تجب علی المسلم نفقة اخیه النصرانی ......الخ

نصرانی پر یہ واجب نہیں ہے کہ اپنے نسبی بھائی کو جو مسلمان ہے نفقہ دے۔ اسی طرح مسلمان پر بھی واجب نہیں ہے کہ اپنے نصرانی بھائی کو نفقہ دے۔ کیونکہ قرآن کریم میں صراحۃً یہ مذکور ہے کہ نفقہ کا تعلق میراث کے ساتھ ہے۔ بخلاف مالک ہونے کے وقت آزاد ہونا۔ یعنی مثلاً مسلمان نے اپنے نصرانی بھائی کو خریدا تو وہ بھائی اپنے مالک بھائی کے پاس جاتے ہی آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ اس آزادی کا تعلق ان دو باتوں سے ہے (۱) قریبی رشتہ داری (۲) محترم ہونا۔ جس کی دلیل ایک حدیث ہے جو پہلے بیان کی جا چکی ہے (من ملك ذارحم الخ) اور یہ بات یہاں پائی جارہی ہے۔ اور نفقہ واجب ہونے میں یہ بھی دلیل ہے کہ قربت سے صرف رشتہ دار کے ساتھ اس پر احسان کرنا ہی ہوتا ہے۔ پھر جب اس قرابت کے ساتھ دونوں دین میں بھی ایک ہی پائے جائیں تو اس سے تاکید لازم آجاتی ہے یعنی نفقہ دینا اب واجب ہو جاتا ہے۔ اور کسی قریبی رشتہ دار کو اپنی ملکیت میں رکھنا اس کو نفقہ سے محروم رکھنے کے مقابلہ میں اس سے بڑھ کر رشتہ کاٹنا لازم آتا ہے۔ اس لئے ہم نے اعلیٰ یعنی ملک یمین میں اصل علت کا اعتبار کیا ہے اور ادنی یعنی نفقہ کے بارے میں علت مؤکدہ کا اعتبار کیا ہے۔ ف اس بات کی مزید وضاحت اس طرح کی جاتی ہے کہ اصل میں احسان کا سبب قرابت ہے۔

پھر اگر قرابت کے ساتھ کوئی شخص قریب کا مالک ہو کر یہ چاہے کہ دوسرا شخص کا میں ہمیشہ ہی مالک رہوں اسے آزاد نہ ہونے دوں۔ تو اس سے رشتہ داری اور قرابت کو ختم کرنا لازم آئے گا۔ اور یہ بالکل حرام ہے۔ اور یہ اعلی درجہ کی برائی ہے۔ بلکہ جیسے ہی کسی قریب کا مالک ہو گا وہ شخص از خود آزاد ہو جائے گا۔ اس لئے ہم نے اس کی علت صرف قرابت قرار دی ہے۔ کیونکہ رشتہ داری کو ختم کرنا اعلیٰ درجہ کی برائی ہے۔ اس لئے رشتہ دار خواہ مسلمان ہو یا کافر ہو جب اس کی ملکیت میں آگیا تو وہ فوراً آزاد ہو

جائے گا۔ بشرطیکہ قرابت محرمیت کی ہو جیسے کہ بھائی کو بھائی سے ہوتی ہے۔ لیکن اگر بھائی کافر ہو تو اس کو نفقہ نہ دینا جائز ہے۔ کیونکہ رشتہ ختم کر دینے کے مقابلہ میں نفقہ نہ دینا معمولی خرابی ہے۔ اس لئے ہم نے یہ کہا ہے کہ نفقہ دینا بہتر تو ہے لیکن اس پر واجب نہیں ہے۔ اور نفقہ دینا اس وقت واجب ہوگا کہ نسبی رشتہ داری کے ساتھ دونوں ہم مذہب بھی ہوں۔ اس طرح قرابت محرمیت کے ساتھ ہم مذہب ہونے سے قوت آگئی۔ بخلاف آزادی کے کہ اپنے قریبی رشتہ کو زمانہ دراز تک اپنا غلام بنا کر رکھنا پہلے سے ہی حرام قول ہے۔ اس لحاظ سے آزاد ہو جانے میں اور نفقہ واجب ہونے میں فرق ہو گیا۔ **ولا یشارك الولد الخ** ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

والنفقة لكل ذی رحم محرم اذا كان صغیر افقیرا او كانت امرأة بالغة فقیرة او كان ذكرابا لغافقیرازمنا اواعمی لان الصلة فی القرابة لقریبة واجبة دون البعیدة والفاصل ان یكون ذارحم محرم وقدقال الله وعلی الوارث مثل ذلك وفی قراء ة عبدالله بن مسعودؓ و علی الوارث ذی الرحم المحرم مثل ذلك ثم لابدمن الحاجة والصغروالانوثة والزمانة والعمی امارة الحاجة لتحقق العجزفان القادر علی الكسب غنی بكسبه بخلاف الابوین لانه یلحقهما تعب الكسب والولد ماموربدفع الضررعنهما فتجب نفقتهما مع قدرتها علی الكسب قال ویجب ذلك علی مقدارالمیراث ویجبرعلیه لان التنصیص علی الوارث تنبیه علی اعتبار المقدار ولان الغرم بالغنم والجبر لایفاء حق مستحق.

ترجمہ: اور نفقہ ہر ذی رحم محرم کے لئے بھی واجب ہوتا ہے بشرطیکہ وہ چھوٹا اور فقیر ہو یا بالغہ عورت ہو مگر فقیر ہو یا بالغ مرد فقیر ہو اور وہ لنجا یا اندھا ہو۔ کیونکہ قریبی رشتہ داری میں احسان کرنا واجب ہوتا ہے۔ لیکن قرابت بعیدہ میں نہیں ہوتا ہے۔ اور ان دونوں میں فرق کرنے والی بات یہ ہے کہ جو رشتہ دار محرم بھی ہو وہ قریب سے یعنی جس سے کہ نکاح کرنا ہمیشہ کے لئے حرام ہو۔ ورنہ وہ دور کا رشتہ دار ہے۔ اس فرق کی دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے **وعلی الوارث مثل ذلك** یعنی وارث پر اس کے مثل واجب ہے۔ اور عبداللہ بن مسعودؓ کی قراءت میں ہے **وعلی الوارث ذی الرحم المحرم مثل ذلك** یعنی ہر ایک وارث پر جس کا رشتہ ہمیشہ کے لئے حرام کیا گیا اس کے مثل واجب ہے۔ یعنی اگر باپ نہ ہو تو وارث ذی رحم پر صغیر کی دودھ پلائی اور خرچہ واجب ہے۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ وجوب نفقہ کے لئے محتاج ہونا ضروری ہے۔ یعنی صرف محتاجی شرط ہے۔ تاکہ نفقہ واجب ہو۔ اور نابالغ ہونا یا عورت ہونا یا لنجا اور اندھا ہونا اس کے محتاج ہونے کی دلیل ہے۔ کیونکہ ان میں کمانے سے عاجز ہونا مسلم ہے۔ اس لئے کہ جو شخص خود روزگار حاصل کر سکتا ہو وہ اپنی کمائی کی وجہ سے محتاج نہیں ہوتا ہے مگر یہ بات دوسری قرابتوں میں ہے۔ برخلاف والدین کے کیونکہ والدین کو تکلیف ہوگی حالانکہ اولاد کو یہ حکم دیا گیا ہے کہ وہ اپنے والدین سے تکلیف دہ چیزوں کو دور کرتے رہیں اس بناء پر اگر والدین کو کمائی کی طاقت بھی ہو جب بھی ان کا نفقہ اولاد پر واجب ہوگا۔ قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ نفقہ کا واجب ہونا میراث کی مقدار پر ہے۔ اور اسے اس نفقہ کے دینے پر مجبور کیا جائے گا۔ کیونکہ آیت میں وارث کا نفقہ کہنے میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ میراث ہی کی مقدار معتبر ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ آدمی نفع اور آمدنی ہونے کے اندازہ سے ہی تاوان بھی برداشت کرتا ہے۔ یعنی جس کو میراث سے جتنا ملے گا وہ اسی حساب سے فی الحال اپنے مورث کو نفقہ اور مہینے کا خرچ دے۔ اور جبر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ جس پر جو حق واجب ہے وہ اسے ادا کرے۔

توضیح: والدین کے علاوہ دوسرے رشتہ داروں کو بھی نفقہ دینا چاہئے اس کی شرطیں کیا ہیں۔ تفصیل مسئلہ، حکم، دلیل

والنفقة لكل ذی رحم محرم اذا كان صغیر افقیرا او كانت امرأة بالغة فقیرة......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

قال وتجب نفقة الابنة البالغة والابن الزمن على ابويه اثلاثا على الاب الثلثان وعلى الام الثلث لان الميراث لهما على هذا المقدار قال العبدا لضعيف هذاالذي ذكره رواية الخصاف والحسن وفي ظاهر الرواية كل النفقة على الاب لقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن وصار كالولدالصغير ووجه الفرق على الرواية الاولى انه اجتمعت للاب في الصغير ولاية ومؤنة حتى وجبت عليه صدقة فطره فاختص بنفقته ولاكذلك الكبير لانعدام الولاية فيه فتشارك ه الام وفي غير الوالد يعتبرقدرالميراث حتى تكون نفقة الصغير على الام والجداثلاثا ونفقة الاخ المعسرعلى الاخوات المتفرقات الموسرات اخماسا على قدر الميراث غيران المعتبر اهلية الارث في الجملة لا احرازه فان المعسراذاكان له خال و ابن عم تكون نفقته على خاله وميراثه يحرزه ابن عمه ولاتجب نفقتهم مع اختلاف الدين لبطلان اهلية الارث ولابدمن اعتبار.

ترجمہ: قدوری رحمتہ اللہ علیہ نے کہاہے کہ محتاج نابالغہ بیٹی اور لنجے بیٹے کا نفقہ والدین پر تین حصے کر کے ان میں سے دو حصے باپ پر اور ایک حصہ ماں پر واجب ہے۔ کیونکہ والدین کے لئے میراث بھی اسی حساب سے ہے۔ اس عبد ضعیف (مصنف ہدایہ) نے کہاہے کہ قدوری رحمتہ اللہ علیہ نے جو ذکر کیا ہے وہ امام خصاف رحمتہ اللہ علیہ اور حسن رحمتہ اللہ علیہ کی روایت ہے۔ لیکن ظاہر الروایت کے مطابق پورا نفقہ باپ پر ہی واجب ہوگا اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ **وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن** یعنی باپ پر ہی ان کا کھانا اور کپڑا لازم ہے۔ اور ایسا لڑکا چھوٹے بچہ کے مثل ہے۔ پہلی روایت یعنی خصاف رحمتہ اللہ علیہ کی روایت کی دلیل یہ ہے کہ چھوٹے بچہ کے حق میں باپ کی ولایت اور اس کے ضروری اخراجات موؤنیت) دونوں جمع ہیں۔ یہاں تک کہ اس پر نابالغ بچہ کی طرف سے صدقہ فطر بھی دیناواجب ہے۔ اس لئے چھوٹے بچہ کا نفقہ فقط باپ پر ہی لازم ہوا۔ لیکن بالغ اولاد کا یہ حال نہیں ہے۔ کیونکہ ان پر باپ کی ولایت باقی نہیں رہ جاتی ہے۔ اس لئے ان کو نفقہ دینے میں ان کی ماں بھی باپ کے ساتھ شریک ہوگی۔ پھر باپ کے علاوہ دادا وغیرہ میں بھی یہی قول ہے کہ میراث کی مقدار کا اعتبار ہوگا چنانچہ نابالغ کا نفقہ اس کی ماں اور دادا پر تین حصے کر کے واجب ہوگا یعنی ایک حصہ ماں پر اور دو حصے دادا پر لازم ہوں گے۔ اور اگر ایک بھائی محتاج ہو اور اس کی تین خوش حال بہنیں ایک ایک تینوں قسم کی ہوں۔ یعنی ایک عینی اور ایک فقط باپ میں شریک اور تیسری فقط ماں میں شریک ہو۔ تو ان پر بھائی کا نفقہ میراث کے حساب سے پانچ حصے کر کے واجب ہوگا یعنی تین حصے عینی (سگی بہن) پر اور ایک حصہ باپ شریک بہن پر اور ایک حصہ ماں شریک بہن پر۔ البتہ یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ اس مسئلہ میں کسی بھی وقت میراث پانے کی صلاحیت کا ہونا کافی ہے یعنی میراث کا حاصل کر لینا ضروری نہیں ہے۔ کیونکہ اگر کسی محتاج شخص کا ایک خوش حال ماموں اور ایک چچا کا خوش حال بیٹا (بھتیجا) ہو تو اس محتاج کا نفقہ اس کے اسی ماموں پر واجب ہوگا حالانکہ اس کی میراث جب بھی ہو اس کا یہ بھتیجہ لے جائے گا (۔ف۔) کیونکہ ماموں کے ساتھ قرابت اور محرم ہونے کا رشتہ بھی ہے اس لئے اگر یہ لڑکی ہو تو کسی طرح بھی اس کا نکاح اس ماموں کے ساتھ نہیں ہو سکتا ہے۔ بخلاف اس چچازاد بھتیجہ کے کہ اس سے اگرچہ قریبی رشتہ داری ہے مگر وہ محرم نہیں ہے۔ اسی بناء پر اس سے نکاح کرنا بھی جائز ہے۔ جبکہ نفقہ ایسے ہی رشتہ دار پر واجب ہوتا ہے جو کہ محرم بھی ہو۔ حالانکہ میراث میں جب ماموں اور چچا کا بیٹا موجود ہو تو چچا کا بیٹا ہی میراث پائے گا۔ اور ماموں محروم رہے گا۔ اور جن لوگوں کے ساتھ ایسی رشتہ داری موجود ہو جس سے ہمیشہ کا آپس میں نکاح حرام ہو۔ ان میں ایسی رشتہ داری کے باوجود اگر ان کے درمیان دینی مخالفت ہو تو ان میں نفقہ واجب نہیں ہوگا کیونکہ ان میں وارث بننے کی صلاحیت موجود نہیں ہے۔ حالانکہ اس کا اعتبار ضروری ہے۔

توضیح: محتاج نابالغہ بیٹی اور لنجے بیٹے کا نفقہ ان کے والدین اور اجداد پر واجب ہوتا ہے تو کس حساب سے۔ تفصیل بیان، حکم، دلیل

قال وتجب نفقة الابنة البالغة والابن الزمن على ابويه اثلاثا على الاب الثلثان ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے

ولاتجب على الفقير لا نها تجب صلة وهويستحقها على غيره فكيف تستحق عليه بخلاف نفقة الزوجة وولده الصغير لانه التزمها بالاقدام على العقداذالمصالح لا تنتظم دونهاولايعمل في مثلها الاعسارثم اليسار مقدر بالنصاب فيماروى عن ابي يوسف وعن محمد انه قدره بمايفضل عن نفقة نفسه وعياله شهرا اوبما يفضل عن ذلك من كسبه الدائم كل يوم لان المعتبرفي حقوق العباد انما هوالقدرة دون النصاب فانه للتيسير والفتوى على الاول لكن النصاب نصاب حرمان الصدقة واذاكان للابن الغائب مال قضى فيه بنفقة ابويه وقدبينا الوجه فيه.

ترجمہ: اور یہ نفقہ محتاج پر واجب نہیں ہوتا ہے کیونکہ اس کا واجب ہونا صلہ رحمی کے طور پر ہوتا ہے حالانکہ محتاج خود اس بات کا محتاج ہوتا ہے کہ اس پر کوئی اور دوسرا احسان کرے اس لئے اس پر نفقہ کس طرح واجب ہوگا بخلاف بیوی اور چھوٹی اولاد کے نفقہ کے کہ وہ تو شوہر اور باپ پر بہر صورت لازم ہوتا ہے یعنی اگر چہ وہ خود فقیر ہو۔ کیونکہ جب اس نے نکاح کر لیا تو اس نے از خود اپنے اوپر ان لوگوں کو نفقہ دینا لازم کر لیا ہے۔ کیونکہ بغیر نفقہ کے مصلحتوں کا انتظام نہیں ہو سکتا ہے۔ اور ایسی صورت میں تنگدستی کا بہانہ مفید نہیں ہوتا ہے۔ پھر خوش حالی کے اندازہ کرنے کے بارے میں امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ جب بقدر نصاب مالک ہو جائے۔ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ خوش حالی کا اندازہ یہ ہے کہ جس کا اپنا ذاتی اور بیوی بچوں کے ایک مہینے کے خرچ کے بعد بھی کچھ بچتا رہے یا جس کی ہر دن کی آمدنی سے اسی طرح خرچ کے بعد کچھ بچتا رہے۔ یعنی اگر اس طرح بچتا ہو تو اس پر ذی رحم محرم کا نفقہ واجب ہوگا ورنہ نہیں۔ کیونکہ بندوں کے حقوق میں صرف قادر ہونے کا اعتبار ہے۔ نصاب کا ہونا معتبر نہیں ہے۔ کیونکہ نصاب کا ہونا تو تونگری کے لئے ہے۔ لیکن فتوی قول اول پر ہی ہے۔ اور نصاب سے وہی نصاب مراد ہے جس سے زکوۃ حرام ہوتی ہے۔ اور اگر والدین محتاج ہوں اور ان کا لڑکا پردیس میں لاپتہ ہو جس کا مال یہاں موجود ہو تو والدین کے واسطے اس مال میں نفقہ کا حکم دیا جائے گا۔ جس کی وجہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

توضیح: کسی محتاج پر بھی نفقہ واجب ہوتا ہے یا نہیں۔ محتاج شوہر اور باپ پر اس کی بیوی اور بچوں کا نفقہ واجب ہوگا یا نہیں۔ مالداری کی حد کیا ہوگی۔ تفصیل مسئلہ، حکم، دلیل

ولاتجب على الفقير لا نها تجب صلة وهويستحقها على غيره فكيف تستحق عليه ..... الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف۔ اس جگہ نصاب سے وہ نصاب مراد ہے جس سے زکوۃ حرام ہوتی ہے۔ یعنی آدمی کی حاجت اصلیہ سے کوئی مال اتنا زائد ہو کہ دو سو (۲۰۰) درہم تک پہنچ جائے۔ اور یہی صحیح ہے۔ ع۔ پس خلاصہ یہ ہوا کہ جس کے پاس دو سو (۲۰۰) درہم کی قیمت کا مال ہو اور وہ اس کی حاجت اصلیہ سے زائد ہو تو اس پر واجب ہوگا کہ اپنے ذی رحم محرم محتاجوں کو ان کا نفقہ دے۔ ع۔ م۔

واذاكان للابن الغائب مال قضى فيه بنفقة ابويه وقدبينا الوجه فيه......الخ

اور اگر والدین محتاج ہوں اور ان کا لڑکا سفر کی حالت میں لاپتہ ہو اور اس کا مال یہاں موجود ہو تو والدین کے واسطے اس مال میں نفقہ کا حکم دیا جائے گا۔ اور ہم اس کی وجہ بھی بیان کر چکے ہیں۔ ف یعنی والدین کا حق اس میں پہلے سے ثابت ہے۔ اس لئے

قاضی کے حکم سے اس مال کے حاصل کرنے میں مدد مل جائے گی۔ کیونکہ وہ لے سکتے ہیں۔

واذاباع ابوه متاعه في نفقته جازعند ابي حنيفة وهذا استحسان وان باع العقارلم يجزوفي قولهما لايجوزفي ذلك كله وهوالقياس لانه لاولاية له لانقطاعها بالبلوغ ولهذالا يملك حال حضرته ولايملك البيع في دين له سوى النفقة وكذالا تملك الام في النفقة ولابي حنيفة ان للاب ولاية الحفظ في مال الغائب الاترى ان للوصي ذلك فالاب اولى لوفورشفقته و بيع المنقول من باب الحفظ ولا كذالك العقار لأنها محصنة بنفسها و بخلاف غير الاب من لاقارب لأنه لا ولاية لهم اصلا في التصرف حالة الصغر ولا في الحفظ بعد الكبرواذاجازبيع الاب والثمن من جنس حقه وهو النفقة فله الاستيفاء منه كما لوباع العقار والمنقول على الصغير جاز لكمال الولاية ثم له ان ياخذمنه بنفقته لانه من جنس حقه.

ترجمہ: اور اگر باپ نے اپنے غائب لڑکے کا کوئی سامان اپنے نفقہ کے لئے بیچ دیا تو یہ جائز ہے۔ یہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب ہے۔ یہ دلیل استحسان سے ثابت ہے۔ اور اگر باپ نے اس کی غیر منقولہ جائیداد اور مثلاً اس کی زمین یا گھر بیچ دیا تو یہ جائز نہیں ہوگا لیکن صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے قول کے مطابق اس کا کوئی بھی سامان خواہ منقولہ سامان ہو یا غیر منقولہ جائیداد ہو کچھ بھی بیچنا جائز نہیں ہے۔ اور قیاس بھی یہی ہے۔ کیونکہ باپ کو اب لڑکے پر ولایت حاصل نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس کے بالغ ہوتے ہی اس پر سے اس کی ولایت ختم ہوگئی ہے۔ اسی لئے اگر بیٹا موجود ہو تو بھی اس کے مال کو باپ فروخت نہیں کر سکتا ہے۔ اور نفقہ کے سوا کسی قرض کی ادائیگی کے لئے اسے فروخت نہیں کر سکتا ہے۔ اسی طرح ماں بھی اپنے بیٹے کی جائیداد کو نفقہ کے لئے فروخت نہیں کر سکتی ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ باپ کو اپنے غائب لڑکے کے مال کی حفاظت کی ولایت حاصل ہے۔ اس لئے کہ جب ایک وصی کو یہ بات حاصل ہے تو باپ کو بدرجہ اولی ولایت حاصل ہوگی۔ کیونکہ اس کی شفقت بہت زیادہ ہوتی ہے۔ اور منقولہ مال کو بیچ ڈالنا بھی حفاظت کی قسم میں سے ایک ہے۔ لیکن غیر منقولہ جائیداد میں یہ بات نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ وہ خود ہی محفوظ ہوا کرتی ہے مگر باپ کے علاوہ دوسرے رشتہ داروں کو یہ اختیار نہیں ہے کیونکہ ان کو کسی قسم کی ولایت نہیں ہے۔ یعنی نہ اس کے بچپن میں تصرف کا اختیار تھا اور نہ بالغ ہونے کے بعد اس کی حفاظت کی ولایت حاصل ہے اب جبکہ باپ کے لئے بیٹے کے منقول مال کو بیچنا جائز ہوا۔ اور اس سے حاصل قیمت باپ کے حق کی جنس سے ہوئی۔ یعنی اس کے نفقہ کی قسم سے ہے۔ تو باپ کو یہ اختیار ہوگا کہ قیمت خریدار سے وصول کرلے جیسے کوئی باپ اپنے چھوٹے بچہ کی منقولہ یا غیر منقولہ جائیداد فروخت کردے تو جائز ہوتا ہے۔ کیونکہ اسے بچہ پر پوری ولایت حاصل ہوتی ہے۔ پھر باپ کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ نقد روپے اور قیمت سے اپنا نفقہ وصول کرلے کیونکہ اس کے حق کی جنس سے ہے

توضیح: اگر غائب بیٹے کا باپ یا ماں اپنا نفقہ وصول کرنے کے لئے اس کا کچھ منقولہ سامان یا غیر منقولہ جائیداد بیچ دے۔ تفصیل مسئلہ' حکم' اختلاف ائمہ' دلائل

واذاباع ابوه متاعه في نفقته جازعند ابي حنيفة وهذا استحسان ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے

وانكان للابن الغائب مال في يد ابويه وانفقامنه لم يضمنا لانهما استوفيا حقهمالان نفقتهما واجبة قبل القضاء على مامر وقداخذا جنس الحق وانكان له مال في يد اجنبي فانفق عليهما بغير اذن القاضي ضمن لانه تصرف في مال الغير بغير ولاية لانه نائب في الحفظ لاغير بخلاف ما اذا امره القاضي لان امره ملزم لعموم ولايته واذا ضمن لا يرجع على القابض لانه ملكه بالضمان فظهرانه كان متبرعا به واذاقضى القاضي

للولد والوالدين وذوى الارحام بالنفقة فمضت مدة سقطت لان نفقة هولاء تجب كفاية للحاجة حتى لا تجب مع اليسار وقد حصلت بمضى المدة بخلاف نفقة الزوجة اذاقضى بهاالقاضى لانها تجب مع يسارها فلاتسقط بحصول الاستغناء فيما مضى قال الا ان ياذن القاضى بالا ستدانة عليه لان القاضى له ولاية عامة فصار اذنه كامر الغائب فيصير دينافى ذمته فلايسقط بمضى المدة.

ترجمہ: اگر سفر میں جا کر لاپتہ ہونے والے بیٹے کا مال اس کے والدین کے قبضہ ہی میں ہو اور ضرورت مند والدین نے اس میں سے اپنا نفقہ لے لیا تو وہ ضامن نہیں ہوں گے یعنی اگر وہ مال ان دونوں کے نفقہ کی جنس کا ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں نے اپنا حق حاصل کر لیا ہے کیونکہ قاضی کے حکم سے پہلے ہی اس مال پر ان کا نفقہ واجب ہے۔ جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے اور انہوں نے اپنے حق کی جنس سے لیا ہے اور اگر اس کا مال کسی اجنبی کے قبضہ میں ہو۔ اور اس نے ان دونوں پر قاضی کے فیصلہ کے بغیر خرچ کر دیا تو وہ ضامن ہوگا کیونکہ اس نے دوسرے کے مال میں حق ولایت و اجازت کے بغیر تصرف کیا ہے کیونکہ وہ تو صرف اس کے مال کی حفاظت کرنے کے لئے نائب بنایا گیا ہے اس حفاظت کے علاوہ کسی اور بات کا اسے اختیار نہیں تھا بخلاف اس کے کہ اگر قاضی نے اسے اجازت دے دی ہو تو وہ اس مال کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ اسے قاضی کے حکم پر عمل کرنا ضروری ہے وجہ یہ ہے کہ قاضی کی ولایت سب پر عام ہوتی ہے پھر پہلی صورت میں اگر اس اجنبی نے تاوان ادا کر دیا تو وہ اس کے والدین سے نہیں وصول کر سکتا ہے کیونکہ اجنبی تاوان دے کر اس مال کا مالک ہو گیا ہے اس سے ظاہر ہوا کہ اس نے اپنا ذاتی مال ان دونوں محتاجوں کو بطور خیرات دیا ہے (ف: اور خیرات دینے کے بعد اسے واپس نہیں لیا جا سکتا ہے) اور جبکہ قاضی نے کسی شخص پر اس کی اولاد و والدین اور ذی رحم محرم رشتہ داروں کا نفقہ لازم کر دیا مگر اس نے ادا نہیں کیا اور اس طرح ایک مدت گزر گئی تو اس مدت کا نفقہ اس کے ذمہ سے ساقط ہو گیا کیونکہ ان لوگوں کا نفقہ تو ان لوگوں کی ضرورت پوری کرنے کے لئے واجب ہوتا ہے یہاں تک کہ اگر یہ لوگ خوش حال ہوں تو واجب نہیں ہوتا ہے اور اتنی مدت گزر جانے سے اس مدت کی ضرورت پوری ہو گئی ہے اس لئے نفقہ ساقط ہو گیا بر خلاف نفقہ زوجہ کے کہ اس صورت میں ساقط نہ ہوگا کہ جب قاضی اسے قرض لینے کا بھی حکم دے دے کیونکہ قاضی کو ولایت عامہ حاصل ہے تو اس کا حکم دینا ہی ایسا ہو گیا گویا غائب شخص نے خود اس بات کی اجازت دی ہو کہ میرے نام پر قرض لیا کرو اس طرح اس کا قرض خود اس شخص کے ذمہ ہو گیا اس لئے مدت گزرنے سے وہ ساقط نہ ہوگا م

توضیح: اگر لاپتہ لڑکے کا مال اس کے والدین کے ہی قبضہ میں ہو اور انہوں نے اپنا نفقہ اس میں سے از خود یا قاضی کے حکم سے لیا اسی طرح اگر اس کا مال کسی دوسرے کے پاس ہو اور اس نے از خود اس میں سے ان دونوں والدین پر خرچ کر دیا یا قاضی کے حکم سے کیا تفصیل مسئلہ، حکم، دلیل

وانكان للابن الغائب مال فى يد ابويه وانفقامنه لم يضمنا لانهما استوفيا حقهما......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے بخلاف نفقة الزوجة الخ بیوی کے علاوہ دوسروں کا نفقہ مقرر ہونے کے باوجود اگر چند مہینے ادا نہیں کئے تو ان کا نفقہ ساقط ہو گیا بخلاف بیوی کے نفقہ کے کہ اگر قاضی نے اس کا نفقہ مقرر کر دیا مگر کئی ماہ تک اس نے ادا نہیں کیا تو وہ ساقط نہیں ہوگا بلکہ ایک ساتھ ادا کرنا ہوگا کیونکہ اس کا نفقہ تو اس کے مالدار ہونے کے باوجود واجب ہوتا ہے اس لئے گزرے ہوئے مہینوں میں نہ لینے کے باوجود ساقط نہ ہوگا ف: حاصل یہ ہوا کہ بیوی کا نفقہ دو حال سے خالی نہیں ہے (۱) اگر قاضی نے مقرر نہیں کیا اور اس طرح کچھ مہینے گزر گئے تو ان مہینوں کا نفقہ ساقط ہو گیا (۲) اگر قاضی نے مقرر کر دیا ہو تو وہ کبھی ساقط نہ ہوگا لیکن باقی لوگوں کے گزرے ہوئے مہینوں کا نفقہ مطلقاً ساقط ہو جاتا ہے اگرچہ قاضی نے بھی مقرر کر دیا ہو مگر

صرف اس صورت میں ساقط نہ ہوگا جبکہ اس نے مقرر کرتے وقت یہ بھی کہہ دیا ہو کہ ادانہ کرنے کی صورت میں تم کسی سے اتنا ہی قرض لے کر اپنی ضرورت پوری کرلیا کرو الا ان یاذن لہ الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

فصل و علی المولی ان ینفق علی امته وعبده لقوله علیه السلام فی الممالیك انهم اخوانكم جعلهم الله تعالی تحت ایدیكم اطعموهم مماتا كلون والبسوهم مماتلبسون ولاتعذبواعبادالله فان امتنع و كان لهما كسب اكتسبا وانفقاالان فیه نظر اللجانبین حتی یبقی المملوك حیا و یبقی فیه ملك المالك وان لم یكن لهما كسب بانكان عبدازمنا اوجاریة لایواجرمثلها اجبرالمولی علی بیعهما لانهما من اهل الا ستحقاق وفی البیع ایفاء حقهما وابقاء حق المولی بالخلف بخلاف نفقة الزوجة لانها تصیر دینا فكان تاخیراعلی ماذكرنا ونفقة المملوك لاتصیر دینا فكان ابطالا وبخلاف سائر الحیوانات لانهالیست من اهل الاستحقاق فلایجبر علی نفقتها الاانه یؤمربه فیما بینه وبین الله تعالی لانه علیه السلام نهی عن تعذیب الحیون اوفیه ذلك ونهی عن اضاعة المال وفیه اضاعته وعن ابی یوسف انه یجبروالاصح ماقلنا والله اعلم.

ترجمہ: فصل مولیٰ پر واجب ہے کہ وہ اپنی باندی اور غلام کو نفقہ دے رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے جو آپ نے مملوکوں کے حق میں ارشاد فرمایا ہے کہ یہ لوگ تمہارے بھائی ہیں ان کو اللہ تعالیٰ نے تمہارے ماتحت کر دیا ہے اس لئے تم جو خود کھاؤ ان کو بھی کھلاؤ اور جو تم پہنو وہ ان کو بھی پہناؤ اور اللہ تعالیٰ کے بندوں کو تکلیف نہ دو اب اگر مولیٰ نے ان کو نفقہ دینے سے انکار کر دیا تو دیکھا جائے گا کہ ان لوگوں کو کسی قسم کا ہنر آتا ہے یا نہیں اگر ہنر آتا ہے تو ان کو اجازت ہوگی کہ وہ اس سے کمائیں اور کھائیں کیونکہ ایسا کرنے سے دونوں طرف کی رعایت ہے اس طرح سے کہ غلام خود بھی زندہ رہے گا اور مولیٰ کی بھی ملکیت باقی رہے گی ف اس طرح وہ جب چاہے گا اسے فروخت کر دے گا اور اگر ان کو کمائی کا کوئی ہنر نہ ہو تو مولیٰ پر جبر کیا جائے گا کہ وہ ان کو فروخت کر دے مثلاً غلام اپاہج ہو یا باندی ایسی ہو کہ اس جیسی اجرت پر نہیں لی جا سکتی ہو کیونکہ یہ دونوں نفقہ کے مستحق ہیں اور ان لوگوں کو اس بات کا حق بھی ہے کہ ان کو بیچ دیا جائے تاکہ وہ اپنے حقوق دوسرے کے پاس وصول کر سکیں اور مولیٰ کو اس طرح فائدہ ہوتا ہے کہ اسے اپنے غلام کے عوض اس کی قیمت مل جاتی ہے بخلاف بیوی کے نفقہ کے کیونکہ وہ تو شوہر کی ذمہ قرض ہو جاتا ہے اس لئے اسے تاخیر کا حق دیا جائے گا جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں اور چونکہ غلام کا نفقہ مولیٰ کے ذمہ قرض نہیں رہتا ہے اس لئے اسے باطل کرنا لازم آتا ہے اور چونکہ اسے باطل کرنا جائز نہیں ہے اس لئے مولیٰ کو اس غلام کے بیچ دینے پر مجبور کیا جائے گا اور بخلاف دوسرے حیوانوں کے ان کے مالکوں کو ان کو نفقہ دینے یا بیچنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا کیونکہ ان حیوانات کو حق جتانے یا بتانے کی صلاحیت نہیں ہے اس لئے مالک کو ان کے نفقہ پر مجبور نہیں کیا جائے گا مگر دیانت کا تقاضا یہ ہے کہ اسے حکم دیا جائے کہ ان جانوروں کو نفقہ دے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے اول تو حیوان کو تکلیف دینا حرام اور ممنوع کیا ہے حالانکہ چارہ نہ دینے میں یہ بات موجود ہے اور دوم یہ ہے کہ آپؐ نے مال برباد کرنے سے منع کیا ہے حالانکہ جانور کو بھوکا مارنے سے مال برباد کرنا بھی لازم آتا ہے اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے یہ بھی روایت مذکور ہے کہ جانوروں کے مالک کو اس بات پر مجبور کیا جائے کہ ان کو خوراک دیا کرے اور قول اصح وہی ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

توضیح: اپنی باندی اور غلام اور اپنے جانوروں کو نفقہ دینے کا حکم تفصیل مسئلہ، حکم، دلیل

فصل و علی المولی ان ینفق علی امته وعبده لقوله علیه السلام فی الممالیك انهم..... الخ

غلاموں کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ یہ لوگ تمہارے بھائی ہیں اللہ تعالیٰ نے ان کو تمہارے ماتحت کر دیا ہے اس لئے تم جو کھاؤ اس میں سے ان کو کھلاؤ اور جو پہنو اس میں سے ان کو پہناؤ اور اللہ کے بندوں کو تکلیف نہ دو ف

صحیحین وغیرہ میں یہ حدیث حضرت ابوذرؓ سے اس طرح مروی ہے کہ میرے اور ایک مرد کے درمیان بات کچھ اس طرح ہوئی کہ اس کی ماں لونڈی تھی اس لئے میں نے اس کو اس کی ماں کی طرف سے عار دلایا یعنی طعنہ دیا تو اس نے رسول اللہ ﷺ کے پاس اس بات کی شکایت کی اس پر رسول اللہ ﷺ نے مجھ سے فرمایا کہ اے ابوذر! "تم ایسے شخص ہو کہ اب تک تم میں جاہلیت کی بات موجود ہے سنو! یہ لوگ تمہارے بھائی ہیں پھر پوری حدیث بیان کی سوائے اس جملہ کے کہ اللہ کے بندوں کو تکلیف نہ دو ابوداؤد نے اس کی روایت کی ہے چنانچہ حضرت ابوذرؓ کا کھانا اور لباس اور سواری ان کے اپنے غلام کی جیسی ہوتی تھی اسی حدیث کی بناء پر جو انہوں نے روایت کی ہے۔

فان امتنع و كان لهما كسب اكتسبا وانقفالان فيه نظر اللجانبين حتى يبقى المملوك حيا ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے ف: حضرت مغیرہ بن شعبہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تم پر حرام کردیا ہے ماؤں کی نافرمانی کرنا الخ اسی حدیث میں مال برباد کردینے کی بھی ممانعت ہے رواہ البخاری اور ایک حدیث میں ہے کہ ایک عورت ایک بلی کی وجہ سے دوزخ میں داخل ہوئی جسے اس نے قید کردیا تھا یہاں تک کہ وہ مر گئی نہ اس نے اس کو چھوڑا کہ زمین کے کیڑے مکوڑے کھاتی اور نہ اسے کچھ کھانے کو دیا اس کی روایت بھی بخاری نے کی ہے اس بناء پر جانور کو خوراک اور چارہ دینے پر بھی مجبور کیا جائے گا جیسا کہ امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے اور امام شافعی و مالک و احمد رحمھم اللہ کا بھی یہی قول ہے۔ ابن الہمام نے کہا ہے کہ یہی قول حق ہے واللہ تعالیٰ اعلم

(کتاب الطلاق ختم ہوئی)

☆☆☆☆

عین الہدایہ

اردو شرح ہدایہ

از

مولانا سید امیر علی رحمۃ اللہ علیہ

مترجم فتاویٰ عالمگیری

مکتبہ رحمانیہ

اقرأ سنٹر اردو بازار لاہور

عین الھدایہ دوم

اردو شرح ہدایہ

کتاب العتاق تا کتاب الوقف

از

مولانا سید امیر علیؒ (مرحوم)

مترجم فتاویٰ عالمگیری

مکتبہ رحمانیہ

اقرا سنٹر غزنی سٹریٹ۔ اردو بازار۔ لاہور

کتاب العتاق

یہ کتاب آزادی کے بیان میں ہے، عتق آزادی۔ اعتاق آزاد کرنا۔ معتق بکسر تاء آزاد کرنے والا۔ معتق بفتح تا آزاد کیا ہوا۔ پھر عتق کا سبب دو قسم ہے اوّل یہ کہ آدمی کے ذمہ واجب ہو جیسے کفارہ و نذر وغیرہ میں بردہ آزاد کرنا واجب ہوتا ہے۔ دوم یہ کہ واجب نہ ہو تو اس میں ایک اختیاری ہے اور دوم غیر اختیاری ہے۔ پس اختیاری یہ ہے کہ آدمی نے ثواب کی نیت سے کوئی بردہ آزاد کیا اور غیر اختیاری یہ کہ اپنا قرابتی خریدا تو وہ اس کے ملک سے آزاد ہو جائے گا۔ اور آزاد کرنے والے میں شرط یہ ہے کہ خود آزاد عاقل بالغ اور مملوک کا مالک ہو۔ خواہ مرد ہو یا عورت ہو اور آزاد کرنا کافر کی طرف سے بھی صحیح ہے آزاد کرنے کے چند اقسام ہیں اوّل مرسل یعنی فی الحال بدون کسی شرط کے آزاد کر دیا۔ دوم معلق یعنی اگر تو ایسا کرے یا میں ایسا کروں تو آزاد ہے۔ سوم اپنی موت کے بعد آزادی کو مضاف کرنا یعنی مثلاً تو میری موت کے بعد آزاد ہے پھر ہر ایک ان میں سے بعوض ہو یا بغیر عوض ہو۔ ع۔ الاعتاق تصرف مندوب الیہ قال علیہ السلام ایما مسلم اعتق مومنا اعتق اللہ بکل عضو منہ عضوا منہ من النار ولہذا استحبوا ان یعتق الرجل العبد والمرأۃ الامۃ لیتحقق مقابلۃ الاعضاء بالاعضاء — آزاد کرنا ایسا کام ہے جس کی جانب ترغیب دی گئی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس مسلمان نے کسی مسلمان کو آزاد کیا اللہ تعالیٰ اس کے ہر عضو کے بدلے آزاد کرنے والے کا عضو آگ سے آزاد کرتا ہے رواہ الائمۃ الستۃ فی الصحاح اور اسی واسطے علماء نے مستحب لکھا ہے کہ مرد تو غلام کو آزاد کرے اور عورت ہو تو باندی آزاد کرے تاکہ سب اعضا کا مقابلہ باہم متحقق ہو جائے۔ وقال العتق یصح من الحر البالغ العاقل فی ملکہ شرط الحریۃ لان العتق لا یصح الا فی الملک ولا ملک للمملوک والبلوغ لان الصبی لیس من اہلہ لکونہ ضررا ظاہرا ولہذا لا یملکہ الولی علیہ والعقل لان المجنون لیس باہل للتصرف ولہذا لو قال البالغ اعتقت وانا صبی فالقول قولہ وکذا لو قال المعتق اعتقت وانا مجنون وجنونہ کان

ظاهر الوجود الاسناد الى حالة منافية وكذا لو قال الصبي كل مملوك املكه فهو حر اذا احتلمت لا يصح لانه ليس باهل لقول ملزم ولا بد ان يكون العبد في ملكه حتى لو اعتق عبد غيره لا ينفذ عتقه لقوله عليه السلام لا عتق فيما لا يملكه ابن آدم — قدوری نے فرمایا کہ آزاد کرنا عاقل بالغ آزاد آدمی سے اپنے ملک میں صحیح ہے یعنی اپنے مملوک کو آزاد کرے تو جائز ہوگا۔ پس قدوری نے آزاد کرنے والے کے خود آزاد ہونے کی شرط اس وجہ سے لگائی کہ آزاد کرنا صرف اپنے ملک میں صحیح ہوتا ہے اور جو خود مملوک ہو اس کی کچھ ملک نہیں ہوتی اور بالغ ہونے کی شرط اس واسطے لگائی کہ غیر بالغ کو آزاد کرنے کی لیاقت نہیں ہے کیونکہ آزاد کرنا بظاہر ضرر ہوتا ہے اسی واسطے طفل کے ولی کو طفل کی طرف سے آزاد کرنا جائز نہیں اور عاقل ہونے کی شرط اس واسطے لگائی کہ مجنون کو کسی تصرف کی لیاقت نہیں ہے اور چونکہ عقل و بلوغ شرط ہے تو اگر بالغ آدمی نے کہا کہ میں نے اس غلام کو ایسی حالت میں آزاد کیا تھا کہ جب میں خود طفل تھا تو قول اسی کا قبول ہوگا۔ کیونکہ وہ صحیح آزاد کرنے سے منکر ہے اور اسی طرح اگر آزاد کرنے والے نے کہا کہ میں نے اس غلام کو ایسی حالت میں آزاد کیا کہ میں مجنون تھا اور حال یہ کہ اس شخص کا جنون لوگوں پر ظاہر تھا تو بھی اسی کا قول قبول ہوگا اس کی وجہ یہ ہے کہ آزاد کرنے والے نے آزاد کرنا ایسے حال میں بیان کیا کہ اس وقت آزاد کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے اور اسی واسطے اگر طفل نے کہا کہ ہر مملوک جس کا میں مالک ہوں وہ اس وقت آزاد ہے جب میں بالغ ہو جاؤں تو طفل سے یہ آزاد کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ طفل کو یہ لیاقت نہیں ہے کہ ایسی بات کہے جو اس پر لازم کردے۔ پھر یہ ضرور ہے کہ جس غلام کو آزاد کرتا ہے وہ اس کی ملک میں ہو حتی کہ اگر کسی نے دوسرے کا غلام آزاد کر دیا تو یہ نافذ نہ ہوگا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آدمی جس کا مالک نہ ہو اس میں آزاد کرنا کچھ نہیں ہے ف اس حدیث کو ابو داؤد و ترمذی نے روایت کیا اور کہا کہ حدیث حسن ہے اور اسی حدیث کے موافق جمہور علما کا قول ہے کہ جس چیز کا آدمی مالک نہ ہو اس کو آزاد کرنا یا طلاق دینا یا اس کی نذر کرنا صحیح نہیں ہے۔ واذا قال لعبده او امته انت حر او معتق او عتيق او محرر وقد حررتك او قد اعتقتك فقد عتق نوى به العتق او لم ينو لان هذه الالفاظ صريح فيه لانها مستعملة فيه شرعا وعرفا فاغنى ذلك عن النية والوضع وان كان في الاخبار فقد جعل انشاء في التصرفات الشرعية للحاجة كما في الطلاق والبيع وغيرهما۔ اگر آدمی نے اپنے غلام یا باندی کو کہا کہ تو آزاد ہے یا معتق ہے یا عتیق ہے یا محرر ہے یا میں نے تجھے آزاد کیا یا میں نے تجھے محرر کیا تو وہ آزاد ہوا خواہ اس لفظ سے آزادی کی نیت کی یا نہ کی ہو اس واسطے کہ یہ الفاظ آزاد کرنے کے معنی میں صریح ہیں کیونکہ شرعاً و عرفاً اسی معنی میں مستعمل ہیں تو صریح ہونے سے کچھ نیت کی حاجت نہیں ہے اور اصل وضع میں یہ الفاظ اگرچہ اخبار کے معنی میں تھے مگر تصرفات شرعیہ میں ضرورت کی وجہ سے انشاء کر دیئے گئے ہیں جیسا طلاق اور بیع وغیرہ میں ہے ف یعنی مثلاً تو آزاد ہے دراصل جملہ خبریہ ہے یعنی سابق میں آزادی ثابت ہونے کی خبر دیتا ہے لیکن آزادی پیدا کرنے کے واسطے بھی شرع و عرف میں یہی لفظ یا گئے تو معنی یہ ہوگئے کہ میں نے تجھ میں فی الحال آزادی پیدا کر دی۔ ولو قال عنيت به الاخبار الباطل او انه حر من العمل صدق ديانة لانه يحتمله ولا يدين قضاء لانه خلاف الظاهر اور اگر اس نے کہا کہ میں نے ان الفاظ سے جھوٹی خبر بیان کرنے کی نیت کی تھی یا کہا کہ میری یہ مراد تھی کہ تو کام سے آزاد ہے تو دیانت کی راہ سے اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ لفظ اس معنی کو بھی محتمل ہے ولیکن قاضی اس کی تصدیق نہ کرے گا کیونکہ یہ ظاہر کے خلاف ہے ف کیونکہ ظاہر یہی جب کہا جاتا ہے کہ تو آزاد ہے یا معتق وغیرہ تو عرف اور شرع میں یہی ظاہر ہوتا ہے کہ غلامی سے آزاد ہے اور رہا یہ احتمال کہ میں نے جھوٹ طور پر یہ بات کہی یا یہ معنی کہ تو کام سے آزاد ہے ظاہر کے خلاف ہے اور قاضی پر واجب ہے کہ ظاہر کے موافق حکم کرے تو قاضی اس

کی تصدیق نہ کرے گا بلکہ اس کے آزاد ہو جانے کا حکم دے گا۔ ولو قال له یا حر یا عتیق یعتق لانه نداء بما هو صریح فی العتق وهو لاستحضار المنادی بالوصف المذکور هذا هو حقیقته فیقتضی تحقق الوصف فیه وانه یثبت من جهته فیقتضی ثبوته تصدیقا له فیما اخبر وسنقرره من بعد ان شاء الله تعالیٰ الا اذا سماه حرا ثم ناداه یا حر لان مراده الاعلام باسم علمه وهو ما لقبه به ولو ناداه بالفارسیة یا آزاد وقد لقبه بالحر قالوا یعتق وکذا عکسه لانه لیس بنداء باسم علمه فیعتبر اخبارا عن الوصف - اور اگر مولیٰ نے مملوک سے کہا کہ او آزاد یا اے عتیق تو وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ یہ پکارنا ایسے لفظ کے ساتھ ہے جو صریح عتق کے ثبوت میں ہے کیونکہ ندا تو منادی کو بوصف مذکور حاضر کرنے کے لئے ہوتا ہے یعنی اس وصف کا منادی حاضر ہونا چاہتا ہے اور یہی منادی کے حقیقی معنی ہیں تو یہ مقتضی ہے کہ منادی میں یہ وصف ثابت ہو اور اس وصف کا ثابت ہونا خود پکارنے والے کی طرف سے ہو سکتا ہے تو مولیٰ کے قول کی تصدیق کے واسطے اس وصف کا ثابت ہونا لازم آیا اور ہم آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ اس کی تقریر کریں گے۔ لیکن اگر مولیٰ نے اس کا نام آزاد یا حر یا عتیق رکھا ہو پھر اس کو پکارا کہ اے حر تو آزاد نہ ہوگا۔ کیونکہ مولیٰ کی مراد یہ ہے کہ اس کے نام سے اس کو خبردار کرے یعنی جو اس کا لقب رکھا ہے ہاں اگر اس کا ترجمہ کر کے فارسی میں پکارا کہ اے آزاد حالانکہ اس کا لقب آزاد نہیں بلکہ حر رکھا تھا تو مشائخ نے فرمایا کہ وہ آزاد ہو جائے گا اور اگر اس طرح اس کے برعکس ہو یعنی اس کا لقب آزاد رکھا تھا مگر پکار کر لے حر یا اے عتیق تو یہ اس کے نام سے ندا نہیں ہے۔ پس یہ اعتبار کیا جائے گا کہ مولیٰ نے یہ وصف اس میں ثابت ہونے کی خبر دی منہ اور چونکہ یہ وصف ثابت ہونا خود مولیٰ کے اختیار میں ہے تو مولیٰ نے گویا اس میں یہ وصف ثابت کر کے تب اس کو پکارا کہ او آزاد یا اے حر پس آزاد ہو جائے گا۔ وکذا لو قال راسک حر او وجهک او رقبتک او بدنک او قال لامته فرجک حر لان هذه الالفاظ یعبر بها عن جمیع البدن وقد مر فی الطلاق وان اضافه الی جزء شائع یقع فی ذلک الجزء وسیاتیک الاختلاف فیه ان شاء الله تعالیٰ - اور اسی طرح اگر مملوک سے کہا کہ تیرا سر آزاد ہے یا تیرا چہرہ آزاد ہے یا تیری گردن آزاد ہے یا تیرا بدن آزاد ہے۔ یا اپنی باندی سے کہا کہ تیری فرج آزاد ہے تو بھی آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ ایسے الفاظ ہیں کہ ان سے تمام بدن کی تعبیر ہوتی ہے اور کتاب الطلاق میں یہ بیان گزر چکا اور اگر آزاد کرنا مملوک کے کسی جزو شائع یعنی چوتھائی تہائی وغیرہ کی طرف نسبت کیا تو آزادی اس جزو میں واقع ہو جائے گی۔ اور اس میں جو اختلاف ہے انشاء اللہ تعالیٰ عنقریب آتا ہے منہ یعنی تہائی، چوتھائی وغیرہ جزو شائع میں جب آزادی واقع ہوئی تو تمام بدن میں پھیل جائے گی یا فقط یہی جزو آزاد ہوگا۔ وان اضافه الی جزء معین لا یعبر به عن الجملة کالید والرجل لا یقع عندنا خلافا للشافعی والکلام فیه کالکلام فی الطلاق وقد بیناه - اور اگر آزاد کرنا کسی معین جزو کی طرف نسبت کیا جس سے تمام بدن تعبیر نہیں کیا جاتا ہے جیسے ہاتھ یا پاؤں تو ہمارے نزدیک عتق واقع نہ ہوگا۔ اور اس میں امام شافعی کا اختلاف ہے اور اس میں گفتگو ویسی ہی ہے جیسے طلاق میں ہے اور اس کو ہم بیان کر چکے۔ ولو قال لا ملک لی علیک ونوی به الحریة عتق وان لم ینو لم یعتق لانه یحتمل انه اراد لا ملک لی علیک لانی بعتک ویحتمل لانی اعتقتک فلا یتعین احدهما مرادا الا بالنیة - اور اگر مملوک سے کہا کہ میری تجھ پر کوئی ملک نہیں ہے اور اس سے آزادی کی نیت کی تو آزاد ہو جائے گا اور اگر یہ نیت نہ کی تو آزاد نہ ہوگا کیونکہ اس میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ میری ملک تجھ پر اس واسطے نہیں کہ میں نے تجھے بیچ ڈالا اور دوسرا احتمال یہ کہ ملک اس واسطے نہیں کہ میں نے تجھے آزاد کر دیا تو بدون نیت کے کوئی احتمال متعین نہ ہوگا۔ قال وکذا کنایات العتق وذلک مثل قوله

خرجت من ملکی ولا سبیل لی علیک ولا رق لی علیک وقد خلیت سبیلک لانہ یحتمل نفی السبیل والخروج عن الملک بتخلیۃ السبیل بالبیع او الکتابۃ کما یحتمل بالعتق فلابد من النیۃ وکذا قولہ لامتہ قد اطلقتک لانہ بمنزلۃ قولہ خلیت سبیلک وھو المروی عن ابی یوسف بخلاف قولہ طلقتک علی مانبین من بعد ان شاء اللہ تعالی —

اور یہی حال عتق کے الفاظ کنایہ کا ہے یعنی نیت ہو تو آزاد ہوگا تو نہیں جیسے مثلاً کہا کہ تو میری ملک سے نکل گیا یا نکل گئی اور جیسے میرے واسطے تجھ پر کوئی راہ نہیں ہے یا تجھ پر میری رقیت نہیں ہے یا میں نے تیری راہ خالی کر دی کیونکہ اس میں احتمال ہے کہ بیع کرنے یا مکاتب کرنے سے راہ خالی کرنا ملک سے نکالنا ثابت ہوتا ہے۔ اسی طرح سے یہ بھی احتمال ہے کہ آزاد کرنے سے ایسا کیا ہو تو نیت ضرور ہے۔

یوں ہی اگر اپنی باندی سے کہا کہ میں نے تجھے اطلاق کیا تو بھی نیت ضرور ہے کیونکہ یہ ایسا ہے جیسے کہا کہ میں نے تیری راہ خالی کی یعنی نیت سے آزادی ثابت ہو جائے گی بخلاف اس کے اگر باندی سے کہا کہ میں نے تجھے طلاق دی تو نیت سے بھی آزاد نہ ہوگی چنانچہ ہم آئندہ انشاء اللہ تعالی بیان کریں گے۔ ولو قال لا سلطان لی علیک ونوی العتق لم یعتق لان السلطان عبارۃ عن الید وسمی السلطان بہ لقیام یدہ وقد یبقی الملک دون الید کما فی المکاتب بخلاف قولہ لا سبیل لی علیک لان نفیہ مطلقا بانتفاء الملک لان للمولی علی المکاتب سبیلا فلھذا یحتمل العتق — اور اگر مالک نے کہا کہ تجھ پر میری سلطنت نہیں ہے اور آزادی کی نیت کی تو آزاد نہ ہوگا۔ اس واسطے کہ سلطنت سے یہاں قبضہ ہے اسی سے بادشاہ کو سلطان کہتے ہیں کہ مملکت پر اس کا قبضہ ہوتا ہے اور حال یہ ہے کہ کبھی ملکیت باقی رہتی ہے اور قابو نہیں رہتا جیسے مکاتب میں ہوتا ہے بخلاف اس کے اگر کہا کہ میری تجھ پر کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ بالکل راہ کی نفی کرنا جب ہی ہو سکتا ہے کہ ملک نہ ہو کیونکہ مکاتب پر مولی کی راہ باقی رہتی ہے اسی واسطے یہ عتق کو محتمل ہے۔ ولو قال ھذا ابنی وثبت علی ذلک عتق ومعنی المسألۃ اذا کان یولد مثلہ لمثلہ واذا کان لا یولد مثلہ لمثلہ ذکرہ بعد ھذا ثم ان لم یکن للعبد نسب معروف یثبت نسبہ منہ لان ولایۃ الدعوۃ بالملک ثابتۃ والعبد یحتاج الی النسب فیثبت نسبہ منہ واذا ثبت عتق لانہ یستند النسب الی وقت العلوق وان کان لہ نسب معروف لا یثبت نسبہ منہ للتعذر ویعتق اعمالا للفظ فی مجازہ عند تعذر اعمالہ بحقیقتہ ووجہ المجاز نذکرہ من بعد ان شاء اللہ تعالی —

(اور اگر مولی نے اپنے مملوک کو کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے اور اسی بات پر جا رہا تو وہ آزاد ہو جائیگا (آزادی کے واسطے جا رہنا کچھ شرط نہیں ہے بلکہ ثبوت نسب کے لئے شرط ہے) اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ جبکو بیٹا کہا اس کی عمر اسقدر ہو کہ مولی سے پیدا ہونا ممکن ہو اور اگر وہ ایسا ہو کہ مولی سے پیدا نہیں ہو سکتا مثلاً دونوں برابر کا فرق ہے تو یہ مسئلہ آئندہ مذکور ہے پھر اگر اس غلام کا کوئی نسب معروف نہ ہو تو مولی سے اسکا نسب بھی ثابت ہو جائیگا کیونکہ دعوت نسب کی ولایت مولی کو بوجہ ملک کے حاصل ہے اور اس غلام کو نسب کی احتیاج بھی ہے تو مولی سے نسب ثابت ہو جائیگا اور جب نسب ثابت ہوا تو آزاد ہوگا کیونکہ نسب کا اعتبار اسوقت سے ہے جب نطفہ قائم ہوا تھا اور اگر اس غلام کا کوئی نسب معروف ہو تو مولی سے اسکا نسب ثابت نہ ہوگا کیونکہ مولی سے ثابت کرنا متعذر ہے اور یہ غلام آزاد ہو جائیگا تاکہ لفظ کو اپنے مجازی معنی پر عمل کیا جائے جبکہ حقیقی معنی نہیں بنتے ہیں اور مجاز کی وجہ جب ہم انشاء اللہ تعالی بیان کریں گے — اصل اسباب یہ ہے کہ جب مملوک کے ساتھ ایسا نسب بیان کیا کہ اسکے مالک ہونے سے آدمی آزاد ہو جاتا ہے۔ مثلاً کہا کہ یہ میرا بیٹا یا بیٹی یا باپ یا ماں یا چچا یا ماموں ہے تو وہ آزاد ہو جاتا ہے اور اگر کہا کہ یہ میرا دادا ہے تو بھی ظاہر الروایۃ یہی ہے۔ ولو قال ھذا مولای او یا مولای عتق اما الاول فلان اسم المولی وان کان ینتظم الناصر وابن العم

والموالاة في الدين والاعلى والاسفل في العتاقة الا انه تعين الاسفل فصار كاسم خاص له وهذا لان المولى لا يستنصر بمملوكه عادة وللعبد نسب معروف فانتفى الاول والثاني والثالث نوع مجاز والكلام لحقيقته والاضافة الى العبد تنافي كونه معتقا فتعين المولى الاسفل فالتحق بالصريح وكذا اذا قال لامته هذه مولاتي لما بينا ولو قال عنيت به المولى في الدين او الكذب يصدق فيما بينه وبين الله تعالى ولا يصدق في القضاء لمخالفته الظاهر واما الثاني فلانه لما تعين الاسفل مرادا التحق بالصريح وبالنداء باللفظ الصريح يعتق بان قال يا حر يا عتيق فكذا النداء بهذا اللفظ وقال زفرؒ لا يعتق في الثاني لانه يقصد به الاكرام بمنزلة قوله يا سيدي يا مالكي قلنا الكلام لحقيقته وقد امكن العمل به بخلاف ما ذكره لانه ليس ما يختص بالعتق فكان اكراما محضا۔

اور اگر مالک نے کہا یہ میرا مولی ہے یا پکارا کہ اے مولی تو آزاد ہو جائے گا، پس اول کی دلیل یہ ہے کہ لفظ مولی اگرچہ بمعنی ناصر و چچازاد بھائی و دینی موالات اور آزاد کرنے والا اور آزاد کیا ہوا ان سب معنوں میں مشترک بولا جاتا ہے لیکن یہاں آزاد کیا ہوا کے معنی متعین ہیں تو وہ اسم خاص ہو گیا اور اس کی یہ وجہ ہے کہ مولی اپنی مملوک سے ازراہ عادت کے مددگاری کی درخواست نہیں کرتا ہے اور غلام کا نسب بھی معروف ہے تو اول یعنی ناصر کے معنی نہیں ہو سکتا اور رہا دوم و سوم یعنی چچازاد بھائی یا دینی موالات کے معنی لینے میں ایک طرح کا مجاز ہے حالانکہ یہاں کلام حقیقی معنوں میں ہے اور چونکہ اس نے غلام کو مولی کہا ہے تو آزاد کرنے والے کے معنی بھی نہیں ہو سکتے۔

پس یہی رہ گیا کہ آزاد کئے ہوئے کے معنی ہیں تو یہاں یہ لفظ بمنزلہ صریح کے ہو گیا اور اسی طرح اگر اپنی باندی کو کہا کہ یہ عورت میری مولاۃ ہے تو بھی بغیر نیت کے آزاد ہو گی۔ اسی دلیل سے جو ہم نے اوپر بیان کی اور اگر مالک نے دعوی کیا کہ میری مراد یہ تھی کہ میرے ساتھ اس کو دینی موالات ہے یا میں نے جھوٹ طور پر کہا تھا تو دیانت میں اس کی تصدیق ہو سکتی ہے مگر قاضی تصدیق نہ کرے گا کیونکہ ظاہر سے یہ مراد مخالف ہے اور رہی دوسری صورت یعنی جبکہ اس نے پکارا کہ اے میرے مولی تو آزاد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جب مولی سے آزاد کئے ہوئے کے معنی مراد ہونا متعین ہو گئے تو یہ لفظ بھی صریح سے مل گیا اور صریح لفظ سے آزاد کرنے میں وہ آزاد ہو جاتا تھا مثلاً کہا کہ اے حر یا اے عتیق تو اسی طرح یا مولی کہہ کر پکارنے میں بھی بغیر نیت آزاد ہو جائے گا اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ اس دوسری صورت یعنی یا مولی کہنے میں آزاد نہیں ہو گا کیونکہ اس سے بزرگی کرنا بھی مقصود ہوتا ہے جیسے یوں کہے کہ اے میرے سید یا اے میرے مالک اور ہم اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ کلام اپنے حقیقی معنی کے واسطے ہے اور یہاں حقیقی معنی پر عمل کرنا ممکن ہے تو مجاز نہ لیا جائے گا بخلاف اس کے جو زفر رحمہ اللہ نے بیان کیا یعنی اے سید یا اے مالک تو اگرچہ حقیقی معنی لئے جائیں مگر آزادی نہ ہو گی کیونکہ اس میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو عتق کے ساتھ مختص ہو تو محض اکرام ہو گیا۔ ولو قال یا ابني او یا اخي لم یعتق لان النداء لاعلام المنادى الا انه اذا كان بوصف يمكن اثباته من جهته كان لتحقيق ذلك الوصف في المنادى استحضارا له بالوصف المخصوص كما في قوله يا حر على ما بيناه واذا كان النداء بوصف لا يمكن اثباته من جهته كان للاعلام المجرد دون تحقيق الوصف فيه لتعذره والبنوة لا يمكن اثباتها حالة النداء من جهته لانه لو انخلق من ماء غيره لا يكون ابنا له بهذا النداء فكان لمجرد الاعلام ويروى عن ابي حنيفةؒ شاذا انه يعتق فيهما والاعتماد على الظاهر۔

اور اگر مولی نے کہا کہ اے میرے بیٹے یا اے میرے بھائی تو وہ آزاد نہ ہو گا اس واسطے کہ پکارنا تو منادی کو آگاہ کرنے کے لئے ہوتا ہے لیکن جب وہ ایسے وصف کے ساتھ ہو جس کا ثابت کرنا پکارنے والے کی طرف سے ممکن ہے تو منادی میں اس

وصف کا ثابت کرنا قرار دیا جائے گا تا منادی کو اسی خاص وصف کے ساتھ اپنے سامنے حاضر کرے جیسے کہا کہ اے آزاد چنانچہ ہم اس کو بیان کر چکے اور جب پکارنا ایسے وصف کے ساتھ ہو جس کا ثابت کرنا پکارنے والے کی طرف سے ناممکن ہے تو یہ پکارنا خالی آگاہ کرنے کے لئے ہوگا اور اس میں یہ وصف ثابت کرنے کے لئے نہیں ہوگا کیونکہ یہ وصف ثابت کرنا ممکن نہیں اور بیٹا ہونا ایسا وصف ہے کہ پکارنے کی حالت میں پکارنے والے کی طرف سے اثبات نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر وہ غیر کے نطفہ سے پیدا ہو گیا ہے تو کبھی پکارنے والے کا بیٹا نہ ہو جائے گا تو یہ پکارنا خالی آگاہ کرنے کے واسطے ہے اور یہی ظاہر الروایت ہے اور امام ابو حنیفہ سے شاذ روایت یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں وہ آزاد ہو جائے گا مگر اعتماد ظاہر الروایہ پر ہے یعنی آزاد نہ ہوگا۔ ولو قال یا ابن لا یعتق لان الامر کما اخبر فانہ ابن ابیہ وکذا اذا قال یا بنی او یا بنیۃ لانہ تصغیر الابن والبنت من غیر اضافۃ والامر کما اخبر — اور اگر کہا کہ اے پسر تو آزاد نہ ہوگا کیونکہ بات یہی ہے جو اس نے بیان کی اس لئے کہ یہ غلام اپنے باپ کا بیٹا ہے اور اسی طرح اگر کہا کہ اے لڑکے یا اے لڑکی تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ یہ تصغیر کے طور پر اس نے بیٹا یا بیٹی بیان کیا اور کچھ اپنی طرف اضافت نہیں کی اور بات یہی ہے جو اس نے کہی ہے یعنی وہ اپنے باپ کا لڑکا یا لڑکی ہے۔ وان قال لغلام لا یولد مثلہ لمثلہ ھذا ابنی عتق عند ابی حنیفۃؒ وقالا لا یعتق وھو قول الشافعیؒ لھم انہ کلام محال بحقیقتہ فیرد ویلغو کقولہ اعتقتک قبل ان اخلق او قبل ان تخلق ولابی حنیفۃؒ انہ کلام محال بحقیقتہ لکنہ صحیح بمجازہ لانہ اخبار عن حریتہ من حین ملکہ وھذا لان البنوۃ فی المملوک سبب لحریتہ اما اجماعا او صلۃ للقرابۃ واطلاق السبب وارادۃ المسبب مستجاز فی اللغۃ تجوزا ولان الحریۃ ملازمۃ للبنوۃ فی المملوک والمشابھۃ فی وصف ملازم من طریق المجاز علی ما عرف فیحمل علیہ تحرزا عن الالغاء بخلاف ما استشھد بہ لانہ لا وجہ لہ فی المجاز فتعین الالغاء وھذا بخلاف ما اذا قال لغیرہ قطعت یدک فاخرجھما صحیحتین حیث لم یجعل مجازا عن الاقرار بالمال والتزامہ وان کان القطع سببا لوجوب المال لان القطع خطأ سبب لوجوب مال مخصوص وھو الارش وانہ یخالف مطلق المال فی الوصف حتی وجب علی العاقلۃ فی سنتین ولا یمکن اثباتہ بدون القطع وما امکن اثباتہ فالقطع لیس بسبب لہ اما الحریۃ فلا تختلف ذاتا وحکما فامکن جعلہ مجازا عنہ ولو قال ھذا ابی وامی ومثلہ لا یولد لمثلہ فھو علی ھذا الخلاف لما بینا ولو قال لصبی صغیر ھذا جدی قیل ھو علی الخلاف وقیل لا یعتق بالاجماع لان ھذا الکلام لا موجب لہ فی الملک الا بواسطۃ وھو الاب وھی غیر ثابتۃ فی کلامہ فتعذر ان یجعل مجازا عن الموجب بخلاف الابوۃ والبنوۃ لان لھما موجبا فی الملک من غیر واسطۃ ولو قال ھذا اخی لا یعتق فی ظاھر الروایۃ وعن ابی حنیفۃ انہ یعتق ووجہ الروایتین ما بیناہ ولو قال لعبدہ ھذا ابنتی فقد قیل ھو بالاجماع لان المشار الیہ لیس من جنس المسمی فتعلق الحکم بالمسمی وھو معدوم فلا یعتبر وقد حققناہ فی النکاح — اور اگر ایسے غلام کو جس کے مثل اس سے پیدا نہیں ہو سکتا ہے کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک آزاد ہو جائے گا۔ اور صاحبین نے کہا کہ نہیں آزاد ہوگا اور یہی امام شافعی کا قول ہے اور ان فقہاء کی دلیل یہ ہے کہ یہ کلام اپنے حقیقی معنی سے محال ہے تو مردود اور لغو ہو جائے گا۔ جیسے یہ کہنا کہ میں نے تجھے اپنے پیدا ہونے سے پہلے یا تیرے پیدا ہونے سے پہلے آزاد کر دیا تھا۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ کلام اگرچہ اپنے حقیقی معنی سے محال ہے

لیکن مجازی معنی سے صحیح ہے کیونکہ اس نے آگاہ کیا کہ جیسے وہ اس غلام کا مالک ہوا ہے یہ آزاد ہے اور یہ اس وجہ سے کہ مملوک کا بیٹا ہونا اس کے آزادی کا سبب ہے خواہ بدلیل اجماع یا بصلہ قرابت اور سبب بول کر مسبب مراد لینا لغت میں مجازاً شائع ہے۔ اور اس دلیل سے کہ مملوک میں بیٹا ہونے کے واسطے آزادی لازم ہے اور وصف لازم کے ساتھ تشبیہ دینا مجازی گفتگو کا ایک طریقہ ہے جیسا کہ اصول میں معلوم ہو چکا تو کلام کو لغو ہونے سے بچانے کے لیے مجازی معنی پر لانا واجب ہے بخلاف اس مسئلہ کے جس سے صاحبین و شافعیؒ نے شہادت پیش کی یعنی پیدائش کے پہلے آزاد کرنا تو وہ شہادت نہیں ہے کیونکہ اس میں کوئی طریقہ مجاز کا نہیں پایا جاتا تو وہ قول خواہ لغو ہوگا۔ پھر جو بات ہم نے بیان کی اس کے خلاف یہ صورت ہے کہ ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ میں نے دھوکے سے تیرا ہاتھ کاٹ دیا۔ پس اس نے اپنے دونوں ہاتھ تندرست نکال کر دکھلا دیئے تو اس کا یہ کلام مجازی معنی پر محمول نہیں کیا جائے گا، یعنی یوں کہا جائے کہ اس نے ہاتھ کے جرمانہ کی قدر اپنے اوپر مال لازم ہونے کا اقرار کیا ہے اگرچہ ہاتھ کا کاٹنا مال واجب ہونے کا سبب ہوتا ہے مگر یہاں نہیں لے سکتے کیونکہ خطاء سے ہاتھ کاٹنا ایک خاص قسم کا مال یعنی جرمانہ واجب ہونے کا سبب ہوتا ہے اور یہ مطلق مال کے ساتھ ایک وصف میں مخالف ہے چنانچہ جرمانہ تو مددگار برادری پر دو برس میں واجب ہوتا ہے کیونکہ ایک ہی ہاتھ کا جرمانہ ہے اور یہ مال جو مددگار برادری پر واجب ہوتا ہے اس کا ثابت کرنا بدوں ہاتھ کاٹے جانے کے ممکن نہیں اور اقراری قرضہ کے طور پر مال ثابت کرنا ممکن ہے لیکن ہاتھ کا کاٹنا اس کا سبب نہیں اور رہی غلام کے مسئلہ میں آزادی تو وہ ذات و حکم میں مختلف نہیں ہے تو بیٹا کہہ کر مجازاً آزادی مراد لینا ممکن ہے اور اگر ایسے غلام کو یا لونڈی کو جس سے یہ خود پیدا نہیں ہو سکتا ہے کہا کہ یہ میرا باپ یا یہ میری ماں ہے حالانکہ یہ دونوں عمر میں اس سے چھوٹے ہیں یا برابر یا ایک ہی دو برس بڑے ہیں تو یہ بھی اختلاف ہے کہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ آزاد ہو جائیں گے اور صاحبین کے نزدیک نہیں بدلیل مذکورۂ بالا اور اگر مالک نے اپنے غلاموں سے کسی طفل صغیر کو کہا کہ یہ میرا دادا ہے تو بعض مشائخ نے کہا کہ اس میں بھی اختلاف مذکور جاری ہے اور بعض نے کہا کہ نہیں بلکہ یہ بالاتفاق آزاد نہ ہوگا۔ کیونکہ مملوک میں اس کلام سے کوئی بات لازم نہیں آتی مگر باپ کے واسطے سے یعنی جب باپ کے واسطے سے لیا یا تب دادا کا حق ثابت ہوتا ہے حالانکہ مالک کے کلام میں اس واسطہ کا کچھ ذکر نہیں ہے تو یہ بات محال ہوگئی کہ اس کلام کو مجازاً موجب آزادی ٹھہرایا جاوے برخلاف اس قول کے کہ یہ میرا باپ یا یہ میرا بیٹا ہے کیونکہ مملوک میں یہ دونوں باتیں بغیر کسی واسطہ کے آزادی واجب کرتی ہیں اور اگر مالک نے غلام کو کہا کہ یہ میرا بھائی ہے تو ظاہر الروایۃ میں آزاد نہ ہوگا اور ابوحنیفہؒ سے یہ بھی روایت ہے کہ آزاد ہو جائے گا اور دونوں روایتوں کی توجیہ ہم بیان کر چکے اور اگر اپنے غلام کو کہا کہ یہ میری دختر ہے تو بعض مشائخ نے کہا کہ اس میں بھی اختلاف ہے اور بعض نے کہا کہ نہیں بلکہ یہ بالاتفاق آزاد نہ ہوگا کیونکہ جس کی طرف اشارہ کیا ہے وہ اس جنس سے نہیں جس کا نام لیا یعنی نام تو دختر لیا اور اشارہ غلام کی طرف کیا۔ پس حکم کا تعلق اس سے ہوگا جو نام لیا حالانکہ وہ معدوم ہے تو اس کلام کا کچھ اعتبار نہ ہوا اور ہم اس کو کتاب النکاح میں تحقیق کر چکے ہیں یعنی باب المہر میں بیان کر چکے کہ خلاف جنس کچھ بیان کیا اور خلاف جنس دوسری طرف اشارہ کیا چنانچہ تفصیل وہاں مذکور ہے۔ وان قال لامتہ انت طالق او بائن او تخمری ونوی بہ العتق لم تعتق وقال الشافعی تعتق اذا نوی وکذا علی ھذا الخلاف سائر الفاظ الصریح والکنایۃ علی ماقال مشائخہم لہ انہ نوی ما یحتملہ لفظہ لان بینہما موافقۃ اذ کل واحد منہما ازالۃ الملک اما العتق فظاہر وکذا الطلاق لانہ یزیل ملک الطلاق حتی لا یملک

التابید من شرطه والتاقیت مبطل له وعمل اللفظین فی اسقاط ما هو حقه وهو الملك ولهذا یصح التعلیق فیه بالشرط اما الاحکام تثبت بسبب سابق وهو کونه مکلفا ولهذا یصلح لفظة الفك والتحریر کنایة عن الطلاق فکذا عکسه ولنا انه نوی ما لا یحتمله لفظه لان الاعتاق لغة اثبات القوة والطلاق رفع القید وهذا لان العبد الحق بالجمادات وبالاعتاق یحیی فیقدر ولا کذلك المنکوحة فانها قادرة الا ان قید النکاح مانع وبالطلاق یرتفع المانع فیظهر القوة ولا خفاء ان الاول اقوی ولان ملك الیمین فوق ملك النکاح فکان اسقاطه اقوی واللفظ یصلح مجازا عما هو دون حقیقته لا عما هو فوقه فلهذا امتنع فی المتنازع فیه وانساغ فی عکسه ــ

اور اگر مالک نے اپنی باندی سے کہا کہ تو طالقہ یا بائنہ ہے یا تو اوڑھنی سے اپنا منہ ڈھک اور اس سے آزاد کرنے کی نیت کی تو وہ آزاد نہ ہوگی اور امام شافعی نے کہا کہ اگر نیت کرے تو آزاد ہو جائے گی اور اسی طرح دیگر الفاظ طلاق صریح و کنایہ میں بھی یہی اختلاف ہے جیسا کہ مشائخ شافعیہ نے بیان کیا اور امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ مولی نے ایسے معنی مراد لیئے جن کو اس کا لفظ محتمل ہے اس واسطے کہ ملک نکاح و ملک رقبہ میں باہم موافقت ہے کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک ملک ذاتی ہے چنانچہ ملک رقبہ میں یہ بات ظاہر ہے اور اسی طرح ملک نکاح بھی ملک ذات کے حکم میں ہے حتی کہ نکاح کی شرط یہ ہے کہ ہمیشہ کے واسطے نیت ہو اور اگر کسی وقت تک کے واسطے رکھا جائے تو نکاح باطل ہوتا ہے اور طلاق صریح و کنایہ دونوں میں سے ہر ایک کا عمل یہ ہے کہ اس کا حق ساقط کر دے یعنی ملک زائل کر دے تو جیسے ملک نکاح میں زائل ہوتا ہے۔ اسی طرح ملک رقبہ میں اس سے عتق ہو جائے گا اسی واسطے شرط پر معلق کرنا صحیح ہوتا ہے۔ رہا احکام کا ثابت ہونا تو ایک سابق سبب کے ساتھ ہوتا ہے یعنی آدمی مکلف عاقل بالغ آزاد ہو اور چونکہ اس لفظ سے عتق کے معنی نکلتے ہیں لہذا لفظ عتق اور آزاد کرنا و تحریر بھی طلاق کا کنایہ ہو جاتے ہیں تو اس کا برعکس بھی صحیح ہوگا یعنی طلاق اور اس کے کنایات سے عتق کے معنی لینا صحیح ہوگا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس نے طالقہ یا بائنہ اور اس کے کنایات سے ایسے معنی مراد لیئے جن کو لفظ محتمل نہیں یعنی آزاد کرنا اس کے معنی نہیں ہیں کیونکہ لغت میں آزاد کرنے کے معنی قوت دینا اور طلاق کے معنی بیڑی کھول دینا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جو آدمی مملوک ہو گیا وہ بمنزلہ جمادات کے ہو جاتا ہے اور آزاد کرنے کی وجہ سے زندہ ہو کر قدرت و قوت پاتا ہے اور منکوحہ زوجہ کا یہ حال نہیں ہے کیونکہ وہ ہر تصرف پر قادر ہے لیکن نکاح کی بیڑی اس کو روکتی ہے اور طلاق دینے کی وجہ سے یہ بیڑی اٹھ جاتی ہے تو اس کی قوت موجودہ کھل جاتی ہے اور یہ بات خوب ظاہر ہے کہ اعتاق سے قوت دینا زیادہ قوی ہے یعنی طلاق کمزور ہے تو طلاق کو اعتاق کے واسطے استعارہ لینا جائز نہیں ہے اور یہ بھی وجہ ہے کہ ملک رقبہ بہ نسبت ملک نکاح کے بڑھی ہوئی ہوتی ہے تو اس کو ساقط کرنا بھی زیادہ قوی ہوگا اور لفظ اپنی حقیقت سے کمتر کے لئے مجاز ہو سکتا ہے نہ بڑھ کر کے لئے لہذا طلاق وغیرہ جس میں جھگڑا ہے اس کو اعتاق کے لئے نہیں مجاز کر سکتے اور اس کے برعکس یعنی اعتاق کو طلاق کے واسطے مجاز لینا جائز ہے۔ واذا قال لعبدہ انت مثل الحرلم یعتق لان المثل یستعمل للمشارکة فی بعض المعانی عرفا فوقع الشك فی الحریة۔ اور اگر اپنے غلام سے کہا کہ تو آزاد کے مثل ہے تو آزاد نہیں ہوگا کیونکہ بول چال میں مثل کا لفظ بعضی باتوں میں مشترک ہونے کے واسطے بولتے ہیں تو اس کے آزاد ہونے میں شک ہو گیا ف۔ یعنی اس کا مملوک ہونا تو یقینی معلوم تھا اب یہ شک ہوا کہ شاید وہ آزاد ہو گیا تو شک پر آزاد نہ ہوگا اور شک اس وجہ سے ہوا

کہ مثل کا لفظ درحقیقت دو چیزوں کے بالکل یکساں ہونے کے معنی میں ہے لیکن اگر بالکل یکساں ہوں تو دو چیزیں نہیں ہو سکتی ہیں بلکہ ایک ہی چیز ہو گی لہذا عام استعمال یہ ہے کہ زید مثل خالد کے ہے یعنی صرف ان دونوں کا خط یکساں ہیں تو غالباً مثل آزاد کے کہنے سے کسی وصف میں مثل ہونا مراد ہے تو آزادی میں مثل ہونا ضروری نہ ہوا

ولو قال ما انت الا حر عتق۔ اور اگر کہا کہ تو نہیں ہے مگر آزاد تو وہ آزاد ہو جائے گا۔ لان الاستثناء من النفی اثبات علی وجه التاكيد كما في كلمة الشهادة ۔ اس واسطے کہ نفی سے استثناء کرنا تاکید کے طور پر اثبات ہو جاتا ہے جیسے کلمہ شہادت میں ہے ف یعنی لا الہ الا اللہ کے معنی یہ کہ کوئی الوہیت کسی کو نہیں مگر اللہ کو یعنی اللہ تعالی ہی الوہیت والا ہے اسی طرح یہ جبکہ تو نہیں ہے مگر آزاد تو یہ معنی ہوئے کہ تو ضرور آزاد ہے پس ضرور آزاد ہو جائے گا۔ ولو قال راسك راس حر لا يعتق لانه تشبيه بحذف حرفه۔ اور اگر کہا کہ تیرا سر آزاد کا سر ہے تو وہ آزاد نہ ہو گا کیونکہ حرف تشبیہ حذف کرنے کے ساتھ یہ تشبیہ ہے ف یعنی گویا کہا کہ تیرا سر آزادوں کے سر کے مانند ہے پس آزاد نہ ہو گا۔ ولو قال راسك راس حر عتق ۔ اور اگر کہا کہ تیرا سر ایک آزاد سر ہے تو وہ آزاد ہو جائے گا۔ لانه اثبات الحرية فيه اذ الراس يعبر به عن جميع البدن۔ اس واسطے کہ یہ کہنا اپنے غلام میں آزادی ثابت کرنا ہوا کیونکہ سر کے ساتھ تمام بدن تعبیر کیا جاتا ہے ف یعنی اگر کہا کہ تیرا سر آزاد ہے جیسے کہتے ہیں کہ میں نے ایک راس اسپ خریدا حالانکہ مراد یہ ہے کہ ایک گھوڑا خریدا۔

فصل

ومن ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه وهذا اللفظ مروي عن النبي عليه السلام وقال عليه السلام من ملك ذا رحم محرم منه فهو حر واللفظ بعمومه ينتظم كل قرابة مؤيدة بالمحرمية ولادا او غيره ۔

فصل:۔ جو شخص اپنے ایسے قرابتی کا مالک ہو جس کو اس کے ساتھ دائمی محرمیت کی نسبت ہے تو اس پر سے آزاد ہو جائے گا اور یہ کلمہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے ف رواہ النسائی اور یوں ہی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص مالک ہوا ایسے قرابتی کا کہ اس کے ساتھ دائمی حرام ہے تو وہ آزاد ہے۔ رواہ اصحاب السنن اور یہ لفظ عام ہر ایسے قرابتی کو شامل ہے کہ جس کے ساتھ محرمیت ہو خواہ بذریعہ ولادت ہو یا دوسرے طریقے سے ف ولادت کی یہ صورت کہ بیٹا یا بیٹی اپنے والدین یا اجداد یا جدات کی مالک ہوئی یا یہ لوگ اپنے بیٹا بیٹی یا پوتا پوتی وغیرہ کے مالک ہوئے اور دوسری طرح یہ ہے کہ آدمی اپنے بھائی بہن یا بھائی کی اولاد یا بہن کی اولاد کا مالک ہوا یا اس کے برعکس ہو۔ والشافعي يخالفنا في غيره له ان ثبوت العتق من غير مرضاة المالك ينفيه القياس او لا يقتضيه والاخوة وما يضاهيها نازلة عن قرابة الولاد فامتنع الالحاق والاستدلال ولهذا امتنع التكاتب على المكاتب في غير الولاد ولم يمتنع فيه ولنا ما رويناه ولانه ملك قريبه قرابة مؤثرة في المحرمية فيعتق عليه وهذا هو المؤثر في الاصل والولاد ملغى لانها هي التي يفترض وصلها ويحرم قطعها حتى وجبت النفقة وحرم النكاح ولا فرق بينما اذا كان المالك مسلما او كافرا في دار الاسلام لعموم العلة والمكاتب اذا اشترى اخاه ومن يجري مجراه لا يكاتب عليه لانه ليس له ملك تام يقدره على الاعتاق والافتراض عند القدرة بخلاف الولاد لان العتق فيه من مقاصد الكتابة فامتنع البيع فيعتق تحقيقا لمقصود العقد وعن ابي حنيفة انه يتكاتب على الاخ ايضا وهو قولهما فلنا ان نمنع وعلى هذا الاختلاف ما اذا ملك ابنة عمه وهي اخته من امه لان المحرمية ما ثبتت بالقرابة والصبي جعل اهلا لهذا العتق وكذا المجنون حتى عتق القريب عليهما عند الملك لانه

تعلق بہ حق العبد فشابہ النفقۃ — اور امام شافعی رحمہ اللہ (ولادت کی قرابت محرمیت سے آزاد ہونے میں ہمارے موافق ہیں اور) غیر ولادت کی قرابت محرمہ میں ہمارے خلاف ہیں یعنی اگر ایسے قریب محرم کا مالک ہو جس سے ولادت کی قرابت نہیں ہے تو وہ شافعی کے نزدیک آزاد نہیں ہوتا اور ان کی دلیل یہ ہے کہ مالک کے بغیر مرضی آزاد ہو جانے کو قیاس نفی کرتا ہے یا قیاس اس کو مقتضی نہیں ہے اور بھائی ہونے کی یا اس کے مانند قرابت بہ نسبت قرابت ولادت کے کمتر ہے تو اس کو قرابت ولادت کے ساتھ ملانا اور حدیث سے استدلال کرنا ممتنع ہے اور اسی وجہ سے جس غلام کو مکاتب کیا ہو اس کے ساتھ میں غیر ولادت سے قرابتی کتابت میں داخل نہیں ہوتے اور ولادت میں یہ بات ممتنع نہیں ہے اور ہماری دلیل اول تو وہ حدیث ہے جو مذکور ہوئی اور دوم یہ کہ جب وہ اپنے قریب کا مالک ہوا جس کی قرابت دائمی حرمت میں مؤثر ہے تو وہ اس پر آزاد ہو جائے گا اور در اصل تاثیر اسی کو ہے اور پیدائش کا کچھ اثر نہیں ہے کیونکہ قرابت محرمیت ہی ایسی چیز ہے کہ جس کا ملانا فرض ہے اور توڑنا حرام ہے حتیٰ کہ نفقہ واجب ہوتا اور نکاح حرام ہوتا ہے پھر آزاد ہو جانے میں کچھ فرق نہیں کہ مالک مسلمان ہو یا دار الاسلام میں کافر ہو کیونکہ قرابت محرمہ کی علت عام ہے اور مکاتب نے اگر اپنے بھائی کو یا اس کے مانند چچا و ماموں وغیرہ کو خریدا تو وہ مکاتب کے ساتھ مکاتب نہ ہو جائے گا کیونکہ مکاتب کو پوری ملکیت حاصل نہیں ہے جو اس کو آزاد کرنے پر قابو دے اور آزادی کا فرض ہونا اس وقت ہے کہ پوری قدرت ہو بخلاف ولادت کے کیونکہ کتابت کے مقاصد میں سے ایسے لوگوں کو آزادی بھی ہے جن کو مکاتب کے ساتھ قرابت ولادت ہو تو وہاں بیع ممتنع ہے پس وہ آزاد ہو جائے گا تاکہ کتابت کا مقصود ثابت ہو اور امام ابو حنیفہ سے یہ بھی روایت ہے کہ مکاتب پر اس کا بھائی بھی مکاتب ہو جاتا ہے۔ اور یہی صاحبین کا قول ہے تو ہم کو یہ بھی جائز ہے کہ ہم بھائی کے مکاتب نہ ہو جانے کو منع کریں۔ یعنی امام شافعی نے جو ممتنع بیان کیا ہے اس کو ہم نہ مانیں بلکہ وہ ممتنع نہیں ہے اور یہ حکم برخلاف ایسی صورت کے ہے کہ جب آدمی اپنی پھوپھی کی دختر کا مالک ہوا حالانکہ وہ اس کی رضاعی بہن ہے کیونکہ یہ محرمیت بوجہ قرابت کے نہیں ہے اور واضح ہو کہ قریب محرم آزاد ہو جانے کے لئے طفل بھی لائق رکھا گیا ہے اور یہی مجنون کا حکم ہے حتیٰ کہ اگر طفل یا مجنون اپنے کسی قریب محرم کا مالک ہو تو وہ ان دونوں پر سے آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس آزادی میں بندہ کا حق متعلق ہو گیا ہے تو نفقہ کے مشابہ ہو گیا ف یعنی جیسے قریب محرم محتاج کا نفقہ طفل اور مجنون کے مال میں واجب ہوتا ہے ویسے ہی اگر مالک ہوں تو آزاد ہو جائے گا۔ ومن اعتق عبدا لوجہ اللہ تعالیٰ او للشیطان او للصنم عتق لوجود رکن الاعتاق من اھلہ فی محلہ ووصف القربۃ فی اللفظ الاول زیادۃ فلا یختل العتق بعدمہ فی اللفظین الآخرین — اور جس شخص نے اپنے غلام کو اللہ تعالیٰ کے واسطے آزاد کیا یا شیطان کے واسطے یا بت کے واسطے آزاد کیا تو غلام بہر صورت آزاد ہو جائے گا کیونکہ آزاد کرنے کا رکن اپنے لائق آدمی سے اپنے محل میں پایا گیا تو آزاد ہونا متحقق ہو جائے گا اور پہلی صورت میں اللہ تعالیٰ کے واسطے کہنا کچھ آزاد ہونے کے لئے ضروری نہیں ہے تو شیطان یا بت کی صورت میں اس کا نہ ہونا کچھ مضر نہیں ہے ف اور اسی طرح شیطان کے واسطے یا بت کے واسطے کہنا اس کے اعتقاد کفر کی خرابی ہے لیکن غلام آزاد ہو جائے گا۔ وعتق المکرہ والسکران واقع لصدور الرکن من الاھل فی المحل کما فی الطلاق وقد بیناہ من قبل — جو شخص اپنا غلام آزاد کرنے کے لئے مجبور کیا گیا پس اس نے آزاد کیا یا نشہ کے مست نے آزاد کیا تو آزاد ہو جائے گا کیونکہ آزاد کرنے کا رکن اپنی لیاقت والے سے اپنے محل میں پایا گیا جیسے طلاق واقع ہو جاتی ہے اور ہم

اس کو سابق میں بیان کر چکے۔ وان اضاف العتق الی ملک او شرط صح کما فی الطلاق اما الاضافۃ الی الملک ففیہ خلاف الشافعیؒ وقد بیناہ فی کتاب الطلاق واما التعلیق بالشرط فلانہ اسقاط فیجری فیہ التعلیق بخلاف التملیکات علی ما عرف فی موضعہ۔ اور اگر کسی شخص نے آزادی کو مالک ہونے کی طرف نسبت کیا (یعنی اگر کہا کہ جب میں اس غلام کا مالک ہوں تو یہ آزاد ہے) یا اس نے شرط کی طرف نسبت کیا۔ (یعنی غلام کو کہا کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہو تو آزاد ہے) تو ملک یا شرط کی طرف اضافت صحیح ہے جیسے طلاق میں صحیح ہے لیکن ملک کی طرف نسبت کرنے میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے اور ہم اس کو کتاب الطلاق میں بیان کر چکے اور شرط پر معلق ہونا اس واسطے جائز ہے کہ آزاد کرنے کے معنی اپنی ملکیت ساقط کرنا تو اس میں تعلیق شرط جائز ہے اور جن صورتوں میں مالک کرنا ہوتا ہے ان میں البتہ تعلیق نہیں جائز ہے چنانچہ اصول فقہ میں اپنے موقع پر معلوم ہو چکا۔ واذا خرج عبد الحربی الینا مسلما عتق لقولہ علیہ السلام فی عبید الطائف حین خرجوا الیہ مسلمین هم عتقاء اللہ ولانہ احرز نفسہ وهو مسلم ولا استرقاق علی المسلم ابتداءً۔ اور جب کسی حربی کافر کا غلام مسلمان ہو کر ہمارے یہاں دار الاسلام میں چلا آیا تو وہ آزاد ہو گیا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے طائف کے غلاموں کو جب مسلمان ہو کر آنحضرت کے حضور میں چلے آئے تھے فرمایا کہ یہ اللہ تعالیٰ کے آزاد کئے ہوئے ہیں۔ رواہ عبد الرزاق وبهذا المعنی فی حدیث ابی داؤد والترمذی۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ اس غلام نے اپنی جان کو ایسی حالت میں اپنے قابو میں کر لیا کہ وہ مسلمان ہے اور ابتدائے غلامی کسی مسلمان پر نہیں ہو سکتی ہے۔ وان اعتق حاملا عتق حملها تبعا لها اذ هو متصل بها ولو اعتق الحمل خاصۃ عتق دونها لانہ لا وجہ الی اعتاقها مقصودا لعدم الاضافۃ الیها ولا الیہ تبعا لما فیہ من قلب الموضوع ثم اعتاق الحمل صحیح ولا یصح بیعہ وهبتہ لان التسلیم نفسہ شرط فی الهبۃ والقدرۃ علیہ فی البیع ولم یوجد ذلک بالاضافۃ الی الجنین وشیء من ذلک لیس بشرط فی الاعتاق فافترقا

اور اگر کسی نے اپنی حاملہ باندی کو آزاد کیا تو باندی کے تابع حمل بھی آزاد ہوگا کیونکہ وہ اپنی ماں کے پیٹ میں ہے اور پیٹ اس عورت سے متصل ہے اور اگر اس نے فقط حمل کو آزاد کیا تو صرف حمل ہی آزاد ہوگا اور باندی آزاد ہونے کی کوئی صورت نہیں ہے نہ قصداً یعنی نہ اصل مقصود ہو کر اس واسطے کہ عورت کی طرف اضافت نہیں ہے اور نہ تبعاً یعنی نہ حمل کے تابع ہو کر کیونکہ اس میں موضوع کا الٹا لازم آتا ہے پھر حمل کو آزاد کرنا صحیح ٹھہرا اور آئندہ اس حمل کو بیع یا ہبہ نہیں کر سکتا کیونکہ ہبہ میں خود اس کی ذات کا سپرد کرنا واجب ہوتا ہے اور سپردگی کی قدرت ہونا بیع میں شرط ہے اور یہ بات نہیں پائی گئی کیونکہ اس نے پیٹ کے بچہ کی طرف نسبت کی ہے۔ اور سپرد کرنا یا اس کی قدرت ہونا کوئی بھی آزاد کرنے میں شرط نہیں ہے تو دونوں جدا ہو گئے نے یعنی آزاد کرنا اور بیع وہبہ دونوں میں فرق ہے کیونکہ ہبہ میں ہبہ کی چیز سپرد کر دینا اور بیع میں سپردگی کی قدرت ہونا شرط ہے اور آزاد کرنے میں شرط نہیں ہے۔ ولو اعتق الحمل علی مال صح ولا یجب المال اذ لا وجہ الی الزام المال علی الجنین لعدم الولایۃ علیہ ولا الی الزامہ الام لانہ فی حق العتق نفس علی حدۃ واشتراط بدل العتق علی غیر المعتق لا یجوز علی ما مر فی الخلع وانما یعرف قیام الحبل وقت العتق اذا جاءت بہ لاقل من ستۃ اشهر منہ لانہ ادنی مدۃ الحمل — اور اگر باندی کے حمل کو کسی قدر مال پر آزاد کیا تو آزاد کرنا صحیح ہے ولیکن مال نہیں واجب ہوگا اس واسطے کہ پیٹ کے بچہ پر مال لازم کرنے کی کوئی صورت نہیں کیونکہ اس پر کسی کا قابو نہیں ہے اور اس کی ماں پر بھی مال لازم کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ آزادی کے حق میں بچہ ایک علیحدہ جان ہے اور آزادی کا بدلہ سوائے معتق کے دوسرے پر لازم کرنا جائز نہیں ہے جیسا کہ

خلع میں بیان ہوچکا (شارحین کو یہ بیان نہیں ملا) اور واضح ہو کہ آزاد کرنے کے وقت حمل موجود ہونا جب ہی معلوم ہوگا کہ آزاد کرنے کے وقت سے چھ مہینہ سے کم میں پیدا ہو کیونکہ حمل کی کمتر مدت یہی ہے۔ قال وولد الامۃ من مولاھا حر لانہ مخلوق من مائہ فیعتق علیہ ھذا ھو الاصل ولا معارض لہ فیہ لان ولد الامۃ لمولاھا وولدھا من زوجھا مملوک سیدھا لترجیح جانب الام باعتبار الحضانۃ او لاستھلاک مائہ بمائھا والمنافاۃ متحققۃ والزوج قد رضی بہ بخلاف ولد المغرور لان الوالد ما رضی بہ۔ قدوری نے فرمایا کہ باندی کے جو اولاد اپنے مالک سے پیدا ہو وہ آزاد ہے اس واسطے کہ وہ مولی کے نطفہ سے ہے تو آزاد ہوگا اور یہی اصل ہے اور بچہ کے بارہ میں کوئی چیز معارض نہیں ہے کیونکہ باندی کا بچہ باندی کے مالک کا ہے اور اگر باندی کا بچہ اس کے شوہر سے پیدا ہو تو وہ باندی کے مالک کا ہے اور اگر باندی کا بچہ اس کے شوہر سے پیدا ہو تو وہ باندی کے مالک کا مملوک ہوگا کیونکہ اس میں ماں کی جانب کو غلبہ رہے گا خواہ اس سبب سے کہ پرورش کا حق ماں کو ہے یا اس جہت سے کہ شوہر کا نطفہ اس باندی یعنی زوجہ کے نطفہ میں مل کر مستہلک ہوگیا اور یہاں منافات پائی جاتی ہے۔ یعنی شوہر کے لحاظ سے چاہیئے کہ بچہ مملوک نہ ہو اور باندی کے لحاظ سے وہ اس کے مولی کا مملوک ہو لہذا ترجیح لازم آئی پس ماں کی جانب کو ترجیح دی گئی۔ اور شوہر اس پر راضی ہوچکا یعنی اس کی اولاد دوسرے کی مملوک ہوجائے برخلاف اس شخص کے جس کو دھوکا دیا گیا کہ اس کا بچہ مملوک نہ ہوگا کیونکہ وہ اس بات پر راضی نہیں ہوا ف یعنی ایک عورت نے زید سے کہا کہ میں آزادہ ہوں مجھ سے نکاح کرلے پس نکاح کیا اور اولاد پیدا ہوئی حالانکہ یہ عورت خالد کی لونڈی تھی اس نے اس کو مع اولاد کے گرفتار کیا تو اولاد اس کی مملوک نہ ہوگی کیونکہ زید اس بات پر راضی نہ ہوا تھا کہ غیر کی باندی سے نکاح کرے تاکہ جو اولاد ہو وہ غیر کی غلام ہو ولیکن اس کو قیمت دینا پڑے گی۔ وولد الحرۃ حر علی کل حال لان جانبھا راجح فیتبعھا فی وصف الحریۃ کما یتبعھا فی المملوکیۃ والمرقوقیۃ والتدبیر وامیۃ الولد والکتابۃ۔ اور آزاد عورت کا بچہ بہرحال آزاد ہوتا ہے یعنی اگرچہ شوہر غلام ہو کیونکہ عورت کی جانب کو ترجیح ہوتی ہے پس بچہ بھی آزادی کی صفت میں اسی کا تابع ہوگا جیسے مملوکیت کے صفت میں اس کا تابع ہوتا ہے یعنی اگر ماں سوائے باپ کے کسی غیر کی مملوکہ یا رقیقہ یا مدبرہ یا ام ولد یا مکاتبہ ہو تو بچہ بھی اسی صفت کا ہوگا ف پس مملوکہ و رقیقہ کا بچہ تو اس کا محض مملوک ہوگا اور مدبرہ وام ولد جب اپنے مولی کے مرنے پر آزاد ہوں تو ان کے ساتھ ان کی اولاد بھی آزاد ہوجائے گی اور مکاتبہ نے اگر مال کتابت ادا کردیا تو خود مع اولاد آزاد ہوگی ورنہ اولاد بھی رقیق ہوجائے گی۔

باب العبد یعتق بعضہ

یہ باب ایسے غلام کے بیان میں ہے جس کا کچھ حصہ آزاد کیا گیا ہو۔ واذا اعتق المولی بعض عبدہ عتق ذلک القدر ویسعی فی بقیۃ قیمتہ لمولاہ عند ابی حنیفۃؒ وقالا یعتق کلہ واصلہ ان الاعتاق یتجزی عندہ فیقتصر علی ما اعتق وعندھما لا یتجزی وھو قول الشافعیؒ فاضافتہ الی البعض کاضافتہ الی الکل فلھذا یعتق کلہ لھم ان الاعتاق اثبات العتق وھو قوۃ حکمیۃ واثباتھا بازالۃ ضدھا وھو الرق الذی ھو ضعف حکمی وھما لا یتجزیان فصار کالطلاق والعفو عن القصاص والاستیلاد ولابی حنیفۃؒ ان الاعتاق اثبات العتق بازالۃ الملک او ھو ازالۃ

الملک لان الملک حقه والرق حق الشرع او حق العامة وحکم التصرف ما یدخل تحت ولایة المتصرف وهو ازالة حقه لا حق غیره والاصل ان التصرف یقتصر علی موضع الاضافة والتعدی الی ما وراءه ضرورة عدم التجزی والملک متجز کما فی البیع والهبة فیبقی علی الاصل وتجب السعایة لاحتباس مالیة البعض عند العبد والمستسعی بمنزلة المکاتب عنده لان الاضافة الی البعض توجب ثبوت المالکیة فی کله وبقاء الملک فی بعضه یمنعه فعملنا بالدلیلین بانزاله مکاتبا اذ هو مالک یدا لا رقبة والسعایة کبدل الکتابة فله ان یستسعیه وله خیار ان یعتقه لان المکاتب قابل للاعتاق غیر انه اذا عجز لا یرد الی الرق لانه اسقاط لا الی احد فلا یقبل الفسخ بخلاف الکتابة المقصودة لانه عقد یقال ویفسخ ولیس فی الطلاق والعفو عن القصاص حالة متوسطة فاثبتناه فی الکل ترجیحا للمحرم والاستیلاد متجز عنده حتی لو استولد نصیبه من مدبرة یقتصر علیه وفی القنة لما ضمن نصیب صاحبه بالافساد ملکه بالضمان فکمل الاستیلاد۔

اگر مولی نے اپنے غلام کا کچھ حصہ آزاد کیا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اسی قدر حصہ آزاد ہوگا اور باقی کی قیمت کمائی کرکے اپنے مولی کو دے گا اور صاحبین نے فرمایا کہ پورا غلام آزاد ہو جائے گا اور اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ امام کے نزدیک اعتاق کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں تو جس قدر آزاد کیا اسی قدر تک رہے گا اور صاحبین کے نزدیک ٹکڑے نہیں ہو سکتے ہیں اور یہی شافعیؒ کا قول ہے۔ پس اعتاق کو غلام کے کسی ٹکڑے کی طرف نسبت کرنا گویا اس کو کل کی طرف نسبت کرنا ہوا لہذا پورا غلام آزاد ہو جائے گا۔ صاحبین اور شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ اعتاق کے معنی عتق کو ثابت کرنا اور وہ قوت حکمیہ ہے یعنی حکم شرع میں اس کو تصرفات کی قوت حاصل ہو جاتی ہے اور اس قوت کا ثابت کرنا اس طرح ہوتا ہے کہ جو چیز اس کی ضد ہے اس کو دور کر دے اور اس کی ضد رقیت ہے یعنی مملوکیت جو کہ حکمی کمزوری ہے اور ان دونوں چیزوں کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے تو اعتاق کے بھی ٹکڑے نہ ہوں گے تو ایسا ہو گیا جیسے طلاق دینا یعنی مثلاً یہ نہیں ہو سکتا کہ آدھی عورت کو طلاق دے اور آدھی کو نہیں اور جیسے قصاص سے عفو کرنا اور جیسے ام ولد بنانا یعنی بالاتفاق اس میں سے کسی کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اعتاق کے معنی عتق ثابت کرنا بذریعہ ملک دور کرنے کے یا اعتاق اسی ملک دور کرنے کا نام ہے کیونکہ ملک آزاد کرنے والے کا حق ہے اور رقیت حق شرعی یا بندوں کا حق ہے اور تصرف کا حکم اسی قدر ہوتا ہے جتنا کہ تصرف کرنے والے کے قابو میں ہے اور وہ یہی ہے کہ اپنا حق دور کر دے نہ حق غیر یعنی صرف ملک دور کر سکتا ہے نہ رقیت اور ریاست اصل یہ ہے کہ تصرف اسی جگہ تک رہتا ہے جہاں اس کی نسبت کی گئی اور اس جگہ سے علاوہ تجاوز کرنا اسی ضرورت سے ہو سکتا ہے کہ اس کے ٹکڑے نہ ہو سکیں اور یہاں ملک کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں۔ جیسے بیع و ہبہ میں ظاہر ہے یعنی مثلاً آدھا غلام بیچا یا ہبہ کیا تو بالاتفاق جائز ہے پس اعتاق کا تصرف بھی اپنی اصل پر رہے گا۔ یعنی اگر آدھا آزاد کیا تو جائز ہے اور رہا کمائی واجب ہونا اس واسطے ہے کہ باقی ٹکڑے کی مالیت اس غلام کے پاس رکی ہوئی ہے یعنی اس سے وصول کی جائے اور جس غلام پر کمائی کرکے ادا کرنا واجب ہو وہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بمنزلہ مکاتب کے ہے کیونکہ جب اعتاق کی نسبت غلام کے کسی جزو کی طرف کی گئی تو لازم آیا کہ پورے غلام میں اس کو ملکیت حاصل ہو یعنی غلام اپنی پوری ذات کا مالک ہو جائے اور مولی کی ملکیت کسی ٹکڑے میں باقی رہنا مقتضی ہے کہ وہ پوری ذات کا مالک نہ ہو۔ پس ہم نے دونوں دلیلوں پر عمل کیا کہ اس غلام کو مکاتب ٹھہرایا اس واسطے کہ وہ اپنی کمائی کا مالک ہے اور اپنی ذات کا مالک نہیں ہے اور اس کی کمائی مانند عوض کتابت کے ہے تو مولی کو یہ اختیار رہا کہ

اس سے کمائی کرا کر باقی قیمت وصول کرے اور یہ بھی اختیار رہا کہ چاہے اس کو آزاد کردے کیونکہ مکاتب بھی اس قابل ہوتا ہے کہ مولیٰ اس کو آزاد کردے صرف مکاتب سے اس غلام میں اتنا فرق ہے کہ مکاتب اگر ادائے مال سے عاجز ہو تو وہ رقیق کر دیا جاتا ہے اور یہ غلام جس کا ایک جزو آزاد ہو کر اس پر کمائی واجب ہوئی اگر کمائی سے عاجز ہو جائے تو یہ رقیق نہیں کیا جا سکتا کیونکہ اس سے ملکیت ساقط کرنا کسی حد تک کے واسطے نہیں ہے تو فسخ کے قابل بھی نہیں ہے بخلاف کتابت کے یعنی قصد کر کے غلام سے ایک قرارداد کی کیونکہ یہ ایک عقد ہے کہ اس کا اقالہ بھی ہو سکتا ہے اور فسخ بھی ہو سکتا ہے (یعنی اگر غلام مکاتب کیا تو اس سے یہ قرارداد ہے جب تو اس قدر مال فلاں فلاں قسط پر ادا کر دے تو آزاد ہے اور غلام نے قبول کیا تو یہ عقد ہو گیا جو قابل فسخ بھی ہے اور ایک حد تک محدود ہے حتی کہ عاجز ہو تو پھر غلام ہو جائے گا اور غلام کا کوئی جزو آزاد کرنا اس قابل نہیں ہے) رہا طلاق و عفو قصاص تو اس میں کوئی درمیانی حالت نہیں ہے تو ہم نے طلاق کو یا عفو کو کل میں ثابت کیا کیونکہ حرام کرنے والی جہت کو مباح کرنے والی پر ترجیح دی اور ام ولد بنانا امام ابو حنیفہ کے نزدیک ٹکڑے ہوتا ہے حتی کہ اگر کسی مدبرہ باندی میں سے اپنے حصہ کو ام ولد بنایا تو اسی حصہ تک رہے گا اور محض مملوکہ باندی میں ایسا ہوا تو جب اس نے اپنے شریک کے حصہ کا تاوان اس جہت سے دے دیا کہ اس کی ملک فاسد کر دی ہے تو تاوان دینے سے پوری باندی کا مالک ہو گیا تو استیلاد پورا ہو گیا ف اس کی توضیح یہ ہے کہ زید و خالد کے درمیان ایک باندی مشترک ہے اور اس کے بچہ پیدا ہوا اور زید نے دعویٰ کیا کہ میرے نطفہ سے ہے تو آدھی باندی اس کی ام ولد ہو جائے گی۔ لیکن اس نے خالد کے حصہ میں خرابی ڈالی کیونکہ ام ولد بمنزلہ آزاد کے ہوتی ہے حتی کہ اس کی فروخت نہیں جائز ہے لہذا زید پر واجب ہوگا کہ خالد کے حصہ کا تاوان دے اور جب تاوان دے کر وہ پوری باندی کا مالک ہو گیا تو پوری اس کی ام ولد ہو جائے گی۔ جیسے کوئی اپنی خالص باندی استیلاد کر دے تو وہ پوری ام ولد ہو جاتی ہے اور اگر یہ مشترکہ باندی دونوں کی مدبرہ ہو یعنی دونوں نے کہا ہو کہ تو ہمارے مرنے کے بعد آزاد ہے تو اس مسئلہ میں جس نے اس کے بچہ کا دعویٰ کیا ہے اسی کا حصہ ام ولد رہے گا اور باقی حصہ مدبرہ رہے گا کیونکہ وہ خریدا نہیں جا سکتا تو لامحالہ جہاں تک اس کا حصہ ہے اسی قدر ام ولد ہوئی۔

پس معلوم ہوا کہ استیلاد کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں ہاں طلاق و عفو قصاص میں البتہ نہیں ہو سکتے ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ طلاق و نکاح کے درمیان یا قصاص اور عفو کے درمیان کوئی دوسری حالت نہیں ہے جیسی کہ آزادی و مملوکیت کے درمیان میں کتابت کی حالت تھی کہ کتابت اپنی ذات سے مملوکیت ہے اور اپنی کمائی و تصرفات کی راہ سے آزادی ہے۔ ایسی حالت جب طلاق اور نکاح کے درمیان نہیں ہے تو جس نے نصف عورت کو طلاق دی تو باقی نصف کو دیکھا جاوے یا تو بوجہ نکاح کے حلال ہے یا بوجہ طلاق کے حرام ہے تو جب اس میں دونوں طرح کا شبہ ہے تو ہم نے حرام ہونے کو ترجیح دی کیونکہ اصول میں بیان ہو چکا کہ جس چیز میں یہ شبہ ہو کہ یہ حلال ہے یا حرام ہے تو حلت سے ہاتھ اٹھا لیا جائے اور اس کو حرام ٹھہرایا جائے کہ اس میں بچاؤ زیادہ ہے۔ لہذا طلاق کے مانند عفو قصاص میں بھی ہم نے یہی کہا کہ آدھا عفو کرنا بمنزلہ کل عفو کے ہے جیسے آدھی عورت کو طلاق دینا پوری عورت کو طلاق دینا ہوتا ہے۔ م۔ واذا کان العبد بین شریکین فاعتق احدھما نصیبہ عتق فان کان موسرا فشریکہ بالخیار ان شاء اعتق وان شاء ضمن شریکہ قیمۃ نصیبہ وان شاء استسعی العبد فان ضمن رجع المعتق علی العبد والولاء للمعتق وان اعتق او استسعی فالولاء بینھما وان کان المعتق معسرا فالشریک بالخیار ان شاء اعتق وان شاء استسعی العبد والولاء بینھما فی الوجھین وھذا

عند ابی حنیفۃؒ وقالا لیس لہ الا الضمان مع الیسار والسعایۃ مع الاعسار ولا یرجع المعتق علی العبد والولاء للمعتق ——— اگر ایک غلام دو شریکوں میں مشترک ہو پس ایک نے اپنا حصہ آزاد کردیا تو اس کا حصہ آزاد ہو جائے گا۔ پھر آزاد کرنے والا خوشحال ہو تو شریک کو اختیار ہے کہ چاہے اپنا حصہ بھی آزاد کردے اور چاہے آزاد کرنے والے سے اپنے حصہ کی قیمت تاوان لے اور چاہے غلام سے کمائی کرا کے وصول کرے پھر اگر آزاد کرنے والے سے قیمت تاوان لی تو آزاد کرنے والا اس قدر دام اس غلام سے وصول کرے گا اور اس غلام کی ولاء اسی آزاد کرنے والے کی ہوگی اور اگر شریک نے اپنا حصہ بھی آزاد کردیا یا غلام سے کمائی کرا کے وصول کرلی تو اس کی ولاء ان دونوں میں مشترک ہوگی اور اگر آزاد کرنے والا تنگدست ہو تو شریک کو یہی اختیار ہے کہ چاہے اپنا حصہ آزاد کردے اور چاہے غلام سے کمائی کرالے اور ان دونوں صورتوں میں اس کی ولاء ان دونوں شریکوں میں مشترک ہوگی اور یہ سب امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ شریک کو صرف یہی اختیار ہے کہ اگر آزاد کرنے والا خوشحال ہو تو اس سے تاوان لے لے۔ لیکن وہ غلام سے واپس نہیں لے سکتا ہے اور اگر آزاد کرنے والا تنگدست ہو تو غلام سے کمائی کرالے اور ولاء فقط آزاد کرنے والے کے واسطے ہوگی۔ وهذه المسألة تبتني على حرفين احدهما تجزي الاعتاق وعدمه على ما بيناه والثاني ان يسار المعتق لا يمنع سعاية العبد عنده وعندهما يمنع لهما في الثاني قوله عليه السلام في الرجل يعتق نصيبه ان كان غنيا ضمن وان كان فقيرا سعى في حصة الآخر قسم والقسمة تنافي الشركة وله انه احتبست مالية نصيبه عند العبد فله ان يضمنه كما اذا هبت الريح بثوب انسان والقته في صبغ غيره حتى انصبغ به فعلى صاحب الثوب قيمة صبغ الآخر موسرا كان او معسرا لما قلنا فكذا ههنا الا ان العبد فقير فيستسعيه ثم المعتبر يسار التيسير وهو ان يملك من المال قدر قيمة نصيب الآخر لا يسار الغناء لان به يعتدل النظر من الجانبين لتحقيق ما قصده المعتق من القربة وايصال بدل حق الساكت اليه ثم التخريج على قولهما ظاهر فعدم رجوع المعتق بما ضمن على العبد لعدم السعاية في حالة اليسار والولاء للمعتق لان العتق كله من جهته لعدم التجزي واما التخريج على قوله فخيار الاعتاق لقيام ملكه في الباقي اذ الاعتاق يتجزى عنده والتضمين لان المعتق جان عليه بافساد نصيبه حيث امتنع عليه البيع والهبة ونحو ذلك مما سوى الاعتاق وتوابعه والاستسعاء لما بينا ويرجع المعتق بما ضمن على العبد لانه قام مقام الساكت باداء الضمان وقد كان له ذلك بالاستسعاء فكذلك للمعتق ولانه ملكه باداء الضمان ضمنا فيصير كان الكل له وقد اعتق بعضه فله ان يعتق الباقي او يستسعي ان شاء والولاء للمعتق في هذا الوجه لان العتق كله من جهته حيث ملكه باداء الضمان وفي حال اعسار المعتق ان شاء اعتق لبقاء ملكه وان شاء استسعى لما بيناه والولاء له في الوجهين لان العتق من جهته ولا يرجع المستسعى على المعتق بما ادى باجماع بيننا لانه يسعى لفكاك رقبته ولا يقضي دينا على المعتق اذ لا شيء عليه لعسرته بخلاف المرهون اذا اعتقه الراهن المعسر لانه يسعى في رقبته قد فكت او يقضي دينا على الراهن فلهذا يرجع عليه وقول الشافعيؒ في الموسر كقولهما وقال في المعسر يبقى نصيب الساكت على ملكه يباع ويوهب لانه لا وجه الى تضمين الشريك لاعساره ولا الى السعاية لان العبد ليس بجان ولا راض به ولا الى اعتاق الكل للاضرار بالساكت فتعين ما عينا ه قلنا الى الاستسعاء سبيل لانه لا يفتقر الى الجناية بل يبتني على احتباس المالية فلا يصار الى الجمع بين القوة الموجبة للمالكية والضعف السالب لها في شخص واحد ——— یہ مسئلہ باریک دو اصلوں پر مبنی ہے اول یہ کہ

اعتاق کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں جیسا کہ امام رحمہ اللہ کا قول ہے یا نہیں ہو سکتے جیسا کہ صاحبین کا قول ہے جیسا کہ ہم بیان
کر چکے اور اصل دوم یہ کہ جب آزاد کرنے والا خوشحال ہو تو اس کی خوشحالی امام رحمہ اللہ کے نزدیک غلام کی کمائی
کرنے سے مانع نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک مانع ہے۔ اور صاحبین کے واسطے اصل دوم کی دلیل یہ حدیث ہے
کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے شخص کے حق میں جو اپنا حصہ آزاد کر دے یوں ارشاد فرمایا کہ اگر یہ آزاد کرنے والا
تونگر ہو تو حصہ شریک کا ضامن ہو اور اگر فقیر ہو تو حصہ شریک کے واسطے غلام کمائی کرے۔ رواہ الستۃ فی الصحاح۔ اس
حدیث میں آپ نے بٹوارہ کر دیا اور بٹوارہ ضد شرکت ہے یعنی اگر آزاد کرنے والا تونگر ہو تو صرف ضامن ہے اور غلام
پر کمائی نہیں رکھی اور اگر وہ فقیر ہو تو غلام پر کمائی ہے اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ شریک کے حصہ کی مالیت
اس غلام کے پاس رک گئی تو شریک کو اختیار ہے کہ اس سے اپنے مال کا تاوان لے لے یعنی کمائی کرالے جیسے مثلاً ہوا
کسی آدمی کا کپڑا اڑالے گئی اور دوسرے کے رنگ بھرے کونڈے میں ڈالا چنانچہ کپڑا رنگین ہو گیا یعنی رنگ چڑھ گیا
تو کپڑے کے مالک پر واجب ہے کہ دوسرے کے رنگ کی قیمت دے خواہ خوشحال ہو یا تنگدست ہو بدلیل مذکورۂ
بالا یعنی کپڑے والے کے پاس اس کا رنگ رک گیا ہے تو اس کو تاوان لینا جائز ہے پس ایسا ہی حکم یہاں ہے لیکن
اتنی بات ہے کہ غلام بالکل فقیر ہے تو وہ غلام سے کمائی کرا کر وصول کرے پھر خوشحالی سے یہاں مراد یہ ہے کہ اس
کو حصہ شریک کی قیمت میسر ہو یعنی اتنے مال کا مالک ہو کہ حصہ شریک کی قیمت ادا کر سکے اور اتنی خوشحالی مراد نہیں
ہے کہ مالدار غنی ہو اس واسطے کہ آسانی سے قیمت دینے کا لحاظ رکھنے میں دونوں جانب کی رعایت اعتدال پر ہے
کیونکہ جو کچھ آزاد کرنے والے نے چاہا یعنی تقرب و ثواب وہ اس کو حاصل ہو جائے گا اور اس کے شریک کو اپنا حق پہنچ
جائے گا۔ پھر اس مسئلہ میں دونوں اصلوں کی بناء پر جو حکم نکالا گیا ہے اس کا نکالنا صاحبین کے قول پر ظاہر ہے یعنی
صاحبین نے جو اصول اختیار کئے اس سے ان کا حکم نکلنا ظاہر ہے۔ پس آزاد کرنے والا مال تاوان کو غلام سے اس
واسطے نہیں لے سکتا کہ جب خوشحالی کی صورت میں اس نے تاوان دیا تو اس حالت میں غلام پر کمائی کرنی واجب نہیں
تھی اور رہا یہ کہ ولاء اس کی آزاد کرنے والے کے لئے ہوگی سو اسی وجہ سے کہ پورا آزاد ہونا اسی آزاد کرنے والے
ہی کی طرف سے متحقق ہوا کیونکہ آزاد کرنے کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے اور رہا امام رحمہ اللہ کے قول پر ان حکموں کا نکالنا
سو وہ اس طرح ہے کہ شریک دیگر کو بھی اپنا حصہ آزاد کرنے کا اختیار اس وجہ سے حاصل ہوا کہ اپنے حصہ میں اس
کی ملک قائم ہے کیونکہ امام کے نزدیک آزاد کرنے کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں اور شریک کو جو یہ اختیار حاصل ہوا کہ اپنے حصہ
کا تاوان لے تو یہ اس وجہ سے کہ آزاد کرنے والے نے اس کے حصہ پر ظلم کیا کہ اس کا حصہ بگاڑ دیا کیونکہ سوائے آزاد
کرنے یا اس کے توابع یعنی مدبر یا مکاتب کرنے یا اس سے کمائی کرالینے کے اس کو یہ قدرت نہ رہی کہ اپنے حصہ کو فروخت
یا ہبہ وغیرہ کر سکے چنانچہ بیان ہو چکا رہا یہ کہ آزاد کرنے والے نے جو تاوان دیا اس کو غلام سے واپس لے سکتا ہے۔ اس
وجہ سے کہ جب اس نے شریک کو تاوان ادا کر دیا تو وہ شریک کا قائم مقام ہو گیا۔ اور شریک کو یہ اختیار تھا کہ غلام سے
کمائی کرالے تو آزاد کرنے والے کو بھی یہ اختیار ہو گیا اور اس وجہ سے کہ آزاد کرنے والا ادائے ضمان کی وجہ سے
اس غلام کا ضمناً مالک ہو گیا اگرچہ وہ صریحی ملکیت کے قابل نہیں ہے تو ویسا ہو گیا کہ گویا پورا غلام اسی کا ہے اور
حالت یہ کہ اس نے اس کا ایک جزو آزاد کیا ہے تو اس کو اختیار ہے کہ چاہے باقی بھی آزاد کر دے اور چاہے کمائی
کرا کے قیمت وصول لے پھر تاوان ادا کرنے کی صورت میں آزاد کنندہ کو اس غلام کی پوری ولاء ملے گی کیونکہ پورا غلام آزاد

کرنا اسی کی طرف سے ہوا کیونکہ ادائے ضمان کی وجہ سے وہ پورے غلام کا مالک ہو گیا اور یہ سب اس وقت کہ آزاد کرنے والا خوشحال ہو۔ اور اگر وہ تنگدست ہو تو دوسرے شریک کو اختیار ہے کہ چاہے اپنا حصہ آزاد کر دے کیونکہ اس کی ملکیت باقی ہے اور چاہے غلام سے کمائی کرالے کیونکہ اس کی ملکیت غلام کے پاس رکی ہے۔ اور دونوں صورتوں میں شریک کو اپنے حصہ کی ولاء ملے گی۔ کیونکہ آزاد ہونا اسی کی طرف سے ہے اور درصورتیکہ شریک نے غلام سے کمائی کرائی ہے غلام اس مال کو اپنے آزاد کرنے والے سے نہیں لے سکتا اس میں امام اور صاحبین کا اتفاق ہے کیونکہ غلام تو اپنی گردن آزاد کرنے کے واسطے کمائی کرتا ہے اور ایسا قرضہ نہیں ادا کرتا جو آزاد کرنے والے پر ہو کیونکہ آزاد کرنے والے پر بوجہ اس کی تنگدستی کے کچھ لازم نہیں ہے بخلاف اس غلام کے جو رہن ہو اور راہن نے اس کو آزاد کر دیا حالانکہ مرتہن کا روپیہ نہیں ادا کر سکتا ہے تو غلام اپنی قیمت کما کر مرتہن کو دے کر راہن سے واپس لے گا اس واسطے کہ غلام نے اپنی قیمت کے واسطے کمائی کی حالانکہ اس کی گردن چھوٹ گئی تھی یا اس نے ایسا قرضہ ادا کیا جو راہن پر تھا۔ لہٰذا راہن سے واپس لے گا اور واضح ہو کہ اگر خوشحال شریک نے اپنا حصہ آزاد کیا تو اس میں امام شافعی کا قول مثل قول صاحبین کے ہے اور اگر آزاد کرنے والا تنگدست ہو تو شافعی نے کہا کہ دوسرے شریک کا حصہ اس کے ملک پر رہے گا چاہے اس کو فروخت کرے اور چاہے اس کو ہبہ کرے یعنی پوری ملکیت قائم رہے گی کیونکہ آزاد کرنے والے کی تنگدستی سے شریک کو یہ اختیار نہیں کہ اس سے ضمان لے اور نہ یہ اختیار ہے کہ غلام سے کمائی کراوے کیونکہ غلام نے کوئی ظلم نہیں کیا اور نہ وہ آزاد کیے جانے پر راضی ہوا اور اس کی بھی کوئی صورت نہیں کہ کل آزاد قرار پاوے کیونکہ اس میں دوسرے شریک کا ضرر ہے تو تجویز ہم نے بیان کیا وہی متعین ہوا یعنی شریک اپنے حصہ کا مالک ہے حتی کہ بیع و ہبہ کر سکتا ہے اور ہم اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ شریک کو غلام سے کمائی کرانے کی راہ موجود ہے کیونکہ کمائی کرانے کے لیے اس کی ضرورت نہیں کہ غلام نے کوئی ظلم اور جرم کیا ہو بلکہ وہ تو اس بنا پر ہے کہ شریک کی مالیت اس غلام کے پاس رکی ہے تو جب کمائی کرانا ممکن ہوا تو ایک ہی غلام میں دونوں باتیں جمع ہوں گی یعنی آزاد جز کی وجہ سے مالک ہونے کی قوت ہے اور باقی رقیق ہونے کی وجہ سے قوت نمار ہے اور یہی جیسے شافعی کے قول میں لازم آتا ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ وہ مالک ہو گیا مگر قرضدار ہے۔ قال ولو شهد كل واحد من الشريكين على صاحبه بالعتق سعى العبد لكل واحد منهما في نصيبه موسرين كانا او معسرين عند ابي حنيفةؒ وكذا اذا كان احدهما موسرا والآخر معسرا لان كل واحد منهما يزعم ان صاحبه اعتق نصيبه فصار مكاتبا في زعمه عنده وحرم عليه الاسترقاق فيصدق في حق نفسه فيمنع من استرقاقه ويستسعيه لانا تيقنا بحق الاستسعاء كاذبا كان او صادقا لانه مكاتبه او مملوكه فلهذا يستسعيانه ولا يختلف ذلك باليسار والاعسار لان حقه في الحالين في احد شيئين لان يسار المعتق لا يمنع السعاية عنده وقد تعذر التضمين لانكار الشريك فتعين الآخر وهو السعاية والولاء لهما لان كلا منهما يقول عتق نصيب صاحبي عليه باعتاقه وولاؤه له وعتق نصيبي بالسعاية وولاؤه لي وقال ابو يوسفؒ ومحمدؒ ان كانا موسرين فلا سعاية عليه لان كل واحد منهما يبرأ من سعايته بدعوى الضمان على صاحبه لان يسار المعتق يمنع السعاية عندهما الا ان الدعوى لم تثبت لانكار الآخر والبراءة عن السعاية قد ثبتت لاقراره على نفسه وان كانا معسرين سعى لهما لان كل واحد منهما يدعي السعاية عليه صادقا كان او كاذبا على ما بيناه اذ المعتق معسر وان كان احدهما موسرا والآخر معسرا سعى للموسر منهما لانه لا يدعي الضمان على صاحبه ليساره وانما يدعي

علیہ السعایۃ ولا یتبرأ عنہ ولا یسعی للمعسر منہما لانہ یدعی الضمان علی صاحبہ لیسارہ فیکون مبرئا للعبد عن السعایۃ والولاء موقوف فی جمیع ذلک عندہما لان کل واحد منہما یحیلہ علی صاحبہ وھو تبرأ عنہ فیبقی موقوفا الی ان یتفقا علی احدہما ۔

قدوری نے فرمایا کہ اگر دونوں شریکوں میں سے ہر ایک نے دوسرے پر یہ اقرار کیا کہ اس نے غلام کو آزاد کیا ہے تو غلام پر لازم ہوگا کہ ہر ایک کے حصہ کی قیمت کمائی کرکے ادا کرے خواہ دونوں خوشحال ہوں یا تنگدست ہوں یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے اور یوں ہی دونوں میں سے اگر ایک خوشحال اور دوسرا تنگدست ہو تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک کا زعم یہ ہے کہ دوسرے شریک نے اپنا حصہ آزاد کیا ہے تو اس کے زعم کے موافق یہ غلام مکاتب ہو گیا جیسا کہ ابوحنیفہ کا قول ہے اب اس پر حرام ہو گیا کہ اس غلام کو رقیق بنا دے۔ پس شریک کا زعم اگرچہ دوسرے شریک کے حق میں صحیح نہ ہو۔ لیکن اپنے حق میں تصدیق کیا جائے گا تو اس کو منع کیا جائے گا کہ غلام کو رقیق نہ بنا دے بلکہ اس سے کمائی کرالے کیونکہ ہم کو یہ یقین ہے کہ اس کو کمائی کرانے کا حق حاصل ہے خواہ وہ سچا ہو یا جھوٹا ہو کیونکہ بہر حال یہ غلام اس کا مکاتب ہے یا مملوک ہے لہذا دونوں میں سے ہر ایک سے کمائی کرا سکتا ہے اور یہ حکم بوجہ تنگدستی یا خوشحالی کے مختلف نہ ہوگا کیونکہ حصہ دار کا حق دونوں صورتوں میں دو باتوں سے ایک ہے یعنی خوشحالی کی صورت میں تاوان لینا یا کمائی کرانا کیونکہ آزاد کرنے والے کی خوشحالی امام کے نزدیک اس امر سے نہیں روکتی کہ غلام سے سعایت کرا دے اور یہاں تاوان لینا ممکن نہیں کیونکہ شریک کو آزاد کرنے سے انکار ہے بلکہ وہ الٹا مدعی ہے تو دوسری بات رہ گئی یعنی یہی اختیار رہا کہ غلام سے کمائی کرائے اور اس کی ولاء دونوں شریکوں کی ہوگی کیونکہ دونوں میں سے ہر شریک کہتا ہے کہ دوسرے کا حصہ اس کے آزاد کرنے سے آزاد ہوا جس کی ولاء اسی کی ہے اور میرا حصہ کمائی کرکے دینے سے آزاد ہوا اور اس کی ولاء میری ہے اور اس مسئلہ میں صاحبین کا قول یہ ہے کہ اگر دونوں شریک خوشحال ہوں تو غلام پر کمائی واجب نہیں ہے کیونکہ ہر شریک اس غلام کو کمائی سے بری کرتا ہے بوجہ اس کے کہ اپنے شریک پر تاوان کا دعویٰ کرتا ہے۔ کیونکہ صاحبین کے نزدیک جب آزاد کرنے والا خوشحال ہو تو غلام پر سعایت لازم نہیں ہوتی مگر اتنی بات ہے کہ اس کا دعویٰ اپنے شریک پر اس وجہ سے ثابت نہ ہوا کہ وہ انکار کرتا ہے اور غلام کا کمائی سے بری ہونا ثابت ہو گیا کیونکہ اس کا اقرار اپنی ذات پر لازمی ہے اور اگر دونوں شریک تنگدست ہوں تو غلام دونوں کے واسطے کمائی کرے کیونکہ ہر شریک اس غلام پر کمائی کا مدعی ہے خواہ جھوٹا ہو یا سچا ہو کیونکہ غلام پر کمائی واجب ہونا یقینی ہے کیونکہ آزاد کرنے والا تنگدست ہے اور اگر دونوں میں سے ایک خوشحال اور دوسرا تنگدست ہو تو خوشحال کے واسطے غلام کمائی کرے کیونکہ وہ اپنے شریک پر بوجہ تنگدست ہونے کا دعویٰ نہیں کرتا ہے بلکہ غلام پر کمائی کا دعویٰ کرتا ہے پس غلام اس سے بری نہ ہوگا اور تنگدست شریک کے واسطے غلام بھی کمائی نہ کرے گا کیونکہ وہ اپنے شریک پر تاوان کا دعویٰ کرتا ہے کیونکہ شریک خوشحال ہے پس تنگدست نے غلام کو کمائی سے بری کر دیا۔ اور اس غلام کی ولاء صاحبین کے نزدیک سب صورتوں میں متوقف رہے گی کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک اس کے آزاد کرنے کو دوسرے پر ڈالتا ہے اور دوسرا اس سے انکار کرتا ہے تو اس کی ولاء متوقف رہے گی۔ یہاں تک کہ دونوں شریک کسی ایک کے آزاد کرنے پر اتفاق کریں تب تو ولاء اسی کی ہو جائے گی کیونکہ ولاء ان دونوں سے باہر نہیں ہے۔ ولو قال احد الشریکین ان لم یدخل فلان ھذہ الدار غدا فھو حر وقال الآخر ان

دخل فهو حر فمضى الغد ولا يدرى دخل ام لا عتق النصف وسعى لهما فى النصف وهذا عند ابى حنيفةؒ وابى يوسفؒ وقال محمدؒ يسعى فى جميع قيمته لان المقضى عليه بسقوط السعاية مجهول ولا يمكن القضاء على المجهول فصار كما اذا قال لغيره لك على احدنا الف درهم فانه لا يقضى بشئ للجهالة كذا هذا ولهما انا تيقنا بسقوط نصف السعاية لان احدهما حانث بيقين ومع التيقن بسقوط النصف كيف يقضى بوجوب الكل والجهالة ترتفع بالشيوع والتوزيع كما اذا اعتق احد عبديه لا بعينه او بعينه ونسيه ومات قبل التذكر والبيان ويتاتى التفريع على ان اليسار هل يمنع السعاية اولا يمنعها على الاختلاف الذى سبق — اگر غلام کے دونوں شریکوں میں سے ایک نے کہا کہ اگر کل کے روز اس گھر میں مثلاً زید داخل نہ ہوا تو یہ غلام آزاد ہے اور دوسرے شریک نے کہا کہ اگر زید اس گھر میں کل کے روز داخل ہوا تو یہ غلام آزاد ہے پھر کل کا روز گزر گیا اور یہ دریافت نہیں ہوا کہ زید اس گھر میں آیا تھا یا نہیں تو آدھا غلام آزاد ہو جائے گا اور آدھی قیمت کے واسطے دونوں کے لئے کمائی کرے گا اور یہ ابوحنیفہ اور ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد نے کہا کہ پوری قیمت کے واسطے سعی کرے گا کیونکہ جس شخص پر یہ حکم دیا جائے کہ اس کی سعایت ساقط ہے تو یہ معلوم نہیں کہ وہ کون شخص ہے اور جو شخص معلوم ہی نہ ہو اس پر حکم جاری کرنا ممکن ہی نہیں ہے جیسے ایک نے دوسرے سے کہا کہ تیرے ہزار درہم ہم میں سے ایک شخص پر ہیں تو مجہول ہونے سے کچھ حکم نہ دیا جائے گا پس ایسا ہی یہاں ہے۔ اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ ہم کو آدھی سعایت ساقط ہونے کا یقین ہے کیونکہ دونوں میں سے ایک یقیناً جھوٹا پڑ گیا اور آدھی سعایت ساقط ہونے کے باوجود کیونکر یہ حکم دیا جائے گا کہ پوری کمائی واجب ہے اور مجہول ہونا اس طرح دور ہو جاتا ہے کہ پہلے تو یہ بات معلوم نہ تھی کہ ان میں کون جھوٹا ہو لیکن یہ ظاہر ہے کہ اس قدر زید اس مکان میں آیا ہوگا یا نہ آیا ہوگا تو بہرحال ایک کی قسم جھوٹی ہوئی تو آدھی کمائی ساقط ہوئی اور باقی آدھی کو دونوں پر پھیلانے سے جہالت دور ہوگئی جیسے کسی نے اپنے دونوں غلاموں میں سے ایک کو خواہ معین یا غیر معین کر کے آزاد کیا لیکن جس کو معین کیا تھا وہ بھول گیا پھر یاد کرنے سے پہلے مر گیا تو اسی بناء پر حکم ہوتا ہے کہ ہر ایک آدھا آزاد اور آدھے کے واسطے سعی کرے پھر مسئلہ میں تفریع کرنا اس بناء پر ہوگا کہ دونوں میں سے جو شخص تونگر ہو تو کیا غلام کی سعایت ممتنع ہوگی یا نہ ہوگی اور وہی اختلاف ہے جو سابق میں بیان ہوا ہے یعنی امام کے نزدیک ممنوع نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک ممتنع ہے۔ ولو حلفا على عبدين كل واحد منهما لاحدهما لم يعتق واحد منهما لان المقضى عليه بالعتق مجهول وكذلك المقضى له فتفاحشت الجهالة فامتنع القضاء وفى العبد الواحد المقضى به معلوم فغلب المعلوم المجهول — اور اگر دو شخصوں نے دو غلاموں پر قسم کھائی ہر ایک نے ایک کے واسطے تو دونوں میں سے کوئی آزاد نہ ہوگا یعنی دو شخصوں میں ہر ایک کا ایک غلام ہے پس اگر ایک نے کہا کہ اگر کل زید یہاں آوے تو میرا غلام آزاد ہے اور دوسرے نے کہا کہ نہ آوے تو میرا غلام آزاد ہے پھر کل کا دن گزر گیا اور یہ دریافت نہ ہوا کہ وہ آیا کہ نہ آیا تو کوئی غلام آزاد نہ ہوگا اس دلیل سے کہ جس پر یہ حکم دیا جائے کہ اس کا غلام آزاد ہوا ہے وہ مجہول ہے اور اسی طرح جو غلام آزاد ہوا وہ بھی مجہول ہے تو یہاں جہالت بہت بڑھ گئی۔ پس قاضی کچھ حکم نہیں دے سکتا ہے اور اگر غلام واحد میں یہ گفتگو ہوتی تو وہ معلوم تھا صرف یہ مجہول تھا کہ کس شریک پر یہ حکم ہو لہٰذا معلوم کو مجہول پر غالب کر کے قاضی حکم دے دیتا ہے۔ واذا اشترى الرجلان ابن احدهما عتق نصيب الاب لانه ملك شقص قريبه وشراؤه اعتاق على ما مر ولا ضمان عليه علم الآخر انه ابن شريكه اولم يعلم وكذلك اذا ورثاه والشريك بالخيار ان شاء اعتق نصيبه وان شاء استسعى العبد وهذا عند ابى حنيفةؒ وقال فى القرابة يضمن قيمة الاب نصف قيمته ان كان موسرا وان كان معسرا سعى

الابن فی نصف قیمتہ لشریک ابیہ — اور اگر باپ اور ایک دوسرے شخص نے مل کر اپنا بیٹا خرید کیا تو باپ کا حصہ آزاد ہو گیا کیونکہ وہ اپنے قریب کے حصہ کا مالک ہوا تو وہ آزاد ہو جائے گا جیسا کہ پہلے گزرا اور باپ پر تاوان واجب نہ ہوگا خواہ شریک جانتا ہو کہ یہ اس کا بیٹا ہے یا نہ جانتا ہو اور اسی طرح اگر دونوں نے یہ چھوکرہ میراث میں پایا تو بھی یہی حکم ہے کہ باپ کا حصہ آزاد ہو جائے گا۔ پھر شریک کو یہ اختیار ہے کہ چاہے اپنا حصہ آزاد کر دے اور چاہے چھوکرہ سے کمائی کرا کے اپنی قیمت لے لے۔ یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ میراث میں یہی حکم ہے ولیکن خرید کی صورت میں اگر باپ خوشحال ہو تو پسر کی نصف قیمت کا شریک کے لئے ضامن ہوگا اور اگر تنگدست ہو تو بیٹا اپنی آدھی قیمت اس کو کمائی کر کے ادا کرے۔ وعلی ھذا الخلاف اذا ملکاہ بھبۃ او صدقۃ او وصیۃ وعلی ھذا اذا اشتراہ رجلان واحدھما قد حلف بعتقہ ان اشتری نصفہ - اور ایسا ہی اختلاف ان صورتوں میں ہے کہ جب دوسرے شخص کی شرکت میں باپ اپنے بیٹے کا بطور ہبہ پانے کے یا بطور صدقہ یا بطور وصیت پانے کے مالک ہوا ہو اور یہی اختلاف اس صورت میں ہے کہ اسکو دو مردوں نے خریدا حالانکہ ایک نے یہ قسم کھائی تھی کہ اگر میں اس غلام کا آدھا خریدوں تو آزاد ہے۔ لھما انہ ابطل نصیب صاحبہ بالاعتاق لان شراء القریب اعتاق وصار کما اذا کان العبد بین اجنبین فاعتق احدھما نصیبہ ولہ انہ رضی بافساد نصیبہ فلا یضمنہ کما اذا اذن لہ باعتاق نصیبہ صریحا ودلالۃ ذلک انہ شارکہ فیما ھو علۃ العتق وھو الشراء لان شراء القریب اعتاق حتی یخرج بہ عن عھدۃ الکفارۃ عندنا وھذا ضمان افساد فی ظاہر قولھما حتی یختلف بالیسار والاعسار فیسقط بالرضاء ولا یختلف الجواب بین العلم وعدمہ وھو ظاہر الروایۃ عنہ لان الحکم یدار علی السبب کما اذا قال لغیرہ کل ھذا الطعام وھو مملوک للاٰمر ولا یعلم الاٰمر بملکہ - اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ باپ نے آزاد کر کے اپنے ساجھے کا حصہ مٹا دیا کیونکہ قریب کا خریدنا آزاد کرنا ہوتا ہے اور یہی صورت ہوگئی کہ جیسے ایک غلام دو اجنبی آدمیوں میں مشترک ہو پھر ایک اپنا حصہ آزاد کر دے اور ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ شریک اپنا حصہ خراب ہونے پر راضی ہو گیا تھا تو باپ سے تاوان نہیں لے سکتا ہے جیسے ایک شریک دوسرے شریک کو اس کا حصہ آزاد کرنے کی صریح اجازت دے دے اور یہاں رضامندی کی دلیل یہ ہے کہ شریک نے باپ کے ساتھ میں ایسی چیز میں شرکت کی جو آزاد ہو جانے کی علت ہے یعنی خریداری میں کیونکہ قریب کو خریدنا آزاد کرنا ہوتا ہے حتی کہ اگر اس پر کفارہ کا بردہ ہو تو قریب کے خریدنے سے کفارہ ہمارے نزدیک ادا ہو جائے گا اور صاحبینؒ کا ظاہر قول یہ ہے کہ یہ بگاڑ دینے کا تاوان ہے حتی کہ خوشحالی و تنگدستی میں حکم مختلف ہوتا ہے تو جب شریک اس بگاڑنے پر راضی ہوا تو تاوان ساقط ہو گیا اور یہ جواب اس صورت میں کہ شریک کو معلوم ہو کہ یہ اس کا بیٹا ہے اور اگر معلوم نہ ہو تو بھی یہی حکم ہوگا اور یہی امام سے ظاہر الروایۃ ہے کیونکہ حکم کا مدار تو علت پر ہے جیسے کسی نے دوسرے سے کہا کہ یہ طعام کھالے حالانکہ اس کو یہ نہیں معلوم کہ یہ میری ملک ہے حالانکہ وہ اسی کی ملک میں تھا تو تاوان لازم نہ ہوگا اگرچہ اس کو علم نہ تھا کما فی العینی۔ وان بدأ الاجنبی فاشتری نصفہ ثم اشتری الاب نصفہ الاٰخر وھو موسر فالاجنبی بالخیار ان شاء ضمن الاب لانہ ما رضی بافساد نصیبہ وان شاء استسعی الابن فی نصف قیمتہ لاحتباس مالیتہ عندہ وھذا عند ابی حنیفۃؒ لان یسار المعتق لا یمنع السعایۃ عندہ وقالا لا خیار لہ یضمن الاب نصف قیمتہ لان یسار المعتق یمنع السعایۃ عندھما — اور اگر پہلے اجنبی نے یہ چھوکرہ آدھا خریدا پھر چھوکرہ کے باپ نے باقی آدھا خریدا حالانکہ اس کا باپ خوشحال ہے تو اجنبی کو اختیار ہے چاہے باپ سے تاوان لے کیونکہ وہ اپنا حصہ بگاڑنے پر کسی طرح راضی نہیں ہوا اور چاہے بیٹے سے اس کی نصف قیمت کمائی کرا کے وصول کرے کیونکہ بیٹے کے پاس اس کی مالیت رکی ہوئی ہے اور یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے کیونکہ امام کے

نزدیک آزاد کرنے والے کی خوشحالی سے غلام کا سعی کرنا ممتنع نہیں ہوتا اور صاحبین نے کہا کہ سعی کرانے کا اختیار نہیں ہے بلکہ باپ اس کی نصف قیمت تاوان بھرے اس واسطے کہ صاحبین کے نزدیک آزاد کرنے والے کا خوشحال ہونا اس امر سے مانع ہے کہ غلام پر سعایت واجب ہو۔ ومن اشترى نصف ابنه وهو موسر فلا ضمان عليه عند ابي حنيفة وقالا يضمن اذا كان موسرا ومعناه اشترى نصفه ممن يملك كله فلا يضمن لبائعه شيئا عنده والوجه قد ذكرناه —

اور جامع صغیر میں ہے کہ جس نے اپنا آدھا بیٹا خریدا حالانکہ خوشحال ہے تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس پر ضمان نہیں اور صاحبین نے کہا کہ ضامن ہوگا بشرطیکہ خوشحال ہو مصنف نے کہا کہ اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ جو شخص اس کے پورے بیٹے کا مالک تھا اس سے باپ نے آدھا خریدا تو ابوحنیفہ کے نزدیک بائع کے واسطے کچھ ضامن نہ ہوگا اور اس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں یعنی بیچنے والا خود اس امر پر راضی ہو چکا اور پورے مالک ہونے کی قید اس واسطے لگائی کہ اگر اس میں دو شخص شریک ہوں اور باپ نے ایک کا حصہ خریدا تو بالاتفاق دوسرے شریک کے لئے ضامن ہوگا۔ واذا كان العبد بين ثلثة نفر فدبره احدهم وهو موسر ثم اعتقه الآخر وهو موسر فارادوا الضمان فللساكت ان يضمن المدبر ثلث قيمته قنا ولا يضمن المعتق وللمدبر ان يضمن المعتق ثلث قيمته مدبرا ولا يضمنه الثلث الذي ضمن وهذا عند ابي حنيفة وقالا العبد كله للذي دبره اول مرة ويضمن ثلثي قيمته لشريكيه موسرا كان او معسرا اور اگر ایک غلام تین شخصوں میں مشترک ہو پس ایک نے اس کو مدبر کر دیا حالانکہ یہ شخص خوشحال ہے پھر دوسرے نے اسکو آزاد کر دیا اور یہ بھی خوشحال ہے پھر انہوں نے اپنا تاوان چاہا تو شریک خاموش کو اختیار ہے کہ مدبر کرنیوالے سے اسکی تہائی قیمت بحساب محض رقیق ہونے کے تاوان لے اور آزاد کرنیوالے سے کچھ تاوان نہیں لے گا۔ اور مدبر کرنیوالے کو یہ اختیار ہے کہ آزاد کرنیوالے سے اس غلام کی تہائی قیمت بحساب مدبر ہونے کے تاوان لے اور جو تہائی اسنے خاموش کو تاوان دی ہے وہ آزاد کرنیوالے سے نہیں لے سکتا ہے اور یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ پورا غلام اسی شخص کا ہے جسنے اسکو سب سے پہلے مدبر کر دیا تھا یعنی اسکے پیچھے آزاد کرنا باطل ہے اور مدبر کرنیوالا اس کی دو تہائی قیمت اپنے دونوں شریکوں کو تاوان دیگا خواہ خوشحال ہو یا تنگدست ہو۔ واصل هذا ان التدبير يتجزى عند ابي حنيفة خلافا لهما كالاعتاق لانه شعبة من شعبه فيكون معتبرا به ولما كان متجزيا عنده اقتصر على نصيبه وقد افسد بالتدبير نصيب الآخرين فلكل واحد منهما ان يدبر نصيبه او يعتق او يكاتب او يضمن المدبر او يستسعي العبد او يتركه على حاله لان نصيبه باق على ملكه فاسد بافساد شريكه حيث سد عليه طرق الانتفاع به بيعا وهبة على ما مر فاذا اختار احدهما العتق تعين حقه فيه وسقط اختياره غيره فتوجه للساكت سببا ضمان تدبير المدبر واعتاق هذا المعتق غير ان له ان يضمن المدبر ليكون الضمان ضمان معاوضة اذ هو الاصل حتى جعل الغصب ضمان معاوضة على اصلنا وامكن ذلك في التدبير لكونه قابلا للنقل من ملك الى ملك وقت التدبير ولا يمكن ذلك في الاعتاق لانه عند ذلك مكاتب او حر على اختلاف الاصلين ولابد من رضاء المكاتب بفسخه حتى يقبل الانتقال فلهذا يضمن المدبر ثم للمدبر ان يضمن المعتق ثلث قيمته مدبرا لانه افسد عليه نصيبه مدبرا والضمان يتقدر بقيمة المتلف وقيمة المدبر ثلثا قيمته قنا على ما قالوا ولا يضمنه قيمة ما ملكه بالضمان من جهة الساكت لان ملكه ثبت مستندا وهو ثابت من وجه دون وجه فلا يظهر في حق التضمين والولاء بين المعتق والمدبر اثلاثا ثلثاه للمدبر والثلث للمعتق لان العبد عتق على ملكهما على هذا المقدار واذا لم يكن التدبير متجزيا عندهما صار كله مدبرا للمدبر وقد افسد نصيب شريكيه لما بينا فيضمنه ولا يختلف باليسار والاعسار لانه ضمان تملك فاشبه الاستيلاد بخلاف الاعتاق لانه ضمان جناية والولاء كله للمدبر وهذا ظاهر —

اور واضح ہو کہ اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک مدبر کرنا بھی ٹکڑے ٹکڑے ہوتا ہے اور صاحبین کے نزدیک نہیں ہوتا ہے جیسے عتاق میں اختلاف ہے کیونکہ مدبر کرنا بھی آزاد کرنے کی ایک شاخ ہے۔ تو آزاد کرنے پر اس کا قیاس بھی ہوگا اور جب امام کے نزدیک مدبر کرنا ٹکڑے ہو سکا تو وہ صرف مدبر کرنے والے کے حصہ تک رہے گا اور مدبر کرنے والے نے دوسروں کا حصہ بگاڑ دیا تو باقی دو شریکوں میں سے ہر ایک کو اختیارات حاصل ہوئے کہ چاہیں اپنا حصہ مدبر کریں یا آزاد کریں یا مکاتب کریں یا مدبر کرنے والے سے تاوان لیں یا غلام سے کمائی کرا لیں یا اسی حال پر چھوڑ دیں کیونکہ ہر ایک کا حصہ اس کی ملک میں باقی ہے مگر شریک کے بگاڑنے سے ملک فاسد ہے کیونکہ مدبر کرنے والے نے بیع و ہبہ کے طور پر فائدہ اٹھانا مسدود کر دیا چنانچہ بیان ہو چکا۔ پھر جب دونوں میں سے ایک نے اختیار یہ کیا کہ اس کو آزاد کر دیا تو یہی آزاد کرنا اس کا حق ہو گیا اب دوسرے اختیارات اس کے ساقط ہو گئے اور تیسرا جو بالکل خاموش ہے اس کو تاوان لینے کے دو سبب پیدا ہوئے۔ اوّل تو پہلے شخص کا مدبر کرنا اور دوم اس دوسرے شخص کا آزاد کرنا مگر بات یہ ہے کہ اس کو مدبر کرنے والے سے تاوان لینے کا اختیار ہے تاکہ تاوان معاوضہ ہو جائے اس واسطے کہ تاوان میں اصل یہی ہے کہ عوض ہو حتی کہ ہمارے قاعدے پر کسی کا مال غصب کر لینے کا تاوان بھی تاوان معاوضہ ٹھہرایا گیا ہے اور ایسا تاوان لینا مدبر کرنے والے سے ممکن ہے کیونکہ مدبر غلام اس قابل ہوتا ہے کہ ایک ملک سے دوسرے ملک میں جاوے اور آزاد کرنے میں یہ بات ممکن نہیں ہے کیونکہ آزاد کرنے کے وقت یہ غلام امام ابوحنیفہ کی اصل پر مکاتب ہو گیا اور صاحبین کی اصل پر وہ آزاد ہو گیا پھر مکاتب کا عقد فسخ کرنے کے واسطے اس کی رضامندی ضرور ہے تاکہ قابل انتقال ہو۔ پس معلوم ہوا کہ مدبر کرنے والے ہی سے تاوان لینا البتہ تاوان معاوضہ ہو سکتا ہے پس شریک خاموش اس سے تاوان لے لیگا۔ پھر مدبر کرنے والے کو اختیار ہے کہ آزاد کرنے والے سے غلام کی تہائی قیمت بحساب مدبر ہونے کے وصول کرے کیونکہ اس نے اس کا حصہ مدبر ہونے کی حالت کا بگاڑا ہے اور ضمان کا اندازہ اسی حساب سے ہوتا ہے جس قیمت کا مال تلف کیا ہو اور مدبر کی قیمت محض غلام کی قیمت سے دو تہائی ہے یعنی ایک تہائی کم ہے جیسا کہ مشائخ نے بیان کیا ہے اور جو قیمت اس کو شریک خاموش کے حصہ کی دینا پڑتی وہ آزاد کرنے والے سے واپس نہیں لے سکتا۔ کیونکہ خاموش کو تاوان دے کر اس کے حصہ کا مالک اپنے مدبر کرنے کے وقت سے قرار پایا لیکن یہ ملکیت بنظر تاوان دینے کے ثابت ہے اور بنظر اصل حالت کے نہیں ثابت ہے تو یہ ملکیت اس قابل نہ ہوئی کہ آزاد کرنے والے سے اس کا تاوان وصول کرے لہٰذا اس حصہ کا تاوان نہیں لے سکتا اور اس حالت میں غلام کی ولاء آزاد کرنے والے اور مدبر کرنے والے دونوں میں تین تہائی مشترک ہوگی یعنی دو تہائی مدبر کرنے والے کی اور ایک تہائی آزاد کرنے والے کی ہوگی کیونکہ غلام کا آزاد ہونا انھیں دونوں کی ملکیت پر اسی انداز سے واقع ہوا ہے اور رہا صاحبین کی اصل پر تفریع یہ ہے کہ جب مدبر کرنا ان کے نزدیک ٹکڑے نہیں ہو سکتا تو جب ہی مدبر کرنے والے نے مدبر کیا پورا غلام اس کا مدبر ہو گیا اور اس نے اپنے دونوں شریکوں کا حصہ بگاڑ دیا جیسا کہ بیان ہو چکا تو ان کے واسطے ضامن ہوگا اور یہ ضمانت بوجہ خوشحالی یا تنگدستی کے مختلف نہ ہوگی یعنی دونوں حالتوں میں ضامن ہوگا کیونکہ یہ ضمان تو ملک حاصل کرنے کا معاوضہ ہے تو استیلاد کے مشابہ ہو گیا یعنی جیسے دو شریکوں میں ایک نے مشترک باندی کے بچہ کا دعویٰ کیا تو دوسرے کو باندی کی نصف قیمت ادا کرنی ضرور ہوگی۔ بخلاف آزاد کرنے کے کیونکہ وہ ایک جرم کا تاوان ہے اور رہی ولاء تو وہ پوری اسی مدبر کرنے والے کی ہوگی اور یہ امر ظاہر ہے۔ واذا کانت جاریۃ بین رجلین زعم احدھما انھا ام ولد لصاحبہ

وانکر ذلک الآخر فهی موقوفة یوما وتخدم للمنکر یوما عند ابی حنیفة وقالا ان شاء المنکر استسعی الجاریة فی نصف قیمتها ثم تکون حرة لا سبیل علیها لهما انه لما لم یصدقه صاحبه انقلب اقرار المقر علیه کانه استولدها فصار کما اذا اقر المشتری علی البائع انه اعتق المبیع قبل البیع یجعل کانه اعتق کذا هذا فیمتنع الخدمة ونصیب المنکر علی ملکه فی الحکم فیخرج الی الاعتاق بالسعایة کام ولد النصرانی اذا اسلمت ولابی حنیفة ان المقر لو صدق کانت الخدمة کلها للمنکر ولو کذب کان له نصف الخدمة فیثبت ما هو المتیقن به وهو النصف ولا خدمة للشریک ولا استسعاء لانه یتبرأ عن جمیع ذلک بدعوی الاستیلاد والضمان والاقرار بامومیة الولد یتضمن الاقرار بالنسب وهذا امر لازم لا یرتد بالرد فلا یمکن ان یجعل المقر کالمستولد ۔۔ اگر ایک باندی دو آدمیوں میں مشترک ہو ان میں سے ایک نے دعویٰ کیا کہ یہ دوسرے شریک کی ام ولد ہے اور دوسرے شریک نے اس سے انکار کیا تو وہ ایک روز توقف کرے اور دوسرے روز شریک منکر کی خدمت کرے یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ منکر کو اختیار ہے کہ چاہے باندی سے اسکی نصف قیمت مزدوری کرکے وصول کرلے پھر وہ آزاد ہوگی اسپر کوئی راہ نہیں ہے یعنی اقراری شریک اس سے کچھ نہیں لے سکتا اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جب اقرار کرنے والے شریک کی دوسرے شریک نے تصدیق نہ کی تو مقر کا اقرار خود اسکے اوپر آیا گویا خود اسنے اس باندی کو ام ولد بنایا ہے تو ایسی صورت ہوگی جیسے مشتری نے بائع پر اقرار کیا کہ اسنے بیع سے پہلے اس مبیع کو آزاد کردیا ہے۔ پس یہی حکم ہوتا ہے کہ گویا مشتری نے خود آزاد کیا تو ایسا ہی حکم یہاں ہوگا پس مقر کے واسطے خدمت لینا ممنوع ہے اور منکر کا حصہ حکم ظاہر میں اسکی ملکیت پر باقی ہے۔ پس آزاد ہونے کے واسطے یہی ہوگا کہ اس سے مزدوری کرائی جائے جیسے اگر نصرانی کی ام ولد مسلمان ہوگئی تو اس سے مزدوری کرائی جائیگی یعنی نصرانی کی ملک نہیں رہ سکتی بلکہ حکم ہو جائیگا کہ مزدوری کرکے دام اداکرکے آزاد ہوجائے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اگر مقر کے قول کی تصدیق کیجاتی تو شریک منکر کے واسطے باندی کی پوری خدمت ہوجاتی اور جب اسکو جھوٹا بنایا گیا تو منکر کے واسطے صرف آدھی خدمت ہوئی تو جو بات یقینی ہے یہی ثابت رکھی جائیگی یعنی نصف خدمت منکر کے واسطے ہوگی اور شریک مقر کے واسطے کچھ خدمت نہ ہوگی اور نہ وہ باندی سے کمائی لے سکتا ہے کیونکہ جب اس نے شریک کے ام ولد ہوجانے اور شریک پر اپنا تاوان واجب ہونے کا دعویٰ کیا تو وہ باندی کی خدمت اور کمائی سب سے بری ہوگیا اور ام ولد ہونے کے اقرار میں بچے کے نسب کا اقرار شامل ہے اور یہ امر لازم ہے جو رد کرنے سے رد نہیں ہو سکتا تو یہ گنجائش باقی نہیں ہے کہ اقراری شریک کو خود ام ولد بنانے والا قرار دیا جائے جیسا کہ صاحبین نے قرار دیا ہے۔ وان کانت ام ولد بینهما فاعتقها احدهما وهو موسر فلا ضمان علیه عند ابی حنیفة وقالا یضمن نصف قیمتها ۔

اور اگر ایک ام ولد دو شریکوں میں مشترک ہو بایں طور کہ ایک باندی دو مردوں میں مشترک تھی پھر اس کے بچہ پیدا ہوا جس کا دونوں شریکوں نے ایک ساتھ ہی دعویٰ کیا حتیٰ کہ دونوں سے نسب ثابت ہوا اور وہ دونوں کی ام ولد ہوگئی۔ پھر ایک نے اس کو آزاد کیا حالانکہ خوشحال ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک تاوان نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک اس کی نصف قیمت کا تاوان دے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ام ولد کچھ قیمتی مال نہیں ہوتی۔ لان مالیة ام الولد غیر متقومة عنده ومتقومة عندهما وعلی هذا الاصل تبتنی عدة من المسائل اوردناها فی کفایة المنتهی وجه قولهما انها منتفع بها وطیا واجارة واستخداما وهذا هو دلالة التقوم وبامتناع بیعها لا یسقط تقومها کما فی المدبر الا تری ان ام ولد النصرانی اذا اسلمت علیها السعایة وهذا آیة التقوم غیر ان قیمتها ثلث قیمتها قنة علی ما قالوا لفوات منفعة البیع والسعایة بعد الموت بخلاف المدبر لان الفائت منفعة البیع اما السعایة والاستخدام فباقیان ولابی حنیفة ان التقوم بالاحراز وهی محرزة للنسب والتقوم والاحراز متقوم تبع وهذا لا تسعی لغریم ولا لوارث بخلاف المدبر وهذا لان السبب فیها متحقق فی الحال وهو الجزئیة الثابتة ۔

بواسطة الولد على ما عرف فی حرمة المصاهرة الا انه لم يظهر عمله فی حق الملك ضرورة الانتفاع فعمل السبب فی اسقاط التقوم وفی المدبر ينعقد السبب بعد الموت وامتناع البيع فيه لتحقق مقصوده فافترقا وفی ام ولد النصرانی قضينا بكتابتها عليه دفعا للضرر من الجانبين بدل الكتابة لايفتقر وجوبه الى التقوم — اور اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ امام کے نزدیک ام ولد قیمتی مال نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک قیمتی مال ہے اور اسی اصل پر چند مسائل مبنی ہیں جن کو ہم نے کفایۃ المنتہی میں ذکر کیا ہے اور قول صاحبین کی وجہ یہ ہے کہ ام ولد سے انتفاع اٹھانا بطور وطی و اجارہ کے اور بطریق خدمت لینے کے بالاتفاق جائز ہے اور یہ اس امر کی دلیل ہے کہ اس کی قیمت اندازہ ہو سکتی ہے اس کی فروخت ممتنع ہونے سے اس کا قیمتی ہونا ساقط نہیں ہو جاتا ہے جیسے مدبر میں ہوتا ہے یعنی مدبر کی بیع ممنوع ہے مگر وہ مال قیمتی ہے۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ نصرانی کی ام ولد اگر مسلمان ہو گئی تو اس پر کمائی کر کے ادا کرنا واجب ہے اور یہ اس کی قیمت اندازہ ہونے کی دلیل ہے۔ ہاں اتنی بات ہے کہ ام ولد کی قیمت بہ نسبت محض باندی کے تہائی ہوتی ہے جیسا کہ مشائخ نے کہا ہے کیونکہ اس سے فروخت کرنے اور موت کے بعد کمائی کرانے کی منفعت جاتی رہی بخلاف مدبر کے کہ اس سے صرف بیچنے کی منفعت گئی اور رہا کمائی کرانا یا خدمت لینا یہ دونوں باقی ہیں۔ اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ قیمت اس چیز کی لگائی جاتی ہے جو بالدارن کے لئے اپنے قبضہ میں رکھی جائے حالانکہ ام ولد فقط نسب کے واسطے رکھی جاتی ہے اور بالدارن کے واسطے نہیں رکھی جاتی اور بالدارن کے لئے اس کو رکھنا مقصود نہیں ہے بلکہ نسب مقصود ہے اور اس وجہ سے مولیٰ کی موت کے بعد وہ کسی قرض خواہ یا وارث کے واسطے کمائی نہیں کرتی ہے بخلاف مدبر کے پس مدبر و ام ولد میں فرق ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ام ولد میں سبب فی الحال پیدا ہو گیا ہے یعنی بچہ کے ذریعہ سے اس کے اور مولیٰ کے درمیان رشتہ جزئیت پیدا ہو گیا جیسا کہ دامادی کی حرمت میں بیان گزر چکا صرف اتنی بات ہے کہ اس رشتہ کا اثر ملکیت کے بارہ میں ظاہر نہیں ہوا کیونکہ ابھی ام ولد سے مولیٰ کو نفع حاصل کرنے کی ضرورت ہے یعنی اگر وہ ابھی ملک سے نکل جائے یا آزاد ہو جائے تو حلت جاتی رہے لہذا سبب کا کچھ اثر ابھی نہیں ہوا ہاں قیمت کا اندازہ ساقط ہونے میں سبب کا اثر ہو گیا اور مدبر میں یہ سبب فی الحال نہیں بلکہ موت کے بعد پیدا ہوگا۔ اور مدبر کو ابھی بیچنا اس وجہ سے منع ہے تاکہ مدبر کرنے کا مقصود حاصل ہو پس ام ولد اور مدبر میں فرق ظاہر ہو گیا اور رہا نصرانی کی ام ولد کا مسئلہ تو ہم نے یہ حکم دیا ہے کہ نصرانی کی طرف سے وہ مکاتبہ ہو گئی۔ یعنی نصرانی پر یہ امر لازم کر دیا گیا تاکہ ام ولد کو یا نصرانی کو دونوں طرف کچھ ضرر نہ ہو اور کتابت کا عوض اس امر کو نہیں چاہتا کہ مملوک مال قیمتی ہو۔

باب عتق احد العبدین

یہ باب دو غلام میں سے کوئی ایک آزاد ہونے کے بیان میں ہے — ومن كان له ثلثة اعبد دخل عليه اثنان فقال احدكما حر ثم خرج واحد ودخل آخر فقال احدكما حر ثم مات ولم يبين عتق من الذى اعيد عليه القول ثلثة ارباعه ونصف كل واحد من الآخرين عند ابى حنيفة وابى يوسف وقال محمد كذلك الا فى العبد الاخير فانه يعتق ربعه —

اگر ایک شخص کے تین غلام ہوں ان میں سے دو غلام اس کے پاس حاضر ہوئے پس اس نے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے یعنی کسی کو معین نہ کیا پھر ان میں سے ایک باہر چلا گیا اور ایک حاضر رہا پھر تیسرا غلام آ گیا۔ پھر مولیٰ نے ان دونوں سے کہا کہ

تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے پھر مولیٰ کا انتقال ہو گیا اور اس نے کچھ بیان نہیں کیا تو جو غلام برابر حاضر رہا تھا جس پر مولیٰ کا قول دوبارہ ہو گیا تھا اس کا تین چوتھائی حصہ یعنی پون غلام آزاد ہو جائے گا۔ اور باقی دونوں میں سے ہر ایک کا آدھا آزاد ہوگا۔ یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد کا بھی سب یہی قول ہے سوائے اخیر غلام کے کہ اس کا چوتھائی آزاد ہوگا ف۔ اگر مولیٰ زندہ رہتا تو اس کو حکم دیا جاتا کہ اپنے مجمل قول کو بیان کرے۔ پس اگر اس نے اول کلام میں کہا کہ میری مراد وہ غلام ہے جو باہر چلا گیا تھا تو وہ پورا آزاد ہو گیا۔ پھر حکم دیا جائے گا کہ دوسرے کلام کو بیان کرے پس جس کو بیان کرے گا وہی آزاد ہوگا اور اگر اس نے کلام اول میں کہا کہ جو غلام حاضر رہا یہ مراد تھا تو یہ آزاد ہو گیا پھر جب تیسرا غلام داخل ہو گیا۔ اور اس نے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے تو یہ خبر ہو گئی کیونکہ جو حاضر رہا ہے وہ درحقیقت آزاد ہے اور اگر مولیٰ نے پہلے دوسرے کلام کو بیان کیا اور کہا کہ میری مراد تیسرا غلام تھا تو وہی آزاد ہو گیا پھر اول کلام کا بیان پوچھا جائے گا۔ پس جس کو بیان کرے وہ آزاد ہوا اور اگر دوسرے کلام سے حاضر مراد لیا تو خارج آزاد اور تیسرا غلام ہے اور اگر مولیٰ مر گیا تو حکم مذکورہ کتاب ہے۔ ع۔ اما الخارج فلان الایجاب الاول دائر بینہ وبین الثابت وھو الذی اعید علیہ القول فاوجب عتق رقبۃ بینھما لاستوائھما فیصیب کلا منھما النصف غیر ان الثابت استفاد بالایجاب الثانی ربعا آخر لان الثانی دائر بینہ وبین الداخل فیتنصف بینھما غیر ان الثابت استحق نصف الحریۃ بالایجاب الاول فشاع النصف المستحق بالثانی فی نصفیہ فما اصاب المستحق بالاول لغا وما اصاب الفارغ بقی فیکون لہ الربع فتمت لہ ثلثۃ الارباع ولانہ لو ارید ھو بالثانی یعتق نصفہ ولو ارید بہ الداخل لا یعتق ھذا النصف فیتنصف فیعتق منہ الربع بالثانی والنصف بالاول واما الداخل فمحمد یقول لما دار الایجاب الثانی بینہ وبین الثابت وقد اصاب الثابت منہ الربع فکذلک یصیب الداخل وھما یقولان انہ دائر بینھما وقضیتہ التنصیف وانما نزل الی الربع فی حق الثابت لاستحقاقہ النصف بالایجاب الاول کما ذکرنا ولا استحقاق للداخل من قبل فیثبت فیہ النصف ۔ واضح ہو کہ پہلا کلام حاضر رہنے والے اور نکل جانے والے کے درمیان دائر ہے پس اس کلام سے ایک رقبہ آزاد ہوا جو ان میں مشترک ہے کیونکہ یہ دونوں برابر کے مستحق ہیں پس ہر ایک کو نصف نصف پہنچا یعنی نکلنے والے میں سے آدھا اور حاضر رہنے والے میں سے آدھا آزاد ہوا اور جو حاضر رہا ہے وہ تیسرے آنے والے کے ساتھ ایک رقبہ کا مستحق ہو کر آدھی پاوے گا لیکن صرف اس کو چوتھائی ملا اس واسطے کہ حاضر میں سے آدھا جو پہلے کلام سے آزاد ہو گیا تو دوسرا آدھا اس کے دونوں ٹکڑوں پر پھیلا تو چہارم بمقابلہ ہر آدھے کے ہوا تو ایک چہارم جو پہلے آدھے کے مقابلہ میں پڑا وہ لغو ہو گیا اور ایک چہارم جو دوسرے آدھے کے مقابلہ میں پڑا وہ باقی رہا تو دوسرے کلام سے اس کو صرف چہارم کا استحقاق ہوا تو اول کلام کا آدھا اور دوسرے کلام کا چہارم مل کر اس کا پون آزاد ہوا اور اس دلیل سے کہ اگر دوسرے کلام سے یہ غلام مراد ہو تو اس کا باقی آدھا آزاد ہوگا اور اگر اس سے آنے والا تیسرا غلام مراد ہو تو اس کا باقی آدھا بھی آزاد نہ ہوگا۔ پس نصف نصف رکھا گیا یعنی باقی آدھے میں سے نصف آزاد ٹھہرایا گیا پس دوسرے کلام سے چوتھائی اور پہلے کلام سے آدھا مل کر پون آزاد ہوا رہا تیسرا غلام تو امام محمد کہتے ہیں کہ جب دوسرے کلام سے ایک بندہ آزاد ہوا اس کے اور حاضر کے درمیان دائر ہوا حالانکہ اس میں حاضر کو چہارم ملا ہے تو تیسرے آنے والے کو بھی اسی قدر ملے گا پس تیسرے میں سے چہارم آزاد ہوگا۔ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کہتے ہیں کہ وہ بندہ بیشک ان دونوں میں دونوں میں دائر ہو کر ہر ایک کو آدھا آدھا پہنچا لیکن حاضر کے واسطے آدھے سے اتر کر چہارم اس واسطے رہ گیا کہ وہ پہلے کلام سے آدھا آزاد ہو چکا ہے جیسا کہ ہم

ذکر کر چکے اور تیسرے آنے والے کے واسطے کوئی استحقاق پہلے نہ تھا تو اس میں نصف کی آزادی ثابت ہوگی ف۔ اس مسئلہ کی مثال یہ ہے کہ زید کے تین غلام ہیں ۔ ان میں سے للو و بدھو اس کے پاس آئے اس نے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے پھر للو نکل گیا اور بدھو حاضر رہا تو ہر ایک کا آدھا آزاد ہوا پھر کلو آیا پھر زید نے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے تو آدھا کلو آزاد ہوا اور آدھا بدھو کے حصہ میں پڑا لیکن بدھو میں سے آدھا پہلے سے آزاد ہے تو صرف چہارم کا مستحق ہوا لہٰذا پون آزاد ہوا اور باقی ہر ایک آدھا آدھا۔ قال فان کان القول منہ فی المرض قسم الثلث علی ھذا وشرح ذلک ان یجمع بین سھام العتق وھی سبعۃ علی قولھما لانا نجعل کل رقبۃ علی اربعۃ لحاجتنا الی ثلثۃ الارباع فنقول العتق من الثابت ثلثۃ اسھم ومن الآخرین من کل واحد منھما سھمان فیبلغ سھام العتق سبعۃ والعتق فی مرض الموت وصیۃ ومحل نفاذھا الثلث فلابد ان یجعل سھام الورثۃ ضعف ذلک فیجعل کل رقبۃ علی سبعۃ وجمیع المال احد وعشرون فیعتق من الثابت ثلثۃ ویسعی فی اربعۃ ویعتق من الباقین من کل واحد منھما سھمان ویسعی فی خمسۃ فاذا تاملت وجمعت استقام الثلث والثلثان وعند محمدؒ یجعل کل رقبۃ علی ستۃ لانہ یعتق من الداخل عندہ سھم فنقصت سھام العتق بسھم وصار جمیع المال ثمانیۃ عشر والباقی التخریج مامر۔ پھر امام محمد نے جامع صغیر میں کہا کہ اگر ایسا کہنا مولیٰ کی طرف سے ان تینوں غلاموں کے حق میں ایسی حالت میں ہو کہ مولیٰ مرض الموت کا بیمار تھا یعنی آخر اسی مرض میں مر گیا تو صرف مولیٰ کا تہائی ترکہ اسی حساب پر تقسیم ہوگا یعنی فرض کرو کہ مولیٰ کا تہائی ترکہ اس قدر ہوتا ہے کہ پونے دو غلام کے برابر ہو تو ایک میں سے پون اور باقی دونوں میں سے نصف نصف آزاد ہو جائے گا۔ اور اگر کم ہو تو اسی حساب سے ہر ایک میں سے آزاد ہوگا، شیخ مصنف نے کہا کہ اس قول کی شرح یہ ہے کہ شیخین کے قول پر آزادی کے سب حصہ جمع کئے جاویں اور وہ سات ہیں کیونکہ ہم نے ہر رقبہ کے چار حصہ کئے کیونکہ ہم کو تین چوتھائی کی ضرورت ہے پس ہم کہتے ہیں کہ ان سات حصوں میں سے غلام حاضر کے تین حصہ آزاد ہوں گے اور باہر جانے والے اور تیسرے آنے والے ہر ایک کے دو دو حصہ آزاد ہوں گے تو آزادی کے سب حصہ سات ہوئے اب جاننا چاہیے کہ مرض الموت میں آزاد کرنا یعنی وصیت ہوتا ہے گویا مولیٰ نے ان غلاموں کے واسطے اس قدر آزادی کی وصیت کی ۔ اور وصیت کا نافذ ہونا صرف تہائی ترکہ سے ہوتا ہے تو لامحالہ وارثوں کے حصے دو تہائی مال کے اس سے دو چند رکھے جاویں اور جب ترکہ صرف یہی تین غلام ہیں تو ہر غلام کے سات حصہ کئے گئے اور پورے مال کے اکیس حصے ہوئے پس غلام حاضر میں سے تین حصہ آزاد ہو جائیں گے اور وہ اپنے سات حصوں میں سے چار کے واسطے کمائی کر کے ادا کرے اور باقی دونوں میں سے ہر ایک سے دو حصے آزاد ہوں گے اور ہر ایک اپنے پانچ حصہ کے واسطے وارثوں کے لئے کمائی کرے گا۔ اور جب تو غور کر کے ان کو جمع کرے تو تہائی اور دو تہائی ٹھیک ہو جائے گی یعنی مریض میت کے ترکہ سے کل سات حصہ ان تینوں غلاموں کے واسطے وصیت میں ملے اور باقی دو تہائی یعنی چودہ حصہ وارثوں کے ہوں گے اور امام محمد کے نزدیک ہر رقبہ کے صرف چھ حصے کئے جائیں گے کیونکہ تیسرے غلام سے ان کے نزدیک صرف ایک حصہ آزاد ہوتا ہے تو آزادی کے حصہ بجائے سات کے چھ رہ گئے اور جب تہائی ترکہ کے چھ ہوئے تو پورے مال کے اٹھارہ ہوئے اور باقی طریقہ نکالنے کا اوپر کے بیان سے معلوم ہوتا ہے ۔ ولو کان ھذا فی الطلاق وھن غیر مدخولات ومات الزوج قبل البیان سقط من مھر الخارجۃ ربعہ ومن مھر الثابتۃ ثلثۃ اثمانہ ومن مھر الداخلۃ ثمنہ —

اور اگر اس نے ایسا کلام طلاق میں کہا ہو حالانکہ یہ زوجات غیر مدخولہ ہیں اور شوہر قبل بیان کے مر گیا تو باہر جانے

مال کے مہر سے چوتھائی ساقط ہوگا اور حاضر رہنے والی کے مہر سے آٹھ حصوں میں کے تین حصے، اور تیسری آنے والی کے مہر سے آٹھواں حصہ ساقط ہوگا۔ ف۔ یعنی ایک شخص کے تین زوجات غیر مدخولہ ہیں اور قبل دخول کے طلاق دینے سے نصف مہر ساقط ہوجاتا ہے جبکہ نکاح میں مہر بیان ہوا ہو پس اگر شوہر کے سامنے ان تینوں میں سے دو آئیں اور اس نے کہا کہ تم دونوں میں ایک طالقہ ہے پھر ایک وہاں موجود رہی اور دوسری باہر چلی گئی پھر تیسری بھی وہاں آگئی پھر شوہر نے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک طالقہ ہے پھر بیان سے پہلے مرگیا تو ہر ایک کے مہروں میں سے جس قدر ساقط ہوا اس کا حکم کتاب میں خود ذکر کیا ہے۔

قیل هذا قول محمد خاصة وعندهما یسقط ربعه وقیل هو قولهما ایضا وقد ذکرنا الفرق وتمام تفریعاتها في الزیادات۔ کہا گیا کہ یہ قول خاص کر امام محمد کا ہے اور امام ابوحنیفہ و امام ابویوسف کے نزدیک تیسری عورت، آنے والی کا بھی چہارم مہر ساقط ہوگا اور بعض نے کہا کہ یہی شیخین کا بھی قول ہے اور ہم بیان کرچکے ہیں اور زیادات میں اس مسئلہ کی پوری تفریعات مذکور ہیں ف۔ یعنی آزاد کرنے و طلاق دینے میں ہم فرق بیان کرچکے وہ یہ ہے کہ آزاد کرنے کی صورت میں جو غلام حاضر رہا وہ بمنزلہ مکاتب کے ہے کیونکہ جس وقت مولی نے کلام کیا ہے اس کو بیان کا حق تھا چاہتا وہ آزادی کو حاضر کی جانب پھیرتا یا جو باہر گیا اس کی جانب پھیرتا پھر جس وقت تک مولی کو بیان کا حق حاصل ہے تب تک دونوں میں سے ہر ایک غلام ایک راہ سے غلام ہے اور ایک راہ سے آزاد ہے تو جب حاضر رہنے والا مثل مکاتب کے ہوا تو دوسرا کلام ہر طرح صحیح ہوا کیونکہ وہ کلام ایک غلام اور مکاتب کے درمیان ہے لیکن اس میں سے حاضر رہنے والے کو صرف چہارم ملا اور تیسرے آنے والے کو آدھا ملے گا اور رہی طلاق کی صورت تو وہ منکوحہ اور اجنبیہ کے بیچ میں دائر ہے کیونکہ جو عورت باہر گئی اگر طلاق سے وہی مراد ہو کہ جو حاضر رہی وہی منکوحہ ہے تو دوسرا کلام صحیح ہوگا اور اگر حاضر رہنے والی ہی طلاق سے مراد ہو تو یہ اجنبیہ ہوجائے گی اور دوسرا کلام لغو ہوجائے گا۔ پس اس کو ایک راہ سے اجنبیہ کہہ سکتے ہیں اور دوسری راہ سے نہیں تو دوسرا کلام بھی ایک راہ سے صحیح ہوگا اور دوسری راہ سے نہیں صحیح ہوگا۔ پس چہارم مہر ساقط ہوجائے گا اور یہ حاضر رہنے والی اور تیسری آنے والی میں دائر ہے تو ہر ایک کے واسطے آٹھواں حصہ پڑے گا۔ ع۔

ومن قال لعبدیه احدکما حر فباع احدهما او مات او قال له انت حر بعد موتي عتق الآخر لانه لم یبق محلا للعتق اصلا بالموت وللعتق من جهته بالبیع وللعتق من کل وجه بالتدبیر فتعین له الآخر ولانه بالبیع قصد الوصول الی الثمن وبالتدبیر ابقاء الانتفاع الی موته والمقصودان ینافیان العتق الملتزم فتعین له الآخر دلالة وکذا اذا استولد احدهما للمعنیین ولا فرق بین البیع الصحیح والفاسد مع القبض وبدونه والمطلق وبشرط الخیار لاحد المتعاقدین لاطلاق جواب الکتاب والمعنی ما قلنا والعرض علی البیع ملحق به في المحفوظ عن ابي یوسف والهبة والتسلیم والصدقة والتسلیم بمنزلة البیع لانه تملیك۔ اگر ایک شخص نے اپنے دو غلام کو کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے پھر دونوں میں سے ایک بیچ ڈالا یا وہ مرگیا یا ایک کو کہا کہ تو میری موت کے بعد آزاد ہے تو دوسرا غلام آزاد قرار پاوے گا کیونکہ موت کی وجہ سے وہ بالکل محل عتق نہیں رہا یا بیع کی وجہ سے اس کی جانب سے آزادی کا محل نہیں رہا یا مدبر ہوجانے کی وجہ سے کسی طرح محل عتق نہیں رہا تو دوسرا غلام آزادی کے واسطے متعین ہوگیا۔ اور اس دلیل سے کہ مولی نے جس کو بیچا تو دام وصول کرنے کا قصد کیا یا مدبر کیا تو چاہا کہ اپنی موت تک اس سے نفع اٹھاوے اور یہ دونوں خواہشیں اس آزادی سے مخالف ہیں جو اس نے اپنے اوپر لازم کی تھیں یعنی بدون غرض کے کہا تھا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے تو دلیل مل گئی کہ اس آزادی کے واسطے باقی دوسرا غلام معین ہے اور اسی طرح اس مسئلہ میں اگر دو باندیاں ہوں اور اس نے ایک کو اپنے تصرف میں لاکر ام ولد بنایا تو آزادی کے واسطے دوسری معین ہوجائے گی بوجہ

انھیں دونوں دلیلوں مذکورۂ بالا کے۔ پھر بیع صحیح اور بیع فاسد میں کچھ فرق نہیں ہے خواہ بیع فاسد کے ساتھ قبضہ ہو یا نہ ہو اور خواہ بیع مطلق ہو یا بائع و مشتری میں سے کسی کے واسطے اختیار شرط ہو یعنی جائز ہو کیونکہ کتاب میں جو مسئلہ لکھا وہ عالی الاطلاق سب صورتوں کو شامل ہے اور بات اس کے اندر وہی ہے جو ہم بیان کر چکے یعنی دونوں وجہیں جو اوپر ذکر فرمائی ہیں۔ پھر امام ابو یوسف سے یہ روایت محفوظ ہے کہ دونوں میں سے ایک کو بیع کے واسطے نخاس میں پیش کیا تو یہ بمنزلہ بیع کرنے کے ہے یعنی دوسرا آزادی کے واسطے متعین ہوگا اور رہا ہبہ کر کے سپرد کر دینا یا صدقہ میں دے کر سپرد کر دینا بمنزلہ بیع کے ہے کیونکہ یہ بھی مالک کرنا ہوتا ہے ف۔ یعنی جس غلام کو دوسرے کی ملک میں دیا تو یہ دلیل ہے کہ اس کو آزاد نہیں کیا تو لا محالہ ان دونوں میں سے دوسرا آزاد ہے۔ وکذلک لو قال لامرأتیہ احدٰکما طالق ثم ماتت احدٰہما لما قلنا وکذا لو وطی احدٰہما لما تبین۔ اور اسیطرح اگر شوہر نے دو بیبیوں کو کہا کہ تم دونوں میں سے ایک طالقہ ہے پھر ان دونوں میں سے ایک مر گئی تو طلاق کے واسطے دوسری متعین ہو جائیگی کیونکہ مردہ زوجہ محل طلاق نہیں رہی جیسا کہ عتق میں ہم بیان کر چکے اور اسیطرح اگر اسنے ایک کے ساتھ وطی کر لی تو بھی طلاق کے واسطے دوسری متعین ہے چنانچہ ہم بیان کرینگے۔ ولو قال لامتیہ احدٰکما حرۃ ثم جامع احدٰہما لم یعتق الاخری عند ابی حنیفۃؒ وقالا یعتق لان الوطی لا یحل الا فی الملک واحدٰہما حرۃ فکان بالوطی مستبقیا الملک فی الموطوءۃ فتعینت الاخری لزوالہ بالعتق کما فی الطلاق ولہ ان الملک قائم فی الموطوءۃ لان الایقاع فی المنکرۃ وہی معینۃ فکان وطیہا حلالا فلا یجعل بیانا ولہذا حل وطیہما علی مذہبہ الا انہ لا یفتی بہ ثم یقال العتق غیر نازل قبل البیان لتعلقہ بہ او یقال نازل فی المنکرۃ فیظہر فی حق حکم تقبلہ والوطی یصادف المعینۃ بخلاف الطلاق لان المقصود الاصلی من النکاح الولد وقصد الولد بالوطی یدل علی استبقاء الملک فی الموطوءۃ صیانۃ للولد اما الامۃ فالمقصود من وطیہا قضاء الشہوۃ دون الولد فلا یدل علی الاستبقاء۔

اگر اپنی دو باندیوں سے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے پھر دونوں میں سے ایک سے جماع کیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک دوسری آزاد نہ ہوگی اور صاحبین نے کہا کہ آزاد ہو جائے گی۔ اس واسطے کہ وطی حلال نہیں ہوتی سوائے ملک کے اور ان دونوں میں سے ایک آزاد ہے تو جس سے اس نے وطی کر لی اس میں اپنی ملک باقی رکھی۔

تو آزادی کے واسطے دوسری متعین ہوگی کیونکہ عتق سے اس کی ملک زائل ہو چکی جیسے طلاق میں ہوتا ہے۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ جس باندی سے وطی کی اس میں ملک قائم ہے کیونکہ آزادی کا واقع کرنا ایک نکرہ یعنی غیر معین میں ہے اور جس سے وطی کی وہ معین ہے تو اس کی وطی حلال تھی۔ پس ایسا کرنا اس کے قول مبہم کا بیان نہیں ہو سکتا اسی واسطے امام ابو حنیفہ کے مذہب پر دونوں کی وطی حلال ہے لیکن اس قول پر فتویٰ نہیں دیا جائے گا (پھر اگر پوچھا جائے کہ مولیٰ کے قول سے اگر عتق واقع نہیں ہوا تو کلام مہمل ہوا اور اگر واقع ہوا تو دونوں کی وطی کیونکر حلال ہوئی تو مصنف نے اس کے جواب میں کہا) پھر یوں کہا جاوے کہ جب تک مولیٰ بیان نہ کرے عتق واقع نہیں ہوا کیونکہ عتق کا واقع ہونا بیان پر موقوف ہے یا یوں جواب دیا جاوے کہ عتق غیر معین میں واقع ہوا تھا ایسا حکم جس کو نکرہ قبول کرتا ہو اس میں ظاہر ہوگا حالانکہ وطی یہاں ایک معینہ باندی سے واقع ہوئی ہے یعنی جس سے وطی کرے وہی معینہ ہوگی اور طلاق میں یہ بات نہیں ہے کیونکہ نکاح سے اصلی مقصد یہ ہے کہ اولاد پیدا ہو اور وطی سے اولاد کا قصد کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ اس نے جس باندی سے وطی کی اس میں ملک باقی رکھی تاکہ فرزند کی حفاظت رہے اور رہا بغیر اس کے باندی سے وطی کرنا تو اس کا مقصود یہ ہے کہ اپنی خواہش پوری

ہو جائے اور بچہ مقصود نہیں ہے تو ایسی وطی کچھ اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ اس نے ملک باقی رکھی۔ ومن قال لامتہ ان کان اول ولد تلدینہ غلاما فانت حرۃ فولدت غلاما وجاریۃ ولا تدری ایہما ولد اولا عتق نصف الام ونصف الجاریۃ والغلام عبد لان کل واحدۃ منہما تعتق فی حال وہو ما اذا ولدت الغلام اول مرۃ الام بالشرط والجاریۃ لکونہا تبعا لہا اذ الام حرۃ حین ولدتہا وترق فی حال وہو ما اذا ولدت الجاریۃ اولا لعدم الشرط فیعتق نصف کل واحدۃ منہما وتسعی فی النصف اما الغلام یرق فی الحالین فلہذا یکون عبدا وان ادعت الام ان الغلام ہو المولود اولا وانکر المولی والجاریۃ صغیرۃ فالقول قولہ مع الیمین لانکارہ شرط العتق فان حلف لم یعتق واحد منہم وان نکل عتقت الام والجاریۃ لان دعوی الام حریۃ الصغیرۃ معتبرۃ لکونہا نفعا محضا فاعتبر النکول فی حق حریتہما فعتقتا ولو کانت الجاریۃ کبیرۃ ولم تدع شیئا والمسألۃ بحالہا عتقت الام بنکول المولی خاصۃ دون الجاریۃ لان دعوی الام غیر معتبرۃ فی حق الجاریۃ الکبیرۃ وصحۃ النکول تبتنی علی الدعوی فلم یظہر فی حق الجاریۃ ولو کانت الجاریۃ الکبیرۃ ہی المدعیۃ لسبق ولادۃ الغلام والام ساکتۃ یثبت عتق الجاریۃ بنکول المولی دون الام لما قلنا والتحلیف علی العلم فیما ذکرنا لانہ استحلاف علی فعل الغیر وبہذا القدر یعرف ما ذکرنا من الوجوہ فی کفایۃ المنتہی - اگر مولیٰ نے اپنی باندی سے کہا کہ اگر پہلا بچہ جو تو جنے لڑکا ہو تو تو آزاد ہے پھر وہ ایک لڑکا اور لڑکی جنی اور یہ دریافت نہیں ہوتا کہ اول کون ہے تو آدھی ماں اور آدھی لڑکی آزاد ہوگی اور لڑکا پورا غلام ہے اس واسطے کہ دونوں میں سے ہر ایک کی یہ کیفیت ہے کہ ایک حال میں آزاد ہوتی ہے یعنی جب کہ وہ باندی پہلے لڑکا جنی ہو اور لڑکی بھی اس کے تابع ہو کر آزاد ہو جائے گی۔ کیونکہ یہ لازم آیا کہ ماں جس وقت لڑکی جنی آزاد تھی اور ایک حال میں ماں اور لڑکی دونوں مملوک ٹھہرتی ہیں یعنی جبکہ وہ پہلے لڑکی جنی ہو کیونکہ آزادی کی شرط نہیں پائی گئی لہذا حکم دیا گیا کہ آدھی باندی اور آدھی لڑکی آزاد ہے اور آدھی قیمت کے واسطے دونوں کمائی کریں رہا لڑکا وہ دونوں صورتوں میں رقیق رہے لہذا غلام رہے گا اور اگر باندی نے یہ دعوی کیا کہ پہلے لڑکا ہی پیدا ہوا اور مولیٰ نے اس سے انکار کیا اور لڑکی ابھی چھوٹی ہے تو قسم کے ساتھ مولیٰ کا قول قبول ہوگا کیونکہ اس نے آزادی کی شرط سے انکار کیا مگر اس سے قسم لی جائے گی پس اگر وہ قسم کھا گیا تو ان تینوں میں سے کوئی آزاد نہ ہوگا اور اگر قسم سے انکار کرے گا تو ماں اور لڑکی آزاد ہو جائے گی۔ کیونکہ لڑکی کی نسبت اس کی ماں کا دعوی کرنا کہ یہ لڑکی آزاد پیدا ہوئی ہے اعتبار کیا جائے گا کیونکہ یہ محض نفع ہے تو مولیٰ کا قسم سے انکار کرنا ماں اور لڑکی دونوں کے حق میں معتبر ہوگا پس دونوں آزاد ہو جائیں گی اور اگر یہ لڑکی بالغہ ہو اور اس نے اپنی آزادی کا کچھ دعوی نہ کیا اور باقی مسئلہ اسی حال پر ہے یعنی باندی نے پہلے لڑکا پیدا ہونے کا دعوی کیا اور مولیٰ نے نہ مانا اور قسم سے بھی انکار کیا تو مولیٰ کے انکار قسم سے فقط ماں آزاد ہوگی نہ لڑکی کیونکہ بالغہ لڑکی کے حق میں ماں کا دعوی کرنا کہ یہ آزاد ہے معتبر نہ ہوگا اور قسم کا انکار جبھی اقرار ٹھہرایا جاتا ہے کہ بربناء دعوی ہو تو جب لڑکی کی طرف سے دعوی نہیں تو اس کے حق میں انکار قسم کا اثر بھی نہ ہوگا اور اگر لڑکی بالغہ خود ہی دعوی کرے کہ پہلے لڑکا پیدا ہوا تھا اور اس کی ماں خاموش ہے تو مولیٰ کے انکار قسم سے یہ لڑکی آزاد ہو جائے گی اور ماں آزاد نہ ہوگی کیونکہ ماں کا دعوی لڑکی کے حق میں معتبر نہ ہوگا اور جن صورتوں میں مولیٰ سے قسم لینا منظور ہے تو اس کے علم پر قسم لی جائے گی۔ یعنی واللہ میں نہیں جانتا کہ پہلے لڑکا پیدا ہوا ہے کیونکہ یہ غیر کے فعل پر اس سے قسم لی جاتی ہے اور اتنے بیان میں وہ صورتیں جو ہم نے کفایۃ المنتہی میں ذکر کی ہیں معلوم ہو جاتی ہیں۔ ف ۔۔۔

کتاب کفایۃ المنتہی ہیں اس زمانہ میں مفقود ہے اور جامع صغیر کی شرحوں میں ان صورتوں کی تفصیل چھ صورتیں مذکور ہیں از انجملہ چار صورتیں تو کتاب میں خود ذکر فرمائیں اور پانچویں یہ کہ باندی اور مولی اور لڑکی سبھوں نے اتفاق کیا کہ پہلے لڑکی پیدا ہوئی ہے تو حکم یہ ہے کہ کوئی آزاد نہ ہوگی اور ششم یہ کہ سبھوں نے اتفاق کیا کہ پہلے لڑکا پیدا ہوا ہے تو حکم یہ کہ ماں آزاد ہوگی اور اس کے ساتھ میں لڑکی بھی آزاد ہوگی اور لڑکا غلام رہے گا ۔م ع۔ قال اذا شهد رجلان على رجل اعتق احد عبديه فالشهادة باطلة عند ابي حنيفة الا ان يكون في وصيته استحسانا ذكره في العتاق - امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر دو مردوں نے ایک شخص پر یہ گواہی دی کہ اس نے اپنے دو غلاموں میں سے ایک کو آزاد کیا ہے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک گواہی باطل ہے مگر آنکہ وصیت میں ہو یعنی گواہوں نے کہا کہ موت کے وقت اس نے ایک آزاد کیا ہے تو استحساناً جائز ہے اس کو امام محمد نے کتاب العتاق میں ذکر کیا ہے یعنی کہا کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک دونوں میں سے ہر ایک آدھا آزاد ہوگا- وان شهدا انه طلق احدى نسائه جازت الشهادة ويجبر الزوج على ان يطلق احداهن وهذا بالاجماع وقال ابو يوسفؒ ومحمدؒ الشهادة في العتق مثل ذلك — اور اگر دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس نے اپنی زوجات میں سے ایک کو طلاق دی تو گواہی جائز ہے اور شوہر پر جبر کیا جائے گا کہ عورتوں میں سے ایک کو جدا کرے اور اس مسئلہ میں صاحبین کا بھی اتفاق ہے اور صاحبین نے عتق کی گواہی میں کہا کہ یہی حکم ہے یعنی مولی کو حکم دیا جائے گا کہ دونوں غلاموں میں سے ایک پر عتق واقع کرے ۔ واصل هذا ان الشهادة على عتق العبد لا تقبل من غير دعوى العبد عند ابي حنيفة ؒ وعندهما تقبل والشهادة على عتق الامة وطلاق المنكوحة مقبولة من غير دعوى بالاتفاق والمسألة معروفة واذا كان دعوى العبد شرطا عنده لا يتحقق في مسألة الكتاب لان الدعوى من المجهول لا يتحقق فلا تقبل الشهادة لانها ليست بشرط فيها ولو شهد انه اعتق احدى امتيه لا تقبل عند ابي حنيفةؒ وان لم يكن الدعوى شرطا فيه لانه انما لا يشترط الدعوى لما انه يتضمن تحريم الفرج فشابه الطلاق والعتق المبهم لا يوجب تحريم الفرج عنده على ما ذكرناه فصار كالشهادة على عتق احد العبدين وهذا كله اذا شهدا في صحته على انه اعتق احد عبديه اما اذا شهدا انه اعتق احد عبديه في مرض موته او شهدا على تدبيره في صحته او في مرضه واداء الشهادة في مرض موته او بعد الوفاة تقبل استحسانا لان التدبير حيثما وقع وقع وصيته وكذا العتق في مرض الموت وصية والخصم في الوصية انما هو الموصي وهو معلوم وعنه خلف وهو الوصي او الوارث ولان العتق في مرض الموت يشيع بالموت فيهما فصار كل واحد منهما خصما متعينا ولو شهدا بعد موته انه قال في صحته احدكما حر قد قيل لا تقبل لانه ليس بوصية وقيل تقبل للشيوع ـ

عتق میں اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ غلام آزاد ہونے کی گواہی دینا بدون دعوی غلام کے امام ابوحنیفہ کے نزدیک قبول نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک مقبول ہے اور باندی آزاد کرنے یا منکوحہ کو طلاق دینے کی گواہی بدون دعوی کے بالاتفاق مقبول ہے اور یہ مسئلہ مشہور ہے پھر جب امام کے نزدیک دعوی غلام شرط ٹھہرا تو جامع صغیر کے مسئلہ میں جو اوپر مذکور ہوا دعوی متحقق نہیں ہو سکتا جبکہ کوئی ایک غلام آزاد کیا ہے کیونکہ مجہول غلام کی طرف سے دعوی نہیں ہو سکتا تو گواہی بھی قبول نہ ہوگی - اور صاحبین کے نزدیک دعوی شرط نہیں تو گواہی قبول ہوگی اگرچہ دعوی ندارد ہے رہی طلاق کی صورت تو اس میں دعوی نہ ہونے سے گواہی میں کچھ خلل نہیں ہو سکتا کیونکہ طلاق کی گواہی میں دعوی شرط نہیں ہے اور اگر دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ

اس مرد نے اپنی دو باندیوں کو کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ گواہی بھی قبول نہیں ہے اگرچہ ایسی گواہی میں دعویٰ شرط نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دعویٰ شرط نہ ہونا صرف اس وجہ سے ہے کہ آزاد کرنا فرج کے حرام ہو جانے کو متضمن ہے تو طلاق کے مشابہ ہو گیا مگر امامؒ کے نزدیک مبہم آزاد کرنا تحریم فرج کا موجب نہیں ہے جیسا کہ ہم ذکر کر چکے تو دونوں میں سے ایک باندی آزاد کرنے کی گواہی ایسی ہو گئی جیسے دو غلاموں میں سے کوئی ایک آزاد کرنے کی گواہی دی گئی یعنی مقبول نہ ہوگی۔ اور یہ سب اس صورت میں ہے کہ دونوں گواہوں نے یوں گواہی دی ہو کہ مولیٰ نے اپنی صحت میں دونوں غلاموں میں سے ایک آزاد کیا ہے اور اگر گواہوں نے گواہی دی کہ اس نے دونوں میں سے ایک کو اپنے مرض موت میں آزاد کیا ہے یا گواہی دی کہ اپنی صحت میں یا اپنے مرض میں ایک مدبر کیا ہے اور اس گواہی کا ادا کرنا مولیٰ کے مرض الموت میں یا بعد وفات کے ہوا تو استحساناً یہ گواہی مقبول ہوگی کیونکہ مدبر کرنا کسی حال میں واقع ہو وہ وصیت ہوتا ہے اور یوں ہی مرض الموت میں آزاد کرنا بھی وصیت ہے اور جس شخص پر وصیت کا دعویٰ ہو وہ موجود ہے یعنی وصیت کرنے والا اور وہ شخص معلوم ہے اور اس کا خلیفہ موجود ہے یعنی اس کا وصی یا وارث تو اس پر گواہی قبول ہوگی اور اس دلیل سے کہ مرض الموت میں جو عتق واقع ہو وہ مولیٰ کی موت سے دونوں غلاموں میں پھیل جاتا ہے تو دونوں میں سے ہر غلام مدعا علیہ متعین ہو گیا تو بھی گواہی قبول ہوئی اور اگر گواہوں نے مولیٰ کے مرنے کے بعد یہ گواہی دی کہ اس نے اپنی حالت صحت میں کہا تھا کہ تم دونوں میں ایک آزاد ہے تو اس میں دو قول ہیں ایک یہ کہ گواہی قبول نہ ہوگی کیونکہ یہ وصیت نہیں ہے اور دوسرا قول یہ کہ مقبول ہوگی کیونکہ آزادی ان دونوں میں پھیل گئی ہے تو یعنی ایک بندہ آزاد ہونا ان دونوں میں پھیل جاتا ہے ہر ایک دوسرے کا مدعا علیہ معلوم ہو گیا تو ہر ایک کا دعویٰ و گواہی صحیح ہوگی۔

باب الحلف بالعتق

یہ باب عتق کے قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ ومن قال اذا دخلت الدار فکل مملوک لی یومئذ فھو حر ولیس له مملوک فاشتری مملوکا ثم دخل عتق لان قوله یومئذ تقدیره یوم اذ دخلت الا انه اسقط الفعل وعوض عنه بالتنوین فکان المعتبر قیام الملك وقت الدخول وكذا لو كان فی ملکه یوم حلف عبد فبقی علی ملکه حتی دخل عتق لما قلنا۔ جس شخص نے کہا کہ جب میں اس گھر میں داخل ہوں تو اس روز میرا ہر مملوک آزاد ہے حالانکہ قسم کے روز اس کا کوئی مملوک نہیں ہے پھر اس نے ایک مملوک خریدا پھر اس گھر میں داخل ہوا تو یہ مملوک آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس نے جو یہ کہا کہ اس دن میرا ہر مملوک تو اس کے یہ معنی ہیں کہ جس دن گھر میں داخل ہوں لیکن اس نے فعل کو حذف کر دیا صرف اشارہ چھوڑ دیا پس داخل ہونے کے وقت ملک موجود ہونا معتبر ہے اور اسی طرح اگر قسم کے وقت اس کی ملک میں غلام موجود ہو اور وہ برابر اس کی ملک میں رہا یہاں تک کہ وہ گھر میں داخل ہوا تو آزاد ہو جائے گا کیونکہ داخل ہونے کے وقت ملک موجود ہے۔ ولو لم یکن قال فی یمینه یومئذ لم یعتق لان قوله کل مملوک لی للحال والجزاء حرية المملوك فی الحال الا انه لما دخل الشرط علی الجزاء تاخر الی وجود الشرط فیعتق اذا بقی علی ملکه الی وقت الدخول ولا یتناول من اشتراہ بعد الیمین ۔ اور اگر اس نے اپنی قسم میں اس روز کا لفظ نہ کہا ہو تو خریدا ہوا غلام آزاد نہ ہوگا اس واسطے کہ میرا ہر مملوک۔ کہنا ایسے مملوک کے واسطے ہے جو فی الحال اس کی ملک میں ہو اور قسم کی جزا یہ ہے کہ جو فی الحال مملوک ہے وہ آزاد ہو جائے لیکن چونکہ جزا پر شرط داخل ہے تو شرط کے پائے جانے تک اس جزا میں تاخیر ہوگی

پس گھر میں داخل ہونے تک جو مملوک فی الحال موجود ہے اگر اس کی ملک میں باقی رہا تو آزاد ہو جائے گا اور جو مملوک قسم کے وقت نہ تھا بلکہ اس کو بعد قسم کے خرید کیا تو وہ آزادی میں شامل نہ ہوگا۔ ومن قال کل مملوک لی ذکر فہو حر ولہ جاریۃ حامل فولدت ذکرا لم یعتق وھذا اذا ولدت لستۃ اشھر فصاعدا ظاھر لان اللفظ للحال وفی قیام الحمل وقت الیمین احتمال لوجود اقل مدۃ الحمل بعدہ وکذا اذا ولدت لاقل من ستۃ اشھر لان اللفظ یتناول المملوک المطلق والجنین مملوک تبعا للام لامقصودا ولانہ عضو من وجہ واسم المملوک یتناول الانفس دون الاعضاء ولھذا لایملک بیعہ منفردا قال العبد الضعیف وفائدۃ التقیید بوصف الذکورۃ انہ لو قال کل مملوک لی یدخل الحمل تبعا لھا — اور اگر ایک نے کہا کہ اگر میں اس گھر میں داخل ہوں تو میرا ہر مملوک مذکر یعنی نرینہ آزاد ہے اور اس کی باندی حاملہ ہے اس کے لڑکا پیدا ہوا تو وہ آزاد نہ ہوگا اور یہ اس وقت ہے کہ کہنے سے چھ مہینہ یا زیادہ پر پیدا ہوا ہو تو ظاہر ہے کہ آزاد نہ ہوگا کیونکہ اس نے جو لفظ کہا وہ فی الحال مملوک کے واسطے ہے اور کہنے کے وقت اس حمل کے موجود ہونے میں شک ہے۔ کیونکہ کہنے کے بعد چھ مہینہ جو کمتر مدت حمل کے واسطے ہوتی ہے پائی گئی اور اسی طرح اگر چھ مہینہ سے کم پر پیدا ہوا تو کہنے کے وقت حمل کا وجود یقینی تھا لیکن آزاد نہ ہوگا کیونکہ ہر مملوک کا لفظ تو مملوک مطلق کو شامل ہے یعنی کامل مملوک ہو اور باندی کے پیٹ کا بچہ اپنی ماں کے تابع ہو کر مملوک ہوتا ہے خود مطلق نہیں ہوتا اور اس وجہ سے کہ وہ ایک راہ کر کے مثل عضو کے ہے اور مملوک کا لفظ اعضا کو شامل نہیں۔ بلکہ نفس کو شامل ہے اور اسی جہت سے حمل کو تنہا فروخت کرنا نہیں جائز ہے۔

شیخ مصنفؒ نے فرمایا کہ مملوک کے ساتھ مذکر یعنی نر کا وصف بیان کرنا یہ فائدہ دیتا ہے کہ اگر وہ خالی اپنا ہر مملوک کہتا تو اس میں حمل بھی تابع ہو کر داخل ہو جاتا۔ وان قال کل مملوک املکہ فہو حر بعد غد او قال کل مملوک لی فہو حر بعد غد ولہ مملوک فاشتری آخر ثم جاء بعد غد عتق الذی فی ملکہ یوم حلف لان قولہ املکہ للحال حقیقۃ یقال انا املک کذا وکذا ویراد بہ الحال وکذا یستعمل لہ من غیر قرینۃ وللاستقبال بقرینۃ سین او سوف فیکون مطلقۃ للحال فکان الجزاء حریۃ المملوک فی الحال مضافا الی ما بعد الغد فلا یتناول ما یشتریہ بعد الیمین — اور اگر اس نے کہا کہ ہر مملوک جس کا کہ میں مالک ہوں وہ کل کے بعد آزاد ہے یا کہا کہ ہر میرا مملوک کل کے بعد آزاد ہے اور قسم کے وقت اس کا ایک مملوک ہے پھر اس نے دوسرا خرید کیا پھر کل کے بعد دن آیا تو قسم کے روز جو مملوک اس کی ملک میں تھا وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ یہ کہنا کہ جس کا میں مالک ہوں وہ درحقیقت ملک فی الحال کے واسطے ہے۔ چنانچہ بولتے ہیں کہ میں اس گھوڑے کا مالک ہوں یا اس گھر کا مالک ہوں اور مراد اس سے فی الحال ہوتی ہے جب تک کہ کوئی قرینہ نہ ہو تو بدون قرینہ کے فی الحال کے واسطے قرار پایا تو جزاء یہی ٹھہری کہ جو فی الحال مملوک ہے وہ کل کے بعد آزاد ہووے پس جس غلام کو بعد قسم کے خریدا ہے وہ اس میں شامل نہیں ہوگا۔ ولو قال کل مملوک املکہ او قال کل مملوک لی حر بعد موتی ولہ مملوک فاشتری مملوکا آخر فالذی کان عندہ وقت الیمین مدبر والآخر لیس بمدبر وان مات عتقا من الثلث وقال ابو یوسفؒ فی النوادر یعتق ما کان فی ملکہ یوم حلف ولا یعتق ما استفاد بعد یمینہ وعلی ھذا اذا قال کل مملوک لی اذا مت فہو حر لہ ان اللفظ حقیقۃ للحال علی ما بیناہ فلا یعتق بہ ما سیملکہ ولھذا صار ھو مدبرا دون الآخر ولھما ان ھذا ایجاب عتق وایصاء حتی اعتبر من الثلث وفی الوصایا تعتبر الحالۃ المنتظرۃ والحالۃ الراھنۃ الا یری انہ یدخل فی الوصیۃ بالمال ما یستفیدہ بعد الوصیۃ وفی الوصیۃ لاولاد فلان من یولد لہ بعدھا والایجاب انما یصح مضافا الی الملک او الی سببہ فمن حیث انہ ایجاب العتق یتناول العبد المملوک اعتبارا للحالۃ الراھنۃ فیصیر مدبرا حتی یجوز بیعہ ومن حیث انہ

ایماء تناول الذی یشتریہ اعتبارا للحالۃ المتربصۃ وھی حالۃ الموت وقبل الموت حالۃ التملک استقبال محض فلا یدخل تحت اللفظ وعند الموت یصیر کانہ قال کل مملوک لی او کل مملوک املکہ فھو حر بخلاف قولہ بعد غد علی ما تقدم لانہ تصرف واحد وایجاب العتق ولیس فیہ ایصاء والحالۃ محض استقبال فافترقا ولا یقال انکم جمعتم بین الحال والاستقبال لانا نقول نعم لکن بسببین مختلفین ایجاب عتق ووصیۃ وانما لا یجوز ذلک بسبب واحد۔ اور اگر کہا کہ ہر مملوک جس کا کہ میں مالک ہوں یا کہا کہ ہر میرا مملوک میری موت کے بعد آزاد ہے اور قسم کے وقت اس کا ایک مملوک موجود ہے پھر اس نے ایک دوسرا مملوک خریدا تو قسم کے وقت جو مملوک موجود ہے وہی مدبر ہوگا اور دوسرا مدبر نہیں ہوگا۔ اور اگر مولیٰ انتقال کر گیا تو اس کی تہائی سے دونوں آزاد ہوجائیں گے۔ اور امام ابو یوسف نے نوادر میں کہا کہ قسم کے روز جو اس کی ملک میں تھا وہ آزاد ہوگا اور جو بعد قسم کے حاصل کیا وہ آزاد نہ ہوگا اور اسی طرح اگر اس نے یوں کہا ہو کہ ہر میرا مملوک جب میں مروں تو وہ آزاد ہے تو بھی یہی حکم ہے۔ امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ لفظ درحقیقت فی الحال کے واسطے ہے جیسا ہم بیان کر چکے تو بعد قسم کے جس کا مالک ہوا وہ آزاد نہ ہوگا اسی واسطے قسم کے وقت وہی مدبر ہوگیا دوسرا نہیں ہوا اور امام ابو حنیفہ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس کلام سے عتق واجب کرنا اور وصیت کرنا لازم ہوتا ہے حتی کہ میت کی تہائی مال سے اعتبار کیا گیا اور وصیتوں میں آئندہ موت تک کی حالت کا اعتبار ہوتا ہے اور حالت موجودہ کا بھی اعتبار ہوتا ہے۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اپنی تہائی مال کی وصیت میں اس مال کا بھی حساب کیا جاتا ہے جو بعد وصیت کے موت تک حاصل کرے اور زید کی اولاد کے واسطے اگر کچھ مال کی وصیت کی تو بعد وقت وصیت کے جو شخص اس کی اولاد میں پیدا ہو وہ بھی اس وصیت میں داخل ہوگا اور وصیت کا قول جب ہی صحیح ہوتا ہے کہ آزاد کرنا ملک یا سبب ملک کی طرف نسبت کیا جائے تو اس نظر سے کہ وہ آزادی کا قول ہے مملوک غلام کو شامل ہوگا بنظر حالت موجودہ کے تو جو مملوک کہ فی الحال اس کے ملک میں موجود ہے مدبر ہو جائے گا حتی کہ اس کی بیع جائز نہ ہوگی اور اس نظر سے کہ وہ وصیت ہے تو وہ ایسے غلام کو بھی شامل ہوگا جو اس کے بعد خریدے تاکہ آئندہ حالت کو بھی شامل ہو جائیں وقت موت تک ہر مملوک جو اس کی ملک میں آوے سب کو شامل ہو اور قبل موت کے ملک حاصل ہونے کی حالت محض استقبال ہے یعنی آئندہ ممکن ہے کہ اس کی ملک میں کچھ مملوک آویں یا نہ آویں تو لفظ کے تحت میں داخل نہیں ہو سکتی اور مولیٰ کی موت کے وقت ایسا ہو جائے گا گویا اس نے کہا کہ میرا ہر مملوک یا ہر مملوک جس کا میں مالک ہوں وہ آزاد ہے بخلاف اس کے کہ ہر مملوک جس کا میں مالک ہوں وہ کل کے بعد آزاد ہے جیسا کہ پہلے اس سے بیان ہو چکا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ قول ایک ہی تصرف ہے یعنی آزاد کرنے کا کلام ہے اور اس میں وصیت کرنا نہیں ہے اور ملک حاصل کرنے کی حالت فقط آئندہ زمانہ پر منحصر ہے تو دونوں قولوں میں فرق ظاہر ہوگیا۔ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ تم نے حال و استقبال کو جمع کر دیا تو یہ اعتراض نہیں ہو سکتا اس واسطے کہ ہم جواب دیتے ہیں کہ ہاں ہم نے جمع کر دیا لیکن مختلف دو سببوں سے جمع کیا یعنی ایک کو کلام عتق قرار دیا اور دوسرے کو وصیت سے شامل کیا اور جمع کرنا تو جب ہی نہیں جائز ہے جب ایک ہی سبب سے ہو۔

باب العتق علی جعل

یہ باب عوض مالی پر آزاد کرنے کے بیان میں ہے۔ واضح ہو کہ جعل اس مال کو کہتے ہیں جو کسی شخص کے واسطے کچھ کام کرنے کے عوض مقرر کیا جائے خواہ وہ مال نقد ہو یا اس میں اسباب یا جانور وغیرہ ہو پھر جو چیزیں پیمانے سے بکتی ہیں ان کو کیلی کہتے ہیں اور جو نت

سے بکتی ہیں وہ وزنی ہیں۔ ومن اعتق عبدہ علی مال فقبل العبد عتق وذلک مثل ان تقول انت حر علی الف درہم او بالف درہم وانما یعتق بقبولہ لانہ معاوضۃ المال بغیر المال اذ العبد لا یملک نفسہ ومن قضیۃ المعاوضۃ ثبوت الحکم بقبول العوض للحال کما فی البیع فاذا قبل صار حرا وما شرط دین علیہ حتی تصح الکفالۃ بہ بخلاف بدل الکتابۃ لانہ ثبت مع المنافی وھو قیام الرق علی ما عرف واطلاق لفظ المال ینتظم انواعہ من النقد والعرض والحیوان وان کان بغیر عینہ لانہ معاوضۃ المال بغیر المال فشابہ النکاح والطلاق والصلح عن دم العمد وکذا الطعام والمکیل والموزون اذا کان معلوم الجنس ولا تضرہ جہالۃ الوصف لانہا یسیرۃ —

جس شخص نے اپنے غلام کو مال پر آزاد کیا پس غلام نے اس کو قبول کیا تو فی الحال آزاد ہو گیا اور اس کی مثال یہ ہے کہ اپنے غلام سے کہا کہ تو ہزار درہم پر آزاد ہے یا بعوض ہزار درہم آزاد ہے۔ پھر آزاد جب ہی ہوگا کہ اس کو قبول کرے کیونکہ یہ مال معاوضہ بغیر مال ہے اس واسطے کہ غلام اپنی ذات کا مالک نہیں ہوگا اور معاوضہ کے لوازم میں سے یہ بات ہے کہ عوض قبول کرنے کے ساتھ فی الحال حکم ثابت ہو جاتا ہے جیسے بیع میں ہوتا ہے۔ پس جب ہی غلام نے قبول کیا تو اس کے لئے آزادی کا حکم ثابت ہو گیا اور جو مال شرط لگایا تھا وہ غلام پر قرضہ رہا حتی کہ اس مال کی کفالت کرنا صحیح ہے۔ یعنی اگر غلام کی طرف سے کوئی اس مال کا کفیل ہو جاوے تو جائز ہے بخلاف بدل کتابت کے یعنی اگر غلام کو مکاتب کیا کسی قدر مال پر تو اس مال کی کفالت صحیح نہیں ہوتی کیونکہ اس مال کے ساتھ اس کے منافی ایک امر موجود ہے یعنی مکاتب میں ہنوز مملوکیت قائم ہے جیسا کہ اپنے موقع پر معلوم ہوا پھر کتاب میں لفظ مال کو مطلق رکھا تو وہ نقد اور اسباب اور حیوان سب قسم کے مال کو شامل ہے اگرچہ وہ مال معین نہ ہو کیونکہ یہ مال عوض غیر مال کا ہے جیسے نکاح میں مہر اور طلاق بمال اور عمدی خون سے صلح مال میں ہوتا ہے اور اسی طرح اناج اور کیلی اور وزنی چیزوں کو بھی شامل ہے بشرطیکہ ان کی جنس معلوم ہو اور وصف کا مجہول ہونا کچھ مضر نہیں ہے۔ کیونکہ یہ جہالت خفیفہ ہے۔ یعنی مثلاً چار من اناج عوض ٹھہرایا تو یہ مجہول ہے اور اگر چار من گیہوں کہے تو جنس معلوم ہو گئی۔ پھر اگر کھرے یا سفید یا سرخ نہ کہے تو کچھ ضرر نہیں ہے کیونکہ اوسط درجہ لگ لینے سے جہالت دور ہو جاتی ہے یوں ہی اگر حیوان میں گھوڑا یا خچر یا گائے وغیرہ کوئی جنس مقرر کردی تو جائز ہے اور اوسط درجہ کا جانور قرار دیا جائے گا۔ قال ولو علق عتقہ باداء المال صح وصار ماذونا وذلک مثل ان یقول ان ادیت الی الف درہم فانت حر ومعنی قولہ صح انہ یعتق عند الاداء من غیر ان یصیر مکاتبا لانہ صریح فی تعلیق العتق بالاداء وان کان فیہ معنی المعاوضۃ فی الانتہاء علی ما نبین ان شاء اللہ تعالی وانما صار ماذونا لانہ رغبہ فی الاکتساب بطلبہ الاداء منہ ومرادہ التجارۃ دون التکدی فکان اذنا لہ دلالۃ ۔ اور اگر مولی نے اس کا آزاد ہونا مال ادا کرنے پر مشروط کیا تو صحیح ہے اور یہ غلام ماذون ہو جائے گا یعنی اس کو تجارت کی اجازت ہو جائے گی اور اس کی مثال یہ ہے کہ مثلاً مولی نے اپنے غلام سے کہا کہ اگر تو مجھے ہزار درہم ادا کردے تو تو آزاد ہے اور یہ جو کتاب میں فرمایا کہ صحیح ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ مال ادا کرنے کے وقت آزاد ہوگا بغیر اس کے کہ مکاتب ہو جائے۔ کیونکہ مولی کے کلام کے صریح یہ معنی ہیں کہ ادا کرنے پر آزادی مشروط کی ہے اگرچہ اس میں انجام کو معاوضہ کے معنی ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ اس کو ہم انشاء اللہ تعالی بیان کریں گے اور یہ غلام اس واسطے ماذون قرار پایا کہ مولی نے اس کو مال کمانے کی ترغیب دی اس طرح کہ اس سے ادائے مال کی خواہش کی اور مراد اس کی یہ ہے کہ تجارت کرے اور بھیک مانگنا مراد نہیں ہے تو یہ دلیل ہوئی کہ اس کو تجارت کی اجازت دے دی۔

وان احضر المال اجبرہ الحاکم علی قبضہ وعتق العبد ومعنی الاجبار فیہ وفی سائر الحقوق انہ ینزل قابضا بالتخلیۃ وقال زفرؒ لا یجبر علی القبول وھو القیاس لانہ تصرف یمین اذ ھو تعلیق العتق بالشرط لفظا ولھذا لا یتوقف علی قبول العبد ولا یحتمل الفسخ ولا جبر علی مباشرۃ شروط الایمان لانہ لا استحقاق قبل وجود الشرط بخلاف الکتابۃ لانہ معاوضۃ والبدل فیھا واجب ولنا انہ تعلیق نظرا الی اللفظ ومعاوضۃ نظرا الی المقصود لانہ ما علق عتقہ بالاداء الا لیحثہ علی دفع المال فینال العبد شرف الحریۃ والمولی المال بمقابلتہ بمنزلۃ الکتابۃ ولھذا کان عوضا فی الطلاق فی مثل ھذا اللفظ حتی کان بائنا فجعلناہ تعلیقا فی الابتداء عملا باللفظ ودفعا للضرر عن المولی حتی لا یمتنع علیہ بیعہ ولا یکون العبد احق بمکاسبہ ولا یسری الی الولد المولود قبل الاداء وجعلناہ معاوضۃ فی الانتہاء عند الاداء دفعا للغرور عن العبد حتی یجبر المولی علی القبول فعلی ھذا یدور الفقہ ویخرج المسائل نظیرہ الھبۃ بشرط العوض ولو ادی البعض یجبر علی القبول الا انہ لا یعتق ما لم یؤد الکل لعدم الشرط کما اذا حط البعض وادی الباقی ثم لو ادی الفا اکتسبھا قبل التعلیق رجع المولی علیہ وعتق لاستحقاقھا ولو کان اکتسبھا بعدہ لم یرجع المولی علیہ لانہ ماذون من جھتہ بالاداء منہ ثم الاداء فی قولہ ان ادیت یقتصر علی المجلس لانہ تخییر وفی قولہ اذا ادیت لا یقتصر لان اذا تستعمل للوقت بمنزلۃ متی ۔ پھر اگر غلام نے مال حاضر کیا تو مولی کو حاکم اس پر قبضہ کرنے کے لئے مجبور کرے گا اور غلام آزاد ہو گیا اور اس مقام پر اور دیگر حقوق میں جبر کرنے کے معنی یہ ہیں کہ مولی کو حاکم اس مال پر قابض قرار دے گا اس وجہ سے کہ کوئی روک ٹوک نہیں ہے اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ حاکم اس کو قبول کرنے پر مجبور نہیں کرے گا اور قیاس اسی کو مقتضی ہے کیونکہ مولی نے جو کچھ کہا وہ تصرف قسم ہے کیونکہ یہ آزادی کو کلام کے ساتھ شرط پر مشروط کرنا ہوا ۔ اسی واسطے غلام کے قبول کرنے پر موقوف نہیں ہے اور قابل فسخ نہیں ہوتا ہے اور قسم کی شرطوں کو عمل میں لانے کے واسطے جبر نہیں کیا جاتا ہے کیونکہ شرط پائے جانے سے پہلے کوئی استحقاق نہیں ثابت ہوتا ہے بخلاف کتابت کے کیونکہ وہ ایک معاوضہ کا معاملہ ہے اور مال معاوضہ اس میں واجب ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ کلام لفظ کے لحاظ سے تو بیشک تعلیق ہے یعنی شرطیہ کلام ہے ولیکن مقصود کے لحاظ سے یہ معاوضہ کا معاملہ ہے کیونکہ مولی نے جو غلام کا آزاد ہونا ادائے مال پر مشروط کیا تو سوائے اس کے کچھ مطلب نہ تھا کہ غلام کو مال دینے پر آمادہ کرے ۔ پس غلام کو تو آزادی کی بزرگی حاصل ہو اور مولی کو اس کے مقابلہ میں مال حاصل ہو جیسے معاملہ کتابت میں ہوتا ہے لہذا اگر طلاق میں ایسا لفظ کہے یعنی زوجہ کو کہے کہ میں نے تجھے ہزار درہم پر طلاق دی تو یہ مال عوض طلاق ہو جاتا ہے حتی کہ طلاق بائنہ واقع ہوتی ہے ۔ لہذا ہم نے مولی کا کہنا ایک راہ سے تعلیق اور دوسری راہ سے معاوضہ قرار دیا پس ہم نے اس قول کو ابتداء میں تعلیق ٹھہرایا تاکہ ظاہر لفظ پر عمل ہو جائے اور مولی سے ضرر بھی دفعہ ہو حتی کہ اس کو غلام کا بیچنا ممتنع نہیں ہوا اور غلام بھی اپنی کمائی کا خود مختار نہیں ہوا اور ادا کرنے سے پہلے اس مملوک کے جو اولاد پیدا ہوئی اس میں عتق نہیں پھیلا ۔ اور ہم نے اس قول کو انجام کی راہ سے جبکہ اس نے مال ادا کرنا چاہا معاوضہ ٹھہرایا تاکہ غلام دھوکے سے بچے حتی کہ مولی کو مجبور کیا جائے گا کہ یہ مال قبول کرے اور اسی بناء پر فقہ کا مدار ہے اور مسائل نکلتے ہیں ۔ اور نظیر اس کی ہبہ بشرط عوض ہے یعنی موہوب لہ اگر مال عوض لایا تو ہبہ کرنے والا مجبور کیا جاتا ہے کہ اس مال پر قبضہ کرے اور اگر یہ صورت ہوئی کہ غلام تھوڑا مال لایا تو بھی مولی کو اس پر قبضہ کرنے کے لئے مجبور کیا جائے گا ولیکن غلام ابھی آزاد نہ ہوگا جب تک پورا مال ادا نہ کرے کیونکہ ابھی شرط نہیں پائی گئی ۔ جیسے اگر مولی نے تھوڑا مال کم کر دیا اور غلام نے باقی مال ادا کیا تو بھی بالفعل غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ پورا مال ادا کرنا شرط تھا پھر اگر غلام نے ایسے ہزار درہم ادا کئے جو اس نے تعلیق سے پہلے

کمائے تھے تو غلام آزاد ہو گیا لیکن مولیٰ اس سے ہزار درہم واپس لے گا کیونکہ مولیٰ ان درہموں کا مستحق تھا اور شرط پائے جانے سے غلام آزاد ہو گیا۔ اور اگر غلام نے تعلیق کے بعد ان کو کمایا ہو تو مولیٰ اس سے کچھ واپس نہیں لے سکتا کیونکہ غلام کو اپنے مولیٰ کی طرف تجارت کی اجازت ہو گئی جبکہ اس نے غلام کی طرف سے مال ادا ہونے کی شرط لگائی۔

پھر واضح ہو کہ جب اس نے غلام سے یہ کہا کہ اگر تو مجھے ہزار درہم ادا کر دے تو تو آزاد ہے تو یہ کلام صرف اسی مجلس کے واسطے ہوگا کیونکہ یہ مختار کرنے کے معنی میں ہے یعنی اس مجلس تک غلام کے اختیار رکھنے پر رہے گا۔ اور اگر اس نے یوں کہا کہ جب تو مجھے ہزار درہم ادا کرے تب آزاد ہے تو یہ صرف مجلس تک ہی نہیں ہے کیونکہ لفظ (جب) کا استعمال (کسی وقت) کے مانند صرف وقت کے معنی میں ہوتا ہے یعنی جب کبھی ادا کرے آزاد ہوگا۔ ومن قال لعبده انت حر بعد موتی علی الف درهم فالقبول بعد الموت لاضافة الایجاب الی ما بعد الموت فصار کما اذا قال انت حر غدا علی الف درهم بخلاف ما اذا قال انت مدبر علی الف درهم حیث یکون القبول الیه فی الحال لان ایجاب التدبیر فی الحال الا انه لا یجب المال لقیام الرق قالوا لا یعتق علیه فی مسألة الکتاب وان قبل بعد الموت مالم یعتقه الوارث لان المیت لیس باهل للاعتاق وهذا صحیح۔ اور جس نے اپنے غلام سے کہا کہ تو میری موت کے بعد ہزار درہم پر آزاد ہے تو غلام کا قبول کرنا بعد موت کے بہتر ہوگا کیونکہ مولیٰ نے اس کلام کو اپنی موت کے بعد پر مضاف کیا ہے تو گویا یوں کہا کہ تو کل کے روز ہزار درہم پر آزاد ہے یعنی جو وقت اپنے کلام میں رکھا ہے گویا اس وقت یہ کلام کیا تو اسی وقت قبول بھی معتبر ہے بخلاف اس کے اگر یوں کہا کہ تو ہزار درہم پر مدبر ہے تو اس کلام میں قبول کرنا غلام کی طرف فی الحال معتبر ہے کیونکہ مدبر کرنے کا کلام فی الحال ہے ولیکن مال ابھی واجب نہ ہوگا کیونکہ غلام ابھی رقیق موجود ہے۔ پھر مشائخؒ نے فرمایا کتاب کے مسئلہ میں غلام آزاد نہ ہوگا اگرچہ وہ مولیٰ کی موت کے بعد قبول کرے جبتک کہ اس کو وارث آزاد نہ کرے (یا وصی یا قاضی آزاد نہ کرے) کیونکہ اس وقت میت کو آزاد کرنے کی لیاقت نہیں ہے اور یہی حکم صحیح ہے۔ قال ومن اعتق عبده علی خدمته اربع سنین فقبل العبد عتق ثم مات من ساعته فعلیه قیمة نفسه فی ماله عند ابی حنیفةؒ وابی یوسفؒ وقال محمدؒ قیمة خدمته اربع سنین اما العتق فلانه جعل الخدمة فی مدة معلومة عوضا فیتعلق العتق بالقبول وقد وجد ولزمته خدمة اربع سنین لانه یصلح عوضا فصار کما اذا اعتقه علی الف درهم ثم مات العبد فالخلافیة فیه بناء علی خلافیة اخری وهی ان من باع نفس العبد منه بجاریة بعینها ثم استحقت الجاریة او هلکت یرجع المولی علی العبد بقیمة نفسه عندهما وبقیمة الجاریة عنده وهی معروفة ووجه البناء انه کما یتعذر تسلیم الجاریة بالهلاک والاستحقاق یتعذر الوصول الی الخدمة بموت العبد وکذا بموت المولی فصار نظیرها۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر کسی نے اپنے غلام کو چار برس اپنی خدمت کرنے پر آزاد کیا پس غلام نے اس کو قبول کیا تو آزاد ہو گیا پھر ادائے خدمت سے پہلے غلام مر گیا تو امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک غلام کے مال میں غلام کی ذات کی قیمت واجب ہوگی اور امام محمدؒ نے کہا کہ چار برس خدمت کی قیمت واجب ہوگی یعنی جبکہ غلام کا کچھ مال ہو۔ لہذا شیخ مصنفؒ نے کہا کہ آزاد ہونا اس وجہ سے ہوا کہ یہ ایک مدت معلوم تک خدمت کرنا آزادی کا عوض قرار دیا گیا ہے تو غلام کے قبول کرنے پر آزادی متعلق ہو جائے گی اور قبول کرنا پایا گیا۔ اور غلام کے ذمہ چار برس خدمت کرنا واجب ہوا کیونکہ خدمت گزاری (آزادی کا) عوض ہو سکتی ہے تو ایسا ہو گیا کہ گویا اس نے ہزار درہم پر اس کو آزاد کیا پھر غلام نے بعد قبول کے ادائے مال سے پہلے انتقال کیا۔ واضح ہو کہ اس میں اختلاف ایک دوسرے اختلاف پر مبنی ہے اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنے غلام کو اسی کے ہاتھ بعوض ایک معین باندی کے فروخت کیا یعنی غلام قبول کرکے آزاد ہو گیا پھر مولیٰ کے پاس سے یہ باندی کسی شخص نے

اپنی مملوکہ ثابت کر کے لی یا سپرد کرنے سے پہلے مر گئی تو شیخین کے نزدیک مولا اس غلام سے اس کی ذات کی قیمت واپس لے گا اور امام محمدؒ کے نزدیک باندی مذکورہ کی قیمت لے گا اور یہ مسئلہ معروف ہے اسی پر یہ عتق کا مسئلہ مبنی ہے اس وجہ سے کہ باندی کے مرنے یا مستحق ہو جانے سے مولا کو ملنا ممکن نہیں ہے۔ اسی طرح غلام کے مرنے یا مولیٰ کے مرنے سے غلام کی خدمت ملنا ممکن نہیں ہے تو یہ بھی اس مسئلہ کی نظیر ہو گیا۔ ومن قال لآخر اعتق امتک علی الف درھم علیّ علی ان تزوجنیھا ففعل فابت ان تزوجه فالعتق جائز ولا شئ علی الآمر لان من قال لغیرہ اعتق عبدک علی الف درھم علیّ ففعل لا یلزمه شئ ویقع العتق عن المامور بخلاف ما اذا قال لغیرہ طلق امرأتک علی الف درھم علیّ ففعل حیث یجب الالف علی الآمر لان اشتراط البدل علی الاجنبی فی الطلاق جائز وفی العتاق لا یجوز وقد قررناہ من قبل۔

اور جس شخص نے دوسرے سے کہا کہ اپنی باندی کو ایسے ہزار درہم پر جو مجھ پر ہوں گے آزاد کر دے اس شرط پر کہ اس کو میرے ساتھ بیاہ دے اس نے ایسا ہی کیا۔ پھر باندی نے اس کے ساتھ نکاح کرنے سے انکار کیا تو آزاد ہو جانا جائز ہے اور حکم دینے والے پر کچھ مال نہ ہوگا کیونکہ اگر ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ تو اپنے غلام کو ہزار درہم پر جو مجھ پر ہوں گے آزاد کر دے۔ پس اس نے یہی کیا تو کہنے والے پر کچھ لازم نہیں ہوتا ہے اور آزاد کرنا اسی شخص کی طرف سے ہو جاتا ہے جس کا وہ غلام تھا بخلاف اس کے اگر دوسرے شخص سے کہا کہ اپنی جورو کو ہزار درہم پر جو مجھ پر ہوں گے طلاق دے دے۔ پس اس نے یہی کیا تو کہنے والے پر ہزار درہم واجب ہوں گے کیونکہ طلاق کی صورت میں عوض کا مال کسی اجنبی پر شرط لگانا جائز ہے اور آزاد کرنے کی صورت میں اجنبی کے ذمہ مال شرط کرنا نہیں جائز ہے اور ہم اس کو سابق میں بیان کر چکے ہیں یعنی باب خلع میں یہ مسئلہ بیان کیا کہ اگر باپ نے اپنے مال سے اپنی دختر صغیرہ کا خلع لیا تو باپ پر مال لازم ہوگا کیونکہ اجنبی پر مال لازم ہو جاتا ہے تو باپ پر بدرجہ اولیٰ لازم ہوگا۔ ولو قال اعتق امتک عنی علی الف درھم والمسألة بحالھا قسمت الالف علی قیمتھا ومھر مثلھا فما اصاب القیمة اداہ الآمر وما اصاب المھر بطل عنه لانه لما قال عنی تضمن الشراء اقتضاء علی ما عرف واذا کان کذلک فقد قابل الالف بالرقبة شراء وبالبضع نکاحا فانقسم علیھما ووجبت حصة ما سلم له وھو الرقبة وبطل عنه ما لم یسلم وھو البضع فلو وجبت نفسھا منه لم یذکرہ وجوابه ان ما اصاب قیمتھا سقط فی الوجه الاول وھی للمولیٰ فی الوجه الثانی وما اصاب مھر مثلھا کان مھرا لھا فی الوجھین — اور اگر ایک نے دوسرے سے کہا کہ تو اپنی باندی کو میری طرف سے ہزار درہم پر آزاد کر دے اس شرط پر کہ اس کا نکاح میرے ساتھ کرے تو اس نے یہی کیا مگر باندی نے اس کے ساتھ نکاح کرنے سے انکار کیا تو ہزار درہم اس باندی کی قیمت اور اس کے مہر مثل پر تقسیم کئے جائیں۔ پس جس قدر اس کی قیمت کے مقابلہ میں پڑیں ان کو حکم دینے والا ادا کرے اور جس قدر اس کے مہر کے مقابلہ میں پڑیں وہ اس کے ذمہ ثابت نہ ہوں گے کیونکہ جب اس نے یہ لفظ کہا کہ میری طرف سے آزاد کر دے تو یہ بطریق اقتضاء کے خرید کو متضمن ہے جیسا کہ اصول میں معلوم ہوا یعنی گویا کہا کہ میں نے تیری باندی تجھ سے خریدی تو میرے ہاتھ بیچ کر پھر وکیل ہو کر اس کو میری طرف سے آزاد کر دے لیکن اس نے ہزار درہم بمقابلہ قیمت و نکاح کے قرار دئے ہیں اور جب یہ خرید کو متضمن ٹھہرا تو کہنے والے نے ہزار درہم کو بمقابلہ خرید رقبہ و نکاح بضع کے قرار دیا تو ہزار درہم ان دونوں پر تقسیم ہوئے تو ان دونوں میں سے جو چیز اس کے سپرد ہوئی یعنی رقبہ تو اس کا حصہ اس پر واجب ہوا یعنی اس کے ملک میں آ کر آزاد ہوئی اور دوسری چیز یعنی بضع نکاح جو آمر کو سپرد نہیں ہوئی اس کا حصہ اس کے ذمہ واجب نہیں ہوا اور اگر دونوں مسئلوں میں فرض کرو کہ باندی نے اپنا نکاح اس کے ساتھ منظور کر لیا تو امام محمدؒ نے جامع صغیر میں اس کو ذکر نہیں کیا اور اس کا حکم یہ ہے کہ ہزار میں سے جس قدر بمقابلہ قیمت باندی کے پڑے وہ مسئلہ اول کی صورت میں ساقط ہوگا اور وہ [illegible]

کی صورت میں یہ مقدار مولی کو ملے گی اور ہزار کا باقی حصہ جو اس باندی کے مہر مثل کے مقابلہ میں پڑا وہ دونوں صورتوں میں اس باندی کا مہر ہوگا۔

باب التدبیر

یہ باب مدبر کرنے کے بیان میں ہے ۔ اذا قال المولی لمملوکہ اذا مت فانت حر او انت حر عن دبر منی او انت مدبر او قد دبرتک فقد صار مدبرا لان ہذہ الالفاظ صریح فی التدبیر فانہ اثبات العتق عن دبر ۔

اگر مولی نے اپنے مملوک کو کہا کہ جب میں مروں تو تو آزاد ہے یا کہا کہ تو میرے بعد آزاد ہے یا کہا کہ تو مدبر ہے یا میں نے تجھے مدبر کیا تو وہ مدبر ہو جائے گا خواہ غلام ہو یا باندی ہو کیونکہ یہ الفاظ مدبر کرنے کے واسطے صریح ہیں کیونکہ مدبر کرنا یہی کہ اپنی موت کے بعد عتق ثابت کرے ف یعنی غلام بالفعل اس کے ملک میں ہے اور اس نے عتق واقع کیا مگر اس کا وقت اپنی موت کے بعد رکھا تو وہ مدبر ہو جائے گا اور چونکہ یہ الفاظ صریح ہیں لہذا اس کی نیت کی ضرورت نہیں ہے ۔ ثم لا یجوز بیعہ ولا ہبتہ ولا اخراجہ عن ملکہ الا الی الحریۃ کما فی الکتابۃ وقال الشافعیؒ یجوز لانہ تعلیق العتق بالشرط فلا یمتنع بہ البیع والہبۃ کما فی سائر التعلیقات وکما فی المدبر المقید ولان التدبیر وصیۃ وہی غیر مانعۃ من ذلک ولنا قولہ علیہ السلام المدبر لا یباع ولا یوہب ولا یورث وہو حر من الثلث ولانہ سبب الحریۃ لان الحریۃ تثبت بعد الموت ولا سبب غیرہ ثم جعلہ سببا فی الحال اولی لوجودہ فی الحال وعدمہ بعد الموت ولان مابعد الموت حال بطلان اہلیۃ التصرف فلا یمکن تاخیر السببیۃ الی زمان بطلان الاہلیۃ بخلاف سائر التعلیقات لان المانع من السببیۃ قائم قبل الشرط لانہ یمین والیمین مانع والمنع ہو المقصود وانہ یضاد وقوع الطلاق والعتاق وامکن تاخیر السببیۃ الی زمان الشرط لقیام الاہلیۃ عندہ فافترقا ولانہ وصیۃ والوصیۃ خلافۃ فی الحال کالوراثۃ وابطال السبب لا یجوز لہ وفی البیع وما یضاہیہ ذلک .... پھر جب مدبر ہو گیا تو اس کا بیع کرنا یا ہبہ کرنا نہیں جائز ہے اور کسی طرح اپنے ملک سے نکالنا نہیں جائز ہے سوائے آزاد کرنے کے یعنی اگر مدبر کو بالفعل آزاد کر دے تو جائز ہے جیسے کتابت کی صورت میں مکاتب کو کسی طرح اپنے ملک سے نکالنا نہیں جائز ہے سوائے اس کے کہ چاہے آزاد کر دے (اور یہی جمہور علماء کا قول ہے) اور امام شافعیؒ نے کہا کہ اس کا بیچنا و ہبہ وغیرہ کرنا جائز ہے کیونکہ مدبر کرنا عتق کو شرط کے ساتھ معلق کرنا ہوتا ہے تو جیسے دیگر تعلیقات میں ہے اسی طرح اس تعلیق میں بیع و ہبہ وغیرہ منع نہ ہوگا۔ اور جیسے مدبر مقید میں یہ بات بالاتفاق جائز ہے اور اس دلیل سے کہ مدبر کرنا ایک وصیت ہے اور وصیت ایسا کرنے سے مانع نہیں ہوتی ہے ۔ اور ہماری دلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ مدبر نہ فروخت کیا جائے اور نہ ہبہ کیا جائے اور نہ میراث میں لایا جائے بلکہ وہ تہائی ترکہ سے آزاد ہے (رواہ الدارقطنی باسناد ضعیف) اور دوسری دلیل یہ ہے کہ مدبر کرنا آزادی کا سبب ہے کیونکہ بعد موت کے آزادی ثابت ہوتی ہے تو اس کا کوئی سبب چاہیئے حالانکہ مدبر کرنے کے سوائے کوئی سبب نہیں ہے ۔ پھر اس سبب کو فی الحال سبب ٹھہرانا اولی ہے کیونکہ مدبر کرنا فی الحال پایا گیا اور بعد موت کے نہیں پایا گیا اور اس وجہ سے کہ موت کے بعد آدمی سے تصرف کی لیاقت جاتی رہتی ہے تو لیاقت زائل ہونے کے وقت تک سبب ہونے کی تاخیر دینا ممکن نہیں ہے یعنی بالفعل آزادی کا سبب ہوگی بخلاف دیگر تعلیقات کے کیونکہ ان میں سبب ہونے سے مانع قائم ہے

یعنی جب تک شرط نہ پائی جائے تب تک جزاء نہیں واقع ہو سکتی کیونکہ تعلیق تو قسم ہے اور قسم روکنے والی چیز ہے اور روکنا ہی مقصود ہوتا ہے اور روکنے کے باوجود طلاق یا عتاق کی لیاقت باقی رہتی ہے پس مدبر کرنے اور دیگر تعلیقات میں فرق ہو گیا اور اس دلیل سے کہ مدبر کرنا ایک وصیت ہے اور وصیت میں مثل وراثت کے فی الحال خلیفہ ہونا ثابت ہوتا ہے اور سبب کو باطل کرنا جائز نہیں ہوتا حالانکہ بیع وہبہ وغیرہ میں باطل کرنا لازم ہے ف خلاصہ یہ کہ جمہور فقہاء کے نزدیک مدبر اس قابل نہیں رہتا کہ ایک ملک سے دوسرے ملک میں منتقل ہو کیونکہ اس میں آزادی کا سبب بالفعل موجود ہے اس واسطے کہ اگر اپنی مملوک کو مدبر کیا اور وہ بعد موت کے آزاد ہوا تو بالاتفاق اس کے آزاد ہونے کا کوئی اور سبب نہیں سوائے اس کے کہ مولیٰ نے اس کو اپنی زندگی میں مدبر کیا تھا مگر یہ سبب مولیٰ کی موت کے بعد پیدا نہیں ہوا کیونکہ اس وقت مولیٰ میں لیاقت نہیں ہے بلکہ زندگی میں جس وقت مدبر کیا تو اس وقت آزادی کا سبب پیدا ہو گیا پھر اگر اس کا بیع وہبہ وغیرہ جائز ہو تو اس کی آزادی کا سبب مٹانا لازم ہوگا حالانکہ یہ جائز نہیں ہے۔

پس ثابت ہوا کہ مدبر کا بیچنا وغیرہ جائز نہیں ہے ولیکن امام شافعیؒ نے ان قیاسات کے معارضہ میں حدیث جابر رضی اللہ عنہ پیش کی کہ انصار میں سے ایک شخص نے اپنا غلام مدبر کیا تھا حالانکہ اس کا کچھ مال نہ تھا پس یہ خبر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو پہنچی تو آپ نے تشریف لا کر فرمایا کہ کون شخص مجھ سے یہ غلام خریدتا ہے پس اس کو نعیم ابن عبد اللہ نے سو درہم کو خریدا پس وہ درہم آپ نے اس مرد انصاری کو دیئے اور فرمایا کہ ان سے اپنا قرضہ ادا کر۔ رواہ البخاری ومسلم و ترمذی ونسائی ودار قطنی۔ اور یہ حدیث صحیح ہے اور یہی مذہب امام احمد و اسحاق وغیرہم کا ہے اور یہ جواب ہو سکتا ہے کہ آپ نے اس کا مدبر کرنا جائز نہیں رکھا یعنی ابھی مدبر کرنے کا قصد تھا آپ نے اس کو فروخت کر دیا لیکن اس تاویل میں اشکال ہے۔ ہاں جمہور علمائے سلف کا قول یہی ہے جو کتاب میں مذکور ہے اور یہی امام مالکؒ کا قول ہے۔ ع۔ قال وللمولى ان يستخدمه ويواجره وان كانت امة وطيها وله ان يزوجها لان الملك فيه ثابت له وبه يستفاد ولاية هذه التصرفات۔

اور مولیٰ کو اختیار ہے کہ غلام مدبر سے اپنی خدمت لے اور اس کو اجارہ پر دے دے اور اگر باندی ہو تو اس سے وطی کرے اور چاہے کسی شخص سے اس کا نکاح کر دے اس واسطے کہ مدبر میں ملکیت ابھی قائم رہتی ہے اور ملک ہی کی وجہ سے ان تصرفات کا اختیار حاصل ہوتا ہے۔ فاذا مات المولى عتق المدبر من ثلث ماله لما روينا ولان التدبير وصية لانه تبرع مضاف الى وقت الموت والحكم غير ثابت فى الحال فينفذ من الثلث حتى لو لم يكن له مال غيره يسعى فى ثلثيه وان كان على المولى دين يسعى فى كل قيمته لتقدم الدين على الوصية ولا يمكن نقض العتق فيجب رد قيمته۔

پس جب مولیٰ مرا تو مدبر اس کی تہائی مال سے آزاد ہو جائے گا بدلیل حدیث مذکورۂ بالا اور اس دلیل سے کہ مدبر کرنا وصیت ہوتا ہے یعنی تہائی ترکہ سے معتبر ہوگا کیونکہ یہ ایسا احسان ہے جو مرنے کے وقت رکھا گیا ہے اور حکم آزادی ابھی ثابت نہیں ہوا تو تہائی ترکہ سے نافذ ہوگا کیونکہ میت کا حق صرف تہائی ترکہ سے متعلق ہے حتیٰ کہ اگر میت کا کچھ مال سوائے اس غلام مدبر کے نہ ہو تو یہ اپنی دو تہائی قیمت کے واسطے وارثوں کے لئے کمائی کرے گا یعنی صرف ایک تہائی آزاد ہوگا اور اگر مولیٰ پر قرضہ ہو تو مدبر اپنی پوری قیمت کے واسطے کمائی کرے گا یعنی کچھ آزاد نہ ہوگا کیونکہ وصیت پر قرضہ مقدم ہے ولیکن اس کی آزادی توڑنا ممکن نہیں تو واجب ہوا کہ اس کی قیمت کرائی جائے۔ وولد المدبرة مدبر وعلى ذلك نقل اجماع الصحابة رضی اللہ عنہم۔

اور مدبرہ باندی کی اولاد بھی مدبر ہوتی ہے اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع مروی روایت کیا گیا ہے ف۔ اجماع کی تقریر یہ ہوگی کہ عبد الرزاق نے عبد اللہ ابن عمر رضی اللہ عنہما اور زہری اور سعید ابن المسیب سے اور امام محمد نے ابراہیم نخعی سے یہی حکم روایت کیا

اور صحابہؓ میں سے کسی سے اس کے خلاف روایت نہیں ہے تو یہ دلیل ہے کہ سب نے اسی پر اتفاق کیا ہے اگرچہ صریح اجماع کی روایت مجھے نہیں ملی۔ م۔ یہ سب مدبر مطلق کا بیان تھا اور اگر مدبر کرنا کسی قید کے ساتھ ہو تو اسے مدبر مقید کہتے ہیں آگے اس کا بیان ہے۔م۔ وان علق التدبير بموته على صفة مثل ان يقول ان مت من مرضى هذا او سفرى هذا او من مرض كذا فليس بمدبر ويجوز بيعه لان السبب لم ينعقد فى الحال لتردد فى تلك الصفة بخلاف المدبر المطلق لانه تعلق عتقه بمطلق الموت وهو كائن لا محالة ۔ اگر مولی نے مدبر کرنا اپنی کسی خاص صفت کے موت پر قرار دیا مثلاً یوں کہا کہ اگر میں اپنے اس مرض سے مروں یا فلاں مرض میں مروں تب تو آزاد ہے تو یہ مدبر نہ ہوگا اور اس کا بیچنا جائز ہے کیونکہ فی الحال اس کا سبب منعقد نہیں ہوا کیونکہ ہنوز اس صفت میں تردد ہے بخلاف مدبر مطلق کے کیونکہ اس کی آزادی مطلق مرنے پر ہے اور مرنا لامحالہ واقع ہوگا یعنی اس کا سبب فی الحال منعقد ہو گیا۔ فان مات المولى على صفة التى ذكرها عتق كما يعتق المدبر معناه من الثلث لانه ثبت حكم التدبير فى آخر جزء من اجزاء حياته لتحقق تلك الصفة فيه فلهذا يعتبر من الثلث ومن المقيد ان يقول ان مت الى سنة او عشر سنين لما ذكرنا بخلاف ما اذا قال الى مائة سنة ومثله لا يعيش اليه فى الغالب لانه كالكائن لا محالة ۔ پھر اگر مولی اسی صفت و حالت پر مرا جو اس نے بیان کی تھی تو یہ آزاد ہو جائے گا جیسے مدبر آزاد ہو جاتا ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ صرف تہائی مال سے آزاد ہوگا کیونکہ مولی کی آخری جزو زندگی میں اس کے مدبر ہو جانے کا حکم ثابت ہوا کیونکہ اس صفت کا وجوب اسی جزو میں ہوا ہے اسی واسطے تہائی سے اعتبار ہوگا اور منجملہ تدبیر مقید کے یہ صورت ہے کہ مولی کہے کہ اگر میں ایک سال تک یا دس سال تک مرا تو تو آزاد ہے کیونکہ اس مدت پر مرنا کوئی امر یقینی نہیں بلکہ مشکوک ہے برخلاف اس کے اگر مولی نے کہا کہ اگر میں سو برس تک مر گیا تو تو آزاد ہے حالانکہ ایسا شخص غالباً اس مدت تک زندہ نہیں رہ سکتا تو یہ مدبر مطلق ہے کیونکہ ایسی موت لامحالہ ہونے والی ہے ف۔ اور یہ حسنؒ کی روایت ابوحنیفہ سے منتقی میں مذکور ہے اور یہی امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا قول مشہور ہے۔ کذا قال العلامۃ العینی رحمہ اللہ تعالی۔

باب الاستیلاد

یہ باب استیلاد کے بیان میں ہے۔ استیلاد سے یہ مراد ہے کہ اپنی باندی سے وطی کی اور اس سے بچہ پیدا ہوا جس کا نسب اپنے باپ سے ثابت ہوا تو استیلاد ثبوت ہوا ورنہ نہیں۔ پس استیلاد صرف ثبوت نسب پر ہے اور استیلاد کے معنی ولد حاصل کرنا ہے پس اگر باندی سے استیلاد کیا اور بچہ پیدا ہوا تو وہ اس کی ام ولد ہو جائے گی چنانچہ فرمایا۔ اذا ولدت الامة من مولاها فقد صارت ام ولد له لا يجوز بيعها ولا تمليكها لقوله عليه السلام اعتقها ولدها اخبر عن اعتاقها فيثبت بعض مواجبه وهو حرمة البيع ولان الجزئية قد حصلت بين الواطى والموطوءة بواسطة الولد فان الماءين قد اختلطا بحيث لا يمكن المميز بينهما على ما عرف فى حرمة المصاهرة الا ان بعد الانفصال تبقى الجزئية حكما لا حقيقة فضعف السبب فاوجب حكما مؤجلا الى ما بعد الموت وبقاء الجزئية حكما باعتبار النسب وهو من جانب الرجال فكذا الحرية تثبت فى حقهم لا فى حقهن حتى اذا ملكت الحرة زوجها وقد ولدت منه لا يعتق بموتها وثبوت حق مؤجل يثبت حق الحرية فى الحال فيمتنع جواز البيع واخراجها لا

الی الحریۃ فی الحال و توجب عتقہا بعد موتہ وکذا اذا کان بعضہا مملوکالہ لان الاستیلاد لا یتجزی فانہ فرع النسب فیعتبر باصلہ- اگر باندی کے اپنے مولیٰ سے بچہ پیدا ہوا تو وہ اس کی ام ولد ہوگئی اس کی بیع جائز نہیں اور نہ کسی دوسرے کی ملک میں دینا جائز ہے بدلیل اس حدیث سے کہ اس عورت کو اس کے بچہ نے آزاد کر دیا- اس حدیث میں آپ نے اس عورت کے آزاد کئے جانے کی خبر دی ہے تو آزادی کے بعض احکام ثابت ہوئے اور وہ بیع حرام ہونا ہے اور اس دلیل سے کہ وطی کرنے والے مرد اور جس عورت سے وطی کی گئی ہے ان دونوں میں بواسطہ فرزند کے جزو ہونا ثابت ہوگیا یعنی مولیٰ میں اور ام ولد میں جزئیت ثابت ہے- کیونکہ دونوں کا نطفہ اس طرح مختلط ہوگیا کہ امتیاز ممکن نہیں ہے جیسا کہ حرمت مصاہرۃ کے مذکور میں بیان ہوا مگر اتنی بات ہے کہ بچہ پیدا ہو جانے کے بعد یہ جزئیت صرف حکم کی راہ سے باقی رہتی ہے اور در حقیقت نہیں رہتی یعنی جب تک بچہ پیٹ میں ہے تو جزئیت حقیقتاً موجود ہے اور جب بچہ الگ ہوگیا تو صرف حکماً جزئیت رہ گئی تو آزادی کا سبب کمزور ہوگیا-

پس اس سے ایک میعاد پر حکم ثابت ہوا یعنی مولیٰ کی موت کے بعد آزاد ہوگی اور حکم کی راہ سے جزئیت باقی رہنا بلحاظ نسب کے ہے اور نسب کا اعتبار مردوں کی طرف سے ہوتا ہے تو آزادی کا حق بھی مردوں کے حق میں ثابت ہوگا نہ عورتوں کے حق میں حتی کہ اگر آزادہ عورت کسی سبب سے اپنے شوہر غلام کی مالک ہوئی حالانکہ اس عورت کی اس شوہر سے اولاد ہو چکی ہے تو بھی اس عورت کے مرنے سے اس کا یہ غلام شوہر آزاد نہ ہوگا- اور رہا یہ کہ ایک میعاد پر آزادی ثابت ہونا یعنی مولیٰ کے مرنے پر ام ولد کا آزاد ہونا اس کے حق آزادی کو فی الحال ثابت کرتا ہے تو بیع کرنا اور اپنی ملک سے نکالنا سب صورتوں میں ممتنع ہوگا سوائے اس کے کہ فی الحال آزاد کر دے اور بعد موت کے آزادی کا موجب ہے اور واضح ہو کہ اگر باندی کا کوئی حصہ اس کی ملک میں ہو اور اس نے اس کو ام ولد بنایا تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ استیلاد ایسی چیز نہیں ہے جس کے ٹکڑے ہو سکیں کیونکہ اصل نسب ہے اور ام ولد ہونا اس کی فرع ہے اور نسب کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے تو اس قیاس پر استیلاد کے بھی جزو نہیں ہو سکتے ف- ابن ماجہ و دارقطنی و حاکم نے ابن عباس سے حدیث روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ کے فرزند ابراہیم کی والدہ یعنی ماریہ قبطیہ کا ذکر کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ اس کو اس کے فرزند نے آزاد کیا- اسی حدیث کا شیخ مصنف نے اشارہ کیا ہے لیکن اس کے اسناد ضعیف ہیں اور امام محمد نے کتاب الآثار میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آپ ممبر پر بلند آواز سے فرماتے تھے کہ ام ولد عورتوں کا بیچنا حرام ہے جب باندی اپنے مولیٰ سے بچہ جنی تو وہ آزاد ہوگئی اور اس کے بعد وہ رقیقہ نہیں ہو سکتی ہے- یہ اسناد صحیح ہے اور جب آپ نے ممبر پر تمام صحابہ کے سامنے ایسا بیان فرمایا اور کسی نے انکار نہ کیا تو صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ثابت ہوگیا- اور یہی حق ابن ماجہ و امام احمد نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اور ابوداؤد نے حدیث سلامۃ بنت معقل سے روایت کئے اور امام مالک نے مؤطا میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ جو باندی اپنے مالک سے بچہ جنے وہ فروخت نہیں ہو سکتی اور نہ ہبہ ہوگی بلکہ جب تک زندہ رہا اس سے نفع اٹھاوے پھر جب وہ مرا تو وہ آزاد ہوگئی واسنادہ صحیح شیخ خطابی نے کہا کہ اس کی دلیل یہ بھی ہے کہ حدیث صحیح میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہوا کہ آپ نے ارشاد فرمایا کہ ہم گروہ انبیا ہیں کسی کے وارث نہیں ہوتے اور نہ ہمارا کوئی وارث ہوتا ہے جو کچھ ہم نے چھوڑا وہ اللہ تعالیٰ کے واسطے صدقہ ہے حالانکہ آپ نے ماریہ قبطیہ کو چھوڑا تھا اور وہ آپ کی ام ولد تھی۔

پس اگر ام ولد کی بیع جائز ہوتی تو ماریہ کے دام صدقہ کئے جاتے حالانکہ یہ ہرگز نہیں ہوا- مع- قال ولہ

وطیہا واستخدامہا واجارتہا وتزویجہا لان الملک فیہا قائم فاشبہت المدبرۃ — اور مولیٰ کو اختیار ہے کہ اپنی ام ولد سے وطی کرے اور اس سے خدمت لے اور اس کو مزدوری پر دے دے اور اس کا بیاہ کردے کیونکہ اس میں ملک قائم ہے تو مدبرہ کے مشابہ ہوگئی۔ ولا یثبت نسب ولدہا الا ان یعترف بہ وقال الشافعیؒ یثبت نسبہ منہ وان لم یدع لانہ لما ثبت النسب بالعقد فلان یثبت بالوطی وانہ اکثر افضاء اولی ولنا ان وطی الامۃ یقصد بہ قضاء الشہوۃ دون الولد لوجود المانع عنہ فلا بد من الدعوۃ بمنزلۃ ملک الیمین من غیر وطی بخلاف العقد لان الولد یتعین مقصودا منہ فلا حاجۃ الی الدعوۃ —

اور ام ولد کے بچہ کا نسب جب ہی ثابت ہوتا ہے کہ مولے اس کا اقرار کرے اور امام شافعیؒ نے کہا کہ نسب ثابت ہوجائے گا اگرچہ مدعی نہ ہو کیونکہ جب نکاح سے نسب ثابت ہوجاتا ہے تو حلت وطی سے بدرجہ اولیٰ ثابت ہوجائے گا کیونکہ اس میں وطی کا قابو زیادہ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ باندی کی وطی سے اپنی خواہش پوری کرنی مقصود ہوتی ہے نہ اولاد کیونکہ اس سے مانع موجود ہے یعنی اگر اولاد ہو تو قیمت کم یا زائل ہوجاتی ہے لہٰذا نسب کا دعویٰ کرنا ضرور ہے جیسے بدون وطی کے خالی ملک میں ہوتا ہے بخلاف عقد نکاح کے کہ اس میں اولاد کا مقصود متعین ہے تو دعویٰ نسب کی کچھ حاجت نہیں فان جاءت بعد ذلک بولد ثبت نسبہ بغیر اقرار معناہ بعد اعتراف منہ بالولد الاول لانہ بدعوی الولد الاول مقصودا منہا فصارت فراشا کالمعقودۃ بعد النکاح ——— پھر اگر ایک مرتبہ بچہ کا اقرار کرلیا یعنی وہ ام ولد ہوچکی پھر اس کے بعد اس کا بچہ پیدا ہوا تو بغیر اقرار کے اس کا نسب ثابت ہوگا یعنی مولیٰ نے اول بچہ کے نسبت اقرار کیا یہ میرا بچہ ہے تو اس کے بعد جب دوسرا بچہ پیدا ہو وہ مولیٰ کے نسب سے ہوگا کیونکہ پہلے بچہ کا دعویٰ کرنے سے ظاہر ہوگیا کہ باندی کو فراش کرنے سے یہ مقصود تھا تو ام ولد بھی ویسا ہی فراش ہوگئی جیسے نکاح باندھی ہوئی عورت فراش ہوتی ہے۔ الا انہ اذا نفاہ ینتفی بقولہ۔ لیکن منکوحہ کے بچہ اور ام ولد کے بچہ میں یہ فرق ہے کہ اگر مولیٰ نے ام ولد کے بچہ کی نفی کی تو صرف اس کے قول سے نفی ہوجاتا ہے۔ لان فراشہا ضعیف حتی یملک نقلہ بالتزویج بخلاف المنکوحۃ حیث لا ینتفی الولد بنفیہ الا باللعان لتاکد الفراش حتی لا یملک ابطالہ بالتزویج وہذا الذی ذکرناہ حکم فاما الدیانۃ فان کان وطیہا وحصنہا ولم یعزل عنہا یلزمہ ان یعترف بہ ویدعی لان الظاہر ان الولد منہ وان عزل عنہا او لم یحصنہا جاز لہ ان ینفیہ لان ہذا الظاہر یقابلہ ظاہر آخر ہکذا روی عن ابی حنیفۃؒ وفیہ روایتان اخریان عن ابی یوسف وعن محمدؒ ذکرناہما فی کفایۃ المنتہی — اس وجہ سے کہ ام ولد کا فراش ہونا کمزور ہے یہاں تک کہ مولیٰ کو یہ اختیار ہے کہ اپنے پاس سے منتقل کرکے کسی مرد اجنبی کے نکاح میں دے دے بخلاف منکوحہ کے کہ اس کے بچہ کا نسب اس کے شوہر سے نفی نہیں ہوتا مگر لعان کے ساتھ کیونکہ اس کا فراش مضبوط ہے حتی کہ شوہر کو یہ اختیار نہیں ہے کہ دوسرے کے نکاح میں دے کر منتقل کرے۔ پھر جو ہم نے ام ولد کے بچہ کی نفی ہونے کا ذکر کیا یہ ظاہری حکم ہے۔ اور دیانت کی راہ سے اگر مولیٰ نے اس سے وطی کی اور اس کو محفوظ رکھا اور بغیر انزال کے اس سے جدا نہیں ہوتا رہا تو مولیٰ پر واجب ہے کہ اس بچہ کا اقرار کرے کیونکہ ظاہر یہی ہے کہ یہ مولیٰ کا بچہ ہے۔ اور اگر بغیر انزال اس سے جدا ہوتا رہا یا اس کو محفوظ نہیں رکھا تو اس کو دیانت میں جائز ہوگا کہ بچہ کی نفی کرے کیونکہ اس ظاہر کے مقابل میں دوسرا ظاہر بھی موجود ہے ایسا ہی ابوحنیفہؒ سے روایت ہے۔ اور اس میں دوسری دو روایتیں بھی امام ابویوسف و محمدؒ سے آئی ہیں جن کو ہم نے کفایۃ المنتہی میں ذکر کیا ہے۔ وان زوجہا فجاءت بولد فہو فی حکم امہ لان حق الحریۃ یسری الی الولد

كالتدبير الا يرى ان ولد الحرة حر وولد القنة رقيق - اور اگر مولیٰ نے اپنی ام ولد کو بیاہ دیا پھر اس کے ایک بچہ پیدا ہوا تو وہ اپنی ماں کے حکم میں ہے کیونکہ حق آزادی فرزند میں پھیلتا ہے جیسے مدبر کرنے کا حکم ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ وہ طفل جو آزادہ عورت کے پیٹ سے پیدا ہو آزاد ہے اور جو شخص باندی ہے اس کا بچہ رقیق ہے یعنی مملوک ہے۔ والنسب يثبت من الزوج لان الفراش له وان كان النكاح فاسدا اذ الفاسد ملحق بالصحيح في حق الاحكام ولو ادعاه المولى لا يثبت نسبه منه لانه ثابت النسب من غيره ويعتق الولد وتصير امه ام ولد له لاقراره — اور مولیٰ نے جس مرد کے ساتھ نکاح کر دیا ہے بچہ کا نسب اس مرد سے ثابت ہوگا کیونکہ فراش اسی کا ہے اگرچہ نکاح بطور فاسد ہوا ہو اس واسطے کہ احکام کے بارہ میں نکاح فاسد ملحق بصحیح ہے اور جو بچہ کہ ام ولد کے شوہر سے پیدا ہوا اگر مولیٰ نے اس بچہ کا دعویٰ کیا تو مولیٰ سے اس کا نسب ثابت نہ ہوگا کیونکہ شوہر سے اس کا نسب ثابت ہے ولیکن مولیٰ کے دعویٰ کرنے سے یہ بچہ آزاد ہو گیا اور اس کی ماں اپنے مولیٰ کی ام ولد ہو گئی کیونکہ مولیٰ نے خود اس کا اقرار کیا ہے۔ واذا مات المولى عتقت من جميع المال لحديث سعيد بن المسيب ان النبي عليه السلام امر بعتق امهات الاولاد وان لا يبعن في دين ولا يجعلن من الثلث ولان الحاجة الى الولد اصلية فتقدم على حق الورثة والدين كالتكفين بخلاف التدبير لانه وصية بما هو من زوائد الحوائج — اور جب مولیٰ نے انتقال کیا تو اس کی ام ولد اس کے کل مال سے آزاد ہو جائے گی یعنی اگر مولیٰ کا کل مال یہی ہو تو بھی آزاد ہو جائے گی بدلیل حدیث سعید ابن مسیب کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ام الولد عورتوں کو آزاد کرنے کا حکم دیا کہ وہ کسی قرضہ میں فروخت نہ کی جائیں اور تہائی مال سے نہ ٹھہرائی جائیں رواہ الدار قطنی۔ اور بدلیل اس کے کہ فرزند کی جانب حاجت اصلی ہے پس وارثوں کے حق پر اور قرضہ پر مقدم کی جائے گی جیسے کفن دینے کو مقدم کرتے ہیں بخلاف مدبر کرنے کے کیونکہ یہ وصیت ہے یعنی ایسی چیز کی وصیت ہے جو حاجت اصلی سے زائد ہے۔ ولا سعاية عليها في دين المولى للغرماء لما روينا ولانها ليست بمال متقوم حتى لا تضمن بالغصب عند ابي حنيفة فلا يتعلق بها حق الغرماء كالقصاص بخلاف المدبر لانه مال متقوم — اور ام ولد پر مولیٰ کا قرضہ ادا کرنے میں قرض خواہوں کے لئے کمائی کرنی واجب نہ ہوگی بدلیل حدیث مذکورہ بالا اور اس دلیل سے کہ ام ولد کچھ مال قیمتی نہیں ہے حتیٰ کہ اگر کوئی اس کو غصب کر لے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک ضامن نہ ہوگا۔ پس ام ولد کے ساتھ قرض خواہوں کا حق متعلق نہیں ہوتا جیسے کسی پر مقتول کا قصاص واجب ہو تو مقتول کے قرض خواہ اس کو اپنے قصاص میں گرفتار نہیں کر سکتے، برخلاف مدبر کے کہ وہ قیمتی مال ہے۔ واذا اسلمت ام ولد النصراني فعليها ان تسعى في قيمتها وهي بمنزلة المكاتبة لا تعتق حتى تؤدي السعاية وقال زفر تعتق في الحال والسعاية دين عليها وهذا الخلاف فيما اذا عرض على المولى الاسلام فابى فان اسلم تبقى على حالها له ان ازالة الذل عنها بعدما اسلمت واجب وذلك بالبيع او الاعتاق وقد تعذر البيع فتعين الاعتاق ولنا ان النظر من الجانبين في جعلها مكاتبة لانه يندفع الذل عنها بصيرورتها حرة يدا والضرر عن الذمي لانبعاثها على الكسب نيلا لشرف الحرية فيصل الذمي الى بدل ملكه اما لو اعتقت وهي مفلسة تتوانى في الكسب ومالية ام الولد يعتقدها الذمي متقومة فيترك وما يعتقده ولانها ان لم تكن متقومة فهي محترمة وهذا يكفي لوجوب الضمان كما في القصاص المشترك اذا عفا احد الاولياء يجب المال للباقين — اور اگر نصرانی کی ام ولد مسلمان ہو گئی تو وہ اپنی قیمت کے واسطے کمائی کرے گی یعنی محض مملوکہ کی قیمت سے تہائی قیمت ادا کرے گی اور وہ بمنزلہ مکاتبہ کے ہے کہ جب تک کہ ادا نہ کرے

آزاد نہ ہوگی۔ اور زفر رحمۃ اللہ علیہ نے کہا کہ فی الحال آزاد ہو جائے گی اور کمائی کرنا اس کے اوپر قرضہ ہے اور پھر یہ اس صورت میں ہے کہ اس کے مولی یعنی نصرانی پر اسلام پیش کیا گیا اور اس نے انکار کیا ہو اور اگر وہ بھی مسلمان ہو گیا تو یہ بدستور اس کی ام ولد رہے گی۔ زفر رحمۃ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ جب وہ مسلمان ہو گئی تو اس سے ذلت دور کرنا واجب ہے اور یہ دو ہی طرح سے ہو سکتا ہے یا تو بیچ کی جائے یا آزاد کی جائے اور ام ولد کا بیچنا ممکن نہیں ہے، یہی رہ گیا کہ آزاد کی جائے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس کو مکاتبہ کر دینے میں اس کے اور نصرانی دونوں کے حق میں بہتری ہے کیونکہ ام ولد سے ذلت دور ہو جائے گی اس لئے کہ وہ اپنی کمائی کی راہ سے آزاد ہو گئی اور نصرانی سے ضرر اس طرح دور ہوتا ہے کہ یہ عورت اپنی آزادی حاصل کرنے کے لئے کمائی پر آمادہ ہو گی تو نصرانی کو اپنا عوض مل جائے گا۔ اور اگر وہ بالفعل آزاد کر دی جائے حالانکہ مفلس ہے تو کمائی کرنے سے تساہل کرے گی۔ اور نصرانی کا یہ حال ہے کہ وہ ام ولد کو مال قیمتی تصور کرتا ہے تو اس کو اس کے اعتقاد پر چھوڑا جائے گا اور اگر ہم نے مانا کہ وہ مال قیمتی نہیں ہے مگر محترم ہے اور یہ احترام ہی تاوان واجب ہونے کے لئے کافی ہے جیسے قصاص مشترک میں اگر اولیاء مقتول میں سے ایک نے عفو کیا تو باقیوں کے واسطے مال دیت واجب ہو جاتا ہے ف یعنی اگر مقتول کے قصاص لینے والے چند آدمی ہیں اور ان میں سے ایک نے قاتل کو خون معاف کیا تو باقیوں میں سے کسی کو قصاص کا اختیار باقی نہیں رہا لیکن مقتول ایک نفس محترم تھا تو اس کا خون رائیگاں نہ ہوگا بلکہ باقیوں کے واسطے مال دیت واجب ہو جاتا ہے۔ ف یعنی اگر مقتول کے قصاص لینے والے چند آدمی ہیں اور ان میں سے ایک نے قاتل کو خون معاف کیا تو باقیوں میں سے کسی کو قصاص کا اختیار باقی نہیں رہا لیکن مقتول ایک نفس محترم تھا تو اس کا خون رائیگاں نہ ہوگا بلکہ باقیوں کے واسطے مال دیت واجب ہوگا اسی طرح نصرانی کی ام ولد بھی ایک نفس محترمہ ہے جب وہ نصرانی کے پاس سے چھوڑائی گئی تو نصرانی کے واسطے مال واجب ہوگا۔ ولو مات مولاها عتقت بلا سعاية لانها ام ولد ولو عجزت في حياته لاترد قنة لانها لو ردت قنة اعيدت مكاتبة لقيام الموجب — اور اگر اس کا مولی نصرانی مرگیا تو وہ بغیر کمائی کرنے کے آزاد ہو جائے گی کیونکہ وہ ام ولد ہے اور اگر وہ نصرانی زندہ رہا مگر یہ کمائی ادا کرنے سے عاجز ہوئی تو بھی اس کی رقیقہ نہیں ہو سکتی ہے۔ کیونکہ اگر رقیقہ کی جائے تو کچھ نہیں ہو سکتا سوائے اس کے کہ مکاتبہ کی جائے کیونکہ جس سبب سے وہ مکاتبہ کی گئی تھی یعنی اس کا مسلمان ہونا اور مولی کا کافر ہونا یہ سبب اب بھی قائم ہے۔ ومن استولد امة غيره بنكاح ثم ملكها صارت ام الولد له۔ وقال الشافعيؒ لا تصير ام ولد له ولو استولدها بملك يمين ثم استحقت ثم ملكها تصير ام ولد له عندنا وله فيه قولان وهو ولد المغرور، له انها علقت برقيق فلان تكون ام ولد له لما اذا علقت من الزنا ثم ملكها الزاني وهذا لان امومية الولد باعتبار علوق الولد حرا لانه جزء الام في تلك الحالة والجزء لا يخالف الكل ولنا ان السبب هو الجزئية على ما ذكرنا من قبل والجزئية انما تثبت بينهما بنسبة الولد الواحد الى كل واحد منهما كملا وقد ثبت النسب فيثبت الجزئية بهذه الواسطة بخلاف الزنا لانه لا نسب فيه للولد الى الزاني وانما يعتق على الزاني اذا ملكه لانه جزؤه حقيقة بغير واسطة نظيره من اشترى اخاه من الزنا لا يعتق عليه لانه ينسب اليه بواسطة نسبته الى الوالد وهي غير ثابتة۔ اگر ایک نے دوسرے کی باندی سے نکاح کیا اور اس سے بچہ ہوا پھر خود اس باندی کا مالک ہو گیا تو اس کی ام ولد ہو گئی اور امام شافعی نے کہا کہ ام ولد نہ ہو گی اور اگر ایک باندی مول لے کر اس سے وطی کی اور بچہ پیدا ہوا پھر ایک شخص نے ثابت کیا

کہ یہ باندی میری ملک ہے پھر خریدار کسی طرح اس کا مالک ہوا تو بھی ہمارے نزدیک اس کی ام ولد ہو جائے گی۔ اور شافعیؒ کے اس میں دو قول ہیں اور یہ مغرور کا بچہ ہے (مغرور کے معنی دھوکا کھایا ہوا یعنی جب کسی مرد نے کسی عورت سے ملک رقبہ یا ملک نکاح پر عمداً وطی کی اور اس سے اولاد ہوئی پھر کسی شخص نے اس عورت پر اپنا استحقاق ثابت کیا تو اولاد بقیمت آزاد ہے اور اولاد کا باپ دھوکا کھایا ہوا قرار دیا گیا) امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ غیر کی باندی کو جو حمل رہا تھا وہ بچہ رقیق تھا تو شوہر کی ملک میں آنے سے بوجہ اس بچہ کے ام ولد نہ ہوگی جیسے غیر کی باندی کو زنا سے حاملہ کیا۔ پھر زانی اس باندی کا مالک ہوا تو ام ولد نہیں ہوتی ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ام ولد ہونا اس لحاظ سے ہوتا ہے کہ اس کے پیٹ میں آزاد بچہ کا حمل رہا ہے کیونکہ یہ بچہ اس حالت حمل میں اپنی ماں کا جزو ہے اور جزو کبھی اپنی کل سے مخالف نہیں ہوتا ہے یعنی ماں کو بھی آزادی کا استحقاق حاصل ہو جائے گا اور چونکہ مسئلہ میں رقیق کا حمل رہا تو وہ آزاد نہیں اور نہ اس کے سبب سے ماں آزاد ہوگی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آزاد ہونے کا سبب تو جزئیت ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے کہ وطی کرنے والے اور موطوءہ عورت میں جزئیت ہو جاتی ہے اور جزئیت ان دونوں میں جب ہی ثابت ہوتی ہے کہ ایک بچہ دونوں میں سے ہر ایک کی طرف پورا پورا منسوب ہو اور اس مسئلہ میں نسب ثابت ہے یعنی جبکہ غیر کی منکوحہ باندی سے بچہ ہوا ہے تو باپ سے بھی نسب ثابت ہے پس اس واسطے سے جزئیت بھی ثابت ہوگی بخلاف زنا کے کیونکہ زنا کی صورت میں بچہ کا نسب زانی سے ثابت نہیں ہوتا اور اگر کبھی وہ زانی کی ملک میں آتا ہے تو صرف اس وجہ سے آزاد ہو جاتا ہے کہ بغیر واسطہ کے درحقیقت وہ اس کا جزو ہے اور اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنے بھائی کو جو زنا سے ہے یعنی اس کے باپ نے غیر کی باندی سے زنا کیا تھا جس سے یہ بچہ پیدا ہوا پس اس نے اس کو خریدا تو وہ اس پر سے آزاد نہ ہوگا کیونکہ اس کے ساتھ اس کی نسبت بواسطہ باپ کی نسبت کے ہے حالانکہ وہ ثابت نہیں ہے بلکہ یعنی وہ اس کا بھائی اس وجہ سے ہو سکتا ہے کہ اس کے باپ کا بیٹا ہو حالانکہ باپ نے زنا کیا تھا تو وہ باپ کا بیٹا نہ ہوا اور جب باپ کا بیٹا نہیں تو اس کا بھائی بھی نہ ہوا۔ واذا وطی جاریة ابنه فجاءت بولد فادعاه

ثبت نسبه منه وصارت ام ولد له وعليه قيمتها وليس عليه عقرها ولا قيمة ولدها وقد ذكرنا المسألة بدلائلها فى كتاب النكاح من هذا الكتاب وانما لا يضمن قيمة الولد لانه انعلق حرا لاصل لاستناد الملك الى ما قبل الاستيلاد —

اور اگر مثلاً زید نے اپنے پسر کی باندی سے وطی کی پھر اس کے بچہ پیدا ہوا زید نے اس کا دعوی کیا تو زید سے اس کا نسب ثابت ہو جائے گا اور باندی اس کی ام ولد ہو جائے گی اور زید پر واجب ہوگا کہ اس کی قیمت اپنے پسر کو ادا کرے مگر زید پر باندی کا عقر اور بچہ کی قیمت کچھ واجب نہ ہوگی اور عقر سے مراد وہ مال جو بطور مہر کے ایسی وطی میں لازم ہو جس میں حد زنا واجب نہیں ہے اور ہم نے یہ مسئلہ مع اپنے دلائل کے کتاب النکاح میں آخر باب نکاح رقیق میں ذکر کیا ہے اور زید اس بچہ کی قیمت کا اس واسطے ضامن نہ ہوگا کہ اس کا حمل اصل آزادی پر رہا تھا کیونکہ باپ کی ملکیت اس کے وطی کرنے سے کچھ پہلے قرار دی گئی ہے۔ وان وطى اب الاب مع بقاء الاب لم يثبت النسب لانه لا ولاية للجد حال بقاء الاب — اور اگر باپ کے باپ یعنی دادا نے اپنے پوتے کی باندی سے وطی کی اور بچہ ہوا حالانکہ باپ بھی زندہ موجود ہے تو دادا سے نسب ثابت نہ ہوگا کیونکہ باپ کے ہوتے ہوئے دادا کی ولایت نہیں پہنچتی ہے۔ ولو كان الاب ميتا يثبت من الجد كما يثبت نسبه من الاب لظهور الولاية عند فقد الاب وكفر الاب ورقه بمنزلة موته لانه قاطع الولاية — اور اگر باپ مر گیا ہو تو دادا سے نسب ثابت ہو جائے گا۔ جیسے باپ کی وطی سے باپ سے ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ باپ

کے نادار ہونے کے وقت دادا کی ولایت ظاہر ہو جاتی ہے۔ اور اگر باپ کافر ہو یا رقیق ہو تو بمنزلہ مردہ کے ہے کیونکہ اس کی ولایت قطع ہو گئی۔ واذا کانت الجاریۃ بین شریکین فجاءت بولد فادعاہ احدھما ثبت نسبہ منہ۔ اور اگر ایک باندی دو شخصوں میں مشترک ہو پس اس کے بچہ پیدا ہوا پھر دونوں میں سے ایک نے اس کے نسب کا دعویٰ کیا تو بچہ کا نسب اس سے ثابت ہو جائے گا ف۔ خواہ یہ دعویٰ حالت صحت میں ہو یا حالت مرض میں کچھ فرق نہیں ہے۔ لانہ لما ثبت النسب فی نصفہ لمصادفتہ ملکہ ثبت فی الباقی ضرورۃ انہ لا یتجزی لما ان سببہ لا یتجزی وھو العلوق اذ الولد الواحد لا ینعلق من ماءین — کیونکہ جب آدھے میں نسب ثابت ہوا کیونکہ آدھی باندی اس کی ملک میں ہے تو باقی میں بھی ثابت ہو گیا کیونکہ بدیہی بات ہے کہ نسب کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے کیونکہ اس کا سبب نہیں ٹکڑے ہو سکتا اور سبب اس کا نطفہ ٹھہرنا اس واسطے کہ ایک بچہ دو نطفہ سے نہیں ٹھہر سکتا۔ وصارت ام ولدلہ۔ اور یہ باندی اس مدعی کی ام ولد ہو جائے گی ف۔ یعنی بالاتفاق جس شریک نے نسب کا دعویٰ کیا ہے اس کی ام ولد ہو جائے گی۔ مگر اس کی کیفیت میں اختلاف ہے چنانچہ صاحبین کے نزدیک ایکبارگی ام ولد ہو جائے گی۔ لان الاستیلاد لا یتجزی عندھما۔ کیونکہ صاحبین کے نزدیک استیلاد کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے ف۔ یعنی جہاں ام ولد ہونا ثابت ہو تو کل باندی میں ثابت ہوگا ورنہ نہیں اور امامؒ کے نزدیک ٹکڑے ہو کر کل میں ثابت ہوگا چنانچہ فرمایا۔ وعند ابی حنیفۃؒ یصیر نصیبہ ام ولدلہ ثم یتملک نصیب صاحبہ اذ ھو قابل للملک ویضمن نصف عقرھا لانہ وطی جاریۃ مشترکۃ اذ الملک یثبت حکما للاستیلاد فیتعقبہ الملک فی نصیب صاحبہ۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک پہلے مدعی کا حصہ اس کا ام ولد ہو جائے گا۔ پھر وہ اپنے شریک کے حصہ کا مالک ہو جائے گا کیونکہ وہ حصہ قابل ملک ہے یعنی وطی کے دن جو شریک کے حصہ کی قیمت تھی وہ دے کر مالک ہو جائے گا اور باندی کے نصف عقر کا بھی ضامن ہوگا کیونکہ اس نے مشترک باندی سے وطی کی اس واسطے کہ اس کے ملک پوری میں ثابت ہونا بوجہ استیلاد کے ہے تو وطی کے بعد ہی شریک کے حصہ میں ملک ثابت ہوگی ف۔ تو وطی کرنا بدوں ملک کی حالت میں ہوا اور چونکہ آدھی اس کی مملوکہ ہے تو فقط نصف عقر یعنی حصہ شریک کا ضامن ہوگا۔ بخلاف الاب اذا استولد جاریۃ ابنہ لان الملک ھنالک یثبت شرطا للاستیلاد فیتقدمہ فصار واطیا ملک نفسہ۔ بخلاف اس کے اگر باپ نے اپنے بیٹے کی باندی کو ام ولد بنایا تو اس پر عقر لازم نہ ہوگا۔ کیونکہ یہاں اسطور پر ملک ثابت ہوئی جو استیلاد کے واسطے شرط ہے تو استیلاد سے مقدم ہوگی کیونکہ شرط اپنی مشروط سے پہلے ہوتی ہے تو باپ اپنی مملوکہ سے وطی کرنے والا ہو گیا ف۔ اور اپنی ملک میں وطی کرنے سے عقر لازم نہیں ہوتا اور شریک کی وطی میں استیلاد کی ضرورت سے بعد وطی کے ملک ثابت کی گئی پس نصف عقر کا ضامن ہوا۔ ولا یغرم قیمۃ ولدھا لان النسب یثبت مستندا الی وقت العلوق فلم یتعلق شیء منہ علی ملک الشریک۔ اور اس باندی کے بچہ کی قیمت کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ نسب کا ثبوت نطفہ قرار پانے کے وقت سے ہوا ہے تو شریک کی ملکیت پر کچھ بھی نطفہ کا ٹھہراؤ نہیں ہوا ف۔ کیونکہ نطفہ بعد وطی کے قرار پایا اور وطی ہوتے ہی یہ حصہ شریک کا مالک ٹھہرا تو نطفہ اسی کے ملک پر قرار پایا ہاں وطی کا شروع ہونا البتہ ملک شریک پر تھا اسی واسطے عقر کا ضامن ہوا تھا۔ وان ادعیاہ معا ثبت نسبہ منھما۔ اور اگر دونوں شریکوں نے ساتھ ہی اس کے نسب کا دعویٰ کیا تو دونوں سے اس کا نسب ثابت ہو جائے گا ف۔ یعنی دونوں میں سے ہر ایک اس کا پورا باپ ہے مگر وہ دونوں کا ایک بیٹا ہے۔ معناہ اذا حملت علی ملکھما وقال الشافعیؒ یرجع الی قول القافۃ لان اثبات النسب من شخصین مع علمنا ان الولد لا یتخلق من ماءین متعذر

فعملنا بالشبہ وقد سر رسول اللہ علیہ السلام بقول القائف فی اسامۃ رضــــ دونوں سے نسب ثابت ہونا اس وقت ہے کہ اس کا حاملہ ہونا دونوں کی ملک پر ہوا ہو اور امام شافعی و احمدؒ نے کہا کہ قیافہ پہچاننے والوں کے قول پر رجوع کیا جائے گا کیونکہ دو شخصوں سے نسب ثابت ہونا محال ہے جبکہ ہم یہ جانتے ہیں کہ بچہ کا پیدا ہونا دو نطفہ سے نہیں ہوتا ہے تو ہم نے مشابہت پر عمل کیا یعنی دونوں میں سے جس کے مشابہ ہوا اسی کا بچہ ہے اور اسامہ بن زید کے حق میں ایک قیافہ شناس کے قول پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خوش ہوئے تھے یعنی اسامہ کے حق میں کچھ لوگ بدگمانی کرتے تھے کہ یہ زید کا بیٹا ہے اور اس کا قصہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے اس طرح روایت ہے۔ قالت دخل علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وعلی آلہ وسلم ذات یوم مسرورا فقال یا عائشہ الم تری ان مجززا المدلجی دخل علی وعندی اسامۃ ابن زید وزید علیہما قطیفۃ وقد غطیا رؤسہما وبدت اقدامہما فقال ھذہ اقدام بعضہا من بعض قال ابو داؤد وکان اسامۃ اسود وکان زید ابیض۔ آپ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک روز میرے پاس خوش بشاش تشریف لائے اور فرمایا کہ اے عائشہ تجھے معلوم ہوا کہ مجزز مدلجی نے کیا کہا ہے وہ ابھی میرے پاس آیا تھا اور وہاں اسامہ و زید دونوں کملی اوڑھے سوتے تھے۔ دونوں کا سر ڈھکا ہوا تھا اور قدم کھلے ہوئے تھے تو مجزز نے دیکھ کر کہا کہ یہ قدم بعض سے بعض پیدا ہیں۔ اس حدیث کو آئمہ صحاح ستہ نے روایت کیا ہے اور ابو داؤد نے کہا کہ زید کا رنگ گورا تھا اور اسامہ کا رنگ کالا تھا۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خوش ہونے کی وجہ سے امام شافعی نے استدلال کیا کہ قیافہ شناس کے قول پر رجوع کیا جائے۔ ولنا کتاب عمرؓ الی شریح فی ھذہ الحادثۃ لبسا فلبس علیہما ولو بینا لبین لہما ھو ابنہما یرثہما ویرثانہ وھو للباقی منہما وکان ذلک بمحضر من الصحابۃ ؓ وعن علیؓ مثل ذلک ــــ اور ہماری دلیل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فرمان بنام قاضی شریح ایسے ہی واقعہ میں اس طرح ہے کہ دونوں شریکوں نے معاملہ کو خفا کر رکھا پس تو بھی اسی طرح مبہم رکھ اور اگر وہ دونوں ظاہر کرتے تو حکم بیان کر دیا جاتا۔ پس یہ بچہ ان دونوں کا بیٹا ہے کہ دونوں کا وارث ہوگا اور یہ دونوں بھی اس کے وارث ہیں اور میراث ان دونوں میں سے باقی کے واسطے ہوگی اور یہ معاملہ جماعت صحابہ کے حضور میں ہوا اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے بھی اسی کے مثل مروی ہے۔ ف ــــ واضح ہو کہ بیہقی نے مبارک ابن فضالہ کے طریق سے حسن بصری سے انہوں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی اور واقعہ یہ تھا کہ دو مردوں نے ایک باندی سے جب وہ حیض سے پاک ہوگئی وطی کی اس سے ایک لڑکا ہوا۔ پس دونوں نے اس کا دعوی کیا اور یہ معاملہ حضرت عمرؓ کے حضور میں پیش ہوا تو آپ نے تین قیافہ شناس بلائے ان سبھوں نے اتفاق کیا کہ اس بچہ میں ان دونوں کی شباہت ملی ہے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ خود بھی قیافہ پہچانتے تھے تو فرمایا کہ کتیا پر سیاہ اور زرد اور بھورا کتا چڑھتا تھا تو بچوں میں ہر رنگ کی مشابہت پیدا ہو جاتی تھی اور آدمیوں میں کبھی میں نے ایسا نہیں دیکھا تھا یہاں تک کہ اب اس کو دیکھتا ہوں۔ پھر حکم دیا کہ یہ ان دونوں کا بیٹا ہے اور ان دونوں کا وارث ہوگا اور یہ دونوں اس کی میراث پاویں گے اور وہ ان دونوں میں سے باقی کا ہوگا۔ اس حکم کے معنی یہ ہیں کہ جب تک دونوں زندہ ہیں تو دونوں پر اس کی پرورش واجب ہے اور جب کوئی مر جائے تو جو باقی رہ وہی اس کا باپ ہے مگر یہ لڑکا اس کا پورا وارث ہوگا جو مر گیا اور جب دوسرا مرے تو اس کا بھی پورا وارث ہوگا اور اگر یہ لڑکا پہلے مر جائے تو یہ دونوں مل کر ایک باپ کا حصہ اس کے مال سے پاویں گے۔ اور

ایک مرگیا پھر بیٹا مرا اور ایک باپ باقی ہے تو اس کی میراث صرف اسی باپ کے واسطے ہوگی۔ بیہقی ونسائی نے مبارک ابن فضالہ میں کلام کیا لیکن یحیٰی ابن سعید و یحیٰی ابن معین و امام احمد و عفان ابن مسلم و ابن عدی وغیرہ نے ثقہ کہا ہے لیکن یہ صحیح ہے کہ حسن بصری نے حضرت عمر رضی اللہ کو نہیں پایا لیکن اس انقطاع میں ضرر نہیں ہے پس اس کی اسناد ہے اور اس کو عبدالرزاق نے دوسرے طریق سے قتادہ رحمہ اللہ سے روایت کیا لیکن قتادہ نے بھی حضرت عمرؓ کو نہیں پایا وقد رواہ الطحاوی وغیرہ ۔ اور طحاوی نے شرح آثار میں اور عبدالرزاق نے مصنف میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے یہی حکم روایت کیا کہ آپ نے دونوں مردوں کو فرمایا کہ یہ لڑکا تم دونوں کے درمیان ہے تم دونوں کا وارث ہوگا اور تم دونوں اس کے وارث ہوگے اور تم دونوں سے جو باقی رہے وہ اس کی میراث پاوے گا۔ اور بیہقی نے زید بن ارقم رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ جب یمن میں تھے تو تین آدمیوں نے ایک عورت سے ایک ہی طہر میں وطی کی۔ پس آپ نے ان سب کے درمیان قرعہ ڈالا جس کے نام قرعہ نکلا اس کے ساتھ بچہ لاحق کیا اور دو تہائی نفقہ اس پر رکھا زید ابن ارقم نے کہا پھر جبکہ میں مدینہ آیا تو میں نے یہ فیصلہ آنحضرت سے بیان کیا۔ پس آپ سن کر ہنسے اور اس حدیث کی اصل سنن اربعہ میں موجود ہے۔ م ع ۔ ولانهما استويا في سبب الاستحقاق فيستويان فيه والنسب وان كان لا يتجزى ولكن يتعلق به احكام متجزية فما يقبل التجزية يثبت في حقهما على التجزية وما لا يقبلها يثبت في حق كل واحد منهما كملا كان ليس معه غيره الا اذا كان احد الشريكين ابا للآخر او كان احدهما مسلما والآخر ذميا لوجود المرجح في حق المسلم وهو الاسلام وفي حق الاب وهو ماله من الحق في نصيب الابن وسرور النبي عليه السلام فيما روى لان الكفار كانوا يطعنون في نسب اسامة وكان قول القائف مقطعا لطعنهم فسروا به اور ہماری دوسری دلیل یہ ہے کہ استحقاق کے سبب میں دونوں شریک مساوی ہیں یعنی ملک اور دعوی میں برابر ہیں تو استحقاق میں برابر ہوئے اور نسب اگرچہ ٹکڑے ہونے کے قابل نہیں ہے ولیکن اس سے کچھ احکام ایسے متعلق ہیں کہ ان کے اجزاء ہو سکتے ہیں۔

پس جن احکام کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں جیسے میراث وغیرہ تو وہ اجزا ہو کر دونوں شریکوں کے حق میں ثابت ہوں گے اور جن کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے ہیں جیسے نسب وغیرہ تو وہ ہر شریک کے حق میں پورے پورے ثابت ہوں گے یعنی مثلاً ہر شریک سے اس کا نسب پورا ثابت ہوگا گویا اس کے ساتھ کوئی دوسرا شریک نہیں کیونکہ دونوں مساوی ہیں لیکن اگر دونوں شریکوں میں سے ایک باپ اور دوسرا اس کا بیٹا ہو یا ایک مسلمان اور دوسرا کافر ذمی ہو تو برابری نہ ہوگی کیونکہ مسلمان کے حق میں ایسی بات موجود ہے جس سے مسلمان کو ترجیح ہے اور وہ اسلام ہے۔ اور باپ کے حق میں بھی ایسی ہی بات موجود ہے یعنی وہ حق جو باپ کو بیٹے کے مال میں حاصل ہے رہا مجزز مدلجی کی روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا خوش ہونا اس وجہ سے تھا کہ اسامہ کے نسب میں کفار لوگ طعن کرتے تھے اور مجزز کے قول سے کافروں کا قول رد ہوتا تھا اس واسطے آپ خوش ہوئے تھے پس حاصل یہ ہوا کہ اگر دونوں شریکوں نے ایکبارگی دعوی کیا اور دونوں میں سے کسی میں کوئی ایسی بات موجود نہیں ہے جس سے اس کو ترجیح ہو تو حکم یہی ہوگا کہ وہ ان دونوں کا بیٹا ہے۔ وكانت الامة ام ولد لهما۔ اور اس بچہ کی ماں ان دونوں کی ام ولد ہو جائے گی۔ لصحة دعوة كل واحد منهما في نصيبه في الولد فيصير نصيبه منها ام ولد له تبعا لولدها۔ کیونکہ دونوں میں سے ہر شریک کا دعوی اپنے بچہ کی بابت صحیح ہے تو بچہ کے تابع ہو کر اس کی ماں کا بھی وہ جزو جو شریک کے حصہ میں ہے اس کا ام ولد ہوگا۔ وعلى كل واحد منهما نصف العقر قصاصا بماله على الآخر ويرث الابن من كل واحد منهما ميراث ابن كامل لانه اقر له بميراثه كله وهو حجة في حقه ۔ اور دونوں

میں سے ہر ایک پر جو نصف عقر واجب ہے وہ اس کا بدلہ ہو جائے گا جو دوسرے پر واجب ہے اور یہ لڑکا ان دونوں میں سے ہر ایک سے پورے ایک بیٹے کی میراث پاوے گا کیونکہ ہر ایک نے اس کے واسطے اس کی پوری میراث کا اقرار کیا ہے اور ہر ایک کا اقرار اس پر حجت ہے۔ ویرثان منه میراث اب واحد لاستوائهما فی السبب کما اذا اقاما البینة۔ اور یہ دونوں اس سے ایک ہی باپ کی میراث پاویں گے کیونکہ سبب میں دونوں برابر ہیں جیسے دو شخصوں میں ہر ایک نے کسی چیز کے لئے اپنے اپنے گواہ قائم کئے تو وہ چیز ان دونوں میں مساوی مشترک قرار دی جائے گی۔ واذا وطی المولی جاریة مکاتبه فجاءت بولد فادعاه فان صدقه المکاتب ثبت نسب الولد منه وعن ابی یوسف انه لا یعتبر تصدیقه اعتبارا بالاب یدعی ولد جاریة ابنه ووجه الظاهر وهو الفرق ان المولی لا یملك التصرف فی اکساب مکاتبه حتی لا یتملکه والاب یملك تملکه فلا معتبر بتصدیق الابن ۔ اور اگر مولی نے اپنے مکاتب کی باندی سے وطی کی اور اس سے بچہ پیدا ہوا جس کا اس نے دعوی کیا۔ پس اگر مکاتب اس کی تصدیق کرے تو بچہ کا نسب اس سے ثابت ہو جائے گا اور امام ابی یوسف سے روایت ہے کہ مکاتب کی تصدیق کی کچھ ضرورت نہیں اس قیاس پر کہ جیسے باپ نے اپنے بیٹے کی باندی سے بچہ کا دعوی کیا تو بیٹے کی تصدیق کی ضرورت نہیں ہوتی۔ لیکن قول اول ظاہر الروایۃ ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مولی کو اپنے مکاتب کی کمائی میں تصرف کا اختیار نہیں ہے حتی کہ وہ اپنے مکاتب کی کمائی اپنے قبضہ میں نہیں لا سکتا اور باپ کو یہ اختیار ہے کہ بیٹے کی کمائی اپنے قبضہ میں لاوے۔ جبکہ ضرورت ہو تو بیٹے کی تصدیق کی کچھ ضرورت نہیں ہے اور تصدیق مکاتب کی ضرورت ہے۔ وعلیه عقرها لانه لا یتقدمه الملك لان ما له من الحق کاف لصحة الاستیلاد لما نذکره ۔ اور مولی پر اس باندی کا عقر واجب ہوگا کیونکہ وطی سے پہلے اس کی ملک ساقط نہیں ہو سکتی کیونکہ مولی کا جو کچھ حق ہے وہ صرف استیلاد صحیح ہونے کو کافی ہے جیسا کہ ہم بیان کریں گے۔ وقیمة ولدها لانه فی معنی المغرور حیث اعتمد دلیلا وهو انه کسب کسبه فلم یرض برقه فیکون حرا بالقیمة ثابت النسب منه ۔ اور مولی پر اس بچہ کی قیمت واجب ہوگی کیونکہ مولی بھی دھوکا کھائے ہوئے کے معنی میں ہے کیونکہ اس نے ایک دلیل پر اعتماد کیا کیونکہ اس نے اپنی کمائی یعنی مکاتب کی چیز کو تصرف میں لایا تو وہ بچہ کے رقیق ہونے پر راضی نہیں ہوا تو یہ بچہ بقیمت آزاد اور مولی سے ثابت النسب ہوگا۔ ولا تصیر الجاریة ام ولد له لانه لا ملك له فیها حقیقة کما فی ولد المغرور۔ مگر یہ مکاتب والی باندی اس کے مولی کی ام ولد نہ ہو جائے گی کیونکہ درحقیقت اس میں مولی کی کوئی ملک نہیں ہے جیسے مغرور کے بچہ میں ہوتا ہے یعنی اگر زید سے خالد کی باندی نے آکر کہا کہ میں آزاد عورت ہوں تو مجھ سے نکاح کر لے۔ پس اس نے نکاح کیا اور یہ بچہ پیدا ہوا پھر خالد کو پتہ معلوم ہوا اور اس نے دعوی کر کے اپنی باندی لے لی تو بچہ بقیمت آزاد ہوتا ہے اور یہ باندی ام ولد نہیں ہوتی ہے۔ وان کذبه المکاتب فی النسب لم یثبت لما بینا انه لا بد من تصدیقه۔ اور اگر مکاتب نے دعوی نسب میں مولی کی تکذیب کی تو نسب ثابت نہیں ہوگا کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ مکاتب کی تصدیق کی ضرورت ہے۔ فلو ملکه یوما ثبت نسبه منه لقیام الموجب وزوال حق المکاتب اذ هو المانع۔ پھر اگر مولی کبھی اس بچہ کا مالک ہوا تو مولی سے اس کا نسب ثابت ہو جائے گا کیونکہ سبب موجب موجود ہے اور حق مکاتب زائل ہو گیا اور یہی مانع تھا نسب یعنی مکاتب کی تصدیق نہ کرنے سے نسب نہیں ثابت ہوتا تھا جب مکاتب کا حق ہی نہیں رہا تو نسب ثابت ہو گیا۔

٭ ٭ ٭

کتاب الایمان

یہ کتاب قسموں کے بیان میں ہے واضح ہو کہ حلف بمعنی قسم ہے۔ حالف قسم کھانے والا۔ محلوف علیہ جس بات پر قسم کھائی ہو۔ یمین جس کی پابندی نہ کرنے پر جزاء لازم ہو جیسے واللہ میں یہ چیز نہ کھاؤں گا حتی کہ اگر کھائی تو کفارہ لازم ہوگا اور اگر کہے کہ اگر میں یہ چیز کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہو تو فقہا اس کو بھی یمین کہتے ہیں حتی کہ اگر کھاوے تو اس کا غلام آزاد ہوگا۔ حنث قسم توڑنا۔ حانث قسم توڑنے والا۔ قال الایمان علی ثلثة اضرب الیمین الغموس ویمین منعقدة ویمین لغو فالغموس هو الحلف علی امر ماض یتعمد الکذب فیه فهذه الیمین یأثم فیها صاحبها لقوله علیه السلام من حلف کاذبا ادخله الله النار — قدوری نے فرمایا کہ قسموں کی تین قسمیں ہیں۔ ایک یمین غموس اور دوم یمین منعقدہ اور سوم یمین لغو۔ پس غموس وہ قسم ہے جو کسی گزرے ہوئے امر پر عمداً جھوٹ قسم کھاوے۔ پس ایسی قسم کھانے والا گنہگار ہوتا ہے یعنی کبیرہ گناہ ہے کیونکہ حدیث میں آیا کہ جو شخص جھوٹ قسم کھاوے اس کو اللہ تعالیٰ دوزخ میں ڈالے گا ف۔ اور صحیح ابن حبان میں پوری حدیث یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص نے کسی امر پر قسم کھائی حالانکہ وہ جھوٹا ہے تاکہ قسم کے ذریعہ سے کسی مسلمان کا مال لے جائے تو اللہ تعالیٰ اس پر جنت کو حرام کرے گا اور اس کو دوزخ میں ڈالے گا اور صحیحین کی روایت میں ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے ایسے حال میں ملے گا کہ اس پر اللہ تعالیٰ کا غضب ہوگا۔ ف ع۔ ولا کفارة فیها الا التوبة والاستغفار۔ اور اس قسم میں کفارہ نہیں ہے سوائے توبہ و استغفار کے ف۔ یعنی یہ ایسا گناہ نہیں ہے جو کفارہ سے معاف ہو بلکہ کبیرہ گناہ ہے جو سوائے توبہ و استغفار کے معاف نہ ہوگا اور صحیح بخاری کی حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ عزوجل کے ساتھ شرک کرنا اور والدین کی نافرمانی کرنا اور غموس قسم کھانا کبیرہ گناہوں سے ہیں۔ پس جب یہ کبیرہ گناہ ہوا تو اس کے واسطے کفارۂ قسم کافی نہیں ہے بلکہ توبہ کرے اور یہی قول امام مالک و احمد کا ہے۔ ع م۔ اور یہی اکثر علما کا قول ہے۔ ف۔ وقال الشافعیؒ فیها الکفارة لانها شرعت لرفع ذنب هتك حرمة اسم الله تعالی وقد تحقق بالاستشهاد بالله کاذبا فاشبه المعقودة ولنا انها کبیرة محضة والکفارة عبادة تتادی بالصوم ویشترط فیها النیة فلا تناط بها بخلاف المعقودة لانها مباحة ولو کان فیها ذنب فهو متاخر متعلق باختیار مبتدء وما فی الغموس ملازم فیمتنع الالحاق — اور امام شافعیؒ نے کہا کہ یمین غموس میں کفارہ لازم ہے کیونکہ کفارہ تو اس واسطے مشروع ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے نام کی ہتک حرمت کا گناہ دور کرے اور یمین غموس میں یہ بات پائی گئی اس طرح کہ دروغ طور پر اس نے اللہ تعالیٰ کے نام سے شہادت لی۔ پس غموس بھی منعقدہ کے مشابہ ہو گئی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یمین غموس محض کبیرہ گناہ ہے اور کفارہ ایک عبادت ہوتا ہے جو روزہ سے ادا کیا جاتا ہے اور اس میں نیت شرط ہوتی ہے تو کبیرہ گناہ سے کفارہ متعلق نہ ہوگا بخلاف قسم منعقدہ کے کہ وہ مباح ہے اور اگر منعقدہ میں گناہ ہو جاتا ہے تو وہ قسم کے بعد ہوتا ہے اور نئے اختیار سے متعلق ہے اور یمین غموس میں ساتھ ہی ملا ہوا ہے تو غموس کو منعقدہ کے ساتھ ملانا ممتنع ہے ف۔ یعنی یمین منعقدہ تو آئندہ زمانہ میں کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے پر قسم ہوتی ہے تو بالفعل ایسی قسم کھانے میں کوئی گناہ نہیں ہے ہاں آئندہ

جب اس نے قسم کی موافقت نہ کی تو اس نے گناہ اختیار کیا پس کفارہ لازم ہوگا اور کفارہ عبادت ہے یہ گناہ مٹ جائے گا قولہ تعالیٰ ان الحسنات یذھبن السیات ۔ اور حدیث صحیح میں بھی اس کی تفسیر مذکور ہے بخلاف یمین غموس کے کہ وہ جس وقت قسم کھاتا ہے عمداً جھوٹ کھاتا ہے پس وہ منعقدہ کے ساتھ لاحق نہیں ہوسکتی بلکہ نہایت خوف کے ساتھ اللہ تعالیٰ سے توبہ واستغفار کرے اور فتویٰ میں ہے کہ اگر زمانہ حال میں کسی چیز کے ہونے یا نہ ہونے پر عمداً جھوٹی قسم کھائی تو یہ بھی یمین غموس ہے ۔ المبسوط السرخسی ۔ اگر کہا کہ اگر ایسا نہ ہوا ہو تو اس کی جورو کو طلاق یا اس کا غلام آزاد ہے حالانکہ عمداً اس نے دروغ کہا تو یہ یمین غموس نہیں ہے اور لغو بھی نہیں ہے حتیٰ کہ اگر اس کے خلاف جانتا ہو یا کچھ نہ جانتا ہو تو طلاق وعتق واقع ہو جائے گا الایضاح ۔ اگر کہا کہ واللہ ایسا ہوا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہوا لیکن قسم کھانے والے کو کچھ شک نہیں ہے کہ ایسا ہی ہوا یعنی اس نے اپنے یقین پر قسم کھائی اور عمداً جھوٹ نہیں کہا تو یہ غموس نہیں ہے ۔م ۔ اگر کہا کہ یہ فلاں شخص نہ ہو تو مجھ پر حج واجب ہے حالانکہ اس کو شک نہ تھا مگر حقیقت میں وہ فلاں شخص نہیں ہے تو اس پر حج لازم ہوگا الخلاصہ ۔ والمنعقدۃ ما یحلف علی امر فی المستقبل ان یفعلہ اولا یفعلہ واذا حنث فی ذلک لزمۃ الکفارۃ ۔ اور منعقدہ وہ قسم ہے جو آئندہ زمانہ میں کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے پر کھاوے اور جب اس میں حانث ہو تو کفارہ لازم ہوگا ف ۔ یعنی کہا کہ واللہ میں اس گھر میں نہ جاؤں گا پھر بیمار و بیہوش ہوا اور اس حالت میں لوگ اس کو وہاں لے گئے تو حانث ہوا پس اس پر کفارہ لازم آیا غرضیکہ جس بات پر قسم ہے اگر اس کو عمداً کرے یا بھول کر یا اس سے زبردستی وہ کام کرایا جائے یا حالت بیہوشی یا جنون میں کرے بہر صورت حانث ہو کر کفارہ لازم ہوگا ۔ کمافی السراج ۔ لقولہ تعالیٰ لا یؤاخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم ولکن یؤاخذکم بما عقدتم الایمان ۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی جس کے یہ معنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ تمہاری قسموں میں جو لغو واقع ہو اس کا مواخذہ نہیں فرماتا ہے ولیکن جس کے ساتھ تم نے قسموں کو مضبوط کیا اس کا مواخذہ فرماتا ہے ۔ وھو ما ذکرنا ۔ اور اس کے معنی وہی ہیں جو ہم نے ذکر کئے ف ۔ یعنی آئندہ زمانہ میں کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کا عزم کرے ۔ پس اگر اس کے خلاف کرے تو مواخذہ یہ ہوگا کہ کفارہ لازم ہوگا ۔ ویمین اللغو ان یحلف علی امر ماض وھو یظن انہ کما قال والامر بخلافہ فھذہ الیمین نرجوان لا یؤاخذ اللہ بھا صاحبھا ومن اللغو ان یقول واللہ انہ لزید وھو یظنہ زید اوانما ھو عمرو والاصل فیہ قولہ تعالیٰ لا یؤاخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم ولکن یؤاخذکم الآیۃ الا انہ علقہ بالرجاء للاختلاف فی تفسیرہ ۔ اور لغو قسم یہ ہے کہ کسی گزرے امر پر قسم کھاوے حالانکہ اس کو تیقن ہے کہ جیسے وہ کہتا ہے یوں ہی ہے حالانکہ در واقع اس کے خلاف ہے تو ایسی قسم میں امید ہے کہ حالف سے اللہ تعالیٰ مواخذہ نہ فرمائے اور منجملہ لغو کے یہ صورت ہے کہ کہے واللہ یہ شخص زید ہے اور اس کو زید ہی گمان کرتا ہے مگر در واقع وہ خالد ہے اور دلیل اس میں قولہ تعالیٰ لا یؤاخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم الآیہ ہے لیکن مصنف نے مواخذہ نہ ہونے کا امیدوار اس واسطے کیا کہ اس کی تفسیر میں اختلاف ہے ف ۔ چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے اس کی تفسیر یوں وارد ہے کہ لغو قسم یہ ہے کہ جیسے آدمی کہتا ہے کہ لا واللہ وبلیٰ واللہ ۔ اس حدیث کو بخاری نے روایت کیا اور ابو داؤد نے مرفوع روایت کی اور بیہقی وابن حبان نے بھی مرفوع کیا اور دار قطنی نے کہا کہ وقف صحیح ہے اور یہی شافعی ومالک وغیرہ روایت کیا اور معنی یہ ہیں کہ کسی نے دوسرے سے کہا کہ آج تم وہاں نہیں گئے ۔ اس نے جواب دیا کہ نہیں واللہ تو یہ لغو

قسم ہے جبکہ درحقیقت وہ وہاں نہیں گیا ہے یا جیسے کہا کہ واللہ دیکھئے میں اس زرد کاغذ پر لکھتا ہوں تو یہ بھی لغو ہے کیونکہ ہر شخص دیکھ رہا ہے کہ وہ زرد کاغذ پر لکھتا ہے اور عبدالرزاق نے اپنے مصنف میں حضرت مجاہد سے روایت کی کہ لغو یہ ہے کہ آدمی ایک شے پر قسم کھائے یہ جان کر کہ وہ یوں ہی ہے حالانکہ درواقع ایسا نہیں ہے تو یہ لغو ہے اور سعید ابن جبیر نے کہا کہ لغو یہ ہے کہ آدمی کسی حرام فعل پر قسم کھائے کہ میں اس کو نہیں کروں گا اور حسن بصری اور ابراہیم نخعی نے کہا کہ لغو یہ ہے کہ کسی بات پر قسم کھائے اور پھر بھول جائے۔ اور سرخسی نے اصول میں کہا کہ ہمارے علماء کے نزدیک لغو وہ قسم ہے جو شرعاً اور وصفاً فائدہ قسم سے خالی ہو کیونکہ قسم کا فائدہ یہ ہے کہ کوئی ایسی خبر دے جس میں دروغ کا احتمال ہے پھر قسم سے اس کا صدق ظاہر کرے اور اگر ایسا نہ کیا بلکہ ایسی خبر سے قسم کھائی جس میں احتمال نہیں ہے تو وہ فائدہ سے خالی ہو۔ مخ۔ قال والقاصد فی الیمین والمکرہ والناسی سواء حتی تجب الکفارۃ۔ جس شخص نے عمداً قسم کھائی اور جس پر قسم کھانے کے لئے زبردستی کی گئی اور جو بھول کر قسم کھا گیا یہ سب برابر ہیں حتی کہ حانث ہونے پر کفارہ لازم ہوگا۔ لقولہ علیہ السلام ثلث جدھن جد وھزلھن جد النکاح والطلاق والیمین۔

کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تین چیزیں ایسی ہیں کہ ان کا قصد عمدی بھی عمد ہے اور ہزل بھی عمد ہے وہ نکاح وطلاق اور قسم ہیں ف۔ اس حدیث کو ابوداؤد و ترمذی وابن ماجہ نے روایت کیا اور ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہے لیکن روایت میں بجائے قسم کے رجعت ہے اور مسند حارث میں بجائے اس کے عتاق ہے۔ ع۔ والشافعی یخالفنا فی ذلک وسنبین فی الاکراہ انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور شافعی اس مسئلہ میں ہمارے خلاف ہیں اور ہم اس کو انشاء اللہ تعالیٰ کتاب الاکراہ میں بیان کریں گے۔ ومن فعل المحلوف علیہ مکرھا او ناسیا فھو سواء۔ اور جس شخص نے محلوف علیہ کو مجبور کئے جانے پر کیا یا بھول کر کیا وہ برابر ہے ف۔ یعنی کفارہ واجب ہوگا۔ لان الفعل الحقیقی لا ینعدم بالاکراہ وھو الشرط وکذا اذا فعلہ وھو مغمی علیہ او مجنون لتحقق الشرط حقیقۃ ولو کانت الحکمۃ رفع الذنب فالحکم یدار علی دلیلہ وھو الحنث لا علی حقیقۃ الذنب۔ کیونکہ مجبور کئے جانے کی وجہ سے حقیقتاً فعل کا صادر ہونا نادر نہیں ہوتا اور کفارہ کی شرط یہی تھی اور اسی طرح اگر اس نے بغیر نشہ کے بیہوشی میں یا جنون کی حالت میں وہ فعل کیا تو بھی کفارہ لازم ہوگا کیونکہ شرط درحقیقت پائی گئی اور اگر کفارہ کی حکمت یہ ہو کہ گناہ دور ہو جائے تو حکم کا مدار اس کی دلیل پر ہوگا یعنی حانث ہونے پر نہ حقیقی گناہ پر ف۔ یعنی کفارہ اس وقت لازم ہوگا کہ حانث ہو جائے اگرچہ درواقع کسی سبب سے درحقیقت گناہ نہ ہو چنانچہ کوئی اچھا کام نہ کرنے پر قسم کھائے مثلاً اپنے اہل قرابت سے احسان نہ کرے گا تو اس پر بطور سنت لازم ہے کہ قسم کو توڑ کر اس کا کفارہ دے تو کفارہ لازم آیا اور چونکہ اس نے حکم کے موافق قسم توڑی تو گناہ نہ ہونا ظاہر ہے۔ م۔ خواب میں قسم کھانا صحیح نہیں ہے۔ الاختیار۔ اللہ تعالیٰ کی قسم کھانا مکروہ نہیں ہے ولیکن کثرت کھانے اور طلاق وعتاق وغیرہ کی قسم کھانا عامہ علماء کے نزدیک مکروہ نہیں ہے اور خاص کر ہمارے زمانہ میں اس سے کوئی مضبوطی حاصل نہیں ہوتی۔ الکافی۔

باب ما یکون یمینا ومالا یکون

یہ باب ان الفاظ کے بیان میں ہے جو قسم ہوتی ہیں اور جو نہیں ہوتی ہیں۔ قال والیمین باللہ او باسم آخر من اسماء اللہ تعالیٰ کالرحمن والرحیم او بصفۃ من صفاتہ التی یحلف بہ عرفا کعزۃ اللہ وجلالہ وکبریائہ۔ قدوری نے فرمایا کہ قسم کا انعقاد یا اسم اللہ ہوتا ہے یا اسمائے الٰہی میں سے کوئی دوسرا اسم ہو جیسے الرحمٰن والرحیم یا اللہ تعالیٰ کی صفتوں میں سے کوئی ایسی صفت ہو جس کے ساتھ عرف میں قسم کھائی جاتی ہے جیسے عزت الٰہی وجلال الٰہی وکبریائے الٰہی ف۔ پس اسم الٰہی کے ساتھ قسم ہو جانے میں کسی کا خلاف نہیں جیسے واللہ وباللہ یا اللہ تعالیٰ کی قسم کھاتا ہوں اور اگر اللہ تعالیٰ کا کوئی دوسرا نام قسم میں لیا تو ظاہر مذہب یہ ہے کہ ہر نام سے قسم ہو جائے گی خواہ لوگوں میں اس نام سے قسم کھانے کا رواج ہو یا نہ ہو اور یہی صحیح ہے اور رواج کا اعتبار صفت میں ہے اور مراد یہاں صفت سے یہ ہے کہ جو اللہ تعالیٰ کی شان سے ہے جیسے عزت وجلال وکبریا وعظمت وغیرہ اور اگر اس سے نام بنا لیا گیا تو وہ اسماء میں داخل ہے جیسے العزیز والجلیل والکبیر وغیرہ۔ پس صفت میں مشائخ ماوراء النہر کا مختار یہ ہے کہ اگر اس صفت سے قسم کھانے کا رواج ہو تو وہ قسم ہو جائے گی ورنہ نہیں۔ الکافی اور یہی صحیح ہے البرجندی۔ لان الحلف بہا متعارف ومعنی الیمین وھو القوۃ حاصل لانہ یعتقد تعظیم اللہ وصفاتہ فصلح ذکرہ حاملا ومانعا۔ کیونکہ ان صفات کے ساتھ قسم کھانا رائج ہے اور قسم کے جو معنی ہیں یعنی قوت وہ اس میں حاصل ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات کی تعظیم حالف نے اعتقاد کی تو نام یا صفت کا ذکر کرنا اس کو خواہ مخواہ آمادہ کرنے والا یا منع کرنے والا ہوگا ف۔ یعنی کوئی کام کرنے کی قسم کھائی ہو تو خواہ مخواہ اس کے کرنے پر آمادہ ہوگا اور اگر نہ کرنے کی قسم ہو تو باز رہنے پر آمادہ ہوگا۔ قال الا قولہ وعلم اللہ فانہ لا یکون یمینا۔ لیکن یوں کہنا کہ قسم ہے علم الٰہی کی تو یہ قسم نہ ہوگی۔ لانہ غیر متعارف ولانہ یذکر ویراد بہ المعلوم یقال اللھم اغفر علمک فینا ای معلومک۔ کیونکہ یہ رائج نہیں ہے اور اس لئے کہ علم بولا جاتا ہے اور مراد اس سے معلوم ہوتی ہے چنانچہ بولتے ہیں کہ اللھم اغفر علمک فینا۔ الٰہی بخش دے اپنا علم ہم میں یعنی اپنا معلوم ف۔ یعنی جو گناہ تجھ کو ہم میں معلوم ہیں وہ بخش دے۔ ولو قال وغضب اللہ وسخطہ لم یکن حالفا وکذا رحمۃ اللہ لان الحلف بہا غیر متعارف ولان الرحمۃ قد یراد بہا اثرہ وھو المطر او الجنۃ والغضب والسخط یراد بہما العقوبۃ۔

اور اگر کہا کہ غضب الٰہی کی قسم یا ناخوشی الٰہی کی قسم تو یہ قسم نہیں ہوگی اور اسی طرح رحمت الٰہی کی قسم بھی قسم نہیں ہے کیونکہ ان الفاظ سے قسم رائج نہیں ہے اور اس لئے کہ رحمت سے کبھی رحمت کا اثر یعنی بارش باران یا جنت مراد ہوتی ہے اور غضب وناخوشی سے کبھی عذاب مراد ہوتا ہے ف۔ واضح ہو کہ اگر کسی ملک میں کسی صفت سے قسم کھانا رائج ہو تو وہاں وہ قسم رائج ہو جائے گی۔ اگرچہ دوسرے ملکوں میں نہ ہو چنانچہ محیط میں ہے کہ اگر کہا کہ قسم ہے طالب غالب کی تو اہل بغداد کے نزدیک بوجہ رواج کے یہ قسم ہو جائے گی۔ ھ۔ اور منجملہ ان صفات کے جن سے قسم جائز ہے یہ ہیں، قسم اپنے رب کی یا رب العرش کی یا رب العالمین کی البدائع قسم حق کی بشرطیکہ حق سے اسم الٰہی مراد ہو اور قسم عظمت الٰہی یا ملکوت الٰہی یا قدرت الٰہی یا جبروت الٰہی - ق س - یا قوت الٰہی یا ارادہ الٰہی یا مشیت الٰہی یا محبت الٰہی یا کلام اللہ ب۔ ان سب صورتوں میں قسم ہو جائے گی۔ ده۔ ومن حلف بغیر اللہ لم یکن حالفا کالنبی والکعبۃ۔ اور

جس نے اللہ کے سوا دوسرے کی قسم کھائی جیسے نبی کی یا کعبہ کی تو وہ قسم کھانے والا نہ ہوگا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص تم میں سے قسم کھانے والا ہو اس کو چاہیئے کہ یا تو اللہ تعالیٰ کے ساتھ قسم کھائے یا چھوڑ دے ف صحیحین و سنن میں یہ حدیث اس طرح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ تم کو منع فرماتا ہے کہ تم اپنے باپ دادوں کی قسم کھاؤ۔ پس جو کوئی تم میں سے قسم کھانے والا ہو اس کو چاہیئے کہ اللہ تعالیٰ کی قسم کھائے یا چپ رہے اور صحیحین کی ایک روایت میں ہے کہ جو قسم کھانے والا ہو وہ سوائے اللہ کے کسی کی قسم نہ کھائے اور ابوداؤد و نسائی کی روایت میں ہے کہ تم لوگ اپنے باپ دادوں کی اور اپنی ماؤں کی قسمیں مت کھاؤ اور اللہ تعالیٰ کی قسم بھی نہ کھاؤ مگر اسی حال میں کہ تم سچے ہو اور ابوداؤد و حاکم و احمد و نسائی کی حدیث میں ہے کہ جس نے اللہ تعالیٰ کے سوائے کسی دوسرے کی قسم کھائی تو اس نے شرک کیا اور بخاری کی حدیث میں ہے کہ اکثر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قسم یہ تھی کہ مقلب القلوب کی قسم ہے رواہ المالک والاربعہ اور دوسری روایت میں ہے کہ جب آپ زیادہ کوشش سے قسم کھاتے تو فرماتے کہ قسم اس پاک ذات کی جس کے قبضہ میں محمد کی جان ہے۔ ف ع م۔ وکذا اذا حلف بالقرآن لانہ غیر متعارف۔ اور اسی طرح اگر قرآن کی قسم کھائے تو قسم نہ ہوگی کیونکہ یہ رواج نہیں ہے ف اور بدائع میں ہے کہ کلام اللہ کی قسم کھانے سے حلف ہوجائے گی۔ ھ۔ اور مترجم کہتا ہے یہی اظہر ہے اور ہمارے یہاں اسی پر فتویٰ ہوگا اور رہا قسم کھانا انبیا یا ملائکہ یا صوم و صلوٰۃ وغیرہ شرائع کی اور کعبہ و حرم و زمزم و اس کے مانند امور کی تو نہیں جائز ہے البدائع۔ قال المصنف رحمہ اللہ معناہ ان یقول والنبی والقرآن۔ شیخ مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ یوں کہے کہ قسم نبی کی یا قسم قرآن کی ف۔ تو یہ کوئی قسم نہ ہوگی اور ایسی ہی قسم کعبہ و قبلہ و جبریل و نماز وغیرہ کی بھی قسم نہ ہوگی اما لو قال انا بریء منہما یکون یمینا لان التبری منہما کفر۔ یعنی اگر اس نے یوں قسم کھائی کہ اگر میں ایسا کروں تو میں نبی سے یا قرآن سے بری ہوں تو یہ قسم ہوجائے گی کیونکہ ان دونوں سے بری ہونا کفر ہے ف۔ اور یہی مختار ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر اس نے قرآن کی قسم کھائی یعنی اگر مثلاً کہا کہ قسم قرآن کی ایسا کروں گا تو ہمارے زمانہ میں یہ قسم ہے اور ہم اسی کو اختیار کرتے اور یہی حکم دیتے اور یہی اعتقاد کرتے اور اسی پر اعتماد کرتے ہیں اور یہی جمہور مشائخ کا قول ہے المضمرات اور اگر کسی نے کہا کہ اگر میں ایسا کروں تو شفاعت سے بری ہوں تو صحیح قول پر یہ قسم نہیں ہے الظہیریہ اور اگر کہا کہ میں ایسا کروں تو قرآن یا قبلہ یا نماز یا روزے رمضان سے بری ہوں تو مختار قول پر یہ سب قسم ہیں اور اسی طرح توریت و انجیل وغیرہ آسمانی کتابوں سے برأت بھی قسم ہے اور یونہی جس چیز سے بریت کفر ہو وہ قسم ہے۔ الخلاصہ۔ اور اگر کہا کہ میں مومنوں سے بری ہوں یا ایمان سے بری ہوں تو مشائخ نے کہا کہ قسم ہے۔ ق ھ۔

واضح ہو کہ اللہ تعالیٰ کی قسم کھانے میں شرط یہ ہے کہ قسم کھانے والا عاقل بالغ ہو تو مجنون اور طفل کی قسم صحیح نہیں ہے اگرچہ طفل سمجھ دار ہو اور یہ بھی شرط ہے کہ وہ مسلمان ہو حتیٰ کہ کافر کی قسم صحیح نہیں ہے۔ چنانچہ اگر کافر نے قسم کھائی پھر مسلمان ہو کر وہ قسم توڑی تو ہمارے نزدیک اس پر کفارہ نہ ہوگا اور مملوک کی قسم صحیح ہے۔ لیکن اگر حانث ہو تو فی الحال اس پر کفارہ مالی لازم نہ ہوگا بلکہ صرف روزہ سے کفارہ ادا کرے یعنی پے در پے تین روزے رکھے لیکن مولیٰ کو اختیار ہے کہ اپنا نقصان خیال کر کے اس کو روزہ رکھنے سے روکے۔ اور اگر کسی نے مجبور کئے جانے پر قسم کھائی تو ہمارے نزدیک اس کی قسم صحیح ہوجائے گی پھر جس چیز پر قسم کھائی ہے اس میں شرط یہ ہے کہ قسم کے وقت درحقیقت اس کا ہوسکنا متصور ہو۔ لہٰذا اگر ایسی چیز ہو کہ درحقیقت اس کا ہونا محال ہو تو قسم منعقد نہ ہوگی اور اگر

کسی نے قسم کھانے کے ساتھ انشاء اللہ تعالیٰ ملا دیا یا کسی اور لفظ سے استثناء کیا مثلاً کہا کہ واللہ میں یہ کام کروں گا۔ یہ کہ میری کچھ اور رائے ہو یا فلاں کی کچھ اور رائے ہو یا کہا کہ بشرطیکہ اللہ تعالیٰ کی مدد ہو یا مانند اس کے تو یہ قسم نہ ہوگی کما فی البدائع۔ ۔ قال والحلف بحرف القسم وحروف القسم الواو کقوله واللہ والباء کقوله باللہ والتاء کقوله تاللہ لان کل ذلک معهود فی الایمان ومذکور فی القرآن۔

قدوری نے فرمایا اور حلف کا ہونا بحرف قسم ہوتا ہے اور قسم کے حروف میں ایک واؤ ہے جیسے واللہ اور دوم باء ہے جیسے باللہ اور سوم تاء ہے جیسے تاللہ کیونکہ یہ ہر ایک قسم کے واسطے مقرر رائج ہیں اور قرآن مجید میں مذکور ہیں۔ وقد یضمر الحرف فیکون حالفا کقوله اللہ لا افعل کذا لان حذف الحرف من عادة العرب ایجازا ثم قیل ینصب لانتزاع حرف خافض وقیل یخفض فتکون الکسرة دالة علی المحذوف وکذا اذا قال للہ فی المختار لان الباء تبدل بها قال اللہ تعالیٰ آمنتم له ای آمنتم به وقال ابوحنیفة اذا قال وحق اللہ فلیس بحالف وهو قول محمد واحدی الروایتین عن ابی یوسف وعنه روایة اخری انه یکون یمینا لان الحق من صفات اللہ تعالیٰ وهو حقیته فصار کانه قال واللہ الحق والحلف به متعارف ولهما انه یراد به طاعة اللہ تعالیٰ اذ الطاعات حقوقه فیکون حلفا بغیر اللہ قالوا لو قال والحق یکون یمینا ولو قال حقا لا یکون یمینا لان الحق من اسماء اللہ تعالیٰ والمنکر یراد به تحقیق الوعد۔

اور کبھی حرف قسم کو پوشیدہ کر دیتے ہیں تو بھی حلف ہو جائے گی جیسے عربی میں کہا اللہ لا افعل کذا یعنی واللہ کیونکہ عرب کی عادت ہے کہ اختصار کے واسطے حرف حذف کر دیتے ہیں۔ پھر بعض نے کہا کہ جب حذف کیا تو ہاء کو فتح دیا جائے کیونکہ زیر دینے والا حرف نکال لیا گیا اور بعض نے کہا کہ زیر باقی رکھا جائے تاکہ دلیل ہو کہ یہاں حرف قسم محذوف ہے اور اسی طرح اگر اس نے عربی میں کہا للہ لا افعل کذا تو بھی قول مختار پر یہ قسم ہے کیونکہ باء کو لام سے تبدیل کر دیتے ہیں چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا آمنتم له یعنی آمنتم به اور امام ابوحنیفہ نے کہا کہ اگر اس نے قسم کھائی وحق اللہ تو یہ قسم نہیں ہے اور یہی امام محمد کا قول ہے اور ابو یوسف سے ایک روایت یہی ہے اور دوسری روایت میں کہا کہ قسم ہے کیونکہ حق بھی اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہے یعنی اللہ تعالیٰ کا حق ہونا۔

پس گویا اس نے کہا کہ واللہ الحق اور اس لفظ سے قسم رائج ہے اور امام ابوحنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ حق کے لفظ سے اللہ تعالیٰ کی طاعت مراد ہوتی ہے کیونکہ طاعات اللہ تعالیٰ کے حقوق ہیں تو یہ غیر الٰہی کی قسم ہوئی اور مشائخ نے فرمایا کہ اگر اس نے کہا کہ والحق تو یہ قسم ہوگی اور اگر کہا کہ حقا تو یہ قسم نہ ہوگی کیونکہ الحق الف لام کے ساتھ تو اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے ہے اور بدون الف لام کے اس سے وعدہ کی تحقیق مراد ہوتی ہے ف اور اگر کہا کہ اللہ اللہ لا افعل کذا۔ تو یہ قسم ہے۔ ختابیہ۔ ولو قال اقسم او اقسم باللہ او احلف او احلف باللہ او اشهد او اشهد باللہ فهو حالف لان هذه الالفاظ مستعملة فی الحلف وهذه الصیغة للحال حقیقة وتستعمل للاستقبال بقرینة فجعل حالفا فی الحال والشهادة یمین قال اللہ تعالیٰ قالوا نشهد انک لرسول اللہ ثم قال اتخذوا ایمانهم جنة والحلف باللہ هو المعهود المشروع وبغیره محظور فصرف الیه ولهذا قیل لا یحتاج الی النیة وقیل لا بد منها لاحتمال العدة والیمین بغیر اللہ — اور اگر اس نے کہا کہ میں قسم کھاتا ہوں کہ ایسا کروں گا یا کہا کہ اللہ تعالیٰ کی قسم کھاتا ہوں یا حلف کرتا ہوں یا اللہ تعالیٰ کے ساتھ حلف کرتا ہوں یا شہادت دیتا ہوں یا اللہ تعالیٰ کے ساتھ شہادت دیتا ہوں کہ ایسا کروں گا تو وہ حالف ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ الفاظ حلف میں مستعمل ہیں اور عربی زبان میں اقسم یا احلف

ے شہد کا صیغہ درحقیقت زمانہ حال کے واسطے ہے اور استقبال کے واسطے کسی قرینہ کے ساتھ مجازاً مستعمل ہوتا ہے تو وہ فی الحال قسم کھانے والا قرار دیا گیا اور شہادت کا لفظ بھی قسم ہوتا ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ قالوا نشہد انک لرسول اللہ۔ یعنی منافقوں نے کہا کہ ہم قسم کھاتے ہیں کہ بیشک آپ اللہ تعالےٰ کے رسول ہیں یعنی شہادت کو قسم قرار دیا بدلیل اس کے کہ پھر آگے فرمایا اتخذوا ایمانہم جنۃ۔ یعنی ان منافقوں نے اپنی قسموں کو ڈھال بنا لیا ہے یعنی تاکہ ان پر جہاد نہ کیا جائے۔ پھر خالی قسم کھاتا ہوں یا حلف کرتا ہوں یا شہادت دیتا ہوں۔ اس واسطے حلف ہوا کہ حلف اللہ تعالیٰ کے ساتھ ہی معہود شرعی ہے اور غیر کے ساتھ ہی ممنوع ہے تو قسم شرعی کی طرف پھر گیا اور اسی واسطے کہا گیا کہ کچھ نیت کی ضرورت نہیں ہے اور بعض نے فرمایا کہ نیت ضرور ہے کیونکہ اس میں وعدہ کا اور سوائے اللہ کے غیر کی قسم کھانے کا احتمال ہے۔ ولو قال بالفارسیۃ سوگند میخورم بخدائے یکون یمینا لانہ للحال

ولو قال سوگند خورم قیل لا یکون یمینا ولو قال بالفارسیۃ سوگند خورم بطلاق زنم لا یکون یمینا لعدم التعارف

قال ؒ وکذا قولہ لعمر اللہ وایم اللہ لان عمر اللہ بقاء اللہ وایم اللہ معناہ ایمن اللہ وھو جمع یمین وقیل معناہ واللہ وایم صلۃ کالواو والحلف باللفظین متعارف — اور اگر اس نے فارسی میں کہا کہ سوگند میخورم بخدائے یعنی میں خدا کی قسم کھاتا ہوں تو یہ قسم ہوگی۔ کیونکہ میخورم صیغہ حال ہے اور اگر کہا کہ سوگند خورم تو بعض نے فرمایا کہ یہ قسم نہ ہوگی یعنی اس کے معنی ہیں کہ قسم کھاؤں تو صیغہ استقبال ہے۔ اور اگر فارسی میں کہا کہ سوگند خورم بطلاق زنم یعنی قسم کھاؤں اپنی زوجہ کی طلاق کی تو یہ قسم نہ ہوگی کیونکہ رواج نہیں ہے اور شیخ مصنف رحؒ نے کہا اسی طرح اگر عربی میں کہا لعمرو اللہ وایم اللہ کیونکہ عمر اللہ بمعنی بقاء الٰہی اور ایم اللہ کے معنی یمین اللہ تو غیر متعارف ہونے سے قسم نہیں ہے اور بعض نے کہا قسم ہے کیونکہ ایم اللہ کے معنی واللہ کے ہیں اور ایم مثل واو کے صلہ ہے اور عمر اللہ بمعنی واللہ ہے اور ان دونوں سے قسم کھانا متعارف ہے ف۔ تعارف میں تامل ہے کیونکہ شبہ تشبیہ کی وجہ سے استعمال متروک ہے اور جو اللہ تعالیٰ نے فرمایا لعمرک انہم لفی سکرتہم یعمہون۔ تو اس پر قیاس نہیں ہو سکتا۔ م۔ ولیکن مختار یہ ہے لعمر اللہ وایم اللہ وعہد اللہ ومیثاق اللہ سے قسم ہو جائے گی چنانچہ کتاب میں فرمایا۔ وکذا قولہ وعہد اللہ ومیثاقہ لان العہد یمین قال اللہ تعالےٰ واوفوا بعہد اللہ والمیثاق عبارۃ عن العہد اور اسی طرح عہد اللہ ومیثاق اللہ کی قسم بھی حلف ہے کیونکہ عہد قسم ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا واوفو بعہد اللہ اور میثاق بمعنی عہد ہے۔ وکذا اذا قال علی نذر اونذر اللہ لقولہ علیہ السلام من نذر نذرا ولم یسم فعلیہ کفارۃ یمین۔ اور اسی طرح اگر اس نے کہا کہ مجھ پر نذر ہے تو یا مجھ پر نذر اللہ ہے تو یہ قسم ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے کوئی نذر کی اور اس کو بیان نہ کیا تو اس پر کفارہ لازم ہے ف۔ اس کو ابو داؤد وابن ماجہ نے حدیث ابن عباس سے روایت کیا اور ترمذی نے حدیث عقبہ ابن عامر کی حدیث روایت کی کہ جس نے کوئی نذر کی اور نام نہ لیا یعنی جس چیز کی نذر ہے وہ بیان نہ کی تو کفارہ اس کا کفارۂ قسم ہے اور جس نے معصیت کی نذر کی تو کفارہ اس کا کفارۂ قسم ہے اور جس نے ایسی نذر کی جس کی طاقت نہیں رکھتا ہے تو کفارہ اس کا کفارۂ قسم ہے رواہ ابو داؤد ونسائی اور یہ حدیث ابن عباس کے قول سے مروی ہے اور بعض علماء نے کہا کہ نذر معصیت میں کفارہ نہیں ہے بدلیل حدیث بخاری کہ جو شخص معصیت کرنے کی نذر کرے وہ معصیت نہ کرے اور بدلیل حدیث عمران ابن حصین کہ نذر معصیت کی وفا نہیں ہوتی۔ رواہ مسلم۔ اور اس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں حدیثوں میں آپ نے نذر معصیت پوری کرنے سے ممانعت فرمائی ہے اور

کفارہ کی نفی نہیں کی ہے تو حدیث ابن عباس سے کفارہ ثابت ہوا اور دوسری حدیث میں آیا کہ معصیت میں نذر نہیں اور کفارہ اس کا کفارہ قسم ہے اس حدیث کو امام طحاوی نے صحیح کہا۔ م ف ع ۔ وان قال ان فعلت کذا فھو یھودی او نصرانی او کافر یکون یمینا لانه لما جعل الشرط علما علی الکفر فقد اعتقدہ واجب الامتناع وقد امکن القول بوجوبه لغیرہ بجعله یمینا کما نقول فی تحریم الحلال ولو قال ذلک بشیء قد فعله فھو الغموس ولا یکفر اعتبارا بالمستقبل وقیل یکفر لانه تنجیز معنی کما اذا قال ھو یھودی والصحیح انه لا یکفر فیھما ان کان یعلم انه یمین فان کان عندہ انه یکفر بالحلف یکفر فیھما لانه رضی بالکفر حیث اقدم علی الفعل۔ اور اگر قسم کھانے والے نے کہا کہ اگر وہ ایسا کرے تو وہ یہودی یا نصرانی یا کافر ہے۔ یعنی اپنے آپ کو کہا تو یہ قسم ہو جائے گی۔ کیونکہ جب اس نے شرط کو کفر پر علامت قرار دیا تو اس نے یہ اعتقاد کر لیا کہ جس چیز پر قسم کھائی ہے اس سے باز رہنا واجب ہے اور یہاں یہ کہنا ممکن ہے کہ ایسا واجب ہونا بوجہ دوسری چیز کے ہے یعنی بوجہ اس کے قول کے ہے اس طرح کہ اس قول کو قسم قرار دیا جائے یعنی اگرچہ بذات خود یہ چیز حلال ہو۔ لیکن بوجہ اس قسم کے حرام ہو گئی جیسے تم کہتے ہو کہ حلال چیز کو حرام کر لینا یہی قسم کے معنی ہیں اور اگر اس نے ایسا کلمہ کسی ایسے امر کے واسطے کہا ہو جس کو وہ کر چکا ہے تو یہ غموس ہے۔ یعنی ہمارے نزدیک اس میں کفارہ نہیں ہے بلکہ توبہ کرے اور مستقبل پر قیاس کر کے اس کو کافر نہیں کہا جائے گا یعنی اس نے شرط وجزا واسطے زمانہ آئندہ کے رکھی ہے اور بعض نے کہا کہ کافر ہو جائے گا کیونکہ اس کے معنی فی الحال کے ہیں جیسے کہ اگر وہ اپنے آپ کو کہے کہ وہ یہودی ہے تو کافر ہو جاتا ہے اور صحیح یہ ہے کہ خواہ زمانہ ماضی میں کر چکا ہو یا آئندہ کرے کسی صورت میں کافر نہ ہوگا بشرطیکہ وہ جانتا ہو کہ یہ صرف قسم ہے اور اگر اس کے اعتقاد میں یہ بات ہو کہ ایسے حلف سے کافر ہو جاتا ہے تو زمانہ ماضی یا مستقبل دونوں صورتوں میں کافر ہو جائے گا۔ کیونکہ جب اس نے یہ فعل کرنے پر اقدام کیا تو کفر پر راضی ہو گیا اور کفر پر راضی ہونا کفر ہے۔ ولو قال ان فعلت کذا فعلی غضب اللہ او سخط اللہ فلیس بحالف لانه دعا علی نفسه ولا یتعلق ذلک بالشرط ولانه غیر متعارف۔ اور اگر اس نے کہا کہ اگر میں ایسا کروں تو مجھ پر اللہ کا غضب یا ناراضی ہے تو وہ حلف نہ ہوگا کیونکہ یہ اپنے اوپر بد دعا ہے اور شرط سے اس کا تعلق نہیں اور اس لئے کہ ایسی قسم رائج نہیں۔ وکذا اذا قال ان فعلت کذا فانا زان او سارق او شارب خمر او آکل ربوا لان حرمة ھذہ الاشیاء تحتمل النسخ والتبدیل فلم یکن فی معنی حرمة الاسم ولانه لیس بمتعارف۔ اور اسی طرح اگر اسنے کہا کہ اگر میں ایسا کروں تو میں زناکار یا چور یا شراب خوار یا سود خوار ہوں تو بھی قسم نہیں ہے کیونکہ ان چیزوں کا حرام ہونا قابل فسخ و تبدیل ہے تو حرمت اسم الٰہی کے معنی میں نہ ہوگا اور اس لئے کہ ایسی قسم رائج نہیں ہے ف اور تبدیل کے معنی یہ ہیں کہ مثلاً جس عورت سے زنا حرام ہے اگر اس سے نکاح کر لیا جائے تو حلال ہو جائے تو وہ قابل تبدیل ہے اور سود دار الاسلام میں حرام ہے لیکن حربی کافروں سے دار الحرب میں لینا جائز ہے۔

پس اگرچہ سود یا زنا کی حرمت نسخ نہیں ہوئی اور نہ ہو گی لیکن وہ اپنی ذات میں اس قابل ضرور ہے اور اللہ تعالٰی کے نام کی تعظیم ہر حال میں ہر جگہ واجب ہے وہ نسخ یا تبدیل کے قابل نہیں ہے۔ م۔ اگر کئی قسمیں کھائیں تو اسی قدر متعدد کفارے لازم ہوں گے خواہ مجلس واحد ہو یا کئی مجلسیں ہوں۔ اگر کہے کہ وہ یہودی ہے وہ نصرانی ہے اگر ایسا کرے تو یہ دو قسم ہیں اسی طرح واللہ واللہ یا واللہ والرحمٰن بھی دو قسم ہیں۔ یہی اصح ہے اور اگر عطف کے ساتھ کہے یعنی واللہ اور والرحمٰن تو بالاتفاق دو قسم ہیں اگر کسی نے کہا کہ مجھے اپنی زندگی کی قسم یا تیری زندگی یا

تیرے سر کی قسم تو خوف ہے کہ وہ کافر ہوگا اور اگر اس قسم کے پورے کرنے کا اعتقاد کرے یعنی مجھے اس کا پورا کرنا واجب ہے تو کافر ہو جائے گا۔ اگر کہا کہ اللہ جانتا ہے کہ میں نے ایسا کیا یا میں اللہ کو شاہد کرتا کہ ایسا کیا یا نہیں کیا یا اللہ کو شاہد کر کے گواہی دے کہ وہ جھوٹا ہے تو زاہدی نے کہا کہ اکثروں کے نزدیک کافر ہوگا اور شمس نے کہا کہ اصح یہ ہے کہ کافر نہ ہوگا۔ ف ۵ د م

فصل دربیان کفارۂ قسم۔ قال کفارۃ الیمین رقبۃ یجزیٔ فیہا ما

فصل۔ فی الکفارۃ :-

یجزیٔ فی الظہار۔ قدوری نے فرمایا کہ کفارۂ قسم ایک بردہ کو آزاد کرنا ہے اور اس میں بھی ویسا ہی بردہ جائز ہو جاتا ہے جیسا کہ کفارۂ ظہار میں ہوتا ہے۔

وان شاء کسا عشرۃ مساکین کل واحد ثوبا فما زاد وادناہ ما یجوز فیہ الصلوۃ وان شاء اطعم عشرۃ مساکین کالاطعام فی کفارۃ الظہار والاصل فیہ قولہ تعالی فکفارتہ اطعام عشرۃ مساکین الآیۃ وکلمۃ او للتخییر فکان الواجب احد الاشیاء الثلثۃ اور اگر چاہے تو دس مسکینوں کو لباس دے ہر ایک کو ایک کپڑا دے یا زیادہ دے اور کمتر اس قدر ہے کہ جس میں نماز جائز ہو جائے اور اگر چاہے دس مسکینوں کو کھانا دے جیسے کفارہ ظہار میں کھانا دیا جاتا ہے اور اصل اس میں قولہ تعالی فکفارتہ اطعام عشرۃ مساکین آلایہ ہے اور حرف یا اس میں اختیار دینے کے واسطے ہے یعنی چاہے کھانا دے یا کپڑا دے یا بردہ آزاد کرو پس ان تین چیزوں میں سے ایک چیز واجب ہے۔ قال فان لم یقدر علی احد الاشیاء الثلثۃ صام ثلثۃ ایام متتابعات وقال الشافعی یخیر لاطلاق النص ولنا قراءۃ ابن مسعودؓ فصیام ثلثۃ ایام متتابعات وھی کالخبر المشہور ثم المذکور فی الکتاب فی بیان ادنی الکسوۃ مروی عن محمد وعن ابی یوسف وابی حنیفۃؒ ان ادناہ ما یستر عامۃ بدنہ حتی لا یجوز السراویل وھو الصحیح لان لابسہ یسمی عریانا فی العرف لکن ما لا یجزیہ عن الکسوۃ یجزیہ عن الطعام باعتبار القیمۃ — اور اگر ان تین چیزوں میں سے کسی پر قادر نہ ہو تو پے در پے تین روزے رکھے اور امام شافعیؒ نے کہا کہ روزوں میں اس کو اختیار ہے یعنی پے درپے رکھے اور چاہے متفرق رکھے کیونکہ نص مطلق ہے یعنی اس میں پے درپے کی قید نہیں ہے۔ اور ہماری دلیل قرات عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ ہے فصیام ثلثۃ ایام متتابعات یعنی اس قرات میں متتابعات کی قید ہے اور یہ قرات مثل حدیث مشہور کے ہے یعنی اس سے قرآن پر زائد کرنا جائز ہے۔ پھر کتاب میں جو ادنی درجہ کپڑے کا ذکر کیا وہ امام محمد سے مروی ہے اور امام ابوحنیفہ وابویوسف نے کہا کہ ادنی درجہ کپڑے کا اس قدر ہے جو اکثر بدن کو چھپا دے حتی کہ خالی پائجامہ جائز نہیں ہے اور یہ صحیح ہے کیونکہ خالی پائجامہ پہننے والے کو عرف میں ننگا کہتے ہیں لیکن جس مال سے کہ لباس ادا نہ ہوا اس سے طعام دے دینا بلحاظ قیمت کے ادا ہو جانے کا فے یعنی مثلاً اس کے پاس دو روپیہ ہیں جن سے دس آدمیوں کا کھانا بخوبی ہو سکتا ہے اور لباس میں تین روپیہ صرف ہوتے ہیں اور اس نے لباس کی نیت سے دس مسکینوں کو دو روپیہ دیے تو لباس ادا نہ ہوگا۔ مگر کھانے کی قیمت ان کو پہنچ کر طعام سے کفارہ ادا ہو جائے گا۔ لیکن یہ اس وقت ہے کہ جب طعام کی جگہ کی قیمت دینا جائز ہو جیسا کہ ہمارا مذہب ہے۔ وان قدم الکفارۃ علی الحنث لم یجزہ وقال الشافعیؒ یجزیہ بالمال لانہ اداھا بعد السبب وھو الیمین فاشبہ التکفیر بعد الجرح ولنا ان الکفارۃ یستر الجنایۃ ولا جنایۃ ھھنا والیمین لیست بسبب

لانه مانع غیر مفض بخلاف الجرح لانه مفض۔ اور اگر اس نے حانث ہونے سے پہلے کفارہ دے دیا تو جائز نہیں ہوگا
اور شافعی نے کہا مال سے کفارہ دے دینا جائز ہے کیونکہ اس میں سبب کفارہ یعنی قسم موجود ہو جانے کے بعد کفارہ
ادا کیا ہے تو ایسا ہو گیا کہ جیسے کسی کو زخمی کرنے کے بعد مرنے سے پہلے کفارہ کا بردہ آزاد کر دیا اور ہماری دلیل یہ ہے
جرم چھپانے کے واسطے کفارہ ہوتا ہے اور یہاں قسم توڑنے سے پہلے کوئی جرم نہیں اور قسم کچھ کفارہ کا سبب نہیں
ہے کیونکہ وہ روکنے والی ہے نہ پہنچانے والی یعنی قسم اس واسطے ہوتی ہے کہ آدمی اس کو پورا کرے اور اس
واسطے نہیں ہوتی کہ توڑ کر کفارہ دے تو قسم کوئی کفارہ تک پہنچانے والا سبب نہیں ہے بخلاف زخم کے کہ وہ موت
تک پہنچا دیتا ہے اسی لئے یعنی زخمی کرنے میں مجروح کی موت سے پہلے کفارہ دینا اس وجہ سے جائز ہوا ہے کہ
زخم کاری کا انجام موت ہوتی ہے بخلاف قسم کے کہ اس کا انجام کچھ کفارہ نہیں ہے کیونکہ اگر اس نے عمر بھر اپنی
قسم پوری رکھی تو اس پر کچھ کفارہ لازم نہیں ہوگا اور واضح ہو کہ اگر حانث ہونے سے پہلے اس نے اپنا کفارہ دے
دیا تو وہ اگرچہ کفارہ نہ ہوگا لیکن صدقہ ہو گیا۔ ثم لا یسترد من المسکین لوقوعه صدقة۔ پھر وہ اس مال کو مسکین
سے واپس نہیں لے سکتا کیونکہ وہ صدقہ ہو گیا ہے اور صدقہ کا واپس لینا جائز نہیں ہے۔ قال ومن حلف علی معصیة
مثل ان لا یصلی او لا یکلم اباه او لیقتلن فلانا ینبغی ان یحنث نفسه ویکفر عن یمینه لقوله علیه السلام من حلف
علی یمین وراٰی غیرها خیرا منها فلیات بالذی هو خیر ثم لیکفر عن یمینه ولان فیما قلناه تفویت البر الی جابر
وهو الکفارة ولا جابر للمعصیة فی ضده — قدوری نے فرمایا کہ جس شخص نے کسی معصیت پر قسم کھائی مثلاً یہ
کہ وہ نماز نہیں پڑھے گا یا وہ اپنے باپ سے کلام نہیں کرے گا یا فلاں شخص کو قتل کرے گا تو سزاوار ہے کہ خود حانث ہو جائے
اور اپنی قسم کا کفارہ دے دے۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے کسی بات پر قسم کھائی اور اس
کے سوائے دوسری بات بہتر دیکھی تو جس کو بہتر دیکھتا ہے وہ کرے پھر اپنی قسم کا کفارہ دے دے رواہ المسلم وغیرہ۔ اور اس
دلیل سے کہ جو صورت ہم نے بیان کی اس میں اگر پوری کرنا جاتا رہتا ہے تو کفارہ سے اس کا جبر نقصان ہو جاتا ہے اور اس
کے برخلاف یعنی معصیت پر عمل کرنے میں سوائے نقصان کے کچھ تلافی نہیں ہے۔ واذا حلف الکافر ثم حنث فی حال کفره
او بعد اسلامه فلا حنث علیه لانه لیس باهل للیمین لانها تعقد لتعظیم اللہ تعالی ومع الکفر لا یکون معظما
ولا هو اهل للکفارة لانها عبادة — اور اگر کافر نے قسم کھائی ہو پھر حالت کفر میں یا مسلمان ہونے کے بعد قسم توڑے تو اس
پر کچھ نہیں ہے کیونکہ قسم کھانے کے وقت اس کو قسم کھانے کی لیاقت نہیں تھی کیونکہ قسم تو اللہ تعالی کی تعظیم کے لئے کھائی جاتی ہے
اور کفر کے ساتھ اس کو تعظیم کی لیاقت نہیں ہے اور نہ وہ کفارہ کی لیاقت رکھتا ہے کیونکہ کفارہ عبادت ہے۔ ومن حرم علی
نفسه شیئا مما یملکه لم یصر محرما وعلیه ان استباحه کفارة یمین وقال الشافعیؒ لا کفارة علیه لان تحریم الحلال
قلب المشروع فلا ینعقد به تصرف مشروع وهو الیمین ولنا ان اللفظ ینبئ عن اثبات الحرمة وقد امکن اعماله
بثبوت الحرمة لغیره باثبات موجب الیمین فیصار الیه ثم اذا فعل مما حرمه قلیلا او کثیرا حنث ووجبت الکفارة
وهو المعنی من الاستباحة المذکورة لان التحریم اذا ثبت تناول کل جزء منه — اگر کسی نے اپنے اوپر کسی چیز کو حرام
کر لیا جس کا وہ مالک ہو تو وہ شے اپنی ذات سے اس پر حرام نہ ہو جائے گی۔ لیکن جب وہ اس کے ساتھ مباح کا برتاؤ کرے تو
اس پر کفارہ قسم لازم ہوگا۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ اس پر کفارہ نہیں ہے کیونکہ حلال کو حرام کر لینا مشروع کا الٹا ہوا تو اس کی
وجہ سے قسم منعقد نہ ہوگی جو شرعی تصرف ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ لفظ سے حرمت ثابت کرنا نکلتا ہے اور اس کے موافق عمل

کرنا ممکن ہے یعنی جب اس نے کہا کہ یہ چیز مجھ پر حرام ہے تو بدوں شرعی مخالفت کے اس پر عمل اس طرح ممکن ہے کہ حرمت ثابت کی جائے مگر حرمت ذاتی نہیں بلکہ بمقتضائے قسم لہذا یہ قسم قرار دیا جائے گا۔ پھر اس نے جس چیز کو حرام کیا ہے اگر اس کو تھوڑا یا بہت عمل میں لایا تو قسم توڑے اور کفارہ واجب ہوا اور مباح کا معاملہ کرنے سے یہی مراد ہے کیونکہ حرام کرنا جب ثابت ہوا تو اس چیز کے ہر جزو کو شامل ہوگیا۔ ولو قال کل حل علی حرام فهو علی الطعام والشراب الا ان ینوی غیر ذلك والقياس ان يحنث كما فرغ لانه باشر فعلا مباحا وهو التنفس ونحوه وهذا قول زفرؒ وجه الاستحسان ان المقصود وهو البر لا يتحصل مع اعتبار العموم واذا سقط اعتباره ينصرف الى الطعام والشراب للعرف فانه يستعمل فيما يتناول عادة ولا يتناول المرأة الا بالنية لاسقاط اعتبار العموم واذا نواها كان ايلاء ولا تصرف اليمين عن الماكول والمشروب وهذا كله جواب ظاهر الرواية ومشايخنا رحمهم الله قالوا يقع به الطلاق عن غير نية لغلبة الاستعمال وعليه الفتوى وكذا ينبغى فى قوله حلال بروى حرام للعرف واختلفوا فى قوله هرچه بردست راست گيرم بروى حرام انه هل تشترط النية والاظهر انه يجعل طلاقا من غير نية للعرف۔ اور اگر اس نے کہا کہ ہر حلال چیز حرام ہے تو یہ قسم صرف کھانے اور پینے کی چیزوں پر واقع ہوگی مگر آنکہ اس کے سوا دوسری چیزوں کی بھی نیت کرے اور قیاس تو یہ چاہتا تھا۔ جیسے ہی وہ قسم سے فارغ ہوا ہے اسی وقت حانث ہو جائے کیونکہ اس نے فی الفور ایک مباح فعل کیا یعنی سانس لینا اور مثل اس کے اور یہی زفر رحمہ اللہ کا قول ہے۔

اور جو کتاب میں مذکور ہوا یہ استحسان ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ قسم کا مقصود یہ تھا کہ وہ پوری کی جائے اور ایسا عموم ہر چیز کا اعتبار کرنے سے یہ مقصود یعنی پورا کرنا ممکن نہ ہوگا اور جب عموم کا اعتبار ساقط ہوا تو رواج کی وجہ سے صرف کھانے اور پینے کی چیزوں پر رکھا جائے گا۔ کیونکہ ایسا کلمہ انھیں چیزوں میں مستعمل ہوتا ہے جو عادت کے طور پر مستعمل کی جائیں اور یہ لفظ زوجہ کو شامل نہیں ہوگا مگر جبکہ نیت ہو کیونکہ عموم چیزوں کا اعتبار تو ساقط ہوگیا۔ اور اگر اس نے عورت کی نیت کی ہو تو یہ کلمہ ایلاء ہو جائے گا اور باوجود اس کے کھانے و پینے کی چیزوں سے یہ قسم ساقط نہ ہوگی اور یہ سب ظاہر الروایۃ کا حکم ہے اور ہمارے مشائخؒ نے فرمایا یعنی مشائخ بلخ نے کہا کہ اگر اس نے ہر حلال اپنے اوپر حرام ہونے میں اپنی زوجہ کی بھی نیت کی ہو تو بلا نیت طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ اسی معنی میں غالب استعمال ہوگیا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اسی طرح اگر اس نے فارسی میں کہا کہ حلال بروے حرام یعنی حلال اس پر حرام ہے تو زوجہ پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ کیونکہ یہی عرف ہے اور اگر اس نے کہا کہ ہرچہ بردست راست گیرم بروے حرام یعنی جو کچھ داہنے ہاتھ پکڑے اس پر حرام ہے تو مشائخؒ نے اس میں اختلاف کیا کہ آیا نیت شرط ہے یا نہیں اور اظہر یہ ہے کہ بغیر نیت کے طلاق قرار دی جائے کیونکہ یہی عرف ہے۔ ومن نذر نذرا مطلقا فعليه الوفاء لقوله عليه السلام من نذر وسمى فعليه الوفاء بما سمى۔ اگر کسی نے نذر مطلق کی یعنی بدوں کسی شرط و قید کے تو اس پر پورا کرنا واجب ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے نذر کی اور بیان کردی تو جو کچھ بیان کیا اس کو ادا کرنا واجب ہے ف یہ حدیث غریب ہے اور احادیث اس بارہ میں بہت ہیں از انجملہ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ جس کے آخر میں ہے کہ آپ نے فرمایا کہ تو اس کا قرضہ ادا کرتا اس نے عرض کیا کہ ہاں تو فرمایا کہ دین الٰہی ادا کرنے کا زیادہ مستحق ہے یعنی ادائے دین زیادہ واجب الادا ہے رواہ البخاری۔

اور حدیث میں ہے کہ میں نے زمانہ جاہلیت میں یہ نذر کی تھی کہ ایک رات مسجد الحرام میں اعتکاف کروں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اپنی نذر وفا کرو۔ رواہ المسلم والبخاری۔ اور حدیث میں ہے کہ معصیت میں نذر کی وفا نہیں ہے رواہ المسلم۔ اور حدیث میں ہے کہ ایک عورت نے آکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں نے نذر کی تھی کہ آپ کی موجودگی میں دف بجاؤں آپ نے فرمایا

کہ اپنی نذر ادا کرے رواہ ابو داؤد۔ اور اس میں دلیل ہے کہ دف ممنوع نہیں ہے اسی واسطے نکاح وغیرہ میں دف سے اعلان کا حکم ہے اور حدیث میں ہے جس نے اللہ تعالٰے کی فرمانبرداری کی نیت کی تو وہ فرمانبرداری کرے اور جس نے اس کی نافرمانی کی نیت کی وہ اس کی نافرمانی نہ کرے۔ رواہ البخاری، ن، ع ف۔

وان علق النذر بشرط فوجد الشرط فعليه الوفاء بنفس النذر لاطلاق الحديث ولان المعلق بشرط كالمنجز عنده وعن ابی حنيفةؒ انه رجع عنه وقال اذا قال ان فعلت كذا فعلی حجة او صوم سنة او صدقة مال املكه اجزاه من ذلك كفارة يمين وهو قول محمدؒ ويخرج عن العهدة بالوفاء بما سمی ايضا وهذا اذا كان شرطا لا يريد كونه لان فيه معنی اليمين وهو المنع وهو بظاهره نذر فيتخير ويميل الی ای الجهتين شاء بخلاف اذا كان شرطا يريد كونه كقوله ان شفی الله مريضی لانعدام معنی اليمين فيه وهو المنع هذا التفصيل هو الصحيح — اور اگر اس نے نذر کو کسی شرط سے معلق کیا یعنی مثلاً بیمار کو شفا ہو جائے تو حج واجب ہے پھر شرط پائی گئی تو نذر کا وفا واجب ہے کیونکہ اطلاق حدیث اس کو بھی شامل ہے اور اس لئے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک شرطیہ نذر کرنا مانند بغیر شرط کے ہے۔ اور یہ بھی روایت ہے کہ امام نے اس سے رجوع کیا اور کہا کہ اگر کسی نے کہا کہ جب میں ایسا کروں تو مجھ پر حج یا ایک سال کے روزے یا صدقہ ایسے مال کا جس کا کہ میں مالک ہوں واجب ہے تو اس میں کفارۂ قسم دے دینا کافی ہوگا اور یہی امام محمدؒ کا قول ہے اور اگر وہی چیز پوری کر دی کہ جو بیان کی یعنی حج یا روزہ وغیرہ تو بھی عہدۂ قسم سے نکل جائے گا۔

اور یہ بات اس وقت ہے کہ جب یہ شرط ایسی ہو جس کا ہونا نہیں چاہتا یعنی مثلاً کہ اگر میں شراب پیوں حالانکہ شراب پینا نہیں چاہتا ہے تو یہ قسم ہے کیونکہ اس میں قسم کے معنی یعنی باز رہنا موجود ہے اور ظاہر لفظ میں البتہ نذر ہے پس اس کو اختیار دے دیا گیا کہ چاہے کفارہ دے دے اور چاہے جو کچھ بیان کیا ہے وہی پورا کرے۔ کیونکہ ایک جہت سے وہ نذر ہے تو اس کو اختیار ہے کہ جس جانب چاہے جاوے بخلاف اس کے اگر شرط ایسی ہو جس کا ہونا چاہتا ہے مثلاً کہا کہ اگر اللہ میرے بیمار کو شفا دے دے تو مجھ پر حج یا روزہ یا صدقہ ہے تو یہ فقط نذر ہے کیونکہ اس میں قسم کے معنی نہیں ہیں یعنی باز رہنا نہیں پایا جاتا ہے اور یہی تفصیل صحیح ہے ف یعنی اگر ایسی شرط ہو جس کا ہونا چاہتا ہے تو وہ فقط نذر ہے اور اگر ایسی شرط ہو جس کا ہونا نہیں چاہتا تو باز رہنا پایا گیا۔ پس ایک راہ سے قسم ہے تو چاہے نذر ادا کرے یا کفارہ قسم دے دے۔ قال ومن حلف علی يمين وقال ان شاء الله متصلا بيمينه فلا حنث عليه لقوله عليه السلام من حلف علی يمين وقال ان شاء الله فقد بر فی يمينه الا انه لا بد من الاتصال لانه بعد الفراغ رجوع ولا رجوع فی اليمين۔ قدوری نے فرمایا جس شخص نے کسی بات پر قسم کھائی اور قسم سے ملا کر ان شاء اللہ تعالٰے کہا وہ حانث نہیں ہوگا یعنی کبھی حانث نہیں ہو سکتا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس شخص نے کسی بات پر قسم کھائی اور کہا کہ ان شاء اللہ تعالٰی تو اپنی قسم میں سچا ہو گیا۔ رواہ احمد والاربعہ وابن حبان۔ ولیکن ان شاء اللہ تعالٰی ملا کر کہنا ضرور ہے کیونکہ قسم سے فارغ ہو کر کہنا قسم سے رجوع ہے حالانکہ قسم سے رجوع جائز نہیں ف۔ اور حضرت ابن عباس کہتے تھے کہ بعد قسم کے بھی استثناء جائز ہے اور جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو دیکھ کر فرمایا کہ اللہ تعالٰی اس کی گردن مارے یہ بات سن کر عرض کی کہ یا رسول اللہ فی سبیل اللہ تو آپ نے فرمایا کہ فی سبیل اللہ پھر وہ شخص جہاد میں شہید کیا گیا۔ رواہ مالک۔ اور جمہور کے نزدیک بعد کو استثناء کرنا جائز نہیں ہے اور حکایت ہے کہ ہارون رشید

نے امام ابوحنیفہ کو بلا کر کہا کہ تم میرے دادا یعنی ابن عباس رضی اللہ عنہ سے انشاء اللہ کے مسئلہ میں کیوں مخالفت کرتے ہو۔ امام نے کہا کہ اے خلیفہ میری مخالفت سے تمہاری خلافت قائم ہے۔ خلیفہ نے کہا کہ یہ کیونکر ہے آپ نے فرمایا کہ جن لوگوں نے تم سے بیعت کی ہے جب ان کا جی چاہے انشاء اللہ کہہ کر تمہاری بیعت سے باہر ہو جائیں خلیفہ نے متحیر ہو کر اس کی تصدیق کی۔ م ع۔

باب الیمین الدخول والسکنی

یہ باب داخل ہونے وسکونت کے بارہ میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ ومن حلف لا یدخل بیتا فدخل الکعبة والمسجد او البیعة او الکنیسة لم یحنث لان البیت ما اعد للبیتوتة وھذہ البقاع ما بنیت لہا جس شخص نے قسم کھائی کہ وہ بیت میں داخل نہیں ہوگا۔ اور بیت وہ مقام ہے جہاں رات کو سوتے ہیں۔ پھر وہ کعبہ میں یا مسجد میں یا نصرانی گرجا یا یہودی کلیسہ میں داخل ہوا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ بیت تو وہ گھر ہے جو رات کو سونے کے واسطے بنایا گیا ہے اور یہ مکانات اس واسطے نہیں بنائے گئے ہیں۔ ف۔ بیت وہ ہے جس میں چہار دیواری اور چھت اور دربند ہو جو رات کو سونے کے لئے قرار دیا جاتا ہے۔ وکذا اذا دخل دھلیزا او ظلة باب الدار لما ذکرنا والظلة ما یکون علی السکة وقیل اذا کان الدھلیز بحیث لو اغلق الباب یبقی داخلا وھو مسقف یحنث لانہ یبات فیہ عادة۔ اسی طرح اگر دہلیز میں داخل ہوا یا سائبان میں جو گھر کے دروازے پر ہوتا ہے تو بھی حانث نہ ہوگا کیونکہ یہ بھی خوابگاہ نہیں ہیں اور ظلہ وہ ہے جو کوچہ پر ہوتا ہے اور بعض نے فرمایا کہ اگر دہلیز ایسی ہو کہ جب اس کا دروازہ بند کر دیا جائے تو وہ اندر داخل ہو جائے اور اس پر چھت پٹی ہو تو وہ حانث ہو جائے گا کیونکہ ایسی ڈیوڑھی میں سونے کی عادت ہے ف۔ اور صحیح یہ کہ دہلیز میں سونے کی عادت نہیں خواہ دروازہ سے باہر ہو یا اندر ہو البدائع وہ لیکن ہمارے دیار میں اکثر سوتے ہیں پس فتوی حانث ہونے پر چاہئے۔ م۔ ظلہ وہ ہے جو دروازے پر بطور سائبان بناتے ہیں یہ ذخیرہ و مغرب میں مذکور ہے اور جو مصنف نے ذکر کیا اس کی توضیح یہ ہے کہ کوچہ کے دو گھروں کی دیواروں پر دھنیاں رکھ کر پاٹ دیتے ہیں جس کو میاں چھتا کہتے ہیں۔ ع۔ وان دخل صفة حنث لانہ یبنی للبیتوتة فیہ فی بعض الاوقات فصار کالشتوی والصیفی وقیل ھذا اذا کانت الصفة ذات حوائط اربعة وھکذا کانت صفافھم وقیل الجواب مجری علی اطلاقہ وھو الصحیح۔ اور اگر وہ صفہ میں داخل ہوا وہ حانث ہو جائے گا کیونکہ وہ بعض اوقات میں اکثر رات کو سونے کے واسطے بنایا جاتا ہے جیسے صفہ سرمائی یا صفہ گرمائی۔ بعض نے فرمایا کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ صفہ کی چار دیواریں ہوں اور اہل کوفہ کے صفہ ایسے ہی ہوتے تھے اور بعض نے فرمایا کہ جواب ہر حالت میں یہی ہے اور یہی قول صحیح ہے۔ ومن حلف لا یدخل دارا فدخل دارا خربة لم یحنث ولو حلف لا یدخل ھذہ الدار فدخلہا بعد ما انہدمت وصارت صحراء حنث لان الدار اسم للعرصة عند العرب والعجم یقال دار عامرة ودار غامرة وقد شہدت اشعار العرب بذلک فالبناء وصف فیہا غیر ان الوصف فی الحاضر لغو وفی الغائب معتبر — اور جس شخص نے قسم کھائی کہ دار میں داخل نہ ہوگا پھر وہ کھنڈل

بغیر عمارت میں داخل ہوا تو حانث نہ ہوگا اور اگر اس نے کہا کہ میں اس دار میں داخل نہ ہوں گا پھر اس کی عمارت منہدم ہو جانے کے بعد میدان میں داخل ہوا تو بھی حانث ہوگیا اس واسطے کہ عرب اور عجم کے نزدیک دار اس صحن میدان کا نام ہے جس پر عمارت بنائی جاتی ہے چنانچہ بولتے ہیں کہ دار عامر یعنی عمارت بنا ہوا بعین مہملہ دار غامر یعنی کھنڈل بغین معجمہ اور عرب کے اشعار اس پر شاہد ہیں۔ پس دار کے واسطے عمارت ایک وصف ہے لیکن اتنی بات ہے کہ جس دار کی طرف اشارہ کیا ہے اس میں وصف معتبر نہیں ہے اور اگر نظر سے اوٹ ہو تو وصف معتبر ہے۔ ولو حلف لا يدخل هذه الدار فخربت ثم بنيت اخرى فدخلها يحنث لما ذكرنا ان الاسم باق بعد الانهدام۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ میں اس دار میں نہیں داخل ہوں گا پھر وہ کھنڈل ہوگیا پھر دوبارہ بنایا گیا پھر یہ شخص اسی میں داخل ہوا تو حانث ہو جائے گا کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ منہدم ہو جانے کے بعد بھی دار کا نام باقی ہے نہ سے صرف وصف عمارت نہیں رہا۔ وان جعلت مسجدا او حماما او بستانا او بيتا فدخله لم يحنث۔ اور اگر بعد انہدام کے وہ مسجد بنایا گیا یا حمام یا بستان یا بیت یعنی کوٹھری بنایا گیا پھر اس میں داخل ہوا تو حانث نہ ہوگا۔ لانه لم يبق دارا لاعتراض اسم آخر عليه۔ کیونکہ وہ دار نہیں رہا، اس لئے کہ اس پر دوسرا نام آ گیا۔ وكذا اذا دخله بعد انهدام الحمام واشباهه لانه لا يعود اسم الدار به۔ اور اسی طرح اگر حمام وغیرہ منہدم ہو جانے کے بعد اس میں داخل ہوا تو بھی حانث نہ ہوگا کیونکہ حمام گر جانے سے اس پر دار ہونے کا نام عود نہیں کرے گا فــ یعنی جب وہ مقام ایک نام سے مسمی ہو چکا یعنی حمام یا بوستان مثلاً تو عمارت گرنے کے بعد بھی اس پر اصل نام یعنی دار کا اطلاق نہ ہوگا۔ وان حلف لا يدخل هذا البيت فدخله بعد ما انهدم وصار صحراء لم يحنث۔ اور اگر اس نے حلف کی کہ اس بیت میں داخل نہیں ہوگا پھر اس کے منہدم ہو کر میدان ہو جانے کے بعد داخل ہوا تو حانث نہیں ہوگا۔ لزوال اسم البيت لانه لا يبات فيه حتى لو بقيت الحيطان وسقط السقف يحنث لانه يبات فيه والسقف وصف فيه۔ اس واسطے کہ اس سے بیت کا نام جاتا رہا کیونکہ اس میں رات کو کوئی نہیں سو سکتا حتی کہ اگر دیواریں باقی ہوں اور چھت گری ہو تو حانث ہوگا کیونکہ اس میں رات بسر کی جاتی ہے۔ اور چھت ہونا اس میں وصف ہے۔ وكذا اذا بنى بيتا آخر فدخله لم يحنث۔ اور اسی طرح اگر دوسرا گھر بنایا گیا پھر اس میں داخل ہوا تو بھی حانث نہ ہوگا۔ لان الاسم لم يبق بعد الانهدام۔ کیونکہ منہدم ہو جانے کے بعد اس پر بیت کا لفظ نہیں بولا جاتا ہے۔ قال ومن حلف لا يدخل هذه الدار فوقف على سطحها حنث لان السطح من الدار الا ترى ان المعتكف لا يفسد اعتكافه بالخروج الى سطح المسجد وقيل في عرفنا لا يحنث اور جس نے قسم کھائی کہ اس دار میں داخل نہیں ہوگا پھر باہر سے اس کی چھت پر کھڑا ہوا تو حانث ہوگیا کیونکہ چھت اس دار میں سے ہے کیا نہیں دیکھتے کہ مسجد کی چھت پر چڑھ جانے سے اعتکاف نہیں ٹوٹتا ہے اور بعض نے فرمایا کہ ہمارے رواج میں حانث نہیں ہوگا۔ قال وان دخل دهليزها يحنث ويجب ان يكون على التفصيل الذي تقدم۔ اور اگر اس دار کی دہلیز یعنی ڈیوڑھی میں داخل ہوا حانث ہو جائے گا لیکن اس میں وہ تفصیل ہونا چاہئے جو پہلے بیان ہو چکی فــ یعنی اگر دروازہ بند کرنے سے وہ بھیتر ہو جائے اور چھت ہو تو نہ حانث ہوگا اور اگر باہر رہے تو نہیں۔ وان وقف في طاق الباب بحيث اذا اغلق الباب كان

خارجاً لم یحنث لان الباب لاحراز الدار وما فیها فلم یکن الخارج من الدار۔ اور اگر دروازے کے طاق محرابی میں کھڑا ہوا اس طرح کہ اگر دروازہ بند کر دیا جائے تو وہ باہر رہ جائے تو حانث نہیں ہوگا کیونکہ دروازہ اس واسطے ہوتا ہے کہ دار کو معہ اس کے اسباب کے محفوظ کرے تو جو مقام کہ باہر ہو وہ دار میں سے نہ ہوگا۔ قال ومن حلف لا یدخل هٰذہ الدار وهو فیها لم یحنث بالقعود حتی یخرج ثم یدخل استحساناً والقیاس ان یحنث لان الدوام له حکم الابتداء وجه الاستحسان ان الدخول لا دوام له لانه انفصال من الخارج الی الداخل۔ اور اگر قسم کھائی کہ اس دار میں داخل نہ ہوگا حالانکہ وہ اسی میں موجود ہے تو بیٹھے رہنے سے حانث نہ ہوگا حتی کہ جب باہر چلا جائے پھر داخل ہو تو استحساناً حانث ہو جائے گا اور قیاس یہ چاہتا تھا کہ وہیں بیٹھنے سے بھی حانث ہو جائے کیونکہ مداومت کرنے کو ابتدا کرنے کا حکم ہے یعنی برابر بیٹھے رہنا گویا ازسرنو جانا ہوا اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ داخل ہونا ایسا فعل نہیں ہے کہ اس کے لئے دوام ہو کیونکہ خارج سے جدا ہو کر آنا اسی کو داخل ہونا کہتے ہیں اور ایک آن میں ہو جاتا ہے۔ ولو حلف لا یلبس هذا الثوب وهو لابسه فنزعه فی الحال لم یحنث وکذا اذا حلف لا یرکب هذه الدابة وهو راکبها فنزل من ساعته لم یحنث وحلف لا یسکن هذه الدار وهو ساکنها فاخذ فی النقلة من ساعته لم یحنث وقال زفرؒ یحنث لوجود الشرط وان قل ولنا ان الیمین تعقد للبر فیستثنی منه زمان تحققه۔ اور قسم کھائی کہ یہ کپڑا نہیں پہنوں گا حالانکہ وہ اس کو پہنے ہے پھر اس کو فی الحال اتار دیا یعنی جتنی دیر میں اتار سکتا تھا اتارا تو حانث نہ ہوگا۔ اور اسی طرح اگر قسم کھائی کہ اس جانور پر سوار نہ ہوں گا حالانکہ اس پر سوار ہے پھر اسی وقت اتر پڑا تو حانث نہ ہوگا یا قسم کھائی کہ اس دار میں نہیں رہے گا حالانکہ اسی میں رہتا ہے پھر اسی وقت اسباب اٹھانا شروع کیا تو حانث نہ ہوگا۔ اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ حانث ہو جائے گا کیونکہ شرط پائی گئی اگرچہ قلیل ہو تو یہ قیاس ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قسم اس واسطے منعقد کی جاتی ہے کہ آدمی اس کو پورا کرے تو زمانہ تحقق اس سے مستثنیٰ ہو گیا۔ فان لبث علی حاله ساعة حنث لان هذه الافاعیل لها دوام بحدوث امثالها الا یری انه یضرب لها مدة یقال رکبت یوما ولبست یوما بخلاف الدخول لانه لا یقال دخلت یوما بمعنی المدة والتوقیت ولو نوی الابتداء الخالص یصدق لانه محتمل کلامه۔ اور اگر ایک ساعت وہ اسی حالت پر رہا تو حانث ہو گیا یعنی قسم کے بعد ایک ساعت تک وہ کپڑا پہنے رہا یا اس جانور پر سوار رہا یا اس گھر میں ساکن رہا تو حانث ہو گیا کیونکہ یہ کام ایسے ہیں کہ برابر باقی رہتے ہیں۔ کیونکہ ہر ساعت اس کے مثل پیدا ہوتے جاتے ہیں۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ ان کاموں کی مدت مقرر کی جاتی ہے۔ چنانچہ بولتے ہیں کہ میں دن بھر سوار رہا اور دن بھر پہنے رہا بخلاف داخل ہونے کے چنانچہ یوں نہیں کہتے کہ میں دن بھر داخل ہوتا رہا اور اگر اس نے یہ نیت کی ہو کہ خالص ابتدا نہ کروں گا۔ تو اس کی تصدیق ہوگی کیونکہ اس کلام کے یہ معنی بھی ہو سکتے ہیں فـ یوں ہی اگر یہ نیت کی کہ میں یہ کپڑا اتار کر پھر ازسرنو نہیں پہنوں گا یا جب اس سواری سے اتروں گا تو پھر نہیں سوار ہوں گا تو اس کی تصدیق ہوگی۔ قال ومن حلف لا یسکن هذه الدار فخرج بنفسه ومتاعه واهله فیها ولم یرد الرجوع الیها حنث لانه یعد ساکنا ببقاء اهله ومتاعه فیها عرفا فان السوقی عامة نهاره فی السوق ویقول اسکن سکة کذا والبیت والمحلة بمنزلة الدار ولو کان الیمین علی مصر لا یتوقف البر علی نقل المتاع والاهل فیما روی عن ابی یوسفؒ لانه لا یعد ساکنا فی الذی انتقل منه عرفا

بخلاف الاول والقریۃ بمنزلۃ المصر فی الصحیح من الجواب ثم قال ابوحنیفۃؒ لابد من نقل کل المتاع حتی لو بقی وتد یحنث لان السکنی قد ثبت بالکل فیبقی ما بقی شیئ منہ وقال ابو یوسفؒ یعتبر نقل الاکثر لان نقل الکل قد یتعذر وقال محمدؒ یعتبر نقل ما یقوم بہ کدخدائیتہ لان ما وراء ذلک لیس من السکنی قالوا ھذا احسن وارفق بالناس وینبغی ان ینتقل الی منزل آخر بلا تاخیر حتی یبر فان انتقل الی السکۃ او الی المسجد قالوا لا یبر دلیلہ فی الزیادات ان من خرج بعیالہ من مصرہ فمالم یتخذ وطنا آخر یبقی وطنہ الاول فی حق الصلوۃ کذا ھذا — اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں اس گھر میں نہیں رہوں گا پھر وہ خود نکل گیا اور اس کا اسباب اور بال بچے اسی گھر میں ہیں اور وہ اس گھر میں آنے کا ارادہ نہیں رکھتا تو بھی وہ حانث ہوگیا کیونکہ اس مکان میں اس کے بال بچے واسباب ہونے سے عرفاً وہ یہیں کا ساکن کہلائے گا۔ چنانچہ بازاری آدمی تمام دن بازار میں رہتا ہے لیکن پوچھو تو وہ یہی کہتا ہے کہ میں فلاں کوچہ میں رہتا ہوں اور بستی و محلہ کا حکم بمنزلہ دار کے ہے اور اگر اس نے قسم کھائی کہ اس شہر میں نہ رہوں گا تو قسم میں سچا ہونا بال بچے اور اسباب کو منتقل کرنے پر موقوف نہیں ہے۔ جیسا کہ ابو یوسفؒ سے مروی ہے کیونکہ جس شہر سے منتقل ہوگیا عرف میں وہاں کا رہنے والا نہیں شمار ہوتا ہے بخلاف اول صورت کے۔ اور گاؤں کا حکم صحیح قول میں وہ بمنزلہ شہر کے ہے۔ پھر امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ سچا ہونے کے واسطے دار میں سے پورا اسباب منتقل کرنا ضرور ہے حتی کہ اگر ایک میخ بھی دار میں رہ گئی تو حانث ہوجائے گا کیونکہ اس دار کی سکونت کل اسباب سے شروع ہوئی تھی تو جب تک اس اسباب میں سے کچھ بھی باقی رہے گا وہاں کی سکونت باقی رہے گی۔ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ اکثر متاع کو منتقل کر لینا کافی ہے کیونکہ کبھی کل منتقل کر لینا متعذر ہوجاتا ہے اور اسی پر فتوی ہے کما فی الکافی اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ جس قدر اسباب سے خانہ داری کا انتظام پورا ہو سکتا ہے اسی قدر منتقل کرنا کافی ہے کیونکہ اس سے زیادہ اسباب کچھ اس سکونت میں داخل نہیں ہے۔ مشائخؒ نے فرمایا کہ یہ قول بہت خوب اور لوگوں پر زیادہ آسان ہے اور واضح ہو کہ اس کو لازم یہ ہے کہ بدون تاخیر کے دوسرے مکان میں منتقل کرنا شروع کرے تاکہ قسم میں سچا ہو اور اگر اس نے اسباب کو گلی کوچہ یا مسجد میں منتقل کیا تو قسم میں سچا نہ ہوگا اور زیادات میں اس کی دلیل یہ ہے کہ جو شخص اپنے عیال کو لے کر دوسرے شہر میں گیا تو نماز کے حق میں اس کا اول وطن باقی رہے گا جب تک کہ دوسرا وطن نہ بنا دے تو ایسا ہی یہاں ہے فتنے یعنی اس گھر سے منتقل ہو کر دوسرے گھر کو مسکن نہ بنا دے تب تک پہلا گھر اس کا مسکن رہے گا کیونکہ گلی کوچہ یا مسجد کسی کے واسطے مسکن نہیں ہو سکتی ہے۔ قسم کھائے کہ اس مسجد میں نہیں جائے گا اور بعد منہدم ہونے کے دوسری مسجد بنائی گئی پھر داخل ہوا تو حانث ہوا اور اگر منہدم ہو کر گھر بنایا گیا پھر منہدم ہو کر مسجد بنائی گئی تو حانث نہ ہوگا۔ اور اگر اصل مسجد میں کچھ بڑھایا گیا اور زیادتی میں داخل ہوا تو حانث نہ ہوگا۔ ق ط۔ اور اگر قسم کھائے کہ مسجد میں نہ جاؤنگا پھر اسکی چھت پر کھڑا ہو تو حانث نہ ہوگا بشرطیکہ عجمی ہو اور اسی پر فتوی ہے۔ ج۔ قسم کھائی کہ اس گھر میں نہ جاؤنگا پھر سوار ہو کر یا پیدل گیا یا اسکے کہنے سے کوئی اسکو لاد کر لے گیا تو حانث ہوا فط۔ اور اگر گھوڑا بھڑک کر اسکے روکے نہ رکا اور اس گھر میں لے گیا تو حانث نہ ہوگا اور اگر کوئی بدون اس کے حکم کے اسکو لاد کر لے گیا تو بھی حانث نہ ہوگا خواہ دل سے راضی ہو یا نہ ہو۔ خواہ روک سکتا ہو یا نہیں یہی عامہ مشائخؒ کا قول ہے اور یہی صحیح ہے۔ سب اور اگر فقط ایک پاؤں اندر کیا تو حانث نہ ہوگا یہی صحیح ہے۔ ف۔ اور اگر پھسل کر کچھ گھر میں گر پڑا یا ہوا کے جھونکے نے اسکو اندر گرایا تو صحیح یہ ہے کہ حانث نہ ہوگا اور اگر کوئی اسکو زبردستی اندر لے گیا تھا پھر نکل آیا پھر اپنے اختیار سے اندر چلا گیا تو فتوی یہ ہے کہ حانث ہوجائے گا۔ ط۔

قسم کھائی کہ اس بیت میں داخل نہ ہوگا اور اس کی کچھ نیت نہیں ہے پھر وہ احاطہ کے اندر آیا جس میں یہ بیت واقع ہے تو حانث نہ ہوگا۔ مشائخ نے کہا کہ یہ عرب کے محاورہ پر ہے یعنی ان کے محاورہ میں بیت ایک کوٹھری ہے اور جس میں کئی کوٹھریاں ہوں وہ منزل ہے جس میں کئی منزلیں ہوں وہ دار ہے اور ہمارے عرف میں دار و منزل و گھر سب کو کہتے ہیں تو صحن میں جانے سے حانث ہوگا اور اسی پر فتوی ہے۔ یہی عینی و فتح القدیر وغیرہ فقہ کی معتمد کتابوں میں مذکور ہے۔ م۔

باب الیمین فی الخروج والاتیان والرکوب وغیر ذلک

یہ باب آمد و سواری وغیرہ کی قسم کے بیان میں ہے۔ قال ومن حلف لا یخرج من المسجد فامر انسانا فحمله فاخرجه حنث لان فعل المامور مضاف الی الامر فصار کما اذا رکب دابة فخرجت ولو اخرجه مکرها لم یحنث لان الفعل لم ینتقل الیه لعدم الامر۔ امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا کہ جس شخص نے قسم کھائی کہ میں مسجد سے باہر نہ جاؤں گا پھر اس نے دوسرے کو حکم دیا جو اس کو لاد کر باہر لے گیا تو حانث ہوگیا کیونکہ جس کو حکم دیا ہے اس کا فعل حکم دینے والے کی طرف منسوب ہوا تو ایسا ہوگیا کہ جیسے وہ گھوڑے وغیرہ جانور پر سوار ہوا اور وہ جانور باہر نکل گیا اور اگر کوئی شخص زبردستی اس کو باہر لادے گیا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ یہ فعل اس کی جانب منتقل نہیں ہوا کیونکہ اس نے حکم نہیں دیا۔ لو حمله برضاه لا بامره لا یحنث فی الصحیح لان الانتقال بالامر لا بمجرد الرضاء۔ اور اگر اس کی رضامندی کے ساتھ اس کو لادے گیا بدون اس کے حکم کے تو بھی صحیح قول میں حانث نہ ہوگا کیونکہ خالی رضامندی سے فعل منتقل نہیں ہوتا ہے جب تک کہ حکم نہ ہو۔ قال ولو حلف لا یخرج من داره الا الی جنازة فخرج الیها ثم اتی حاجة اخری لم یحنث لان الموجود خروج مستثنی والمضی بعد ذلک لیس بخروج۔ اور امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ اپنے گھر سے نہیں نکلے گا مگر جنازہ کی جانب پھر وہ ایک جنازہ کے واسطے نکلا پھر کسی دوسری ضرورت کو چلا گیا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ یہ نکلنا وہی ہوا جو اس نے استثناء کیا ہے اور بعد نکلنے کے کہیں جانا نکلنا نہیں ہوتا ہے۔

ولو حلف لا یخرج الی مکة فخرج یریدها ثم رجع حنث لوجود الخروج علی قصد مکة وهو الشرط اذ الخروج هو الانفصال من الداخل الی الخارج۔ اور اگر قسم کھائی کہ مکہ کی طرف نہ جائے گا پھر مکہ کے ارادہ سے نکلا پھر واپس آیا تو حانث ہوگیا کیونکہ مکہ کے قصد سے نکلنا پایا گیا اور یہی شرط تھی کیونکہ نکلنا اندر سے باہر کی طرف جدا ہونا کہلاتا ہے۔ ولو حلف لا یاتیها لم یحنث حتی یدخلها لانه عبارة عن الوصول قال الله تعالی فاتیا فرعون فقولا انا رسول ولو حلف لا یذهب الیها قیل هو کالاتیان وقیل کالخروج وهو الاصح لانه عبارة عن الزوال۔ اور اگر قسم کھائی کہ مکہ میں نہ آوے گا تو حانث نہ ہوگا یہاں تک کہ مکہ میں داخل ہو کیونکہ آنے کے معنی ہیں پہنچ جانا چنانچہ اللہ تعالی نے فرمایا فاتیا فرعون فقولا انا رسول یعنی اے موسی مع ہارون ؑ دونوں فرعون کے پاس آؤ اور اس سے کہو کہ ہم رسول ہیں اور اگر اس نے قسم کھائی کہ مکہ کو نہ جائے گا تو بعض نے کہا کہ آنے کے مثل ہے یعنی جب تک داخل نہ ہو حانث نہ ہوگا اور بعض نے کہا کہ نکلنے کے مثل ہے۔ یعنی مکہ کی طرف نکلتے ہی سے حانث ہوجائے گا اور یہی

اصح ہے کیونکہ جانے کے معنی اپنی جگہ سے ٹلنا۔ قال وان حلف لیاتین البصرۃ فلم یاتھا حتی مات حنث فی اٰخر جزء من اجزاء حیاتہ لان البر قبل ذلک مرجو۔ اور اگر قسم کھائی کہ میں ضرور بصرہ میں آؤں گا پھر نہ آیا یہاں تک کہ مرگیا تو اپنی زندگی کے آخری جزء میں حانث ہوگیا کیونکہ اس جزء سے پہلے امید ہے کہ شاید قسم پوری کرے یعنی بصرہ میں پہنچ جائے فسے اور واضح ہو کہ استطاعت کے دو معنی آتے ہیں ایک یہ کہ اس کام کے اسباب از قسم صحت وغیرہ موجود ہوں جیسے حج فرض ہونے کے واسطے اللہ تعالیٰ نے فرمایا من استطاع الیہ سبیلا۔ یعنی جو حج کی استطاعت پاوے اور حدیث میں تفسیر فرمائی کہ جس کے پاس زاد راہ و سواری موجود ہو یعنی ضروری سامان اس کو میسر آوے اور دوم استطاعت بمعنی قدرت حقیقی ہے جس کو اللہ تعالیٰ بندہ کے فعل کے ساتھ پیدا فرماتا ہے پس اول کو استطاعت صحت کہتے ہیں اور دوم کو استطاعت قضا کہتے ہیں۔ م ع۔ ولو حلف لیاتینہ غدا ان استطاع فھذا علی استطاعۃ الصحۃ دون القدرۃ وفسرہ فی الجامع الصغیر وقال اذا لم یمرض ولم یمنعہ السلطان ولم یجیٔ امر لا یقدر علی اتیانہ فلم یاتہ حنث وان عنی استطاعۃ القضاء دین فیما بینہ وبین اللہ تعالیٰ وھذا لان حقیقۃ الاستطاعۃ فیما یقارن الفعل ویطلق الاسم علی سلامۃ الآلات وصحۃ الاسباب فی المتعارف فعند الاطلاق ینصرف الیہ ویصح نیۃ الاول دیانۃ لانہ نوی حقیقۃ کلامہ ثم قیل یصح قضاءً ایضا لما بینا وقیل لا یصح لانہ خلاف الظاھر۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ کل میں تیرے پاس ضرور آؤں گا بشرطیکہ مجھے استطاعت ہو تو یہ استطاعت صحت رکھی جائے گی اور استطاعت قضا نہ ہوگی یعنی اگر اس کو اسباب و آلات صحت کے ساتھ میسر آگئے پھر نہ آیا تو حانث ہو جائے گا اور یہاں استطاعت صحت مراد ہونا امام محمد نے جامع صغیر میں بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ اگر بیمار نہ ہوا اور نہ کسی سلطنت والے نے اس کو روکا اور نہ کوئی ایسا امر پیش آیا جس سے وہ آنے کی قدرت نہ رکھے پھر بھی نہ آیا تو حانث ہوگیا اور اگر اس نے کہا کہ میں نے استطاعت قضا مراد لی تھی تو عند اللہ اس کی تصدیق ہو سکتی ہے یعنی قاضی تصدیق نہ کرے گا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ حقیقی استطاعت تو فعل سے ملی ہوئی ہوتی ہے اور لفظ استطاعت کا اطلاق عرف میں سلامتی آلات وصحت اسباب پر ہوتا ہے۔

پس جب اس نے خالی استطاعت کا لفظ کہا تو جو عرف و رواج میں استطاعت کے معنی ہیں اسی طرف پھیرا جائے گا ہاں اول معنی کی بھی نیت کرنا ازراہ دیانت صحیح ہے کیونکہ اپنے کلام کے اس نے حقیقی معنی مراد لئے ہیں۔ پھر بعض نے کہا کہ قاضی کے نزدیک بھی صحیح ہے کیونکہ اس نے حقیقی معنی مراد لئے اور بعض نے کہا کہ نہیں صحیح ہے کیونکہ یہ ظاہر کے خلاف ہے فسے اور قاضی خلاف ظاہر حکم نہیں کر سکتا۔ قال ومن حلف لا تخرج امرأتہ الا باذنہ فاذن لھا مرۃ فخرجت ثم خرجت مرۃ اخری بغیر اذنہ حنث ولا بد من الاذن فی کل خروج لان المستثنیٰ خروج مقرون بالاذن وما وراءہ داخل فی الحظر العام ولو نوی الاذن مرۃ یصدق دیانۃ لا قضاءً لانہ محتمل کلامہ لکنہ خلاف الظاھر۔ جس شخص نے قسم کھائی کہ اس کی عورت باہر نہیں جائے گی مگر اس کی اجازت سے یعنی عورت سے کہا کہ اگر تو باہر نکلی سوائے میری اجازت کے تو تو طالقہ ہے پھر اس عورت کو ایک مرتبہ باہر جانے کی اجازت دی وہ جا کر واپس آئی پھر دوسری بار بغیر اجازت شوہر کے نکلی تو طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور اس قسم میں ہر بار نکلنے کے واسطے اجازت ہونا ضرور ہے اس واسطے کہ اس نے قسم سے نکلنا مستثنیٰ کیا ہے جو اجازت کے ساتھ ہو تو سوائے اس کے باقی عام

ممانعت میں داخل ہے اور اگر اس نے نیت یہ کی ہو کہ ایک بار اجازت دینے سے نکلنا جائز ہو جائیگا تو دیانت کی راہ سے اس کی تصدیق ہوگی مگر قاضی تصدیق نہیں کرے گا کیونکہ یہ معنی اس کے کلام سے نکلتے ہیں لیکن ظاہر کے خلاف ہیں۔ ولو قال الا ان اذن لك فاذن لها مرة واحدة فخرجت ثم خرجت بعدها بغير اذنه لم يحنث لان هذه كلمة غاية فينتهي اليمين به كما اذا قال حتى آذن لك۔ اور اس نے کہا کہ اگر تو باہر نکلی تو تجھے طلاق ہے الا یہ کہ میں تیرے واسطے اجازت دے دوں پھر اس عورت کو ایک بار اجازت دی اور وہ باہر گئی۔ پھر وہ دوبارہ بغیر اجازت کے باہر گئی تو حانث نہ ہوگا یعنی طلاق واقع نہ ہوگی۔ کیونکہ یہ کلمہ بمعنی انتہا مستعمل ہے یعنی معنی یہ ہوئے کہ تیرے نکلنے پر طلاق پڑنے کا حکم برابر رہے گا اس حد تک کہ میں تجھے اجازت دے دوں پس اجازت دینے پر قسم کی انتہا ہو جائے گی جیسے اگر کہا کہ اگر بغیر میری اجازت کے نکلی تو تجھے طلاق ہے یہاں تک کہ میں تجھے اجازت دوں تو جب ایک بار اجازت دی تو قسم کی انتہا ہو گئی پھر اگر بغیر اجازت نکلی تو طلاق نہیں ہوتی ہے اسی طرح اس لفظ میں جو مسئلہ میں مذکور ہے قسم کی انتہا ہو جائے گی۔ ولو ارادت المرأة الخروج فقال ان خرجت فانت طالق فجلست ثم خرجت لم يحنث وكذلك ان اراد رجل ضرب عبده فقال له آخر ان ضربته فعبدى حر فتركه ثم ضربه وهذه تسمى يمين فور وتفرد ابو حنيفةؒ باظهاره ووجهه ان مراد المتكلم الردعن تلك الضربة والخرجة عرفا ومبنى الايمان عليه۔ اور اگر کسی شخص کی زوجہ نے باہر جانا چاہا پس شوہر نے کہا کہ اگر تو باہر نکلی تو تو طالقہ ہے پس عورت بیٹھ گئی پھر باہر نکلی تو طالقہ نہیں ہوگی اسی طرح اگر کسی نے اپنے غلام کو مارنا چاہا۔ پس دوسرے نے اس سے کہا کہ اگر تو نے اپنے غلام کو مارا تو میرا غلام آزاد ہے پس اس نے اپنے غلام کو چھوڑ دیا یعنی فی الفور نہیں مارا پھر اس کو مارا تو دوسرا شخص حانث نہیں ہوگا یعنی اس کا غلام آزاد نہیں ہوگا اور اس قسم کو فوری قسم کہتے ہیں اور اس کو فقط ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے استنباط فرمایا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ متکلم نے چاہا کہ اس نکلنے اور مارنے سے جس کے واسطے آمادگی تھی باز رہے عرف میں یہی مراد ہوتی ہے اور قسم کا مبنی عرف پر ہے۔ لو قال له رجل اجلس فتغد عندى فقال ان تغديت فعبدى حر فخرج فرجع الى منزله وتغدى لم يحنث لان كلامه خرج مخرج الجواب فينطبق على السؤال فينصرف الى الغداء المدعو اليه بخلاف ما اذا قال ان تغديت اليوم لانه زاد على حرف الجواب فيجعل مبتدا۔ اگر زید نے کہا کہ بیٹھ کر میرے پاس نہاری کھالے خالد نے جواب دیا کہ اگر میں نے نہاری کھائی تو میرا غلام آزاد ہے۔ پھر یہاں سے اپنے گھر جا کر اس نے نہاری کھائی تو حانث نہ ہوگا یعنی اس کا غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ خالد کا کلام بجائے جواب کے ہے تو زید کے سوال سے منطبق ہوگا پس اسی نہاری پر رکھا جائے گا جس کی زید نے دعوت کی بخلاف اس کے اگر خالد نے کہا ہو کہ اگر آج میں نے نہاری کھائی تو میرا غلام آزاد ہے یعنی صورت مذکورہ میں حانث ہو کر غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس نے مقدار جواب سے بڑھا دیا پس الگ سرے سے قسم کھانے والا ٹھہرایا جائے گا۔ ومن حلف لا يركب دابة فلان فركب دابة عبد ماذون له مديون لم يحنث عند ابى حنيفةؒ الا انه اذا كان عليه دين مستغرق لا يحنث وان نوى لانه لا ملك للمولى فيه عنده وان كان الدين غير مستغرق او لم يكن عليه دين لا يحنث مالم ينوه لان الملك فيه للمولى لكنه يضاف الى العبد عرفا وكذا شرعا قال عليه السلام من باع عبدا وله مال فهو للبائع الحديث فتختل الاضافة الى المولى فلا بد من النية وقال ابو يوسفؒ فى الوجوه كلها

یحنث اذا نواہ لاختلال الاضافۃ وقال محمدؒ یحنث وان لم ینو لاعتبار حقیقۃ الملک اذ الدین لا یمنع وقوعہ للسید عندھما ——— اگر مثلاً زید نے قسم کھائی کہ میں خالد کے جانور پر سوار نہ ہوں گا پھر خالد کے غلام ماذون کے جانور پر سوار ہوا خواہ یہ غلام ماذون قرضدار ہے یا نہیں تو زید حانث نہ ہوگا۔ یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے لیکن اگر اس غلام پر اس قدر قرضہ ہو کہ اس کے مال کو اور اس کی گردن کو گھیر لیا ہو تو زید ہر گز حانث نہ ہوگا اگرچہ اس نے نیت بھی کی ہو یعنی خالد یا اس کی مملوک کسی کے جانور پر سوار نہ ہونے کی نیت ہو تو بھی حانث نہ ہوگا۔ کیونکہ امام کے نزدیک اس غلام میں مولیٰ کی کچھ ملک نہیں ہے اور اگر وہ غلام اس طرح قرضہ میں مستغرق نہ ہو یا اس پر کچھ بھی قرضہ نہ ہو تو حانث نہیں ہوگا تا وقتیکہ اس کی نیت نہ ہو یعنی اگر یہ نیت کی ہو کہ خالد کے غلام کے جانور پر بھی سوار نہ ہوگا تو حانث ہو جائے گا ورنہ نہیں کیونکہ ایسے غلام میں مولیٰ کی ملک باقی ہے یعنی غلام کا جانور بھی مولیٰ کا جانور ہے لیکن عرف میں وہ غلام کا جانور کہلاتا ہے اور شرع میں بھی یہی حکم ہے۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے اپنا غلام بیچا اور غلام کی ملک میں کچھ مال ہے تو وہ بائع کا ہوگا الخ تو مولیٰ کی طرف نسبت کرنے میں خلل ہوگا تو یہاں نیت ہونا ضرور ہے۔

اور ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ سب صورتوں میں حانث ہو جائے گا بشرطیکہ جانور غلام کی نیت ہو کیونکہ مولیٰ کی طرف اس کی نسبت ناقص ہے یعنی نیت ضرور ہے اور امام محمدؒ نے کہا کہ ہر صورت میں حانث ہو جائے گا۔ اگرچہ نیت نہ کرے کیونکہ حقیقی ملک مولیٰ کا اعتبار ہے کیونکہ قرضہ ہونے سے صاحبین کے نزدیک مولیٰ کی ملک ہونا ممتنع نہیں ہوتا ہے ف ——— خلاصہ یہ ہے کہ جس غلام کو تجارت کی اجازت دی گئی تو عرف میں اس کی چیز اسی کی طرف منسوب ہوتی ہے اگرچہ حقیقۃً مولیٰ کی ملک ہو تو امام ابو حنیفہؒ نے عرف کا اعتبار کیا۔ پس اگر غلام پر قرضہ محیط ہو تو عرف یا حقیقت کسی طرح حانث نہ ہوگا کیونکہ قرضہ کی وجہ سے مولیٰ کی ملک بھی واقع نہ ہوگی اور صاحبین کے نزدیک مولیٰ کی ملک واقع ہو جاتی ہے لیکن ابو یوسفؒ کے نزدیک نسبت میں خلل ہے لہذا اگر نیت ہو تو حانث ہو جائے گا اور امام محمدؒ کے نزدیک بلا نیت حانث ہو جائے گا اور اگر قرضہ مستغرق نہ ہو تو امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک نیت شرط ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک شرط نہیں ہے۔

باب الیمین فی الاکل والشرب

یہ باب کھانے اور پینے کے بیان میں ہے۔ قال ومن حلف لا یاکل من ھذہ النخلۃ فھو علی ثمرھا لانہ اضاف الیمین الی ما لا یوکل فینصرف الی ما یخرج منہ وھو الثمر لانہ سبب لہ فیصلح مجازا عنہ لکن الشرط ان لا یتغیر بصیغۃ جدیدۃ حتی لا یحنث بالنبیذ والخل والدبس المطبوخ وان حلف لا یاکل من ھذا البسر فصار رطبا فاکلہ لم یحنث۔ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں اس درخت سے نہ کھاؤں گا تو یہ قسم اس کے پھلوں پر واقع ہوگی کیونکہ اس نے قسم ایسی چیز کی طرف لگائی جو کھائی نہیں جاتی ہے تو مجازاً ایسی چیز کی طرف پھیری جائے گی جو کھانے کے قابل اس درخت سے پیدا ہو اور وہ پھل ہے کیونکہ درخت ان پھلوں کی پیدائش کا سبب ہے تو مجازاً سبب کو بول کر مسبب مراد لینا جائز ہے۔ لیکن پھل سے حانث ہونے میں شرط یہ ہے کہ وہ کسی نئی ترکیب سے

متغیر نہ ہو جائے حتی کہ اگر خرمہ یا انگور کے پھل سے نبیذ یا سرکہ یا پکائی ہوئی تاڑی یا غورۂ انگور کھایا تو حانث نہ ہوگا اور اگر قسم کھائی کہ یہ بُسر یعنی گدر نہ کھائے گا پھر رطب یعنی پورا پختہ ہو جانے کے بعد اس میں سے کھایا تو حانث نہیں ہوگا۔ وکذا اذا حلف لا یاکل من ھذا الرطب ومن ھذا اللبن فصار تمرا او صار اللبن شیرازا لم یحنث لان صفۃ البسورۃ والرطوبۃ داعیۃ الی الیمین وکذا کونہ لبنا فیتقید بہ ولان اللبن ماکول فلا ینصرف الیمین الی ما یتخذ منہ بخلاف ما اذا حلف لا یکلم ھذا الصبی او ھذا الشاب فکلمہ بعد ما شاخ لان ھجران المسلم بمنع الکلام منھی عنہ فلا یعتبر الداعی داعیا فی الشرع۔ اور اسی طرح اگر قسم کھائی کہ اس رطب یعنی تازہ پکے ہوئے چھوارے سے یا اس دودھ سے نہ کھاؤں گا پھر تمر یعنی خشک چھوارہ ہونے کے بعد یا دودھ کا شیرازہ ہونے کے بعد کھایا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ گدر ہونا یا تازہ پختہ ہونا ایسی صفت ہے کہ جو کبھی قسم پر آمادہ کرتی ہے اور یہی دودھ کا حال ہے تو قسم اسی صفت تک رہے گی کیونکہ دودھ خود کھایا جاتا ہے تو قسم اس سے پھر کر ایسی چیزوں کو شامل نہ کی جائے گی جو دودھ سے بنائی جاتی ہیں بخلاف اس کے اگر یہ قسم کھائی کہ اس طفل سے یا اس جوان سے بات نہ کروں گا۔ پھر اس کے بوڑھا ہو جانے کے بعد کلام کیا تو بھی حانث ہوگا۔ (حالانکہ قاعدہ مذکور یہ چاہتا تھا کہ قسم صرف بچپن یا جوان تک رہے لیکن شرع نے اس صفت کو ساقط کیا) کیونکہ مسلمان سے کلام چھوڑنا شرعاً ممنوع ہے تو اس صفت کو باعث قسم قرار دینا شرع نے اعتبار نہیں کیا۔ ولو حلف لا یاکل لحم ھذا الحمل فاکل بعد ما صار کبشا حنث لان صفۃ الصغر فی ھذا لیست بداعیۃ الی الیمین فان الممتنع عنہ اکثر امتناعا عن لحم الکبش۔ اور اگر قسم کھائی کہ اس حلوان کا گوشت نہ کھاؤں گا۔ پھر بڑھ کر بکرا یا مینڈھا ہو جانے کے بعد اس کو کھایا تو حانث ہو جائے گا اس واسطے کہ حلوان میں بچپن کی صفت ہونا قسم کی باعث نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ جو شخص کہ حلوان کے گوشت سے انکار کرے وہ اس کے بڑے ہو جانے کے بعد بڑھے گوشت سے زیادہ انکار کرے گا۔ قال ومن حلف لا یاکل بسرا فاکل رطبا لم یحنث لانہ لیس ببسر۔ اور جس نے قسم کھائی کہ میں بسر یعنی گدر نہیں کھاؤں گا اس نے پختہ تازہ کھایا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ وہ بسر نہیں ہے جیسے کہا کہ کچا آم نہ کھاؤں گا تو پختہ آم سے حانث نہ ہوگا اور اسی طرح اگر قسم کھائی کہ کھٹا نہ کھاؤں گا تو میٹھے آم سے حانث نہ ہوگا۔ ومن حلف لا یاکل رطبا او بسرا او حلف لا یاکل رطبا ولا بسرا فاکل مذنبا حنث عند ابی حنیفۃ وقالا لا یحنث فی الرطب یعنی بالبسر المذنب ولا فی البسر بالرطب المذنب لان الرطب المذنب یسمی رطبا والبسر المذنب یسمی بسرا فصار کما اذا کان الیمین علی الشراء ولہ ان الرطب المذنب ما یکون فی ذنبہ قلیل بسر والبسر المذنب علی عکسہ فیکون آکلہ آکل البسر والرطب وکل واحد مقصود فی الاکل بخلاف الشراء لانہ یصادف الجملۃ فیتبع القلیل فیہ الکثیر۔ جس نے قسم کھائی کہ بسر یا رطب نہیں کھاؤں گا یا قسم کھائی کہ نہ رطب کھاؤں گا اور نہ بسر کھاؤں گا۔ پس اس نے مذنب کھایا (یعنی جو چھوارہ کہ دم کی طرف سے پختہ ہو گیا اور باقی گدر ہے) تو مذنب کھانے سے امام ابوحنیفہ کے نزدیک حانث ہو جائے گا اور صاحبین نے کہا کہ رطب کی صورت میں حانث نہیں ہوگا۔ یعنی جب بسر مذنب کھائے تو حانث نہیں ہوگا۔ جبکہ قسم یہ ہو کہ رطب نہ کھاؤں گا کیونکہ رطب مذنب کو رطب ہی کہتے ہیں اور بسر مذنب کو بسر کہتے ہیں تو کھانے کی قسم ایسی ہوگی جیسے خریدنے کی قسم یعنی مسئلہ آئندہ میں آتی ہے اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ رطب مذنب وہ ہوتا ہے جس کے

دم میں تھوڑا سا گدر ہو اور رطب اس کے برعکس ہوتا ہے تو اس کا کھانے والا ہو گیا اور کھانا ہر ایک کا مقصود ہے تو حانث ہوگا بخلاف خرید کے کیونکہ خریداری پورے گچھے پر واقع ہوتی ہے تو اس میں جو قلیل ہے وہ کثیر کے تابع ہو جاتا ہے یعنی خرید پر قیاس نہ ہوگا۔ ولو حلف لا یشتری رطبا فاشتری کباسۃ بسر فیھا رطب لا یحنث لان الشراء یصادف الجملۃ والمغلوب تابع ولو کانت الیمین علی الاکل یحنث لان الاکل یصادفہ شیئا فشیئا فکان کل منھا مقصودا وصار کما اذا حلف لا یشتری شعیرا ولا یاکلہ فاشتری حنطۃ فیھا حبات شعیر واکلھا یحنث فی الاکل دون الشراء لما قلنا۔ اور اگر قسم کھائی کہ رطب نہیں خریدوں گا پھر اس نے ایک خوشہ بسر کا یعنی گدر چھواروں کا خریدا جس میں رطب یعنی پختہ بھی قلیل ہیں تو حانث نہ ہوگا کیونکہ خرید تو پورے خوشہ پر واقع ہوتی ہے اور قلیل یہاں کثیر کے تابع ہو جائیں گے اور اگر قسم کھانے پر ہوتی یعنی رطب نہ کھاؤں گا پھر گدر خوشہ کے اندر رطب کو بھی کھا جاتا تو حانث ہو جاتا کیونکہ کھانا تو ایک ایک کر کے ہوتا ہے تو کھانے میں رطب اور ہر ایک مقصود ہوا یعنی کوئی تابع نہ ہوگا اور ایسا ہو گیا جیسے قسم کھائی کہ شعیر یعنی جو نہیں خریدوں گا یا قسم کھائی کہ جو نہیں کھاؤں گا پھر گیہوں خریدے جن میں جو کے دانے ملے ہیں اور مع جو کے ان کو کھا یا تو کھانے سے حانث ہو جائے گا اور خریدنے میں حانث نہ ہوگا بدلیل مذکورہ بالا ف یعنی خریداری تو مجموعہ سے متعلق ہوتی ہے لہذا جب گیہوں زیادہ ہیں تو انہیں کی خریداری ہوگی اور جو خریدنا نہیں کہا جائے گا اور کھانے میں ہر طرح کا دانا مقصود ہے جو کھانا بھی ثابت ہوا پس حانث ہو جائے گا۔ وقال لو حلف لا یاکل لحما فاکل لحم السمک لا یحنث والقیاس ان یحنث لانہ یسمی لحما فی القرآن وجہ الاستحسان ان التسمیۃ مجازیۃ لان اللحم منشاۃ من الدم ولا دم فیہ لسکونہ فی الماء۔ اور اگر قسم کھائی کہ میں کوئی گوشت نہ کھاؤں گا پھر مچھلی کا گوشت کھایا تو حانث نہ ہوگا اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ حانث ہو جائے کہ قرآن میں اس کو گوشت کہا گیا ہے (قال تعالیٰ ومن کل تاکلون لحما طریا یعنی مچھلی کا گوشت تازہ) اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ گوشت اس کا نام رکھنا مجازی ہے کیونکہ گوشت کی پیدائش خون سے ہے اور مچھلی میں خون نہیں ہے کیونکہ وہ پانی میں رہتی ہے ف ــ اور عرف میں مطلق گوشت خریدنے میں مچھلی کی طرف ذہن نہیں جاتا اور قرآن میں پہاڑ کو میخ اور زمین کو فرش فرمایا حالانکہ جس نے قسم کھائی کہ میں فرش یا میخ پر نہیں بیٹھوں گا وہ زمین یا پہاڑ پر بیٹھنے سے بالاتفاق حانث نہ ہوگا مگر جبکہ نیت کی ہو تو اگر گوشت میں مچھلی کے گوشت کی نیت ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک بھی حانث ہو جائے گا۔ مف۔ وان اکل لحم خنزیر او لحم انسان یحنث لانہ لحم حقیقی الا انہ حرام والیمین قد یعقد للمنع من الحرام۔ اور اگر اس نے سور یا آدمی کا گوشت کھایا تو حانث ہو جائے گا کیونکہ یہ درحقیقت گوشت ہے لیکن حرام ہے اور قسم کبھی قطعاً حرام سے باز رہنے کے لئے ہوتی ہے ف ــ بعض نے کہا کہ اگر حالف مسلمان ہو تو حانث نہ ہوگا اور یہی صحیح ہے۔ ع ن۔ وکذا اذا اکل کبدا او کرشا لانہ لحم حقیقۃ فان نموہ من الدم ویستعمل استعمال اللحم وقیل فی عرفنا لا یحنث لانہ لا یعد لحما۔ اور اسی طرح اگر اس نے کلیجی یا اوجھ کھایا تو بھی حانث ہو جائے گا کیونکہ یہ درحقیقت گوشت ہے کیونکہ اس کی پیدائش خون سے ہے اور گوشت کی طرح استعمال ہوتی ہے۔ اور بعض نے فرمایا کہ ہمارے عرف میں حانث نہ ہوگا۔

کیونکہ وہ گوشت شمار نہیں ہوتی ف۔ یعنی کلیجی یا اوجھ یا تلی ہمارے عرف میں گوشت نہیں کہلاتی تو حانث نہ ہوگا الخلاصہ والمحیط اور یہی صحیح ہونا چاہئے۔ع۔ اور اگر کچا گوشت کھایا تو ایک قول میں حانث ہو جائے گا اور یہی شافعی واحمد کا قول ہے اور دوسرے قول میں حانث نہ ہوگا اور یہی مالک کا قول ہے اگر سری و پائے کھائے تو حانث ہوگا اور یہی قول شافعی کا ہے اور اگر دل کھایا تو ہمارے نزدیک حانث ہوگا اور شافعی کے نزدیک نہیں اور اگر گوشت نہ کھانے کی قسم میں اس نے چربی اور چکتی کی نیت بھی کی تو حانث ہو جائے گا۔ ورنہ نہیں اور یہی قول شافعی واحمد ہے اور اگر پیٹھ کی چربی کھائی تو وہ بھی گوشت کے حکم میں ہے حانث ہوگا اور یہی قول شافعی ہے۔م ع۔ قال ولو حلف لا ياكل او لا يشترى شحما لم يحنث الا فى شحم البطن عند ابى حنيفة رح وقالا يحنث فى شحم الظهر ايضا وهو اللحم السمين لوجود خاصية الشحم فيه وهو الذوب بالنار وله انه لحم حقيقة الا ترى انه ينشأ من الدم ويستعمل استعماله وتحصل به قوته ولهذا يحنث باكله فى اليمين على اكل اللحم ولا يحنث ببيعه فى اليمين على بيع الشحم وقيل هذا بالعربية فاما اسم پیه بالفارسية لا يقع على شحم الظهر بحال۔ اگر قسم کھائی کہ شحم یعنی چربی نہیں کھائے گا یا نہیں خریدے گا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک پیٹ کی چربی کے سوائے کسی چربی میں حانث نہ ہوگا اور صاحبین نے فرمایا کہ پیٹھ کی چربی میں بھی حانث ہو جائے گا اور پیٹھ کی چربی ایک طرح کا چربیلا گوشت ہوتا ہے اس وجہ سے کہ اس میں چربی کی خاصیت پائی جاتی ہے یعنی آگ سے پگھل جاتا ہے اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ وہ درحقیقت گوشت ہے کیا نہیں دیکھتے کہ وہ خون سے پیدا ہوتا اور گوشت کی طرح استعمال ہوتا اور گوشت کی قوت دیتا ہے اسی واسطے اگر قسم کھائی کہ چربی بیچوں گا تو اس کے بیچنے سے حانث نہ ہوگا اور بعض نے فرمایا کہ یہ اختلاف عربی میں شحم الظہر کہنے میں ہے اور اگر فارسی میں پیہ کا لفظ کہا تو یہ لفظ کسی حال میں شحم الظہر پر واقع نہیں ہوتا ف۔ اور قول ابوحنیفہ صحیح ہے الذخیرہ اور طحاوی نے کہا کہ یہی قول محمد اور یہی قول شافعی و مالک ہے اور اگر اس نے شحم الظہر کی بھی نیت کی ہو تو بالاتفاق حانث ہو جائے گا اور کافی میں ہے کہ شحم چار قسم ہیں ایک شحم الظہر یعنی پیٹھ کی دوم وہ چربی جو ہڈی سے مختلط ہو سوم وہ چربی جو آنتوں پر ہے پس ان تینوں میں اختلاف ہے اور چہارم پیٹ کی چربی اس میں بالاتفاق حانث ہوگا۔ ع۔ ولو حلف لا يشترى او لا ياكل لحما او شحما فاشترى الية او اكلها لم يحنث لانه نوع ثالث حتى لا يستعمل استعمال اللحوم والشحوم۔ اور اگر قسم کھائے کہ یہ چربی یا گوشت نہیں خریدوں گا یا نہیں کھاؤں گا پھر اس نے دنبہ کی چکتی خریدی یا کھائی تو حانث نہ ہوگا کیونکہ یہ تیسری قسم ہے حتی کہ وہ گوشت و چربی کی طرح مستعمل نہیں ہوتی ف۔ اور اگر قسم کھائی کہ بکری کا گوشت نہ کھاؤں گا پھر بھیڑ یا دنبہ کا گوشت کھایا تو حانث ہو جائے گا اور اسی پر فتویٰ ہے اور اگر قسم کھائی کہ گائے کا گوشت نہ کھاؤں گا پھر بھینس کا گوشت کھایا تو حانث نہ ہوگا۔ع۔ ومن حلف لا ياكل من هذه الحنطة لم يحنث حتى يقضمها ولو اكل من خبزها لم يحنث عند ابى حنيفة وقالا ان اكل من خبزها حنث ايضا لانه مفهوم منه عرفا ولابى حنيفة رح ان له حقيقة مستعملة فانها تغلى وتقلى وتؤكل قضما وهى قاضية على المجاز المتعارف على ما هو الاصل عنده ولو قضمها حنث عندهما هو الصحيح لعموم المجاز كما اذا حلف لا يضع قدمه فى دار فلان واليه الاشارة بقوله فى الخبز حنث ايضا۔ اگر قسم کھائی کہ اس گیہوں سے نہ کھاؤں گا تو جب تک ان کو چبا کر نہ کھائے حانث نہیں ہوگا اور اگر اس نے گیہوں کی روٹی کھائی تو امام

ابوحنیفہؒ کے نزدیک حانث نہ ہوگا۔ اور صاحبین نے کہا کہ اگر اس کی روٹی کھائی تو بھی حانث ہو جائے گا۔ کیونکہ اس قسم سے عرف میں روٹی کھانا ہی سمجھا جائے گا یعنی روٹی بھی نہ کھاؤں گا اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ گیہوں کھانے کے حقیقی معنی مستعمل ہیں کیونکہ گیہوں ابال کر اور بھون کر چبا کر کھائے جاتے ہیں اور جو حقیقت مستعمل ہو وہ متعارف مجاز سے اعلیٰ ہوتی ہے یعنی اسی کا حکم بالا رہتا ہے جیسا کہ امام کے نزدیک اصل مقرر ہے اور اگر گیہوں کو چبا کر کھایا تو صاحبین کے نزدیک حانث ہو جائے گا یہی صحیح ہے کیونکہ عموم مجاز موجود ہے جیسے قسم کھائی کہ فلاں کے گھر میں قدم نہ رکھے گا تو بوجہ عموم مجاز کے چاہے اپنا قدم رکھے یا سوار داخل ہو حانث ہو جاتا ہے اور اسی طرف کتاب میں اشارہ کیا کہ روٹی کھانے میں بھی حانث ہو جائے گا ف یعنی لفظ بھی سے ظاہر ہوا کہ چبانے سے بھی حانث نہ ہوگا۔ قال ولو حلف لا یاکل من هذا الدقیق فاکل من خبزه حنث لان عینه غیر ماکول فانصرف الی ما یتخذ منه۔ اگر اس نے قسم کھائی کہ میں اس آٹے سے نہ کھاؤں گا پھر اس کی روٹیاں کھائیں تو حانث ہو گیا کیونکہ بعینہ آٹا نہیں کھایا جاتا ہے تو جو چیز آٹے سے بنائی جائے اس پر قسم رکھی جائے گی۔ ولو استفه کما هو لا یحنث هو الصحیح لتعین المجاز مرادا۔ اور اگر اس نے آٹا اسی طرح نگل لیا تو حانث نہ ہوگا یہی صحیح ہے کیونکہ مجازی معنی مراد ہونا متعین ہیں۔ ولو حلف لا یاکل خبزا فیمینه علی ما یعتاد اهل المصر اکله خبزا وذلک خبز الحنطة والشعیر لانه هو المعتاد فی غالب البلد۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ میں روٹی نہ کھاؤں گا تو اہل شہر اپنی عادت میں جس کو روٹی کے طور پر کھاتے ہیں اسی پر قسم واقع ہوگی اور یہ جو اور گیہوں کی روٹی ہے کیونکہ اکثر شہروں میں اسی روٹی کی عادت ہے۔ ولو اکل من خبز القطائف لا یحنث لانه لا یسمی خبزا مطلقا الا اذا نواه لانه محتمل کلامه۔ اور اگر اس نے مغز بادام وغیرہ لوزیات کی روٹی کھائی تو حانث نہ ہوگا کیونکہ اس کو مطلقاً روٹی نہیں کہتے ہیں لیکن اگر اس کی بھی نیت کی ہو تو حانث ہو جائے گا کیونکہ اس کے کلام سے یہ معنی بھی ہو سکتے ہیں۔ وکذا اذا اکل خبز الارز بالعراق لم یحنث لانه غیر معتاد عندهم حتی لو کان بطبرستان او فی بلدة طعامهم ذلک یحنث۔ اسی طرح اگر اس نے عراق کے ملک میں چاول کی روٹی کھائی تو حانث نہ ہوگا کیونکہ وہاں کے لوگوں میں اس کی عادت نہیں ہے اور اگر قسم کھانے والا طبرستان کا یا کسی ایسے شہر کا جن کا کھانا چاول ہے رہنے والا ہو تو حانث ہو جائے گا۔ ولو حلف لا یاکل الشواء فهو علی اللحم دون الباذنجان والجزر لانه یراد به اللحم المشوی عند الاطلاق الا ان ینوی ما یشوی من بیض او غیره لمکان الحقیقة۔ اگر قسم کھائی بھنا ہوا نہ کھاؤں گا تو یہ قسم فقط گوشت پر ہوگی اور بینگن وگاجر وشکرقند پر نہ ہوگی کیونکہ خالی بھنا ہوا کہنے سے بھنا ہوا گوشت مراد ہوتا ہے لیکن اگر اس نے انڈے وغیرہ بھنے ہوئے کی نیت کی ہو تو حقیقی معنی پائے جانے کی وجہ سے اس کی نیت پر قسم واقع ہوگی۔ وان حلف لا یاکل الطبیخ فهو علی ما یطبخ من اللحم وهذا استحسان اعتبارا للعرف وهذا لان التعمیم متعذر فیصرف الی خاص هو متعارف وهو اللحم المطبوخ بالماء الا اذا نوی غیر ذلک لان فیه تشدیدا وان اکل من مرقه یحنث لما فیه من اجزاء اللحم ولانه یسمی طبیخا۔ اگر قسم کھائی طبیخ یعنی پختہ نہ کھاؤں گا تو یہ گوشت کی طبیخ پر قسم ہوگی اور یہ حکم بلحاظ عرف کے استحسان ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر مطبوخ کو عام رکھنا مشکل ہے تو خاص معنی کی طرف قسم پھیری جائے گی جو رائج ہو اور وہ پانی میں پکایا ہوا گوشت

ہے لیکن اگر اس نے گوشت کے سوا کسی دوسری چیزوں کی بھی نیت کی تو اس کے قول کی تصدیق ہوگی کیونکہ اس میں اس پر سختی بڑھتی ہے اور اگر اس نے مطبوخ گوشت کا شوربا کھایا تو بھی حانث ہو جائے گا۔ اس لئے کہ اس میں گوشت کے اجزاء موجود ہیں اور اس لئے کہ اس کو بھی طبیخ کہتے ہیں۔ ومن حلف لا یاکل الرؤس فیمینہ علی ما یکبس فی التنانیر ویباع فی المصر ویقال یکبس وفی الجامع الصغیر ولو حلف لا یاکل راسا فہو علی رؤس البقر والغنم عند ابی حنیفۃ رح وقال ابو یوسف ومحمد رح علی الغنم خاصۃ وھذا اختلاف عصر وزمان کان العرف فی زمنہ فیہما وفی زمنہما فی الغنم خاصۃ وفی زماننا یفتی علی حسب العادۃ کما ھو المذکور فی المختصر۔ اور اگر قسم کھائی کہ میں سریاں نہ کھاؤں گا تو اسکی قسم اسی سری پر واقع ہوگی جو چھابوں میں ڈال کر شہروں میں بیچی جاتی ہے اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر قسم کھائی کہ سری نہ کھاؤں گا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ قسم گائے اور بکری کی سریوں پر واقع ہوگی۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ فقط بکری کی سری پر ہوگی اور یہ اپنے اپنے زمانہ کا اختلاف ہے چنانچہ امام ابوحنیفہ کے زمانہ میں گائے اور بکری کی سری پر بولا جاتا تھا اور صاحبین کے زمانہ میں فقط بکری کی سری پر بولا جاتا تھا اور ہمارے زمانہ میں جیسی عادت ہوگی ویسا فتویٰ دیا جائے گا یہی مختصر قدوری میں مذکور ہے قال وان حلف لا یاکل فاکہۃ فاکل عنبا او رمانا او رطبا او قثاء او خیارا لم یحنث وان اکل تفاحا او بطیخا او مشمشا حنث وھذا عند ابی حنیفۃ رح وقال ابو یوسف ومحمد رح حنث فی العنب والرطب والرمان ایضا والاصل ان الفاکہۃ اسم لما یتفکہ بہ قبل الطعام وبعدہ ای یتنعم بہ زیادۃ علی المعتاد والرطب والیابس فیہ سواء بعد ان یکون التفکہ بہ معتادا حتی لا یحنث بیابس البطیخ وھذا المعنی موجود فی التفاح واخواتہ فیحنث بہا وغیر موجود فی القثاء والخیار لانہما من البقول بیعا واکلا فلا یحنث بہما واما العنب والرطب والرمان فہما یقولان ان معنی التفکہ موجود فیہا فانہا اعز الفواکہ والتنعم بہا یفوق التنعم بغیرھا وابوحنیفۃ رح یقول ان ھذہ الاشیاء مما یتغذی بہا ویتداوی بہا فاوجب قصورا فی معنی التفکہ للاستعمال فی حاجۃ البقاء ولہذا کان الیابس منہا من التوابل او من الاقوات — امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں فاکہہ نہ کھاؤں گا پھر اس نے انگور یا انار یا تازہ خرمہ یا ککڑی یا کھیرا کھایا تو حانث نہ ہوگا اور اگر سیب یا خربوزہ یا مشمش کھائی تو حانث ہو جائے گا اور یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ انگور و تازہ خرمہ اور انار میں بھی حانث ہو جائے گا اور اصل اس میں یہ ہے کہ فاکہہ ایسی چیز کو کہتے ہیں جس کے ساتھ کھانے سے پہلے یا کھانے کے بعد تفکہ کیا جائے۔ یعنی اصلی غذائے معتاد سے زیادہ بطور عیش کے کھایا جائے اور جس چیز کے ساتھ ایسی عیش کی عادت جاری ہو تو اس کا خشک و تازہ برابر ہے حتیٰ کہ خشک خربوزہ سے حانث نہیں ہوتا ہے۔ یعنی خشک خربوزہ کہیں استعمال نہیں ہوتا پھر تفکہ کے معنی سیب اور اس کے مانند چیزوں میں موجود ہیں تو ایسی چیزوں سے حانث ہو جائے گا اور ککڑی اور کھیرے میں موجود نہیں ہیں۔ کیونکہ یہ بطور ساگ کے بیچے اور کھائے جاتے ہیں تو ان کے کھانے سے حانث نہ ہوگا۔ رہا انار و تازہ کھجور اور انگور ان چیزوں میں صاحبین یہ کہتے ہیں کہ تفکہ کے معنی ان میں موجود ہیں کیونکہ یہ فواکہ میں سے زیادہ عمدہ ہیں اور دوسری چیزوں سے ان میں لذت کے معنی زیادہ پائے جاتے ہیں اور ابوحنیفہ رح فرماتے ہیں کہ یہ چیزیں بطور غذا اور بطور دوا کے استعمال کی جاتی

ہیں تو خالی لذت کے معنی میں کمی ہو گئی کیونکہ ان کا استعمال انسانی زندگی کی ضرورت سے بھی ہوا اور اسی وجہ سے جو ان میں سے خشک ہو جائیں وہ بطور مصالحہ کے یا بطور قوت یعنی اناج کے طور پر استعمال ہوتے ہیں ف۔ محیط میں کہا کہ عرف میں جو چیز بطور تفکہ معتاد ہو وہ فواکہ میں ہے ورنہ نہیں اور یہی بہتر قول ہے۔ ع۔ قال ولو حلف لا یاتدم فکل شئ اصطبغ بہ ادام والشواء لیس بادام والملح ادام وھذا عند ابی حنیفۃؒ وابی یوسفؒ وقال محمدؒ کل ما یؤکل مع الخبز غالباً فھو ادام وھو روایۃ عن ابی یوسفؒ لان الادام من المؤادمۃ وھی الموافقۃ وکل ما یؤکل مع الخبز موافق لہ کاللحم والبیض ونحوہ ولھما ان الادام ما یؤکل تبعا والتبعیۃ فی الاختلاط حقیقۃ لیکون قائما بہ وفی ان لا یؤکل علی الانفراد حکما وتمام الموافقۃ فی الامتزاج ایضا والخل وغیرہ من المائعات لا یؤکل وحدھا بل یشرب والملح لا یؤکل بانفرادہ عادۃ ولانہ یذوب فیکون تبعا بخلاف اللحم وما یضاھیہ لانہ یؤکل وحدہ الا ان ینویہ لما فیہ من التشدید والعنب والبطیخ لیس بادام ھو الصحیح۔

امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں ادام کے ساتھ نہ کھاؤں گا تو ہر ایسی چیز جو روٹی کے ساتھ لگائی جائے وہ ادام ہے پس بھونا گوشت ادام نہیں ہے۔ یعنی اکیلا بھی کھایا جاتا ہے اور نمک ادام ہے اور یہ ابو حنیفہ وابو یوسف کا قول ظاہر الروایۃ ہے اور یہی قول شافعی واحمد ہے کیونکہ ادام کا لفظ موادمت سے نکالا گیا ہے جس کے معنی موافقت کے ہیں اور جو چیز روٹی کے ساتھ کھائی جائے وہ اس کے موافق ہے۔ جیسے گوشت وانڈا اور اس کے مانند چیزیں اور امام ابو حنیفہ وامام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ ادام عرف میں وہ چیز ہوتی ہے جو روٹی کے تابع کر کے کھائی جائے اور تابع ہونا ایک تو حقیقۃً ملا ہوا ہے تا کہ ادام اسی کے ساتھ قائم ہو اور دوسری اس طرح کہ حکماً تابع ہو یعنی تنہا نہ کھائی جائے۔ اور رہی موافقت وہ جب پوری ہوتی ہے کہ جو دونوں ایک میں مل جائیں اور سرکہ وغیرہ رقیق چیزیں اکیلی نہیں کھائی جاتی ہیں بلکہ پی لی جاتی ہیں اور نمک کو تنہا کھانے کی عادت نہیں اور وہ گھل بھی جاتا ہے بخلاف گوشت اور اس کے مانند چیزوں کے کہ یہ اکیلی بھی کھائی جاتی ہیں لیکن اگر اس نے ادام کے لفظ سے گوشت وغیرہ کو بھی مراد لیا ہو تو اس کی نیت کے موافق یہ چیزیں بھی داخل قسم ہوں گی کیونکہ ایسی نیت بیان کرنے میں اس پر سختی بڑھتی ہے۔ یعنی آسانی نہیں ہوتی اور جب حالف ایسی نیت بیان کرے جس سے اس پر سختی بڑھتی ہو تو قاضی بھی اس کے قول کی تصدیق کرتا ہے اور انگور اور خربزہ ادام نہیں ہے یہی صحیح ہے۔ واذا حلف لا یتغدی فالغداء الاکل من طلوع الفجر الی الظھر والعشاء من صلوۃ الظھر الی نصف اللیل لان ما بعد الزوال یسمی عشاء ولھذا یسمی الظھر احدی صلوتی العشاء فی الحدیث۔ اور اگر عربی میں قسم کھائی لا یتغدی یعنی میں غداء نہ کھاؤں گا یعنی صبح و دوپہر کا کھانا تو غداء وہ کھانا ہوتا ہے جو طلوع صبح سے ظہر تک ہو اور عشاء وہ کھانا ہوتا ہے جو نماز ظہر سے آدھی رات گئے تک ہو کیونکہ زوال کے بعد جو وقت ہے اس کو عشاء کہتے ہیں۔ اسی وجہ سے حدیث میں نماز ظہر کو عشاء کی دو نمازوں سے ایک نماز کہا گیا ہے ف۔ یہ حدیث صحیحین میں کتاب الصلوۃ کے باب سہو میں ہے۔ والسحور من نصف اللیل الی طلوع الفجر لانہ ماخوذ من السحر ویطلق علی ما یقرب منہ ثم الغداء والعشاء ما یقصد بہ الشبع عادۃ ویعتبر عادۃ اھل کل بلد فی حقھم ویشترط ان یکون اکثر من نصف الشبع ومن قال ان لبست او اکلت او شربت فعبدی حر ونوی ثیابا دون شئ لم یدین فی القضاء وغیرہ لان النیۃ

انما تعمل فی الملفوظ والثوب وما یضاهیه غیر مذکور تنصیصا والمقتضی لا عموم له فلغت نیة التخصیص فیه

اور سحری کا کھانا آدھی رات سے طلوع فجر تک ہوتا ہے کیونکہ یہ لفظ سحر سے ماخوذ ہے اور قریب سحر تک جو کھانا ہو اس کو سحری کہتے ہیں یعنی سحر کے اندر نہیں کھایا جاتا ہے۔ پھر غداء وعشاء وہ کھانا ہے جس سے عادت کے موافق سیری مقصود ہے یعنی اگر صبح کو ایک نوالہ منہ میں ڈال لیا تو وہ غداء نہ ہوگا۔ پھر ہر ایک شہر والوں کے حق میں انہیں کی عادت معتبر ہے اور شرط ہے کہ آدھی سیری سے زیادہ ہو جائے اور اگر کسی نے کہا اگر میں نے پہنایا کھایا یا پیا تو میرا غلام آزاد ہے تو یہ قسم ہر چیز پر واقع ہوگی اور اگر اس نے دعویٰ کیا کہ میں نے بعض چیزیں مراد لی تھیں اور بعض نہیں تو قاضی اس کی تصدیق نہ کرے گا اور دیانت میں بھی اس کی تصدیق نہ ہوگی کیونکہ نیت اسی چیز میں صحیح ہوتی ہے جو لفظ میں لائی جائے حالانکہ یہاں پہننے و کھانے و پینے کے ساتھ کپڑا یا طعام وغیرہ کچھ بھی صریح لفظ میں مذکور نہیں اور اگر کہو کہ پہنا و کھانا اس کو مقتضی ہے تو اس کے واسطے عموم نہیں ہوتا ہے اور جب تعمیم مراد ہے تو تخصیص کی نیت لغو ہے۔ ف۔ اگر کپڑا وغیرہ بیان کیا ہو پھر دعویٰ کرے کہ میں نے خاص کر اس قسم کا کپڑا مراد لیا تھا تو تخصیص ہو سکتی ہے چنانچہ فرمایا۔ وان قال ان لبست ثوبا او اکلت طعاما او شربت شرابا ولم یدین فی القضاء خاصة لانه نکرة فی محل الشرط فتعم فعملت نیة التخصیص فیه الا انه خلاف الظاهر فلا یدین فی القضاء۔ یعنی اگر اس نے کہا کہ اگر میں نے کپڑا پہنایا طعام کھایا، پینے کی چیز پی لی تو میرا غلام آزاد ہے پھر تخصیص کا دعویٰ کیا تو دیانت میں تصدیق ہوگی لیکن قاضی اس کی تصدیق نہیں کرے گا۔ کیونکہ جو لفظ اس نے بیان کیا یعنی کپڑا و طعام وغیرہ وہ شرط کے محل میں نکرہ ہے تو وہ عام ہو گیا پس خاص ہونے کی نیت اس میں کارآمد ہوگی لیکن یہ ظاہر کے خلاف ہے لہذا قاضی اس کی تصدیق نہیں کرے گا۔ قال ومن حلف لا یشرب من دجلة فشرب منها بانا لم یحنث حتی یکرع منها کرعا عند ابی حنیفة وقالا اذا شرب منها باناء یحنث لانه المتعارف المفهوم وله ان کلمة من للتبعیض وحقیقته فی الکرع وهی مستعملة ولهذا یحنث بالکرع اجماعا فمنعت المصیر الی المجاز وان کان متعارفا۔ اور جس نے قسم کھائی کہ دریائے دجلہ سے نہیں پیئے گا پھر برتن سے اس دریا کا پانی لے کر پیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک حانث نہیں ہوگا یہاں تک کہ دریا سے منہ لگا کر پیئے اور صاحبین نے فرمایا کہ جب برتن سے اس کا پانی لے کر پیا تو حانث ہو گیا کیونکہ عرف میں اس قسم سے یہی سمجھا جاتا ہے۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اس میں سے کہنا یہ فائدہ دیتا ہے کہ کچھ اس میں سے پیئے اور اس کے حقیقی معنی یہی ہیں کہ منہ لگا کر پیئے اور اس طرح پینا لوگوں میں رائج ہے اور اسی وجہ سے منہ لگا کے پینے میں سب کے نزدیک حانث ہو جاتا ہے پس جب حقیقی معنی بن پڑتے تو مجازی معنی لینا ممنوع ہیں اگرچہ مجازی معنی عرف میں رائج ہوں۔ وان حلف لا یشرب من ماء دجلة فشرب منها باناء حنث لانه بعد الاغتراف بقی منسوبا الیه وهو الشرط فصار کما اذا شرب من ماء نهر یاخذ من دجلة۔ اور اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ دجلہ کے پانی سے نہ پیوں گا پھر دجلہ سے برتن میں لے کر پیا تو حانث ہو گیا کیونکہ برتن میں لینے کے بعد بھی وہ دجلہ کا پانی ہے اور یہی شرط تھی تو ایسا ہو گیا جیسے دجلہ سے کوئی نہر کاٹ کر لائی گئی اور اس نے اس نہر میں سے پیا۔ حالانکہ اس نہر سے پینے میں حانث ہوتا ہے تو برتن میں لینے سے بھی حانث ہوگا۔ ومن قال ان لم اشرب الماء الذی فی هذا الکوز الیوم فامراته طالق ولیس فی الکوز ماء لم یحنث فان کان فیه ماء فاریق قبل اللیل لم یحنث وهذا عند ابی حنیفة ومحمد وقال ابو یوسف یحنث فی ذلک کله یعنی اذا مضی الیوم

وعلی ھذا الخلاف اذا کان الیمین باللہ تعالٰی واصلہ ان من شرط انعقاد الیمین وبقائہ تصور عند ھما خلافا لابی یوسف رح لان الیمین انما تعقد للبر فلا بد من تصور البر لیمکن ایجابہ ولہ انہ امکن القول بانعقادہ موجبا للبر علی وجہ یظھر فی حق الخلف وھو الکفارۃ قلنا لابد من تصور الاصل لینعقد فی حق الخلف ولھذا لا ینعقد الغموس موجبا للکفارۃ۔ جس شخص نے کہا کہ اگر میں یہ پانی جو اس کوزہ میں ہے آج نہ پیوں تو میری جورو طالقہ ہے حالانکہ کوزے میں کچھ پانی نہ تھا تو حانث نہیں ہوگا خواہ اس کوزہ میں پانی نہ ہونا معلوم ہو یا نہ ہو اور اگر اس میں پانی ہو مگر رات آنے سے پہلے بہا دیا گیا تو بھی حانث نہ ہوگا۔ اور یہ امام ابوحنیفہ و محمد کا قول ہے اور ابی یوسفؒ نے فرمایا کہ ان سب صورتوں میں حانث ہو جائے گا یعنی جب دن گزر جائے تب حانث ہو جائے گا اور اسی طرح اگر قسم طلاق زوجہ کی نہیں بلکہ اللہ تعالٰی کی قسم ہے تو بھی یہی اختلاف ہے۔ یعنی اگر قسم کھائی کہ واللہ آج کے دن اس کوزہ میں جو پانی ہے پیوں گا تو اس صورت میں اختلاف ہے اور اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک قسم منعقد ہونے اور باقی رہنے کی شرط یہ ہے کہ قسم کا پورا کرنا متصور ہو اور ابو یوسف کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے اور ان دونوں کی دلیل یہ ہے کہ قسم تو اس واسطے منعقد کی جاتی ہے کہ وہ پوری کی جائے تو یہ ضرور ہے کہ پورا ہونا ممکن ہو تاکہ قسم واجب کی جاوے اور امام ابو یوسف کہتے ہیں کہ یہاں یہ کہنا ممکن ہے کہ قسم منعقد ہوئی درحالیکہ اس کا پورا کرنا واجب ہے مگر ایسے طور پر کہ اس کے خلیفہ میں اثر ظاہر ہو اور اس کا خلیفہ کفارہ ہے (یعنی زبان سے جب اس نے قسم نکالی تو ہم اس کو لغو نہیں کریں گے بلکہ اگر پورا کرنا متصور نہیں ہے تو کفارہ دینا ممکن ہے پس اس قسم کا کفارہ نکل آیا کہ وہ کفارہ دے گا اور ہم اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ خلیفہ اپنی اصل کا ہوتا ہے) تو اصل کا متصور ہونا ضرور ہے تاکہ خلیفہ کے حق میں منعقد ہو اور اسی وجہ سے قسم غموس کو کفارہ کا موجب نہیں منعقد کرتے ہیں نے یعنی قسم غموس میں یہ نہیں کہا جاتا کہ اگر اصل قسم پوری نہیں ہو سکتی تو کفارہ اس کا خلیفہ دیا جائے اس لئے کہ جب اصل ہی نہیں متصور ہے تو خلیفہ کہاں سے ہوگا۔ ولو کانت الیمین مطلقۃ ففی الوجہ الاول لا یحنث عندھما وعند ابی یوسفؒ یحنث فی الحال وفی الوجہ الثانی یحنث فی قولھم جمیعا فابو یوسفؒ فرق بین المطلق والموقت ووجہ الفرق ان التاقیت للتوسعۃ فلا یجب الفعل الا فی آخر الوقت فلا یحنث قبلہ وفی المطلق یجب البر کما فرغ وقد عجز فیحنث فی الحال وھما فرقا بینھما ووجہ الفرق ان فی المطلق یجب البر کما فرغ فاذا فات البر بفوات ما عقد علیہ الیمین یحنث فی یمینہ کما اذا مات الحالف والماء باق اما فی الموقت یجب البر فی الجزء الاخیر من الوقت وعند ذلک لم یبق محلیۃ البر لعدم التصور فلا یجب البر فیہ وتبطل الیمین کما اذا عقدہ ابتداء فی ھذہ الحالۃ۔ اور اگر اس مسئلہ میں یعنی کوزہ سے پانی پینے کی قسم میں اگر آج کی قید نہ ہو بلکہ قسم مطلق ہو تو پہلی صورت میں یعنی جبکہ کوزہ میں پانی نہ تھا تو بھی امام محمد و ابوحنیفہ کے نزدیک حانث نہیں ہوگا اور امام ابو یوسف کے نزدیک فی الحال حانث ہو جائے گا اور دوسری صورت میں جبکہ کوزہ کا موجودہ پانی بہا دیا گیا ہے تو بالاتفاق سب کے قول میں حانث ہو جائے گا پس ابو یوسف رحمہ اللہ نے دونوں صورتوں میں فرق کیا یعنی درصورتیکہ آج کی قید ہو تو دن گزرنے پر حانث ٹھہرایا۔ اور درصورتیکہ کوئی وقت کی قید نہ ہو تو فی الحال حانث ٹھہرایا اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ کوئی وقت مقرر کرنا اس واسطے ہوتا ہے کہ اس وقت کے ختم تک گنجائش ہو پس کوزہ کا پانی پینا ابھی واجب نہ ہوگا سوائے آخر وقت کے

یعنی جب دن گزرے تو دن گزرنے سے پہلے حانث نہ ہوگا اور جس صورت میں وقت کی قید نہ ہو تو قسم کا پورا کرنا قسم کے فارغ ہوتے ہی واجب ہوگا حالانکہ وہ پانی پینے سے عاجز ہے یعنی پانی نادارد ہے تو فی الحال حانث ہوگیا۔

اور امام ابوحنیفہ و محمد نے بھی وقت مطلق اور وقت مقید میں فرق کیا ہے اور وجہ فرق یہ ہے کہ جس قسم میں وقت کی قید نہیں ہے وہاں قسم سے فارغ ہوتے ہی قسم کا پورا کرنا یعنی مثلاً کوزے کا پانی پینا واجب ہے تو جب پورا کرنا جاتا رہا کیونکہ پانی جس پر قسم ہے وہ نادارد ہے تو قسم میں جھوٹا ہوگیا جیسے اگر حالف مرجائے حالانکہ پانی باقی ہے تو جھوٹا ہوجاتا ہے اور جس صورت میں کہ قسم میں وقت کی قید ہے مثلاً آج کے دن کی قید لگائی تو قسم کو پورا کرنا اس وقت کے آخری جزء میں واجب ہوگا اور آخری جزء پر پہنچ کر قسم پوری کرنے کا محل نہیں باقی کیونکہ قسم پوری کرنا متصور نہیں ہے تو پوری کرنا واجب بھی نہیں اور قسم باطل ہوجائے گی جیسے پانی نہ ہونے کی صورت میں ابتداء سے قسم منعقد کی تو یہی باطل ہے نفسہ یعنی جیسے قسم باقی ہونے کے واسطے یہ شرط ہے کہ پورا کرنا متصور ہو اسی طرح قسم منعقد ہونے کے واسطے بھی یہ شرط ہے کہ محل موجود ہو۔ ع۔ قال ومن حلف ليصعدن السماء او ليقلبن هذا الحجر ذهبا انعقدت يمينه وحنث عقيبها وقال زفرؒ لا تنعقد لانه مستحيل عادة فاشبه المستحيل حقيقة فلا ينعقد ولنا ان البر متصور حقيقة لان الصعود الى السماء ممكن حقيقة الا ترى ان الملائكة يصعدون السماء وكذا تحول الحجر ذهبا بتحويل الله تعالى واذا كان متصورا ينعقد اليمين موجبا لخلفه ثم يحنث بحكم العجز الثابت عادة كما اذا مات الحالف فانه يحنث مع احتمال اعادة الحيوة بخلاف مسألة الكوز لان شرب الماء الذى في الكوز وقت الحلف ولا ماء فيه لا يتصور فلم ينعقد — اور جس شخص نے یوں قسم کھائی کہ میں آسمان پر چڑھ جاؤں گا یا اس پتھر کو بدل کر سونا کردوں گا تو قسم منعقد ہوجائے گی اور قسم کے بعد ہی حانث ہوجائے گا۔ اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ قسم ہی منعقد نہ ہوگی کیونکہ چڑھنا اور بدلنا از راہ عادت کے بدلنا محال ہے تو ایسی چیز کے مشابہ ہوگیا جو حقیقی محال ہے پس قسم منعقد نہ ہوگی۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قسم کا پورا کرنا درحقیقت متصور ہے کیونکہ آسمان کو چڑھنا درحقیقت ممکن ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ ملائکہ آسمان کو چڑھ جاتے ہیں۔ اور اسی طرح اگر اللہ تعالیٰ پتھر کو سونا کردے تو بدل جانا ممکن ہے اور جب یہ امر متصور ہوا تو قسم منعقد ہوکر اپنے خلیفہ یعنی کفارہ کو واجب کرے گی پھر عادت کی راہ سے عاجزی ثابت ہوکر حانث ہوجائے گا۔ جیسے اس صورت میں کہ حالف مرجاوے تو اس کے حانث ہونے کا حکم دیا جاتا ہے باوجودیکہ دوبارہ زندہ ہوجانے کا احتمال موجود ہے برخلاف مسئلہ کوزہ کے اس واسطے کہ قسم کے وقت جو پانی کوزہ میں موجود ہو اس کا پینا حالانکہ اس میں کچھ بھی نہ تھا متصور نہیں ہے تو قسم ہی منعقد نہ ہوگی فـ اور اس مسئلہ میں شافعی کا قول مثل قول ابوحنیفہ ہے اور یہی قول اظہر ہے۔ ت۔

باب الیمین فی الکلام

یہ باب کلام میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ قال ومن حلف لا يكلم فلانا فكلمه وهو بحيث يسمع الا انه نائم حنث لانه قد كلمه ووصل الى سمعه لكنه لم يفهم لنومه فصار كما اذا ناداه وهو بحيث يسمع لكنه لم يفهم لتغافله

وفی بعض روایات المبسوط شرط ان یوقظه وعلیه مشایخنا لانه اذا لم ینتبه کان کما اذا ناداه من بعید وهو بحیث لا یسمع صوته۔ قدوری نے فرمایا کہ جس شخص نے قسم کھائی کہ میں فلاں سے بات نہ کروں گا پھر ایسے طور پر اس سے بات کی کہ وہ سن سکتا ہے مگر وہ خواب میں تھا تو یہ شخص حانث ہو جائے گا کیونکہ اس نے اس شخص سے کلام کیا اور اس کے کان تک پہنچ گیا ولیکن وہ خواب کی وجہ سے نہیں سمجھا تو ایسا ہو گیا کہ جیسے حالف نے اس کو پکارا حالانکہ وہ ایسی جگہ ہے کہ کلام کو سن سکتا ہے مگر اپنی غفلت کی وجہ سے نہیں سمجھا حالانکہ اس صورت میں وہ حانث ہو جاتا ہے اور مبسوط کی روایات میں یہ شرط لگائی کہ اگر اپنے کلام سے اس کو جگا دیا تو حانث ہو جائے گا اور ہمارے مشائخ اسی قول پر ہیں (یہی صحیح ہے التحفۃ ع) کیونکہ جب وہ بیدار نہ ہوا تو یہ کلام کرنا ایسا ہو گیا کہ جیسے اس کو دور سے پکارا حالانکہ وہ ایسی جگہ ہے کہ اس کی آواز نہیں سن سکتا ہے۔ ولو حلف لا یکلمه الا باذنه فاذن له ولم یعلم بالاذن حتی کلمه حنث لان الاذن مشتق من الاذان الذی هو الاعلام او من الوقوع فی الاذن وکل ذلک لا یتحقق الا بالسماع وقال ابو یوسف لا یحنث لان الاذن هو الاطلاق وانه یتم بالاذن کالرضا قلنا الرضا من اعمال القلب ولا کذلک الاذن علی ما مر۔ اور اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص مثلاً زید سے کلام نہ کروں گا مگر باذن یعنی زید کی اجازت سے پھر زید نے اس کو اجازت دے دی مگر اس کو اجازت کا حال معلوم نہ ہوا یہاں تک کہ اس نے زید سے کلام کیا تو حانث ہو جائے گا۔ کیونکہ اذن کا لفظ اذان سے مشتق ہے جس کے معنی آگاہ کرنا یا اُذن یعنی کان میں پڑنے سے مشتق ہے اور آگاہ ہونا یا کان میں پڑنا بدوں سننے کے متحقق نہ ہوگا۔ اور امام ابو یوسف نے فرمایا کہ حانث نہ ہوگا کیونکہ اذن کے معنی اطلاق کے ہیں یعنی اجازت و اباحت دینا اور یہ فقط اجازت دینے والے سے پوری ہو جاتی ہے۔ جیسے رضا رضا دینے والے سے پوری ہو جاتی ہے اور ہم کہتے ہیں کہ رضا تو دل کے اعمال میں سے ہے اور اذن کا یہ حال ہے جیسا کہ اوپر گذرا ہے اور فتاویٰ صغریٰ و تتمہ میں نوازل سے مذکور ہے۔ ایک نے قسم کھائی کہ اس کی زوجہ بدوں اس کے اذن کے نہ نکلے گی پھر اس کو ایسی جگہ سے اجازت دی کہ عورت نے نہیں سنا تو امام ابو حنیفہ و محمد کے قول میں یہ اذن نہیں ہے اور ابو یوسف و زفر کے قول میں اذن ہے۔ ع۔ قال وان حلف لا یکلمه شهرا فهو من حین حلف لانه لو لم یذکر الشهر لتابد الیمین وذکر الشهر لاخراج ما وراءه فبقی الذی یلی یمینه داخلا عملا بدلالة حاله بخلاف ما اذا قال والله لاصومن شهرا لانه لو لم یذکر الشهر لا یتابد الیمین فکان ذکره لتقدیر الصوم به وانه منکر فالتعیین الیه۔ اور اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص سے ایک مہینہ کلام نہ کروں گا تو قسم کے وقت سے مہینہ شروع ہوگا کیونکہ اگر وہ مہینہ کا ذکر نہ کرتا تو یہ قسم ہمیشہ کے واسطے ہو جاتی اور مہینہ کا ذکر اس واسطے ہے کہ مہینہ کے ماسوا زمانہ خارج ہو جائے تو قسم سے جو متصل زمانہ ہے وہ داخل رہا بدلیل اس کی حالت کے یعنی غصہ اس کی فی الحال بھرا ہوا ہے بخلاف اس کے کہ اگر اس نے کہا کہ واللہ میں ایک مہینہ روزہ رکھوں گا تو یہ قسم کے وقت سے متعین نہ ہوگا اس واسطے کہ اگر وہ مہینہ ذکر نہ کرتا تو ہمیشہ اس پر روزہ رکھنا واجب نہ ہوتا تو مہینہ کا ذکر صرف اس واسطے ہے

تاکہ اس سے روزہ کا اندازہ معلوم ہو جائے اور چونکہ کوئی خاص مہینہ نہیں بلکہ نکرہ ہے تو معین کرنے کا اختیار اس کو حاصل ہے ف یعنی اس پر قسم سے یہ واجب ہوا کہ کبھی ایک مہینہ کے روزے رکھ لے تو اس کو اختیار ہے کہ

روزہ کے واسطے جو مہینہ چاہے معین کرلے۔ وان حلف لا یتکلم فقرأ القرآن فی صلاته لا یحنث وان قرأ فی غیر صلاته حنث وعلی هذا التسبیح والتهلیل والتکبیر وفی القیاس یحنث فیهما وهو قول الشافعی رح لانه کلام حقیقة ولنا انه فی الصلوٰة لیس بکلام عرفا ولا شرعا قال علیه السلام ان صلاتنا هذه لا یصلح فیها شیء من کلام الناس وقیل فی عرفنا لا یحنث فی غیر الصلوٰة ایضا لانه لا یسمی متکلما بل قارئا ومسبحا۔ اور اگر قسم کھائی کہ کلام نہیں بولوں گا پھر اس نے نماز میں قرآن پڑھا تو حانث نہیں ہوگا اور اگر نماز سے باہر پڑھا تو حانث ہو جائے گا اور اسی طرح سبحان اللہ یا لا الہ الا اللہ یا اللہ اکبر اگر نماز میں کہا کہ تو حانث نہ ہوگا اور نماز سے باہر حانث ہوگا اور قیاس یہ تھا کہ نماز اور غیر نماز دونوں میں حانث ہو جائے اور یہی امام شافعی کا قول ہے کیونکہ یہ درحقیقت کلام ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نماز میں یہ کلام نہیں ہے نہ عرفاً اور نہ شرعاً چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہماری یہ نماز ایسی چیز ہے کہ اس میں لوگوں کے کلام سے کچھ بھی کلام نہیں ہے نہ عرفاً اور نہ شرعاً چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہماری یہ نماز ایسی چیز ہے کہ اس میں لوگوں کے کلام سے کچھ بھی لائق نہیں ہے رواہ مسلم اور بعض علماء نے فرمایا کہ ہمارے عرف میں نماز سے باہر بھی حانث نہیں ہوگا کیونکہ قرآن یا تسبیح وغیرہ پڑھنے والے کو متکلم نہیں کہتے ہیں یعنی وہ باتیں کرنے والا نہیں کہلاتا ہے بلکہ اس کو قاری یا تسبیح پڑھنے والا کہتے ہیں ف۔ یہی قول فقیہ ابو اللیث و شیخ الاسلام و صدر شہید و عتابی کا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ ع۔ ولو قال یوم اکلم فلانا فامرأته طالق فهو علی اللیل والنهار لان اسم الیوم اذا قرن بفعل لا یمتد یراد به مطلق الوقت قال الله تعالی ومن یولهم یومئذ دبره والکلام لا یمتد۔ اور اگر اس نے کہا کہ جس روز فلاں شخص سے کلام کروں تو میری جورو طالقہ ہے تو یہ کلام دن اور رات دونوں پر ہوگا یعنی خواہ دن میں کلام کرے یا رات میں کلام کرے اس کی جورو طالقہ ہو جائے گی کیونکہ یوم کا لفظ جب ایسے فعل سے متصل ہوتا ہے جو دراز نہیں ہے تو اس سے مطلق وقت مراد ہو جاتا ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ومن یولهم یومئذ دبره یعنی جو شخص کہ آج کے دن کافروں سے اپنی پیٹھ پھیرے گا الخ یعنی جہاد میں کسی وقت کافروں سے پیٹھ پھیرنا مستوجب غضب ہے اور کلام بھی ایسا فعل نہیں جو دراز ہے۔ وان عنی النهار خاصة دین فی القضاء لانه مستعمل فیه ایضا وعن ابی یوسف رح انه لا یدین فی القضاء لانه خلاف المتعارف ولو قال لیلة اکلم فلانا فهو علی اللیل خاصة لانه حقیقة فی سواد اللیل کالنهار للبیاض خاصة وما جاء استعماله فی مطلق الوقت۔ اور اگر اس نے فقط دن ہی دن کی نیت کی ہو تو قاضی بھی اس کی تصدیق کرے گا کیونکہ یہ اس معنی میں بھی مستعمل ہے اور امام ابو یوسف سے ایک روایت ہے کہ قاضی اس کی تصدیق نہیں کرے گا۔ کیونکہ یہ متعارف محاورہ کے خلاف ہے اور اگر اس نے قسم کھائی کہ جس رات میں فلاں شخص سے کلام کروں تو میری زوجہ طالقہ ہے تو یہ قسم فقط رات ہی پر واقع ہوگی کیونکہ رات کا لفظ درحقیقت تاریکی کے معنی میں ہے۔ جیسے دن کا لفظ فقط آفتاب کی روشنی کے واسطے ہے بمقابلہ رات کے اور رات کا استعمال مطلق وقت کے معنی میں نہیں آیا۔ ولو قال ان کلمت فلانا الا ان یقدم فلان او قال حتی یقدم فلان او قال الا ان یاذن فلان او حتی یاذن فلان فامرأته طالق فکلمه قبل القدوم والاذن حنث ولو کلمه بعد القدوم والاذن لم یحنث۔ لانه غایة والیمین باقیة قبل الغایة ومنتهیة بعدها فلا یحنث بالکلام بعد انتهاء الیمین۔ اور اگر اس نے یوں کہا کہ اگر میں نے فلاں سے کلام کیا مگر آنکہ زید سفر سے آجائے یا کہا کہ یہاں تک کہ زید سفر

سے آجائے یا کہا کہ مگر آنکہ زید مجھے اجازت دے یا یہاں تک کہ زید مجھے اجازت دے تو میری جورو طلاق ہے پھر زید کے آنے یا اجازت دینے سے پہلے فلاں شخص سے کلام کر لیا تو حانث ہو گیا یعنی اس کی زوجہ کو طلاق پڑ گئی اور اگر اس کے آنے یا اجازت دینے کے بعد فلاں شخص سے کلام کیا تو حانث نہیں ہوگا کیونکہ زید کا آنا یا اجازت انتہا قرار دی گئی تھی اور انتہا سے پہلے قسم باقی رہتی ہے اور بعد انتہا کے ختم ہو جاتی ہے تو قسم کے ختم ہو جانے کے بعد کلام کرنے سے حانث نہیں ہوگا۔ وان مات فلان سقطت الیمین خلافا لابی یوسف لان الممنوع عنه کلام ینتهی بالاذن والقدوم ولم یبق بعد الموت متصور الوجود فسقطت الیمین وعنده التصور لیس بشرط فعند سقوطه الغایة تتابد الیمین۔ اور اگر زید مر گیا تو قسم ساقط ہو گئی اس میں امام ابو یوسف کا خلاف ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حالف کو ایسا کلام ممنوع تھا جو زید کی اجازت یا آ جانے پر پورا ہو جاتا اور زید کی موت کے بعد یہ متصور نہیں ہو سکتا تو قسم ساقط ہو گئی اور امام ابو یوسف کے نزدیک متصور ہونا کچھ شرط نہیں تو زید کے مرنے سے قسم دائمی ہو جائے گی فسے یعنی اگر کبھی فلاں شخص سے کلام کرے گا تو اس کی زوجہ طالقہ ہو جائے گی۔ ومن حلف لا یکلم عبد فلان ولم ینو عبدا بعینه او امرأة فلان او صدیق فلان فباع فلان عبده او بانت منه امرأته او عادی صدیقه فکلمهم لم یحنث لانه عقد یمینه علی فعل واقع فی محل مضاف الی فلان اما اضافة ملك او اضافة نسبة ولم یوجد فلا یحنث قال رضی هذا فی اضافة الملك بالاتفاق وفی اضافة النسبة عند محمد یحنث کالمرأة والصدیق قال فی الزیادات لان هذه الاضافة للتعریف لان المرأة والصدیق مقصودان بالهجران فلا یشترط دوامها فیتعلق الحکم بعینه کما فی الاشارة ووجه ما ذکر ههنا وهو روایة الجامع الصغیر انه یحتمل ان یکون غرضه هجرانه لاجل المضاف الیه ولهذا لم یعینه فلا یحنث بعد زوال الاضافة بالشك۔ جس نے قسم کھائی کہ زید کے غلام سے بات نہ کروں گا اور کسی خاص غلام کی نیت نہیں کی یا قسم کھائی کہ فلاں کی زوجہ سے یا فلاں کے دوست سے بات نہیں کروں گا پھر فلاں نے اپنا غلام فروخت کر دیا یا اس کی زوجہ اس سے بائنہ ہو گئی یا اس کے دوست سے دشمنی ہو گئی پھر اس نے اس غلام یا عورت یا دوست سے کلام کیا تو حانث نہ ہوگا۔ کیونکہ اس نے اپنی قسم ایسے فعل پر رکھی جو ایسے محل میں واقع ہوگا جس کی نسبت فلاں شخص کی طرف ہے یعنی اپنا کلام کرنا ایسے آدمیوں سے رکھا جن کو فلاں شخص کے ساتھ نسبت ہے خواہ نسبت ملک ہے جیسے غلام فلاں یا نسبت نکاحی یا دوستی ہے۔ پھر جب نسبت نہ رہی تو حانث نہیں ہوگا اور شیخ مصنف رحمہ اللہ نے کہا کہ نسبت ملک میں تو تینوں اماموں کا اتفاق ہے کہ حانث نہیں ہوگا اور دوسری نسبت کی صورت میں امام محمد کے نزدیک حانث ہو جائے گا جیسے اس کی زوجہ یا دوست سے کیا حالانکہ نکاح و دوستی باقی نہیں ہے تو بھی حانث ہوگا اور امام محمد نے زیادات میں اس کی وجہ یہ بیان کی کہ ایسی نسبت صرف پہچان کے واسطے ہوتی ہے۔ کیونکہ اصل مقصود یہ ہے کہ اس عورت سے اور اس شخص سے کلام کرنا چھوڑ دے یعنی ان دونوں سے ذاتی نفرت ہے اور فلاں کی زوجہ یا دوست ہونا صرف ان کی شناخت کے واسطے ہے تو زوجیت و دوستی کا دائمی رہنا کچھ شرط نہیں ہے۔ پس حکم معلق ہر ایک کی ذات سے ہوگا جیسے اشارہ میں ہوتا ہے یعنی مثلاً کہا کہ فلاں کے اس دوست سے یا فلاں کی اس زوجہ سے کلام نہ کروں گا تو جب کبھی ان دونوں سے کلام کرے تو حانث ہوتا ہے اگرچہ فلاں سے زوجیت یا دوستی باقی نہ رہے اور جو روایت یہاں مذکور ہے یعنی فلاں کے ساتھ نسبت نہ رہنے سے حانث نہ ہوگا۔ یہ جامع الصغیر کی روایت ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ شاید اس کی

غرض یہ ہو کہ ان دونوں کو بوجہ فلاں شخص کی نسبت کے چھوڑے اسی وجہ سے اس نے کسی زوجہ یا کسی دوست کو معین نہیں کیا اور شاید ان دونوں کی ذات سے نفرت ہو پس شک پیدا ہو گیا پس جب فلاں شخص کی طرف نسبت باقی نہ رہی تو شک کی وجہ سے حانث نہ ہوگا۔ وان کانت یمینہ علی عبد بعینہ بان قال عبد فلان ھذا او امرأۃ فلان بعینھا او صدیق فلان بعینہ لم یحنث فی العبد وحنث فی المرأۃ والصدیق وھذا قول ابی حنیفۃ وابی یوسف وقال محمد یحنث فی العبد ایضا وھو قول زفر۔ اور اگر اس کی قسم اس فلاں شخص کے کسی معین غلام پر ہو یا معین زوجہ یا دوست پر ہو یعنی مثلاً فلاں شخص کی اس زوجہ یا اس دوست سے کلام نہ کروں گا۔ پھر فلاں شخص کی طرف ان لوگوں کی نسبت نہ رہی تو امام ابوحنیفہ و ابویوسف کے نزدیک غلام سے کلام کرنے میں حانث نہ ہوگا اور عورت و دوست سے کلام کرنے میں حانث ہوگا اور امام محمد نے کہا کہ غلام سے کلام کرنے میں بھی حانث ہو جائے گا اور یہی زفرؒ کا قول ہے نیز اور جلیل القدر امام شافعیؒ و مالکؒ و احمدؒ کا قول ہے۔ وان حلف لا یدخل دار فلان ھذہ فباعھا ثم دخلھا فھو علی ھذا الاختلاف وجہ قول محمد وزفر ان الاضافۃ للتعریف والاشارۃ ابلغ منھا لکونھا قاطعۃ للشرکۃ بخلاف الاضافۃ فاعتبرت الاشارۃ ولغت الاضافۃ وصار کالصدیق والمرأۃ ولھما ان الداعی الی الیمین معنی فی المضاف الیہ لان ھذہ الاعیان لا تھجر ولا تعادی لذواتھا وکذا العبد لسقوط منزلتہ بل لمعنی فی ملاکھا فتتقید الیمین بحال قیام الملک بخلاف ما اذا کانت الاضافۃ اضافۃ نسبۃ کالصدیق والمرأۃ لانہ یعادی لذاتہ فکانت الاضافۃ للتعریف والداعی لمعنی فی المضاف الیہ غیر ظاہر لعدم التعیین بخلاف ما تقدم۔ اور اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص کے اس گھر میں نہ جاؤں گا پھر فلاں شخص نے اس کو فروخت کر دیا پھر یہ شخص وہاں داخل ہوا تو اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے یعنی شیخین کے نزدیک حانث نہ ہوگا۔ اور امام محمد و زفرؒ کے نزدیک حانث ہو جائے گا کیونکہ نسبت واسطے شناخت کے ہے اور اشارہ کر دینے میں بھرپور شناخت ہو جاتی ہے کیونکہ اشارہ سے شرکت بالکل قطع ہو جاتی ہے۔ بخلاف نسبت کے تو یہاں اشارہ معتبر ہوا اور نسبت لغو ہو گئی۔ پس دوست و زوجہ کی طرح غلام و گھر کا بھی حکم ہو گیا اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ قسم کا باعث کوئی ایسی بات ہے جو مضاف الیہ کے اندر ہے یعنی فلاں شخص کی وجہ سے اس نے قسم کھائی کہ اس کے غلام وغیرہ سے بات نہ کروں گا کیونکہ یہ چیزیں بذات خود ایسی نہیں ہیں کہ جن کو چھوڑا جائے یا جن سے عداوت کی جائے اور یہی حال غلام کا ہے کیونکہ اس کا درجہ بہت گھٹا ہوا ہے یعنی اس قابل نہیں ہے کہ اس سے عداوت کی جائے یا اس سے بولنا چھوڑا جائے تو کچھ فائدہ ہو بلکہ یہ چھوڑنا کسی ایسے سبب سے ہے جو ان چیزوں کے مالک میں موجود ہے تو قسم اسی وقت تک رہیگی جبتک ملکیت قائم ہے بخلاف اسکے اگر نسبت ملکیت نہ ہو بلکہ دوسری طرح کی نسبت ہو جیسے فلاں شخص کا دوست یا اسکی زوجہ تو ان دونوں سے ذاتی عداوت بھی باعث قسم ہو سکتی ہے تو نسبت واسطے شناخت کے ہوئی اور رہا قسم کا باعث تو مضاف الیہ یعنی فلاں شخص میں خاص کر کوئی امر ہونا ظاہر نہیں ہے۔ اسی واسطے اس نے معین نہیں کیا بخلاف پہلی صورت کے یعنی جبکہ ملکیت کی نسبت ہو تو یہ بات ظاہر ہے کہ قسم کا باعث فلاں شخص میں کوئی امر ہے۔ قال وان حلف لا یکلم صاحب ھذا الطیلسان فباعہ ثم کلمہ حنث لان ھذہ الاضافۃ لا تحتمل الا التعریف لان الانسان لا یعادی لمعنی فی الطیلسان فصار کما اذا اشار الیہ۔ جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر قسم کھائی کہ میں اس چادر والے سے بات نہ کروں گا پھر اس

نے چادر فروخت کر دی پھر اس سے کلام کیا تو حانث ہو جائے گا کیونکہ چادر کی نسبت سے کوئی احتمال نہیں ہے سوائے شناخت کے کیونکہ چادر میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جس سے آدمی سے عداوت کی جائے تو تو چادر کی طرف نسبت کرنا ایسا ہو گیا جیسے اشارہ سے کہا کہ میں اس آدمی سے کلام نہ کروں گا۔ ومن حلف لا یکلم ھذا الشاب فکلمہ وقد صار شیخا حنث لان الحکم تعلق بالمشار الیہ اذ الصفۃ فی الحاضر لغو وھذہ الصفۃ لیست بداعیۃ الی الیمین علی ما مر من قبل۔ اگر قسم کھائی کہ میں اس نوجوان سے کلام نہ کروں گا پھر اس سے ایسی حالت میں کلام کیا کہ وہ ادھیڑ ہو گیا تو حانث ہو جائے گا کیونکہ حکم کا تعلق اس سے ہو جائے گا جس کی طرف اشارہ کیا کیونکہ حاضر میں صفت کا بیان لغو ہے اور یہ صفت ایسی نہیں ہے کہ جو قسم کا باعث ہو جیسا کہ سابق میں بیان ہو چکا۔

فصل

فصل قسم متعلق باوقات۔ قال ومن حلف لا یکلمہ حینا او زمانا او الحین او الزمان فھو علی ستۃ اشھر لان الحین قد یراد بہ اربعون سنۃ قال اللہ تعالیٰ ھل اتی علی الانسان حین من الدھر وقد یراد بہ ستۃ اشھر قال اللہ تعالیٰ تؤتی اکلھا کل حین وھذا ھو الوسط فینصرف الیہ وھذا لان الیسیر لا یقصد بالمنع لوجود الامتناع فیہ عادۃ والمؤبد لا یقصد بہ غالبا لانہ بمنزلۃ الابد ولو سکت عنہ یتابد فیتعین ما ذکرنا وکذا الزمان یستعمل استعمال الحین یقال ما رأیتک منذ حین ومنذ زمان بمعنی وھذا اذا لم تکن لہ نیۃ اما اذا نوی شیئا فھو علی ما نوی لانہ نوی حقیقۃ کلامہ۔ اگر زبان عربی میں قسم کھائی لا یکلم حینا او زمانا او الحین او الزمان یعنی میں کلام نہ کروں گا کسی ایک حین یا زمانہ بھر یا ایک حین یا زمانہ بھر حالانکہ اس کی نیت کسی وقت کے واسطے نہیں ہے تو یہ قسم چھ مہینہ پر واقع ہو گی۔ اس واسطے کہ لفظ حین سے کبھی زمانہ قلیل مراد ہوتا ہے اور کبھی چالیس برس مراد ہوتے ہیں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ھل اتی علی الانسان حین من الدھر اور کبھی چھ مہینہ مراد ہوتے ہیں اللہ تعالیٰ نے فرمایا تؤتی اکلھا کل حین۔ اور یہی درمیانی وقت ہے تو قسم اسی کی طرف پھرے گی اور یہ امر اس واسطے ہے کہ قلیل وقت سے انکار مقصود نہیں ہوتا ہے کیونکہ اتنی دیر تک بات نہ کرنا تو عادت میں بھی پایا جاتا ہے اور زمانہ دراز یعنی چالیس برس تک بھی اکثر مقصود نہیں ہوتا ہے کیونکہ وہ بمنزلہ ہمیشہ کے ہے۔ اور اگر اس سے سکوت کرے تو دوام ثابت ہو جائے تو معلوم ہو گیا کہ جو ہم نے ذکر کیا یعنی درمیانی زمانہ ہی متعین ہے اور یہی حال لفظ زمانہ کا ہے کہ وہ حین کی طرح مستعمل ہوتا ہے، چنانچہ عرب بولتے ہیں ما رأیتک منذ حین اور اس کے معنی یہ ہوتے ہیں ما رأیتک منذ زمان یعنی خواہ زمان بولیں یا حین بولیں دونوں سے ایک ہی معنی لیتے ہیں اور یہ چھ ماہ کی مقدار اس وقت ہے کہ جب اس کی نیت نہ ہو اور اگر اس نے کسی وقت کی نیت کی تو قسم اسی نیت پر ہو گی کیونکہ اس نے اپنے کلام سے حقیقی معنی مراد لئے۔ وکذلک الدھر عندھما وقال ابو حنیفۃ الدھر لا ادری ما ھو وھذا الاختلاف فی المنکر ھو الصحیح اما المعرف بالالف واللام یراد بہ الابد عرفا لھما ان دھرا یستعمل استعمال الحین والزمان یقال ما رأیتک منذ حین ومنذ دھر بمعنی وابو حنیفۃ توقف فی تقدیرہ لان اللغات لا تدرک قیاسا والعرف لم یعرف استمرارہ لاختلاف فی الاستعمال۔ اور اگر اس نے اسی طرح عربی میں قسم کھائی کہ لا اکلمہ دھرا تو صاحبین کے نزدیک چھ ماہ پر قسم ہو گی اور امام ابو حنیفہ نے کہا کہ مجھے نہیں معلوم کہ دہر کیا ہے اور یہ اختلاف ایسی صورت میں ہے کہ

اس نے دہر کو بدوں الف لام کے نکرہ بیان کیا ہو یہی قول صحیح ہے اور اگر الدہر بالف لام بیان کیا تو بالاتفاق اس سے عرف میں ہمیشگی مراد ہے اور مکث میں صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ دہر کا استعمال بھی حین و زمان کی طرح ہوتا ہے چنانچہ عرب بولتے ہیں کہ مارایتک منذ حین اور مارایتک منذ دھر اور دونوں سے ایک ہی معنی مراد لیتے ہیں اور ابوحنیفہؒ نے دہر کی مقدار میں اس واسطے توقف کیا کہ قیاس سے لغت نہیں دریافت کئے جاتے ہیں اور یہاں کوئی عرف برابر جاری نہیں ہے کیونکہ استعمال میں اختلاف ہے فتح خلاصہ یہ ہے کہ حین و زمان خواہ الف لام سے بولا جائے یعنی الحین والزمان اور خواہ بدون الف لام بولا جائے دونوں سے ایک ہی معنی مراد ہوتے ہیں بخلاف دہر کے کہ الدہر سے عرف میں دوام مراد ہوتا ہے اور دہر سے مطلق زمانہ مراد ہوتا ہے حتی کہ دہری اس کو کہتے ہیں جو دہر کا قائل ہو اور خالق عزوجل سے منکر ہو اور درحقیقت دہر میں جو چیزیں جاری ہیں ان کا پیدا کرنے والا اللہ تعالیٰ ہے اسی واسطے حدیث میں آیا ہے کہ دہر کی بدگوئی مت کرو کیونکہ دہر تو اللہ تعالیٰ ہے یعنی دہر کا پیدا کرنے والا اللہ تعالیٰ ہے اور دہر خود کچھ نہیں کر سکتا ہے لہذا جب قسم کھانے والے نے مطلق دہر کہا تو معلوم نہیں ہو سکتا کہ اس نے کیا معنی مراد لئے ہیں جو معنی مراد لئے اسی پر قسم ہوگی اور جب اس نے کوئی معنی مراد نہیں لئے تو اس کی مقدار معلوم نہیں ہو سکتی ہے۔

ولو حلف لا یکلمہ ایاما فھو علی

ثلثۃ ایام لانہ اسم جمع ذکر منکرا فیتناول اقل الجمع وھو الثلث ولو حلف لا یکلمہ الایام فھو علی عشرۃ ایام عند ابی حنیفۃ وقالا علی الاسبوع ولو حلف لا یکلمہ الشھور فھو علی عشرۃ اشھر عندہ وعندھما علی اثنی عشر شھرا لان اللام للمعھود وھو ما ذکرنا لانہ یدور علیھا ولہ انہ جمع معرف فینصرف الی اقصٰی ما یذکر بلفظ الجمع وذلک عشرۃ — اور اگر اس نے عربی میں قسم کھائی کہ لا یکلمہ ایاما یعنی وہ چند دنوں تک بات نہ کرے گا تو یہ قسم تین دن پر واقع ہوگی کیونکہ ایام اسم جمع ہے جو بدوں الف لام ذکر کیا گیا تو کمتر جمع کو شامل ہوگا اور وہ تین عدد ہے لیکن اردو وفارسی میں دو ہی دن پر قسم واقع ہوگی کیونکہ یہی کمتر جمع ہے اور اگر قسم کھائی کہ لا یکلمہ الایام یعنی ایام پر الف لام داخل کیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دس دن پر واقع ہوگی اور صاحبین کے نزدیک سات دن پر واقع ہوگی اور اگر قسم کھائی کہ لا یکلمہ الشھور تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک دس مہینے مراد اور صاحبین کے نزدیک بارہ مہینے پر واقع ہوگی کیونکہ الف لام یہاں معہود کے واسطے ہے اور یہ اسی قدر ہے جو ہم نے ذکر کیا یعنی ایک ہفتہ یا بارہ مہینے کیونکہ اسی پر مدار ہے اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے الایام کو الف لام سے معرفہ کیا تو لفظ جمع سے جو انتہائے عدد مذکور ہوتا ہے وہ رکھا جائے گا اور وہ دس ہے فتح یعنی عرب اپنے عرف میں بولتے ہیں کہ ثلثۃ ایام واربعۃ ایام تا عشرۃ ایام اور اس کے بعد پھر لفظ ایام نہیں بولتے بلکہ احد عشر یوما بولتے ہیں۔

پس عشرہ انتہائے اطلاق ہے اور صاحبین کہتے ہیں کہ لوگوں کے عرف میں ایام کا لفظ ایک ہفتہ کے واسطے معہود ہے اور مشہور یعنی مہینوں کو لفظ بارہ مہینوں کے واسطے معہود ہے اور یہی بارہ مہینہ سات دن گھوم کر آتے ہیں تو انہیں پر مدار رہا اور شامیہ میں مذکور ہے کہ ہماری زبان میں ایام کا لفظ بولا نہیں جاتا ہے بلکہ روز بولتے ہیں تو امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہاں جاری نہیں ہو سکتی تو یہی ہوگا کہ ایک ہفتہ پر قسم رکھی جاوے۔

وکذا الجواب عندہ فی الجمع والسنین وعندھما ینصرف الی العمر لانہ لا معہود دونہ ۔ اور اگر قسم کھانے والے نے جمع کیا یعنی جمعہ کی جمع الف لام سے ۔ بیان کی یا السنین جمع سنۃ بالف لام بیان کی تو بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک انتہائے معہود یعنی دس جمعہ یا دس برس مراد ہونگے اور صاحبین کے نزدیک یہ قسم تمام عمر پر واقع ہوگی کیونکہ اس سے کم معہود نہیں ہے ۔ ومن قال لعبدہ ان خدمتنی ایاما کثیرۃ فانت حر فالایام الکثیرۃ عند ابی حنیفۃ عشرۃ ایام لانہ اکثر ماینا ولہ اسم الایام وقالا سبعۃ ایام لان مازاد علیھا تکرار وقیل لوکان الیمین بالفارسیۃ ینصرف الی سبعۃ ایام لانہ یذکر فیہا بلفظ الفرد دون الجمع ۔ اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا کہ ان خدمتنی ایاما کثیرۃ ۔ یعنی تو نے اگر میرے بہت ایام خدمت کی تو تو آزاد ہے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک ایام کثیر دس روز ہیں کیونکہ لفظ ایام جسکو شامل ہے اسمیں سب سے زیادہ یہی دس روز ہیں اور صاحبینؒ کے نزدیک سات روز ہیں کیونکہ سات سے زیادہ مکرر ہو جاتے ہیں اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر قسم فارسی زبان میں ہو یعنی اگر مرا روز بسیار خدمت کردی آزاد شدی ، تو یہ قسم سات روز پر واقع ہوگی کیونکہ فارسی اور اردو میں روز بلفظ مفرد مذکور ہوتا ہے بلفظ جمع مذکور نہیں ہوتا ۔

باب الیمین فی العتق والطلاق

یہ باب آزادی وطلاق میں قسم کھانے کے بیان میں ہے ۔ ومن قال لامرأتہ اذا ولدت ولدا فانت طالق فولدت ولدا میتا طلقت وکذلک اذا قال لامتہ اذا ولدت ولدا فانت حرۃ لان الموجود مولود فیکون ولدا حقیقۃ ویسمی بہ فی العرف ویعتبر ولدا فی الشرع حتی تنقضی بہ العدۃ والدم بعدہ نفاس وامہ ام ولد لہ فیتحقق الشرط وھو ولادۃ الولد ۔ اگر اپنی زوجہ سے کہا کہ جب تیرے کوئی فرزند ہوا تو تو طالقہ ہے پھر اس کے ایک مردہ بچہ پیدا ہوا تو وہ طالقہ ہو جائے گی ۔ اسی طرح اگر اپنی باندی سے کہا کہ اگر تو کوئی بچہ جنی تو تو آزاد ہے پس اگر وہ مردہ بچہ جنی تو وہ آزاد ہو جائے گی ۔ کیونکہ جو بچہ پیدا ہوا یہ حقیقت میں پیدائشی بچہ ہے اور اس کو عرف میں بھی بچہ کہتے ہیں اور شرع میں بھی اس کو بچہ اعتبار کیا گیا ہے حتی کہ اس کی پیدائش سے عدت گزر جاتی ہے اور اس کے بعد جو خون آتا ہے وہ خون نفاس ہے اور اس کی ماں ام ولد ہو جاتی ہے پس جو شرط تھی یعنی بچہ پیدا ہونا وہ پائی گئی ۔ ولو قال اذا ولدت ولدا فھو حر فولدت ولدا میتا ثم آخر حیا عتق الحی وحدہ عند ابی حنیفۃ رح وقالا لا یعتق واحد منھما لان الشرط تحقق بولادۃ المیت علی ما بینا فتنحل الیمین لا الی جزاء لان المیت لیس بمحل للحریۃ وھی الجزاء ولابی حنیفۃ ان مطلق اسم الولد مقید بوصف الحیوۃ لانہ قصد اثبات الحریۃ جزاء وھی قوۃ حکمیۃ تظھر فی دفع تسلط الغیر ولا تثبت فی المیت فیتقید بوصف الحیوۃ فصار کما اذا قال اذا ولدت ولدا حیا بخلاف جزاء الطلاق وحریۃ الام لانہ لا یصلح مقیدا ۔ اور باندی سے کہا کہ اگر تو کوئی بچہ جنی تو وہ بچہ آزاد ہوگا بعد اس کے وہ ایک مردہ بچہ جنی پھر دوسرا زندہ جنی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک فقط زندہ آزاد ہوگا اور صاحبین نے کہا کہ دونوں میں سے کوئی آزاد نہ ہوگا کیونکہ مردہ بچہ کی پیدائش سے شرط پائی گئی کیونکہ مردہ بھی جنا ہوا بچہ ہوتا ہے تو قسم بغیر جزا کے زائل ہوئی کیونکہ مردہ بچہ تو آزادی کے قابل نہیں ہے حالانکہ آزاد ہونا جزائے قسم تھی ۔ پس قسم بغیر جزا کے ہوگئی اور ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ

مطلق فرزند وہی ہے کہ جس میں حیات ہو اس واسطے کہ مولی نے اس کی آزادی کا قصد کیا تھا بطور جزاء
شرط کے اور آزادی ایک حکمی قوت ہے جو غیر کا تسلط دور کرنے میں ظاہر ہوتی ہے اور یہ قوت مردہ میں ثابت
نہیں ہو سکتی تو بچہ میں زندگی کا وصف معتبر ہوا تو ایسا ہو گیا کہ گویا مولی نے کہا کہ جب تو کوئی زندہ بچہ جنی تو وہ بچہ
آزاد ہے اور یہ مسئلہ بخلاف جزاء طلاق یا آزادی ام ولد کے ہے یعنی پہلے مسئلہ میں بچہ زندہ ہونے کی شرط
نہیں کیونکہ طلاق زوجہ یا باندی کی آزادی ایسی چیز نہیں ہے جو بچہ کے زندہ ہونے کو مقتضی ہو۔ وان قال
اول عبد اشتریه فهو حر فاشتری عبدا عتق لان الاول اسم لفرد سابق۔ اور اگر کہا کہ پہلا غلام جس کو کہ
میں خریدوں وہ آزاد ہے پھر ایک غلام خریدا تو وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ پہلا وہ فرد ہے جو سب سے سابق ہے
یعنی دوسرا اس کے ساتھ شریک نہ ہو۔ فان اشتری عبدین معا ثم آخر لم یعتق واحد منهم لانعدام التفرد فی
الاولین والسبق فی الثالث فانعدمت الاولیة — اور اگر اس نے ایک ساتھ ہی دو غلام خریدے پھر تیسرا خریدا
تو ان میں کوئی آزاد نہ ہوگا کیونکہ پہلے دونوں میں سے کوئی اکیلا نہیں ہے اور تیسرا سب سے پہلا نہیں ہے تو پہلا
ہونا نادارد ہے۔ وان قال اول عبد اشتریه وحده فهو حر عتق الثالث لانه یراد به التفرد فی حالة الشراء لان
وحده للحال لغة والثالث سابق فی هذا الوصف۔ اور اگر مسئلہ مذکورہ میں اس نے یوں کہا ہو کہ پہلا غلام
جس کو میں خریدوں درحالیکہ اکیلا ہو تو یہ تیسرا غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس لفظ سے خرید کی حالت میں اکیلا
ہونا مراد ہوتا ہے کیونکہ اکیلا ہونا حال واقع ہوا ہے یعنی خرید کا حال ہے اور اکیلا خرید ہونے میں تیسرا غلام
سب سے اول ہے۔ وان قال آخر عبد اشتریه فهو حر فاشتری عبدا ومات لم یعتق لان آخر لفرد لاحق
ولا سابق له فلا یکون لاحقا۔ اور اگر اس نے کہا ہو کہ آخر غلام جس کو میں خریدوں وہ آزاد ہے پھر ایک غلام
خرید کر مر گیا تو یہ غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ آخر تو وہ فرد ہوتا ہے جو سابق کے بعد لاحق ہو اور اس غلام پر کوئی
سابق نہیں ہے تو یہ غلام لاحق یعنی آخر بھی نہ ہوا۔ ولو اشتری عبدا ثم عبدا ثم مات عتق الآخر لانه فرد لاحق
فاتصف بالآخرية۔ اور اگر اس نے ایک غلام خریدا پھر دوسرا غلام خریدا اور خود مر گیا تو دوسرا غلام آزاد ہو جائے گا
کیونکہ یہ فرد لاحق ہے تو آخری ہونے کا وصف اس میں پایا گیا۔ ویعتق یوم اشتراه عند ابی حنیفة رح حتی
یعتبر من الثلث لان الآخرية لا تثبت الا بعدم شراء غیره بعده وذلک یتحقق بالموت فکان الشرط متحققا عند الموت فیقتصر
علیه ولابی حنیفة ان الموت معرف فاما اتصافه بالآخرية فمن وقت الشراء فیثبت مستندا وعلی هذا الخلاف تعلیق
الطلقات الثلث به ومعناه تظهر فی جریان الارث وعدمه — - - پھر یہ غلام
خرید کے روز سے امام ابو حنیفہ کے نزدیک آزاد ہوگا حتی کہ میت کے کل مال سے اس کی آزادی معتبر ہوگی
یعنی خرید کے وقت حالت صحت میں مولی کی شرط پائی گئی اگرچہ اس شرط کا ظاہر ہونا مولی کے مرنے پر ہوا تو
اس کی آزادی مولی کے تمام ترکہ سے معتبر ہوگی اور صاحبین نے کہا کہ مولی کی موت کے دن سے آزاد ہوگا یعنی
گویا موت کے دن سے آزاد ہوگا یعنی گویا موت کے وقت آزاد کیا حتی کہ تہائی ترکہ سے آزادی معتبر ہوگی اس
واسطے کہ آخری غلام ہونا ثابت نہیں ہو سکتا مگر اس طور سے کہ اس کے بعد کوئی غلام خریدا نہ جاوے۔ اور یہ بات
مولی کے مرنے پر متحقق ہوئی تو شرط کا تحقق موت کے وقت ہوا۔ پس آزاد ہونا اسی وقت پر رہے گا۔ اور امام
ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ موت نے یہ بات بتلا دی کہ یہی آخری غلام ہے اور رہا اس کا آخری ہونا تو وہ خرید کے

کے وقت سے ثابت ہو گیا تھا یعنی اس وقت معلوم نہ تھا مگر درحقیقت یہی آخری تھا تو خرید ہی کے وقت سے اس کا آخری ہونا ثبوت ہو جائے گا اور جبکہ آخری ہوا اسی وقت سے آزاد بھی ہوا اور یہی اختلاف اس صورت میں ہے کہ آخری ہونے کے ساتھ میں تین طلاقیں مشروط تھیں اور اس اختلاف کا فائدہ میراث جاری ہونے یا نہ ہونے میں ظاہر ہوگا ف۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ اگر ایک مرد نے کہا کہ آخری عورت جس سے میں نکاح کروں وہ تین طلاق سے طالقہ ہے۔ پھر ایک عورت سے نکاح کیا پھر دوسری عورت سے نکاح کیا جس کے تین مہینے گزرنے کے بعد خود مر گیا تو صاحبین کے نزدیک وقت موت کے طالقہ ہو کر میراث مستحق ہوگی۔ اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک دوسری عورت اسی وقت سے طالقہ ہوئی جس وقت سے اس سے نکاح کیا تھا تو میراث کی مستحق نہ ہوگی۔

ومن قال کل عبد بشرنی بولادۃ فلانۃ فھو حر فبشرہ ثلثۃ متفرقین عتق الاول لان البشارۃ اسم لخبر یغیر بشرۃ الوجہ ویشترط کونہ سارا بالعرف وھذا انما یتحقق من الاول۔ اگر کسی نے کہا کہ ہر غلام جو مجھ کو فلانہ زوجہ کی ولادت کی بشارت دے وہ آزاد ہے پھر اس کو تین غلاموں نے متفرق بشارت دی یعنی ایک کے بعد ایک نے تو پہلا بشارت دینے والا آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ بشارت ایسی خبر کو کہتے ہیں جو چہرہ کا بشرہ متغیر کرے اور عرف میں یہ شرط ہے کہ وہ خوشخبری ہو یعنی خوشی کی وجہ سے چہرہ کا رنگ متغیر ہو جائے اور یہ بات صرف پہلے غلام کی خبر سے متحقق ہوگی تو وہی آزاد ہوگا۔ وان بشروہ معا عتقوا لانھا تحققت من الکل۔ اور اگر سبھوں نے ساتھ ہی اس کو یہ خبر دی ہو تو سب آزاد ہو جائیں گے کیونکہ یہ بشارت سب کی طرف سے پائی گئی۔ ولو قال ان اشتریت فلانا فھو حر فاشتراہ ینوی بہ کفارۃ یمینہ لم یجزہ لان الشرط قران النیۃ بعلۃ العتق وھی الیمین فاما الشراء فشرطہ۔ اور اگر کہا اگر میں نے فلاں کو خریدا تو وہ آزاد ہے پھر اس کو اس نیت سے خریدا کہ اس کے کفارۂ قسم میں آزاد ہو تو کفارہ ادا نہ ہوگا کیونکہ شرط یہ ہے کہ آزادی کی علت یعنی قسم کے ساتھ نیت متصل ہو اور خریداری تو شرط ہے ف۔ یعنی جب اس کو خریدا تو وہ خریدتے ہی آزاد ہو گیا اور کفارہ اسی وقت جائز ہوتا کہ جب آزادی کی علت یعنی قسم کے ساتھ کفارہ دینے کی نیت متصل ہو اور وہ یہاں نہیں پائی گئی بلکہ آزادی کی شرط یعنی خریدنے کے ساتھ متصل ہوئی تو کفارہ ادا نہ ہوگا۔ وان اشتری اباہ ینوی عن کفارۃ یمینہ اجزاہ عندنا خلافا لزفر والشافعی لھما ان الشراء شرط العتق فاما العلۃ فھی القرابۃ وھذا لان الشراء اثبات الملک والاعتاق ازالتہ وبینھما منافاۃ ولنا ان شراء القریب اعتاق لقولہ علیہ السلام لن یجزی ولد والدہ الا ان یجدہ مملوکا فیشتریہ فیعتقہ جعل نفس الشراء اعتاقا لانہ لا یشترط غیرہ فصار نظیر قولہ سقاہ فارواہ۔

اور اگر کسی نے اپنے باپ کو خریدا درحالیکہ اس کو کفارہ قسم سے آزاد کرنے کی نیت کرتا ہے تو ہمارے نزدیک کفارہ جائز ہوگا۔ اور اس میں زفرؒ و شافعیؒ کا خلاف ہے ان دونوں کی دلیل یہ ہے کہ خریداری تو صرف آزادی کی شرط ہے اور اس کی علت قرابت ہے کیونکہ خریداری اپنی ملک کا ثابت کرنا ہوتا ہے اور آزاد کرنا اپنی ملک دور کرنے کا نام ہے اور ان دونوں باتوں میں منافات ہے تو خریداری علت آزادی ہو نہیں سکتی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اپنے قریب کو خریدنا اس کو آزاد کرنا ہوتا ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فرزند اپنے باپ کی کوئی مکافات نہیں کر سکتا سوائے اس کے کہ باپ کو کسی کا مملوک پا کر خرید کرے پس وہ آزاد ہو جائے رواہ مسلم والاربعۃ۔ اس میں خریدنے کو عتاق قرار دیا کیونکہ حدیث میں کوئی دوسری شرط نہیں لگائی ہے تو گویا پھر اس کی نظیر کا

یہ قول ہے کہ سقاہ فاروا ہ یعنی اس کو پانی پلاکر سیراب کر دیا۔ ولو اشتری ام ولدہ لم یجزہ ومعنی ہذہ
المسالة ان یقول لامة قد استولدها بالنکاح ان اشتریتک فانت حرة عن کفارة یمینی ثم اشتراها فانها تعتق لوجود
الشرط ولا یجزیه عن الکفارة لان حریتها مستحقة بالاستیلاد فلا تضاف الی الیمین من کل وجه بخلاف ما اذا قال
لقنة ان اشتریتک فانت حرة عن کفارة یمینی حیث یجزیه عنها اذا اشتراها لان حریتها غیر مستحقة بجهة اخری
فلم یختل الاضافة الی الیمین وقد قارنته النیة ۔ اور اگر اپنی ام ولد کو کفارہ کی نیت سے خریدا تو کفارہ جائز
نہیں ہے اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ جس باندی سے پہلے نکاح کر کے بچہ حاصل کیا تھا اس کو کہا کہ اگر
میں تجھے خریدوں تو تو میرے کفارہ قسم سے آزاد ہے پھر اس کو خریدا تو شرط پائے جانے کی وجہ سے وہ آزاد
ہو جائے گی۔ ولیکن کفارہ قسم سے کافی نہ ہوگی کیونکہ اس کی آزادی بوجہ ام ولد ہونے کے خود مستحق ہو چکی تھی تو
قسم کی طرف ہر طرح سے مضاف نہ ہوگی بخلاف اس کے اگر کسی ایسی باندی سے جو قنہ ہے یعنی اس کی ام ولد
نہیں ہے کہا کہ اگر میں تجھے خریدوں تو تو میرے کفارۂ قسم سے آزاد ہے پھر خریدی تو کفارۂ قسم ادا ہو جائے گا کیونکہ
اس کی آزادی کسی دوسری جہت سے مستحق نہیں ہے تو قسم کی وجہ سے آزادی کی نسبت میں کچھ خلل نہیں ہے اور
خرید کے ساتھ کفارہ کی نیت متصل ہو گئی پس کفارہ ادا ہو جائے گا۔ ومن قال ان تسریت جاریة فهی حرة فتسری
جاریة کانت فی ملکه عتقت لان الیمین انعقدت فی حقها لمصادفتها الملک وهذا لان الجاریة منکرة فی هذا
الشرط فیتناول کل جاریة علی الانفراد ۔ اگر کہا کہ اگر میں کسی باندی کو اپنے تحت میں لاؤں تو وہ آزاد ہے
پھر اپنی مملوکہ باندی تحت میں لایا تو وہ آزاد ہو گی کیونکہ اس باندی کے
حق میں قسم منعقد ہو گئی کیونکہ یہ قسم اس کی ملک میں واقع ہوئی اس کی وجہ یہ ہے کہ اس قسم میں باندی نکرہ ہے تو
ایک ایک کر کے کل باندیوں کو شامل ہے ۔ وان اشتری جاریة فتسراها لم تعتق بهذه الیمین خلافا لزفر
فانه یقول التسری لا یصح الا فی الملک فکان ذکره ذکر الملک فصار کما اذا قال لاجنبیة ان طلقتک فعبدی حر یصیر
التزوج مذکورا ولنا ان الملک یصیر مذکورا ضرورة صحة التسری وهو شرط فیتقدر بقدره فلا یظهر فی حق صحة
الجزاء وهو الحریة وفی مسألة الطلاق انما یظهر فی حق الشرط دون الجزاء حتی لو قال لها ان طلقتک فانت طالق ثلثا فتزوجها
فطلقها لا تطلق ثلثا فهذه وزان مسالتنا ۔ اور اگر کوئی باندی خرید کر اس کو اپنے تحت میں لایا تو وہ اس قسم کی وجہ سے
آزاد نہ ہوگی اور اس میں زفر رحمہ اللہ کا خلاف ہے زفر کہتے ہیں اپنے تحت میں جب ہی صحیح ہوتا ہے کہ ملک موجود
ہو تو تحت میں لانے کا ذکر یہی ملک میں لانے کا ذکر ہے تو ایسا ہوا کہ گویا کسی اجنبیہ عورت سے کہا کہ اگر میں تجھے
طلاق دوں تو میرا غلام آزاد ہے تو نکاح میں لانا گویا مذکور ہو گیا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ملک کا مذکور ہونا بوجہ
اس ضرورت کے ہے کہ تحت میں لانا صحیح ہوا اور یہاں تحت میں لانا شرط ہے ۔ پس جہاں تک ضرورت ہے
وہاں تک ملک کا مذکور ہونا فرض کیا جائے گا یعنی شرط تک ملک مذکور ہوگی اور جزا یعنی آزادی کے حق میں
ملک ظاہر نہ ہوگی۔ اور طلاق کے مسئلہ میں بھی ملک نکاح صرف شرط کے حق میں ظاہر ہوئی ہے نہ جزا کے حق
میں حتی کہ اگر اجنبیہ عورت سے کہا کہ اگر میں تجھے طلاق دوں تو تو مطلقہ ثلثہ ہے پھر اس سے نکاح کر کے اس کو طلاق
دی تو تین طلاقیں واقع نہ ہوں گی پس یہی مسئلہ ہمارے مسئلہ کی نظیر ہے ۔ ومن قال کل مملوک لی حر یعتق امهات اولاده
ومدبروه وعبیده لوجود الاضافة المطلقة فی هؤلاء اذ الملک ثابت فیهم رقبة ویدا ۔ اور جس نے کہا کہ میرا ہر

مملوک آزاد ہے تو اس کی ام ولد باندیاں اور اس کے مدبر اور غلام سب آزاد ہو جائیں گے کیونکہ ان لوگوں کی طرف پوری نسبت پائی گئی اس لئے کہ ملک ان سب میں از راہ ذات اور قبضہ کے ثابت ہے۔ ولا یعتق مکاتبوہ الا ان ینویھم لان الملک غیر ثابت یدا ولھذا لا یملک اکسابہ ولا یحل لہ وطی المکاتبۃ بخلاف ام الولد والمدبرۃ فاختلفت الاضافۃ فلا بد من النیۃ۔ اور اس کے مکاتب مملوک آزاد نہ ہوں گے مگر اس صورت میں کہ ان کی بھی نیت کرے اس واسطے کہ ملکیت مکاتب میں از راہ قبضہ ثابت نہیں ہے یعنی مکاتب اپنے ہاتھوں کی کمائی کا خود مختار ہے اسی واسطے اس کی کمائی کا مالک مولی نہیں ہوتا ہے اور مولی کو مکاتبہ باندی سے وطی کرنا حلال نہیں ہے بخلاف ام ولد و مدبرہ کے پس مکاتب کی طرف مملوک ہونے کی نسبت میں نقصان ہے تو نیت ہونا ضروری ہے۔ ومن قال لنسوۃ لہ ھذہ طالق او ھذہ و ھذہ طلقت الاخیرۃ ولہ الخیار فی الاولیین لان کلمۃ او لاثبات احد المذکورین وقد ادخلھا بین الاولیین ثم عطف الثالثۃ علی المطلقۃ لان العطف للمشارکۃ فی الحکم فیختص بمحلہ فصار کما اذا قال احدکما طالق وھذہ وکذا اذا قال لعبیدہ ... ھذا حر او ھذا و ھذا عتق الاخیر ولہ الخیار فی الاولیین لما بینا۔ اگر کسی نے اپنی عورتوں سے کہا کہ یہ عورت طالق ہے یا یہ اور یہ یعنی تین عورتوں کو خطاب کیا تو اخیر والی عورت طالقہ ہو جائے گی اور پہلی دونوں عورتوں میں اس کو اختیار باقی ہے یعنی دونوں میں سے جس ایک پر چاہے طلاق واقع کرے۔ اس واسطے کہ حرف یا اس غرض سے آتا ہے کہ دونوں میں سے کسی ایک میں یہ حکم ثابت ہو اور اس نے پہلے دونوں کے درمیان حرف یا داخل کیا ہے پھر اس نے تیسری عورت کو عورت مطلقہ پر عطف کیا ہے کیونکہ عطف واؤ حکمی شرکت کے واسطے ہوتا ہے تو وہ خاص کر اپنے محل پر رہے گا گویا اس نے یوں کہا کہ تم دونوں میں سے ایک طالقہ اور یہ طالقہ ہے۔ اسی طرح اگر اپنے غلاموں سے کہا یہ غلام آزاد ہے یا یہ اور یہ تو آخیر والا آزاد ہو جائے گا اور پہلے دونوں میں اس کو اختیار ہے بدلیل مذکورۂ بالا جسے یعنی حرف یا پہلی دونوں میں سے ایک کے لئے ہے۔

باب الیمین فی البیع والشراء والتزوج وغیر ذلک

یہ باب خرید اور فروخت اور نکاح کرنے اور ان کے سوائے دوسری چیزوں میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ ومن حلف لا یبیع او لا یشتری او لا یؤاجر فوکل من فعل ذلک لم یحنث لان العقد وجد من العاقد حتی کانت الحقوق علیہ ولھذا لو کان العاقد ھو الحالف یحنث فی یمینہ فلم یوجد ما ھو الشرط وھو العقد من الآمر وانما الثابت لہ حکم العقد۔ اور جس شخص نے قسم کھائی کہ خرید نہ کرے گا یا فروخت نہ کرے گا یا اجارہ نہیں کرے گا پھر ایک شخص کو وکیل کیا جس نے یہ کام کیا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ یہ عقد وکیل کی طرف سے پایا گیا حتی کہ اس کے حقوق بذمہ وکیل ہیں لہذا اگر قسم کھانے والا خود عاقد ہو تو اپنی قسم میں حانث ہو جائے گا تو جو بات شرط تھی وہ نہیں پائی گئی یعنی قسم کھانے والے نے خود کوئی عقد نہیں کیا بلکہ اس کے واسطے صرف حکم ثابت ہوا ہے یعنی مثلاً وکیل کے خرید سے جو چیز حاصل ہوئی وہ حالف کی ملک ہے۔

ولیکن وہ حالف کے عقد کرنے سے حاصل نہیں ہوتی تو وکیل کے عقد کرنے سے قسم کھانے والا حانث نہ ہوگا
الا ان ینوی ذلک لان فیہ تشدیدا او یکون الحالف ذا سلطان لا یتولی العقد بنفسہ لانہ یمتنع نفسہ مما
یعتادہ۔ لیکن اگر اس نے اپنی قسم میں اس کی بھی نیت کی ہو تو حانث ہو جائے گا کیونکہ اس میں اس پر سختی ظاہر ہوتی
ہے یا قسم کھانے والا صاحب سلطنت ہو جو بذات خود ایسے امور کا عقد نہیں کیا کرتا ہے تو بھی وکیل کے عقد سے
حانث ہو جائے گا
۔ اس لئے کہ اس نے اپنے آپ کو ایسے
کام سے روکا جس کا کرنا اس کی عادت میں تھا۔ ومن حلف لا یتزوج او لا یطلق او لا یعتق فوکل بذلک
حنث لان الوکیل فی ھذا سفیر ومعبر ولھذا لا یضیفہ الی نفسہ بل الی الآمر وحقوق العقد ترجع الی
الآمر لا الیہ اور جس نے قسم کھائی میں نکاح میں نہیں لاؤں گا یا طلاق نہیں دوں گا یا آزاد نہیں کروں گا۔
پھر اس نے اس کام کے واسطے کسی کو وکیل کیا تو حانث ہو گیا اس واسطے کہ ایسے معاملہ میں وکیل خالی سفیر
ہوتا ہے یعنی اس نے دوسرے کی عبارت بیان کر دی۔ اسی واسطے وہ نکاح یا عتق یا طلاق کو اپنی طرف
نسبت نہیں کرتا ہے بلکہ موکل کی جانب نسبت کرتا ہے یعنی میرے موکل نے تیرے ساتھ نکاح کیا یا آزاد کیا یا
طلاق دی اور یہ عقود ایسے ہیں کہ ان کے حقوق موکل کی جانب راجع ہوتے ہیں وکیل کی جانب راجع نہیں ہوتے۔
ولو قال عنیت ان لا اتکلم بہ لم یدین فی القضاء خاصۃ وسنشیر الی المعنی فی الفرق ان شاء اللہ تعالی۔
اور اگر قسم کھانے والے نے کہا کہ میری صرف یہ مراد تھی کہ عقد نکاح یا اعتاق یا طلاق کا کلام میں خود نہیں بولوں
گا یعنی چاہا کہ وکیل کرنے سے حانث نہ ہو تو فقط قاضی اس کی تصدیق نہیں کرے گا یعنی از راہ دیانت تصدیق
ہو سکتی ہے اور ہم اس کا فرق عنقریب بیان کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ ف۔ یعنی خرید فروخت واجارہ
میں اور نکاح وطلاق واعتاق میں وجہ فرق آئندہ آتی ہے۔ ولو حلف لا یضرب عبدہ او لا یذبح شاتہ فامر
غیرہ ففعل یحنث فی یمینہ لان المالک لہ ولایۃ ضرب عبدہ وذبح شاتہ فیملک تولیتہ غیرہ ثم منفعتہ
راجعۃ الی الآمر فیجعل ھو مباشرا اذ لا حقوق لہ ترجع الی المامور۔ اور اگر قسم کھائی کہ اپنے غلام کو نہیں
مارے گا یا اپنی بکری ذبح نہیں کرے گا پھر دوسرے کو اس کام کا حکم کیا اس نے یہ کام کیا تو اپنی قسم میں حانث
ہو گیا کیونکہ مالک کو اپنے غلام سے مارنے اور بکری ذبح کرنے کا اختیار ہے تو وہ بجائے اپنے دوسرے کو
کام سپرد کر سکتا ہے۔ پھر اس کام کا نفع مالک ہی کو پہنچے گا تو وہی اس کام کا کرنے والا قرار دیا گیا کیونکہ اس کام
کے کوئی حقوق نہیں ہیں جو نائب کی طرف راجع ہوں۔ ولو قال عنیت ان لا اتولی ذلک بنفسی دین فی القضاء
بخلاف ما تقدم من الطلاق وغیرہ ووجہ الفرق ان الطلاق لیس الا تکلما بکلام یفضی الی وقوع الطلاق علیھا
والامر بذلک مثل التکلم بہ واللفظ ینتظمھما فاذا نوی التکلم فقد نوی الخصوص فی العام فیدین دیانۃ لا
قضاء اما الذبح والضرب فعل حسی یعرف باثرہ والنسبۃ الی الآمر بالتسبیب مجازا فاذا نوی الفعل بنفسہ فقد
نوی الحقیقۃ فیصدق دیانۃ وقضاء۔ اور اگر قسم کھانے والے نے کہا کہ مارو ذبح کا متولی بذات خود ہونا میری
مراد تھی تو قاضی بھی اس کی تصدیق کرے گا حالانکہ طلاق واعتاق ونکاح میں تصدیق نہیں کرتا تھا اور وجہ
فرق یہ ہے کہ طلاق کچھ نہیں سوائے اس کے کہ ایسا کلام بولے جس سے زوجہ پر طلاق واقع ہو جائے اور اس کام کا

حکم دینا مثل خود بولنے کے ہے اور جس لفظ سے قسم کھائی ہے وہ خود بولنے کو اور دوسرے کی زبان سے کہلانے کو دونوں کو شامل ہے پھر اگر اس نے خود یہ لفظ بولنے کی نیت کی تو اس نے عام میں خاص کی نیت کی تو دیانت کی راہ سے تصدیق ہوگی ولیکن قاضی تصدیق نہیں کرے گا۔ پھر مارنا اور ذبح کرنا ایک محسوس فعل ہے جو اپنی اثر سے پہچانا جاتا ہے اور موکل کی طرف فعل کی نسبت کرنا مجازاً اس وجہ سے ہے کہ وہی سبب واقع ہوا۔ پس اگر قسم کھانے والے نے بذات خود نہ کرنے کی نیت کی ہو تو اس نے اپنے قول کے حقیقی معنی مراد لئے تو از راہ دیانت تصدیق ہوگی اور قاضی بھی اس کی تصدیق کرے گا۔ ومن حلف لا یضرب ولدہ فامر انسانا فضربہ لم یحنث فی یمینہ لان منفعۃ ضرب الولد عائدۃ الیہ وھو التادب والتثقف فلم ینسب فعلہ الی الآمر بخلاف الامر بضرب العبد لان منفعتہ الائتمار بامرہ فیضاف الفعل الیہ۔ اور جس نے قسم کھائی کہ اپنے فرزند کو نہیں ماروں گا پھر اس نے کسی آدمی کو حکم دیا جس نے اس کے فرزند کو مارا تو یہ اپنی قسم میں حانث نہ ہوگا کیونکہ بچہ کے مار کا نتیجہ و نفع خود بچہ کو پہنچتا ہے یعنی وہ ادب سیکھتا اور راہ راست پر آجاتا ہے تو نائب کا فعل اس کے حکم دینے والے کی طرف منسوب نہ ہوگا۔ بخلاف اس کے جب غلام کو مارنے کا حکم دیا تو نائب کا مارنا مثل حکم دہندہ کے ہے کیونکہ اس مار کا نفع یہ ہے کہ غلام اپنے مولی کا حکم بجا لاوے تو مارنے کا فعل اس کے مولی کی طرف منسوب ہوگا۔ ومن قال لغیرہ ان بعت لک ھذا الثوب فامرأتہ طالق فدس المحلوف علیہ ثوبہ فی ثیاب الحالف فباعہ ولم یعلم لم یحنث لان حرف اللام دخل علی البیع فیقتضی اختصاصہ بہ وذلک بان یفعلہ بامرہ اذ البیع یجری فیہ النیابۃ ولم یوجد بخلاف ما اذا قال ان بعت ثوبا لک حیث یحنث اذا باع ثوبا مملوکا لہ سواء کان بامرہ او بغیر امرہ علم بذلک او لم یعلم لان حرف اللام دخل علی العین لانہ اقرب الیہ فیقتضی اختصاص العین بہ وذلک بان یکون مملوکا لہ ونظیرہ الصیاغۃ والخیاطۃ وکل ما یجری فیہ النیابۃ بخلاف الاکل والشرب وضرب الغلام لانہ یحتمل النیابۃ فلا یفترق الحکم فیہ فی الوجہین۔ اگر زید نے خالد سے کہا کہ اگر یہ کپڑا میں نے تیرے واسطے فروخت کیا تو میری جورو طالقہ ہے پھر خالد نے زید کے کپڑوں میں یہ کپڑا پوشیدہ کر دیا پھر زید نے سب کپڑے فروخت کر دیئے حالانکہ اس کو خالد کے کپڑے کا علم نہیں ہے تو وہ حانث نہ ہوا کیونکہ تیرے واسطے فروخت کرنا مقتضی ہے کہ فروخت خاص اسی کے واسطے ہو۔ اور اس کی یہ صورت ہے کہ خالد کے حکم سے اس کا یہ کپڑا فروخت کرے۔ کیونکہ بیع ایسی چیز ہے کہ اس میں نیابت جاری ہوتی ہے اور یہ بات نہیں پائی گئی بخلاف اس کے اگر یوں کہا ہو کہ اگر میں نے تیرا یہ کپڑا فروخت کیا تو حانث ہو جائے گا کیونکہ اس نے خالد کا مملوک کپڑا فروخت کیا تو حانث ہوا خواہ اس کے حکم سے ہو یا بغیر حکم ہو اور خواہ زید یہ جانتا ہو یا نہ جانتا ہو کیونکہ تیرا کپڑا کہنے سے خاص کر یہ کپڑا خالد کا ہونا چاہیئے اور یہ اس طور پر ہو سکتا ہے کہ اس کا مملوک ہو اور جو حکم یہاں بیع میں مذکور ہوا وہی ہر ایسے فعل میں جاری ہے جس میں نیابت ہو سکتی ہے۔ جیسے زرگری و سلائی (وہبہ کرنا و صدقہ کرنا اور مکاتب کرنا اور غلام کو مارنا۔ ع) بخلاف کھانے اور پینے اور فرزند کو مارنے کے کیونکہ ان چیزوں میں سے کوئی چیز قابل نیابت نہیں ہے تو دونوں صورتوں میں حکم مختلف نہ ہوگا۔ فسے یعنی اگر کہا کہ اگر میں نے تیرا طعام کھایا یا تیرا پانی پیا یا تیرا لڑکا مارا تو میرا غلام آزاد ہے تو جب ایسا کرے حانث ہوگا کیونکہ اس کی طرف سے نائب ہو کر یہ کام نہیں کر سکتا ہے تو خواہ اس کے حکم سے کرے یا

بغیر حکم اور خواہ جان کر کرے یا بغیر جانے بہرحال حانث ہو جائے گا۔ ع۔ ومن قال هذا العبد حر ان بعته
فباعه على انه بالخيار عتق لوجود الشرط وهو البيع والملك فيه قائم فينزل الجزاء۔ اور جس نے کہا کہ یہ غلام
آزاد ہے اگر میں اس کو فروخت کر دوں پھر اس غلام کو اس شرط پر فروخت کیا کہ مجھے اختیار حاصل ہے یعنی
اپنے واسطے جائز کی شرط کی تو غلام آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ شرط یعنی بیچنا پایا گیا اور غلام میں ابھی ملکیت قائم
ہے تو جزا نازل ہو گی۔ ف۔ اور اگر اس نے قطعی بیع کر دی ہو تو غلام آزاد نہ ہو گا کیونکہ وہ بیع کے بعد آزاد
ہونا چاہئے حالانکہ بعد بیع کے وہ اس کی ملک میں باقی نہیں رہا۔ ع۔ وكذلك لو قال المشتري ان اشتريته
فهو حر فاشتراه على انه بالخيار يعتق ايضا لان الشرط قد تحقق وهو الشراء والملك قائم فيه وهذا
على اصلهما ظاهر وكذا على اصله لان هذا العتق بتعليقه والمعلق كالمنجز ولو نجز العتق يثبت الملك
سابقا عليه فكذا هذا۔ اسی طرح اگر مشتری نے کہا کہ اگر میں اس کو خرید دوں تو یہ آزاد ہے پھر اس
کو اس شرط پر خریدا کہ مجھ کو تین دن تک خیار حاصل ہے یعنی جائز خریدا تو بھی آزاد ہو جائے گا اس واسطے
کہ شرط یعنی خرید متحقق ہو گئی اور ملکیت اس غلام میں قائم ہے اور ملکیت ہونا صاحبین کے اصول پر ظاہر
ہے یعنی جائز ہونے سے مبیع میں مشتری کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے، اور امام کی اصل پر بھی ظاہر ہے اس
واسطے کہ یہ آزادی شرطیہ ہے اور شرطیہ آزادی مانند فی الحال بغیر شرط کے ہوتی ہے اور اگر مشتری جائز
خریدنے کے بعد بالفعل آزاد کر دیتا تو کہا جاتا کہ آزادی سے پہلے ملک ثابت ہو گئی یعنی اس نے اپنی جائز کا
اختیار توڑ کر خرید پوری کر کے آزاد کیا تو ایسا ہی اس مسئلہ میں ہو گا یعنی وہ غلام مشتری کی ملک میں آ کر آزاد
ہو گیا اور جائز کا اختیار ٹوٹ گیا۔ ومن قال ان لم ابع هذا العبد او هذه الامة فامرأته طالق فاعتق او دبر طلقت
امرأته لان الشرط قد تحقق وهو عدم البيع لفوات محلية البيع واذا قالت امرأة لزوجها تزوجت علي فقال كل امرأة
لي طالق ثلثا طلقت هذه التي حلفته في القضاء وعن ابي يوسف انها لا تطلق لانه اخرجه جوابا فينطبق عليه و
لان غرضه ارضاؤها وهو بطلاق غيرها فيتقيد به ووجه الظاهر عموم الكلام وقد زاد على حرف الجواب فيجعل
مبتدا وقد يكون غرضه ايحاشها حين اعترضت عليه فيما احله الشرع ومع التردد لا يصلح مقيدا وان نوى غيرها
يصدق ديانة لا قضاء لانه تخصيص العام۔ اگر مولیٰ نے کہا کہ اگر میں یہ غلام یا یہ باندی فروخت نہ کروں تو میری جورو
طالقہ ہے پھر اگر اس کو آزاد یا مدبر کر دیا تو اس کی جورو طالقہ ہو جائے گی اس واسطے کہ شرط پائی گئی یعنی
بیع نہ کرنا پایا گیا کیونکہ وہ بیع کا محل نہیں ہے۔ اور اگر زوجہ نے اپنے شوہر سے کہا کہ تو نے میرے اوپر کسی
سے نکاح کیا ہے تو شوہر نے جواب دیا کہ ہر زوجہ جو میرے واسطے ہو تین طلاق سے طالقہ ہے تو حکم قضاء
میں یہ عورت بھی طالقہ ہو جائے گی جس نے اس کو قسم دلائی ہے۔

اور امام ابو یوسف سے یہ بھی روایت ہے کہ قسم دلانے والی طالقہ نہ ہو گی کیونکہ شوہر نے یہ قسم اس
کے جواب میں کہی ہے تو اس کے سوال پر منطبق کی جائے گی اور اس لئے کہ شوہر کی غرض یہ ہے کہ اس
زوجہ کو راضی کرے اور یہ بات جب ہی ہو گی کہ جب اس کے سوائے دوسری عورتیں طالقہ ہوں۔ پس
طلاق دوسری عورتوں کے ساتھ مقید ہو گی اور قول اول جو ظاہر الروایت مذکور ہوئی اس کی وجہ یہ ہے کہ شوہر
نے کلام کو عام کہا ہے اور اس نے مقدار جواب سے بڑھا دیا تو یہ ابتدائی کلام قرار دیا جائے گا۔ اور کبھی یہ غرض بھی

ہوتی ہے کہ جب زوجہ نے اس پر ایسے امر میں اعتراض کیا جس کو شرع نے اس پر حلال کیا ہے تو اس نے طلاق سے زوجہ کو وحشت دلائی یعنی اس کے عام کلام میں احتمال ہے کہ شاید عورت کی رضامندی کا قصد کر کے اس زوجہ کے سوائے دوسریوں کو مراد لیا ہو۔ اور شاید کہ غصہ ہو کے اس کو طلاق دینے کا قصد کیا ہو پس تردد کے ساتھ یہ صلاحیت باقی نہ رہی کہ کلام کو خاص کیا جائے اور اس نے اگر دعویٰ کیا کہ میں نے اس عورت کے سوائے دوسری عورتوں کا قصد کیا تھا تو دیانت کی راہ سے اس کی تصدیق ہوگی مگر قاضی تصدیق نہیں کرے گا کیونکہ یہ عام کو خاص کرنا خلاف ظاہر ہے۔

باب الیمین فی الحج والصلوٰۃ والصوم

یہ باب حج اور نماز اور روزے کی قسم کے بارے میں ہے۔ قال ومن قال وھو فی الکعبۃ او فی غیرھا علی المشی الی بیت اللہ تعالیٰ او الی الکعبۃ فعلیہ حجۃ او عمرۃ ماشیا وان شاء رکب واھراق دما وفی القیاس لا یلزمہ شی لانہ التزم ما لیس بقربۃ واجبۃ ولا مقصودۃ فی الاصل ومذھبنا ماثور عن علی ولان الناس تعارفوا ایجاب الحج والعمرۃ بھذا اللفظ فصار کما اذا قال علی زیارۃ البیت ماشیا فیلزمہ ماشیا وان شاء رکب واھراق دما وقد ذکرناہ فی المناسک۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا کہ جو شخص کعبہ میں ہے یا دوسری جگہ ہے اگر اس نے کہا کہ بیت اللہ یا کعبہ کی طرف پیدل چلنا مجھ پر واجب ہے تو اس پر پیادہ ایک حج یا عمرہ واجب ہوگا اور اگر چاہے سوار ہو جاوے۔ مگر ایک قربانی دے اور قیاس چاہتا ہے کہ اس پر کچھ واجب نہ ہو کیونکہ اس نے ایسی چیز اپنے اوپر لازم کر لی جو اصل میں قربۃ واجبہ یا مقصودہ نہیں ہے اور جو ہمارا مذہب ہے وہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے اور اس دلیل سے کہ لوگوں کے عرف میں اس لفظ سے حج یا عمرہ واجب ہونا معروف ہے جیسے اس صورت میں کہا کہ مجھ پر پیدل زیارت بیت اللہ واجب ہے تو اس پر پیدل جانا واجب ہوگا اور اگر چاہے سوار ہو کر قربانی دے اور ہم اس مسئلہ کو کتاب مناسک الحج میں مذکور کر چکے ہیں۔ ف۔ حاصل یہ ہے کہ جس نے بیت اللہ یا کعبہ کی طرف پیدل چلنا اپنے اوپر لازم کیا تو ظاہر لفظ یہ تھا کہ کعبہ کی طرف پیدل جاوے اگرچہ صرف ایک دو کوس ہو لیکن لوگوں کی عرف میں ایسے کلام سے یہ مقصود ہوتا ہے کہ کعبہ تک جا کر حج یا عمرہ ادا کرے گا رہا یہ کہ پیدل جاوے یا سوار ہو تو بدلیل استحسان یہ مختار ہے کہ پیدل جائے اور اگر سوار ہو گیا تو بھی جائز ہے لیکن اس کو قربانی دینی ہوگی۔ اور قیاس یہ تھا کہ سوار ہونے سے قربانی لازم نہ ہو اس واسطے کہ پیدل چلنا کوئی قربت مقصودہ یا واجبہ نہیں ہے ولیکن قیاس کو ترک کیا اور اس حکم کی اتباع کی جو حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے۔

چنانچہ امام محمدؒ نے آثار میں ابراہیم نخعیؒ سے روایت کی کہ جس نے اپنے اوپر پیدل جانا لازم کیا پھر وہ کچھ دور پیدل چلا اور کچھ دور سوار ہوا تو نخعیؒ نے فرمایا کہ وہ لوٹ کر جہاں سے سوار ہوا ہے وہاں سے پھر پیدل چلے۔ امام محمدؒ نے اس کی روایت کے بعد کہا کہ ہم اس قول کو اختیار نہیں کرتے بلکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول لیتے ہیں کہ اگر سوار ہو گیا تو ایک ہدی بھیجے اور بکری کافی ہے جس کو وہاں ذبح کر کے صدقہ کر دے۔

اور خود کچھ نہ کھائے اور ایک عمرہ یا ایک حج ادا کرے اور اس کے سوائے اس پر کچھ واجب نہیں ہے اور یہی ابو حنیفہ کا مذہب ہے۔ انتہی بیہقی نے اپنے اسناد کے ساتھ شافعی سے روایت کی کہ حدثنا ابن علیۃ عن سعید بن ابی عروۃ عن قتادۃ عن الحسن عن علی رضی اللہ عنہ۔ اور عبدالرزاق نے اپنے اسناد سے عن ابراہیم نخعی عن علی رضی اللہ عنہ روایت کی اور اس میں مذکور ہے کہ پیدل حج کو جائے اور اگر عاجز ہو تو سوار ہو لے اور ایک ہدی بھیجے۔ ان دونوں اسناد کے راوی سب ثقہ علماء ہیں لیکن حسن و ابراہیم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے نہیں سنا ہے اور یہ بھی ہمارے نزدیک مضر نہیں ہے اور حدیث عقبہ بن عامر میں مذکور ہے کہ میری بہن نے بیت اللہ کو پیادہ جانے کی نذر کی۔ پھر پیدل جانے سے عاجز ہوئی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پیدل چلے اور سوار ہو کر چلے رواہ البخاری و مسلم اور یہ حدیث ابن عباس نے روایت کی اور اس میں اس قدر زیادہ ہے کہ وہ ایک ہدی بھیجے رواہ ابو یعلی والطحاوی والبیہقی واحمد یہ حدیث امام احمد نے مسند میں اور ابو داؤد و ترمذی و نسائی و ابن ماجہ نے سنن میں روایت کی اور عمران ابن حصین کی روایت میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو خطبہ پڑھا اس میں ہم کو صدقہ کا حکم دیا اور مثلہ سے منع کیا اور فرمایا کہ یہ بھی مثلہ ہے کہ آدمی پیدل حج کی نذر کرے پھر جس نے پیدل حج کی نذر کی اس کو چاہیئے کہ ایک قربانی دے دے اور سوار ہو لے رواہ الحاکم۔ م ف ع۔ ولو قال علی الخروج او الذھاب الی بیت اللہ تعالٰی فلا شیء علیہ لان التزام الحج والعمرۃ بھذا اللفظ غیر متعارف۔ اور اگر اس نے کہا کہ مجھ پر بیت اللہ کی طرف نکلنا یا جانا لازم ہے تو اس پر کچھ واجب نہیں کیونکہ حج یا عمرہ اپنے اوپر لازم کرنا ایسے کلام سے متعارف نہیں ہے تو بس حکم قیاس کے موافق رہے گا یعنی کچھ لازم نہ ہوگا۔ ولو قال علی المشی الی الحرم او الی الصفا والمروۃ فلا شیء علیہ وھذا عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ وقال ابو یوسف ومحمد رحمہما اللہ فی قولہ علی المشی الی الحرم حجۃ او عمرۃ ولو قال الی المسجد الحرام فھو علی ھذا الاختلاف لھما ان الحرم شامل علی البیت بالاتصال وکذا المسجد الحرام شامل علی البیت فصار ذکرہ کذکرہ بخلاف الصفا والمروۃ لانھما منفصلان عنہ ولہ ان التزام الاحرام بھذہ العبارۃ غیر متعارف ولا یمکن ایجابہ باعتبار حقیقۃ اللفظ فامتنع اصلا۔ اور اگر کہا کہ مجھ پر حرم کی جانب یا صفا و مروہ کی جانب چلنا واجب ہے تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا۔ یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور

صاحبین نے فرمایا کہ جب اس نے کہا کہ مجھ پر حرم کی طرف چلنا واجب ہے تو اس پر حج یا عمرہ واجب ہوگا اور اگر اس نے کہا کہ مجھ پر مسجد حرام کی طرف چلنا واجب ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک کچھ لازم نہ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک حج یا عمرہ واجب ہوگا صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ حرم بطریق اتصال کے خانہ کعبہ کو شامل ہے اور اسی طرح مسجد الحرام بھی بیت اللہ کو شامل ہے تو حرم یا مسجد الحرام کا ذکر کرنا مثل بیت اللہ کے ذکر کے ہے بخلاف صفا و مروہ کے کیونکہ یہ دونوں بیت اللہ سے الگ ہیں۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ ایسی عبارت سے احرام باندھنے کا التزام لوگوں کے محاورہ میں معروف نہیں ہے تو قیاس پر عمل رہے گا اور لفظ کے حقیقی معنی کا لحاظ کرکے احرام واجب کرنا ممکن نہیں ہے تو بالکل ممتنع ہو گیا اس لیے کہ چلنے کا لفظ کچھ باندھنے کے واسطے موضوع نہیں ہے اور عرف میں بھی اس سے احرام مراد نہیں ہوتا ہے تو جب لغت و عرف دونوں طرح سے احرام پر اس لفظ کی دلالت نہ ہوئی تو احرام کا واجب کرنا ممتنع ہو گیا۔ ع۔ ومن قال عبدی حر ان لم احج العام فقال حججت وشھد شاھدان علی انہ ضحی العام بالکوفۃ لم یعتق عبدہ وھذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رحمہما اللہ وقال محمد رحمہ اللہ یعتق لان ھذہ شھادۃ قامت علی امر معلوم وھو التضحیۃ ومن ضرورتہ انتفاء الحج فیتحقق الشرط

ولهما انها قامت على النفي لان المقصود منها نفي الحج لا اثبات التضحية لانه لا مطالب لها فصار كما اذا شهدوا انه لم يحج غاية الامر ان هذا النفي مما يحيط علم الشاهد به ولكنه لا يميز بين نفي ونفي تيسيرا - اور جس نے کہا کہ میرا غلام آزاد ہے اگر میں امسال حج نہ کروں پھر اس نے دعویٰ کیا کہ میں نے حج کر لیا اور دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس نے امسال کوفہ میں قربانی دی ہے تو اس کا غلام آزاد نہ ہوگا اور یہ امام ابوحنیفہ و ابویوسف کا قول ہے اور امام محمد نے کہا کہ آزاد ہو جائے گا (اور اسی کو ابن الہمام نے ترجیح دی) کیونکہ یہ گواہی ایک امر معلوم پر قائم ہوئی یعنی امسال کوفہ میں قربانی کرنا اور اس کے ساتھ یہ بات ضروری ہے کہ حج ندارد ہوگا تو شرط متحقق ہو جائے گی اور امام ابوحنیفہ وابویوسف کی دلیل یہ ہے کہ یہ گواہی نفی پر قائم ہوئی ہے کیونکہ اس گواہی کا مقصود یہ ہے کہ حج ندارد ہو اور قربانی کا ثابت کرنا مقصود نہیں ہے کیونکہ قربانی کا کسی بندہ نے مطالبہ نہیں کیا ہے تو ایسا ہو گیا کہ گویا انہوں نے یوں گواہی دی کہ اس نے امسال حج نہیں کیا (حالانکہ نفی پر گواہی بالاتفاق قبول نہیں ہوتی) غایت الامر یہ ہے کہ یہ نفی ہے جس کو گواہ کا علم محیط ہو سکتا ہے ولیکن آسانی دینے کے واسطے ایک قسم کی نفی اور دوسرے قسم کی نفی میں فرق نہیں رکھا گیا ہے۔

ومن حلف لا يصوم فنوى الصوم وصام ساعة ثم افطر من يومه حنث لوجود الشرط اذ الصوم هو الامساك عن المفطرات على قصد التقرب - اور جس نے قسم کھائی کہ میں روزہ نہ رکھوں گا پھر اس نے صوم کی نیت کی اور ایک ساعت صائم ہو کر اسی دن افطار کر دیا تو حانث ہو گیا کیونکہ شرط پائی گئی اس واسطے کہ صوم کے معنی یہ ہیں کہ کھانے پینے وجماع سے تقرب کی نیت کر کے رک رہے۔ ولو حلف لا يصوم يوما او صوما فصام ساعة ثم افطر لا يحنث لانه يراد به الصوم التام المعتبر شرعا وذلك بانهائه الى آخر اليوم واليوم صريح في تقدير المدة به - اور اگر قسم کھائی کہ ایک دن روزہ نہ رکھوں گا پھر ایک ساعت رکھ کر توڑ دیا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ اس لفظ سے پورا صوم جو شرعاً معتبر ہے مراد ہوتا ہے اور ایسا روزہ جب ہی ہوگا کہ جب آخر دن تک پورا کرے اور مقدار صوم کی مدت بیان کرنے کو دن کا لفظ صریح ہے۔ ولو حلف لا يصلي فقام وقرأ وركع لم يحنث وان سجد مع ذلك ثم قطع حنث والقياس ان يحنث بالافتتاح اعتبارا بالشروع في الصوم وجه الاستحسان ان الصلوة عبارة عن الاركان المختلفة فما لم يأت بجميعها لا تسمى صلوة بخلاف الصوم لانه ركن واحد وهو الامساك ويتكرر في الجزء الثاني ولو حلف لا يصلي صلوة لا يحنث ما لم يصل ركعتين لانه يراد به الصلوة المعتبرة شرعا واقلها ركعتان للنهي عن البتيراء - اور اگر قسم کھائی کہ نماز نہیں پڑھوں گا پھر کھڑا ہوا اور قرأت پڑھی اور رکوع کیا پھر توڑ دی تو حانث نہیں ہوگا اور اس کے ساتھ سجدہ بھی کر لیا پھر توڑ دی تو حانث ہو گیا اور قیاس یہ چاہتا تھا کہ جیسے روزہ شروع کرنے میں حانث ہو جاتا تھا ویسے ہی نماز شروع کرنے میں حانث ہو جائے اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ نماز مجموعہ ارکان مختلفہ ہے تو جب تک جملہ ارکان کو ادا نہ کرے نماز اس کا نام نہ ہوگا۔ بخلاف صوم کے کہ وہ ایک ہی رکن یعنی مفطرات سے رکنے کا نام ہے اور یہی ایک ساعت سے دوسری ساعت میں مکرر ہوتا ہے اور اگر یوں قسم کھائی کہ کوئی صلوٰۃ نہیں پڑھوں گا تو جب تک دو رکعتیں نہ پڑھے مع قعدہ کے تب تک حانث نہ ہوگا کیونکہ اس کلام سے ایسی نماز مراد ہوتی ہے جو شرعاً معتبر ہو اور ایسی نماز کم سے کم دو رکعتیں ہیں کیونکہ ایک طاق رکعت سے ممانعت وارد ہے ف۔ چنانچہ ابن عبد البر نے تمہید میں ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت

کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بتیراء یعنی بچھٹ رکعت سے منع کیا ہے باین طور کہ آدمی ایک رکعت پڑھ کر اس کے ساتھ وتر کرے۔ اس کے اسناد میں عثمان ابن محمد ابن ربیعہ میں کلام ہے۔ چنانچہ عبدالحق نے کہا کہ اکثر اس کو اپنی حدیث میں وہم ہو جاتا ہے اور ابن القطان نے کہا کہ یہ حدیث شاذ ہے اور ابن الجوزی نے کہا کہ اس کی تفسیر حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے اس طرح وارد ہے کہ بتیراء وہ نماز جس کے رکوع میں نقصان ہو لیکن یہاں یہ تفسیر نہیں ہو سکتی کیونکہ خود اس حدیث میں تفسیر موجود ہے۔ م ع۔

باب الیمین فی لبس الثیاب والحلی وغیر ذلک

یہ باب کپڑے پہننے اور زیور پہننے (اور زمین وغیرہ پر بیٹھنے) اور اس کے سوائے دیگر امور میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ ومن قال لامرأته ان لبست من غزلك فهو هدي فاشترى قطنا فغزلته فنسجته فلبسه فهو هدي عند ابي حنيفة رح وقالا ليس عليه ان يهدي حتى تغزل من قطن ملكه يوم حلف ومعنى الهدي التصدق به بمكة لانه اسم لما يهدي اليها لهما ان النذر انما يصح في الملك او مضافا الى سبب الملك ولم يوجد لان اللبس وغزل المرأة ليسا من اسباب ملكه وله ان غزل المرأة عادة يكون من قطن الزوج والمعتاد هو المراد وذلك سبب لملكه ولهذا يحنث اذا غزلت من قطن مملوك له وقت النذر لان القطن لم يصر مذكورا۔ جس نے اپنی زوجہ سے کہا کہ اگر میں نے تیرے کاتے سوت سے کپڑا پہنا تو وہ ہدی ہے یعنی فقراء مکہ پر صدقہ ہے پھر شوہر نے روئی خریدی۔ پس اس کو عورت نے کاتا پھر اس کو بنا پھر شوہر نے پہنا۔ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک وہ ہدی ہے اور چاہیے اس کی قیمت فقراء کو صدقہ کر کے دے دے) اور صاحبین نے کہا کہ شوہر پر ہدی کرنا واجب نہیں ہے۔ یہاں تک کہ عورت ایسی روئی کا سوت کاتے جس کا قسم کے روز شوہر مالک تھا اور ہدی کے معنی یہ ہیں کہ اس کو مکہ میں صدقہ دے دے کیونکہ ہدی اس چیز کو کہتے ہیں جو مکہ کو ہدیہ بھیجی جائے اور دلیل صاحبین یہ ہے کہ نذر اسی چیز میں ہی صحیح ہوتی ہے جو بالفعل اپنی مملوکہ ہو یا سبب ملک کی طرف مضاف ہو (مثلاً اگر میں اس غلام کو خریدوں تو یہ آزاد ہے) اور ان دونوں میں سے کوئی بات یہاں نہیں پائی گئی۔ کیونکہ عورت کا کاتنا اور مرد کا پہننا کچھ مرد کے مالک ہو جانے کے اسباب میں سے نہیں ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عادت یوں جاری ہے کہ عورت اپنے شوہر کی روئی سے سوت کاتتی ہے اور قسم میں وہی مراد ہوتا ہے جو معتاد ہو اور یہ شوہر کے مالک ہو جانے کا سبب ہے۔ اسی واسطے نذر کے وقت شوہر کی مملوکہ روئی سے جب زوجہ کاتے تو شوہر حانث ہو جاتا ہے کیونکہ روئی یہاں لفظاً مذکور نہیں ہوئی ف روم ملکوں میں عورت اپنے شوہر کی روئی سے کاتا کرتی ہے لہٰذا وہاں امام کے قول پر فتویٰ ہے اور مصر کے شہروں میں عورت اپنی روئی کاتتی ہے تو صاحبین کے قول پر فتویٰ دیا جاوے۔ الفہر۔ ومن حلف لا يلبس حليا فلبس خاتم فضة لم يحنث لانه ليس بحلي عرفا ولا شرعا حتى ابيح استعماله للرجال والختم به لقصد الختم۔ اور جس نے قسم کھائی کہ میں زیور نہیں پہنوں گا پھر اس نے چاندی کی انگوٹھی پہنی تو حانث نہیں ہوگا کیونکہ عرف میں اس کو زیور نہیں کہتے ہیں اور شرعاً بھی زیور نہیں ہے

حتی کہ مردوں کو اس کا پہننا اور مہر کی غرض سے استعمال کرنا مباح کیا گیا ہے۔ وان کان من ذهب حنث لانه حلی ولهذا لا یحل استعماله للرجال۔ اور اگر سونے کی انگوٹھی ہو تو حانث ہو جائے گا کیونکہ یہ زیور ہے اور اسی وجہ سے مردوں کو اس کا استعمال حلال نہیں ہے ف۔ اور اگر چاندی کی انگوٹھی زنانی انگوٹھیوں کی شکل پر ہو بایں طور کہ اس میں نگینہ ہو تو حانث ہو جائے گا یہی صحیح ہے اور اگر اس پر سونے کا ملمع ہو تو حانث ہونا چاہئے جیسے پازیب و کنگن میں ہوتا ہے۔ م۔ اگر کہا کہ عورت کے کاتے سوت سے نہ پہنوں گا پھر اس کا تکمہ پہنا تو امام ابو یوسف کے نزدیک حانث نہ ہوگا اور اسی پر فتوی دیا جاوے جیسے کہا کہ فلاں کا بنا ہوا نہیں پہنوں گا پھر اس کے غلام کا بنا ہوا پہنا تو حانث نہیں ہوگا بشرطیکہ فلاں شخص اپنے ہاتھ سے بنتا ہو ورنہ حانث ہو جائے گا۔ ت۔ ولو لبس عقد لؤلؤ غیر مرصع لا یحنث عند ابی حنیفة رح وقالا یحنث لانه حلی حقیقة حتی سمی به فی القرآن وله انه لا یتحلی به عرفا الا مرصعا ومبنی الایمان علی العرف وقیل هذا اختلاف عصر وزمان ویفتی بقولهما لان التحلی به علی الانفراد معتاد۔ اور اگر موتی کا ہار بغیر جڑاؤ پہنا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک حانث نہیں ہوگا اور صاحبین نے کہا کہ حانث ہو جائے گا کیونکہ یہ درحقیقت زیور ہے حتی کہ قرآن میں اس کو زیور کہا گیا ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عرف میں موتیوں کو بطور زیور کے جب ہی پہنتے ہیں کہ مرصع کر لیں اور قسموں کا مدار عرف پر ہوتا ہے۔ بعض مشائخ نے فرمایا کہ یہ اختلاف اپنے اپنے زمانہ کی بنا پر ہے۔ اور صاحبین کے قول پر فتوی دیا جائے گا کیونکہ خالی موتیوں کو بطور زیور پہننا ہمارے زمانہ میں معتاد ہے۔ ومن حلف لا ینام علی فراش فنام علیه وفوقه قرام حنث لانه تبع للفراش فیعد نائما علیه۔ اور جس شخص نے قسم کھائی کہ اس فراش پر نہیں سوئے گا پھر ایسے فراش پر سویا جس پر باریک چادر ہے تو حانث ہو جائے گا کیونکہ یہ چادر اس بچھونے کے تابع ہے تو وہ بچھونے ہی پر سونے والا شمار ہوگا۔ وان جعل فوقه فراشا آخر فنام علیه لا یحنث لان مثل الشیء لا یکون تبعا له فینقطع النسبة عن الاول۔ اور اگر اس فراش یعنی بچھونے کے اوپر دوسرا بچھونا بچھا کر سویا تو حانث نہیں ہوگا۔ کیونکہ جو چیز ایک چیز کے مثل ہو وہ اس کی تابع نہیں ہوتی ہے یعنی بچھونا بچھونے کے تابع نہ ہوگا تو نیچے والے بچھونے پر سونے کی نسبت منقطع ہو جائے گی ف۔ بلکہ وہ اوپر والے بچھونے پر سونے والا قرار پاوے گا۔ ولو حلف لا یجلس علی الارض فجلس علی بساط او حصیر لم یحنث۔ اور اگر قسم کھائی کہ زمین پر نہیں بیٹھے گا پھر بچھونے یا بوریئے پر بیٹھا تو حانث نہیں۔ لانه لا یسمی جالسا علی الارض بخلاف ما اذا حال بینه وبین الارض لباسه لانه تبع له فلا یعتبر حائلا۔ کیونکہ اس کو زمین پر بیٹھنے والا نہیں کہتے ہیں بخلاف اس کے اگر زمین و حالف کے درمیان اس کا لباس حائل ہو تو وہ زمین پر بیٹھنے والا ہوگا کیونکہ لباس اس کے تابع ہے تو حائل شمار نہ ہوگا ف۔ اور اگر اس نے لباس اتار کر زمین پر ڈال دیا اور اس پر بیٹھا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ وہ بمنزلہ بچھونے کے ہے۔ وان حلف لا یجلس علی سریر فجلس علی سریر فوقه بساط او حصیر حنث اور اگر قسم کھائی کہ اس تخت معین پر نہیں بیٹھوں گا پھر اس تخت پر بچھونا یا بوریا بچھا کر بیٹھا تو حانث ہو جائے گا ف۔ پس تخت سے مراد تخت معین ہے۔ الجوہرہ۔ لانه یعد جالسا علیه والجلوس علی السریر فی العادة کذلک بخلاف ما اذا جعل فوقه سریرا آخر لانه مثل الاول فقطع النسبة عنه۔ کیونکہ بچھونا یا بوریا بچھانے سے بھی وہ تخت ہی پر بیٹھنے والا شمار ہوتا ہے کیونکہ تخت پر بیٹھنے کی عادت یوں ہی جاری ہے

بخلاف اس کے اگر اس نے اس تخت کے اوپر دوسرا تخت بچھا کر اس پر بیٹھا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ یہ تخت مثل اول کے ہے تو اول سے نسبت منقطع ہو جائے گی ف یعنی اوپر والے تخت پر بیٹھنے والا کہلا دے گا اور نیچے والے تخت پر بیٹھنے والا نہیں کہلا دے گا۔ اگر قسم کھائے کہ زمین پر نہیں چلے گا پھر جوتا یا موزہ پہن کر یا اینٹوں پر پاؤں رکھ کر زمین پر چلا تو حانث ہو جائے گا اور اگر فرش پر چلا تو حانث نہیں ہوگا ت۔ اگر کہا کہ اگر میں تیرے کپڑے یا بچھونے پر سویا تو میرا غلام آزاد ہے پھر وہ اس کے کپڑے یا بچھونے پر سویا اگرچہ کچھ بدن باہر ہے پس اگر زیادہ بدن اس کے کپڑے یا بچھونے پر ہو تو حانث ہوگا ورنہ نہیں۔ د۔

باب الیمین فی القتل والضرب وغیرہ

یہ باب مارنے وقتل کرنے وغیرہ میں قسم کھانے کے بیان میں ہے اصل اس مقام پر یہ ہے کہ جس بات میں زندہ اور مردہ کی مشارکت ہوتی ہے یعنی اس حکم میں زندہ و مردہ کا حال یکساں ہوتا ہے تو اس کی دونوں حالتوں زندگی و موت پر واقع ہوگی اور جو امر کہ فقط زندگی کے ساتھ خاص ہے جیسے دکھ و درد و لذت و خوشی و غم تو یہ قسم صرف زندگی تک مخصوص ہوگی۔ ت۔ ومن قال ان ضربتک فعبدی حر فهو على الحيوة لان الضرب اسم لفعل مولم متصل بالبدن والايلام لا يتحقق في الميت ومن يعذب في القبر يوضع فيه الحيوة في قول العامة وكذلك الكسوة لانه يراد به التمليك عند الاطلاق ومنه الكسوة في الكفارة وهو من الميت لا يتحقق الا ان ينوي به الستر وقيل بالفارسية ينصرف الى اللبس۔

اگر کسی نے کہا کہ اگر میں نے تجھے مارا تو میرا غلام آزاد ہے تو یہ قسم صرف زندگی پر ہوگی یعنی اگر اس کو زندگی میں مارا تو غلام آزاد ہوگا اور اگر اس کی موت کے بعد اس کو مارا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ مارنا ایسے دکھ دینے والے فعل کا نام ہے جو بدن سے متصل ہو اور دکھ دینا مردہ میں متحقق نہ ہوگا اور رہا قبر میں جو مردے پر عذاب ہوتا ہے تو جمہور اہل اسلام کے نزدیک اس میں حیات رکھی جاتی ہے (بلکہ بہ حکم آخرت ہے جس کا قیاس دنیاوی زندگی پر نہیں ہو سکتا ہے) اور واضح ہو کہ کسوت یعنی لباس دینے کا بھی یہی حکم ہے یعنی زندگی تک متعلق ہوگا مردے کا کفن اس میں شامل نہ ہوگا۔ کیونکہ جب مطلق یوں کہا کہ واللہ میں زید کو کسوت دوں گا تو اس سے مراد مالک کر دینا ہوتا ہے اور اسی سے کفارہ کی کسوت ہے اور مالک کرنا میت کو نہیں ہو سکتا لیکن اگر کسوت سے یہ مراد ہو کہ میں اس کی ستر پوشی کروں گا تو مردہ کے حق میں بھی متحقق ہو جائے گا اور فقیہ ابو اللیث نے کہا کہ فارسی میں کسوت سے مرف پہنانا مراد ہوگا ف یعنی مالک کرنا ضرور نہیں ہے حتیٰ کہ اگر اس کے مرنے کے بعد پہنایا تو بھی حانث نہ ہوگا۔ وكذا الكلام والدخول اور اسی طرح کلام کرنا اور داخل ہونا بھی زندگی کے ساتھ مختص ہے ف یعنی اگر کہا کہ میں زید سے کلام نہ کروں گا تو اس کی زندگی میں کلام کرنے سے حانث نہ ہوگا نہ بعد موت کے حتیٰ کہ اگر موت کے بعد اس سے کلام کیا تو حانث نہ ہوگا اسی طرح اگر کہا میں زید کے پاس داخل نہ ہوں گا تو زید کی زندگی تک مخصوص ہوگا حتیٰ کہ اگر زید کے مرنے کے بعد اس کے پاس گیا تو حانث نہ ہوگا۔ لان المقصود من الكلام الافهام

والموت ینافیہ۔ کیونکہ کلام سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ اس کو اپنا مضمون سمجھا دے اور موت اس کے منافی ہے۔ف یعنی موت کے بعد سمجھانا ممکن نہیں ہے اگر کہا جاوے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بدر کے مقتول کافروں کو ان کے ناموں سے پکار کر فرمایا کہ تمہارے رب نے جو تم کو وعدہ عذاب دیا تھا وہ تم نے سچا پایا اور جب آپ سے پوچھا گیا کہ یا رسول اللہ کیا یہ مردے سنتے ہیں تو فرمایا کہ تم سے زیادہ سنتے ہیں اس سے ظاہر ہوا کہ مردہ سے کلام کرنا بھی سمجھانے کو مفید ہے اس کا جواب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام کرنا شان نبوت کا معجزہ تھا اور ان مردہ کافروں کا سننا اس دنیاوی سننے پر قیاس نہیں ہو سکتا اسی واسطے اس حدیث میں آپ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو فرمایا کہ تم ان سے زیادہ سننے والے نہیں ہو یعنی وہ تم سے بڑھ کر سنتے ہیں۔ پس زیادتی اسی معنی میں ہے کہ بطور اسماع آخرت معجزہ حضرت رسالت صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔م ع۔ اور اگر قسم کھائی کہ فلاں کے پاس داخل نہ ہوں گا تو یہ زندگی تک ہے۔ والمراد من الدخول علیہ زیارتہ وبعد الموت یزار قبرہ لا ھو۔ اور داخل ہونے سے مراد اس کی زیارت ہے اور بعد موت کے اس کی زیارت نہیں ہوتی بلکہ اس کی قبر کی زیارت ہوتی ہے۔ ولو قال ان غسلتک فعبدی حر فغسلہ بعد ما مات یحنث لان الغسل ھو الاسالۃ ومعناہ التطہیر ویتحقق ذلک فی المیت۔ اور اگر کہا کہ اگر میں نے تجھے نہلایا تو میرا غلام آزاد ہے پھر اس کے مرنے کے بعد اس کو نہلایا تو حانث ہو جائے گا اس واسطے کہ غسل کے معنی پانی بہانا اور مقصود اس کا پاک کرنا اور یہ بات مردے میں بھی متحقق ہوتی ہے۔ ومن حلف لا یضرب امرأتہ فمد شعرھا او خنقھا او عضھا حنث لانہ اسم لفعل مولم وقد تحقق الایلام وقیل لا یحنث فی حال الملاعبۃ لانہ ممازحۃ لا ضرب۔ اور جس نے قسم کھائی کہ اپنی زوجہ کو نہیں مارے گا پھر اس کے بال کھینچے یا گلا دبایا یا دانت سے اس کا بدن دبایا تو حانث ہو جائے گا اگرچہ حالت ملاعبت میں ہو اس واسطے کہ مارنا ایک دکھ دینے والے فعل کا نام ہے اور ان افعال میں دکھ دینا پایا گیا اور بعض نے فرمایا کہ ملاعبت کی حالت میں میں حانث نہ ہوگا کیونکہ اس حالت میں مار نہیں بلکہ دل لگی کہلاتی ہے ف اور خلاصہ میں اسی کو صحیح کہا ہے ھ۔ ومن قال ان لم اقتل فلانا فامرأتہ طالق وفلان میت وھو عالم بہ حنث لانہ عقد یمینہ علی حیوۃ یحدثھا اللہ تعالی فیہ وھو متصور فیعقد ثم یحنث للعجز العادی۔ اور جس نے کہا کہ اگر میں فلاں کو قتل نہ کروں تو میری زوجہ طالقہ ہے حالانکہ فلاں شخص انتقال کر چکا ہے اور قسم کھانے والا اس بات کو جانتا ہے تو حانث ہو کر طلاق پڑ جائے گی۔ اس واسطے کہ اس نے اپنی قسم کو اس میت کی ایسی زندگی پر منعقد کیا جس کو اللہ تعالی اس میت میں پیدا کرے اور یہ بات متصور ہے تو قسم منعقد ہو جائے گی۔ پھر وہ فی الحال حانث ہو جائے گا کیونکہ از راہ عادت اس سے عاجزی ظاہر ہے ف۔ واضح ہو کہ جس کوزے میں پانی نہ ہو اگر اس کی نسبت قسم کھائے کہ جو پانی اس میں ہے وہ میں پیوں گا تو امام ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک قسم ہی منعقد نہ ہوگی کیونکہ قسم کے وقت اس میں پانی موجود ہی نہیں ہے اور اگر آئندہ اس میں اللہ تعالی پانی موجود کرے تو ممکن ہے لیکن یہ وہ پانی نہ ہوگا جس پر اس نے قسم کھائی ہے کیونکہ یہ قسم کے بعد پیدا ہوا ہے اور امام ابویوسف کے نزدیک حانث ہو جاتا ہے کیونکہ ان کے نزدیک قسم پوری ہونے کا امکان شرط نہیں ہے۔

چنانچہ باب اکل و شرب میں یہ مسئلہ گزر چکا اور یہاں آدمی کو قتل کرنے کی قسم اس طرح متصور ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ اس کو زندہ کر دے تو یہ قتل کر سکتا ہے تو قسم منعقد ہوگی لیکن عادت الٰہی اس طرح جاری نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ از راہ عادت یہ شخص اس کے قتل کرنے سے عاجز ہے حالانکہ قسم کے وقت یہ جانتا تھا کہ وہ مردہ ہے پس وہ حانث ہو جائے گا۔ وان لم یعلم لا یحنث لانہ عقد یمینہ علی حیوۃ کانت فیہ ولا یتصور فیصیر قیاس مسألۃ الکوز علی الاختلاف ولیس فی تلک المسألۃ تفصیل العلم ھو الصحیح۔ اور اگر قسم کھانے والے کو یہ معلوم نہ ہو کہ وہ شخص مردہ ہے تو حانث نہ ہوگا کیونکہ اس نے اپنی قسم ایسی زندگی پر منعقد کی جو اس میں موجود ہے حالانکہ وہ موجود نہیں ہے تو قسم پوری کرنا متصور نہیں ہے۔ تو قیاس مسئلہ کوزہ کے اس میں بھی اختلاف ہوگا یعنی ابو یوسف کے نزدیک اگر اس کا مردہ ہونا نہ جانتا ہو تو بھی حانث ہو جائے گا جیسے مسئلہ کوزہ میں مذکور ہوا ہے۔ اور مسئلہ کوزہ میں جاننے یا نہ جاننے کی کوئی تفصیل نہیں ہے یعنی ابو یوسف کے نزدیک اگرچہ جانتا ہو کہ کوزہ میں پانی نہیں ہے تو بھی حانث ہو جائے گا اور یہی صحیح ہے۔

باب الیمین فی تقاضی الدراہم

یہ باب روپیہ کے تقاضا کرنے کے قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ قال ومن حلف لیقضین دینہ الی قریب فھو ما دون الشھر وان قال الی بعید فھو اکثر من الشھر لان ما دونہ یعد قریبا والشھر وما زاد علیہ یعد بعیدا ولھذا یقال عند بعد العھد ما لقیتک منذ شھر۔ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں اس کا قرضہ عنقریب ادا کر دوں گا تو ایک مہینہ سے کم میں ادا کرے یعنی اگر ایک مہینہ سے کم میں ادا کیا تو قسم میں سچا رہا اور اگر قسم کھائی کہ دیر میں ادا کروں گا تو یہ ایک مہینہ سے زیادہ ہے کیونکہ جو زمانہ کہ مہینہ سے کم ہو وہ قریب میں شمار کیا جاتا ہے اور مہینہ اور اس سے زیادہ کو بعید شمار کرتے ہیں۔ لہٰذا جب کسی سے دیر میں ملاقات ہو تو عرب بولتے ہیں کہ ما لقیتک منذ شھر یعنی میں آپ سے ایک مہینہ سے نہیں ملا ہوں یعنی زمانہ دراز گزرا۔ ومن حلف لیقضین فلانا دینہ الیوم فقضاہ ثم وجد فلان بعضھا زیوفا او نبھرجۃ او مستحقۃ لم یحنث الحالف لان الزیافۃ عیب والعیب لا یعدم الجنس ولھذا لو تجوز بہ صار مستوفیا فوجد شرط البر وقبض المستحقۃ صحیح ولا یرتفع بردہ البر المتحقق۔ اگر قسم کھائی کہ زید کا قرضہ آج ادا کر دوں گا پھر اس کو آج ہی ادا کر دیا مگر زید نے بعضے درم کھوٹے یا ناسرہ پائے یا ان کا کوئی دوسرا شخص مستحق ہے تو قسم کھانے والا حانث نہ ہوگا اس واسطے کہ کھوٹا ہونا ایک عیب ہے اور عیب کی وجہ سے جنس معدوم نہیں ہوتی۔ اسی واسطے اگر زید چشم پوشی کرے تو اپنا قرضہ بھر پانے والا ہو جائے گا۔

پس قسم پوری کرنے کی شرط پائی گئی اور جن درموں کا کوئی دوسرا شخص مستحق ہے ان پر زید کا قبضہ کرنا صحیح ہے اور حالف کی قسم پوری ہو جانے کے بعد یہ درم مستحق کو واپس کرنے سے قسم کا پورا ہونا ردّ نہ ہوگا۔ فائدہ: زیف جس کے معنی کھوٹا کئے گئے ہیں ایسے درموں کو کہتے ہیں کہ جن کو بیت المال

پھیر دے مگر تاجر لوگ آپس میں ایسے درموں سے معاملہ کرتے ہوں اور بہرجہ اس سے زیادہ ردی ہوتے ہیں کہ ان کو تاجر لوگ بھی پھیر دیتے ہیں اور مستحقہ سے یہ مراد ہے کہ دوسرے شخص نے ثابت کیا کہ درحقیقت یہ میرے درم ہیں اور رصاص رانگے کے درم بتاتے ہیں اور ستوقہ فارسی میں سطاقہ درم کو کہتے ہیں یعنی پیتل کو دونوں طرف چاندی سے ملمع کردیتے ہیں۔ م ع۔ وان وجد ھا رصاصا او ستوقۃ حنث لانھما لیسا من جنس الدراھم حتی لا یجوز التجوز بھما فی الصرف والسلم اور اگر قرض خواہ نے ان درموں کو رصاص یا ستوقہ پایا تو قسم کھانے والا حانث ہوجائے گا کیونکہ یہ دونوں درم کی جنس سے نہیں ہیں حتی کہ چشم پوشی کے طور پر ان دونوں کو بیع صرف یا بیع سلم میں لے لینا جائز نہیں ہے۔ ف۔ بیع صرف نقود کی بیع کو کہتے ہیں جیسے اشرفی کے عوض روپیہ لیا اور اس میں شرط یہ ہے کہ بائع ومشتری جدا ہونے سے پہلے باہم قبضہ کریں۔ پس اگر اشرفی بھنائی اور اس نے رصاص یا ستوقہ درم دیئے اور مشتری نے چشم پوشی کرکے لے لئے تو بھی بیع باطل ہے۔ کیونکہ یہ درم دراصل درم نہیں ہیں تو ایک عوض پر قبضہ نہیں ہوا اور بیع سلم یہ ہے کہ روپیہ کے عوض کوئی مال کسی میعاد کے اندر دینا ٹھہرایا مثلاً سو درم کے دس من گیہوں ٹھہرائے کہ ان کو ایک مہینہ کے اندر ادا کردے تو اس میں شرط یہ ہے کہ راس المال پر بالفعل قبضہ ہوجائے۔ پس اگر راس المال میں رصاص یا ستوقہ درم دیئے تو درحقیقت درم نہ ہونے کی وجہ سے یہ بیع بھی باطل ہے۔ وان باعہ بھا عبدا وقبضہ بر فی یمینہ لان قضاء الدین طریقہ المقاصۃ وقد تحققت بمجرد البیع فکانہ شرط القبض لیتقرر بہ وان وھبھا لہ یعنی الدین لم یبر لعدم المقاصۃ لان القضاء فعلہ والھبۃ اسقاط من صاحب الدین۔ اور اگر حالف نے اپنے قرض خواہ کے ہاتھ اس کے قرضہ کے عوض ایک غلام فروخت کیا تو بھی اس کا قرضہ ادا کردیا اور اپنی قسم میں سچا ہوا کیونکہ ادائے قرض کا ایک یہ بھی طریقہ ہے کہ باہمی مقاصہ ہوجائے یعنی ادلا بدلا ہوجائے اور یہ بات صرف بیع سے متحقق ہوئی۔ پس بیع کے ساتھ قبضہ کی شرط لگانا صرف اس واسطے ہے کہ بیع پورے طور پر ثابت ہوجائے اور اگر قسم کھانے والے کو اس کے قرض خواہ نے اپنا قرضہ ہبہ کردیا تو قسم کھانے والا اپنی قسم میں سچا نہیں ہوگا یعنی آج اس نے قرضہ ادا نہیں کیا کیونکہ یہاں کوئی ادلہ بدلہ نہیں ہے اس لئے کہ ادا کرنا تو قرضدار کا فعل ہے اور ہبہ کرنا قرض خواہ کی طرف سے ساقط کرنے کا نام ہے۔ ومن حلف لا یقبض دینہ درھما دون درھم فقبض بعضہ لم یحنث حتی یقبض جمیعہ متفرقا لان الشرط قبض الکل لکنہ بوصف التفرق الا یری انہ اضاف القبض الی دین معرف مضاف الیہ فینصرف الی کلہ فلا یحنث الا بہ۔ اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں اپنے قرضہ پر اس طرح قبضہ نہ کروں گا کہ بعض درم پر قبضہ کر لوں نہ بعض پر یعنی اپنا قرضہ متفرق وصول نہ کروں گا پھر اس نے تھوڑا قرضہ وصول کیا تو حانث نہیں ہوگا یہاں تک کہ پورا قرضہ متفرق وصول کرے اس واسطے کہ حانث ہونے کی شرط یہ ہے کہ پورا قرضہ اس طرح وصول کرے کہ متفرق ہو۔ کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر قسم کھانے والے نے قرضہ معرفہ کو اپنی طرف مضاف کیا تو یہ کل قرضہ کی طرف پھیر جائے گا تو جب ہی حانث ہوگا کہ یہ شرط پائی جائے یعنی متفرق وصول کرے۔ ف۔ حاصل یہ ہے کہ اگر ایک ہی جلسہ میں وصول کے لوپر قرضہ کے

ٹکڑے کر لیئے تو حانث نہ ہوگا اور اگر کل قرضہ کو متفرق وصول کیا تو حانث ہو جائے گا۔ فان قبض دینه فی وزنین ولم یتشاغل بینهما الا بعمل الوزن لم یحنث ولیس ذلك بتفریق لانه قد یتعذر قبض الکل دفعة واحدة عادة فیصیر هذا القدر مستثنی عنه۔ پھر اگر اپنا قرضہ دو دفعہ تول کر وصول کیا مگر دونوں تول کے درمیان سوائے تولنے کے کسی اور کام میں مشغول نہیں ہوا تو حانث نہیں ہوگا اور اس کو متفرق نہیں کہتے ہیں کیونکہ کبھی کل قرضہ کو ایک بار وصول کرنا عادۃً محال ہوتا ہے تو اس قدر تفرق مستثنیٰ ہے۔ ومن قال ان کان لی الا مائة درهم فامرأته طالق فلم یملك الا خمسین درهما لم یحنث لان المقصود منه عرفا نفی مازاد علی المائة ولان استثناء المائة استثناء بجمیع اجزائها وکذلك لو قال غیر مائة او سوی مائة لان کل ذلك اداة الاستثناء۔ ایک نے کہا کہ اگر میرے پاس کچھ ہو الا سو درم یا مگر سو درم تو میری جورو طالقہ ہے پھر اس کے ملک میں صرف پچاس درم نکلے تو وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ عرف میں اس کلام سے یہ مقصود ہوتا ہے کہ سو درم سے زیادہ نہیں ہیں اور اس لئے کہ سو کے استثناء میں اس کے تمام اجزاء کا استثناء ہو گیا یعنی پچاس بھی مستثنیٰ ہو گئے اور اسی طرح اگر یوں کہا کہ اگر میری ملک میں سوائے سو درہم کے ہوں یا بجز سو درم کے ہوں تو میری زوجہ طالقہ ہے تو بھی پچاس درہم ہونے میں یہی حکم ہوگا کیونکہ یہ سب حروف استثناء ہیں۔ (مسائل متفرقہ) واذا حلف لا یفعل کذا ترکه ابدا لانه نفی الفعل مطلقا فعم الامتناع ضرورة عموم النفی۔ اور یہ چند مسائل متفرقہ ہیں! اگر کسی نے قسم کھائی کہ یہ فعل نہیں کروں گا تو اس کو ہمیشہ کے واسطے ترک کرے کیونکہ یہ نفی مطلق ہے تو عموم نفی کی ضرورت سے عموماً ہر زمانہ میں اس سے باز رہے۔ وان حلف لیفعلن کذا ففعله مرة واحدة برّ فی یمینه لان الملتزم فعل واحد غیر عین اذ المقام مقام الاثبات فیصیر هلئے فعل فعله وانما یحنث لوقوع الیاس عنه وذلك بموته او لفوت محل الفعل۔ اور اگر قسم کھائی کہ ضرور یہ فعل کروں گا پھر ایک بار اس کو کیا تو اپنی قسم میں سچا ہو گیا کیونکہ فعل واحد کا بطور غیر معین التزام کیا ہے کیونکہ مقام اس کو مقتضی ہے کہ فعل کو موجود کرے۔ تو جب کبھی ایک بار کر دے تو اپنی قسم میں سچا ہو جائے گا اور حانث جب ہی ہوگا کہ جب اس فعل سے مایوسی ہو جائے اور یہ اس طرح ہوگی کہ قسم کھانے والا مر جائے یا جہاں یہ فعل ہوتا وہاں یہ محل جاتا رہے ف مثلاً کہا کہ اس بوریہ پر نماز پڑھوں گا تو جب کبھی اس پر فرض یا نفل نماز ایک بار پڑھی تو قسم سچی ہو گئی اور اگر پڑھنے سے پہلے خود مر گیا یا بوریہ جل گیا تو حانث ہو جائے گا۔ واذا استحلف الوالی رجلا لیعلمنه بکل داعر دخل البلد فهذا علی حال ولایته خاصة لان المقصود منه دفع شره او شر غیره بزجره فلا یفید فائدة بعد زوال سلطنة والزوال بالموت وکذا بالعزل فی ظاهر الروایة۔ اور اگر والی حاکم نے کسی شخص کو قسم دلائی کہ اس ملک میں جو مفسد آوے یعنی چور ڈاکو وغیرہ ہر ایک سے مجھے آگاہ کرے گا تو یہ قسم صرف اس کے والی رہنے تک ہوگی۔ کیونکہ اس قسم دلانے سے مقصود یہ ہے کہ مفسد کو سزا دے کہ اس کا شر یا دوسروں کا شر دور کرے تو والی کی سلطنت جانے کے بعد اس کو آگاہ کرنے کا کچھ فائدہ نہیں ہے اور سلطنت جانا اس کے مرنے پر ہوگا اور یوں ہی اگر معزول ہو جاوے تو بھی ظاہر الروایۃ میں یہی حکم ہے۔ ومن حلف ان یهب عبده لفلان فوهبه ولم یقبل فقد برّ فی یمینه خلافا لزفرؒ

فانه يعتبره بالبيع لانه تمليك مثله ولنا انه عقد تبرع فيتم بالمتبرع ولهذا يقال وهب ولم يقبل ولان المقصود اظهار السماحة وذلك يتم به واما البيع فمعاوضة فاقتضى الفعل من الجانبين۔ ایک نے قسم کھائی کہ اپنا فلاں فلاں شخص کو مثلاً زید کو ہبہ کرے گا پھر اس نے زید کو ہبہ کیا مگر زید نے اس کو قبول نہ کیا تو حالف اپنی قسم میں سچا ہو گیا اور اس میں زفر نے اختلاف کیا کہ ہبہ کو بیع پر قیاس کیا کیونکہ بیع کی طرح ہبہ بھی دوسرے کو مالک کر دینے کا نام ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ہبہ ایک احسانی معاملہ ہے تو خالی احسان کرنے والے کے فعل سے تمام ہو جائے گا اسی واسطے بولتے ہیں کہ زید نے خالد کو ہبہ دیا اور خالد نے قبول نہ کیا یعنی باوجود قبول نہ کرنے کے زید کو ہبہ دینے والا کہتے ہیں اور دوسری دلیل یہ ہے کہ لینے ہبہ سے مقصود یہ کہ بخشش کا اظہار ہو اور یہ اظہار صرف ہبہ کرنے والے سے پورا ہو جائے گا رہی بیع تو وہ معاوضہ کا معاملہ ہے یعنی باہم ایک دوسرے کا عوض قبول کرے تو یہ مقتضی ہے کہ دونوں طرف سے فعل ہو تب تمام ہو۔

ومن حلف لا يشم ريحانا فشم وردا او ياسمينا لا يحنث لانه اسم لما لا ساق له ولهما ساق۔ ایک شخص نے قسم کھائی کہ میں ریحان نہیں سونگھوں گا پھر گلاب کا پھول یا چنبیلی کا پھول سونگھا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ ریحان ایسے درخت کا نام ہے جس کے ساق نہ ہو یعنی بیل کی طرح زمین پر پھیل ہو حالانکہ گلاب اور چنبیلی کی ساق ہوتی ہے ف ساق سے مراد پالو کے ڈنڈی جس پر شاخیں پھوٹتی ہیں۔ اور لغت میں ریحان ہر ایسی بات کو کہتے ہیں جس میں خوشبو ہو اور اس معنی میں گلاب اور چنبیلی کو بھی شامل ہے اور فقہا کے نزدیک جس کی ڈنڈی مثل پتوں کے خوشبودار ہو کذا فی المغرب۔ اہل عراق کے نزدیک یہی ہے جو مصنف نے ذکر کیا یہی فخر الاسلام اور صدر شہید کا قول ہے۔ لیکن فتح القدیر سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس میں عرف پر مدار ہے پس جس ملک میں جو چیز ریحان معروف ہو اس کے سونگھنے سے حانث ہو جائے گا۔ م ع ف۔

ولو حلف لا يشتري بنفسجا ولا نية له فهو على دهنه اعتبارا للعرف ولهذا يسمى بائعه البنفسجي والشراء يبتنى عليه وقيل في عرفنا يقع على الورق۔ اگر قسم کھائی کہ بنفشہ نہیں خریدوں گا اور اس کی کچھ نیت نہیں ہے تو یہ قسم روغن بنفشہ پر ہوگی باعتبار عرف کے اور اسی واسطے روغن بنفشہ بیچنے والے کو بنفشہ فروش کہتے ہیں اور خریدنا اسی پر مبنی ہے اور بعض نے کہا کہ ہمارے عرف میں یہ قسم برگ بنفشہ پر واقع ہوگی ف اور فقیہ ابو اللیث نے کہا کہ ہمارے عرف میں روغن بنفشہ خریدنے سے حانث نہ ہوگا مگر جبکہ اس کی نیت کرے م کہتا ہے کہ یہی ہماری عرف میں ظاہر ہے۔

وان حلف على الورد فاليمين على الورق لانه حقيقة فيه والعرف مقرر له وفي البنفسج قاض عليه۔ اور اگر قسم کھائی کہ ورد نہیں خریدوں گا تو یہ قسم پتیوں پر واقع ہوگی یعنی گلاب کے پھول کی پتیاں کیونکہ ورد کے یہی حقیقی معنی ہیں اور عرف بھی اس کو ثابت کرنے والا ہے اور بنفشہ کی صورت میں عرف اس کے حقیقی معنی پر حاکم ہے ف مگر ہمارے عرف میں بنفشہ اور ورد دونوں کی قسم پھول پر واقع ہوگی یہی مشائخ کا قول صواب ہے۔ ع۔ اگر کہا کہ آدمی کے ماروں گا یا انعام دوں گا یا نہیں ماروں گا تو یہ قسم مرد و عورت دونوں پر واقع ہوگی۔ اسی طرح جو نام کہ اسم جنس کے طور پر نر و مادہ دونوں کو شامل ہوتا ہے اس میں یہی حکم ہے ف اور ہمارے عرف میں گائے و بیل اور بکرا و بکری اور گھوڑا و گھوڑی وغیرہ کے نر و مادہ میں فرق کیا جاتا ہے۔ م۔ قسم کھائی کہ کسی عورت سے نکاح نہ کروں گا پھر کسی

درمیانی نے اس کا نکاح باندھا اور اس نے زبان سے اس کی اجازت دے دی تو حانث ہو گیا اور اگر تحریر سے اجازت دی یا کوئی ایسا فعل کیا کہ جس سے اجازت ظاہر ہو جیسے عورت کا مہر دے دیا تو حانث نہ ہو گا اسی پر فتویٰ دیا جائے گا۔ ق۔

اور اگر درمیانی نے اس کا نکاح باندھا پھر اس نے قسم کھائی کہ میں تزوج نہ کروں گا۔ پھر زبان سے درمیانی کے عقد کی اجازت دی تو بالاتفاق حانث نہ ہو گا قسم کھائے کہ ہر عورت جو میرے نکاح میں داخل ہو وہ طالقہ ہے پھر درمیانی کے نکاح کی اپنے فعل سے اجازت دے تو حانث نہ ہو گا۔ قسم کھائی کہ فلاں کے گھر میں نہ جاؤں گا تو اس کے مملوکہ گھر اور کرایہ کے گھر اور مانگے ہوئے گھر سب کو شامل ہے کیونکہ عرف میں اس سے مسکن مراد ہوتا ہے اور ضرور ہے کہ فلاں شخص تابع ہو کر نہ رہتا ہو لہذا اگر عورت اپنے شوہر کے ساتھ رہتی ہو اور قسم کھائی کہ اس عورت کے گھر نہ جاؤں گا۔ پھر اس کے شوہر کے پاس گیا تو حانث نہ ہو گا کیونکہ وہ گھر اس کے شوہر کا مسکن ہے۔ النہر۔ قسم کھائی کہ میرے واسطے مال نہیں ہے حالانکہ اس کا قرضہ ایسے مفلس پر ہے جس کے فلاس کا قاضی نے اعلان کر دیا ہے یا کسی تونگر پر ہے تو فی الحال اس کے قبضہ میں نہ ہونے سے حانث نہ ہو گا۔ زید نے خالد سے کہا کہ واللہ تو یہ کام کرے گا پس اگر اس کو قسم دلانے کی نیت کی تو خود حالف نہ ہو گا ورنہ خود حالف ہو جائے گا حتیٰ کہ اگر اس کو نہ کرے تو حانث ہو جائے گا۔ خالد سے کہا کہ میں تجھ پر اللہ کی قسم رکھتا ہوں کہ تو ایسا کرے گا تو زید حالف ہے بشرطیکہ قسم دلانا مقصود نہ ہو۔ خالد سے کہا کہ تجھ پر اللہ کا عہد ہے کہ تو ایسا کر اس نے کہا کہ اچھا تو خالد ہی قسم کھانے والا ہوا۔ قسم کھائی کہ میں اپنے مکان میں جو زید کو کرایہ پر دیا ہے نہیں چھوڑوں گا پس اگر زید سے کہا کہ تو نکل جا قسم میں سچا ہو گیا۔ قسم کھائی کہ آج اپنا مال اپنے قرضدار پر نہ چھوڑوں گا پھر اس کو قاضی کے پاس لا کر اس سے قسم لی یعنی قسم کھا گیا کہ اس کا مجھ پر کچھ نہیں ہے پھر زید نے مال کے گواہ قائم کر کے ثابت کر دیا تو خالد اپنی قسم میں جھوٹا ہو گیا حتیٰ کہ اگر اس نے طلاق زوجہ کی قسم کھائی ہو تو طلاق واقع ہو جائے گی اسی پر فتویٰ دیا جائے۔ قسم کھائی کہ فلاں کی زمین میں زراعت نہ کروں گا پھر فلاں شخص اور دوسرے شخص کی مشترک زمین میں زراعت کی تو حانث ہو گیا بخلاف اس کے اگر کہا کہ فلاں کے گھر میں نہ جاؤں گا پھر فلاں وغیرہ کے مشترکہ گھر میں داخل ہوا تو حانث نہ ہو گا بشرطیکہ فلاں اس میں رہتا نہ ہو قسم کھائی کہ میری زوجہ زید کے بیاہ میں نہ جائے گی پھر وہ زید کے بیاہ سے پہلے گئی اور برابر وہیں رہی یہاں تک کہ بیاہ گذر گیا تو حانث نہ ہو گا قسم کھائی کہ زید کے پاس آؤں گا تو اس کے گھر یا دکان پر آجاوے خواہ اس سے ملاقات ہو یا نہ ہو اور اگر نہ آیا یہاں تک کہ ایک مر گیا تو حانث ہوا۔ اگر زوجہ سے کہا ہر بار کہ تو باہر نکلے میں نے تجھے اجازت دی تو اجازت لینے کی ضرورت نہ ہو گی اور اس کے بعد اگر شوہر نے اس کو منع کر دیا تو امام محمد کے نزدیک صحیح ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ قسم کھائی کہ سوار نہ ہو گا تو اس کی قسم ایسی چیز پر ہو گی جس پر وہاں کے لوگوں کا سوار ہونا معروف ہو حتیٰ کہ اگر انسان کی پیٹھ پر سوار ہوا یا گائے یا گدھے پر سوار ہوا تو ملک ہندوستان میں حانث نہ ہو گا اور ہاتھی دپالکی وریل پر حانث ہو جائے گا۔ واضح ہو کہ کھانے کے معنی یہ ہیں کہ جو چیز چبانے کے لائق ہو اس کو منہ کے ذریعہ سے حلق کے نیچے اتارے خواہ چبادے یا نہ چبادے اور پینے کے معنی یہ ہیں کہ جو چیز

چبانے کے لائق نہیں ہے اس کو جوف میں پہنچادے اگر کہا کہ اس درخت سے نہ کھاؤں گا تو قسم اس کی پھل پر ہے اور اگر پھل نہ ہوں تو اس کے داموں پر ہے حتی کہ اگر اس کی قیمت سے کوئی چیز خرید کے کھائی تو حانث ہوجائے گا اور اگر بعینہ اس درخت کی چھال یا پتی کھا گیا تو حانث نہ ہوگا اور اگر کہا کہ اس بکری سے نہ کھاؤں گا تو صرف اس کے گوشت پر ہے حتی کہ اس کے دودھ کے کھانے سے حانث نہ ہوگا۔ اصل یہ ہے کہ محلوف علیہ میں اگر کوئی ایسی صفت ہو جو قسم کا باعث ہوسکتی ہے تو قسم اسی صفت تک رہے گی خواہ محلوف علیہ معرفہ ہو یا نکرہ ہو پھر جب اس میں سے یہ صفت زائل ہوجاوے تو قسم بھی زائل ہوجائے گی مثلاً گدر چھوارہ نہ کھاؤں گا یا یہ گدر چھوارہ نہ کھاؤں گا تو یہ صفت معتبر ہے حتی کے بعد پکنے کے حانث نہ ہوگا اور اگر ایسی صفت ہو جو قسم کا باعث نہیں ہوسکتی تو نکرہ میں معتبر ہے نہ معرفہ میں ولیکن مجتبی میں لکھا ہے کہ قسم کھائی کہ اس مجنون سے نہ بولوں گا پھر وہ اچھا ہوگیا یا اس کافر سے بات نہ کروں گا پھر وہ مسلمان ہوگیا پھر کلام کیا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ جنون وکفر ایسی صفت ہے جو قسم کا باعث ہوسکتی ہے۔ سور کا گوشت اہل کوفہ کے عرف میں گوشت ہے مترجم کہتا ہے کہ یہی ہمارے یہاں ہونا چاہیئے قسم کھائی کہ اس گدھے سے نہ کھاؤں گا تو اس کے کرایہ کھانے پر قسم ہوگی اور اس کتے سے نہ کھاؤں گا اس کے پکڑے ہوئے شکار پر نہیں ہے۔ گائے کا گوشت نہیں کھاؤں گا تو یہاں بھینس کو شامل نہیں ہے اور کچا کھانے سے بھی حانث نہ ہوگا یہی اصح ہے۔ فلانہ عورت کی روٹی سے نہ کھاؤں گا تو آٹا گوندھنے والی اور پیڑا بنانے والی پر قسم نہ ہوگی بلکہ پڑھا کر تنور میں لگانے والی پر قسم ہوگی قسم کھائی کہ طعام نہ کھاؤں گا پھر بھوک سے مضطر ہوکر مردار کھایا تو حانث نہ ہوگا۔ البدائع۔ قسم کھائی کہ روغن نہ کھاؤں گا اور اس کی کچھ نیت نہیں ہے پھر روغن پڑے ہوئے ستو کھائے پس اگر نچوڑنے سے روغن بہے تو حانث ہوگا ورنہ نہیں۔ الجوہرہ۔ طعام کا لفظ ہر ایسی چیز پر واقع ہوتا ہے جو پنیر و فواکہ کو بھی شامل ہے ولیکن ہماری عرف میں ایسا نہیں ہے۔ النہر۔ اور یہی ہمارا عرف ہے۔ م۔

امام محمدؒ کے نزدیک ادام وہ چیز ہے جو اکثر روٹی کے ساتھ کھائی جائے اسی پر فتوی دیا جاوے۔ البحر۔ ایک نے قسم کھائی کہ گوشت نہ کھاؤں گا دوسرے نے قسم کھائی کہ پیاز نہ کھاؤں گا اور تیسرے نے قسم کھائی کہ نمک مرچ نہ کھاؤں گا پھر گوشت مع پیاز و مصالحہ پکایا گیا اس کو سبھوں نے کھایا تو فقط تیسرا شخص حانث ہوگا۔ د۔ مترجم کہتا ہے کہ ہماری عرف کے مطابق سب کا حانث ہونا لازم ہے کیونکہ ہمارے عرف میں گوشت و پیاز بھی اسی طرح کھاتے ہیں۔ م۔ قسم کھائی کہ دودھ نہیں کھاؤں گا پھر کھیر پکا کر کھائی تو حانث نہیں ہوگا۔ قسم کھائی کہ فلاں شخص کو نہ دیکھوں گا پھر اس کے ہاتھ یا پاؤں یا تالو کو دیکھا تو حانث نہ ہوگا اور اگر اس کے سر و پیٹھ و پیٹ کو دیکھا تو حانث ہوجائے گا۔ قسم کھائی کہ اس کو نہ چھوؤں گا تو اس کے ہاتھ پاؤں چھونے سے حانث ہوجائے گا۔ زید نے خالد سے کہا تجھے قسم دلاتا ہوں کہ واللہ تو یہ امر نہ کرنا اس نے کہا ہاں تو صحیح یہ ہے کہ حالف ہوجائے گا یہی مشہور ہے اور تاتارخانیہ میں اس کے خلاف کو صحیح کہا گیا۔ اصل یہ ہے کہ اگر قسم کھانے والے نے کوئی عام لفظ کہا مگر اس کی نیت خاص ہے تو دیانتہً بالاجماع صحیح ہے اور قضاءً تصدیق نہ ہوگا اور اسی پر فتوی ہے۔ اگر مدعی نے مدعا علیہ کو قسم دلائی اور اس نے مدعی کے خلاف اپنی نیت پر قسم کھائی

تو قسم دلانے والے کی نیت پر قسم ہوگی بشرطیکہ ظالم نہ ہو ورنہ مظلوم کی نیت پر قسم ہوگی۔ قسم کھائی کہ تکلم نہ کروں گا پھر نماز میں قرآن پڑھا یا تسبیح پڑھی تو بالاتفاق حانث نہ ہوگا اور اگر نماز سے باہر ایسا کیا تو ظاہر الروایۃ میں حانث ہو جائے گا اسی کو بحر الرائق میں ترجیح دی اور فتح القدیر میں کہا کہ مطلقاً حانث نہیں ہوگا اور یہی ارجح ہے کیونکہ یہی عرف ہے اور اس کے مخالف تصحیح معتبر نہیں ہے قسم کھائی کہ فلاں سورہ یا فلاں کتاب نہیں پڑھوں گا تو اس میں دیکھ کر سمجھنے سے حانث نہیں ہوگا اسی پر فتویٰ دیا جائے الواقعات۔ قسم کھائی کہ جب تک بخارا میں ہوں یہ کام نہیں کروں گا بخارا سے باہر گیا پھر واپس آکر یہ کام کیا تو حانث نہیں ہوگا۔ قسم کھائی کہ تجھ کو حاکم کے پاس کھینچ لے جاؤں گا اور قسم دلاؤں گا۔ پھر خصم نے اقرار کر دیا تو قسم ساقط ہوگی غرہ ماہ اور سر ماہ اس کی پہلی رات مع دن ہے اور اول ماہ آدھے سے کم تک اور آخر ماہ بعد پندرہ تاریخ ہے۔ ایام گرما جب سے گرم کپڑا اتارا جائے شروع ہوگا یہاں تک کہ گرم کپڑا پہنا جائے ایام سرما اس کے ضد ہے البدائع۔

قسم کھائی کہ اپنی زوجات یا دوستوں یا بھائیوں سے کلام نہ کروں گا تو جب تک سب سے کلام نہ کرے حانث نہ ہوگا۔ زوجہ سے کہا کہ اگر تو نے کوئی نماز چھوڑی تو تو طالقہ ہے پھر اس نے قضا نماز پڑھی تو بقول اظہر وہ طالقہ ہو جائے گی۔ قسم کھائی کہ نماز کو اپنے وقت سے تاخیر نہ کرے گا پھر سو گیا اور قضا پڑھی تو علامہ بیاتی کے نزدیک حانث نہ ہوگا کیونکہ حدیث میں ہے یہی اس کا وقت ہے اور مترجم کہتا ہے کہ جب ہی ہوگا کہ جاگنے کے بعد ہی بدون کسی کام میں مشغول ہونے کے نماز ادا کر لی ہو۔ م۔ قسم کھائی کہ آج پیشاب سے وضو نہیں کرے گا۔ پھر پیشاب کیا پھر نکسیر پھوٹی پھر وضو کیا تو حانث ہو جائے گا اور اصل یہ ہے کہ جب دو حدث جمع ہوں تو طہارت ان دونوں سے واقع ہوتی ہے۔ قسم کھائی کہ اس کو ہزار بار ماروں گا یا یہاں تک ماروں گا کہ مر جائے تو یہ قسم بہت مارنے پر واقع ہے اور اگر کہا کہ یہاں تک ماروں گا کہ بیہوش ہو جائے یا فریاد کرے یا رو دے تو یہ حقیقی معنی پر واقع ہوگی۔ قسم کھائی کہ آج تیرا مال ادا کر دوں گا پھر مال لایا مگر قرض خواہ نہیں ملا تو قاضی کو دے دے اور جہاں قاضی نہ ہو تو حانث ہو جائے گا۔ اسی پر فتویٰ دیا جائے اور اگر قرض خواہ کو پا کر دیا اور اس نے قبول نہیں کیا تو اس کے پاس رکھ دے جہاں اس کا ہاتھ پہنچ سکتا ہے اگر قبضہ کرنا چاہے پس اس کی قسم سچی ہو جائے گی ورنہ حانث ہو جائے گا۔

قسم کھائی کہ کل اس کا قرضہ ادا کر دوں گا پھر آج ہی ادا کر دیا یا کل زید کو قتل کروں گا پھر زید آج ہی مر گیا یا کل یہ روٹی کھا لوں گا پھر آج ہی کھا گیا تو حانث نہیں ہوگا۔ التبیین۔ قسم کھائی کہ زید کا قرضہ ادا کر دوں گا پھر خالد کو ادا کرنے کا وکیل کیا یا زید کو خالد پر اتار دیا تو سچا رہا اور اگر خالد نے بدوں حکم کے اپنی طرف سے ادا کر دیا تو حالف جھوٹا ہو گیا۔ قسم کھائی کہ اگر ہر روز تجھے درم نہ دوں تو تجھے طلاق ہے پھر کبھی شام کو دیا کبھی عشا کے وقت دیا پس اگر رات دن کے اندر تاغہ نہ کیا تو حانث نہ ہوگا۔ اگر کہا کہ میری جورو طالقہ ہے اگر میرے ملک میں مال ہو حالانکہ اس کے پاس اسباب و زمین وغیرہ جو تجارت کے واسطے نہیں موجود ہیں تو حانث نہ ہوگا اور مترجم کہتا ہے کہ ہمارے عرف میں مال کا اطلاق مالیت اسباب پر بھی ہوتا ہے پس فتویٰ میں تامل چاہیئے۔ م۔

کتاب الحدود

یہ کتاب حدود شرعیہ کے بیان میں ہے۔ لغت میں حد کے معنی منع کے ہیں اور حدود شرعی بھی اسی واسطے جاری ہوتی ہیں کہ مجرم کو یا اس کی عبرت سے دوسروں کو ایسے امر کے ارتکاب سے منع کریں اور شرع میں حد ایک سزائے مقدرہ ہے جو زجر کے واسطے خالص اللہ تعالےٰ کے حق کے لئے واجب ہوتی ہے پس حاکم تک پہنچ جانے کے بعد اس میں سفارش کرنا نہیں جائز ہے اور جس شخص نے جرم کیا جب اس کو حد ماری گئی تو ہمارے نزدیک وہ اس کو گناہ سے پاک کرنے والی نہیں ہے بلکہ پاک ہونا توبہ سے ہوتا ہے اور علماء کا اجماع ہے کہ توبہ کرنے سے دنیاوی حد ساقط نہیں ہوتی ہے۔ اگر کہا جاوے کہ پاک ہونا حدیث سے ثبوت ہوتا ہے جواب یہ کہ حدیث میں جن لوگوں پہ حد جاری ہوئی انہوں نے خود توبہ کر لی تھی چنانچہ قولہ علیہ السلام لقد تابت توبۃً الخ۔ اس باب میں صریح ہے بالجملہ یہی مذہب قوی واشبہ ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قال الحد لغة هو المنع ومنه الحداد للبواب وفي الشريعة هو العقوبة المقدرة حقا لله تعالى حتى لا يسمى القصاص حدا لانه حق العبد ولا التعزير لعدم التقدير والمقصد الاصلي من شرعه الانزجار عما يتضرر به العباد والطهارة ليست اصلية فيه بدليل شرعه في حق الكافر۔ شیخ مصنف نے فرمایا کہ لغت میں حد بمعنی منع ہے اور اسی سے دربان کو حداد کہتے ہیں کیونکہ لوگوں کو گھسنے سے منع کرتا ہے اور شریعت میں حد ایک ایسی سزا ہے جو خالص حق الٰہی کے واسطے مقدر کر دی گئی ہے حتیٰ کہ قصاص کو حد نہیں کہتے کیونکہ وہ بندہ کا حق ہے (چنانچہ ولی کو قصاص عفو کر کے دیت لینے کا اختیار رہے) اور تعزیر کو بھی حد نہیں کہتے کیونکہ وہ مقدر نہیں ہے یعنی تعزیر کا کوئی اندازہ ایسا نہیں ہے کہ کم و بیش نہ ہو سکے اور حد مشروع کرنے کا مقصد اصلی یہ ہے کہ جس بات سے بندوں کو ضرر پہنچتا ہے اس کے کرنے والے کو زجر کیا جائے اور گناہ سے پاک ہونا اس کا مقصد اصلی نہیں ہے اس دلیل سے کہ حد تو کافر کے حق میں بھی مشروع ہے حالانکہ کافر کبھی گناہ سے پاک نہ ہوگا۔ قال الزنا يثبت بالبينة والاقرار والمراد ثبوته عند الامام لان البينة دليل ظاهر وكذا الاقرار لان الصدق فيه مرجح لا سيما فيما يتعلق ثبوته مضرة ومعرة والوصول الى العلم القطعي متعذر فيكتفى بالظاهر۔ زنا کا ثبوت گواہوں کے ساتھ ہوتا ہے اور اقرار کے ساتھ ہوتا ہے اور ثبوت سے مراد وہ ثبوت ہے جو امام کے سامنے ہو کیونکہ گواہی ایک دلیل ظاہر ہے اور یہی اقرار کا حال ہے کیونکہ اقرار میں بھی سچائی مرجح ہے خصوصاً جس چیز کے ثابت ہونے میں ضرر و عار لاحق ہو اور قطعی علم تک پہنچنا محال ہے تو ظاہر پر اکتفا کیا جائے گا۔ پھر گواہی و اقرار دونوں میں سے ہر ایک کا تفصیل حال بیان فرمایا۔ قال فالبينة ان تشهد اربعة من الشهود على رجل وامراة بالزنا لقوله تعالى فاستشهدوا عليهن اربعة منكم وقال الله تعالى ثم لم ياتوا باربعة شهداء وقال عليه السلام للذي قذف امراته ائت باربعة يشهدون على صدق مقالتك ولان في اشتراط الاربعة يتحقق معنى الستر وهو مندوب اليه والاشاعة ضده۔ پس گواہی یہ ہے کہ گواہوں میں سے چار شخص ایک مرد اور ایک عورت پر زنا کی گواہی دیں بدلیل قولہ تعالےٰ فاستشهدوا عليهن اربعة منكم۔ یعنی ایسی عورتوں پر اپنوں میں سے

چار شخص گواہ طلب کرو اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ثم لم یاتوا باربعۃ شھداء پھر وہ لوگ چار گواہ نہ لائے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مرد کو جس نے اپنی زوجہ کو تہمت لگائی تھی یوں فرمایا کہ تو چار مرد لا جو تیرا قول سچا ہونے پر گواہی دیں اور یہ بھی دلیل ہے کہ چار مردوں کے شرط لگانے میں پردہ پوشی کے معنی متحقق ہوتے ہیں اور پردہ پوشی کرنا ایسا امر ہے جس کی جانب ترغیب دی گئی ہے اور فحش کو شائع کرنا اس کے برخلاف ہے ف۔ چنانچہ حدیث ابوہریرہ و ابن عمر رضی اللہ عنہم میں وارد ہے کہ جس نے کسی مسلمان کی پردہ پوشی کی اللہ تعالیٰ دنیا و آخرت میں اس کی پردہ پوشی کرے گا۔ رواہ الترمذی و ابوداؤد والنسائی۔ واذا شھدوا یسالھم الامام عن الزنا ما ھو وکیف ھو واین زنیٰ ومتی زنیٰ وبمن زنیٰ لان النبی علیہ السلام استفسر ماعزا عن الکیفیۃ وعن المزنیۃ ولان الاحتیاط فی ذلک واجب لانہ عساہ غیر الفعل فی الفرج عناہ او زنیٰ فی دار الحرب او فی المتقادم من الزمان او کانت لہ شبھۃ لا یعرفھا ھو ولا الشھود کوطی جاریۃ الابن فیستقصی فی ذلک احتیالا للدرء۔ اور جب ان گواہوں نے گواہی ادا کی تو امام ان سے زنا کو پوچھے کہ کیا چیز ہے اور کس کیفیت سے ہوتا ہے اور کہاں زنا کیا اور کب زنا کیا اور کس کے ساتھ زنا کیا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز بن مالکؓ سے زنا کی کیفیت اور جس عورت کے ساتھ کیا ہے استفسار فرمایا تھی۔ کما رواہ ابوداؤد۔ اور اس لئے استفسار کرنے میں احتیاط واجب ہے کیونکہ شاید اس شخص نے فعل فرج کے سوائے دوسری چیز مراد لی ہو یعنی مثلاً نظربازی و بوس و کنار وغیرہ کو زنا سمجھا ہو یا اس نے دارالحرب میں زنا کیا ہو یا قدیم زمانہ میں ایسا کیا ہو یا جس عورت کے ساتھ ایسا کیا وہاں کوئی ایسا شبہہ موجود ہے جس سے حد نہ ہو۔ حالانکہ وہ خود نہیں جانتا اور نہ گواہ جانتے ہیں مثلاً باپ نے اپنے پسر کی باندی سے وطی کی پس اس کو اچھی طرح دریافت کرے شاید کہ حد دور کرنے کا کوئی موقع ہو ف۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ جس مرد پر گواہوں نے زنا کی گواہی دی تھی اس کو زنا کے معنی نہیں معلوم ہوتے ہیں۔ چنانچہ ایک مرد نے ایک اجنبیہ کا بوسہ لے لیا اور خوفناک ہو کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ مجھ پر حد جاری کیجیے حالانکہ اس پر حد زنا واجب نہیں ہے۔ اسی طرح اگر دارالحرب میں زنا کیا تو حد واجب نہ ہوگی اسی طرح اگر گواہوں نے ایک شخص پر زنا کی گواہی دی جس سے ثابت ہوتا ہے کہ زنا کئے ہوئے زمانہ دراز گزرا تو اس کا ثبوت نہ ہوگا کیونکہ گواہوں نے جب اتنی مدت تک تاخیر کی اور حاکم شرع کو اطلاع نہ دی تو یہ لوگ خود فاسق ہیں ان کی گواہی قبول نہ ہوگی یا جس عورت کے ساتھ ایسا فعل کیا ہے وہ اگرچہ منکوحہ یا مملوکہ نہیں ہے حتیٰ کہ گواہ لوگ بلکہ خود وہ مرد اس کو زنا خیال کرتا ہے مگر درحقیقت شرع کے نزدیک اس میں کوئی ایسی بات موجود ہے جس سے حد ساقط ہوتی ہے۔ لہٰذا خوب دریافت کر لیا جائے کہ بے جا حد جاری نہ ہو۔ فاذا بینوا ذلک وقالوا رایناہ وطیھا فی فرجھا کالمیل فی المکحلۃ وسال القاضی عنھم فعدلوا فی السر والعلانیۃ حکم بشھادتھم ولم یکتف بظاھر العدالۃ فی الحدود احتیالا للدرء قال علیہ السلام ادرؤا الحدود ما استطعتم بخلاف سائر الحقوق عند ابی حنیفۃ رح وتعدیل السر والعلانیۃ نبینہ فی الشھادات انشاء اللہ تعالیٰ قال فی الاصل یحبسہ حتی یسال عن الشھود للاتھام بالجنایۃ وقد حبس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رجلا بالتھمۃ بخلاف الدیون حیث لا یحبس فیھا قبل ظھور العدالۃ

وسیاتیک الفرق انشاء اللہ تعالیٰ۔ پھر جب گواہوں نے اس امر کو بیان کیا اور کہا کہ ہم نے اس مرد کو دیکھا کہ اس عورت سے اس کی فرج میں وطی کی جیسے سرمہ دانی میں سلائی ہوتی ہے۔ اور قاضی نے ان گواہوں کا حال دریافت کیا پس خفیہ و علانیہ ان کا عادل ہونا بیان کیا گیا تو قاضی ان کی گواہی پر حکم دے دے گا۔ یعنی زناکاری ثابت ہے اور حدود کی گواہی میں قاضی ان گواہوں کی ظاہری عدالت یعنی مسلمان ہونے پر اکتفا نہیں کرے گا تاکہ دفع حد کا حیلہ پیدا ہو۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جہاں تک ہو سکے تم حدود کو دفع کرو۔ رواہ الترمذی۔ یعنی ثبوت ہونے سے دفع کرو۔ بخلاف دیگر حقوق کے کہ ان میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ظاہری عدالت پر اکتفا کیا جائے گا بشرطیکہ خصم ان گواہوں میں طعن نہ کرے اور خفیہ و علانیہ تعدیل کو ہم کتاب الشہادات میں انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ امام محمدؒ نے اصل میں فرمایا کہ قاضی اس مرد کو جس پر گواہی گزری ہے قید خانہ میں رکھے یہاں تک کہ گواہوں کا حال دریافت کرے کیونکہ اس پر جرم کی تہمت موجود ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو تہمت کی وجہ سے محبوس کیا تھا رواہ ابوداؤد۔

برخلاف قرضوں کے کہ ان میں جب تک گواہوں کی عدالت ظاہر نہ ہو قید خانہ میں نہیں رکھا جائے گا اور فرق انشاء اللہ تعالیٰ بیان ہوگا مگر مصنف نے فرق بیان نہیں فرمایا۔ ع۔ قال والاقرار ان یقر البالغ العاقل علی نفسہ بالزنا اربع مرات فی اربع مجالس من مجالس المقر کلما اقر ردہ القاضی فاشتراط البلوغ والعقل لان قول الصبی والمجنون غیر معتبر او ھو غیر موجب للحد واشتراط الاربع مذھبنا وعند الشافعی یکتفی بالاقرار مرۃ واحدۃ اعتبارا بسائر الحقوق وھذا لانہ مظھر وتکرارہ لا یفید زیادۃ الظھور بخلاف زیادۃ العدد فی الشھادۃ ولنا حدیث ماعز فانہ علیہ السلام اخر الاقامۃ الی ان تم الاقرار منہ اربع مرات فی اربع مجالس فلو ظھر دونھا لما اخرھا لثبوت الوجوب ولان الشھادۃ اختصت فیہ بزیادۃ العدد فکذا الاقرار اعظاما لامر الزنا وتحقیقا لمعنی الستر ولا بد من اختلاف المجالس لما روینا ولان لاتحاد المجلس اثرا فی جمع المتفرقات فعندہ یتحقق شبھۃ الاتحاد فی الاقرار والاقرار قائم بالمقر فیعتبر اختلاف مجلسہ دون مجلس القاضی والاختلاف بان یردہ القاضی کلما اقر فیذھب حیث لا یراہ ثم یجیء فیقر ھو المروی عن ابی حنیفۃ لانہ علیہ السلام طرد ماعزا فی کل مرۃ حتی تواری بحیطان المدینۃ۔ اور اقرار کی صورت یہ ہے کہ عاقل بالغ اپنی ذات پر چار مرتبہ اپنی چار مجلسوں میں زنا کرنے کا اقرار کرے ہر بار جب اقرار کرے تو قاضی اس کو رد کر دے پس بلوغ و عقل کی شرط لگانا اس واسطے ہے کہ طفل و مجنون کا اقرار معتبر نہیں یا حد واجب کرنے والا نہیں ہے اور چار مرتبہ کی شرط لگانا ہمارا مذہب ہے اور امام شافعی کے نزدیک ایک بار اقرار کافی ہے جیسے دوسرے حقوق میں کافی ہے اور یہ اس وجہ سے کہ اقرار ایک ظاہر کرنے والا قول ہے اور بار بار اقرار کچھ زیادہ ظہور کا فائدہ نہیں دیتا ہے بخلاف گواہوں میں عدد زیادہ ہونے کے یعنی زیادتی گواہوں سے طمانیت بڑھتی ہے اور ہماری دلیل وہ حدیث ہے جس میں قصہ ماعز بن مالک مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر حد قائم کرنے میں تاخیر کی یہاں تک کہ اس سے چار بار اقرار چار مجلسوں میں پورا ہوا۔ رواہ البخاری و مسلم والبوداؤد والنسائی وغیرہم۔

پھر اگر اس سے کم میں اقرار موجب حد ہونا ظاہر ہو جاتا تو آپ حد مارنے میں تاخیر نہ کرتے کیونکہ حد واجب ثابت ہو جاتی اور اس دلیل سے کہ زنا میں ایک خاص قسم کی گواہی چار مردوں کی معتبر ہے تو اقرار میں بھی یہی ہوگا تاکہ امر زنا کا زیادہ خوفناک ہونا ظاہر ہو اور تاکہ پردہ پوشی کے معنی پائے جاویں اور اقرار میں مجلسوں کا مختلف ہونا ضرور ہے بدلیل اس حدیث کے جس کو ہم روایت کر چکے اور بدلیل اس کے کہ متفرق چیزوں کو جمع کرنے میں مجلس واحد کو دخل ہے اور مجلس متحد ہونے کے وقت اقرار متحد ہونے کا شبہہ پیدا ہو گیا اور اقرار اپنے مقر کے ساتھ قائم ہے تو مقر کا اختلاف مجلس معتبر ہے اور قاضی کی مجالس مختلفہ کا اعتبار نہیں ہے اور مجلس مختلف ہونا اس طرح پر ہے کہ جب وہ قاضی سے اقرار کرے تو قاضی ہر بار جب وہ اقراری ہو تو رد کرے کہ وہ چلا جاوے یہاں تک کہ اس کو قاضی نہ دیکھے پھر اگر دوبارہ اقرار کرے یہی امام ابوحنیفہؒ سے مروی ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعزؓ کو ہر بار رد کیا یہاں تک کہ مدینہ کی دیواروں میں پوشیدہ ہو گیا ف ماعزؓ نے آکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ یا رسول اللہ میں نے زنا کیا ہے۔ پس آپ مجھے پاک کر دیں پس آپ نے منہ پھیر لیا پھر ماعزؓ نے دوسری جانب آکر یہی عرض کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو نے چار مرتبہ اقرار کیا پس تو نے کس عورت سے زنا کیا اس نے کہا کہ میں نے فلانہ عورت سے زنا کیا فرمایا کہ شاید تو نے اس کا بوسہ لیا ہوگا شاید تو نے اس کو چپٹایا ہوگا۔ اس نے کہا کہ جی نہیں بلکہ صریح زنا کا اقرار کیا پس فرمایا کہ تجھے جنون ہے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ اس کے اہل وعیال کے پاس بھیجا کہ تم لوگ اس کی عقل میں کچھ فتور سمجھتے ہو انہوں نے کہا کہ نہیں پھر دریافت کیا کہ کیا محصن ہے تو معلوم ہوا کہ ہاں تب آپ نے اس کے رجم کا حکم دیا۔ ع۔ ابوہریرہؓ کی روایت میں ہے کہ پھر جب اپنے اوپر چار بار اقرار کیا الخ۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور یہی حدیث جابر ابن عبداللہ میں ہے رواہ البخاری ومسلم۔ اور حدیث جابر ابن سمرہ میں آیا کہ دو مرتبہ اقرار کیا پس آپ نے رد کیا پھر دو مرتبہ اقرار کیا حتی کہ اقرار چار مرتبہ ہو گیا تب حکم دیا رواہ ابوداؤد ونسائی ومسلم۔ وحدیث بریدہ میں چار بار اقرار چار دن میں ہے رواہ مسلم۔ اور حدیث صدیقؓ میں ہے کہ چوتھی بار اقرار کے بعد آپ نے اس کو قید خانے میں رکھ کر اس کا حال دریافت کیا رواہ اسحاق وابن ابی شیبہ۔ اور غامدیہ عورت کے قصہ میں آیا کہ اس نے اپنی ذات پر چار بار زنا کا اقرار کیا اور ہر بار آپ رد فرماتے تھے تو اس نے عرض کیا کہ کیا آپ چاہتے ہیں کہ مجھے پھیر دیں جیسا کہ آپ نے ماعزؓ کو پھیر دیا تھا۔ رواہ مسلم۔ اور چار بار اقرار کے بعد آپ نے فرمایا کہ جا یہاں تک کہ تیرے بچہ پیدا ہو جائے پھر جب بچہ پیدا ہو گیا تب حاضر ہو کر اس نے آگاہ کیا پس آپ نے فرمایا ابھی جا یہاں تک کہ اس کا دودھ چھوٹ جاوے پھر جب دودھ چھوڑایا تو حاضر ہوئی اور اس کے ساتھ ایک ٹکڑا روٹی تھا جس کو وہ بچہ کھاتا تھا اس نے آکر عرض کیا کہ اب یہ روٹی کھانے لگا اب میں اس کے دودھ سے فارغ تو آپ نے فرمایا کہ ابھی کون اس کا پرداخت کرنے والا ہے۔ پس ٹھہر یہاں تک کہ یہ اپنے ہاتھ پاؤں والا ہو اتنے میں ایک صحابیؓ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں اس کی پرورش کروں گا۔ تب آپ نے اس عورت کے رجم کا حکم دیا اور حالت رجم میں خالد بن ولیدؓ نے برا لفظ کہہ کر اس کو ایک پتھر مارا کہ اس کے سر سے خون جاری ہوا۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خالدؓ سے برا کہنے پر غضبناک ہو کر فرمایا کہ واللہ اس

ایسی توبہ کی کہ اگر عشر اہل مدینہ کو دی جائے تو سب کو کافی ہو۔ رواہ الترمذی وغیرہ۔ قال فاذا تم اقرارہ اربع مرات سألہ عن الزنا ما ھو وکیف ھو واین زنی وبمن زنی فاذا بین ذلک لزمہ الحد لتمام الحجۃ ومعنی السؤال عن ھذہ الاشیاء بیناہ فی الشھادۃ ولم یذکر السؤال فیہ عن الزمان وذکرہ فی الشھادۃ لان تقادم العھد یمنع الشھادۃ دون الاقرار وقیل لو سألہ جاز لجواز انہ زنی فی صباہ ــ

پھر جب چار بار اس کا اقرار پورا ہو جائے تو اس سے زنا کو دریافت کرے کہ وہ کیا چیز ہے اور کس کیفیت سے ہوتا ہے اور اس نے کہاں زنا کیا اور کس عورت کے ساتھ زنا کیا پھر جب وہ اس کو بیان کر دے یعنی ٹھیک بیان کرے تو اس پر حد لازم ہوگی کیونکہ حجت پوری ہوگئی۔ اور ان چیزوں کو دریافت کرنے کے معنی ہم نے گواہی کی صورت میں بیان کر دیئے ہیں اور یہاں زمانہ کا دریافت کرنا ذکر نہیں کیا حالانکہ گواہی کی صورت میں ذکر کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ زمانہ کا بہت ماضی ہو جانا گواہی قبول کرنے سے روکتا ہے مگر اقرار کا مانع نہیں ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر زمانہ بھی دریافت کرے تو جائز ہے کیونکہ شاید اس نے ایسی حالت میں زنا کیا ہو کہ بالغ نہیں تھا۔ فان رجع المقر عن اقرارہ قبل اقامۃ الحد او فی وسطہ قبل رجوعہ وخلی سبیلہ وقال الشافعی رح وھو قول ابن ابی لیلی یقیم علیہ الحد لانہ وجب الحد باقرارہ فلا یبطل برجوعہ وانکارہ کما اذا وجب بالشھادۃ وصار کالقصاص وحد القذف ولنا ان الرجوع خبر محتمل للصدق کالاقرار ولیس احد یکذبہ فیہ فتتحقق الشبھۃ فی الاقرار بخلاف ما فیہ حق العبد وھو القصاص وحد القذف لوجود من یکذبہ ولا کذلک ما ھو خالص حق الشرع۔ پھر جس شخص پر زنا اس کے اقرار سے ثابت ہوا ہے اگر حد قائم کئے جانے سے پہلے یا قائم کئے جانے کے درمیان میں اپنے اقرار سے رجوع کیا یعنی اقرار سے پھر گیا تو اس کا پھرنا قبول کر کے اس کی راہ چھوڑ دی جائے گی۔ اور امام شافعی و ابن ابی لیلیٰ نے کہا کہ اس پر حد قائم کر دی جائے گی کیونکہ اس کے اقرار کی وجہ سے حد واجب ہوگئی تو اس کے پھر جانے و انکار کرنے سے نہیں ملے گی جیسے اگر گواہوں سے زنا ثابت ہو کر حد واجب ہوئی تو زانی کے انکار سے نہیں ملتی ہے اور حد زنا مانند قصاص و حد قذف کے ہوگئی یعنی یہ دونوں بھی بعد اقرار کے پھرنے و انکار کرنے سے نہیں ملتی ہیں اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اقرار سے پھرنا بھی ایک خبر ہے جس میں سچ ہونے کا بھی احتمال ہے جیسے اقرار تھا اور پھرنے میں کوئی اس کو جھٹلانے والا موجود نہیں ہے یعنی اس کے خلاف وغیرہ موجود نہیں ہے تو اس کے اقرار میں شبہہ پیدا ہوگیا اور ہم کو حکم دیا گیا ہے کہ ہم شبہہ کی وجہ سے حد کو دور کر دیں بخلاف قصاص کے جس میں بندہ کا حق متعلق ہے تو یہ پھر جانے سے باطل نہ ہوگا کیونکہ اس کا جھٹلانے والا مدعی موجود ہے اور یہ حال ایسے حدود کا نہیں ہے جو خالص حق شرع ہیں جیسے حد زنا وغیرہ۔ ویستحب للامام ان یلقن المقر الرجوع فیقول لہ لعلک لمست او قبلت لقولہ علیہ السلام لماعز رض لعلک لمستھا او قبلتھا وقال فی الاصل وینبغی ان یقول لہ الامام لعلک تزوجتھا او وطئتھا بشبھۃ وھذا قریب من الاول فی المعنی ــ اور امام کے واسطے مستحب ہے کہ اقراری کو پھرنا تلقین کرے پس کہے کہ شاید تو نے اس کو چھوا ہوگا یا بوسہ لیا ہوگا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز کو فرمایا کہ شاید تو نے اس کو چھوا یا اس کا بوسہ لیا ہوگا۔ اور امام محمد رح نے مبسوط میں کہا کہ امام کو یوں کہنا چاہیے کہ شاید تو نے اس سے نکاح کر لیا یا شبہہ میں اس سے وطی کی ہے اور یہ بھی معنی میں

قریب اول ہے ف۔ یعنی اگر اقراری نے کہہ دیا کہ ہاں تو حد ساقط ہو جائے گی۔
واضح ہو کہ زنا جس پر حد واجب ہوتی ہے وہ اس قدر وطی ہے کہ مرد مکلف کا حشفہ یعنے سر ذکر مرد عاقل بالغ ناطق کا بالطوع خود کسی ایسی عورت کی فرج میں داخل ہو جو فی الحال لائق شہوت ہے یا زمانہ ماضی میں حقی حالانکہ یہ عورت اس کے ملک میں نہ ہو اور یہ محل شبہہ سے بھی خالی ہو اور یہ فعل دار الاسلام میں واقع ہو خواہ مرد اپنے اوپر عورت کو قابو دے یا عورت اپنے اوپر مرد کو قابو دے۔ ف۔ اگر اندھے سے یہ فعل سرزد ہوا اور اس نے اقرار کیا تو حد مارا جائے گا اور دلیل پر حد نہیں مارا جائے گا اور اگر گونگا ہو تو اس پر کسی حال میں حد نہیں ہے۔ اور اگر مرد لیٹ گیا اور عورت کو قابو دیا ہو یا بقدر ختنہ کے اس نے داخل کر لیا تو دونوں کو حد ماری جائے گی۔ اگر زانی نے دعویٰ کیا کہ میری زوجہ ہے تو حد ساقط ہو جائے گی اگرچہ وہ دوسرے کی زوجہ ہو اور اگر بعد زنا کے اس سے نکاح کیا یا اس کو خریدا تو اصح یہ کہ حد ساقط نہ ہوگی کیونکہ زنا کے وقت شبہہ نہ تھا۔ الجمر۔

فصل

فی کیفیۃ الحد و اقامتہ واذا وجب الحد وکان الزانی محصنا رجمہ بالحجارۃ حتی یموت لانہ علیہ السلام رجم ماعزا وقد احصن وقال فی الحدیث المعروف وزنا بعد الاحصان وعلی ھذا اجماع الصحابۃ۔ یہ فصل حد کی کیفیت اور اس کے قائم کرنے کے بیان میں ہے۔ جب حد واجب ہوئی اور زنا کرنے والا محصن ہے تو حاکم اس کو پتھروں سے سنگسار کرے یہاں تک کہ مر جائے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز ابن مالک کو رجم کیا درحالیکہ وہ محصن تھا اور حدیث معروف میں ہے والزنا بعد الاحصان اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے ف۔ رجم ماعز کی حدیث صحیحین وسنن میں معروف ہے اور دوسری حدیث یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کسی مسلمان آدمی کا خون حلال نہیں ہے مگر تین باتوں میں سے کوئی بات ہو خواہ احصان کے بعد زنا کرے یعنی رجم کیا جائے گا۔ یا اسلام کے بعد مرتد ہو جائے یعنی اگر اسلام نہ لایا تو قتل کر دیا جائے یا کسی جان کو ناحق قتل کرے۔ رواہ احمد والترمذی والنسائی وابن ماجہ والحاکم وہو حدیث حسن۔ اور دوسری حدیث میں وارد ہے کہ مسلمان آدمی کا خون حلال نہیں ہے مگر تین میں سے کسی ایک بات کے ساتھ ایک وہ کہ جس نے بعد احصان کے زنا کیا کہ وہ رجم کیا جائے گا اور دوم وہ کہ اللہ ورسول کے ساتھ لڑنے کا نکلا یعنی رہزنی ڈاکہ مارتا ہے تو وہ قتل کر دیا جائے یا سولی دیا جائے یا ملک سے نکال دیا جائے اور سوم وہ کہ جس نے کسی جان کو ناحق قتل کیا تو وہ قصاص میں قتل کیا جائے رواہ ابوداؤد۔ اور صحیحین میں حدیث ابن مسعود معروف ہے۔ وقال ویخرجہ الی ارض فضاء ویبتدی الشھود برجمہ ثم الامام ثم الناس کذا روی عن علی ولان الشاھد قد یتجاسر علی الاداء ثم یستعظم المباشرۃ فیرجع فکان فی بدایتہ احتیال للدرء وقال الشافعی لا یشترط بدایتہ اعتبارا بالجلد قلنا کل احد لا یحسن الجلد فربما یقع مھلکا والاھلاک غیر مستحق ولا کذلک الرجم لانہ اتلاف۔ اور جس پر رجم واجب ہوا اس کو باہر کشادہ میدان میں لے جائیں اور پہلے اس کو گواہ پتھر ماریں پھر امام پھر دوسرے لوگ ایسا ہی حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے اور اس واسطے کہ گواہ بھی جھوٹی گواہی دینے پر جرأت کرتا ہے پھر اس کے قتل کا مرتکب ہونے سے ڈر کر گواہی سے پھر جاتا ہے تو گواہ سے شروع کرانے میں حد دور کرنے کا حیلہ نکلتا ہے اور امام شافعی نے

کہا کہ کوڑے پر قیاس کر کے گواہ سے رجم شروع کرنا بھی شرط نہیں ہے یعنی اگر کنوارا ہو جس کو سو کوڑے مارے جاتے ہیں تو یہ شرط نہیں کہ پہلے گواہ کوڑا مارے اسی طرح پتھر مارنے میں بھی یہ شرط نہیں ہے اور ہم کہتے ہیں کہ ہر ایک کو یہ لیاقت نہیں ہے کہ کوڑا مارے کیونکہ بسا اوقات نادان کا کوڑا مہلک ہو جاتا ہے حالانکہ جس پر کوڑے واجب ہیں وہ مار ڈالے جانے کا مستحق نہیں ہے اور رجم کا یہ حال نہیں کیونکہ اس سے یہی مقصود ہے کہ تلف کر دیا جائے۔ قال فان امتنع الشهود من الابتداء سقط الحد لانه دلالة الرجوع وكذا اذا ماتوا او غابوا في ظاهر الرواية لفوات الشرط۔ پھر اگر گواہوں نے ابتدا کرنے سے انکار کیا تو حد ساقط ہو گی کیونکہ یہ گواہی سے پھر جانے کی دلیل ہے اسی طرح اگر گواہ مر گئے یا غائب ہو گئے تو بھی ظاہر الروایۃ میں حد ساقط ہو جائے گی۔ کیونکہ حد مارے جانے کی شرط جاتی رہی۔ وان كان مقرا ابتدا الامام ثم الناس كذا روي عن علي ورمى رسول الله عليه السلام الغامدية بحصاة مثل الحمصة وكانت قد اعترفت بالزنا۔ اور اگر محصن زانی پر اس کے اقرار سے زنا ثابت ہوا ہو تو امام پہلے شروع کرے پھر لوگ ماریں ایسا ہی حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے اور عورت غامدیہ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چنے برابر چند پتھر مارے اور غامدیہ نے خود اپنے زنا کا اقرار کیا تھا۔ ف۔ شعبی نے روایت کی کہ شراحہ نے اپنے زنا کا اقرار کیا تھا تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ اگر اس عورت پر کوئی گواہ ہوتا تو پہلے اس کو پتھر مارنے والا گواہ ہوتا لیکن اس عورت نے اقرار کیا تھا تو اول پتھر مارنے والا میں ہوں گا پھر آپ نے ایک پتھر مارا پھر لوگوں نے پتھر مارے اور میں بھی ان لوگوں میں موجود تھا۔ رواہ احمد۔ اور ابن ابی لیلیٰ نے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے سامنے گواہوں سے زنا ثبوت ہوتا تو آپ گواہوں کو حکم دیتے کہ پتھر مارو پھر خود پتھر مارتے پھر لوگ سنگسار کرتے اور اگر زنا اس کے اقرار سے ثبوت ہوتا تو پہلے خود پتھر مارتے پھر اور لوگ پتھر مارتے تھے رواہ ابن ابی شیبہ۔ اور غامدیہ کو کنکریاں مارنے کی جو حدیث مصنف نے ذکر کی اس کو ابو داؤد و نسائی و بزار نے روایت کیا

لقيام الدليل الثاني زمة في ذاته ولا يتوقف على اور بعض میں یہ زیادہ ہے کہ تم اس کے چہرہ کو بچا کر اس کو پتھر مارو اور ظاہر اس سے مقصود یہ تھا کہ اس کی مردے کی ہیئت ناگوار نہ ہو جائے واللہ تعالیٰ اعلم۔ ويغسل ويكفن ويصلى عليه لقوله عليه السلام لما عز اصنعوا به كما تصنعون بموتاكم ولانه قتل بحق فلا يسقط الغسل كالمقتول قصاصا وصلى النبي عليه السلام على الغامدية بعد ما رجمت۔ اور مرحوم کو غسل دیں اور کفن دیں اور اس پر نماز پڑھیں کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز ابن مالک کے حق میں فرمایا کہ جیسے تم اپنے مردوں کے ساتھ کرتے ہو وہی اس کے ساتھ کرو اور اس لئے کہ وہ حق کے ساتھ قتل کیا گیا ہے تو غسل ساقط نہ ہو گا جیسے قصاص کے مقتول کا غسل ساقط نہیں ہوتا ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غامدیہ پر نماز پڑھی بعد اس کے کہ رجم کی گئی۔ ف۔ ابن ابی شیبہ نے اپنے مصنف میں کہا کہ حدثنا ابو معاویہ عن ابی حنیفہ عن علقمہ بن مرثد عن ابن بریدہ عن ابیہ قال لما رجم ماعز قيل يا رسول الله ما نصنع به قال اصنعوا به ما تصنعون بموتاكم من الغسل والكفن والحنوط والصلاة عليه۔ یعنی جب ماعز کو رجم کیا گیا تو پوچھا گیا کہ یا رسول اللہ ہم اس کے ساتھ کیا برتاؤ کریں فرمایا کہ جیسے اپنے مردوں کے ساتھ کرتے ہو وہی اس کے ساتھ کرو کہ غسل و کفن دو اور خوشبو لگاؤ اور اس پر نماز پڑھو۔ اور اسنادہ صحیح جیدا اور یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز پر خود نماز پڑھی یا نہیں تو اس باب میں دو روایتیں

ہیں ایک یہ کہ نماز نہیں پڑھی اور حدیث ابوامامہ میں ہے کہ نماز پڑھی اور صحیح مسلم کی روایت میں بھی ہے کہ غامدیہ
پر خود نماز پڑھی قاضی عیاض نے کہا کہ یہی جمہور کی روایت ہے۔م۔ یہ سب زانی محصن کا بیان ہے کہ جو رجم کیا
گیا ہے۔ وان لم یکن محصنا وکان حرا فحدہ مائۃ جلدۃ لقولہ تعالی الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منہما
مائۃ جلدۃ الا انہ انتسخ فی حق المحصن فبقی فی حق غیرہ معمولا بہ۔ اور اگر زنا کرنے والا محصن نہ ہو
اور آزاد ہو تو اس کی حد سو درے ہیں بدلیل قولہ تعالیٰ الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منہما مائۃ جلدۃ
یعنی زانیہ عورت اور زانی مرد ہر ایک کو سو درے مارو لیکن یہ حکم بیاہی عورت اور بیاہے مرد کے حق میں
منسوخ ہو کر رجم ہوا تو باقیوں کے حق میں اسی آیت پر عمل رہا۔ ویامر الامام بضربہ بسوط لا ثمرۃ لہ ضربا متوسطا
لان علیا رضی اللہ عنہ لما اراد ان یقیم الحد کسر ثمرتہ والمتوسط بین المبرح وغیر المؤلم لافضاء الاول الی الہلاک وخلو
الثانی عن المقصود وھو الانزجار۔

پس امام اس کو حکم دے کہ ایسے درے سے مارے جو متوسط درجہ کی ہو کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ
نے جب حد قائم کرنی چاہی تو درے کی گھنڈی توڑ دی اور متوسط مار سے مراد یہ ہے کہ اس قدر سخت نہ ہو جو
زخم کر دے اور بہت زیادہ نرم ہو کیونکہ زخم سے ہلاکت پر نوبت پہنچے گی اور زیادہ نرم سے مقصود حاصل نہ ہوگا
اور مقصود یہ کہ ایسے فعل سے باز رہے۔ ف۔ جو اثر حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے نقل کیا وہ پایا نہیں جاتا ہے لیکن
ابن ابی شیبہ نے انس ابن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حکم دیا جاتا تھا کہ درے کی گھنڈی توڑ دی
جائے پھر دو پتھروں کے بیچ میں رکھ کر کچلا جائے تاکہ نرم ہو جائے۔ پس حضرت انس سے پوچھا گیا کہ یہ کس زمانہ
میں ہوتا تھا تو فرمایا کہ زمانہ عمر رضی اللہ عنہ میں اور ایسا ہی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مرسل مروی ہے۔
رواہ مالک وعبدالرزاق وابن ابی شیبہ۔ وینزع عنہ ثیابہ معناہ دون الازار لان علیا رضی اللہ عنہ کان یامر بالتجرید
فی الحدود ولان التجرید ابلغ فی ایصال الالم الیہ وھذا الحد مبناہ علی الشدۃ فی الضرب وفی نزع الازار کشف
العورۃ فیتوقاہ۔ اور حد مارتے وقت اس کے کپڑے اتار لیے جاویں اس کے معنی یہ ہیں کہ سوائے آزار کے
باقی اتارے جائیں کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ حدود مارنے میں کپڑے اتارنے کا حکم فرماتے تھے اور
اور اس واسطے کہ کپڑے اتارنے میں اس کے بدن پر چوٹ خوب پہنچے گی اور حد زنا کی شان یہ ہے کہ شدید
چوٹ زیادہ لگے اور ازار اتار لینے میں پردہ کھل جائے گا پس اس سے پرہیز کیا جائے۔ ف۔ اور یہ جو
عبدالرزاق نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت کی کہ آپ کے پاس ایک شخص لایا گیا جو کسی طرح کی
حد مارا جائے گا تو آپ نے اس کو حد ماری حالانکہ اس کے اوپر قسطلانی کملی تھی۔ پس بظاہر کی حد ماری یہ
حدیث محمول ہے کہ سوائے حد زنا کے شراب خواری وغیرہ میں لایا گیا ہوگا اور ابن مسعود سے روایت ہے
کہ اس امت میں ننگا کرنا اور پھیلا کر ہاتھ باندھنا اور طوق ڈالنا حلال نہیں ہے لیکن یہ روایت ضعیف ہے۔
ویفرق الضرب علی اعضائہ لان الجمع فی عضو واحد قد یفضی الی التلف والحد زاجر لا متلف۔ اور یہ مار اس کے
اعضاء پر متفرق کی جاوے کیونکہ ایک ہی عضو میں جمع کرنا کبھی جان جانے تک نوبت پہنچاتا ہے حالانکہ حد
صرف زجر کے واسطے ہے اور تلف کرنے والی نہیں ہے۔ ف۔ اور جب مار ڈالنا مقصود نہیں ہے تو جس صورت
میں ہلاکت کا خوف ہو اس سے پرہیز کیا جائے پس سو کوڑے اس کے اعضاء پر متفرق مارے جاویں۔

قال الا راسه ووجهه وفرجه لقوله علیه السلام للذی امره بضرب الحد اتق الوجه والمذاکیر ولان الفرج مقتل والراس مجمع الحواس وکذا الوجه وهو مجمع المحاسن ایضا فلا یؤمن فوات شئ منها بالضرب وذلک اهلاک معنی فلا یشرع حدا وقال ابو یوسف یضرب الراس ایضا ورجع الیه وانما یضرب سوطا لقول ابی بکر اضربوا الراس فان فیه شیطانا قلنا تاویله انه قال ذلک فیمن ابیح قتله ویقال انه ورد فی حربی کان من دعاة الکفرة والاهلاک فیه مستحق۔

سوائے اس کے سر وچہرہ وشرمگاہ کے یعنی ان اعضاء پر درہ نہ مارے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جس شخص کو ضرب حد کا حکم دیا اس کو ارشاد فرمایا کہ چہرہ وشرمگاہوں کو بچاوے اور اس وجہ سے کہ شرمگاہ کی چوٹ ہلاک کرنے والی ہوتی ہے اور سر اس کے حواس کا مجمع ہے۔ اور یوں ہی چہرہ بھی مجمع حواس ہے اور چہرہ اس کے خوبیوں کا بھی مجمع ہے تو کچھ بعید نہیں کہ مار کی وجہ سے اس کے حواس یا خوبیوں میں سے کچھ زائل ہو جائے حالانکہ ایسا کرنا اس کو ہلاک کرنے کے معنی میں ہے تو بطور حد کے مشروع نہ ہوگا۔ اور امام ابو یوسفؒ نے رجوع کر کے کہا کہ سر میں بھی درے مارے جائیں کیونکہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ سر کو مارو کیونکہ اس میں شیطان ہے۔ رواہ ابن ابی شیبہ۔ ہم کہتے ہیں کہ اس کی تاویل یہ ہے کہ یہ ایسے شخص کے حق میں فرمایا جس کا قتل کرنا مباح تھا اور کہا گیا کہ آپ نے یہ حکم حربی کافر کے حق میں دیا تھا جو کافروں کو کفر کی طرف بلاتا تھا اور ایسے شخص کا مار ڈالا جانا مستحق ہے۔ ویضرب فی الحدود کلها قائما غیر ممدود لقول علیؓ یضرب الرجال فی الحدود قیاما والنساء قعودا ولان مبنی اقامة الحد علی التشهیر والقیام ابلغ فیه ثم قوله غیر ممدود فقد قیل المد ان یلقی علی الارض ویمد کما یفعل فی زماننا وقیل ان یمد السوط فیرفعه الضارب فوق راسه وقیل ان یمده بعد الضرب وذلک کله لا یفعل لانه زیادة علی المستحق۔

اور جملہ حدود میں محدود کو کھڑا کر کے بغیر کھینچ کر ہاتھ باندھے ہوئے حد ماری جاوے کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ حدود میں مردوں کو کھڑا کر کے اور عورتوں کو بٹھا کر حد ماری جاوے رواہ عبد الرزاق بسند ضعیف۔ اور اس لئے کہ اقامت حد شہرت دینے پر مبنی ہے اور قیام میں یہ معنی زیادہ داخل ہیں پھر جو فرمایا کہ بغیر ہاتھ کھینچے ہوئے تو بعض نے کہا کہ اس کی یہ صورت ہے کہ زمین میں ڈال کر اس کے ہاتھ پھیلا کر باندھا جاوے جیسے ہمارے زمانہ میں کرتے ہیں اور بعض نے کہا کہ یہ محدود سے متعلق نہیں ہے بلکہ مارنے والا کوڑے کو اتنا کھینچے کہ اپنے سر تک اٹھائے اور بعض نے کہا کہ یہ معنی ہیں کہ کوڑا اس کے بدن پر مار کر کھینچے اور بالجملہ ان باتوں میں سے کوئی بات بھی نہیں کی جائے گی کیونکہ جتنی مار کا وہ مستحق ہے یہ سب اس پر زیادتی ہے۔ یہ سب مرد آزاد یا عورت آزادہ کے زنا کرنے کا حکم ہے۔ وان کان عبدا جلده خمسین جلدة لقوله تعالی فعلیهن نصف ما علی المحصنات من العذاب نزلت فی الاماء ولان الرق منقص للنعمة فیکون منقصا للعقوبة لان الجنایة عند توافر النعم افحش فیکون ادعی الی التغلیظ

اور اگر زنا کار کوئی غلام یا باندی ہو تو اس کو پچاس درے مارے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فعلیهن نصف ما علی المحصنات من العذاب۔ یعنی باندیوں پر اس سزا میں حد کا آدھا ہے جو آزادیوں پر ہے یہ آیت باندیوں کے حق میں نازل ہوئی اور اس لئے کہ رقیق ہونا نعمت کو آدھا کر دیتا ہے تو عقوبت کو بھی آدھا کرے گا کیونکہ جس کو کثرت سے نعمت پہنچے پھر وہ نافرمانی کرے تو یہ زیادہ بدتر

ہے تو اس کی سزا ایں بھی زیادہ سختی ہوگی ف پس آزاد مرد نے جس کو چار عورتیں جائز تھیں پھر
اس نے زنا کیا تو سخت سزا دی جائے گی اور غلام کو صرف دو جائز ہیں وہ بھی اس وقت کہ مولیٰ
اجازت دے پھر بھی زوجہ کو اس وقت پاوے گا کہ جب وہ اپنے مالک کی خدمت کرنے سے چھوٹی ہو
لہذا اس کی سزا میں بھی تخفیف ہے یعنی آدھی سزا پاوے گا لیکن رجم کا آدھا نہیں ہوسکتا تو غلام خواہ
بیاہا ہو یا کنوارا ہو اس کو ہر حال میں درے مارے جائیں گے۔ والرجل والمرأة فی ذلک سواء لان النصوص
تشملها۔ واضح ہو کہ حد کے بارے میں مرد و عورت دونوں یکساں ہیں کیونکہ نصوص شرعی دونوں کو شامل
ہیں۔ غیر ان المرأة لاینزع من ثیابها الا الفرو والحشو لان فی تجریدها کشف العورة والفرو والحشو یمنعان
وصول الالم الی المضروب والستر حاصل بدونهما فینزعان۔ لیکن مرد و عورت میں صرف اتنا فرق ہے
کہ عورت کے کپڑے نہیں اتارے جائیں گے سوائے پوستین اور روئی وغیرہ بھرا ؤ کپڑے کے کیونکہ عورت
کو ننگا کرنے میں پردہ دری ہے اور پوستین اور بھراؤ کپڑا باقی رکھنے میں مار کا اثر نہیں پہنچے گا اور پردہ رکھنا
بغیر ان دونوں کے حاصل ہے تو پوستین اور بھراؤ دونوں اتار ڈالے جائیں۔ وتضرب جالسة لما روینا
ولانه استر لها۔ اور عورت پر بٹھلا کر حد ماری جائے گی بدلیل حدیث علی رضی اللہ عنہ اور اس لئے
کہ ایسا کرنے میں اس کے لئے زیادہ پردہ ہے۔ قال وان حفر لها فی الرجم جاز۔ اور سنگسار کرنے کی
صورت میں اگر عورت کے واسطے ایک گڑھا کھود لیا گیا تو جائز ہے یعنی گڑھا کھود لینا بہتر ہے واجب نہیں
ہے۔ لانه علیه السلام حفر للغامدیة الی ثندوتها وحفر علی رضی اللہ عنہ لشراحة الهمدانیة وان ترک لا یضره لانه علیه السلام
لم یامر بذلک وهی مستورة بثیابها والحفر احسن لانه استر ویحفر الی الصدر لما روینا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وآلہ وسلم نے عورت غامدیہ کے واسطے اس کی چھاتیوں تک گڑھا کھدوایا تھا۔ رواہ مسلم۔
اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے شراحہ ہمدانیہ کے واسطے گڑھا کھدوایا تھا۔ رواہ احمد۔ اور اگر امام
نے عورت زانیہ کے واسطے گڑھا نہیں کھدوایا تو کچھ مضر نہیں ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
اس کا حکم نہیں فرمایا ہے اور عورت کا پردہ ڈھکنا اس کے کپڑوں سے حاصل ہے اور گڑھا کھود دینا بہتر
ہے کیونکہ اس میں عورت کے واسطے پردہ پوشی زیادہ ہے اور سینہ تک گڑھا کھدوا جائے بدلیل حدیث
غامدیہ کے جو ہم نے اوپر روایت کی۔ ولا یحفر للرجل۔ اور مرد کے واسطے گڑھا نہیں کھودا جائے گا۔ لانه
علیه السلام ما حفر لماعز۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز کے واسطے گڑھا نہیں کھودا ف
چنانچہ ابوسعید خدری نے کہا کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز بن مالک کی رجم کا حکم کیا تو ہم
نے اس کو بقیع میں رجم کیا پس واللہ ہم نے اس کو باندھا نہیں اور نہ اس کے واسطے گڑھا کھودا ولیکن وہ کھڑا
ہو گیا۔ رواہ مسلم۔ لیکن حدیث بریدہ وحدیث ابوذر میں آیا کہ اس کے واسطے گڑھا کھودا اور ابن الہمام نے
حدیث ابوسعید کو ترجیح دی کیونکہ نفی با اعتماد دلیل ہے اور اگر گڑھا ہوتا تو بھاگنے کی گنجائش نہ ہوتی۔
ولان مبنی الاقامة علی التشهیر فی الرجال۔ اور اس دلیل سے کہ مردوں کے حق میں حد قائم کرنا شہرت دینے
پر مبنی ہے ف کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ولیشهد عذابهما طائفة من المومنین۔ یعنی زانی وزانیہ کے عذاب
کے وقت مومنوں کا ایک گروہ حاضر ہو اور بغیر گڑھا کھودے رجم کرنے میں زیادہ اشتہار ہے۔ والربط

والامساک غیر مشروع۔ اور باندھنا اور روکنا مشروع نہیں ہے ف۔ لیکن اگر بغیر اس کے رجم ممکن نہ ہو حالانکہ گواہوں سے ثبوت ہوا تو جائز ہے، کمافی العنایۃ۔ ولا یقیم المولی الحد علی عبدہ الا باذن الامام وقال الشافعی له ان یقیمه لان له ولایة مطلقة علیه کالامام بل اولی لانه یملک من التصرف فیه مالا یملکه الامام فصار کالتعزیر ولنا قوله علیه السلام اربع الی الولاة وذکر منها الحدود ولان الحد حق الله تعالی لان المقصود منه اخلاء العالم عن الفساد ولهذا لا یسقط باسقاط العبد فیستوفیه من هو نائب عن الشرع وهو الامام او نائبه بخلاف التعزیر لانه حق العبد ولهذا یعزر الصبی وحق الشرع موضوع عنه۔ اور مولی اپنے غلام پر حد قائم نہیں کرے گا مگر امام کی اجازت سے اور امام شافعیؒ نے کہا کہ مولی کو جائز ہے کہ اپنے غلام پر حد قائم کرے کیونکہ مولی کو اپنے غلام پر ولایت مطلقہ حاصل ہے جیسے امام کو حاصل ہے۔ بلکہ امام سے بڑھ کر کیونکہ مولی کو اپنے غلام میں بیع وغیرہ ایسے تصرفات کا اختیار ہے جو امام کو حاصل نہیں ہے تو یہ مثل تعزیر کے ہو گیا۔ اور یہی امام مالک واحمد کا قول ہے لیکن امام کا حد قائم کرنا افضل ہے۔ ع،م اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ چار چیزیں والی کے اختیار میں ہیں از انجملہ حدود کو ذکر کیا یہ حدیث نہیں ملی وابن ابی شیبہ نے حسن بصری وعطاء خراسانی سے یہ قول ذکر کیا۔ ع۔ اور اس دلیل سے کہ حد ایک حق الہی ہے کیونکہ حدود کا مقصد یہ ہے کہ عالم فساد سے خالی ہو۔ اسی وجہ سے اگر بندہ معاف کر دے تو ساقط نہیں ہوتا ہے پس وہ شخص حد قائم کرے گا جو شرع کی طرف سے نائب ہو اور وہ امام یا اس کا قائم مقام قاضی وغیرہ ہے برخلاف تعزیر کے کیونکہ یہ بندہ کا حق ہے اسی واسطے وہ طفل کو سزا دیتا ہے اور طفل سے حق شرعی مرفوع ہے ف۔ امام مالک وشافعی نے چند احادیث سے استدلال کیا از انجملہ حدیث ابی ہریرہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسی باندی کا حکم پوچھا گیا جس نے زنا کیا حالانکہ وہ محصنہ نہیں ہے یعنی بیاہی نہیں ہے تو فرمایا کہ اگر زنا کرے تو اس کو درے مارو پھر اگر زنا کرے تو پھر درے مارو پھر اگر زنا کرے تو پھر درے مارو پھر اس کو فروخت کر دو اگرچہ ایک لٹ بال کے عوض ہو۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے خطبہ پڑھا۔ پس فرمایا کہ اے لوگو اپنی مملوکوں پر خواہ محصن ہوں حدود قائم کرو اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک باندی نے زنا کیا۔ پس آپ نے مجھے حکم دیا کہ میں اسے درے ماروں۔ پس میں اس کے پاس آیا تو میں نے پایا کہ قریب زمانہ میں بچہ جنی ہے حتی کہ نفاس میں ہے تو میں ڈرا کہ اگر میں اس کو درے ماروں تو شاید یہ مر جائے۔ پس میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے آکر عرض کیا تو آپ نے فرمایا کہ تو نے خوب کیا۔ رواہ الترمذی۔ اور حدیث ابوہریرہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم میں سے کسی کی باندی زنا کرے تو حکم قرآن کے موافق اس کو کوڑے مارو پھر زنا کرے پھر مارو پھر زنا کرے پھر مارو پھر اگر زنا کرے تو اس کو فروخت کر دو۔ رواہ ابوداؤد۔ ابوحنیفہ نے ان حدیثوں کی یہ تاویل کی کہ آپ کی مراد یہ ہے کہ امام سے مرافعہ کرو پس اس کی اجازت سے حد مارو۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو حد قائم کرنے کی اجازت دی۔ ولیکن ابن الہمام نے فرمایا کہ یہ تاویل دیگر ائمہ کو مسلم نہ ہوگی اس واسطے کہ ظاہر احادیث یہی ہے کہ شرع نے ان معاملوں میں مالکوں

کو اپنا نائب مقرر کیا ہے پس جب تک اس کا کوئی معارض قائم نہ ہو تب تک ظاہر حدیث پر عمل کیا جائے گا اور مترجم کہتا ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم سب عدل واعتدال پر قائم تھے اور حقوق وحدود کو لحاظ رکھتے تھے پس علماء حنفیہ نے ان کے نائب ہونے میں کچھ شک نہیں کیا لیکن اس میں تامل کیا کہ آیا دوسرے لوگ بھی نائب ہو سکتے ہیں یا نہیں کیونکہ دوسروں کے واسطے کوئی اجازت شرعی نہیں ہے پس شاید کہ آدمی حدود سے تجاوز کر کے مملوک کو عنت ایذا پہنچاوے خصوصاً جبکہ اس سے ناخوش ہوا اور حدود کچھ بندوں کا حق نہیں ہے کیونکہ وہ خالص حق الٰہی ہے تو خوف ہے کہ بجائے اصلاح کے فساد برپا ہو اور اس میں کچھ خلاف نہیں کہ امام کا حد قائم کرنا افضل ہے لہذا انھوں نے احتیاطاً امام ہی کے اختیار کو واجب کہا ہے واللہ اعلم بالصواب۔ قال واحصان الرجم ان یکون حرا عاقلا بالغا مسلما قد تزوج امرأة نکاحا صحیحا ودخل بها وهما علی صفة الاحصان فالعقل والبلوغ شرط لاهلیة العقوبة اذ لا خطاب دونهما وما وراءهما یشترط لتکامل الجنایة بواسطة تکامل النعمة اذ کفران النعمة یتغلظ عند تکثرها وهذه من جلائل النعم وقد شرع الرجم بالزنا عند استجماعها فیناط به بخلاف الشرف والعلم لان الشرع ما ورد باعتبارهما ونصب الشرع بالرأی متعذر ولان الحریة ممکنة من النکاح الصحیح والنکاح الصحیح ممکن من الوطی الحلال والاصابة شبع بالحلال والاسلام یمکنه من نکاح المسلمة ویؤکد اعتقاد الحرمة فیکون الکل مزجرة عن الزناء والجنایة بعد توفر الزواجر اغلظ والشافعی یخالفنا فی اشتراط الاسلام وکذا ابو یوسف فی روایة لهما ما روی ان النبی رجم یهودیین قد زنیا قلنا کان ذلک بحکم التوراة ثم نسخ یؤیده قوله علیه السلام من اشرک بالله فلیس بمحصن والمعتبر فی الدخول الایلاج فی القبل علی وجه یوجب الغسل وشرط صفة الاحصان فیهما عند الدخول حتی لو دخل بالمنکوحة الکافرة او المملوکة او المجنونة او الصبیة لا یکون محصنا وکذا اذا کان الزوج موصوفا باحدی هذه الصفات وهی حرة مسلمة عاقلة بالغة لان النعمة بذلک لا تتکامل اذ الطبع ینفر عن صحبة المجنونة وقلما یرغب فی الصبیة لقلة رغبتها وفی المنکوحة المملوکة حذرا عن رق الولد ولا ائتلاف مع الاختلاف فی الدین وابو یوسف یخالفنا فی الکافرة والحجة علیه ما ذکرناه وقوله علیه السلام لا تحصن المسلم الیهودیة ولا النصرانیة ولا الحر الامة ولا الحرة العبد اور رجم کے واسطے جو محصن ہونا شرط ہے تو احصان کے یہ معنی ہیں کہ آدمی آزاد عاقل بالغ مسلمان ہو جس نے کسی عورت سے صحیح نکاح کر کے دخول کر لیا ہو درحالیکہ دونوں میں احصان کی صفت موجود ہو۔ پس عاقل بالغ ہونا تو سزاء حد کے لائق ہونے کی شرط ہے کیونکہ بدون ان دونوں کے حکم الٰہی متعلق نہیں ہوتا ہے اور باقی چیزیں اس واسطے شرط ہیں کہ نعمت پوری ہونے کی وجہ سے جرم پورا ہو جائے کیونکہ بھرپور نعمت ہونے کے وقت اس نعمت کی ناشکری کرنا سخت ہے اور یہ چیزیں بھی بڑی نعمتوں میں سے ہیں یعنی آزادی واسلام وزوجہ بنکاح صحیح بڑی نعمتیں ہیں اور ان نعمتوں کے جمع ہونے کے وقت زنا کرنے کی وجہ سے رجم مشروع ہو تو رجم انہیں نعمتوں کے مجتمع ہونے پر متعلق رہا بخلاف ان کے شرافت وعلم شرط نہیں ہے کیونکہ شرع میں ان کا بھی اعتبار کرنا وارد نہیں ہوا ہے اور رائے سے شرع کو قائم کرنا محال ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ آزادی سے نکاح صحیح کی قدرت حاصل ہوتی ہے اور نکاح صحیح سے وطی حلال کی قوت ہوتی ہے اور دخول واقع ہونے سے اس حلال سے سیری ہو جاتی ہے اور اسلام سے مسلمان عورت کے نکاح کی قدرت ہوتی ہے اور اسلام زنا کے حرام ہونے کا اعتقاد قوی کرتا ہے

تو یہ کل پانچ اس کو زنا سے زجر کرتی ہیں اور اتنی زجر کرنے والی باتوں کے جمع ہونے کے بعد زنا کا مرتکب ہونا زیادہ سخت ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ اسلام شرط ہونے میں ہماری مخالفت کرتے ہیں اور ایسی ہی ایک روایت ابو یوسفؒ سے ہے اور ان دونوں کی دلیل وہ حدیث ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی گئی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرد یہودی اور عورت یہودیہ کو جو دونوں محصن تھے بوجہ زنا کے رجم کیا۔ رواہ ابن حبان۔ اور ہم اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ ایسا کرنا توریت کے حکم سے تھا پھر یہ منسوخ ہو گیا اور نسخ کی تائید یہ قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ جس نے اللہ تعالیٰ کے ساتھ شرک کیا وہ محصن نہیں ہے رواہ اسحٰق ابن راہویہ والصواب الوقف۔ اور دخول میں معتبر یہ ہے کہ فرج میں اس طرح داخل ہو جو غسل واجب کرتا ہے یعنی حشفہ غائب ہو جائے اور شیخ قدوریؒ نے دخول کے وقت شوہر و زوجہ دونوں میں صفت احصان شرط کی حتیٰ کہ اگر شوہر نے اپنی منکوحہ یہودیہ یا نصرانیہ کے ساتھ یا مملوکہ یا مجنونہ یا لڑکی کے ساتھ دخول کیا تو وہ محصن نہ ہو جائے گا۔ اور اسی طرح اگر شوہر میں ان باتوں میں سے کوئی بات ہو یعنی کافر یا مملوک یا مجنون یا نابالغ ہو حالانکہ زوجہ عورت آزادہ مسلمہ عاقلہ بالغہ ہے تو وہ محصنہ نہ ہوگی کیونکہ نعمت انہی چیزوں سے پوری ہوتی ہے اس لئے کہ مجنونہ کی صحبت سے طبیعت کو نفرت ہوتی ہے اور غیر بالغہ لڑکی کو چونکہ خود بے رغبتی ہے تو شوہر کی رغبت بھی کم ہو جاتی ہے اور مملوکہ سے نکاح کرنے میں اس جہت سے بے رغبتی ہے کہ اس کی اولاد رقیق نہ ہو جائے اور کافرہ سے بے رغبتی ظاہر ہے کہ دینی اختلاف کے باوجود باہمی الفت نہ ہوگی اور ابو یوسف رحمہ اللہ بھی کافرہ عورت کے بارے میں ہم سے مخالفت کرتے ہیں اور حجت ان پر ایک تو وہ دلیل ہے جو ہم نے ذکر کی اور دوم یہ حدیث ہے کہ مسلمان مرد کو یہودیہ یا نصرانیہ عورت محصن نہیں کرتی اور نہ مرد کو اس کی زوجہ باندی محصن کرتی ہے اور نہ آزادہ عورت کو غلام محصن کرتا ہے۔ ف۔ یہ حدیث نہیں پائی گئی۔ اور ابن ابی شیبہ نے کعب ابن مالک سے روایت کی کہ انھوں نے ایک یہودیہ سے نکاح کرنا چاہا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو اس سے نکاح مت کر کہ وہ تجھے محصن نہیں کرے گی۔ ع۔ قال ولا یجمع فی المحصن بین الرجم والجلد لانہ علیہ السلام لم یجمع ولان الجلد یعرے عن المقصود مع الرجم لان زجر غیرہ یحصل بالرجم اذ ھو فی العقوبۃ اقصاھا وزجرہ لا یحصل بعد ھلاکہ۔ اور محصن زانی میں رجم کے ساتھ درے مارنا جمع نہ کیا جائے گا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دروں اور رجم کو جمع نہیں فرمایا اور اس واسطے کہ رجم کے ہوتے ہوئے درے مارنے کا کوئی فائدہ نہیں معلوم ہوتا اس واسطے کہ غیروں کو زجر ہونا تو زانی کے رجم کئے جانے سے حاصل ہے کیونکہ رجم انتہا درجہ کی سزا ہے اور خود زانی کو زجر ہونا اس کے ہلاک ہونے کے بعد متصور نہیں ہے۔ قال ولا یجمع فی البکر بین الجلد والنفی والشافعیؒ یجمع بینھما حدا لقولہ علیہ السلام البکر بالبکر جلد مائۃ وتغریب عام ولان فیہ حسم باب الزنا لقلۃ المعارف ولنا قولہ تعالیٰ فاجلدوا جعل الجلد کل الموجب رجوعا الی حرف الفاء او الی کونہ کل المذکور ولان فی التغریب فتح باب الزنا لانعدام الاستحیاء من العشیرۃ ثم فیہ قطع مواد البقاء فربما تتخذ زناھا مکسبۃ وھو من اقبح وجوہ الزنا وھذہ الجہۃ مرجحۃ لقول علیؓ کفی بالنفی فتنۃ والحدیث منسوخ کشطرہ وھو قولہ علیہ السلام الثیب بالثیب جلد مائۃ ورجم بالحجارۃ وقد عرف طریقہ فی موضعہ الاان

یری الامام فی ذلک مصلحۃ فیغربہ علی قدر مایری وذلک تعزیر وسیاسۃ لانہ قد یفید فی بعض الاحوال فیکون الرای فیہ الی الامام وعلیہ یحمل النفی المروی عن بعض الصحابۃؓ اور کنواری زنا کار کی سزا میں سو درے کے ساتھ ایک سال کا شہر بدر کرنا جمع نہ کیا جائے گا خواہ مرد ہو یا عورت ہو یعنی بطور حد کے جمع نہ کیا جائے گا اگرچہ بطور تعزیر جائز ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ دونوں باتوں کو بطور حد جمع کرتے ہیں بدلیل اس حدیث کے کہ کنوارے کو کنواری کی ساتھ زنا کرنے میں سو درے اور ایک سال کا شہر بدر ہے (رواہ مسلم)

اور اس دلیل سے کہ زناء کا دروازہ بند ہونا بوجہ شناسائی نہ دار ہونے کے ہو جاتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ فاجلدوا یعنی درے کو سزائے واجب کا کل قرار دیا اس دلیل سے کہ حرف فاء کو دیکھو یعنی معنی یہ ہیں کہ جس نے زناء کیا اس کی واجبی سزا یہ ہے سو کوڑے مارو تو معلوم ہوا کہ یہی کل واجب ہے یا دیکھو کہ جو ذکر فرمایا یہی سو کوڑے ہیں۔ (پس اگر اس پر دوسری سزا زیادہ کی جائے تو حکم متغیر ہو جاتا ہے اور اسی کو نسخ کہتے ہیں حالانکہ قرآن کو حدیث سے نسخ کرنا جائز نہیں ہے) اور اس دلیل سے کہ شہر بدر کرنے میں زناء کا دروازہ کھلا جاتا ہے کیونکہ اپنے کنبے سے اس کی حیاداری اجڑ جائے گی۔ پھر شہر بدر کرنے میں اس کے بقاء کا مادہ یعنی کھانے پینے کا سامان منقطع ہو جاتا ہے تو بسا اوقات عورت زناکاری کو اپنی کمائی کا پیشہ مقرر کرلے اور یہ زناکاری کے طریقوں میں سب سے بدتر ہے اور اسی وجہ سے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے قول کو ترجیح ہوتی ہے کہ شہر بدر کرنا فتنہ انگیزی کو کافی ہے (رواہ محمد فی الآثار) اور جس حدیث سے امام شافعی نے استدلال کیا وہ منسوخ ہے جیسے اس کا یہ جزو منسوخ ہے کہ بیاہا جو بیاہی کے ساتھ زنا کرے تو سو درے اور پتھروں سے رجم ہے (اور اسی کو حازمی ومنذری نے اختیار کیا) اور اس کا طریقہ اپنے موقع پر پہچانا گیا ہے پس شہر بدر کرنے کی سزا بطور حد کے نہیں ہوسکتی ہے۔ لیکن اگر امام کی رائے میں ایسا کرنے میں کوئی مصلحت ہو تو جتنے دنوں تک وہ مصلحت دیکھے شہر بدر کردے اور یہ بطور تعزیر وسیاست ہے کیونکہ شہر بدر کرنا بعض حالتوں میں مفید ہوتا ہے تو یہ امام کی رائے پر رہا اور بعض صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے کہ انہوں نے شہر بدر کیا تو وہ اسی معنی تعزیر وسیاست پر محمول ہے ف چنانچہ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے درے مارے اور شہر بدر کیا اور ابوبکر رضی اللہ عنہ نے درے مارے و شہر بدر کیا اور عمر رضی اللہ عنہ نے درے مارے اور شہر بدر کیا۔ رواہ الترمذی۔ واذا زنی المریض وحدہ الرجم رجم لان الاتلاف مستحق فلا یمتنع بسبب المرض — اور اگر مریض نے زنا کیا اور رجم اس پر واجب ہوا تو رجم کردیا جائے۔ (اس پر چاروں اماموں کا اتفاق ہے) کیونکہ تلف کردینا اس پر مستحق ہے تو مرض کے سبب سے امتناع نہ ہوگا۔ وان کان حدہ الجلد لم یجلد حتی یبرأ کیلا یفضی الی الہلاک ولہذا لایقام القطع عند شدۃ الحر والبرد۔ اور اگر اس پر درے مارنا واجب ہوا ہو تو جب تک اچھا نہ ہو جائے درے نہ مارے جائیں گے تاکہ ہلاکت تک نہ پہنچے اسی وجہ سے شدت سردی یا شدت گرمی

میں چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جاتا۔ واذا زنت الحامل لم تحد حتی تضع حملها کیلا یؤدی الی هلاک الولد وهو نفس محترمة ۔ اور اگر حاملہ عورت نے زنا کیا تو اس کو رجم نہ کیا جاوے یہاں تک کہ وضع حمل کرے تاکہ اس کا نتیجہ بچہ کی ہلاکت نہ ہو حالانکہ بچہ ایک نفس محترم ہے۔ وان کان حدها الجلد لم تجلد حتی تتعالی من نفاسها ای ترتفع یرید به تخرج منه لان النفاس نوع مرض فیؤخر الی زمان البرء بخلاف الرجم لان التاخیر لاجل الولد وقد انفصل وعن ابی حنیفة رح انه یؤخر الی ان یستغنی ولدها عنها اذا لم یکن احد یقوم بتربیته لان فی التاخیر صیانة الولد عن الضیاع وقد روی انه علیه السلام قال للغامدیة بعد ما وضعت ارجعی حتی یستغنی ولدک ثم الحبلی تحبس الی ان تلد ان کان الحد ثابتا بالبینة کیلا تهرب بخلاف الاقرار لان الرجوع عنه عامل فلا یفید الحبس واللہ اعلم ۔ اور اگر حاملہ کی حد یہ ہوں تو درے نہ مارے جائیں یہاں تک کہ وہ ولادت کے نفاس سے پاک ہو یعنی نفاس سے باہر ہو جائے۔ کیونکہ نفاس ایک قسم کا مرض ہے تو اچھے ہونے کے وقت تک تاخیر کی جائے گی بخلاف رجم کے کہ اس میں نفاس سے پاک ہونے تک تاخیر نہیں کی جاتی ہے اس واسطے کہ تاخیر کرنا صرف بچہ کی وجہ سے تھا اور وہ پیدا ہو چکا اور امام ابوحنیفہ سے روایت ہے کہ رجم میں بھی یہاں تک تاخیر کی جائے کہ بچہ اس کی پرورش سے مستغنی ہو بشرطیکہ کوئی دوسرا شخص اس کی پرورش کا کفیل نہ ہو کیونکہ اتنی تاخیر کرنے میں بچہ کی حفاظت ہے کہ وہ ضائع نہ ہو جائے اور حدیث میں آیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غامدیہ کو بعد وضع حمل کے فرمایا کہ تو ابھی لوٹ جا یہاں تک کہ تیرا بچہ تیری پرورش سے بے پرواہ ہو جائے (یہی اصح ہے اور اسی پر فتوی ہو) پھر حاملہ عورت قید خانہ میں رکھی جائے یہاں تک کہ بچہ جنے بشرطیکہ یہ حد بذریعہ گواہوں کے ثابت ہوئی ہو تاکہ یہ عورت بھاگ نہ جائے برخلاف اقرار کے کیونکہ اگر وہ اقرار سے پھر گئی تو مفید ہے پس قید خانہ میں ڈالنا کچھ مفید نہیں ہے واللہ اعلم ف ۔ واضح ہو کہ جس مریض کے اچھے ہو جانے کی امید ہو اس کے درد کی حد میں تاخیر کرنا عامۂ فقہاء کا قول ہے اور امام احمد کے نزدیک تاخیر نہ ہوگی بلکہ اس شخص کے مانند حد ماری جائے جو پیدائشی بہت کمزور ہے کہ وہ کوڑوں کی مار برداشت نہیں کر سکتا تو ہمارے اور شافعی و احمد کے نزدیک سو قمچیوں کا ایک گچھا ایسے طور پر بنایا جائے کہ ایکبارگی اس کو مارنے سے شاخوں کے سرے اس کے بدن سے چھو جائیں اور اصل اس میں حدیث سعید بن سعد بن عبادة ہے کہ انہوں نے بیان کیا کہ ہمارے محلہ میں ایک شخص ضعیف الخلقت تھا جس نے ایک عورت سے زنا کیا تو حضرت سعد بن عبادہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کو بیان کیا تو آپ نے فرمایا کہ اس کو حد مارو۔ پس لوگوں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ وہ بہت کمزور ہے وہ اس کو برداشت نہیں کر سکتا تو آپ نے فرمایا کہ سو قمچیوں کا ایک گچھا باندھ کر ایک بار اس کو مارو پس ایسا ہی کیا گیا۔ رواہ احمد والنسائی وابن ماجہ والشافعی باسناد حسن۔

باب الوطی الذی یوجب الحد والذی لا یوجبہ

یہ باب ایسی وطی کے بیان میں جو حد واجب کرتی ہے اور جو واجب نہیں کرتی ہے۔ قال الوطی
الموجب للحد ھو الزنا وانہ فی عرف الشرع واللسان وطی الرجل المرأۃ فی القبل فی غیر الملک وشبھۃ الملک ۔ مصنف
نے فرمایا کہ جس وطی سے حد واجب ہوتی ہے وہ زنا ہے اور زنا کے معنی شرع و لغت میں یہ ہیں کہ مرد
کسی اجنبیہ عورت سے اس کی فرج میں وطی کرے حالانکہ وہ ملک سے اور شبہہ ملک سے خالی ہو۔ ف
اور مترجم نے اس کی تمام تعریف سابق میں ذکر کردی ہے۔ اور یہاں مصنف کا مقصود یہ ہے کہ ہر ایک قید
کی وجہ اور فائدہ بیان فرمائیں چنانچہ فرمایا۔ لانہ فعل محظور والحرمۃ علی الاطلاق عند التعری عن الملک
وشبھتہ یؤید ذلک قولہ علیہ السلام ادرؤا الحدود بالشبھات ثم الشبھۃ نوعان شبھۃ فی الفعل وتسمی
شبھۃ اشتباہ وشبھۃ فی المحل وتسمی شبھۃ حکمیۃ فالاولی تتحقق فی حق من اشتبہ علیہ لان معناہ ان
یظن غیر الدلیل دلیلا ولا بد من الظن لتحقق الاشتباہ والثانیۃ تتحقق
ظن الجانی واعتقادہ والحد یسقط بالنوعین لاطلاق الحدیث والنسب یثبت فی الثانیۃ اذا ادعی الولد ولا یثبت
فی الاولی وان ادعاہ لان الفعل تمحض زنا فی الاولی وانما یسقط الحد لامر راجع الیہ وھو اشتباہ الامر علیہ ولم
یتمحض فی الثانیۃ فشبھۃ الفعل فی ثمانیۃ مواضع جاریۃ ابیہ وامہ وزوجتہ والمطلقۃ ثلثا وھی فی العدۃ وبائنا بالطلاق
علی مال وھی فی العدۃ وام ولد اعتقھا مولاھا وھی فی العدۃ وجاریۃ المولی فی حق العبد والجاریۃ المرھونۃ فی حق المرتھن
فی روایۃ کتاب الحدود ففی ھذہ المواضع لاحد اذا قال ظننت انھا تحل لی ولو قال علمت انھا علی حرام وجب الحد والشبھۃ فی
المحل فی ستۃ مواضع جاریۃ ابنہ والمطلقۃ طلاقا بائنا بالکنایات والجاریۃ المبیعۃ فی حق البائع قبل التسلیم والممھورۃ فی
حق الزوج قبل القبض والمشترکۃ بینہ وبین غیرہ والمرھونۃ فی حق المرتھن فی روایۃ کتاب الرھن ففی ھذہ المواضع لا
یجب الحد وان قال علمت انھا علی حرام ثم الشبھۃ عند ابی حنیفۃؒ تثبت بالعقد وان کان متفقا علی تحریمہ وھو عالم بہ
وعند الباقین لا تثبت اذا علم بتحریمہ ویظھر ذلک فی نکاح المحارم علی ما یاتیک ان شاء اللہ تعالی اذا عرفنا ھذا۔
اسی واسطے کہ زنا ایک فعل ممنوع ہے اور کامل حرام ہونا اس کا جب ہی ہوگا کہ ملک نکاح وملک رقبہ
سے اور دونوں ملکوں کے شبہہ سے بھی خالی ہو اور اس کے تائید فرماتا ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
فرمایا کہ شبہات کی وجہ سے حدود کو دور کرو۔ پھر شبہہ دو قسم کا ہوتا ہے۔ ایک فعل میں شبہہ اور اس
کو اشتباہ کہتے ہیں اور دوم محل میں شبہہ اور اس کو شبہہ حکمیہ کہتے ہیں۔ مثلاً اگر ایک عورت کو اندھیری
رات میں اپنی زوجہ خیال کر کے اس سے وطی کرلی تو یہ شبہہ فعل ہے اور اگر زوجہ کو طلاق بائن دے
کر عدت میں اس سے وطی کی یہ خیال کر کے کہ مجھ پر حلال ہے یا اپنے پسر کی باندی سے وطی کی تو یہ
شبہہ محل ہے۔
پس قسم اول کا تحقق ایسے شخص کے حق میں ہوتا ہے جس پر اشتباہ طاری ہو جائے کیونکہ اس کے
معنی یہی ہیں کہ ایسی چیز کو دلیل گمان کرے کہ جو دلیل نہیں ہے اور گمان ضرور ہے تاکہ اشتباہ متحقق ہو

اور دوسری قسم کا تحقق بدون اس کے گمان کے بھی اس وقت ہو جاتا ہے کہ جب دراصل کوئی ایسی دلیل قائم ہو جس سے حرمت کی نفی ہوتی ہے (جیسے حدیث میں فرمایا کہ تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہے) اور اس کا وجوب اس وطی کرنے والے کے گمان اور اعتقاد پر موقوف نہیں ہے اور حد زنا کا ساقط ہونا دونوں قسم کے شبہہ پر ہوتا ہے کیونکہ حدیث مطلق شبہات کو شامل ہے یعنی ہر قسم کے شبہہ سے حد کو ساقط ہونا چاہیئے۔ لیکن دونوں قسم کے شبہہ میں یہ فرق ہے کہ دوسری قسم کے شبہہ میں اگر بچہ کا دعویٰ کیا تو نسب ثابت ہو جائے گا اور پہلی قسم کے شبہہ میں نہیں ثابت ہوگا۔ اگرچہ نسب کا دعویٰ کرے کیونکہ پہلی قسم کے شبہہ میں وطی کرنا محض زنا ہے اور حد صرف اس وجہ سے ساقط ہوگی کہ اس نے ایسی بات کا دعویٰ کیا جو اسی کی طرف راجع ہے یعنی ہاں یہ امر مجھ پر مشتبہ ہو گیا تھا اور دوسری قسم کے شبہہ میں محض زنا نہیں ہے۔ پس شبہہ فعلی آٹھ موقع پر جاری ہوتا ہے۔ اول یہ کہ اپنے باپ دادا کی باندی سے وطی کی دوم اپنی ماں یا نانی و دادی وغیرہ کی باندی سے وطی کی سوم اپنی زوجہ کی باندی سے وطی کی چہارم اپنی زوجہ کو تین طلاق دینے کے بعد عدت میں اس سے وطی کی پنجم زوجہ کو مال پر طلاق بائن دینے کے بعد عدت میں اس سے وطی کی ششم اپنی ام ولد کو آزاد کر کے عدت میں اس سے وطی کی۔ ہفتم غلام نے اپنے مولیٰ کی باندی سے وطی کی ہشتم مرتہن نے جب باندی کو رہن لیا تھا اس سے وطی کی یہ کتاب الحدود کی روایت میں ہے (اور یہی روایت مختار ہے الزیلعی) اور کتاب الرہن کی روایت میں مطلقاً حد نہیں ہے۔ ع ۔ پس ان آٹھوں مواقع میں اگر وطی کرنے والے نے دعویٰ کیا کہ میں نے اس کو اپنے واسطے حلال گمان کیا تھا تو حد نہ ہوگی اور اگر کہا کہ میں جانتا تھا کہ یہ مجھ پر حرام ہے تو حد واجب ہوگی اور محل میں شبہہ کے چھ موقع ہیں۔ ایک یہ کہ اپنے پسر کی باندی سے وطی کی۔ دوم یہ کہ طلاق بائن دینے کے بعد زوجہ سے وطی کی۔ سوم یہ کہ بائع نے باندی کو فروخت کر کے مشتری کے سپرد کرنے سے پہلے اس سے وطی کی چہارم یہ کہ مرد نے اپنی باندی کو اپنی زوجہ کے مہر میں دیا لیکن زوجہ کے قبضہ کرنے سے پہلے اس سے وطی کر لی پنجم جو باندی اس کے اور دیگر کے درمیان مشترک تھی اس سے وطی کی ششم مرتہن نے مرہونہ باندی سے وطی کی لیکن یہ کتاب الرہن کی روایت پر ہے۔ پس ان چھوں پر حد واجب نہ ہوگی اگرچہ اس نے کہا ہو کہ میں جانتا تھا کہ یہ مجھ پر حرام ہے۔

پھر واضح ہو کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک عقد کی وجہ سے شبہہ ثابت ہو جاتا ہے اگرچہ علماء کے نزدیک وہ بالاتفاق حرام ہو اور وطی کرنے والا خود بھی جانتا ہو اور باقی فقہاء کے نزدیک عقد سے شبہہ ثابت نہیں ہوتا جبکہ وطی کرنے والے کو یہ بات معلوم ہو کہ یہ عقد حرام ہے اور اس اختلاف کا ثمرہ ایسی عورتوں کے حق میں ظاہر ہوگا جن سے نکاح کرنا دائمی حرام ہے چنانچہ انشاء اللہ تعالیٰ بیان آوے گا پھر جب یہ بات معلوم ہو چکی کہ شبہہ دو قسم پر ہے تو آئندہ ہم مسائل کی تفریع کرتے ہیں۔

ومن طلق امراته ثلثا ثم وطيها في العدة وقال علمت انه علي حرام حد لزوال الملك المحلل من كل وجه فتكون الشبهة منتفية وقد نطق الكتاب انتفاء الحل وعلى ذلك اجماع ولا يعتبر قول المخالف فيه لانه خلاف لا اختلاف ولو قال ظننت انها تحل لي لا يحد لان الظن في موضعه لان اثر الملك قائم في حق النسب والحبس والنفقة فاعتبر ظنه في اسقاط الحد وام الولد اذا اعتقها مولاها والمختلعة والمطلقة على مال بمنزلة المطلقة الثلث لثبوت الحرمة بالاجماع وقيام بعض الآثار في العدة ۔ اگر ایک شخص نے اپنی عورت کو تین طلاقیں دیں پھر عدت میں اس سے وطی کی اور کہا کہ میں جانتا تھا کہ یہ مجھ پر حرام ہے تو اس کو حد ماری جائے گی (یعنی اگر محصن ہے تو رجم کیا جائے گا ورنہ سو درے مارے جائیں گے) کیونکہ حلال کرنے والی ملک ہر طرح زائل ہو گئی تو شبہہ بالکل نادر ہے اور قرآن مجید ایسی

عورت کی عادت نہ ادا ہونے پر ناطق ہے اور اسی پر اجماع منعقد ہے اور جو شخص اس میں خلاف کرے اس کا قول معتبر نہیں ہے کیونکہ اس کو اختلاف نہیں کہتے بلکہ خلاف ہے اور اگر وطی کرنے والے نے کہا کہ میرے گمان میں وہ مجھے حلال تھی تو اس کو حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ گمان اپنے موقع پر ہے اس لئے کہ ملک نکاح کا اثر ابھی چند باتوں میں قائم ہے چنانچہ اگر عدت کے اندر لڑکا ہو تو اسی مرد سے اس کا نسب ثابت ہوگا اور عدت میں عورت کو نکلنے سے ممانعت ہے اور شوہر پر اس کا نفقہ واجب ہے تو حد ساقط ہونے میں بھی اس کا گمان معتبر ہوا اور اگر ام ولد کو اس کے مولی نے آزاد کر دیا یا زوجہ کو خلع دے دیا یا زوجہ کو مال پر طلاق دے دی پھر عدت میں اس سے وطی کی تو ان کا حکم بھی بمنزلہ مطلقہ ثلثہ کے ہے کیونکہ اس کی حرمت بالاجماع ثابت ہے اور عدت میں بعض آثار ملک موجود ہیں۔ ولو قال لها انت خلية او برية او امرك بيدك فاختارت نفسها ثم وطيها في العدة وقال علمت انها على حرام لم يحد لاختلاف الصحابة رضي الله عنهم فيه فمن مذهب عمر انها تطليقة رجعية وكذا الجواب في سائر الكنايات وكذا اذا نوى ثلثا لقيام الاختلاف مع ذلك۔ اور اگر زوجہ سے کہا کہ تو خلیہ ہے یا بریہ ہے یا کہا کہ تیرا امر تیرے ہاتھ ہے پس عورت نے اپنے نفس کو اختیار کیا یعنی ہر صورت میں طلاق کنایہ واقع ہوئی پھر شوہر نے اس سے عدت میں وطی کی اور کہا کہ میں جانتا تھا کہ یہ مجھ پر حرام ہے تو بھی اس کو حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا اس میں اختلاف ہے۔ چنانچہ مذہب عمر رضی اللہ عنہ یہ ہے کہ کنایات سے طلاق رجعی پڑتی ہے اور یہی حکم دیگر کنایات میں ہے اور اسی طرح اگر کنایہ سے تین بار واقع ہونے کی نیت کی کیونکہ باوجود اس کے بھی اختلاف ہے۔ ولا حد على من وطئ جارية ولده وولد ولده وان قال علمت انها على حرام لان الشبهة حكمية لانها نشأت عن دليل وهو قوله عليه السلام انت ومالك لابيك والابوة قائمة في حق الجد۔ اور جس شخص نے اپنے پسر یا پوتے کی باندی سے وطی کی تو اس پر حد نہیں ہے اگرچہ کہے کہ میں جانتا تھا کہ مجھ پر حرام ہے اس لئے کہ یہ شبہہ حکمیہ ہے کیونکہ ایک دلیل سے پیدا ہوا ہے اور دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے کہ انت ومالك لابيك۔ یعنی تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہے۔ رواہ ابن ماجہ والطبرانی وابن حبان فی الصحیح والبزار وغیرہم وہذا حدیث حسن صحیح۔ اور حق پدری دادا کے بارے میں بھی قائم ہے تو یعنی دادا کا حکم بھی مثل باپ کے ہے کہ اس پر بھی حد واجب نہ ہوگی اگرچہ باپ زندہ موجود ہو۔ ع۔ ويثبت النسب منه وعليه قيمة الجارية وقد ذكرناه واذا وطئ جارية ابيه او امه او زوجته وقال ظننت انها تحل لي فلا حد عليه ولا على قاذفه وان قال علمت انها على حرام حد وكذا العبد اذا وطئ جارية مولاه لان بين هؤلاء انبساطا في الانتفاع فظنه في الاستمتاع محتمل فكانت شبهة اشتباه الا انه زنا حقيقة فلا يحد قاذفه وكذا اذا قالت الجارية ظننت انه يحل لي والفحل لم يدع في الظاهر لان الفعل واحد۔ اور باپ سے بچہ کا نسب ثابت ہو جائے گا اور باپ پر فقط اس باندی کی قیمت واجب ہوگی اور اس کو ہم نکاح الرقیق میں بیان کر چکے ہیں اور اگر اپنے باپ یا ماں یا زوجہ کی باندی سے وطی کی اور کہا کہ میرا گمان یہ تھا کہ یہ میرے واسطے حلال ہے تو اس پر حد زنا نہ ہوگی لیکن جو شخص کہ اس کو زنا کاری کی تہمت لگا دے اس پر بھی حد قذف نہ ہوگی یعنی درحقیقت یہ وطی حرام ہے لیکن حد صرف شبہہ سے ساقط ہے اور اگر اس نے کہا کہ میں جانتا تھا کہ یہ مجھ پر حرام ہے تو اس کو حد ماری جائے گی اور اسی طرح اگر غلام نے اپنے مولی کی باندی سے وطی کی تو بھی اسی تفصیل سے حکم ہے کیونکہ نفع حاصل کرنے میں ان لوگوں کے درمیان باہم انبساط ہوتا ہے تو احتمال ہے کہ اس کو وطی مباح ہونے کا گمان ہوا ہو تو یہ شبہہ اشتباہ ہے لیکن چونکہ درحقیقت یہ زنا ہے تو جو کوئی اس کو زنا کاری کا عیب لگا دے اس کو بھی حد قذف نہیں ماری جائے گی اور اسی طرح اگر باندی نے کہا

کہ میں گمان کرتی تھی کہ یہ مرد مجھے حلال ہے حالانکہ غلام نے کچھ دعوی نہیں کیا تو بھی ظاہر الروایۃ میں غلام پر حد نہ ہوگی کیونکہ یہ فعل واحد ہے۔ وان وطی جاریۃ اخیہ او عمہ وقال ظننت انہا تحل لی حد لانہ لا انبساط فی المال فیما بینہما وکذا سائر المحارم سوی الولاد لما بینا۔ اور اگر اپنے بھائی یا چچا کی باندی سے وطی کی اور کہا کہ میرا گمان تھا کہ یہ مجھے حلال ہے تو حد مارا جائے گا کیونکہ اس کے اور چچا کے درمیان مال کے بارہ میں کوئی انبساط نہیں ہوتا ہے اور یہی حکم دیگر محارم مثل ماموں وخالہ وغیرہ کا ہے سوائے ان کے جن سے ولادت کی قرابت ہے بدلیل مذکورہ بالا۔ یعنی باپ و دادا وغیرہ میں بوجہ قرابت ولادت کے مال سے نفع اٹھانے کا انبساط ہوتا ہے یعنی باہم اپنی گنجائش ہوتی ہے کہ ایک دوسرے کے مال سے نفع اٹھاویں تو شبہہ حلت کی بھی گنجائش ہے اور ماموں وخالہ وچچا وغیرہ میں ایسا انبساط نہیں تو شبہہ کی بھی گنجائش نہیں ہے۔ ومن زفت الیہ غیر امراتہ وقالت النساء انہا زوجتک فوطیہا لا حد علیہ وعلیہ المہر قضی بذلک علی رضی اللہ عنہ وبالعدۃ ولانہ اعتمد دلیلا وھو الاخبار فی موضع الاشتباہ اذ الانسان لا یمیز بین امراتہ وبین غیرہا فی اول الوہلۃ فصار کالمغرور ولا یحد قاذفہ الا فی روایۃ عن ابی یوسف رح لان الملک منعدم حقیقۃ۔ اگر نکاح کے بعد زفاف کی رات کو شوہر کے پاس اس کی زوجہ کے سوائے دوسری عورت بھیج دی گئی اور عورتوں نے کہا کہ یہی تیری زوجہ ہے پس اس نے اس سے وطی کر لی تو اس پر حد نہیں ہے ولیکن اس پر مہر لازم ہوگا یعنی عورت کا جو مہر ہوتا ہو وہ دینا پڑے گا۔ چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے مہر کا اور عدت واجب ہونے کا حکم دیا (شارحین کو یہ اثر نہیں ملا لیکن اسی پر اجماع ہے ف ع) اور اس واسطے حد نہ ہوگی کہ مرد نے عورتوں کے خبر دینے کو مقام اشتباہ میں دلیل جانا اس واسطے کہ انسان کو اول ہی بارے میں اپنی زوجہ وغیر زوجہ میں تمیز نہیں ہو سکتی ہے تو یہ شخص بھی ایسا ہوگیا جیسے دھوکا کھایا ہوا (یعنی جس کو کسی عورت نے دھوکا دیا کہ مجھ سے نکاح کرے حالانکہ وہ غیر کے نکاح میں ہے یا غیر کی یا بھائی بہن کی لونڈی ہے اور اس کو معلوم نہ تھا پس اس نے بعد نکاح کے وطی کی تو اس پر حد نہیں ہوتی ہے پس ایسا ہی یہاں ہے۔ ع۔) اور جو شخص اس کو زنا کی تہمت لگا دے تو اس کو حد قذف نہ ماری جائے گی بوجہ وطی حرام کے کیونکہ ملکیت درحقیقت معدوم ہے یہی ظاہر الروایہ ہے ولیکن ابو یوسف رح سے ایک روایت یہ بھی آئی کہ اس کی تہمت دینے والے کو حد ماری جائے۔ ومن وجد امراۃ علی فراشہ فوطیہا فعلیہ الحد لانہ لا اشتباہ بعد طول الصحبۃ فلم یکن الظن مستندا الی دلیل وھذا لانہ قد ینام علی فراشہا غیرہا من المحارم التی فی بیتہا وکذا اذا کان اعمی لانہ یمکنہ التمییز بالسوال وغیرہ الا اذا کان دعاہا فاجابتہ اجنبیۃ وقالت انا زوجتک فواقعہا لان الاخبار دلیل۔ جس نے اپنے بچھونے پر ایک عورت کو پاکر اس سے وطی کر لی تو اس پر حد واجب ہوگی کیونکہ دیر تک ساتھ رہنے کے بعد زوجہ میں اشتباہ نہیں ہو سکتا ہے تو اس کا گمان کسی دلیل کی جانب مستند نہ ہوا تو اشتباہ نہ ہوا کیونکہ کبھی اس کے بچھونے پر اس کی زوجہ کے سوائے اس کی ماں بہن وغیرہ دیگر محارم جو اس کے گھر میں ہے سو رہا کرتی ہیں۔ اسی طرح یہ مرد اگر اندھا ہو تو بھی اس پر حد واجب ہوگی کیونکہ وہ پوچھ کر یا اور طور سے امتیاز کر سکتا ہے لیکن اگر ایسا ہو کہ اندھے نے اپنے بستر والی عورت کو بلایا اس نے قبول کیا اور کہا کہ میں تیری زوجہ ہوں۔ پس اس نے اس کے ساتھ وطی کر لی تو حد واجب نہ ہوگی کیونکہ خبر دینا ایک دلیل ہے نہ سے اور اگر وہ صرف وطی کرانے پر آمادہ ہوئی یا اس نے ہاں سے اچھا کہہ دیا اور اندھے نے وطی کی تو حد ماری جائے گی۔ د۔ ومن تزوج امراۃ لا یحل لہ نکاحہا فوطیہا لا یجب علیہ الحد عند ابی حنیفۃ رح لکنہ یوجع عقوبۃ اذا کان علم بذلک

وقال ابو یوسف ومحمد والشافعیؒ علیہ الحد اذا کان عالما بذلک لانہ عقد لم یصادف محلہ فیلغو کما اذا اضیف الی الذکور وھذا لان محل التصرف ما یکون محلا لحکمہ وحکمہ الحل وھی من المحرمات ولابی حنیفۃؒ ان العقد صادف محلہ لان محل التصرف ما یقبل مقصودہ والانثی من بنات بنی آدم قابلۃ للتوالد وھو المقصود فکان ینبغی ان ینعقد فی حق جمیع الاحکام الا انہ تقاعد عن افادۃ حقیقۃ الحل فیورث الشبھۃ لان الشبھۃ ما یشبہ الثابت لا نفس الثابت الا انہ ارتکب جریمۃ ولیس فیھا حد مقدر فیعزر۔ جس مرد نے ایسی عورت سے نکاح کیا جو دائمی حرام ہے کہ اس سے نکاح حلال نہیں ہے پھر اس سے وطی کی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس پر حد واجب نہ ہوگی ولیکن اس کو عذاب کی دردناک تکلیف دی جائے گی۔ بشرطیکہ جان بوجھ کر ایسا کیا ہو (اور یہی سفیان ثوری وزفرؒ کا قول ہے) اور امام ابو یوسف ومحمد وشافعی نے (اور امام مالک واحمد ودیگر فقہاء نے) کہا کہ اس پر حد واجب ہوگی بشرطیکہ جان بوجھ کر کیا ہو کیونکہ یہ نکاح اپنے محل پر واقع نہیں ہوا تو لغو ہو گیا جیسے کسی نے کسی مرد یا طفل کے ساتھ نکاح باندھا تو لغو ہوتا ہے اس واسطے کہ محل تصرف وہ ہوتا ہے جو حکم نکاح کا محل ہو اور حکم نکاح یہ ہے کہ حلت ثابت ہو حالانکہ مسئلہ میں جو عورت ہے وہ دائمی محرمات سے ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عقد اپنے محل پر واقع ہوا۔ کیونکہ محل تصرف وہ ہوتا ہے جو مقصود کے قابل ہو اور نکاح کا مقصود یہ ہے کہ اولاد پیدا ہو اور اولاد آدم ہیں سے عورتیں سب اسی قابل ہیں تو چاہئے کہ یہ نکاح جملہ احکام کے حق میں منعقد ہو لیکن شرعی تحریم سے اس نے حقیقی حلت کا فائدہ نہیں دیا۔ پس اس عقد سے ایک شبہہ پیدا ہوگی کیونکہ شبہہ وہی ہے جو ثابت کے مشابہ ہو نہ وہ کہ خود ثابت ہو مگر چونکہ اس شخص نے ایک جرم کا ارتکاب کیا اور اس جرم میں کوئی حد مقرری نہیں ہے تو اس کو تعزیر دی جائے گی ف۔ ولیکن اس مسئلہ میں فتوی صاحبین کے قول پر ہے۔ الخلاصہ۔ اور جامع الرموز میں نقل کیا کہ متون میں فتوی صاحبین کے قول پر ہے المضمرات۔ لیکن شروح میں امام کے قول کو ترجیح دی لہذا تصحیح القدوری میں کہا کہ امام کے قول پر فتوی دینا اولی ہے۔ م۔ مترجم کہتا ہے کہ پھر تعزیر یہ ہوگی کہ ایسے شخص کو قتل کر دیا جائے جیسے حدیث انس رضی اللہ عنہ میں ہے کہ میرے ماموں ابو بردہ بن نیار کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جھنڈا دے کر بھیجا تھا کہ جس شخص نے اپنے باپ کی زوجہ سے نکاح کیا ہے اس کا سر کاٹ لاوے رواہ الترمذی وغیرہ۔ اور اس لئے کہ اگر اجنبی عورت یا اپنی باندی کی مقعد میں وطی کرے تو اسی قسم کی سزائے تعزیری درر وغیرہ میں مذکور ہے تو ماں بہن وغیرہ کا نکاح جو اس سے زیادہ قوی ہے بدرجہ اولی ایسی تعزیر کا مستحق ہے اور فطرت وخلاف فطرت کا فرق معارض بشدت فحش ہے واللہ تعالی اعلم۔ ومن وطی اجنبیۃ فیما دون الفرج یعزر لانہ منکر لیس فیہ شیٔ مقدر ومن اتی امرأۃ فی الموضع المکروہ او عمل عمل قوم لوط فلا حد علیہ عند ابی حنیفۃؒ ویعزر وقال فی الجامع الصغیر ویودع فی السجن وقالا ھو کالزنا فیحد وھو احد قولی الشافعیؒ وقال فی قول یقتلان بکل حال لقولہ علیہ السلام اقتلوا الفاعل والمفعول ویروی فارجموا الاعلی والاسفل ولھما انہ فی معنی الزنا لانہ قضاء الشھوۃ فی محل مشتھی علی سبیل الکمال علی وجہ تمحض حراما لقصد سفح الماء ولہ انہ لیس بزنا لاختلاف الصحابۃ فی موجبہ من الاحراق بالنار وھدم الجدار والتنکیس من مکان مرتفع باتباع الاحجار وغیر ذلک ولا ھو فی معنی الزنا لانہ لیس فیہ اضاعۃ الولد واشتباہ الانساب وکذا ھو اندر وقوعا لانعدام الداعی فی احد الجانبین والداعی الی الزنا من الجانبین وما رواہ محمول علی السیاسۃ او علی المستحل الا انہ یعزر عندھما لما بیناہ۔ اور جس مرد نے کسی اجنبیہ عورت سے شرمگاہ فرج ومقعد کے سوائے مجامعت کی (مثلاً آلہ مرد اس کے

ران یا پیٹ سے لگایا، تو ایسے شخص کو تعزیر دی جائے گی اس واسطے کہ یہ فعل ممنوع ہے لیکن اس کے واسطے کوئی سزائے محدود نہیں ہے اور جس مرد نے کسی عورت سے مقام مکروہ یعنی مقعد میں وطی کی یا اس نے قوم لوط کا فعل کیا یعنی مرد جوان نے خواہ طفل سے مقعد میں وطی کی تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس پر حد نہیں ہے بلکہ وہ تعزیر دیا جاوے۔ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا اور وہ قید خانہ میں ڈال دیا جاوے یعنی یہاں تک کہ توبہ کرے اور صاحبین نے کہا کہ لواطت مانند زنا کے ہے تو حد ماری جائے گی (یعنی محصن کو رجم اور غیر محصن کو درے مارے جاویں)۔ اور یہی شافعی کے دو قول میں سے ایک قول ہے اور دوسرا قول شافعی یہ کہ لواطت کرنے والے و کرانے والے دونوں کو ہر حال میں قتل کیا جائے گا۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فاعل و مفعول بہ دونوں کو قتل کرو۔ اور ایک روایت میں ہے کہ اوپر والے اور نیچے والے دونوں کو پتھروں سے مار ڈالو۔ رواہ احمد و ابوداؤد والترمذی و ابن ماجہ والحق انہ حدیث حسن۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ لواطت بھی زنا کے معنی میں ہے کیونکہ لواطت اپنی شہوت کو ایسے محل میں پوری کرنا جس کی خواہش پورے طور پر ہوتی ہے یہ شہوت محض حرام طور پر منی بہانا ہے (یعنی جب زنا کے معنی پورے ہوئے تو اس کی سزا بھی مثل سزائے زنا ہو گئی)۔ اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ لواطت درحقیقت زنا نہیں ہے کیونکہ اس کی سزا میں صحابہ رضی اللہ عنہم کا اختلاف ہے کہ آگ سے جلایا جاوے یا اس پر دیوار ڈھائی جاوے یا اونچے مکان سے اوندھا گرایا جاوے اور اوپر سے پتھر برسائے جاویں وغیر ذلک اور یہ فعل معنی میں زنا نہیں ہے کیونکہ اس میں بچہ کو ضائع کرنا اور نسب کو مشتبہ کرنا لازم نہیں ہے اور یہ فعل بہ نسبت زنا کے کمتر واقع ہوتا ہے اس واسطے کہ لواطت میں ایک طرف سے خواہش موجود ہے اور یہ جو حدیث امام شافعی نے روایت فرمائی جس سے دونوں کو سزائے قتل یا رجم ثابت ہوتی ہے وہ اس امر پر محمول ہے کہ امام بطور سیاست ایسا کرے یا لواطت کرنے والا اس کو حلال سمجھتا ہو۔ لیکن ابوحنیفہ کے نزدیک اس کو تعزیر دی جائے گی جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں ف۔ واضح ہو کہ اگر مرد نے اپنے غلام یا اپنی باندی یا زوجہ سے اگرچہ بنکاح فاسد ہو مقعد میں لواطت کی تو بالاجماع اس کو حد نہیں ماری جائے گی۔ الکافی۔ اگرچہ یہ فعل اس پر حرام ہے اور یہی زیادات میں مصرح ہے اور زوجہ سے مقعد میں وطی کرنا بالاجماع حرام ہے اور اگر سوائے ان کے کسی اجنبی سے لواطت کی تو اس کو حد ماری جائے گی اور بحر الرائق میں ہے کہ لواطت کی حرمت زنا سے بہت سخت ہے کیونکہ عقلاً و شرعاً و طبعاً سب طرح حرام و غلیظ ہے اور اس پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے اور سعید ابن یسار نے روایت کی کہ حضرت ابن عمرؓ سے پوچھا گیا کہ ہم چھوکریاں خرید کر ان سے تحمیض کرتے ہیں فرمایا کہ تحمیض کیا چیز ہے عرض کیا گیا کہ ان کی مقعد میں وطی کرتے ہیں فرمایا کہ اف کیا کوئی مسلمان ایسا کرتا ہے رواہ النسائی۔ اور نافع سے کہا گیا کہ تم ابن عمر سے روایت کرتے ہو کہ عورتوں کی مقعد میں وطی کرنا جائز ہے تو نافع نے فرمایا کہ واللہ ان لوگوں نے مجھ پر جھوٹ باندھا ہے رواہ النسائی۔

اور حضرت ابوبکرؓ نے لواطت کی فاعل و مفعول دونوں پر دیوار گروا دی اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے تلوار سے قتل کر کے آگ میں جلانے کا حکم دیا اور بیہقی نے مرسل روایت کی کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے دونوں کے جلانے پر اتفاق کیا۔ م ت ع۔

ومن وطئ بهيمة فلا حد عليه لانه ليس في معنى الزنا في كونه جناية وفي وجود الداعي لان الطبع السليم ينفر عنه والحامل عليه نهاية السفه او فرط الشبق ولهذا لا يجب ستره الا انه يعزر لما بيناه والذي يروى انه تذبح البهيمة وتحرق فذلك لقطع التحدث به

دلیس ہوا جب۔ اور جس نے کسی چوپائے سے وطی کی تو اس پر حد زنا واجب نہیں ہے کیونکہ جرم ہونے اور خواہش پائے جانے میں یہ فعل زنا کے معنی میں نہیں ہے کیونکہ طبع سلیم اس سے نفرت کرتی ہے اور اس فعل کا باعث نہایت حماقت یا شدت شہوت ہے اسی واسطے مادہ جانور کا ستر ڈھکنا واجب نہیں ہے پس یہ زنا نہ ہوا و لیکن وطی کنندہ کو تعزیر دی جائے گی کیونکہ یہ فعل منکر ہے اور جو حدیث میں آیا کہ جب چوپائے سے یہ فعل کیا گیا اس کو ذبح کر کے جلا دیا جائے تو یہ حکم اس واسطے تھا کہ لوگ اس کا واقعہ بیان نہ کرتے رہیں اور ایسا کرنا واجب نہیں ہے ف۔ واضح ہو کہ چوپایہ سے وطی بالاجماع حرام ہے اور اختلاف اس بارہ میں ہے کہ اس پر حد زنا جاری ہو یا نہیں تو چاروں فقہاء کے نزدیک اس میں حد نہیں ہے و لیکن تعزیر دی جائے گی اور تعزیر میں بسبب مصلحت امام کو قتل کا اختیار ہے چنانچہ جس شخص کو لواطت کی عادت ہو تو امام اس کو قتل کر دے۔ اور ابن عباس رضؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص کو تم مادہ جانور پر پاؤ تو اس کو قتل کرو اور چوپایہ کو بھی قتل کرو۔ پس ابن عباس رضؓ سے پوچھا گیا کہ چوپایہ کا کیا قصور ہے تو فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بارہ میں کچھ نہیں سنا و لیکن میری رائے یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مکروہ جانا کہ جس جانور کے ساتھ یہ فعل کیا گیا ہے اس کا گوشت کھایا جائے یا اس سے دودھ وغیرہ کا نفع اٹھایا جائے۔ رواہ الترمذی۔

اور یہ وجہ دوسری حدیث میں مصرح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی مادہ جانور پر پڑے وہ ملعون ہے اور اس کو قتل کر دو اور اس مادہ جانور کو بھی قتل کر دو یہ کہنے کو نہ رہے کہ یہی وہ مادہ جانور ہے جس کے ساتھ ایسا اور ایسا کیا گیا۔ رواہ احمد و ابوداؤد و النسائی والحاکم۔ اور بیہقی نے اس حدیث کی طرف میل کیا۔ ف ع۔

ومن زنى في دار الحرب او في دار البغي ثم خرج الينا لا يقام عليه الحد وعند الشافعيؒ يحد لانه التزم باسلامه احكامه اينما كان مقامه ولنا قوله عليه السلام لا تقام الحدود في دار الحرب ولان المقصود هو الانزجار وولاية الامام منقطعة فيهما فيعرى الوجوب عن الفائدة ولا تقام بعد ما خرج لانها لم تنعقد موجبة فلا تنقلب موجبة ولو غزى من له ولاية الاقامة بنفسه كالخليفة وامير مصر يقيم الحد على من زنى في معسكره لانه تحت يده بخلاف امير العسكر والسرية لانه لم يفوض اليهما الاقامة۔ اور جس شخص نے ایسے کافروں کے ملک میں زنا کیا جن سے لڑائی ہے یا باغیوں کے ملک میں زنا کیا پھر ہماری ملک میں نکل آیا یعنی یہاں زنا کا اقرار کر دیا تو اس پر حد قائم نہیں کی جائے گی۔ اور امام شافعی کے نزدیک حد ماری جائے کیونکہ اس نے مسلمان ہونے کے ساتھ اپنے اوپر اسلام کے احکام لازم کئے چاہے جہاں ہو اور ہماری دلیل یہ حدیث ہے کہ دار الحرب میں حدود قائم نہیں کئے جاتے۔ اور اس وجہ سے کہ حد سے مقصود یہ ہے کہ وہ اس فعل سے باز رہے حالانکہ امام کی ولایت حربیوں اور باغیوں کے ملک سے منقطع ہے تو حد واجب ہونا بے فائدہ ہے اور وہاں سے دار الاسلام میں آنے کے بعد بھی حد قائم نہ ہوگی کیونکہ یہ فحش کام جس وقت سرزد ہوا موجب حد نہ تھا تو اب بدل کر موجب نہ ہو جائے گا۔ اور اگر جہاد میں ایسا سردار موجود ہو جو خود حد قائم کر سکتا ہے جیسے سلطان اور صوبہ کا حاکم تو لشکر میں سے جو شخص زنا کرے اس پر اپنی لشکرگاہ میں حد قائم کرے کیونکہ یہ اس کے ماتحت ہے بخلاف لشکر کے سردار یا کسی ٹکڑے کے سردار کے کیونکہ ایسے سردار کو حد قائم کرنا سپرد نہیں کیا گیا ہے ف۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگر سپرد کیا گیا ہو تو جائز ہے اور واضح ہو کہ مصنف نے جو حدیث لکھی وہ نہیں پائی گئی و لیکن شافعی نے یہی قول زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا روایت کیا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے عاملوں کو لکھا کہ دار الحرب میں کسی مسلمان پر حد

قائم نہ کریں رواہ ابن ابی شیبہ۔ اور چونکہ یہ حکم بہ مشورہ صحابہ رضی اللہ عنہم تھا تو بمنزلہ حدیث ہے بلکہ اجماع خود حجت ہے اور ابن ابی شیبہ نے اسی کے مانند ابو الدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت کیا اور بسر بن ارطاۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے کہ جہاد میں چوروں کے ہاتھ نہ کاٹے جائیں رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی۔ اور ترمذی نے کہا کہ دشمن کے سامنے ایسا نہ کرنا اس خیال سے ہے کہ ایسا نہ ہو وہ دشمنوں سے جا ملے۔ وإذا دخل حربي دارنا بأمان فزنى بذمية أو زنى ذمي بحربية يحد الذمي والذمية عند أبي حنيفة ولا يحد الحربي والحربية وهو قول محمد في الذمي يعني إذا زنى بحربية فأما إذا زنى الحربي بذمية لا يحدان عند محمد وهو قول أبي يوسف أولاً وقال أبو يوسف يحدون كلهم وهو قوله الآخر لأبي يوسف أن المستأمن التزم أحكامنا مدة مقامه في دارنا في المعاملات كما أن الذمي التزمها مدة عمره ولهذا يحد حد القذف ويقتل قصاصاً بخلاف حد الشرب لأنه يعتقد إباحته ولهما أنه ما دخل للقرار بل لحاجة كالتجارة ونحوها فلم يصر من أهل دارنا ولهذا يمكن من الرجوع إلى دار الحرب ولا يقتل المسلم ولا الذمي به وإنما التزم من الحكم ما يرجع إلى تحصيل مقصوده وهو حقوق العباد لأنه لما طمع في الإنصاف يلتزم الانتصاف والقصاص وحد القذف من حقوقهم أما حد الزنا حق الشرع ولمحمد وهو الفرق أن الأصل في باب الزنا فعل الرجل والمرأة تابعة له على ما نذكره إن شاء الله تعالى فامتناع الحد في حق الأصل يوجب امتناعه في حق التبع أما الامتناع في حق التبع لا يوجب الامتناع في حق الأصل نظيره إذا زنى البالغ بصبية أو مجنونة وتمكين البالغة من الصبي والمجنون ولأبي حنيفة فيه أن فعل الحربي المستأمن زنا لأنه مخاطب بالحرمات على ما هو الصحيح وإن لم يكن مخاطباً بالشرع على أصلنا والتمكين من فعل هو زنا موجب للحد عليها بخلاف الصبي والمجنون لأنهما لا يخاطبان ونظير هذا الاختلاف إذا زنى المكره بالمطاوعة تحد المطاوعة عنده وعند محمد لا تحد۔ اگر کوئی حربی امان لے کر دار الاسلام میں آیا اور کسی ذمیہ عورت سے زنا کیا یا کوئی حربیہ عورت امان لے کر دار الاسلام میں آئی اور اس سے کسی ذمی مرد نے زنا کیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پہلی صورت میں ذمیہ عورت کو حد ماری جائے گی اور مرد حربی پر حد نہ ہوگی اور دوسری صورت میں ذمی مرد کو حد ماری جائے گی اور حربیہ عورت محدود نہ ہوگی۔ اور ذمی مرد کے حق میں امام محمدؒ کا بھی یہی قول ہے یعنی جب ذمی مرد نے حربیہ عورت سے زنا کیا ہو تو امام محمدؒ کے نزدیک ذمی مرد کو حد ماری جائے گی اور اگر حربی مرد نے ذمیہ عورت سے زنا کیا تو امام محمدؒ کے نزدیک دونوں کو حد نہیں ماری جائے گی۔ اور یہی ابو یوسفؒ کا پہلا قول ہے پھر امام ابو یوسفؒ نے اس سے رجوع کر کے کہا کہ ان سب کو حد ماری جائے گی۔ اور ابو یوسفؒ کی پہلی دلیل یہ ہے کہ جو حربی عورت یا مرد امان لے کر ہمارے دار الاسلام میں آیا تو اس نے التزام کر لیا کہ جب تک اپنے معاملات کے واسطے یہاں ٹھہرے گا برابر ہمارے احکام کے موافق عمل کرے گا جیسے ذمی مرد و عورت نے اپنی تمام عمر کے واسطے یہی التزام کیا ہے اسی واسطے اگر وہ کسی کو زنا کی تہمت لگا دے تو اس کو حد قذف ماری جاتی ہے اور اگر کسی کو ناحق قتل کرے تو وہ قصاص میں قتل کیا جاتا ہے پس زنا کرنے میں بھی حد ماری جائیگی بخلاف شراب خوری کی حد کے کیونکہ وہ شراب کو مباح سمجھتا ہے اور امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ حربی عورت یا مرد یہاں ٹھہرنے کو نہیں آیا ہے بلکہ تجارت وغیرہ کسی ضرورت سے آیا ہے تو وہ دار الاسلام کے رہنے والوں یعنی مسلمانوں یا ذمیوں میں سے نہیں ہوا اسی وجہ سے اس کو قدرت ہوتی ہے کہ دار الحرب کو لوٹ جائے اور اگر اس کو مسلمان یا کسی ذمی نے قتل کیا تو مسلمان یا ذمی کو اس کے قصاص میں قتل نہیں کیا جاتا ہے۔ اور ہمارے احکام کا التزام اس نے صرف اسی قدر کیا ہے کہ جس سے

اس کا مقصود حاصل ہو اور وہ بندے کے حقوق ہیں کیونکہ حربی نے انصاف کی طمع کی تو یہی التزام کیا کہ انصاف سے جو مجھ پر لازم ہوگا وہ بھی لیا جاوے اور قصاص و حد قذف ایسی چیز ہے جس سے بندوں کا حق متعلق ہے یعنی انصاف مقتضی ہے کہ قاتل سے قصاص لیا جائے۔ اور فحش تہمت لگانا مقتضی ہے کہ اس کو سزا دی جائے لہٰذا حربی کو اس کے التزام سے موافق قصاص و حد قذف کی سزا دی جائے گی اور حد زنا صرف شرع کا حق ہے تو یہ حربی کے التزام میں داخل نہ ہوگی۔

اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ ذمی مرد و ذمیہ عورت میں فرق ہے اور وہ یہ کہ زنا کے بارے میں مرد کا فعل اصل ہے اور عورت اس کے تابع ہے۔ چنانچہ ہم اس کو انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے تو جب اصل یعنی مرد کے حق میں حد ممتنع ہوئی تو لازم آیا کہ اس کے تابع یعنی عورت ذمیہ کے حق میں بھی ممتنع ہو۔ یہ کہ در صورتیکہ تابع کے حق میں یعنی حربیہ عورت کے حق میں ممتنع ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کی اصل یعنی مرد ذمی کے حق میں بھی ممتنع ہو اور اس کی نظیر یہ ہے کہ جب مرد بالغ نے کسی لڑکی یا مجنونہ عورت سے زنا کیا تو لڑکی یا مجنونہ پر حد نہ ہونے سے مرد سے حد ساقط نہیں ہوئی ہے۔ اور اگر بالغہ عورت نے کسی طفل یا مجنون کو اپنے اوپر قابو دیا تو طفل و مجنون سے حد ساقط ہونے کی وجہ سے عورت کی حد بھی ساقط ہے کیونکہ وہ تابع ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جو حربی امان لے کر آیا اس کا بدفعل کرنا درحقیقت زنا ہے کیونکہ کافروں کو بھی یہ حکم ہے کہ حرام نہ کریں اور یہی صحیح قول ہے اگرچہ وہ شریعت پر عمل کرنے کے واسطے مخاطب نہیں ہیں اور جب کافرہ عورت نے اپنے اوپر زنا کا قابو دیا تو یہ حد زنا کا موجب ہے یعنی عورت کافرہ پر حد واجب ہوگی۔ لیکن یہ صرف ذمیہ عورت میں ہے برخلاف طفل و مجنون کے یہ دونوں شریعت سے مخاطب نہیں ہیں اور اس اختلاف کی نظیر یہ ہے کہ اگر کسی مرد پر سلطان نے زبردستی کی کہ وہ ایک عورت سے زنا کرے حالانکہ عورت خوشی سے راضی تھی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عورت کو حد ماری جائے گی۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک عورت بھی محدود نہ ہوگی ف کیونکہ مرد مجبور ہے حد ساقط ہے اور وہ اصل تھا تو عورت جو تابع ہے بھی ساقط ہوگی۔ قال واذا زنى الصبي او المجنون بامرأة طاوعته فلا حد عليه ولا عليها وهو رواية عن ابي يوسفؒ وان زنى صحيح بمجنونة وصغيرة تجامع مثلها حد الرجل خاصة وهذا بالاجماع ۔

اور اگر طفل یا مجنون کو قابو دیا تو ان پر حد نہیں اور نہ عورت پر حد ہے اور زفرؒ و شافعیؒ نے کہا کہ عورت پر حد واجب ہوگی اور یہی ابو یوسفؒ سے ایک روایت ہے (اور یہی مالک و احمد کا قول ہے) اور اگر مرد تندرست نے کسی مجنونہ عورت سے یا ایسی لڑکی سے جو قابل جماع ہے زنا کیا تو فقط مرد کو حد ماری جائے گی یعنی مجنونہ و صغیرہ پر حد نہ ہوگی اور اس پر اجماع ہے ف۔ پس اختلاف صرف اول صورت میں ہے کہ جب عورت بالغہ نے طفل یا مجنون سے زنا کرایا تو عورت پر حد ہوگی یا نہ ہوگی۔ لهما ان العذر من جانبها لا يوجب سقوط الحد من جانبه فكذا العذر من جانبه وهذا لان كلا منهما مواخذ بفعله ولنا ان فعل الزنا يتحقق منه وانما هي محل الفعل ولهذا يسمى هو واطيا وزانيا والمرأة موطوءة ومزنيا بها الا انها سميت زانية مجازا تسمية للمفعول باسم الفاعل كالراضية في معنى المرضية او لكونها مسببة بالتمكين فتعلق الحد في حقها بالتمكين من قبيح الزنا وهو فعل من هو مخاطب بالكف عنه ومؤثم على مباشرته وفعل الصبي ليس بهذه الصفة فلا يناط به الحد ۔ زفر و شافعیؒ وغیرہ کی دلیل یہ ہے کہ عورت کی جانب عذر ہونے سے مرد کی جانب حد ساقط ہونا لازم نہیں آتا ہے اسی طرح مرد کی

جانب عذر ہونے سے عورت کے ذمہ سے حد ساقط نہ ہوگی۔ اور یہ اس واسطے ہے کہ زانی، زانیہ میں سے ہر ایک فعل پر ماخوذ ہیں۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ زنا کرنا مرد کی طرف سے متحقق ہوتا ہے اور عورت تو اس فعل کا محل ہے اسی واسطے وطی کرنے والا و زانی صرف مرد کو کہتے ہیں اور عورت موطوءہ و مزنیہ کہلاتی ہے لیکن قرآن میں جو اس کو زانیہ کہا تو وہ مجازاً ہے خواہ اس سبب سے کہ مفعول کو فاعل کا نام دے دیا جیسے مرضیہ کو راضیہ کہتے ہیں یا اس سبب سے کہ زنا کا سبب پیدا کرنے والی وہی ہو جاتی ہے کہ اس نے اپنے اوپر قابو دیا تو عورت کے حق میں حد زنا اس وجہ سے متعلق ہوئی کہ اس نے اپنے اوپر قابو دیا تو عورت کے حق میں حد زنا اس وجہ سے متعلق ہوئی کہ اس نے اس قبیح فعل پر قابو دیا اور یہ فعل قبیح اس مرد کا ہے جس کو اس سے باز رہنے کا حکم تھا اور طفل کا فعل اس صفت کا نہیں ہے تو اس کے فعل کے ساتھ حد متعلق نہ ہوگی۔ قال ومن اكرهه السلطان حتى زنى فلا حد عليه وكان ابو حنيفة يقول اولا يحد وهو قول زفرؒ لان الزنا من الرجل لا يكون الا بعد انتشار الآلة وذلك دليل الطواعية ثم رجع عنه فقال لا حد عليه لان سببه الملجئ قائم ظاهرا والانتشار دليل متردد لانه قد يكون من غير قصد لان الانتشار قد يكون طبعا لا طوعا كما في النائم فاورث شبهة وان اكره غير السلطان حد عند ابي حنيفةؒ وقالا لا يحد لان الاكراه عندهما قد يتحقق من غير السلطان لان المؤثر خوف الهلاك وانه يتحقق من غيره وله ان الاكراه من غيره لا يدوم الا نادرا لتمكنه من الاستعانة بالسلطان او بجماعة المسلمين وتمكنه دفعه بنفسه بالسلاح والنادر لا حكم له فلا يسقط به الحد بخلاف السلطان لانه لا يمكنه الاستعانة بغيره ولا الخروج بالسلاح عليه فافترقا۔

اور جس مرد پر سلطان نے زبردستی کی یعنی اس کو قتل وغیرہ کا خوف دلایا حتی کہ اس نے زنا کیا تو زانی پر حد نہ ہوگی۔ اور امام ابو حنیفہ پہلے کہتے تھے کہ حد ماری جائے گی اور یہی زفرؒ کا قول ہے اس واسطے کہ مرد سے زنا جب ہی صادر ہوتا ہے کہ اس کا آلہ منتشر ہو یعنی قائم ہو اور منتشر ہونا اس امر کی دلیل ہے کہ اس نے بخواہش خاطر ایسا کیا۔ پھر ابو حنیفہ نے اس سے رجوع کر کے کہا کہ اس پر حد نہیں ہے کیونکہ جس سبب نے اس کو اس فعل پر آمادہ کیا وہ ظاہر قائم ہے اور انتشار کو دلیل گرداننے میں تردد ہے کیونکہ انتشار کبھی بلا قصد کے ہو جاتا ہے یعنی بمقتضائے طبیعت ہوتا ہے نہ بقصد و ارادہ جیسے خواب میں ہے پس شبہ پیدا ہو گیا اور اگر اس کو سوائے سلطان کے کسی نے مجبور کیا ہو تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک حد مارا جائے گا اور صاحبین نے کہا کہ حد نہیں مارا جائے گا اور صاحبین کے نزدیک اکراہ کبھی سلطان کے سوائے دوسری سے بھی متحقق ہوتا ہے اس واسطے کہ موثر تو خوف ہلاکت ہے اور یہ دوسرے کی طرف سے بھی پیدا ہو سکتا ہے اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے کی طرف سے جو اکراہ ہو وہ پائدار نہیں ہوتا مگر شاذ و نادر کیونکہ اس کو اختیار ہے کہ سلطان سے فریاد کرے یا مسلمانوں کی جماعت سے مدد مانگے یا خود اس کو ہتھیار کے ذریعہ سے دفع کرے اور جو چیز نادر ہو اس کا کچھ حکم نہیں ہوتا تو ایسے اکراہ سے حد ساقط نہ ہوگی بخلاف سلطان کے کہ اس کا اکراہ معتبر ہے کیونکہ وہ دوسرے سے مدد نہیں لے سکتا اور نہ سلطان پر ہتھیار اٹھا سکتا ہے تو سلطان و غیر سلطان میں فرق ہو گیا۔ ومن اقر اربع مرات في مجالس مختلفة انه زنى بفلانة وقالت هي تزوجني او اقرت بالزنا وقال الرجل تزوجتها فلا حد عليه وعليه المهر في ذلك لان دعوى النكاح يحتمل الصدق وهو يقوم بالطرفين فاورث

شبهة وإذا سقط الحد وجب المهر تعظيما لخطر البضع - اگر ایک مرد نے چار مرتبہ مختلف مجلسوں میں اس بات کا اقرار کیا کہ میں نے فلانہ عورت سے زنا کیا اور یہ عورت کہتی ہے کہ نہیں بلکہ اس نے میرے ساتھ نکاح کیا ہے یا ایک عورت نے اس طرح زنا کا اقرار کیا اور مرد کہتا ہے کہ میں نے اس کے ساتھ نکاح کیا ہے تو مرد پر حد نہ ہوگی بلکہ دونوں صورتوں میں اس پر مہر واجب ہوگا کیونکہ دعوی نکاح میں صدق کا احتمال ہے اور نکاح ان دونوں کے درمیان قائم ہوگا تو شبہ پیدا ہوگیا اور جب حد ساقط ہوگئی تو اندام عورت کے شرافت ظاہر کرنے پر مہر واجب ہوا - ومن زنى بجارية فقتلها فإنه يحد وعليه القيمة معناه قتلها بفعل الزنا لأنه جنى جنايتين فيوفر على كل واحد منهما حكمه وعن أبي يوسف أنه لا يحد لأن تقرر ضمان القيمة سبب لملك الأمة فصار كما إذا اشتراها بعد ما زنى بها وهو على هذا الاختلاف واعتراض سبب الملك قبل إقامة الحد يوجب سقوطه كما إذا ملك المسروق قبل القطع ولهما أنه ضمان قتل فلا يوجب الملك لأنه ضمان دم ولو كان يوجبه في العين كما في هبة المسروق لا في منافع البضع لأنها استوفيت والملك يثبت مستندا فلا يظهر في المستوفى لكونها معدومة وهذا بخلاف ما إذا زنى بها فأذهب عينها يجب عليه قيمتها ويسقط الحد لأن الملك هناك يثبت في الجثة العمياء وهي عين فأورثت شبهة - ایک مرد نے غیر کی چھوکری سے زنا کیا کہ وہ مرگئی تو زانی حد مارا جائے گا اور اس پر قیمت واجب ہوگی۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ زنا کے فعل سے وہ مری کیونکہ اس شخص نے دو جرم کیے زنا کرنا اور مار ڈالنا تو ہر ایک پر اس کا حکم مترتب ہوگا۔ اور ابو یوسفؒ سے ایک روایت ہے کہ وہ حد نہیں مارا جائے گا کیونکہ زانی پر تاوان قیمت ثابت ہونا اس امر کا سبب ہے کہ وہ باندی کا مالک ہوگیا تو ایسا ہوا کہ گویا باندی سے زنا کرنے کے بعد اس کو خرید لیا لیکن اس مسئلہ میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے اور ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ حد قائم ہونے سے پہلے سبب ملک پیدا ہو جانا حد ساقط ہونے کا موجب ہے جیسے چور مال مسروقہ کا ہاتھ کاٹے جانے سے پہلے مالک ہوگیا تو ہاتھ کا کاٹا جانا ساقط ہو جاتا ہے - اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ قیمت اس پر قتل کا تاوان ہے تو وہ موجب ملک نہیں ہے کیونکہ یہ خون کا عوض ہے اور اگر یہ تاوان موجب ملک ہوتا تو بھی عین باندی کی ملک لازم کرتا جیسے مال مسروقہ ہبہ کرنے کی صورت میں ہے یعنی چور کو مال مسروقہ ہبہ کر دیا گیا - یوں ہی باندی کی ذات اس کی ملک میں آگئی اور اس کی منفعت فرج کے مالک ہونے کا موجب نہیں ہے کیونکہ یہ منفعت تو پہلے حاصل کر لی گئی اور ملک کا ثبوت استنادی ہوا تو حاصل کی ہوئی منفعت میں ظاہر نہ ہوگا کیونکہ وہ منفعت معدوم ہو چکی اور یہ حکم بخلاف ایسی صورت کے ہے کہ جب غیر کی چھوکری سے زنا کر کے اس کی ایک آنکھ اندھی کر دی تو اس پر باندی کی قیمت واجب ہوگی اور حد ساقط ہو جائے گی۔ کیونکہ ایسی صورت میں اس کانی کی ملکیت ثابت ہوگی حالانکہ یہ ایک عین ہے تو شبہ پیدا ہوگیا ف - یعنی پہلی صورت میں جب وہ مرگئی تو قابل ملکیت نہیں ہے اور اگر ملکیت ظاہر بھی ہو تو اس باندی کی عین ذات میں ہوگی نہ اس کی منفعت میں کیونکہ منفعت حاصل کرنا کوئی باقی چیز نہیں ہے بخلاف دوسری صورت کے کہ اس میں کانی باندی باقی ہے - قال وكل شيء صنعه الإمام الذي ليس فوقه إمام فلا حد عليه إلا القصاص فإنه يؤخذ به وبالأموال لأن الحدود حق الله تعالى وإقامتها إليه لا إلى غيره ولا يمكنه أن يقيم على نفسه لأنه لا يفيد بخلاف حقوق العباد لأنه يستوفيه ولي الحق إما بتمكينه أو بالاستعانة بمنعة المسلمين والقصاص والأموال منها وأما حد القذف قالوا المغلب فيه حق الشرع فحكمه حكم سائر الحدود التي هي حق الله تعالى - اور جو

حرکت مسلمانوں کا ایسا امام کرے جس کے اوپر کوئی امام نہیں ہے تو اس پر حد واجب نہ ہوگی سوائے قصاص کے یعنی اگر اس پر کسی مسلمان کا قصاص واجب ہو تو اس کے واسطے ماخوذ ہوگا اور مالوں کے واسطے بھی ماخوذ ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حدود تو حق الٰہی عز وجل ہیں اور حدود کا قائم کرنا امام ہی کے اختیار میں ہے دوسرے کے اختیار میں نہیں ہے کیونکہ نہیں سب سے بڑا ہے اور اس سے یہ ممکن نہیں کہ اپنی ذات پر خود حد قائم کرے کیونکہ یہ بے فائدہ ہے بخلاف بندوں کے حقوق کے کیونکہ جو بندہ حقدار ہے وہ اپنا حق حاصل کرے گا خواہ اس طرح کہ حقدار کو امام خود قابو دے دے یا وہ مسلمانوں کے لشکر و قوت سے مدد لے کر اپنا حق حاصل کرے گا اور قصاص و اموال اسی قسم کے ہیں یعنی حقوق العباد سے ہیں اور رہی حد القذف (مثلاً امام نے کسی کو زنا کار کی تہمت لگائی) اور حد قذف میں جیسے حق شرع ہے ویسی ہی بندہ کا بھی حق متعلق ہے تو دونوں میں سے کس حق کا لحاظ کیا جائے گا؟ علماء نے جواب دیا کہ اس میں حق شرع غالب ہے تو اس کا حکم بھی مثل ان حدود کے ہوگا جو خالص حق الٰہی عز وجل ہیں۔ ف۔ اس باب سے متعلق چند فروعات ضروریہ بیان کئے جاتے ہیں چاہئے کہ اپنے اپنے موقع سے متعلق کئے جاویں، زنا اقرار سے ثابت ہوتا ہے مگر اقرار صریح ہو اور اس وقت نشہ نہ ہو اور مرد و عورت میں سے کوئی دوسرے کی تکذیب نہ کرے یا اس کا کذب ظاہر نہ ہو اس طرح کہ مرد عضو تناسل کٹا ہوا نکلے یا عورت کو رتق ہو یعنی ہڈیاں نزدیک ہو کر دخول کے قابل نہ ہوں اور اگر مرد نے گونگی عورت کے ساتھ یا عورت نے گونگے مرد کے ساتھ زنا کا اقرار کیا تو ثبوت نہ ہوگا کیونکہ شاید بیان کوئی ایسی بات ہو جس سے حد ساقط ہوتی ہے اور اگر نشہ میں زنا یا چوری کا اقرار کیا تو حد نہیں ہے کیونکہ شاید جھوٹا اقرار کیا ہو۔ ہاں اگر گواہوں کے سامنے زنا یا چوری کی تو حد مارا جائے گا، اگر اقرار کرنے والے نے اپنے اقرار سے رجوع کیا یا حد مارے جانے کے وقت بھاگا یا اقرار سے انکار کیا تو یہ رجوع ہے جیسے مرتد ہونے سے انکار کرنا توبہ ہے۔ اگر اپنے محصن ہونے کا اقرار کیا پھر رجوع کیا تو صحیح ہے یوں ہی جو حدود خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے ہیں جیسے شراب خوری کی حد اور چوری کی حد اگر اقرار سے ان کا ثبوت ہو پھر وہ اقرار سے پھر جائے تو صحیح ہے۔ اگر کسی پر رجم کا حکم ہو گیا۔ پھر قبل رجم کے کسی نے قید خانہ میں جا کے اس کی آنکھ پھوڑ دی یا اس کو قتل کر دیا تو اس پر کچھ قصاص یا عوض نہیں ہے اور اگر رجم کا حکم ہونے سے پہلے اس نے ایسا کیا پس اگر عمداً ہو تو قصاص واجب ہوگا اور اگر خطاء سے ہو تو دیت واجب ہوگی۔ اگر مریض پر درے واجب ہوں ولیکن اس کی صحت سے مایوسی ہے تو صحت سے پہلے حد قائم کر دی جائے۔ البحر۔

رجم کے واسطے جو احصان شرط ہے وہ چند باتوں سے پورا ہوتا ہے اول آزاد دوم عاقل ہو سوم بالغ ہو چہارم مسلمان ہو پنجم اس نے عصمت عورت سے نکاح صحیح کے ساتھ دخول کیا ہو۔ پس اگر پہلے نکاح فاسد ہو پھر دخول کے وقت نکاح صحیح ہو گیا ہو تو کافی ہے ششم یہ کہ وطی کے وقت وہ اس کی منکوحہ دونوں بصفت احصان موجود ہوں، ہفتم یہ کہ مرتد ہو جانے سے اس کا احصان باطل نہ ہوا ہو۔ اور واضح ہو کہ احصان باقی رہنے کے واسطے نکاح باقی رہنا شرط نہیں ہے حتیٰ کہ اگر اپنی عمر میں ایک بار نکاح کیا پھر طلاق دے کر مجردی کی حالت میں کسی عورت سے زنا کیا تو حد مارا جائے گا۔ کتاب میں معلوم ہوا کہ شبہہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے خواہ شبہہ فعل ہو یا شبہہ حکمی اور منجملہ شبہہ حکمی کے یہ ہے کہ اپنے مکاتب کی باندی سے وطی کی یا اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دے اور اس نے تجارت میں کوئی باندی خریدی اور اس باندی سے مولیٰ نے وطی کی حالانکہ اس غلام پر اس قدر قرضہ چڑھ گیا ہے کہ اس کے مال و گردن سب کو محیط ہے یا مال غنیمت کی باندی سے قبل اس کے کہ تقسیم ہو وطی کی خواہ وہ غنیمت دار الاسلام میں محفوظ کرنے کے بعد ہو یا پہلے ہو یا خریدی ہوئی باندی کا حیض

سے استبراء کرنے سے پہلے وطی کی یا اپنی ایسی زوجہ سے وطی کی جو مرتد ہونے سے اس پر حرام ہو گئی یا اس کے پسر بالغ کو اس نے اپنے اوپر قابو دیا یا مرد نے اپنی زوجہ کی ماں سے یا پہلے خاوند کی بیٹی سے جماع کر لیا ہے ان سب صورتوں میں وطی حرام ہے لیکن حد واجب نہ ہو گی شبہہ فعل میں حلال ہونے کا گمان کافی ہے اور گمان کا دعویٰ کرنا معتبر ہے اگرچہ اسکو گمان نہ ہوا ہو۔ پس اگر ایک شخص نے گمان کا دعویٰ کیا اور دو گواہوں نے گواہی دی کہ اس نے اقرار کیا تھا کہ مجھے کچھ گمان نہیں ہوا تو گواہی قبول نہ ہو گی۔ اگر مرد یا عورت میں سے فقط ایک نے گمان کا دعویٰ کیا تو دوسرے کو بھی حد نہیں ماری جائے گی۔ النہر۔ جلق لگانا حرام ہے اور اگر ظاہر ہو تو حاکم اس کو سزا دے گا اور اگر اپنی زوجہ یا باندی کو اپنے ذکر سے ہاتھ لگنے دیا حتی کہ انزال ہو گیا تو مکروہ ہے ولیکن اس پر کوئی سزا واجب نہ ہو گی۔ الجوہرہ مد اگر ایک عورت کو زنا کرنے کے لئے اجارہ پر مقرر کیا تو حد واجب نہ ہو گی۔ ست۔ اور حق یہ ہے کہ حد واجب ہو گی جیسے اگر عورت خدمت کے لئے رکھی گئی اور اس سے وطی کی تو حد واجب ہے۔ الفتح۔ اگر کسی شہر کے حاکم یا صوبہ دار نے زنا کیا کہ اس پر حد واجب ہوئی تو سلطان کے حکم سے اس کو حد ماری جائے گی۔ ست۔ د۔

باب الشہادۃ علی الزنا والرجوع عنہا

یہ باب زنا پر گواہی دینے اور گواہی سے پھر جانے کے بیان میں ہے۔ قال واذا شہد الشہود بحد متقادم لم یمنعہم عن اقامتہ بعدہم عن الامام لم تقبل شہادتہم الا فی حد القذف خاصۃ۔ قدوری نے فرمایا کہ اگر گواہوں نے گزشتہ زمانہ کی حد پر گواہی دی حالانکہ گواہی ادا کرنے ان کو امام سے دور ہونا مانع نہیں تھا اور کوئی عذر مثل دیگر مرض و خوف راہ وغیرہ کے بھی مانع نہیں تھا۔ ت، تو ان کی گواہی قبول نہ ہو گی سوائے خاص حد قذف کے۔ ف۔ یعنی اگر کسی نے دوسرے کو زنا کی تہمت لگائی جس کے چند گواہ ہیں پھر جب مقذوف نے مدت کے بعد دعویٰ کیا اس وقت گواہوں نے گواہی دی تو ان کی گواہی قبول ہو گی کیونکہ فی الفور ان پر گواہی واجب نہیں تھی۔ م۔ وفی الجامع الصغیر واذا شہد علیہ الشہود بسرقۃ او بشرب خمر او بزنا بعد حین لم یؤخذ بہ وضمن السرقۃ۔ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر گواہوں نے کسی شخص پر چوری کرنے کی یا شراب خوری کی یا زنا کرنے کی گواہی بعد ایک مدت کے دی تو ایسی گواہی پر وہ ماخوذ نہ ہو گا مگر مال مسروقہ کا ضامن ہو گا۔ ف۔ یعنی حد کے واسطے یہ گواہی جو بغیر عذر کے تاخیر کی گئی ہے قبول نہ ہو گی لیکن مال مسروقہ جو بندہ کا حق ہے اس میں یہ گواہی قبول ہو گی کیونکہ جب چور پر حد سرقہ قائم نہ ہو تو مال مسروقہ کی ضمانت اس پر لازم ہو گی پھر واضح ہو کہ تقادم کی مقدار میں تفصیل ہے چنانچہ شراب خوری میں تقادم یہ ہے کہ جب شراب پینے والے کے منہ سے شراب کی بدبو زائل ہو گئی اس وقت گواہوں نے گواہی دی اور زنا و سرقہ وغیرہ میں تقادم یہ ہے کہ بغیر عذر کے ایک مہینہ گزر جانے پر گواہی دی اور یہی اصح ہے۔ ت۔ د۔ اور اگر متقادم زنا کی گواہی دی تو بعض کے نزدیک گواہوں کو حد قذف ماری جائے گی اور بعض نے کہا کہ نہیں القاضیخان۔ بالجملہ جب حد متقادم پر گواہی دیں اور یہ تاخیر بغیر عذر ہے تو گواہی قبول نہ ہو گی سوائے حد قذف کے اور تاوان مال سرقہ کے۔ والاصل ان الحدود الخالصۃ حقا للہ تعالی تبطل بالتقادم خلافا للشافعیؒ وہو یعتبرہا بحقوق العباد وبالاقرار الذی ہو احدی الحجتین ولنا ان الشاہد مخیر بین

الحسبتین من اداء الشہادۃ والستر فالتاخیر ان کان لاختیار الستر فالاقدام علی الاداء بعد ذلک لضغینۃ ہیجتہ ولعداوۃ حرکتہ فیتہم فیہا وان کان التاخیر لا للستر یصیر فاسقا اثما فتیقنا بالمانع بخلاف الاقرار لان الانسان لا یعادی نفسہ فحد الزناء وشرب الخمر والسرقۃ خالص حق اللہ تعالیٰ حتی یصح الرجوع عنہا بعد الاقرار فیکون التقادم فیہ مانعا وحد القذف فیہ حق العبد لما فیہ من دفع العار عنہ ولہذا لا یصح رجوعہ بعد الاقرار والتقادم غیر مانع فی حقوق العباد ولان الدعوی فیہ شرط فیحمل تاخیرہم علی انعدام الدعوی فلا یوجب تفسیقہم بخلاف حد السرقۃ لان الدعوی لیست بشرط فیہ لانہ خالص حق اللہ تعالیٰ علی ما مر وانما شرطت للمال ولان الحکم یدار علی کون الحد حقا للہ فلا یعتبر وجود التہمۃ فی کل فرد ولان السرقۃ تقام علی الاستسرار علی غرۃ عن المالک فیجب علی الشاہد اعلامہ وبالکتمان یصیر فاسقا آثما ثم التقادم کما یمنع قبول الشہادۃ فی الابتداء یمنع الاقامۃ بعد القضاء عندنا خلافا لزفرؒ حتی لو ہرب بعد ما ضرب بعض الحد ثم اخذ بعد ما تقادم الزمان لا یقام علیہ الحد لان الامضاء من القضاء فی باب الحدود واختلفوا فی حد التقادم واشار فی الجامع الصغیر الی ستۃ اشہر فانہ قال بعد حین وہکذا اشار الطحاویؒ وابو حنیفۃؒ لم یقدر فی ذلک وفوضہ الی رای القاضی فی کل عصر وعن محمدؒ انہ قدرہ بشہر لان ما دونہ عاجل وہو روایۃ عن ابی حنیفۃ وابی یوسفؒ وہو الاصح وہذا اذا لم یکن بین القاضی وبینہم مسیرۃ شہر اما اذا کان تقبل شہادتہم لان المانع بعدہم عن الامام فلا یتحقق التہمۃ والتقادم فی حد الشرب کذلک عند محمدؒ وعندہما یقدر بزوال الرائحۃ علی ما یاتی فی بابہ ان شاء اللہ تعالیٰ - اور اصل یہ ہے کہ جو حدود خالص حق اللہ عز وجل ہیں وہ دیر ہوجانے سے باطل ہوجاتے ہیں اور اس میں امام شافعی کا خلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ جیسے بندوں کے حقوق باطل نہیں ہوتے ہیں یہ بھی باطل نہ ہوں گے اور نیز اقرار پر قیاس کرتے ہیں یعنی اگر حد زنا وغیرہ جو خالص حدود الٰہی ہیں اگر دیر گزر جانے کے بعد مجرم نے خود اقرار کیا تو اس پر حد جاری کی جاتی ہے۔ اسی طرح اگر گواہوں سے ثبوت ہوا تو بھی جاری کی جائے گی - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ گواہ کو دو باتوں میں اختیار تھا ایک یہ کہ ثواب کی نیت سے گواہی ادا کرے اور دوم یہ کہ مجرم کی پردہ پوشی کرے پس گواہی تاخیر کرنا اگر اس وجہ سے تھا کہ اس نے پردہ پوشی اختیار کی تو اس کے بعد ادائے شہادت پر آمادہ ہوتا یا تو جوش کینہ کی وجہ سے ہے یا عداوت اس کا باعث ہے تو وہ اپنی گواہی میں متہم ہوگا اور اگر تاخیر کرنا بنظر پردہ پوشی نہیں تھا تو وہ فاسق گنہگار ہوجائے گا تو ہم کو یہاں ایک امر یقینی معلوم ہے کہ جس سے گواہی قبول نہ ہو بخلاف اقرار کے کیونکہ آدمی اپنی ذات کا دشمن نہیں ہوتا تو حد زنا و شراب خوری و چوری خالص حق اللہ عز وجل ہیں حتی کے بعد اقرار کے ان سے پھر جانا صحیح ہے تو دیر ہوجانا اس میں گواہی قبول ہونے سے روکتا ہے اور حد القذف میں بندہ کا حق ہے کیونکہ اس میں بندہ کے ذمہ سے عار دور ہوتی ہے اسی واسطے قذف کا اقرار کرنے کے بعد اس سے پھر جانا صحیح نہیں ہے اور بندوں کے حقوق میں دیر ہوجانا کچھ مانع نہیں ہوتا کیونکہ اس میں دعویٰ شرط ہے تو گواہی میں تاخیر کرنا اس امر پر محمول ہوگا کہ ہنوز دعویٰ نہ ہوا تھا تو گواہوں کا فاسق ہونا لازم نہیں آتا بخلاف حد سرقہ کے کیونکہ ہاتھ کاٹنے کے واسطے دعویٰ شرط نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ خالص حق الٰہی ہے جیسا کہ اوپر گزرا ہاں مال مسروقہ کے واسطے البتہ دعویٰ شرط ہے اور اس دلیل سے کہ حکم کا مدار اس امر پر ہے کہ حد خالص حق اللہ عز وجل ہو یعنی گواہی قبول نہ

ہونا یعنی کینہ یا عداوت کے ایک امر پوشیدہ ہے جس پر اطلاع نہیں ہو سکتی تو حکم کا مدار اس بات پر رہا کہ یہ حد خالص حق الٰہی ہو) تو ہر فرد میں تہمت کا پایا یا نہ پایا جانا ضرور نہیں ہے (جیسے سفر میں مشقت کی وجہ سے نماز کا قصر ہوتا ہے اور ہر فرد کو مشقت لاحق ہونا امر مخفی ہے تو رخصت کا مدار صرف سفر کی مقدار پر ہے خواہ مشقت ہو یا نہ ہو) اور اس دلیل سے کہ چوری تو مالک کو دھوکا دے کر خفیہ طور پر عمل میں لائی جاتی ہے پس گواہ پر واجب ہے کہ اس سے آگاہ کر دے اور جب اس نے چھپایا تو فاسق گنہگار ہو گیا (اور فاسق کی گواہی قبول نہیں اور گواہ پر آگاہ کرنا اس واسطے واجب ہے کہ جس کے یہاں چوری ہوئی اس کو خود نہیں معلوم کہ کس نے چوری کا مشاہدہ کیا تاکہ وہ گواہی طلب کرے بلکہ گواہ پر خود ہی آگاہ کرنا واجب ہے) پھر دیر ہو جانے سے جیسے ابتداء میں گواہی قبول ہونے سے مانع ہے اسی طرح حکم قاضی ہو جانے کے بعد حد قائم کرنے سے بھی مانع ہے بخلاف قول زفر کے حتیٰ کہ ہمارے نزدیک اگر تھوڑی حد ماری جانے کے بعد مجرم بھاگ گیا پھر دراز زمانہ ہو جانے کے بعد پکڑا گیا تو اس پر باقی حد قائم نہ ہوگی کیونکہ حدود کے معاملہ میں اس کو قائم کرنا بھی منجملہ حکم قضاء کے ہے یعنی جب تک قائم نہ ہوئی گویا حکم قاضی پورا نہ ہوا۔ پھر تقادم یعنی زمانہ دراز کی مقدار میں اختلاف ہے اور امام محمد نے جامع صغیر میں اشارہ کیا کہ وہ چھ ماہ کی مقدار ہے بعد حین اور حین کی مقدار چھ ماہ ہے جیساکہ باب قسم میں گزرا اور ایسا ہی طحاوی نے اشارہ کیا ہے اور ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے اس کی کوئی مدت مقرر نہیں کی بلکہ ہر زمانہ کے قاضی کی رائے پر چھوڑا اور امام محمد نے ایک روایت میں مدت بعید کا اندازہ ایک ماہ مقرر کیا ہے کیونکہ مہینہ سے کم قریب ہے۔ اور یہی ایک روایت ابوحنیفہ و ابو یوسف سے ہے اور یہی اصح ہے اور اس قدر مدت کا زمانہ بعید ہو جانا جب ہی ہوگا کہ قاضی اور گواہوں کے درمیان ایک ماہ کی مسافت نہ ہو اور اگر اتنی دوری ہو تو ان کی گواہی فوراً قبول ہوگی۔ کیونکہ امام سے اس قدر دور ہونا ادائے گواہی سے مانع ہوا یعنی انہوں نے دیر نہیں کی تو کینہ و عداوت وغیرہ کی تہمت متحقق نہ ہوگی اور شراب خوری کی حد میں زمانہ دراز ہو جانے کی مقدار امام محمد کے نزدیک بھی ایک ماہ ہے اور امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک دیر ہونے کی مقدار یہ ہے کہ شراب خوار کے منہ کی بدبو جاتی رہے۔ چنانچہ شراب خواری کے باب میں انشاء اللہ تعالیٰ آوے گا **ف** اگر زانی نے زمانہ دراز گزرنے کے بعد اپنے زنا کا اقرار کیا تو اسکا اقرار قبول ہوگا کیونکہ اس میں کچھ تہمت نہیں ہے جیساکہ شیخ مصنف نے بیان کیا ہے۔

واذا شهدوا على رجل انه زنى بفلانة وفلانة غائبة فانه يحد وان شهدوا انه سرق من فلان وهو غائب لم يقطع والفرق ان بالغيبة ينعدم الدعوى وهي شرط في السرقة دون الزنا وبالحضور يتوهم دعوى الشبهة ولا معتبر بالموهوم۔

اگر گواہوں نے ایک مرد پر گواہی یہ دی کہ اس نے فلانہ عورت سے زنا کیا حالانکہ یہ عورت کہیں غائب ہے یعنی شہر میں موجود نہیں ہے تو مرد کو حد ماری جائے گی اور اگر گواہوں نے کسی شخص پر یہ گواہی دی کہ اس نے فلاں کا مال چرایا ہے حالانکہ فلاں شخص غائب ہے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ اور دونوں مسئلوں میں فرق یہ ہے کہ غائب ہونے کی وجہ سے دعویٰ نا موجود ہوگا حالانکہ چوری میں دعویٰ شرط ہے اور زنا میں شرط نہیں ہے اور فلانہ عورت کے حاضر ہونے میں یہ وہم ہے کہ شاید شبہہ کا دعویٰ ہو اور خیالی وہم کا کچھ اعتبار نہیں **ف** تو اس وہم کی وجہ سے توقف نہ ہوگا بلکہ حد زنا جاری کی جائے گی اور چوری کی گواہی بوجہ دعویٰ

ہوجائے کے قبول نہ ہوگی۔ وان شہدوا انہ زنی بامرأۃ لا یعرفونہا لم یحد۔ اور اگر گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس مرد نے ایک عورت سے زنا کیا جس کو ہم پہچانتے نہیں ہیں تو وہ حد نہیں مارا جائے گا۔ لاحتمال انہا امرأتہ او امتہ بل ہو الظاہر۔ کیونکہ احتمال ہے کہ یہ عورت اس کی منکوحہ جورو یا مملوکہ باندی ہو بلکہ یہی ظاہر ہے۔ کیونکہ مسلمان کے حال سے گمان یہی ہے کہ وہ حلال کے سوائے حرام کاری نہیں کرے گا۔ وان اقر بذلک حد۔ اور اگر اس مرد نے خود اقرار کر دیا کہ اس نے زنا کیا ہے تو حد مارا جائے گا لانہ لا یخفی علیہ امتہ او امرأتہ۔ کیونکہ اس پر خود اپنی باندی یا زوجہ مخفی نہیں ہو سکتی ہے۔ وان شہد اثنان انہ زنی بفلانۃ فاستکرہہا وآخران انہا طاوعتہ درئ الحد عنہما جمیعا عند ابی حنیفۃ رح وہو قول زفر رح وقالا یحد الرجل خاصۃ لاتفاقہما علی الموجب وتفرد احدہما بزیادۃ جنایۃ وہو الاکراہ بخلاف جانبہا لان طواعیتہا شرط تحقق الموجب فی حقہا ولم یثبت لاختلافہما ولہ انہ اختلف المشہود علیہ لان الزنا فعل واحد یقوم بہما ولان شاہدی الطواعیۃ صارا قاذفین لہما وانما یسقط الحد عنہما بشہادۃ شاہدی الاکراہ لان زناہا مکرہۃ یسقط احصانہا فصارا خصمین فی ذلک۔ اگر دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس مرد نے فلانہ عورت سے بجبر زنا کیا ہے اور دوسرے دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ وہ عورت اس سے راضی تھی تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک دونوں سے حد دور کی جائے گی اور یہی زفر رح کا قول ہے۔ اور صاحبین نے کہا کہ فقط مرد کو حد ماری جائے گی کیونکہ دونوں فریق گواہوں کے مرد پر حد واجب ہونے کے واسطے متحد ہیں اور تنہا ایک فریق نے جرم اکراہ زیادہ کرنے کی گواہی دی اور عورت کی جانب یہ بات نہیں ہے کیونکہ اس کا رضامند ہونا اس پر حد واجب ہونے کے واسطے شرط ہے۔ اور یہ ثابت نہیں ہوا کیونکہ دونوں فریق مختلف ہیں۔ اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ جس چیز کی گواہی دی اس میں دونوں نے اختلاف کیا کیونکہ زنا ایک فعل ہے جو مرد و عورت دونوں کے ساتھ قائم ہوتا ہے (تو بھی ایک فعل برضامندی اور باکراہ دونوں طرح نہیں ہو سکتا) اور اس وجہ سے کہ رضامندی کے دونوں گواہ ان دونوں کے حق میں تہمت لگانے والے ہو گئے۔ (کیونکہ زنا میں چار گواہ شرط ہیں تو جب کم ہوئے تو زنا کا ثبوت نہ ہوگا تو ان دونوں کا قول مرد و عورت کے حق میں تہمت ہو گیا) اور بجبر زنا کی گواہی دینے والے دونوں گواہ سے بھی مرد و عورت سے حد ساقط ہے کیونکہ عورت کا بہ مجبوری زنا کرانا اس کے محصنہ ہونے کو ساقط کرتا ہے کیونکہ زنا پایا گیا مگر گناہ نہیں ہوا تو یہ دونوں گواہ بھی تہمت رکھنے والے خصوم ہو گئے۔ وان شہد اثنان انہ زنی بامرأۃ بالکوفۃ وآخران انہ زنی بہا بالبصرۃ درئ الحد عنہما لان المشہود بہ فعل الزنا وقد اختلف باختلاف المکان ولم یتم علی کل واحد منہما نصاب الشہادۃ ولا یحد الشہود خلافا لزفر رح بشبہۃ الاتحاد الصورۃ والمرأۃ۔ اور اگر دو گواہوں نے ایک مرد پر یہ گواہی دی کہ اس نے ایک عورت سے کوفہ میں زنا کیا اور دوسرے دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس نے اسی عورت سے بصرہ میں زنا کیا یعنی ایک ہی وقت ذکر کیا حالانکہ دونوں جگہ میں بہت فاصلہ ہے تو مرد و عورت دونوں سے حد دور کی جائے گی کیونکہ فعل زنا جس کی گواہی دی ہے وہ جگہ مختلف ہونے سے بدل گیا اور ہر جگہ کے فعل پر گواہی کا نصاب پورا نہیں ہے یعنی کسی جگہ کے واسطے پورے چار گواہ نہیں ہیں اور گواہوں کو بھی تہمت کی حد نہیں ماری جائے گی

کیونکہ اتحاد کا شبہ بنظر اتحاد صورت مرد و عورت کے موجود ہے اور اس میں زنا کا ثبوت ہے۔ وإن اختلفوا في بيت واحد فالحد على الرجل والمرأة معناه أن يشهد كل اثنين على الزنا في زاوية وهذا استحسان والقياس أن لا يحد لاختلاف المكان حقيقة وجه الاستحسان أن التوفيق ممكن بأن يكون ابتداء الفعل في زاوية والانتهاء في زاوية أخرى بالاضطراب أو لأن الواقع في وسط البيت فيحسبه من في المقدم في المقدم ومن في المؤخر في المؤخر فيشهد بحسب ما عنده۔ اور اگر گواہوں نے ایک کوٹھری میں ایسا اختلاف کیا تو مرد و عورت دونوں کو حد ماری جائے گی اور اس کے معنی یہ ہیں کہ دو گواہ گواہی دیں کہ اس کونے میں زنا کیا اور دوسرے دو گواہ گواہی دیں کہ اس دوسرے کونے میں زنا کیا اور یہ حکم استحسان ہے اور قیاس یہ تھا کہ حد نہ ماری جائے کیونکہ جگہ میں درحقیقت اختلاف ہے اور استحسان کی دلیل یہ ہے کہ دونوں کو متفق کرنا ممکن ہے بایں طور کہ فعل کی ابتداء ایک کونے میں ہوئی ہو اور اضطرابی حرکت کی وجہ سے جا کر دوسرے کونے میں ختم ہوا ہو یا بایں طور کہ کوٹھری کے بیچ میں یہ فعل واقع ہوا تو جس نے آگے سے دیکھا اس نے آگے کے کونے میں خیال کیا اور جس نے پیچھے سے دیکھا اس نے پچھلے کونے میں خیال کیا پس ہر ایک نے اپنے خیال کے موافق گواہی دی۔ وإن شهد أربعة أنه زنى بامرأة بالنخيلة عند طلوع الشمس وأربعة أنه زنى بها عند طلوع الشمس بدير هند درئ الحد عنهم جميعا أما عنهما فلأنا تيقنا بكذب أحد الفريقين غير عين وأما عن الشهود فلاحتمال صدق كل فريق۔ اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر گواہی دی کہ اس نے فلاں عورت سے موضع نخیلہ میں طلوع آفتاب کے وقت زنا کیا اور دوسرے چار گواہوں نے گواہی دی کہ اس نے اسی عورت کے ساتھ طلوع آفتاب کے وقت موضع دیر ہند میں زنا کیا تو مرد و عورت دونوں سے اور دونوں فریق گواہوں سے سب سے حد دور کی جائے گی۔ پس مرد و عورت سے اس واسطے دور ہو گی کہ ہم کو دونوں فریق گواہوں میں سے ایک فریق غیر معین کا دروغ یقیناً معلوم ہے اور کسی فریق گواہ پر بھی حد قذف جاری نہیں ہو سکتی کیونکہ ہر فریق میں صدق کا احتمال ہے۔ وإن شهد أربعة على امرأة بالزنا وهي بكر درئ الحد عنهم وعنها لأن الزنا لا يتحقق مع بقاء البكارة ومعنى المسألة أن النساء نظرن إليها فقلن إنها بكر وشهادتهن حجة في إسقاط الحد وليست بحجة في إيجابه فلهذا سقط الحد عنهما ولا يجب عليهم۔ اور اگر چار گواہوں نے ایک عورت پر زنا کی گواہی دی حالانکہ وہ باکرہ موجود ہے تو عورت اور گواہوں سب سے حد دور کی جائے گی کیونکہ بکارت باقی ہونے کے ساتھ زنا نہیں ہو سکتا ہے اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ عورتوں نے اس عورت کو دیکھ کر کہا کہ یہ باکرہ ہے اور حد دور کرنے کے واسطے عورتوں کی گواہی حجت ہے مگر حد واجب ہونے میں حجت نہیں ہے لہٰذا اس عورت اور مرد سے ساقط ہو گئی اور گواہوں پر حد قذف واجب نہ ہوئی۔ وإن شهد أربعة على رجل بالزنا وهم عميان أو محدودون في قذف أو أحدهم عبد أو محدود في قذف فإنهم يحدون ولا يحد المشهود عليه لأنه لا يثبت بشهادتهم المال فكيف يثبت الحد وهم ليسوا من أهل أداء الشهادة والعبد ليس بأهل للتحمل والأداء فلم يثبت شبهة الزنا لأن الزنا يثبت بالأداء۔ اور اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی حالانکہ یہ گواہ اندھے ہیں یا کبھی ان کو جھوٹی تہمت لگانے کی حد قذف ماری گئی ہے یا ان میں کوئی غلام ہے یا حد قذف مارا گیا ہے تو ان گواہوں

کو حد قذف ماری جائے گی۔ بشرطیکہ جس پر زنا کی گواہی دی ہے وہ دعویٰ کرے۔ ت۔ اور جس شخص پر انہوں نے زنا کی گواہی دی اس کو حد زنا نہیں ماری جائے گی کیونکہ ایسے گواہوں کی گواہی سے مال نہیں ثابت ہوتا ہے تو حد کیونکر ثابت ہوگی حالانکہ یہ لوگ گواہی ادا کرنے کے لائق نہیں ہیں اور غلام کو گواہ ہونے اور ادا کرنے میں کسی کی لیاقت نہیں ہے تو زنا کا شبہہ بھی ثابت نہ ہوا کیونکہ زنا ثابت ہونا گواہی ادا کرنے سے ہوتا ہے۔ ف۔ اور معلوم ہوچکا کہ ان میں سے کسی کا گواہی ادا کرنا جائز نہیں تو ان کا قول گواہی نہ ہوا بلکہ تہمت ہوا لہٰذا تہمت کی حد میں ہر ایک کو (۸۰) کوڑے مارے جائیں گے۔ وان شهدوا بذلك وهم فساق لم يحدوا لان الفاسق من اهل الاداء والتحمل وان كان في ادائه نوع قصور لتهمة الفسق ولهذا لو قضى القاضي بشهادة فاسق ينفذ عندنا فيثبت بشهادتهم شبهة الزنا وباعتبار قصور في الاداء لتهمة الفسق يثبت شبهة عدم الزنا فلهذا امتنع الحدان وسياتي فيه خلاف الشافعي بناء على اصله ان الفاسق ليس من اهل الشهادة فهو كالعبد عنده۔ اور اگر گواہوں نے زنا کی گواہی دی درحالیکہ وہ فاسق ہیں یا بعد گواہی کے ثابت ہوا کہ یہ لوگ فاسق ہیں تو ان کو حد قذف نہیں ماری جائے گی کیونکہ فاسق میں یہ لیاقت ہے کہ گواہ بن کر ادا کرے اگرچہ اس کے ادا کرنے میں بوجہ عیب فسق کے ایک طرح کا قصور ہے لہٰذا اگر فاسق کی گواہی پر قاضی نے حکم دے دیا تو ہمارے نزدیک نافذ ہو جائے گا۔ پس ان فاسقوں کی گواہی سے زنا کا شبہہ پیدا ہو جائے گا۔ اور چونکہ فسق کے عیب سے گواہی ادا کرنے میں قصور ہے تو یہ بھی شبہہ پیدا ہوگا کہ مشہود علیہ نے زنا نہیں کیا لہٰذا دونوں پر حد واجب نہ ہوگی اور اس میں امام شافعیؒ کا اختلاف عنقریب آتا ہے اس بناء پر کہ شافعی کے نزدیک فاسق لائق گواہی نہیں ہے پس ان کے نزدیک فاسق مثل غلام کے ہے۔ ف۔ سے پھر ان فاسقوں سے حد قذف بھی ساقط ہوگی کہ چار گواہ یا زیادہ ہوں۔ وان نقص عدد الشهود عن اربعة حدوا لانهم قذفة اذ لا حسبة مع نقصان العدد وخروج الشهادة عن القذف باعتبارها۔ اور اگر گواہوں کا شمار چار سے کم ہو تو سب کو حد قذف ماری جائے گی کیونکہ یہ لوگ بہتان لگانے والے ہیں اس واسطے کہ شمار کم ہونے کی صورت میں شرعی ثواب کے لئے گواہی نہیں ہوسکتی اور اس گواہی کا بہتان سے خارج ہونا اسی لحاظ سے تھا کہ وہ شرعی گواہی ہے۔ وان شهد اربعة على رجل بالزنا فضرب بشهادتهم ثم وجد احدهم عبدا او محدودا في قذف فانهم يحدون لانهم قذفة اذ الشهود ثلثة۔ اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی پس ان کی گواہی پر اس کو حد ماری گئی پھر ان چاروں میں سے ایک گواہ غلام نکلا یا وہ کسی کو تہمت لگانے میں حد مارا گیا ہے تو ان سب کو حد ماری جائے گی کیونکہ یہ لوگ بہتان لگانے والے ہیں جبکہ تین ہی رہ گئے۔ وليس عليهم ولا على بيت المال ارش الضرب فان رجم فديته على بيت المال وهذا عند ابي حنيفة وقالا ارش الضرب ايضا على بيت المال قال العبد الضعيف عصمه الله معناه اذا كان جرحه وعلى هذا الخلاف اذا مات من الضرب اذ الاحتراز عن الجرح خارج عن الوسع فينتظم الجارح وغيره فيضاف الى شهادتهم فيضمنون بالرجوع وعند عدم الرجوع يجب على بيت المال لانه ينتقل فعل الجلاد الى القاضي وهو عامل للمسلمين فتجب الغرامة في مالهم فصار كالرجم والقصاص ولابي حنيفة

ان الواجب هو الجلد وهو ضرب مولم غير جارح ولا مهلك فلا يقع جارحا ظاهرا الا لمعنى فى الضارب وهو قلة هداية فاقتصر عليه الا انه لا يجب عليه الضمان فى الصحيح كيلا يمتنع الناس عن الاقامة مخافة الغرامة ـ

پھر اگر مشہود علیہ کو درے مارے گئے ہوں جس سے وہ مجروح ہو تو زخم کا جرمانہ ان گواہوں پر نہ ہوگا اور بیت المال پر بھی نہ ہوگا اور اگر وہ سنگسار کرکے مار ڈالا گیا ہو تو اس کی دیت بیت المال پر ہوگی اور یہ سب، امام ابوحنیفہ کا قول ہے (بلکہ رجم کی صورت میں سب کا اتفاق ہے) اور درے مارے جانے کی صورت میں صاحبین نے کہا کہ چوٹ کا معاوضہ بیت المال پر ہوگا۔ شیخ مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ صاحبین کا یہ قول اس وقت ہے کہ درے سے صرف چوٹ نہیں بلکہ زخم آگئے ہوں۔ اور اسی طرح اگر دروں کی مار سے وہ مرگیا تو بھی یہی اختلاف ہے یعنی امام کے نزدیک کسی پر کچھ لازم نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک اس کی دیت بیت المال پر ہے وعلی ہذا اگر گواہوں نے رجوع کیا یعنی اپنی گواہی سے پھر گئے تو امام کے نزدیک ضامن نہ ہوں گے اور صاحبین کے نزدیک ضامن ہوں گے یعنی زخم کا جرمانہ دیں۔ اور اگر اس سے مرگیا تو دیت دیں اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ان گواہوں کی گواہی سے اس پر دروں کی مار واجب ہوئی خواہ کسی طرح پر واقع ہو کیونکہ زخم سے بچاؤ کرنا ممکن نہیں ہے تو یہ مار زخمی کرنے والی مار کو بھی شامل ہے تو زخمی ہونا یا زخم سے مرجانا انہیں کی گواہی کی طرف منسوب ہوگا پس گواہی سے پھر جانے کے وقت ضامن ہوں گے اور اگر گواہی سے نہیں پھرے تو یہ ضمانت بیت المال پر واجب ہوگی کیونکہ درے مارنے والے کا فعل منتقل ہو کر قاضی کی طرف آئے گا اور قاضی کا فعل تمام مسلمانوں کے واسطے ہے تو اس کا تاوان تمام مسلمانوں کے مال میں واجب ہوا یعنی بیت المال میں واجب ہوا تو دروں کی یہ حالت بھی مثل رجم وقصاص کے ہوگئی۔ اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ ان کی گواہی سے فقط درے مارنا واجب ہوا اور وہ صرف ایذا دینے والی چوٹ ہے جو زخمی کرنے والی مہلک نہیں ہے تو بظاہر یہ ضرب زخم کرنے والی نہ ہوگی مگر جبکہ مارنے والوں کی طرف سے کوئی حرکت پائی جائے۔ یعنی اس کو مارنے کا ڈھنگ اچھی طرح نہ ہو تو یہ قصور صرف مارنے والے تک رہے گا اور گواہوں پر نہ آوے گا۔ لیکن مارنے والے پر بھی ضمان واجب نہ ہوگی یہی صحیح قول ہے تاکہ تاوان کے خوف سے لوگ حد مارنے سے انکار نہ کریں وان شهد اربعة على شهادة اربعة على رجل بالزنا لم يحد لما فيها من زيادة الشبهة ولا ضرورة الى تحملها۔ اور اگر چار گواہوں نے دوسرے چار گواہوں کی گواہی پر جو ایک مرد پر زنا کرنے کی بابت ہے گواہی دی تو مشہود علیہ کو حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ اس میں زیادہ شبہہ ہے اور اس کو برداشت کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے ف۔ اس کی صورت یہ ہے کہ ایک مرد پر زنا کرنے کے چار گواہ تھے ان گواہوں نے اپنی گواہی پر دوسرے چار مردوں کو گواہ کیا۔ پس ان چاروں نے اپنے اصل گواہوں کی گواہی پر اس مرد کے زنا کرنے کی گواہی دی تو اس کو حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ اس میں یہ شبہہ ہے کہ اصل گواہوں کی گواہی نہیں معلوم کس عبارت سے تھی شاید کہ وہ رد کرنے کے قابل ہو۔ اور بر تقدیر اس کے کہ وہ صحیح ہو تو یہ احتمال ہے کہ شاید فرعی گواہوں نے کچھ کم وبیش کر دیا ہو پس اس میں شبہہ پر شبہہ پیدا ہوگیا اور ایسی گواہی اٹھانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے تو رد کر دی جائے گی اور اور جب ان کی گواہی رد ہوئی تو ان کی اصل گواہوں کی بھی گواہی رد ہوگئی۔ فان جاء الاولون فشهدوا على

العود ثمة في ذلك امكان لم يعد ايضا معناه شهدوا على ذلك الزنا بعينه لان شهادتهم قد ردت من وجه برد شهادة الفروع في عين هذه الحادثة اذهم قائمون مقامهم في الامر والتحميل ولا يحد الشهود لان عددهم متكامل وامتناع الحد عن المشهود عليه لنوع شبهة وهي كافية لدرء الحد لا لايجابه پھر اگر پہلے چاروں یعنی اصلی گواہوں نے آکر اس مقام میں اپنے معائنہ کی گواہی دی تو بھی مشہود علیہ کو حد نہیں ماری جائے گی اور اس مقام کے معنی یہ ہیں کہ بعینہ اسی زنا پر گواہی دی تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ان اصلی گواہوں کی گواہی بھی ایک طور پر رد کردی گئی اس طرح کہ اسی حادثہ میں ان کے فروع کی گواہی رد کی گئی کیونکہ گواہی کو اٹھانے اور ادا کرنے میں ان کے فروع ان کے حکم سے ان کے قائم مقام ہیں۔ پھر ان گواہوں کو بھی حد قذف نہیں ماری جائے گی۔ نہ اصول کو اور نہ فروع کو کیونکہ ان کا شمار پورا ہے اور جس پر انہوں نے گواہی دی اس سے حد ساقط ہونا ایک قسم شبہہ کی وجہ سے ہے اور یہ شبہہ اس پر سے حد دور کرنے کو کافی ہے مگر گواہوں پر حد قذف واجب ہونے کو کافی نہیں ہے۔ واذا شهد اربعة على رجل بالزناء فرجم فكلما رجع واحد حد الراجع وحده وغرم ربع الدية اما الغرامة فلانه بقي من يبقى بشهادته ثلثة ارباع الحق فيكون التالف بشهادة الراجع ربع الحق وقال الشافعيؒ يجب القتل دون المال بناء على اصله في شهود القصاص وسنبينه في الديات ان شاء الله تعالى واما الحد فمذهب علمائنا الثلثةؒ وقال زفرؒ لا يحد لانه ان كان الراجع قاذف الحي فقد بطل بالموت وان كان قاذف ميت فهو مرجوم بحكم القاضي فيورث ذلك شبهة ولنا ان الشهادة انما تنقلب قذفا بالرجوع لان به تنفسخ شهادته فجعل للحال قذفا للميت وقد انفسخت الحجة فينفسخ ما ينبني عليه وهو القضاء في حقه فلا يورث الشبهة بخلاف ما اذا قذفه غيره لانه غير محصن في حق غيره لقيام القضاء في حقه - اگر چار گواہوں نے ایک مرد محصن پر زنا کی گواہی دی پس وہ سنگسار کیا گیا تو ہر بار جب کوئی گواہ اپنی گواہی سے پھرے تو اس کو حد قذف ماری جائے گی اور چوتھائی دیت کا ضامن ہوگا۔ پس ضمان کی وجہ یہ ہے کہ جو کوئی گواہ اپنی گواہی پر باقی ہے ہیں یعنی تین گواہ تو ان کے ساتھ تین چوتھائی حق رہا تو ایک پھر جانے والے کی وجہ سے ایک چوتھائی حق گیا۔ اور امام شافعی نے کہا کہ جو گواہ اپنی گواہی سے پھرا اس پر مال واجب نہ ہوگا بلکہ اس کا قتل کرنا واجب ہوگا یہ بنا بر ان کی اصل کے جو قصاص کے گواہوں میں ہے یعنی اگر بعد قصاص کے گواہ اپنی گواہی سے پھرے تو امام شافعی کے نزدیک قتل کیا جاتا ہے اس طرح اگر بعد رجم کے گواہی سے پھرا تو قتل کیا جائے گا اور ہم اس کو باب دیت میں انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ (لیکن شیخ مصنف نے یہ وعدہ پورا نہیں کیا - ع - م)

اور پھرنے والے گواہ کو حد مارنا امام ابو حنیفہؒ و صاحبین کا قول ہے اور امام زفرؒ نے کہا کہ اس کو حد نہیں ماری جائے گی۔ کیونکہ اگر پھرنے والے گواہ نے زندہ کو زنا کی تہمت دی تھی تو اس کے رجم ہو جانے کے بعد حد قذف باطل ہوگئی اور اگر اس کے مرنے کے بعد تہمت دی تو وہ قاضی کے حکم سے رجم کیا گیا ہے۔ تو اس سے شبہہ پیدا ہوگیا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ گواہی بدل کر زنا کی تہمت اس وقت ہو جاتی ہے جب اس نے گواہی سے رجوع کیا کیونکہ اسی رجوع سے اس کی گواہی فسخ ہو جاتی ہے تو فی الحال میت کو زنا کی بہتان لگانا ٹھہرایا جائے گا اور ثبوت زنا کی حجت ٹوٹ گئی تو جو امر اس حجت پر مبنی تھا وہ بھی ٹوٹ گیا یعنی اس کے حق میں قضاء قاضی بھی ٹوٹ گئی تو اس سے شبہہ پیدا نہ ہوگا۔ بخلاف اس کے اگر مرجوم کو کسی دوسرے نے تہمت دی تو اس کو

حد قذف نہیں ماری جائے گی۔ کیونکہ وہ دوسرے کے حق میں محصن نہیں ہے کیونکہ اس کے لحاظ سے حکم قاضی بمابر قائم ہے ف ۔ امام زفرؒ کا استدلال یہ ہے کہ گواہ کو حد قذف مارنا اس وقت ہوگا کہ اس نے محصن کو زندگی میں زنا کی تہمت دی ہو اور یہاں جس پر گواہی دی وہ سنگسار ہوگیا پھر جب گواہی سے پھرا تو اس کی گواہی بدل کر زنا کی تہمت نہیں ہوسکتی ہے کیونکہ اگر مرحوم کی زندگی میں قاذف ٹھہرا تو اس کے مرنے سے حد قذف مٹ گئی کیونکہ حد قذف میراث نہیں ہوسکتی ہے اور اگر اس کے رجم ہوجانے کے بعد قاذف ٹھہرا تو وہ قاضی کے حکم سے رجم کیا گیا تو زناکار کو زانی کہنا کچھ تہمت نہیں ہے۔ لیکن جب اس گواہ کے پھرنے سے زنا ثبوت نہیں ہوا تو حقیقۃً زانی نہ ہوا مگر حکم قاضی کی وجہ سے ایک شبہ ضرور پیدا ہوگیا۔

پس گواہ سے حد قذف بھی ساقط ہوگئی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قاضی کا حکم رجم پوری گواہی پر تھا اور جب ایک گواہی ٹوٹی تو اس گواہ کے حق میں حکم قاضی بھی ٹوٹ گیا تو گواہ بلحاظ اپنے زعم کے ایسے شخص کو قذف کرنے والا ہوا جس کی نسبت قاضی کا حکم رجم باطل ہے تو کچھ شبہ نہیں ہوگا کہ اس نے بے عیب محصن کو زنا کی تہمت لگائی۔ ہاں اگر گواہ کے سوائے کوئی دوسرا اس کو زنا کی تہمت لگا دے تو قاضی کا حکم اس کے حق میں قائم ہے تو حد قذف نہ ہوگی۔ م ۔ فان لم یحد المشهود علیه حتی رجع واحد منهم حدوا جمیعا وسقط الحد عن المشهود علیه فقال محمد یحد الراجع خاصة لان الشهادة تاكدت بالقضاء فلا ینفسخ الا فی حق الراجع كما اذا رجع بعد الامضاء ولهما ان الامضاء من القضاء فصار كما اذا رجع واحد منهم قبل القضاء ولهذا سقط الحد عن المشهود علیه ولو رجع واحد منهم قبل القضاء حدوا جمیعا وقال زفرؒ یحد الراجع خاصة لانه لا یصدق علی غیره ولنا ان كلامهم قذف فی الاصل وانما یصیر شهادة بالتصال القضاء به فاذا لم یتصل بقی قذفا فیحدون ۔ اور اگر مشہود علیہ کو ابھی تک حد نہیں ماری گئی تھی تاکہ گواہوں میں سے ایک نے رجوع کیا تو ان سب گواہوں کو حد قذف ماری جائے گی اور مشہود علیہ سے حد ساقط ہوجائے گی۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا فقط رجوع کرنے والے گواہ کو حد ماری جائے گی۔ اس واسطے کہ حکم قضاء کے ساتھ میں گواہی مضبوط ہوگئی تو گواہی فسخ نہ ہوگی۔ مگر اسی کے حق میں جس نے گواہی سے رجوع کیا ہے جیسے مشہود علیہ کو حد ماری جانے سے بعد کسی گواہ نے رجوع کیا ہو تو فقط اسی کو حد قذف ماری جاتی ہے اور امام ابوحنیفہؒ و امام ابویوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ مشہود علیہ کو حد مار دینا منجملہ حکم قضاء کے ہے تو ایسا ہوگیا جیسے حکم قضاء سے پہلے کسی نے رجوع کیا اور اسی وجہ سے مشہود علیہ سے حد ساقط ہوگئی۔ اور اگر حکم قاضی سے پہلے گواہوں میں سے کسی گواہ نے رجوع کی تو ان سب کو حد ماری جائے گی اور امام زفرؒ نے فرمایا کہ فقط رجوع کرنے والے کو حد ماری جائے گی۔ کیونکہ اس کے قول کی تصدیق دوسرے گواہوں پر نہ ہوگی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ گواہوں کا کلام اصل میں بہتان ہے اور وہ گواہی جب ہی ہوجاتی ہے کہ اس کے ساتھ حکم قاضی متصل ہو پھر جب حکم قاضی کا اتصال نہ رہا تو وہ بہتان باقی رہا پس سب کو حد ماری جائے گی ۔ فان كانوا خمسة فرجع احدهم فلا شئ علیه لانه بقی من یبقی بشهادته كل الحق وهو شهادة الاربعة ۔ اور اگر اس مقدمہ میں پانچ گواہ ہوں پھر ایک گواہی سے پھر گیا تو اس پر کچھ لازم نہ ہوگا کیونکہ باقی چار گواہوں کی گواہی سے پورا حق ثابت ہے۔ فان رجع آخر حدا

او عزر اربع الدیۃ اما الحد فلما ذکرنا واما الغرامۃ فلانہ بقی من یبقی بشہادتہ ثلثۃ ارباع الحق والمعتبر بقاء من بقی لا رجوع من رجع علی ما عرف ۔ پھر اگر ایک دوسرے گواہ نے رجوع کیا تو ان دونوں کو حد قذف ماری جائے گی اور یہ دونوں چوتھائی دیت کے ضامن ہوں گے ۔ پس حد تو اسی وجہ سے واجب ہوگی جو ہم نے بیان کی یعنی جب پانچ میں سے دو گواہ نے رجوع کیا تو ان سب کا قول تہمت ہوگیا کیونکہ حکم قاضی سے لائق نہیں ہے جو شہادت قرار پاوے ۔ اور رہا چہارم کا ضامن ہونا تو یہ اس وجہ سے ہے کہ باقیوں کی گواہی پر تین چوتھائی رہ گیا اور جو گواہ اپنی گواہی پر باقی رہے اس کا باقی رہنا معتبر ہوتا ہے اور جو پھر گیا اس کا پھرنا معتبر نہیں ہے جیسا کہ کتاب الشہادات میں مذکور ہے ۔ وان شہد اربعۃ علی رجل بالزنا فزکوا فرجم فاذا الشہود مجوس او عبید فالدیۃ علی المزکین عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ معناہ اذا رجعوا عن التزکیۃ وقال ابو یوسف ومحمد علی بیت المال وقیل ہذا اذا قالوا تعمدنا التزکیۃ مع علمنا بحالہم لہما انہم اثنوا علی الشہود خیرا فصار کما اذا اثنوا علی المشہود علیہ خیرا بان شہدوا علی احصانہ ولہ ان الشہادۃ انما تصیر حجۃ عاملۃ بالتزکیۃ فکانت التزکیۃ فی معنی علۃ العلۃ فیضاف الحکم الیہا بخلاف شہود الاحصان لانہ محض الشرط ولا فرق بینما اذا شہدوا بلفظۃ الشہادۃ او اخبروا وہذا اذا اخبروا بالحریۃ والاسلام اما اذا قالوا ہم عدول وظہروا عبیدا لا یضمنون لان العبد قد یکون عدلا ۔ اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی پھر مزکین نے ان کو عادل بتلایا یعنی جن لوگوں سے گواہ کی عدالت پوچھی جاتی ہے انہوں نے بیان کیا کہ یہ عادل ہیں ۔ پس اس کو رجم کر دیا گیا پھر یہ گواہ مجوس یا غلام نکلے تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مرجوم کی دیت انہیں لوگوں پر ہوگی جنہوں نے گواہوں کو عادل بتلایا ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ انہوں نے گواہوں کو عادل بیان کرنے سے رجوع کر لیا ۔

اور امام ابویوسف و محمد نے کہا کہ مرجوم کی دیت بیت المال پر ہوگی اور بعض نے فرمایا کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ جب مزکین نے کہا کہ ہم نے گواہوں کا حال جان کر عمداً ان کو عادل کہا تھا اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مزکین نے گواہوں کی تعریف عدالت بیان کی تو ایسا ہوگیا جیسے مزکین نے مشہود علیہ کی بیان کی مثلاً کہا کہ یہ شخص محصن ہے ۔ اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مزکین نے گواہوں کی تعریف عدالت بیان کی تو ایسا ہوگیا جیسے مزکین نے مشہود علیہ کی بھلائی بیان کی ۔ مثلاً کہا کہ یہ شخص محصن ہے اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ گواہی جب ہی حجت کارآمد ہو جائے گی کہ مزکین گواہوں کا عادل ہونا بیان کریں ۔ پس عدالت بیان کرنا گویا علت کی علت ہے تو حکم اسی کی جانب منسوب ہوگا برخلاف احصان کے گواہوں کے کیونکہ احصان محض شرط ہے یعنی حکم کی نسبت اپنی علت کی طرف ہوتی ہے اور محض شرط کی جانب نہیں ہوتی ۔ پھر اگر مزکین نے بلفظ شہادت بیان کیا ہو یا بلفظ خبر بیان کیا ہو کچھ فرق نہیں ہے یعنی اگر مزکین نے کہا کہ ہم گواہی دیتے ہیں کہ یہ گواہ لوگ آزاد مسلمان عادل ہیں یا یوں کہا کہ ہم کہتے ہیں کہ یہ لوگ آزاد مسلمان عادل ہیں تو دونوں صورتوں میں کچھ فرق نہیں ہے حتی کہ اگر وہ مجوس یا غلام نکلیں تو مزکین ضامن ہوں گے ، پھر ضامن ہونا جب ہی ہے کہ مزکین نے ان کے آزاد مسلمان ہونے کی خبر دی ہو اور اگر انہوں نے فقط یہ کہا کہ یہ گواہ عادل ہیں پھر یہ غلام نکلے تو مزکین ضامن نہ ہوں گے کیونکہ غلام بھی عادل ہوا کرتا ہے ۔ ولا ضمان علی الشہود لانہ لم یقع کلامہم شہادۃ ولا یحدون حد

القذف لانهم قذفوا حيا وقد مات فلا يورث عنه۔ اور گواہوں پر ضمان نہیں ہوگی کیونکہ ان کا کلام کچھ شہادت نہیں ہوگیا یعنی جب حکم قاضی باطل ٹھہرا تو ان کا کلام بھی گواہی نہ ہوا بلکہ قذف ہوگیا ولیکن ان کو حد قذف اس واسطے نہیں ماری جائے گی کہ انہوں نے ایک زندہ کو زنا کی تہمت لگائی تھی پھر وہ مر گیا تو حد قذف اس سے میراث نہیں چھوڑے گی۔ واذا شهد اربعة على رجل بالزنا فامر القاضي برجمه فضرب رجل عنقه ثم وجد الشهود عبيدا فعلى القاتل الدية وفي القياس يجب القصاص لانه قتل نفسا معصومة بغير حق وجه الاستحسان ان القضاء صحيح ظاهرا وقت القتل فاورث شبهة بخلاف ما اذا قتله قبل القضاء لان الشهادة لم تصر حجة بعد ولانه ظنه مباح الدم معتمدا على دليل مبيح فصار كما اذا ظنه حربيا وعليه علامتهم ويجب الدية في ماله لانه عمد والعواقل لا تعقل العمد ويجب ذلك في ثلث سنين لانه وجب بنفس القتل۔

اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی پس قاضی نے اس کے رجم کا حکم دیا پھر ایک شخص نے اس کی گردن ماردی پھر یہ گواہ غلام نکلے تو گردن مارنے والے پر استحسانا دیت واجب ہوگی اور قیاس یہ چاہتا تھا کہ قصاص واجب ہو کیونکہ اس نے بے قصور جان کو ناحق قتل کر ڈالا اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اس کے قتل کے وقت بظاہر حکم قضا صحیح ہے تو اس نے قصاص میں شبہہ پیدا کر دیا بخلاف اس کے اگر حکم قاضی سے پہلے اس نے قتل کیا ہو تو قصاص واجب ہوگا کیونکہ گواہی ابھی تک کچھ حجت نہیں ہوئی ہے اور دوسری دلیل استحسان یہ ہے کہ قاتل نے اس کا خون مباح جانا باعتماد دلیل کے جو مباح کرنے والی ہے تو ایسا ہو گیا کہ گویا قاتل نے اس کو حربی گمان کیا درحالیکہ اس پر حربیوں کی علامت بھی موجود ہے۔ پھر یہ دیت اس قاتل کے مال پر واجب ہوگی کیونکہ یہ قتل عمد ہے اور مددگار برادری قتل عمد کا تاوان نہیں اٹھاتے پھر یہ دیت قاتل پر تین سال میں ادا کرنی واجب ہوگی کیونکہ یہ محض قتل سے واجب ہوتی ہے۔ فان رجم ثم وجدوا عبيدا فالدية على بيت المال لانه امتثل امر الامام فنقل فعله اليه ولو باشره بنفسه يجب الدية في بيت المال لما ذكرنا كذا هذا بخلاف ما اذا ضرب عنقه لانه لم يأتمر امره۔ اور اگر مشہود علیہ رجم کر دیا گیا پھر یہ گواہ غلام ظاہر ہوئے تو اس کی دیت بیت المال پر واجب ہوگی۔ کیونکہ رجم کرنے میں حکم امام کی فرمانبرداری کی گئی تو رجم کرنے والوں کا فعل بجانب امام منتقل ہوا اور اگر امام خود رجم کرتا تو مرجوم کی دیت بیت المال میں واجب ہوتی اسی طرح یہاں ہوگا بخلاف اس کے اگر جلاد نے اس کی گردن ماری ہو تو یہ فعل بجانب امام منتقل نہ ہوگا کیونکہ رجم کرنے والے نے حکم امام کی فرمانبرداری نہیں کی۔ وان شهد على رجل بالزنا وقالوا تعمدنا النظر قبلت شهادتهم لانه يباح النظر لهم ضرورة تحمل الشهادة فاشبه الطبيب والقابلة۔ اگر گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی اور بیان کیا کہ ہم نے عمداً دونوں کی شرمگاہوں کو دیکھا تو بھی ان کی گواہی قبول ہوگی کیونکہ گواہی اٹھانے کی ضرورت سے ان کو نظر کرنا مباح ہے جیسے طبیب اور جنائی دائی کو دیکھنا جائز ہے فقط۔ لیکن اگر انہوں نے کہا کہ ہم نے اپنے مزے کے واسطے عمداً دیکھا تو گواہی قبول نہ ہوگی کیونکہ فاسق ہیں۔ الفتح۔ واذا شهد اربعة على رجل بالزنا فانكر الاحصان وله امرأة قد ولدت منه فانه يرجم معناه ان ينكر الدخول بعد وجود سائر الشرائط لان الحكم بثبوت النسب منه حكم بالدخول عليه ولهذا لو طلقها يعقب الرجعة والاحصان يثبت بمثله۔ اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر

زنا کی گواہی دی پس اسلئے اپنے محصن ہونے سے انکار کیا حالانکہ اسکی زوجہ سے جو قبل زنا کے اس سے بچہ جنی ہے تو اس کو رجم کیا جائے گا۔ اور اس کے معنی یہ ہیں کہ مشہود علیہ نے تمام شرائط احصان موجود ہونے کے بعد دخول واقع ہونے سے انکار کیا تھا تو بچہ کی وجہ سے اس کا قول قبول نہ ہوگا کیونکہ جب اس سے نسب ثابت ہونے کا بھی حکم ہوا لہذا اگر اس عورت کو طلاق دی تو اس کے پیچھے رجعت کا اختیار رہے اور ایسی دلیل سے احصان ثابت ہو جائے گا۔ فان لم تکن ولدت منہ وشھد علیہ بالاحصان رجل وامراتان رجم خلافا لزفر والشافعی رح فالشافعی مر علی اصلہ ان شھادتھن غیر مقبولۃ فی غیر الاموال وزفر یقول انہ شرط فی معنی العلۃ لان الجنایۃ یتغلظ عندہ فیضاف الحکم الیہ فاشبہ حقیقۃ العلۃ فلا تقبل شھادۃ النساء فیہ فصار کما اذا شھد ذمیان علی ذمی زنی عبدہ المسلم انہ اعتقہ قبل الزنا فلا تقبل لما ذکرنا ولنا ان الاحصان عبارۃ عن الخصال الحمیدۃ وانہا مانعۃ من الزنا علی ما ذکرنا فلا یکون فی معنی العلۃ وصار کما اذا شھدوا بہ فی غیر ھذہ الحالۃ بخلاف ما ذکر لان العتق یثبت بشھادتھما وانما لا یثبت بسبق التاریخ لانہ ینکرہ المسلم او یتضرر بہ المسلم۔ پھر اگر اس کی زوجہ کی اس سے اولاد نہ ہوئی ہو بلکہ ایک مرد دو عورتوں نے اس پر محصن ہونے کی گواہی دی تو رجم کیا جائے گا۔ اس میں زفر وشافعی رح کا اختلاف ہے پس شافعی کے نزدیک تو یہ اصل ہے کہ سوائے اموال کے کسی معاملہ میں عورتوں کی گواہی مقبول نہیں اور زفر رح کہتے ہیں کہ احصان جو شرط ہے وہ علت کے معنی میں ہے یعنی احصان گویا رجم کی علت ہے کیونکہ احصان ہونے کے ساتھ میں زنا و زیادہ سخت ہو جاتا ہے پس رجم کی نسبت اسی احصان کی طرف ہوتی ہے تو وہ حقیقی علت کے مشابہ ہو گیا تو جیسے زنا میں عورتوں کی گواہی قبول نہیں ہے ایسے ہی احصان میں عورتوں کی گواہی قبول نہ ہوگی تو ایسا ہو گیا جیسے کسی ذمی کے مسلمان غلام نے زنا کیا اور دو ذمیوں نے اس ذمی پر گواہی دی کہ اس نے اپنا یہ غلام قبل زنا کے آزاد کر دیا ہے تو گواہی قبول نہ ہوگی بوجہ مذکورہ بالا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ احصان تو خصائل حمیدہ کا نام ہے اور یہ پاکیزہ خصلتیں اس کو زنا سے روکتی ہیں تو احصان یعنی علت نہ ہوا اور ایسا ہو گیا کہ جیسے ان گواہوں نے سوائے اس حالت کے گواہی دی یعنی سوائے زنا کی حالت کے اگر ایک مرد دو عورتوں نے کسی مرد پر یہ گواہی دی کہ اس نے ایک عورت سے نکاح کر کے اس سے دخول کیا ہے تو گواہی قبول ہوتی اسی طرح یہاں قبول ہوگی۔ بخلاف مسئلہ غلام مسلم کے جو زفر نے ذکر کیا کیونکہ وہاں آزادی انھیں دونوں گواہوں سے ثابت ہوگی ولیکن زنا سے پہلے آزاد ہونا اس واسطے ثابت نہ ہوگا کہ وہ مسلمان اس سے منکر ہوگا یا ضرر اٹھاوے گا قسے اور ضرر یہ کہ اس پر پوری حد تمام کی جائے گی اور کافر کی جو گواہی مسلمان کے حق میں اس طرح واقع ہو کہ مسلمان کو اس سے ضرر پہنچے تو قبول نہیں ہوتی ہے یا انکار کرے تو ثابت نہیں ہوتی ہے۔ ع۔ فان رجع شھود الاحصان لا یضمنون عندنا خلافا لزفر وھو فرع ما تقدم۔ اور اگر احصان کے گواہوں نے رجوع کیا تو ہمارے نزدیک ضامن نہ ہوں گے اور زفر کے نزدیک ضامن ہوں گے اور یہ اختلاف سابق کی فرع ہے۔

◎

باب حدّ الشراب

یہ باب نشہ شراب وغیرہ کے پینے کی حد میں ہے۔ ومن شرب الخمر فاخذ وریحها موجودة او جاؤا به سكران فشهد الشهود عليه بذلك فعليه الحد وكذلك اذا اقر وريحها موجودة لان جناية الشرب قد ظهرت ولم يتقادم العهد والاصل فيه قوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه فان عاد فاجلدوه۔ جس شخص نے شراب پی یعنی وہ خمر جو قرآن میں مذکور ہے پھر پکڑا گیا حالانکہ اس کی بدبو موجود ہے یا لوگ اس کو نشہ کی حالت میں پکڑ لائے پھر گواہوں نے اس پر شراب پینے کی گواہی دی تو اس پر شرابخوری کی حد یعنی اسّی درے واجب ہوں گے اور اسی طرح اگر اس نے خود اقرار کر دیا حالانکہ بدبو موجود ہے تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ شرابخوری کا جرم ثابت ہوا حالانکہ وقت میں دیر نہیں ہوئی ہے اور شراب خمر میں بیہوشی شرط نہیں بلکہ ایک قطرہ پینے پر بھی حد ماری جائے گی۔ ت د۔ اور اصل اس میں یہ حدیث ہے کہ جو شراب خمر پیئے اس کو درے مارو پھر اگر دوبارہ پیئے پھر درے مارو پھر اگر تیسری بار پیئے پھر درے مارو پھر اگر چوتھی بار پیئے تو اس کو قتل کر دو۔ رواہ ابن حبان والحاکم والشافعی والدارمی وابوداؤد والنسائی و ابن ماجہ۔ پس چوتھی بار کا قتل کرنا اس امر پر محمول ہے کہ وہ اس کی حرمت کا قائل نہ ہو بلکہ حلال سمجھے چنانچہ ابن حبان کی روایت میں مصرح ہے اور اسی کے مانند معاویہ سے روایت مرفوع ہے۔ رواہ احمد والاربعہ اور حدیث ابوسعید بروایت ابن حبان وابن ابی شیبہ وحدیث ابن عمر بروایت ابوداؤد و نسائی اور حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں واقع ہے کہ ایک شخص لایا گیا جس نے چوتھی بار شراب پی تھی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو حد ماری اور قتل نہیں فرمایا۔ رواہ النسائی والبزار۔ اور یہی حدیث قبیصہ بن ذویب میں مذکور ہے رواہ ابوداؤد۔ بالجملہ علمائے سلف و خلف نے اتفاق کیا ہے کہ چوتھی بار شراب پینے میں قتل نہ کیا جائے گا مگر جو شخص شراب کو حلال سمجھے تو بوجہ مرتد ہونے کے قتل کیا جائے گا۔ پھر واضح ہو کہ شرابخواری کی حد مسلمان کو ماری جائے گی بشرطیکہ عاقل بالغ ہو اور گونگا نہ ہو اور اپنی خوشی سے بغیر مضطر ہونے کے شراب خمر کا ایک قطرہ پیا ہو یا دوسری شرابوں میں سے جن کی حرمت پر فتویٰ ہے اس قدر پی کہ نشہ ہو گیا ہو بشرطیکہ اس کے حرام ہونے کو جانتا ہو خواہ قرآن و حدیث سے یا اس طرح کہ وہ دار الاسلام میں موجود ہو تو وہ حد مارا جائے گا بشرطیکہ دیر نہ ہوئی ہو اور اس میں دیر ہونے کی مقدار یہ ہے کہ اس کی بدبو زائل ہو جائے۔ ف۔ ت د۔ میں کہتا ہوں کہ ایک قطرہ پینے سے پورا نا مشکل ہے فافہم۔ م۔ فان اقر بعد ذهاب رائحتها لم يحد عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد يحد وكذلك اذا شهدوا عليه بعد ما ذهب ريحها عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد يحد فالتقادم يمنع قبول الشهادة بالاتفاق غير انه مقدر بالزمان عنده اعتبارا بحد الزنا وهذا لان التاخير يتحقق بمضي الزمان والرائحة قد تكون من غيره كما قيل شعر يقولون لي انكه شربت مدامة ÷ فقلت لهم لا بل اكلت السفرجلا وعندهما يقدر بزوال الرائحة لقول ابن مسعود فيه فان وجدتم رائحة الخمر فاجلدوه ولان قيام الاثر من اقوى دلالة

علی الشرب وانما یصار الی التقدیر بالزمان عند تعذر اعتبارہ والتمییز بین الروائح ممکن للمستدل وانما یشتبہ علی الجہال واما الاقرار فالتقادم لا یبطلہ عند محمدؒ کما فی حد الزنا علی ما مر تقریرہ وعندہما لا یقام الحد الا عند قیام الرائحۃ لان حد الشرب ثبت باجماع الصحابۃؓ ولا اجماع الا برای ابن مسعودؓ وقد شرط قیام الرائحۃ علی ما رویناہ۔ اور اگر بدبو جاتی رہنے کے بعد اس نے اقرار کیا تو امام ابوحنیفہ وابویوسفؒ کے نزدیک حد نہیں ماری جائے گی اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ حد ماری جائے گی اسی طرح اگر گواہوں نے بدبو جانے کے بعد اس پر گواہی دی تو بھی امام ابوحنیفہ وامام ابویوسف کے نزدیک یہی حکم ہے کہ نہیں ماری جائے گی اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ حد ماری جائے گی۔ پس جاننا چاہیے کہ دیر ہو جانے سے بالاتفاق گواہی قبول نہیں ہوتی ہے لیکن اتنا فرق ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک دیر ہو جانے کا زمانہ بقیاس حد زنا کے ایک ماہ ہے کیونکہ تاخیر تو زمانہ گزرنے سے ہوتی ہے اور بدبو سوائے شراب کے کسی دوسری چیز سے بھی ہوتی ہے۔ جیسے کسی شاعر نے کہا ؎

مجھ سے کہتے ہیں تو نے پی ہے شراب میں یہ کہتا ہوں بلکہ سیب ناب

اور امام ابوحنیفہ وابویوسفؒ کے نزدیک۔ دیر کا اندازہ صرف بدبو زائل ہونے سے ہے اس لئے کہ عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے اس بارہ میں فرمایا کہ اگر تم شراب کی بدبو پاؤ تو اس کو درے مارو (رواہ اسحاق والطبرانی وعبدالرزاق وابویعلی نحوہ ومعناہ فی الصحیحین) اور اس لئے کہ شراب کا اثر یعنی بدبو باقی ہونا شراب خواری پر سب سے قوی دلیل ہے اور زمانہ کے ساتھ اندازہ جب ہی ہوگا کہ اثر سے اندازہ ممکن نہ ہو۔ اور سیب وشراب وغیرہ کی بو میں امتیاز کرنا پہچان والے کو ممکن ہے اور اشتباہ صرف جاہلوں کو ہوتا ہے اب رہا یہ کہ شراب خواری کا اقرار کیا تو اس میں تاخیر ہو جانا امام محمدؒ کے نزدیک حد باطل نہیں کرتا ہے۔ جیسے حد زنا میں ہے چنانچہ اس کی تقریر اوپر گزری اور امام ابوحنیفہ وابویوسفؒ کے نزدیک حد نہیں قائم کی جائے گی۔ مگر جب ہے کہ بدبو موجود ہو کیونکہ شراب خواری کی حد کا ثبوت باجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہوا ہے اور اجماع جب ہی ہوگا کہ عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی رائے شامل کی جائے اور عبداللہ ابن مسعودؓ نے بدبو موجود ہونا شرط کیا ہے جیسا کہ ہم نے اوپر روایت کیا ف۔ واضح ہو کہ شیخ ابن الہمام نے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے آثار سے بدبو موجود ہونے کی شرط میں کلام کیا۔ چنانچہ خلاصہ روایات یہ ہیں کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے ایک شخص سے شراب کی بدبو پاکر فرمایا کہ تو شراب پیتا اور قرآن الہی کو جھٹلاتا ہے پس اس کو حد ماری۔ رواہ البخاری ومسلم اور دوسری روایت میں ہے کہ ایک شخص اپنے بھتیجے کو نشے کی حالت میں حضرت ابن مسعود کے پاس لایا تو آپ نے فرمایا کہ اس کو سونگھو پس لوگوں نے سونگھ کر بدبو پائی پس آپ نے اس کو قید خانہ بھیج دیا پھر درے سدو نکلوا کر دیے مارے حالانکہ اس کے اسناد میں ایک راوی یحییٰ الجابر جس میں بعض نے کچھ کلام کیا۔ لیکن ترمذی نے توثیق کی اور دوسرا راوی ابو ماجد حنفی کہا گیا کہ یہ مجہول ہے یعنی اس کا حال معلوم نہیں ہے چنانچہ ترمذی نے نقل کیا کہ یحییٰ الجابر سے پوچھا گیا کہ ابو ماجد کون شخص ہیں تو فرمایا کہ ایک چڑیا تھی اڑ گئی۔ لوگوں نے اس کے یہ معنی لئے کہ اس کا حال کچھ معلوم نہیں ہے ولیکن حماد حنفیؒ نے مسند حارثیہ سے بالاسناد نقل کیا کہ سفیان بن عیینہ نے یحییٰ الجابر سے پوچھا کہ ابو ماجد کون شخص ہیں تو فرمایا کہ ہم میں سے ایک اعرابی ہمارے یہاں آتے تھے۔

اس بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ جو عبارت امام ترمذی نے نقل کی وہ بطور مدح ہے یعنی ایک بزرگ ہمارے یہاں آگئے تھے وہ بہت جلد چلے گئے۔ فان اخذه الشهود وريحها يوجد منه او هو سكران فذهبوا به من مصر الى مصر فيه الامام فانقطع ذلك قبل ان ينتهوا به حد فى قولهم جميعا لان هذا عذر كبعد المسافة فى حد الزنا والشاهد لا يتهم فى مثله ومن سكر من النبيذ حد لما روى ان عمر رضى الله عنه اقام الحد على اعرابى سكر من النبيذ وسنبين الكلام فى حد السكر ومقدار حده المستحق عليه ان شاء الله تعالى ۔ پھر اگر شرابی کو گواہوں نے گرفتار کیا اور بوئے شراب اس سے پائی جاتی ہے یا وہ نشہ میں ہے پھر اس کو اس شہر سے لے کر دوسرے شہر میں چلے جہاں امام ہے پھر امام تک پہنچنے سے پہلے اس کے منہ کی بدبو جاتی رہے تو بالاتفاق سب اماموں کے قول میں حد ماری جائے گی کیونکہ یہ امر ایک عذر ہے جیسے حد زنا میں بوجہ دوری مسافت کے گواہی دینے میں دیر ہو گئی اور گواہ کو ایسی صورت میں متہم نہیں کرتے ہیں۔ اور جو شخص نبیذ پینے سے نشہ میں ہو جائے اس کو حد ماری جائے گی۔ کیونکہ دارقطنی نے اپنی سنن میں روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک اعرابی کو حد ماری جو نبیذ سے نشہ میں تھا اور ہم نشہ کی حد اور مستحق علیہ حد کی مقدار ان شاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ ولا حد على من وجد منه رائحة الخمر او تقيأها لان الرائحة محتملة وكذا الشرب قد يقع عن اكراه او اضطرار ولا يحد السكران حتى يعلم انه سكر من النبيذ وشربه طوعا لان السكر من المباح لا يوجب الحد كالبنج ولبن الرماك وكذا شرب المكره لا يوجب الحد۔ اور اگر گواہوں نے اس کو شراب پیتے نہ دیکھا و لیکن اس سے شراب کی بو پائی گئی یا اس نے شراب قے کر دی تو اس کو حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ بدبو میں احتمال ہے (یعنی شراب کی بو ہو یا کسی دوسری چیز کی ہو) اور اسی طرح پینا بھی کبھی بوجہ مجبوری کے یا پیاس وغیرہ سے مضطر ہونے کے واقع ہوتا ہے تو نشہ والے مست کو حد نہیں ماری جائے گی یہاں تک کہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ یہ شخص نبیذ ہی سے نشہ میں ہوا اور اس نے اس کو خوشی سے پیا ہے کیونکہ مباح سے نشہ میں ہونا حد کو واجب نہیں کرتا ہے جیسے خراسانی اجوائن یا گھوڑی کے دودھ سے نشہ میں ہو گیا اور اسی طرح جو شخص مجبور کر کے پلایا گیا اس پر حد واجب نہیں ہے۔ ولا يحد حتى يزول عنه السكر تحصيلا لمقصود الانزجار۔ پھر مست کو ابھی حد نہیں ماری جائے گی یہاں تک کہ اس سے نشہ زائل ہو جائے تاکہ مار کا جو مقصود ہے وہ حاصل ہو یعنی آئندہ کے لئے وہ زجر قبول کرے۔ وحد الخمر والسكر فى الحر ثمانون سوطا لاجماع الصحابة رضى الله عنهم يفرق على بدنه كما فى حد الزنا على ما مر ثم يجرد فى المشهور من الرواية وعن محمد رحمه الله انه لا يجرد اظهارا للتخفيف لانه لم يرد به نص ووجه المشهور انا اظهرنا التخفيف مرة فلا يعتبر ثانيا۔ اور حد خمر اور حد نشہ آزاد آدمی کے واسطے اسی درے ہیں۔ کیونکہ اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہ نے اجماع کیا ہے یہ کوڑے اس کے بدن پر متفرق مارے جائیں جیسے حد زنا میں ہے چنانچہ اس کا بیان گزرا اور مشہور روایت میں اس کے کپڑے اتارے جائیں اور امام محمد سے نوادر میں روایت ہے کہ کپڑے نہیں اتارے جائیں گے تاکہ ظاہر ہو کہ یہ حد تخفیف ہے اس واسطے کہ اس میں نص وارد نہیں ہوئی اور روایت مشہورہ کی وجہ یہ ہے کہ ہم نے ایک بار تخفیف ظاہر کر دی۔ پس دوبارہ ہم اعتبار نہیں کریں گے ف۔ حاصل یہ کہ خمر پینے سے اگرچہ نشہ نہ ہو لیکن صرف ایک دو قطرے پئے ہوں تو مستوجب حد ہے اور نبیذ وغیرہ دوسری چیزوں میں نشہ معتبر ہے لہٰذا مصنف نے فرمایا کہ حد خمر و حد نشہ اسی کوڑے مرد آزاد کے واسطے ہیں اور کپڑے اتارنے سے یہ مراد ہے کہ ستر پوشی سے زائد کپڑے

اتارے جائیں۔ وان کان حد الخمر والسکر من العبد لان الرق منصف علی ما عرف۔ اور اگر خمر پینے والا یا نبیذ وغیرہ سے نشہ میں ہونے والا کوئی غلام ہو تو اس کی حد چالیس درے ہیں کیونکہ رقیق ہونا سزا کو آدھی کرتا ہے۔ ومن اقر بشرب الخمر او السکر ثم رجع لم یحد لانہ خالص حق اللہ تعالٰی۔ اور جس شخص نے شراب پینے کا یا کسی مسکر سے نشہ میں ہونے کا اقرار کیا پھر اپنے اقرار سے پھر گیا تو اس کو حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ یہ خالص حق الٰہی ہے۔ ویثبت الشرب بشہادۃ شاہدین ویثبت بالاقرار مرۃ واحدۃ وعن ابی یوسفؒ انہ یشترط الاقرار مرتین وھو نظیر الاختلاف فی السرقۃ وسنبینہا ھناک ان شاء اللہ تعالٰی۔ اور شراب پینا یعنی خمر یا کسی مسکر کا پینا دو گواہوں کی گواہی سے یا ایکبار اقرار کرنے سے ثابت ہوجاتا ہے اور امام یوسفؒ سے ایک روایت ہے کہ دوبار اقرار دو مجلسوں میں شرط ہے اور یہ اختلاف نظیر اس اختلاف کی ہے جو چوری کے اقرار میں ہے اور اس کو ہم سرقہ کے باب میں ان شاء اللہ تعالٰی بیان کریں گے۔ ولا یقبل فیہ شہادۃ النساء مع الرجال لان فیہا شبہۃ البدلیۃ وتہمۃ الضلال والنسیان۔ اور شراب خواری کی حد میں مردوں کے ساتھ عورتوں کی گواہی قبول نہیں کیونکہ عورتوں کی گواہی میں بدل ہونے کا شبہ ہے اور بھول چوک کی تہمت ہے۔ والسکران الذی یحد ھو الذی لا یعقل منطقا لا قلیلا ولا کثیرا ولا یعقل الرجل من المرأۃ قال العبد الضعیف ھذا عند ابی حنیفۃؒ وقالا ھو الذی یہذی ویختلط کلامہ لانہ ھو السکران فی العرف والیہ مال اکثر المشائخؒ ولہ انہ یوخذ فی اسباب الحدود باقصاھا درءا للحد ونہایۃ السکران یغلب السرور علی العقل فیسلبہ التمییز بین شئ وشئ وما دون ذلک لا یعری عن شبہۃ الصحو والمعتبر فی القدح المسکر فی حق الحرمۃ ما قالاہ بالاجماع اخذا بالاحتیاط والشافعیؒ یعتبر ظہور اثرہ فی مشیتہ وحرکاتہ واطرافہ وھذا یتفاوت فلا معنی لاعتبارہ۔ اور مست نشہ جس کو حد ماری جاتی وہ شخص ہے جو کلام کو نہ سمجھے نہ تھوڑا اور نہ بہت اور مرد کو عورت سے تمیز نہ کرے اور شیخ مصنف نے فرمایا کہ یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ مست نشہ وہ شخص ہے جو ہذیان بکے اور جس کا اکثر کلام مختلط ہو کیونکہ عرف میں اسی کو مست کہتے ہیں اور صاحبین ہی کے قول کی جانب اکثر مشائخ جھکے ہیں اور یہی فتوی کے واسطے مختار ہے کیونکہ امامؒ کی دلیل ضعیف ہے۔ مف ا

اور امام کی دلیل یہ ہے کہ حدود کے اسباب میں کامل مرتبہ کا سبب لیا جاتا ہے تاکہ حدود دور ہو اور انتہائے نشہ یہ ہے کہ سرور یہاں تک عقل پر غالب ہو کہ اس کو دو چیزوں میں امتیاز باقی نہ رہے اور جب اس سے کم نشہ ہو تو وہ ہوش کے شبہہ سے خالی نہیں ہے اور شراب کے سوائے دوسری مسکرات میں حرام ہونے کے بارے میں وہی پیالہ حرام ہوگا جس کے پینے سے ہذیان واختلاط کلام ہوجائے اسی کو تینوں اماموں نے بنظر احتیاط اختیار کیا ہے۔ اور شافعی رحمہ اللہ نشہ کے بارہ میں اثر ظاہر ہونے کا اعتبار کرتے ہیں یعنی نشہ کا اثر اس کے حرکات، رفتار و ہاتھ و پاؤں میں ظاہر ہو حالانکہ یہ بات لوگوں میں متفاوت ہوتی ہے تو اس کو اعتبار کرنے کے کچھ معنی نہیں ہیں نتہ یعنی بعض آدمی قوی ہوتا ہے کہ باوجود نشہ کے اس کی حرکات میں تغیر نہیں ہوتا اور بعض کمزور ہوتا ہے کہ بدوں نشہ کے جوش میں جھومتا اور لڑکھڑاتا ہے۔ ع۔ اور واضح ہو کہ سوائے شراب کے دیگر مسکرات میں جب تک نشہ نہ ہو پینا حرام نہیں ہے۔ پس اگر تین پیالہ تک اس کو نشہ نہ ہوا تو یہ مباح ہے اور اگر چوتھے پیالہ پر نشہ ہوگیا تو یہی اخیر پیالہ حرام ہے اور نشہ ہونے سے یہاں

بالاتفاق یہ مراد ہے کہ اس کا کلام ہذیان و مختلط ہو لیکن نصف سے زائد کلام ایسا ہونا چاہیئے اور اگر نصف کلام ٹھیک ہو تو وہ نشہ میں مست نہیں ہے۔ بھنگ۔ و چرس و افیون حرام ہے لیکن خمر سے ان کی حرمت کم ہے اور اگر ان کے کھانے سے نشہ ہوا تو اس کو حد نہیں ماری جائے گی بلکہ تعزیر دیا جائے گا۔ الجوہرہ۔ لیکن تحقیق یہ ہے کہ بھنگ۔ مباح ہے کیونکہ وہ گھاس ہے لیکن اس سے نشہ میں ہونا حرام ہے۔ النہر عن العنایۃ۔ د۔

میں کہتا ہوں کہ یہ چیزیں مسکر نہیں ہیں کیونکہ مسکر کا مادہ گرم تر ہے اور افیون و چرس سرد و خشک ہیں پس ان کی حرمت بوجہ تخدیر و تغیر کے ہے یعنی اعضا کو بحس کرنا اور حواس میں فتور ڈالنا بدلیل حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر مفتر و مخدر سے نہی فرمائی۔ رواہ ابوداؤد باسناد حسن۔ اور شامی نے شیخ ابن حجر وغیرہ سے نقل کیا کہ جس شخص کو افیون کھانے کی عادت ہو گئی تو اس کو حلال نہیں ہے کہ اسی پر قائم رہے ولیکن اگر ایکبارگی چھوڑنے میں ہلاکت یا مرض کا خوف ہو تو اس کو آہستہ آہستہ کم کرے یہاں تک کہ بالکل چھوٹ جائے۔ ش۔ اگر کسی معجون کی ترکیب میں افیون کا جزو مغلوب ہو تو مضائقہ نہیں ہے اور اسی ترکیب سے بچوں کو دینا بھی مضائقہ نہ ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر نشہ میں کوئی شخص مرتد ہو گیا تو صحیح نہیں ہے اور اس کی زوجہ اس پر حرام نہ ہوگی۔ ت۔ ولایحد السکران باقرارہ علی نفسہ لزیادۃ احتمال الکذب فی اقرارہ فیحتال لدرئہ لانہ خالص حق اللہ تعالیٰ بخلاف حد القذف لان فیہ حق العبد والسکران فیہ کالصاحی عقوبۃ علیہ کما فی سائر تصرفاتہ ولو ارتد السکران لاتبین منہ امراتہ لان الکفر من باب الاعتقاد فلا یتحقق مع السکر وھذا قول ابی حنیفۃ ومحمد وفی ظاہر الروایۃ تکون ردۃ اگر مست نشہ نے اپنے اوپر اقرار کیا تو حد نہیں مارا جائے گا کیونکہ اس کے اقرار میں جھوٹ کا زیادہ احتمال ہے تو حد دور کرنے کے واسطے حیلہ معتبر ہوگا کیونکہ یہ حد تو خالص حق الٰہی ہے بخلاف حد قذف کے کیونکہ اس میں بندہ کا حق متعلق ہے اور اس میں جو مست نشہ ہو اور جو ہوش میں ہو دونوں برابر ہیں تاکہ مست نشہ اپنی سزا کو پہنچے جیسے اس کے دیگر تصرفات طلاق و اعتاق وغیرہ اس پر نافذ کئے جاتے ہیں لیکن اگر مست نشہ مرتد ہو گیا تو اس کی زوجہ اس سے بائنہ نہ ہوگی کیونکہ کفر تو اعتقادی چیز ہے تو نشہ کے ساتھ میں اس کا تحقق نہ ہوگا۔ اور یہ امام ابوحنیفہ و محمد کا قول ہے اور ظاہر الروایۃ میں مرتد ہو جائے گا ف۔ لیکن ظاہر الروایۃ کو چھوڑ کر قول اول مختار ہے۔

باب حد القذف!

یہ باب زنا کا بہتان لگانے کے بیان میں ہے۔ زنا کا بہتان لگانا بالاجماع کبیرہ گناہ ہے۔ الفتح۔ اور اگر اس نے غیر محصن کو قذف کیا جیسے کسی صغیرہ یا مملوکہ کو یا کسی آزادہ عورت کو جو خود ہتک حرمت کر لی ہے تو یہ صغیرہ گناہ ہے۔ النہر۔ واذا قذف الرجل رجلا محصنا او امراۃ محصنۃ بصریح الزنا وطالب المقذوف بالحد حدہ الحاکم ثمانین سوطا ان کان حرا لقولہ تعالیٰ والذین

یرمون المحصنات الی ان قال فاجلدوھم ثمانین جلدۃ الآیۃ والمراد الرمی بالزنا وبالاجماع وفی النص اشارۃ الیہ وھو اشتراط اربعۃ من الشھداء وھو مختص بالزنا ویشترط مطالبۃ المقذوف لان فیہ حقہ من حیث دفع العار واحصان المقذوف لما تلونا۔ اگر کسی شخص نے کسی مرد محصن یا عورت محصنہ کو صریح زنا کے ساتھ تہمت لگائی یعنی درحقیقت شرع میں وہ زانی نہیں ہے بلکہ اس نے بہتان کیا اور مقذوف نے حد کا مطالبہ کیا تو حاکم اس کو حد قذف کے اسی درے مارے گا اگر آزاد ہو بدلیل قولہ تعالٰے والذین یرمون المحصنات تا قولہ فاجلدوھم ثمانین جلدۃ۔ یعنی جو لوگ محصنہ عورتوں کو رمی کرتے ہیں پھر وہ اپنے قول پر چار گواہ نہیں لائے تو ان کو اسی درے مارو اور کبھی ان کی گواہی قبول نہ کرو آخر تک۔ اور بالاجماع آیۃ میں رمی سے زنا مراد ہے اور نص میں اس کی جانب اشارہ ہے اور وہ اس طرح کہ چار گواہوں کی شرط فرمائی کیونکہ چار گواہ فقط زنا کے واسطے مخصوص ہیں اور یہاں دو شرطیں لگائی ہیں ایک یہ کہ جس کو قذف کیا گیا وہ اس حد کا مطالبہ کرے کیونکہ شرم وعار دور ہونے کی راہ سے اسی کا حق ہے دوم یہ کہ مقذوف محصن ہو کیونکہ آیت میں محصنات کی قید ہے۔ اور جب شریک بن سحماء کو ہلال بن امیہ نے اپنی زوجہ کے ساتھ زنا کرنے کا دعویٰ کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ اس بات کے گواہ لا ورنہ تیری پیٹھ پر حد ہوگی۔ کما فی الصحیح۔ اور جب اللہ تعالٰے نے حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کی براءت وحی قرآن میں نازل فرمائی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ممبر پر یہ آیات سنائیں اور ممبر سے اتر کر حسان بن ثابت اور مسطح بن اثاثہ وحمنہ بنت جحش کو حد قذف مارے جانے کا حکم دیا۔ کما رواہ احمد وابوداؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ۔ بالجملہ مقذوف کے دعویٰ پر قاذف کو بحکم قرآن حد ماری جائے گی۔ قال ویفرق علی اعضائہ لما مر فی حد الزنا اور یہ درے قاذف کے اعضاء پر متفرق مارے جائیں گے چنانچہ حد زنا میں گزر چکا۔ ولا یجرد من ثیابہ لان سببہ غیر مقطوع بہ فلا یقام علی الشدۃ بخلاف حد الزنا۔ اور قاذف کو اپنے کپڑوں سے ننگا نہ کیا جاوے کیونکہ حد قذف کا سبب قطعی نہیں ہے تو سختی کے ساتھ یہ حد قائم نہ کی جائے گی بخلاف حد زنا کے۔ غیر انہ ینزع منہ الفرو والحشو لان ذلک یمنع ایصال الالم بہ۔ لیکن اس کی پوستین اور لبادہ رئیرہ بھراؤ کپڑا اتار لیا جائے گا کیونکہ ایسے کپڑے سے اس کو چوٹ کا اثر نہیں پہنچے گا۔ وان کان القاذف عبدا جلد اربعین سوطا لمکان الرق والاحصان ان یکون المقذوف حرا عاقلا بالغا مسلما عفیفا من فعل الزنا اما الحریۃ فلانہ یطلق علیہ اسم الاحصان قال اللہ تعالٰی فعلیھن نصف ما علی المحصنات من العذاب ای الحرائر والعقل والبلوغ لان العار لا یلحق بالصبی والمجنون لعدم تحقق فعل الزنا منھما والاسلام لقولہ علیہ السلام من اشرک باللہ فلیس بمحصن والعفۃ لان غیر العفیف لا یلحقہ العار وکذا القاذف صادق فیہ۔ اور اگر تہمت لگانے والا کوئی غلام ہو تو اس کو چالیس درے پڑیں گے کیونکہ رقیق ہے اور مقذوف کے محصن ہونے کے یہ معنی ہیں کہ آزاد وعاقل بالغ مسلمان اور فعل زنا سے پاکدامن ہو پس قید آزادی اس واسطے کہ اسی پر احصان کا نام بولا جاتا ہے۔ چنانچہ اللہ تعالٰے نے فرمایا فعلیھن نصف ما علی المحصنات من العذاب۔

اور محصنات سے آزاد عورتیں مراد ہیں اور عقل و بلوغ کی قید اس واسطے ہے کہ طفل و مجنون کو عار نہیں لاحق ہوتا کیونکہ ان دونوں سے زنا نہیں متحقق ہوتا ہے اور اسلام کی قید اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے اللہ تعالیٰ کے ساتھ شرک کیا وہ محصن نہیں ہے۔ رواہ اسحاق۔ اور عفت کی قید اس واسطے ہے کہ جو عفیفہ نہ ہو اس کو شرم نہیں لاحق ہوتی اور قاذف بھی اپنے قول میں سچا ہے۔ ومن نفی نسب غیرہ وقال لست لابیک فانہ یحد وھذا اذا کانت امہ حرۃ مسلمۃ لانہ فی الحقیقۃ قذف لامہ لان النسب انما ینفی عن الزانی لا عن غیرہ۔ جس نے دوسرے کے نسب کی نفی کی اور کہا کہ تو اپنے باپ کا نہیں ہے تو اس کو حد ماری جائے گی اور یہ اس وقت ہے کہ مقذوف کی ماں آزاد مسلمہ ہو کیونکہ نسب کی نفی کرنا درحقیقت اس کی ماں کو زناکاری کی تہمت ہے کیونکہ نسب صرف زانی سے نفی کیا جاتا ہے نہ دوسرے سے ف۔ اور اگر اس کی ماں کسی غیر کی باندی ہو جس سے اس کے باپ نے نکاح کیا ہو تو یہ شخص اپنی ماں کے مالک کا غلام ہے تو قاذف کے قول کے یہ معنی ہوئے کہ تو اپنے باپ کا نہیں بلکہ اپنے مولیٰ کا ہے اور اس سے نسب کی نفی لازم نہ ہوگی اور اگر کہا کہ تو اپنے ماں باپ کا نہیں ہے تو حد نہیں مارا جائے گا۔ ت۔ ومن قال لغیرہ فی غضب لست بابن فلان لابیہ الذی یدعی لہ یحد ولو قال فی غیر غضب لا یحد لان عند الغضب یراد بہ حقیقۃ سبا لہ وفی غیرہ یراد بہ المعاتبۃ بنفی مشابھتہ اباہ فی اسباب المروءۃ۔ جس نے دوسرے سے کہا کہ تو فلاں کا بیٹا نہیں ہے یعنی جس باپ سے وہ پکارا جاتا ہے اس سے نفی کی تو حد قذف ماری جائے گی۔ اور اگر غصہ میں یہ کلمہ نہ ہو تو حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ غصہ کی حالت میں گالی دینے کے طور پر اس کلام سے حقیقی معنی مراد ہوں گے اور بدون غصہ کے اس لفظ سے چشم نمائی مقصود ہوتی ہے گویا کہا کہ خلق و مروت میں تو اپنے باپ کے مشابہ نہیں ہے۔ ولو قال لست بابن فلان یعنی جدہ لم یحد لانہ صادق فی کلامہ ولو نسبہ الی جدہ لا یحد ایضا لانہ قد ینسب الیہ مجازا۔ اور اگر کہا کہ تو فلاں کا بیٹا نہیں ہے اور فلاں سے اس کے دادا کا نام لیا یعنی کہا کہ تو اپنے دادا کا بیٹا نہیں ہے تو حد نہیں مارا جائے گا کیونکہ وہ اپنے کلام میں سچا ہے اور اگر کہتا کہ تو اپنے دادا کا بیٹا ہے تو بھی حد نہیں مارا جاتا کیونکہ مجازاً کبھی دادا کی طرف نسبت کرتے ہیں۔ ولو قال لہ یا ابن الزانیۃ وامہ میتۃ محصنۃ فطالب الابن بحدہ حد القاذف لانہ قذف محصنۃ بعد موتھا۔ اور اگر کسی مرد کو کہا کہ او چھنال کے بچے حالانکہ اس کی ماں محصنہ مر چکی ہے پس بیٹے نے حد قذف کا دعویٰ کیا تو قاذف کو حد ماری جائے گی کیونکہ اس نے ایک محصنہ عورت کو اس کے مرنے کے بعد زناکاری کا عیب لگایا ف۔ بخلاف اس کے اگر وہ عورت زندہ ہوتی پھر مر جاتی تو حد ساقط ہو جاتی۔ البنایہ۔

ولا یطالب بحد القذف للمیت الا من یقع القدح فی نسبہ بقذفہ وھو الوالد والولد لان العار یلتحق بہ لمکان الجزئیۃ فیکون القذف متناولا لہ معنی وعند الشافعی یثبت حق المطالبۃ لکل وارث لان حد القذف یورث عندہ علی ما نبین وعندنا ولایۃ المطالبۃ لیس بطریق الارث بل لما ذکرنا ولھذا یثبت عندنا للمحروم عن المیراث بالقتل ویثبت لولد البنت کما یثبت لولد الابن خلافا لمحمد ویثبت لولد الولد حال قیام الولد خلافا لزفر۔ اور میت کے واسطے حد قذف کا مطالبہ

کوئی نہیں کرسکتا سوائے اس شخص کے جس کے نسب میں میت کے قذف سے عیب و عار لاحق ہوا ہو وہ باپ و فرزند ہے یعنی اوپر کی جانب باپ اور دادا وغیرہ ہو جائے کی جانب بیٹا بیٹی و ان کی اولاد نیچے درجہ تک ہو کیونکہ والد یا اولاد کو جزئیت کے لحاظ سے بوجہ قذف کے عار لاحق ہوگا تو میت کو قذف کرنا فی المعنی ان سب کو شامل ہے اور امام شافعی کے نزدیک میت کی طرف سے ہر وارث کو مطالبہ کا اختیار ہے کیونکہ ان کے نزدیک حد قذف بھی میراث ہوتی ہے۔ چنانچہ ہم بیان کریں گے اور ہمارے نزدیک مطالبہ کا استحقاق بوجہ میراث نہیں ہے بلکہ اس وجہ سے کہ اس کے قذف میں یہ لوگ بھی شامل ہیں لہٰذا جو شخص میراث سے محروم ہو مثلاً اس نے میت کو قتل کیا ہو اس کو حد قذف کے مطالبہ کا ہمارے نزدیک اختیار ہے اور جیسے پسر کی اولاد مطالبہ کرسکتی ہے ویسے ہی دختر کی اولاد کو بھی مطالبہ قذف کا استحقاق ہے اور اس میں امام محمد کا اختلاف ہے اور اگر فرزند زندہ ہو تو اس کی زندگی میں فرزند کی اولاد کو اپنے دادا یا نانا میت کے قذف کا مطالبہ پہنچتا ہے اور اس میں زفرؒ کا اختلاف ہے۔ واذا کان المقذوف محصنا جاز لابنه الکافر والعبد ان یطالب بالحد خلافا لزفر هو یقول القذف یتناوله معنى لرجوع العار الیه ولیس طریقه الارث عندنا فصار کما اذا کان متناولا له صورة ومعنى ولنا انه عیره بقذف محصن فیاخذه بالحد وهذا لان الاحصان فی الذی ینسب الى الزنا شرط لیقع تعییرا على الکمال ثم یرجع هذا التعییر الکامل الى ولده والکفر لا ینافی اهلیة الاستحقاق بخلاف ما اذا تناول القذف نفسه لانه لم یوجد التعییر على الکمال لفقد الاحصان فی المنسوب الى الزنا۔
جس شخص کو زنا کی تہمت لگائی گئی اگر وہ محصن ہو تو اس کے بیٹے کو مطالبہ حد کا اختیار ہے اگرچہ بیٹا کافر یا کسی کا غلام ہو۔ اور اس میں زفر رحمہ اللہ کا خلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ یہ تہمت فی المعنی اس بیٹے کو بھی شامل ہے کیونکہ شرم و عار اس کی طرف رجوع ہوتی ہے۔

اور ہمارے نزدیک یہ بطریق میراث نہیں ہے تو ایسا ہوگیا کہ گویا یہ تہمت بظاہر و باطن اس کو شامل ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ تہمت لگانے والے نے مقذوف کے بیٹے کو اس طرح عار دلائی کہ اس کے محصن باپ کو تہمت لگائی تو بیٹا اس قاذف کو حد قذف کے واسطے ماخوذ کرے گا۔ اس وجہ سے کہ جس شخص کو زنا کی نسبت لگائی جائے اس کا محصن ہونا شرط ہے تاکہ عار دلانا پورے طور پر واقع ہو پھر یہ پوری عار اس کے فرزند کی جانب رجوع کرے گی یعنی فرزند مطالبہ حد کا مستحق ہوگا اور لیے استحقاق میں کافر ہونے سے لیاقت نہیں جاتی ہے بخلاف اس کے اگر اس کافر یا غلام کو خود قذف کیا گیا تو وہ اپنا مطالبہ نہیں کرسکتا ہے کیونکہ اس کو عار دلانا پورے طور پر نہیں پایا گیا کیونکہ اس میں احصان نہیں پایا جاتا ہے اگرچہ زنا کی نسبت دی گئی ہو۔ ولیس للعبد ان یطالب مولاه بقذف امه الحرة ولا للابن ان یطالب اباه بقذف امه الحرة المسلمة لان المولى لا یعاقب بسبب عبده وکذا الاب بسبب ابنه ولهذا لا یقاد الوالد بولده ولا السید بعبده ولو کان لها ابن من غیره له ان یطالب لتحقق السبب وانعدام المانع۔ اگر غلام کے مولیٰ نے غلام کی آزاد ماں کو قذف کیا یا باپ نے بیٹے کی آزاد مسلمہ ماں کو قذف کیا تو غلام یا پسر کو حد قذف کے مطالبہ کا اختیار نہیں ہے کیونکہ مولیٰ بسبب اپنے غلام کے عذاب نہیں کیا جائے گا اور اسی طرح باپ بسبب اپنے پسر کے عذاب نہ کیا جائے گا۔

اسی وجہ سے پسر کو قتل کرنے سے باپ قصاص میں قتل نہیں کیا جاتا اور نہ غلام کو قتل کرنے سے مولی قصاص میں قتل ہوتا ہے ہاں اگر اس عورت کا کوئی بیٹا دوسرے شوہر سے ہو تو اس کو مطالبہ کا اختیار رہے۔ کیونکہ سبب یعنی قذف موجود ہے اور روکنے والی چیز ناداروبے فہ ہے لیکن یہ حکم دنیاوی ہے اور آخرت میں اگر جھوٹ تہمت لگائی پھر بغیر توبہ کے مرگیا تو عذاب ہوگا۔ چنانچہ حدیث ابوہریرہ میں ہے کہ جس نے اپنی مملوک کو زنا کی تہمت لگائی تو قیامت کے روز اس پر حد قائم کی جائے گی مگر آنکہ وہ ایسا ہی ہو جیسا مولی نے کہا ہے رواہ البخاری ومسلم۔ ومن قذف غیرہ فمات المقذوف بطل الحد وقال الشافعی لا یبطل ولومات بعدما اقیم بعض الحد بطل الباقی عندنا خلافا له بناء علی انه یورث عنده ولا یورث عندنا ولا خلاف ان فیه حق الشرع وحق العبد فانه شرع لدفع العار عن المقذوف وهو الذی ینتفع به علی الخصوص فمن هذا الوجه حق العبد ثم انه شرع زاجرا ومنه سمی حدا والمقصود من شرع الزواجر اخلاء العالم عن الفساد وهذا آیة حق الشرع وبکل ذلک تشهد الاحکام واذا تعارضت الجهتان فالشافعی مال الی تغلیب حق العبد تقدیما لحق العبد باعتبار حاجته وغناء الشرع ونحن صرنا الی تغلیب حق الشرع لان ما للعبد من الحق یتولاہ مولاہ فیصیر حق العبد مرعیا به ولا کذلک عکسه لانه لا ولایة للعبد فی استیفاء حقوق الشرع الا نیابة وهذا هو الاصل المشهور الذی یتخرج علیه الفروع المختلف فیها منها الارث اذ الارث یجری فی حقوق العباد لا فی حقوق الشرع ومنها العفو فانه لا یصح عفو المقذوف عندنا ویصح عنده ومنها انه لا یجوز الاعتیاض عنه ویجری فیه التداخل وعنده لا یجری وعن ابی یوسف فی العفو مثل قول الشافعی ومن اصحابنا من قال ان الغالب حق العبد وخرج الاحکام والاول اظهر۔ اگر زید نے خالد کو تذف کیا پھر خالد مرگیا تو حد قذف باطل ہوگئی اور شافعیؒ نے فرمایا کہ باطل نہیں ہوگی اور اگر زید پر تھوڑی حد قائم کی گئی تھی کہ خالد مرگیا تو ہمارے نزدیک باقی حد باطل ہو جائے گی بخلاف قول شافعی کے اس بناء پر کہ حد قذف ان کے نزدیک میراث ہو جاتی ہے اور ہمارے نزدیک میراث نہیں ہوتی اور اس میں کچھ خلاف نہیں کہ حد قذف میں ایک حق شرع ہے اور دوسرا حق بندہ ہے کیونکہ حد قذف اس واسطے مشروع ہے کہ مقذوف سے عار دفع ہو اور وہی خاص کر اس سے نفع اٹھاتا ہے۔ پس اس راہ سے اس میں بندہ کا حق ہے پھر وہ اس واسطے بھی مشروع ہے کہ لوگوں کو ایسی بات کہنے سے زجر ہو اور اسی سے اس کا حد نام رکھا گیا ہے۔ اور زجر کرنے والی حد کے مشروع کرنے سے مقصد یہ ہے کہ عالم فساد سے خالی ہو اور یہ حق شرع ہونے کا نشان ہے اور ان دونوں میں سے ہر ایک حق کے واسطے کچھ احکام شاہد ہیں اور جب دونوں طرفین متعارض ہوئیں تو شافعی رحمہ اللہ نے اسی جانب میل کیا کہ اس میں بندہ کا حق غالب ہے تاکہ بندہ کا حق مقدم رکھا جائے۔ اس نظر سے کہ بندہ ایک محتاج ہے اور شرع محتاج نہیں ہے اور ہم نے اس جانب میل کیا کہ اس میں حق شرع غالب ہے کیونکہ جو کچھ بندہ کا حق ہے اس کا متولی خود بندہ کا مالک یعنی اللہ تعالیٰ ہے تو حق بندہ کی ہر طرح نگہداشت رہی اور اس قسم کے برعکس نہیں ہے کیونکہ بندہ کو حقوق شرع حاصل کرنے میں کوئی ولایت نہیں ہے مگر بطور نیابت کے اور یہی اصل مشہور ہے جس پر ہمارے وشافعی کے درمیان فروع کے احکام مختلف

نکلتے ہیں۔ از انجملہ یہ کہ بندوں کے حقوق میں میراث جاری ہوتی ہے اور حقوق شرع میں جاری نہیں ہوتی یعنی حد قذف میں بھی ان کے نزدیک میراث ہوگی اور از انجملہ عفو ہے کہ اگر مقذوف عفو کردے تو ہمارے نزدیک نہیں صحیح ہے یعنی بحق شرع حد جاری ہوگی اور شافعی کے نزدیک صحیح ہے اور از انجملہ یہ ہے کہ قذف کا عوض لے لینا جائز نہیں ہے یعنی ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے کیونکہ حق الٰہی غالب ہے اور اس میں تداخل جاری ہوگا یعنی اگر کئی آدمیوں کو قذف کیا تو سب کے واسطے ایک حد ماری جائے گی اور شافعی کے نزدیک تداخل نہیں ہوگا۔ اور عفو کی صورت میں ابو یوسف سے مثل قول شافعی کے روایت آئی ہے اور ہمارے اصحاب حنفیہ میں سے بعض نے کہا کہ اس میں بندہ کا حق غالب ہے اور مثل شافعی کے احکام نکالے ولیکن قول اول اظہر ہے ف۔ اور اسی پر عامہ مشائخ ہیں۔ النہایہ۔ ومن اقر بالقذف ثم رجع لم یقبل رجوعہ لان للمقذوف فیہ حقا فیکذبہ فی الرجوع بخلاف ما ھو خالص حق اللہ لانہ لا مکذب لہ فیہ۔ اور جس شخص نے زنا کا بہتان لگانے کا اقرار کیا پھر اس اقرار سے پھر گیا تو اس کا پھرنا قبول نہ ہوگا کیونکہ اس میں مقذوف کا حق متعلق ہوگا تو وہ پھرنے میں اس کی تکذیب کرے گا بخلاف ایسی حد کے جو خالص حق اللہ عزوجل ہے کیونکہ اس کے اقرار سے پھرنے میں کوئی جھٹلانے والا نہیں ہے۔ ومن قال لعربی یا نبطی لم یحد لانہ یراد بہ التشبیہ فی الاخلاق او عدم الفصاحۃ وکذا اذا قال لست بعربی لما قلنا۔ اگر کسی نے عربی آدمی کو کہا کہ او نبطی تو اس کو حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ اس سے بد اخلاقی میں یا فصیح نہ ہونے میں تشبیہ دینا مراد ہوتا ہے یعنی زنا کا بہتان نہیں ہے اور اسی طرح اگر عربی سے کہا کہ تو عربی نہیں ہے تو بھی یہی حکم ہے اسی وجہ مذکور سے کہ بد اخلاقی میں تشبیہ مقصود ہے۔ ومن قال لرجل یا ابن ماء السماء فلیس بقاذف لانہ یراد بہ التشبیہ فی الجود والسماحۃ والصفاء لان ماء السماء لقب بہ لصفائہ وسخائہ۔ اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ او آسمانی پانی کے بچے تو وہ قذف کرنے والا نہ ہوگا کیونکہ اس لفظ سے بخشش و جوانمردی و صفائی میں تشبیہ مقصود ہوتی ہے کیونکہ آسمانی پانی کا لقب بوجہ صفائی و سخاوت کے ہے ف۔ یعنی جیسے آسمانی پانی بے میل اور بکثرت برستا ہے اسی طرح اس شخص کا لطف خالص و حق ہے اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حدیث دربارۂ حضرت اسمٰعیل علیہ السلام کی والدہ ہاجرہ کے روایت کر کے کہا کہ فہی امکم یا بنی ماء السماء۔ یعنی اے آسمانی پانی کی اولاد یہی تمہاری والدہ ہے رواہ البخاری۔ اس سے ظاہر ہے کہ یہ لفظ بطور تعریف ہے نہ بطور مذمت۔ م۔ وان نسبہ الی عمہ او خالہ او الی زوج امہ فلیس بقاذف لان کل واحد من ھؤلاء یسمی ابا اما الاول فلقولہ تعالٰی نعبد الٰہک والٰہ ابائک ابراھیم واسمعیل واسحق واسمعیل کان عمالہ والثانی لقولہ علیہ السلام الخال اب والثالث للتربیۃ۔ اگر کسی کو اس کے چچا یا ماموں یا ماں کے شوہر کی طرف نسبت کیا یعنی اس کو اس کے چچا کا فرزند یا ماموں کا فرزند یا سوتیلے باپ کا فرزند کہا تو وہ قاذف نہ ہوگا کیونکہ ان لوگوں میں سے ہر ایک کو باپ بولتے ہیں چنانچہ چچا کو باپ کہنا اس آیت میں ہے۔ نعبد الٰہک والٰہ آبائک ابراھیم واسمٰعیل واسحاق۔ یعنی حضرت یعقوب کے بیٹوں نے یعقوب کو جواب دیا کہ ہم عبادت کریں گے آپ کے پروردگار اور آپ کے باپوں ابراہیم و اسمٰعیل و اسحاق علیہ السلام کے پروردگار کی حالانکہ اسمٰعیل علیہ السلام یعقوب علیہ السلام کے چچا تھے۔

اور ماموں کو باپ کہنا اس دلیل سے کہ حدیث میں آیا کہ ماموں باپ ہے (ولیکن یہ حدیث غریب ہے ہاں مسند الفردوس میں یہ روایت ہے کہ جس کا والد زندہ نہ ہو تو ماموں اس کا والد ہے۔ الزیلعی) اور سوتیلا باپ بوجہ تربیت کے باپ کہلاتا ہے۔ ومن قال لغیرہ زنأت فی الجبل وقال عنیت صعود الجبل حد وھذا عند ابی حنیفة وابی یوسف وقال محمد لا یحد لان المھموز منہ للصعود حقیقة قالت امرأة من العرب وارق الی الخیرات زنأ فی الجبل۔ وذکر الجبل یقررہ مرادا ولھما انہ یستعمل فی الفاحشة مھموزا ایضا لان من العرب من یھمز الملین المھموز وحالة الغضب والسباب تعین الفاحشة مرادا بمنزلة ما اذا قال یا زانئ او قال زنأت وذکر الجبل انما یعین الصعود مرادا اذا کان مقرونا بکلمة علی اذ ھو المستعمل فیہ ولو قال زنأت علی الجبل قیل لا یحد لما قلنا وقیل یحد للمعنی الذی ذکرناہ۔ اگر کسی نے دوسرے سے عربی زبان میں کہا کہ زنأت فی الجبل اور دعویٰ کیا کہ میری مراد یہ تھی کہ تو پہاڑ پر چڑھا تو قبول نہ ہوگا اور اس کو حد قذف ماری جائے گی اور یہ امام ابو حنیفہ وابو یوسفؒ کا قول ہے اور امام محمدؒ نے کہا کہ حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ لفظ زنأت جو ہمزہ کے ساتھ ہے وہ درحقیقت چڑھائی کے معنی میں ہے یعنی زناکاری کے معنی میں مجاز ہے چنانچہ عرب کی ایک عورت نے اپنے فرزند کو کہا وارق الی الخیرات زنأ فی الجبل۔ یعنی پہاڑ پر چڑھنے کی طرف خوبیوں کی طرف چڑھ جا اور پہاڑ کا ذکر کرنا اسی معنی کو متعین کرتا ہے یعنی پہاڑ پر چڑھنا مراد ہے اور پہاڑ پر زنا کرنا مراد نہیں ہے اور امام ابو حنیفہ وابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ زنات بالف کی طرح زنأت بہمزہ بھی فعل فاحشہ کے معنی میں بولا جاتا ہے کیونکہ بعض عرب خفیف الف کو ہمزہ کہتے ہیں جیسے ہمزہ کو ہلکا الف کہتے ہیں اور غصہ اور گالی گلوچ کی حالت معنی فاحشہ مراد ہونے کو متعین کرتی ہے بمنزلہ اس کے کہ اگر کہا یا زانی یا کہا زنأت تو یہی مقصود ہے اور جبل پہاڑ کا ذکر کرنا جب ہی چڑھائی کے معنی مراد ہونا متعین کرے گا کہ علی الجبل کہے یعنی پہاڑ پر چڑھا کیونکہ یہی محاورہ مستعمل ہے۔ اور اگر کہا کہ زنأت علی الجبل تو بعض نے کہا کہ حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ حرف علیٰ کے ساتھ چڑھائی کے معنی متعین ہیں یعنی تو پہاڑ پر چڑھا اور بعض نے کہا کہ حد قذف ماری جائے گی کیونکہ غصہ کی حالت سے بدکاری کے معنی متعین ہیں یعنی مراد یہ کہ تو نے پہاڑ میں زنا کیا۔ ومن قال لآخر یا زانی فقال لا بل انت فانھما یحدان معناہ لا بل انت زان اذ ھی کلمة عطف یستدرک بھا الغلط فیصیر الخبر المذکور فی الاول مذکورا فی الثانی۔ اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ یا زانی پس اس نے جواب دیا کہ نہیں تو بلکہ تو زانی ہے اس واسطے کہ کلمہ بلکہ واسطے عطف کے آتا ہے جس سے غلطی سابق رفع کی جاتی ہے تو اول کلام میں جو خبر مذکور تھی وہ دوسرے میں مذکور رہ جائے گی۔ ومن قال لامرأتہ یا زانیة فقالت لا بل انت حدت المرأة ولا لعان لانھما قاذفان وقذفہ یوجب اللعان وقذفھا الحد وفی البداءة بالحد ابطال اللعان لان المحدود فی القذف لیس باھل لہ ولا ابطال فی عکسہ اصلا فیحتال للدرء اذ اللعان فی معنی الحد۔

اگر مرد نے اپنی زوجہ سے کہا کہ او زانیہ پس عورت نے کہا کہ نہیں بلکہ تو ہے تو عورت کو حد قذف ماری جائے گی اور دونوں میں لعان نہ ہوگا اس کی وجہ یہ ہے کہ شوہر اور زوجہ دونوں باہم قذف کرنے

والے ہیں اور مرد کا قذف کرنا لعان کو واجب کرتا ہے اور عورت کا قذف کرنا حد واجب کرتا ہے اور عورت پر پہلے حد مار دینے میں لعان مٹا جاتا ہے کیونکہ جو حد قذف میں حد مارا گیا ہو وہ لعان کی لیاقت نہیں رکھتا ہے اور پہلے لعان کرنے میں حد قذف باطل نہیں ہوتی لہذا لعان دور کرنے کے واسطے یہی حیلہ ہوگا کیونکہ لعان تو حد زنا کے معنی میں ہے۔ ولو قالت زنیت بک فلا حد ولا لعان ومعناہ قالت بعدما قال لہا یا زانیۃ لوقوع الشک فی کل واحد منہما لانہ یحتمل انہا ارادت الزنا قبل النکاح فیجب الحد دون اللعان لتصدیقہا ایاہ وانعدامہ منہ ویحتمل انہا ارادت زنائی ما کان معک بعد النکاح لانی ما مکنت احدا غیرک وہو المراد فی مثل ہذہ الحالۃ وعلی ہذا الاعتبار یجب اللعان دون الحد علی المرأۃ لوجود القذف منہ وعدمہ منہا فجاء ما قلنا۔ اور اگر زوجہ نے شوہر کے جواب میں کہا کہ ہاں میں نے تیرے ساتھ زنا کیا ہے تو حد واجب نہ ہوگی اور نہ لعان اور اس کے معنی یہ ہیں کہ جب شوہر نے اس کو یا زانیہ کہا تو اس کے جواب میں اس نے کہا کہ میں نے تیرے ساتھ زنا کیا ہے تو حد یا لعان کچھ واجب نہ ہوگی۔ اس واسطے کہ دونوں میں سے ہر ایک میں شک پڑ گیا کیونکہ شاید عورت کی مراد یہ ہو کہ قبل نکاح کے تیرے ساتھ زنا کیا ہے تو اس صورت میں حد واجب ہوگی اور لعان واجب نہ ہوگا کیونکہ عورت نے شوہر کے قول کی تصدیق کی اور شوہر کی طرف سے تصدیق نہیں پائی گئی اور شاید عورت کی یہ مراد کہ میرا زنا یہی وطی ہے جو تیرے ساتھ بعد نکاح کے پائی گئی کیونکہ میں نے سوائے تیرے کسی مرد کو اپنے اوپر قابو نہیں دیا ہے اور ایسی حالت میں یہی مراد ہوتی ہے اور اس اعتبار پر لعان واجب ہوگا اور عورت پر حد قذف واجب نہ ہوگی۔ کیونکہ شوہر کی طرف سے بہتان زنا پایا گیا اور زوجہ کی طرف سے نہیں پایا گیا۔ پس جب دونوں احتمال ہیں تو وہی نکلا جو ہم نے بیان کیا ہے کہ شک کی وجہ سے نہ حد قذف واجب ہوگی اور نہ لعان واجب ہوگا۔ ومن اقر بولد ثم نفاہ فانہ یلاعن لان النسب لزمہ باقرارہ وبالنفی بعدہ صار قاذفا فیلاعن۔ اگر شوہر نے پہلے فرزند کا اقرار کیا پھر نفی کی تو اس پر لعان واجب ہوگا کیونکہ پہلے اس کے اقرار سے نسب لازم ہو گیا پھر جب نسب کی نفی کی تو زوجہ کو زنا کی تہمت دینے والا ہوا پس لعان کرے گا۔ وان نفاہ ثم اقر بہ حد لانہ لما اکذب نفسہ بطل اللعان لانہ حد ضروری صیر الیہ ضرورۃ التکاذب والاصل فیہ حد القذف فاذا بطل التکاذب یصار الی الاصل۔ اور اگر شوہر نے پہلے فرزند کی نفی کی پھر اقرار کیا کہ میرا ہے تو شوہر کو حد قذف ماری جائے گی، کیونکہ جب اس نے اپنے آپ کو جھوٹا بتلایا تو لعان باطل ہو گیا کیونکہ لعان بضرورت ہے یعنی شوہر و زوجہ میں سے ہر ایک دوسرے کی تکذیب کرتا تھا بدون گواہوں کے تو ناچار لعان لیا گیا۔ اور اصل اس میں حد قذف واجب تھی پس دونوں طرف کا جھٹلانا مٹا یعنی مرد نے اپنے آپ کو جھوٹا بتلایا تو اصل یعنی حد قذف پر عمل ہوگا۔ والولد ولدہ فی الوجہین لاقرارہ بہ سابقا او لاحقا واللعان یصح بدون قطع النسب کما یصح بدون الولد۔ اور بچہ دونوں صورتوں میں اس کا بچہ ہوگا کیونکہ اس نے بچہ کا اقرار خواہ پہلے کیا خواہ پیچھے کیا ہے اور لعان واقع ہونا بدون قطع نسب کے صحیح ہے جیسے بدون فرزند کے صحیح ہے۔ وان قال لیس بابنی ولا بابنک فلا حد ولا لعان لانہ انکر الولادۃ وبہ لا یصیر قاذفا۔ اور اگر شوہر نے زوجہ سے کہا کہ یہ میرا بیٹا

نہیں اور نہ تیرا بیٹا ہے تو حد یا لعان کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ اس نے ولادت سے انکار کیا اور اس سے قذف کرنے والا نہیں ہوتا ہے۔ ومن قذف امرأة ومعها اولاد لا یعرف لهم اب او قذف الملاعنة بولد والولد حی او قذفها بعد موت الولد فلا حد علیه لقیام امارة الزنا منها وهی ولادة ولد لا اب له ففاتت العفة نظرا الیها وهی شرط الاحصان۔ اگر کسی نے ایسی عورت کو زنا کا بہتان لگایا جس کے ساتھ ایسی اولاد موجود ہے جن کا باپ نہیں معلوم ہوتا یا اس نے ایسی عورت کو قذف کیا جس نے اپنے شوہر سے اپنے بچے کی بابت لعان کیا تھا حالانکہ وہ بچہ زندہ ہے یا اس کے مرنے کے بعد اس عورت کو قذف کیا تو قاذف پر حد قذف نہ ہوگی کیونکہ عورت سے آثار زنا موجود ہیں یعنی ایسا بچہ جنا جس کا باپ نہیں ہے۔ پس بنظر ان آثار کے عورت سے عفت جاتی رہی اور احصان کی شرط ہے کہ عفت موجود ہو۔ ولو قذف امرأة لاعنت بغیر ولد فعلیه الحد لانعدام امارة الزنا۔ اور اگر ایسی عورت کو قذف کیا جس نے بغیر بچہ کے لعان کیا ہے تو اس کو حد قذف ماری جائے گی کیونکہ زنا کی علامت نہیں موجود ہے ف۔ اگر کہا جاوے کہ عورت کے حق میں لعان بجائے زنا کے ہونا صرف شوہر کے حق میں ہے اور غیروں کے حق میں نہیں ہے۔ قال ومن وطی وطیا حراما فی غیر ملکه لم یحد قاذفه لفوات العفة وهی شرط الاحصان ولان القاذف صادق والاصل فیه ان من وطی وطیا حراما لعینه لایجب الحد بقذفه لان الزنا هو الوطی المحرم لعینه وان کان محرما لغیره یحد لانه لیس بزنا فالوطی فی غیر الملک من کل وجه ومن وجه حرام لعینه وکذا الوطی فی الملک والحرمة مؤبدة فان کانت الحرمة موقتة فالحرمة لغیره وابوحنیفة رح یشترط ان یکون الحرمة المؤبدة ثابتة بالاجماع او بالحدیث المشهور لتکون ثابتة من غیر تردد۔ جس نے اپنی غیر ملک میں حرام وطی کی تو اس کے قذف کرنے والے کو حد نہیں ماری جاتی ہے کیونکہ عفت جاتی رہی حالانکہ عفت شرط احصان ہے اور اس لئے کہ قاذف اپنے قول میں سچا ہے اور اصل اس باب میں یہ ہے کہ جس نے ایسی وطی کی جو اپنی ذات سے حرام ہے تو اس کے قاذف کو حد نہیں ماری جائے گی۔ کیونکہ زنا ایسی وطی کا نام ہے جو بذاتہ حرام ہو اور اگر یہ وطی اپنی ذات سے خارج کسی وجہ سے حرام ہو تو اس کے قاذف کو حد ماری جائے گی کیونکہ یہ زنا نہیں ہے پس اگر ایسی عورت سے وطی کی جو کسی وجہ سے ملک میں نہیں ہے یا ہر وجہ سے ملک میں نہیں ہے تو یہ وطی ذاتی حرام ہے اور اسی طرح اگر ملک نکاح یا ملک رقبہ موجود ہونے کے ساتھ وطی کی لیکن یہ عورت اس پر دائمی حرام ہے تو بھی حرمت بالذات ہے اور اگر وطی کی حرمت کسی وقت تک ہو جیسے حالت حیض میں وطی حرام ہے تو یہ حرمت بوجہ امر خارج کے ہے اور ابوحنیفہ رحمہ اللہ دائمی حرمت میں یہ شرط کرتے ہیں کہ اس کا ثبوت باجماع یا بحدیث مشہور ہو تاکہ اس کا ثبوت بغیر تردد ہو اور اس اصل کے مسائل آئندہ بیان فرمائے چنانچہ لکھا۔ بیانه من قذف رجلا وطی جاریة مشترکة بینه وبین آخر فلا حد علیه لانعدام الملک من وجه۔ بیان یہ کہ جس نے ایسی باندی سے وطی کی جو اس کے اور غیر کے درمیان مشترک تھی پس کسی نے اس کو زانی کہا تو اس پر حد قذف نہ ہوگی کیونکہ ایک راہ سے ملک نہیں ہے۔ وکذا اذا قذف امرأة زنت فی نصرانیتها لتحقق الزنا منها شرعا لانعدام الملک ولهذا وجب علیها الحد۔ اور اسی طرح اگر ایسی عورت کو زنا کی تہمت دی جو اپنی نصرانیت وکفر کی حالت میں زنا کر چکی

ہے تو قاذف پر حد نہ ہوگی کیونکہ شرعاً اس سے زنا متحقق ہو چکا کیونکہ ملکیت نہ اور نہ حق اسی واسطے اس
عورت پر حد واجب ہوئی۔ ولو قذف رجلا اتی امتہ وھی مجوسیۃ او امراتہ وھی حائض او مکاتبۃ لہ
فعلیہ الحد لان الحرمۃ مع قیام الملک وھی موقتۃ فکانت الحرمۃ لغیرہ فلم یکن زنا وعن ابی یوسفؒ
ان وطی المکاتبۃ یسقط الاحصان وھو قول زفرؒ لان الملک زائل فی حق الوطی ولھذا یلزمہ العقر
بالوطی ونحن نقول ملک الذات باق والحرمۃ لغیرہ اذ ھی موقتۃ۔ اور اگر ایسے شخص کو تہمت دی جس نے
اپنی مجوسیہ باندی سے یا اپنی زوجہ سے حالت حیض میں یا اپنی مکاتبہ سے وطی کی تو قاذف پر حد ماری جائے
گی کیونکہ ملک قائم ہونے کے ساتھ حرمت ہے اور حرمت صرف ایک وقت تک محدود ہے تو یہ حرمت
ذاتی نہ ہوئی بلکہ حرمت خارجی ہے تو یہ زنا نہ ہوا۔ اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ اپنی مکاتبہ سے
سے وطی کرنے میں احصان ساقط ہو جاتا ہے اور یہی زفرؒ کا قول ہے کیونکہ وطی کے حق میں ملکیت زائل ہے
اسی وجہ سے مولی پر وطی کا عقر لازم آتا ہے اور ہم کہتے ہیں کہ اس کی ذات کی ملکیت باقی ہے اور یہ
حرمت خارجی ہے کیونکہ ایک وقت تک محدود ہے نہ ہے یعنی اگر کتابت فسخ ہو جائے تو اس کے
ساتھ وطی کرنا حلال ہو جائے۔ ولو قذف رجلا وطی امتہ وھی اختہ من الرضاعۃ لا یحد لان الحرمۃ
موبدۃ وھذا ھو الصحیح۔ جس شخص نے اپنی باندی سے جو اس کی رضاعی بہن ہے وطی کر لی تو اس
کے قاذف کو حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ باوجود ملک کے یہ حرمت دائمی ہے اور یہی صحیح ہے۔
ولو قذف مکاتبا مات وترک وفاء لا حد علیہ لتمکن الشبھۃ فی الحریۃ لمکان اختلاف الصحابۃؓ
اگر مکاتب کو زنا کی تہمت لگائی اور وہ ادائے کتابت کے لائق مال چھوڑ کر مر گیا تو اس کے قاذف پر
حد واجب نہ ہوگی کیونکہ اس کی آزادی میں شبہ پیدا ہو گیا کیونکہ اس میں صحابہ رضی اللہ عنہم کا اختلاف
ہے۔ ولو قذف مجوسیا تزوج بامہ ثم اسلم یحد عند ابی حنیفۃؒ وقالا لا حد علیہ وھذا بناء
علی ان تزوج المجوسی بالمحارم لہ حکم الصحۃ فیما بینھم عندہ خلافا لھما وقد مر فی النکاح۔ اگر مجوسی
نے اپنی ماں سے نکاح کر کے وطی کی تھی پھر وہ مسلمان ہو گیا اور اس کو کسی نے زانی کہا تو امام ابو حنیفہ کے
نزدیک قاذف کو حد ماری جائے گی اور صاحبین نے کہا کہ اس پر کچھ حد نہیں ہے اور یہ مسئلہ اس بناء
پر ہے کہ اگر مجوسی نے اپنی دائمی محرمات سے نکاح کیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک مجوسیوں میں صحیح ہے اور
صاحبین کے نزدیک نہیں صحیح ہے چنانچہ نکاح اہل شرک میں یہ مسئلہ بیان ہو چکا۔ واذا دخل الحربی دارنا
بامان فقذف مسلما حد لان فیہ حق العبد وقد التزم ایفاء حقوق العباد ولانہ طمع فی ان لا یؤذی
فیکون ملتزما ان لا یؤذی وموجب اذاہ۔ اگر کوئی حربی امان لے کر دارالاسلام میں آیا اور اس نے
کسی مسلمان کو زنا کا بہتان لگایا تو اس کو حد ماری جائے گی کیونکہ اس میں بندہ کا حق ہے اور حربی نے
بندوں کا حق ادا کرنے کا التزام کر لیا تھا اور اس وجہ سے کہ حربی کی طمع یہ تھی کہ
اس کو کوئی ایذاء نہ دے تو اس نے بھی یہ التزام کر لیا تھا کہ کسی کو ایذا نہ
دے گا اور نہ ایسی بات کرے گا کہ جس سے ایذا پہنچے۔ واذا حد المسلم
فی قذف سقطت شہادتہ وان تاب وقال الشافعیؒ تقبل اذا تاب وھی تعرف فی الشہادات۔

اگر کسی مسلمان کو تہمت لگانے کی وجہ سے حد ماری گئی تو اس کی گواہی ساقط ہوگی اگرچہ توبہ کرے۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ جب توبہ کرلی تو گواہی قبول ہوگی۔ اور یہ مسئلہ کتاب الشہادات میں معلوم ہوگا۔ واذا حد الکافر فی قذف لم یجز شہادتہ علی اہل الذمۃ لان لہ الشہادۃ علی جنسہ فترد تتمۃ لحدہ فان اسلم قبلت شہادتہ علیہم وعلی المسلمین لان ہذہ شہادۃ استفادہا بعد الاسلام فلم تدخل تحت الرد بخلاف العبد اذا حد حد القذف ثم اعتق حیث لا تقبل شہادتہ لانہ لا شہادۃ لہ اصلا فی حال الرق فکان رد شہادتہ بعد العتق من تمام حدہ۔

اور اگر کافر کو حد قذف میں حد ماری گئی تو اس کی گواہی ذمی کافروں پر قبول نہ ہوگی کیونکہ کافروں کی گواہی کافروں پر جائز ہوتی ہے مگر قاذف کی گواہی بطور تتمہ حد کے رد کردی جائے گی۔ پھر اگر اس کے بعد وہ مسلمان ہوگیا تو اس کی گواہی ذمیوں و مسلمانوں سب پر قبول ہے۔ کیونکہ اس گواہی کو اس نے اسلام کے بعد پایا تو یہ رد ہونے میں داخل نہ ہوگی بخلاف مسلمان غلام کے کہ اگر اس کو حد قذف ماری گئی پھر وہ آزاد کیا گیا تو اس کی گواہی قبول نہ ہوگی کیونکہ غلامی کی حالت میں اس کی گواہی نہ تھی تو بعد آزادی کے اس کی گواہی بطور تتمہ حد کے رد کی جائے گی ف۔ اور کافر کے واسطے کافروں پر گواہی تھی وہ بطور تتمہ کے رد ہوچکی پھر بعد اسلام کے جو اس نے گواہی کا کامل استحقاق حاصل کیا وہ دوبارہ رد نہ ہوگا ہاں اگر اسلام میں قذف کرے حد ماری جائے تو اس کی گواہی رد ہوجائے گی۔ فان ضرب سوطا فی قذف ثم اسلم ثم ضرب ما بقی جازت شہادتہ لان رد الشہادۃ متمم للحد فیکون صفۃ لہ وما قام بعد الاسلام بعض الحد فلا یکون رد الشہادۃ صفۃ لہ وعن ابی یوسفؒ انہ ترد شہادتہ اذ الاقل تابع للاکثر والاول اصح۔ اور اگر کافر کو قذف میں ایک درہ مارا گیا پھر وہ مسلمان ہوگیا۔ پھر اس کو باقی حد ماری گئی تو اس کی گواہی جائز ہے کیونکہ گواہی رد کرنا اس کی حد کا تتمہ ہے تو اس کی صفت ہوگی اور اسلام کے بعد جس قدر قائم کی گئی وہ پوری نہیں ہے تو گواہی رد ہونا اس کی صفت نہ ہوئی اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اس کی گواہی رد کردی جائے گی کیونکہ کم کو زیادہ کے تابع کیا جائے گا اور قول اول اصح ہے ف۔ اور اگر بعد مسلمان ہونے کے اس کو پوری حد ماری گئی تو بالاتفاق گواہی قبول نہ ہوگی۔ک۔ قال ومن قذف او زنی او شرب غیر مرۃ فحد فہو لذلک کلہ اما الاخیران فلان المقصود من اقامۃ الحد حقا للہ تعالی الانزجار واحتمال حصولہ بالاول قائم فیتمکن شبہۃ فوات المقصود فی الثانی وہذا بخلاف ما اذا زنی وقذف وسرق وشرب لان المقصود من کل جنس غیر المقصود من الآخر فلا یتداخل واما القذف فالمغلب فیہ عندنا حق اللہ فیکون ملحقا بہما وقال الشافعیؒ ان اختلف المقذوف او المقذوف بہ وہو الزنا لا یتداخل لان المغلب فیہ حق العبد عندہ۔ اگر ایک شخص نے قذف کیا یا زنا کیا یا شراب پی اور یہ اس نے کئی بار کیا پھر وہ ایک بار حد مارا گیا تو یہ سب کے واسطے ہوجائے گی۔ چنانچہ زنا و شراب خواری کی صورت میں حق الٰہی کے واسطے حد قائم کرنے سے مقصود یہ ہے کہ زانی و شراب خوار کو زجر ہو اور ایک بار حد قائم

کرنے سے یہ مقصد حاصل ہو جانے کا احتمال ہے۔
تو دوسری بار میں یہ مقصود ہو جانے کا شبہ ثابت ہو گیا اور حدود کو بوجہ شبہات کے دور کر دیتے ہیں۔
بخلاف اس کے اگر اس نے زنا کیا اور زنا کا بہتان لگایا اور چوری کی اور شراب پی پھر حد ماری گئی تو ایک ہی حد کافی نہ ہوگی کیونکہ ہر جنس کی حد سے دوسرا مقصود ہے تو تداخل نہ ہوگا رہا قذف کا بیان تو ہمارے نزدیک اس میں حق اللہ عزوجل غالب ہے تو وہ بھی حد زنا و شراب خواری سے ملحق ہوگی۔ اور شافعیؒ نے فرمایا کہ اگر مقذوف جدا جدا ہوں یا جس کے ساتھ قذف کیا یعنی زنا وہ جدا جدا بیان کیا تو تداخل نہ ہوگا کیونکہ شافعیؒ کے نزدیک اس میں حق العبد غالب ہے۔

فصل فی التعزیر

یہ فصل تعزیر کے بیان میں ہے۔ ومن قذف عبدا او امة او ام ولد او کافرا بالزنا عزر لانه جناية قذف وقد امتنع وجوب الحد لفقد الاحصان فوجب التعزیر۔ جس نے کسی غلام یا باندی یا ام ولد یا کافر کو زناکاری کی تہمت لگائی تو اس کو تعزیر دی جائے گی کیونکہ درحقیقت یہ قذف کا جرم ہے مگر حد قذف اس واسطے ممتنع ہوئی کہ مقذوف محصن نہیں ہے تو تعزیر واجب ہوئی۔ وکذا اذا قذف مسلما بغیر الزنا فقال یا فاسق او یا کافر او یا خبیث او یا سارق لانه اذاه والحق الشین به ولا مدخل للقیاس فی الحدود فوجب التعزیر الا انه یبلغ بالتعزیر غایته فی الجنایة الاولی لانه من جنس ما یجب به الحد وفی الوجه الثانی الرأی الی الامام۔ اور اسی طرح اگر کسی مسلمان کو زنا کے سوائے کوئی بد لفظ کہا پس اگر کہا کہ یا فاسق یا او کافر یا او خبیث یا او چور تو بھی تعزیر دی جائے گی۔ کیونکہ اس نے مسلمان کو اذیت دی اور اس کے ساتھ عیب لاحق کیا اور حدود میں قیاس کو کچھ دخل نہیں ہے تو تعزیر واجب ہوئی ولیکن اسی صورت میں جبکہ غیر محصن کو زناکاری کی تہمت دی ہے انتہا درجہ کی تعزیر دی جائے گی کیونکہ یہ عیب اس جنس سے ہے جس کی بابت حد واجب ہوتی ہے اور دوسری صورت میں یعنی جبکہ یا فاسق وغیرہ کہا ہے امام کی رائے پر ہے جیسے چاہے جس قدر تعزیر دے۔ م۔

ولو قال یا حمار او یا خنزیر لم یعزر لانه ما الحق الشین به للتیقن بنفیه وقیل فی عرفنا یعزر لانه یعد شتما وقیل ان کان المسبوب من الاشراف کالفقهاء والعلویة یعزر لانه یلحقهم الوحشة بذلک وان کان من العامة لا یعزر وهذا احسن والتعزیر اکثره تسعة وثلثون سوطا واقله ثلث جلدات وقال ابو یوسفؒ یبلغ التعزیر خمسة وسبعین سوطا والاصل فیه قوله علیه السلام من بلغ حدا فی غیر حد فهو من المعتدین واذا تعذر تبلیغه حدا فابو حنیفة ومحمدؒ نظرا الی ادنی الحد وهو حد العبد فی القذف فصرفاه الیه وذلک اربعون سوطا فنقصا منه سوطا وابو یوسفؒ اعتبر اقل الحد فی الاحرار اذ الاصل هو الحریة ثم نقص سوطا فی روایة عنه وهو قول زفرؒ وهو القیاس وفی هذه الروایة نقص خمسة وهو ماثور عن علیؓ فقلده ثم قدر الادنی فی الکتاب بثلث جلدات لان ما دونها لا یقع به الزجر وذکر مشایخنا ان ادناه علی ما یراه الامام یقدر بقدر ما یعلم انه ینزجر لانه یختلف باختلاف الناس وعن ابی یوسفؒ انه علی قدر عظم الجرم وصغره وعنه انه یقرب کل نوع من بابه فیقرب اللمس والقبلة من حد الزنا والقذف بغیر الزنا من حد القذف۔ اور اگر اس کو کہا کہ اے گدھے یا اے سور تو تعزیر نہیں دی جائے گی کیونکہ اس نے کوئی عیب لاحق نہیں کیا کیونکہ ایسا نہ ہونا یقینی ظاہر ہے اور بعض نے فرمایا

کہ جس شخص کو ایسا لفظ کہا گیا کہ اگر وہ اشراف میں سے ہو جیسے علماء و اولاد حضرت علی کرم اللہ وجہہ تو کہنے والے کو تعزیر دی جائے گی کیونکہ ایسے لفظ سے وحشت لاحق ہوگی اور اگر وہ شخص عوام میں سے ہو تو تعزیر نہیں دی جائے گی۔ اور یہ قول اس تفصیل کے ساتھ اچھا ہے یعنی اسی پر فتویٰ ہوگا اور تعزیر کی اکثر مقدار انتالیس درے ہیں اور کمتر مقدار تین درے ہیں اور ابو یوسفؒ نے کہا کہ اکثر مقدار پچھتر درے ہیں اور اصل اس باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ جس نے غیر حد میں حد کی مقدار پہنچا دی وہ عدل سے تجاوز کرنے والا ہے رواہ البیہقی وجمحمد مرسلا۔

اور جب تعزیر کو حد تک پہنچانا جائز نہ ہوا تو امام ابو حنیفہ و محمد نے کمتر حد کو دیکھا اور وہ قذف کی صورت میں غلام کی حد ہے پس اسی جانب پھرا اور چونکہ یہ چالیس درے ہیں تو اس سے ایک درہ کم کر دیا اور ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ نے آزاد کی کمتر حد یعنی اسی درے کو دیکھا کیونکہ اصل تو آزادی ہے۔ پھر ایک روایت یہ کہ اس میں سے ایک درہ کم کر کے اناسی درے رکھے اور یہی زفرؒ کا قول اور یہی قیاس ہے۔ اور دوسری روایت جو کتاب میں مذکور ہے اس میں پانچ درے کم کر دیے کیونکہ یہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ماثور ہے۔ پس انہیں کی تقلید کر لی (ذکرہ البغوی فی شرح السنۃ عن ابن ابی لیلی) پھر کتاب میں تعزیر کی ادنیٰ مقدار تین درے بیان کئے۔ کیونکہ اس سے کم میں زجر حاصل نہیں ہوتا اور ہمارے مشائخ ماوراء النہر نے بیان کیا کہ کمتر تعزیر امام کی رائے پر ہے پس اس کی رائے میں جس قدر سے زجر حاصل ہو جاری کرے۔ کیونکہ یہ بات مختلف لوگوں کے لحاظ سے مختلف ہے (یعنی بعض کو وہ ایک درے سے جو زجر حاصل ہوتا ہے وہ دوسرے کو دس درے سے حاصل ہوتا ہے) اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ انہوں نے جرم کی بڑائی و چھٹائی کے اندازہ پر مقدار مقرر کی اور یہ بھی ان سے روایت ہے کہ ہر قسم کے جرم کو اپنی جنس سے متعلق کرے۔ پس اگر اجنبیہ عورت کو ہاتھوں سے چھوا یا بوسہ لیا تو اس کو حد زنا سے قریب کرے اور اگر قذف کیا یعنی زنا کے سوائے فاسق وغیرہ دیگر الفاظ سے قذف کیا تو اس کو حد قذف سے قریب کرے فـــ واضح ہو کہ ایک حدیث میں آیا کہ سوائے حدود الٰہی کے دس درے سے اوپر نہ مارے رواہ البخاری ومسلم۔ ولیکن امام ابو حنیفہؒ و مالک و شافعی وغیرہ جمہور نے کہا کہ دس سے زیادہ کرنا جائز ہے۔ کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہ نے اس سے زیادہ سزا دی ہے اور خود حضرت عمر و علی رضی اللہ عنہما سے زیادہ ثابت ہے پس اگر یہ حدیث کے مخالف ہوتا تو صحابہ ان پر انکار کرتے۔ قال وان رای الامام ان یضم الی الضرب فی التعزیر الحبس فعل لانہ صلح تعزیرا وقد ورد الشرع بہ فی الجملۃ حتی جاز ان یکتفی بہ فجاز ان یضم الیہ ولہذا لم یشرع فی التعزیر بالتہمۃ قبل ثبوتہ کما شرع فی الحد لانہ من التعزیر۔ اور اگر امام کی رائے میں آوے کہ تعزیر میں مار کے ساتھ قید خانہ میں رکھنا بھی بڑھا دے تو ایسا کرنا جائز ہے کیونکہ قید خانہ میں حبس کرنا تعزیر کے لائق ہے اور یہ فی الجملہ شرع میں جاری ہے حتیٰ کہ خالی حبس جائز ہے تو ضرب و حبس کا ملانا بھی جائز ہے لہذا تعزیر کی صورت میں تہمت ثابت ہونے سے پہلے حبس کرنا مشروع نہیں ہے جیسے حد کی صورت میں مشروع ہے کیونکہ یہ تعزیر میں سے ہے فـــ یعنی اگر کسی شخص پر کسی حد کی گواہی دی گئی مانند زنا یا شراب خواری کے تو ثابت ہونے سے پہلے اس کو قید خانہ میں رکھے پھر جب ثبوت ہو جاوے تو اس کو سزا کے لئے حد دی جائے گی۔

قال واشد الضرب التعزير لانه جرى التخفيف فيه من حيث العدد فلا يخفف من حيث الوصف كيلا يؤدى الى فوات المقصود ولهذا لم يخفف من حيث التفريق على الاعضاء ۔ اور سب سے زیادہ سختی سے درہ مارنا تعزیر میں ہوتا ہے کیونکہ اس میں تعداد کی راہ سے تخفیف کی گئی ہے تو مار کی راہ سے تخفیف نہ کی جائے گی تاکہ مقصود فوت ہونے تک ۔ نوبت نہ پہنچے اسی واسطے تعزیر میں یہ تخفیف نہیں کہ اعضاء پر متفرق مارے جاویں ۔ قال ثم حد الزنا لانه ثابت بالكتاب وحد الشرب ثبت بقول الصحابة ولانه اعظم جناية حتى شرع فيه الرجم ۔ پھر تعزیر کے بعد حد زنا میں سختی ہے کیونکہ اس کا ثبوت قرآن مجید سے ہے اور شرابخواری کی حد باجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ثابت ہے اور اس لئے کہ حد زنا کا جرم بہت بڑا ہے حتیٰ کہ اس میں سنگسار کرنا مشروع ہے ۔ ثم حد الشرب لان سببه متيقن به ثم حد القذف لان سببه محتمل لاحتمال كونه صادقا ولانه جرى فيه التغليظ من حيث رد الشهادة فلا يغلظ من حيث الوصف ۔ پھر حد زنا کے بعد شرابخواری سخت ہے کیونکہ اس کا سبب شراب پینا یقینی ہے ۔ پھر اس کے بعد حد قذف ہے کیونکہ اس کے سبب یعنی قذف میں احتمال ہے کیونکہ شاید قاذف سچا ہو ۔ اور اس لئے کہ اس حد میں گواہی مردود ہونے کی راہ سے سختی ہو گئی ہے تو مار کی راہ سے سختی نہ کی جائے گی ۔ ومن حده الامام او عزره فمات فدمه هدر لانه فعل ما فعل بامر الشرع وفعل المامور لا يتقيد بشرط السلامة كالفصاد والبزاغ بخلاف الزوج اذا عزر زوجته لانه مطلق فيه والاطلاقات يتقيد بشرط السلامة كالمرور فى الطريق وقال الشافعى تجب الدية فى بيت المال لان الاتلاف خطأ فيه اذ التعزير للتاديب غير انه تجب الدية فى بيت المال لان نفع عمله يرجع الى عامة المسلمين فيكون الغرم فى مالهم قلنا لما استوفى حق الله تعالى بامره صار كان الله اماته من غير واسطة فلا يجب الضمان ۔ اور جس شخص کو امام نے کوئی حد ماری یا اس کو تعزیر دی پس وہ مر گیا تو اس کا خون باطل ہے ۔ یعنی اس کی دیت کا قصاص کچھ نہ ہوگا کیونکہ امام نے جو کچھ کیا وہ شرع کے حکم سے کیا یعنی وہ شرع کی طرف سے اس کام کے واسطے مامور ہے اور مامور کا کام سلامتی کی شرط سے مقید نہیں ہوتا یعنی مامور پر شرط نہیں ہوتی کہ تیرے کام سے سلامتی باقی رہے جیسے آدمیوں کی فصد لینے والا یا جانوروں کا نشتر دینے والا بخلاف شوہر کے کہ جب اسنے اپنی زوجہ کو تعزیر دی تو وہ زوجہ کے نقصان عضو یا موت کا ضامن ہے کیونکہ اسکو اپنی زوجہ کو سزا دینے کی صرف اجازت ہے یعنی اسکو مارنے کے واسطے مامور نہیں ہے اور اجازتوں میں یہ شرط ہوتی ہے کہ سلامتی کو نقصان نہ پہنچے جیسے راستے گزرنے میں ہے یعنی انسان کو اجازت ہے کہ راستے سے گزرے لیکن اگر اسکے گزرنے سے کسی شخص کا نقصان ہوا تو وہ ضامن ہوگا ۔ اور امام شافعیؒ نے کہا کہ اگر امام کی تعزیر دینے سے وہ شخص ہلاک ہو گیا تو اس کی دیت بیت المال میں واجب ہو گی ۔ کیونکہ تعزیر میں تلف کر دینا خطا ہے کیونکہ تعزیر صرف اس واسطے ہے کہ ادب دیا جاوے لیکن اتنی بات ہے کہ امام کے مال پر یہ دیت نہ ہوگی ۔ بلکہ بیت المال میں واجب ہوگی کیونکہ امام کے کام کا نفع تمام مسلمانوں کو پہنچتا ہے تو تاوان بھی تمام مسلمانوں کے مال میں واجب ہوگا اور ہم اس استدلال کا یہ جواب دیتے ہیں کہ امام نے جب حق اللہ عز وجل کو اسی کے حکم سے حاصل کیا تو گویا ایسا ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ نے محدود کو بغیر واسطہ موت دے دی

تو تاوان واجب نہ ہوگا ف۔ حاصل یہ کہ امام کا فعل بوجہ مامور ہونے کے جانب شرع منتقل ہے۔م۔

کتاب السرقۃ

یہ کتاب چوری کے احکام میں ہے۔ السرقۃ فی اللغۃ اخذ الشئ من الغیر علی سبیل الخفیۃ والاستسرار ومنہ استراق السمع قال اللہ تعالٰی الا من استرق السمع وقد زیدت علیہ اوصاف فی الشریعۃ علی ما یاتیک بیانہ ان شاء اللہ تعالٰی والمعنی اللغوی مراعی فیہا ابتداء وانتہاءً او ابتداء لاغیر کما اذا نقب الجدار علی الاستسرار واخذ المال من المالک مکابرۃ علی الجہار وفی الکبرٰی اعنی قطع الطریق مسارقۃ عین الامام لانہ ھو المتصدی لحفظ الطریق باعوانہ وفی الصغرٰی مسارقۃ عین المالک ومن یقوم مقامہ۔

لغت میں چوری کے معنی کسی چیز کو دوسرے سے بطور خفیہ اور اس سے چھپا کر لے لینا کہلاتا ہے۔ اور اسی سے استراق السمع نکلا ہے چنانچہ اللہ تعالٰی نے فرمایا۔ الا من استرق السمع۔ یعنی سوائے اس شیطان کے جو خفیہ کان لگا کر سن بھاگے اور لغوی معنی پر شریعت میں کچھ اوصاف بڑھائے گئے ہیں۔ چنانچہ ان کا بیان ان شاء اللہ تعالٰی آئے گا یعنی سرقہ میں کچھ اوصاف زائد ہیں اور واضح ہو کہ شرعی سرقہ میں لغوی معنی ابتداء وانتہاء دونوں میں معتبر ہیں یا فقط ابتداء میں معتبر ہیں جیسے کسی کی دیوار میں خفیہ نقب لگائی ولیکن گھس کر مال کو مالک سے کھلم کھلا لڑائی کے ساتھ لے لیا اور سرقہ کبرٰی یعنی رہزنی میں امام کی آنکھ سے چوری ہے کیونکہ وہی اپنی فوج سے راہ کی حفاظت رکھتا ہے اور سرقہ صغرٰی میں مالک مال یا اس کے قائم مقام کی آنکھ سے چوری ہے ف۔ خلاصہ یہ کہ چوری میں آنکھ بچانا معتبر ہے۔ پس اگر مالک کی آنکھ بچائی یا مالک کے قائم مقام کی آنکھ بچائی مثلاً مالک نے کسی کے پاس ودیعت رکھا تھا یا کوئی اس سے مانگ لے گیا یا غصب کر لے گیا تھا وہاں سے چوری کی یا راہ میں سلطان کی آنکھ بچا کر راہ والوں کا مال چھین لیا تو یہ سب چوری میں داخل ہے۔ قال اذا سرق العاقل البالغ عشرۃ دراہم او ما یبلغ قیمۃ عشرۃ دراہم مضروبۃ من حرز لا شبہۃ فیہ وجب علیہ القطع والاصل فیہ قولہ تعالٰی والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیہما الآیۃ ولا بد من اعتبار العقل والبلوغ لان الجنایۃ لا تتحقق دونہما والقطع جزاء الجنایۃ ولا بد من التقدیر بالمال الخطیر لان الرغبات تفتر فی الحقیر وکذا اخذہ لا یخفی فلا یتحقق رکنہ ولا حکمۃ الزجر لانہا فیما یغلب والتقدیر بعشرۃ دراہم مذہبنا وعند الشافعی التقدیر بربع دینار وعند مالک بثلثۃ دراہم لہما ان القطع علی عہد رسول اللہ علیہ السلام ما کان الا فی ثمن المجن واقل ما نقل فی تقدیرہ ثلثۃ دراہم والاخذ بالاقل وھو المتیقن بہ اولی غیر ان الشافعیؒ یقول کانت قیمۃ الدینار علی عہد رسول اللہ علیہ السلام اثنا عشر درہما والثلثۃ ربعہا ولنا ان الاخذ بالاکثر فی ھذا الباب اولی احتیالا لدرء الحد وھذا لان فی الاقل شبہۃ عدم الجنایۃ وھی دارئۃ للحد وقد تایدذلک بقولہ علیہ السلام لا قطع الا فی دینار او عشرۃ دراہم واسم دراہم یطلق علی المضروبۃ عرفاً فہذا یبین لک اشتراط المضروب کما قال فی الکتاب وھو ظاہر الروایۃ وھو الاصح رعایۃ لکمال الجنایۃ حتی لو سرق عشرۃ تبرا قیمتہا انقص من عشرۃ مضروبۃ لا یجب القطع والمعتبر وزن سبعۃ مثاقیل لانہ المتعارف فی عامۃ

البلاد وقولہ اوما یبلغ قیمتہ عشرۃ دراہم اشارۃ الی ان غیرالدراہم یعتبر قیمتہ بالدراہم وان کان ذہبا وقولہ من حرز لاشبہۃ فیہ لان الشبہۃ دارءۃ وسنبینہ من بعد ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اگر عاقل بالغ نے دس درم یا ایسی چیز جس کی قیمت دس درم سکہ دار پہنچتی ہو مقام محفوظ سے چرائی جس میں کچھ شبہ نہیں ہے تو واجب ہوگا کہ چور کا ہاتھ کاٹا جائے اور اصل اس میں یہ آیت ہے۔ والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیہما الآیۃ یعنی جس مرد نے چوری کی اور جس عورت نے چوری کی تو ان دونوں کے ہاتھ کاٹو آخر تک یعنی اس فعل کا عذاب یہی ہے اور عقل و بلوغ کا اعتبار ضروری ہے کیونکہ جرم بدون انکے متحقق نہیں ہوتا ہے (پس مجنون و طفل کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا) اور مال خطیر کی حد مقرر کرنا ضروری ہے کیونکہ خفیف مال میں رغبتوں میں فتور ہوتا ہے اور نیز لیسے خفیف مال کو لینے والا اخفا نہیں کرتا ہے تو سرقہ کا رکن نہیں متحقق ہوگا اور نہ زجر کا فائدہ مترتب ہوگا۔ کیونکہ حکمت زجر ایسی صورت میں ہے جو غالب واقع ہو پھر ہمارا مذہب یہ ہے کہ تقدیر دس درم کے ساتھ ہے اور شافعی کے نزدیک چوتھائی دینار ہے۔ اور امام مالک کے نزدیک تین درہم ہوں اور مالک و شافعی کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عہد میں ہاتھ کاٹنا نہیں واقع ہوتا تھا مگر چرمی ڈھال کی قیمت میں اور اس کا اندازہ کم سے کم جو نقل کیا گیا وہ تین درہم ہیں اور کمتر کو لینا اولیٰ ہے کیونکہ اسی پر تیقن ہے۔ لیکن شافعی یہ بھی کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عہد میں ایک دینار بارہ درہم کا ہوتا تھا تو چوتھائی دینار تین درہم ہوا۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس باب میں سب سے زیادہ اندازہ کر لینا بہتر ہے تاکہ حد دور ہونے کا وسیلہ ہو یہ اس واسطے ہے کہ کمتر میں یہ شبہ باقی ہے کہ شاید جرم نہ ہو اور شبہ ایسی چیز ہے کہ وہ حد کو دور کرتا ہے۔ اور ہمارے اس شبہ کی تائید اس حدیث سے پہنچی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ ہاتھ کاٹنا نہیں ہوتا مگر ایک دینار یا دس درہم میں۔ پھر درہم کا اطلاق عرف میں اسی پر ہوتا ہے جو سکہ دار ہو۔ اس سے ظاہر ہوا کہ سکہ دار ہونا شرط ہے جیسا کہ کتاب میں مذکور ہے اور یہی ظاہر الروایت اور یہی اصح ہے تاکہ کامل جرم کی رعایت ہو حتی کہ اگر چاندی کا ٹکڑا چرایا جس کی قیمت سکہ دار دس درہم سے کم ہے تو ہاتھ کاٹنا واجب نہیں ہے۔ حتی کہ اگر کھوٹے سکہ دار دس درہم چرائے جن کی مالیت کھرے دس درہم سے کم ہے تو بھی قطع واجب نہیں۔ ع پھر درہم میں سات مثقال کا وزن معتبر ہے کیونکہ یہی تمام ملکوں میں مروج ہے اور یہ جو مصنف نے فرمایا کہ یا ایسی چیز چرا دے کہ جس کی قیمت دس درہم پہنچتی ہو تو یہ اشارہ ہے کہ درہموں کے سوائے جو چیز ہو اس کی قیمت کا اندازہ درہموں سے معتبر ہے اگرچہ سونا ہو اور محفوظ مکان سے چرانا جس میں کچھ شبہ نہیں ضروری ہے کیونکہ شبہ حد کو دفع کرتا ہے اور ہم اس کو آئندہ ان شاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے ف اگر کہا جائے کہ دینار سے اعتبار کیوں نہ ہوگا حالانکہ تم نے جو حدیث روایت کی اس میں ایک دینار کا اندازہ مذکور ہے تو جواب یہ ہے کہ دینار کی قیمت کبھی دس درہم اور کبھی بڑھ کر چالیس تک ہو جاتی ہے۔ لہٰذا ہم نے جانا کہ دینار سے دس درہم کی قیمت مراد ہے۔ اور توضیح کلام یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ۔ السارق والسارقۃ الخ میں مال کی کوئی تقدیر نہیں ہے خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو کیونکہ ایک دانہ گیہوں چرانے سے چوری صادق ہو جاتی ہے اور حدیث الباب ...

میں ہے کہ اللہ تعالیٰ چور پر لعنت کرے کہ انڈا چراتا ہے پس اس کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے اور رسی چراتا ہے
پس اس کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے کما رواہ البخاری ومسلم۔
اس سے بعض فقہاء نے کہا کہ قلیل وکثیر سب میں ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اور جواب یہ کہ انڈا اور رسی
بطور جنس ہیں تو یہ لازم نہیں آتا کہ ایک انڈا یا ایک رسی میں ہاتھ کاٹا جائے اور صحابہ رضی اللہ عنہم سے
اجماع پایا گیا کہ انہوں نے خفیف چیز پر ہاتھ نہیں کاٹا تو کوئی مقدار ضرور ہے۔ پس مالک وشافعی واحمد
کے نزدیک تین درہم ہیں چنانچہ ابن عمرؓ کی حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک چور کا
ہاتھ ایک چرمی ڈھال چرانے کے عوض میں کاٹا جس کی قیمت تین درہم تھی اور اسی کے مانند حدیث عائشہؓ
میں ہے رواہما البخاری ومسلم۔ اور حدیث میں آیا کہ چور کا ہاتھ نہ کاٹا جائے مگر چوتھائی دینار میں۔ رواہ
البخاری ومسلم واحمد اور چوتھائی دینار اس وقت میں تین درہم تھا۔ ت۔ تو ترمذی نے کہا کہ اس پر بعض صحابہ
کا عمل ہے جن میں ابوبکر صدیق وعثمان وعلی رضی اللہ عنہم ہیں۔ اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ
قطع نہیں مگر ایک دینار یا دس درہم میں اور یہ حدیث مرسل ہے اور یہی قول سفیان ثوری واہل کوفہ کا ہے۔
میں کہتا ہوں کہ مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے اور امام محمد نے آثار میں کہا کہ دس درہم کی تقدیر آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم وحضرت عمر وعثمان وعلی وابن مسعود وغیرہم سے مروی ہے تو جب حدود میں اختلاف
ہوا تو ہم نے معتمد مقدار کو لیا یعنی دس درہم کو پھر ابن مسعودؓ سے لایا کہ عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں
قطع دس درہم سے کم میں نہ تھا۔ انتہی۔ اور اس حدیث کو طحاوی وعبدالرزاق وغیرہ نے بھی روایت کیا اور
ایمن ابن ایمن سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا مگر ڈھال کی قیمت
میں اور اس زمانہ میں ڈھال کی قیمت ایک دینار تھی۔ رواہ النسائی والطبرانی والطحاوی والحاکم۔ اور یہ ایمن جو اس
حدیث کے راوی ہیں یا تو زبیر کے مولیٰ ہیں اور یا عبدالواحد کے والد ہیں اور یہی اشبہ ہے کما فی التقریب۔
اور کچھ خلاف نہیں کہ وہ ثقہ ہے لیکن اس میں اختلاف ہے کہ حدیث مسند ہے یا مرسل ہے لیکن جمہور علماء
کے نزدیک مرسل حجت ہے اور جبکہ دوسری روایات سے اس کی تقویت ہوگئی تو بالاتفاق حجت ہے اور حدیث
ابن عباسؓ میں آیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عہد میں ایک مرد کا ہاتھ ایک چرمی ڈھال کی چوری میں
کاٹا گیا جس کی قیمت ایک دینار یا دس درہم تھی رواہ ابوداؤد والنسائی والحاکم۔ اور اس کی اسناد میں محمد ابن اسحٰق
راوی ثقہ ہیں علی الاصح اور یہاں دیگر آثار وروایات ہیں۔ پھر صحیحین کی حدیث ابن عمر وعائشہؓ میں اضطراب ہے
چنانچہ نسائی نے حدیث ابن عمرؓ میں ڈھال کی قیمت پانچ درہم روایت کئے۔ اور حدیث عائشہؓ میں ایک اسناد
سے چوتھائی دینار اور دوسری اسناد سے تین درم یا نصف دینار یا اس سے زیادہ روایت کی لہٰذا طحاوی نے
فرمایا کہ یہ حدیث مضطرب ہے پس ایک تو بوجہ اضطراب کے اس روایت کو چھوڑ کر ایک دینار و دس درہم کی
روایت اختیار کی گئی اور دوم اس وجہ سے کہ قلیل میں پوری مقدار میں شبہ ہے اور سوم اس وجہ سے کہ یہ
بات ثبوت کو پہنچی کہ سلطان اگر عفو میں خطا کرے تو اس سے بہتر ہے کہ حد مارنے میں خطا کرے یعنی غایت
یہ کہ قلیل مقدار میں حد واجب ہوئی ہو مگر امام نے چھوڑ دیا تو اس سے بہتر ہے کہ حد واجب نہ تھی اور امام نے ہاتھ
کاٹ دیا۔ م ف ع۔ قال والعبد والحر فی القطع سواء لان النص لم یفصل ولان التنصیف

متعين فيتكامل صيانة لاموال الناس - اور غلام و آزاد دونوں ہاتھ کاٹے جانے میں برابر ہیں کیونکہ نص قرآنی میں کوئی تفصیل نہیں ہے اور اس لئے کہ یہاں آدھی سزا ہونا محال ہے یعنی آدھا ہاتھ نہیں کاٹا جا سکتا تو غلام کو پوری سزا دے دی جائے گی تاکہ لوگوں کے مال محفوظ رہیں - ويجب القطع باقراره مرة واحدة وهذا عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا يقطع الا بالاقرار مرتين ويروى عنه انهما في مجلسين مختلفين لانه احدى الحجتين فتعتبر بالاخرى وهي البينة كذلك اعتبرنا في الزنا ولهما ان السرقة قد ظهرت بالاقرار مرة فيكتفى به في القصاص وحد القذف ولا اعتبار بالشهادة لان الزيادة تفيد فيها تقليل تهمة الكذب ولا تفيد في الاقرار شيئا لانه لا تهمة وباب الرجوع في حق الحد لا ينسد بالتكرار والرجوع في حق المال لا يصح اصلا لان صاحب المال يكذبه واشتراط الزيادة في الزنا بخلاف القياس فيقتصر على مورد الشرع - اگر ایک مرتبہ سارق نے اقرار کیا تو اس کا ہاتھ کاٹنا واجب ہوگا یہ امام ابوحنیفہ و محمد کا قول ہے (اور یہی ائمہ ثلاثہ کا قول ہے اور یہی مالک و شافعی کا قول ہے)

اور ابو یوسف نے فرمایا کہ ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا مگر کمتر دو مرتبہ اقرار پر اور ابو یوسف سے یہ بھی روایت ہے کہ یہ دونوں اقرار دو مختلف مجلسوں میں ہوں کیونکہ گواہی و اقرار میں سے اقرار ایک قسم کی حجت ہے تو اس کا قیاس گواہی پر ہوگا - ایسا ہی ہم نے زنا میں اعتبار کیا اور امام ابوحنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ اس کے ایک بار اقرار سے چوری ظاہر ہوگئی پس اسی پر اکتفا کیا جائے گا جیسے قصاص و حد قذف میں ہوتا ہے اور گواہی پر قیاس نہ ہوگا کیونکہ گواہی میں ایک گواہ سے زیادہ ہونے میں یہ فائدہ ہے کہ کذب کی تہمت بہت کم ہو جاتی ہے - اور اقرار میں ایک بار سے زیادہ ہونے کا کچھ فائدہ نہیں کیونکہ اس میں کچھ تہمت نہیں اور حد دور ہونے کے لئے اقرار سے پھرنے کے بارہ میں کئی بار اقرار ہونا نہیں روکتا ہے اور مال کے بارے میں اقرار سے پھرنا بالکل نہیں صحیح ہے کیونکہ مالک مال اس کو جھٹلا دے گا اور زنا کے بارہ میں اقرار کی زیادتی برخلاف قیاس ہے تو جہاں تک شرع وارد ہوئی ہے وہیں تک رکھا جائے گا ف یعنی دوسری جگہ اس کا قیاس جاری نہ ہوگا - قال ويجب بشهادة شاهدين لتحقق الظهور كما في سائر الحقوق وينبغي ان يسألهما الامام عن كيفية السرقة وماهيتها وزمانها ومكانها لزيادة الاحتياط كما مر في الحدود ويحبسه الى ان يسأل عن الشهود للتهمة - اور ہاتھ کاٹنا دو گواہوں کی گواہی سے واجب ہو جاتا ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، کیونکہ چوری خوب ظاہر ہوگئی جیسے دیگر حقوق میں ہوتا ہے اور لائق ہے کہ امام ان دونوں گواہوں سے سرقہ کی کیفیت اور ماہیت اور زمانہ اور مکانہ بنظر مزید احتیاط کے دریافت کرے جیسے دیگر حدود میں گزرا اور چاہیے کہ سارق کو امام بوجہ متہم ہونے کے قید خانہ میں رکھے یہاں تک کہ گواہوں کا حال دریافت کرے - قال واذا اشترك جماعة في سرقة فاصاب كل واحد منهم عشرة دراهم قطع وان اصابه اقل لا يقطع لان الموجب سرقة النصاب ويجب على كل واحد منهم بجنايته فيعتبر كمال النصاب في حقه - اگر کسی سرقہ میں کئی آدمیوں کی

ایک جماعت مشترک ہو پھر ان میں سے ہر ایک کو دس درہم پہنچے تو ہر ایک کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور اگر کم پہنچے تو نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ دس درہم کی چوری ہاتھ کاٹنے کو واجب کرتے ہیں اور ہر ایک پر یہ سزا اس کے جرم کی وجہ سے واجب ہوگی تو اس کے حق میں پورا دس درہم ہونا بھی معتبر ہوگا ف اگر اس جماعت کے اندر کوئی طفل یا مجنون یا مالک مال کا ذو رحم محرم ہو تو ہاتھ کاٹنا واجب نہ ہوگا۔ ع۔ اور واضح ہو کہ حدیث ابو امیہ میں ایک چور کے قصہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا اقرار دو یا تین بار دہرایا اور اس نے بار بار اقرار کیا۔ پھر اس کے ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا چنانچہ کاٹا گیا پھر اس کو بلا کر فرمایا کہ تو اللہ تعالیٰ سے استغفار و توبہ کر پس اس نے کہا کہ میں اللہ تعالےٰ سے مغفرت چاہتا اور توبہ کرتا ہوں پس بذات شریف اس کے واسطے دعا فرمائی کہ الٰہی اس کی توبہ قبول فرمالے۔ رواہ احمد و ابوداؤد وابن ماجہ والدارمی والحاکم والبزار۔

اور ابو الدرداء رضی اللہ عنہ کے پاس ایک جلشن باندی لائی گئی جس نے چوری کی تھی اور آپ دمشق پر حاکم تھے تو فرمایا کہ اے سلامہ کیا تو نے چوری کی ہے تو کہہ دے کہ نہیں تو وہ بولی کہ نہیں۔ پس لوگوں نے کہا کہ اے ابو الدرداء کیا آپ اس کو سکھلاتے ہیں فرمایا کہ تم لوگ میرے پاس ایک عورت کو لائے ہو جس کو یہ بھی نہیں معلوم کہ اس کے ساتھ کیا ہوگا تاکہ وہ اقرار کر دے تو میں اس کا ہاتھ کاٹ دوں اور اسی کے مانند ابو مسعود انصاری سے مروی ہے رواہ معانی الآثار۔ اور صفوان ابن امیہ کی حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے چور سے فرمایا کہ تو نے اس شخص کی چادر چرائی ہے اس نے کہا ہاں تو فرمایا کہ اس کو لے جا کر اس کا ہاتھ کاٹ دو۔ رواہ النسائی۔ پھر کیفیت سرقہ اس واسطے دریافت کرے کہ شاید اس نے نقب لگا کر صرف ہاتھ ڈال کر مال نکال لیا ہو کیونکہ اس صورت میں امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اور زمانہ دریافت کرنا اس غرض سے کہ شاید دیر گزر گئی ہو تو حد ساقط ہو جائے گی اور مکان اس واسطے دریافت کرے کہ شاید اس نے غیر محفوظ مکان سے لیا ہو تو ہاتھ نہ کاٹا جائے گا م ع ت۔

باب ما یقطع فیہ وما لا یقطع

یہ باب ایسی چیز کے بیان میں جس میں ہاتھ کاٹا جاتا اور جس میں نہیں کاٹا جاتا ہے۔ ولا یقطع فیما یوجد تافہا فی دار الاسلام کالخشب والحشیش والقصب والسمک والطیر والصید والزرنیخ والمغرۃ والنورۃ والاصل فیہ حدیث عائشۃ رض قالت کانت الید لا تقطع علی عہد رسول اللہ علیہ السلام فی الشئ التافہ ای الحقیر وما یوجد جنسہ مباحا فی الاصل بصورتہ غیر مرغوب فیہ حقیر تقل الرغبات فیہ والطباع لا تضن بہ فقلما یوجد اخذہ علی کرہ من المالک فلا حاجۃ الی شرع الزاجر ولہذا لم یجب القطع فی سرقۃ ما دون النصاب ولان الحرز فیہا ناقص الا یری ان الخشب تلقی علی الابواب وانما یدخل فی الدار للعمارۃ لا للاحراز والطیر یطیر والصید یفر وکذا الشرکۃ العامۃ التی کانت فیہ وھو علی تلک الصفۃ تورث الشبہۃ والحد یندرئ بہا ویدخل فی السمک المالح والطری وفی الطیر الدجاج والبط والحمام لما

ذکرنا والاطلاق قولہ علیہ السلام لا قطع فی الطیر وعن ابی یوسفؒ انہ یجب القطع فی کل شیء الا الطین والتراب والسرقین وھو قول الشافعیؒ والحجۃ علیہ ما ذکرنا۔ جو چیز دار الاسلام میں مباح طور پر حقیر پائی جاتی ہے اس میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا جیسے ایندھن کی لکڑی وگھاس ونرکل ومچھلی وپرندچڑیاں وجانور جو شکار کئے جاتے ہیں اور ہڑتال وگیرو وچونا وغیرہ اور اصل اس میں حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عہد میں تافہ یعنی حقیر چیزوں میں ہاتھ نہیں کاٹا جاتا تھا۔ رواہ ابن ابی شیبہ وعبدالرزاق۔ اور جو چیز ایسی ہو کہ جس کی جنس اپنی اصلی صورت پر مباح پائی جاتی ہے درحالیکہ اس میں کچھ رغبت نہیں ہے وہ حقیر ہے کہ اس میں کم رغبت ہوتی ہے۔ اور طبیعت اس کے ساتھ بخل نہیں کرتی ہے تو کمتر ایسا ہوتا ہے کہ مالک کی ناگواری پر لی جائے تو اس کے واسطے زجر کرنے والی حد مقرر کرنے کی حاجت نہیں ہے یعنی اس کے لینے میں مالک کی رضامندی ہوتی ہے۔ اسی واسطے نصاب سے کم چوری کرنے میں ہاتھ کاٹا جانا واجب نہیں ہوتا اور اس وجہ سے کہ ان چیزوں میں حفاظت ناقص ہوتی ہے۔ کیا نہیں دیکھتے کہ ایندھن کی لکڑی کو دروازوں پر ڈال دیتے ہیں اور گھر میں صرف اس واسطے لے جاتے ہیں کہ عمارت میں کام آوے نہ اس واسطے کہ وہ حفاظت میں رکھی جاوے اور چڑیاں اڑ جاتی ہیں۔ اور صید بھاگ جاتے ہیں تو کوئی حد زاجر مقرر کرنے کی ضرورت نہیں اور اسی طرح جب یہ چیزیں اپنے اپنے حال پر ہوں تو ان میں عموماً سب کی شرکت ہونے سے ہر ایک کے واسطے مباح ہونے کا شبہ پیدا ہو گیا اور شبہ کی صورت میں حد دور کر دی جاتی ہے اور اپنی صفت کا اعتبار اس واسطے کیا کہ اگر لکڑیوں کا کواڑ وغیرہ بنایا گیا تو اس کا سرقہ معتبر ہے اور مچھلی اور خشک نمکین مچھلی اور تازی مچھلی دونوں شامل ہیں یعنی کسی کی چوری میں ہاتھ کاٹا نہ جائے گا۔ اور پرندوں میں مرغی اور بط اور کبوتر داخل ہیں اس لئے کہ وجوہ مذکورہ بالا ان میں پائے جاتے ہیں اور اس لئے کہ یہ حدیث مطلق ہے کہ لا قطع فی الطیر۔ پرندمیں قطع نہیں ہے رواہ ابن ابی شیبہ وعبدالرزاق عن عثمان رضی اللہ عنہ موقوفا۔ اور ابی یوسفؒ سے روایت ہے کہ ہر چیز میں ہاتھ کاٹنا واجب ہوگا سوائے گیلی وخشک مٹی وگوبر کے اور یہی شافعیؒ کا قول ہے اور ان پر حجت وہ حدیث ہے جو ہم پہلے ذکر کر چکے۔ ف۔ اگر سونا یا چاندی یا موتی یا لعل وزمرد وغیرہ جواہرات چرائے تو ظاہر الروایت میں ہاتھ کاٹا جائے گا اگر لکڑی کے کواڑ وبنے ہوئے برتن چرائے تو بھی یہی حکم ہے تمام پرندوں میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا یہی اصح ہے۔ ع۔ قال ولا قطع فیما یتسارع الیہ الفساد کاللبن واللحم والفواکہ الرطبۃ لقولہ علیہ السلام لا قطع فی ثمر ولا کثر والکثر الجمار وقیل الودی وقال علیہ السلام لا قطع فی الطعام والمراد واللہ اعلم ما یتسارع الیہ الفساد کالمھیأ للاکل منہ وما فی معناہ کاللحم والثمر لانہ یقطع فی الحنطۃ والسکر اجماعا وقال الشافعیؒ یقطع فیھا لقولہ علیہ السلام لا قطع فی ثمر ولا کثر فاذا آواہ الجرین او الجران قطع قلنا اخرجہ علی وفاق العادۃ والذی یؤیدہ الجرین فی عادتھم ھو الیابس من الثمر وفیہ القطع۔ جو چیز جلد بگڑ جائے اس میں قطع واجب نہیں جیسے دودھ وگوشت وتازہ فواکہ واور رطب۔ ف۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ثمر یا کثر میں قطع نہیں ہے۔ رواہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ وابن حبان فی الصحیح۔ اور کثر کے معنی جمار ہیں اور بعض نے کہا کہ ودی ہیں اور آنحضرت نے فرمایا کہ سوائے طعام کے کسی دوسری چیز میں قطع نہیں ہے۔ رواہ ابوداؤد مرسلاً وعبدالرزاق وابن ابی شیبہ۔

مالک۔ اور واللہ اعلم طعام مذکور سے یہ مراد ہے کہ جو بالفعل کھانے کے لائق ہو یا جو جلد بگڑ جانے والی چیز کے مانند ہو جیسے گوشت و پھل یہ مراد اس واسطے لی گئی کہ گیہوں و شکر چرانے میں بالاتفاق ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ ان اشیاء مذکورہ میں بھی ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ آنحضرتﷺ نے فرمایا کہ ثمر و کثر میں قطع نہیں ہے پھر جب وہ کھلیان میں بھرے جاویں تو ہاتھ کاٹا جائے گا۔ رواہ الحاکم و ابن ابی شیبہ وقفاً و رواہ مالک مرسلاً۔

ہم اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ یہ استثناء بطور عادت ہے اور جو پھل کہ جرین میں بھرے جاتے ہیں تو عرب کی عادت یہ ہے کہ خشک پھل بھرتے ہیں اور خشک پھلوں کی چوری میں ہمارے نزدیک بھی ہاتھ کاٹا جائے گا ف۔ واضح ہو کہ امام محمدؒ نے فرمایا کہ ثمر سے مراد وہ پھل ہیں جو درخت خرمہ وغیرہ پر لگے ہیں تو جو کوئی چرائے اس پر قطع نہیں ہے اور کثر سے مراد درخت خرمہ کا گابھا ہے اس کے چرانے میں بھی قطع نہیں ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ لا قطع فی ثمر ولا کثر اور کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں اور یہی ابوحنیفہؒ کا قول ہے۔ کمافی الآثار۔ اور یہ حدیث صحیح ابن حبان و حاکم و مسند احمد و سنن ابوداؤد و نسائی و ابن ماجہ و ترمذی وغیرہ میں موجود ہے۔ شیخ ابن حجرؒ نے کہا کہ اس کی اسناد صحیح ہے طحاویؒ نے کہا کہ اس حدیث کو علماء نے قبول کیا ہے اور ابن العربی نے کہا کہ اگر اس میں کچھ کلام ہوتا تو اس پر التفات نہ کیا جائے گا۔ بالجملہ یہ حدیث صحیح مشہور ہے ولیکن مسئلہ میں یہ اشکال پیش کیا گیا کہ حدیث عبداللہ ابن عمروؓ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے درخت کے لگے ہوئے پھلوں کو پوچھا گیا تو فرمایا کہ جو حاجت مند اس میں سے کچھ کھالے بغیر اس کے کہ جھولی میں لادے تو اس پر کچھ نہیں ہے۔ اور جو کوئی اس میں سے نکال کر لے جاوے تو وہ اس کے مثل کا ضامن ہے پھر جب یہ پھل جرین میں پہنچ جاویں پھر ان میں سے کوئی اس قدر چراوے جو ڈھال کے داموں کو پہنچ جاوے تو اس پر قطع واجب ہے رواہ ابوداؤد والنسائی۔ اور یہی معنی روایت احمد و نسائی میں مع زیادت کے مذکور ہیں۔ یعنی جو شخص جھولی بھر کر لے جاوے تو اس کا ثمن دوگونہ دے اور وہ مارا جاوے اور جو جرین میں سے لے جاوے جس کی قیمت ڈھال تک پہنچ جاوے تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے اور اسی حدیث کے موافق ابویوسفؒ و مالکؒ و شافعیؒ و احمدؒ نے تازے پھلوں کی چوری میں ہاتھ کاٹنا جائز رکھا۔ اور شیخ مصنفؒ نے یہ جواب دیا کہ جرین میں خشک چھوارے لے جاتے ہیں اور اس میں ہمارے نزدیک بھی ہاتھ کاٹا جائے گا۔ لیکن شیخ ابن الہمامؒ نے کہا کہ مغرب میں مذکور ہے کہ جرین وہ جگہ ہے کہ جہاں گدر چھوارے جمع کئے جاتے ہیں تاکہ خشک ہو جائیں تو بیشتر وہاں تازے ہی چھوارے جاتے ہیں۔ علاوہ اس کے جرین ایسی محفوظ جگہ نہیں ہے جہاں سے چرانے میں ہاتھ کاٹنا واجب ہو مگر اسکہ کوئی شخص اس کا محافظ ہو۔

پس جواب اولیٰ یہ ہے کہ حدیث لا قطع فی ثمر ولا کثر کے معارض ہے اور حدود کے معارضہ میں اسی حدیث کو ترجیح ہوگی جس سے حد دور ہوتی ہے علاوہ اس کے جرین کی حدیث میں دوچند تاوان مذکور ہے حالانکہ جماعت علماء میں سے کوئی اس کا قائل نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ گیہوں اور شکر کی چوری میں ہاتھ کاٹا جانا بالاجماع ثابت ہے تو لازم آیا کہ طعام یا ثمر سے ایسی چیز مراد لی جائے جو

جلد بگڑتی ہو یا اس کے معنی میں ہو جیسے بالفعل کھانے کی چیزوں یا جیسے گوشت اور تازے پھل خواہ جریں میں ہوں یا کہیں اور جگہ۔ اور ربا گیہوں میں ہاتھ کٹے جانے پر اجماع ایسی صورت میں ہے کہ قحط سالی نہ ہو اور اگر سال قحط ہو تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا خواہ بگڑ جانے والی چیز ہو یا نہ ہو۔ مف۔ قال ولا قطع فی الفاکهة علی الشجر والزرع الذی لم يحصد لعدم الاحراز۔ اور جو فواکہ درخت پر لگے ہیں اور جو کھیتی ہنوز کاٹی نہیں گئی تو اس کی چوری میں قطع نہیں ہے۔ ولا يقطع فی الاشربة المطربة لان السارق يتاول فی تناولها الاراقة ولان بعضها اختلاف فیتحقق شبهة عدم المالية۔ اور نشیلے شربت کی چوری میں قطع نہیں ہے کیونکہ چور یہ کہے گا کہ میں نے ان کو بہادینے کے واسطے لیا تھا اور اس لئے کہ بعض مسکر شربت مانند خمر وغیرہ کے مال ہی نہیں ہیں اور باقیوں کے مال ہونے میں اختلاف ہے تو مال نہ ہونے کے شبہ پیدا ہوگیا۔ قال ولا فی الطنبور لانه من المعازف۔ اور طنبورہ چرانے میں ہاتھ نہ کاٹا جائے گا کیونکہ وہ لہو کے طور پر بجانے کا آلہ ہے ف یعنی شرعاً ممنوع ہے تو اس کی مالیت گیا نہ ارد ہے۔ ولا فی سرقة المصحف وان کان عليه حلية وقال الشافعیؒ يقطع لانه مال متقوم حتی يجوز بيعه وعن ابی يوسفؒ مثله وعنه ايضا انه يقطع اذا بلغت الحلية نصابا لانها ليست من المصحف فيعتبر بانفرادها وجه الظاهر ان الأخذ يتاول فی اخذه القراءة والنظر فيه ولانه لا مالية له علی اعتبار المكتوب واحرازه لاجله لا للجلد والاوراق والحلية وانما هی توابع ولا معتبر بالتبع كمن سرق آنية فيها خمر وقيمة الآنية تربو علی النصاب۔ اور مصحف مجید چرانے میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اگرچہ وہ سونے یا چاندی سے محلی ہو اور مالک و شافعیؒ نے کہا کہ ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ وہ ایک قیمتی مال ہے حتی کہ اس کی بیع جائز ہے۔ اور ابو یوسفؒ سے ایسی ہی روایت ہے اور ایک روایت میں ابو یوسفؒ سے آیا کہ اگر مصحف کا حلیہ دس درہم تک پہنچ جائے تو ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ حلیہ کچھ مصحف میں سے نہیں ہے تو وہ تنہا اعتبار کیا جائے گا اور ظاہر الروایت کی وجہ یہ ہے کہ مصحف لینے والا یہ تاویل کرے گا کہ میں نے اس کو پڑھنے اور دیکھنے کے واسطے لیا ہے اور اس لئے کہ مصحف میں جو کچھ لکھا ہے اس کے اعتبار سے مصحف کی کوئی مالیت نہیں حالانکہ اس کا محفوظ کرنا اسی اعتبار سے ہے اور جلد یا اوراق یا حلیہ کی راہ سے نہیں ہے بلکہ یہ چیزیں توابع ہیں اور تابع کا اعتبار نہیں ہوتا۔ جیسے ایک شخص نے شراب سے بھرا ہوا پیالہ چرایا اور پیالہ کی قیمت دس درم سے بھی زائد ہے تو ہاتھ نہیں کاٹا جاتا کیونکہ پیالہ تابع ہے اور شراب جو اصل مقصود ہے اس کی کوئی قیمت نہیں ہے۔ ع۔ ولا يقطع فی ابواب المسجد الحرام لعدم الاحراز فصار كباب الدار بل اولی لانه يحرز بباب الدار ما فيها ولا يحرز بباب المسجد ما فيه حتی لا يجب القطع بسرقة متاعه۔ اور مسجد حرام کا دروازہ چرانے میں قطع نہیں ہے کیونکہ اس کو کسی مقام میں محفوظ کرنا مقصود نہیں ہے تو مانند احاطہ کے پھاٹک کے یا اس سے بھی بڑھ کر ہوگیا کیونکہ گھر کے دروازے سے گھر کا اسباب محفوظ کرنا مقصود ہوتا ہے اور مسجد کے دروازے سے مسجد کا اسباب محفوظ کرنا مقصود نہیں حتی کہ مسجد کا اسباب چرانے

میں قطع نہیں ہے۔ قال ولا الصليب من الذهب ولا الشطرنج ولا النرد لانه يتاول من اخذها الكسر نهيا عن المنكر بخلاف الدرهم الذي عليه التمثال لانه ما اعد للعبادة فلا يثبت شبهة اباحة الكسر وعن ابي يوسف رح انه ان كان الصليب في المصلى لا يقطع لعدم الحرز وان كان في بيت آخر يقطع لكمال المالية والحرز۔ اگر سونے کی صلیب یا شطرنج یا نرد چرائی تو قطع نہیں ہے کیونکہ چور اس کے لینے میں یہ تاویل کرے گا کہ میں نے شرعی ممنوع سے روکنے کا قصد کیا تھا بخلاف اس کے اگر ایسا درہم چرایا جس پر تصویر بنی ہوئی ہے تو قدر نصاب پر ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ یہ درہم عبادت کے واسطے نہیں رکھی گئی تو اس کے ساتھ یہ شبہ نہ رہا کہ اس کا توڑ ڈالنا مباح ہے یعنی چور یہ تاویل نہیں کر سکتا کہ میں نے توڑنے کے واسطے لیا تھا۔ اور ابو یوسف رح سے ایک روایت ہے کہ اگر صلیب نصرانی انکی گرجا گھر میں ہو تو وہاں سے چرانے میں قطع نہیں ہے کیونکہ وہ حفاظتی مکان میں نہیں اور اگر کسی نصرانی کی کوٹھری میں ہو یعنی محفوظ ہو تو قطع ہے کیونکہ مالیت پوری اور حفاظت پوری موجود ہے۔ ولا قطع على سارق الصبي الحر وان كان عليه حلى لان الحر ليس بمال وما عليه من الحلي تبع له ولانه يتاول في اخذه الصبي اسكاته او حمله الى مرضعة وقال ابو يوسف رح يقطع اذا كان عليه حلي هو نصاب لانه يجب القطع بسرقته وحده فكذا مع غيره وعلى هذا اذا سرق اناء فضة فيه نبيذ او ثريد والخلاف في صبي لا يمشي ولا يتكلم كيلا يكون في يد نفسه۔ آزاد بچہ کو چرانے میں قطع نہیں اگرچہ اس بچہ پر زیور ہو کیونکہ آزاد آدمی مال نہیں ہوتا ہے اور جو اس پر زیور ہے وہ اس کے تابع ہے اور اس بچے کے لینے والا یہ تاویل کرے گا کہ روتا دیکھ کر میں نے اس کو چپ کرنے کے واسطے اٹھا لیا یا اس کے دودھ پلائی تک پہنچانے کو اٹھایا اور ابو یوسف رح نے کہا کہ اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا جبکہ اس پر زیور بقدر دس درم ہو کیونکہ خالی زیور چرانے میں قطع واجب ہے تو دوسری چیز کے ساتھ چرانے میں بھی واجب ہوگا۔ وعلی ہذا اگر چاندی کا برتن چرایا جس میں شراب یا ثرید ہے تو بھی ایسا ہی اختلاف ہے اور یہ اختلاف ایسے لڑکے میں ہے جو چلتا و بولتا نہیں تاکہ اپنے ذاتی اختیار میں نہ ہو۔ اور اگر لڑکا چلتا و بولتا ہو تو اس کے سارق پر بالاجماع قطع نہیں ہے۔ المحیط۔ اور اگر غلام صغیر چرایا جو بولتا نہیں ہے تو بالاجماع ہاتھ کاٹا جائے گا۔ ع۔ ولا قطع في سرقة العبد الكبير لانه غصب او خداع۔ اور اگر غلام بالغ چرایا تو قطع نہیں کیونکہ یہ غصب یا فریب ہے۔ ويقطع في سرقة العبد الصغير لتحققها بحدها الا اذا كان يعبر عن نفسه لانه هو والبالغ سواء في اعتبار يده وقال ابو يوسف رح لا يقطع وان كان صغيرا لا يعقل ولا يتكلم استحسانا لانه آدمي من وجه مال من وجه ولهما انه مال مطلق لكونه منتفعا به الا انه انضم اليه معنى الآدمية۔ اور غیر بالغ غلام چرانے میں ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ سرقہ کی تعریف پائی گئی لیکن اگر غلام صغیر ایسا ہو کہ کلام کر کے اپنے آپ کو بتلاتا ہو تو قطع نہیں ہے کیونکہ اپنے قابو میں ہونے کی راہ سے وہ اور بالغ برابر ہیں۔ اور ابو یوسف رح نے کہا کہ غلام صغیر کی چوری میں قطع نہیں ہے اگرچہ وہ سمجھتا اور باتیں کرتا نہ ہو اور یہ استحسان ہے کیونکہ وہ ایک راہ سے آدمی ہے اور ایک راہ سے مال ہے اور امام ابو حنیفہ رح و محمد رح کی دلیل

یہ ہے کہ وہ مال مطلق ہے کیونکہ وہ بالفعل انتفاع کے قابل ہے یا ثانی الحال اس قابل ہو جائے گا لیکن اس کے ساتھ آدمیت کے معنی ملادیئے گئے ہیں جسے توڑ لانے سے مالیت میں نقصان آتا ہے تو لہذا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ ولا یقطع فی الدفاتر کلہا لان المقصود ما فیہا وذلک لیس بمال۔ اور کل دفتروں کے چرانے میں قطع نہیں ہے کیونکہ مقصود وہ تحریر ہے جو ان کے بیچ میں ہے حالانکہ وہ مال نہیں ہے۔ الا فی دفاتر الحساب لان ما فیہا لا یقصد بالاخذ فکان المقصود ہو الکواغذ۔ سوائے دفتر اہل حساب کے کہ اس کی چوری میں قطع ہے کیونکہ جو کچھ دفتر میں لکھا گیا ہے اس کا لینا مقصود نہیں ہے تو مقصود یہی کاغذ ہوئے۔ قال ولا فی سرقۃ کلب ولا فہد لان من جنسہما یوجد مباح الاصل غیر مرغوب فیہ ولان الاختلاف بین العلماء ظاہر فی مالیۃ الکلب فاورث شبہۃ کتے یا چیتے کی چوری میں قطع نہیں کیونکہ ان کی جنس سے اصل مباح پایا جاتا ہے جس میں رغبت نہیں ہے اور اس لئے کہ کتے کی مالیت میں علماء کا اختلاف ظاہر ہے پس اس سے شبہ پیدا ہو گیا۔ ولا یقطع فی دف ولا طبل ولا بربط ولا مزمار لان عندہما لا قیمۃ لہا وعند ابی حنیفۃ رح آخذہا یتاول الکسر فیہا۔ اور دف یا طبلہ یا بربط یا مزمار یعنی بانسری کی چوری میں قطع نہیں ہے کیونکہ صاحبین کے نزدیک ان کی کچھ قیمت نہیں ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک لینے والا ان کے توڑنے کی تاویل کرے گا۔

ویقطع فی الساج والقنا والآبنوس والصندل لانہا اموال محرزۃ لکونہا عزیزۃ عند الناس ولا توجد بصورتہا مباحۃ فی دار الاسلام۔ اور ساکھو یا نیزے کی چھڑ یا آبنوس یا صندل کی چوری میں ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ محفوظ مال ہیں اسواسطے کہ لوگوں میں کمیاب ہیں کیونکہ دار الاسلام میں اپنی اصلی صورت پر مباح نہیں پائے جاتے ہیں۔ قال ویقطع فی الفصوص الخضر والیاقوت والزبرجد لانہا من اعز الاموال وانفسہا ولا توجد مباح الاصل بصورتہا فی دار الاسلام غیر مرغوب فیہا فصارت کالذہب والفضۃ۔ اور سبز نگینے اور یاقوت وزبرجد میں ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ ایک کمیاب ونفیس اموال ہیں جو دار الاسلام میں اپنی اصلی صورت سے بے رغبتی کیساتھ مباح نہیں پائے جاتے تو سونے اور چاندی کے مانند ہو گئے۔ واذا اتخذ من الخشب اوانی والابواب قطع فیہا لانہ بالصنعۃ التحق بالاموال النفیسۃ الا تری انہا تحرز بخلاف الحصیر لان الصنعۃ فیہ لم تغلب علی الجنس حتی یبسط فی غیر الحرز وفی الحصیر البغدادیۃ قالوا یجب القطع فی سرقتہا لغلبۃ الصنعۃ علی الاصل وانما یجب اذا کان خفیفا لا یثقل علی الواحد حملہ لان الثقیل منہ لا یرغب فی سرقتہ۔ اور اگر لکڑی کے برتن یا دروازے بنائے گئے تو انکی چوری میں ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ وہ ساخت کی وجہ سے نفیس اموال میں شامل ہو گئے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ انکی حفاظت کیجاتی ہے بخلاف چٹائی کے کہ اسمیں ساخت اسکی جنس پر غالب نہیں ہے حتی کہ وہ غیر محفوظ مقام پر بھی بچھائی جاتی ہے۔ اب بغدادی چٹائی کے حق میں مشائخ نے کہا کہ اسکی چوری میں ہاتھ کاٹا جائیگا جیسے مصری چٹائی م ع۔ اور ہندوستان کی سیتل پاٹی م کیونکہ انمیں صنعت اپنی اصل پر غالب ہے اور واضح ہو کہ ہاتھ کاٹنا اسی دروازے وغیرہ میں واجب ہے جو دیوار میں مرکب نہ ہو اور جبھی واجب ہے کہ ہلکا ہو جسکا اٹھانا ایک شخص پر گراں نہ ہو کیونکہ بھاری کو چرانے کی رغبت نہیں ہوتی ف۔ ولیکن شروح جامع صغیر میں ہلکا بھاری میں کوئی فرق وتفصیل نہیں کی گئی کیونکہ بھاری کی بے رغبتی سے اسکی مالیت میں نقصان نہیں ہوتا ہے۔ فتح۔ ولا قطع علی خائن ولا خائنۃ لقصور فی الحرز ولا منتہب ولا مختلس لانہ یجاہر بفعلہ کیف وقد قال النبی علیہ السلام لا قطع فی مختلس ولا منتہب ولا خائن۔ مرد خائن یا عورت خائنہ پر قطع نہیں ہے کیونکہ حفاظت میں کمی ہوتی ہے اور منتہب ومختلس پر بھی قطع نہیں ہے۔ کیونکہ وہ علانیہ اپنا فعل کرتا ہے۔ اور کیونکر قطع ہوگا حالانکہ آنحضرت صلی اللہ

علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ مختلس یا منتہب یا خائن پر قطع نہیں ہے ف خائن وہ ہے کہ جس کو امانت دار سمجھ کر اس کی حفاظت میں کوئی چیز دی گئی حالانکہ اس نے اس میں سے خیانت کر لی اور منتہب وہ شخص ہے کہ علانیہ زبردستی کوئی چیز گھر میں سے لے لے اور مختلس وہ ہے کہ علانیہ گھر میں سے کوئی چیز اچک لے بھاگے اور بالاجماع ان لوگوں پر قطع واجب نہیں اور جو حدیث مصنفؒ نے ذکر کی اس کو امام احمد و ابوداؤد و ترمذی و نسائی و ابن ماجہ و ابن حبان نے روایت کیا اور ترمذی نے صحیح کہا اور یہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ ہے اور طبرانی معجم اوسط میں باسناد ثقات اس کو حدیث انس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا اور اس سے معلوم ہوا کہ اگر کسی کے پاس ودیعت رکھی یا وہ عاریت لے گیا پھر منکر ہو گیا تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ لیکن صحیح مسلم میں حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ایک مخزومیہ عورت لوگوں سے چیزیں مانگ کر لے جاتی پھر انکار کر جاتی تھی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس کے ہاتھ کاٹے جانے کا حکم دیا۔ ورواہ عبدالرزاق۔

لیکن یہ کسی راوی کا وہم ہے کیونکہ دوسرے ثقہ حافظ راویوں نے اس روایت میں کہا کہ مخزومیہ عورت نے چوری کی اور یہی مسلم نے حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا اور یہی ابن ماجہ و ابوداؤد نے اور بخاری و بیہقی و حاکم و ترمذی نے بلفظ سرقہ روایت کیا۔ علاوہ اس کے شاید حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں یہ مراد ہے کہ یہ عورت مستعار مانگنے میں مشہور تھی پھر جب اس نے چوری کی تو ہاتھ کاٹنے کا حکم ہوا اور شیخ ابن دقیق العید نے کہا کہ یہ مخزومیہ عورت کا قصہ ایک ہی ہے م ف ع۔ ولا قطع على النباش وهذا عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف والشافعي عليه القطع لقوله عليه السلام من نبش قطعناه ولانه مال متقوم محرز بحرز مثله فيقطع فيه ولهما قوله عليه السلام لا قطع على المختفي وهو النباش بلغة اهل المدينة ولان الشبهة تمكنت في الملك لانه لا ملك للميت حقيقة ولا للوارث لتقدم حاجة الميت وقد تمكن الخلل في المقصود وهو الانزجار لان الجناية في نفسها نادرة الوجود وما رواه غير مرفوع او هو محمول على السياسة وان كان القبر في بيت مقفل فهو على الخلاف في الصحيح لما قلنا وكذا اذا سرق من تابوت في القافلة وفيه الميت لما بيناه۔ اور نباش پر قطع نہیں یعنی جو شخص قبر کھود کر کفن نکال لے جاتا ہے اس پر قطع نہیں اگرچہ کفن کی قیمت دس درم یا زیادہ ہو اور یہی امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے اور امام ابو یوسف و شافعی و مالک و احمد نے کہا کہ اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے قبر کھودی و کفن چرایا ہم اس کا ہاتھ کاٹیں گے اور اس لئے کہ کفن مال متقوم ہے اور ایسی جگہ محفوظ ہے جو ایسی چیز کے واسطے حفاظت کی جگہ ہے پس اس کی چوری میں ہاتھ کاٹا جائے گا۔ (اور حدیث مذکور بیہقی نے روایت کی ہے۔ م ع ت۔)

اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ مختفی پر قطع نہیں ہے اور اہل مدینہ کی زبان میں مختفی کفن چور کو کہتے ہیں۔ (لیکن یہ حدیث نہیں پائی گئی۔ م ع۔) اور اس لئے کہ ملکیت میں شبہ پیدا ہو گیا کیونکہ میت کے واسطے درحقیقت کوئی ملک نہیں ہے اور میت کی حاجت مقدم ہونے کی وجہ سے وارث کی بھی ملک نہیں ہے اور ہاتھ کاٹنے کا مقصود یعنی زجر ہونے میں خلل واقع ہو گیا کیونکہ ایسا جرم خود نادر الوجود ہے۔ اور جو حدیث ابو یوسف و شافعی نے روایت کی وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول نہیں ہے یعنی بلکہ صحابی کا قول ہے یا

اگر حدیث ہو تو سیاست پر محمول ہے اور اگر قبر کسی مقفل کوٹھری میں ہو تو صحیح قول میں اس کا کفن چرانے میں بھی یہی اختلاف ہے بوجہ دلیل مذکورۂ بالا ف۔ اور عینی نے کہا کہ امام کی دلیل باقی نہیں رہی اور ابو یوسف و شافعی کی دلیل مرفوع قوی ہے۔ ع م۔ ولا يقطع السارق من بيت المال لانه مال العامة وهو منهم ولا من مال للسارق فيه شركة لما قلنا۔ جس نے بیت المال میں سے چرایا اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ یہ عامہ مسلمانوں کا مال ہے جن میں یہ خود چور بھی ہے اور اگر ایسے مال سے چرایا کہ جس میں چور کی شرکت ہے تو بھی بدلیل مذکورۂ بالا یہی حکم ہے۔ ومن له على آخر دراهم فسرق منه مثلها لم يقطع لانه استيفاء لحقه والحال والمؤجل فيه سواء استحسانا لان التاجيل لتاخير المطالبة وكذا اذا سرق زيادة على حقه لانه بمقدار حقه يصير شريكا فيه۔ اور اگر ایک شخص پر دوسرے کے درم آتے ہیں، زید کے خالد پر پندرہ درم آتے ہیں پھر زید نے خالد کے مال سے اپنے درموں کے مثل پندرہ درم چرا لئے تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ یہ اپنا حق حاصل کر لینا ہوا اور یہ حق فی الحال واجب الادا ہو یا میعادی ہو استحسانا دونوں صورتیں برابر ہیں کیونکہ میعاد تو مطالبہ میں تاخیر کے لئے ہے۔ اور اسی طرح اگر اپنے حق سے زیادہ چرائے تو بھی قطع نہیں ہے کیونکہ مال مسروقہ میں وہ بقدر اپنے حق کے شریک ہو جائے گا ف۔ یہ اس وقت ہے کہ اپنے حق درم کے مثل درم چرائے ہوں۔ فان سرق منه عروضا قطع لانه ليس له ولاية الاستيفاء منه الا بيعا بالتراضي وعن ابي يوسف رح انه لا يقطع لان له ان ياخذه عند بعض العلماء قضاء من حقه او رهنا بحقه قلنا هذا قول لا يستند الى دليل ظاهر فلا يعتبر بدون اتصال الدعوى به حتى لو ادعى ذلك درئ عنه الحد لانه ظن في موضع الخلاف ولو كان حقه دراهم فسرق منه دنانير قيل يقطع لانه ليس له حق الاخذ وقيل لا يقطع لان النقود جنس واحد۔ اور اگر قرض خواہ نے قرضدار کا کوئی متاع چرایا تو قطع ہی ہو کیونکہ قرض خواہ کو اپنا حق حاصل کرنے کی کوئی ولایت اس کے اسباب سے نہیں ہے مگر جبکہ باہمی رضامندی سے بیع ہو۔ اور ابی یوسف سے روایت ہے کہ ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ بعض علماء کے نزدیک قرضخواہ کو قرضدار کا اسباب لینا بطور اپنے حق کے ادا یا رہن کے جائز ہے اور ہم کہتے ہیں کہ ان بعض کا قول کسی دلیل ظاہری سے مستند نہیں ہے تو اس کا اعتبار نہ ہوگا جب تک اس کے ساتھ دعویٰ متصل نہ ہو حتیٰ کہ اگر سارق نے ایسا دعویٰ کیا تو اس سے حد دور کر دی جائے گی کیونکہ مقام اجتہاد میں یہ ایک ظن ہے۔

اور اگر قرض خواہ کا حق درم ہوں اور اس نے دینار چرائے تو بعض نے کہا کہ ہاتھ کاٹا جائے کیونکہ اس کو لینے کا حق نہیں ہے اور بعض نے فرمایا کہ نہیں کیونکہ نقود ایک ہی جنس ہیں ف۔ اور چاہئے کہ محل خلاف میں ہاتھ نہ کاٹا جائے۔ ومن سرق عينا فقطع فيها فردها ثم عاد فسرقها وهي بحالها لم يقطع والقياس ان يقطع وهو رواية عن ابي يوسف رح وهو قول الشافعي لقوله عليه السلام فان عاد فاقطعوه من غير فصل ولان الثانية متكاملة كالاولى بل اقبح لتقدم الزاجر وصار كما اذا باعه المالك من السارق ثم اشتراه منه ثم كانت السرقة ولنا ان القطع اوجب سقوط عصمة المحل على ما يعرف من

بعد ان شاء الله تعالیٰ ویالرد الی المالک ان عادت حقیقۃ العصمۃ بقیت شبھۃ السقوط نظرا الی اتحاد الملک والمحل وقیام الموجب وھو القطع فیہ بخلاف ماذکرلان الملک فی المختلف باختلاف سببہ ولان تکرار الجنایۃ منہ نادر لتحمل مشقۃ الزاجر فیعری الاقامۃ عن المقصود وھو تقلیل الجنایۃ وصار کما اذا قذف المحدود فی القذف المقذوف الاول۔ اگر کسی نے کوئی مال عین چرایا

پس اس کی چوری میں ہاتھ کاٹا گیا اور وہ مال مسروقہ اس کے مالک کو واپس دیا گیا پھر دوبارہ اس نے وہی مال چرایا حالانکہ وہ اپنے حال پر باقی ہے تو دوبارہ ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اور قیاس یہ ہے کہ ہاتھ کاٹا جائے اور یہی ایک روایت ابو یوسفؒ سے اور یہی قول شافعیؒ اور مالکؒ و احمدؒ ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر اگر دوبارہ چراوے تو اس کا ہاتھ یا پاؤں کاٹو۔ رواہ الدارقطنی، حالانکہ اس میں کوئی تفصیل اس مال کی تغیر یا عدم تغیر کی نہیں ہے اور اس وجہ سے کہ دوسری چوری بھی پورے طور پر مثل پہلی کے ہے بلکہ اس سے زیادہ قوی ہے کیونکہ اول مرتبہ اس کو زجر ہو چکا تھا۔ اور یہ واقعہ ایسا ہوا کہ جیسے مالک نے اس شخص کے ہاتھ اپنا مال عین فروخت کیا پھر مالک نے اسے خرید لیا پھر اس شخص نے وہ مال عین چرایا تو اس میں قطع لازم ہوتا ہے۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قطع واقع ہونے سے مال مسروقہ کی عصمت جاتی رہتی ہے۔ چنانچہ آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ معلوم ہوگا اور مالک کو واپس دینے سے اگرچہ حقیقی عصمت لوٹ کر آگئی یعنی وہ مال محترم ہوگیا لیکن عصمت ساقط ہونے کا شبہ اس نظر سے باقی ہے کہ ملک اور محل ایک ہے اور سزائے قطع بھی ایک ہی ہے برخلاف صورت بیع کے کہ وہاں ملک مختلف ہوگئی کیونکہ سبب مختلف ہوگیا۔ اور ہماری دلیل یہ بھی ہے کہ ایسے چور سے دوبارہ چوری کرنا نادر واقع ہوا کیونکہ ایک بار سزائے حد کی مشقت اٹھا چکا ہے (اور جو امر نادر واقع ہو اس کے واسطے حد زجر نہیں قائم ہوتی) تو اب حد قائم کرنا اپنے فائدہ سے خالی ہے۔ کیونکہ فائدہ یہ ہے کہ جرم میں کمی ہو اور یہ معاملہ ایسا ہوگیا کہ جیسے ایک نے دوسرے کو زنا کی تہمت لگا کر حد قذف کی سزا اٹھائی پھر اسی کو تہمت لگائی جس کو پہلی بار تہمت لگائی تھی تو حالانکہ اس کو دوبارہ سزائے قذف نہیں دی جائے گی۔

قال فان تغیرت عن حالھا مثل ان یکون غزلا فسرقہ فقطع فردہ ثم نسج فعاد وسرقہ قطع لان العین قد تبدلت ولھذا یملکہ الغاصب بہ وھو علامۃ التبدل فی کل محل واذا تبدل انتفت الشبھۃ الناشئۃ من اتحاد المحل والقطع فیہ فیجب القطع ثانیا۔ اور اگر وہ مال عین اپنے حال سے متغیر ہوگیا ہو جیسا کہ مثلاً سوت چرایا اور ہاتھ کاٹا گیا اور وہ واپس کیا گیا۔ پھر کپڑا بننے کے بعد چرایا تو ہاتھ کاٹا جائے گا۔ کیونکہ مال عین اپنی حالت سے متبدل ہوگیا اور اسی واسطے اگر کوئی شخص سوت غصب کر کے اس کا کپڑا بنا دے تو کپڑے کا مالک ہو کر سوت کا ضامن ہوتا ہے اور ہر جگہ تبدیل کی یہی علامت ہے تو اتحاد محل و اتحاد قطع سے جو اس میں شبہ پیدا ہوا تھا وہ جاتا رہا تو دوبارہ سزائے قطع واجب ہوگی۔

فصل

فی الحرز والاخذ منہ ومن سرق من ابویہ او ولدہ او ذی رحم محرم منہ
لم یقطع فالاول وھو الولاد للبسوطۃ فی المال وفی الدخول فی الحرز والثانی
للمعنی الثانی ولھذا اباح الشرع النظر الی مواضع الزینۃ الظاھرۃ منہا بخلاف الصدیق
لانہ عادی بالسرقۃ وفی الثانی خلاف الشافعی رح لانہ الحقہا بالقرابۃ البعیدۃ وقد بیناہ
فی العتاق ۔ یہ فصل حرز یعنی محفوظ جگہ اور اس میں سے لینے کے بیان میں ہے ۔ اگر کسی نے
اپنے والدین سے یا اپنے فرزند سے یا اپنے کسی ذی رحم محرم سے کوئی چیز چرائی تو قطع نہیں
ہے اور دلیل یہ ہے کہ والدین یا فرزند جن میں پیدائشی قرابت ہے تو ان میں اول تو ایک دوسرے
کا مال لینے میں گنجائش ہے اور دوم باہم آمد و رفت رکھتے ہیں اور رہے ذی رحم محرم تو ان
میں دوسری بات پائی جاتی ہے یعنی باہم ایک دوسرے کے مکان محفوظ میں آتے جاتے ہیں ۔
اور اسی وجہ سے شرع نے زینت کے اعضاء ظاہرہ کو دیکھنا دائمی محرمات عورتوں سے مباح
کر دیا ہے برخلاف دوستوں کے (کہ اگرچہ ایک دوسرے کی کوٹھری میں آدیں لیکن چوری
میں ہاتھ کاٹا جائے گا) کیونکہ چوری کرنے سے بجائے دوستی کے اس نے عداوت کی پھر ذی رحم
محرم قرابت میں امام شافعی کا اختلاف ہے کیونکہ شافعی نے قرابت محرمہ کو قرابت بعیدہ سے ملا دیا
اور ہم اس کو کتاب العتاق میں بیان کر چکے ہیں ۔ ولو سرق من بیت ذی رحم محرم متاع غیرہ ینبغی
ان لا یقطع ولو سرق مالہ من بیت غیرہ یقطع ۔ اور اگر اپنے ذی رحم محرم کی کوٹھری میں سے غیر کی
متاع چرائی تو چاہئے کہ قطع نہ کیا جاوے اور اگر اپنے ذی رحم محرم کا مال کسی غیر کی کوٹھری میں سے چرایا تو چاہئے کہ قطع
کیا جاوے اعتبارا للحرز وعدمہ باعتبار حرز وعدم حرز کے ۔ ف یعنی ذی رحم محرم کی کوٹھری اس شخص کے واسطے
حرز نہیں ہے کیونکہ وہاں جانے کی اس کو روک نہیں ہے ۔ اور غیر کی کوٹھری اس کے واسطے حرز ہے تو حرز میں سے جب
اس نے مال لے لیا اگرچہ وہ اسکے ذی رحم محرم کا مال ہے تو قطع ہونا چاہئے ۔ م ۔ وان سرق من امہ من الرضاعۃ
قطع ۔ اور اگر اس نے اپنی رضاعی ماں کی چیز چرائی تو قطع کیا جاوے ۔ ف یہی
ظاہر الروایت ہے ۔ وعن ابی یوسف رح انہ لا یقطع لانہ یدخل علیہا من غیر استیذان
وحشمۃ بخلاف الاخت من الرضاعۃ لانعدام ھذا المعنی فیہا عادۃ وجہ الظاھر انہ لا
قرابۃ والمحرمیۃ بدونہا لا تحترم کما اذا ثبتت بالزنا والتقبیل عن شہوۃ والاقرب من ذلک
الاخت من الرضاعۃ وھذا لان الرضاع قلما یشتھر فلا بسوطۃ تحرزا عن موقف التھمۃ بخلاف
النسب ۔ اور امام ابو یوسف رح سے روایت ہے کہ ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ آدمی اپنی رضاعی
ماں کے پاس بغیر اجازت و اطلاع کے جاتا ہے بخلاف رضاعی بہن کے کیونکہ اس کے پاس اس
طرح چلے جانے کی عادت نہیں ہے (لیکن اکثر علماء کا قول وہ ہے جو ظاہر الروایت میں مذکور ہوا)
اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ باہم کوئی قرابت نہیں ہے اور بدون قرابت کے جو محرمیت ہوتی
ہے اس کا احترام نہیں ہوتا جیسے مثلاً کسی عورت سے زنا کیا یا شہوت سے اس کا بوسہ لیا حتی کہ اس
کی ماں حرام ہو گئی تو اس میں احترام نہیں ہے اور اس سے زیادہ قریب اس کی رضاعی بہن ہے

(کیونکہ باوجود حرمت رضاعت کے احترام ہونے سے اس کے مال کی چوری کرنے میں ہاتھ کاٹنا بالاجماع واجب ہوتا ہے)۔
اور اس کا بھید یہ ہے کہ رضاعت کم مشتہر ہوتی ہے تو موقع تہمت سے بچنے کے واسطے باہمی زیادہ انبساط نہیں ہوتا ہے بخلاف نسب کے ف کہ نسب تمام لوگوں میں معروف ہوتا ہے لہذا باہمی انبساط میں کچھ تہمت نہیں ہوتی ہے۔ وان اسرق احد الزوجین من الآخر اوالعبد من سیدہ او من امرأۃ سیدہ او من زوج سیدتہ لم یقطع لوجود الاذن بالدخول عادۃ وان سرق احد الزوجین من حرز الآخر خاصۃ لا یسکنان فیہ کذلک الجواب عندنا خلافا للشافعی لبسوطۃ بینھما فی الاموال عادۃ ودلالۃ وھو نظیر الخلاف فی الشھادۃ ۔ اگر شوہر وزوجہ دونوں میں سے کسی نے دوسرے سے چرایا یعنی شوہر نے زوجہ سے یا زوجہ نے شوہر سے چرایا یا غلام نے اپنے مولیٰ سے یا مولیٰ کی جورو سے یا مولات کے شوہر سے چرایا تو قطع نہیں ہے کیونکہ مقام حرز میں آنے جانے کی اجازت بطور عادت جاری ہے۔ اور اگر شوہر یا زوجہ کے واسطے کوئی کوٹھری حرز خاص ہو جس میں دونوں نہ رہتے ہوں یعنی وہ فقط شوہر یا فقط زوجہ کے واسطے ہو۔ اور وہاں سے دوسرے نے چرالیا تو بھی ہمارے نزدیک یہی حکم ہے کیونکہ شوہر وزوجہ میں ازراہ عادت ودلالت کے مالی انبساط جاری ہے اور اس میں شافعی کا خلاف ہے اور یہ اس اختلاف کی نظیر ہے جو گواہی میں ہے ف عبداللہ ابن عمرو الحضرمی نے آکر حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے عرض کیا کہ آپ میرے اس غلام کا ہاتھ کاٹئے کہ اس نے چوری کی ہے آپ نے فرمایا کہ کیا چوری کی ہے تو کہا کہ اس نے میری زوجہ کا ایک آئینہ ساٹھ درم قیمت کا چرایا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اسے چھوڑ دے اس پر قطع واجب نہیں ہے تمہارے خادم نے تمہاری متاع چرائی۔ رواہ مالک والشافعی۔ اور ایسا ہی حضرت ابن مسعود سے مروی ہے اور کسی صحابی سے اس کے مخالف نہیں پایا جاتا تو یہ بمنزلہ اجماع کے ہے۔ مف۔ ولو سرق المولیٰ من مکاتبہ لم یقطع لان لہ فی اکسابہ حقا وکذلک السارق من المغنم لان لہ فیہ نصیبا وھو ماثور عن علی درءا وتعلیلا۔ اگر مالک نے اپنے مکاتب سے مال چرایا تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ اس کا اپنے مکاتب کی کمائی میں حق ہے۔ اسی طرح اگر مال غنیمت میں سے کسی لشکری نے چرایا تو قطع نہیں کیونکہ غنیمت میں اس کا حصہ ہے اور یہی حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ماثور ہے اور آپ نے یہی تعلیل بیان فرمائی اور حد دور کی ف اثر عبدالرزاق نے اس طرح روایت کیا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے پاس ایک شخص لایا گیا جس نے مال غنیمت میں سے ایک مغفر یعنی خود چرایا تھا تو آپ نے فرمایا کہ اس مال میں اس کا حق ہے پھر اس کا ہاتھ نہیں کاٹا۔ ورواہ الدارقطنی۔ اور اسی کے مانند ابن ماجہ نے ابن عباس سے روایت کیا۔ قال والحرز علی نوعین حرز لمعنی فیہ کالبیوت والدور وحرز بالحافظ قال العبد الضعیف الحرز لابد منہ لان الاستسرار لا یتحقق دونہ ثم ھو قد یکون بالمکان المعد لاحراز الامتعۃ کالدور والبیوت

والصندوق والحانوت وقد یکون بالحافظ کمن جلس فی الطریق او فی المسجد وعندہ متاعہ فهو محرز به وقد قطع رسول الله علیه السلام من سرق رداء صفوان من تحت رأسه وهو نائم فی المسجد۔ واضح ہو کہ حرز یعنی مکان محفوظ دو طرح کا ہوتا ہے ایک وہ حرز جو اپنے معنی کی وجہ سے حرز ہے جیسے کوٹھریاں وگھر۔ (وصندوق دکان خانہ واصطبل) اور دوم وہ حرز جو نگہبان کی وجہ سے ہو یعنی جس چیز پر کوئی شخص نگہبان کر دیا گیا تو وہ حرز وحفاظت میں ہے اگرچہ میدان میں ہو۔

شیخ مصنفؒ نے فرمایا کہ حرز ضروری چیز ہے کیونکہ خفیہ نکال لینا بدون اس کے نہیں ہوگا پھر حرز کبھی مکان کے ساتھ ہوتا ہے اور حرز وہ مکان ہوگا جو حفاظت متاع کے واسطے مہیا کیا گیا ہو جیسے گھر و کوٹھریاں وصندوق و دکان وغیرہ اور حرز کبھی محافظ سے ساتھ ہوتا ہے۔ مثلاً جو شخص راستہ یا مسجد میں بیٹھ گیا اور اس کے پاس اس کا یہ اسباب رکھا ہے تو یہ اسباب اس کی وجہ سے حرز میں ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کا ہاتھ کاٹے جانے کا حکم دیا جس نے صفوان کی چادر صفوان کے سر کے نیچے سے چرائی تھی درحالیکہ صفوان مسجد میں سوتا تھا۔ ف۔ صاحب تنقیح نے کہا کہ یہ حدیث صحیح ہے۔ اور اس حدیث کو ابو داؤد و نسائی و احمد و حاکم وغیرہم نے روایت کیا اور حدیث یہ ہے کہ صفوان ابن امیہ سے مکہ میں کہا گیا کہ جو شخص ہجرت کر کے مدینہ نہ گیا وہ برباد ہوا۔ پس صفوان نے مکہ چھوڑ کر مدینہ کو ہجرت کی اور مسجد میں اپنی چادر سر کے نیچے رکھ کر سو گئے۔ پس ایک چور نے آ کر ان کی چادر لے لی مگر صفوان نے اس کو پکڑ لیا اور اس کو لے کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس کا ہاتھ کاٹا جانے کا حکم دیا تو صفوان نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں نے یہ نہیں چاہا تھا اور میں نے یہ چادر اس کو صدقہ میں دی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ اس کو میرے پاس لانے سے پہلے ایسا کیوں نہ کیا۔ رواہ مالک موصولا۔ اور ابن عبدالبر نے کہا کہ امام مالک کے جمہور اصحاب اس کو مرسل روایت کرتے ہیں۔ سوائے ابو عاصم النبیل وشبابہ بن سوار کے انہوں نے موصول کیا اور نسائی کی حدیث میں ہے کہ یہ چادر تیس درم کی تھی۔ م ع۔ وفی المحرز بالمکان لا یعتبر الاحراز بالحافظ وهو الصحیح لانه محرز بدونه وهو البیت وان لم یکن له باب او کان وهو مفتوح حتی یقطع السارق منه لان البناء لقصد الاحراز الا انه لا یجب القطع فیه کما اخذ لزوال ید المالک بمجرد الاخذ فیتم السرقة ولا فرق بین ان یکون الحافظ مستیقظا او نائما والمتاع تحته او عنده هو الصحیح لانه یعد النائم عند متاعه حافظا له فی العادة وعلی هذا لا یضمن المودع والمستعیر بمثله لانه لیس بتضییع بخلاف ما اختاره فی الفتاوی۔ اور جو چیز مکان کے اندر محفوظ ہو تو وہاں نگہبان کا احراز کچھ معتبر نہیں ہے اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ وہ بدون نگہبان کے گھر میں محفوظ ہے اگرچہ مکان کا دروازہ نہ ہو یا ہو مگر کھلا ہوا ہو تو بھی حرز ہے حتی کہ اس میں چرانے والے کا ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ بنا بقصد احراز ہوتی ہے مگر ہاتھ جب ہی

کاٹا جائے گا کہ مکان سے باہر نکال لا دے کیونکہ باہر لانے سے پہلے مالک کا قبضہ قائم ہے بخلاف اس مال کے جو نگہبان کے حرز میں ہو کہ اس کو جیسے ہی چور نے لیا ویسے ہی ہاتھ کاٹنا واجب ہو گیا کیونکہ چور کے لیتے ہی مالک کا قبضہ زائل ہو گیا پس چوری پوری ہو گئی۔ پھر واضح ہو کہ نگہبان خواہ جاگتا ہو خواہ سوتا ہو اور متاع اس کے نیچے ہو یا اس کے پاس رکھی ہو کچھ فرق نہیں ہے اور یہی قول صحیح ہے۔ کیونکہ جو شخص اپنے متاع کے پاس سوتا ہو تو عادتاً یہی وہ اپنے مال کا محافظ شمار ہوتا ہے۔ اور اس بنا پر اپنے پاس ودیعت رکھنے والا یا عاریت لینے والا ایسی صورت میں ضامن نہ ہوگا یعنی جس کے پاس ودیعت یا عاریت ہے اگر وہ اپنے پاس رکھ کر سو گیا اور مال چوری گیا تو ضامن نہ ہوگا کیونکہ یہ ضائع کرنے میں شمار نہیں ہے مگر فتاویٰ میں اس کے برخلاف اختیار کیا گیا ہے ف۔ چنانچہ فتاویٰ ظہیریہ میں ہے کہ اگر ودیعت رکھنے والا کھڑا ہوا سو گیا اور ودیعت اس نے اپنے سامنے رکھی ہے تو ضامن نہ ہوگا۔ اور اگر کروٹ سے سویا تو ضامن ہوگا اور یہ حکم حضر میں ہے اور اگر سفر میں ہو تو ضامن نہیں ہے خواہ بیٹھے سووے خواہ کروٹ سے یا کسی اور طرح سے۔ ع۔

قال ومن سرق شيئا من حرز او من غير حرز وصاحبه عنده يحفظه قطع لانه سرق مالا محرزا باحد الحرزين

جس شخص نے کوئی مال حرز یا غیر حرز سے چرایا حالانکہ مال والا اس کے پاس موجود ہے اس کی حفاظت کرتا ہے تو ہاتھ کاٹا جائے گا۔ کیونکہ اس نے ایسے مال کو چرایا جو دو طرح کے حرز میں سے ایک طرح کے حرز میں ہے ف۔ یعنی مال والے کا مال کے پاس ہونا بھی ایک قسم کا حرز ہے تو درحقیقت اس نے مال حرز چرایا ہے پس قطع واجب ہے۔ ولا تقطع على من سرق مالا من حمام او من بيت اذن للناس في دخوله فيه لوجود الاذن عادة او حقيقة في الدخول فاختل الحرز ويدخل في ذلك حوانيت التجار والخانات الا اذا سرق منها ليلا لانها بنيت لاحراز الاموال وانما الاذن يختص بالنهار۔

اگر کسی نے حمام سے یا ایسے گھر سے جہاں لوگوں کو جانے کی اجازت دی گئی ہے کوئی مال چرایا تو اس پر قطع نہیں ہے کیونکہ از راہ عادت جانے کی اجازت ہے اور گھر میں حقیقی اجازت ہے تو حرز میں خلل ہو گیا اور اسی قسم میں تاجروں کی دوکانیں اور سرائیں داخل ہیں لیکن اگر ان مقامات سے رات کو چرایا تو ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ یہ عمارات بغرض حفاظت اموال بنائے گئے ہیں اور اجازت صرف دن ہی دن کے واسطے مختص ہے۔ ومن سرق من المسجد متاعا وصاحبه عنده قطع لانه محرز بالحافظ لان المسجد ما بني لاحراز الاموال فلم يكن المال محرزا بالمكان بخلاف الحمام والبيت الذي اذن للناس في دخوله حيث لا يقطع لانه بني للاحراز فكان المكان حرزا فلا يعتبر الاحراز بالحافظ۔

اور جس شخص نے مسجد سے کوئی متاع چرائی حالانکہ متاع کا مالک اس کے پاس موجود ہے تو چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ یہ متاع اپنے نگہبان کے حرز میں ہے اگرچہ مسجد کا حرز نہیں ہے کیونکہ مسجد کچھ مالوں کی حفاظت کے واسطے نہیں بنائی گئی ہے تو جگہ کی وجہ سے مال محرز نہ ہوا بخلاف حمام اور اس گھر کے جس میں لوگوں کو جانے کی اجازت دی گئی ہے تو وہاں اگرچہ مالک موجود ہو تو ہاتھ نہ کاٹا جائے گا کیونکہ یہ مکان اسی واسطے بنائے گئے ہیں کہ مالوں کی حفاظت ہو تو مکان ہی حرز ہوا پس نگہبان کی

حفاظت کا اعتبار نہ ہوگا۔ ولا قطع على الضيف اذا سرق ممن اضافه لان البيت لم يبق حرزا في حقه لكونه ماذونا في دخوله ولانه بمنزلة اهل الدار فيكون فعله خيانة لا سرقة. مہمان نے اگر میزبان کی کوئی چیز چرائی تو اس پر قطع نہیں ہے یہی قول مالک وشافعی واحمد ہے کیونکہ مہمان کے حق میں یہ مکان حرز نہیں رہا کیونکہ اس کو مکان میں آنے کی اجازت ہو گئی اور اس لئے کہ وہ بمنزلہ گھر والوں کے ہے تو اس کا فعل خیانت ہوا اور سرقہ نہیں ہوا۔ ومن سرق سرقة فلم يخرجها من الدار لم يقطع لان الدار كلها حرز واحد فلا بد من الاخراج منها ولان الدار وما فيها في يد صاحبها معنى فيتمكن شبهة عدم الاخذ. جس نے کوئی چیز چرائی مگر اس کو مکان سے باہر نہیں لایا تو اس پر قطع نہیں ہے کیونکہ پورا مکان ایک ہی حرز ہے تو ضرور ہوا کہ مکان سے نکالے اور اس دلیل سے بھی کہ مکان مع اس تمام اسباب کے جو مکان کے اندر ہے فی المعنی مکان والے کے قبضہ میں ہے تو گویا چور کے نہ لینے کا شبہ پیدا ہو گیا کیونکہ چور جب تک مکان کے اندر ہے تب تک مالک کا قبضہ قائم ہے اور شبہ سے حد دور ہو جاتی ہے۔ فان كانت دار فيها مقاصير فاخرجها من مقصورة الى صحن الدار قطع لان كل مقصورة باعتبار ساكنها حرز على حدة وان اغار انسان من اهل المقاصير على مقصورة فسرق منها قطع لما بينا. پس اگر بڑے احاطے کے گھر میں چند مقصورہ ہوں یعنی حجرے وکوٹھڑیاں ہوں پس چور کسی مقصورہ سے مال کو نکال کر صحن میں لایا تو قطع لازم ہوگا کیونکہ ہر مقصورہ باعتبار اپنے رہنے والے کے علیحدہ حرز ہے اور اگر ان مقصوروں کے رہنے والوں میں سے کسی مقصورہ والے نے دوسرے مقصورہ پر دانت لگا کر اس میں سے کچھ چرا لایا یعنی دس درہم یا زیادہ کا مال چرایا تو قطع واجب ہوگا کیونکہ ہر مقصورہ اپنے رہنے والے کے واسطے علیحدہ حرز ہے۔ واذا نقب اللص البيت فدخل واخذ المال وناوله آخر خارج البيت فلا قطع عليهما لان الاول لم يوجد منه الاخراج لاعتراض يد معتبرة على المال قبل خروجه والثاني لم يوجد منه هتك الحرز فلم يتم السرقة من كل واحد وعن ابي يوسف ان اخرج الداخل يده وناولها الخارج فالقطع على الداخل وان ادخل الخارج يده فتناولها من يد الداخل فعليهما القطع وهي بناء على مسالة تاتي بعدها ان شاء الله تعالى وان القاه في الطريق ثم خرج فاخذه قطع وقال زفر لا يقطع لان الالقاء غير موجب للقطع كما لو خرج ولم ياخذ وكذا الاخذ من السكة كما لو اخذه غيره ولنا ان الرمي حيلة يعتادها السراق لتعذر الخروج مع المتاع او ليتفرغ لقتال صاحب الدار او للفرار ولم تعترض عليه يد معتبرة فاعتبر الكل فعلا واحدا وان خرج ولم ياخذه فهو مضيع لا سارق. اگر چور نے کسی میں سیندھ لگا کر داخل ہو کر مال لیا اور دوسرے کو جو گھر کے باہر کھڑا ہے دے دیا تو دونوں میں سے کسی پر قطع واجب نہیں ہے کیونکہ گھسنے والے سے تو نکال لانا نہیں پایا گیا کیونکہ اس کے نکلنے سے پہلے مالک کا قبضہ معتبرہ موجود ہے اور جو باہر رہا اس سے حرز توڑنا نہیں پایا گیا تو دونوں میں سے کسی سے سرقہ پورا نہیں ہوا اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ اگر گھسنے والے نے اپنا ہاتھ نکال کر باہر والے کو دے دیا تو گھسنے والے پر قطع واجب ہے اور اگر باہر والے نے اپنا ہاتھ ڈال کر اندر والے کے ہاتھ سے لے لیا

تو دونوں پر قطع واجب ہے اور بر بنا اس مسئلہ کے جو اس کے بعد انشاء اللہ تعالیٰ آتا ہے اور اگر گھسنے والے نے مال کو راہ میں ڈال دیا اور نکل کر لے لیا تو ہاتھ کاٹا جائے گا اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ نہیں کاٹا جائے گا۔ کیونکہ باہر پھینک دینا موجب قطع نہیں ہے جیسے اگر نکل کر اس نے مال نہیں لیا تو بالاتفاق قطع نہیں ہے۔ اور اسی طرح اگر کوچہ میں سے لے لیوے یعنی کوئی کوچہ میں سے مال چرا دے تو بھی زفر کے نزدیک قطع نہیں ہے جیسے چور کے سوائے اگر دوسرا لے جاوے تو بالاتفاق قطع نہیں ہے۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مال پھینک دینا ایک حیلہ ہے جو چوروں کی عادت ہے کیونکہ متاع کے ساتھ نکلنا مشکل ہوتا ہے یا اس غرض سے کہ صاحب مکان سے لڑنے کے واسطے فارغ ہو جائے یا بھاگنے کے واسطے ہلکا ہو اور اس پر مالک کا قبضہ معتبرہ عارض نہیں ہے تو چور کا پھینکنا اور نکل کر لینا ایک ہی فعل شمار ہوا پھر اگر نکل کر اس نے مال نہ لیا تو وہ برباد کرنے والا ہے چور نہیں ہے۔ قال وکذٰلک ان حملہ علی حمار فساقہ واخرجہ لان سیرہ مضاف الیہ لسوقہ۔ اور اسی طرح اگر متاع کو ایک گدھے پر لاد کر اس کو ہانکا اور باہر نکال لایا تو بھی قطع واجب ہے کیونکہ گدھے کی رفتار اسی کی طرف منسوب ہے کیونکہ یہی اس کو ہانکتا تھا۔ وان دخل الحرز جماعۃ فتولی بعضہم الاخذ قطعوا جمیعا قال العبد الضعیف وہذا استحسان والقیاس ان یقطع الحامل وحدہ وہو قول زفرؒ لان الاخراج وجد منہ فتمت السرقۃ بہ ولنا ان الاخراج من الکل معنی للمعاونۃ کما فی السرقۃ الکبری وہذا لان المعتاد فیما بینہم ان یحمل البعض المتاع ویتشمر الباقون للدفع فلو امتنع القطع ادی الی سد باب الحد۔ اگر مکان حرز میں ایک جماعت داخل ہوئی پھر مال لینے کا کام ان میں سے بعض نے کیا تو قطع سب پر واجب ہے۔ شیخ مصنف نے فرمایا کہ یہ استحسان ہے اور قیاس یہ ہے کہ فقط لینے والے کا ہاتھ کاٹا جائے اور یہی زفرؒ کا قول ہے۔ کیونکہ مال باہر لانا سب کی طرف سے پایا گیا کیونکہ باقی لوگ اس کے معاون تھے تو فی المعنی سب نے نکالا جیسے سرقہ کبریٰ یعنی رہزنی میں ہوتا ہے جیسے اگر جماعت میں سے بعض نے رہزنی کی اور مال لیا تو رہزنی کی حد ان سب پر واجب ہوتی ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ چوروں میں یہ عادت ہے کہ بعضے اسباب اٹھاتے ہیں اور باقی لوگ مالک مکان وغیرہ کی روک دور کرنے کو مستعد رہتے ہیں۔ پس اگر سزائے قطع ممتنع ہو تو اس کا یہ نتیجہ ہو کہ سزا کا دروازہ بند ہو جاوے۔ ف۔ مشائخؒ نے فرمایا کہ سب کو سزا ہونا اسی صورت میں ہے کہ مال نکالنے والا اس قابل ہو کہ جس کو سزائے قطع دی جاتی ہے اور اگر وہ طفل یا مجنون ہو تو بالاتفاق اس جماعت پر قطع نہیں ہے اور اگر مال نکالنے والا بالغ ہے مگر اس جماعت میں کوئی طفل یا مجنون بھی ہے تو امام ابو حنیفہ و محمدؒ کے نزدیک اس جماعت میں سے کسی پر قطع نہیں ہے کیونکہ شبہہ پیدا ہو گیا اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک سوائے طفل یا مجنون کے باقیوں پر قطع ہے۔ ع۔ ومن نقب البیت وادخل یدہ فیہ واخذ شیئا لم یقطع وعن ابی یوسفؒ فی الاملاء انہ یقطع لانہ اخرج المال من الحرز وہو المقصود فلا یشترط الدخول فیہ کما اذا ادخل یدہ فی صندوق الصیرفی فاخرج الغطریف ولنا ان ہتک الحرز یشترط فیہ الکمال تحرزا عن شبہۃ العدم والکمال فی الدخول وقد امکن اعتبارہ والدخول ہو المعتاد بخلاف الصندوق لان الممکن فیہ ادخال الید دون الدخول وبخلاف ما تقدم من حمل البعض المتاع لان

ذلک ھو المعتاد۔ جس نے کوٹھری میں نقب لگاکر ہاتھ ڈال کر مال لے لیا تو قطع نہیں ہے اور ابو یوسفؒ سے املاء میں روایت ہے کہ قطع کیا جائے گا کیونکہ حرز سے اس نے مال نکال لیا اور یہی مقصود تھا تو حرز میں داخل ہونا شرط نہ کیا جائے گا۔ جیسے کسی صراف یا مہاجن کے صندوق میں ہاتھ ڈال کر روپیہ یا اشرفی نکال لے تو سرقہ ثابت ہوتا ہے۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حرز کے ہتک ہونے میں کمال شرط ہے یعنی پورا ہتک ہو تاکہ نہ ہونے کا شبہہ نہ رہے اور پورا ہونا اس طرح ہے کہ حرز میں داخل ہو جائے اور اس کا اعتبار کرنا ممکن ہے اور حرز میں معتاد یہی ہے کہ اندر داخل ہو بخلاف صندوق کے کہ اس میں ہاتھ ڈالنا ممکن ہے اور اندر داخل ہونے کی گنجائش نہیں اور برخلاف مسئلہ سابق کے کہ جیب جماعت میں سے صرف بعض نے اسباب نکالا ہو کیونکہ وہاں یہی عادت ہے۔ وان طر صرۃ خارجۃ من الکم لم یقطع وان ادخل یدہ فی الکم یقطع لان فی الوجہ الاول الرباط من خارج فبالطر یتحقق الاخذ من الظاھر فلا یوجد ھتک الحرز وفی الثانی الرباط من داخل فبالطر یتحقق الاخذ من الحرز وھو الکم ولو کان مکان الطر حل الرباط ثم الاخذ فی الوجھین ینعکس الجواب لانعکاس العلۃ وعن ابی یوسف رح انہ یقطع علی کل حال لانہ محرز اما بالکم او بصاحبہ قلنا الحرز ھو الکم لانہ یعتمدہ وانما قصدہ قطع المسافۃ او الاستراحۃ فاشبہ الجوالق۔ اگر طرار نے ایسی ہمیانی کاٹ لی جو آستین سے باہر تھی تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اور اگر آستین میں ہاتھ ڈال کر کاٹے تو ہاتھ کاٹا جائے گا۔ (اسی طرح اگر کمر سے باہر لٹکتی ہو تو قطع نہیں اور اگر ہاتھ ڈال کر جیب یا کمر سے کاٹے تو قطع ہے) کیونکہ پہلی صورت میں ہمیانی کی بندش باہر سے ہے تو ظاہر سے گرہ کاٹنا پایا جائے گا تو حرز کی ہتک نہیں پائی گئی۔ اور دوسری صورت میں بندش اس کے اندر سے ہے تو حرز سے نکال لینا پایا گیا اور اگر بجائے گرہ کاٹنے کے دونوں صورتوں میں باہر یا بھیتر سے گرہ کھول کر مال لے لیا تو حکم برعکس ہو جائے گا کیونکہ علت برعکس ہو گئی۔ یعنی اگر باہر سے گرہ کھولے تو ہاتھ کاٹا جائے گا اور اگر اندر سے گرہ کھولے تو نہیں کاٹا جائے گا۔ ف ع

اور ابو یوسف رح سے روایت ہے کہ ہر حال میں ہاتھ کاٹا جائے کیونکہ مال یا تو آستین کے حرز میں ہے یا صاحب مال کی حفاظت میں ہے اور ہم کہتے ہیں کہ حرز فقط آستین ہے کیونکہ مالک نے اسی کی حفاظت پر اعتماد کیا۔ اور خود اس کا مقصود یہ ہے کہ مسافت طے کرے یا استراحت پاوے یعنی اس نے اپنے آپ کو مال کا محافظ نہیں کیا ہے تو یہ گون کے مشابہ ہو گیا ف۔ حاصل یہ ہے کہ اس نے ہمیانی آستین یا کمر میں جہاں رکھی ہو اسی کی حفاظت پر اعتماد کیا اور خود دو حال سے خالی نہیں یا تو کہیں چلا جاتا ہے تب اس کا مقصود یہ کہ مسافت طے کرے اور اگر چلتا نہیں ہے تو استراحت مقصود ہے اور انسان کا مقصود ہی معتبر ہوتا ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر جانور پر گونیں لدی ہوں۔ پھر کسی نے گون پھاڑ کر مال نکال لیا تو ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ لادنے والے نے اس کو حرز ٹھہرایا ہے اور اگر اس نے بھری ہوئی گون کو چرایا تو قطع نہیں ہے کیونکہ گون کا محافظ نہیں کیونکہ جانور ہانکنے یا کھینچنے والے کا مقصود یہ ہے کہ مسافت طے کرے اور گون کی محافظت کرنا مقصود نہیں ہے۔ ن۔ وان سرق من القطار بعیرا او حملا لم یقطع لانہ لیس بمحرز مقصودا فیتمکن شبھۃ العدم وھذا لان السائق والقائد والراکب یقصدون قطع المسافۃ

ونقل الامتعة دون الحفظ حتی لوکان مع الاحمال من یتبعہا للحفظ قالوا یقطع ۔ اور اگر قطار میں سے کوئی اونٹ یا بندھا ہوا بوجھ چرایا تو قطع نہیں کیا جائے گا کیونکہ احراز کرنا مقصود نہیں ہے تو احراز نہ ہونے کا شبہہ پیدا ہوگیا اور یہ اس وجہ سے ہوا کہ جانوروں کو ہانکنے والا یا آگے سے کھینچنے والا یا سوار صرف قطع مسافت کا اور متاع منتقل کرنے کا قصد کرتا ہے اور حفاظت کا قصد نہیں کرتا حتی کہ اگر ان گونوں کے پیچھے کوئی ان کا محافظ ہو تو مشائخ نے فرمایا کہ چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا ۔ وان شق الحمل واخذ منہ قطع لان الجوالق فی مثل ہذا حرز لانہ یقصد بوضع الامتعة فیہ صیانتہا کالکم فوجد الاخذ من الحرز فیقطع ۔ اور اگر اس نے بندھے ہوئے یا گون کو پھاڑ کر اس میں سے مال لے لیا تو ہاتھ کاٹا جائے گا ۔ کیونکہ جس صورت میں کہ محافظ نہ ہو تو گون ہی حرز ہوتی ہے کیونکہ گون میں مال رکھنے سے یہی مقصود ہوتا ہے کہ اس کی حفاظت ہو جیسے ہمیانی کے واسطے آستین کا حکم ہے تو حرز میں سے لینا پایا گیا پس ہاتھ کاٹا جائے گا ۔ وان سرق جوالقا فیہ متاع وصاحبہ یحفظہ او نائم علیہ قطع معناہ اذا کان الجوالق فی موضع ہو لیس بحرز کالطریق ونحوہ حتی یکون محرزا بالصاحب لکونہ مترصدا لحفظہ وہذا لان المعتبر ہو الحفظ المعتاد والجلوس عندہ والنوم علیہ یعد حفظا عادۃ وکذا النوم بقربہ منہ علی ما اخترناہ من قبل وذکر فی بعض النسخ وصاحبہ نائم علیہ او حیث یکون حافظا لہ وہذا یؤکد ما قدمناہ من القول المختار ۔ اور اگر کوئی گون چرائے کہ جس میں اسباب ہے اور اس کا مالک اس کی حفاظت کرتا ہے یا اس پر سوتا ہے تو ہاتھ کاٹا جائے گا ۔ اور اس کے معنی یہ ہیں کہ گون ایسی جگہ پڑی تھی جو حرز نہیں ہے جیسے راستہ وغیرہ حتی کہ یہ گون بوجہ اپنے مالک کے حرز میں ہوئی کیونکہ وہی اس کی حفاظت کرتا ہے ۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ معتبر حفاظت معتاد ہے اور گون کے پاس بیٹھنا یا اس پر سونا عادت کی راہ سے حفاظت شمار کیا جاتا ہے اسی طرح گون کے قریب سونا بھی حفاظت ہے جیسا کہ ہم سابق میں اختیار کر چکے اور جامع صغیر کے بعض نسخوں میں مذکور ہے کہ گون والا اس پر سوتا ہو یا کہیں اور سے اس کی حفاظت کرتا ہو ۔ ع ۔ اور یہ عبارت ہمارے قول مختار کی تائید کرتی ہے ۔ ف ۔

واضح ہو کہ یہاں چند مسائل متفرقہ ضروری ہیں اول یہ کہ اگر چور بغیر مارے مال مسروقہ کا اقرار نہ کرے تو اس کو مار کر پتا لگانا جائز ہے یا نہیں ۔ پس تجنیس و واقعات و سراجیہ میں ہے کہ اس کو مارنے کا فتویٰ نہ دیا جائے گا اور بعض مشائخ نے فتویٰ دیا کہ اکراہ کے ساتھ چور کا اقرار صحیح ہے اور زیلعی میں ہے کہ بطور سیاست جائز ہے اور نہر الفائق میں ہے کہ ہمارے زمانہ میں اس پر اعتماد جائز ہے ۔ اگر قرض خواہ نے قرضدار کا مال چرا لیا پس اگر حقیقۃً ایک جنس ہو جیسے درم کے عوض درم چرا لئے تو بالاتفاق قطع نہیں اور اگر دینار قرضہ ہے اور درم چرائے یا اس کے برعکس تو بھی قطع نہیں یہی اصح ہے اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ اگر دوسری جنس کا مال چرایا تو بھی قطع نہیں مجتبیٰ میں کہا کہ اس قول میں زیادہ وسعت ہے تو ضرورت کے وقت اسی پر عمل کیا جائے گا ۔ جو جگہ ایک قسم کے مال کے واسطے حرز ہو وہ کل اقسام کے واسطے حرز ہے اور یہی مذہب ہے اور بعض نے کہا کہ

مال کا حصہ اس کے لائق ہے اگر چور نے ملک میں فساد پھیلایا تو امام کو اختیار ہے کہ بطور سیاست کے اس کو قتل کر دے۔ اگر دس درم کھوٹے چرائے جن میں چاندی غالب ہے تو ظاہر الروایۃ میں قطع نہیں اور یہی اصح ہے۔ العنایہ۔ مال مسروقہ کا اندازہ ایسے دس درم سے کیا جائے جو کھرے کمیاب ہیں۔ اور تاکہ شک کی وجہ سے قطع واجب نہ ہو اور یہی بعض کے نزدیک مختار ہے اگر ایک نے دس درم کا اندازہ کیا تو اس کے اندازہ پر ہاتھ نہ کاٹا جائے گا بلکہ دو عادل ہوں جن کو قیمت پہچاننے میں دخل ہے۔ التبیین - پھر دس درم سکہ ہونا چور کے حق میں معتبر ہے حتی کہ اگر ایک کوٹھری میں سے دس آدمیوں کے مال سے ایک ایک درم چرایا تو ہاتھ کاٹا جائے گا۔ المحیط۔ اور اگر حرز مختلف ہو تو نہیں کاٹا جائے گا۔ البحر۔ اور ضرور ہے کہ حرز میں سے ایک بار نکال لایا ہو حتی کہ اگر دس درم سے کم ایک بار نکال لایا پھر گھس کر باقی نکال لایا تو قطع نہیں ہے۔ النہر۔ اور ضرور ہے کہ ظاہر طور پر نکال لاوے حتی کہ اگر حرز میں موتی نگل گیا پھر باہر نکلا تو قطع نہیں ہے بلکہ اس کے مثل ضامن ہوگا اور یہ انتظار نہ کیا جائے گا کہ وہ پاخانہ پھرے۔ البحر۔ م د۔

فصل

فی کیفیۃ القطع واثباتہ قال ویقطع یمین السارق من الزند ویحسم فالقطع لما تلوناہ من قبل والیمین بقراءۃ عبد اللہ بن مسعودؓ ومن الزند لان الاسم یتناول الید الی الابط وھذا المفصل اعنی الرسغ متیقن بہ کیف وقد صح ان النبی علیہ السلام امر بقطع ید السارق من الزند والحسم لقولہ علیہ السلام فاقطعوہ واحسموہ ولانہ لو لم یحسم یفضی الی التلف والحد زاجر لا متلف — یہ فصل قطع کی کیفیت اور اس کے اثبات کے بیان میں ہے شیخ نے کہا کہ چور کا دایاں ہاتھ پہونچے کے جوڑ سے کاٹا جائے اور تل دیا جائے۔ پس کاٹنا تو بدلیل اس آیت کے جو ہم پہلے تلاوت کر چکے ہیں اور دایاں ہاتھ بدلیل قرأت عبد اللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ ہے اور پہونچے کے جوڑ پر سے کاٹنا اس واسطے کہ ہاتھ کا لفظ بغل تک شامل ہے اور یہ جوڑ یعنی پہونچے کا یقینی ہے اور کیونکر یہ نہ ہو حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپ نے پہونچے کے جوڑ سے چور کا ہاتھ کاٹے جانے کا حکم دیا اور رہا تل دینا تو بدلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ اس کا ہاتھ کاٹو اور اس کو تل دو اور اس دلیل سے بھی کہ اگر تل نہ دیا جائے تو ہلاکت تک نوبت پہنچا دے حالانکہ حد فقط زجر کے واسطے ہوتی ہے تلف کرنے کے واسطے نہیں ہوتی ف۔ توضیح یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما الآیہ سے معلوم ہوا کہ چور کا ہاتھ کاٹنا واجب ہے پھر ہم نے دیکھا کہ ہاتھ بغل تک شامل ہے جس میں تین جوڑ ہیں پہونچا و کہنی و مونڈھا لیکن پہونچے سے کم نہیں ہو سکتا کیونکہ اول تو اس قدر یقینی ہے اور دوم یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و صحابہ رضی اللہ عنہم اور ان کے بعد برابر پہونچے سے ہاتھ کاٹنا متوارث چلا آتا ہے۔ اور یہ بھی متوارث ہے کہ انہوں نے پہلے دایاں ہاتھ کاٹا علاوہ اس کے حضرت عبد اللہ ابن مسعودؓ کی قرأت میں فاقطعوا ایمانھما واقع ہوا یعنی ان کا دایاں ہاتھ کاٹو۔ کما رواہ الترمذی وغیرہ۔

پھر ہاتھ کاٹنے کے بعد اس کو تلنا ہمارے نزدیک واجب ہے اور شافعی کے نزدیک مستحب ہے۔ کما فی الفتح۔ کیونکہ حاکم و دارقطنی نے ابو ہریرہؓ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس

ایک چور لایا گیا جس نے شملہ چرایا تو آپ نے فرمایا کہ میں اس پر گمان نہیں کرتا کہ اس نے چرایا تو چور نے عرض کیا کہ کیوں نہیں یا رسول اللہ بلکہ میں نے چرایا ہے تو آپ نے فرمایا کہ اس کو لے جاؤ اور قطع کرو پھر تلو۔ رواہ البزار۔
اور ابن القطان نے اس کو صحیح کہا پس ہمارے نزدیک یہ حکم آپ کا واجب ہے اور اس پر قرینہ یہ بھی ہے کہ اگر تلا نہ جاوے تو ہلاکت تک نوبت پہنچے گی حالانکہ حد صرف زجر کے واسطے ہوتی ہے۔ اسی واسطے اگر سخت گرمی یا سخت جاڑا ہو تو چور کو قیدخانہ میں رکھتے ہیں اور درمیانی موسم میں قطع کرتے ہیں۔ م ف ع۔ فان سرق ثانیا قطعت رجله الیسری فان سرق ثالثا لم یقطع وخلد فی السجن حتی یتوب وهذا استحسان ویعزر ایضا ذکره المشائخ وقال الشافعیؒ فی الثالث یقطع یده الیسری وفی الرابعة یقطع رجله الیمنی لقوله علیه السلام من سرق فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه ویروی مفسرا کما هو مذهبه ولان الثالثة مثل الاولی فی کونها جنایة بل فوقها فتکون ادعی الی شرع الحد ولنا قول علیؓ فیه انی لا ستحیی من الله تعالی ان لا ادع له یدا یاکل بها ویستنجی بها ورجلا یمشی علیها وبهذا حاج بقیة الصحابةؓ فحجهم فانعقد اجماعا ولانه اهلاک معنی لما فیه من تفویت جنس المنفعة والحد زاجر ولانه نادر الوجود والزجر فیما یغلب بخلاف القصاص لانه حق العبد فیستوفی ما امکن جبرا لحقه والحدیث طعن فیه الطحاویؒ او نحمله علی السیاسة پھر اگر چور نے دوبارہ چرایا تو اس کا بایاں پاؤں کاٹا جائے پھر اگر اس نے تیسری بار چرایا تو قطع نہیں ہے مگر برابر قیدخانہ میں رکھا جائے گا یہاں تک کہ توبہ کرے اور یہ حکم استحسان ہے اور مشائخ نے فرمایا کہ اس کو تعزیر بھی دی جائے گی۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ تیسری بار میں اس کا بایاں ہاتھ کاٹا جائے اور چوتھی بار میں اس کا دایاں پاؤں کاٹا جائے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص چوری کرے اس کو سزا کے لئے قطع کرو پھر اگر دوبارہ کرے تو اس کو سزا کے لئے قطع کرو پھر اگر تیسری بار کرے تو اس کو سزا کے لئے قطع کرو۔ رواہ ابوداؤد۔ اور یہ حدیث اسی طرح تفسیر کے ساتھ روایت کی گئی ہے جیسا شافعیؒ کا مذہب ہے رواہ الدارقطنی والطبرانی اور اس دلیل سے کہ تیسری بار بھی جرم ہونے میں مثل پہلی بار کے بلکہ اس سے بڑھ کر ہے تو حد مشروع ہونے کے واسطے بدرجہ اولیٰ مقتضی ہوگی۔ اور ہماری دلیل حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول ہے کہ مجھ کو اللہ تعالیٰ سے شرم آتی ہے کہ میں اس کا ایک ہاتھ نہ چھوڑوں کہ جس سے کھائے اور استنجا کرے اور ایک پاؤں نہ چھوڑوں کہ جس پر چلے۔ رواہ ابن ابی شیبہ وغیرہ۔ اور جب بقیہ صحابہؓ نے ان سے گفتگو کی تو آپ نے اسی حجت سے ان کو قائل کیا۔ پس صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع منعقد ہو گیا۔ اور اس دلیل سے کہ چاروں ہاتھ پاؤں کاٹ ڈالنا مار ڈالنے کے معنی میں ہے کیونکہ ایسا کرنے میں جنس منفعت زائل کر دینا لازم آتا ہے حالانکہ حد صرف زجر کے واسطے ہے نہ ہلاک کے واسطے اور اس دلیل سے کہ دوبارہ سزا پا کر تیسری بار اور چوتھی بار چوری کرنا بہت نادر ہے حالانکہ زجر ایسے جرم میں ہوتا ہے جو اکثر پایا جاتا ہے برخلاف قصاص کے کہ وہ بندے کا حق ہے تو بندے کا حق پورا کرنے کے لئے جہاں تک ممکن ہے قصاص لیا جائے گا۔ یعنی اگر ظلم سے کسی کا ہاتھ کاٹ ڈالا تو قصاص میں اس

ہاتھ کاٹا جائے گا پھر اگر کسی کا دوسرا ہاتھ کاٹا تو اس کا دوسرا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ پھر اگر کسی کا پاؤں کاٹا تو اس کا پاؤں کاٹا جائے گا پھر اگر کسی کا پاؤں کاٹا تو اس کا دوسرا پاؤں کاٹا جائے گا۔ کیونکہ جہاں تک ممکن ہے مظلوم بندے کا قصاص لیا جائے گا، اور جس حدیث سے امام شافعی نے استدلال کیا اس کے اسناد میں امام طحاوی نے طعن کیا ہے اور بر تقدیر ثبوت ہم اس کو سیاست پر محمول کرتے ہیں ف۔ اور محمول کرنے کی وجہ یہ واقع ہوئی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول اور صحابہ کا اجماع اس کے خلاف ہے اور یہ نہیں ہو سکتا کہ حضرت علی و باقی صحابہ خلاف حدیث پر اجماع کریں حالانکہ پانچویں بار چور کو قتل کرنے کی روایت بالاتفاق سیاست پر محمول ہے۔ اور واضح ہو کہ دوسری بار میں ہمارے نزدیک اور اکثر علماء کے نزدیک مختصر یہ ہے اس کا پاؤں کاٹا جائے اور تیسری و چوتھی بار میں تو یہ ظاہر کرے یا اس پر صالح مسلمان کے آثار ظاہر ہوں۔ ع۔

اور شافعی نے حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے استدلال کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک چور کو لائے تو فرمایا کہ اس کو قتل کر دو پس لوگوں نے عرض کیا کہ یا حضرت اس نے تو صرف چوری کی ہے فرمایا کہ قطع کر دو پھر اسی طرح تیسری و چوتھی بار میں ہوا پھر اس کو پانچویں بار چوری میں لائے تو فرمایا کہ اس کو قتل کر دو پس ہم نے اس کو قتل کر دیا رواہ ابوداؤد۔ اور اس کے اسناد میں مصعب بن ثابت راوی ضعیف ہے اور نسائی نے فرمایا کہ یہ حدیث منکر ہے اور عبداللہ ابن احمد و ابن معین و ابو حاتم و ابن سعد و دارقطنی و نسائی و یحییٰ القطان و ابن حبان سب نے ضعیف کہا ہے اور ابن عبدالبر نے کہا کہ حدیث قتل منکر ہے اس کی کچھ اصل نہیں ہے اور خطابی نے فرمایا کہ میں فقہا میں سے کسی کو نہیں جانتا ہوں جس نے چور کا خون مباح کیا ہو اگرچہ وہ بار بار چوری کرے۔ اور نسائی نے فرمایا کہ میں اس باب میں کوئی حدیث صحیح نہیں جانتا ہوں اور امام مالک نے قاسم ابن محمد سے روایت کی کہ عامل یمن نے چوری میں ایک شخص کا ہاتھ اور پاؤں کاٹا پھر وہ یمن سے مدینہ میں آکر حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پاس اترا اور شکایت کی کہ آپ کے عامل یمن نے مجھ پر ظلم کیا۔ پھر وہ شخص رات میں نمازیں پڑھا کرتا تھا پس حضرت صدیقؓ نے فرمایا کہ تیری رات تو چوروں کی سی رات نہیں ہے پھر ایک روز اسماء بنت عمیس کا ایک زیور گم ہوا لوگ اس کو ڈھونڈنے لگے اور یہ شخص بھی لوگوں کے ساتھ ڈھونڈھتا جاتا اور کہتا کہ الٰہی جس نے ان لوگوں کے یہاں چوری کی اس کو اپنے عذاب میں گرفتار کر پھر لوگوں نے وہ ایک سنار کے پاس پایا جس نے کہا کہ مجھ کو یہ ہاتھ پاؤں کٹا شخص دے گیا ہے۔ پھر جب اس کو سامنے کیا گیا تو اس پر لوگوں نے گواہی دی یا اس نے اقرار کیا پس حضرت صدیقؓ نے اس کا بایاں ہاتھ کاٹا جانے کا حکم دیا اور فرمایا کہ واللہ اس نے جو بددعا اپنے اوپر کی ہے وہ اس کی چوری سے زیادہ مجھ کو خوفناک معلوم ہوتی ہے۔ رواہ عبدالرزاق و دارقطنی و سعید ابن منصور۔

ولیکن امام محمد نے حضرت عائشہ سے روایت کی کہ جس شخص نے اسماء بنت عمیس کا زیور چرایا تھا اس کا صرف دایاں ہاتھ کٹا تھا پھر حضرت ابوبکرؓ نے اس کا بایاں پاؤں کاٹنے کا حکم دیا لیکن عبدالرزاق نے باسناد صحیح حضرت صدیقہ رضی اللہ عنہا سے اس کے خلاف روایت کی ہے اور مترجم کہتا ہے کہ بہتر جواب

یہ ہے کہ یہ واقعہ قبل اجماع کے واقعہ ہوا کیونکہ اجماع صحابہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھ زمانہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ میں ہے جیسا کہ روایت سعید بن منصور سے واضح ہے اور یہ معلوم ہو چکا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی حدیث اس بارہ میں صحیح اسناد سے نہیں پہنچی ہے پس اعتماد اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم پر ہے کہ اول چوری میں دلیاں ہاتھ کاٹا جائے اور دوسری چوری میں اس کا بایاں پاؤں کاٹا جائے۔ چنانچہ امام محمد نے کتاب الآثار میں روایت کی کہ حدثنا ابو حنیفۃ عن عمرو ابن مرۃ عن عبداللہ بن سلمۃ عن علی قال الخ۔ یعنی حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ جب کسی نے چوری کی تو میں اس کا دایاں ہاتھ کاٹوں گا پھر اگر دوبارہ چوری کی تو اس کا بایاں پاؤں کاٹوں گا۔ پھر اگر تیسری بار چوری کی تو اس کو قید خانہ میں ڈال دوں گا یہاں تک کہ اس کی بھلائی بیان کی جائے یعنی اس کی توبہ و صلاحیت بیان کی جائے کیونکہ مجھے اللہ تعالیٰ سے شرم آتی ہے کہ اس کو ایسا کر چھوڑوں کہ اس کے کوئی ہاتھ نہیں کہ جس سے کھائے یا استنجا کرے اور کوئی پاؤں نہیں کہ اس پر چلے۔ رواہ الدارقطنی۔

اور ابن ابی شیبہ نے حاتم ابن اسماعیل سے روایت کی کہ جعفر ابن محمد نے اپنے باپ محمد باقرؒ سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ چور کا ایک ہاتھ اور ایک پاؤں کاٹنے سے زیادہ نہیں فرماتے پھر اگر اس کے بعد لایا جاتا تو فرماتے کہ مجھ کو شرم آتی ہے کہ اس کو ایسا کر چھوڑوں کہ نماز کے واسطے طہارت نہیں کر سکتا و لیکن اس کو قید کرو۔ رواہ البیہقی۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ حدیث مرسل ہے کیونکہ حضرت محمد باقرؒ نے یعنی محمد ابن علی ابن الحسینؓ نے اپنے پردادا حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو نہیں پایا و لیکن مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے اور ابو سعید المقبری نے روایت کی کہ میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی خدمت میں حاضر تھا کہ آپ کے حضور میں ایک چور ہاتھ اور پاؤں کٹا لایا گیا تو آپ نے اصحاب سے فرمایا کہ تم اس بارہ میں کیا حکم جانتے ہو۔ انہوں نے عرض کیا کہ یا امیر المومنین اس کو سزائے قطع دیجئے آپ نے فرمایا کہ اگر میں ایسا کروں تو گویا میں نے اس کو قتل کر دیا حالانکہ وہ قتل کا مستحق نہیں ہے۔ وہ کس چیز سے کھانا کھائے گا اور نماز کے لئے کس چیز سے وضو کرے گا اور کس چیز سے جنابت کا غسل کرے گا اور کس چیز سے اپنی حاجت کے واسطے کھڑا ہو گا۔ پھر اس کو چند روز قیدخانہ میں بھیج دیا پھر اس کو نکلوا کر سخت درے مار کر چھوڑ دیا۔ رواہ سعید ابن منصور۔ اور اس کی اسناد ضعیف ہے لیکن دوسری اسانید قوی سے اس کی تقویت ہو گئی۔ م ت ع ت۔

واذا کان السارق اشل الید الیسری او اقطع او مقطوع الرجل الیمنی لم یقطع لان فیہ تفویت جنس المنفعۃ بطشا او مشیا وکذا اذا کانت رجلہ الیمنی شلا ولما قلنا وکذا ان کان ابہامہ الیسری مقطوعا او شلاء او الاصبعان منہا سوی الابہام لان قوام البطش بالابہام فان کانت اصبع واحدۃ سوی الابہام مقطوعۃ او شلاء قطع لان فوت الواحدۃ لا یوجب خللا ظاہرا فی البطش بخلاف فوت الاصبعین لانہما ینزلان منزلۃ الابہام فی نقصان البطش ۔

اگر چور کا بایاں ہاتھ شل ہو یا کٹا ہو یا دایاں پاؤں کٹا ہو تو اس کو سزائے قطع نہیں دی جائے گی یعنی چوری میں اس کو دایاں ہاتھ کاٹنے یا بایاں پاؤں کاٹنے کی سزا نہ دی جائے گی۔ کیونکہ ایسا کرنے

میں اس کے چلنے یا پکڑنے کی جنس منفعت زائل کرنا لازم آتا ہے اور اسی طرح اگر اس کا دایاں پاؤں شل ہو تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ رفتار کی جنس منفعت زائل ہو گئی۔ اسی طرح اگر اس کے ہاتھ کا بایاں انگوٹھا کٹا ہوا یا شل ہو یا سوائے انگوٹھا کے دو انگلیاں کٹی ہوئی یا شل ہوں تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ ٹھیک گرفت انگوٹھے سے ہوتی ہے اور اگر سوائے انگوٹھے کے ایک انگلی کٹی ہوئی یا شل ہو تو اس کو سزا لئے قطع دی جائے گی یعنی دایاں ہاتھ کاٹ دیا جائے گا کیونکہ بائیں کی ایک انگلی نہ ہونے سے گرفت میں کوئی کھلا ہوا خلل نہیں ہوتا ہے بخلاف اس کے جب دو انگلیاں نہ ہوں تو خلل ظاہر ہے کیونکہ گرفت کی قوت ناقص ہو جانے میں دو انگلیاں بمنزلہ انگوٹھے کے ہیں ف۔ واضح ہو کہ حداد وہ شخص ہے جو حد جاری کرنے کے واسطے مقرر ہو اور حداد کی مزدوری اور تیل کی قیمت چور کے ذمہ ہے۔ اور اور جو شخص گواہوں کو لاوے اس کی اجرت بیت المال سے دی جائے گی اور بعض نے کہا کہ جس نے سرکشی کی اس پر واجب ہے یعنی مدعی و مدعا علیہ میں سے جس شخص پر ناحق ہونا ثابت ہو یہ خرچہ اسی کے ذمہ ہے اور یہی صحیح ہے۔ ق۔ اور بعض نے کہا کہ مدعی پر ہے اور یہی اصح ہے۔ البزازیہ۔ یا مجملہ جس تیل میں چور کا ہاتھ تلا جائے گا اور کاٹنے و تلنے والے کی اجرت ہمارے نزدیک چور کے ذمہ ہے اور گواہوں سے چوری ثابت ہو جائے تو گواہوں کا خرچہ بنا بر روایت قاضی خان کے چور کے ذمہ اور بنا بر روایت بزازیہ کے مدعی کے ذمہ ہے۔ م۔ قال واذا قال الحاکم للحداد اقطع یمین هذا فی سرقة سرقها فقطع یساره عمدا او خطأ فلا شئ علیه عند ابی حنیفة رح وقالا لا شئ علیه فی الخطاء ویضمن فی العمد۔

اگر حاکم نے حداد سے کہا کہ اس شخص کا دایاں ہاتھ بوجہ ایک سرقہ کے جس کا یہ مرتکب ہوا ہے قطع کر دے پس حداد نے اس کا بایاں ہاتھ عمداً یا خطاء سے کاٹ دیا۔ تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک حداد پر کچھ نہیں ہے (ولیکن ادب کے طور پر تعزیر دیا جائے اور یہی قول احمد ہے) اور صاحبین نے فرمایا کہ اگر چوک گیا تو اس پر کچھ نہیں ہے اور اگر عمداً ایسا کیا تو ضامن ہو گا ف۔ اور صحیح قول ابی حنیفہ ہے کہ حداد ضامن نہ ہو گا۔ النہر۔ کیونکہ اس نے بہتر چھوڑ دیا اور اگر سوائے حداد کے کسی نے ایسا کیا تو وہ بھی اصح قول میں ضامن نہ ہو گا۔ ق۔ وقال زفرؒ یضمن فی الخطاء ایضا وهو القیاس والمراد بالخطأ هو الخطاء فی الاجتهاد اما الخطأ فی معرفة الیمین والیسار لا یجعل عفوا وقیل یجعل عذرا ایضا له انه قطع یدا معصومة والخطأ فی حق العباد غیر موضوع فیضمنها قلنا انه اخطأ فی اجتهاده اذ لیس فی النص تعیین الیمین والخطأ فی الاجتهاد موضوع ولهما انه قطع طرفا معصوما بغیر حق ولا تاویل لانه تعمد الظلم فلا یعفی وان کان فی المجتهدات وکان ینبغی ان یجب القصاص الا انه امتنع للشبهة ولابی حنیفةؒ انه اتلف واخلف من جنسه ما هو خیر منه فلا یعد اتلافا کمن شهد علی غیره ببیع ماله بمثل قیمته ثم رجع وعلی هذا لو قطعه غیر الحداد لا یضمن ایضا هو الصحیح ولو اخرج السارق یساره وقال هذه یمینی لا یضمن بالاتفاق لانه قطعه بامره ثم فی العمد عنده لا علیه ای السارق ضمان المال لانه لم یقع حدا وفی الخطأ کذلک علی هذه الطریقة وعلی طریقة الاجتهاد لا یضمن ولا یقطع السارق الا ان یحضر المسروق منه فیطالب بالسرقة لان الخصومة شرط لظهورها ولا فرق بین الشهادة والاقرار عندنا خلافا للشافعیؒ فی الاقرار لان الجنایة علی مال الغیر لا تظهر الا بخصومته وکذا اذا غاب عند القطع عندنا لان الاستیفاء من القضاء فی باب الحدود۔

اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ چوک جانے کی صورت میں بھی ضامن ہوگا اور یہی
قیاس ہے اور یہاں چوک جانے سے مراد یہ ہے کہ وہ اجتہاد میں چوک گیا یعنی وہ سمجھا کہ نص قرآنی میں
ہاتھ کاٹنے سے مراد بایاں ہاتھ ہے اور اگر اس نے دایاں ہاتھ کاٹنا جان کر دائیں اور بائیں کی پہچان کی
خطا کی تو وہ معاف نہیں کیا جائے گا۔ اور بعض نے کہا کہ معذور رکھا جائے گا اور زفر رحمہ اللہ کی دلیل
یہ ہے کہ اس نے ایسا ہاتھ کاٹ دیا جو بیگناہ محترم تھا اور بندوں کے حق میں خطا کرنا ساقط نہیں ہوتا۔
پس وہ ہاتھ کا ضامن ہوگا یعنی اس کی دیت ادا کرے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ اس نے اپنے اجتہاد میں خطا کی
کیونکہ نص قرآن میں دائیں ہاتھ کی تصریح نہیں ہے اور اجتہاد میں جو خطا واقع ہو وہ شرعاً ساقط ہوتی ہے یعنی
اس کا ضامن نہیں ہوتا ہے۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اس نے ایک بیگناہ عضو کو ناحق کاٹا یعنی عمداً کاٹا
اور اجتہادی تاویل نہیں ہوسکتی کیونکہ اس نے عمداً ظلم کیا تو عفو نہیں کیا جائے گا اگرچہ اجتہادی بات میں
عفو ہوتا ہے۔ پھر یہاں قصاص واجب ہوتا لیکن شبہہ کی وجہ سے نہیں ہوا یعنی شاید بایاں ہاتھ کاٹنا بھی
جائز ہو اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے عضو تلف کیا اور بجائے اس کے اسی جنس کا اس سے
بہتر چھوڑ دیا تو یہ تلف کرنے میں شمار نہیں ہوتا جیسے کسی شخص نے دوسرے پر یہ گواہی دی کہ اس نے
اپنا مال اتنی قیمت پر بیچا جو اس مال کی قیمت ہے۔ پھر اپنی گواہی سے پھر گیا تو وہ ضامن نہیں ہوتا ہے۔[1]
وعلیٰ ہذا اگر حداد کے سوائے کسی دوسرے نے اس طرح قطع کیا تو بھی ضامن نہ ہوگا یہی صحیح ہے اور اگر
چور نے اپنا بایاں ہاتھ نکال کر کہا کہ یہ میرا دایاں ہاتھ ہے تو اس کے کاٹنے سے بالاتفاق ضامن نہ ہوگا
کیونکہ حداد نے چور کے حکم سے کاٹا ہے پھر عمداً کاٹنے کی صورت میں ابوحنیفہؒ کے نزدیک بھی چور پر مال
مسروقہ کی ضمانت واجب ہے کیونکہ اس کا بایاں ہاتھ کٹنے سے سزائے سرقہ نہیں واقع ہوئی۔ اور خطا سے
کاٹنے کی صورت میں بھی اس طریقہ پر مال مسروقہ کا ضامن ہوگا۔ یعنی چونکہ حد نہیں واقع ہوئی تو مال مسروقہ
کی ضمانت واجب ہوگی اور طریقہ اجتہاد پر ضامن نہ ہوگا یعنی اگر حداد نے اجتہاد میں خطا کی تو بایاں ہاتھ
بجائے دائیں کے بطور حد واقع ہوگا تو وہ مال مسروقہ کا ضامن نہ ہوگا۔

پھر واضح ہو کہ چور کا ہاتھ جب ہی کاٹا جائے گا کہ جس کا مال چرایا ہے وہ حاضر ہو کر چوری کا مطالبہ کرے
کیونکہ چوری ظاہر ہونے کے واسطے نالش شرط ہے خواہ چور نے خود اقرار کیا ہو یا اس پر گواہ قائم ہوئے ہوں۔
ہمارے نزدیک کچھ فرق نہیں ہے لیکن اقرار کی صورت میں امام شافعیؒ نے خلاف کیا کیونکہ غیر کے مال پر کوئی جرم
کرنا جب ہی ظاہر ہوتا ہے کہ وہ خصومت و نالش کرے۔ اور اسی طرح اگر ہاتھ کاٹے جانے کے وقت جس
کا مال چرایا ہے وہ غائب ہوگیا تو بھی ہمارے نزدیک ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ حدود کے باب
میں حد کو پورا کر دینا بھی حکم قضا میں داخل ہے ف۔ یعنی حکم قاضی اس وقت پورا ہوتا ہے جب حد
پوری کرلی جائے لہٰذا اگر قطع کے وقت مدعی حاضر نہ ہوا تو حکم قاضی پورا نہ ہوگا پس ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا۔
وللمستودع والغاصب وصاحب الربوا ان یقطعوا السارق منھم ولرب الودیعة ان یقطعہ ایضا وکذا

---

[1] کیونکہ مال اور دام برابر ہیں تو مشتری کو مال کی جگہ دام ملے اور بائع کو دام کی جگہ مال ملا حالانکہ مال و دام دونوں برابر ہیں تو کسی کا کچھ نقصان نہیں کیا۔

۱۲۔ م [2] اور اصح یہ کہ امام شافعیؒ کے نزدیک مثل ہمارے مذہب کے گواہی و اقرار کا ایک حکم ہے۔ ۱۲ ع۔

المغصوب منه وقال زفر والشافعي لا يقطع بخصومة الغاصب والمستودع وعلى هذا الخلاف المستعير والمستأجر والمضارب والمستبضع والقابض على سوم الشراء والمرتهن وكل من له يد حافظة سوى المالك ويقطع بخصومة المالك في السرقة من هؤلاء الا ان الراهن انما يقطع بخصومته حال قيام الرهن بعد قضاء الدين لانه لا حق له في المطالبة بالعين بدونه والشافعي بناه على اصله اذ لا خصومة لهؤلاء في الاسترداد عنده وزفر يقول ولاية الخصومة في حق الاسترداد ضرورة الحفظ فلا تظهر في حق القطع لان فيه تفويت الصيانة ولنا ان السرقة موجبة للقطع في نفسها وقد ظهرت عند القاضي بحجة شرعية وهي شهادة رجلين عقيب خصومة معتبرة مطلقا اذ الاعتبار لحاجتهم الى الاسترداد فيستوفى القطع والمقصود من الخصومة احياء حقه وسقوط العصمة ضرورة الاستيفاء فلم يعتبر ولا معتبر بشبهة موهومة الاعتراض كما اذا حضرت المالك وغاب المرتهن فانه يقطع بخصومته في ظاهر الرواية وان كانت شبهة الاذن في دخول الحرز ثابتة۔ مستودع اور غاصب اور سود والے کو یہ اختیار ہے کہ جو کوئی ان کے پاس سے مال چرا دے اس کا ہاتھ کٹوا دیں اور مالک ودیعت کو بھی اختیار ہے کہ اس کا ہاتھ کٹوا دے اور اسی طرح مغصوب منہ کو بھی یہ اختیار ہے ف۔ مستودع وہ شخص ہے جس کے پاس ودیعت رکھی گئی ہو اور غاصب وہ شخص جس نے کسی کا مال غصب کیا ہو اور جس کا مال غصب کیا اس کو مغصوب منہ کہتے ہیں اور محیط میں فرمایا کہ صاحب سود سے شاید یہ مراد ہے کہ کسی نے درم کے عوض بیس درم بیچے۔ اور مشتری نے بیس درم پر قبضہ کر لیا حتی کہ بائع کی ملکیت وہ قبضہ نہیں رہا پھر چور نے یہ درم چرا لیا تو یہ بیع اگرچہ سود ہے مگر مشتری کو یہ اختیار ہے کہ چور کا ہاتھ کٹوا دے۔ ن۔ اور مستعیر وہ شخص جس نے کسی سے کوئی چیز عاریتاً لی ہو اور مستاجر وہ شخص جس نے کسی سے کوئی چیز کرایہ پر لی ہو اور مضارب وہ شخص کہ جس نے کسی کا مال نفع کی شرکت سے کار تجارت کے واسطے لیا ہو اور مستبضع وہ جس نے کسی کا مال بطور احسان کے تجارت کے واسطے لیا ہو کہ جو کچھ نفع ہوگا وہ مالک مال کو دے دے گا۔ پس اگر ان لوگوں کے پاس سے چرا دے تو ہاتھ کاٹا جائے گا اگرچہ یہ لوگ نالش کریں۔ اور زفرؒ و شافعیؒ نے فرمایا کہ غاصب و مستودع کی نالش سے قطع نہیں کیا جائے گا۔ اور یہی اختلاف مستعیر و مستاجر و مضارب و مستبضع اور مرتہن اور کسی چیز کو خرید کے طور پر قبضہ کرنے والے ہیں اور ہر ایسے شخص میں جس کا قبضہ حفاظتی سوائے مالک کے ہو یہ اختلاف جاری ہے اور اگر ان لوگوں سے چور نے چرا یا تو اصل مالک کی نالش سے بھی ہاتھ کاٹا جائے گا۔ لیکن راہن کی نالش سے جب ہی کاٹا جائے گا کہ جب ادائے قرضہ کے بعد مرتہن کے پاس مال مرہون باقی ہو کیونکہ بدون ادائے قرضہ کے بعد مرتہن کے پاس مال مطالبہ کا اختیار نہیں ہے شافعیؒ کا یہ قول بر بنائے اپنی اس اصل کے ہے کہ ان کے نزدیک ان لوگوں کو واپس لینے کے بارہ میں خصومت کا اختیار نہیں یعنی اگر مالک حاضر نہ ہو تو جس کے پاس مال ہے اس سے مال لینے میں یہ لوگ خصومت نہیں کر سکتے اور زفرؒ کے نزدیک واپس لے سکتے ہیں ولیکن زفرؒ کہتے ہیں کہ واپس لینے میں خصومت کا اختیار بضرورت حفاظت ہے تو یہ اختیار چور کا ہاتھ کٹوانے کے حق میں ظاہر نہ ہوگا کیونکہ ہاتھ کٹوانے میں اس مال کی عصمت و احترام زائل ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ چوری بذات خود موجب سزائے قطع ہے اور چوری قاضی کے نزدیک شرعی حجت سے ثابت ہو گئی اور حجت یہ کہ دو گواہوں نے مطلقاً خصومت معتبرہ کے بعد گواہی دی اس واسطے کہ اعتبار یہ ہے کہ ان لوگوں کو یہ مال مسروقہ واپس لینے کا اختیار ہے۔ پس سرقہ ثابت ہو گیا تو چوری

ثابت ہو جائے گی۔ پس سزائے قطع بھی پوری کر لی جائے گی اور ان لوگوں کی خصومت کا مقصود یہ ہے کہ مالک کا حق قائم رکھا جاوے اور رہا مال کی عصمت ساقط ہونا تو سزائے حد پوری کی جانے کی ضرورت سے ہے تو یہ سقوط معتبر نہ ہوا اور ایسے شبہہ کا کچھ اعتبار نہیں جس کے پیش آنے کا وہم ہو جیسے مالک حاضر ہوا اور امانت دار غائب ہوا تو ظاہر الروایۃ میں مالک کی خصومت سے قطع لازم ہوگا اگرچہ وہی شبہہ موجود ہے کہ شاید امانت دار نے چور کو مکان محفوظ میں آنے کی اجازت دے دی ہو۔ وان قطع سارق بسرقة فسرقت منه فلم يكن له ولا لرب ان يقطع السارق الثاني لان المال غير متقوم في حق السارق حتى لا يجب عليه الضمان بالهلاك فلم تنعقد موجبة في نفسها وللاول ولاية الخصومة في الاسترداد في رواية اذ الرد واجب عليه

اگر ایک چور نے مال چرایا جس کے عوض اس کا ہاتھ کاٹا گیا پھر یہ مال اس سے دوسرے شخص نے چرایا تو اول چور یا مالک کو یہ اختیار نہیں ہے کہ دوسرے چور کا ہاتھ کٹوادے۔ کیونکہ اول چور کے حق میں یہ مال غیر متقوم ہے حتی کہ اگر تلف ہو جاوے تو اس پر ضمان واجب نہیں ہے تو وہ اپنی ذات سے اس قابل نہیں کہ اس کی چوری موجب قطع ہو۔ پھر ایک روایت میں پہلے چور کو یہ استحقاق ہے کہ دوسرے چور سے واپس دینے کی خصومت کرے کیونکہ یہ مال جب تک قائم ہے تو اصل مالک کو واپس کرنا اس پر واجب ہے۔ ولو سرق الثاني قبل ان يقطع الاول او بعد ما درئ الحد بشبهة يقطع بخصومة الاول لان سقوط التقوم ضرورة القطع ولم يوجد فصار كالغاصب۔ اور اگر پہلے چور سے کسی شبہہ کی وجہ سے حد دور کی گئی یا ہنوز اس کا ہاتھ نہیں کاٹا گیا تھا کہ مال مسروقہ اس کے پاس سے کسی دوسرے چور نے چرایا تو پہلے چور کے مطالبہ سے دوسرے کا ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ مال مسروقہ کی قیمت ساقط ہونا پوری سزائے قطع کی ضرورت سے تھا اور قطع ابھی پایا نہیں گیا تو پہلا چور مانند غاصب کے ہو گیا۔ ف۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے چوری کا پورا وبال بھی ہاتھ کاٹنا قرار دیا تو مال مسروقہ کی ضمانت علاوہ ہاتھ کاٹے جانے کے چور پر واجب نہ ہوگی تو یہ مال اس کے لحاظ سے محض بے قیمت ہے مگر یہ جب ہی ہوگا کہ اس کا ہاتھ کاٹا گیا ہو حالانکہ مسئلہ میں یہ مفروض ہے کہ سزا سے پہلے دوسرے چور نے چرایا تو وہ قیمتی مال ہے اور چونکہ چور کے قبضہ میں تھا لہذا اس کے مطالبہ سے دوسرے چور کو سزائے قطع دی جائے گی۔ ومن سرق سرقة فردها على المالك قبل الارتفاع الى الحاكم لم يقطع وعن ابي يوسف انه يقطع اعتبارا بما اذا رده بعد المرافعة وجه الظاهر ان الخصومة شرط لظهور السرقة لان البينة انما جعلت حجة ضرورة قطع المنازعة وقد انقطعت الخصومة بخلاف ما بعد المرافعة لانتهاء الخصومة لحصول مقصودها فتبقى تقديرا۔ جس نے کوئی مال چرایا پھر حاکم کے پاس مرافعہ ہونے سے پہلے وہ مالک کو واپس کر دیا تو ظاہر الروایۃ میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اور ابو یوسفؒ سے ایک روایت ہے کہ کاٹا جائے گا جیسے مرافعہ حاکم کے بعد واپس کرنے میں ہاتھ کاٹا جاتا ہے۔ اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ سرقہ ظاہر ہونے کے واسطے مطالبہ شرط یعنی حاکم کے پاس نالش ہو کیونکہ گواہی اسی واسطے حجت قرار دی گئی ہے کہ جھگڑا قطع ہو حالانکہ جھگڑا منقطع ہو گیا بخلاف اس کے جب بعد مرافعہ کے واپس کیا تو خصومت کا مقصود حاصل ہونے کی وجہ سے خصومت تمام ہو گئی تو وہ تقدیراً باقی ہے ف۔ اور ظاہر الروایہ صحیح ہے کیونکہ حدیث صفوان بن امیہ میں جب آپ نے چور کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا۔ اور صفوان نے کہا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

میں نے یہ نہیں چاہا تھا کہ اس کا ہاتھ کاٹا جائے۔ اور یہ چادر اس پر صدقہ ہے تو آپ نے فرمایا کہ میرے پاس لانے سے پہلے تو نے کیوں ایسا نہیں کیا پھر اس کا ہاتھ کاٹا گیا اور یہ حدیث صحیح ہے جو متعدد طرق سے صحاح وسنن میں مروی ہے لیکن اگر صدقہ یا بیع یا ہبہ پورا ہو جاتا تو حد ساقط ہو جاتی چنانچہ فرمایا۔ فاذا قضى على رجل بالقطع فى سرقة فوهبت له لم يقطع معناه اذا سلمت اليه - اور اگر کسی شخص پر سرقہ کی بابت قطع کا حکم قاضی نے دے دیا پھر مالک نے مال مسروقہ اس کو ہبہ کر دیا یعنی اس کے سپرد بھی کر دیا تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا

وكذلك اذا باعها المالك اياه وقال زفر والشافعى يقطع وهو رواية عن ابى يوسف لان السرقة قد تمت انعقادا وظهورا وبهذا العارض لم يتبين قيام الملك وقت السرقة فلا شبهة ولنا ان الامضاء من القضاء فى هذا الباب لوقوع الاستغناء عنه بالاستيفاء اذ القضاء للاظهار والقطع حق الله تعالى وهو ظاهر عنده واذا كان كذلك يشترط قيام الخصومة عند الاستيفاء وصار كما اذا ملكها منه قبل القضاء - اسی طرح اگر مالک نے مال مسروقہ کو چور کے ہاتھ فروخت کر دیا تو بھی قطع نہیں ہے اور زفر و شافعی و مالک و احمد نے کہا کہ قطع کیا جائے گا اور یہی ابو یوسفؒ سے ایک روایت ہے کیونکہ سرقہ بلحاظ منعقد ہونے اور ظاہر ہونے کے پورا ہو گیا اور ہبہ و بیع پیدا ہونے سے چوری کے وقت ملک قائم ہونا ظاہر نہیں ہوا تو کچھ شبہ نہیں ہوگا یعنی شبہ سے حد ساقط نہیں ہوگی۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ باب حدود میں حد جاری کرنا بھی حکم قضاء میں سے ہے کیونکہ حد پوری کر لینے کے بعد حکم قاضی سے استغنا ہوتا ہے کیونکہ حکم قاضی تو اظہار کے واسطے ہوتا ہے اور قطع کرنا حق الٰہی ہے اور قطع کا ظہور وقت قطع کے ہوتا ہے۔ پس اگر قطع کو قضاء میں شامل نہ کریں تو خالی اظہار بے فائدہ ہوتا

اور جب یہ حال ہے تو قطع کے وقت تک خصومت قائم رہنا شرط ہے تو ایسا ہو گیا جیسے حکم قاضی سے پہلے مالک نے مال مسروقہ کو چور کے ملک میں دے دیا۔ قال وكذلك اذا نقصت قيمتها من النصاب يعنى قبل الاستيفاء بعد القضاء وعن محمدؒ انه يقطع وهو قول زفرؒ والشافعىؒ اعتبارا بالنقصان فى العين ولنا ان كمال النصاب لما كان شرطا يشترط قيامه عند الامضاء لما ذكرنا بخلاف النقصان فى العين لانه مضمون عليه فكمل النصاب عينا ودينا كما اذا استهلكه كله اما نقصان السعر غير مضمون فافترقا —

اور اسی طرح اگر مال مسروقہ کی قیمت دس درم سے کم ہو گئی یعنی حکم قاضی کے بعد قطع واقع ہونے سے پہلے گھٹ گئی تو بھی قطع نہیں ہے۔ (اور نرخ اسی جگہ کا معتبر ہے جہاں یہ واقعہ ہو۔ م) اور امام محمدؒ سے ایک روایت ہے کہ قطع کیا جائے گا اور یہی قول زفر و شافعی کا ہے بقیاس نقصان عین کے یعنی جیسے مثلاً دس درم چرائے پھر ایک درم کھو گیا یا ضائع ہو گیا تو قطع لازم رہتا ہے اسی طرح نرخ گھٹنے میں بھی لازم رہے گا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ دس درم نصاب پورا ہونا شرط ہے تو ہاتھ کاٹے جانے کے وقت تک یہ نصاب قائم ہونا شرط ہے کیونکہ حد پوری کرنا بھی حکم قضاء میں سے ہے۔ بخلاف نقصان عین کے کیونکہ وہ چور کے ذمہ بطور قرضہ واجب ہے تو کچھ عین اور کچھ دین مل کر نصاب پورا ہو گیا جیسے اگر چور نے پورا مال مسروقہ تلف کر دیا تو قطع واجب رہتا ہے اور یہی نرخ کی کمی تو چور اس کا ضامن نہیں ہوتا ہے تو بھاؤ کی کمی میں اور عین مال مسروقہ ناقص ہونے میں فرق ظاہر ہو گیا۔ واذا ادعى السارق ان العين المسروقة ملكه سقط القطع عنه وان لم يقم بينة معناه بعد ما شهد الشاهدان بالسرقة

وقال الشافعی لایسقط بمجرد الدعوی لانہ لایعجز عنہ سارق فیؤدی الی سد باب الحد ولنا ان الشبھۃ دارئۃ وتحقق بمجرد الدعوی للاحتمال ولامعتبر بما قال بدلیل صحۃ الرجوع بعد الاقرار ۔ اگر چور نے دعوی کیا یہ مال مسروقہ میری ملک ہے تو اس کے ذمہ سے قطع ساقط ہو جائے گا اگرچہ وہ اپنے دعوی پر گواہ نہ لائے اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ دو گواہوں نے اس پر چوری کی گواہی دی اس کے بعد اس نے ایسا دعوی کیا اور امام شافعی نے کہا کہ خالی دعوی سے حد ساقط نہ ہوگی کیونکہ کوئی چور ایسا نہیں ہے جو اتنی بات کہہ دینے سے عاجز ہو تو یہ نتیجہ ہوگا کہ حد سرقہ کا دروازہ بند ہو جائے۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ شبہہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے اور خالی دعوی سے شبہہ پیدا ہو جائے گا کیونکہ شاید یہ دعوی سچا ہو اور جو کچھ شافعی نے فرمایا اس کا اعتبار نہیں ہے کیونکہ بعد اقرار کے پھر جانا صحیح ہوتا ہے حتی کہ یعنی اگر بعد اقرار کے پھر جائے تو بالاتفاق حد ساقط ہو جاتی ہے حالانکہ کوئی چور اقرار سے پھرنے میں عاجز نہیں ہے یہی حال دعوی کرنے کا ہے اور واضح ہو کہ شافعی کا یہ قول بعض علماء نے ذکر کیا ہے اور خود شافعی کی تصریح مانند قول ابو حنیفہ ہے اور یہی مذہب احمد میں راجح ہے ۔ مع ۔ واذا اقر رجلان بسرقۃ ثم قال احدھما ھو مالی لم یقطع لان الرجوع عامل فی حق الراجع ومورث للشبھۃ فی حق الآخر لان السرقۃ تثبت باقرارھما علی الشرکۃ ۔ اگر دو شخصوں نے ایک چوری کا اقرار کیا پھر ایک نے کہا کہ یہ میرا مال ہے تو دونوں کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ پھرنے والے کے حق میں پھرنا کارگر ہے اور دوسرے کے حق میں شبہہ پیدا کرتا ہے کیونکہ سرقہ شرکت پر دونوں کے اقرار سے ثابت ہوا تھا۔ فان سرقا ثم غاب احدھما وشھد الشاھدان علی سرقتھما قطع الآخر فی قول ابی حنیفۃ الآخر وقولھما وکان یقول اولا لایقطع لانہ لو حضر ربما یدعی الشبھۃ وجہ قولہ الآخر ان الغیبۃ تمنع ثبوت السرقۃ علی الغائب فیبقی معدوما والمعدوم لایورث الشبھۃ ولایعتبر توھم حدوث الشبھۃ علی مامر ۔ اگر دو شخصوں نے چوری کی اور ایک غائب ہو گیا اور دو گواہوں نے دونوں کی چوری پر گواہی دی تو امام ابو حنیفہ کے دوسرے قول میں دوسرے چور کو جو حاضر ہے سزائے قطع دی جائے گی اور یہی صاحبین کا قول ہے ۔ اور امام ابو حنیفہ پہلے کہتے تھے کہ قطع نہیں ہے کیونکہ چور غائب ہے اگر حاضر ہوتا تو شاید کسی شبہہ کا دعوی کرتا ۔ پس دوسرے چور سے بھی حد ساقط ہو جاتی ہے ۔ پھر اس سے رجوع کر کے کہا کہ قطع واجب ہے اور اس قول کی وجہ یہ ہے کہ غائب کے روپوش ہونے سے اس پر سرقہ ثابت نہ ہوگا تو وہ کالعدم رہا اور معدوم کی ذات سے کوئی شبہہ نہیں پیدا ہوتا ۔ پس موجود کو قطع کیا جائے اور رہا شبہہ کا وہم ہونا تو وہ معتبر نہیں ہے جیسا کہ پہلے گزرا ۔ واذا اقر العبد المحجور علیہ بسرقۃ عشرۃ دراھم بعینھا انہ یقطع وترد السرقۃ الی المسروق منہ وھذا عند ابی حنیفۃ رح وقال ابو یوسف رح یقطع والعشرۃ للمولی وقال محمد رح لایقطع والعشرۃ للمولی وھو قول زفر رح ومعنی ھذا اذا کذبہ المولی ۔ اگر ایسے غلام نے جو تجارت سے ممنوع کر دیا گیا ہے دس درم معین چرانے کا اقرار کیا تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور یہ مال مسروقہ جس سے چرایا ہے اس کو واپس دیا جائے گا۔

اور یہ ابو حنیفہ رح کا قول ہے اور ابو یوسف رح نے کہا کہ قطع کیا جائے ولیکن یہ مال اس کے مولی کے واسطے

ہے۔ اور امام محمد نے کہا کہ قطع نہیں ہے۔ اور یہ درم اس کے مولیٰ کے ہیں اور یہی زفر کا قول ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ مولیٰ اپنے غلام کے اقرار کو جھوٹا بتلاوے یعنی کہے کہ یہ میرا مال ہے اور یہ غلام اپنے اقرار سرقہ میں جھوٹا ہے ف۔ اور اگر یہ غلام ایسا ہو جس کو تجارت کی اجازت دی گئی ہے تو اس کا اقرار صحیح ہے اور بالاتفاق ہاتھ کاٹا جائے گا اور اگر اسی طرح غلام محجور نے دس درم غیر معین چرانے کا اقرار کیا تو قطع کیا جائے گا۔ ولو اقر بسرقة مال مستهلك قطعت يده ولو كان العبد ماذونا له يقطع في الوجهين وقال زفرؒ لا يقطع في الوجوه كلها لان الاصل عنده ان اقرار العبد على نفسه بالحدود والقصاص لا يصح لانه يرد على نفسه وطرفه وكل ذلك مال المولى والاقرار على الغير غير مقبول الا ان الماذون له يؤاخذ بالضمان والمال لصحة اقراره به لكونه مسلطا عليه من جهته والمحجور عليه لا يصح اقراره بالمال ايضا ونحن نقول يصح اقراره من حيث انه آدمي ثم يتعدى الى المالية فيصح من حيث انه مال ولانه لا تهمة في هذا الاقرار لما يشتمل عليه من الاضرار ومثله مقبول على الغير لمحمدؒ في المحجور عليه ان اقراره بالمال باطل ولهذا لا يصح منه الاقرار بالغصب فيبقى مال المولى ولا قطع على العبد في سرقة مال المولى يؤيده ان المال اصل فيها والقطع تابع حتى تسمع الخصومة فيه بدون القطع ويثبت المال دونه وفي عكسه لا تسمع ولا يثبت واذا بطل فيما هو الاصل بطل في التبع بخلاف الماذون لان اقراره بالمال الذي في يده صحيح فيصح في حق القطع تبعا ولابي يوسفؒ انه اقر بشيئين بالقطع وهو على نفسه فيصح على ما ذكرناه وبالمال وهو على المولى فلا يصح في حقه فيه والقطع يستحق بدونه كما اذا قال الحر الثوب الذي في يد زيد سرقته من عمرو وزيد يقول هو ثوبي يقطع يد المقر وان كان لا يصدق في تعيين الثوب حتى لا يؤخذ من زيد ولابي حنيفةؒ ان الاقرار بالقطع قد صح منه لما بينا فيصح بالمال بناء عليه لان الاقرار يلاقي حالة البقاء والمال في حالة البقاء تابع للقطع حتى تسقط عصمة المال باعتباره ويستوفى القطع بعد استهلاكه بخلاف مسألة الحر لان القطع انما تجب بالسرقة من المودع اما لا يجب بسرقة العبد مال المولى فافترقا ولو صدقه المولى يقطع في الفصول كلها لزوال المانع ———

اور اگر غلام محجور نے ایسے مال چرانے کا اقرار کیا جو اختیاری یا غیر اختیاری طور پر تلف ہو چکا تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور اگر یہ غلام ماذون ہو یعنی اس کو تجارت کی اجازت ہو تو دونوں صورتوں میں ہاتھ کاٹا جائے گا۔ یعنی خواہ مال معین ہو یا مال تلف شدہ ہو اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ سب صورتوں میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا خواہ غلام محجور ہو یا ماذون ہو اور خواہ مال سرقہ موجود ہو یا معدوم ہو کیونکہ زفرؒ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ غلام کا اپنی ذات پر حدود یا قصاص کا اقرار کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ اقرار اس کے اعضاء پر واقع ہوتا ہے حالانکہ اس کی ذات یا اس کے اعضاء سب اس کے مولیٰ کا مال ہے تو یہ اقرار اس کے مولیٰ کے مال پر ہوا اور ایسا اقرار جو غیر پر واقع ہو مقبول نہیں ہوتا ہے (حتی کہ اگر غلام اقرار کرے کہ میں فلاں شخص کا غلام ہوں یعنی مولیٰ کے سوائے کسی دوسرے شخص کا غلام بتلاوے تو اقرار باطل ہوتا ہے۔ ن) لیکن اتنی بات ہے کہ جس غلام کو مولیٰ نے تجارت کی اجازت دی ہے وہ جب سرقہ کا اقرار کرے گا۔ پس اگر مال تلف شدہ ہو تو اس کے تاوان میں ماخوذ ہوگا اور اگر قائم ہو تو اس کے واپس کرنے کے لئے ماخوذ ہوگا۔ کیونکہ مال کی بابت اس کا اقرار صحیح ہے کیونکہ وہ مولیٰ کی طرف سے مالی تصرفات پر مسلط ہے۔

اور غلام محجور کا اقرار مال کی بابت بھی صحیح نہیں ہے اور ہم کہتے ہیں کہ غلام کا اقرار اس راہ سے صحیح ہے کہ وہ بھی ایک آدمی ہے پھر یہ اقرار جانب مال متعدی ہوتا ہے تو اس راہ سے صحیح ہوگا کہ وہ مال ہے اور اس لئے کہ اس اقرار میں کوئی تہمت بھی نہیں ہے۔ کیونکہ اس اقرار میں اس کا ضرر شامل ہے اور ایسا اقرار دوسرے پر بھی مقبول ہوتا ہے۔ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ جو غلام محجور ہے اس کا مالی اقرار باطل ہے اسی وجہ سے اس کی طرف سے غصب کا اقرار صحیح نہیں ہوتا (مثلاً مولیٰ کے یہاں کسی مال کو کہے یہ میں نے فلاں شخص کا غصب کر لیا ہے تو صحیح نہیں ہے)۔
پس مولیٰ کا مال باقی رہے گا تو یہ مال اسی کے مولیٰ کا مال رہے گا اور چونکہ اسی مال کے چورانے کا اقرار کرتا تھا تو قطع نہیں کیونکہ مولیٰ کے مال چورانے میں غلام پر قطع واجب نہیں ہوتا اور اس کلام کی تائید یہ ہے کہ سرقہ میں مال اصل ہے اور قطع اس کی تابع ہے حتیٰ کہ جہاں قطع نہیں ہو سکتا وہاں بھی مالی خصومت کی سماعت ہوتی ہے اور بدون قطع کے مال ثابت ہوتا ہے اور اگر اس کے برعکس ہو یعنی مال ہی ثبوت نہ ہو تو جو چیز تابع ہے یعنی قطع وہ بھی باطل ہوگی بخلاف ایسے غلام کے جس کو تجارت کی اجازت ہے۔ کیونکہ ماذون کے قبضہ میں جو مال ہے اس کی بابت اس کا اقرار صحیح ہے تو تابع یعنی قطع کے حق میں بھی یہ اقرار صحیح ہوگا۔ اور ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ غلام نے دو باتوں کا اقرار کیا۔ اول تو سزائے قطع کا حالانکہ یہ اقرار اس کی ذات پر پڑتا ہے جیسا کہ ہم ذکر کر چکے اور دوم مال کا اور یہ اقرار اس سے مولیٰ پر پڑتا ہے تو مولیٰ کے حق میں صحیح نہ ہوگا۔ اور ہاتھ کاٹنے کا استحقاق بدون مال کے ہوتا ہے۔ مثلاً ایک آزاد نے کہا کہ یہ کپڑا جو زید کے ہاتھ میں ہے میں نے اس کو خالد سے چرایا ہے اور زید کہتا ہے کہ یہ میرا کپڑا ہے تو اس اقراری چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا اگرچہ اس کپڑے کی بابت اس کے قول کی تصدیق نہ ہوگی حتیٰ کہ وہ زید کے پاس سے نہیں لیا جائے گا۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ سرقہ میں ہاتھ کاٹا جانا اصل ہے اور مال اس کے تابع ہے حتیٰ کہ اگر چور نے مال تلف کر دیا ہو تو قطع کے بعد وہ ضامن نہیں ہوتا ہے۔ پس غلام کی طرف سے قطع کا اقرار صحیح ہو چکا کیونکہ آدمی وہ ہے تو اسی بنا پر مال کا اقرار بھی صحیح ہے کیونکہ اقرار اسی حالت سے متصل ہوتا ہے جو باقی ہے اور باقی ہونے کی حالت میں مال تابع اور قطع اصل ہے حتیٰ کہ قطع کے اعتبار پر مال کی عصمت جاتی رہتی ہے۔ اور اگر چور نے اس کو تلف کر لیا ہو تو بھی سزائے قطع پوری کی جاتی ہے اور بخلاف مسئلہ آزاد کے یعنی وہ غلام کے مسئلہ کی نظیر نہیں ہے کیونکہ امانت دار کے پاس سے مال چورانے پر بھی قطع واجب ہوتا ہے۔ اور اگر غلام اپنے مولیٰ کا مال چوراوے تو قطع واجب نہیں ہوتا ہے پس دونوں میں فرق ہو گیا ہاں اگر مولیٰ نے ان صورتوں میں تصدیق کر لی یعنی کہا کہ یہ میرا مال نہیں بلکہ اس نے چرایا ہے تو سب صورتوں میں غلام کا ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ چور کی حق وہ باقی نہیں رہی۔ قال واذا قطع السارق

والعین قائمۃ فی یدہ ردت الی صاحبھا لبقائھا علی ملکہ وان کانت مستھلکۃ لم یضمن وھذا الاطلاق یشمل الھلاک والاستھلاک وھو روایۃ ابی یوسفؒ عن ابی حنیفۃؒ وھو المشھور وروی الحسن عنہ انہ یضمن بالاستھلاک وقال الشافعیؒ یضمن فیھما لانھما حقان قد اختلف سبباھما فلا یمتنعان

فالقطع حق الشرع وسببه ترك الانتهاء عما نهي عنه والضمان حق العبد وسببه اخذ المال فصار كاستهلاك صيد مملوك في الحرم او شرب خمر مملوكة للذمي ولنا قوله عليه السلام لا غرم على السارق بعد ما قطعت يمينه ولان وجوب الضمان ينافي القطع لانه يتملكه باداء الضمان مستندا الى وقت الاخذ فتبين انه ورد على ملكه فينتفي القطع للشبهة وما يؤدي الى انتفائه فهو المنتفي ولان المحل لا يبقى معصوما حقا للعبد اذ لو بقي لكان مباحا في نفسه فينتفي القطع للشبهة فيصير محرما حقا للشرع كالميتة ولا ضمان فيه الا ان العصمة لا يظهر سقوطها في حق الاستهلاك لانه فعل آخر غير السرقة ولا ضرورة في حقه وكذا الشبهة تعتبر فيما هو السبب دون غيره وجه المشهور ان الاستهلاك اتمام المقصود فيعتبر الشبهة فيه وكذا يظهر سقوط العصمة في حق الضمان لانه من ضرورات سقوطها في حق الهلاك لانتفاء المماثلة ۔ **اگر چور کا ہاتھ کاٹا گیا حالانکہ** مال مسروقہ اس کے ہاتھ میں موجود ہے تو باجماع علماء وہ اپنے مالک کو واپس دیا جائے گا کیونکہ وہ اپنے مالک کی ملک پر باقی ہے۔ اور اگر مال مسروقہ کسی طرح تلف کیا گیا ہو تو چور ضامن نہ ہوگا۔ اور کسی طرح تلف ہونے کے معنی دونوں صورتوں کو شامل ہیں خواہ چور نے تلف کیا ہو یا وہ تلف ہو گیا ہو۔ اور یہی ابو یوسف نے ابو حنیفہ سے روایت کیا اور یہی مشہور ہے اور حسن نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ تلف کر ڈالنے کی صورت میں چور ضامن ہوگا اور شافعی نے فرمایا دونوں صورتوں میں ضامن ہوگا کیونکہ قطع اور ضمان دو حق ہیں جن کے سبب مختلف ہیں تو ایک کی وجہ سے دوسرا ممتنع نہ ہوگا۔ پس ہاتھ کاٹنا تو حق شرع ہے اور اس کا سبب یہ ہے کہ چوری کرنا جس سے منع کیا گیا تھا وہ باز نہیں رہا اور تاوان بندہ کا حق ہے۔ اور اس کا سبب یہ کہ پرایا مال لے لیا تو ایسا ہوگیا جیسے حرم میں کسی شخص کی ملک کا صید تلف کر دیا یا ذمی کے ملک کی شراب پی لی (یعنی شراب پینا ایک جرم ہے اور ذمی کی ملک تلف کرنا دوسرا جرم ہے جیسے حرم میں صید کو قتل کرنا ایک جرم ہے اور غیر کی ملک کو تلف کرنا دوسرا جرم ہے)۔ اور ہماری دلیل یہ حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ چور پر اس کا دایاں ہاتھ کاٹے جانے کے بعد تاوان نہیں ہے رواہ النسائی والطبرانی۔

اور اس دلیل سے بھی کہ تاوان واجب ہونا ہاتھ کاٹے جانے کے منافی ہے کیونکہ چور تاوان ادا کر کے مال مسروقہ کا اسی وقت سے مالک ہو جائے گا۔ جس وقت اس نے لیا ہے تو لازم آئے گا کہ اس کا لینا اپنی ملک کو لینا تھا تو ہاتھ کاٹنا بوجہ شبہہ کے دور ہو جائے گا حالانکہ جس بات سے ایسا لازم آوے وہ خود دور ہوگی یعنی ہاتھ کاٹنا تو قطعاً متحقق ہوا اور اگر ہم ضمان واجب کریں تو باطل ہوا جاتا ہے پس ضمان واجب کرنا خود باطل ہے اور اس دلیل سے بھی کہ مال مسروقہ بوجہ حق بندہ کے اب مال معصوم و محترم نہیں باقی رہا کیونکہ اگر محترم باقی رہے تو وہ بذات خود مباح ہوگا یعنی جو چیز بندہ کا حق پیدا ہو جانے سے حرام ہو جاتی ہے وہ دراصل مباح ہوا کرتی ہے۔ پس اگر ہم اس کو ذاتی مباح کہیں تو شبہہ کی وجہ سے ہاتھ کاٹنا باطل ہوگا حالانکہ ایسا نہیں ہے تو بندہ کے حق سے محترم نہ ہوئی بلکہ شرعی حق سے حرام ہوئی جیسے مردار جانور ہوتا ہے۔ اور جو چیز بحق شرع حرام ہے اس کی بابت تاوان نہیں ہو سکتا ہے رہا یہ کہ تلف کرنے میں ضامن نہ ہوگا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ تلف کر دینے کی صورت

میں اس کا احترام ساقط ہونا ظاہر نہیں ہوتا ہے کیونکہ تلف کرنا چوری کے سوائے دوسرا فعل ہے اور
اس فعل کی بابت کوئی ضرورت نہیں ہے یعنی ہاتھ کاٹنے کی ضرورت سے چوری کرنے تک حرمت
ساقط ہوئی اور تلف کر دینے میں عصمت ساقط کرنے کی کوئی ضرورت نہیں اور اسی طرح تلف کرنے میں
شبہہ کا اعتبار ضروری نہیں کیونکہ شبہہ کا اعتبار تو سبب یعنی صرف سرقہ تک رہتا ہے اور سوائے
سبب سے تجاوز نہیں کرتا۔ (لیکن یہ توجیہہ اس روایت کی ہے کہ تلف کر دینے کی صورت میں چور
ضامن ہے حالانکہ مشہور روایت یہ ہے کہ ضامن نہیں ہے)
اور مشہور روایت کی وجہ یہ ہے کہ مال مسروقہ کو تلف کرنا چوری کا مقصود پورا کرنا ہوتا ہے
تو اس میں شبہہ معتبر ہوگا۔ اور اسی طرح تاوان کے حق میں بھی عصمت ساقط ہونا معتبر ہوگا کیونکہ تلف
ہونے کے ساتھ سقوط عصمت ضرور ہے اور تلف کرنے میں بھی تلف ہونا موجود ہے کیونکہ مال
سرقہ میں اور تاوان میں یکساں ہونے کے معنی نادار ہیں تو پس اگر وہ مال محترم ہو تو تلف
ہو جانے کی صورت میں بھی محترم ہوگا حالانکہ ایسا نہیں ہے تو تلف ہونے اور تلف کرنے دونوں
حالتوں میں وہ مال محترم نہیں ہے پس تاوان واجب نہ ہوگا۔ قال ومن سرق سرقات فقطع فی احدها
فهو لجميعها ولا يضمن شيئا عند ابی حنيفة رح وقالا يضمن كلها الا التی قطع لها ومعنى المسألة اذا حضر احدهم
فان حضروا جميعا وقطعت يده لخصومتهم لا يضمن شيئا بالاتفاق فی السرقات كلها لهما ان الحاضر
ليس بنائب من الغائب ولا بد من الخصومة لتظهر السرقة فلم تظهر السرقة من الغائبين فلم يقع القطع لها
فبقيت اموالهم معصومة وله ان الواجب بالكل قطع واحد حقا لله تعالى لان مبنى الحد على التداخل والخصومة شرط الظهور
عند القاضی اما الوجوب بالجناية فاذا استوفى فالمستوفى كل الواجب الا ترى انه يرجع نفعه الى الكل فيقع عن الكل
وعلى هذا الخلاف اذا كانت النصب كلها لواحد فخاصم فی البعض۔ جس نے کئی چوریاں کیں
پھر ایک کی بابت اس کا ہاتھ کاٹا گیا تو یہ سزا ان سب کے واسطے ہوگی اس میں اتفاق ہے۔ پھر
امام ابوحنیفہ کے نزدیک وہ کسی مال مسروقہ کا ضامن نہ ہوگا اور صاحبین نے کہا کہ کل سرقات کا ضامن
ہوگا سوائے اس سرقہ کے کہ جس کی بابت اس کا ہاتھ کاٹا گیا ہے۔ اور مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ یہ
اختلاف اس صورت میں ہے کہ جن کے مال چوری ہوئے ہیں ان میں سے ایک ہی حاضر ہوا تو وہ
صاحبین کے نزدیک باقیوں کے مال کا ضامن ہے اور اگر سب حاضر ہوئے اور ان کی خصومت پر
چور کا ہاتھ کاٹا گیا تو بالاتفاق جملہ سرقات میں کسی کا ضامن نہ ہوگا۔ پھر اختلافی صورت میں صاحبین
کی دلیل یہ ہے کہ جو مالک مال حاضر ہے وہ غائب کی طرف سے نائب نہیں ہے۔ حالانکہ خصومت
کا ہونا چوری ظاہر ہونے کے واسطے ضرور ہے تو جو لوگ غائب ہیں ان کی طرف سے سرقہ
ظاہر نہیں ہوا تو چور کا ہاتھ کاٹا جانا ان کے سرقات کے واسطے نہیں ہوا پس ان کے اموال
محترم رہے یعنی ان کا ضامن ہوگا۔ اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ جملہ سرقات کی طرف
سے ایک ہی قطع بحق الہی واجب ہے کیونکہ حد شرعی میں تداخل ہو جاتا ہے اور نالش اس واسطے
شرط ہے کہ قاضی کے نزدیک سرقہ ظاہر ہو اور رہا ہاتھ کاٹا جانا تو وہ بوجہ جرم کے

پھر جب ایک بار ہاتھ کاٹ لیا گیا تو کل سزائے واجب ہی تھی جو پوری کر دی گئی ہے۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اس سزا کا نفع کل کو پہنچے گا یعنی چور کو جملہ سرقات سے زجر ہو جائے گا۔ پس یہ سزا کل کی طرف سے واقع ہوئی یعنی پھر وہ کسی سرقہ کا ضامن نہ ہوگا اسی طرح اگر ہر بار کا مال مسروقہ جو دس درم سے کم نہیں ہے سب ایک ہی شخص کی ملک ہوں پھر اس نے کسی ایک بار کے سرقہ کا مطالبہ کر کے ہاتھ کٹوا دیا تو بھی ایسا ہی اختلاف ہے یعنی صاحبین کے نزدیک سوائے اس ایک بار کے جس کی بابت ہاتھ کاٹا گیا ہے باقی چوریوں کا ضامن ہوگا اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک کسی کا ضامن نہیں ہے۔

باب مایحدث السارق فی السرقہ

یہ باب ان صورتوں کے بیان میں ہے جو مال سرقہ میں چور نے تغیر کیا ہو۔ ومن سرق ثوبا فشقه فی الدار بنصفین ثم اخرجه وهو یساوی عشرة دراهم قطع وعن ابی یوسف انه لا یقطع لان له فیه سبب الملک وهو الخرق الفاحش فانه یوجب القیمة وتملک المضمون فصار کالمشتری اذا سرق مبیعا فیه خیار للبائع ولهما ان الاخذ وضع سببا للضمان لا للملک وانما الملک یثبت ضرورة اداء الضمان کیلا یجتمع البدلان فی ملک واحد ومثله لا یورث الشبهة کنفس الاخذ فصار کما اذا ملکه بالهبة لا یورث شبهة وهذا کله اذا کان النقصان فاحشا فان کان یسیرا یقطع بالاتفاق لانعدام سبب الملک اذ لیس له اختیار تضمین کل القیمة۔ جس نے ایک کپڑا چرایا پھر گھر کے اندر اس کے دو ٹکڑے کر کے باہر نکال لایا حالانکہ وہ دس درم کا ہوتا ہے تو ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اور ابو یوسف سے ایک روایت ہے کہ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ چور کا اس میں ایک سبب ملکیت کا پیدا ہو گیا یعنی اس نے پھاڑ کر دو ٹکڑے کر دیئے۔ پس اس طرح پھاڑنے سے اس پر قیمت واجب ہوئی اور کپڑے کا خود مالک ہو گیا جیسے مشتری نے وہ مبیع چرائی جس میں بائع نے اپنے واسطے خیار رکھا تھا یعنی تین دن کے اندر خواہ بیع پوری کرے گا یا نہیں۔ حالانکہ ایسی صورت میں مشتری کا ہاتھ بوجہ سبب ملک کے نہیں کاٹا جاتا۔ اور امام ابو حنیفہ ومحمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ مال کو لے لینا تاوان واجب ہونے کا سبب ہے اور ملک حاصل ہونے کا سبب نہیں ہے اور ملکیت اس ضرورت سے ثابت ہو جاتی ہے کہ اس نے تاوان ادا کر دیا تا کہ وہ شے اور اس کا تاوان دونوں ایک ہی شخص کی ملک میں جمع نہ ہو جاویں پس ایسا لینا جو موجب ضمان ہو سزا لئے سرقہ میں کوئی شبہ نہیں پیدا کرتا ہے جیسے خالی لے لینا موجب شبہ نہیں ہے اور جیسے بائع نے کوئی چیز عیب دار بدون علم مشتری کے فروخت کرنے کے بعد مشتری کے پاس سے چرائی تو بائع کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے حالانکہ عیب کی وجہ سے وہ واپسی کے قابل تھی بخلاف خیار بائع کی صورت کے جو ابو یوسفؒ نے ذکر فرمائی ہے کہ وہ شبہ پیدا کرتی ہے اس واسطے کہ بیع ایسی چیز رکھی گئی ہے جس سے ملک حاصل ہو یعنی بیع سے مشتری کی ملکیت حاصل ہوگی اگرچہ ابھی نافذ نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ یہ اختلاف ایسی صورت میں ہے کہ کپڑے کے مالک نے چور سے پھاڑنے کا نقصان لینا اور اپنا کپڑا لینا اختیار کیا ہو۔ اور اگر اس نے چاہا کہ قیمت لے کر کپڑا چور کے پاس چھوڑ دے تو بالاتفاق ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ تاوان لینے سے وہ لینے کے وقت سے کپڑے کا مالک ہو گیا تو ایسا ہو گیا جیسے ہبہ کی وجہ سے کپڑے کا مالک ہوا پس ایک شبہ پیدا ہو گیا تو حد دور ہو جائے گی۔ اور یہ سب اس صورت میں

ہے کہ چور نے نقصان[1] فاحش کر دیا ہو اور اگر تھوڑا نقصان کیا تو بالاتفاق ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ ملکیت کا سبب نادر ہے کیونکہ اس کو پوری قیمت تاوان دینے کا اختیار نہیں ہے۔ وان سرق شاة فذبحها ثم اخرجها لم يقطع لان السرقة تمت على اللحم ولا قطع فيه۔ اگر کوئی بکری چرا کر اس کو ذبح کیا پھر اس کو باہر لایا تو قطع نہیں ہے کیونکہ چوری پوری ہوئی اس وقت کہ جب بکری گوشت ہو چکی اور گوشت چرانے میں قطع نہیں ہے۔

ومن سرق ذهبا او فضة يجب فيه القطع فصنعه دراهم او دنانير قطع فيه ويرد الدراهم والدنانير الى المسروق منه وهذا عند ابي حنيفة وقالا لا سبيل للمسروق منه عليهما واصله في الغصب فهذه صنعة متقومة عندهما خلافا له ثم وجوب الحد لا يشكل على قوله لانه لا يملكه وقيل على قولهما لا يجب لانه ملكه قبل القطع وقيل يجب لانه صار بالصنعة شيئا آخر فلم يملك عينه۔

اگر کسی نے سونا یا چاندی ایسا چرایا جس میں قطع واجب ہے پھر اس کے درہم یا دینار بنائے تو اس میں ہاتھ کاٹا جائے گا اور یہ درہم و دینار جس کا مال چرایا ہے اس کو واپس دی جائیں گی۔ اور یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ مسروق منہ کو درہم و دینار لینے کی کوئی راہ نہیں ہے اور اس مسئلہ کی اصل کتاب الغصب میں ہے پس صاحبین کے نزدیک درہم و دینار بنانے کی صنعت خود قیمتی ہے۔ اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک نہیں ہے۔ پھر امام کے قول پر سزائے قطع واجب ہونے میں کوئی مشکل نہیں کیونکہ چور اس مال مسروقہ کا مالک نہ ہو جائے گا۔

صاحبین کے قول پر سزائے قطع واجب نہ ہوگی کیونکہ قطع سے پہلے درم و دینار بنا ڈالنے سے وہ مال مسروقہ کا مالک ہو گیا اور بعض نے کہا کہ قطع واجب ہوگا کیونکہ ساخت کی وجہ سے وہ دوسری چیز ہو گئی تو وہ بعینہ مال مسروقہ کا مالک نہ ہوا۔ فان سرق ثوبا فصبغه احمر قطع ولم يؤخذ منه الثوب ولم يضمن قيمة الثوب وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد يؤخذ منه الثوب ويعطى ما زاد الصبغ فيه اعتبارا بالغصب والجامع بينهما كون الثوب اصلا قائما وكون الصبغ تابعا ولهما ان الصبغ قائم صورة ومعنى حتى لو اراد اخذه مصبوغا يضمن ما زاد الصبغ فيه وحق المالك في الثوب قائم صورة لا معنى الا ترى انه غير مضمون على السارق بالهلاك فرجحنا جانب السارق بخلاف الغصب لان حق كل واحد منهما قائم صورة ومعنى فاستويا من هذا الوجه فرجحنا جانب المالك لما ذكرنا۔ اگر ایک کپڑا چرا کر اس کو سرخ رنگا تو ہاتھ کاٹا جائیگا اور اس سے کپڑا نہیں لیا جائے گا اور وہ کپڑے کی قیمت کا بھی ضامن نہ ہوگا۔ اور یہ امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمدؒ نے کہا کہ کپڑا اس سے لے لیا جائے گا اور رنگنے سے جو کچھ زیادتی ہوئی ہے وہ دے دی جائے گی۔ اور یہ غصب پر قیاس ہے یعنی جیسے غاصب نے غصب کا کپڑا سرخ رنگا تو کپڑا مغصوب منہ کو دلایا جائے گا اور رنگنے سے جو کچھ زیادتی ہوئی وہ غاصب کو دلائی جائے گی اور ان دونوں میں علت جامع یہ ہے کہ کپڑا اصل ہے وہ قائم ہے اور رنگ اس کا تابع ہے۔ اور امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ رنگ بھی بظاہر و بمعنی قائم ہے حتی کہ اگر رنگا ہوا لینا چاہا تو جو کچھ رنگ سے زیادتی ہوئی اس کا ضامن ہوگا۔ اور مالک کا حق کپڑے میں بظاہر قائم ہے لیکن بمعنی نہیں قائم ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر وہ چور کے پاس سے تلف ہو جائے تو چور اس کا ضامن نہ ہوگا۔ پس ہم نے چور و مالک میں سے چور کا پلہ بھاری سمجھا برخلاف غصب کے کیونکہ دونوں

[1] نقصان فاحش وہ کہ کچھ عین اور کچھ منفعت زائل ہو اور نقصان خفیف یہ کہ کچھ منفعت فقط زائل ہو۔ ع ۱۲

میں سے ہر ایک کا حق لفظاً ہر و معنیً قائم ہے تو اس راہ سے غاصب و مالک دونوں برابر ہو گئے مگر چونکہ
کپڑا اصل ہے لہذا ہم نے مالک کا پلہ بھاری جانا۔ وان صبغه اسود اخذ منه فی المذهبین یعنی عند
ابی حنیفة ومحمد رح وعند ابی یوسف رح هذا والاول سواء لان السواد زیادة عنده کالحمرة وعند محمد رح
زیادة ایضا کالحمرة ولکنه لا یقطع حق المالک وعند ابی حنیفة رح السواد نقصان فلا یوجب انقطاع
حق المالک۔ اور اگر چور نے یہ کپڑا سیاہ رنگا یا تو دونوں اماموں کے نزدیک اس سے لے لیا جائے گا یعنی
امام ابوحنیفہ و محمد رح کے نزدیک اس سے لے لیا جائے گا۔ اور امام ابویوسف رح کے نزدیک سیاہ رنگنے
اور سرخ رنگنے کی دونوں صورتیں یکساں ہیں کیونکہ ابویوسف کے نزدیک سیاہ رنگ بھی مثل سرخی کے
کپڑے میں زیادتی ہے۔ اور امام محمد رح کے نزدیک بھی اگرچہ سیاہی مثل سرخی کے زیادتی ہے لیکن رنگ تابع
ہونے کی وجہ سے کپڑے سے مالک کا حق منقطع نہ ہوگا۔ اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک سیاہی ایک نقصان
ہے تو مالک کا حق منقطع نہیں کر سکتا ف۔ اور محققین نے کہا کہ یہ امام اور صاحبین کا اختلاف نہیں
ہے بلکہ اپنے اپنے زمانہ کی حالت ہے کیونکہ امام کے زمانہ میں بنوامیہ کی سلطنت میں سرخ رنگ کی قدر
تھی اور سیاہی ایک قسم کا عیب شمار ہوتا تھا پھر صاحبین کے زمانہ میں عباسیہ کی سلطنت میں سیاہ رنگ کی
قدر ہو گئی لہذا یہ اختلاف بحسب زمانہ ہے۔ م۔

باب قطع الطریق

یہ باب رہزنوں کے بیان میں ہے۔ واضح ہو کہ رہزنی کے چند شرائط ہیں۔ اول یہ کہ رہزن وہ لوگ ہوں
گے جن کو ایسی قوت و شوکت حاصل ہو کہ راہ چلنے والے ان کا مقابلہ نہ کر سکیں اور
وہ لوگ رہزنی کریں خواہ ہتھیار سے یا لاٹھیوں یا پتھر وغیرہ سے دوم یہ کہ رہزنی کا مقام شہر سے باہر دور ہو اور
شرح طحاوی میں کہا کہ سفر کی مقدار ہو۔ سوم یہ کہ ایسا واقعہ دارالاسلام میں واقع ہو چہارم یہ کہ جو کچھ انہوں
نے مال لیا وہ اس قدر ہو جس پر سزائے سرقہ لازم آتی ہے اور یہی شافعی و احمد کا قول ہے اور امام مالک نے
کہا کہ اس قدر مال ہونا شرط نہیں ہے اور پنجم یہ کہ سب رہزن راہ گیروں کے اجنبی ہوں حتی کہ اگر رہزنوں میں
سے کوئی شخص اہل مال کا ذو رحم محرم ہو یا طفل یا مجنون ہو تو رہزنوں پر سزائے قطع واجب نہ ہوگی۔ اور ششم
یہ کہ رہزن لوگ توبہ کرنے سے پہلے پکڑے جائیں حتی کہ اگر توبہ کے بعد گرفتار ہوئے تو ان سے حد ساقط ہو جائے
گی۔ ع۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ انما جزاؤا الذین یحاربون اللہ ورسوله ویسعون فی الارض فسادا ان یقتلوا او یصلبوا او تقطع
ایدیهم وارجلهم من خلاف او ینفوا من الارض۔ یعنی جو لوگ اللہ تعالیٰ و اس کے رسول سے لڑائی کریں اور ملک میں
فساد پھیلاویں ان کی سزا یہی ہے کہ قتل کئے جاویں یا سولی دیئے جاویں یا ان کے ہاتھ و پاؤں مختلف طرف سے
کاٹے جاویں یا زمین سے دور کئے جاویں الخ۔ یہ رہزنوں کے بارہ میں ہے اور ان کا یہ واقعہ ہوا کہ کچھ
دیہاتی لوگ عرینہ کے آکر مسلمان ہوئے پھر آب و ہوائے مدینہ ان کے مزاج کے موافق نہ ہوئی اور بخار
آنے لگا اور پیٹ بڑھ گئے۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو حکم دیا کہ جہاں زکوٰۃ کے اونٹ رہا کرتے

ہیں وہاں جاکر اونٹوں کا دودھ اور پیشاب پئیں۔ پس یہ لوگ وہاں گئے اور ایسا ہی کیا پھر جب اچھے ہو گئے تو اسلام سے پھر گئے اور چرواہوں کو بری طرح سے قتل کر کے تمام چگہ ہانک لے چلے۔ پس جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خبر ہوئی تو آپ نے ان کے پیچھے آدمی روانہ کئے۔ پس وہ گرفتار کر کے لائے گئے پس آپ نے ان میں سے ہر ایک کا دایاں ہاتھ اور بایاں پاؤں کٹوا کر اور ان کی آنکھوں میں سلائی پھیر کر اور ایک روایت میں ہے کہ کیلیں ٹھونک کر مقام حرہ میں ڈلوا دیا جہاں ایڑیاں رگڑ کر مر گئے کما فی الصحاح۔

بعض علماء نے کہا کہ آنکھوں میں کیل ٹھوکنا اس وجہ سے تھا کہ ان لوگوں نے چرواہوں کو بھی آنکھوں میں ببول کے کانٹے چبھو کر بڑے عذاب سے ٹکڑے ٹکڑے کیا تھا۔ پھر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی اور ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ جبریل علیہ السلام نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے آیت کی تفسیر بیان کی کہ جس نے قتل کیا اور مال نہ لیا ہو وہ قتل کیا جائے۔ اور جس نے قتل کیا اور مال بھی لیا ہو وہ سولی دیا جائے اور جس نے صرف مال لیا و قتل نہ کیا تو اس کا دائیں طرف کا ہاتھ اور بائیں طرف کا پاؤں کاٹا جائے اور جس نے قتل نہیں کیا اور مال نہیں لیا بلکہ دھمکایا تو وہ زمین سے نفی کیا جائے۔ اور مترجم نے اردو تفسیر جامع میں توضیح سے تفسیر کر دی ہے۔ پھر اس میں اختلاف ہے کہ زمین سے نفی کرنے کے کیا معنی ہیں پس شافعی و احمد اور ایک جماعت کے نزدیک یہ غرض ہے کہ اس ملک سے دوسرے ملک میں نکال دیئے جائیں۔ لیکن مخفی نہیں کہ دار الاسلام کے دوسرے ملک میں فساد پھیلا دیں گے لیکن شاید یہ مراد ہو کہ اکیلے اکیلے متفرق کر دیئے جائیں اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ مراد ہے کہ قید خانہ میں ڈال دیئے جائیں کیونکہ اس طرح وہ ملک سے نابود ہو جائیں گے اور ملک ان کے فساد سے پاک ہو جائے گا۔ قال واذا خرج جماعة ممتنعين او واحد يقدر على الامتناع فقصدوا قطع الطريق فاخذوا قبل ان ياخذوا مالا ويقتلوا نفسا حبسهم الامام حتى يحدثوا توبة وان اخذوا مال مسلم او ذمي والماخوذ اذا قسم على جماعتهم اصاب كل واحد منهم عشرة دراهم فصاعدا او ما تبلغ قيمته ذلك قطع الامام ايديهم وارجلهم من خلاف وان قتلوا ولم ياخذوا مالا قتلهم الامام حدا والاصل فيه قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله الاية والمراد منه والله اعلم التوزيع على الاحوال وهي اربعة هذه الثلثة المذكورة والرابعة نذكرها ان شاء الله تعالى ولان الجنايات تتفاوت على الاحوال فاللائق تغلظ الحكم بتغلظها اما الحبس في الاولى فلانه المراد بالنفي المذكور لانه نفي عن وجه الارض بدفع شرهم عن اهلها ويعزرون ايضا لمباشرتهم منكر الاخافة وشرط القدرة على الامتناع لان المحاربة لا يتحقق الا بالمنعة والحالة الثانية كما بيناها لما تلوناه وشرط ان يكون الماخوذ مال مسلم او ذمي لتكون العصمة مؤبدة ولهذا لو قطع الطريق على المستامن لا يجب القطع وشرط كمال النصاب في حق كل واحد كيلا يستباح طرفه الا بتناوله ماله خطر والمراد قطع اليد اليمنى والرجل اليسرى كيلا يؤدي الى تفويت جنس المنفعة والحالة الثالثة كما بيناها لما تلوناه — اگر ایک جماعت جن کو امتناعی قدرت ہے یا ایک ہی شخص جس کو امتناعی قدرت ہے یعنی اپنے مقابل کا صدمہ دفع کر سکتے ہیں رہزنی کا قصد کر کے نکلے پھر قبل اس کے کہ کسی کا مال لیں یا کسی کو قتل کریں خود گرفتار کر لئے گئے تو امام اسلام ان کو قید رکھے یہاں تک کہ یہ لوگ توبہ کریں۔ اور اگر ان لوگوں نے کسی مسلمان یا ذمی کا مال لے لیا

اور یہ مال اس قدر ہے کہ اگر اس جماعت پر تقسیم کیا جائے تو ہر ایک کو دس درم یا زیادہ پہنچتا ہے یا ایسی چیز ہے کہ جس کی قیمت اس قدر پہنچتی ہے تو امام ان لوگوں کے دائیں ہاتھ اور بائیں پاؤں کاٹے اور اگر ان لوگوں نے صرف قتل کیا ہو اور مال نہ لیا ہو تو امام ان کو قصاص میں قتل کر ڈالے (اور اگر مال بھی لیا اور قتل بھی کیا ہو تو یہ چوتھی صورت آگے آتی ہے) اور اصل اس باب میں قولہ تعالیٰ۔ انما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ الآیہ ہے۔ (اس میں چار سزائیں بیان فرمائیں یا قتل یا سولی یا ہاتھ پاؤں کا کاٹنا یا زمین سے نفی کرنا) اور مراد اس سے یہ معلوم ہوتی ہے کہ چار حالتوں میں چار قسم کی سزا یعنی ہر حالت کے مناسب ایک قسم کی سزا ہے۔ پس تین حالتیں تو یہی ہیں جو اوپر ذکر ہوئیں۔ اور چوتھی حالت کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ آگے ذکر کریں گے پس ہر ایک حالت کے موافق اس کی سزا مذکور ہوئی اور اس دلیل سے کہ سزائیں باعتبار گناہوں کے متفاوت ہوتی ہیں پس بھاری جرم میں بھاری سزا لائق ہے۔ پس جرم اول میں محبوس کرنے کی سزا اس واسطے کہ آیت میں جو زمین سے نفی کرنا مذکور ہے اس سے یہی مراد ہے کہ قید خانہ میں ڈالے جاویں کیونکہ یہی روئے زمین سے نفی کرنا ہے کہ ان لوگوں کا شر اہل ملک سے دور ہوگا اور رہزنوں کو تعزیر بھی دی جائے گی کہ انہوں نے ڈرانے کا فعل ممنوع کیا ہے۔ پھر شیخ قدوری نے رہزنوں کے واسطے قدرت امتناع شرط کی ہے کیونکہ جب تک یہ قدرت نہ ہو تب تک لڑائی نہیں ہو سکتی ہے۔ اور حالت دوم یعنی جبکہ مال لیا اور قتل نہیں کیا تو اس کا حکم وہی ہے جو ہم اوپر تلاوت کر چکے اور اس شیخ قدوری نے یہ شرط لگائی کہ مال کسی مسلمان یا ذمی کا ہو یہ اس واسطے کہ مال کی عصمت دائمی ہو۔ لہذا اگر حربی امان لے کر آیا اور اس پر رہزنی کی تو قطع واجب نہیں ہے۔

اور شیخ قدوری نے کمتر دس درم کا نصاب پورا ہونا بھی ایک رہزن کے حق میں شرط کیا تاکہ اس کا ہاتھ و پاؤں مباح نہ ہو۔ مگر جب ہی کہ وہ کوئی قدر و قیمت کی چیز لیوے اور مراد یہ کہ دایاں ہاتھ کاٹا جائے و بایاں پاؤں کاٹا جائے تاکہ ایسا نہ ہو کہ جنس منفعت جاتی رہے اور تیسری صورت وہ ہے جو ہم اوپر بیان کر چکے اور دلیل اس کی وہی آیت ہے۔ ویقتلون حداً حتی لو عفا الاولیاء منہم لا یلتفت الی عفوہم لانہ حق الشرع والرابعۃ اذا قتلوا واخذوا المال فالامام بالخیار ان شاء قطع ایدیہم وارجلہم من خلاف وقتلہم او صلبہم وان شاء قتلہم وان شاء صلبہم وقال محمدؒ یقتل او یصلب ولا یقطع لانہ جنایۃ واحدۃ فلا یوجب حدین ولان مادون النفس یدخل فی النفس فی باب الحد کحد السرقۃ والرجم ولہما ان ہذہ عقوبۃ واحدۃ تغلظت لتغلظ سببہا وہو تفویت الامن علی التناہی بالقتل واخذ المال ولہذا کان قطع الید والرجل معا فی الکبری حدا واحدا وان کانا فی الصغری حدین والتداخل فی الحدود لا فی حد واحد ثم ذکر فی الکتاب التخییر بین الصلب وترکہ وہو ظاہر الروایۃ وعن ابی یوسفؒ انہ لا یترکہ لانہ منصوص علیہ والمقصود التشہیر لیعتبر بہ غیرہ ونحن نقول اصل التشہیر بالقتل والمبالغۃ فی الصلب فیخیر فیہ ثم

اور قاتل رہزن بطور سزا کے حد کے قتل کئے جائیں گے حتی کہ اگر مقتولین کے اولیاء ان کو عفو کر دیں تو ان کے عفو کرنے پر کوئی لحاظ نہ کیا جائے گا۔ اور اس پر اماموں کا اجماع ہے کیونکہ یہ حق شرعی ہے اور چوتھی صورت یہ ہے کہ اگر رہزنوں نے لوگوں کو قتل کیا اور مال لے لیا تو امام کو اختیار ہے کہ چاہے ان کے

داہنی ہاتھ اور بائیں پاؤں کاٹے اور قتل کرے یا سولی دے اور اگر چاہے تو صرف ان کو قتل کر دے اور اگر چاہے تو صرف ان کو سولی دے۔ اور امام محمدؒ نے کہا کہ قتل کرے یا سولی دے اور ہاتھ پاؤں نہیں کاٹ سکتا کیونکہ رہزنی ایک ہی جرم ہے تو اس پر دو حدیں لازم نہ ہوں گی اور اس لئے کہ قتل نفس کی سزا میں اس سے کم سزا داخل ہو جاتی ہے۔ یعنی باب الحدود میں اگر ایک شخص پر قتل ہونا لازم ہوا اور مثلاً ہاتھ کاٹا جانا بھی لازم ہوا تو یہ قتل کی سزا میں داخل ہو کر صرف قتل کیا جائے گا۔ جیسے اگر کسی پر چوری کی وجہ سے ہاتھ کاٹنا واجب ہوا اور زنا کی وجہ سے رجم واجب ہوا تو صرف رجم کر دیا جائے گا۔ اور امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ ہاتھ پاؤں کاٹ کر قتل کرنا یا سولی دینا ایک ہی سزا شمار کی گئی ہے جو بوجہ سخت جرم کے سزا سخت ہو گئی ہے اور سخت جرم یہ ہے کہ اس نے قتل کر کے اور مال لے کے انتہا درجہ پر امن کھو دیا۔ اور اسی وجہ سے رہزنی میں ہاتھ اور پاؤں کا ایک ساتھ کاٹنا ایک ہی سزا ہے حالانکہ اگرچہ سرقہ میں یہ دو حدیں ہیں اور باب حدود میں تداخل ہوتا کئی حدیں جمع ہونے میں ہوتا ہے اور ایک ہی حد میں نہیں ہو سکتا۔

پھر قدوریؒ نے کتاب میں ذکر کیا کہ اس کو سولی دینے یا نہ دینے میں اختیار ہے اور ظاہر الروایۃ یہی ہے اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ سولی دینے کو نہ چھوڑے کیونکہ وہ نص قرآنی میں وارد ہے اور اس سے مقصود یہ ہے کہ اس کی شہرت دی جاوے تاکہ دوسروں کو اس سے عبرت ہو اور ہم کہتے ہیں کہ اصل شہرت دینا قتل سے ہے اور سولی دینے میں شہرت کی زیادتی ہے پس امام اس میں مختار ہے پھر قدوریؒ نے فرمایا۔ قال ویصلب حیاً ویبعج بطنہ برمح الی ان یموت ومثلہ عن الکرخی وعن الطحاویؒ انہ یقتل ثم یصلب توقیاً عن المثلۃ ووجہ الاول وھو الاصح ان الصلب علی ھذا الوجہ ابلغ فی الردع وھو المقصود بہ۔ کہ ایسے رہزن کو زندہ سولی پر چڑھایا جائے اور ایک نیزے سے اس کا پیٹ شق کر دیا جائے یہاں تک کہ وہ مر جاوے اور اسی کے مثل کرخیؒ سے مروی ہے اور طحاویؒ سے روایت ہے کہ قتل کر کے تب سولی دیا جاوے تاکہ مثلہ کرنے سے بچاؤ ہو۔ اور روایت اول اصح ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس طرح سولی دینے میں زیادہ خوفناک عبرت ہے اور یہی اس سزا کا مقصود ہے۔ قال ولا یصلب اکثر من ثلثۃ ایام لانہ یتغیر بعدھا فیتاذی الناس بہ وعن ابی یوسفؒ انہ یترک علی خشبۃ حتی یتقطع ویسقط لیعتبر بہ غیرہ قلنا حصل الاعتبار بما ذکرناہ والنہایۃ غیر مطلوبۃ۔ اور سولی پر تین دن سے زیادہ نہ چھوڑا جائے کیونکہ وہ بعد تین دن کے بگڑ جائے گا تو اس کی بدبو سے لوگوں کو اذیت ہو گی۔ اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ وہ سولی پر چھوڑ دیا جائے یہاں تک کہ ٹکڑے ٹکڑے ہو کر گر پڑے تاکہ دوسروں کو اس سے عبرت ہو۔ ہم کہتے ہیں کہ تین دن رکھنے سے عبرت حاصل ہو گئی اور نہایت درجہ مطلوب نہیں ہے۔ قال واذا قتل القاطع فلا ضمان علیہ فی مال اخذہ اعتبارا بالسرقۃ الصغری وقد بیناہ۔ اگر رہزن قتل کیا گیا تو جو مال اس نے لیا ہے اس کا تاوان اس پر واجب نہیں ہے اور یہ سرقہ صغری پر قیاس ہے اور ہم اس کو بیان کر چکے۔ فان باشر القتل احدھم اجری الحد علیھم باجمعھم لانہ جزاء المحاربۃ وھی تتحقق بان یکون البعض ردأ للبعض حتی اذا زلت

انحازوا الیہم وانما الشرط القتل من واحد منہم وقد تحقق ۔ اگر رہزنوں میں سے قتل کا ارتکاب ایک نے کیا ہو تو سزا کیلئے قتل ان سبھوں پر جاری کی جائیگی کیونکہ یہ تو سزا کیلئے محاربہ ہے اور محاربہ یوں بھی ہوتا ہے کہ بعضے لڑیں اور بعضے ان کی مدد پر ہوں حتی کہ اگر لڑنے والوں کے قدم اکھڑیں تو اپنے مددگاروں میں پناہ لیں اور شرط یہی ہے کہ ان میں سے کسی سے قتل پایا جائے اور یہ پایا گیا۔

قال والقتل وان کان بعصا او بحجر او بسیف فہو سواء لانہ یقع قطعاً للطریق بقطع المارۃ ۔ اور قتل کرنا خواہ لاٹھی سے ہو یا تلوار سے ہو سب برابر ہیں کیونکہ راہگیروں کی راہ مارنے سے رہزنی متحقق ہو جاتی ہے۔ وان لم یقتل القاطع ولم یاخذ مالا وقد جرح اقتص منہ فیما فیہ القصاص واخذ الارش منہ مما فیہ الارش وذلک الی الاولیاء لانہ لاحد فی ہذہ الجنایۃ فظہر حق العبد وہو ما ذکرناہ فیستوفیہ الولی ۔ اور اگر رہزن نے کسی کو قتل نہیں کیا اور نہ مال لیا ہو ولیکن مجروح کیا ہے تو جن زخموں میں بدلا لیا جاتا ہے ان میں بدلا لیا جائیگا۔ اور جن میں مالی جرمانہ لیا جاتا ہے اس میں جرمانہ لیا جائیگا اور یہ حق مجروح کے اولیاء کو حاصل ہے کیونکہ اس جرم میں سزا کیلئے حد نہیں ہے تو بندہ کا حق ظاہر ہوا یعنی بدلا یا جرمانہ لینا اور اس کو حاصل کرنے کا حق اولیاء کو ہوتا ہے ف۔ یعنی مثلاً اگر رہزن نے کان کاٹ لیا ہو تو اس کے بدلے رہزن کا کان کاٹا جائیگا اور اگر ران زخمی کر دی تو اس پر جرمانہ لیا جائیگا۔ وان اخذ مالا ثم جرح قطعت یدہ ورجلہ وبطلت الجراحات لانہ لما وجب الحد حقاً للہ سقطت عصمۃ النفس حقاً للعبد کما یسقط عصمۃ المال ۔ اور اگر رہزن نے مال لے لیا پھر مجروح کیا ہو تو اس کا دایاں ہاتھ و بایاں پاؤں کاٹا جائیگا۔ اور زخموں کا عوض باطل ہو گیا کیونکہ جب حق الٰہی کے واسطے حد واجب ہوئی تو نفس کی عصمت ساقط ہوگی جیسے مال کی عصمت ساقط ہو جاتی ہے ۔ وان اخذ بعد ما تاب وقد قتل عمداً فان شاء الاولیاء قتلوہ وان شاءوا عفوا عنہ لان الحد فی ہذہ الجنایۃ لایقام بعد التوبۃ للاستثناء المذکور فی النص ولان التوبۃ تتوقف علی رد المال ولا قطع فی مثلہ فظہر حق العبد فی النفس والمال حتی یستوفی الولی القصاص او یعفو ویجب الضمان اذا ہلک فی یدہ او استہلکہ ۔ اور اگر رہزن بعد توبہ کرنے کے پکڑا گیا حالانکہ اس نے عمداً قتل کیا ہے تو اولیاء مقتول کو اختیار ہے چاہیں تو رہزن کو قصاص میں قتل کریں اور چاہیں اس کو عفو کریں۔ کیونکہ رہزنی میں بعد توبہ کرنے کے سزا کیلئے حد نہیں قائم کی جاتی ہے۔ کیونکہ نص قرآنی میں استثناء ہے اور اس لئے کہ توبہ صحیح ہونا تو مال پھیر دینے پر ہے اور ایسی صورت میں سزا کیلئے قطع نہیں ہے تو بندہ کا حق نفس و مال میں ظاہر ہوا تو ولی قصاص کو اختیار رہا کہ چاہے قصاص حاصل کرے یا عفو کر دے اور اگر رہزن نے مال تلف کیا یا تلف ہو گیا ہو تو اس پر ضمان واجب ہوگی ۔ وان کان من القطاع صبی او مجنون او ذو رحم محرم من المقطوع علیہ سقط الحد عن الباقین فالمذکور فی الصبی والمجنون قول ابی حنیفۃ وزفر وعن ابی یوسف انہ لو باشر العقلاء یحد الباقون وعلی ہذا السرقۃ الصغری لہ ان المباشر اصل والردء تابع ولا خلل فی مباشرۃ العاقل ولا اعتبار بالخلل فی التبع وفی عکسہ ینعکس المعنی والحکم ولہما انہ جنایۃ واحدۃ قامت بالکل فاذا لم یقع فعل بعضہم موجبا کان فعل الباقین بعض العلۃ وبہ لا یثبت الحکم فصار کالخاطی مع العامد واما ذو الرحم المحرم فقد قیل تاویلہ اذا کان المال مشترکا بین المقطوع علیہم والاصح انہ مطلق لان الجنایۃ واحدۃ علی ما ذکرناہ فالامتناع فی حق البعض

يوجب الامتناع في حق الباقين بخلاف ما اذا كان فيهم مستأمن لان الامتناع في حقه لخلل في العصمة وهو يخصه اما ههنا الامتناع لخلل في الحرز والقافلة حرز واحد - اور اگر رہزنوں میں کوئی طفل یا مجنون ہو یا جن پر رہزنی کی گئی ان کا کوئی ذو رحم محرم ہو تو باقی رہزنوں سے بھی حد ساقط ہو جائے گی۔ پس جاننا چاہیے کہ طفل و مجنون کے بارہ میں ابو حنیفہ و زفر رح کا قول مذکور ہے اور ابو یوسف رح سے روایت ہے کہ اگر رہزنی کا ارتکاب اہل عقل نے کیا ہو تو سوائے طفل و مجنون کے باقیوں کو سزائے حد دی جائے گی اور یہی سرقہ صغریٰ میں حکم ہے۔ اس دلیل سے کہ جو شخص مرتکب ہوا وہ اصل ہے اور جو مددگار رہا وہ تابع ہے اور عاقل کے ارتکاب میں کچھ خلل نہیں اور تابع یعنی طفل و مجنون میں خلل ہونے کا اعتبار نہیں۔ پس اگر تابع سے حد ساقط ہو تو اصل ارتکاب والوں سے ساقط نہ ہو گی اور اگر اس کے برعکس ہو تو معنی و حکم برعکس ہو جائے گا یعنی اگر تابع میں خلل نہ ہو اور اصل ارتکاب کرنے والوں میں خلل ہو تو ساقط ہو جائے گی۔

اور امام ابو حنیفہ و زفر رح کی دلیل یہ ہے کہ یہ رہزنی ایک ہی جرم ہے جو سب کے ساتھ قائم ہوا ہے تو جب ان میں سے بعض کا فعل موجب حد نہ ہوا یعنی پوری علت نہ ہوا تو باقیوں کا فعل تھوڑی علت رہ گیا اور جزو علت موجود ہونے سے حکم ثابت نہیں ہوتا ہے۔ تو ایسا ہو گیا جیسے عمداً ایک فعل کرنے والے کے ساتھ کیا ایک خطا کار شریک ہو گیا یعنی مثلاً ایک شخص نے عمداً آدمی سمجھ کر تیر مارا اور دوسرے نے اس کو شکار سمجھ کر تیر مارا جس سے وہ مر گیا تو عمداً مارنے والا بھی قصاص سے چھوٹ جائے گا۔ رہا یہ کہ رہزنوں میں راہ والوں کا کوئی ذو رحم محرم ہو تو شیخ جصاص رازی نے کہا کہ اس کی تاویل یہ ہے کہ جن پر رہزنی واقع ہوئی ان کے مال باہم مشترک ہوں تب رہزنوں سے حد ساقط ہو گی۔ اور اصح یہ ہے کہ مشترک ہو یا نہ ہو ہر حال میں حد ساقط ہے کیونکہ رہزنی ایک ہی جرم ہے جو ان سب رہزنوں کی ذات سے قائم ہوا ہے۔ پس اگر بعض کے حق میں حد ممتنع ہوئی تو باقیوں کے حق میں بھی ممتنع ہونا لازم ہوا بخلاف اس کے اگر مسافروں میں کوئی حربی امان لے کر داخل ہوا ہو تو اس کے حق میں رہزنوں سے سزائے حد ساقط ہونا اس وجہ سے ہے کہ اس کے خون حرام ہونے میں خلل ہے اور یہ اسی مستامن کے ساتھ خاص ہے اور رہا اس مقام پر تو حد ممتنع ہونا اس وجہ سے ہے کہ حرز میں خلل ہے حالانکہ پورا قافلہ ایک ہی حرز ہے۔ واذا سقط الحد صار القتل الى الاولياء لظهور حق العبد على ما ذكرناه فان شاؤا قتلوا وان شاؤا عفوا واذا قطع بعض القافلة الطريق على البعض لم يجب الحد لان الحرز واحد فصارت القافلة كدار واحدة - اور جب حد ساقط ہو گئی تو قصاص کا حق اولیاء کو حاصل ہوا کیونکہ جب حق الٰہی نہیں رہا تو بندوں کا حق ظاہر ہوا۔ پس اولیاء کو اختیار ہے چاہے قتل کریں اور چاہیں عفو کریں۔ اور اگر ایک قافلہ میں بعض نے بعض پر رہزنی کی تو رہزنوں کی حد واجب نہ ہو گی کیونکہ حرز واحد ہے لہٰذا پورا قافلہ بمنزلہ ایک گھر کے ہو گیا۔ ومن قطع الطريق ليلا او نهارا في المصر او بين الكوفة والحيرة فليس بقاطع الطريق استحسانا وفي القياس يكون قاطع الطريق وهو قول الشافعي لوجوده حقيقة وعن ابي يوسف رح انه يجب الحد ان كان خارج المصر وان كان بقربه لانه لا يلحقه الغوث وعنه ان قاتلوا نهارا بالسلاح او ليلا به او بالخشب فهم قطاع الطريق لان السلاح لا يلبث والغوث يبطئ بالليالي ونحن نقول ان قطع الطريق بقطع المارة ولا يتحقق ذلك في المصر ويقرب منه لان الظاهر لحوق الغوث الا انهم يؤخذون برد المال

ایصالا للحق الی المستحق ویؤدبون ویحبسون لارتکابھم الجنایۃ ولو قتلوا فالامر فیہ الی الاولیاء لما بینا۔ اگر شہر میں یا کوفہ اور حیرہ کے درمیان جن میں ایک میل کا فاصلہ ہے رات یا دن میں رہزنی کی تو استحسانا یہ رہزن نہیں ہے اور قیاس مقتضی یہ ہے کہ رہزن ہو اور یہی شافعیؒ کا قول ہے کیونکہ درحقیقت رہزنی پائی گئی اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ جب شہر سے باہر رہزنی کرے تو سزا کے لئے قطع واجب ہوگی اگرچہ شہر سے نزدیک ہو کیونکہ اس کی فریاد پر مدد نہیں پہنچ سکتی ہے۔

اور ابو یوسفؒ سے یہ بھی روایت ہے کہ اگر دن میں ہتھیار سے لڑائی کی یا رات میں ہتھیار یا لاٹھیوں سے لڑائی کی تو یہ لوگ رہزن ہوں گے کیونکہ ہتھیار میں اتنی دیر نہیں ہوتی کہ مددگار پہنچے اور رات کو مددگار پہنچنے میں دیر ہوتی ہے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ رہزنی مسافروں کی راہ مارنے سے ہوتی ہے اور یہ بات شہر میں یا شہر کے قریب نہیں ہوسکتی اس لئے کہ بظاہر یہاں مددگار پہنچ جائے گا۔ ولیکن شہر کے پاس ایسا کرنے میں مجرموں کو مال واپس کرنے کے لئے گرفتار کیا جائے گا ولیکن شہر کے پاس ایسا کرنے کے لئے گرفتار کیا جائے گا تاکہ مال اپنے مالکوں کو پہنچ جائیں اور مجرموں کو تعزیر دی جائے گی۔ اور قید خانہ میں رکھے جائیں گے کیونکہ وہ جرم کے مرتکب ہوئے ہیں اور اگر انہوں نے کسی کو قتل کیا ہو تو مقتول کے اولیاء کو اختیار ہے کہ چاہے قصاص لے یا معاف کر دے ف لیکن فتویٰ ابو یوسفؒ کے قول پر ہے۔ ف ع۔ ومن خنق رجلا حتی قتلہ فالدیۃ علی عاقلتہ عند ابی حنیفۃؒ وھی مسألۃ القتل بالمثقل وسنبین فی باب الدیات انشاء اللہ تعالیٰ وان خنق فی المصر غیر مرۃ قتل بہ لانہ صار ساعیا فی الارض بالفساد فیدفع شرہ بالقتل واللہ اعلم۔ اگر کسی دوسرے کا گلا گھونٹ کر اس کو مار ڈالا تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک مقتول کی دیت قاتل کے مددگار برادری پر ہوگی اور یہ بھاری چیز سے مار ڈالنے کا مسئلہ ہے اور ہم اس کو باب الدیات میں انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ اور اگر اس شخص نے شہر کے اندر بار بار گلا گھونٹا ہو تو قتل کر دیا جائے کیونکہ وہ ملک میں فساد پھیلانے والا ہوگیا تو قتل کرکے اس کا شر دور کیا جائے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

کتاب السیر

یہ کتاب سیر کے بیان میں ہے۔ السیر جمع سیرۃ وھی الطریقۃ فی الامور وفی الشرع تختص بسیر النبی علیہ السلام فی مغازیہ۔ سیر جمع سیرۃ کی ہے اور وہ کاموں میں ایک طریقہ کو کہتے ہیں۔ اور شرع میں مختص وہ طریقہ ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے جہاد میں برتاؤ کیا ف اور شرع میں جہاد یہ ہے کہ دین حق کی جانب بلانا اور جو قبول نہ کرے اس سے قتال کرنا۔ ش د۔ اور ظاہر یہ ہے کہ سوائے عرب کے جو شخص مطیع ہونے جزیہ دینے پر بھی راضی نہ ہو اس سے قتال کرنا۔ م۔ اور اس کی تعریف یہ ہے کہ فی سبیل اللہ قتال کرنے میں اپنی وسعت صرف کر دے خواہ اس طرح کہ خود قتال کا مرتکب ہو یا غازیوں کی مدد کرے خواہ مال سے یا رائے دینے سے یا ان کی جمعیت بڑھانے سے یا دوسرے وجہ سے۔ ابن الکمال۔ اور جہاد کے تابع رباط ہے اور رباط یہ ہے کہ سرحد اسلام پر جس کے بعد دار الکفر ہے قیام کرے یہی مختار ہے۔ د۔ اور جہاد کی فضیلت بہت بڑی ہے اور کیوں نہ ہو کہ آدمی بہت مشقت اٹھا کر اللہ تعالیٰ کی رضامندی چاہنے پر اپنی جان و مال فدا کرتا ہے۔ پھر اس سے بھی زیادہ مشکل

یہ ہے کہ اپنے نفس کو برابر ظاہر و باطن میں خوشی و کسل ہر حالت میں اللہ تعالیٰ کی طاعت پر قائم رکھے۔ اسی واسطے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جہاد سے لوٹتے وقت فرمایا کہ ہم چھوٹے جہاد سے بڑے جہاد کی طرف لیٹے اسی واسطے حدیث عبداللہ ابن مسعود میں ہے کہ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ اعمال میں سے کون افضل ہے فرمایا کہ نماز کو اپنے وقت پر پڑھنا۔ میں نے عرض کیا کہ پھر تو فرمایا کہ والدین کی فرمانبرداری کرنا میں نے عرض کیا کہ پھر فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کرنا اور اگر میں آپ سے زیادہ پوچھتا تو زیادہ ارشاد فرماتے رواہ البخاری۔

اور حدیث ابوہریرہؓ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ کونسا کام افضل ہے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسولوں پر سچا یقین دل میں لانا عرض کیا گیا کہ پھر کونسا عمل ہے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کرنا عرض کیا گیا کہ پھر کونسا عمل ہے فرمایا کہ حج مبرور۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ و رسول پر ایمان لانا نماز و روزہ و زکوٰۃ کو شامل تھا یعنی جب سچا یقین کیا تو اس سے نماز ترک کرنا ممکن نہیں ہے لہذا حدیث معاذ رضی اللہ عنہ میں وارد ہے کہ آپ نے قسم کے ساتھ بعد نماز فریضہ کے جہاد فی سبیل اللہ کو قرار دیا رواہ الترمذی۔ اور واضح ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم جو جہاد کرتے تھے وہ نماز و فرائض کے بخوبی پابند تھے لہذا حدیث عمران بن حصین میں آیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جہاد کی صف میں آدمی کا کھڑا ہونا اس کے ساٹھ برس عبادت سے افضل ہے۔ رواہ الحاکم۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت میں جہاد ایک امر اہم اور فرض عین تھا یہاں تک کہ مکہ فتح ہو گیا اسی واسطے حدیث ابی ہریرہ میں وارد ہے کہ پوچھا گیا کہ کون عمل ہے کہ جہاد کی برابری کرے فرمایا کہ تم اس کو نہیں کر سکو گے۔ پس کئی بار عرض کی گئی اور آپ ہر بار یہی ارشاد فرماتے تھے پھر فرمایا کہ مجاہد فی سبیل اللہ کی مثال ایسے شخص کی ہے جو برابر روزہ رکھے اور رات بھر نماز میں قائم رہے کسی وقت نماز اور روزہ میں فتور نہ کرے یہاں تک کہ مجاہد واپس آئے رواہ البخاری ومسلم۔ اور ابوہریرہ کی حدیث ہے کہ جس نے اللہ تعالیٰ پر ایمان لا کر اور اس کے وعدوں کی تصدیق کر کے اپنا گھوڑا اللہ تعالیٰ کی راہ میں وقف کیا تو اس کا دانہ پانی سے سیراب ہونا اور لید اور پیشاب کرنا قیامت کے روز اس کے اعمال خیر کی میزان میں ہوگا رواہ البخاری۔ اور جہاد کے تابع رباط بھی ہے اور اس کی فضیلت میں بہت سی حدیثیں ہیں چنانچہ حدیث سلمان رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے کہ اللہ کی راہ میں ایک روز کا رباط کرنا ایک ماہ کے روزے اور شب بیداری سے بہتر ہے اور اگر اس حالت میں مر گیا تو جو اعمال خیر کرتا تھا وہ برابر جاری رکھے جائیں گے اور اس پر اس کا رزق جاری رہے گا اور وہ فتنوں سے محفوظ ہو گیا۔ رواہ مسلم۔ اور وہ قیامت کے روز شہید اٹھایا جائے گا الطبرانی۔ اور قیامت کے فزع اکبر سے محفوظ ہوگا ابن ماجہ والطبرانی۔ و حدیث ابی امامہ میں ہے کہ مرابط کی ایک نماز پانچ سو نمازوں کے برابر ہے اور اس کے ایک دینار یا درم کا خرچ کرنا سات سو اشرفیاں صدقہ کرنے سے بہتر ہے۔ مف۔ قال

الجهاد فرض على الكفاية اذا قام به فريق من الناس سقط عن الباقين اما الفرضية فلقوله تعالى فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ كَآفَّةً كَمَا يُقَاتِلُوْنَكُمْ كَآفَّةً ولقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة واراد به فرضا باقيا وهو فرض على

الکفایۃ لانہ ما فرض لعینہ اذ ھو افساد فی نفسہ وانما فرض لاعزاز دین اللہ ودفع الشر عن العباد فاذا حصل المقصود بالبعض سقط عن الباقین کصلوۃ الجنازۃ ورد السلام ۔

جہاد فرض کفایہ ہے یعنی اگر بعضوں نے جہاد قائم کیا تو باقیوں سے فرضیت ساقط ہو گی پس فرض ہونے کی دلیل یہ قول الٰہی عزوجل ہے قاتلوا المشرکین کافۃ الآیۃ یعنی مشرکوں سے قتال کرو سب کے سب جیسے مشرکین تم سے سب کے سب قتال کرتے ہیں۔ اور بدلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم الجہاد ماض الخ۔ یعنی جہاد برابر قیامت تک جاری ہے، اس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد یہ نہیں کہ لوگ جہاد کرتے رہیں گے بلکہ مراد یہ کہ جہاد تا قیامت ایک فریضہ باقیہ ہے یعنی کبھی منسوخ نہیں ہوا اور یہ فرض کفایہ ہے کیونکہ جہاد بالذات فرض نہیں ہوا اس واسطے کہ وہ بذات خود افساد ہے اور فرض اس واسطے ہوا کہ دین الٰہی عزوجل کو عزت ہو اور بندوں سے شرک و فساد کا فتنہ دور ہو تو جب یہ مقصود بعض لوگوں سے حاصل ہو گیا تو باقیوں کے ذمہ سے فرضیت ساقط ہو گی جیسے نماز جنازہ اور جواب سلام میں ہے ف۔ چنانچہ اگر ایک جماعت نے ایک جنازہ پر نماز پڑھ دی تو باقیوں سے ساقط ہے اور اگر مجلس میں سے کسی نے سلام کرنے والے کو جواب دے دیا تو باقیوں سے فرضیت ساقط ہو گی اور اگر کسی نے نماز جنازہ نہ پڑھی یا جواب سلام نہ دیا تو سب کے سب گنہگار ہوئے۔ اسی طرح جہاد کا جو مقصود ہے یعنی ملک سے فساد یا افعال وفتنہ شرک وکفر دور کر کے اللہ تعالیٰ کی توحید و عدل قائم کرنا اگر یہ بعض کی ہمت سے حاصل ہو گیا تو باقیوں سے ساقط ہو جاتا ہے اور اگر کوئی گروہ جہاد قائم نہ کرے تو سب گنہگار ہوں گے اور اظہر یہ کہ اس ملک والے سب گنہگار ہوں گے۔ در مختار میں نقل کیا کہ تجھے یہ وہم نہ ہو کہ اگر اہل شام نے جہاد قائم کیا تو اہل ہندوستان سے اس کی فرضیت ساقط ہو گئی بلکہ جو لوگ اہل کفر سے بہت قریب ہوں ان پر فرض ہوا پھر ان کی نسبت دور پھر ان سے دور حتیٰ کہ اگر قریب والوں سے کفایت نہ ہو تو ان کے بعد والوں پر قائم کرنا اور شرکت فرض ہے حتیٰ کہ تمام مکلفین مسلمانوں کی ضرورت پڑے تو سب کی ذات پر مثل روزہ نماز کے فرض ہو جائے گا۔ اور لکھا کہ اگر غلام و عورتیں قائم کریں اور کفایت ہو تو کافی ہے۔

الحاصل فرض کفایہ یہی ہے کہ بعض قائم کریں تو باقیوں سے فرضیت ساقط ہو جائے۔ فان لم یقم بہ احد اثم جمیع الناس بترکہ۔ پھر اگر کسی فریق نے جہاد قائم نہ کیا تو سب کے سب اس کے ترک سے گنہگار ہوں گے۔ لان الوجوب علی الکل۔ اس واسطے کہ واجب ہونا تو سب پر ہے ف۔ یعنی فرض کفایہ کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ سب پر فرض ہے صرف اتنی بات ہے کہ اگر بعض نے ادا کیا تو باقیوں سے گناہ ساقط ہو جاتا ہے اگرچہ ثواب خاص کر انہیں کو ملتا ہے جنہوں نے قائم کیا ہے تو جب کسی نے قائم نہ کیا تو سب ترک فرض سے گنہگار ہوئے۔ ولان فی اشتغال الکل بہ قطع مادۃ الجہاد من الکراع والسلاح فیجب علی الکفایۃ۔ اور اس کی دلیل ہے فرض کفایہ ہے کہ اگر سب ہی لوگ جہاد کرنے میں مشغول ہو جاویں تو جہاد کا اسباب یعنی گھوڑے و ہتھیار منقطع ہو جاویں تو بطور کفایہ واجب ہے ف۔ یعنی اگر سب کے سب جہاد میں مشغول ہوں تو کوئی ہتھیار بنانے والا نہیں ہے اور نہ گھوڑوں کی نسل قائم ہو۔ لہٰذا فرض کفایہ ہے لیکن مخفی نہیں کہ جو لوگ

جہاد کے واسطے ہتھیار بنا دیں یا گھوڑوں کی نسل بڑھا دیں یا زراعت کرکے رسد پہنچا دیں سب جہاد میں شامل ہیں۔ م۔

علاوہ اس کے ہر ایک پر فرض عین ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ شہروں سے سب لوگ ایکبارگی نکل جائیں بلکہ کبھی ایک گروہ جاوے اور کبھی دوسرا گروہ جاوے تو معاش کا معاملہ معطل نہیں ہو سکتا۔ پھر یہ سب اس وقت ہے کہ سب کی پکار بطور عام نہ ہو مثلاً دشمنوں نے مسلمانوں کے کسی ملک پر ہجوم کیا تو وہاں کے ہر شخص پر جہاد فرض عین ہے خواہ پکارنے والا عادل ہو یا فاسق ہو پس اس شہر کے سب لوگوں پر واجب ہوگا کہ جا کر جہاد میں شریک ہوں اور اگر یہ لوگ دشمن کو دفع کرنے کے واسطے کافی نہ ہوں تو ان کے قریب والوں پر بھی فرض ہو جائے گا اور اگر وہ بھی کافی نہ ہوں تو ان کے پاس والوں پر بھی فرض ہو جائے گا اور اسی طرح ہوگا یہاں تک کہ تمام مشرق و مغرب کے مسلمانوں پر فرض ہو جائے گا اور واضح ہو کہ اگر کسی شخص نے جہاد میں جانے کا قصد کیا مگر اس سبب سے بیٹھ رہا کہ لوگ نہیں جاتے ہیں یا سلطان نہیں جاتا ہے یا اس نے منع کر دیا ہے تو وہ شخص گنہگار نہیں ہوگا۔ مف۔ بالجملہ جہاد فرض کفایہ ہے۔ الا ان یکون النفیر عاما فح یصیر من فروض الاعیان لقولہ تعالٰی انفروا خفافا وثقالا الآیۃ۔ لیکن اگر پکار بطور عام ہو جائے تو اس وقت میں جہاد فرض عین ہو جائے گا کیونکہ اللہ تعالٰی نے فرمایا انفروا خفافا وثقالا الآیۃ۔ یعنی روانہ ہو تم لوگ خواہ ہلکے ہو یا بھاری ہو۔ ف۔ یعنی سوار ہو یا پیدل ہو خواہ فقیر ہو یا توانگر ہو بالجملہ جب سب کی پکار بطور عام ہو تو بالاجماع فرض عین ہو جاتا ہے اور اس میں بیمار و بوڑھے بھی جاویں تا کثرت سے دشمنوں پر خوف ہو۔ وقال فی الجامع الصغیر الجہاد واجب الا ان المسلمین فی سعۃ حتی یحتاج الیہم فاول ہذا الکلام اشارۃ الی الوجوب علی الکفایۃ وآخرہ الی النفیر العام وہذا لان المقصود عند ذلک لا یتحصل الا باقامۃ الکل فیفترض علی الکل۔ اور جامع صغیر میں فرمایا کہ جہاد واجب ہے لیکن مسلمانوں کو گنجائش ہے یہاں تک کہ ان کی ضرورت پیش آوے۔ پس اس کلام کا اول جملہ تو فرض کفایہ ہونے کا اشارہ ہے اور آخری جملہ نفیر عام کی طرف اشارہ ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسی صورت میں مقصود نہیں حاصل ہوگا مگر جب ہی کہ سب لوگ جہاد قائم کریں تو سب پر فرض عین ہو جائے گا۔ ف۔ پھر جن لوگوں کو نفیر عام پہنچے ان پر فرض عین ہو گیا۔ پس اگر یہ لوگ کافی ہوں تو باقیوں پر ابھی فرض کفایہ رہے گا پھر اگر پاس کے ملکوں سے اہل اسلام کی ضرورت پڑے اور ان کو نفیر پہنچے تو ان پر بھی فرض عین ہو جائے گا اسی طرح مشرق و مغرب کے تمام مسلمانوں پر فرض ہو جائے گا۔ الذخیرہ۔ وقتال الکفار واجب وان لم یبدؤا للعمومات۔ اور کافروں سے قتال کرنا واجب ہے اگرچہ کافر لوگ پیشقدمی نہ کریں کیونکہ احادیث و آیات عام ہیں۔ ف۔ یعنی نصوص سے یہ حکم نکلتا ہے کہ کافروں پر جہاد کریں تاکہ اللہ تعالٰی کا کلمہ بلند ہو اور عدل قائم ہو اور فساد شرک و کفر و ظلم دور ہو خواہ کفار پیش قدمی کریں یا نہ کریں۔ ولا یجب الجہاد علی الصبی لان الصبی مظنۃ المرحمۃ ولا عبد ولا امرأۃ لتقدم حق المولٰی والزوج ولا اعمی ولا مقعد ولا اقطع لعجزہم۔ اور طفل پر جہاد واجب نہیں ہوتا کیونکہ وہ محل رحمت ہے اور غلام و زوجہ پر بھی واجب نہیں ہوتا کیونکہ غلام سے مولٰی کا حق اور زوجہ سے شوہر کا حق مقدم ہے اور اندھے لنگڑے اور پاؤں کٹے پر بھی واجب نہیں ہوتا کیونکہ یہ لوگ عاجز ہیں۔ ف۔ اور اگر مولٰی نے یا شوہر نے غلام یا

زوجہ کو اجازت دے دی تو چاہیئے کہ فرض کفایہ ہو جائے۔مف۔ اور قرضدار پر بغیر اجازت قرضخواہ کے واجب نہیں ہے اور اگر قرضدار کی اجازت سے کوئی کفیل ہو اور خواہ کفیل مال ہو یا جان ہو تو اس سے اجازت لینا بھی شرط ہے۔ھ۔ اور یہ اس وقت کہ قرضہ فی الحال ہو اور اگر میعادی ہو تو جانا جائز ہے بشرطیکہ میعاد سے پہلے واپس آنا معلوم ہو۔ الذخیرہ۔ اور ایسے عالم پر بھی واجب نہیں ہے کہ اس سے بڑھ کر دوسرا نہ ہو۔ السراجیہ۔

اور جس شخص کے والدین یا ایک زندہ ہو تو بغیر ان کی اجازت کے فرض نہیں ہے جیسا کہ صحیح بخاری کی حدیث عبداللہ ابن عمرو اور ابوداؤد کی حدیث ابن مسعودؓ میں مصرح ہے اور بدون اجازت والدین کے کوئی سفر جس میں خطرہ ہو حلال نہیں ہے اور بے خطر حلال ہے جیسے طلب علم کے واسطے جانا۔ م ھ۔ فان ھجم العدو علی بلد وجب علی جمیع الناس الدفع تخرج المرأۃ بغیر اذن زوجھا والعبد بغیر اذن المولی لانہ صار فرض عین وملک الیمین ورق النکاح لا یظہر فی حق فروض الاعیان کما فی الصلوۃ والصوم بخلاف ما قبل النفیر لان بغیرھما مقنعا فلا ضرورۃ الی ابطال حق المولی والزوج۔ پھر اگر دشمن نے کسی ملک پر ہجوم کیا تو تمام لوگوں پر اس کا دفع کرنا واجب ہے حتی کہ زوجہ بغیر اجازت اپنے شوہر کے اور غلام بغیر اجازت اپنے آقا کے نکلیں گے۔ اور شوہر وغیرہ منع کرنے سے گنہگار رہیگا۔ الذخیرہ۔ کیونکہ جہاد فرض عین ہوگیا اور ملک رقبہ و ملک نکاح کا اثر فرض عین میں ظاہر نہیں ہوتا ہے۔ جیسے فرض نماز و روزۂ رمضان میں کسی کو ممانعت کا حق نہیں بخلاف اس کے جب نفیر عام نہیں ہے بیشک مولے و شوہر کا حق مقدم ہے کیونکہ بغیر غلام و عورت کے کفایت ہو جاتی ہے تو مولی و شوہر کا حق باطل کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ ف۔ سے اور واضح ہو کہ جہاد فرض ہونے کے واسطے ایک قید دیگر ہے یعنی آدمی کو استطاعت ہو تو تمام مریض پر نکلنا واجب نہیں اور ہتھیاروں پر قادر ہونا بھی ضرور ہے اور اگر ایک شخص جانے کہ لڑے تو مارا جائیگا اور نہ لڑے تو قید ہوگا تو اس کو قتال واجب نہیں ہے۔ش و۔ ویکرہ الجعل مادام للمسلمین فئ لانہ یشبہ الاجر ولا ضرورۃ الیہ لان مال بیت المال معد لنوائب المسلمین فاذا لم یکن فلا باس بان یقوی بعضھم بعضا لان فیہ دفع الضرر الاعلی بالحاق الادنی یؤیدہ ان النبی علیہ السلام اخذ دروعا من صفوان وعمرؓ کان یغزی الاعزب عن ذی الحلیلۃ ویعطی الشاخص فرس القاعد۔ اور جہاد کے عوض کچھ مال لینا مکروہ ہے جب تک مسلمانوں کے بیت المال میں مال ہو کیونکہ یہ مزدوری کے مشابہ ہے اور کوئی ضرورت پیش نہیں آئی ہے کیونکہ بیت المال اسی واسطے ہے کہ مسلمانوں کے حوادث میں کام آوے۔ پھر اگر بیت المال میں کچھ نہ ہو تو کچھ مضائقہ نہیں کہ بعضے بعضوں کو قوت دیں کیونکہ ایسا کرنے میں تھوڑا ضرر اٹھا کر بڑا یعنی کافروں کا ضرر دور کرنا ہوتا ہے۔ اور اس کی تائید یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ حنین میں صفوان سے چند زرہیں لی تھیں۔ رواہ ابوداؤد والنسائی واحمد۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ زوجہ والے مرد کی طرف سے بغیر زوجہ والے کو بھیجتے اور جو شخص جہاد میں جانے کے قابل نہ تھا اس کا گھوڑا جہاد میں جانے والے کو دیتے تھے۔ رواہ ابن ابی شیبہ۔ ف۔ اور حدیث عبداللہ ابن عمرو رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ غازی کے واسطے اپنا ثواب ہے اور مال سے اس کی مدد کرنے والے کو اپنے مال اور غازی دونوں کا ثواب ہے۔ رواہ ابوداؤد۔ اور جعل سے یہاں مراد یہ ہے کہ جہاں غازیوں کے واسطے لوگوں سے مال لینا تاکہ ان کو قوت حاصل ہو اور شیخ ابن الہمام نے کہا کہ امام المسلمین لوگوں کو حکم کرے کہ بعضے بعضوں کو

زادراہ و گھوڑے ہتھیار سے مدد دیں۔

باب کیفیۃ القتال

وإذا دخل المسلمون دار الحرب فحاصروا مدينة أو حصنا
یہ باب قتال کی کیفیت کے بیان میں ہے۔
دعوهم إلى الإسلام لما روى ابن عباس رض أن النبي عليه السلام ما قاتل قوما حتى دعاهم إلى الإسلام۔ اور جب
اہل اسلام دارالحرب میں داخل ہو کر کسی شہر یا قلعہ کا محاصرہ کریں تو کافروں کو اسلام کی جانب بلاویں
کیونکہ ابن عباس رض سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی قوم سے قتال نہیں کیا یہاں تک
فان اجابوا كفوا عن قتالهم لحصول
کہ ان کو جانب اسلام بلایا۔ رواہ عبدالرزاق والحاکم بسند صحیح۔ ف۔
المقصود وقد قال صلعم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث۔ پھر اگر کافروں نے دعوت اسلام
کو قبول کر لیا تو ان کے قتال سے باز رہیں کیونکہ مقصود حاصل ہو گیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
فرمایا کہ مجھے حکم دیا گیا کہ لوگوں سے قتال کروں یہاں تک کہ وہ لوگ لا الہ الا اللہ کہیں ف۔ اور میرے
رسول ہونے کا اقرار کریں اور جو کچھ میں لایا ہوں اس کو مانیں پس جس نے لا الہ الا اللہ کہا اس نے اپنا مال
وجان محفوظ کر لیا مگر بحق اسلام اور اس کا حساب اللہ تعالےٰ پر ہے۔ البخاری ومسلم۔ وان امتنعوا دعوهم الى
به القتال على ما نطق به النص وهذا في حق
اداء الجزية به امر رسول الله عليه السلام امراء الجيوش ولانه احد ما ينتهي
من يقبل منه الجزية ومن لا تقبل منه كالمرتدين وعبدة الاوثان من العرب لا فائدة في دعائهم الى قبول الجزية لانه لا يقبل منهم الا
الاسلام قال الله تعالى تقاتلونهم او يسلمون اور اگر کافروں نے اسلام سے انکار کیا تو ان کو جزیہ دینے کی طرف بلاویں
کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لشکروں کے سرداروں کو یہی حکم فرمایا اور اس لئے کہ موافق نص
کے جن چیزوں سے قتال ختم ہوتا ہے یہ بھی ایک چیز ہے اور یہ حکم ایسے کافروں کے حق میں ہے جن سے
جزیہ قبول ہوگا۔ اور جن لوگوں سے جزیہ قبول نہیں کیا جاتا ہے جیسے مرتد لوگ اور عرب کے بت پرست
لوگ تو ان کو قبول جزیہ کی دعوت کرنا بے فائدہ ہے کیونکہ ان سے سوائے اسلام کے کچھ قبول نہ ہوگا چنانچہ
اللہ تعالیٰ نے فرمایا تقاتلونهم او یسلمون ف۔ یعنی تم لوگ ان سے قتال کرو گے یہاں تک کہ وہ مسلمان
ہو جاویں اور حدیث بریدہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب کسی لشکر یا نمازیوں کی جماعت
پر کسی کو سردار کرتے تو اس کو اپنی ذاتی معاملہ میں اللہ تعالےٰ سے تقوی رکھنے کی اور اپنے ساتھی مسلمانوں
سے بھلائی کرنے کی وصیت فرماتے پھر کہتے کہ جہاد کرو اللہ تعالیٰ کے نام پر اللہ تعالیٰ کی راہ میں
قتال کرو جس نے اللہ تعالےٰ سے کفر کیا جہاد کرو اور خیانت یا غدر مت کرو اور کفار مقتولوں کو
مثلہ مت کرو یعنی مقتول کے ہاتھ پاؤں ناک کان وغیرہ مت کاٹو اور کسی بچہ کو قتل مت کرو اور
جب تو اپنے مشرک دشمنوں سے بھڑے تو ان کو تین باتوں میں سے ایک بات کی طرف دعوت کر
الخ۔ یہ حدیث صحیح مسلم وغیرہ میں موجود ہے اور حدیث میں ہے کہ میں جزیرۂ عرب سے یہود و نصاریٰ
کو نکال دوں گا یہاں تک کہ اس میں سوائے مسلمان کے کسی کو نہیں چھوڑوں گا۔ رواہ مسلم واحمد والترمذی

فان بذلوھا فلھم ما للمسلمین وعلیھم ما علی المسلمین لقول علی رضی اللہ عنہ انما بذلوا الجزیۃ لیکون دماؤھم کدمائنا واموالھم کاموالنا والمراد بالبذل القبول وکذا المراد بالاعطاء المذکور فیہ فی القرآن واللہ اعلم - اور اگر کافروں نے جزیہ دینا قبول کیا تو ان کے واسطے وہی انصاف ہوگا جو مسلمانوں کے واسطے ہے اور انصاف سے وہی بار ان پر ہوگا - جو مسلمانوں پر ہوتا ہے کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ کافروں نے اس واسطے جزیہ دیا کہ ان کے خون مثل ہمارے خون کے اور ان کے مال مثل ہمارے مالوں کے محفوظ ہوں. رواہ الشافعی والدارقطنی - اور اس کی اسناد ضعیف ہے اور صحیحین کی حدیث ابوہریرہ وغیرہ سے یہ معنی ثابت ہیں - ولا یجوز ان یقاتل من لم تبلغہ الدعوۃ الی الاسلام الا ان یدعوہ لقولہ علیہ السلام فی وصیتہ امراء الاجناد فادعوھم الی شہادۃ ان لا الہ الا اللہ ولانھم بالدعوۃ یعلمون انا نقاتلھم علی الدین لا علی سلب الاموال وسبی الذراری فلعلھم یجیبون فنکفی مؤنۃ القتال ولو قاتلھم قبل الدعوۃ اثم للنھی ولا غرامۃ لعدم العاصم وھو الدین او الاحراز بالدار فصار کقتل النسوان والصبیان - اور جائز نہیں ہے کہ ایسے کافر سے قتال کیا جائے جس کو دعوت اسلام نہیں پہنچی ہے مگر آنکہ پہلے اس کو دعوت دے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سرداران لشکر کو وصیت میں فرمایا کہ پہلے ان کو لا الہ الا اللہ کی دعوت دیں یعنی کلمہ توحید کی گواہی دیں -

اور اس دلیل سے کہ وہ لوگ دعوت اسلام کی وجہ سے آگاہ ہوجائیں گے کہ ہم لوگ ان سے دین پر لڑتے ہیں اور ان کے اموال چھین لینے کے اور ان کے اہل وعیال قید کرنے کے واسطے نہیں لڑتے ہیں - پس امید ہے کہ وہ لوگ قبول کریں تو لڑائی کی مشقت بچ جاوے اور اگر دعوت اسلام سے پہلے ان لوگوں سے قتال کیا تو بوجہ ممانعت کے گنہگار ہوگا ولیکن ان مقتولوں کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ کوئی چیز موجب عصمت نہیں ہے - یعنی دین اسلام یا دار الاسلام کی حفاظت نہیں ہے تو ایسا ہوگیا جیسے حملہ کرنے میں کافروں کی عورتیں یا بچے قتل ہوجاویں - ویستحب ان یدعو من بلغتہ الدعوۃ مبالغۃ فی الانذار ولا یجب ذلک لانہ صح ان النبی علیہ السلام اغار علی بنی المصطلق وھم غارون وعھد الی اسامۃ ان یغیر علی ابنی صباحا ثم یحرق والغارۃ لا تکون بدعوۃ - اور جن کفار کو دعوۃ اسلام پہنچ چکی ہے ان کو بھی قتال سے پہلے دعوت کرلینا مستحب ہے تاکہ انذار میں مبالغہ ہو اور یہ بات واجب نہیں ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو مصطلق پر چھاپا مارا حالانکہ وہ غافل تھے. رواہ البخاری ومسلم - اور اسامہ بن زید سے عہد کردیا تھا کہ فلسطین کے موضع ابنی پر صبح کو چھاپہ مارے پھر موضع جلادے رواہ ابوداؤد وابن ماجہ - اور چھاپہ مارنا دعوت کے ساتھ نہیں ہو سکتا ہے - ف - اور اس زمانہ میں اسلام اگرچہ مشرق ومغرب میں مشتہر ہوگیا ہے تاہم بعضے ملک ایسے ہیں جن کو اسلام کا شعور نہیں ہے اور اگر اسلام پہنچ گیا لیکن ان کو جزیہ کا حال معلوم نہیں ہے تو قتال نہ کرنا چاہیئے یہاں تک کہ جزیہ کی طرف بلالے - دیکھو اگر ان کو بطور استحباب دعوت اسلام دینے میں غالب گمان سے ضرر معلوم ہو مثلاً وہ لوگ اپنا سامان مہیا کرلیں یا قلعہ کو درست کرلیں تو اس کو ترک کرے - مف - قال فان ابوا ذلک استعانوا باللہ

علیهم وحاربوهم لقوله علیه السلام فی حدیث سلیمن بن بریدة فان ابوا ذلک فادعهم الی اعطاء الجزیة الی ان قال فان ابوها فاستعن بالله علیهم وقاتلهم ولانه تعالی هو الناصر لاولیائه والمدمر علی اعدائه فیستعان به فی کل الامور - پھر اگر جزیہ دینے سے بھی انکار کیا تو اہل اسلام اللہ عزوجل سے استعانت چاہیں اور کفار سے قتال کریں حدیث سلیمان بن بریدہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ اگر لا الہ الا اللہ کی گواہی دینے سے انکار کریں تو ان کو جزیہ ادا کرنے کی دعوت کر یہاں تک کہ فرمایا پھر اگر ادائے جزیہ سے بھی انکار کریں تو ان کے اوپر اللہ تعالی سے استعانت طلب کر اور ان سے قتال کر۔ رواہ مسلم والاربعہ - اور اس دلیل سے بھی استعانت چاہیے کہ اللہ تعالی ہی اپنے اولیاء کو فتح دینے والا اور اپنے اعداء کو ہلاک کرنے والا ہے تو جملہ امور میں اسی سے استعانت چاہی جائے گی۔ ولنصبوا علیهم المجانیق کما نصب رسول الله علیه السلام علی الطائف و حرقوهم لانه علیه السلام احرق البویرة - اور کفار پر منجنیق قائم کریں جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے طائف پر قائم کی تھی اور ان کو جلا دیں کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بویرہ کو جلا دیا تھا۔ منجنیق ایک بڑا گوپھن ہوتا ہے جس سے قلعوں پر پتھر مارتے تھے - اور اس زمانہ میں توپوں کی وجہ سے بیکار و متروک ہے لیکن حدیث اس امر کی دلیل ہے کہ توپیں مارنا بھی جائز ہے۔ اور بویرہ کے جلانے کی حدیث یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہود بنی نضیر کے درختان خرما جلا دیئے اور کاٹ ڈالے اور انہیں کا نام بویرہ تھا۔ رواہ البخاری ومسلم والاربعہ - اور اس سے یہ نہیں نکلا کہ خود کفار کا جلانا جائز ہے لیکن ان کے فساد دور کرنے کے واسطے مثل قتل کے ان کا جلانا بھی جائز ہے۔ قال وارسلوا علیهم الماء وقطعوا اشجارهم وافسدوا زروعهم لان فی جمیع ذلک الحاق الکبت والغیظ بهم وکسر شوکتهم وتفریق جمعهم فیکون مشروعا۔ اور کافروں پر پانی رواں کریں یعنی اگر موقع پاویں تو ان کو غرق کر دیں اور ان کے درخت کاٹ ڈالیں اور ان کی کھیتیاں خراب کر دیں کیونکہ ان سب باتوں میں کافروں پر خواری اور غم ڈالنا اور ان کی شوکت توڑنا اور ان کی جماعت متفرق کرنا حاصل ہے تو یہ ہر ایک فعل مشروع ہوگا۔ ف۔ اور اگر غالب گمان سے اسلام کی فتح معلوم ہو تو پھلدار درختوں کا کاٹنا اور کھیتی برباد کرنا مکروہ ہے۔ ف۔ ولا باس برمیهم وان کان فیهم مسلم اسیر او تاجر لان فی الرمی دفع الضرر العام بالذب عن بیضة الاسلام وقتل الاسیر والتاجر ضرر خاص ولانه قلما یخلو حصن عن مسلم فلو امتنع باعتباره لانسد بابه۔ اور کافروں پر پتھر برسانے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے اگرچہ ان کے درمیان مسلمان قیدی یا تاجر ہو کیونکہ پتھروں سے مارنے میں مجمع اسلام سے ضرر عام دور ہوتا ہے۔ پس اگر مسلمان کا لحاظ کر کے ایسا کرنا ممنوع ہو تو جہاد کا دروازہ بند ہو جائے گا۔ ف۔ وعلی ہذا اگر کافروں کے قلعہ میں چند مسلمان خواہ قیدی یا تاجر کسی طرح ہوں تو قلعہ کے اندر توپوں کے گولے اتارنا بھی جائز ہے لیکن نیت کافروں کے قتل کی ہو اگرچہ مسلمان مارے جاویں۔ وان تترسوا بصبیان المسلمین او بالاساری لم یکفوا عن رمیهم لما بینا ویقصدون بالرمی الکفار لانه ان تعذر التمییز فعلا فلقد امکن قصدا والطاعة بحسب الطاقة وما اصابوا منهم لا دیة علیهم ولا کفارة لان الجهاد فرض والغرامات لا تقرن بالفروض بخلاف حالة المخمصة لانه لا یمتنع مخافة الضمان لما فیه من احیاء نفسه اما الجهاد مبنی علی اتلاف النفس فیمتنع حذار الضمان۔ اگر کافروں نے مسلمانوں کے بچوں یا مسلمان قیدیوں کو اپنے آگے

ڈھال بنایا تو بھی مجاہدین ان کو تیر یا پتھر مارنے سے نہ رکیں کیونکہ مسلمانوں کا عام ضرر دور کرنے کے واسطے قیدیوں یا بچوں کا ضرر برداشت کیا جائے گا۔ اور مجاہدین پتھروں یا تیروں کے مارنے میں کافروں کی نیت کریں۔ اگر مارنے میں مسلمانوں و کافروں کا امتیاز نہیں کرسکتے ہیں تو نیت میں یہ امتیاز کرنا ممکن ہے اور فرمانبرداری اسی قدر واجب ہوتی ہے جہاں تک بندہ کی وسعت میں ہو اور ان کی مارسے جو صدمہ مسلمانوں کے بچوں یا قیدیوں کو پہنچے ان پر کوئی دیت واجب نہ ہوگی اور کفارہ قتل بھی واجب نہ ہوگا کیونکہ جہاد تو فرض ہے اور فرائض ادا کرنے کا لگاؤ تاوان سے نہیں ہوتا بخلاف حالت مخمصہ کے کیونکہ مخمصہ میں تاوان کے خوف سے باز نہ رہے اس لئے کہ اس میں اپنی جان کا زندہ رکھنا ہوتا ہے اور رہا جہاد تو وہ کافروں کی جان تلف کرنے پر مبنی ہے پس تاوان کے خوف سے باز رہے گا ف توضیح یہ ہے کہ اگر بھوک سے آدمی کی حالت مخمصہ کو پہنچے یعنی اگر نہ کھائے تو مر جانے کا خوف ہے اور اس وقت کچھ میسر نہیں ہے سوائے غیر کے کھانے کے تو اس پر واجب ہے کہ غیر کا کھانا بقدر ضرورت کھالے مگر جو کچھ کھایا اس کا ضامن ہوگا تو باوجود فرض ہونے کے تاوان لازم آیا اسی طرح اس مقام پر بھی باوجودیکہ جہاد فرض ہے اگر مجاہدین کے تیر یا پتھر یا بندوق یا تلوار سے کوئی مسلمان قیدی یا مسلمانوں کا بچہ جن کو کافروں نے اپنے آگے ڈھال بنایا تھا مارا گیا تو چاہئے کہ اس وقت کافروں کو مغلوب کرنے کے واسطے مارنا جائز ہو ولیکن مسلمان مقتول کے عوض دیت یا کفارۂ قتل لازم ہو مگر مصنف رحمہ اللہ نے دونوں صورتوں میں فرق بیان کیا کہ مخمصہ کی صورت میں اس وجہ سے تاوان برداشت کرے گا کہ خود اس کی جان بچتی ہے اور جہاد کی صورت میں تاوان نہیں برداشت کرے گا۔ کیونکہ یہاں تو کافروں کو ہلاک کرنا ہے پس اگر کافروں کے ہلاک کرنے میں اس پر دیت یا کفارۂ قتل لازم آوے تو وہ جہاد سے پرہیز کرے گا پس جہاد مسدود ہو جائے گا۔ حالانکہ دار الکفر میں ہر قلعہ کے اندر کوئی نہ کوئی مسلمان موجود ہوتا ہے تو کافر ہمیشہ اس کو اپنے آگے کریں گے تاکہ مجاہدین اپنے جہاد و حملہ سے باز رہیں اور اس میں اسلام کے واسطے ضرر عام ہے حالانکہ قطعاً ضرر عام کو شرع نے جائز نہیں رکھا اور یہ اسی جہت سے لازم آیا تھا کہ مجاہدین پر دیت لازم ہو تو ثابت ہوا کہ دیت لازم نہیں ہوتی ہے۔ م۔

اور واضح ہو کہ دار الکفر میں قرآن مجید یا عورتوں کا لے جانا اس خوف سے منع ہے کہ وہ کافروں کے قبضہ میں آجاویں اور ہتک حرمت ہو۔ قال ولا باس باخراج النساء والمصاحف مع المسلمين اذا كان عسكرا عظيما يؤمن عليه لان الغالب هو السلامة والغالب كالمتحقق ويكره اخراج ذلك في سرية لا يؤمن عليها لان فيه تعريضهن على الضياع والفضيحة وتعريض المصاحف على الاستخفاف فانهم يستخفون بها مغايظة للمسلمين وهو التاويل الصحيح لقوله عليه السلام لا تسافروا بالقرآن في ارض العدو ولو دخل مسلم اليهم بامان لا باس بان يحمل معه المصحف اذا كانوا قوما يوفون بالعهد لان الظاهر عدم التعرض والعجائز يخرجن في العسكر العظيم لاقامة عمل يليق بهن كالطبخ والسقي والمداواة فاما الشواب فمقامهن في البيوت ادفع للفتنة ولا يباشرن القتال لانه يستدل به على ضعف المسلمين الا عند الضرورة ولا يستحب اخراجهن للمباضعة والخدمة فان كانوا لا بد مخرجين فبالاماء دون الحرائر۔ اگر مجاہدین کا لشکر عظیم ہو جس پر

خوف نہ کیا جائے تو عورتوں اور مصاحف مجید کے ساتھ لے جانے میں مضائقہ نہیں ہے کیونکہ غالب حالت سلامتی کی ہے اور غالب کا حکم مثل متحقق کے ہے اور اگر لشکر صغیر ہو جس کو سریہ کہتے ہیں تو عورتوں اور مصاحف کا لیجانا مکروہ ہے جبکہ لشکر پر خوف ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ عورتوں کو لے جانے میں ان کے ضائع اور فضیحت کئے جانے کا سامنا کرنا ہے اور مصاحف کو لے جانے میں ان کی حقارت ہے کیونکہ کفار جب ان پر قابو پا دیں گے تو مسلمانوں کو جلانے کے لئے ان کی حقارت کریں گے اور حدیث میں جو وارد ہوا کہ دشمنوں کے ملک میں قرآن کے ساتھ سفر مت کرو۔ کما رواہ البخاری و مسلم۔ تو اس کی تاویل صحیح یہی ہے کہ ان کی حقارت کا خوف ہے اور اگر کوئی مسلمان امان لے کر کافروں کے یہاں گیا تو اس کو اپنے ساتھ مصحف مجید لے جانے میں مضائقہ نہیں ہے بشرطیکہ یہ کفار ایسی قوم ہوں کہ اپنا عہد پورا کرتے ہیں کیونکہ ظاہراً وہ تعرض نہیں کریں گے اور بوڑھی عورتیں لشکر عظیم کے ساتھ جاویں تاکہ کھانا پکانا اور پانی پلانا و مریضوں و زخمیوں کا علاج کرنا اور اس کے مانند کام کریں کمافی حدیث انس رواہ ابوداؤد۔

اور رہیں جوان عورتیں تو ان کا اپنے گھروں میں ٹھہرنا لازم ہے کہ اس میں فتنہ زیادہ تر دور ہوگا اور عورتیں قتال نہ کریں کیونکہ اس سے مسلمانوں کا ضعف ہوگا اور ہاں اگر ضرورت ہو تو مضائقہ نہیں ہے۔ اور اگر مجاہدین اپنی بیبیوں کو بغرض جماع و خدمت کے ساتھ لے جائیں تو یہ بھی بہتر نہیں ہے اور اگر خواہ مخواہ لے جانا ہی منظور ہو تو باندیوں کو لے جائیں نہ آزادیوں کو ف اور اصح یہ ہے کہ بوڑھی عورتوں کا بھی لے جانا جائز نہیں ہے کذا فی الذخیرہ۔ اور مصحف مجید کے مانند ہر ایسی کتاب کا لے جانا ممنوع ہے جس کی تعظیم واجب ہے جیسے کتب حدیث و فقہ۔ ت۔ اور اگر امام نے کسی شہر کو فتح کیا اور اس میں کوئی مسلمان یا ذمی ہے جو خاص طور پر نہیں پہچانا گیا ہے تو ان میں سے کسی کا قتل کرنا جائز نہیں ہے اور اگر ان لوگوں میں سے کوئی شخص باہر نکل گیا تو باقیوں کا قتل جائز ہے ع ف۔

ولا تقاتل المرأة الا باذن زوجها ولا العبد الا باذن سيده لما بينا الا ان يهجم العدو على بلد للضرورة۔ اور کوئی عورت قتال نہ کرے مگر اپنے شوہر کی اجازت سے اور کوئی غلام قتال نہ کرے مگر اپنے مولی کی اجازت سے کیونکہ بغیر ضرورت کے شوہر و مولی کا حق مقدم ہے لیکن اگر کسی شہر پر دشمن ہجوم کریں تب بوجہ ضرورت کے بلا اجازت جائز ہے ف۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ سفروں میں بہتر ساتھی چار عدد ہیں اور چھوٹے لشکروں میں بہتر لشکر چار سو ہیں اور بڑا لشکر چار ہزار بہتر ہے اور جب بارہ ہزار ہوں تو کمی کی وجہ سے مغلوب نہ ہوں گے۔ رواہ ابوداؤد۔ اور کمتر سریہ تین عدد ہیں اور ابوحنیفہ سے روایت ہے کہ پانچ عدد ہیں۔

وينبغي للمسلمين ان لا يغدروا ولا يغلوا ولا يمثلوا لقوله عليه السلام لا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا والغلول السرقة من المغنم والغدر الخيانة ونقض العهد والمثلة المروية في قصة العرنيين منسوخة بالنهي المتأخر هو المنقول۔ اور مسلمانوں کو چاہئے کہ غدر نہ کریں اور غلول نہ کریں کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ غلول نہ کیجیو اور غدر نہ کیجیو اور مثلہ نہ کیجیو۔ کمافی حدیث مسلم وغیرہ۔ اور مال غنیمت سے چوری کرنا غلول ہے اور عہد توڑنا اور خیانت کرنا غدر ہے اور مقتول کی ناک کان وغیرہ کاٹ کر شکل بگاڑنا مثلہ ہے اور عرنیہ والوں کے حال میں جو مثلہ مروی ہے وہ اس کے پیچھے ممانعت سے منسوخ ہے یہی منقول ہوا ہے ف۔ عرنیہ والوں کا قصہ ہم سابق میں نقل کر چکے ہیں کہ عرنیہ سے چند لوگ آکر مسلمان ہوئے اور مدینہ میں بیمار ہو گئے تو آپ نے ان کو زکوٰۃ کے اونٹوں میں بھیجا کہ ان کا دودھ اور پیشاب پئیں۔

پھر جب اچھے ہو گئے تو چرواہوں کو قتل کر کے گلہ ہانک لے گئے مگر گرفتار کر کے لائے گئے۔ پس آپ نے ان کے ہاتھ پاؤں کاٹنے کا اور ان کی آنکھوں میں سلائی پھیرنے کا حکم دیا الخ۔ رواہ البخاری ومسلم وغیرہما۔ اور حضرت انسؓ نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے بعد کوئی خطبہ نہیں پڑھا مگر ضرور اس میں مثلہ سے منع کیا۔ رواہ البیہقی۔ اور صحیح کی بعض روایات سے ظاہر ہوتا ہے کہ عرینہ والوں نے چرواہوں کی آنکھیں ببول کے کانٹوں سے پھوڑی تھیں تو ان کے قصاص میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بطریق مقاصہ کے عرینہ والوں کی آنکھیں پھوڑیں اور ابن سعد نے بھی یہی روایت کی ہے اور ابن ابی شیبہ نے عمران ابن حصین سے روایت کی کہ بعد اس کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر ایک خطبہ میں ہم کو صدقہ پر آمادگی دلاتے اور مثلہ سے منع فرماتے تھے۔ اور بیہقی نے معرفت میں کہا کہ عرینہ والوں کا قصہ یا تو منسوخ ہے جیسا کہ قتادہ ابن سیرین سے مروی ہے اور یہی شافعی کا قول ہے یا عرینہ والوں کو مثلہ کرنا چرواہوں کا عوض تھا، میں کہتا ہوں کہ وجہ یہی ہے کہ مثلہ ہمیشہ سے ممنوع ہے اور عرینہ والوں سے قصاص لیا گیا تھا۔ ولا یقتلوا امرأۃ ولا صبیا ولا شیخا فانیا ولا مقعدا ولا اعمی لان المبیح للقتل عندنا ہو الحراب ولا یتحقق منہم ولہذا لا یقتل یابس الشق والمقطوع الیمنی والمقطوع یدہ ورجلہ من خلاف والشافعی یخالفنا فی الشیخ والمقعد والاعمی لان المبیح عندہ الکفر والحجۃ علیہ ما بینا وقد صح ان النبی علیہ السلام نہی عن قتل الصبیان والذراری وحین رای رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امرأۃ مقتولۃ قال ہاہ ما کانت ہذہ تقاتل فلم قتلت۔ اور مسلمانوں پر واجب ہے کسی عورت کو یا طفل کو یا شیخ فانی کو یا لنگڑے یا اندھے کو قتل نہ کریں کیونکہ لڑائی ہمارے نزدیک قتل کو مباح کرنے والی ہے اور ان لوگوں سے متحقق نہیں ہو سکتی اسی واسطے جس کا ایک جانب کا دھڑ خشک ہو یا دایاں ہاتھ کٹا ہو یا ایک طرف کا ہاتھ اور دوسری طرف کا پاؤں کٹا ہو وہ بھی قتل نہیں کیا جائے گا۔ اور شافعی رحمہ اللہ شیخ فانی و لنگڑے و اندھے میں اس وجہ سے خلاف کرتے ہیں کہ ان کے نزدیک قتل مباح کرنے والا کفر ہے اور حجت ان پر وہ ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے اور حدیث میں ثابت ہوا کہ آپ نے عورتوں اور بچوں کے قتل سے منع کیا اور ایک دفعہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک عورت کو مقتول دیکھ کر فرمایا کہ ہاں یہ عورت تو نہیں لڑتی تھی پھر کیوں قتل کی گئی ف۔ اور شافعی کے دوسرے قول میں شیخ فانی اور اندھے و لنگڑے اور ہاتھ پاؤں کٹے نہیں قتل کئے جائیں گے اور یہی مالک و احمد کا قول ہے۔ کما فی الوجیز۔ اور عورتوں اور بچوں کے قتل سے ممانعت کی حدیث صحیح بخاری و مسلم میں ہے اور عورت مقتول دیکھ کر عورتوں اور بچوں کے قتل سے انکار فرمایا اور یہ معنی حدیث طبرانی و ابن حبان و احمد و ابن ماجہ میں مذکور ہیں بالجملہ عورتوں اور بچوں کے قتل ممنوع ہونے پر اجماع ہے اور واضح ہو کہ مراد اس سے یہ ہے کہ قصداً امتیاز کر کے عورت و بچہ کو قتل نہ کرے۔ اور جس صورت میں امتیاز ممکن نہیں ہے جیسے قلعہ پر دھاوا کرنے میں یا مشرکوں پر چھاپہ مارنے میں تو کچھ مواخذہ نہیں ہے کہ بچے یا عورتیں قتل ہو جائیں چنانچہ ابوداؤد و ترمذی کی حدیث صعب ابن جثامہ میں مذکور ہے پھر شیخ فانی سے مراد وہ بوڑھا مرد ہے جو قتال نہیں کر سکتا اور صفیں بھڑ جانے کے وقت چلا کر دلیری نہیں دلاتا اور نہ حیلہ و تدبیر کر سکتا ہے اور نہ فنون جنگ میں صاحب رائے ہے ورنہ قتل کیا جائے گا۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے

درید ابن صمہ کو جو ایک سو بیس برس کا تھا قتل کر دیا کیونکہ وہ فنون جنگ میں ہوشیار و صاحب رائے تھا و بالجملہ ان لوگوں کا قتل اس وقت تک نہیں جائز ہے کہ ان سے ضرر نہ ہو ورنہ استثنا فرمایا۔ قال الا ان یکون احد ہولاء ممن لہ رای فی الحرب او تکون المرأۃ ملکۃ لتعدی ضررھا الی العباد وکذا یقتل من قاتل من ہولاء دفعا لشرہ ولان القتال مبیح حقیقۃ ولا یقتلوا مجنونا لانہ غیر مخاطب الا ان یقاتل فیقتل دفعا لشرہ غیر ان الصبی والمجنون یقتلان ما دام یقاتلان وغیرہما لا باس بقتلہ بعد الاسر لانہ من اہل العقاب لتوجہ الخطاب نحوہ وان کان یجن ویفیق فہو فی حال افاقتہ کالصحیح —

لیکن اگر ان لوگوں میں سے کوئی شخص لڑائی میں رائے و تدبیر رکھتا ہو یا عورت ملکہ ہو تو اس کو قتل کرنا جائز ہے کیونکہ اس کا ضرر بندوں تک پہنچتا ہے اور اسی طرح اگر ان لوگوں میں سے کوئی شخص قتال کرے تو وہ بھی قتل کیا جائے گا تاکہ اس کا ضرر دور ہو۔ اور اس لئے کہ قتال درحقیقت اس کا قتل مباح کرتا ہے۔ اور اسی طرح جو راہب اپنی صومعہ یا گرجا گھر میں ہو اور لوگوں سے ملتا نہ ہو اس کا قتل بھی نہیں جائز ہے اور مسلمانوں کو چاہئے کہ مجنون کو قتل نہ کریں کیونکہ اس کو شریعت کا خطاب نہیں ہے لیکن اگر وہ لڑائی کرے تو قتل کر دیا جائے گا تاکہ ضرر دور ہو۔ لیکن ائمہ اربعہ کے نزدیک طفل و مجنون کا قتل کرنا اسی وقت تک جائز ہے کہ جب تک یہ دونوں لڑتے رہیں یعنی بعد قید کر لینے کے ان کو قتل نہیں جائز ہے اور باقیوں کے قتل میں بعد قید کے مضائقہ نہیں ہے کیونکہ یہ لوگ اہل عذاب سے ہیں کیونکہ عقل و بلوغ کی وجہ سے ان پر حکم الٰہی متوجہ ہو چکا ہے اور اگر وہ کبھی مجنون اور کبھی اچھا ہو جاتا ہو تو وہ افاقہ کی حالت میں مثل تندرست کے ہے۔ ویکرہ ان یبتدئ اباہ من المشرکین فیقتلہ لقولہ تعالیٰ وصاحبہما فی الدنیا معروفا ولانہ یجب علیہ احیائہ بالانفاق علیہ فیناقضہ الاطلاق فی افنائہ۔ اور مشرکوں میں سے اپنے باپ کو پیش قدمی کر کے قتل کرنا مکروہ ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا وصاحبہما فی الدنیا معروفا یعنی دنیا میں والدین کے ساتھ اچھی طور پر زندگی بسر کر یعنی اگر باپ مشرکوں کے ساتھ ہو کر مسلمانوں سے قتال کرنے آیا اور بیٹا مجاہدین میں ہے تو یہاں بھلائی یہی ہے کہ اپنی طرف سے پیش قدمی کر کے باپ کو قتل نہ کرے اور اس دلیل سے کہ بیٹے پر واجب ہوتا ہے کہ نفقہ دے کر باپ کو زندہ رکھے تو اس کو مار ڈالنے کی مطلقاً اجازت ہونا اس کے منافی ہوگا۔ فان ادرکہ امتنع علیہ حتی یقتلہ غیرہ لان المقصود یحصل بغیرہ من غیر اقتحامہ المأثم وان تصد الاب قتلہ بحیث لا یمکنہ دفعہ الا بقتلہ لا باس بہ لان مقصودہ الدفع الا تری انہ لو شہر الاب المسلم سیفہ علی ابنہ ولا یمکنہ دفعہ الا بقتلہ لما بینا فہذا اولی۔ پھر اگر باپ نے بیٹے کو پایا یعنی دونوں کا لڑائی میں مقابلہ ہوگیا۔ مف۔ یا یہ معنی کہ بیٹے نے باپ کو پایا تو اس کو روک رکھے یہاں تک کہ دوسرا شخص اس کو قتل کر دے (یعنی باپ چاہتا ہے کہ اس کو قتل کر ڈالے و لیکن بیٹے کو یہ قدرت ہے کہ اپنے آپ کو بچا کر باپ کو قتل کر دے تو بیٹے کو چاہئے کہ سوائے قتل کے دوسرے طور پر اس کو لڑائی میں مشغول رکھے مثلاً اس کے گھوڑے کی کونچیں کاٹ دے یا گھوڑے سے گرا دے یا کسی جگہ اس کو مجبور کر کے روکے یہاں تک کہ کوئی دوسرا مسلمان آ کر اس کو قتل کر دے اور یہی حکم ماں و دادی دادا وغیرہ محارم کا ہے۔ مف) کیونکہ جو مقصود ہے وہ بغیر اس کے ارتکاب گناہ کسی غیر کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے اور اگر کافر باپ نے اس کو قتل کرنا چاہا حالانکہ یہ کسی طرح دفع نہیں

کر سکتا سوائے اس کے کہ باپ کو قتل کر دے تو ایسی صورت میں قتل کرنا کچھ مضائقہ نہیں ہے کیونکہ غرض مسلم کا قصد یہ ہے کہ اپنی ذات سے ضرر دفع کرے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر مسلمان باپ نے اپنے بیٹے پر تلوار کھینچی اور بیٹا کسی طرح دفع نہیں کر سکتا سوائے اس کے کہ خود باپ کو قتل کر دے تو اس کو قتل کرنا روا ہے اسی جہت سے کہ وہ اپنی ذات سے ضرر دور کرنا چاہتا ہے تو یہاں کافر باپ کو قتل کرنا بدرجہ اولی جائز ہوگا ف۔ اور بیٹے کو روا نہیں ہے کہ باپ کو چھوڑ کر بھاگ جاوے کیونکہ ایسا کرنے میں بیٹا مسلمانوں کا دشمن ٹھہرایا جائے گا۔ اور یہ بھی جائز نہیں ہے کہ وہ کافر باپ کو بھاگ جانے دے بلکہ اس کو مجبور کر کے روکے یہاں تک کہ دوسرا اس کو قتل کرے اور اگر اس طرح روکنے میں خود قتل ہوتا ہو تو باپ کو قتل کر دے۔ کیونکہ اس پر اپنی جان کی حفاظت فرض ہے اور اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر باپ و بیٹا دونوں سفر میں ہوں اور دونوں پیاس سے مرنے لگے اور بیٹے کے پاس صرف اس قدر پانی ہے کہ ایک کی جان بچ سکتی ہے تو بیٹے پر فرض ہوگا کہ اپنی جان بچا دے ورنہ اپنے آپ کو ہلاک کرنے والا ہوگا۔ اور اگر کسی نے اپنے کافر باپ کو سنا کہ وہ اللہ تعالیٰ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بدی کے ساتھ ذکر کرتا ہے تو بیٹے کو روا ہے کہ اس کو قتل کر دے کیونکہ ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ نے اپنے باپ کی زبان سے سنا کہ وہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو گالی دیتا ہے۔ پس ضبط نہ ہوا اور اس کو قتل کر دیا پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ پر کچھ انکار نہیں فرمایا اور واضح ہو کہ اگر باپ مسلمان ہو اور بیٹا مشرکوں کی طرف ہو تو باپ کے واسطے مکروہ نہیں ہے کہ کافر بیٹے کو قتل کر دے اور اسی طرح چچا و ماموں و دیگر ذوی الارحام اگر کافر ہوں اور کافروں کی طرف سے لڑنے آویں تو ان کا قتل کرنا مکروہ نہیں ہے اور اگر یہ لوگ مسلمان ہوں ولیکن خلیفۂ اسلام سے باغی ہوں تو مکروہ ہے کہ مثل باپ کے پیش قدمی کر کے ان کو قتل کر دے۔ اور اگر باپ محصن نے زنا کیا اور بیٹا بھی ایک گواہ ہے حتی کہ رجم کا حکم ہوا اور گواہ پہلے رجم کرتے ہیں تو چاہیے کہ قتل کا قصد نہ کرے بلکہ کنکری پھینک مارے۔ م ف۔

باب الموادعة ومن یجوز امانه

یہ باب مصالحت میں اور جس کی امان جائز ہے اس کے بیان میں ہے۔ واذا رای الامام ان یصالح اهل الحرب او فریقا منهم وکان فی ذلک مصلحة للمسلمین فلا باس به لقوله تعالی وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ووادع رسول الله علیه السلام اهل مکة عام الحدیبیة علی ان یضع الحرب بینه وبینهم عشر سنین ولان الموادعة جهاد معنی اذا کان خیرا للمسلمین لان المقصود وهو دفع الشر حاصل به ولا یقتصر الحکم علی المدة المرویة لتعدی المعنی الی ما زاد علیها بخلاف ما اذا لم تکن خیرا لانه ترک الجهاد صورة ومعنی اگر امام نے مسلمانوں کے واسطے بہتر دیکھا کہ اہل حرب سے یا ان میں سے کسی فریق سے مصالحہ کریں حالانکہ ایسا کرنے میں مسلمانوں کے حق میں بہتری ہے تو صلح کرنے میں کچھ مضائقہ نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا وان جنحوا للسلم فاجنح لها وتوکل علی الله یعنی اگر کافر لوگ مصالحت کے واسطے جھکیں تو تو بھی مصالحت کے واسطے جھک اور اللہ تعالیٰ پر توکل کر۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سال حدیبیہ میں اہل مکہ کے ساتھ دس برس تک اس شرط پر مصالحہ کیا کہ

آپ کے اور کافروں کے درمیان لڑائی موقوف رہی۔ رواہ ابو داؤد و احمد وغیرہ۔

اور اس دلیل سے جائز ہے کہ مصالحہ بھی از راہ معنی جہاد ہے جبکہ مسلمانوں کے واسطے بہتر ہو کیونکہ شر دفع کرنا جو اصلی مقصود جہاد ہے وہ اس سے حاصل ہے۔ اور واضح ہو کہ دس برس کی مدت جو روایت کی گئی ہے تو صلح جائز ہونا اسی مدت پر مقصور نہیں ہے کیونکہ جس معنی کی وجہ سے جائز ہے وہ اس سے زیادہ مدت تک بھی متعدی ہے یعنی اگر زیادہ مدت تک مصلحت ہو تو بھی جائز ہوگا بخلاف اس صورت کے کہ جب مصالحہ میں مسلمانوں کے حق میں مصلحت نہ ہو تو نہیں جائز ہے کیونکہ اس سے جہاد کا چھوڑنا از راہ ظاہر و باطن دونوں طرح لازم آتا ہے ف۔ بالجملہ مصلحت کی صورت میں بالاتفاق سب فقہاء کے نزدیک جائز ہے اور غیر مصلحت میں بالاجماع نہیں جائز ہے اور بیہقی نے کہا کہ اہل مکہ کی صلح دو برس تک چند راویوں نے روایت کی۔ ان کی مراد یہ ہے کہ یہ صلح دو برس تک باقی رہی تھی ورنہ قرارداد صلح دس برس کے واسطے تھی اور بیہقی کا یہ کلام خوب ہے اور وجہ یہ ہوئی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حمایت میں بنو خزاعہ تھے اور قریش نے بنو بکر کی مدد کر کے خزاعہ پر حملہ کیا۔ پس قریش نے جب یہ عہد توڑا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چڑھائی کر کے مکہ فتح کر لیا اور یہ دو برس کے بعد ہوا۔ مف۔ وان صالحهم مدة ثم راى نقض الصلح انفع نبذ اليهم الامام وقاتلهم لانه عليه السلام نبذ الموادعة التي كانت بينه وبين اهل مكة ولان المصلحة لما تبدلت كان النبذ جهادا وايفاء العهد ترك الجهاد صورة ومعنى فلا بد من النبذ تحرزا عن الغدر وقد قال عليه السلام في العهود وفاء لا غدر ولا بد من اعتبار مدة يبلغ فيها خبر النبذ الى جميعهم ويكتفى في ذلك بمضى مدة يتمكن ملكهم بعد علمه بالنبذ من انفاذ الخبر الى اطراف مملكته لان بذلك ينتفي الغدر۔

اور اگر امام نے کافروں سے ایک مدت کے واسطے صلح کی پھر اس نے صلح توڑ دینا مصلحت دیکھا تو امام عہد توڑنے کی خبر کافروں کو بھیج دے اور ان سے قتال کرے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ عہد جو آپ کے اور اہل مکہ کے درمیان تھا قریش پر پھینک دیا یعنی توڑ کر قریش کو آگاہ کر دیا۔ (یعنی جب ڈیڑھ برس کے بعد قریش نے بنو بکر کے ساتھ ہو کر بد عہدی سے خزاعہ پر جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حلیف تھے حملہ کر کے قتل کیا تو آپ نے قریش پر ان کا عہد پھینک مارا اور لڑائی کا سامان کر کے مکہ پر چڑھائی کی۔ کما رواہ البیہقی وغیرہ) اور اس دلیل سے کہ جب مسلمانوں کی مصلحت بدل گئی تو عہد پھینک دینا جہاد ہے اور عہد کو پورا کرنا ظاہر و باطن ترک جہاد ہے۔ (حالانکہ ظاہر و باطن دونوں طرح ترک جہاد جائز نہیں) تو عہد پھینک دینا ضرور ہوا اور پھینک دینے کے یہ معنی کہ کافروں کو آگاہ کرے کہ ہم نے تمہارا عہد تم کو پھیر دیا تاکہ غدر سے پرہیز ہو حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عہود کے حق میں فرمایا کہ عہد وفا ہے اور غدر نہیں ہے۔ کما رواہ ابن ماجہ۔ اور اس کے واسطے ایک ایسی مدت معتبر ہونا ضرور ہے جس میں معاہدہ رد کرنے کی خبر کافروں کے سب میں پہنچ جاوے اور اس کے واسطے حقیقۃً آگاہی ضرور نہیں ہے بلکہ اتنی مدت گزرنا کافی ہے کہ کافروں کا بادشاہ معاہدہ رد ہونے سے آگاہ ہو کر اپنے اطراف مملکت میں خبر پہنچا سکے کیونکہ ایسا کرنے سے بد عہدی نہ ہوگی ف۔ خلاصہ یہ ہے کہ جب کافروں کے بادشاہ کو آگاہ کیا کہ ہم نے عہد توڑ دیا تو اس کے بعد فوراً حملہ نہ کرے کیونکہ وہ لوگ عہد کے دھوکے پر لڑائی سے غافل ہیں تو فوراً حملہ کرنا بد عہدی ہوگا بلکہ اتنی مدت تک مہلت دے کہ سب کفار آگاہ ہو جائیں۔ لیکن سب کے آگاہ ہونے کا ہم کو علم نہیں ہو سکتا تو اتنی مدت گزر جانا کافی ہے کہ جس میں کافروں کا بادشاہ اپنے اطراف مملکت میں خبر بھیج کر سب کو آگاہ کر سکتا ہے۔ چنانچہ امیر معاویہ نے کفار روم کے

ساتھ معاہدہ کیا پھر لشکروں کو لے کر کافروں کی طرف روانہ ہوئے پھر ان کو عہد گزرنے کی اطلاع دے کر چاہا کہ ان پر حملہ کریں کہ ناگاہ ایک شخص گھوڑے پر سوار یہ کہتا ہوا کہ اللہ اکبر اللہ اکبر وفاء لا غدر پیچھے سے آتا ہے پھر دیکھا گیا تو وہ عمرو ابن عبسہ صحابی ہیں، معاویہؓ نے ان سے دریافت کیا تو فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ جس شخص سے کسی قوم کے درمیان عہد ہو تو وہ اس مدت کے اندر کوئی گرہ مضبوط نہ کرے اور نہ کھولے یہاں تک کہ مدت گزر جائے یا عہد توڑنے کی اطلاع ان کو بھی یکساں دے دے پس یہ سن کر معاویہؓ اپنا لشکر لے کر لوٹ آئے۔ رواہ احمد وابوداؤد و ترمذی ونسائی وابن ماجہ وابن حبان ؒ۔ اور معنی یہ ہیں کہ مدت کے درمیان حملہ کا سامان مہیا نہ کرے مگر اس طور سے کہ ان کو بھی اطلاع دے دے تاکہ وہ لوگ بھی سامان کر سکیں۔ وان بدؤا بخیانة قاتلہم ولم ینبذ الیہم اذا کان ذلک باتفاقہم لانہم صاروا ناقضین للعہد فلا حاجة الی نقضہ بخلاف ما اذا دخل جماعة منہم فقطعوا الطریق ولا منعة لہم حیث لا یکون ہذا نقضا للعہد ولو کانت لہم منعة فقاتلوا المسلمین علانیة یکون نقضا للعہد فی حقہم دون غیرہم لانہم بغیر اذن ملکہم فعلہم لا یلزم غیرہم حتی لو کان باذن ملکہم صاروا ناقضین للعہد لانہ باتفاقہم معنی۔ اور اگر کافروں نے خود بدعہدی کی ابتداء کی تو امام ان سے قتال کرے اور عہد توڑنے کی خبر ان کو نہیں بھیجے گا بشرطیکہ انہوں نے متفق ہو کر بدعہدی کی ہو یا کافروں کے کسی گروہ قوی نے اپنے بادشاہ کی اجازت سے خیانت کی ہو۔ ف۔ کیونکہ جب ان لوگوں نے خود عہد توڑا تو اب اس کے توڑنے کی حاجت نہیں رہی بخلاف اس کے اگر کافروں کی ایک جماعت نے جن کو قوت وشوکت حاصل نہیں ہے دارالاسلام میں گھس کر رہزنی کی تو یہ عہد توڑنا نہیں ہے اور اگر ان رہزنوں کی قوت منعت حاصل ہو اور انہوں نے علانیہ مسلمانوں سے قتال کیا ہو تو یہ انہیں رہزنوں کے حق میں عہد شکنی ہوگا باقی کافروں کے حق میں نہ ہوگی کیونکہ ان کا یہ فعل بدون اپنے بادشاہ کے اذن کے ہے اور ان کا فعل دوسروں پر لازم نہ ہوگا حتی کہ اگر اپنے بادشاہ کی اجازت سے یہ فعل کیا ہو تو سب کفار عہد توڑنے والے ہو جائیں کیونکہ درمعنی وہ سب اس پر متفق ہوئے ف۔ خلاصہ یہ کہ اگر بعضے کافروں نے عہد کے خلاف مسلمانوں سے قتال کیا۔ پس اگر چند آدمی ہیں جن کو مقابلہ کی طاقت نہیں ہے تو یہ چور ہوں گے اور عہد نہیں ٹوٹے گا اور اگر ان کو مقابلہ کی طاقت ہے تو دیکھا جائے گا اگر انہوں نے اپنے بادشاہ کی اجازت سے ایسا کیا تو سب کی طرف سے بدعہدی ہے اور اگر بدون اجازت بادشاہ کے ایسا کیا تو صرف اسی جماعت کا عہد ٹوٹا حتی کہ امام کو اختیار ہے کہ ان کو گرفتار کر کے چاہے غلام بنا دے یا قتل کر دے اور باقی کافروں کا عہد قائم رہے گا۔ واذا رای الامام موادعة اہل الحرب وان یاخذ علی ذلک مالا فلا باس بہ لانہ لما جازت الموادعة بغیر المال فکذا بالمال لکن ہذا اذا کان بالمسلمین حاجة اما اذا لم یکن لا یجوز لما بینا من قبل والماخوذ من المال یصرف مصارف الجزیة ہذا اذا لم ینزلوا بساحتہم بل ارسلوا رسولا لانہ فی معنی الجزیة اما اذا احاط الجیش بہم ثم اخذ المال فہو غنیمة یخمسہا وتقسم الباقی بینہم لانہ ماخوذ بالقہر معنی ۔ اور اگر امام کی رائے میں آیا کہ کافروں سے صلح کر کے صلح کے عوض مال لے تو کچھ مضائقہ نہیں ہے کیونکہ جب بغیر مال کے صلح جائز

ہے تو مال لے کر بدرجہ اولی جائز ہے لیکن یہ اس وقت ہے کہ مسلمانوں کو مال کی ضرورت ہو اور اگر نہ ہو تو نہیں جائز ہے کیونکہ مقصود تو یہ ہے کہ اللہ کا کلمہ بلند کرنے کے واسطے جہاد کرے اور بغیر ضرورت کے مال لے کر جہاد چھوڑنا نہیں جائز ہے ہاں بضرورت جائز ہے کیونکہ معنی میں جہاد ہے پھر جو مال لیا گیا وہ اسی طور پر صرف کیا جائے گا جو جزیہ کا مصرف ہے اور یہ جزیہ کا حکم ہونا اس وقت ہے کہ مسلمانوں کا لشکر ان کے قلعہ پر نہ اترا ہو۔ بلکہ انہوں نے ایلچی بھیج کر صلح کی ہو کیونکہ یہ جزیہ کے معنی میں ہے اور اگر مسلمانوں کے لشکر نے ان کو گھیرا پھر ان سے مال لے کر ان سے صلح کی تو یہ مال غنیمت ہے کہ اس کے پانچ حصے کر کے ایک حصہ لے کر باقی چار حصے سب مجاہدین میں تقسیم کئے جائیں کیونکہ یہ مال فی المعنی بطور مقہور کرنے کے لیا گیا ہے ف یعنی کافروں نے مجبور و مغلوب ہو کر مال دے کر صلح کی اور چونکہ مسلمانوں کو مال کی ضرورت ہے۔ لہذا امام نے یہ صلح منظور کی تو یہ بھی مال غنیمت ہوا جیسے ظاہری قتال کے بعد مغلوب کر کے مال غنیمت آتا ہے۔ واما المرتدون فیوادعهم الامام حتی ینظر فی امرهم لان الاسلام مرجو منهم فجاز تاخیر قتالهم طمعا فی اسلامهم ولا تاخذ علیه مالا لانه لا یجوز اخذ الجزیة منهم لما بینا۔ اور جو لوگ اسلام سے مرتد ہو گئے (اور کسی صوبہ پر غالب ہو کر خود مختار رہے حتی کہ وہ صوبہ دار الحرب ہو گیا اور انہوں نے امام سے صلح کی درخواست کی اور امام کی رائے میں یہی مصلحت معلوم ہوا۔ ت ع) تو امام ان سے صلح کر لے یہاں تک کہ ان کے معاملہ میں غور کرے کیونکہ امید ہے کہ وہ لوگ مسلمان ہو جائیں تو اس امید پر ان سے لڑائی میں تاخیر کرنا جائز ہے اور صلح پر ان لوگوں سے مال نہ لیا جائے گا کیونکہ مرتدوں سے جزیہ لینا جائز نہیں ہے چنانچہ باب الجزیہ میں ہم بیان کریں گے۔ ولو اخذه لم یرده لانه مال غیر معصوم ولو حاصر العدو المسلمین وطلبوا الموادعة علی مال یدفعه المسلمون الیهم لا یفعل الامام لما فیه من اعطاء الدنیة والحاق المذلة باهل الاسلام الا اذا خاف الهلاک لان دفع الهلاک واجب بای طریق یمکن۔ اور اگر مرتدوں سے مال لے لیا تو ان کو واپس نہ کرے گا کیونکہ یہ مال محترم نہیں ہے اور اگر کافروں نے مسلمانوں کا محاصرہ کیا اور انہوں نے چاہا کہ مسلمان ان کو مال دے کر صلح کریں تو امام اس کو منظور نہیں کرے گا کیونکہ ایسا کرنے میں دیت دینا اور اہل اسلام پر ذلت لانا ہوگا لیکن اگر ہلاکت کا خوف ہو تو جائز ہے کیونکہ جس طرح ممکن ہو ہلاکت دور کرنا واجب ہے ف یعنی خواہ مال دینے سے یا قتال کرنے سے جس طرح ہلاکت دور ہو سکے دور کرنا چاہئے۔ ولا ینبغی ان یباع السلاح من اهل الحرب ولا یجهز الیهم لان النبی علیه السلام نهی عن بیع السلاح من اهل الحرب وحمله الیهم ولان فیه تقویتهم علی قتال المسلمین فیمنع من ذلک وکذا الکراع لما بینا وکذلک الحدید لانه اصل السلاح وکذا بعد الموادعة لانه علی شرف النقض او الانقضاء فکانوا حربا علینا وهذا هو القیاس فی الطعام والثوب الا انا عرفناه بالنص فانه علیه السلام امر ثمامة ان یمیر اهل مکة وهم حرب علیه۔ حربی کافروں کے ہاتھ ہتھیار بیچنا نہیں چاہئے اور تاجر لوگ بھی ہتھیاروں کے تھیلے ان کی طرف نہ لے جا دیں کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حربی کافروں کے ہاتھ ہتھیار بیچنے اور ان کی طرف لادے جانے سے منع فرمایا۔ رواہ البزار وعلقہ البخاری۔ اور اس دلیل سے کہ ایسا کرنے میں حربیوں کو مسلمانوں سے لڑنے پر تقویت دینا ہوگا پس اس سے منع کیا جائے گا اور اسی دلیل سے ان کے ہاتھ گھوڑے بیچنے کا بھی یہی حکم ہے اور یہی لوہے کا حکم ہے۔ کیونکہ

ہتھیاروں کا مادہ یہی ہے اور اسی طرح صلح کے بعد بھی ان چیزوں کو حربیوں کے ہاتھ بیچنا یا وہاں لے جانا ممنوع ہے۔ کیونکہ صلح تو اس قابل ہے کہ ٹوٹ جائے یا اس کی مدت گزر جائے گی تو اس کا ضرر ہم لوگوں پر ہوگا اور اناج وکپڑے کے بارے میں قیاساً یہی حکم ہوتا لیکن ہم نے نص سے اس کا جواز معلوم کیا کیونکہ آنحضرت ﷺ نے ثمامہ بن اثال کو اجازت دی کہ اہل مکہ کو کھانے کا اناج بھیجے حالانکہ اہل مکہ آپ سے لڑائی کرتے تھے۔ اور اس کا قصہ یہ ہے کہ آپ نے ثمامہ کو قید کر کے مسجد کے ستون میں باندھا اور تین دن کے بعد کھول دیا۔ پس ثمامہ چلا گیا اور تھوڑی دیر کے بعد نہا کر واپس آیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر اسلام لایا پھر وہ اپنی قوم میں گیا تو قریش نے اس سے کہلا بھیجا کہ تو دین سے خارج ہو گیا تو اس نے جواب دیا کہ نہیں بلکہ بہتر دین میں داخل ہوا ہوں اور وہ دین محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ اور قسم کھائی کہ واللہ تم کو یمامہ سے ایک دانہ نہیں ملے گا جب تک کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اجازت نہ فرمائیں۔ پس قریش نے پریشان ہو کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو لکھا اور بھلائی پر قسم دلائی تو آپ نے ثمامہ کو اجازت دی۔ کما رواہ ابن اسحٰق وابن ہشام والواقدی۔

فصل

اذا آمن رجل حر او امرأة حرة کافرا او جماعة او اهل حصن او مدینة صح امانهم ولم یکن لاحد من المسلمین قتالهم والاصل فیه قوله علیه السلام المسلمون تتکافأ دماؤهم ویسعی بذمتهم ادناهم ای اقلهم وهو الواحد ولانه من اهل القتال فیخافونه اذ هو من اهل المنعة فیتحقق الامان منه لملاقاته محله ثم یتعدی الی غیره ولان سببه لا یتجزی وهو الایمان وکذا الامان لا یتجزی فیتکامل کولایة الانکاح — **اگر کسی مرد آزاد یا عورت آزادہ** نے کسی کافر کو یا ایک جماعت کفار کو یا کسی اہل قلعہ کو یا کسی شہر والوں کو امان دی۔ تو امان صحیح ہے اور مسلمانوں میں سے کسی کو ان کافروں سے قتال کرنا روا نہ ہوگا اور اصل اس میں یہ حدیث ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسلمانوں کے خون باہم برابر ہیں اور ان کی ذمہ داری کے واسطے ان کا ادنیٰ بھی سعی کرے گا یعنی مسلمانوں میں اعلیٰ وادنیٰ کا قصاص ودیت برابر ہے اور اگر ادنیٰ یعنی ایک مسلمان بھی کسی کو پناہ دے تو وہ سب کے ذمہ لازم ہوگی۔ رواہ ابن ماجہ والدارقطنی۔ اور اس دلیل قیاس سے کہ ایک مرد آزاد بھی اہل قتال سے ہے تو اہل کفر اس سے خوف کریں گے۔ کیونکہ وہ اہل منعت سے ہے پس اس کی جانب سے امان صحیح ہو جائے گی کیونکہ امان اپنے محل پر واقع ہوئی ہے کیونکہ جس سے خوف تھا اس نے امان دی پھر یہ امان دوسرے مسلمانوں کی طرف متعدی ہوگی کیونکہ جو اس کا سبب ہے یعنی ایمان وہ ٹکڑے نہیں ہو سکتا اور اسی طرح اس امان کے بھی ٹکڑے نہیں ہو سکتے تو کل اہل ایمان کی طرف سے امان حاصل ہوگی۔ قال الا ان یکون فی ذلک مفسدة فینبذ الیهم کما اذا امن الامام بنفسه ثم رای المصلحة فی النبذ وقد بیناه ولو حاصر الامام حصنا وامن واحد من الجیش وفیه مفسدة ینبذ الامام الامان لما بینا ویؤدبه الامام لافتیاته علی رایه بخلاف ما اذا کان فیه نظر لانه ربما تفوت المصلحة بالتاخیر فکان معذورا — **لیکن اگر مرد آزاد یا عورت آزادہ** کے اس طرح پناہ دینے میں اسلام کے حق میں کوئی خرابی ہو تو امام اس عہد توڑنے کی اطلاع برابر کافروں کو دے دے جیسے امام نے بذات خود پناہ دی ہو پھر توڑ دینا مصلحت معلوم ہوا تو امان توڑنے کی اطلاع دیتا ہے۔ اور اگر امام نے کسی قلعہ کا محاصرہ کیا اور لشکر میں سے کسی شخص نے پناہ دے دی حالانکہ ایسا کرنے میں خرابی ہے تو امام اس امان توڑنے کی ان کو اطلاع دے دے اور اس لشکری کو بطور ادب کے کچھ سزا دے۔ کیونکہ اس نے اپنی رائے پر سبقت کی بخلاف اس کے اگر اس کے امان دینے میں مصلحت نظر آئے تو تادیب نہ کی جائے گی۔ کیونکہ کبھی تاخیر کرنے میں مصلحت جاتی رہتی ہے تو

وہ جلدی کرنے میں معذور ہوگا ف۔ اور حضرت ام ہانیؓ نے اپنے بعضے دیوروں کو پناہ دی اور آنحضرتؐ سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرا بھائی علیؓ کہتا ہے کہ میں فلاں شخص سے قتال کروں گا حالانکہ میں نے اس کو پناہ دی ہے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسے تو نے پناہ دی ہم نے بھی اسے پناہ دی۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور حضرت ام ہانیؓ نے عبداللہ ابن ابی ربیعہ اور حارث ابن ہشام اپنے دو دیور کو پناہ دی تھی، اور یہ واقعہ فتح مکہ کا ہے اور واضح ہو کہ طفل و مجنون کی پناہ بالاجماع نہیں جائز ہے اور غلام کا پناہ دینا جمہور کے نزدیک جائز ہے ولا یجوز امان ذمی لانہ متہم بہم وکذا لا ولایۃ لہ علی المسلمین۔ اور ذمی کا پناہ دینا نہیں جائز ہے کیونکہ وہ کافروں کو پناہ دینے میں متہم ہے اور اس کی کوئی ولایت بھی مسلمانوں کے ذمہ نہیں ہے۔ قال ولا اسیر ولا تاجر یدخل علیہم لانہما مقہوران تحت ایدیہم فلا یخافونہما والامان یختص بمحل الخوف ولانہما یجبران علیہ فیعری الامان عن المصلحۃ ولانہم کلما اشتد الامر علیہم یجدون اسیرا او تاجرا فیتخلصون بامانہ فلا ینفتح لنا باب الفتح ومن اسلم فی دار الحرب ولم یہاجر الینا لایصح امانہ لما بینا۔ اور جو مسلمان ان کے پاس قیدی ہے یا امن لے کر ان کے یہاں تجارت کو گیا ہے تو اس قیدی یا تاجر کا امان دینا حربیوں کے حق میں نہیں جائز ہے کیونکہ یہ دونوں کافروں کے قبضہ میں مقہور ہیں تو کفار ان سے ڈرتے نہیں اور امان مختص بمحل خوف ہوتی ہے یعنی کفار جس سے خوف ہو اس کی امان جائز ہوتی ہے۔

اور اس دلیل سے کہ کفار ان دونوں پر امان کے واسطے جبر کریں گے پس یہ امان خارج از مصلحت ہوگی اور اس واسطے کہ اگر قیدی یا تاجر یا کراس سے امان لے کر چھوٹ جائیں گے تو مجاہدین پر فتح کرنے کا دروازہ بند ہو جائے گا۔ اور جو شخص دار الحرب میں مسلمان ہو گیا اور ہجرت کر کے دار الاسلام میں نہیں آیا تو اس کا امان دینا بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ اس سے کچھ خوف نہیں حالانکہ امان مختص بمحل خوف ہوتی ہے ف۔ اور واضح ہو کہ غلام یا تو مجور ہوگا یعنی تصرفات سے ممنوع ہوگا یا ماذون ہوگا یعنی اس کے مولی نے اس کو قتال کی اجازت دی ہے اور ان دونوں کے احکام میں فرق ہے چنانچہ فرمایا۔ ولا یجوز امان العبد المحجور عند ابی حنیفۃؒ الا ان یاذن له مولاہ فی القتال وقال محمدؒ یصح وهو قول الشافعیؒ وابو یوسفؒ معہ فی روایۃ ومع ابی حنیفۃؒ فی روایۃ محمدؒ قولہ علیہ السلام امان العبد امان رواہ ابو موسی الاشعریؓ ولانہ مومن ممتنع فیصح امانہ اعتبارا بالماذون له فی القتال وبالمؤبد من الامان فالایمان لکونہ شرطا للعبادۃ والجہاد عبادۃ والامتناع لتحقق ازالۃ الخوف بہ والتاثیر اعزاز الدین واقامۃ المصلحۃ فی حق جماعۃ المسلمین اذ الکلام فی مثل هذہ الحالۃ وانما لایملک المسابقۃ لما فیہ من تعطیل منافع المولی ولا تعطیل فی مجرد القول ولابی حنیفۃؒ انہ محجور عن القتال فلا یصح امانہ لانہم لا یخافونہ فلم یلاق الامان محلہ بخلاف الماذون له فی القتال لان الخوف منہ متحقق ولانہ انما لایملک المسابقۃ لما انہ تصرف فی حق المولی علی وجہ لا یعری عن احتمال الضرر فی حقہ والامان نوع قتال وفیہ ما ذکرنا لانہ قد یخطئ بل هو الظاهر وفیہ سد باب الاستغنام بخلاف الماذون لانہ رضی بہ والخطاء نادر لمباشرتہ القتال وبخلاف المؤبد لانہ خلف عن الاسلام فهو بمنزلۃ الدعوۃ الیہ ولانہ مقابل بالجزیۃ ولانہ مفروض عند مسألتهم ذلك واسقاط الفرض نفع فافترقا ولو امن الصبی وهو لا یعقل لا یصح کالمجنون وان کان یعقل وهو محجور عن القتال فعلی الخلاف وان کان ماذونا له

فی القتال فالاصح انہ یصح بالاتفاق — اور غلام محجور کا امان دینا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نہیں جائز ہے مگر اس صورت میں کہ مولی نے اس کو قتال کی اجازت دی ہو اور امام محمدؒ نے کہا کہ صحیح ہے اور یہی شافعیؒ و مالکؒ واحمدؒ کا قول ہے۔ اور امام ابویوسفؒ ایک روایت میں محمدؒ کے ساتھ ہیں (اور اسی پر قدوری نے اعتماد کیا) اور دوسری روایت میں ابوحنیفہؒ کے ساتھ ہیں (اور اسی پر مبسوط میں اعتماد کیا) اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ حدیث میں آیا کہ غلام کی امان بھی امان ہے اس کو ابوموسیٰ اشعریؓ نے روایت کیا ہے (لیکن یہ حدیث نہیں ملتی ہے لیکن عبدالرزاق نے بسند جید فضیل سے روایت کی کہ ہم نے فارس کے ایک شہر کا ایک ماہ تک محاصرہ کیا پھر ایک روز ہم نے جانا کہ ہم صبح اس کو فتح کر لیں گے۔ پس ہم قتال سے واپس آئے اور وہاں ہمارا ایک غلام رہ گیا، پس کافروں نے اس سے پناہ مانگی تو اس نے امان نامہ لکھ کر ایک تیر کے ساتھ ان کو پھینک دیا پس ان لوگوں نے اپنے ہتھیار اتار کر اپنے کپڑے پہنے اور نکل کر ہمارے پاس آئے تو ہم نے ان سے کہا کہ تمہارا کیا حال ہے انہوں نے کہا کہ آپ لوگوں نے ہم کو امان دی ہے اور وہ امان نامہ نکال کر پیش کیا تو ہم نے کہا کہ یہ ایک غلام ہے اور غلام کو کسی بات کی طاقت نہیں ہے۔ تو انہوں نے کہا کہ ہم آپ کے غلام اور آزاد کو نہیں پہچانتے ہیں اور ہم تو امان پاکر آپ کے پاس حاضر ہوئے ہیں پس ہم نے یہ واقعہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو لکھا تو آپ نے جواب لکھا کہ مسلمان غلام بھی مسلمانوں میں ہے اور اس کی امان بھی مسلمانوں کی امان ہے۔ ورواہ ابن ابی شیبہ۔ مف) اور اس دلیل سے کہ غلام بھی مومن و صاحب قوت ہے تو اس کی امان بھی صحیح ہے۔ جیسے جس غلام کو قتال کی اجازت ہو اس کی امان صحیح ہوتی ہے اور جیسے غلام نے کسی کافر کو ذمی بننے کا عہد نامہ لکھ دیا تو صحیح ہوتا ہے اور غلام میں ہم نے ایمان کی شرط اس واسطے لگائی کہ عبادات کے واسطے ایمان شرط ہے اور جہاد بھی ایک عبادت ہے اور ہم نے صاحب قوت ہونے کی شرط اس واسطے لگائی کہ اس سے خوف ضرر ہونا متحقق ہوتا ہے۔ اور غلام محجور کو ماذون پر اس واسطے قیاس کیا۔ کہ دونوں کے امان دینے میں دین کا اعزاز کرنا اور مسلمانوں کے حق میں مصلحت قائم کرنا یکساں ہے اور یہ کلام ایسی صورت میں ہے کہ جب غلام کا امان دینا موافق مصلحت ہو اور رہا یہ کہ محجور کو لڑائی کرنے کی قدرت نہیں ہے تو یہ اس وجہ سے کہ اگر خود مختار ہو تو مولی کی منفعت خدمت معطل ہو جائے۔ اور امان دینا صرف ایک قول ہے جس سے مولی کی خدمت میں کچھ حرج نہیں ہو سکتا۔ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ غلام قتال سے ممنوع ہے تو اس کی امان صحیح نہ ہوگی کیونکہ کفار کو اس سے خوف نہیں ہے تو امان اپنے موقع پر واقع نہ ہوگی بخلاف اس غلام کے جس کو قتال کی اجازت ہو کیونکہ اس سے خوف متحقق ہے۔ (لیکن ابن الہمامؒ نے اس پر اعتراض کیا کہ کفار کو محجور و ماذون میں کچھ امتیاز نہیں ہے تو ان کو سب سے خوف متحقق ہے) اور دوسری دلیل یہ ہے کہ غلام محجور کو قتال کی قدرت نہیں کیونکہ وہ مولی کے حق میں اس طور پر تصرف ہوتا ہے کہ احتمال ضرر سے خالی نہیں ہے۔ اور امان دینا بھی ایک قسم کا قتال ہے اور قتال کرنے میں مولی کے حق میں ضرر ظاہر ہے کیونکہ غلام اس معاملہ میں شاید خطا کرے بلکہ یہی ظاہر ہے اور اس میں غنیمت حاصل ہونے کا دروازہ بند ہو جائے گا بخلاف غلام ماذون کے کیونکہ مولی اس کے کام پر راضی ہو چکا اور اس سے خطا ہو جانا شاذ و نادر ہے کیونکہ وہ قتال کر چکا ہے اور یہ حال عبد طفلہ کے نہیں

ہے یعنی اگر غلام محجور نے کسی کافر کو ذمی ہونے کا عہد نامہ لکھ دیا تو وہ اس واسطے جائز ہوتا ہے کہ ذمی ہو جانا اس کافر سے مسلمان ہو جانے کا قائم مقام ہے تو یہ بمنزلہ دعوت اسلام کے ہے اور اس سے مقابلہ میں جزیہ بھی ہوتا ہے یعنی بہر صورت نفع ہے اور اس لئے کہ کفار جب ذمی ہونے کی درخواست کریں تو قبول کرنا فرض ہوتا ہے۔ اور فرض اتارنا عین نفع ہے تو عہد ذمہ میں اور لڑائی کی امان دینے میں فرق ظاہر ہو گیا اور اگر طفل نے امان دی حالانکہ وہ اسلام کو نہیں سمجھتا ہے تو اس کی امان مانند مجنون کے نہیں صحیح ہے اور اگر سمجھتا ہو مگر وہ قتال سے ممنوع ہے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک نہیں صحیح ہے اور امام محمد اور باقی ائمہ کے نزدیک صحیح ہے۔ اور اگر اس کو قتال کی اجازت ہو تو واضح ہو کہ سب ائمہ کے نزدیک بالاتفاق صحیح ہے۔

باب الغنائم وقسمتها

یہ باب مال ہائے غنیمت و ان کے تقسیم کے بیان میں ہے۔ واذا فتح الامام بلدة عنوة ای قهرا فهو بالخيار ان شاء قسمها بين المسلمين كما فعل رسول الله عليه السلام بخيبر۔ اگر امام نے کسی شہر کو بطور عنوت یعنی قہر فتح کیا تو اس کو اختیار رہے کہ چاہے وہ ملک مسلمانوں میں تقسیم کر دے جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صوبہ خیبر کو کیا تھا۔ وان شاء اقر اهله عليه ووضع عليهم الجزية وعلى اراضيهم الخراج كذلك فعل عمرؓ بسواد العراق بموافقة من الصحابة ولم يحمد من خالفه وفي كل من ذلك قدوة فيتخير۔ اور چاہے وہاں کے لوگوں کو اس ملک پر برقرار رکھے اور ان پر جزیہ باندھے اور ان کی اراضی پر خراج باندھے اور یہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے سواد عراق پر بموافقت صحابہ رضی اللہ عنہم کیا تھا اور جس نے آپ سے مخالفت کی وہ محمود نہیں ہوا۔ بالجملہ بانٹ دینے میں فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پیش ہوا ہے پس سلطان جس کو چاہے اختیار کرے ف۔ زید ابن اسلم نے اپنے باپ سے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اگر ایسا نہ ہوتا کہ پیچھے جو مسلمان ہوں ان کے واسطے کچھ نہ ہو تو جو شہر یا گاؤں میں فتح کرتا اس کو غازیوں میں تقسیم کر دیتا جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر میں کیا تھا۔ رواہ البخاری و مالک۔ اور سواد عراق پر بعد فتح کے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے وہیں کے لوگوں کو اس غرض سے برقرار رکھا کہ آئندہ مسلمانوں کو جب کبھی ضرورت ہو اپنے قبضہ میں لاویں کیونکہ یہ برقراری لازمی نہیں ہوتی ہے۔ اور اس میں جمیع صحابہؓ نے موافقت کی سوائے بلال و سلمان و ان کے ساتھیوں کے، پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان لوگوں کو بلایا اور فرمایا کہ جو کچھ میں نے بموافقت صحابہؓ کیا ہے یہ حق ہے۔ ولیکن ان لوگوں نے نہ مانا اور اس کی حکمت کو نہ پایا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقسیم خیبر کو شاہد پیش کیا۔ پس دیگر صحابہؓ نے بعض حکمتوں کو بیان کر کے ان سے موافقت چاہی مگر انہوں نے کہا کہ یہ ہمارا حق ہے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ناخوش ہو کر بددعا کی کہ الٰہی بلال و ان کے ساتھیوں کی مجھے کفایت فرما۔ چنانچہ ایک سال کے اندر ان سب کا انتقال ہو گیا۔ کذا ذکرہ تاج الشریعۃ۔

مترجم کہتا ہے کہ یہ بددعا تو ان کے حق میں عین دعا ہو گئی کہ وہ اپنی مراد کو پہنچ گئے کیونکہ صحابہ سب ہی اس کی تمنا

کرتے تھے چنانچہ اللہ عزوجل نے فرمایا منھم من قضٰی نحبہ ومنھم من ینتظر۔ پس یہ آیت صریح ہے کہ وہ لوگ موت کے منتظر رہتے لہذا جو صحابی جہاد میں شہید ہوتا کہتا فزت برب الکعبۃ یعنی قسم رب کعبہ کی میں اپنی مراد کو پہنچ گیا کیونکہ فیض دیدار و برکات انوار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اور دار آخرت کے واسطے باکمال مستعد تھے لہذا جب سعید ابن جبیر تابعی کو حجاج ثقفی نے جو مشہور ظالم ہے جس نے ایک لاکھ سے زیادہ بیگناہ قتل کئے جب سعید کو قتل کرنا چاہا تو آپ نے فرمایا کہ تو میرے قتل سے پرہیز کر کیونکہ یہ تیرے حق میں بہتر نہیں ہے اس نے کہا کہ خاموش ہو۔ میں نے تجھ سے اچھے اچھے قتل کر ڈالے آپ نے فرمایا کہ تو سچ کہتا ہے جن کو تو نے قتل کیا ایسے لوگ تھے جو زندگی سے بیزار اور موت کی خواہش رکھتے تھے اور مجھ میں ابھی زندگی کی ایک رمق باقی ہے۔ پس میرا قتل کرنا تیرے حق میں برا ہوگا حجاج نے کچھ سماعت نہ کی ان کو شہید کر ڈالا۔ مگر رات کو خواب میں دیکھا کہ حضرت سعیدؓ اعلیٰ شان کے ساتھ فرماتے ہیں کہ جلد آئیں تیرا منتظر ہوں۔ حجاج خواب سے نہایت پریشان چونکا، ہر چند اس کے وزراء و امراء نے تسلی دی مگر اس کو تسکین نہ ہوئی اور اس نے کہا کہ میرا یہ خیال نہیں۔ ہے حق کہ چالیس دن کے بعد مر گیا۔ اور حدیث صحیح میں وارد ہے کہ اللہ عزوجل فرماتا ہے کہ میرا بندۂ مومن جب موت سے کراہت کرتا ہے حالانکہ موت اس کے لئے بہتر ہے تو میں اس کی ناگواری برداشت نہیں فرماتا اور نہیں چاہتا کہ اس کو صدمہ ہو۔ کما فی الصحیح۔

ظاہرا سعید ابن جبیرؒ نے جب اپنے دل میں ایک رمق زندگی کی خواہش دیکھی تو اسی سے استنباط کیا کہ حجاج ضرور اس عذاب میں پکڑا جائے گا۔ اسی واسطے اس کو نصیحت کی کہ میرے قتل سے درگزر کرے حالانکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو حضرت عزرائیل نہایت محبوب کے ایلچی ہوتے تھے۔ فافہم۔ م۔ بالجملہ امام کو اختیار ہے کہ جو ملک قہر و غلبہ سے فتح کیا گیا چاہے اس کو غازیوں پر تقسیم کر دے اور چاہے وہاں والوں کو برقرار رکھ کر ان پر جزیہ و خراج باندھے۔ وقیل الاولی ھو الاول عند حاجۃ الغانمین والثانی عند عدم الحاجۃ لیکون عدۃ فی الزمان الثانی وھذا فی العقار اما فی المنقول المجرد لا یجوز المن بالرد علیھم لانہ لم یرد بہ الشرع فیہ وفی العقار خلاف الشافعیؒ لان فی المن ابطال حق الغانمین او ملکھم فلا یجوز من غیر بدل یعادلہ والخراج غیر معادل لقلتہ بخلاف الرقاب لان للامام ان یبطل حقھم راسا بالقتل والحجۃ علیہ ما رویناہ ولان فیہ نظرا لانھم کالاکرۃ العاملۃ للمسلمین العالمۃ بوجوہ الزراعۃ والمؤن مرتفعۃ مع ما انہ یحظی بہ الذین یاتون من بعد والخراج وان قل حالا فقد جل مالا لدوامہ وان من علیھم بالرقاب والاراضی یدفع الیھم من المنقولات بقدر ما تیھیا لھم العمل لیخرج عن حد الکراھۃ۔ اور بعض نے فرمایا کہ غازیوں کی ضرورت کے وقت ملک مفتوحہ تقسیم کر دینا بہتر ہے اور جب ضرورت نہ ہو تو وہاں کے لوگوں کو برقرار رکھنا بہتر ہے تاکہ آئندہ جب کبھی حاجت پیش آوے تو ان کے واسطے یہ سامان مہیا رہیں۔ پھر یہ سب اراضی غیر منقولہ کی صورت میں ہے اور رہا مال منقول تو اس کو بطور احسان کے وہاں کے لوگوں کو واپس دینا جائز نہیں وارد ہوا ہے اور غیر منقول یعنی اراضی وغیرہ غیر منقولات میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے کیونکہ احسان کر کے برقرار رکھنے میں غازیوں کا حق یا ملک باطل کرنا لازم آتا ہے تو احسان کرنا بغیر کسی بدلہ کے جو مساوی ہو جائز نہیں ہے اور خراج اس کا مساوی

بدلہ نہیں ہے۔ بخلاف ان لوگوں کے رقبہ کے یعنی جن کافروں کا ملک فتح کیا ان لوگوں کو مملوک بنا کر تقسیم کرنا ضرور نہیں ہے کیونکہ امام کو اختیار ہے کہ ان کو بالکل قتل کر دے تو غازیوں کا حق ان کے رقبہ سے متعلق نہیں ہوتا ہے۔ اور ہمارا جواب یہ ہے کہ ایسی قیاسی دلیل بمقابلہ فعل صحابہ رضی اللہ عنہم کے باطل ہے پس فعل صحابہ حجت ہے۔ اور اس دلیل سے بھی کہ ایسا کرنے میں یہ مصلحت ہے کہ کفار نے جن کو برقرار رکھا ہے مسلمانوں کے واسطے کاشتکار ہیں اور طریقہ زراعت سے واقف ہیں۔ اور زراعت کا خرچہ نکال ڈالا جاتا ہے باوجود اس کے یہ ملک واراضی ان لوگوں کے واسطے جو پیچھے آویں گے ایک سامان مہیا ہے اور خراج اگرچہ فی الحال قلیل ہے مگر چونکہ ہمیشہ ملتا رہے گا اس راہ سے کثیر ہے۔ اور اگر امام نے احسان کر کے ان کی گردنیں آزاد کیں اور اراضی پر ان کو برقرار رکھا تو مال منقولہ میں سے اس قدر دے کہ جس سے وہ کاشتکاری وغیرہ کا کام کر سکیں تاکہ حد کراہت سے نکل جائے ف۔ یہ اشارہ ہے کہ اگر امام نے ان کی عورتیں واولاد و دیگر اموال سب تقسیم کر دیئے اور ان کو بطور کاشتکار کے اراضی پر چھوڑ دیا تو اس میں کراہت ہے کیونکہ بدون مال کے اراضی سے نفع نہیں اٹھا سکتے تو چاہئے کہ اراضی میں کام کرنے کے لائق مال بھی چھوڑ دے۔ ذکرہ التمرتاشی۔ قال وھو فی الاساری بالخیار ان شاء قتلھم لانہ علیہ السلام قد قتل ولان فیہ حسم مادۃ الفساد وان شاء استرقھم لان فیہ دفع شرھم مع وفور المنفعۃ لاھل الاسلام وان شاء ترکھم احرارا ذمۃ للمسلمین لما بینا الا فی مشرکی العرب والمرتدین علی ما نبین ان شاء اللہ تعالی۔ اور امام کو کافر قیدیوں میں اختیار ہے چاہے ان کو قتل کرے یعنی تین طرح کا اختیار ہے اول یہ کہ چاہے ان کو قتل کرے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے روز قتل کیا ہے۔ کما رواہ البخاری۔

اور اس لئے کہ قتل کر دینے میں مادۂ فساد مٹانا ہے اور دوم یہ کہ چاہے ان کو مملوک بنا دے کیونکہ اس میں ان کی شرارت دور ہونے کے ساتھ مسلمانوں کے واسطے بہت منفعت ہے اور سوم یہ کہ چاہے ان کو آزاد چھوڑ کر مسلمانوں کا ذمی بنا دے جیسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اہل عراق کے ساتھ کیا مگر مشرکین عرب اور اسلام سے مرتد ہونے کے واسطے یہ حکم نہیں ہے کیونکہ ان سے سوائے اسلام یا قتل کے کچھ قبول نہیں ہے۔ چنانچہ ان شاء اللہ تعالی ہم بیان کریں گے۔ ولا یجوز ان یردھم الی دار الحرب۔ اور یہ جائز نہیں ہے کہ قیدیوں کو دار الحرب میں واپس کر دے۔ فان اسلموا لا یقتلھم لاندفاع الشر بدونہ۔ پھر اگر قیدی لوگ مسلمان ہو گئے تو ان کو قتل کرنا نہیں جائز ہے کیونکہ بدون قتل کے ان کا شر دفع ہو گیا۔ ولہ ان یسترقھم توفیرا للمنفعۃ بعد انعقاد سبب الملک۔ اور امام کو یہ اختیار ہے کہ ان قیدیوں کو جو مسلمان ہو گئے ہیں مملوک بنا دے تاکہ منفعت کثیر ہو کیونکہ ملکیت کا سبب پیدا ہو چکا ہے یعنی پہلے قید ہو کر مملوک ہو جانے کے بعد مسلمان ہوئے ہیں تو جائز ہے کہ ان کو مملوک بنا دے۔ بخلاف اسلامھم قبل الاخذ لانہ لم ینعقد السبب بعد۔ بخلاف اس کے اگر گرفتار ہونے سے پہلے مسلمان ہو گئے تو ان کو مملوک بنانا نہیں جائز ہے کیونکہ ابھی تک مملوک ہونے کا سبب نہیں پیدا ہوا۔ ولا یفادی بالاساری عند ابی حنیفۃ وقالا یفادی بھم اساری المسلمین وھو قول الشافعی لان فیہ تخلیص المسلم وھو اولی من قتل الکافر والانتفاع بہ ولہ ان فیہ معونۃ الکفرۃ لانہ یعود حربا علینا ودفع شر حرابہ خیر من استنقاذ الاسیر المسلم لانہ اذا بقی فی ایدیھم کان ابتلاء فی حقہ غیر مضاف الینا والاعانۃ بدفع اسیرھم

الیھم معاف الینا اما المفاداۃ بمال یاخذ منھم لا یجوز فی المشھور من المذھب لما فی السیر الکبیر انہ لا باس بہ اذا بالمسلمین حاجۃ استدلالا باساری بدر ولو کان اسلم الاساری فی ایدینا لا یفادی بمسلم اسیر فی ایدیھم لانہ لا یفید الا اذا طابت نفسہ بہ وھو مامون علی اسلامہ ۔ اور ابوحنیفہؒ کے نزدیک کافر قیدیوں کا فدیہ نہیں لیا جائے گا یعنی جائز نہیں کہ ان کو فدیہ لے کر چھوڑ دیا جائے۔ اور صاحبین نے فرمایا مسلمان قیدیوں کے بدلے ان کو چھوڑنا جائز ہے۔ اور یہی قول شافعی و مالک و احمد ہے۔ کیونکہ ایسا کرنے میں مسلمان کی رہائی ہوتی ہے اور یہ کافر کو قتل کرنے اور نفع اٹھانے سے بہتر ہے۔ اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ ایسا کرنے میں کافروں کی تقویت ہے کیونکہ یہ چھوٹ کر ہم سے پھر لڑائی کرے گا اور اس کی لڑائی کی بدی دور کرنا مسلمان قیدی کے چھوڑانے سے بہتر ہے کیونکہ مسلمان قیدی اگر ان کے ہاتھوں میں گرفتار رہا تو یہ اسی کے حق میں مصیبت ہے تمام مسلمانوں پر نہیں ہے۔ اور کافروں کو ان کا قیدی دے کر تقویت دینا سب مسلمانوں پر ضرر ہے ولیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ایک کافر قیدی چھوٹا تو اس کے مقابل ایک مسلمان آیا جو اس کے دفع کرنے کو کافی ہے اور اس کی تعظیم اور عبادت کی آزادی اور اللہ تعالیٰ کی خوشنودی زیادہ رہی۔ اسی واسطے امام ابوحنیفہؒ کی دوسری روایت موافق قول صاحبین و جمہور کے ہے اور کہا گیا کہ یہی اظہر ہے اور خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مشرک کے بدلے دو مسلمانوں کو چھوڑا یا تھا۔ کما رواہ مسلم و ابوداؤد و ترمذی۔ بلکہ کافرہ عورت کو دے کر مسلمان کو چھوڑانا بھی جائز ہے۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چند مسلمانوں کو جو مکہ میں قید تھے ایک عورت کے عوض جو حضرت ابوبکر نے سلمہ بن اکوع کو جہاد میں دی تھی چھوڑایا۔ کما رواہ مسلم۔ مف اور کافر قیدیوں کو مال لے کر چھوڑنا تو یہ مشہور مذہب میں نہیں جائز ہے کیونکہ اس میں کافروں کی تقویت ہے۔ اور امام محمدؒ نے سیر کبیر میں لکھا کہ اگر مسلمانوں کو مال کی ضرورت ہو تو مال کے عوض چھوڑنا جائز ہے چنانچہ جنگ بدر کے کفار قیدی بعوض مال کے چھوڑے گئے تھے لیکن جب اس کے بعد عتاب آمیز آیت اتری تو اس سے استدلال ٹھیک نہیں ہے۔ (الغایۃ) اور اگر یہ کفار قیدی مسلمان ہو گئے تو ان کو دے کر ایسے مسلمان کا چھوڑانا جو کافروں کے ہاتھ میں قید ہے جائز نہیں ہے کیونکہ بیفائدہ ہے لیکن اگر مسلمان ہونے والا قیدی اپنی خوشدلی سے اس پر راضی ہو اور اس کے اسلام کی طرف سے بھی اطمینان ہو تو مضائقہ نہیں ہے۔ قال

ولا یجوز المن علیھم ای علی الاساری خلافا للشافعیؒ فانہ یقول من رسول اللہ علیہ السلام علی بعض الاساری یوم بدر ولنا قولہ تعالیٰ اقتلوا المشرکین حیث وجدتموھم ولانہ بالاسر والقسر ثبت حق الاسترقاق فیہ فلا یجوز اسقاطہ بغیر منفعۃ و عوض وما رواہ منسوخ بما تلونا۔ اور کافر قیدیوں پر احسان کر کے چھوڑنا نہیں جائز ہے یہی مالک و احمد کا قول ہے اور اس میں شافعی رحمہ اللہ اختلاف کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بدر کے بعض قیدیوں کو بطور احسان چھوڑ دیا تھا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ پھر اللہ تعالیٰ نے نازل فرمایا اقتلوا المشرکین حیث وجدتموھم یعنی مشرکوں کو جہاں پاؤ قتل کرو۔ تو چھوڑنا جائز نہ ہوا اور اس لئے کہ قید و مقہور ہونے سے اس میں مملوک بنائے جانے کا استحقاق ہو گیا تو اس استحقاق کو بغیر منفعت کے ساقط کرنا نہیں جائز ہے اور جو حدیث شافعی نے روایت کی وہ اس آیت سے منسوخ ہو گئی جو ہم نے تلاوت کی۔ واذا اراد الامام العود ومعہ مواشی فلم یقدر علی نقلھا الی دار الاسلام ذبحھا وحرقھا ولا یعقرھا ولا یترکھا وقال الشافعی یترکھا لانہ علیہ السلام نھی

عن ذبح الشاة الا لمأكلة ولنا ان ذبح الحيوان يجوز لغرض صحيح ولا غرض اصح من كسر شوكة الاعداء ثم يحرق بالنار لينقطع منفعته عن الكفار وصار كتخريب البنيان بخلاف التحريق قبل الذبح لانه منهي عنه وبخلاف العقر لانه مثلة وتحرق الاسلحة ايضا ومالا يحترق منها يدفن في موضع لا يطلع عليه الكفار ابطالا للمنفعة عليهم - اور جب امام نے دار الاسلام کی طرف لوٹنا چاہا حالانکہ اس کے ساتھ مویشی ہیں جن کو دار الاسلام میں لانا نہیں بنتا ہے تو ان کو ذبح کر کے جلا دے اور ان کو مار کر نہ چھوڑے اور نہ زندہ چھوڑے اور شافعیؒ نے کہا کہ ان کو زندہ چھوڑ دے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بکری کے ذبح سے منع کیا سوائے کھانے کے یعنی کھانے کے واسطے ذبح کرنا جائز ہے (یہ حدیث نہیں پائی گئی بلکہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے جب شام کو لشکر بھیجے تو یزید ابن ابی سفیان کو منجملہ دس باتوں کے ایک یہ بھی وصیت کی کہ سوائے کھانے کے بکری یا گائے کو ہلاک نہ کریں - رواہ مالک وابن ابی شیبہ)

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ غرض صحیح کے واسطے حیوان کو ذبح کرنا جائز ہے حالانکہ کافروں کی قوت وشوکت توڑنے سے بڑھ کر کوئی غرض صحیح نہیں ہے تو ذبح جائز ہوا - پھر اس کو آگ سے اس واسطے جلا دے کہ کافروں کا نفع بالکل منقطع ہو جائے تو ایسا ہو گیا جیسا ان کے گھر گرا دینا بخلاف اس کے ذبح سے پہلے جلانا نہیں جائز ہے کیونکہ وہ ممنوع ہے - کمافی حدیث البخاری وغیرہ - اور بخلاف کونچیں کاٹنے کے کیونکہ وہ مثلہ حرام ہے اور ان کے ہتھیار بھی جلا دیئے جاویں اور جو ہتھیار جلنے کے قابل نہ ہوں ان کو ایسی جگہ دفن کر دے کہ کفار کو اطلاع نہ ہو سکے تاکہ کافروں کی منفعت بالکل جاتی رہے - ولا يقسم غنيمة في دار الحرب حتى يخرجها الى دار الاسلام وقال الشافعيؒ لا بأس بذلك واصله ان الملك للغانمين لا يثبت قبل الاحراز بدار الاسلام عندنا وعنده يثبت ويبتنى على هذا الاصل عدة من المسائل ذكرناها في كفاية المنتهى له ان سبب الملك الاستيلاء اذا ورد على مال مباح كما في الصيود ولا معنى للاستيلاء سوى اثبات اليد وقد تحقق ولنا انه عليه السلام نهى عن بيع الغنيمة في دار الحرب والخلاف ثابت فيه والقسمة بيع معنى فتدخل تحته ولان الاستيلاء اثبات اليد الحافظة والناقلة والثاني منعدم لقدرتهم على الاستنقاذ ووجوده ظاهر ثم قيل موضع الخلاف ترتب الاحكام على القسمة اذا قسم الامام لا عن اجتهاد لان حكم الملك لا يثبت بدونه وقيل الكراهة وهي كراهة تنزيه عند محمدؒ فانه قال على قول ابي حنيفةؒ وابي يوسفؒ لا يجوز القسمة في دار الحرب وعند محمدؒ الافضل ان يقسم في دار الاسلام و وجه الكراهة ان دليل البطلان راجح الا انه تقاعد عن سلب الجواز فلا يتقاعد عن ايراث الكراهة —

اور دار الحرب میں امام مال غنیمت کو تقسیم نہ کرے گا یہاں تک کہ اس کو دار الاسلام میں نکال لاوے اور شافعیؒ نے فرمایا کہ دار الحرب کی تقسیم میں مضائقہ نہیں اور اس کی اصل یہ ہے کہ دار الاسلام میں لا کر محفوظ کر لینے سے پہلے غنیمت میں غازیوں کی ملک ہمارے نزدیک نہیں ثابت ہوتی اور شافعی کے نزدیک ثابت ہو جاتی ہے - اور اس اصل پر چند مسائل نکلتے ہیں جن کو ہم نے کفایۃ المنتہی میں ذکر کیا ہے (از انجملہ اگر غازی نے غنیمت کی باندی سے وطی کی پس بچہ ہوا تو دعوی پر نسب ثابت اور باندی اس کی ام ولد ہو گی - اور ہمارے نزدیک نہیں از انجملہ غنیمت کی کوئی چیز فروخت کرنا اور از انجملہ اگر کوئی غازی دار الحرب میں مر گیا تو شافعی کے نزدیک اس کا حصہ میراث ہے اور ہمارے نزدیک نہیں ہے از انجملہ کوئی چیز تلف کر دے تو ضامن نہیں ہے اور شافعیؒ کے نزدیک ضامن ہے - از انجملہ قبل تقسیم کے جو لشکر مدد کے واسطے پہنچا وہ ہمارے نزدیک مال غنیمت میں شریک ہوگا اور شافعیؒ کے

نزدیک نہیں ہوگا۔ ع۔) اور شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب مال مباح پر استیلاء واقع ہو تو اس کے مالک
ہو جانے کا سبب ہوتا ہے جیسے شکار پر کوئی شخص مستولی ہو گیا تو وہ اس کی ملک ہے اور استیلاء کے سوائے
اس کے کچھ معنی نہیں کہ اس پر اپنا قبضہ قائم کرے اور دار الحرب کے مال غنیمت میں یہ بات ثابت ہو گئی تو وہ
غازیوں کی ملک ہو گیا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دار الحرب میں مال غنیمت بیچنے سے
منع فرمایا ہے۔ (یہ حدیث غریب ہے پائی نہیں گئی) اور دار الحرب میں مال غنیمت بیچنے میں بھی اختلاف ہے اور
تقسیم کرنا بھی فی المعنی بیع ہے تو ممانعت کے تحت میں داخل ہوگا۔ اور اس دلیل سے کہ استیلاء یہ ہے کہ اپنا
قبضہ حفاظت کرنے والا اور نقل کرنے والا قائم کرے۔ حالانکہ نقل کرنے والا قبضہ ندارد ہے کیونکہ کافروں
کو ابھی قدرت ہے کہ اپنا مال ان کے ہاتھوں سے نکال لیں اور اس کا وجود ظاہر ہے (کیونکہ مسلمان ابھی
ان کے ملک میں ہے تو ابھی انہیں کی قوت ظاہر ہوگی) پھر کہا گیا کہ اختلاف کا مقام یہاں ہے کہ جب
امام نے بغیر اجتہاد کے مال تقسیم کیا تو بٹوارے کے احکام مترتب ہوں گے یا نہیں کیونکہ بدوں ملکیت
کے احکام ملک ثابت نہیں ہوتے ہیں اور بعض نے کہا کہ اختلاف کراہت میں ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک
یہ کراہت تنزیہی ہے۔ چنانچہ امام محمدؒ نے سیر کبیر میں کہا کہ امام ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کے قول پر دار الحرب
میں بٹوارہ نہیں جائز ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک افضل یہ ہے کہ دار الاسلام میں تقسیم کرے اور کراہت کی
وجہ یہ ہے کہ تقسیم باطل ہونا راجح ہے مگر یہ دلیل جائز نہ ہونے پر مؤثر نہیں ہے تو کراہت پیدا کرنے سے
کم نہ ہوگی۔ قال والردء والمقاتلة في العسكر سواء لاستوائهم في السبب وهو المجاوزة او شهود الوقعة على ما عرف
وكذا اذا لم يقاتل لمرض او غيره لما ذكرنا۔ اور لشکر قتال کرنے والا اور مددگار دونوں برابر ہیں کیونکہ سبب
میں دونوں یکساں ہیں اور سبب ہمارے نزدیک سرحد سے اتر جانا اور شافعیؒ کے نزدیک معرکہ قتال میں
حاضر ہونا جیسا کہ اپنے محل پر معلوم ہو چکا (بہرحال اس میں اتفاق ہے کہ مددگار بھی حصہ غنیمت میں بالاتفاق
لڑنے والے کے برابر ہے) اور اسی طرح اگر غازی نے بوجہ مرض وغیرہ کے قتال نہ کیا ہو تو بھی حصہ غنیمت
میں برابر ہے کیونکہ سبب میں دونوں مساوی ہیں۔ واذا لحقهم المدد في دار الحرب قبل ان يخرجوا الغنيمة
الى دار الاسلام شاركوهم فيها خلافا للشافعي بعد انقضاء القتال وهو بناء على ما مهدناه من الاصل وانما ينقطع حق
المشاركة عندنا بالاحراز او بقسمة الامام في دار الحرب او ببيعه المغانم فيها لان بكل واحد منها يتم الملك فينقطع حق
شركة المدد۔ اور اگر غازیوں نے مال غنیمت کو ہنوز دار الاسلام میں نہیں نکالا تھا کہ مددگار لشکر دار الحرب
میں ان سے جا ملا تو مددگار بھی مال غنیمت میں ان کے شریک ہوں گے۔ اس میں شافعیؒ کا اختلاف ہے
اگرچہ بعد ختم جنگ کے ہو اور یہ اسی اصل پر مبنی ہے جو ہم اوپر بیان کر چکے اور ہمارے نزدیک شرکت
کا حق جب ہی منقطع ہو جاتا ہے کہ غازیوں نے مال غنیمت نکال کر دار الاسلام میں محفوظ کر لیا ہو یا
دار الحرب میں امام نے غنیمت تقسیم کی یا فروخت کی ہو کیونکہ ان تینوں باتوں میں سے ہر بات سے
ملکیت پوری ہو جاتی ہے تو مددگاروں کا حق شرکت منقطع ہو جائیگا۔ قال ولا حق لاهل سوق العسكر
في الغنيمة الا ان يقاتلوا وقال الشافعيؒ في احد قوليه يسهم لهم لقوله عليه السلام الغنيمة لمن شهد الوقعة
ولانه وجد الجهاد معنى بتكثير السواد ولنا انه لم توجد المجاوزة على قصد القتال فانعدم السبب الظاهر فيعتبر

السبب الحقیق وھو القتال فیفید الاستحقاق علی حسب حالہ فارسا او راجلا عند القتال وما رواہ موقوف علی عمرؓ او تاویلہ ان یشھد ما علی قصد القتال ۔ اور بازاری لوگوں کے واسطے غنیمت میں کچھ حق نہیں۔ یعنی لشکر کے ساتھ جو بازار ہے تو بازاریوں کے واسطے غنیمت میں کوئی حصہ نہ ہوگا۔ مگر اس صورت میں کہ یہ لوگ بھی قتال کریں (یہی قول مالک و احمد کا اور یہی ایک قول شافعی ۔ ع) اور شافعی نے دوسرے قول میں کہا کہ ان کے واسطے بھی حصہ لگایا جائے گا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ غنیمت اس شخص کے واسطے ہے جو واقعہ قتال میں حاضر ہو۔ (رواہ ابن ابی شیبۃ والطبرانی من قول عمرؓ۔ اور بیہقی نے کہا کہ یہی صحیح ہے) اور اس واسطے کہ بازاریوں کی طرف سے فی الجملہ جہاد پایا گیا کیونکہ انہوں نے سواد لشکر کو زیادہ کر دیا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قتال کے قصد سے ان کا سرحد سے اترنا نہیں پایا گیا تو سبب ظاہری مدار نہ ہوا تو سبب حقیقی یعنی قتال معتبر ہوگا۔ پس اگر اس نے قتال کیا تو قتال کے وقت جو اس کی حالت ہو یعنی پیادہ ہو تو پیادہ کا حصہ اور اگر سوار ہو تو سوار کا حصہ اس کا استحقاق ہوگا۔ اور شافعیؒ نے جو حدیث روایت کی وہ حضرت عمرؓ کا قول ہے یعنی شافعی کے واسطے حجت نہیں اور تاویل اس کی یہ ہے کہ قتال کے قصد سے واقعہ جنگ میں حاضر ہو۔ وان لم تکن للامام حمولۃ تحمل علیہا الغنائم قسمہا بین الغانمین قسمۃ ایداع لیحملوھا الی دار الاسلام ثم یرتجعہا منہم فیقسمہا قال العبد الضعیف ھکذا ذکر فی المختصر ولم یشترط رضاھم وھو روایۃ السیر الکبیر والجملۃ فی ھذا ان الامام اذا وجد فی المغنم حمولۃ یحمل الغنائم علیہا لان الحمولۃ والمحمول مالھم وکذا اذا کان فی بیت المال فضل حمولۃ لانہ مال المسلمین ولو کان للغانمین او لبعضہم لا یجبرھم فی روایۃ السیر الصغیر لانہ ابتداء اجارۃ وصار کما اذا نفقت دابتہ فی مفازۃ ومع رفیقہ فضل حمولۃ ویجبرھم فی السیر الکبیر لانہ دفع الضرر العام بتحمیل ضرر خاص ۔

اگر دار الحرب میں امام کے پاس اس قدر بار برداریاں نہ ہوں کہ اموال غنیمت لاد لاوے تو بطور امانت رکھنے کے غازیوں میں اس کو تقسیم کر دے تاکہ وہ لوگ دار الاسلام میں لاویں پھر سبھوں سے واپس لے کر ان میں حصہ رسد تقسیم کر دے۔

شیخ مصنفؒ نے کہا کہ ایسا ہی مختصر قدوری میں مذکور ہے اور اس میں غازیوں کی رضامندی کی شرط نہیں لگائی اور یہی سیر کبیر کی روایت ہے اور حاصل کلام اس مقام پر یہ ہے کہ اگر امام نے مال غنیمت میں ایسی باربرداریاں پائیں جن پر مال غنیمت لادا جائے تو انہیں پر لاد کر دار الاسلام میں لاوے کیونکہ باربرداری مع مال کے غازیوں کا ہے۔ اور اسی طرح اگر بیت المال میں زائد باربرداریاں ہوں تو بھی یہی کرے کیونکہ وہ بھی مسلمانوں کا مال ہے اور اگر باربرداریاں غازیوں یا بعض کی ہوں تو سیر صغیر کی روایت میں ان پر جبر نہیں کر سکتا کیونکہ یہ ابتدائی اجارہ ہے اور ایسا ہو گیا جیسے جنگل میں کسی کا جانور مر گیا اور اس کے ساتھی کے پاس اس کی حاجت سے زائد ایک جانور ہے تو اس پر کرایہ کے واسطے جبر نہیں کر سکتا۔ اور سیر کبیر کی روایت میں غازیوں پر جبر کرے گا کیونکہ خاص ضرر اٹھانے میں عام ضرر دفع ہوتا ہے۔ ولا یجوز بیع الغنائم قبل القسمۃ فی دار الحرب لانہ لا ملک قبلہا وفیہ خلاف الشافعیؒ وقد بینا الاصل اور دار الحرب میں تقسیم سے پہلے اموال غنیمت بیچنا نہیں جائز ہے کیونکہ اس سے پہلے ملک نہیں ہے اور اس میں شافعیؒ کا اختلاف ہے اور اصل بنا اختلاف کو ہم بیان کر چکے۔ ومن مات من الغانمین فی دار الحرب فلا حق لہ

فی الغنیمۃ ومن مات منھم بعد اخراجھا الی دار الاسلام فنصیبہ لورثتہ لان الارث یجری فی الملک ولا ملک قبل الاحراز وانما الملک بعدہ وقال الشافعیؒ من مات منھم بعد استقرار الھزیمۃ یورث نصیبہ لقیام الملک فیہ عندہ وقد بیناہ۔

اور غازیوں میں جو شخص دار الحرب میں مرگیا تو غنیمت میں اس کا کچھ حق نہیں ہے تو دار الاسلام میں غنیمت محفوظ ہو جانے کے بعد جو غازی مرا اس کا حصہ اس کے وارثوں کی میراث ہے کیونکہ میراث تو ملکیت میں جاری ہوتی ہے اور احراز سے پہلے ملک نہیں ہے بلکہ بعد احراز کے ملک ہوتی ہے اور شافعی نے فرمایا کہ کافروں کی ہزیمت پوری ہونے کے بعد جو غازی مرا اس کا حصہ میراث ہوگا۔ کیونکہ شافعیؒ کے نزدیک اس میں غازی کی ملکیت ثابت ہوگئی اور ہم اس اصل کو اوپر بیان کر چکے ہیں۔ قال ولا باس بان یعلف العسکر فی دار الحرب ویاکلوا مما وجدوہ من الطعام قال العبد الضعیف ارسل ولم یقید بالحاجۃ وقد شرطھا فی روایۃ ولم یشترطھا فی الاخری وجہ الاولی انہ مشترک بین الغانمین فلا یباح الانتفاع بہ الا للحاجۃ کما فی الثیاب والدواب وجہ الاخری قولہ علیہ السلام فی خیبر کلوھا واعلفوھا ولان الحکم یدار علی دلیل الحاجۃ وھو کونہ فی دار الحرب لان الغازی لا یستصحب قوت نفسہ وعلف ظھرہ مدۃ مقامہ فیھا والمیرۃ منقطعۃ فبقی علی اصل الاباحۃ للحاجۃ بخلاف السلاح لانہ یستصحبہ فانعدم دلیل الحاجۃ وقد تمس الیہ الحاجۃ فیعتبر حقیقتھا فیستعمل ثم یردہ فی المغنم اذا استغنی عنہ والدابۃ مثل السلاح والطعام کالخبز واللحم وما یستعمل فیہ کالسمن والزیت۔ اور مضائقہ نہیں کہ دار الحرب میں لشکر کو چارہ دیں اور اناج وغیرہ جو کچھ طعام پاویں کھاویں اور اس روایت میں یہ قید نہیں لگائی کہ بضرورت ایسا کریں اور سیر صغیر کی روایت میں بشرط ضرورت یہ جائز ہے اور سیر کبیر میں ضرورت شرط نہیں ہے۔ اور پہلی روایت کی وجہ یہ ہے یہ مال سب مجاہدین میں مشترک ہے تو اس سے انتفاع مباح نہیں ہے مگر جبکہ ضرورت ہو جیسے کپڑوں اور چوپاؤں میں ہے۔

اور دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے طعام خیبر کے بارہ میں فرمایا کہ تم اس کو کھاؤ اور اپنے جانوروں کو کھلاؤ اور اس کو لاد مت لے جاؤ۔ اور اس دلیل سے کہ حکم کا مدار دلیل حاجت پر ہے اور دار الحرب میں ہونا دلیل حاجت ہے کیونکہ غازی اپنے ساتھ اپنا کھانا اور اپنے جانوروں کا چارہ وہاں رہنے کی مدت تک ساتھ نہیں لے جاتے ہیں۔ اور اناج کی رسد وہاں پہنچنا منقطع ہے تو بوجہ ضرورت اصل اباحت باقی رہی بخلاف ہتھیاروں کے کیونکہ غازی ان کو اپنے ساتھ لے جاتا ہے تو حاجت کی دلیل جاتی رہی اور کبھی ہتھیاروں کی بھی حاجت ہوتی ہے تو حقیقی حاجت معتبر ہے پس ہتھیار کو استعمال میں لاوے۔ پھر جب اس کے کام سے فارغ ہو تو مال غنیمت میں واپس کر دے اور جانور کا حکم مثل ہتھیاروں کے ہے اور طعام سے مراد مانند روٹی و گوشت اور گھی اور تیل وغیرہ کے ہے۔ قال ویستعملوا الحطب وفی بعض النسخ الطیب۔ اور لکڑیوں کو جلانے کے کام میں لاویں اور بعض نسخوں میں ہے کہ خوشبو عطر وغیرہ اپنے کام میں لاویں۔ ویدھنوا بالدھن ویوقحوا بہ الدابۃ لمساس الحاجۃ الی جمیع ذلک۔ اور ان کو اختیار ہے کہ تیل کو استعمال میں لاویں اور جانور کے پیروں میں لگادیں کیونکہ اس سب کی حاجت پائی جاتی ہے۔ ویقاتلوا بما یجدونہ من السلاح کل ذلک بلا قسمۃ وتاویلہ اذا احتاج الیہ بان لم یکن لہ سلاح وقد بیناہ۔ اور جو ہتھیار پاویں اس کو لے کر اس کے ذریعے قتال کریں اور یہ سب بغیر تقسیم کے مباح ہے۔ اور اس کے معنی یہ ہیں کہ غازی کو اس ہتھیار کی ضرورت ہو مثلاً اس کے پاس ہتھیار نہ ہو اور ہم اس کو سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ ولا یجوز ان یبیعوا من ذلک شیئا ولا یتمولونہ لان البیع یترتب علی الملک ولا ملک علی ما

قدمناه وانما هو اباحة وما كان مباحا له لا يملكه وقوله ولا يتمولونه اشارة الى انهم لا يبيعونه بالذهب والفضة والعروض لانه لا ضرورة الى ذلك فان باعه احدهم رد الثمن الى الغنيمة لانه بدل عين كانت للجماعة واما الثياب والمتاع فيكره الانتفاع بها قبل القسمة من غير حاجة للاشتراك الا انه يقسم الامام بينهم في دار الحرب اذا احتاجوا الى الثياب والدواب والمتاع لان المحرم يستباح للضرورة فالمكروه اولى وهذا لان حق المدد محتمل وحاجة هؤلاء متيقن بها فكان اولى بالرعاية ولم يذكر القسمة في السلاح ولا فرق في الحقيقة فانه اذا احتاج واحد يباح له الانتفاع في الفصلين فان احتاج الكل يقسم في الفصلين بخلاف ما اذا احتاجوا الى السبي حيث لا يقسم لان الحاجة اليه في فضول الحوائج۔ اور یہ نہیں جائز ہے کہ ان چیزوں میں سے کسی کو بعوض سونے چاندی کے فروخت کریں اور نہ ان کو اپنے واسطے مال ذخیرہ کریں کیونکہ بیع تو ملکیت پر ہوتی ہے۔ اور قبل احراز کے ملکیت ہی نہیں ہے۔ اور یہ استعمال بطور اباحت ہے تو ایسا ہوگیا جیسے کسی کے واسطے طعام مباح کر دیا گیا۔ اور قدوری نے جو یہ فرمایا اور نہ اپنے واسطے ان کو مال ذخیرہ کریں، اس میں اشارہ ہے کہ سونے چاندی کی طرح اسباب کے عوض بھی فروخت نہیں کریں گے کیونکہ اس کی کچھ ضرورت نہیں ہے پھر اگر کسی نے فروخت کیا ہو تو اس کے دام لے کر مال غنیمت میں واپس کرے کیونکہ یہ عوض ایسے مال عین کا ہے جس میں ایک جماعت کا حق ہے رہا کپڑے و متاع سے انتفاع اٹھانا قبل تقسیم کے بدون حاجت کے مکروہ ہے کیونکہ اس میں سب غازیوں کا اشتراک ہے لیکن اگر غازیوں کو کپڑے و جانور و متاع کی حاجت پڑے تو امام دار الحرب میں ان کے درمیان تقسیم کردے کیونکہ ضرورت کی وجہ سے حرام چیز مباح ہو جاتی ہے تو مکروہ بدرجۂ اولیٰ مباح ہو جائے گی۔ اور یہ اس وجہ سے ہے کہ دار الاسلام سے مدد آنا امر احتمالی ہے اور جو غازی بالفعل موجود ہیں ان کی حاجت یقینی ہے تو انھیں کی رعایت اولیٰ ہے اور امام محمدؒ نے ہتھیاروں میں تقسیم کا ذکر نہیں کیا اور در حقیقت کپڑے و ہتھیاروں میں کچھ فرق نہیں ہے۔ چنانچہ اگر بعض کو احتیاج ہو تو اس کو کپڑے و ہتھیار دونوں کو امام تقسیم کر دے گا بخلاف اس کے اگر پکڑی ہوئی عورتوں کی ضرورت ہوئی تو تقسیم نہیں کرے گا کیونکہ یہ ضرورت اصلی نہیں بلکہ ضروریات زائدہ میں سے ہے۔ پس معلوم ہوا کہ طعام وایندھن و تیل و کپڑے و ہتھیاروں کی ضرورت اصلی ہے۔ قال ومن اسلم منهم معناه في دار الحرب احرز باسلامه نفسه لان الاسلام ينافي ابتداء الاسترقاق واولاده الصغار لانهم مسلمون باسلامه تبعا وكل مال هو في يده لقوله عليه السلام من اسلم على مال فهو له ولانه سبقت يده الحقيقية اليه يد الظاهرين عليه او وديعة في يد مسلم او ذمي لانه في يد صحيحة محترمة ويده كيده۔ اور کافروں میں سے جو شخص کہ دار الحرب میں مسلمان ہوگیا تو اس نے اپنے اسلام کی وجہ سے ایک تو اپنی جان کو محفوظ کر لیا کیونکہ اسلام کے ساتھ ابتدائی مملوک ہونا ممکن نہیں ہے اور دوم اس نے اپنی نابالغ اولاد کو بھی محفوظ کر لیا کیونکہ وہ اپنے باپ کے اسلام کے تابع ہو کر مسلمان ہیں۔ اور اس نے ایسے مال کو بھی محفوظ کر لیا جو اس کے قبضہ میں ہے۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص اسلام لایا کسی مال پر یعنی مال اس کے پاس ہے تو یہ مال اسی کا ہے۔ رواہ سعید ابن منصور باسناد صحیح مرسلا وابوداؤد واحمد۔ اور اسی دلیل سے کہ غازیوں کے قبضہ سے پہلے اسکا حقیقی قبضہ اس مال پر باقی ہے اور اسنے اپنے ایسے مال کو بھی بچا لیا جو کسی مسلمان یا ذمی کے پاس ودیعت ہے کیونکہ اس مال پر قبضہ محترم صحیح ہے اور جسکے پاس ودیعت ہے اسکا قبضہ مانند قبضہ مالک کے ہے۔ فان ظهرنا على دار الحرب فعقاره فئ وقال الشافعي هو له لانه في يده فصار كالمنقول ولنا ان العقار في يد اهل الدار وسلطانها اذ هو من جملة دار الحرب فلم يكن في يده حقيقة وقيل هذا قول ابي حنيفة وابي يوسف الآخر وفي قول محمد وهو قول ابي يوسف الاول هو كغيره من الاموال بناء على ان اليد حقيقة لا تثبت على العقار عندهما وعند محمد تثبت۔ اور اگر ہم لوگ

دار الحرب پر غالب ہوئے تو اس کا غیر منقولہ مال سب مال غنیمت ہو جائے گا اور امام شافعی و مالک اور احمد نے کہا کہ غیر منقولہ بھی اسی کا ہوگا کیونکہ وہ اس کے قبضہ میں ہے تو مثل مال منقولہ کے ہو گیا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مال غیر منقولہ بادشاہ دار الحرب و اہل ملک کے قبضہ میں ہے کیونکہ یہ اراضی بھی منجملہ دار الحرب کے ہے تو درحقیقت اس کے قبضہ میں نہ تھا۔ اور بعض نے کہا کہ غیر منقولہ کا غنیمت ہونا ابو حنیفہ کا قول اور دوسرا قول امام ابو یوسف کا ہے اور امام ابو یوسف کے قول اول اور قول محمد میں غیر منقولہ بھی مثل دیگر اموال کے ہے اور یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ غیر منقولہ پر ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک حقیقی قبضہ نہیں ثابت ہوتا ہے اور امام محمد کے نزدیک ثابت ہوتا ہے۔ وزوجتہ فیء لانہا کافرۃ حربیۃ لا تتبعہ فی الاسلام۔ اور اس نو مسلم کی زوجہ بھی مال غنیمت میں ہو جائے گی کیونکہ یہ کافرہ حربیہ عورت ہے جو اسلام میں اپنے شوہر کی تابع نہیں ہوگی۔ وکذا حملہا فیء خلافا للشافعی وھو یقول انہ مسلم تبعا کالمنفصل ولنا انہ جزؤہا فیرق برقہا والمسلم محل للتملک تبعا لغیرہ بخلاف المنفصل لانہ حر لانعدام الجزئیۃ عند ذلک۔ اور اس عورت کا حمل بھی مال غنیمت ہوگا یعنی شوہر اگرچہ مسلمان ہو گیا لیکن اس کی زوجہ کافرہ کو جو حمل ہے وہ مثل اس کی زوجہ کے مال غنیمت ہو جائے گا۔ اور اس میں امام شافعی کا اختلاف کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ وہ اپنے باپ کے تابع ہو کر مسلمان قرار پاوے گا جیسے وہ بچہ جو پیدا ہو چکا ہے مسلمان شمار ہوتا ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حمل ابھی اس عورت کا جزء ہے تو عورت کے رقیق ہونے کے ساتھ وہ بھی رقیق ہو جائے گا اور مسلمان اس قابل ہوتا ہے کہ دوسرے کے تابع ہو کر مملوک ہو جائے بخلاف اس بچہ کے جو پیدا ہو چکا کیونکہ وہ آزاد ہے۔ کیونکہ عورت کے پیٹ سے جدا ہو جانے کے بعد جزئیت باقی نہیں رہی۔ واولادہ الکبار فیء لانہم کفار حربیون ولا تبعیۃ۔ اور اس کی بالغ اولاد بھی مال غنیمت ہو جائے گی کیونکہ یہ لوگ حربی کافر ہیں اور ان میں تابع ہونا نادر ہے۔ ومن قاتل من عبیدہ فیء لانہ لما تمرد علی مولاہ خرج من یدہ فصار تبعا لاھل دارھم۔ اور اس کے غلاموں میں سے جس نے قتال کیا ہو وہ بھی مال غنیمت ہے کیونکہ جب اس نے اپنے مولی سے تمرد کیا تو اس کے قبضہ سے نکل گیا تو دار الحرب والوں کے تابع ہو گیا۔ وما کان من مالہ فی ید حربی فھو فیء غصبا کان او ودیعۃ لان یدہ لیست بمحترمۃ۔ اور اس نو مسلم کا جو مال کسی حربی کے قبضہ میں ہو وہ مال غنیمت ہے خواہ بطور غصب ہو خواہ بطور ودیعت ہو کیونکہ حربی کا قبضہ کچھ قبضہ محترم نہیں ہے۔ وما کان غصبا فی ید مسلم او ذمی فھو فیء عند ابی حنیفۃ وقال محمد لا یکون فیئا قال العبد الضعیف رحمہ اللہ کذا ذکر محمد الاختلاف فی السیر الکبیر وذکروا فی شرح الجامع الصغیر قول ابی یوسف مع قول محمد لہما ان المال تابع للنفس وقد صارت معصومۃ بالاسلام فیتبعہا مالہ فیہا ولہ انہ مال مباح فیملک بالاستیلاء والنفس لم تصر معصومۃ بالاسلام الا تری انہا لیست بمتقومۃ الا انہ محرم التعرض فی الاصل لکونہ مکلفا واباحۃ التعرض بعارض شرہ وقد اندفع بالاسلام بخلاف المال لانہ خلق عرضۃ للامتہان فکان محلا للتملک ولیست فی یدہ حکما فلم تثبت العصمۃ۔

اور اس نو مسلم کا جو کچھ مال کسی مسلمان یا ذمی کے قبضہ میں بطور غصب ہو وہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک مال غنیمت ہے۔ اور امام محمد کے نزدیک غنیمت نہیں ہوگا۔ شیخ مصنف نے کہا کہ امام محمد نے سیر کبیر میں اسی طرح اختلاف ذکر کیا ہے اور جامع صغیر کے شارحین نے امام ابو یوسف کو امام محمد کے ساتھ بیان کیا ہے یعنی صاحبین کے

ف یعنی جو شخص دار الحرب میں مسلمان ہوا ہے اس کا غیر منقولہ مال ۱۲ م

نزدیک غنیمت نہیں ہوگا۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مال اس کے نفس کے تابع ہے حالانکہ اس کا نفس بوجہ اسلام کے معصوم محفوظ ہوگیا تو مال بھی اس کے تابع ہوکر محفوظ ہوگیا اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مال دراصل مباح ہے تو غلبہ کرنے سے وہ ملک میں آجاتا ہے تو غالب ہوکر ملک میں آجائے گا اور اس کا نفس کوئی قیمتی چیز نہیں ہے لیکن دراصل اس سے تعرض کرنا حرام ہے کیونکہ وہ مکلف ہے اور تعرض جہاد مباح ہونا بسبب شرارت کفر کے تھا حالانکہ اس کے مسلمان ہوجانے سے دفع ہوگیا بخلاف مال کے کیونکہ وہ اس واسطے پیدا کیا گیا ہے کہ مبتذل طور پر کام میں لایا جاوے تو وہ ملک میں آنے کے قابل ہے اور وہ حکماً اس کے قبضہ میں بھی نہیں ہے تو اس کا محترم ہونا ثابت نہ ہوا۔ واذا خرج المسلمون من دار الحرب لم یجز ان یعلفوا من الغنیمۃ ولا یاکلوا منھا لان الضرورۃ قد ارتفعت والاباحۃ باعتبارھا ولان الحق قد تاکد حتی یورث نصیبہ ولا کذلک قبل الاخراج الی دار الاسلام اور جب مسلمان لوگ دار الحرب سے نکل آویں تو جائز نہیں کہ غنیمت میں سے اپنے جانوروں کو چارہ کھلاویں اور نہ خود اس میں سے کھاویں۔ کیونکہ ضرورت جاتی رہی اور اباحت باعتبار ضرورت تھی اور اس دلیل سے کہ غنیمت میں مسلمانوں کا حق زیادہ مضبوط ہوگیا حتیٰ کہ اب جو کوئی مرے تو اس کا حصہ میراث ہوتا ہے اور دار الحرب سے نکلنے سے پہلے یہ حال نہیں ہے۔ ومن فضل معہ علف او طعام ردہ الی الغنیمۃ۔ اور جس غازی کے پاس چارہ دانہ یا اناج بچ رہا ہو وہ مال غنیمت میں واپس کردے۔ معناہ اذا لم یقسم۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ جب تقسیم نہ کیا گیا ہو۔ ف۔ یعنی اگر امام نے اناج وغیرہ دار الحرب میں تقسیم کرایا ہو تو واپسی کی ضرورت نہیں ہے اور اگر تقسیم نہ کیا ہو اس وجہ سے کہ ضرورت نہیں تھی تو غازیوں نے بقدر ضرورت کے دار الحرب میں بطور مباح استعمال کیا تھا جب وہیں سے دار الاسلام میں نکل آئے تو جو کچھ جس کے پاس بچ رہا ہو وہ اس کو غنیمت میں واپس کردے۔ وعن الشافعی مثل قولنا۔ اور امام شافعیؒ سے ایک روایت مثل ہمارے قول کے ہے۔ وعنہ انہ لا یردہ اعتبارا بالمتلصص۔ اور شافعیؒ سے دوسری روایت یہ کہ واپس نہیں کرے بقیاس متلصص کے۔ ف۔ متلصص وہ شخص جو بطور چور کے دار الحرب میں جاکر کافروں کا مال نکال لایا ہو یعنی اگر ایک یا دو آدمی جن کو قوت منعت نہیں ہے بدون اجازت امام کے دار الحرب میں گیا اور وہاں سے کچھ چیز و مال لایا تو یہ اسی کے واسطے ہے اس میں سے پانچواں حصہ نہیں بانٹے گا۔ اس واسطے کہ وہ غنیمت نہیں ہے کیونکہ غنیمت وہ ہے جو قہر سے لے جاوے مع اجازت امام کے اور یہ مال ایسا نہیں بلکہ گویا مباح چیز ہے جس پر اس ایک آدمی کا ہاتھ پہلے پہنچا۔ ع۔ جیسے دار الاسلام کے شکار مباح کا حال ہے کہ جس نے اس کو پہلے پکڑا اسی کا مال ہوگیا۔ تو یہ دانہ و اناج بھی اسی غازی کے واسطے خاص ہے۔ ولنا ان الاختصاص ضرورۃ الحاجۃ وقد زالت۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اختصاص تو بضرورت حاجت تھا اور اب حاجت زائل ہوگئی ف۔ یعنی یہ دانہ و اناج اس غازی کے واسطے بوجہ ضرورت دار الحرب کے خاص تھا ورنہ وہ سب کا مال غنیمت ہے اور اب ضرورت نہیں رہی تو غنیمت میں واپس دے۔ بخلاف المتلصص لانہ کان احق بہ قبل الاحراز فکذا بعدہ۔ بخلاف متلصص کے کہ اس نے جو کچھ کیا وہ دار الاسلام میں لانے سے پہلے بھی خود ہی اس کا مستحق تھا تو دار الاسلام میں لانے کے بعد بھی اسی کا حق ہے ف۔ پس اس پر قیاس نہیں ہوسکتا۔ وبعد القسمۃ تصدقوا بہ ان کانوا اغنیاء وانتفعوا بہ ان کانوا محاویج۔ اور اگر دار الحرب میں یہ غلہ امام نے ان میں تقسیم کردیا تھا پھر دار الحرب سے نکلنے کے بعد کچھ بچا ہو پس اگر خود تو انگر ہوں

تو بچے ہوئے کو صدقہ کریں اور اگر محتاج ہوں تو اس سے خود نفع اٹھا دیں ف کیونکہ دار الحرب کی تقسیم بلحاظ ضرورت کے تھی اور جب دار الحرب سے نکلنے کے بعد باقی رہا تو معلوم ہوا کہ اس قدر غلہ اس کو بلا ضرورت ملا ہے پس وہ اس کو روا نہیں ہے بلکہ اس میں غازیوں کا حق ہے لیکن اگر مرد محتاج ہے تو اس سے نفع اٹھائے لانہ صار فی حکم اللقطة لتعذر الرد علی الغانمین۔ کیونکہ یہ غلہ لقطہ کے حکم میں ہوگیا اس واسطے کہ غازیوں کو واپس دینا محال ہے ف رہا یہ مسئلہ کہ اگر دار الاسلام میں لانے کے بعد بچا ہوا غلہ انہوں نے غنیمت میں واپس نہ کیا بلکہ خود صرف کر ڈالا تو اس کا جواب فرمایا۔ فان کانوا انتفعوا بہ بعد الاحراز ترد قیمتہ الی المغنم ان کان لم تقسم۔ پھر اگر دار الاسلام میں لانے کے بعد بچے ہوئے غلہ سے خود انتفاع اٹھایا ہو تو اس کی قیمت مال غنیمت میں واپس کریں بشرطیکہ دار الحرب میں امام نے غلہ کی تقسیم نہ کی ہو۔ وان قسمت الغنیمة فالغنی یتصدق بقیمتہ والفقیر لا شیء علیہ لقیام القیمة مقام الاصل فاخذ حکمہ۔ اور اگر دار الحرب میں یہ مال ان لوگوں میں تقسیم کر دیا گیا ہو تو تونگر پر واجب ہے کہ جو بچا ہوا غلہ خرچ کر ڈالا ہے اس کی قیمت فقیروں کو صدقہ کر دے اور اگر خود فقیر ہو تو اس پر کچھ صدقہ کرنا لازم نہیں ہے کیونکہ اس کی قیمت بجائے اصل کے قائم ہے تو اصل کا حکم لے لیا ف یعنی اگر بچا ہوا غلہ موجود ہوتا تو محتاج کو جائز تھا کہ اپنے خرچ میں لا دے اور صدقہ نہ کرے اسی طرح اس کا قائم مقام اس کی قیمت ہے وہ بھی صدقہ کرنی لازم نہیں ہے بلکہ گویا اس نے اصل غلہ کو خرچ کیا۔

فصل فی کیفیة القسمة

یہ فصل مال غنیمت کو تقسیم کرنے کے بیان میں ہے۔ قال ویقسم الامام الغنیمة فیخرج خمسہا۔ لقولہ تعالیٰ فان للہ خمسہ وللرسول استثنی الخمس۔ قدوری نے فرمایا کہ امام مال غنیمت کو تقسیم کرے۔ پس غنیمت میں سے پانچواں حصہ نکال لے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فان للہ خمسہ الآیہ۔ یعنی غنیمت میں سے اللہ تعالیٰ کے واسطے پانچواں حصہ ہے اور رسول کے واسطے پس پانچواں حصہ مستثنیٰ کیا ف یہ دسواں پارہ شروع میں ہے اور اللہ تعالیٰ نے اپنا نام پاک صرف تعظیم و تکریم کے واسطے ذکر فرمایا۔ اور مراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و اہل قرابت و یتیم بچہ و مساکین و ابن السبیل ہیں۔ جیسا کہ آیت میں مصرح ہے۔

الحاصل تقسیم کا کام خود امام کرے اور اول اس میں سے پانچواں حصہ نکال لے۔ ویقسم اربعة اخماس بین الغانمین۔ اور باقی چار پانچویں حصے غنیمت حاصل کرنے والوں کے درمیان تقسیم کر دے ف یعنی کل غنیمت کے پانچ حصے کرکے ایک حصہ نکال لے اور باقی چار حصے غازیوں میں اس طرح تقسیم کرے جیسے آئندہ مذکور ہوگا۔ غرض کہ باقی چار حصے سب غازیوں کے ہیں۔ لانہ علیہ السلام قسمہا بین الغانمین۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان چار حصوں کو غانمین میں تقسیم کر دیا ف چنانچہ طبرانی کی طویل حدیث ابن عباس میں مروی ہے کہ پانچواں حصہ نکالنے کے بعد باقی کو غانمین میں تقسیم کیا ورواہ الطبری عن قتادہ مرسلا۔ ثم للفارس سہمان وللراجل سہم۔ عند ابی حنیفة رح۔ پھر سوار کے واسطے اس میں سے دو حصے اور پیدل کے واسطے ایک حصہ ہے یہ امام ابو حنیفہ رح کا قول ہے۔ وقالا للفارس ثلثة اسہم وھو قول الشافعی رح۔ اور سوار کے واسطے تین سہام ہیں اور یہی شافعی رح کا قول ہے ف اور یہی مالک و احمد و اکثر اہل علم کا قول ہے اور امام محمد نے آثار میں ابو حنیفہ رح کے اسناد سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اپنی خلافت میں اس تقسیم پر راضی ہونا کہ سوار کو دو حصہ اور پیدل کو ایک حصہ ہے

روایت کیا۔ پھر کہا کہ یہی ابوحنیفہ رح کا قول ہے۔ ولیکن ہم اس کو نہیں لیتے ہیں بلکہ ہمارے نزدیک سوار کے واسطے تین حصے ہیں اور پیدل کے واسطے ایک حصہ ہے۔ ہ۔ لما روی ابن عمر رضی اللہ عنہما ان النبی علیہ السلام اسھم للفارس ثلثۃ اسھم وللراجل سھما۔ اس دلیل سے جو ابن عمر رضی اللہ عنہما نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سوار کے واسطے تین حصے دیئے اور پیدل کے واسطے ایک حصہ دیا ف۔ رواہ البخاری ومسلم وابوداؤد والترمذی و ابن ماجہ۔ ولان الاستحقاق بالغناء۔ اور اس دلیل سے کہ استحقاق غنیمت بقدر کفایت ہے ف۔ یعنی لڑائی میں جس قدر جس کی ذات سے کفایت حاصل ہو اسی قدر وہ غنیمت کا مستحق ہے۔ وغناؤہ علی ثلثۃ امثال الراجل۔ اور سوار کا تین پیدلوں کے برابر کفایت کرنا ثبوت ہوتا ہے۔ لانہ للکر والفر والثبات کیونکہ سوار تو حملہ کرنے اور بھاگ جانے اور ثابت رہنے کے واسطے کافی ہے۔ والراجل للثبات لاغیر۔ اور پیدل صرف ثابت رہنے کے واسطے ہے کچھ اور نہیں کر سکتا ف۔ یعنی پیدل جہاں ہے وہاں سے آدمی کی حرکت سے زیادہ اس سے کوئی کفایت نہیں ہو سکتی ہے بخلاف سوار کے کہ اس نے فوراً حملہ کر کے دشمن کو بھگایا اور ضرورت ہوئی تو خود فوراً پلٹ کر پیدل کی مدد کو آ گیا اور جب موقع ہوا تو اپنی جگہ سے لڑتا رہا اور یہ بات پیدل سے ممکن نہیں ہے۔ پس جب پیدل سے تین گونہ وہ زائد کافی ہے تو پیدل سے سہ چند حصہ غنیمت کا مستحق ہے۔ ولابی حنیفۃ رح ماروی ابن عباس رض ان النبی علیہ السلام اعطی للفارس سھمین وللراجل سھما۔ اور ابوحنیفہ رح کی وہ دلیل ہے جو ابن عباس رض نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سوار کو دو حصے دیئے اور پیدل کو ایک حصہ دیا ف۔ لیکن ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ حدیث ابن عباس رض سے غریب ہے یعنی پائی نہیں جاتی ہے۔ بلکہ اسحٰق بن راہویہ نے مسند میں اس کے خلاف روایت کی کہ حدثنا محمد بن الفضیل بن غزوان ثنا الحجاج عن ابی صالح عن ابن عباس رض قال اسھم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم للفارس ثلثۃ اسھم وللراجل سھما۔ یعنی ابن عباس رض نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سوار کے واسطے تین سہام دیئے اور پیدل کے واسطے ایک حصہ دیا۔ وروی نحوہ لطریق اخر عنہ رض۔ مف۔ یہی طبرانی وغیرہ کی روایت میں ہے۔ لیکن مصنف نے حدیث ابن عباس کو کہیں پایا ہے کہ اس پر جزم کیا اور کہا۔ فتعارض فعلاہ۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دونوں فعل متعارض ہوئے ف۔ ایک وہ کہ ابن عمر رض نے روایت کیا اور دوم جو ابن عباس نے روایت کیا لیکن ابھی معلوم ہوا کہ اول تو صحاح میں موجود ہے اور دوم روایت ابن عباس کا ثبوت نہیں ہوتا علاوہ اس کے جو ابوداؤد کی حدیث مجمع بن جاریہ و روایت طبرانی وابن مردویہ وغیرہ میں آیا وہ ضعف و وہم وجرح سے خالی نہیں تو معارضہ قائم نہ ہوگا کیونکہ اصول میں مقرر ہوا کہ معارضہ کے واسطے قوت میں مساوات شرط ہے۔ مقع۔ لیکن مصنف رح نے اس کو معارض قرار دیا اور فرمایا۔ فیرجع الی قولہ۔ یعنی جب معارضہ فعل ظاہر ہوا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کی طرف رجوع کیا جائے گا ف۔ اور فعل سے استدلال بوجہ معارضہ کے نہیں ہو سکتا۔ وقد قال علیہ السلام للفارس سھمان وللراجل سھم۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سوار کے واسطے دو حصے اور پیدل کے واسطے ایک حصہ ہے ف۔ لیکن ابن الہمام وغیرہ نے کہا کہ یہ روایت نہیں ملتی ہے اور جس نے کہا کہ ابن ابی شیبہ نے روایت کی اس کی غلطی ہے۔ بالجملہ مصنف رح کی غرض یہ ہے کہ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ اقل ہے۔ کیف وقد روی عن ابن عمران النبی علیہ السلام قسم للفارس سھمین وللراجل سھما۔ اور کیونکر تاویل نہ ہو حالانکہ خود ابن عمر

رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سوار کے واسطے دو حصہ اور پیدل کے واسطے ایک حصہ دیا۔ اس کو ابن ابی شیبہ و دارقطنی نے بطریق متعدد روایت کیا اور یہ اسانید ثقات ہیں۔ لیکن بعض نے بعض سے مخالفت کی ہے اور حق یہ ہے کہ ثابت و اقوی کی روایت ابن عمرؓ سے یہی ہے کہ سوار کو دو حصہ اور پیدل کو ایک حصہ دیا ہے۔ واذا تعارضت روایتاہ ترجع روایۃ غیرہ۔ اور جب ابن عمر رضی اللہ عنہ کی دونوں روایتیں باہم متعارض ہوئیں تو دوسرے صحابی کی روایت مرجح ہوئی ف۔ یعنی ابن عباسؓ کی روایت کو ترجیح ہوئی۔ لیکن مخفی نہیں کہ ابن عباسؓ کی روایت میں بھی اسحق بن راہویہ نے سوار کے واسطے تین حصہ روایت کئے تو اس سے بھی استدلال نہیں ہوسکتا علاوہ اس کے ابن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت اوّل تو صحیح بخاری و صحیح مسلم وغیرہ میں ہے اور دوسری روایت مصنف ابن ابی شیبہ و دارقطنی میں ہے اور صحیحین کی روایات اصح و اقوی ہیں پھر معارضہ نہ رہا۔

شیخ ابن الہمام نے جواب دیا کہ جب ابن ابی شیبہ کے اسناد میں ثقات مثل روایت بخاری ہیں تو ہم اس کو نہیں مانتے کہ صحیحین مطلقاً مقدم ہیں چنانچہ ہم اس کو کئی مرتبہ بیان کر چکے ہیں بلکہ قوت اسناد کا اعتبار ہے۔ چنانچہ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا ابو اسامہ وابن نمیر قالا ثنا عبید اللہ عن نافع عن ابن عمر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جعل للفارس سہمین وللراجل سہما۔ یہ اسناد ثقات صحیحین ہے اور دارقطنی نے کہا کہ ابوبکر نیشاپوری نے کہا کہ میرے نزدیک یہ ابن ابی شیبہ کا وہم ہے کیونکہ احمد بن حنبل و عبدالرحمن بن بشیر وغیرہما نے ابن نمیر سے اس کے خلاف روایت کیا۔ اور ابو اسامہ سے بھی اس کے خلاف مروی ہے یعنی للفارس ثلثہ اسہم۔ یعنی سوار کو دو حصہ کی جگہ تین حصہ روایت ہیں لیکن نعیم نے عبداللہ بن المبارک سے اوپر کے اسناد سے سوار کے واسطے دو حصہ روایت کئے۔ ابن الہمام نے کہا نعیم ثقہ اور ابن المبارک اثبت ہیں۔ پھر متابعت میں دارقطنی نے یونس بن عبدالاعلیٰ ثنا ابن وہب اخبرنی عبداللہ ابن عمر الخ اور حجاج ابن منہال ثنا حماد ابن سلمہ ثنا عبیداللہ الخ یہی روایت کی کہ سوار کے واسطے دو حصہ اور پیدل کے واسطے ایک حصہ ہے۔ پس اسی پر شیخ ابن الہمام نے زور دیا کہ یہ روایت ثابت ہے اور اسناد ثقہ ہے۔ پس اگر دوسری روایت جس میں سوار کے واسطے تین حصہ ہیں اصح مان جاوے تو بھی ان دونوں کو متفق کرنا بہتر ہے بہ نسبت اس کے کہ ایک کو متروک کیا جاوے لہٰذا ہم نے دونوں میں اس طرح توفیق دی کہ اصل تقسیم یہ ہے کہ سوار کے واسطے دو حصہ اور پیدل کے واسطے ایک حصہ ہے اور جس روایت میں سوار کے واسطے تین حصہ ہیں وہ بطور عطیہ نقل کی ہے اور رہا یہ قیاس کہ پیدل کی بہ نسبت سوار سے سہ چند کفایت ہوتی ہے کیونکہ سوار میں کر وفر زیادہ ہے تو اس کا مصنف نے یہ جواب دیا۔ ولان الکر والفر من جنس واحد فیکون غناؤہ مثلی غناء الرجل فیفضل علیہ بسہم ولانہ تعذر اعتبار مقدار الزیادۃ لتعذر معرفتہ فیدار الحکم علی سبب ظاہر وللفارس سببان النفس والفرس وللراجل سبب واحد فکان استحقاقہ علی ضعفہ۔ اس واسطے کہ آگے بڑھ کر حملہ کرنا یا پیچھے ہٹنا دونوں ایک ہی جنس ہیں (کیونکہ پیچھے ہٹنا جب ہی اچھا ہوتا ہے کہ حملہ کے واسطے ہو ورنہ بھاگنے میں لڑائی کا کوئی فائدہ نہیں) تو پیدل کے بہ نسبت سوار سے دو چند نفع ہے تو پیدل پر اس کو ایک حصہ زیادہ دیا جائے گا اور اس وجہ سے بھی کہ مقدار کی زیادتی اعتبار کرنا متعذر ہے یعنی یہ حساب ٹھیک نہیں نہیں ہوسکتا کہ پیدل سے سوار نے کس قدر کام زیادہ دیا کیونکہ اس کا پہچاننا متعذر ہے تو ظاہری سبب پر زیادتی کا حکم دائر ہوگا اور سوار میں دو سبب ظاہر ہیں۔ ایک اس کی ذات اور دوسرا اس کا گھوڑا اور پیدل میں ایک سبب صرف اس کی ذات ہے تو سوار کا استحقاق پیدل سے دو چند ہوا۔ وکا یسہم الا لفرس واحد وقال ابو یوسف رحمہ اللہ یسہم

لما روی ان النبی علیہ السلام اسہم للفرسین۔ اور غازی کو صرف ایک گھوڑے کا حصہ دیا جائے گا، اور یہی قول مالک وشافعی کا ہے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ مف۔ اور ابو یوسفؒ نے کہا کہ اس کو دو گھوڑوں کا حصہ دیا جاوے، اور یہی امام احمد کا قول ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے دو گھوڑوں کا حصہ دیا ہے۔ چنانچہ ابوعمرہ بشیر بن عمرو بن محصن نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے دو گھوڑوں کو چار حصے اور مجھے ایک حصہ دیا، پس میں نے پانچ حصے پائے۔ رواہ الدارقطنی۔ اور مکحول سے روایت ہے کہ زبیر رضی اللہ عنہ جنگ خیبر میں دو گھوڑے لائے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو پانچ حصے دیئے۔ رواہ عبدالرزاق مرسلاً۔ ولابی حنیفۃ ان البراء بن اوس قاد فرسین ولم یسہم لہ رسول اللہ علیہ السلام الا لفرس واحد۔ ولان الواحد قد یعیی فیحتاج الی الآخر۔ اور اس دلیل سے کہ ایک گھوڑا کبھی تھک جاتا ہے تو دوسرے گھوڑے کی ضرورت ہوتی ہے اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ براء ابن اوس رضی اللہ عنہ دو گھوڑے لے گئے تھے حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ایک گھوڑے کا حصہ دیا۔ ف۔ یہ حدیث غریب ہے بلکہ اس کے برعکس واقدی نے مغازی میں اور ابن مندہ نے کتاب الصحابہ میں براء ابن اوس سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو پانچ حصے دیئے لیکن یہ بھی روایت غریب ہے۔ اور امام مالک نے مؤطا میں کہا کہ میں نے نہیں سنا کہ سوائے ایک گھوڑے کے زیادہ حصہ دیا گیا ہو۔ مف۔

اور شافعیؒ نے کہا کہ حدیث ابی عمرہ منقطع وغیر محفوظ ہے اگرچہ اوزاعی نے اس کو مکحول سے منقطع قبول کر لیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خود تین گھوڑے جن کا نام سکب وضریب ومرتجز تھا لائے تھے مگر آپ نے صرف ایک گھوڑے کا حصہ لیا تھا۔ مف۔ ولان القتال لا یتحقق بفرسین دفعۃ واحدۃ فلا یکون السبب الظاہر مفضیا الیہ القتال علیہما فیسہم لواحد۔ اور اس واسطے کہ دو گھوڑوں سے ایک بارگی قتال نہیں ممکن ہے تو حصہ پانے کا ظاہری سبب یعنی دونوں پر سوار ہو کر قتال کرنا اس جانب مودی نہ ہوا تو ایک ہی گھوڑے کا حصہ دیا جائے گا۔ ولہذا لا یسہم لثلثۃ افراس وما رواہ محمول علی التنفیل کما اعطی سلمۃ بن الاکوع سہمین وھو راجل۔ اور اسی وجہ سے تین گھوڑوں کا حصہ بالاتفاق نہیں دیا جاتا ہے اور جو حدیث ابو یوسفؒ نے روایت کی وہ بطور نفل زائد دینے پر محمول ہے جیسے سلمہ ابن الاکوع کو جو پیدل تھے دو حصے دیئے تھے جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث حدیبیہ میں مذکور ہے۔ والبراذین والعتاق سواء لان الارھاب مضاف الی جنس الخیل فی الکتاب قال اللہ تعالیٰ ومن رباط الخیل ترھبون بہ عدو اللہ وعدوکم واسم الخیل یطلق علی البراذین والعتاق والھجین والمقرف اطلاقا واحدا ولان العربی ان کان فی الطلب والھرب اقوی فالبرذون اصبر والین عطفا ففی کل واحد منہما منفعۃ معتبرۃ فاستویا۔ اور دوغلا عجمی گھوڑا اور خالص عربی گھوڑا دونوں حصہ میں برابر ہیں کیونکہ قرآن میں خوف دلانا گھوڑوں کی جنس یعنی خیل کی طرف مضاف ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ومن رباط الخیل ترھبون بہ عدو اللہ وعدوکم۔ یعنی اور مہیا کرو گھوڑے کہ جس سے اللہ تعالیٰ کے دشمنوں اور اپنے دشمنوں کو خوف دلاؤ حالانکہ خیل کا لفظ عجمی گھوڑے اور خالص عربی گھوڑے اور جس کی فقط ماں عربی ہو اور جس کا فقط باپ عربی گھوڑا ہو سب پر ایک ہی طرح بولا جاتا ہے۔ اور اس دلیل سے کہ عربی گھوڑا اگرچہ دشمن کا تعاقب کرنے یا خود پیچھے ہٹنے میں زیادہ قوی ہوتا ہے۔ تو دوغلے گھوڑے میں یہ وصف زیادہ ہے کہ وہ مشقت خوب برداشت کرتا اور موڑ کا نرم ہوتا ہے تو دونوں قسم میں ہر ایک میں ایک معتبر منفعت موجود ہے تو دونوں برابر ہوگئے۔ ومن دخل دار الحرب فارسا فنفق فرسہ استحق سہم الفرسان ومن دخل راجلا فاشتری فرسا استحق سہم راجل وجواب الشافعیؒ علی عکسہ فی الفصلین وکذا روی ابن المبارک عن ابی حنیفۃ

في الفصل الثاني انه يستحق سهم الفرسان والحاصل ان المعتبر عندنا حالة المجاوزة وعنده حال انقضاء الحرب له ان السبب هو القهر والقتال فيعتبر حال الشخص عنده والمجاوزة وسيلة الى السبب كالخروج من البيت وتعليق الاحكام بالقتال يدل على امكان الوقوف عليه ولو تعذر او تعسر يعلق بشهود الوقعة لانه اقرب الى القتال ولنا ان المجاوزة نفسها قتال لانه يلحقهم الخوف بها والحال بعدها حالة الدوام ولا معتبر بها ولان الوقوف على حقيقة القتال متعسر وكذا على شهود الوقعة لانه حال التقاء الصفين فتقام المجاوزة مقامه اذ هو السبب المفضي اليه ظاهرا اذا كان على قصد القتال فيعتبر حال الشخص حالة المجاوزة فارسا كان او راجلا ولو دخل فارسا فقاتل راجلا لضيق المكان يستحق سهم الفرسان بالاتفاق ولو دخل فارسا ثم باع فرسه او وهب او اجر او رهن ففي رواية الحسن عن ابي حنيفةؒ يستحق سهم الفرسان اعتبارا للمجاوزة وفي ظاهر الرواية يستحق سهم الرجالة لان الاقدام على هذه التصرفات يدل على انه لم يكن قصده بالمجاوزة القتال فارسا ولو باعه بعد الفراغ لم يسقط سهم الفرسان وكذا اذا باع في حالة القتال عند البعض والاصح انه يسقط لان البيع يدل على ان غرضه التجارة فيه الا انه ينتظر عزته - اور جو شخص دار الحرب میں سوار داخل ہوا پھر اس کا گھوڑا مر گیا تو وہ سواروں کے حصہ کا مستحق ہے اور جو شخص بغیر گھوڑے کے پیادہ داخل ہوا پھر اس نے گھوڑا خرید لیا تو وہ حصہ پیادہ کا مستحق ہے اور شافعیؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں جواب برعکس ہے - (اور یہی قول مالک و احمد ہے) اور یہی ابن المبارک نے ابو حنیفہؒ سے دوسری صورت میں روایت کیا یعنی اگر پیادہ داخل ہو کر گھوڑا خریدا اور سوار قتال کیا تو سواروں کے حصہ کا مستحق ہوگا (لیکن ظاہر الروایۃ قول اول ہے) اور حاصل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک سرحد سے اترنے کی حالت معتبر ہے اور شافعی کے نزدیک لڑائی ختم ہونے کی حالت معتبر ہے - اور دلیل شافعیؒ یہ ہے کہ استحقاق غنیمت کا سبب قہر و قتال ہے تو اسی وقت کا حال ہر شخص کا معتبر ہوگا۔ اور سرحد سے اترنا سبب مذکور کا وسیلہ ہے جیسے گھر سے نکلنا (اور اگر کہا جائے کہ قتال امر مخفی ہے اس سے وقوف نہیں ہو سکتا تو سرحد سے اترنا اس کے قائم مقام کیا گیا اس کا جواب دیا کہ) قتال کے ساتھ احکام متعلق کرنا قتال پر وقوف ہونے کی دلیل ہے - اور اگر وقوف متعذر یا مشکل ہو تو ان لوگوں کی گواہی پر حکم متعلق ہوگا جو معرکہ قتال میں حاضر ہیں کیونکہ یہ قتال سے زیادہ قریب ہیں - (پس سرحد سے اترنا دور رہا)

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ سرحد سے اترنا خود قتال ہے کیونکہ اس سے کافروں پر خوف لاحق ہو جاتا ہے اور اس کے بعد بھی حالت برابر قائم رہتی ہے حالانکہ اس حالت کا کچھ اعتبار نہیں ہے (چنانچہ اگر سوار کا گھوڑا مر جاوے تو وہ بالاتفاق سوار ہے) اور اس دلیل سے کہ حقیقی قتال پر آگاہی ہونا مشکل ہے اور اسی طرح گواہان معرکہ کا آگاہ ہونا مشکل ہے کیونکہ وہ صفوں کے بھڑ جانے کا وقت ہے - (تو ہر ایک اپنی لڑائی میں بہرتن متوجہ ہے اور دوسرے کے سوار اور پیادہ ہونے کو نہیں دیکھتا) پس بجائے لڑائی کے سرحد سے گزرنا قائم کیا گیا کیونکہ ظاہر یہی سبب مودی لقتال ہے جبکہ وہ قتال کے قصد پر اترا تو آدمی کی وہ حالت معتبر ہوگی جو سرحد سے اترنے کے وقت ہو کہ سوار ہو تو سوار ہی پیادہ ہو تو پیادہ ہے - اور اگر سرحد سے اترنے کے وقت سوار ہے مگر قتال میں بوجہ تنگی جگہ وغیرہ کے پیدل رہا تو بالاتفاق وہ سواروں کے حصہ کا مستحق ہے - اور اگر سوار داخل ہوا پھر اس نے اپنا گھوڑا فروخت کیا یا ہبہ کیا یا اجرت پر دیا یا رہن کیا تو حسنؒ نے ابو حنیفہؒ سے روایت کی کہ وہ سواروں کے حصہ کا مستحق ہوگا - بدیں نظر کہ وہ سرحد سے اترنے میں سوار تھا۔

اور ظاہر الروایۃ یہ ہے کہ پیدلوں کے حصہ کا مستحق ہوگا کیونکہ بیع وغیرہ کے تصرفات کرنے میں یہ دلیل موجود ہے کہ سرحد سے اترتے وقت اس کا قصد سوار ہو کر لڑنے کا نہیں تھا اور اگر لڑائی سے فارغ ہونے کے بعد اس نے گھوڑا فروخت کیا تو اس کا سواروں کا حصہ ساقط نہ ہوگا اور اگر اس نے لڑائی کی حالت میں گھوڑا فروخت کیا تو بھی بعض کے نزدیک اس کا سواروں کا حصہ ساقط نہ ہوگا اور اصح یہ ہے کہ ساقط ہو جائے گا۔ کیونکہ فروخت کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ گھوڑے میں اس کی غرض تجارت تھی لیکن اس امر کا منتظر تھا کہ قتال شروع ہو کر گھوڑے کی قیمت بڑھ جائے۔ ولا یسهم لمملوك ولا امرأة ولا صبي ولا مجنون ولا ذمي ولكن يرضخ لهم على حسب مايرى الامام لماروى انه عليه السلام كان لايسهم للنساء والصبيان والعبيد ولكن كان يرضخ لهم ولما استعان عليه السلام باليهود على اليهود لم يعطهم شيئا من الغنيمة يعني انه لم يسهم لهم ولان الجهاد عبادة والذمي ليس من اهل العبادة والصبي والمرأة عاجزان عنه ولهذا لم يلحقهما فرضه والعبد لايمكنه المولى وله منعه الا انه يرضخ لهم تحريضا على القتال مع اظهار انحطاط رتبتهم والمكاتب بمنزلة العبد لقيام الرق وتوهم عجزه فيمنعه المولى من الخروج الى القتال ثم العبد انما يرضخ له اذا قاتل لانه دخل لخدمة المولى فصار كالتاجر والمرأة يرضخ لها اذا كانت تداوي الجرحى وتقوم على المرضى لانها عاجزة عن حقيقة القتال فيقام هذا النوع من الاعانة مقام القتال بخلاف العبد لانه قادر على حقيقة القتال والذمي انما يرضخ له اذا قاتل او دل على الطريق ولم يقاتل لان فيه منفعة للمسلمين الا انه يزاد على السهم في الدلالة اذا كانت فيه منفعة عظيمة ولا يبلغ به السهم اذا قاتل لانه جهاد والاول ليس من عمله ولا يسوى بينه وبين المسلم في حكم الجهاد۔ اور غنیمت میں سے کسی مملوک یا عورت یا طفل یا مجنون یا ذمی کا حصہ نہیں لگایا جائے گا ولیکن بطور کھانے کے ان کو جس قدر امام المسلمین کی رائے میں آوے دیا جائے گا کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم عورتوں اور بچوں وغلاموں کا حصہ نہیں لگاتے تھے ولیکن ان کو کچھ کھانے کے طور پر دیتے تھے۔ رواہ مسلم وابوداؤد والترمذی۔ اور جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے یہودیوں پر مدینہ کے یہودیوں سے کچھ مدد لی تھی تو غنیمت میں سے ان کو حصہ نہیں دیا بلکہ کچھ کھانے کے طور پر دیا۔ رواہ الشافعی والبیہقی والواقدی باسناد ضعیف۔

اور اس دلیل سے کہ جہاد ایک عبادت ہے اور ذمی کافر میں عبادت کی لیاقت نہیں ہے اور مدینہ کے یہودیوں سے مدد لینا شاید بطور رہنمائی وغیرہ کے ہو اور شاید ضرورت کی وجہ سے لڑائی میں ہو اور بچہ اور عورت دونوں جہاد کرنے سے عاجز ہیں۔ اسی واسطے ان دونوں پر جہاد فرض نہیں ہے اور غلام کو اس کا مولیٰ اجازت نہیں دے گا اور اگر اجازت دی تو اس کو اختیار ہے کہ اس کو منع کر دے لیکن امام المسلمین ان لوگوں کو کچھ مال بطور کھانے کے دے دے تاکہ ان کو لڑائی پر ترغیب ہو باوجودیکہ ان کے رتبہ کی کمی ظاہر کی گئی اور مکاتب بھی بمنزلہ غلام کے ہے کیونکہ اس کے رقیت قائم ہے اور شاید کہ وہ ادائے کتابت سے عاجز ہو جائے تو اس کا مولیٰ اس کو قتال پر جانے سے روکے گا پھر غلام کو کچھ مال بطور کھانے کے جب ہی دیا جائے گا کہ جب اس نے قتال کیا ہو ورنہ نہیں کیونکہ وہ لشکر کے ساتھ اپنے مولیٰ کی خدمت کے واسطے گیا تھا تو مثل بازاری تاجر کے ہو گیا اور عورت کو یہ مال بطور کھانے کے اس وقت دیا جائے گا کہ وہ زخمیوں کی دوا کرتی اور بیماروں کی پرداخت کرتی ہو کیونکہ عورت درحقیقت لڑائی سے عاجز ہے تو اس کا اس طرح کی

مدد کرنا لڑائی کے قائم مقام ہے بخلاف غلام کے کہ وہ درحقیقت قتال کر سکتا ہے اور ذمی کو یہ مال بطور انعام کے جب ہی دیا جائے گا کہ جب اس نے قتال کیا یا بغیر قتال کے راستہ بتلایا ہو کیونکہ اس میں مسلمانوں کی منفعت ہے لیکن جاننا چاہیے کہ اگر راہ بتلانے میں منفعت عظیم ہو تو اس کو غازیوں کے حصہ سے زیادہ بھی دیا جائے گا۔ اور اگر اس نے صرف قتال کیا تو جو کچھ اس کو دیا جائے وہ غازی کے حصہ تک نہیں پہنچایا جائے گا اور رہنمائی کرنا کچھ کار جہاد سے نہیں ہے حالانکہ کار جہاد میں مسلمان اور کافر ذمی کے درمیان برابری نہیں کی جائے گی۔ واما الخمس فيقسم على ثلثة اسهم سهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابن السبيل يدخل فقراء ذوي القربى فيهم ويقدمون ولا يدفع الى اغنيائهم وقال الشافعیؒ لهم خمس الخمس يستوي فيه غنيهم وفقيرهم ويقسم بينهم للذكر مثل حظ الانثيين ويكون لبني هاشم وبني المطلب دون غيرهم لقوله تعالى ولذي القربى من غير فصل بين الغني والفقير ولنا ان الخلفاء الاربعة الراشدينؓ قسموه على ثلثة اسهم على نحو ما قلناه وكفى بهم قدوة وقال عليه السلام يا معشر بني هاشم ان الله تعالى كره لكم غسالة الناس واوساخهم وعوضكم منها بخمس الخمس والعوض انما يثبت في حق من يثبت في حقه المعوض وهم الفقراء والنبي عليه السلام اعطاهم للنصرة الا ترى انه عليه السلام علل فقال انهم لم يزالوا معي هكذا في الجاهلية والاسلام وشبك بين اصابعه دل على ان المراد من النص قرب النصرة لا قرب القرابة۔ رہا غنیمت کا پانچواں حصہ جو امام نے نکالا ہے وہ تین حصوں پر تقسیم ہوگا ایک حصہ یتیموں کے واسطے اور دوسرا حصہ مساکین کے واسطے ہوگا اور تیسرا حصہ ابن السبیل کے لئے جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے محتاج اہل قرابت داخل ہوں گے اور یہی مقدم کئے جائیں گے اور تونگر اہل قرابت کو نہیں دیا جائے گا۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ اہل قرابت کو پانچویں حصہ غنیمت میں سے پانچواں حصہ دیا جائے گا اور ان میں تونگر و فقیر برابر ہیں اور یہ مال ان سب لوگوں میں عورت سے مرد کو دو چند کے حساب سے تقسیم ہوگا اور اہل قرابت میں صرف بنو ہاشم اور بنو مطلب کے واسطے ہوگا دوسروں کو نہیں ملے گا۔ یعنی بنو عبد الشمس اور بنو نوفل کو نہیں ملے گا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ولذی القربی یعنی اور صاحب قرابت کے واسطے ہے۔ پس صاحب قرابت سب کو شامل ہے کوئی تفصیل تونگر و محتاج کی نہیں ہے۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ چاروں خلفاء راشدین رضی اللہ عنہم اجمعین نے پانچویں حصہ غنیمت کو اسی طرح تین حصوں پر تقسیم کیا جیسے ہم نے بیان کیا اور انہیں کی پیشوائی ہم کو کافی ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے گروہ بنی ہاشم تمہارے واسطے اللہ تعالیٰ نے لوگوں کا میل کچیل مکروہ رکھا ہے یعنی زکوٰۃ کو مکروہ رکھا ہے اور اس کے عوض تم کو خمس غنیمت کا پانچواں حصہ دیا ہے۔ کمافی الصحیح - اور عوض انہیں کے حق میں ثابت ہوتا ہے جن کے حق میں اصل معوض ثابت ہو اور وہ محتاج لوگ ہیں (یعنی اگر زکوٰۃ کا مال دیا جاتا تو صرف محتاج اہل قرابت کو ملتا اور چونکہ زکوٰۃ لوگوں کا میل کچیل ہے لہذا ان کو غنیمت میں سے دیا گیا تو صرف محتاجوں کے واسطے مخصوص ہوا) اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو ہاشم کے ساتھ بنو مطلب کو بوجہ نصرت و مددگاری کے دیا کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی یہ علت بیان فرمائی کہ یہ لوگ برابر میرے ساتھ زمانہ جاہلیت و اسلام میں اس طرح رہے اور آپ نے اپنی انگلیاں ملائیں۔ رواہ ابوداؤد والنسائی - یہ دلیل ہے کہ آیت میں صاحب قرابت سے مراد قرب نبی نہیں بلکہ قرب نصرت ہے رہا یہ بیان کہ آیت میں اللہ تعالیٰ نے بیان فرمایا کہ تم لوگ جو غنیمت حاصل کرو تو اس کا پانچواں حصہ واسطے اللہ تعالیٰ

وا ں کے رسول اور صاحب قرابت اور یتیموں و مساکین و ابن السبیل کے ہے۔ پھر یہ بیان نہیں ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے ہونے سے کیا معنی ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حصہ کیا ہوگا لہذا مصنف نے ذکر فرمایا۔ قال واما ذكر الله تعالى في الخمس فانه لافتتاح الكلام تبركا باسمه وسهم النبي عليه السلام سقط بموته كما سقط الصفي لانه عليه السلام كان يستحقه برسالته ولا رسالة بعده والصفي شئ كان عليه السلام يصطفيه لنفسه من الغنيمة مثل درع او سيف او جارية وقال الشافعي يصرف سهم الرسول الى الخليفة والحجة عليه ما قدمناه۔ اللہ تعالیٰ کا ذکر پانچویں حصے کے بارے میں برکت کے طور پر اس نام پاک سے کلام شروع کرنے کے واسطے ہے یعنی کوئی حصہ مقصود نہیں ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حصہ آپ کی وفات شریف سے ساقط ہوگیا جیسے صفی بالاتفاق ساقط ہوگیا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی رسالت شریف سے اس کے مستحق تھے اور بعد آپ کے کسی کے واسطے رسالت نہیں ہے (اور اسی وجہ سے خلفاء راشدین میں سے کسی نے اس کو نہیں لیا) اور صفی وہ شے ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اختیار تھا کہ تمام غنیمت میں سے اپنی ذات شریفہ کے واسطے پسند فرماویں مانند زرہ یا تلوار یا قیدی جاریہ کے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حصہ آپ کے خلیفہ کو دیا جائے۔ مگر ان کے قول پر حجت وہ ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں یعنی بعد آپ کے کوئی رسول نہیں ہے اور اگر یہ جائز ہوتا تو خلفائے راشدین اس کو اپنے واسطے لیتے حالانکہ ان میں سے کسی نے نہیں لیا بلکہ پانچویں حصہ کو تین ہی ٹکڑوں پر تقسیم کیا۔ م ف۔ وسهم ذوي القربى كانوا يستحقونه في زمن النبي عليه السلام بالنصرة لما روينا وبعده بالفقر قال العبد الضعيف عصمه الله هذا الذي ذكره قول الكرخي وقال الطحاوي سهم الفقير منهم ساقط ايضا لما روينا من الاجماع ولان فيه معنى الصدقة نظرا الى المصرف فيحرم كما يحرم العمالة وجه الاول وقيل هو الاصح ما روي ان عمرؓ اعطى الفقراء منهم والاجماع انعقد على سقوط حق الاغنياء اما فقراؤهم يدخلون في الاصناف الثلثة۔ اور صاحبان قرابت زمانہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں اپنے حصے کے مستحق بوجہ نصرت کے تھے بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے اور بعد وفات شریف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بوجہ محتاجی کے مستحق ہیں اور یہ جو مذکور ہوا کرخی رحمہ اللہ کا قول ہے اور طحاوی نے کہا کہ صاحبان قرابت میں محتاجوں کا حصہ بھی ساقط ہے بدلیل اس اجماع کے جو ہم اوپر روایت کر چکے (یعنی خلفاء راشدین نے صرف تین حصہ کئے تو ظاہر ہوا کہ ان کا حصہ ساقط ہے) اور نیز اس دلیل سے کہ اس حصہ میں بلحاظ مصرف کے صدقہ کے معنی ہیں یعنی محتاجی دیکھ کر بطور صدقہ دیا جاتا ہے تو اہل قرابت پر حرام ہوگا جیسے اگر ہاشمی عامل ہو تو اس کے واسطے ایسا مال لینا حرام ہے لیکن کہا گیا کہ قول اول اصح ہے اور اس کی وجہ وہ حدیث ہے جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہوئی کہ حضرت نے فقراء اہل قرابت کو حصہ دیا اور اجماع خلفاء صرف تونگروں کا حصہ ساقط ہونے پر ہے اور رہے فقراء اہل قرابت تو وہ بھی یتیموں و مسکینوں و ابن السبیل میں داخل ہیں نہ یہ بلکہ مقدم ہیں جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔ واذا دخل الواحد او الاثنان دار الحرب مغيرين بغير اذن الامام فاخذوا شيئا لم يخمس لان الغنيمة هو المأخوذ قهرا وغلبة لا اختلاسا وسرقة والخمس وظيفتها ولو دخل الواحد او الاثنان باذن الامام ففيه روايتان والمشهور انه يخمس لانه لما اذن لهم الامام فقد التزم نصرتهم بالامداد فصار كالمنعة۔ اور اگر ایک یا دو شخص دار الحرب میں غارت گری کے قصد سے بدون اجازت امام کے داخل ہوئے اور انہوں نے کوئی چیز حاصل کی تو اس کا پانچواں حصہ نہیں لیا جائے گا کیونکہ غنیمت وہ چیز

ہے جو قہر و غلبہ سے حاصل کی جائے نہ وہ کہ اوچکاپن و چوری سے حاصل ہو اور پانچواں حصہ لینا مال غنیمت سے معمول ہے۔ اور اگر ایک یا دو آدمی با اجازت امام داخل ہوئے ہوں تو ان کے حاصل کئے ہوئے مال میں دو روایتیں ہیں (ایک میں خمس لیا جائے اور دوسری میں نہیں) اور مشہور یہی ہے کہ خمس لیا جائے گا۔ کیونکہ جب ان کو امام نے اجازت دی تو مددگاروں سے ان کی مدد کا التزام کر لیا تو یہ ایک یا دو آدمی بمنزلہ ایسی جماعت کے ہو گئے جن کو قوت منعت حاصل ہے۔ فان دخلت جماعة لها منعة فاخذوا شيأ خمس وان لم ياذن لهم الامام لانه ماخوذ قهرا وغلبة ولانه يجب على الامام ان ينصرهم اذ لو خذلهم كان فيه وهن المسلمين بخلاف الواحد والاثنين لانه لا يجب عليه نصرتهم۔ اور اگر دار الحرب میں کوئی ایسی جماعت داخل ہوئی جن کو قوت منعت حاصل ہے اور انہوں نے کوئی چیز حاصل کی تو اس میں سے پانچواں حصہ لیا جائے گا اگرچہ ان لوگوں کو امام نے اجازت نہ دی ہو اس لئے کہ جو کچھ انہوں نے حاصل کیا وہ بطور قہر و غلبہ ہے تو غنیمت ہوا اور اس لئے کہ امام پر ان کی مدد کرنا واجب ہے کیونکہ اگر ان کی مددگاری ترک کرے تو اس میں مسلمانوں کے حق میں ضعف ہے بخلاف ایک دو آدمیوں کے کہ ان کی مددگاری کرنا امام پر واجب نہیں ہے۔

فصل فی التنفیل

یہ فصل تنفیل کے بیان میں ہے نفل بمعنی زائد ہے اور تنفیل وہ مال جو امام کسی کو اس کے حصہ پر زائد دینے کو کہے۔ قال ولا باس بان ينفل الامام في حال القتال ويحرض على القتال فيقول من قتل قتيلا فله سلبه ويقول للسرية قد جعلت لكم الربع بعد الخمس معناه بعد ما رفع الخمس لان التحريض مندوب اليه قال الله تعالى يا ايها النبي حرض المؤمنين على القتال وهذا نوع تحريض ثم قد يكون التنفيل بما ذكر وقد يكون بغيره الا انه لا ينبغي للامام ان ينفل بكل الماخوذ لان فيه ابطال حق الكل فان فعله مع السرية جاز لان التصرف اليه وقد يكون المصلحة فيه۔ کچھ مضائقہ نہیں ہے کہ امام المسلمین کافروں سے قتال کی حالت میں تنفیل کرکے ان کو قتال پر آمادہ کرے پس کہے کہ جس نے کسی کافر کو قتل کیا تو مقتول کا سامان اسی کے واسطے ہے اور جس چھوٹے لشکر کو بھیجے تو چاہے اس سے یوں کہے کہ غنیمت کا پانچواں حصہ نکالنے کے بعد ایک چوتھائی تمہارے واسطے نفل ہے کیونکہ آمادگی دلانا مستحب ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ارشاد فرمایا کہ مومنوں کو جہاد پر آمادہ کرو اور تنفیل بھی آمادہ کرنے کا ایک طریقہ ہے۔ پھر تنفیل کبھی بطریقہ مذکور ہوتی ہے اور کبھی دوسرے طریقہ سے ہوتی ہے۔

لیکن امام کو یہ نہیں چاہئے کہ کل مال غنیمت کو تنفیل کر دے کیونکہ ایسا کرنے میں کل غازیوں کی حق تلفی ہے ہاں اگر چھوٹے لشکر کے ساتھ اس طرح تنفیل کی کہ جو کچھ تم حاصل کرو سب تمہارے واسطے ہے تو یہ جائز ہے کیونکہ تصرف کا اختیار اسی کو حاصل ہے اور کبھی ایسا کرنا مصلحت ہوتا ہے۔ ولا ينفل بعد احراز الغنيمة بدار الاسلام۔ اور اموال غنیمت دار الاسلام میں نکال لانے کے بعد تنفیل نہیں کرے گا۔ لان حق الغير قد تاكد فيه بالاحراز۔ کیونکہ احراز کی وجہ سے اس میں غیروں کا حق مضبوط مستحکم ہو گیا۔ قال الا من الخمس۔ یا مستثنیٰ ہے خمس کے قسمہ یعنی امام کو یہ اختیار نہیں ہے کہ غنیمت کے پانچویں حصہ میں سے تنفیل کرے۔ لانه لا حق للغانمين في الخمس۔ کیونکہ پانچویں حصہ میں غازیوں کا کچھ حق متعلق نہیں ہے۔ واذا لم يجعل السلب للقاتل فهو من جملة الغنيمة والقاتل وغيره في ذلك سواء وقال الشافعي السلب للقاتل اذا كان من اهل ان يسهم له وقد قتله مقبلا لقوله

علیہ السلام من قتل قتیلا فلہ سلبہ والظاھر انہ نصب شرع لانہ بعث لہ ولان القاتل مقبلا اکثر عناء فیختص بسلبہ اظھارا للتفاوت بینہ وبین غیرہ ولنا انہ ماخوذ بقوۃ الجیش فیکون غنیمۃ فیقسم قسمۃ الغنائم کما نطق بہ النص وقال علیہ السلام لحبیب بن ابی سلمۃ لیس لک من سلب قتیلک الا ما طابت بہ نفس امامک وما رواہ یحتمل نصب الشرع ویحتمل التنفیل فنحملہ علی الثانی لما رویناہ وزیادۃ الاغناء لا یعتبر فی جنس واحد کما ذکرناہ ۔ اور واضح ہو کہ اگر مقتول کا سامان غازی قاتل کے واسطے نہ کیا گیا تو وہ منجملہ مال غنیمت کے ہوگا اور قاتل وغیر قاتل کا استحقاق اس میں برابر ہوگا۔ (اور یہی قول مالکؒ ہے) اور شافعیؒ واحمدؒ نے فرمایا کہ اگر غازی قاتل اس لائق ہو کہ اس کو حصہ دیا جائے گا اور اس نے کافر مقتول کو ایسی حالت میں قتل کیا کہ کافر لڑنے پر متوجہ تھا تو اس کا سامان قاتل کے واسطے ہے اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی کسی کافر کو قتل کرے تو کافر کا سامان اسی کے واسطے ہے رواہ البخاری ومسلم۔ اور ظاہر حدیث یہ ہے کہ آپ نے یہ ایک شرع مقرر فرمائی کیونکہ آپ اسی واسطے مبعوث ہوئے تھے اور اس لئے کہ قاتل نے جب ایک سامنے متوجہ ہوتے والے کافر کو قتل کیا تو اس نے بہت فائدہ پہنچایا پس اس کا سامان اسی کے لئے خاص ہوگا تاکہ قاتل وغیر قاتل کے درمیان تفاوت ظاہر ہو۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ سامان بقوت لشکر لیا گیا تو غنیمت ہوگا۔ پس موافق حکم نص کے غنائم کے طور پر تقسیم کیا جائے گا۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حبیب ابن مسلمہ کو فرمایا کہ تیرے مقتول کے سامان سے تیرے واسطے کچھ نہیں ہے سوائے اس قدر کے جس پر تیرا امام راضی ہو اور جو حدیث شافعیؒ نے روایت کی دو باتوں کو محتمل ہے۔ ایک یہ کہ شرع قائم کی ہو اور دوم یہ کہ تنفیل ہو پس حدیث حبیب ابن مسلمہ کی وجہ سے ہم اس کو تنفیل پر محمول کرتے ہیں اور رہا قاتل کا زیادہ نفع دینا تو نہ ایک ہی جنس میں مفید نہیں ہے نہ یعنی سامنے آنے والے کافر کو قتل کرنا شافعیؒ کے نزدیک سامان کا استحقاق دیتا ہے حتیٰ کہ اگر بھاگتے کافر کو یا کسی کام میں مشغول یا سوتے ہوئے کو قتل کرے تو مستحق نہیں ہوتا حالانکہ لڑائی کے افعال ایک ہی جنس ہیں تو سامنے آنے والے کا قتل بھی معتبر نہ ہوگا لیکن مخفی نہیں کہ حدیث حبیب ابن مسلمہ اگرچہ متعدد طرق سے طبرانی وابن مردویہ وغیرہ نے روایت کی لیکن سب ضعیف ہیں۔

اور شیخ ابن الہمام نے دعویٰ کیا کہ متعدد طرق سے اس میں قوت حاصل ہوگئی اس وجہ سے ہم نے حدیث شافعیؒ کو تنفیل پر محمول کیا۔ لیکن بیہقی نے دعویٰ کیا کہ بعد بدر کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حکم فرمایا کہ مقتول کا اسباب قاتل کے واسطے ہے اور اسی پر حکم قرار دیا گیا فافہم واللہ تعالیٰ اعلم م۔ والسلب ما علی المقتول من ثیابہ وسلاحہ ومرکبہ وکذا ما کان علی مرکبہ من السرج والآلۃ وکذا ما معہ علی الدابۃ من مالہ فی حقیبتہ او علی وسطہ وما عدا ذلک فلیس بسلب وما کان مع غلامہ علی دابۃ اخری فلیس بسلبہ ثم حکم التنفیل قطع حق الباقین فاما الملک فانما یثبت بعد الاحراز بدار الاسلام لما مر من قبل حتی لو قال الامام من اصاب جاریۃ فھی لہ فاصابھا مسلم واستبرأھا لم یحل لہ وطیھا وکذا لا یبیعھا وھذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف وقال محمدؒ لہ ان یطأھا ویبیعھا لان التنفیل یثبت بہ الملک عندہ کما یثبت بالقسمۃ فی دار الحرب وبالشراء من الحربی ووجوب الضمان بالاتلاف قد قیل علی ھذا الاختلاف

اورسب یعنی سامان مقتول وہ کہلاتا ہے جو اس کے بدن پر کپڑے و ہتھیار ہوں اور اس کا گھوڑا یا سواری اور دیگر جو کچھ اس سواری پر زین ولگام وغیرہ کا سامان ہو اور جو کچھ مال اس کے جانور کی خورجی یا اس کی کمر میں ہو یہ سب سامان مقتول ہے۔ اور سوائے اس کے جو کچھ ہو وہ سامان مقتول نہیں ہے اور جو چیز کہ اس کے غلام کے ساتھ دوسرے جانور پر ہو وہ بھی سامان مقتول نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ تنفیل کے حکم سے جو کچھ حاصل ہوا اس سے باقی غازیوں کا حق منقطع ہو گیا اور یہی مال نفل کی ملکیت تو جب ہی حاصل ہوگی کہ یہ مال دارالاسلام میں آکر محفوظ ہو جائے۔ چنانچہ ہم اس کو سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ حتی کہ اگر امام نے کہا کہ جس غازی نے کوئی چھوکری پائی وہ اسی کی ہے پھر ایک غازی نے ایک چھوکری پائی اور بذریعہ حیض کے اس کا حمل سے پاک ہونا دریافت کر لیا تو ابھی اس کے ساتھ وطی کرنا یا اس کو فروخت کرنا حلال نہیں ہے اور یہ امام ابوحنیفہؒ وابو یوسفؒ کا قول ہے اور امام محمدؒ ومالکؒ وشافعیؒ واحمدؒ نے کہا کہ اس کو جائز ہے کہ اس سے وطی کرے یا اس کو فروخت کرے کیونکہ ان کے نزدیک تنفیل سے ملکیت ثابت ہو جاتی ہے جیسے دارالحرب میں امام کی تقسیم کر دینے میں اور حربی کافر سے خریدنے میں ملکیت ثابت ہو جاتی ہے اور اگر اس کے پاس سے مال نفل کسی نے ضائع کر دیا تو بعض نے فرمایا کہ اس میں بھی یہی اختلاف ہے ف۔ یعنی امام ابوحنیفہؒ وامام ابو یوسفؒ کے نزدیک ضامن نہ ہوگا اور امام محمدؒ کے نزدیک ضامن ہوگا۔

باب استیلاء الکفار

یہ باب کافروں کے غالب ہونے کے بیان میں ہے۔ واذا غلب الترک علی الروم فسبوھم واخذوا اموالھم ملکوھا لان الاستیلاء قد تحقق فی مال مباح وھو السبب علی ما بیناہ ان شاء اللہ تعالی۔ اگر تاتاری کافروں نے نصاری روم پر غلبہ پاکر ان کو قید کر لیا اور ان کے اموال چھین لیے تو تاتاری ان سب کے مالک ہو گئے کیونکہ انہوں نے مال مباح پر قبضہ حاصل کیا اور یہ سبب ملک ہی ہے چنانچہ ہم آئندہ ان شاء اللہ تعالی بیان کریں گے۔ فان غلبنا علی الترک حل لنا ما نجدہ من ذلک اعتبارا بسائر املاکھم واذا غلبوا علی اموالنا والعیاذ باللہ واحرزوھا بدارھم ملکوھا وقال الشافعی رحمہ اللہ لا یملکونھا لان الاستیلاء محظور ابتداء وانتہاء والمحظور لا ینتہض سببا للملک علی ما عرف من قاعدۃ الخصم ولنا ان الاستیلاء ورد علی مال مباح فینعقد سببا للملک دفعا لحاجۃ المکلف کاستیلائنا علی اموالھم وھذا لان العصمۃ تثبت علی منافاۃ الدلیل ضرورۃ تمکن المالک من الانتفاع فاذا زالت المکنۃ عاد مباحا کما کان غیر ان الاستیلاء لا یتحقق الا بالاحراز بالدار لانہ عبارۃ عن الاقتدار علی المحل حالا ومآلا والمحظور لغیرہ اذا صلح سببا لکرامۃ تفوق الملک وھو الثواب الآجل فما ظنک بالملک العاجل۔ اور اگر ہم لوگ تاتاریوں پر غالب ہوئے تو تاتاریوں نے جو کچھ رومیوں سے لیا ہے وہ ہم کو تاتاریوں سے چھین لینا جائز ہے جیسے تاتاریوں کی دوسری املاک ہم کو چھین لینا جائز ہے اور اگر معاذ اللہ کبھی کفار ہمارے مالوں پر غالب آئے اور ان کو اپنے ملک میں لے گئے تو وہ ان کے مالک ہو جائیں گے۔ اور یہی مالکؒ واحمدؒ کا قول ہے اور شافعیؒ نے فرمایا کہ کفار ان مالوں کے مالک نہیں ہوں گے۔ کیونکہ ہمارے مالوں پر کافروں کو غلبہ کرنا ممنوع ہے۔ خواہ ہمارے ملک میں ابتداء کریں یا انتہاء میں اپنے ملک میں لے جاویں اور جو امر ممنوع ہو وہ ملکیت کا سبب نہیں ہوتا ہے

چنانچہ ان کے نزدیک یہی اصول قرار پایا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مال مباح پر غلبہ وارد ہوا تو وہ سبب ملک ہو جائے گا تاکہ حاجت دور ہو جیسے ہم لوگ ان کے مالوں پر غالب ہو کر مالک ہو جاتے ہیں اور یہ جو ہم نے کہا کہ وہ لوگ مال مباح پر غالب ہوئے تو اس واسطے کہ مال کا محترم ہونا اس ضرورت سے ثابت ہو جاتا ہے کہ مالک کو اس سے انتفاع کا قابو ہو حالانکہ دلیل قولہ تعالیٰ خلق لکم ما فی الارض الخ مفید ہے کہ زمین کی ہر چیز ہر ایک کے واسطے مباح ہے پھر جب کسی مالک کا قابو جاتا رہا تو وہ مال بدستور سابق مباح ہو گیا لیکن غالب ہونا جب ہی ثابت ہوگا کہ اپنے ملک میں محفوظ کرے۔ کیونکہ غلبہ یہ ہے کہ جس چیز پر غلبہ پایا ہے اس کو فی الحال وانجام کار میں اپنے تصرف میں لانے کا اختیار ہو اور جو چیز کسی دوسرے سبب سے ممنوع ہو جب وہ اس لائق ہو کہ ملکیت سے بڑھ کر کرامت کا سبب ہو یعنی آئندہ ثواب حاصل ہونا تو چند روزہ ملک کے حق میں تیرا کیا گمان ہے۔ ف۔ توضیح یہ ہے کہ اللہ عزوجل نے قرآن مجید میں فرمایا۔ للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم الآية۔ یعنی یہ مال ان مہاجرین فقیروں کے واسطے ہے جو اپنے گھر بار اور مالوں سے نکال دیئے گئے۔

اس سے ظاہر ہوا کہ صحابہ مہاجرین کے اموال جو مکہ میں تھے وہ ان لوگوں کی ہجرت کرنے کے بعد کافروں کے غلبہ کرنے سے ان کی ملک سے خارج ہو گئے۔ ورنہ جس کے پاس مال ہو اگرچہ فی الحال اس کے ہاتھ میں نہ ہو تو وہ فقیر نہیں کہلاتا ہے تو معلوم ہوا کہ مسلمان کے مال پر کفار غلبہ کرنے سے اس کے مالک ہو جاتے ہیں۔ علاوہ اس کے آیت مذکورۂ بالا قولہ خلق لکم ما فی الارض یعنی اللہ تعالیٰ نے تمہارے واسطے پیدا کر دیا جو کچھ زمین میں ہے الخ۔ دلیل یہ ہے کہ ہر چیز سے انتفاع مباح ہے لیکن ایک ہی چیز پر اگر ہزار آدمی اپنا قبضہ و انتفاع چاہیں تو ممکن نہیں۔ پس جس کے قبضہ میں بطور شرعی حاصل ہوا وہ اس کا مال محترم ہے یعنی دوسروں کو تعرض کرنا حرام ہے اور یہ اس واسطے کیا گیا تاکہ مالک کو اس سے انتفاع کا موقع ملے۔ پھر جب کافروں نے اس پر غلبہ کیا اور مالک کو انتفاع کا قابو نہیں رہا تو اصلی حالت کے مانند مباح ہو گیا اور مباح پر قبضہ کرنے سے ملکیت حاصل ہو جاتی ہے۔ لیکن غلبہ اور قبضہ جب ہی پورا ہوگا کہ کفار اپنے ملک میں لے جاویں لہٰذا اگر لے جانے سے پہلے مسلمانوں نے غالب ہو کر ان سے چھین لیا تو یہ مال غنیمت نہیں بلکہ جس جس کی چیز ہے اس کو واپس دی جائے گی سوا اس کے یہ قول کہ جو امر حرام ہو وہ ملک کا سبب نہیں ہوتا ہے حتیٰ کہ کافروں کا غلبہ سبب ملک نہیں ہوگا تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے مانا کہ غلبہ کفار حرام ہے مگر اس وجہ سے حرام ہے کہ وہ مسلمانوں کے مال پر غلبہ ہے اور جو چیز کسی دوسری وجہ سے حرام ہوتی ہے وہ ملک کا سبب ہو سکتی ہے خصوصاً جبکہ اس میں نفع زیادہ ہو جیسے کسی نے کسی دوسرے کا گھر غصب کر لیا تو وہ اس میں نماز ترک نہیں کرے گا کیونکہ غصب اگرچہ حرام ہے لیکن نماز کا ثواب اس سے زیادہ اس کو حاصل ہوگا تو غصبی زمین کی نماز جب ثواب جمیل کی مستحق ہوئی تو دنیاوی ملکیت کا سبب ہونا بدرجہ اولیٰ ثابت ہوگا لہٰذا اگر مسلمان کو اپنی چیز جلانے سے ثواب آخرت حاصل ہوا تو کفار کو دنیا میں ملک حاصل ہونا کچھ بعید نہیں ہے۔ وان ظهر عليها المسلمون فوجدها المالكون قبل القسمة فهي لهم بغير شيء وان وجدوها بعد القسمة اخذوها بالقيمة ان احبوا لقوله عليه السلام فيه ان وجدته قبل القسمة فهو لك بغير شيء وان وجدته بعد القسمة فهو لك بالقيمة ولان المالك القديم زال ملكه بغير رضاه فكان له حق الاخذ نظرا له الا ان في الاخذ بعد القسمة ضررا بالماخوذ منه بازالة ملكه الخاص فياخذه بالقيمة ليعتدل النظر من الجانبين والشركة قبل القسمة عامة فيقل الضرر فياخذه بغير قيمة پھر اگر ان مالوں پر مسلمان غالب ہوئے پھر مالکوں نے تقسیم سے پہلے اس کو پایا تو بے ارگی مفت

اپنے اپنے مالوں کو لے لیں گے اور اگر بعد تقسیم کے پائے تو ان کا جی چاہے قیمت دیکر لے لیں کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بارہ میں فرمایا کہ اگر تو نے تقسیم سے پہلے اس کو پایا تو وہ بغیر عوض کے تیرے واسطے ہے اور اگر تو نے بعد تقسیم کے اس کو پایا تو وہ تیرے واسطے بقیمت ہے۔ رواہ البیہقی والدارقطنی والطبرانی والطحاوی باسانید اضعاف ورواہ ابوداؤد باسناد جید مرسلا۔

اور اس دلیل سے کہ مالک قدیم کی ملکیت بغیر اس کی رضامندی کے ناحق غلبہ کفار سے زائل ہوئی تو اس کا لحاظ کر کے اس کو لینے کا حق حاصل ہے لیکن تقسیم ہو جانے کے بعد لینے میں جس غازی کے حصہ سے لیتا ہے اس کو ضرر پہنچے گا۔ کیونکہ اس کی ملک خاص زائل ہوتی ہے لہذا قیمت دے کر لے تاکہ دونوں جانب کا لحاظ اعتدال کے ساتھ ہو اور تقسیم ہونے سے پہلے شرکت عام ہے تو ہر ایک کو بہت کم ضرر ہوگا لہذا بغیر قیمت لے سکتا ہے۔

وان دخل دار الحرب تاجر فاشتری ذلک واخرجہ الی دار الاسلام فمالکہ الاول بالخیار ان شاء اخذہ بالثمن الذی اشتراہ وان شاء ترکہ لانہ یتضرر بالاخذ مجانا الا تری انہ قد دفع العوض بمقابلتہ فکان اعتدال النظر فیما قلناہ ولو اشتراہ بعرض یاخذہ بقیمۃ العرض ولو وھبوہ لمسلم یاخذہ بقیمتہ لانہ ثبت لہ ملک خاص فلا یزال الا بالقیمۃ ولو کان مغنوما وھو مثلی یاخذہ قبل القسمۃ ولا یاخذہ بعدہا لان الاخذ بالمثل غیر مفید وکذا اذا کان موھوبا لا یاخذہ لما بینا وکذا اذا کان مشتری بمثلہ قدرا ووصفا۔

اور اگر دار الحرب میں کوئی تاجر گیا اور جس کو حربی لوٹ لے گئے ہیں۔ اس میں سے کوئی چیز خرید کر دار الاسلام میں لایا تو اس کے مالک اول کو اختیار ہے چاہے ان داموں کے عوض لے لے جتنے کو تاجر نے خریدا ہے اور اگر چاہے چھوڑ دے کیونکہ مفت لے لینے میں تاجر کا ضرر ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ تاجر نے عوض دے کر خریدا ہے تو انصاف نظر اسی میں ہے جو ہم نے بیان کیا اور اگر تاجر نے وہ چیز کسی اسباب کے عوض خریدی ہو تو مالک اول کو اختیار ہے چاہے اس اسباب کی قیمت کے عوض خرید لے۔ اور اگر حربیوں نے وہ مال کسی کو ہبہ کیا ہو تو مالک چاہے بعوض قیمت اس کو لے لے کیونکہ اس مسلمان کو ایک ملک خاص حاصل ہوئی ہے تو وہ زائل نہ کی جائے گی الا بقیمت اور اگر وہ مال حربیوں سے مسلمانوں نے بطور غنیمت حاصل کیا حالانکہ یہ مال مثلی ہے جیسے سونا چاندی گیہوں جو وغیرہ) تو مالک اول قبل تقسیم کے اس کو مفت لے لے اور بعد تقسیم کے نہیں لے گا کیونکہ اس کے مثل دے کر لینا بے فائدہ ہے اور اسی طرح اگر مسلمان نے اس کو حربی سے ہبہ میں پایا ہو تو بھی مالک اول نہیں لے سکتا کیونکہ مثل دے کر لینا بے فائدہ ہے۔ اور اسی طرح اگر مسلمان تاجر نے اس مثلی کے عوض اس کے مثل چیز جو مقدار و وصف میں یکساں ہے دے کر خریدی ہو تو بھی مالک اول نہیں لے سکتا۔ قال فان اسروا عبدا فاشتراہ رجل واخرجہ الی دار الاسلام ففقئت عینہ واخذ ارشہا فان المولی یاخذہ بالثمن الذی اخذ بہ من العدو ولا یاخذ الارش لان الملک فیہ صحیح فلو اخذہ اخذہ بمثلہ وھو لا یفید ولا یحط شیء من الثمن لان الاوصاف لا یقابلہا شیء من الثمن بخلاف الشفعۃ لان الصفقۃ لما تحولت الی الشفیع صار المشتری فی ید المشتری بمنزلۃ المشتری شراء فاسدا والاوصاف تضمن فیہ کما فی الغصب اما ھنا الملک صحیح فافترقا۔

اور اگر کافروں نے کوئی غلام گرفتار کیا پھر کسی نے اس کو حربی سے خریدا اور دار الاسلام میں لایا پھر کسی نے اس کی آنکھ پھوڑ دی اور مشتری نے اس کی دیت وصول کر لی۔ پس اگر مولائے اول اس کو لینا چاہے تو انہیں داموں کو لے سکتا ہے جتنے کو اس نے حربی سے خریدا پس داموں کے عوض لیتا تو اس وجہ سے لازم ہے کہ مفت لینے میں مشتری کا ضرر ہے اور مشتری نے جو آنکھ کی دیت وصول کی وہ نہیں لے سکتا کیونکہ غلام میں مشتری کی ملک صحیح تھی۔

(یعنی اس نے اپنی ملک میں یہ نفع حاصل کیا) پس اگر مولائے اول اس دیت کو بھی لے حالانکہ یہ مبادلہ بے فائدہ ہے پھر واضح ہو کہ آنکھ پھوٹنے کے سبب داموں میں کچھ کم نہ ہو گا کیونکہ اوصاف کے مقابل میں داموں میں سے کچھ نہیں پڑتا اور یہ صورت شفعہ سے خلاف ہے۔ اس واسطے کہ صفقہ بدل کر جب شفیع کے پاس گیا تو مشتری سے پاس یہ خریدی ہوئی چیز بمنزلہ خرید فاسد کے ہو گئی حالانکہ خرید فاسد میں اوصاف کی ضمان واجب ہوتی ہے جیسے غصب میں واجب ہوا کرتی ہے۔ (کیونکہ ملکیت تام نہیں ہے) اور یہاں جو مسئلہ مذکور ہے اس میں ملک صحیح ہے تو دونوں صورتوں میں فرق ہو گیا۔ وان اسروا عبدا فاشتراه رجل بالف درهم فاسروه ثانية وادخلوه دار الحرب فاشتراه رجل آخر بالف درهم فليس للمولى الاول ان ياخذه من الثاني بالثمن لان الاسر ما ورد على ملكه وللمشتري الاول ان ياخذه من الثاني بالثمن لان الاسر ورد على ملكه ثم ياخذه المالك القديم بالفين ان شاء لانه قام عليه بالثمنين فياخذه بهما وكذا اذا كان الماسور منه الثاني غائبا ليس للاول ان ياخذه اعتبارا بحال حضرته۔ اور اگر کافروں نے کوئی غلام قید کیا پھر اس کو کسی مسلمان نے ہزار درہم کو خریدا یعنی دارالاسلام میں لایا پھر کافروں نے دوبارہ اس غلام کو قید کر لیا اور اس کو دارالحرب میں لے گئے۔ پھر دوسرے مسلمان نے اس کو ہزار درہم کو خریدا تو مولائے اول کو یہ اختیار نہیں ہے کہ دوسرے مشتری سے اس غلام کو بعوض داموں کے لے لے۔ کیونکہ قید ہونا اس کی ملک پر وارد نہیں ہوا ہاں اول مشتری کو یہ اختیار ہے کہ دوسرے مشتری سے بعوض داموں کے لے لے کیونکہ اول مشتری کی ملک پر قید ہونا وارد آیا ہے پھر اول مشتری سے مالک اول کو اختیار ہے کہ چاہے دو ہزار کو لے لے کیونکہ مشتری اول کو دو دفعہ ہزار ہزار کو پڑا ہے۔ تو مالک اول دونوں داموں کے عوض لے گا اور اگر پہلا مشتری کہیں غائب ہو گیا تو مولائے اول کو یہ اختیار نہیں ہے کہ مشتری دوم وغیرہ سے لے جیسے مشتری اول کی حاضری میں دوسرے مشتری سے نہیں لے سکتا۔ ولا يملك علينا اهل الحرب بالغلبة مدبرينا وامهات اولادنا ومكاتبينا واحرارنا ونملك عليهم جميع ذلك لان السبب انما يفيد الملك في محله والمحل المال المباح والحر معصوم بنفسه وكذا من سواه لانه تثبت الحرية فيه من وجه بخلاف رقابهم لان الشرع اسقط عصمتهم جزاء على جنايتهم وجعلهم ارقاء ولا جناية من هؤلاء۔ اور کفار ہم پر غلبہ کر کے ہمارے مدبر و ام ولد و مکاتب و آزادوں کے مالک نہیں ہو سکتے ہیں اور ہم ان پر غالب ہو کر ان کے مدبر وغیرہ سب پر غالب ہو جاتے ہیں کیونکہ سبب ملکیت کا فائدہ اپنے محل میں دیتا ہے اور محل اس کا مال مباح ہے اور آزاد بذات خود محترم معصوم ہے اور اسی طرح ام ولد و مدبر و مکاتب بھی معصوم ہیں کیونکہ ان میں ایک وجہ سے آزادی ثابت ہو گئی بخلاف رقبۂ کفار کے کیونکہ ان کے کفر کی سزا میں شرع نے ان کی عصمت ساقط کر کے ان کو رقیق کر دیا اور ہمارے لوگوں کا کوئی جرم نہیں ہے۔

واذا ابق عبد لمسلم فدخل اليهم فاخذوه لم يملكوه عند ابي حنيفة وقالا يملكونه لان العصمة لحق المالك لقيام يده وقد زالت ولهذا لو اخذوه من دار الاسلام ملكوه وله انه ظهرت يده على نفسه بالخروج من دارنا لان سقوط اعتبارها لتحقق يد المولى عليه تمكينا له من الانتفاع وقد زالت يد المولى فظهرت يده على نفسه وصار معصوما بنفسه فلم يبق محلا للملك بخلاف المتردد لان يد المولى باقية لقيام يد اهل الدار فمنع ظهور يده واذا لم يثبت الملك لهم عند ابي حنيفة ياخذه المالك القديم بغير شيء موهوبا كان او مشترى او مغنوما قبل القسمة وبعد القسمة يؤدى عوضه من بيت المال لانه لا يمكن اعادة القسمة لتفرق الغانمين وتعذر اجتماعهم وليس له على المالك جعل

الابق لانه عامل لنفسه اذ فی زعمه انه ملكه - اگر کسی مسلمان کا مسلمان غلام بھاگ کر دارالحرب میں داخل ہوا
اس کو کافروں نے پکڑ لیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کے مالک نہ ہوں گے اور صاحبین نے کہا کہ مالک ہو جائیں
گے کیونکہ غلام کی عصمت بوجہ حق مالک کے ہے کیونکہ مالک کا قبضہ اس پر قائم ہوتا ہے - حالانکہ یہاں قبضہ
زائل ہو گیا ولہذا اگر اس کو دارالاسلام سے پکڑ لے جائیں تو بھی مالک ہو جائیں گے - اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل
یہ ہے کہ دارالاسلام سے نکلنے کی وجہ سے غلام کو اپنا ذاتی اختیار حاصل ہو گیا کیونکہ اس کا ذاتی اختیار اس سبب
سے ساقط تھا کہ اس پر مولی کا قبضہ متحقق تھا تاکہ مولی اس سے انتفاع کا قابو پاوے - اور اب یہ حال ہوا کہ مولی
کا قبضہ اس پر سے زائل ہو گیا - پس غلام کا ذاتی اختیار ظاہر ہو گیا اور اپنی ذات میں معصوم محترم ہو گیا تو
ملکیت کا محل نہیں رہا برخلاف اس غلام کے جو دارالاسلام میں مارا مارا پھرتا ہو تو وہ خود مختار نہ ہوگا۔
کیونکہ اس پر مولے کا قبضہ باقی ہے اس لئے کہ دارالاسلام والوں کا قبضہ اس پر موجود ہے - اس
نے غلام کا اختیار ظاہر ہونے کو روکا پھر جب امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کافروں کی ملک اس پر ثابت
نہ ہوئی تو مالک قدیم ہر صورت میں اس کو مفت لے لے گا - خواہ کافروں سے اس کو کوئی بطور ہبہ لائے
یا خرید لائے یا غنیمت میں قبل تقسیم کے ہو اور بعد تقسیم کے بھی مفت لے گا مگر جس کے حصہ سے لیا ہے
بیت المال سے اس کا عوض دیا جائے گا کیونکہ تقسیم دوہرانا ممکن نہیں ہے اس لئے کہ غازی لوگ متفرق
ہو گئے اور ان کا مجتمع ہونا مشکل ہے اور جو شخص اس غلام کو دارالحرب سے لایا اس کا غلام پکڑ لانے کا استحقاق
مالک قدیم پر نہیں ہے کیونکہ یہ کام اس نے اپنے واسطے کیا اس لئے کہ اپنی زعم میں اس کو وہ اپنی ملک جانتا تھا
نف سے اور اگر ذمی کا غلام اس طرح بھاگے تو بھی یہی حکم ہے - ع - وان ند بعیر الیهم فاخذوه ملکوه لتحقق
الاستیلاء اذ لا ید للعجماء لتظهر عند الخروج من دارنا بخلاف العبد علی ما ذکرنا - اور اگر ہمارا کوئی اونٹ وغیرہ
جانور بدک کر کافروں کے یہاں چلا گیا اور انہوں نے اس کو پکڑ لیا تو اس کے مالک ہو جائیں گے کیونکہ مال
مباح پر غلبہ پا لیا - اس واسطے کہ ان جانوروں کا کوئی اختیار ذاتی نہیں ہے جو ہماری ملک سے نکلنے کے
وقت ظاہر ہو جائے بخلاف غلام کے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا ہے - وان اشتراه رجل وادخله دار الاسلام فصاحبه
یاخذه بالثمن ان شاء لما بینا - اور اگر اس جانور کو کسی شخص نے حربیوں سے خریدا اور دارالاسلام میں لایا تو مالک
قدیم انہیں داموں کے عوض چاہے لے لے کیونکہ مفت لینے میں مشتری کا ضرر ہے - فان ابق عبد الیهم
وذهب معه بفرس ومتاع فاخذ المشرکون ذلک کله واشتری رجل ذلک کله واخرجه الی دار الاسلام فان المولی یاخذ العبد
بغیر شیء والفرس والمتاع بالثمن وهذا عند ابی حنیفة وقالا یاخذ العبد وما معه بالثمن ان شاء اعتبارا لحالة الاجتماع
بحالة الانفراد وقد بینا الحکم فی کل فرد - پھر اگر ہمارا کوئی غلام حربیوں کے یہاں بھاگ گیا اور اپنے ساتھ گھوڑا
اور اسباب بھی لے گیا اور کافروں نے اس کو مع گھوڑا و اسباب گرفتار کر لیا - پھر کسی شخص نے یہ
سب ان سے خریدا اور دارالاسلام میں لائے تو مولائے قدیم کو اختیار ہے کہ غلام کو مفت لے لے اور
گھوڑے و اسباب کو داموں کے عوض لے لے اور یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ اگر چاہے
تو غلام کو مع گھوڑے و اسباب کے داموں کے عوض لے لے اور یہ ان چیزوں کو مجتمع کرکے تنہا ایک ایک چیز
پر قیاس ہے اور ہم نے ہر فرد کا حکم پہلے بیان کر دیا تھا یعنی اکیلا غلام بھاگنے میں یہی حکم ہے تو مع گھوڑا ہو

اسباب بھاگنے میں بھی یہی حکم ہے۔ واذا دخل الحربی دارنا بامان واشتری عبدا مسلما وادخله دار الحرب عتق عند ابی حنیفة رح وقالا لا یعتق لان الازالة کانت مستحقة بطریق معین وهو البیع وقد انقطعت ولایة الجبر علیه فبقی فی یده عبدا ولابی حنیفة رح ان تخلیص المسلم عن ذل الکافر واجب فیقام الشرط وهو تباین الدارین مقام العلة وهو الاعتاق تخلیصا له کما یقام مضی ثلث حیض مقام التفریق فیما اذا اسلم احد الزوجین فی دار الحرب۔ اگر حربی امان لے کر ہمارے یہاں داخل ہوا اور یہاں سے کوئی مسلمان باندی غلام خرید کر دار الحرب میں لے گیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ داخل ہوتے ہی آزاد ہوجائے گا۔ اور صاحبین نے کہا کہ نہیں آزاد ہوگا اس واسطے کہ حربی کافر کی ملکیت دور کرنا ایک خاص طور پر یعنی بطور بیع کے واجب تھا۔ (یعنی حربی کافر پر جبر کیا جاتا کہ اس مسلمان غلام کو فروخت کر اور اگر انکار کرتا تو جبراً قاضی فروخت کرکے اس کے دام حربی کو دے دیتا۔ ع) اور اب حال یہ ہے کہ حربی پر جبر کرنے کا اختیار جاتا رہا تو یہ غلام اس کے قبضہ میں مملوک رہ گیا اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مسلمان کو کافر کی ذلت سے نکالنا واجب ہے تو شرط کو یعنی دونوں ملکوں کی جدائی کو بجائے علت کے قرار دیا جائے گا۔ یعنی آزاد کردینا تاکہ غلام مذکور اس کی ذلت سے چھوٹ جائے جیسے درصورتیکہ دار الحرب میں عورت یا اس کا شوہر مسلمان ہوگیا تو تین حیض گذر جانے کو بجائے طلاق دینے کے قائم کرتے ہیں تاکہ زوجہ مسلمہ یا شوہر مسلمان اپنے سابق کافر سے چھوٹے۔ واذا اسلم عبد الحربی ثم خرج الینا او ظهر علی الدار فهو حر وکذلک اذا خرج عبیدهم الی عسکر المسلمین فهم احرار لما روی ان عبیدا من عبید الطائف اسلموا وخرجوا الی رسول الله علیه السلام فقضی بعتقهم وقال هم عتقاء الله ولانه احرز نفسه بالخروج الینا مراغما لمولاه او بالالتحاق بمنعة المسلمین اذا ظهر علی الدار واعتبار یده اولی من اعتبار ید المسلمین لانها اسبق ثبوتا علی نفسه فالحاجة فی حقه الی زیادة توکید وفی حقهم الی اثبات الید ابتداء فکانت اولی۔

اور اگر کافر حربی کا غلام مسلمان ہوکر ہمارے یہاں نکل آیا یا دین تھا کہ مسلمانوں نے دار الحرب پر غلبہ پایا تو یہ آزاد ہے اور اسی طرح اگر حربیوں کے غلام لوگ نکل کر مسلمانوں کے لشکر میں آگئے تو سب آزاد ہیں کیونکہ روایت ہے کہ اہل طائف کے کئی غلام نکل کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لشکر میں آگئے تھے تو آپ نے ان کی آزادی کا حکم دیا اور فرمایا کہ یہ اللہ تعالیٰ کے آزاد کئے ہوئے ہیں۔ رواہ احمد وابن ابی شیبہ والبیہقی والطبرانی ورواہ ابوداؤد مرسلاً۔ اور اس دلیل سے کہ غلام مسلم نے اپنے مولیٰ کو ترک کرکے ہمارے یہاں آنے سے اپنی ذات کو محفوظ کرلیا یا جب دار الحرب پر غلبہ ہوا تو مسلمانوں کے لشکر میں مل جانے سے محفوظ ہوگیا اور اس کا قبضہ اپنی ذات پر اعتبار کرنا اولیٰ ہے بہ نسبت اس کے کہ مسلمانوں کا اس پر قبضہ ثابت کیا جائے کیونکہ اس کا قبضہ اپنی ذات پر پہلے ہوچکا تو اس قبضہ کی صرف مضبوط ہونے کی ضرورت ہے اور مسلمانوں کے قبضہ میں ابتدائے ثبوت کی حاجت ہے تو غلام کا اپنا ذاتی قبضہ اولیٰ ہے۔

باب المستامن

یہ باب مستامن کے بیان میں ہے۔ خواہ از جانب کفر ہو یا اسلام ہو۔ مستامن وہ شخص جو امان لے کر آیا پس اگر حربیوں میں سے کوئی شخص امان لے کر ہمارے یہاں آیا یا ہمارے یہاں سے کوئی تاجر امان لے کر حربیوں کے یہاں گیا تو وہ مستامن ہے اس کو غدر و خیانت روا نہیں ہے۔ واذا دخل المسلم دار الحرب تاجرا فلا یحل له ان یتعرض بشیٔ من اموالهم ولا من دمائهم لانه ضمن ان لا یتعرض لهم بالاستیمان فالتعرض بعد ذلک یکون غدرا والغدر حرام الا اذا غدر بهم ملکهم فاخذ اموالهم او حبسهم او فعل غیره بعلم الملک ولم یمنعه لانهم هم الذین نقضوا العهد بخلاف الاسیر لانه غیر مستامن فیباح له التعرض وان اطلقوه طوعا۔

اگر کوئی مسلمان بغرض تجارت دار الحرب میں داخل ہوا تو اس کو حلال نہیں ہے کہ کافروں کے مالوں یا جانوں سے کچھ تعرض کرے کیونکہ اس نے امان لینے سے یہ عہد کر لیا کہ کافروں سے تعرض نہیں کرے گا تو اس کے بعد تعرض کرنا غدر ہے اور غدر کرنا بالاجماع حرام ہے لیکن اگر مسلمان تاجر کے ساتھ کفار کے بادشاہ نے غدر کیا کہ ان کے اموال چھین لئے یا ان کو قید کیا یا بادشاہ کی واقفیت میں دوسرے کافروں نے ایسا کیا اور بادشاہ نے نہیں روکا تو مسلمان تاجر پر عہد نہیں رہا کیونکہ کافروں نے خود عہد توڑا بخلاف اس کے اگر کفار کسی مسلمان کو قید کر کے لے گئے تو وہ جو چاہے کرے کیونکہ اس نے امان کا عہد نامہ نہیں کیا ہے پس اس کو ہر طرح کا تعرض مباح ہے اگرچہ کافروں نے اس کو اپنی خوشی سے رہا کیا ہو۔ فان غدر بهم اعنی التاجر فاخذ شیئا وخرج به ملکه ملکا محظورا لورود الاستیلاء علی مال مباح الا انه حصل بسبب الغدر فاوجب ذلک خبثا فیه فیؤمر بالتصدق به وهذا لان الحظر لغیره لا یمنع انعقاد السبب علی ما بیناه ۔ اور اگر مسلمان تاجر نے کافروں کے ساتھ اپنی جانب سے غدر کر کے ان کی کوئی چیز لی اور دار الاسلام میں نکال لایا تو اس کا مالک ہوگیا مگر ملک ممنوع ہے۔ اس واسطے کہ غلبہ تو مال مباح پر ثابت ہے لیکن وہ بسبب غدر کے حاصل ہوا تو اس نے اس مال میں ایک خبث پیدا کر دیا تو اس کو صدقہ کر دینے کا حکم دیا جائے گا اور یہ اس واسطے ہے کہ حرمت بذریعہ خارج ہونا اس امر کو منع نہیں کرتا کہ سبب پیدا ہو جاوے چنانچہ ہم شروع باب استیلاء الکفار میں بیان کر چکے۔ واذا دخل المسلم دار الحرب بامان فادانه حربی او ادان هو حربیا او غصب احدهما صاحبه ثم خرج الینا واستامن الحربی لم یقض لواحد منهما علی صاحبه بشیٔ اما الادانة فلان القضاء یعتمد الولایة ولا ولایة وقت الادانة اصلا ولا وقت القضاء علی المستامن لانه ما التزم حکم الاسلام فیما مضی من افعاله وانما التزم ذلک فی المستقبل واما الغصب فلانه صار ملکا للذی غصبه واستولی علیه لمصادفته مالا غیر معصوم علی ما بیناه وکذلک لو کانا حربیین فعلا ذلک ثم خرجا مستامنین لما قلنا ۔

اگر مسلمان دار الحرب میں امان لے کر داخل ہوا پھر وہاں کسی حربی نے اس کو ادھار دیا یا اس نے کسی حربی کو ادھار دیا یا ایک نے دوسرے سے کچھ غصب کر لیا پھر مسلمان دار الحرب سے دار الاسلام کو نکل آیا پھر وہ حربی امان لے کر دار الاسلام میں آیا تو دونوں میں سے دوسرے کے واسطے کچھ حکم نہ دیا جائے گا۔ پس

ادھار کی صورت میں اس واسطے کچھ حکم جاری ہوگا کہ حکم قاضی اس وقت نافذ ہوتا ہے کہ جب اس کو ولایت حاصل ہو حالانکہ ادھار لین دین کے وقت، قاضی کو کچھ ولایت حاصل نہ تھی اور حکم قضاء دینے کے وقت بھی قاضی کو اس حربی پر جو مال لے کر آیا ہے ولایت نہیں حاصل ہے کیونکہ حربی مستامن نے اپنے گذشتہ افعال کی بابت اپنے اوپر حکم اسلام لازم نہیں کیا بلکہ صرف آئندہ زمانے کے افعال کی بابت یہ التزام کیا ہے رہا غصب کا معاملہ تو غصب کی ہوئی چیز غاصب کی ملک ہوگئی جبکہ غصب کر کے وہ اس پر غالب ہو گیا کیونکہ اس کا غصب ایسے مال پر واقع ہوا جو مال محترم نہیں ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے۔ (یعنی دار الحرب کے لوگ اور ان کا مال اور وہ جگہ قابل ملکیت اور غیر محترم ہے)۔

اسی طرح اگر دو حربیوں نے باہم ایسا کیا ہو پھر دونوں امان لے کر ہمارے یہاں آئے اور ہمارے قاضی کے یہاں مقدمہ پیش کیا، تو قاضی کچھ حکم نہیں کرے گا کیونکہ حکم قضاء باعتماد ولایت ہے نہ سے یعنی قاضی کو یہ ولایت حاصل ہو کہ اس کا حکم ان لوگوں پر نافذ ہونا چاہئے۔ حالانکہ جہاں حربیوں نے معاملہ کیا ہے وہ دار الحرب ہے وہاں قاضی کی ولایت نہیں ہے اور یہ اس وقت حکم ہے کہ مسلمان کا ساتھی حربی یا دونوں حربی مسلمان ہو کر نہیں آئے بلکہ صرف امان لے کر آئے ہیں۔ ولو خرجا مسلمين قضي بالدين بينهما ولم يقض بالغصب اما المداينة فلانها وقعت صحيحة لوقوعها بالتراضي والولاية ثابتة حالة القضاء لالتزامهما الاحكام بالاسلام واما الغصب فلما بينا انه ملكه ولاخبث في ملك الحربي حتى يؤمر بالرد۔ اور اگر دونوں حربی مسلمان ہو کر دار الاسلام میں نکل آئے تو ان دونوں کے درمیان قرضہ کو حکم کیا جائے گا یعنی قرضدار ادا کرے اور غصب کا حکم نہیں کیا جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قرضہ کا باہمی لین دین تو صحیح واقع ہوا تھا کیونکہ وہ باہمی رضامندی سے ہوا اور قاضی کو بروقت فیصلہ کے دونوں پر ولایت حاصل ہے کیونکہ مسلمان ہو کر ان دونوں نے احکام اسلام کا التزام کیا اور غصب میں حکم نہ دینا بوجہ مذکورۂ بالا ہے کہ اس حالت میں غصب کرنے والا حربی دوسرے حربی کے مال مغصوب کا مالک ہو گیا اور حربی کی ملک میں کوئی ناپاکی نہیں ہے تاکہ اس کو پھیرنے کا حکم دیا جائے۔ واذا دخل المسلم دار الحرب بامان فغصب حربيا ثم خرجا مسلمين امر برد الغصب ولم يقض عليه اما عدم القضاء فلما بينا انه ملكه واما الامر بالرد فمراده الفتوى به فلانه فسد الملك لما يقارنه من المحرم وهو نقض العهد۔ اور اگر کوئی مسلمان امان لے کر دار الحرب میں گیا اور اس نے کسی حربی کا کوئی مال غصب کیا پھر وہ حربی بھی مسلمان ہو کر دونوں دار الاسلام میں آئے تو مسلمان کو از راہ دیانت کہا جائے گا کہ اس کا مال مغصوبہ واپس کر دے مگر قاضی اس پر حکم نہیں کرے گا۔ پس قاضی کا حکم نہ کرنا تو اسی وجہ سے ہے جو اوپر مذکور ہوئی کہ مسلمان اس مال محترم کا مالک ہو گیا اور رہا مسلمان کو یہ فتویٰ دینا کہ وہ واپس کر دے تو یہ اس وجہ سے کہ ملکیت بطور فاسد ہوگی کیونکہ نقض عہد جو حرام ہے اس کے ساتھ ملا ہوا ہے۔ واذا دخل مسلمان دار الحرب بامان فقتل احدهما صاحبه عمدا او خطأ فعلى القاتل الدية في ماله وعليه الكفارة في الخطأ اما الكفارة فلاطلاق الكتاب والدية لان العصمة الثابتة بالاحراز بدار الاسلام لاتبطل بعارض الدخول بالامان وانما لايجب القصاص لانه لايمكن استيفاؤه الا بمنعة ولامنعة بدون الامام وجماعة المسلمين ولم يوجد ذلك في دار الحرب وانما تجب الدية في ماله في العمد لان العواقل لاتعقل العمد وفي الخطأ لانه لاقدرة لهم على الصيانة مع تباين الدارين والوجوب عليهم على اعتبار تركها۔ اگر دو

مسلمان امان لے کر دار الحرب میں داخل ہوئے پھر وہاں ایک نے دوسرے کو عمداً یا خطاء سے قتل کیا تو قاتل پر مقتول کی دیت خاص قاتل کے مال پر واجب ہوگی یعنی مددگار برادری کو نہیں اٹھانا دے گی اور خطا کی صورت میں اس پر کفارہ بھی واجب ہوگا (یعنی قتل عمد میں بھی قصاص ساقط ہوگا) پس خطا میں کفارہ واجب ہونا بدلیل اطلاق کتاب ہے (یعنی کتاب الٰہی میں قتل خطا میں مطلقاً کفارہ واجب فرمایا یعنی کوئی دار الاسلام کی خصوصیت نہیں ہے چنانچہ فرمایا ومن قتل مومنا خطاء فتحریر رقبة مومنة الآیة۔ یعنی جس نے کسی مومن کو خطاء سے قتل کیا تو اس پر ایک مومن بردہ آزاد کرنا واجب ہے الخ۔ پس دار الاسلام میں یہ خطا ہو یا دار الحرب میں ہو اس پر ایک بردہ آزاد کرنا واجب ہوا) اور رہا دیت واجب ہونا یعنی قصاص ساقط ہو کر دیت لازم ہونا اس وجہ سے ہے کہ مقتول کے واسطے جو عصمت جانی دار الاسلام میں حاصل تھی وہ دار الحرب میں امان لے کر جانے سے باطل نہ ہوئی (تو اس کا خون رائگاں نہ ہوگا بلکہ دیت واجب ہوگی) اور قصاص اس وجہ سے لازم نہ ہوگا کہ قصاص لینا بغیر منعت وقوت کے ممکن نہیں اور منعت بدون امام وجماعت مسلمین کے حاصل نہ ہوگی اور دار الحرب میں یہ بات نہیں پائی جاتی (اور قاضی خان نے ذکر کیا کہ یہ قول ابی حنیفہؒ ہے اور صاحبین نے کہا کہ عمداً قتل کی صورت میں قاتل پر قصاص ہے اور یہی امام شافعی و مالک و احمد کا قول ہے) اور یہ جو فرمایا کہ دیت قاتل کے مال میں در صورت قتل عمد کے واجب ہوگی تو یہ اس واسطے کہ عاقلہ یعنی مددگار برادری قتل عمد کا جرمانہ اپنے اوپر نہیں برداشت کرتی ہے اور خطا کی صورت میں اگرچہ برداشت کرتی ہے لیکن یہاں ان پر دیت نہ ہوگی۔ کیونکہ دیت ان پر اس سبب سے واجب ہوتی ہے کہ انہی خطاوار کی حفاظت نہ چھوڑیں حالانکہ یہاں ملک دوسرا ہے یعنی دار الحرب ہے جہاں ان کو حفاظت کی طاقت نہیں ہے فـ تو ان پر دیت بھی نہ ہوگی۔ قـ وان کانا اسیرین فقتل احدھما صاحبہ او قتل مسلم تاجرا اسیرا فلا شیٔ علی القاتل الا الکفارۃ فی الخطاء عند ابی حنیفۃؒ وقالا فی الاسیرین الدیۃ فی الخطاء والعمد لان العصمۃ لا تبطل بعارض الاسر کما لا تبطل بعارض الاستیمان علی ما بیناہ وامتناع القصاص لعدم المنعۃ وتجب الدیۃ فی مالہ لما قلنا ولابی حنیفۃؒ ان بالاسر صار تبعا لھم لصیرورتہ مقھورا فی ایدیھم ولھذا یصیر مقیما باقامتھم ومسافرا بسفرھم فیبطل بہ الاحراز اصلا وصار کالمسلم الذی لم یھاجر الینا وخص الخطاء بالکفارۃ لانہ لا کفارۃ فی العمد عندنا۔ اور اگر دونوں مسلمان جو دار الحرب میں داخل کئے گئے قیدی ہوں پس ایک نے دوسرے کو قتل کیا یا مسلمان تاجر نے جا کر مسلمان قیدی کو قتل کیا تو ابو حنیفہ کے نزدیک قاتل پر کچھ واجب نہیں ہے سوائے اس کے کہ اگر قتل بخطا ہو تو کفارہ واجب ہے۔ اور صاحبین نے کہا کہ دونوں قیدیوں کی صورت میں دیت واجب ہوگی۔ خواہ قتل بخطا ہو یا بعمد ہو اس واسطے کہ قید ہونے کی وجہ سے اس کی عصمت باطل نہیں ہوگی جیسے امان لے کر جانے سے وہ معصوم رہتا ہے چنانچہ اوپر بیان ہوا۔ پس قصاص ممتنع ہونا اس وجہ سے کہ منعت نہیں ہے اور دیت قاتل کے مال میں واجب ہوگی کیونکہ مددگار برادری قتل عمد کا جرمانہ نہیں اٹھاتے اور قتل خطا میں وہاں حفاظت نہیں کر سکتے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ قیدی بوجہ قید ہونے کے اہل حرب کے تابع ہو گیا کیونکہ وہ ان کے ہاتھوں میں مغلوب ہے اس واسطے جہاں وہ مقیم ہوں یہ بھی مقیم ہو جائے گا۔ اور جب وہ سفر کریں یہ بھی مسافر ہو جائے گا تو اس سے اپنے نفس کی ضمانت جاتی رہی اور مثل ایسے مسلمان کے ہو گیا جو دار الحرب میں اسلام لا کر ہجرت کر کے ہمارے یہاں نہیں آیا اور کفارہ صرف قتل خطا کے ساتھ مخصوص کیا۔ اس واسطے کہ ہمارے نزدیک قتل عمد میں کفارہ نہیں ہے فـ واضح ہو کہ مسئلہ سابق میں۔

جو قاضی خاں نے صاحبین سے نقل کیا وہ مقتضی ہے کہ یہاں دونوں قیدیوں کی صورت میں بھی قتل عمد میں قصاص واجب ہو۔ کما فی الفتح۔ حالانکہ قصاص نہیں بلکہ دیت منصوص ہے لہٰذا ظاہر ہوتا ہے کہ مسئلہ سابق میں اختلاف نہیں ہے اسی واسطے شیخ مصنفؒ نے کچھ بیان نہیں کیا واللہ تعالیٰ اعلم۔

فصل

حربی مستامن کے احکام کا بیان ۔ قال واذا دخل الحربی الینا مستامنا لم یمکن ان یقیم فی دارنا سنة ویقول له الامام ان اقمت تمام السنة وضعت علیك الجزیة والاصل ان الحربی لا یمکّن من اقامة دائمة فی دارنا الا بالاسترقاق او الجزیة لانه یصیر عینا لهم وعونا علینا فیلتحق المضرة بالمسلمین ویمکن من الاقامة الیسیرة لان فی منعها قطع المیرة والجلب وسد باب التجارة ففصلنا بینهما بسنة لانها مدة تجب فیها الجزیة فیکون الاقامة لمصلحة الجزیة ثم ان رجع بعد مقالة الامام قبل تمام السنة الی وطنه فلا سبیل علیه وان مکث سنة فهو ذمی لانه لما اقام سنة بعد تقدم الامام الیه صار ملتزما للجزیة فیصیر ذمیا وللامام ان یوقت فی ذلك ما دون السنة کالشهر والشهرین۔ اگر کوئی حربی ہمارے یہاں امان لے کر داخل ہوا تو اس کو یہ قابو نہ دیا جائے گا کہ ہمارے یہاں ایک سال ٹھہرے اور امام اس سے فرما دے گا کہ اگر تو پورے سال بھر رہا تو میں تجھ پر جزیہ رکھوں گا۔ اور اصل اس باب میں یہ ہے کہ حربی کو دار الاسلام میں دائمی اقامت کا قابو نہیں دیا جائے گا مگر بطور غلام بنانے یا جزیہ باندھنے کہ کیونکہ حربیوں کے واسطے یہ شخص جاسوس اور ہم پر ان کا مددگار ہو جائے گا۔ تو مسلمانوں کو مضرت پہنچے گی اور تھوڑے دن ٹھہرنے کا اس کو قابو دیا جائے گا کیونکہ اس کے منع کرنے میں اناج و دیگر چیزوں کی رسد منقطع ہوگی اور تجارت کا دروازہ بند ہو جائے گا۔ پس ہم نے تھوڑی مدت اور بہت مدت میں ایک سال کا فصل رکھا ہے کیونکہ یہ ایسی مدت ہے کہ اس میں جزیہ واجب ہوتا ہے پس اقامت بمصلحت جزیہ ہوگی۔ پھر امام کے کہنے کے بعد وہ ایک سال سے پہلے اپنے وطن کو چلا گیا تو اس پر جزیہ کی کوئی راہ نہیں ہے اور اگر ایک سال تک ٹھہرا تو وہ ذمی ہے یعنی پھر اپنے وطن نہیں جانے پاوے گا کیونکہ امام نے اس سے پیشتر کہہ دیا پھر جب وہ ٹھہرا تو اس نے اپنے اوپر جزیہ لازم کیا تو ذمی ہو گیا۔ اور امام کو اختیار ہے کہ سال سے کم مدت میں کوئی وقت خاص مثلاً ایک یا دو مہینہ مقرر کر دے۔ واذا اقامها بعد مقال الامام یصیر ذمیا لما قلنا۔ اور جب بعد گفتگوئے امام کے وہ سال بھر تک ٹھہرا تو وہ ذمی ہو جائے گا بدلیل مذکورہ بالا کہ اس نے اپنے اوپر جزیہ کا التزام کر لیا۔ ثم لا یترك ان یرجع الی دار الحرب۔ پھر وہ دار الحرب میں چلے جانے کے واسطے نہیں چھوڑا جائے گا۔ لان عقد الذمة لا ینقض۔ کیونکہ عقد ذمہ نہیں توڑا جاتا ہے کیف وان فیه قطع الجزیة وجعل ولده حربا علینا وفیه مضرة بالمسلمین۔ اور کیونکر چھوڑا جاوے حالانکہ ایسا کرنے میں جزیہ گھٹ جائے گا اور اس کی اولاد ہمارے اوپر لڑائی کرنے والی ہوگی حالانکہ اس میں مسلمانوں کے حق میں ضرر ہے۔ فان دخل الحربی دارنا بامان فاشتری ارض خراج فاذا وضع علیه الخراج فهو ذمی لان خراج الارض بمنزلة خراج الراس فاذا التزمه صار ملتزما المقام فی دارنا اما بمجرد الشراء لا یصیر ذمیا لانه قد یشتریها للتجارة واذا لزمه خراج الارض فبعد ذلك تلزمه الجزیة لسنة مستقبلة لانه یصیر ذمیا بلزوم الخراج فتعتبر المدة من وقت وجوبه وقوله فی الکتاب فاذا وضع علیه الخراج فهو ذمی تصریح بشرط الوضع فیتخرج علیه احکام جمة فلا نغفل عنه۔ پس اگر کوئی حربی امان لے کر دار الاسلام میں داخل ہوا پس اس نے یہاں کوئی زمین خراجی خریدی۔ پس جب حربی پر خراج باندھا گیا تو وہ ذمی ہو گیا کیونکہ خراج زمین بمنزلہ اس کے جزیہ کے ہے۔ پس جب اس نے خراج کو اپنے اوپر لازم کیا تو دار الاسلام

میں رہنے کا التزام کیا مگر خالی زمین خریدنے سے وہ ذمی نہ ہو جائے گا کیونکہ زمین کبھی واسطے تجارت کے خریدی جاتی ہے اور جب ذمی پر خراج زمین لازم لایا تو اس کے بعد اس پر آئندہ سال کے واسطے جزیہ ذاتی لازم آوے گا کیونکہ خراج لازم ہونے سے وہ ذمی ہو جائے گا۔ پس جب سے جزیہ لازم ہوا اسی وقت سے مدت معتبر ہوگی۔ اور کتاب میں جو یہ فرمایا ہے کہ پھر جب اس پر خراج باندھا گیا تو وہ ذمی ہوگیا اس کلام میں صریح یہ شرط ہے کہ جزیہ باندھے جانے پر ذمی ہوگا یعنی اس سے پہلے اس پر ذمی ہونے کا حکم نہ دیا جائے گا پس اسی پر بہت سے احکام نکلتے ہیں تو اس کو بھولنا نہ چاہیے۔ واذا دخلت حربیۃ بامان فتزوجت ذمیا صارت ذمیۃ لانہا التزمت المقام تبعا للزوج واذا دخل حربی بامان فتزوج ذمیۃ لم یصر ذمیا لانہ یمکنہ ان یطلقہا فیرجع الی بلدہ فلم یکن ملتزما المقام۔ اور اگر کوئی حربیہ عورت امان لے کر ہمارے یہاں داخل ہوئی پھر اس نے ہمارے یہاں کے کسی ذمی مرد سے نکاح کر لیا تو وہ ذمیہ ہوگئی کیونکہ اس نے اپنے شوہر کے تابع ہو کر یہاں رہنے کا التزام کر لیا یعنی ذمیہ ہوگئی اور اگر کوئی مرد حربی امان لے کر ہمارے یہاں داخل ہوا اور جائے ذمیوں میں سے کسی ذمیہ عورت سے نکاح کیا تو وہ ذمی نہ ہو جائے گا کیونکہ اس کو اختیار ہے کہ عورت کو طلاق دے کر اپنے ملک کو واپس جائے تو اس نکاح سے اس نے اپنے اوپر یہاں رہنے کا التزام نہیں کیا۔ ولو ان حربیا دخل دارنا بامان ثم عاد الی دار الحرب وترک ودیعۃ عند مسلم او ذمی او دینا فی ذمتہم فقد صار دمہ مباحا بالعود لانہ ابطل امانہ وما فی دار الاسلام من مالہ علی خطر۔ اور اگر کوئی حربی امان لے کر ہمارے ملک میں داخل ہوا پھر دار الحرب کو لوٹ گیا اور دار الاسلام میں کوئی ودیعت کسی مسلمان یا ذمی کے پاس چھوڑی یا اپنا کچھ قرضہ چھوڑا پس بغیر امان کے دار الحرب سے لوٹ آیا تو اب اس کا خون مباح ہے کیونکہ وہ اپنی امان مٹا چکا ہے اور دار الاسلام میں جو کچھ اس کا مال ہے وہ خطرہ میں ہے یعنی یہ مال اس کے واسطے اب موجب امان یا استحقاق نہیں ہو سکتا ہے۔ فان اسر او ظہر علی الدار فقتل سقطت دیونہ وصارت الودیعۃ فیأ اما الودیعۃ فلانہا فی یدہ تقدیرا لان ید المودع کیدہ فیصیر فیأ تبعا لنفسہ واما الدین فلان اثبات الید علیہ بواسطۃ المطالبۃ وقد سقطت ویدمن علیہ اسبق الیہ من ید العامۃ فیختص بہ۔ پھر اگر یہ حربی قید کیا گیا یا مسلمان کے دار الحرب پر غالب ہونے میں قتل کیا گیا تو اس کے قرضہ ساقط ہوگئے اور اس کی ودیعت مال غنیمت ہوگئی کیونکہ ودیعت تو فی الحقیقت اس کے ہاتھ میں ہے کیونکہ دار الاسلام میں جس کے پاس ودیعت رکھ گیا تھا اس کا قبضہ بمنزلہ خود حربی کے قبضہ کے ہے تو جیسے وہ خود غنیمت ہوگیا اس کے تابع ہو کر ودیعت بھی غنیمت ہوگئی۔ اب رہا قرضہ جو دار الاسلام میں کسی قرضدار پر ہے اس کا ساقط ہونا اس وجہ سے ہے کہ اس پر قبضہ ثابت ہونا بواسطہ مطالبہ کے ہوتا ہے اور حربی کا مطالبہ ساقط ہوگیا۔ پھر جس شخص پر قرضہ ہے اس کا قبضہ بہ نسبت عام مسلمانوں کے قبضہ کے اس مال پر پہلے سے ہے تو اسی کے ساتھ یہ خاص رہے گا۔ وان قتل ولم یظہر علی الدار فالقرض والودیعۃ لورثتہ وکذلک اذا مات لان نفسہ لم تصر مغنومۃ فکذلک مالہ وہذا لان حکم الامان باق فی مالہ فیرد علیہ او علی ورثتہ من بعدہ۔ اور اگر یہ حربی صرف قتل کیا گیا اور مسلمان لوگ دار الحرب پر غالب نہیں ہوئے تو اس کا قرض و ودیعت جو کچھ دار الاسلام میں ہے اس کے وارثوں کی میراث ہوگی اور اسی طرح اگر وہ خود مر گیا تو بھی یہی حکم ہے۔ کیونکہ جب اس کی ذات مال غنیمت نہ ہوئی تو اس کا مال بھی غنیمت نہ ہوا کیونکہ دار الاسلام میں آنے کے واسطے جو اس نے امان لی تھی وہ اس کے مال کے حق میں باقی ہے۔ لہذا اس کا قرضہ یا ودیعت اس کو یا اس کے بعد اس کے وارثوں کو واپس دی جائے گی۔ قال وما اوجف المسلمون علیہ من اموال اہل الحرب بغیر قتال یصرف فی مصالح المسلمین کما یصرف الخراج قالوا ہو مثل الاراضی التی اجلوا اہلہا عنہا والجزیۃ ولا خمس

فی ذلک وقال الشافعی یخمس اعتبارا بالغنیمۃ ولنا ما روی انہ علیہ السلام اخذ الجزیۃ وکذا عمر ومعاذ رضی اللہ عنہما ووضع فی بیت المال ولم یخمس ولانہ مال ماخوذ بقوۃ المسلمین من غیر قتال بخلاف الغنیمۃ لانہ مملوک بمباشرۃ الغانمین وبقوۃ المسلمین فاستحق الخمس بمعنی واستحقہ الغانمون بمعنی وفی ہذا السبب واحد وہو ما ذکرناہ فلا معنی لایجاب الخمس۔ غازیان اسلام نے تاخت کر کے جو اموال کفار بغیر قتال کے حاصل کئے وہ مسلمانوں کی مصلحتوں میں صرف کئے جائیں گے جیسے خراج صرف کیا جاتا ہے اور ہمارے مشائخؒ نے فرمایا کہ یہ اموال مثل ان اراضی کے جہاں سے لوگوں کو نکال دیا اور مثل جزیہ کے ہیں اور ان میں سے پانچواں حصہ نہیں لیا جائے گا۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ جزیہ و اراضی و اخراج سب میں پانچوں حصہ لیا جائے گا بقیاس غنیمت کے یعنی جیسے غنیمت میں سے لیا جاتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مجوس ہجر سے جزیہ لیا۔ اور حضرت عمرؓ نے اہل سواد سے اور حضرت معاذؓ نے اہل یمن سے جزیہ لیا اور یہ سب بیت المال میں رکھا گیا اور اس میں سے پانچواں حصہ نہیں لیا گیا۔ رواہ ابوداؤد۔

اور اس دلیل سے کہ یہ ایسا مال ہے جو مسلمانوں کی رعب و قوت سے بدون قتال حاصل ہوا برخلاف غنیمت کے کیونکہ مال غنیمت تو غازیوں کی لڑائی اور مسلمانوں کی قوت سے حاصل ہوتا ہے۔ پس اس میں سے بنظر رعب کے پانچویں حصہ کا استحقاق ہوتا ہے اور بنظر قتال کے باقی کے مستحق مجاہدین ہوتے ہیں اور اس مال میں جو بغیر قتال حاصل ہوا صرف ایک ہی سبب ہے یعنی مسلمانوں کے رعب سے حاصل ہونا تو اس میں پانچواں حصہ واجب کرنے کے کچھ معنی نہیں۔ واذا دخل الحربی دارنا بامان ولہ امرأۃ فی دار الحرب واولاد صغار وکبار ومال اودع بعضہ ذمیا وبعضہ حربیا وبعضہ مسلما فاسلم ہہنا ثم ظہر علی الدار فذلک کلہ فیئ اما المرأۃ واولادہ الکبار فظاہر لانہم حربیون کبار ولیسوا باتباع وکذلک ما فی بطنہا لو کانت حاملا لما قلنا من قبل واما الاولاد الصغار فلان الصغیر انما یصیر مسلما تبعا لاسلام ابیہ اذا کان فی یدہ وتحت ولایتہ ومع تباین الدارین لا یتحقق ذلک وکذا اموالہ لا تصیر محرزۃ باحرازہ نفسہ لاختلاف الدارین فبقی الکل فیئا وغنیمۃ۔ اور اگر حربی امان لے کر ہمارے یہاں داخل ہوا حالانکہ دار الحرب میں اس کی زوجہ اولاد صغیر و کبیر ہے اور اس کا مال جس میں سے تھوڑا کسی ذمی کے پاس اور تھوڑا کسی حربی کے پاس اور تھوڑا کسی مسلمان کے پاس ودیعت رکھا ہے پھر وہ حربی دار الاسلام میں مسلمان ہوگیا پھر غازیوں نے دار الحرب پر غلبہ پایا تو اس حربی کا کل مال غنیمت ہوگا۔ پس زوجہ اور اولاد بالغ کا غنیمت ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ دوسرے حربی کفار بالغ ہیں اور حربی کے مسلمان ہونے میں حربی کے تابع نہیں ہوسکتے اور اسی طرح اگر حربی کی زوجہ حاملہ ہو تو پیٹ کا بچہ بھی غنیمت ہوگا کیونکہ جب تک پیدا ہو کر جدا نہیں ہوا تب تک اپنی ماں کا جزو ہے اور رہی اس کی اولاد صغیر تو وہ اپنے باپ کی تابع ہو کر مسلمان جب ہی شمار ہوگی کہ باپ کے قبضہ اور ولایت میں ہو حالانکہ باپ یہاں دار الاسلام میں ہے اور اولاد صغیر دار الحرب میں ہے تو دونوں حکومتوں کی جدائی کے ساتھ اولاد صغیر کا تابع مسلمان ہونا نہیں ہوسکتا ہے اور اسی طرح حربی کے مسلمان ہو کر اپنی جان کے محفوظ کرنے سے اس کے مال محفوظ نہ ہوں گے۔ کیونکہ دونوں ملک جدا ہیں یعنی وہ خود دار الاسلام میں ہے اور اس کے اموال دار الحرب میں ہیں تو یہ سب غنیمت ہوں گے۔ وان اسلم فی دار الحرب ثم جاء فظہر علی الدار فاولادہ الصغار احرار مسلمون تبعا لابیہم لانہم کانوا تحت ولایتہ حین اسلم اذ الدار واحدۃ وما کان من مال اودعہ مسلما او ذمیا فہو لہ لانہ فی ید محترمۃ ویدہ کیدہ وما سوی ذلک فیئ اما المرأۃ واولادہ الکبار فلما قلنا واما المال الذی فی ید الحربی فلانہ لم یصر معصوما لان ید الحربی لیست یدا محترمۃ۔ اور اگر یہ حربی پہلے دار الحرب میں مسلمان ہوا پھر دار الاسلام میں آیا۔ پھر مجاہدین اس ملک پر

غالب ہوئے تو اس کی اولاد صغیر اپنے باپ کی تابع ہو کر آزاد مسلمان ہیں کیونکہ اسلام لانے کے وقت اس کی ولایت رہی تھی۔ اس لئے کہ ملک واحد ہے یعنی باپ اور یہ اولاد دونوں دار الحرب میں ہیں اور اس کے مال میں سے جو کچھ اس نے کسی مسلمان یا ذمی کے پاس رکھا تو یہ اسی کا ہے کیونکہ وہ محترم قبضہ میں ہے اور نائب کا قبضہ بمنزلہ اس کے ذاتی قبضہ کے ہے۔ اور ماسوائے مذکورۂ بالا کے باقی سب مال غنیمت ہے پس زوجہ اور اولاد کبیر کا مملوک ہوتا اس وجہ سے کہ یہ لوگ بالغ حربی ہیں۔ اور اس کے تابع نہیں ہو سکتے ہیں رہا اس کا وہ مال جو کسی حربی کے قبضہ میں ہو تو وہ غنیمت اس وجہ سے ہے کہ وہ مال محترم نہیں ہوا اس واسطے کہ حربی کو قبضۂ محترمہ حاصل نہیں ہے۔ واذا اسلم الحربی فی دار الحرب فقتله مسلم عمدا او خطاء وله ورثة مسلمون هناك فلا شئ عليه الا الكفارة فی الخطاء وقال الشافعیؒ تجب الدية فی الخطاء والقصاص فی العمد لانه اراق دما معصوما لوجود العاصم وهو الاسلام لكونه مستجلبا للكرامة وهذا لان العصمة اصلها المؤثمة لحصول اصل الزجر بها وهی ثابتة اجماعا والمقومة كمال فيه لكمال الامتناع به فيكون وصفا فيه فيتعلق بما علق به الاصل ولنا قوله تعالٰی فان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة الاٰية جعل التحرير كل الموجب رجوعا الٰی حرف الفاء او الٰی كونه كل المذكور فينتفی غيره ولان العصمة المؤثمة بالاٰدمية لان الاٰدمی خلق متحملا اعباء التكاليف والقيام بها بحرمة التعرض والاموال تابعة لها اما المقومة فالاصل فيها الاموال لان التقوم يؤذن بجبر الفائت وذلك فی الاموال دون النفوس لان من شرط التماثل وهو فی المال دون النفس فكانت النفوس تابعة ثم العصمة المقومة فی الاموال بالاحراز بالدار لان العزة بالمنعة فكذلك فی النفوس الا ان الشرع اسقط اعتبار منعة الكفرة لما انه اوجب ابطالها والمرتد والمستامن فی دارنا من اهل دارهم حكما لقصدهما الانتقال اليها۔ اگر دار الحرب میں کوئی حربی مسلمان ہو گیا پھر اس کو کسی مسلمان نے عمداً یا خطاء سے قتل کیا حالانکہ مقتول کے مسلمان وارث دار الحرب میں موجود ہیں تو قاتل پر قصاص یا دیت نہ ہوگی۔ سوائے اس کے کہ خطا کی صورت میں کفارہ واجب ہوگا۔ (اور دیانت میں اس پر توبہ و استغفار فرض ہے) اور شافعیؒ نے فرمایا کہ خطا میں قاتل پر دیت واجب ہے اور عمد میں قصاص واجب ہے کیونکہ قاتل نے ایک نفس معصوم کو قتل کر ڈالا کیونکہ اسلام اس کے نفس کا محافظ موجود ہے کیونکہ اسلام اپنے ساتھ کرامت لاتا ہے اور یہ اس واسطے ہے کہ عصمت دراصل گنہگار کرنے والی ہے کیونکہ اس سے اصل زجر حاصل ہوتا ہے (یعنی جس نفس کے واسطے عصمت معلوم ہو تو اس کے قتل کرنے میں آدمی یقین کرے گا کہ میں گنہگار ہوں گا تو قتل سے پرہیز کرے گا) اور یہ عصمت یہاں بالاجماع ثابت ہے اور دیت لازم آنا اس عصمت میں کمال ہے کیونکہ اس سے کامل طور پر پرہیز رکھے گا (یعنی جب عصمت ثابت ہوئی تو قتل سے گنہگاری کا خوف عظیم پیدا ہوا پس اصل عصمت کی وجہ سے قاتل پرہیز کرے گا اور جب معلوم ہوا کہ اس کے عوض مال دیت بھی دینا پڑے گا تو کامل طور پر پرہیز کرے گا) تو دیت لازم آنا اس میں وصف ہو گیا یعنی اصل کے ساتھ ایک وصف ہے تو جیسے اصل عصمت کا تعلق اسلام سے ہے۔ اسی طرح اس کمال دیت کا تعلق بھی اسلام کے ساتھ ہوا پس اگر عمداً قتل ہو تو گناہ و قصاص ہے اور اگر خطا سے ہو تو بوجہ اسلام کے دیت لازم آوے گی یہ تقریر دلیل شافعیؒ ہے اور ہماری دلیل یہ کہ اللہ تعالٰی نے فرمایا فان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة الاٰية یعنی اگر مقتول ایسی قوم میں سے ہو جو تمہارے دشمن ہیں حالانکہ

مقتول خود مومن ہے تو بردۂ مومنہ آزاد کرنا واجب ہے الآیۃ۔ پس اللہ تعالیٰ نے بردہ آزاد کرنا پوری سزائے واجب قرار دی یعنی لازم آیا کہ اس کی جزا یہی ہے کہ ایک بردہ آزاد کرے۔ اس لفظ سے کہ آیت میں فاسجعوا مذکور ہے یا اس نظر سے کہ جو کچھ جزا ہے یہی مذکور ہے تو اس کے سوائے کچھ نہ ہوگا۔ اور دوسری دلیل یہ کہ عصمت جو گنہگار کرتے وال ہے وہ بوجہ آدمی ہونے کے ہے کیونکہ آدمی اس واسطے پیدا کیا گیا ہے کہ احکام شرع کو اٹھا دے اور ان پر قائم رہے یاں طور کہ نفس انسانی سے تعرض حرام جانے اور رہے اموال دیت تو وہ نفس انسانی کے تابع ہیں اور رہا اس کا قیمتی ہونا تو اس میں اموال اصل ہیں کیونکہ کسی چیز کی قیمت لگانا خود آگاہ کرتا ہے کہ جو چیز جاتی رہے اس کو پورا کیا جائے اور ایسا کرنا مالوں ہی میں ہو سکتا ہے جانوں میں نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ پورا کرنے کی شرط یہ ہے کہ جس چیز سے پورا کرتا ہے وہ زائل شدہ کے مثل ہو اور یہ بات مال ہی میں موجود ہے جان میں نہیں ممکن ہے۔ پس خون بہا دینے میں اصل مال ہے اور جان اس کی تابع ہے پھر جس نفس محترم کا مال سے خون بہا دیا جاتا ہے یہ وہی نفس ہے جو دارالاسلام میں محفوظ کی گئی ہو کیونکہ عزت جب ہی ہوگی کہ مسلمانوں سے قوت و منعت حاصل ہو۔ پس یہی بات جانوں میں بھی ہے لیکن شرع نے کافروں سے منعت ہونا معتبر ہونا ساقط کر دیا کیونکہ کافروں کی قوت و مددگاری کو باطل کر دیا ہے۔ (وعلیٰ ہذا اگر دارالاسلام میں حربی مستامن یا مرتد کو قتل کر دیا تو بھی قصاص و خون بہا ساقط ہوگا کیونکہ مرتد و مستامن جو ہمارے ملک میں ہیں وہ حکماً حربیوں میں سے ہے کیونکہ ان دونوں کا قصد یہی ہے کہ دارالحرب میں چلے جاویں۔ ومن قتل مسلما خطأ لا ولی لہ او قتل حربیا دخل الینا بامان فاسلم فالدیۃ علی عاقلتہ للامام وعلیہ الکفارۃ لانہ قتل نفسا معصومۃ خطأ فیعتبر بسائر النفوس المعصومۃ ومعنی قولہ للامام ان حق الاخذ لہ لانہ لا وارث لہ۔ اگر کسی نے ایک ایسے مسلمان کو جس کا کوئی وارث نہیں ہے خطا سے قتل کیا یا ایسے حربی کو جو ہمارے یہاں امان لے کر داخل ہو کر مسلمان ہو گیا تھا مار ڈالا تو قاتل کی مددگار برادری پر واجب ہے کہ امام کو مقتول کی دیت ادا کریں اور قاتل پر کفارہ واجب ہے کیونکہ اس نے نفس معصوم کو خطا سے قتل کیا تو اس کا قیاس تمام ایسے نفوس پر ہوگا جو معصوم ہیں یعنی شرعاً قتل سے محفوظ ہیں اور یہ جو فرمایا کہ امام کو ادا کریں اس کے یہ معنی ہیں کہ وصول کرنے کا حق امام کو ہے کیونکہ مقتول کا کوئی وارث نہیں ہے۔ فـ پھر یہ حکم اس صورت میں ہے کہ اس نے خطا سے قتل کیا ہو۔ وان کان عمدا فان شاء الامام قتلہ وان شاء اخذ الدیۃ لان النفس معصومۃ والقتل عمد والولی معلوم وھو العامۃ او السلطان قال علیہ السلام السلطان ولی من لا ولی لہ وقولہ وان شاء اخذ الدیۃ معناہ بطریق الصلح لان موجب العمد وھو القود عینا وھذا لان الدیۃ انفع فی ھذہ المسألۃ من القود فلھذا کان لہ ولایۃ الصلح علی المال فلیس لہ ان یعفو لان الحق للعامۃ وولایتہ نظریۃ ولیس من النظر اسقاط حقھم من غیر عوض۔ اور اگر اس نے عمداً قتل کیا ہو تو امام کو اختیار ہے چاہے قاتل کو قصاص میں قتل کرے اور چاہے صلح کر کے اس سے دیت لے لے کیونکہ نفس معصوم تھا اور قتل بعمد واقع ہوا اور ولی معلوم ہے کہ عام مسلمان یا سلطان ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس کا کوئی ولی نہیں اس کا سلطان ولی ہے اور یہ جو فرمایا کہ چاہے قاتل سے دیت لے لے تو اس کے یہ معنی ہیں کہ بطور صلح کے دیت لے کیونکہ عمداً قتل کا موجب قصاص لینا معین ہے۔ پھر دیت جائز ہونا اس واسطے ہے کہ اس مسئلہ میں قصاص سے دیت لینا زیادہ

نافع ہے اسی واسطے امام کو یہ اختیار نہیں ہے کہ قاتل سے مال پر صلح کرے۔ پس معلوم ہوا کہ امام کو بالکل عفو کا اختیار نہیں ہے کیونکہ حقیقت میں حق تمام مسلمانوں کا ہے اور امام ان کی طرف سے والی ہے اور اس کی ولایت بنظر مصلحت ہے اور مفت ان کا حق ساقط کرنے میں کچھ کبھی مصلحت نہیں ہے فقط اور اس بیان سے معلوم ہوا کہ مقتول کا ولی معلوم ہونے میں کچھ تردد نہیں ہے بلکہ تمام مسلمان اس کے ولی ہیں پھر سلطان سب کی طرف سے نائب ہو کر اس کا ولی قرار پایا۔

باب العشر والخراج

یہ باب عشر اور خراج کے بیان میں ہے۔ پہلے ذمی ہو جانے کے اسباب بیان کر کے ذمی پر وظائف مالیہ بیان فرمایا اور وہ اس کی زمین اور ذات پر خراج ہے اور اندازہ خراج کا جس اصول پر ہوتا ہے آئندہ مذکور ہے اور یہ زمین کا لگان اور محصول گھروارہ ہے اور ٹیکس جو اس زمانہ میں لیا جاتا ہے وہ عشر و خراج دونوں سے علاوہ ہے اور عشر میں صرف پیداوار کی دہائی ہے اور چونکہ عشر میں معنی عبادت ہیں لہذا عشر کو مقدم بیان کیا مگر وہ زمین معلوم ہونا چاہیئے جس پر عشر ہوتا ہے اور جس پر خراج ہوتا ہے لہذا مصنف نے فرمایا قال ارض العرب کلها ارض عشر وهی ما بین العذیب الی اقصی حجر بالیمن بمهرة الی حد الشام والسواد ارض خراج وهو ما بین العذیب الی عقبة حلوان ومن الثعلبة ویقال من العلث الی عبادان لان النبی علیه السلام والخلفاء الراشدین لم یاخذوا الخراج من اراضی العرب ولانه بمنزلة الفیء فلا یثبت فی اراضیهم کما لا یثبت فی رقابهم وهذا لان وضع الخراج من شرطه ان یقر اهلها علی الکفر کما فی سواد العراق ومشرکوا العرب لا یقبل منهم الا الاسلام او السیف وعمرؓ حین فتح السواد وضع الخراج علیها بمحضر من الصحابةؓ ووضع علی مصر حین افتتحها عمرو بن العاص وکذا اجتمعت الصحابة علی وضع الخراج علی الشام۔ زمین عرب کل عشری ہے اور وہ عذیب سے لے کر یمن میں مہرہ کے پتھر تک ہے (یہ طول ہے اور عرض میں ریگ رواں سے لے کر) حد شام تک ہے اور سواد عراق کی زمین خراجی ہے اور وہ عذیب سے عقبہ حلوان تک عرض میں اور ثعلبیہ سے لے کر اور کہا جاتا ہے کہ علث سے لے کر عبادان تک طول میں ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاء راشدین نے زمین عرب سے خراج نہیں لیا ہے۔ اور اس لئے کہ وہ بمنزلۂ فیٔ غنیمت کے ہے تو عرب کی زمینوں میں خراج ثابت نہ ہو گا جیسے اہل عرب کی گردنوں میں نہیں ثابت ہوتا ہے۔ اس وجہ سے کہ خراج باندھنے کی شرط یہ ہے کہ اس ملک کے لوگ اپنے ملک پر برقرار چھوڑے جاویں جیسے سواد عراق میں ہوا حالانکہ مشرکین عرب سے کچھ نہیں قبول ہو گا سوائے اسلام کے یا تلوار سے فیصلہ ہے۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جب سواد عراق کو فتح کیا تو صحابہ رضی اللہ عنہم کی موجودگی میں اس ملک پر خراج باندھا اور اسی طرح ملک شام پر خراج باندھنے میں اجماع کیا ہے۔ قال وارض السواد مملوکة لاهلها یجوز بیعهم لها وتصرفهم فیها لان الامام اذا فتح ارضا عنوة وقهرا له ان یقر اهلها علیها ویضع علیها وعلی رؤسهم الخراج فتبقی الاراضی مملوکة لاهلها وقد قدمناه من قبل۔ اور سواد عراق کی زمین اپنے لوگوں کی مملوکہ ہے حتی کہ ان کا یہ زمین بیچنا اور اس میں تصرف کرنا جائز ہے کیونکہ امام نے جب کسی زمین کو قہر و غلبہ سے فتح کیا تو اس کو اختیار ہے کہ وہاں کے لوگوں کو اس زمین پر قائم رکھے اور ان پر اور ان کی زمین پر خراج مقرر کرے تو اراضی وہاں کی لوگوں کی مملوک رہے گی۔ اور ہم

اس کو باب قسمۃ الغنائم میں پہلے بیان کر چکے۔ قال وکل ارض اسلم اھلھا او فتحت عنوۃ وقسمت بین الغانمین فھی
ارض عشر لان الحاجۃ الی ابتداء التوظیف علی المسلم والعشر الیق بہ لما فیہ من معنی العبادۃ وکذا ھو اخف حیث
یتعلق بنفس الخارج۔ اور جس زمین کے لوگ مسلمان ہو گئے یا قہراً فتح کر کے مجاہدین میں تقسیم کر دی گئی تو
وہ زمین عشری ہے کیونکہ ابتداءً لگان باندھنے کی ضرورت ایک مسلمان پر واقع ہوئی اور مسلمان کے حق
میں عشر زیادہ لائق ہے کیونکہ اس میں عبادت کے معنی ہیں، اور وہ ہلکا بھی ہے کیونکہ وہ نفس پیداوار سے متعلق ہے۔ وکل
ارض فتحت عنوۃ فاقروا اھلھا علیھا فھی ارض خراج وکذا اذا صالحھم لان الحاجۃ الی ابتداء التوظیف علی
الکافر والخراج الیق بہ ومکۃ مخصوصۃ من ھذا فان رسول اللہ علیہ السلام فتحھا عنوۃ وترکھا لاھلھا ولم یوظف الخراج
اور جو زمین بقہر وغلبہ فتح کی گئی پھر وہاں کے لوگ اس پر قائم رکھے گئے تو وہ زمین خراجی ہے اور اسی طرح اگر ان لوگوں
سے صلح کر لی گئی ہو تو بھی زمین خراجی ہے کیونکہ ابتداءً لگان باندھنے کی ضرورت کافر پر پڑی اور کافر کے ساتھ خراج
زیادہ مناسب ہے اور ایسی اراضی سے مکہ خاص کر لیا گیا ہے چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ کو قہر سے فتح
کر کے وہاں کے لوگوں کو اس پر برقرار رکھا اور ان پر خراج نہیں مقرر فرمایا۔ وفی الجامع الصغیر کل ارض فتحت عنوۃ
فوصل الیھا ماء الانھار فھی ارض خراج ومالم یصل الیھا ماء الانھار واستخرج منھا عین فھی ارض عشر لان العشر یتعلق
بالارض النامیۃ ونماؤھا بمائھا فیعتبر السقی بماء العشر وبماء الخراج۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ جو زمین قہر سے فتح کی گئی
پھر اس زمین میں نہروں کا پانی پہنچا تو وہ زمین خراجی ہے اور جس میں نہروں کا پانی نہیں پہنچا بلکہ وہیں کوئی چشمہ یا
سوتا نکالا گیا تو وہ زمین عشری ہے۔ کیونکہ عشر کا تعلق پیداوار زمین کے ساتھ ہے اور اس کی پیداوار پانی سے ہوتی ہے
تو عشری پانی یا خراجی پانی سے سینچنے کا اعتبار ہو گا ف یعنی جیسا پانی ہو ویسا ہی حکم ہو گا۔ قال ومن احیی ارضا مواتا فھی
عند ابی حنیفۃ رح معتبرۃ بحیزھا فان کانت من حیز ارض الخراج ومعناہ بقربہ فھی خراجیۃ وان کانت من حیز ارض العشر
فھی عشریۃ والبصرۃ عندہ عشریۃ باجماع الصحابۃ رض لان حیز الشئ یعطی لہ حکمہ کفناء الدار یعطی لہ حکم
الدار حتی یجوز لصاحبھا الانتفاع بہ وکذا لا یجوز اخذ ما قرب من العامر وکان القیاس فی البصرۃ ان تکون
خراجیۃ لانھا من حیز ارض الخراج الا ان الصحابۃ رض وظفوا علیھا العشر فترک القیاس لاجماعھم۔ جس نے کسی
زمین موات کو زندہ کیا یعنی جنگل کی غیر مزروعہ زمین کو مزروعہ کیا تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کا موقع دیکھا
جائے۔ پس اگر زمین خراجی کے قریب ہو تو یہ بھی زمین خراجیہ ہے اور اگر زمین عشری کے قریب ہو تو زمین عشریہ
ہے اور ابو حنیفہ رح کے نزدیک زمین بصرہ سب عشری ہے کیونکہ اس پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے۔
رواہ ابن عبدالبر۔
کیونکہ جو چیز جس موقع پر ہو اسی کا حکم پاتی ہے جیسے فناء دار کو حکم دار ہے حتی کہ مالک دار کو فناء دار سے منتفع
ہونا جائز ہے۔ اسی طرح آبادی سے جو زمین قریب ہو اس کو لینا جائز نہیں ہے اور بصرہ کے حق میں ابو حنیفہ
کے نزدیک قیاس یہ تھا کہ وہ زمین خراجی ہو کیونکہ وہ زمین خراجی کے قریب ہے لیکن صحابہ رضی اللہ عنہم نے
اس پر عشر باندھا تو ان کے اجماع کی وجہ سے قیاس متروک ہوا۔ وقال محمدؒ ان احیاھا ببئر حفرھا او بعین
استخرجھا او ماء دجلۃ والفرات او الانھار العظام التی لا یملکھا احد فھی عشریۃ وکذا ان احیاھا بماء السماء وان
احیاھا بماء الانھار التی احتفرھا الاعاجم مثل نھر الملک ونھر یزدجرد فھی خراجیۃ لما ذکرنا من اعتبار الماء اذ ھو

السبب فیهما ولانه لا یمکن توظیف الخراج ابتداء علی المسلم کرها فیعتبر فی ذلک الماء لان السقی بماء الخراج دلالة التزامه ۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ اگر اس نے اس زمین کو وہاں کنواں کھود کر یا چشمہ نکال کر اس سے پانی سینچا تو بھی عشری ہے اور اگر ایسی نہروں کے پانی سے سینچا جن کو شاہان و امیران عجم نے کھودا ہے جیسے نہر نوشیروان و نہر یزدگرد تو یہ زمین خراجی ہے کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ پانی کا اعتبار ہے کیونکہ وہی پیداوار کا سبب ہوتا ہے اور اس لئے کہ شروع سے مسلمان پر زبردستی خراج باندھنا ممکن نہیں ہے تو اس میں پانی کا اعتبار کیا جائے کیونکہ جب اس نے خراجی پانی سے سینچا تو اس میں دلیل ہے کہ اس نے اپنے اوپر خراج دینے کا التزام کیا ف۔ اگر کسی کافر کی خراجی زمین کسی مسلمان نے خریدی تو اس پر بدستور خراج قائم رہے گا ۔ قال والخراج الذی وضعه عمرؓ علی اهل السواد من کل جریب یبلغه الماء قفیز هاشمی و هو الصاع ودرهم ومن جریب الرطبة خمسة دراهم ومن جریب الکرم المتصل والنخیل المتصل عشرة دراهم وهذا هو المنقول عن عمرؓ فانه بعث عثمان بن حنیف حتی یمسح سواد العراق وجعل حذیفة مشرفا فمسح فبلغ ستا وثلثین الف الف جریب ووضع علی ذلک ما قلنا وکان ذلک بمحضر من الصحابة رضی الله عنهم من غیر نکیر فکان اجماعا منهم ولان المؤن متفاوتة فالکرم اخفها مؤنة والمزارع اکثرها مؤنة والرطاب بینهما والوظیفة تتفاوت بتفاوتها فجعل الواجب فی الکرم اعلاها وفی الزرع ادناها وفی الرطبة اوسطها ۔ اور جو خراج حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اہل عراق پر باندھا تھا تو وہ اس حساب سے تھا کہ ہر جریب جس کو پانی پہنچا اس پر ایک قفیز ہاشمی یعنی ایک صاع پیداوار اور ایک درم ہے اور ہر جریب رطبہ پر پانچ درم ہیں ۔ اور ہر جریب انگور پر جو باہم متصل ہوں یعنی درمیان میں کوئی کھیتی وغیرہ نہ ہو دس درم ہیں اور اسی طرح ہر جریب خرمہ پر جو متصل ہوں دس درم ہیں ۔ اور یہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے منقول ہے چنانچہ ابو عبیدؒ و ابن ابی شیبہؒ نے روایت کی کہ آپ نے عثمان ابن حنیف کو بھیجا چنانچہ انہوں نے سواد عراق کی پیمائش کی اور حذیفہ رضی اللہ عنہ کو مشرف مقرر کیا ۔ پس تین کروڑ ساٹھ لاکھ جریب رقبہ ہوا اور آپ نے اس پر اسی طرح محصول باندھا جیسے ہم نے بیان کیا اور یہ امر مجمع صحابہ میں بلا انکار واقع ہوا تو سب صحابہؓ کا اجماع ہو گیا ۔

اور اس دلیل سے کہ خرچہ و محنت میں تفاوت ہوتا ہے چنانچہ باغ انگور میں خرچہ و محنت کم ہے اور برابر باقی رہتی ہیں اور اناج کے کھیتوں میں خرچہ سب سے زیادہ ہے اور ان دونوں کے درمیان میں رطاب ہیں یعنی کھیرے ککڑی بینگن و خربوزہ وغیرہ اور لگان بلحاظ تفاوت خرچہ کے متفاوت ہوتا ہے تو باغ انگور میں سب سے بڑھ کر لگان لگایا گیا اور کھیتی میں سب سے کم اور رطبہ میں بدرجہ اوسط لگایا گیا ۔ قال وما سوی ذلک من الاصناف کالزعفران والبستان وغیره یوضع علیها بحسب الطاقة لانه لیس فیه توظیف عمرؓ وقد اعتبر الطاقة فی ذلک فنعتبرها فیما لا توظیف فیه قالوا ونهایة الطاقة ان یبلغ الواجب نصف الخارج لا یزاد علیه لان التنصیف عین الانصاف لما کان لنا ان نقسم الکل بین الغانمین والبستان کل ارض یحوطها حائط وفیها نخیل متفرقة واشجار اخر وفی دیارنا وظفوا من الدراهم فی الاراضی کلها وترک کذلک لان التقدیر یجب ان یکون بقدر الطاقة من ای شیء کان ۔ اور ان کے سوائے دیگر اقسام مثل زعفران و بستان وغیرہ کے ہیں تو ان پر بحسب طاقت لگان باندھا جائے گا کیونکہ ان میں کوئی مقدار حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی مقرر کی ہوئی نہیں ہے اور خود حضرت عمر رضی اللہ عنہ

نے لگان مقرر کرنے میں طاقت زمین کا لحاظ کیا ہے تو جن میں آپ کا باندھا ہوا لگان نہیں ہے وہاں ہم بھی طاقت کا اعتبار کریں گے اور ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ انتہائے طاقت یہ ہے کہ جو کچھ لگان باندھا جائے وہ نصف پیداوار تک پہنچے اس سے زیادہ نہیں کیا جائے گا کیونکہ اوسط درجہ یہی انصاف ہے جبکہ ہم کو یہ اختیار تھا کہ ہم کل اراضی مجاہدین میں تقسیم کر دیں اور بستان ہر ایسی اراضی کو کہتے ہیں جس کے گرد چہار دیواری اور اس کے اندر متفرق درختان خرمہ و دیگر اشجار ہوں اور ہمارے دیار میں تمام زمینوں پر روپیہ سے لگان مقرر کر دیا گیا ہے کیونکہ مقدار لگان میں یہ واجب ہے کہ بقدر طاقت مقرر کرے خواہ کسی چیز سے مقرر ہو۔ فان لم تطق ما وضع علیہا نقصہم الامام والنقصان عند قلۃ الریع جائز بالاجماع الا تری الی قول عمرؓ لعلکما حملتما الارض ما لا تطیق فقالا لا بل حملناہا ما تطیق ولو زدنا لاطاقت وهذا یدل علی جواز النقصان واما الزیادۃ عند زیادۃ الریع یجوز عند محمدؒ اعتبارا بالنقصان وعند ابی یوسفؒ لا یجوز لان عمرؓ لم یزد حین اخبر بزیادۃ الطاقۃ۔ پھر اگر ایسا ہو کہ جو لگان زمین پر باندھا گیا وہ اس کو برداشت نہیں کر سکتی ہے یعنی پیداوار سے لگان نکلنے کے بعد نصف سے کم بچتا ہے تو لگان کو امام کم کر دے اور کمی پیداوار کے وقت لگان کم کرنا بالاجماع جائز ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حذیفہ و ابن حنیف رضی اللہ عنہما کو فرمایا کہ ایسا تو نہیں ہوا کہ تم نے زمین پر اتنا لگان باندھا ہو کہ جس کو وہ نہیں اٹھا سکتی ہے تو انہوں نے عرض کیا کہ نہیں بلکہ ہم نے اسی قدر باندھا ہے کہ جس کو اٹھا سکتی ہے بلکہ اگر ہم کچھ زیادہ کرتے تو اس کو بھی اٹھا سکتی تھی۔ رواہ البخاری۔

اور یہ قول دلالت کرتا ہے کہ گھٹا کر باندھنا جائز ہے اور رہا یہ کہ جب پیداوار بہت ہو تو لگان زیادہ کرنا جائز ہے یا نہیں تو امام محمدؒ کے نزدیک جیسے گھٹانا جائز ہے ویسے ہی بڑھانا بھی جائز ہے۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک بڑھانا نہیں جائز ہے کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو یہ خبر دی گئی کہ وہ زیادہ برداشت کر سکتی ہے لیکن آپ نے لگان نہیں بڑھایا۔ وان غلب علی ارض الخراج الماء او انقطع الماء عنہا او اصطلم الزرع آفۃ فلا خراج علیہ لانہ فات التمکن من الزراعۃ وهو النماء التقدیری المعتبر فی الخراج وفیما اذا اصطلم الزرع آفۃ فات النماء التقدیری فی بعض الحول وکونہ نامیا فی جمیع الحول شرط کما فی مال الزکوٰۃ او یدار الحکم علی الحقیقۃ عند خروج الخارج۔ اگر خراجی زمین پر پانی چڑھ آیا یا اس کا پانی منقطع ہو گیا یا کھیتی کو کوئی ایسی آفت پہنچی جس سے وہ برباد ہو گئی تو اس پر خراج نہیں ہے کیونکہ زراعت کا قابو جاتا رہے گا اور خراج میں یہی معتبر ہے کہ نمود تقدیری یعنی زراعت کا قابو حاصل ہو اور صورتیکہ زراعت کو ایسی آفت پہنچے تو سال کے بعض حصہ میں نمود تقدیری زائل ہو گیا حالانکہ تمام سال نمو ہونا خراج کے واسطے شرط ہے جیسے مال زکوٰۃ میں شرط ہے یا یہ کہا جاوے کہ جب زراعت نکلے تو نمود حقیقی پر مدار حکم ہو گیا ف یعنی نمود تقدیری تو نمود حقیقی کا قائم مقام تھا اور جب زراعت نکل آئی تو حقیقی نمود موجود ہوا تو خراج کا تعلق بھی حقیقی نمو سے ہوا۔ پھر جب یہ آفت سے زائل ہو گئی تو خراج بھی ساقط ہو گیا اور نتیجہ یہ کہ اگر سال میں ۳ ماہ زراعت باقی ہوں تو ساقط نہ ہوگا۔ ف ع۔ لیکن اوجہ وہی ہے جو مصنف نے ذکر فرمایا۔ م۔ قال وان عطلہا صاحبہا فعلیہ الخراج لان التمکن کان ثابتا وهو الذی فوتہ قالوا من انتقل الی اخس الامرین من غیر عذر فعلیہ خراج الاعلی لانہ هو الذی ضیع الزیادۃ وهذا یعرف ولا یفتی بہ کیلا تتجرأ الظلمۃ علی اخذ اموال الناس۔ اور اگر مالک زمین نے اس زمین کو بیکار چھوڑ رکھا تو اس پر خراج واجب ہوگا۔ کیونکہ

اس کو زراعت کی قدرت تھی اور اس نے خود ہی ضائع کی۔ اور مشائخ نے فرمایا کہ اگر کسی زمین میں اعلیٰ چیز مثل زعفران وغیرہ کے پیدا ہوتی ہو اور اس نے بغیر عذر کے کمتر چیز مثل جو او غیرہ کے بوئے تو اس پر اعلیٰ درجہ کا خراج واجب ہوگا کیونکہ اس نے زیادتی کو کھویا اور یہ حکم یہاں لینا چاہئے اور اس کا فتویٰ نہ دینا چاہیئے تاکہ ظالم لوگ رعایا کے مال لینے پر جرأت نہ کریں۔ ومن اسلم من اھل الخراج اخذ منہ الخراج علی حالہ لان فیہ معنی المؤنۃ فیعتبر مؤنۃ فی حالۃ البقاء فامکن ابقاؤہ علی المسلم۔ اور جن لوگوں پر خراج واجب ہے اگر ان میں سے کوئی مسلمان ہوگیا تو اس سے بدستور سابق خراج لیا جائے گا کیونکہ خراج میں بار خرچہ کے معنی ہیں تو حالت بقاء میں بھی اس کو مؤنت اعتبار کیا جائے گا تو مسلمان پر اس حالت کو باقی رکھنا ممکن ہے فقط اگرچہ مسلمان پر خراج کی ابتداء کرنا ممکن نہیں ہے۔ ویجوز ان یشتری المسلم ارض الخراج من الذمی ویؤخذ منہ الخراج لما قلنا وقد صح ان الصحابۃ اشتروا اراضی الخراج وکانوا یؤدون خراجھا فدل علی جواز الشراء واخذ الخراج واداۂ للمسلم من غیر کراھۃ۔ اور جائز ہے کہ مسلمان زمین خراجی کو ذمی سے خریدے اور اس سے خراج لیا جاوے بدلیل مذکورۂ بالا یعنی اس مؤنت کو باقی رکھنا ممکن ہے۔ اور یہ امر صحیح ہوا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے خراجی زمینیں خریدیں اور ان کا خراج دیا کرتے تھے پس یہ دلیل ہے کہ خرید جائز اور خراج لینا اور مسلمان کو خراج ادا کرنا بلا کراہت جائز ہے۔ ولا عشر فی الخارج من ارض الخراج وقال الشافعی یجمع بینھما لانھما حقان مختلفان وجبا فی محلین بسببین مختلفین فلا یتنافیان ولنا قولہ علیہ السلام لا یجتمع عشر وخراج فی ارض مسلم ولان احدا من ائمۃ العدل والجور لم یجمع بینھما وکفی باجماعھم حجۃ ولان الخراج یجب فی ارض فتحت عنوۃ وقھرا والعشر فی ارض اسلم اھلھا طوعا والوصفان لا یجتمعان فی ارض واحدۃ وسبب الحقین واحد وھو الارض النامیۃ الا انہ یعتبر فی العشر تحقیقا وفی الخراج تقدیرا ولھذا یضافان الی الارض وعلی ھذا الخلاف الزکوۃ مع احدھما۔ زمین خراج کی پیداوار میں سے عشر نہیں ہے یعنی فقط خراج ہے۔ اور شافعیؒ نے فرمایا کہ عشر وخراج دونوں جمع کئے جائیں گے کیونکہ یہ دو حق مختلف ہیں جو دو محل میں مختلف سبب سے واجب ہوئے ہیں تو ان میں کچھ منافات نہیں ہے (یعنی خراج تو مالک کے ذمہ بسبب قوت پیدائش کے ہے اور عشر پیداوار پر بسبب حقیقی پیدائش کے ہے) اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسلمان کی زمین میں عشر وخراج دونوں جمع نہ ہوں گے۔ رواہ ابن عدی باسناد ضعیف۔

اور دوسری دلیل یہ ہے کہ مسلمانوں کے اماموں میں سے خواہ ظالم ہو یا عادل ہو کسی نے عشر وخراج کو جمع نہیں کیا تو ان کا اتفاق بھی حجت ہے اور اس دلیل سے کہ خراج ایسی زمین میں واجب ہوتا ہے جو قہراً بزور شمشیر فتح کی گئی ہو اور عشر ایسی زمین میں واجب ہوتا ہے جہاں کے لوگ بطور خود مسلمان ہوئے اور یہ دونوں باتیں ایک ہی زمین میں جمع نہیں ہوسکتی ہیں (صحابہ رضی اللہ عنہم سے بھی دونوں کا جمع کرنا مروی نہیں ہے۔ مقنعا) اور عشر وخراج کا سبب ایک ہی ہے یعنی پیداوار والی زمین ہی صرف اتنا فرق ہے کہ عشر میں تحقیقی پیداوار معتبر ہے اور خراج میں تقدیری پیداوار یعنی قدرت زراعت معتبر ہے اور حقیقۃً زمین ہی سبب ہے اسی واسطے دونوں کی نسبت زمین کی جانب ہوتی ہے یعنی بولتے ہیں کہ عشر زمین یا خراج زمین

اور ایسا ہی اختلاف زکوٰۃ کے ساتھ عشر یا خراج جمع کرنے میں ہے چنانچہ اگر زمین عشری یا خراجی بغرض تجارت خریدی تو ہمارے نزدیک اس میں زکوٰۃ تجارت نہیں بلکہ صرف عشر یا خراج ہے۔ ولا تتکرر الخراج بتکرر الخارج فی سنۃ لان عمرؓ لم یوظفہ مکررا بخلاف العشر لانہ لا یتحقق عشرا الا بوجوبہ فی کل خارج۔ اور ایک ہی سال میں زمین میں دوبارہ پیداوار ہونے سے دوبارہ خراج نہیں لیا جائے گا۔ کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خراج کو مکرر نہیں باندھا ہے برخلاف عشر کے کیونکہ عشر جب ہی ہوگا کہ جب اس زمین کی پیداوار سے دسواں حصہ لیا جاوے فتح تاکہ جو کچھ پیداوار زمین ہوئی اس میں سے دسواں حصہ لینا ثابت ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب الجزیۃ

یہ باب جزیہ کے بیان میں ہے جزیہ دو قسم ہے ایک باہمی رضامندی یعنی صلح سے اور دوم برائے امام چنانچہ مصنفؒ نے دونوں کو بیان فرمایا۔ وہی علی الضربین جزیۃ توضع بالتراضی والصلح فتتقدر بحسب ما یقع علیہ الاتفاق کما صالح رسول اللہ علیہ السلام اہل نجران علی الف ومائتی حلۃ ولان الموجب ہو التراضی فلا یجوز التعدی الی غیر ما وقع علیہ الاتفاق۔ جزیہ دو قسم ہے ایک جزیہ وہ کہ باہمی رضامندی اور صلح سے باندھا جاوے تو اس کی مقدار وہی ہوگی جس پر دونوں نے اتفاق کیا۔ جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل نجران سے ایک ہزار دو سو حلہ پر صلح کی۔ اور اس دلیل سے کہ موجب تو باہمی رضامندی ہے تو جس پر باہمی اتفاق واقع ہوا اس سے تجاوز کرنا نہیں جائز ہے ف۔ واضح ہو کہ صلح نجران کی حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اس طرح مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نصارائے نجران سے دو ہزار حلہ پر صلح کی کہ نصف تو ماہ صفر میں ادا کیا کریں اور باقی ماہ رجب میں ادا کیا کریں اور مسلمانوں کو تیس زرہ اور تیس گھوڑے اور تیس اونٹ اور ہر قسم کے ہتھیاروں سے تیس تیس بطور عاریت دیں اور مسلمان لوگ ان اموال عاریت کے ضامن ہوں گے۔ یہاں تک کہ واپس دیں اس شرط پر صلح کہ ان کا کوئی گرجا منہدم نہ کیا جائے گا اور ان کا قسیس نہیں نکالا جائے گا اور اپنے دین میں کسی فتنہ میں نہیں ڈالے جاویں گے جب تک کہ کوئی نئی بات نہ کریں یا سود نہ کھاویں۔ رواہ ابوداؤد۔ اور حلہ کے معنی ایک ازار اور ایک چادر ہے اور اس حدیث کے راوی سب ثقہ ہیں سوائے اس کے کہ سدیؒ نے شاید عباسؓ کو نہیں پایا لیکن حدیث حجت ہے۔ الحاصل یہ مال جو اہل نجران پر بطور صلح لازم ہوا وہ جزیہ ہے جو باہمی رضامندی سے مقرر ہوا اب اس سے تجاوز نہ ہوگا۔ وجزیۃ یبتدی الامام وضعہا اذا غلب الامام علی الکفار واقرہم علی املاکہم۔ اور دوم وہ جزیہ جو امام المسلمین کافروں پر ابتداءً کر کے باندھے جب امام ان کافروں پر غالب ہو کر ان کو ان کی املاک پر باقی چھوڑے ف یعنی امام نے بزور شمشیر کسی ملک کفر کو فتح کر کے کافروں پر احسان کیا اور ان کو ان کے گھر و اراضی وغیرہ پر بدستور باقی رکھا اور ان پر جزیہ اپنی رائے سے باندھا تو اس جزیہ کی مقدار شرع میں معروف ہے۔ فیضع علی الغنی الظاہر الغنی فی کل سنۃ ثمانیۃ واربعین درہما یأخذ منہم فی کل شہر اربعۃ دراہم۔ پس لیے تونگر پر جس کی تونگری کھلی ظاہر ہو سالانہ اڑتالیس درم باندھے گا کہ ہر ماہ ان سے چار درم لئے جاویں گے۔ وعلی وسط الحال اربعۃ وعشرین درہما فی کل شہر درہمین۔ اور متوسط حالت والے پر

سالانہ چوبیس درم باندھے گا کہ ماہواری دو درم لئے جاتے ہیں۔ وعلی الفقیر المعتمل اثنی عشر درھما۔ اور جس کے پاس کچھ مال جمع نہیں ہے مگر وہ اپنی ضرورت سے زیادہ کما تا ہے تو اس پر بارہ درم سالانہ باندھے گا۔ ف۔ الحاصل جو شخص کہ قابل لڑائی کے ہو اس پر جزیہ رکھا جائے گا حتی کہ جو شخص اپاہج۔ لنجا ہو اس پر جزیہ نہیں اگرچہ مالدار ہو۔ اور مالداری کا اعتبار بقول فقیہ ابو جعفرؒ کے ہر ملک کی عادت و عرف پر ہے پس جو شخص جس شہر میں مالدار تونگر شمار ہو وہ قسم اول ہے۔ مع۔ بالجملہ ان تین قسم کے اعتبار سے ہر ایک پر مختلف جزیہ ہے۔ وھذا عندنا۔ اور یہ حکم ہمارے نزدیک ہے۔ وقال الشافعیؒ یضع علی کل حالم دینارا او ما یعدل الدینار۔ اور شافعیؒ نے فرمایا کہ ہر بالغ پر ایک دینار یا جو مساوی دینار ہو باندھے۔ الغنی والفقیر فی ذلک سواء۔ اس میں تونگر و فقیر دونوں برابر ہیں۔ لقولہ علیہ السلام لمعاذ خذ من کل حالم وحالمۃ دینارا او عدلہ معافر۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ رضی اللہ عنہ کو حکم فرمایا کہ ہر بالغ سے ایک دینار یا اس کے برابر معافرلے اور معافر ایک قسم سے یمنی کپڑے ہوتے ہیں۔ من غیر فصل۔ بدون تفصیل کے ف۔ یعنی اس حکم میں آپ نے کوئی تفصیل فقیر و تونگر کی نہیں فرمائی تو معلوم ہوا کہ اہل ذمہ میں سے ہر فقیر و تونگر بالغ پر خواہ مرد ہو یا عورت ہو ایک دینار واجب ہوگا۔ ولان الجزیۃ انما وجبت بدلا عن القتل حتی لا یجب علی من لا یجوز قتلہ بسبب الکفر کالذراری والنسوان وھذا المعنی ینتظم الفقیر والغنی ومذھبنا منقول عن عمر وعثمان وعلیؓ ولم ینکر علیھم احد من المھاجرین والانصار ولانہ وجب نصرۃ للمقاتلۃ فیجب علی التفاوت بمنزلۃ خراج الارض وھذا لانہ وجب بدلا عن النصرۃ بالنفس والمال وذلک یتفاوت بکثرۃ الوفر وقلتہ فکذا ما ھو بدلہ وما رواہ محمول علی انہ کان ذلک صلحا ولھذا امرہ بالاخذ من الحالمۃ وان کانت لا یؤخذ منھا الجزیۃ۔ اور شافعی رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ جزیہ تو قتل کے عوض واجب ہوا ہے حتی کہ ایسے شخص پر واجب نہیں جس کا قتل بسبب کفر کے نہیں جائز ہے جیسے غیر بالغ بچے و عورتیں پس جب قتل کا بدلہ ٹھہرا تو فقیر و غنی دونوں کو شامل ہے اور ہمارا مذہب حضرت عمر و عثمان و حضرت علیؓ سے منقول ہے اور مہاجرین و انصار میں سے کسی نے ان پر انکار نہیں کیا ہے۔ اور اس دلیل سے کہ جزیہ واجب ہونا اہل جہاد کی مدد کے لئے ہے تو خراج زمین کی طرح جزیہ بھی متفاوت ہوتا ہے تو جو اس کے عوض لیا جائے وہ بھی متفاوت ہوگا۔ اور جو حدیث امام شافعی نے روایت کی وہ صلح پر محمول ہے یعنی صلح اسی طور پر واقع ہوئی تھی اسی واسطے بالغہ عورت سے بھی جزیہ لینے کا حکم دیا اگرچہ عورت سے جزیہ نہیں لیا جاتا ہے ف۔ ابوداؤد و ترمذی و نسائی کی روایات میں ہر بالغ کا لفظ ہے اور عبد الرزاق و ابن مردویہ اور مرسل ابوداؤد میں ہر بالغ و بالغہ دونوں مذکور ہیں۔ لیکن عبد الرزاق نے کہا کہ معمر کہتے تھے کہ بالغہ کا لفظ غلط ہے کیونکہ عورتوں پر جزیہ نہیں ہے اور جواب یہ ہے کہ جب اسناد صحیح ہے تو اس دلیل سے اس کو غلط کہنا مقبول نہ ہوگا۔ بلکہ تاویل یہ ہے کہ یہ حکم بطور صلح کے عورتوں کو بھی شامل ہے جیسے بنی تغلب الیابی ہوا ہے۔ قال وتوضع الجزیۃ علی اھل الکتاب والمجوس لقولہ تعالی من الذین اوتوا الکتاب حتی یعطوا الجزیۃ ووضع رسول اللہ علیہ السلام الجزیۃ علی المجوس۔ اور اہل کتاب پر اور مجوس پر جزیہ باندھا جائے گا خواہ عرب ہوں یا عجم ہوں کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا۔ من الذین اوتوا الکتاب حتی یعطوا الجزیۃ الآیہ۔ یعنی اہل کتاب سے قتال کرو یہاں

تک کر وہ جزیہ دیں الخ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجوس پر جزیہ باندھا ہے یعنی مجوس ہجر سے جزیہ لیا۔ رواہ البخاری۔ قال وعبدة الاوثان من العجم وفیہ خلاف الشافعی رح ہو یقول ان القتال واجب لقولہ تعالٰی وقاتلوھم الا انا عرفنا جواز ترکہ فی حق اہل الکتب بالکتاب وفی حق المجوس بالخبر فبقی من وراءھم علی الاصل ولنا انہ یجوز استرقاقھم فیجوز ضرب الجزیة علیھم اذ کل واحد منھما یشتمل علی سلب النفس منھم فانہ یکتسب ویؤدی الی المسلمین ونفقتہ فی کسبہ۔ اور عجم کے بت پرستوں پر بھی باندھا جائے گا (مگر عرب کے بت پرستوں سے سوائے اسلام یا تلوار کے کچھ قبول نہ ہوگا) اور شافعی نے اس میں اختلاف کیا۔ وہ کہتے ہیں کہ قتال واجب ہے بدلیل قولہ تعالٰی وقاتلوھم یعنی اللہ تعالٰی نے فرمایا کہ کافروں سے قتال کرو۔ اور یہ عام ہے سب کو شامل ہے خواہ عرب ہوں یا عجم ہوں لیکن قتال ترک کرکے جزیہ لینا اہل کتاب کے حق میں ہم نے قرآن سے جانا اور مجوس کے حق میں حدیث سے جانا تو ماسوائے ان کے بت پرست وغیرہ اپنی اصل یعنی قتال پر ہیں۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بت پرستوں کو رقیق بنانا جائز ہے تو ان پر جزیہ باندھنا بھی جائز ہے کیونکہ رقیق بنانا اور جزیہ باندھنا ہر ایک سے ان کی ذات چھین لینا لازم ہے تاکہ فساد نہ کریں چنانچہ وہ کمائی کرکے مسلمانوں کو ادا کرتا ہے اور اس کا نان ونفقہ بھی اس کی کمائی سے ہوتا ہے۔ وان ظھر علیھم قبل ذلک فھم ونساءھم وصبیانھم فیٔ لجواز استرقاقھم۔ اور اگر جزیہ باندھنے سے پہلے مجاہدین ان پر غالب ہوئے تو سب بت پرست مرد وعورتیں وبچے مسلمانوں کے واسطے غنیمت ہیں کیونکہ ان کو رقیق بنانا جائز ہے۔ ولا توضع علی عبدة الاوثان من العرب ولا المرتدین لان کفرھما قد تغلظ اما مشرکوا العرب فلان النبی علیہ السلام نشا بین اظھرھم والقرآن نزل بلغتھم فالمعجزة فی حقھم اظھر واما المرتد فلانہ کفر بربہ بعد ما ھدی للاسلام ووقف علی محاسنہ فلا یقبل من الفریقین الا الاسلام او السیف زیادة فی العقوبة وعند الشافعی رحمہ اللہ یسترق مشرکوا العرب وجوابہ ما قلنا۔ اور عرب کے بت پرستوں پر جزیہ نہیں باندھا جائے گا اور مرتدین پر بھی جزیہ نہیں ہے خواہ عرب ہوں یا عجم ہوں کیونکہ ان دونوں کا کفر بہت سخت ہوگیا۔ چنانچہ مشرکین عرب کی سختی اس وجہ سے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم انہیں کے درمیان پیدا ہوئے اور قرآن مجید انہیں کی زبان میں نازل ہوا تو ان کے حق میں معجزہ بہت ظاہر ہے رہا مرتد تو اس کی سختی اس وجہ سے ہے کہ اس نے پہلے اسلام کی ہدایت پائی اور اس کی خوبیوں پر واقف ہوا پھر اس نے اللہ عزوجل سے کفر کیا تو مشرکین عرب اور مرتدین سے سوائے اسلام یا تلوار کے کچھ نہیں قبول ہوگا تاکہ سزائے سخت پاویں اور شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مشرکین عرب بھی رقیق بنائے جاویں گے اور اس کا جواب وہ ہے جو ہم بیان کرچکے ف یعنی ان کا کفر شدید ہے اور رقیق بنانا بعد فتح و غلبہ کے ہے اور کلام یہ ہے کہ قبل فتح کے اگر جزیہ دینا قبول کریں تو قبول نہ ہوگا۔ واذا ظھر علیھم فنساءھم وصبیانھم فیٔ لان ابابکر الصدیق رض استرق نسوان بنی حنیفة وصبیانھم لما ارتدوا وقسمھم بین الغانمین۔ اور جب اہل ایمان نے مشرکین عرب یا مرتدین پر غلبہ پایا تو ان کی عورتیں اور بچے فقط مال غنیمت ہیں کیونکہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے مرتدین بنی حنیفہ کی عورتیں اور بچے سب بطور غنیمت کے تقسیم کئے تھے ف یہ قوم مسیلمہ کذاب کا حال ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لایا پھر آپ کے مرض موت کے زمانہ میں اسلام سے مرتد ہوکر نبوت کا دعوٰی کیا اور بعد وفات شریف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے مہاجرین وانصار کا ایک لشکر بسرداری خالد ابن الولید کے ان کے مرتدوں پر روانہ کیا اور بنو حنیفہ کی جماعت بہت کثیر تھی۔ چنانچہ ساٹھ ہزار سے زیادہ لڑنے کو نکلے اور سخت

قتال واقع ہوا۔ چنانچہ حضرت ابودجانہ انصاری ونضر ابن انس اور ایک جماعت قرأ صحابہ سے شہید ہوئے مگر اللہ تعالیٰ نے فتح دی اور مسیلمہ کذاب مارا گیا اور بنو حنیفہ قید کر کے لائے گئے اور آپ نے عورتوں اور بچوں کو تقسیم کر دیا چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے حصہ میں جو عورت آئی اس کے بطن سے محمد ابن علی پیدا ہوئے اسی واسطے ان کو محمد ابن الحنفیہ کہتے ہیں یہ حال ان مرتدوں کی عورتوں و بچوں کا ہوگا۔ ومن لم یسلم من رجالھم قتل لما ذکرنا۔ اور جو شخص کہ ان مرتدوں کے مردوں میں سے اسلام نہیں لایا　　وہ قتل کیا جائے گا بوجہ مذکورہ بالا۔ یعنی مرتدوں سے جو قابل جنگ ہیں ان سے سوائے اسلام کے کچھ قبول نہ ہوگا۔ ولا جزیۃ علی امرأۃ ولا صبی لانھا وجبت بدلا من القتل او عن القتال وھما لا یقتلان ولا یقاتلان لعدم الاھلیۃ۔ اور کسی عورت یا نابالغ پر جزیہ نہیں ہے کیونکہ جزیہ واجب ہونا مغلوبین کے قتل کا بدلا ہے یا مجاہدین کے قتال میں مدد ہے اور طفل و عورت قتل نہیں کی جاتی ہیں اور نہ ان میں لڑائی کی لیاقت ہے پس طفل و عورت پر جزیہ بھی نہیں ہے۔ قال ولا زمن ولا اعمی وکذا المفلوج والشیخ الکبیر لما بینا وعن ابی یوسفؒ انہ تجب اذا کان لہ مال لانہ یقتل فی الجملۃ اذا کان لہ رای۔ اور لنجے پر جس کا کوئی عضو ناکارہ ہو اور اندھے پر جزیہ نہیں ہے اور یہی حکم فالج مارے ہوئے اور بوڑھے پھوس کا ہے کیونکہ وہ لڑتے نہیں اور نہ قابل قتل ہیں یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ اور امام ابو یوسف سے ایک روایت میں آیا کہ اگر اس کے پاس مال ہو تو جزیہ واجب ہوگا کیونکہ وہ لڑائی میں رائے دینے والا ہو تو قتل کیا جاتا ہے۔ ولا علی فقیر غیر معتمل خلافا للشافعیؒ لہ اطلاق حدیث معاذؓ ولنا ان عثمانؓ لم یوظفھا علی ارض لا طاقۃ لھا فکذا ھذا الخراج والحدیث محمول علی المعتمل۔ اور ایسے فقیر پر بھی واجب نہیں ہے جس کی کمائی اس کی قناعت سے زائد نہ ہو اور اس میں شافعیؒ کا خلاف ہے اور دلیل ان کی حدیث معاذ رضی اللہ عنہ بطریق اطلاق ہے چنانچہ اور پر گذر چکی کہ ہر بالغ سے ایک دینار وصول کر اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرت عثمان ابن حنیف رضی اللہ عنہ نے خراج ایسے فقیر پر نہیں رکھا جو قابل کمائی نہیں یا اس کی کفایت سے بچتا نہیں۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کو صحابہ رضوان اللہ علیہم کی حضور میں جائز رکھا۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ زمین کا خراج ایسی زمین پر نہیں باندھا جائے گا جو اس کو برداشت نہیں کر سکتی ہے اسی طرح یہ خراج یعنی جزیہ بھی ایسے نفس پر نہیں باندھا جائے گا جو اس کو ادا نہیں کر سکتا اور حدیث معاذ رضی اللہ عنہ ایسے فقیر تک محمول ہے کہ جس کی کمائی اس کے خرچ سے بچتی ہو۔ ولا یوضع علی المملوک والمکاتب والمدبر وام الولد لانہ بدل عن القتل فی حقھم وعن النصرۃ فی حقنا وعلی اعتبار الثانی لا تجب فلا تجب بالشک۔ اور مملوک و مکاتب و مدبر و ام ولد پر جزیہ نہیں رکھا جائے گا کیونکہ جزیہ ان لوگوں کے حق میں عوض قتل ہے اور ہمارے حق میں عوض نصرت ہے یعنی یہ لوگ ہماری نصرت نہیں کر سکتے تو اس کے عوض جزیہ دیتے ہیں اور اس اعتبار کا لحاظ کر کے مملوک پر جزیہ واجب نہیں ہو سکتا تو بوجہ شک کے واجب نہ ہوگا ف۔ یعنی جزیہ جو لوگوں سے لیا جاتا ہے اس کا سبب دو امر ہیں۔ ایک یہ کہ ذمیوں کے لحاظ سے وہ ان کا قتل کا عوض ہے اور دوم یہ کہ ہمارے لحاظ سے وہ نصرت کا بدل ہے پس اول لحاظ سے وہ مملوک پر واجب ہونا چاہیئے کیونکہ حربی غلام کو بھی قتل کیا جاتا ہے پس جب چھوڑ گیا تو اس پر جزیہ واجب ہوگا لیکن دوسرے لحاظ سے نہیں واجب ہوتا کیونکہ مملوک کو ہماری مدد کرنے کی طاقت نہیں تو صرف امر اول رہ گیا اور اکیلے سبب سے واجب ہونے میں شک ہے پس شک کی وجہ سے نہیں واجب کیا جائے گا۔ ولا یؤدی عنھم موالیھم لانھم تحملوا الزیادۃ بسببھم۔ اور ان غلاموں کے مالک بھی ان کی طرف سے نہیں ادا کریں گے کیونکہ مملوکوں کے سبب

سے ان کی حیثیت سے زیادہ ان پر واجب ہوا جاتا ہے۔ ولا توضع علی الرھبان الذین لا یخالطون الناس کذا ذکر ھھنا وذکر محمد عن ابی حنیفۃ رح انہ توضع علیھم اذا کانوا یعملون وھو قول ابی یوسف رح وجہ الوضع علیھم ان القدرۃ علی العمل ھو الذی ضیعھا فصار کتعطیل الارض الخراجیۃ ووجہ الوضع عنھم انہ لا قتل علیھم اذا کانوا لا یخالطون الناس والجزیۃ فی حقھم لاسقاط القتل ولا بد ان یکون المعتمل صحیحا ویکتفی بصحتہ فی اکثر السنۃ۔

اور ایسے راہبوں پر جزیہ نہیں باندھا جائے گا جو لوگوں سے میل جول نہیں رکھتے ہیں یعنی آبادی سے باہر اپنے جھونپڑے میں تنہا رہتے ہیں۔ ایسا ہی اس مقام پر مذکور ہے اور امام محمدؒ نے ابو حنیفہؒ سے روایت کی کہ اگر یہ لوگ کام کر سکتے ہوں تو ان پر جزیہ باندھا جاوے اور یہی ابو یوسفؒ کا قول ہے اور اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ کمائی کی قدرت۔ اس نے خود ضائع کر دی تو ایسا ہو گیا جیسے خراجی زمین کو بیکار چھوڑ دیا۔ اور ان پر جزیہ نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان پر قتل نہیں ہے جبکہ وے لوگوں سے میل جول نہیں رکھتے ہیں اور کافروں کے حق میں قتل ہی ساقط ہونے کے واسطے جزیہ تھا پس ان پر نہ ہوگا۔ اور واضح ہو کہ کمائی کرنے والے فقیر پر جزیہ واجب ہونے کے واسطے یہ ضرور ہے کہ وہ تندرست ہو اور سال میں اکثر ایام کی تندرستی کافی ہے۔ ومن اسلم وعلیہ جزیۃ سقطت وکذلک اذا مات کافرا خلافا للشافعی رح فیھما لہ انھا وجبت بدلا عن العصمۃ او عن السکنی وقد وصل الیہ المعوض فلا یسقط عنہ العوض بھذا العارض کما فی الاجرۃ والصلح عن دم العمد ولنا قولہ علیہ السلام لیس علی مسلم جزیۃ ولانھا وجبت عقوبۃ علی الکفر ولھذا تسمی جزیۃ وھی والجزاء واحد وعقوبۃ الکفر تسقط بالاسلام ولا تقام بعد الموت ولان شرع العقوبۃ فی الدنیا لا یکون الا لدفع الشر وقد اندفع بالموت والاسلام ولانھا وجبت بدلا عن النصرۃ فی حقنا وقد قدر علیھا بنفسہ بعد الاسلام والعصمۃ تثبت بکونہ آدمیا والذمی یسکن ملک نفسہ فلا معنی لایجاب بدل العصمۃ والسکنی۔

اور جو ذمی کہ مسلمان ہو گیا اور اس پر جزیہ باقی ہے تو وہ ساقط ہو گیا اور اسی طرح اگر وہ حالت کفر میں مر گیا تو بھی ساقط ہو گیا۔ اور دونوں صورتوں میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ جزیہ تو اس کی جان کی حفاظت کے بدلے یا سکونت کے بدلے واجب ہوا تھا اور وہ حفاظت وسکونت حاصل کر چکا تو اس کا عوض بوجہ اسلام یا موت کے ساقط نہ ہوگا جیسے اس نے کوئی چیز کرایہ لے کر اپنا نفع اٹھایا یا عمداً خون کر کے مال پر صلح کی تو اجرت یا عوض صلح اس کے مرنے یا مسلمان ہو جانے سے ساقط نہیں ہوتا ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کسی مسلمان پر جزیہ نہیں ہے۔ رواہ ابو داؤد والترمذی واحمد والدارقطنی۔ اور ابو داؤد نے سفیان ثوری سے اس کے یہ معنی بیان کئے کہ ذمی جب مسلمان ہو جاوے تو اس پر جزیہ نہیں ہے۔ اور یہی معنی طبرانی نے معجم اوسط میں حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کئے (ف)۔ اور اس دلیل سے کہ جزیہ تو کفر پر قائم رہنے کی سزا ہے اسی واسطے جزیہ کہلاتا ہے اور جزیہ وجزا کے ایک ہی معنی ہیں اور کفر کی سزا بعد مسلمان ہونے کے ساقط ہو جاتی ہے اور بعد مرنے کے اس پر قائم نہیں کی جاتی ہے اور اس واسطے کہ دنیا میں عقوبت صرف اس لئے مشروع ہے کہ اس کی کفری شرارت دور ہو وہ موت یا مسلمان ہونے سے دور ہو گئی۔ اور اس واسطے کہ جزیہ واجب ہونا ہمارے حق میں نصرت کا عوض ہے۔

یعنی وہ بوجہ کفر کے مدد نہیں کر سکتا تو اس پر جزیہ واجب ہے اور بعد مسلمان ہونے کے چونکہ وہ بذات خود مدد کرنے پر قادر ہو گیا ہے۔ یا یہ کہ شافعی نے اس کو حفاظت و سکونت کا عوض قرار دیا تو حال یہ ہے کہ حفاظت بوجہ اس کے آدمی ہونے کے ثابت ہے۔ اور اس کی سکونت اپنی ذاتی ملک میں ہے تو حفاظت و سکونت کے عوض جزیہ واجب کرنے کے کچھ معنی نہیں ہیں۔ وان اجتمعت علیہ الحولان تداخلت الجزیۃ وفی الجامع الصغیر ومن لم یؤخذ منہ خراج راسہ حتی مضت السنۃ وجاءت سنۃ اخری لم یؤخذ وھذا عند ابی حنیفۃ رح وقال ابو یوسف ومحمد رح یؤخذ منہ وھو قول الشافعی رح وان مات عند تمام السنۃ لم یؤخذ منہ فی قولھم جمیعا وکذلک ان مات فی بعض السنۃ اما مسألۃ الموت فقد ذکرناھا وقیل خراج الارض علی ھذا الخلاف وقیل لا تداخل فیہ بالاتفاق لھما فی الخلافیۃ ان الخراج وجب عوضا والاعواض اذا اجتمعت وامکن استیفاؤھا تستوفی وقد امکن فیما نحن فیہ بعد توالی السنین بخلاف ما اذا اسلم لانہ تعذر استیفاؤہ ولابی حنیفۃ رح انھا وجبت عقوبۃ علی الاصرار علی الکفر علی ما بینا ولھذا لا تقبل منہ لو بعث علی ید نائبہ فی اصح الروایات بل یکلف ان یاتی بنفسہ فیعطی قائما والقابض منہ قاعد وفی روایۃ یاخذ بتلبیبہ ویھزہ ھزا ویقول اعط الجزیۃ یا ذمی وقیل یا عدو اللہ فثبت انہ عقوبۃ والعقوبات اذا اجتمعت تداخلت کالحدود ولانھا وجبت بدلا عن القتل فی حقھم وعن النصرۃ فی حقنا کما ذکرنا لکن فی المستقبل لا فی الماضی لان القتل انما یستوفی لحراب قائم فی الحال لا لحراب ماض وکذا النصرۃ فی المستقبل لان الماضی وقعت الغنیۃ عنہ ثم قول محمد رح فی الجزیۃ فی الجامع الصغیر وجاءت سنۃ اخری حملہ بعض المشائخ رح علی المضی مجازا وقال الوجوب باٰخر السنۃ فلا بد من المضی لیتحقق الاجتماع فیتداخل وعند البعض ھو مجری علی حقیقتہ والوجوب عند ابی حنیفۃ رح باول الحول فیتحقق الاجتماع بمجرد المجیٔ والاصح ان الوجوب عندنا فی ابتداء الحول وعند الشافعی رح فی آخرہ اعتبارا بالزکوٰۃ ولنا ان ما وجب بدلا عنہ لا یتحقق الا فی المستقبل علی ما قررناہ فتعذر ایجابہ بعد مضی الحول فاوجبناہ فی اولہ۔ اور اگر ذمی پر دو برس چڑھ گئے تو دونوں جزیے ایک میں مل جائیں گے۔ یعنی ایک ہی جزیہ واجب ہوگا اور جامع الصغیر میں مذکور ہے کہ جس شخص سے جزیہ نہیں لیا گیا یہاں تک کہ سال گزر کر دوسرا سال آ گیا تو اس سے گزشتہ جزیہ نہیں لیا جائے گا اور یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ اس سے جزیے لیے جائیں گے۔ اور یہی شافعی کا قول ہے اور اگر وہ ذمی سال تمام پر مر گیا تو بالاتفاق ان سب کے قول میں اس سے گزشتہ جزیہ نہیں لیا جائے گا۔ اور اسی طرح اگر سال کے اندر مر گیا تو بھی بالاتفاق یہی حکم ہے اور ذمی کی موت کا حکم اوپر ذکر کر چکے اور کہا گیا کہ زمین کے خراج میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔

اور بعض نے کہا کہ خراج میں بالاتفاق تداخل نہیں ہوگا (پس اختلاف اس صورت میں ہے کہ جب ذمی پر دو سال جمع ہو گئے تو امام کے نزدیک تداخل ہو جائے گا اور صاحبین کے نزدیک نہیں ہوگا) اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جزیہ تو بطور عوض واجب ہوا ہے اور چند عوض جب جمع ہو جائیں اور ان کا حاصل کرنا بھر پور ممکن ہو تو وہ وصول کر لئے جائیں گے۔ اور یہاں جو صورت ہے اس میں چند سال پے در پے گزرنے کے بعد بھی وصول کرنا ممکن ہے کیونکہ کافر ہی ہے بخلاف اس کے اگر مسلمان ہو گیا تو وصول کرنا ممنوع ہو جائے گا۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ کفر پر اصرار کرنے کی سزا میں یہ جزیہ واجب ہوا تھا چنانچہ ہم بیان کر چکے اسی واسطے اگر اپنے نائب کے ہاتھ بھیجتا ہے تو سب روایتوں سے اصح یہ ہے کہ قبول نہیں کیا جاتا ہے بلکہ اس کو یہ حکم کیا جاتا ہے

کہ خود لاکر کھڑے ہو کر امام یا اس کے نائب کے سامنے جو بیٹھا ہوا ہے پیش کرے۔ اور ایک روایت میں یہ کہ جزیہ وصول کرنے والا ذمی کے سینہ پر گلے کے پاس اس کا کپڑا پکڑ کر ہلائے اور کہے کہ اد ذمی جزیہ دے اور بعض نے کہا کہ یوں کہے کہ اے دشمن خدا جزیہ دے۔ بالجملہ یہ ثابت ہوا کہ جزیہ عقوبت ہے اور ایک جنس کے چند عقوبات جمع ہو جاتے ہیں تو باہم متداخل ہو جاتے ہیں جیسے حدود میں ہے۔ (مثلاً ایک شخص نے کئی آدمیوں کو زنا کا بہتان ایک بعد دوسرے کے لگایا اور سب کا دعویٰ اس پر مجتمع ہو گیا تو سب کے واسطے اس کو ایک بار حد قذف ماری جائے گی) اور اس دلیل سے کہ ذمیوں کے حق میں جزیہ عوض قتل ہے اور ہمارے حق میں عوض نصرت ہے چنانچہ مذکور ہو چکا لیکن یہ آئندہ کے واسطے ہوتا ہے نہ زمانہ گزشتہ کے لئے کیونکہ جب ہی لیا جاتا ہے کہ فی الحال لڑائی قائم ہو نہ گزشتہ لڑائی کے لئے اور اسی طرح نصرت بھی آئندہ کے واسطے ہے کیونکہ زمانہ ماضی کے فتنہ سے بے پروائی ہو چکی یعنی اب اس کی حاجت نہیں ہے پھر واضح ہے کہ امام محمدؒ نے جزیہ کے حق میں یہ جو فرمایا کہ دوسرا سال آگیا اس کو بعض مشائخ نے مجاز گزر جانے پر محمول کیا۔ یعنی دوسرا سال گزر گیا کیونکہ وجوب آخر سال پر ہوتا ہے تو سال کا گزر جانا ضرور ہے تاکہ دونوں سال کا جزیہ مجتمع ہو کر متداخل ہو جائیں اور بعض مشائخ کے نزدیک یہ کلام اپنی حقیقت پر جاری ہے۔ یعنی دوسرا سال شروع ہو جانا مراد ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ابتدائے سال میں جزیہ واجب ہو جاتا ہے تو دوسرا سال آتے ہی دونوں سال کے جزیے جمع ہو جائیں گے اور اصح یہی ہے کہ ہمارے نزدیک شروع سال میں جزیہ واجب ہو جاتا ہے اور شافعیؒ کے نزدیک بر قیاس زکوٰۃ کے آخر سال میں واجب ہوتا ہے۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جزیہ جس چیز کا بدل ہے یعنی قتل و نصرت تو اس کا تحقق مستقبل ہی میں ہو سکتا ہے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں تو سال کے ماضی ہو جانے کے بعد جزیہ واجب کرنا متعذر ہے۔ پس ہم نے اس کو ابتدائے سال میں واجب ٹھہرایا۔

فصل

ذمیوں کے متعلق بعض احکام کے بیان میں۔ ولا یجوز احداث بیعة ولا کنیسة فی دار الاسلام لقولہ علیہ السلام لا خصاء فی الاسلام ولا کنیسة والمراد احداثھا۔ جائز نہیں ہے کہ دار الاسلام میں جدید بیعہ یا کنیسہ بنایا جاوے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسلام میں خصی ہونا نہیں ہے اور کنیسہ نہیں ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ جدید کنیسہ بنانا نہیں جائز ہے ف۔ اس حدیث کو بیہقی و ابو عبید نے روایت کیا لیکن اسناد ضعیف ہے اور بیعہ عبادت گاہ یہود اور کنیسہ معبد نصاریٰ یا اس کے برعکس ہے اور چونکہ نصرانیوں میں سے بعضے درویش اپنے آلہ تناسل کو تانت وغیرہ سے بیکار کر دیتے تاکہ شہوت سے چھوٹ جائیں۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے قطعاً منع فرمایا جیسا کہ حدیث صحیح میں ہے۔ م۔ وان انھدمت البیع والکنائس القدیمة اعادوھا لان الابنیة لا تبقی دائمة ولما اقرھم الامام فقد عھد الیھم الاعادة الا انھم لا یمکنون من نقلھا لانہ احداث فی الحقیقة والصومعة للتخلی فیھا بمنزلة البیعة بخلاف موضع الصلوة فی البیت لانہ تبع للسکنی و ھذا فی الامصار دون القری لان الامصار ھی التی تقام فیھا الشعائر فلا تعارض بإظھار ما یخالفھا وقیل فی دیارنا یمنعون من ذلک فی القری ایضا لان فیھا بعض الشعائر والمروی عن صاحب المذھب فی قری الکوفة لان اکثر اھلھا اھل الذمة وفی ارض العرب یمنعون من ذلک فی امصارھا وقراھا لقولہ علیہ

السلام لا يجتمع دينان في جزيرة العرب — اور اگر پرانی بیعہ یا کنیسہ منہدم
ہوگئی تو ان کو دوبارہ بنالیں کیونکہ عمارت ہمیشہ نہیں باقی رہتی ہے اور جب امام نے ذمیوں کو باقی رکھا تو گویا دوبارہ بنانے
کا عہد دے دیا لیکن ذمیوں کو یہ قدرت نہیں دی جائے گی کہ اس کو شہر میں دوسری جگہ منتقل کریں کیونکہ درحقیقت
جدید بنانے میں داخل ہے اور ان کو تنہائی کا عبادت خانہ جس کو صومعہ کہتے ہیں بنانے کی اجازت بھی نہ دی جائے گی کہ
وہ بمنزلہ بیعہ کے ہے بخلاف اس کے گھروں میں عبادت کے لئے کوئی جگہ بنانا جائز ہے کیونکہ وہ سکونت کے تابع ہے اور یہ
سب حکم جو مذکور ہوا شہروں کے واسطے ہے گاؤں کے واسطے نہیں ہے کیونکہ اسلام شعائر شہروں ہی میں ظاہر کئے جاتے
ہیں تو ان کے مخالف چیزوں کے ظاہر کرنے سے معارضہ نہیں کیا جائے گا۔ اور شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ ہمارے دیار
میں ذمیوں کو دیہات میں بھی اس سے منع کیا جائے گا کیونکہ ہمارے دیہات میں بعض شعائر اسلام قائم ہوتے ہیں اور
ابوحنیفہؒ سے جواز کی روایت کوفہ کے دیہات میں ہے کیونکہ وہاں کے اکثر لوگ ذمی تھے اور عرب کے ملک میں شہروں و
گاؤں سب میں ان باتوں سے ممانعت کی جائے گی کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جزیرۂ عرب میں دو دین جمع
نہیں ہوں گے لفظہ ہے رواہ مالک و اسحاق و عبدالرزاق وغیرہم فی الصحاح۔ قال ويؤخذ اهل الذمة بالتميز عن المسلمين
في زيهم ومراكبهم وسروجهم وقلانسهم فلا يركبون الخيل ولا يعملون بالسلاح وفي الجامع الصغير ويؤخذ اهل
الذمة باظهار الكستيجات والركوب على السروج التي هي كهيأة الاكف وانما يؤخذون بذلك اظهاراً للصغار عليهم
وصيانة لضعفة المسلمين ولان المسلم يكرم والذمي يهان ولا يبتدأ بالسلام ويضيق عليه الطريق
فلو لم تكن علامة مميزة فلعله يعامل معاملة المسلمين وذلك لا يجوز والعلامة تجب ان يكون خيطاً غليظاً
من الصوف يشده على وسطه دون الزنار من الابريسم فانه جفاء في حق اهل الاسلام ويجب ان
يتميز نساؤهم عن نسائنا في الطرقات والحمامات ويجعل على دورهم علامات كيلا يقف عليها
سائل يدعو لهم بالمغفرة قالوا الاحق ان لا يتركوا ان يركبوا الا للضرورة واذا ركبوا للضرورة فلينزلوا في
مجامع المسلمين فان لزمته ضرورة اتخذوا سرجاً بالصفة التي تقدمت ويمنعون عن لباس يختص به
اهل العلم والزهد والشرف۔ اور ذمیوں سے مواخذہ کیا جائے گا کہ اپنی لباس و سواری و زین و ٹوپی میں اپنے آپ کو مسلمانوں
سے تمیز رکھیں یعنی مسلمانوں سے جدا ہوں پس گھوڑوں پر سوار نہ ہوں اور ہتھیار نہ لگادیں اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ ذمی
ماخوذ کیے جائیں گے کہ اپنی زنار ظاہر کریں اور ایسے زینوں پر سوار رہیں جو خچروں و گدھوں کے پالان کی صورت ہے اور یہ
مواخذہ فقط اس واسطے ہے کہ ان کا حقیر ہونا ظاہر ہو اور کمزور عقیدے کے مسلمان محفوظ رہیں اور اس واسطے کہ مسلمانوں
کا اکرام کیا جاتا ہے اور ذمی کی اہانت کی جاتی ہے اور پہلے ان کو اسلام نہ کیا جائے گا۔ اور ان پر راستہ تنگ کیا جائے گا۔
پس اگر پہچان کی کوئی علامت نہ ہو تو شاید ان کے ساتھ مسلمانوں کا برتاؤ کیا جائے اور یہ جائز نہیں ہے اور واجب ہے
کہ علامت کے واسطے سوت یا بالوں کا موٹا ڈورا ہو جس کو اپنی کمر میں باندھے اور ریشم کی زنار نہ ہو۔ کیونکہ مسلمانوں کے
حق میں ظلم ہوگا اور واجب ہے کہ ذمیوں کی عورتیں بھی ہماری عورتوں سے راستوں و حماموں میں جدا کی جائیں اس
طور پر کہ شناخت ہو اور ذمیوں کے دروازوں پر بھی نشانیاں کردی جائیں تاکہ سائل ان کے دروازوں پر کھڑا ہو کر
ان کے لئے مغفرت کی دعا نہ کرے اور مشائخ نے فرمایا کہ بہتر یہ ہے کہ ذمیوں کو سواری کی اجازت نہ ہو الا بضرورت
اور جب ضرورت کے واسطے سوار ہوں تو جہاں مسلمانوں کا مجمع ہو وہاں اتر پڑیں۔ پھر اگر اس کے ساتھ ضرورت

نازی ہو تو وہ ایک اکافی کی صورت کی زین بنادے اور ذمیوں کو ایسی لباس سے منع کیا جائے گا جو عالموں وزاہدوں و شرفاء کے ساتھ مخصوص ہے فتح کیونکہ یہ بزرگی کی علامت ہے جس سے ذمی محروم ہیں۔ ومن امتنع من الجزیة (وقتل مسلما او سب النبی علیہ السلام او زنیٰ بمسلمة لم ینتقض عھدہ لان الغایة التی ینتھی بھا القتال التزام الجزیة لا اداؤھا والالتزام باق وقال الشافعی سب النبی علیہ السلام یکون نقضا لانہ لو کان مسلما ینقض ایمانہ فکذا ینقض اما نہ اذ عقد الذمة خلف عنہ ولنا ان سب النبی علیہ السلام کفر منہ والکفر المقارن لا یمنعہ فالطاری لا یرفعہ۔ اور جس ذمی نے جزیہ ادا کرنے سے انکار کیا یا اس نے کسی مسلمان کو قتل کیا یا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو برا کہا یا کسی مسلمان عورت سے زنا کیا تو اس کا ذمی ہونے کا معاہدہ نہیں ٹوٹے گا کیونکہ قتال جس حد پر منتہی ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ کافر اپنے اوپر جزیہ لازم کرلے اور اس کو ادا کرنے پر منتہی نہیں ہے۔ اور جزیہ کا التزام ابھی باقی ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو برا کہنا اس کی طرف سے عہد شکنی ہے کیونکہ اگر کوئی مسلمان ہوتا تو اس کا ایمان ٹوٹ جاتا۔ پس اسی طرح اس کا امان بھی ٹوٹ جائے گا اس واسطے کہ امان کا عہد بجائے ایمان کے ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو برا کہنا اس کی جانب سے کفر ہے۔ اور ذمی بنانے کے وقت جو کفر اس کے ساتھ لگا تھا وہ عہد ذمہ سے مانع نہ ہوا تو یہ کفر جو بعد کو طاری ہوا ہے وہ عہد ذمہ کو دور نہیں کرے گا فتح مترجم کہتا ہے کہ عہد ذمہ کے وقت جو کفر تھا وہ اس کے اعتقاد کی وجہ سے تھا اور یہ کفر مسلمانوں کے اعتقاد کی اہانت ہے۔ پس اس موذی کا قتل اولیٰ ہے اور درالمنتقی میں ہے یہ حکم اس وقت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بدگوئی ظاہر نہ کرے۔ اور اگر اس نے اعلان کیا یا عادت کرلی تو قتل کیا جائے اگرچہ عورت ہو اور اسی پر اس زمانہ میں فتویٰ دیا جائے گا۔ کمافی درالمختار۔

اور حدیث میں ہے کہ جب کعب ابن اشرف نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجو کی اور وہ مدینہ کا یہودی تھا تو آپ نے فرمایا کہ کعب ابن اشرف کے واسطے کون ہے۔ پس محمد ابن مسلمہ نے عرض کیا کہ میں ہوں یا رسول اللہ چنانچہ اس کو قتل کیا۔ کما رواہ البخاری۔ اور اسی طرح ابورافع کے قتل کا قصہ بھی بخاری نے روایت کیا ہے اور ایسے ہی ابن الخطل کو بوجہ ہجو کے آپ نے قتل کرادیا اور ایسے ہی ایک زبردست شخص آپ کی بدگوئی و ہجو کیا کرتا تھا اس کو خالد ابن الولید نے قتل کردیا اور عبدالرزاق نے روایت کی کہ ایک شخص آپ کی برائی کرتا تھا اس کو حضرت زبیر نے قتل کردیا اور عبدالرزاق نے روایت کی کہ ایک عورت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو برا کہتی تھی اس کو خالد نے قتل کرڈالا اور اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ و زبیرؓ کو ایک ہجو کرنے والے کی طرف بھیجا انہوں نے اس کو قتل کیا اور ابن سعد و ابن عساکر نے روایت کی کہ مہاجر ابن ابی امیہ جو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی طرف سے یمن کا حاکم تھا اس کو خبر پہنچی کہ یہاں ایک عورت ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجو کا گیت گاتی ہے پس مہاجر نے اس کو پکڑ کر اس کا ہاتھ کاٹا اور اس کے دانت توڑ دیئے۔ یہ خبر حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو پہنچی تو فرمایا کہ اگر تو یہ نہ کرچکا ہوتا تو میں تجھے حکم دیتا کہ اس عورت کو قتل کردے۔ اور ابوداؤد و نسائی نے ابی برزہ الاسلمی سے روایت کی کہ میں حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پاس آیا اور آپ نے اس وقت ایک شخص سے کچھ سختی سے کلام کیا تھا اس نے جواب میں آپ کو برا بھلا کہا تو میں نے عرض کیا کہ یا خلیفہ رسول اللہ مجھے اجازت دیجئے کہ میں اس منافق کی گردن ماردوں تو آپ نے فرمایا کہ بیٹھ جا کہ سوائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

سے یہ بات کسی شخص سے واسطے نہیں ہے۔ ورواہ البیہقی والصحیح۔ اور عینی نے کہا کہ جو شخص آنحضرت صلی
اللہ علیہ وسلم کی بدگوئی کرے میں اس کے قتل کا فتویٰ دوں گا اور اسی کے قریب ابن الہمام کا قول ہے اور
یہی قول امام مالک واحمد واسحاق وشافعی وغیرہ کا ہے۔ اور ابن المنذر نے کہا کہ یہی عامہ علماء کا قول ہے۔ شیخ
ابن الہمام نے کہا کہ ذمی سے جزیہ لے کر اس کا قتل جب ہی تک موقوف رہے گا کہ وہ عاجزی سے ادا
کرے اور جب اس نے بدگوئی کی تو یہ مسلمانوں پر سرکشی وتکبر ہے پس قتل مباح ہو گیا وھذا ھو الحق واللہ
تعالیٰ اعلم۔ قال ولا ینقض العھد الا ان یلتحق بدار الحرب او یغلبون علی موضع فیحاربوننا لانھم صاروا
حربا علینا فیعری عقد الذمۃ عن الفائدۃ وھو دفع شر الحراب۔ اور ذمی کا عہد نہیں ٹوٹے گا مگر اگر وہ دارالحرب
میں جا ملے یا ذمی لوگ کسی مقام پر غالب ہو کر مسلمانوں سے لڑائی کریں کیونکہ جب وہ لوگ ہم سے لڑنے والے
ہو گئے تو عہد ذمہ بے فائدہ ہو گیا کیونکہ وہ اسی واسطے تھا کہ لڑائی کی بدی دفع ہو۔ واذا نقض الذمی العھد
فھو بمنزلۃ المرتد معناہ فی الحکم بموتہ باللحاق لانہ التحق بالاموات وکذا فی حکم ما حملہ من مالہ الا انہ لو اسر
یسترق بخلاف المرتد۔ اور جب ذمی نے عہد توڑا تو وہ بمنزلہ مرتد کے ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ اس کا حکم مانند
مرتد کے ہے کہ دارالحرب میں مل جانے سے اس پر موت کا حکم دیا جائے گا کیونکہ وہ بے ایمان مردوں میں
سے مل گیا۔ (حتیٰ کہ مرتد کی طرح اس کا ترکہ تقسیم کر دیا جائے گا۔) اور اسی طرح جو کچھ اپنا مال اپنے ساتھ لے گیا
تو اس کا حکم بھی مثل مرتد کے ہے (حتیٰ کہ اگر دارالحرب پر مسلمانوں کا غلبہ ہوا تو اس کا یہ مال مثل مرتد کے مال غنیمت
ہو جائے گا) لیکن اتنا فرق ہے کہ اگر یہ ذمی قید کیا گیا تو رقیق بنایا جائے گا بخلاف مرتد کے کہ وہ اسلام لاوے یا
قتل کیا جاوے گا۔

فصل

نصاریٰ بنی تغلب کے بیان میں ف — یہ لوگ عرب کی نسل سے ہیں جو زمانہ جاہلیت میں
نصرانی ہو گئے تھے پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے زمانہ خلافت میں ان لوگوں سے جزیہ
طلب کیا تو ان لوگوں نے انکار کیا اور کہا کہ ہم عرب ہیں ہم سے اسی طرح لیا جاوے
جیسے دیگر اہل عرب سے لیا جاتا ہے پس آپ نے فرمایا کہ میں مشرک سے صدقہ نہیں لوں گا۔ یہ سن کر بعضے تغلبی بھاگ
کر نصاریٰ روم میں مل گئے۔ پس نعمان ابن زرعہ نے عرض کیا یا امیر المومنین یہ لوگ جنگجو قوم ہیں اور عرب ہیں
ان کو جزیہ دینے سے شرم آتی ہے پس آپ صدقہ کے نام سے ان سے جزیہ وصول کریں اور دشمنوں کو ان کی مدد نہ
دیں۔ پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان کو طلب کیا اور جو کچھ مسلمانوں سے لیا جاتا ہے اس کا دو چند ان کے مردوں
وعورتوں پر باندھا اور اس امر پر صحابہ رضی اللہ عنہم نے اتفاق کیا۔ ونصاری بنی تغلب یؤخذ من اموالھم
ضعف ما یؤخذ من المسلمین من الزکوٰۃ لان عمر صالحھم علی ذلک بمحضر من الصحابۃ۔ اور نصاریٰ تغلب
کے اموال میں سے اس کا دو چند لیا جائے گا جو مسلمانوں سے زکوٰۃ میں لیا جاتا ہے کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے
نے صحابہ رضی اللہ عنہم کی حضوری میں ان سے اس طور پر مصالحہ کیا تھا۔ رواہ ابن ابی شیبہ۔ ویؤخذ من نسائھم
ولا یؤخذ من صبیانھم لان الصلح وقع علی الصدقۃ المضاعفۃ والصدقۃ تجب علیھن دون الصبیان فکذا
المضاعف وقال زفر لا یؤخذ من نسائھم ایضا وھو قول الشافعی لانہ جزیۃ فی الحقیقۃ علی ما قال عمر ھذہ جزیۃ
فسموھا ما شئتم ولھذا تصرف مصارف الجزیۃ ولا جزیۃ علی النسوان ولنا انہ مال وجب بالصلح والامام

من اهل وجوب مثله عليها والمصرف مصالح المسلمين لانه مال بيت المال وذلك لا يختص بالجزية الا ترى انه لا يراعى فيه شرائطها - اور تغلبیوں کی عورتوں سے یہ مال لیا جائے گا اور ان کے اطفال سے نہیں لیا جائے گا کیونکہ صلح تو دو چند زکوٰۃ پر واقع ہوئی ہے اور زکوٰۃ عورتوں پر واجب ہوتی ہے بچوں پر نہیں ہوتی ہے تو دوچند کا بھی یہی حال ہوگا اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ تغلبی عورتوں سے بھی نہیں لیا جائے گا اور یہی شافعی کا قول ہے کیونکہ یہ درحقیقت جزیہ ہے چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ یہ جزیہ ہے تم اس کا جو کچھ چاہو نام رکھو۔ رواہ البیہقی ۔ اور اسی وجہ سے وہ جزیہ کے مصارف میں خرچ ہوتا ہے اور عورتوں پر جزیہ نہیں ہوتا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ ایسا مال ہے جو صلح کے ساتھ واجب ہوا اور عورت اس لائق ہوتی ہے کہ اس پر ایسا مال واجب ہو اور جہاں یہ مال خرچ ہوتا ہے وہ مسلمانوں کے مصالح ہیں کیونکہ یہ بیت المال کا مال ہے اور یہ مصرف کچھ جزیہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اس میں جزیہ کے شرائط ملحوظ نہیں ہوتے ہیں مثلاً نائب کے ذریعہ سے نہ لیا جاوے اور خود کھڑا ہو کے ادا کرے وغیر ذلک۔ ويوضع على مولى التغلبي الخراج اى الجزية وخراج الارض بمنزلة مولى القرشي وقال زفر يضاعف لقوله عليه السلام ان مولى القوم منهم الا ترى ان مولى الهاشمي يلحق به في حق حرمة الصدقة ولنا ان هذا تخفيف والمولى لا يلحق بالاصل فيه ولهذا توضع الجزية على مولى المسلم اذا كان نصرانيا بخلاف حرمة الصدقة لان الحرمات تثبت بالشبهات فالحق المولى بالهاشمي في حقه ولا يلزم مولى الغني حيث لا تحرم عليه الصدقة لان الغني من اهلها وانما الغنى مانع ولم يوجد في حق المولى اما الهاشمي فليس باهل لهذه الصلة اصلا لانه صين لشرفه وكرامته من اوساخ الناس فالحق به مولاه - اور تغلبی کے مولیٰ پر بھی جزیہ و زمین کا خراج باندھا جائے گا جیسے ہاشمی کے مولیٰ پر باندھا جاتا ہے یعنی اگر ہاشمی نے کسی کافر غلام کو آزاد کیا تو اس پر جزیہ و خراج باندھا جائے گا اسی طرح تغلبی کے مولیٰ سے بھی دوچند نہیں بلکہ جزیہ و خراج لیا جائے گا اور زفر رحمۃ اللہ نے کہا کہ تغلبی کے مولیٰ سے بھی دوچند لیا جائے گا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قوم کا آزاد کیا ہوا بھی قوم میں سے ہوتا ہے ۔ رواہ ابوداؤد والترمذی ۔

کیا نہیں دیکھتے ہو کہ صدقہ حرام ہونے میں ہاشمی کا مولیٰ بھی ہاشمی کے ساتھ لاحق ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ دوچند لینے میں تخفیف ہے اور آزاد کیا ہوا ۔ اس تخفیف میں اپنے آزاد کرنے والے کے ساتھ لاحق نہ ہوگا ۔ اسی واسطے مسلمان کے آزاد کئے ہوئے پر جبکہ وہ مثلاً نصرانی ہو جزیہ باندھا جاتا ہے بخلاف صدقہ حرام ہونے کے کیونکہ حرمتوں کا ثبوت شبہات سے ہو جاتا ہے تو حرمت کے باب میں ہاشمی کے ساتھ اس کے آزاد کئے ہوئے غلام کو ملایا اور اگر کہا جاوے کہ تونگر کے آزاد کئے ہوئے پر بھی صدقہ حرام ہوگا ۔ کیونکہ شبہہ موجود ہے تو جواب دیا کہ تونگر کے مولیٰ سے الزام نہیں ہو سکتا کیونکہ تونگر پہ صدقہ حرام نہیں ہے اس واسطے کہ تونگر آدمی کو صدقہ لینے کی لیاقت ہے اگرچہ بالفعل تونگری اس کو مانع ہے اور تونگر کے آزاد کئے ہوئے میں تونگری موجود نہیں ہے۔ اور ہاشمی میں صدقہ لینے کی لیاقت ہی نہیں ہے اگرچہ فقیر ہو کیونکہ وہ اپنی شرافت و کرامت کی وجہ سے لوگوں کے میل کچیل سے محفوظ کیا گیا ہے تو اس کا آزاد کیا ہوا غلام بھی اس کے ساتھ ملا دیا گیا ۔ قال وما جباه الامام من الخراج ومن اموال بني تغلب وما اهداه اهل الحرب الى الامام والجزية يصرف في مصالح المسلمين كسد الثغور وبناء القناطر والجسور ويعطى قضاة المسلمين وعمالهم وعلماءهم منه ما يكفيهم ويدفع منه ارزاق المقاتلة وذراريهم لانه مال

بیت المال فانه وصل الی المسلمین من غیر قتال وهو معد لمصالح المسلمین وهؤلاء عملتهم ونفقة الذراری علی الآباء فلو لم یعطوا کفایتهم لاحتاجوا الی الاکتساب ولا یتفرغون للقتال - امام نے جو کچھ کہ خراج واموال بنی تغلب اور ہدیہ اہل حرب سے اور جزیہ - سے جمع کیا ہے اس کو مسلمانوں کی مصلحت میں صرف کرے جیسے دار الاسلام کی سرحدات کو لشکروں سے مضبوط کرے اور دریاؤں و نہروں کے پل بنادے اور مسلمانوں کے قاضیوں و عاملوں وعلماء کو ان کی کفایت کے لائق دیوے اور جہاد کرنے والی فوجوں اور ان کے اہل وعیال کا رزق دیوے اس واسطے کہ یہ سب بیت المال کا مال ہے کیونکہ وہ مسلمانوں کو بغیر قتال حاصل ہوا ہے اور بیت المال اس واسطے مہیا ہوتا ہے کہ مسلمانوں کی مصلحتوں میں کام آوے اور یہ لوگ جن کا ذکر ہوا سب مسلمانوں ہی کے واسطے کام کرتے ہیں اور آل واولاد کا نفقہ ان کے باپ پر واجب ہوتا ہے پس اگر ان لوگوں کو بیت المال سے بقدر کفایت نہ دیا جائے تو ان کو کمائی کی ضرورت ہوگی اور قتال وجہاد کے واسطے فارغ نہ ہوں گے ف اور مصنف کی روایت تجنیس سے طالب علم بھی داخل ہیں - مف - ومن مات فی نصف السنة فلا شئ له من العطاء لانه نوع صلة ولیس بدین ولهذا سمی عطاء فلا یملك قبل القبض ویسقط بالموت واهل العطاء فی زماننا مثل القاضی والمدرس والمفتی والله اعلم - اور قاضی وعلماء وغیرہ میں سے جو شخص نصف سال میں (یا آخر سال میں - ع -) مرگیا تو عطاء میں سے اس کے واسطے کچھ نہ ہوگا کیونکہ یہ ایک طرح کا صلہ ہے اور قرضہ نہیں ہے اسی واسطے اس کو عطاء کہتے ہیں تو قبضہ سے پہلے ملک میں نہیں آتا ہے اور موت سے ساقط ہو جاتا ہے اور ہمارے زمانہ میں اہل عطاء قاضی ومفتی ومدرس ہے واللہ تعالیٰ اعلم ف اور زمانہ سابق میں جس شخص کو اسلام میں کسی طرح کی فوقیت تھی وہ اہل عطاء میں سے شمار ہوتا تھا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات کو بھی بیت المال سے ملتا تھا۔ ع۔ اصل کافروں کے احکام شرعیہ کے بعد چنانچہ فرمایا

باب احکام المرتدین

یہ باب مرتدوں کے احکام میں ہے۔ قال واذا ارتد المسلم عن الاسلام والعیاذ بالله عرض علیه الاسلام فان کانت له شبهة کشف عنه لانه عساه اعترته شبهة فتزاح وفیه دفع شره باحسن الامرین الا ان العرض علی ما قالوا غیر واجب لان الدعوة بلغته - اور جب کوئی مسلمان اسلام سے پھر گیا تو اس پر اسلام پیش کیا جائے گا پھر اگر اس کو کوئی شبہہ پیدا ہو گیا ہے تو وہ حل کر دیا جائے کیونکہ شاید اس کو کوئی شبہہ ایسا پیدا ہو گیا ہو تو وہ زائل کر دیا جائے اور اس کی بدی دور کرنے کے دو طریقوں میں سے یہ اچھا طریقہ ہے یعنی قتل سے بہتر ہے لیکن اسلام پیش کرنا بر قول مشائخ کے واجب نہیں ہے کیونکہ دعوۃ اسلام اس کو پہنچ چکی ہے - قال ویحبس ثلثة ایام فان اسلم والا قتل وفی الجامع الصغیر المرتد یعرض علیه الاسلام حرا کان او عبدا فان ابی قتل وتاویل الاول انه یستمهل فیمهل ثلثة ایام لانها مدة ضربت لابلاء الاعذار وعن ابی حنیفة وابی یوسف انه یستحب ان یؤجله ثلثة ایام طلب ذلك اولم یطلب وعن الشافعی ان علی الامام ان یؤجله ثلثة ایام ولا یحل له ان یقتله قبل ذلك لان ارتداد المسلم یکون عن شبهة ظاهرا فلا بد من مدة یمکنه التامل فقدرناها بالثلث ولنا قوله تعالی فاقتلوا المشرکین من غیر قید الامهال وکذا قوله علیه السلام من بدل دینه فاقتلوه ولانه کافر حربی بلغته الدعوة فیقتل للحال من غیر استمهال وهذا لانه لا یجوز تاخیر الواجب لامر موهوم ولا فرق بین الحر والعبد لاطلاق الدلائل وکیفیة توبته ان یتبرأ عن الادیان کلها سوی الاسلام لانه لا دین له ولو تبرأ عما انتقل الیه کفاه لحصول المقصود -

اور مرتد تین روز تک قید کیا جائے پھر اگر مسلمان ہوگیا تو بہتر ورنہ قتل کیا جائے اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ مرتد پر اسلام پیش کیا جائے خواہ آزاد ہو یا غلام ہو۔ پھر اگر انکار کرے تو قتل کیا جائے اور قول اول کی تاویل یہ ہے کہ اگر مرتد نے مہلت مانگی تو تین روز مہلت دی جائے گی کیونکہ اس قدر مدت تمام عذروں کے دور کرنے کے لئے مقرر کی گئی ہے۔ اور امام ابوحنیفہ و ابویوسف رحمہما اللہ سے روایت ہے کہ اس کو تین دن مہلت دینا مستحب ہے خواہ مانگے یا نہ مانگے اور امام شافعی سے روایت ہے کہ امام پر واجب ہے کہ اس کو تین دن مہلت دے۔ اور اس سے پہلے قتل کرنا حلال نہیں ہے کیونکہ مسلمان کا مرتد ہوجانا بظاہر کسی شبہ سے ہوتا ہے تو اتنی مہلت ضرور ہے جس میں غور کرسکے اور اس کی مقدار ہم نے تین روز مقرر کی (اور یہی ظاہر قول عمر رضی اللہ عنہ ہے۔ کما رواہ مالک والبیہقی۔) اور ہماری دلیل قول الٰہی عزوجل ہے فاقتلوا المشرکین یعنی مشرکوں کو قتل کرو حالانکہ اس میں مہلت دینے کی قید نہیں ہے اور اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان کہ جو شخص اپنا دین بدلے اس کو قتل کردو۔ رواہ البخاری وغیرہ۔

اور اس دلیل سے کہ یہ شخص حربی کافر ہوگیا جس کو دعوت اسلام پہنچ چکی ہے تو بغیر مہلت دیئے فی الحال قتل کیا جائے گا کیونکہ قتل کرنا واجب ہوا اور اس کا مسلمان ہوجانا امر موہوم ہے تو امر موہوم کی وجہ سے واجب کی تاخیر روا جائز نہیں ہے (اور یہی صحیح مذہب شافعی ہے۔ مف۔) اور غلام و آزاد میں کچھ فرق نہیں کیونکہ جن دلائل سے یہ حکم نکلا وہ مطلق یعنی دونوں کو شامل ہے اور مرتد کے توبہ کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اشھد ان لا الہ الا اللہ و اشھد ان محمد رسول اللہ کے بعد تمام دینوں سے سوائے دین اسلام کے انکاری و بیزاری ظاہر کرے کیونکہ اس کا کوئی دین نہیں ہے اور اگر دین اسلام چھوڑ کر جس دین کی طرف وہ منتقل ہوا تھا اس سے بیزاری ظاہر کی تو کافی ہے کیونکہ مقصود حاصل ہوگیا

قال فان قتله قاتل قبل عرض الاسلام علیه کره ولا شئ علی القاتل ومعنی الکراهیة ههنا ترك المستحب وانتفاء الضمان لان الکفر مبیح والعرض بعد بلوغ الدعوة غیر واجب۔ اور اگر اس پر اسلام پیش کرنے سے پہلے کسی نے اس کو قتل کردیا تو مکروہ ہے اور قاتل پر قصاص یا دیت کچھ نہیں ہے اور یہاں کراہیت کے معنی یہ ہیں کہ مستحب ترک کیا اور ضمان اس واسطے نہیں ہے کہ اس کا کفر اس کے قتل کو مباح کرنے والا ہے اور اسلام پیش کرنا دعوت اسلام پہنچ جانے کے بعد واجب نہیں ہے۔ واما المرتدة فلا تقتل وقال الشافعیؒ تقتل لما روینا ولان ردة الرجل مبیحة للقتل من حیث انه جنایة مغلظة فتناط بها عقوبة مغلظة وردة المرأة تشارکها فیها فتشارکها فی موجبها ولنا ان النبی علیه السلام نهی عن قتل النساء ولان الاصل تاخیر الاجزیة الی دار الاخرة اذ تعجیلها یخل بمعنی الابتلاء وانما عدل عنه دفعا لشر ناجز وهو الحراب ولا یتوجه ذلك من النساء لعدم صلاحیة البنیة بخلاف الرجال فصارت المرتدة کالاصلیة قال ولکن تحبس حتی تسلم لانها امتنعت عن ایفاء حق الله تعالی بعد الاقرار فتجبر علی ایفائه بالحبس کما فی حقوق العباد وفی الجامع الصغیر وتجبر المرأة علی الاسلام حرة کانت او امة والامة یجبرها مولاها اما الجبر فلما ذکرنا ومن المولی لما فیه من الجمع بین الحقین ویروی تضرب فی کل ایام مبالغة فی الحمل علی الاسلام۔

اور رہی عورت مرتدہ تو وہ قتل نہیں کی جائے گی اور شافعیؒ نے فرمایا کہ قتل کی جائے بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کرچکے۔ یعنی جو کوئی اپنا دین بدلے اس کو قتل کرو اور اس دلیل سے کہ مرد کا مرتد ہونا

اس کا خون اس وجہ سے مباح کرتا ہے کہ مرتد ہونا ایک جرم سخت ہے پس اس کی عقوبت سخت یعنی قتل کرنا اس کے ساتھ لازم ہے۔ اور عورت بھی مرتد ہونے میں اس جرم سخت میں شریک ہے تو اس کی سزا میں بھی شریک ہوگی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کے قتل کرنے سے منع فرمایا۔ کما فی الصحیحۃ۔

اور اس دلیل سے کہ سزاؤں کے حق میں اصل یہ ہے کہ ان کی تاخیر دار آخرت کے واسطے ہو کیونکہ فی الحال سزا ہونا معنی امتحان کو مخل ہے پھر اس اصل سے عدول اس واسطے ہوا کہ فی الحال کی شرارت دور ہو یعنی لڑائی دفع ہو مگر عورتوں کی ذات سے لڑائی کی امید نہیں ہے۔ کیونکہ ان کی خلقت میں جنگ کی صلاحیت نہیں ہے بخلاف مردوں کے پس مرتدہ کافرہ مانند اصلیہ کافرہ کے ہوگی یعنی جیسے اصلیہ کافرہ مقتول نہیں ہوتی ویسی ہی مرتدہ کافرہ بھی مقتول نہ ہوگی۔ ولیکن فرمایا کہ مرتدہ قید خانہ میں رکھی جائے یہاں تک کہ مسلمان ہو جائے کیونکہ وہ حق الٰہی عز وجل کا اقرار کر کے اس کو ادا کرنے سے انکار کرتی ہے تو قید کر کے اس کے ادا کرنے پر مجبور کی جائے گی جیسے بندوں کے حقوق میں ہوتا ہے اور جامع صغیر میں فرمایا کہ مرتدہ عورت اسلام لانے پر مجبور کی جائے گی۔ خواہ آزادہ ہو یا باندی ہو لیکن باندی کو اس کا مولی مجبور کرے گا۔ پس جبر کی تو وہی وجہ ہے جو اوپر مذکور ہوئی کہ وہ ادائے حق الٰہی عز وجل سے انکار کرتی ہے اور باندی کا جبر مولی کی طرف سے اس واسطے رکھا گیا تاکہ مولی کا حق اور اللہ تعالیٰ کا حق دونوں مجتمع ہو جائیں اور یہ بھی روایت آئی ہے کہ باندی کو ہر روز ماریں تاکہ اسلام لانے پر پورے طور سے جبر ہو۔ قال

ویزول ملك المرتد عن امواله بردته زوالا مراعى فان اسلم عادت الى حالها قالوا هذا عند ابي حنيفة رح وعندهما لا يزول ملكه لانه مكلف محتاج فالى ان يقتل يبقى ملكه كالمحكوم عليه بالرجم والقصاص وله انه حربي مقهور تحت ايدينا حتى يقتل ولا قتل الا بالحراب فهذا يوجب زوال ملكه ومالكيته غير انه مدعو الى الاسلام بالاجبار عليه ويرجى عوده اليه فتوقفنا في امره فان اسلم جعل هذا العارض كان لم يكن في حق هذا الحكم وصار كان لم يزل مسلما ولم يعمل السبب وان مات او قتل على ردته او لحق بدار الحرب وحكم بلحاقه استقر كفره فيعمل السبب عمله وزال ملكه اور مرتد کی ملکیت اپنے مالوں سے بوجہ مرتد ہونے کے زائل ہو جاتی ہے مگر یہ زوال ابھی موقوف ہوتا ہے یعنی اگر پھر مسلمان ہو گیا تو بدستور اس کی ملک عود کرتی ہے اور مشائخ نے فرمایا کہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے اور صاحبین کے نزدیک اس کی ملکیت زائل نہیں ہوتی ہے کیونکہ وہ مکلف محتاج ہے تو قتل ہونے تک اس کی ملکیت باقی رہتی ہے جیسے وہ شخص جس پر رجم یا قصاص کا حکم دیا گیا یعنی تا وقت قتل یا رجم کے اپنی ملک کا مالک رہتا ہے۔ اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مرتد ایک حربی کافر ہے جو ہمارے ہاتھ میں مقہور گرفتار ہے تاکہ قتل کیا جائے اور قتل بدون لڑائی کے نہیں ہوتا ہے یعنی بالفعل وہ حربی ہے اسی واسطے اس کا قتل جائز ہے۔ پس یہ امر موجب ہے کہ اس کی ملک و مالکیت زائل ہوگی صرف اتنی بات ہے کہ مرتد پر جبر کر کے اسلام کی طرف بلایا جاتا ہے اور امید ہے کہ وہ اسلام کی طرف عود کرے۔ پس ہم نے اس کے معاملہ میں توقف کیا یعنی اس وقت تک کہ ظاہر ہو جائے کہ وہ اسلام لایا یا نہیں پس اگر مسلمان ہو گیا تو یہ مرتد ہو جانا زوال ملک کے حق میں کالعدم ٹھہرایا جائے گا اور ایسا ہو جائے گا کہ

گویا وہ برابر مسلمان رہا اور ملک زائل ہونے کا سبب یعنی ارتداد نہیں کیا اور اگر وہ مرگیا یا اپنے مرتد ہونے پر قتل کیا گیا یا بھاگ کر دار الحرب میں پہنچا اور قاضی نے اس کے پہنچ جانے کا حکم دے دیا تو اس کا کفر جم گیا۔ پس ارتداد اپنا عمل کرے گا اور اس کی ملک زائل ہو جائے گی۔ قال وان مات او قتل علی ردتہ انتقل ما اکتسبہ فی اسلامہ الی ورثتہ المسلمین وکان ما اکتسبہ فی حال ردتہ فیئا وھذا عند ابی حنیفۃؒ اور اگر مرتد مذکور مرگیا یا حالت ارتداد میں قتل کیا گیا تو جو کچھ اس نے حالت اسلام میں کمایا تھا وہ اس کے مسلمان وارثوں کو ملے گا اور جو کچھ اس نے مرتد ہونے کی حالت میں کمایا وہ مال فیئ ہے اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے وقال ابو یوسفؒ ومحمدؒ کلاھما لورثتہ وقال الشافعیؒ کلاھما فیئ لانہ مات کافرا والمسلم لا یرث الکافر ثم ھو مال حربی لا امان لہ فیکون فیئا ولھما ان ملکہ فی الکسبین بعد الردۃ باق علی ما بیناہ فینتقل بموتہ الی ورثتہ ویستند الی ما قبیل ردتہ اذ الردۃ سبب الموت فیکون توریث المسلم من المسلم ولابی حنیفۃؒ انہ یمکن الاستناد فی کسب الاسلام لوجودہ قبل الردۃ ولا یمکن الاستناد فی کسب الردۃ لعدمہ قبلھا ومن شرطہ وجودہ ثم انما یرثہ من کان وارثا لہ حالۃ الردۃ وبقی وارثا الی وقت موتہ فی روایۃ عن ابی حنیفۃؒ اعتبارا للاستناد وعنہ انہ یرثہ من کان وارثا لہ عند الردۃ ولا یبطل استحقاقہ بموتہ بل یخلفہ وارثہ لان الردۃ بمنزلۃ الموت وعنہ انہ یعتبر وجود الوارث عند الموت لان الحادث بعد انعقاد السبب قبل تمامہ کالحادث قبل انعقادہ بمنزلۃ الولد الحادث من المبیع قبل القبض وترثہ امرأتہ المسلمۃ اذا مات او قتل علی ردتہ وھی فی العدۃ لانہ یصیر فارا وان کان صحیحا وقت الردۃ والمرتدۃ کسبھا لورثتھا لانہ لا حراب منھا فلم یوجد سبب الفیئ بخلاف المرتد عند ابی حنیفۃؒ ویرثھا زوجھا المسلم ان ارتدت وھی مریضۃ لقصدھا ابطال حقہ وان کانت صحیحۃ لا یرثھا لانھا لا تقتل فلم یتعلق حقہ بمالھا بالردۃ بخلاف المرتد —

اور امام ابو یوسف و محمد نے کہا کہ مرتد کی حالت اسلام کی کمائی اور حالت کفر کی کمائی دونوں اس کے وارثوں کی ہوں گی اور شافعی اور مالک و احمد نے کہا کہ دونوں کمائیاں مال غنیمت ہیں کیونکہ وہ بحالت کفر مرا اور کافر کا وارث مسلمان نہیں ہوتا ہے پھر یہ مال ایک ایسے حربی کا ٹھہرا جس کے واسطے امان نہیں ہے تو مال غنیمت ہو جائے گا۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اس کی دونوں کمائیاں بعد مرتد ہونے کے اس کی ملکیت پر باقی ہیں جیسا کہ صاحبین کا مذہب اوپر بیان ہوا ہے تو اس کی موت کے بعد اس کی ملک اس کے وارثوں کی طرف منتقل ہوگی اور یہ مرتد ہونے سے کچھ پہلے کی طرف مستند ہوگی کیونکہ مرتد ہونا اس کی موت کا سبب ہے تو مسلمان کا میراث پانا مسلمان ہی سے ہوا اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اسلام کی کمائی کو اس طرح مستند کرنا ممکن ہے کیونکہ وہ مرتد ہونے سے پہلے موجود تھی۔ اور ارتداد کی کمائی کو اس طرح مستند کرنا ممکن نہیں کیونکہ مرتد ہونے سے پہلے موجود نہ تھی حالانکہ مستند ہونے کے واسطے یہ شرط ہے کہ اس وقت موجود ہو پھر رہا یہ کہ کون شخص اس کا وارث ہوگا تو امام ابو حنیفہؒ سے حسن کی روایت یہ ہے کہ جو شخص مرتد ہونے کی حالت میں اس کا وارث تھا اور مرتد کی موت تک برابر اس کا وارث رہا وہ وارث ہوگا۔ کیونکہ مرتد ہونے سے پہلے کی جانب مستند ہے تو اس استناد کا اعتبار ہوگا۔

اور دوسری روایت ابو یوسفؒ کی یہ ہے کہ اس کے مرتد ہونے کے وقت جو شخص وارث تھا وہ وارث ہوگا اور اگر وہ مر بھی جاوے تو اس کے وارث بجائے اس کے مرتد کے وارث ہوں گے۔ کیونکہ مرتد ہونا بمنزلۂ

موت کے ہے اور امام ابوحنیفہؒ سے تیسری روایت امام محمدؒ کی یہ ہے[1] کہ مرتد کی موت کے وقت وارث کا وجود معتبر ہے کیونکہ سبب منعقد ہونے کے بعد اس سبب کے پورا ہونے سے پہلے جو وارث پیدا ہوا گویا وہ سبب پیدا ہونے سے پہلے پیدا ہوا جیسے مبیعہ باندی سے قبضہ سے پہلے بچہ پیدا ہوا یعنی وہ قبل بیع کے قرار دیا جاتا ہے اور اس کی مسلمان زوجہ بھی وارث ہوگی بشرطیکہ جس وقت مرتد مرا یا قتل کیا گیا ہے اس وقت یہ عورت عدت میں ہو کیونکہ شوہر مرتد فرار کرنے والا ہو جائے گا۔ اگرچہ وقت مرتد ہونے کے تندرست ہو اور رہی عورت مرتدہ تو اس کی کمائی اس کے وارثوں کی ہوگی کیونکہ اس کی طرف سے جنگ نہیں ہے تو کوئی ایسا سبب نہیں پایا گیا جس سے اس کی کمائی مال غنیمت ہو جاوے بخلاف مرد مرتد کے کہ اس کی حالت ردت کی کمائی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مال غنیمت ہے۔ اور مرتدہ کا مسلمان شوہر اس کا وارث ہوگا بشرطیکہ مرتدہ مذکورہ مرتد ہونے کے وقت مریضہ ہو کیونکہ اس نے شوہر کا حق میراث مٹانا چاہا اور اگر وہ مرتد ہونے کے وقت مریضہ نہ ہو تو شوہر مسلمان اس کا وارث نہ ہوگا کیونکہ عورت قتل نہیں کی جاتی ہے تو اس کے مرتدہ ہونے سے اس کے مال کے ساتھ شوہر کا کوئی حق نہیں متعلق ہوا بخلاف مرد مرتد کے یعنی چونکہ وہ قتل کیا جاتا ہے تو اس کا مرتد ہونا گویا موت ہے

پس اس کے مال سے وارثوں کا حق متعلق ہو جاتا ہے۔ قال وان لحق بدار الحرب مرتدا وحکم الحاکم بلحاقہ عتق مدبروہ وامہات اولادہ وحلت الدیون التی علیہ ونقل ما اکتسبہ فی حال الاسلام الی ورثتہ من المسلمین وقال الشافعیؒ یبقی مالہ موقوفا کما کان لانہ نوع غیبۃ فاشبہ الغیبۃ فی دار الاسلام ولنا انہ صار موتا باللحاق من اہل الحرب وہم اموات فی حق احکام الاسلام لانقطاع ولایۃ الالزام کما ہی منقطعۃ عن الموتی فصار کالموت الا انہ لا یستقر لحاقہ الا بقضاء القاضی لاحتمال العود الینا فلابد من القضاء واذا تقرر موتہ ثبت الاحکام المتعلقۃ وہی ما ذکرناہ کما فی الموت الحقیقی ثم یعتبر کونہ وارثا عند لحاقہ فی قول محمدؒ لان اللحاق ہو السبب والقضاء لتقررہ بقطع الاحتمال وقال ابویوسفؒ وقت القضاء لانہ یصیر موتا بالقضاء والمرتدۃ اذا لحقت بدار الحرب فہی علی ہذا الخلاف۔ اگر مرتد ہو کر دار الحرب میں مل گیا اور حاکم نے اس کے مل جانے کا حکم دے دیا تو اس کے مملوک مدبر وام ولد سب آزاد ہو گئے اور اس پر جو قرضہ میعادی تھے وہ فی الحال واجب الادا ہو گئے اور جو کچھ اس نے حالت اسلام میں کمایا تھا وہ اس کے مسلمان وارثوں کی جانب منتقل ہوا (صاحبین کے نزدیک حالت ردت کی کمائی بھی وارثوں کی ہوگی) بعضا اور شافعیؒ نے فرمایا کہ اس کا مال اس کے ملک میں بطور توقف کے رہے گا جیسے دار الحرب میں جانے سے پہلے یہی حکم تھا۔ کیونکہ دار الحرب میں مل جانا گویا سفر میں غائب ہونے کے مشابہ ہے تو ایسا ہوا گویا دار الاسلام میں سفر کے لئے غائب ہوا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وہ حربیوں سے مل کر مرتد ہو گیا اور اسلامی احکام کے حق میں حربی لوگ بمنزلہ مردہ کے ہیں کیونکہ ان پر کوئی بات لازم کرنے کی ولایت منقطع ہے جیسے یہ ولایت مردہ سے منقطع ہوتی ہے۔ لیکن بات یہ ہے کہ اس کے دار الحرب میں ملنے کا حکم نہ دیا جائے گا مگر جبکہ قاضی حکم دے کیونکہ ہماری طرف پھر آنے کا احتمال ہے تو حکم قاضی ضروری ہوا۔ اور جب اس کی موت مقرر ہو گئی

---

[1] اور یہی روایت محمد اصح ہے۔ المبسوط ۱۲ منہ۔

تو اس کے مرنے پر جو احکام متعلق تھے وہ ثابت ہوگئے یعنی اس کے مدبر وام ولد کا آزاد ہونا وغیرہ جو دیر مذکور
ہوئی جیسے حقیقۃً مرجانے میں ہوتا ہے۔ پھر امام محمدؒ کے نزدیک وارث ہونا مرتد کے دار الحرب میں ملنے کے
وقت معتبر ہے کیونکہ یہی ملنا سبب میراث ہے اور حکم قاضی اس کو ٹھیک ثابت کرتا ہے تاکہ احتمال جاتا رہے
(حاصل یہ کہ دار الحرب میں مل جانے کے وقت تک جو وارث پیدا ہوا وہ بھی وارث ہے)
اور ابو یوسفؒ نے کہا کہ حکم قاضی کے وقت وارث ہونا معتبر ہے کیونکہ اس کا حربیوں میں ملنا بوجہ حکم قاضی
کے موت ہو جائے گا۔ (حتی کہ اس کے حربیوں میں ملنے کے بعد حکم قاضی سے پہلے جو بچہ پیدا ہوا وہ بھی وارث
ہوگا) اور اگر مرتدہ عورت بھاگ کر دار الحرب میں مل گئی تو اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ یعنی امام محمدؒ کے
نزدیک وہی وارث معتبر ہوں گے جو دار الحرب میں ملنے کے وقت موجود ہیں اور ابو یوسفؒ کے نزدیک قاضی
کا حکم ہونے تک جو موجود ہو وہ وارث معتبر ہے۔ وتقضی الدیون التی لزمته فی حال الاسلام مما اكتسبه
فی حال الاسلام وما لزمته فی حال ردته من الدیون تقضی مما اكتسبه فی حال ردته قال العبد الضعيف
عصمه الله هذه رواية عن ابی حنيفةؒ وعنه انه يبدأ بكسب الاسلام وان لم يف بذلك يقضی من كسب
الردة وعنه على عكسه وجه الاول ان المستحق بالسببين مختلف وحصول كل واحد من الكسبين باعتبار
السبب الذی وجب له الدين فيقضی كل دين من الكسب المكتسب الذی فی تلك الحالة ليكون الغرم بالغنم
وجه الثانی ان كسب الاسلام ملكه حتی يخلفه الوارث فيه ومن شرط هذه الخلافة الفراغ عن حق المورث
فيقدم الدين عليه اما كسب الردة فليس بمملوك له لبطلان اهلية الملك بالردة عنده فلا يقضی دينه منه الا اذا
تعذر قضاؤه من محل آخر فحينئذ يقضی منه كالذمی اذا مات ولا وارث له يكون ماله لجماعة المسلمين ولو كان عليه دين
يقضی منه كذلك ههنا وجه الثالث ان كسب الاسلام حق الورثة وكسب الردة خالص حقه فكان قضاء الدين
منه اولى الا اذا تعذر بان لم يف به فحينئذ يقضی من كسب الاسلام تقديما لحقه وقال ابو يوسفؒ ومحمدؒ
تقضی ديونه من الكسبين لانهما جميعا ملكه حتی يجری الارث فيهما والله اعلم۔
اور مرتد پر جو قرضہ حالت اسلام میں لازم ہوئے تھے وہ اس کے اسلام کی کمائی سے ادا کئے جائیں گے اور جو
قرضہ کہ اس کے مرتد ہونے کی حالت میں لازم ہوئے ہیں۔ وہ اس کے ارتداد کی کمائی سے ادا کئے جائیں گے شیخ
مصنفؒ نے فرمایا کہ یہ ابو حنیفہؒ سے ایک روایت ہے یعنی زفر نے ابو حنیفہ سے روایت کی اور دوسری روایت
یہ ہے کہ پہلے اسلام کی کمائی سے ادا کرنا شروع کیا جاوے پھر اگر یہ کمائی اس کے قرضوں کو کافی نہ ہو تو اس کے
ارتداد کی کمائی سے ادا کئے جاویں۔ (یہ روایت حسن ہے) اور تیسری روایت ابو حنیفہ سے اس کے برعکس
ہے یعنی پہلے ردت کی کمائی سے شروع کیا جائے پھر اگر سب قرضہ ادا نہ ہوں تو اسلام کی کمائی سے ادا کئے جاویں
(یہ روایت ابو یوسف ہے)
اور روایت اول کی وجہ یہ ہے کہ جو کچھ اس پر واجب الادا ہے وہ مختلف دو سببوں سے مختلف ہے یعنی اسلام
کی کمائی کے سبب سے اس پر اسلامی قرضہ واجب الادا ہے اور ارتداد کی کمائی کی وجہ سے ردت کا قرضہ واجب
الادا ہے پس دو مختلف سبب سے دو طرح کا قرضہ اس پر واجب ہے۔ اور اسلام کی کمائی اور ردت کی کمائی
دونوں میں سے ہر ایک اس کو باعتبار ایسے سبب کے حاصل ہوئی جس کے واسطے قرضہ واجب ہوا مثلاً حالت

اسلام میں اس نے کوئی چیز ادھار لے کر نفع سے فروخت کی اور حالت ردت میں مثلاً شراب ادھار لے کر نفع کمایا پس دونوں کمائیاں اپنے اپنے ادھار سے حاصل ہوئیں جس کے سبب سے اس پر قرضہ چڑھا) پس ہر ایک قرضہ اسی کمائی سے ادا کیا جائے گا جو قرضہ کے وقت اس کی حالت کی کمائی ہے تاکہ قرضہ بھرنا باعتبار منفعت کے ہو اور دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ حالت اسلام کی کمائی اس کی ملک ہے حتی کہ اس کمائی میں اس کا وارث بجائے اس کے قائم ہوتا ہے یعنی میراث پاتا ہے۔ اور ایسی قائم مقامی کی شرط یہ ہے کہ مورث کے حق سے فارغ ہو۔ پس قرضہ اس پر مقدم ہوگا اور رہی ردت کی کمائی تو وہ مرتد کی مملوک نہیں ہے کیونکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بوجہ مرتد ہونے کے مالک ہونے کی لیاقت باطل ہوگئی تو اس کمائی سے اس کا قرضہ نہیں دیا جائے مگر جب اسلام کی کمائی سے یہ قرضہ ادا کرنا متعذر ہو تو اس وقت ردت کی کمائی سے ادا کیا جائے گا۔ جیسے ذمی اگر مر گیا حالانکہ اس کا کوئی وارث نہیں ہے تو اس کا تمام مال جماعت مسلمانوں کے واسطے ہوتا ہے اور اگر اس پر قرضہ ہو تو اسی مال سے ادا کیا جاتا ہے پس ایسا ہی اس مقام پر ہوگا۔

اور تیسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ اس کے اسلام کی کمائی اس کے وارثوں کا حق ہے اور ردت کی کمائی اس کا خالص حق ہے تو ردت کی کمائی سے قرضہ ادا کرنا مقدم ہوگا۔ لیکن اگر یہ ناممکن ہو بایں طور کہ یہ کمائی اولئے قرض کو کافی نہ ہو تو ایسی صورت میں اس کے اسلام کی کمائی سے ادا کیا جائے گا کیونکہ اس کا حق بہ نسبت میراث کے مقدم ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ و محمدؒ (اور مالک و شافعی و احمدؒ۔ ع۔م) نے کہا کہ قرضہ اس کی دونوں کمائیوں سے ادا کئے جاویں گے۔ کیونکہ دونوں کمائیاں اس کی ملک ہیں حتی کہ دونوں میں میراث جاری ہوتی ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ قال وما باعه او اشتراه او اعتقه او وهبه او رهنه او تصرف فيه من امواله في حال ردته فهو موقوف فان اسلم صحت عقوده وان مات او قتل او لحق بدار الحرب بطلت وهذا عند ابي حنيفة رح وقال ابو يوسف ومحمد يجوز ما صنع في الوجهين اعلم ان تصرفات المرتد على اقسام نافذ بالاتفاق كالاستيلاد والطلاق لانه لا يفتقر الى حقيقة الملك وتمام الولاية وباطل بالاتفاق كالنكاح والذبيحة لانه يعتمد الملة ولا ملة له وموقوف بالاتفاق كالمفاوضة لانها تعتمد المساواة ولا مساواة بين المسلم والمرتد ما لم يسلم ومختلف في توقفه وهو ما عددناه لهما ان الصحة تعتمد الاهلية والنفاذ يعتمد الملك ولا خفاء في وجود الاهلية لكونه مخاطبا وكذا الملك لقيامه قبل موته على ما قررناه من قبل ولهذا لو ولد له ولد لستة اشهر من امرأة مسلمة يرثه ولو مات ولده بعد الردة قبل الموت لا يرثه فيصح تصرفاته قبل الموت الا ان عند ابي يوسفؒ تصح كما تصح من الصحيح لان الظاهر عوده الى الاسلام اذ الشبهة تزاح فلا يقتل وصار كالمرتدة وعند محمدؒ تصح كما تصح من المريض لان من انتحل الى نحلة لا سيما معرضا عما نشأ عليه قلما يتركه فيفضي الى القتل ظاهرا بخلاف المرتدة لانها لا تقتل ولابي حنيفةؒ انه حربي مقهور تحت ايدينا على ما قررناه في توقف الملك وتوقف التصرفات بناء عليه وصار كالحربي يدخل دارنا بغير امان فيؤخذ ويقهر ويتوقف تصرفاته لتوقف حاله وكذا المرتد واستحقاقه القتل لبطلان سبب العصمة في الفصلين فاوجب خللا في الاهلية بخلاف الزاني وقاتل العمد لان الاستحقاق في ذلك جزاء على الجناية وبخلاف المرأة لانها ليست حربية ولهذا لا تقتل — اور مرتد نے جو مال فروخت کیا یا خریدا یا آزاد کیا یا ہبہ کیا یا رہن کیا یا کوئی اور تصرف اپنے اموال میں بحالت ردت کیا تو یہ تصرف

موقوف رہے گا یعنی اگر پھر مسلمان ہو گیا تو اس کا ہر تصرف صحیح ہو گیا اور اگر مر گیا یا قتل کیا گیا یا دار الحرب
مل گیا تو اس کا تصرف باطل ہو گیا اور یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور امام ابو یوسف و محمدؒ نے کہا کہ
دونوں صورتوں میں جو کچھ اس نے کیا وہ جائز ہے۔
واضح ہو کہ مرتد کے تصرفات کئی قسم کے ہیں اول وہ تصرف جو بالاتفاق نافذ ہے جیسے ام ولد
بنانا اور طلاق دینا۔ (یعنی عدت میں زوجہ کو طلاق دی یا دونوں ساتھ ہی مرتد ہو گئے پھر طلاق دی تو
نافذ ہے) کیونکہ اس تصرف میں حقیقی ملک اور پوری ولایت کی ضرورت نہیں ہے اچنانچہ اپنے پسر
کی باندی سے استیلاد صحیح ہے اور غلام کی طلاق جائز ہے اور شفعہ دے دینا اور ہبہ قبول کرنا بھی
اسی قسم سے ہے۔ ع۔) اور دوم وہ تصرف جو بالاتفاق باطل ہے جیسے نکاح و ذبیحہ (اور وارث
ہونا۔ ف) کیونکہ یہ تصرف باعتبار ملت ہے۔ اور مرتد کے واسطے کوئی ملت نہیں ہے اور قسم سوم
کیونکہ وہ تصرف جو بالاتفاق موقوف ہے جیسے شرکت مفاوضہ کیونکہ وہ باعتماد مساوات ہے حالانکہ مسلمان
و مرتد کے درمیان جب تک وہ مسلمان نہ ہو جائے مساوات نہیں ہے۔ اور چہارم وہ تصرف جس کے موقوف
ہونے میں اختلاف ہے اور یہ وہی ہیں جو ہم اوپر شمار کر چکے (یعنی خرید و فروخت و عتق و رہن۔ اور
یوں ہی مکاتب کرنا اور قرضہ وصول کرنا اور اجارہ و وصیت۔ مف۔) اس میں صاحبین کی دلیل
یہ ہے کہ ایسا تصرف صحیح ہونا باعتماد اہلیت ہے اور نافذ ہونا باعتماد ملک ہے۔ اور یہ بات کچھ
مخفی نہیں کہ اس میں اہلیت موجود ہے کیونکہ وہ احکام الٰہی سے مخاطب ہے۔ اور اسی طرح
ملک بھی موجود ہے چنانچہ ہم سابق میں بیان کر چکے کہ وہ مرتد کی موت تک قائم ہے اسی وجہ سے اگر اس کے
مرتد ہونے کے بعد اس کی مسلمہ زوجہ سے چھ مہینہ تک کوئی بچہ پیدا ہوا تو وہ اس کا وارث ہوگا (پس اگر
ملک زائل ہو گئی ہوتی تو وارث نہ ہوتا۔ ع۔) اور اگر بعد مرتد ہونے کے موت سے پہلے یہ بچہ مر گیا تو وارث
نہیں ہوگا (اور اگر ملک زائل ہو چکی ہوتی تو وارث ہوتا) پس ثابت ہوا کہ موت سے پہلے اس کے تصرفات
صحیح ہیں۔ لیکن صاحبین میں صرف اتنا اختلاف ہے کہ ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ تصرفات ویسے ہی صحیح ہوں
گے جیسے تندرست آدمی کے تصرفات صحیح ہوتے ہیں یعنی اس کے کل میں سے صحیح ہوں گے کیونکہ ظاہر یہ
ہے کہ وہ اسلام کی طرف لوٹ آوے گا۔ اس لئے کہ جو شبہ اس کو پیدا ہو گیا ہے وہ مٹا دیا جائے گا
تو قتل نہیں کیا جائے گا۔ پس یہ مرتدہ عورت کے مثل ہو گیا جو قتل نہیں کی جاتی ہے اور امام محمدؒ کے
نزدیک یہ تصرفات ویسے صحیح ہوں گے جیسے مریض سے صحیح ہوتے ہیں یعنی اس کی تہائی مال سے صحیح
ہوں گے کیونکہ جس شخص نے کوئی دعویٰ باندھ لیا خصوصاً ایسی حالت میں کہ جس اعتقاد پر پیدا ہوا اور
بڑھا ہے اس سے پھر گیا تو ایسا شخص کمتر اس کو چھوڑتا ہے۔ پس بظاہر اس کا انجام یہ ہے کہ قتل ہوگا
بخلاف مرتدہ عورت کے کہ وہ قتل نہیں ہوتی ہے اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مرتد ایک حربی ہے
جو ہمارے قبضہ میں مقہور ہے چنانچہ اس کی ملک موقوف ہونے میں ہم اس کی تقریر کر چکے ہیں اور جب
ملک موقوف ہوئی تو تصرفات بھی موقوف رہیں گے۔) اور تصرفات موقوف ہونا بنا بر توقف ملک ہے اور
یہ مرتد مانند اس حربی کے ہو گیا جو بغیر امان لئے ہوئے ہمارے ملک میں چلا آیا پس گرفتار کر کے مقہور کیا گیا۔

تو اس کے تصرفات متوقف ہوتے ہیں کیونکہ اس کی حالت میں ابھی اتنا توقف ہے کہ شاید امام اس پر احسان کر کے اس کو چھوڑ دے اور یہی حال اس مرتد کا ہے یعنی جائز ہے کہ اسلام لا کر رہا کیا جائے اور چونکہ وہ مستحق قتل ہو گیا کیونکہ اس کی عصمت و احترام باطل ہو گیا ہے تو اس کی اہلیت میں خلل پیدا ہو گئی خواہ مرتد ہو یا حربی ہو بخلاف زانی و عمداً قاتل کے کیونکہ زنا یا قتل عمد میں صرف یہ استحقاق ہے کہ اس کو جرم پر سزا دی جائے اور بر خلاف عورت مرتدہ کے کیونکہ وہ حربیہ نہیں ہے اسی واسطے وہ قتل نہیں کی جاتی ہے۔ فان عاد المرتد بعد الحکم بلحاقہ بدار الحرب الی دار الاسلام مسلما فما وجدہ فی ید ورثتہ من مالہ بعینہ اخذہ لان الوارث انما یخلفہ فیہ لاستغنائہ واذا عاد مسلما احتاج الیہ فیقدم علیہ بخلاف ما اذا ازالہ الوارث عن ملکہ وبخلاف امہات اولادہ ومدبریہ لان القضاء قد صح بدلیل مصحح فلا ینقض ولو جاء مسلما قبل ان یقضی القاضی بذلک فکانہ لم یزل مسلما لما ذکرنا۔

اگر مرتد کے حق میں دار الحرب میں مل جانے کا حکم ہو چکا اس کے بعد وہ مسلمان ہو کر دار الاسلام میں لوٹ آیا۔ تو اپنے مال میں سے اپنے وارثوں کے پاس جس کو بعینہ پاوے اس کو لے لے کیونکہ وارث اس کا قائم مقام اسی وجہ سے ہوا تھا کہ مرتد اس مال سے بے پروا ہو گیا تھا اور جب وہ مسلمان ہو کر لوٹ آیا تو اس مال کا حاجت مند ہوا پس وہی مقدم ہو گا بخلاف اس کے اگر اس مال کو وارث نے اپنی ملک سے زائل کر دیا تو وہ ضامن نہ ہو گا اور بخلاف اس کے ام ولد و مدبروں کے کہ وے اب رقیق نہیں بنائے جائیں گے کیونکہ ان کے آزاد ہونے کا حکم قضاءً ایسی دلیل سے پایا گیا جو اس حکم کو صحیح ثابت کرتی ہے تو یہ حکم نہیں توڑا جائے گا۔ اور اگر ہنوز قاضی نے اس کے دار الحرب میں مل جانے کا حکم نہ دیا ہو کہ وہ مسلمان ہو کر لوٹ آیا تو ایسا قرار دیا جائے گا کہ گویا وہ مسلمان ہی رہا ہے کیونکہ ہم سابق میں ذکر کر چکے کہ اس کا دار الحرب میں مل کر مردے کے حکم میں ہو جانا جب ہی ثابت و قائم ہوتا ہے کہ جب قاضی حکم دے دے۔ واذا وطی المرتد جاریۃ نصرانیۃ کانت لہ فی حالۃ الاسلام فجاءت بولد لاکثر من ستۃ اشھر منذ ارتد فادعاہ فھی ام ولد لہ والولد حر وھو ابنہ ولا یرثہ وان کانت الجاریۃ مسلمۃ ورثہ الابن ان مات علی الردۃ او لحق بدار الحرب اما صحۃ الاستیلاد فلما قلنا واما الارث فلان الام اذا کانت نصرانیۃ فالولد تبع لہ لقربہ الی الاسلام للجبر علیہ فصار فی حکم المرتد والمرتد لا یرث المرتد اما اذا کانت مسلمۃ فالولد مسلم تبعا لھا لانھا خیرھما دینا والمسلم یرث المرتد۔ اور اگر مرتد نے ایسی نصرانیہ باندی سے وطی کی جو حالت اسلام میں اس کی ملک تھی پھر وہ اس کے مرتد ہونے کے وقت سے چھ مہینہ سے زیادہ پر بچہ جنی پس مرتد نے اس کے نسب کا دعویٰ کیا تو یہ باندی اس کی ام ولد ہو جائے گی۔ اور یہ بچہ آزاد ہو گا اور اس مرتد کا پسر ہو گا ولیکن اس کا وارث نہیں ہو گا۔ اور اگر یہ باندی مسلمہ ہو تو پسر اس مرتد کا وارث ہو گا جبکہ یہ مرتد اپنے ارتداد پر قتل کیا جاوے یا دار الحرب میں مل جاوے۔ پس استیلاد صحیح ہونے کی دلیل تو ہم سابق میں بیان کر چکے۔ (یعنی استیلاد صحیح ہونا کچھ حقیقی ملک پر موقوف نہیں ہے۔ چنانچہ اگر کسی غلام ماذون نے اپنی تجارت کی باندی سے وطی کر کے اس کے نسب کا دعویٰ کیا تو نسب ثابت ہو جائے گا۔ مف)

اور رہا میراث کا بیان یہ ہے کہ اس بچہ کی ماں جبکہ نصرانیہ ہو اور بچہ اس مرتد کے تابع ہو گا کیونکہ وہ اسلام سے قریب تھا۔ پس مجبور کر کے اسلام پر لایا جائے گا تو جب مرتد کے تابع ہوا تو مرتد کے حکم میں ہو گیا۔

اور ایک مرتد دوسرے مرتد کا وارث نہیں ہوتا ہے اور جب اس بچہ کی ماں مسلمہ یا ذمیہ ہو تو بچہ اپنی ماں کے تابع ہو کر مسلمان ہوگا کیونکہ اس کی ماں ہی از راہ دین کے بہتر ہے تو یہ بچہ اپنے باپ مرتد کا وارث ہوگا

واذا لحق المرتد بماله بدار الحرب ثم ظهر على ذلك المال فهو فیء فان لحق ثم رجع واخذ مالا والحقه بدار الحرب فظهر على ذلك المال فوجدته الورثة قبل القسمة رد عليهم لان الاول مال لم يجر فيه الارث والثاني انتقل الى الورثة بقضاء القاضي بلحاقه فكان الوارث مالكا قديما۔ اور اگر مرتد اپنا مال لے کر دار الحرب میں مل گیا پھر مجاہدین نے غالب ہو کر یہ مال لیا تو بالاجماع یہ مال غنیمت ہے۔ اور اگر مرتد تنہا دار الحرب میں مل گیا پھر واپس آکر یہ مال لے کر دار الحرب میں لے گیا پھر مجاہدین نے غالب ہو کر یہ مال لیا پس مرتد کے وارثوں نے غنیمت تقسیم ہونے سے پہلے یہ مال پایا تو وارثوں کو دے دیا جائے گا۔ ان دونوں صورتوں کی دلیل یہ ہے کہ اول صورت میں مرتد جو مال اپنے ساتھ لے گیا تھا اس میں میراث جاری نہیں ہوئی تھی اور دوسری صورت میں جو مال واپس ہو کر گیا وہ وارثوں کی جانب منتقل ہو گیا تھا کیونکہ قاضی نے مرتد کے دار الحرب میں مل جانے کا حکم پہلے دے دیا تھا پس وارث اس مال کا مالک قدیمی ہوا اور مال غنیمت میں جب کسی مال کا مالک قدیمی کوئی مسلمان ظاہر ہو تو اسی کو دیا جاتا ہے۔

واذا لحق المرتد بدار الحرب وله عبد فقضى به لابنه وكاتبه الابن ثم جاء المرتد مسلما فالكتابة جائزة والمكاتبة والولاء للمرتد الذي اسلم لانه لا وجه الى بطلان الكتابة لنفوذها بدليل منفذ فجعلنا الوارث الذي هو يكون خلفه كالوكيل من جهته وحقوق العقد فيه ترجع الى الموكل والولاء لمن يقع العتق عنه۔ اور اگر مرتد دار الحرب میں مل گیا اور یہاں اس کا ایک غلام ہے پس قاضی نے اس کے بیٹے کے واسطے اس غلام کا حکم دے دیا اور بیٹے نے اس غلام کو مکاتب کر دیا پھر مرتد مذکور مسلمان ہو کر واپس آیا تو عقد کتابت جائز رہے گا اور مال کتابت اور غلام کی ولاء اسی مرتد کی ہوگی جو مسلمان ہو کر آیا ہے اس واسطے کہ کتابت باطل ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ نافذ کرنے والی دلیل سے نافذ ہو چکی ہے یعنی قاضی نے وارث کے واسطے حکم دے دیا ہے۔ پس ہم نے وارث مذکور کو جو مرتد کا قائم مقام تھا مرتد کی جانب سے بمنزلہ وکیل کے قرار دیا اور عقد کتابت میں حقوق کا مرجع موکل کی جانب ہوتا ہے یعنی مال کتابت یہاں وارث کے باپ کا ہوگا اور ولاء بھی اسی کی ہوگی جس کی طرف سے عتق واقع ہوا۔

واذا قتل المرتد رجلا خطأ ثم لحق بدار الحرب او قتل على ردته فالدية في مال اكتسبه في حال الاسلام خاصة عند ابي حنيفة رح وقالا الدية فيما اكتسبه في الاسلام والردة جميعا لان العواقل لا تعقل المرتد لانعدام النصرة فيكون في ماله وعندهما الكسبان جميعا ماله لنفوذ تصرفاته في الحالين ولهذا يجري الارث فيهما عندهما وعنده ماله المكتسب في الاسلام لنفاذ تصرفه فيه دون المكسوب في الردة لتوقف تصرفه ولهذا كان الاول ميراثا عنه والثاني فيئا عنده۔

اگر مرتد نے کسی مرد کو خطأ سے قتل کیا پھر دار الحرب میں مل گیا یا ارتداد پر قتل کیا گیا تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک مقتول کی دیت خاصۃً اس مال میں ہوگی جو اس نے حالت اسلام میں کمایا ہے اور صاحبین کے نزدیک دیت اس کی تمام کمائی میں ہوگی خواہ حالت اسلام کی ہو یا حالت ردت کی ہو۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ مرتد کی مددگار برادری اس مال کو نہیں اٹھاوے گی کیونکہ مددگاری نابود ہو گئی تو دیت فقط مرتد کے مال

میں ہوئی۔ اور صاحبین کے نزدیک اس کی دونوں کمائیاں اس کا مال ہیں کیونکہ حالت اسلام وحالت ردت دونوں میں اس کے تصرفات نافذ ہیں اور اسی واسطے صاحبین کے نزدیک دونوں کمائیوں میں میراث جاری ہوتی ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کا مال صرف وہی ہے جو اس نے حالت اسلام میں کمایا کیونکہ اسی میں اس کا تصرف نافذ ہے اور وہ مال نہیں جو اس نے ردت میں کمایا کیونکہ امام کے نزدیک اس کمائی میں اس کا تصرف ابھی متوقف ہے اسی واسطے امام کے نزدیک اس کے اسلام کی کمائی میراث ہوجاتی ہے اور ردت کی کمائی مال غنیمت ہوجاتی ہے ف۔ یعنی اگر وہ مرا یا مارا گیا اور مسلمان نہ ہوا تو حالت ردت کی کمائی مال غنیمت ہوجاتی ہے۔ واذا قطعت ید المسلم عمدا فارتد والعیاذ باللہ ثم مات علی ردتہ من ذلک او لحق بدار الحرب ثم جاء مسلما فمات من ذلک فعلی القاطع نصف الدیۃ فی مالہ للورثۃ اما الاول فلان السرایۃ حلت محلا غیر معصوم فاھدرت بخلاف ما اذا قطع ید المرتد ثم اسلم فمات من ذلک لان الاھدار لا یلحقہ الاعتبار اما المعتبر فقد یھدر بالابراء فکذا بالردۃ واما الثانی وھو ما اذا لحق ومعناہ اذا قضی بلحاقہ لانہ صار میتا تقدیرا والموت یقطع السرایۃ واسلامہ حیوۃ حادثۃ فی التقدیر فلا یعود حکم الجنایۃ الاولی فاذا لم یقض القاضی بلحاقہ فھو علی الخلاف الذی نبینہ ان شاء اللہ تعالی۔ اگر کسی مسلمان کا ہاتھ عمداً کاٹا گیا پس وہ مرتد ہوگیا نعوذ باللہ من ذلک۔ پھر وہ اسی زخم سے حالت ردت میں مر گیا یا دارالحرب میں چلا گیا تھا پھر مسلمان ہوکر آیا اور اسی زخم سے مر گیا تو ہاتھ کاٹنے والے پر واجب ہوگا کہ اپنے مال سے اس کی آدھی دیت اس کے وارثوں کو دے۔ پس اول صورت میں جبکہ حالت ردت میں مرا ہے تو یہ حکم اس واسطے ہے کہ ہاتھ کاٹنا جو اس کے نفس میں سرایت کر گیا جس سے وہ مر گیا تو ایسے محل میں سرایت کر گیا جو محترم نہیں ہے تو اس کا خون رائگاں گیا۔ یعنی اس کا خون بہا لازم نہ آیا بخلاف اس کے اگر مرتد کا ہاتھ کاٹا گیا پھر وہ مسلمان ہوگیا پھر اسی زخم سے مر گیا تو کچھ بھی واجب نہ ہوگا کیونکہ ہاتھ کاٹنے کے وقت بوجہ مرتد ہونے کے اس کا خون ہدر تھا تو بعد اس کے مسلمان ہوجانے سے معتبر نہ ہوجائے گا۔ اور جو قصاص پہلے سے معتبر ہو وہ کبھی ہدر ہوجاتا ہے بایں طور کہ معاف کر دیا گیا پس اسی طرح بوجہ مرتد ہوجانے کے ہدر ہوجائے گا اور رہی دوسری صورت یعنی جبکہ دارالحرب میں مل گیا یعنی اس کے مل جانے کا حکم دے دیا گیا۔

پھر مسلمان واپس ہوکر اسی زخم سے مرا تو خون بہا باطل ہونے کی یہ وجہ ہے کہ از راہ حکم کے وہ شخص مردہ ہوچکا اور مردے میں زخم سرایت نہیں کرتا ہے اور پھر اس کا مسلمان ہونا اس تقدیر پر نئی زندگی ہے تو پہلے جرم کا حکم اب نہیں لوٹایا جائے گا یہ سب اس صورت میں ہے کہ دارالحرب میں گیا ہو اور اگر ہنوز قاضی نے اس کے ملنے کا حکم نہیں دیا تو اس میں اختلاف ہے جس کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کرتے ہیں چنانچہ فرمایا۔ فان لم یلحق واسلم ثم مات فعلیہ الدیۃ کاملۃ وھذا عند ابی حنیفۃؒ وابی یوسفؒ وقال محمد وزفرؒ فی جمیع ذلک نصف الدیۃ لان اعتراض الردۃ اھدر السرایۃ فلا ینقلب بالاسلام الی الضمان کما اذا قطع ید مرتد فاسلم ولھما ان الجنایۃ وردت علی محل معصوم وتمت فیہ فیجب ضمان النفس کما اذا لم یتخلل الردۃ وھذا لانہ لا معتبر بقیام العصمۃ فی حال بقاء الجنایۃ وانما المعتبر قیامھا فی حال انعقاد السبب وفی حال ثبوت الحکم وحالۃ البقاء بمعزل من ذلک کلہ وصار کقیام الملک فی حال بقاء الیمین۔ اور مرتد مذکور کے دارالحرب میں مل جانے کا حکم نہیں ہوا تھا کہ وہ مسلمان ہوگیا

پھر ہاتھ کے زخم سے مرگیا تو ہاتھ کاٹنے والے پر اس کی پوری دیت واجب ہوگی۔ یہ حکم امام ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے اور امام محمدؒ و زفرؒ نے کہا کہ ان سب صورتوں میں ہاتھ کاٹنے والے پر نصف ہی دیت لازم ہوگی کیونکہ درمیان میں مرتد ہو جانا طاری ہونے سے سرایت باطل ہوگئی یعنی زخم سرایت کرنے سے جان تلف ہونا الگ ہوگیا تو پھر مسلمان ہو جانے سے ضمانت عود نہیں کرے گی جیسے کسی مرتد کا ہاتھ کاٹا پھر وہ مسلمان ہوکر اس زخم سے مرا تو ضمانت عود نہیں کرتی ہے۔

امام ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ مجرم کا جرم ایک محل معصوم پر وارد ہوا یعنی جس وقت ہاتھ کاٹا تو یہ ہاتھ ایک مسلمان کا ہاتھ تھا اور جب وہ اس زخم سے مرا تب بھی مسلمان تھا تو اس جرم کا پورا ہونا بھی محل محترم پر واقع ہوا پس اس کے نفس کی دیت واجب ہوگی جیسے اگر درمیان میں ردت نہ ہوتی تو خون بہا واجب ہوتا (کیونکہ مرتد جب بغیر حکم ارتداد کے دوبارہ مسلمان ہو جاتا ہے تو ایسا قرار دیا جاتا ہے کہ گویا مرتد نہیں ہوا) اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جرم کی حالت بقاء میں عصمت قائم ہونے کا اعتبار نہیں ہے بلکہ عصمت اسی وقت معتبر ہے جب ضمان کا سبب پیدا ہوا اور جب حکم ثابت ہوا ہے اور بقائے جرم کی حالت ان سب سے دور ہے۔ اور یہ ایسا ہوگیا جیسے قسم کے باقی رہنے کے زمانہ میں ملکیت قائم رہنے کا حال ہے مثلاً زوجہ سے کہا کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہو تو تجھے طلاق ہے پھر اس کو ایک طلاق بائنہ دے دی۔ پھر چند روز بعد اس سے نکاح کیا پھر وہ اس گھر میں داخل ہوئی تو طالقہ ہو جائے گی۔ پس معلوم ہوا کہ قسم کے منعقد ہونے کے وقت ملک نکاح چاہیے اور شرط پائے جانے کے وقت ملک نکاح چاہیے اور درمیانی زمانہ جو قسم باقی رہنے کا زمانہ ہے اس میں ملکیت باقی ہونا معتبر نہیں ہے۔ اسی طرح اس مقام پر ہاتھ کاٹنے کے وقت وہ مسلمان تھا پھر وہ مرتد ہوگیا پھر زخم سرایت کرکے جس وقت مرا ہے اس وقت بھی مسلمان تھا۔ واذا ارتد المکاتب ولحق بدار الحرب واکتسب مالا فاخذ بماله وابی ان یسلم فقتل فانه یوفی مولاه مکاتبته وما بقی فلورثته وهذا ظاهر علی اصلهما وكذا علی اصل ابی حنیفة رح فلان المكاتب انما يملك اكسابه بالكتابة والكتابة لا يتوقف بالردة فكذا اكسابه الا تری انه لا يتوقف تصرفه بالاقوی وهو الرق فكذا بالادنی بالطريق الاولی۔

اگر مکاتب مرتد ہوکر دار الحرب میں مل گیا حالانکہ اس نے مرتد ہونے کے زمانہ میں مال کمایا ہے پھر امام نے اس کو مع مال کے گرفتار کیا اور اس نے اسلام لانے سے انکار کیا۔ پس قتل کیا گیا تو جو کچھ مال اس کے پاس ہے اس میں سے اس کے مولی کو مال کتابت ادا کر دیا جائے گا اور جو کچھ باقی رہا وہ مکاتب کے مسلمان وارثوں کا ہے۔ اور یہ صاحبین کے اصول پر ظاہر ہے کیونکہ حالت ردت کی کمائی اس کی ملک ہے جبکہ وہ آزاد کے حکم میں ہے اسی طرح جب مکاتب ہو تو بھی اس کی ملک ہوگی۔ اور رہا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو یہ حکم اس واسطے ہے کہ مکاتب اپنی کمائی کا بوجہ عقد کتابت کے مالک ہوتا ہے اور کتابت بوجہ مرتد ہونے کے اس سے موقوف نہ ہوگی (کیونکہ حقیقی موت سے باطل نہیں ہوتی) تو اس کی کمائی بھی متوقف نہ ہوگی۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ رقیق ہونے کی وجہ سے اس کا تصرف موقوف نہ تھا تو بوجہ ارتداد کے بھی موقوف نہ ہوگا۔ یعنی رقیت ایسی چیز ہے کہ اس کے ساتھ کوئی تصرف نافذ نہیں ہوتا اور اس معاملہ میں ارتداد اس سے کم ہے کیونکہ مرتد کے بعض تصرفات بالاتفاق نافذ ہوتے ہیں اور مکاتب نے جب اس قدر مال چھوڑا جس سے عوض کتابت ادا ہو جائے تو

وہ گویا آزاد مرا۔ واذا ارتد الرجل وامرأته والعیاذ باللہ ولحقا بدار الحرب فحبلت المرأۃ فی دار الحرب وولدت ولدا وولد لولدھا ولد فظھر علیھم جمیعا فالولدان فیٔ لان المرتدۃ تسترق فیتبعھا ولدھا ویجبر الولد الاول علی الاسلام ولا یجبر ولد الولد وروی الحسن عن ابی حنیفۃ رحمہ اللہ انہ یجبر تبعا للجد واصلہ التبعیۃ فی الاسلام وھی رابعۃ اربعۃ مسائل کلھا علی الروایتین والثانیۃ صدقۃ الفطر والثالثۃ جر الولاء والاخری الوصیۃ للقرابۃ۔ اور اگر ایک مرد اور اس کی زوجہ دونوں مرتد ہو گئے نعوذ باللہ من ذلک اور دونوں دار الحرب میں مل گئے اور وہاں عورت حاملہ ہوئی (یا دار الاسلام میں حاملہ ہو چکی تھی) پھر اس سے بچہ پیدا ہوا اور وہ بڑا ہوا حتی کہ اس بچہ کے بھی بچہ ہوا پھر دار الحرب پر غالب ہو کر دونوں مرتد اور دونوں بچے گرفتار کئے گئے تو دونوں بچے مال غنیمت ہیں۔ اس واسطے کہ مرتدہ عورت تو رقیق بنائی جائے گی اور اس کا بچہ اس کے تابع ہوگا کیونکہ آزادی یا رقیت میں بچہ اپنی ماں کے تابع ہوتا ہے اور بیٹا بچہ مسلمان ہونے پر مجبور کیا جائے گا۔ اور پوتا مجبور نہیں کیا جائے گا۔ اور حسنؒ نے ابو حنیفہؒ سے روایت کی کہ وہ بھی اپنے دادا کے تابع کر کے مجبور کیا جائے گا۔ اور اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ مسلمان ہونے میں حسن کی روایت پر دادا کا تابع ہونا معتبر ہے اور یہ مسئلہ چار مسئلوں میں سے چوتھا مسئلہ ہے کہ ان سب میں دو روایتیں ہیں اور دوسرا مسئلہ صدقہ فطر ہے اور تیسرا مسئلہ ولاء اپنی طرف لانا اور چوتھا قرابت کے واسطے وصیت ہے ف۔ چنانچہ دوسرے مسئلہ میں دادا اپنے پوتے کی طرف سے درصورت اس کے باپ کے فقیر ہونے کے صدقہ فطر ادا کرے یہ روایت حسن ہے اور ظاہر الروایۃ میں نہیں ادا کرے گا۔ اور تیسرے مسئلہ میں اگر دادا نے پوتے کو آزاد کیا اور اس کا باپ رقیق ہے تو حسن کی روایت پر دادا اپنے پوتے کی ولاء اپنے مولیٰ کی جانب کھینچ لاوے گا۔ اور ظاہر الروایہ میں نہیں اور چوتھا مسئلہ یہ ہے کہ اگر اپنی قرابت کے واسطے کچھ وصیت کی تو اس وصیت میں باپ داخل نہیں ہے اور حسن کی روایت پر دادا بھی داخل نہیں ہے اور ظاہر الروایۃ پر داخل ہے۔ م ش۔ قال وارتداد الصبی الذی یعقل ارتداد عند ابی حنیفۃ ومحمد ویجبر علی الاسلام ولا یقتل واسلامہ اسلام لا یرث ابویہ ان کانا کافرین وقال ابو یوسف ارتدادہ لیس بارتداد واسلامہ اسلام وقال زفر والشافعی اسلامہ لیس باسلام وارتدادہ لیس بارتداد۔ جو طفل یعنی غیر بالغ کہ سمجھ رکھتا ہو اس کا مرتد ہو جانا امام ابو حنیفہ و محمدؒ کے نزدیک ارتداد ہے اور وہ اسلام لانے پر مجبور کیا جائے گا اور قتل نہیں کیا جائے گا۔ اور اس کا مسلمان ہونا بھی اسلام ہے حتی کہ اگر اس کے والدین کافر ہوں تو ان کا وارث نہ ہوگا۔ اور ابو یوسفؒ نے کہا کہ اس کا مرتد ہونا ارتداد نہیں ہے اور مسلمان ہونا اسلام معتبر ہے اور زفر و شافعیؒ نے کہا کہ اس کا مسلمان ہونا اسلام نہیں اور مرتد ہونا ارتداد نہیں ہے ف۔ میں کہتا ہوں کہ اس کا اسلام معتبر ہونے میں اختلاف کو بہت کم گنجائش ہے اور اصل اس باب میں اسلام حضرت علی کرم اللہ وجہہ ہے چنانچہ آئندہ اس کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ لھما فی الاسلام انہ تبع لابویہ فیہ فلا یجعل اصلا ولانہ یلزمہ احکاما یشوبھا المضرۃ فلا یؤھل لہ ولنا فیہ ان علیا رضی اللہ عنہ اسلم فی صباہ وصحح النبی علیہ السلام اسلامہ وافتخارہ بذلک مشھور۔ ت زفر و شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ اسلام لانے میں وہ اپنے والدین کا تابع ہے تو اس کا اصلی اسلام قرار نہیں دیا جائے گا یعنی یہ نہیں ہو سکتا کہ تابع بھی ہو اور اصلی بھی ہو اور اس دلیل سے کہ

اس کا اسلام معتبر کرنے میں اس کو ایسے احکام لازم ہوں گے جن میں مضرت ہے تو اس کے واسطے اہلیت اسلام معتبر نہ ہوگی۔ یعنی مثلاً اپنے کافر والدین کی میراث سے محروم ہو جائے گا۔

اور ہماری حجت اس کا اسلام صحیح ہونے میں یہ ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ اپنی طفولیت میں اسلام لائے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کا اسلام صحیح رکھا اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے اس پر افتخار کیا ہے جو مشہور ہے ف۔ یہ افتخار بمقابلہ معاویہ بن ابی سفیان کے جبکہ آپ کو لکھا کہ اے ابوالحسن میرے فضائل ہیں تب آپ نے چند اشعار لکھے جن کا خلاصہ یہ ہے کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میرے بھائی وخسر ہیں۔ اور سید الشہداء حمزہؓ میرے چچا ہیں اور جعفر طیار میرے بھائی ہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی صاحبزادی میری بی بی ہیں دونوں کا خون وگوشت میرے خون وگوشت سے ملا ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دونوں نواسے میرے فرزند ہیں۔ پس تم دونوں میں سے کون میری برابری کر سکتا ہے اور میں اسلام میں سب سے سابق ہوں کہ میں بالغ نہیں ہوا تھا کہ اسلام لایا۔ عفیف بن عمرو نے طویل قصہ روایت کیا جس میں مذکور ہے کہ پھر ایک لڑکا قریب بلوغ آیا اور وہ کھڑا ہو کر نماز پڑھنے لگا تو میں نے عباسؓ سے کہا کہ یہ کون شخص ہے تو آپ نے کہا کہ میرا بھتیجا ہے محمد ابن عبد اللہ کہتا ہے کہ وہ پیغمبر ہے اور کسی نے اس کی پیروی نہیں کی سوائے اس کی بی بی خدیجہؓ بنت خویلد اور سوائے اس طفل علی بن ابی طالب کے۔ عفیف نے کہا کہ مجھ کو تمنا رہی کہ کاش میں اس وقت مسلمان ہو جاتا تا کہ چہارم اسلام ہوتا۔ رواہ الحاکم والنسائی۔ اور بخاری نے تاریخ میں عروہ سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ جس وقت اسلام لائے آٹھ برس کے تھے اور حاکم کی روایت ابن اسحٰق میں ہے کہ دس برس کے تھے اور یہی ابن سعد کی روایت مجاہد میں ہے۔ اور بعض روایات میں نو برس ہیں اور ذہبی نے روایت بخاری کو ترجیح دی اور یہی ابن الجوزی نے امام احمد سے روایت کیا اور کہا کہ اس حساب سے آپ کی عمر بھی قریب ساٹھ برس کے ہے پھر جعفر ابن محمد کی روایت اپنے باپ محمد ابن علی سے ذکر کی یعنی محمد ابن علیؓ ابن الحسین سے ذکر کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ جب شہید ہوئے اٹھاون برس کے تھے۔ لیکن شعبی وغیرہ نے ذکر کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و ابو بکر و عمر و علی رضی اللہ عنہم ہر ایک کی عمر مبارک تریسٹھ ۶۳ برس کی تھی اور حافظ ابن حجر نے تقریب میں کہا کہ آپ نے رمضان ۴۰ھ ہجری میں شہادت پائی حالانکہ اس وقت آپ روئے زمین پر تمام بنی آدم سے افضل تھے اسی پر اہل سنت کا اجماع ہے اور راجح قول یہ کہ آپ کی عمر شریف تریسٹھ ۶۳ برس کی تھی اور ذہبی نے بھی قریب پینسٹھ کے بیان کی۔ پس ظاہراً اول وآخیر کا ناقص سال نکال کر باقی تریسٹھ سال ہوتے ہیں اور اس تقدیر پر لازم آتا ہے کہ آپ کی عمر وقت اسلام کے دس سال ہو کیونکہ بعد اس کے تیئس ۲۳ سال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رہے اور بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تیس ۳۰ برس زندہ رہے پس مجموعہ تریسٹھ سال ہوا۔

اور واضح ہو کہ حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا عورتوں میں سب سے سابق اور سب سے افضل ہیں سوائے اپنی بیٹی فاطمہ رضی اللہ عنہا کے کہ راجح قول پر حضرت سیدۃ النساء اپنی والدہ سے افضل ہیں۔ پھر مردوں میں روایات صحیحہ مختلف وارد ہوئیں، بعض میں اول حضرت علیؓ ہیں اور بعض میں ابو بکرؓ اور بعض میں بلالؓ اور بعض میں زید ابن حارثہؓ ہیں۔ لہٰذا علماء نے کہا کہ شاید راویوں نے باعتبار اقسام کے ہر قسم کا اول بیان کیا خواہ اس طرح کہ اہل خاندان میں سے اول حضرت خدیجہؓ و حضرت علیؓ ہیں یا اس طرح مراد ہو کہ عورتوں میں اول حضرت خدیجہؓ ہیں اور مردوں

میں حضرت ابوبکرؓ ہیں اور لڑکوں میں حضرت علیؓ ہیں اور موالی میں زید بن حارثہؓ ہیں اور غلاموں میں حضرت بلالؓ ہیں۔ بالجملہ سب روایات متفق ہیں کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ بلوغ سے پہلے طفولیت میں اسلام لائے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ اسلام صحیح رکھا چنانچہ ابوطالب کی میراث صرف طالب و عقیل نے پائی۔ چنانچہ مالکؒ نے مؤطا میں حضرت علی ابن الحسین سے روایت کی کہ ابوطالب کے وارث عقیل اور طالب ہوئے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے میراث نہیں پائی پس یہ صحت اسلام کی دلیل ہے۔

مف - ولانہ اتی بحقیقۃ الاسلام وھی التصدیق والاقرار معہ لان الاقرار عن طوع دلیل علی اعتقادہ علی ما عرف والحقائق لاترد وما یتعلق بہ سعادۃ ابدیۃ ونجاۃ عقبادیۃ وھی من اجل المنافع وھوالحکم الاصلی ثم یبتنی علیہ غیرھا فلایبالی بشوبہ - اور اس دلیل سے طفل کا اسلام صحیح ہے کہ وہ اسلام کی حقیقت کو یعنی دلی تصدیق کو مع زبانی اقرار کے لایا کیونکہ خاطر سے اقرار کرنا دلیل اعتقاد ہے جیسا کہ اپنے موقع پر معلوم ہوا اور حقیقت رد نہیں ہوتی ہے اور جو چیز کہ اس اسلام سے متعلق ہے وہ دائمی سعادت اور نجات آخرت دے اور بہ نہایت بزرگ منفعت ہے اور یہی اسلام کا حکم اصلی ہے پھر باقی امور تو اس پر مبنی ہیں۔ پس اگر میراث وغیرہ کی کچھ مضرت ہو تو اس کی پرواہ نہیں ہوگی **ف** - یہ تقریر تو اس کے اسلام صحیح ہونے میں ہے رہا اس کا مرتد ہونا تو وہ ابو یوسف و زفر و شافعیؒ کے نزدیک نہیں صحیح ہے چنانچہ اوپر گزرا۔ ولھم فی الردۃ انھا مضرۃ محضۃ بخلاف الاسلام علی اصل ابی یوسف لانہ تعلق بہ اعلی المنافع علی ما مر ولابی حنیفۃ ومحمد فیھا انھا موجودۃ حقیقۃ ولامرد للحقیقۃ کما قلنا فی الاسلام الا انہ یجبر علی الاسلام لما فیہ من النفع لہ ولا یقتل لانہ عقوبۃ والعقوبات موضوعۃ عن الصبیان مرحمۃ علیھم وھذا فی الصبی الذی یعقل ومن لایعقل من الصبیان لایصح ارتدادہ لان اقرارہ لایدل علی تغییر العقیدۃ وکذا المجنون والسکران الذی لایعقل - اور طفل کا ارتداد صحیح نہ ہونے میں ابو یوسف و زفر و شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ ارتداد محض مضرت ہے اور جو چیزیں محض مضرت ہوں وہ طفل کی طرف سے نہیں جائز ہیں اسی واسطے اس کی طلاق و عتاق واقع نہیں ہوتی ہے بخلاف اسلام کے بنا بر اصل ابی یوسفؒ کے کیونکہ اسلام کے ساتھ سب سے اعلیٰ منفعت یعنی نجات آخرت متعلق ہے چنانچہ اوپر بیان ہوا اور ابو حنیفہ و محمدؒ کی دلیل ارتداد صحیح ہونے میں یہ ہے کہ وہ درحقیقت موجود ہے اور حقیقت رد نہیں ہو سکتی جیسا کہ ہم اسلام میں بیان کر چکے لیکن طفل مرتد کو اسلام لانے پر مجبور کیا جائے گا۔ کیونکہ اسی میں اس کا نفع ہے مگر وہ قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ قتل ایک سزا ہے اور اطفال پر ترحم کر کے ان سے سزائیں اٹھادی گئی ہیں اور یہ سب اختلاف ایسے طفل میں ہے جو اسلام و کفر کو سمجھتا ہو اور جو طفل کہ اس کو نہیں سمجھتا ہے تو اس کا مرتد ہونا صحیح نہیں ہے کیونکہ اس کا اقرار اسلام اس کے عقیدہ بدلنے کی دلیل نہیں ہے اور یہی حکم مجنون اور ایسے مست کا ہے جس کی سمجھ زائل ہو گئی **ف** - یعنی اس کا مرتد ہونا یا اسلام لانا بالاجماع نہیں صحیح ہے۔

باب البغاة

یہ باب باغیوں کے بیان میں ہے۔ واضح ہو کہ باغی وہ لوگ ہیں جو امام حق پر ناحق خروج کریں۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ جب مسلمانوں نے ایک امام پر اتفاق کیا اور اس کے سایہ میں امن سے ساتھ ہو گئے پھر مسلمانوں کے کسی گروہ نے امام کی طاعت سے خروج کیا تو دیکھا جائے کہ اگر امام نے ان پر کچھ ظلم کیا ہے تو یہ باغی نہیں ہے بلکہ امام پر واجب ہے کہ اپنا ظلم چھوڑ کر ان کے ساتھ انصاف کرے اور لوگوں کو چاہئے کہ اس گروہ کی اعانت نہ کریں اور امام کی بھی اعانت نہ کریں اور اگر امام نے شرع کے موافق کچھ ظلم نہیں کیا بلکہ یہ گروہ اپنے حق کا دعوی کرتا ہے تو یہ لوگ باغی ہیں اور ہر شخص جو قتال کر سکتا ہو اس پر واجب ہے کہ امام کی مدد کرے کیونکہ یہ باغی گروہ مذموم ہے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فتنہ سوتا ہے جو کوئی اس کو جگا دے اللہ تعالی اس پر لعنت کرے بعض مشائخ نے فرمایا کہ اگر حضرت علی کرم اللہ وجہہ نہ ہوتے تو ہم کو اہل قبلہ کے ساتھ لڑائی کرنے کا ڈھنگ معلوم نہ ہوتا۔ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ اور جو لوگ آپ کے ساتھ تھے وے اہل عدل ہیں اور جو لوگ آپ کے مقابل تھے وے باغی ہیں اور ہمارے زمانہ میں صرف قبلہ کا حکم ہے اور عادل و باغی ہم نہیں پہچان سکتے کیونکہ یہ سب لوگ دنیا چاہتے ہیں۔ م ع ۔ واذا تغلب قوم من المسلمین علی بلد وخرجوا من طاعة الامام دعاهم الی العود الی الجماعة وکشف عن شبهتهم لان علیا رض فعل کذلک باهل حروراء قبل قتالهم ولانه اهون الامرین ولعل الشر یندفع به فیبدأ به۔ اگر مسلمانوں میں سے کوئی قوم تغلب کر کے کسی ملک پر قابض ہو گئی اور امام کی فرمانبرداری سے نکل گئی تو امام ان کو جماعت کی طرف پھرنے کی دعوت کرے اور مستحب ہے کہ ان کا شبہہ دور کرے کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے اہل حروراء کے ساتھ قبل لڑائی کے ایسا ہی کیا اور اس واسطے کہ شبہہ دور کرنا دونوں میں سے آسان امر ہے اور شاید کہ اسی سے شر دور ہو جائے تو پہلے یہی کرے۔ ف۔ اور حروراء ایک گاؤں ہے کوفہ کے قریب وہاں خوارج کی ایک جماعت جمع ہوئی تھی اور بات یہ ہوئی کہ جب حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے معاویہ رض کے ساتھ دو شخصوں کو حکم ٹھہرایا تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے لشکر سے ایک جماعت الگ ہو گئی۔ چنانچہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جب یہ لوگ نکل کر حروراء میں جمع ہوئے تو میں نے عرض کیا کہ یا امیر المؤمنین نماز کو ٹھنڈے وقت کر دیجئے شاید میں ان لوگوں سے باتیں کروں۔ آپ نے فرمایا کہ مجھے تیری جان کی طرف سے خوف ہے میں نے عرض کیا کہ کچھ خوف نہیں ہے پس میں نے اپنے کپڑے پہنے اور چلا یہاں تک کہ ان لوگوں کے پاس پہنچا تو انہوں نے کہا کہ اے ابن عباس رض آپ کیوں آئے ہیں۔ میں نے کہا کہ میں تمہارے پاس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب اور آپ کے چچا زاد بھائی و داماد کے پاس سے آیا ہوں۔ پس ان میں سے چند لوگ میرے پاس ایک طرف ہو گئے پس میں نے کہا کہ وہ کیا باتیں ہیں جن کا تم نے اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے چچا زاد بھائی پر عیب لگایا ہے ان کو میرے سامنے پیش کرو۔ انہوں نے کہا کہ تین باتیں ہیں اول یہ کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے دین الہی میں لوگوں کو حکم ٹھہرایا اور بات یہ تھی کہ حضرت علی نے ابو موسی اشعری کو اپنے و معاویہ کے درمیان حکم کیا تھا۔ اور

دوسری بات یہ ہے کہ حضرت علیؓ نے قتال کیا مگر لوگوں کے جورو نہ قید نہیں کئے اور نہ ان کا مال لوٹا پس اگر وہ لوگ کفار ہیں تو ہم کو ان کے مال وان کی جانیں حلال ہیں اور اگر وہ مسلمان ہیں تو ہم پر ان کا قتل کرنا حرام ہے۔ اور تیسری بات یہ ہے کہ حضرت علیؓ نے حکم نامہ میں اپنے نام سے امیر المومنین کا لفظ مٹا دیا پس اگر وہ امیر المومنین نہیں ہیں تو امیر الکافرین ہیں۔ پس میں نے ان سے کہا کہ اگر میں تم کو کتاب اللہ سناؤں اور حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سناؤں جس سے تمہارا یہ قول رد ہو تو کیا تم اپنے اس قول سے پھر جاؤ گے کہنے لگے ہاں اللہ پھر جائیں گے تب میں نے کہا کہ اللہ عزوجل فرماتا ہے لا تقتلوا الصید وانتم حرم تا قولہ تعالیٰ یحکم بہ ذوا عدل منکم یعنی احرام میں جو شخص شکار مارے اس کی قیمت اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں میں سے دو عادل آدمیوں پر رکھی اور ایسی ہی عورت کے حق میں حکم مقرر کیا چنانچہ فرمایا فابعثوا حکما من اہلہ وحکما من اہلہا۔ یعنی شوہر کی طرف سے ایک حکم بھیجو اور عورت کی طرف سے ایک حکم بھیجو۔ پس تم کو قسم دلاتا ہوں کہ آدمیوں کا حکم قرار دینا ان کی جانوں و مالوں کے حق میں اس سے زیادہ واجب ہے کہ ایک خرگوش کے حق میں جس کی قیمت چوتھائی درم ہو اب مجھے بتاؤ کہ میں تمہارے اس اعتراض سے نکل گیا انہوں نے کہا کہ ہاں تب میں نے کہا یہ جو تم کہتے ہو کہ جن سے قتال کیا ان کو لونڈی غلام نہیں بنایا اور ان کا مال غنیمت نہیں لیا تو میں کہتا ہوں کہ آپ نے کوفہ میں صرف حضرت عائشہ اور ان کے ساتھیوں سے قتال کیا بھلا بتلاؤ کہ تم اپنی ماں عائشہ کو گرفتار کرتے وہ تم کو حلال سمجھتے جو تمہاری باندیوں سے حلال جانتے ہو حالانکہ وہ تمہاری ماں ہیں پھر اگر تم ایسا کہو تو کافر ہو اب بتلاؤ کہ میں تمہارے اس اعتراض سے نکلا کہنے لگے کہ ہاں رہا تمہارا یہ کہنا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے اپنے نام سے امیر المومنین کا لفظ مٹا دیا تو میں کہتا ہوں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیبیہ میں قریش کے ساتھ صلح نامہ لکھا تو آپ نے اپنے نام پر محمد رسول اللہ لکھا تو قریش نے کہا کہ اگر ہم جانتے کہ آپ محمد رسول اللہ ہیں تو ہم آپ کو خانہ کعبہ سے نہ روکتے۔ پس آپ نے محمد ابن عبد اللہ لکھوایا پس تم جانتے ہو کہ حضرت علیؓ سے حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بہتر ہیں حالانکہ اپنے نام سے رسالت کا لفظ مٹا دیا حالانکہ اس مٹانے سے آپ نبوت سے باہر نہیں ہو گئے اب بتلاؤ کہ میں تمہارے اس اعتراض سے نکل گیا تو کہنے لگے کہ ہاں پھر یہ لوگ چھ ہزار تھے ان میں سے دو ہزار پھر کر میرے ساتھ آئے اور باقی سب رہ گئے جو اپنی گمراہی پر مارے گئے۔ رواہ النسائی واحمد وعبد الرزاق والطبرانی والحاکم۔ مف۔

اور اللہ عزوجل نے فرمایا وان طائفتان من المومنین اقتتلوا الآیۃ یعنی اگر مومنوں میں سے دو گروہ باہم قتال کریں آخر تک۔ بخاری نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے دونوں گروہ کو مومن فرمایا۔ پس خارجیوں کا یہ قول کہ قتال سے کفر ہو جاتا ہے بالکل مردود ہے اور خود اللہ تعالیٰ نے قرآن میں باغیوں کا ذکر کیا اور حکم دیا کہ باغی گروہ سے قتال کرو یہاں تک کہ حکم الٰہی کی جانب رجوع کرے پس باغی کا حکم صرف وہاں تک ہے کہ وہ اطاعت کی طرف رجوع نہ لاوے۔ م۔ ولا یبدأ بالقتال حتی یبدؤہ فان بدؤہ قاتلہم حتی یفرق جمعہم قال العبد الضعیف ہکذا ذکر القدوری فی مختصرہ وذکر الامام المعروف بخواہر زادہ ان عندنا یجوز ان یبدأ بقتالہم اذا تعسکروا واجتمعوا وقال الشافعی لا یجوز حتی یبدؤا بالقتال حقیقۃ لانہ لا یجوز قتل المسلم الا دفعا وہم مسلمون بخلاف الکافر لان نفس الکفر مبیح عندہ ولنا ان

الحکم یدار علی الدلیل وھو الاجتماع والامتناع وھذا لانہ لو انتظر الامام حقیقۃ قتالھم ربما لا یمکنہ الدفع فیدار علی الدلیل ضرورۃ دفع شرھم واذا بلغہ انھم یشترون السلاح ویتاھبون ینبغی ان یاخذھم ویحبسھم حتی یقلعوا عن ذلک ویحدثوا توبۃ دفعا للشر بقدر الامکان والمروی عن ابی حنیفۃ رحمہ اللہ من لزوم البیت محمول علی حال عدم الامام اما اعانۃ الامام الحق فمن الواجب عند الغناء والقدرۃ۔

اور باغیوں سے پہلے قتال شروع نہ کرے یہاں تک کہ باغی خود پہلے شروع کریں پھر اگر وہ لوگ پہلے شروع کریں تو ان سے یہاں تک قتال کرے کہ ان کی جماعت متفرق ہو جائے۔ شیخ مصنف نے کہا کہ ایسا ہی قدوری نے اپنی مختصر میں ذکر کیا ہے اور شیخ الاسلام خواہر زادہ نے لکھا کہ ہمارے نزدیک جب باغی اپنا لشکر و جماعت باندھیں تو ان سے اپنی طرف سے قتال شروع کرنا جائز ہے اور شافعیؒ نے فرمایا کہ جب تک وہ لوگ درحقیقت قتال شروع نہ کریں تب تک ان سے قتال نہیں جائز ہے کیونکہ مسلمان سے قتال کرنا صرف اسی طور پر جائز ہے کہ دفع کرنا مقصود ہو اور باغی لوگ بھی مسلمان ہیں برخلاف کافر کے کہ شافعیؒ کے نزدیک اس کا کفر ہی قتال کو مباح کرتا ہے۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حکم کا مدار دلیل پر ہے اور دلیل یہ ہے کہ وہ لوگ مجتمع ہوتے اور امام کی طاعت سے انکار کرتے ہیں۔ یعنی ان سے قتال جائز ہو گیا اس واسطے کہ اگر امام ان کے حقیقی قتال کا انتظار کرے تو بسا اوقات ان کا دفع کرنا ممکن نہ ہوگا یعنی جماعت کثیر و قوی ہو جائے گی تو ان کی بدی دور کرنے کی ضرورت سے جواز کا مدار ان کے قتال کی دلیل پر ہے اور جب امام کو یہ خبر پہنچی کہ باغی لوگ ہتھیار خریدتے اور قتال کے واسطے مستعد ہوتے ہیں تو چاہیے کہ ان کو گرفتار کر کے قیدخانہ میں ڈال دے یہاں تک کہ وہ لوگ اس بات سے بالکل باز آویں اور توبہ کریں اور یہ اس واسطے ہے کہ جہاں تک ممکن ہے شر دور کیا جائے۔ اور یہ جو امام ابو حنیفہ سے مروی ہے کہ جب مسلمانوں میں فتنہ پھیلے تو اپنے گھر بیٹھنا لازم کرے یہ اس حالت پر محمول ہے کہ کوئی امام نہ ہو ورنہ جب امام حق موجود ہو تو جہاں تک دسترس و قدرت ہے اس کی اعانت واجب ہے۔ ف۔ کیونکہ اللہ عز و جل نے حکم فرمایا فقاتلوا التی تبغی حتی تفیٔ الی امر اللہ یعنی پس قتال کرو اس گروہ مومنین سے جو بغاوت کرتا ہے یہاں تک کہ اللہ کے حکم کی جانب جھک جاوے پس اس آیت میں حکم دیا تو امام کا ساتھ دینا واجب ہوا اور آیت سے یہ بھی صریح ثابت ہے کہ باغی گروہ بھی مومنین رہتے ہیں اگرچہ گنہگار ہیں۔

فان کانت لھم فئۃ اجھز علی جریحھم واتبع مولیھم دفعا لشرھم کیلا یلتحقوا بھم وان لم یکن لھم فئۃ لم یجھز علی جریحھم ولم یتبع مولیھم لاندفاع الشر بدونہ وقال الشافعیؒ لا یجوز ذلک فی الحالین لان القتال اذا ترکوہ لم یبق قتلھم دفعا وجوابہ ما ذکرناہ ان المعتبر دلیلہ لا حقیقتہ ــــ

پھر اگر ان باغیوں کی کوئی مددگار جماعت دیگر ہو تو جو لوگ ان کی طرف سے معرکہ میں مجروح ہیں ان کو مقتول کر دینا چاہیے اور بھاگنے والوں کا پیچھا کیا جائے تاکہ ان کا شر دفع ہو ایسا نہ ہو کہ یہ لوگ اپنی جماعت سے مل جائیں اور اگر ان کی کوئی مددگار جماعت نہ ہو تو مجروح کو قتل نہ کیا جائے اور نہ پریشان بھاگے ہوؤں کا پیچھا کیا جائے کیونکہ بدون اس کے شر دور ہو گیا۔ اور شافعیؒ نے فرمایا کہ مجروح کو قتل کرنا اور پیچھا کرنا دونوں صورتوں میں نہیں جائز ہے کیونکہ جب انہوں نے قتال چھوڑ دیا تو ان کا قتل کرنا دفع شر نہیں رہا اور جواب اس کا وہی ہے جو اوپر مذکور ہوا کہ دلیل قتال معتبر ہے اور حقیقۃ قتال کرنا معتبر نہیں ہے۔ ف۔ اور درصورتیکہ ان کی کوئی جماعت باقی ہو تو بھاگے ہوؤں کا ان سے ملنا دلیل قتال ہے کیونکہ وہ قتال

بن کے واسطے مجتمع ہوئے ہیں اس واسطے مجروح کو قتل کر دیتے ہیں کہ اچھا ہو کر پھر لڑنے نہ آوے۔ ولا یسبی لهم ذریة ولا یقسم لهم مال لقول علی یوم الجمل ولا یقتل اسیر ولا یکشف ستر ولا یوخذ مال وهو القدوة فی هذا الباب وقوله فی الاسیر تاویله اذا لم یکن لهم فئة۔ اور باغیوں کے ذریات یعنی جورو بچے وغیرہ بطور جہادی کافروں کے مملوک نہیں بنائے جائیں گے اور نہ ان کا مال بطور غنیمت کے تقسیم ہوگا کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے جنگ جمل کے روز فرمایا کہ خبردار ہو کہ کوئی قیدی قتل نہ کیا جاوے اور نہ کسی عورت کا پردہ کھولا جاوے اور نہ کوئی مال لیا جاوے رواه ابن ابی شیبہ۔ اور حال یہ ہے کہ باغیوں کے قتال میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ پیشوا ہیں یعنی جو کچھ آپ نے کیا وہی پیروی واجب ہے اور قیدی کے حق میں جو آپ نے فرمایا تو تاویل یہ ہے کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ باغیوں کے واسطے کوئی جماعت نہ ہو۔ ابن ابی شیبہ نے ضحاک سے روایت کی کہ جب طلحہ و زبیر و ان کے ساتھیوں نے شکست کھائی تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے حکم دیا منادی کو اس نے پکارا کہ خبردار کوئی آنے والا اور کوئی بھاگنے والا قتل نہ کیا جائے اور کوئی دروازہ نہ کھولا جائے اور کوئی عورت یا مال حلال نہ سمجھا جائے۔

ابن ابی شیبہ نے عبد خیر سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے جمل کے روز فرمایا کہ کسی بھاگنے والے کا پیچھا مت کرو اور کسی مجروح کو قتل مت کرو اور جو شخص اپنے ہتھیار ڈال دے اس کو امان ہے۔ ابن ابی شیبہ نے محمد بن علی ابن الحسین سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے یوم البصرہ کو حکم دیا کہ ایک منادی نے پکارا کہ خبردار ہو کہ بھاگنے والے کا پیچھا نہ کیا جائے اور مجروح نہ قتل کیا جائے اور کوئی قیدی نہ قتل کیا جائے۔ اور جو شخص اپنا دروازہ بند کرے اور جو ہتھیار ڈال دے اس کو امان ہے اور آپ نے باغیوں کے اسباب میں سے کچھ نہیں لیا۔ وکذا رواہ عبد الرزاق اور بیہقی و حاکم نے حدیث ابن عمر سے روایت کی اور ابن ابی شیبہ نے محمد ابن الحنفیہ سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے یوم جمل کو باغیوں کے ہتھیار و گھوڑے لشکر میں بانٹ دیئے اور ابن ابی شیبہ نے ابو البختری سے روایت کی کہ جب اہل جمل بھاگے تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ جو شخص لشکر سے باہر ہو اس کا پیچھا مت کرو اور جو کچھ ہتھیار و گھوڑے بجز ان کے تمہارے ہیں اور کوئی عورت تمہارے واسطے نہیں ہے۔ اور جس عورت کا شوہر مارا گیا ہو وہ چار مہینہ دس دن عدت بیٹھے۔ پس آپ کے اہل لشکر نے جھگڑا کیا یا امیر المومنین ان کے خون ہم کو حلال ہیں اور ان کی عورتیں ہم کو حلال نہیں ہیں تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے غضبناک ہو کر فرمایا اپنی عورتیں لاؤ اور ام المؤمنین عائشہؓ پر قرعہ ڈالو کیونکہ وہ ان سب میں سردار ہیں پس اہل لشکر سمجھ گئے اور انہوں نے عرض کیا کہ یا حضرت ہم اللہ تعالیٰ سے استغفار کرتے ہیں۔ کذا رواہ ابن ابی شیبہ بالجملہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے برابر قیدیوں کے بارے میں یہی حکم دیا کہ کوئی قتل نہ کیا جاوے اور اس کی وجہ یہی تھی کہ ان کے واسطے کوئی اور جماعت نہ تھی کہ وہاں رجوع کر کے پناہ لیتے۔ فان کانت یقتل الامام الاسیر وان شاء حبسه لما ذکرنا ولانهم مسلمون والامام یعصم النفس والمال۔ اور اگر باغیوں کے واسطے کوئی جماعت پناہ و مددگار ہو تو امام کو روا ہے کہ قیدی کو قتل کر دے اور اگر چاہے اس کو قید رکھے کیونکہ اس سے شر دور رہے گا اور اس لئے کہ یہ لوگ مسلمان ہیں اور امام کا کام ہے کہ وہ جان و مال کی حفاظت کرے۔ ولا باس بان یقاتلوا بسلاحهم ان احتاج المسلمون الیه وقال الشافعیؒ لا یجوز والکراع علی هذا الخلاف له انه مال مسلم فلا یجوز الانتفاع به الا برضاه ولنا ان علیاؓ قسم السلاح فیما بین اصحابه بالبصرة وکانت قسمته للحاجة لا للتملیک ولان للامام ان یفعل ذلک فی مال العادل عند الحاجة ففی مال الباغی

اولی والمعنی فیہ الحاق الضرر الادنی لدفع الاعلی - اور مضائقہ نہیں ہے کہ باغیوں کے ہتھیار لے کر ان کے ذریعہ سے قتال کریں بشرطیکہ مسلمانوں کو ان ہتھیاروں کی ضرورت ہو اور شافعیؒ نے فرمایا کہ نہیں جائز ہے اور گھوڑے اور اونٹوں میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے - اور امام شافعیؒ کی دلیل منع یہ ہے کہ یہ مسلمان کا مال ہے تو بغیر اس کی رضامندی کے اس سے نفع اٹھانا نہیں جائز ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے بصرہ میں ہتھیاروں کو اپنے اہل لشکر میں تقسیم کر دیا۔ (اور سواری کے جانوروں کو بھی تقسیم کر دیا - رواہ ابن ابی شیبہ عن محمد ابن الحنفیہ ف۔) اور آپ کی یہ تقسیم اہل لشکر کی ضرورت کے واسطے تھی اور ان کو مالک کر دینے کے واسطے نہیں تھی اس دلیل سے کہ امام کو ایسا کرنا ضرورت کے وقت اہل عدل کے مال میں جائز ہے تو باغیوں کے مال میں بدرجہ اعلیٰ جائز ہے اور اس میں کتہ بھید یہ ہے کہ کمتر ضرر لاحق کرنا بڑا ضرر دور کرنے کے واسطے ثابت ہے ف۔ یعنی صرف ایک خاص گروہ باغیوں سے یہ ہتھیار اس واسطے لئے تاکہ عامہ مسلمانوں سے ان کا ضرر دور ہو - مف۔ بلکہ ان ہتھیاروں سے باغی لوگ قتال کر کے گنہگار ہوتے تو ان سے ہتھیار لے لینے کا ضرر ان کو کمتر پہنچا اور گناہ کا ضرر عظیم ان سے دور ہو گیا اور اس سے ظاہر ہے کہ اگر باغی لوگ در حقیقت باغی نہ ہوں یعنی کسی دلیل و شبہہ کی وجہ سے وہ لوگ قتال کرتے ہوں تو ان سے ہتھیار لینا بھی جائز ہے کیونکہ ان کا شبہہ علم دقیق سے بعد تحقیق کے خطا ہے تو در حقیقت ان کا قتال بے فائدہ ہے - م - ویحبس الامام اموالھم ولا یردھا علیھم ولا یقسمھا حتی یتوبوا فیردھا علیھم اما عدم القسمۃ فلما بیناہ واما الحبس فلدفع شرھم بکسر شوکتھم ولھذا یحبسھا عنھم وان کان لا یحتاج الیھا الا انہ یبیع الکراع لان حبس الثمن انظر وایسر واما الرد بعد التوبۃ فلاندفاع الضرورۃ ولا استغنام فیھا - اور باغیوں کے مالوں کو امام روک رکھے اور باغیوں کو واپس نہ دے اور نہ اپنے لشکریوں میں تقسیم کرے یہاں تک کہ جب باغی توبہ کریں تو ان کو واپس دے پس لشکریوں میں تقسیم نہ کرنے کی دلیل تو ہم بیان کر چکے یعنی حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا ارشاد اور یہ کہ وہ مسلمانوں کا مال ہے اور رہا اس کو روک رکھنا تو باغیوں کی بدی دور کرنے کے واسطے ہے تاکہ ان کی شوکت و قوت ٹوٹے اسی وجہ سے وہ باغیوں کو نہ دے اگرچہ امام کو اس کی ضرورت نہ ہو مگر وہ سواری کے جانوروں کو فروخت کر کے ان کے دام رکھ چھوڑے کیونکہ دام رکھ چھوڑنا مناسب اور آسان ہے اور رہا بعد توبہ کے واپس دینا اس واسطے ہے کہ ضرورت دور ہو گئی اور یہ اموال کچھ مال غنیمت نہیں ہیں۔ قال وما جباہ اھل البغی من البلاد التی غلبوا علیھا من الخراج والعشر لم یاخذہ الامام ثانیا لان ولایۃ الاخذ لہ باعتبار الحمایۃ ولم یحمھم فان کانوا صرفوہ فی حقہ اجزی من اخذ منہ لوصول الحق الی مستحقہ وان لم یکونوا صرفوہ فی حقہ فعلی اھلہ فیما بینھم وبین اللہ تعالی ان یعیدوا ذلک لانہ لم یصل الی مستحقہ قال العبد الضعیفؒ قالوا لا اعادۃ علیھم فی الخراج لانھم مقاتلۃ فکانوا مصارف وان کانوا اغنیاء وفی العشر ان کانوا فقراء فکذلک لانہ حق الفقراء وقد بیناہ فی الزکوۃ وفی المستقبل یاخذہ الامام لانہ یحمیھم فیہ لظھور ولایتہ اور باغی لوگوں نے جن ملکوں پر قابض ہو کر وہاں کا خراج و عشر جو کچھ وصول کیا بعد فتح کے امام اس کو دوبارہ نہیں لے گا کیونکہ امام کو ولایت وصول باعتبار حمایت کے ہے یعنی ان کی حمایت کرے تو ان سے خراج و عشر وصول کرے حالانکہ امام نے ان کی حمایت نہیں کی۔ پھر باغیوں نے اس مال کو جہاں صرف کرنا چاہیے وہاں صرف کیا تو جن لوگوں سے لیا گیا ان کو کافی ہو گیا کیونکہ حق اپنے مستحق کو پہنچ گیا اور اگر باغیوں نے اس کو اپنے موقع پر نہیں صرف کیا تو جن لوگوں نے دیا ہے ان پر از راہ دیانت کے فیما بینھم وبین اللہ تعالیٰ یہ واجب ہو گا کہ دوبارہ اس کے مستحقین کو ادا کریں کیونکہ حق اپنے مستحق کو نہیں پہنچا۔ اور شیخ مصنفؒ

نے فرمایا کہ ہمارے مشائخ فرماتے ہیں کہ خراج کے بارہ میں خراج دینے والوں پر دوبارہ دینا لازم نہیں ہے کیونکہ خراج جہاں صرف کیا جاتا ہے وہ لڑنے والے سپاہیوں کو دیا جاتا ہے تو باغی لوگ بھی مستحق ہیں کیونکہ باغی لوگ بھی اہل جہاد و قتال ہیں تو خراج کے مصرف ہوئے اگرچہ تونگر ہوں اور عشر کی صورت میں اگر باغی لوگ فقیر ہوں تو بھی یہی حکم ہے کہ اعادہ لازم نہیں ہے کیونکہ اس زمانہ میں وہ ان کی حمایت کرے گا کیونکہ اس کی حکومت ظاہر ہو گئی۔ ومن قتل رجلا وهما من عسكر اهل البغي ثم ظهر عليهم فليس عليهم شئ لانه لا ولاية لامام العدل حين القتل فلم ينعقد موجبا كالقتل في دار الحرب اور اگر باغیوں کے لشکر میں سے ایک شخص نے دوسرے کو مار ڈالا پھر امام ان پر غالب ہوا تو قاتل پر قصاص یا دیت کچھ واجب نہیں ہے کیونکہ قتل واقع ہونے کے وقت امام عادل کی ولایت ان پر نہیں تھی تو یہ قتل موجب قصاص یا دیت نہیں ہوا جیسے دار الحرب میں قتل واقع ہونے کا حکم ہے یعنی دار الحرب میں دو شخص مسلمان میں سے ایک نے دوسرے کو مار ڈالا پھر قاتل دار الاسلام میں آیا تو قاتل سے قصاص یا دیت نہیں لی جائے گی۔ وان غلبوا على مصر فقتل رجل من اهل المصر رجلا من اهل المصر عمدا ثم ظهر على المصر فانه يقتص منه وتاويله اذا لم يجر على اهله احكامهم وازعجوا قبل ذلك وفي ذلك لم تنقطع ولاية الامام فيجب القصاص۔ اور اگر باغی لوگ کسی شہر پر غالب ہوئے پھر شہر کے ایک شخص نے شہر کے شخص کو عمداً مار ڈالا پھر امام عادل اس شہر پر غالب ہوا تو قاتل سے قصاص لیا جائے گا اور فخر الاسلام نے اس کی تاویل یہ بیان کی کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ اس شہر پر باغیوں کے احکام جاری نہیں ہوئے بلکہ اس سے پہلے ہی باغی وہاں سے اکھاڑ دیئے گئے۔ اور صرف اتنی حالت تک امام کی ولایت وہاں سے منقطع نہ ہوگی تو قصاص واجب ہے پس حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اس شہر پر باغیوں کا تسلط پورا نہیں ہونے پایا۔ واذا قتل رجل من اهل العدل باغيا فانه يرثه فان قتله الباغي وقال قد كنت على حق وانا الآن على حق ورثه وان قال قتلته وانا اعلم اني على الباطل لم يرثه وهذا عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا يرث الباغي في الوجهين وهو قول الشافعي واصله ان العادل اذا اتلف نفس الباغي او ماله لا يضمن ولا ياثم لانه مامور بقتالهم دفعا لشرهم والباغي اذا قتل العادل لا يجب الضمان عندنا وياثم وقال الشافعي في القديم انه يجب وعلى هذا الخلاف اذا تاب المرتد وقد اتلف نفسا او مالا له انه اتلف مالا معصوما او قتل نفسا معصومة فيجب الضمان اعتبارا بما قبل المنعة ولنا اجماع الصحابة رواه الزهري ولانه اتلف عن تاويل فاسد والفاسد منه ملحق بالصحيح اذا ضمت اليه المنعة في حق الدفع كما في منعة اهل الحرب وتاويلهم وهذا لان الاحكام لا بد فيها من الالزام او الالتزام ولا التزام لاعتقاد الاباحة عن تاويل ولا الزام لعدم الولاية لوجود المنعة والولاية باقية قبل المنعة وعند عدم التاويل ثبت الالتزام اعتقادا بخلاف الاثم لانه لا منعة في حق الشارع اذا ثبت هذا فنقول قتل العادل الباغي قتل بحق فلا يمنع الارث ولابي يوسف في قتل الباغي العادل ان التاويل الفاسد انما يعتبر في حق الدفع والحاجة ههنا الى استحقاق الارث فلا يكون التاويل معتبرا في حق الارث ولهما فيه ان الحاجة الى دفع الحرمان ايضا اذ القرابة سبب الارث فيعتبر الفاسد فيه الا ان من شرطه بقاؤه على ديانته فاذا قال كنت على الباطل لم يوجد الدافع فوجب الضمان۔

اگر اہل عدل میں سے ایک شخص نے اپنے مورث باغی کو قتل کیا تو بھی تو قاتل اسکا وارث ہوگا اور اگر باغی نے اپنے مورث عادل کو قتل کیا تو اس میں دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ باغی نے کہا کہ میں اس وقت بھی حق پر تھا اور میں اب بھی حق پر ہوں تو اس کا وارث ہوگا اور اگر باغی نے کہا کہ اس کو قتل کرنے کے وقت جانتا تھا کہ میں باطل پر ہوں تو اس کا وارث نہیں ہوگا اور یہ امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کا قول ہے اور ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ باغی دونوں صورتوں میں وارث نہیں ہوگا اور یہی شافعیؒ کا قول ہے اور اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ عادل نے اگر باغی کا مال یا جان تلف کی تو ضامن نہیں ہوگا اور گنہگار بھی نہیں ہوگا کیونکہ اس کو باغیوں سے ساتھ قتل کرنے کا حکم ہے تاکہ باغیوں کا فتنہ دفع ہو اور باغی نے اگر عادل کو قتل کیا تو ہمارے نزدیک ضمان واجب نہ ہوگی مگر گنہگار ہوگا۔ اور شافعیؒ نے اپنے قدیم قول میں کہا کہ ضمان بھی واجب ہوگی (اور یہی قول اثبت ہے) اور اسی طرح مرتد نے اگر توبہ کر لی حالانکہ اس نے حالت ارتداد میں کوئی جان یا مال تلف کیا ہے تو اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ اور اگر باغی کو منعت و قوت حاصل نہ ہو اور اس حالت میں اس نے کوئی جان یا مال تلف کیا تو بالاتفاق ضمان واجب ہے) پس شافعی کی دلیل یہ ہے کہ باغی نے مال محترم یا جان معصوم تلف کی تو اس پر ضمان واجب ہے جیسے منعت سے پہلے قتل کرنے میں واجب ہوتی ہے اور ہماری دلیل اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہے جس کو امام زہری نے روایت کیا (وہ روایت یہ ہے کہ سلیمان ابن ہشام نے امام زہری کو لکھا کہ ایک عورت اپنے شوہر کے پاس سے نکل گئی اور دعویٰ کیا کہ میری قوم مشرک ہے اور خوارج میں جا کر مل گئی اور وہاں اس نے نکاح کر لیا پھر توبہ کر کے لوٹ آئی تو اس کا کیا حکم ہے۔ پس زہریؒ نے جواب میں لکھا کہ خوارج کا فتنہ جس وقت پھیلا تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت سے ایسے صحابہ غزوۂ بدر میں حاضر تھے پس ان سب کی رائے اس بات پر متفق ہوئی کہ اگر خوارج نے قرآن کی تاویل سے ساتھ کسی عورت کو حلال کر لیا تو اس پر حد نہیں ہے اور اگر کسی نفس کو قتل کرنا بتاویل قرآن حلال سمجھ کر اس کو قتل کیا تو قصاص نہیں ہے۔ اور اگر خارجیوں کے پاس کسی مسلمان کا مال بعینہ پایا جاوے تو اس کو واپس دیا جاوے پس میرے علم میں یہ بات ہے کہ تم اس عورت کو اس کے شوہر کو واپس دو۔ اور اگر اس عورت کو کوئی شخص بدکاری کا بہتان لگا دے تو اس کو حد قذف مارو۔ رواہ ابن ابی شیبۃ عن معمر عن الزہری۔ ت۔

اور دوسری دلیل یہ ہے کہ باغی نے تاویل فاسد پر تلف کیا اور فاسد تاویل بھی صحیح تاویل کے ساتھ مل جاتی ہے یعنی ضمان دور ہونے میں تاویل فاسد بمنزلہ تاویل صحیح کے ہے بشرطیکہ تاویل فاسد والوں کو قوت منعت حاصل ہو جیسے حربی کافروں اور ان کی تاویل میں جو منعت قوت کے ساتھ ہے یہی حکم ہے۔ یعنی اگر حربیوں نے لڑائی میں مسلمان قتل کئے یا مال تلف کئے پھر سب مسلمان ہو گئے تو ان پر قصاص یا ضمان نہیں ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ احکام میں الزام یا التزام ضروری ہے یعنی حاکم لازم کر دے یا اپنی خوشی سے لازم کر لے اور باغی نے التزام نہیں کیا کیونکہ وہ اپنی تاویل سے اہل عدل کا جان و مال مباح جانتا ہے اور باغی پر امام کی طرف سے بھی لازم کرنا نہیں پایا جاتا ہے کیونکہ امام کی ولایت ان پر نہیں ہے کیونکہ ان کو دفعیہ کی قوت حاصل ہے اور جب تک کہ ان کو دفعیہ کی قوت حاصل نہ تھی اس وقت تک امام کی ولایت باقی تھی لہذا ضمان واجب ہونے کا حکم ہوتا تھا اور اسی طرح جب باغی نے تاویل نہ کی ہو تو التزام ثابت ہے یعنی اپنے اعتقاد میں وہ عادل کو قتل کرنا یا مال لینا حرام جانتا ہے بر خلاف گناہ کے کہ وہ ہر صورت سے ثابت ہے کیونکہ حق شرع میں منعت کا کچھ اعتبار نہیں جب یہ اصل ثابت ہے

ہوگی لزیم کہتے ہیں کہ جب عادل نے باغی کو قتل کیا تو یہ قتل برحق ہے تو عادل اس کی میراث سے محروم نہ ہوگا اور ابی یوسفؒ نے جو کہا کہ باغی نے اگر عادل کو قتل کیا تو ہر حال میں محروم ہے اس دلیل سے کہ تاویل فاسد کا اعتبار صرف ضمان دور ہونے میں ہے اور یہاں حاجت استحقاق ارث کی ہوتی ہے تو ارث کے بارہ میں تاویل فاسد کا اعتبار نہ ہوگا یعنی باغی قاتل اپنے مورث عادل کا وارث نہ ہوگا۔ اور امام ابو حنیفہ و محمدؒ کہتے ہیں کہ یہاں محرومی دور ہونے کی بھی حاجت ہے اس واسطے کہ باہمی قرابت سبب ارث ہے تو محرومی دور ہونے میں بھی تاویل فاسد معتبر ہوگی لیکن معتبر ہونے کی شرط یہ ہے کہ درحقیقت وہ اس تاویل کو حق جانتا ہو یعنی کہے کہ میں اس وقت حق پر تھا لہذا اگر اس نے کہا کہ میں باطل پر تھا تو ضمان دور کرنے والی تاویل نہیں پائی گئی پس ضمان واجب ہو جائے گی یعنی پھر میراث سے بھی محروم ہو جائے گا فت خلاصہ یہ ہے کہ باغی نے جس وقت قرآن و حدیث سے اپنے نزدیک ایک معنی نکالے اگرچہ وہ معنی درحقیقت اس کے فاسد ہیں ہے لیکن اسی بنا پر جو اس نے جان و مال تلف کیا اس کا قصاص دور ہونے کے لئے یہ تاویل معتبر ہوگی کیونکہ جب کافر بعد لڑائی کے مسلمان ہو جائیں تو ان پر قصاص نہیں ہوتا اس وجہ سے کہ وہ اپنے اعتقاد میں شرک کو حق جانتا تھا حالانکہ وہ محض شیطان کی تاویل تھی جو معتبر ہوئی یعنی قصاص نہ لیا گیا تو باغی کی تاویل جو قرآن سے ہے اس بارہ میں بدرجہ اولی معتبر ہوگی کہ اس سے قصاص نہ لیا جاوے رہا یہ کہ اگر اس نے لڑائی میں اپنے مورث کو قتل کیا اور قاتل میراث سے محروم ہوتا ہے تو کیا یہ قاتل بھی محروم ہوگا یا نہیں حالانکہ اس میں کچھ خلاف نہیں کہ اگر امام کے ساتھ ایک شخص اہل عدل میں ہو اور اس کا باپ باغیوں کے ساتھ ہو پھر بیٹے کے ہاتھ سے باپ مارا گیا تو بالاتفاق بیٹا اس کی میراث سے محروم نہ ہوگا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے باغیوں کے ساتھ قتال کا حکم دیا۔ اور اگر باغی باپ کے ہاتھ سے بیٹا مارا گیا تو ابو یوسف و شافعیؒ کے نزدیک باپ مطلقاً محروم ہوگا کیونکہ اس نے ناحق قتل کیا اور امام ابو حنیفہ و محمدؒ کے نزدیک اس کی تاویل فاسد یہاں بھی کارآمد ہوگی جیسے کفار کی بداعتقادی بعد مسلمان ہو جانے کے محروم نہیں کرتی ہے لہذا اگر باغی نے کہا کہ میں اس وقت بھی حق پر تھا اور اب بھی حق پر ہوں یعنی جو حکم شرع میں نے سمجھا ہے یہی حق ہے تو وہ محروم نہ ہوگا اور اگر اب کہتا ہے کہ میں اس وقت باطل پر تھا تو گویا کہتا ہے کہ میں نے اپنے مورث کو ناحق قتل کیا پس محروم ہوگا۔ ویکرہ بیع السلاح من اہل الفتنۃ وفی عساکرہم لانہ اعانۃ علی المعصیۃ ولیس ببیعہ بالکوفۃ من اہل الکوفۃ ومن لم یعرفہ من اہل الفتنۃ باس لان الغلبۃ فی الامصار لاہل الصلاح وانما یکرہ بیع نفس السلاح لا بیع ما لا یقاتل بہ الا بصنعۃ الا تری انہ یکرہ بیع المعازف ولا یکرہ بیع الخشب وعلی ہذا الخمر مع العنب واضح ہو کہ اہل فتنہ کے ہاتھ اور ان کے لشکر میں ہتھیار بیچنا مکروہ ہے کیونکہ یہ گناہ پر مددگاری ہے اور کوفہ میں اہل کوفہ کے ہاتھ اور جس کو خوارج میں سے نہ پہچانتا ہو اس کے ہاتھ ہتھیار بیچنا کچھ مضائقہ نہیں کیونکہ شہروں میں صالحین عادل غالب لوگ ہیں پھر مکروہ خود ہتھیاروں کا بیچنا ہے اور ایسی چیز جس سے بغیر بنائے ہوئے قتال نہیں ہو سکتا ہے اس کا بیچنا مکروہ نہیں ہے جیسے لوہا وغیرہ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ طنبورہ وغیرہ بیچنا مکروہ ہے اور اس کی لکڑی بیچنا مکروہ نہیں ہے جس سے طنبورہ بنتا ہے اور یہی حال شراب کا انگور کے ساتھ ہے یعنی شراب بیچنا حرام ہے حالانکہ انگور بیچنا جائز ہے۔

کتاب اللقیط

یہ کتاب لقیط کے بیان میں ہے۔ یعنی آدمی کا بچہ جو کسی مقام پر لاوارث پڑا ہوا اور یہ دریافت نہ ہو کہ یہ کس شخص کا بچہ ہے۔ اللقيط سمي به باعتبار مآله لما أنه يلقط والالتقاط مندوب إليه لما فيه من إحيائه وإن غلب على ظنه ضياعه فواجب۔ لقیط کا نام لقیط بلحاظ اس کے انجام کے رکھا گیا کیونکہ وہ ان سے اٹھا لیا جاتا ہے یعنی لقیط کے معنی لغت میں اٹھایا ہوا اور لقیط اٹھا لینا مستحب ہے کیونکہ اس میں اس کی پرورش ہے اور اگر دیکھنے والے کا غالب گمان یہ ہوا کہ میرے نہ اٹھانے سے یہ ضائع ہو جائے گا تو اس پر اٹھانا واجب ہے۔ قال اللقيط حر لأن الأصل في بني آدم إنما هو الحرية وكذا الدار دار الأحرار ولأن الحكم للغالب۔ لقیط آزاد ہوتا ہے کیونکہ آدمی میں اصل آزادی ہے اور یوں ہی دارالاسلام بھی آزادوں کا ملک ہے اور اس واسطے کہ اکثر کے اعتبار سے حکم ہوتا ہے ف۔ یعنی دارالاسلام میں اکثر لوگ آزاد ہیں تو انہیں کے لحاظ سے یہ بھی آزاد ہوگا اور اگر لقیط کے ساتھ کچھ مال ہو تو اس کا نان نفقہ اسی مال سے ہوگا اور ملتقط یعنی جو شخص اٹھا لایا ہے وہ اسی مال سے اس کی پرورش کرے رہا یہ کہ اگر اس کے ساتھ مال نہ ہو تو فرمایا۔ ونفقته في بيت المال هو المروي عن عمر وعلي ولأنه مسلم عاجز عن التكسب ولا مال له ولا قرابة فأشبه المقعد الذي لا مال له ولأن ميراثه لبيت المال والخراج بالضمان ولهذا كانت جنايته فيه والملتقط متبرع في الإنفاق عليه لعدم الولاية إلا أن يأمره القاضي به ليكون دينا عليه لعموم الولاية۔ اور اس کا نفقہ بیت المال میں ہوگا اور حضرت عمر و علی رضی اللہ عنہما سے یہی مروی ہے (چنانچہ مالک نے مؤطا میں اور عبدالرزاق نے مصنف میں روایت کیا۔ ت)

اور اس دلیل سے کہ لقیط ایک مسلمان ہے جو کمائی سے عاجز ہے اور اس کا مال نہیں اور نہ قرابت ہے تو ایسے لنجے سے مشابہ ہو گیا جس کا کچھ مال نہ ہو یعنی جیسے لنجے کا نفقہ بیت المال میں ہوتا ہے اسی طرح لقیط کا بھی نفقہ بیت المال میں ہوگا اور اس دلیل سے کہ لقیط کی میراث بیت المال میں داخل ہوتی ہے حالانکہ جس کو حاصلات ملے وہی خرچہ اٹھا دے اسی واسطے لقیط اگر کوئی جرم کرتا ہے تو بیت المال اس کا خرچہ اٹھاتا ہے اور ملتقط جو کچھ اس کی پرورش میں خرچ کرے وہ احسان ہے کیونکہ ملتقط کو اس پر کوئی ولایت نہیں ہے۔ لیکن اگر قاضی اس کو یہ حکم دے دے کہ تو اس پر خرچ کر تاکہ تیرا خرچہ اس پر قرضہ رہے یعنی بعد بلوغ کے اس سے وصول کر لینا تو ایسا ہی ہوگا کیونکہ قاضی کی ولایت ہر شخص پر عام ہے ف۔ اور اگر قاضی نے یہ نہیں کہا کہ تیرا خرچہ اس پر قرضہ ہے تو خالی پرورش کا حکم دینے سے اس پر قرضہ نہیں ہوگا یہی صحیح ہے م ف۔ قال فإن التقطه رجل لم يكن لغيره أن يأخذه منه لأنه ثبت حق الحفظ له لسبق يده۔ پھر اگر کوئی شخص اس کو اٹھا لایا تو دوسرے کو یہ اختیار نہیں ہے کہ ملتقط سے لے لے کیونکہ ملتقط کے واسطے حق حفاظت حاصل ہو گیا کیونکہ اس کا ہاتھ پہلے پہنچ گیا ہے۔ فإن ادعى مدع أنه ابنه فالقول قوله معناه إذا لم يدع الملتقط نسبه وهذا استحسان والقياس أن لا يقبل قوله لأنه يتضمن إبطال حق الملتقط وجه الاستحسان

انہ اقرار للصبی بما ینفعہ لانہ یتشرف بالنسب ویعیر بعدمہ ثم قیل یصح فی حقہ دون ابطال ید الملتقط وقیل یبتنی علیہ بطلان یدہ ولو ادعاہ الملتقط قیل یصح قیاسا واستحسانا والاصح انہ علی القیاس والاستحسان وقد عرف فی الاصل۔ پھر اگر کسی مدعی نے دعوی کیا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو اسی کا قول قبول ہوگا اس کے معنی یہ ہیں کہ ملتقط نے اس کے نسب کا دعوی نہیں کیا بلکہ دوسرے نے دعوی کیا تو خالی دعوی سے نسب ثابت ہو جائے گا اور یہ استحسان ہے اور قیاس چاہتا تھا کہ اس کا قول قبول نہ ہو کیونکہ اس کا قول تو ملتقط کا حق مٹانے کو شامل ہے۔ اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ مدعی کا قول اس بچہ کے حق میں ایسے امر کا اقرار ہے جو اس کو نافع ہے کیونکہ نسب ثابت ہونے سے اس بچہ کی بزرگی بڑھتی ہے اور نہ ہونے سے اس کو شرم لاحق ہوگی۔ پھر ایک قول یہ ہے کہ مدعی کا دعوی صرف اس سے نسب ثابت ہونے میں صحیح ہوگا اور ملتقط کا قبضہ مٹانے میں معتبر نہ ہوگا اور دوسرا قول یہ ہے کہ نسب ثابت ہونے کی بناء پر ملتقط کا قبضہ بھی باطل ہو جائے گا اور اگر ملتقط نے اس کے نسب کا دعوی کیا تو کہا گیا کہ قیاساً واستحساناً صحیح ہے لیکن اصح یہ ہے کہ قیاساً نہیں صحیح ہے اور استحساناً صحیح ہے چنانچہ مبسوط میں مصرح ہے۔ وان ادعاہ اثنان ووصف احدھما علامۃ فی جسدہ فھو اولی بہ لان الظاھر شاھد لہ لموافقۃ العلامۃ کلامہ وان لم یصف احدھما علامۃ فھو ابنھما لاستوائھما فی السبب ولو سبقت دعوۃ احدھما فھو ابنہ لانہ ثبت حقہ فی زمان لامنازع لہ فیہ الا اذا اقام الآخر البینۃ لان البینۃ اقوی۔ اور اگر ملتقط کے سوائے دو شخصوں نے دعوی کیا اور دونوں میں سے ایک نے لقیط کے بدن میں کوئی علامت بیان کی تو وہی اولی ہوگا کیونکہ ظاہر حال اسی کے واسطے گواہ ہے کیونکہ یہ علامت اس کے کلام کے موافق ہے اور اگر کسی نے کوئی علامت بیان کی تو لقیط ان دونوں کا پسر قرار دیا جائے گا کیونکہ دعوی کرنے میں دونوں ایک ساتھ برابر ہیں اور اگر دونوں میں سے ایک نے پہلے دعوی کیا تو لقیط اسی کا بیٹا ہوگا کیونکہ اس کا حق ایسے وقت میں ثابت ہوا کہ اس کے ساتھ اس وقت کوئی جھگڑا کرنے والا نہ تھا لیکن اگر دوسرے نے اپنے دعوی کے گواہ قائم کئے تو دوسرا مقدم ہو جائے گا کیونکہ گواہی اس سے اقوی دلیل ہے۔ واذا وجد فی مصر من امصار المسلمین او فی قریۃ من قراھم فادعی ذمی انہ ابنہ ثبت نسبہ منہ وکان مسلما وھذا استحسان لان دعواہ تضمن النسب وھو نافع للصغیر وابطال الاسلام الثابت بالدار وھو یضرہ فصحت دعوتہ فیما ینفعہ دون ما یضرہ۔ اگر یہ لقیط مسلمانوں کے شہروں میں سے کسی شہر میں یا مسلمانوں کے گاؤں میں سے کسی گاؤں میں پایا گیا پھر ایک ذمی نے دعوی کیا کہ میرا بیٹا ہے تو ذمی سے اس کا نسب ثابت ہو جائے گا ولیکن یہ بچہ مسلمان ٹھہرایا جائے گا اور یہ دلیل استحسان ہے کیونکہ ذمی کے دعوی میں دو باتیں ہیں ایک نسب اور یہ اس بچہ کے واسطے نافع ہے اور دوم اس بچہ کا اسلام مٹانا جو بذریعہ دار الاسلام کے اس کو ثابت ہے اور یہ بچہ کے واسطے مضر ہے تو ذمی کا دعوی نسب کے بارہ میں صحیح ہوگی جو بچہ کو نافع ہے اور اسلام مٹانے میں صحیح نہ ہوا جو اس کو مضر ہے۔ وان وجد فی قریۃ من قری اھل الذمۃ او فی بیعۃ او کنیسۃ کان ذمیا وھذا الجواب فیما اذا کان الواجد ذمیا روایۃ واحدۃ وان کان الواجد مسلما فی ھذا المکان او ذمیا فی مکان المسلمین اختلف الروایۃ واحدۃ وان کان الواجد مسلما فی ھذا المکان او ذمیا فی مکان المسلمین اختلف

الرواية فيه ففي رواية كتاب اللقيط اعتبر المكان لسبقه وفي كتاب الدعوى في بعض النسخ اعتبر الواجد وهو رواية ابن سماعة عن
محمد لقوة اليد الا ترى ان تبعية الابوين فوق تبعية الدار حتى اذا سبي مع الصغير احدهما يعتبر كافرا وفي بعض النسخ اعتبر
الاسلام نظرا للصغير۔ اور اگر یہ لقیط ذمیوں کے کسی گاؤں یا بیعہ یا کنیسہ میں پایا گیا تو ذمی ہوگا پھر اگر پانے والا اسکا کوئی ذمی
تو بلا خلاف یہی ایک روایت ہے کہ لقیط ذمی ہوگا اور اگر پانے والا کوئی مسلمان ہو جس نے اسکو ذمیوں کے ان مقامات میں سے کسی جگہ پایا
یا ذمی نے اسکو مسلمانوں کی کسی جگہ پایا تو ان دونوں صورتوں میں روایات مختلف ہیں چنانچہ کتاب اللقیط کی روایت میں پائے
جانے کی جگہ پر اعتبار ہے یعنی اگر ذمیوں کی جگہ پر پایا گیا تو ذمی ہے اگرچہ مسلمان نے پایا ہو اور اگر مسلمانوں کی جگہ پر پایا گیا ہو تو مسلمان
ہے اگرچہ ذمی نے پایا ہو اور کتاب الدعوی کی روایت میں بعض نسخوں میں پانے والے کا اعتبار ہے یعنی اگر پانے والا ذمی ہو تو لقیط ذمی
ہے اگرچہ اسنے مسلمانوں کی جگہ پایا ہو اور اگر پانے والا مسلمان ہے تو لقیط مسلمان ہے اگرچہ اسنے ذمیوں کی جگہ پایا ہو اور یہی ابن سماعہ کی امام محمد سے
روایت کی ہے کیونکہ قابض کے قبضہ کو قوت ہے کیا نہیں دیکھتے کہ والدین کے تابع ہونے کو
ملک کے تابع ہونے پر قوت ہے حتی کہ اگر صغیر کے ساتھ والدین میں سے کوئی شخص قید ہوا ہو تو بچہ کافر معتبر ہوگا۔ کتاب الدعوی
کے بعض نسخوں میں بچہ کی بھلائی کا لحاظ کر کے اسلام کا اعتبار کیا ہے یعنی خواہ مسلمان پاوے یا ذمی پاوے بچہ بہر حال مسلمان ہوگا کیونکہ
اس کے حق میں یہی بہتر ہے۔ ومن ادعى ان اللقيط عبده لم يقبل منه لانه حر ظاهرا الا ان يقيم البينة انه عبده۔ اور جس شخص نے دعوی کیا کہ
یہ لقیط میرا غلام ہے تو اس کا قول قبول نہیں ہوگا کیونکہ ظاہر میں یہ لقیط آزاد ہے لیکن اگر مدعی اپنے گواہ قائم کرے کہ یہ میرا غلام ہے
تو گواہ قبول ہوں گے۔ فان ادعى عبد انه ابنه ثبت نسبه منه لانه ينفعه وكان حرا لان المملوك قد تلد له الحرة فلا تبطل الحرية
الظاهرة بالشك۔ اور اگر کسی غلام نے دعوی کیا کہ یہ لقیط میرا بیٹا ہے تو لقیط کا نسب اس غلام سے ثابت ہو جائے
گا کیونکہ یہ لقیط کے واسطے نافع ہے لیکن لقیط آزاد قرار پاوے گا۔ کیونکہ کبھی آزاد عورت بھی مملوک کے واسطے
بچہ جنتی ہے تو لقیط کی ظاہری آزادی بوجہ شک کے باطل نہ ہوگی۔ والحر في دعوته اللقيط اولى من العبد والمسلم
اولى من الذمي ترجيحا لما هو الانظر في حقه۔ لقیط کے نسب کا دعوی کرنے میں اگر غلام و آزاد جمع ہوں تو غلام
سے آزاد بہتر ہے یعنی آزاد سے ثابت کیا جائے گا اور غلام کا دعوی رد کر دیا جائے گا اور اسی طرح ذمی سے مسلمان
بہتر ہے کیونکہ لقیط کے حق میں جو امر بہتر ہے اسی کو ترجیح ہوگی۔ وان وجد مع اللقيط مال مشدود عليه فهو له اعتبارا
للظاهر وكذا اذا كان مشدودا على دابة وهو عليها لما ذكرنا ثم يصرفه الواجد اليه بامر القاضي لانه مال ضائع وللقاضي
ولاية صرف مثله اليه وقيل يصرفه بغير امر القاضي لانه للقيط ظاهرا۔ اگر لقیط کے ساتھ میں لقیط پر باندھا ہوا کچھ
مال پایا گیا تو وہ لقیط کا ہے یہ حکم بنظر ظاہر ہے اور اسی طرح اگر یہ مال ایسے جانور پر بندھا ہو جس پر لقیط پایا گیا
ہے تو بھی یہ لقیط کا مال ہوگا کیونکہ ظاہر اسی کے واسطے شاہد ہے پھر جس شخص نے پایا ہے وہ اس مال کو قاضی کے
حکم سے لقیط پر صرف کر دے کیونکہ اس مال کا کوئی مالک و حافظ نہیں پایا جاتا اور ایسا مال لقیط پر صرف کرنے
کی ولایت قاضی کو حاصل ہے۔ اور بعض نے کہا کہ بغیر حکم قاضی کے صرف کر دے کیونکہ بظاہر وہ لقیط کا مال
ہے۔ وله ولاية الانفاق وشراء ما لا بد له منه كالطعام والكسوة لانه من الانفاق عليه۔ اور ملتقط کو یہ ولایت حاصل
ہے کہ لقیط پر بلا نفقہ خرچ کرے اور جو چیز کہ لقیط کے واسطے ضروری ہو اس کو لقیط کے واسطے خرید دے
جیسے طعام و لباس کیونکہ یہ لقیط کے واسطے انفاق ہے۔ ولا يجوز تزويج الملتقط لانعدام سبب الولاية من
القرابة والملك والسلطنة۔ ملتقط کا نکاح کر دینا جائز نہیں ہے کیونکہ ولی ہونے کا سبب کہ قرابت و ملکیت و

سلطنت ہے یہاں نادارد ہے تو ملتقط نے بغیر ولی ہونے کے لقیط کا نکاح کیا پس یہ نہیں جائز ہے۔
قال ولا تصرفه فی مال اللقیط اعتبارا بالام وهذا لان ولایة التصرف لتثمیر المال وذلك یتحقق بالرای الکامل والشفقة الوافرة والموجود فی کل واحد منهما احدهما۔ اور ملتقط کا تصرف کرنا لقیط کے مال میں بقیاس ماں کے نہیں جائز ہے اور یہ اس وجہ سے ہے کہ تصرف کی ولایت اس غرض سے ہوتی ہے کہ مال کی بڑھوا ر ہو اور مال کی بڑھوار کرنا دو باتوں سے ہوتا ہے ایک یہ کہ رائے کامل ہو اور دوم یہ کہ شفقت وافر ہو حالانکہ ملتقط اور ماں میں ہر ایک میں صرف ایک بات موجود ہے یعنی صغیر کی ماں میں اگرچہ شفقت ہے لیکن رائے ناقص ہے اسی طرح لقیط کے ملتقط میں اگرچہ رائے کامل ہے لیکن شفقت وافر نہیں ہے لہذا وہ لقیط کے مال میں خرید فروخت وغیرہ کا تجارتی تصرف نہیں کرتا۔ قال ویجوز ان یقبض له الهبة لانه نفع محض ولهذا یملکه الصغیر بنفسه اذا کان عاقلا وتملکه الام ووصیها۔ اور ملتقط کے واسطے لقیط کے لئے ہبہ پر قبضہ کرنا جائز ہے کیونکہ یہ محض نفع ہے اسی واسطے صغیر بذات خود قبضہ کر سکتا ہے بشرطیکہ عاقل ہو اور صغیر کی ماں کو اور ماں کے وصی کو بھی یہ اختیار ہوتا ہے۔ قال ویسلمه فی صناعة لانه من باب تثقیفه وحفظ حاله۔ اور ملتقط کو اختیار ہے کہ لقیط کو کوئی پیشہ و ہنر سیکھنے میں سپرد کرے کیونکہ یہ اس کی درستی و حفظ حال کی قسم سے ہے۔ قال ویواجره قال العبد الضعیف وهذا روایة القدوری فی مختصره وفی الجامع الصغیر لایجوز ان یواجره ذکره فی الکراهیة وهو الاصح وجه الاول انه یرجع الی تثقیفه ووجه الثانی انه لایملك اتلاف منافعه فاشبه العم بخلاف الام لانها تملکه علی ما نذکره فی الکراهیة انشاء الله تعالی۔ اور ملتقط کو اختیار ہے کہ لقیط کو اجارہ پر دے دے۔
شیخ مصنفؒ نے کہا کہ یہ قدوری نے اپنے مختصر میں روایت کیا اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ ملتقط کو جائز نہیں ہے کہ لقیط کو اجارہ پر دے یہ کتاب الکراہیت میں مذکور ہے اور یہی قول اصح ہے اور روایت قدوریؒ کی وجہ یہ ہے کہ اجارہ دینے کا مرجع لقیط کی درستی ہے۔ اور روایت جامع صغیر کی وجہ یہ ہے کہ ملتقط کو اس کے منافع تلف کرنے کا اختیار نہیں ہے تو وہ چچا کے مشابہ ہوگیا یعنی جیسے چچا کو اختیار نہیں کہ اپنے صغیر بھتیجے کو اجارہ پر دے اسی طرح ملتقط کو لقیط کے حق میں اختیار نہیں ہے بخلاف ماں کے کیونکہ ماں کو اختیار ہے کہ اپنے صغیر بچہ کو اجارہ پر دے چنانچہ کتاب الکراہیت میں اس کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔

کتاب اللقطہ

یہ کتاب لقطہ کے بیان میں ہے۔ لقطہ وہ مال ہے جو راستہ وغیرہ میں پڑا ہوا اٹھا لیا جاوے۔
قال اللقطة امانة اذا اشهد الملتقط انه یاخذها لیحفظها ویردها علی صاحبها لان الاخذ علی هذا الوجه ماذون فیه شرعا بل هو افضل عند عامة العلماء وهو الواجب اذا خاف الضیاع علی ما قالوا واذا کان کذلك لاتکون مضمونة علیه وکذلك اذا تصادقا انه اخذها للمالك لان تصادقهما حجة فی حقهما فصار کالبینة ولو اقر انه اخذه لنفسه یضمن بالاجماع لانه اخذ مال غیره بغیر اذنه وبغیر اذن الشرع وان لم یشهد الشهود علیه وقال

الآخذ اخذته لنفسه وكذبه المالك يضمن عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا يضمن والقول قوله لان الظاهر شاهد له لاختياره الحسبة دون المعصية ولهما انه اقر بسبب الضمان وهو اخذ مال الغير وادعى ما يبرئه وهو الاخذ لمالكه وفيه وقع الشك فلا يبرأ وما ذكره من الظاهر يعارضه مثله لان الظاهر ان يكون المتصرف عاملا لنفسه ويكفيه في الاشهاد ان يقول من سمعتموه ينشد لقطة فدلوه على واحدة كانت اللقطة او اكثر لانه اسم جنس.

جس شخص نے مال لقطہ اٹھایا وہ اس کے پاس امانت ہے بشرطیکہ ملتقط نے گواہ کر لئے ہوں کہ میں اس کو اس واسطے لیتا ہوں تاکہ اس کی حفاظت کروں اور اس کے مالک کو واپس کر دوں کیونکہ ایسے طور پر اٹھا لینے کی شرعاً اجازت ہے۔ (کیونکہ حدیث میں ہے کہ جو شخص لقطہ پاوے وہ دو عادل گواہ کر لے۔ رواہ اسحاق۔ ع۔) بلکہ عامہ علماء کے نزدیک چھوڑنے سے اٹھا لینا بہتر ہے بلکہ ہمارے مشائخ نے کہا کہ جب ضائع ہو جانے کا خوف ہو تو لے لینا واجب ہے۔ (جیسے مثلاً بکری ہو جس کی نسبت خوف ہو کہ بھیڑیا کھا جائے گا) اور جب یہ حال ہے تو وہ اٹھانے والے کے ذمے ضمانت نہ ہوگا۔ (حتی کہ اگر ضائع ہو جائے تو ضامن نہیں ہے) اور اسی طرح اگر مالک نے ملتقط کی تصدیق کی کہ اس نے مالک کو پہنچانے کے لئے اٹھایا تھا تو بھی امانت ہے۔ کیونکہ ان دونوں کا باہمی تصدیق کرنا ان دونوں کے حق میں حجت ہے تو گواہی کے مانند ہو گیا اور اگر ملتقط نے اقرار کیا کہ میں نے اپنے واسطے لیا تھا تو بالاجماع ضامن ہوگا کیونکہ اس نے غیر کا مال بغیر اس کی اجازت اور بغیر شرعی اجازت کے لے لیا اور اگر ملتقط نے اٹھاتے وقت گواہ نہیں کئے پھر کہا کہ میں نے مالک کے واسطے اٹھایا تھا اور مالک نے اس کو جھٹلایا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ضامن ہوگا اور ابو یوسفؒ نے کہا کہ ضامن نہ ہوگا اور اسی کا قول قبول ہوگا کیونکہ ظاہر حال اسی کے واسطے شاہد ہے کیونکہ اس نے کار نیک اختیار کیا نہ بدکاری (یہی قول مالک و شافعی و احمد ہے)

اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ اس نے سبب ضمان یعنی مال غیر لینے کا اقرار کیا پھر ایسی بات کا دعوی کیا جس سے وہ تاوان سے بری ہو یعنی میں نے اس مال کو اس کے مالک کے واسطے لیا تھا۔ پس اس میں شک پیدا ہو گیا تو اس کے اقرار سے جو تاوان اس پر یقینی ہو گیا تھا وہ شک کی وجہ سے بری نہ ہوگا اور ابو یوسفؒ نے جو ظاہر حالت کا ذکر کیا تو ویسی ہی ظاہر حالت اس کی معارض موجود ہے یعنی بظاہر جو شخص کام کرتا ہے وہ اپنی ذات کے واسطے کرتا ہے اور واضح ہو کہ ملتقط کے واسطے گواہ کرنے میں اس قدر کافی ہے کہ ان سے کہے کہ تم جس شخص کو سنو کہ وہ اپنے لقطہ کے واسطے پکارتا ہے تو اس کو میری طرف راستہ بتلا دینا اور یہی واضح ہو کہ یہ حکم عام ہے خواہ لقطہ ایک ہو یا زیادہ ہوں کیونکہ لقطہ اسم جنس ہے۔ پھر ملتقط کو چاہیے کہ اس کی شناخت کراوے۔ قال فان كانت اقل من عشرة دراهم عرفها اياما وان كانت عشرة فصاعدا عرفها حولا. قال العبد الضعيف وهذه رواية عن ابي حنيفة وقوله اياما معناه على حسب ما يرى الامام وقدره محمد في الاصل بالحول من غير تفصيل بين القليل والكثير وهو قول مالك والشافعي لقوله عليه السلام من التقط شيئا فليعرفه سنة من غير فصل وجه الاول ان التقدير بالحول ورد في لقطة كانت مائة دينار تساوي الف درهم والعشرة وما فوقها في معنى الالف في تعلق القطع به في السرقة وتعلق استحلال الفرج به وليست في معناها في حق تعلق الزكوة فاوجبنا التعريف

بالحول احتیاطا وما دون العشرۃ لیس فی معنی الالف بوجہ ما فوضنا الی رای الملتقط یعرفہ الی ان یغلب علی ظنہ ان صاحبہا لایطلبہا بعد ذلک ثم یتصدق بہ وان کانت اللقطۃ شیأ لایبقی عرفہ حتی اذا خاف ان یفسد تصدق بہ وینبغی ان یعرفہا فی الموضع الذی اصابہا وفی الجامع فان ذلک اقرب الی الوصول الی صاحبہا وان کانت شیأ یعلم ان صاحبہا لایطلبہا کالنواۃ وقشور الرمان یکون القاؤہ اباحۃ حتی جاز الانتفاع بہ من غیر تعریف ولکنہ یبقی علی ملک مالکہ لان التملیک من المجہول لایصح ۔ پھر اگر لقطہ دس درم سے کم ہو تو چند روز اس کی شناخت کرادے اور اگر دس درم یا زیادہ ہو تو ایک سال اس کی شناخت کرادے، شیخ مصنفؒ نے کہا کہ یہ ابوحنیفہؒ سے ایک روایت ہے ۔ (اور ظاہر الروایۃ میں قلیل وکثیر سب کے واسطے ایک سال شناخت ہے ۔ ع ۔) اور یہ جو کہا کہ چند روز اس کی شناخت کرادے تو معنی یہ ہیں کہ جس قدر امام کی رائے ہو اتنے دن تک شناخت کرادے ۔ اور امام محمدؒ نے مبسوط میں ایک سال کی مقدار بیان کی بدون تفصیل قلیل وکثیر کے اور یہی مالک وشافعیؒ کا قول ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص لقطہ اٹھا دے تو اس کو ایک سال شناخت کرادے ۔ رواہ اسحاق ۔

اور اس میں قلیل وکثیر کی کوئی تفصیل نہیں اور روایت اول کی وجہ یہ ہے کہ ایک سال کی مقدار ایسے لقطہ میں وارد ہوا ہے جو سو دینار قیمتی ہزار درم کا تھا اور ہم نے دس درم واس سے زیادہ کو بھی ہزار کے معنی میں اس راہ سے لیا کہ دس درم چوری پر ہاتھ کاٹا جاتا ہے اور دس درہم مہر پر عورت حلال ہو جاتی ہے لیکن زکوۃ متعلق ہونے کے حق میں دس درم بمعنی ہزار درم نہیں ہوتے ہیں ۔ پس احتیاطا ہم نے دس درم میں بھی ایک سال شناخت واجب کی اور جو مقدار کہ دس درم سے کم ہو وہ کسی راہ سے ہزار کے معنی میں نہیں ہے تو اس کے شناخت کا اندازہ ہم نے اٹھانے والے کی رائے پر چھوڑا اور بعض نے فرمایا کہ صحیح یہ ہے کہ ان مدتوں میں کوئی مقدار لازمی نہیں ہے بلکہ ملتقط کی رائے پر سپرد ہے کہ وہ برابر شناخت کرادے ۔ یہاں تک کہ اس کے غالب گمان میں یہ بات آوے کہ اب اس کے بعد اس کا مالک تلاش نہیں کرے گا پھر اس کو صدقہ کردے ۔ اور اگر لقطہ کوئی ایسی چیز ہو جو باقی نہیں رہ سکتی ہے تو جتنی دیر تک ٹھہر سکے اس کی شناخت کرادے پھر جب اس کے بگڑ جانے کا خوف ہو تو اس کو صدقہ کردے اور چاہئے کہ اس کی شناخت اس جگہ پکارے جہاں پائی ہے اور ایسی جگہوں میں جہاں لوگوں کا مجمع ہوتا ہے ۔ (جیسے بازاریں ومسجدوں کے دروازے وغیرہ) کیونکہ ایسا کرنے میں اس کے مالک کو پہنچنے کی زیادہ امید ہے اور اگر لقطہ ایسی چیز ہو جس کی نسبت یہ معلوم ہے کہ اس کا مالک تلاش نہیں کرے گا جیسے چھوارے کی گٹھلیاں وانار کے چھلکے تو ان کا پھینک دینا مباح کردینے کے معنی میں ہے ۔ حتی کہ بغیر شناخت کئے اس سے نفع اٹھانا جائز ہے ولیکن وہ اپنے مالک کے ملک پر باقی رہے گی کیونکہ غیر معلوم شخص کو مالک کردینا صحیح نہیں ہوتا ہے ۔ قال فان جاء صاحبہا والا تصدق بہا ایصالا للحق الی المستحق وھو واجب بقدر الامکان وذلک بایصال عینہا عند الظفر بصاحبہا وایصال العوض وھو الثواب علی اعتبار اجازتہ التصدق بہا وان شاء امسکہا رجاء الظفر بصاحبہا ۔ پھر اگر لقطہ کا مالک آیا تو اس کو دے دے اور اگر نہ آیا تو اس کو صدقہ کردے تاکہ مستحق کو اس کا حق پہنچ جاوے اور یہ بقدر امکان واجب ہے خواہ اس طرح کہ بعینہ لقطہ دیدے

جبکہ اس کا مالک مل جاوے یا اس کا عوض یعنی ثواب پہنچا دے بشرطیکہ مالک کی طرف سے اجازت معتبر رہے اور چاہے اس کو اپنے پاس رکھے اس امید پر کہ شاید اس کا مالک آ جاوے۔ قال فان جاء صاحبھا یعنی بعد ما تصدق بھا فھو بالخیار ان شاء امضی الصدقۃ ولہ ثوابھا لان التصدق وان حصل باذن الشرع لم یحصل باذنہ فیتوقف علی اجازتہ والملک یثبت للفقیر قبل الاجازۃ فلا یتوقف علی قیام المحل بخلاف بیع الفضولی لثبوتہ بعد الاجازۃ فیہ وان شاء ضمن الملتقط لانہ سلم مالہ الی غیرہ بغیر اذنہ الا انہ باباحۃ من جھۃ الشرع وھذا لاینافی الضمان حقا للعبد کما فی تناول مال الغیر حالۃ المخمصۃ وان شاء ضمن المسکین اذا ھلک فی یدہ لانہ قبض مالہ بغیر اذنہ وان کان قائما اخذہ لانہ وجد عین مالہ ۔ پھر اگر لقطہ کا مالک ایسی حالت میں آیا کہ ملتقط اس کو صدقہ کر چکا ہے تو مالک کو اختیار ہے کہ چاہے صدقہ کو جائز رکھے اور مالک کو اس کا ثواب ملے گا۔ کیونکہ صدقہ دینا اگرچہ باجازت شرع ہو مگر مالک کی اجازت نہیں پائی گئی اور فقیر کی ملکیت اس کی اجازت سے پہلے ثابت ہو گئی تو محل صدقہ قائم ہونے پر موقوف نہیں رہے گی بخلاف بیع فضولی کے کیونکہ ملک اجازت کے بعد ثابت ہوتی ہے اور اگر مالک چاہے تو ملتقط سے اپنا تاوان لے لے کیونکہ ملتقط نے بغیر اس کی اجازت کے اس کا مال فقیر کو دے دیا مگر شرع کی جانب سے مباح ہو کر ایسا کیا ہے اور شرعی اجازت ہونا بنظر بندہ کے حق کے تاوان لازم ہونے کو منافی نہیں ہے جیسے اضطرار و مخمصہ کی حالت میں غیر کا مال کھا لینا شرعاً مباح ہے مگر اس شرط سے کہ مالک کو اس کا تاوان دے دے۔ اور لقطہ کے مالک کو یہ بھی اختیار ہے کہ چاہے فقیر سے اپنا تاوان لے لے جبکہ فقیر کے پاس وہ مال تلف ہو گیا ہو کیونکہ فقیر نے اس کے مال پر بغیر اس کی اجازت کے اس پر قبضہ کیا۔ اور اگر فقیر کے پاس قائم ہو تو وہ اپنا مال لے لے کیونکہ اس نے اپنا عین مال پایا۔ قال ویجوز الالتقاط فی الشاۃ والبقر والبعیر وقال مالک والشافعیؒ اذا وجد البعیر والبقر فی الصحراء فالترک افضل وعلی ھذا الخلاف الفرس لھما ان الاصل فی اخذ مال الغیر الحرمۃ والاباحۃ مخافۃ الضیاع واذا کان معھا ما یدفع عن نفسھا یقل الضیاع ولکنہ یتوھم فیقضی بالکراھۃ والندب الی الترک ولنا انھا لقطۃ یتوھم ضیاعھا فیستحب اخذھا وتعریفھا صیانۃ لاموال الناس کما فی الشاۃ ۔ بکری اور گائے اور اونٹ کو بطور لقطہ کے پکڑ لینا جائز ہے اور مالک و شافعیؒ نے فرمایا کہ اگر اونٹ و گائے کو جنگل میں پاوے تو چھوڑ دینا افضل ہے۔ (اور یہی قول احمد ہے) اور یہی اختلاف گھوڑے میں ہے اور مالک و شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ غیر کا مال لینے میں اصل یہ کہ حرام ہے اور مباح ہونا صرف اس کے ضائع ہونے کے خوف سے ہے اور جب لقطہ کے ساتھ ایسی چیز ہو جس سے وہ اپنی ذات سے ضرر دفع کر سکے (جیسے گائے و اونٹ میں ہے) تو ضائع ہونے کا کم خوف ہے لیکن وہم باقی ہے تو یہ حکم دیا جائے گا کہ پکڑنا مکروہ ہے اور چھوڑنا اچھا ہے۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اونٹ اور گائے بھی ایک لقطہ ہے جس کے ضائع ہونے کا خوف ہے تو اس کا لے لینا اور شناخت کرانا مستحب ہے تاکہ لوگوں کے مال محفوظ رہیں جیسے بکری میں حکم ہے ف ۔ ولیکن حدیث زید ابن خالد میں ہے کہ ایک شخص نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے لقطہ دریافت کیا تو فرمایا کہ ایک سال شناخت کرے پھر اس نے پوچھا کہ بھٹکی ہوئی بکری کا کیا حکم ہے تو فرمایا کہ اس کو پکڑ لے وہ تیری ہے یا تیرے بھائی کی ہے یعنی اصلی مالک کی ہے یا بھیڑیے کی ہے۔ اب پھر اس نے پوچھا کہ یا رسول اللہ بھٹکے ہوئے اونٹ کا کیا حکم

ہے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم غصہ ہو گئے یہاں تک کہ آپ کے رخسار مبارک سرخ ہو گئے اور فرمایا کہ تیرا اس سے کیا تعلق ہے کہ اس کے ساتھ اس کا حذاء و سقاء خود موجود ہے یہاں تک کہ اس کا مالک اس کو پا لے۔ رواہ البخاری۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حکم آپ نے ایسی صورت میں فرمایا کہ اونٹ کے ضائع ہونے کا خوف نہ تھا پس جب خوف ہو تو اس کا پکڑ لینا اولیٰ ہے۔ فان انفق الملتقط علیہا بغیر اذن الحاکم فھو متبرع لقصور ولایتہ عن ذمۃ المالک وان انفق بامرہ کان ذلک دینا علی صاحبہا لان للقاضی ولایۃ فی مال الغائب نظرا لہ وقد یکون النظر فی الانفاق علی ما بینا۔ پھر اگر ملتقط نے اس جانور لقطہ کو بغیر قاضی کے نفقہ دیا یعنی دانہ چارہ دیا تو وہ احسان کرنے والا ہوگا اس واسطے کہ مالک کے ذمہ سے اس کی ولایت قاصر ہے اور اگر قاضی کے حکم سے اس کو نفقہ دیا ہو تو وہ جانور کے مالک پر قرضہ ہوگا کیونکہ غائب کے مال میں اس کی بہتری کی نظر سے قاضی کو ولایت حاصل ہوتی ہے اور غائب کی بھلائی کبھی اس کے جانور کو نفقہ دینے میں ہوتی ہے چنانچہ ہم اس کو بیان کریں گے۔ واذا رفع ذلک الی الحاکم نظر فیہ فان کان للبہیمۃ منفعۃ آجرھا وانفق علیہا من اجرتہا لان فیہ ابقاء العین علی ملکہ من غیر الزام الدین علیہ وکذلک یفعل بالعبد الآبق۔ اور جب لقطہ جانور کا معاملہ حاکم کے پاس پیش کیا جائے تو وہ اس کو دیکھے پس اگر اس جانور کی کوئی منفعت ہو تو اس کو کرایہ پر دے دے اور اس کے کرایہ سے اس کو دانہ چارہ دے کیونکہ ایسا کرنے میں مالک کا مال عین اس کے ملک پر باقی رہے گا بغیر اس کے کہ مالک پر قرضہ چڑھے۔ اور بھاگے ہوئے غلام کے حق میں بھی قاضی ایسا ہی کرے گا فــــ یعنی اگر کسی کا غلام بھاگ گیا اور دوسرے شہر میں اس کو کسی نے پکڑا پس اگر بغیر حکم قاضی اس کو نفقہ دے تو یہ احسان ہے یعنی مالک پر یہ قرضہ لازم نہ ہوگا۔ اور اگر قاضی کے پاس پیش کیا تو قاضی اس کو دیکھے کہ اگر غلام کوئی ہنر ایسا آتا ہے جو مزدوری میں قبول کیا جائے تو اجرت پر دے کہ اس کی مزدوری سے اس کو نفقہ دے جیسے جانور کی صورت میں بیان ہوا۔ وان لم یکن لہا منفعۃ وخاف ان تستغرق النفقۃ قیمتہا باعہا وامر بحفظ ثمنہا ابقاء لہ معنی عند تعذر ابقائہ صورۃ۔ اور اگر اس لقطہ جانور کی کوئی منفعت نہ ہو مثلاً بے دودھ کی بکری ہے اور قاضی کو خوف ہوا کہ نفقہ اس کی تمام قیمت کو گھیرے گا تو اس کو فروخت کر کے اس کے دام رکھ چھوڑنے کا حکم کرے تاکہ من حیث المعنی باقی رہے جبکہ من حیث الصورت رکھنا متعذر ہے فــــ یعنی اس کی مالیت باقی رہے جبکہ بعینہ باقی نہیں رہ سکتی ہے اور یہ اس وقت کہ اس کا فروخت کرنا بہتر ہو۔ وان کان الاصلح الانفاق علیہا اذن فی ذلک وجعل النفقۃ دینا علی مالکہا لانہ نصب ناظرا وفی ھذا نظر من الجانبین قالوا انما یامر بالانفاق یومین او ثلثۃ ایام علی قدر ما یری رجاء ان یظھر مالکہا فاذا لم یظھر یامر ببیعہا لان دارۃ النفقۃ مستأصلۃ فلا نظر فی الانفاق مدۃ مدیدۃ قال رحمہ اللہ وفی الاصل شرط اقامۃ البینۃ وھو الصحیح لانہ یحتمل ان یکون غصبا فی یدہ فلا یامرہ فیہ بالانفاق وانما یامر بہ فی الودیعۃ فلا بد من البینۃ لکشف الحال ولیست البینۃ تقام للقضاء وان قال لا بینۃ لی یقول القاضی لہ انفق علیہ ان کنت صادقا فیما قلت حتی ترجع علی المالک ان کان صادقا ولا ترجع ان کان غاصبا وقولہ فی الکتاب وجعل النفقۃ دینا علی صاحبہا اشارۃ الی انہ انما یرجع علی المالک بعد ما حضر ولم تبع اللقطۃ اذا شرط القاضی الرجوع علی المالک وھذہ روایۃ وھو الاصح۔ اور اگر حاکم کے نزدیک بہتر یہ ہو کہ اس جانور کو نفقہ دیا جائے تو ملتقط کو اس کی اجازت دے دے اور جانور کے مالک پر قرضہ قرار دے کیونکہ حاکم تو فقط نگہبان

والا قرار دیا گیا ہے۔ اور ایسا کرنے میں دونوں کے حق میں بہتری کی نگاہ ہے اور مشائخ نے فرمایا کہ صرف دو یا تین دن جس قدر اس کی رائے میں آوے ملتقط کو چارہ دانہ دینے کا حکم دے اس امید پر کہ شاید اس کا مالک ظاہر ہو۔ پھر جب ظاہر نہ ہو تو اس جانور کو فروخت کرنے کا حکم دے کیونکہ بار بار نفقہ جاری رکھنا اس جانور کو کھوئے گا تو مدت دراز تک نفقہ دینے میں کوئی بہتری کی نظر نہیں ہے۔ اور مصنفؒ نے فرمایا کہ امام محمدؒ نے مبسوط میں شرط لگائی کہ نفقہ کا حکم اس وقت دے گا کہ ملتقط گواہ قائم کرے۔ اور یہی قول صحیح ہے کہ شاید یہ جانور اس کے قبضہ میں غصب ہو حالانکہ غصب کی صورت میں قاضی نفقہ دینے کا حکم نہیں کرے گا بلکہ صرف امانت کی صورت میں یہ حکم کرے گا تو گواہی ضرور ہے تاکہ حال کھلے (اور یہ گواہی کچھ اس واسطے نہیں ہے کہ حکم قاضی ثابت ہو جس میں مدعا علیہ منکر کی ضرورت ہے) اور اگر ملتقط نے کہا کہ میرے پاس گواہ نہیں ہیں تو قاضی اس سے کہے گا کہ اگر تو اپنے قول میں سچا ہے تو اس کو دانہ چارہ دے۔ پس اگر سچا ہوگا تو مالک سے یہ خرچہ واپس لے گا اور اگر غاصب ہوگا تو نہیں واپس لے گا اور کتاب میں جو یہ فرمایا کہ قاضی یہ نفقہ اس کے مالک پر قرضہ قرار دے تو اس قول میں اشارہ ہے کہ ملتقط جب حاضر ہوا اور لقطہ فروخت نہ کیا گیا اور قاضی نے نفقہ کا حکم دیا تو ملتقط اپنا خرچہ مالک جانور سے جب ہی واپس لے سکتا ہے کہ قاضی نے بطور قرضہ کے مالک سے واپس لینے کی شرط کر دی ہو اور یہی روایت اصح ہے۔ ف۔ اور اگر صرف نفقہ دینے کا حکم کیا اور مالک پر قرضہ نہ ٹھہرایا تو واپس نہیں لے سکتا ہے۔ قال فاذا حضر یعنی المالک فللملتقط ان یمنعھا منہ حتی یحضر النفقۃ لانہ حی بنفقتہ فصار کانہ استفاد الملک من جہتہ فاشبہ المبیع واقرب من ذلک راد الآبق فان لہ الحبس لاستیفاء الجعل لما ذکرنا ثم لا یسقط دین النفقۃ بھلاکہ فی ید الملتقط قبل الحبس ویسقط اذا ہلک بعد الحبس لانہ یصیر بالحبس شبیہ الرہن۔ پھر اس طرح حکم قاضی کے بعد جب مالک حاضر ہو تو ملتقط کو اختیار ہے کہ لقطہ اس کو دینے سے روکے یہاں تک کہ وہ ملتقط کا نفقہ حاضر کرے کیونکہ اس کے نفقہ سے لقطہ زندہ رہا تو گویا ملتقط نے مالک کی جانب سے ملک حاصل کی پس مبیع کے مشابہ ہو گیا (یعنی گویا لقطہ بقدر نفقہ کے مبیع ہے) اور اس سے قریب وہ شخص ہے جو بھاگے ہوئے غلام کو پھیر لایا کیونکہ اس کو بھی غلام روک لینے کا اختیار ہے تاکہ اپنا جعل حاصل کرے اور اس کی وجہ یہی ہے جو مذکور ہوئی۔ پھر اگر روکنے سے پہلے ملتقط کے قبضہ میں مال لقطہ تلف ہو گیا تو اس کا قرضہ نفقہ ساقط نہ ہوگا اور اگر روکنے کے بعد تلف ہوا تو ساقط ہو جائے گا کیونکہ روکنے سے وہ رہن کے مشابہ ہو گیا ف۔ اور مال مرہون جب مرتہن کے پاس تلف ہوتا ہے تو قرضہ کے عوض تلف ہوتا ہے۔ قال ولقطۃ الحل والحرم سواء وقال الشافعی یجب التعریف فی لقطۃ الحرم الی ان یجیٔ صاحبہا لقولہ علیہ السلام فی الحرم ولا یحل لقطتہا الا لمنشدہا ولنا قولہ علیہ السلام اعرف عفاصہا ووکاءہا ثم عرفہا سنۃ من غیر فصل ولانہا لقطۃ وفی التصدق بعد مدۃ التعریف ابقاء ملک المالک من وجہ فیملکہ کما فی سائرہا وتاویل ما روی انہ لا یحل الالتقاط الا للتعریف والتخصیص بالحرم لبیان انہ لا یسقط التعریف فیہ لمکان انہ للغرباء ظاہرا۔ اور حرم مکہ کا لقطہ اور اس کے باہر حل کا لقطہ دونوں یکساں ہیں اور شافعیؒ نے فرمایا کہ حرم کے لقطہ

شناخت کرانا یہاں تک واجب ہے کہ اس کا مالک آجاوے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حرم کے بارہ میں فرمایا کہ اوراس کا لقطہ نہیں حلال ہے مگر اس شخص کے واسطے جو اس لقطہ کو شناخت کرادے رواہ البخاری ومسلم۔ اورہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لقطہ اٹھانے والے کو فرمایا کہ تو اس کا ظرف اوراس کی بندش محفوظ کرلے پھر اس کو ایک سال پکار دے رواہ الستۃ۔ حالانکہ کوئی تفصیل حل د حرم کی نہیں فرمائی اوراس دلیل سے لقطہ حرم بھی ایک لقطہ ہے اور شناخت پکارنے کی مدت کے بعد صدقہ کرنے میں ایک طرح کی ملک اس کے مالک کے واسطے باقی رکھنا ہوتا ہے تو دوسرے لقطوں کی طرح اس میں بھی مالک ہوجائے گا۔ اورجو حدیث شافعیؒ نے روایت کی اس کے معنی یہ ہیں کہ اس کا لقطہ اٹھانا حلال نہیں ہے مگر وہی شخص اٹھاوے جو اس کو شناخت کراوے اورحرم کی تخصیص صرف اس امر کو ظاہر کرنے کے واسطے ہے کہ حرم کے لقطہ میں بھی شناخت کرانا ساقط نہ ہوگا اس وہم سے کہ بظاہر یہ مسافروں کا مقام ہے یعنی یہاں حج کرنے والے دور سے آتے ہیں تو ظاہر اکسی مسافر کا مال گر گیا لیکن پکارنے و شناخت کرانے میں کچھ فائدہ نہیں کیونکہ اس کا لوٹنا معلوم پس حدیث نے حکم دے دیا کہ یہ وہم ساقط ہے اور پکارنا واجب ہے۔ لیکن ظاہر حدیث کا سیاق یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے روز خطبہ بلند ارشاد فرمایا جس میں مذکور ہے کہ اللہ عزوجل نے آسمانوں وزمین کی پیدائش کے روز حرام کردیا پس وہ اللہ تعالیٰ کی حرمت سے قیامت تک حرام ہے اس کے کانٹے نہ کاٹے جاویں اوراس کا شکار نہ بھڑکایا جاوے اوراس کا لقطہ نہ اٹھاوے مگر وہ شخص جو اس کی شناخت کراوے۔ الحدیث۔

اورابوہریرہؓ کی روایت میں ہے کہ اس کا لقطہ حلال نہیں ہے مگر اس شخص کو جو اس کی شناخت کراوے رواہ البخاری ومسلم۔ واذا حضر رجل فادعی اللقطۃ لم تدفع الیہ حتی یقیم البینۃ فان اعطی علامتہا حل للملتقط ان یدفعہا الیہ ولا یجبر علی ذلک فی القضاء وقال مالک والشافعی یجبر والعلامۃ مثل ان یسمی وزن الدراہم وعددہا ووکاءہا ووعاءہا لہما ان صاحب الید ینازعہ فی الید ولا ینازعہ فی الملک فیشترط الوصف لوجود المنازعۃ من وجہ ولا تشترط اقامۃ البینۃ لعدم المنازعۃ من وجہ ولنا ان الید حق مقصود کالملک فلا یستحق الا بحجۃ وھو البینۃ اعتبارا بالملک الا انہ یحل لہ الدفع عند اصابۃ العلامۃ لقولہ فان جاء صاحبہا وعرف عفاصہا وعددہا فادفعہا الیہ وھذا للاباحۃ عملا بالمشہور وھو قولہ علیہ السلام البینۃ علی المدعی الحدیث۔
اورجب کسی شخص نے حاضر ہوکر لقطہ کا دعویٰ کیا تو اس کو نہ دیا جائے گا یہاں تک کہ گواہ قائم کرے پھر اگر اس نے کوئی علامت بیان کی تو ملتقط کو حلال ہے کہ اس کو دے دے لیکن قاضی دینے پر مجبور نہیں کرے گا۔ اورامام مالک وشافعی نے کہا کہ مجبور کرے گا۔ اورعلامت بتلانے کی مثال یہ ہے کہ درہموں کا وزن وشمار اورظرف کی شکل اورگرہ کی ہیئت بیان کرے اورمالک وشافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ ملتقط اس کے ساتھ قبضہ میں جھگڑا کرتا ہے اورملکیت میں جھگڑا نہیں کرتا ہے تو وصف لقطہ شرط ہے کیونکہ ایک راہ سے جھگڑا ہے اورگواہ قائم کرنا شرط نہیں ہے کیونکہ ایک راہ سے جھگڑا نہیں ہے یعنی جب ملتقط کو ملکیت میں دعویٰ نہیں ہے بلکہ صرف قبضہ کا دعویٰ ہے تو گواہوں کی ضرورت نہیں بلکہ مالک اپنے لقطہ کی شناخت بیان کرلے پس حاکم دے دینے پر مجبور کرے گا۔ اورہماری دلیل یہ ہے کہ قبضہ بھی مثل ملک کے ایک حق مقصود ہے۔

تو مدعی بدون حجت کے اس کا مستحق نہ ہوگا اور حجت یہاں گواہی ہے بقیاس ملک کے (تو بدون گواہی کے اس پر لازم نہیں) لیکن جس وقت علامت ٹھیک بیان کر دے تو ملتقط کو مالک کے حوالہ کر دینا جائز ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر اگر اس کا مالک آوے اور اس کے ظرف و شمار کو بتلا دے تو اس کو دے دے رواہ مسلم وابوداؤد والنسائی ۔ اور یہ حکم بطور اباحت ہے یعنی اس کو دینا مباح ہے اور لازم نہیں ہے تاکہ حدیث مشہور پر عمل باقی رہے اور حدیث مشہور وہ ہے جس میں بیان فرمایا کہ مدعی پر گواہ ہیں اور منکر پر قسم ہے فــــ الحاصل اگر مالک نے گواہ قائم کئے تو قاضی بھی دینے کا حکم کرے گا اور اگر فقط ٹھیک علامت بیان کی تو ملتقط مختار ہے اور اس کو دے دینا مباح ہے ۔ ویاخذ منه کفیلا اذا کان یدفعها الیه استیثاقا وهذا بلا خلاف لانه یاخذ الکفیل لنفسه بخلاف التکفیل لوارث غائب عنده واذا صدقه قیل لا یجبر علی الدفع کالوکیل بقبض الودیعة اذا صدقه وقیل یجبر لان المالک ههنا غیر ظاهر والمودع مالک ظاهرا ۔ اور مالک لقطہ سے ایک کفیل لے لے یعنی جب اس کو لقطہ دے تو اس وقت مضبوطی کے واسطے کفیل لے لے اور اس میں کچھ خلاف نہیں ہے کیونکہ وہ اپنی ذات کے واسطے کفیل لیتا ہے بخلاف وارث غائب کے لئے کفیل لینے کے کہ یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نہیں ہے ۔ (یعنی اگر زید مرا اور اس کی میراث اس کے قرض خواہوں یا وارثوں میں تقسیم کی گئی تو امام کے نزدیک قرض خواہ یا وارث سے کوئی کفیل نہیں لیا جائے گا اور صاحبین کے نزدیک لیا جائے گا کہ شاید کوئی قرض خواہ یا وارث دیگر ظاہر ہو ۔ ع ۔) اور اگر ملتقط نے مالک مدعی کی تصدیق کی کہ تو مالک ہے تو کہا گیا کہ لقطہ دینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا جیسے ودیعت وصول کرنے کی وکیل میں جبکہ امانت دار اس کی تصدیق کرے (یعنی مثلاً امانت دار کے پاس ایک شخص آیا اور کہا کہ میں مالک کی طرف سے اس کی ودیعت تجھ سے واپس لینے کا وکیل ہوں اور امین نے کہا کہ بیشک تو وکیل ہے تو بھی امین پر جبر نہیں ہے کہ اس کو ودیعت دے دے ۔ ع ۔) اور کہا گیا کہ ملتقط پر دینے کے واسطے جبر کیا جائے گا کیونکہ یہاں مالک ظاہر نہیں ہے اور ودیعت کا مالک ظاہر ہے فــــ یعنی ودیعت کی صورت میں مالک معلوم ہے اور جو شخص آیا وہ وکیل ہے تو مالک کو اختیار ہے کہ وکیل کو نہ دے اور لقطہ کی صورت میں کوئی مالک ظاہر نہیں ہے تو محتمل ہے کہ یہی مدعی مالک ہو اور جب ملتقط نے اقرار کر لیا تو ملتقط پر اس کا اقرار حجت ہو گیا ۔ ولا یتصدق باللقطة علی غنی لان المامور به هو التصدق لقوله علیه السلام فان لم یات یعنی صاحبها فلیتصدق به والصدقة لا تکون علی غنی فاشبه الصدقة المفروضة ۔ اور اگر مالک نہ ملے تو لقطہ کو کسی تونگر پر صدقہ نہ دے کیونکہ حکم تو صدقہ کر دینے کا ہے اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر اگر مالک نہ آوے تو اس کو صدقہ کر دے رواہ الدارقطنی ۔ اور تونگر پر صدقہ نہیں ہوتا ہے تو اس کا حکم صدقہ مفروضہ یعنی زکوٰۃ کے مشابہ ہو گیا ۔ وان کان الملتقط غنیا لم یجز له ان ینتفع بها وقال الشافعیؒ یجوز لقوله علیه السلام فی حدیث ابی رضی اللہ عنه فان جاء صاحبها فادفعها الیه والا فانتفع بها وکان من المیاسیر ولانه انما یباح للفقیر حملا له علی رفعها صیانة لها والغنی یشارکه فیه ولنا انه مال الغیر فلا یباح الانتفاع به الا برضاه لاطلاق النصوص والاباحة للفقیر لما رویناه او بالاجماع فیبقی ما وراءه علی الاصل والغنی محمول علی الاخذ لاحتمال افتقاره فی مدة التعریف والفقیر قد یتوانی لاحتمال

استخانہ فیھا فانتفاع ابیؓ کان باذن الامام وھو جائز باذنہ۔ اور اگر ملتقط تونگر ہے تو اس کو لقطہ سے خود نفع اٹھانا جائز نہیں اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ نفع اٹھانا جائز ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابی ابن کعب رضی اللہ عنہ کی حدیث میں فرمایا کہ اگر اس لقطہ کا مالک آجائے تو اس کو دے دے ورنہ خود اس سے نفع حاصل کر۔ رواہ البخاری ومسلم وغیرہما۔ حالانکہ کعب ابن مالک تونگر صحابہ میں سے تھے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ فقیر کو لقطہ اس وجہ سے مباح ہوتا ہے تاکہ لقطہ کی حفاظت کے واسطے اٹھا لینے پر آمادہ کیا جائے۔ اور اس معنی میں تونگر بھی اس کا مشارک ہے یعنی جب تونگر کو اس کے ملنے کی امید ہو جائے گی تو وہ بھی اٹھا دے گا تاکہ مفت ضائع نہ ہو۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ لقطہ غیر کا مال ہے تو اس سے نفع اٹھانا بغیر اس کی رضامندی کے مباح نہیں ہے کیونکہ اطلاق آیات اور حدیث سے یہی حکم ثابت ہوتا ہے اور فقیر کے واسطے مباح ہونا اس وجہ سے کہ صدقہ کرنے کا حکم ہے یعنی یہ فقیر بھی محل صدقہ ہے اور اس وجہ سے کہ فقیر ملتقط کے واسطے بالاجماع حلال ہے تو فقیر کے سوائے جو کوئی رہا وہ اصل حکم پر رہا یعنی اس کو غیر کا مال بغیر اجازت کے حلال نہیں ہے۔ اور غنی کو اس کے اٹھا لینے پر اس واسطے آمادگی ہوگی شاید وہ سال بھر کی مدت میں جب تک شناخت کرائی جاتی ہے محتاج ہو جائے اور فقیر بھی کبھی سستی کرتا ہے اس خیال سے کہ شاید اتنی مدت میں تونگر ہو جائے یعنی تونگر و فقیر دونوں میں یہ احتمال قائم ہے کہ اٹھانے میں اس کو مل جائے۔ اور ابی ابن کعب رضی اللہ عنہ کو نفع اٹھانا امام کی اجازت سے تھا یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت دے دی تھی اور امام کی اجازت سے تونگر کو بھی نفع اٹھانا جائز ہے منہ۔ یہ جواب اس بنا پر ہے کہ ابیؓ ابن کعب تونگر تھے۔ اور اس بنا پر ہے کہ حدیث میں یہ خطاب ابی کعب کو فرمایا تھا حالانکہ ان دونوں باتوں میں کلام ہے۔ کیونکہ حدیث ابوطلحہ میں ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی کہ لن تنالوا البر حتی تنفقوا مما تحبون۔ یعنی تم ابرار کے درجہ کو نہیں پہونچو گے یہاں تک کہ جس چیز کو محبوب رکھتے ہو اس سے اللہ کی راہ میں خرچ کرو۔ تو ابوطلحہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں عرض کیا کہ اللہ تعالیٰ اس طرح ارشاد فرماتا ہے اور مجھ کو اپنے اموال میں سے یہ باغ بیرحاء بہت محبوب ہے پس میں آپ کو گواہ کرتا ہوں کہ وہ اللہ تعالیٰ کے واسطے صدقہ ہے اور چونکہ میں اس کو پوشیدہ نہیں رکھ سکتا تھا تو حضور میں ظاہر کیا پس جناب کی رائے ہو وہ کیجئے آپ بہت خوش ہوئے اور فرمایا کہ یہ بہت نافع مال ہے اور میری رائے یہ ہے کہ تو اس کو اپنے محتاج قرابتیوں میں صدقہ کرے۔ پس ابوطلحہ نے اس کو ابی ابن کعب اور حسان ابن ثابت میں تقسیم کیا اور یہ حدیث صحیح میں مروی ہے۔ پس یہ دلیل ہے کہ ابی ابن کعب محتاج تھے لیکن یہ احتمال ہے کہ شاید لقطہ کا قصہ بعد تونگری کے واقع ہوا ہو۔ ابن الہمامؒ نے فرمایا کہ شک و احتمال کے باوجود استدلال نہیں ہو سکتا علاوہ اس کے تونگری کا اطلاق ایسے شخص پر بھی ہوتا ہے جو اپنے روزینہ میں محتاج نہ ہو اگرچہ اس کے پاس نا عمالی بقدر نصاب نہ ہو جو زکوٰۃ میں تونگر ہو جائے حالانکہ لقطہ میں ایسا ہی تونگر مراد ہے جس پر زکوٰۃ واجب ہو۔ پس ابی ابن کعب ایسے تونگر نہ تھے بلکہ خوشحال یعنی اولی تھے علاوہ اس کے امر دوم یہ کہ یہ خطاب ابی ابن کعب کو نہیں تھا بلکہ کسی نے لقطہ کا حکم پوچھا تھا اس کو ارشاد فرمایا مگر ابی ابن کعب نے روایت کر دیا۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ احتمال صحیح نہیں ہے کیونکہ ابی ابن کعب کا لقطہ پانا روایت ترمذی میں مصرح ہے اور ابوداؤد نے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ ایک

پھر حضرت سیدۃ النساء کے پاس آئے تو دیکھا کہ حضرت حسنؓ و حسینؓ روتے ہیں
پس پوچھا کہ یہ دونوں کیوں روتے ہیں حضرت سیدہؓ نے کہا کہ بھوک سے روتے ہیں۔ پس حضرت علی کرم اللہ وجہہ
باہر نکلے تو بازار میں آپ نے ایک دینار پایا پس آپ اس کو حضرت سیدہ رضی اللہ عنہا کے پاس لائے اور حال
بیان کیا تو آپ نے کہا کہ فلاں یہودی کے پاس جا کر ہمارے واسطے آٹا لا دیجیے جب آپ اس کے پاس گئے تو
اس نے کہا کہ تم ان صاحب کے داماد ہو جو اپنے آپ کو پیغمبر کہتے ہیں آپ نے فرمایا کہ ہاں تو اس نے کہا کہ آٹا بھی
لے جاؤ اور اپنا دینار بھی لے جاؤ پھر حضرت سیدہؓ نے فرمایا کہ فلاں قصاب کے پاس جا کر ایک درم کا گوشت
لائیے پس آپ دینار کو رہن کر کے گوشت لائے اور حضرت سیدہؓ نے پکا کر تیار کر کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے
پاس آدمی بھیج کر بلوایا پس عرض کیا کہ یا رسول اللہ یہ قصہ واقع ہوا۔ پس اگر یہ حلال ہو تو ہم لوگ کھائیں آپ نے فرمایا
کہ اللہ تعالیٰ کا نام لے کر کھاؤ پس کھانے لگے اتنے میں ایک غلام اللہ تعالیٰ و اسلام کا واسطہ دے کر دینار پکارتا آیا۔
پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آدمی بھیج کر اس کو بلوایا تو اس نے بیان کیا کہ بازار میں مجھ سے گر گیا تھا تو آپ نے
فرمایا کہ اے علیؓ تم قصاب کے پاس جا کر کہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تجھ کو کہتے ہیں کہ دینار مجھے بھیج دے اور
تیرا درم مجھ پر ہے پس اس نے بھیج دیا تو آپ نے غلام کو دے دیا۔ ورواہ عبد الرزاق واسحاق والبزار وابو یعلی۔ اور
ظاہر حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے پہلے بازار میں پکار دیا ہو پھر لا کر خرچ کیا اور صحاح کی بعض روایات میں بجائے دینار
کے درم ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ وان کان الملتقط فقیرا فلا باس بان ینتفع بها لما فیه من تحقیق النظر من
الجانبین ولهذا جاز الدفع الی فقیر غیره وكذا اذا كان الفقير اباه او ابنه او زوجته وان كان هو غنيا لما ذكرنا
واللہ اعلم۔ اور اگر ملتقط فقیر ہو تو مضائقہ نہیں کہ لقطہ سے خود نفع اٹھا دے کیونکہ اس میں ملتقط و اصل مالک
دونوں کے حق میں درحقیقت بھلائی کی نظر ہے اور اسی واسطے اپنے سوائے دوسرے فقیر کو بھی دینا جائز ہے اور
اسی طرح اگر ملتقط کا باپ یا بیٹا یا زوجہ فقیر ہو تو اس کو دینا جائز ہے اگرچہ ملتقط خود تونگر ہو کیونکہ اس میں بھی
جانبین کے واسطے بہتری ہے واللہ تعالیٰ اعلم ف۔ فقیر کے واسطے بہتری کی نظر یہ ہے کہ اس کو لقطہ اٹھانے اور
حفاظت و شناخت کرانے کی تکلیف میں اس لقطہ سے نفع مل گیا اور ثواب اس کے مالک کو مل گیا۔

کتاب الاباق

یہ کتاب اباق کے بیان میں ہے۔ اباق۔ غلام کا اپنے مولیٰ کے پاس سے بھاگ جانا۔ جُعل۔ وہ حق مقرری
جو غلام کو پکڑ کر اس کے مولیٰ کے پاس پھیر لانے والے کے واسطے مولیٰ پر شرعاً لازم ہے۔ رضخ۔ جو مسافت سفر سے
کم دوری سے پھیر لانے والے کو دینا چاہیے جس کی مقدار جعل سے کم ہے اور کوئی مقدار خاص نہیں ہے بھگوڑے غلام
کو پھیر لانے میں ثواب بھی ہے اور چاہیے کہ غلام کو پکڑتے وقت گواہ کر لے کہ میں اس کے مولیٰ کو واپس دینے کے واسطے اس
کو گرفتار کرتا ہوں۔ الآبق اخذه افضل فی حق من یقوی علیه لما فیه من احیائه واما الضال فقد قیل كذلك
وقد قيل تركه افضل لانه لا يبرح مكانه فيجده المالك ولا كذلك الآبق ثم آخذ الآبق يأتي به الى السلطان لانه
لا يقدر على حفظه بنفسه بخلاف اللقطة ثم اذا رفع الآبق اليه يحبسه ولو رفع الضال لا يحبسه لانه لا يؤمن

علی الآبق الاباق ثانیا بخلاف الضال ۔ بھاگے ہوئے غلام کو پکڑ لینا افضل ہے ہر ایسے شخص کے حق میں جو اس سے پکڑنے پر قادر ہو کیونکہ اس میں غلام کے مولیٰ کا حق زندہ کرنا ہوتا ہے کیونکہ مولیٰ اس غلام سے محروم ہو چکا گویا اس کا غلام مر گیا ۔ ع ۔ ۱ اور رہا وہ غلام جو راہ بھول کر بھٹک گیا ہو تو اس میں دو قول ہیں ایک یہ کہ اس میں بھی یہی حکم ہے یعنی اس کا پکڑ لینا افضل ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس کا چھوڑ دینا افضل ہے کیونکہ وہ اپنی جگہ سے نہیں جائے گا تو اس کا مالک اس کو پا جائے گا اور بھاگے ہوئے غلام کا یہ حال نہیں ہے پھر بھگوڑے کو پکڑنے والا اس کو سلطان یا نائب یا قاضی کے پاس لاوے کیونکہ وہ بذات خود اس کی حفاظت نہیں کر سکتا ہے بخلاف لقطہ کے ۔ پھر جب وہ بھگوڑے کو سلطان کے پاس لایا تو سلطان اس بھگوڑے کو قیدخانہ میں رکھے گا اور اگر راہ بھٹکے ہوئے غلام کو لایا تو اس کو قید نہیں کرے گا کیونکہ بھگوڑے سے دوبارہ بھاگنے کا خوف ہے اور راہ بھٹکے ہوئے سے یہ خوف نہیں ہے ۔ قال ومن رد آبقا علی مولاہ من مسیرۃ ثلثۃ ایام فصاعدا فلہ علیہ جعلہ اربعون درھما وان ردہ لاقل من ذلک فبحسابہ وھذا استحسان والقیاس ان لایکون لہ شئی الا بالشرط وھو قول الشافعیؒ لانہ متبرع بمنافعہ فاشبہ العبد الضال ولنا ان الصحابۃ رضوان اللہ علیہم اتفقوا علی وجوب اصل الجعل الا ان منھم من اوجب اربعین ومنھم من اوجب مادونھا فاوجبنا الاربعین فی مسیرۃ السفر ومادونھا فیما دونہ توفیقا وتلفیقا بینھما ولان ایجاب الجعل اصلہ حامل علی الرد اذ الحسبۃ نادرۃ فتحصل صیانۃ اموال الناس والتقدیر بالسمع ولا سمع فی الضال فامتنع ولان الحاجۃ الی صیانۃ الضال دونھا الی صیانۃ الآبق لانہ لایتواری والآبق یختفی ویقدر الرضخ فی الرد عما دون السفر باصطلاحھما او یفوض الی رای القاضی وقیل یقسم الاربعون علی الایام الثلثۃ اذ ھی اقل مدۃ السفر ۔ اور جو شخص بھگوڑے غلام کو اس کے مولیٰ کے پاس تین روز کی مسافت یا زیادہ دوری سے پھیر لایا تو مولیٰ پر اس کے واسطے چالیس درم جعل ہے اور اگر اس سے کم مسافت سے پھیر لایا تو اس کے حساب سے مستحق ہوگا ۔ (مثلاً ایک دن کی مسافت ہو تو چالیس کی ایک تہائی کا مستحق ہے) اور یہ حکم استحسان ہے اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ پھیر لانے والے کے واسطے کچھ نہ ہو مگر جبکہ مولیٰ نے شرط کر دی ہو (مثلاً کہا ہو کہ جو شخص میرا غلام پھیر لا دے اس کے واسطے اس قدر مال ہے) اور یہی شافعیؒ کا قول ہے کیونکہ پھیر لانے والے نے اپنے کام میں یہ احسان کیا تو راہ بھولے ہوئے غلام کے مشابہ ہو گیا یعنی اگر راہ بھولے ہوئے غلام

کو واپس لا دے تو کچھ مستحق نہیں ہے ۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اصل جعل واجب ہونے پر اتفاق کیا ہے فرق صرف اتنا ہے کہ بعضوں نے چالیس درم واجب کئے اور بعض نے اس سے کم واجب کئے پس ہم نے دونوں میں توفیق دینے کے واسطے مسافت سفر میں چالیس درم واجب کئے اور بعض نے اس سے کم میں کم واجب کئے ۔ چنانچہ عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اگر شہر ہی سے لایا تو دس درم اور اگر باہر سے لایا تو چالیس درم ہیں اور چالیس کے آثار کو عبدالرزاق والطبرانی وابن ابی شیبہ نے متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم سے روایت کیا ۔ مصنف ۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ جعل واجب ہونا دراصل پھیر لانے پر آمادہ کرنے والا ہے کیونکہ ثواب پر یہ کام کرنا نادر ہے ۔ پس جعل واجب ہونے سے لوگوں کے اموال محفوظ ہوں گے اور اس کی مقدار متعین

کرنا صرف روایت کے سننے پر ہے جو بھاگے ہوئے غلام میں معلوم ہوئی اور راہ بھولے ہوئے غلام میں کچھ منقول نہیں ہے تو اس میں مقدار مقرر کرنا ممتنع ہے اور اس واسطے کہ راہ بھولے ہوئے کی حفاظت کی حاجت بھاگے ہوئے سے کم ہے کیونکہ راہ بھولا ہوا روپوش نہیں ہوتا اور بھاگا ہوا چھپتا ہے اور جب سفر سے کم مسافت پر پھیر لایا تو مال دونوں کی رضامندی پر ہے یا قاضی کی رائے پر ہے (اور مشائخ نے کہا کہ قاضی کی رائے پر ہونا اشبہ ہے۔ م ف) اور کہا گیا کہ چالیس درم کو تین دن پر تقسیم کیا جائے کیونکہ یہی کمتر مدت سفر ہے پس جتنی مسافت ہو اسی حساب سے دیا جائے۔ قال وان کانت قیمته اقل من اربعین یقضی له بقیمته الا درهما قال رض هذا قول محمد و قال ابو یوسف له اربعون درهما لان التقدير بها ثبت بالنص فلا ينقص عنها ولهذا لا يجوز الصلح على الزيادة بخلاف الصلح على الاقل لانه حط منه ولمحمد ان المقصود حمل الغير على الرد ليحيى مال المالك فينقص درهم ليسلم له شئ تحقيقا للفائدة واما ام الولد والمدبر في هذا بمنزلة القن اذا كان الرد في حيوة المولى لما فيه من احياء ملكه ولو رد بعد مماته لا جعل فيهما لانهما يعتقان بالموت بخلاف القن ولو كان الراد ابا المولى او ابنه وهو في عياله او احد الزوجين على الآخر فلا جعل لان هؤلاء يتبرعون بالرد عادة ولا يتناولهم اطلاق الكتاب۔ اور اگر اس غلام کی قیمت چالیس سے کم ہو تو پھیر لانے کے واسطے غلام کی قیمت کا ایک درم کم کر کے حکم دیا جائے گا۔ شیخ مصنفؒ نے فرمایا کہ یہ امام محمدؒ کا قول ہے اور ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ لانے والے کے لئے چالیس درم کا حکم ہوگا کیونکہ یہ اندازہ نص حدیث سے ثابت ہوا تو اس سے کم نہ کیا جائے گا اسی وجہ سے چالیس سے زیادہ پر صلح کرنا اس وجہ سے جائز ہے کہ لانے والے نے اپنے حق میں سے کچھ چھوڑ دیا۔ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ جعل کا مقصود یہ ہے کہ غیر کو پھیر لانے پر آمادگی ہو تاکہ مالک کا مال تلف ہونے سے بچے تو مال کی قیمت سے ایک درم کم کر دیا جائے تاکہ مالک کو بھی کچھ فائدہ باقی رہے۔ اور اگر ام ولد یا مدبر بھاگے تو جعل کے حق میں وہ بھی بمنزلہ محض مملوک کے ہے بشرطیکہ مولیٰ کی زندگی میں پھیر لاوے کیونکہ اس میں مولیٰ کی ملکیت زندہ ہوتی ہے۔ اور اگر مولیٰ کی وفات کے بعد پھیر لایا تو ام ولد و مدبر کی صورت میں کچھ جعل نہ ہوگا کیونکہ یہ دونوں بعد موت کے آزاد ہو جاتے ہیں بخلاف محض مملوک کے کہ وہ آزاد نہیں ہوتا اور اگر پھیر لانے والا ایک غلام کا باپ یا بیٹا ہو جو اس کے عیال میں ہے یا شوہر و زوجہ میں سے کوئی دوسرے کا غلام پھیر لایا تو کچھ جعل نہ ہوگا کیونکہ عادت جاری ہے کہ یہ لوگ بطور احسان کے پھیر لاتے ہیں تو کتاب مطلق حکم ان لوگوں کو شامل نہ ہوگا۔ قال وان ابق من الذي رده فلا شئ عليه لانه امانة في يده لكن هذا اذا اشهد وقد ذكرناه في اللقطة قال رض وذكر في بعض النسخ انه لا شئ له وهو صحيح ايضا لانه في معنى البائع من المالك ولهذا كان له ان يحبس الآبق حتى يستوفى الجعل بمنزلة البائع يحبس المبيع لاستيفاء الثمن وكذلك اذا مات في يده لا شئ عليه لما قلنا۔ جو شخص بھگوڑے غلام کو پھیرے لاتا تھا اگر وہ اس کے ہاتھ سے بھاگ گیا تو پھیر لانے والے پر کچھ نہیں ہے کیونکہ اس کے قبضہ میں امانت تھا لیکن امانت اس وقت ہوگا کہ جب اس نے غلام کو گرفتار کرنے کے وقت گواہ کر لئے ہوں کہ میں اس کے مالک کو پھیرنے کے واسطے پکڑتا ہوں اور ہم اس کو لقطہ میں بیان کر چکے ہیں۔ مصنف نے فرمایا بعض نسخوں میں یہ مذکور ہے کہ پھیر لانے کے واسطے کچھ نہیں ہے اور یہ بھی نسخہ صحیح ہے یعنی جب اس کے

پاس سے غلام بھاگ گیا تو اس کو کچھ جعل نہیں ملے گا کیونکہ وہ مالک کے ہاتھ بیچنے والے کے معنی میں ہے یعنی جب تک مالک کے سپرد نہ کرے تب تک کچھ مستحق نہ ہوگا اور اسی واسطے پھیر لانے والے کو اختیار ہے کہ اپنا جعل وصول کرنے تک بھگوڑے غلام کو اپنے پاس روک رکھے جیسے بائع کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ اپنے نقد دام وصول کرنے تک مبیع مشتری کو دینے سے روکے اور اسی طرح اگر پھیر لانے والے کے قبضہ میں وہ غلام مر گیا تو بھی اس پر کچھ واجب نہیں ہے ف۔ یعنی وہ غلام کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ وہ امین ہے یا اس نے اپنے حق سے روکا ہے اور واضح ہو کہ پھیر لانے والے نے جب غلام اس کے مالک کو سپرد کیا اس طرح کہ اپنا قبضہ اس پر سے اٹھا لیا اور مولیٰ اس پر قبضہ کر سکتا ہے تو وہ قابض ہو گیا۔ قال ولو اعتقه المولى كما لقيه صار قابضا بالاعتاق كما في العبد المشتري وكذا اذا باعه من الراد لسلامة البدل له والرد وان كان له حكم البيع لكنه بيع من وجه فلا يدخل تحت النهي الوارد عن بيع ما لم يقبض فجاز۔ اور اگر ملاقات ہوتے ہی مولیٰ نے اس کو آزاد کر دیا تو آزاد کرنے کی وجہ سے قابض ہو گیا یعنی جعل واجب ہوگا جیسے خریدے ہوئے غلام میں ہوتا ہے (یعنی مشتری نے اس کو آزاد کیا تو قابض ہو گیا اور بائع کے دام واجب ہوئے) اور اسی طرح اگر مالک نے پھیر لانے والے کے ہاتھ اس کو فروخت کیا تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ جعل کے دام اس کو مسلم ہوئے اور واپسی کے واسطے اگرچہ بیع کا حکم ہے ولیکن وہ صرف ایک وجہ سے بیع ہے تو غیر مقبوض کی فروخت سے جو ممانعت وارد ہے اس کے تحت میں یہ صورت داخل نہ ہوگی۔

قال وينبغي اذا اخذه ان يشهد انه يأخذه ليرده فالاشهاد حتم فيه عليه على قول ابي حنيفة ومحمد حتى لو رده من لم يشهد وقت الاخذ لاجعل له عندهما لان ترك الاشهاد امارة انه اخذه لنفسه وصار كما اذا اشتراه من الآخذ او اتهبه او ورثه فرده على مولاه لاجعل له لانه رده لنفسه الا اذا اشهد انه اشتراه ليرده فيكون له الجعل وهو متبرع في اداء الثمن۔ اور گرفتار کرنے والے کو چاہیے کہ بھگوڑے کو پکڑتے وقت گواہ کر لے کہ میں اس کو اس کے مالک کو واپس دینے کو پکڑتا ہوں پس ابو حنیفہ و محمد کے قول پر بھگوڑے غلام کو پکڑنے میں اس پر گواہ کر لینا واجب ہے حتیٰ کہ جس نے پکڑتے وقت گواہ نہ کئے ہوں وہ اگر واپس لا دے تو اس کے واسطے جعل نہ ہوگا کیونکہ گواہ کرنے کو چھوڑنا اس امر کی علامت ہے کہ اس نے اپنے واسطے پکڑا تھا تو ایسا ہو گیا جیسے اس نے گرفتار کرنے والے سے خرید کر یا ہبہ میں لے کر یا میراث پا کر پھر اس کے مالک کو واپس دیا تو اس کے واسطے جعل نہیں ہے کیونکہ اس نے اپنی ذات کے واسطے لے کر واپس دیا ہے لیکن اگر خرید کے وقت گواہ کر لئے ہوں کہ میں اس واسطے خریدتا ہوں تاکہ اس کے مالک کو واپس دوں تو اس کو جعل ملے گا مگر دام ادا کرنے میں وہ احسان کرنے والا ہوگا۔

فان كان الآبق رهنا فالجعل على المرتهن لانه احيى ماليته بالرد وهي حقه اذ الاستيفاء منها والجعل بمقابلة احياء المالية فيكون عليه والرد في حياة الراهن وبعده سواء لان الرهن لا يبطل بالموت وهذا اذا كانت قيمته مثل الدين او اقل منه فان كانت اكثر فبقدر الدين عليه والباقي على الراهن لان حقه بالقدر المضمون فصار كثمن الدواء وتخليصه عن الجناية بالفداء وان كان مديونا فعلى المولى ان اختار قضاء الدين وان بيع بدئ بالجعل والباقي للغرماء لانه مؤنة الملك والملك فيه كالموقوف فيجب على من يستقر له وان كان جانيا فعلى المولى ان اختار الفداء لعود المنفعة اليه وعلى الاولياء ان اختار الدفع لعودها اليهم وان كان موهوبا فعلى الموهوب له وان رجع الواهب في هبته بعد الرد لان المنفعة للواهب ما حصلت بالرد بل بترك الموهوب له التصرف فيه بعد الرد وان كان

نعبی فالجعل فی مالہ لانہ مؤنۃ ملکہ وان ردہ وصیۃ فلا جعل لہ لانہ ھو الذی یتولے الرد فیہ۔ اور اگر یہ بھاگا ہوا غلام کسی کے پاس رہن تھا تو واپس لانے کا جعل مرتہن کے ذمہ ہے کیونکہ واپس لانے والے نے اس کی مالیت زندہ کردی حالانکہ مالیت حق مرتہن ہے اس واسطے کہ رہن کا روپیہ اسی مالیت سے حاصل ہو سکتا ہے اور مالیت زندہ کرنے کے مقابل میں جعل واجب ہے تو مرتہن کے ذمہ ہوا اور راہن کی زندگی میں واپس لادے یا اس کی موت کے بعد واپس لادے دونوں برابر ہیں کیونکہ راہن کی موت سے رہن باطل نہیں ہوتا اور مرتہن پر جعل ہونا اس صورت میں ہے کہ اس غلام کی قیمت مثل قرضہ کے یا کم ہو اور اگر قرضہ سے زیادہ ہو تو بقدر قرضہ کے مرتہن پر ہے اور باقی راہن پر ہے کیونکہ حق مرتہن اسی قدر ہے جس قدر اس کی ضمانت میں ہے تو اس کا حکم ایسا ہوگیا جیسے دوا کی قیمت اور جرم سے چھوڑانے کا فدیہ (یعنی اگر غلام مرہون نے خطا سے کسی کو قتل کیا یا بیمار ہوگیا تو فدیہ یا دوا کے دام بقدر حق مرتہن کے مرتہن پر ہیں اور باقی راہن پر ہیں۔ ایسا ہی یہاں ہوگا) اور اگر یہ بھاگا ہوا غلام قرضدار ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر مولی نے اس کا قرضہ ادا کرنا اختیار کیا تو پھیر لانے والے کا جعل مولی پر ہے اور اگر یہ غلام قرضہ میں فروخت کیا گیا تو پہلے جعل ادا کردیا جاوے اور باقی قرض خواہوں کا ہوگا کیونکہ جعل تو اس ملکیت پر بار خرچ ہے اور ملکیت بمنزلہ موقوف کے ہے۔ پس جس کے واسطے ملکیت قرار پاوے اسی پر جعل واجب ہوگا یعنی جب قرضہ قرار پا گئے تو جعل اس کے داموں پر ہے اور اگر اس غلام نے خطا سے قتل کرنے کا جرم کیا ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر مولی نے اس کا فدیہ دینا اختیار کیا تو واپس لانے والے کا جعل مولی پر ہوگا کیونکہ واپسی کا نفع اسی کو پہنچا ہے اور اگر مولی نے اولیاء مقتول کو یہ غلام دینا اختیار کیا تو واپس لانے والے کا جعل اولیاء مقتول پر ہے کیونکہ پھیر لانے کی منفعت انہیں کو پہنچی اور اگر یہ غلام ہبہ کیا ہوا ہو تو اس کا جعل موہوب لہ پر واجب ہوگا اگرچہ بعد واپسی کے ہبہ کرنے والا اپنے ہبہ کو پھیرلے کیونکہ واپس سے ہبہ کرنے والے کو منفعت نہیں ملی بلکہ واپسی کے بعد موہوب لہ کے تصرف چھوڑ دینے سے حاصل ہوئی اور اگر یہ بھگوڑا غلام کسی طفل کا ہو تو اس کا جعل اس طفل کے مال میں ہوگا کیونکہ یہ اس کے ملک میں بار خرچ ہے اور اگر طفل کا وصی اس کو واپس لایا تو وصی کے واسطے جعل نہ ہوگا کیونکہ اس کو واپس لانا وصی کا ذاتی کام ہے۔

کتاب المفقود

یہ کتاب مفقود کے بیان میں ہے۔ مفقود وہ شخص جو اپنے لوگوں کے پاس سے اس طرح غائب ہوگیا جس کی زندگی یا موت کا کچھ حال معلوم نہیں ہے چنانچہ فرمایا۔ واذا غاب الرجل فلم یعرف لہ موضع ولا یعلم احی ھو ام میت نصب القاضی من یحفظ مالہ ویقوم علیہ ویستوفی حقہ لان القاضی نصب ناظرا لکل عاجز عن النظر لنفسہ والمفقود بھذہ الصفۃ وصار کالصبی والمجنون وفی نصب الحافظ لمالہ والقائم علیہ نظر لہ وقولہ یستوفی حقہ لاحتیاز انہ یقبض غلاتہ والدین الذی اقر بہ غریم من غرمائہ لانہ من باب الحفظ ویخاصم فی دین وجب بعقدہ لانہ اصیل فی حقوقہ ولا یخاصم فی الذی تولاہ المفقود ولا فی نصیب لہ فی عقار او عروض فی ید رجل لانہ لیس بمالک ولا نائب عنہ انما ھو وکیل بالقبض من جھۃ القاضی وانہ لا یملک الخصومۃ بلا خلاف انما الخلاف فی الوکیل بالقبض من جھۃ المالک فی الدین

واذا كان كذلك يتضمن الحكم به قضاء على الغائب وانه لا يجوز الا اذا رآه القاضي وقضى به لانه مجتهد فيه ثم ما كان يخاف عليه الفساد يبيعه القاضي لانه تعذر عليه حفظ صورته فينظر له بحفظ المعنى ۔ اگر کوئی شخص غائب ہو گیا پھر اس کا ٹھکانہ معلوم نہیں اور یہ بھی معلوم نہیں کہ وہ زندہ ہے یا مر گیا تو قاضی ایک شخص کو مقرر کرے جو اس کے مال کی حفاظت و پرداخت کرے اور اس کے حقوق وصول کرے اس واسطے کہ قاضی ہر ایسے شخص کے واسطے مقرر ہے جو اپنی ذاتی امورات کی نگہداشت سے عاجز ہے اور مفقود میں بھی یہی صفت ہے پس وہ مانند طفل یا مجنون کے ہو گیا اور اس کے مال کی حفاظت و پرداخت کرنے والا مقرر کرنے میں مفقود کی بہتری ہے اور رہا یہ امر کہ وہ اس کے حقوق وصول کرے تو پوشیدہ نہیں کہ وہ اس کے مال کی حاصلات و پیداوار وصول کرے گا اور اس کے قرضداروں میں سے جس نے قرضہ کا اقرار کیا اس سے قرضہ بھی وصول کرے گا کیونکہ یہ از قسم حفاظت ہے اور قاضی کے یہاں ایسے قرضہ میں نالش کر سکتا ہے جو اس وصی کے معاملہ سے واجب ہوا ہو کیونکہ ایسے حقوق میں یہ خود اصیل ہے ۔ اور جس قرضہ کا متولی خود مفقود ہوا ہو اس میں مخاصمہ نہیں کر سکتا ہے اور مفقود کی جو جائداد غیر منقولہ یا مال منقولہ کسی شخص کے قبضہ میں ہو یا حصہ ہو اس کی بابت مخاصمہ نہیں کر سکتا کیونکہ وہ اصل مالک یا نائب نہیں ہے بلکہ وہ قاضی کی طرف سے قبضہ کرنے کا وکیل ہے اور ایسا وکیل بالاتفاق نالش و خصومت نہیں کر سکتا ہاں جس وکیل کو مالک نے قرضہ وصول کرنے میں وکیل کیا ہو تو ایسے وکیل میں البتہ اختلاف ہے کہ وہ نالش کر سکتا ہے یا نہیں پھر جب یہ حال ظاہر ہوا یعنی یہ وکیل مخاصمہ نہیں کر سکتا تو اس کی خصومت پر کوئی حکم ہو وہ غائب پر حکم دینے کو شامل ہے حالانکہ یہ بات نہیں جائز ہے لیکن اگر قاضی کی رائے میں یہ امر جائز ہوا اور اس نے حکم دے دیا تو حکم نافذ ہو جائے گا ۔ کیونکہ یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے پھر مفقود کے اموال میں سے جس چیز کے بگڑ جانے کا خوف ہو تو قاضی اس کو فروخت کر دے گا کیونکہ جب بعینہ اس کی حفاظت ممکن نہیں ہے تو بحسب معنی اس کی حفاظت کرے یعنی فروخت کر کے اس کے دام محفوظ رکھے ۔ ولا يبيع ما لا يخاف عليه الفساد في نفقة ولا غيرها لانه لا ولاية له على الغائب الا في حفظ ماله فلا يسوغ له ترك حفظ الصورة وهو ممكن ۔ اور جس مال کے بگڑنے کا خوف نہ ہو اس کو نہیں فروخت کرے گا نہ نفقہ کی ضرورت میں اور نہ کسی دوسری ضرورت میں اس واسطے کہ قاضی کو غائب پر صرف یہی ولایت ہے کہ اس کے مال کی حفاظت کرے تو جس حالت میں عین مال کی حفاظت ممکن ہے اس کو چھوڑنا جائز نہ ہو گا ۔ قال

وينفق على زوجته واولاده من ماله وليس هذا الحكم مقصورا على الاولاد بل يعم جميع قرابة الولاد والاصل ان كل من يستحق النفقة في ماله حال حضرته بغير قضاء القاضي ينفق عليه من ماله عند غيبته لان القضاء حينئذ يكون اعانة وكل من لا يستحقها في حضرته الا بالقضاء لا ينفق عليه من ماله في غيبته لان النفقة حينئذ تجب بالقضاء والقضاء على الغائب ممتنع فمن الاول الاولاد الصغار والاناث من الكبار والزمنى من الذكور الكبار ومن الثاني الاخ والاخت والخال والخالة وقوله من ماله مراده الدراهم والدنانير لان حقهم في المطعوم والملبوس فاذا لم يكن ذلك في ماله يحتاج الى القضاء بالقيمة وهي النقدان والتبر بمنزلتهما في هذا الحكم لانه يصلح قيمة كالمضروب وهذا اذا كانت في يد القاضي فان كانت وديعة او دينا ينفق عليهم منهما اذا كان المودع والمديون مقرين بالدين والوديعة والنكاح والنسب وهذا اذا لم يكونا ظاهرين عند القاضي فان كانا ظاهرين فلا حاجة الى الاقرار وان كان احدهما ظاهرا يشترط الاقرار بما ليس بظاهر هذا هو الصحيح فان دفع المودع بنفسه او من عليه الدين بغير

امر القاضی لیضمن المودع ولا یبرأ المدیون لانه ما ادی الی صاحب الحق ولا الی نائبه بخلاف ما اذا دفع بامر القاضی لان القاضی نائب عنه ولن کان المودع والمدیون جاحدین اصلا او کانا جاحدین الزوجیة والنسب لم ینتصب احد من مستحقی النفقة خصما فی ذلک لان ما یدعیه للغائب لم یتعین سببا لثبوت حقه وهو النفقة لانهکما یجب فی هذا المال تجب فی مال آخر للمفقود - اور مفقود کے مال سے اس کی زوجہ و اولاد کو نفقہ دے اور یہ حکم صرف اولاد تک نہیں بلکہ سب کو جن سے قرابت ولاد ہے یعنی والدین و اجداد و پوتے پردوتے وغیرہ سب محتاجوں کو نفقہ دے اور اصل یہ ہے کہ جو لوگ اس کی حاضری میں بغیر حکم قاضی کے اس کے مال سے نفقہ کے مستحق رہتے ان سب پر اس کے غائب ہونے کی حالت میں اس کے مال سے نفقہ دے کیونکہ ایسی صورت میں حکم قاضی صرف اعانت ہے یعنی نفقہ کا استحقاق حکم قاضی سے پہلے ثابت ہے اور جو لوگ اس کی موجودگی میں بغیر حکم قاضی کے نفقہ کی مستحق نہ تھے تو اس کے غائب ہونے کی حالت میں اس کے مال سے قاضی نفقہ نہیں دے گا کیونکہ ایسی صورت میں نفقہ واجب ہونا بحکم قاضی ثابت ہوتا ہے اور قاضی کا حکم دینا غائب پر ممتنع ہے پس قسم اول میں سے یعنی جو بغیر حکم قاضی مستحق ہیں مفقود کے نابالغ اولاد اور بالغہ لڑکیاں ہیں اور بالغ لڑکوں میں سے اپاہج ہیں اور قسم دوم یعنی جو بغیر حکم قاضی مستحق نہ ہوں ان میں سے بھائی اور بہن اور ماموں اور خالہ ہیں۔ اور یہ جو فرمایا کہ اس کے مال سے نفقہ دے تو مال سے مراد درہم یا دینار ہیں یعنی نقد روپیہ داخل ہیں کیونکہ ان لوگوں کا استحقاق طعام و لباس میں ہے پھر جب اس مال میں اناج وکپڑا نہ ہو تو قیمت کا حکم دینے کی صورت ہوگی اور قیمت بھی روپیہ داخل ہیں ہے۔ اور اس بارہ میں غیر مسکوک سونا چاندی بھی بمنزلہ سکہ دار روپیہ و اشرفی کے ہے کیونکہ سکہ دار کے مانند غیر مسکوک بھی قیمت ہو سکتا ہے اور یہ سب اس صورت میں ہے کہ یہ مال قاضی کے قبضہ میں ہو اور اگر اس کا مال کسی کے پاس ودیعت یا قرضہ ہو تو ودیعت و قرضہ میں سے ان لوگوں کو نفقہ جب ہی دے گا کہ امانت دار و قرضدار ودیعت و قرضہ زوجہ کے نکاح اور دوسروں کی نسب کا اقرار کرتے ہوں لیکن اقرار کی حاجت اس وقت ہے کہ یہ دونوں باتیں قاضی کے نزدیک ظاہر نہ ہوں اور اگر دونوں باتیں ظاہر ہوں تو اقرار کی ضرورت نہیں ہے۔ اور اگر دونوں میں سے ایک بات ظاہر ہو تو دوسری بات ظاہر نہیں ہے اس کا اقرار شرط ہے یہی حکم صحیح ہے پھر اگر امانت دار نے یا قرضدار نے بذات خود بدون حکم قاضی کے اہل نفقہ کو مال دیا تو امانت دار ضامن ہوگا اور قرضدار بری نہ ہوگا کیونکہ اس نے حقدار یا اس کے نائب کو نہیں دیا ہے بخلاف اس کے اگر قاضی کے حکم سے دیا ہو تو بری ہو جائیں گے کیونکہ مفقود کی طرف سے قاضی نائب ہے اور اگر امانت دار یا قرضدار اصل امانت یا قرضہ سے منکر ہوں یا نسب و زوجیت سے منکر ہوں تو مستحقین نفقہ میں سے کوئی شخص اس بارہ میں منکر کا مقابل خصم نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ غائب کے واسطے وہ جو کچھ مدعی ہو وہ اس کا حق ثابت ہونے کے واسطے سبب متعین نہیں ہے - اور اس کا حق نفقہ ہے کیونکہ نفقہ جیسے اس مال میں واجب ہے ویسے ہی مفقود کے دوسرے مال میں واجب ہے نت خلاصہ یہ ہے کہ غائب کی طرف سے جو شخص مخاصمہ کرے حالانکہ غائب نے اس کو اپنا نائب نہیں کیا ہے تو وہ قبول نہیں ہوتا سوائے ایک صورت کے اور وہ یہ ہے کہ اس شخص کا ذاتی حق ثابت ہونا اس امر پر موقوف ہو کہ پہلے یہ شخص غائب کے واسطے کوئی امر ثابت کرے۔ پس وہ گواہ پیش کر کے غائب کے واسطے پہلے ثابت کرے گا۔

تاکہ بعد اس کے اس کا حق ثابت ہو اور یہاں جو لوگ مستحق نفقہ ہیں اگر وہ امانت دار یا قرضدار پر مفقود کی امانت یا قرضہ ثابت بھی کریں تو بھی ان کا حق ثابت نہیں ہوتا کیونکہ نفقہ واجب ہوتا کچھ مفقود کے قرضہ یا امانت میں منحصر نہیں ہے بلکہ مفقود کے دوسرے مال میں واجب ہو پس یہ لوگ غائب کی طرف سے مدعی ہوں گے۔

قال ولا يفرق بينه وبين امرأته وقال مالك رحمه الله اذا مضى اربع سنين يفرق القاضي بينه وبين امرأته وتعتد عدة الوفاة ثم تتزوج من شاءت لان عمر رضي الله عنه هكذا قضى في الذي استهوته الجن بالمدينة وكفى به اماما ولانه منع حقها بالغيبة فيفرق القاضي بينهما بعد ما مضى مدة اعتبارا بالايلاء والعنة وبعد هذا الاعتبار اخذ المقدار منهما الاربع من الايلاء والسنين من العنة عملا بالشبهين ولنا قوله صلى الله عليه وآله وسلم في امرأة المفقود انها امرأته حتى يأتيها البيان وقول علي رضي الله عنه فيها هي امرأة ابتليت فلتصبر حتى يستبين موت او طلاق خرج بيانا للبيان المذكور في المرفوع ولان النكاح عرف ثبوته والغيبة لا توجب الفرقة والموت في حيز الاحتمال فلا يزال النكاح بالشك وعمر رضي الله عنه رجع الى قول علي رضي الله عنه ولا معتبر بالايلاء لانه كان طلاقا معجلا فاعتبر في الشرع مؤجلا فكان موجبا للفرقة ولا بالعنة لان الغيبة تعقب الاوبة والعنة قلما تنحل بعد استمرارها سنة

اور مفقود و اس کی زوجہ کے درمیان تفریق نہیں کی جائے گی اور امام مالکؒ نے کہا کہ جب چار برس گزر جاویں تو اس کے اور اس کی زوجہ کے درمیان قاضی تفریق کر دے پھر وہ وفات کی مدت پوری کرے پھر اس کا جی چاہے کسی مرد سے نکاح کرے۔ کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مدینہ میں جس شخص کو جن اٹھا لے گئے تھے اس کی زوجہ کے حق میں یہی حکم دیا اور حضرت عمرؓ کا امام ہونا کافی ہے (اور اس اثر کو امام مالکؒ و ابن ابی الدنیا و ابن ابی شیبہ و عبد الرزاق و دارقطنی نے روایت کیا ہے اور اسی حکم کی مثل حضرت علی و عثمانؓ سے مروی ہے اور کہا گیا کہ اسی پر صحابہؓ کا اجماع ہے کیونکہ ان کا مخالف کوئی معلوم نہیں ہوتا۔ الزرقانی)۔

اور اس وجہ سے تفریق کی جاوے کہ مفقود نے غائب ہو کر عورت کا حق روک دیا تو مدت گزرنے کے بعد قاضی دونوں میں تفریق کر دے گا جیسے ایلاء و عنین کی صورت میں ہے۔ (پس ایک راہ سے اس کو مشابہت ایلاء سے ہے اور ایک راہ سے مشابہت عنین سے ہے) پھر جب ایلاء و عنین پر قیاس ہوا تو انہیں دونوں سے چار برس کی مدت لی گئی۔ اس طرح کہ ایلاء سے چار اور عنین سے سال لئے تاکہ دونوں مشابہت پر عمل ہو اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مفقود کی زوجہ کے بارہ میں فرمایا کہ یہ اس کی زوجہ رہے گی یہاں تک کہ اس کو بیان پہنچے (رواہ الدارقطنی وہو ضعیف) اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ یہ ایک عورت ہے جو مصیبت میں مبتلا کی گئی پس صبر کرے یہاں تک کہ ظاہر ہو کہ اس کا شوہر مر گیا یا طلاق دے دی۔ رواہ عبد الرزاق۔ پس حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول حدیث کے بیان کا بیان ہے اور اس دلیل سے کہ نکاح کا ثبوت تو یقینی معلوم ہے۔ اور شوہر کا غائب ہونا موجب جدائی نہیں ہوتا ہے اور مفقود کا مر جانا احتمال ہے تو احتمال کی وجہ سے نکاح زائل نہ کیا جائے گا اور حضرت عمرؓ نے حضرت علیؓ کے قول کی طرف رجوع کیا اور غائب ہونے کا قیاس ایلاء پر نہیں ہو سکتا کیونکہ زمانہ جاہلیت میں ایلاء رقوفی الحال طلاق تھی پس شرع نے اس کو چار مہینہ کے بعد طلاق ٹھہرایا تو ایلاء موجب فرقت ہے اور عنین پر بھی قیاس نہیں ہو سکتا کیونکہ غائب تو واپس آتا ہے اور عنین کا مرض جب برابر سال بھر رہا تو اس سے افاقہ کی امید بہت کم ہے ف ابن الہمام نے کہا کہ اس مسئلہ میں صحابہؓ کے درمیان

اختلاف تھا اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے اثر کو عبدالرزاق نے حکم بن عتیبہ سے روایت کیا حالانکہ حکم نے حضرت
علی کرم اللہ وجہہ کو نہیں پایا ہے اور عبدالرزاق نے ابن جریج سے روایت کی کہ مجھے خبر پہنچی کہ عبداللہ بن مسعود نے
بھی حضرت علیؓ سے موافقت کی اور یہی مذہب تابعین میں سے ابوقلابہ و جابر بن زید و شعبی و نخعی سے ابن ابی شیبہ نے روایت کیا
پھر واضح ہو کہ رد المحتار میں ابن وہبان و زاہدی وغیرہ سے نقل کیا کہ جہاں ضرورت پیش آوے وہاں امام مالک کے قول پر فتویٰ دینا
جائز ہے جیسے ایک عورت کو ایک حیض آکر برابر طہر ہو گیا تو امام مالک کے نزدیک نو مہینے گزرنے پر اس کی عدت پوری ہو
جائے گی اور فتاویٰ بزازیہ میں کہا کہ ہمارے زمانہ میں امام مالک کے قول پر فتویٰ ہے۔ قال واذا تم له مائة وعشرون سنة
من يوم ولد حكمنا بموته قال رضی اللہ عنہ وهذه رواية الحسن عن ابی حنيفة رح وفی ظاهر المذهب يقدر بموت الا
قران وفی المروی عن ابی يوسف رح بمائة سنة وقدره بعضهم بتسعين والاقيس ان لا يقدر بشیء والارفق
ان يقدر بتسعين واذا حكم بموته اعتدت امرأته عدة الوفاة من ذلك الوقت۔ اور جب مفقود
کے روز پیدائش سے ایک سو بیس برس پورے ہو جاویں تو ہم اس کی موت کا حکم دیں گے۔ شیخ مصنفؒ
نے کہا کہ یہ حسن نے ابوحنیفہؒ سے روایت کیا ہے اور ظاہر مذہب میں اس کے ہمسروں کی موت کا اندازہ
ہے اور ابو یوسفؒ کی روایت میں سو برس ہیں اور بعضوں نے نوے برس اندازہ کیا ہے۔ اور قیاس سے
زیادہ موافق یہ ہے کہ کسی مقدار سے نہ اندازہ کیا جاوے اور زیادہ آسان یہ ہے کہ نوے برس سے اندازہ
کیا جاوے (اور اسی پر فتویٰ ہے۔ ع۔م) اور جب مفقود کی موت کا حکم دیا گیا تو اسی وقت سے اس کی
زوجہ عدت وفات پوری کرے۔ وقسم ماله بين ورثة الموجودين فی ذلك الوقت كانه مات فی ذلك الوقت
معاينة اذ الحكمی معتبر بالحقيقی ومن مات قبل ذلك لم يرث منه لانه يحكم بموته فيها فصار كما اذا كانت حياته
معلومة۔ اور مفقود کا مال ان وارثوں میں جو اس وقت موجود ہیں تقسیم کیا جائے گویا اسی وقت آنکھوں
کے سامنے مرا ہے کیونکہ حکمی موت کا قیاس حقیقی موت پر ہے اور اس کے اقارب میں جو شخص پہلے مر گیا ہو اس کا
وارث نہ ہوگا کیونکہ اس حالت میں مفقود کی موت کا حکم نہیں دیا گیا تو ایسا ہے کہ جیسے اس کا زندہ ہونا معلوم
ہو۔ ولا يرث المفقود احدا مات فی حال فقده لان بقاءه حيا فی ذلك الوقت باستصحاب الحال وهو
لا يصلح حجة فی الاستحقاق۔ اور مفقود کسی کا وارث نہ ہوگا جو اس کے گم ہونے کی حالت میں مر گیا ہو
کیونکہ بظاہر حال وہ اس وقت زندہ ہے اور یہ استحقاق کی حجت نہیں ہو سکتا ہے۔ وكذلك لو اوصی للمفقود
ومات الموصی ثم الاصل انه لو كان مع المفقود وارث لا يحجب به ولكنه ينتقص حقه به يعطی اقل النصيبين
ويوقف الباقی وان كان معه وارث يحجب به لا يعطی اصلا بيانه رجل مات عن ابنتين وابن مفقود وابن ابن
وبنت ابن والمال فی يد الاجنبی وتصادقوا علی فقد الابن وطلبت الابنتان الميراث تعطيان النصف لانه متيقن
به ويوقف النصف الآخر ولا يعطی ولد الابن لانهم يحجبون بالمفقود لو كان حيا فلا يستحقون الميراث بالشك
اور اسی طرح اگر مفقود کے واسطے کچھ وصیت کی گئی ہو اور وصیت کرنے والا مر گیا ہو تو وصیت صحیح نہیں
بلکہ توقف ہے پھر اصل یہ ہے کہ اگر مفقود کے ساتھ میں ایسا وارث ہو جو مفقود کی وجہ سے محجوب نہ ہو تو
وہ حصہ پا دے گا۔ لیکن اس کا حق بوجہ مفقود کے کم ہو جائے گا یعنی کہ اس کو دونوں حصوں میں سے کم
حصہ دیا جائے گا اور باقی رکھ چھوڑا جائے گا۔ اور اگر مفقود کے ساتھ ایسا وارث ہو جو محجوب ہوتا ہے تو اس کو

بالکل نہیں دیا جائے گا اس کا بیان یہ ہے کہ ایک شخص دو بیٹیاں اور ایک مفقود بیٹا اور ایک پوتا اور ایک پوتی چھوڑ کر مرگیا اور اس کا مال کسی اجنبی کے پاس ہے۔ اور اس اجنبی و وارثوں نے پسر کے گم ہونے پر اتفاق کیا اور دونوں لڑکیوں نے میراث طلب کی تو ان کو نصف میراث دی جائے گی کیونکہ یہ متیقن ہے اور باقی آدھا روک رکھا جائے گا اور پوتوں کو نہیں دیا جائے گا کیونکہ وہ مفقود کی وجہ سے محجوب ہو جاتے ہیں اگر مفقود زندہ ہو تو شک کی وجہ سے میراث کے مستحق نہ ہوں گے۔ ولا ینزع من ید الاجنبی الا اذا ظهرت منه خیانة ونظیر هذا الحمل فانه یوقف له میراث ابن واحد علی ما علیه الفتوی ولو کان معه وارث آخر ان کان لا یسقط بحال ولا یتغیر بالحمل یعطی کل نصیبه وان کان ممن تسقط بالحمل لا یعطی وان کان ممن یتغیر به یعطی الاقل للتیقن به کما فی المفقود وقد شرحناه فی کفایۃ المنتهی باتم من هذا۔ اور نصف میراث جو اجنبی کے قبضہ میں ہے اس کے قبضہ سے نہیں نکالی جائے گی مگر اس صورت میں کہ اس کی طرف سے کوئی خیانت ظاہر ہو اور اس مسئلہ مفقود کی نظیر مسئلہ حمل ہے چنانچہ حمل کے واسطے بھی ایک پسر کی میراث روکی جائے گی۔ چنانچہ اسی پر فتویٰ ہے اور اگر حمل کے ساتھ دوسرا وارث ہو پس اگر ایسا وارث ہو کہ کسی حال میں ساقط نہیں ہوتا ہے اور حمل کی وجہ سے اس کا حصہ متغیر نہیں ہوتا تو پورا حصہ دے دیا جائے گا۔ اور اگر ایسا وارث ہو جو حمل کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہے تو اس کو حصہ نہیں دیا جائے گا۔ اور اگر ایسا وارث ہو کہ جس کا حصہ حمل کی وجہ سے متغیر ہوتا ہے تو اس کو کمتر حصہ دیا جائے گا کیونکہ وہ متیقن ہے جیسے مفقود میں ہوتا ہے اور ہم نے اس مسئلہ کو کفایۃ المنتہی میں پورے طور پر شرح کیا ہے۔

کتاب الشرکۃ

یہ کتاب شرکت کے بیان میں ہے۔ الشرکۃ جائزۃ لانه صلی الله علیه وسلم بعث والناس یتعاملون بها فقررهم علیه۔ شرکت جائز ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایسے حال میں تشریف لائے کہ لوگوں میں باہم شرکت کا معاملہ جاری تھا پس آپ نے لوگوں کو اس پر برقرار رکھا۔ قال الشرکة ضربان شرکة املاك وشرکة عقود فشرکة الاملاك العین یرثها رجلان او یشتریانها فلا یجوز لاحدهما ان یتصرف فی نصیب الآخر الا باذنه وکل واحد منهما فی نصیب صاحبه کالاجنبی وهذه الشرکة یتحقق فی غیر المذکور فی الکتاب کما اذا اتهب رجلان عینا او ملکاها بالاستیلاء او اختلط مالهما من غیر صنع احدهما او بخلطهما خلطا یمنع التمیز راسا او لا بحرج ویجوز بیع احدهما نصیبه من شریکه فی جمیع الصور ومن غیر شریکه بغیر اذنه الا فی صورة الخلط والاختلاط فانه لا یجوز الا باذنه وقد بینا الفرق فی کفایة المنتهی۔ شرکت کی دو قسمیں ہیں ایک شرکت املاک اور دوسری شرکت عقود پس شرکت املاک ایسے مال عین میں ہے جس کے دو شخص وارث ہوں یا دونوں اس کو خریدیں پس دونوں میں سے کسی کو دوسرے کے حصہ میں بغیر اس کی اجازت کے تصرف کا اختیار نہیں ہے اور دونوں میں سے ہر ایک دوسرے

کے حصہ میں بمنزلہ اجنبی کے ہے اور یہ شرکت سوائے ان چیزوں کے جو کتاب میں مذکور ہیں دوسری چیزوں میں بھی جاری ہے جیسے دو شخصوں نے کوئی مال عین بطور ہبہ پایا یا دونوں نے کافر سے بطور غلبہ چھینا یا دونوں کا مال بغیر ان دونوں میں سے کسی کی حرکت کے مختلط ہو گیا یا دونوں کے ملانے سے مختلط ہو گیا حالانکہ یہ اختلاط ایسے طور پر ہے کہ بالکل امتیاز نہیں ہو سکتا یا امتیاز ایک حرج کے ساتھ ممکن ہے اور ان سب صورتوں میں ایک شریک کا اپنے حصہ کو بیچنا اپنے شریک کے ہاتھ سب صورتوں میں جائز ہے اور غیر شریک کے ہاتھ بیچنا بھی بغیر اجازت شریک کے جائز ہے سوائے صورت خلط و اختلاط کے یعنی جس صورت میں دونوں چیزیں خود مل گئیں یا دونوں مالکوں نے ملائیں تو ان دونوں صورتوں میں غیر کے ہاتھ بیچنا نہیں جائز ہے مگر جبکہ شریک اجازت دے اور فرق ہم نے کفایۃ المنتہی میں بیان کر دیا۔ والضرب الثانی شرکۃ العقود ورکنها الایجاب والقبول وهو ان یقول احدهما شارکتک فی کذا وکذا ویقول الآخر قبلت وشرطه ان یکون التصرف المعقود علیه عقد الشرکۃ قابلا للوکالۃ لیکون ما یستفاد بالتصرف مشترکا بینهما فیتحقق حکمه المطلوب منه۔ اور دوسری قسم شرکت کی شرکۃ العقود ہے یعنی بذریعہ عقد کے باہم شرکت کی اور اس کا رکن ایجاب و قبول ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ ایک کہے کہ میں نے تجھ سے فلاں وفلاں چیز میں شرکت کی اور دوسرا کہے کہ میں نے قبول کیا۔ اور اس کی شرط یہ ہے کہ جس تصرف پر عقد شرکت باندھا ہے وہ قابل وکالت ہو تاکہ تصرف سے جو کچھ حاصل ہو وہ دونوں میں مشترک ہو۔ پس عقد شرکت سے جو حکم مطلوب تھا وہ متحقق ہو۔ ثم هی اربعة اوجه مفاوضة وعنان وشرکة الصنائع وشرکة الوجوه فاما شرکة المفاوضة فهی ان یشترک الرجلان فیتساویا فی مالهما وتصرفهما ودینهما لانها شرکة عامة فی جمیع التجارات یفوض کل واحد منهما امر الشرکة الی صاحبه علی الاطلاق اذ هی من المساواة قال قائلهم ؎

لا یصلح الناس فوضی لا سراة لهم

ولا سراة اذا جهالهم سادوا

ای متساوین فلا بد من تحقیق المساواة ابتداء وانتهاء وذلک فی المال والمراد به ما تصح الشرکة فیه ولا یعتبر التفاضل فیما لا یصح الشرکة فیه وکذا فی التصرف لانه لو ملک احدهما تصرفا لا یملک الآخر لفات التساوی وکذلک فی الدین لما نبین ان شاء الله تعالی وهذه الشرکة جائزة عندنا استحسانا وفی القیاس لا یجوز وهو قول الشافعی وقال مالک لا اعرف ما المفاوضة وجه القیاس انها تضمنت الوکالة بمجهول الجنس والکفالة بمجهول وکل ذلک بانفراده فاسد وجه الاستحسان قوله صلی الله علیه وسلم فاوضوا فانه اعظم للبرکة وکذا الناس یعاملونها من غیر نکیر وبه یترک القیاس والجهالة متحملة تبعا کما فی المضاربة ولا تنعقد الا بلفظة المفاوضة لبعد شرائطها عن علم العوام حتی لو بینا جمیع ما تقتضیه یجوز لان المعتبر هو المعنی۔ پھر شرکت عقود کی چار قسمیں ہیں۔ اول شرکت مفاوضہ، دوم شرکت عنان سوم شرکت صنائع، چہارم شرکت وجوہ۔ پس شرکت مفاوضہ کی یہ صورت ہے کہ دو مرد باہم شرکت کریں پس مال و تصرف و دین میں دونوں برابر ہوں کیونکہ یہ شرکت جمیع تجارات میں عام ہوتی ہے اس طرح کہ دونوں میں سے ہر ایک امر شرکت کو اپنے ساتھی کی جانب علی الاطلاق تفویض کرتا ہے کیونکہ مفاوضہ بمعنی مساوات ہے

چنانچہ عرب کے بعض اشعار میں یہ معنی مذکور ہیں پس ابتداء و انتہا میں مساوات ہونا ضرور ہے اور یہ مال میں ثابت ہوگی۔ اور مال سے مراد وہ مال ہے جس میں شرکت صحیح ہے پس جس مال میں شرکت صحیح نہیں ہے تو اس میں باہم کمی و بیشی ہونا معتبر نہیں ہے اور اسی طرح تصرف میں بھی مساوات چاہیے کیونکہ اگر ایک کو ایسے تصرف کا اختیار ہو جو دوسرے کو نہیں ہے تو مساوات جاتی رہے گی۔ اور اسی طرح دین میں بھی مساوات شرط ہے چنانچہ چنانچہ آئندہ ہم اس کی دلیل بیان کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور یہ شرکت ہمارے نزدیک بدلیل استحسان جائز ہے اور قیاساً جائز نہیں ہے، اور یہی شافعیؒ کا قول ہے۔

اور امام مالکؒ نے کہا کہ میں نہیں پہچانتا کہ مفاوضہ کیا چیز ہے اور وجہ قیاس یہ ہے کہ مفاوضہ میں مجہول الجنس کی وکالت اور مجہول کی کفالت موجود ہے اور ایسی وکالت و کفالت تنہا فاسد ہے اور وجہ استحسان یہ ہے کہ حدیث میں آیا کہ تم لوگ مفاوضہ کرو کہ اس میں بڑی برکت ہے (لیکن یہ حدیث نہیں پائی گئی بلکہ ابن ماجہ میں حدیث آئی تین چیزوں میں برکت ہے ادھار بیع میں جس کی میعاد معلوم ہو اور مفاوضہ میں اور گھر کے خرچ کے لئے گیہوں کو جو کے ساتھ ملانے میں مگر بیع کے لئے نہیں۔ مف۔ اور استحسان کی یہ بھی وجہ ہے کہ مفاوضہ کا معاملہ لوگوں میں بلا انکار جاری تھا اور ایسے تعامل سے قیاس چھوڑ دیا جاتا ہے اور وکالت و کفالت میں جو جہالت ہے وہ تابع کر کے برداشت ہو سکتی ہے جیسے مضاربت میں جائز ہے اور واضح ہو کہ یہ شرکت سوائے لفظ مفاوضہ کے کسی لفظ سے منعقد نہیں ہوتی کیونکہ عوام کے علم سے اس کے شرائط بعید ہیں حتی کہ اگر اس کے جمیع شرائط و مقتضیات کو دوسری عبارات میں بیان کر دیا تو شرکت مفاوضہ صحیح ہو جائے گی کیونکہ اعتبار صرف معنی کا ہے۔ قال فیجوز من الحرین الکبیرین مسلمین او ذمیین لتحقق التساوی وان کان احدھما کتابیا والاٰخر مجوسیا یجوز ایضا لما قلنا۔ پس عقد مفاوضہ ایسے دو مردوں میں جائز ہوا کہ دونوں بالغ آزاد مسلمان ہوں یا دونوں ذمی ہوں کیونکہ دونوں میں برابری ثابت ہے اور اگر دونوں میں سے ایک کتابی ہو اور دوسرا مجوسی ہو تو بھی جائز ہے کیونکہ کفر ایک ہی ملت ہونے کی وجہ سے دونوں میں برابری ثابت ہے۔ ولا یجوز بین الحر والمملوک ولا بین الصبی والبالغ لانعدام المساواۃ لان الحر البالغ یملک التصرف والکفالۃ والمملوک لا یملک واحد منھما الا باذن المولی والصبی لا یملک الکفالۃ ولا یملک التصرف الا باذن الولی۔ اور آزاد و مملوک میں مفاوضہ نہیں جائز ہے اور طفل و بالغ میں بھی نہیں جائز ہے کیونکہ مساوات نادر ہے اس واسطے کہ آزاد بالغ کو تصرف و کفالت کا اختیار رہے۔ اور مملوک کو دونوں میں سے کوئی اختیار نہیں ہے جب تک مولی اجازت نہ دے اور طفل کو بھی ان میں سے کوئی اختیار نہیں ہے جب تک اس کا ولی اجازت نہ دے قال ولا بین المسلم والکافر وھذا قول ابی حنیفۃؒ و محمدؒ وقال ابو یوسفؒ یجوز للتساوی بینھما فی الوکالۃ والکفالۃ ولا معتبر بزیادۃ تصرف یملکہ احدھما کالمفاوضۃ بین الشفعوی والحنفی فانھا جائزۃ ویتفاوتان فی التصرف فی متروک التسمیۃ الا انہ یکرہ لان الذمی لا یھتدی الی الجائز من العقود ولھما انہ لا تساوی فی التصرف فان الذمی لو اشتری برأس المال خمورا او خنازیر صح ولو اشتراھا مسلم لا یصح۔ اور مسلمان و کافر کے درمیان بھی مفاوضہ نہیں جائز ہے اور یہ ابو حنیفہؒ و محمدؒ کا قول ہے اور ابو یوسفؒ نے کہا کہ جائز ہے کیونکہ وکالت و کفالت میں دونوں برابر ہیں اور جس زیادہ تصرف کا ایک مالک ہے اس کا اعتبار نہیں ہے۔

جیسے شافعیؒ و حنفیؒ کے درمیان مفاوضہ جائز ہے حالانکہ جس ذبیحہ پر عمداً تسمیہ چھوڑ گیا ہو اس میں دونوں کا اختلاف ہے کہ شافعیؒ کے نزدیک حلال ہے اور حنفیؒ کے نزدیک نہیں۔ پس مسلمان و کافر کے درمیان بھی جائز ہے لیکن مکروہ ہے اس واسطے کہ ذمی کو جائز معاملات کی راہ نہیں معلوم ہے اور ابو حنیفہ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ دونوں میں تصرف کی برابری نہیں ہے کیونکہ ذمی نے اگر راس المال سے سور یا شراب خریدی تو صحیح ہے اور اگر مسلمان نے خریدی تو نہیں صحیح ہے۔ ولا یجوز بین العبدین ولا بین الصبیین ولا بین المکاتبین لانعدام صحۃ الکفالۃ وفی کل موضع لم تصح المفاوضۃ لفقد شرطہا ولا یشترط ذلک فی العنان کان عنانا لاستجماع شرائط العنان اذ ھو قد یکون خاصا وقد یکون عاما۔ اور دو غلاموں میں مفاوضہ نہیں جائز ہے اور دو نابالغوں میں نہیں اور دو مکاتبوں میں بھی نہیں جائز ہے کیونکہ کفالت کی صحت نہیں ہے اور واضح ہو کہ جس جگہ مفاوضہ بوجہ کسی شرط کے صحیح نہ ہو حالانکہ یہ شرط ایسی ہے کہ شرکت عنان میں مشروط نہیں ہے تو یہ شرکت عنان ہو جائے گی کیونکہ عنان کے سب شرائط موجود ہیں کیونکہ شرکت عنان کبھی خاص ہوتی ہے اور کبھی عام ہوتی ہے ف۔ جیسے ایک بالغ اور دوسرے نابالغ نے یا ایک آزاد اور دوسرے غلام یا مکاتب نے باہم عقد مفاوضہ کیا یا برابر کے دو آزادوں نے مفاوضہ میں یہ شرط لگائی کہ کفالت نہیں ہے تو ہر صورت میں کفالت نہ ہونے سے شرکت عنان ہو جائے گی اور یہ شرکت عنان عام ہوگی جیسے شرکت مفاوضہ ہمیشہ عام ہوتی ہے۔ مف۔ قال وتنعقد علی الوکالۃ والکفالۃ اما الوکالۃ فلتحقق المقصود وھو الشرکۃ فی المال علی ما بیناہ واما الکفالۃ فلتحقق المساواۃ فیما ھو من مواجب التجارات وھو توجہ المطالبۃ نحوھما جمیعا۔ اور عقد مفاوضہ کا انعقاد وکالت و کفالت پر ہوتا ہے یعنی ہر ایک کو دوسرے کا وکیل و کفیل ہونا لازم ہوتا ہے پس وکالت اس واسطے کہ اس کا مقصود یعنی مال شرکت متحقق ہوتا کہ جو کچھ حاصل ہو وہ دونوں میں مشترک ہو اور کفالت اس واسطے کہ جو چیز لوازم تجارت سے ہے اس میں مساوات ثابت ہو یعنی مطالبہ ان دونوں کی طرف متوجہ ہو۔ قال وما یشتریہ کل واحد منھما تکون علی الشرکۃ الا طعام اھلہ وکسوتھم۔ وکذا کسوتہ وکذا الادام لان مقتضی العقد المساواۃ وکل واحد منھما قائم مقام صاحبہ فی التصرف وکان شراء احدھما کشرائھما الا ما استثناہ فی الکتاب وھو استحسان لانہ مستثنی من المفاوضۃ للضرورۃ فان الحاجۃ الراتبۃ معلومۃ الوقوع ولا یمکن ایجابہ علی صاحبہ ولا الصرف من مالہ ولا بد من الشراء فیختص بہ ضرورۃ والقیاس ان یکون علی الشرکۃ لما بینا۔ اور دونوں متفاوضین میں سے جو کوئی کچھ خریدے وہ شرکت پر ہوگا سوائے اپنے اہل و عیال کے کھانے و کپڑے کے اور اسی طرح اپنا کپڑا اور اسی طرح روٹی کے ساتھ کھانے کی چیز یہ شرکت سے مستثنیٰ ہیں۔ اس واسطے کہ عقد مفاوضہ کا مقتضی یہ ہے کہ دونوں میں مساوات ہو اور تصرف میں ہر ایک دوسرے کا قائم مقام ہے اور ایک کی خرید بمنزلہ دونوں کی خرید کے ہوگی سوائے اس چیز کے جس کو کتاب میں مستثنیٰ کیا ہے۔

اور یہ استحسان ہے کیونکہ بضرورت یہ مفاوضہ سے مستثنیٰ ہے کیونکہ روزانہ حاجت کا واقع ہونا معلوم ہے اور ساتھی پر اس کا واجب کرنا ممکن نہیں اور نہ اس کے مال سے صرف کرنا ممکن ہے اور خریدنا بھی

ضرور ہے تو یہ خاص کر ہر ایک شریک پر ہوگی اور قیاس یہ چاہتا تھا کہ یہ بھی شرکت پر ہو کیونکہ عقد متقضی شرکت ہے ف ۔ یعنی قیاس کو چھوڑ کر استحساناً ہم نے بوجہ ضرورت کے مستثنیٰ کیا۔ وللبائع ان یاخذ بالثمن ایھما شاء المشتری بالاصالۃ وصاحبہ بالکفالۃ ویرجع الکفیل علی المشتری بحصتہ بما ادی لانہ قضی دیناعلیہ من مال مشترک بینھما۔ متفاوضین میں سے جس نے کوئی چیز خریدی تو بائع کو اختیار ہے کہ دونوں میں سے جس سے چاہے داموں کا مطالبہ کرے چاہے اصل مشتری سے بوجہ اصالت کے اور چاہے اس کے ساتھی سے بوجہ کفالت کے پھر کفیل نے جو کچھ ادا کیا بقدر حصہ کے مشتری سے واپس لے گا کیونکہ ساتھی پر جو قرضہ تھا وہ دوسرے نے باہمی مال مشترک سے ادا کیا ہے۔ قال وما یلزم کل واحد منھما من الدیون بدلا عما یصح فیہ الاشتراک فالآخر ضامن لہ تحقیقا للمساواۃ فمما یصح فیہ الاشتراک الشراء والبیع والاستیجار ومن القسم الآخر الجنایۃ والنکاح والخلع والصلح عن دم العمد وعن النفقۃ ۔ اور جس چیز میں شرکت صحیح ہے اس کے عوض جو قرضہ کہ متفاوضین میں سے ایک پر لازم ہو تو دوسرا شریک ان کا ضامن ہے تاکہ ان دونوں میں مساواۃ متحقق رہے۔ پس جن میں اشتراک صحیح ہے وہ خرید و فروخت و اجارہ لینا۔ اور دوسری قسم جن میں اشتراک نہیں صحیح ہے وہ جنایت قتل وغیرہ اور نکاح و خلع اور عمداً خون سے صلح اور نفقہ سے صلح ہے ف ۔ پس خرید و فروخت کی صورت ظاہر ہے لیکن بیع صحیح میں ثمن کا ضامن ہوگا یعنی جو دام ٹھہرے ہوں اور بیع فاسد میں اس کی چیز کی قیمت کا ضامن ہوگا یعنی بازار میں جو اس کی قیمت ہو۔ اور اجارہ لینے کی صورت یہ ہے کہ دونوں متفاوضین میں سے ایک نے اس کار تجارت میں کوئی مزدور یا جانور یا کوئی دوسری چیز کرایہ کی تو کرایہ دینے والے کو اختیار ہے کہ اپنا کرایہ دونوں میں سے جس سے چاہے وصول کرے کیونکہ کار تجارت میں ہر ایک دوسرے کا کفیل ہے اور سوائے کار تجارت کے جو کچھ کسی پر لازم آوے وہ اسی سے مختص ہوگا ۔ مثلاً متفاوضین میں سے ایک پر کسی نے خطاء سے زخمی ہونے کا دعویٰ کیا جس کا کچھ جرمانہ معین ہے اور مفاوض نے انکار کیا۔ پس مجروح نے چاہا کہ دوسرے شریک سے قسم لے تو اس کو یہ اختیار نہیں ہے اور دوسرا شریک اس کا خصم نہ ہوگا۔ اور اگر متفاوضین ایک مرد و ایک عورت ہو پھر عورت نے اپنے شوہر سے خلع لیا تو عوض خلع جو عورت پر لازم آیا تو اس کا شریک اس عوض کا ضامن نہیں ہے اسی طرح اگر مفاوض مرد پر اس کی زوجہ کا مہر لازم آیا یا اس نے عمداً قتل ہوکے مال پر صلح کی یا اپنی زوجہ کے نفقہ سے کچھ مال معین پر صلح کی تو اس کا شریک اس مال کا ضامن نہیں ہے ع ۔ قال ولو کفل احدھما بمال عن اجنبی لزم صاحبہ عند ابی حنیفۃؒ وقال لا یلزمہ لانہ تبرع ولھذا لا یصح من الصبی والعبد الماذون والمکاتب ولو صدر من المریض یصح من الثلث وصار کالاقراض والکفالۃ بالنفس ولابی حنیفۃؒ انہ تبرع ابتداءً ومعاوضۃ بقاءً لانہ یستوجب الضمان بما یؤدی علی المکفول عنہ اذا کانت الکفالۃ بامرہ فبالنظر الی البقاء یتضمنہ المفاوضۃ وبالنظر الی الابتداء لم تصح ممن ذکرہ ویصح من الثلث من المریض بخلاف الکفالۃ بالنفس لانہ تبرع ابتداءً وانتھاءً واما الاقراض فعن ابی حنیفۃؒ انہ یلزم صاحبہ ولو سلم فھو اعارۃ فیکون لمثلھا حکم عینھا لا حکم البدل حتی لا یصح فیہ الاجل فلا یتحقق معاوضۃ

ولو کانت بغیر امرہ لم تلزم صاحبہ فی الصحیح لانعدام معنی المفاوضۃ ومطلق الجواب فی الکتاب محمول علی المقید وضمان الغصب والاستہلاک بمنزلۃ الکفالۃ عند ابی حنیفۃ لانہ معاوضۃ انتہاء۔ اگر دونوں متفاوضین میں سے ایک شخص کی طرف سے جو تجارت میں ان کا شریک نہیں ہے کچھ مال کی ضمانت کی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دوسرے ساتھی پر بھی لازم ہوگی۔ (یعنی اجنبی کی اجازت سے کفالت کی)

اور صاحبینؒ نے کہا کہ شریک پر لازم نہیں ہے کیونکہ یہ کفالت محض احسان ہے اسی واسطے طفل وغلام ماذون ومکاتب کی طرف سے صحیح نہیں ہوتی ہے اور اگر مرض الموت کے مریض نے ایسی کفالت کی تو صرف تہائی سے صحیح ہوتی ہے۔ اور یہ کفالت ایسی ہوگی جیسے کسی کو قرض دینا یا اس کے نفس کی کفالت کرنا یعنی بالاتفاق دوسرا اس کا ضامن نہیں ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ کفالت ابتداء میں احسان ہے مگر آئندہ معاوضہ ہے کیونکہ جب اس نے مکفول عنہ کی طرف سے مال کفالت ادا کیا تو مکفول عنہ پر اس کی ضمانت واجب ہوئی۔ جبکہ کفالت ان کے کہنے سے ہو تو بلحاظ زمانہ آئندہ کے عقد مفاوضہ اس کو بھی متضمن ہے اور بنظر ابتداء کے طفل وغلام ماذون ومکاتب سے صحیح نہیں ہے اور مریض کی طرف سے صرف تہائی مال سے صحیح ہے بخلاف کفالت نفس کے کیونکہ یہ ابتداء وانتہاء دونوں میں احسان ہے۔ اور رہا قرض دینا تو امام ابوحنیفہؒ سے روایت ہے کہ یہ بھی دوسرے شریک پر لازم ہوگا۔ اور اگر مان لیا جاوے کہ نہیں لازم ہوگا تو صرف عاریت دینا ہوتا ہے تو مقروض نے جو اس کے مثل ادا کیا وہ بمنزلہ مال عین کے ہے اور عوض کے حکم میں نہیں ہے حتی کہ اس میں میعاد لگانا صحیح نہیں ہوا تو معاوضہ ثابت نہ ہوا اور اگر اجنبی کے بغیر حکم یہ کفالت کی ہو تو صحیح قول میں دوسرے شریک پر لازم نہ ہوگی کیونکہ مفاوضہ کے معنی ندارد ہیں۔ اور کتاب میں جو مطلق مذکور ہے وہ مقید پر محمول ہے یعنی مراد یہ کہ مکفول عنہ کے حکم سے اگر کفالت کی تو دوسرے پر لازم ہے اور اگر کسی نے دوسرے کا مال غصب کیا یا تلف کیا تھا اس کی ضمانت کر لی تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک بمنزلہ کفالت کے ہے یعنی دوسرے شریک پر لازم ہوگی کیونکہ یہ انتہا میں معاوضہ ہے یعنی جب اس کے حکم سے ضمانت کی تو بعد ادا کے اس پر لازم ہوگی۔ قال فان ورث احدھما مالا یصح فیہ الشرکۃ او وھب لہ و وصل الی یدہ بطلت المفاوضۃ وصارت عنانا لفوات المساواۃ فیما یصلح راس المال اذ ھی شرط فیہ ابتداء وبقاء وھذا لان الآخر لایشارکہ فیما اصابہ لانعدام السبب فی حقہ الا انھا تنقلب عنانا للامکان فان المساواۃ لیس بشرط فیہ ولدوامہ حکم الابتداء لکونہ غیر لازم۔ پھر اگر دونوں متفاوضین میں سے ایک نے ایسا مال میراث پایا جس میں شرکت صحیح ہے یا اس کو ہبہ کیا گیا اور اس کے قبضہ میں آگیا تو شرکت مفاوضہ باطل ہو کر شرکت عنان ہو گئی کیونکہ جو مال اس قابل ہے کہ راس المال ہو سکے اس میں مساوات نہیں رہی حالانکہ اس شرکت میں مساوات ہونا حالت ابتداء وحالت بقاء دونوں میں شرط ہے۔ پس مفاوضت نہیں رہی کیونکہ ایک نے جو کچھ مال پایا اس میں دوسرا شریک حقدار نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کے حق میں کوئی سبب نہیں ہے مگر شرکت مفاوضہ بدل کر شرکت عنان ہو گئی۔ کیونکہ وہ یہاں ممکن ہے اس لئے کہ شرکت عنان میں مساوات شرط نہیں ہے اور شرکت عنان کے دوام کے واسطے ابتداء کا حکم ہے یعنی جو حکم اس کی ابتداء کے واسطے ہے وہی اس کے دوام کے واسطے ہے کیونکہ یہ عقد لازمی نہیں ہے۔ فان ورث احدھما عرضا فھو لہ ولا تفسد المفاوضۃ وکذا العقار

لانہ لا یصح فیہ الشرکۃ فلا یشترط المساواۃ فیہ۔ اور اگر متفاوضین میں سے ایک نے کوئی اسباب میراث پایا تو وہ اسی کے واسطے ہے اور شرکت مفاوضہ فاسد نہ ہوگی اور یہی عقار کا حکم ہے یعنی اگر زمین وگھر میراث پایا تو بھی اسی کا ہے اور مفاوضت باطل نہ ہوگی کیونکہ یہ ایسا مال ہے جس میں شرکت صحیح نہیں ہے تو ایسے مال میں دونوں کا مساوی ہونا بھی شرط نہیں ہے ف۔ حاصل یہ ہوا کہ شرکت مفاوضہ میں تجارتی امور میں دونوں شریک ایک دوسرے کے وکیل وکفیل ہوتے ہیں اور تجارت کے واسطے جو مال دونوں نے راس المال ٹھہرایا تو اس میں دونوں کا مساوی ہونا چاہیے ابتداء میں شرط ہے ویسے ہی جب تک باقی رہے برابر مساوات شرط ہوگی اور اور جو مال قابل شرکت نہیں ہے اس میں مساوات شرط نہیں ہے لہذا جو اموال قابل شرکت ہیں ان کا بیان کرنا ضرور ہے چنانچہ بیان فرمایا۔

فصل

ولا تنعقد الشرکۃ الا بالدراہم والدنانیر والفلوس النافقۃ وقال مالک رح تجوز بالعروض والمکیل والموزون اذا کان الجنس واحدا لانہا عقدت علی راس مال معلوم فاشبہ النقود بخلاف المضاربۃ لان القیاس یاباہا لما فیہا من ربح مالم یضمن فیقتصر علی مورد الشرع ولنا انہ یؤدی الی ربح مالم یضمن لانہ اذا باع کل واحد منہما راس مالہ وتفاضل الثمنان فما یستحقہ احدہما من الزیادۃ فی مال صاحبہ ربح مالم یملک ومالم یضمن بخلاف الدراہم والدنانیر لان ثمن ما یشتریہ فی ذمتہ اذ ہی لا تتعین فکان ربح ما ضمن ولان اول التصرف فی العروض البیع وفی النقود الشراء وبیع احدہما مالہ ان یکون الآخر شریکا فی ثمنہ لا یجوز وشراء احدہما شیئا بمالہ علی ان یکون المبیع بینہ وبین غیرہ جائز واما الفلوس النافقۃ فتروج رواج الاثمان فالتحقت بہا قالوا ھذا قول محمد رح لانہا ملحقۃ بالنقود عندہ حتی لا تتعین بالتعیین ولا یجوز بیع اثنین بواحد باعیانہا علی ما عرف اما عند ابی حنیفۃ رح وابی یوسف رح لا یجوز الشرکۃ والمضاربۃ بہا لان ثمنیتہا تتبدل ساعۃ فساعۃ وتصیر سلعا ویروی عن ابی یوسف رح مثل قول محمد رح والاول اقیس واظہر وعن ابی حنیفۃ رح صحۃ المضاربۃ بہا۔ واضح ہو کہ شرکت مفاوضہ کا انعقاد کسی مال سے نہیں ہوتا سوائے درم و دینار ورائج فلوس کے یعنی جن پیسوں کا چلن ہو اور امام مالکؒ نے کہا کہ اسباب اور کیلی چیزوں اور وزنی چیزوں سے بھی انعقاد ہوتا ہے بشرطیکہ جنس واحد ہو یعنی جو چیزیں پیمانہ سے بکتی ہیں اور جو چیزیں وزن سے بکتی ہیں۔ جب دونوں کے پاس ایک ہی جنس کے مساوی ہوں تو شرکت مفاوضہ منعقد ہو جائے گی کیونکہ یہ عقد بھی راس المال معلوم پر واقع ہوا تو نقود کے مشابہ ہوگی یعنی موافق قیاس ہے بخلاف مضاربت کے (جو ایک شخص دوسرے کو اپنا مال بطور امانت اس غرض سے دیتا ہے کہ وہ اس مال سے تجارت کرے جو نفع اٹھاوے وہ مالک مال وتاجر کے درمیان تقسیم ہو تو یہ سوائے نقد کے جائز نہیں ہے)

اس واسطے کہ قیاس اس سے انکار کرتا ہے کیونکہ اس میں ایسے مال سے نفع ہے جو مضمون نہیں ہے بلکہ امانت ہے تو جہاں تک شرع وارد ہوئی ہے وہیں تک محدود ہوگا۔ (اور مفاوضہ میں دونوں شریک اس مال سے کام کرتے اور نفع کماتے ہیں تو اس میں نقود وغیر نقود مثل اسباب وغیرہ کے یکساں ہیں۔) اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اسباب پر شرکت مفاوضہ کی انجام کو اسی جانب پہنچاتی ہے کہ ایسی چیز سے نفع لیا گیا جو ابھی ضمانت میں نہیں ہے۔ کیونکہ اگر ہر مفاوض نے اپنا راس المال فروخت کیا حالانکہ دونوں کے دام میں کمی بیشی ہے (مثلاً ہر ایک کا مال ایک ہزار کی

قیمت رکھتا ہے۔ پھر ایک نے اپنا اسباب دو ہزار کو اور دوسرے نے تین ہزار کو فروخت کیا) تو ایک نے
اپنے ساتھی کے مال سے باستحقاق شرکت نفع زائد پایا وہ ایسے ہی اسباب کا نفع ہے جس کا وہ مالک نہ تھا
اور ہنوز وہ ضمانت میں نہیں آیا تھا بخلاف درم و دینار نقد کے اس لئے کہ جو ایک نے خریدا اس کے دام اس
کے ذمہ ہیں کیونکہ خرید میں نقد کا تعین نہیں ہوتا ہے۔ تو یہ ایسے مال کا نفع ہے جو ضمانت میں آچکا اور اس لئے
کہ اسباب میں پہلا تصرف یہ ہے کہ فروخت کرے اور نقود میں پہلا تصرف یہ ہے کہ خریدے حالانکہ
ایک مفاوض شریک کا اپنا مال اس شرط پر فروخت کرنا کہ دوسرا اس کے داموں میں اس کا شریک ہو
نہیں جائز ہے اور ایک کا کوئی چیز اپنے مال سے خریدنا اس شرط پر کہ دوسرا اس کا شریک ہو یعنی مبیع
دونوں میں مشترک ہو جائز ہے (پس سوائے نقود کے دیگر اسباب سے جواز نہیں رہا اور رہے وہ فلوس
جن کا چلن جاری ہے تو روپیہ و اشرفی کی طرح وہ چلتے ہیں۔ پس وہ بھی نقد میں شامل کیے گئے اور متاخرین
مشائخ نے فرمایا کہ یہ امام محمد کا قول ہے کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک فلوس بھی نقد کے ساتھ لاحق کیے گئے ہیں
یہاں تک کہ درم و دینار کی طرح معین کرنے سے متعین نہیں ہوتے ہیں۔ (مثلاً دو آنہ کی کوئی چیز خریدی تو
مشتری کو اختیار ہے کہ چاہے وہی پیسہ دے دے جو خرید ٹھہرانے کے وقت ہاتھ میں ہیں یا دوسرے
پیسہ دے دے کیونکہ معین کرنے سے وہ متعین نہیں ہوتے) اور معین دو پیسوں کو بعوض معین ایک پیسہ
کے فروخت کرنا بھی نہیں جائز ہے چنانچہ اصول میں معلوم ہو چکا پس معین کرنا بے فائدہ ہے۔ اور ابو حنیفہؒ و
ابو یوسفؒ کے نزدیک فلوس سے شرکت و مضاربت نہیں جائز ہے کیونکہ فلوس کا ثمن ہونا دم بدم بدلتا ہے۔
اور جب ان کا چلن جاتا رہا تو وہ مثل اسباب کے ہو جاتے ہیں اور ابو یوسفؒ سے مثل محمدؒ کے بھی مروی
ہے لیکن ابو حنیفہؒ کے ساتھ ہونا قیاس سے زیادہ موافق اور زیادہ ظاہر ہے اور ابو حنیفہؒ سے بھی یہ
روایت ہے کہ فلوس کے ساتھ مضاربت صحیح ہے۔ قال ولا یجوز الشرکۃ بما سوی ذلک الا ان یتعامل
الناس بالتبر والنقرۃ فتصح الشرکۃ بہما ھکذا ذکر فی الکتاب۔ قدوریؒ نے فرمایا کہ ان مالوں کے
سوائے دوسری چیز سے شرکت جائز نہیں ہے مگر اس صورت میں کہ لوگ پتھروں یا گلائی ہوئی چاندی
سے باہم شرکت مفاوضہ کا معاملہ کرتے ہوں تو ان دونوں چیزوں سے بھی شرکت جائز ہو جائے گی یعنی
اگر لوگوں میں بغیر سکہ کے سونا و چاندی سے شرکت مفاوضہ کا معاملہ جاری ہو تو جائز ہوگا۔ ایسا ہی
شیخ قدوریؒ نے اپنی مختصر میں ذکر کیا ہے اور یہ ظاہراً مخالف قول جامع صغیر ہے چنانچہ فرمایا۔ وفی
الجامع الصغیر ولا یکون المفاوضۃ بمثاقیل ذہب او فضۃ و مرادہ التبر فعلی ہذہ الروایۃ التبر سلعۃ
تتعین بالتعیین فلا یصلح راس المال فی المضاربات والشرکات وذکر فی کتاب الصرف ان النقرۃ لا تتعین
حتی لا ینفسخ العقد بہلاکہ قبل التسلیم فعلی تلک الروایۃ یصلح راس المال فیہما وہذا لما عرف انہما
خلقا ثمنین فی الاصل الا ان الاول اصح لانہما وان خلقت للتجارۃ فی الاصل لکن الثمنیۃ تختص بالضرب المخصوص
لان عند ذلک لا یصرف الی شیء آخر ظاہرا الا ان یجری التعامل باستعمالہما ثمنا فینزل التعامل بمنزلۃ
الضرب فیکون ثمنا ویصلح راس المال ثم قولہ ولا یجوز بما سوی ذلک یتناول المکیل والموزون والعددی
المتقارب ولا خلاف فیہ بیننا قبل الخلط ولکل واحد منہما ربح متاعہ وعلیہ وضیعتہ وان خلطا ثم اشترکا

فکذلک فی قول ابی یوسفؒ والشرکۃ شرکۃ ملک لاشرکۃ عقد وعند محمدؒ تصح شرکۃ العقد وثمرۃ الاختلاف تظہر عند التساوی فی المالین واشتراط التفاضل فی الربح فظاہر الروایۃ ماقالہ ابو یوسفؒ لانہ یتعین بالتعیین بعد الخلط کما تیعین قبلہ ولمحمدؒ انہا ثمن من وجہ حتی جاز البیع بہا دینا فی الذمۃ وبیع من حیث انہ یتعین بالتعیین فعملنا بالشبہین بالاضافۃ الی الحالین بخلاف العروض لانہا لیست ثمنا بحال ولو اختلفا جنسا کالحنطۃ والشعیر والزیت والسمن فخلطا لاینعقد الشرکۃ بہا بالاتفاق والفرق لمحمدؒ ان المخلوط من جنس واحد من ذوات الامثال ومن جنسین من ذوات القیم فتتمکن الجہالۃ کما فی العروض واذا لم تصح الشرکۃ فحکم الخلط قد بیناہ فی کتاب القضاء۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ سونے یا چاندی کے مثقالوں سے شرکت مفاوضہ نہیں ہوتی ہے مثقال سے امام محمدؒ کی مراد پتر ہیں پس اس روایت پر پتر ایسا اسباب ہے کہ معین کرنے سے متعین ہو جاتا ہے تو مضاربت یا شرکت کے عقود میں راس المال نہیں ہو سکتا اور جامع صغیر کی کتاب الصرف میں مذکور ہے کہ گلائی چاندی جو سکہ دار نہ ہو وہ بھی متعین نہیں ہوتی حتی کہ بیع میں سپرد کرنے سے پہلے اگر تلف ہو جائے تو عقد بیع نہ ہو گا۔ اور پتر بھی شرکت و مضاربت میں راس المال ہو سکتے ہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ سونا اور چاندی اصل خلقت میں ثمن پیدا کئے گئے ہیں خواہ سکہ دار ہوں یا نہ ہوں لیکن روایت اول اصح ہے۔ کیونکہ سونا چاندی اگرچہ اصل خلقت میں تجارت کے واسطے مخلوق ہیں لیکن ان کا ثمن ہونا مخصوص بضرب سکہ ہے کیونکہ ایسی حالت میں لوگ ظاہر ان کو دوسرے کام میں صرف نہیں کرتے ہیں لیکن اگر ان کو بطور ثمن استعمال کرنا بدون سکہ کے لوگوں میں جاری ہو جائے تو باہمی معاملہ بمنزلہ ضرب سکہ کے ہو گا پس مطلقاً ثمن ہو جائیں گے اور راس المال ہونے کے لائق ہوں گے۔ شیخ قدوریؒ کا یہ قول کہ ان کے سوائے دوسری چیزوں سے شرکت نہیں جائز ہے تو اس میں کیل ووزنی چیزیں اور جو گنتی سے فروخت ہوتی ہیں اور باہم برابر کے قریب ہیں۔ جیسے انڈے و اخروٹ یہ سب چیزیں بھی داخل ہیں یعنی شرکت کا راس المال نہ ہوں گی اور اس میں ہمارے علماء کے نزدیک کچھ اختلاف نہیں۔ جبکہ خلط سے پہلے ہو یعنی باہم ملا دینے سے پہلے شرکت کا عقد ان چیزوں پر نہیں ہو سکتا اور دونوں میں سے ہر شریک کے واسطے اپنی متاع کا نفع مخصوص ہو گا اور ریکھی بھی اسی پر پڑے گی۔ اور اگر دونوں نے خلط کر دیا پھر عقد شرکت باندھا تو بھی ابو یوسفؒ کے نزدیک یہی حکم ہے اور یہ شرکت ملک ہو گی یعنی دونوں کی ملک باہم مختلط ہے اور یہ شرکت عقد نہ ہو گی۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک شرکت عقد صحیح ہے اور اس اختلاف کا ثمرہ ایسی صورت میں ظاہر ہو گا کہ دونوں باہم برابر ہوں اور نفع میں کمی بیشی مشروط ہو یعنی مثلاً ایک کے واسطے نفع میں دو تہائی اور دوسرے کے واسطے ایک تہائی شرط ہو۔ تو ابو یوسفؒ کے نزدیک نہیں جائز ہے بلکہ ہر ایک کو اپنے مال کا نفع ملے گا اور یہی ظاہر الروایۃ ہے کیونکہ یہ مال بعد خلط کے بھی معین کرنے سے متعین ہو جاتا ہے جیسے خلط سے پہلے تھا۔

اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ ایسا مال ایک وجہ سے ثمن ہے حتی کہ بیع ان کے عوض میں اپنے ذمہ قرضہ رکھ کر جائز ہے (مثلاً کسی شخص سے کوئی چیز بعوض مرغی کے دس انڈوں کے یا پانچ سیر گیہوں کے یا تین سیر لوہے کے خریدی اس طرح کہ یہ انڈے یا گیہوں یا لوہا مشتری کے ذمہ ادھار قرضہ ہے تو جائز

ہے پس اس راہ سے یہ ثمن ہیں) اور ایک راہ سے مبیع ہوتے ہیں کہ معین کرنے سے متعین ہو جاتے ہیں تو اس میں دو مشابہت ہوئیں۔ پس ہم نے دونوں مشابہتوں پر عمل کیا کہ قبل خلط کے ان کو مبیع قرار دیا اور کہا کہ شرکت نہیں جائز ہے اور بعد خلط کے ثمن قرار دیا حتیٰ کہ شرکت جائز ٹھہری بخلاف دیگر اسباب کے یعنی مانند تخت و کرسی و صندوق وغیرہ کے کہ یہ کسی حال میں ثمن نہیں ہوتے ہیں۔ ف پھر یہ سب اختلاف اس صورت میں کہ کیلی و وزنی و عددی دونوں کے پاس جنس واحد ہوں) اور اگر دونوں کی جنس مختلف ہو جیسے ایک کے پاس گیہوں اور دوسرے کے پاس جو ہوں یا ایک کے پاس روغن زیتون اور دوسرے کے پاس گھی ہو۔ پھر اگر دونوں نے خلط کر دیا تو بالاتفاق عقد شرکت نہیں ہو سکتا ہے حتیٰ کہ امام مالک و محمدؒ بھی متفق ہیں (پس امام محمدؒ کے نزدیک جنس واحد میں بعد خلط کے شرکت جائز ہے اور جنس مختلف میں نہیں جائز ہے) اور فرق یہ ہے کہ ایک ہی جنس کے مخلوط میں وہ شئی مثلی چیزوں میں سے ہے یعنی اگر کوئی شخص تلف کر دے تو اس کے مثل اس کا قائم مقام ہو سکتی ہے اور دو جنسوں کا مخلوط مثلی نہیں بلکہ قیمی ہے یعنی تلف کنندہ پر اس کی مثل نہیں بلکہ اس کی قیمت واجب ہو سکتی ہے پس جہالت پیدا ہو گئی۔ یعنی ہر شریک کو بٹوارے کے وقت اپنا عین مال نہیں مل سکتا جیسے اسباب میں ہوتا ہے اور جب شرکت صحیح نہ ہوئی تو خلط کا جو حکم ہے وہ ہم نے کتاب القضاء میں بیان کیا ہے ف سے بلکہ کتاب الودیعت میں بیان کیا ہے۔ الغایۃ بالغایۃ المنتہی میں مذکور ہو۔ ع۔ قال واذا ارادا الشرکۃ بالعروض باع کل واحد منہما نصف مالہ بنصف مال الآخر ثم عقدا الشرکۃ قال وھذہ الشرکۃ ملک لما بینا ان العروض لا تصلح رأس مال الشرکۃ وتاویلہ اذا کان قیمۃ متاعہما علی السواء ولو کانت بینہما تفاوت یبیع صاحب الاقل بقدرہ ما تثبت بہ الشرکۃ۔ اور جب دو شخصوں نے اسباب کے ذریعہ سے شرکت کرنی چاہی تو ہر ایک اپنے نصف مال کو بعوض دوسرے کے نصف مال کے فروخت کرے پھر دونوں عقد شرکت باندھیں۔ شیخ مصنفؒ نے فرمایا کہ یہ شرکت ملک ہے کیونکہ ہم نے بیان کر دیا کہ شرکت کا راس المال یہ اسباب نہیں ہو سکتا ہے اور جو مسئلہ مذکور ہوا اس کی تاویل یہ ہے کہ دونوں کے اسباب کی قیمت برابر ہو اور اگر دونوں میں تفاوت ہو تو کم مال والا اپنے مال میں سے دوسرے کے اسباب سے اسی قدر کے عوض فروخت کرے جس سے شرکت ثابت ہو۔ ف مثلاً ایک کے اسباب کی قیمت چار سو درم اور دوسرے کے اسباب کی قیمت سو درم ہے تو دوسرا اپنے اسباب کے پانچ حصوں میں سے چار حصہ بعوض دوسرے کے پانچویں حصہ کے فروخت کر دے تو خلط سے کل اسباب پانچ حصہ ہوں گے جن میں ایک حصہ کم مال والے کا ہے پس اس کو نفع کا بھی پانچواں حصہ ملے گا۔ قال واما شرکۃ العنان فتنعقد علی الوکالۃ دون الکفالۃ وھی ان تشترک اثنان فی نوع بز او طعام او یشترک فی عموم التجارات ولا یذکر ان الکفالۃ وانعقادہ علی الوکالۃ لتحقق مقصودہ کما بیناہ ولا ینعقد علی الکفالۃ لان اللفظ مشتق من الاعتراض یقال عن لہ اذا عرض وھذا لا ینبئ عن الکفالۃ وحکم التصرف لا یثبت بخلاف مقتضی اللفظ۔ قدوریؒ نے شرکت عنان کے بیان میں فرمایا کہ وہ وکالت پر منعقد ہوتی ہے اور کفالت پر منعقد نہیں ہوتی ہے اس طور پر کہ دو شخص کپڑے یا اناج کی تجارت میں شرکت کریں یا عموماً ہر قسم کی تجارات میں شرکت کریں اور کفالت کا ذکر نہ کریں۔ پس وکالت پر انعقاد اس واسطے ہے کہ مقصود شرکت حاصل ہو جیسا کہ ہم بیان کر چکے اور یہ

کفالت پر منعقد نہ ہوگی کیونکہ عنان کے معنی منہ موڑنے کے آتے ہیں اور اس سے کفالت ظاہر نہیں ہوتی اور مقتضائے لفظ کے خلاف کوئی حکم ثابت نہیں ہوتا۔ ویصح التفاضل فی المال للحاجۃ الیہ ولیس من قضیۃ اللفظ المساواۃ۔ اور دونوں کے مال میں کمی بیشی ہونا صحیح ہے کیونکہ اس کی ضرورت ہے اور لفظ عنان اس کو مقتضی نہیں کہ دونوں میں مساوات ہو۔ ویصح ان یتساویا فی المال ویتفاضلا فی الربح وقال زفر والشافعی رحمہما اللہ لا یجوز لان التفاضل فیہ یؤدی الی ربح ما لم یضمن فان المال اذا کان نصفین والربح اثلاثا فصاحب الزیادۃ یستحقہا بلا ضمان اذ الضمان بقدر راس المال ولان الشرکۃ عندہما فی الربح بشرکۃ فی الاصل ولہذا یشترطان الخلط فصار ربح المال بمنزلۃ نماء الاعیان فیستحق بقدر الملک فی الاصل ولنا قولہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم الربح علی ما شرطا والوضیعۃ علی قدر المالین ولم یفصل ولان الربح کما یستحق بالمال یستحق بالعمل کما فی المضاربۃ وقد یکون احدہما احذق واہدی واکثر عملا واقوی فلا یرضی بالمساواۃ فمست الحاجۃ الی التفاضل بخلاف اشتراط جمیع الربح لاحدہما لانہ یخرج العقد بہ من الشرکۃ ومن المضاربۃ ایضا الی قرض باشتراطہ للعامل او الی بضاعۃ باشتراطہ لرب المال وہذا العقد یشبہ المضاربۃ من حیث انہ یعمل فی مال الشریک ویشبہ الشرکۃ اسما وعملا فانہما یعملان فعملنا بشبہ المضاربۃ وقلنا یصح اشتراط الربح من غیر ضمان وبشبہ الشرکۃ حتی لا یبطل باشتراط العمل علیہما۔

اور اگر دونوں کا مال برابر ہو اور نفع میں کسی کے واسطے زیادتی کی شرط ہو تو صحیح ہے یعنی مثلاً ایک کے واسطے دو تہائی اور دوسرے کے واسطے ایک تہائی شرط ہو تو جائز ہے اور زفرؒ و شافعیؒ نے فرمایا کہ نہیں جائز ہے کیونکہ نفع میں زیادتی اس جانب پہنچتی ہے کہ جو چیز مضمون نہیں اس کا نفع لیا جائے۔ چنانچہ مال جب برابر ہوا اور نفع ایک کے واسطے دو تہائی اور دوسرے کے واسطے تہائی ہوا تو جس کے واسطے ایک تہائی زائد ہے وہ بغیر ضمان اس کا مستحق ہوا اس واسطے کہ ضمانت تو بقدر راس المال ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ زفرؒ و شافعیؒ کے نزدیک اصل مال میں شرکت کی وجہ سے نفع میں شرکت ہوتی ہے۔ اسی واسطے دونوں کے نزدیک اصل مال میں خلط ہونا شرط ہے تو مال کا نفع ایسا ہو گیا جیسے مال عین بڑھا ہوا ہوتی ہے یعنی جیسے بکریاں کے بچہ ہو کر زیادتی ہو جاتی ہے تو اصل مال میں جس قدر ملک ہو اسی حساب سے نفع کا استحقاق ہوگا۔ اور ہماری دلیل یہ حدیث ہے کہ نفع دونوں کی شرط پر ہوگا اور گھٹی بقدر مال کے ہوگی۔

اس روایت میں کوئی تفصیل اصل مال کی برابری یا کمی بیشی کی نہیں ہے (یعنی اگر مال برابر ہو اور نفع میں کم و بیش شرط کیا تو بھی جائز ہوا بخلاف گھٹی کے کہ وہ موافق شرط نہیں بلکہ بقدر مال ہوگی لیکن یہ حدیث نہیں پائی جاتی۔ مگر حنفیہ کی کتابوں میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے۔ ت م۔ اور اس دلیل سے کہ نفع کا استحقاق جیسے مال سے ہوتا ہے ویسے ہی کام سے ہوتا ہے جیسے مضاربت میں ہے (یعنی مضارب کو روپیہ دیا کہ وہ تجارت کر کے نفع اٹھا دے۔ پس نفع تین تہائی تقسیم ہو پس مال والے نے اپنے مال کی وجہ سے نفع پایا اور مضارب نے اپنے کام کی وجہ سے نفع پایا اور کبھی دونوں میں سے ایک شریک کو اس تجارت کا ڈھنگ زیادہ اور کام زیادہ آتا ہے اور اپنے شریک سے زیادہ قوی ہوتا ہے تو وہ برابر نفع پر راضی نہ ہوگا تو ضرورت کی وجہ سے کم و بیش نفع جائز ہوا بخلاف اس کے اگر کل نفع ایک ہی کے واسطے شرط ہو تو نہیں جائز ہے کیونکہ ایسا کرنے سے یہ عقد شرکت سے خارج ہو جائے گا اور مضاربت سے بھی نکل جائے گا بلکہ اگر خاص کام کرنے کے واسطے پورا نفع

شرط ہو تو یہ قرض ہو جائے گا اور اگر سب نفع مالک مال کے واسطے شرط ہو لیکن یہ عقد ایسا ہے کہ ابتداء میں مضاربت کے مشابہ ہے اس راہ سے کہ وہ شریک کے مال میں کام کرتا ہے اور یہ عقد شرکت مفاوضہ کے بھی مشابہ

ہے کیونکہ نام میں شرکت اور کام میں تجارت ہوتا ہے تو اس میں دونوں مشابہتوں کا عمل ہوا تو مضاربت کا عمل یہ دلایا کہ ہم نے کہا کہ بغیر ضمانت کے نفع کی شرط کرنا صحیح ہے۔ یعنی جیسے مضاربت میں امانتی مال میں نفع کی شرط بغیر ضمانت جائز ہے ویسی ہی شرکت عنان میں ایک شریک کے واسطے زائد نفع جائز ہے اور دوسری شرکت مفاوضت کا عمل یہ دلایا کہ دونوں شریکوں پر کام شرط ہونے سے شرکت عنان باطل نہیں ہوتی ہے۔ قال ویجوز ان یعقدھا کل واحد منہما ببعض مالہ دون البعض لان المساواۃ فی المال لیس بشرط فیہ اذ اللفظ لا یقتضیہ ولا یصح الا بما بینا ان المفاوضۃ تصح بہ للوجہ الذی ذکرناہ۔ اور شرکت عنان میں یہ بات جائز ہے کہ ہر شریک اپنے تھوڑے مال کو شرکت میں ملاوے اور باقی کو نہ ملاوے کیونکہ اس شرکت میں مساوات مال شرط نہیں ہے کیونکہ لفظ عنان اس کو مقتضی نہیں ہے مگر یہ شرکت صرف اسی مال سے صحیح ہوگی جو ہم بیان کر چکے ہیں یعنی درم و دینار و فلوس رائجہ جن سے مفاوضت صحیح ہوتی ہے اور وہی وجہ ہے جو ہم بیان کر چکے۔ ویجوز ان یشترکا ومن جہۃ احدھما دنانیر ومن الآخر دراھم وکذا من احدھما دراھم بیض ومن الآخر سود وقال زفر والشافعی لا یجوز وھذا بناء علی اشتراط الخلط وعدمہ فان الخلط عندھما شرط ولا یتحقق ذلک فی مختلفی الجنس وسنبینہ من بعد ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور شرکت عنان میں اگر ایک کی طرف سے دینار ہوں اور دوسرے کی طرف سے درم ہوں تو جائز ہے اور اسی طرح اگر ایک کی طرف سے دودھیا درم ہوں اور دوسرے کی طرف سے کالے درم ہوں تو بھی جائز ہے اور زفر و شافعی نے کہا کہ نہیں جائز ہے اور یہ اختلاف خلط و عدم خلط کی شرط پر مبنی ہے چنانچہ زفر و شافعی کے نزدیک خلط کرنا شرط ہے حالانکہ دو مختلف جنس میں خلط کا تحقق نہ ہوگا اور ہم اس کو بعد ازاں ان شاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔

قال وما اشتراہ کل واحد منہما للشرکۃ طولب بثمنہ دون الآخر لما بینا انہ یتضمن الوکالۃ دون الکفالۃ والوکیل ھو الاصیل فی الحقوق۔ اور شرکت عنان کے دونوں شریکوں میں سے ہر ایک نے جو کچھ شرکت کے واسطے خرید کیا اس کے دام کا مطالبہ صرف اسی سے ہوگا دوسرے سے نہ ہوگا کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ شرکت عنان صرف وکالت کو متضمن ہے اور کفالت کو متضمن نہیں ہے اور مطالبہ حقوق میں وکیل ہی اصل ہوتا ہے۔ قال ثم یرجع علی شریکہ بحصتہ منہ معناہ اذا ادی من مال نفسہ لانہ وکیل من جہتہ فی حصتہ فاذا نقد من مال نفسہ رجع علیہ فان کان لا یعرف ذلک الا بقولہ فعلیہ الحجۃ لانہ یدعی وجوب المال فی ذمۃ الآخر وھو ینکر والقول للمنکر مع یمینہ۔ پھر جو دام ادا کئے اس میں سے شریک سے بقدر اس کے حصہ کے واپس لے گا اور اس کے معنی یہ ہیں کہ جب اپنے مال سے ادا کیا ہو تو شریک سے حصہ رسد واپس لے گا۔ کیونکہ وہ شریک کی طرف سے اس کے حصہ میں وکیل ہے پس جب اپنے مال سے اس نے ادا کیا تو شریک سے واپس لے گا۔

پس اگر یہ بات سوائے اس کے قول کے کسی طرح معلوم نہ ہوا مثلاً جو چیز خریدی تھی وہ موجود نہیں ہے حالانکہ وہ کہتا ہے کہ میں نے ایک غلام خریدا اور اس کے دام ادا کر دیے ہیں پھر وہ غلام مر گیا اور شریک اس سے

انکار کرتا ہے تو اس پر واجب ہوگا کہ اپنے قول کے گواہ لادے کیونکہ وہ دوسرے کے ذمہ مال واجب ہونے کا دعویٰ کرتا ہے اور دوسرا اس سے منکر ہے تو قسم کے ساتھ منکر کا قول قبول ہوگا ف یعنی اگر یہ گواہ نہ لایا تو قسم سے شریک منکر کا قول قبول ہوگا۔ قال واذا ھلک مال الشرکۃ او احد المالین قبل ان یشتریا شیئا بطلت الشرکۃ لان المعقود علیہ فی عقد الشرکۃ المال فانہ یتعین فیہ کما فی الھبۃ والوصیۃ وبھلاک المعقود علیہ یبطل العقد کما فی البیع بخلاف المضاربۃ والوکالۃ المفردۃ لانہ لا یتعین الثمنان فیھما بالتعیین وانما یتعینان بالقبض علی ماعرف وھذا ظاھر فیما اذا ھلک المالان وکذا اذا ھلک احدھما لانہ مارضی بشرکۃ فیبطل العقد لعدم فائدتہ وایھما ھلک ھلک من مال صاحبہ ان ھلک فی یدہ فظاھر وکذا اذا کان ھلک فی ید الآخر لانہ امانۃ فی یدہ بخلاف مابعد الخلط حیث یھلک علی الشرکۃ لانہ لا یتمیز فیجعل الھلاک من المالین۔ اور اگر دونوں کا مجموعہ مال شرکت یا ایک کا مال تلف ہوگیا قبل اس کے کہ مال شرکت سے کوئی چیز خریدیں تو شرکت باطل ہوگی کیونکہ جس چیز پر عقد شرکت ٹھہرا وہ مال ہے کیونکہ وہ عقد شرکت میں متعین ہوتا ہے جیسے ھبہ و وصیت میں متعین ہوجاتا ہے۔ اور جس چیز پر عقد ٹھہرا اگر وہ تلف ہوجاوے تو عقد باطل ہوجاتا ہے جیسے عقد بیع میں ہوتا ہے (مثلاً جب مبیع پر بیع ٹھہری ہے اگر وہ سپرد کرنے سے پہلے تلف ہوجائے تو بیع باطل ہوجاتی ہے) بخلاف مضاربت اور تنہا وکالت کے کیونکہ مضاربت اور تنہا وکالت میں ثمن معین کرنے سے معین نہیں ہوتا ہے بلکہ جب قبضہ واقع ہوجائے تب متعین ہوتا ہے چنانچہ اپنے موقع پر اس کا بیان مذکور ہے بالجملہ مال تلف ہونے سے شرکت باطل ہوجائے گی۔ پھر جس صورت میں دونوں مال تلف ہوجاویں تو شرکت باطل ہونا تو ظاہر ہے اور اگر صرف ایک مال تلف ہو تو بھی شرکت باطل ہوگی کیونکہ جس کا مال تلف نہیں ہوا وہ اپنے مال میں دوسرے کی شرکت پر صرف اس طور پر راضی ہوا تھا کہ خود بھی اس کے مال میں شریک ہو پھر جب اس کا مال ہی نہ رہا تو یہ اپنے مال میں شریک کرنے پر راضی نہیں ہے پس عقد شرکت باطل ہوگیا کیونکہ باقی رہنا بے فائدہ ہے اور دونوں میں سے جس شخص کا مال تلف ہوا وہ اسی کا مال گیا دوسرا اس کا ضامن نہیں کیونکہ اگر خود اس کے قبضہ میں تلف ہوا تو یہ بات ظاہر ہے اور اگر شریک کے قبضہ میں تلف ہوا تو بھی ضمان نہیں ہے کیونکہ یہ اس کے قبضہ میں صرف امانت تھا۔ بخلاف اس کے اگر خلط کردینے کے بعد تلف ہوا تو یہ تلف شدہ شرکت پر قرار دیا جائے گا کیونکہ مال میں کسی کے واسطے امتیاز نہیں ہے تو تلف ہونا دونوں مالوں میں سے قرار دیا جائے گا۔ وان اشتری احدھما بمالہ وھلک مال الآخر قبل الشراء فالمشتری بینھما علی ما شرطا لان الملک حین وقع وقع مشترکا بینھما لقیام الشرکۃ وقت الشراء فلا یتغیر الحکم بھلاک مال الآخر بعد ذلک ثم الشرکۃ شرکۃ عقد عند محمد خلافا للحسن بن زیاد حتی ان ایھما باع جاز بیعہ لان الشرکۃ قد تمت فی المشتری فلا ینتقض بھلاک المال بعد تمامھا۔ اور اگر دونوں میں سے ایک کے مال سے خرید واقع ہوئی اور دوسرے کا مال قبل خرید کے تلف ہوگیا تو جو چیز خریدی گئی وہ دونوں میں موافق شرط کے مشترک ہے کیونکہ جس وقت ملک واقع ہوئی ہے تو دونوں میں مشترک واقع ہوئی ہے کیونکہ خرید کے وقت دونوں میں شرکت قائم تھی تو اس کے بعد دوسرے کا مال تلف ہوجانے سے حکم مذکور متغیر نہ ہوگا۔

پھر امام محمدؒ کے نزدیک یہ شرکت عقد ہے حتیٰ کہ دونوں میں سے جس نے فروخت کی بیع جائز ہوگی کیونکہ خرید ہوئی

چیز میں شرکت پوری ہو چکی تھی تو پوری ہو جانے کے بعد دوسرا مال تلف ہونے سے شرکت نہیں ٹوٹے گی نتیجہ پس حاصل یہ ہوا کہ خریدی ہوئی چیز دونوں کی ملک مشترک ہے مگر اس کے دام صرف ایک شریک نے ادا کئے ہیں۔ قال ویرجع علی شریکہ بحصتہ من ثمنہ لانہ اشتری نصفہ بوکالتہ ونقد الثمن من مال نفسہ وقد بیناہ ھذا اذا اشتری احدھما باحد المالین اولا ثم ھلک مال الآخر اما اذا ھلک مال احدھما ثم اشتری الآخر بمال الآخر ان صرحا بالوکالۃ فی عقد الشرکۃ فالمشتری مشترک بینھما علی ما شرطا لان الشرکۃ ان بطلت فالوکالۃ المصرح بھا قائمۃ فکان مشترکا بحکم الوکالۃ ویکون شرکۃ ملک ویرجع علی شریکہ بحصتہ من الثمن لما بیناہ وان ذکرا مجرد الشرکۃ ولم ینصا علی الوکالۃ فیھا کان المشتری للذی اشتراہ خاصۃ لان الوقوع علی الشرکۃ حکم الوکالۃ التی تضمنتھا الشرکۃ فاذا بطلت بطل ما فی ضمنھا بخلاف ما اذا صرح بالوکالۃ لانھا مقصودۃ پھر جس شریک نے دام دیئے ہیں وہ دوسرے سے بقدر اس کے حصہ کے دام واپس لے گا کیونکہ بطور وکالت کے اس نے دوسرے کا حصہ نصف خریدا ہے اور سب دام اپنے ذاتی مال سے دیئے ہیں اور ہم اس کو اوپر بیان کر چکے۔ یہ اس صورت میں ہے کہ ایک شریک نے ایک مال سے پہلے خریدی پھر دوسرے کا مال تلف ہوا ہے اور اگر یہ صورت ہو کہ ایک کا مال پہلے تلف ہو گیا پھر دوسرے نے اپنے مال سے چیز خریدی تو اس میں دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ عقد شرکت میں دونوں نے وکالت کی تصریح کر دی تو اس صورت میں جو چیز خریدی ہے وہ خاصۃ خریدار کی ہوگی کیونکہ شرکت پر واقع ہونا صرف اس وکالت کی وجہ سے ہوتا جو عقد شرکت کے ضمن میں ہوتی ہے مگر جب شرکت ہی باطل ہوئی تو جو اس کے ضمن میں وکالت تھی وہ بھی باطل ہوگئی بخلاف اس کے جب وکالت کو صریح بیان کیا تو وہ باطل نہ ہوگی کیونکہ وہ بالقصد بیان ہوئی ہے یعنی ضمنی نہیں ہے۔ قال ویجوز الشرکۃ وان لم یخلطا المال وقال زفر والشافعیؒ لا یجوز لان الربح فرع المال ولا یقع الفرع علی الشرکۃ الا بعد الشرکۃ فی الاصل وانہ بالخلط وھذا لان المحل ھو المال ولھذا یضاف الیہ ویشترط تعیین راس المال بخلاف المضاربۃ لانھا لیست بشرکۃ وانما ھو یعمل لرب المال فیستحق الربح عمالۃ علی عملہ اما ھنا بخلافہ وھذا اصل کبیر لھما حتی یعتبر اتحاد الجنس ویشترط الخلط ولا یجوز التفاضل فی الربح مع التساوی فی المال ولا یجوز شرکۃ التقبل والاعمال لانعدام المال ولنا ان الشرکۃ فی الربح مستندۃ الی العقد دون المال لان العقد یسمی شرکۃ فلابد من تحقق معنی ھذا الاسم فیہ فلم یکن الخلط شرطا ولان الدراھم والدنانیر لا یتعینان فلا یستفاد الربح براس المال وانما یستفاد بالتصرف لانہ فی النصف اصیل وفی النصف وکیل واذا تحققت الشرکۃ فی التصرف بدون الخلط تحققت فی المستفاد بہ وھو الربح بدونہ وصار کالمضاربۃ فلا یشترط اتحاد الجنس والتساوی فی الربح وتصح شرکۃ التقبل۔ اور شرکت جائز ہے اگرچہ دونوں نے مال خلط نہ کیا ہو اور یہی قول مالک واحمد ہے۔ اور زفرؒ و شافعیؒ نے کہا کہ نہیں جائز ہے اس واسطے کہ مال اصل ہے اور نفع اس کی فرع ہے اور فرع کا مشترک ہونا جب ہی ہوگا کہ پہلے اصل مشترک ہو جاوے اور اصل کا مشترک ہونا خلط سے ہے اور نفع کا مال کے فرع ہونا اس دلیل سے ہے کہ اس کا محل مال ہے اسی واسطے نفع کو

مال کی طرف مضاف کرتے ہیں یعنی کہتے ہیں کہ شرکت مالی سے یہ مال کا نفع ہے اور راس المال کو معین کر لینا شرط ہے بخلاف مضاربت کے کہ وہ بدون خلط کے جائز ہے اس واسطے کہ وہ شرکت نہیں ہے بلکہ مضارب صرف مالک مال کے واسطے کام کرتا ہے تو اپنے کام کی مزدوری پر نفع میں سے مستحق ہوتا ہے۔ اور یہاں اس کے برخلاف ہے یعنی دونوں شریکوں میں سے ہر ایک کام کرتا ہے اور یہ زفرؒ و شافعیؒ کے واسطے اصل کبیر ہے حتیٰ کہ جنس متحد ہونا معتبر اور خلط کرنا شرط ہے اور مال برابر ہونے کے باوجود نفع میں کمی بیشی نہیں جائز ہے اور شرکت اقسام میں سے جو شرکت تقبل و اعمال آئندہ آوے گی وہ بھی اسی اصل پر نہیں جائز ہے کیونکہ اس میں مال نہیں ہوتا ہے۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نفع میں شرکت ہونا عقد کی جانب مضاف ہے نہ مال کی جانب کیونکہ عقد ہی کو شرکت کہتے ہیں تو اس نام کے معنی اس میں متحقق ہونا ضرور ہیں تو خلط کرنا شرط نہ ہوا۔ اور اس دلیل سے کہ درم و دینار ایسی چیز نہیں جو عقد میں متعین ہو تو نفع حاصل ہونا راس المال سے نہیں ہے بلکہ اس تصرف سے ہے جو راس المال میں ہوتا ہے یعنی راس المال کے ذریعہ سے کام کرنے پر نفع ملتا ہے کیونکہ ہر شریک آدھے میں اصیل ہے اور آدھے میں وکیل ہے اور جب بدون خلط کرنے کے تصرف و کار تجارت میں شرکت متحقق ہوئی تو تصرف سے جو کچھ مستفاد ہوا یعنی نفع اس میں بھی بدون خلط کی شرکت متحقق ہوئی اور اس کا حال مثل مضاربت کے ہو گیا۔ ف پس خلاصہ یہ کہ نفع کی نسبت شافعیؒ کے نزدیک راس المال کی طرف ہے اور ہمارے نزدیک عقد کے موافق کار تجارت کی طرف ہے پس ہمارے نزدیک مالوں کا جنس متحد ہونا اور برابر مالوں میں برابر نفع ملنا کچھ شرط نہیں ہے اور لوگوں کے کام قبول کرنے میں عقد شرکت ٹھہرانا صحیح ہے۔

قال ولا یجوز الشرکۃ اذا شرط لاحدھما دراھم مسماۃ من الربح لانہ شرط یوجب انقطاع الشرکۃ فعساہ لا یخرج الا قدر المسمی لاحدھما ونظیرہ فی المزارعۃ۔ اگر دونوں شریکوں میں سے ایک کے واسطے کچھ درم بیان کر کے نفع میں سے شرط کئے تو شرکت نہیں جائز ہے کیونکہ یہ ایسی شرط ہے جس سے شرکت منقطع ہو جاتی ہے کیونکہ شاید حاصلات میں سے نفع کے اسی قدر درم ہوں جو ایک کے واسطے بیان کئے گئے اور اس کی نظیر مزارعت میں ہے۔ ف یعنی مالک زمین و کاشتکار میں سے اگر کسی ایک کے واسطے پیداوار میں سے چند من گیہوں سوائے حصہ بٹائی کے شرط کئے تو مزارعت باطل ہے کیونکہ شاید اسی قدر پیدا ہو ...

پھر شرکت مفاوضہ و عنان کے بعض احکام بیان فرمائے۔ وقال ولکل واحد من المفاوضین و شریکی العنان ان یبضع المال لانہ معتاد فی عقد الشرکۃ ولان لہ ان یستاجر علی العمل والتحصیل بغیر عوض دونہ فیملکہ وکذا لہ ان یودعہ لانہ معتاد ولا یجد التاجر منہ بدا۔ شرکت مفاوضہ کے دونوں شریکوں میں سے ہر ایک کو اور شرکت عنان کے دونوں شریکوں میں سے ہر ایک کو یہ اختیار ہے کہ مال کو بضاعت پر دے۔ ف بضاعت یہ کہ کسی تاجر کو اپنا کچھ مال دے دیا کہ وہ کوئی چیز خرید کر تجارت کرے اور جو کچھ نفع ہو مع اصل کے مالک مال کو دے دے تو ہر ایک شریک کو اس طرح مال دینا جائز ہے کیونکہ بضاعت دینا عقد شرکت میں بطور عادت جاری ہے۔ اور اس دلیل سے کہ شریک کو اختیار ہے کہ کام کرنے

کے واسطے کوئی مزدور مقرر کرے حالانکہ بغیر مزدوری کے ایسا آدمی حاصل ہونا ادنیٰ درجہ ہے تو ضرور اس کا مالک ہوگا اور شریک کو یہ بھی اختیار ہے کہ مال کسی کے پاس ودیعت رکھے کیونکہ اس کی عادت جاری ہے اور کبھی تاجر کو اس سے چارہ نہیں ہوتا ہے۔ قال ويدفعه مضاربة لانها دون الشركة فيتضمنها وعن ابي حنيفة رح انه ليس له ذلك لانه نوع شركة والاصح هو الاول وهو رواية الاصل فان الشركة غير مقصودة وانما المقصود تحصيل الربح كما اذا استأجر باجر بل اولى لانه تحصيل بدون ضمان في ذمته بخلاف الشركة حيث لا يملكها لان الشئ لا يستتبع مثله۔ اور ہر ایک کو یہ بھی اختیار ہے کہ مال کو مضاربت پر دے کیونکہ وہ شرکت سے کم ہے تو شرکت اس کو شامل ہے (کیونکہ شرکت کی گھٹی شریک پر پڑتی ہے اور مضارب پر نہیں پڑتی ہے تو شرکت کے ضمن میں مضاربت کا اختیار حاصل ہے۔ مف) اور ابو حنیفہ رح سے ایک روایت یہ ہے کہ اس کو مضاربت پر دینے کا اختیار نہیں ہے کیونکہ مضاربت بھی ایک قسم کی شرکت ہے (تو شریک کو دوسرے سے شرکت کا اختیار نہیں ہے جبکہ مال شرکت واحد ہے۔ ع۔) اور روایت اول اصح ہے اور یہی مبسوط کی روایت ہے کیونکہ مضاربت پر دینے سے شرکت مقصود نہیں ہے بلکہ صرف نفع حاصل کرنا مقصود ہے جیسے کسی کو اجرت پر مقرر کرکے تجارت کا کام لے بلکہ مضاربت بدرجہ اولیٰ جائز ہے کیونکہ یہ نفع بدون اپنے ذمہ اجرت لازم آنے کے مفت حاصل ہوتا ہے بخلاف شرکت کے کہ شریک کو اس مال سے دوسرے کے ساتھ شرکت کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ عقد شرکت کے ضمن میں اس کے مثل شرکت کا اختیار نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ کسی شے کے تابع ہو کر اس کے مثل نہیں ثابت ہوتی ہے۔ قال ويوكل من يتصرف فيه لان التوكيل بالبيع والشراء من توابع التجارة والشركة انعقدت للتجارة بخلاف الوكيل بالشراء حيث لا يملك ان يوكل غيره لانه عقد خاص طلب منه تحصيل العين فلا يستتبع مثله۔ اور ہر شریک کو یہ اختیار ہے کہ مال شرکت میں کسی شخص کو وکیل کرے جو اس میں تجارتی تصرف کرے کیونکہ خرید و فروخت کے واسطے وکیل کرنا بھی تجارت کے امور میں سے ہے اور شرکت اسی تجارت کے واسطے قرار پائی ہے۔ بخلاف اس کے جو شخص فقط خریدنے کا وکیل کیا گیا ہو اس کو بغیر اجازت موکل کے یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنی طرف سے کسی دوسرے کو وکیل کرے کیونکہ یہ عقد خاص تھا جس سے ایک مال عین حاصل کرنا مقصود تھا تو اس وکیل کے عقد میں اس کے مثل وکیل کرنا تابع نہ ہوگا۔ قال ويده في المال يد امانة لانه قبض المال باذن المالك لا على وجه البدل والوثيقة فصار كالوديعة۔ اور شرکت مفاوضہ و عنان میں سے ہر شریک کے قبضہ میں جو مال ہے وہ بطور امانت ہے کیونکہ اس نے مالک کی اجازت سے اپنے قبضہ میں لیا مگر بطور عوض کے نہیں۔ (جیسے خریدنے کے واسطے مول کے عوض کوئی چیز لے آتا ہے کہ اگر گم گئی تو دام دینا پڑتے ہیں۔ ع۔ اور بطور مضبوطی کے بھی نہیں ہے (جیسے مرتہن کا قبضہ مال رہن پر ہوتا ہے۔ مع۔) تو اس کا حال بطور ودیعت کے ہوا۔ حتیٰ کہ اگر کسی شریک کے پاس کچھ مال تلف ہو جائے تو وہ شرکت کا مال گیا جس کا وہ ضامن نہیں ہے۔ قال واما شركة الصنائع وتسمى شركة التقبل كالخياطين والصباغين يشتركان على ان يتقبلا الاعمال ويكون الكسب بينهما فيجوز ذلك وهذا عندنا وقال زفر والشافعي رح لا يجوز لان هذه شركة لا يفيد مقصودها وهو التثمير لانه لا بد من رأس المال وهذا لان الشركة في الربح تبتنى على الشركة في المال على اصلهما على ما قررناه ولنا ان المقصود منه التحصيل وهو

ممکن بالتوکیل لانہ لماکان وکیلا فی النصف اصیلا فی النصف تحققت الشرکۃ فی المال المستفاد و لا یشترط فیہ اتحاد العمل و المکان خلافا لمالک و زفرؒ فیھما لان المعنی المجوز للشرکۃ وھو ما ذکرناہ لا یتفاوت۔ اور شرکت کے اقسام میں سے تیسری قسم شرکۃ الصنائع ہے اور اسی کو شرکۃ التقبل بھی کہتے ہیں یعنی کام قبول کرنا جیسے دو درزیوں یا دو رنگریزوں نے اس شرط پر باہم شرکت کی کہ لوگوں کے کام قبول کریں اور جو کچھ کمائی ہو وہ دونوں میں مشترک ہو تو یہ ہمارے نزدیک جائز ہے اور زفرؒ و شافعیؒ نے کہا کہ نہیں جائز ہے کیونکہ یہ ایسی شرکت ہے جس سے شرکت کا فائدہ نہیں حاصل ہوتا یعنی نفع سے مال بڑھانا اس سے حاصل نہیں ہے کیونکہ اس کے واسطے راس المال ضرور ہے۔ اور یہ اس واسطے کہ زفرؒ و شافعیؒ کی اصل پر جو ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں مال کی شرکت پر نفع کی شرکت مبنی ہے۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عقد شرکت سے مقصود یہ ہے کہ مال حاصل کیا جاوے اور یہ وکیل کرنے سے ممکن ہے کیونکہ جب ہر ایک شریک دوسرے کی طرف سے نصف میں وکیل ہوا تو نصف میں اصیل ہوا پس جو مال حاصل ہوا اس میں شرکت متحقق ہوئی اور اس شرکت میں کام اور جگہ کا متحد ہونا شرط نہیں ہے کیونکہ جس معنی سے شرکت جائز ہوتی ہے یعنی تحصیل مال اس میں فرق نہیں ہوتا ہے ف خواہ کام و جگہ متحد ہو یا نہ ہو اور اس میں امام مالکؒ و زفرؒ کا اختلاف ہے اور ان کا یہ اختلاف اس روایت پر ہے کہ شرکۃ التقبل جائز ہے بشرطیکہ کام و جگہ متحد ہو۔ م ف۔ ولو شرطا العمل نصفین والمال اثلاثا جاز و فی القیاس لا یجوز لان الضمان بقدر العمل فالزیادۃ علیہ ربح مالم یضمن فلم یجز العقد لتادیتہ الیہ و صار کشرکۃ الوجوہ و لکنا نقول ما یاخذہ لا یاخذہ ربحا لان الربح عند اتحاد الجنس وقد اختلف لان راس المال عمل والربح مال فکان بدل العمل والعمل یتقوم بالتقویم فیتقدر بقدر ما قوم بہ فلا یحرم بخلاف شرکۃ الوجوہ لان جنس المال متفق والربح یتحقق فی الجنس المتفق و ربح مالم یضمن لا یجوز الا فی المضاربۃ۔ اور اگر دونوں نے کام آدھا آدھا اور مال تین تہائی شرط کیا یعنی دونوں برابر کام کریں اور جو کچھ حاصل ہو اس میں سے دو تہائی ایک کے واسطے اور ایک تہائی دوسرے کے واسطے ہو تو جائز ہے اور قیاس یہ چاہتا تھا کہ جائز نہ ہو کیونکہ ضمانت بقدر کام کے ہے تو اس سے زیادہ لینا ایسی چیز کا نفع ہے جو مضمون نہیں تو عقد جائز نہ ہوا کیونکہ عقد ہی اس نفع کی کی جانب پہنچاتا ہے اور مثل شرکت وجوہ کے ہوگیا۔ ولیکن ہم استحسانا کہتے ہیں کہ جو زیادتی ایک لیتا ہے وہ نفع نہیں لیتا ہے کیونکہ نفع وہ ہوتا ہے جو اپنے مال کی جنس سے متحد ہو حالانکہ یہاں مختلف ہے کیونکہ راس المال یہاں کام ہے اور نفع مال ہے تو جو کچھ اس نے لیا وہ کام کا عوض ہے اور ہر کام کی قیمت لگائی جاتی ہے تو باہمی رضامندی سے جو اس کی قیمت لگائی گئی وہی اس کی قیمت ہے تو وہ کمی بیشی سے حرام نہ ہوگی بخلاف شرکۃ الوجوہ کے کہ وہاں جنس مال متحد ہے اور جنس متحد پر جو حاصل ہو وہ نفع ہوتا ہے اور جو چیز مضمون نہ ہو اس کا نفع نہیں جائز ہے سوائے مضاربت کے کہ وہاں باوجود مضمون نہ ہونے کے مضارب کو نفع کا حصہ جائز ہے۔ قال وما یتقبلہ کل واحد منھما من العمل یلزمہ و یلزم شریکہ حتی ان کل واحد منھما یطالب بالعمل و یطالب بالاجر و یبرأ الدافع بالدفع الیہ وھذا ظاھر فی المفاوضۃ و فی غیرھا استحسان والقیاس خلاف ذلک لان الشرکۃ وقعت مطلقۃ والکفالۃ مقتضی المفاوضۃ وجہ الاستحسان ان ھذہ الشرکۃ مقتضیۃ للضمان

الا ترى ان ما يتقبله كل واحد منهما من العمل مضمون على الآخر ولهذا يستحق الاجر بسبب نفاذ تقبله عليه فجرى مجرى المفاوضة فى ضمان العمل واقتضاء البدل۔ اور دونوں میں سے جو کوئی جس عمل کو قبول کرے گا وہ اس پر اور اس کے شریک پر لازم ہوگا حتی کہ دونوں میں سے ہر ایک سے کام کا مطالبہ ہوگا اور دونوں میں سے ہر ایک اجرت کا مطالبہ کر سکتا ہے اور اجرت دینے والے نے جس کو اجرت دے دی بری ہوگیا۔ اور یہ بات درصورتیکہ شرکت بطور مفاوضہ ہو ظاہر ہے اور دوسری صورتوں میں یہ حکم استحسانی ہے اور قیاس اس کے برخلاف ہے کیونکہ شرکت میں کچھ کفالت کا ذکر نہیں ہوا بلکہ مطلق ہے اور بطور اقتضاء کے صرف شرکت مفاوضہ میں کفالت ثابت ہوتی ہے تو ان صورتوں میں ثابت نہ ہوگی اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ یہ شرکت مقتضی ضمان ہے۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ دونوں میں سے جس نے جو عمل قبول کیا ہے دوسرا اس کا ضامن ہے اس واسطے وہ اجرت کا بھی مستحق ہو جاتا ہے کیونکہ دوسرے کا قبول کرنا اس پر نافذ ہوتا ہے تو کام کی ضمانت اور اجرت کے مطالبہ میں یہ شرکت بمنزلہ مفاوضت کے جاری ہوئی۔ قال واما شركة الوجوه فالرجلان يشتركان ولا مال لهما على ان يشتريا بوجوههما ويبيعا فتصح الشركة على هذا سميت به لانه لا يشترى بالنسيئة الا من كان له وجاهة عند الناس وانما تصح مفاوضة لانه يمكن تحقيق الكفالة والوكالة فى الابدال واذا اطلقت تكون عنانا لان المطلقة تنصرف اليه وهى جائزة عندنا خلافا للشافعى والوجه من الجانبين ما قدمناه فى شركة التقبل۔ اقسام شرکت سے قسم چہارم شرکۃ الوجوہ ہے اور اس کی یہ صورت ہے کہ دو شخص باہم عقد شرکت باندھیں حالانکہ ان کا کچھ مال نہیں ہے اس شرط پر کہ دونوں اپنی وجاہت وامانت کی وجہ سے خرید وفروخت کریں پس اس طریقہ پر شرکت صحیح ہے اور شرکۃ الوجوہ اس کا نام اس وجہ سے رکھا گیا کہ لوگوں سے ادھار وہی خرید سکتا ہے جس کی لوگوں میں وجاہت ہو اور یہ شرکت بطور مفاوضہ اس وجہ سے صحیح ہے کہ ثمن ومبیع میں وکالت وکفالت کا ثبوت ممکن ہے۔ اور اگر اس شرکت کو بدون قید کفالت کے چھوڑا تو شرکت عنان ہو جائے گی کیونکہ ایسی شرکت مطلقہ کو شرکت عنان ہی پر رکھتے ہیں اور یہ شرکت ہمارے نزدیک جائز ہے اور شافعیؒ کے نزدیک نہیں جائز ہے اور ہم نے دونوں طرف کی دلیل شرکۃ التقبل میں بیان کر دی ہے۔ قال وكل واحد منهما وكيل الآخر فيما يشتريه لان التصرف على الغير لا يجوز الا بوكالة او بولاية ولا ولاية فتتعين الوكالة فان شرطا ان المشترى بينهما نصفان والربح كذلك يجوز ولا يجوز ان يتفاضلا فيه۔ اور دونوں میں سے جو شخص کوئی چیز خریدے اس میں دوسرے کی طرف سے وکیل ہے کیونکہ غیر پر تصرف جائز ہونے کی کوئی صورت نہیں سوائے اس کے کہ وکالت ہو یا ولایت ہو اور چونکہ یہاں ولایت نہیں ہے تو وکالت متعین ہوئی پھر اگر دونوں نے شرط کی ہو کہ خریدی ہوئی چیز دونوں میں نصفا نصف ہو اور نفع بھی نصفا نصف ہو تو یہ جائز ہے اور کمی بیشی کی شرط کرنا نہیں جائز ہے۔ فان شرطا ان يكون المشترى بينهما اثلاثا فالربح كذلك وهذا لان الربح لا يستحق الا بالمال او العمل او بالضمان فرب المال يستحقه بالمال والمضارب يستحقه بالعمل والاستاذ الذى يلقى العمل على التلميذ بالنصف بالضمان ولا يستحق بما سواها الا ترى ان من قال لغيره تصرف فى مالك على ان لى

ربحه لم یجز لعدم هذه المعانی واستحقاق الربح فی شرکة الوجوه بالضمان علی ما بینا والضمان علی قدر الملك فی المشتری وکان الربح الزائد علیه ربح ما لم یضمن فلا یصح اشتراطه الا فی المضاربة وشرکة الوجوه لیست فی معناها بخلاف العنان لانه فی معناها من حیث ان کل واحد منهما یعمل فی مال صاحبه فیلتحق بها واللہ اعلم۔ پس اگر دونوں نے یہ شرط کی کہ خریدی ہوئی چیز دونوں کے درمیان تین تہائی ہو یعنی ایک کے واسطے دو تہائی اور ایک کے واسطے ایک تہائی ہو تو نفع بھی اسی طرح تین تہائی ہوگا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ استحقاق نفع کی صورت نہیں سوائے اس کے کہ بذریعہ مال ہو یا بذریعہ کام ہو یا بذریعہ ضمان ہو۔ پس مالک مال بوجہ مال کے مستحق ہوتا ہے اور مضارب بوجہ اپنے کام کے مستحق ہوتا ہے اور پیشہ ور جو کام کو اپنے شاگرد کے حوالہ کرتا ہے اور ٹھہرائی ہوئی اجرت میں سے آدھی یا کوئی حصہ دیتا ہے۔ تو باقی کا خود مستحق بوجہ ضمان کے ہوتا ہے۔ اور ان صورتوں کے سوائے کوئی صورت استحقاق نفع کی نہیں ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ تو اپنے مال میں تجارت کر اس شرط پر کہ اس کا نفع میرے واسطے ہوگا تو نہیں جائز ہے کیونکہ امور مذکورہ میں سے کوئی بات نہیں پائی جاتی ہے اور شرکۃ الوجوہ میں نفع کا استحقاق بوجہ ضمانت کے ہوتا ہے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے اور خریدی ہوئی چیز میں جس قدر ملک ہو اسی قدر مضمون ہوتی ہے تو اس مقدار سے زائد نفع لینا ایسی چیز کا نفع ہوا جو مضمون نہیں ہے تو اس کی شرط لگانا صحیح نہ ہوگا سوائے مضاربت کے حالانکہ شرکت وجوہ بمعنی مضاربت نہیں ہے بخلاف شرکت عنان کے کہ وہ مضاربت کے معنی میں اس معنی کر ہے کہ مضارب و شریک عنان دونوں اپنے ساتھی کے مال میں تصرف کرتے ہیں تو شرکت عنان بھی مضاربت کے ساتھ لاحق ہوگی (ف۔ یعنی جیسے مضاربت میں کم و بیش نفع مقرر کرنے کا اختیار ہے اسی طرح شرکت عنان میں بھی اختیار ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

فصل

فی الشرکة الفاسدة ولا یجوز الشرکة فی الاحتطاب والاصطیاد وما اصطاده کل واحد منهما او احتطبه فهو له دون صاحبه وعلی هذا الاشتراك فی اخذ کل شیء مباح لان الشرکة متضمنة معنی الوکالة والتوکیل فی اخذ المال المباح باطل لان امر الموکل به غیر صحیح والوکیل یملکه بدون امره فلا یصلح نائبا عنه وانما یثبت الملك لهما بالاخذ واحراز المباح فان اخذاه معا فهو بینهما نصفان لاستوائهما فی سبب الاستحقاق وان اخذه احدهما ولم یعمل الآخر شیئا فهو للعامل وان عمل احدهما واعانه الآخر فی عمله بان قلعه احدهما وجمعه الآخر او قلعه وجمعه وحمله الآخر فللمعین اجر المثل بالغا ما بلغ عند محمد وعند ابی یوسف لا یجاوز به نصف ثمن ذلك وقد عرف فی موضعه۔ اس فصل میں چند شرکت فاسدہ کا بیان ہے۔ واضح ہو کہ ایندھن جمع کرنے میں (گھاس و گدا گری میں) اور شکار کرنے میں شرکت کرنا جائز نہیں ہے اور دونوں میں سے جو شخص جس جانور کو شکار لایا یا جس قدر ایندھن جنگل سے لایا وہ اسی کے واسطے ہے اس میں اس کے ساتھی کا کچھ حق نہیں ہے اور اسی پر ہر مباح چیز کے لینے میں شرکت کرنے کا یہی حکم ہے۔ (جیسے پہاڑی میوے مثل اخروٹ و انجیر و پستہ و دیگر اشیاء مثل نمک و برف و سرمہ وغیرہ۔ ف۔

کیونکہ شرکت میں وکالت کے معنی شامل ہیں اور مال مباح لینے کے واسطے وکیل کرنا باطل ہے کیونکہ اس کام کے واسطے مؤکل کا حکم کرنا صحیح نہیں ہے بلکہ وکیل کو بدون اس کے حکم کے یہ اختیار حاصل ہے تو اس کا نائب نہیں ہو سکتا

اور جب وکالت صحیح نہ ہوئی تو شرکت بھی نہ ہوئی) اور دونوں شریکوں کی ملکیت جب ہی حاصل ہوگی کہ اس مباح کو لے کر اپنے حرز میں کریں۔ پھر اگر لینے میں دونوں ساتھ ہوں تو یہ چیز ان دونوں میں نصفا نصف ہوگی کیونکہ سبب استحقاق میں دونوں برابر ہیں اور اگر ایک نے لی اور دوسرے نے کچھ کام نہیں کیا تو وہ لینے والی کی ہے اور اگر لینے کا کام ایک نے کیا اور دوسرے نے اس کی مدد کی مثلاً ایک نے وہ چیز اکھاڑی وتوڑی اور دوسرے نے جمع کردی یا ایک نے اکھاڑ توڑ کر جمع کرلی اور دوسرا اس کو لادلایا تو مددگار کو اس کے کام کے مثل مزدوری ملے گی۔ مگر امام محمدؒ کے نزدیک جس قدر ہو پوری مزدوری ملے گی اور امام ابو یوسف کے نزدیک اس چیز کے داموں سے نصف سے زیادہ نہ ملے گی اور یہ اختلاف اپنے موقع پر مذکور ہے ف۔ مبسوط وکتاب الشرکۃ میں مذکور ہے اور ظاہر اختیار قول امام محمد ہے۔ ع۔ قال واذا اشترکا ولاحدھما بغل وللاٰخر راویۃ یستقی علیھا الماء فالکسب بینھما لم تصح الشرکۃ والکسب کلہ للذی استقی وعلیہ اجر مثل الراویۃ ان کان العامل صاحب البغل وان کان صاحب الراویۃ فعلیہ اجر مثل البغل اما فساد الشرکۃ فلانعقادھا علی احراز المباح وھو الماء واما وجوب الاجر فلان المباح اذا صار ملکا للمحرز وھی المستقی فقد استوفی منافع ملک الغیر وھو البغل او الراویۃ بعقد فاسد فیلزمہ اجرہ۔ اگر دو شخصوں میں سے ایک کے پاس خچر وغیرہ ہے اور دوسرے کے پاس پکھال ہے پس دونوں نے اسطرح شرکت کی کہ مشک میں پانی بھر کر اس خچر پر لادلادیں اور جو کچھ حاصل ہو وہ دونوں میں مشترک ہو تو شرکت صحیح نہیں ہے اور پوری کمائی اسی شخص کی ہوگی جس نے پانی بھرا ہے۔ اور اس پر پکھال کا اجر مثل واجب ہوگا بشرطیکہ کام کرنے والا خچر والا ہو اور اگر پکھال والے نے کام کیا تو کمائی اسی کی اور اس پر خچر کا اجر المثل واجب ہوگا۔ پس شرکت فاسد ہونا اس واسطے ہے کہ دونوں نے ایک مباح چیز یعنی پانی کے احراز کرنے میں شرکت کی ہے اور اجر المثل واجب ہونے کی یہ وجہ ہے کہ مباح پانی جب بھر لانیوالے کی ملک ہوگیا حالانکہ اس نے غیر کی ملکیت یعنی خچر یا پکھال سے بھی نفع اٹھایا ہے مگر بعقد فاسد تو اس پر پوری اجرت لازم آوے گی۔ وکل شرکۃ فاسدۃ فالربح فیھا علی قدر المال ویبطل شرط التفاضل لان الربح فیھا تابع للمال فیتقدر بقدرہ کما الریع تابع للبذر فی المزارعۃ والزیادۃ انما یستحق بالتسمیۃ وقد فسدت فبقی الاستحقاق علی قدر راس المال اور جو شرکت کہ بطور فاسد ہے اس میں نفع بقدر مال ہوگا یعنی جس شریک کا جس قدر مال ہے اسی قدر نفع لے گا اور کمی بیشی کی شرط باطل ہے کیونکہ ایسی شرکت میں نفع تابع مال ہے تو بحساب مال کے اس کا اندازہ رہے گا جیسے مزارعت میں پیداوار تابع تخم ہے اور نفع میں زیادتی کا استحقاق بوجہ قرارداد کے تھا حالانکہ عقد فاسد ٹھہرا تو صرف رأس المال کی مقدار پر استحقاق رہ گیا۔ واذا مات احد الشریکین او ارتد ولحق بدار الحرب بطلت الشرکۃ لانھا تتضمن الوکالۃ ولابد منھا لیتحقق الشرکۃ علی ما مر والوکالۃ تبطل بالموت وکذا بالالتحاق مرتدا اذا قضی القاضی بلحاقہ لانہ بمنزلۃ الموت علی ما بیناہ من قبل ولافرق بینما اذا علم الشریک بموت صاحبہ اولم یعلم لانہ عزل حکمی فاذا بطلت الوکالۃ بطلت الشرکۃ بخلاف ما اذا فسخ احد الشریکین الشرکۃ حیث یتوقف علی علم الاٰخر لانہ عزل قصدی واللہ اعلم۔ اگر دونوں شریکوں میں سے ایک مرگیا یا مرتد ہوکر دار الحرب میں مل گیا تو شرکت باطل ہوگئی خواہ شرکت مفاوضہ ہو یا عنان ہو کیونکہ شرکت متضمن وکالت ہے اور شرکت میں وکالت ضروری

ہے تاکہ شرکت متحقق ہو چنانچہ سابق میں بیان ہو چکا اور وکالت بسبب موت کے باطل ہو جاتی ہے۔
اور اسی طرح مرتد ہو کر دار الحرب میں ملنے سے بھی باطل ہو جاتی ہے جبکہ قاضی نے اس کے حربیوں میں
مل جانے کا حکم دے دیا ہو کیونکہ دار الحرب میں مل جانا بمنزلۂ موت کے ہے۔ چنانچہ سابق میں مذکور ہو چکا
اور واضح ہو کہ شریک کی موت کا اس کے ساتھی کو علم ہو یا نہ ہو بہرحال شرکت باطل ہو جائے گی۔ کیونکہ
یہ حکما معزولی ہے اور جب وکالت باطل ہوئی تو شرکت بھی باطل ہوئی بخلاف اس کے اگر دونوں شریکوں
میں سے ایک نے شرکت توڑی تو یہ دوسرے شریک کے آگاہ ہونے پر موقوف ہے کیونکہ یہ قصدی
معزولی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

فصل

وليس لاحد الشريكين ان يؤدي زكاة مال الآخر الا باذنه لانه ليس من جنس التجارة
فان اذن كل واحد منهما لصاحبه ان يؤدي زكاته فادى كل واحد منهما فالثاني ضامن علم باداء الاول او لم
يعلم وهذا عند ابي حنيفة رحمه الله وقالا لا يضمن اذا لم يعلم وهذا اذا اديا على التعاقب اما اذا اديا معا ضمن كل
واحد منهما نصيب صاحبه وعلى هذا الاختلاف المامور باداء الزكوة اذا تصدق على الفقير بعد ما ادى الآمر بنفسه لهما انه مامور
بالتمليك من الفقير وقد اتى به فلا يضمن للموكل وهذا لان في وسعه التمليك لا وقوعه زكوة لتعلقه بنية الموكل وانما يطلب منه
ما في وسعه وصار كالمامور بذبح دم الاحصار اذا ذبح بعد ما زال الاحصار وحج الآمر لم يضمن المامور علم او لم يعلم ولابي حنيفة رحمه الله
انه مامور باداء الزكوة والمؤدي لم يقع زكوة فصار مخالفا وهذا لان المقصود من الامر اخراج نفسه من عهدة الواجب لان
الظاهر انه لا يلتزم الضرر الا لدفع الضرر وهذا المقصود حصل باداءه وعري اداء المامور عنه فصار معزولا علم او لم
يعلم لانه عزل حكمي واما دم الاحصار فقد قيل هو على هذا الاختلاف وقيل بينهما فرق ووجهه ان الدم ليس بواجب عليه
فانه يمكنه ان يصبر حتى يزول الاحصار وفي مسألتنا الاداء واجب فاعتبر الاسقاط مقصودا فيه دون دم الاحصار۔

واضح ہو کہ دونوں شریکوں میں سے کسی کو اختیار نہیں ہے کہ دوسرے کے مال
کی زکوٰۃ دے۔ لیکن اگر وہ اجازت دے تو جائز ہے کیونکہ یہ کام از قسم تجارت نہیں ہے پھر اگر ہر ایک
نے دوسرے کو یہ اجازت دے دی کہ میرے مال کی زکوٰۃ ادا کر دے پس دونوں میں سے ہر ایک نے
زکوٰۃ ادا کی یعنی ایک مرتبہ صاحب مال نے اور ایک مرتبہ شریک نے ادا کی تو جس نے دوسری بار ادا
کی ہے وہ ضامن ہے خواہ اول کے ادا کرنے سے آگاہ ہوا یا نہ ہوا اور یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے اور صاحبین
نے کہا کہ اگر آگاہ نہ تھا تو ضامن نہ ہوگا (اور اگر آگاہ تھا تو بھی صحیح یہ کہ صاحبین کے نزدیک ضامن نہ ہوگا
جیسا کہ عتابی کی شرح زیادات میں مذکور ہے۔ مف۔)
اور یہ حکم اس وقت ہے کہ دونوں نے آگے پیچھے زکوٰۃ ادا کی ہو اور اگر دونوں نے ساتھ ہی ادا کی تو
امام کے نزدیک دونوں میں سے ہر ایک اپنے شریک کے حصہ کا ضامن ہوگا۔ اور واضح ہو کہ اگر کسی شخص نے
دوسرے کو اپنی زکوٰۃ ادا کرنے کے واسطے وکیل کیا اور موکل کے بذات خود ادا کرنے کے بعد وکیل نے اس
کی طرف سے زکوٰۃ ادا کی تو بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ یعنی امام کے نزدیک ضامن ہوگا اور صاحبین کے
نزدیک ضامن نہ ہوگا دلیل صاحبین کی یہ ہے کہ شریک کو یہ اختیار دیا گیا کہ فقیر کی ملکیت میں دے دے۔
پس اس نے ایسا ہی کیا تو وہ موکل کے واسطے ضامن نہ ہوگا اس واسطے کہ اس کے اختیار میں اتنا ہی ہے کہ وہ

فقیر کی ملک میں دے دے اور یہ اختیار نہیں ہے کہ جو کچھ اس نے دیا وہ زکوٰۃ واقع ہو کیونکہ اس زکوٰۃ کے ہونے میں موکل کی نیت کا تعلق ہے اور وکیل سے اسی قدر مطلوب ہے جو اس کے اختیار میں ہے تو یہ مسئلہ ایسا ہو گیا جیسے کسی کو اپنی طرف سے احصار کی قربانی کرنے کے واسطے مامور کیا پھر اس کے بعد احصار زائل ہو گیا اور موکل نے حج کر لیا۔ پھر وکیل نے قربانی کر دی تو وہ ضامن نہیں ہوتا ہے خواہ موکل کے حال سے آگاہ ہو یا نہ ہو (اور جیسے اپنا قرضہ ادا کرنے کو وکیل کیا پھر خود ادا کر دیا پھر وکیل نے ادا کیا تو وہ ضامن نہیں ہوتا ہے خواہ جانتا ہو یا نہ جانتا ہو۔ مف۔)

اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ وہ ادائے زکوٰۃ کے واسطے مامور تھا اور جو اس نے ادا کیا وہ زکوٰۃ نہیں ہوئی تو جس کام کے واسطے مامور تھا اس کے مخالف کام کیا (اور مخالف ضامن ہوتا ہے) اور موکل کا مقصود خود ادا کرنے سے حاصل ہو گیا۔ اور وکیل کا ادا کرنا اس مقصود سے خالی ہے تو وہ معزول ہو چکا خواہ آگاہ ہو یا نہ ہو کیونکہ یہ حکمی معزولی ہے اور رہا قربانی احصار کا مسئلہ تو بعض نے کہا کہ اس میں خود ایسا ہی اختلاف ہے اور بعض نے کہا کہ قربانی احصار کے مسئلہ میں اور زکوٰۃ کے مسئلہ میں فرق یہ ہے کہ قربانی احصار اس شخص پر جو محصر ہوا ہے واجب نہ تھی۔ کیونکہ وہ صبر کر سکتا تھا یہاں تک کہ احصار زائل ہو جاوے اور اس مسئلہ زکوٰۃ میں ادا کرنا واجب ہے تو ساقط کر دینا اس میں مقصود ہوا اور قربانی احصار میں یہ مقصود نہیں ہے۔ قال

وإذا أذن أحد المتفاوضين لصاحبه ان يشتري جارية يطأها ففعل فهي له بغير شيء عند ابي حنيفة وقالا يرجع عليه بنصف الثمن لانه ادى دينا عليه خاصة من مال مشترك فيرجع عليه صاحبه بنصيبه كما في شراء الطعام والكسوة وهذا لان الملك واقع له خاصة والثمن بمقابلة الملك وله ان الجارية دخلت في الشركة على البتات جريا على مقتضى الشركة اذ هما لا يملكان تغييره فاشبه حال عدم الاذن غير ان الاذن يتضمن هبة نصيبه منه لان الوطي لا يحل الا بالملك ولا وجه الى اثباته بالبيع لما بينا انه يخالف مقتضى الشركة فاثبتناه بالهبة الثابتة في ضمن الاذن بخلاف الطعام والكسوة لان ذلك مستثنى عنها للضرورة فيقع الملك له خاصة بنفس العقد فكان مؤديا دينا عليه من مال الشركة وفي مسألتنا قضى دينا عليهما لما بينا۔

جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر شرکت مفاوضہ کی ایک شریک نے دوسرے کو اجازت دی کہ ایک باندی خرید کر اس سے وطی کرے اس نے مال شرکت سے خرید کر ایسا کیا تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ باندی اس کے واسطے مفت ہو گی۔ اور صاحبین نے کہا کہ اجازت دینے والا اس سے آدھا ثمن واپس لے گا کیونکہ اس نے مال مشترک میں سے ایسا قرضہ ادا کیا جو خاص کر اسی پر واجب تھا۔ پس اس کا ساتھی اپنا حصہ اس سے لے لے گا جیسے اپنے عیال کے لئے کھانا اور کپڑا خریدنے میں یہی ہوتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ملک تو خاص کر اسی کی واقع ہوئی اور دام بمقابلہ ملک کے ہیں۔

اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ باندی قطعاً مال شرکت میں داخل ہوئی کیونکہ شرکت مفاوضہ اسی کو مقتضی ہے اس لئے کہ دونوں شریکوں کو یہ اختیار نہیں کہ مقتضائے شرکت کو بدل دیں تو یہ معاملہ اجازت نہ ہونے کے حال سے مشابہ ہوا لیکن اجازت دینا متضمن ہے کہ اجازت دینے والے نے اپنا حصہ اپنے شریک کو ہبہ کیا۔ کیونکہ وطی جب ہی حلال ہوتی ہے کہ ملک حاصل ہو اور ملک حاصل ہونے کی کوئی صورت بذریعہ بیع کے نہیں ہے۔

کیونکہ ہم بیان کر چکے وہ مقتضائے شرکت کے خلاف ہے لہٰذا ہم نے ملک کو بذریعہ اس ہبہ کے ثابت کیا جو اجازت کے ضمن میں پایا جاتا ہے بخلاف کھانے اور کپڑے کے کیونکہ یہ بوجہ ضرورت کے شرکت سے مستثنیٰ ہوتا ہے۔ پس خریدنے کے ساتھ ہی خاصۃً اسی کی ملک واقع ہوگی تو مال شرکت سے اس کے دام دینے میں ثابت ہوا کہ اس نے اپنا ذاتی قرضہ ادا کیا بخلاف باندی کی صورت کے کہ اس میں وہ دام ادا کئے جو دونوں پر ادھار تھے کیونکہ اس کی خرید شرکت پر واقع ہوئی تھی۔ وللبائع ان یاخذ بالثمن ایھما شاء بالاتفاق لانه دین وجب بسبب التجارة والمفاوضة تضمنت الکفالة فصار کالطعام والکسوۃ۔ اور باندی فروخت کرنے والے کو اختیار ہے کہ اپنے دام دونوں شریکوں میں سے جس سے چاہے وصول کرے اس میں صاحبین کا اتفاق ہے کیونکہ یہ ایسا قرضہ ہے جو بسبب تجارت کے واجب ہوا اور شرکت مفاوضہ متضمن کفالت ہے تو باندی کے دام ایسے ہوگئے جیسے کھانا و کپڑا خریدنے کے دام ہیں۔

کتاب الوقف

یہ کتاب وقف کے بیان میں ہے۔ لغت میں وقف کے معنی روکنا اور شرع میں کسی مال عین کو مالک اپنی ملک پر روکے اور اس کی منفعت تصدق کرے یا جن لوگوں میں چاہے صرف کرے اور صاحبین کے نزدیک مال عین کو سوائے ملک الٰہی عزوجل کے غیر مملوک روک دینا اس کی شرط یہ ہے کہ روکنے والا عاقل بالغ آزاد ہو اور وقف معلق نہ ہو۔ چنانچہ کہا اگر میرا فرزند آیا تو میرا یہ گھر وقف ہے یہ جائز نہ ہوگا اور مسلمان ہونا شرط نہیں ہے حتیٰ کہ اگر ذمی نے اپنی جائداد اپنی اولاد پر نسلاً بعد نسل وقف کی تو جائز ہے اور یہ بھی شرط ہے کہ وقف کرنے والا مجبور نہ ہو حتیٰ کہ اگر قاضی نے اس کو بوجہ اس کی حماقت وغیرہ کے مجبور کر دیا ہو تو اس کا وقف نہیں جائز ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک واقف کی ملک سے نکلنے کی شرط خاص یہ ہے کہ اس نے یہ وقف اپنی موت کے بعد کہا ہو یا حاکم کا حکم اس کے ساتھ لاحق ہو جائے۔ اور اس میں ابو یوسفؒ کا خلاف ہے اور وقف کا رکن اس کے خاص الفاظ ہیں مثلاً کہے کہ میری یہ زمین صدقہ موقوفہ دائمی مساکین وغیرہ پر ہے۔ مف اور واضح ہو کر واقف۔ وقف کرنے والا۔ موقوف یا وقف۔ وہ چیز جو وقف کی گئی ہو اور اس کی جمع اوقاف آتی ہے۔ موقوف علیہم۔ وہ لوگ جن پر وقف واقع ہوا۔ جہت وقف۔ جس راہ پر وقف کیا گیا مثلاً مساکین و فقراء و حج کرنے والے و اہل قرابت وغیر ذلک۔ قیم وہ شخص جو وقف پر متولی مقرر ہو۔ م۔ قال ابوحنیفة رح لا یزول ملك الواقف عن الوقف الا ان یحکم به الحاکم او یعلقه بموته فیقول اذا مت فقد وقفت داری علی کذا وقال ابو یوسف یزول ملکه بمجرد القول وقال محمد لا یزول حتی یجعل للوقف ولیا ویسلمه الیه قال ؒ الوقف لغة هو الحبس یقول وقفت الدابة واوقفتها بمعنی وهو فی الشرع عند ابی حنیفة رح حبس العین علی ملك الواقف والتصدق بالمنفعة بمنزلة العاریة ثم قیل المنفعة معدومة فالتصدق بالمعدوم لا یصح فلا یجوز الوقف اصلا عنده وهو الملفوظ فی الاصل والاصح انه جائز عنده الا انه غیر لازم بمنزلة العاریة وعندهما حبس العین علی حکم ملك الله تعالیٰ فیزول ملك الواقف عنه الی الله تعالیٰ علی وجه تعود منفعته الی

العباد فيلزم ولا يباع ولا يوهب ولا يورث واللفظ ينتظمهما والترجيح بالدليل لهما قول النبي لعمرؓ حين اراد ان يتصدق بارض له تدعى ثمغ تصدق باصلها لا يباع ولا يورث ولا يوهب ولان الحاجة ماسة الى ان يلزم الوقف منه ليصل ثوابه اليه على الدوام وقد امكن دفع حاجته باسقاط الملك وجعله لله تعالى اذ له نظير في الشرع وهو المسجد فيجعل كذلك ولابي حنيفةؒ قوله عليه السلام لا حبس عن فرائض الله تعالى وعن شريح جاء محمد عليه السلام ببيع الحبس ولان الملك باق فيه بدليل انه يجوز الانتفاع به زراعة وسكنى وغير ذلك والملك فيه للواقف الا ترى ان له ولاية التصرف فيه بصرف غلاته الى مصارفها ونصب القوام فيها الا انه يتصدق بمنافعه فصار شبيه العارية ولانه يحتاج الى التصدق بالغلة دائما ولا تصدق عنه الا بالبقاء على ملكه ولانه لا يمكن ان يزال ملكه الا الى مالك لانه غير مشروع مع بقائه كالسائبة بخلاف الاعتاق لانه اتلاف بخلاف المسجد لانه جعل خالصا لله تعالى ولهذا لا يجوز الانتفاع به وههنا لم ينقطع حق العبد منه فلم يصر خالصا لله تعالى قالؓ قال في الكتاب لا يزول ملك الواقف الا ان يحكم به الحاكم او يعلقه بموته وهذا في حكم الحاكم صحيح لانه قضاء في مجتهد فيه اما في تعليقه بالموت فالصحيح انه لا يزول ملكه الا انه تصدق بمنافعه مؤبدا فيصير بمنزلة الوصية بالمنافع مؤبدا فيلزم والمراد بالحاكم المولى فاما المحكم ففيه اختلاف المشائخ ولو وقف في مرض موته قال الطحاوي هو بمنزلة الوصية بعد الموت والصحيح انه لا يلزمه عند ابي حنيفةؒ وعندهما يلزمه الا انه يعتبر من الثلث والوقف في الصحة من جميع المال واذا كان الملك يزول عندهما يزول بالقول عند ابي يوسف وهو قول الشافعيؒ بمنزلة الاعتاق لانه اسقاط الملك وعند محمدؒ لا بد من التسليم الى المتولي لانه حق الله تعالى وانما يثبت فيه في ضمن التسليم الى العبد لان التمليك من الله تعالى وهو مالك الاشياء لا يتحقق مقصودا وقد يكون تبعا لغيره فياخذ حكمه فينزل منزلة الزكوة والصدقة.

ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ واقف کی ملکیت مال وقف سے زائل نہیں ہوتی ہے مگر آنکہ کوئی حاکم اس کے زائل ہونے کا حکم دے دے یا وقف کرنے والا اپنی موت کے ساتھ اس کو معلق کرے پس کہے کہ جب میں مروں تو میں نے اپنا یہ دار اس وجہ پر وقف کیا اور ابویوسف نے کہا کہ وقف کرتے ہی اس کی ملک زائل ہو جائے گی یعنی جب ہی اس نے کہا کہ میں نے وقف کیا اس کی ملک سے نکل گیا۔ اور امام محمد نے کہا کہ واقف کی ملکیت زائل نہیں ہوتی یہاں تک کہ وقف کے واسطے ایک متولی مقرر کر کے اس کے سپرد کرے۔ شیخ مصنفؒ نے فرمایا کہ لغت میں وقف کے معنی حبس کے ہیں یعنی روک لینا چنانچہ بولتے ہیں کہ وقفت الدابۃ یعنی میں نے اپنا گھوڑا روک لیا اور اوقفتہا بھی اسی معنی میں بولتے ہیں۔ اور شرع میں حبس کے معنی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مال عین کو وقف کرنے والا اپنے ملک پر روکے اور اس کی منفعت کو صدقہ کرے جیسے عاریت ہوتی ہے پھر کہا گیا کہ منفعت تو ایک معدوم چیز ہے اور معدوم چیز کا تصدق صحیح نہیں ہے تو امام کے نزدیک بالکل وقف جائز نہ ہوا۔ اور یہی الفاظ اصل میں مذکور ہیں یعنی ابوحنیفہ اس کو جائز نہیں رکھتے تھے۔ اور اصح یہ ہے کہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک وقف جائز ہے لیکن بمنزلہ عاریت کے لازم نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک وقف کے یہ معنی ہیں کہ مال عین کو اللہ تعالیٰ کی ملک پر روکنا پس وقف کرنے

والے کی ملکیت اس چیز سے اللہ تعالیٰ کی طرف ایسے طور پر عود کرے گی کہ اس کی منفعت بندوں کی طرف عائد ہو پس وقف لازم ہوگا اور فروخت نہیں ہو سکتا اور ہبہ نہیں ہو سکتا اور میراث نہیں ہو سکتا ہے۔ پس لفظ وقف دونوں قول کو شامل ہے یعنی وقت صحیح ہو جائے گا خواہ ملک زائل ہو یا نہ ہو اور قول امام یا صاحبین میں سے کسی کی ترجیح بدلیل ہے صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے حصہ خیبر کو جس کا نام ثمغ تھا صدقہ کرنا چاہا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کی اصل کو صدقہ کر دو کہ وہ بیع نہ ہو سکے گی اور نہ میراث ہوگی اور نہ ہبہ ہوگی رواہ الائمۃ الستۃ۔ اور اس دلیل سے کہ واقف کا وقف لازم ہو جانے کی حاجت ہے تاکہ ہمیشہ اس کو اپنے وقف کا ثواب پہنچتا رہے اور حاجت کا دفعیہ اس طرح ممکن ہے کہ اس کی ملک ساقط کر کے اللہ تعالیٰ کے واسطے کر دیا جاوے کیونکہ شرع میں اس کی نظیر موجود ہے اور وہ مسجد ہے پس یوں ہی وقف بھی کر لیا جاوے۔ اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کے فرائض سے کوئی چیز حبس نہیں ہے یعنی ہر چیز موافق میراث کے بفرائض الٰہی تقسیم ہو جائے گی۔ رواہ الدارقطنی وابن ابی شیبہ والطبرانی باسناد ضعیف اور شریح رحمہ اللہ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آکر حبس کو فروخت کیا۔ رواہ ابن ابی شیبہ والبیہقی والطحاوی باسناد صحیح۔

اور اس دلیل سے کہ وقف کرنے والے کی ملکیت وقف میں باقی رہتی ہے اس دلیل سے کہ واقف کو اس سے نفع اٹھانا بطریق زراعت وسکونت وغیرہ کے جائز ہے اور وقف کرنے والے کی ملکیت اسی طرح قائم ہے۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اس کو وقف میں ولایت تصرف حاصل ہے۔ چنانچہ اس کی حاصلات جہاں صرف ہونا چاہیے ہیں وہاں صرف کرے اور وقف کا قیم مقرر کرے مگر اتنی بات ہے کہ وہ اس کے منافع کو صدقہ کر دے گا تو عاریت کے مشابہ ہوگی۔ اور اس دلیل سے کہ وقف کرنے والے کو ہمیشہ اس کی حاصلات وقف کرنے کی حاجت ہے حالانکہ اس کی طرف سے صدقہ جب ہی ہو سکتا ہے کہ وہ اس کی ملکیت پر باقی رہے اور اس دلیل سے کہ یہ بات ممکن نہیں ہے کہ وقف سے اس کی ملکیت زائل کر دی جائے اس طور کہ وہ کسی دوسرے مالک کی ملک میں نہ آوے کیونکہ یہ بات مشروع نہیں ہے باوجودیکہ وہ چیز باقی ہے جیسے جانور سائبہ وغیرہ چھوڑنا ممنوع ہے بخلاف اعتاق کے کہ کیونکہ وہ مملوکیت کی صفت کو دور کرنا ہوتا ہے اور بخلاف مسجد کے کیونکہ وہ خالصاً لوجہ اللہ تعالیٰ کر دی گئی اسی واسطے مسجد سے نفع اٹھانا جائز نہیں ہے اور وقف کی صورت میں بندہ کا حق وقف سے منقطع نہیں ہوا تو وہ خالصاً لوجہ اللہ تعالیٰ نہیں ہوا۔ (پھر ترجیح میں علماء نے کلام کیا۔ ابن الہمام نے کہا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے وقف میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دے دیا تھا اس واسطے وہ وقف لازم ہوگیا۔ مترجم کہتا ہے کہ نہیں بلکہ صرف ارشاد فرمایا ہے، شیخ الاسلام نے شرح مبسوط میں کہا کہ امام ابو حنیفہ کی دلیل منقول میں کوئی حجت نہیں ہے۔ کیونکہ جب اس نے وقف کر دیا تو فرائض الٰہی یعنی میراث کا تعلق اس سے نہیں رہا تو فرائض الٰہی سے کوئی حبس نہیں ہوا جیسے مال منقولہ وصیت و ہبہ و صدقہ میں کوئی حبس نہیں ہوتا ہے۔

اور شیخ ابن الہمام نے بعد تطویل کلام کے کہا کہ حق اس مقام پر یہی ہے کہ صاحبین وعامہ علماء کے قول کو ترجیح

ہے یعنی وقف لازم ہو جاتا ہے۔ کیونکہ احادیث اس باب میں بہت کثرت سے ہیں اور صحابہ و تابعین وان کے مابعد اماموں کا عمل بھی اسی پر چلا آتا ہے اور حدیث شریح کے صرف یہی معنی ہیں کہ کفار جو اپنے زمانہ میں حام و بحیرہ وغیرہ وغیرہ کو بتوں کے نام پر رکھتے وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منسوخ کر دیا۔ لہذا بعض مشائخ نے ذکر کیا کہ صاحبین کے قول پر فتویٰ ہے مترجم کہتا ہے کہ یہی مختار اوفق ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔) شیخ مصنف نے فرمایا کہ کتاب میں جو یہ مذکور ہوا کہ وقف سے مالک کی ملک زائل نہ ہوگی مگر جبکہ کوئی حاکم حکم دے دے یا واقف اپنی موت پر معلق کرے۔ یہ کلام حکم حاکم کی صورت میں صحیح ہے کیونکہ اس کا حکم ایک مسئلہ اجتہادی میں واقع ہوگا رہا موت پر معلق کرنے کی صورت میں مشائخ نے اختلاف کیا اور صحیح یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس طرح معلق کرنے سے ملک زائل نہ ہوگی لیکن اس نے وقف کے منافع کو دائمی صدقہ کیا ہے تو ایسا ہوگیا کہ گویا منافع کی کسی کے واسطے دائمی وصیت کر دی پس لازم ہو جائے گا۔ اور واضح ہو کہ یہاں حاکم سے مراد وہ حاکم ہے جو سلطان ہو یا سلطان کی طرف سے قاضی مقرر ہو اور اگر کوئی شخص حکم مقرر کر لیا گیا تو اس کے حکم دینے میں مشائخ کا اختلاف ہے یعنی اس تحکیم سے بعض مشائخ کے نزدیک لازم نہ ہوگا اور اصح یہ ہے کہ منعقد ہوتا ہے۔ کما فی الخلاصہ۔ ع۔) اور اگر اس نے اپنے مرض الموت میں وقف کیا تو طحاوی نے فرمایا کہ یہ بمنزلہ وصیت بعد الموت ہے اور صحیح یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ لازم نہ ہوگا۔ اور صاحبین کے نزدیک لازم ہوگا مگر وہ صرف تہائی مال سے معتبر ہوگا اور جو وقف صحت کی حالت میں ہو وہ پورے مال سے معتبر ہوتا ہے۔ پھر جب صاحبین کے نزدیک ملک زائل ہو جاتی ہے تو ابو یوسف کے نزدیک صرف قول سے زائل ہوگی اور یہی شافعیؒ کا قول ہے۔ (بلکہ اکثر علماء کا قول ہے اور یہی محققین کے نزدیک اوجہ ہے اور حلیہ میں ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ ف۔) کیونکہ یہ بمنزلہ اعتاق کے ہے اس واسطے کہ یہ بھی ملک ساقط کرنے کا نام ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک متولی کو سپرد کرنا ضرور ہے کیونکہ یہ حق اللہ تعالیٰ ہے اور وہ بندہ کو سپرد کرنے کے ضمن میں ثابت ہوا کرتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ جو تمام اشیاء کا مالک ہے اس کو مالک کرنا بالقصد نہیں ہو سکتا ہے بلکہ کبھی بالتبع ہوتا ہے تو اسی کا حکم پاتا ہے یعنی جب بندہ کو دیا تو گویا اس کے ضمن میں اللہ تعالیٰ کی ملک میں دینا ثابت ہوا پس بمنزلہ زکوٰۃ و صدقہ کے ہے ف۔ اور اسی قول کو مشائخ بخارا نے اختیار کیا ہے۔ قال واذا صح الوقف علی اختلافہم وفی بعض النسخ واذا استحق مکان قولہ واذا صح خرج من ملک الواقف ولم یدخل فی ملک الموقوف علیہ لانہ لو دخل فی ملک الموقوف علیہ لا یتوقف علیہ بل ینفذ بیعہ کسائر املاکہ ولانہ لو ملکہ لما انتقل عنہ بشرط المالک الاول کسائر املاکہ قالؒ وقولہ خرج من ملک الواقف یجب ان یکون قولہما علی الوجہ الذی سبق ذکرہ۔ جب ان علماء کے اختلاف کے موافق وقف صحیح ہوگیا تو وقف کرنے والے کی ملک سے نکل گیا مگر جس پر وقف ہے ان کی ملک میں داخل نہیں ہوا کیونکہ اگر موقوف علیہ کی ملک میں داخل ہو جاتا تو اس پر وقف نہ رہتا بلکہ وہ اگر فروخت کرتا تو اس کی بیع نافذ ہو جاتی جیسے اس کے دیگر املاک میں اس کی بیع نافذ ہو جاتی ہے۔ اور اس دلیل سے کہ اگر موقوف علیہ اس کا مالک ہو جاتا تو مالک اول کی شرط کے موافق دوسروں کی جانب اس کا انتقال نہ ہو سکتا جیسے اس کی دیگر املاک کا حال ہے۔

اور یہ جو شیخ قدوری نے کہا کہ وقف کرنے والے کی ملک سے نکل گیا تو موافق اختلاف مذکورہ بالا کے

یہ صاحبین کے قول پر ہونا چاہیئے ف ـ کیونکہ امام رحمہ اللہ کے قول پر وقف بھی ہے کہ اصل جائداد مالک کی ملک پر رہے اور اس کی منفعت دوسروں کو پہنچے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا اور واضح ہو کہ مشاع وہ قابل تقسیم چیز جو ابھی مشترک ہو یعنی بٹوارے سے اس کے حدود قائم نہ ہوئے ہوں مثلاً ایک زمین دو شخصوں میں مشترک ہے تو بٹوارے سے پہلے نہیں معلوم کہ کس جانب سے کہاں تک کس کے حصہ میں آوے گی پس یہ ابھی مشاع ہے ۔

قال ووقف المشاع جائز عند ابی یوسف لان القسمة من تمام القبض والقبض عنده لیس بشرط فکذا تتمته وقال محمدؒ لا یجوز لان اصل القبض عنده شرط فکذا ما یتم به وهذا فیما یحتمل القسمة فاما فیما لا یحتمل القسمة فیجوز مع الشیوع عند محمدؒ ایضاً لانه یعتبره بالهبة والصدقة المنفذة الا فی المسجد والمقبرة فانه لا یتم مع الشیوع فیما لا یحتمل القسمة ایضاً عند ابی یوسف لان بقاء الشرکة یمنع الخلوص لله تعالی ولان المهایاة فیهما فی غایة القبح بان یقبر فیه الموتی سنة ویزرع سنة ویصلی فیه فی وقت ویتخذ اصطبلا فی وقت بخلاف الوقف لامکان الاستغلال وقسمة الغلة ولو وقف الکل ثم استحق جزء منه بطل فی الباقی عند محمدؒ لان الشیوع مقارن کما فی الهبة بخلاف ما اذا رجع الواهب فی البعض او رجع الوارث فی الثلثین بعد موت المریض وقد وهب او وقف فی مرضه وفی المال ضیق لان الشیوع فی ذلک طارئ ولو استحق جزء ممیز بعینه لم یبطل فی الباقی لعدم الشیوع ولهذا جاز فی الابتداء وعلی هذا الهبة والصدقة المملوکة

اور وقف مشاع یعنی جو جائداد وقف کرنا منظور ہے حالانکہ وہ دوسری جائداد میں مشترک ہونے سے مشاع ہے اس کا وقف امام ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے کیونکہ بٹوارہ تو اس پر قبضہ ہونے کا تتمہ ہے اور ابو یوسف کے نزدیک قبضہ ہی شرط نہیں ہے تو قبضہ کا تتمہ بھی شرط نہ ہوگا بلکہ قبضہ سے پہلے جائز ہو جائے گا ۔ اور امام محمدؒ نے کہا کہ وقف مشاع نہیں جائز ہے کیونکہ اصل قبضہ ان کے نزدیک شرط ہے تو جس چیز سے قبضہ پورا ہو وہ بھی شرط ہے ۔ اور یہ اختلاف ایسی جائداد میں ہے جو قابل قسمت[1] ہے اور جو چیز بٹوارے کے قابل نہ ہو تو اس کا وقف امام محمدؒ کے نزدیک بھی باوجود مشاع ہونے کے جائز ہے ۔

کیونکہ امام محمدؒ اس وقف کو ایسے ہبہ وصدقہ پر قیاس کرتے ہیں جو سپرد کر دیا گیا ہو یعنی جیسے ہبہ وصدقہ جائز ہو جاتا ہے ۔ اسی طرح جو چیز قابل قسمت نہیں اس کا وقف بھی جائز ہے پھر ابو یوسفؒ نے مسجد ومقبرہ کا استثناء کیا ہے یعنی اگر کسی زمین مشترک کو جو قابل تقسیم نہیں ہے مسجد یا مقبرہ کے واسطے وقف کیا تو ابو یوسف کے نزدیک بھی نہیں جائز ہے ۔ کیونکہ یہ وقف باوجود مشاع ہونے کے ابو یوسف کے نزدیک بھی ایسی زمین نہیں جائز ہے جو قابل قسمت نہ ہو اس لئے کہ شرکت باقی رہنا خالصاً للہ تعالیٰ ہونے سے مانع ہے ۔ اور اس لئے کہ مسجد ومقبرہ باری باری سے نفع اٹھانے کا معاہدہ کرنا نہایت قبیح ہے بایں طور کہ مثلاً ایک سال اس میں مردے دفن کئے جاویں اور دوسرے سال اس میں زراعت کی جاوے یا ایک وقت اس میں نماز پڑھی جاوے اور دوسرے وقت یہ اصطبل بنایا جاوے ۔ جبکہ قابل بٹوارے کے نہیں ہے بخلاف مسجد ومقبرہ کے دوسرے طور پر وقف جائز ہے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ کرایہ یا اجارہ یا زراعت وغیرہ سے اس کی حاصلات

[1] قولہ قابل قسمت واضح ہو کہ اس سے مراد یہ ہے کہ قابل قسمت ہی یہ چیز ہے جس سے بعد تقسیم کئے وہ مقصود حاصل ہو جو منظور ہے پس قابل بٹوارہ ہونے کے یہ معنی کہ بعد بٹوارے کے وہ مقصود ہوتا ہے مثلاً حمام صغیر بعد تقسیم کے اس قابل نہ رہا تو یہ غیر قابل قسمت ہے فاحفظہ ۔ م ۱۲

لے کر تقسیم کر لی جاوے یعنی جو وقف کا حصہ ہو وہ وقف کر دیا جاوے۔ اگر ایک شخص نے ایک قطعہ زمین کل وقف کیا پھر ثابت ہوا کہ اس کی تہائی یا چوتھائی یا کسی جزء کا کوئی شخص مستحق ہے تو امام محمدؒ کے نزدیک باقی کا وقف بھی باطل ہو گیا کیونکہ ثابت ہوا کہ وقف کے وقت شیوع تھا جیسے ہبہ میں ہوتا ہے یعنی ہبہ مشاع ہو جس میں ہبہ کے وقت شیوع ہے تو ہبہ باطل ہوتا ہے۔ بخلاف اس کے جب ہبہ کے وقت شیوع نہ ہو بلکہ پیچھے سے طاری ہو جائے تو ہبہ باطل نہیں ہوتا جیسے کل ہبہ کی پھر ہبہ کرنے والے نے کسی جزء میں رجوع کر لیا یا مریض نے حالت مرض میں ہبہ یا وقف کیا اور وارثوں نے بعد موت مریض کے دو تہائی پھیر لیا اور اس کے ترکہ میں تنگی ہے یعنی سوائے اس کے کچھ ترکہ نہیں تو ہبہ یا وقف باطل نہ ہوگا کیونکہ یہ شیوع پیچھے سے عارض ہو گیا ہے۔ اور اگر وہ جزء جس کا استحقاق ثابت ہوا ہے کوئی جزء معین ہو جو باقی سے میز ہے تو باقی کا وقف باطل نہ ہوگا کیونکہ درحقیقت شیوع نہیں ہے اسی واسطے ابتداء میں باقی کا وقف جائز تھا اور یہی حالت ہبہ و صدقہ مملوکہ کی ہے فسے یعنی اگر اس میں کوئی جزء شائع کسی کا حق ثابت ہوا تو ہبہ و صدقہ باطل ہوا اور اگر کوئی جزء معین مستحق نکلا تو باطل نہ ہوگا۔

خلاصہ یہ ہے کہ اگر کوئی چیز وقف یا ہبہ کی پھر اس میں سے کسی جزء پر کسی شخص کا استحقاق ثابت ہوا تو دیکھا جاوے کہ اگر یہ جزء معین میز ہے تو یہ جزء مستحق کا ہوگا اور باقی کا وقف یا ہبہ قائم رہے گا اور اگر یہ جزء غیر معین شائع ہو تو وقف و ہبہ باطل ہو جائے گا اور اگر وقف یا ہبہ کے وقت کچھ شرکت نہ ہو مگر اس کے بعد کسی طریقہ سے شرکت عارض ہوئی تو باقی کا وقف و ہبہ قائم رہے گا۔ قال ولا يتم الوقف عند ابي حنيفة ومحمد حتى يجعل آخره لجهة لا تنقطع ابدا وقال ابو يوسف رحمه الله اذا سمى فيه جهة تنقطع جاز وصار بعدها للفقراء وان لم يسمهم لهما ان موجب الوقف زوال الملك بدون التمليك وانه يتأبد كالعتق فاذا كانت الجهة يتوهم انقطاعها لا يتوفر عليه مقتضاه فلهذا كان التوقيت مبطلا له كالتوقيت في البيع ولابي يوسف ان المقصود هو التقرب الى الله تعالى وهو موفر عليه لان التقرب تارة يكون في الصرف الى جهة تنقطع ومرة بالصرف الى جهة تتأبد فيصح في الوجهين وقيل ان التأبيد شرط بالاجماع الا ان عند ابي يوسف لا يشترط ذكر التأبيد لان لفظة الوقف والصدقة منبئة عنه لما بينا انه ازالة الملك بدون التمليك كالعتق ولهذا قال في الكتاب في بيان قوله وصار بعدها للفقراء وان لم يسمهم وهذا هو الصحيح وعند محمد ذكر التأبيد شرط لان هذا صدقة بالمنفعة او بالغلة وذلك قد يكون مؤقتا وقد يكون مؤبدا فمطلقه لا ينصرف الى التأبيد فلا بد من التنصيص ۔ قدوریؒ نے فرمایا کہ امام ابوحنیفہ و محمدؒ کے نزدیک وقف نہیں پورا ہوتا ہے یہاں تک کہ اس کے آخر میں صرف کی ایسی راہ بتلا دی جاوے جو کبھی منقطع نہ ہوگی یعنی مثلاً فقراء و مساکین اور ابو یوسفؒ نے کہا کہ جب وقف کرنے والے نے ایسی راہ پر صرف بیان کیا جو منقطع ہو جائے گی مثلاً اولاد تو بھی وقف جائز ہے۔ اور اس جہت کے منقطع ہو جانے کے بعد یہ وقف فقیروں کے واسطے ہو جائے گا اگرچہ فقراء کا نام نہ لیا ہو۔

امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ وقف اس امر کو واجب کرتا ہے کہ وقف کرنے والے کی ملکیت زائل ہو جاوے بدون اس کے کہ کسی دوسرے کی ملک میں دے اور یہ ہمیشہ رہنے والی چیز ہے جیسے عتق یعنی اس کی آزادی دائمی ہے۔ پس جب اس نے مصرف کی جہت ایسی مقرر کی جس کے

منقطع ہوجانے کا وہم ہے تو مقتضاء وقف اس پر پورا صادق نہ ہوگا اور اسی واسطے اگر وقف کو کسی وقت تک کے واسطے کیا ہو۔ مثلاً دس پندرہ برس تک تو یہ وقت مقرر کرنا اس کو باطل کرتا ہے جیسے بیع کرنا مثلاً دس روز کے واسطے باطل ہے۔

اور ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ وقف کا مقصود صرف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی جناب میں تقرب حاصل ہو اور یہ بات پورے طور سے وقف کے واسطے صادق ہے کیونکہ تقرب کبھی ایسی راہ میں صرف کرنے سے ہوتا ہے جو منقطع ہوجائے گی۔

اور کبھی ایسی راہ میں صرف کرنے سے ہوتا ہے جو ہمیشہ قائم رہے گی تو دونوں صورتوں میں صحیح ہے اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ ہمیشہ کے واسطے ہونا بالاتفاق شرط ہے۔ لیکن اختلاف یہ ہے کہ ابو یوسف کے نزدیک ہمیشہ کے لئے بیان میں ذکر کرنا شرط نہیں ہے کیونکہ لفظ وقف وصدقہ خود اس سے آگاہ کرتا ہے اس واسطے کہ ہم نے بیان کیا کہ وقف کے معنی یہ ہیں کہ اپنی ملک زائل کرنا بدون کسی کے ملک میں دینے کے جیسے عتق میں ہوتا ہے۔ اسی واسطے کتاب میں ابو یوسف کا قول بیان کرنے کے بعد کہا کہ اس راہ کے بعد وہ فقیروں کے واسطے ہوجائے گا اگرچہ فقراء کا نام نہ لیا ہو اور یہی قول صحیح ہے۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہمیشہ کے لئے ہونا وقف میں بیان کرنا شرط ہے کیونکہ وقف تو اس کی منفعت یا حاصلات وقف کرنے کا نام ہے۔ اور یہ کبھی محدود وقت کے واسطے ہوتا ہے اور کبھی ہمیشہ کے واسطے ہوتا ہے تو کلام کو مطلق رکھنا بدون بیان کے صرف ہمیشگی کی طرف راجع نہیں ہوگا بلکہ ہمیشگی کی خاص کر تصریح ضرور ہے۔ قال ویجوز وقف العقار لان جماعۃ من الصحابۃ رضوان اللہ علیہم وقفوہ۔

اور عقار کا وقف جائز ہے یعنی جائداد غیر منقولہ زمین ومکان کا وقف جائز ہے کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے ایک جماعت نے اس کو وقف کیا ہے منہ ان میں سے ارقم بن ابی الارقم ہیں چنانچہ ان کے بیٹے عثمان نے روایت کی کہ میرا باپ چھ آدمیوں کے بعد ساتواں مسلمان ہوا۔ اور اس کا ایک گھر صفا پر تھا یہ وہ گھر ہے کہ جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم رہتے اور لوگوں کو اسلام کی دعوت فرماتے تھے۔ چنانچہ اس میں ایک کثیر جماعت اسلام لائی جن میں عمر ابن الخطاب بھی ہیں اسی سے اس کا نام دارالاسلام رکھا گیا پس اس کو ارقم نے اپنی اولاد پر وقف کیا۔ الحدیث رواہ الحاکم۔ اور ان میں سے حضرت عثمان ہیں چنانچہ پینتیس ہزار کو بیر رومہ خرید کر وقف کرنا معروف ہے۔ کما فی الصحیح والطبرانی۔ اور حضرت زبیر کا وقف صحیح بخاری میں معلق مروی ہے اور حضرت ابوبکر نے اپنا دار مکہ اور حضرت عمر نے اپنی زمین مردہ اور حضرت علی نے اپنی زمین وگھر واقع مصر اور اپنے اموال مدینہ کو اپنی اپنی اولادوں پر وقف کیا جو آج تک موجود ہیں۔ اسی طرح سعد ابن ابی وقاص اور عمرو ابن العاص نے جو وقف کئے آج تک موجود ہیں اور بخاری نے عمرو ابن الحارث سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی وفات کے وقت کوئی دینار یا کوئی درہم یا کوئی غلام یا کوئی باندی یا کوئی چیز نہیں چھوڑی سوائے اپنے سفید بیضاء کے جس پر سوار رہتے اور اپنے ہتھیار اور ایک زمین کے جس کو فی سبیل اللہ صدقہ کیا تھا۔ م ف ع۔ ولا یجوز وقف ما ینقل ویحول قال وہذا علی الارسال قول ابی حنیفۃؒ وقال ابو یوسف اذا وقف ضیعۃ ببقرہا واکرتہا و ہم عبیدہ جاز وکذا سائر آلات الحراثۃ لانہ تبع للارض فی تحصیل

ما هو المقصود وقد يثبت من الحكم تبعا ما لا يثبت مقصودا كالشرب في البيع والبناء في الوقف ومحمدؒ معه فيه لانه لما جاز افراد بعض المنقول بالوقف عنده فلان يجوز الوقف فيه تبعا اولى

اور قابل نقل وتحویل ہو یعنی مال منقولہ ہو اس کا وقف نہیں جائز ہے اور مصنف نے کہا کہ یہ قول مطلقاً ناجائز ہونے کا قول ابی حنیفہؒ ہے اور ابو یوسفؒ نے کہا کہ اگر کوئی کھیت مع اس کے جوتنے والے بیلوں و کاشت کاروں کے جو وقف کرنے والے کے غلام ہیں وقف کیا تو جائز ہے۔ اور اسی طرح کاشتکاری کے دیگر آلات کا بھی وقف اس کے ساتھ جائز ہو جائے گا کیونکہ مقصود یعنی غلہ حاصل ہوتے ہیں یہ چیزیں زمین کے تابع ہیں اور کبھی ایک چیز مستقل قصد کر کے ثابت نہیں ہوتی ہے۔ اور تابع ہو کر ثابت ہو جاتی ہے جیسے زمین کے فروخت میں اس کا پانی داخل ہو جاتا ہے یعنی جس پانی سے زمین سینچی جاوے وہ تنہا فروخت کے قابل نہیں ہے مگر زمین کے ساتھ فروخت ہو جاتا ہے اور جیسے تنہا عمارت کا وقف نہیں ہو سکتا مگر زمین کے ساتھ وقف ہو جاتی ہے۔ اور امام محمدؒ کا قول بھی اس مسئلہ میں ابو یوسفؒ کے ساتھ ہے کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک جب بعض منقولات کا وقف تنہا مستقل طور پر جائز ہے تو غیر منقول کے تابع ہو کر بدرجہ اولی وقف جائز ہو گا چنانچہ ذکر فرمایا۔ وقال محمدؒ يجوز حبس الكراع والسلاح معناه وقفه في سبيل الله وابو يوسفؒ معه فيه على ما قالوا وهو استحسان والقياس ان لا يجوز لما بينا من قبل وجه الاستحسان الآثار المشهورة فيه منها قوله عليه السلام واما خالد فقد حبس ادرعا وافراسا له في سبيل الله تعالى وطلحة حبس دروعه في سبيل الله تعالى ويروى واكراعه والكراع الخيل ويدخل في حكمه الابل لان العرب يجاهدون عليها وكذا السلاح يحمل عليها وعن محمدؒ انه يجوز وقف ما فيه تعامل من المنقولات كالفاس والمر والقدوم والمنشار والجنازة وثيابها والقدور والمراجل والمصاحف وعند ابي يوسف لا يجوز لان القياس انما يترك بالنص والنص ورد في الكراع والسلاح فيقتصر عليه ومحمدؒ يقول القياس قد يترك بالتعامل كما في الاستصناع وقد وجد التعامل في هذه الاشياء وعن نصير بن يحيى انه وقف كتبه الحاقا لها بالمصحف وهذا صحيح لان كل واحد يمسك للدين تعليما وتعلما وقراءة واكثر فقهاء الامصار على قول محمدؒ وما لا تعامل فيه لا يجوز عندنا وقفه وقال الشافعيؒ كل ما يمكن الانتفاع به مع بقاء اصله ويجوز بيعه يجوز وقفه لانه يمكن الانتفاع به فاشبه العقار والكراع والسلاح ولنا ان الوقف فيه لا يتأبد ولا بد منه على ما بيناه فصار كالدراهم والدنانير بخلاف العقار ولا معارض من حيث السمع ولا من حيث التعامل فبقي على اصل القياس وهذا لان العقار يتأبد والجهاد سنام الدين فكان معنى القربة فيهما اقوى فلا يكون غيرهما في معناهما —

امام محمدؒ نے کہا کہ گھوڑے اور ہتھیاروں کا حبس جائز ہے یعنی ان کو اللہ تعالیٰ کی راہ میں وقف کرنا جائز ہے۔ اور مشائخ کے قول کے موافق ابو یوسفؒ بھی ان کے ساتھ ہیں اور یہ حکم استحسان ہے اور قیاس چاہتا ہے کہ جائز نہ ہو کیونکہ ہم سابق میں بیان کر چکے کہ وقف کے واسطے ہمیشگی شرط ہے حالانکہ مال منقول اس قابل نہیں ہوتا ہے۔ اور استحسان کی دلیل وہ حدیث و آثار ہیں جو اس بارہ میں مشہور ہیں از انجملہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث کہ خالد کا یہ حال ہے کہ اس نے اپنی زرہیں و گھوڑے اللہ تعالیٰ کی راہ میں وقف کئے ہیں۔ اور اصل حدیث یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمرؓ کو صدقات پر مقرر کیا۔ پس ابن جمیل و خالد بن الولید اور عباسؓ نے دینے

سے انکار کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ابن جمیل کو کیا بات ناگوار گزرتی ہے سوائے اس کے کہ وہ فقیر تھا اللہ تعالیٰ نے اس کو تونگر کر دیا۔ اور رہا خالد تو تم اس سے زکوٰۃ مانگنے میں ظلم کرتے ہو حالانکہ اس نے اپنی زرہیں و سامان جنگ اللہ تعالیٰ کی راہ میں وقف کیا ہے اور رہے عباس تو ان کی زکوٰۃ مجھ پر ہے رواہ البخاری و مسلم، اور طلحہ نے اپنی زرہیں اللہ تعالیٰ کی راہ میں وقف کیں (لیکن اس کی روایت نہیں ملتی ہے۔ ع۔) اور کراع سے مراد گھوڑے ہیں اور اسی کے حکم میں اونٹ داخل ہیں کیونکہ عرب اونٹوں پر بھی جہاد کرتے ہیں اور ہتھیار بھی اس مراد سے جلتے ہیں۔ اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ جن منقولات میں تعامل جاری ہے ان کا وقف بھی جائز ہے جیسے کلہاڑا و گدالا و بسولا و آرا و تابوت مع اپنے کپڑوں کے و تھیلیاں و دیگیں و پتھر کی دیگیں و مصحف مجید۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ نہیں جائز ہے یعنی خلاف قیاس ہے اور قیاس جب ہی ترک کیا جاتا ہے کہ نص وارد ہو اور نص صرف گھوڑے و ہتھیار میں وارد ہے تو وہیں تک محدود رہے گی۔

اور امام محمدؒ کہتے ہیں کہ قیاس کبھی بوجہ تعامل کے ترک ہوتا ہے یعنی لوگوں کا عملدرآمد ہو جانے جیسے کاریگر سے چیز بنوانے میں ہے اور وقف کا تعامل بھی ان چیزوں میں پایا گیا اور نصیر ابن یحییٰ سے روایت ہے کہ اپنی کتابیں وقف کیں بطریق الحاق بمصحف یعنی بمنزلہ مصحف کے ان کو بھی داخل کیا اور یہ صحیح ہے کیونکہ مصحف و کتب شریعت میں سے ہر ایک علم دین پڑھنے پڑھانے و قرأت و تلاوت کے واسطے وقف ہوتی ہے۔ اور شہروں کے اکثر فقہاء امام محمدؒ کے قول پر ہیں اور جن چیزوں میں لوگوں کا تعامل نہ ہو ان کا وقف ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے۔ اور شافعیؒ نے فرمایا کہ ہر ایسی چیز جس کی اصل باقی رہنے کے باوجود اس سے نفع اٹھانا ممکن ہے اور اس کی بیع جائز ہے تو اس کا وقف کرنا بھی جائز ہے کیونکہ اس سے انتفاع ممکن ہے تو عقار و گھوڑے و ہتھیار کے مشابہ ہو گئے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس کے وقف میں ہمیشگی نہیں ہو سکتی حالانکہ یہ شرط ہے تو ایسی چیز مانند درم و دینار کے ہو گئی بخلاف عقار کے کہ وہ دائمی ہے اور یہاں کوئی معارض نہیں ہے نہ از راہ حدیث و اثر کے اور نہ از راہ تعامل کے تو حکم اصلی قیاس پر باقی رہا اس واسطے کہ عقار تو ہمیشہ رہتا ہے اور جہاد اعلیٰ رکن دین ہے تو ان دونوں میں تقرب کے معنی بہت قوی ہوئے پس دوسری چیزیں ان کے معنی میں نہ ہوں گی۔ قال واذا صح الوقف لم یجز بیعہ ولا تملیکہ الا ان یکون مشاعا عند ابی یوسفؒ فیطلب الشریک القسمۃ فیصح مقاسمۃ اما امتناع التملیک فلما بینا واما جواز القسمۃ فلانہا تمییز وافراز غایۃ الامر ان الغالب فی غیر المکیل والموزون معنی المبادلۃ الا ان فی الوقف جعلنا الغالب معنی الافراز نظرا للوقف فلم یکن بیعا وتملیکا ثم ان وقف نصیبہ من عقار مشترک فہو الذی یقاسم شریکہ لان الولایۃ الی الواقف وبعد الموت الی وصیہ وان وقف نصف عقار خالص لہ فالذی یقاسمہ القاضی او یبیع نصیبہ الباقی من رجل ثم یقاسمہ المشتری ثم یشتری ذلک منہ لان الواحد لا یجوز ان یکون مقاسما ومقاسما ولو کان فی القسمۃ فضل دراہم ان اعطی الواقف لا یجوز لامتناع بیع الوقف وان اعطی الواقف جاز ویکون بقدر الدراہم شراء۔ اور جب وقف صحیح ہو گیا یعنی لازم ہو گیا تو اس کا بیچنا یا ملک میں لانا جائز نہیں ہے لیکن اگر بقول ابو یوسفؒ وہ وقف مشاع ہوا اور شریک نے اس کا بٹوارہ چاہا تو اس سے ساتھ بٹوارہ کر دیا جائے گا۔ پس تملیک جائز نہ ہونے کی دلیل دی ہے جو ہم بیان کر چکے۔ یعنی وقف عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث کہ اس کی اصل کو نہ بکر و کہ بیع نہیں ہو گی اور نہ ہبہ ہو گی اور نہ صدقہ ہو گی۔ اور بٹوارے کا جواز اس دلیل سے ہے کہ

بٹوارہ متمیز کرنے کا نام ہے اور غایۃ الامر یہ ہے کہ کیلی وزنی چیزوں کے سوائے دوسری چیزوں میں بٹوارے میں مبادلہ کے معنی غالب ہیں لیکن وقف میں۔ ہم نے بلحاظ وقف کے متمیز وجدا کرنے کے معنی غالب سمجھے تو وہ بیع یا تملیک نہ ہوگی پھر اگر ایک شخص نے عقار مشترک میں سے اپنا حصہ وقف کیا تو خود ہی اپنے شریک سے بٹوارہ کرے کیونکہ ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کا متولی خود وقف کرنے والا ہوتا ہے اور اس کی موت کے بعد اس کا وصی ہے اور اگر اپنی خالص عقار میں سے نصف وقف کیا تو اس کے ساتھ بٹوارہ کرنے والا قاضی ہے یا اس کا یہ حیلہ ہے کہ باقی حصہ کسی شخص کے ہاتھ فروخت کردے پھر مشتری

اس کے ساتھ بٹوارہ کرنے والا قاضی ہے یا اس کا یہ حیلہ ہے کہ باقی حصہ کسی شخص کے ہاتھ فروخت کردے

پھر مشتری اس کے ساتھ بٹوارہ کرے پھر مشتری سے اس کا خریدا ہوا حصہ اپنے آپ خریدے اس وجہ سے کہ یہ نہیں جائز ہے کہ ایک ہی شخص دونوں طرف سے بٹوارہ کرنے والا ہو اور اگر بٹوارے میں کسی حصہ میں کچھ درم لگانے کی ضرورت پڑے۔ پس اگر وقف کرنے والے کو یہ درم دیئے گئے یعنی زمین کا حصہ مع درم کے اس کو دیا گیا تو یہ جائز نہیں ہے کیونکہ وقف کو بیچنا ممتنع ہے اور اگر وقف کرنے والے نے یہ درم دیئے ہیں تو جائز ہے اور یہ قرار دیا جائے گا کہ بقدر درم کے اس نے وقف میں خرید کیا فصل اب

رہا وقف کے حاصلات صرف کرنے کا بیان۔ قال والواجب ان یبتدی من ارتفاع الوقف بعمارتہ شرط ذلک الواقف اولم یشترط لان قصد الواقف صرف الغلۃ موبدا ولا یبقی دائمۃ الا بالعمارۃ فیثبت شرط العمارۃ اقتضاء ولان الخراج بالضمان وصار کنفقۃ العبد الموصی بخدمتہ فانہا علی الموصی لہ بہا ثم ان کان الوقف علی الفقراء لا یظفر بہم واقرب اموالہم ہذہ الغلۃ فیجب فیہا ولو کان الوقف علی رجل بعینہ وآخرہ للفقراء فھو فی مالہ ای مال شاء فی حیاتہ ولا یوخذ من الغلۃ لانہ معین یمکن مطالبتہ وانما یستحق العمارۃ علیہ بقدر ما یبقی الموقوف علی الصفۃ التی وقفہ وان خرب یبنی علی ذلک الوصف لانہا بصفتہا صارت غلتہا مصروفۃ الی الموقوف علیہ فاما الزیادۃ علی ذلک فلیست بمستحقۃ علیہ والغلۃ مستحقۃ لہ فلا یجوز صرفہا الی شیء آخر الا برضاہ ولو کان الوقف علی الفقراء فکذلک عند البعض وعند الآخرین یجوز ذلک والاول اصح لان الصرف الی العمارۃ ضرورۃ ابقاء الوقف ولا ضرورۃ فی الزیادۃ۔ فرمایا کہ واجب یہ ہے کہ حاصلات وقف میں سے اس کی تعمیر میں صرف کیا جاوے خواہ وقف کرنے والے نے یہ شرط کی ہو یا نہ کی ہو کیونکہ وقف کرنے والے کا قصد یہ ہے کہ ہمیشہ اس کی حاصلات اس کے مستحقین کو پہنچائی جاوے اور ہمیشہ اس کا باقی رہنا نہیں ممکن ہے مگر جب ہی کہ اس کی اصلاح وتعمیر کی جائے تو تعمیر کی شرط اس اقتضاء سے ثابت ہے یعنی وقف خود اس شرط کو مقتضی ہے۔ اور اس دلیل سے کہ حدیث میں وارد ہوا کہ خراج بضمان ہے یعنی وقف کی درستی کا وہ ضامن ہوگا جو حاصلات پاوے۔ رواہ ابو عبید۔ ع۔

اور وقف کی تعمیر ایسی ہوگئی جیسے اس غلام کا نفقہ جس کی خدمت کی کسی شخص نے وصیت کی ہو پس غلام کا نفقہ اس شخص پر ہوگا جس کے لئے خدمت کی وصیت ہے۔ یعنی جب غلام کا نفع اسنے ملیگا تو وہی

نفقہ کا بھی ضامن ہے پھر اگر یہ وقف فقیروں پر ہو حالانکہ ان پر قابو نہیں پہنچ سکتا ہے اور ان کے اموال میں سے اس وقف کے حاصلات زیادہ قریب ہے یعنی اس پر قابو ہوسکتا ہے تو اسی میں وقف کی تعمیر واجب ہوگی اور اگر وقف کسی شخص خاص پر ہو اور انجام کو یہ وقف فقراء کے واسطے ہو تو تعمیر مذکور اس شخص کے مال سے ہے کہ وہ اپنی زندگی میں جس مال سے چاہے اس کی تعمیر واصلاح کرے اور خاص کر وقف کی حاصلات سے تعمیر کا خرچہ نہیں لیا جائے گا کیونکہ یہ ایک شخص معین ہے جس سے مطالبہ ممکن ہے پھر وقف کی تعمیر کا استحقاق صرف اسی قدر ہے کہ جس سے یہ وقف اسی صفت پر باقی رہے کہ جس حالت پر وقف کیا گیا تھا اور اگر خراب ہوگیا ہو تو اسی وصف پر بنا دیا جائے کہ جس حالت پر وقف کیا گیا تھا کیونکہ اسی صفت پر اس کا یہ حکم ہوا کہ اس کی حاصلات موقوف علیہ پر صرف کی جاوے۔ پس موقوف علیہ پر اس سے زیادہ واجب نہیں ہے اور چونکہ حاصلات کا وہی مستحق ہے تو بغیر اس کی رضامندی کے غیر واجب چیزوں میں کچھ صرف کرنا نہیں جائز ہے اور اگر فقیروں پر وقف ہو تو بھی بعض کے نزدیک یہی حکم ہے یعنی جتنی تعمیر واجب ہے اس سے زیادہ تعمیر میں بغیر رضامندی فقراء کے صرف کرنا نہیں جائز ہے اور دوسرے علماء کے نزدیک وقف فقراء میں تعمیر کی زیادتی جائز ہے مگر قول اول اصح ہے کیونکہ تعمیر میں صرف کرنا وقف باقی رکھنے کی ضرورت سے ہے حالانکہ زیادہ کرنے میں کوئی ضرورت نہیں ہے۔ قال فان وقف

دارا علی سکنی ولدہ فالعمارۃ علی من لہ السکنی لان الخراج بالضمان علی ما مر فصار کنفقۃ العبد الموصی بخدمتہ فان امتنع من ذلک او کان فقیرا آجرھا الحاکم وعمرھا باجرتھا واذا عمرھا ردھا الی من لہ السکنی لان فی ذلک رعایۃ الحقین حق الواقف وحق صاحب السکنی لانہ لو لم یعمرھا تفوت السکنی اصلا والاول اولی ولا یجبر الممتنع علی العمارۃ لما فیہ من اتلاف مالہ فاشبہ امتناع صاحب البذر فی المزارعۃ فلا یکون امتناعہ رضا منہ ببطلان حقہ لانہ فی حیز التردد ولا تصح اجارۃ من لہ السکنی لانہ غیر مالک۔ اگر کسی نے اپنا گھر اپنی اولاد کی سکونت پر وقف کیا تو اس کی تعمیر اس شخص پر جو اس میں رہے کیونکہ حاصلات نفع بمقابلہ ضمانت ہے چنانچہ اوپر مذکور ہوا تو ایسے غلام کے نفقہ کے مانند ہوگیا جس کی خدمت کی کسی شخص کے واسطے وصیت کی گئی یعنی غلام کا نفقہ اسی شخص پر ہوگا جس کی خدمت کرے پھر اگر وقف کی تعمیر سے موقوف علیہ نے انکار کیا یا وہ شخص فقیر ہے تو حاکم اس مکان کا کرایہ دے دے اور کرایہ سے اس کی تعمیر کرے پھر جب تعمیر پوری ہو جاوے تو جس کے واسطے حق سکونت ہے اس کو دے دے کیونکہ ایسا کرنے میں وقف کرنے والے کی وقف کی اور رہنے والے کی دونوں کے حق کی رعایت ہے کیونکہ اگر اس کی تعمیر نہ کرے گا تو بالکل سکونت ہی باطل ہو جائے گی۔ پس حاکم کا تعمیر کرانا بصورت مذکورہ بہتر ہے اور موقوف علیہ نے جب تعمیر سے انکار کیا تو اس پر جبر نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ اس میں اس کے مال کا تلف کرنا لازم آتا ہے تو ایسا ہوگیا جیسے مزارعت میں بیجوں والے نے زراعت سے انکار کیا۔ پس موقوف علیہ کا انکار کرنا اپنا حق بیچنے میں رضامندی نہیں ہے کیونکہ ابھی اس امر میں شک ہے یعنی شاید بالفعل اپنا مال ضائع نہ کیا بلکہ امید لگائی کہ قاضی بنوا کر واپس دے گا۔ اور جس شخص کو حق سکونت حاصل ہے اگر اس نے کرایہ پر دے دیا تو صحیح نہیں ہے کیونکہ وہ مالک نہیں ہے۔ قال وما انھدم من بناء الوقف وآلتہ صرفہ الحاکم فی

عمارۃ الوقف ان احتاج الیه وان استغنی منه امسکه حتی یحتاج الی عمارته فیصرفه
فیها لانه لابد من العمارۃ لیبقی علی التابید فیحصل مقصود الواقف فان مست الحاجة الیه
فی الحال صرفها فیها والا امسکها حتی لا یتعذر علیه ذلک اوان الحاجة فیبطل المقصود
وان تعذر اعادۃ عینه الی موضعه بیع وصرف ثمنه الی المرمة صرفا للبدل الی مصرف
المبدل - وقف کی عمارت میں سے اگر کچھ منہدم ہوگیا یا اس کے اسباب و آلات میں سے کوئی چیز
ناقص ہوگئی تو حاکم اس کو وقف کی تعمیر میں صرف کرے بشرطیکہ کوئی ضرورت ہو اور اگر ضرورت نہ ہو
تو رکھ چھوڑے یہاں تک کہ تعمیر کی ضرورت پڑے تو اس کو عمارت میں صرف کردے کیونکہ اس کی تعمیر
کی بہرحال ضرورت ہوگی تاکہ ہمیشہ کے واسطے باقی رہے تو وقف کرنے والے کی مراد حاصل ہو پھر اگر
فی الحال تعمیر کی ضرورت ہو تو فی الحال اس پر صرف کردے ورنہ رکھ چھوڑے تاکہ ضرورت کے وقت مشکل
نہ پڑے کہ جس سے مقصود باطل ہو اور اگر بعینہ اس چیز کو اپنی جگہ اعادہ کرنا ممکن نہ ہو تو اس کو فروخت کرکے
مرمت میں اس کے دام صرف کردے تاکہ بجائے مبدل کے بدل صرف ہوجاوے۔ ولا یجوز ان یقسمه یعنی
النقض بین مستحقی الوقف لانه جزء من العین ولا حق للموقوف علیهم فیه انما حقهم فی المنافع والعین
حق الله تعالی فلا یصرف الیهم غیر حقهم۔ اور یہ جائز نہیں ہے کہ ٹوٹن کو وقف کے مستحقین میں
تقسیم کردے کیونکہ وہ عین وقف کا جزء ہے اور موقوف علیہم کا حق عین وقف میں نہیں بلکہ اس کے
منافع میں ہے اور عین تو حق اللہ تعالی ہے پس ان کے حق کے سوائے دوسری چیز ان کو نہیں دی جائے
گی۔ قال واذا جعل الواقف غلة الوقف لنفسه او جعل الولایة الیه جاز عند ابی یوسف قال رضی الله عنه
ذکر فصلین شرط الغلة لنفسه وجعل الولایة الیه اما الاول فهو جائز عند ابی یوسف ولا یجوز علی
قیاس قول محمد وهو قول هلال الرازی وبه قال الشافعی وقیل ان الاختلاف بینهما بناء علی
الاختلاف فی اشتراط التسلیم والافراز وقیل هی مسألة مبتدأۃ والخلاف فیما اذا شرط البعض لنفسه فی
حیاته وبعد موته للفقراء وفیما اذا شرط الکل لنفسه فی حیاته وبعد موته للفقراء سواء ولو وقف وشرط
البعض او الکل لامهات اولاده ومدبریه مادامو احیاء فاذا ماتوا فهو للفقراء والمساکین فقد قیل یجوز بالاتفاق
وقد قیل هو علی الخلاف ایضا وهو الصحیح لان اشتراطه لهم فی حیاته کاشتراطه لنفسه وجه قول محمد ان
الوقف تبرع علی وجه التملیک بالطریق الذی قدمناه فاشتراط البعض او الکل لنفسه یبطله
لان التملیک من نفسه لا یتحقق فصار کالصدقة المنفذۃ وشرط بعض بقعة المسجد لنفسه ولابی
یوسف ما روی ان النبی علیه السلام کان یاکل من صدقته والمراد منها صدقته الموقوفة ولا یحل الا
کل منها الا بالشرط فدل علی صحته ولان الوقف ازالة الملک الی الله تعالی علی وجه القربة علی ما بیناه
فاذا شرط البعض او الکل لنفسه فقد جعل ما صار مملوکا لله تعالی لنفسه لا ان یجعل ملک نفسه لنفسه
وهو جائز کما اذا بنی خانا او سقایة او جعل ارضه مقبرۃ وشرط ان ینزله او یشرب منه او یدفن فیه
ولان مقصوده القربة وفی الصرف الی نفسه ذلک قال علیه السلام نفقة الرجل علی نفسه صدقة
ولو شرط الواقف ان یستبدل به ارضا اخری اذا شاء ذلک فهو جائز عند ابی یوسف وعند محمد

نفقہ کا بھی ضامن ہے پھر اگر یہ وقف فقیروں پر ہو حالانکہ ان پیشالبہ نہیں پہنچ سکتا ہے اور ان کے اموال میں سے اس وقف کے حاصلات زیادہ قریب ہے یعنی اس پر قابو ہو سکتا ہے تو اسی میں وقف کی تعمیر واجب ہوگی اور اگر وقف کسی شخص خاص پر ہو اور انجام کو یہ وقف فقراء کے واسطے ہو تو تعمیر مذکور اس شخص کے مال سے ہے کہ وہ اپنی زندگی میں جس مال سے چاہے اس کی تعمیر و اصلاح کرے اور خاص کر وقف کی حاصلات سے تعمیر کا خرچہ نہیں لیا جائے گا کیونکہ یہ ایک شخص معین ہے جس سے مطالبہ ممکن ہے پھر وقف کی تعمیر کا استحقاق صرف اسی قدر ہے کہ جس سے یہ وقف اسی صفت پر باقی رہے کہ جس حالت پر وقف کیا گیا تھا اور اگر خراب ہوگی ہو تو اسی وصف پر بنا دیا جائے کہ جس حالت پر وقف کیا گیا تھا کیونکہ اسی صفت پر اس کا یہ حکم ہوا کہ اس کی حاصلات موقوف علیہ پر صرف کی جاوے۔ پس موقوف علیہ پر اس سے زیادہ واجب نہیں ہے اور چونکہ حاصلات کا وہی مستحق ہے تو بغیر اس کی رضامندی کے غیر واجب چیز میں کچھ صرف کرنا نہیں جائز ہے اور اگر فقیروں پر وقف ہو تو بھی بعض کے نزدیک یہی حکم ہے یعنی جتنی تعمیر واجب ہے اس سے زیادہ تعمیر میں بغیر رضامندی فقراء کے صرف کرنا نہیں جائز ہے اور دوسرے علماء کے نزدیک ~~وقف~~ فقراء میں تعمیر کی زیادتی جائز ہے مگر قول اول اصح ہے کیونکہ تعمیر میں صرف کرنا وقف باقی رکھنے کی ضرورت سے ہے حالانکہ زیادہ کرنے میں کوئی ضرورت نہیں ہے۔ قال فان وقف دارا علی سکنی ولدہ فالعمارۃ علی من لہ السکنی لان الخراج بالضمان علی ما مر فصار کنفقۃ العبد الموصی بخدمتہ فان امتنع من ذلک او کان فقیرا آجرھا الحاکم وعمرھا باجرتہا واذا عمرھا ردھا الی من لہ السکنی لان فی ذلک رعایۃ الحقین حق الواقف وحق صاحب السکنی لانہ لو لم یعمرھا تفوت السکنی اصلا والاول اولی ولا یجبر الممتنع علی العمارۃ لما فیہ من اتلاف مالہ فاشبہ امتناع صاحب البذر فی المزارعۃ فلا یکون امتناعہ رضاء منہ ببطلان حقہ لانہ فی حیز التردد ولا تصح اجارۃ من لہ السکنی لانہ غیر مالک۔ اگر کسی نے اپنا گھر اپنی اولاد کی سکونت پر وقف کیا تو اس کی تعمیر اس شخص پر جو اس میں رہے کیونکہ حاصلات نفع بمقابلہ ضمانت ہے چنانچہ اوپر مذکور ہوا تو ایسے غلام کے نفقہ کے مانند ہوگیا جس کی خدمت کی کسی شخص کے واسطے وصیت کی گئی یعنی غلام کا نفقہ اسی شخص پر ہوگا جس کی خدمت کرے پھر اگر وقف کی تعمیر سے موقوف علیہ نے انکار کیا یا وہ شخص فقیر ہے تو حاکم اس مکان کا کرایہ دے دے اور کرایہ سے اس کی تعمیر کرے پھر جب تعمیر پوری ہو جاوے تو جس کے واسطے حق سکونت ہے اس کو دے دے کیونکہ ایسا کرنے میں رعایت کرنے والی کی۔ وقف کی اور رہنے والے کی دونوں کے حق کی رعایت ہے کیونکہ اگر اس کی تعمیر نہ کرے گا تو بالکل سکونت ہی باطل ہو جائے گی۔ پس حاکم کا تعمیر کرانا بصورت مذکورہ بہتر ہے اور موقوف علیہ نے جب تعمیر سے انکار کیا تو اس پر جبر نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ اس میں اس کے مال کا تلف کرنا لازم آتا ہے تو ایسا ہوگیا جیسے مزارعت میں بیجوں والے نے زراعت سے انکار کیا۔ پس موقوف علیہ کا انکار کرنا اپنا حق میٹنے میں رضامندی نہیں ہے کیونکہ ابھی اس امر میں شک ہے یعنی شاید بالفعل اپنا مال ضائع نہ کیا بلکہ امید لگانا کہ قاضی بنوا کر واپس دے گا۔ اور جس شخص کو حق سکونت حاصل ہے اگر اس نے کرایہ پر دے دیا تو صحیح نہیں ہے کیونکہ وہ مالک نہیں ہے۔ قال وما انھدم من بناء الوقف وآلتہ صرفہ الحاکم فی

عمارة الوقف ان احتاج اليه وان استغنى منه امسكه حتى يحتاج الى عمارته فيصرفه
فيها لانه لا بد من العمارة ليبقى على التابيد فيحصل مقصود الواقف فان مست الحاجة اليه
في الحال صرفها فيها والا امسكها حتى لا يتعذر عليه ذلك اوان الحاجة فيبطل المقصود
وان تعذر اعادة عينه الى موضعه بيع وصرف ثمنه الى المرمة صرفا للبدل الى مصرف
المبدل۔ وقف کی عمارت میں سے اگر کچھ منہدم ہوگیا یا اس کے اسباب وآلات میں سے کوئی چیز
ناقص ہوگئی تو حاکم اس کو وقف کی تعمیر میں صرف کرے بشرطیکہ کوئی ضرورت ہو اور اگر ضرورت نہ ہو
تو رکھ چھوڑے یہاں تک کہ تعمیر کی ضرورت پڑے تو اس کو عمارت میں صرف کردے کیونکہ اس کی تعمیر
کی خواہ مخواہ ضرورت ہوگی تاکہ ہمیشہ کے واسطے باقی رہے تو وقف کرنے والے کی مراد حاصل ہو پھر اگر
فی الحال تعمیر کی ضرورت ہو تو فی الحال اس میں صرف کردے ورنہ رکھ چھوڑے تاکہ ضرورت کے وقت مشکل
نہ پڑے کہ جس سے مقصود باطل ہو اور اگر بعینہ اس چیز کو اپنی جگہ اعادہ کرنا ممکن نہ ہو تو اس کو فروخت کرکے
مرمت میں اس کے دام صرف کردے تاکہ بجائے مبدل کے بدل صرف ہو جاوے۔ ولا يجوز ان يقسمه يعني
النقض بين مستحقي الوقف لانه جزء من العين ولا حق للموقوف عليهم فيه انما حقهم في المنافع والعين
حق الله تعالى فلا يصرف اليهم غير حقهم۔ اور یہ جائز نہیں ہے کہ ٹوٹن کو وقف کے مستحقین میں
تقسیم کردے کیونکہ وہ عین وقف کا جزء ہے اور موقوف علیہم کا حق عین وقف میں نہیں بلکہ اس کے
منافع میں ہے اور عین تو حق اللہ تعالیٰ ہے پس ان کے حق کے سوائے دوسری چیز ان کو نہیں دی جائے
گی۔ قال واذا جعل الواقف غلة الوقف لنفسه او جعل الولاية اليه جاز عند ابي يوسف قال م
ذكر فصلين شرط الغلة لنفسه وجعل الولاية اليه اما الاول فهو جائز عند ابي يوسف ولا يجوز على
قياس قول محمد وهو قول هلال الرازي وبه قال الشافعي وقيل ان الاختلاف بينهما بناء على
الاختلاف في اشتراط القبض والافراز وقيل هي مسألة مبتدأة والخلاف فيما اذا شرط البعض لنفسه في
حياته وبعد موته للفقراء وفيما اذا شرط الكل لنفسه في حياته وبعد موته للفقراء سواء ولو وقف وشرط
البعض او الكل لامهات اولاده ومدبريه ما داموا احياء فاذا ماتوا فهو للفقراء والمساكين فقد قيل يجوز بالاتفاق
وقد قيل هو على الخلاف ايضا وهو الصحيح لان اشتراطه لهم في حياته كاشتراطه لنفسه وجه قول محمد ان
الوقف تبرع على وجه التمليك بالطريق الذي قدمناه فاشتراط البعض او الكل لنفسه يبطله
لان التمليك من نفسه لا يتحقق فصار كالصدقة المنفذة وشرط بعض بقعة المسجد لنفسه ولابي
يوسف ما روي ان النبي عليه السلام كان ياكل من صدقته والمراد منها صدقته الموقوفة ولا يحل الا
كل منها الا بالشرط فدل على صحته ولان الوقف ازالة الملك الى الله تعالى على وجه القربة على ما بيناه
فاذا شرط البعض او الكل لنفسه فقد جعل ما صار مملوكا لله تعالى لنفسه لا ان يجعل ملك نفسه لنفسه
وهذا جائز كما اذا بنى خانا او سقاية او جعل ارضه مقبرة وشرط ان ينزله او يشرب منه او يدفن فيه
ولان مقصوده القربة وفي الصرف الى نفسه ذلك قال عليه السلام نفقة الرجل على نفسه صدقة
ولو شرط الواقف ان يستبدل به ارضا اخرى اذا شاء ذلك فهو جائز عند ابي يوسف وعند محمد

الوقف جائز والشرط باطل ولو شرط الخیار لنفسہ فی الوقف ثلثۃ ایام جاز الوقف والشرط عند ابی یوسف وعند محمدؒ الوقف باطل وھذا بناء علی ما ذکرنا واما فصل الولایۃ فقد نص فیہ علی قول ابی یوسف وھو قول ھلال ایضا وھو ظاھر المذھب وذکرھلال فی وقفہ وقال اقوام ان شرط الواقف الولایۃ لنفسہ کانت لہ وان لم یشترط لم تکن لہ ولایۃ قال مشایخنا الاشبہ ان یکون ھذا قول محمدؒ لان من اصلہ التسلیم الی القیم شرط لصحۃ الوقف فاذا سلم لم یبق لہ ولایۃ فیہ ولنا ان المتولی انما یستفید الولایۃ من جھتہ بشرطہ فیستحیل ان لا یکون لہ الولایۃ وغیرہ یستفید الولایۃ منہ ولانہ اقرب الناس الی ھذا الوقف فیکون اولی بولایتہ کمن اتخذ مسجدا یکون اولی بعمارتہ ونصب المؤذن فیہ وکمن اعتق عبدا کان الولاء لہ لانہ اقرب الناس الیہ ولو ان الواقف شرط ولایتہ لنفسہ وکان الواقف غیر مامون علی الوقف فللقاضی ان ینزعھا من یدہ نظرا للفقراء کما لہ ان یخرج الوصی نظرا للصغار وکذا اذا شرط ان لیس لسلطان ولا لقاض ان ینزعھا من یدہ ویولیھا غیرہ لانہ شرط مخالف لحکم الشرع فبطل۔ قدوریؒ نے فرمایا کہ اگر وقف کرنے والے نے حاصلات وقف کو اپنی ذات کے واسطے رکھا یا ولایت وقف اپنے واسطے رکھی تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے۔ اس کو مشائخ بلخ نے لیا اور اسی پر صدر الشہید فتویٰ دیتے تھے۔ ع۔ الشیخ مصنف نے فرمایا کہ شیخ قدوری نے اس میں دو باتیں ذکر کیں اول یہ کہ اپنے واسطے حاصلات شرط کرنا اور دوم ولایت اپنے واسطے قرار دینا اور بیان امر اول یہ ہے کہ وہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے اور قول محمدؒ پر قیاس کرنے سے نکلتا ہے کہ نہیں جائز ہے۔ اور یہی قول ہلال الرازی (صحیح یہ کہ ہلال بن یحییٰ الرائی مف۔) کا ہے اور یہی قول شافعی ہے۔ بعض مشائخ نے کہا کہ صاحبین میں یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ دونوں نے قبضہ و تمیز شرط ہونے میں اختلاف کیا۔ یعنی امام محمد کے نزدیک وقف کو میز جدا کر کے متولی کے قبضہ میں دینا شرط ہے پس مسئلہ مذکورہ نہیں جائز ہے اور ابو یوسف کے نزدیک شرط نہیں ہے تو مسئلہ مذکورہ جائز ہے اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ یہ جدید مسئلہ ہے یعنی بر بنا اختلاف مذکور نہیں ہے پھر یہ اختلاف دو صورتوں میں یکساں جاری ہے خواہ بعض حاصلات اپنی زندگی بھر اپنے واسطے اور اپنی موت کے بعد فقراء کے واسطے شرط کرے اور خواہ اپنی زندگی بھر کل اپنے واسطے اور بعد موت کے فقراء کے واسطے شرط کرے دونوں میں کچھ فرق نہیں ہے اور اگر وقف میں یہ شرط کی کہ بعض حاصلات یا کل حاصلات اس کی ام ولد یا مدبروں کے واسطے ہو جب تک یہ لوگ زندہ رہیں پھر جب مر جائیں تو فقراء و مساکین کے واسطے ہو جائے تو کہا گیا کہ یہ شرط بالاتفاق جائز ہے اور کہا گیا کہ اس میں بھی صاحبین کا اختلاف ہے اور یہی صحیح ہے کیونکہ ام ولد و مدبروں کے واسطے زمانہ حیات میں حاصلات شرط کرنا ایسا ہے جیسے اپنی ذات کے واسطے شرط کرنا (تو اختلاف مذکور جاری ہوگیا) امام محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ وقف ایک احسان بطور مالک کر دینے کے بطریق مذکورۂ بالا ہے یعنی بطریق تقرب بجناب الٰہی عز و جل تو اس میں بعض یا کل حاصلات کا اپنی ذات کے واسطے شرط کرنا اس کو باطل کرے گا کیونکہ خود اپنی ذات کو مالک کر دینا متحقق نہیں ہوتا ہے تو ایسا ہو گیا جیسے صدقہ منفذہ یعنی فقیر کو کچھ مال بطور صدقہ دینا اس شرط پر کہ اس میں سے کچھ میرے واسطے ہے یا جیسے کوئی قطعہ مسجد بنانا اس شرط سے کہ کچھ حصہ

اس کی ذات کے واسطے ہے۔ (حالانکہ یہ دونوں باطل ہیں) تو وقف بطور مذکور بھی باطل ہے اور ابو یوسفؒ کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں روایت ہے کہ آنحضرتؐ اپنے صدقہ میں سے کھاتے تھے تو مراد صدقہ سے وقف ہے حالانکہ وقف میں سے کھانا حلال نہیں مگر شرط کے ساتھ تو معلوم ہوا کہ شرط کر لینا صحیح ہے۔ لیکن یہ حدیث نہیں ملتی ہے بلکہ یہ روایت ہے کہ آنحضرتؐ کے صدقہ یعنی وقف میں سے آپ کے اہل و عیال بطور معروف کھاتے تھے رواہ ابن ابی شیبہ) اور اس دلیل سے کہ وقف کے معنی تقرب کے طور پر اپنی ملکیت زائل کر کے اللہ تعالیٰ کی ملک میں دینا جیسا کہ ہم بیان کر چکے پس جب اس نے بعض یا کل حاصلات کی اپنی ذات کے واسطے شرط کی تو جو چیز اللہ تعالیٰ کی مملوک ہو گئی تھی وہ اپنی ذات کے واسطے شرط کی۔ اور یہ نہیں ہے کہ اپنی ملک کو اپنے واسطے کر لیا اور اللہ تعالیٰ کی مملوک چیز کو اپنے واسطے شرط کرنا جائز ہے جیسے کوئی سرائے و سقایہ بنایا یا کوئی زمین مقبرہ بنائی اور شرط کی کہ اس سرائے میں خود بھی اترے گا۔ یا اس سقایہ سے خود بھی پانی پئے گا یا اس مقبرہ میں اپنا مردہ بھی دفن کرے گا تو یہ جائز ہوتا ہے۔

اور اس دلیل سے کہ اس کا مقصود تقرب ہے اور اپنی ذات پر خرچ کرنے سے بھی یہ بات حاصل ہے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آدمی کا اپنی ذات پر خرچ کرنا اس کے واسطے صدقہ ہے۔ (اور اپنی زوجہ و اولاد و خادم پر خرچ کرنا اس کے واسطے صدقہ ہے رواہ ابن ماجہ والنسائی واسنادہ جید ابن حجر اور ابو سعید خدری نے مرفوع روایت کی کہ جس نے کوئی مال بطور حلال کمایا پھر اپنی ذات کو کھانا یا کپڑا دیا یا مخلوق الٰہی کو دیا تو یہ اس کے واسطے زکوٰۃ ہے۔ کما فی صحیح ابن حبان والحاکم۔ اور اس باب میں احادیث ہیں۔ م ف ع۔) اگر وقف کرنے والے نے یہ شرط کی ہو کہ جب چاہے گا اس زمین کے عوض دوسری زمین بدل لے گا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک استحساناً جائز ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک وقف جائز اور یہ شرط باطل ہے۔ اور اگر وقف میں اپنے واسطے تین دن خیار کی شرط کی یعنی اس کے وقف کرنے میں ابھی تین دن تک مجھے اختیار ہے تو ابو یوسفؒ کے نزدیک وقف و شرط دونوں جائز ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک وقف باطل ہے۔ اور یہ اختلاف اسی بنا پر ہے جو ہم پہلے ذکر کر چکے۔ (یعنی وقف کے حاصلات اپنے واسطے تاحیات رکھنا ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے تو تین دن کا اختیار بھی شرط کرنا جائز ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ نہیں تو یہ بھی نہیں۔ ع۔) رہا بیان مسئلہ دوم یعنی اپنے واسطے ولایت شرط کرنا تو قدوری نے تصریح کر دی کہ ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے اور یہی ہلال الرائی کا بھی قول ہے اور یہی ظاہر المذہب ہے اور ہلال نے اپنی کتاب الوقف میں ذکر کیا کہ ایک جماعت علماء نے کہا کہ اگر وقف کرنے والے نے اپنی ذات کے واسطے متولی ہونے کی شرط کی تو اس کو ولایت حاصل ہو گی۔ اور اگر شرط نہیں کی تو اس کے واسطے ولایت نہیں ہو گی۔ ہمارے مشائخؒ نے فرمایا کہ اشبہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ امام محمدؒ کا قول ہے کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک اصل یہ قرار پائی ہے کہ قیم کو سپرد کرنا وقف صحیح ہونے کی شرط ہے۔ پس جب اس نے متولی کو سپرد کر دیا تو وقف میں اس کی ولایت باقی نہ رہی۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وقف کرنے والے ہی کی طرف سے ایک شرط کے ساتھ متولی کو ولایت حاصل ہوئی ہے تو یہ امر محال ہے کہ اس کو خود ولایت نہ ہو اور دوسرا اس کی طرف سے ولایت حاصل کرے۔

اور اس دلیل سے کہ وقف کرنے والے کو سب لوگوں سے زیادہ اس وقف کے ساتھ قرب ہے تو وہی اس کی ولایت کے واسطے اولیٰ ہوگا جیسے کسی نے مسجد بنائی تو وہی اس کے آباد و تعمیر کرنے میں اور اس میں مؤذن مقرر کرنے میں اولیٰ ہوتا ہے اور جیسے کسی نے غلام آزاد کیا تو اس کی ولاء اسی کے واسطے ہوتی کیونکہ سب سے زیادہ قرب اسی کو ہے اور اگر وقف کرنے والے نے اپنے وقف کی ولایت اپنی ذات کے واسطے شرط کی حالانکہ یہ شخص غیر مامون ہے یعنی آدمی متدین نہیں ہے حتیٰ کہ اس کی طرف سے وقف پر اطمینان نہیں ہے تو فقیروں کے لحاظ سے قاضی کو اختیار ہے کہ وقف کو اس کے قبضہ سے نکال لے جیسے کسی نے اپنے بعد اپنی یتیم اولاد پر کسی شخص کو وصی کیا حالانکہ وہ متدین نہیں ہے تو قاضی کو اختیار ہوتا ہے کہ یتیموں کا لحاظ کر کے اس وصی کو خارج کر دے اور اسی طرح اگر واقف نے یہ شرط کی ہو کہ کسی سلطان یا قاضی کو اختیار نہیں ہے کہ اس وقف کو میرے قبضہ سے نکال کر اس پر دوسرے کو متولی کرے حالانکہ وقف کنندہ کے حال سے اس وقف پر اطمینان نہیں ہے تو بھی قاضی کو اختیار ہے کہ اس کے قبضہ سے نکال کر دوسرا متولی مقرر کرے کیونکہ وقف کنندہ کی یہ شرط حکم شرع سے مخالف ہے تو خود شرط باطل ہو گئی۔

فصل وإذا بنى مسجدا لم يزل ملكه عنه حتى يفرزه عن ملكه بطريقه ويأذن للناس بالصلوٰة فيه فإذا صلى فيه واحد زال عند أبي حنيفة رحمه الله عن ملكه أما الإفراز فلأنه لا يخلص لله تعالى إلا به وأما الصلوٰة فيه فلأنه لا بد من التسليم عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله ويشترط تسليم نوعه وذلك في المسجد بالصلوٰة فيه أو لأنه لما تعذر القبض يقام تحقق المقصود مقامه ثم يكتفي بصلوٰة الواحد فيه في رواية عن أبي حنيفة رحمه الله وكذا عن محمد رحمه الله لأن فعل الجنس متعذر فيشترط أدناه وعن محمد رحمه الله أنه يشترط الصلوٰة بالجماعة لأن المسجد بني لذلك في الغالب۔

اگر کسی نے مسجد بنائی تو مسجد سے اس کی ملک زائل نہ ہوگی یہاں تک کہ اس کو اپنی ملکیت سے مع اس کے راستہ کے جدا کرے اور لوگوں کو اس میں نماز پڑھنے کی اجازت دے پھر جب اس میں ایک شخص نے نماز پڑھ لی تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی ملک سے زائل ہو گئی۔ پس ملک سے جدا کرنے کی دلیل یہ ہے کہ فقط اسی طریقہ سے وہ خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے ہوگی۔ اور اس میں نماز پڑھنے کی دلیل یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ و محمدؒ کے نزدیک سپرد کرنا ضرور ہے اور سپردگی میں شرط یہ ہے کہ اپنی قسم کی سپردگی ہو (یعنی جس قسم کی سپردگی جس شے کے لائق ہے وہ پائی جاوے) اور مسجد کی صورت میں سپرد کرنا یہی ہے کہ اس میں نماز پڑھی جاوے یا اس وجہ سے کہ جب قبضہ کرنا یہاں متعذر ہے تو مقصود حاصل ہونے کو قبضہ کا قائم مقام کیا گیا۔ اور مقصود نماز ہے پھر جب ایک شخص نے اس میں نماز پڑھ لی تو امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت میں یہی کافی ہے اور ایسا ہی امام محمدؒ سے مروی ہے کیونکہ جنس کا فعل متعذر ہے یعنی تمام نمازیوں کا نماز پڑھ لینا محال ہے تو جنس کا ادنیٰ درجہ یعنی ایک کا نماز پڑھنا کافی ہوگا۔ اور امام محمدؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ اس میں جماعت کے ساتھ نماز شرط ہے کیونکہ غالباً مسجد اسی واسطے بنائی گئی ہے کیونکہ تنہا نماز دوسری جگہ بھی ہو سکتی ہے تو مسجد کا حقیقی مقصود نماز جماعت ہے لہٰذا دونوں اماموں

(ابوحنیفہ ومحمدؒ) امام کے نزدیک اذان واقامت کے ساتھ ہونا شرط ہے اور اگر اس میں مسجد کا کوئی مؤذن وامام مقرر کر دیا۔ پس اس نے اذان دے کر اقامت کہی اور تنہا نماز پڑھ لی تو وہ بالاتفاق مسجد ہوگئی۔ مف۔ وقال ابو یوسف یزول ملکه بقوله جعلته مسجدا لان التسلیم عنده لیس بشرط لانه اسقاط لملک العبد فیصیر خالصا لله تعالی بسقوط حق العبد وصار کالاعتاق وقد بیناه من قبل۔ اور ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ جب ہی اس نے یہ بات کہی کہ میں نے اس کو مسجد کر دیا تو اس کی ملکیت زائل ہوگئی کیونکہ سپرد کرنا ابو یوسف کے نزدیک شرط نہیں ہے کیونکہ بندے کی ملک ساقط کرنا ان کے نزدیک وقف ہے تو بندے کا حق ساقط ہونے کے ساتھ وہ خالص اللہ تعالی کے واسطے ہو جائے گی اور یہ صورت مثل اعتاق کے ہوگئی اور ہم اس کو سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ قال ومن جعل مسجدا تحته سرداب او فوقه بیت وجعل باب المسجد الی الطریق وعزله عن ملکه فله ان یبیعه وان مات یورث عنه لانه لم یخلص لله تعالی لبقاء حق العبد متعلقا به ولو کان السرداب لمصالح المسجد جاز کما فی مسجد بیت المقدس وروی الحسن عنه انه قال اذا جعل السفل مسجدا وعلی ظهره مسکن فهو مسجد لان المسجد مما یتابد وذلک یتحقق فی السفل دون العلو وعن محمدؒ علی عکس هذا لان المسجد معظم واذا کان فوقه مسکن او مستغل یتعذر تعظیمه وعن ابی یوسفؒ انه جوز فی الوجهین حین قدم بغداد ورای ضیق المنازل فکانه اعتبر الضرورة وعن محمدؒ انه حین دخل الری اجاز ذلک کله لما قلنا ۔ جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر ایسے مکان کو مسجد کر دیا جس کے نیچے تہ خانہ یا اوپر بالاخانہ ہے اور مسجد کا دروازہ بڑے راستہ کی طرف نکالا اور اس کو اپنی ملک سے جدا کر دیا تو ظاہر الروایۃ میں وہ مسجد نہ ہوگی۔ ع۔ پس اس کو اختیار ہے کہ چاہے اس کو فروخت کرے اور اگر مر گیا تو وہ اس کی میراث ہو جائے گی کیونکہ وہ خالص اللہ تعالی کے واسطے نہیں ہوئی کیونکہ اس کے ساتھ بندے کا حق باقی رہا۔ اور اگر یہ تہ خانہ اسی مسجد کی مصلحت کے واسطے ہو تو وقف جائز ہے جیسے بیت المقدس کی مسجد میں ہے اور حسن نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ امامؒ نے فرمایا کہ جب نیچے کا مکان مسجد کر دیا اور اس کی چھت پر کسی کا مسکن ہے تو وہ مسجد ہو جائے گی کیونکہ مسجد ایسی چیز ہے جو دائمی رہتی ہے اور یہ بات نیچے کے مکان میں پائی جائے گی بالاخانہ میں نہ ہوگی اور امام محمدؒ سے اس کے برعکس روایت ہے کیونکہ مسجد قابل تعظیم ہے اور جب اس کے اوپر مسکن ہوا یا ایسا مکان جس کا کرایہ مسجد میں صرف ہو تو اس کی تعظیم محال ہے۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ انہوں نے دونوں صورتوں میں اس کو جائز رکھا جبکہ بغداد میں تشریف لائے اور مکانوں کی تنگی دیکھی۔ پس شاید انہوں نے ضرورت کا اعتبار کیا ہے چنانچہ امام محمد سے بھی روایت ہے کہ جب شہر رے میں آئے تو ضرورت کی وجہ سے ان سب کو جائز کہا۔

قال وکذلک ان اتخذ وسط داره مسجدا واذن للناس بالدخول فیه یعنی له ان یبیعه ویورث عنه لان المسجد ما لا یکون لاحد فیه حق المنع واذا کان ملکه محیطا بجوانبه کان له حق المنع فلم یصر مسجدا لانه ابقی الطریق لنفسه فلم یخلص لله تعالی ۔

فروخت کرے اور مرے گا تو اس سے میراث ہوجائے گی کیونکہ مسجد وہ ہے جس میں کسی منع کرنے کا حق نہ ہو اور جب اس کی ملکیت مسجد کے چاروں طرف محیط ہے تو اس کو منع کرنے کا حق حاصل ہے تو وہ مسجد نہ ہوئی کیونکہ اس نے راستہ اپنے واسطے رکھ لیا تو وہ خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے نہ ہوئی حتیٰ کہ اگر اپنی ملک سے جدا کرکے شارع عام تک اس کا راستہ کردے تو وہ مسجد ہوجائے۔ وعن محمدؒ انہ لایباع ولا یورث ولا یوھب اعتبرہ مسجدا وھکذا عن ابی یوسفؒ انہ یصیر مسجدا لانہ لما رضی بکونہ مسجدا ولا یصیر مسجدا الابطریق دخل فیہ الطریق وصار مستحقا کما یدخل فی الاجارۃ من غیر ذکر۔ اور امام محمدؒ سے روایت یہ ہے کہ وہ مسجد ہوجائے گی کیونکہ جب وہ اس کے مسجد ہونے پر راضی ہوا حالانکہ بدون راستہ کے مسجد نہ ہوگی تو راستہ وقف میں داخل ہوگیا۔ (یعنی زبردستی لیا جائے گا ۱۲م) اور بقدر راستہ کے اس کی ملک میں سے مستحق ہوگی جیسے اجارہ لینے کی صورت میں راستہ بغیر بیان کے داخل ہوجاتا ہے۔ قال ومن اتخذ ارضہ مسجدا لم یکن لہ ان یرجع فیہ ولا یبیعہ ولا یورث عنہ لانہ یحرز عن حق العباد وصار خالصا للہ وھذا لان الاشیاء کلھا للہ تعالیٰ واذا اسقط العبد ماثبت من الحق رجع الی اصلہ فانقطع تصرفہ عنہ کما فی الاعتاق ولو خرب ماحول المسجد واستغنی عنہ یبقی مسجدا عند ابی یوسف لانہ اسقاط منہ فلا یعود الی ملکہ وعند محمدؒ عاد الی ملک البانی اوالی وارثہ بعد موتہ لانہ عینہ لنوع قربۃ وقد انقطعت فصار کحصیر المسجد وحشیشہ اذا استغنی عنہ الا ان ابا یوسفؒ یقول فی الحصیر والحشیش انہ ینقل الی مسجد آخر۔ اور جس شخص نے اپنی زمین کو مسجد بنایا تو اس کو اختیار نہیں ہے کہ اس سے رجوع کرے اور وہ فروخت نہیں ہوسکتی اور نہ اس کی میراث ہوسکتی ہے (اس حکم سے فقہائے حنفیہ کا اتفاق ہے) کیونکہ وہ حق العباد سے جدا ہوکر خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے ہوگئی۔ اور اس کی توضیح یہ ہے کہ تمام چیزیں اللہ تعالیٰ ہی کے واسطے ہیں اور جب بندہ نے اپنا حق جو اس کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے حاصل ہوا تھا ساقط کردیا تو وہ اپنی اصل کی طرف راجع ہوگئی یعنی ملک الٰہی کی طرف پھر گئی تو بندہ کا تصرف اس سے ساقط ہوگیا جیسے اعتاق میں ہے۔ اور اگر مسجد کے گرد خراب ہوگیا اور مسجد کی حاجت نہ رہی تو بھی ابو یوسفؒ کے نزدیک مسجد رہے گی کیونکہ اس کی طرف سے اپنی ملک کا اسقاط ہے تو وہ اس کی ملک کی طرف عود نہ کرے گی۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک بنانے والے کی ملک میں پھر آدے گی یا اس کی موت کے بعد اس کے وارث کی ملک میں عود کرے گی۔ کیونکہ اس نے ایک طرح کی قربت یعنی ادائے نماز کے واسطے معین کی تھی اور یہ قربت منقطع ہوگئی تو ایسا ہوگیا جیسے مسجد کا بوریا یا پیال جبکہ اس کی حاجت نہ رہی تو یہی حکم ہوتا ہے۔ لیکن ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ بوریا و پیال بھی دوسری مسجد میں منتقل کیا جائے ف لیکن مسجد کے حق میں امام ابو یوسفؒ کے قول پر فتویٰ ہے یعنی کبھی وہ مالک کی ملک میں عود نہ کرے گی۔ اور بوریا وغیرہ کے حق میں بھی یہی فتویٰ ہے کہ دوسری مسجد میں منتقل کیا جائے۔ لیکن قاضی خان نے اس کو امام محمدؒ کا قول بیان کیا برعکس اس کے جو مصنف نے نقل کیا۔ ھ۔

اور اہل مسجد کو جائز نہیں ہے کہ ٹوٹی چٹائیاں کسی محتاج کو دیں یا فروخت کرکے دوسرا بوریا خریدیں

جبکہ وہ بیکار ہوگئیں اور بیچا نے والا یا اس کا وارث نہیں ہے مگر قاضی کے حکم سے جائز ہے۔ محیط السرخسی۔ اور پیال اگر بیکار ہوگیا اور اس کی کچھ قیمت نہیں ہے تو مضائقہ نہیں کہ نکال کر باہر ڈال دیا جائے اور جس کا جی چاہے اٹھا کر اس سے نفع حاصل کرے۔ الواقعات۔ اور اگر اس کی کچھ قیمت ہو تو اہل مسجد کو چاہیئے کہ قاضی سے حکم لے کر فروخت کریں یہی مختار ہے۔ الجواہر۔ ھ۔ قال ومن بنی سقایۃ للمسلمین او خانا یسکنہ بنو السبیل او رباطا او جعل ارضہ مقبرۃ لم یزل ملکہ عن ذلک حتی یحکم بہ الحاکم عند ابی حنیفۃ رح لانہ لم ینقطع عن حق العبد الا تری ان لہ ان ینتفع بہ فیسکن فی الخان وینزل فی الرباط ویشرب من السقایۃ ویدفن فی المقبرۃ فیشترط حکم الحاکم او الاضافۃ الی ما بعد الموت کما فی الوقف علی الفقراء بخلاف المسجد لانہ لم یبق لہ حق الانتفاع بہ فخلص للہ تعالی من غیر حکم الحاکم۔ قدوری رح نے فرمایا کہ جس شخص نے مسلمانوں کے واسطے سقایہ بنایا یا سرائے جس میں مسافر رہتے ہیں بنائی یا سرحد پر رباط بنایا یا اپنی زمین کو مقبرہ کردیا تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک بنانے والے کی ملک اس سے زائل نہ ہوگی۔ یہاں تک کہ کوئی حاکم اس کا حکم کرے اس دلیل سے کہ بندہ کا حق ابھی منقطع نہیں ہوا ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ مالک کو خود اختیار ہے کہ سرائے میں سکونت کرے اور رباط میں اترے اور سقایہ سے پانی پئے اور مقبرہ میں دفن کرے۔ پس شرط ہے کہ یا تو حاکم حکم دے یا اپنی موت کی بعد کی جانب نسبت کرے جیسے فقیروں پر وقف کرنے کی صورت میں ہے بخلاف مسجد کے کہ اس میں حکم حاکم کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ مسجد سے نفع اٹھانے کا حق اس کے واسطے نہیں رہا۔ پس وہ بدون حکم حاکم کے ملک سے نکل کر خالص اللہ تعالی کے واسطے ہوگئی ف واضح ہو کہ وقف مسجد کا حکم دیگر اوقاف کے مخالف ہے۔ چنانچہ مسجد کے حق میں امام محمد رح کے نزدیک متولی کے سپرد کرنا شرط نہیں ہے اور ابو یوسف رح کے قول پر مشترک شائع ہونا مانع نہیں ہے اور وقف کرنے والے کی ملک سے خارج ہو جاتی ہے اگرچہ کوئی حاکم اس کا حکم نہ کرے جیسا کہ درر وغیرہ میں مصرح ہے۔ رد المختار پس سوائے مسجد کے دیگر اوقاف میں امام ابوحنیفہ رح کے قول پر اپنی موت کے بعد وقف ٹھہرانا یا حکم حاکم شرط ہے تاکہ اس کی ملک منقطع ہو۔ وعند ابی یوسف یزول ملکہ بالقول کما ھو اصلہ اذ التسلیم عندہ لیس بشرط والوقف لازم وعند محمد رح اذا استقی الناس من السقایۃ وسکنوا الخان والرباط ودفنوا فی المقبرۃ زال الملک لان التسلیم عندہ شرط والشرط تسلیم نوعہ وذلک بما ذکرناہ ویکتفی بالواحد لتعذر فعل الجنس کلہ وعلی ھذا البئر الموقوفۃ والحوض ولو سلم الی المتولی صح التسلیم فی ھذہ الوجوہ کلھا لانہ نائب عن الموقوف علیہ وفعل النائب کفعل المنوب عنہ واما فی المسجد فقد قیل لا یکون تسلیما لانہ لا تدبیر للمتولی فیہ وقیل یکون تسلیما لانہ یحتاج الی من یکنسہ ویغلق بابہ فاذا سلم الیہ صح التسلیم والمقبرۃ فی ھذا بمنزلۃ المسجد علی ما قیل لانہ لا متولی لہ عرفا وقیل ھی بمنزلۃ السقایۃ والخان فیصح التسلیم الی المتولی لانہ لو نصب المتولی یصح وان کان بخلاف العادۃ ولو جعل دارا لہ بمکۃ سکنی لحاج بیت اللہ والمعتمرین او جعل دارہ فی غیر مکۃ سکنی للمساکین او جعلھا فی ثغر من الثغور سکنی للغزاۃ والمرابطین او جعل غلۃ ارضہ للغزاۃ فی سبیل اللہ تعالی ودفع ذلک الی وال یقوم علیہ فھو جائز ولا رجوع فیہ لما بینا الا ان فی الغلۃ یحل للفقراء دون الاغنیاء وفیما سواہ

من سکنی الخان والاستقاء من البیر والسقایة وغیر ذلک یستوی فیه الغنی والفقیر والفارق هو العرف فی الفصلین فان اهل العرف یریدون بذلک فی الغلة الفقراء وفی غیرها التسویة بینهم وبین الاغنیاء ولان الحاجة تشمل الغنی والفقیر فی الشرب والنزول والغنی لا یحتاج الی صرف هذه الغلة لغناه واللہ اعلم بالصواب۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک سقایہ و سرائے وغیرہ میں صرف کہنے سے اس کی ملک زائل ہو جائے گی۔ جیسا کہ ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ اصل قرار پائی کیونکہ متولی کو سپرد کرنا ان کے نزدیک شرط نہیں اور وقف لازم ہوتا ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک جب لوگوں نے سقایہ سے پانی پی لیا اور سرائے یا رباط میں رہے اور مقبرہ میں مردے دفن کئے تو وقف کرنے والے کی ملک زائل ہو گئی۔ کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک سپرد کرنا شرط ہے اور ہر قسم میں اس کے لائق سپردگی شرط ہے اور یہاں بطور مذکورہ بالا حاصل ہو گئی۔ یعنی سقایہ سے پانی پینا اور سرائے اور رباط میں اترنا اور مقبرہ میں دفن کرنا) پھر ایک شخص کا فعل کافی ہے کیونکہ کل جنس کا فعل متعذر ہے اور یہی اختلاف کنویں و حوض کے وقف کرنے میں ہے اور اگر اس نے متولی کو سپرد کر دیا تو ان سب صورتوں میں سپرد کرنا صحیح ہے کیونکہ متولی ان لوگوں کی طرف سے نائب ہے جن پر وقف ہے تو نائب کا فعل ان کے فعل کا قائم مقام ہو گا (اور مبسوط میں مذکور ہے کہ ان مسائل میں صاحبین کے قول پر فتویٰ ہے اور اسی پر اجماع امت ہے۔ المضمرات۔ ف) رہا مسجد کی صورت میں بعض نے کہا کہ صرف متولی کے سپرد کرنا جب تک اس میں نماز نہ پڑھی جائے سپردگی نہ ہو گی کیونکہ متولی کے واسطے اس میں کوئی تدبیر نہیں ہے اور بعض نے فرمایا کہ یہ سپردگی صحیح ہے کیونکہ مسجد کے واسطے ایسے شخص کی ضرورت ہے جو اس میں جھاڑو دے اور اس کا دروازہ بند کرے تو جب اس نے متولی کو سپرد کی تو یہ سپردگی صحیح ہے اور مقبرہ کا حکم اس بارہ میں بمنزلہ مسجد کے ہے جیسا کہ بعض کا قول ہے کیونکہ عرف میں اس کا کوئی متولی نہیں ہوتا اور بعض نے کہا کہ مقبرہ بمنزلہ سقایہ و سرائے کے ہے تو متولی کو سپرد کرنا صحیح ہے کیونکہ اگر وہ متولی مقرر کرے تو تقرر صحیح ہو گا اگرچہ عادت کے خلاف ہے۔ اگر کسی نے اپنا ایک دار جو مکہ میں ہے خانہ کعبہ کے حج وعمرہ کرنے والوں کی سکونت کے واسطے وقف کیا یا اپنا دار جو کسی جگہ سوائے مکہ کے واقع ہے مساکین کے رہنے کے لئے وقف کیا یا ملک اسلام کی سرحد پر جو گھر ہے وہ غازیوں یا اہل رباط کے رہنے کے واسطے وقف کیا یا اپنی زمین کی حاصلات اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کرنے والوں کے واسطے وقف کی اور یہ گھر یا زمین کسی متولی قیم کو سپرد کر دی تو یہ جائز ہے اور وہ رجوع نہیں کر سکتا ہے بوجہ مذکورہ سابق (جب بندہ نے اپنا حق ساقط کیا تو وہ ہمیشہ کے واسطے اپنی اصل یعنی ملک الٰہی میں عود کر گئی) لیکن حاصلات کی صورت میں جو کچھ حاصل ہو وہ فقراء کو جائز ہے اور تونگروں کو حلال نہیں ہے اور اس کے سوائے دوسرے منافع مثل سرائے کے سکونت و کنویں و سقایہ سے پانی پینے وغیرہ کے تو اس میں غنی و فقیر برابر ہیں اور دونوں صورتوں میں فرق کرنے والا عرف ہے کیونکہ غلہ کی صورت میں وقف سے اہل عرف کی مراد محتاج لوگ ہوتے ہیں۔ اور سوائے اس کے دوسرے منافع میں تونگر و محتاجوں کو یکساں رکھتے ہیں اور اس دلیل سے کہ کنویں یا سقایہ سے پانی پینے میں یا سرائے و رباط میں

اترنے میں غنی و فقیر کی ضرورت شامل ہے اور اس زمین کی حاصلات صرف کرنے میں تو نگر کو کوئی حاجت نہیں ہے واللہ اعلم بالصواب (فروع) اگر مسجد میں کوئی درخت لگایا تو وہ مسجد کے واسطے ہو جائے گا - ظ - اگر درخت وقف کیا کہ اس کے پتوں یا پھلوں یا اصل سے نفع اٹھایا تو وقف جائز ہے پس اگر اس کے پھلوں یا پتوں سے نفع ممکن ہو تو کاٹا نہ جائے گا ورنہ کاٹ کر صدقہ کر دیا جائے گا۔ المضمرات۔ مسجد میں سیب کا درخت ہے تو صدر شہید نے کہا کہ اس سے لوگوں کو روزہ افطار کرنا مباح نہیں ہے ۔الذخیرہ - ایک شخص نے لوگوں سے مسجد کی عمارت بنانے کے واسطے مال جمع کیا پھر اس میں سے کچھ اپنی ضرورت میں صرف کیا پھر اس کا عوض رکھ دیا تو اس کو جائز نہیں ہے اور وہ ضامن ہو جائے گا ولیکن دیال دور ہونے کے واسطے حاکم سے اجازت لے لے اور اگر متعذر ہو تو اس کے مثل مال مسجد میں صرف کر دے اور اگر اصلی مالک معلوم ہوا تو اس سے دوبارہ اجازت لینا نجات ہے الذخیرہ۔

عالم نے اگر فقیروں کے واسطے کچھ سوال کیا اور لوگوں نے جو کچھ دیا وہ مختلط ہو گیا تو وہ اس سب کا ضامن ہو جائے گا حتی کہ اگر ان لوگوں نے زکوٰۃ کی نیت کی ہو تو ان کی زکوٰۃ ادا نہ ہو گی۔ پس فقیروں کو چاہیے کہ اس کو وصول کرنے کی اجازت دیں تاکہ وہ فقیروں کا مال باہم خلط کرنے والا ٹھہرے۔ المحیط۔ اگر کوئی شخص نیک کام کے واسطے کھڑا ہوا اور اس نے فقیر کے واسطے بغیر فقیر کے سوال کر کے کچھ جمع کیا تو یہ شخص امین ہے۔ پس اگر بعض کا دیا ہوا دوسرے کے دیئے ہوئے میں ملا دیا تو فقیر کو اپنے مال سے دینے والا ہوا اور لوگوں کے مال کا ضامن ہوا اور لوگوں کی زکوٰۃ ادا نہ ہو گی۔ پس چاہیے کہ پہلے فقیر اس کو وصول کرنے کا وکیل کر دے تاکہ وہ فقیر کا مال باہم ملانے والا ہو جائے۔ المضمرات۔

ایک شخص نے چاہا کہ اپنا مال راہ خیر میں کر دے تو بہتر یہ ہے کہ فقہ کے پڑھنے پڑھانے میں صرف کر دے کیونکہ نوافل عبادات سے اس میں مشغول ہونا بہتر ہے اور یہی حکم حدیث و تفسیر کا ہے کیونکہ ان چیزوں کا نفع زیادہ پائدار ہے۔ المضمرات۔ ایک شخص نے مسجد میں کنواں کھودا جس میں نفع ہے اور کسی کا ضرر نہیں ہے تو جائز ہے۔ ھ۔

خاتمۃ الطبع !

الحمد للہ سبحانہ وتعالیٰ شانہ کہ کتاب مستطاب الہدایہ کا ترجمہ "عین الہدایہ" اسم باسمی جس میں جناب مترجم ہمام نے غایت اہتمام سے بے مثل التزام مرعی فرمایا۔ از انجملہ اولاً ترجمہ فصیح سلیس عام فہم کر کے خود تحصیلین طلبہ کے واسطے معلم عالی مقام ہے اس پر توضیح جید کلام نے عیاں مثل آئینہ بنایا۔ ثانیاً دلائل نقلی وقیاسی شیخ امام قرم قمقام صاحب الہدایہ رحمہ اللہ تعالیٰ جن کا مرتبۂ عالی قیاس کو نصوص سے تطبیق دینے میں اظہر من الشمس ہے اور تطبیق مذکور سے دلالت تبحر ائمہ علماء کے نزدیک ابین من الامس ہے۔ ولا عبرۃ بما یتفوہ بہ الجہلۃ ولو ادعوا لانفسہم المنزلۃ۔ حضرت مترجم عم فیضہ نے دلائل قیاسی کو اصول ماخذ سے ایسی تسہیل کے ساتھ باشارہ لطیفہ ادا فرمایا کہ اصل مقام و اصول کلام دونوں معاً متمثل ہو گئے اور علت جامعہ ووجہ قیاس کا انکشاف بیان سے مبادرت کرتا ہے۔ ثالثاً اصل الاصول یعنی بیان نصوص میں جو طریقہ مختار فرمایا بیان خود مداح ہے کیونکہ بعض مترجمین نے تکثیر تخریج وجرح وتوثیق رجال الاسناد میں ایسی تطویل کی کہ عوام اصل مقصود ہی سے متنفر ہو گئے۔ لہٰذا حضرت موصوف کا طریقہ غایت مستحسن ہے کہ جب حدیث کی روایت صحیحین میں موجود ہے تو تصحیح اجماعی حاصل ہے۔ پھر نقل توثیق تطویل لاطائل اور اسی طرح غیر صحیحین کی حدیث جب کسی معتمد امام نے صحیح الاسناد فرمائی تو یہ اثبات کے لئے کافی۔ اور اگر تضعیف وتصحیح میں بین الائمہ اختلاف ہو تو فقط محل خلاف راوی کی توثیق کافی ہے۔ رابعاً بعد اثبات نصوص کے جیسے امام ابوحنیفہؒ کے اصول پر اجتہاد کو منطبق کیا۔ مثلاً روایت مرسل امام وجمہور کے نزدیک مطلقاً مقبول ہے۔ پس یہ حکم مستنبط ہوا اسی طرح دیگر ائمہ مانند امام شافعیؒ کے اجتہاد کو عدم قبول مرسل پر منطبق کر کے ان کا استنباط نکال دیا۔ کیونکہ امام شافعیؒ قبول مرسل میں تفصیل فرماتے ہیں اور اس کے فوائد عظیمہ سے یہ کہ اہل السنۃ معلوم کریں کہ ہمارے علمائے دین میں مخالفت نہیں بلکہ اجتہادی اختلاف ہے اور ہم پر سب کی تکریم وادب کی تعظیم لازم ہے ورنہ بے ادب شریک روافض ہے خامساً ہدایہ جو غالباً مسائل اصول مذہب کو محیط ہے اس کے ساتھ میں مسائل مشائخ مجتہدین کی تذئیل کی اور اس میں بھی حسن صفت کی رعایت فرمائی کہ مختلف اقوال میں سے صرف اس قول پر اکتفا کیا جس پر فتویٰ ہے تاکہ عوام بغیر تردد کے آگاہ ہوں کہ یہی ماخوذ واسی پر فتویٰ ہے اور تتبع وجہد بلیغ سے فتویٰ مع حوالہ کتب ائمہ نقل کیا اور یہ صرف بیان نمونہ ہے اور اس کی تمام خوبیوں ولطائف تحقیقات وغرائب تدقیقات وتذئیل وتفریعات وبدیع نکات واشارات کی تفصیل کے لئے رسالہ چاہئے اور خود کتاب ہاتھ میں ہے غور نظر وسلامت فکر کے ساتھ دیکھئے کہ کیسی عجیب سعی مشکور فرمائی ہے کہ بلا مبالغہ اس کی نظیر موجود نہیں ہے۔

٭ اللہم تقبلہ بفضلک یا ارحم الراحمین ٭

تشریحات، تسہیل اور اضافۂ عنوانات کے ساتھ ایک بے مثال تشریح

زبان وبیان کے نئے اسلوب میں

عین الہدایہ جدید

افادات : مولانا سید امیر علی رحمۃ اللہ علیہ

تشریحات، تسہیل وترتیب جدید

مولانا محمد انوار الحق قاسمی مدظلہم

استاذ ہدایہ مدرسہ عالیہ ڈھاکہ

مقدمہ

استاذ الاساتذہ حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب

صدر وفاق المدارس العربیہ پاکستان

پیش لفظ : مولانا مفتی نظام الدین شامزئی مدظلہم

تقریظات : مولانا احسان اللہ شائق (استاذ ہدایہ جامعہ حمادیہ کراچی) و مولانا عبد اللہ شوکت صاحب (دار الافتاء جامعہ بنوریہ کراچی)

دار الاشاعت

اردو بازار ایم اے جناح روڈ کراچی پاکستان 2213768

عین الہدایہ

تشریحات، تسہیل اور اضافہ عنوانات کے ساتھ ایک بے مثال تشریح

عین الہدایہ جدید

زبان و بیان کے نئے اسلوب میں

جلد ششم

کتاب البیوع، کتاب الشہادۃ
کتاب ادب القاضی، کتاب الصلح

افادات: مولانا سید امیر علی رحمۃ اللہ علیہ

ترتیب، تسہیل و تہذیب جدید

مولانا محمد انوار الحق قاسمی مدظلہم
استاد ہدایہ مدرسہ عالیہ ڈھاکہ

مقدمہ
استاذ الاساتذہ حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب
صدر وفاق المدارس العربیہ پاکستان

پیش لفظ: مولانا مفتی نظام الدین شامزئی مدظلہم

تقریظات: مولانا احسان اللہ شائق استاد حدیث جامعہ حمادیہ کراچی و مولانا عبد اللہ شوکت صاحب دار الافتاء جامعہ بنوریہ کراچی

دار الاشاعت
اردو بازار ایم اے جناح روڈ
کراچی پاکستان 2213768

باہتمام : خلیل اشرف عثمانی دارالاشاعت کراچی
کمپوزنگ : مولانا طاہر صدیق صاحب
طباعت : ۲۰۰۳ء احمد پرنٹنگ پریس، کراچی۔
ضخامت : ۷۷۲ صفحات

ملنے کے پتے

بیت القرآن اردو بازار کراچی
بیت العلوم 20 نابھہ روڈ لاہور
کشمیر بکڈپو۔ چنیوٹ بازار فیصل آباد
کتب خانہ رشیدیہ۔ مدینہ مارکیٹ راجہ بازار راولپنڈی
یونیورسٹی بک ایجنسی خیبر بازار پشاور
بیت الکتب بالمقابل اشرف المدارس گلشن اقبال کراچی

ادارۃ المعارف جامعہ دارالعلوم کراچی
ادارہ اسلامیات ۱۹۰۔ انارکلی لاہور
مکتبہ سید احمد شہیدؒ اردو بازار لاہور
مکتبہ امدادیہ ٹی بی ہسپتال روڈ ملتان
ادارہ اسلامیات موہن چوک اردو بازار کراچی
ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ B-437 دیب روڈ لسبیلہ کراچی

☆☆☆

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ الملک الحق المبین والصلوٰۃ والسلام علی خیر الخلق سیدنا محمد خاتم النبیین الطاھرین واصحابہ حماۃ الملۃ والدین وھداۃ الاسلام وائمۃ المؤمنین، أجمعین.

اما بعد : یہ ترجمہ مجلد ثالث کتاب الھدایہ مسمّٰی بعین الھدایہ جدید ہے **اسال اللہ الحی القیوم ان ینفع بھا عبادہ کما نفع باصلھا وان یعصمنی من الخطأ والخلل و یحفظنی من السھو والزلل و حسبی اللہ ونعم الوکیل ولاحول ولاقوۃ الاباللہ العلی العظیم والحمد للہ رب العٰلمین .**

﴿کتاب البیوع﴾

ترجمہ : یہ کتاب (حصہ) بیع کی تمام قسموں کے احکام کے بیان میں ہے

توضیح: کتاب البیوع، تعریف: شریعت میں ایک کے مال کو دوسرے کے مال سے آپس کی رضامندی کے ساتھ تبادلہ کرنے کو بیع کہتے ہیں، ع، اور آپس کی یہ رضامندی اختیاری حالت میں پائی جاتی ہے، اور اگر کسی نے دوسرے پر اکراہ وجبر اور دباؤ ڈال کر بیع کرائی تو جبر کرنے والا حقیقت میں اپنی رضامندی سے بیع کرنے والا ہوا کیونکہ وہ ضامن ہے۔

اس موقع پر یاد رکھنے کی چند ضروری باتیں:

(۱) کاروبار کے جائز ہونے کی دلیلیں، اور اس کی وجہ کیا ہے۔

(۲) کاروبار (بیع) کا رکن وشرط وحکم کیا ہے۔ (۳) قسمیں کتنی اور کیا کیا ہیں۔

(۱) بیع کے جائز ہونے کے دلائل قرآن وحدیث واجماع ہیں، یعنی ان تینوں طریقوں سے بیع کے جائز ہونے کا ثبوت ملتا ہے، چنانچہ قرآن مجید سے اس طرح کہ فرمان باری تعالیٰ ہے: **﴿احل اللہ البیع و حرم الربوا﴾** یعنی اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال اور جائز کیا ہے، اور سود حرام کیا ہے، اور دوسرے موقع میں فرمان باری تعالیٰ ہے **﴿ الا ان تکون تجارۃ عن تراض منکم﴾** یعنی باطل طریقہ سے آپس میں ایک دوسرے کے مال مت کھاؤ البتہ اگر تمہاری آپس کی رضامندی سے تجارت ہو یعنی تجارتی نفع حلال ہے، اسی طرح اس کے جائز ہونے پر ساری امت مسلمہ کا اجماع ہے اس لئے اجماع سے ثابت ہوا، اور اس کے ثبوت میں بے شمار قولی وفعلی احادیث موجود ہیں، چنانچہ بیع کے موقع میں برائیوں سے بچانے کی غرض سے صحیحین کی احادیث سے ثابت ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے: اے تاجروں کی جماعت عقد بیع کے موقع پر شیطان اور گناہ سامنے آتے ہیں اس لئے بیع کرتے ہوئے صدقہ بھی دینے کا کام کرتے رہو، ترمذی نے اس کی روایت کی ہے اور کہا ہے کہ یہ حسن صحیح ہے۔

اور ناپ تول میں کاروباری احتیاط رکھے، حدیث میں اس کی سخت تاکید فرمائی گئی ہے، کیونکہ پچھلی امتیں اس معاملہ میں ہلاک ہوئی ہیں، جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے، **﴿ اذا اکتالوا علی الناس یستوفون واذا کالوھم او وزنوھم یخسرون﴾** ترجمہ: وہ جب لوگوں سے لیتے تو ناپ پورا پورا لیتے، اور جب وہ خود دوسروں کو دیتے تو کمی کر کے دیتے، اسی لئے وہ امت عذاب میں ہلاک کی گئی تھی۔

پھر معلوم ہونا چاہئے کہ جو لوگ کاروبار کرتے ہیں مگر اس سلسلہ کے شرعی مسائل نہیں جانتے وہ اکثر ایسے گناہوں میں مبتلا ہو جاتے ہیں، اور یہ اگر کاروبار شریعت کے حکم کے مطابق ہو تو یہ بہت ہی عمدہ پیشہ ہے، چنانچہ حضرت رفاعہ بن رافع کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے پوچھا گیا کہ کون سی کمائی سب سے پاکیزہ ہے، فرمایا کہ آدمی اپنے ہاتھوں سے محنت کر کے جو کچھ کمائے، اور ہر بیع مبرور یعنی جس میں گناہ نہ ہو، اس کی روایت البزاء، الطبرانی، اور الحاکم نے کی ہے، اور ابو سعید خدریؓ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ سچا امانت دار تاجر قیامت کے دن پیغمبروں وصدیقوں اور شہداء کے ساتھ ہوگا، اس کی روایت کی ہے ابو حنیفہ اور الترمذی اور ابن ماجہ اور حاکم نے۔ ایک اور روایت میں ہے کہ سچے امانت دار تاجر کا چہرہ قیامت کے دن چودھویں رات کے چاند کی طرح چمکتا ہوگا۔

واضح ہو کہ خود رسول اللہ ﷺ نے حضرت ام المومنین خدیجہؓ کے واسطے تجارت فرمائی ہے، اور زمانہ نبوت میں اپنی ضروریات کے لئے خود بھی خرید و فروخت کی ہے، اور اکابر صحابہ نے خصوصاً اور تمام صحابہ نے عموماً اسی طرح تمام تابعین نے بھی تجارت کی ہے، اس سلسلہ میں جہاد کرنے کو وہ اول سمجھتے تھے پھر فرصت میں تجارت کرتے تھے، اسی لئے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے تجارت کو کاشتکاری کرنے سے زیادہ پسند کیا ہے، لیکن امام شافعیؒ اس کے برعکس فرماتے تھے، م۔

بیع کے مشروع اور جائز کرنے کی وجہ زندگی کی بقاء کو آسان کرنے کے لئے یعنی عام انسانوں کی زندگی آسانی کے ساتھ گزر سکے اس طرح سے کہ ہر شخص اپنی ضرورت کا سامان آسانی کے ساتھ دوسرے سے حاصل کر سکے، بیع کا رکن ایجاب و قبول یہ دو چیزیں ہیں، ایجاب اس کلام کو کہتے ہیں جو کسی معاملہ کے وقت سب سے پہلے بولا جائے، خواہ وہ بیچنے والے کی طرف سے ہو یا خریدنے والے کی طرف سے ہو، اور اس کے متعلق دوسرے شخص کے کلام ہاں کر لینے کو قبول کہتے ہیں، اس بیع کی شرطیں تو بہت ہیں اسی طرح اس کی قسمیں بھی کئی ہیں، ان میں سے عقد کرنے والے میں شرط یہ ہے کہ اس کے اندر اتنی سمجھ اور اتنی تمیز ہو کہ وہ سمجھ سکے کہ اس طرح کا معاملہ کرنے سے ایک چیز ملتی ہے اور ایک چیز دینی ہوتی ہے، (بیع سے مبیع حاصل ہوتی ہے اور ثمن جاتا ہے) اور اس کا رکن یہ ہے کہ معاملہ لفظ ماضی سے ہو اور یہ کہ مبیع قیمتی مال اور بیچنے والے کی قدرت میں اس طرح ہو کہ وہ وقت پر اسے حوالہ کر سکے، اور اس بیع کے نافذ ہونے کی شرط یہ ہے، کہ وہ بائع کی ملکیت میں ہو یعنی وہ خود اس کا مالک ہو ورنہ کم از کم اس پر اسے ولایت حاصل ہو، اس کی پوری وضاحت انشاء اللہ آئندہ بیان کی جائیگی اس بیع کا حکم معلوم ہو گیا کہ مشتری مبیع کا مالک ہوتا ہے اور بائع ثمن کا مالک ہوتا ہے۔

معلوم ہونا چاہئے کہ ثمن یعنی درہم، دینار، روپیہ، اشرفی وغیرہ ایسی چیزیں ہیں جو متعین نہیں ہوتی ہیں، یعنی اگر ایک روپیہ کی کسی نے کوئی چیز خریدی تو بائع خاص اسی روپیہ کا حقدار نہیں ہوتا ہے جو مشتری کے ہاتھ میں ہوتا ہے، بلکہ مشتری صرف کسی بھی ایک روپیہ کا ذمہ دار ہے، وہ کوئی بھی روپیہ ادا کر سکتا ہے، کیونکہ روپیہ معین نہیں ہوتا ہے اسی لئے اس کو دین کہا جاتا ہے، بخلاف اس مبیع (سامان) کے جو بائع سے خریدی کہ وہ متعین ہے، اسی بناء پر معلوم ہو جانے کے بعد بائع کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے، کہ اس متعین سامان کو اپنے پاس رکھ کر اس کے عوض دوسرے کی مرضی کے بغیر دوسرا مال دیدے، اسی لئے اس سامان (مبیع) کو عین کہتے ہیں۔

اس تفصیل کی بناء پر بیع کی چار قسمیں ہوئیں (۱) عین کو عین کے عوض بیچنا مثلاً گھوڑے دے کر مکان خریدنا (۲) عین کو دین کے عوض فروخت کرنا، مثلاً روپیہ یا اشرفی کے عوض گھوڑا خریدنا، (۳) دین کو دین کے عوض فروخت کرنا، مثلاً اشرفی کو روپے کے عوض بیچنا، اسی کا دوسرا نام بیع الصرف ہے (آئندہ اس کی تفصیل آئیگی) اسی بناء پر اس کے بائع اور اس کے کاروبار کرنے والے کو صراف کہا جاتا ہے، جس سے روپیہ یا اشرفی بدلا کرتے ہیں، (۴) دین کو عین کے عوض بیچنا مثلاً نقد ہزار روپے دے کر ایک سو من گیہوں کا اس تفصیل کے ساتھ معاملہ کرنا کہ فلاں قسم کا اور فلاں صفت کا فلاں وقت میں (مزید کچھ تفصیل کے ساتھ)

ادا کرنا، اس طرح فی الحال روپے تو نقد ادا کئے مگر گیہوں ادھار رہے، اس کاروبار کا نام بیع السلم ہے۔

پھر تجارتی نفع و نقصان کے اعتبار سے بھی بیع کی چار قسمیں ہیں:

(۱) بیع مساومہ یعنی نقد کچھ قیمت دے کہ کوئی سامان خرید لینا اس بات کے جانے بغیر کے بازار میں اس کی کیا قیمت ہو سکتی ہے (دی ہوئی قیمت کے برابر ہی ہے یا اس سے بھی کم ہے یا اس سے بھی زیادہ ہے)۔

(۲) بیع مرابحہ خریدی ہوئی قیمت کی رسید (بیجک) دکھا کر کچھ نفع دے کر اسی چیز کو خرید لینا۔

(۳) بیع تولیہ کوئی مال خریدنے میں جو کچھ مجموعی خرچ آیا ہے اسی پر اس مال کو کچھ بھی نفع دیئے بغیر خرید لینا۔

(۴) بیع وضیعہ کسی چیز کو اس کے اصل خرچ کی رقم سے خسارہ پر یعنی کمی کی ساتھ بیچنا، پھر بیع کی کیفیت کے اعتبار سے بیع تعاطی اور استصناع وغیرہ کی قسمیں ہیں (جن کی تفصیل بعد میں آئیگی)۔

اور ایجاب و قبول کی شرطوں کے اعتبار سے بھی بیع کی چار ہی قسمیں ہیں:

(۱) بیع باطل مثلاً کسی نے کسی آزاد کو پکڑ کر بیچ دیا یا مسلمان نے اپنا مال شراب یا سود کے عوض بیچا تو یہ بیع باطل ہو گی۔

(۲) بیع منعقد جس میں انعقاد ہو جائے یعنی ایجاب اور قبول دونوں پائے جائیں، مثلاً کسی سمجھدار لڑکے نے اپنے مال کو بیچا، یعنی یہ کہا کہ میں نے اسے بیچا اور دوسرے شخص (خریدار) نے کہا کہ میں نے اسے قبول کیا تو بیع منعقد ہو گئی لیکن لازم نہیں ہو گی، کیونکہ اس لڑکے کو ابھی تک اپنے مال پر اختیار اور ولایت حاصل نہیں ہے، البتہ اگر اس کا ولی اس وقت اجازت دیدے تب بیع لازم ہو جائیگی، اور یہی بیع کی تیسری قسم ہوئی۔

(۴) اور چوتھی قسم بیع صحیح ہے، یعنی اس بیع میں کسی قسم کا فساد نہ ہو، ان ابتدائی باتوں کے جان لینے کے بعد اب مصنف ہدایہ کا بیان سمجھنا چاہئے، انہوں نے سب سے پہلے انعقاد بیع سے شروع کیا ہے۔

قال. البيع ينعقد بالايجاب والقبول اذا كانا بلفظي الماضي مثل ان يقول احدهما بعت والآخر اشتريت لان البيع انشاء تصرف والانشاء يعرف بالشرع والموضوع للاخبار قد استعمل فيه فينعقد به، ولا ينعقد بلفظين احدهما لفظ المستقبل بخلاف النكاح، وقد مر الفرق هنالك.

ترجمہ: فرمایا کہ بیع ایجاب و قبول سے منعقد ہوتی ہے جبکہ دونوں ہی مثل ماضی کے الفاظ سے ہوں مثلاً دونوں میں سے کوئی ایک یوں کہے کہ بعت (میں نے بیچدیا) اور دوسرا یوں جواب دے اشتریت (میں نے اسے خریدا) کیونکہ بیع تو انشاء تصرف ہے یعنی دوسرے شخص کی ملکیت میں اپنا تصرف پیدا کرنے کا نام بیع ہے، اور ہر ایسا تصرف پیدا کرنا شریعت سے ہی معلوم ہوتا ہے۔ اور شریعت میں جو صیغہ خبر دینے کیلئے وضع کیا گیا ہے یعنی صیغہ ماضی وہی انشاء میں استعمال کیا گیا ہے اس لئے اس صیغہ سے بیع منعقد ہو جائیگی، اور ایسے دو لفظوں سے بیع منعقد نہیں ہوتی ہے کہ ان میں سے ایک لفظ مستقبل کا ہو، بخلاف عقد نکاح کے، اس کا فرق وہاں (کتاب النکاح کے بیان میں) گزر چکا ہے۔

توضیح: بیع منعقد ہونے کی شرطیں کیا ہیں، اگر بوقت انعقاد ایسے دو لفظوں سے کہا گیا کہ ان میں سے ایک لفظ مستقبل کا ہو، عقد نکاح اور بیع کا فرق، تفصیل، حکم، دلائل

قال. البيع ينعقد بالايجاب والقبول اذا كانا بلفظي الماضي مثل ان يقول احدهما بعت ......الخ

بیع ایجاب و قبول سے منعقد ہوتی ہے، ف: خواہ پہلے بائع (ایجاب) پیشکش کرے، پھر مشتری کہے کہ میں نے اسے خرید لیا، یا پہلے مشتری ایجاب (پیشکش) کرے، پھر بائع قبول کر لے کہ میں نے اسے بیچدیا، اس مثال میں معنی بھی ماضی کے ہیں اور دونوں اصل لفظ بھی ماضی ہی کے ہیں، خلاصہ یہ ہوا کہ اگر اس میں ماضی کے الفاظ ہوں تو بیع ضرور منعقد ہو جائیگی، اس موقع میں اگر کوئی

یہ اشکال کرے کہ ماضی تو گزشتہ زمانہ کی خبر ہے یعنی میں نے پہلے ہی بیچدیا ہے یا خرید لیا ہے، حالانکہ یہ بیع انشاء کی قسم سے ہے، یعنی ایک چیز کو آئندہ پیدا کرنا، چنانچہ مشتری یہ چاہتا ہے کہ جس چیز کے بارے میں بات چل رہی ہے (مبیع) اس میں اپنا تصرف اور اثر پیدا کرے (یعنی اسے اپنا بنالے)، اور بائع یہ چاہتا ہے کہ دوسرے فریق کے پاس جو ثمن ہے اپنی ملکیت میں لے آئے اس میں اپنی ملکیت پیدا کرے، ان دونوں میں سے کسی ایک کا بھی یہ مقصد نہیں ہوتا ہے، کہ یہ خبر دے کہ ہم نے زمانہ ماضی میں ایسا کیا تھا یعنی اسے بیچا تھا یا خرید اتھا، بس ماضی کے لفظ سے اس جگہ ان کی دلی خواہش کس طرح پوری ہوگی، جواب یہ ہوگا کہ یہ خواہش شریعت کے موافق پوری ہوگی۔

لان البیع انشاء تصرف والانشاء یعرف بالشرع والموضوع للاخبار ......الخ

کیونکہ بیع تو انشاء تصرف ہے، یعنی غیر کے ملک میں اپنا تصرف پیدا کرنے کا نام بیع ہے، اور ہر ایسا تصرف پیدا کرنا شریعت سے ہی معلوم ہوتا ہے، (کہ کس طرح تصرف کیا جائے) اور شریعت میں خبر دینے کے لئے جو صیغہ موضوع ہے یعنی ماضی کا صرف وہی اس انشاء کے موقع میں بھی مستعمل ہوا ہے، اس لئے بیع اسی ماضی کے صیغہ سے منعقد ہو جائیگی۔ ف: خلاصہ کلام یہ ہوا کہ جب بیع سے شرعی تصرف چاہیں گے تو جس طرح شریعت نے استعمال کیا ہے، ہم بھی اسی کو فرمانبرداری کرتے ہوئے استعمال کرینگے، چونکہ اس موقع میں شریعت نے ماضی کا صیغہ استعمال کیا ہے وہ صیغہ اگرچہ بلاشبہ لغت میں خبر دینے کے لئے موضوع ہے مگر شریعت میں اسی سے انشاء کا ثبوت ہوا ہے اسی لئے بیع کی انشاء (بیع کا معاملہ کرنا) بھی ان ہی دونوں ماضی کے الفاظ سے ہی منعقد ہوگی۔

ولا ینعقد بلفظین احدھما لفظ المستقبل بخلاف النکاح، وقد مر الفرق ھناك......الخ

اور بیع ایسے دو لفظوں سے منعقد نہیں ہوتی ہے کہ جن میں سے ایک لفظ مستقبل کا ہو، بخلاف نکاح کے، بیع اور نکاح کے درمیان فرق کیوں ہے، یہ فرق (ج ۲ کتاب النکاح میں) بیان کیا جا چکا ہے۔ ف: یعنی اگر مشتری نے کہا کہ (۱) میں نے خریدا اور بائع نے کہا کہ میں نے بیچا (۲) اور مشتری نے کہا کہ میں خریدوں گا تو بیع منعقد نہ ہوگی، کیونکہ دوسری صورت مستقبل کا محض وعدہ ہے، اگر مستقبل کے واسطے امر کا صیغہ بیان کیا، مثلاً یوں کہا کہ میرے ہاتھ فروخت کرو اور بائع نے جواب میں کہا میں نے فروخت کیا تو یہ بیع منعقد نہیں ہوگی ہاں اگر بعد میں مشتری دوبارہ یوں کہدے کہ میں نے خریدا تو منعقد ہو جائیگی۔

اس وقت اگر یہ کہا جائے کہ نکاح کرتے ہوئے مثلاً کسی مرد نے کہا کہ مجھ سے نکاح کرو اور عورت نے کہا کہ میں نے نکاح کیا تو نکاح صحیح ہو جائے گا، تو اسی طرح بیع کو بھی صحیح ہونا چاہئے، دونوں تو برابر ہی ہوتے ہیں، پھر ایک صحیح اور دوسرا غلط کیوں ہوگا؟

جواب یہ ہے کہ دونوں کاموں میں فرق ہے، اس طرح سے کہ مرد نے جب عورت سے کہا کہ مجھ سے نکاح کر اس سے مرد نے اس عورت کو اپنے ساتھ نکاح کرنے کا وکیل مقرر کیا، جبکہ نکاح میں ایک ہی شخص کے لئے دونوں طرف کا وکیل بنا صحیح ہوتا ہے، اس لئے اس نکاح کے مسئلہ میں نکاح کرانے والے پر نکاح کے سلسلہ کا کوئی حق لازم نہیں ہوتا ہے مگر بیع کے معاملہ میں ایک ہی شخص دونوں طرف سے وکیل بن کر ایجاب و قبول نہیں کر سکتا ہے، کیونکہ بیع کے معاملات میں اس کا وکیل بیع کے معاملات کا ذمہ دار ہو جاتا ہے، یعنی بائع کے واسطے مثلاً ثمن کا ذمہ دار ہوتا ہے، سوائے باپ کے کہ اگر وہ اپنے نابالغ بیٹے سے اس کی کوئی چیز خریدے تو دونوں کام یعنی ایجاب و قبول خود ہی کرے گا، جیسا کہ فتاویٰ میں ہے۔

یہ تفصیل اس صورت میں ہے کہ امر کا صیغہ خرید و فروخت کے معنی میں ہو، کیونکہ اگر اس طرح کہا کہ تم یہ چیز لے لو، تو اس کی مراد یہ ہوگی کہ میں نے وہ بیچدی، تم اسے لے لو، اس لئے مشتری کا کہنا کہ میں نے خریدی یا میں نے لی، کافی ہے، اسی لئے مصنفؒ آئندہ بیان کر رہے ہیں۔

وقولہ: رضیت بکذا واعطیتك بکذا او خُذہ بکذا فی معنی قولہ بعت واشتریت لانہ یؤدی معناہ والمعنی

هو المعتبر في هذه العقود ولهذا ينعقد بالتعاطي في النفيس والخسيس هو الصحيح لتحقق المراضاة.

ترجمہ: اور اگر بیع کرنے والے نے کہا کہ میں اس قیمت کے بدلہ راضی ہوں، یا میں نے اتنی قیمت کے عوض تم کو یہ چیز دی، یا اتنی قیمت کے عوض تم اس کو لے لو، تو یہ قول میں نے بیچا اور میں نے خریدا کے معنی میں ہوگا، کیونکہ اس سے یہی معنی حاصل ہوتے ہیں، اور جبکہ عقود شرعیہ (اس سے طلاق اور عتاق سے احتراز ہے کہ ان میں لفظ ہی کا اعتبار ہوتا ہے) میں معنی ہی معتبر ہوا کرتے ہیں، اسی اعتبار کی بناء پر تعاطی کے ساتھ یعنی ہاتھ سے لین دین کے ساتھ بیع منعقد ہو جاتی ہے، خواہ وہ مبیع نفیس ہو یا خسیس ہو، یہی صحیح ہے کیونکہ اس میں آپس کی رضامندی پائی گئی ہے۔

توضیح: رضيت بكذا، اعطيتك بكذا، خذه بكذا، کہنے سے بیع منعقد ہوتی ہے یا نہیں بیع تعاطی کی تعریف، اور اس کا حکم، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

وقوله: رضيت بكذا واعطيتك بكذا او خذه بكذا في معنى قوله بعت واشتريت......الخ

مذکورہ الفاظ کے کہنے سے بیع منعقد ہو جاتی ہے کیونکہ یہ سارے الفاظ بعت اور اشتریت کے معنی کو ادا کرتے ہیں، اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ بیع کے لئے بعت اور اشتریت کے جیسے الفاظ ہی مخصوص نہیں ہوتے ہیں بلکہ جس لفظ سے بھی یہ معنی حاصل ہو جائیں۔ ف: اسی لئے صیغہ حال یا وہ مضارع جو حال کے معنی کو ادا کر رہا ہو (مستقبل کے معنی کو نہیں) اور اس سے بیع کا انعقاد ہی مقصود ہو تو بیع ہو جائیگی، النہر، کیونکہ اس سے بیع کے معنی حاصل ہو جاتے ہیں۔

والمعنى هو المعتبر في هذه العقود ولهذا ينعقد بالتعاطي في النفيس والخسيس......الخ

ان عقود شرعیہ (شرعی معاملات) میں معنی ہی کا اعتبار ہوتا ہے، اسی اعتبار کی بناء پر تعاطی کے ساتھ یعنی زبان سے کچھ کہے بغیر صرف ہاتھ بڑھا کر لے لینے اور دیدینے سے بھی بیع منعقد ہو جاتی ہے، خواہ مال خسیس ہو یا مال نفیس ہو جیسا بھی ہو حکم یکساں ہے، یہی قول صحیح ہے، کیونکہ لین دین کر لینے میں بھی آپس کی رضامندی پائی گئی ہے۔

ف: تعاطی کی صورت یہ ہوگی کہ خریدار نے قیمت متعینہ دیدی اور بیچنے والے نے چیز اٹھا کر دیدی، ان میں سے ایک شخص نے بھی زبان سے ایک حرف نہیں نکالا، پھر بھی یہ بیع صحیح ہوگئی، اب یہ ایک سوال ہوتا ہے کہ ایسا کرنا صرف معمولی قیمت کی چیزوں میں صحیح ہوتا ہے یا قیمتی چیزوں میں بھی ہو سکتا ہے، تو امام کرخیؒ نے کہا ہے کہ خسیس یعنی معمولی اور کم قیمت کی چیزوں میں جائز نہ ہوگا، لیکن عامہ مشائخ نے دونوں صورتوں میں فرق نہیں کیا ہے، اور جائز کہا ہے اور یہی بات صحیح ہے، ع۔ حاصل یہ ہوا کہ جس لفظ کے معنی مالک بنا دینے کے واسطے مفید ہوتے ہوں اور اسے صیغہ ماضی یا حال سے کہا گیا ہو اور صیغہ امر اور مستقبل کا نہ ہو تو اس سے بیع منعقد ہو جائیگی، الایضاح۔

اس لئے (۱) اگر کسی نے یہ کہا کہ تم اپنا یہ غلام سو درہم کو بیچتے ہو، دوسرے نے کہا ہاں، اور کہا کہ میں نے اسے لیا تو بیع ہوگئی، اور (۲) اگر یہ کہا کہ میں یہ سو درہم سے بیچتا ہوں اور دوسرے نے کہا کہ میں نے اسے خرید لیا تو بیع ہوگئی اور (۳) اگر یہ کہا کہ میں نے ہزار روپے سے تمہاری سائیکل خریدی، دوسرے نے کہا کہ اچھا، یا اس کی قیمت دو تو صحیح ہے ورنہ نہیں، ق۔

بیع کے منعقد ہونے کی شرطوں میں سے یہ بات بھی ہے کہ معاملہ کرنے والے دونوں افراد ایک دوسرے کی باتیں سنیں، اور اگر مجلس والوں نے تو باتیں سنیں مگر بیچنے والا کہتا ہے کہ میں نے نہیں سنیں حالانکہ وہ کانوں کا بہرہ بھی نہیں ہے تو اس کی بات کی تصدیق نہ ہوگی (۴) اگر کسی نے کہا کہ تم ایک روپے کے عوض کھانا کھالو اور وہ روپیہ تمہارے ذمہ میرا باقی رہیگا، اس کے بعد دوسرے نے کھالیا تو بیع پوری ہوگئی (۵) بائع نے کہا کہ میں نے یہ چیز بیچی اس کے بعد مشتری نے اسے کھالیا یا اس کپڑے کو پہن لیا یا اس سواری پر سوار ہو گیا تو معاملہ طے پا گیا اور بیع ہوگئی۔

(۶)اگر کسی نے یہ کہا کہ میں نے تمہارے اس دوشالہ کے عوض اپنا یہ گھر یا یہ غلام تم کو ہبہ کیا، اور اس نے اسے قبول کر لیا تو بالاجماع بیع ہو جائیگی (۷)اگر یہ کہا کہ اگر تم اس کی قیمت مجھے دیدو تو میں نے تمہارے ہاتھ یہ بیچ دی، اس نے اسی مجلس میں قیمت دیدی تو استحسانا صحیح ہوگا (۸)اگر یہ کہا کہ یہ چیز دس درہم کے عوض ہے، اگر تمہارے لئے یہ مناسب ہو یا یہ کہ تم کو پسند ہو، اس نے کہا کہ میرے لئے مناسب ہے یا مجھے پسند ہے تو بیع جائز ہو گئی، المحیط۔

(۹)ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ تم ایک من گیہوں کتنے کو بیچتے ہو اس نے کہا سو روپے کو اس پر پہلے شخص نے کہا کہ اچھا ناپ کر الگ رکھ دو۔ اور اس نے یہ سن کر گیہوں ناپ کر علیحدہ رکھ دیئے، تو یہ بیع صحیح ہو جائیگی، اجناس الناطفی۔

اور شرط انعقاد بیع میں سے ایک یہ بھی ہے کہ وہ مال قیمت لگانے کے لائق ہو یہانتک کہ اگر وہ خون ہو یا مردار ہو تو بیع منعقد نہ ہو گی، اور اگر وہ چیز سور یا شراب ہو تو ایسی صورت میں اگر معاملہ کرنے والے دونوں (متعاقدین) ذمی ہوں تو اس کی بیع ہو جائیگی اور اگر ان میں سے ایک بھی مسلمان ہو تو باطل ہو گی، کیونکہ شریعت نے مسلمان کے حق میں ان چیزوں کو قیمتی مال نہیں بتایا ہے، یعنی اس کی کوئی قیمت بھی نہیں ہے بلکہ بالکل بے قیمت ہے، یہ بات جاننی چاہئے کہ اگر بیع ادھار ہو تو دام ادا کرنے کی مدت معلوم ہونی چاہئے، ورنہ بیع فاسد ہو جائیگی، ع، اور انعقاد بیع کی شرطوں میں سے یہ شرط بھی ہے کہ ایجاب اور قبول میں موافقت ہو، اور یہ بھی کہ دونوں کی مجلس ایک ہی ہو، اسی لئے مصنفؒ نے آئندہ لکھا ہے۔

عقود شرعیہ الخ، اس میں طلاق اور عتاق سے احتراز ہے کہ ان میں لفظ ہی کا اعتبار ہو رہا ہے۔

قال واذا اوجب احد المتعاقدين البيع فالآخر بالخيار ان شاء قبل في المجلس وان شاء رده، وهذا خيار القبول لانه لو لم يثبت له الخيار يلزمه حكم العقد من غير رضاه واذا لم يُفد الحكم بدون قبول الآخر، فللموجب ان يرجع لخلوه عن ابطال حق الغير وانما يمتد الى آخر المجلس، لان المجلس جامع للمتفرقات فاعتبرت ساعاته ساعة واحدة دفعا للعسر وتحقيقا لليسر، والكتاب كالخطاب وكذا الارسال حتى اعتبر مجلس بلوغ الكتاب واداء الرسالة.

ترجمہ: اور قدوریؒ نے کہا کہ جب متعاقدین یعنی بائع و مشتری میں سے کسی ایک نے بیع کا ایجاب کیا تو دوسرے کو یہ اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو اسی مجلس میں اسے قبول کر لے اور چاہے تو اسے رد کر دے، اسی اختیار کا نام خیار القبول ہے، اس کی دلیل ہے کہ اگر اسے قبول کا اختیار نہ دیا جائے بلکہ اس پر اس بیع کو لازم اور مسلط کر دیا جائے تو نتیجہ کے طور پر اس کی رضامندی کے بغیر ہی بیع کا حکم لازم آجائے گا، پھر اس ایجاب کے بعد قبول کا اختیار ہونے کی وجہ سے جب اس دوسرے پر قبول کے حکم کا فائدہ نہ ہوا یعنی وہ بیع اس پر لازم نہ ہوئی تب خود ایجاب کرنے والے کو بھی اختیار رہ گیا کہ اپنے اس ایجاب اور پیشکش سے رجوع کر لے، کیونکہ اس وقت تک اس کے رجوع کر لینے سے کسی دوسرے کا حق نہ چھینا جا رہا ہے اور نہ مٹایا جا رہا ہے، (کسی دوسرے کا کوئی نقصان کئے بغیر وہ رجوع کر رہا ہے)۔

اور یہ اختیار کہ قبول دوسرے شخص کو اسی مجلس کے آخر تک اس لئے بڑھتا رہتا ہے اس لئے کہ مجلس بہت سی متفرق اور مختلف چیزوں کو جمع کرنے والی ہوا کرتی ہے، (کہ ایک مجلس میں بہت سی باتیں نفع و نقصان کے پہچاننے کا موقع ملتا ہے،) لہٰذا اس کے جتنے بھی اوقات ہوں، (گھنٹے اور منٹیں) ہوں سب ایک ہی وقت کے شمار میں ہونگی (سب کو ایک آن واحد فرض کیا جائے گا) تاکہ معاملات کرنے میں سختی دور ہو اور آسانی ثابت ہو، اور تحریر خطاب کے مثل ہے (آمنے سامنے باتیں کرنے کا جو حکم ہوتا ہے وہی لکھ کر کہنے اور لکھ دینے کا بھی ہوتا ہے) اسی طرح ایلچی (اپنا قاصد) بھیجنے کا بھی یہی حکم ہے، اسی بناء پر خط پہنچے اور پیغام ادا کرنے کی بھی مجلس کا ہی اعتبار ہوتا ہے۔

توضیح: بائع اور مشتری میں سے کسی ایک کے ایجاب کے بعد دوسرے کو اس کے قبول کرنے یا رد کرنے کا اختیار ہوتا ہے یا ایجاب لازم ہو جاتا ہے، پھر یہ اختیار کب تک اور کیوں رہتا ہے، لکھ کر بات کرنے اور آمنے سامنے یا قاصد کے ذریعہ پیغام دینے میں فرق ہوتا ہے یا نہیں، تفصیل مسائل، حکم اختلاف ائمہ، دلائل

قال واذا اوجب احد المتعاقدين البيع فالآخر بالخيار ان شاء قبل في المجلس وان شاء رده......الخ

بائع اور مشتری میں سے کسی ایک کی پیشکش کے بعد دوسرے کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ اس پیشکش یا ایجاب کو اسی مجلس میں قبول کرے یا اس کا انکار کر دے، ف: مثلاً بائع نے کہا کہ میں نے اپنی یہ چیز اتنی قیمت سے تمہارے ہاتھ بیچی تو دوسرے شخص یعنی مشتری کو یہ اختیار ہوگا کہ اسی مجلس کے اندر ہاں یا نہیں میں جواب دیدے، اسی طرح اگر مشتری نے کہا کہ میں نے تمہاری یہ چیز اتنی قیمت سے خریدی تو بائع یعنی چیز کے مالک کو اختیار ہوگا کہ اسے قبول کرلے یا رد کر دے۔

وهذا خيار القبول لانه لو لم يثبت له الخيار يلزمه حكم العقد من غير رضاه ......الخ

اس اختیار کا اصطلاحی نام خیار القبول ہے، اختیار رہنے کی دلیل یہ ہے کہ اگر دوسرے کو اختیار کا حق نہ ہو بلکہ ایجاب کے ساتھ ہی ساتھ اس پر بیع لازم آجائے تو اس کی وجہ سے اس کی رضامندی کے بغیر زبردستی اس پر بیع لازم آجائیگی، ف: حالانکہ بیع میں دونوں طرف کی رضامندی ضروری ہوتی ہے، اس لئے اختیار کا ہونا ضروری ہوا، اور اس اختیار کا بھی آخر مجلس تک ہونا ضروری ہے۔

واذا لم يُفد الحكم بدون قبول الآخر، فللموجب ان يرجع لخلوه عن ابطال حق الغير ......الخ

اور جب ایجاب نے دوسرے کو اختیار دینے کی وجہ سے قبول کے حکم کا فائدہ نہ دیا، تو خود ایجاب کرنے والے کو بھی اس بات کا اختیار رہ گیا کہ اپنے ایجاب اور پیشکش سے رجوع کرے، کیونکہ اس کے رجوع کر لینے کی وجہ سے وہ کسی دوسرے کا کوئی نقصان نہیں کر رہا ہے، اور نہ حق مار رہا ہے، ف: کیونکہ جب تک دوسرا شخص قبول نہ کرلے اس پر بیع کا حکم نافذ نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس وقت تک دوسرے شخص کا اس میں کچھ حق نہیں پایا گیا ہے، اس لئے ایجاب کرنے والا چاہے تو اپنا ایجاب واپس لے لے، اگر اس نے زبان سے اپنی بات واپس نہیں لی مگر کسی دوسرے کام کرنے میں مشغول ہو گیا تو بھی اس کا اپنی زبان اور بات سے پھر جانا لازم آجائے گا، جیسے قبول کرنے والے نے کسی دوسرے کام میں لگ جانے کے بعد قبول کیا یا مثلاً پہلے بیٹھا ہوا تھا مگر سن کر کھڑا ہو گیا، یا کچھ کھایا پیا، یا دوسرے سے باتیں کیں، کیونکہ ان باتوں کے بعد کی وہ مجلس حکماً پہلی مجلس باقی نہ رہی بلکہ بدل گئی ہے، پس حاصل کلام یہ ہوا کہ جب تک مجلس نہ بدل جائے تب تک دوسرے کو اس کے قبول کر لینے کا حق باقی رہیگا، اگر چہ وہ مجلس کافی دیر تک باقی رہ جائے تو بھی فوراً اسے قبول کرنا لازم نہ ہوگا۔

وانما يمتد الى آخر المجلس، لان المجلس جامع للمتفرقات فاعتبرت ساعاته ساعة واحدة......الخ

اور دوسرے کو اس پیشکش (ایجاب) کے قبول کرنے کا اختیار اس مجلس کے آخر تک اس وجہ سے دراز ہوتا ہے کہ مجلس متفرق چیزوں کو جمع کرنے والی ہوتی ہے، لہٰذا اس کے مختلف اوقات گھنٹے اور منٹ وغیرہ سب ایک ہی ساعت کے حکم میں ہوتے ہیں، تاکہ بغیر سوچے سمجھے اور نفع و نقصان کا اندازہ کئے بغیر قبول کر لینے کی تنگی دور ہو اور آسانی ثابت ہو، ف: ورنہ لازم آتا کہ ایک شخص کے ایجاب کرتے ہوئے فوراً دوسرا شخص اسے قبول کرلے، ورنہ وہ ایجاب ہی باطل ہو جاتا، حالانکہ ایسا کرنے میں اسے حرج ہے، اور یہ ایجاب و قبول صرف ان دونوں شخصوں کے درمیان ہوگا جو آمنے سامنے حاضر اور موجود ہوں، اور اگر ایجاب لکھ کر یا ایلچی اور قاصد کے واسطے سے ہو تو اس کی تفصیل اس طرح ہوگی۔

والکتاب کالخطاب و کذا الارسال حتی اعتبر مجلس بلوغ الکتاب واداء الرسالة.....الخ
اور لکھ کر کچھ کہنا زبانی اور بالمشافہ بات کرنے کی طرح ہے، یہانتک کہ تحریر پہنچنے اور پیغام پہنچنے کی ہی مجلس معتبر ہوگی۔ف:
یعنی اگر کسی نے دوسرے کو کچھ خط لکھ کر کہا، تو جب تک وہ خط دوسرے تک نہیں پہنچایا اس نے قبول نہیں کیا یا ایلچی کا پیغام قبول نہیں کیا تب تک اس ایجاب کرنے والے کو یہ حق اور خیار باقی رہے گا اپنی اس تحریر یا پیغام کو واپس لے لے، اور اگر رجوع نہیں کیا اتنے میں وہ خط یا پیغام دوسرے کو پہنچ گیا تو جس حالت میں وہ ہو اس مجلس تک اس کو قبول کرنے کا اسے اختیار ہوگا، یہاں تک کہ اگر مجلس بدلی مثلاً وہ کھڑا ہو گیا تو وہ ایجاب جو پہلے شخص نے خط اور ایلچی کے ذریعہ سے کیا تھا، ختم ہو گیا، اور اگر وہ کھڑا نہ ہوا بلکہ اسی مجلس پر قائم رہا تو اس کو مجلس کے آخر تک قبول کرنے کا اختیار ہوگا، لیکن جیسا ایجاب کیا تھا اسی کے موافق قبول ہونا چاہئے۔

ولیس له ان یقبل فی بعض المبیع ولا ان یقبل المشتریٰ ببعض الثمن لعدم رضا الآخر بتفرق الصفقة الا اذا بیّن ثمن کل واحد لانه صفقات معنیً

ترجمہ: اور اس قبول کرنے والے کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ جس چیز کی واسطے جتنی قیمت کا ایجاب کیا گیا تھا اس میں سے کچھ مبیع کو قبول کرے کیونکہ ایسا کرنے سے صفقہ (پیشکش اور بات) بدل جائے گی جس سے پہلا شخص راضی نہ ہوگا ہاں وہ ایسا بھی کر سکتا ہے مگر صرف اس صورت میں جبکہ ایجاب کرنے والے نے مختلف مبیع میں سے ہر ایک کی قیمت علیحدہ علیحدہ لگا کر بتائی ہو، کیونکہ اس صورت میں بظاہر یہ ایک صفقہ اور معاملہ ہے مگر حکماً وہ کئی صفقات ہیں۔

توضیح: کاروبار کے سلسلہ میں کہا سامان اور اس کی قیمتیں بیان کر کے (ایجاب پیشکش) کرنے کے بعد کہا دوسرے کو یہ اختیار ہوگا کہ اس سامان میں سے کچھ سامان پسند کر کے اس کی پیشکش کو قبول کرلے، کیا کسی طرح اس کی گنجائش نکل سکتی ہے، صفقہ کے معنی، مسائل، حکم، دلائل

ولیس له ان یقبل فی بعض المبیع ولا ان یقبل المشتریٰ ببعض الثمن لعدم رضا الآخر ......الخ
قبول کرنے والے کو اس کی اجازت نہ ہوگی کہ مبیع میں سے کچھ چھانٹ کر قبول کرلے، کیونکہ صفقہ متفرق ہونے پر دوسرا راضی نہیں ہوگا۔ف: یعنی اس قبول کرنے والے کو صرف یہ اختیار ہوگا کہ جس چیز کے لئے جتنی قیمت لگا کر ایجاب کیا گیا ہو اگر وہ چیز اور قیمت پسند ہو تو وہ چیز اسی قیمت سے قبول کرے، ورنہ اس کا قبول کرنا بے فائدہ اور باطل ہوگا۔
مثلاً (۱) مشتری نے کہا کہ میں نے یہ گھڑی اور یہ سائیکل دونوں تین سو روپے میں خریدیں تو بائع کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ وہ صرف گھڑی یا صرف سائیکل دے کر اس سے تین سو روپے کے بدلہ اس کے ایجاب کو قبول کرے، اس لئے اگر اس نے صرف کسی ایک چیز کی تین سو روپے کی قیمت لگا کر قبول کر لیا تو ایجاب باطل ہوگا، اور لامحالہ اس کا قبول کرنا بھی باطل ہوگا۔
اسی طرح اگر (۲) بائع نے کہا کہ میں نے یہ گھڑی دو سو روپے کے عوض بیچی تو مشتری کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ کہے کہ میں نے ایک سو روپے کے عوض خریدی۔
اسی طرح اگر (۳) بائع نے کہا کہ میں نے یہ گھڑی اور سائیکل تین سو روپے کے عوض بیچی اور مشتری نے کہا میں نے صرف گھڑی سو روپے کے عوض قبول کی اگر ایسا کہا تو بائع کا ایجاب باطل ہوگا۔ کیونکہ بائع اپنا صفقہ بدلنے یعنی سامان کو متفرق کر کے بیچنے پر راضی نہیں ہوا ہے جبکہ اس میں سے اس کا حقیقتاً نقصان بھی ہے، کیونکہ عموماً ایسا ہوا کرتا ہے کہ ایک کھری اور اچھی چیز کے ساتھ میں کچھ کھوٹی اور ناقص چیز کو بھی لوگ ملا کر بیچ ڈالتے ہیں، ایسی صورت میں اگر صفقہ کو اور سامان کو متفرق کرنا جائز ہو جائے تو ہمیشہ خریدار اچھی ہی چیز چھانٹ کر اپنی پسند سے رکھ لے گا، اور ناقص چیز کو یونہی چھوڑ دے گا، اسی لئے اس نے اگر علیحدہ

علیحدہ کر کے قبول کیا تو ایجاب باطل ہو جائے گا اور قبول کرنا صحیح نہ ہوگا، اور اگر بائع کے دام بڑھانے کو یا مشتری کے صفقہ توڑنے کو دوسرا بھی قبول کرلے تو یہ دوسرا معاملہ ہو کر دوسرا ایجاب اور قبول ہو جائے گا ورنہ پہلے ایجاب کے بعد خواہ بائع کے طرف سے ہو یا مشتری کی طرف سے تھوڑی مبیع کی بیع یا کم قیمت کے عوض بیع قبول کرنا جائز نہیں ہے۔

الا اذا بيّن ثمن كل واحد لانه صفقات معنىً.....الخ

البتہ اگر ہر ایک مال کی قیمت علیحدہ علیحدہ کر کے بتادی گئی ہو۔ف: مثلاً گھڑی سو روپے کی اور سائیکل دو سو روپے کی تمہارے ہاتھ بیچی، تب مشتری کو یہ اختیار ہوگا کہ ان میں سے ایک کو یا دونوں کو اسکی بتائی ہوئی قیمت پر قبول کرے، کیونکہ بظاہر یہ ایک صفقہ ہے لیکن حقیقت میں دو صفقے ہیں، گویا اس نے یوں کہا تھا کہ میں نے یہ گھڑی سو روپے کے عوض بیچی اور میں نے یہ سائیکل دو سو روپے کے عوض بیچی، پھر بھی مشتری کو یہ حق نہیں ہوگا کہ از خود ان میں سے کسی ایک کو بھی اس کی بتائی ہوئی قیمت سے کم پر قبول کرے، چنانچہ اگر اس نے قیمت کم کر کے مثلاً یوں کہا کہ میں نے یہ گھڑی اسی روپے کی اور یہ سائیکل ڈیڑھ سو روپے کی خریدی تو بائع کا وہ ایجاب باطل ہو گیا اور اس مشتری کی طرف سے نیا ایجاب ہوا، اس لئے بائع اسے قبول کرلے تو بیع صحیح ہو جائے گی، اس قبول کا اختیار اسی وقت تک رہتا ہے کہ مجلس متحد ہو اور بدلی نہ ہو۔

وايهما قام عن المجلس قبل القبول بطل الايجاب لان القيام دليل الاعراض والرجوع وله ذلك على ما ذكرنا واذا حصل الايجاب والقبول لزم البيع ولا خيار لواحد منهما الا من عيب او عدم رؤية وقال الشافعي يثبت لكل واحد منهما خيار المجلس لقوله عليه السلام المتبايعان بالخيار مالم يتفرقا۔

ترجمہ: اور قدوریؒ نے کہا ہے کہ ان دونوں میں سے جو کوئی قبول کرنے سے پہلے مجلس سے کھڑا ہو جائے گا تو پہلا ایجاب باطل ہو جائیگا، کیونکہ کھڑا ہو جانا قبول کرنے سے اعراض کرنے اور ایجاب سے پھر جانے کی دلیل ہے، اور عقد کرنے والے کو یہ اختیار حاصل ہے، جیسا کہ ہم ذکر کرچکے ہیں، اور جب ایجاب و قبول ہو جائے گا تو بیع لازم ہو جائے گی، اس کے بعد ان میں سے کسی کو اپنی بات سے پھر جانے کا اختیار نہ ہوگا، ہاں اگر کوئی عیب ظاہر ہو جائے یا خریدار نے مبیع نہیں دیکھی ہو تو، اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ اس کے بعد بھی ہر ایک کو خیار مجلس ہوگا، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ بیع کا معاملہ کرنے والے دونوں ہی متفرق اور علیحدہ نہ ہونے تک اختیار کے ساتھ ہیں۔

توضیح: ایجاب کے بعد قبول کرنے سے پہلے کسی ایک کا مجلس سے کھڑے ہو جانے سے،
ایجاب و قبول ہو جانے کے بعد بھی ان میں سے کسی کو کچھ اختیار باقی رہتا ہے یا نہیں،
تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

وايهما قام عن المجلس قبل القبول بطل الايجاب لان القيام دليل الاعراض والرجوع ......الخ

ایجاب کے بعد قبول سے پہلے مجلس سے کھڑا ہو جانے سے حکماً مجلس بدل جاتی ہے اس لئے پیشکش خواہ کسی کی طرف سے ہو وہ باطل ہو جاتی ہے، کیونکہ مجلس سے کھڑے ہو جانا اس معاملہ سے لاتعلقی اور بیزاری کی دلیل ہے۔ف: یہ مجلس بدل دینے کی مثال ہے، پس اگر بائع جسے قبول کرنے کا اختیار تھا، اور مشتری جس نے اپنے طور پر اس کی خریداری کے ارادہ سے ایجاب کیا تھا، اگر اسی وقت بائع کھڑا ہو جائے تو گویا اس نے اس سے انکار کر دیا ہے اور اپنی ناراضگی کا اظہار کیا ہے، یعنی اس ایجاب کو ٹھکرا دیا ہے، اور اگر بائع کے قبول کرنے سے پہلے مشتری جس نے ایجاب کیا تھا کھڑا ہو گیا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس نے اپنا ایجاب واپس لے لیا ہے، یہی حال اس صورت میں بھی ہوگا جبکہ ایجاب بائع نے کیا ہو۔

معلوم ہونا چاہئے کہ کتابوں میں عام طریقہ سے کھڑے ہو جانا یہی لکھا ہوا پایا جاتا ہے، مگر کچھ لوگوں نے کہا ہے کہ کھڑے ہو

جانے سے مراد یہ ہے کہ اس جگہ سے ادھر ادھر چلا جائے، کیونکہ شیخ الاسلامؒ نے شرح جامع میں ذکر کیا ہے کہ اگر بائع اپنی جگہ سے صرف کھڑا ہوا تھااور ابھی تک اس جگہ سے کہیں نہیں گیا تھا کہ مشتری نے اسے قبول کر لیا تو یہ قبول صحیح ہوگا، اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ اس ایجاب وقبول سے بیع منعقد ہو جائے گی، اس میں اگر کوئی شرط فاسد نہ لگائی گئی ہو تو بیع صحیح ہوگی، اور اگر یہ ایجاب وقبول ایسے شخص سے ہو جس کو ملک اور ولایت پوری حاصل ہے تو بیع لازم ہو جائیگی، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

واذا حصل الایجاب والقبول لزم البیع ولا خیار لواحد منهما الا من عیب او عدم رؤیة ......الخ

ایجاب وقبول پائے جانے کے بعد بیع لازم ہو گئی یعنی اب دونوں میں سے کسی کو کچھ اختیار نہیں رہا کہ وہ اپنی بات سے رجوع کر سکے البتہ اس مال میں کوئی عیب نظر آجائے یا یہ کہ اس سے پہلے اسے نہ دیکھا ہو تو اختیار حاصل ہوگا، ف: یعنی اگر اس مبیع میں ایسا کوئی عیب پایا جائے جس کے بارے میں معاملہ کے وقت بائع نے برائت نہیں کی تھی، یا یہ کہ مشتری نے اس مبیع کو دیکھے بغیر ہی قبول کر لیا ہو تو عیب کی صورت میں خیار عیب اور نہ دیکھنے کی صورت میں خیار الرؤیہ حاصل ہوگا، اس کی پوری تفصیل آئندہ باب خیار الرؤیہ اور باب خیار العیب میں آئیگی، الحاصل اگر عیب نہ ہو یا مشتری اسے دیکھ چکا ہو تو ایجاب وقبول مکمل ہو جانے کے بعد بیع لازم ہو جائیگی اور بائع ومشتری میں سے کسی کو بھی اسے توڑنے اور اس معاملہ سے انکار کرنے کا اختیار نہیں رہے گا، پھر بھی اگر وہ دونوں اپنی رضامندی کے ساتھ چاہیں تو اس کا اقالہ کر سکتے ہیں، اس مسئلہ میں امام شافعیؒ اور علماء کی ایک جماعت کا اختلاف ہے، چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

وقال الشافعی یثبت لکل واحد منهما خیار المجلس لقوله علیه السلام المتبایعان بالخیار ......الخ

امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک کو خیار مجلس ہوگا، یعنی جب تک وہ مجلس باقی رہے گی اس وقت تک ہر ایک کو اختیار ہوگا کہ اپنے ایجاب یا قبول سے رجوع کرلے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ آپس میں بیع کا معاملہ کرنے والے دونوں اپنے اختیار پر قائم رہیں گے جب تک وہ علیحدہ نہ ہو جائیں، ف: یہ حدیث صحاح میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے، نیز حضرت ابن عمرؓ کی عادت تھی کہ وہ جب یہ چاہتے کہ بیع پختہ لازم ہو جائے تو چند قدم مجلس سے دور ہو جاتے تھے، اور یہ صحیحین کی ایک روایت میں ہے، اور اگر بیع کے بعد دونوں متفرق ہو گئے حالانکہ دونوں میں سے کسی نے بھی بیع ختم نہیں کی ہے تو وہ بیع لازم ہو جائے گی، یہ حدیث صحاح میں حکیم بن حزام وعبداللہ بن عمرو ابو برزہ اسلمی سے بھی مروی ہے، اور عبداللہ بن عمروؓ کی حدیث میں یہ بھی ہے کہ دونوں میں سے کسی کے لئے بھی یہ جائز نہیں ہوگا کہ اپنے ساتھی سے اس خوف سے دور ہو جائے کہ وہ بیع کا اقالہ (واپس) نہ کردے، اس کی روایت ترمذی، ابوداؤد ونسائی اور احمد رحمہم اللہ نے کی ہے۔

ولنا ان فی الفسخ ابطال حق الغیر فلا یجوز، والحدیث محمول علی خیار القبول وفیه اشارة الیه فانهما متبایعان حالة المباشرة لا بعدها، او یحتمله فیحمل علیه سوالتفرق فیه تفرق الاقوال.

ترجمہ: اور ہم احناف کی دلیل یہ ہے کہ عقد کو فسخ کر دینے سے دوسرے کے ثابت شدہ حق کو باطل کر دینا لازم آتا ہے، اس لئے فسخ جائز نہ ہوگا، اور اس مذکورہ حدیث کو خیار مجلس پر نہیں بلکہ خیار قبول پر محمول کیا جائے گا، اور اسی بات کی طرف اس حدیث میں اشارہ بھی ہے کیونکہ دونوں کا نام متبایعان (آپس میں بیع کا معاملہ کرنے والے) اسی حالت میں صحیح ہوگا جبکہ یہ دونوں ایجاب وقبول کر رہے ہوں، اس کے بعد صحیح نہ ہوگا یا یہ جواب دیا جائے کہ حدیث میں اس بات کا احتمال ہے کہ خیار سے خیار قبول مراد ہو اس بناء پر اس احتمال پر وہ حدیث محمول کی جائیگی، اور متفرق ہونے سے حدیث میں باتوں کا متفرق ہو جانا مراد ہے۔

توضیح: ایجاب وقبول ہو جانے کی بعد کسی کو رجوع کا حق باقی نہ رہنے کی احناف کی دلیل، اور شوافع کا جواب، المتبایعان بالخیار کی تحقیق

ولنا ان فی الفسخ الخ ہم احناف کی دلیل یہ ہے، کہ عقد فسخ کردینے میں غیر کا حق ختم کرنا لازم آتا ہے اس لئے فسخ کرنا جائز نہیں ہے، ف: یہاں سے شوافع کی دلیل کا احناف کی طرف سے اصل جواب کی تمہید بیان ہو رہی ہے، اس طرح سے کہ پہلے فسخ کرنے کو نا جائز ثابت کیا تاکہ اصل حدیث میں تاویل کرنے کی ضرورت پڑ جائے، تفصیل یہ ہے کہ ایجاب و قبول ہو جانے کے بعد مشتری کی ملکیت مبیع میں اور بائع کا حق ثمن میں ثابت ہو گیا، اب اگر کوئی شخص عقد کو فسخ کر دے گا تو دوسرے کے حق کو ختم کر دے گا، حالانکہ دوسرے کے حق کو مٹانا اور نقصان پہنچانا جائز نہیں ہوتا ہے، اس لئے عقد کو فسخ کرنا بھی جائز نہ ہوگا، اس بناء پر حدیث کے معنی یہ نہ ہوں گے جو امام شافعیؒ نے سمجھے بلکہ اس کے دوسرے معنی لئے جائیں گے، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا۔

والحدیث محمول علی خیار القبول وفیه اشارة الیه فانهما متبایعان حالة المباشرة لا بعدها.....الخ

کہ حدیث کو خیار مجلس پر محمول کرنے کے بجائے خیار قبول پر محمول کرنا چاہئے، یعنی اس حدیث میں خیار سے خیار قبول مراد ہے، اور حدیث کے معنی میں اسی کی طرف اشارہ بھی ہے، کیونکہ وہ دونوں المتبایعان آپس میں بیع کا معاملہ کرنیوالے حقیقتاً اسی حالت میں ہوں گے جبکہ دونوں ایجاب و قبول کرنے میں ابھی تک مشغول ہوں اور اس سے فارغ نہ ہوئے ہوں کیونکہ ایجاب و قبول کے مکمل ہو جانے کے بعد ان کے اعتبار سے مجازاً کہا جاسکتا ہے، حقیقتاً نہیں کہا جاسکتا ہے، اور دوسرا جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حدیث میں اس بات کا بھی احتمال ہے کہ خیار قبول مراد ہو، اس بناء پر وہ حدیث اسی احتمال پر محمول کی جائے گی، پھر حدیث میں متفرق ہونے سے باتوں کا متفرق ہونا مراد ہوگا، ف: یعنی حقیقت میں بیع کرنے والا وہی شخص کہلائے گا جو بیع کے کاموں میں مصروف ہوگا، اس لئے حدیث کے معنی یہ ہوئے کہ دونوں افراد جب تک بیع کر رہے ہوں اسی وقت تک ان کو اختیار ہوگا پ اس اختیار سے اس جگہ یہی مراد ہے کہ جب ایک شخص نے کہا کہ میرے ہاتھ فروخت کردو اور دوسرے نے کہا کہ میں نے فروخت کر دیا اس حالت میں مشتری کو اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو قبول کرے۔

اور بائع کی طرف سے بھی ایسے ایجاب میں بائع کو یہی اختیار ہوگا، مگر یہ اختیار قبول اسی وقت تک ہوگا کہ دونوں کے قول متفرق نہ ہوئے ہوں، یعنی مثلاً مشتری نے کہا کہ دس روپے کے عوض اسے فروخت کردو، تو بائع اس کے پندرہ روپے نہ مانگے یا بائع نے پندرہ روپے مانگے تو مشتری اس پر کوئی دوسری بات مثلاً دس روپے نہ کہے، ورنہ دوسرے کو اس کے قبول کرنے کا اختیار نہ ہوگا، جیسا کہ صراحت کے ساتھ اوپر بیان کیا جاچکا ہے، الحاصل، حدیث کے معنی یہ ہوئے کہ عقد بیع کرنے والے دونوں افراد کو قبول کرنے کا اختیار اس وقت تک رہتا ہے کہ ان کی باتیں نہ بدلی ہوں اور نہ متفرق ہوئی ہوں، یا یہ کہا جائے کہ حدیث میں لفظ خیار کے معنی میں اس بات کا احتمال ہے کہ اس سے فسخ کرنے کا اختیار مراد ہو، یا قبول کرنے کا اختیار مراد ہو، پس ان میں سے خیار قبول پر محمول کیا گیا، کیونکہ فسخ کا اختیار ہونے سے دوسرے کا حق ایک بار ثابت ہو جانے کے بعد اسے باطل کرنا لازم آتا ہے، اور خیار قبول پر محمول کرنے سے انکے متفرق نہ ہونے سے یہ مراد ہوگی کہ ان کے اقوال نہ بدلے ہوں، پھر اس جواب کو اس بات سے قوت حاصل ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ ﴿یاایها الذین امنوا اوفوا بالعقود﴾ اے ایمان والو اپنے عقود کو پورا کرو، اس سے عقد کو پورا کرنا واجب ہوا، ادھر ایجاب و قبول ہو جانے کے بعد عقد بیع مکمل ہو گئی لہٰذا اسے بھی پورا کرنا واجب ہوا۔

اس کے علاوہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے **المسلمون عند شروطهم**، اس فرمان سے مسلمانوں پر اپنی شرط کو پوری کرنا لازم ہوا، اور جب بائع و مشتری نے مل کر بیع کو پورا کرنا شرط کیا تو ان کی بیع لازم ہو گئی، اور ایک صحابیؓ جو اپنی بیع اور تجارت میں دھوکا کھاتے تھے ان سے رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ تم جب کچھ فروخت کیا کرو تو ساتھ ہی یہ بھی کہدیا کرو کہ یہ بیع بھی مسلمانوں کی دوسری بیع کی مثل ہے کہ اس میں دھوکا جائز ہی نہیں ہے اور مجھے اختیار ہے، اب اگر دونوں کی بیع لازم نہ ہوتی تو اس جملہ کے کہنے کی ضرورت ہی نہ تھی۔

پھر بھی امام شافعیؒ کی طرف سے یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ فسخ کردینے سے دوسرے شخص کے حق کو مٹانا اسی صورت میں

لازم ہوگا کہ اس کا حق واقعی لازم ہوچکا ہو، اور جب دونوں کے متفرق ہونے سے پہلے بیع لازم نہ ہوئی تو غیر کا حق بھی لازم نہ ہو اور آیت میں عقد کے پورا کرنے کا جو حکم ہے وہ اسی صورت میں ہے کہ عقد لازم ہوچکا ہو، تو اس کے فسخ کر دینے سے حدیث کی مخالفت لازم نہیں آتی ہے، اس لئے ظاہری تحقیق یہ ہوئی کہ بیع کے ارکان ایجاب اور قبول ہیں ان کے پورا ہو جانے سے حکماً بیع لازم ہو جائے گی، لیکن دیانت کا تقاضہ یہ ہے کہ اگر دونوں میں کوئی دوسرے کا نقصان سمجھتا ہو پھر بھی اس دوسرے کو قصداً نقصان پہنچانے کی نیت سے متفرق نہ ہو جیسا کہ عبداللہ بن عمروؓ کی حدیث میں گزرا ہے (کہ دونوں میں سے کسی کو یہ حلال نہیں ہے کہ اپنے ساتھی سے اس خوف سے جدا ہو کہ وہ بیع کا اقالہ نہ کرلے) کیونکہ مسلمان کی خرید و فروخت مسلمان کے ساتھ خیر خواہی کے ساتھ ہونی چاہئے کیونکہ ایمان کے لوازم میں سے یہ بیان فرمایا گیا ہے: **النصح لکل مسلم**، یعنی ہر مسلمان کی خیر خواہی کرنا، اور وہ حدیث جس میں ایک صحابی کو فرمایا گیا ہے کہ دھوکا اور خسارہ نہیں ہے، خود اس میں بیع اسلام فرمایا ہے، اور خیار شرط کیا، اگرچہ جواب میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ اختیار متفرق ہونے کے بعد تھا، پھر بھی دوسرے دلائل کا تقاضا یہی ہے کہ قاضی کے نزدیک ایجاب و قبول کو اختیار کیا ہے، مگر ابن عمرؓ جب بیع کو لازم کرنا چاہتے تو چند قدم چلے جاتے تھے اس میں خصوصیت کے ساتھ یہ تاویل کرنی ہوگی کہ اقالہ کے خوف سے ایسا نہیں کرتے تھے بلکہ دوسری کوئی مصلحت ہوگی، کیونکہ یہ حدیث حضرت عبداللہ بن عمروؓ کے مخالف ہے، اچھی طرح سمجھ لیں اور غور کرلیں، م۔

قال والاعواض المشار اليها لا يحتاج الى معرفة مقدارها في جواز البيع لان بالاشارة كفاية في التعريف وجهالة الوصف فيه لا تُفضي الى المنازعة والاثمان المطلقة لا تصح الا ان تكون معروفة القدر والصفة لان التسليم والتسلم واجب بالعقد وهذه الجهالة مفضية الى المنازعة فيمتنع التسليم والتسلم، وكل جهالة هذه صفتها تمنع الجواز هذا هو الاصل. قال ويجوز البيع بثمن حال ومؤجل اذا كان الاجل معلوما، لاطلاق قوله تعالى ﴿واحلّ الله البيع﴾ وعنه عليه السلام انه اشترى من يهودى طعاما الى اجل ورهنه درعه، ولابد ان يكون الاجل معلوما لان الجهالة فيه مانعة عن التسليم الواجب بالعقد فهذا يطالبه به في قريب المدة وهذا يسلم في بعيدها.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ، بیع کے عوض میں دی جانے والی چیز خواہ وہ ثمن ہو یا مبیع ہو جب ان کی طرف اشارہ کر دیا گیا ہو تو اس بیع کے جائز ہونے کے لئے ان چیزوں کی پوری مقدار جاننے کی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے، اس لئے کہ اس چیز کی پہچان کے واسطے اس کی طرف اشارہ کر دینا ہی کافی ہو جایا کرتا ہے، اور اس موقع میں وصف کا مجہول ہونا یعنی مشار الیہ کی مقدار کا معلوم نہ ہونا ایسی بات نہیں ہوتی ہے جو ان دونوں میں جھگڑا کھڑا کر دے، اور اثمانِ مطلقہ یعنی جو ثمن ایسے ہوں کہ ان کی طرف اشارہ کئے بغیر وہ بیان ہوئے ہوں تو ان سے عقد صحیح نہ ہوگا، مگر یہ کہ ایسے ثمنوں کی مقدار اور ان کی صفت معلوم ہو، کیونکہ عقد بیع ہونے کی وجہ سے ہی ان کا دینا اور لینا واجب ہو جاتا ہے، اور مطلق ثمن کی مقدار اور اس کے وصف کے مجہول ہونے سے کسی وقت بھی جھگڑا کھڑا ہو سکتا ہے، جس کی وجہ سے دینے اور لینے کا کام ممکن نہ رہیگا، اور جس وجہ سے بھی ایسی جہالت کسی بیع میں پیدا ہو جائے وہ جہالت اس بیع کے جائز ہونے سے مانع ہو جاتی ہے، اور یہی بات تمام مسائل میں ایک قاعدہ اور اصل کے طور پر مسلم ہے۔

اور بیع فوری طور پر (شرط کے طور پر نہیں) نقد قیمت دینے سے بھی جائز ہوتی ہے، اور ادھار قیمت سے بھی جائز ہوتی ہے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ اس کی قیمت کے دینے کا وقت معلوم ہو، اس دلیل سے جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿واحل اللّٰہ البیع﴾ اللہ نے بیع کو حلال کیا ہے، اس فرمان میں بیع کو مطلق فرمایا ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے بیع کو مطلقاً حلال کیا ہے کہ وہ خواہ نقد ہو یا ادھار ہو اس میں دونوں صورتیں داخل ہیں، اور رسول اللہ ﷺ سے روایت ہے کہ آپ نے ایک یہودی سے کچھ غلہ مدت کے وعدہ پر ادھار خریدا، اور اپنی زرہ اس کے پاس رہن فرمائی (رواہ البخاری و مسلم)، اور یہ بات ضروری ہے کہ اس قیمت کی ادائیگی

کا وقت معلوم اور مقرر ہو، کیونکہ وقت کا معلوم نہ ہونا قیمت کی ادائگی سے مانع ہو گا حالانکہ عقد بیع ہو جانے کی وجہ سے اس کی ادائگی لازم ہو چکی ہے، مانع اس طرح سے ہو گا کہ بیچنے والا چند ہی دنوں کو بہت سمجھ کو فوراً اس کے مطالبہ شروع کردے گا، اور خریدار کافی دن ہو جانے کو بھی کم سمجھتا ہوا بعد میں دینے کو کہے گا۔

توضیح: بیع کے عوض میں دی جانے والی چیز کی طرف اشارہ کرتے ہوئے مقدار بتائے بغیر دینا اثمان مطلقہ سے عقد بیع صحیح ہوتی ہے یا نہیں؟ بیع کے جائز ہونے کے لئے اس کی قیمت کے نقد ادا کرنے یا ادھار ہونے میں فرق ہوتا ہے یا نہیں، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

قال والاعواض المشار اليها لا يحتاج الى معرفة مقدارها فى جواز البيع ......الخ

بیع کے عوض میں دی جانے والی چیز کی مقدار جاننے پر بھی بیع جائز ہو جاتی ہے، ف: یعنی جب ثمن یا مبیع کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کسی نے کہا مثلاً میں نے گیہوں کی یہ ڈھیر ان روپے کے عوض خریدی جو میرے ہاتھ میں ہیں، تو یہ بیع جائز ہو گی، ایسے مالوں کے سوا جن میں زیادتی سود ہوتی ہو، مثلاً گیہوں کی ایک ڈھیری کو دوسری ڈھیری کے عوض جن کی مقدار صحیح طور پر لوگوں کو معلوم نہ ہو کہ ان کی بیع جائز نہ ہو گی، اور ان کی صحیح مقدار بتائے بغیر صرف اشارہ کر دینا کافی نہ ہو گا، اس کی تفصیل آئندہ باب الربوا میں ہو گی، اس سے معلوم ہوا کہ یہاں پر عوض سے مراد ایسی چیزوں کے سوا ہے جن میں ربوا کی صورت ہو جاتی ہے کہ ان میں اشارہ کافی ہو گا، اور پوری مقدار کا بتانا ضروری نہ ہو گا۔

لان بالاشارة كفاية فى التعريف و جهالة الوصف فيه لا تفضى الى المنازعة ......الخ

کیونکہ کسی چیز کی شناخت اور پہچان کے لئے اس کی طرف اشارہ کر دینا کافی ہوتا ہے، پھر اس کے وصف کے معلوم نہ ہونے سے یعنی جس کی طرف اشارہ کی گیا ہے ایسی بات نہیں ہوتی ہے کہ جس کی وجہ سے معاملہ کرنے والے بائع اور مشتری کے درمیان جھگڑا کھڑا ہو جائے گا۔

والاثمان المطلقة لا تصح الا ان تكون معروفة القدر والصفة ......الخ

اور اثمان مطلقہ یعنی ایسے ثمن جو مطلقاً ذکر کئے گئے ہوں اور ان کی طرف اشارہ کر کے ان کو مقید کر کے نہ کہا گیا ہو، ان سے عقد کرنا صحیح نہ ہو گا، البتہ اگر ان کی مقدار اور صفت بتادی گئی ہو یا پہلے سے معلوم ہو، ف: مثلاً سو اشرفیوں کے عوض کوئی چیز خریدی تو یہ بات معلوم ہونا ضروری ہے کہ ان کی مقدار یعنی یہ کہ ان کا وزن کتنا ہے (کیونکہ مختلف وزن کی ہوتی ہیں) اور یہ کہ وہ کس حد تک کھری یا کھوٹی ہیں کیونکہ بعض زیادہ وزنی اور بعض ہلکے وزن کی ہوتی ہیں، اس لئے تفصیل کا جاننا ضروری ہے۔

لان التسليم والتسلم واجب بالعقد وهذه الجهالة مفضية الى المنازعة ......الخ

کیونکہ عقد بیع ہو جانے کے بعد عوض دینا لازم ہوتا ہے یعنی دوسرے کا حق واجب ہوتا ہے اس لئے معاملہ کو اتنا صاف ہونا چاہئے کہ آئندہ چل کر کسی وقت بھی بائع و مشتری میں اختلاف اس حد تک نہ ہو جائے جس سے ان کے درمیان بڑا جھگڑا کھڑا ہو جائے۔

ويجوز البيع بثمن حال ومؤجل اذا كان الاجل معلوما، لاطلاق قوله تعالى ﴿واحل الله البيع﴾الخ

بیع کا عوض جس طرح نقد دینا جائز ہوتا ہے اسی طرح تاخیر کے ساتھ یعنی ادھار کا لین دین کرنا بھی صحیح ہوتا ہے، ف: بشرطیکہ ادھار کی میعاد یعنی اس کا وقت متعین معلوم ہو جائے، ایسا نہ ہونے سے بیع فاسد ہو گی۔ لاطلاق قوله تعالىٰ الخ عوض کا نقد اور ادھار ہر طرح بیع میں ہونا قرآن و حدیث سے ثابت ہے، قرآن پاک سے اس کا ثبوت یہ ہے کہ بیع کو مطلقاً حلال کہا گیا یعنی اس میں نقد اور ادھار کی تفریق نہیں کی گئی ہے، اس طرح حدیث میں رسول اللہ ﷺ کا خود اپنا عمل پایا جاتا ہے کہ آپ نے یہودی

سے غلہ ادھار خرید کر اس کے پاس اپنی زرہ بطور رہن رکھوادی تھی، البتہ ادھار ہونے کی صورت میں وقت متعین کر دینا ضروری ہے تاکہ دونوں فریق بائع اور مشتری اس مدت کے اندر اس کی ادائیگی اور اس کی وصولی کریں، ورنہ لینے والا جلد سے جلد وصول کرنے کی کوشش کرے گا اور اپنا تقاضا بڑھادے گا، اور دینے والا ٹالتے رہنے کی کوشش کرے گا، ف: اس طرح ایک بڑا جھگڑا کھڑا ہو جائے گا، بالآخر بیع ناجائز ہو جائے گی، معلوم ہونا چاہئے کہ بعض ملکوں میں روپے اور اشرفیاں مختلف مالیت کی رائج ہوتی ہیں، اور ان کے درمیان قیمت میں کافی فرق ہوا کرتا ہے، اسی اختلاف سے بچنے کے لئے یہ بات ضروری ہوئی کہ عقد کے وقت ہی اس کی تعیین کر دی جائے، مثلاً میں نے چہرہ والے دس روپے پاکستانی یا ہندوستانی، یا فلاں دینار اور فلاں ڈالر یا حیدر آبادی یا جے پوری یا بنگلہ دیشی یا ہندوستانی وغیرہ کے عوض خریدا۔

قال ومن اطلق الثمن في البيع كان على غالب نقد البلد لانه المتعارف وفيه التحري للجواز فيصرف اليه، فان كانت النقود مختلفة فالبيع فاسد الا ان يبين احدها، وهذا اذا كان الكل في الرواج سواء، لان الجهالة مفضية الى المنازعة الا ان ترتفع الجهالة بالبيان او يكون احدها اغلب واروج فحينئذ يصرف اليه تحريا للجواز وهذا اذا كانت مختلفة في المالية فان كانت سواء فيها كالثنائي والثلاثي والنُّصرتي اليوم بسمرقند والاختلاف بين العدالي بفرغانة جاز البيع اذا اطلق اسم الدرهم كذا قالوا وينصرف الى ما قدر به من اى نوع كان لانه لا منازعة ولا اختلاف في المالية.

ترجمہ: اگر کسی نے بیع میں ثمن کو مطلق رکھا یعنی اس کی کوئی صفت بیان نہیں کی تو جو ثمن اس شہر میں سب سے زیادہ رائج ہو اسی پر بیع متعین ہو جائیگی، اور یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ شہر میں رائج ہونے والے سارے سکے اور نقود لین دین میں برابر ہوں کیونکہ صفت کے مجہول ہونے سے بعد میں دونوں میں جھگڑا ہوگا، لیکن اگر وہ جہالت دور ہو جائے خواہ اس طرح کہ وہ نقد بیان کر دیا جائے یعنی اس کا نام بتا کر اسے متعین کر دیا جائے، یا یہ کہ ان چند سکوں میں سے ایک کا رواج اور لین دین زیادہ ہوتا ہو تو ایسی صورت میں اس مطلق سے وہی مروج سکہ مراد لیا جائے گا تاکہ وہ عقد اور معاملہ باطل نہ ہو، جائز ہو جائے، پھر یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ وہ سکے اور نقود مالیت کے اعتبار سے مختلف اور کم وبیش ہوں، کیونکہ اگر وہ سب مالیت میں برابر ہوں، جیسے آج کل (اس کتاب کی تصنیف کے زمانہ میں) شہر سمرقند میں ثنائی اور ثلاثی اور نصرتی نام کے سکے ہیں، اور جیسے فرغانہ میں عدالی مختلف قیمت کی ہیں تو ان سے بیع اس وقت جائز ہوگی جبکہ درہم کا لفظ اس نے کہا ہو، متاخرین مشائخ نے ایسا ہی کہا ہے، اور جس قسم میں سے چاہے اسی مقدار کی طرف پھیر دیا جائے گا، جو اس نے بیان کی ہوگی کیونکہ اس وقت کوئی جھگڑا ان میں نہیں ہوگا، اور نہ ان کی مالیت ہی میں کوئی اختلاف ہوگا۔

توضیح: اگر کسی نے بوقت بیع ثمن کو مطلق رکھا، اگر بوقت بیع شہر میں مختلف مالیت کے سکے رائج ہوں، یا مساوی مالیت کے ہوں، تو کون سا سکہ مراد ہوگا، تفصیل مسئلہ، حکم، دلائل

ومن اطلق الثمن في البيع كان على غالب نقد البلد ......الخ

محمدوریؒ نے کہا ہے کہ بوقت بیع ثمن کی کوئی صفت بیان نہ کرنے کی صورت میں جبکہ شہر میں مختلف قسم کے سکے رائج ہوں وہی سکہ مراد ہوگا، جس کا لین دین شہر میں زیادہ رائج ہو، ف: کیونکہ صفت بیان کرنے کی وجہ سے وہ مطلق ہو گیا، اور مطلق بول کر اس سے فرد کامل مراد لیا جاتا ہے تو سب سے زیادہ رائج ہونے والا سکہ ہی مراد ہوگا۔

لانه المتعارف وفيه التحري للجواز فيصرف اليه، فان كانت النقود مختلفة فالبيع فاسد ......الخ

کیونکہ جب مختلف سکے ہونے کے باوجود ان کی مالیت میں فرق نہ ہو تو زیادہ رائج الوقت سکہ ہی متعارف ہونے کی وجہ سے

فرد کامل کے حکم میں ہو گا اس لئے وہی مراد ہو گا، اگر شہر میں رائج مختلف سکے ہوں، اور ان کی مالیت میں بھی فرق ہو، تو بظاہر ثمن متعین نہ ہونے کی وجہ سے بیع کو باطل کہنا چاہئے مگر اس اصل کی بناء پر کہ حتی الامکان عاقل و بالغ کی بات کو ضائع ہونے سے بچانا چاہئے یہاں بھی وہی سکہ مراد ہو گا جسے یا تو صفت اور نام کے ساتھ متعین کر دیا گیا ہو یا شہر میں زیادہ جس کا چرچا اور لین دین ہو، اس طرح بیع کے جواز کی صورت ہو جائے گی۔

فان کانت سواء فیھا کالثنائی والثلاثی والنصرتی الیوم بسمرقند ......الخ

اگر بظاہر نام کے دہ مختلف ہوں مگر مالیت میں مساوی ہوں جیسے تصنیف کتاب کے وقت سمرقند میں چاری اور ثنائی و ثلاثی تھے، یعنی ایک بڑے سکے کا نام درہم یا آحادی تھا، اور اس کے اجزاء مثلاً ثنائی کہ دو ثنائی ایک درہم کے مساوی اور تین ثلاثی مساوی ایک درہم کے (علی ھذا القیاس) ہوتے تھے جیسا کہ ہمارے ملک پاکستان میں ایک روپے کے اجزاء کے سکوں کے مختلف نام اب بھی ہوتے ہیں مثلاً ایک پیسہ پانچ پیسے دس پیسے پچیس پیسے پچاس پیسے اور ایک روپیہ) تو ان کی قیمت میں اختلاف نہ ہونے کی وجہ سے جس کا نام لیا گیا ہو وہ مراد ہو گا ورنہ جس طرح چاہے ملا کر ادا کر دے، فرغانہ شہر تاشقند کے تحت کا علاقہ، اور اس کے علاقہ میں رائج سکہ درہم کو وہاں کے علماء مشائخ عدلی کہتے تھے جس کی جمع عدالی ہوئی کیونکہ سمرقند کے والی کا لقب اس وقت نصرۃ الدین تھا اس کی طرف مسئلہ کو منسوب کرتے ہوئے نصرتی نام رکھا گیا تھا۔

قال ویجوز بیع الطعام والحبوب مکایلة ومجازفة وھذا اذاباعه بخلاف جنسه لقوله علیه السلام اذا اختلف النوعان فبیعوا کیف شئتم بعد ان یکون یدا بید بخلاف مااذابا عه بجنسه مجازفة لمافیه من احتمال الربوا ولان الجھالة غیر مانعة من التسلیم والتسلم فشابه جھالة القیمة قال ویجوز باناء بعینه لایعرف مقداره وبوزن حجر بعینه لایعرف مقداره لان الجھالة لا تفضی الی المنازعة لمانه یتعجل فیه التسلیم فیندر ھلاکه قبله بخلاف السلم لان التسلیم فیه متاخر والھلاك لیس بنا درقبله فیتحقق المنازعة وعن ابی حنیفة انه لایجوزفی البیع ایضا والاول اصح واظھر۔

ترجمہ: اور گیہوں اور غلہ کو پیمانہ سے ناپ کر بیچنا جائز ہے۔ اگرچہ گیہوں گیہوں کے عوض ہو اور انکل سے بیچنا بھی جائز ہے۔ یہ ایسی صورت میں جائز ہو گا کہ اس نے گیہوں یا غلہ کو اسی جنس سے نہیں بلکہ کسی دوسری جنس سے بیچا ہو۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ دونوں کی جنس مختلف ہو تو جس طرح چاہو فروخت کرو۔ (خواہ ناپ سے ہو یا انکل سے ہو) لیکن ہاتھوں ہاتھ ہو (یعنی کسی کا بھی معاملہ ادھار سے نہ ہو۔ اس کی روایت مسلم اور سنن اربعہ نے کی ہے) بخلاف اس صورت کے جبکہ اسی جنس کے (مثلاً گیہوں کو گیہوں) کے ساتھ انکل اور تخمینہ سے بیچا ہو تو جائز نہیں ہو گا۔ کیونکہ اس صورت میں سود اور بیاج کا احتمال رہتا ہے۔ (یعنی شاید ایک طرف سے کچھ کم اور دوسری طرف سے کچھ زیادہ ہو) اور اندازہ سے بیچنا اس دلیل سے بھی جائز ہے کہ اس جگہ مقدار کے مجہول ہونے کے باوجود چیز کے دینے اور اسے لینے میں کچھ فرق نہیں آتا ہے اور ایسی جہالت لین دین کرنے میں مانع نہیں ہوتی ہے لہذا مجہول ہونے کے مشابہ ہو گئی اور قدوریؒ نے یہ بھی کہا ہے کہ کسی چیز کی بیع کسی ایسے معین برتن یا کسی ایسے معین پتھر کے ناپ کے ساتھ بھی جائز ہے جس کی صحیح مقدار یا وزن معلوم نہ ہو۔ اس لئے کہ اگرچہ ان صورتوں میں ناپ اور وزن میں جہالت پائی جاتی ہے پھر بھی اس لئے جائز ہے کہ ایسی جہالت سے دونوں معاملہ کرنے والوں کے درمیان کوئی بڑا اختلاف کھڑا نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ ایسا معاملہ تو ہاتھوں ہاتھ دے کر ختم ہو جاتا ہے اس میں مال کو حوالہ کرنے سے پہلے ہی اس کا ہلاک ہو جانا انتہائی نادر الوقوع ہے بخلاف بیع سلم کے کہ اس میں متعین پیمانہ یا پتھر سے لین کی شرط لگانا غلط ہوتا ہے اور بیع باطل ہو جاتی ہے کیونکہ اس کا معاملہ کافی طویل ہوتا ہے جس میں اس متعین پیمانہ یا زیادہ وزن کو محفوظ رکھنے کا احتمال بہت زیادہ ہوتا ہے جس کی وجہ سے آئندہ دونوں بائع و مشتری کے درمیان زبردست اختلاف پیدا ہو جانے کا خطرہ رہتا ہے لہذا معاملہ سلم میں

متعین پتھر یا پیمانہ سے معاملہ کرنا جائز نہ ہوگا لیکن موجودہ صورت میں جائز ہو جائے گا لیکن قول اول یعنی جو متن میں مذکور ہے یہی اصح اور اظہر ہے۔

توضیح: غلہ کو پیمانہ سے ناپ کر بیچنا یا وزن سے تول کر بیچنا اور اندازہ اور انکل سے بیچنا اسی طرح کسی معین پیمانہ سے یا وزن سے بیچنا تفصیل مسئلہ، حکم، دلائل

قال ویجوز بیع الطعام الخ غلہ کو اسی جنس کے عوض فروخت کرنے میں ناپ تول کر بیچنا جائز ہے اور انکل سے جائز نہیں ہے البتہ اگر دونوں جنس مختلف ہوں تو ناپ سے یا انکل سے جس طرح چاہیں بیچ سکتے ہیں بشرطیکہ نقد اور ہاتھوں ہاتھ کا معاملہ ہو اور اگر دونوں عوض ایک ہی جنس کے ہوں مثلاً جو کو جو کے عوض انکل سے بیچنا جائز نہ ہوگا کیونکہ اس میں کمی و زیادتی کا احتمال ہونے کی وجہ سے بیاج ہونے اور ربواء کا خطرہ ہوتا ہے انکل سے بیع ہونے کی صورت میں اگرچہ مقدار مجہول ہوتی ہے پھر بھی اس سے لین دین میں رکاوٹ نہیں ہوتی ہے اس لئے مجہول ہو جانے کے مشابہ ہو گیا ف مثلاً بازار میں کوئی چیز فروخت ہوتے دیکھ کر اس کی ایک درہم قیمت لگادی حالانکہ اسے یہ معلوم نہیں ہے کہ بازار میں اس کی قیمت ایک ہی درہم ہے یا اس سے کم ہے یا زیادہ ہے پھر بھی جائز ہے اسی طرح ایک شخص ایک ٹوکری گیہوں لایا اور دوسرا شخص ایک ٹوکری چنا لایا اور دونوں نے آپس میں تبادلہ کرلیا حالانکہ کسی کو یہ معلوم نہیں ہے کہ گیہوں کا وزن کتنا ہے اور چنا کا وزن کتنا ہے جنس مختلف ہونے کی وجہ سے جائز ہو گیا اور اگر دونوں کی ٹوکری میں گیہوں ہی ہو تو ایک ہی جنس ہونے کی وجہ سے اس جگہ تخمینہ سے بیع جائز نہ ہوگی کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ سونا، چاندی، گیہوں جو چھوہارے اور نمک اگر اپنے نقل کے عوض بیچے جائیں مثلاً سونا سونے کے عوض یا گیہوں گیہوں کے بدلہ تو واجب ہوگا کہ دونوں برابر ہوں اگرچہ ان میں سے ایک کھرا اور دوسرا کھوٹا ہو کیونکہ یہ مال ایسے ہیں کہ ان میں زیادتی ربوا ہے تو اس صورت میں زیادتی کے خوف سے بیع جائز نہ ہوگی اور جب قسم جنس بدلی ہوئی ہو مثلاً جو کے بدلہ گیہوں یا جو کے بدلے کشمش یا چنے بیچے تو ان میں کمی بیشی کے باوجود بیع جائز ہوگی مگر ایک شرط ضروری ہے کہ ہاتھوں ہاتھ ہو۔ اور ادھار کی صورت نہ ہو۔

قال ویجوز باناء الخ اور یہ بھی قدوریؒ نے کہا ہے کہ ایک متعین برتن کی ناپ سے جس کی مقدار معلوم نہ ہو اور ایک متعین پتھر کے وزن کے برابر جس کے وزن کی مقدار معلوم نہ ہو بیع جائز ہوگی ف مثلاً کسی بقال (بنیا، مودی) نے کہا کہ اس چپلی سے دو چپلی یہ چیز ایک روپے میں دوں گا خواہ وہ غلہ ہو یا روغن تیل وغیرہ یا یہ چیز اس پتھر اور اینٹ سے تین بار ایک روپے کے عوض دوں گا اگرچہ نہ اس چپلی میں آنے والی چیز کی مقدار معلوم ہو اور نہ اس پتھر اور اینٹ کے وزن کا اندازہ معلوم ہو۔ پھر بھی وہ بیع جائز ہوگی لان الجھالۃ لا تفضی الخ کیونکہ اس صورت میں اگرچہ وزن اور ناپ کے سلسلہ میں کچھ جہالت رہ جاتی ہے مگر ایسی نہیں ہوتی ہے کہ جس سے آئندہ کوئی جھگڑا ہو کیونکہ فی الفور اس پتھر یا برتن سے ناپنے اور تولنے کا کام ختم ہو کر اس وزن اور برتن کی ضرورت باقی نہیں رہے گی۔ بخلاف بیع سلم کے کہ اس میں معاملہ کافی طویل عرصہ کا ہوتا ہے اس لئے اگر عام وزن یا پیمانہ سے بات نہ کی گئی ہو بلکہ کسی مخصوص وزن یا پتھر سے تول کر دینے کی بات ہو تو اس کا احتمال رہ جاتا ہے کہ کسی بھی وقت وہ گم یا ٹوٹ جائے اور اس کی گمشدگی سے آئندہ کوئی مسئلہ پیدا ہو جائے (اس لئے بیع سلم میں یہ جائز نہ ہوگا۔) اور ایک روایت ابو حنیفہؒ سے یہ ہے کہ بیع کی صورت میں بھی جائز نہیں ہے لیکن قول اول جو متن میں ہے وہی اصح اور اظہر ہے۔

قال ومن باع صبرة طعام كل قفيز بدرهم جاز البيع في قفيز واحد عندابي حنيفةؒ الا ان يسمي جملة قفزانها وقالا لايجوز في الوجهين ـ له انه تعذ رالصرف الى الكل لجهالة المبيع و الثمن فيصرف الى الاقل وهو معلوم الا ان تزول الجهالة بتسمية جميع القفزان اوبالكيل في المجلس وصا رهذا كمالو اقروقال لفلان على

كل درهم فعليه درهم واحد بالا جماع و لهما ان الجهالة بيد هما ازالتها و مثلها غير مانع كما اذا باع عبدا من عبدين على ان المشترى بالخيارثم اذا جازفى قفيز واحد عندابى حنيفةؒ فللمشترى الخيار لتفرق الصفقة عليه و كذا اذاكيل فى المجلس اوسمى جملة قفزانها لانه علم بذلك الان فله الخيار كما اذاراٰه ولم يكن راه وقت البيع.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہاہے کہ اگر کسی شخص نے غلہ کاایک ڈھیر اس حساب سے بیچاکہ اس کاایک قفیز ایک درہم کے عوض ہے توامام ابو حنیفہؒ کے نزدیک فقط ایک قفیز کی بیع جائز ہو گی اور اگر اس ڈھیر کی پوری مقدار بتادی اس طرح سے کہ اس میں مثلاً بیس قفیز ہیں اور ہر قفیز ایک درہم کے عوض ہے تو پورے ڈھیر کی بیع جائز ہو جائے گی اور صاحبینؒ نے کہاہے کہ دونوں صورتوں میں بیع جائز ہو گی امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس بیع کو پورے ڈھیر سے متعلق کرنا اس بناء پر مجبوری ہے کہ مبیع اور ثمن دونوں ہی مجہول ہیں (کیونکہ کل کی مقدار معلوم نہ ہونے کی وجہ سے کل کی قیمت بھی معلوم نہ ہو سکی) اس لئے اس مبیع کو کم سے کم مقدار یعنی ایک قفیز جسے اس نے زبان سے بیان کردیاہے کی طرف متعین کردیا جائے گا اور اگر اسی مجلس میں پورے ڈھیر کو تول کر یا زبانی کل کی مقدار بتادی تو کل کی بیع جائز ہو جائے گی۔ (صرف ایک قفیز جائز ہونے کی) مثال یہ ہے کہ کسی نے مثلاً یہ اقرار کیاکہ فلاں شخص کے مجھ پر کل درہم لازم ہیں یعنی مجہول اور غیر متعین کا اقرار کیا تو بالاتفاق اس پر فقط ایک درہم واجب ہوتاہے اور صاحبینؒ کے نزدیک جائز ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس معاملہ میں اگرچہ جہالت موجود ہے مگر اس جہالت کو دور کرنا ان دونوں کے اختیار میں ہے اور ایسی جہالت بیع کے جائز ہونے میں رکاوٹ نہیں ہوتی ہے۔ جیسے کسی نے دو غلاموں کو فروخت کے لئے اس شرط کے ساتھ پیش کیاکہ مشتری کو ان میں سے ایک میں اختیار ہے کہ جسے چاہے خرید لے (ف تو بالاتفاق یہ بیع جائز ہو گی حالانکہ تعیین کرنے سے پہلے تک بیع مجہول اور غیر متعین ہے لیکن اس جہالت کو دور کرلینا ان کے ہاتھ میں ہے کہ کسی ایک کو مشتری متعین کرلے گا)۔ پھر جب امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق صرف ایک قفیز میں بیع جائز ہوئی تو مشتری کو اختیار ہو گا کہ وہ اسے بھی خریدے یا نہ خریدے اس ایک کے خرید لینے پر مجبور نہیں کیاجائے گا)۔ کیونکہ اس کے حق میں صفقہ اور معاملہ بدل گیاہے اسی طرح اگر اسی مجلس میں وہ پوری ڈھیری ناپ دی گئی یا بائع نے اس کی کل قفیز کی مقدار بتادی تو بھی مشتری کو اختیار ہو گا کہ چاہے وہ کل خریدے یا نہ خریدے) کیونکہ اس کی پوری مقدار کا علم اب ہواہے لہٰذا حال اور حقیقت معلوم ہو جانے پر اسے اختیار حاصل ہوا جیسے کہ مشتری نے بیع کا معاملہ کرتے وقت اس مبیع کو نہ دیکھا ہو۔ تو دیکھنے کے بعد اسے اختیار ہوتاہے (ف یعنی اسے خیار رویت حاصل ہوتاہے کہ چاہے تو قبول کرے اور نہ چاہے تو اسے ختم کردے یہ تفصیلی بحث اس صورت میں ہو گی جس میں غلہ کی ڈھیری وغیرہ کے مانند اس کے اجزاء میں آپس میں کوئی خاص فرق نہ ہو اس لئے کہ اگر اجزاء اور ٹکڑوں کے آپس میں فرق ہو تو اس کا بیان سامنے آرہاہے۔

توضیح: اگر کسی شخص نے غلہ کا ڈھیر اس حساب سے بیچاکہ اس کاایک قفیز ایک درہم کے بعوض ہے اگر اسی مجلس میں وہ پوری ڈھیری ناپ کر یا وزن کر کے کل قفیز کی مقدار بتادی گئی۔ تفصیل مسئلہ، حکم اختلاف ائمہ دلائل

قال ومن باع الخ ڈھیری کا کسی نے بیع کیا اور اس کی کل مقدار تو بیان نہیں کی البتہ اس کے ایک حصہ کی قیمت متعین کردی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک صرف پہلے ایک حصہ کی بیع درست ہو گی اور باقی کی مجہول ہونے کی وجہ سے بیع جائز نہ ہو گی اور صاحبین کے نزدیک ہو جائیگی امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ پوری ڈھیری کی بیع کو مان لینا درست نہ ہو گا کیونکہ کل ڈھیر کی مقدار نامعلوم ہے اس لئے اس کی قیمت بھی نامعلوم ہو گئی ف کیونکہ لفظ کل کی اضافت جب ایسی چیز کی طرف ہو جس کی مقدار کی تحدید

نہ ہو یعنی یہ معلوم نہ ہو کہ وہ کل کتنی ہے تو اس کے کم سے کم جزاء پر وہ حکم لازم ہوتا ہے الکافی۔ بس اس مسئلہ میں جب کل قفیز کہا حالانکہ کل کی مقدار متعین نہیں ہے تو صرف ایک قفیز کی بیع جائز ہوگی کیونکہ یہی مقدار کم سے کم ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک بہر صورت مبیع جائز ہوگی۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اس جہالت کو دور کرنا ان لوگوں کے اختیار میں ہے اس لئے آئندہ ان میں اس بات پر کوئی جھگڑا نہیں ہوگا ف جیسے کہ کسی شخص کے پاس دو غلام ہوں اور ان کو فروخت کرے یہ کہہ کر کہ ایک کی قیمت ایک ہزار اور دوسرے کی قیمت دو ہزار ہے اب مشتری کو یہ اختیار ہے کہ ان میں سے ایک کو اپنے پاس رکھ لے تو یہ بیع جائز ہوتی حالانکہ مبیع بھی نامعلوم اور غیر متعین ہے کیونکہ مشتری اپنے اختیار سے کسی ایک کو متعین کر سکتا ہے اس میں جہالت ہونے کے باوجود کوئی جھگڑا اور اختلاف باقی نہیں رہے گا۔ ؎ صبرہ بروزن لقمہ، کھانے کی زیادہ مقدار میں نکلی ہوئی چیز جو ناپی اور تولی ہوئی نہ ہو قفیز عرب میں ایک برتن اور پیمانہ جس میں تقریباً بارہ صاع کی کوئی چیز سما سکے ۱۲ قاسمی۔

ومن باع قطيع غنم كل شاة بدرهم فسد البيع في جميعها عند ابي حنيفةؒ وكذالك من باع ثوبا مذارعة كل ذراع بدرهم ولم يسم جملة الذرعان وكذا كل معدود متفاوت وعندهما يجوز في الكل لما قلنا وعنده ينصرف الى الواحد لما بينا غيران بيع شاة من قطيع وذارع من ثوب لا يجوز للتفاوت وبيع قفيز من صبرة يجوز لعدم التفاوت فلا تفضى الجهالة الى المنازعة فيه وتفضى اليها في الاول فوضح الفرق.

ترجمہ: اگر کسی نے بکریوں کا ایک گلہ بیچا ہر ایک بکری ایک درہم کے حساب سے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک سب کی بیع فاسد ہوگی (کیونکہ گلہ کی ہر ایک بکری دوسری بکریوں سے کسی نہ کسی طرح ضرور مختلف ہوتی ہے) اسی طرح گزوں کی ناپ سے کوئی کپڑا فی گز ایک درہم کے حساب سے فروخت کیا مگر سب کی مقدار بیان نہیں کی تو بھی بیع فاسد ہوگی۔ (کیونکہ تھان کے اوپر کا حصہ عمدہ ہوتا ہے) یہی حکم ہر ایسی چیز کا ہے جس کے حصے اور ٹکڑے آپس میں مختلف ہوں اور صاحبینؒ کے نزدیک پورے گلے وغیرہ کی بیع جائز ہوگی کیونکہ اس میں جو کچھ جہالت ہے اسے مٹا دینا ان دونوں کے اختیار میں ہے۔ (ف لیکن ہر بکری کی قیمت ایک درہم بیان کی ہے حالانکہ چھوٹی و بڑی کی قیمتوں میں کافی فرق ہوتا ہے) اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس معاملہ بیع کا اثر صرف ایک پر واقع ہوگا اس وجہ سے جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ (کہ جب کل کی طرف بیع کا اثر مرتب کرنا ممکن نہ ہو تو کم سے کم فرد یعنی ایک ہی پر وہ اثر مرتب کر دیا جاتا ہے۔) جیسے غلہ کی ڈھیری میں ایک قفیز پر حکم کا اثر ہوا تھا) لیکن فرق یہ ہے کہ گلہ میں سے ایک بکری اور تھان میں سے ایک گز کی بیع بھی جائز ہوگی کیونکہ گلہ کے افراد یعنی ہر بکری اور تھان کے کناروں میں فرق ہوتا ہے اسی طرح غلہ کی ڈھیری میں سے ایک قفیز کی بیع جائز ہوگی کیونکہ اس میں کوئی فرق نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے اس میں جہالت کی بناء پر کوئی جھگڑا نہیں ہوگا۔ اس کے برعکس گلہ اور کپڑے کی صورت میں جھگڑا ہو سکتا ہے۔ اس لئے ان کے درمیان فرق ظاہر ہو گیا۔ (ف پھر یہ حکم ان تھانوں کے لئے ہوگا جو ہاتھ سے بنے جاتے ہیں لیکن وہ تھان جو آج کل مشینوں کے ذریعہ بنتے ہیں ان کے کناروں میں فرق نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے بظاہر اس میں ایک گز کی بیع جائز ہونی چاہئے۔ واللہ تعالیٰ اعلم م۔
اور اگر تھان کے کل گزوں یا اس تھان کی پوری قیمت بیان کر دی گئی ہو تو بیع جائز ہو جائیگی۔ النہایہ۔

توضیح: اگر کسی نے بکریوں کا ریوڑ ایک بکری ایک روپے کے حساب سے بیچا یا کپڑے کا ایک تھان ایک گز ایک روپے کے حساب بیچا۔ تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

ومن باع قطيع (ف ہر ایسی چیز جو گنتی سے فروخت ہوتی ہو اور اس کے افراد میں آپس میں فرق رہتا ہو جیسے تربوز، لوکی، کدو وغیرہ اس کے برخلاف ایسی چیز جو گن کر فروخت تو ہوتی ہو مگر اس کے افراد کے آپس میں کوئی نمایاں فرق نہ ہو مثلاً مرغی کے انڈے اور اخروٹ وغیرہ چنانچہ پچاس انڈے ہر انڈا ایک روپے کے حساب سے ہو تو سب کی بیع جائز ہو جائیگی۔ بس امام اعظمؒ

اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف ایسی چیزوں میں ہے جن کے افراد یا اجزاء میں فرق ہوتا ہو چنانچہ فرق ہونے کی صورت میں امام اعظمؒ کے نزدیک ایک کی بھی بیع جائز نہ ہوگی اور صاحبینؒ کے نزدیک پورے گلہ یا پورے تھان وغیرہ کی بیع جائز ہوگی کیونکہ اس میں جو کچھ جہالت باقی رہ جاتی ہے اس کو ختم کر دینا ان دونوں بائع اور مشتری کی رضامندی سے آسان ہے۔
قطیع، قتیل کے وزن پر بکری بھیڑ وغیرہ کا جتھہ، گلہ، ریوڑ، انوار الحق قاسمی۔

قال ومن ابتاع صبرة طعام على انها مائة قفيز بمائة درهم فوجدها اقل كان المشترى بالخيار ان شاء اخذ الموجود بحقه من الثمن و ان شاء فسخ البيع لتفرق الصفقة عليه قبل التمام فلم يتم رضاه بالموجود ان وجدها اكثر فالزيادة للبائع لان البيع وقع على مقدار معين و القدر ليس بوصف ومن اشترى ثوبا على انه عشرة اذرع بعشرة اوارضا على انها مائة ذراع بمائة فوجدها اقل فالمشترى بالخيار ان شاء اخذها بجملة الثمن وان شاء ترك لان الذراع وصف فى الثوب الا ترى انه عبارة عن الطول والعرض والوصف لايقابله شيئ من الثمن كاطراف الحيوان فلهذا يا خذه بكل الثمن بخلاف الفصل الاول لان المقدار يقابله الثمن فلهذا يا خذه بحصته الاانه يتخير لفوات الوصف المذكور لتغير المعقود عليه فيختل الرضا.

ترجمہ: اگر کسی شخص نے غلہ کی ڈھیری سو درہم کے عوض خریدی اس شرط پر کہ وہ سو قفیز ہے (برابر ہے کہ اس نے کہتے وقت ہر قفیز ایک درہم کے عوض کہا ہو یا نہ کہا ہو مگر ایک ہی مرتبہ اور ایک ہی صفقہ میں خریدی) پھر خریدار نے اس کو کم پایا تو مشتری کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو موجودہ مقدار کو اس کی قیمت کے حصہ کے عوض خرید لے اور نہ چاہے تو پوری بیع فسخ کر دے کیونکہ عقد مکمل ہونے سے پہلے ہی اس کے حق میں صفقہ اور معاملہ بدل گیا ہے اس لئے جو مقدار موجود ہے اس میں ممکن ہے کہ یہ خریدار اس کے لینے پر راضی نہ ہو (کہ اس سے اس کی ضرورت پوری نہ ہوتی ہو) اور اگر اس خریداری کے بعد اس نے بتائی ہوئی مقدار یعنی سو قفیزؒ مقدار سے زیادہ پائی ہو تو فاضل مقدار بیچنے والے کی رہ جائیگی (اس پر خریدار کا کوئی حق نہ ہوگا) کیونکہ معاملہ بیع تو معین مقدار یعنی سو قفیز کا ہوا تھا اور غلہ کی مقدار (کم و بیش ہونا) اس کے لئے وصف نہیں ہے (ف بلکہ اصل ہے اسی بناء پر مقدار کے مقابلہ میں قیمت واجب ہوتی ہے اس لئے اس زائد وزن کی بیع مستقلا اور علیحدہ ہونی چاہئے۔ اگر یہ زیادتی اس گلہ کے لئے وصف ہوتی تو اس کی مستقل قیمت کچھ نہ ہوتی۔) اور جس شخص نے کوئی کپڑا اس تفصیل کے ساتھ کہ وہ دس گز ہے دس درہم کے عوض یا کوئی زمین اس شرط پر خریدی کہ وہ سو گز سو درہم کے عوض ہے لیکن مشتری کے ناپنے کے بعد کم مثلاً نوے گز نکلی تو اسے اختیار ہوگا کہ اگر اسے قبول کرنا چاہتا ہے تو پوری قیمت یعنی سو درہم ادا کر دے ورنہ اس بیع کو فسخ کر دے۔ (ف یعنی ناپنے کے بعد اسے جتنا بھی کپڑا ملا یا جتنی بھی زمین ملی اسی کو بتائی ہوئی قیمت پر لے اور چونکہ اس میں ایک وصف کی کمی ہے جس کی وجہ سے بہت ممکن ہے کہ مشتری کی ضرورت اس سے پوری نہ ہوتی ہو اور وہ اسے لینا پسند نہ کرتا ہو تو اسے نہ لے بلکہ بیع کو فسخ کر دے) لان الذراع الخ کیونکہ کپڑے میں گز ایک وصف ہے کیونکہ گز ایک طول اور ایک عرض یعنی لمبائی اور چوڑائی کا نام ہے اور کسی وصف کے مقابلہ میں قیمت سے کچھ حصہ نہیں ہوتا ہے جیسے کہ جانوروں کی قیمت میں سے اس کے ہاتھ یا پاؤں کی کوئی مستقل قیمت نہیں ہوا کرتی ہے اس لئے جتنا بھی کپڑا موجود ہو یا زمین موجود ہو اسی کو بتائی ہوئی قیمت پر لے لے بخلاف گذشتہ مسئلہ یعنی گیہوں اور دوسرے غلوں کے کہ اس کی مقدار یعنی مثلاً دو یا تین قفیز یا زیادہ جس قدر بھی ہوگا اسی کے حساب سے اس کی قیمت مقرر ہوگی۔ اسی حساب سے ڈھیر کا دام کر کے قفیز کے حساب سے معاملہ کرنے کے بعد مشتری جتنا بھی غلہ پائے گا حساب کر کے صرف اسی کی قیمت ادا کرے گا (لیکن کپڑے یا زمین کے کم ہونے کی صورت میں اس کی قیمت میں کمی نہیں کر سکتا ہے) البتہ مشتری کو اتنے کے خریدنے پر مجبور بھی نہیں کیا جا سکتا ہے کیونکہ اس کا وصف یعنی ناپ کا وصف اس میں پورا نہیں پایا گیا ہے اس لئے اسے اختیار ہوگا کیونکہ جس صفت اس کی بات طے پائی تھی اس میں فرق آگیا ہے جس کی وجہ سے خریدار اس سے پورے طور سے مطمئن نہ ہوگا

لہذا اسے رکھے یا نہ چاہے تو واپس کر دے۔ف لیکن یہ تفصیل اس صورت میں ہو گی جبکہ کپڑا یا زمین بتائی ہوئی مقدار سے کم ہو اور اگر اس سے زیادہ نکل آئے تو اس کی بحث سامنے آرہی ہے۔

توضیح: غلہ کی ڈھیری سو قفیز کی شرط پر سو روپے میں کسی نے خریدی مگر تولنے کے بعد غلہ اس سے کم نکلا۔اسی طرح کپڑے کا تھان اس شرط پر خریدا کہ اس میں ۲۰ گز ہیں بیس روپے کے عوض مگر یہ بھی کم نکلا تفصیل صورت حکم، اختلاف، ائمہ، دلائل

ومن ابتاع صبرۃ الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے ایک قاعدہ معلوم ہونا چاہئے کہ غلہ میں پیمانہ یا وزن کے اعتبار سے اس کی کمی زیادتی کا اعتبار کیا جاتا ہے کہ یہ اس کی اصل ہے وصف نہیں ہے۔ بخلاف گز کے کہ اس میں طول و عرض اس کا وصف ہوتا ہے اور اس کی قیمت جو لگائی جاتی ہے وہ اصل کے مقابلہ میں ہوتی ہے اسی اصل کی بناء پر متن کے غلہ اور کپڑے کے مفروضہ مسائل بیان کئے گئے ہیں۔واضح ہو کہ جب خرید و فروخت کا لفظ ایک بار ہو اور ثمن مجموعہ یا متفرق ہو اور بائع و مشتری بھی ایک ہو یا متعدد ہو تو صفقہ متحد ہو گا مثلاً یوں کہا کہ میں نے یا ہم نے یہ تھان سو درہم کے عوض دس درہم فی تھان کے حساب سے فروخت کئے یا خریدے تو صفقہ متحد ہے اور اگر کہا کہ یہ دس تھان ہیں اور میں نے یا ہم نے یہ تھان دس درہم کے عوض بیچا اور وہ تھان پندرہ درہم کے عوض بیچا۔ خلاصہ یہ ہوا کہ خرید و فروخت متفرق ہو تو صفقہ متفرق ہے۔م

وان وجدها اکثر من الذراع الذی سماہ فھو للمشتری ولاخیار للبائع لانہ صفۃ فکان بمنزلۃ ما اذا باعہ معیبا فاذا ھو سلیم ولو قال بعتکھا علی انھا مائۃ ذراع بمائۃ درھم کل ذراع بدرھم فوجدھا ناقصۃ فالمشتری بالخیار ان شاء اخذھا بحصتھا من الثمن وان شاء ترک لان الوصف وان کان تابعا لکنہ صارا صلا بافرادہ بذکر الثمن فنزل کل ذراع بمنزلۃ ثوب وھذا لانہ لو اخذہ بکل الثمن لم یکن آخذ الکل ذراع بدرھم وان وجدھا زائدۃ فھو ا بالخیار ان شاء اخذ الجمیع کل ذراع بدرھم وان شاء فسخ البیع لانہ ان حصل لہ الزیادۃ فی الذرع تلزمہ زیادۃ الثمن فکان نفعایشوبہ ضرر فیتخیر وانما یلزمہ الزیادۃ لما بینا انہ صار اصلا ولو اخذہ بالاقل لم یکن اخذا بالمشروط

ترجمہ :اور اگر خریدار نے اس تھان کو اتنے گزوں سے زیادہ پایا جتنا اس نے کہا تھا تو پورا کپڑا اور پوری زمین اسی خریدار کی ہو جائیگی (اور اب بیع کو فسخ کرنے کا حق نہ ہو گا کیونکہ وہ لازم ہو گئی ہے) اور اس بائع کو کوئی اختیار نہیں ہو گا کیونکہ یہ مقدار گز کپڑے کی صفت تھی اس لئے اس مسئلہ کی صورت ایسی ہو گئی کہ بائع نے کوئی چیز اس شرط پر بیچی کہ وہ عیب دار ہے مگر مشتری کے پاس وہ چیز بے عیب نکلی (ف۔اس لئے بائع کو بیع کے فسخ کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے۔کیونکہ صفت کے مقابلہ میں مستقل قیمت نہیں ہوتی ہے اسی طرح یہاں بھی یہ کپڑا دس درہم کے عوض فروخت کیا اور اس کا وصف یہ بیان کیا ہے کہ یہ کپڑا فقط دس گز ہے مگر اس کپڑے میں یہ وصف زیادہ نکلا اس لئے وصف کے مقابلہ میں بائع کو کسی زائد قیمت کے مطالبہ کا کوئی حق نہ ہو گا لیکن یہ بات اسی وقت تک ہے کہ بائع نے ہر گز کی کوئی مستقل قیمت بیان نہ کی ہو اس لئے کہ اگر بائع نے ہر گز کی کوئی قیمت بیان کر دی ہو تو اس صورت میں وہ گز کپڑے کا وصف نہیں بلکہ اصل ہو جائے گا اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے) ولو قال بعتکھا الخ اور اگر کسی نے اپنی زمین یا کپڑے کو اس شرط پر فروخت کیا کہ وہ سو گز ہے سو درہم کے عوض فی گز ایک درہم کے حساب سے یعنی ہر گز کی قیمت ایک درہم مقرر کی لیکن مشتری نے وہ بجائے سو گز کے مثلاً نوے گز پائے تو اس کو اس بات کا اختیار ہو گا کہ چاہے تو موجودہ کپڑے اس کی قیمت کے حصہ یعنی نوے روپے میں خریدے اور اگر وہ پسند نہ ہو تو اسے چھوڑ دے لان الوصف الخ کیونکہ کپڑے کے لئے ابتداء میں تو ناپنے کا وصف اگرچہ اس کے تابع تھا۔لیکن گز کی قیمت مقرر کر دینے کے بعد وہ وصف سے بدل کر اصل ہو گیا

اس لئے ہر ایک گز مستقل ایک کپڑے کے حکم میں ہو گیا یعنی ہر گز کے مقابلہ میں ایک مستقل قیمت یا قیمت کا حصہ ہو گیا اور یہ حکم اس لئے ہے کہ اگر پورے کپڑے کو اس کی بتائی ہوئی پوری قیمت کے بدلے خریدے گا تو وہ فی گز ایک درہم کے حساب سے لینے والا نہ ہوگا۔

(ف بلکہ فی گز ایک درہم سے کچھ زیادہ ہو گا حالانکہ جو اس نے پیشکش کی تھی فی گز ایک درہم کے حساب سے تھی اور چونکہ صفقہ بدل گیا اس لئے مشتری کو فسخ کا اختیار بھی ہو گا۔ وان وجدھا زائدۃ الخ اور اگر مشتری نے اس تھان کو اس کی بتائی ہوئی مقدار سے زائد پایا تو خریدار کو اختیار ہو گا کہ چاہے تو پورے کپڑے کو ایک درہم فی گز کے حساب سے خریدے ورنہ پوری بیع فسخ کر دے لانہ ان حصل الخ اسے اس کے فسخ کر دینے کا اختیار اس لئے ہو گا کہ اگر اسے کپڑا دو گز زیادہ ملتا ہے تو اس کی قیمت بھی اس پر زیادہ ہی لازم آتی ہے یعنی اگر اسے کپڑا زیادہ مل رہا ہے تو اس کی قیمت زیادہ دینے سے اسے نقصان بھی برداشت کرنا پڑ رہا ہے اسی لئے اسے یہ اختیار دیا جارہا ہے کہ پورا لینا پسند ہو تو لے لے مگر قیمت زیادہ کر دے ورنہ اسے فسخ کر دے اور قیمت کی زیادتی اس لئے لازم ہو گی کہ اس صورت میں گز ناپ کے اعتبار سے اصل ہو گیا اب اگر کم قیمت دے کر پورا کپڑا دے گا تو شرط کے مطابق فی گز ایک درہم کے حساب سے لینے والا نہ ہو گا۔

توضیح: اگر خریدار نے کپڑے کے تھان میں بتائے ہوئے گزوں سے زیادہ یا کم گز پائے۔ اگر بائع نے تھان کی فروخت کرتے ہوئے کہا کہ یہ سو گز سو درہم کے عوض فی گز ایک درہم کے حساب سے ہے بعد خریدار نے اس سے کم یا زیادہ پایا۔ حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ومن اشتری عشرۃ اذرع من مائۃ ذراع من دارا وحمام فالبیع فاسد عندابی حنیفۃؒ وقالا ھو جائز وان اشتری عشرۃ اسھم من مائۃ سھم جاز فی قولھم جمیعا لھما ان عشرۃ اذرع من مائۃ ذراع عشر الدار فاشبہ عشرۃ اسھم ولہ ان الذراع اسم لمایذرع بہ واستعیر لما یحلہ الذراع وھوا المعین دون المشاع وذلك غیر معلوم بخلاف السھم ولافرق عندابی حنیفۃؒ بین ما اذا علم جملۃ الذرعان اولم یعلم ھوالصحیح خلافا لمایقولہ الخصاف لبقاء الجھالۃ۔

ترجمہ: اور جس شخص نے کسی گھر یا حمام کے سو گزوں میں سے دس گز خریدے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ فاسد ہو گا لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ یہ جائز ہے اور اگر گھر کے سو حصوں میں سے دس حصے خریدے تو یہ بالاتفاق (تینوں ائمہ کے نزدیک) جائز ہو گا ان دونوں یعنی صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ سو گزوں میں سے دس گز اس مکان کا دسواں حصہ ہے لہٰذا سو حصوں میں سے دس حصوں کے مشابہ ہو گیا اور جب بالاتفاق حصہ کہہ کر خریدنا جائز ہے تو دس گز کہہ کر خریدنا بھی جائز ہو گا ولہ ان الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ذراع اور گز اصل میں اس چیز کا نام ہے جس سے کوئی چیز ناپی جائے لیکن مجازاً گز اس چیز کو بھی کہنے لگے جس میں گز پڑا ہوا استعمال کیا گیا ہو۔

(ف یعنی کپڑا یا زمین جو گز سے ناپی گئی ہو اس کو مجازاً ایک گز کہنے لگے ہیں) ایسی چیز معین ہو جاتی ہے اور وہ مشترک غیر معین نہیں رہتی ہے۔

(ف یعنی جب وہ گز سے ناپی گئی تب وہ مجازاً گز کہلائی اور ناپی جانے کے بعد معین ہو گئی، غیر معین نہیں رہی۔

(ف یعنی وہ گز سے ناپی گئی تب مجازاً گز کہلائی اور ناپی جانے کے بعد معین ہو گئی اور مشترک نہیں رہی) حالانکہ اس کی تفصیل معلوم نہیں ہے (ف یعنی اس گھر یا حمام میں وہ متعین دس گز معلوم نہیں ہیں حالانکہ دس گز تو وہ اس وقت کہلائیں گے کہ وہ ناپ لئے جائیں اس لئے ناپنے سے پہلے یہ دس گز نہیں ہیں چنانچہ یہ بیع فاسد رہی۔ کیونکہ گھر میں ان گزوں کو مجازاً گز کہتے ہیں

بخلاف السہم الخ بخلاف حصہ کے (کہ حصہ تو تقسیم کرنے پر موقوف نہیں ہوتا ہے بلکہ اس تقسیم سے پہلے اور بعد میں بھی کہلاتا ہے اس لئے اس حصہ کا متعین نہ ہونا نقصان دہ ہوتا ہے) اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس گھر کے تمام گزوں کا اندازہ معلوم ہو یا نہ ہو اس سے کچھ فرق نہیں ہوتا ہے۔ (ف اس لئے ان دو صورتوں ہی میں بیع فاسد ہوگی کیونکہ فاسد ہونے کی اصل وجہ یہ ہے کہ گھر کے گز ناپنے اور متعین کرنے کے بعد ہوں گے حالانکہ وہ موجود نہیں ہیں خواہ اس گھر کا پورا رقبہ اور چوحدی معلوم ہو یا نہ ہو اور یہی قول صحیح ہے یعنی دونوں صورتوں میں کچھ فرق نہیں ہے) بخلاف خصافؒ کے قول کے (ف کہ خصافؒ نے فرمایا ہے کہ اگر یہ معلوم ہو کہ کل کتنے گز اس گھر میں ہیں تو امام اعظمؒ کے نزدیک اس لئے یہ صورت فاسد ہوگی کہ گز معلوم نہیں ہیں۔) جہالت کے باقی رہ جانے کی وجہ سے (ف یعنی یہ ناپے ہوئے گز معلوم نہیں ہیں)۔

توضیح: اگر کسی شخص نے کسی گھر کے سو گزوں میں سے دس گز خریدے اگر گھر کے سو حصوں میں سے ایک حصہ خریدا تفصیلی مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ وجہ اختلاف۔

وعن اشتری عشرة اذرع الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے اس موجودہ مسئلہ کی اصل بنیاد ذراع اور گز کی تعریف میں اختلاف اور اسی وجہ سے گز اور حصہ کی تعریف میں فرق ہے جس کی وجہ سے امام اعظمؒ اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف ہے۔

ولو اشتری عِدلا علی انه عشرة اثواب فاذاهو تسعة او احد عشر فسد البیع لجهالة المبیع او الثمن ولو بین لکل ثوب ثمنا جاز فی فصل النقصان بقدره وله الخیار ولم یجز فی الزیا دة لجهالة العشرة المبیعة وقیل عندابی حنیفةؒ لایجوز فی فصل النقصان ایضا ولیس بصحیح بخلاف ما اذاشتری ثوبین علی انهما هرویان فاذا احدهما مروی حیث لایجوز فیهما وان بین ثمن کل واحد منهما لانه جعل القبول فی المروی شرطا للعقد فی الهروی وهو شرط فاسد ولاقبول یشترط فی المعدوم فافترقا

ترجمہ: اگر کسی نے کپڑے کی گٹھری اس شرط پر خریدی کہ اس میں دس تھان ہیں۔ لیکن کھولنے پر اس میں سے کم یعنی نو یا زیادہ یعنی دس تھان مثلاً نکلے تو بیع فاسد ہو جائیگی۔ کیونکہ مجہول ہو گئی یا اس کی قیمت مجہول ہو گئی ہے اور اگر ہر تھان کی قیمت کی تفصیل بیان کر دی ہو مثلاً ہر تھان دس درہم کے حساب سے ہے تو کم نکلنے کی صورت میں جتنے تھان موجود ہیں اسی سے ان کی قیمت ہوگی اور بیع بھی جائز ہوگی یعنی مثلاً نو تھان نکلے تو ہر تھان دس درہم کے حساب سے نوے کے ہوئے اور یہ جائز ہے۔ لیکن مشتری کو اس کے فسخ کرنے کا اختیار ہوگا اور زیادہ نکلنے کی صورت میں یہ بیع جائز نہ ہوگی اس لئے کہ یہ نہیں معلوم ہے کہ وہ دس تھان کونسے ہیں جو بیچے گئے ہیں (اور ایک وہ کونسا ہے جو نہیں بیچا گیا ہے)۔ وقیل عندابی حنیفه الخ اور کہا گیا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کم نکلنے کی صورت میں بھی بیع جائز نہیں ہے مگر یہ قول صحیح نہیں ہے (ف کیونکہ قول صحیح یہ ہے کہ کمی کی صورت میں جائز ہے)۔ بخلاف اس کے اگر دو تھان اس شرط پر خریدے کہ یہ دونوں ہروی ہیں مگر بعد میں دونوں میں سے ایک مروی اور دوسرا ہروی) نکلا تو دونوں کی بیع جائز نہ ہوگی اگرچہ ان میں سے ہر ایک کی قیمت بیان کر دی گئی ہو کیونکہ بائع نے ہروی کی بیع میں مروی کی بیع قبول کرنا شرط کیا ہے جبکہ یہ شرط فاسد ہے اور مذکورہ بالا صورت جس میں ایک تھان کم نکلا ہے تو وہ ایسی نہیں ہے کیونکہ جو چیز موجود نہ ہو اس کے بارے میں کسی چیز کی قبولیت کی شرط نہیں ہوتی ہے اس بناء پر دونوں صورتوں میں فرق ہو گیا۔

توضیح: اگر کسی نے کپڑے کی گٹھری اس شرط پر خریدی کہ اس میں دس تھان ہیں مگر بعد میں اس میں سے کم یا زیادہ تھان نکلے تفصیل مسئلہ۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

ولو اشتری عدلا الخ گٹھری فروخت کرتے وقت اس میں جتنے تھان کی شرط لگائی تھی اگر ان سے کم یا زیادہ نکلے تو بیع فاسد ہو جائیگی کیونکہ یا تو یہ مبیع مجہول ہے یا ثمن مجہول ہے۔ ف کیونکہ دس تھان کے مقابلہ میں اجتماعی طور سے جو رقم بیان کی گئی تھی

اس میں سے ایک تھان کم نکلنے کی صورت میں یہ معلوم نہ ہوگا کہ اب کتنی رقم واجب ہوگی کیونکہ ہر تھان کی قیمت کا برابر ہونا ضروری نہیں ہوتا بلکہ ہر ایک کی کم وبیش قیمت لگاکر مجموعی قیمت لگادی گئی لہٰذا اس کمی کی صورت میں قیمت مجہول ہوگئی۔ اور جب بجائے دس تھان کے گیارہ تھان نکلے تو یہ نہیں معلوم ہوگا کہ ان میں سے کون سا تھان مبیع نہیں ہے بلکہ زائد ہے اس طرح مبیع مجہول نکلی بخلاف ما اذا اشتری ثوبین الخ ہروی حاء کو فتحہ اور راء کو بھی فتحہ مروی میم کو فتحہ اور راء کو سکون کے ساتھ ہراۃ کی طرف منسوب کرکے ہروی اور مرو کی طرف منسوب کرکے مروی کہا گیا ہے دونوں دو جگہوں کے نام ہیں (ف اس مسئلہ کی توضیح یہ ہے کہ جب دس تھان گھٹری میں ہونے کی شرط لگائی لیکن بجائے دس کے نو تھان ہی نکلے یعنی ایک تھان کم نکلا جبکہ ہر تھان کی قیمت پہلے مقرر کردی تھی تو بعض مشائخ نے یہ گمان کیا ہے کہ امام اعظم کے نزدیک بیع فاسد ہے کیونکہ اس نے نو تھان موجودہ کی بیع میں دسواں تھان جو کہ موجود نہیں بلکہ معدوم ہے کو قبول کرنا شرط کیا ہے تو مصنفؒ نے اس خیال کو رد کردیا کہ معدوم کے حق میں قبول کا شرط ہونا نہیں ہوسکتا ہے بخلاف اس کے اگر دو تھان اس شرط کے ساتھ فروخت کیا کہ دونوں ہروی ہیں پھر دو تھان نکلے مگر ان میں سے ایک ہروی اور دوسرا مروی ہے اس لئے ہروی کی بیع میں اس مروی کا قبول کرنا شرط ہوا اور یہ شرط یقیناً فاسد ہے اور پہلی صورت میں دسواں تھان کوئی بھی نہ تھا تو اس کا قبول شرط ہونے کے کچھ معنی نہیں ہوسکتے ہیں اس لئے دونوں صورتوں میں فرق ظاہر ہوگیا۔

ولو اشتری ثوبا واحدا علی انه عشرة اذرع کل ذراع بدرهم فاذا هو عشرة ونصف اوتسعة ونصف قال ابو حنيفةؒ فی الوجه الاول یا خذه بعشرة من غیر خیار و فی الوجه الثانی یا خذه بتسعة ان شاء وقال ابویوسف رحمة الله علیه فی الوجه الاول یا خذه باحد عشران شاء وفی الثانی یاخذه بعشرة ان شاء وقال محمد رحمه الله تعالیٰ فی الاول بعشرة ونصف ان شاء وفی الثانی بتسعة ونصف ویخیر لان من ضرورة مقابلة الذراع بالداهم مقابلة نصفه بنصفه فیجری علیه حکمها ولابی یوسفؒ انه لما افرد کل ذراع ببدل نزل کل ذراع منزلة ثوب علی حدة وقد انتقص ولابی حنیفة رحمة الله علیه ان الذراع وصف فی الاصل وانما اخذ حکم المقدار بالشرط وهو مقید بالذراع فعند عدمه عادالحکم الی الاصل۔

ترجمہ: اور اگر کسی نے ایک تھان کپڑا خریدا اس شرط کے ساتھ کہ اس میں دس گز ہیں ہر گز ایک درہم کے عوض لیکن ناپنے پر وہ ساڑھے دس یا ساڑھے نو گز نکلا تو امام ابوحنیفہؒ نے (پہلی یعنی زیادتی کی۔) صورت میں فرمایا ہے کہ بتائی ہوئی قیمت یعنی دس درہم سے لے گا اور اسے فسخ کا اختیار نہیں ہوگا اور دوسری یعنی کمی کی) صورت میں فرمایا ہے کہ اسے اختیار ہے چاہے نو درہم کو لے لے۔(ف یعنی آدھے گز کے مقابلہ میں کوئی قیمت بیان نہیں کی ہے اس لئے وہ ٹکڑا وصف تو رہا لیکن اس کی کوئی قیمت نہیں لگی یعنی صرف وصف بغیر دام کے رہے گا تو ساڑھے دس میں اس کو کوئی اختیار نہیں ہوگا اور کمی یعنی ساڑھے نو گز ہونے کی صورت میں وصف ناقص ہے اس لئے بیع کو ترک کرنے کا اسے اختیار ہوگا وقال ابو یوسفؒ الخ اور امام ابویوسفؒ نے کہا ہے کہ زیادتی کی صورت میں چاہے تو پورے گیارہ درہم کو لے اور کمی کی صورت میں چاہے تو پورے دس درہم کو لے (ف اس طرح انہوں نے نصف گز کو پورا گز شمار کیا ہے لیکن دونوں صورتوں میں مشتری کو بیع کے فسخ کرنے کا اختیار بھی دیا ہے۔ وقال محمدؒ الخ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ زیادتی کی صورت میں مشتری چاہے تو ساڑھے دس درہم کو لے لے اسی طرح کمی کی صورت میں بھی چاہے تو ساڑھے نو درہم کو لے لے اس کی دلیل یہ ہے کہ جب ایک گز کے مقابلہ میں ایک درہم ہے تو لازمی طور سے آدھے گز کے مقابلہ میں آدھا درہم ہوگا اس لئے آدھے گز پر آدھے درہم کا مقابلہ کمی اور زیادتی دونوں صورتوں میں ہوگا۔ (ف اور چونکہ پہلی صورت میں صفقہ بدل گیا اور قیمت بھی بڑھ گئی ہے اس لئے اس مشتری کو بیع کے ترک کا اختیار بھی ہوگا اور دوسری صورت یعنی

کم ہو جانے کی صورت میں ممکن ہے کہ اس کی ضرورت اس کپڑے سے پوری نہ ہوتی ہو اس لئے اسے اختیار بھی دیا گیا ہے
ولابی یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب اس بائع نے ایک گز کا عوض ایک درہم مقرر کیا ہے تو لازمی طور سے دس تھان کا ہر ایک گز ایک مستقل کپڑے کے حکم میں ہو گیا اور وہی کپڑا گھٹ گیا ہے۔ (ف۔ یعنی آدھ گز کپڑا بھی گویا مستقل کپڑا ہے جو ناپ میں گھٹ گیا ہے اور عام قاعدہ کے مطابق جب کوئی کپڑا ناپ کے وصف میں کم ہو جائے تو اس کی قیمت کم نہیں ہوتی جیسے کہ گذشتہ مسئلہ میں گذرا کہ دس درہم کے عوض دس گز کپڑا لیتے ہوئے وہ کم ہو جائے تو اس کم ہونے کا وہاں کوئی اعتبار نہیں کیا گیا ہے اسی طرح یہاں بھی گیارہواں یا دسواں گز جو مستقل ایک کپڑے کے حکم میں ہے اس کی کمی کا بھی اعتبار نہیں کیا جائے گا بلکہ اس کی قیمت بھی پورا ایک درہم ہی لازم ہو گا بشرطیکہ فریق ثانی یعنی مشتری بھی اس پر راضی ہو اور اسے لینا منظور کر لے۔ کیونکہ وصف نہ پائے جانے یا قیمت بڑھ جانے سے مشتری کو فسخ کا اختیار رہتا ہے۔
ولابی حنیفةؒ الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ گز ہونا اصل میں ایک وصف کا نام ہے اور اسے ایک مقدار کا حکم محض شرط لگادینے کی وجہ سے دیا گیا ہے اور اس شرط میں ایک گز کی قید لگادی گئی ہے اس لئے ایک گز نہ ہونے کی صورت میں اس کا حکم اپنی اصل پر لوٹ آیا یعنی وہ پھر صرف ایک وصف ہو گیا (ف۔ یعنی ساڑھے دس گز کی صورت میں آدھا گز وصف زائد ہے اس لئے مشتری کو مفت میں ملے گا اور صرف دس درہم کے عوض اس پر وہ بیع لازم ہو جائیگی اور دوسری صورت یعنی کم ہونے کی صورت میں بھی آدھا گز ایک وصف زائد ہے اس لئے صرف نو گز کے درہم اس پر لازم ہوں گے اگر اتنے گز لینے پر وہ راضی ہو ورنہ صفقہ بدل جانے اور مقدار کم ہو جانے کی وجہ سے اس بیع کو فسخ کرنے کا بھی اختیار ہو گا لیکن امام ابو حنیفہؒ کا قول ہی مختار ہے۔ اور متون میں یہی مذکور ہے اس لئے اس پر فتوی ہے۔ م درس۔

توضیح: اگر کسی نے ایک تھان کپڑا اس شرط کے ساتھ خریدا کہ اس میں دس گز ہیں ایک درہم فی گز کے حساب سے لیکن وہ آدھ گز کم یا آدھ گز زیادہ نکلا۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل۔ فتوی۔

وقيل في الكرباس الذى لايتفاوت جوانبه لايطيب للمشترى مازاد على المشروط لانه بمنزلة الموزون حيث لايضره الفصل وعلى هذا قالوا يجوز بيع ذراع منه

ترجمہ: اور بعضوں نے کہا ہے کہ جس کپڑے کے اوپر کے حصوں میں نیچے کے مقابلہ میں فرق نہیں ہوتا ہے۔ اس میں بیان کی ہوئی مقدار اور شرط سے جو کچھ کپڑا زائد ہو گا وہ خریدار کے لئے (بغیر عوض) حلال نہیں ہو گا۔ کیونکہ ایسا کپڑا کیلی اور وزنی چیزوں کے حکم میں ہوتا ہے۔ کیونکہ اسے کاٹ کر علیحدہ کر لینے میں کوئی نقصان نہیں ہوتا ہے۔ اسی بناء پر بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ اس میں سے ایک گز کی بھی بیع جائز ہوتی ہے۔ (ف ہمارے زمانہ میں اسی پر فتوی دینا چاہئے۔ م)

توضیح: کرباس کی بیع کا حکم۔ دلیل

وقيل في الكرباس الخ (کرباس قرطاس کے وزن پر سوتی سفید کپڑا

چند مفید باتیں اور ضروری مسائل یعنی بیع کی شرطیں اور جزئیات واضح ہو کہ بیع کی معاملہ میں ایک شرط یہ ہوتی ہے کہ وہ موجود بھی ہو۔ لہذا وہ چیز جو فی الحال موجود نہ ہو اور جس کے موجود ہونے میں خطرہ ہو (یعنی اس کے موجود نہ ہونے کا بھی احتمال ہو۔) جیسے بچہ فروخت کرنا جو آئندہ کسی جانور سے پیدا ہو گا یا ابھی تک جو اپنی ماں کے پیٹ میں ہو جائز نہیں ہے۔ البدائع۔

نمبر ۲ مبیع ایسی چیز ہو جو خود مملوک یعنی کسی کی ملکیت میں ہو اور اس کا بیچنے والا بھی اس کا مالک ہو جبکہ اپنے لئے فروخت کرتا

ہو البحر بیع نافذ کرنے کی چند شرطیں یہ ہیں نمبرا ملک یا ولایت کا ہونا۔
نمبر ۲۔ اس میں بائع کے سوا کسی دوسرے کا حق متعلق نہ ہو۔ جیسے رہن کی ہوئی اور اجارہ پر دی ہوئی کوئی چیز البدائع بیع کے صحیح ہونے کی چند شرطیں یہ بھی ہیں۔
نمبرا۔ وہ بیع کسی محدود اور متعین وقت تک کے لئے نہ ہو ورنہ وہ صحیح نہ ہوگی۔
نمبر ۲۔ بیع بے فائدہ نہ ہو نمبر ۳ منتقل ہونے والی مبیع پر قبضہ بھی ہو جائے نمبر ۴ اگر ایسا مال ہو جس میں سودی ہونے کا احتمال ہو تو دونوں کا جنس میں برابر ہونا معلوم ہو۔ البحر نمبر ۵، بیع ماضی کے یا حال کے صیغہ سے منعقد ہو جاتی ہے خواہ بزبان فارسی ہو یا عربی یا کوئی اور زبان میں ہو اور مضارع کے صیغہ سے اگر اس میں فی الفور ہونے کی نیت ہو تو قول اصح کے مطابق منعقد ہو جائیگی المحیط البحر چند مسائل اگر کسی نے کہا کہ تم نے مجھ سے یہ چیز اتنی قیمت سے خریدی مشتری نے کہا کہ خریدی تو قول مختار یہ ہے کہ منعقد ہو جائیگی مختار الفتاوی نمبر ۲ اگر کسی نے کہا کہ میں نے یہ چیز تمہارے ہاتھ دس درہم کو بیچی اور اس کی قیمت تم کو ہبہ کر دی دوسرے نے کہا کہ میں نے خریدی تو صحیح نہیں ہے وجیز الکردری۔
نمبر ۳۔ اور اگر مشتری کے قبول کرنے کے بعد قیمت ہبہ کر دی تو جائز ہے الخلاصۃ نمبر ۴ اگر کسی سے بیع کی بات کی مگر قیمت کے بارے میں خاموش رہا کچھ نہ کہا تو صاحبینؒ کے قول کے مطابق اس پر قبضہ کر لینے سے مشتری کی ملکیت ثابت ہو جائے گی اور اس مشتری پر اس کی بازاری قیمت لازم ہو جائیگی۔ ج ص ۱۵۔
نمبر ۵۔ اگر یہ کہا کہ قیمت کے بغیر یہ چیز فروخت کی تو اس پر مشتری کا قبضہ ہو جانے کے باوجود اس کی ملکیت اس پر نہ ہوگی الخلاصہ
نمبر ۶۔ اگر بائع اور مشتری دونوں ایک دوسرے سے فاصلہ پر ہوں مگر ایک دوسرے کی باتیں صاف سنتے ہوں کوئی اشتباہ نہ ہوتا ہو تو جائز ہے ورنہ نہیں الوجیز۔
۷۔ ایجاب کے بعد مبیع کے متغیر ہونے سے پہلے ہی قبول کر لینا شرط ہے البحر ۸ اگر قبول کے بعد تغیر کیا تو جائز نہیں ہے۔
۹۔ اگر بائع (آقا) نے کہا کہ میں نے یہ غلام تمہارے ہاتھ بیچا اس وقت مشتری کے ہاتھ میں پانی کا پیالہ ہے جس کو وہ پی گیا پھر کہا کہ میں نے اسے خرید لیا۔ یا ایک لقمہ کھا کر کہا کہ میں نے خریدا تو بیع ہو جائیگی الذخیرہ ص۔
۱۰۔ اگر کھانے میں مشغول ہو گیا تو مجلس بدل گئی، ۱۱، اور اگر دونوں یا دونوں میں سے کوئی ایک سو گیا اگر کروٹ سے سو گیا تو وہ جدائیگی ہوگی۔ اور اگر بیٹھے ہوئے سویا تو جدائیگی نہ ہوگی الخلاصہ
۱۲۔ اگر یہ کہا کہ میں نے یہ چیز تمہارے ہاتھ میں دس روپے کو بیچی لیکن مشتری نے اس کا کچھ جواب نہ دیا یہاں تک اس بائع نے کسی دوسرے شخص سے کچھ ضروری باتیں کیں تو ایجاب باطل ہو گیا ق۔
۱۳۔ اور اگر مشتری فرض نماز میں ہو تو اس سے فارغ ہونے کے بعد اسے قبول کیا تو جائز ہے القنیہ، ۱۴، اور اگر نفل نماز میں ایک رکعت کے ساتھ دوسری بھی ملا کر سلام کے بعد قبول کیا تو بھی جائز ہے الوجیز۔
۱۵۔ اور اگر دونوں نے پیدل چلتے ہوئے یا دونوں نے ایک ہی سواری پر سوار یا دونوں علیحدہ علیحدہ سواریوں پر چلتے ہوئے معاملہ بیع طے کیا۔ ان حالتوں میں ایجاب کے فوراً بعد دوسرے نے قبول کر لیا تو وہ عقد پورا ہو جائے گا اور اگر دوسرے نے کچھ بھی تاخیر کر دی تو وہ ایجاب ختم ہو جائے گا اگرچہ ایک سواری اور ایک ہی ہودہ میں ہوں۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے اور نوازل میں کہا ہے کہ اگر ایک دو قدم کے بعد بھی قبول کیا تب بھی جائز ہوگا۔ الخلاصہ مف اور جمع التفاریق میں کہا گیا ہے کہ ہم اسی قول کو قبول کرتے ہیں انتہی۔
۱۶۔ بیع تعاطی کے مسئلہ میں شمس الائمہ حلوائیؒ کے نزدیک دونوں طرف سے لین دین پایا جانا شرط ہے اور اکثر مشائخؒ کا بھی

یہی قول ہے اور بزازیہ میں کہا ہے کہ یہی قول مختار ہے البحر اور صحیح یہ ہے کہ بائع و مشتری میں سے ایک کا قبضہ کافی ہے کیونکہ امام محمدؒ نے صراحت کے ساتھ بیان کیا ہے کہ ثمن و مبیع میں سے ایک پر قبضہ ہونے سے بیع تعاطی ثابت ہو جاتی ہے النہر لیکن مبیع سپرد کرنے میں ثمن کا بیان شرط ہے المحیط، ۱۷، اور اگر قیمت عوام میں مشہور و معلوم ہو جیسے روٹی گوشت (لفافے پوسٹ کارڈ میں مشہور ہے تو بیان کی ضرورت نہیں ہے البحر۔

۱۸۔ اگر ایک شخص نے ایک کپڑے کی قیمت دریافت کی تو بائع نے کہا کہ تمہارے لئے پندرہ درہم ہیں اور مشتری نے کہا کہ نہیں بلکہ دس درہم ہیں اس پر بائع نے کوئی جواب نہیں دیا اسی وقت مشتری اسے لے گیا تو اس طرح بیع نہیں ہوئی البتہ اگر مشتری نے اس کپڑے کو ضائع کر دیا تو عرف کی وجہ سے استحساناً اس پر پندرہ درہم لازم ہوں گے اور اس کپڑے کو ضائع نہیں کیا تو واپس کر سکتا ہے یہی قول مختار ہے القاضی خان۔

۱۹۔ اگر ایک شخص نے کسی شخص سے ایک کپڑا لے کر کہا کہ بس فی الحال اسے لے جاتا ہوں اگر پسند آ گیا تو خرید لوں گا یہ کہہ کہ وہ لیتا ہوا چلا گیا گھر جا کر وہ کپڑا اس سے ضائع ہو گیا تو اس پر کچھ لازم نہ ہوگا اور اگر اس وقت یوں کہا ہو کہ اگر پسند آیا تو دس درہم سے خرید لوں گا پھر وہ کپڑا اس سے ضائع ہو گیا تو وہ مشتری اس کی قیمت کا ضامن ہوگا المحیط اسی پر فتوی ہے التاتارخانیہ۔

۲۰۔ اگر ایک شخص ایک برتن والے کی دکان پر گیا اور اس سے کہا کہ یہ برتن مجھے دیکھنے کو دو اس نے کہا کہ خود سے اٹھا کر دیکھ لو اس نے اٹھایا تو اس سے وہ چھوٹ کر گر گیا اور ٹوٹ گیا تو یہ شخص اس برتن کا ضامن نہ ہوگا۔

۲۱۔ اگر کوئی شخص قیمت ادا کرنے کی غرض سے کوئی چیز اپنے ساتھ لے جائے اور وہ ضائع ہو جائے تو اس کی ضمان اس پر اس صورت میں لازم آئیگی جبکہ لے جاتے وقت اس کی قیمت بیان کر دی گئی ہو یہی ظاہر الروایہ ہے۔

۲۲۔ اگر خریدار نے پوچھا کہ یہ برتن کتنے کا ہے دکاندار نے کہا کہ ایک درہم کا ہے خریدار نے کہا کہ کیا میں اسے اٹھا کر دیکھ لوں تو مالک نے اجازت دے دی اتنے میں خریدار کے ہاتھ سے وہ برتن گر کر ٹوٹ گیا تو اس کی قیمت اس پر لازم آئیگی الظہیریہ۔

۲۳۔ اور اگر اس برتن کے گرنے سے دوسرے برتن بھی ٹوٹ گئے تو بہر صورت دوسرے برتنوں کا وہ ضامن ہوگا القاضی خان

۲۴۔ معلوم ہونا چاہئے کہ۔ ۲۴۔ جب خرید و فروخت اور قیمت سب متحد ہو اس طرح سے کہ قیمت سب کی مشترکہ بیان کی گئی ہو اور مشتری ایک اور بائع بھی ایک ہو تو قیاساً اور استحساناً یہ ایک ہی صفقہ ہے۔

۲۵۔ اور اگر اس کے ساتھ ہر سامان کا علیحدہ علیحدہ دام بیان کر دیا گیا ہو مثلاً یوں کہا کہ میں نے تمہارے ہاتھ یہ دس تھان ہر تھان دس درہم کے عوض بیچا تو بھی ایک ہی صفقہ ہوگا۔ ۲۶۔ اسی طرح اگر بائع یا مشتری دو افراد ہوں مگر دام مجموعۃً بیان کئے جائیں مثلاً بائع نے کہا کہ میں نے یہ چیز تم دونوں کے ہاتھ دس درہم کو بیچی اور دونوں خریداروں نے کہا کہ ہم نے خریدی تو بھی ایک ہی صفقہ ہے المحیط۔ ۲۷۔ اور اگر ہر ایک سامان کی قیمت علیحدہ علیحدہ بیان کی اور خرید یا فروخت کا لفظ بار بار کہا اور بائع و مشتری دو شخص ہیں، یا بائع دو یا مشتری دو ہیں تب صفقہ مختلف ہوگا۔

۲۸۔ اور اگر بائع و مشتری ایک ہو مگر قیمت متفرق ہو اور خرید یا فروخت کا لفظ مکرر ہو مثلاً کہا کہ میں نے یہ کپڑے تم سے خریدے یہ کپڑا دس درہم کو اور وہ کپڑا پانچ درہم کو تو بھی بالاتفاق صفقہ مختلف ہے النہایہ۔

۲۹۔ اور اگر معاملہ کرنے والے متعدد ہوں اور قیمت بھی متفرق بیان کی مگر معاملہ ایک ہو تو استحساناً صفقہ ایک ہوگا اسی پر فتوی ہے الوجیز۔ ۳۰۔ ہمارے علماء کرام نے فرمایا ہے کہ اگر معاملہ کرتے وقت یہ بات طے ہوئی ہو کہ قیمت فی الفور دینی ہے یعنی ادھار نہیں ہے تو اس صورت میں بائع کو اختیار ہوگا کہ قیمت کی وصولی تک اس سامان کو اپنے پاس روک لے المحیط۔ ۳۱۔ اور اگر وقت معین تک کے لئے ادھار ہو تو اس وقت کے آنے سے پہلے یا اس وقت کے بعد کبھی نہیں روک سکتا ہے، المبسوط۔ ۳۲۔ اگر

تھوڑا نقد اور تھوڑا ادھار ہو تو نقد وصول کرنے کے لیے روک سکتا ہے اگر چہ اس میں سے تھوڑا ہی باقی رہ گیا ہو الذخیرہ۔

۳۳۔ اور اگر ایک مرتبہ قبضہ لینے کی اجازت دی یا اس کو قبضہ میں لینے سے نہیں روکا تب بعد میں اسے واپس لینے کا اختیار نہیں ہوگا کہ اس طرح اپنی قیمت اس سے وصول کر سکے الخلاصہ۔

۳۴۔ اور اگر قیمت کے بدلہ کچھ رہن رکھایا کسی کو کفیل بنایا تو بھی اپنی مبیع کو روک سکتا ہے المحیط۔

۳۵۔ اور اگر مبیع کوئی غلام ہو جسے خریدار نے آزاد کر دیا ہو یا مدبر بنا دیا ہو یا باندی تھی اور مشتری کی وطی سے وہ حاملہ ہو چکی ہو یا بائع نے مشتری سے اس کو عاریۃ مانگ لیا ہو یا مشتری نے اس کے پاس باندی امانۃ رکھ دی ہو یا مشتری نے بعد میں یکمشت پوری رقم ادا کر دی ہو یا بائع نے اسے پوری قیمت سے بری (معاف) کر دیا ہو یا اسے مہلت دے دی ہو تو ان تمام صورتوں میں اب اسے روکنے کا حق نہیں ہوگا البدائع الخلاصہ۔

۳۶۔ اگر غلام نے خود کو اپنے مولی سے قیمت دے کر خرید لیا ہو اور مولی نے کہہ دیا ہو کہ میں نے بیچ دیا تو اب مولی اس کو قیمت وصول کرنے کے لئے نہیں روک سکتا ہے الخلاصہ۔

۳۷۔ اور اگر کسی اجنبی نے اس غلام کو وکیل بنایا ہو کہ تم اپنے مولی سے مل کر خود کو میرے لئے خرید لو اور غلام نے مولی کو بتا کر خرید ا تو بھی وہ مولی اس غلام کو نہیں روک سکتا ہے البحر۔

فصل ومن باع دارا دخل بناؤها في البيع وان لم يسمه لان اسم الدار ريتنا ول العرصة والبناء في العرف ولانه متصل به اتصال قرار فيكون تبعا له

ترجمہ: فصل ان چیزوں کے بیان میں جو از خود کچھ تصریح کے بغیر بیع کے ماتحت ہو کر فروخت میں شامل ہو جاتی ہیں اور جو داخل نہیں ہوتی ہیں اور کن چیزوں کی بیع جائز ہے اور قبضہ کی کیفیت کے بیان میں جس شخص نے کوئی گھر فروخت کیا تو اس کی عمارت از خود بیع میں داخل ہو جائے گی اگر چہ یہ صراحۃ بیان نہ کی گئی ہو کیونکہ گھر (دار) کا لفظ اس زمین کے صحن (آنگن) اور اس کا علاقہ) اور عمارت سب کو شامل ہوتا ہے کیونکہ وہ عمارت مستقل طور سے اس زمین کے ساتھ قائم رہتی ہے اس لئے یہ عمارت اس کی زمین کے ماتحت ہوئی۔ اس لئے یہ عمارت جو زمین کے تابع ہے بیع میں داخل ہو جائیگی اگر چہ صراحۃ وہ بیان نہ کی گئی ہو کیونکہ دار (گھر) کا لفظ اس زمین کے صحن اور عمارت سب کو عرف میں شامل ہے اور اس وجہ سے بھی کہ عمارت کو اس زمین کے ساتھ مستقلا قائم رہنے کا تعلق ہے لہذا یہ عمارت اس میدان کے تابع ہوئی۔

توضیح: فصل بیع کا معاملہ کرتے ہوئے کون کون سی چیزیں کسی تصریح کے بغیر از خود اس معاملہ میں داخل ہو جاتی ہیں یا داخل نہیں ہوتی ہیں اور ان چیزوں پر قبضہ کرنے کی کیا صورت ہوتی ہے

تفصیل

ومن باع دارا الخ (ف بیع کا معاملہ کرتے وقت اگر چہ لفظ دار کہا گیا ہو اور یہ لفظ لغت میں فقط میدان کے لئے موضوع ہے مگر اس کی عمارت اس کے ساتھ مستقل طور سے اس کے ساتھ قائم رہتی ہے اور عرف عام میں صحن زمین اور عمارت سب کو شامل ہے جو کچھ بھی عمارت اس کے تابع ہے سب از خود کسی تصریح کئے بغیر بیع میں داخل ہو جائیگی۔

چند مفید باتیں اور چند ضروری مسائل

واضح ہو کہ ا۔ ہمارے عرف میں ہر رہائشی جگہ مسکن کو خانہ کہتے ہیں یعنی گھر خواہ چھوٹا ہو یا بڑا ہو اس بناء پر ہمارے یہاں (دار اور منزل و بیت میں کچھ فرق نہیں ہے۔ سوائے شاہی سرائے کے الکافی۔

۲۔ دار کے بیع میں بالا خانہ داخل ہوگا اگر چہ اس وقت پر حق یا مرافق یا ہر قلیل و کثیر کا ذکر نہ ہو۔

۳۔ اور اگر منزل کہہ کر ایسی منزل خریدی جس کے اوپر دوسری منزل بھی ہو تو وہ اس میں داخل نہ ہوگی البتہ اگر اس وقت ہر حق یا مرافق یا ہر قلیل وکثیر کا لفظ بھی کہہ دے ۴۔ اور اگر لفظ بیت کہہ کر خریدا جس پر بالاخانہ بھی ہے تو جب تک اس کی تصریح نہ کردے بالاخانہ اس میں داخل نہ ہوگا۔ اگرچہ حقوق ومنافع اور مرافق کا بھی ذکر کرے یہ کوفہ والوں کا عرف ہے لیکن ہمارے عرف میں بہر صورت بالاخانہ بھی داخل ہوگا الکافی۔

۵۔ دار کی خریداری میں اس کا خاص راستہ ذکر کئے بغیر داخل نہیں ہوتا ہے ہاں اگر یہ جملہ بھی کہہ دیا ہو کہ مع حقوق ومرافق کے یا یہ کہا ہو کہ ہر قلیل وکثیر کے ساتھ جو اس میں داخل یا خارج اس کے لئے ثابت ہے القاضی خان۔

۶۔ اور اگر دار کے اندر کوئی منزل خریدی تو بھی اس کے خاص راستہ کا یہی حکم ہے مف، ۷۔ اور اگر دار کی منزل میں سے کوئی بیت خریدا تو اس کا خاص راستہ اور پانی بہنے کی راہ ذکر کئے بغیر داخل نہ ہوگی اور اگر مع حقوق ومرافق کے خریدا تو داخل ہو جائیگی یہی اصل قول ہے الفتاوی الصغری اور جب راستہ داخل نہ ہوا اور شارع عام (بڑی سڑک مین روڈ) تک کے لئے اس کا کوئی راستہ نہ ہو۔

۸۔ اگر مشتری کو معاملہ کرتے وقت معلوم نہ تھا تو اس کو یہ اختیار ہوگا کہ اس بیع کو رد کردے الوجیز۔

۹۔ اور اگر دار کے بیع میں حقوق ومرافق اور قلیل وکثیر کا ذکر نہیں کیا تو اس کی منزلیں وبیوت اور بالاخانے اور جو کچھ اس کے حلقہ وحدود اربعہ کے اندر باورچی خانہ وتنور وپائخانہ اور اصطبل وگاؤخانہ وکنواں وغیرہ سب داخل ہوں گے المضمرات المحیط۔

۱۰۔ اور جو چیزیں گھر کے اندر جڑی ہوں بلکہ رکھی ہوں جیسے کواڑے جلانے وغیرہ کی لکڑیاں اور بھوسا وچکی وغیرہ ذکر کئے گئے بغیر بیع میں داخل نہ ہوں گی یہی قول صحیح ہے الجواہر المحیط۔

۱۱۔ گاؤں کا حکم دار کے حکم کے جیسا ہے پس اگر گاؤں میں بھی کوئی دروازہ یا لکڑیاں یا کچی یا پکی اینٹیں رکھی ہوں تو ان میں سے کوئی چیز بھی بیع میں داخل نہ ہوگی اگرچہ حقوق ومرافق کا بھی ذکر کردے۔

۱۲۔ اسی طرح دار خریدنے میں بھی مذکورہ کوئی چیز داخل نہ ہوگی اگرچہ یہ کہہ دے کہ ہر اس چیز کے ساتھ جو تھوڑی ہو یا زیادہ جو اس سے یا اس میں ہے میں نے خریدی القاضی خان۔

۱۳۔ اور عیون ونوازل میں ہے کہ اگر ایک دار فروخت کیا جس میں عمارت کچھ بھی نہیں ہے صرف ایک ایسا کنواں ہے جس کی جگت (منڈیر) پختہ اینٹوں کی بنی ہوئی ہے اور اس پر پانی کھینچنے کے لئے ایک چرخی کے ساتھ ڈول ورسی بھی ہے اگر اس کا معاملہ کرتے ہوئے مع مرافق کہا تھا تو اس میں یہ رسی اور اس کا ڈول سب داخل ہو جائیں گے ورنہ نہیں مگر وہ چرخی بہر صورت اس میں داخل رہے گی۔

۱۴۔ اس سلسلہ میں اصل یہ ہے کہ دار میں جو عمارت ہو یا جو چیز عمارت سے متصل ہو وہ دار کی بیع میں تابع ہو کر ذکر کئے بغیر بھی داخل ہو جاتی ہے اور جو چیز عمارت کے ساتھ لگی ہوئی نہ ہو وہ داخل نہیں ہوتی ہے البتہ ایسی چیز جس کو عموماً بیچنے والا دینے سے بخل نہیں کرتا ہے تو وہ بھی از خود داخل ہو جائیگی اگرچہ اس کا ذکر نہ کیا گیا ہو اسی بناء پر ہم نے یہ مسئلہ بیان کیا ہے، ۱۵۔ کلید[1] ان ذکر کئے بغیر داخل ہو جاتا ہے کیونکہ وہ عمارت کے ساتھ لگا ہوا ہے المحیط لیکن علیحدہ تالا اس میں داخل نہیں ہوتا ہے اگرچہ معاملہ کے وقت مرافق کا لفظ کہہ دیا گیا ہو اور کلیدان کی چابی (کنجی) استحساناً داخل ہوتی ہے ق۔

۱۶۔ اور اگر سیڑھیاں عمارت کے ساتھ لگی جڑی ہوئی ہوں تو داخل ہوں گی اور اگر علیحدہ ہوں تو قول صحیح یہ ہے کہ داخل نہ ہوں گی الظہیریہ اور تخت وتنور کا بھی یہی حکم ہے۔

---

(۱) کلیدان دروازہ وصندوق وغیرہ میں جڑا ہوا جو تالہ لگا رہتا ہے اس کو کلیدان یا کھٹکا کہتے ہیں۔ ۱۲۔ م

۱۷۔ اگر مکان میں سونا، چاندی، رانگا اور لوہا وغیرہ جیسی کوئی چیز دفن کی ہوئی ہو اگر وہ عمارت کی مضبوطی وغیرہ کے خیال سے نہ ہو بلکہ مالک کا وہ دفن کیا ہوا خزانہ ہو تو وہ بہر حال اسی مالک کا ہوگا المحیط۔

۱۸۔ دکان بیچنے میں اس کے تختے اس میں داخل ہوں گے یہی قول مختار ہے الخلاصہ۔

۱۹۔ سنار کی بھٹی اور لوہار کی دھونکی۔ ق۔ اور تانبے کی دیگیں جو رنگریزوں کے پاس ہوتی ہیں اور کندی گر (ریشمی اور عمدہ کپڑوں کو صاف کرنے والا) کی لکڑی اور تیل و عطر بنانے والوں کے برتن اور حمام کے طشت و پیالے بیع میں داخل نہ ہوں گے اگرچہ اس وقت حقوق و مرافق کا ذکر کر دیا گیا ہو المحیط وغیرہ۔

ومن باع ارضا دخل ما فيها من النخل والشجر وان لم يسمه لانه متصل به للقرار فاشبه البناء ولايدخل الزرع فی بيع الارض الابالتسمية لانه متصل به للفصل فشابه متاع الذی فيه ومن باع نخلا اوشجرا فيه ثمر فثمرته للبائع الاان يشترط المبتاع لقوله عليه السلام من اشتری ارضا فيها نخل فالثمرة للبائع الا ان يشترط المبتاع ولان الاتصال وان كان خلقة فهو للقطع لا للبقاء فصار كالزرع ويقال للبائع اقطعها وسلم المبيع وكذا اذا كان فيها زرع لان ملك المشتری مشغول بملك البائع فكان عليه تفريغه وتسليمه كما اذا كان فيه متاع وقال الشافعیؒ يترك حتی يظهر صلاح الثمر ويستحصد الزرع لان الواجب انما هو التسليم المعتادو فی العادة ان لايقطع كذالك وصار كما اذا انقضت مدة الاجارة وفی الارض زرع قلنا هناك التسليم واجب ايضا حتی يترك باجر و تسليم العوض كتسليم المعوض ولافرق بين مااذا كان الثمر بحال له قيمة اولم يكن فی الصحيح ويكون فی الحالين للبائع لان بيعه يجوزفی اصح الروايتين علی مانبين فلايدخل فی بيع الشجر من غير ذكر واما اذا بيعت الارض وقد بذرفيها صاحبها .ولم ينبت بعد لم يدخل فيه لانه مودع فيها كالمتاع ولو نبت ولم تصر له قيمة فقد قيل لايدخل فيه وقد قيل يدخل فيه وكان هذا بناء علی الاختلاف فی جواز بيعه قبل ان يناله المشافرو المناجل.

ترجمہ: اور اگر کسی شخص نے کوئی زمین بیچی تو اس زمین کے سارے درخت مثلاً خرمہ وغیرہ سب اس بیع میں شامل ہو جائیں گے اگرچہ ان کا نام نہ لیا گیا ہو کیونکہ یہ درخت تو اس زمین پر کھڑے اور لگے رہنے کی وجہ سے عمارت کے ہی مشابہہ ہو گئے ہیں لیکن زمین کی مبیع میں اس زمین کی زراعت داخل نہ ہوگی البتہ اگر اس کی تصریح کر دی جائے تو داخل ہو جائیگی کیونکہ وہ قدرتی طور سے کاٹ کر رکھ لینے کے لئے ہی زمین میں لگی ہے اس لئے یہ زراعت اس اسباب کے مشابہہ ہوگی جو زمین پر رکھا ہوا ہو (ف۔ جیسا کہ اوپر بتایا جا چکا ہے کہ جو اسباب گھر یا زمین میں رکھا ہو وہ بیع میں داخل نہیں ہوتا ہے جب تک کہ صراحۃً اس کی شرط نہ کی گئی ہو) اور جس شخص نے کسی قسم کا درخت مثلاً خرما یا دوسرا کوئی پھل دار درخت یعنی اس پر پھل لگا ہوا خریدا تو یہ پھل مالک یعنی بائع کا ہوگا البتہ اگر مشتری نے اس کی بھی شرط کر دی ہو تو مشتری کا ہو جائے گا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جس شخص نے کوئی ایسی زمین خریدی جس میں کھجور کے درخت پھل لگے ہوئے حالت میں ہوں تو اس کا پھل (مالک یعنی) بائع کا ہوگا مگر یہ کہ مشتری اس کی شرط لگا لے اور اس دلیل سے بھی کہ پھلوں کا تعلق اور اتصال اگرچہ ان کے درخت سے پیدائشی ہوتا ہے مگر وہ اس پر ہمیشہ رہنے کے لئے نہیں بلکہ توڑ لینے کے لئے ہی ہوتا ہے اس لئے ان پھلوں کا حکم کھیتی کا ہوگا اور اس بائع سے یہ کہا جائے گا کہ تم اپنا پھل درخت سے توڑ کر وہ درخت خریدار کے حوالہ کر دو (ف کیونکہ سپرد کرنے کے لئے یہ شرط ہوتی ہے کہ آئندہ اس چیز سے کسی قسم کا تعلق باقی نہ رہے۔ اور بیچنے کے بعد اس کا تقاضا یہ ہو جاتا ہے کہ اس چیز کو خریدار کے حوالہ کر دینا واجب ہوتا ہے۔ اس لئے اگر خریدار نے پھل توڑ لینے کا مطالبہ کیا تو اس بائع کو حکم دیا جائے گا کہ اپنے پھل توڑ کر درخت خریدار کے حوالہ کر دے)۔ وكذا اذا كان الخ اسی طرح اگر زمین میں کھیتی ہو تو بھی بائع کو حکم دیا جائے گا کہ اس کھیتی کو کاٹ کر خالی

کھیت خریدار کے حوالہ کردے کیونکہ بائع کی ملکیت کھیتی کے ساتھ مشتری کی ملکیت کھیت پھنسا ہوا ہے اس لئے اس بائع پر واجب ہوگا کہ اس کھیت کو خالی کردے جیسے اس بیع میں (بجائے کھیتی کے) بائع کا کچھ اسباب رکھا ہوا ہو تو بھی بائع پر واجب ہوتا ہے کہ اسے خالی کر کے زمین خریدار کے حوالہ کردے۔

اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ پھل اور کھیتی ہونے کی صورت میں فوری طور سے کاٹی اور توڑی نہ جائے بلکہ جب پھل کارآمد ہو تب اسے کاٹ کر یا توڑ کر خالی جگہ خریدار کے حوالہ کرنا واجب ہوگا جیسا کہ عوام میں اس کی عادت بھی ہے کہ قبل از وقت اسے توڑ کر اسے بے کار اور برباد نہ کر دیا جائے اس کی صورت ایسی ہوگی کہ کوئی زمین کرایہ پر دی گئی ہو اور آخر میں کرایہ کی مدت گذر جانے کے باوجود پھل یا کھیتی تیار نہ ہو (ف اس لئے یہی حکم دیا جاتا ہے کہ اتنی مدت تک وہ کھیتی اسی طرح چھوڑی جائے کہ کاٹنے کے لائق ہو جائے اور اتنے دنوں تک کے لئے اس زمین کا جو کرایہ ہو تا وہ اس کرایہ دار سے وصول کر لیا جاتا۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ اجارہ کی صورت میں بھی سپرد کرنا واجب ہے یہاں تک کہ زمین اس کے پاس اجرت پر چھوڑ دی جاتی ہے اور عوض اجرت کا سپرد کرنا معوض یعنی زمین کے سپرد کرنے کے مثل ہے، ولا فرق بین ماکان الخ اور پھل کی دونوں صورتوں میں یعنی ان پھلوں کی قیمت کچھ مل سکے یا نہ مل سکے صحیح قول کے مطابق کچھ فرق نہیں ہے اور دونوں ہی صورتوں میں پھل بائع کے ہی ہوں گے کیونکہ دو روایتوں میں سے اصح قول کے مطابق تنہا ان پھلوں کی بیع جائز ہے جیسا کہ ہم ان شاء اللہ عنقریب بیان کریں گے لہٰذا یہ پھل بیع میں ذکر کئے بغیر داخل نہ ہوں گے (ف اور جس چیز کی بیع تنہا بھی جائز ہو وہ دوسری چیز کی بیع میں داخل نہیں ہو سکتی ہے جبکہ وہ قائم اور باقی رکھنے کے لئے نہ ہو۔

و اما اذا بیعت الخ اور اگر زمین اس حال میں بیچی گئی کہ مالک زمین نے اس میں بیج ڈال دیئے ہیں جو اس وقت تک اگے نہیں ہیں تو وہ بیج زمین کی بیع میں داخل نہ ہوں گے تو وہ اس میں سامان کے جیسے رکھے ہوئے ہیں (ف اور رکھی ہوئی چیز میں بیع داخل نہیں ہوتی ہے جب تک کہ صراحتہ اس کی شرط نہ کر لی گئی ہو اور اگر بیج اگ گئے (چارے نکل آئے) اور جب تک کہ وہ چارے اس لائق نہیں ہو جائیں کہ ان کی کچھ قیمت لگ سکے تو بعض مشائخ نے کہا ہے کہ وہ چارے زمین کی بیع میں داخل نہ ہوں گے اور بعضوں نے کہا ہے کہ وہ چارے بھی بیع میں داخل ہو جائیں گے (یہی قول صواب ہے۔ ظ) اور یہی صحیح ہے محیط۔ ح۔) اور شاید کہ یہ اختلاف اس بناء پر ہے کہ وہ چارے چھری و ہنسیا سے کاٹنے کے قابل ہونے سے پہلے اس کی بیع کے جائز ہونے میں اختلاف ہے (ف یعنی جب تک وہ اس قابل نہ ہو جائیں کہ وہ کاٹے جائیں تو شیخ ابو القاسم صفارؒ نے ان کی بیع کے ناجائز ہونے کے قول کو قبول کیا ہے اس لئے لامحالہ وہ چارے زمین ہی کی بیع میں داخل رہیں گے اور شیخ ابو بکر اسکافؒ کا قول مختار یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کی بیع جائز ہے جیسے کہ اس طرح کے پھلوں کی بیع جائز ہوتی ہے جن کی کچھ قیمت نہ لگ سکتی ہو اس لئے یہ بات یقینی ہوگی کہ وہ کھیتی کھیت اور زمین کے بیع میں بھی داخل نہ ہو پھر یہ تفصیل اس صورت میں ہے کہ بیع مطلق ہو یعنی ایسی صورت میں کہ حقوق و مرافق یا قلیل و کثیر کا کوئی ذکر نہ ہو۔

توضیح: کسی زمین کے فروخت ہونے سے اس میں لگے ہوئے درخت یا کھیتی اور سبزی بھی داخل ہوگی یا نہیں پھل دار درخت یا کھیتی لگی ہوئی کھیت خریدنے سے پھل یا کھیتی کا کون مالک ہوگا تفصیلی مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

لقولہ علیہ السلام من اشتری ارضا الخ ایسا درخت خریدنے سے کہ جس پر پھل لگا ہوا ہو وہ پھل بائع یعنی مالک کا ہوتا ہے اور اگر خریدار نے پھل کی خریداری کی بھی شرط لگا دی ہو تب خریدار اس کا مستحق ہو جائے گا کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے جو اوپر مذکور ہے اور پھل درختوں پر قدرتی طور سے معین مدت کے لئے ہوتے ہیں اس لئے یہ بھی کھیتی کے مثل

ہو گئے ہیں ف اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جس نے کوئی غلام بیچا اور غلام کے پاس مال ہے تو وہ بائع کا ہوگا البتہ اگر مشتری اس کی شرط لگادے اسی طرح اگر کسی شخص نے خرما کا کوئی درخت بیچا جس کے مور یا پھول میں پھل لگ گیا تو اس کے پھل بائع کے ہوں گے۔ مگر اس صورت میں کہ خریدار نے اپنے لئے اس کی شرط کر لی ہو صحاح ستہ نے اس کی روایت کی ہے امام محمدؒ نے بھی اس کی روایت کر کے کہا ہے کہ جب پھل نکل آئیں یا زمین میں کھیتی اگ جائے تو اس حدیث کے مطابق یہ پھل اور کھیتی بائع کی ہو گی لیکن اگر مشتری نے شرط کر لی ہو تو اسی کو ملے گی اور جب اس نے شرط نہ کی ہو تو اس کی صورت یہ ہو گی کہ زمین مشتری کی اور کھیتی بائع کی ہو گی اور درخت مشتری کا اور پھل بائع کے ہوں گے۔

ویقال للبائع الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے **وتسلیم العوض کتسلیم المعوض** ہم احناف یہ کہتے ہیں کہ اجارہ کی صورت میں بھی اجارہ کی زمین مدت اجارہ کے خاتمہ پر مالک کے حوالہ کر دینا ضروری ہے اسی بناء پر وہ زمین کرایہ دار کے پاس اس سے مزید اجرت لے کر چھوڑ دی جاتی ہے اس طرح اجرت جو عوض ہے مالک کے حوالہ کرنا معوض یعنی زمین کے سپرد کرنے کے برابر ہوا ف اور اگر کرایہ دار باقی مزید دنوں کا کرایہ دینے پر راضی نہ ہو تو اسے حکم دیا جائے گا کہ اپنی کھیتی اکھیڑ لے پھر کرایہ کے معاملہ کو اس لئے باقی رکھا جاتا ہے کہ ابتداء کرایہ پر لینے کی غرض تو یہی تھی کہ اس طرح وہ کچھ نفع حاصل کر لے تو اسے بھی اس کرایہ دار کا اسی میں فائدہ ہے کہ اپنی کھیتی چھوڑ دے اسی میں اس کی رعایت ہوئی اور جب مالک زمین کو زمین کی اجرت دلوائی گئی تو اس کا بھی کچھ نقصان نہ ہوا بخلاف بیع کی صورت کے کہ اس میں خریدار کی غرض یہ ہوتی ہے کہ اس زمین کا مالک بن جائے جو قبضہ سے حاصل ہو گی اور قبضہ اسی وقت ملے گا جبکہ زمین فارغ ہو جائے اس میں کوئی چیز رکھی ہوئی نہ ہو اس کے علاوہ اگر بائع اس درخت یا زمین کو پھل یا کھیتی پکنے تک کرایہ پر لینا چاہے تو نامکمل بیع کے اندر کرایہ کا عقد نہیں ہو سکتا ہے اس کے علاوہ وہ چیز مشتری کے قبضہ میں بھی نہیں ہے۔ چنانچہ انشاء اللہ آئندہ اس کا بیان آئے گا۔ خلاصہ یہ ہوا کہ جب پھل اور کھیتی کے بارے میں شرط نہیں کی گئی ہو تو بائع کی ہو گی۔ م

ولایدخل الزرع والثمر بذکر الحقوق والمرافق لانهما لیسا منهما ولو قال بکل قلیل وکثیر هو له فیها ومنها من حقوقها اوقال من مرافقها لم یدخلافیه لما قلنا وان لم یقل من حقوقها اومن مرافقها دخلافیه اما الثمر المجذوذ والزرع المحصود لایدخل الابالتصریح به لانه بمنزلة المتاع

ترجمہ: معاملہ بیع کرتے وقت حقوق اور مرافق ذکر کر دینے سے بھی اس میں کھیتی اور پھل داخل نہ ہوں گے کیونکہ یہ دونوں چیزیں حقوق اور مرافق میں سے نہیں ہیں۔ (ف یعنی اگر یہ کہا کہ میں نے یہ زمین مع اس کے حقوق و مرافق (لوازمات) کے خریدی تو کھیتی داخل نہ ہو گی اور اگر یہ کہا کہ میں نے یہ درخت مع حقوق و مرافق کے خریدا تو اس میں لگے ہوئے پھل داخل نہ ہوں گے کیونکہ زمین کے حقوق میں سے اس کو سیراب کرنے کا پانی اس کا راستہ وغیرہ ہے یعنی زمین کے واسطے جن چیزوں کی ضرورت پڑتی ہو اور جن سے راحت حاصل ہوتی ہو وہ مرافق ہیں بخلاف کھیتی و پھل کے کہ یہ حقوق و مرافق میں داخل ہوں گے **ولو قال بکل الخ** اور اگر بائع نے درخت یا زمین کو یہ کہہ کر کہ ہر قلیل کے ساتھ جو اس مبیع میں یا مبیع سے اس کے حقوق و مرافق میں سے ہو فروخت کیا تو بھی کھیتی و پھل داخل نہ ہوں گے کیونکہ ہم یہ کہہ چکے ہیں کہ یہ اس کے حقوق و مرافق سے نہیں ہیں اور اگر اس نے یہ نہ کہا کہ جو اس کے حقوق سے یا اس کے مرافق سے ہو (بلکہ یہی کہا کہ ہر تھوڑے و زیادہ کے ساتھ جو اس میں یا اس سے　فروخت کیا) تو کھیتی و پھل داخل ہو جائیں گے (ف کیونکہ کھیتی اس زمین میں منجملہ قلیل و کثیر کے ہے اور پھل منجملہ قلیل و کثیر کے اس درخت سے پیدا ہیں بخلاف پہلی صورت کے کہ اس میں ہر قلیل و کثیر میں صرف ان چیزوں کو شامل کیا ہے جو اس کے حقوق اور مرافق سے ہوں اس لئے حقوق و مرافق قلیل و کثیر جتنے ہوں سب ملیں گے لیکن کھیتی اور پھل نہیں ملیں گے **اما الثمر الخ** لیکن درخت سے توڑے ہوئے پھل اور زمین سے کاٹی ہوئی کھیتی بیع میں داخل نہ ہو گی البتہ اس صورت میں داخل

ہو جائیگی جبکہ اس کے لینے کی صراحتہً شرط لگادی ہو۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک چیز گھر کے منتقل ہونے والے سامان کے مثل ہے (جبکہ ہمیں بار بار یہ معلوم ہو چکا ہے کہ بیچی گئی چیز میں اگر کچھ سامان رکھا ہوا ہو وہ اس فروخت کے معاملہ میں تصریح کے بغیر داخل نہیں ہوتی ہے اگر چہ یہ کہہ دیا جائے کہ ہر تھوڑی یا زیادہ چیز جو اس میں ہو یا اس سے ہو۔

توضیح: زمین یا درخت کی بیع کرنے سے اس میں لگی ہوئی پیداوار یا پھل بھی اس میں داخل ہوں گے یا نہیں۔ درخت سے توڑے ہوئے پھل اور زمین سے کاٹی ہوئی کھیتی بیع میں داخل ہوگی یا نہیں۔ تفصیل۔ حکم۔ دلائل

ولا یدخل الزرع الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

چند مفید باتیں اور ضروری مسائل

(۱) باغ اور کھیت مطلقاً فروخت کرنے سے اس میں وہی چیزیں داخل ہوتی ہیں جو اس میں ہمیشہ کے لئے ہوں جیسے پورے درخت اور عمارت، الذخیرہ خواہ ان میں پھل لگے ہوئے ہوں یا نہ ہوں اس کے لئے کسی شرط لگانے یا حقوق وغیرہ کے الفاظ کہنے کی بھی ضرورت نہیں ہے۔ ۱۲۔م

الصغری۔ وہ خواہ ایندھن اور جلانے کے درخت ہوں یا کچھ دوسرے ہوں یہی صحیح قول ہے الخلاصہ مگر سوکھے ہوئے داخل نہ ہوں گے مف (۲) کھلیان (وہ جگہ جہاں پر بھوسے میں سے غلہ اڑا کر یا برسا کر ڈھیر لگاتے ہیں) زمین کے مرافق میں سے نہیں ہے البحر۔

(۳) حقوق و مرافق کے ذکر سے زمین کا پانی اور خاص راستہ اور پانی بہنے کی نالی داخل ہوگی ایضاً بیع۔

(۴) درخت سے نبات اور سبزی کا وہ پودا مراد ہے جس کی ساق یعنی تنہ ہو الخلاصہ۔

(۵) اس سلسلہ میں اصل اور قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ ہر وہ نبات یا پودا جس کے کاٹ لینے اور اکھیڑ لینے کی مدت تجربہ سے اچھی طرح معلوم و مشہور ہو وہ حکم میں پھل کے ہوتا ہے کہ بیع میں تصریح کئے بغیر اس میں داخل نہیں ہوتا ہے اور جس پودا کے کاٹ لینے کی مدت معلوم نہ ہو وہ درخت کے حکم میں ہوتا ہے کہ اس کا ذکر کئے بغیر بھی داخل ہو جائے گا۔

(۶) زعفران اور اس کی اصل ذکر کئے بغیر داخل نہیں ہوتی ہے المحیط۔

(۷) اگر کسی نے اس شرط پر زمین خریدی کہ اس میں اتنے پھل دار درخت ہیں مگر بعد میں معلوم ہوا کہ وہ تو بغیر پھل کے درخت ہیں تو اس میں بیع فاسد ہوگی۔ کیونکہ جو قیمت لگائی گئی ہے وہ ان پھلوں کا لحاظ کر کے لگائی گئی ہے المجتبیٰ۔

(۸) کسی نے زمین اس شرط کے ساتھ خریدی کہ اس میں اتنے درخت ایسے ہیں جن میں پھل آیا کرتے ہیں مگر خریدار نے ایسے درخت یا تو کم پائے یا ایک بھی نہیں پایا تو خریدار کو اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو طے شدہ پوری قیمت پر ہی اسے خریدے یا اسے چھوڑ دے البحر۔

(۹) اگر کسی نے انگور کا باغ خریدا تو جن رسیوں سے اس کی بیلیں باندھی جاتی ہیں اور جن ستونوں پر بیلیں چڑھتی ہیں بغیر ذکر کے بھی وہ از خود داخل ہوں گی القنیہ۔

(۱۰) اگر زمین کے اوپر سے کاٹ لینے کے لئے درخت خریدے حالانکہ ان کے کاٹنے سے زمین اور درختوں کی جڑوں کو نقصان ہوتا ہو تو کاٹنا منع ہوگا اور وہ بیع ختم ہو جائیگی یہی قول مختار ہے محیط السرخسی۔

(۱۱) اگر کاٹنے سے فوری نقصان تو نہ ہو مگر اس خریدار نے ایک مدت کے لئے ان کو چھوڑ دیا اس کے بعد کسی وقت بھی کاٹنے سے زمین کو نقصان ہوتا ہو تو اس خریدار کو کاٹنے کا اختیار نہیں ہوگا اور زمین کا مالک ان درختوں کی قیمت زمین پر لگے ہوئے کے

حساب سے خریدار کو دے کر درختوں کا مالک بن جائے یہی صحیح قول ہے المضمرات۔
(۱۲) اگر درختوں کو ان کی زمین سمیت خریدا تو اس کو جڑ سے اکھیڑنے کا حکم نہیں دیا جائے گا اور اگر وہ اکھیڑ لے تو اسے اختیار ہوگا کہ ان کی جگہ دوسرے درخت لگا دے۔
(۱۳) اور اگر درخت خریدے مگر لگے رہنے کی شرط نہیں کی تو فتوی یہ ہے کہ درخت کی زمین بیع میں داخل ہو جائیگی المحیط یہی قول مختار ہے البحر (۱۴) اور اگر درخت کاٹ لینے کیلئے خریدے ہوں تو بالاتفاق ان کی زمین داخل بیع نہ ہوگی النہر۔
(۱۵) اگر اس شرط کے ساتھ درخت خریدا کہ اسے کاٹ کر یا زمین کھود کر جڑ سے اکھیڑے گا تو قول صحیح یہ ہے کہ بیع جائز ہوگی اور خریدار کو یہ اختیار ہوگا کہ جڑ تک زمین کھودے القاضی خان۔
(۱۶) اگر کوئی پودا خریدا اور بائع کی اجازت سے لگا رہنے دیا یہاں تک کہ وہ ایک بڑا درخت ہو گیا تو بائع کو اختیار ہوگا کہ اس درخت کو جڑ سے اکھیڑنے کا حکم دے اور وہ درخت جڑ کے ساتھ اسی خریدار کا ہوگا۔ق۔ اور اگر درخت پر پھل ہوں تو شرط کے بغیر وہ بائع کے ہوں گے اور اگر خریدار نے اپنے لئے ان کی شرط کر دی ہو تب پھلوں کا مالک ہو جائے گا جیسا کہ کچھ پہلے گذر چکا ہے

م

(۱۸) اور اگر معاملہ بیع کے وقت پھل موجود نہ ہوں اور بیع کے بعد لیکن قبضہ سے پہلے ان میں پھل لگ گئے تو وہ خریدار کے ہوں گے السراج۔
(۱۹) اور اگر ایسی زمین جس میں درخت لگے ہوں اور درختوں پر پھل بھی ہوں اس شرط کے ساتھ فروخت کی کہ پھل مشتری کے ہوں گے اور زمین اور درخت اور پھل سب برابر قیمت کے ہوں مگر مشتری کے قبضہ سے پہلے یہ پھل کسی آسمانی آفت سے ضائع ہو گئے یا بائع کھا گیا تو خریدار کے ذمہ سے ایک تہائی قیمت کم ہو جائیگی اور بالاتفاق اس مشتری کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو دو تہائی قیمت میں یعنی صرف درخت اور زمین کی قیمت دے یا بیع ختم کر دے السراج۔ معلوم ہونا چاہے کہ پھلوں کی قیمت اس وقت ہوگی جس وقت بائع نے ان پھلوں کو کھایا ہے المبسوط۔ ھ۔

قال ومن باع ثمرة لم يبد صلاحها اوقد بدا جاز البيع لانه مال متقوم امالكونه منتفعا به في الحال اوفي الثاني وقد قيل لا يجوز قبل ان يبدو صلاحها والاول اصح وعلى المشترى قطعها في الحال تفريغا للملك البائع و هذا اذا اشتراها مطلقا اوبشرط القطع وان شرط تركها على النخيل فسد البيع لانه شرط لايقتضيه العقد وهو شغل ملك الغير وهو صفقة في صفقة وهوا عارة او اجارة في بيع وكذابيع الزرع بشرط الترك لما قلنا وكذا اذتناهى عظمها عندابي حنيفة وابي يوسف لما قلنا واستحسنه محمد للعادة بخلاف مااذالم يتناه عظمها لانه شرط فيه الجزء المعدوم وهوالذى يزيد بمعنى من الارض اوالشجر.

ترجمہ: قدوری نے کہا ہے کہ جس نے درخت پر لگے ہوئے ایسے پھل فروخت کئے جن کی صلاح ظاہر نہیں ہوئی یا صلاح ظاہر ہو چکی ہے تو دونوں صورتوں میں بیع جائز ہوگی کیونکہ یہ مال متقوم ہے (یعنی ایسا مال ہے جس کی قیمت لگائی جاسکتی ہے) خواہ اس وجہ سے کہ اس سے اسی وقت فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے یا آئندہ بھی اس سے نفع حاصل کیا جاسکتا ہے۔ (جبکہ اس کی صلاح ظاہر ہو جائے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کی صلاح ظاہر ہونے سے پہلے اس کی بیع جائز نہیں ہے مگر قول اول اصح ہے (ف یہ بیع اسی صورت میں جائز ہوگی جبکہ بیع میں یا تو کسی قسم کی شرط نہیں لگائی ہو بلکہ مطلق ہو یا یہ شرط ہو کہ مشتری ان کو توڑے گا) وعلى المشترى الخ اور مشتری پر یہ بات واجب ہوگی کہ ان پھلوں کو فوراً توڑ لے تاکہ بائع کی ملکیت فارغ اور خالی ہو جائے یہ حکم اس صورت میں لازم ہوگا جبکہ مشتری نے پھلوں کو مطلقاً یا توڑ لینے کی ہی شرط پر خریدا ہو۔

وان شرط تركها الخ اور اگر مشتری نے یہ شرط لگائی ہے جو تقاضائے عقد کے خلاف ہے یعنی اس میں فساد اور بڑی خرابی

ہے وہ یہ کہ دوسرے شخص کی ملکیت کو اپنے فائدہ کے لئے مشغول رکھنا یا ایک صفقہ میں دوسرے صفقہ کو داخل کر دینا یعنی معاملہ بیع میں عاریت یا اجارہ کے معاملہ کو بھی ملالینا اور اسی طرح کھیتی کی بیع اس شرط کے ساتھ کہ یہ خریدار اس کھیتی کو اسی کھیت میں لگے رہنے دے گا یہ فاسد ہے جس کی وجہ ہم نے بیان کر دی ہے (ف یعنی بائع کی ملکیت یعنی زمین مشتری کی ملکیت یعنی کھیتی سے یا درخت پھل سے پھنسا رہے گا یا ایک عقد بیع میں زمین کو عاریۃ استعمال کے لئے یا اجارہ کے طور پر دینا ہو گا یہ تفصیل اس وقت ہو گی جبکہ درخت کسی کام کے قابل ہو گئے ہوں مگر ان کا بڑھنا مکمل نہ ہوا ہو)۔

و کذا اذا تنا ھی الخ اسی طرح ان پھلوں کا بڑا ہونا یا بڑھاؤ پوری ہو گئی ہو۔ تو بھی ان کو درخت پر لگے رہنے یا چھوڑ دینے کی شرط سے امام ابو حنیفہ وامام ابو یوسف کے نزدیک بیع فاسد ہو گی اسی دلیل سے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے یعنی یہ شرط تقاضائے عقد کے خلاف ہے اور امام محمدؒ نے لوگوں کی عادت ہونے کی وجہ سے اسے استحسانا جائز کہا ہے یعنی سب لوگوں کا اس پر عمل ہے کسی کا کوئی انکار نہیں ہے (اور اسی پر فتوی ہے الاسرار ک) بخلاف اس صورت کے کہ جب پھل بڑے نہ ہوئے ہوں تب بالاتفاق جائز نہیں ہے کیونکہ اس میں معدوم جز کی شرط ہے یعنی اس جزء کی جو زمین یا درخت کی قوت سے بڑھے گا۔ ف اور وہ حصہ بیع کے بعد بائع کی ملک سے پیدا ہو گا اس طرح اس نے اس حصہ کو جو موجود ہے اس حصہ سے ملا کر خریدا جو ابھی تک موجود نہیں ہے اس لئے کہ بیع جائز نہ ہو گی اور جب پھلوں کا بڑھنا ختم ہو گیا یعنی جتنا اسے بڑھنا تھا بڑھ گیا ہو تو کوئی معدوم جزء نہیں رہا۔

توضیح: درخت پر لگے ہوئے پھلوں کو فروخت کرنا اگر درخت پر لگے ہوئے پھل کو خریدتے وقت ہی مشتری نے یہ شرط لگادی کہ پھل درخت پر ہی لگے رہیں گے یعنی وہ فی الحال نہیں توڑے جائیں گے تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل صلاح کے معنی

قال ومن باع ثمرۃ الخ درخت پر لگے ہوئے ایسے پھل کو فروخت کرنا جن کی صلاح ظاہر ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو بہر صورت ان کی بیع جائز ہے ف تمام علماء کے نزدیک بالاتفاق پھلوں میں صلاح ظاہر ہو جانے کے بعد ان کی بیع جائز ہوتی ہے اور ہمارے نزدیک پھلوں میں صلاح ظاہر ہونے سے یہ مراد ہے کہ آندھی وغیرہ کی آفت اور شبنم پالے وغیرہ کے فساد سے محفوظ ہو جائیں جیسا کہ المبسوط میں ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ بیع جائز نہیں ہے پھر ظہور صلاح (کسی لائق ہو جانے) سے پہلے ہمارے نزدیک مطلقا خریدنا جائز ہے اور امام مالک شافعی واحمد رحمھم اللہ کے نزدیک بیع جائز نہیں ہے اور اگر ظہور صلاح سے پہلے اس شرط کے ساتھ خریدے کہ ان کو توڑے گا درختوں پر نہیں چھوڑے گا تو بالاجماع جائز ہے اور اگر اس وقت تک ان کے پھولوں میں پھل نہ نکلے ہوں تو ان کی بیع بالا جماع جائز نہیں ہے اور جب پھل ظاہر ہو گئے تو تین صورتیں ہوں گی ایک یہ کہ آدمی یا جانوروں میں سے کسی کے بھی نفع اٹھانے کے قابل نہ ہوں اب اگر اس حالت میں فروخت کیے تو شیخ الاسلامؒ نے کہا ہے کہ جائز نہیں ہے اور قدوریؒ اور اسبیجابیؒ نے کہا ہے کہ جائز ہے امام محمدؒ نے باب العشر والخراج میں اس کی طرف اشارہ کیا ہے اور یہی صحیح ہے اور دوم یہ کہ وہ اس لائق ہو گئے ہوں کہ کسی طور ان سے نفع حاصل کیا جائے مگر ان کا بڑھنا ختم نہ ہوا ہو اس حالت میں ان کو فروخت کیا تو اس شرط کے ساتھ ان کی بیع جائز ہو گی کہ فورا ان کو توڑنے کی شرط کر دی گئی ہو یا بیع مطلقا ہوئی ہو اور اگر یہ شرط کی کہ ابھی درخت پر ہی انہیں لگا رہنے دے گا تو بیع فاسد ہو گی کیونکہ یہ شرط عقد بیع کے خلاف ہے اور اس میں مشتری کا فائدہ ہے اور تیسری صورت یہ ہے کہ ان کو جتنا بڑھنا تھا اتنا وہ بڑھ گئے اور مزید (بڑھنے) کی امید نہ ہو اس کے بعد ان کو فروخت کیا تو سب کے نزدیک جائز ہے بشرطیکہ وہ بیع مطلق ہو یا ان کو توڑ لینے کی شرط ہو اور اگر درخت پر ہی لگنے رہنے کی شرط کی گئی ہو تو قیاس کا تقاضا یہ ہو گا کہ ان کی بیع جائز نہ ہو اور امام ابو حنیفہؒ اور ابو یوسف رحمھما اللہ کا یہی قول ہے اور استحسانا جائز ہے اور امام محمد ومالک وشافعی واحمد رحمھم اللہ کا یہی قول ہے۔ ع۔

الحاصل پھل ظاہر نہ ہونے سے پہلے بیع بالاجماع باطل ہے جیسے آم کا باغ صرف مور۔ (پھول) آجانے پر فروخت کرنا اور پھل ظاہر ہونے کے بعد کے مسئلہ کو قدوریؒ نے اس طرح بیان کیا ہے کہ جب پھل ظاہر ہوگئے تو خواہ وہ نفع حاصل کرنے کے قابل ہوں یا نہ ہوں درخت پر چھوڑنے کی شرط کے بغیر بیع مطلقاً جائز ہے۔

وان شرط تركها على التخيل الخ اور اگر مشتری نے یہ شرط کی کہ ان پھلوں کو درختوں پر ہی چھوڑ دے گا تو بیع فاسد ہوگی کیونکہ یہ ایسی شرط ہے جو عقد بیع کے تقاضا کے خلاف ہے یعنی اس میں ایک فساد لازم آتا ہے کہ غیر کی ملکیت یعنی بائع کے کھیت اور درخت کو مشتری کی کھیتی اور پھل سے مشغول رکھنا اور اسے فارغ کر کے نہ دینا یا یہ خرابی لازم آتی ہے کہ ایک صفقہ یعنی بیع میں دوسرے صفقہ یعنی عاریت یا اجارہ کو بھی ملالینا ف یعنی عقد بیع کا تقاضا یہ ہے کہ بائع یا مشتری کو کسی قسم کا کوئی نقصان نہ ہو۔ حالانکہ یہاں مشتری کی اس مذکورہ شرط سے لازم آتا ہے کہ بائع کے درخت مشتری کے پھلوں سے گھرے رہیں یا یہ لازم آتا ہے کہ عقد بیع کے ساتھ عاریت یا اجارہ بھی ہو یعنی بائع اپنے درخت مشتری کو ان پھلوں کے پکنے تک مفت میں یوں ہی پھنسا رہنے دے یا اس کی اجرت وصول کرے۔ حالانکہ ایک معاملہ میں دوسرے معاملہ کو داخل کر لینا جائز نہیں ہے۔

ولو اشتراها مطلقا وتركها باذن البائع طاب له الفضل وان تركها بغير اذنه تصدق بما زاد في ذاته لحصوله بجهة محظورة وان تركها بعد ماتنا هي عظمها لم يتصدق بشيئ لان هذا تغير حالة لاتحقق زيادة وان اشتراها مطلقا وتركهاعلى النخيل وقداستاجر النخيل الى وقت الادراك طابه له الفضل لان الاجارة باطلة لعدم التعارف والحاجة فبقي الاذن معتبرا بخلاف ما اذا اشترى الزرع واستاجرالارض، الى ان يدرك وتركه حيث لايطيب له الفضل لان الاجارة فاسدة للجهالة فاورثت خبثا ولو اشتراها مطلقا فاثمرت ثمرا اخرقبل القبض فسدالبيع لانه لايمكنه تسليم المبيع لتعذرا التمييز ولو اثمرت بعد القبض يشتركان فيه للاختلاط والقول قول المشترى في مقداره لانه في يده وكذافي الباذنجان والبطيخ والمخلص ان يشترى الاصول ليحصل الزيادة على ملكه:

ترجمہ: اور اگر خریدار نے پھلوں کو مطلقاً خریدا پھر بائع کی اجازت سے ان کو درختوں پر ہی لگے رہنے دیا تو پھل جتنا بڑھا یا جتنی زیادتی ہوئی وہ مشتری کے لئے حلال ہوگی اور اگر بائع کی اجازت کے بغیر پھلوں کو درختوں پر چھوڑ دیا تو جو کچھ پھلوں کی ذات میں زیادتی ہوئی ہے اس میں سے کچھ صدقہ کردے کیونکہ یہ زیادتی ناجائز طریقہ سے ہوئی ہے اور اگر پھل پورے بڑھ چکنے کے بعد ان کو بائع کی اجازت کے بغیر چھوڑا ہو تو کچھ صدقہ کرنے کی ضرورت نہ ہوگی کیونکہ اس عرصہ میں جو کچھ فرق آیا ہے وہ کسی قسم کی زیادتی نہیں ہے بلکہ صرف حالت کا فرق ہوا ہے یعنی کچے اور خام پھل میں پختگی آجانا یا پک جانا ہے (ف یہ فرق صرف حالت کا متغیر ہونا ہے جسم میں کوئی زیادتی نہیں ہوئی ہے اس لئے صدقہ کرنے کی بھی ضرورت نہیں ہے۔

وان اشتراها مطلقا وتركها) الخ اور اگر مشتری نے ان پھلوں کو مطلقاً خریدا یعنی چھوڑنے کی شرط نہیں کی مگر ان درختوں پر اس طرح رہنے دیا کہ ان کے پکنے تک ان درختوں کو کرایہ پر لے لیا اس کے بعد جو کچھ پھل بڑھیں یا ان میں کچھ زیادتی ہو وہ اس بناء پر مشتری کے لئے حلال ہو جائیگی کہ یہ اجارہ باطل ہے کیونکہ اس کا رواج اور یہ معمول نہیں ہے اور اس کی کوئی خاص مجبوری یا ضرورت بھی نہیں مگر اس سے بائع کی اجازت ضرور معلوم ہوگئی اور اجارہ بے کار اور لغو ہو گیا اس کے برخلاف اگر اس طرح کھیتی خریدی اور اس کی زمین کو کھیتی کے پک جانے تک کے لئے کرایہ پر لے لیا تو خریدار کو اس کھیتی کا اضافہ اور زیادتی حلال نہ ہوگی کیونکہ اگرچہ یہ اجارہ لوگوں میں معروف و متعارف ہے مگر یہاں فاسد ہے کیونکہ مدت مجہول ہے اس لئے اس میں نجاست پیدا ہوگئی۔

ولو اشتراھا مطلقا فالمرت الخ اور اگر اس نے پھلوں کو مطلقا خریدا یعنی درختوں پر چھوڑنے کی شرط نہیں کی تھی پھر اس کے قبضہ میں لینے سے پہلے درختوں میں دوسرے پھل آئے تو بیع فاسد ہو گئی کیونکہ (اصل) مبیع کو خریدار کے حوالہ کرنا ممکن نہیں رہا کیونکہ جن پھلوں کی بیع ہوئی تھی اور جو پھل نئے نکل آئے ہیں ان میں تمیز کرنا ممکن نہیں ہے۔ اور اگر قبضے کے بعد نئے پھل آئے ہوں تو بائع اور مشتری دونوں ہی سارے پھلوں کے مشترک مالک ہوں گے کیونکہ ان کے ملائے بغیر ہی از خود سارے پھل مل گئے اور زائد پھلوں کی مقدار بیان کرنے میں اختلاف ہونے کی صورت میں مشتری کی بات قابل قبول ہوگی کیونکہ فی الحال سارے پھل اسی کے قبضہ میں ہیں۔ یہی حکم بیگن اور خربزہ کا بھی ہے اس پریشانی کا حل یہ ہے کہ مشتری اب پھلوں کے درختوں کو بھی خرید لے تاکہ جو کچھ زیادتی ہوئی ہے وہ مشتری کی ملکیت میں ہو۔

(ف یعنی بیگن وخربزہ میں بھی نئے نئے پھول نکلتے رہتے ہیں تو اگر مشتری کے قبضہ کرنے سے پہلے وہ نکل آئیں تو بیع فاسد ہو جائیگی اور اگر قبضہ میں آنے کے بعد نکلیں تو وہ دونوں سب میں برابر کے شریک ہوں گے مگر نئے پھلوں کی مقدار بیان کرنے میں مشتری کا قول قبول ہوگا۔ پھر چونکہ اکثر پھلوں میں یہ معاملہ پیش آتا رہتا ہے اور اس کی وجہ سے جو پریشانی ہوتی ہے وہ ظاہر ہے اس سے بچنے کی عمدہ صورت اور آسان حیلہ یہ ہے کہ پھلوں کی جو قیمت طے ہوتی ہو ان پر درختوں کے دام بھی بڑھا کر درختوں سمیت وہ پھل خرید لے تاکہ جو نئے پھل نکلیں وہ مشتری کی ملکیت میں پائے جائیں۔ پھر جب سارے پھل ختم ہو جائیں تو وہ درخت جتنے میں خریدے تھے یا ان کے لئے زائد قیمت دی تھی اس قیمت پر بائع کو فروخت کر دے۔ لیکن یہ بات خیال رکھنے کی ہے کہ یہ معاملہ اس جگہ ممکن ہوگا جہاں بائع کو مشتری کی طرف سے یہ اطمینان ہو گا کہ مشتری اسی قیمت پر ہمارے درخت ہمیں واپس کر دے گا اور بیگن وخربزہ کی صورت میں ان کے پودوں سمیت بیچنا ہمارے علاقہ میں معمول ہے کیونکہ یہ ہمارے یہاں باقی نہیں رکھے جاتے ہیں پھلوں کے ختم ہونے کے ساتھ ساتھ ان کے پودے بھی ختم ہو جاتے ہیں۔

توضیح: اگر خریدار نے پھلوں کو مطلق خرید کر مالک کی اجازت کے ساتھ یا بغیر اجازت ان کے درختوں پر ہی رہنے دیا یا مطلقا خرید کر پھلوں کو درختوں پر ہی چھوڑ دیا مگر ان کے پکنے تک کے لئے درختوں کو کرایہ پر لے لیا مطلقا خریدا مگر قبضہ میں لینے سے پہلے ہی درختوں میں اور بھی پھل لگ گئے پھر نئے اور پرانے پھلوں کے بارے میں بائع اور مشتری کے درمیان اختلاف ہو گیا مسائل کی تفصیل حکم اختلاف ائمہ دلائل

و لو اشتراھا مطلقا وترکھا باذن البائع الخ.

ترجمہ: سے مطلب واضح ہے وترکھا علی النخیل وقد استاجر النخیل الخ کسی نے پھلوں کو مطلقا خریدنے کے بعد درختوں پر ہی چھوڑ دیا یا ان کے پکنے تک کے لئے ان کے درختوں کو کرایہ پر لے لیا اس کے بعد جتنے پھل زیادہ ہوئے اور وہ بڑھے سب مشتری کے لئے حلال ہوگا اور اس طرح کرایہ پر لینے کا رواج نہ ہونے کی وجہ سے وہ اجارہ باطل ہوگا۔ ف۔ خلاصہ مسائل کا یہ ہے کہ پھلوں کے لئے درختوں کو اجارہ پر لینے میں اور کھیتی کے واسطے کھیت کرایہ پر لینے میں حکما فرق ہے اس طرح سے کہ جس نے کوئی کھیت کرایہ پر لیا پھر اس کرایہ کی مدت ایسے وقت میں ختم ہو گئی کہ کھیتی کھیت میں کچی لگی ہوئی ہے جو کاٹی نہیں جاسکتی ہے اس لئے مالک زمین اور کرایہ والا دونوں کے نفع ونقصان کا خیال کرتے ہوئے کھیتی پک جانے تک وہ کھیت اجرت پر دلوائی جائیگی اور اجارہ جائز ہوگا مگر جب کسی نے کچی کھیتی خریدی اور اس کھیت کو کرایہ پر لے لیا تو یہ اجارہ فاسد ہوگا کیونکہ اس کی مدت مجہول ہے اس کے برخلاف اگر پھلوں کے لئے درخت کرایہ پر لیا تو ایسے اجارہ کا رواج نہ ہونے کی وجہ سے اس کی اجرت واجب نہ ہوگی۔

لیکن مالک کی اجازت یقیناً موجود ہے تو اس کی صورت یہ ہو جائے گی کہ مالک کی اجازت سے درختوں پر پھل لگے ہوئے چھوڑ دے اس صورت میں جتنی مقدار میں پھل جتنے بڑھے اور تعداد میں جتنے زیادہ ہوئے سب مشتری کے لئے حلال ہوں گے۔

قال ولا یجوزان یبیع ثمرة ویستثنی منها ارطالامعلومة خلا فالمالکؒ لان الباقی بعد الاستثناء مجهول بخلاف ماذا باع واستثنی نخلا معینا لان الباقی معلوم بالمشاهدة قالؒ قالواهذا روایة الحسن وهو قول الطحاوی اماعلی ظاهر الروایة ینبغی ان یجوز لان الاصل ان ما یجوز ایراد العقد علیه بانفرادہ یجوز استثناؤه من العقد وبیع قفیز من صبرة جائز فکذا استثناؤه بخلاف استثناالحمل و اطراف الحیوان لانه لایجوز بیعه فکذا استثناؤه.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ یہ جائز نہیں ہے کہ کوئی کچھ پھل فروخت کرے اور اس میں سے چند رطل استثناء کر لے امام مالک نے اس میں اختلاف کرتے ہوئے جائز قرار دیا ہے (ف یعنی مثلاً یوں کہے کہ میں نے اس باغ کے پھل فروخت کئے سوائے ایک من کے یا اس باغ کے آم فروخت کئے سوائے ایک ہزار آم کے تو یہ جائز نہیں ہوگا کیونکہ اس استثناء کے بعد جو کچھ باقی رہا وہ مجہول ہے (یعنی نہیں معلوم کہ کتنا باقی بچا ہے) اس کے برخلاف اگر باغ فروخت کیا اور اس میں سے ایک معین درخت کو مستثنیٰ کر لیا تو یہ جائز ہوگا کیونکہ یہاں جو کچھ باقی رہا وہ نظروں کے سامنے رہتا ہے۔ مصنفؒ نے کہا ہے کہ مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ حسنؒ نے ابو حنیفہؒ سے روایت کی ہے اور امام طحاویؒ کا بھی یہی قول ہے (ف امام شافعی واحمد رحمہا اللہ کا بھی یہی قول ہے حاصل مسئلہ یہ ہے کہ جب باغ کے پچاس درختوں میں سے ایک دو متعین درخت کو مستثنیٰ کیا تو ان کے سوا باقی جو رہے وہ معلوم ہو رہے ہیں لیکن پھلوں میں سے استثناء کیا تو یہ معلوم نہ ہوگا کہ باقی رہنے والے اس سے زیادہ ہوں گے بھی یا نہیں اور اگر ہیں تو وہ کتنے ہیں ان کی مقدار معلوم نہیں ہے اسی طرح وہ اشارہ سے بھی متعین نہیں ہو سکتے ہیں لہٰذا ان کے مجہول ہونے کی وجہ سے بیع جائز نہیں ہوگی یہ روایت صراحت کے ساتھ حسنؒ کے نوادر میں ہے) اما علی ظاهر الروایه الخ لیکن ظاہر الروایہ کی بناء پر جائز ہونا چاہئے کیونکہ ظاہر الروایہ میں یہ ایک قاعدہ کلیہ ہے ہر وہ چیز جو تنہا بیچی اور خریدی جا سکتی ہو اس کا دوسرے عقد سے استثناء کرنا بھی جائز ہے لہٰذا جبکہ پوری ڈھیری میں سے ایک قفیز کی بیع جائز ہوئی ہے تو پوری ڈھیر سے ایک کا استثناء کرنا بھی جائز ہوگا۔ **بخلاف استثناء الحمل الخ** بخلاف جانور کے پیٹ کے بچہ (حمل) مستثنیٰ کرنے یا حیوان کے اعضاء مستثنیٰ کرنے کے کہ یہ جائز نہیں ہے کیونکہ صرف حمل یا صرف کسی عضو کی بیع جائز نہیں ہوتی ہے اس لئے اس کا استثناء بھی جائز نہیں ہے (ف مثلاً کہا کہ میں نے یہ دنبہ اس کے دست یا اس کی چکی کے بغیر فروخت کیا تو یہ بیع جائز نہ ہوگی واضح ہو کہ یہ مسئلہ ظاہر الروایہ میں صراحت کے ساتھ مذکور نہیں ہے بلکہ اس سے تو جائز ہونا ثابت ہوتا ہے لیکن امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق جائز نہ ہونا ہی قیاس کے زیادہ موافق ہے۔

توضیح: کسی درخت کے پورے پھل کو فروخت کرتے ہوئے پانچ سیر کا مثلاً استثناء کرنا، کسی باغ کے تمام درخت کو فروخت کرتے ہوئے دو متعین درخت کو مستثنیٰ کرنا، جانور کو فروخت کرتے ہوئے اس کے کسی عضو بدن کو یا اس کے پیٹ کے بچہ (حمل) کو مستثنیٰ کرنا حکم۔ اختلاف ائمہ دلائل

ویجوز بیع الحنطة فی سنبلها والباقلی فی قشره وکذا الارزوالسمسم وقال الشافعیؒ لایجوزبیع الباقلی الاخضرو کذا الجوز واللوز والفستق فی قشره الاول عنده وله فی بیع السنبلة قولان وعندنایجوز ذالك کله له ان المعقودالیه مستور بما لامنفعة له فیه فاشبه تراب الصاغة اذابیع بجنسه ولنا ماروی عن النبی علیه السلام انه

نهى عن بيع النخل حتى يزهي وعن بيع السنبل حتى يبيض ويامن العاهة ولانه حب منتفع به فيجوز بيعه في سنبله كالشعير والجامع كونه مالا متقوما بخلاف تراب الصاغه لانه انما لايجوز بيعه بجنسه لاحتمال الربا حتى لوباعه بخلاف جنسه جازوفي مسئلتنا لوباعه بجنسه لايجوز ايضا لشبهة الربوا لانه لايدرى قدر مافي السنابل ومن باع دارادخل في البيع مفاتيح اغلاقها لانه يدخل فيه الاغلاق لانها مركبة فيها للبقاء والمفتاح يدخل في بيع الغلق من غير تسمية لانه بمنزلة بعض منه اذالا ينتفع به بدونه.

ترجمہ: اور گیہوں جو اپنی بالی میں موجود ہے اور (باقلاء) لوبیا جو اپنی پھلی میں موجود ہے ان کا بیچنا جائز ہے اور یہی حکم چاول اور تل کا ہے (یعنی) ان کی بیع بھی جائز ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ سبز لوبیا کی بیع جائز نہیں ہے اور ان کے یعنی امام شافعیؒ کے نزدیک یہی حکم بادام و پستہ اور اخروٹ کا بھی ہے جو اپنے موٹے چھلکے میں ہوں۔ یعنی ان کی بیع بھی جائز نہیں ہے (اور بادام وغیرہ پر جو باریک سی جھلی یا چھلکا لگا رہتا ہے وہ بالا تفاق مانع نہیں ہے۔ع) اور گیہوں کو ان کی بالیوں میں بیچنے کے بارے میں امام شافعیؒ کے دو قول ہیں (یعنی ایک قول میں جائز ہے اور یہی قول دوسرے بہت سے شوافع کا بھی ہے۔ لیکن دوسری منصوص روایت میں جائز نہیں ہے یہی ظاہر المذہب ہے۔ع) اور (ہمارے نزدیک ان تمام صورتوں میں جائز ہے **له ان المعقود عليه الخ** ان امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ جس چیز کا معاملہ طے پایا ہے وہ ایسی چیز میں چھپی ہوئی ہے جس میں کوئی نفع نہیں ہے بے کار ہے اس لئے وہ چیز سناروں کی راکھ کے مشابہ ہوگئی ہے جو اپنی جنس کے عوض بیچی جائے یعنی سناروں کی راکھ میں سونے کے ریزے یا چاندی کے ریزے ہوتے ہیں پس اگر سونے کی راکھ کو سونے کے عوض خریدے یا چاندی کی راکھ کو چاندی کے عوض خریدے تو جائز نہیں ہوگا کیونکہ راکھ کے اندر شاید چاندی یا سونا کچھ نہ ہو کیونکہ وہ تو چھپی ہوئی ہے اسی طرح گیہوں کی بالیوں یا چھلکے کی اندر گیہوں ولوبیا ومغز و بادام وغیرہ مخفی ہے اور ان کے اوپر جو چھلکا ہے وہ بے فائدہ ہے اس لئے یہ دانے یا مغز ایسی چیز کے اندر چھپے ہوتے ہیں جو بے فائدہ ہے جیسے سناروں کی راکھ کے اندر ریزے چھپے ہوتے ہیں اس لئے جائز نہیں ہے کیونکہ اس میں دھوکہ کا احتمال ہے اور حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع الغرر (دھوکہ کی بیع) سے منع فرمایا ہے **رواه ابو حنيفة و مسلم بيع الغرر** ہر ایسی بیع کو کہا جاتا ہے جس میں مبیع کے موجود ہونے میں شبہہ اور دھوکا ہو کہ وہ شاید ہاتھ آئے یا نہ آئے چنانچہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایسی مچھلی نہ خرید و جو پانی میں ہے کیونکہ یہ غرر (دھوکہ) ہے اس کی روایت احمد والدار قطنی اور بیہقی نے کی ہے **ولنا ماروى الخ** اور حدیث سے ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خرما کا درخت بیچنے سے منع فرمایا ہے یہاں تک کہ اس کا پھل زرد یا سرخ ہو جائے اور گیہوں کی بالیاں بیچنے سے یہاں تک کہ وہ سفید ہو جائیں اور آفت سے محفوظ ہو جائیں سنن اربع اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔

اور حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انگور کی بیع سے منع فرمایا یہاں تک کہ اس میں کچھ سیاہی آنے لگے اور اناج وغلہ کی بیع سے منع فرمایا ہے یہاں تک کہ دانے سخت ہو جائیں ترمذی اور ابن حبان نے اس کی روایت کی ہے اور حضرت انس رضی اللہ سے منقول حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پھلوں کی بیع سے منع فرمایا ہے یہاں تک کہ ان کی صلاح ظاہر ہو اور خرما کے درخت کی بیع سے ممانعت فرمائی ہے یہاں تک کہ پھل زرد یا سرخ ہو جائے بخاری و مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔

پس یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ گیہوں کی بالیاں جب سفید ہو جائیں یا دانہ جب سخت ہو جائے تب بیع جائز ہے پھر اس میں دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ اسی جنس کے غلہ سے خریدے مثلاً گیہوں کا کھیت گیہوں کے عوض خریدا تو اس میں سود کا احتمال ہے اسی بناء پر اگر کوئی بالیوں کے گیہوں کے مقابلہ میں خالص گیہوں دیتا ہے تو اس خالص گیہوں کے مقابلہ میں زائد ہونا شرط ہے تاکہ یہ خالص گیہوں بالیوں کے گیہوں کے برابر ہو کر زائد جو کچھ بچے وہ بالیوں کے بھوسے کے مقابلہ میں ہو جائے۔ اور اگر یہ

خالص گیہوں دوسرے کے مقابلہ میں کم ہوں گے تو بیع جائز نہ ہوگی کیونکہ گیہوں کے مقابلہ میں زائد گیہوں لینا سود ہوتا ہے اور دوسری صورت یہ ہے کہ کوئی بالیوں کے گیہوں کو دوسری جنس مثلاً جو، چنا وغیرہ کے عوض یا نقد خریدے تو جائز ہوگا اور یہی صورت یہاں مراد ہے اس لئے کہ حدیث میں بالیوں کا غلہ خریدنے کی ممانعت ہے۔

ولانه حب منتفع به الخ اور اس دلیل سے بھی کہ گیہوں بھی ایک ایسا غلہ ہے جس سے نفع اٹھایا جاتا ہے اس لئے اس کی بیع بھی اپنی بالیوں میں جائز ہے جیسے بالاتفاق جو کی بیع اس کی اپنی بالیوں میں جائز ہے ان دونوں جو اور گیہوں کو ایک دوسرے پر قیاس کرنے کی علت جامعہ یہ ہے کہ یہ دونوں ہی غلے قیمتی مال ہیں (ف اس لئے دونوں کا حکم بھی ایک ہی ہوگا اور حدیث سے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ یہ بیع الغرر نہیں ہے کیونکہ ایسا ہونے سے اس بیع کی اجازت نہ ہوتی جیسا کہ امام شافعیؒ نے گمان فرمایا ہے پس معلوم ہوا کہ اس میں دھوکا نہیں ہے اور جب غیر جنس (گیہوں کے عوض جو کی بالیاں خریدی گئیں تو سود کا بھی احتمال نہیں رہا) **بخلاف تراب الصاغة الخ** بخلاف سناروں کی راکھ کے کیونکہ سونے یا چاندی جس کی بھی وہ راکھ ہے اس کی بیع اپنی جنس یعنی سونے یا چاندی کے عوض صرف اس وجہ سے جائز نہیں ہے کہ اس میں سود کا احتمال ہو جاتا ہے اسی بناء پر اس راکھ کو خلاف جنس کے عوض بیچنے تو جائز ہے (اس سے معلوم ہوا کہ ناجائز ہونے کی وجہ یہ نہیں ہے کہ جس کا معاملہ کیا گیا ہے وہ مخفی اور نظروں سے غائب ہے جیسا کہ امام شافعیؒ نے گمان فرمایا ہے بلکہ سودی ہونے کے احتمال کی بناء پر ہے)۔ چنانچہ موجودہ مسئلہ یعنی بالیوں میں گیہوں خریدنے میں ان کو اگر اسی جنس کے عوض خریدے یعنی گیہوں دے کر خریدنا چاہے تو بھی اسی سود کے شبہ کی وجہ سے جائز نہیں ہے کیونکہ یہ معلوم نہیں ہے کہ بالیوں میں وزن کے اعتبار سے کتنا گیہوں ہے۔ **ومن باع دارا الخ** اور جس شخص نے کوئی دار (گھر) فروخت کیا تو اس میں مستقل لگے تالے (کلیدان) اپنی کنجیوں سمیت بیع میں داخل ہوں گے (ف یعنی اس کے دروازوں اور دیواروں میں لگی ہوئی (الماریوں میں جو کھٹکے اور تالے لگے رہتے ہیں ان کی کنجیاں بھی داخل ہوں گی۔) **لانه يدخل فيه الخ** کیونکہ کلیدان یعنی کھٹکے تو مبیع میں داخل ہوں گے کیونکہ کھٹکے اس میں باقی رکھنے کے واسطے جڑے ہوئے ہیں (یعنی ان سے جدا ہونے کے لئے نہیں ہیں) اور کھٹکے کی بیع میں اس کی کنجی بیان کے بغیر ہی داخل ہوا کرتی ہے کیونکہ اس کی کنجی کلیدان کے ایک حصہ اور ٹکڑے کے حکم میں ہے اس لئے کہ اس کی کنجی کے بغیر اس کلیدان سے کسی طرح فائدہ حاصل نہیں کیا جا سکتا ہے۔

توضیح: گیہوں جو اپنی بالیوں میں ہوں اور اخروٹ وغیرہ کی بیع سنار کی راکھ کی بیع سے مراد اور حکم گیہوں کی بالیوں کو گیہوں یا جو سے بیچنے کا حکم گھر فروخت کرتے ہوئے گھر کے تالے اور اور ان کی چابیوں کی بیع کا حکم تفصیل اختلاف ائمہ دلائل بیع الغرر کی تعریف

بخلاف تراب الصاغة (صاغة، صائغ (سنار) کی جمع وہ زیورات بناتے وقت سونے یا چاندی کو کوئلے جلا کر گرم کرتے اور بناتے رہتے ہیں اس دوران سونے اور چاندی کے ذرات کوئلوں میں گر گر کر جمع ہوتے رہتے ہیں جو کچھ محنت کے بعد نکال کر صاف کر لئے جاتے ہیں اسی قسم کی راکھ کو سنار کی راکھ کہا گیا ہے قاسمی) سناروں کی راکھ جس میں چاندی یا سونے کے ٹکڑے اور ذرات ہوتے ہیں اس کو اپنی ہی جنس یعنی سونے یا چاندی کے عوض بیچنا جائز نہیں ہے کہ اس کی بیع میں سود کا احتمال ہو جاتا ہے۔ اس لئے اگر اپنی جنس سے ہی وہ راکھ نہ بیچی جائے بلکہ جنس بدل کر یعنی چاندی کو سونے یا برعکس بیچی جائے تو وہ بیع جائز ہو جائیگی۔ اس سے معلوم ہوا کہ ان ٹکڑوں کے مخفی ہونے یعنی راکھ میں دبے رہنے کی وجہ سے ناجائز نہیں ہے جیسا کہ امام شافعیؒ نے گمان فرمایا ہے کہ اس میں بھی سود کا احتمال ہوتا ہے۔ چنانچہ ہمارے اس مسئلہ میں یعنی گیہوں کی بالیوں میں رہتے ہوئے گیہوں خریدنے میں اگر ان کو اسی جنس کے عوض کوئی خریدے یعنی گیہوں دے کر خریدنا چاہے تو بھی سود کے احتمال کی وجہ سے جائز نہ ہوگا کیونکہ بالیوں میں کتنے گیہوں موجود ہیں معلوم نہیں ہوتا ہے ف حالانکہ گیہوں وغیرہ جن میں سودی معاملہ ہو جاتا ہے ان میں دینے اور

لینے میں دونوں عوضوں کا برابر ہونا شرط ہے اس لئے امام شافعیؒ کا قیاس بھی ختم ہو گیا۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ آپ نے جس حدیث کو دلیل میں پیش کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ درخت کو بیچنے سے منع فرمایا ہے یہاں تک کہ وہ زرد یا سرخ ہو جائے۔ اور گیہوں کی بالیوں کو بھی بیچنے سے منع فرمایا ہے یہاں تک کہ وہ بالیاں سفید ہو جائیں رواہ مسلم حالانکہ اس کے دو جملوں میں سے پہلے جملہ پر آپ بھی عمل نہیں کرتے ہیں کیونکہ خرما کے درخت کی بیع کو اس کے سرخ یا زرد ہونے سے قبل تک جائز کہتے ہیں۔

جواب یہ ہے کہ ہم اس پر بھی عمل کرتے ہیں لیکن ہمارے نزدیک اس جملہ کے معنی یہ ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خرما کے درخت کو اس شرط پر بیچنے سے منع فرمایا ہے کہ یہ پھل درخت ہی پر چھوڑ دیئے جائیں یہاں تک کہ اس کے پھل زرد یا سرخ ہو جائیں یعنی تم میں سے کوئی بھی خرما کے درخت کو اس شرط کے ساتھ فروخت نہ کرے کہ خریدار پھل کو ان کے درختوں پر ہی رہنے دے یہاں تک کہ وہ زرد یا سرخ ہو جائیں۔

ف۔ لیکن مخفی رہنے کی وجہ یہ بات نہیں ہے کہ یہ مفہوم عبارت کے سیاق یعنی بعد میں آنے والے جملہ کے مفہوم کے خلاف ہے بلکہ یہ ممکن ہے کہ ممانعت بطور ارشاد ہو کیونکہ ان پھلوں کے تیار ہو جانے کے بعد اس میں آفت آ جانے سے بھی مشتری کا نقصان نہ ہو گا اس واسطے بالیوں میں بھی آفت سے محفوظ ہو جانا مردی ہے م۔

اگر یہ کیا جائے کہ اگر روئی کے معین ڈھیر میں سے اس کے بنولے یعنی اس کے بیج کسی نے فروخت کئے یا معین چھواروں میں سے اس کی گٹھلیاں فروخت کیں اس طرح سے کہ اس روئی میں جتنے بنولے یا بیج ہیں یا ان چھواروں میں جتنی گٹھلیاں ہیں میں نے فروخت کیں تو یہ بالاتفاق جائز نہیں ہے تو ان بالیوں کے گیہوں بیچنا کس طرح جائز ہو گا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ عرف میں اس طرح کہا جاتا ہے کہ یہ چھوارے یا روئی ہے اور یہ نہیں کہا جاتا ہے کہ ان چھواروں میں یہ گٹھلیاں یا اس روئی میں بنولے ہیں یعنی عرف میں ان بنولوں اور گٹھلیوں کو کسی گنتی میں نہیں لایا جاتا ہے لیکن گیہوں کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ یہ گیہوں اپنی بالیوں میں ہیں اور یہ اخروٹ یا یہ بادام ہیں یعنی ان کے چھلکوں کا کوئی اعتبار نہیں کرتے اور ان کو کسی شمار میں نہیں لاتے اس طرح دونوں میں فرق ظاہر ہو گیا اسی سے یہ مسئلہ بھی واضح ہو گیا کہ تھنوں کے اندر جو دودھ یا بکری یا دنبہ کے اندر جو گوشت و چربی و چکی دیا یہ اور کھال ہے ان کی بیع جائز نہیں ہے کیونکہ عرف میں تھن یا بکری کہلاتی ہے اور یوں نہیں کہتے ہیں کہ یہ دودھ اپنے تھن میں یا یہ چربی اپنی بکری میں ہے اور اس طرح آٹا جو گیہوں کے اندر ہے اور روغن جو زیتون کے اندر ہے اور شیرہ جو انگور کے اندر ہے اور اس جیسی چیزوں کی بیع بھی جائز نہیں ہے۔

ف۔ بخلاف اس کے کہ یہ کہتے ہیں کہ یہ گیہوں اپنی بالیوں میں ہے تو ان کی بیع جائز ہے اور جب بیع جائز ہوئی تو اس دلیل کا تقاضا یہ ہوا کہ جب بالیوں سے گیہوں یا لوبیا یا چاول نکالے جائیں یا چھلکے میں سے اخروٹ و مغز و بادام وغیرہ نکالے جائیں تو مشتری کو اختیار ہونا چاہئے کیونکہ اس نے پہلے نہیں دیکھا تھا کما فی الفتح لیکن اخروٹ و بادام وغیرہ میں یہ حکم مشکل ہے اس لئے یہ اختیار ایسی چیزوں میں ہو سکتا ہے جو نکالنے کے بعد ناقص نہ ہوں اور ناریل میں تو یہ عرف جاری ہے کہ اگر ناکارہ نکلے تو مشتری کو یہ اختیار ہوتا ہے مزید تفصیل ان شاء اللہ تعالیٰ باب خیار الرؤیۃ میں آئیگی م مسئلہ ایک ایک شخص نے اپنا کچھ سامان دے کر سنار کی راکھ خریدی تو اگر راکھ میں سے چاندی یا سونا نکلا تو وہ بیع جائز ہو گی اور اگر کچھ نہ نکلا تو بیع جائز نہ ہو گی الولوالجی اور اگر کچھ نکلا تو اس کے دیکھنے کے بعد خریدار کو اختیار ہو گا۔

والمفتاح یدخل فی بیع الخلق الخ یعنی کلیدان اور دروازوں اور الماریوں میں لگے رہنے والے تالے تو بیع میں داخل ہوتے ہی ہیں کیونکہ وہ جڑے اور لگے ہوئے ہوتے ہیں اسی طرح ان کی کنجیاں بھی بیان کئے بغیر از خود بیع میں داخل ہوں گی کیونکہ ان کنجیوں کے بغیر وہ کلیدان بے کار ہو جاتے ہیں ف یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ کلیدان دروازوں میں جڑے ہوئے ہوں اور

اس کے اوپر سے بھی تالے لگائے جاتے ہوں تو یہ اوپر والے تالے اور ان کی چابی بیان کئے بغیر بیع میں داخل نہ ہوں گے ع کیونکہ دکانوں کی بیع میں ان کے اوپر والے تالے داخل نہیں ہوتے ہیں کیونکہ وہ ان میں لگے ہوئے نہیں ہوتے اور مکانوں کے تختے اگرچہ جدا ہوتے ہیں مگر عرف میں دروازوں میں لگے ہوئے کے حکم میں ہوتے ہیں ف اگر یہ کہا جائے کہ اسی پر قیاس کرتے ہوئے گھر کی بیع میں اس کا خاص راستہ بھی داخل ہونا چاہئے کیونکہ راستہ کے بغیر گھر سے انتفاع ممکن نہیں ہوتا ہے تو جواب یہ ہوگا کہ گھر خریدنے سے کبھی یہ بھی مقصود ہوا کرتا ہے کہ اس کے مالک بن جانے کے ذریعہ اس سے ملا ہوا گھر بھی شفعہ کے طور پر خرید سکے اسی بناء پر اگر اس گھر سے رہنے کا ہی نفع حاصل کرنا مقصود ہو جو راستہ کے بغیر ممکن نہ ہو تو وہ خاص راستہ بھی بیان کئے بغیر از خود بیع میں داخل ہو جائے گا جیسے اجارہ اور وقف کی صورتوں میں ہو جاتا ہے ف۔

خاص مسئلہ:

ایسی چیز جو جلد بگڑ جایا کرتی ہو کسی نے خریدی لیکن اس خریدار نے اس پر قبضہ نہیں کیا بلکہ اس کی قیمت لانے کا ارادہ ظاہر کر کے کہیں چلا گیا پھر غائب ہو گیا یہاں تک کہ اب اس چیز کے خراب ہو جانے کا خطرہ ہونے لگا تو بائع کو اختیار ہوگا کہ وہ کسی دوسرے شخص کے ہاتھ میں فروخت کر ڈالے اسی طرح اس خریدار کو بھی اس کا خریدنا بالکل صحیح اور جائز ہوگا اگرچہ اس کو پہلی خریداری کا حال معلوم ہو کیونکہ پہلا خریدار دلالت حال کی بناء پر اس بیع کے فسخ ہونے پر راضی ہو چکا ہے اور چونکہ بازاروں میں اکثر ایسا اتفاق ہوتا رہتا ہے اس لئے اس مسئلہ کو ہر ایک شخص کو اچھی طرح معلوم ہونا چاہئے ف۔

قال و اجرة الكيال وناقد الثمن على البائع اما الكيل فلا بد منه للتسليم وهو على البائع ومعنى هذا اذا بيع مكايلة وكذا اجرة الوزان والذراع والعداد واما النقد فالمذكور رواية ابن رستم عن محمدؒ لان النقد يكون بعد التسليم الاترى انه يكون بعد الوزن والوزن والبائع هوالمحتاج اليه ليميز ما تعلق به حقه من غيره اوليعرف المعيب ليرده وفي رواية ابن سماعة عنه على المشترى لانه يحتاج الى تسليم الجيد المقدر والجودة تعرف بالنقد كمايعرف القدر بالوزن فيكون عليه قال واجرة وزان الثمن على المشترى لما بينا انه هوا لمحتاج الى تسليم الثمن وبالوزن يتحقق التسليم.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مال ناپنے والے اور ثمن کے جانچنے والے کی اجرت بائع کے ذمہ ہے (ف۔ یعنی جو چیز بیچی گئی ہے اگر ایسی ہو جو پیمانے سے ناپی جاتی ہو جیسے غلہ وغیرہ تو خریدار نے اس مال کے ناپنے والے کو اس کو جو خرچ دیا ہو وہ بیچنے والے کے ذمہ آ جائے گا اسی طرح خریدار نے جو کچھ نقد قیمت دی ہے اگر اس کے جانچنے کی ضرورت پڑی تو اس کا خرچ بھی بائع کے ہی ذمہ ہوگا **اما الكيل فلا بد** الخ پس ناپنے والے کو دینے کی دلیل یہ ہے کہ یہ بات تو ضروری ہے کہ مال ناپ کر خریدار کے حوالہ کرنا بیچنے والے کے ذمہ لازم ہے (اس لئے اس کے ناپنے والے کی اجرت بھی بائع کے ذمہ ہی لازم ہوگی) اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ چیز جب پیمانہ سے ناپ کر بیچی گئی ہو جبکہ پوری ڈھیری یا اندازہ سے دینے کی بات نہ ہو اسی طرح وزن کرنے والے اور گزوں سے ناپنے والے اور گن کر دینے والے کی مزدوری بھی بائع کے ذمہ ہی ہوگی۔ (بشرطیکہ وہ چیز وزن کرنے اور گزوں سے ناپنے یا گننے کی شرط پر بیچی گئی (الکافی)۔

اور نقد کے جانچنے کی بات یہ ہے کہ جو حکم ابھی اوپر بیان کیا گیا ہے یہ ابن رستمؒ نے امام محمدؒ سے روایت کی ہے کیونکہ نقد اور ثمن کے پرکھنے کی نوبت اسی وقت آتی ہے جبکہ وہ بائع کو حوالہ کر دیا گیا ہو کیا یہ نہیں دیکھتے کہ مال وسامان کو تول کر دینے کے بعد ہی روپیہ اور نقد دینا ہوتا ہے پھر اسی کے اچھے اور برے ہونے کو پرکھنے اور جانچنے کی ذمہ داری تو بائع پر ہی ہے اسی سے اس کا یہ حق متعلق ہوتا ہے کہ وہ کھرے اور کھوٹے میں امتیاز کرے یا اس لئے کہ ان میں سے جو عیب دار نکلے اسے وہ مشتری کو واپس کر کے اس

کے عوض اچھے سکے لے لے ابن سماعہؒ نے امام محمدؒ سے روایت کی ہے کہ ثمن اور سکوں کے جانچنے کی ذمہ داری مشتری کی ہے کیونکہ اس پر یہ لازم آتا ہے کہ مال کے عوض جو کچھ ثمن یا سکے ادا کرے وہ کھرے اور بازار میں قابل قبول ہوں اور یہ بات یعنی ثمن کا قابل قبول اور کھرا ہونا اس کے جانچنے کے بعد ہی معلوم ہوتا ہے جیسے مبیع کی مقدار کو معلوم کرنا یا اندازہ لگانا اس کو تولنے سے ہی معلوم ہوتا ہے الحاصل ثمن کو پرکھنے اور جانچنے کی اجرت اور خرچ ادا کرنا مشتری پر لازم ہوگا ف اگرچہ مشتری یہ دعوی کرتا ہے کہ میرے دام بالکل صحیح اور کھرے ہیں یہی قول صحیح بھی ہے کہ پرکھنے والے کی اجرت بہر حال مشتری کے ذمہ ہے یہی ظاہر الروایۃ ہے اسی پر فتوی ہے القاضی خان الوجیز یہ حکم اس وقت ہے جبکہ بائع کے قبضہ کرنے سے پہلے ہو یہی صحیح ہے اور اگر بائع نے اس پر قبضہ کر لیا ہو تو اسی بائع پر ہے السراج۔

واجرۃ وزان الثمن الخ اور ثمن کے تولنے والے کی اجرت مشتری کے ذمہ ہے کیونکہ ابھی اوپر بیان کر دیا ہے کہ ثمن بائع کو دے دینا مشتری کی ذمہ داری ہوتی ہے اور اس کو تولنے کے بعد ہی حوالہ کرنا ہوتا ہے ف لہذا تولنے والے کی اجرت مشتری کے ذمہ ہوئی یہی مذہب مختار ہے الجواہرہ واضح ہو کہ ثمن وزن کر کے دیا جاتا ہے اور درھموں کے برابر ہونے کی صورت میں گن کر دینا بھی جائز ہے اور غلہ وغیرہ پیمانہ سے ناپ کر دیا جاتا ہے مگر ہمارے علاقوں میں وزن کرنے کا دستور ہے م اور جو چیز ڈھیری سے اندازہ کے ساتھ بیچی جائے حالانکہ وہ ناپنے کی چیز ہو جیسے چھوارے، کشمش، اخروٹ و پیاز وغیرہ تو اس کا اس ڈھیر سے نکال دینا مشتری کے ذمہ ہوگا جسے مناسب دیکھ بھال اور انتظام کر کے وہ مشتری اس پر قابو پائے گا اور اگر اس کی تقسیم کے لئے پیمانہ یا وزن استعمال کرنے کی بھی شرط کی گئی ہو تب بائع کی ذمہ داری ہو جائیگی البتہ اگر تقسیم کرنے سے پہلے ہی بائع از خود یہ بتادے کہ یہ چیز کتنی ہے لیکن قول صحیح اور مذہب مختار یہ ہے کہ وزن کر کے دینا بہر حال بائع کی ذمہ داری ہے الوجیز۔

توضیح: سامان کو ناپ کر یا تول کر دینے یا نکالنے اور قیمت کے روپے وغیرہ پرکھنے کی ذمہ داری کس پر ہوگی اور اس کا خرچ کس کے ذمہ ہوگا حکم اختلاف ائمہ دلائل

قال ومن باع سلعة بثمن قيل المشترى ادفع الثمن اولا لان حق المشترى تعين فى المبيع فيقدم دفع الثمن ليتعين حق البائع بالقبض لما انه لايتعين بالتعيين تحقيقا للمساواة قال ومن باع سلعة بسلعة اوثمنا بثمن قيل لهما سلما معا لاستوائهما فى التعيين وعدمه فلا حاجة الى تقديم احدهما فى الدفع.

ترجمہ: اور جس شخص نے کوئی سامان ثمن یعنی درہم و دینار کے عوض بیچا تو مشتری سے یہ کہا جائے گا کہ تم پہلے اس کی قیمت ادا کر دو (بعد میں اس مبیع کو اس بائع سے مانگو) کیونکہ اس مبیع میں مشتری کا حق متعین ہو چکا ہے۔ (کیونکہ وہ سامان معین کرنے سے معین ہو جاتا ہے) اسی لئے پہلے قیمت ادا کرنے کو کہا جائے گا تاکہ قبضہ کر کے بائع کا حق بھی متعین ہو جائے کیونکہ ثمن ایسی چیز ہے جو معین کرنے سے متعین نہیں ہوتی ہے تاکہ بائع اور مشتری دونوں میں برابری ثابت ہو جائے قال ومن باع الخ اور جس نے سامان کے عوض سامان بیچا مثلاً گھوڑے کے عوض مکان یا ثمن بیچا مثلاً روپے کے عوض اشرفی بیچی تو دونوں سے کہا جائے گا کہ دونوں ایک ساتھ لین دین کرو کیونکہ معاملہ کرنے والے یہ دونوں تعیین کرنے اور نہ کرنے میں برابر ہیں تو کسی کو پہلے دینے کی ضرورت نہیں ہوگی۔

توضیح: مال و اسباب کو درہم یا دینار کے یا ایک سامان کو دوسرے سامان کے عوض بیچنے کی صورت میں تبادلہ کس طرح کرنا چاہئے یعنی لین دین میں پہل کون کرے گا تفصیل حکم دلائل

قال ومن باع الخ (سلعۃ سین کو کسرہ کے ساتھ مال و متاع اسباب ثمن دینار و درہم) معاملہ کرتے وقت بائع و مشتری کے درمیان حتی الامکان ہر بات میں برابری کا خیال رکھنا ضروری ہوتا ہے اس لئے سامان کو نقد سے تبادلہ کرنے کی صورت میں چونکہ

نقد یعنی درہم و دینار متعین نہیں ہوتے ہیں اس لئے ان کو متعین کرنے کے لئے مشتری سے کہا جائے گا کہ وہ نقد پہلے دے کر ان کو متعین کردے اس کے عوض مشتری کا حق تو بیع میں متعین ہو چکا ہے (کیونکہ وہ متعین کرنے سے متعین ہو جاتا ہے)۔

ومن باع سلعة الخ اس مسئلہ کے برخلاف سامان کو سامان کے عوض بیچا ہو مثلاً گھوڑے کو مکان کے عوض بیچا ہو تو اس صورت میں دونوں چیزیں ہی متعین کرنے سے متعین ہو جاتی ہیں اس لئے کسی ایک کو پہلے دینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا بلکہ ایک ساتھ ہی دونوں لین دین کریں ف اور اگر روپے کے عوض اشرفی بیچی تو چونکہ یہ دونوں متعین ہونے والی چیزیں نہیں ہیں اس لئے اس صورت میں بھی پہلی صورت کی طرح دونوں کا حق برابر ہے اس لئے ایک ساتھ لین دین کرلیں م اس سلسلہ میں ہمارے یہاں ایک قاعدہ کلیہ یہ مقرر ہے کہ مطلق عقد یعنی جس میں کوئی شرط نہ ہو اس کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ جس چیز کا معاملہ کیا جائے وہ جہاں موجود ہو اسے وہیں حوالہ کرنا ضروری ہوتا ہے اور اس میں یہ لازم نہیں ہوتا ہے کہ جس جگہ میں رہ کر معاملہ طے کیا گیا ہے وہاں لاکر چیز حوالہ کی جائے یہی ظاہر مذہب ہے اسی بناء پر اگر شہر میں گیہوں کا معاملہ طے کیا گیا ہو حالانکہ اس وقت گیہوں گاؤں میں موجود ہو تو اسی گاؤں میں حوالہ کرنا واجب ہوگا اور اسی شہر میں لاکر پہنچانا لازم نہ ہوگا المحیط۔

اور اگر ایسے گیہوں خریدے جو ابھی تک بالیوں میں موجود ہوں تو بائع پر لازم ہوگا کہ ان بالیوں کو کٹوا کر ان کو روندوا کر ان سے بھس اور دانہ نکال کر مشتری کے حوالہ کرے یہی قول مختار ہے الخلاصہ ان سے نکالا ہوا بھوسہ بائع ہی کا ہوگا النہر اور اگر پیمانے کے حساب سے گیہوں خریدے ہوں تو ان کو ناپنا اور اس کا خرچ سب بائع کے ذمہ ہوگا اسی طرح ان کو مشتری کے برتن میں بھر دینا بھی بائع ہی کے ذمہ ہوگا یہی قول مختار ہے الخلاصہ اگر سقاء (بہشتی) کی مشک میں پانی خریدا تو ان سے خریدار کے گھڑوں میں بھرنا بھی اسی سقاء پر واجب ہوگا۔ اور اسباب خریدنے کی صورت میں رواج کا اعتبار ہوگا القاضی خان۔ واضح ہو کہ سامان کو مشتری کے حوالہ کرنا اسی صورت میں صحیح مانا جائے گا جبکہ اس میں یہ تین شرطیں پائی جا رہی ہوں نمبر ا یہ کہہ دینا کہ میں نے تمہارے اور اس مبیع کے درمیان تخلیہ کر دیا (یعنی تمہارے حوالہ کر دیا) اس طرح سے کہ اس سلسلہ کی ساری روک ٹوک ختم کر دی ہے نمبر ۲ یہ کہ مبیع مشتری کے سامنے اس طرح موجود ہو کہ مشتری کا اس پر اپنا قبضہ کرنا ممکن ہو اور کوئی چیز بھی اس پر قبضہ کرنے میں رکاوٹ نہ ہو نمبر ۳ وہ سامان دوسرے سامان سے اس طرح علیحدہ ہو کہ کسی غیر کے حق یا ملک سے مشغول نہ ہو الاجناس مف۔

چند ضروری مسائل

نمبر ا۔ اگر کسی نے کوئی ایسا کمرہ خریدا جس میں دوسروں کا سامان موجود ہے اس کے بعد بائع نے اس کمرہ پر اس کے پورے سامان کے ساتھ قبضہ کرنے کی اجازت دی تو یہ قبضہ صحیح ہوگا اور اسی میں رکھا ہوا سامان اس کے پاس بطور امانت ہوگا امام ابو حنیفہؒ فرماتے تھے کہ قبضہ کرنے کی صورت یہ ہوتی ہے کہ بائع یوں کہے کہ میں نے تمہارے اور اس مبیع کے درمیان کی ساری رکاوٹیں ختم کر دی ہیں اس لئے تم اس پر قبضہ کرلو پھر مشتری کہے کہ میں نے قبضہ کرلیا مف۔

نمبر ۲۔ بیع جائز میں روک ٹوک کو دور کرنا بالاتفاق قبضہ ہے بیع فاسد میں بھی یہی صحیح ہے کہ یہ قبضہ ہے القاضی خان۔

نمبر ۳۔ بائع نے اپنے گھر میں روک ٹوک اٹھا دی تو امام محمدؒ کے نزدیک صحیح ہے۔

نمبر ۴۔ ایک شخص نے سرکہ خریدا جو بائع کے گھر میں اس کے مٹکے میں ہے اور اس نے مشتری کے سامنے تخلیہ کر دیا۔ پھر اس مشتری نے مٹکے پر مہر لگا کر بائع کے گھر ہی میں چھوڑ دیا اس کے بعد وہ سرکہ برباد ہو گیا تو وہ مشتری کا مال برباد ہوا یہ قول امام محمدؒ کا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے اصغری۔

نمبر ۵۔ دار یعنی مکان پر قبضہ کرنے کے واسطے چابی دے دینا کافی ہے بشرطیکہ وہ اس مکان کو کسی دقت کے بغیر کھول سکتا ہو ورنہ نہیں مختار الفتاوی اگرچہ وہ مشتری اس مکان کی طرف جائے بھی نہیں القاضی خان۔

نمبر ۶۔ اگر کمرہ میں کوئی ناپ یا تول کی چیز موجود ہو اور اسے پیمانہ یا وزن کے حساب سے فروخت کیا پھر اس کی چابی مشتری کو دے دی اور کہا کہ میں نے تمہارے اور اس چیز کے درمیان تخلیہ کردیا اور اس وقت تک ناپ یا تول نہیں کیا تو بھی اس مشتری کو قابض ہی سمجھا جائے گا الظہیریہ۔

نمبر ۷۔ کسی نے کہا کہ میں نے یہ چیز فروخت کر کے تمہارے حوالہ کردی پھر مشتری نے کہا کہ میں نے وہ قبول کرلی تو اس طرح حوالہ کرنا صحیح نہ ہوا یہاں تک کہ پہلے مشتری اس ایجاب کو قبول کرلے اس کے بعد اس کے حوالہ کرے المحیط۔

نمبر ۸۔ اگر غلام خریدنے کے بعد مشتری نے اس سے کہا کہ میرے ساتھ چلو اور وہ چل پڑا تو یہ بھی ایک قبضہ ہے القاضی خان اسی طرح اگر اپنے کام کے لئے اسے بھیجدے تو یہ بھی قبضہ ہوگا ف نمبر ۹ ایک شخص نے اپنا ایسا مکان بیچا جو سامنے میں نہیں ہے اور کہا کہ میں نے تمہارے سپرد کردیا اور مشتری نے کہا کہ میں نے قبضہ کرلیا پس اگر وہ مکان دور ہو تو قبضہ نہیں ہوگا اور اگر قریب ہو تو قبضہ ہو جائے گا البحر۔ اور یہی ظاہر الروایۃ ہے اور یہی صحیح ہے القاضی خان اور قریب ہونے کی حد یہ ہے کہ اس میں تالا لگانے پر قادر ہو ورنہ بعید ہے البحر نمبر ۱۰ اسی طرح اگر کوئی زمین خریدی تو اگر وہ قریب ہو تو قبضہ صحیح ہوگا اور اگر بعید ہو تو قبضہ نہیں ہوگا شمس الائمہ حلوائیؒ نے کہا ہے کہ لوگ غفلت سے شہروں میں زبانی طور پر زمین خرید کر کے اکتفاء کرلیتے ہیں حالانکہ زمین دور ہوتی ہے اور قبضہ صحیح نہیں ہوتا ہے مف۔

نمبر ۱۱۔ مشتری نے بائع کے گھر میں ایک غلام خریدا اور بائع نے کہا کہ میں نے اس کے معاملہ میں رکاوٹ باقی نہیں رکھی اس لئے تم اس پر قبضہ کرلو مگر مشتری نے اس کے قبضہ سے انکار کردیا پھر وہ غلام مر گیا تو مشتری کا مال گیا مختار الفتاوی نمبر ۱۲ اگر درخت پر پھل بیچے اور اسی طرح مشتری کے حوالہ کئے تو مشتری اس کا قابض ہو جائے گا کیونکہ وہ اس باغ سے بائع کی ملکیت میں تصرف کئے بغیر پھلوں کو توڑ سکتا ہے البدائع۔

۱۳۔ اگر تیلی کو کسی نے ایک برتن دیا یہ کہتے ہوئے کہ اس میں تیل تول کر اپنے غلام یا میرے غلام کے ہاتھ میرے پاس بھیج دو اور راستہ میں وہ برتن ٹوٹ گیا تو بائع کا مال ضائع ہوا اور اگر یہ کہا ہو کہ اپنے غلام یا میرے غلام کو دے دو تو مشتری کا مال ضائع ہوا المحیط۔

نمبر ۱۴۔ اگر بازار سے وہنڈی خرید کر یہ حکم دیا کہ میرے گھر پہنچا دو یا بھوسہ یا لکڑی کا گٹھا خرید کر بائع کو یہی حکم کیا اور وہ راستہ میں برباد ہو گی تو بائع کا مال برباد ہوا الخلاصہ۔

نمبر ۱۵۔ کسی نے ایک گائے خریدی اور بائع سے کہا کہ تم اپنے گھر چلو میں پیچھے آتا ہوں اور تم سے لے کر اپنے گھر لے جاؤں گا۔ پھر وہ بائع کے گھر میں مر گئی تو بائع کی گائے مری۔

نمبر ۱۶۔ اور اگر بائع کے اصطبل میں سے کوئی جانور خریدا اور کہا کہ آج رات یہیں رہ جائے۔ میں کل لیجاؤں گا پھر وہ جانور مر گیا تو بائع کا جانور مرا۔

نمبر ۱۷۔ اور اگر مشتری نے کہا کہ آج یہیں رہنے دو اگر مر جائے تو میرا مال گیا تو اس صورت میں بھی بائع کا ہی مال ضائع ہوگا القاضی خان۔

نمبر ۱۸۔ اگر بائع نے مبیع ایسے شخص کے حوالہ کی جو مشتری کے عیال میں سے ہے تو اس سے مشتری کو قابض ہونا نہیں کہا جائے گا اسی لئے اگر وہ مال ضائع ہو جائے تو وہ مال بائع کا برباد سمجھا جائے گا۔ مختار الفتاوی۔

نمبر ۱۹۔ اگر مشتری نے کوئی چیز خرید کر اس کی کچھ قیمت بائع کو دی اور کہا کہ باقی قیمت کے لئے یہ چیز تمہارے پاس بطور رہن ہے یا یہ کہا کہ تمہارے پاس امانت ہے تو یہ قبضہ نہیں کہلائے گا القاضی خان۔

نمبر ۲۰۔ اگر مشتری نے اس مبیع کو بائع کے قبضہ میں رہتے ہوئے تلف وضائع کردیا یا اسے عیب دار کردیا تو یہ مشتری کا قبضہ

کہلائے گا اسی طرح اگر بائع نے اس کے حکم سے ایسا کیا تو بھی قبضہ صحیح ہوگا۔ محیط السرخسی۔

نمبر ۲۱۔ اگر مشتری نے بائع کو گیہوں پسوانے کا حکم دیا تو پینے سے قابض ہو جائے گا اور وہ آٹا اسی مشتری کا ہوگا البحر۔

نمبر ۲۲۔ اگر کسی نے ایسا کوئی پرندہ خریدا جو کمرہ میں ہے اور بائع نے مشتری سے کہا کہ اس پر قبضہ کرلو اسے پکڑلو ابھی اس نے پکڑا نہیں تھا کہ ہوا سے دروازہ کھل گیا اور وہ پرندہ اڑ گیا تو یہ بائع کا پرندہ اڑ ا اور اس کا مال ضائع ہوا اس کی وجہ یہ ہوئی کہ مشتری کسی کی مدد کے بغیر اسے نہیں پکڑ سکتا تھا۔ ف۔

باب خیار الشرط

خیار الشرط جائز فی البیع للبائع والمشتری ولهما الخیار ثلثة ایام فما دونها والاصل فیه ماروی ان حبان ابن منقذ بن عمرو الانصاریؓ کان یغبن فی البیاعات فقال له النبی علیه السلام اذا بایعت فقل لا خلابة ولی الخیار ثلثة ایام و لا یجوز اکثر منها عند ابی حنیفةؒ وهو قول زفر و الشافعی وقالا یجوز اذا سمی مدة معلومة لحدیث ابن عمرؓ انه اجاز الخیار الی شهرین ولان الخیار انما شرع للحاجة الی التروی لیندفع الغبن و قد تمس الحاجة الی الاکثر فصار کالتاجیل فی الثمن۔

ترجمہ: باب خیار الشرط کے بیان میں بیع میں خیار الشرط بائع و مشتری دونوں کے لئے جائز اور ثابت ہے اور ان دونوں کو تین دن یا اس سے کم کا اختیار ہوگا اس مسئلہ میں اصل سبب وہ روایت ہے کہ حبان بن منقذ بن عمرو انصاری رضی اللہ عنہ اپنی خرید و فروخت کرنے میں گھاٹے میں پڑجاتے تھے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم معاملہ بیع کرو تو یہ کہہ دیا کرو کہ خلابت (دھوکہ بازی) نہیں ہے اور مجھے تین دنوں کا اختیار ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تین دنوں سے زیادہ کی مہلت جائز نہیں ہے اور یہی قول امام زفر و شافعیؒ کا بھی ہے اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ تین دنوں سے زیادہ کے لئے بھی یہ خیار صحیح ہے بشرطیکہ اس مدت کو بیان کردے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی اس حدیث کی وجہ سے کہ انہوں نے دو مہینوں تک خیار شرط جائز رکھا ہے مگر یہ حدیث نہیں پائی گئی ہے ع۔ ف) اور اس دلیل سے بھی کہ معاملہ کے اچھے اور برے دونوں باتوں میں غور کرنے کی ضرورت سے خیار ہونے کو جائز کیا گیا ہے تا کہ کسی کو دھوکہ نہ ہو اور دھوکہ بازی ختم ہو اس بات میں غور کرنے کے لئے کبھی تین دنوں سے زیادہ کی بھی ضرورت ہو جاتی ہے تو ایسا ہو گیا جیسے قیمت کی ادائگی کے لئے وقت مقرر کرنا اور مہلت چاہنا ف یعنی اگر قیمت ادھار ہو تو تین دن یا زیادہ جس قدر مدت کی ضرورت ہو مقرر کرنا جائز ہوتا ہے اسی طرح بیع میں جتنے دنوں تک غور و فکر کی ضرورت ہو آپس کی رضامندی ہونے سے جائز ہے۔

توضیح: خیار شرط کے بیان میں خیار شرط کے معنی اور اس کی صورت، حکم، اختلاف، ائمہ، دلائل

خیار الشرط الخ۔ خیار شرط۔ یہ ہے کہ بائع یا مشتری ایجاب یا قبول میں اپنے لئے اختیار رکھنے کی شرط لازم کرے اسی کو جائز بھی کہتے ہیں۔ مثلاً مشتری کہے کہ میں نے اس چیز کو اس شرط پر خریدا کہ مجھے تین دنوں تک اختیار ہے یا بائع یہ کہے کہ میں نے اس چیز کو اس شرط پر بیچا کہ مجھے تین دنوں تک اختیار ہے یا دونوں اپنے اپنے واسطے اختیار شرط کریں اس کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ جس کو اختیار ہوگا اس کے حق میں بیع لازم نہیں ہوگی یہاں تک کہ مدت گذر جائے یا وہ خود ہی اس مدت معینہ میں اپنے اختیار کو ساقط کر کے بیع پوری کردے اور یہ بھی اختیار ہوگا کہ چاہے تو بیع کو توڑ دے **والاصل فیه الخ** خیار شرط کے جائز ہونے میں اصل وہ روایت ہے کہ ابن حبان بن منقذ رضی اللہ عنہ اپنی خرید و فروخت کرنے میں دھوکہ کھا جاتے تھے اس سے بچنے کے لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمادیا تھا کہ معاملہ کرتے وقت یہ کہہ دیا کرو کہ شریعت میں دھوکہ بازی جائز نہیں ہے اس لئے میں اپنے لئے اختیار رکھتا ہوں کہ اگر تم مجھے دھوکہ دے رہے ہو اور مجھے معلوم ہو جائے تو تین دنوں کے اندر اسے واپس کردوں گا ورنہ

رکھ لوں گا۔

ف۔ حبان بن منقذ رضی اللہ عنہ کے سر میں کچھ چوٹ لگی تھی جس کی وجہ سے ان کی نگاہ کچھ کمزور ہو گئی اور دیکھنے میں غلطی کرنے لگے تھے صحیحین کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ایک شخص کا ذکر کیا گیا جو اپنی خرید وفروخت میں دھوکہ کھایا کرتے تھے تو آپ نے فرمایا کہ تم جب معاملہ کرنے لگو تو یہ کہہ دیا کرو کہ خلابت (دھوکہ بازی) نہیں ہے اس کی روایت احمد اور سنن اربعہ نے کی ہے اور ابن العربیؒ نے کہا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ واقعہ منقذ کا ہے اور نوویؒ نے کہا ہے کہ اصح یہ ہے کہ حبان بن منقذ کا ہے اور بخاری کی تاریخ اوسط وغیرہ کی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ خریدنے میں دھوکہ کھاتے تھے الحاصل بالاتفاق تین دن کا خیار ثابت ہے م۔ف۔ ع اور تین دن سے زیادہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک جائز نہیں ہے امام زفر و شافعیؒ کا یہی قول ہے ف اور یہی قول صحیح ہے جو اہر الاخلاطی شافعیؒ نے کہا ہے کہ اصل یہ ہے کہ ایسا خیار فاسد ہونا چاہئے لیکن شریعت میں تین دنوں کا اختیار حبان بن منقذ کے حق میں اور بیع مصراۃ میں وارد ہوا ہے رواہ البیہقی۔

ولابي حنيفةؒ ان شرط الخيار يخالف مقتضى العقدو هو اللزوم انما جوزناه بخلاف القياس بما روينا من النص فيقتصر على المدة المذكورة فيه وانتفت الزيادة الا انه اذا اجاز في الثلث جاز عندابي حنيفةؒ خلافا لزفرهو يقول انه انعقد فاسدا فلا ينقلب جائزا وله انه اسقط المفسد قبل تقرره فيعود جائز كما اذا باع بالرقم واعلمه في المجلس ولان الفساد باعتبار اليوم الرابع فاذا اجاز قبل ذلك لم يتصل المفسد بالعقد ولهذا قيل ان العقد يفسد بمضي جزء من اليوم الرابع وقيل ينعقد فاسدا ثم يرتفع الفساد بحذف الشرط وهذا على الوجه الاول.

ترجمہ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ خیار شرط کرنا ہی اصل میں تقاضائے عقد کے خلاف ہے کیونکہ عقد کا تقاضا تو یہ ہوتا ہے کہ معاملہ کے بعد فوراً بیع لازم ہو جائے لیکن ہم نے قیاس کے خلاف جائز کہا ہے اس حدیث کی وجہ سے جو اوپر روایت کی ہے اس لئے جو مدت اس میں مذکور ہے اسی پر اقتصار اور اکتفاء کرنا ہو گا اور اس سے زیادہ کی نفی ہو جائیگی (ف) اس لئے اگر کسی نے چار دنوں کے لئے خیار شرط رکھا تو بیع فاسد ہو جائیگی چنانچہ عبد الرزاقؒ نے یہی حدیث حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی ہے لا نہ اذا اجاز الخ اور اگر تین دنوں سے زیادہ کی شرط رکھ کر) تین دنوں کے اندر ہی اس بیع کی اجازت دے دی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز ہو گا لیکن امام زفرؒ کے نزدیک جائز نہ ہو گا یہ زفرؒ فرماتے ہیں کہ یہ بیع ابتداہی فاسد منعقد ہو گئی تھی اس لئے بعد میں بدل کر جائز نہ ہو گی اور امام ابو حنیفہؒ کی پہلی دلیل یہ ہے کہ جو بات مفسد تھی زیادہ کی اس کے پختہ ہو جانے سے پہلے ہی اس نے ساقط کر دیا (شرط ختم کر دی) یعنی اس وقت تک چوتھا دن شروع بھی نہیں ہوا تھا کہ اس نے اجازت دے دی اس لئے عقد درست ہو کر منعقد ہو جائے گا۔ جیسے کسی نے تھان کو آنکھ پر بیچا یعنی یہ کہہ کر کہ اس پر لگے ہوئے اشارہ میں جو قیمت لگی ہوئی ہے اتنے ہی میں بیچا پھر اسی مجلس میں مشتری کو اس کی قیمت سے مطلع کر دیا تو بیع جائز ہو گی (حالانکہ اس طرح بیچنا فاسد ہے جبکہ مشتری کو قیمت معلوم نہ ہو) اور دوسری دلیل یہ ہے کہ بیع میں جو فساد آیا ہے وہ چوتھے دن کی شرط کی وجہ سے ہے اب جبکہ اس دن کے آنے سے پہلے ہی اختیار رکھنے والے نے اجازت دے دی تو فاسد کرنے والی چیز اس عقد کے ساتھ نہیں پائی جا سکی ہے اس لئے یہ بات کہی گئی ہے کہ چوتھے دن کا تھوڑا سا وقت بھی گذرنے سے عقد فاسد ہو جائے گا اور بعض علماء نے فرمایا ہے کہ اگرچہ پہلے عقد فاسد ہوا لیکن شرط زائد کو دور کرنے سے اس کا فساد ختم ہو گیا یہ قول پہلی دلیل کی بنیاد پر ہے ف یعنی فساد کی وجہ اول میں بتایا گیا ہے جو چیز فاسد کرنے والی تھی اس کے مستحکم اور موثر ہونے سے پہلے ہی اسے نکال دیا اس لئے بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ پہلے عقد فاسد ہوا تھا مگر اس کی شرط فاسد کے دور کرنے سے ایجاب و قبول صحیح ہو گیا۔ لیکن دوسری وجہ اقوی ہے ایسا ہی الظہیریہ اور الذخیرہ میں ہے۔ م۔

توضیح: امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک خیار شرط تین دنوں سے زیادہ کے لئے جائز نہیں پھر بھی اگر کوئی زیادہ کی شرط لگادے بیع بالرقم۔ حکم۔ اختلاف ائمہ دلائل۔

ولواشترى على انه ان لم ينقد الثمن الى ثلثة ايام فلا بيع بينهما جازوالى اربعة ايام لايجوز عند ابى حنيفةؒ وابى يوسفؒ وقال محمدؒ يجوزالى اربعة ايام اواكثر فان نقد فى الثلث جازفى قولهم جميعا والاصل فيه ان هذا فى معنى اشتراط الخيار اذا الحاجة مست الى الانفساخ عند عدم النقد تحرز اعن المماطلة فى الفسخ فيكون ملحقا به وقدمر ابوحنيفةؒ على اصله فى الملحق به ونفى الزيادة على الثلث وكذا محمدؒ فى تجويز الزيادة وابويوسف اخذ فى الاصل بالاثروفى هذا بالقياس و فى هذه المسائلة قياس اخرو اليه مال زفرو هوا نه بيع شرط فيه اقالة فاسد ة لتعلقها بالشرط واشتراط الصحيح منها فيه مفسد للعقد فاشتراط الفاسد اولى ووجه الاستحسان مابينا.

ترجمہ: اور اگر کسی نے کچھ مال اس شرط پر خریدا کہ اگر تین دنوں کے اندر اس کی قیمت ادا نہ کردوں تو ہم دونوں کے درمیان بیع کا معاملہ نہیں رہے گا تو اس طرح کی بیع جائز ہے اور اگر چار دن کا کہا تو امام ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے لیکن امام محمدؒ نے کہا ہے کہ چار دن اور اس سے زیادہ تک بھی جائز ہے اس کے بعد اگر تین دنوں کے اندر قیمت ادا کردی تو سب کے نزدیک بالاتفاق بیع جائز ہوگئی (ف اس کلام کو شرط خیار کے ساتھ ملادیا ہے اسی لئے فرمایا ہے)۔

والاصل فيه الخ اس حکم میں اصل وہ ہے جو اس مسئلہ میں مذکور ہے کہ یہ شرط خیار کے معنی میں ہے کیونکہ جب مشتری قیمت ادا نہ کرسکے اس وقت اس عقد کو ختم کرنے کی ضرورت ہوگی تاکہ عقد ٹوٹنے میں دیر نہ لگے اور اس زحمت سے بچاؤ ہوجائے اس لئے یہ بھی خیار شرط کے حکم میں ہوا اور اس مسئلہ میں بھی تمام ائمہ اپنی اصل پر قائم رہے اس طرح سے کہ خیار شرط میں جو اصل مقرر کی گئی تھی وہی اصل یہاں بھی مقرر ہے یعنی امام ابو حنیفہؒ نے یہاں بھی تین دنوں سے زیادہ کی نفی فرمادی کہ یہ شرط تین دنوں سے زیادہ کے لئے نہیں کی جاسکتی ہے اور امام محمدؒ بھی اپنی شرط کی اصل پر قائم رہے کہ تین دنوں سے زیادہ کو بھی جائز فرمایا اور امام ابو یوسفؒ نے اصل یعنی خیار شرط میں تو ابن عمرؓ کی حدیث کے موافق عمل کیا اور اس فرضی مسئلہ میں قیاس پر عمل کیا یعنی امام محمدؒ کے موافق کہا واضح ہو کہ اس مسئلہ میں ایک قیاس اور بھی ہے چنانچہ امام زفر نے اسی پر عمل کیا ہے اور یہی قول امام مالک امام شافعیؒ واحمد رحمہم اللہ کا ہے وہ قیاس یہ ہے کہ اس بیع میں ایک اقالہ فاسدہ کی شرط کی گئی ہے اس طرح سے کہ اپنے اقالہ کو ایک شرط پر معلق کیا ہے (یعنی اس نے جو یہ کہا ہے کہ اگر میں اس مدت میں اس کی قیمت نہ دے دوں۔ یہ کہہ کر دونوں نے اپنی رضامندی کے ساتھ بیع کا اقالہ کیا ہے ساتھ ہی اس اقالہ کو قیمت نہ دینے پر مشروط رکھا ہے حالانکہ کسی بھی بیع میں صحیح اقالہ کی شرط لگانا بھی اس عقد بیع کو فاسد کردیتا ہے تو فاسد اقالہ کی شرط لگانا بدرجہ اولی فاسد کرے گا لیکن امام ابو حنیفہؒ وصاحبین رحمہم اللہ نے اس قیاس کو چھوڑ کر استحسان پر عمل کیا ہے) استحسان کی وجہ یہ ہے جو ہم نے پہلے بیان کردی ہے۔

توضیح: تین دن یا اس سے کم یا زیادہ کی مہلت کی شرط پر مال خریدنا کہ اگر اس مدت میں قیمت ادا نہ کروں تو بیع ختم ہوجائیگی تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

ولواشترى على انه الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے اس اختلافی مسئلہ میں تمام ائمہ نے اپنے اپنے قیاس اور اپنی اصل پر عمل کیا ہے لیکن امام ابو حنیفہؒ اور صاحبینؒ نے استحسان پر عمل کیا ہے استحسان کی وجہ بھی پہلے بیان کی جاچکی ہے ف یعنی کبھی کوئی شخص کوئی چیز خریدتا ہے لیکن اس کی قیمت کی ادائیگی میں تاخیر کرتا ہے اگر اس پر اس کے ساتھ سختی کی جائے یا مقدمہ بازی کی جائے تو اس بیع کے فسخ کرنے میں بہت تاخیر ہوجاتی ہے پھر اکثر ایسا بھی ہوتا ہے کہ اس کی فروخت کا وقت ختم ہوجاتا ہے یعنی

دوسرا بھی مناسب خریدار نہیں ملتا ہے اس لئے اس بات کی ضرورت ہوئی کہ معاملہ کے وقت ہی کوئی ایسی قید لگادی جائے جس سے قیمت کی وصول میں زیادہ تاخیر ہونے سے خود ہی معاملہ ختم ہو جائے پس اس کے لئے ہم نے شرط خیار کا طریقہ پایا جس میں تین دنوں تک کے لئے خیار کو جائز پایا ہے ہم نے اسی کے ساتھ اس صورت کو بھی ملادیا اس طرح سے کہ بائع اس مشتری سے یوں کہے کہ اگر تم نے اس کی قیمت مجھے تین دنوں میں پوری ادا نہ کی تو میرے اور تمہارے درمیان یہ معاملہ از خود ختم ہو جائے گا یا خود مشتری ہی اپنی طرف سے یہ کہے کہ اگر میں تین دنوں کے اندر قیمت ادا نہ کروں تو معاملہ ختم ہو جائے گا اس کے بعد اگر وہ ادا کرنے میں تاخیر کرے گا تو بیع فسخ ہو جائیگی اور اگر یوں کہا کہ اگر تم نے چار دنوں تک قیمت ادا نہ کی تو ہمارا یہ معاملہ فسخ ہو جائے گا اور بیع نہ ہو گی تو اس صورت میں بھی امام محمدؒ کے نزدیک جائز ہے جیسے ان کے نزدیک خیار شرط میں بھی تین دنوں سے زیادہ جائز ہے لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے اور امام ابو یوسفؒ کا قول امام محمدؒ کے قول کے موافق ہونا چاہئے تھا کیونکہ امام ابو یوسف کے نزدیک بھی خیار شرط تین روز سے زیادہ ہونا جائز ہے لیکن یہاں ابو یوسف نے قیاس پر عمل کیا ہے یعنی بیع میں شرط کرنا خلاف قیاس ہے اس لئے تین دنوں سے زیادہ جائز نہ ہو گا اور اس کے لئے تین دنوں کے لئے خیار تعین کی حدیث جو آئندہ آئیگی اسی کو حجت قرار دیا ہے اور شرح مجمع میں ہے کہ قول اصح یہ ہے کہ ابو یوسفؒ نے امام ابو حنیفہؒ کی موافقت کی ہے جیسا کہ فتح القدیر میں ہے۔

چند مفید باتیں اور ضروری مسائل

نمبر ا۔ ہمارے نزدیک خیار شرط بائع اور مشتری کے علاوہ اجنبی کے لئے بھی ثابت ہے القاضی مثلاً مشتری نے کہا کہ میں نے یہ چیز اس شرط پر خریدی کہ میرے باپ یا دوست زید کے لئے تین دنوں تک اختیار ہے حاصل یہ ہوا کہ تین دنوں تک کے لئے جا کر اس شرط پر خریدا کہ اگر فلاں شخص پسند کرے گا تو لوں گا ورنہ واپس کر دوں گا اور یہ خیار ہمارے نزدیک فسخ بیع کے لئے موضوع ہے اجازت کے واسطے نہیں ہے پھر جب دی ہوئی مدت گذر جانے سے فسخ ہونے کا احتمال ختم ہو گیا تو وہ عقد پورا اور مکمل ہو گیا السراج۔

نمبر ۲۔ اگر کسی نے کہا مجھے اختیار ہے یا چند روز اختیار ہے یا ہمیشہ اختیار ہے تو یہ بالاتفاق باطل ہے العنایہ۔

نمبر ۳۔ اگر تین دنوں سے زیادہ یا ہمیشہ کے خیار کی شرط کی جس کی وجہ سے عقد فاسد ہو گیا لیکن تین دنوں سے زیادہ یا ہمیشہ کے خیار کی شرط کی (ہمیں ہمیشہ کے لئے خیار کی شرط کی جس کی وجہ سے عقد فاسد ہو گیا لیکن تین دن کے اندر ہی اس نے اجازت دے دی یا مر گیا یا مبیع مر گیا مثلاً غلام تھا یا مشتری نے اسے آزاد کر دیا یا ایسی کوئی بات کی جس سے عقد مکمل ہو جاتا ہے تو یہ عقد جائز ہو جائے گا محیط السرخسی پھر امام ابو حنیفہ کے قول کے مطابق مشائخ عراق نے کہا ہے کہ یہ عقد پہلے فاسد تھا لیکن صحیح ہو گیا اور کہا گیا ہے کہ یہی ظاہر الروایۃ ہے اور مشائخ خراسان اور ماوراء النہر کے نزدیک ابتداء میں موقوف تھا۔ جو ابھی صحیح ہوا ہے اور یہی قول اوجہ ہے مف۔

نمبر ۴۔ اگر دس درہم سے مشتری کے ہاتھ ایک کپڑا بیچا پھر بائع نے کہا کہ تم پر میرے دس درہم ہیں یا کپڑا ہے تو امام محمدؒ نے کہا ہے کہ ہمارے نزدیک یہ خیار شرط ہے۔ المحیط نمبر ۵ خیار شرط جس طرح بیع صحیح میں ثابت ہوتا ہے ایسا ہی بیع فاسد میں بھی ثابت ہوتا ہے اسی لئے اگر کسی نے ایک ہزار درہم اور ایک بوتل شراب کے عوض ایک غلام بیچا اس شرط پر کہ مجھے تین دن تک اختیار ہے پھر مشتری نے بائع کی اجازت سے اس پر قبضہ کر کے آزاد کر دیا تو اس کا آزاد کرنا مطلقاً جائز ہو گا الصغریٰ۔

نمبر ۶۔ کسی نے کچھ سامان اس شرط پر فروخت کیا کہ اگر تین دنوں تک قیمت ادا نہ کر دی تو ہمارے درمیان یہ معاملہ بیع نہیں رہے گا تو امام محمد نے مبسوط میں ذکر کیا ہے کہ بیع اور شرط دونوں جائز ہیں اس مسئلہ کی کئی صورتیں ہیں۔

نمبر ا۔ اس میں وقت مطلقاً بیان نہیں کیا مثلاً یوں کہا کہ اس شرط پر کہ اگر تم نے قیمت نہ دی تو میرے اور تمہارے درمیان بیع نہیں ہے۔
نمبر ۲۔ وقت بیان کیا مگر مجہول اور غیر متعین بیان کیا مثلاً یوں کہا کہ اس شرط پر کہ اگر تم نے چند دنوں کے اندر قیمت ادا نہ کی تو ہمارے درمیان بیع نہیں ہے تو ان دونوں صورتوں میں بیع فاسد ہے۔
نمبر ۳۔ معین وقت بیان کیا اب اگر تین دن یا ان سے کم بیان کیا تو امام اعظم و صاحبین رحمہم اللہ کے نزدیک بالاتفاق بیع جائز ہے المحیط، ۴۔ پھر اگر تین دن کے اندر قیمت ادا کردی تو بالاتفاق جائز ہو گئی، ۵۔ اور اگر تین دنوں کے اندر قیمت ادا کرنے سے پہلے اس غلام کو آزاد کردیا تو اس کی آزادی صحیح ہو جائیگی کیونکہ یہ بیع مشتری کو اختیار دینے کے حکم میں ہے، ۶۔ اور اگر تین دن گذر جانے کے باوجود قیمت ادا نہ کی تو قول صحیح یہ ہے کہ بیع فاسد ہو گئی اور فسخ نہیں ہو گی۔ یہاں تک کہ اگر تین دنوں کے بعد غلام آزاد کیا تو اس کی آزادی صحیح ہو جائیگی بشرطیکہ غلام مشتری کے قبضہ میں ہو اور اس کی قیمت مشتری پر لازم ہو جائیگی اور اگر بائع کے قبضہ میں ہو تو مشتری کا آزاد کرنا صحیح نہ ہو گا القاضی خان۔
نمبر ۷۔ اگر غلام فروخت کیا اور مشتری نے قیمت ادا کردی اس شرط پر کہ اگر بائع نے قیمت واپس کردی تو دونوں کے درمیان بیع نہیں ہے تو جائز ہے اور یہ صورت بائع کے حق میں خیار شرط کے معنی میں ہے الذخیرہ یہاں تک کہ اگر مشتری نے اس کو آزاد کردیا تو آزادی نافذ نہ ہو گی اور اگر بائع نے آزاد کیا تو آزادی نافذ ہو جائے گی الفتح۔
نمبر ۸۔ بیع کے بعد بھی خیار کی شرط کرنا جائز ہے جیسے بیع کے وقت جائز ہے چنانچہ اگر مشتری نے بائع سے یا بائع نے مشتری سے بیع کے بعد کہا کہ میں نے تم کو تین دنوں تک کے لئے اختیار دیا یا اسی جیسی کوئی بات کہی تو صحیح ہے اور اگر یہ خیار فاسد ہو تو امام اعظمؒ کے نزدیک عقد فاسد ہو جائے گا اور صاحبینؒ نے کہا کہ فاسد نہیں ہو گا۔
نمبر ۹۔ اگر مشتری کے ہاتھ کوئی چیز بیچی اور مشتری نے اس پر قبضہ کرلیا اس کے بعد کئی دن گذر گئے پھر بائع نے مشتری سے کہا کہ تم کو اختیار ہے تو یہ اختیار صرف اسی مجلس تک کے لئے مفید ہو گا کیونکہ یہ جملہ اس جملہ کے برابر ہے کہ تم کو اقالہ کرنے کا اختیار ہے اور اگر یوں کہا ہو کہ تم کو تین دن تک اختیار ہے تو اس کے کہنے کے مطابق مشتری کو تین دنوں کا اختیار ہو گا المحیط یہی صحیح ہے القاضی خان۔
نمبر ۱۰۔ اگر یوں کہا کہ تم جو کچھ بھی خرید و اس میں تم کو اختیار ہے پھر اس نے شرط خیار کے بغیر کوئی چیز خریدی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مشتری کو اختیار حاصل نہ ہو گا اگر مشتری نے کہا کہ مجھے تین دنوں تک قیمت یا بیع میں اختیار ہے تو یہ جملہ خیار شرط کے حکم میں ہو گا العنایہ۔
نمبر ۱۲۔ اور اگر کہا کہ مجھے رات تک یا ظہر کے وقت تک اختیار ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک پوری رات یا ظہر کا پورا وقت اس میں داخل ہو گا اور صاحبین نے کہا ہے کہ جو انتہا اس نے بیان کی ہے وہ اس حکم میں داخل نہیں ہو گی المبسوط۔
نمبر ۱۳۔ اگر تین دن تک اختیار کی شرط کی پھر ایک یا دو روز اختیار ختم کردیا تو ساقط ہو جائے گا گویا اس نے یہ مدت شرط نہیں کی تھی السراج۔
نمبر ۱۴۔ اگر تین دن کی شرط خیار پر اس شرط کے ساتھ غلام بیچا کہ مجھے اس سے خدمت لینے یا اس کو اجارہ پر دینے کا اختیار ہے تو جائز ہے اور اسے اختیار ہے کہ اسے مزدوری پر دے یا اس سے خدمت لے اور ایسا کرنے سے اس کا اختیار باطل نہ ہو گا۔
نمبر ۱۵۔ اور اگر انگور کا باغ تین دن کی شرط خیار پر اس شرط سے بیچا کہ مجھے اس کے پھل کھانے کا اختیار ہے یعنی اس مدت کے اندر پھل کھا سکتا ہے تو یہ بیع جائز نہ ہو گی القاضی خان۔

قال وخيار البائع يمنع خروج المبيع عن ملكه لان تمام هذا السبب بالمراضاة ولاتتم مع الخيار ولهذا

ینفذ عتقه ولایملك المشتری التصرف فیه وان قبضه باذن البائع فلو قبضه المشتری وهلك فی یده فی مدة الخیار ضمنه بالقیمة لان البیع ینفسخ بالهلاك لانه كان موقوفا ولا نفاذ بدون المحل فبقی مقبوضا فی یده علی سوم الشراء وفیه القیمة ولوهلك فی یدالبائع انفسخ البیع ولاشیئ علی المشتری اعتبارا بالصحیح المطلق

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ بائع کا خیار اس کی مبیع کو اس کے قبضہ سے نکلنے سے منع کر دیتا ہے ف یعنی اگر بیع میں بائع نے اپنی ذات کے لئے تین دن کا خیار شرط کیا اور مشتری نے اپنے لئے خیار شرط نہیں کیا تو مشتری کی طرف سے بیع لازم ہو چکی اس لئے اس کی قیمت جو مشتری پر لازم تھی وہ اس کی ملکیت سے کوئی چیز مانع نہیں رہی اور (یعنی یہ مشتری اس قیمت کا خود مالک نہیں رہا اب وہ بائع کی ملکیت میں گئی یا نہیں تو صاحبینؒ کے نزدیک بائع کی ملکیت میں داخل ہو گئی اور امام اعظم کے نزدیک داخل نہیں ہو گی اسی طرح مبیع بھی بائع کی ملکیت سے نہیں نکلے گی اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے الحیط۔ **لان تمام هذا الخ** کیونکہ اس عقد بیع کا پورا ہونا دونوں کی باہمی رضامندی پر ہے اور خیار کے باوجود یہ رضامندی پوری نہ ہو گی اسی وجہ سے بائع کا آزاد کرنا نافذ ہو جاتا ہے اور مشتری اس میں تصرف کا اختیار نہیں رکھتا ہے اگرچہ بائع کی اجازت سے اس پر قبضہ کیا ہو (ف۔ یعنی اگر مبیع مثلاً کوئی غلام ہو اور بائع نے اپنے لئے خیار کی شرط کی تھی پھر مدت خیار کے اندر غلام کو آزاد کر دیا تو وہ آزاد ہو جائے گا یعنی عتق نافذ ہو جائے گا کیونکہ وہ بائع کی ملک سے خارج نہیں ہوا تھا اگرچہ مشتری کے قبضہ میں ہو لیکن اگر مشتری نے اسے آزاد کیا تو وہ آزاد نہ ہو گا اگرچہ مشتری نے بائع کی اجازت سے قبضہ کیا ہو لیکن جب مشتری نے بائع کی اجازت سے قبضہ کیا اور خریدنے کی نیت سے اس پر قبضہ کیا ہو تو یہ مبیع مشتری کے پاس ضمانت کے طور پر ہو گا۔

فلوقبضه المشتری الخ پھر اگر مشتری نے اس پر قبضہ کر لیا لیکن مدت خیار کے اندر وہ مال مشتری کے قبضہ میں ہلاک ہو گیا تو اس کی قیمت سے اس کا تاوان ادا کرے ثمن یعنی طے شدہ قیمت کے عوض وہ تلف نہ ہو گا کیونکہ بیع کے ہلاک ہونے سے بیع فسخ ہو گئی کیونکہ بیع مکمل نہ تھی بلکہ موقوف تھی اور جب تک کہ بیع کا محل موجود نہ ہو بیع نافذ نہیں ہو سکتی ہے اس لئے یہ مبیع مشتری کے قبضہ میں خرید کے طور پر رہی یعنی جیسے کوئی کسی چیز کو خریدنے کی نیت سے اپنے قبضہ میں لے حالانکہ ایسے قبضہ میں تلف ہونے سے قیمت واجب ہوتی ہے اور اگر بائع کے قبضہ میں یہ مبیع ہلاک ہو جائے تو بیع فسخ ہو جاتی ہے اسی طرح یہاں بھی بیع فسخ ہو جائیگی اور مشتری پر کچھ بھی لازم نہ ہو گا صحیح مطلق بیع پر قیاس کرتے ہوئے (ف بیع صحیح سے مراد وہ بیع ہے جو فاسد نہ ہو اور مطلق وہ بیع ہے جس میں شرط خیار نہ ہو یعنی بیع صحیح کے ساتھ شرط خیار کے بغیر کوئی چیز خریدی اور وہ بائع کے قبضہ میں ہلاک ہو گئی تو بیع فسخ ہو جائیگی اسی طرح یہاں بھی بیع فسخ ہو جائے گی۔

توضیح: اگر بائع نے اپنے لئے تین دن کا شرط خیار رکھا ہو تو کیا بیع اسی کی ملکیت میں رہے گی یا ملکیت سے نکل جائیگی اگر اس صورت میں مشتری نے اس پر قبضہ کر رکھا ہو اور اسی کے پاس وہ ہلاک ہو جائے تفصیل مسائل حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال وخیار المشتری لا یمنع خروج المبیع عن ملك البائع لان البیع فی جانب الاخر لازم وهذا لان الخیار انما یمنع خروج البدل عن ملك من له الخیار لانه شرع نظر ا له دون الاخر قال الا ان المشتری لایملكه عندابی حنیفة وقالا یملك لانه لماخرج عن ملك البائع فلولم یدخل فی ملك المشتری یكون زائلالا الی مالك ولا عهد لنا به فی الشرع ولا بی حنیفة انه لمالم یخرج الثمن عن ملكه فلو قلنا بانه یدخل المبیع فی ملكه لاجتمع البدلان فی ملك رجل واحد حكما للمعا وضة ولا اصل له فی الشرع لان المعاوضة یقتضی المساواة ولان الخیار شرع نظر اللمشتری لیتروّی فیقف علی المصلحة ولوثبت الملك ربما یعتق علیه من غیر اختیاره

بان کان قریبه فیفوت النظر۔

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ اور مشتری کے لئے خیار شرط ہونا مبیع کو بائع کی ملک سے نکلنے سے نہیں روکتا ہے کیونکہ دوسری جانب یعنی بائع کی جانب جس کو خیار نہیں ہے بیع لازم ہے۔ ایسا اس لئے ہے کہ شرط خیار اسی شخص کی ملکیت سے عوض نکلنے کو روکتی ہے جس کے لئے خیار شرط باقی ہو کیونکہ اسی کے خیال و لحاظ سے اختیار دیا گیا ہے دوسرے شخص کے لئے نہیں رکھا گیا ہے ف بس جب مشتری کو خیار دیا گیا ہے تو مشتری کا ثمن اس کی ملکیت سے نہیں نکلا مگر بائع کے لئے اختیار نہیں رکھا گیا ہے اس لئے اس کے حق میں بیع لازم ہو چکی ہے اسی لئے مبیع اس کی ملکیت سے نکل گئی۔) لیکن مشتری بھی اس مبیع کا مالک نہ ہوگا یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ مشتری اس مبیع کا مالک ہو جائے گا کیونکہ جب مبیع بائع کی ملک سے نکل گئی پھر بھی اگر وہ مشتری کی ملکیت میں داخل نہ ہو جائے تو وہ کسی بھی مالک کے بغیر رہ جائے گی حالانکہ شریعت میں ایسی کسی بھی صورت کا ہمیں علم نہیں ہے (ف یعنی شریعت میں اس کی نظیر نہیں ملتی ہے کہ کوئی بھی ایسی چیز جو کسی کی ملکیت میں ہو اس کی ملکیت سے نکل بھی جائے اور کسی دوسرے کی ملکیت میں بھی نہ جائے اور مالک کے بغیر ہونے کی وجہ سے وہ یوں ضائع ہو جائے۔ ولابی حنیفة الخ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ جب مشتری کی ملکیت سے ثمن نہیں نکلا پھر بھی ہم یہی کہیں کہ مبیع اس مشتری کی ملکیت میں داخل ہو گئی تو اس سے یہ خرابی لازم آئے گی کہ بیع کے دونوں عوض (مبیع اور اس کا ثمن) اس مشتری کی ملکیت میں جمع ہو گئے یعنی مشتری مبیع اور ثمن دونوں کا مالک بن جائے یا دونوں چیزیں اسی کی ملکیت میں جمع ہو جائیں کیونکہ بیع نام ہے ایک کا دوسرے سے کسی چیز میں لین دین کرنا جبکہ شریعت میں اس کی کوئی نظیر نہیں ہے کیونکہ معاوضہ تو جانبین کی برابری کو چاہتا ہے۔ یعنی اگر دوسرے کا مال اپنی ملکیت میں آجائے تو اس کا عوض دوسرے کی ملکیت میں چلا جائے حالانکہ یہاں مشتری کا ثمن اس کی ملکیت سے نہیں نکلا تو معاوضہ (اور لین دین) کیسے ہو سکتا ہے کہ بائع کی مبیع اس کی ملکیت میں آجائے اور دوسری دلیل یہ ہے شریعت میں کہ مشتری کو شرط خیار مشتری کے اس فائدہ کے خیال سے دیا گیا ہے کہ اس معاملہ میں اچھی طرح غور و فکر کر کے اپنے لئے بہتر جو ہو اسی کو قبول کرے اب اگر اس کے اختیار کرنے یعنی نتیجہ پر پہنچے بغیر ہی اس مبیع میں اس مشتری کی ملکیت ثابت اور لازم ہو جائے تو بہت ممکن ہے کہ یہ مشتری ایک بڑے خسارہ میں پڑ جائے یعنی اگر وہ مبیع غلام ہو تو بلا ارادہ آزاد ہو جائے۔ مثلاً مبیع غلام اس کا کوئی قرابتی محرم ہو تو اس صورت میں اس مشتری کے غلام میں خیر خواہی اور بھلائی کا خیال باقی نہ رہے گا کہ اس کے آزاد ہو جانے سے مالی مشکلات میں مبتلا ہو جائے گا۔

توضیح: مشتری کے لئے خیار شرط ہونے سے مبیع کس کی ملکیت میں ہوتی ہے تفصیل مسئلہ حکم۔ اختلاف۔ ائمہ دلائل

وخیار المشتری الخ اگر خیار شرط مشتری نے اپنے لئے رکھا ہو یعنی بائع نے نہ رکھا ہو تو بالاتفاق (۱) وہ مبیع بائع کی ملکیت سے نکل جائیگی اسی طرح نمبر ۲ مشتری جس ثمن اور عوض کا مالک تھا وہ بالاتفاق اس کی ملکیت سے نہیں نکلتا ہے بالصغری نمبر ۳ یہ بات کہ وہ مبیع بائع کی ملکیت سے نکل کر اس مشتری کی ملکیت میں جاتی ہے یا نہیں تو اس میں ائمہ احناف کا آپس میں بنیادی اختلاف ہے (ف یعنی امام ابو حنیفہ کے نزدیک مشتری کی ملکیت میں بھی داخل نہیں ہو گی یعنی مشتری اس کا مالک نہیں ہو گا اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ مشتری اس کا مالک ہو جائے گا۔ کیونکہ وہ جب بائع کی ملکیت سے نکل چکی ہے اس کے بعد بھی اگر مشتری کی ملکیت میں داخل نہ ہو تو وہ بے مالک کے ضائع ہو جائیگی حالانکہ شریعت میں ہمیں ایسی کوئی صورت نہیں بتائی گئی ہے ف یعنی شریعت میں اس کی ایسی کوئی نظیر نہیں ہے کہ کوئی مملوکہ چیز کسی کی ملکیت سے نکل کر کسی مالک کے بغیر ضائع ہو جائے۔

ولابی حنیفة الخ اور ابو حنیفہ کے فرمان کہ ایسی مبیع بائع کی ملکیت سے نکل بھی جائے گی اور مشتری کی ملکیت میں بھی

نہیں جائے گی) کی دلیل یہ ہے کہ شرط خیار مشتری کے حق میں خیر خواہی کا لحاظ کر کے مشروع ہوا ہے اب اگر مبیع مشتری کی ملکیت میں داخل ہو جائے تو اس سے خیر خواہی کا لحاظ ختم ہو جائے گا تفصیل یہ ہے کہ اگر مشتری نے ایسے کسی قرابت دار کو جس کے ساتھ اس کی قربت محرمہ ہے مثلاً اپنے باپ یا چچا یا بیٹے کو اس کے مالک سے تین روز کے خیار شرط کے ساتھ خریدا تا کہ ان دنوں میں وہ اپنے معاملہ کے نفع و نقصان کا فیصلہ کر سکے یا یہ کہ اس کی خریداری میں مصلحت ہے یا نہیں اگر اسے یہ معلوم ہو جائے کہ مبیع یعنی فلاں تو خود اس کی ملکیت میں داخل ہو چکا ہے اور اس کے نتیجہ میں وہ آزاد بھی ہو چکا ہے تو وہ پھر کب اور کس طرح فیصلہ کر سکے گا اور اسے بجائے عالی فائدہ کے زبردست نقصان ہو جائے گا بہت ممکن ہے کہ وہ اس نقصان کو برداشت بھی نہ کر سکے۔ اس سے ثابت ہوا کہ مدت خیار تک مبیع کو مشتری کی ملکیت میں نہیں جانا چاہئے اس جگہ اصل یہ ہے کہ بائع و مشتری میں سے اگر دونوں کو خیار شرط ہو تو مقصد بیع بالکل حاصل نہ ہو گا اور اگر بائع کو خیار دیا جائے تو مبیع اگرچہ اس کی ملکیت سے خارج نہ ہو گی لیکن مشتری کی ملکیت سے اس کا ثمن نکل جائے گا جس میں تمام ائمہ کا اتفاق بھی ہے اور اگر مشتری کا خیار ہو تو مشتری کا ثمن اس کی ملکیت سے خارج نہ ہو گا لیکن مبیع بائع کی ملکیت سے خارج ہو جائے گی اس مسئلہ میں بھی ائمہ کا اتفاق ہے الحاصل صاحبین کے نزدیک بائع کی ملکیت سے نکل کر مشتری کی ملکیت میں داخل ہو جائے گی۔ اور امام اعظمؒ کے نزدیک داخل نہیں ہو گی۔

قال فان هلك في يده هلك بالثمن و كذا اذا دخله عيب بخلاف ما اذا كان الخيار البائع و وجه الفرق انه اذا دخله عيب يمتنع الرد و الهلاك لا يعرى عن مقدمة عيب فيهلك و العقد قد انبرم فيلزمه الثمن بخلاف ماتقدم لان بدخول العيب لا يمتنع الرد حكما لخيار البائع فيهلك و العقد موقوف

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر خیار شرط مشتری کو ہو اور اسی کے قبضہ میں یہ مبیع ہلاک ہو جائے تو اس کے عوض ثمن لازم آجائے گا اسی طرح اگر اس میں کوئی عیب پیدا ہو جائے تو بھی ثمن لازم آجائے گا بخلاف اس صورت کے جبکہ خیار شرط بائع کو ہو اور مشتری کے قبضہ میں مبیع ہلاک ہو جائے یا عیب دار ہو کر وہ ناقص ہو جائے تو مشتری پر قیمت لازم آئے گی ان دونوں صورتوں میں فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ جب مبیع میں عیب آگیا تو اس کا واپس کرنا ناممکن ہو گیا اور اس کے ہلاک ہو جانے کی صورت میں بھی یہی بات ہے کیونکہ ہلاکت سے پہلے وہ چیز لازماً کچھ ایسی عیب دار ہو جاتی ہے کہ اس کے بعد ہی وہ ہلاک ہو جائے پھر اس کا عقد پورا ہو چکا ہے اس لئے اس کے ذمہ ثمن لازم آئے گا بخلاف گذشتہ مسئلہ کے یعنی جبکہ خیار بائع کو ہو کیونکہ اس صورت میں مبیع کے عیب دار ہو جانے سے اس کی واپسی ممتنع نہیں ہوتی ہے کیونکہ اختیار تو خود اسی کو ہوتا ہے اب وقت اس کے تلف ہونے کی صورت کچھ ایسی ہو گی کہ گویا بیع موقوف ہے۔

توضیح: اگر مبیع ہلاک ہو جائے ایسی صورت میں کہ خیار شرط مشتری کو ہو یا خیار بائع کو ہو وجہ فرق ثمن اور قیمت کا فرق۔ حکم مسئلہ۔ دلیل۔

قال فان هلك الخ اگر خیار شرط مشتری کو ہو اور اس کے پاس رہتے ہوئے وہ مبیع ہلاک ہو جائے یا اس میں عیب آجائے تو اس کے عوض مشتری پر ثمن لازم آئے گا ف یعنی اگر مدت خیار کے اندر مبیع مشتری کے پاس ہلاک ہو گئی اور خیار شرط بھی اسی کو ہو تو وہ مبیع اپنے ثمن کے عوض ہلاک مان لی جائے گی یعنی اس کا خیار باطل ہو جائے گا اور جو قیمت طے ہوئی تھی یعنی ثمن وہی لازم آجائے گی اسی طرح اگر اسی مدت میں مشتری کے پاس ایسا عیب آگیا جو دور نہیں ہو سکتا ہے مثلاً ایک آنکھ اس کی ضائع ہو گئی تو بھی عقد لازم ہو کر وہی ثمن دینا ہو گا اور اگر عیب دور ہو سکتا ہو مثلاً اسے بخار آگیا تھا یا ایسی ہی کوئی دوسری بیماری لگ گئی تھی پس اگر مدت کے اندر عیب دور ہو گیا تو بھی واپس کر سکتا ہے ورنہ وہ عقد لازم ہو گا اس کا ثمن واجب ہو گا الزیلعی **بخلاف ماذا كان الخ** بخلاف اس کے یعنی اگر خیار بائع کو ہو اور مشتری کے قبضہ میں رہتے ہوئے مبیع ہلاک ہو جائے یا عیب دار ہو کر اس کی قیمت کمتر

ہو جائے تو مشتری پر بازاری قیمت لازم آئے گی وجہ الفرق انه الخ بخلاف گذشتہ مسئلہ کے کہ جب بائع کو اختیار ہو کہ اس صورت میں عیب آجانے سے اس مبیع کی واپسی ناممکن نہیں بلکہ ممکن اور آسان ہوتی ہے کیونکہ اختیار تو اس کو ہے اس لئے اس کا ہلاک ہونا اس حال میں ہوگا کہ بیع موقوف ہے ف اس لئے قیمت لازم آئے گی خلاصہ فرق یہ ہوا کہ جب مشتری کو واپس کرنے کا اختیار ہو تو عیب آتے ہی اس کا خیار شرط جاتا رہا اور اسی کے اختیار کی وجہ سے بیع نامکمل ہو گئی پس جیسے ہی اس کا اختیار ختم ہوا وہ بیع لازم ہو گئی اس لئے دونوں کے درمیان جو رقم طے ہوئی تھی (ثمن وہی دینی ہوگی اور جب بائع کو اختیار ہو تو بیع کا مکمل ہونا اسی کے اختیار پر موقوف رہا اور مبیع میں عیب آجانے سے بائع کسی طرح معذور نہیں ہوا اس لئے عقد مکمل نہیں ہو سکا حالانکہ اسی حالت میں مبیع ہلاک ہوئی اسی لئے مشتری کے ذمہ قیمت لازم ہوگی (یعنی اس کا عوض بازار میں جو کچھ ہو سکتا ہو وہ لازم ہوگا خواہ وہ طے شدہ رقم سے کم ہو یا زیادہ ہو۔) اور اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ائمہ کرام کے درمیان بنیادی اختلاف کا فرق جو ذکر کیا جا چکا ہے اس کی بنیاد پر کئی جزوی مسائل اب ذکر کئے جا رہے ہیں جن کا سمجھنا اس اختلاف کو ذہن نشین رکھنے پر موقوف ہے۔

قال ومن اشترى امراته على انه بالخيار ثلثة ايام لم يفسد النكاح لانه لم يملكها لما له من الخيار روان وطيها له ان يردها لان الوطى بحكم النكاح الااذاكانت بكرا لان الوطى ينقصها وهذا عند ابى حنيفة وقالا يفسدالنكاح لانه ملكها وان وطيها لم يردها لان وطيها بملك اليمين فيمتنع الردوان كانت ثيبا

ترجمہ: اور امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے اپنی بیوی کو جو دوسرے شخص کی باندی ہے اپنے لئے تین دنوں کی خیار شرط کے ساتھ خریدی تو اس کا نکاح فاسد نہیں ہوگا کیونکہ یہ شخص اب تک اس باندی کا مالک نہیں ہوا ہے اس لئے کہ اسے ابھی خیار باقی ہے اور اگر اس عرصہ میں اس سے وطی بھی کر لی تو بھی اس کے مالک کے پاس اسے واپس کر سکتا ہے کیونکہ اس کی اس کے ساتھ ہمبستری اس کے شوہر ہونے کی حیثیت سے تھی (مالک کی حیثیت سے نہ تھی) لیکن اگر یہ عورت پہلے باکرہ ہو تو بالاجماع واپس نہیں کر سکتا ہے کیونکہ ہمبستری اسے عیب دار کر دے گی یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے ف اور عیب دار کرنے میں اگر وہ عورت ثیبہ ہو تو بھی واپس نہیں کر سکتا ہے النہر الاصل امام ابو حنیفہ کا یہ قول مذکور اس اصل کی بناء پر ہے کہ شرط خیار کی وجہ سے وہ باندی اس مرد کی ملکیت میں نہیں آتی یعنی مرد اس کا مالک نہیں ہو سکا ہے اور جب مالک نہ ہوا تو اس کا نکاح بھی فاسد نہ ہوا کیونکہ ملک نکاح اور ملک رقبہ دونوں جمع نہیں ہوتے ہیں یعنی ایسا نہیں ہو سکتا ہے کہ بیک وقت دونوں میں میاں اور بیوی کا بھی رشتہ ہو اور آقا اور باندی کا بھی تعلق ہو۔

وقالا يفسد النكاح الخ اور صاحبین نے فرمایا کہ ان کا نکاح فاسد ہو جائے گا کیونکہ صاحبین کے نزدیک مشتری اس عورت باندی کا مالک ہو گیا ہے ساتھ ہی مدت خیار کے اندر اسے واپس بھی کر سکتا ہے لیکن اگر اس سے ہمبستری کر لی تو واپس نہیں کر سکتا ہے کیونکہ اب جو اس کے ساتھ ہمبستری کی ہے وہ مالک ہونے کی حیثیت سے کی ہے تو گویا اس نے اپنا اختیار ختم کر کے اس بیع کو صحیح مان لیا ہے اس وجہ سے اسے واپس کرنا اب ممنوع ہو گیا اگر چہ یہ عورت ثیبہ ہو ف اور اگر یہ عورت اس کی بیوی نہ ہوتی اور مدت خیار میں اس سے ہمبستری کرتا تو وہ بالاتفاق اپنے عقد بیع کو اختیار اور قبول کرنے والا ہو جاتا خواہ یہ عورت ثیبہ ہوتی یا باکرہ ہوتی السراج اسی طرح اس ہمبستری سے اسے نقصان ہوا ہو یا نہ ہوا ہو النہایہ الحاصل یہ مسئلہ اس بناء پر بیان ہوا ہے کہ جس شخص کو اختیار ہو وہ دوسرے کے مال کا مالک ہوتا ہے یا نہیں۔

توضیح: اگر ایک شخص نے اپنی بیوی کو جو دوسرے شخص کی باندی ہے اس سے تین دنوں کے شرط خیار کے ساتھ خریدا پھر اس سے ہمبستری بھی کی تو اس کا نکاح باقی رہے گا یا نہیں تفصیل مسئلہ حکم۔ اختلاف ائمہ دلائل۔

ولهذه المسألة اخوات كلها تبتنى على وقوع الملك للمشترى بشرط الخيار وعدمه منها عتق المشترى على المشترى اذا كان قريبا له فى مدة الخيار ومنها عتقه اذا كان المشترى حلف ان ملكت عبدا فهو حر بخلاف ما اذا قال ان اشتريت لانه يصير كالمنشئ للعتق بعد الشراء فيسقط الخيار ومنها ان حيض المشتراة فى المدة لايجتزئ به فى الاستبراء عنده وعندهما يجتزئ ولو ردت بحكم الخيار الى البائع لا يجب عليه الاستبراء عنده وعندهما يجب اذا ردت بعد القبض ومنها اذا ولدت المشتراة فى المدة بالنكاح لا تصير ام ولدله عنده خلافا لهما۔

ترجمہ: اور اس مذکورہ مسئلہ کے نظائر میں یہ چند دوسرے مسائل بھی ہیں جو سب اسی اصل پر مبنی ہیں کہ شرط خیار کے ساتھ خریدی ہوئی چیز میں صاحبین کے نزدیک ملکیت ثابت ہو جاتی ہے اور امام اعظم کے نزدیک ثابت نہیں ہوتی ہے اب ان میں سے پہلا مسئلہ یہ ہے کہ خریدنے والے کے حق میں اس کے خریدے ہوئے غلام کا مدت خیار کے اندر آزاد ہو جانا اس صورت میں جبکہ یہ غلام اس خریدنے والے کا قریبی ذی رحم محرم ہو (ف یعنی خریدنے والے نے اپنے باپ یا بیٹے وغیرہ کو جو کسی کا غلام ہے شرط خیار کے ساتھ خریدا تو صاحبین کے نزدیک یہ شخص اس خریدنے والے کی ملکیت میں آتے ہی آزاد ہو گیا اور اس کا خیار باطل ہو گیا لیکن امام اعظم کے نزدیک اس کی ملکیت میں داخل نہیں ہوا اس لئے آزاد بھی نہیں ہوا اور خیار باقی رہا) اور ان نظائر میں سے دوسرا مسئلہ ایک خریدے ہوئے غلام کا آزاد ہونا ہے جبکہ مشتری نے قسم کھائی ہو کہ اگر میں کسی غلام کا مالک بن جاؤں تو وہ آزاد ہو جائے گا یعنی خیار شرط کے ساتھ خریدتے ہی صاحبین کے نزدیک وہ آزاد ہو جائے گا لیکن امام اعظم کے نزدیک آزاد نہیں ہو گا بخلاف اس کے اگر اس نے اس طرح قسم کھائی ہو کہ اگر میں کوئی غلام خریدوں تو وہ آزاد ہے تو وہ بالاتفاق آزاد ہو جائے گا کیونکہ خریدنے کے بعد گویا وہ آزاد کرنے والا ہو گیا ہے اس لئے اس کا خیار ساقط ہو جائے گا اور عقد بیع لازم ہو جائے گی اور ان میں سے تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ مدت خیار کے اندر خریدی ہوئی باندھی کو جو حیض آیا وہ اس کے استبراء میں کافی نہ ہو گا اور صاحبین کے نزدیک کافی ہو جائے گا ف ایک باندی کی خریداری کے بعد جب کوئی نیا مالک بنتا ہے تو اس کے لئے اس باندی سے ہمبستری جائز ہونے کے لئے ضروری ہے کہ اس کی ملکیت میں آنے کے بعد اس کا ایک حیض گذر جائے جس سے یہ یقین ہو جائے کہ اس باندی کا رحم پہلے سے بھرپور نہیں ہے یعنی اس کی بچہ دانی میں پہلے سے کوئی بچہ نہیں ہے بلکہ خالی ہے اسی کو استبراء کہا جاتا ہے اب موجودہ صورت میں شرط خیار کے دنوں میں ہی باندی کو تین دن تین رات حیض آکر خون بند ہو گیا اور ایک حیض پورا ہو گیا تو یہی حیض اس کے استبراء کی شرط پوری کرنے کے لئے کافی ہو گا یا نہیں تو امام اعظم کی اصل کے مطابق شرط خیار کے دنوں میں چونکہ خریدار کی ملکیت میں وہ نہیں آئی ہے اس لئے یہ مالک نہیں ہو سکا ہے اس لئے یہ ضروری ہوا کہ باندی سے فائدہ اٹھانے کے لئے دوسرے نئے حیض کے آنے کا وہ انتظار کرے گا تاکہ اس کی ملکیت میں مکمل استبراء ثابت ہو اس کے ختم ہونے کے بعد ہی مالک اس سے ہمبستر ہو سکے گا اور صاحبین کے نزدیک چونکہ خیار شرط کے دنوں میں وہ خریدار کی ملکیت میں آچکی تھی اس لئے اسی کی ملکیت کے زمانہ میں استبراء کی شرط پائی گئی اور اس حیض کے ختم ہوتے ہی خریدار کے لئے اس سے ہمبستر ہونا جائز ہو جائے گا

ولوردت بحکم الخیار الخ اور چوتھا مسئلہ جو کہ تیسرے مسئلہ کا ایک حصہ بھی ہو سکتا ہے وہ یہ ہے کہ خریدار نے چونکہ اپنے لئے خیار شرط رکھا تھا اسی خیار کی بناء پر اس نے باندی اپنے بائع کو واپس کر دی تو اس واپسی کے بعد پہلے مالک یعنی بائع پر بھی اس کا استبراء واجب ہو گا یا نہیں تو امام اعظم کے نزدیک اس پر استبراء واجب نہیں ہو گا ف خواہ وہ مشتری کے قبضہ کر لینے سے پہلے ہی بیع رد کر دی گئی ہو یا مشتری نے اس پر قبضہ کر لینے کے بعد بیع رد کی ہو کیونکہ یہ باندی خریدار کی ملکیت میں نہیں گئی تھی اس لئے اس سے حمل قرار پانے کا احتمال ہی نہیں ہوا۔

وعندهما یجب الخ لیکن صاحبین کے نزدیک چونکہ وہ خریدار کی ملکیت میں جانے کے بعد رد کی گئی ہے اس لئے وہ اپنے

پرانے مالک (بائع) کے پاس نئی باندی کی حیثیت سے پہنچی ہے لہذا اس مالک پر اس کا استبراء واجب ہو گا ف یہی قیاس ہے اور یہی استحسان بھی ہے کیونکہ خریدار نے شاید مالک بننے کی حیثیت سے اس سے وطی کی ہو۔ اور اگر قبضہ سے پہلے ہی واپس کی ہو تو قیاساً استبراء واجب ہونا چاہئے مگر استحساناً واجب نہیں ہے جیسا کہ المحیط میں ہے۔

واضح ہو کہ اگر قطعی بیع (خیار شرط کے ساتھ نہیں) میں اقالہ وغیرہ کے طریقہ سے عقد فسخ کیا اور باندی بائع کو واپس کر دی پس اگر قبضہ سے پہلے واپس کی ہو تو بائع پر استبراء واجب نہیں ہے اور اگر قبضہ کے بعد واپس کی ہو تو استبراء واجب ہے اور اگر خیار کے مسئلہ میں بائع کو خیار شرط ہو اس بناء پر اس نے بیع فسخ کی تو استبراء واجب نہیں ہے اور اگر بائع نے بیع مکمل کر دی (خیار ختم کر دیا تو بیع جائز ہو گئی اور قبضہ کرنے کے بعد مشتری پر از سر نو حیض گذار کر استبراء کرنا بالاتفاق واجب ہے السراج۔

ومنها اذا ولدت الخ ان مسائل میں سے پانچواں مسئلہ یہ ہے کہ اگر خریدی ہوئی باندی جو پہلے سے اس کی بیوی ہے اور نکاح کے ذریعہ ہی اسے بچہ پیدا ہوا مگر خریداری کے سلسلہ میں مدت خیار کے اندر تو امام اعظم کے نزدیک اس مرد کی وہ ام ولد نہیں ہو گی۔ لیکن صاحبین کے نزدیک ہو جائے گی ف کیونکہ اس مرد کی ملکیت میں آنے کے بعد اسی مرد سے اسے بچہ پیدا ہوا ہے اس لئے وہ اس مرد کی ام ولد ہو گی لیکن امام اعظم کے نزدیک وہ اس کی ملک میں نہیں آئی اس لئے ام ولد بھی نہیں ہوئی م یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ باندی کو بائع کے قبضہ میں بچہ پیدا ہوا ہو اور اگر مشتری کے قبضہ میں مدت خیار کے اندر اسے بچہ پیدا ہوا تو بالاتفاق اس کا خیار ختم ہو جائے گا اور مشتری کی ملکیت ثابت ہو جائے گی کیونکہ ولادت کی وجہ سے اس کا عیب دور ہو گیا ہے الکفایہ اور اگر ایسی باندی کو جس کو اس مرد سے کبھی بھی بچہ پیدا ہوا ہو خریدا تو امام اعظم کے نزدیک فقط خریدنے سے اس کی ام ولد نہ ہو گی لیکن صاحبین کے نزدیک فقط خریدنے سے ہی ام ولد ہو جائے گی اور اس کا خیار بھی ختم ہو جائے گا اور ثمن (طے شدہ قیمت) لازم ہو جائے گی السراج۔

توضیح: شرط خیار کے ساتھ خریدی ہوئی باندی میں صاحبین کے نزدیک ملکیت ثابت ہو جاتی ہے لیکن امام اعظم کے نزدیک ثابت نہیں ہوتی ہے اس اصل کی بناء پر صاحب ھ. ایہ نے متواتر آٹھ مسائل بطور نظیر پیش کئے ہیں جن میں سے پانچ یہاں پر مذکور ہیں اور بقیہ بعد میں مذکور ہوں گے۔

ومنها اذا قبض المشترى المبيع باذن البائع ثم اودعه عند البائع فهلك في يده في المدة هلك من مال البائع لارتفاع القبض بالرد لعدم الملك عنده وعندهما من مال المشترى لصحة الايداع باعتبار قيام الملك ومنها لو كان المشترى عبدا ما ذونا له فابراء البائع عن الثمن في المدة بقى خياره عنده لان الردامتناع عن التملك والماذون له يليه وعندهما بطل خياره لانه لماملكه كان الردمنه تمليكا بغير عوض وهوليس من اهله و منها اذا اشترى ذمى من ذمى خمرا على انه بالخيار ثم اسلم بطل الخيار عندهما لانه ملكها فلايملك ردها وهو مسلم وعنده يبطل البيع لا نه لم يملكها فلا يتملكها باسقاط الخيار وهو مسلم.

ترجمہ: اور ان مسائل میں سے چھٹا مسئلہ یہ ہے کہ اگر مشتری نے بائع کی اجازت سے مبیع پر قبضہ کیا پھر اسے بطور امانت بائع کے پاس رکھ دیا اور اسی مدت خیار میں وہ چیز بائع کے قبضہ میں ضائع ہو گئی (یا مدت خیار کے بعد ضائع ہوئی ع ھ۔ تو بیع باطل ہو گئی ک۔) اور وہ بائع کا مال ضائع ہوا کیونکہ بائع کو واپس کر دینے سے مشتری کا قبضہ اس پر سے ختم ہو گیا اس لئے کہ امام اعظم کے نزدیک وہ مشتری کی ملکیت نہیں تھی اور صاحبین کے نزدیک یہ مال مشتری کا ضائع ہوا کیونکہ اس کی ملکیت ثابت ہو جانے کی بناء پر اس کا امانت رکھنا صحیح ہو گیا (ف اور مشتری پر اس کا ثمن یعنی طے شدہ دام) لازم ہو گا المضرات اور اگر اس صورت میں خیار بائع کو

ہو اس بناء پر اس نے مبیع مشتری کے حوالہ کر دی پھر مشتری نے مدت خیار کے اندر بائع کے پاس وہ بطور امانت رکھ دی پھر بیع نافذ ہونے کے بعد یا اس سے پہلے وہ بائع کے پاس ضائع ہو گئی تو امام اعظم و صاحبین رحمہم اللہ سب کے نزدیک بیع باطل ہو جائے گی الفتح اور اگر خیار کا مسئلہ نہ ہو بلکہ قطعی اور مکمل بیع ہو چکی ہو پھر مشتری نے بائع کی اجازت سے یا اجازت کے بغیر ہی مبیع پر قبضہ کر لیا اور ثمن ادا کر دیا یا میعادی ادھار ہے (کہ فلاں تاریخ تک ادا کر دوں گا) اور مشتری کو اس مبیع میں اس وقت تک خیار رویت یا خیار عیب باقی ہو پھر اس نے بائع کے پاس وہ چیز امانت کے طور پر رکھ دی اور اس کے قبضہ میں جانے کے بعد ہلاک ہوئی تو بالاتفاق مشتری کو مال مل گیا اور اس پر لازم ہو گیا النہایہ۔

وعنها لو كان الخ اور ان مسائل میں سے ساتواں مسئلہ یہ ہے کہ اگر شرط خیار پر خریدنے والا کوئی غلام ماذون ہو یعنی اس کو اس کے مولیٰ نے تجارت کی اجازت دی ہو پھر مدت خیار کے اندر بائع نے اس کو ثمن کے مطالبہ سے بری کر دیا تو امام اعظم کے نزدیک اس کو واپس کرنے کا اختیار باقی ہے کیونکہ واپس کرنا ملک حاصل کرنے سے انکار ہے اور ایسے غلام ماذون کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ کسی کے احسان کو قبول کرے یا نہ کرے اور ملک حاصل کرنے سے باز رہے لیکن صاحبین کے نزدیک اس غلام کا واپسی کا اختیار باطل ہو گیا ہے کیونکہ جب وہ مبیع کا مالک ہو گیا تو اس کی طرف سے واپس کرنا گویا بائع کو مفت میں مالک بنا دینا ہوا حالانکہ غلام ماذون کو ایسے احسان کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے ف اور امام اعظم کے نزدیک چونکہ وہ مالک نہیں ہوا تھا اس لئے واپس کرنے کا مطلب صرف نہ خریدنا ہوا م اور اگر اس صورت میں بیع قطعی یعنی اختیار کے بغیر ہوا اور بائع کے بری کر دینے کی وجہ سے وہ ماذون غلام اس کے ثمن سے بری ہو گیا ہے اس لئے بالاجماع اس کو یہ اختیار نہیں ہے کہ مبیع کو واپس کر دے یہاں تک کہ وہ خیار رویت اور خیار عیب کی وجہ سے بھی واپس نہیں کر سکتا ہے اور اگر اس مسئلہ میں خریدار کوئی آزاد شخص ہو اور باقی مسئلہ اسی طرح ہو تو بالاجماع اسے اختیار ہے کہ خیار شرط کی وجہ سے واپس کرے اگر وہ ثمن سے بری ہو گیا ہو اور یہ خود ظاہر ہے اور اسے یہ بھی اختیار ہے کہ چاہے خیار رؤیت کی وجہ سے واپس کرے یعنی مبیع کو دیکھنے کے بعد ناپسند کرتے ہوئے واپس کر دے اگرچہ ثمن سے بری ہو کر بعد قبضہ ہو اگر ثمن سے بری کرنے کے بعد اس نے مبیع میں کوئی عیب پایا اگر ابھی قبضہ نہ کیا ہو تو اس کو واپس کرنے کا اختیار ہے اور اگر قبضہ کر چکا ہو تو واپس نہیں کر سکتا ہے النہایہ۔

ولكنها اذا اشترى ذمي الخ اور ان مسائل میں سے آٹھواں مسئلہ یہ ہے کہ ایک ذمی کافر نے دوسرے ذمی کافر سے شراب اس شرط پر خریدی کہ مشتری کو تین دن تک اختیار ہے پھر وہ اسی عرصہ میں مسلمان ہو گیا تو صاحبین کے نزدیک اس کا خیار باطل ہو گیا کیونکہ وہ شراب کا مالک ہو گیا ہے اس لئے مسلمان ہونے کی حالت میں وہ شراب واپس نہیں کر سکتا ہے اور امام اعظم کے نزدیک بیع باطل ہو گئی کیونکہ وہ اس وقت تک اس کا مالک نہیں ہوا تھا اس لئے حالت اسلام میں وہ اپنا خیار ختم کر کے شراب کی ملکیت حاصل نہیں کر سکتا ہے۔

توضیح: ائمہ احناف میں شرط خیار کے سلسلہ میں اصولی اختلاف کی وجہ سے بہت سے جزوی مسائل میں اختلاف ہو گیا جن میں سے آٹھ مسائل اس کتاب میں مذکور ہوئے پانچ پہلے گذر گئے اور اب تین مسائل کا ذکر ہو رہا ہے اگرچہ ان کے علاوہ اور بھی مسائل ہیں آٹھویں مسئلہ کی صورت یہ بتائی ہے کہ ایک ذمی نے دوسرے سے شرط خیار کے ساتھ شراب خریدی اور اس عرصہ میں مشتری مسلمان ہو گیا حکم مسئلہ اختلاف ائمہ دلائل

وہ شراب کس کی ہو گی اور اس کے ساتھ کیا سلوک ہو چنانچہ صاحبین کے نزدیک وہ مشتری اس شراب کا مالک ہو گیا اور اس

کا خیار باطل ہو گیا اور امام اعظم کے نزدیک بیع باطل ہو گئی ہے ف معلوم ہونا چاہئے کہ کسی مسلمان کو اس بات کی اجازت نہیں ہے کہ شراب کا کسی کو مالک بنائے یا اس کی ملکیت میں دے اگرچہ دوسرا شخص کافر ہی ہو اور یہ بھی جائز نہیں ہے کہ اپنے ارادہ کے ساتھ شراب کی ملکیت حاصل کرے۔ لیکن اسے اس بات کی گنجائش ہے کہ حکمی غیر ارادی طور پر شراب کا مالک بن جائے اس میں اتفاق بھی ہے حکمی غیر ارادہ طور سے ہونے کی مثال یہ ہے کہ مثلاً ایک کافر نے اپنی کل چیزیں کسی مسلمان کو دے دیں اور ان میں سے شراب بھی ہے یا ایک ایسا ذمی جو کچھ شراب کا بھی مالک ہے مسلمان ہو گیا تو حکماً وہ اس شراب کا مالک ہے مگر وہ اسے فروخت نہیں کر سکتا ہے اور نہ کسی کو اس کا مالک بنا سکتا ہے اس لئے اسے چاہئے کہ اس شراب کو وہ یا تو بہادے یا اسے سرکہ بناڈالے۔

اس تمہید کے جاننے کے بعد اب موجودہ مسئلہ میں جب ذمی نے شرط خیار کے ساتھ شراب خریدی تو صاحبین کے نزدیک وہ اس کی ملکیت میں آگئی بس جب وہ مسلمان ہوا تو وہ اسی حکمی ملک سے اس کا مالک ہے مگر اس کو اس بات کا یہ اختیار نہیں ہے کہ اس خیار کی وجہ سے بائع کو اس کا مالک بنادے لا محالہ اس کا خیار ساقط ہو کر بیع فوری ہو جائے گی اور امام اعظم کے نزدیک اس مدت خیار میں شراب اس کی ملکیت میں نہیں آتی اور مسلمان ہونے کے بعد اس کو یہ اختیار نہیں رہا کہ اپنے ارادہ سے اس کا مالک بن جائے اس طرح سے کہ اپنا خیار ساقط کر کے اجازت دے دے تو لا محالہ بیع ختم ہو جائے گا اور اگر ایک ذمی نے دوسرے ذمی سے سور یا شراب خریدی پھر اس پر قبضہ سے پہلے دونوں یا ایک اسلام لے آیا تو بیع باطل ہو گئی خواہ بیع قطعی ہو یعنی اس میں شرط خیار نہ ہو یا اس میں بائع کو خیار ہو یا مشتری کو خیار ہو یا دونوں کو خیار ہو اور اگر قبضہ کے بعد دونوں یا کوئی ایک اسلام لایا پس اگر بیع قطعی ہو تو بیع باطل نہ ہو گی اور اگر بیع میں شرط خیار ہو اور بائع مسلمان ہو جائے تو بیع باطل ہو جائے گی اور اگر مشتری مسلمان ہو جائے تو بیع باطل نہ ہو گی اور بائع کا خیار باقی رہ جائے گا پھر اگر اس نے فسخ کرنے کا ہی فیصلہ کر لیا تو دوبارہ وہ شراب اسے مل جائے گی اور اگر اس نے بیع کی اجازت دینے کو پسند کیا تو یہ شراب حکماً مشتری کی ہو جائے گی اور اگر اس صورت میں مشتری کو اختیار ہوا اور وہ مسلمان ہو گیا تو امام اعظم کے نزدیک عقد باطل ہو گیا لیکن صاحبین کے نزدیک وہ عقد مکمل ہو گیا اور اگر بائع مسلمان ہو گیا تو بالاجماع عقد باطل نہ ہو گا اور مشتری کا اختیار اپنی حالت پر باقی رہے گا اس کے بعد اس نے بیع کر دینے کو پسند کیا تو شراب اسی کی ہو جائے گی اور اگر فسخ کر دیا تو وہ شراب حکماً بائع کی ہو جائے گی النہایہ۔

اب اسی اصل کی بناء پر مزید تین مسائل بیان کئے جارہے ہیں نمبر ا ایک حلال شخص یعنی ایسے آدمی نے جو احرام کی حالت میں نہیں ہے اس نے شرط خیار کے ساتھ ایک ہرن خرید کر اس پر قبضہ کیا پھر احرام باندھ لیا اور وہ ہرن اسی کے ہاتھ میں ہو تو امام اعظم کے نزدیک بیع ختم ہو جائے گی۔ اور وہ ہرن بائع کو واپس کر دینا ہو گا اور اگر اختیار بائع کو ہو تو بالاجماع بیع ختم ہو جائے گی اور اگر اختیار مشتری کو ہو اور بائع نے احرام باندھا تو مشتری کو واپس کرنے کا اختیار ہو گا الفتح اور ان میں سے دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ایک مسلمان نے دوسرے شخص سے شرط خیار کے ساتھ انگور کا شیرہ خریدا اور وہ شراب اسی مدت کے اندر سرکہ بن گیا تو امام اعظم کے نزدیک بیع فاسد ہو گئی النہایہ اور ان میں سے تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر مشتری کو خیار ہو اور اس نے بیع فسخ کر دی تو اس مدت میں مبیع میں جو کچھ زیادتی آگئی ہے وہ امام اعظم کے نزدیک بائع کو واپس کر دی جائے گی اور صاحبین کے نزدیک وہ مشتری کی ہو گی الفتح۔

قال ومن شرط له الخيار فله ان يفسخ في مدة الخيار وله ان يجيز فان اجاز بغير حضرة صاحبه جاز وان فسخ لم يجز الا ان يكون الا خرحا ضرا عندابي حنيفة ؒ و محمد وقال ابو يوسف ؒ يجوز وهو قول الشافعي والشرط هو العلم وانما كنى بالحضرة عنه له انه مسلط على الفسخ من جهة صاحبه فلايتوقف على علمه كالاجازة ولهذا لا يشترط رضاه وصار كالوكيل بالبيع ولهما انه تصرف في حق الغير وهو العقد بالرفع ولا يعرى عن المضرة لانه عساه يعتمد تمام البيع السابق فيتصرف فيه فيلزمه غرامة القيمة بالهلاك فيما اذا كان

الخیار للبائع او لا یطلب لسلعته مشتریا فیما اذا کان الخیار للمشتری وهذا نوع ضرر فیتوقف علی علمه فصار کعزل الوکیل بخلاف الا جازة لانه لا الزام فیه ولا نقول انه مسلط وکیف یقال ذلك وصاحبه لا یملك الفسخ ولا تسلیط فی غیر ما یملکه المسلط ولو کان فسخ فی حال غیبة صاحبه و بلغه فی المدة تم الفسخ لحصول العلم به ولو بلغه بعد مضی المدة تم العقد بمضی المدة قبل الفسخ۔

ترجمہ: اور قدوریؒ نے کہاہے کہ جس شخص کو خیار شرط حاصل ہوا سے اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ اگر چاہے تو مدت خیار کے اندر بیع کو فسخ کردے یا چاہے تو اس کو جائز کہہ دے یعنی صحیح مان لے۔ اس صورت میں اگر اس نے دوسرے ساتھی کے سامنے نہیں بلکہ پیچھے میں اجازت دی تو بھی جائز ہے اور اگر فسخ کیا تو صرف اسی صورت میں جائز ہوگا کہ دوسرا ساتھی بھی موجود ہو ف یعنی اجازت دینے میں دوسرے کا موجود ہونا ضروری نہیں ہے لیکن فسخ کرنے میں دوسرے کا موجود ہونا بھی ضروری ہے یہ امام ابو حنیفہ و محمد رحمہما اللہ کے نزدیک ہے لیکن امام ابو یوسف نے کہاہے کہ فسخ بھی اجازت دینے کی طرح دوسرے کی موجودگی کے بغیر جائز ہے امام شافعی کا بھی یہی قول ہے اس جگہ موجودگی اور حاضر ہونے سے مراد مطلع اور باخبر ہونا ہے اس کو حضوری سے کنایہ کیا ہے ان کی یعنی امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ جس کو اختیار ہے خواہ وہ بائع ہو یا مشتری وہ اپنے دوسرے ساتھی کی طرف سے اس بیع کے فسخ کرنے پر مسلط کیا گیا ہے اس لئے بیع کو فسخ کردینا اس کے دوبارہ جاننے پر موقوف نہ ہوگا اسی لئے فسخ کرنے کے وقت دوسرے کی رضامندی شرط نہیں ہوتی ہے یہ معاملہ ایسا ہو گیا جیسے بیع کا وکیل ہوتا ہے ف یعنی جو شخص بیع کرنے کے لئے وکیل بنایا گیا ہو وہ ہر طرح کا تصرف اور معاملہ کر سکتا ہے اگر چہ اس کا مؤکل وہاں سے غائب ہو کیونکہ وہ مؤکل کی طرف سے مسلط کیا ہوا ہے اسی طرح بائع یا مشتری جس کو بیع کے ختم کردینے یا پوری کرنے کا بھی اختیار ہے وہ بھی دوسرے کی طرف سے مسلط ہے اسی لئے دوسرے کو اس کے جاننے کی ضرورت نہیں ہے خواہ وہ بیع پوری کردے یا فسخ کردے۔

ولهما انه الخ اور طرفین یعنی امام ابو حنیفہ و محمد رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ یہاں فسخ کرنے کا مطلب ہے دوسرے کے حق میں تصرف کرنا اور حق سے مراد عقد بیع ہے یعنی جس شخص کو خیار شرط حاصل نہیں ہے اس کے حق میں عقد بیع لازم ہے اور اس کو فسخ کرنے کا مطلب اس حق کو ختم کردینا ہوتا ہے اور ایسا کرنا نقصان دہی سے خالی نہیں ہوتا ہے کیونکہ یہ بات بہت ممکن ہوتی ہے کہ دوسرے شخص نے اب تک کے معاملہ پر یعنی گذشتہ بیع کے معاملہ کے پورا ہو جانے پر پورا اعتماد کر لیا ہو اور اس اعتماد کی بناء پر مبیع میں کچھ تصرف یعنی کمی یا بیشی کر لی ہو پھر اس پر قیمت کا تاوان لازم آجائے اس مبیع کے ضائع ہو جانے پر اس صورت میں ہے جبکہ خیار بائع کو حاصل ہو یا وہ بائع اپنے مال کا کوئی دوسرا خریدار تلاش نہ کرے اس صورت میں جبکہ اختیار مشتری کو ہو اس طرح ایک قسم کا نقصان پہنچانا پایا گیا لہٰذا فسخ کرنا دوسرے فریق کے باخبر رکھنے پر موقوف ہوا اور یہ ایسا معاملہ ہوا جیسے مقرر کئے ہوئے وکیل کو معزول کرنا اس صورت میں جبکہ خیار شرط بائع کو حاصل ہو اور بائع نے مشتری کو اپنے ارادہ پر مطلع کئے بغیر فسخ کردیا ہو اس صورت میں یہ بات ممکن ہوتی ہے کہ مشتری تین دنوں کے بعد مبیع میں کوئی تصرف کرے اس بیع کے مکمل ہو جانے پر اعتماد کرتے ہوئے کیونکہ بائع نے تو اسے اس بات پر مطلع نہیں کیا ہے کہ اس نے بیع کو فسخ کردیا ہے اس طرح تصرف کر لینے کے بعد اسے یہ معلوم ہو کہ بائع نے اس معاملہ کو پہلے ہی فسخ کردیا ہے اور اب اس میں تصرف کر لینے اور فسخ ہو جانے کے بعد وہ اس کے سامان کو بائع کے پاس واپس بھی نہیں کر سکتا ہے نتیجہ کے طور پر اسے بازاری قیمت واپس کرنی ہوگی خواہ وہ قیمت اس کی طے شدہ قیمت سے کم ہو یا زیادہ حالانکہ ایسا ہونے میں مشتری کا نقصان ہے کہ اکثر و بیشتر حالات میں مقررہ قیمت سے بازاری قیمت زیادہ ہی ہوتی ہے۔ اور اگر بیع میں مشتری کو اختیار حاصل ہو اور ہم یہ کہیں کہ بائع کو خیار الشرط کی خبر دیے بغیر مشتری کے لئے فسخ کر لینا جائز ہو تو بسا اوقات بائع بھی اس دھوکہ میں پڑ سکتا ہے کہ مال فروخت ہو چکا ہے اس لئے اول وہ دوسرا خریدار تلاش نہیں کرے گا بلکہ زیادہ قیمت دینے کے لئے راضی کوئی نیا خریدار آنے سے بھی اسے انکار کردے گا کہ اب میرے پاس فروخت

کے لائق مال باقی نہیں رہا۔ حالانکہ اس کے خریدار نے مال کی خریداری کو فسخ کر دیا ہے اگر چہ اسے اس کا علم نہیں ہو سکا ہے ایسا ہونے سے بائع کا زبردست نقصان ہے اس لئے مسئلہ کی صورت اب ایسی ہو گئی ہے جیسے کسی کو اپنی طرف سے اپنے مال کے لئے خرید و فروخت کا وکیل بنایا تو وہ موقع بہ موقع خرید و فروخت کرتا رہے گا اب اگر کسی وجہ سے مؤکل مالک اس کی وکالت کو ختم کرنا چاہے تو اس پر واجب ہو گا کہ اس وکیل کو اپنے ارادہ سے پہلے باخبر کر دے ورنہ بسا اوقات بغیر اطلاع وکالت ختم کر دینے سے وہ تو خرید و فروخت کرتا رہے گا حالانکہ وہ معزول ہو چکا ہے اس لئے کسی کو زبان دے دے گا مگر بعد میں اس پر عمل نہ ہو سکے گا اور رسوائی برداشت کرنی ہو گی۔ بلکہ اس پر تاوان بھی لازم آسکتا ہے پس جس طرح اس وکیل کو معزول کرنے میں اس کو مطلع کرنا ضروری ہے اسی طرح موجودہ مسئلہ میں بھی فسخ بیع میں دوسرے کو باخبر کرنا واجب ہو گا۔

بخلاف الاجازة الخ بر خلاف اجازت دینے کے کیونکہ اجازت دینے سے کسی کو کوئی نقصان پہنچانا نہیں ہوتا ہے ف یعنی عقد کو فسخ کر دینے کی صورت میں تو اکثر دوسرے کو نقصان ہو جاتا ہے اس لئے اس سے بچنے کے لئے مطلع کر دینا ضروری ہوتا ہے لیکن معاملہ کو مان لینے کی صورت میں کس کا نقصان نہیں ہوتا ہے کیونکہ پہلے سے سب اس کے لئے تیار ہوتے ہیں اس لئے جائز رکھنے کی صورت میں اسے مطلع کرنا ضروری سمجھا گیا ہے۔ ولا نقول انه مسلط الخ اور ہم یہ نہیں کہتے ہیں کہ جس شخص کو اختیار حاصل ہے وہ اپنے ساتھی کی طرف سے فسخ کر دینے پر مسلط ہے پھر یہ بات کس طرح کہہ سکتے ہیں حالانکہ خود دوسرے شریک کو بھی تو فسخ کر دینے کا اختیار نہیں ہوتا ہے پھر جب کسی کام کے کرنے کا اختیار خود کو حاصل نہیں ہوتا ہے وہ دوسرے کو اس کام پر کس طرح مسلط کر سکتا ہے یا اختیار دے سکتا ہے لو کان فسخ الخ اور اگر وہ شخص جسے اختیار حاصل ہے اگر دوسرے کے غائبانہ میں بیع فسخ کر دے اور مدت خیار کے اندر دوسرے کو خبر پہنچ جائے تو وہ فسخ مکمل ہو جائے گا کیونکہ مقصود حاصل ہو جائے گا یعنی وہ اس سے باخبر ہو جائے گا اور اگر مدت خیار کے گذر جانے اور وقت کے ختم ہو جانے کے بعد اسے خبر پہنچی تو فسخ ثابت ہونے سے پہلے مدت خیار گذر جانے کی وجہ سے عقد بیع پورا ہو جائے گا۔

توضیح: جس شخص کو خیار شرط حاصل ہو اس کے لئے اس کو مان لینے یا فسخ کر دینے کی صورتوں میں دوسرے ساتھی کو اس پر مطلع کرنا بھی ضروری ہوتا ہے یا نہیں تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ دلائل

قال ومن شرط له الخيار الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے والشرط هوا لعلم الخ جس شخص کو بیع کے فسخ کرنے کا حق حاصل ہو امام ابو حنیفہ امام محمدؒ کے نزدیک فسخ کرنے کی صورت میں اس پر ساتھ ساتھ دوسرے ساتھی کو بھی اس سے مطلع کر دینا ضروری ہوتا ہے لیکن امام ابو یوسف کے نزدیک دوسرے کی حضوری کے بغیر بھی فسخ کر دینا اس کے لئے جائز ہے اس جگہ حضوری سے مراد واقعتہ اس کا موجود ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ جس طرح بھی ہو اس کو خبر دینا ضروری ہے تاکہ وہ دھوکہ میں پڑا نہ رہے ف یعنی فسخ کرنے میں دوسرے کا باخبر ہو جانا شرط ہے خواہ وہ یہاں موجود ہو یا اس کو کسی ذریعہ سے بھی مطلع کر دیا جائے۔ جب اسے معلوم ہو گیا تو گویا وہ یہاں موجود ہے پس اگر مشتری فسخ کرے تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک بائع کو خبر کر دے اور اگر بائع فسخ کرے تو وہ بھی مشتری کو خبر کر دے اور امام ابو یوسف و شافعی کے نزدیک فسخ کرنے کی صورت میں بھی مطلع کرنا شرط نہیں ہے جیسے بیع پوری کرنے میں شرط نہیں ہے۔

ولا نقول انه مسلط الخ اور ہم یہ نہیں کہتے ہیں کہ جس شخص کو فسخ کا اختیار حاصل ہو اوہ اپنے ساتھی کی طرف سے اس کے فسخ کر دینے پر مسلط ہے اور ہم یہ بات کس طرح کہہ سکتے ہیں حالانکہ خود اس کے ساتھی کو بھی تو اس کے فسخ کر دینے کا اختیار نہیں ہے اور جب خود کو کسی کام کے کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے وہ دوسرے کو کس طرح اس کام پر مجبور کر سکتا ہے ف یعنی کسی

کی طرف سے دوسرے کو کوئی اختیار حاصل ہونا جب ہی ممکن ہے کہ اس کو بذات خود بھی یہ اختیار ہو چنانچہ اگر دوسرے کو یہ حکم دیا کہ اس غلام کو آزاد کر دو تو جسے حکم دیا گیا ہے اسے اس کا اختیار اسی صورت میں ہوگا جبکہ خود حکم دینے والے کو بھی اس غلام کے آزاد کرنے کا اختیار ہو مثلاً اس غلام کا مالک ہو اور اگر خود اختیار نہ ہو مثلاً وہ غلام کسی دوسرے کا مملوک ہو تو وکیل کو کچھ اختیار نہ ہوگا موجودہ مسئلہ میں ہم یہ دیکھتے ہیں کہ جس کو خیار ہے وہ اپنے ساتھی کی طرف سے فسخ کرنے پر مسلط نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ اس کے شریک کو خود ہی بیع کے فسخ کرنے کا اختیار نہیں ہے کیونکہ بیع اس کے حق میں لازم ہو چکی ہے اس لئے یہ کہنا کہ وہ اپنے ساتھی کی طرف سے بیع کے فسخ کرنے پر مسلط کیا گیا ہے صحیح نہیں ہو سکتا ہے اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ فسخ کرنا اسی صورت میں صحیح ہوگا جبکہ اپنے شریک کو اس سے باخبر کر دے۔

قال واذامات من له الخيار بطل خياره ولم ينتقل الى ورثته وقال الشافعي يورث عنه لانه حق لازم ثابت في البيع فيجرى فيه الارث كخيار العيب والتعيين ولنا ان لخيار ليس الامشية وارادة ولا يتصور انتقاله والارث فيما يقبل الانتقال بخلاف خيار العيب لا ن المورث استحق المبيع سليما فكذا الوارث فاما نفس الخيارلا يورث وخيار التعيين يثبت للوارث ابتداء لاختلاط ملكه بملك الغيرلا ان يورث الخيار۔

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جس شخص کو خیار شرط حاصل ہے جب وہ مر گیا تو اس کا خیار باطل ہو گیا یعنی اس کا معاملہ مکمل ہو گیا اور وہ میراث کی حیثیت سے اس کے ورثہ میں منتقل نہ ہوگا یعنی اس کے قائم مقام ہو کر اس کے وارث کو اس کا خیار حاصل نہ ہوگا اور امام شافعی و مالک نے فرمایا ہے کہ خیار شرط میراث ہو کر وارث کی طرف منتقل ہو جاتا ہے یعنی مثلاً تین دن کے خیار پر کسی نے کوئی چیز خریدی پھر ایک ہی دن کے بعد وہ مر گیا تو اس کے وارث کو اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو دو دن کے اندر واپس کر دے کیونکہ بیع میں یہ ایک حق لازم ثابت ہے اس لئے اس میں میراث جاری ہوگی جیسے کہ خیار عیب و خیار تعین میں میراث جاری ہوتی ہے مثلاً کوئی شخص ایک چیز خرید کر مر گیا پھر اس میں عیب پایا گیا تو اس کے وارث کو عیب کی وجہ سے اس مبیع کے واپس کرنے یا اس کا نقصان وصول کرنے کا اختیار ہوگا یا دو چیزیں اس شرط پر کوئی اپنے گھر لایا کہ دونوں میں سے ایک چیز میں نے دس روپے سے خریدی مگر ان میں سے جو پسند ہوگی وہ چھانٹ کر رکھ لونگا۔ اور دوسری واپس کر دوں گا اس کے بعد وہ شخص مر گیا تو اس کے وارث کو بھی ان میں سے ایک کو چھانٹ لینے کا اختیار ہوگا اسی طرح خیار شرط میں بھی اختیار ہوگا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ایسی شرط خواہش اور ارادہ کے سوا دوسری کوئی چیز نہیں ہوتی ہے اور کسی کی خواہش و ارادہ کا دوسرے کی طرف منتقل ہونے کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا ہے حالانکہ میراث تو ایسی چیز میں جاری ہوتی ہے جو منتقل ہونے کے قابل ہو برخلاف خیار عیب کے کہ وہاں مورث ایسی مبیع کا مستحق ہوا تھا جو بے عیب ہو اس لئے وارث بھی اسی طرح مستحق ہو اور خود خیار عیب ایسی چیز نہیں ہے کہ وہ میراث میں منتقل ہو اور خیار التعیین تو وہ وارث کے لئے خود مستقل ثابت ہوا ہے کیونکہ اس کی ملکیت دوسرے کی ملکیت سے ملی جلی تھی اور ایسی بات نہیں ہے کہ اس نے خیار التعیین کو بطور میراث پایا ہے ف یعنی مورث کے مرنے کے بعد دو چیزوں میں سے ایک بائع کی ہے اور دوسری چیز مورث کے انتقال کی وجہ سے اب اس کے وارث کی ملک ہے اب دونوں میں تمیز کرنا اور اس اختلاط کو دور کرنا وارث کے اختیار میں ہے۔ لہٰذا وہ دو چیزوں میں سے ایک کو معین کر کے دوسری چیز بائع کو واپس کرے تاکہ اس کا اختلاط ختم ہو جائے اور ہر ایک کی چیز علیحدہ علیحدہ ہو جائے۔

توضیح: خیار شرط بطور میراث ورثہ میں منتقل ہوتا ہے یا نہیں تفصیل مسئلہ حکم اختلاف ائمہ دلائل

قال ومن اشترى شيئاً وشرط الخيار لغيره فايهما اجاز جاز و ايهما نقض انتقض واصل هذا ان اشتراط الخيار لغيره جائز استحسانا وفي القياس لايجوز وهوقول زفر لان الخيار من مواجب العقد واحكامه فلا يجوز اشتراطه لغيره كاشتراط الثمن على غير المشترى ولنا ان الخيار لغير العاقد لا يثبت الا بطريق النيابة عن العاقد فيقدر الخيار له اقتضاء ثم يجعل هونا نبا عنه تصحيحا لتصرفه وعند ذلك يكون لكل واحد منهما الخيار فايهما اجاز جاز و ايهما نقض انتقض ولواجاز احدهما وفسخ الا خريعتبر السابق لوجوده في زمان لا يزاحمه فيه غيره ولوخرج الكلامان منهما معا يعتبر تصرف العاقدفي رواية وتصرف الفاسخ في اخرى و جه الاول ان تصرف العاقد اقوى لان النائب يستفيد الولاية منه وجه الثاني ان الفسخ اقوى لان المجاز يلحقه الفسخ والمفسوخ لا تلحقه الاجازة ولما ملك كل واحد منهما التصرف ورجحنا بحال التصرف وقيل الاول قول محمد والثاني قول ابي يوسف واستخرج ذلك مماذاباع الوكيل من رجل والموكل من غيره معا فمحمد يعتبر فيه تصرف الموكل وابو يوسف يعتبرهما.

ترجمہ: امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے کوئی چیز خریدی اور اپنے علاوہ کسی دوسرے کے لئے خیار کی شرط کی (کہ اگر فلاں نے منع کیا تو واپس کردوں گا تو شرط دونوں کے لئے جائز ہو جائے گی) اور دونوں میں سے جو کوئی بھی اجازت دے دے وہ بیع صحیح ہو جائے گی اور دونوں میں سے جو کوئی بھی بیع فسخ کردے گا وہ فسخ ہو جائے گی اس حکم کی اصل یہ ہے کہ بائع و مشتری کے علاوہ کسی دوسرے کے لئے شرط خیار کرنا استحسانا جائز ہے اگرچہ قیاس کے اعتبار سے جائز نہیں ہے امام زفرؒ کا بھی یہی قول ہے کیونکہ عقد بیع میں خیار کا ہونا اس کے لوازم واحکام میں سے ہے اس لئے ان دونوں کے علاوہ غیر متعلق شخص کے لئے شرط لگانا اسی طرح جائز نہیں ہوگا جس طرح مشتری کے سوا کسی دوسرے کے ذمہ داموں کی شرط لگانا جائز نہیں ہے ف یعنی اگر کوئی چیز اس شرط پر خریدی کہ اس کی قیمت کا ذمہ دار میں نہیں ہوں گا بلکہ فلاں شخص ہوگا تو جس طرح یہ کہنا صحیح نہیں ہوتا ہے اسی طرح غیر کے لئے شرط خیار کرنا بھی صحیح نہ ہوگا ولنا ان الخیار الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عقد کرنے والے کے سوا کسی بھی دوسرے کے لئے خیار ثابت ہونا صرف اس عقد کرنے والے کے نائب کے طور پر ہوگا تو عاقد کے واسطے بھی اقتضاء مقدر کے طور پر اختیار کیا جائے گا پھر نائب شخص اس کا نائب کہا جائے گا۔ تاکہ عقد کرنے والے کا تصرف صحیح ہو (کیونکہ جس کو خود اختیار نہ ہو اس کے نائب کو بھی اختیار نہیں ہوتا ہے)۔ اس تحقیق و تفصیل کی بناء پر خود عقد کرنے والے اور دوسرے شخص دونوں میں سے ہر ایک کو خیار حاصل ہو جائے گا اسی لئے ان دونوں (عاقد اور غیر) میں سے جو کوئی بھی اس بیع کو جائز کہہ دے گا وہ صحیح ہو جائے گی اور جو کوئی بھی اسے توڑ دے گا وہ بیع ختم ہو جائے گی اور اگر ان دونوں میں سے ایک اجازت دے لیکن دوسرا فسخ کردے تو جو پہلے کہے گا اسی کا اعتبار ہوگا کیونکہ ایک ایسے وقت میں اپنا فیصلہ سنایا ہے جبکہ کوئی مخالفت نہیں تھی یعنی صرف اسی کو اجازت دینے یا فسخ کرنے کا اختیار تھا اس کے مخالف دوسرے کا قول یا فعل کچھ بھی موجود نہ تھا) اور اگر دونوں کے منہ سے ایک ساتھ ہی بات نکلی یعنی دونوں میں سے ایک کے منہ سے نکلا کہ میں نے اجازت دی اسی کے ساتھ دوسرے کے منہ سے نکلا میں نے فسخ کیا تو اس صورت میں دو روایتیں ہیں مبسوط کتاب البیوع میں ہے کہ عقد کرنے والے کے تصرف کا اعتبار ہے خواہ اس نے اجازت دی ہو یا فسخ کیا ہو اور مبسوط کتاب الماذون کی روایت میں ہے کہ جس نے فسخ کیا ہے اس کے قول کا اعتبار ہوگا خواہ ایسا شخص خود عاقد ہو یا وہ غیر ہو روایت اول کی وجہ یہ ہے کہ عقد کرنے والے کا تصرف زیادہ قوی ہے کیونکہ اس غیر شخص یا نائب نے اسی کی طرف سے تصرف کی طاقت حاصل کی ہے اور دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ فسخ کرنا زیادہ قوی ہے کیونکہ جس عقد کی اجازت دی گئی ہو اسے فسخ لاحق ہو جاتا ہے یعنی اسے فسخ کیا جا سکتا ہے اور جو عقد فسخ کیا ہو اس کو اجازت لاحق نہیں ہوتی ہے اور جب دونوں میں سے ہر ایک کو تصرف کا اختیار تھا تو ہم نے تصرف کی حالت کو ترجیح دی یعنی فسخ کی حالت جو قوی ہے وہی قابل ترجیح ہوئی بعض مشائخ نے کہا ہے

کہ پہلا قول امام محمد کا ہے اور دوسرا قول امام ابو یوسف کا ہے یہ مسئلہ اس مسئلہ سے اخذ کیا گیا ہے کہ جب وکیل نے ایک چیز زید کے ہاتھ فروخت کی اور اس کے مؤکل نے وہی چیز بکر کے ہاتھ فروخت کی ہے دونوں نے ہی ایک ساتھ فروخت کی بات زبان سے نکالی تو امام محمد اس مسئلہ میں اصل مالک یعنی مؤکل کے تصرف کا اعتبار کرتے ہیں جیسے یہاں عقد کرنے والے کے تصرف کا اعتبار کیا ہے اور امام ابو یوسف دونوں کے تصرف کا اعتبار کرتے ہیں۔

توضیح: ایک شخص نے ایک چیز خریدتے ہوئے دوسرے شخص کے لئے خیار کی شرط رکھی۔ تو کیا یہ صحیح ہے اور اجازت یا فسخ میں کس کی بات کا اعتبار ہوگا تفصیل مسائل۔ اختلاف ائمہ دلائل

ومن اشتری شیئا الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے اذا باع الوکیل من رجل الخ وکیل نے ایک چیز زید کے ہاتھ فروخت کی اور مؤکل نے یہی چیز بکر کے ہاتھ فروخت کی اور دونوں نے ایک ساتھ بات کی تو امام محمد اس مسئلہ میں مؤکل کے تصرف کا اعتبار کرتے ہیں جیسے یہاں عقد کرنے والے کے تصرف کا اعتبار کیا ہے اور امام ابو یوسف دونوں کے تصرف کا اعتبار کرتے ہیں ف یعنی مؤکل اور وکیل دونوں کا تصرف جائز ہے اور ہر ایک کے مشتری کو اختیار ہے کہ چاہے تو اس غلام کی آدھی قیمت دے کر غلام کو آدھا خرید لے کیونکہ یہاں ترجیح دینے کی کوئی صورت نہیں ہے اور خیار کے مسئلہ میں ایک کو دوسرے پر ترجیح ممکن ہے کیونکہ ایک کا تصرف قوی تر ہے بعض مشائخ نے کہا ہے کہ یہی روایت اصح ہے العنایہ اور نہر الفائق میں اسی کو قابل عمل کہا ہے م۔

مفید باتیں اور ضروری مسائل

نمبر۱۔ مشتری نے تین دن کے خیار شرط پر اپنے لئے کوئی چیز خریدی تو تین دن گذرنے سے پہلے بائع کو ثمن کے مطالبہ کا کوئی حق نہیں ہوگا التاتار خانیہ اسی طرح بائع بھی اس مبیع کے دینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا اور مشتری بھی اس کے دام دینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا اور اگر دونوں میں سے کسی نے اپنا عوض دیا تو دوسرا بھی دینے پر مجبور کیا جائے گا۔

نمبر۲۔ اور جس کے لئے خیار ہے وہ اپنے خیار پر باقی رہے گا اور اگر بائع نے مبیع دینے سے انکار کیا تو وہ اس کا ثمن واپس کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔

نمبر۳۔ ہمارے علماء نے کہا ہے کہ خیار شرط رہنے کی وجہ سے صفقہ مکمل نہیں ہوتا ہے۔

نمبر۴۔ اگر مبیع چند چیزیں ہوں تو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے کہ ان میں کسی کو اجازت دے اور بقیہ کو اجازت نہ دے خواہ اس پر قبضہ ہوا ہو یا نہ ہوا ہو کیونکہ اس کے تمام ہونے سے پہلے صفقہ متفرق کرنا جائز نہیں ہے لیکن تمام ہونے کے بعد جائز ہے المحیط۔

نمبر۵۔ اگر بائع کو خیار ہو اور مبیع مشتری کے قبضہ میں ہو اس حالت میں کچھ مبیع ہلاک ہو جائے یا اسے کوئی ہلاک کر دے تو امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کے قول پر قیاس کرتے ہوئے بائع کو بیع کے جائز رکھنے کا اختیار ہے اور امام محمد نے تفصیل کی ہے کہ اگر مبیع ایسی چیز ہو جس کے افراد اور آحاد میں فرق ہوا کرتا ہو مثلاً بکریوں کا گلہ ہو تو اس صورت میں بائع کو باقی چیزوں میں اجازت دینے کا اختیار نہیں ہے اور اگر کیلی یا وزنی چیز ہو یا انڈوں کے مانند ایسی عددی چیز ہو جس کے افراد میں فرق نہیں ہوتا ہے تو باقی میں اجازت دینا جائز ہے الحاوی۔

نمبر۶۔ اگر بیع میں بائع کو اختیار ہو تو خیار ساقط ہو کر بیع نافذ ہونا تین باتوں پر موقوف ہے ایک یہ کہ مدت کے اندر کہے کہ میں نے اجازت دی یا راضی ہو گیا ہوں یا خیار ساقط کر دیا ہے یا اسی جیسے الفاظ کہے الفتح اور اگر یوں کہا کہ میرا جی چاہتا ہے یا مجھے اچھا معلوم ہوتا ہے تو اس سے خیار باطل نہ ہوگا البحر دوسری بات یہ ہے کہ اس مدت میں وہ مر جائے تو عقد پورا ہو جائے گا ط تیسری

بات یہ ہے کہ بغیر اجازت یا فسخ کی مدت گذر جائے پس اگرچہ وہ اس مدت میں بیماری سے مجنون یا بے ہوش رہا ہو اور اگر درمیان میں اسے ہوش آگیا تو جب تک مدت باقی ہے اس کو یہ اختیار ہے یہی صحیح ہے الذخیرہ۔

نمبر ۷۔ سونے یا شراب کے نشے یا بھنگ کے نشے سے جب تک مدت نہیں گذری خیار باقی رہتا ہے یہی صحیح ہے المحیط۔

نمبر ۸۔ اگر کوئی مرتد ہو کر قتل کیا گیا تو بالاتفاق اس کا خیار باطل ہوا الذخیرہ نمبر ۹ کہہ کر فسخ کرنے کی مثال یہ ہے کہ یوں کہے مثلاً میں نے بیع فسخ کی بشرطیکہ دوسرے کو اس کی خبر فوراً ہو جائے اور اگر دوسرے کو فسخ ہونے کی خبر ہونے سے پہلے ہی پھر اجازت دے دی تو بیع جائز ہو گئی اور اس کا فسخ کرنا بے اثر ہو گیا البحر۔

نمبر ۱۰۔ اور عملی طور پر فسخ کرنے کی صورت یہ ہے کہ مبیع میں کوئی ایسا کام کرے جو کوئی مالک ہی کرتا ہو مثلاً بائع کو خیار ہو اور وہ اسی مدت میں اس کے علاوہ کسی دوسرے خریدار کے پاس اسے بیچ دے یا مشتری کو خیار ہو اور وہ اسے آزاد کر دے یا بائع اپنے خیار میں مشتری کو مالک بنانے کے طور پر مبیع اس کے حوالہ کر دے یعنی مثلاً یوں کہے کہ اسے لے کر جاؤ اور اس سے ہمبستری کر لو یا مشتری پر جو ادھار قیمت باقی تھی اس سے بری کر دے یا اس ثمن کے عوض مشتری سے کوئی چیز خرید لے یا ادا کر دے یا ثمن کے عوض کسی دوسرے سے کچھ خریدے تو خیار باطل ہو جائیگا نمبر ۱۱ اور اگر شرط خیار پر کوئی چکی خریدی اور بائع نے اس سے غلہ پیس لیا تو بائع کی طرف سے خیار فسخ ہو گیا۔

نمبر ۱۲۔ اگر مشتری نے اس لئے پیسا تا کہ یہ معلوم ہو سکے کہ اس مشین کے پیسنے کی طاقت اور اس کی مقدار کتنی ہے تو اس کا خیار ساقط نہ ہوگا۔

نمبر ۱۳۔ اور اگر زیادہ مقدار میں پیس لیا تو باطل ہو جائے گا۔

نمبر ۱۴۔ فقیہ ابو جعفر نے کہا ہے کہ ایک دن اور رات کی مقدار زیادہ سمجھی جائے گی اور اس سے کم قلیل ہے جس سے خیار باطل نہیں ہوتا ہے مختار الفتاوی۔

نمبر ۱۵۔ اگر قبضہ سے پہلے مبیع ہلاک ہو جائے تو بیع باطل ہو جائے گی خواہ وہ خیار دونوں میں سے کسی ایک کو ہو یا دونوں کو ہو نمبر ۱۶ اور اگر قبضہ کے بعد ہلاک ہوئی پس اگر اس صورت میں بائع کو خیار ہو تو بھی بیع باطل ہو جائے گی۔

نمبر ۱۷۔ پھر اگر یہ چیز مثلی ہو تو مشتری پر اس کی مثل لازم ہوگی اور اگر قیمتی ہو تو قیمت لازم ہوگی نمبر ۱۸ اور اگر خیار مشتری کو ہو تو بیع تمام ہو جائے گی اور اس پر اس کا ثمن لازم ہو جائے گا البدائع۔

نمبر ۱۹۔ اگر شرط خیار پر کوئی چیز خریدی پھر تیسرے دن واپس کرنے کو لایا اور بائع کہیں چھپ گیا تو اسے چاہئے کہ کسی کو اس بات پر گواہ بنا دے تا کہ حاکم کے سامنے اس پر بیع لازم اور ثابت نہ ہو جیسا کہ ذخیرہ و قاضی خان سے ظاہر ہے۔

نمبر ۲۰۔ اگر کوئی شخص خیار کے ساتھ ایسی چیز خریدے جو جلد بگڑنے والی ہو تو اس مشتری سے کہا جائے گا کہ یا تو اس پر تم قبضہ کر لو یا معاملہ کو فسخ کر دو۔ ف۔

نمبر ۲۱۔ اگر شرط خیار کے ساتھ ایک شخص کوئی چیز لے گیا پھر دوسری چیز لا کر واپس کرتے ہوئے یہ دعوی کیا کہ میں نے یہی چیز خریدی تھی تو اس کی بات قبول کی جائے گی پھر بائع کو یہ اختیار ہو جائے گا کہ اسے لے کر مالک کی حیثیت سے اسے جو چاہے کر لے جیسا کہ الواقعات میں ہے۔

نمبر ۲۲۔ اگر کسی نے اپنی گائے یا بکری شرط خیار کے ساتھ فروخت کی پھر بائع یا مشتری کے پاس اس سے گھی وغیرہ حاصل ہو ا یا اسے بچے ہوئے۔ اس سے اگر بیع مکمل ہو جائے تو یہ بچے اس مشتری کے ہوں گے اور اگر بیع آخر میں فسخ ہو جائے تو یہ سب بائع کے ہو جائیں گے جیسا کہ قاضی خان سے سمجھا گیا ہے۔

نمبر ۲۳۔ اگر مشتری کو اختیار ہو تو اس خیار کے ساقط ہونے کی صورتوں میں سے یہ بھی ہے کہ مشتری اس میں وہ تصرف

کرنے لگے جو مالک حضرات اپنی مملوکہ چیزوں میں کرتے ہیں پھر اس تصرف میں بھی ایک اصل بات یہ ہے کہ وہ اگر ایسا کام کرے جو اس مبیع کی جانچ اور اس کے آزمائش کے لئے ہوا اور اس کا کرنا ضروری ہو اور وہ کام بھی ایسا ہو جو مالک کے لئے اس کا کرنا کسی نہ کسی طرح حلال بھی ہو تو ایک بار ایسے کسی کام کے کر لینے سے خیار ساقط نہیں ہوتا ہے اور اگر وہ کام ایسا ہو جو اس مبیع کے آزمانے میں اس کی ضرورت بالکل نہ ہوتی ہو یا وہ کسی غیر ملک میں کسی طرح بھی حلال نہیں ہوتا ہو تو اس سے خیار ساقط نہیں ہوتا ہے الذخیرہ۔

نمبر ۲۴۔ اگر گائے یا بکری خریدی پھر اس کا دودھ دوہا تو خیار ختم ہو گیا یہی قول مختار ہے۔
نمبر ۲۵۔ اور اگر شرط خیار سے خریدی ہوئی چیز کو اپنی شرط خیار پر بیچا تو صحیح یہ ہے کہ اس کا خیار ساقط ہو گیا الجواہر۔
نمبر ۲۶۔ اگر مدت خیار میں مرغی نے انڈے دیئے تو خیار ساقط ہو گیا لیکن اگر وہ ناکارہ ہوں تو نہیں۔
نمبر ۲۷۔ اور اگر حیوان کے بچہ ہوا تو خیار ختم ہو گیا لیکن اگر مردہ بچہ ہوا تو نہیں البحر۔
نمبر ۲۸۔ اور اگر بائع و مشتری دونوں کو خیار ہو تو جب تک دونوں اجازت پر متفق نہ ہو جائیں تب تک بیع تمام نہ ہوگی اور ایک کے رد کر دینے سے فسخ ہو جائے گی۔ المبسوط۔ ف

قال ومن باع عبدين بالف درهم على انه بالخيار في احدهما ثلثة ايام فالبيع فاسد وان باع كل واحد منهما بخمس مائة على انه بالخيار في احد هما بعينه جاز البيع والمسالة على اربعة اوجه احدها ان لا يفصل الثمن ولا يعين الذى فيه الخيار وهو الوجه الاول في الكتاب وفساده لجهالة الثمن و المبيع لان الذى فيه الخيار كالخارج عن العقد اذالعقد مع الخيار لا ينعقد في حق الحكم فبقى الداخل فيه احدهما وهو غير معلوم والوجه الثاني ان يفصل الثمن ويعين الذى فيه الخيار وهوا لمذكورثانيا في الكتاب وانما جاز لان المبيع معلوم والثمن معلوم وقبول العقد في الذى فيه الخيار وان كان شرطا لانعقاده في الاخر ولكن هذا غير مفسد للعقد لكونه محلاللبيع كمااذا جمع بين قن ومدبروالثالث ان يفصل ولا يعين والرابع ان يعين ولا يفصل والعقد فاسد في الوجهين اما لجهالة المبيع اولجهالة الثمن.

ترجمہ: امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ جس نے اپنے دو غلام یہ کہتے ہوئے بیچے کہ میں نے ان دونوں کو ہزار درہم کے عوض بیچا اس شرط پر کہ مشتری کو ان میں سے کسی ایک میں تین دنوں تک کے لئے اختیار ہے تو بیع جائز ہوگی **والمسئلة على اربعة الخ** اس جگہ مسئلہ کی چار صورتیں ہوتی ہیں اس طرح سے کہ نمبر ا ہر ایک کے دام علیحدہ علیحدہ بیان نہ کئے گئے ہوں اور نہ وہ مبیع یا غلام متعین ہو جس کے بارے میں اختیار رکھا گیا ہے اس متن میں یہی پہلی صورت فرض کی گئی ہے اس کے فاسد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں ثمن و مبیع دونوں مجہول ہیں کیونکہ جس مبیع (غلام) میں خیار حاصل ہے وہ گویا عقد سے خارج ہے اس لئے کہ جو عقد خیار کے ساتھ ہو وہ حکم یعنی اس پر ملکیت حاصل ہونے کے حق میں منعقد نہیں ہوتا ہے اس لئے عقد میں دونوں میں سے صرف ایک ہی داخل ہوا اور وہ بھی معلوم نہیں ہے۔ (ف یہاں تک کہ اس کی قیمت بھی معلوم نہیں ہے)۔ **والوجه الثاني الخ** اور دوسری صورت یہ ہے کہ ہر ایک کے دام علیحدہ علیحدہ بیان کر دیئے گئے ہوں اور جس مبیع میں اختیار ہو اسے متعین کر دیا گیا ہو اور متن میں اس کو دوسری صورت فرض کر کے بیان کیا گیا ہے اس کے جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں مبیع بھی معلوم ہے اور اس کا ثمن بھی معلوم ہے اور جس بیع میں اختیار ہے اس کا عقد قبول کرنا اگرچہ دوسرے کی بیع منعقد ہونے میں شرط ہے لیکن یہ شرط عقد کو فاسد کرنے والی نہیں ہے کیونکہ جس میں اختیار ہے وہ بھی محل بیع ہے (یعنی ایسی چیز ہے کہ اس کی بھی بیع ہو سکتی ہے) جیسا کہ کسی نے ایک مکمل غلام اور ایک مدبر غلام کو بیچنے میں ایک ساتھ پیش کر دیا ف اس میں مدبر بھی ایک غلام اور

مملوک ہونے کی وجہ سے محل بیع ہے اگرچہ مدبر ہونے کی وجہ سے فی الحال اس کی بیع نافذ نہ ہوگی۔ لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی بیع بھی نافذ ہو جاتی ہے اسی لئے اگر کوئی قاضی اس کے فروخت ہو جانے کا حکم دے دے تو ہمارے نزدیک یہ حکم بھی نافذ ہو جائے گا اور اگر قاضی نے حکم نہیں دیا اور اس بائع نے اس مدبر کی قیمت کا حصہ علیحدہ علیحدہ بیان کر دیا تو مکمل غلام کی بیع اس کی قیمت کے عوض صحیح ہو جائے گی اگرچہ اس کے قبول کرنے میں مدبر کی بیع بھی قبول کرنا شرط کی گئی ہے اس طرح یہاں بیع منعقد ہو جائے گی اگرچہ اس خیار کی وجہ سے ابھی حکم ثابت نہ ہوا اس کے برخلاف اگر ایک غلام کے ساتھ ایک آزاد شخص کو ملا کر بیع قبول کرائے تو بیع منعقد نہیں ہوگی کیونکہ آزاد تو محل بیع ہی نہیں ہے اس میں غلام کی بیع کو قبول کرتے ہوئے ایسے شخص کی بیع قبول کرنا بھی شرط ہے جو بیع کے قابل نہیں ہے اسی لئے بیع منعقد نہیں ہوئی بلکہ فاسد ہو گئی م ع والثالث اور تیسری صورت یہ ہے کہ ہر ایک کا ثمن علیحدہ علیحدہ بیان کیا جائے مگر جس غلام میں اختیار ہے اسے متعین نہ کیا جائے اور چوتھی صورت یہ ہے کہ جس غلام میں اختیار ہے اسے متعین کر دیا جائے مگر قیمت کی تفصیل نہ بتائی جائے کہ کس کی کیا قیمت ہے تو ان دونوں صورتوں میں عقد فاسد ہو گیا اس وجہ سے کہ مبیع مجہول ہے جو تیسری صورت ہے یا اس وجہ سے کہ ثمن مجہول ہے جو چوتھی صورت ہے خلاصہ یہ ہوا کہ صرف دوسری صورت جائز ہے ف۔ ان دو صورتوں میں سے پہلی صورت میں ہزار درہم میں سے ہر غلام کا کیا ثمن ہو گا وہ معلوم نہیں ہے اور یہ بھی معلوم نہیں ہے کہ جس غلام میں اختیار ہے وہ کون ہے اس طرح مبیع اور ثمن دونوں ہی مجہول ہوئے اور دوسری صورت میں دونوں میں سے ایک کا ثمن معلوم ہے اور جس غلام میں اختیار ہے وہ بھی معلوم ہے یعنی دونوں باتیں معلوم ہیں اور یہ صورتیں کہ فقط ان کا ثمن معلوم ہو یا جس متعین غلام میں خیار ہو وہ معلوم ہو تو یہ دوسری صورتیں ہیں اور اسی بناء پر مصنفؒ نے فرمایا۔

توضیح: چند چیزوں کو ایک ساتھ بیچتے ہوئے کسی کو مستثنیٰ کرنے اور ان کی قیمت متعین کرنے اور نہ کرنے کی چار صورتوں کی تفصیل اور ان کا حکم

قال ومن باع عبدين الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ الحاصل چار صورتوں میں سے صرف دوسری صورت کی بیع جائز ہے یہاں تک معاملہ کرتے ہوئے خیار شرط رکھنے کی صورتیں بیان کی گئیں اور اب مصنفؒ یہ بتاتے ہیں کہ خیار شرط کے ساتھ کبھی خیار تعین بھی ہوتا ہے جس کی صورت آئندہ بیان فرما رہے ہیں۔

قال و من اشترى ثوبين على ان يا خذ ايهما شاء بعشرة وهوبا لخيار ثلثة ايام فهو جائز و كذالك الثلثة فان كانت اربعة اثواب فالبيع فاسد والقياس ان يفسد البيع فى الكل لجهالة المبيع وهو قول زفر و الشافعى وجه الاستحسان ان شرع الخيار للحاجة الى دفع الغبن ليختار ماهو الارفق والاوفق والحاجة الى هذاالنوع من البيع متحققة لا نه يحتاج الى اختيار من يثق به اواختيار من يشتريه لا جله ولا يمكنه البائع من الحمل اليه الا بالبيع فكان فى معنى ماورد به الشرع غير ان هذه الحاجة تندفع بالثلث لو جود الجيد والوسط والردى فيها والجهالة لا تفضى الى المنازعة فى الثلث لتعيين من له الخيار و كذافى الاربع الا ان الحاجة اليها غير متحققة والرخصة ثبوتها بالحاجة و كون الجهالة غير مفضية الى المنازعة فلا تثبت باحدهما ثم قيل يشترط ان يكون فى هذا العقد خيار الشرط مع خيار التعيين و هوالمذكور فى الجامع الصغير وقيل لا يشترط وهوالمذكور فى الجامع الكبير فيكون ذكره على هذا الاعتبار وفاقا لا شرطا واذالم يذكر خيار الشرط لابد من توقيت خيار التعيين بالثلث عنده وبمدة معلومة ايتها كانت عندهما ثم ذكر فى بعض النسخ اشترى ثوبين وفى بعضها اشترى احد الثوبين وهو الصحيح لان المبيع فى الحقيقة احدهما والأخر امانة والاول تجوز استعارة.

ترجمہ: اور امام محمد نے فرمایا ہے کہ جس شخص نے دو کپڑے اس شرط پر خریدے کہ ان دونوں میں جس کو بھی چاہے گا دس درہم کے عوض لے گا اور اس بات کا تین دنوں تک خیار بھی حاصل ہوگا۔ تو یہ بیع جائز ہوگی اسی طرح دو کپڑوں سے زائد یعنی تین کپڑوں میں جائز لیکن چار کپڑے ہوں تو بیع فاسد ہوگی لیکن قیاس کا تقاضا یہ ہوگا کہ تمام صورتوں میں فاسد ہو کیونکہ مبیع مجہول ہے امام زفر و شافعی رحمہ اللہ کا بھی یہی قول ہے۔

وجه الاستحسان الخ خلاف قیاس استحسانا جائز ہونے کی دلیل یہ ہے کہ غبن اور خسارہ کو دور کرنے کی ضرورت سے خیار شرط کو جائز رکھا گیا ہے تاکہ دو چیزوں میں سے جو زیادہ مفید اور اپنے موافق ہو اسی کو اختیار کر کے خسارہ میں نہ پڑے۔ اسی طرح سے ان میں سے کسی ایک کو متعین کرنے کے لئے خیار تعیین کے ساتھ جائز ہونے کی ضرورت بھی متحقق ہے کیونکہ عقد کرنے والے کو اس بات کی ضرورت ہوتی ہے کہ جس کی رائے پر اسے بھروسہ ہے وہی ان میں فیصلہ کرے اور یا جس کے واسطے یہ چیز خریدی جا رہی ہے وہ خود پسند کرے لیکن اس کام کے لئے اس مال یا مبیع کو فروخت کئے بغیر اس شخص کے پاس لے جانے سے بائع روکے گا تو یہ فروخت بھی اسی معنی میں ہوگی جو شریعت میں ہے یعنی خیار تعیین کے ساتھ فروخت بھی خیار شرط کے ساتھ فروخت کے معنی میں ہوگی لیکن اتنی بات ہے کہ خیار تعیین کی ضرورت صرف تین کپڑوں سے پوری ہو جاتی ہے کیونکہ تین چیزوں میں ایک اعلی اور ایک درمیانہ اور ایک ادنی یعنی سب قسم کی موجود ہیں۔

والجهالة لا تفضی الخ اور تین قسم تک اور تین عدد تک ہونے کی وجہ سے اگرچہ غیر متعین ہونے کی وجہ سے جہالت پائی جاتی ہے مگر ایسی جہالت کا انجام آپس کا جھگڑا نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ جسے اختیار ہے وہ خود ہی ان میں سے ایک کو متعین کر کے جہالت دور کر دے گا پھر یہی بات تین سے زائد چار اور پانچ میں بھی ہو سکتی ہے اس لئے اس کی بھی اجازت ہونی چاہئے مگر اس لئے تین سے زائد کی اجازت نہیں دی جاتی ہے کہ تین سے زیادہ کی ضرورت نہیں ہوتی ہے حالانکہ ایک سے زیادہ کا جائز ہونا دو باتوں پر موقوف ہے ایک یہ کہ اس کی ضرورت ہو اور دوسری یہ کہ یہ جہالت ایسی نہ ہو جس سے آئندہ جھگڑا ہونے کا احتمال ہو پس ان دونوں میں صرف ایک بات کے پائے جانے سے جواز ثابت نہ ہوگا یعنی یہاں پر تین سے زائد چار اور پانچ ہونے کی صورت میں ایسی جہالت نہیں پائی جاتی ہے کہ جس سے جھگڑا ہو مگر اس کی ضرورت نہیں ہے اس لئے چار میں خیار تعیین ثابت نہ ہوگا پھر یہ بھی کہا گیا ہے کہ خیار شرط کے ساتھ خیار تعیین کا ہونا بھی ضروری ہے جامع صغیر میں یہی صورت مذکور ہے شمس الائمہ نے کہا ہے کہ یہی صحیح ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ خیار شرط کا ہونا ضروری نہیں ہے جامع کبیر میں یہی مذکور ہے تو اس اعتبار پر خیار شرط کا ذکر کرنا اتفاقی بات ہے یعنی بطور شرط نہیں ہے اور فخر الاسلام نے کہا ہے کہ یہی صحیح ہے ف اور اگر بائع مشتری دونوں ہی خیار تعیین کے ساتھ خیار شرط پر راضی ہوئے تو خیار شرط کا حکم ثابت ہو جائے گا یعنی اسے اس بات کا اختیار ہوگا کہ تین دن تک دونوں کپڑوں میں سے ہر ایک کو واپس کر دے اگرچہ اس نے ایک کپڑا معین کر لیا ہو اور اگر اس نے ایک ہی کپڑا واپس کیا تو یہ خیار تعیین کی بناء پر ہوگا اور دوسرا اس کے پاس شرط خیار کی بناء پر رہے گا۔ اور اگر اس نے تین دن گذرنے پر ایک بھی واپس نہیں کیا اور کسی میں کوئی عیب بھی نہیں آیا تو خیار شرط ختم ہو جائے گا اور دونوں کپڑوں میں سے ایک کی بیع بالکل مکمل ہو جائیگی البتہ خیار تعیین ہونے کی وجہ سے اسے یہ اختیار ہوگا کہ دونوں میں سے کسی ایک کو اپنے لئے متعین کر لے۔ الفتح۔

و اذا لم یذکر الخ اور جب بوقت عقد بیع میں خیار شرط کا ذکر نہ کیا گیا ہو تو امام اعظم کے نزدیک ضروری ہے کہ خیار تعیین کے لئے تین دنوں کی مدت ہو اور صاحبین کے نزدیک کوئی ایک دن بھی مدت معلوم ہونی چاہئے چاہے وہ کچھ بھی ہو (ف اور اگر خیار مطلق ہو یعنی اس میں مدت معین نہ کی گئی ہو تو بیع باطل ہے المحیط) پھر جامع صغیر کے بعض نسخوں میں یہ مسئلہ اس طرح ذکر کیا گیا ہے کہ ایک شخص نے دو کپڑے خریدے اور کچھ دوسرے نسخوں میں اس طرح مذکور ہے کہ ایک شخص نے دو کپڑوں میں سے ایک کپڑا خریدا اور یہی جملہ صحیح ہے کیونکہ حقیقت میں تو صرف ایک ہی کپڑے کی خرید و فروخت کی بات ہوئی ہے اور دوسرا

کپڑا اس کے پاس صرف امانت کے طور پر ہے اور پہلا نسخہ مجاز داستعارہ کے طور پر ہے۔

توضیح: دو چار کپڑے اس شرط پر خریدنا کہ تین دنوں کے اندر پسند آنے سے میں ان میں سے کسی ایک کو دس درہموں (متعین قیمت) سے خرید لونگا، اگر تین دن گزرنے پر بھی اس نے ایک بھی واپس نہیں کیا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال و من اشتری الخ دو تین کپڑے ایک ساتھ اس شرط سے خریدے کہ اس میں صرف ایک خرید رکھ لوں گا اور بقیہ تین دنوں کے اندر واپس کر دوں گا اس صورت میں تین کپڑوں تک اس شرط کے ساتھ خریدنے میں اتفاق ہے اور جائز ہے لیکن تین سے زائد ہونے کی صورت میں پوری بیع فاسد ہو جائیگی قیاس بھی یہی تھا کہ ایک سے زائد ہونے سے ہی بیع فاسد ہو جائے کیونکہ بیع مجہول ہو گی کہ حقیقتاً کون سا کپڑا خریدا ہے معلوم نہیں ہے چنانچہ امام زفر و شافعی کا یہی قول ہے ف ہمارے نزدیک مثلی چیزوں میں اس طرح کی بیع جائز نہیں ہے اور قیمتی چیزوں میں چار سے کم میں استحساناً جائز ہے النہر اور خیار تعیین جیسے مشتری کی طرف سے جائز ہے ویسے ہی بائع کی طرف سے بھی جائز ہے الظہیر یہ اور یہی اصح ہے اور جب یہ بیع استحساناً جائز ہو گئی اس کے بعد مشتری نے دونوں پر قبضہ کر لیا تو ان دونوں میں سے ایک اس کے پاس امانت اور دوسرا ثمن کے عوض بطور ضمانت ہے الحاوی الحاصل خیار شرط کی طرح خیار تعیین بھی بائع و مشتری ہر ایک کے لئے استحساناً جائز ہے۔

و جه الاستحسان الخ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ شرط لگانے کی اجازت اس ضرورت خاص کی بناء پر تھی کہ نقصان سے بچے رہنے کی ضرورت اور مجبوری کی بناء پر خیار شرط کو جائز کہا گیا ہے تا کہ ان میں سے جو چیز زیادہ مفید اور مزاج کے موافق ہو اسی کو وہ اختیار کرے اسی طرح خیار تعیین کے ساتھ جائز ہونا بھی اسی ضرورت اور مجبوری کی وجہ سے ہے اور جب اس کی بنیاد ہی ضرورت اور مجبوری پر ہوئی تو جتنی بھی ضرورت ہو گی اسی حد تک جائز ہو گی مگر ضرورت تو صرف تین سے پوری ہو جائیگی کیونکہ تین ہونے سے اعلیٰ درمیانہ اور ادنیٰ ہر قسم کا مال اس میں آسکتا ہے لہٰذا صرف تین عدد تک میں ہی خیار تعیین جائز ہو گا اور اس سے زائد ہونے سے فاسد ہو جائے گا اس جگہ اگر یہ کہا جائے کہ اس طرح ہونے سے مبیع مجہول ہوتی ہے لہٰذا بیع فاسد ہونا چاہئے تو جواب یہ ہو گا کہ جس جہالت سے فساد برپا ہوتا ہے وہ جہالت مانع نہیں ہے اور اس جگہ بھی جھگڑا ہونے کا کوئی احتمال نہیں ہے اس لئے جائز کہا گیا ہے۔

ولو هلك احدهما او تعيب لزم البيع فيه بثمنه وتعين الأخر للامانه لا متناع الرد بالتعيب ولو هلكا جميعا معا يلزمه نصف ثمن كل واحد منهما الشيوع البيع والامانة فيهما ولو كان فيه خيار الشرط له ان يردهما جميعا ولو مات من له الخيار فلو ارثه ان يرداحدهما لان الباقي خيار التعيين للاختلاط ولهذا لايتوقت في حق الوارث فاما خيار الشرط لا يورث وقد ذكرناه من قبل ومن اشترى دارا على انه بالخيار فبيعت دار اخرىٰ الى جنبها فاخذ هابالشفعة فهو رضا لان طلب الشفعة يدل على اختياره الملك فيها لانه ماثبت الا لدفع ضرر الجوار وذلك بالاستدامة فيتضمن ذلك سقوط الخيار سابقا عليه فيثبت الملك من وقت الشراء فيتبين ان الجوار كان ثابتا وهذا التقرير يحتاج اليه لمذهب ابى حنيفة خاصة.

ترجمہ: اگر لائے ہوئے دو کپڑوں میں سے مشتری کے پاس آکر ایک ضائع یا عیب دار ہو جائے تو اسی کپڑے پر بتائی ہوئی قیمت یعنی ثمن کے عوض فروخت ہونے کا حکم ہو جائے گا یعنی اسی کی فروخت مکمل ہو گئی ہے اور باقی رہنے والا دوسرا کپڑا اس کے پاس امانت کے طور پر رہے گا کیونکہ پہلا کپڑا ہلاک ہو گیا ہو یا اس میں عیب آگیا ہو اب وہ کسی طور پر واپس کئے جانے کے لائق نہیں رہا اور اگر دونوں کپڑے ایک ساتھ ہلاک کئے تو ان میں سے ہر ایک کی مقررہ قیمت کا نصف نصف اس پر لازم ہو گا کیونکہ

دونوں ہی کپڑے کی بیع اور دونوں ہی کی امانت کا ہونا متعین ہو گیا ہے اور اگر اس بیع میں خیار تعین کے ساتھ خیار شرط بھی ہو تو اس مشتری کو یہ حق حاصل ہو گا کہ دونوں واپس کر دے (کیونکہ ان میں سے ایک یقیناً بطور امانت ہے اور اس امانت کا تقاضا ہے کہ مشتری اسے واپس کر دے) اور اگر وہ شخص جسے خیار حاصل ہے یعنی خواہ وہ بائع ہو یا مشتری مر جائے تو اس کے وارث کو یہ اختیار ہو گا کہ ایک کو چھانٹ کر رکھ لے اور دوسرے کو واپس کر دے کیونکہ ملکیت مختلط ہونے کی وجہ سے صرف خیار تعیین باقی ہے اور چونکہ یہ اختیار اختلاط کی وجہ سے ہے اس لئے وارث کے حق میں اس کام کے لئے کوئی وقت معین نہیں رہے گا اور جو خیار شرط حاصل ہے اس میں حکم میراث جاری نہیں ہوتا ہے اس مسئلہ کو ہم پہلے بھی بیان کر چکے ہیں ومن اشتری دارا لخ اگر کسی نے ایک مکان شرط خیار کے ساتھ خریدا اس کے بعد مدت خیار کے اندر اسی گھر کے بغل میں دوسرا گھر بھی بیچا گیا تو اس خریدار نے اسی دوسرے گھر کو بھی شفیع کی حیثیت سے یعنی حق شفعہ کی بناء پر خریدنے کے حق کا دعوی کیا تو اب اس کا حق خیار ختم ہو گیا کیونکہ شفعہ کا مطالبہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ بیچا ہوا یعنی اس نے جس مکان کو پہلے خریدا ہے اس کا پورا مالک ہو چکا ہے اس لئے کہ حق شفعہ تو اسی لئے ثابت ہوا ہے کہ پڑوسی کی حیثیت سے وہاں پر رہنے والے کی تکلیف دور کر دی جائے اور یہ دعوی تو اسی صورت میں ثابت ہو سکتا ہے کہ اس مکان میں وہ پہلے اپنی مستقل ملکیت حاصل کر لے لہٰذا اس کا فی الحال طلب شفعہ کرنا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اس مطالبہ سے پہلے تک اسے واپس کرنے کا جو اختیار تھا وہ ساقط ہو جائے اسی سے یہ بات ثابت ہو گی کہ جس وقت خریدا ہے اسی وقت سے اس کی ملکیت ثابت ہو جائیگی اور اس مکان کی وجہ سے اسے حق جوار حاصل تھا یہ تفصیل اور تقریر صرف امام ابو حنیفہ کے مذہب کے مطابق ہے (ف کیونکہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک جو چیز شرط خیار کے ساتھ خریدی جائے وہ ملکیت میں داخل نہیں ہوتی ہے جبکہ حق شفعہ ملکیت سے ہی ثابت ہوتا ہے اس لئے یہ بات ضروری ہوئی کہ پہلے اس کا حق خیار ختم ہو کر ملکیت ثابت ہو جائے اس کے برخلاف صاحبین کے نزدیک شرط خیار کے ساتھ خریدی ہوئی چیز خریدار کی ملکیت میں داخل ہو جاتی ہے اسی لئے اس کو ہر وقت شفعہ کا مطالبہ کرنا صحیح ہے لیکن شفعہ کا مطالبہ ایسے ہی پڑوسی کا حق ہوتا ہے جو ہمیشہ کے لئے پڑوسی ہو اسی وجہ سے اس کے بعد خیار بیع بالا تفاق ختم ہو جائے گا۔

توضیح: اگر خریداری کے لئے لائے ہوئے دو کپڑوں میں سے مشتری کے پاس ایک ضائع یا عیب دار ہو جائے اور اگر ایک ساتھ دونوں کپڑے ہلاک ہو گئے، اگر بیع میں خیار تعیین کے ساتھ خیار شرط بھی ہو، اگر وہ شخص جسے خیار حاصل ہے مر جائے، اگر کسی نے شرط خیار کے ساتھ مکان خریدا اور اس مدت میں گھر کے بغل میں دوسرا مکان بیچا گیا تو اس نے حق شفعہ کی بناء پر اس کی خریداری کا دعوی کیا حکم اختلاف ائمہ دلائل۔

قال واذا اشترى الرجلان غلاما على انهما بالخيار فرضي احدهما فليس للاخران يرده عندابي حنيفة وقالا له ان يرده وعلى هذا الخلاف خيار العيب وخيار الروية لهما ان اثبات الخيار لهما اثباته كل واحدمنهما فلا يسقط باسقاط صاحبه لمافيه من ابطال حقه وله ان المبيع خرج عن ملكه غير معيب بعيب الشركة فلورده احدهما رده معيبا به وفيه الزام ضرر زائد وليس من ضرورة اثبات الخيار ولهما الرضاء برد احدهما لتصور اجتماعهما على الرد.

ترجمہ: امام محمد نے فرمایا ہے کہ اگر دو آدمیوں نے ایک غلام اس شرط پر خریدا کہ دونوں کو خیار شرط حاصل ہے پھر دونوں میں سے ایک شخص اس سے راضی ہو گیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تو دوسرے کو اس کے واپس کرنے کا اختیار حاصل نہیں رہے گا

اور صاحبین کے نزدیک دوسرے کو واپس کرنے کا حق باقی رہے گا۔ ایسا ہی اختلاف ان حضرات کے درمیان خیار العیب اور خیار الرویۃ کے مسئلہ میں بھی ہے لھما ان الخ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ دونوں کو خیار دینے کا مطلب یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک کو مستقل خیار ہے اس لئے صرف ایک کے خیار ساقط کردینے سے دوسرے کا خیار ساقط نہ ہوگا کیونکہ ایسا ہونے سے اس دوسرے کا حق ختم ہونا لازم آتا ہے اور امام اعظم کی دلیل یہ ہے کہ بائع کی ملکیت سے وہ مبیع اس طرح صاف نکلی ہے کہ اس میں دو کی شرکت کا عیب نہیں تھا۔ اب اگر دونوں میں سے فقط ایک شخص اس سے انکار کردے گا تو وہ مالک کو ایسی حالت میں وہ چیز واپس کردے گا کہ اس میں شرکت کا عیب ہو گیا ہے یعنی ایک خریدار اور ایک بائع کے درمیان وہ چیز مشترک ہوگی حالانکہ اس حالت میں بائع کو زیادہ نقصان پہنچانا لازم آتا ہے (ف اس وقت اگر یہ کہا جائے کہ جب اس بائع نے خود ہی دو خریداروں کو اختیار دیا تو وہ خود ہی ہر ایک کے تنہا تنہا واپس کرنے پر راضی ہوا ہے اس کا جواب مصنف نے خود اس طرح دیا ہے کہ دونوں کو خیار دینے کے ساتھ یہ لازم نہیں آتا ہے کہ وہ دونوں میں سے صرف ایک ہی کے واپس کرنے پر راضی ہو گیا ہے کیونکہ یہ بات ممکن ہے کہ اگر ایک کو پسند نہ ہو تو دوسرا بھی اسے ناپسند کرتے ہوئے اتفاق کے ساتھ اسے واپس کردے (ف پس بائع تو صرف اس بات پر راضی ہوا تھا کہ اگر رکھنا ہے تو دونوں مل کر رکھ لیں ورنہ دونوں متفق ہو کر واپس کردیں۔

توضیح: اگر دو آدمیوں نے اس شرط پر ایک غلام خریدا کہ دونوں کو خیار شرط حاصل ہے پھر دونوں میں سے صرف ایک شخص اس سے راضی ہو گیا۔ حکم۔ مسئلہ۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال واذا اشتری الخ مسئلہ مذکورہ میں امام ابو حنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ دو میں سے ایک کے راضی ہو جانے سے دوسرے کو واپس کرنے کا اختیار نہیں رہتا ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک دوسرا واپس کر سکتا ہے جیسا اختلاف یہاں پر خیار شرط میں ہوا ہے ایسا ہی اختلاف خیار عیب اور خیار رویۃ میں بھی ہے ف جس کی صورت یہ ہوگی کہ مثلاً دو شخصوں نے ایک غلام خریدا پھر اس میں کوئی عیب نکل آیا اس کے باوجود دونوں میں سے ایک آدمی اسی حالت پر راضی ہو گیا تو صاحبین رحمھما اللہ کے نزدیک دوسرا شخص واپس کر سکتا ہے اور امام اعظم کے نزدیک واپس نہیں کر سکتا ہے۔ اسی طرح اگر کوئی چیز ایسی خریدی جسے ان دونوں نے نہیں دیکھا لیکن دیکھ کر ایک راضی ہو گیا تو امام اعظم کے نزدیک دوسرا واپس نہیں کر سکتا ہے اور صاحبین کے نزدیک واپس کر سکتا ہے۔

قال و من باع عبدا علی انه خباز او کاتب و کان بخلافه فالمشتری بالخیار ان شاء اخذه بجمیع الثمن و ان شاء ترك ولان هذا وصف مرغوب فیه فیستحق فی العقد بالشرط ثم فواته یوجب التخییر لانه مارضی به دونه وهذا یرجع الی اختلاف النوع لقلة التفاوت فی الاغراض فلایفسد العقد بعدمه بمنزلة وصف الذکورة والانوثة فی الحیوانات وصار کفوات وصف السلامة واذا اخذه اخذه بجمیع الثمن لان الاوصاف لا یقابلها شئ من الثمن لکونها تابعة فی العقد علی ماعرف.

ترجمہ: اور قدوری نے کہا ہے کہ جس نے ایک غلام بیچا اس دعوی کے ساتھ کہ وہ بہترین باورچی یا عمدہ کاتب ہے حالانکہ وہ ان صفتوں کے برخلاف ہے اس طرح کے کام بالکل نہیں جانتا ہے) تو اس خریدار کو ان دو باتوں میں سے ایک کا اختیار ہوگا کہ موجودہ حالت ہی میں اگر اسے رکھنا چاہتا ہے تو ثمن یعنی بتائی ہوئی پوری قیمت کے عوض ہی اسے اپنے پاس رکھ لے اور اگر پسند نہ ہو تو اسے واپس کردے کیونکہ ایسی صفتیں اس لائق ہوتی ہیں کہ ان کی وجہ سے اس شخص کو جس میں یہ صفتیں ہوں خریدار اپنے لئے پسند کرنے اور اس کی طرف رغبت کرے۔ اس لئے عقد بیع میں ان کی شرط لگانے سے ان کا حق دار ہو جائے گا (یا عقد میں لائق شرط ہیں) اور جب غلام میں یہ صفتیں نہ پائی جائیں تو خریدار کو اختیار کی بناء پر واپس کرنے کا سبب بن جائے گا کیونکہ خریدار ان صفتوں کے بغیر اپنے پاس رکھنے پر راضی نہیں ہوگا وھذا یرجع الخ اور یہ حالت یعنی روٹی پکانے والا اور کاتب ہونا یا نہ ہونا نوعی

اختلاف میں شمار کیا جائے گا کیونکہ اصل اور اغراض میں ان کے درمیان بہت کم فرق ہوتا ہے لہٰذا ان صفتوں کے نہ ہونے سے اصل عقد فاسد نہ ہوگی جیسے کہ کہ حیوانات میں نر اور مادہ کا وصف ہوتا ہے اور روٹی پکانے والا یا کاتب نہ ہونا ایسا ہوگیا جیسے یہ کہا جائے کہ یہ بالکل صحیح وسالم ہے مگر ویسا نہیں بلکہ عیب دار ہے اس لئے اسے واپس کرنے کا حق حاصل ہوگا) پھر اگر اس مبیع کو لینے پر راضی ہو جائے تو پورے ثمن کے عوض یعنی جتنے پر بات ہوئی ہے وہ پورا عوض بغیر کسی کمی وبیشی کے دے اس لئے کہ اوصاف کے مقابلہ میں مستقل کوئی عوض یا دام نہیں ہوتا ہے کیونکہ عقد میں اوصاف اصل کے تابع ہوا کرتے ہیں جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے۔

توضیح: کسی نے ایک غلام اس دعوی کے ساتھ بیچا کہ وہ باورچی یا کاتب ہے خریدنے پر یہ حقیقت معلوم ہوئی ہے کہ وہ ان صفتوں سے خالی ہے حکم دلائل

ومن باع عبدا الخ اگر بتائی ہوئی صفتیں مبیع میں موجود نہ ہوں تو خریدار کو حق ہوگا کہ اگر اسی حالت میں اسے رکھنا چاہتا ہے تو گفتگو کے مطابق پوری رقم یا ثمن ادا کردے ورنہ اسے واپس کردے کیونکہ موجودہ صورت میں غلام کے اندر ایسی صفتیں شرط لگائے جانے کے لائق ہوتی ہیں اسی لئے ان کے نہ پائے جانے سے مشتری کو اس کے رد کردینے کا حق ہوتا ہے کیونکہ مشتری اس وصف کے بغیر اس کی خریداری پر راضی نہیں ہوتا ہے ف خلاصہ بحث یہ ہے کہ ایسے مرغوب وصف کی شرط صحیح ہوتی ہے۔ پھر بھی اس وصف کے مقابلہ میں مستقل کوئی قیمت یا ثمن نہیں ہے لہٰذا جب یہ وصف نہیں پایا جائے تو اس کی وجہ سے بیع کو باطل نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ اسے یہ اختیار دیا جائے گا کہ اگر پسند نہ ہو تو معاملہ کو خود ختم کردے اور اگر رکھنا ہی منظور اور مصلحت ہو تو ثمن میں کسی کمی کرائے بغیر لے لے شیخ ابن الہمام نے لکھا ہے کہ اوصاف شرط کرنے میں اصل یہ ہے کہ جس وصف کے بیان کرنے میں دھوکہ نہ ہو وہ جائز ہے اور جس میں دھوکا ہو وہ جائز نہیں ہے مگر اس صورت میں کہ اس سے بالکل براءت کے معنی لئے جائیں چنانچہ اگر کسی نے گائے یا بکری اس شرط پر بیچی کہ وہ حاملہ یا دودھار ہے تو امام شافعی کے نزدیک اصح قول کے مطابق جائز ہے اور ہمارے نزدیک جائز نہیں ہے کیونکہ یہ شرط مجہول بات سے متعلق ہے جس کا فی الفور یقین نہیں ہو سکتا ہے یہاں تک کہ اگر یہ شرط کی ہوتی کہ گائے ابھی بھی دودھ دیتی ہے تو جائز ہے جیسے گھوڑے میں یہ شرط کہ وہ دو قدم (ایک خاص خیال کا نام ہے) چلتا ہے یا کتے میں یہ شرط کہ وہ شکاری ہے یا نر یا مادہ ہونے کی شرط کی تو صحیح ہے۔ اور جب یہ وصف نہ پایا جائے تو خریدار کو اختیار ہوگا اور اگر کوئی چیز اس شرط پر خریدی کہ وہ عیب دار ہے پھر وہ بے عیب نکلی تو بھی بیع صحیح ہوگی امام محمد نے کہا ہے کہ اگر غلام پر قبضہ کرنے کے بعد لکھنے والا یا روٹی پکانے والا اتنا معمولی پایا کہ کسی طرح اس پر یہ نام صادق آجاتا ہے تو واپس کرنے کا حق نہ ہوگا اور اگر اسے شرط کے مطابق نہیں پایا اور کسی وجہ سے اسے واپس کرنا بھی ممکن نہ ہو تو وہ بیچنے والے سے ثمن کا کچھ حصہ واپس لے لے لیکن ظاہر الروایۃ جو کہ پہلے بیان کی گئی ہے وہی صحیح ہے اور اگر بیع کے وقت ایسی شرط لگائی جس کو شرط کے طور پر بیان کرنا صحیح ہو پھر اس چیز کو اس شرط کے خلاف پایا تو بعض صورتوں میں اس کی بیع فاسد ہو جاتی ہے اور کبھی صحیح رہتی ہے مگر مشتری کو اس کے قبول کر لینے اور نہ کرنے کا اختیار ہوتا ہے اور کبھی اختیار بھی نہیں ہوتا ہے مثلاً شرط جو لگائی گئی تھی وہ چیز اس سے بھی بہت بہتر پائی گئی۔

اس سلسلہ میں ایک قاعدہ یہ ہے کہ اگر عقد کے وقت اس چیز کی جو جنس بتائی گئی اگر وہ اسی جنس کی پائی گئی تو اسے اختیار ہوگا اور کپڑوں میں مختلف جنس کی مثال ہے ہروی اور مروی ہونا اور روئی وچھال (کھال) وغیرہ کا ہونا اور آدمی میں نر اور مادہ ہونا یہ دو جنس ہیں لیکن دوسرے حیوانات میں ایک ہی جنس سمجھا جائے گا یا یوں کہا تھا کہ یہ کھال کا ہے مگر وہ چمڑے کا نکلا یا سفید رنگ کی شرط کی تھی مگر وہ رنگین نکلا یا کسم سے رنگا ہوگا کہا تھا مگر وہ زعفران کا رنگا ہوا نکلا یا پختہ اینٹوں سے بنا ہوا مکان بتایا تھا مگر وہ کچی اینٹوں کا بنا

ہوا ہے یا زمین اس شرط پر خریدی تھی کہ اس کے سارے درخت پھلدار ہیں۔ مگر اس میں ایک درخت بغیر پھل کے نکلا یا اس شرط پر کہ وہ غلام ہے مگر وہ باندی نکلی یا انگوٹھی اس شرط پر خریدی کہ اس کا نگینہ یاقوت ہے حالانکہ وہ کانچ ہے تو ان تمام صورتوں میں بیع فاسد ہو جائے گی مف۔ وھذا یوجع الخ اور اوپر کے مسئلہ میں روٹی پکانے والا اور کاتب کا ہونا یا نہ ہونا یہ نوعی اختلاف کی مثال ہے بہر صورت اس میں مطلوبہ وصف نہ ہونے کے باوجود اگر خریدار اس سے راضی ہو جائے تو اس کی بتائی ہوئی پوری قیمت یعنی ثمن لازم ہوگی اس میں کم کرنے کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ اوصاف کے مقابلہ میں ثمن نہیں ہوتا ہے کیونکہ عقد کرتے وقت اوصاف تابع ہو جاتے ہیں جیسا کہ کپڑوں کی مثال میں پہلے بیان کیا جا چکا ہے ف یعنی زمین یا کپڑے کو گز سے ناپ کر خریدنے میں ہے جبکہ ہر گز کی علیحدہ قیمت نہ ہو اس میں بتایا گیا ہے کہ اوصاف کے مقابلہ میں کچھ ثمن نہیں ہے اس بناء پر زمین بیچنے سے اس میں لگے ہوئے درخت ذکر کے بغیر ہی داخل ہو جاتے ہیں اور چونکہ کاتب ہونے یا نہ ہونے میں اصل غرض میں فرق کم آتا ہے اس لئے یہ نوعی اختلاف کے مانند ہو گیا جیسا کہ اگر کسی نے ایک خچر اس شرط پر خریدا کہ وہ مادہ ہے مگر وہ نر تھا یا اس شرط سے کہ وہ اونٹنی ہے مگر معلوم ہوا کہ وہ اونٹ ہے یا غلام اس شرط پر خریدا کہ اسے کاروبار کرنا آتا ہے مگر معلوم ہوا کہ اسے کاروبار سے کوئی تعلق نہیں ہے یا اسی کی طرح کوئی دوسری مثال ہو تو بیع جائز ہوتی ہے مگر خریدار کو اختیار ہوتا ہے اسی طرح اگر وہ غلام کاتب نہیں ہے تو بھی مشتری کو اختیار ہوگا جیسے اس شرط پر خریدا کہ وہ بے عیب ہے مگر اس میں عیب نکل آیا اس صورت میں اگر رکھنا نہ چاہے تو واپس کر دے اور اگر یہ شرط ہو کہ یہ عیب دار ہے مگر وہ بے عیب تھا۔ بعد میں وہ پھر عیب دار ثابت ہو گیا تو اس کی بیع لازم ہو جائیگی۔ اور واپس کرنے کا حق نہیں ہوگا۔ اور یہ معلوم ہونا چاہئے کہ حیوانات میں نر اور مادہ کا اختلاف اس لئے کہا کہ اگر آدمیوں میں ایسا ہو مثلاً غلام کہہ کر بیچا مگر وہ باندی نکلی یا اس کے برعکس ہوا تو چونکہ ان کے مقصد اصل میں بڑا فرق ہوتا ہے اس لئے ایسی صورت میں بیع فاسد ہو جاتی ہے۔

باب خيار الرؤية

ومن اشترى شيئا لم يره فالبيع جائز وله الخيار اذاراه ان شاء اخذه بجميع الثمن و ان شاء رده وقال الشافعي لايصح العقد اصلا لان المبيع مجهول ولنا قوله من اشترى شيئالم يره فله الخيار اذا رآه ولان الجهالة بعدم الرؤية لا تفضى الى المنازعة لانه لو لم يوافقه يرده فصار كجهالة الوصف في المعاين المشار اليه و كذا اذا قال رضيت ثم رآه له ان يرده لان الخيار معلق بالرؤية لما روينا فلايثبت قبلها وحق الفسخ بحكم انه عقد غير لازم لا بمقتضى الحديث ولان الرضاء بالشيئ قبل العلم باوصافه لا يتحقق فلا يعتبر قوله رضيت قبل الرؤية بخلاف قوله رددت.

ترجمہ: باب خیار رؤیت کے بیان میں جس شخص نے کوئی ایسی چیز خریدی جو نہیں دیکھی ہے تو اس کی خرید جائز ہوگی لیکن وہ جب بھی اسے دیکھے گا اس کو خیار الرؤیۃ ہوگا یعنی اگر اسے رکھنا چاہے تو مقرر کئے ہوئے پورے مال کے عوض رکھے ورنہ اسے واپس کر دے اور امام شافعی نے فرمایا ہے کہ عقد ہی صحیح نہیں ہے کیونکہ مبیع مجہول ہے (یعنی بغیر دیکھی ہوئی چیز ایک مجہول اور نامعلوم مبیع ہے) اور ہماری دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے کہ جس نے ایسی چیز خریدی جو نہیں دیکھی ہے تو وہ اسے جب بھی دیکھے اسے اختیار ہوگا (ف اس سے معلوم ہوا کہ بیع صحیح ہے اور مشتری کو اس مبیع کے دیکھتے وقت خیار حاصل ہوتا ہے کہ چاہے اسے قبول کر کے رکھ لے یا واپس کر دے یہ حدیث دار قطنی نے ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے لیکن ضعیف ہے اور ابن ابی شیبہ رضی اللہ عنہ نے بھی ایک مرسل روایت کی ہے وہ بھی ضعیف ہے ابن حزم نے کہا ہے کہ جب غائب چیز کا وصف بیان کر دیا گیا اور مشتری کو اس کے دیکھنے کے وقت فیصلہ کرنے کے لئے اختیار بھی دیا گیا تو کسی قسم کا دھوکہ باقی

نہ رہا اور یہ دستور اب تک مسلمانوں میں جاری ہے کہ اہل اسلام اپنی ان زمینوں کو جو دور دراز علاقوں میں ہوتی ہیں ان کے حالات وصفات بتاتے ہوئے انہیں فروخت کرتے رہتے ہیں چنانچہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے اپنی زمین کو جو کوفہ میں تھی حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ کے ہاتھ فروخت کی حالانکہ ان دونوں میں سے ایک نے بھی وہ زمین نہیں دیکھی تھی پس جبیر بن مطعم رضی اللہ نے یہ فیصلہ سنایا کہ طلحہ رضی اللہ عنہ کو اختیار حاصل ہے اور امام شافعی سے پہلے کسی نے بھی ایسی بیع سے منع کیا تھا یا نہیں ہمیں معلوم نہیں ہے اور یہ کہ انہوں نے کیوں منع کیا تھا۔ ھ۔ ع۔ و) و لان الجھالۃ الخ اور اس دلیل سے بھی کہ پہلے نہ دیکھنے کی وجہ سے ایسی جہالت اور ایسی خرابی نہیں آتی ہے کہ جس سے جھگڑے تک کی نوبت آجائے کیونکہ اگر مبیع واقعۃ اس کے موافق یا پسند نہ ہو تو اسے واپس کردے گا ف حالانکہ صرف وہی اور اتنی جہالت بیع کو فاسد کرتی ہے جس سے جھگڑا پیدا ہو تو مسئلہ کی صورت ایسی ہو گئی جیسے وہ چیز جو آنکھوں کے اشارہ سے یا دور سے دیکھ کر جانی گئی ہو مگر اس کا وصف نامعلوم بلکہ مجہول ہو ف مثلاً سامنے میں رکھے ہوئے کپڑے کو خریدا مگر اس میں کتنے گز ہیں یہ ابھی نہیں معلوم ہوا تو اس وصف کے مجہول ہونے کے باوجود بالاتفاق اس کپڑے کی بیع جائز ہے اس کا صرف وصف مجہول ہے اسی لئے اس کے دیکھنے کے بعد خریدار کو اس کے واپس کرنے کا اختیار ہوگا تو جیسے کہ اشارہ کرکے بتائے ہوئے کپڑے کو بیچنے سے اس کے وصف کی جہالت کے باوجود اس میں نزاع نہیں ہوتا ہے اسی طرح موجودہ مسئلہ میں بھی نہیں ہو سکتا ہے۔ اسی لئے ہم نے یہ کہا ہے کہ اگر چیز کو دیکھنے سے پہلے ہی اپنا خیار ختم کردے تو وہ ختم نہیں ہوگا اسی لئے مصنف نے فرمایا ہے کہ اگر خریدار نے خریدنے کے بعد دیکھنے سے پہلے یہ کہا میں اس مال سے راضی ہوں اس کے بعد اس نے دیکھا تو اس کو واپس کرنے کا اختیار باقی رہے گا ف اور اس نے پہلے جو اپنا اختیار ختم کیا ہے وہ لغو ہو جائے گا۔ کیونکہ اختیار تو دیکھنے پر موقوف ہے اس حدیث کی بناء پر جس کی روایت ہم نے پہلے کی ہے اس لئے اس کے دیکھنے سے پہلے اختیار حاصل نہ ہوگا ف یعنی اس گذشتہ حدیث میں فرمایا ہے کہ جس وقت دیکھے اس وقت اس کو رد کرنے کا اختیار ہے اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ اختیار اس وقت ہوگا جب اس کو دیکھے لہٰذا دیکھنے سے پہلے خود سے اختیار حاصل نہیں ہوا اسی لئے اس خیال کو ساقط کرنا صحیح نہ ہوا اب اگر یہ کہا جائے کہ اس بناء پر اسے دیکھنے سے پہلے ہی بیع کو فسخ کرنا درست نہیں ہونا چاہئے حالانکہ صریح قول کی مطابق اس کو دیکھنے سے پہلے بھی بیع فسخ کرنے کا اختیار ہوتا ہے جواب یہ ہے کہ اس کو فسخ کرنے کا حق اس بناء پر ہے کہ یہ عقد لازمی نہیں ہے یعنی یہ حکم اس حدیث کے تقاضے کی بناء پر نہیں ہے ف یعنی بغیر دیکھے ہوئے چیز کو خریدنے کا عقد اگرچہ صحیح ہو جاتا ہے پھر بھی اس وقت تک لازم نہیں ہوتا ہے اسی لئے اس کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ اس بیع کو رد کردے اور یہ رد کرنا اس وجہ سے نہیں ہے کہ حدیث میں اس کو رد کرنے کا اختیار ہے کیونکہ حدیث کا منشا اور تقاضہ صرف دیکھنے کے بعد واپس کرنے کا ہے اور موجودہ مسئلہ میں بیع کو لازم نہ ہونے سے بیع فسخ کرنے کا اختیار ہے اس لئے اپنا خیار ساقط کرنے کا اختیار اس وقت ہے جب کہ وہ مبیع کو دیکھ لے اسے پہلے ساقط کرنا لغو ہے کیونکہ حدیث کی رو سے جو اسے اختیار حاصل ہوا ہے اس وقت ہے جب کہ مبیع کو دیکھ لے۔ و لان الرضاء الخ اور اس دلیل سے بھی کہ کسی چیز کے اوصاف معلوم ہونے سے پہلے اس سے پوری رضامندی ثابت نہیں ہو سکتی اس لئے دیکھنے سے پہلے یہ کہنا کہ میں راضی ہو گیا معتبر نہیں ہو سکتا اس کے برخلاف یہ کہہ دینا کہ میں نے اسے رد کردیا ہے ف کیونکہ دیکھے بغیر بھی رد کرنے کا اختیار ہوتا ہے اس لئے کہ رد کرنے کے لئے اس کے اوصاف کا معلوم ہونا کوئی ضروری نہیں ہے۔

توضیح: باب خیار رؤیت کا بیان خیار رؤیت کے معنی اور اس کا حکم اختلاف ائمہ دلائل

من اشتری شیاء الخ یعنی اس اختیار کا بیان جو مشتری کو مبیع دیکھنے کے وقت از خود حاصل ہوتا ہے یعنی یہ اختیار کسی شرط کے بغیر ہوتا ہے الجوھرہ اور بیع لازم ہونے سے مانع ہوتا ہے اگر دیکھنے سے پہلے کوئی صراحت کے ساتھ اس حق کو ساقط کردے تو بھی ساقط نہیں ہوتا ہے البدائع اور اگر دیکھنے سے پہلے اجازت دے دی تو بھی اس کا یہ خیار باقی رہتا ہے کہ دیکھنے کے بعد اگر چاہے

تو واپس کر دے المضمرات اگر دیکھے بغیر چاہے تو فسخ کر دے یہی ائمہ مشائخ کا قول ہے اور صحیح ہے الصغری قول مختار یہ ہے کہ اس حق کے لئے کوئی زمانہ محدود نہیں ہے بلکہ یہ حق اس وقت تک باقی رہتا ہے کہ اس سے ایسا کوئی کام پایا جائے جس سے یہ خیال باطل ہو تا ہو الفتح اور یہی صحیح ہے البحر خیار رؤیت ساقط ہونے سے پہلے بائع کو مشتری سے ثمن کے مطالبہ کا اختیار نہیں ہوتا ہے مف اور جیسے ہی یہ اختیار مشتری کو مبیع میں حاصل ہوتا ہے ایسے ہی بائع کو بھی ثمن میں حاصل ہوتا ہے القاضی خان اس حق کے ثابت ہونے کی شرط یہ ہے کہ مبیع ایسی چیز ہو جو معین کرنے سے متعین ہوتی ہو اور اگر ایسی چیز نہ ہو تو یہ خیار ثابت نہ ہوگا البدائع اور کیلی اور وزنی چیزیں اگر معین ہوں تو ان میں بھی ثابت ہوگا اسی طرح چاندی اور سونے کے ٹکڑوں اور ان کے برتنوں میں بھی ثابت ہوگا اور جو چیز ملکیت میں اس طرح آئے کہ وہ پہلے سے کسی کے ذمہ میں بطور قرض ہے تو اس سے اختیار ثابت نہیں ہوتا ہے جیسے سلم اور درہم اور دینار اور غیر معین ناپنے اور تولنے والی چیزیں القاضی خان اور صرف ایسے عقد میں اختیار ثابت ہوتا ہے جو رد کرنے سے فسخ ہو جاتا ہو جیسے کرائے پر دینا بٹوارہ کرنا اور خرید نا وغیرہ اور ایسے عقود جو فسخ نہیں ہو سکتے ان میں اختیار بھی ثابت نہیں ہوتا ہے جیسے مہر یا خلع کا عوض وغیرہ الذخیرہ خیار رؤیت میراث نہیں ہوتا ہے یعنی اس میں وراثت جاری نہیں ہوتی ہے یہاں تک کہ اگر ایسا شخص مر جائے تو اس کے وارث کو واپس کرنے کا اختیار نہیں ہے شرح الطحاوی۔

قال ومن باع مالم يره فلا خيار له وكان ابو حنيفة يقول اولا له الخيار اعتبار ابخيار العيب و خيار الشرط وهذا لان لزوم العقد بتمام الرضاء زوالاً وثبوتا ولا يتحقق ذلك الا بالعلم باوصاف المبيع وذالك بالرؤية فلم يكن البائع راضيا بالزوال ووجه القول المرجوع اليه انه معلق بالشراء لما روينا فلا يثبت دونه و روى ان عثمان بن عفان باع ارضا بالبصرة من طلحة بن عبيد الله فقيل لطلحة انك قد غبنت فقال لى الخيار لانى اشتريت مالم اره وقيل لعثمان انك قد غبنت فقال لى الخيار لانى بعت مالم اره فحكما بينهما جبير بن مطعم فقضى بالخيار لطلحة وكان ذلك بمحضر من الصحابة.

ترجمہ: قدوری نے کہا ہے کہ اگر مبیع کے مالک نے ایسی چیز فروخت کی جو اس نے پہلے نہیں دیکھی تھی تو اسے کوئی اختیار نہ ہوگا (ف یعنی بائع اپنی کوئی چیز بغیر دیکھے فروخت کرے تو اسے اس مبیع کے رد کرنے کا کوئی اختیار نہیں ہوتا ہے امام ابو حنیفہ پہلے فرماتے تھے کہ خیار عیب اور خیار شرط پر قیاس کرتے ہوئے بائع کو خیار رؤیت بھی ہوتا ہے یعنی جیسے بائع کو خیار عیب اور خیار شرط حاصل ہے ویسے ہی خیار رؤیت بھی حاصل ہے اس قول کی وجہ یہ تھی کہ عقد کا لازم ہونا پوری رضامندی پر موقوف ہوتا ہے خواہ زوال کی صورت میں ہو یا ثبوت کی صورت میں ہو یعنی ملکیت کو زائل کرنے میں اور ملکیت کو حاصل کرنے میں بہر صورت پوری رضامندی چاہئے اس کے بعد ہی عقد لازم ہوگا اور اس پر پوری رضامندی اس وقت تک نہیں ہو سکتی جب تک کہ مبیع کے اوصاف معلوم نہ ہو جائیں اور اس کے اوصاف کا معلوم ہونا اس کے دیکھنے پر موقوف ہوتا ہے اسی لئے بائع کا اپنے ملک کے زائل کرنے میں پورے طور پر چونکہ پوری رضامندی نہیں پائی جاتی ہے اسی لئے عقد بھی لازم نہیں ہوتا ہے (ف الحاصل بائع کو بھی فسخ کا اختیار حاصل ہوتا ہے مگر بعد میں اس قول سے رجوع کر لیا اور یہ کہا کہ یہ خیار رؤیت صرف مشتری کو ہوتا ہے بائع کو نہیں ہوتا۔ ووجه القول المرجوع اليه الخ یعنی جس قول کی طرف امام اعظم نے رجوع کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ دیکھنے کا اختیار خریدنے سے تعلق رکھتا ہے جس کی دلیل اوپر میں بیان کی ہوئی حدیث ہے یعنی جب دیکھے گا اس کو اختیار حاصل ہوگا اس لئے خریداری کے بغیر یہ اختیار حاصل نہیں ہو سکتا ہے یعنی بائع کو اختیار نہیں ہوگا اس دعوی کی تائید حضرت عثمان بن عفان کے واقعہ سے ہوتی ہے کہ انہوں نے اپنی ایک زمین جو بصرے میں تھی حضرت طلحہ بن عبد اللہ کے ہاتھ فروخت کی اس پر حضرت طلحہ سے یہ کہا گیا کہ اس زمین کے خریدنے میں آپ کو نقصان ہوا ہے تو حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ مجھے اختیار حاصل ہے کیونکہ میں نے ایسی چیز خریدی جس کو میں نے نہیں دیکھا اسی طرح حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے بھی کہا گیا کہ آپ کو نقصان ہوا تو

فرمایا کہ مجھے اختیار حاصل ہے کیونکہ میں نے ایسی چیز فروخت کی ہے جو میں نے نہیں دیکھی ہے اس اختلاف کی بناء پر دونوں حضرات نے جبیر بن مطعم کو اپنے معاملے میں حکم ٹھہرا لیا تو انہوں نے یہ فیصلہ سنایا کہ حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ کو اختیار ہے اور یہ واقعہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے مجمع میں پیش آیا ہے ف اگر واقعہ اس کے خلاف ہوتا تو تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اس پر خاموش نہ رہ سکتے تھے کیونکہ حق بات پر خاموش رہنا معصیت ہے حالانکہ اللہ وعزوجل نے قرآن شریف میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا یہ وصف بیان فرمایا کہ وہ حق بات میں کسی کی ملامت سے نہیں ڈرتے اس لئے اس موقع پر یہ ممکن نہیں تھا کہ صحابہ اس فیصلے کو سن کر خاموش رہ جاتے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے فرمان کے خلاف نہیں ہو سکتا ہے حاصل یہ نکلا کہ تمام صحابہ رضی اللہ عنہم نے اس بات پر اتفاق کیا کہ خیار فسخ بائع کو نہیں ہوتا ہے صرف مشتری کو ہوتا ہے۔ م

توضیح: اگر بائع نے اپنی ایسی چیز فروخت کی جسے اس نے نہیں دیکھا ہے تو اسے حق الرؤیۃ حاصل ہوگا یا نہیں حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل۔

ثم خيار الرؤية غير موقت بل يبقى الى ان يوجد ما يبطله و مايبطل خيار الشرط من تعيب اوتصرف يبطل خيار الرؤية ثم ان كان تصرفا لايمكن رفعه كالا عتاق والتدبير وتصرفا يوجب حقا للغير كالبيع المطلق والرهن والاجارة يبطله قبل الرؤية وبعد ها لانه لمالزم تعذر الفسخ فبطل الخيار وان كان تصرفا لايوجب حقا للغير كالبيع بشرط الخيار والمساومة والهبة من غير تسليم لا يبطله قبل الرؤية لا نه لاير بو على صريح الرضاء ويبطله بعد الرؤية لوجوددلا لة الرضاء.

ترجمہ: پھر واضح ہو کہ خیار الرؤیۃ کسی وقت تک کے لئے محدود نہیں ہوتا ہے بلکہ وہ اس وقت تک باقی رہتا ہے کہ جسے اختیار ہو وہ اس میں ایسا کام کر بیٹھے جس سے خیار باطل ہو جائے اور ہر وہ عیب یا وہ تصرف اور عمل جو خیار شرط کو باطل کرتا ہے وہ خیار الرؤیۃ کو بھی باطل کرتا ہے پھر اگر ایسا تصرف ہو کہ اسے فسخ کرنا ممکن نہ ہو جیسے غلام (مبیع) کو آزاد کرنا یا مدبر بنانا یا ایسا تصرف ہو جو دوسرے کا حق پیدا کرتا ہو جیسے بیع مطلق یعنی کسی شرط کے بغیر بیع یا جیسے رہن یا اجارہ پر دینا تو یہ سب خیار الرؤیۃ کو باطل کر دے گا خواہ یہ تصرف اس کو دیکھنے سے پہلے ہوا یا اس کے دیکھنے کے بعد ہو کیونکہ جب عقد اس طرح لازم ہو گیا تو اسے فسخ کرنا ممکن نہیں رہا اس لئے خیار باطل ہو گیا اور اگر ایسا تصرف ہو جو کسی دوسرے کے حق کو واجب نہیں کرتا ہو جیسے شرط کے ساتھ بیچنا اور بیع کے لئے حوالہ کرنا اور قبضہ دیئے بغیر ہبہ کرنا تو یہ تصرف خیار رؤیت کو باطل نہیں کرتا ہے جبکہ دیکھنے سے پہلے تصرف ہوا ہو کیونکہ یہ تصرف مراد کے ساتھ رضامندی کو ساقط کرنے سے بڑھ کر نہیں ہے اور اگر دیکھنے کے بعد یہ تصرف ہو تو خیار کو باطل کر دیتا ہے کیونکہ یہاں بھی رضامندی پائی جاتی ہے مگر صراحۃً نہیں بلکہ دلالۃً ف حاصل یہ ہوا کہ جس طرح دیکھنے کے بعد صراحۃً رضامندی کے ساتھ خیار ساقط ہو تا ہے اس طرح رضامندی کی دلالت پائی جانے سے بھی خیار ساقط ہو جاتا ہے)

توضیح: خیار الرؤیۃ کب تک باقی رہتا ہے اور کس وقت اور کن کن باتوں سے ساقط ہوتا ہے

قال ومن نظر الى وجه الصبرة اوالى ظاهر الثوب مطويا اوالى وجه الجارية اوالى وجه الدابة وكفلها فلاخيار له والاصل في هذا ان رؤية جميع المبيع غير مشروط التغذره فيكتفى بروية مايدل على العلم بالمقصود ولو دخل في البيع اشياء فان كان لايتفاوت احادها كالمكيل والموزون وعلامته ان يعرض بالنموذج يكتفى برؤية واحد منها الا اذاكان الباقي اردامماراى فحيئذ يكون له الخيار ان كان يتفاوت أحاد ها كالثياب والدواب لابد من رؤية كل واحدمنها والجوزو البيض من هذا القبيل فيما ذكره الكرخي وكان ينبغي ان يكون مثل الحنطة والشعير لكونها متقاربة اذاثبت هذا فنقول النظر الى وجه الصبرة كاف لانه يعرف وصف

البقية لانه مكيل يعرض بالنموذج وكذا النظر الى ظاهر الثوب مما يعلم البقية الا اذا كان في طيه مايكون مقصودا كموضع العلم والوجه هو المقصود في الادمي وهو والكفل في الدواب فيعتبر رؤية المقصود ولا يعتبر رؤية غيره وشرط بعضهم رؤية القوائم والاول هو المروى عن ابي يوسف وفي شاة اللحم لابد من الجس لان المقصود وهو اللحم يعرف به وفي شاة القنيه لابد من رؤية الضرع وفيما يطعم لابدمن الذوق لان ذلك هو المعرف للمقصود.

ترجمہ: جس شخص نے اناج وغیرہ کی ڈھیری کو یاتہ کئے ہوئے تھان کو اوپر سے دیکھ لیایا باندی کا چہرہ یاچوپایہ کا چہرہ اور اس کے پٹھے اور سرین (چوتڑ) دیکھ لئے تو اس کا خیار رؤیت اب باقی نہیں رہا (ختم ہو گیا) رویت کے ختم ہونے میں اصل بات یہ ہے کہ مبیع کے ہر حصہ اور جزو کو دیکھنا ضروری نہیں ہوتا ہے کیونکہ ایسا ہونا انتہائی مشکل اور ناممکن کی حد تک پہنچ جاتا ہے اس لئے نمونہ صرف اتنے سے حصہ کو دیکھ لینا کافی سمجھا جائے گا جس کے دیکھ لینے سے اصل مقصود حاصل ہو جائے اور اگر بیع میں ایک ہی جنس کی کئی چیزیں موجود ہوں تو پھر دو صورتیں ہوں گی یعنی ان کے افراد کے درمیان آپس میں کوئی فرق ہو گا یا نہیں) اگر ان کے افراد میں فرق نہ ہو جیسے کیلی اور وزنی چیزیں ہیں اس کی پہچان یہ ہے کہ اصل مبیع کو دیکھنے دکھانے کے طور پر تھوڑی چیز نمونہ میں پیش کی جاتی ہو تو ان میں سے صرف ایک کا دیکھ لینا کافی سمجھا جائے گا یعنی اس کے دیکھنے کا حق ختم ہو جائے گا ہاں اگر دیکھے ہوئے کے مقابلہ میں بقیہ چیزیں کمتر اور خراب ہوں یعنی نمونہ میں اچھی چیز دکھادی گئی ہو تو اس صورت میں اس کا خیار رؤیت باقی رہے گا (اس لئے اگر چاہے تو واپس کر سکے گا) اور اگر اس کے افراد میں فرق ہوتا ہو جیسے کپڑے کے تھان اور چوپایوں میں تو ان میں سے ہر ایک کو دیکھنا ضروری ہو گا اخروٹ اور مرغی کے انڈوں کا بھی یہی حکم ہے یہ حکم امام کرخی رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول کے مطابق ہے اخروٹ اور مرغی کے انڈوں کا حکم گیہوں اور جو کے جیسا ہونا چاہئے کیونکہ اس کے افراد ایک دوسرے سے ملتے جلتے ہوتے ہیں یہی اصح قول ہے اور جب اس کا قاعدہ بتادیا گیا تو ہم یہ کہتے ہیں کہ ڈھیری کو اوپر سے دیکھ لینا کافی ہے کیونکہ بقیہ کا وصف اوپر کے دیکھنے سے معلوم ہو جاتا ہے اس لئے کہ یہ ناپ کر دینے کی چیز ہے جو نمونہ کے طور پر دکھائی جاتی ہے اسی طرح تھان کو اوپر سے دیکھ لینے سے باقی کپڑوں کا وصف بھی معلوم ہو جاتا ہے البتہ اگر تہہ کے اندر کوئی ایسی چیز ہو جو مقصود ہو جیسے اس کے پھول بوٹے وغیرہ تو اسے اندر سے دیکھنا بھی ضروری ہو گا آدمی میں اس کا چہرہ دیکھ لینا کافی ہوتا ہے کیونکہ اصل مقصود یہی ہوتا ہے اسی سے بقیہ اعضاء پر حکم لگایا جاتا ہے مقصود کے علاوہ دوسرے حصوں کو دیکھنے کا کوئی اعتبار نہیں ہے یعنی اس کے دیکھنے کا حق باقی رہ جائے گا وہ حق ختم نہ ہو گا۔ بعضوں نے جانوروں کے ہاتھوں اور پیروں کے دیکھنے کی بھی شرط لگائی ہے پہلا قول یعنی جانور کا چہرہ اور اس کی پیٹھ دیکھنے کے بارے میں ابو یوسف سے مروی ہے اور گوشت کے لئے جو بکری خریدی جائے اس کو ہاتھ سے ٹٹول کر دیکھنا بھی ضروری ہے کیونکہ اس میں گوشت جو اصلی چیز ہے وہ اس طرح پہچانا جاتا ہے اور جو بکری پالنے کے لئے خریدی جارہی ہو اس میں اس کے تھنوں کا دیکھنا ضروری ہوتا ہے اور جو چیز کھانے کے لئے خریدی جاتی ہو اس میں سے چکھنا ضروری ہے کیونکہ اس کا مقصود چکھنے سے ہی معلوم ہوتا ہے۔

توضیح: جو چیز خریدی جارہی ہو اس کے کس کس حصہ بدن کو دیکھ لینے سے دیکھنے کا حق ہو جاتا ہے اس کے بارے میں ایک اصل۔ اختلاف۔ حکم۔ دلائل

قال ومن نظر الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہو جاتا ہے۔

قال وان رأى صحن الدار فلاخيار له وان لم يشاهد بيوتها وكذلك اذا راى خارج الدار اوراى اشجار البستان من خارج و عند زفر لابد من دخول داخل البيوت والاصح ان جواب الكتاب على وفاق عادتهم في

الابنية فان دورهم لم تكن متفاوتة يومئذ فاما اليوم فلا بدمن الدخول في داخل الدار للتفاوت والنظر الى الظاهر لا يوقع العلم بالداخل قال ونظر الوكيل كنظر المشترى حتى لايرده الامن عيب ولايكون نظر الرسول كنظر المشترى وهذا عندابى حنيفة وقالا هما سواء وله ان يرده قال معناه الوكيل بالقبض فاما الوكيل بالشراء فرؤيته تسقط الخيار بالاجماع لهما انه توكل بالقبض دون اسقاط الخيار فلا يملك مالم يتوكل به وصاركخيار العيب والشرط والاسقاط قصدا وله ان القبض نوعان تام وهوان يقبضه وهويراه وناقص وهو ان يقبضه مستورا وهذا لان تمامه بتمام الصفقة ولا تتم مع بقاء خيار الرؤية والموكل ملكه بنوعيه فكذاالوكيل ومتى قبض الموكل وهويراه سقط الخيار فكذاوكيل لاطلاق التوكيل واذا قبضه مستورا انتهى التوكيل بالناقص منه فلا يملك اسقاطه قصدابعد ذلك بخلاف خيار العيب لانه لا يمنع تمام الصفقة فيتم القبض مع بقائه وخيار الشرط على الخلاف ولو سلم فالموكل لا يملك التام منه فانه لايسقط بقبضه لان الاختبار وهو المقصود بالخيار يكون بعده فكذا لايملكه وكيله وبخلاف الرسول لانه لايملك شيئا وانما اليه تبليغ الرسالة ولهذا لايملك القبض والتسليم اذا كان رسولا في البيع.

ترجمہ :اور قدوری نے کہاہے کہ اگر کسی نے گھر کے صحن کو دیکھ لیا تو اس کے دیکھنے کا حق باقی نہیں رہا اگرچہ اس کے اندرونی حصے کمروں کو نہ دیکھا ہو اسی طرح اگر گھر کے باہر کے حصہ کو دیکھ لیا یا باغ کے درختوں کو باہر سے دیکھا تو بھی کافی ہے اور امام زفر کے نزدیک کمروں اور کوٹھڑیوں میں داخل ہونا بھی ضروری ہے قول اصح یہ ہے کہ اس کتاب (متن) میں جو کچھ مذکور ہے وہ کوفہ اور بغداد والوں کی عادت کے مطابق کہا گیا ہے کیونکہ ان کی عمارتیں ایسی ہی ہوتی تھیں (ایک جیسی ایک نقشہ کی) اسی لئے ان کے زمانہ میں ان کے گھر ایک دوسرے سے مختلف نہیں ہوتے تھے لیکن اس زمانہ میں تو اندر داخل ہو کر دیکھنا بھی ضروری ہے کیونکہ اب مکانوں کی بناوٹ میں بہت فرق ہوتا ہے اور ظاہر کو دیکھ لینے سے اندر کا علم نہیں ہوتا ہے (ف لہٰذا اس زمانہ میں امام زفر کے قول کے موافق فتویٰ ہوگا قال ونظر الوكيل الخ امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اور مشتری کے وکیل کا دیکھنا اصل مشتری کے دیکھنے کے برابر ہے اسی لئے اس وکیل کے دیکھ لینے کے بعد اصل مشتری کو واپس کرنے کا حق نہیں ہوگا البتہ اگر اس میں کوئی عیب موجود ہو تو اس عیب کی وجہ سے واپس کر سکتا ہے اور ایلچی (صرف خبر لانے لے جانے والے) کا دیکھنا مشتری کے دیکھنے کے مثل نہیں ہے یہ قول امام ابو حنیفہ کا ہے لیکن صاحبین نے فرمایا ہے کہ ایلچی اور وکیل دونوں حکم میں مساوی ہیں یعنی ان دونوں کے دیکھنے پر بھی مشتری کو واپس کرنے کا اختیار ہوگا۔ مصنف ھدایہ نے فرمایا ہے کہ اس جگہ وکیل سے مراد وہ وکیل ہے جو مکان یا زمین پر صرف قبضہ کرنے کے لئے مقرر کیا گیا ہو لیکن وہ وکیل جو خریداری کے لئے مقرر کیا گیا ہو اس کا دیکھنا بالاجماع خیار ساقط کرتا ہے صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ قبضہ کا وکیل صرف قبضہ کرنے کے لئے مقرر کیا گیا ہے خیار کو ساقط کرنے کے لئے نہیں مقرر کیا گیا ہے پس وہ شخص جس کام کا وکیل ہی نہیں ہے وہ اس کا اختیار بھی نہیں رکھتا ہے اور یہ صورت ایسی ہو گئی جیسے خیار عیب وخیار شرط یا قصداً خیار رویت کو ساقط کرنا ہے اور امام (ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ قبضہ کی دو قسمیں ہیں قبضہ کامل اور وہ اس طرح کہ مبیع کو دیکھتے ہوئے اس پر قبضہ کرلے اور دوم قبضہ ناقص یعنی ایسی مبیع پر قبضہ جو نظروں کے سامنے نہ ہو بلکہ نظروں سے اوجھل ہو اس وجہ سے کہ صفقہ پورا ہونے سے ہی قبضہ پورا ہوتا ہے حالانکہ خیار رویت باقی رہتے ہوئے صفقہ پورا نہیں ہوتا ہے پھر جب مؤکل کو دونوں قسم کے قبضہ کا اختیار ہے تو وہی اختیار وکیل کو بھی ہوگا اور جب مؤکل نے مبیع کو دیکھتے ہوئے اس پر قبضہ کیا ہے تو اس کا خیار ساقط ہو جاتا ہے تو یہی حکم وکیل کے بارے میں بھی ہوگا کیونکہ توکیل (وکیل بنانا مطلق ہے جو اس کی دونوں قسموں (کامل اور ناقص) قبضہ کو شامل ہے اور اگر وکیل نے مبیع پر اس حال میں قبضہ کیا ہے کہ وہ نظروں سے پوشیدہ ہو تو اس ناقص قبضہ پر اس کی وکالت پوری ہو گئی اس لئے اس کے بعد وکیل کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ اپنے ارادہ سے خیار رویت کو ختم کر دے خلاصہ

بحث یہ ہوا کہ قبضہ کے لئے کسی وکیل کو قصداً خیار کے باطل کر دینے کا اختیار نہیں ہے بلکہ قبضہ کامل کا تقاضا یہ ہے کہ اس کا اختیار ختم ہو جائے یہاں تک کہ اگر ناقص قبضہ کیا تو اس کا خیار باقی رہتا ہے۔ اور خیار عیب اور خیار شرط پر قیاس کرنا درست نہیں ہے اسی لئے مصنف نے فرمایا ہے بخلاف خیار العیب الخ بخلاف خیار عیب کے کیونکہ یہ صفقہ پورا ہونے سے مانع نہیں ہوتا ہے یعنی خیار عیب باقی رہتے ہوئے بھی قبضہ پورا ہو جاتا ہے اور خیار شرط میں اختلاف ہے (اور قول اصح یہ ہے کہ اگر خیار شرط پر کوئی چیز خریدی تو اس کے وکیل کا اس پر قبضہ کر لینے سے خیار رویت ساقط ہو جاتا ہے) اور اگر خیار شرط کے باقی رہنے کو تسلیم کر لیا جائے تو مؤکل قبضہ تام کا مالک نہیں ہوتا ہے بلکہ وہ ناقص قبضہ کا مالک ہوتا ہے کیونکہ اس کے قبضہ کرنے سے خیار شرط ساقط نہ ہوگا کیونکہ خیار شرط سے جو مقصود ہے یعنی اچھے برے کو پہچاننا غور و فکر کرنا وہ تو قبضے کے بعد ہی ہوگا اسی طرح اس کے وکیل کو بھی مکمل قبضہ کا اختیار نہ ہوگا برخلاف ایلچی اور محض خبر رساں کے کہ اسے نہ تو قبضہ کامل کا اختیار ہوتا ہے اور نہ ہی قبضہ ناقص کا اختیار ہوتا ہے بلکہ اسے صرف پیغام پہنچانے کا اختیار ہوتا ہے اسی لئے جب کوئی بیع میں ایلچی ہو تو دام وصول کرنے یا مبیع حوالہ کرنے کا اسے اختیار بالکل نہیں ہوتا ہے۔

توضیح: گھر۔ باغ۔ کپڑے کے تھان کے خریدار کو خیار الرؤیۃ کب تک رہتا ہے مشتری کی طرف سے اس کے وکیل یا ایلچی کا دیکھنا اس کے خیار الرؤیۃ کو باقی رکھتا ہے یا ختم کر دیتا ہے تفصیل مسائل۔ احکام۔ اختلاف۔ ائمہ۔ دلائل۔

قال وان رائی صحن الدار الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

چند ضروری مسائل

نمبر ۱ اگر کسی نے ایسی چیز خریدی جو زمین کے اندر چھپی اور دبی ہوئی رہتی ہے جیسے پیاز و لہسن و گاجر و مولی وغیرہ پھر اس نے اس میں سے دو چار دیکھ لی تو جب تک کہ وہ ساری چیز نہ دیکھ لے اس کا خیار ختم نہ ہوگا یہ قول امام اعظم کا ہے اور صاحبین نے کہا ہے کہ اگر اس میں سے اتنی تھوڑی دیکھ لے جس سے باقی کا حال معلوم ہو جاتا ہے اور اس پر راضی ہو جائے تو باقی کے دیکھنے کا خیار ختم ہو جائے گا السراج نمبر ۲ اگر مشتری نے بائع کی اجازت سے یا بائع نے خود ہی اتنی چیز زمین سے اکھڑلی جو پیمانہ یا وزن میں آتی ہے اور مشتری اسے دیکھ کر راضی ہو گیا تو کل کی بیع لازم ہو گئی بشرطیکہ باقی مال بھی اسی جیسا ہو نمبر ۳ اگر مشتری نے بائع کی اجازت کے بغیر اکھاڑی اگر وہ چیز اتنی ہو کہ اس کا کچھ عوض یا ثمن ہو سکتا ہو تو اس پر کل کی بیع لازم ہو جائے گی القاضی خان اگرچہ کھیت کے کسی جانب سے کچھ نہ نکلے المحیط یہی مختار ہے (الفتح) نمبر ۴ اور اگر اس نے صرف اتنا سامان اکھاڑا جس کی کچھ قیمت نہ لگائی جاتی ہو تو اس کا خیار باقی رہ جائے گا باطل نہ ہوگا یہ سارے اقوال امام ابو یوسف کے ہیں اور اسی پر فتوی ہے القاضی خان۔ ع

قال وبيع الاعمى وشراه جائزوله الخيار اذا اشترى لانه اشترى مالم يره وقد قررناه من قبل ثم يسقط خياره بجسّه المبيع اذاكان يعرف بالجس وبشمه اذاكان يعرف بالشم وبذوقه اذا كان يعرف بالذوق كمافي البصير ولا يسقط خياره في العقار حتى يوصف له لان الوصف يقام مقام الرؤية كمافي السلم وعن ابى يوسف انه اذاوقف في مكان لوكان بصير الرأه وقال قدرضيت سقط خياره لان التشبيه يقام مقام الحقيقة في موضع العجز كتحريك الشفتين يقام مقام القرأة في حق الاخرس في الصلوٰة واجراء الموسى مقام الحلق في حق من لا شعرله في الحج وقال الحسن يوكل وكيلا يقبضه وهو يراه وهذا اشبه بقول ابى حنيفة لان رؤية الوكيل رؤية الموكل على مامرانفا

ترجمہ: قدوری نے کہا ہے کہ اندھے کا بیچنا اور خریدنا دونوں جائز ہے اور خریداری کی صورت میں اسے بھی خیار حاصل ہوگا

کیونکہ اس نے ایسی چیز خریدی ہے جواس نے نہیں دیکھی ہے یہ مسئلہ ہم پہلے بھی بیان کر چکے ہیں (ف اور جس چیز کو وہ بیچے گا اس میں اسے خیار رویت نہیں ہوگا) پھر اندھے کا یہ خیار رویت باطل ہو جاتا ہے ٹٹول کر چھونے سے جبکہ وہ چیز ٹٹول کر چھونے سے پہچانی جاتی ہو اور سونگھنے سے بھی جبکہ وہ چیز سونگھ کر پہچانی جاتی ہو اور چکھنے سے بھی جبکہ وہ چیز چکھنے سے پہچانی جاتی ہو یعنی آنکھ والوں جیسا ان کا حکم بھی ہے والا یسقط خیارہ الخ اور عقار (غیر منقول جائداد کے خریدنے میں نابینا اندھے کا خیار رؤیت ساقط نہیں ہوگا یعنی باقی رہے گا یہاں تک کہ اس کے سامنے اس جائداد کا وصف بیان کر دیا جائے یہی قول صحیح ہے اور درخت پر لگے ہوئے پھلوں کے بارے میں بھی یہی حکم ہے۔ ھ اور کسی چیز کو اچھی طرح پہچاننے کے لئے اس کے بارے میں جتنا ممکن ہو وصف بیان کرنا چاہئے کیونکہ وصف بھی دیکھنے کے قائم مقام اور اس کے حکم میں ہو جاتا ہے جیسے کہ بیع سلم میں ہوتا ہے اور امام ابویوسف سے روایت ہے کہ جب اندھا آدمی ایسی جگہ پر کھڑا ہو جائے کہ اگر وہ آنکھوں والا ہوتا (آنکھیں ہوتیں) تو مبیع کو وہ خود دیکھ لیتا اور وہاں پر اس اندھے نے کہا کہ میں اس مال یا چیز سے راضی ہو گیا ہوں تو اس کا خیار رویت ختم ہو جائے گا کیونکہ جس صورت میں مجبوری اور عاجزی ہو وہاں مشابہت اور تشبیہ بھی حقیقت کے قائم مقام مان لی جاتی ہے جیسے گونگے کے لئے نماز میں اس کا صرف ہونٹ ہلانا ہی قرأت کرنے کے قائم مقام ہوتا ہے اسی طرح حج کے موسم میں جس کے سر پر بال بالکل نہیں ہوتے اس کے لئے سر پر استرا پھیر لینا ہی بال منڈانے کے قائم مقام ہو جاتا ہے لیکن حسن نے کہا ہے کہ ایسے نابینا کو چاہئے کہ وہ کسی شخص کو اپنا وکیل بنادے کہ وہ سمجھ بوجھ اور دیکھ بھال کر کے اس کی مبیع پر قبضہ کر لے یہ قول امام ابوحنیفہ کے قول سے زیادہ مشابہ ہے کیونکہ ان کے نزدیک وکیل کا دیکھنا موکل کے دیکھنے کے مانند ہے۔ جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے۔

توضیح: نابینا شخص خرید و فروخت کس طرح کرے اسے دوسرے آنکھ والوں کی طرح خیار رؤیت وغیرہ ہوتا ہے یا نہیں تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال وبیع الاعمی الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے

چند ضروری مسائل

نمبر ۱۔ چھونے و چکھنے اور سونگھنے کی چیزوں میں وصف بیان کرنا شرط نہیں ہے اور تمام روایات میں یہی سب سے زیادہ مشہور ہے محیط السرخسی۔

نمبر ۲۔ کپڑے میں چھونے کے ساتھ طول و عرض ورفعت کا بیان کرنا ضروری ہے اور گیہوں میں بھی یہی بات ہے الجوہرۃ

نمبر ۳۔ اگر یہ باتیں عقد سے پہلے واقع ہو چکی ہوں تو بیع کے بعد اسے رویت کا اختیار نہ ہوگا التمرتاشی۔ نمبر ۴۔ اگر وصف پر راضی ہو جانے کے بعد نابینا کی آنکھوں میں روشنی آگئی تو خیار رویت دوبارہ حاصل نہیں ہوگا البدائع۔ نمبر ۵ اور اگر خریدنے کے بعد اندھا ہو گیا تو اس کا خیار وصف کے ساتھ منتقل ہو جائے گا۔ مف

نمبر ۶۔ اور اگر وصف سے پہلے اس نے کہا کہ میں راضی ہو گیا ہوں تو خیار ساقط نہ ہوگا الجوہرہ۔

نمبر ۷۔ اگر کسی کو وکیل بنایا یا ایلچی قاصد بنا کر بھیجا اور اس نے خریدنے سے پہلے مبیع کو دیکھ لیا پھر موکل یا بھیجنے والے نے خود خرید لی تو اس کو خیار رؤیت حاصل ہوگا المحیط اور اسی پر فتوی ہے المضمرات۔

نمبر ۸۔ جب تھوڑی سے بیع پر کوئی راضی ہوا اور باقی پر راضی نہ ہوا ایسی صورت میں اگر واپس کرتا ہے تو کل واپس کر دے یہی قول صحیح ہے۔ الجواہر۔

قال ومن رای احدالثوبین فاشتراهما ثم رای الاخر جازله ان یردهما لان رؤیة احدهما لاتکون رؤیة الأخر للتفاوت في الثیاب فبقي الخیار فیما لم یره ثم لا یرده وحده بل یردهما کیلا یکون تفریقا للصفقة قبل التمام

وهذا لان الصفقة لاتتم مع خيار الرؤية قبل القبض وبعده ولهذا يتمكن من الرد بغير قضاء ولارضا ويكون فسخا من الاصل ومن مات وله خيار الرؤية بطل خياره لانه لايجرى فيه الارث عندنا وقد ذكرنا في خيار الشرط

ترجمہ: قدوری نے کہا ہے کہ جس نے دو تھانوں میں سے ایک کو دیکھ کر دونوں کو خرید لیا اس کے بعد اس نے دوسرے کو بھی دیکھا تو اس کو یہ حق ہے کہ ان دونوں کو واپس کردے کیونکہ دونوں میں سے ایک کو دیکھنے سے دوسرے کا دیکھنا نہیں ہوتا ہے اس لئے کہ کپڑوں کے درمیان ایک دوسرے سے فرق ہوا کرتا ہے لہذا جسے نہیں دیکھا ہے اس میں اختیار باقی ہے پھر صرف اسی کو واپس نہیں کرے گا بلکہ دونوں کپڑوں کو واپس کرنا ہوگا۔ تاکہ بیع یا صفقہ تمام ہونے سے پہلے ہی صفقہ کی تفریق لازم نہ آجائے اور یہ بات اس لئے ہے کہ خیار رؤیت باقی ہونے کے ساتھ صفقہ پورا نہیں ہوتا ہے خواہ اس پر قبضہ ہوا ہو یا نہ ہوا ہو کیونکہ مشتری کو مبیع کے واپس کرنے کا اختیار قاضی کے حکم اور بائع کی رضامندی کے بغیر بھی صرف اپنی مرضی کے مطابق حاصل ہوتا ہے دراصل یہ عقد باطل ہی نہیں بلکہ فسخ سے شمار ہوتا ہے کہ اس کی کوئی بنیاد ہی قائم نہیں ہوئی تھی **ومن مات الخ** اور ایسا عقد کرنے والا جسے خیار رؤیت حاصل تھا اگر مر جائے تو اس کا خیار باطل ہو جائے گا اور اس میں میراث کا حکم نہیں ہوگا اس مسئلہ کو ہم پہلے بھی خیار شرط کی بحث میں بیان کر چکے ہیں ف۔ کیونکہ یہ خیار دلی خواہش اور پسندیدگی کا نام ہے جو ایک شخص سے دوسرے میں منتقل نہیں ہوتی ہے اور وارث کی جانب بھی منتقل نہیں ہوتی ہے۔

توضیح: کسی نے ایسی مختلف چیزوں میں سے جو آپس میں ایک دوسرے سے مختلف ہوں کسی ایک کو دیکھ کر اس کے ساتھ بقیہ چیزوں کو بھی خرید لیا اس کے بعد بقیہ چیزوں کو دیکھ کر اسے خیار رویت کی بناء پر واپس کرنے کا حق ہوگا یا نہیں۔ تفصیل۔ حکم۔ دلائل

ومن راى احدا لثوبين الخ مذکورہ مسئلہ میں مشتری کو خیار رویت حاصل ہوتا ہے اور اگر وہ رکھنا چاہے گا تو سب رکھے گا اور اگر واپس کرنا چاہے گا تو سب واپس کرے گا کیونکہ اس وقت واپسی کی صورت اقالہ کی نہیں بلکہ فسخ بیع کی ہوتی ہے اس لئے اس میں قاضی کے فیصلہ یا خود بائع کی رضامندی کی بھی ضرورت نہیں ہوتی ہے بلکہ صرف مشتری کی پسند یا ناپسند کو اختیار ہوتا ہے ف بخلاف اقالہ کے اگر بیع تمام ہو جانے کے بعد بائع و مشتری نے رضامندی کے ساتھ آپس میں اقالہ کر لیا تو بظاہر ان دونوں نے اس بیع کو فسخ کیا ہے مگر اس کا اثر صرف ان دونوں تک ہی محدود رہے گا اس کے برخلاف دوسرے لوگوں کے حق میں اقالہ کا حکم نئی بیع کا ہوتا ہے۔

ومن رأى شيئاثم اشتراه بعد مدة فان كان على الصفة التى رأه فلاخيار له لان العلم باوصافه حاصل له بالروية السابقة وبفواته يثبت الخيار الااذا كان لايعلمه مرئية لعدم الرضاء به وان وجده متغيرا فله الخيار لان تلك الرؤية لم تقع معلمة باوصافه فكانه لم يره وان اختلفافي التغير فالقول قول البائع لان التغير حادث وسبب اللزوم ظاهر الا اذا بعدت المدة على ماقالوا لان الظاهر شاهد للمشترى بخلاف ماذا اختلفافي الرؤية لانها امر حادث والمشترى ينكره فيكون القول قوله.

ترجمہ: اگر کسی نے کوئی چیز ایک بار دیکھی پھر ایک مدت کے بعد اسے خریدا اب اگر وہ اسی صفت اور حالت پر موجود ہو جس پر اسے پہلے دیکھا تھا تو مشتری کو اس کے دوبارہ دیکھنے کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ اس چیز کے اوصاف کا علم پہلی بار دیکھ لینے سے حاصل ہو چکا ہے اور خیار رؤیت اسی صورت میں دیا جاتا ہے جبکہ اس کا علم پہلے سے نہ ہو ہاں اگر اس مشتری کو اس کے پہلے دیکھنے کا علم نہ ہو یعنی وہ یہ نہ جانتا ہو کہ میں اسے پہلے بھی دیکھ چکا ہوں تب اسے خیار حاصل ہوگا کیونکہ فی الحال اس چیز کے ساتھ اس کی رضامندی

پائی گئی ہے ف یہ حکم اس وقت ہے جبکہ وہ چیز اسی حالت پر موجود ہو جس حالت پر پہلے دیکھی تھی وان وجدہ متغیرا الخ اور اگر مشتری نے اس چیز کو پہلی صفت پر نہیں بلکہ اس سے بدلا ہوا پایا تو اسے اختیار ہوگا کیونکہ اس کا پہلی بار کا دیکھنا اب واقع نہیں ہوا ہے کہ اس کے اوصاف اس کے سامنے واضح ہوں اس لئے اب یوں کہا جائے گا کہ گویا اس نے اس سے پہلے مبیع کو دیکھا ہی نہیں ہے وان اختلفا الخ اور اگر بائع و مشتری نے مبیع کے دیکھنے کے بارے میں اختلاف کیا یعنی مشتری نے کہا ہے کہ مبیع متغیر ہو گئی پہلی جیسی نہیں رہی اور بائع نے کہا ایسی بات نہیں ہے بلکہ پہلی حالت پر ہے تو بائع سے قسم لے کر اسی کی بات قبول کر لی جائیگی کیونکہ حالت کا بدلنا نیا معاملہ ہے اور بیع لازم ہونے کا سبب ظاہر ہے یعنی ظاہر کے موافق حکم لگایا جائے گا البتہ اگر پہلی بار دیکھے ہوئے بہت زیادہ دن گذر گئے ہوں تب مشتری کی بات قبول کی جائے گی جیسا کہ متاخرین مشائخ نے فرمایا ہے کیونکہ ظاہری حالت اسی مشتری کے حق میں گواہ ہے یعنی زمانہ دراز گذرنا مثلاً جو باندی جوان تھی وہ بوڑھی ہو گئی ہوگی بخلاف اس کے اگر بائع و مشتری نے دیکھنے اور نہ دیکھنے کے بارے میں اختلاف کیا مثلاً مشتری نے کہا کہ میں نے یہ چیز نہیں دیکھی ہے اور بائع نے کہا کہ تم نے دیکھ لی ہے تو بائع کا قول قبول نہ ہوگا کیونکہ دیکھنا ایک امر جدید ہے یعنی یہ لازمی نہیں ہے اور مشتری اس کا انکار کرتا ہے اس لئے اسی مشتری کی بات مانی جائیگی۔

توضیح: اگر مشتری نے مدت کے بعد دیکھی ہوئی چیز دوبارہ خریدنے کی نیت سے دیکھی تو اسے خیار رویت ہوگا یا نہیں اگر دیکھنے کے بارے میں بائع و مشتری میں اختلاف ہو گیا ہو تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل۔

قال ومن اشترى عدل زطي ولم يره فباع منه ثوبا او وهبه وسلمه لم يرد شيئا منها الا من عيب وكذالك خيار الشرط لانه تعذر الرد فيما خرج عن ملكه وفي ردها بقي تفريق الصفقه قبل التمام لان خيار الرؤيه والشرط يمنعان تمامهابخلاف خيار العيب لان الصفقة تتم مع خيار العيب بعد القبض وان كانت لاتتم قبله وفيه وضع المسائلة فلوعادالیه بسبب هو فسخ فهوعلى خيار الرؤية كذاذكره شمس الايمة السرخسي وعن ابي يوسف انه لا يعود بعد سقوطه كخيار الشرط وعليه اعتمد القدوري.

ترجمہ: امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ جس نے زطی تھانوں کی ایک گٹھری دیکھے بغیر خریدی پھر اس گٹھری میں سے ایک تھان کسی کے ہاتھ فروخت کر دیا یا کسی کو ھبہ کر کے قبضہ بھی کرا دیا تو خیار رؤیت کا دعوی کرتے ہوئے اس میں سے کچھ بھی واپس نہیں کر سکتا ہے اگر اس میں عیب نکل آئے تو خیار عیب کی وجہ سے واپس کر سکتا ہے یہی حکم خیار شرط کی صورت میں بھی ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ جو تھان اس کی ملکیت سے نکل گیا اس کا واپس کرنا نا ممکن ہے اور باقی کے واپس کرنے کی صورت میں صفقہ مکمل ہونے سے پہلے صفقہ کی تفریق لازم آتی ہے اس لئے کہ خیار رؤیت اور خیار شرط دونوں ہی باتیں ایسی ہوتی ہیں جو صفقہ کو مکمل نہیں ہونے دیتی ہیں یعنی جب تک یہ دونوں باتیں باقی ہیں وہ صفقہ مکمل نہ ہوگا بخلاف خیار عیب کے کہ مبیع پر قبضہ کر لینے کے بعد اس میں خیار عیب ہونے کے باوجود صفقہ مکمل ہو جاتا ہے اگرچہ قبضہ سے پہلے صفقہ تمام نہیں ہوتا ہے۔ حالانکہ موجودہ مسئلہ جاریہ اسی صورت میں فرض کیا گیا ہے کہ اس پر قبضہ ہو گیا ہو اب اگر بیچا ہوا یا ہبہ کیا ہوا تھان کسی ایسے سبب سے واپس آگیا جو فسخ کی صورت ہو تو مشتری کو خیار رویت حاصل ہوگا شمس الائمہ سرخسی نے بھی ایسا ہی فرمایا ہے اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ خیار رؤیت ایک مرتبہ کسی وجہ سے ختم ہو جائے تو دوبارہ یہ حق حاصل نہیں ہوتا ہے قدوری نے اسی کو قابل عمل و قابل قبول بتایا ہے۔

توضیح: اگر کسی نے کپڑے کی بڑی گٹھری جس میں کئی تھان کپڑے ہیں بغیر دیکھے خریدی پھر ان

میں سے ایک اسی طرح دوسرے کو بغیر دیکھے ہبہ کر دیا یا بیچ دیا اس صورت میں خیار رویت یا خیار عیب حاصل ہو گا یا نہیں تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

ومن اشتری عدل زطی الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

عدل بوجھ لادنے والے جانور کی پیٹھ پر ایک طرف کا بوجھ زطی ہندوستان کی ایک قوم جارٹ یہ لفظ معرب ہے اس کی تحقیق میں اور بھی اقوال ہیں واحد زطی جمع زط (قاسمی)

باب خيار العيب

واذا اطلع المشتري علي عيب في المبيع فهو بالخيار ان شاء اخذه بجميع الثمن وان شاء رده لان مطلق العقد يقتضي وصف السلامة فعند فواته يتخير كيلا يتضرر بلزوم مالا يرضى به وليس له ان يمسكه وياخذ النقصان لان الاوصاف لا يقابلها شيئ من الثمن في مجرد العقد ولانه لم يرض بزواله عن ملكه باقل من المسمي فيتضرر به ودفع الضرر عن المشتري ممكن بالرد بدون تضرره والمرادبه عيب كان عند البائع ولم يره المشتري عند البيع ولا عند القبض لان ذلك رضاء به

ترجمہ: باب خیار عیب = قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر مشتری کو مبیع میں کسی عیب کے رہنے کی اطلاع ہو تو اسے ان دو باتوں میں سے ایک کا اختیار ہو گا کہ اگر چاہے تو اسی حالت میں اسی مذکورہ قیمت پر اسے اپنے پاس رکھ لے۔ ورنہ اسے واپس کر دے کیونکہ مطلق عقد کا تقاضا یہ تھا کہ یہ مبیع صحیح وسالم رہے لیکن جب اس میں سلامتی کی صفت نہیں پائی گئی تو مشتری کو اختیار دیا جائے گا تاکہ وہ جس چیز سے راضی اور مطمئن نہیں ہے وہ اس پر لازم نہ ہو جائے اور اسے نقصان نہ اٹھانا پڑے ولیس له الخ اور اس مشتری کو اس بات کا حق نہ ہو گا کہ مبیع اپنے پاس رکھ لے اور اس مبیع میں جو کچھ عیب پایا گیا ہے اس کے عیب اور نقصان کے برابر اس کی قیمت سے کم کر کے دے یا واپس مانگے۔ ط کیونکہ فقط عقد میں اوصاف کے مقابل ثمن کا کچھ حصہ نہیں ہوتا ہے اور اس وجہ سے بھی کہ بائع اپنی چیز یعنی مبیع کو اس عوض سے کم دینے پر راضی نہ ہو گا جس کی بات پہلے سے طے ہو چکی ہے اس کی کمی پر اسے مجبور کرنے سے اس کا نقصان ہو جائے گا ساتھ ہی خریدار جو اس مبیع کو صحیح وسالم خریدنے پر راضی ہوا ہے مقررہ ثمن پر اس مبیع کو لینے پر مجبور کرنے سے اسے نقصان ہو گا اسے بھی اس نقصان سے بچانا ضروری ہے اس لئے دونوں کا خیال کرتے ہوئے یہ کہنا ہو گا کہ مشتری اس مبیع کو اس کے مالک یعنی بائع کو اسی حالت میں واپس کر دے اس طرح بائع بھی اس کی قیمت کے بارے میں نقصان سے محفوظ رہ جائے گا واضح ہو کہ اس جگہ عیب سے مراد وہ عیب ہے جو مبیع میں اس وقت بھی موجود ہو جبکہ مالک یعنی بائع کے پاس ہو نیز مشتری نے بیع کے وقت یا اس مبیع کو اپنے قبضہ میں لیتے وقت نہ دیکھا ہو کیونکہ اگر اس کو دیکھتے ہوئے قبضہ کیا ہو تو یہ کیفیت اس عیب پر مشتری کے راضی رہنے کی دلیل ہو گی۔

توضیح: باب۔ خیار عیب کا بیان۔ عیب سے اس جگہ کونسا عیب مراد ہے۔ خریداری کے بعد اگر مشتری کو مبیع میں کوئی عیب نظر آ جائے تو وہ کیا کرے؟ کیا مشتری کو یہ حق دیا جاتا ہے کہ مبیع میں عیب پائے جانے کے بعد اس عیب کی وجہ سے اس میں جو قیمت کی کمی آئی ہے وہ از خود بائع سے کسی طرح وصول کر سکتا ہے۔ حکم مسئلہ۔ دلائل۔

باب الخ۔ اس سے پہلے ابتداء عقد میں ایجاب کے بعد خیار کے قبول اور ایجاب وقبول میں خیار شرط اور مبیع میں خیار تعین اور مطلق خرید میں خیار رؤیت کا بیان ہو چکا ہے لیکن خیار عیب کا بیان اب تک باقی تھا وہ اس باب میں بیان کیا جا رہا ہے م خیار عیب

از خود یعنی کسی شرط کے بغیر ہی ثابت ہوتا ہے السراج واذا اطلع المشتری الخ چونکہ نفس عقد اور خریداری کا اصل تقاضا یہی ہے کہ جو چیز بھی خریدی یا بیچی جارہی ہو تو وہ تمام عیوب سے پاک اور صحیح وسالم ہو اب اگر انجانے میں کوئی خریدار کوئی عیب دار چیز خرید ے گا تو اسے نقصان سے محفوظ رکھنے کے لئے اختیار دیا جائے گا کہ اگر واپس کرنا چاہے تو واپس کردے اور بائع کو اس کے واپس لینے پر مجبور کیا جائے گا اور اگر عیب دار ہونے کے باوجود اسے خریدنا چاہتا ہو تو جتنی مالیت پر بائع اسے وہ مال دینے پر راضی ہوا اس مالیت یعنی ثمن پر اسے خریدے۔ اپنی طرف سے عیب کی وجہ سے کچھ قیمت کم کر کے نہیں لے سکتا ہے ف۔ متن میں مطلق عقد کی قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ اگر خریداری کے وقت ہی مشتری کو اس عیب کا علم ہو چکا ہو یا ایسا ظاہر دباہر عیب ہو جو کسی پر بھی چھپا ہوا نہ رہ سکتا ہو یا خود بائع نے اس کے عیب دار ہونے کی تصریح کردی ہو پھر اس سے اپنے لئے برات کرلی ہو تو اس عیب مخصوص کی وجہ سے مشتری کو یہ حق نہ ہوگا کہ بائع کو واپس کردے م اس لئے اگر ایسی چیز خریدی کہ خریداری کے وقت اس کے کسی عیب پر واقف نہ تھا اور نہ پہلے سے معلوم تھا تو اس کو بیان کردہ اختیار حاصل ہوگا۔ خواہ وہ عیب معمولی ہو یا زیادہ اور بڑا ہو شرح الطحاوی بشرطیکہ اس عیب کو کسی مشقت کے بغیر دور کرنا ممکن نہ ہو ورنہ اختیار نہ ہوگا مثلاً کسی نے ایک باندی خریدی اس وقت معلوم ہوا کہ وہ احرام کی حالت میں ہے اس عذر احرام کی بناء پر باندی کو واپس نہیں کرسکتا ہے کیونکہ خریدار آسانی کے ساتھ اس کے احرام کو توڑ سکتا ہے الفتح اور اگر عیب کے ختم کرنے میں دقت ہو یا ختم کرنا ممکن ہی نہ ہو تب واپس کرسکتا ہے ولیس له ان یملکه الخ خریدار کے پاس جب عیب ثابت ہو جائے تو اسے دو باتوں میں سے ایک کا اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو حالت اور عیب کے باوجود بتائی ہوئی قیمت کے عوض اسے اپنے پاس رکھ لے اور اگر پسند نہ ہو تو اسے واپس کردے اس کے علاوہ تیسری صورت یہ کہ عیب کی وجہ سے اس کی قیمت میں جو کچھ کمی آئی ہو وہ منہا کر کے بقیہ قیمت ادا کر کے مبیع اپنے پاس رکھ لے اس کا اسے اختیار نہ ہوگا ف۔ الحاصل خیار عیب ثابت ہونے کی ایک شرط یہ ہے کہ بیع کے وقت وہ عیب موجود ہو یا قبضہ میں آنے سے پہلے پیدا ہو گیا ہو اس بناء پر اگر قبضہ میں آنے کے بعد کوئی عیب پیدا ہوا تو اس کی وجہ سے خیار نہیں ملے گا۔ دوم یہ کہ قبضہ کے بعد وہ عیب مشتری کے پاس بھی موجود ہو ورنہ حق واپس نہ ہوگا عامہ مشائخ کا یہی قول ہے اور سوم یہ ہے کہ بائع نے مبیع میں عیب سے برات کی شرط نہ کی ہو البدائع ان کے علاوہ کچھ دوسری شرطوں کا تذکرہ بعد میں ہوگا اب آئندہ ایک بات یہ بھی بتائی جارہی ہے کہ عیب کی تعریف کیا ہے اور کس عیب کا ایسے موقع میں اعتبار کیا جاتا ہے۔

قال و كل ما اوجب نقصان الثمن في عادة التجار فهو عيب لان التضرر بنقصان المالية وذلك بانتقاص القيمة و المرجع في معرفته عرف اهله والاباق والبول في الفراش والسرقة في الصغير عيب مالم يبلغ فاذا بلغ فليس ذلك بعيب حتى يعاوده بعد البلوغ و معناه اذا ظهرت عندالبائع في صغره ثم حدثت عندالمشتري في صغره فله ان يرده لانه عين ذلك وان حدثت بعد بلوغه لم يرده لانه غيره وهذا لان سبب هذه الاشياء يختلف بالصغر والكبر فالبول في الفراش في الصغر لضعف المثانة وبعد الكبر لداء في الباطن والاباق في الصغر لحب اللعب والسرقة لقلة المبالات وهما بعد الكبر لخبث في الباطن والمرادمن الصغير من يعقل فاما الذي لا يعقل فهو ضال لا آبق فلا يتحقق عيبا

ترجمہ: قدوری نے کہا ہے کہ ہر وہ چیز اور صفت جو عام تاجروں کی عادت میں مبیع کے ثمن کی کمی کا سبب ہو جائے یعنی اس کی وجہ سے اس کے دام کم ہو جاتے ہوں تو وہ عیب ہے کیونکہ کاروبار میں ضرر اور گھاٹے کی وجہ یہی ہوتی ہے کہ مال کی مالیت گھٹ جائے اور مالیت گھٹنا قیمت کے گھٹنے سے ہوتی ہے اور ایسے عیب کو پہچاننا اور اس کا اعتبار کرنا تاجروں کے عرف پر موقوف ہے چنانچہ غلام کا بھاگنا، اور بستر پر ہی پیشاب کرنا اور چوری کرنا بچپن میں عیب ہے جب تک کہ وہ بالغ نہ ہو جائیں اور ان کے بالغ ہونے کے بعد یہ عیب نہیں ہیں یہاں تک کہ بالغ ہونے کے بعد یہ عیب دوبارہ لوٹ آئیں مطلب یہ ہے کہ کسی غلام میں اس کے بچپن کی

حالت میں یہ حرکتیں ظاہر ہوئیں پھر وہ غلام فروخت ہو کر مشتری کے پاس پہنچا اور وہاں بھی اسی بچپن کی حالت میں پرانی حرکتیں ظاہر ہوئیں تو اس مشتری کو اختیار ہوگا کہ اسے واپس کردے کیونکہ یہ عیب وہی عیب سمجھا جائے گا جو بائع کے پاس رہتے ہوئے اس میں تھا اور اگر مشتری کے پاس اس کے بالغ ہونے کے بعد ان عیبوں میں سے کوئی عیب ظاہر ہوا تو اس عیب کی وجہ سے اسے واپس نہیں کر سکتا ہے۔ کیونکہ اب یہ عیب وہ نہیں ہے جو اس کے بچپن میں تھا بلکہ یہ اسی جیسا دوسرا عیب ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ عیب بچپن اور بلوغ کے زمانوں کے لحاظ سے بدل جاتا ہے چنانچہ بچپن میں بستر پر پیشاب کرنا کھیل کی خواہش کی وجہ سے ہے اسی طرح بچپن میں چوری کرنا بے باک اور نڈر ہونے کی وجہ سے ہے لیکن یہی دونوں باتیں بلوغ کے بعد باطنی خباثت کی وجہ سے ہوتی ہیں پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اس جگہ چھوٹا ہونا یا بچپن سے اتنا چھوٹا بچہ مراد ہے جسے بھلے اور برے کی سمجھ ہوگئی ہو کیونکہ اگر اتنا چھوٹا ہو کہ اسے اتنی بھی سمجھ نہ ہو تو اسے بھگوڑا اور بھاگنے والا نہ کہہ کر بھولا ہوا اور بھٹکا ہوا کہا جائے گا اس لئے یہ باتیں عیب میں شمار نہ ہوں گی (ف اس لئے بھگوڑا ہونے وچوری کرنے اور بستر پر پیشاب کرنے سب میں یہ شرط ہے کہ اسے سمجھ آچکی ہو تب اسے عیب دار کہا جائے گا اور دوسری شرط یہ بھی ہے کہ بائع اور مشتری دونوں کے پاس ایک ہی زمانہ میں ہو یعنی دونوں کے پاس بچپن میں ہو یا دونوں کے پاس بلوغ کے بعد ہو اور اگر زمانہ بدلا ہوا ہو اس طرح سے کہ بائع کے پاس بچپن میں اور مشتری کے پاس جوانی کے زمانہ میں ہو تو مشتری کو اس کی وجہ سے خیار عیب حاصل ہوگا۔

توضیح: مبیع میں عیب دار ہونا کسے کہا جائے گا اور کسے سمجھا جائے گا تفصیل

وکل ما وجب الخ مبیع میں عیب کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ ہر وہ چیز جو تاجروں میں مال کی قیمت اور ثمن میں کمی کا سبب ہو یعنی جس کی وجہ سے مال کے دام میں کمی آجاتی ہو یعنی اس کا اعتبار اسی مال کے کاروباریوں کے قول وفعل سے ہوگا ف اور شیخ الاسلام خواہر زادہ نے لکھا ہے کہ جو چیز مبیع کی ذات میں دیکھنے میں کمی کو بتلائے جیسے حیوان کے ہاتھ پاؤں کا ٹیڑھا ہونا یا بے حس ہونا برتنوں میں ٹوٹا پھوٹا ہونا یا وہ جو اس مبیع کے منافع میں نقصان پیدا کرے مثلاً گھوڑے کا ٹھوکر کھانا تو یہ عیب ہے اور جو بات ذات یا منافع میں نقصان نہ لاتی ہو اس میں لوگوں کے رواج اور عمل کا اعتبار ہوتا ہے۔ کہ اگر وہ اسے عیب شمار کرتے ہوں تو وہ عیب ہے ورنہ نہیں المحیط اور اگر اس جگہ لوگ اور آدمی سے وہی معتبر ہوں گے جو اس سے واقفیت رکھتے ہوں جیسے کاروباری یا کاریگر اور فن کا ماہر اور جانوروں میں کسی سے بچہ کا پیدا ہونا اس کے حق میں عیب نہیں ہوتا ہے مگر جبکہ اس میں کھلا ہوا نقصان ہو اسی پر فتویٰ ہے المضمرات۔

قال والجنون في الصغر عيب ابداً معناه اذا جن في الصغر في يد البائع ثم عاوده في يد المشترى فيه اوفي الكبر يرده لانه عين الاول اذالسبب في الحالين متحد و هو فساد العقل وليس معناه انه لايشترط المعاودة في يد المشترى لان الله تعالىٰ قادر على ازالته وان كان قل مايزول فلابد من المعاودة للردقال والبخر والدفر عيبٌ في الجارية لان المقصود قد يكون الاستفراش وهما يخلان به وليس بعيب في الغلام لان المقصود هو الاستخدام ولا يخلان به الاان يكون من داء لان الداء عيب.

ترجمہ: امام محمد نے اپنی کتاب جامع میں فرمایا ہے کہ غلام میں وہ جنون جو اس کے بچپن میں ظاہر ہو وہ ہمیشہ کے لئے (اس وقت بھی اور جوانی کے بعد بھی) عیب ہے اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر کسی کے غلام میں اس کے بچپن میں اسکے مالک یعنی بائع کے پاس رہتے ہوئے یہ مرض پایا گیا اور وہ ایک مرتبہ دیوانہ ہو گیا پھر وہ غلام فروخت ہو جانے کے بعد مشتری کے پاس بھی اسی بچپن میں یا بالغ ہونے کے بعد بھی مجنون ہو گیا تو اس مشتری کو یہ حق حاصل ہوگا کہ اسے اس بیماری کی بناء پر واپس کردے کیونکہ ابھی بھی پائی جانے والی بیماری وہی ہے جو اسے پہلے ہوئی تھی کیونکہ دونوں حالتوں کا سبب ایک ہی ہے یعنی عقل میں فتور اور فساد ہونا اس

قول کے معنی یہ نہیں ہیں کہ مشتری کے پاس اس کا دوبارہ ہونا شرط نہیں ہے (جیسا کہ بظاہر وہم ہوتا ہے کہ وہ ہمیشہ کے لئے عیب ہے) کیونکہ اللہ تعالیٰ کی قدرت واختیار میں ہے کہ وہ دیوانگی کی اس بیماری کو ہمیشہ کے لئے ختم کردے اگرچہ ایسا کم ہوتا ہے اس لئے واپسی کا حق ہونے کیلئے یہ ضروری ہے ف۔ کیونکہ جب تک کہ بیماری دوبارہ ظاہر نہ ہو تب تک یہ ثابت نہیں ہو سکتا ہے کہ وہ زائل کیا گیا ہے قال و البحرو الذفر الخ اور قدوری نے کہا ہے کہ باندی کے منہ کا بدبودار رہنا اسی طرح اس کے بغل سے بدبو کا پایا جانا عیب ہے کیونکہ اکثر باندی رکھنے کی غرض صاحب فراش اور ہمبستر بنانا ہے جبکہ یہ دونوں گندگیاں اس مقصد میں خلل اور نفرت پیدا کرتی ہیں۔ لیکن غلام میں یہ بدبو عیب نہیں ہے کیونکہ غلام سے مقصود خدمت کرانا ہے جبکہ ان دونوں بدبوؤں سے خدمت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہوتا ہے البتہ اگر یہ بدبو کسی خاص بیماری کی وجہ سے ہو تو عیب ہے کیونکہ ایسی بیماری کا ہونا خود ہی عیب ہے (ف بعضوں نے کہا ہے کہ اگر دونوں قسم کی بدبو اتنی زیادہ ہو کہ مولی کے پاس اس کے آنے سے مولی کو تکلیف ہوتی ہو تو عیب ہے کیونکہ یہ بدبو کسی اندرونی بیماری کی وجہ سے ہے۔ ھ۔ لیکن دونوں اقوال کا ماحصل ایک ہوا۔

توضیح: غلام اور باندی کے منہ اور بغل میں بدبو کے ہونے کی وجہ سے اس کے مشتری کو خیار العیب حاصل ہوتا ہے یا نہیں اسی طرح اس میں اگر بچپن کی حالت میں دیوانگی پائی گئی تو اس کی وجہ سے بھی خریدار کو خیار عیب حاصل ہوتا ہے یا نہیں تفصیل مسائل۔ حکم دلائل

البحر وہ تیز بدبو جو منہ سے نکلتی ہو۔ الذفر وہ تکلیف دہ بدبو جو بغل سے آتی ہو۔

والزناء وولدالزناء عیب فی الجاریة دون الغلام لانه یخل بالمقصود فی الجاریة وهو الاستفراش و طلب الولدو لا یخل بالمقصود فی الغلام وهو الاستخدام الا ان یکون الزناً عادة له علی ماقالو لا ن اتبا عهن یخل بالخدمة قال والکفر عیب فیهما لان طبع المسلم یتنفر عن صحبته ولانه یمتنع صرفه فی بعض الکفارات فتختل الرغبة فلو اشتراه علی انه کا فر فوجده مسلمالا برده لانه زوال العیب وعند الشافعی برده لان الکافر یستعمل فیما لایستعمل فیه المسلم وفوات الشرط بمنزلة العیب قال فلو کانت الجاریة بالغة لا تحیض اوهی مستحاضة فهو عیب لان ارتفاء الدم واستمراره علامة الداء ویعتبرفی الارتفاع اقصی غابة البلوغ وهو سبع عشرة سنة فیها عندابی حنیفة ویعرف ذلك بقول الامة فترد اذا انضم الیه نکول البائع قبل القبض وبعده هوَ الصحیح قال واذاحدث عند المشتری عیب واطلع علی عیب کان عند البائع فله ان یرجع بالنقصان ولا یردالمبیع لان فی الرداضرار بالبائع لانه خرج عن ملکه سالما ویعود معیبا فامتنع ولا بدمن دفع الضرر عنه فتعین الرجوع بالنقصان الا ان یرضی البائع ان یاخذه بعیبه لانه رضی بالضرر.

ترجمہ: اور زنا کرنا یا ولد الزنا ہونا باندی میں عیب ہے غلام میں نہیں ہے کیونکہ باندی بنا کر رکھنے سے جو مقصود ہے اس میں یہ خلل انداز ہے یعنی باندی سے ہمبستری کرنا اس سے اولاد ہونے کی خواہش کرنا کیونکہ اگر زانیہ یا ولد الزنا ہوگی تو اس سے ہونے والے بچوں کو ہمیشہ کے لئے عار ہوگا لیکن غلام سے یہ باتیں مقصود نہیں ہوتی ہیں اس سے تو دوسری خدمتیں لی جاتی ہیں اور اس میں اس عیب کے ہونے سے کوئی خلل نہیں ہوگا البتہ اگر زناکاری اس کی عادت ہو جائے اسی لئے متاخرین مشائخ نے ذکر کیا ہے کہ ایسا غلام عورتوں کے پیچھے لگا رہے گا اور اپنے مالک کی خدمت بجالانے میں کوتاہی کرے گا قال والکفر عیب الخ محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ کافر ہونا غلام اور باندی دونوں میں عیب ہے کیونکہ مسلمان کی طبیعت کافر سے صحبت کرنے سے متنفر ہوا کرتی ہے اور اس وجہ سے بھی کہ کچھ کفارے ایسے بھی ہوتے ہیں جن میں کافر غلام یا باندی کو آزاد کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے اس لئے ایسی رغبت میں بھی خلل ہوگا یعنی اس کفر کے عیب کی وجہ سے اس کے دام گھٹ جائیں گے اس طرح اگر اسے اس شرط پر خریدا ہو کہ

وہ کافر ہے مگر حقیقت میں مسلمان ہو تو اس وجہ سے اسے واپس بھی نہیں کیا جا سکتا ہے کیونکہ کافر ہونے کی بناء پر کچھ ایسے کام میں اسے لگایا جا سکتا ہے جس میں مسلمان غلام کو نہیں لگایا جا سکتا ہے اسی طرح بیع میں جو شرط لگائی گئی ہو اس کا نہ پایا جانا بھی عیب کے جیسا ہے فلو کانت الخ اگر خریدی ہوئی باندی جو اپنی عمر کی وجہ سے تو بالغہ ہو چکی ہو اس کے باوجود اسے حیض نہ آتا ہو یا آتا ہو مگر استحاضہ ہو کر یعنی وہ خون بند نہ ہوتا ہو تو یہ بھی باندی کے حق میں عیب ہے اس لئے کہ عورت کو خون بالکل نہ آنا جس طرح عیب ہے اسی طرح اس کے خون کا برابر جاری رہنا بھی عیب ہے اور یہ تو اس کی بیماری کی واضح علامت ہے حیض بند ہونے میں بلوغ کی انتہاء معتبر وہ ہے جو کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک عورت کے حق میں سترہ برس کی ہوتی ہے اور اس عیب کا ہونا خود اسی باندی کے کہنے سے معلوم ہوگا اب اگر اس کے ساتھ بائع کا انکار جو قسم کے ساتھ ہو پایا جائے تو باندی واپس کر دی جائیگی خواہ قبضہ سے پہلے ہو یا بعد میں ہو اور یہی قول صحیح ہے قال واذا احدث الخ اور قدوری نے کہا ہے کہ اگر مبیع میں مشتری کے پاس کوئی عیب لگ گیا ساتھ ہی اسے ایسا عیب بھی مبیع میں نظر آگیا جو بائع کے پاس موجود تھا تو اس مشتری کو اس بات کا حق ہوگا کہ اس پرانے عیب کی وجہ سے مبیع میں جو کچھ قیمت میں کمی آگئی تھی بائع سے واپس مانگ لے لیکن اگر وہ مبیع کو واپس کرنا چاہے تو واپس نہیں کر سکے گا کیونکہ اس طرح واپس کرنے سے بائع کا نقصان لازم آئے گا اس لئے کہ وہ مبیع اس نئے عیب سے پاک تھا تو دونوں کا لحاظ کرتے ہوئے یہ حکم دیا جائے گا کہ مشتری اس پرانے عیب کی وجہ سے قیمت واپس مانگ لے اور نئے عیب کے نقصان کو خود برداشت کرے اس طرح کسی کا نقصان نہ ہوگا البتہ اگر بائع خود ہی نئے عیب کے ساتھ مبیع کو واپس لینے پر راضی ہو جائے تو واپس لے سکتا کیونکہ اس کا ذاتی حق ہے۔

توضیح: غلام اور باندی کا زانی یا ولد زنا ہونا یا کافر ہونا عیب ہے یا نہیں = اگر مشتری کو مبیع میں کوئی پرانا عیب نظر آیا جو بائع کے پاس پہلے سے تھا پھر خود مشتری کے پاس بھی دوسرا کوئی عیب لگ گیا تفصیل حکم دلیل۔

قال ومن اشترى ثوبا فقطعه فوجدبه عيبا رجع بالعيب لانه امتنع الرد بالقطع فانه عيب حادث فان قال البائع انا اقبله كذلك كان له ذلك لان الامتناع لحقه وقد رضى به فان باعه المشترى لم يرجع بشئ لان الردغير ممتنع برضا البائع فيصير هو بالبيع حابسا للمبيع فلا يرجع بالنقصان فان قطع الثوب وخاطه اوصبغه احمر اولتّ السويق بسمن ثم اطلع على عيب رجع بنقصانه لامتناع الرد بسبب الزيادة لانه لا وجه الى الفسخ فى الاصل بدونها لا نها لاتنفك عنه ولا وجه اليه معها لان الزيادة ليست بمبيعة فامتنع اصلا وليس للبائع ان ياخذه لان الامتناع لحق الشرع لا لحقه فان باعه المشترى بعد مارأى العيب رجع بالنقصان لان الرد ممتنع اصلاقبله فلايكون بالبيع حابساللمبيع وعن هذا قلنا ان من اشترى ثوبا فقطعه لباسا لولده الصغير وخاطه ثم اطلع على عيب لايرجع بالنقصان ولوكان الولد كبيرا يرجع لان التمليك حصل فى الاول قبل الخياطة وفى الثانى بعده بالتسليم اليه.

ترجمہ: امام محمد نے فرمایا ہے کہ جس نے کوئی کپڑا خریدا پھر اسے (سلائی کی غرض سے) کاٹ لیا اس کے بعد اس میں اسے کوئی عیب نظر آگیا تو عیب دار ہونے کی وجہ سے اس میں قیمت کا جو نقصان آگیا تھا وہ اس کے مالک سے واپس لے گا کیونکہ اس کپڑے کو کاٹ دینے کی وجہ سے اس کو واپس کرنا ممکن نہیں رہا اس لئے کہ یہ ایک نیا عیب آگیا ہے فان قال البائع الخ اگر وہ بائع اس کپڑے کو کٹے ہوئے اسی حالت میں بھی واپس لینے پر راضی ہو اور یوں کہے کہ میں اسی کو قبول کرتا ہوں تو اسے اس کا حق ہوگا یعنی واپس لے سکے گا کیونکہ اوپر میں اس کی واپسی کو اس بائع کے حق کی وجہ سے ممنوع کہا گیا تھا اور اگر مشتری نے اس کپڑے کو کسی تیسرے

شخص کے پاس بیچ دیا ہو تو وہ پرانے عیب سے نقصان کا بدلہ بھی وصول نہیں کر سکے گا کیونکہ اس کے لئے یہ بات ممکن تھی کہ بائع کی رضامندی اور مشورہ کے ساتھ ایسے بیچتا اور اب اس کو بیچ کر وہ مشتری اس کپڑے کو روکنے والا ہو گیا یعنی واپس کرنے سے معذور ہو گیا لہذا پہلے نقصان کا مطالبہ نہیں کر سکے گا۔ **فان قطع الثوب الخ** اگر مشتری نے اس کپڑے کو کاٹنے کے بعد سلا لیا یا سرخ رنگ سے اسے رنگ دیا یا وہ کھانے کا ستو تھا جسے گھی میں ڈال کر ملا دیا اس کے بعد اس کے پرانے عیب پر وہ واقف ہوا تو وہ اس بائع سے نقصان واپس مانگ لے کیونکہ اب کپڑے کو واپس کرنا کسی حال میں ممکن نہیں رہا کیونکہ اس مشتری نے کپڑے میں اپنی طرف سے کچھ زیادہ چیز یا محنت بھی ملا دی ہے اور اب بغیر زیادتی کے اسے فسخ کرنے کی کوئی صورت نہیں رہی یعنی کپڑے اور ستو کی بیع اس طرح فسخ نہیں ہو سکتی ہے کہ اس میں کچھ زیادتی نہ آجائے اس لئے کہ اصل کپڑے یا ستو کو کسی زیادتی کے بغیر واپس کرنا ممکن نہیں ہے پھر زیادتی کے ساتھ بھی واپس کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ جو کچھ زیادتی ہوئی وہ اصل مبیع نہیں ہے الحاصل واپس کرنا ناممکن ہو گیا۔

ولیس للبائع الخ اور بائع کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس زیادتی کے ساتھ ہی مبیع کو واپس لے کیونکہ موجودہ صورت میں واپس لینے کا حق نہ ہونا ایک شرعی حق اور قانون کی بناء پر ہے یعنی اس بائع کے حق کی وجہ سے نہیں ہے اب اگر مشتری نے عیب دیکھنے کے بعد بھی اس مبیع یعنی کپڑے یا ستو کو فروخت کر دیا تو عیب کی وجہ سے اس مبیع کی قیمت میں جو فرق آیا تھا اسے وہ واپس لے سکتا ہے اس لئے کہ اس مشتری نے جو اس مبیع کو فروخت کر دیا ہے اس کی وجہ سے اصل میں کوئی فرق نہیں آیا کیونکہ اسے فروخت کرنے سے پہلے بھی اس کو واپس کرنا ممکن نہ تھا لہذا فروخت کر دینے کی وجہ سے وہ مبیع کو روکنے والا نہ ہوا اسی بناء پر ہم نے یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ اگر کسی شخص نے کپڑا خرید کر اس سے چھوٹے نابالغ لڑکے کا لباس کاٹ لیا اور سلوا لیا اس کے بعد اس کپڑے کے عیب پر واقف ہوا تو اس عیب کی وجہ سے اس میں جو نقصان آ گیا وہ اس بائع سے واپس نہیں لے سکتا ہے اور اگر بالغ لڑکے کا اس کپڑے سے لباس تیار کر لیا تو اس عیب کا نقصان بائع سے واپس لے سکتا ہے کیونکہ پہلے یعنی نابالغ کی صورت میں سلائی کے بعد اس کے حوالہ کرنے سے مالک بنانا پایا گیا ہے (ف خلاصہ یہ ہوا کہ نابالغ ہونے کی صورت میں اس کی نیت سے چیز خریدتے ہی وہ مالک ہو جاتا ہے اس لئے اس کو بائع کے پاس واپس کرنا ممنوع ہوا۔ لیکن بالغ لڑکے کی صورت میں کپڑے کی سلائی کر دینے کے بعد لڑکا اس کا مالک ہو گا اس لئے سلائی کرنے سے پہلے تک اسے واپس کر سکتا تھا مگر اسے مالک بنا کر اور سلائی کر دینے کے بعد لڑکا اس کا مالک ہو گا اس لئے سلائی کرنے سے پہلے تک اسے واپس کر سکتا تھا مگر اسے مالک بنا کر اور سلائی کے بعد اسے مالک بنانے سے روک دیا اس لئے نقصان کو واپس کرنے کا مطالبہ کر سکتا ہے۔

توضیح: اگر کسی نے کپڑا خرید کر اس میں تصرف کر ڈالا اس کے بعد کوئی پرانا عیب اس میں نکل آیا تفصیل۔ حکم۔ دلیل

قال ومن اشترى عبدا فاعتقه اومات عنده ثم اطلع على عيب رجع بنقصانه اما الموت فلان الملك ينتهى به والامتناع حكمى لا بفعله واما الاعتاق فالقياس فيه ان لا يرجع لان الامتناع بفعله فصار كالقتل فى الاستحسان يرجع لان العتق انهاء الملك لان الادمى ماخلق فى الاصل محلا للملك وانما يثبت الملك فيه موقتا الى الاعتاق فكان انهاء فصار كالموت وهذا لان الشيئ يتقرر بانتهاء فيجعل كان الملك باق والرد متعذر والتدبير والاستيلاد بمنزلته لان تعذر النقل مع بقاء المحل امر الحكمى وان اعتقه على مال لم يرجع بشيئ لانه حبس بدله وحبس البدل كحبس المبدل وعن ابى حنيفة انه يرجع لانه انها للملك وان كان بعوض

ترجمہ: صاحب قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کوئی غلام خریدا پھر اسے آزاد کر دیا یا غلام اس کے پاس آ کر مر گیا اس کے

بعد اس غلام کے کسی عیب کی اس کو خبر ملی تو اس عیب کی وجہ سے جو کمی آئی تھی وہ اس کے بائع سے وصول کر لے اس کے مر جانے کی صورت میں اس لئے کہ مر جانے کی وجہ سے ملکیت اپنی آخری حد تک پہنچ چکی ہے اور اس کی واپسی اب محال ہے اور یہ بات بائع یا مشتری کے کسی عمل اور دخل کی وجہ سے نہیں ہوئی ہے بلکہ حکمی (من عند اللہ) ہے اور اس لئے اس پر حکم لگایا گیا ہے اسی لئے اسے نقصان واپس ملنے کا حق باقی رہا اور آزاد کرنے کی صورت میں اگرچہ قیاس تو یہ تھا کہ نقصان واپس لینے کا حق نہ ہو کیونکہ اس کی واپسی ناممکن ہو جانے کی وجہ خود اس کا اپنا فعل آزاد کرنا ہے اس لئے آزاد کرنا ایسا فعل ہوا جیسے قتل کرنا اور قتل کرنے میں نقصان کی واپسی کا مطالبہ نہیں کر سکتا ہے لیکن استحسان کی دلیل سے نقصان کے واپس لینے کی اجازت ملتی ہے کیونکہ آزاد کرنا اپنی ملکیت کو ختم کرنا ہوتا ہے کیونکہ اصل میں ایک انسان شریف اور آزاد پیدا ہوتا ہے یعنی وہ غلام بننے کا محل نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کے آزاد کئے جانے تک ہی اس میں کسی کی ملکیت باقی رہتی ہے لہٰذا اس میں ملکیت محدود وقت تک کے لئے ثابت ہوتی ہے پس اس کے آزاد کر دینے سے اس کی ملکیت کو ختم کرنا لازم آیا اس لئے یہ ہبہ کئے ہوئے غلام کے مثل ہو گیا کیونکہ کوئی بھی چیز اپنی آخری حد پر پہنچ کر ہی مکمل ہوتی ہے اس لئے اس صورت میں کہا جائے گا کہ گویا آزاد کر دینے کے باوجود اس پر ملکیت باقی ہے البتہ موجودہ حالت میں اسے واپس کرنا ناممکن ہو گیا ہے اور غلام کو مدبر اور باندی کو ام ولد بنانا اس کے آزاد کرنے کے حکم میں ہے کیونکہ اگرچہ دونوں کی ذات اور محل ہنوز موجود ہے مگر امر حکمی کی بناء پر اسے واپس کرنا ممکن نہیں ہے اور اگر مشتری نے ایسے غلام سے کچھ مال لے کر اسے آزاد کیا ہو تو اب بائع سے اس کے نقصان عیب کے عوض کچھ مال واپس نہیں لے سکتا ہے کیونکہ اس مشتری نے اس غلام کو تو اپنے پاس نہیں روکا ہے البتہ اس غلام کا عوض مال اپنے پاس روک لیا ہے اور قاعدہ ہے کہ کسی بھی بدل کو روکنا اس کے مبدل کے روکنے کے حکم میں ہوتا ہے اگرچہ امام ابو حنیفہ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ اس صورت میں بائع سے نقصان کو واپس مانگ سکتا ہے کیونکہ مال کے عوض آزاد کرنا بھی ملک کو پورا کرنا ہوتا ہے۔

توضیح: ایک شخص نے ایک غلام خرید کر اسے آزاد کر دیا یا وہ غلام خریدار کے پاس جاکر مر گیا پھر خریدار کو اس غلام میں خرابی کا علم حاصل ہوا تو وہ بائع سے نقصان کے وصول کا مستحق ہو گا یا نہیں تفصیل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال ومن اشتری عبدا الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے ف کسی چیز کی خریداری کے بعد کبھی اس میں کمی نظر آتی ہے اور کبھی اس میں زیادتی بھی ہو جاتی ہے پھر جس طرح کمی اور خرابی کی صورت میں خریدار کو بعض صورتوں میں نقصان کی تلافی اور کبھی اس کے واپس کر دینے کی اجازت ہوتی ہے اس طرح زیادتی کی صورتوں میں بھی ہوتا ہے چنانچہ زیادتی کی صورت کی تفصیل یہ ہے کہ زیادتی دو قسموں کی ہوتی ہے ایک وہ جو مبیع کے ساتھ لگی ہوئی ہو (متصلہ) دوسری جو اس سے علیحدہ ہو (منفصلہ) پھر متصلہ کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ مبیع کی ذات میں پیدا ہو جیسے اس کا موٹا ہو جانا یا اس کی شکل وصورت میں خوبصورتی اور نکھار پیدا ہونا، پس اگر مبیع میں عیب نظر آجائے اور یہ زیادتی بھی اس میں لگ گئی ہو تو اس کی وجہ سے اس کی واپسی میں کوئی رکاوٹ نہیں ہو گی اگر مشتری چاہے تو بائع کو اس کی چیز واپس کر سکتا ہے اور دوسری زیادتی وہ ہے جو اس مبیع نے پیدا نہ ہو جیسے اس میں رنگ ڈال دیا یا اس کی سلائی کر دی یا مثلاً ستو میں گھی ڈال کر اسے ملا دیا تو یہ زیادتی بالاتفاق مبیع کو بائع کے پاس واپس کرنے سے روکتی ہے یعنی ایسی زیادتی کے ساتھ وہ چیز واپس نہیں کی جاسکے گی اسی طرح مبیع سے جدا ہونے والی زیادتی کی بھی دو صورتیں ہیں ایک وہ جو خود مبیع سے پیدا ہو جیسے بچہ ہونا یا درخت میں پھل لگ جانا تو یہ زیادتی بھی واپسی سے مانع ہو گی دوسری وہ جو مبیع سے پیدا نہ ہو جیسے اس غلام کا محنت ومشقت ومزدوری کر کے کچھ آمدنی حاصل کرنا اور یہ زیادتی بھی واپسی سے مانع نہیں ہوتی ہے۔ ک۔

فان قتل المشتری العبد او کان طعاما فاکله لم یرجع بشیٔ عندابی حنیفة اماالقتل فالمذکور ظاهر الروایة

وعن ابی یوسف انہ یرجع لان قتل المولی عبدہ لایتعلق بہ حکم دنیا وی فصار کالموت حتف انفہ فیکون انہاء ووجہ الظاہر ان القتل لایوجدالامضمونا وانما یسقط الضمان ھھنا باعتبار الملك فیصیر کالمستفید بہ عوضا بخلاف الاعتاق لانہ لایوجب الضمان لا محالۃ کاعتاق المعسر عبدامشترکا واما الا کل فعلی الخلاف عندھما یرجع وعندہ لایرجع استحسانا وعلی ھذا الخلاف اذالبس الثوب حتی تخرق لھمانہ صنع فی المبیع مایقصد بشرائہ ویعتا دفعلہ فیہ فاشبہ الاعتاق ولہ انہ تعذر الرد بفعل مضمون منہ فی المبیع فاشبہ البیع والقتل ولا معتبر بکونہ مقصودا الاتری ان البیع ممایقصد بالشراء ثم ھویمنع الرجوع فان اکل بعض الطعام ثم علم بالعیب فکذا الجواب عندابی حنیفۃ لان الطعام کشیئ واحد فصار کبیع البعض وعنھما انہ یرجع بنقصان العیب فی الکل وعنھما انہ یرد مابقی لانہ لایضرہ التبعیض

ترجمہ: قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر خریدار نے غلام خرید کر اسے قتل کر دیا یا کھانے کی چیز خرید کر اسے کھا گیا اس کے بعد اسے ان چیزوں میں کسی ایسے عیب کا علم ہوا جو پہلے سے بائع کے قبضہ میں رہنے کے وقت تھا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس عیب کی وجہ سے ہونے والے نقصان کا اس کے مالک بائع سے مطالبہ نہیں کر سکے گا اس قتل کی صورت میں جو حکم بیان کیا گیا ہے وہی ظاہر الراویۃ ہے اور امام ابو یوسف سے نوادر میں مذکور ہے کہ اس صورت میں بھی اپنے نقصان کا مطالبہ کر سکتا ہے کیونکہ مولی جب اپنے غلام کو قتل کر دیتا ہے تو اس قتل کرنے کی وجہ سے دیت وغیرہ جیسا کوئی بھی دنیاوی حکم اس سے متعلق نہیں ہوتا ہے تو اسے ایسا سمجھا جائے گا کہ گویا وہ غلام از خود مر گیا ہے مارا نہیں گیا ہے اس طرح قتل بھی ملکیت پوری ہونے کے معنی میں ہوا اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ جب کبھی بھی قتل کا عمل پایا جاتا ہے اس کے ساتھ ضمان کا حکم ضرور ہوا کرتا ہے یعنی ہر قتل کی ضمان لازم ہوا کرتی ہے خواہ قصاص کی صورت میں ہو یا دیت کی صورت میں ہو البتہ اس موقع میں اس لئے مالک سے ضمان کو ساقط کر دیا گیا ہے کہ وہ غلام اس کی ملکیت میں ہے تو یہ حکم ایسا ہو گیا کہ گویا اس مشتری نے اپنے ذمہ سے قصاص یا دیت دور کر کے اپنی ملکیت کا عوض حاصل کر لیا ہے۔ برخلاف آزاد کرنے کے کہ آزاد کرنا کسی صورت میں بھی ضمان کا سبب نہیں ہوتا ہے اور ضمان کو لازم نہیں کرتا ہے جیسے کسی مشترک غلام کو اس کے دو مالکوں سے ایک ایسے مالک نے اپنا حصہ آزاد کر دیا ہے جو تنگدست اور مفلس ہے کہ وہ غلام خود محنت مزدوری کر کے اپنی بقیہ نصف قیمت دوسرے مالک کو ادا کر کے مکمل آزاد ہو جائے گا اور کھانے کے لائق جو مبیع ہو کہ اگر مشتری اسے کھا جائے اور بعد میں عیب پر اطلاع ہو تو اس مسئلہ میں علماء کا اختلاف ہے یعنی صاحبین کے نزدیک مشتری نقصان واپس لے گا لیکن امام اعظم کے نزدیک استحساناً وہ نقصان واپس نہیں لے گا اسی طرح اگر مشتری نے خریدے ہوئے کپڑے کو پہن کر پھاڑ دیا اس کے بعد کپڑے کے پرانے عیب کی مشتری کو خبر ملی تو بھی ایسا ہی اختلاف ہے اس میں صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مشتری نے اپنی خریدی ہوئی چیز کپڑے وغیرہ سے وہی مصرف لیا ہے جو اس کو خریدنے سے مقصود ہو سکتا ہے اور اس طرح کا عمل ہوتا رہتا ہے لہٰذا اس کا یہ عمل کسی غلام کو آزاد کرنے کے مشابہ ہو گیا ہے اور اعتاق کی صورت میں نقصان عیب کو بائع سے وصول کرنے کا حق ہوتا ہے اسے اس لئے یہاں بھی اس نقصان کی وصولی کا حق ہو گا اور امام اعظم کی دلیل یہ ہے کہ نقصان واپس لینا اس لئے ناممکن ہو گیا ہے کہ مشتری کی طرف سے مبیع میں ایسا فعل پایا گیا ہے کہ اگر وہ فعل غیر کی ملک میں ہوتا تو اس کی ضمان واجب ہوتی مگر یہاں اپنی ملک ہونے کی وجہ سے ضمان نہیں ہے لہٰذا اس طرح مبیع کو فروخت کر دینے یا قتل کر دینے کے مشابہ ہو گیا اور اس میں اس بات کا کوئی اعتبار نہیں ہو گا کہ ایسا فعل اس مبیع سے مقصود ہوتا ہے یا نہیں کیا یہ نہیں دیکھتے کہ کسی چیز کی خریداری اس غرض سے بھی ہوتی ہے کہ اسے فروخت کر کے نفع حاصل کیا جائے اس کے باوجود اس کو فروخت کر دینے کی وجہ سے نقصان عیب وصول کرنے کا حق باقی نہیں رہتا ہے اگر پورا کھانا نہیں کھایا بلکہ اس میں سے تھوڑا کھایا اس کے

بعد ایسے عیب پر مشتری واقف ہوا جو بائع کے پاس رہتے ہوئے اس میں تھا تو بھی امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہی حکم ہے یعنی نقصان واپس نہیں لے سکتا ہے کیونکہ پورا کھانا ایک ہی چیز کے حکم میں ہے تو ایسا ہو گیا کہ گویا اس نے مبیع میں سے تھوڑی سی چیز فروخت کر دی اور صاحبینؒ سے روایت ہے کہ وہ تمام کھانے کا نقصان واپس لے گا یعنی جتنا باقی رہ گیا اس کے حصہ کا نقصان تو واپس لے گا ہی ساتھ ہی اس حصہ کا بھی لے گا جو کھالیا ہے اور صاحبین کی دوسری روایت یہ ہے کہ باقی جو بچا ہوا ہے اتنے کو واپس کر دے گا کیونکہ کھانے کو ٹکڑا ٹکڑا کرنے سے کوئی نقصان یا فرق لازم نہیں آتا ہے اور جتنا کھالیا اتنے کا نقصان واپس لے گا اور ظاہر الروایہ امام ابو حنیفہ کے قول کے مثل ہے عینی نے ایسا ہی ذکر کیا ہے۔

توضیح: اگر کسی نے غلام خرید کر اسے قتل کر دیا یا کھانے کی چیز خرید کر پوری کھائی یا اس میں سے تھوڑی کھائی بعد میں اس کے کسی عیب کا علم ہوا جو بائع کے پاس ہی سے تھا تفصیل حکم اختلاف ائمہ۔ دلیل

قال ومن اشترى بيضا اوبطيخا اوقثاء اوخيارا اوجوزا فكسره فوجده فاسدا فان لم ينتفع به رجع بالثمن كله لانه ليس بمال فكان البيع باطلا و لا يعتبر في الجوز صلاح قشره على ماقيل لان ماليته باعتبار اللب وان كان ينتفع به مع فساده لم يرده لان الكسر عيب حادث ولكنه يرجع بنقصان العيب دفعا للضرر بقدر الامكان وقال الشافعي يرده لان الكسر بتسليطه على الكسر في ملك المشتري لا في ملكه فصار كما اذا كان ثوبا فقطعه ولو وجد البعض فاسدا وهو قليل جاز البيع استحسانا لانه لا يخلو عن قليل فاسد و القليل مالا يخلو عنه الجوز عادة كالواحد و الاثنين في المائة وان كان الفاسد كثيرا لايجوز ويرجع بكل الثمن لانه جمع بين المال وغيره فصار كالجمع بين الحر و عبده

ترجمہ: اگر ایک شخص نے انڈا یا خربوزہ یا کھیرا یا ککڑی یا اخروٹ یا کوئی دوسرا پھل خرید پھر اسے توڑ یا کاٹا تو اسے خراب پایا پس اگر وہ کسی طرح نفع حاصل کرنے کے قابل نہ ہو تو اسے واپس کر کے اس کی پوری قیمت وصول کرلے کیونکہ یہ تو مال ہی نہیں ہے بلکہ گندگی ہے اس لئے بیع باطل ہوئی اگرچہ بعض فقہاء نے کہا ہے کہ اخروٹ کے چھلکے ایندھن اور جلانے کے کام میں آسکتے ہیں اس لئے اس کی بیع صحیح ہونی چاہئے مگر اس کے کہنے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا کیونکہ اخروٹ کی مالیت چھلکوں کی وجہ سے نہیں ہوتی بلکہ اس کے مغز کی قیمت ہوتی ہے اور اگر یہ چیزیں خراب ہونے کے باوجود ایسی ہوں کہ ان سے فائدہ حاصل کیا جاسکتا ہو تو واپس نہیں کر سکے گا مگر اس شرط کے ساتھ کہ بائع بھی اس کو اس حالت میں واپس لینے پر راضی ہو جائے ورنہ واپس نہیں کر سکتا ہے کیونکہ اسے توڑ دینے یا کاٹ ڈالنے سے ایک نیا عیب لگ جاتا ہے لیکن مشتری کو یہ حق ہوگا کہ جو کچھ اس کا نقصان ہوا ہے وہ واپس مانگ لے تاکہ جہاں تک ممکن ہو بائع اور مشتری میں سے ہر ایک کو نقصان اور خسارہ سے محفوظ رکھا جائے اور امام شافعی نے فرمایا ہے کہ واپس کر سکتا ہے کیونکہ بائع کے موقع دینے کی وجہ سے ہی مشتری نے اسے توڑا ہے مگر احناف یہ کہتے ہیں کہ توڑنے پر مسلط کرنا اور اس کا موقع دینا مشتری کی ملکیت پر ہوا ہے بائع کی اپنی ملکیت پر نہیں ہوا ہے اس لئے ایسی صورت ہو گئی جیسے کپڑا خرید کر اسے کاٹا ہو اور اگر اس کے بعد اس مال و مبیع میں سے کچھ تھوڑا سا خراب بھی نکلا تو بھی استحساناً یہ بیع جائز سمجھی جائیگی کیونکہ کوئی بھی مبیع ہو اس میں کچھ نہ کچھ خرابی ہوا ہی کرتی ہے پورے طور پر خرابی سے پاک نہیں ہوتی ہے اور تھوڑا ہونے کے لئے عادت کا اعتبار کیا جاتا ہے کیونکہ عموماً اخروٹ میں خرابی ضرور ہوتی ہے مثلاً سو دانوں میں سے دو چار دانے لیکن اگر زیادہ مقدار میں وہ خراب ہوں تو بیع جائز نہ ہوگی اس صورت میں پورا ثمن واپس لے گا کیونکہ اس نے مال اور غیر مال کو اکٹھا کر دیا ہے تو اس کی صورت ایسی ہو جائیگی جیسے کسی نے آزاد اور غلام دونوں کو ملا کر بیچا ہو ف اور صاحبین کے نزدیک ان میں سے جتنے اچھے نکلے ہوں ان کی بیع جائز

ہو گی اور یہی قول اصح ہے الکفایہ

توضیح: کسی نے انڈے، خربوزے، کھیرے، اخروٹ وغیرہ خرید کر انہیں توڑایا کاٹا تو خراب پایا

تفصیلی مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال ومن باع عبدافباعه المشتری ثم ردعلیه بعیب فان قبل بقضاء القاضی باقرار وبینة اوباباء یمین له ان یرده علی بائعه لانه فسخ من الاصل فجعل البیع کان لم یکن غایة الامرانه انکر قیام العیب لکنه صار مکذبا شرعا بالقضاء ومعنی القضاء بالاقرارانه انکرالاقرار فاثبت بالبینة وهذا ابخلاف الوکیل بالبیع اذا رد علیه بعیب بالبینة حیث یکون رد اعلی الموکل لان البیع هناك واحد والموجود ههنا بیعان فبفسخ الثانی لا ینفسخ الاول وان قبل بغیر قضاء القاضی لیس له ان یرده لانه بیع جدید فی حق ثالث وان کان فسخا فی حقهما والاول ثالثهما وفی الجامع الصغیر وان ردعلیه باقراره بغیر قضاء بعیب لا یحدث مثله لم یکن له ان یحاصم الذی باعه وبهذایبین ان الجواب فیما یحدث مثله وفیما لایحدث سواء وفی بعض روایات البیوع ان فیما لایحدث مثله یرجع بالنقصان للتیقن بقیام العیب عند البائع الاول .

ترجمہ: قدوری نے کہا ہے کہ اگر زید نے دوسرے کے ہاتھ اپنا ایک غلام بیچا پھر اس کے مشتری بکر نے بھی اسی غلام کو خالد کے پاس بیچ دیا لیکن خالد نے غلام میں عیب پائے جانے کی وجہ سے بکر کے پاس واپس کر دیا گیا تو اگر بکر نے اس غلام کو قاضی کے فیصلہ کی بناء پر قبول کیا ہو جو اس کے اپنے اقرار کرنے یا گواہ موجود ہونے یا قسم کھانے پر انکار کرنے کی وجہ سے ہوا ہو تو پہلے خریدار یعنی بکر کو یہ حق ہو گا کہ وہ بھی اس غلام کو اصل مالک یعنی بائع اول کے پاس لوٹا دے اس لئے کہ یہ اصل بیع کا فسخ ہے اس بناء پر اس بیع کو ایسا سمجھا جائے گا کہ گویا وہ بیع واقع ہی نہیں ہوئی تھی اور زیادہ سے زیادہ یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ اس نے عیب ہونے سے انکار کر دیا تھا لیکن قاضی کا فیصلہ صادر ہو جانے کی بناء پر شریعت نے اس کے انکار کو جھٹلا دیا ہے اس جگہ حکم قاضی یا اقرار کے معنی یہ ہیں کہ مشتری نے عیب کا اقرار کرنے سے انکار کیا لیکن گواہوں کے ذریعہ سے انکار کو غلط ثابت کر کے اقرار ثابت کیا گیا اور اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ مشتری نے عیب کا اقرار کر لیا ہے ورنہ وہ اپنے بائع کو واپس نہیں کر سکے گا یہ معلوم ہونا چاہئے کہ خالد و بکر کے درمیان کی بیع ختم ہو جانے کے باوجود بکر اور زید کے درمیان کی بیع اپنے حال پر باقی رہے گی اور یہ حکم اس بیع کے خلاف ہے جو اس کے وکیل نے کیا ہو اور خود نہ کیا ہو اس طرح سے کہ جب کسی نے کسی کو اپنی چیز کے بیچنے کے لئے وکیل بنایا اور اس نے بیچ دی بعد میں خریدار کے پاس اس چیز میں عیب نظر آیا اور گواہوں کی گواہی کی بناء پر وکیل کے پاس واپس کر دی گئی تو یہ واپسی موکل کے پاس بھی جائز ہو گی کیونکہ وکیل کی صورت میں صرف ایک ہی بیع ہوتی ہے لیکن کتابی مسئلہ میں تو دو بیعیں ہوئی ہیں لہذا اگر دوسری بیع فسخ ہو گئی ہے تو اس کی وجہ سے پہلی بیع فسخ نہ ہو گی ف یعنی خالد و بکر کی بیع اگر چہ قاضی نے فسخ کر دی ہے مگر بکر اور زید کی بیع اب بھی باقی ہے اس لئے مشتری کو اختیار ہے کہ جب قاضی نے اس کے بیچنے کو فسخ کر دیا تو وہ بھی عیب کی وجہ سے اپنے بائع کو واپس کر دے م اور اگر بکر قاضی کے حکم کے بغیر خود ہی خالد کی طرف سے واپس کرنے کو قبول کر لے تب اسے یہ اختیار نہیں ہو گا کہ اپنے بائع کو واپس کر دے کیونکہ یہ بیع تیسرے مستحق کے حق میں جدید بیع ہو گی اگر چہ بکر اور خالد کے حق میں فسخ ہو اور یہاں پر تیسرا شخص وہی پہلا بائع یعنی زید ہے اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر قاضی کے حکم کے بغیر ہی صرف مشتری کے اقرار سے مبیع ایسے عیب کی وجہ سے واپس کر دی گئی کہ اس جیسا عیب دوسرا نہ ہوتا ہو جیسے انگلی کا پورا کم یا زائد ہو جانا تو مشتری اول کو یہ اختیار نہیں ہو گا کہ اپنے بائع سے مخاصمہ یا کچھ مطالبہ کرے اس مسئلہ سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ اگر ایسا عیب ہو کہ اس کے جیسا دوسرا بھی ہو سکتا ہو جیسے پھوڑا پھنسی وغیرہ یا ایسا ہو کہ نہیں ہو سکتا ہو تو اپنے بائع سے نقصان واپس لے گا کیونکہ ایسا

ہونے سے اس بات کا یقین ہو جاتا ہے کہ یہ عیب بائع کے پاس پہلے سے ہی موجود تھا۔

توضیح: زید نے بکر کے ہاتھ ایک غلام بیچا پھر بکر نے اس کو خالد کے ہاتھ بیچ دیا پھر خالد نے اس غلام میں عیب پانے کی وجہ سے اسے بکر کو واپس کر دیا قاضی کے حکم کی بناء پر یا اپنی ذاتی رضامندی کے ساتھ بغیر قضائے قاضی کے تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

ومن باع عبدا الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے ف جس عیب کی وجہ سے دوسرے خریدار نے پہلے خریدار کے پاس مال واپس کیا ہے اسے دیکھنا ہوگا کہ اس جیسا عیب دوبارہ ہوتا ہے یا نہیں دوبارہ عیب ہونے کی مثال پھوڑے پھنسی اور دانہ کا نکلنا یا دوبارہ نہیں ہوتا ہو اتفاقا قدرت نے کسی کو ایسا کر دیا ہو جیسے فطرۃ انگلیوں کا چھ ہو جانا تو اس صورت میں جب دوسرے مشتری نے دوسرے بائع کو واپس کر دیا تو وہ بھی پہلے بائع کو واپس کر سکتا ہے اور وہ بھی اسے واپس لے سکتا ہے اسی وجہ سے کہ یہ یقین ہو گیا کہ یہ عیب پہلے سے بائع کے پاس موجود تھا کیونکہ ایسا عیب نیا نہیں ہوتا ہے یا بار بار نہیں ہوتا ہے لیکن جامع صغیر کی روایت ہی صحیح ہے کیونکہ بلاشبہ اس بات میں یقین ہے کہ بائع اول کے پاس یہ عیب موجود تھا لیکن پہلے مشتری نے اس کو بیچ کر اپنی ملکیت سے نکال دیا اور اس کی واپسی ناممکن ہو گئی تو اس عیب کی وجہ سے ہونے والا نقصان واپس نہیں لے سکتا ہے اور یہ معذوری غلام کو آزاد کرنے کے طور پر حکمی معذوری نہیں ہے بلکہ اپنے فعل انتفاع سے ہے اس لئے عیب کی وجہ سے نقصان کا بدلہ پانے کا مستحق نہیں رہا پھر جب دوسرے خریدار نے مبیع واپس کر دی اور یہ واپسی قاضی کے حکم کی وجہ سے ہوئی ہو تو یہ نہ ہونے کے برابر اور کالعدم ہو جائے گی گویا اس نے فروخت کی ہی نہیں ہے لہٰذا وہ عیب کی وجہ سے بائع کو واپس کر دے یا جو نقصان ہوا ہے وہ وصول کر لے اور جب پہلے مشتری نے اپنے اقرار کے ساتھ مبیع واپس لی تو حکما یوں سمجھا جائے گا کہ ان دونوں بائع اور مشتری نے اس بیع کو فسخ کر دیا ہے مگر فسخ کا یہ حکم صرف ان دونوں کے معاملہ تک ہی محدود رہے گا اس فسخ کو ان دونوں کے علاوہ کسی کے لئے بھی اس کے فسخ کا حکم نہیں دیا جائے گا بلکہ دوسروں کے لئے اسے نئی بیع کا ہی حکم دیا جائے گا پس بائع اول نے یوں سمجھا کہ گویا دوسرے مشتری نے اپنے بائع کے ساتھ اقالہ کر لیا ہے اور اقالہ غیروں کے حق میں بیع جدید کا حکم رکھتا ہے اس طرح پہلے خریدار کی بیع حسب دستور قائم اور باقی رہی اور وہ اپنے بائع سے اس عیب کی بناء پر جو نقصان ہوا ہے اس وجہ سے وصول نہیں کر سکتا ہے کہ اس نے مبیع کو اپنی ملکیت سے نفع حاصل کرنے کی غرض اور کاروباری طور پر نکال دیا ہے اس لئے وہ عیب جیسا بھی ہو یعنی اس جیسا دوبارہ عیب پیدا ہو سکتا ہو یا نہ ہوتا ہو ان کے درمیان حکم میں کوئی فرق نہ ہوگا اس طرح جامع صغیر کی ہی روایت صحیح ہے اس تفصیلی بحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ عیب کے ہونے یا نہ ہونے میں صرف شک کا اعتبار نہیں ہوتا ہے کہ شاید یہ عیب پہلے سے نہ ہو اور بعد میں پیدا ہو گیا ہو م بلکہ ایک شرط یہ بھی ہے کہ اس نے ایسا کوئی کام بھی نہ کیا ہو جس سے عیب کی وجہ سے جو نقصان ہوا ہے اس کے وصول کا حق باطل ہو تا ہو۔ م۔

قال ومن اشترى عبدا فقبضه فادعى عيبا لم يجبر على دفع الثمن حتى يحلف البائع او يقيم المشترى البينة لانه انكرو جوب دفع الثمن حيث انكر-تعين حقه بدعوى العيب ودفع الثمن اولا ليتعين حقه بازاء تعين المبيع ولانه لوقضى بالدفع فلعلة يظهر العيب فينتقض القضاء فلا يقضى به صونا لقضائه فان قال المشترى شهودى بالشام استحلف البائع ودفع الثمن يعنى اذاحلف وله ينتظر حضور الشهودلا ن فى الانتظار ضرر بالبائع وليس فى فالدفع كثير ضرر به لانه على حجة اما اذا نكل الزم العيب لانه حجة فيه

ترجمہ: امام محمد نے فرمایا ہے کہ جس نے ایک غلام خرید کر اس پر قبضہ کر لیا پھر اس میں عیب ہونے کا دعوی کیا تو قاضی قیمت کی ادائیگی کے لئے مشتری پر جبر نہیں کرے گا یہاں تک کہ بائع قسم کھا لے یا مشتری گواہ پیش کر دے کیونکہ جب اس مشتری نے

عیب کا دعوی کر کے اپنا حق متعین ہونے سے انکار کر دیا تو اپنے اوپر ثمن کی ادائیگی کے واجب ہونے سے انکار کیا ہے ف کیونکہ عیب کے پائے جانے کی وجہ سے مبیع واپس کئے جانے کے لائق ہے اس بناء پر مبیع میں مشتری کا حق متعین ہی نہیں ہوا ہے لہذا اس پر ثمن کی ادائیگی بھی واجب نہ ہوئی **ورفع الثمن الخ** اور مشتری پر ثمن کی ادائیگی اسی لئے واجب کی گئی تھی کہ بائع کا حق بھی ثمن میں متعین ہو جائے اس مقابلہ اور تبادلہ کی وجہ سے کہ مشتری کا حق تو مبیع میں متعین ہو چکا ہے اس طرح مشتری کا حق مبیع میں متعین ہوگا تو بائع کا حق ثمن میں متعین ہوگا ف۔ اور جب مبیع میں اس کا حق متعین نہیں ہوا یا اس نے انکار کیا تو اس پر ثمن بھی پہلے ادا کرنا واجب ہوا **ولانہ لو قضی بالدفع الخ** اور ثمن پہلے ادا کرنے کا حکم اس وجہ سے بھی نہیں دیا جاتا ہے کہ اگر قاضی مشتری پر ثمن دینے کا حکم کر دے اور بعد میں کسی طرح مبیع میں عیب ظاہر ہو جائے تو قاضی کا حکم باطل ہو جائے گا اس احتمال سے بچنے اور اپنے حکم کو باطل ہونے سے بچانے کے لئے قاضی ثمن دینے کا حکم نہیں کرے گا (ف اور جب قاضی کی طرف سے ثمن ادا کرنے کا حکم نافذ نہیں ہوگا تو اس ثمن کی ادائیگی کے لئے مشتری پر جبر بھی نہیں کیا جائے گا اسی سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر مشتری پر ثمن کی ادائیگی واجب ہوتی تو قاضی پر حکم دینا بھی واجب ہوتا لیکن اس کے انکار کرنے پر مشتری سے گواہ مانگے جائیں گے **فان قال المشتری الخ** گواہ کے مطالبہ پر اگر مشتری یوں کہے کہ میرے گواہ تو یہاں سے بہت دور کم از کم تین دن کی راہ پر مثلاً ملک شام میں ہیں تو بائع سے قسم لی جائیگی پھر اسے ثمن دلایا جائے گا یعنی جب بائع قسم کھالے تو ثمن دلا دیا جائے گا اور گواہی کے آنے تک کا انتظار نہیں کیا جائے گا کیونکہ موجودہ حالت میں انتظار کرنے سے بائع کا شدید نقصان ہوگا اور مشتری کو دیدینے میں کوئی زیادہ نقصان بھی نہیں ہے کیونکہ وہ تو اپنے دعوی اور حجت پر قائم ہے اور اگر بائع قسم کھانے سے انکار کرتا ہو تو مبیع میں عیب کے رہنے کو لازم کر دیا جائے گا کیونکہ اس میں بائع کا انکار کرنا حجت ہے ف کیونکہ بائع سے قسم کھانے کے مطالبہ کے بعد بھی اس کا قسم کھانے سے انکار کرنے کا مطلب یہ ہوا کہ وہ اس مبیع کے عیب دار ہونے کا اقرار کر رہا ہے اور اس بائع کا خود عیب کا اقرار کرنا اس بائع کے خلاف دلیل ہے اس میں قسم کھانے کی صورت یہ ہوگی کہ وہ یوں کہے واللہ میں نے اس مبیع کو اس شخص کے ہاتھ فروخت کیا اور اس کے پاس اسے حوالہ بھی کر دیا اس حالت میں کہ اس مبیع میں مذکورہ عیب نہ تھا جس کا دعوی یہ شخص کر رہا ہے اب اگر مشتری نے اس بائع کے قسم کھالینے اور اس کے عوض ثمن دینے کے بعد بھی اپنے حق میں گواہ پیش کر دیئے جنہوں نے یہ گواہی دی کہ مبیع پر قبضہ کرتے وقت اس میں یہ عیب تھا یا بائع نے اس عیب کا اقرار کیا تھا اور وہ گواہ عادل بھی ہوں تو مدعی کا دعوی ثابت ہو جائے گا پھر اگر بائع نے یہ دعوی کیا کہ میں نے تو اس عیب سے برأت کر لی تھی تو قسم کے باوجود متناقض ہے جس کی مزید تفصیل ان شاء اللہ آیندہ کتاب الدعوی میں ذکر کی جائیگی۔

توضیح: اگر کسی نے ایک غلام خریدنے کے بعد اس پر قبضہ کیا پھر اس میں عیب پائے جانے کا دعوی کیا تو کیا قاضی کی طرف سے مشتری پر ثمن ادا کرنے کے لئے جبر کیا جا سکتا ہے مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال ومن اشتری عبدا فقبضہ الخ۔ موجودہ صورت میں قاضی ادائیگی ثمن کے لئے فوری حکم نافذ نہیں کرے گا بلکہ اس وقت تک انتظار کرے گا کہ یا تو بائع قسم کھالے یا مشتری گواہ قائم کر دے ف یعنی اس وقت تک قاضی انتظار کرے اور فیصلہ میں تاخیر کرے گا کہ یا تو مشتری اس بات پر گواہ موجود کر دے کہ عیب موجود ہے تا کہ بائع کو غلام واپس کر دے یا وہ بائع سے قسم کھانے کا مطالبہ کرے پھر وہ قسم بھی کھالے تب قاضی حکم دے گا کہ ثمن ادا کر دو اور جب مبیع میں مشتری کا حق متعین ہو جاتا ہے تو پہلے مشتری سے بائع کو ثمن دینے کا حکم اس لئے ہوتا ہے کہ بائع کا حق بھی ثمن میں متعین ہو جائے اور یہاں اگرچہ مشتری نے پہلے قبضہ کر لیا تب بھی اس کو جبراً ثمن ادا کرنے کا حکم نہیں ہوگا۔

قال ومن اشترى عبدا فادعى اباقا لم يحلف البائع حتى يقيم المشترى البينة انه ابق عنده والمراد التحليف على انه لم يابق عنده لان القول وان كان قوله ولكن انكاره انما يعتبر بعد قيام العيب به فى يدالمشترى ومعرفته بالحجة فاذااقا مها حلف بالله تعالى لقد باعه وسلمه اليه وما ابق عنده قط كذاقال فى الكتاب وان شاء حلفه بالله ماله حق الرد عليك من الوجه الذى يدعى اوبالله ما ابق عندك قطا اما لا يحلفه بالله لقد باعه وما به هذا العيب و لا بالله لقد باعه وسلمه وما به هذا العيب لان فيه ترك النظر للمشترى لان العيب قد يحدث بعد البيع قبل التسليم وهو موجب للردو الاول ذهول عنه والثانى يوهم تعلقه بالشرطين فيتاوله فى اليمين عند قيامه وقت التسليم دون البيع ولو لم يجد المشترى بينة على قيام العيب عنده واراد تحليف البائع بالله ما تعلم انه ابق عنده يحلف على قولهما واختلف المشائخ على قول ابى حنيفة لهما ان الدعوى معتبرة حتى يترتب عليها البنية فكذا يترتب التحليف وله على ماقاله البعض ان الحلف يترتب على دعوى صحيحة و ليست تصح الا من خصم ولا يصير خصما فيه الابعد قيام العيب واذا نكل عن اليمين عندهما يحلف ثانيا للرد على الوجه الذى قد مناه قال رضى الله عنه اذاكان الدعوى فى اباق الكبير يحلف ما ابق منذ بلغ مبلغ الرجال لان الا باق فى الصغر لايوجب رده بعد البلوغ.

امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ ایک شخص نے ایک غلام خریدنے کے بعد اس پر قبضہ بھی کر لیا پھر یہ دعویٰ کیا کہ یہ غلام بھگوڑا ہے (مگر بائع نے ماننے سے انکار کیا اس لئے قاضی کے پاس شکایت کر کے اس سے قسم لینے کا مطالبہ کیا) تو قاضی اس بائع سے قسم نہیں لے گا یہاں تک کہ مشتری اس بات کے گواہ پیش کردے کہ اس مشتری کے پاس آنے کے بعد بھی یہ غلام بھاگا ہے اور بائع سے قسم لینے مراد یہ ہے کہ اس بات پر قسم لی جائے کہ بائع کے پاس سے وہ نہیں بھاگا تھا۔ اس لئے کہ اگرچہ بائع کا قول اس کے منکر ہونے کی وجہ سے قابل قبول ہے لیکن اس کا انکار اسی صورت میں معتبر ہوگا کہ مشتری کے پاس اس عیب کا پایا جانا ثابت ہو جائے اور یہ عیب اس وقت ثابت ہوگا کہ اس کے لئے دلیل بھی ہو۔

(ف۔ پہلے یہ بات بتائی جاچکی ہے کہ غلام میں بھاگنے کے عیب سے مشتری کو بائع کے پاس واپس کرنے کا حق اسی وقت ہوگا جبکہ مشتری کے پاس غلام آجانے کے بعد بھی وہ عیب پایا گیا ہو یعنی بھاگا ہو۔ اسی لئے مشتری پر یہ لازم ہوگا کہ پہلے وہ اپنے پاس سے غلام کے بھاگنے کو ثابت کردے اس کے ثابت کردینے کے بعد ہی اس کا یہ دعویٰ کہ عیب بائع کے پاس رہنے کے وقت سے ہی ہے سنا جائے گا۔

فاذا اقامها الخ پھر جب مشتری گواہ پیش کردے تب بائع سے اللہ تعالیٰ کے نام کی یہ قسم دلائی جائیگی کہ اس نے یہ غلام اس مشتری کے پاس فروخت کرنے کے بعد اس کے حوالہ بھی کردیا ہے حالانکہ یہ غلام اس کے یعنی خود بائع کے پاس سے کبھی نہیں بھاگا ہے (ف۔ یعنی جب اس مشتری نے گواہ پیش کر کے اپنے پاس سے غلام کا بھاگنا ثابت کردیا تو وہ دعویٰ اب بائع سے متعلق ہو گیا اسی لئے اس بائع سے قسم لی جائیگی چنانچہ وہ قسم کے مطالبہ پر اس طرح قسم کھائے کہ واللہ میں نے اس غلام کو بیچا ہے اور اس مشتری کے حوالہ بھی کردیا ہے حالانکہ اس شخص کے پاس اس غلام کو حوالہ کردینے تک وہ میرے پاس سے کبھی بھی نہیں بھاگا ہے یہ تفصیل اسی صورت میں ہوگی جبکہ غلام کی حالت بائع اور مشتری دونوں کے پاس متحد ہو یعنی دونوں ہی کے پاس وہ نابالغ ہو یا بالغ ہو اور قسم بھی صرف اللہ تعالیٰ کے پاک نام کی ہوگی کتاب (یعنی المبسوط یا الجامع صغیر) میں قسم کا لفظ اسی طرح مذکور ہے۔

وان شاء حلفه الخ اور اگر قاضی چاہے تو وہ بائع کو اللہ تعالیٰ کے نام کی اس طرح قسم دلائے کہ مشتری کے غلام کا تم پر واپسی کا حق اس وجہ سے جس کا یہ دعویٰ کرتا ہے ثابت نہیں ہے یا یہ کہ یہ تمہارے پاس سے کبھی نہیں بھاگا ہے یعنی تم یوں قسم کھاؤ کہ واللہ جس عیب کی وجہ سے یہ مجھ پر دعویٰ کرتا ہے اس کا حق واپسی مجھ پر نہیں ہے یا واللہ یہ غلام حوالہ کرنے تک میرے پاس سے نہیں بھاگا ہے مگر اس طرح قسم نہیں دلائے گا کہ واللہ بائع نے فروخت کیا حالانکہ اس میں یہ عیب نہ تھا اور اس طرح بھی قسم نہیں دلائے گا کہ واللہ اس نے یہ غلام فروخت کیا اور حوالہ کیا حالانکہ اس وقت اس میں یہ عیب نہیں تھا کیونکہ ان دونوں طریقوں سے قسم دلانے میں مشتری کی بھلائی کا کوئی خیال نہیں رہتا ہے۔

کیونکہ کبھی ایسا بھی تو ہو جاتا ہے کہ بیع کے بعد اس کے سپرد کرنے سے پہلے عیب پیدا ہو جاتا ہے، اور ایسے عیب کی وجہ سے بھی وہ واپسی کے لائق ہو جاتا ہے، جبکہ پہلی قسم (واللہ بائع نے فروخت کیا حالانکہ اس میں یہ عیب نہ تھا) میں اس مفہوم سے کوتاہی اور غفلت ہے اور دوسری قسم (واللہ اس نے یہ غلام فروخت کیا اور حوالہ کیا) میں اس بات کا وہم ہوتا ہے کہ عیب نہ ہونے کا تعلق دونوں وقتوں میں موجود تھا، پس اگر سپرد کرتے وقت عیب ہو اور بیع کرتے وقت نہ ہو بائع اپنی قسم میں یہ تاویل کرلے گا، یعنی یہ مطلب نکال لے گا کہ واللہ بیع کرنے اور سپرد کرنے دونوں وقت میں یہ عیب موجود نہیں تھا۔

اگر مشتری کو کوئی ایسا نہ ملا جو یہ گواہی دے کہ اس مشتری کے پاس رہتے ہوئے غلام میں عیب تھا اس لئے وہ بائع سے ہی اس کے علم کی مطابق لینی چاہئے یعنی قاضی کو اس سے اس بات کی قسم لینے کو کہے کہ میں (یعنی بائع خود) یہ نہیں جانتا ہوں کہ مشتری کے پاس سے یہ غلام بھاگا ہے، تو صاحبینؒ کے قول کے مطابق قاضی اس بائع سے اس طرح کی قسم لے گا، اور امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق مشائخ نے اختلاف کیا ہے یعنی بعض فقہاء کے نزدیک ایسی قسم لینا واجب نہیں ہے، صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ مشتری کا دعویٰ قابل اعتبار ہے اسی بناء پر اس سے گواہ لینے کا مطالبہ ہوتا ہے، اسی لئے اس سے قسم کھانے کا مطالبہ کرنا بھی صحیح ہوگا، یعنی مشتری کے اس دعویٰ پر گواہ قبول کرلئے جائینگے، اب اگر گواہ نہ مل سکیں تو اس بائع سے قسم لی جائیگی، اور بعض مشائخ کے قول کی بناء پر امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ قسم کسی صحیح دعویٰ پر مرتب ہوتی ہے، اور اسی شخص کا دعویٰ صحیح ہوتا ہے جس کو خصم کہا جاسکے، یعنی اسے دوسرے سے خصوصیات کا حق حاصل ہو، حالانکہ اس دعویٰ میں مشتری کو خصومت کا حق اسی وقت حاصل ہوگا جبکہ پہلے اس کے پاس غلام میں عیب کا پایا جانا ثابت ہو جائے یعنی شرعی طریقہ اور دلیل سے اس کا ثبوت ہو جائے۔

پھر صاحبینؒ کے نزدیک جب بائع سے قسم طلب کی گئی کہ واللہ ہم نہیں جانتے ہیں کہ یہ غلام مشتری کے پاس سے بھاگا ہے، مگر اس نے قسم کھانے سے انکار کیا، (اس طرح گویا اس نے قرار کرلیا) یعنی ثبوت ہو گیا، تو دوبارہ اس سے واپسی کے لئے اسی طرح قسم لی جائے گی، جیسے ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے، یعنی جو شروع مسئلہ میں بیان کیا ہے مصنف ھدایہؒ نے فرمایا ہے کہ اگر بھاگنے والے بالغ غلام کے بارے میں دعویٰ ہو تو بائع سے ان الفاظ سے قسم لی جائیگی کہ جب سے وہ بلوغ کے مرتبہ کو پہنچا ہے کبھی بھی میرے پاس سے نہیں بھاگا ہے، کیونکہ بچپن میں بھاگنا اس کے بلوغ کے بعد اس کی واپسی کا سبب (عیب شمار) نہیں ہوتا ہے، (ف: یعنی اگر بچپن میں بھاگا تھا پھر مشتری کے پاس بلوغ کے بعد بھاگا تو اب اسے واپس کرنے کا حق نہ ہوگا جیسا کہ اس سے پہلے بار ہا بیان کیا جا چکا ہے۔

> توضیح: ایک شخص نے ایک غلام خریدنے کے بعد اس پر قبضہ کرلیا پھر اس پر بھگوڑا ہونے کا الزام لگا کر بائع سے واپسی کا مطالبہ کیا، مگر بائع نے انکار کیا، اس لئے قاضی کے پاس شکایت کر کے اس سے قسم لینے کا مطالبہ کیا، تو قاضی بائع کو قسم کھانے پر مجبور کرسکتا ہے یا نہیں، اور کب اور کس الفاظ سے، اگر مشتری کے پاس غلام کے بھاگنے پر گواہی دینے والا کوئی نہ ہو اس لئے بائع سے ہی اس کے علم کے مطابق قسم لینی چاہئے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل،

قال ومن اشترى جارية وتقابضا فوجدبها عيباً فقال البائع بعتك هذه واخرىٰ معها وقال المشترى بعتنيها وحدها فالقول قول المشترى لان الاختلاف في مقدار المقبوض فيكون القول للمقابض كمافي الغصب وكذااذا اتفقا على مقدار المبيع واختلافا في المقبوض لما بينا قال ومن الشترى عبدين صفقة واحدة فقبض

احدهما ووجد بالاخر عيباً فانه ياخذهما اويد عهما لان الصفقة تتم بقبضهما فيكون تفريقها قبل التمام وقد ذكرناه وهذا لان القبض له شبه بالعقد فالتفريق فيه كالتفريق فى العقدولووجدبا لمقبوض عيبا اختلفوا فيه ويروى عن ابى يوسف انه يرده خاصة والاصح انه ياخذهما اويردهما لان تمام الصفقة تعلق بقبض المبيع وهواسم للكلفصار كحبس المبيع لما تعلق زواله باستيفاء الثمن لايزول دون قبض جميعه ولو قبضهما ثم وجد باحدهما عيبا يرده خاصة خلا فالزفرهو يقول فيه تفريق الصفقة ولا يعرى عن ضررلا ن العادة بضم الجيد الى الردى فاشبه ما قبل القبض وخيار الرؤية والشرط ولنا انه تفريق الصفقة بعد التمام لا ن بالقبض تتم الصفقة فى خيار العيب وفى خيار الروية والشرط لاتتم به على مامروهذالواستحق احدهما ليس له ان يرد الاخر.

ترجمہ: اگر کسی شخص نے ایک باندی خریدی اور بائع ومشتری میں سے ہر ایک نے یعنی مشتری نے باندی پر اور بائع نے ثمن پر قبضہ کرلیا پھر مشتری نے باندی میں کوئی عیب پا کر بائع سے واپسی کے لئے کہا تب بائع نے کہا کہ میں نے تمہارے ہاتھ ایک نہیں بلکہ ایک ساتھ دو باندیاں ایک یہ اور ایک دوسری بھی فروخت کی تھی، مگر مشتری نے کہا کہ تم نے تو مجھے صرف یہی ایک فروخت کی تھی تو اس صورت میں مشتری ہی کا قول مقبول ہوگا، کیونکہ جس چیز پر قبضہ کیا گیا ہے اس کی مقدار میں اختلاف ہے، لہٰذا قبضہ کرنے والے کا قول مقبول ہوگا، جیسا کہ غصب کر لینے کی صورت میں ہوتا ہے، اسی طرح اگر دونوں نے مبیع کی مقدار میں اتفاق کیا لیکن مقبوض (کتنے پر قبضہ کیا ہے) میں اختلاف کیا تو بھی قابض کا قول مقبول ہوگا۔

(ف: یعنی کہ غاصب نے کہا کہ میں نے صرف اس کپڑے پر غصباً قبضہ کیا ہے اور مالک نے کہا کہ نہیں بلکہ تم نے اس کے ساتھ دوسرے کپڑے پر بھی قبضہ کیا ہے تو اس صورت میں غاصب کا قول مقبول ہوگا، اسی طرح اگر بائع ومشتری نے اس بات پر اتفاق کیا کہ دو باندیاں بیچی گئی ہیں، مگر مشتری نے کہا کہ میں نے صرف ایک ہی پر قبضہ کیا ہے اور بائع نے کہا کہ نہیں بلکہ تم نے دونوں پر ہی قبضہ کیا تو اس صورت میں مشتری کا قول مقبول ہوگا، اس وقت بائع کو چاہئے کہ اپنے گواہ حاضر کرے، ع، م، اس مسئلہ میں اصل یہ ہے کہ اگر مبیع میں سے تھوڑے میں عیب پا کر کوئی واپس کرنا چاہے، اور بے عیب کو رکھنا چاہئے تو جائز نہ ہوگا، اس لئے اگر رکھنا چاہے تو کل کو رکھ لے، ورنہ کل کو واپس کردے، جس کی مثال سامنے آتی ہے)۔

قال ومن اشترى عبدين الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے ایک ساتھ ایک صفقہ سے دو غلام خریدے، ان میں سے ایک پر قبضہ کرلیا اور دوسرے میں عیب پایا تو وہ یا تو دونوں غلاموں کو رکھ لے یا دونوں کو ہی واپس کردے یعنی فقط عیب دار کو واپس نہیں کرسکتا ہے، کیونکہ دونوں پر قبضہ کرنے سے ہی وہ صفقہ پورا ہوگا، اس لئے صرف ایک کو واپس کرنے سے اس کے تمام ہونے سے پہلے اس صفقہ کی تفریق لازم آجائیگی، اور یہ بات پہلے بارہا بتائی جاچکی ہے کہ یہ جائز نہیں ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ قبضہ کرنا عقد کرنے کے مشابہ ہوتا ہے، لہٰذا قبضہ میں تفریق اور علیحدہ علیحدہ کرنا عقد کی تفریق کے مانند ہے اور اسی مذکورہ صورت میں اگر اسی غلام میں عیب پایا جس کو اپنے قبضہ میں لئے لیا ہے، تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے، اور امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ جس پر قبضہ کیا ہے صرف اسی کو واپس کرے، اور قول اصح یہ ہے کہ رہنے دے یا دونوں کو واپس کردے، کیونکہ صفقہ کا تمام ہونا قبضہ مبیع سے متعلق ہے، اور مبیع اسی مجموعہ کا نام ہے جس پر بیع واقع ہوتی ہے (جتنی چیزوں کے مجموعہ پر بیع واقع ہوئی وہ سب ملا کر مبیع کہلاتی ہیں) اس لئے صفقہ پورا ایسا ہوگیا جیسے ثمن وصول کرنے کے لئے بیع کو روکنا کہ جب تک پورے ثمن پر قبضہ نہیں ہوجاتا ہے اس وقت تک ساری چیزیں بندش میں اور رو کی ہوئی رہتی ہیں، کہ جب پورے ثمن پر قبضہ ہوجائے گا ان چیزوں کی رکاوٹ ختم ہوجائیگی، کیونکہ ان چیزوں کے عوض جو دام طے پایا ہے ان کا مجموعہ ثمن ہوتا ہے، اسی طرح جب کل معقود علیہ (جس پر معاملہ پایا ہے) کا نام مبیع ہے تو اس کل پر قبضہ کرنے سے صفقہ تمام ہوگا۔

اور اگر دونوں غلام پر قبضہ کیا پھر امام زفرؒ کا اختلاف ہے، وہ کہتے ہیں کہ اس طرح بھی تفریق صفقہ ہو جائے گی، اور نقصان سے خالی بھی نہیں ہے، کیونکہ عام کاروباریوں کی عادت یہی ہے کہ اچھے مال کے ساتھ برے مال کو بھی شامل کر دیا جاتا ہے، تو اس کی صورت ایسی ہوگی جیسے قبضہ سے پہلے ایک کو واپس کیا یا خیار رؤیت اور خیار شرط کی وجہ سے ایک کو واپس کیا، حالانکہ یہ جائز نہیں ہے، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہاں صفقہ پورا ہو جانے کے بعد تفریق ہے، کیونکہ خیار العیب ہونے کی صورت میں قبضہ ہو جانے کے ساتھ ہی صفقہ پورا ہو جاتا ہے، لیکن خیار الرؤیۃ اور خیار الشرط میں قبضہ کے بعد بھی صفقہ پورا نہیں ہوتا ہے یہانتک کہ خیار الرویت اور خیار الشرط کو ختم نہ کیا جائے، جیسے کہ اس سے پہلے بیان کیا جا چکا ہے، اسی لئے اگر قبضہ کے بعد دو غلاموں میں سے ایک کو کسی نے اپنا استحقاق ثابت کر کے لے لیا تو دوسرے کو مشتری واپس نہیں کر سکتا ہے، (ف: یعنی جب صفقہ تمام ہونے کے اس کی تفریق جائز ہے، اور مشتری نے دونوں غلاموں پر قبضہ کر لیا پھر کسی ایک شخص نے یہ ثابت کر دیا کہ ان دونوں میں سے ایک میرا غلام ہے میں اس کا مالک ہوں، یہانتک کہ اسے دیدیا گیا تو مشتری باقی ماندہ دوسرے غلام کو واپس نہیں کر سکتا ہے، لیکن یہ تفصیل ایسی صورت میں ہے کہ مبیع ایسی چیز ہو جس میں باقی ماندہ سے فائدہ حاصل ممکن ہو جیسے کہ اس مسئلہ میں ہے، اور اگر ایسی دو چیزیں ہوں ایک کے بغیر دوسرے سے نفع حاصل نہیں کیا جا سکتا ہو جوتے، موزے، دروازے کے پلے، کوڑا، ہل جوتنے، یا گاڑی کھینچنے والے گھوڑے بیل کہ ان میں سے کسی ایک سے دوسرے کے بغیر کام نہیں لیا جا سکتا ہے، اسی لئے وہ عیب کی وجہ سے صرف ایک کو واپس نہیں کر سکتا ہے اگرچہ صفقہ تمام ہو گیا ہو، ع، ھ، اسی اصل کے مطابق ایک اصل یہ بھی ہے کہ صفقہ تمام ہونے کے بعد اگر مبیع کے ٹکڑے کرنے میں نقصان نہ ہو تو قصداً ٹکڑے کر سکتے ہیں، اور اگر نقصان ہو تو قصداً ٹکڑے نہیں کر سکتے ہیں۔

توضیح: ایک باندی خرید کر بائع اور مشتری نے اپنی اپنی چیز پر قبضہ کر لیا پھر مشتری نے باندی میں عیب پا کر واپسی کے لئے بائع سے کہا تو اس نے کہا میں نے ایک ساتھ دو فروخت کی تھیں، اور مشتری نے دو کا انکار کیا تو کس کی بات مقبول ہوگی، اور کس اصل کے ساتھ، کسی نے ایک صفقہ میں دو غلام خریدے ان میں ایک پر قبضہ کر لیا اور دوسرے میں عیب پایا، تو کیا وہ صرف عیب دار کو واپس کر سکتا ہے، اور کس اصل کی بناء پر، تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل،

قال ومن اشترى شيئا مما يكال اويوزن فوجد ببعضه عيبا رده كله اواخذه كله ومراده بعد القبض المكيل اذا كان من جنس واحد فهو كشيئ واحدالاترى انه يسمى باسم واحد وهو الكرونحوه وقيل هذا اذا كان في دعاء واحدو ان كان في وعائين فهو بمنزلة عبد ين حتى يرد الوعاء الذى وجدفيه العيب دون الاخر ولو استحق بعضه فلاخيارله في رد مابقى لانه لا يضره التبعيض والاستحقاق لا يمنع تمام الصفقة لان تمامها برضاء العاقدلا برضاء المالك وهذا اذا كان بعد القبض ما لو كان ذلك قبل القبض له ان يرد الباقي لتفرق الصفقة قبل التمام وان كان ثوبا فله الخيار لان التشقيص فيه عيب وقد كان وقت البيع حيث ظهر الاستحقاق بخلاف المكيل والموزون ومن اشترى جارية فوجدبها قرحا فداواها او كانت دابة فركبها في حاجته فهو رضا لان ذلك دليل قصده الاستبقاء بخلاف خيار الشرط لان الخيار هنالك للاختبار وانه بالاستعمال فلا يكون الركوب مسقطا وان ركبها ليردها على بائعها اوليسقيها اوليشترى لهاعلفا فليس برضا اماالركوب للرد فلانه سبب الرد والجواب في السقي واشتراء العالف محمول على ما اذا كان لايجد بدامنه اما لصعوبتها

اولعجزہ اولکون العلف فی عدل واحدواما اذا کان یجد بدامنہ لانعدام ما ذکرناہ یکون رضا۔
ترجمہ: اور جس نے کوئی ایسی چیز خریدی جو گیہوں کی طرح ناپی جاتی ہو یا لوہے کی طرح تولی جاتی ہو پھر اس میں سے تھوڑے سے حصہ کو عیب دار پایا تو اسے اختیار ہوگا، کہ چاہے تو سب واپس کردے یا سب رکھ لے، اس سے مراد یہ ہے کہ اس پر قبضہ کرنے کے بعد ایسا ہوا ہو، اس کی دلیل یہ ہے کہ جب مبیع ایک ہی جنس کی ہو تو وہ سب ایک چیز کے حکم میں ہے، یہی وجہ ہے کہ سب کو ایک ہی نام کردیا من وغیرہ سے بولا جاتا ہے، بعضوں نے کہا ہے کہ یہ حکم اس وقت ہے جبکہ ایک ہی برتن میں موجود ہو، کیونکہ اگر دو برتنوں میں ہو تو وہ دو غلام کے حکم میں ہوگا، لہٰذا جس برتن میں عیب پایا گیا ہو فقط اسی کو واپس کردے، دوسرے کو نہیں۔
ولو استحق الخ اور اگر ایسی چیز میں سے کچھ چیز استحقاق کے طور پر لے لی گئی ہو تو اس کو باقی چیز کے واپس کرنے کا اختیار نہ ہوگا، کیونکہ یہ ایسی چیز ہے کہ اسے ٹکڑے ٹکڑے کر کے بیچنے سے بھی نقصان نہیں ہوتا ہے، اور اس پر کسی دوسرے کا حق ثابت ہو جانے سے صفقہ کے تمام ہونے سے مانع نہیں ہوتا ہے، کیونکہ صفقہ تمام کرنا تو عقد کرنے والے کی رضامندی پر موقوف ہے، اور حقدار ثابت ہونے والے مالک کی رضامندی سے اس کو کوئی تعلق نہیں ہے، یہ تفصیل اس صورت میں ہے کہ جب قبضہ کرلینے کے بعد اس پر استحاق ثابت ہوا ہو کیونکہ اگر قبضہ سے پہلے استحقاق ثابت ہوا ہو تو اس میں اس مشتری کو یہ اختیار رہوگا کہ باقی بھی واپس کردے کیونکہ اس صورت میں بیع ہونے سے پہلے تفریق صفقہ لازم آتی ہے، اگر مبیع کپڑا ہو (غلہ وغیرہ نہ ہو) اور اس کا کچھ حصہ استحقاق کے طور پر لیا گیا تو مشتری کو باقی بیچے ہوے کپڑے کو واپس کرنے کا اختیار ہوگا، کیونکہ اس کو ٹکڑے کرنے سے نقصان نہیں ہوتا ہے۔
ومن اشتری جاریۃ الخ اور جس شخص نے کوئی باندی خریدی اور اس کے بدن میں زخم پایا اس لئے اسے دوا دی یا کوئی چوپایہ خرید کر اس پر اپنی ضرورت سے سوار ہوا تو اس کے اس عمل سے رضامندی ثابت ہوگی، یعنی خریدار عیب کے باوجود مبیع سے راضی ہے، کیونکہ ایسا کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ اس نے نفع حاصل کرنے کا ارادہ کرلیا ہے، بخلاف خیار شرط کے، کیونکہ اس صورت میں خیار کا ہونا اسے جانچنے اور آزمائش کرنے کے لئے دیا جاتا ہے، اور یہ آزمائش اس کو کام میں لانے سے ہی ہوگی اس لئے اس پر سوار ہونے سے خیار شرط ختم نہ ہوگا، (ف: پھر یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ اپنے مقصد اور ضرورت سے اس پر سوار ہوا ہو۔
وان رکبھا الخ اور اگر اس جانور پر اس لئے سوار ہوا تا کہ اسے لے جا کر بائع کو واپس کردے یا اس کو پانی پلادے یا اس کے لئے چارہ خرید کرلے آئے تو یہ عیب سے رضامندی کی علامت نہ ہوگی، اس میں واپسی کے لئے سوار ہونا تو خود واپسی کا سبب ہے اور پانی پلانے یا چارہ خریدنے کے لئے سوار ہونا اس صورت میں درست ہوگا جبکہ مشتری کے لئے اس کے علاوہ دوسری صورت نہ ہو، خواہ اس وجہ سے کہ اس کام میں سختی تھی یا مشتری اپنی کمزوری کی وجہ سے عاجز تھا یا اس وجہ سے کہ چارہ کا گھٹا صرف ایک طرف لٹکا تھا، اور اگر مشتری کے لئے اس پر سوار نہ ہونے کی صورت میں ممکن ہو مثلاً مذکورہ باتوں میں سے کوئی بات نہ ہو تو سوار ہونا رضامندی کی علامت سمجھی جائیگی۔

توضیح: اگر مشتری نے ایسی چیز خریدی جو ناپی یا تولی جاتی ہو اور اس میں سے تھوڑی مقدار کو عیب دار پایا خواہ وہ ایک ہی برتن میں ہو یا دو برتنوں میں ہو، یا ایسی چیز میں سے کچھ بطور استحقاق لی گئی ہو، تفصیل مسئلہ، حکم، دلیل،

قال ومن اشتری عبداً قد سرق ولم یعلم بہ فقطع عند المشتری لہ ان یردہ ویاخذ الثمن عند ابی حنیفۃ وقالا یرجع بما بین قیمتہ سارقا الی غیر سارق وعلی ہذا الخلاف اذا قتل بسبب وجد فی ید البائع والحاصل انہ بمنزلۃ الاستحقاق عندہ وبمنزلۃ العیب عندہما لہما ان الموجود فی ید البائع سبب القطع والقتل وانہ لا ینافی المالیۃ فنفذ العقد فیہ لکنہ متعیب فیرجع بنقصانہ عند تعذر ردہ وصار کمااذااشتری جاریۃ حاملا فماتت فی

يده بالولا دة فانه يرجع بفضل ما بين قيمتها حاملاالى غير حامل وله ان سبب الوجوب في يدالبائع والوجوب يفضى الى الوجود فيكون الوجود مضافاالى السبب السابق وصار كما اذا قتل المغصوب اوقطع بعد الردبجناية وجدت في يد الغاصب وما ذكر من المسالة ممنوعة ولو سرق في يداالبائع ثم في يد المشترى فقطع بهما عندهما يرجع بالنقصان كما ذكرنا وعنده لايرده بدون رضاء البائع للغيب الحادث ويرجع بربع الثمن وان قبله البائع فبثلثة ارباع لان اليدمن الآدمي نصفه وقد تلفت بالجنايتين وفي احدهما الرجوع فيتنصف ولوتداولته الايدى ثم قطع في يدالاخير رجع الباعة بعضهم على بعض عنده كما في الاستحقاق وعندهما يرجع الاخير على بائعه ولا يرجع بائعه على بائعه لانه بمنزلة العيب وقوله في الكتاب ولم يعلم المشترى يفيد على مذهبهما لان العلم بالغيب رضابه ولا يفيد على قوله في الصحيح لان العلم بالاستحقاق لا يمنع الرجوع.

ترجمہ: کہا کہ اگر کسی نے ایسا غلام خریدا جس نے چوری کی تھی، مگر مشتری کو نہ خریدتے وقت معلوم ہوا اور نہ اس پر قبضہ کرتے وقت معلوم ہوا، لیکن اسی مشتری کے پاس اس چوری کی وجہ سے اس کا ہاتھ کاٹا گیا، تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس مشتری کو اختیار ہوگا، کہ اس غلام کو بائع کے پاس واپس کردے اور اس کے پورے دام واپس لے لے، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ غلام کے چور ہونے اور نہ ہونے کے درمیان قیمت میں جو فرق ہو وہ اس سے واپس لے لے، یعنی ایک مرتبہ غلام کو چور ظاہر کرتے ہوئے اس کی قیمت کا اندازہ کیا جائے، اور دوسری مرتبہ چور نہ ہونے کے حساب سے اندازہ کیا جائے، پھر دونوں میں جو مالی فرق ہو وہ بائع سے واپس لے، اسی طرح یہ غلام اگر کسی ایسے سبب سے قتل کیا گیا جو بائع کے پاس پیدا ہوا تھا تو بھی یہی اختلاف ہوگا۔

جملہ یہی اختلاف کا مطلب یہ ہوگا کہ صاحبینؒ نے نزدیک اس غلام کی قیمت ایک مرتبہ اس لحاظ سے لگائی جائے کہ اس کا خون مباح ہے مثلاً اس کی قیمت فی الحال سو درہم ہوں، اور ایک مرتبہ اس لحاظ سے قیمت لگائی جائے کہ اس کا خون مباح نہیں ہے مثلاً اس وقت اس کی قیمت پانچ سو درہم ہوں تو مشتری اپنے بائع سے چار سو درہم وصول کرلے گا، م، اس اختلاف کا حاصل یہ ہوا کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ عیب استحقاق کے درجہ میں ہے، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک صرف عیب ہے، صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ بائع کے نزدیک ہاتھ کاٹے جانے یا قتل کئے جانے کا سبب موجود ہے، اور اس سبب سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ غلام کی کوئی قیمت ہی نہ رہے اور وہ بے قیمت ہو جائے، اسی لئے اس کی بیع جائز ہے لہذا عقد بیع نافذ ہو جائیگی، البتہ وہ عیب دار ہے، چنانچہ مشتری اپنے بائع سے عیب کا نقصان واپس لے گا، اس صورت میں کہ اسے واپس کرنا ناممکن ہی ہو گیا ہو، اس کی مثال ایسی ہو جائیگی جیسے کسی نے ایک ایسی باندی خریدی جو بائع کے پاس ہی حاملہ تھی، پھر مشتری کے پاس ولادت کے سبب سے وہ مرگئی، تو مشتری اس کی قیمت سے حاملہ اور غیر حاملہ کے درمیان جو فرق ہوگا، وہ واپس لے گا، اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ سزا نافذ کردی جائے یعنی ہاتھ کاٹ دیا جائے، اور قتل کی سزا اسی جرم کی طرف منسوب کی جائے جو بائع کی پاس رہتے ہوئے پایا گیا تھا۔

اس طرح اس کی مثال ایسی ہوگئی جیسے غاصب کے پاس غلام نے ایسی حرکت کی جس سے اس کا ہاتھ کاٹا گیا یا قتل کیا گیا، حالانکہ مالک اس سے اپنے غلام کی پوری قیمت لیتا ہے اسی طرح خریداری کے مسئلہ میں بھی ہوگا، اور صاحبینؒ نے حاملہ باندی کے بارے میں جو فرمایا ہے وہ امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق قابل تسلیم نہیں ہے، یعنی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک باندی کے مسئلہ میں بائع سے پورے دام واپس لے گا، اگر ایک غلام نے بائع کے پاس چوری کی پھر مشتری کے پاس بھی چوری کی، اور ان دونوں چوریوں کی بناء پر اس کا ہاتھ کاٹا گیا تو صاحبینؒ کے نزدیک یہ مشتری اس عیب کی وجہ سے جو نقصان ہوا ہے وہ واپس مانگ لے گا، جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کردیا ہے، اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نیا عیب پیدا ہو جانے کی وجہ سے بائع کی رضامندی کے بغیر اس کو واپس نہیں کرسکتا ہے، اور چوتھائی دام واپس لے گا، (کیونکہ ایک ہاتھ کی قیمت پورے بدن کے مقابلہ میں آدھی ہوتی ہے جیسے کہ ایک آزاد آدمی کا ایک ہاتھ کاٹ دینے سے آدھی دیت لازم آتی ہے، لیکن اس کا ہاتھ چونکہ دو چوریوں کی بناء پر ہے، جن میں سے ایک ذمہ دار خود

مشتری ہے اس لئے اس کے دو حصہ کر کے صرف ایک چوتھائی بائع کے ذمہ آئے گی اور دوسری چوتھائی خود مشتری کے ذمہ ہوگی، اسی لئے فرمایا ہے کہ) اگر بائع نے کٹے ہوئے ہاتھ کے ساتھ غلام کو واپس لینا قبول کر لیا تو مشتری تین چوتھائی ثمن (دام) واپس پائے گا، کیونکہ آدمی کا ہاتھ اس کے پورے بدن کے مقابلہ میں نصف مانا جاتا ہے، جو کہ اس مسئلہ میں دو جرم کے بدلہ کاٹا گیا ہے اور دونوں میں سے ایک جرم میں مشتری کو نقصان لینے کا حق ہے اس لئے اس آدھے کے دو حصے ہوں گے۔

اور اگر یہ چوری کرنے والا غلام یکے بعد دیگرے کئی خریداروں میں فروخت ہوا یعنی ایک مشتری سے دوسرے نے اور دوسرے سے تیسرے نے اسی طرح خریدا پھر اخیر مشتری کے پاس پہنچ کر اس کا ہاتھ کاٹا گیا تو ہر ایک مشتری اپنے بائع سے اپنا ثمن واپس مانگ لے گا، جیسے کہ استحقاق میں لے لئے جانے کی صورت میں ہوتا ہے، یہ قول امام ابوحنیفہؒ کا ہے، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ آخری مشتری اپنے بائع سے نقصان واپس لے گا، لیکن اس کا بائع اپنے بائع سے واپس نہیں لے سکتا ہے، کیونکہ یہ صورت عیب کے حکم میں ہے، جبکہ فروخت کر دیئے جانے کے بعد عیب کا نقصان لینا جائز نہیں ہے، اور امام محمدؒ نے الکتاب یعنی جامع صغیر میں جو یہ فرمایا ہے، حالانکہ مشتری کو خرید یا قبضہ کے وقت معلوم نہیں ہے، یہ صاحبینؒ کے مذہب کے لئے مفید ہے، کیونکہ عیب سے واقف رہنا اس عیب کے ساتھ بھی راضی رہ جانے کی علامت ہوتی ہے، اور امام ابوحنیفہؒ کے مذہب پر صحیح روایت میں کچھ بھی مفید نہیں ہے، کیونکہ جب یہ استحقاق کے حکم میں ہے تو خریدتے وقت یا قبضہ کے وقت استحقاق سے واقف ہونا اپنے دام واپس لینے سے نہیں روکتا ہے۔

توضیح: اگر کسی نے ایسا غلام خریدا جس نے چوری کی تھی یا کسی کو قتل کیا تھا مگر مشتری کو خریدتے یا قبضہ کرتے کسی وقت بھی یہ معلوم نہ ہوسکا اور اسی چوری کی یا قتل کی وجہ سے اسی مشتری کے پاس اس کا ہاتھ کاٹ دیا گیا یا خود اسے قتل کر دیا گیا، اگر چوری کرنے والا غلام یکے بعد دیگرے کئی خریداروں میں فروخت ہو کر آخر میں اس کا ہاتھ کاٹ دیا گیا، ایک غلام نے بائع کے پاس رہتے ہوئے چوری کی، پھر مشتری کے پاس آکر بھی چوری کی اور دونوں جرم کی سزا میں اس کا ایک ہاتھ کاٹ دیا گیا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

الباعة، بائع کی جمع ہے جیسے الحاکة، حائک کی جمع ہے، انوار الحق قاسمی،

قال ومن باع عبدا وشرط البراءة من كل عيب فليس له ان يرده بعيب وان لم يسم العيوب بعددها وقال الشافعي لا يصح البراءة بناء على مذهبه ان الابراء عن الحقوق المجهولة لا يصح هو يقول ان في الابراء معنى التمليك حتى يرتد بالرد وتمليك المجهول لا يصح ولنا ان الجهالة في الاسقاط لا تفضي الى المنازعة وان كان في ضمنه التمليك لعدمه الحاجة الى التسليم فلا تكون مفسدة ويدخل في هذه البراءة العيب الموجود والحادث قبل القبض في قول ابي يوسفؒ وقال محمدؒ لايدخل فيه الحادث وهو قول زفرؒ لان البراة تتنا ول الثابت ولا بي يوسف ان الغرض الزام العقدباسقاط حقه عن صفة السلامة وذلك بالبراة عن الموجود والحادث.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے غلام بیچا اور اس میں ہر عیب سے بری رہنے کی شرط کی تو مشتری کو کسی عیب کی وجہ سے واپس کرنے کا حق حاصل نہ ہوگا، اگرچہ اس نے اس کے عیوب کو نام بہ نام شمار نہ کیا ہو، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ایسی برائت صحیح نہیں ہوگی اس وجہ سے کہ ان کے مذہب میں مجہول اور نامعلوم حقوق سے بری کرنا جائز نہیں ہے، وہ فرماتے ہیں کہ بری کرنے کے معنی مالک بنا دینے کے ہیں اسی بناء پر اس برائت کو رد کر دینے سے یہ رد بھی ہو جاتی ہے، اور کسی مجہول چیز کا کسی کو مالک

بنانا صحیح نہیں ہوتا ہے، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مجہول حقوق سے بری کر دینے سے آپس میں جھگڑا پیدا نہیں ہوتا ہے، اگر چہ ایسا کرنے سے ضمناً دوسرے کو مالک بنانا بھی لازم آتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں حوالہ کر دینے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے، لہٰذا ایسی جہالت فساد کا سبب نہ بنے گی، اور ایسی برائت میں ہر وہ عیب داخل ہو جائے گا جو بالفعل یعنی اس وقت موجود ہو یا قبضہ سے کچھ پہلے ہو گیا ہو، یہ قول امام ابو یوسفؒ کا ہے، اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ قبضہ سے پہلے جو عیب پیدا ہو گیا ہو وہ اس برائت میں داخل نہ ہوگا، امام زفرؒ کا بھی یہی قول ہے، کیونکہ برائت میں تو ویسی ہی چیز داخل ہوتی ہے جو اس وقت موجود ہو، امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس بری کرنے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ مشتری کا جو یہ حق ہوتا تھا کہ اس کی مبیع عیوب سے سالم ہو اسے ختم کر کے موجود معاملہ کو لازم کر دیا جائے، اور یہ مقصود اسی وقت حاصل ہوگا، جب کہ موجودہ اور قبضہ کے وقت تک پیدا ہونے والے تمام عیوب سے براءت ہو۔

توضیح: اگر بیچنے والا کوئی چیز بیچتے وقت اس کے اندر ہر قسم کے عیب سے براءت کرے تو خریدنے والے کو عیب پائے جانے کی وجہ سے اس کی واپسی کا حق ہوگا یا نہیں، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ومن باع عبداً الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے،

چند مفید باتیں اور ضروری مسائل

(۱) اگر مبیع قبضہ میں لینے سے پہلے ہی اس میں عیب ثابت ہو جائے تو مشتری خود ہی واپس کر دے، (۲) اگر قبضہ کے بعد ثابت ہو تو خود واپس نہیں کر سکتا ہے، البتہ اگر بائع خود راضی ہو جائے یا قاضی کا حکم نافذ ہو جائے، (۳) اگر بائع کی رضامندی سے بیع فسخ کی تو ان دونوں بائع اور مشتری کے حق میں فسخ ہوگی، لیکن تیسرے شخص کے حق میں بیع جدید ہوگی، اور اگر قاضی نے فسخ کی تو جڑ سے فسخ ہوگی، السراج (۴) جس بیع میں خیار عیب ہو تو مشتری کو اس بیع میں فی الحال ملکیت ثابت ہوتی ہے مگر لازم نہیں ہوتی ہے البدائع، (۵) دودھ کا جانور اگر اپنے تھن سے دودھ چوس لے تو یہ عیب ہے، (۶) جانور کا کم کھانا عیب ہے لیکن زیادہ کھانا عیب نہیں ہے الخلاصہ، (۷) مندرجہ ذیل باتیں جانوروں میں یا مبیع میں عیب شمار کی جاتی ہیں۔

(۱) زیادہ ٹھوکر لینا، یا گرنا (۲) مرغ کا بے وقت بانگ دینا (۳) قربانی کے جانور میں ایسی کوئی بات ہونا جس سے قربانی جائز نہ ہو، (۴) گائے یا بکری کا غلاظت کھانا، (۵) جانور کے سم یا کھر میں ورم ہونا، (۶) دم ٹیڑھی ہونا (۷) اس کی ٹانگ میں بلتوڑی (پتھر جیسا سخت ورم) ہونا (۸) اس کے منہ سے بہت کف جاری ہونا (۹) ٹانگوں کا مڑا ہونا، (۱۰) رگ یا پٹھا پھولنا (۱۱) ٹانگوں کا رگڑ کھانا (۱۲) گھوڑے کی رفتار میں کوکھ سے آواز نکلنا (۱۳) آنکھ سفید ہونا (۱۴) بائع کا بغیر دوہے کئی وقت تھنوں میں دودھ جمع کرنا (۱۵) کوزہ یا جوتا پاؤں میں تنگ ہونا، پاؤں کی کجی کے بغیر، (۸) جانے بغیر ناپاک کپڑا خریدا اگر دھونے سے ناقص ہو تو واپس کر سکتا ہے، ورنہ نہیں یہی فتویٰ کے لئے مناسب ہے، المضمرات وغیرہا کے حوالہ سے فتاویٰ میں ایسا ہی ہے، م۔

باب البيع الفاسد

واذا كان احد العوضين او كلاهما محرما فالبيع فاسد كالبيع بالميتة والدم والخمر والخنزير وكذا اذا كان غير مملوك كالحر قال العبد الضعيف هذه فصول جمعها وفيها تفصيل نبينه ان شاء الله تعالى فنقول البيع بالميتة والدم باطل وكذا بالحر لا نعدم ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال فان هذه الاشياء لا تعدما لا عند احد والبيع بالخمر والخنزير فاسد لوجود حقيقة البيع وهو مبادلة المال با لمال فانه مال عند البعض والباطل لا يفيد ملك التصرف ولو هلك لمبيع في يد المشترى فيه يكون امانة عند بعض المشائخ لان العقد غير معتبر فنبقي القبض باذن المالك وعند البعض يكون مضمونا لانه لا يكون ادنى حالا من المقبوض على سوم

الشراء وقيل الاول قول ابي حنيفة والثاني قولهما كما في بيع ام الولد والمدبر على ما نبينه انشاء الله تعالى والفاسد يفيد الملك عند اتصال القبض به ويكون المبيع مضمونا في يد المشتري فيه وفيه خلاف الشافعي وسنبينه بعد هذا ان شاء الله تعالى وكذابيع الميتة والدم والحرباطل لا نها ليست اموالا فلا تكون محلا للبيع واما بيع الخمر والخنزيران كان قوبل بالدين كالدراهم والدنا نير فالبيع باطل وان كان قوبل بعين فالبيع فاسد حتى يملك ما يقابله وان كان لا يملك عين الخمر والخنزير ووجه الفرق ان الخمر مال وكذاالخنزير مال عند اهل الذمة الاانه غير متقوم لما ان الشرع امرباهانته وترك اعزازه وفي تملكه بالعقد مقصودا اعزازله وهذا الانه متى اشتراهما بالدراهم فالدراهم غير مقصودة لكونها وسيلة لما انها تجب في الذمة انما المقصود الخمر فسقط التقوم اصلا بخلاف ماذا اشترى الثوب بالخمر لان مشترى الثوب انما يقصد تملك الثوب بالخمر وفيه اعزاز الثوب دون الخمر فبقي ذكر الخمر معتبرا في تملك الثوب لا في حق نفس الخمر حتى فسدت التسميةووجبت قيمة الثوب دون الخمر وكذااذا باع الخمر بالثوب بانه يعتبر شراء الثوب بالخمر لكونه مقايضة.

ترجمہ: باب بیع فاسد کا بیان: اگر بیع کا دونوں عوض محرم یعنی شریعت نے اسے حرام بتایا ہوتو وہ بیع فاسد ہوئی جیسے مردار یا خون یا شراب یا سور کے عوض کی بیع، اسی طرح اگر وہ غیر مملوک ہو جیسے آزاد آدمی تو بھی یہی حکم ہے، مصنف ھدایہؒ نے فرمایا ہے کہ قدوریؒ نے اگر چہ ان تمام صورتوں کو جمع کر دیا ہے مگر دراصل اس میں تفصیل ہے جسے انشاء اللہ ہم ابھی بیان کرتے ہیں کہ مردار یا خون کے عوض بیع باطل ہے، اسی طرح آزاد آدمی کے عوض بھی بیع باطل ہے، کیونکہ بیع کے لئے جو رکن ہے یعنی مال کا مال سے تبادلہ یہاں نہیں پایا جارہا ہے، کیونکہ یہ چیزیں کسی کے نزدیک بھی مال شمار نہیں ہوتی ہیں، (ف: مال کی تعریف مال وہ چیز ہے جس سے انسان کو مالداری اور دولت حاصل ہوتی ہو اور ضرورت میں بھی کام آنے کے لئے اسے جمع کیا جاتا ہو، ع،) اور شراب اور سور کے عوض بیع فاسد ہوتی ہے یعنی باطل نہیں ہوتی ہے، کیونکہ بیع کی جو حقیقت ہے یعنی مال کا تبادلہ مال سے یہاں موجود ہے، چنانچہ بعض فقہاء کے نزدیک شراب اور سور مال نہیں یعنی کفار ان کو مال سمجھتے ہیں، بیع باطل اور فاسد میں فرق یہ ہے کہ بیع باطل سے کسی طرح سے بھی مالک کی حیثیت سے تصرف کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا ہے، اگر بیع باطل میں مشتری کے پاس مبیع برباد اور ہلاک ہوگئی تو حکم کے لحاظ سے بعض مشائخؒ کے نزدیک یہ کہا جائے گا کہ وہ چیز امانت تھی، اس لئے مشتری اس کے دام یا قیمت کا ضامن نہ ہوگا، کیونکہ اس میں عقد بیع کا کوئی اعتبار نہیں ہے، اس لئے یہ کہا جائے گا کہ اس نے مالک کی اجازت سے اس کے قبضہ میں تھی یہ امانت ہے، (غصب نہیں ہے) اور بعض مشائخؒ کے نزدیک وہ ضمانت کے طور پر ہوگی، کیونکہ اس مبیع کی حالت اس سے کم نہیں ہوتی ہے جو خرید کے طور پر قبضہ میں لائی گئی ہو، (ف: یعنی اگر کوئی شخص بائع کے پاس کوئی چیز خرید کے طور پر یہ کہہ کر لایا ہو کہ میں اس کو اس طور پر لیتا ہوں کہ اگر پسند آگئی تو اس درہم کے عوض خرید لوں گا، اب اگر وہ چیز اس شخص کی پاس ہلاک ہوجائے تو اس درہم یا اس کی قیمت دینی ہوگی، پس بیع باطل کا درجہ اس سے تو کم نہ ہوگا، اس لئے موجودہ مسئلہ میں بھی مبیع کی قیمت دینی ہوگی، ع۔

بعض مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ پہلا قول امام ابوحنیفہؒ کا ہے یعنی امانت ہونا، اور دوسرا قول صاحبین کا ہے، جیسے ام ولد اور مدبر کی بیع میں ہے، چنانچہ ہم انشاء اللہ آئندہ بیان کرینگے، یعنی اگر مشتری کے پاس ام الولد یا مدبر ہلاک ہوگئی تو امام اعظمؒ کے نزدیک امانت تھی ضائع ہوگئی، اور صاحبینؒ کے نزدیک بطور ضمانت تھی اس لئے اس کی ضمانت ادا کرے، اور بیع فاسد کا حکم یہ ہے کہ اگر مبیع فاسد کی بیع پر قبضہ بھی مانا جائے تو وہ ملکیت کا فائدہ دیتی ہے، اور بیع فاسد کی صورت میں مشتری کے قبضہ میں مبیع ضمانت کی طور پر ہوتی ہے، یعنی اگر وہ ضائع ہوجائے تو اس کی قیمت یا اس کے مثل کا وہ ضامن ہوگا، اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے، چنانچہ انشاء اللہ آئندہ فصل میں ہم بات وضاحت کے ساتھ بیان کرینگے، اس طرح مردہ جانور اور آزاد آدمی کو بیچنا بھی باطل ہے، جیسے ان کے

عوض کچھ بیچنا باطل ہے، کیونکہ یہ چیزیں مال نہیں ہیں، اسی لئے یہ بیع ہونے کا محل نہ ہوگی، جیسے یہ ثمن نہیں ہو سکتی ہیں، اور شراب و سور کو بیچنے کا حکم یہ ہے کہ اگر ان کے مقابلہ میں دین ہو مثلاً درہم و دینار ہوں تو بیع باطل ہوگی، اور اگر ان کے مقابلہ میں عین ہو جیسے کپڑے کا تھان وغیرہ تو بیع فاسد ہوگی، یہانتک کہ جو چیز ان کے مقابلہ میں ہو جیسے تھان وغیرہ وہ قبضہ میں آجانے کے بعد اس کی قیمت کے عوض ملک میں آجائیگی، اگرچہ خود شراب مال ہے اور سور بھی مال ہے مگر ہماری شریعت میں وہ متقوم نہیں ہے یعنی ان کی کوئی قیمت نہیں ہو سکتی ہے۔

کیونکہ شریعت نے ان کی اہانت اور تذلیل کا حکم دیا ہے، لیکن ان کے عوض میں قصداً نقد دینے سے ان کی عزت افزائی ہوتی ہے، اس اعزاز کی وجہ یہ ہے کہ جب مشتری نے شراب یا سور کو کچھ درہم و دینار دے کر خریدا تو اس سے مقصود صرف شراب اور سور ہوں گے وہ درہم و دینار مقصود نہیں ہوں گے، کیونکہ دراہم تو شراب اور سور کے حاصل کرنے کا ذریعہ اور وسیلہ ہیں، اسی لئے یہ دراہم مشتری کے ذمہ واجب ہوتے ہیں، اور مقصود شراب یا سور ہے، پس اس سے یہ ظاہر ہوا کہ شراب یا سور کا قیمتی ہونا بالکل ساقط ہے، بخلاف دوسری صورت کے جبکہ تھان شراب یا سور کے عوض خریدا کیونکہ اس صورت میں مشتری کا مقصود یہ ہوتا ہے کہ کسی طرح شراب کے ذریعہ تھان اپنی ملکیت میں آجائے، اس میں تھان کا اعزاز ہوتا ہے، شراب کا اعزاز نہیں ہوتا ہے، اس لئے شراب کا ذکر فقط تھان کی ملکیت حاصل کرنے کے لئے معتبر ہوا ہے، اور خود شراب کے بارے میں معتبر نہیں ہے، یہانتک کہ شراب کا ثمن اسے کہنا باطل ہوا، اور تھان کی قیمت واجب ہوتی ہے، اور شراب کی قیمت واجب نہیں ہوتی ہے، اسی طرح اگر شراب کو تھان کے عوض بیچا تو بھی یہی حکم ہے، کیونکہ تھان کے خریدار کی طرف سے تھان کو شراب کے عوض خریدنا معتبر ہوگا کیونکہ یہ بیع مقایضہ ہے، یعنی ایک عین دوسرے عین کے عوض فروخت کیا گیا ہے۔

توضیح: باب، بیع فاسد کا بیان، بیع فاسد اور باطل کی تعریف، حکم کا فرق، مال کی تعریف، شراب، سور، خون، آزاد، ام ولد، مدبر، وغیرہ کی بیع ان میں سے کسی ایک یا تھان وغیرہ کے عوض کا حکم، بیع مقایضہ، مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل،

اذا کان احد العوضین الخ، ترجمہ، سے مطلب واضح ہے، بیع صحیح کی شرطوں میں سے جب کوئی شرط نہ ہو تو بیع فاسد ہے، اور کبھی وہ باطل ہو جاتی ہے، اسی لئے کتاب میں فاسد اور باطل کو ایک ساتھ بیان کیا ہے۔

قال وبيع ام الولد والمدبر والمكاتب فاسد ومعناه باطل لان استحقاق العتق قد ثبت لام الولد لقوله اعتقها ولد ها و سبب الحرية انعقد فى حق المدبر فى الحال للبطلان الا هلية بعد الموت والمكاتب استحق يدا على نفسه لا زمة فى حق المولى ولوثبت الملك بالبيع لبطل ذٰلك كله فلا يجوز ولو رضى المكاتب بالبيع ففيه روايتان والاظهر الجواز والمراد المد برالمطلق دون المقيد وفى المطلق خلاف الشافعى وقد ذكرناه فى العتاق.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ام ولد و مدبر و مکاتب کو بیچنا فاسد ہے، یہاں پر اس کے معنی یہ ہیں کہ بیع باطل ہے، کیونکہ ام ولد کے لئے آزاد ہو جانے کا حق ثابت ہو چکا ہے، اس دلیل سے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ ماریہ قبطیہ کو اس کے لڑکے نے اسے آزاد کر دیا ہے، ابن ماجہ نے اس کی روایت کی ہے، اور مدبر کے حق میں آزاد ہو جانے کا سبب فی الحال منعقد ہو گیا ہے، کیونکہ اس کے مولی کی موت کے بعد مولی کو اس کے آزاد کرنے کی صلاحیت باقی نہیں رہتی ہے، اور مکاتب بالفعل اپنی ذات پر ایسے تصرف کا مستحق ہو گیا ہے جو مولیٰ کے حق میں بھی لازم ہے، اب اگر بیع کی وجہ سے مشتری کی ملکیت ثابت ہو جائے تو یہ سارے حقوق اور اسباب اور تصرف باطل ہو جائیں، حالانکہ وہ باطل نہیں ہو سکتے، اس لئے بیع جائز نہیں، اور اگر مکاتب اپنی اپنی بیع پر خود راضی ہو گیا

ہوتو اس میں دوروایتیں ہیں ایک روایت میں جائز نہیں ہے لیکن اظہر روایت میں جائز ہے۔
(ف: چنانچہ ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہ نے بریرہ مکاتبہ کوان کی رضامندی سے خرید کرآزاد کیا جیسا کہ صحیحین اور سنن میں ہے،م،ع،)اس جگہ مدبر سے مراد مطلق ہے،مدبر مقید مراد نہیں ہے،اور مطلق میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے،اس مسئلہ کو ہم کتاب الاعتاق میں ذکر کر چکے ہیں،(ف: مدبر مطلق وہ غلام ہے جس کی آزادی کو مولی نے اپنی موت پر معلق کیا ہو کسی قید کے بغیر جیسے کہ یوں کہا ہو کہ تم میری موت کے بعد آزاد ہو،یا جب میں مرجاؤں تو تم آزاد ہو،اور مدبر مقید کی مثال یہ ہے کہ یوں کہے کہ جب میں اس سفر سے واپس آؤں یا اس مرض سے اچھا ہو جاؤں تو تم آزاد ہو،اور ایسے مدبر مقید کی بیع بالا جماع جائز ہے،ع،

توضیح: ام ولد،مدبر اور مکاتب کی بیع صحیح ہوتی ہے یا نہیں،مدبر مطلق اور مقید کی تعریف اور مثال حکم،اختلاف ائمہ،دلائل

قال وان ماتت ام الولد او المدبر في يد المشتري فلا ضمان عليه عند ابي حنيفة وقالا عليه قيمتهما وهو رواية عنه لهما انه مقبوض بجهة البيع فيكون مضمونا عليه كسائر الا موال وهذا لان المدبروام الولد يد خلان تحت البيع حتي يملك ما يضم اليهما في البيع بخلاف المكاتب لا في يد نفسه فلا يتحقق في حقه القبض وهذا الضمان بالقبض وله ان جهة البيع انما تلحق بحقيقته في محل يقبل الحقيقة وهما لا يقبلان حقيقة البيع فصار اكالمكاتب وليس دخولهما في البيع في حق انفسهما وانما ذلك ليثبت حكم البيع فيما ضم اليهما فصار كمال المشتري لا يدخل في جكم عقده بانفراده وانما يثبت حكم الدخول فيما ضمه اليه كذا هذا.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ام الولد یا مدبر مشتری کے قبضہ میں مرجائے تو اس مشتری پر امام ابوحنیفہ کے نزدیک ضمان اور تاوان لازم نہیں آئے گا،اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ اس پر دونوں کی قیمت واجب ہوگی،امام اعظمؒ سے بھی ایسی ہی ایک روایت ہے،صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ مشتری نے ان دونوں پر خریدنے کی نیت سے قبضہ کیا ہے،لہٰذا مبیع اس کی ضمانت میں ہوگی،جیسے دوسری قسم کے مالوں کا حکم ہوتا ہے،اور بیع کے اعتبار سے قبضہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مدبر اور ام ولد دونوں ہی ایسے ہیں کہ بیع کے ماتحت آجاتے ہیں یہاں تک کہ تھان وغیرہ جو چیز بھی ان کے ساتھ ملائی جائے وہ ان کی بیع میں مشتری کی ملکیت میں آجاتی ہے، بخلاف مکاتب کے کہ وہ تو خود اپنے قبضہ میں ہے،اس لئے اس کے حق میں مشتری کا قبضہ ثابت نہ ہوگا،حالانکہ قبضہ ہی کی وجہ سے یہ ضمانت ہے،اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ بیع کی حیثیت کو حقیقی بیع کے ساتھ ایسی بیع میں تو ملایا جاسکتا ہے جس کی بیع حقیقی بیع کے قابل ہو،حالانکہ مدبر اور ام ولد کا یہ حال ہے کہ حقیقی بیع کے ساتھ ایسی نہیں ہے لہٰذا یہ دونوں بھی مکاتب کے مثل ہوگئے،اور ام ولد اور مدبر کے ساتھ دوسری ملائی ہوئی چیز کو بیع میں داخل کرنا صرف ان کے اپنے حق میں نہیں ہوتا ہے بلکہ صرف اس لئے ہے کہ جو چیز ان کے ساتھ ملائی گئی ہے اس میں بیع کا حکم ثابت ہو جائے،اس لئے اس کی مثال ایسی ہو جائیگی جیسے مشتری کے اپنے ذاتی مال کے ساتھ ملا کر فروخت کیا کیونکہ وہ تنہا بیع کے حکم میں داخل نہیں ہوتا ہے،بلکہ صرف اس مال میں داخل ہونے کا حکم ثالث ہوتا ہے جس کو بائع نے اپنے مال سے مشتری کے مال کے ساتھ ملا دیا ہے،اور یہی حال مدبر اور ام ولد کے ساتھ کوئی مال ملانے کا ہے،(ف: مثلاً بائع نے مشتری کے غلام کے ساتھ اپنا غلام ملا کر بیچا تو مشتری اس مجموعی رقم کو ان دونوں غلاموں کے درمیان تقسیم کر کے صرف اتنی ہی رقم بائع کو دے گا جو بائع کے غلام کی ہوگی،اور یہی اصح قول ہے،النہایہ)۔

توضیح: اگر ام ولد یا مدبر مشتری کے قبضہ میں مرجائے تو مشتری اس کا ذمہ دار ہوگا یا نہیں، تفصیل مسئلہ،حکم،اختلاف ائمہ،دلیل

قال ولا يجوز بيع السمك قبل ان يصطاد لانه باع ما لا يملكه ولا في حظيرة اذا كان لا يؤخذ الابصيد

لا نه غير مقدور التسليم ومعناه اذا اخذه ثم القاه فيها ولو كان يؤخذ من غير حيلة جاز الااذا اجتمعت فيها بانفسها ولم يسد عليها المدخل لعدم الملک. قال ولا بيع الطير في الهواء لانه غير مملوک قبل الا خذ وكذا لوارسله من يده لانه غير مقدور التسليم ولا بيع الحمل ولا النتاج لنهي النبي عن بيع الحبل وحبل الحبلة ولان فيه غررا.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مچھلی شکار کر لینے سے پہلے اس کی بیع جائز نہیں ہے، کیونکہ اس نے ایسی چیز فروخت کی ہے جس کا کہ وہ خود مالک نہیں ہے، اور ایسی مچھلی کی بھی بیع جائز نہیں ہے جو حظیرہ (گھیری ہوئی جگہ) میں ہو مگر شکار کئے بغیر پکڑی نہ جا سکتی ہو، کیونکہ ایسی مچھلی کو مشتری کے حوالہ کرنا اس کے اختیار میں نہیں ہے اس مسئلہ کے معنی اور صورت مسئلہ یہ ہے کہ مچھلی کو پکڑ کر اپنی ملکیت میں لا کر گھیری ہوئی جگہ میں ڈال دیا ہو البتہ اگر حیلے اور شکار کے بغیر نا ممکن ہو مثلاً وہ جگہ چھوٹی ہو تو بیع جائز ہو جائیگی لیکن اگر اس جگہ میں مچھلیاں خود بخود کر جمع ہو گئی ہوں اور ان کے آنے کا راستہ بند نہیں کیا گیا ہو تو بیع جائز نہیں ہو گی کیونکہ ایسی مچھلیوں پر ملکیت ثابت نہیں ہوتی ہے، (ف: اور اس گڈھے میں آنے کا راستہ بند کر دیا، تو اگر بغیر شکار کے پکڑی گئی ہو تو جائز ہو گی ورنہ نہیں، اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے مچھلی کو پانی میں رہتے ہوئے نہ خریدو، کہ اس میں دھوکہ اور غرر ہے، رواہ احمد)۔

ولا بيع الطير الخ اور ایسے پرندہ کی بھی بیع جائز نہیں ہے جو ہوا میں ہو کیونکہ اسے گرفتار کر لینے سے پہلے تک ملکیت میں نہیں آ سکتا ہے، اسی طرح اگر اسے پکڑ کر چھوڑ دیا ہو تو بھی جائز نہیں ہے کیونکہ مشتری کے حوالہ کر دینے کی قدرت نہیں ہے: **ولا بيع الحمل الخ**: اور حمل بیچنا اور نتاج بیچنا جائز نہیں ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے حبل اور حبل الحبلہ کی بیع سے منع فرمایا ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ اس میں غرر یعنی دھوکہ ہے۔

توضیح: مچھلی شکار کرنے سے پہلے اس کی بیع، اڑتے ہوئے پرندہ کی بیع، پیٹ کے بچہ اور اس کے بچہ کی بیع، حکم، دلائل

لايجوز بيع السمک الخ جبتک کہ مچھلی شکار کر کے قبضہ میں نہ آ جائے اس وقت تک اس کی بیع جائز نہیں ہے، (ف: کیونکہ مچھلی جبتک دریا یا تالاب میں یا حظیرہ میں ہو تب تک وہ کسی کی ملک میں نہیں ہے، بلکہ مباح ہے، حظیرہ (حاء بے نقطہ اور ظاء نقطہ کے ساتھ) سے مراد یہ ہے کہ تالاب یا جھیل سے کوئی ٹکڑا کاٹ کر باندھ دیا جس میں مچھلیاں جمع ہوتی ہوں، اگر وہ ٹکڑا اتنا چھوٹا ہو کہ اس میں ہاتھ ڈال کر مچھلی پکڑی جا سکتی ہو تو گویا وہ اس کے قبضہ میں ہے، اس لئے اس کی بیع جائز ہو گی۔

ولا بيع الحمل الخ حمل اور نتائج کی بیع جائز نہیں ہے، ف: حمل سے مراد پیٹ کا وہ بچہ ہے جو پیٹ سے باہر نہ ہوا ہو، اور نتائج سے مراد وہ بچہ ہے جو پیٹ سے پیدا ہونے اور اس کے بڑے ہونے کے بعد اس سے جو بچہ پیدا ہوا اسی کو حبل الحبلہ بھی کہا جاتا ہے دراصل زمانہ جاہلیت میں عرب میں ایسی بیع ہوا کرتی تھی کہ آدمی دوسرے سے اونٹنی خریدتا کہ اتنی رقم کے عوض یہ اونٹنی میرے پاس رہیگی اتنے دنوں تک کہ اسے بچہ پیدا ہو جائے، پھر اس کے بچہ کا بھی بچہ ہو، جیسا کہ صحیحین میں ہے اس کے بعد وہ اونٹنی دوبارہ پرانے مالک کی ملکیت میں چلی جاتی، اور حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مضامین وملاقیح اور حبل الحبلہ کی بیع سے منع فرمایا ہے، مضامین سے مراد وہ نطفہ ہے جو اونٹنی کے پیٹ میں ہو، اور ملاقیح وہ نطفہ ہے جو اونٹ کی پیٹھ میں ہو یا اس کے برعکس ہے (کہ مضامین وہ نطفہ جو اونٹ کی پیٹھ میں اور ملاقیح وہ نطفہ جو اونٹنی کے پیٹ میں ہو) اور حبل الحبلہ اونٹنی کے بچہ کا بچہ ہے، اس کی روایت عبدالرزاق و مالک والبزار اور الطبرانی نے کی ہے، حبل کے معنی حمل کے ہیں، اور حضرت ابو سعید خدریؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جانوروں کا حمل خریدنے سے منع فرمایا یہانتک کہ اسے بچہ پیدا ہو جائے، اور تھنوں کے دودھ سے منع فرمایا ہے، اور بھاگا ہوا غلام خریدنے سے منع

---

(۱) تاک، انگوری کی بیل یا درخت، انوار الحق قاسمی۔

فرمایا ہے، اور مال غنیمت خریدنے سے بھی یہاں تک کہ وہ تقسیم کردیا جائے، اور صدقات خریدنے سے یہانتک کہ فقیر کے قبضہ میں آجائے، اور چڑی مار کے ایک بار جال مارنے کی خرید سے منع فرمایا ہے، اس کی روایت ابن ماجہ اور البزار اور الدارقطنی اور ابویعلی اور ابن شیبہ اور عبدالرزاق نے کی ہے، شکاری کے ایک بار جال سے مراد یہ ہے کہ مثلاً چڑیوں کے شکاری سے کہا جائے کہ اس مرتبہ تمہارے اس جال میں جو جتنے یا جو پرندہ پھنس جائے وہ میں نے دس روپے میں خریدا، یا آج تم جو کچھ بھی شکار کرو یا اس کے مانند کوئی دوسری صورت ہو وہ سب ممنوع ہے۔

قال. ولا اللبن فی الضرع للغرر فعساه انتفاخ ولا نه ینازع فی کیفیة الحلب وربما یزداد فیختلط المبیع بغیرقال ولا الصوف علی ظهر الغم لانه من اوصاف الحیوان ولا نه ینبت من اسفل فیختلط المبیع بغیره بخلاف القوائم لا نها تزید من اعلی وبخلاف القصیل لانه یمکن قلعه والقطع فی الصوف متعین فیقع التنازع فی موضع القطع وقد صح انه نهی عن بیع الصوف علی ظهر الغنم وعن لبن فی ضرع وسمن فی لبن وهو حجة علی ابی یوسفؒ فی هذا الصوف حیث جوز بیعه فیما یروی عنه قال وجذع فی السقف وذراع من ثوب ذکرا القطع اولم یذکراه لا نه لا یمکن تسلیمه الا بضرر بخلاف ما اذا باع عشرة دراهم من نقرة فضة لانه لا ضررفی تبعیضه ولو لم یکن معینا لا یجوز لماذ کرنا وللجهالة ایضاولو قطع البائع الذراع اوقلع الجذع قبل ان یفسخ المشتری یعود صحیحا لزوال المفسد بخلاف ما اذا باع النوی فی التمر اوالبذر فی البطیخ حیث لا یکون صحیحا وان شقهما اخرج المبیع لان فی وجودهما احتمالا اما الجذع فعین موجود قال وضربة القانص وهو ما یخرج من الصید بضرب الشبکة مرة لانه مجهول ولان فیه غررا.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ تھن میں رہتے ہوئے دودھ کو خریدنا بھی جائز نہیں ہے، کہ اس میں دھوکہ کا احتمال ہے اس طرح سے کہ شاید ریاح سے تھن پھولا ہوا معلوم ہوتا ہو، اور اسی وجہ سے بھی کہ شاید تھن سے دوہنے کی کیفیت اور مقدار میں بائع سے مشتری کا اختلاف ہوجائے، اور اس احتمال کی بناء پر بھی کہ شاید دوہتے وقت تک مزید کچھ دودھ تھن میں اتر آیا ہو جس سے مبیع کا دودھ تازہ دودھ سے جو مبیع نہ ہو مل جائے، ف: ابن ماجہ کی حدیث جو اوپر گزر چکی ہے اس میں اسی بیع سے صراحت کے ساتھ ممانعت آئی ہے۔

ولا الصوف الخ قدوریؒ نے کہا ہے کہ بکری اور دنبہ کی پیٹھ پر بال رہتے ہوئے اسے خریدنا جائز نہیں ہے کیونکہ یہ اون کاٹنے سے پہلے تک حیوان کے اوصاف کے حکم میں ہے یعنی اس کے بدن کے تابع ہے، کہ وہ نیچے سے اوپر کی طرف بڑھتا ہے اس طرح مبیع غیر مبیع سے ملتی رہتی ہے، بخلاف درخت کی شاخوں کے کہ وہ اوپر سے بڑھتی ہیں، اور بخلاف سبز کھیتی کے (جو پوری تیار ہوئی ہو) یعنی جو بغیر بالیوں کے کاٹ لی جاتی ہے تو یہ جائز ہے کیونکہ اسے اکھیڑ لینا بھی ممکن ہے اور اس پر تعامل بھی ہے، لیکن اون اور صوف کو تو صرف کاٹا ہی جاتا ہے اسی اکھاڑنا ممکن نہیں ہے اس لئے کاٹنے کی جگہ میں دونوں بائع اور مشتری کی درمیان جھگڑا ہوسکتا ہے، اور یہ ایک صحیح حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بکری کی پیٹھ پر صوف بیچنے سے اور تھنوں میں دودھ بیچنے سے اور دودھ میں مکھن بیچنے سے منع فرمایا ہے، (اس کی روایت طبرانی والدارقطنی وابن ابی شیبہ اور ابوداؤد وغیرھم نے کی ہے، شیخ ابن حجرؒ کا قول حق یہ ہے کہ یہ مرفوع حسن ہے، م، ہ) یہ حدیث ابو یوسفؒ کے خلاف حجت ہے کہ ان سے روایت کی جاتی ہے کہ انہوں نے ایسے صوف کی بیع جائز رکھی ہے جو بکری کی پیٹھ پر لگی ہوئی ہو، (ف: پیٹھ سے صوف تراش لینے کے بعد اس کی بیع جائز ہے)۔

قال وجذع فی السقف الخ اور قدوریؒ نے کہا ہے کہ وہ شہتیر جو چھت میں لگا ہوا ہو، اور کسی ایسے لباس سے کہ جس کا کاٹنا نقصان دہ ہو کاٹ کر ایک گز بیچنا بھی جائز نہیں ہے، خواہ دونوں نے اس کے اکھاڑنے یا کاٹنے کا ذکر کیا ہو یا نہ کیا ہو، کیونکہ بائع کے لئے نقصان اٹھائے بغیر اسے مشتری کے حوالہ کرنا ممکن نہ ہوگا (ف: حالانکہ نقصان برداشت کرنا عقد کے تقاضا کے خلاف ہے) بخلاف ماذاباع الخ بخلاف اس کے چاندی کی ڈلی اور اینٹ وغیرہ سے دس درہم کاٹ کر بیچی تو جائز ہوگی، کیونکہ اس کے

ٹکڑے کرنے میں کچھ نقصان نہیں ہے، (ف: پھر شہتیر اور ذراع میں حکم مذکورہ اس صورت میں ہوگا کہ وہ شہتیر معلوم اور متعین ہو، کیونکہ اگر وہ متعین نہ ہو یا لباس سے جو ایک دو گز کپڑا خریدا ہو وہ متعین نہ ہو تو اس کی بیع دو وجہوں سے جائز نہ ہوگی،) ایک وجہ تو یہی ہوگی جو ابھی ہم نے بیان کر دی ہے، یعنی نقصان لازم آتا اور دوسری وجہ مبیع کا متعین نہ ہونا بھی ہے۔

ولو قطع البائع الذراع الخ :اور اگر مشتری کے فسخ کرنے سے پہلے بائع نے وہ متعین گز جو فروخت کیا ہے کپڑے سے کاٹ کر علیحدہ کر لیا یا شہتیر جو فروخت کیا ہے اسے چھت سے اکھاڑ کر علیحدہ کر لیا تو پہلی بیع اب صحیح ہو جائیگی، کیونکہ معاملہ کی درستگی میں فساد ڈالنے والی جو بات تھی وہ ختم ہو گئی ہے، ف: یعنی بائع کے ذمہ جو نقصان لازم آرہا تھا، اسے اس نے خود ختم کر دیا ہے، اور جو مبیع معلوم تھی وہ کاٹ کر علیحدہ کر لی گئی، بخلاف اس صورت کے کہ اگر چھوہاروں میں رہتے ہوئے صرف گٹھلیاں فروخت کیں یا خربوزہ میں رہتے ہوئے صرف اس کے بیج فروخت کئے تو یہ بیع صحیح نہ ہوگی اگرچہ بعد میں بائع چھوہارے کاٹ کر ان سے بیج علیحدہ کر دے یا خربوزہ پھاڑ کر ان کے بیج نکال دے، اس وجہ سے کہ ان میں گٹھلیوں اور بیجوں کے موجود ہونے میں شبہ رہتا ہے (کہ شاید ان کے درمیان نہ ہوں یا خراب ہوں) مگر شہتیر تو نظروں کے سامنے رہتا ہے اس میں دوسرا کوئی احتمال نہیں رہتا ہے، (ف: جیسے کپڑے میں سے وہ گز جو فروخت کیا گیا ہے وہ بھی محسوس اور معین ہوتا ہے)۔

وضربة القانص الخ اور قدوری نے لکھا ہے کہ ضربۃ القانص کی بیع جائز نہیں ہے، اس سے مراد وہ شکار کئے ہوئے جانور جو ایک مرتبہ شکار کرنے یا جال پھینکنے سے ہاتھ میں آ جائیں، اس کے ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں بیع مجہول ہوتی ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ اس میں دھوکہ ہوتا ہے، (ف: اس طرح سے کہ اس جال میں بجائے پرندہ شکار کے سانپ، بچھو، کتا، لومڑی وغیرہ پھنس جائیں)۔

توضیح: تھن میں رہتے ہوئے دودھ، بکری و دنبہ کی پیٹھ پر سے اون اور بال، چھت میں لگے ہوئے شہتیر، گٹھلی کھجور میں اور بیج خربوزہ میں رہتے ہوئے کی بیع، تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلیل

قال وبيع المزابنة وهو بيع الثمر على النخيل بتمر مجذوذ مثل كيله خرصا لا نه نهى عن المزابنه والمحاقلة فالمزابنة ما ذكرنا والمحاقلة بيع الحنطة في سنبلها بحنطة مثل كيلها خرصاو لانه باع مكيلا بمكيل من جنسه فلا يجوز بطريق الخرص كما اذا كان موضوعين على الارض وكذا العنب بالزبيب على هذا وقال الشافعي يجوز فيما دون خمسة اوسق لانه نهى عن المزابنه ورخص في العرايا وهوان يباع بخرصها تمرا فيما دون خمسة اوسق قلنا العرية العطية لغة وتاويله ان يبيع المعرى له ما على النخيل من المعرى بتمر مجذوذ وهو بيع مجازا لا نه لم يملكه فيكون برا ابتداء.

ترجمہ: اور مزابنہ کی بیع جائز نہیں ہے، یہ ہے کہ جو پھل اور چھوہارے درخت پر لگے ہوں وہ توڑے ہوئے تر یا خشک چھوہاروں کے عوض اندازہ اور اٹکل سے برابر پیمانہ پر فروخت کئے جائیں، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے مزابنہ اور محاقلہ کی بیع سے منع فرمایا ہے، بخاری و مسلم نے اس کی روایت کی ہے، اس میں مزابنہ کی صورت تو وہی ہوئی جو ابھی ہم نے بیان کی ہے، اور بیع محاقلہ کی صورت یہ ہے کہ جو گیہوں بالیوں میں موجود ہیں ان کو نکالے ہوئے گیہوں کے عوض اٹکل اور اندازہ سے ان کے برابر پیمانہ پر فروخت کرنا،) ف: اور یہ تفسیر بھی حدیث میں مذکور ہے، اس لئے یہ بیع ناجائز ہوئی، م)، اور اس لئے کہ اس نے کیلی چیز کو اسی کی جنس کے

تفصیل، دو نقطوں کے ساتھ، فقہاء کی اصطلاح میں وہ کھیتی جو ابھی تیار نہ ہوئی ہو، جذع جیم کے کسرہ کے ساتھ، درخت کا تنہ۔

عوض فروخت کیا ہے، اس لئے اٹکل اور اندازہ سے جائز نہیں ہوگی، جیسے اگر دونوں جنس زمین پر ڈھیر ہوں تو اٹکل سے بیع جائز نہیں ہوگی، اسی طرح اگر خشک انگوروں کے عوض تاک [1] میں لگے ہوئے انگور فروخت کئے تو بھی ایسی اٹکل پر جائز نہیں ہے، اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ پانچ وسق سے کم میں جائز ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے مزابنہ سے منع کیا ہے اور عرایا کی اجازت دی ہے عرایا، عریہ، معنی عطیہ کی جمع ہے اس کی صورت یہ ہوتی تھی کہ مثلاً درختوں میں لگی ہوئی پانچ وسق سے کم کھجوریں ان کھجوروں کے عوض بیچی جائیں جو تخمینہ میں ان سے کم ہوں، جیسا کہ اس کی روایت بخاری اور مسلم نے کی ہے، اور ہم اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں، کہ عریہ لغت میں عطیہ کے معنی میں ہے اور مذکورہ حدیث کی تاویل یہ ہے کہ اس میں مجاز ابیع کی صورت ہوئی حقیقت میں بیع نہیں تھی کیونکہ درخت پر لگی ہوئی کھجوروں کے عوض درخت کے مالک نے پہلے سے توڑی کھجوروں کا ڈھیر دیا تھا جو تبادلہ کی صورت میں ہوگیا تھا اس لئے کہ جس کو عطیہ ملا تھا وہ شخص اس وقت تک نہ اس درخت کا مالک ہوا تھا اور نہ ہی اس پر لگی ہوئی کھجوروں کا مالک ہوا تھا، اس لئے توڑی ہوئی کھجوریں درخت کی کھجوروں کے عوض دینا ایک احسان تھا۔

توضیح: مزابنہ اور محاقلہ کی تعریف، عرایا کی تحقیق، اور حکم، اختلاف ائمہ، دلائل،

قال وبیع المزابنہ الخ ترجمہ، سے مطلب واضح ہے، ورخص فی العرایا الخ عریہ ایک عطیہ ہے، اور جب تک ہبہ میں موہوب لہ اس موہوب یا ہبہ پر قبضہ نہ کرے، تب تک مالک نہیں ہوتا ہے اسی بناء پر ہبہ کی صورت میں بالاتفاق قبضہ کرنا بھی شرط ہے، اور اس مسئلہ میں قبضہ ثابت نہیں ہوا کیونکہ درخت کے پھل اس وقت تک ہبہ کرنے والے کے درخت ہی پر لگے ہیں، پس جبکہ وہ غریب موہوب لہ ان پھلوں کا مالک ہی نہیں ہوا تو اس کی بیع کس طرح صحیح اور ثابت ہوگی، پھر جس شخص کو عطیہ دیا گیا ہے اس کو اپنے محتاج ہونے کی وجہ سے ان پھلوں کی ضرورت ہے اس لئے پھلوں کے ہبہ کرنے والے نے اس غریب پر دوسرا یہ احسان کیا کہ اپنے توڑے ہوئے پھلوں کو جو تمام آفتوں سے محفوظ ہو کر اس کو حاصل ہوئے ہیں بطور احسان دیدئے، اور یہ ضرورت پیش آتی ہے کہ جس کو عطیہ دیا گیا ہے وہ اس درخت کے واسطے برابر اس باغ میں آتا جاتا ہے، یعنی جب ایک باغ میں سے ایک درخت کے پھل کسی محتاج کو دئے تو وہ خود اور اس کے بچے باغ میں ہر وقت آتے جاتے رہتے ہیں جس سے بسا اوقات مالک کو تکلیف ہوتی ہے، اس لئے وہ یہ چاہتا ہے کہ اپنے توڑے ہوئے پھل اسے دے کر باغ میں ان کے آمد و رفت کو روک دیا جائے، لیکن اسے اس بات کا خوف بھی ہوتا ہے کہ شاید اس طرح وعدہ خلافی کی صورت پیدا ہو جائے، اسی خیال کو دور کرنے کے لئے حدیث سے یہ بتلایا گیا کہ یہ وعدہ خلافی نہیں ہے، چونکہ ایک وسق ساٹھ صاع کا ہوتا ہے جو تین من کے قریب ہوا اسلئے پانچ وسق سے کم میں ایسی اور اجازت فرمائی تاکہ وعدہ خلافی نہ ہو، الحاصل، اپنے اس وعدہ کو جو بطور احسان کسی کے ساتھ کر لیا گیا ہو اس کے پورا کرنے کا یہ ایک طریقہ ہو اس میں احتیاط کا پورا خیال رکھا گیا ہے اسی لئے اس پر حقیقی بیع کا قیاس کرنے سے منع کیا گیا ہے، م۔

قال. ولا یجوز البیع بالقاء الحجر والملامسة والمنابذة وهذه بیوع کانت فی الجاهلیة وهوان یتراوض الرجلان علی سلعة ای یتساومان فاذالمسها المشتری او نبذها الیه البائع اووضع المشتری علیها حصاة لزم البیع فالاول بیع الملامسة والثانی بیع المنابذة والثالث القاء الحجر وقد نهی النبی علیه السلام عن بیع الملامسة والمنابذة ولان فیه تعلیقا بالخطر قال ولا یجوز بیع ثوب من ثوبین لجهالة المبیع ولو قال علی انه بالخیار فی ان یاخذ ایهما شاء جازالبیع استحسانا وقد ذکرناه بفروعه قال ولا یجوز بیع المراعی ولا اجارتها والمراد الکلا اماالبیع فلا نه وردعلی مالا یملکه لا شترک الناس فیه بالحدیث واما الاجارة فلانها عقدت علی استهلاک عین مباح ولو عقدت علی استهلاک عین مملوک بان استاجر بقرة لیشرب لبنها لا یجوز فهذا

(۱) تاک انگور کی بیل یا درخت، قاسمی

اولی.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ پتھر ڈال کر اور چھو کر یا مبیع پھینک کر بیع کرنا صحیح اور جائز نہیں ہوتی ہے، ایسی بیوع زمانہ جاہلیت میں ہوا کرتی تھیں، جس کا طریقہ یہ ہوتا تھا کہ جب دو شخصوں میں کسی سامان کے بارے میں بیع کی گفتگو ہوتی تو مشتری اس کو چھو لیتا یا بائع اس سامان کو مشتری کی طرف پھینک دیتا یا اس پر مشتری کنکری رکھ دیتا جس سے وہ لازم اور مکمل سمجھی جاتی، ان میں سے پہلی صورت کو بیع ملامسہ اور دوسری کو بیع منابذہ اور تیسری کو القاء الحجر یعنی پتھری ڈالنا کہتے تھے، مگر یہ سب کام ممنوع ہیں کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے صراحت کے ساتھ بیع ملامسہ اور بیع منابذہ سے منع فرمایا ہے، بخاری اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ اس میں تعلق بخطر (شک اور تردد پر بیع معلق کرنی) ہے، (ف: یعنی بطور قمار کے مالک بنانے کے معنی میں ہے لہٰذا بیع کا یہ ممنوع طریقہ جائز نہیں ہوگا۔

ولا یجوز بیع ثوب الخ اور قدوریؒ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ اس طرح سے بھی بیع کرنا کہ دو کپڑوں میں سے ایک کو خریدا جائز نہیں ہے، کیونکہ ایسی بیع مجہول ہے، اور اگر اس کے ساتھ یہ بھی کہا کہ اس شرط پر کہ مشتری کو یہ اختیار ہے کہ دونوں میں سے جس کو چاہے لے تو استحسانا جائز ہے، اس مسئلہ کو تمام جزیات کے ساتھ ہم بیان کر چکے ہیں، قال ولا یجوز بیع المراعی الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ چراگاہوں کو بیچنا اور ان کو اجارہ پر دینا بھی جائز نہیں ہے، اس سے مراد گھاس ہے یعنی گھاس کو فروخت کرنا یا اجارہ دینا جائز نہیں ہے، اس میں بیع کے جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس طرح ایسی چیز کی بیع ہوتی ہے جس کا مالک وہ بائع نہیں ہوتا ہے کیونکہ اس جگہ میں حدیث کے حکم سے عام لوگوں کی شرکت ثابت ہے، اور اجارہ کو بھی ناجائز کہنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ اجارہ ایک مال کے عین مباح کے ختم اور برباد کرنے پر ہو رہا ہے حالانکہ اگر اجارہ ایک مال عین مملوک کے ختم کرنے پر ہوتا مثلاً ایک گائے کو اجارہ لینا تا کہ اس کا دودھ پیے تو جائز نہ ہوتا بس ایک مباح شئی کے تلف کرنے کا اجارہ بدرجہ اولیٰ جائز نہیں ہوگا (الحاصل اس جگہ اجارہ کے ناجائز ہونے کی دو وجہیں ہو رہی ہیں (۱) اپنا مال نہ ہو کر مباح مال کا ہونا (۲) اجارہ میں عین مال کو محفوظ رکھ کر اس کا نفع حاصل کرنا جبکہ یہاں بجائے نفع کے عین مال کو ہلاک کیا جا رہا ہے حالانکہ اجارہ کے ناجائز ہونے کے لئے صرف کسی ایک وجہ کا ہونا بھی کافی ہوتا ہے)۔

توضیح:۔ بیع بالقاء الحجر یا بالملامسہ یا بالمنابذہ کی تعریف بیع ثوب من ثوبین، بیع المراعی و اجارتھا تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ولا یجوز بیع النحل وھذا عندابی حنیفة وابی یوسف وقال محمد یجوز اذا کان محرزا وھو قول الشافعی لانہ حیوان منتفع بہ حقیقة وشرعا فیجوز بیعہ وان کان لا یؤکل کالبغل والحمار ولھما انہ من الھوام فلا یجوز بیعہ کالزنابیر والانتفاع بما یخرج منہ لا بعینہ فلا یکون منتفعاً بہ قبل الخروج حتی لوباع کوارة فیھا عسل بما فیھا من النحل یجوز تبعاًلہ کذاذکرہ الکرخی ولا یجوز بیع دود القزعند ابی حنیفة لانہ من الھوام وعندابی یوسف یجوز اذا ظھرفیہ القزتبعالہ وعند محمد یجوز کیف ما کان لکونہ منتفعابہ ولا یجوز بیع بیضہ عندابی حنیفة وعندھما یجوز لمکان الضرورة وقیل ابو یوسف مع ابی حنیفة کمافی دودالقزو الحمام اذاعلم عددھا وامکن تسلیمھا جازبیعھا لانہ مال مقدور التسلیم.

ترجمہ: فرمایا کہ امام ابوحنیفہ وابو یوسف رحمھما اللہ کے نزدیک شہد کی مکھیوں کی بیع جائز نہیں ہے، اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ مکھیاں جب شہد کی حفاظت (چھتہ) میں جمع ہوں تو ان کی بیع جائز ہے، امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے، کیونکہ یہ جانور حقیقۃً اور شرعاً دونوں لحاظ سے انتفاع کے قابل ہے، کیونکہ اس سے نفع حاصل کیا جاتا ہے، لہٰذا اس کی بیع جائز ہوگی۔ اگرچہ مکھی کا کھانا جائز نہیں ہے، جیسے خچر

اور گدھا کہ ان کا کھانا تو جائز نہیں ہے لیکن بالا جماع ان کو بیچنا جائز ہے، اور امام ابوحنیفہؒ امام ابو یوسف رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ مکھی بھی کاٹنے والے کیڑوں میں سے ہے اس لئے بھڑوں (کاٹنے والوں) کی طرح ان کی بیع بھی جائز ہوگی، ان سے حاصل شدہ شہد اور موم کے ذریعہ ان سے نفع حاصل کیا جاتا ہے، ان کی ذات سے نفع نہیں حاصل کیا جاتا ہے، لہذا شہد اور موم نکلنے سے پہلے یہ جانور ایسی چیز نہیں ہے، جس سے نفع حاصل کیا جائے، یعنی یہ اپنی ذات میں مال نہیں ہے، یہانتک کہ اگر اس کا ایک ایسا چھتہ جس میں شہد موجود ہے ان کی مکھیوں کے ساتھ بیچا تو شہد کے ماتحت کر کے ان کی بیع بھی جائز ہوگی، امام کرخیؒ نے ایسا ہی ذکر کیا ہے، اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ریشم ظاہر ہو جائے تو اس کے تابع کر کے کیڑوں کا بیچنا بھی جائز ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک ہر طرح سے جائز ہے، کیونکہ یہ ایسا جانور ہے جس سے نفع حاصل کیا جاتا ہے، (ف: اور اسی پر فتویٰ بھی ہے، اور شہد کی مکھیوں کے بیچنے میں بھی امام محمدؒ کے قول پر فتویٰ ہے، یعنی جائز ہے، الذخیرہ، ع)۔

ولا یجوز بیع بیضہ الخ اور ریشم کے کیڑے کے انڈوں کو بھی بیچنا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک جائز ہے، (اور اسی پر فتویٰ ہے، الذخیرہ، ع) کیونکہ اس کی ضرورت ہے، اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کا قول ابوحنیفہؒ کے ساتھ اور موافق ہے، جیسے کی ریشم کے کویہ میں ہے، یعنی اس وقت تک ریشم ظاہر نہ ہوا ہو، کبوتروں کو بیچنا جائز ہے، بشرطیکہ ان کی تعداد معلوم ہو اور ان کو مشتری کے حوالہ کرنا ممکن ہو۔

توضیح: شہد کی مکھیوں کی بیع، ریشم کے کیڑے کا خول یا کویہ، اس کے انڈے، کبوتر کی بیع، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ولا یجوز بیع الآبق لنهی النبی علیه السلام عنه ولا نه لا یقدر علی تسلیمه الاان یبیعه من رجل زعم انه عنده لان المنهی بیع اٰبق مطلق وهوان یکون اٰبقا فی حق المتعاقدین وهذا غیر اٰبق فی حق المشتری ولا نه اذا کان عند المشتری انتفی العجز عن التسلیم وهو المانع ثم لایصیر قابضا بمجرد العقد اذا کان فی یده وکان اشهد عند اخذه لانه امانة عنده وقبض الا مانة لا ینوب عن قبض البیع ولو کان لم یشهد یجب ان یصیر قابضا لانه قبض غصب ولو قال هو عند فلان فبعه منی فباعه لا یجوز لانه اٰبق فی حق المتعاقدین ولانه لا یقدر علی تسلیمه ولو باع الأبق ثم عاد من الأباق لایتم ذلک العقدلانه وقع باطلا لانعدام المحلیة کبیع الطیر فی الهواء وعن ابی حنیفة انه یتم العقد اذا لم یفسخ لان العقد انعقد بقیام المالیة والمانع قد ارتفع وهو العجزعن التسلیم کما اذا ابق بعد البیع وهکذا یروی عن محمد.

ترجمہ: اور بھاگے ہوئے غلام کی بیع جائز نہیں ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے اور اس وجہ سے بھی کہ یہ بائع اس کو مشتری کے حوالہ کرنے پر قادر نہیں ہے، لیکن اگر اپنے بھاگے ہوئے غلام کو ایسے شخص کے ہاتھ بیچا جو یہ کہتا ہو کہ وہ غلام میرے پاس موجود ہو، یعنی وہ مالک اور خریدار دونوں کے حق میں بھاگا ہوا نہیں ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ جب وہ غلام مشتری کے پاس موجود ہے تو سپرد کرنے سے عاجز ہونے کا عذر نہیں رہا حالانکہ یہی عذر اور عاجزی بیع سے مانع تھی، پھر جب غلام مشتری کے پاس موجود ہو اور اس غلام کو پکڑتے وقت اس نے لوگوں کو اس بات پر گواہ بنالیا ہو کہ میں نے اس کو اس کے مولیٰ کے پاس پہنچانے کے لئے پکڑا ہے تو وہ مشتری صرف معاملہ اور عقد بیع کرنے سے ہی اس پر قابض نہیں سمجھا جائیگا، کیونکہ وہ غلام اس مشتری کے پاس فی الحال امانت کے طور پر ہے، اور قاعدہ ہے کہ امانت کا قبضہ ایسے قبضہ کے قائم مقام نہیں ہوتا ہے جو بیع سے مستحق ہوا ہو۔

اور اگر اس مشتری نے اس غلام کو پکڑتے وقت کسی کو گواہ نہ بنایا ہو تو اسے خریدتے ہی قابض ہو جانا چاہئے، کیونکہ اس وقت اس کا قبضہ غصب کا قبضہ ہوگا، (اور غصب کا قبضہ خریداری کے قبضہ کا نائب ہو جاتا ہے)، اور اگر خریدار نے یہ کہا کہ وہ غلام فلاں شخص

کے پاس ہے تم اسے میرے پاس فروخت کردو میں وہیں سے اسے لے لوں گا، اور مولیٰ نے اس کے کہنے کے مطابق اس کے پاس فروخت کردیا تو یہ جائز نہیں ہوگا، کیونکہ وہ تمام ان دونوں معاملہ کرنے والوں (بائع اور مشتری) کے حق میں بھاگا ہوا ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ مولیٰ خود اس غلام کو خریدار کے حوالہ کرنے پر قادر نہیں ہے، اور اگر بھاگے ہوئے غلام کو فروخت کیا پھر وہ غلام ازخود مالک کے پاس آ گیا تو ظاہر الروایہ میں یہ عقد درست نہ ہوگا کیونکہ یہ عقد باطل ہو گیا تھا، کیونکہ اس وقت محل بیع غائب تھا جیسے کہ اگر ایسے پرندہ کو بیچا ہو جو ہوا میں اڑ رہا ہو، اور امام ابوحنیفہؒ سے ایک نادر روایت یہ ہے کہ وہ عقد درست ہو کر پورا ہوگا اگر اس وقت اسے فسخ نہ کیا گیا ہو، کیونکہ بھاگے ہوئے غلام کی مالیت پائے جانے کی وجہ سے وہ عقد منعقد ہو گیا تھا، البتہ اس کے مکمل سے جو چیز مانع ہو رہی تھی، یعنی حوالہ کرنے سے عاجز ہونا وہ اب ختم ہو گئی، جیسے فروخت کے بعد غلام بھاگ گیا ہو ایسا ہی امام محمدؒ سے بھی مروی ہے۔

توضیح: بھاگے ہوئے غلام کو ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کرنا جس نے اس غلام کو پکڑ کر پہلے سے اپنے پاس رکھ لیا ہو، یا دوسرے شخص نے اسے پکڑ رکھا ہو، اور مشتری اس پر واقف ہو، اگر بھاگا ہوا غلام فروخت کے بعد ازخود واپس آ گیا ہو، تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال. ولابیع لبن امراۃ فی قدح وقال الشافعی یجوز بیعه لانه مشروب طاهر ولنا انه جزء الادمی وهو بجمیع اجزائه مکرم مصون عن الابتذال بالبیع ولا فرق فی ظاهر الروایة بین لبن الحرة والامة وعن ابی یوسف انه یجوز بیع لبن الامة لانه یجوز ایرادالعقد علی نفسها فکذاعلی جزنها قلنا المرق قدحل نفسها فاما اللبن فلارق فیه لانه یختص بحمل یتحقق فیه القوة التی هی ضده وهو الحی ولا حیٰوة فی اللبن قال ولا یجوز بیع شعر الخنزیر لا نه نجس العین فلا یجوز بیعه اهانة له ویجوز الانتفاع به للخرز للضرورۃفان ذلک العمل لا یاتی بدونه ویوجد مباح الاصل فلا ضرورة الی البیع ولو وقع فی الماء القلیل افسده عند ابی یوسف وعند محمد لایفسده لان اطلاق الا نتفاع به دلیل طهارته ولا بی یوسف ان الاطلاق للضرورة فلا تظهرا لا فی حالة الاستعمال وحالة الوقوع تغایرها.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر عورت کا دودھ دوہا ہوا کسی برتن میں ہو تب بھی اس کی بیع جائز نہیں ہے، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ جائز ہے، کیونکہ وہ پینے کی پاک چیز ہے، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ دودھ آدمی کا جزء ہے، اور آدمی اپنے تمام اعضاء بدن کے ساتھ محترم اور بیع کی ذلت اٹھانے سے محفوظ ہے، واضح ہو کہ ظاہر الروایہ میں آزاد عورت اور باندی کے دودھ میں کچھ فرق نہیں ہے، لیکن نوادر میں ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ باندی کا دودھ بیچنا جائز ہے، کیونکہ جب باندی کی ذات کو بیچنا جائز ہے تو اس کے جز کو بھی بیچنا جائز ہوگا، اس کا جواب ہم یہ دیتے ہیں کہ قیمت تو اس کی ذات کی لگی ہے، اس کے دودھ میں اس کی غلامی کا کوئی اثر نہیں ہے، کیونکہ غلامی ایسے محل کے ساتھ مخصوص ہے جس میں قوت آزادی جو غلامی کی ضد ہے پائی جارہی ہو (جس جگہ آزادی کی قوت پائی جاسکتی ہو اسی میں غلامی بھی پائی جائے گی) جبکہ قوت کا اظہار اور وجود زندہ شخص کے لئے ہے، دودھ میں ایسی حیات نہیں ہے، ف: اس لئے دودھ غلامی کا محل نہ ہوا لہٰذا باندی کا دودھ بھی آزاد عورت کے دودھ کے جیسا ہوا، ع۔

ولایجوز بیع شعر الخ اور امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ سور کے بال بیچنا بھی جائز نہیں ہے اس بات پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے، کیونکہ سور کی ذات نجس ہے، اور اس کی اہانت کے خیال سے اس کی بیع بھی جائز نہیں ہے، اور موزوں کی سلائی کے لئے انتہائی مجبوری کی بناء پر اس کے بالوں کو کام میں لانا جائز ہے، کیونکہ تجربہ سے یہ معلوم ہوا ہے کہ سور کے بالوں کے بغیر عموماً سلائی کا کام نہیں ہوتا ہے، اور چونکہ یہ بال مباح الاصل کے طور پر مل جاتے ہیں اس لئے ان کی خرید و فروخت کی ضرورت نہیں ہے (اسی بناء پر یہ بھی کہا گیا ہے کہ اگر خریدار کے بغیر یہ نہ ملیں ان کی بیع جائز ہوگی لیکن بائع کے لئے ان کی قیمت اچھی نہیں ہوگی) اور اگر تھوڑے

پانی میں سور کا بال گر پڑا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تو وہ پانی کو خراب کردے گا، اور امام محمدؒ کے نزدیک پانی کو فاسد نہیں کرے گا، کیونکہ اس سے مطلقاً نفع اٹھانے کی اجازت اس کے پاک ہونے کی دلیل ہے، اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس سے انتفاع کی اجازت ضرورت ہونے کی بناء پر ہے، اس لئے اس ضرورت کا ظہور صرف استعمال سے ہی ہوگا جبکہ پانی میں گرنے کی حالت استعمال کی حالت کے مخالف ہے۔

توضیح: عورت کے دوہے ہوئے دودھ کو بیچنا، آزاد اور باندی کے دودھ کا حکم، سور کے بالوں کو بیچنے کا حکم، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ولایجوز بیع شعور الانسان ولا الانتفاع به لان الادمی مکرم لا مبتذل فلا یجوزان یکون شیئ من اجزائه مهانا مبتذلا وقد قال علیه السلام لعن الله الواصلة المستوصلة الحدیث وانما یرخص فیما یتخذ من الوبر فیزید فی قرون النساء ذوائبهن قال ولا بیع جلود المیتةقبل ان تدبغ لا نه غیر منتفع به قال علیه السلام لا تنتفعوامن المیتة باهاب وهو اسم لغیر المدبوغ علی مامرفی کتاب الصلوٰة ولا باس ببیعها والانتفاع بها بعد الدباغ لانها طهرت بالدباغ وقد ذکرنا ه فی کتاب الصلوٰة ولا باس ببیع عظام المیتة وعصبها وصوفها وقرنها وشعرها ووبرها والا نتفاع بذلک کله لا نها طاهرة لایحلها الموت لعدم الحیٰوة وقد قررناه من قبل والفیل کالخنزیر نجس العین عند محمدوعند هما بمنزلة السباع حتی یباع عظمه وینتفع به.

ترجمہ: اور آدمی کے بال بیچنا جائز نہیں ہے اسی طرح اس سے نفع اٹھانا بھی جائز نہیں ہے، کیونکہ آدمی باعزت بنایا گیا ہے یعنی حقیر اور بےعزت نہیں بنایا گیا ہے، اس لئے یہ جائز نہیں ہے کہ اس کے کسی بھی جزء سے نفع اٹھا کر اسے ذلیل اور حقیر کیا جائے نیز رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ ایسی عورت پر لعنت کرے جو عورتوں کے بال جوڑے اور ایسی عورت پر بھی جو ایسے بال جوڑوائے، اور ایسی عورت پر بھی جو دوسری عورت کو گودے ایسی عورت پر بھی جو گودوائے، صحاح ستہ نے اس کی روایت کی ہے، اور جوڑنے کی اجازت تو صرف ایسے بالوں سے ہے جو اونٹ وغیرہ سے لے کر عورتوں کی زلف اور چوٹیوں میں بڑھائے جاتے ہیں،

(ف: حقیقت میں ان چیزوں سے عورتوں کے بال جوڑے نہیں جاتے ہیں بلکہ گوندھتے وقت ایسی تدبیر سے گوندھتے ہیں کہ وہ اصل بالوں کے مشابہ معلوم ہوتے ہیں، مسئلہ: اگر کوئی شخص رسول اللہ ﷺ کا موئے مبارک لا کر کسی کو دے اور دوسرا خوش ہو کر اسے زیادہ مقدار میں یا زیادہ قیمتی چیز ہدیہ کے طور پر دیدے تو یہ جائز ہوگا، ھ)۔

قال ولابیع جلود الخ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ مردار کی کھال کو دباغت (پکانے) سے پہلے بیچنا جائز نہیں ہے، کیونکہ وہ نفع حاصل کرنے کے قابل نہیں ہوتا ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ مردوں کے اہاب سے نفع حاصل نہ کرو، رواہ الترمذی، اہاب اس کھال کو کہا جاتا ہے جو دباغت نہ دی گئی ہو، جیسا کہ کتاب الصلوٰۃ میں گزر گیا ہے، دباغت کے بعد اس کو بیچنے اور اس سے نفع حاصل کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ دباغت سے وہ پاک ہو جاتی ہے، اس مسئلہ کو بھی ہم نے کتاب الصلوٰۃ میں بیان کر دیا ہے، ولاباس بیع عظام الخ اور مردار کی ہڈیوں اور ان کے پٹھوں اور مردہ بکریوں کے صوف اور مردار کے سینگ اور بال اور مردہ اونٹ کے بال بیچنے میں کچھ حرج نہیں ہے، اور ان سب سے نفع حاصل کرنے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے، کیونکہ یہ سب چیزیں پاک ہیں، ان میں موت نے اثر نہیں کیا ہے، کیونکہ ان میں پہلے بھی حیات نہیں تھی، اس مسئلہ کو بھی ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، اور امام محمدؒ کے نزدیک ہاتھی سور کے مثل نجس العین ہے، اور امام ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کے نزدیک ہاتھی دوسرے درندوں کے مثل ہے یہاں تک کہ اس کی ہڈی فروخت کی جاسکتی ہے اور اس سے نفع اٹھایا جاسکتا ہے، ف: اسی پر عمل اور اسی پر فتویٰ بھی ہے، ع، مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ ہاتھی کی ہڈی پر چکنائی لگی ہوئی نہ ہو، کیونکہ اگر چکنائی ہوگی، تو وہ ناپاک ہوگی، اور اس کی بیع جائز نہ

ہوگی۔

توضیح: آدمی کے بال کو بیچنا یا اس سے نفع اٹھانا، مردہ جانور کی کھال کو بیچنا، مردار کی ہڈیوں ان کے پٹھوں، سینگ، صوف، اون، ہاتھی کے اعضاء بدن سے فائدہ حاصل کرنا، تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال.واذا كان السفل لرجل وعلوه لآخر فسقطا اوسقط العلووحده فباع صاحب العلوعلوه لم يجزلان حق التعلي ليس بمال لان المال ما يمكن احرازه والمال هو المحل للبيع بخلاف الشرب حيث يجوز بيعه تبعا للارض باتفاق الروايات ومفردا في رواية وهو اختيار مشائخ بلخ لانه حظ من الماء ولهذا يضمن بالاتلاف وله قسط من الثمن على مانذكره في كتاب الشرب قال وبيع الطريق وهبته جائز وبيع مسيل الماء هبته باطل والمسالة تحتمل وجهين بيع رقبة الطريق والمسيل وبيع حق المرور والتسييل فان كان الأول فوجه الفرق بين المسالتين ان الطريق معلوم لان له طولا وعرضا معلوما واما المسيل فمجهول لانه لا يدرى قدرما يشغله من الماء وان كان الثاني ففي بيع حق المرور روايتان ووجه الفرق على احدهما بينه وبين حق التسييل ان حق المرور معلوم لتعلقه بمحل معلوم وهو الطريق اما المسيل على السطح فهو نظير حق التعلي وعلى الارض مجهول لجهالة محله ووجه الفرق بين حق المرورو حق التعلي على احدى الروايتين ان حق تعلي يتعلق بعين لا تبقى وهو البناء فاشبه المنافع اماحق المروريتعلق بعين تبقى وهو الارض فاشبه الاعيان.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دومنزلہ مکان جو دو مالکوں کے نام کے ہوں ایک ساتھ دونوں گر گئے یا فقط اوپر کا مکان گر گیا، پھر دوسری منزل والے نے اپنا حق فروخت کیا تو یہ جائز نہ ہوگا کیونکہ اب دوسری منزل کا کوئی حق نہ ہوگا اس لئے مال وہ چیز ہوتی ہے جس کو محفوظ کرنا اور ذخیرہ کرنا ممکن ہو حالانکہ بیع کے واسطے مال ہی محل ہے، بخلاف پینے کے حق کے یعنی پانی کا حصہ جو کسی زمین کا حق ہے، چنانچہ اس زمین کے تابع کر کے اسے بیچنا تمام روایات کے موافق جائز ہے اور تنہا کے حساب سے بھی ایک روایت میں جائز ہے یعنی اگر زمین کے بغیر صرف پانی پینے اور لینے کے حق کو فروخت کیا تو بھی ایک روایت کے مطابق جائز ہے، اور مشائخ کا بھی مذہب مختار ہے، کیونکہ وہ پانی کا ایک حصہ ہے، اس لئے جو شخص اس کو ضائع کردے گا وہ ضامن ہوگا، اور خاص شرب کا بھی ثمن میں ایک حصہ ہوتا ہے، چنانچہ اس مسئلہ کو کتاب الشرب میں ہم وضاحت کے خاص ساتھ بیان کریں گے۔

قال وبیع الطریق الخ اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ خاص راستہ کو بیچنا اور اسے حصہ کرنا بھی جائز ہے مگر پانی کے بہنے رہنے کے لئے راستہ بیچنا اور اس کا ہبہ کرنا باطل ہے، اس مسئلہ کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں پہلی صورت یہ ہے کہ آنے جانے کا راستہ پانی اور بہنے کا رقبہ بیچنا، دوسری صورت یہ ہے راستہ سے گزرنے اور نالی سے پانی بہانے کا حق بیچنا پس اگر پہلی صورت یعنی راستہ کا رقبہ (حلقہ اور حد) ہو تو اسے بیچنا جائز ہوگا البتہ پانی بہنے کی جگہ اور اس کے رقبہ کو بیچنا ہو تو باطل ہوگا، ان دونوں صورتوں میں فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ راستہ ایک متعین اور معلوم چیز ہے، کیونکہ اس کا طول اور عرض معلوم ہے، لیکن پانی کے بہنے کا راستہ ایک مجہول اور غیر متعین چیز ہے کیونکہ یہ معلوم نہیں ہوتا ہے کہ پانی بہتے وقت کتنی جگہ لے گا، اور اگر دوسری صورت یعنی راستہ سے صرف گزرنے کا حق بیچنا ہو تو جائز ہوگا، لیکن نالی سے پانی بہانے کا حق بیچنا باطل ہوگا، پس جاننا چاہئے کہ راستہ سے گزرنے کے حق کے بارے میں دو روایتیں ہیں، یعنی ایک جائز اور دوسری ناجائز کی ہے، پس جائز ہونے کی روایت کے مطابق اس میں اور پانی جاری کرنے کا حق باطل ہونے میں فرق یہ ہے، کہ وہ راستہ ہے، اور چھت پر سے پانی بہانے کا حق تو ایسا ہی جیسے چھت کے اوپر دوسری منزل بنانے کا حق یعنی وہ بالاتفاق ناجائز ہے، لیکن خود پانی کے بہنے کی جگہ مجہول ہے، اور راستہ سے گزرنے کا حق بیچنا تو ایک روایت کی مطابق جائز ہے لیکن

دوسری منزل بنانے کا حق بیچنا جائز نہیں ہے، بس ان دونوں صورتوں میں فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ دوسری منزل بنانے کا حق ایک ایسے مال عین سے متعلق ہے جو ہمیشہ باقی نہیں رہے گا، جو کہ نیچے کا مکان ہے، للہذا یہ حق بھی اس کے منافع میں سے اور اس کے مشابہ ہو گیا، لیکن راستہ سے گزرنے کا حق ایک ایسے مال عین سے متعلق ہے جو ہمیشہ باقی رہے گا، یعنی زمین جو باقی رہتی ہے، اس طرح یہ حق بھی عین کے مشابہ ہو گیا، (ف: اس بناء پر عین کی طرح اس حق کا بیچنا بھی جائز ہوگا، اسی کو عامہ مشائخ نے قبول کیا ہے،)۔

توضیح: اگر دو مالکوں کے نام کے ایک مکان میں علیحدہ علیحدہ ایک ایک منزل ہو اور وہ دونوں منزل یا فقط اوپر کی ایک منزل گر گئی پھر دونوں منزل کے مالک نے اپنی منزل بیچنی چاہی، کسی خاص راستہ کو بیچنا یا اسے ہبہ کرنا، پانی بہتے رہنے کے لئے راستہ بیچنا، صورت مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ومن باع جارية فاذا هو غلام فلا بيع بينهما بخلاف ما اذا باع كبشا فاذا هو نعجة حيث ينعقد البيع ويتخير والفرق يبتنى على الاصل الذى ذكرناه فى النكاح لمحمد وهو ان الاشارة مع التسمية اذا اجتمعتا فى مختلفى الجنس يتعلق العقد بالمسمى ويبطل لا نعدامه وفى متحدى الجنس يتعلق بالمشار اليه وينعقد لوجوده ويتخير لفوات الوصف كمن اشترى عبدا على انه خباز فاذا هو كاتب وفى مسالتنا الذكر والا نثى من بنى أدم جنسان للتفاوت فى الاغراض وفى الحيوانات جنس واحد للتقارب فيها وهو المعتبر فى هذادون الاصل كالخل والدبس جنسان والوذارى والزندنيجى على ما قالو اجنسان مع اتحاد اصلهما.

ترجمہ: اور امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے دوسرے کے پاس باندی فروخت کی مگر بعد میں ثابت ہوا کہ وہ تو غلام (مرد) ہے تو وہ بیع قائم نہیں ہوگی، اس کے برخلاف اگر یہ کہہ کر بیچا کہ وہ بھیڑ (نر) ہے مگر وہ بھیڑی (مادہ) نکلی یعنی حیوانات بکرا بکری وغیرہ میں ایسا معاملہ ہوا تو وہ بیع منعقد ہو جائے گی، مشتری کو یہ اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو اس معاملہ کو باقی رہنے دے یا اسے ختم کر دے، دراصل یہاں پر انسانوں اور حیوانوں میں فرق اس قاعدہ کی بناء پر ہے جو ہم نے اس سے پہلے کتاب النکاح میں امام محمدؒ کے حوالہ سے بیان کر دیا ہے، (ف: جس کو دوبارہ یہاں بھی بیان کیا جارہا ہے کہ جب بھی اشارہ کے ساتھ لفظوں سے بھی بیان کر دیا جائے یعنی دونوں باتیں پائی جائیں کہ اشارہ بھی کیا اور نام بھی لیا، (حالانکہ اشارہ مثلاً غلام کی طرف ہو اور نام باندی کا لیا ہو) تو وہ مختلف جنسوں میں معاملہ کا تعلق اسی سے ہوگا جس کو زبان سے بیان کیا گیا ہو، اور اس کے نہ ہونے سے عقد باطل ہو جائے گا۔ (ف: للہذا اگر کہتے وقت باندی کہا مگر وہ غلام نکلا تو باندی نہ ہونے کی وجہ سے عقد باطل ہوگا، کیونکہ غلام اور باندی کی نوع تو ایک ہے مگر جنس مختلف ہے کیونکہ ہر ایک کے منافع اور مقاصد علیحدہ علیحدہ ہیں۔

وفى متحدى الجنس الخ اور دونوں کی جنس متحد ہونے کی صورت میں عقد کا تعلق اسی سے ہوگا جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہو اس وقت عقد کرنے والے کو اختیار ہوگا کہ معاملہ کو قائم رکھے یا باطل کر دے، کیونکہ وصف بدلا ہوا ہے، (ف: یعنی جس کی طرف اشارہ کیا وہ وہی جنس ہے جس کا زبان سے نام لیا ہے، یعنی اور دونوں میں صرف وصف میں مخالفت ہوگی، بہر حال عقد منعقد ہو جائے کیونکہ وہی جنس موجود ہے، مگر خود مشتری یا وہ شخص جس کے لئے وہ چیز خریدی جارہی ہے اسے عقد کو پورا کرنے اور نہ کرنے کا اختیار ہوگا اس لئے کہ جس وصف کو وہ پسند کرتا تھا وہ اس میں نہیں ہے) اس کی مثال ایسی ہے جیسے کسی نے ایک غلام اس شرط خریدا کہ وہ روٹی پکانے والا ہے، مگر اس میں پکانے کی صفت نہیں تھی بلکہ لکھنے پڑھنے کی صفت تھی، (ف: چنانچہ وہ بیع منعقد ہو جائے گی کیونکہ غلام کی جنس موجود ہے البتہ مشتری کا پسندیدہ وصف اس میں نہیں ہے، اس لئے اسے اختیار ہوگا، کہ اگر چاہے تو اس بیع کو باقی رہنے دے اور نہ چاہے تو اسے ختم کر دے)۔

اس بیان کردہ قاعدہ کا حاصل یہ ہوا کہ جب بیع میں بائع نے مبیع کا نام لیا اور اشارہ بھی کیا مثلاً یوں کہا کہ میں نے یہ غلام تمہارے ہاتھ ایک ہزار روپے میں بیچا لیکن حقیقت میں وہ بجائے غلام کے باندی تھی، یا یوں کہا کہ میں نے یہ روٹی پکانے والا غلام تمہارے ہاتھ ایک ہزار روپے کے عوض بیچا مگر حقیقت میں وہ روٹی پکانے والا نہیں بلکہ لکھنے پڑھنے والا غلام تھا، یا وہ کوئی بھی ہنر نہیں جانتا ہے، تو پہلی صورت میں مبیع کی جنس اشارہ کرنے اور زبان سے کہنے میں مختلف ہے، اس لئے عقد کا تعلق زبان سے کہنے سے ہوگا، اور اشارہ کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، اور دوسری صورت میں اشارہ اور بیان دونوں میں جنس ایک ہی ہے البتہ وصف میں اختلاف ہے، تو اس میں عقد کا تعلق جنس سے ہوگا، کیونکہ نوع انسان کے ماتحت عورت اور مرد دو جنس شامل ہیں، فقہاء کی یہ اصطلاح ہے (اگر چہ منطقیوں کی اصطلاح اس سے مختلف ہے)، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

وفی مسالتنا الذکر الخ اور ہمارے مسئلہ مذکورہ میں بیان کئے ہوئے قاعدہ سے مطابقت کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ آدمیوں میں سے مرد اور عورت دو مختلف جنس ہیں، کیونکہ ان دونوں کی غرضوں میں بہت فرق اور بالکل مختلف ہیں، (ف: کیونکہ غلام سے تجارت اور زراعت وغیرہ کے دوسرے بہت سے کام نکالے جاتے ہیں، لیکن باندی سے تو بیوی وغیرہ کے فوائد حاصل کئے جاتے ہیں، لہٰذا جن کے مقاصد مختلف ہوں وہ مختلف جنس کے ہوں گے، اب جبکہ بیچنے والے نے کہا کہ میں نے یہ باندی بیچی حالانکہ وہ غلام ہے باندی نہیں ہے اس لئے جنس کے مختلف ہو جانے سے حکم کا تعین اس کے بیان یعنی زبان سے جو کہا ہے اس کا اعتبار ہوگا، یعنی باندی کے ساتھ بیع منعقد ہو جائے گی، لیکن حقیقت میں باندی نہ رہنے کی وجہ سے بیع منعقد نہ ہوگی بلکہ باطل ہو جائے گی۔

وفی الحیوانات الخ اور حیوانات میں نر مادہ ایک ہی جنس کے ہوتے ہیں، کیونکہ وہ سب مقصد میں ایک دوسرے سے قریب ہوتے ہیں، (ف: اس لئے ایک جنس ہونے کی وجہ سے جب نر یا مادہ کوئی موجود ہو تو عقد منعقد ہو جائے گا، مگر وصف مطلوب نہ ہوگا، یعنی مثلاً بھیڑا یعنی نر چاہا تھا مگر وہ بھیڑی یعنی مادہ ہے تو مشتری کو اختیار ہے کہ اس عقد کو باطل کردے، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ایک جنس میں وہ ہوں گے جن سے سب کے مقصد اور غرض ایک ہی مقصود ہوں، اور اختلاف جنس یا اتحاد جنس میں یہی معتبر ہے ان کی غرضیں مختلف یا متحد ہوں اصل نہ ہوں، ف: یعنی ان کی اصل کی متحد ہونے یا مختلف ہونے کا اعتبار نہیں ہے۔

کالخل الخ جیسے سرکہ و انگور کا پانی کہ دونوں جنس ہوتے ہیں باوجودیکہ دونوں کی اصل ایک ہے یعنی انگور کا پانی کہ اس پانی جو تازی کے طور پر لیا جاتا ہے اسی سے سرکہ بنتا ہے، کیونکہ اسی پانی کو دھوپ میں رکھ کر کچھ دنوں چھوڑ دینے سے ہی وہ سرکہ ہو جاتا ہے اسی طرح دونوں کی اصل ایک ہی ہوئی مگر دونوں کی غرض دو ہونے کی وجہ سے دو جنس کے ہو گئے، اور وذاری [1] کپڑا، (ف: جو سمرقند کے ایک وذار نامی ایک گاؤں میں بنتا تھا)، زندنیجی یعنی زندنبہ کپڑا (ف: بخارا کے ایک زند نامی گاؤں میں بنتا تھا) مشائخ کے قول کے مطابق یہ دو جنس ہیں حالانکہ دونوں کی اصل ایک ہی ہے، (ف: یعنی دونوں ہی روئی کے سوت سے بنے جاتے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ اگر بائع نے اس طرح کہا انگور کے اس پانی کو یا وذاری تھان تمہارے ہاتھ دس روپے میں بیچا مگر بعد میں معلوم ہوا کہ وہ تو سرکہ یا ذندنیہ تھان ہے تو بیع باطل ہوگی، اسی طرح ہمارے قبضہ میں اس کا گھڑا ہے اسے بیچا مگر وہ سرکہ نکلا تو بیع باطل ہوگی، اور اگر تحریب کا تھان کہہ کر بیچا مگر وہ نین سکھ کپڑا نکلا، تو بھی بیع باطل ہوگی، اور اگر ساکھو کی دھنیاں بیچیں مگر وہ نیم کی دھنیاں نکلیں تو بیع جائز ہوگی، لیکن اس کے خریدار کو اختیار ہوگا، کہ رکھ لے یا واپس کردے، م۔

توضیح: کسی نے ایک انسان کو باندی کہہ کر بیچا مگر وہ غلام نکلا، یا حیوان کو بھیڑ کہہ کر بیچا اور وہ بھیڑی نکلی، اگر زبان سے کہنے اور اس کی طرف اشارہ کرنے میں جنس یا نوع کا فرق

---

(۱) وذاری، واو کو فتحہ اور کسرہ دونوں صحیح ہے پھر ذال نقطہ کے ساتھ ہے سمرقند کے ایک دیہات وذر کی طرف منسوب ہے، ذند نیجی، بخارا کے ایک دیہات زنگی طرف منسوب ایک کپڑا، قاسمی،

ہو جائے، اگر ایک کپڑا اوڑھی کہہ کر بیچا مگر وہ زندنی نکلا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

(۱) من باع جارية الخ: کسی نے ایک باندی فروخت کی مگر وہ غلام نکلا تو بیع ثابت نہ ہوگی، (ف: مثلاً غلام اپنے اوپر ایک کپڑا ڈالے ہوئے تھا اور بائع نے اسے باندی گمان کرتے ہوئے کسی کے ہاتھ اسے فروخت کے لئے ایجاب وقبول کرلیا اس صورت میں چونکہ مشتری کو دیکھنے کے وقت خیار الرویۃ ہوتا ہے اس لئے اس نے اس کو خرید لیا پھر دیکھا تو معلوم ہوا وہ غلام تھا، اس لئے ان دونوں کے درمیان بیع صحیح نہ ہوگی اسی طرح اگر اس کے برعکس ہو تو بھی یہی حکم ہوگا کیونکہ غلام اور باندی کے اغراض ومقاصد میں بڑا فرق ہوتا ہے اس لئے جو کام ایک سے نکل سکتا ہے وہ دوسرے سے حاصل نہیں ہوسکتا ہے۔

قال. ومن اشترى جارية بالف درهم حالة او نسيئة فقبضها ثم باعها من البائع بخمس مائة قبل ان ينقد الثمن لا يجوز البيع الثاني وقال الشافعي يجوز لان الملك قد تم فيها بالقبض فصار البيع من البائع ومن غيره سواء وصار كما لو باع بمثل الثمن الثمن الاول اوبالزيادة اوبالعرض ولنا قول عائشة لتلك المراة وقد باعت بست مائة بعد ما اشترت بثمان مائة بئس ما شريت واشتريت ابلغي زيد بن ارقم ان الله تعالى ابطل حجه وجهاده مع رسول الله ﷺ ان لم يتب ولان الثمن لم يدخل في ضمانه فاذا وصل اليه المبيع ووقعت المقاصة بقي له فضل خمس مائة وذلك بلا عوض بخلاف ما اذا باع بالعرض لان الفضل انما يظهر عند المجانسة.

ترجمہ: فرمایا کہ اگر کسی نے ہزار روپے کے عوض خواہ نقد ہوں یا وقت مقرر کے لئے ادھار ایک باندی خریدی اور اس پر قبضہ کر کے اس کی قیمت ادا کرنے سے پہلے اسی باندی کو اسی بائع کے ساتھ پانچ سو روپے کے عوض فروخت کر دیا، یعنی پہلی قیمت کی جو جنس تھی اسی جنس کے عوض تو یہ بیع جائز نہ ہوگی، (امام مالکؒ اور احمدؒ کا بھی یہی قول ہے، ع،) اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ جائز ہے، کیونکہ مشتری نے جیسے ہی اس باندی پر قبضہ کیا فوراً ہی وہ اس کی ملکیت میں پورے طور پر آ گئی، لہذا اس مشتری کا اس باندی کو بائع کے ہاتھ ہو یا کسی دوسرے کی ہاتھ ہو بیچنا بالکل برابر ہوگا، (ف: اور یہی قیاس بھی ہے، اور ہمارے مشائخ میں سے امام کرخی وزعفرانی وصفار وغیرھم کا بھی اسی قول کی طرف میلان تھا، یہ بات کرخیؒ نے بعض حواشی سے بیان کی ہے، ع۔

وصار كما لو باع الخ اور یہ بیع ایسی ہوگئی جیسے اس نے اسی بائع کے ہاتھ قیمت کی کمی پر نہیں بلکہ پہلی ہی قیمت یا اس سے بھی زیادتی کے ساتھ یا دوسرے کسی سامان کے عوض بیچا ہو، ف: یہ صورتیں بالاتفاق جائز ہیں، م، اور ہماری دلیل ام المومنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا وہ فرمان ہے جو آپ نے ایک ایسی عورت سے فرمایا جس نے آٹھ سو درہم سے ایک باندی خرید کر اس کی قیمت ادا کرنے سے پہلے چھ سو درہم کے عوض ان ہی کے ہاتھ وہی باندی بیچ دی تھی، فرمایا تھا کہ تم نے بہت بری خرید وفروخت کی اور تم زید بن ارقم کو میرا یہ پیغام پہنچا دو کہ اگر تم نے توبہ نہ کی تو تم نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ جو حج اور جہاد کیا ہے، وہ اللہ تعالیٰ نے مٹا دیا ہے، اس کی روایت ابو حنیفہؒ وعبد الرزاق واحمد والدار قطنی اور البیہقی نے کی ہے۔

ولان الثمن الخ اور اس عقلی دلیل سے بھی کہ ثمن اس وقت تک بائع کی ضمانت میں داخل نہیں ہوا یعنی اس وقت تک اس کے قبضہ میں نہیں آیا ہے اس لئے وہ قابل ضمان نہ ہوا، پھر جب بائع کو مبیع پہونچ گئی یعنی دوبارہ اس کی بیع ہوئی، اور دونوں آپس میں مقاصد یعنی برابر کا بدلہ کیا تو دیکھا گیا کہ بائع کے پانچ سو روپے مشتری کے ذمہ زائد باقی رہ گئے اور اس زیادتی کا کوئی عوض بھی نہیں ہے، اس کے برخلاف اگر مشتری نے بیع کو اسباب کے عوض فروخت کیا تو وہ زیادتی ظاہر نہیں ہے، کیونکہ زیادتی اسی وقت ظاہر ہوتی ہے جبکہ دونوں ثمن ایک ثمن ہوتی۔

توضیح: اگر ایک باندی خرید کر قیمت ادا کئے بغیر اس پر قبضہ کرلیا پھر خریدی ہوئی قیمت سے کم پر یا زیادہ یا دوسری چیز پر اسی بائع کے ہاتھ اسے فروخت کر دیا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف

ائمہ، دلائل

قال ومن اشتری الخ ترجمہ، سے مطلب واضح ہے، ولنا قول عائشۃؓ الخ ہماری دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا فرمان مذکورہ ہے جسے امام ابوحنیفہ وعبدالرزاق رحمھما اللہ وغیرھما نے روایت کیا ہے، ف: امام احمدؒ نے اپنی مسند میں فرمایا ہے کہ ہم سے یہ حدیث بیان کی ہے محمد بن جعفر نے انہوں نے شعبہ سے انہوں نے ابواسحاق سے کہ ابوالحق نے اپنی زوجہ عالیہ سے روایت کی ہے کہ میں اور زید بن ارقم کی ام ولد دونوں حضرت عائشہ رضی اللہ عنھا کے پاس گئیں، وہاں ام ولد نے ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنھا سے عرض کیا کہ میں نے زید بن ارقم کے ہاتھ ایک غلام آٹھ سو درہم کے عوض ادھار فروخت کیا، پھر اس کو چھ سو درہم کے عوض نقد خرید لیا تو ام المومنین رضی اللہ عنھا نے فرمایا کہ تم زید بن ارقم کو میرا یہ پیغام پہونچا دو کہ اگر تم نے توبہ نہ کی تو جو کچھ بھی تم نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ حج اور جہاد کیا ہے، وہ سب اللہ تعالیٰ نے ضائع کر دیا ہے، تم نے خرید وفروخت کا جو معاملہ کیا ہے، یہ بہت ہی برا ہے، تنقیح میں کہا ہے کہ اس کی اسناد جید ہے، اگرچہ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ روایت ثابت نہیں ہے، اور دارقطنی نے کہا ہے کہ عالیہ راوی ایک مجہولہ عورت ہے مگر ان کا یہ کہنا ٹھیک نہیں ہے کیونکہ ابن الجوزیؒ نے کہا ہے کہ یہ عورت اپنی بزرگی کی بناء پر مشہور ومعروف ہے چنانچہ ابن سعدؒ نے طبقات میں لکھا ہے کہ عالیہ بنت انفع ابوالحق ہمدانی کی زوجہ ہے جس نے ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنھا سے حدیث سنی ہے، اور زرقانیؒ نے جو یہ فرمایا ہے کہ عمل جہاد اس طرح کیوں باطل ہوسکتا ہے، تو اس کا جواب یہی کہ تنقیح میں فرمایا ہے اگر حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنھا کے پاس رسول اللہ ﷺ کی طرف سے اس مسئلہ کے بارے میں کوئی علم نہ ہوتا تو وہ اپنے اجتہاد سے ایسی بات نہ فرماتیں، لہٰذا یہ حدیث حکماً مرفوع ہوگی، پھر کسی نے جو یہ خیال کیا ہے، کہ دینے کے وعدہ پر ادھار کیا ہو اس بناء پر اسے حرام کہا گیا ہے تو کہنے والے کا یہ خیال بھی باطل ہوگا، کیونکہ ام المومنین رضی اللہ عنہ کے نزدیک عطیہ کے دینے کے وعدہ پر بیع جائز ہوتی ہے، اور امیر المومنین حضرت علی رضی اللہ عنہ وابن ابی لیلیٰ اور تابعین کی ایک جماعت کا یہی مذہب ہے، اب اس بات میں کوئی شک نہیں رہا کہ یہ بیع خود ہی حرام ہے اور اسی کا نام البیع العینہ ہے۔

حدیث میں صراحۃ کہا گیا ہے کہ ابن عمرؓ نے فرمایا ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے کہ جب وہ زمانہ آئے گا کہ اس میں لوگ دینار ودرہم دینے کے سلسلہ میں اپنے مسلمان بھائی سے بخل کریں گے اور بیع عینہ کا معاملہ کریں گے، اور بیلوں کے دم سے پیچھے چلیں، اور اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد چھوڑ دینگے تو اللہ تعالیٰ ان پر ذلت مسلط کر دے گا، پھر اس ذلت کو ان پر سے دور نہیں کرے گا یہاں تک کہ وہ اپنے دین کی طرف لوٹ آئینگے، رواہ احمد، ذہبیؒ نے کہا ہے کہ اس کی روایت کرنے والے ثقہ علماء ہیں اور یہ حدیث صحیح ہے، اور ابوداؤد وابویعلی اور بزارؒ نے بھی اس کی روایت کی ہے، ف، ع، م، ح، اس سے معلوم ہوا کہ اس مسئلہ میں قیاس غلط ہے، اور مذکورہ بیع حرام ہے کیونکہ اس کی حرمت نص سے ثابت ہے۔

بخلاف ماذاباع بالعرض الخ بخلاف اس صورت کی جب مشتری نے مبیع کو اسی کے بائع کے پاس نقد کے عوض نہیں بلکہ اسباب کے عوض فروخت کیا تو قیمت کی کمی وزیادتی ظاہر نہیں ہوگی، کیونکہ زیادتی اسی وقت ظاہر ہوتی ہے جبکہ لینے اور دینے کے دونوں ثمن ایک ہی ہوں، (ف: یہانتک کا اگر بائع نے ہزار درہم کے عوض بیچ کر اسکا ثمن وصول ہونے سے پہلے سو دینار کے عوض جن کی قیمت ہزار درہم سے کم ہوا سے خرید لیا تو بھی ہمارے نزدیک استحسانا جائز نہیں ہے، اس استحسانی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ جب تک بائع کو وہ درہم نہیں پہونچے وہ اس کی حفاظت اور ضمانت میں نہیں آئے اس لئے ان کے ذریعہ سے کوئی نفع حاصل کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ حدیث سے معلوم ہوا کہ خراج ضمان کے ذریعہ اور اس کے مطابق ہوتا ہے یعنی ضمانت اور نقصان کے مقابلہ میں ہی نفع حاصل ہوتا ہے، حالانکہ موجودہ صورت میں بائع نے ثمن ادا کئے بغیر دوبارہ ثمن اول سے کم پر اسی کو خرید لیا ہے اور ثمن اول کا کچھ حصہ مشتری کے ذریعہ باقی رہیگا، اور یہ صورت سود کے مثل ہونے کی بناء پر باطل ہے، اس سے ظاہر ہوا کہ اگر زید نے کلو سے سو روپے

قرض مانگے اس پر کلو نے کہا میں نے یہ چیز تمہارے ہاتھ ڈیڑھ سو روپے میں بیچی اس شرط پر کہ تم اس کی قیمت مجھے دس ماہ بعد دسمبر میں ادا کر دو، پھر وہی چیز کلو نے زید سے سو روپے نقد دے کر خرید لی اور سو روپے کلو کے ہاتھ میں آ گئے، ان کے علاوہ زید کے ذمہ اس کے ایک سو پچاس روپے قرض کے باقی رہ گئے، اور ایسی بیع سودی ہو گی اسی وجہ سے حرام ہو گی، یہی قول صحیح ہے، اور اسی پر فتویٰ بھی ہے، م۔

قال. ومن اشترى جارية بخمس مائة ثم باعها واخرى معها من البائع قبل ان ينقد الثمن بخمس مائة فالبيع جائز في التي لم يشترها من البائع ويبطل في الاخرى لانه لابد ان يجعل بعض الثمن بمقابلة التي لم يشترها منه فيكون مشتريا للاخرى باقل مما باع وهو فاسد عندنا ولم يوجد هذا المعنى في صاحبتها ولا يشيع الفساد لانه ضعيف فيها لكونه مجتهدا فيه ولانه باعتبار شبهة الربوا اولانه طار لانه يظهر بانقسام الثمن او المقاصة فلا يسرى الى غيرها.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ، اگر ایک شخص نے کسی سے ایک باندی پانچسو روپے سے خریدی پھر اس کے دام ادا کرنے سے پہلے اس باندی کو اپنی ایک دوسری باندی کے ساتھ ملا کر اسی بائع کے ہاتھ پانچ سو روپے ہی میں بیچ دیا، تو ان دونوں میں سے وہ باندی جو بائع سے نہیں خریدی (بلکہ اپنی پرانی) ہے اس کی بیع جائز ہو گی، اور جو باندی بائع سے خریدی تھی، (یعنی نئی باندی) تو اس کی بیع باطل ہو گی، کیونکہ لازمی طور سے اس نے جو روپے دیئے ہیں ان میں سے کچھ روپے اس باندی کے بدلہ بھی ہو نگے جو اسی بائع سے خریدی تھی یعنی نئی باندی تو بائع اس نئی باندی کو اس کی اپنی قیمت سے کم پر اسے خریدنے والا ہو گا، اور یہ صورت ہمارے نزدیک فاسد ہے، مگر یہ بات اس کی دوسری (پرانی) باندی میں نہیں پائی جاتی ہے، اور ایک بیع میں پایا جانے والا فساد دوسری بیع میں نہیں پھیلے گا، کیونکہ جو باندی اس نے بیچ کر دوبارہ خریدی ہے اسی میں یہ فساد مکمل نہیں بلکہ ضعیف اور ناقص ہے اس لئے یہ مسئلہ اجتہادی ہے کیونکہ امام شافعیؒ وغیرہ کے نزدیک یہ بھی جائز ہے، یا اس وجہ سے کہ یہ مسئلہ مکمل طور پر سودی نہیں ہے، بلکہ اس میں سود کا صرف شبہ ہے، یا اس لئے کہ یہ فساد ابتدائی طور پر نہیں ہے بلکہ بعد میں اس پر فساد آیا ہے، کیونکہ یہ فساد اس وقت ظاہر ہوتا ہے جبکہ قیمت کے پانچ سو روپے نئی اور پرانی دونوں باندیوں میں برابر کئے جانے لئے وہ خرابی ظاہر ہوئی کہ ایک کی قیمت ادا کئے بغیر اسی کے پاس سے دوبارہ فروخت کیا جانے لگا ہے لہذا اس کی یہ عارضی خرابی دوسری باندی تک مؤثر نہیں ہو گی۔

توضیح: ایک شخص نے ایک باندی پانچ سو روپے سے خریدی، پھر اس کے دام ادا کرنے سے پہلے اسے اپنی اور ایک باندی کے ساتھ ملا کر اسی کے پاس فروخت کر دیا، تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف، ائمہ، دلائل۔

ويبطل في الاخرى الخ، ف: فساد نہ آنے کی دلیل کا خلاصہ یہ ہوا کہ جب دونوں باندیاں ملا کر فروخت کیں اور ان میں سے ایک کی بیع فاسد ہے تو لازم آیا کہ دوسری کی بیع بھی فاسد ہو جائے، حالانکہ اس کو جائز کہا گیا ہے، تو اس کا جواب دیا کہ دوسری کی بیع میں فساد کا اثر نہیں ہو گا، کیونکہ پہلی بات تو یہ ہے کہ فساد خود کمزور ہے خواہ اس وجہ سے کہ اس مسئلہ میں مجتہدوں کا اختلاف ہے، چنانچہ ہمارے نزدیک باطل ہے لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے، اور قاعدہ ہے کہ جس چیز میں اختلاف ہو جائے، اس میں ناجائز ہونے کا پہلو کمزور ہوا اور خواہ اس وجہ سے کہ اس کا باطل ہونا صرف سود سے مشابہ ہونے کی وجہ سے ہے اور حقیقت میں سود نہیں ہے، اور شبہ کا ہونا خود کمزور دلیل ہے لہذا فساد بہت ہی کمزور ہوا یا اس وجہ سے کہ اس کا فساد اصل عقد میں نہیں ہے، بلکہ عقد ہو جانے کے بعد ہوا ہے، اس وقت جبکہ پانچسوں کی قیمت کو دونوں باندیوں پر تقسیم کیا گیا تو معلوم ہوا کہ بائع نے جو باندی فروخت کی تھی وہ دام لینے سے پہلے اس سے کم میں خریدی یا جب آپس میں بدلہ کا مقابلہ ہوا اس طرح سے کہ بائع کے پاس آئی، اور مشتری

کے ذمہ ایک باندی کے عوض ادھار ہیں، پھر وہی باندی بائع کے پاس آ ئی، اور مشتری کے پانچ سو درہم بائع پر لازم آئے، تو دونوں کا بدل برابر ہو گیا، مگر بائع کو دوسری باندی مفت میں مل گئی، اس وقت اس میں فساد پیدا ہو گیا لہٰذا وہ بیع پہلے جائز تھی اور اب جائز ہو کر فاسد ہو گئی، چنانچہ یہ خرابی دوسری باندی کے حق میں اثر نہیں ڈالے گی۔

قال. ومن اشترى زيتا على ان يزنه بظرفه فيطرح عنه مكان كل ظرف خمسين رطلا فهو فاسد وان اشترى على ان يطرح عنه بوزن الظرف جاز لان الشرط الاول لايقتضيه العقد والثاني يقتضيه قال ومن اشترى سمنا في زق فرد الظرف وهو عشرة ارطال فقال البائع الزق غير هذا وهو خمسة ارطال فالقول قول المشتري لانه ان اعتبر اختلافا في تعيين الزق المقبوض فالقول قول القابض ضمينا كان او امينا وان اعتبر اختلافا في السمن فهو في الحقيقة اختلاف في الثمن فيكون القول قول المشتري لانه ينكر الزيادة.

ترجمہ: اور امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے زیتون کا تیل اس شرط پر خریدا کہ تم میرے اس مخصوص برتن سے بھر بھر کر نکال کر مجھے دیتے جاؤ اور ہر مرتبہ کے پچاس رطل کا حساب کرتے جاؤ، تو یہ بیع فاسد ہوگی، لیکن اگر اس شرط پر خریدا کہ اس برتن کا جو بھی وزن ہو اس سے منہا کرتے جاؤ تو یہ بیع جائز ہوگی، کیونکہ پہلی شرط تقاضائے مبیع کے مطابق نہیں ہے، لیکن دوسری شرط تقاضائے عقد کے مطابق ہے، اور یہی امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ، اگر ایک شخص نے اس گھی کو خریدا جو ایک مشکیزہ میں ہے، یعنی اس پر قبضہ بھی کر لیا، پھر وہ خالی مشکیزہ واپس کر دیا جو کہ دس رطل کا تھا، اسے پا کر بائع نے کہا کہ یہ میرا مشکیزہ نہیں تھا، بلکہ اس کے علاوہ کوئی دوسرا تھا، اور وہ تو صرف پانچ ہی رطل کا تھا، تو اس وقت مشتری کی قسم کھا لینے کے بعد اسی مشتری کا اعتبار ہوگا، کیونکہ اگر یہ اختلاف قبضہ کئے ہوئے مشکیزہ کی تعیین کے بارے میں ہے تو جس کا اس پر قبضہ ہوگا، اسی کا اعتبار ہوگا خواہ وہ ضمین (یعنی ضامن جیسے غاصب) ہو یا امین ہو جیسے ودیعت رکھنے والا اور جیسے یہاں مشتری کیونکہ اس نے یہاں پر مشکیزہ کے بغیر صرف گھی خریدا ہے، بائع کے اس کہنے کا مطلب کہ مشکیزہ کا کل وزن اصل میں صرف پانچ رطل تھا یہ ہوگا کہ اس وزن کے علاوہ باقی وزن اسی کا تھا، لیکن مشتری نے جو مشکیزہ واپس کیا اس کی وجہ سے گھی کا کل وزن پانچ رطل اور بھی کم ہے، م۔

یا امین ہو، اور اگر یہ اختلاف گھی کے وزن کے بارے میں ہو تو در حقیقت اس اختلاف کا مطلب اس کی مجموعی قیمت یا ثمن کے بارے میں ہوگا اس صورت میں بھی اسی مشتری کا قول مقبول ہوگا، کیونکہ وہ اپنے ذمہ سے داموں کی زیادتی کا انکار کرتا ہے، ف: لہٰذا اس صورت میں بھی مشتری سے قسم لینے کے بعد اسی کا قول مقبول ہوگا　، اگر بائع اپنے حق میں گواہ پیش کر دے تو اسی بائع کی بات کا اعتبار ہوگا۔

توضیح: اگر کسی نے زیتون کا تیل اس شرط پر خریدا کہ میرے اس برتن کو بھر بھر کر نکال کر مجھے دیتے جاؤ، اور ہر بار اس کے حساب میں پچاس رطل جمع کرتے جاؤ، اور اگر ایک شخص نے ایک بڑے کپے میں بھرے ہوئے گھی کو خریدا اور اس پورے کپے پر قبضہ کر کے خالی کپا واپس کیا جو دس رطل کا ہے مگر بائع نے کہا کہ میرا کپا صرف پانچ رطل کا تھا لہٰذا یہ میرا کپا نہیں ہے، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

ومن اشترى زيتا الخ: مذکورہ صورت میں دو طرح کی شرطیں ہیں، پہلی شرط تقاضائے عقد کے خلاف ہے، اس لئے یہ بیع فاسد ہوگی، مگر دوسری صورت میں تقاضائے عقد کے خلاف نہیں ہے اس لئے بیع صحیح ہوگی، ف: اس کی دو صورتیں یہ ہیں کہ مثلاً بائع کو مشتری نے اپنا خاص برتن لا کر دیا اور کہا کہ تم اس برتن سے تولو، اور جو کچھ اس میں آ جائے وہ اس برتن سمیت پانچ سیر ہوگا، اس پر

بائع نے کہا کہ اس میں چار سیر برتن کا وزن کم کرلو، اس طرح ہر بار تولنے میں چار سیر اس برتن کا وزن اور ایک سیر تیل کا وزن رہا، حالانکہ اس برتن کا صحیح وزن کسی کو معلوم نہیں ہے، اس لئے یہ صورت جائز نہ ہوگی، البتہ وہ اگر اس طرح کہتا کہ اس برتن کا جتنا بھی وزن ہوا سے مجموعہ سے کم کرلو، تو یہ صورت جائز ہوتی، کیونکہ اگر تولنے سے یہ معلوم ہو کہ اس برتن کا وزن تین سیر ہے تو پانچ مرتبہ تولنے سے اس طرح حساب کیا جائے گا کہ مثلاً پانچ مرتبہ ہونے سے کل پندرہ سیر تو اس برتن کا وزن ہوگا اور دس سیر وزن اس کے اندر کے تیل کا ہوگا، اور دوسری صورت یہ ہوگی، کہ اس نے ایک برتن دیا جس کے متعلق نہیں معلوم ہے کہ اس میں تیل کتنا آتا ہے مگر مشتری نے کہا کہ ایک مرتبہ کے لئے مثلاً دو سیر تیل کا حساب کرلو یہ جائز نہ ہوگا، لیکن اگر بائع سے یہ بات مشتری کی طے پاگئی کہ وہ دس روپے میں دس بار اسے بھر کر دے گا، تو یہ جائز ہوگا، اس جگہ کتاب میں پہلی صورت ہی مراد ہے۔

قال ومن اشترى سمنا الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے

قال. واذا امر المسلم نصرانيا ببيع خمراوبشرائها ففعل ذلك جاز عند ابى حنيفة وقالا لا يجوز على المسلم وعلى هذا الخلاف الخنزير وعلى هذا توكيل المحرم غيره ببيع صيده لهما ان الموكل لا يليه فلا يوليه غيره ولان ما يثبت للوكيل ينتقل الى الموكل فصار كانه باشره بنفسه فلا يجوز ولابى حنيفة ان العاقد هو الوكيل باهليته وولايته وانتقال الملك الى الامرا مرحكمى فلا يمتنع بسبب الاسلام كما اذا اورثهما ثم ان كان خمرا يخللها وان كان خنزيرا يسيبه.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی مسلمان نے کسی نصرانی کو کچھ شراب کے بیچنے یا خریدنے کا وکیل بنایا اور وکیل نے یہ کام کر دیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز ہوگا، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ مسلمان کا دوسرے کو اس کام کے لئے وکیل بنانا جائز نہ ہوگا، اور سور کی خرید و فروخت کی وکالت میں بھی یہی اختلاف ہے، صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ موکل جب خود یہ کام نہیں کرسکتا ہے تو اپنی جگہ دوسرے کو بھی اس کے لئے وکیل مقرر نہیں کرسکتا ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ جو حکم وکیل کے لئے ثابت ہوتا ہے وہ موکل کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، اس لئے یہ حکم ایسا ہو جائے گا گویا موکل نے خود یہ کام کیا ہے، اس لئے جائز نہ ہوگا، اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ وکیل اپنی ذاتی صلاحیت اور ولایت کی بناء پر خود بھی معاملات طے کرنے والا ہے، پھر اس کا نتیجہ یعنی اس چیز کی ملکیت کا وکیل سے موکل کی طرف منتقل ہو جانا ایک حکمی امر ہے، اس لئے اسلام لانے کی وجہ سے یہ ممنوع نہ ہوگا، جیسے مسلمان نے شراب یا سور بطور وراثت پایا ہو (کہ وہ اس کا مالک ہو جاتا ہے) پھر شراب کا مالک بن کر اسے دھوپ میں رکھ کر یا نمک وغیرہ دے کر اسے سرکہ بنانے اور اسے استعمال میں لائے یا فروخت کر دے، اور اگر سور ہو تو اسے یوں ہی چھوڑ دے۔

توضیح: اگر کسی مسلمان نے کسی نصرانی کو شراب کے بیچنے یا خریدنے یا خنزیر کو بیچنے یا خریدنے کا وکیل بنایا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال. ومن باع عبدا على ان يعتقه المشترى اويدبره اويكاتبه اوامة على ان يستولدها فالبيع فاسد لان هذا بيع وشرط وقد نهى النبى ﷺ عن بيع وشرط ثم جملة المذهب فيه ان يقال كل شرط يقتضيه العقد كشرط الملك للمشترى لا يفسد العقد لثبوته بدون الشرط وكل شرط لا يقتضيه العقد وفيه منفعة لاحد المتعاقدين وللمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق يفسده كشرط لا يبيع المشترى العبد المبيع لان فيه زيادة عارية عن العوض فيودى الى الربوا اولانه يقع بسببه المنازعة فيعرى العقد عن مقصوده الا ان يكون متعارفا لان العرف قاض على القياس ولو كان لا يقتضيه العقد ولا منفعة فيه لاحد لا يفسده وهو الظاهر من المذهب كشرط ان لا يبيع المشترى الدابة المبيعة لانه انعدمت المطالبة فلا يودى الى الربوا ولا الى المنازعة اذا ثبت هذا نقول

هذه الشروط لا يقتضيها العقد لان قضية الا طلاق في التصرف والتخيير لا الا لزام حتما والشرط يقتضي ذلك وفيه منفعة للمعقود عليه والشافعي وان كان يخالفنا في العتق ويقيسه على بيع العبد نسمة فالحجة عليه ماذكرناه وتفسير البيع نسمة ان يباع ممن يعلم انه يعتقه لا ان يشترط فيه فلو اعتقه المشترى بعد ما اشتراه بشرط العتق صح البيع حتى يجب عليه الثمن عندابي حنيفة وقالا يبقى فاسدا حتى يجب عليه القيمة لان البيع قد وقع فاسدا فلا ينقلب جائز اكمااذاتلف بوجه اخر ولا بي حنيفة ان شرط العتق من حيث ذاته لا يلائم العقدعلى ما ذكرناه ولكن من حيث حكمه يلائمه لانه منه للملك والشيئ بانتهائه يتقرر ولهذالا يمنع العتق الرجوع بنقصان العيب فا ذاتلف من وجه اخر لم يتحقق الملايمة فيتقرر الفساد واذا وجد العتق تحققت الملايمة فترجح جانب الجواز فكان الحال قبل ذلك موقوفا.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ، اگر کسی نے اپنا غلام اس شرط پر فروخت کیا کہ مشتری اسے آزاد کردے یا مدبر یا مکاتب بنالے یا اپنی باندی اس شرط پر فروخت کی کہ اس سے بچے حاصل کرے (ام ولد بنالے) تو ان تمام صورتوں میں بیع فاسد ہوگی، کیونکہ اس طرح اس بیع کے ساتھ ایک شرط بھی لازم ہوگئی ہے، حالانکہ رسول اللہ ﷺ نے بیع کے ساتھ شرط لگانے سے منع فرمایا ہے (اس کی روایت طبرانی نے اوسط میں اور ابوحنیفہؒ نے کی ہے، پھر اس موقع پر مسائل کی تفصیل کے لئے ایک قاعدہ مقرر کیا گیا ہے، وہ یہ ہے کہ عقد بیع میں ہر ایسی شرط جو تقاضائے عقد کے موافق ہو وہ بیع کو فاسد نہیں کرتی ہے، جیسے اس شرط کے ساتھ فروخت کرنا کہ مبیع میں مشتری کی ملکیت ہو جائیگی، کیونکہ یہ بات تو عقد کے بعد بغیر شرط کے بھی ہوتی ہے، اور ہر ایسی شرط جو تقاضائے عقد کے موافق نہ ہو، حالانکہ بائع یا مشتری یا خود مبیع کے لئے بھی وہ شرط نفع بخش ہو اور وہ مبیع ایسی ہو کہ نفع حاصل کرنے کی مستحق ہو یعنی جاندار ہو تو ایسی شرط عقد کو فاسد کردیتی ہے، مثلاً یہ شرط کہ مشتری اس مبیع غلام کو دوسرے کے پاس فروخت نہ کرے تو یہ بیع فاسد ہوگی، کیونکہ یہ ایسی شرط لگائی ہے جس کا عوض کچھ بھی نہیں ہے، اس سے ایک وقت میں سود کی نوبت آجاتی ہے، یا اس شرط کی وجہ سے جھگڑا پیدا ہو سکتا ہے، تو اس عقد کا جو مقصد اصلی تھا یعنی کسی جھگڑے کے بغیر ہی اس سے نفع حاصل کرنا، اس سے یہ عقد خالی ہوگا، اس لئے ایسی شرط عقد کو فاسد کردیگی، البتہ اگر ویسی شرط کا اس علاقہ میں رواج ہو گیا ہو، کیونکہ رواج اور عمل قیاس پر غالب ہوتا ہے، اور اگر ایسی شرط ہو جو تقاضائے عقد کے مطابق ہو اور اس میں خود عاقد کا یا معقود علیہ کا کوئی نفع بھی نہ ہو تو وہ عقد کو فاسد نہیں کرے گی، یعنی وہ شرط خود ہی لغو ہو جائیگی، یہی ظاہر المذہب بھی ہے، مثلاً یہ شرط کہ مشتری اس خریدے ہوئے جانور کو فروخت نہیں کرے گا، تو خود یہ شرط لغو ہوگی، کیونکہ جانور کی طرف سے ایسی کوئی خواہش یا مطالبہ نہیں ہے، اس لئے اس شرط کی وجہ سے سودی معاملہ ہو جانے کی نوبت نہیں آئیگی، اور نہ ہی اس شرط سے کسی جھگڑے کی نوبت آئیگی، اور جب ایک قاعدہ کلیہ یہاں بتادیا گیا، تب ہم کہتے ہیں کہ مسئلہ مذکورہ میں جو شرطیں لگی ہوئی ہیں عقد بیع ان کا تقاضا نہیں کرتا ہے، کیونکہ عقد یہ چاہتا ہے کہ تصرف کرنے میں مکمل آزادی ہو اور ہر طرح کی گنجائش و اختیار ہو، اور یہ نہیں چاہتا ہے کہ آزاد کرنا یا ایسی کوئی بھی شرط لگانا لازم کردیا جائے، حالانکہ اس شرط کے لگانے کا تقاضا بھی ہے، اور اسی میں معقود علیہ (یعنی مبیع) یعنی غلام یا باندی کا فائدہ بھی ہے اس لئے یہ شرط فاسد ہوگی۔

اور امام شافعیؒ اگرچہ آزاد کرنے کی شرط میں ہم سے مخالفت کرتے ہیں، یعنی ان سے ایک روایت یہ موجود ہے کہ آزاد کردینے کی شرط پر بھی بیع جائز ہوگی، اور وہ اس مسئلہ کو غلام کو بطور نسمہ فروخت کرنے پر (تفسیر آتی ہے) قیاس کرتے ہیں، یعنی اگر یہ وصیت کی کہ میرا غلام آزاد کرنے کے لئے فروخت کیا جائے، حالانکہ غلام کو آزاد کردینا معروف، معمول ہے تو اسی قیاس پر آزاد کرنے کی شرط پر فروخت کرنا بھی جائز ہے، لیکن امام شافعیؒ کا وہ حدیث و قیاس حجت ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا ہے، اور غلام کو نسمہ کے طور پر فروخت کرنے کی تفسیر یہ ہے کہ وہ غلام کسی ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کیا جائے، جس کے متعلق یہ بات معلوم ہو کہ وہ اس غلام کو آزاد کرنے کے لئے خریدنا چاہتا ہے، اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ فروخت کرتے وقت اس کی شرط لگائے کہ وہ اس غلام کو آزاد کرے

گا، پھر اگر مشتری نے آزاد کرنے کی شرط پر خرید کر آزاد کر دیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بیع صحیح ہو جائیگی، یہاں تک کہ اس مشتری پر اس غلام کا ثمن (طے شدہ قیمت) لازم آئیگی۔

اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ وہ بیع فاسد ہی رہ جائیگی، اسی لئے اس مشتری پر اس کا دام بازاری عام قیمت لازم آئیگی، کیونکہ بیع ابتداء ہی میں فاسد واقع ہوئی تھی اس لئے اب وہ جائز نہ ہوگی، جیسے اگر وہ غلام کسی دوسری وجہ سے ضائع ہوگیا تو اس کی قیمت (عام) واجب ہوتی ہے، اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اپنی طرف سے اس کی آزادی کی شرط کرنا اس عقد کے مناسب نہیں ہے جیسا کہ بیان کر دیا ہے، لیکن حکم کے اعتبار سے اس عقد کے مناسب بھی ہے، کیونکہ وہ ملکیت کو مکمل کرنے والی ہے اور ہر چیز اپنے کمال پر پہونچ کر مستحکم اور پختہ ہو جاتی ہے، گویا اس شرط سے اس بیع کا پورا ہو جانا لازم آتا ہے اس لئے اسے آزاد کرنے سے اس بات میں کوئی رکاوٹ پیدا نہیں ہوتی ہے کہ اگر اس غلام میں کوئی عیب پایا جائے تو مشتری اس سے حاصل شدہ نقصان کی تلافی کا مطالبہ کرے (کہ اس عیب کی وجہ سے اس کی مالیت میں جو کمی آئی ہے وہ کمی بائع مشتری کو واپس کر دے) اس کے برخلاف اگر کسی دوسری وجہ سے وہ غلام ضائع ہوگیا تو اس کی عقد سے کسی طرح مناسبت نہیں پائی گئی بلکہ اس میں خرابی بڑھ کر اس میں پختگی آگئی، پھر جب غلام میں آزادی پائی گئی تو مناسبت لوٹ کر محقق ہوگئی اس لئے اس بیع کے جائز ہونے کی صورت غالب آگئی، اسی لئے اس سے پہلے یہ عقد موقوف رہے گا، (ف یعنی اگر اس شرط پر غلام خریدا کہ مشتری اسے آزاد کر دے گا تو یہ بیع موقوف رہیگی اس لئے وہ غلام کسی دوسری وجہ سے ھلاک ہو جائے تو اس کی بیع بلاشک وشبہ فاسد ہو جائیگی، اور اگر مشتری اسے آزاد کر دے تو وہ بیع مکمل ہو کر جائز ہو جائیگی، اگر چہ ابتداء میں وہ فاسد تھی)۔

توضیح:۔ اگر کسی نے اپنا غلام اس شرط پر بیچا کہ وہ اسے آزاد کر دے یا مدبر یا مکاتب بنا دے، یا باندی اس شرط کے ساتھ فروخت کی کہ وہ اسے ام الولد بنا لے یعنی اس سے اولاد حاصل کر لے فروخت کے وقت شرط مقرر کرنے کے سلسلہ میں احناف کی طرف سے مقرر شدہ قاعدہ، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ دلائل

قال وکذلک لو باع عبدا علی ان یستخدمه البائع شهرا اودارا علی ان یسکنها وعلی ان یقرضه المشتری درهما اوعلی ان یهدی له هدیة لانه شرط لایقتضیه العقد وفیه منفعة لاحد المتعاقدین ولا نه نهی عن بیع وسلف لانه لو کان الخدمة والسکنی یقابلهما شیئ من الثمن یکون اجارة فی بیع ولو کان لا یقابلهما یکون اعارة فی بیع وقد نهی النبی عن صفقتین فی صفقة قال ومن باع عینا علی ان لا یسلمه الی رأس الشهر فالبیع فاسد لان الاجل فی البیع العین باطل فیکون شرطا فاسدا وهذا لان الاجل شرع ترفیها فیلیق بالدیون دون الاعیان۔

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی نے اپنا غلام اس شرط پر بیچا کہ بائع ایک مہینہ تک اس سے خدمت لے گا، یا کوئی گھر اس شرط پر بیچا کہ میں (بائع) اس میں ایک مہینہ تک رہوں گا، یا اس شرط پر بیچا کہ مشتری اس بائع کو ایک درہم قرض دے گا، یا اس شرط پر کہ مشتری بائع کو ہدیہ کے طور کچھ دے گا تو ان تمام صورتوں میں بیع فاسد ہو جائیگی کیونکہ ان میں سے ہر ایک شرط ایسی ہے کہ عقد اس کا تقاضا نہیں کرتا ہے، اور بائع ومشتری میں سے کسی ایک کا اس شرط سے فائدہ بھی ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ رسول اللہ ﷺ نے بیع کے ساتھ قرض کی شرط لگانے سے منع فرمایا ہے اس وجہ سے بھی کہ اگر غلام سے خدمت لینے اور گھر میں رہنے کی عوض کوئی قیمت اور مال لازم ہو تو اس سے بیع کے اندر کرایہ کا معاملہ ہونا لازم آئیگا، اور اگر خدمت اور رہائش کے عوض کچھ قیمت لازم ہوتی ہو تو اس بیع کے اندر عاریت لینا لازم آئے گا، حالانکہ رسول اللہ ﷺ نے ایک بیع کے اندر دو بیع سے منع فرمایا ہے (ف: جیسا کہ حضرت ابوہریرہ

رضی اللہ عنہ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک بیع کے اندر دو بیع سے منع فرمایا ہے، اس کی روایت شافعیؒ واحمد والنسائی والترمذی رحمہم اللہ نے کی ہے، پھر ترمذیؒ نے کہا ہے کہ یہ روایت حسن ہے، اس روایت کے معنی وہی ہیں جو مصنفؒ نے بیان کئے ہیں، کیونکہ امام احمدؒ نے حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث سے یہی الفاظ روایت کئے ہیں، م، ت، ف،)۔

قال ومن باع عينا الخ اور جس نے کوئی مال عین اس شرط پر بیچا کہ مہینہ کی پہلی تاریخ آنے تک مشتری کو حوالہ نہیں کرے گا تو وہ بیع فاسد ہوگی، کیونکہ مبیع جب مال عین ہو (دین نہ ہو) تو اس میں میعاد کی شرط باطل ہوتی ہے اس لئے یہ شرط بھی فاسد ہوگی، اور میعاد کی شرط (آنے والے کسی وقت معین تک کے لئے مہلت کی شرط) باطل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ایسی شرط میعاد کی کسی آسانی کی غرض سے ہوتی ہے، اور ایسی آسانی ایسے ہی مال کے لائق ہوتی جو دین کی شکل کے یعنی درہم ودینار ہوں، اور جو مال عین ہو اس میں مہلت اور آسانی کی شرط مناسب نہیں ہوتی ہے، (ف؛ کیونکہ مال عین تو بالفعل اور نقد موجود ہوتا ہے اور دین یعنی دینار درہم تو آہستہ آہستہ تلاش کیا جاتا ہے، اس لئے اس کے واسطے میعاد اور مہلت وقت ہوتی ہے، اور عین مال کے واسطے نہیں ہوتی ہے۔

توضیح اگر کسی نے اپنا غلام یا مکان یا دوسرا سامان اس شرط پر بیچا کہ ایک ماہ تک میں اس سے فائدہ اٹھاتا رہوں گا، تفصیل مسائل، حکم، دلیل

قال. ومن اشترى جارية الاحملها فالبيع فاسدوالاصل ان مالا يصح افراده بالعقد لا يصح استثناؤه من العقد والحمل من هذا القبيل وهذا لانه بمنزلة اطراف الحيوان لاتصاله به خلقة وبيع الاصل يتناولها الاستثناء يكون على خلاف الموجب فلم يصح فيصير شرطافاسدا والبيع يبطل به والكتابة والاجارة والرهن بمنزلة البيع لانها تبطل بالشروط الفاسدة غيران المفسد في الكتابة ما يتمكن في صلب العقد منها والهبة والصدقة والنكاح والخلع والصلح عن دم العمدلا تبطل باستثناء الحمل بل يبطل الا ستثناء لان هذه العقود لا تبطل بالشروط الفاسدة وكذاالوصية لا تبطل به لكن يصح الا ستثناء حتى يكون الحمل مير اثاوالجارية وصية لان الوصية اخت الميراث والميراث يجرى فيما فى البطن بخلاف ما اذااستثنى خدمتها لان الميراث لا يجرى فيها.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی نے ایک باندی خریدی سوائے اس بچہ کے جو اس پیٹ میں ہے، یعنی اس کے پیٹ کے بچہ کا استثناء کیا تو یہ بیع فاسد ہوگی، اس مسئلہ کے سلسلہ میں ایک قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ ہر وہ چیز جسے مستقل طور سے بیچنا صحیح نہ ہو اسے دوسری چیزوں سے مستثنیٰ کرنا بھی صحیح نہ ہوگا، اور پیٹ کا بچہ بھی اسی قسم سے ہے، چونکہ صرف اس کی بیع صحیح نہیں ہوتی ہے اسی لئے اس کا استثناء کرنا بھی صحیح نہ ہوگا، اس کی وجہ یہ ہے کہ حمل بھی حیوان کے ہاتھ پاؤں کی طرح پیدائش میں مبیع (حیوان) سے متصل ہوتا ہے، اور اصل چیز کی بیع میں ہاتھ پاؤں وغیرہ از خود داخل ہو جاتے ہیں اس لئے ہاتھ پاؤں یا حمل کا استثناء کرنا تقاضائے عقد کے خلاف ہوتا ہے یعنی اس عقد کا تقاضا تو یہ ہوتا ہے کہ یہ چیزیں اصل بدن کے ساتھ بیع میں داخل ہوں، لیکن یہ مشتری اپنے استثناء سے اس کو خارج کر رہا ہے، اس لئے اس کا استثناء صحیح نہ ہوگا، اور استثناء ایک شرط فاسد ہوگئی، اور ہمیں معلوم ہے کہ عقد میں شرط فاسد لگانے سے وہ عقد فاسد ہو جاتا ہے۔

اسی طرح غلام کو مکاتب بنانے میں اس کو اجارہ پر دینے میں یا رہن کے طور پر رکھنے میں بھی یہی حکم ہے، یعنی مثلاً باندی سے آقا نے کہا کہ میں نے تم کو مکاتب بنایا سوائے تمہارے حمل کے یا میں نے اس باندی کو اس کے حمل کے علاوہ اجارہ میں دیا، یا میں نے اس باندی کے حمل کے ماسوا دوسرے اعضاء بدن کو رہن کے طور پر رکھا تو یہ سارے معاملات فاسد ہوں گے، کیونکہ یہ سارے معاملات بھی فاسد شرطوں سے فاسد ہو جاتے ہیں، البتہ صرف اتنا فرق ہوتا ہے، کہ کتابت کو ایسی شرط باطل کرتی ہے جو نفس عقد میں

داخل ہو اور ہبہ وصدقہ ونکاح وخلع اور قتل عمد میں خون سے صلح کرنا ایسے عقود ہیں جو حمل کے استثناء سے باطل نہیں ہوتے ہیں، مثلاً کسی قاتل نے مقتول کے ولی سے کہا کہ میں نے تم کو یہ باندی دے کر اس عمداً خون کے معاملہ میں صلح کر لی، سوائے اس بچہ کے جو اس باندی کے پیٹ میں ہے کہ وہ میں نے تم کو نہیں دیا، تو ایسے استثناء سے یہ عقد باطل نہیں ہوگا بلکہ یہ استثناء خود باطل ہو جائے گا، کیونکہ یہ سارے عقود ایسے ہیں جو فاسد شرطوں سے فاسد نہیں ہوتے ہیں، اسی طرح وصیت بھی حمل کے استثناء سے باطل نہ ہوگی، لیکن یہ استثناء صحیح ہو جائے گا، اس لئے اس باندی پر وصیت کے مطابق حکم جاری ہوگا، لیکن اس کے پیٹ کا بچہ اس کے وارثوں کی میراث ہو جائے گا، کیونکہ وصیت کو میراث کی بہن کہا گیا ہے، جبکہ میراث ایسی چیز ہے جو پیٹ کے بچہ میں بھی جاری ہوتی ہے، اس کے برخلاف اگر باندی کسی کو وصیت کر کے دیدی لیکن اس کی حق خدمت کو مستثنیٰ کیا تو یہ استثناء صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ خدمت میں میراث جاری نہیں ہوتی ہے۔

توضیح: اگر کسی نے باندی خریدی مگر اس کے پیٹ کے بچہ کو مستثنیٰ کر دیا، استثناء کے مسئلہ میں اجارہ، رہن، قتل عمد پر صلح، وصیت وغیرہ کا تفصیلی بیان، حکم، دلائل

قال. ومن اشترى ثوبا على ان يقطعه البائع ويخيطه قميصا اوقباء فالبيع فاسد لانه شرط لايقتضيه العقد وفيه منفعة لاحدالمتعاقدين ولانه يصير صفقة فى صفقة على مامر قال ومن اشترى نعلا على ان يحذوه البائع اويشركه فالبيع فاسد قال ماذكره جواب القياس ووجهه ما بينا وفى الاستحسان يجوز للتعامل فيه فصار كصبغ الثوب وللتعامل جوزنا الاستصناع قال والبيع الى النيروزو المهر جان وصوم النصارى وفطر اليهود اذا لم يعرف المتبايعان ذلك فاسد لجهالة الاجل وهى مفضية الى المنازعة فى البيع لا بتنائها على المماكسة الااذا كانا يعرفانه لكونه معلوما عندهما اوكان التاجيل الى فطر النصارى بعد ماشرعوا فى صومهم لان مدة صومهم بالايام معلومة فلا جهالة فيه.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ، اگر کسی شخص نے کسی سے اس شرط پر کپڑا خریدا کہ وہی اس کپڑے کو کاٹ کر اس سے مشتری کے لئے قمیص یا قبا کی سلائی کر کے دے، تو یہ بیع فاسد ہوگی، کیونکہ یہ ایسی شرط ہے کہ عقد بیع اس کا تقاضا نہیں کرتا ہے، اور اس شرط میں ان دونوں معاملہ کرنے والوں سے ایک یعنی مشتری کا فائدہ بھی ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ ایسی بیع میں ایک صفقہ کے اندر دوسرا صفقہ پایا جاتا ہے یعنی بیع کے ساتھ اجارہ یا عاریت، جیسا کہ پہلے گزر گیا ہے۔

قال ومن اشترى نعلا الخ قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی نے چمڑا خریدا اس شرط پر کہ وہ اس خریدار کے لئے اس سے جوتے تیار کر کے دے گا، یا جوتوں کے لئے تسمہ لگا دے گا، تو وہ بیع فاسد ہوگی، مصنف ھدایہؒ نے کہا ہے کہ یہ حکم قیاسی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ شرط تقاضائے عقد کے خلاف ساتھ ہی اس میں مشتری کا فائدہ بھی ہے یا ایک صفقہ میں دوسرا صفقہ پایا جارہا ہے، لیکن استحساناً یہ بیع جائز ہے، کیونکہ لوگوں کا اس پر عمل جاری ہے، جیسے کپڑے کو رنگنے کے لئے (رنگریز کو) اجارہ پر لینا جائز ہے، اور اسی معمول وتعامل کی وجہ سے ہم نے کاریگروں سے کوئی چیز بنوانے کی بیع کو جائز رکھا ہے۔

والبيع الى النيروز الخ اور بیع کرنا نوروز یا مہرگان کے دن ادائیگی کے وعدہ پر یا نصاریٰ کے روزے رکھنے کے دن پر یا یہود کے افطار کے دن کی ادائیگی کے وعدہ پر اس صورت میں جبکہ یہ دونوں معاملہ کرنے والے ان دنوں کے آنے کی تاریخ نہ جانتے

ومن اشترى ثوبا الخ: ترجمہ سے مطلب واضح ہے، الاستصناع کسی بھی کاریگر یا ہنرمند سے کچھ بنوانا، نیروز، اس کی اصل نوروز ہے عرب والوں نے اس لفظ کو معرب کیا ہے، کفار کی خوشی اور عید کا ایک دن جو موسم ربیع میں ہوتا ہے، اور مہرجان موسم خریف کا ایک دن، یہ بھی معرب ہے اس کی اصل مہرگان ہے، المماکسۃ، ادائیگی کے وقت بخیلی کرنا، تنگ کرنا۔

ہوں کیونکہ یہ دن نا معلوم ہوتے ہیں جس کی وجہ سے جھگڑے ہو جانے کی نوبت آجاتی ہے، اس وجہ سے کہ مشتری ایک ثمن ادا کرنے میں مہلت سے ادا کرنے کی کوشش کرے گا تو بائع جہاں تک جلد ممکن ہوگا ثمن کی وصولی کا مطالبہ کرے گا، البتہ اس صورت میں جائز ہوگا جبکہ دونوں متعاقدین اس وقت کی تعیین سے واقف ہوں، یا یہ کہ عقد بیع اس وقت ہوا جبکہ نصاریٰ نے اپنے روزے رکھنے شروع کر دیئے ہوں کیونکہ ان کے کل روزے رکھنے کے (پچاس دن) معلوم ہوتے ہیں اس وجہ سے ان کی مدت مجہول نہ ہوگی۔

توضیح: کسی شخص نے اس شرط پر کسی سے کپڑا خریدا کہ وہی اس کپڑے سے مشتری کے لئے قمیض یا شلوار کاٹ کر اور سی کر بھی دے گا، یا چمڑا خریدا کہ وہی بائع اس چمڑے سے جوتے وغیرہ تیار کر کے دے گا، نیروز اور مہرگان کے دن قیمت ادا کرنے کی شرط پر بیع کا معاملہ کرنا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

قال. ولا يجوز البيع الى قدوم الحاج وكذلك الى الحصاد والدياس والقطاف والجزازلا نها تتقدم وتتاخر ولو كفل الى هذه الاوقات جازلان الجهالة اليسيرة متحملة في الكفالة وهذه الجهالة يسيرة مستدركة لاختلاف الصحابة فيها ولا نه معلوم الاصل الاترى انها تحتمل الجهالة في اصل الدين بان تكفل بما ذاب على فلان ففي الوصف اولى بخلاف البيع فانه لايحتملها في اصل الثمن فكذافي وصفه بخلاف ماذا باع مطلقا ثم اجل الثمن الى هذه الاوقات حيث جازلان هذا تاجيل في الدين وهذه الجهالة فيه متحملة بمنزلة الكفالة ولا كذلك اشتراطه في اصل العقد لانه يبطل بالشرط الفاسد ولو باع الى هذه الاجال ثم تراضيا باسقاط الاجل قبل ان ياخذ الناس في الحصادو الدياس وقبل قدوم الحاج جاز البيع ايضاوقال زفر لا يجوز لا نه وقع فاسدا فلا ينقلب جائز اوصار كاسقاط الاجل في النكاح الى اجل ولنا ان الفساد للمنازعة وقد ارتفع قبل تقرره وهذه الجهالة في شرط زائد لا في صلب العقد فيمكن اسقاطه بخلاف ما اذا باع الدرهم بالدر همين ثم اسقط الدرهم الزائد لان الفساد في صلب العقدو بخلاف النكاح الى اجل لانه متعةوهو عقد غير عقد النكاح وقوله في الكتاب ثم تراضيا خرج وفاقالان من له الاجل يستبد باسقاطه لانه خالص حقه.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ حاجیوں کے آنے کے دن کے وعدہ پر بیع کا معاملہ کرنا جائز نہیں ہوگا، (ف: یعنی اگر یوں کہا کہ میں نے یہ چیز تم سے دس درہم میں مثلاً اس شرط پر خریدی کہ جس دن حاجی حج سے واپس آئینگے، یا فلاں عطیہ تقسیم کیا جائے گا اس دن تم کو اس کی قیمت ادا کروں گا، تو یہ جائز نہ ہوگا، ع) اسی طرح اگر کھیتی کے کٹنے کا وقت یا کھلیان میں غلہ نکالے جانے کا وقت بیان کیا تو بھی بیع فاسد ہوگی، کیونکہ یہ اوقات اور یہ چیزیں کبھی جلدی ہوتی ہیں اور کبھی دیر ہوتی ہیں، (ف: اس طرح بیع کے دام ادا کرنے کی مدت مقرر کرنے میں کہا گیا، م) اور اگر قرضہ کی کفالت ان وقتوں تک کے لئے کی (کہ میں اس کے قرض کا مثلاً کھیتی کے کاٹے جانے تک کا کفیل بنتا ہوں) تو جائز ہوگی، کیونکہ ایسے مسئلہ کفالت میں تھوڑی جہالت بھی قابل برداشت ہوتی ہے) اور یہ جہالت (بالکل صحیح تاریخ کا متعین نہ ہونا) اتنی معمولی سی ہے کہ اس کا علاج بھی ممکن ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ صحابہ کرامؓ مجہول مدت کی کفالت کے مسئلہ میں مختلف ہیں یعنی بعضوں کے نزدیک اتنی جہالت جائز ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ جو (دین) ہے وہ معلوم ہے اس میں جہالت نہیں ہے، کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ کفالت کے مسئلہ میں اصلی قرضہ کا مجہول ہونا بھی برداشت کر لیا جاتا ہے مثلاً اس طرح کہا کہ فلاں شخص پر تمہارا جو کچھ واجب ہوگا میں اس سب کا کفیل ہوں حالانکہ یہ معلوم نہ ہو کہ کیا چیز واجب ہے اور اس کی کیا کیفیت ہے، تو صرف وصف مجہول ہونا بدرجہ اولی برداشت ہو جائے گا، یعنی اگر قرضہ ادا کرنے کی مدت مجہول ہو اور مقدار قرض مجہول نہ ہو تو بدرجہ اولی اس کا کفیل بننا جائز ہوگا۔

بخلاف بیع کے کہ اس میں اصل ثمن کا مجہول ہونا برداشت نہیں ہوتا ہے تو ثمن ادا کرنے کا وصف یعنی مدت مجہول ہونا بھی برداشت نہ ہوگا، اس کے برخلاف اگر ایسی بیع کا معاملہ طے کیا جو مطلق ہو یعنی اس میں ثمن ادا کرنے کی کوئی میعاد نہ ہو، بلکہ اس میں فی الفور ثمن کے مطالبہ کا حق باقی ہو پھر بھی بائع نے اوپر بیان کئے وقتوں میں سے کسی وقت کے آنے تک ادائیگی ثمن کی مہلت دیدی ہو تو جائز ہوگا، کیونکہ ان مدتوں کی تعیین (اصل عقد بیع میں نہیں بلکہ) قرض میں ہورہی ہے، تو کفالت کی طرح قرض میں بھی ایسی جہالت قابل برداشت ہے، لیکن جب اصل عقد میں ان اوقات کی شرط لگائی جائے تو قابل برداشت نہ ہوگی یعنی جائز نہ ہوگی، کیونکہ باطل شرطوں کی وجہ سے اصل بیع ہی فاسد ہو جاتی ہے۔

ولو باع الیٰ ھٰذہ الاجال الخ اور اگر بائع و مشتری دونوں نے انہیں اوقات یعنی نوروز اور مہرگان وغیرہ دنوں میں ادائیگی کے وعدہ پر بیع کی پھر دونوں ہی کھیتی کاٹنے اور کھلیان میں غلہ کو روندنے کا کام شروع کرنے یا حاجیوں کے واپس آنے سے پہلے ہی اوقات مقررہ کی حد ختم کرنے پر راضی ہو گئے تو بیع جائز ہو جائیگی، (ف: جیسے کہ اگر کسی شرط کے بغیر ہی بیع کی پھر بائع از خود مشتری کو اس کی قیمت ادا کرنے کے لئے ان اوقات میں ادا کرنے کی مہلت دیدے تو جائز ہو جاتا ہے،)۔

وقال زفرؒ لایجوز الخ اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ یہ بیع اب بھی جائز ہوگی، کیونکہ یہ بیع ابتداء ہی میں فاسد ہو گئی تھی اس لئے اب وہ بدل کر جائز نہ ہوگی، اس کی مثال ایسی ہوگئی جیسے وقت مقرر تک کے لئے کسی نے نکاح کیا اور تھوڑی دیر کے بعد اس وقت مقرر کی قید ختم کر دی تب بھی وہ نکاح اب بدل کر صحیح نہیں ہو جائے گا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بیع کے فاسد ہونے کی وجہ جھگڑے پیدا ہونے کا خوف تھا، بعد میں جو چیز فساد برپا کرنے والی تھی، وہ فساد پیدا ہونے سے پہلے ہی دور ہو گئی، اور یہ جہالت اصل عقد میں نہ تھی بلکہ ایک زائد شرط میں تھی یعنی یہ جہالت مبیع یا ثمن میں کسی طرح بھی نہیں تھی بلکہ ثمن ادا کرنے کے وقت مقرر میں تھی اس لئے اس کو ختم کرنا ممکن ہو گیا، اس کے برخلاف اگر کسی نے ایک درہم کے عوض دو درہم بیچا بعد میں دونوں نے اس ایک زائد درہم کو اس سے علیحدہ کر کے صرف ایک ہی درہم رہنے دیا تو بھی یہ بیع جائز نہ ہوگی، کیونکہ اس صورت میں نفس عقد میں فساد ہے، اس طرح اس کے برخلاف ایک وقت معین تک کے لئے نکاح کرنے میں یہ نکاح نہیں بلکہ یہ تو متعہ ہے، جبکہ متعہ نکاح کے برعکس مستقل ایک دوسری قسم ہی، صاحب کتاب کا یہ فرمانا کہ دونوں ہی اس مدت کے ساقط کرنے پر راضی ہو گئے، تو یہ اتفاقی کلام ہے کیونکہ اگر تنہا وہ شخص جس کے لئے وقت کی مہلت دی گئی ہے وہ خود ہی اس مدت اور مہلت کو ساقط کر دے جب بھی ساقط کر سکتا ہے، کیونکہ وہ مہلت اور میعاد تو صرف اسی کا حق اور اسی سے متعلق ہے۔

(ف: یعنی دوسرے کے راضی ہونے کی کچھ ضرورت نہیں ہے بلکہ اگر صرف مشتری ہی نے میعاد ختم کر دی اور یہ کہدیا کہ بہرصورت میں ابھی ادا کر دوں گا تو بیع جائز ہو جائیگی، لیکن زفرؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگی، کیونکہ یہ عقد معاملہ کے وقت ہی فاسد ہو چکا تھا تو وہ بدل کر اب جائز نہ ہوگا، جیسے اگر کسی نے دو مہینے کے لئے نکاح کیا پھر اس وقت کی قید اور حد ختم کر دی تو بھی نکاح جائز نہیں ہو جاتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تو ابتداء میں نکاح نہ تھا بلکہ متعہ تھا، اس لئے اس کی میعاد کو ختم کر دینے سے وہ نکاح نہیں ہوگا، کیونکہ دو مہینے کے لئے ایجاب یا قبول کرنا ہی تو متعہ ہو جاتا ہے، لیکن بیع میں ثمن اور مبیع دونوں معلوم ہیں البتہ صرف ثمن ادا کرنے کے لئے مقرر کیا گیا ہی تو ایک زائد شرط ہوئی جس کے نکال دینے سے عقد جائز ہو جائے گا، اور اگر مبیع یا ثمن میں فساد ہوتا تو پھر بیع جائز نہ ہوتی جیسے کہ ایک درہم کے عوض دو درہم کا معاملہ کرنا کہ ایک درہم زیادہ کر دینے سے وہ سودی معاملہ ہو گیا اسی لئے بعد میں اس زائد درہم کو ختم کر کے ایک درہم کے عوض ایک ہی درہم کر دینے سے بھی یہ عقد جائز نہیں ہوگا۔

توضیح: کوئی معاملہ کر کے قیمت کی ادائیگی کے لئے ایسے الفاظ سے مہلت لینا کہ حاجیوں کی واپسی کے دن یا کھیتی کٹنے یا کھلیان میں غلہ نکالنے کے دن ادا کر دوں گا، اگر مطلقا قرضوں

کی ادائیگی کیلئے ان چیزوں کو میعاد بنایا، اگر بیع وشراء میں ان اوقات کو میعاد بنا کر وقت آنے سے پہلے اس کی ادائیگی، اور میعاد کو ختم کردیا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

لایجوز البیع الیٰ قدوم الحاج الخ،ترجمہ سے مطلب واضح ہے،وقوله فی الکتاب ثم تراخیا الخ

قال.ومن جمع بین حر وعبد اوشاة ذکیة ومیتة بطل البیع فیهما وهذا عند ابی حنیفة وقال ابو یوسف ومحمد ان سمی لکل واحد منهما ثمنا جاز فی العبد والشاة الذکیة وان جمع بین عبد ومد براوبین عبده وعبد غیره صح البیع فی العبد بحصة من الثمن عند علمائنا الثلثة وقال زفر فسد فیهما ومتروک التسمیة عامدا کالمیتة والمکاتب وام الولد کالمدبر له الاعتبار باالفصل الاول اذمحلیة البیع منتفیة بالاضافة الی الکل ولهما ان الفساد بقدر المفسد فلا یتعدی الی القن کمن جمع بین الاجنبیة واخته فی النکاح بخلاف ما اذا لم یسم ثمن کل واحدلا نه مجهول ولا بی حنیفة وهو الفرق بین الفصلین ان الحر لا یدخل تحت العقد اصلا لانه لیس بمال والبیع صفقة واحدة فکان القبول فی الحر شرطا للبیع فی العبد وهذا شرط فاسد بخلاف النکاح لا نه لایبطل بالشروط الفاسدة واما البیع فی هولاء موقوف وقد دخلوا تحت العقد لقیام المالیة ولهذا ینعقد فی عبد الغیر باجازته وفی المکاتب برضاه فی الاصح وفی المدبر بقضاء القاضی وکذافی ام الولد عند ابی حنیفة وابی یوسف الا ان المالک باستحقاقه المبیع وهولاء باستحقاقهم انفسهم ردوا البیع فکان هذا اشارة الی البقاء کما ا ذا اشتری عبد ین وهلک احدهما قبل القبض وهذا لا یکون شرطا للقبول فی غیر المبیع ولا بیعا بالحصة ابتداء ولهذا لا یشترط بیان ثمن کل واحد فیه.

ترجمہ،قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے غلام اور ایک آزاد کو اکٹھا بیچا، یا ایک ذبح کی ہوئی بکری اور ایک مردار بکری کو جمع کر کے بیچا تو دونوں کی بیع باطل ہوگی، خواہ ہر ایک کا ثمن علیحدہ علیحدہ بیان کیا ہو یا نہ کیا ہو، یہ قول امام ابوحنیفہؒ کا ہے، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ہر ایک کا ثمن علیحدہ علیحدہ بیان کیا ہو تو اس کے غلام اور ذبح کی ہوئی بکری کی بیع جائز ہوگی، (مثلاً یہ کہا ہو کہ میں نے ہر ایک کو پانچ روپے اور مجموعہ دس روپے میں دونوں کو بیچا اور اگر ہر ایک کے ثمن کی تفصیل نہیں بتائی ہو مثلاً یوں کہا ہو کہ میں نے دونوں کو دس روپے کے عوض بیچا تو بیع باطل ہوگی، یہ حکم اس صورت میں ہوگا، جبکہ ایک مال کے ساتھ ایسی ایک چیز لگادی گئی ہو جو مال نہ ہو۔

وان جمع بین عبد و مدبر الخ اور اگر اس نے اپنے غلام اور مدبر یا اس نے اپنے اور کسی دوسرے کے ایک ایک غلام کو ایک ساتھ اس کی اپنی مقررہ قیمت کے عوض بیچا تو یہ بیع ہمارے تینوں اماموں قول کے مطابق جائز ہوگی، ف: یعنی امام ابوحنیفہ و ابو یوسف، محمد رحمہم اللہ کا متفقہ قول ہے، وقال زفرؒ الخ اور زفرؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں کی بیع فاسد ہوگی، (ف: یعنی غلام و مدبر کو جمع کرنے سے دونوں کی بیع فاسد ہوگی، جیسے اپنے اور غیر کے غلام کو ایک ساتھ بیچنے سے بھی دونوں کی بیع فاسد ہوگی، کیونکہ مدبر کو اور غیر کے غلام کو بیچنے کا وہ اختیار نہیں رکھتا ہے، اس لئے دونوں بھی محل بیع نہیں ہوں گے، جیسے کہ آزاد مرد اور ایک مردہ شخص محل بیع نہیں ہوتے ہیں، اور جس ذبح کئے ہوئے جانور پر قصداً اللہ تعالیٰ کا نام نہ لیا گیا ہو وہ بھی مردہ کے حکم میں ہوتا ہے، اور وہ غلام جو مکاتب ہو یا باندی جو ام ولد ہو وہ مدبر کے حکم میں ہے، (ف: یعنی اگر غلام کے ساتھ مکاتب یا ام ولد کو جمع کیا تو ہمارے علماء کرام کے نزدیک غلام کی بیع اس کے خاص اپنے حصہ کے عوض جائز ہوگی، لیکن امام زفرؒ کے نزدیک باطل ہوگی، امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ انہوں نے اس مسئلہ کو پہلی صورت پر قیاس کیا ہے یعنی ایک غلام اور ایک آزاد کو ایک ساتھ بیچنے پر اس لئے کہ کل کی طرف منسوب کر کے بیع کا

محل ہونا نہیں پایا جارہا ہے، (ف: یعنی آزاد اور مردار اور مدبر اور کسی دوسرے شخص کا غلام کہ ان میں سے کوئی اس لائق نہیں ہے کہ اسے بیچا جاسکے اس لئے دونوں کا حکم برابر ہوا)۔

ولھما ان الفساد الخ اور صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ بیع میں اسی حد تک فساد پیدا ہوتا ہے جہاں تک اس میں فساد پیدا کرنے والی کوئی بات موجود ہو جیسا کہ مذکورہ مسائل میں آزاد و مردکا ہونا یا کسی مردہ کا رہنا یا مدبر یا غیر شخص کے غلام کا پایا جانا ہے، اس لئے اس کے فساد کا اثر اپنے خاص غلام پر واقع نہیں ہوگا، جیسے کسی نے ایک ساتھ ایک اجنبیہ عورت اور ایک اپنی رضاعی بہن سے نکاح کرلیا تو اس میں صرف اس رضاعی بہن کا نکاح باطل ہوگا، اور اجنبیہ عورت کا نکاح صحیح ہوگا، اس کے برخلاف آزاد اور غلام میں سے ہر ایک کے دام علیحدہ علیحدہ بیان نہ کئے ہوں تو اس صورت میں غلام کی بیع جائز نہ ہوگی اس کا دام مجہول اور غیر واضح ہونے کی وجہ سے اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے اور یہی دلیل ان دونوں مسئلوں میں فرق کرنے والی ہے، کہ آزاد آدمی تو عقد بیع میں داخل نہیں ہوتا ہے کیونکہ وہ مال ہی نہیں ہے، اور ایک ساتھ آزاد اور غلام کو ایک ہی صفقہ میں جمع کرکے معاملہ کیا گیا ہے جس کا مطلب یہ ہوگا کہ غلام کی بیع قبول کرنے کے لئے آزاد کی بیع کو قبول کرنے کی شرط رکھی گئی ہے جبکہ یہ شرط فاسد ہے، بخلاف نکاح کرنے کے کہ وہ فاسد شرطوں سے باطل نہیں ہوتا ہے۔

اس کے علاوہ مدبر یا کسی غیر کا غلام اور مکاتب وغیرہ کی بیع موقوف رہتی ہے اور چونکہ یہ سب مال میں داخل ہیں ان کی مالیت باقی رہتی ہے اس لئے یہ بیع کے اندر داخل ہوجاتے ہیں، چنانچہ غیر کے غلام کی بیع بعد میں اس کی مالک کی اجازت سے جائز ہوجاتی ہے، اور مکاتب کی بیع قول اصح کے مطابق اسی کی اپنی رضامندی سے بعد میں جائز ہوجاتی ہے، اسی طرح قاضی کے حکم سے مدبر کی بیع بھی جائز ہوتی ہے، اور امام ابوحنیفہؒ وابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک ام ولد کا بھی یہی حکم ہے، پھر ان کے فاسد ہونے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ جس غیر کا غلام بیچا گیا ہے اس نے مبیع پر دوسرے کے حق کا دعویٰ ثابت ہوجانے کی وجہ سے، اور مدبر و مکاتب اور ام ولد میں اپنے ذاتی حق ہونے کی وجہ سے اس بیع کو رد کردیا ہے، اس لئے یہ بیع فاسد ہوگئی، اس طرح اس کے رد کرنے میں اس بات کی طرف اشارہ ہوگیا کہ بیع ثابت ہوچکی تھی، جیسے کہ کسی نے دو غلام خریدے مگر ان پر قبضہ کرنے سے پہلے ان میں ایک مرگیا تو دوسرے کی بیع اس کے اپنے حصہ ثمن کے عوض باقی رہجاتی ہے، پھر بھی اگر یہ مشتری چاہے تو اسے بھی رد کردے، (کہ شاید اس کی مصلحت ایک ساتھ دو لینے کی ہو) اور جب یہ لوگ بیع میں داخل ہوگئے تو اس بیع کے قبول کرلینے میں اصل مبیع کے ساتھ غیر مبیع کے قبول کرنے کی شرط نہیں رہی، اور ابتداء میں بھی حصہ کے مطابق بیع نہیں ہوئی، اس لئے ان میں سے ہر ایک کا ثمن بیان کرنا شرط نہیں ہوا، ف: یعنی غلام و مدبر میں سے ہر ایک کا علیحدہ علیحدہ ثمن بیان کرنا ضروری نہیں ہے)۔

توضیح: اگر کسی شخص نے اپنے غلام کے ساتھ کسی دوسرے کے غلام کو ملا کر بیچا، یا ذبح کی ہوئی بکری کو ایک دوسری مردہ بکری کے ساتھ بیچا یا اپنے غلام کے ساتھ ایک مدبر کو یا کسی دوسرے کے ایک غلام کو ملا کر بیچا، تفصیل مسائل، حکم۔ اختلاف ائمہ، وجہ تفریق مسائل، دلائل

فصل فی احکامہ

واذا قبض المشتری المبیع فی البیع الفاسد بامر البائع وفی العقد عوضان کل واحد منهما مال ملک المبیع ولزمته قمیته وقال الشافعی لا یملکه وان قبضه لانه محظور فلا ینال به نعمة الملک ولان النهی نسخ للمشروعیة للتضاد ولهذا لا یفیده قبل القبض وصار کما اذا باع بالمیتة اوباع الخمر بالدراهم ولنا ان رکن البیع صدر من اهله مضافا الی محله فوجب القول بانعقاده ولا خفاء فی الاهلیة والمحلیة ورکنه مبادلة المال

بالمال وفیه الکلام والنهی یقرر المشروعیة عند نا لا قتضائه التصور فنفس البیع مشروع وبه تنال نعمة الملک وانما المحظور ما یجاوره کما فی البیع وقت النداء وانما لا یثبت الملک قبل القبض کیلا یؤدی الی تقریر الفساد المجاوراذ هو واجب الرفع بالا ستردادفبالا متناع عن المطالبة اولی ولان السبب قد ضعف لمکان اقترانه بالقبیح فیشترط اعتضاده بالقبض فی افادة الحکم بمنزلة الهبة والمیتة لیست بمال فانعدم الرکن ولو کان الخمرمثمنا فقد خرجناه وشیئ اٰخروهوان فی الخمر الواجب هو القیمة وهی تصلح ثمنا لا مثمنا ثم شرط ان یکون القبض باذن البائع وهو الظاهر الا انه یکتفی به دلا لة کما اذا قبضه فی مجلس العقد استحسانا وهو الصحیح لان البیع تسلیط منه علی القبض فاذا قبضه بحضرته قبل الافتراق ولم ینهه کان بحکم التسلیط السابق وکذا القبض فی الهبة فی مجلس العقد یصح استحسانا وشرطه ان یکون فی العقد عوضان کل واحد منهما مال لیتحقق رکن البیع هو مبادلة المال بالمال فیخرج علیه البیع بالمیتة والدم والحروالریح والبیع مع نفی الثمن وقوله لزمته قیمته فی ذوات القیم فامافی ذوات الامثال یلزمه المثل لانه مضمون بنفسه بالقبض فشابه الغصب وهذا لان المثل صورةو معنی اعدل من المثل معنی۔

ترجمہ: فصل: بیع فاسد کے احکام کا بیان، اگر بیع فاسد میں مشتری نے بائع کے حکم سے بیع پر قبضہ کرلیا جبکہ اس عقد میں دونوں عوض ہی ہوں تو مشتری اس کا مالک ہوجائے گا، اوراس پراس مال کی قیمت لازم ہوجائیگی، (ف: اورثمن یعنی طے شدہ قیمت لازم نہ ہوگی) اورامام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ مشتری اس کا مالک نہیں ہوگا، اگرچہ وہ اس مال پر قبضہ بھی کرلے، کیونکہ بیع فاسد ایک ممنوع طریقہ ہے، اس لئے اس کی ممانعت کی گئی ہے، اس لئے کہ دونوں (یعنی ممانعت اور مشروعیت) ایک دوسرے کی ضد ہیں، (ف یعنی زمانہ جاہلیت میں یہ کام مشروع اور ثابت بھی تھے تو بھی زمانہ اسلام میں ان کی ممانعت کی وجہ سے منسوخ ہوگئے کیونکہ یہ نہیں ہوسکتا ہے کہ کوئی کام مشروع بھی ہو اور وہ ممنوع بھی ہو کیونکہ یہ دونوں باتیں ایک دوسرے کی ضد ہوتی ہیں، م) اسی لئے قبضہ سے پہلے ملکیت کا فائدہ نہیں دیتی، (ف: یعنی اگر مشروع اور جائز ہوتی تو قبضہ سے پہلے بھی ملکیت حاصل ہوتی، م،) اس لئے بیع فاسد کی مثال ایسی ہوئی جیسے بائع نے مبیع کو مردہ جانور کے عوض بیچا، یا، ایک مسلمان نے شراب کو درہم کے عوض بیچا (ف: حالانکہ اس بیع باطل میں قبضہ کرلینے کے بعد بھی بالاتفاق ملکیت ثابت نہیں ہوتی ہے، م)۔

﴿ولنا ان رکن البیع صدر من اهله الخ:﴾

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بیع فاسد میں جبکہ مال کا تبادلہ مال سے ہومگراس میں کوئی شرط فاسد لگی ہوئی ہو تو اس بیع میں رکن بیع یعنی ایجاب وقبول پایا گیا وہ بھی ایسے لوگوں سے جن کو ایجاب وقبول کی اہلیت ثابت ہے اوراس ایجاب وقبول کا تعلق اس کے لائق محل یعنی مال سے ہے۔ اس لئے اس کو دوسرے لفظوں میں اس طرح کہا جائے گا کہ بیع منعقد ہوئی اور جن سے منعقد ہوئی اور جس محل میں ہوئی اس میں کسی قسم کا خفاء واشتباہ بھی نہیں ہے (ف: یعنی بائع ومشتری دونوں میں خرید وفروخت کرنے کی صلاحیت موجود ہے اور مبیع کا محل یہی مال ہے، م،) اور مال سے مال کا تبادلہ کرنا ہی بیع کا رکن ہے، پھر ہمارے اپنے اصول میں یہ بات ثابت ہوچکی ہے کہ کسی چیز کی نہی اور ممانعت اس کے ثبوت کو پختہ بنادیتی ہے کیونکہ اس کی ممانعت کرنے کا تقاضا یہ ہے، کہ اس کا تصور ہوسکتا ہو یا وہ پائی جاسکتی ہو اس لئے موجودہ صورت میں نفس بیع ثابت ہوگی، (ف: البتہ اس میں فساد ڈالنے والی شرط ممنوع ہوگی، م،) اس لئے صرف بیع سے ملکیت کی نعمت حاصل ہوتی ہے اور ممنوع صرف وہ چیز ہے جو اس بیع کے ساتھ اورلگی ہوئی ہے، جیسے جمعہ کی اذان کے وقت خرید وفروخت کرنا، (ف: کہ اس وقت نفس بیع تو جائز ہوتی ہے لیکن اذان کے وقت ہونے کی وجہ سے اس میں حرمت آجاتی ہے، م،)۔

﴿وانما لایثبت الملک قبل القبض الخ:﴾

ایسی چیزوں پر جبتک کہ قبضہ نہ ہو جائے ملکیت اس بناء پر حاصل نہیں ہوتی ہے کہ بیع کے وقت جو فساد اس میں پایا جارہا تھا بڑھ کر اس کے محقق ہو جانے کی نوبت نہ آجائے، کیونکہ اس فساد کو اس طرح دور کرنا واجب ہے کہ بائع اپنے مشتری سے یہ کہے کہ اس بیع کو تم واپس کردو، اس کے بعد اگر وہ واپس نہ کرے اور انکار کردے تو فساد میں پختگی آجائیگی، اور قبضہ سے پہلے ملکیت ثابت نہ ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ ملکیت کا جو سبب ہے یعنی بیع کا ہونا اس کیساتھ قباحت لگی رہنے کی وجہ سے وہ سبب کمزور ہو گیا اس لئے اس سے ملکیت کا فائدہ حاصل نہ ہوگا، اور اس کمی اور کمزوری کو دور کرنے کے لئے اس پر قبضہ کرنا ضروری ہوا اس طرح اس میں قوت پہنچ جائیگی جیسے کہ ہبہ میں ہوتا ہے، (ف یعنی صرف ہبہ ضعیف عمل ہے اسی لئے ہبہ کرتے ہی جس کو چیز ہبہ کی جاتی ہے اس کی ملکیت میں نہیں چلی جاتی ہے جبتک وہ اس پر قبضہ نہ کرلے اس کے بعد ہی اس میں قوت آجاتی ہے۔

﴿والمیتة لیست بمال الخ:﴾

اور مردہ جانور مال ہی نہیں ہوتا ہے اس لئے وہ رکن بیع نہ ہوگا، اور شراب اگر مبیع مانی جائی تو اس کی تشریح باب البیع الفاسد کے پہلے سبق میں ہم تفصیل کے ساتھ بیان کرچکے ہیں، کہ اگر ان کے مقابلہ میں دین ہو مثلا درہم و دینار ہوں تو بیع باطل ہے، اور اگر ان کے مقابلہ میں عین ہو تو جیسے کپڑے کا تھان وغیرہ تو بیع فاسد ہوگی،) اس کے علاوہ کچھ بات یہ ہے کہ شراب کی صورت میں صرف قیمت واجب ہوگی اور قیمت صرف ثمن ہو سکتی ہے لیکن مبیع نہیں بن سکتی ہے پھر ابھی متن کتاب میں مصنفؒ نے یہ شرط لگائی ہے کہ قبضہ بائع کی اجازت سے ہو، اور یہی ظاہر الروایۃ ہے لیکن اس میں اتنی تفصیل بھی ہے کہ اجازت کے لئے زبان سے کہنا ہی ضروری نہیں ہے، بلکہ اجازت کی دلالت بھی کافی ہو جاتی ہے جیسے کہ جس مجلس میں عقد بیع ہوئی اسی مجلس میں بائع کی نظروں کے سامنے اس کے کہے بغیر مشتری نے از خود مبیع پر قبضہ کرلیا تو یہ بھی استحسانا جائز ہے، اور یہی صحیح بات ہے، کیونکہ بیع کرنے کا مطلب بائع کی طرف سے اس شیئ پر مشتری کو قبضہ کرنے پر مقرر کردینا ہوتا ہے، پھر جب بائع کے سامنے اس کے جدا ہونے سے پہلے مشتری نے مبیع پر قبضہ کرلیا اور بائع نے اس کو منع نہیں کیا تو اس کا مطلب یہ نکالا جائیگا کہ بائع نے پہلے ہی اس پر قبضہ کرنے کے لئے مسلط کردیا ہے، اسی طرح ہبہ کی مجلس میں اس مال پر جو ہبہ کیا گیا ہے بائع کی صریحی اجازت کے بغیر قبضہ کرنا استحسانا جائز ہے، اور متن کتاب میں یہ بھی شرط کی ہے کہ بیع کے دونوں عوض میں سے ہر ایک مال ہوتا کہ بیع کا رکن یعنی مال کا مال سے تبادلہ کرنا ثابت ہو جائے۔

اس طرح ثمن کی نفی کردینے سے، (کہ ثمن کے بغیر میں نے خریدا) بیع باطل ہوگی (ف: کیونکہ اس میں عوض مال نہیں ہے، م) اور متن کتاب میں جو یہ کہا گیا ہے کہ مشتری کے ذمہ قیمت لازم ہوگی تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اگر مبیع ہلاک ہو جائے تو اس کی قیمت لازم ہوگی، یہ حکم قیمتی مالوں میں ہے، اور اگر مبیع کا مثل موجود ہو تو مشتری کے ذمہ اس کا مثل لازم آئے گا، کیونکہ مشتری کے قبضہ میں مثلی مبیع خود ہی قابل ضمان ہوتی ہے، اس لئے یہ غصب کے مشابہ ہوگئی، اور مثلی چیزوں میں مثل اس لئے واجب ہوتا ہے کہ مثل تو اس کا صورت اور معنی دونوں طرح سے ہوتا ہے، اس لئے یہ صرف معنوی مثل سے انصاف کی رو سے بہتر ہوگا، (ف، یعنی اگر کسی نے بیع فاسد کرتے ہوئے گیہوں خریدے تو اسی مبیع کو واپس کرنا واجب ہوگا، لیکن اگر یہ مبیع ہلاک ہوگئی تو اس کا بدل قیمت ہے لیکن یہ تو اس کا مثل معنوی جائز نہ ہوگا، اور اگر اس کے مثل گیہوں نہ مل سکے تو صرف مثل معنوی یعنی قیمت ہی کافی سمجھی جائیگی، م)۔

توضیح:۔ فصل بیع فاسد کے احکام، اگر مشتری بیع فاسد میں بائع کے حکم سے مبیع پر قبضہ کرلے، بیع فاسد میں مبیع پر ملکیت کس وقت ثابت ہوتی ہے، اور کیوں، مردار، خون، آزاد، ہوا کے عوض بیع کا حکم، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

قال. ولكل واحد من المتعاقدين فسخه رفعا للفساد وهذا قبل القبض ظاهر لانه لم يفد حكمه فيكون الفسخ امتنا عامنه و كذا بعد القبض اذا كان الفساد في صلب العقد لقوته وان كان الفساد بشرط زائد فلمن له

الشرط ذلک دون من علیه لقوة العقدا لا انه لم یتحقق المراضاة فی حق من له الشرط قال فان باعه المشتری نفذ بیعه لانه ملکه فملک التصرف فیه وسقط حق الاسترداد لتعلق حق العبد بالثانی ونقض الاول لحق الشرع وحق العبد مقدم لحاجته ولان الاول مشروع باصله دون وصفه والثانی مشروع باصله ووصفه فلا یعارضه مجرد الوصف ولانه حصل بتسلیط من جهة البائع بخلاف تصرف المشتری فی الدار المشفوعة لان کل واحد منهما حق العبد ویستویان فی المشروعیة وما حصل بتسلیط من الشفیع.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ متعاقدین یعنی بائع اور مشتری میں سے ہر ایک کو بیع فاسد کے فسخ کرنے کا اختیار ہے اس فساد کو دور کرنے کے لئے جو اس میں ہو چکا ہے یعنی فساد دور کرنے کا ہر ایک کو پورا اختیار ہے، اور اس اختیار کا قبضہ سے پہلے ہونا بھی ظاہر ہے، کیونکہ بیع کا جو حکم اور فائدہ حاصل ہونا چاہئے تھا یعنی اس مبیع کا مشتری کی ملکیت میں آ جانا وہ بیع کے فاسد ہونے کی وجہ سے حاصل نہ ہو سکا، اس لئے فسخ کرنے کا مطلب اس حکم سے رکنا اور باز رہنا ہوگا، (ف، یعنی کوئی یہ نہیں چاہتا کہ مجھے اس کی ملکیت حاصل ہو حالانکہ اسے یہ اختیار حاصل ہے، م،) اسی طرح مبیع پر قبضہ ہو جانے کے بعد بھی ہر ایک شخص فسخ کر سکتا ہے اس صورت میں جبکہ یہ فساد اس عقد کے صلب (اصل عقد میں یا دونوں عوض میں سے کسی ایک) میں ہو، یعنی مبیع یا ثمن کی وجہ سے آیا ہو اس لئے کہ یہ فساد قوی ہوتا ہے، اور اگر اس میں فساد کسی شرط زائد کی وجہ سے آیا ہو تو وہ شخص جس کے حق میں شرط لگائی گئی ہوگی وہی دوسرے کے مقابلہ میں فسخ کر سکتا ہے، لیکن جس کے خلاف یہ شرط لگائی گئی ہوگی وہ فسخ نہیں کر سکتا ہے، کیونکہ یہ عقد قوی ہے، البتہ اتنی بات ہے کہ جس شخص کے لئے یہ شرط ہے اس کے پوری رضامندی نہیں پائی گئی ہے، (اسی لئے اسے فسخ کرنے کا اختیار رہ جاتا ہے۔

﴿قال فان باعه الخ:﴾

قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر مشتری نے مبیع پر قبضہ کرنے کے بعد اسے فروخت کر دیا تو اس کی بیع نافذ ہو جائے گی، کیونکہ اس مبیع کا مالک ہو چکا ہے اسی لئے اس میں تصرف کرنے کا بھی مالک ہو گیا ہے، اور پہلے بائع کے پاس اسے واپس کرنے کا حق ختم ہو گیا اس لئے کہ اس مبیع کو دوسری بار فروخت کر دینے کی وجہ سے ایک اور بندہ کا یعنی دوسرے مشتری کا حق متعلق ہو گیا ہے، جبکہ پہلی بیع کو توڑنے کا حق کسی انسان کی طرف سے نہیں بلکہ اللہ کی طرف سے یعنی حق شرعی کی بناء پر ہے، (ف، کیونکہ موجودہ صورت میں حق شرع کا تقاضا۔ تو یہ ہے کہ اس پہلی بیع کو ختم کر دیا جائے، لیکن بندہ کے حق متعلق ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ اسے بحال رکھا جائے، م، جبکہ حق اللہ اور حق العبد کے ایک ساتھ جمع ہو جانے کی صورت میں بندہ کے حق کو ترجیح دی جاتی ہے اس لئے کہ بندہ محتاج ہوتا ہے، (ف؛ کیونکہ اللہ تعالیٰ غنی اور حمید ہے، م)۔

﴿ولا ن الاول مشروع الخ:﴾

اور اس دلیل سے بھی کہ بیع اول اپنی ذات سے مشروع اور صحیح ہے، وصف کے اعتبار سے مشروع نہیں ہے، لیکن بیع ثانی اپنی ذات اور وصف دونوں اعتبار سے مشروع ہے، اس لئے صرف وصف [1] اس کے معارض نہ ہوگا، (ف، یعنی بیع دوم جو صحیح ہے اس کے معارض بیع اول نہ ہوگی جو کہ فاسد ہے، م، اور اس دلیل سے بھی کہ خود بائع اول کے لازم اور مسلط کرنے سے ہی بیع دوم کا وجود ہوا ہے اس لئے یہ بیع دوم ختم نہیں ہو سکتی ہے، بخلاف مشتری کے اس تصرف کے جو اس نے دار مشفوعہ میں کیا ہو، کہ وہ ختم ہو جاتا ہے، کیونکہ دونوں تصرف میں سے ہر ایک میں بندہ کا حق ہے، اور مشروع ہونے کے اعتبار سے دونوں ہی برابر ہیں، اور شفیع کے مسلط کرنے سے بھی یہ تصرف پیدا نہیں ہوا ہے، (ف، یعنی کسی شخص نے ایک ایسا گھر خریدا جس کا کوئی شفیع موجود ہے اور اس نے اپنے حق

---

(۱) قولہ وصف، ظاہر یہ تھا کہ صرف اصل معارض نہ ہوگی کیونکہ بیع اول صرف اصل میں مشروع ہے، اس لئے مراد یہ ہوگی کہ بیع دوم جو اصل و وصف دونوں میں مشروع ہو اس کے معارض بیع اول نہ ہوگی، جو صرف اصل میں مشروع ہے، فافہم، م۔

شفعہ کا مطالبہ بھی کیا، مگر مشتری نے گھر خریدتے ہی اس گھر کو دوسرے شخص کے ہاتھ فروخت کردیا، تو بھی اس شفیع کو اس کا حق دلایا جائیگا، اس طرح سے کہ دوسرے مشتری کا حق ختم کردیا جائیگا، کیونکہ دوسری بار خریداری سے اگر گھر میں دوسرے مشتری کا حق متحقق ہوگیا ہے تو ساتھ ہی اس کے شفیع کا بھی حق متعلق ہوگیا ہے اس طرح دونوں حقوق بندوں کے حقوق ہوئے، ان میں سے کوئی بھی حق اللہ نہیں ہے اس لئے کسی ایک کے حق کو مقدم اور دوسرے کے حق کو موخر نہیں کیا جاسکتا ہے، اور مشروع ہونے میں دونوں ہی برابر ہیں، تو اسی اعتبار سے بھی مشتری کی بیع کو ترجیح نہ ہوگی بلکہ ختم کردی جائیگی، اور یہ وجہ بھی نہیں ہے کہ خود شفیع کے کہنے یا الزام کرنے سے مشتری نے فروخت کیا ہو بس اس بناء پر بھی اس مشتری کا تصرف باطل کردیا جائے گا، اس سے یہ بات ظاہر ہوگی کہ اگر شفیع نے مشتری سے یہ کہا کہ تم اس گھر کو فروخت کردو اور اس نے فروخت کردیا تو اس مشتری کی بیع نافذ ہوجائیگی، اور شفیع کا حق شفعہ باطل ہوجائیگا۔

توضیح: بیع فاسد ہوجانے کی صورت میں متعاقدین میں سے کسی کی کیا ذمہ داری ہوتی ہے، اگر بیع فاسد ہونے کے باوجود مشتری اس پر قبضہ کرنے کے بعد دوسرے کسی کے پاس اسے فروخت کردے، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

قال. ومن اشترى عبدا بخمر اوخنزير فقبضه واعتقه اوباعه اووهبه وسلمه فهو جائز وعليه القيمة لما ذكرنا انه ملكه بالقبض فينفذ تصرفاته وبالا عتاق قد هلك فتلزمه القيمة وبالبيع والهبة انقطع الاسترداد على مامر والكتابة والرهن نظير البيع لانهما لازمان الاانه يعود حق الاسترد اد بعجز المكاتب وفك الرهن لزوال المانع وهذا بخلاف الاجارة لانها تفسخ بالاعذار ورفع الفساد عذر ولانها تنعقد شيئا فشيئا فيكون الرد امتناعا.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر کسی شخص نے شراب یا سور کے عوض ایک غلام خریدا پھر اس پر قبضہ کرکے اسے آزاد کردیا یا فروخت کردیا یا ہبہ کرکے حوالہ بھی کردیا تو یہ تصرف جائز ہوگا، اور اس مشتری پر اس غلام کی قیمت واجب ہوگی، (ف، کیونکہ شراب یا سور کسی مسلمان کے حق میں مال نہ ہونے کی وجہ سے بیع مذکور باطل تھی لیکن تصرف جائز ہوگیا، م، مذکورہ بالا دلیل کی وجہ سے کہ قبضہ کرلینے کی وجہ سے مشتری اس کا مالک ہوگیا ہے، اس لئے اس کے تصرفات اس میں نافذ ہوجائینگے، (ف: اور واپسی کا بھی حق نہ رہا، م،) اور اس کے آزاد کردینے کی وجہ سے غلام کا ملکیت میں رہنے کا حق ختم ہوگیا تو اس کے مشتری پر اس کی قیمت واجب ہوگی، اور اس کے بیچ ڈالنے سے یا ہبہ کرنے کے بعد اس پر قبضہ بھی دلا دینے سے واپسی کا حق ختم ہوگیا، کیونکہ اب اس پر ایک بندہ کا حق لازم آگیا اور حق متعلق ہوگیا، جیسا کہ اوپر بیان کیا جاچکا ہے، (ف: اگر مشتری نے خریدنے کے بعد اس غلام کو مکاتب بنادیا یا اسے کسی کے پاس رہن رکھ دیا تو اس کا مصنفؒ نے اس طرح جواب دیا، م۔

﴿والكتابة والرهن الخ:﴾

اور مکاتب بنالینا یا اسے کسی کے پاس رہن رکھ دینا بیع کرنے کی نظیر ہے، یعنی جس طرح بیع کرنے کے بعد لازمی ہوجاتی ہے اسی طرح مکاتب بنانے یا رہن رکھنے کے بعد یہ بھی لازم ہوجاتے ہیں) البتہ اتنا فرق ہے کہ مکاتب کے عاجز ہوکر پھر غلام رقیق بن جانے پر اسی طرح مرہون شئی کو اس کا عوض دے کر چھوڑ لینے سے واپسی کا حق مل جاتا ہے، کیونکہ کوئی رکاوٹ باقی نہیں رہجاتی ہے، (ف: یعنی جو بندہ مرتہن یا غلام مکاتب کا حق متعلق ہوا تھا وہ اب باقی نہیں ہے، اس لئے حق شرعی نے عود کیا کہ اس بیع فاسد کو واپس کردو، م،)۔

وهذا بخلاف الاجارة الخ:

اور یہ حکم اجارہ کے برخلاف ہے، یعنی مذکورہ تصرفات سے واپسی کا حق ختم ہونا جو ذکر کیا گیا ہے وہ اجارہ کے برخلاف ہے، کہ

اس میں یہ حق ختم نہیں ہوتا ہے، ایک تو اس لئے کہ کبھی عذر کی وجہ سے اجارہ فسخ بھی کر دیا جاتا ہے اور بیع میں آئے ہوئے فساد کو دور کرنا بھی تو ایک عذر ہے، یعنی اس سے اجارہ فسخ ہو جائے گا، اور دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ اجارہ کا اثر آہستہ آہستہ وقت گزرنے کیساتھ ہوتا رہتا ہے، اس لئے اسے واپس کرنا ممنوع ہو گیا، (ف: یعنی اجارہ کا عقد کسی چیز کے منافع حاصل کرنے کے لئے ہوتا ہے، اور وہ سارے منافع بیک وقت موجود نہیں ہوتے ہیں، بلکہ وقتاً فوقتاً پیدا ہوتے جاتے ہیں، اس لئے انہیں منافع کے مطابق اجارہ بھی وقتاً فوقتاً منعقد ہوتا جاتا ہے، بس جس وقت اس چیز کو واپس کرنا چاہے اس وقت آئندہ پیدا ہونے والے منافع سے امتناع ہے) اور مجبوری ہے، یعنی ان کو اجارہ دینے سے باز رہا، اور اسے ایسا اختیار تو ابتداء سے یہی رہتا ہے، اس لئے ہر وقت واپس کرنا اس کے لئے ممکن ہوتا ہے، پس خلاصہ بحث یہ ہوا کہ اگر کوئی شخص بیع فاسد سے کوئی غلام یا دوسری کوئی چیز خریدنے کے بعد اس پر قبضہ کر کے اجارہ پر کسی کو دیدے تو اجارہ کو فسخ کر کے واپس کر دینا واجب ہے، م، ع۔

توضیح: غلام کو شراب یا سور کے بدلہ خرید کر آزاد کر دیا یا بیچ دیا، یا اسے مکاتب بنایا یا اسے رہن میں رکھدیا، یا اجارہ میں دیدیا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل۔

قال. وليس للبائع في البيع الفاسد ان ياخذ المبيع حتى يرد الثمن لان المبيع مقابل به فيصير محبوسا به كالرهن وان مات البائع فالمشترى احق به حتى يستوفي الثمن لانه يقدم عليه في حياته فكذا على ورثته وغرمائه بعد وفاته كالراهن ثم ان كانت دراهم الثمن قائمة ياخذها بعينها لانها تعين في البيع الفاسد وهو الاصح لانه بمنزلة الغصب وان كانت مستهلكة اخذ مثلها لما بينا.

ترجمہ: بیع فاسد ہو جانے کی صورت میں بائع کو یہ حق نہیں ہے کہ ثمن واپس کئے بغیر ہی اپنی مبیع واپس لے، یعنی پہلے لی ہوئی قیمت واپس کر دے اس کے بعد مبیع واپس لے سکتا ہے، کیونکہ مبیع تو اس ثمن کے مقابل ہے، اس لئے اس کی ادائیگی نہ کرنے تک وہ مبیع مشتری کے پاس رہیگی، جیسے کہ قرضہ کے بدلہ رہن کیا ہوا مال روکا ہوا ہوتا ہے، اور اگر اسی دوران بائع مرجائے تو وہ مشتری اس مال کا زیادہ حق دار ہوگا، یہانتک کہ وہ اپنا پورا ثمن وصول کر لے، کیونکہ خود بائع کے وارثوں اور قرض خواہوں کے مقابلے میں اس مال مبیعہ کے معاملہ میں زیادہ حق دار اور مقدم ہوگا، جیسے مرتہن زیادہ حقدار ہوتا ہے، (ف: یعنی اگر راہن مرگیا اور مال مرہون ہی اس کے ترکہ میں پایا گیا، تو اس راہن کے وارثوں اور قرض خواہوں کے مقابلے میں مرتہن اس مال مرہون میں سب سے مقدم حقدار ہوگا، یہانتک کہ اس مرہون کے ثمن سے پہلے مرتہن اپنا پورا قرض وصول کر لے گا، پھر اگر کچھ بچ جائے تو وہ راہن کے قرض خواہوں اور وارثوں کا حق ہوگا، ایسے ہی بیع فاسد کی مبیع میں مشتری اس بات کا زیادہ حق دار ہوگا کہ اس ثمن سے سب سے پہلے مشتری کے دام ادا کر دیئے جائیں، اس کے بعد بھی اگر کچھ دام بچ جائے تو وہ قرض خواہوں یا اس کے وارثوں کا حق ہوگا، یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ مشتری نے جو ثمن دیا تھا اس وقت وہی موجود نہ ہو، م)۔

﴿ثم ان كانت دراهم الخ:﴾

اور اگر وہی دراہم و دینار باقی رہ گئے ہوں جو مشتری نے ثمن کے طور پر دیئے تھے تو وہ مشتری انہیں کو بائع سے وصول کرے، کیونکہ بیع فاسد ہونے کی صورت میں ایسے دراہم وغیرہ متعین ہو جاتے ہیں، قول اصح یہی ہے کیونکہ بیع فاسد غصب کے حکم میں ہے، یعنی یہ دام حکماً ایسے ہوتے ہیں گویا کسی سے یہ غصب کئے ہوتے ہیں اور اگر دیئے ہوئے ثمن کے دراہم وغیرہ ختم کر دیئے گئے ہوں یعنی اس وقت بعینہ وہی موجود نہ ہوں تو ان کے جیسے دوسرے وصول کر لے، کیونکہ ہم نے یہ بتادیا ہے کہ بیع فاسد بمنزلہ غصب کے ہے۔

توضیح: بائع بیع فاسد میں مشتری سے لی ہوئی رقم واپس کئے بغیر کیا مبیع واپس لے سکتا ہے اگر

اس صورت میں بائع مرجائے تو اس مبیع کا زیادہ حق دار کون ہوگا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

﴿وهو الاصح لا نه بمنزلة الغصب الخ:﴾

قول اصح یہی ہے کہ بیع فاسد میں ثمن کے عوض بعینہ موجود رہنے سے وہی واپس لینے چاہئے، کیونکہ بیع فاسد غصب کے حکم میں ہے اس لئے یہ رقم مغصوب کے حکم میں ہے، ف: یعنی دینار و درہم اگر چہ بیوع صحیحہ میں متعین نہیں ہوتے، بلکہ وہ ذمہ میں لازم رہ جاتے ہیں، لیکن اگر کسی کا روپیہ غصب کرلیا تو وہی روپیہ واپس کرنا لازم ہوگا البتہ اگر اس کے واپس کرنے سے کوئی مجبوری ہوگئی ہو مثلاً وہ ختم ہوگیا یا ضائع ہوگیا تو اس جیسا واپس کرنا ہوگا، اسی طرح بیع فاسد میں جیسے مشتری کا مبیع پر قبضہ بطور واجب ہے، لہٰذا یہ ثمن بھی متعین ہوگا، اس لئے اگر ممکن ہو تو بعینہ اسی کو واپس کردے، اور اگر مجبوری ہو چکی ہو تو اس جیسا واپس کردے، م۔

قال ومن باع دارا بيعا فاسدا فبناها المشتري فعليه قيمتها عند ابي حنيفة رواه يعقوب عنه في الجامع الصغير ثم شك بعد ذلك في الرواية وقالا ينقض البنا وترد الدار والغرس على هذا الاختلاف لهما ان حق الشفيع اضعف من حق البائع حتى يحتاج فيه الى القضاء ويبطل بالتاخير بخلاف حق البائع ثم اضعف الحقين لا يبطل بالبناء فاقواهما اولى وله ان البنا والغرس مما يقصد به الدوام وقد حصل بتسليط من جهة البائع فينقطع حق الاسترداد كالبيع بخلاف حق الشفيع لانه لم يوجد منه التسليط ولهذا لايبطل بهبة المشتري وبيعه فكذابنائه وشك يعقوب في حفظه الرواية عن ابي حنيفة وقد نص محمد على الاختلاف في كتاب الشفعة فان حق الشفعة مبني على انقطاع حق البائع بالبناء وثبوته على الاختلاف.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر کسی نے بطور بیع فاسد زمین کا کوئی احاطہ اور ٹکڑا فروخت کیا پھر مشتری نے اس احاطہ میں عمارت بنالی تو مشتری پر واجب ہوگا کہ اس احاطہ کی قیمت ادا کردے، یہ قول امام ابوحنیفہؒ کا ہے جسے امام ابو یوسفؒ (یعقوب) نے جامع صغیر میں روایت کیا ہے، پھر اپنی روایت میں انہوں نے خود شک ظاہر کیا ہے، (ف: یعنی یہ کہ میں نے اس روایت کو امام اعظمؒ سے سنا ہے یا نہیں، بہر صورت امام اعظمؒ کا مذہب یہی ہے کہ بائع اب اس کو واپس نہیں لے سکتا ہے، بلکہ مشتری پر واجب ہوگا کہ بائع کو اس زمین کی قیمت ادا کردے۔

﴿وقالا ينقض البناء الخ:﴾

اور صاحبینؒ نے کہا کہ وہ عمارت توڑوا کر خالی زمین بائع کو واپس کردی جائیگی، اور بجائے گھر بنوانے کے درخت وغیرہ لگوادینے کی صورت میں بھی یہی اختلاف ہوگا، یعنی مبیع فاسد ہونے کی صورت میں زمین خرید کر مشتری نے اس میں درخت اور پودے لگادیئے تو بھی امام اعظمؒ کے نزدیک بائع کو اس کی زمین واپس نہیں مل سکتی ہے، بلکہ صرف اس کی قیمت ملیگی، کیونکہ اسی نے تو مشتری کو اس زمین میں تعمیر کرنے کا پورا حق اور موقع دیا ہے، اور اس نے وہاں ایسا کام کیا ہے جو ہمیشہ رہتا ہے، اس طرح بائع نے اس سے زمین کے واپس لینے کا حق ختم کردیا ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک پودے اکھیڑ کر صرف زمین بائع کو واپس کردی جائیگی، کیونکہ اگر ایسی صورت ہوتی کہ مشتری ایسی زمین خریدے جس میں دوسرے کو شفعہ کا حق حاصل ہو، اور مشتری فوراً اس زمین میں عمارت کھڑی کرے یا پودے لگائے تو اس سے شفیع کا حق شفعہ ختم نہیں ہوتا ہے لہٰذا بدرجہ اولی اس بائع کا حق بھی ختم نہیں ہوگا، چنانچہ مصنفؒ نے اس کی وضاحت خود اس طرح کی ہے۔

﴿لهما ان حق الشفيع الخ:﴾

صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ شفیع کا حق بائع کی بہ نسبت بہت کمزور ہے، یہانتک کہ اس شفیع کو اپنا حق پانے کے لئے قاضی کے پاس شکایت کرکے حکم لینے کی ضرورت ہوتی ہے، اور حق کے مانگنے میں تھوڑی سی بھی تاخیر کرنے سے حق ختم ہوجاتا ہے، بخلاف اس

بائع کے حق کے کہ یہ تاخیر کرنے سے ختم نہیں ہوتا ہے، اس طرح اس کے جانے میں قاضی سے فیصلہ کرانے کی بھی ضرورت نہیں ہوتی ہے، بس جبکہ مشتری کی عمارت بنالینے سے شفیع کا کمزور حق بھی ختم نہیں ہوتا ہے تو بائع کا قوی حق بدرجہ اولیٰ ختم نہیں ہوگا، (ف: یعنی بائع واپس لے گا)۔

﴿وله ان البناء الخ:﴾

اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ عمارت اور پودے ایسی چیز ہیں جو ہمیشہ ہی لگے رہنے کے لئے لگائے جاتے ہیں، اور عمارت ہو یا درخت جو کچھ بھی لگایا گیا ہے اسی بیع کی اجازت اور حکم دینے کے بعد ہی لگایا گیا ہے اس لئے بائع سے اس کے واپس لینے کا حق ختم ہوگیا، جیسے کہ اگر مشتری اسے فروخت کردے تو بھی بائع کا حق ختم ہوجائے گا، کیونکہ بائع نے تو خود ہی اپنا حق ختم کرالیا ہے، بخلاف حق شفیع کے کیونکہ شفیع کی طرف سے کسی قسم کی ذمہ داری یا حق اس پر لازم نہیں کیا گیا ہے، لہٰذا مشتری اس مبیع کو بیچ دے یا کسی کو ہبہ کردے اس سے اس شفیع کا حق ختم نہیں ہوتا ہے، اسی طرح مشتری کی عمارت بنالینے سے بھی حق ساقط نہیں ہوگا۔

﴿وشک یعقوب الخ:﴾

اور امام ابو یوسف یعقوبؒ نے صرف امام ابوحنیفہؒ سے اپنی روایت کرنے میں شک کیا ہے، حالانکہ امام محمدؒ نے کتاب الشفعہ میں امام اعظم وصاحبینؒ کے درمیان اختلاف کی تصریح کردی ہے، شفعہ کا حق ہونا اس بات پر مبنی ہے کہ مشتری کے عمارت بنالینے سے بائع کا حق اس سے ختم ہوا ہے یا نہیں، اور ثبوت حق شفعہ میں اختلاف ہے، (ف: چنانچہ امام اعظمؒ کے نزدیک مشتری کے عمارت بنالینے سے بائع کا حق ختم ہوگیا ہے، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک ختم نہیں ہوا، پھر یہ لازم آتا ہے کہ امام اعظمؒ کے قول کے مطابق شفیع کا حق ختم ہوجائے، لیکن قول صحیح یہ ہے کہ ختم نہیں ہوگا، کیونکہ اگر بائع نے مشتری کو عمارت بنانے کا پورا حق دے کر اپنا حق ختم کرلیا ہے لیکن شفیع نے تو اسے اس کا حق نہیں دیا ہے، لہٰذا شفیع کا حق باقی رہ جائے گا، اور صاحبینؒ کے نزدیک شفیع کا پورا حق باقی ہے تو بائع کا بھی اس سے زیادہ حق باقی ہے، معلوم ہونا چاہئے کہ اس عبارت کی توجیہ میں شارحین کو تردد ہے، اس لئے اظہر یہ ہے کہ اس جگہ بجائے حق الشفعہ کے حق الاسترداد کی عبارت تھی جو کاتب کی غلطی سے بدل گئی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح: اگر کسی نے بطور بیع فاسد زمین کا کوئی احاطہ فروخت کیا اور مشتری نے اس میں عمارت بنادی، یا کچھ درخت یا باغ لگوادیئے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

قال ومن اشترى جارية بيعا فاسدا وتقابضها فباعها وربح فيها تصدق بالربح ويطيب للبائع ماربح في الثمن والفرق ان الجارية مما يتعين فيتعلق العقد بها فيتمكن الخبث في الربح والدراهم والدنانير لاتتعينان في العقود فلم يتعلق العقد الثاني بعينها فلم يتمكن الخبث فلا يجب التصدق وهذا في الخبث الذي سببه فساد الملك اما الخبث لعدم الملك عندابي حنيفة و محمد يشمل النوعين لتعلق العقد فيما يتعين حقيقة وفيما لاتعين شبهة من حيث انه يتعلق به سلامة المبيع اوتقدير الثمن وعند فساد الملك ينقلب الحقيقة شبهة والشبهة تنزل الى شبهة الشبهة والشبهة هي المعتبرة دون النازل عنها قال وكذااذا ادعى على اخرمالا فقضاه اياه ثم تصادقا انه لم يكن عليه شيئ وقد ربح المدعي في الدراهم يطيب له الربح لان الخبث لفساد الملك ههنا لان الدين وجب بالتسمية ثم استحق بالتصادق وبدل المستحق مملوك فلا يعمل فيما لايتعين.

ترجمہ: کہا کہ جس شخص نے بیع فاسد میں ایک باندی خریدی، اور دونوں نے اپنی اپنی چیز پر قبضہ کرلیا، یعنی بائع نے دام وصول کرلئے اور مشتری نے باندی پر قبضہ کرلیا، پھر باندی کو فروخت کرکے اس سے مالی نفع حاصل کرلیا تو وہ اس نفع کو صدقہ کردے، لیکن بائع اول نے اس دام میں جو کچھ نفع حاصل کیا تھا، وہ اس کے لئے حلال ہوگا، دونوں کے نفع میں فرق یہ ہوگا، کہ باندی ایسی چیز ہے

جو ہر اعتبار سے متعین ہے اس لئے عقد بیع کا تعلق خاص اس کی ذات سے ہوگا، لہٰذا اس سے حاصل شدہ نفع میں حرمت کی نجاست جم جائیگی، لیکن دینار اور درہم ایسی چیزیں ہیں جو معاملات میں متعین نہیں ہوتی ہیں، اس لئے دوسری بار فروخت کرنے سے اس کا تعلق ان کی ذات سے نہ ہوگا، اس لئے حرمت کا تعلق بھی اس میں لگ کر کے نہیں جم سکے گا، اسی لئے اس نفع کو صدقہ کرنا واجب نہ ہوگا، ف: اگر یہ کہا جائے کہ بیع فاسد غصب کے حکم میں ہوتی ہے، یہانتک کہ ایسے دراہم جو بیع فاسد میں ادا کئے گئے ہوں، واپسی کی صورت میں ان ہی کو واپس کرنا واجب ہوگا، اس سے معلوم ہوا کہ دراہم بھی متعین ہو جاتے ہیں، جواب یہ ہوگا کہ یہ حکم اسی وقت تک ہے کہ اس کے واپس کرنے کا حق باقی ہو، لیکن موجود صورت میں اس کو بیچ دینے کی وجہ سے اس کی واپسی کا حق ختم ہو چکا ہے، م، اور یہ معلوم ہونا چاہئے کہ جس طرح حقیقی حرمت کا استعمال ممنوع ہے، اسی طرح ایسی چیز کا استعمال بھی ممنوع ہے جس میں حرمت کا شبہ بھی ہو۔

وهذا في الخبث الخ:

اور متعین ہونے اور نہ ہونے کا یہ فرق ایسی حرمت کی نجاست کے بارے میں جس کا سبب ملکیت کا فاسد ہونا ہو، کیونکہ نجاست جو ملکیت نہ ہونے کی سبب سے ہو تو امام ابو حنیفہؒ امام محمدؒ کے نزدیک دونوں قسموں میں برابر ہے، یعنی وہ متعین ہو یا نہ ہو، کیونکہ دوسری بار کے بیع کا تعلق شئی متعین میں حقیقت کے طور پر ہوگا، اور غیر متعین میں مشابہت کے طور پر اس اعتبار سے ہوگا کہ غیر متعین ہی کے ساتھ مبیع کی سلامتی اور ثمن کی مقدار کا اندازہ کرنا متعلق رہتا ہے، اور ملکیت فساد آنے کے وقت ایک حقیقت شبہ سے بدل جاتی ہے، اور جہاں صرف شبہ ہو وہاں شبہ سے بھی گھٹ کر شبہ میں شبہ ہو کہ رہ جاتا ہے، حالانکہ حقیقت حرمت سے نیچے ہو کر صرف اس کے شبہ ہونے کا اعتبار ہوتا ہے اور اس سے بھی گھٹ کر شبہ میں شبہ ہونے کی حرمت کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، (ف: یعنی جب کسی بیع میں فساد آ جائے یہ وہ فاسد شئی سے مل کر فاسد ہو جائے تو اس میں جو عوض متعین ہے مثلاً باندی اس میں حرمت کا شبہ ہوگا کیونکہ بیع کی وجہ سے وہ ملکیت میں آ گئی ہے، اور جو عوض متعین نہ ہو مثلاً ثمن یا دام کو اس میں نجاست کے شبہ ہونے میں بھی شبہ رہ جاتا ہے، اور اگر وہ شئی ملکیت ہی میں نہ ہو جیسے کوئی کسی دوسرے کی باندی یا کسی کے درہم زبردستی چھین کر لے آئے تو دونوں سے نفع حاصل کرنے میں حرمت ہوگی خواہ وہ متعین یا غیر متعین ہو، کیونکہ جو متعین ہے اس میں حقیقۃً حرمت موجود ہے، مثلاً کسی نے کسی کی باندی غصب کر کے فروخت کر دی، اور اس کے مالک کو اس باندی کا تاوان بھی ادا کر دیا، لیکن یہ تاوان اس باندی کے اصل ثمن سے کہ مثلاً سو روپے سے کم ہیں، تو یہ سو روپے اس کے نفع کے ہوئے، مگر یہ نفع حقیقۃً حرام ہوگا، کیونکہ اس غاصب کی اس باندی پر ملکیت بالکل نہیں تھی، اور اگر درہموں سے کچھ نفع اٹھایا ہو جو کہ متعین نہیں ہوتے ہیں تو بھی ان میں حرمت کا شبہ ہوگا، کیونکہ انہیں غصب کئے ہوئے درہموں سے مبیع کے حاصل ہونے یا ثمن کا اندازہ کرنے کا تعلق ہے، مثلاً ان غصب کئے ہوئے درہموں کی طرف اشارہ کر کے یہ درہم نہیں دیئے بلکہ دوسرے دیدیئے تو بھی ملک نہ ہونے سے ان کے ساتھ اندازہ کرنے میں حرمت کا شبہ ہے اور حرمت کا شبہ بھی حرام ہی ہوتا ہے، بخلاف اس کی اگر کچھ ملک ہو تو اس سے اندازہ کرنے میں نجاست کا شبہ ہوگا، اور ایسے شبہ کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔

قال و كذا اذا الخ:

اسی طرح اگر کسی نے دوسرے شخص پر مال کا دعویٰ کیا اور جس پر دعویٰ کیا گیا تھا اس نے وہ مال دعویٰ کرنے والے کو دیدیا، پھر دونوں نے انتہائی دیانت داری کے ساتھ اقرار کیا کہ ہمارا دعویٰ غلط تھا یعنی اس مدعیٰ علیہ پر کچھ مال باقی نہ تھا، البتہ اس عرصہ میں مال وصول کرنے والے مدعی نے ان وصول شدہ روپے سے کسی طرح کچھ نفع بھی حاصل کر لیا، تو یہ نفع اس کے لئے حلال ہوگا، کیونکہ اس صورت میں جو نجاست آئی ہے، وہ فساد ملک کی وجہ سے ہے، اس لئے کہ مدعی کے دعویٰ کی وجہ سے قرضہ واجب ہوا، پھر آپس کی تصدیق کی وجہ سے اس قرضہ پر دوسرے شخص یعنی مدعا علیہ کا حق ثابت ہو گیا، اور اس قرضہ مستحقہ کا بدل مذکورہ دراہم مملوک مال ہیں، لہٰذا ان درہموں میں نجاست کا اثر نہیں ہوگا کیونکہ وہ متعین نہیں ہوتے ہیں۔

توضیح: کسی نے بیع فاسد کے ساتھ ایک باندی خریدی اور متعاقدین نے اپنے اپنے عوض پر قبضہ کرلیا پھر اس باندی کو فروخت کر کے حاصل کئے ہوئے روپے سے کوئی دوسرا معاملہ کر کے اس سے نفع حاصل کرلیا تو اس نفع کی رقم سے فائدہ اٹھانا صحیح ہوگا یا نہیں، ایسی نجاست جس کا سبب فساد ملک ہو اور وہ نجاست جس کا سبب عدم ملک ہو دونوں کے حکم میں کوئی فرق ہے یا نہیں، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

فصل فیما یکرہ

قال ونهى رسول الله ﷺ عن النجش وهو ان يزيد في الثمن ولا يريد الشراء ليرغب غيره قال عليه السلام لا تناجشوا قال وعن السوم على سوم غيره قال لايستام الرجل على سوم اخيه ولا يخطب على خطبة اخيه ولان في ذلك ايحاشا واضرارا وهذا اذا تراضى المتعاقدان على مبلغ ثمن في المساومة اما اذا لم يركن احدهما الى الأخر فهو بيع من يزيد ولا باس به على ماذكره وما ذكرناه محمل النهي في النكاح ايضا قال وعن تلقي الجلب وهذا اذا كان يضر باهل البلد فان كان لايضر فلا باس به الااذا لبس السعر على الواردين فحينئذ يكره لما فيه من الغرور والضرر قال وعن بيع الحاضر للبادى فقد قال لايبيع الحاضر للبادى وهذا اذا كان اهل البلدة في قحط وعوز وهو يبيع من اهل البلد طمعا في الثمن الغالي لما فيه من الاضرار بهم اما اذا لم يكن كذلك لا باس به لا نعدام الضرر.

ترجمہ: فصل بیوع مکروہہ کے بیان میں، قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے نجش سے منع فرمایا ہے، (بخاری) نجش سے مراد یہ ہے کہ کسی چیز کو خود تو خریدنے کا ارادہ نہ ہو پھر اس کو دام بڑھا بڑھا کر لگائے تا کہ دوسرے بھی دھوکہ میں آکر اسی انداز سے دام لگائیں، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم لوگ آپس میں نجش نہ کرو، (ف: مسلم و بخاری نے اس کی روایت کی ہے) علماء کرام کے نزدیک ایسا کرنا بالاتفاق مکروہ ہے، اور ظاہر امکروہ سے حرام مراد ہوتا ہے)۔

﴿وعن السوم الخ﴾

قدوریؒ نے کہا کہ دوسرے کے بھاؤ کرنے پر بھاؤ کرنے سے بھی منع فرمایا ہے چنانچہ حدیث میں ہے کہ آدمی اپنے بھائی کے بھاؤ کرنے پر بھاؤ نہ کرے، اور اپنے بھائی کی منگنی کرنے پر خود منگنی نہ کرے، (ف: رواہ البخاری ومسلم، یہ ممانعت اس وقت ہے کہ بائع و مشتری کسی بات پر راضی ہوگئے ہوں لیکن آخری مرتبہ ایجاب وقبول کرلینا ابھی باقی ہو مثلاً عورت ومرد اپنی شادی پر راضی ہو چکے ہوں اور باضابطہ نکاح کرنا باقی ہو ایسے وقت میں درمیان میں معاملہ کرنے لگنا یا منگنی کرنا مکروہ ہے، لیکن اگر ابتدائی گفتگو میں وہ متفق نہ ہوئے ہوں تو مکروہ نہ ہوگا، مگر یہاں پر پہلی صورت میں ہی مراد ہے، یعنی پہلے شخص نے جو بات طے کرلی ہے اس میں یہ دوسرا شخص دخل نہ دے اور اپنے لئے کچھ نہ کہے، اس لئے کہ حدیث میں یہ بات ممنوع ہے۔

﴿ولان في ذلك الخ:﴾

اور اس وجہ سے بھی مکروہ ہے کہ ایسا کرنے سے دوسرے کے دل کو وحشت میں ڈالنا اور نقصان پہنچانا ہوتا ہے یہ کراہت اس وقت ہے کہ دونوں معاملہ کرنے والے بات طے کر لینے میں کسی مقدار ثمن پر راضی ہوجائیں، اور ابھی تک گفتگو جاری ہو، اور اگر دونوں میں سے کوئی بھی دوسرے کی طرف دل سے راغب نہ ہو تو اس کی مثال مقابلہ کی بیع جیسی ہے نیلام کرنا کہ کون کتنا بڑھ سکتا ہے یعنی بیع من یزید، اس کی مزید تفصیل ہم آئندہ بیان کریںگے، اور اسی بیع یا نیلام میں دام بڑھانے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور نکاح کی

صورت میں بھی حدیث کا مقصود وہی ہے جو ہم نے بیان کیا ہے، (ف: یعنی عورت اور مرد کی رضامندی ہو جانے کے بعد کسی دوسرے کا اسے پیغام دینا مکروہ ہوگا، مگر اس سے پہلے تک مکروہ نہیں ہے۔

﴿وعن تلقي الجلب الخ:﴾

قدوریؒ نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے تلقی جلب سے منع فرمایا ہے (رواہ البخاری) یہ حکم اس وقت ہے جبکہ ایسا کرنے سے شہر والوں کو نقصان ہو، مثلاً قحط کی وجہ سے غلہ کی آمد کم ہوگئی ہو، اور اگر شہر والوں کو اس سے خاص نقصان نہ ہوتا ہو تو پھر کوئی حرج نہ ہوگا، لیکن اگر باہر سے آنے والوں پر شہر کی موجودہ قیمت چھپا کر معاملہ کیا ہو تو مکروہ ہوگا کیونکہ ایسا کرنے میں آنے والوں کے ساتھ دھوکہ دہی اور ان کو نقصان پہنچانا لازم ہوگا۔

﴿قال وعن بيع الحاضر الخ:﴾

اور قدوریؒ نے یہ بھی کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے کسی شہری کو کسی دیہاتی تاجر کے سامان کے بیچنے سے منع فرمایا ہے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ کوئی شہری دیہات سے آنے والے تاجر کے سامان کو فروخت نہ کرے (بخاری ومسلم) یہ حکم اس وقت ہے کہ شہر والے قحط اور محتاجی کی حالت میں ہوں، اور شہری آدمی دیہاتی سے اس لالچ میں فروخت کرے کہ اس کو قیمت زیادہ ملے تو ایسا کرنا مکروہ ہے، کیونکہ شہریوں کا اس میں نقصان ہے، اور اگر شہریوں کو تنگ حالی نہ ہو تو کوئی مضائقہ نہیں ہے، کیونکہ کسی کا نقصان نہیں ہی، (ف: مصنفؒ نے بیع الحاضر للبادی کی حدیث کے معنی یہ بتائے ہیں کہ شہری آدمی دیہاتی کے ہاتھ فروخت کرے حالانکہ محدثین اور شارحین کے نزدیک اس کے معنی یہ ہیں کہ دیہاتی جو کچھ لایا ہے اس کی طرف سے شہری وکیل ہو کر گران قیمت پر فروخت کرے تو ایسا کرنے میں شہریوں کو نقصان ہے، اس لئے دیہاتی کو اپنی مرضی کے مطابق سستا بیچنے کے لئے چھوڑ دے، یہی مطلب صحیح ہے، ع، م۔

توضیح: نجش [1]، بیع من یزید، تلقی الجلب، بیع الحاضر للبادی کی تشریح، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

﴿وعن تلقي الجلب الخ:﴾

تلقی جلب کی صورت یہ ہے کہ کسی شہری کو یہ خبر ملی کہ کہیں سے دوسرے شہر یا دیہات سے شہری ضروریات کا سامان شہر پہنچنے والا ہے، وہ یہ خبر پا کر ان لوگوں سے جا کر ملا اور ان سے مثلاً غلہ وغیرہ خرید کر شہر میں لے آیا پھر جس بھاؤ سے چاہا شہریوں میں فروخت کر دیا تو یہ مکروہ ہے، البتہ اس زمانہ میں جبکہ شہری حالت خراب ہو اور موجود مال شہر میں کمیاب ہو، لیکن اگر شہر میں پورا سامان موجود ہو اور اس شخص کے اس طرح خرید لینے سے ان کا کوئی نقصان عام نہ ہو تو اس میں نقصان نہیں ہے، لیکن اگر آنے والوں کیساتھ دھوکہ بازی سے کام لیا تو مکروہ ہو جائیگا۔

قال. والبيع عند اذان الجمعة قال الله تعالىٰ وذروا البيع ثم فيه اخلال بواجب السعي على بعض الوجوه وقد ذكرنا الاذان المعتبر فيه في كتاب الصلوٰة قال كل ذلك يكره لما ذكرنا ولا يفسد به البيع لان الفساد في معنى خارج زائد لافي صلب العقد ولا في شرائط الصحة قال ولا باس ببيع من يزيد وتفسيره ماذكرنا وقد صح ان النبي باع قد حاو حلسا ببيع من يزيد ولا بيع الفقراء والحاجة ماسة اليه.

(۱) نجش نون اور جیم کے فتحہ یا ایک روایت میں جیم کے سکون کیساتھ کاروباری مال کی تعریف کر کے بائع کی، موافقت کرنا، یا خریداری کے ارادہ کے بغیر دوسروں کو پھنسانے کے لئے قیمت بڑھا کر بولنا، خطبہ، بکر الخاء نکاح کا پیغام دینا، بیع من یزید، نیلامی بول لگانا، الحاضر، شہری، البادی، دیہاتی، العوز، عین اور واؤ کے فتحہ کے ساتھ، حاجت تنگی۔

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا کہ اذان جمعہ کے وقت بیع مکروہ ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے، وذروا البیع، یعنی اذان جمعہ کے وقت بیع چھوڑ دو، پھر اس میں مشغول ہونے سے بھی وجوب کی ادائیگی میں خلل آتا ہے جو جمعہ کے لئے جلد کرنے کے بارے میں ہے، اس جمعہ کی نماز کے لئے اذان اول معتبر ہے یا ثانی اسے ہم کتاب الصلوۃ جمعہ کی بحث میں ذکر کر چکے ہیں، (ف: یعنی اذان اول زوال کے بعد کی معتبر ہے اور اسی کو سن کر جمعہ کے لئے چلنا واجب ہے، اس لئے اگر نماز کے لئے چلتے ہوئے کاروباری گفتگو کرتے جائیں تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، لیکن اگر بیٹھ کر اس کی گفتگو کرینگے تو چلنے میں خلل آئیگا اور تاخیر ہوگی اسی لئے اسے مکروہ کہا گیا ہے، چنانچہ اگر کشتی میں یا سواری میں دونوں سوار ہوں جو جامع مسجد کی طرف ہی جارہی ہو اور اسی میں بیٹھ کر بھی باتیں ہوں تو بھی کوئی حرج نہ ہوگا، اسی لئے مصنفؒ نے کہا ہے کہ کاروباری گفتگو میں مشغول ہونے سے بھی یا بعض صورتوں میں خلل آتا ہے، م)۔

﴿وکل ذلک الخ:﴾

بیان کی ہوئی تمام صورتیں مکروہ ہیں، اس دلیل سے جو ہم ذکر کر چکے ہیں، (ف: یعنی شروع فصل سے یہاں تک جتنی قسم کی بیوع بیان کی گئی ہیں، ساتھ ہی ان کے مکروہ ہونے کی وجہیں بھی بیان کی جا چکی ہیں، یعنی نفس بیع سے علیحدہ کچھ ایسی وجہیں ہوتی ہیں جن کی بناء پر بیوع مکروہ ہو جاتی ہیں، اگرچہ بیع کی ذات اور اس کی شرطوں میں ایسی کوئی خرابی نہیں ہوتی ہے، مثلاً مبیع اور اس کا ثمن یا دام سب شریعت کے موافق ہوں مگر اس بیع کی وجہ سے دوسرے کے دل کو تکلیف ہوتی ہو یا نقصان پہنچتا ہو، اگرچہ اصل متعاقدین یعنی بائع اور مشتری کو کوئی نقصان یا تکلیف نہ ہو، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

﴿ولا یفسد به البیع الخ:﴾

اور کراہت کی وجہ سے بیع فاسد نہ ہوگی کیونکہ کراہت ایک ایسی وجہ سے آئی ہے جو خارج سے زائد ہے، یعنی اصل عقد میں نہیں ہے اور شرائط صحت میں بھی نہیں ہے، (ف: خلاصہ یہ ہوا کہ اصل عقد کے دونوں عوض (ثمن اور مبیع) شریعت کے مطابق ہوں اور اس میں صحت بیع کے لئے ضروری سب شرطیں بھی پائی جارہی ہوں تو ایسی بیع صحیح ہوگی اور فاسد نہ ہوگی، مگر ایک خارجی وجہ ایسی بھی نکل آتی ہے جس سے بیع میں کراہت پیدا ہو جاتی ہے، لہٰذا اگر کسی نے اسی قسم کی بیع کی تو وہ بیع صحیح تو ہو جائیگی لیکن ممانعت کی وجہ سے وہ شخص گنہگار ہوگا، معلوم ہونا چاہئے کہ من یزید کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ اس بتائی ہوئی قیمت سے بھی بڑھ کر کون اور کتنا دینا چاہتا ہے۔

﴿قال ولا باس ببیع الخ:﴾

جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ ایسی بیع میں کوئی حرج نہیں ہے کہ کون زیادہ دیتا ہے، اس کی تفسیر وہی ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے، اور ایک صحیح روایت میں یہ واقعہ موجود ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک بڑا پیالہ اور ایک موٹی کملی جو ایک قرض دار شخص کی تھیں آپ نے ان کو کون زیادہ دام دیتا ہے کہہ کر فروخت کر دیا، (ابو داؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ) اور دلیل سے بھی جائز ہے کہ ایسی بیع عموماً ضرورت مندوں اور فقیروں کی ہوتی ہے، اور ضرورت بھی اس کا تقاضا کرتی ہے، (ف: اس لئے یہ جائز ہوگی)۔

توضیح:۔ جمعہ کی اذان کے وقت کی بیع کا حکم، بیع من یزید کی صورت اور تفصیلی حکم، دلائل

نوع منه قال ومن ملک مملوکین صغیرین احدهما ذورحم محرم من الأخر لم یفرق بینهما وکذلک ان کان احدهما کبیرا والاصل فیه قوله من فرق بین والدة وولدها فرق اللّٰه بینه وبین احبته یوم القیٰمة ووهب النبی ﷺ لعلی غلامین اخوین صغیرین ثم قال له ما فعل الغلامان فقال بعت احدهما فقال ادرک ادرک ویروی اردد اردد ولان الصغیر یستانس بالصغیر وبالکبیر والکبیر یتعاهده فکان فی بیع احدهما قطع

الاستيناس والمنع من التعاهدو فيه ترك الرحمة على الصغار وقد اوعد ثم المنع معلول بالقرابة المحرمة للنكاح حتى لا يدخل فيه محرم غير قريب ولا قريب غير محرم ولايدخل فيه الزوجان حتى جاز التفريق بينهما لان النص ورد بخلاف القياس فيقتصر على مورده ولا بد من اجتماعهما في ملكه لماذكرنا حتى لو كان احد الصغيرين له والاخر لغيره لاباس ببيع واحد منهما ولو كان التفريق بحق مستحق لا باس به كدفع احد هما بالجناية وبيعه بالدين ورده بالعيب لان المنظور اليه دفع الضرر عن غيره لا الاضرار به.

ترجمہ: مکروہات بیوع میں سے ایک قسم یہ بھی ہے، قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص ایسے دو چھوٹے بچوں کا مالک ہوا کہ ان میں سے ایک دوسرے کا ذی رحم ہے یعنی ایک کا دوسرے سے ایسا قریبی رشتہ ہے کہ جس سے ہمیشہ کے لئے نکاح کرنا حرام ہے تو ایک کو دوسرے سے جدا کر کے بیچنا جائز نہیں ہے، یعنی اگر چہ اصل میں ان کا بیچنا جائز ہو پھر بھی ایسا کرنا مکروہ ہے، (ایک کو دوسرے سے کسی طرح علیحدہ نہیں کرنا چاہئے)، اور یہی حکم اس صورت میں بھی ہوگا جبکہ ان میں ایک چھوٹا اور دوسرا بڑا (بالغ) ہو، (اور اگر دونوں ہی بڑے ہوں تو کوئی حرج نہیں ہے)، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جو شخص ماں اور اس کے بچہ کے درمیان جدائی کرائے گا تو اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس کے اور اس کے اور احباب کے درمیان جدائیگی کریگا، (ف: یا یہ جملہ بطور بد دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ قیامت میں اس کے احباب سے اسے جدا رکھے ترمذی، حاکم، احمد وغیرھم نے اس کی روایت کی ہے)۔

﴿ووهب النبي الخ:﴾

اور رسول اللہ ﷺ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو دو چھوٹے غلام دیئے تھے جو آپس میں بھائی تھے، پھر کسی وقت آپ نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ان دونوں چھوٹے لڑکوں کے بارے میں دریافت فرمایا کہ تم نے ان کے ساتھ کیا سلوک کیا، تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے جواب دیا کہ میں نے ان میں سے ایک کو فروخت کر دیا ہے (اور ایک موجود ہے) اس پر آپ ﷺ نے فرمایا اس تک پہنچو اس تک پہنچو، اور دوسری روایت میں ہے اسے لوٹا لاؤ، **رواه الترمذي وابن ماجه والدار قطني والحاكم واحمد والبزار**، اس روایت کو ابن خزیمہ وابن حبان وطبرانی اور صاحب تنقیح نے صحیح کہا ہے، ت، ف، ع۔

اور اس دلیل سے بھی کہ ایک بچہ کو دوسرے بچے سے یا ایک بڑے سے انس ہوگا، اور وہ بڑا خود اپنے طور پر اس چھوٹے کی دیکھ بھال کریگا، ایسی حالت میں ان میں سے ایک کو فروخت کر ڈالنے سے وحشت میں ڈالنا اور دیکھ بھال میں رکاوٹ ڈالنا لازم آئیگا، اور بچوں پر رحم کرنے کا جو حکم اسلام میں ہے اسے چھوڑنا بھی لازم آتا ہے، حالانکہ اسلام میں ایسا کرنے والے پر حدیث میں وعید آئی ہے، دونوں میں جدائیگی سے ممانعت میں یہ سبب بیان کیا گیا ہے کہ دونوں میں ایسی رشتہ داری ہو جو ہمیشہ کے لئے ان کے آپس میں نکاح کو حرام کرنے والی ہو، اسی طرح اس حکم میں ایسا محرم داخل نہ ہوگا جس سے قرابت نہیں ہے، جیسے سوتیلی ماں یا سوتیلا باپ یعنی باپ کی دوسری بیوی یا ماں کا دوسرا شوہر) اسی طرح ایسا قرابت دار بھی اس میں داخل نہ ہوگا جو محرم نہیں ہے، (جیسے چچازاد یا پھوپھی زاد بھائی بہن) اور اس حکم میں میاں اور بیوی داخل نہ ہوں گے اسی لئے میاں اور اس کی بیوی کے درمیان تفریق کرنا جائز ہوگا یعنی ہر ایک کو علیحدہ علیحدہ خریدار کے پاس بیچنا جائز ہوگا کیونکہ حدیث مذکور خلاف قیاس ہے، اس لئے جس حد تک اس میں حکم بیان کیا گیا ہے، اسی حد تک حکم کو باقی رکھا جائیگا۔

یعنی صرف قرابت تک ہی یہ حکم رہے گا، پھر واضح ہو کہ دونوں غلاموں کا ایک ہی شخص کی ملکیت میں ہونا بھی شرط ہے، کیونکہ اس کے متعلق بھی حدیث میں مذکورہ ہے، چنانچہ اگر دونوں دو آدمیوں کی علیحدہ علیحدہ ملکیت میں ہوں (اگر چہ ایک ساتھ رہتے ہوں) ان میں سے ایک کو بیچنے میں حرج نہیں ہے، اسی طرح اگر واجبی حق کی وجہ سے دونوں کو جدا کرنا لازم آجائے تو بھی مضائقہ نہیں ہے، مثلاً ایک کو اس کے کسی جرم کی وجہ سے دوسرے کے حوالہ کرنا یعنی ان دونوں میں سے کسی ایک نے ایسا جرم کیا مثلاً کسی کا غلام قتل کر دیا) اور شرعاً اسے جرمانہ کے طور پر حوالہ کر دینا لازم آیا تو بھی تفریق جائز ہوگی، اور مثلاً قرضہ کی وجہ سے اسے بیچنا، (اس لئے کہ بائع نے

تجارت کی اجازت دے کر اس کے قرضہ کو اپنے اوپر لازم کر لیا اور وہ قرض اتنا بڑھ گیا کہ ان قرض خواہوں کے مطالبہ پر قاضی نے اس کے فروخت کا حکم دیدیا) تو بھی چھوٹے بچہ سے اس کی تفریق میں حرج نہیں ہے، اور جیسے دونوں کو علیحدہ علیحدہ خریدنے کی صورت میں ایک عیب نکلا جس کی وجہ سے اسے واپس کر دیا تو بھی کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ اس طرح تفریق کرنے سے اس کا مقصود دوسرے کے نقصان کو ختم کرنا ہے بچہ کو نقصان پہنچانا نہیں ہے۔

توضیح: اگر کوئی شخص دو رشتہ دار غلاموں کا مالک ہوا تو اسے علیحدہ علیحدہ فروخت کرنا اور اس کی متعلقہ شرطیں مع فوائد قیود، تفصیل مسئلہ، حکم، دلائل۔

نوع منه الخ: مکروہات بیع کی ایک قسم، ترجمہ سے مطلب واضح ہے، لان المنظور اليه دفع الضرر الخ: ف: خلاصہ مسائل یہ ہوا کہ اگر شرعاً کسی وقت دوسرے کے نقصان کو دور کرنا واجب ہو جائے تو اسے دور کر دینا چاہئے اگر چہ اس کی وجہ سے نابالغ اور کم عمر غلام کو دوسرے رشتہ دار سے جدائیگی ہی لازم آجاتی ہو، مگر ایسا کرتے وقت اس بچہ کو نقصان پہنچانے کا ارادہ نہ کرے، ع، الحاصل ایجاب وقبول ومبیع وثمن وشرائط صحت موجود ہونے کے باوجود دو چھوٹوں میں کسی امر خارج کی یعنی چھوٹے نابالغ غلام کو نقصان پہنچانے کی وجہ سے تفریق جائز نہ ہوگی، م۔

قال فان فرق كره له ذلك وجاز العقد وعن ابى يوسف انه لا يجوز في قرابة الولادة ويجوز في غيرها وعنه انه لايجوز في جميع ذلك لما روينا فان الامر بالادراک والرد لا يكون الافي البيع الفاسد ولهما ان ركن البيع صدر من اهله في محله وانما الكراهة لمعني مجاور فشابه كراهة الاستيام وان كانا كبيرين فلا باس بالتفريق بينهما لانه ليس في معني ما ورد به النص وقد صح انه فرق بين مارية وسيرين وكانتا امتين اختين.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا کہ دو غلام چھوٹے بچوں کے درمیان قرابت محرمہ موجود ہونے کے باوجود کسی حق واجبی کے بغیر بھی اگر مالک نے تفریق کر دی تو اسے ایسا کرنا مکروہ ہوگا پھر بھی وہ عقد جائز ہوگا، (ف: یہ تفریق خواہ اسے بیچنے کی وجہ سے ہو یا ہبہ کر دینے کی وجہ سے ہو یا صدقہ اور بٹوارہ کر دینے کی وجہ سے ہو، ع۔ اور اگر دونوں میں سے ایک چھوٹا اور دوسرا بڑا ہو تو بھی یہی حکم ہوگا، م) اور امام ابو یوسفؒ سے نوادر میں ایک روایت یہ ہے کہ جن میں ولادت کی قرابت محرمہ ہو ان میں تفریق کر دینے سے وہ عقد جائز نہ ہوگا، (ف: مثلاً ماں اور اس کا بچہ یا باپ اور اس کا بیٹا) امام شافعیؒ کا بھی قول اصح یہی ہے)، اور قرابت ولادت کے سوا میں عقد جائز ہو جائیگا، (ف: مثلاً دونوں بھائی ہوں،) اور ابن یوسفؒ سے ہی ایک اور روایت میں ہے کہ مذکورہ کسی بھی صورت میں تفریق کی صورت پیدا کرنا اور کوئی عقد کرنا جائز نہیں ہے، حضرت علی رضی اللہ عنہ کی مذکورہ روایت سے (ف: کہ اس میں آپ ﷺ نے تاکید کے ساتھ اس کے واپس لینے کا حکم فرمایا ہے، کیونکہ اس طرح معاملہ کر کے دوبارہ معاملہ کرنے اور واپس لینے کا حکم بیع فاسد کے علاوہ کسی اور صورت میں نہیں کیا جاتا ہے، (ف: اس سے معلوم ہوا کہ یہ بھی بیع فاسد ہوگئی تھی اسی لئے اس کی واپسی کا حکم کیا گیا ہے)۔

ولهما ان الخ:

اور امام ابو حنیفہؒ ومحمد رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ معاملہ بیع مکمل اور صحیح ہے کیونکہ اس کے کرنے والے وہ ہیں جو اس کے اہل (عاقل بالغ اور مالک) ہیں اور جو چیز بیع کی جارہی ہے وہ بھی اس کے لائق ہے، یعنی بیع کا رکن اپنے اہل سے محل بیع میں پایا گیا ہے (ف: کیونکہ بائع کو بیع کرنے کی صلاحیت اور اہلیت ہے، اور ان کا ایجاب وقبول صحیح ہے، اور محل بیع بھی موجود ہے اس لئے بیع جائز ہوگئی،) البتہ اس میں کراہت آئی ہے وہ اس میں ایک بات پیدا ہو جانے کی وجہ سے ہے (یعنی چھوٹے بچہ پر شفقت نہیں کی گئی ہے

(۱) وعید: کسی کے حق میں ایسا وعدہ کرنا جس سے اس کو عذاب یا سزا کا خوف ہو، ۱۲، م، اور وعد، کسی کے حق میں ایسا وعدہ کرنا جس سے اس کو کسی لغت یا انعام وغیرہ دینے کی امید دلائی گئی ہو، قاسمی۔

حالانکہ چھوٹوں پر شفقت کا ہمیں حکم دیا گیا ہے، تو اس کی خرابی مشابہ ہوگئی دوسرے کے بھاؤ لگانے پر بھاؤ لگانے کے (ایک شخص ایک چیز کے لینے کا خواہشمند ہو اور وہ کوشش کر رہا ہو درمیان سے دوسرا آدمی اس کا خواہشمند ہو کر پہلے کو لینے سے روک دے،) ایسا کرنے سے پہلے شخص کو دلی تکلیف ہونے کی وجہ سے اسے مکروہ کہا گیا ہے، اگرچہ یہ معاملہ بھی اپنی جگہ قانونی طور پر درست ہے، اسی طرح یہاں بھی بچہ کے دل کو دکھانے اور شفقت نہ کرنے کی وجہ سے یہ مکروہ ہوا اور نہ اس کی بیع اپنے طور پر بالکل جائز ہے، اور اس کے فساد کی وجہ نہیں ہے، اور اگر دونوں ہی غلام بڑے ہو چکے ہوں، (ف: اور ان میں ہمیشہ کوئی حرمت کا رشتہ یعنی قرابت محرمہ ہوا اور بالغ بھی ہو گئے ہوں) کیونکہ یہ اس معنی میں نہیں ہیں جس کے بارے میں حدیث میں صراحت کی ساتھ ممانعت آئی ہے، ف: کیونکہ حدیث تو صرف نابالغوں سے متعلق ہے، اور یہ بات پہلے بتائی جا چکی ہے کہ یہ نص قیاس کے خلاف ہے اس لئے اس حکم کو اسی موقع پر مخصوص رکھا جائے گا، لہٰذا ان کے بالغ ہو جانے کی صورت میں نص اپنے موقع میں نہیں ہے، اس لئے قیاس کے موافق بالغوں کی بیع جائز رہیگی، وقد صح الخ: اور ایک صحیح روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت ماریہ وسیرین رضی اللہ عنہما دو بہنوں کے درمیان تفریق کر دی تھی۔

توضیح: اگر ایسے دو چھوٹے غلاموں کے درمیان جن میں قرابت محرمہ موجود ہو ممانعت کے باوجود تفریق کر دی جائے، تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

﴿فان فرق الخ:﴾

ترجمہ سے مطلب واضح ہے، وقد صح انه عليه السلام الخ: روایت صحیحہ میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے پاس دو باندیاں ماریہ اور سیرین نامی دو بہنیں آئیں تو آپ نے ان کے درمیان تفریق کر دی تھی، ف: اس کی تفصیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت حاطب بن ابی بلتعہ کو اپنے ایک خط اور فرمان نامہ کے ساتھ مقوقس نامی بادشاہ مصر کے پاس بھیجا تو اس بادشاہ نے آپ کے فرمان کو تعظیم کے ساتھ قبول کیا اور حاطبؓ کی اچھی مہمانداری کی، پھر رسول اللہ ﷺ کے لئے ان کے ساتھ لباس اور ایک سپید خچر مع ساز و سامان اور دو باندیاں بھیجیں جن میں سے ایک رسول اللہ ﷺ کے صاحبزادہ ابراہیم کی والدہ (ام ولد) ہوئیں اور دوسری کو آپ نے جہم بن قیس کو ہبہ کر دیا جس سے زکریا بن جہم پیدا ہوئے، بیہقی نے اسے مرسلا روایت کیا ہے اور بزارؒ کی روایت میں بریدہ رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ دوسری باندی آپ نے حضرت حسان بن ثابتؓ کو عطا فرمائی، جس سے عبدالرحمٰن بن حسان پیدا ہوئے، ان دونوں روایتوں میں توفیق و تطبیق کی صورت یہ ہے کہ بیہقی نے دوسری اسناد سے حاطب بن ابی بلتعہؓ سے روایت کی ہے جس میں مذکور ہے کہ بادشاہ مصر نے آپ ﷺ کے پاس تین باندیاں بھیجی تھیں جن میں سے ایک حضرت ماریہؓ آپ کی باندی اور آپ کے صاحبزادہ حضرت ابراہیمؓ کی والدہ ہوئیں، اور دوسری آپ نے جہم بن قیس اور تیسری حسان بن ثابتؓ کو عطا فرمائی، رواہ البیہقی، اور تفریق کرنے کے دلائل میں سے ایک دلیل یہ بھی ہے کہ جو سلمہ بن الاکوع سے مروی ہے کہ فزارہ کے جہاد میں حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے سلمہ کو ایک عورت دی جو اپنی ماں کے ساتھ مقید ہوئی تھیں، مسلم۔

باب الاقالہ

الاقالة جائزة في البيع بمثل الثمن الاول لقوله من اقال نادما بيعته اقال الله عثراته يوم القيمة ولان العقد حقهما فيملكان رفعه دفعا لحاجتهما فان شرط اكثر منه او اقل فالشرط باطل .يرد مثل الثمن الاول الاصل ان الاقالة فسخ في حق المتعاقدين بيع جديد في حق غيرهما الا ان لا يمكن جعله فسخا فتبطل وهذا عندابي حنيفة وعندابي يوسف هو بيع الاان لا يمكن جعله بيعا فيجعل فسخا الاان لايمكن فتبطل وعند محمد هو فسخ الااذا تعذر جعله فسخا فيجعل بيعا الا ان لا يمكن فيبطل لمحمد ان اللفظ للفسخ والرفع ومنه يقال

اقلني عثرتي فيوفر عليه قضيته واذاتعذر يحمل على محتمله وهوالبيع الا ترى انه بيع في حق الثالث ولا بي يوسف انه مبادلة المال بالمال بالتراضي وهذا هو حد البيع ولهذا يبطل بهلاك السلعة ويردبالعيب وتثبت به الشفعة وهذه احكام البيع ولابي حنيفة ان اللفظ ينبئ عن الفسخ والرفع كما قلنا والاصل اعمال الالفاظ في مقتضياتها الحقيقية ولا يحتمل ابتداء العقد ليحمل عليه عند تعذره لا نه ضده واللفظ لايحتمل ضده فتعين البطلان وكونه بيعا في حق الثالث امر ضروري لا نه يثبت به مثل حكم البيع وهو الملك لا مقتضى الصيغة اذا لا ولاية لهماعلى غيرهما.

ترجمہ، اقالہ کا بیان، بیع میں ثمن اول کے مثل بھی اقالہ جائز ہے، اس میں لفظ مثل، اس لئے کہا ہے کہ ثمن میں اگر درہم و دینار ہوں تو وہ متعین نہیں ہوتے ہیں، اس لئے دیئے ہوئے درہم و دینار ہی کو واپس کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ اس مالیت کے مثل دوسرے دینے سے بھی ادائیگی درست ہوگی، اقالہ کے جائز ہونے کے بارے میں چاروں ائمہ متفق ہیں، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جو کوئی اپنی بیع پر نادم ہونے والے کی بیع کا اقالہ کردے گا، اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس کی لغزشوں کو دور کردے، ابوداؤد وابن ماجہ وابن حبان وبیہقی رحمہم اللہ نے اس حدیث کی روایت کی ہے، جن میں مصنفؒ کے بیان کئے ہوئے الفاظ کمی وبیشی کے ساتھ جمع ہیں، اور حدیث صحیح ہے، اس سے ثابت ہوا کہ اقالہ کرنا جائز بلکہ درخواست کرنے پر مستحب ہے) اور اس دلیل سے بھی جائز ہے کہ عقد بیان ان دونوں متعاقدین ہی کا حق ہے اس لئے دونوں ہی اس کے ختم اور دور کرنے کا اختیار رکھتے ہیں تا کہ ان کی ضرورت پوری ہو اور نقصان باقی نہ رہے، پھر اگر اقالہ کرتے ہوئے اصل ثمن سے کم یا زیادہ دینے کی شرط لگادی ہو تو بھی وہ شرط باطل ہوگی، اس بناء پر ثمن اول (اداشدہ رقم) کے مثل ہی واپس کرے اس اقالہ میں اصل (بنیادی بات) یہ ہے کہ دونوں معاملہ کرنے والوں کے حق میں اقالہ فسخ کا حکم رکھتا ہے، لیکن ان دونوں کے علاوہ اوروں کے حق میں یہ ایک ہی بیع کے حکم میں ہے۔

(ف: یعنی ایسا سمجھا جائے گا کہ انہوں نے اپنی پہلی بیع فسخ نہیں کی ہے بلکہ از سرنو یہ بیع کی گئی ہے اس لئے اس اصل کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر کسی نے اپنا گھر فروخت کیا، اور گھر کے شفیع نے اس مشتری کے حق میں اپنے حق شفعہ سے دست برداری کی، بعد میں دونوں نے اس کا اقالہ کیا یعنی اپنی پہلی بیع فسخ کردی اس موقع پر وہ شفیع اگر پھر شفعہ کا دعوی کردے تو اسے حق دیا جائے گا کیونکہ اس کے حق میں یہ ایک بالکل نئی بیع ہے، البتہ اگر کسی وجہ سے اس فسخ کو فسخ قرار دینا ممکن نہ ہو تو وہ اقالہ باطل ہو جائیگا، (مثلاً جو چیز بیچی گئی تھی وہ ایک باندی تھی جس کو مشتری کے قبضہ میں جانے کے بعد بچہ پیدا ہوگیا تو اس باندی میں پہلے کی بہ نسبت ایسی زیادتی پائی گئی، جو اب اس کے بدن کا حصہ نہیں رہا بلکہ علیحدہ ہوگیا ہے، اور ایسی زیادتی شرعاً فسخ کو روکتی ہے اس لئے یہ اقالہ باطل ہوگا، اور اگر یہ نئی صورت پیدا نہ ہوتی تو ہر حال میں اسے اقالہ کہا جاتا یعنی ایسی مبیع مال منقول ہو یا منقول نہ ہو اور خواہ اس پر مشتری کا قبضہ ہوا ہو یا نہ ہوا ہو،) یہ تفصیل امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔

﴿وعند ابي يوسف الخ:﴾

اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک اقالہ خود بھی بیع ہے، لیکن اگر کسی وقت اسے بیع قرار دینا ممکن نہ ہو تب اسے فسخ کرنا کہا جائے گا، (ف: جیسے منقول مال پر مشتری کا قبضہ ہونے سے پہلے اقالہ کرلیا تو اسے بیع نہیں کہا جاتا ہے اس بناء پر اسے فسخ کرنا کہا جائیگا، اور اگر اسے فسخ قرار دینا بھی ممکن نہ ہو تب اقالہ باطل مانا جائیگا، (ف: جیسے اسباب کو درہم کے عوض فروخت کرکے اس کے ضائع ہو جانے کے بعد اقالہ کیا، یا منقول مال میں قبضہ سے پہلے ثمن کی جنس سے خلاف ثمن پر اقالہ کیا، کیونکہ منقول مال کو اپنے قبضہ میں لینے بیچنا جائز نہیں ہے، اس لئے یہ بیع نہیں ہوسکتی ہے، اور فسخ تو پہلی طے شدہ قیمت پر ہوتا ہے حالانکہ موجودہ مسئلہ میں دوسرا ثمن بیان کیا ہے، اس بناء پر یہ فسخ بھی نہیں ہوسکتا ہے، الحاصل باطل ہوگیا۔

وعند محمدؒ الخ:

اور امام محمدؒ کے نزدیک اقالہ فسخ کرنے کا نام ہے لیکن اگر کسی وقت فسخ کرنا ممکن نہ ہو سکے تو اسے بیع کرنا کہا جائیگا، جیسے قبضہ کے بعد کسی نے ثمن اول پر اقالہ کیا حالانکہ اس میں ایسی زیادتی کی ہے جو اس کا جز و بدن نہیں بلکہ بدن سے علیحدہ ہے، مثلاً جو باندی بیچی گئی ہے اسے بچہ پیدا ہو گیا ہے تو اس زیادتی کے بعد ثمن اول پر فسخ بیع نہیں ہو سکتی ہے، یا مثلاً قبضہ کے بعد ثمن اول کی جنس کیخلاف کسی اور چیز پر اقالہ کیا تو وہ باطل ہوگا، وہ تو بیع ہو جائیگی، لیکن اگر کوئی ایسی صورت ہو جائے کہ اس کو بیع کہنا بھی ممکن نہ ہو تب اقالہ باطل ہوگا، (ف: درہم کے عوض عرض اور سامان کو بیچ کر ان کے ضائع ہو جانے کے بعد اقالہ کیا تو یہ اقالہ باطل ہوگا کیونکہ یہاں اب بیع کرنے کی کوئی صورت ممکن ہی نہیں رہی، لیکن پہلا عقد اپنی جگہ پر باقی رہیگا، اور ذخیرہ میں مذکور ہے کہ یہ اختلاف ان علماء کرام میں ایسی صورت میں ہے جبکہ لفظ اقالہ سے فسخ کیا گیا ہو، کیونکہ اگر لفظ فسخ یا مبادلہ یا واپسی سے ہو تو یہ جدید بیع نہیں ہوگی، اگرچہ اسے بیع کہنا بھی درست ہو، ع)۔

﴿لمحمد ان اللفظ الخ:﴾

امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ اقالہ کے معنی لغت میں فسخ کرنا اور دور کرنا ہے، اسی بناء پر عموماً دعا کی جاتی ہے اور کہا جاتا ہے کہ میری کوتاہیوں اور لغزشوں سے اقالہ فرمالے، یعنی انسے درگزر فرما، اس لئے لغوی معنی کا جو تقاضا ہے، وہی اس اقالہ پر پورے طور پر جاری کیا جائیگا، البتہ جب اس معنی کو لینا ناممکن ہو رہا ہو تب اقالہ اپنے احتمالی معنی یعنی بیع پر محمول کیا جائیگا، کیا یہ نہیں دیکھتے کہ تیسرے شخص کے بارے میں اقالہ ایک نئی بیع کے معنی میں ہوتا ہے، (ف: خلاصہ یہ ہوا کہ اس لفظ کے لغوی معنی جہاں تک مراد لئے جا سکتے ہوں مراد لئے جائینگے، لیکن اگر اقالہ سے بیع کا حکم ہوگا، کیونکہ دل پر قبضہ کرنے سے پہلے بیع نہیں کی جا سکتی ہے، اس لئے پہلی بیع ہی باقی رہیگی، م)۔

﴿ولابی یوسفؒ الخ:﴾

اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اقالہ نام ہے ایک مال کو دوسرے مال کی رضامندی کیساتھ بدلنے کا، اور بیع کی تعریف بھی یہی ہے، اسی وجہ سے بیع کے ضائع ہو جانے پر اقالہ باطل ہو جاتا ہے، اور مبیع بھی عیب کی وجہ سے واپس کی جاتی ہے، یعنی اگر فسخ ثابت ہوتا ہے، اور یہ سارے احکام بیع کے ہیں اس لئے ابتداء اندیشہ سے ہی اقالہ بیع کے معنی میں ہے، (ف: الحاصل اقالہ اصل میں بیع ہی ہے۔

﴿ولابی حنیفةؒ الخ:﴾

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ معاملہ کو فسخ اور ختم کرنے کے معنی کو بتلاتا ہے یعنی لفظ اقالہ سے فسخ کرنا اور دور کرنے کا مفہوم ہوتا ہے، جیسے کہ امام محمدؒ کی دلیل میں بتلایا گیا ہے، اور اصل حکم یہی ہے کہ الفاظ کو ان کے حقیقی معنی میں رکھا جائے، اور اسی پر عمل کیا جائے، (ف: اس سے یہ لازم آیا کہ اقالہ کو اس کے اپنے لغوی اور حقیقی معنی پر رکھا جائے اس بناء پر اقالہ کے معنی فسخ کرنے کے ہوئے) اور لفظ اقالہ ابتدائے عقد کا احتمال نہیں رکھتا ہے کہ اس کی بناء پر فسخ کے معنی لینا ناممکن ہونے کی صورت میں اسے ابتداء بیع کے معنی نہیں ہو سکتے، کیونکہ اقالہ عقد بیع کا احتمال نہیں رکھتا ہے، حالانکہ اقالہ فسخ عقد کے معنی میں ہے)۔

﴿لانہ ضدہ:﴾

کیونکہ عقد بیع تو بیع کے فسخ کرنے کی ضد ہے اور کوئی لفظ اپنے معنی مخالف (ضد) کا احتمال نہیں رکھتا ہے، اس لئے اس کا باطل ہونا متعین ہو گیا، (یعنی بالاتفاق اقالہ ایسا لفظ نہیں ہے جو اضداد میں سے ہو بلکہ فسخ عقد اس کے معنی ہیں لہٰذا عقد اس کے معنی نہ ہوں گے، اب اگر اقالہ ایسی صورت میں کیا جائے جس میں عقد فسخ نہیں ہو سکتا ہے تو وہ اقالہ باطل ہوگا، اور مجازاً عقد بیع کے معنی لینا جائز نہ ہوگا، اس وقت اگر یہ کہا جائے کہ اقالہ تو بالاتفاق عاقدین کے علاوہ تیسرے کے حق میں بیع ہوتا ہے اس لئے اقالہ میں بیع کے معنی ہونے کا احتمال ہو گیا، تو اس کا مصنفؒ نے اس طرح جواب دیا ہے۔

﴿وکونه بیعا الخ:﴾

اور اقالہ کا تیسرے شخص کے حق میں بیع کے معنی میں ہونا ایک لازمی اور مجبوری کی بات ہے، یعنی اس کے معنی سے بیع کے معنی کا پیدا ہونا ضرورۃ ہوتا ہے کیونکہ اقالہ سے بائع کی ملکیت بیع کی طرح مبیع پر ثابت ہوتی ہے، کیونکہ ان دونوں بائع اور مشتری کو غیر پر ولایت حاصل نہیں ہوتی ہے، (ف: یعنی اگر بائع ومشتری نے آپس میں اقالہ کرلیا تو ان کے اس عمل سے تیسرے شخص کے حق میں بھی اقالہ کا بیع ہو جانا لازم نہیں ہوسکتا ہے کیونکہ ان دونوں کو ایسا کوئی اختیار حاصل نہیں ہے کہ غیر شخص پر اپنا کوئی حق اور کوئی حکم لازم کردیں لہذا لفظا اقالہ بیع کے معنی میں نہیں ہوا بلکہ اقالہ سے جو بات واقع ہوئی، وہ خود اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ تیسرا شخص اس کو بیع مان لے، اس تفصیل کا خلاصہ یہ ہوا کہ اقالہ کے لفظ سے جو بات لازم آئے وہ صرف متعاقدین کے حق میں ہوگی، کیونکہ ان دونوں کو صرف اپنے آپ پر اختیار ہوتا ہے لہذا کسی تیسرے شخص کے حق میں ان کے لفظ سے نہیں بلکہ تقاضے سے ثابت ہے۔

توضیح:۔ باب، اقالہ کا بیان، اقالہ کے لفظی معنی اس کی تحقیق، حکم، ثبوت، اختلاف ائمہ، دلائل۔

الاقاله الخ: اقالہ کی شرعی معنی عقد بیع کو فسخ کرنا، اور یہ لفظ امر سے بھی جائز ہے، جیسے کسی نے کہا کہ میرے ساتھ اقالہ کرلو، اور دوسرے نے کہا میں نے اقالہ کیا تو صحیح ہوگا، یہ قول امام ابو یوسفؒ کا ہے، امام محمدؒ نے کہا ہے کہ صحیح نہیں ہے بلکہ دونوں ماضی کے صیغہ سے کہنا ضروری ہے، فتوی میں یہی قول مختار ہے، الوجیز اور امام ابوحنیفہؒ ومحمدؒ سے بھی یہی ظاہر الروایۃ ہے، القاضی خان، یہاں تک کہ اگر کسی نے کہا مجھے بیع واپس کردو یا، اقالہ کردو اور دوسرے نے کہا کہ میں نے پھیر دی تو بھی اقالہ نہ ہوگا یہاں تک کہ دونوں کہے کہ میں نے قبول کی، اسی پر فتوی ہے، الوجیز۔

اذاثبت هذا نقول اذا شرط الاكثر فالاقالة على الثمن الاول لتعذر الفسخ على الزيادة اذرفع مالم يكن ثابتا محال فيبطل الشرط لان الاقالة لا تبطل بالشروط الفاسدة بخلاف البيع لان الزيادة يمكن اثباتها فى العقد فيتحقق الربوا اما لا يمكن اثباتها فى الرفع وكذا اذاشرط الاقل لمابيناه الا ان يحدث فى المبيع عيب فحينئذ جازت الاقالة بالاقل لان الحط يجعل بازاء مافات بالعيب وعندهما فى شرط الزيادة يكون بيعا لان الاصل هو البيع عند ابى يوسف وعند محمد جعله بيعا ممكن فاذا زادكان قاصدا بهذا البيع وكذا فى شرط الاقل عند ابى يوسف لانه هو الاصل عنده وعند محمد هو فسخ بالثمن الاول لانه سكوت عن بعض الثمن الاول ولو سكت عن الكل واقال يكون فسخا فهذا أولى بخلاف ماإذا زادواذا دخله عيب فهو فسخ بالاقل لمابيناه ولو اقال بغير جنس الثمن الأول فهو فسخ بالثمن الاول عند ابى حنيفة ويجعل التسمية لغوا وعندهما بيع لما بينا ولو ولدت المبيعة ولدا ثم تقايلا فالا قالة باطلة عنده لان الولد مانع من الفسخ وعندهما يكون بيعا والا قالة قبل القبض فى المنقول وغيره فسخ عند ابى حنيفة و محمد وكذا عند ابى يوسف فى المنقول لتعذر البيع وفى العقار يكون بيعا عنده لا مكان البيع فان بيع العقار قبل القبض جائز عنده.

ترجمہ: اور جب ائمہ کرام کے اصول اس موقع پر بتا دیئے گئے اور وہ سمجھ میں آگئے تب ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر اقالہ میں پہلے مقرر کیے ہوئے ثمن سے زیادہ مالیت ادا کرنے پر اقالہ کی شرط کی گئی ہو تو اقالہ صرف ثمن اول تک کا ہوگا یعنی اس سے زیادہ ثمن کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا اور باطل ہوگا، کیونکہ اقالہ جو فسخ کے معنی میں ہے اس کو زیادتی مقدار پر محمول کرنا ناممکن ہے، کیونکہ جو چیز پہلے سے موجود ہی نہ ہوا سے دور کرنا اور ختم کرنا محال ہوتا ہے، (ف: یعنی مقرر کردہ ثمن اور دام میں جو مقدار پہلے سے موجود نہ ہوا سے اقالہ کے وقت کیسے دور کیا جا سکتا ہے جبکہ اقالہ کے معنی دور کرنے کے ہیں، ایسا کرنا تو محال ہوگا،) لہذا یہ شرط باطل ہوگی کیونکہ اقالہ ایسا معاملہ ہے جو فاسد شرطوں سے باطل نہیں ہوتا ہے، (ف: بلکہ وہ شرط خود باطل ہو جاتی ہے، جیسے کہ نکاح میں ہوتا ہے (یعنی نکاح بھی شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتا ہے، بلکہ ایسی شرط خود باطل ہو جاتی ہے،)۔

﴿بخلاف البیع الخ:﴾
بخلاف بیع کے کہ بیع کرتے وقت ثمن زیادہ کرنا ممکن ہوتا ہے، اگر چہ اس سے سود کا معاملہ بھی ہو جاتا ہے، (ف: یعنی عقد بیع میں طے شدہ (شرط) ثمن سے کسی قدر اور زیادہ وصول کرے گا تو اگر چہ ممکن ہو جائیگا، لیکن اس زیادتی کے مقابلہ میں کسی عوض کے نہ ہونے کی وجہ سے یہ زیادتی سود کے قائم مقام ہو جائیگی، اور ممنوع ہوگی، اگر چہ ممکن ہوگی،) لیکن عقد کے ختم کرنے یعنی اقالہ کرنے میں کچھ زیادہ کرنا ممکن نہیں ہے، (ف: کیونکہ ایسی چیز جسکا وجود ہی نہ ہو اس کو دور کرنا محال ہوتا ہے، حالانکہ اقالہ میں اسی چیز کو دور کرنا ہوتا ہے جو بیع سابق میں موجود تھی، اسی کو دور کرنا اقالہ ہوتا ہے، اسی لئے اگر ثمن معین میں سے کچھ بھی کوئی دور یا ختم نہ کرے تو وہ بھی اقالہ اور فسخ نہ ہوگا، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

﴿وکذااذا شرط الخ:﴾
اسی طرح اگر اقالہ کرتے ہوئے ثمن اول سے کم کی شرط کی ہو تو بھی شرط باطل ہوگی، (ف: کیونکہ اقالہ کر لینے کے باوجود اصل ثمن (مقرر) کا کچھ حصہ اس کے ذمہ باقی رہیگا، اس لئے فسخ پورا نہیں ہوسکا، البتہ اگر مبیع میں کوئی عیب پیدا ہو گیا، ہو تو اس مجبوری میں ثمن اول سے کم مقدار پر بھی اقالہ جائز ہوگا، کیونکہ اس صورت میں مشتری کے ذمہ سے ثمن مقرر سے کچھ کم کر دینا اس کمی کی بناء پر سمجھا جائیگا جو اس مبیع میں عیب پیدا ہو جانے کی وجہ سے کمی ہوئی ہے، (ف: لیکن یہ بات اسی صورت میں صحیح ہوگی، کہ جتنا اس میں عیب آیا ہے اور اس کی وجہ سے اس کی قیمت میں کمی آئی ہے اتنا ہی یا اس کے کچھ فرق سے ثمن میں کم کیا ہو، اتنی معمولی سی کمی جو معاملات میں عموماً نظر انداز کی جاتی ہو، تاج الشریعہ)۔

﴿وعندهما الخ:﴾
اور صاحبینؒ کے نزدیک ثمن اول پر کچھ اور زیادتی کی شرط کرنے کی صورت میں یہ اقالہ بیع سے بدل جائیگا، کیونکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ اقالہ بیع کا دوسرا نام ہے (جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے) اور امام محمد کے نزدیک اقالہ بیع ہوسکتا ہے، یعنی اقالہ اگر چہ حقیقۃً فسخ ہے جو زیادتی ثمن کے شرط کرنے کی صورت میں نہیں ہوسکتا ہے، لیکن بیع ہوسکتا ہے، پھر جب ثمن اول سے زیادہ دینے کی کر دی تو اس سے اس کا مقصود بیع ہوگی، (ف: ورنہ اس کا کلام لغو قرار دینا ہوگا، حالانکہ کسی بھی عاقل بالغ کے کلام کو حتی الامکان لغو ہونے سے بچاتے ہوئے اسے کسی صحیح مقصود پر محمول کرنا چاہئے، پس جبکہ یہاں ثمن کی زیادتی کی شرط کی وجہ سے اقالہ کو فسخ کرنا ممکن نہیں ہوگا مگر اسے بیع جدید (از سرنو بیع) کرنا ممکن ہوگا تو ہم یہی کہنے پر مجبور ہوں گے کہ لفظ اقالہ سے بیع جدید ہی کیا ہے، اور یہ بات ہمیں پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اسے تسلیم نہیں فرماتے ہیں کیونکہ ان کے ملک میں اقالہ بیع کی ضد ہے اس لئے یہ بات کس طرح ممکن ہے کہ زبان سے تو وہ یوں کہے کہ میں نے اپنی بیع ختم کر دی لیکن یہ کہا جائے کہ اس نے اس سے بیع مراد لی ہے، اسی طرح اگر پہلے ثمن سے کم کرنے کی شرط کی تو امام ابو یوسفؒ کی نزدیک یہ اقالہ بیع ہے، کیونکہ ان کے نزدیک اقالہ کا بیع ہونا ہوگا، یعنی اس میں کمی کی شرط بے اعتبار ہوگی، کیونکہ موجود صورت میں ثمن اول میں سے کچھ رقم کے بارے میں خاموشی برتی گئی ہے یعنی ثمن اول سے مثلاً ہزار میں سے صرف نو سو بیان کر کے ایک سو تھوڑا یہاں بیان نہیں کیا، اب اگر پوری رقم کے بارے میں یہی وہ سکوت کر لیتا اور اقالہ کرتا تو فسخ ہوتا یعنی اقالہ ہوتا تو تھوڑے کے بیان نہ کرنے سے بدرجہ اولی فسخ ہوگا، بخلاف اس صورت میں تو اقالہ ممکن ہی نہیں ہے اس کے برعکس بیع ممکن ہے، جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے، اور اگر مبیع میں مشتری کے پاس آ کر کوئی عیب پیدا ہو گیا تو ثمن سے کم پر اقالہ کرنا فسخ کرنا ہوگا، اسی دلیل سے جو اوپر گزر گئی۔ ف: یعنی ثمن کی کمی اتنے عیب کے مقابلے میں ہے جو اس میں پیدا ہو گیا ہے الہدایہ بالاجماع جائز ہے۔

﴿ولواقال بغیر جنس الخ:﴾
اور اگر ثمن اول کے علاوہ کسی دوسری جنس پر اقالہ کیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ اقالہ پہلے ثمن پر ہی سمجھا جائیگا اور اس وقت

دوسری جس جنس کا نام لیا گیا ہے وہ لغو اور بے اعتبار ہو جائیگی، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک یہ اقالہ نہ ہو کر بیع ہو جائیگی، مذکورہ دلیل کی بناء پر، (ف: کیونکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اقالہ اصل میں بیع ہی ہے اس لئے غیر جنس پر بیع ہوئی، اور امام محمدؒ کے نزدیک اقالہ اگرچہ اصل میں فسخ ہے لیکن یہاں پر ثمن اول کے علاوہ غیر جنس ہونے کی وجہ سے اس کو بیع کہنا بھی ممکن ہے) اور اگر مبیعہ باندی کو بچہ پیدا ہو جائے پھر عاقدین اقالہ کرلیں تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اقالہ باطل ہوگا کیونکہ یہ ہونے والا بچہ عقد کو فسخ کرنے سے روکتا ہے، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک یہ بیع ہو جائیگی، (ف: یعنی جبکہ مبیع میں اس کا بچہ زیادہ ہو گیا اور اس پر قبضہ بھی ہو چکا ہے تو اب اقالہ ممکن نہ رہا، لہذا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اقالہ باطل ہوگا، اور امام محمدؒ کے نزدیک اگرچہ فسخ کرنا ممکن نہیں ہے، مگر یہاں مجازاً لفظ اقالہ سے بیع کرنا ممکن ہوگا، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اقالہ اصل میں بیع ہی ہے اس لئے یہاں بھی بیع ہوگی، یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ ایسی زیادتی ہو جو مبیع سے علیحدہ ہو چکی ہو، جیسے اس صورت میں مبیع سے بچہ پیدا ہو کر وہ مستقل جسم ہو گیا ہے، یا اس مبیعہ سے کسی نے شبہہ میں وطی کرلی جس کی وجہ سے عقر (مال) لازم آیا، یا کسی نے اس غلام کو زخمی کر دیا جس کی بناء پر جرمانہ حاصل ہوا یہ سب ایسی زیادتیاں ہیں جو مبیعہ کا جزو بدن نہیں بلکہ اس سے علیحدہ ہیں، م، اور اگر زیادتی متصلہ ہوئی ہو جیسے باندی اب موٹی ہو گئی، یا اس کا حسن وجمال زیادہ ہو گیا، (یا زیادتی کیفیت کے لحاظ سے ہوگی) یا غلام پہلے نابینا تھا اور اب اس میں روشنی آ گئی یا بکری کا اون بڑا ہو گیا، یا درخت میں پھل آ گئے ان صورتوں میں اگر دونوں نے اپنی رضامندی سے اقالہ کیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی صحیح ہوگا، جیسے قبضہ سے پہلے اقالہ مطلقاً صحیح ہے، اگرچہ وہ زیادتی اب حصہ بدن نہ رہی ہو یعنی علیحدہ ہو گئی ہو، الذخیرہ، اسی بناء پر مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

﴿والاقالة قبل القبض الخ﴾

اور امام ابو حنیفہ ومحمدؒ کے نزدیک قبضہ سے پہلے اقالہ کرنا یعنی فسخ ہے خواہ وہ بیع مال منقول ہو یا غیر منقول ہو، اسی طرح امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بھی مال منقول میں اقالہ فسخ ہی کے معنی میں ہے کیونکہ اسے بیع کہنا ممکن نہیں ہے، یعنی منقول کی بیع اس پر قبضہ سے پہلے بالاجماع جائز نہیں ہے اس لئے ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ اقالہ بیع کے معنی میں نہیں ہو سکتا ہے، اس لئے اسے فسخ کہا جائے گا، اور عقار کی صورت میں ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ اقالہ اپنی اصل پر بیع کے معنی میں ہوگا، کیونکہ اسے بیع کہنا ممکن ہے، اسی طرح ابو یوسفؒ کے نزدیک عقار (غیر منقول) کی بیع قبضہ سے پہلے جائز ہے، (ف: اور چونکہ ان کے نزدیک اقالہ اصل میں بیع ہے اس لئے جبکہ اسے بیع قرار دینا ممکن ہوگا اسے بیع ہی کہا جائے گا۔

توضیح: اگر اقالہ میں پہلے مقرر کئے ہوئے ثمن سے زیادہ مالیت ادا کرنے پر اقالہ کی شرط کی گئی ہو، اگر اقالہ کرتے ہوئے ثمن اول سے کم کرنے کی شرط کی ہو، اگر مشتری کے پاس آنے کے بعد مبیع میں کوئی عیب پیدا ہو گیا یا مبیع میں کچھ زیادتی ہو گئی اس صورت میں ثمن اول سے کم پر اقالہ کرنا، اگر ثمن اول کے علاوہ کسی دوسری جنس پر اقالہ کیا، زیادتی متصلہ اور منفصلہ کی تعریف مع مثال، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال وهلاک الثمن لایمنع صحة الاقالة وهلاک المبیع یمنع عنها لان رفع البیع یستدعي قیامه وهو قائم بالمبیع دون الثمن[1] بعض المبیع جازت الاقالة في الباقي لقیام المبیع فیه وان تقایضا تجوز الاقالة بعد هلاک احدهما ولا تبطل بهلاک احدهما لان کل واحد منهما مبیع فکان البیع باقیا والله اعلم بالصواب.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ ثمن کا تلف ہو جانا اقالہ کو صحیح ہونے سے نہیں روکتا ہے، لیکن مبیع کا تلف ہو جانا اقالہ سے روکتا ہے،

[1] قولہ اسی طرح امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی جائز ہے، صرف امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے، ۱۲، م۔

کیونکہ بیع کے حکم کو ختم کرنا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ بیع پہلے سے موجود بھی ہو، پھر بیع کے موجود ہونے کا اصل تعلق وجود مبیع کے ساتھ ہے ثمن کے ساتھ نہیں ہے، (ف: اس لئے جبتک مبیع موجود ہے خواہ وہ تھوڑی ہو یا سب ہو تب تک بیع قائم ہے اس کو فسخ کرنا ممکن ہے) اور اگر مبیع میں سے کچھ ضائع ہوگئی ہو تب بھی موجود میں اقالہ جائز ہے، (ف: مثلاً دس من گیہوں سو روپے من کے حساب سے ایک ہزار روپے کو خریدے ان میں سے چار من ختم ہوگئے یا ضائع ہوگئے اور باقی چھ من بچے اگر بائع و مشتری دونوں چاہیں کہ اتنے میں اقالہ کرلیں تو وہ کرسکتے ہیں) کیونکہ ان دونوں کے درمیان بیع کا تعلق باقی ہے، (ف: اس لئے اس کا اقالہ بھی جائز ہوگا)۔

﴿وان تقایضا[1] الخ:﴾

اور اگر دونوں نے بیع مقایضہ کی یعنی ایک نے مال دے کر دوسرے سے دوسرا مال لیا ہو تو ان میں سے ایک مال ضائع ہو جانے کے باوجود اقالہ جائز ہے، یعنی ایک کے ضائع ہو جانے سے اقالہ باطل نہیں ہوگا، کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک مبیع (اور دوسرا ثمن) ہے، اس لئے جبتک ایک بھی باقی ہے، وہ بیع باقی رہیگی، واللہ اعلم بالصواب، (ف: اور ضائع شدہ مال کی قیمت پر اقالہ ہوگا)۔

توضیح: اگر بیع کرنے کے بعد ثمن ضائع ہو کر صرف مبیع رہ جائے اگر تھوڑی مبیع بچ جائے اور باقی ضائع ہو جائے تو اس میں اقالہ درست ہوگا یا نہیں، بیع مقایضہ کی تعریف، حکم، دلیل

﴿قال وھلاک الثمن الخ:﴾

چند مفید باتیں اور ضروری مسائل

ترجمہ: سے مطلب واضح ہے،، (۱) اقالہ بیع تعاطی کے ساتھ بھی جائز ہے، اگرچہ ایک جانب سے ہو، یہی صحیح ہے، النہر (۲) مشتری نے طعام پر قبضہ کرلیا، اور اس کا کچھ ثمن بھی ادا کر دیا پھر چند دنوں کے بعد کہا کہ یہ ثمن گراں ہے، اس پر بائع نے جو کچھ وصول کیا تھا واپس کر دیا تو یہ اقالہ ہے اور صحیح ہے، الوجیز للکردری، (۳) اگر دوسرے کے ہاتھ ایک تھان کپڑا فروخت کیا پھر مشتری نے کہا کہ میں نے تم کو اس کی بیع کا اقالہ کر دیا اب تم اپنے لئے اس کپڑے کی قمیص بنا ڈالو، اس کے بعد دونوں کے جدا ہونے سے پہلے بائع نے اس کپڑے کو قمیص کے لئے کاٹ لیا، مگر اس مشتری کو منہ سے کچھ جواب نہیں دیا تو بھی یہ اقالہ صحیح ہوگا، القاضی خان

اقالہ کے صحیح ہونے کی شرطیں

(۴) پہلی شرط یہ ہے کہ اقالہ کرنے والے بائع و مشتری دونوں راضی ہوں دوسری یہ کہ مجلس ایک ہی ہو تو تیسری یہ ہے کہ اگر بیع صرف (سونا اور چاندی کا معاملہ) ہو اور اس میں اقالہ ہو تو دونوں کا اپنے اپنے مال پر قبضہ بھی ہو جائے، چہارم یہ کہ اسباب فسخ مثلاً خیار شرط یا خیار رویت یا خیار عیب سے واپسی کی وجہ سے محل فسخ مبیع ہو، یہ قول امام ابوحنیفہؒ کا ہے، اور اگر اس قابل نہ ہو مثلاً اس میں کوئی زیادتی ہوگئی ان سیوں سے فسخ کی مانع ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صحیح نہیں ہے، اور پنجم یہ کہ اقالہ کے وقت مبیع موجود ہو، اور اگر اقالہ کے وقت وہ مبیع عین موجود ہو۔

پھر بائع کے پاس واپس کرنے سے پہلے وہ ضائع ہوگئی، تو اقالہ باطل ہوجائیگا، اور اگر بیع میں عین مال عین مال کے عوض ہو (ثمن کے عوض نہ ہو) اور دونوں نے اپنے اپنے مال پر قبضہ کرلیا پھر ایک کے پاس سے ضائع ہوگیا، اس کے بعد دونوں نے اقالہ کیا تو یہ اقالہ صحیح ہوگا، اور جس کے پاس مال عین ضائع ہوا ہے اس کی دو صورتیں ہیں کہ اگر وہ مال مثلی ہے تو اس کا مثل ادا کرے ورنہ اس کی قیمت دے، البدائع، (۵) اگر تازہ صابون خرید کر اس پر قبضہ کرلیا اور اس کے پاس خشک ہو کر وزن میں کم ہوگیا پھر دونوں

(۱) مقایضہ، قایض، تقایضا و مقایضۃ فلانا بکذا، مبادلہ کرنا۔

نے بیع فسخ کی تو وزن کی کمی کی وجہ سے مشتری کے ذمہ کچھ لازم نہ ہوگا، القاضی خان
(۶) ایک شخص نے خچر خرید کر کے اس پر قبضہ کر لیا پھر چند دنوں کے بعد بائع کے پاس لا کر واپس کر دیا اور بائع نے اسے صراحۃ قبول نہیں کیا مگر اس خچر سے چند دن کام لیا، اس کے بعد رقم واپس کرنے اور اقالہ قبول کرنے سے انکار کیا تو بائع کو یہ اختیار ہوگا، الظہیر یہ (۷) اگر بائع نے کسی کے ہاتھ کوئی چیز فروخت کی اور مشتری نے وہ قبول کر لی پھر مشتری نے بیع سے انکار کر دیا اب اگر بائع یہ پختہ ارادہ کر لے کہ مشتری کے ساتھ بھی جھگڑا نہ کرے گا تو اس چیز سے نفع اٹھانا اسے جائز ہوگا، القاضی خان
(۸) اگر ایسی چیز خریدی جس کے منتقل کرنے میں سواری کے لانے لے جانے کی محتاجی اور اس کے لئے خرچ کی ضرورت ہوتی ہے حالانکہ مشتری اس کو دوسری جگہ لے گیا، پھر دونوں نے اقالہ کیا تو واپسی کا خرچ بائع کے ذمہ ہوگا، (۹) اگر گائے خرید کر دونوں نے اپنے مال پر قبضہ کر لیا پھر دونوں نے بیع کا اقالہ کیا اور گائے اس وقت مشتری کے پاس ہو اور وہ اس کا دودھ دوھ کر اس کا دودھ پیتا ہو تو بائع کو اختیار ہوگا کہ اپنے دودھ کے مثل (دودھ) اس سے مطالبہ کرے، اس طرح مشتری اس دودھ کا ضامن ہوگیا، اور اگر اسی حالت میں گائے مشتری کے پاس مرجائے تو اقالہ ختم ہو جائے گا، القنیہ (۱۰) کوئی چیز خرید کر متعاقدین نے اپنی اپنی چیز پر قبضہ کر لیا اس کے بعد معلوم ہوا کہ عوض میں دیئے گئے ثمن کے درہم کھوٹے ہیں یا حکومت نے اس پر پابندی عائد کر دی اس کے بعد دونوں نے اقالہ کیا تو بائع وہی درہم واپس کرے گا، الخلاصہ (۱۱) اگر ایسی زمین خریدی جس میں کچھ درخت ہیں اس میں باہمی قبضہ کر لینے کے بعد مشتری نے درخت کاٹ لئے پھر دونوں نے اقالہ کیا تو پورے ثمن کے بدلے اقالہ صحیح ہوگا، اور بائع کو ان درختوں کی قیمت کے عوض میں کچھ نہیں ملے گا، اور درخت مشتری کو دیدیئے جائینگے، یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ اقالہ کے وقت بائع کو درختوں کے کٹ جانے کی خبر ہوگئی ہو، اور اگر اقالہ کے وقت معلوم نہ ہو تو بائع کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو زمین کو پورے ثمن کے عوض لے ورنہ چھوڑ دے، القنیہ، (۱۲) اقالہ کر لینے کے بعد دوبارہ اقالہ کر لینا بھی جائز ہے، سوائے سلم کے، النہر (۱۳) اگر اقالہ کے بعد مشتری کے ہاتھ فروخت کر دیا تو بھی جائز ہے یعنی قبضہ کرنے سے پہلے (۱۴) اور اگر قبضہ میں لینے سے پہلے مشتری کے سوا کسی اور کے ہاتھ فروخت کرے تو جائز نہ ہوگا، محیط السرخسی۔

باب المرابحة والتولية

قال المرابحة نقل ما ملكه بالعقد الاول بالثمن الاول مع زياده ربح والتولية نقل ماملكه بالعقد الاول بالثمن الاول من غير زيادة ربح والبيعان جائز ان لا ستجماع شرائط الجوازو الحجة ماسة الى هذا النوع من البيع لان الغبى الذى لايهتدى فى التجارة يحتاج الى ان يعتمد فعل الذكى المهتدى ويطيب نفسه بمثل ما اشترى وبزيادة ربح فوجب القول بجواز هما ولهذا كان مبناهما على الامانة والا حترازعن الخيانة ومن شبهتها وقد صح ان النبى ﷺ لما اراد الهجره ابتاع ابو بكر بعير ين فقال له النبى ﷺ ولنى احدهما فقال هولك بغير شيئ فقال عليه السلام اما بغير ثمن فلا.

ترجمہ: باب، مرابحہ اور تولیہ کا بیان، بیع مرابحہ یہ ہے کہ ایک شخص کسی چیز کا ایک مرتبہ معاملہ کر کے جتنی مالیت کے خرچ سے مالک ہوا ہو، اس کو اسی مالیت کے ساتھ تھوڑے سے نفع کے ساتھ دوسرے کی طرف منتقل کر دے، اور بیع تولیہ یہ ہے کہ ایک شخص کسی چیز کا عقد اول کر کے جتنی مالیت کے خرچ سے اس کا مالک ہوا ہے اس کو اسی مالیت کے ساتھ بغیر کسی اضافہ نفع کے دوسرے کی ملکیت میں دیدے، (ف: اور مسئلہ کی وضاحت کے اعتبار سے اس کے معنی یہ ہوں گے کسی چیز کو اس کے اصل دام اور اصل خرچ کے ساتھ یعنی جتنے مال کی اس میں لاگت آئی ہو صرف اتنے ہی اور دوسرے کو کسی بھی زائد نفع لئے بغیر مالک بنا دینا، اور یہ دونوں قسم کی بیع یعنی مرابحہ اور تولیہ جائز ہے، کیونکہ کسی بھی بیع کے جائز ہونے کی جو شرطیں ہوتی ہیں وہ سب اس میں پائی جاتی ہیں، اور اس وجہ سے بھی کہ

کبھی ایسی بیع کی ضرورت بھی ہو جاتی ہے، کیونکہ ایک سیدھا اور نا تجربہ کار یعنی جس کو خرید فروخت کا ڈھنگ نہ ہو اسے ایسے آدمی کی ضرورت ہوتی ہے کہ کسی تجربہ کار معاملہ فہم پر اعتبار کرے، اس لئے اسے اس بات پر اطمینان ہو جاتا ہے کہ دوسرے کے خریدے ہوئے مال ہی کو خود خریدے خواہ اسی دام سے جو اس کا مجموعہ خرچ پڑا ہے یا اصل خرچ سے کچھ متعین نفع کے ساتھ خریدے اسی لئے ان دونوں قسموں کی بیعوں کو جائز کہنا ضروری ہوا۔

﴿ولهذا كان مبناهما الخ:﴾

اسی لئے ان دونوں بیوع یعنی مرابحہ اور تولیہ کے معاملہ کی بنیاد اس بات پر ہے کہ وہ شخص امین ہو اور خیانت کے شبہ سے بھی بچتا ہو، (یہاں تک کہ ادھار خریدی ہوئی چیز کی حد بھی بتادے)، اور ایک صحیح روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جب ہجرت کا ارادہ فرمایا تو ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے دو اونٹ خرید لئے، اس وقت رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ ان دونوں میں سے ایک بطور تولیہ مجھے دیدو، تو ابوبکر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ یہ تو آپ کے لئے بغیر کسی قیمت کے ہے، آپ نے فرمایا کہ بغیر قیمت مجھے قبول نہیں ہے۔

توضیح: باب، مرابحہ اور تولیہ کا بیان، ان دونوں کی تعریف، حکم، ثبوت۔

﴿فالمرابحة الخ:﴾

لفظ ربح سے مشتق ہے، خریدی ہوئی چیز کو اصل خرچ سے کچھ متعین نفع کے ساتھ دوسرے کو مالک بنا دینا، (ف: مثلاً ایک ہزار روپے سے ایک شخص نے ایک گھوڑا خریدا اور وہ شخص خریداری کے معاملہ میں ہوشیار ہے تو اس پر اعتبار کرتے ہوئے دوسرے نے چاہا کہ میں کچھ نفع دے کر اس سے گھوڑا خریدلوں اس لئے یوں کہا کہ مثلاً سو یا پچاس روپے متعین زائد کے ساتھ یا دس فی صد بطور نفع لے کر مجھے یہ دیدو اور اس نے اسے گھوڑا اسی دام پر دیدیا تو یہ جائز ہوگا، حاصل کلام یہ ہوا کہ ادا کئے ہوئے ثمن کی مثل پر متعین اور معلوم نفع کے ساتھ بیچنا مرابحہ ہے، اب اگر ادا کیا ہوا ثمن مثلی ہو تو اسے اختیار ہوگا کہ چاہے تو نفع اسی جنس سے طے کرے یا غیر جنس سے طے کرے، اور اگر تعریف اس طرح کی جائے کہ وہ چیز جتنی مالیت میں اسے پڑی ہے اس پر کچھ متعین زائد نفع لے کر بیچنا مرابحہ ہے تو تعریف بہتر ہوگی، کیونکہ مبسوط میں ہے کہ اگر کوئی تھان ہبہ یا وصیت کے طور پر اس نے پایا تو اس کی قیمت کا اندازہ کر کے متعین نفع کے ساتھ مرابحۃً بیچنا جائز ہے، اگر تھان کو دھلوانے واستری کرانے یا چکن، شیروانی بنوانے میں جو کچھ خرچ آیا وہ بھی اس میں ملا کر بتایا تو بھی مشتری سے اس طرح کہے کہ مجھے یہ کپڑا اتنے میں پڑا اور اب میں اتنا نفع لے کر دوں گا، م، ع۔

﴿اما بغير ثمن فلا﴾

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ قیمت کے بغیر میں نہیں لوں گا مجھے منظور نہیں ہے، ف: یہ روایت غریب ہے، اور صحیح بخاری کی حدیث میں ہے کہ پھر ابوبکر رضی اللہ عنہ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ، میرے ماں باپ آپ پر فدا ہوں، آپ میری ان دو سواریوں میں سے ایک لے لیجئے، آپ نے فرمایا کہ ہاں میں نے اس کے ثمن کے ساتھ اسے قبول کیا، رواہ احمد، اسی اونٹنی کا نام قصویٰ ہے، ف، ع۔

علماء نے لکھا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ابوبکر رضی اللہ عنہ سے بے شمار مالی خدمات منظور اور قبول فرمائیں، یہاں تک کہ مرض الموت کے خطبہ میں بھی اشارہ فرمایا کہ مجھ پر جس کسی کا بھی مالی حق تھا ہم نے اس کا بدلہ ادا کر دیا ہے، سوائے ابوبکر کے کہ ان کا احسان مجھ پر باقی رہیگا ہے، اس کا اللہ تعالیٰ ہی قیامت کے دن ادا کر دے گا، اس کے باوجود یہاں قیمت دیئے بغیر منظور نہ کرنا اس وجہ سے تھا کہ ہجرت ایک فرض اور عبادت الٰہی ہے، اس لئے اس میں غیر کی شرکت منظور نہیں فرمائی۔

قال ولا تصح المرابحة والتولية حتى يكون العوض مماله مثل لانه اذا لم يكن له مثل لو ملكه ملكه بالقيمة وهي مجهولة ولو كان المشترى باعه مرابحة ممن يملك ذلك البدل وقد باعه بربح درهم اوبشيئ من المكيل موصوف جاز لانه يقدر على الوفا بما التزم وان باعه بربح ده يازده لا يجوز لانه باعه براس المال

وببعض قيمته لانه ليس من ذوات الامثال ويجوز ان يضيف الى راس المال اجرة القصار والطراز والصبغ والفتل واجرة حمل الطعام لان العرف جاريا لحاق هذه الاشياء براس المال فى دعاة التجار ولان كل ما يزيد فى المبيع اوفى قيمته يلحق به هذا هو الاصل وما عددناه بهذه الصفة لان الصبغ واخواته يزيد فى العين والحمل يزيد فى القيمة اذا لقيمة تختلف باختلاف المكان ويقول قام على بكذا ولا يقول اشتريته بكذا كيلا يكون كاذبا وسوق الغنم بمنزلة الحمل بخلاف اجرة الراعي وكراء بيت الحفظ لانه لايزيد فى العين والمعنى وبخلاف اجرة التعليم لان ثبوت الزيادة لمعنى فيه وهو حذاقته.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ بیع مرابحہ اور تولیہ صحیح نہیں ہے یہانتک کہ عوض ثمن ایسی چیز ہو جس کا مثل ہوتا ہو، کیونکہ اگر کسی کا مثل نہ ہو اور اس کا مالک بن جائے تو اس کی قیمت کے عوض مالک بنیگا، حالانکہ مثل نہ ہونے کی وجہ سے قیمت مجہول ہوگی، (ف: اور قیمت کی پہچان صرف اندازہ اور گمان سے ہوگی حالانکہ اس میں خیانت کا شبہہ (کمی وبیشی کا احتمال) ہے، جبکہ خیانت کا شبہہ ہونا بھی یہاں جائز نہیں ہے، اسی لئے اگر دو غلام ادھار قیمت کے طور پر خریدے، پھر ان میں سے ایک کو اس کے دام کے حصہ کے مطابق فروخت کردے اور ادھار کی ادائیگی کی مدت بیان نہ کرے تو اس میں ہمارے نزدیک مرابحہ جائز نہیں ہے، ع، اسی طرح جب اس کا دام مثلی نہیں ہے تو تخمینی قیمت سے مرابحہ یا تولیہ کے طور پر فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔

﴿ولو كان المشترى الخ:﴾

اور اگر مشتری نے اس چیز کو مرابحہ کہتے ہوئے اس شخص کے ہاتھ فروخت کیا جو اس عوض کا مالک ہے، حالانکہ اس نے ایک درہم نفع پر یا کوئی کیلی چیز بیان کرکے اس کے ذمہ کرکے فروخت کیا تو جائز ہے کیونکہ اس نے جو کچھ اپنے اوپر لازم کیا ہے اس کے ادا کرنے پر قادر ہے، (ف: مسئلہ کی صورت اس طرح ہوگی کہ زید نے ایک غلام ایک تھان کپڑے کے عوض بکر کے ہاتھ فروخت کیا، اور ہر ایک نے اپنا اپنا مال قبضہ کرلینے کے بعد زید سے یہ تھان کسی سبب سے خالد نے اپنے قبضہ میں لے لیا، پھر خالد نے بکر سے وہ غلام اس تھان اور نفع کے ایک درہم زائد کے عوض یعنی کسی نفع معلوم کے عوض کوئی چیز خریدی تو جائز ہے۔

﴿وان باعه بربح ده يازده الخ:﴾

اور اگر اس نے دس کے گیارہ نفع پر فروخت کیا تو جائز نہ ہوگا، کیونکہ وہ اس صورت میں راس المال اور قیمت کے کچھ حصہ پر فروخت کرنے والا شمار ہوگا کیونکہ وہ مثلی نہیں ہے، (ف: کیونکہ اس مبیع کے دس حصے تو معلوم نہیں اور وہی راس المال ہے، اور گیارہواں حصہ جو نفع ہے، وہ نامعلوم ہے، اس لئے جائز نہ ہوگا۔

﴿ويجوز ان يضيف الخ.﴾

اور یہ بات جائز ہے کہ اصل قیمت اور لاگت میں دھوبی کی اجرت (دھلائی) رنگریز (کپڑے کی رنگائی) کی اجرت پھول بنانے (کاڑھنے) کی اجرت، اسے بٹنے کی اجرت اور غلہ منتقل کرنے (ڈھونے) کی اجرت اس قیمت میں شامل کردے، (ف: یعنی جن چیزوں سے خود مبیع میں یا اس کی قیمت میں زیادتی ہو وہ اصل پونجی راس المال میں بڑھا دینا جائز ہے،) کیونکہ تاجروں کی عادت میں ان چیزوں کو راس المال میں ملا دینا عرف وعادت جاری ہے، (ف: اور حکم عرف کے موافق ہوا کرتا ہے) اور اس وجہ سے بھی کہ جو چیز مبیع میں یا اس کی قیمت میں زیادتی کرے وہ راس المال کے ساتھ ملا دی جائے گی، یہی اصل ہے، (ف: اور کافی میں کہا ہے کہ اصل یہ ہے کہ بیع مرابحہ میں تاجروں کا عرف معتبر ہے، اس لئے تاجروں کے عرف اور ان کے عمل میں جتنے اخراجات راس المال میں ملائے جاتے ہوں وہ ملالئے جائیں، ورنہ نہیں، اور پر جن چیزوں کو ہم نے شمار کیا ہے وہ سب اسی صفت کی ہیں، کیونکہ رنگ اور دوسری چیزوں سے مال عین میں زیادتی ہوتی ہے، اور مال ادھر سے ادھر لے جانے سے قیمت بڑھتی ہے، کیونکہ جگہ بدلنے سے قیمت میں کمی وبیشی ہو جایا کرتی ہے، (ف: چنانچہ ایک چیز ایک جگہ قیمت میں سستی ہوتی ہے تو وہی چیز دوسری جگہ گراں اور مہنگی

ہو جاتی ہے، لہذا تمام اخراجات ایک جگہ جمع کر لینے کے بعد یوں کہنا چاہئے کہ یہ مال مجھے اتنے میں پڑا ہے یا فی الحال یہ اتنے کا ہے،) اور اس طرح نہ کہے کہ میں نے اسے اتنے میں خریدا ہے، تا کہ وہ جھوٹا نہ ہو، اور جانوروں کو ادھر سے ادھر لے جانا غلہ کو ادھر سے ادھر لے جانے کے برابر ہے، (ف: اگر بکریوں کو مثلاً خرید کر کسی مزدور کے ذریعہ مانگ کر لایا تو اس کا خرچ بھی غلہ لادنے کے جیسا ہوگا۔

﴿بخلاف اجرة الراعي الخ:﴾

بخلاف چرواہے کی مزدوری کے اور سامان مال کی حفاظت کے لئے گھر کے کرایہ کے، کہ اس سے مال عین یا اس کی قیمت میں زیادتی نہیں ہوتی ہے، اور برخلاف تعلیم کی اجرت کے کیونکہ زیادتی کا ثبوت ایک ایسی ثبوت کی وجہ سے ہے جو خود اس غلام میں موجود ہے یعنی اس کی ذہانت اور ذکاوت، (ف: یعنی اگر کسی غلام کو خرید کر اسے کچھ ہنر سکھلانے کے لئے اس پر خرچ کیا تو یہ خرچ اس کی پونجی یا راس المال میں نہیں ملایا جائے گا، اسی طرح قرآن پاک یا علم یا شعر پڑھانے کی اجرت اور غلاموں وغلوں کی حفاظت کرنے والے کی اجرت اور غلاموں و جانوروں کے علاج کرنے والے کی اجرت، اور راستہ میں جو محصول ظلماً لیا جائے، اور جانوروں کی پیٹھ کی جھول کے دام اس میں نہیں ملائے جائینگے ہاں اس صورت میں ملائے جائینگے جبکہ اس علاقہ میں یہ اخراجات بھی اصل میں ملائے جاتے ہیں، النہر، اور غلے ناپنے والوں کی اجرت بھی نہیں ملائی جائیگی، الحاوی، اگر کسی نے کوئی چیز خود گراں خرید لی تو ان داموں پر اس کو مرابحہ کے طور پر بیچنا جائز ہے، محیط السرخسی۔

توضیح: بیع مرابحہ اور تولیہ کے صحیح ہونے کی شرط، اصل دام یا راس المال میں کون کون سے اخراجات ملانے کی اجازت ہے، اور کیسے اخراجات کو ملانے کی اجازت نہیں ہے، تفصیل۔

﴿ولا تصح المرابحة الخ:﴾

ترجمہ: سے مطلب واضح ہے، وان باعه بربح ده یازده الخ: دہ دس، یازدہ گیارہ، اگر کوئی دس گیارہ کی شرح کے نفع پر فروخت کرے، یعنی دس درہم پر ایک درہم کے برابر، بیس درہم پر دو درہم، تیس پر تین درہم اور چالیس درہم پر چار درہم کے نفع پر اس جملہ کے کہنے کا تقاضا یہ ہوگا کہ راس المال جس جنس کا ہوگا اسی جنس کا نفع بھی ہوگا، کیونکہ اس نے نفع کو ثمن کے دسویں حصہ کے برابر مقرر کیا ہے، اور کسی چیز کا دسواں حصہ اسی جنس سے ہوتا ہے جبکہ اس صورت میں ثمن ذوات الامثال میں سے نہیں بلکہ ذوات القیم سے ہے، اس بناء پر وہ غلام کو اس کپڑے کے عوض بیچنے والا ہوگا، اور کپڑے کو گیارہ حصے میں تقسیم کیا جائے گا، جن میں سے گیارھویں حصے کو صرف اس کی قیمت سے ہی متعین کیا جا سکے گا، تو نتیجہ یہ ہوگا کہ وہ کپڑے اور اس کی کچھ قیمت کے عوض فروخت کرنے والا ہوگا، حالانکہ اس کی قیمت معلوم نہیں بلکہ مجہول ہوگی لہذا بیع ناجائز ہو جائیگی۔

فان اطلع المشترى على خيانة فى المرابحه فهو بالخيار عند ابى حنيفة رحمه الله ان شاء اخذه بجميع الثمن وان شاء تركه وان اطلع على خيانة فى التولية اسقطها من الثمن وقال ابو يوسف يحط فيهما وقال محمد يخير فيهما لمحمد ان الاعتبار للتسمية لكونه معلوما والتولية والمرابحة ترويج وترغيب فيكون وصفا مرغوبا فيه كوصف السلامة فيتخير بفواته ولابى يوسف ان الاصل فيه كونه تولية ومرابحة ولهذا ينعقد بقوله وليتك بالثمن الاول اوبعتك مرابحة على الثمن الاول اذا كان ذلك معلوما فلا بد من البناء على الاول وذلك بالحط غيرانه يحط فى التولية قدر الخيانة من راس المال وفى المرابحة منه ومن الربح ولابى حنيفة انه لولم يحط فى التولية لا تبقى تولية لانه يزيد على الثمن الاول فيتغير التصرف فتعين الحط وفى المرابحة لولم يحط تبقى مرابحة وان كان يتفاوت الربح فلا يتغير التصرف فامكن القول بالتخيير فلو هلك قبل ان يرده اوحدث فيه ما يمنع الفسخ يلزمه جميع الثمن فى الروايات الظاهرة لانه مجرد خيار لايقابله شيئ من

الثمن كخيار الرؤية والشرط بخلاف خيار العيب لانه مطالبة بتسليم الفائت فيسقط ما يقابله عند عجزه.

ترجمہ: بیع مرابحہ یا تولیہ کرنے کے بعد اگر مشتری کو اس مال میں کسی خرابی یا خیانت کا پتہ چلا تو اس کی پوری قیمت کے ساتھ اسی حالت میں رہنے دے، یا معاملہ کو بالکل ختم کردے، اور بیع تولیہ کی صورت میں اسے خیانت کی اطلاع ہوئی تو خیانت اور دھوکہ کی وجہ سے جو فرق آیا ہے اتنا اصل قیمت سے کم کردے، اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ مرابحہ اور تولیہ دونوں میں خیانت کے اندازے سے ثمن میں کمی کردے، امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں صورتوں میں مشتری کو اختیار ہوگا، (ف: کہ اگر چاہے تو بائع کے بیان کئے ہوئے دام سے ہی لے یا معاملہ کو ختم کردے)۔

﴿لمحمد ان الاعتبار الخ:﴾

امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ جو ثمن بائع نے بیان کیا ہے اسی کا اعتبار ہوگا کیونکہ وہ معلوم ہے، اور مرابحہ تولیہ سے دینے کا تذکرہ کرنا اس کی طرف مائل کرنے اور رغبت دلانے کے لئے، تو یہ صرف ایک وصف مرغوب ہوا، (ف: یعنی ایسا وصف ہے جس کی وجہ سے بیع میں رغبت کی جاتی ہے،) جیسے مبیع کے صحیح وسالم ہونے کا وصف ہے، (ف: اور وصف کے مقابلہ میں ثمن کچھ بھی نہیں ہوتا ہے، البتہ اس وصف کے نہ پائے جانے کی صورت میں مشتری کو اختیار ہوتا ہے) لہٰذا یہ وصف مرابحہ یا تولیہ کے نہ ہونے پر مشتری کو اس بیع کو پوری اور مکمل کر لینے یا توڑنے کا اختیار باقی ہوگا۔

﴿ولابی یوسفؒ الخ:﴾

اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس بیع میں اصل یہ ہے کہ تولیہ اور مرابحہ ہی ہو، یعنی اس وقت ثمن بیان کردینا اصل نہیں ہے، اسی لئے یہ بیع صرف اتنا کہنے سے بھی منعقد ہوجاتی ہے، کہ میں نے تم کو اس کے ثمن اول پر (اپنی قیمت خرید یا لاگت) پر بطور بیع مرابحہ دیا جبکہ اسے ثمن اول اور اس سے نفع کا حساب معلوم ہو، اس لئے یہ بات ضروری ہوئی کہ بیع اول پر ہی اس کی بناء ہو، یعنی ثمن اول کی بناء پر ہو، اس لئے یہ بات اسی طرح حاصل ہوگی کہ بڑھائی ہوئی مقدار گھٹادی جائے، (ف: مثلاً ایک کپڑا اسی روپے سے خریدا، اور دوسرے کو بیع تولیہ کہہ کر سو روپے میں فروخت کیا، مگر بعد میں یہ بات ظاہر ہوگئی کہ اصل قیمت تو اسی روپے تھی، لہٰذا ان میں سے بیس روپے کم کردے، اور اگر ایک کپڑا بیع مرابحہ کے طور پر پچاس روپے اور نفع کے دس روپے کے عوض مجموعۃً ساٹھ روپے میں یعنی ہر پانچ کے ایک روپے کے نفع کے ساتھ فروخت کیا، مگر بعد میں معلوم ہوا کہ اس کی اصل قیمت چالیس روپے ہے لہٰذا چالیس کے ساتھ اس کے نفع کے آٹھ روپے مجموعۃً اڑتالیس روپے ہوئے اس لئے وہ اڑتالیس ہی میں خرید لے، ع)۔

﴿ولابی حنیفۃؒ الخ:﴾

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اگر بیع تولیہ میں خیانت کی مقدار گھٹائی نہ جائے تو اصل ثمن سے زائد ہونے کی وجہ سے وہ بیع تولیہ باقی نہیں رہے گی، کیونکہ بیع تولیہ میں ثمن اول (اصل ثمن) سے کچھ زیادتی نہیں ہوا کرتی ہے، اس وجہ سے یہ پورا تصرف ہی بدل جائے گا، اس لئے یہی بات متعین ہوگئی کہ جتنی مالیت کی اس نے خیانت یا غلط بیانی کی ہے وہی گھٹادی جائے، (ف: حاصل یہ ہوا کہ جب بیع تولیہ متعین ہوگیا یعنی پہلی ادا کی ہوئی قیمت پر ہی معاملہ کرنا لازم ہوگیا، اس کے باوجود اس میں کچھ زیادتی ثابت ہوجائے، تو وہ تولیہ کی بیع باقی نہ رہیگی، حالانکہ وعدہ کے مطابق تولیہ ہونا لازم ہے، لہٰذا اس زیادتی کو گھٹانا ہی لازم ہوا، ورنہ معاملہ اور تصرف بدل جائے گا، اور بیع مرابحہ ہونے کی صورت میں اگر کچھ گھٹایا نہ جائے تو بھی وہ بیع مرابحہ ہی رہیگی، اگرچہ نفع کی مقدار کچھ کم ہوجائیگی اس اصل معاملہ اور تصرف نہیں بدلے گا، اور مشتری کو اختیار دینے کی بات ممکن ہوجائیگی، (ف: یعنی اگر مثلاً اول ثمن دس درہم بتائے اور پانچ درہم نفع کے، اور بعد میں یہ معلوم ہوا کہ اصلی اور اول ثمن بجائے دس درہم کے آٹھ درہم ہیں اس طرح مجموعۃً پندرہ درہموں میں سے اس نے آٹھ درہم خرچ کئے پھر بھی اس کے پاس نفع کے سات درہم باقی رہ گئے، جس کی وجہ سے اسے بیع مرابحہ کہنا اب بھی صحیح ہوا، لیکن اس صورت میں مشتری کا نقصان ہے اسی لئے اس بات کا اختیار دیا گیا ہے کہ اب بھی اگر یہ بیع پسند ہو تو اسے

رہنے دو ورنہ اس کو چھوڑ دو، پھر یہ اختیار مذکور اس صورت میں ہوگا جبکہ مبیع موجود اور عقد فسخ کے قابل ہو۔

﴿فلو هلک الخ:﴾

کیونکہ اگر مبیع واپس کرنے سے پہلے ضائع یا تلف ہوگئی یا اس میں ایسا کوئی عیب پیدا ہو گیا جو فسخ کو روکتا ہے، تو ظاہر روایات کے مطابق مشتری کے ذمہ پورا ثمن لازم آئے گا، کیونکہ مشتری کو صرف ایک اختیار ہے جس کے مقابلہ میں ثمن کچھ کمی نہیں ہے، جیسے خیار الرویۃ اور خیار الشرط ہوتا ہے، بخلاف خیار العیب کے کہ اس میں عیب کی وجہ سے جو کچھ نہیں ہوتا ہے اس کا بھی مطالبہ ہوتا ہے اس لئے جب مشتری مبیع واپس کرنے سے عاجز ہو جائے تو اس کے عیب کے مقابلہ میں جو کچھ ثمن ہوگا وہ اس سے ختم ہو جائے گا، (ف: اور صاحبینؒ کے نزدیک جب کم کرنا جائز ہے تو ہر حال میں کم کیا جائے گا، خواہ وہ مبیع موجود ہو یا ضائع ہوگئی ہو، یا مشتری نے خود ضائع کی ہو، امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے، التمر تاشی، ع۔

توضیح: بیع مرابحہ یا تولیہ کرنے کے بعد مشتری کو یہ معلوم ہو جائے کہ بائع نے دھوکہ بازی کی ہے، اور قیمت غلط بتائی ہے اگر مبیع واپس کرنے سے پہلے تلف ہوگئی یا اس میں ایسا کوئی عیب پیدا ہو گیا جو فسخ کو روکتا ہو، حکم اختلاف ائمہ، دلائل۔

قال ومن اشترى ثوبا فباعه بربح ثم اشتراه فان باعه مرابحة طرح عنه كل ربح كان قبل ذلك فان كان استغرق الثمن لم يبعه مرابحة وهذا عند ابى حنيفة وقالا يبيعه مرابحة على الثمن الاخير صورته اذا اشترى ثوباً بعشرة وباعه بخمسة عشر ثم اشتراه بعشرة لا يبيعه مرابحة بخمسة ويقول قام على بخمسة ولو اشتراه بعشرة وباعه بعشرين مرابحة ثم اشتراه بعشرة لا يبيعه مرابحة اصلا وعندهما يبيعه مرابحة على العشرة فى الفصلين لهما ان العقد الثانى عقد متجدد منقطع الاحكام عن الاول فيجوز بناء المرابحة عليه كما اذا تخلل ثالث ولا بى حنيفة ان شبهة حصول الربح بالعقد الثانى ثابتة لانه يتاكدبه بعد ما كان على شرف السقوط بالظهور على عيب والشبهة كالحقيقة فى بيع المرابحة احتياط ولهذا لم تجز المرابحة فيما اخذبالصلح لشبهة الحطيطة فيصير كانه اشترى خمسة وثوبا بعشرة فيطرح خمسة بخلاف ما اذا تخلل ثالث لان التاكد حصل بغيره.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے ایک تھان کپڑا خرید کر مرابحہ سے فروخت کیا اور دونوں متعاقدین نے اپنا قبضہ کر لیا، پھر اس بائع نے اسی کپڑے کو اس کے پہلے مشتری سے خرید لیا، اگر اب اسے دوبارہ مرابحہ سے بیچنا چاہے تو اس سے پہلے جو کچھ نفع حاصل کر چکا ہے، اس سے منہا (کم) کر دے، اگر حاصل شدہ نفع اس کا اس کے اصل ثمن کے برابر یا اس سے زیادہ ہو چکا ہو تو اب مرابحہ میں اسے فروخت نہیں کر سکتا ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہی قول ہے، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ دوسرے ثمن پر مرابحہ سے فروخت کر دے، (ف: امام مالک وشافعی رحمہما اللہ کا یہی قول ہے، ع) اس مسئلہ کی صورت مثالی یہ ہوگی کہ زید نے ایک تھان کپڑا دس درہم سے خریدا اور اس کو پندرہ درہم کے عوض خالد سے دس درہم سے خرید لیا، اب اگر اسے مرابحہ فروخت کرنا چاہے تو پانچ درہم پر اسے فروخت کر لے، اور اس طرح کہے کہ یہ کپڑا مجھے دس درہم کو پڑا ہے، اور اگر دس درہم سے خریدا ہو تو اب اس کپڑے کو مرابحہ پر بالکل فروخت نہ کرے، (ف: یعنی بغیر بیان کے مرابحہ نہیں کر سکتا ہے کیونکہ نفع نکال لینے کے بعد ثمن نہیں بچتا ہے، بلکہ خریدار جتنے کو چاہے دے کر اس سے خرید لے)۔

﴿وعندهما يبيعه الخ:﴾

اور صاحبینؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں اس کو دس درہم پر مرابحہ کے طور پر خرید سکتا ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ دوسری بیع

ایک بالکل نئی بیع ہے، جس کے احکام پہلی بیع سے بالکل مختلف ہیں، اس لئے بیع مرابحہ کی بنیاد دوسری بیع کے اعتبار اور بنیاد پر جائز ہے، جیسے اگر درمیان میں کوئی تیسرا شخص آ گیا ہو، (ف: کہ اس صورت میں بالاتفاق مرابحہ جائز ہوتا ہے، مثلاً زید نے بکر کے ہاتھ ایک کپڑا جسے دس درہم سے خریدا تھا مرابحہ کے طور پر بیس درہم کے عوض بیچ دیا، اور بکر نے اسی کپڑے کو خالد کے ہاتھ مرابحہ کے طور پر پچیس درہم سے فروخت کر دیا، پھر زید نے خالد سے دس درہم سے خرید لیا، تو بالاتفاق زید اس کو دس درہم کے مرابحہ پر فروخت کر سکتا ہے، اسی طرح اگر اس نے بکر سے دس درہم سے، خریدا تو بھی مرابحہ سے بیچنا جائز ہونا چاہئے۔

﴿ولابی حنیفة الخ:﴾

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ عقد بیع کرنے کی وجہ سے اس نے نفع حاصل ہونے کا جو ایک شبہ تھا وہ دوسری بار عقد کرنے سے ثابت اور پختہ ہو گیا، کیونکہ پہلی بار بیع سے جو نفع حاصل ہوا تھا (وہ مشتبہ تھا مگر) عقد دوم ہو جانے کی وجہ سے اب وہ موکد اور پختہ ہو گیا، اس طرح سے کہ اس میں کوئی عیب ظاہر ہونے سے قریب تھا کہ وہ نفع ختم ہو جائے (یعنی عیب ظاہر ہونے کے بعد بیع ختم ہو جاتی اور جس نفع کی امید تھی وہ نفع ختم ہو جاتا) لیکن دوسری بار اس کی بیع ہو جانے سے پہلی بیع اور اس کی وجہ سے ہونے والا نفع یقینی ہو گیا، حالانکہ وہ اندازہ میں تھا کہ اس مبیع میں کوئی عیب ظاہر ہونے سے بیع ہی ختم ہو جاتی، (ف: یعنی عقد اول میں جو نفع حاصل ہوا تھا، اگر مشتری اس مبیع میں عیب ظاہر ہونے کی بناء پر واپس کرتا تو بالکل ختم ہو جاتا، مگر اب جبکہ مشتری نے خود بیع کر لی تو اس دوسری بار بیع ہو جانے کی وجہ سے اس کو واپس کرنے کا حق باقی نہیں رہا، اس طرح دوسری بار بیع ہونے سے نفع یقینی ہو گیا، گویا بیع دوم سے وہ نفع ہے جو اس کی حقیقت کا ہوتا ہے، (ف: تو گویا اس دوسری بار بیع سے حقیقت میں نفع حاصل ہوا، (ف: اور جس بیع میں خود اس کے ثمن میں نفع شامل ہو اور وہ بھی اس مقدار سے کہ اس کے ثمن کے برابر ہو جائے تو اس میں مرابحہ کی بیع نہیں کی جا سکتی ہے)۔

﴿ولهذا لم تجز الخ:﴾

اور اسی وجہ سے کہ شبہ بھی حقیقت کے حکم میں ہوتا ہے ایسے مال میں بیع مرابحہ جائز نہیں ہوتی جو صلح کے ساتھ ہوئی ہو، کیونکہ اس میں دام کے گھٹانے کا شبہ ہوتا ہے، (ف: مثلاً کسی شخص نے دوسرے شخص پر ہزار درہم باقی رہنے کا دعویٰ کیا، اور اس مدعا علیہ نے اپنا غلام دے کر اس سے مصالحت کر لی تو وہ اس غلام کو ہزار درہم پر مرابحہ کر کے فروخت نہیں کر سکتا ہے، کیونکہ مصالحت کسی چیز کی اصل قیمت پر نہیں ہوتی ہے بلکہ اس سے کم پر ہوتی ہے، اس لئے یہاں یہ شبہ ہو گیا کہ ہزار درہم قیمت سے کم پر صلح کی، اور اگر حقیقۃً گھٹا کر صلح کرتا تو بیع مرابحہ جائز نہیں ہوتی لہٰذا شبہ پر بھی مرابحہ جائز نہ ہوگی، ع، اسی طرح مسئلہ مذکورہ میں دوسرے ثمن پر مرابحہ جائز نہیں ہے۔

﴿فیصیر کانه الخ:﴾

تو اس کی صورت ایسی ہوگی کہ گویا اس نے ایک تھان اور پانچ درہم کو دس درہم کے بدلہ خریدا اس لئے اس میں سے پانچ درہم ساقط کر دیئے جائیں گے، (ف: کیونکہ اس نے دس درہموں سے خریدا ہوا تھان پندرہ درہموں کے عوض پانچ درہموں کے نفع کے ساتھ فروخت کیا، اور یہ نفع اس وقت تک یقینی ہے، اور جب دوبارہ دس درہم سے خرید لیا تو پانچ درہم کا نفع یقینی ہو گیا، اس لئے ایسا سمجھا جائے گا کہ اس نے ایک تھان اور پانچ درہم دس درہموں سے خریدا، اور جب ان میں سے پانچ درہم نکال لئے تو صرف تھان پانچ درہم کے عوض رہ گیا، لہٰذا اسے پانچ درہم کے مرابحہ سے فروخت کر سکتا ہے، اور اگر بیس درہم سے فروخت کر کے دس درہموں کے عوض خریدا تو گویا دس درہم اور تھان کو دس درہم سے خریدا اور نفع کے دس درہم ختم کرنے کے بعد تھان مفت میں بچ گیا، لہٰذا اسے مرابحہ پر فروخت کرنے کی صورت باقی نہیں رہی، م)۔

﴿بخلاف ما الخ:﴾

برخلاف ایسی صورت کے کہ اس کے درمیان میں تیسرا شخص آ گیا ہو، (ف: اس کی صورت یہ ہوگی کہ زید نے بکر کے ہاتھ دس

درہم کا خریدا ہوا تھان پندرہ درہم سے فروخت کیا، تو اس میں پانچ درہموں کا اسے نفع ہوا مگر ابھی تک اس کا یقین نہیں ہے اس احتمال کی وجہ سے کہ شاید مشتری اس میں کسی عیب ہونے کی وجہ سے اسے واپس کردے، پھر زید نے خالد سے اسے دس درہم سے خرید لیا اس لئے اب وہ دس درہم کے مرابحہ پر فروخت کرے، کیونکہ اس کا نفع اب یقینی ہو چکا ہے کیونکہ معاملہ غیر کے ذریعہ ہوا ہے، (ف: یعنی زید کا پہلا نفع پانچ درہم کا خالد کے ہاتھ فروخت ہونے سے یقینی ہو چکا ہے اور اب جو زید نے خالد سے خریدا تو یہ ایک نیا معاملہ اور نئی خرید ہے، اس سے پہلا نفع یقینی نہیں ہوتا ہے، جس میں شبہہ ہو، لہذا اب جتنے میں خریدا ہے اسی پر مرابحہ سے فروخت کردے، م)۔

توضیح: ایک شخص نے ایک تھان خرید کر مرابحہ کے ذریعہ اسے فروخت کردیا اور مکمل قبضہ کرلیا، پھر اس کپڑے کو مشتری سے خرید لیا، تو کیا اس کے لئے اس وقت مرابحہ سے بیچنا جائز ہوگا، تفصیل مسائل، اختلاف ائمہ، دلائل۔

قال واذا اشترى العبد الماذون له في التجارة ثوبا بعشرة وعليه دين يحيط برقبته فباعه من المولى بخمسة عشر فانه يبيعه مرابحة على عشرة وكذلك ان كان المولى اشتراه فباعه من العبد لان في هذ العقد شبهة العدم لجوازه مع المنافي فاعتبر عدما في حكم المرابحة وبقي الاعتبار للاول فيصير كانّ العبد اشتراه للمولى بعشرة في الفصل الاول وكانه يبيعه للمولى في الفصل الثاني فيعتبر الثمن الاول.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر ماذون التجارۃ (وہ غلام جسے مالک کی طرف سے کاروبار کرنے کی اجازت ہو) نے ایک کپڑا دس درہم سے خریدا حالانکہ اس غلام پر اتنا قرض لوگوں کا باقی ہو جو اس کی اپنی جان کی قیمت ہو، (ف: اس طرح سے کہ اس کے قرض خواہ اگر دعوی کردیں تو اس غلام کو فروخت کرادیں، تو اس کا مولیٰ اس تھان کو دس درہم ثمن کے مرابحہ پر فروخت کرسکتا ہے، (ف: اس طرح سے کہ وہ مشتری سے یہ کہے کہ یہ غلام مجھے دس درہم کو پڑا ہے، اور میں مثلاً پانچ درہم نفع کے ساتھ اسے بیچوں گا، اسی طرح سے اگر خود مولیٰ نے اس تھان کو، (دس درہم سے) خریدا ہو، اور اسی اپنے ماذون غلام کے ہاتھ پندرہ درہم سے فروخت کیا ہو، (ف: تو وہ ماذون غلام اس تھان کو دس درہم سے مرابحہ پر فروخت کرسکتا ہے) اس مسئلہ میں اصل بات یہ ہے کہ اس مذکورہ بیع میں اس کے جائز ہونے اور نہ ہونے کے بارے میں تردد ہے، اگرچہ اس کا جائز ہونا ہی راجح ہے، کیونکہ اس عقد میں جو غلام ماذون اور اس کے مولیٰ کے درمیان ہوا ہے اس کے صحیح نہ ہونے کا شبہہ ہے کیونکہ اگرچہ عقد ہوا مگر منافی عقد بھی یہاں پایا گیا ہے۔

(ف: اس طرح سے کہ عام قانون کے مطابق غلام اور اس کا سارا مال اس کے مالک کا ہوتا ہے اس خرید نے پر ایسا ہوا گویا مولیٰ نے خود اپنی ملک کو خریدا ہے، اسی بناء پر اگر یہ غلام کچھ بھی مقروض نہ ہوتا یا صرف اتنے مال کا مقروض ہوتا جو اس کی اپنی جان کی قیمت سے کم ہوتا اور یہ مولیٰ اس سے کوئی چیز خریدتا تو بالاجماع یہ بیع صحیح نہ ہوتی، (کیونکہ گویا مولیٰ نے خود اپنی مملوک چیز خریدی ہے) اور جبکہ اس غلام پر اتنا قرض باقی ہو کہ غلام کے قبضہ کے مال کی قیمت کے برابر ہو یا اس کے مال اور اس کی جان سب کی قیمت کے مساوی ہو تو اس کی کمائی میں اسی کے سارے قرض خواہوں کا حق ہے، اسی لئے اس کے مولیٰ کی بیع صحیح ہوگی، پھر بھی اس میں احتمال باقی رہتا ہے کہ شاید صحیح نہ ہو، کیونکہ جبتک اس کے سارے قرض خواہ اپنا اپنا حق وصول نہ کرلیں وہ غلام اپنے مولیٰ کا مملوک رہتا ہے پس جب یہاں یہ شبہہ ہو گیا کہ شاید بیع صحیح نہیں ہوئی ہو، تو صرف بیع ہونے کی صورت میں شبہہ کا اعتبار نہیں کیا گیا، اور بیع کو جائز کیا گیا، لیکن بیع مرابحہ میں شبہہ کا اعتبار کیا گیا۔

﴿فاعتبر عدما الخ:﴾

تو مرابحہ کے حکم میں بیع کا اعتبار نہیں کیا گیا،(ف: کیونکہ مرابحہ کی صورت میں شبہہ بھی حقیقت کے طور پر سمجھا جاتا ہے تاکہ خیانت سے احتیاط ہو جائے) اور بیع اول کا اعتبار رہ گیا،(ف: یعنی بیع اول میں جو دس درہم سے خرید کر دوسری بیع پندرہ درہم پر طے کی تو مرابحہ کے مسئلہ میں صرف بیع اول کا اعتبار رہا)۔

﴿فیصیر کان الخ:﴾

تو ایسا ہو گیا کہ گویا غلام نے دس درہم سے مولیٰ ہی کے لئے خریدا ہے، یعنی پہلی صورت میں،(ف: جبکہ غلام نے مولیٰ کے ہاتھ فروخت کیا)۔

﴿و کانہ یبیعۃ الخ:﴾

اور گویا ماذون غلام ایسے اپنے مولیٰ کے لئے فروخت کرتا ہے، یعنی دوسری صورت میں،(ف: جبکہ مولیٰ نے غلام کے ہاتھ پندرہ کے عوض بیچا) اس لئے پہلے ثمن کا اعتبار اس کو دس ثمن پر اور دوسری صورت میں غلام اس کو دس ثمن پر مرابحہ سے فروخت کرے یہ ساری تفصیل اس صورت میں تھی جبکہ ماذون غلام اور اس کے مولیٰ کے درمیان مرابحہ کے ساتھ بیع کا معاملہ ہوا ہو)۔

توضیح: ایک عبد ماذون نے دس درہم سے ایک تھان خریدا، حالانکہ وہ اپنی قیمت کے برابر مقروض ہو چکا ہے، پھر غلام نے اس کپڑے کو اپنے مولیٰ کے ہاتھ پندرہ درہم سے خریدا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

قال واذا کان مع المضارب عشرة دراهم بالنصف فاشترى ثوبا بعشرة وباعه من رب المال بخمسة عشرفانه يبيعه مرابحة باثنى عشر ونصف لان هذا البيع وان قضى بجوازه عندنا عندعدم الربح خلافا لزفر مع انه اشترى ماله بماله لما فيه من استفادة ولاية التصرف وهو مقصود والانعقاد يتبع الفائدة ففيه شبهة العدم الاترى انه وكيل عنه فى البيع الاول من وجه فاعتبر البيع الثانى عد مافى حق نصف الربح.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر مضارب کے پاس دس درہم ہوں آدھے نفع کی شرط سے(ف: یعنی ایک مضارب کو دس درہم دیئے کہ جو نفع ہو وہ ہم دونوں میں نصف نصف ہو، مضارب وہ شخص جو تجارت کا کام کرتا ہو، اور مال دوسرے شخص کا ہو، نفع میں دونوں شریک ہوں) اس شخص نے دس درہم سے ایک کپڑا خریدا اور صاحب مال کے ہاتھ پندرہ درہم سے فروخت کر دیا پس اس حد تک پانچ روپے نفع کے ہو رہے ہیں، اس سے یہ ظاہر ہے کہ اس نفع میں سے نصف یعنی ڈھائی درہم خود اس مضارب کے ہونگے، اور ڈھائی درہم رقم والے کے ہوں گے، لیکن مال کا مالک اپنے نفع پر مرابحہ نہیں لے سکتا ہے، اسی لئے وہ اس تھان کو ساڑھے بارہ درہم کے مرابحہ پر فروخت کر سکتا ہے،(ف: یعنی وہ اس طرح کہے گا کہ یہ تھان مجھے ساڑھے بارہ درہم کے عوض ملا ہے اور اب میں اسے اتنے زائد نفع لے کر بیچوں گا، ف: اور یہ ظاہر ہے کہ تھان صرف مال والے کی رقم کا خریدا ہوا تھا، اور اس میں کوئی نفع شامل نہ تھا، کہ اس نفع میں دوسرے شریک یعنی مضارب کا بھی حصہ ہوتا، دوسرے لفظوں میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ مال والے نے خود اپنا مال خرید لیا ہے، اسی لئے امام زفرؒ کہتے ہیں کہ جائز نہیں ہے، لیکن ہمارے نزدیک اس میں فائدہ ہونے کی وجہ سے اسے جائز ہونا چاہئے، اگرچہ اس میں ناجائز ہونے کا بھی شبہہ ہے۔

﴿لان هذا البيع الخ:﴾

کیونکہ ہمارے نزدیک مضارب کی بیع رب المال کے ساتھ اگرچہ رب المال نے اپنا مال اپنے مال کے عوض خریدا ہو اس کے جائز ہونے کا حکم دیا گیا ہے، اس لئے کہ ایسی بیع میں ولایت تصرف حاصل ہوتا ہے جو مقصود ہے، اور اس کے منعقد ہو جانے سے فائدہ بھی ہوتا ہے، پھر بھی اس کے ناجائز ہونے کا احتمال باقی رہتا ہے، لیکن امام زفرؒ کا اس میں اختلاف ہے،(ف: حاصل یہ ہوا کہ

ہمارے نزدیک ایک فائدہ حاصل ہوجانے کی وجہ سے اس بیع کے جائز ہونے کا حکم دیا گیا ہے، اس کے باوجود اس میں یہ شبہہ بھی رہتا ہے کہ شاید جائز نہ ہو، جیسے کہ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ مضارب کی بیع رب المال کے ساتھ یا اس کے برعکس رب المال کی بیع مضارب کے ساتھ جائز نہیں ہوتی ہے اور شبہہ ہونے سے بھی مرابحہ کے معاملہ میں احتیاط حقیقۃً جائز نہ ہونے کے حکم میں ہوتا ہے)۔

﴿الاتری انه الخ:﴾

کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ اس اول بیع کرنے میں مضارب ایک اعتبار سے رب المال کا وکیل ہوتا ہے، (ف: کہ جس طرح وکیل اپنے مؤکل کے لئے فروخت کرتا ہے اور اس سے جو کچھ نفع حاصل ہوتا ہے، وہ مؤکل کا ہوجاتا ہے اسی طرح یہاں بھی آدھا نفع مؤکل کا ہے تو ایک اعتبار سے مضارب بھی اس کا وکیل ہے، اسی لئے دوسری بیع آدھے نفع کے بارے میں معدوم سمجھی گئی، (ف: لہٰذا اصل رقم دس درہم اور مضارب کی محنت اور نفع کے نصف کا اعتبار ہونے سے وہ مجموعۃً ساڑھے بارہ پر فروخت کرسکتا ہے) اب اس ایک مسئلہ کی تحقیق باقی رہی کہ اگر مبیع میں کوئی نئی بات کمی وبیشی کی پیدا ہوگئی تو کس بات کو ظاہر کردینا ضروری ہوگا، اور کس بات کو ظاہر کرنا ضروری نہیں ہوگا۔

توضیح: اگر ایک شخص نے دوسرے کاروباری (مضارب) کو دس روپے نصف نفع کی شرط پر دیئے اور اس نے ان روپے سے کپڑا خرید کر مال کے مالک کے ہاتھ پندرہ روپے کے عوض فروخت کردیا، اس صورت میں مرابحہ پر کاروبار کا حکم، تفصیل، اختلاف ائمہ، دلائل۔

قال ومن اشترى جارية فاعورت اووطيها وهي ثيب يبيعها مرابحة ولا يبين لانه لم يحتبس عنده شيئ يقابله الثمن لان الاوصاف تابعة لايقابلها الثمن ولهذ الوفاتت قبل التسليم لا يسقط شيئ من الثمن وكذا منافع البضع لايقبلها الثمن والمسالة فيما اذالم ينقصها الوطى وعن ابى يوسف فى الفصل الاول انه لا يبيع من غير بيان كما اذا احتبس بفعله وهو قول الشافعى فاما اذا فقاعينها بنفسه اوفقاها اجنبى فاخذ ارشها لم يبعها مرابحة حتى يبين لانه صار مقصود ابا لا تلاف فيقابلها شيئ من الثمن وكذااذا وطيها وهى بكر لان العذرة جزء من العين يقابلها الثمن وقد حبسها.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کوئی باندی خریدی اور وہ آفت سماوی سے کانی ہوگئی، یا وہ پہلے سے ثیبہ تھی پھر اس نے اس سے وطی کرلی تو اسے بطور مرابحہ فروخت کرسکتا ہے اور اس وقت ان باتوں کے بتانے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ اس شخص کے پاس باندی کی ایسی کوئی چیز باقی نہیں رہ جاتی ہے جس کے مقابلے میں کوئی رقم لازم آتی ہو، کیونکہ اوصاف ذات کے تابع ہوتے ہیں؛ صرف اوصاف کی مستقل قیمت نہیں ہوتی ہے، (ف: اسی لئے آنکھوں سے دیکھنا بھی ایک وصف ہے جس کے مقابلہ میں کوئی قیمت یا رقم نہیں ہے، یہاں تک کہ اگر آنکھ کی روشنی اس وجہ سے ہوجائے تو اس کے ثمن سے کچھ بھی ختم یا کم نہیں ہوگا، (ف: البتہ مشتری کو یہ اختیار ہوگا کہ اس وصف کے نہ ہونے کی وجہ سے اسے نہ لینا چاہئے تو نہ لے، اب اگر مشتری نے بیع ختم کردینے کے بعد باندی کو پہلے سے کم دام پر لینے کے لئے بائع سے بات کرلی اور بائع نے بھی منظور کرلی تو یہ جائز ہوگا) الحاصل یہ معلوم ہوگیا کہ اوصاف کے مقابلہ کے کوئی رقم یا قیمت نہیں ہوتی ہے، لہٰذا ان خامیوں کو بتائے بغیر پہلی قیمت سے مرابحہ کے طور پر بیچنا جائز ہوگا، اسی طرح باندی کی شرم گاہ کے منافع کے مقابلہ میں بھی کوئی قیمت نہیں ہے۔

(ف: البتہ اگر کچھ عیب پیدا ہوجائے تو اس وقت عیب کے مقابلہ میں اس کی قیمت میں سے کچھ حصہ ہوجائے گا، اور ہمارا مسئلہ یا بحث اس صورت میں ہے جبکہ باندی سے ہم بستری کرنے سے اس کو کوئی نقصان نہیں ہوا ہو، اور نوادر میں امام ابو یوسفؒ سے

روایت ہے کہ پہلی صورت میں باندی کو اس کا عیب بتائے بغیر بیچنا جائز نہ ہوگا، (ف: یعنی مرابحہ کے طور پر فروخت نہیں کرسکتا ہے جبکہ باندی کی آنکھ آفت سماوی سے خراب ہوگئی ہو،) جیسے کہ اگر خود اس کے اپنے عمل سے اس کی کوئی چیز ضائع ہوگئی ہو، (ف: مثلاً مشتری نے اسے ایسا تھپڑ لگایا چپت لگائی کہ اس کی آنکھ کی روشنی ختم ہوگئی ہو، تو بالاتفاق بغیر بتائے ہوئے اسے بیچنا جائز نہ ہوگا، اسی طرح آسمانی اور قدرتی آفت سے خراب ہونے کی صورت میں بھی بتائے بغیر مرابحہ کے طور پر فروخت نہیں کرسکتا ہے، امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے اور اگر مشتری نے خود بالقصد اس کی آنکھ پھوڑ دی، یا کسی اجنبی شخص نے اس کی آنکھ پھوڑی اور مشتری نے اس کا جرمانہ اس شخص سے وصول کرلیا، تو وہ مشتری کو یہ بتائے بغیر باندی کو مرابحہ پر فروخت نہیں کرسکتا ہے (ف: کہ میں نے اس کی آنکھ پھوڑی ہے یا کسی اجنبی نے پھوڑی ہے اور میں نے اس سے جرمانہ وصول کرلیا ہے، کیونکہ اس کو نقصان پہنچانے یا ضائع کردینے کی وجہ سے وہ وصف اب مقصود ہوگیا ہے،) اس لئے اس وصف کے مقابلہ میں ثمن کا کچھ حصہ ہوگا۔

﴿وکذا اذا الخ:﴾

اسی طرح سے اگر باندی باکرہ ہو اور اس سے ہمبستری کرلی ہو، (ف: باکرہ ہو یعنی اس وقت تک اس کا پردہ بکارت باقی ہو) کیونکہ یہ پردہ بکارت اس کی ذات کا ایک جزو ہے جس کے عوض ثمن ہے، جسے مشتری نے اپنے حق میں اس طرح مخصوص کرلیا کہ وہ مشتری کو حوالہ نہیں کرسکتا ہے، (ف: لہٰذا بائع مرابحہ کے وقت یہ بتادے کہ میں نے اسے اتنا نقصان اس طرح پہنچایا جس کی وجہ سے اس کی قیمت میں اتنی کمی آئی ہے۔

توضیح: اگر کوئی باندی خریدنے کے بعد مشتری کی طرف سے قصداً یا بلا قصد اس میں کوئی خرابی یا نقصان آجائے تو بطور مرابحہ بیع کرتے وقت اس کی کن کن خرابیوں کو ظاہر کرنا ضروری ہے یا ضروری نہیں ہے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ولو اشترى ثوبا فاصابه فرض فار او حرق نار يبيعه مرابحة من غير بيان ولو تكسر بنشره وطيه لا يبيعه حتى يبين والمعنى ما بيناه قال ومن اشترى غلاما بالف درهم نسيئة فباعه بربح مائة ولم يبين فعلم المشترى فان شاء رده وان شاء قبل لان للاجل شبها بالمبيع الا يرى انه يزاد في الثمن لاجل الاجل والشبهة في هذا ملحقة بالحقيقة فصار كانه اشترى شيئين وباع احدهما مرابحة بثمنهما والاقدام على المرابحة يوجب السلامة عن مثل هذه الخيانة فاذا ظهرت يخير كما في العيب وان استهلكه ثم علم لزمه بالف ومائة لان الاجل لا يقابله شئ من الثمن.

ترجمہ: اگر کسی نے کوئی کپڑا خریدا پھر اسے چوہے نے کاٹ لیا یا آگ سے وہ جل گیا، (ف: یعنی چوہے کے کاٹنے یا آگ لگنے سے وہ عیب دار ہوگیا، تو اس عیب کو بتائے بغیر اسے مرابحہ بیچ سکتا ہے، اور اگر اس کپڑے کو کھولنے اور تہہ کرنے سے وہ پھٹ گیا یا اس میں عیب آگیا تو اس عیب کو بتائے بغیر مرابحہ پر فروخت نہیں کرسکتا ہے اس کی وجہ وہی ہے جو ہم نے پہلے بیان کردی ہے، (ف: کہ آسمانی آفت آنے کی وجہ سے اوصاف کے زائل ہونے میں اسے نقصان پہنچانا مقصود نہ تھا، اور اوصاف جبتک کہ بیع میں مقصود نہ ہوں ان کے مقابلہ میں ان کی مستقل قیمت نہیں ہوتی ہے، لیکن جب اس کے اپنے ارادہ سے وصف زائل ہوا تو قصداً زائل ہونے کی بناء پر اس کی بھی کچھ قیمت ہوگی) اور امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے ایک غلام ہزار درہم کے عوض ادھار خریدکر اسے سو درہم کے نفع پر مرابحہ فروخت کیا مگر خریدار کو اس نے ادھار خریدنے کا حال نہیں بتایا، البتہ بعد میں اسے یہ بات معلوم ہوگئی، (ف: اس مشتری کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ) اگر چاہے تو واپس کردے اور چاہے قبول کرلے، (ف: مگر اس کی مالیت اور رقم میں کچھ کمی نہ کرے) کیا یہ بات معلوم نہیں ہے کہ میعاد کی وجہ سے داموں میں زیادتی کی جاتی ہے، (ف: اس لئے جس طرح

اصل مبیع کے مقابلہ میں مالیت کا اعتبار ہوتا ہے اسی طرح اس کی میعاد ادائگی وقت کے معاملہ میں اور اس کی وجہ سے کچھ مالیت کا اعتبار ہوگا، بس مبیع سے بھی اس کو ایک مشابہت ہوگئی، اور یہ معلوم ہے کہ مرابحہ کے مسئلہ میں شبہہ بھی حقیقت کے حکم میں ہوتا ہے، (ف: تو یہ صورت ایسی ہوگئی کہ بیع کے اندر حقیقت میں کچھ ایسی زیادتی تھی جو مرابحہ کے وقت مشتری کو نہیں دی گئی ہے)۔

﴿فصار کانه الخ:﴾

اس کی مثال ایسی ہوگئی کہ گویا اس نے دو چیزیں خریدیں مگر ان میں سے صرف ایک کو ان دونوں کی قیمت کے اعتبار سے مرابحہ پر فروخت کر دیا، (ف: یعنی مبیع اور اس کی میعاد میں سے صرف مبیع کو پورے ثمن پر مرابحۃً فروخت کر دیا، حالانکہ جب بیع مرابحہ کرنے کا ارادہ کر لیا تھا، تو اس کے اس تقاضا کو بھی پورا کرنا ضروری تھا کہ اس میں کسی قسم کی خیانت سے کام نہ لیا جائے، پھر جب یہ خیانت ظاہر ہوگئی تو مشتری کو بھی یہ اختیار ہوگیا کہ اگر وہ چاہے تو اس بیع کو رد کر دے جیسے عیب ہونے کی صورت میں ہوتا ہے، (ف: کہ اگر مبیع کے عیب کو مشتری کے سامنے بیان نہ کیا جائے لیکن وہ ظاہر ہو جائے تو اس مشتری کو یہ اختیار دیا جاتا ہے کہ اگر چاہے تو اسے واپس کر دے امام شافعیؒ واحمدؒ کا بھی یہی قول ہے، اور یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہے کہ وہ مبیع اس وقت مشتری کے پاس موجود ہو۔

﴿وان استهلكه الخ:﴾

کیونکہ اگر مشتری نے بالقصد اس مبیع کو ھلاک کر دیا ہو اس کے بعد اسے معلوم ہوا کہ بائع کو میعاد حاصل تھی (کہ اتنی مہلت اور مدت کے بعد ادا کرنا)، (ف: اس کو ضائع کرنے کی ایک صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ مشتری نے اسے دوسرے کے پاس فروخت کر دیا ہو، یا کسی دوسرے سے تلف کروا دیا ہو، تو وہ چیز مشتری کے ذمہ گیارہ سو کے عوض لازم ہوگی، (ف: یعنی اب مبیع کے واپس کرنے یا دام کم کرنے کا اختیار باقی نہ ہوگا، کیونکہ میعاد کے مقابلے میں کچھ بھی ثمن اور دام نہیں ہے، (ف: بخلاف خیار العیب کے کہ عیب نام ہے ثمن کے مقابلہ میں ایک جزء کے نہ ہونے کا، اور اس مسئلہ میں صرف شبہہ کو حقیقت کے قائم مقام کیا گیا ہے)، یہ تفصیل اس صورت کی ہے بیع مرابحہ ہوئی ہو۔

توضیح: خریدے ہوئے سامان کو اگر چوہے نے کاٹ لیا یا آگ نے جلا دیا ہو، اس سامان کو مرابحۃً بیچنے کی صورت میں ایسے عیوب کو بتانا بھی ضروری ہے یا نہیں، ہزار درہم کے عوض ایک غلام کو ادھار خرید کر سو درہم کے نفع کے ساتھ بیچا مگر ادھار خریدنے کی بات ظاہر نہیں کی گئی، لیکن مشتری کو اس کا علم ہوگیا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

﴿ولو اشترى ثوبا الخ:﴾

فرض فار، فوائد ظہیریہ میں ہے کہ یہ لفظ ایک نقطہ کے ساتھ فرض ہے، صدر السلام ابوالیسرؒ نے اس کی تصریح کی ہے، کفایہ میں ایسا ہی ہے اور عنایہ میں ہے کہ یہ اضافت کے ساتھ حرف قاف سے ہے جو قرض الثوب بالمقراض سے مشتق ہے جبکہ کپڑے کو قینچی سے کاٹا گیا ہو۔

قال فان كان ولاه اياه ولم يبين رده ان شاء لان الخيانة في التولية مثلها في المرابحة لانه بناء على الثمن الاول وان كان استهلكه ثم علم لزمه بالف حالة لماذكرناه وعن ابي يوسف انه يرد القيمة ويسترد كل الثمن وهو نظير ما اذا استوفى الزيوف مكان الجياد وعلم بعد الانفاق وسياتيك من بعد ان شاء الله تعالى وقيل يقوم بثمن حال وبثمن مؤجل فيرجع بفضل مابينهما ولو لم يكن الاجل مشروطافي العقد ولكنه منجم معتاد قيل لا لابد من بيانه، لان المعروف كالمشروط وقيل يبيعه ولا يبينه لان الثمن حال.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر غلام خرید کر دوسرے مشتری کو بیع تولیہ پر دیا، اور بتایا نہیں، تو وہ مشتری اگر چاہے واپس کر دے (ف: یعنی ہزار درہم سے ادھار خرید کر دوسرے مشتری کے ہاتھ بطور بیع تولیہ بیچا، اور یہ نہیں بتایا کہ میں نے اس غلام کو معین وقت کے لئے ادھار خریدا ہے تو اس مشتری کو یہ بات معلوم ہو جانے کے بعد اختیار ہوگا کہ اگر وہ مبیع غلام موجود ہو اور اسے واپس کرنا چاہے تو واپس کر دے،) کیونکہ بیع تولیہ کا اعتبار اور اس کی بنیاد بھی اس کی اصلی اور پہلی قیمت پر ہے، (ف: جبکہ اصل میں ثمن تو ہزار درہم ہے، اس لئے اس میں کمی نہیں کی جاسکتی ہے، البتہ میعاد مشابہ ہونے کی وجہ سے اختیار حاصل ہوگا۔

وان كان استهلكه الخ:

اور اگر مشتری نے مبیع کو تلف کر دیا ہو اس کے بعد اس کی اس خیانت کا علم ہوا (کہ اس نے خود تو ادھار خرید اگر مجھے نقد بیچا) تو مذکورہ بالا وجہوں سے ہزار درہم نقد پر ہی خریدنا مشتری کو لازم ہوگا، (ف: یعنی اس وجہ سے کہ میعاد کے مقابلہ میں کچھ قیمت اضافی مقرر نہیں ہوئی ہے،) اور امام ابو یوسفؒ سے ظاہر الروایۃ کے علاوہ ایک روایت ہے کہ مشتری قیمت واپس کر دے اور اپنا کل ثمن واپس لے (یعنی مشتری غلام کی قیمت بازاری بھاؤ کے مطابق واپس کر دے اور عقد میں طے شدہ پوری رقم بائع سے وصول کر لے، اگر چاہے)۔

وهو نظير الخ:

یہ حکم اس مسئلہ کی نظیر ہے کہ کسی شخص نے اپنے قرض دار سے اچھے درہموں کی بجائے کھوٹے درہم وصول کر لئے، اور ان کو خرچ کر دیا، اس کے بعد اسے دھوکہ دینا معلوم ہوا، تو اس کا حکم یہ ہوگا کہ کھوٹے درہموں کے جیسے درہم اسے واپس دے کر اس سے اچھے اور کھرے درہم وصول کر لے، یہ مسئلہ انشاء اللہ کچھ تفصیل سے بعد میں بتایا جائے گا، کچھ مختلف مسائل، اس مسئلہ میں شیخ ابو جعفر ہندوانیؒ کا بھی ایک قول ہے۔ چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

وقيل يقوم بثمن الخ:

یعنی یہ کہا گیا ہے کہ مبیع کو نقد ثمن پر اور ادھار پر اندازہ کیا جائے کہ نقد بیچنے سے اس کی کیا قیمت ہو سکتی ہے اس طرح ادھار بیچنے پر کیا قیمت مل سکتی ہے) پھر ان دونوں قیمتوں کے درمیان جو فرق ہو وہ واپس مانگ لے، (ف: مثلاً ادھار قیمت ہزار درہم ہیں جیسے کہ موجودہ صورت میں بائع نے ادھار خریدتے وقت دیئے ہیں، لیکن اگر اس کو نقد دے کر خریدا جائے تو آٹھ سو ہوں گے اس طرح دونوں قیمتوں میں دو سو کا فرق ہو گیا وہ واپس مانگ لے، یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ ادھار کے لئے کوئی وقت مقرر کر دیا گیا ہو اور بازار میں اس سلسلہ میں کوئی عادت جاری نہ ہو۔

ولو لم يكن الخ:

اور اگر معاملہ کرتے وقت ادائگی کے لئے کوئی شرط نہیں لگائی گئی ہوتا ہم مبیع ایسی چیز ہو کہ اس کے دام کرنے میں قسطوں میں ادا کرنے کی عادت جاری ہو، ج (ف: اور اس نے مرابحہ یا تولیہ سے نقد فروخت کی ہو) تو بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اس کو بھی بیان کرنا ضروری ہے، کیونکہ جو بات عرف میں جاری ہو وہ شرط کے حکم میں ہو جاتی ہے (ف: یہاں تک کہ بائع کو فوری مطالبہ کا حق نہیں ہوگا (اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ فروخت کر دے اور اس کا بیان کرنا ضروری نہیں ہے، کیونکہ اس کا دام جو لگایا ہے وہ نقد کے اعتبار سے ہے، (ف: ادھار ہونا شرط نہیں ہے، ثمن اور دام میں اصل بات یہی ہے کہ وہ نقد ہو، ع۔

توضیح: کسی نے ہزار درہم سے غلام کو ادھار خرید کر دوسرے مشتری کے ہاتھ بیع تولیہ کے طور پر نقد بیچا مگر ادھار خریدنے کی بات اس سے چھپا کر رکھی، اگر مشتری نے اپنے مبیع کو جب تلف یا ختم کر دیا اس کے بعد خیانت کا اسے علم حاصل ہوا، تفصیل، حکم، دلیل

قال ومن ولی رجلا شیئا بما قام علیه ولم یعلم المشتری بکم قام علیه فالبیع فاسد لجهالة الثمن فان اعلمه البائع فی المجلس فهو بالخیار ان شاء اخذه وان شاء ترکه لان الفساد لم یقرر فاذا حصل العلم فی المجلس جعل کابتداء العقد وصار کتاخیر القبول الی آخر المجلس وبعد الافتراق قد تقرر فلا یقبل الاصلاح ونظیره بیع الشیئ برقمه اذا علم فی المجلس ویتخیر لان الرضا لم یتم قبله لعدم العلم فیتخیر کما فی خیار الرؤیة۔

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ ایک شخص نے اپنی ایک چیز بطور تولیہ دوسرے شخص کو یہ کہتے ہوئے بیچ تولیہ پر دی کہ مجھے جتنے میں پڑی ہے تم کو اتنے ہی میں دی ہے، مگر پوری رقم صاف نہیں بتائی تو ثمن مجہول ہونے کی وجہ سے بیع فاسد ہو جائیگی، پھر اگر بائع نے اس کو اسی مجلس میں ثمن سے مطلع کر دیا تو مشتری کو اختیار ہوگا کہ اگر چاہے اسے قبول کرے اور چاہے تو چھوڑ دے، ف: یہ حکم استحسانی ہے۔

لان الفساد الخ:

کیونکہ اس بیع میں اس وقت تک خرابی نہیں آئی ہے، اس لئے جب مجلس ہی میں وہ مشتری اس کے دام جان گیا تو یہ سمجھا جائیگا کہ بات ابھی طے پائی ہے، (ف: گویا بائع نے ان داموں کے عوض ابھی فروخت کرنے کی پیش کش کی ہے اس لئے مشتری کو اختیار ہوگا کہ چاہے قبول کر لے، اور یوں سمجھا جائے گا کہ اس نے ایجاب کے قبول کرنے میں مجلس کے آخر تک تاخیر کی ہے، (ف: گویا مشتری نے بائع کے ایجاب اور پیشکش کو تاخیر کے ساتھ قبول کیا ہے، اور جی نہ چاہے تو اسے قبول نہ کرے، یہ حکم اس وقت تک کے لئے ہوگا کہ مجلس باقی ہو، اور اگر مجلس بدل گئی اور مشتری کو معلوم ہونے کے بعد اس نے قبول کیا تو بیع فاسد ہوگی، اور جدائی یعنی مجلس بدل جانے کے بعد پہلا فساد پختہ ہو گیا لہٰذا بعد میں وہ اصلاح کو قبول نہیں کرے گا، (ف: یعنی اب اس کی اصلاح ممکن نہیں رہی اس لئے وہ از سر نو معاملہ کر لیں۔

ونظیره الخ:

اس کی نظیر یہ ہے کہ کسی چیز کو اس کی رقم پر فروخت کیا جائے، (ف: رقم سے وہ مخصوص علامت مراد ہے جس سے ایک چیز کی قیمت معلوم ہوتی ہو، جسے ہندی میں آنکھ کہا جاتا ہے، مثلاً ایک تھان یہ کہہ کر فروخت کیا کہ اس کا ثمن وہی ہے جو اس پر لگی ہوئی ہے، حالانکہ مشتری اس کو نہیں سمجھ سکتا ہے نہ معلوم کر سکتا ہے، پس اس طرح کہنے سے بیع فاسد ہوگی اور اگر مجلس سے جدا ہو جانے کے بعد مشتری کو معلوم ہو گیا تو بھی یہ فاسد ہی رہیگی، لیکن اگر مجلس میں رہتے ہوئے معلوم ہوا تو بیع صحیح ہوگی،) بشرطیکہ اسی مجلس میں وہ رقم معلوم ہو گئی ہو، (ف: اسی طرح موجودہ مسئلہ میں ہوگا کہ جب اس نے یہ کہا کہ مجھے یہ مال کتنے میں پڑا ہو، میں نے تم کو بطور تولیہ دیا ہے، تو بھی اس میں یہی تفصیل ہوگی،) اس مسئلہ میں مشتری کو نہ لینے کا اعتبار اس بناء پر دیا گیا ہے کہ اصل مال اور صحیح دام معلوم نہ ہونے تک اس کی رضا مندی پوری نہیں ہوئی تھی کیونکہ اسے بیع کا ثمن معلوم نہیں ہو سکا تھا، اسی لئے اسے اب اختیار ہوگا، جیسے کہ خیار الرویۃ کے مسئلہ میں ہوتا ہے، (ف: کہ جو چیز نہیں دیکھی اگرچہ اسے قبول کر لیا ہو پھر بھی اس کا جاننا نہیں پایا گیا ہے، اسی لئے اسے دیکھتے وقت اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو واپس کر دے۔

توضیح: اگر کسی نے کوئی چیز یہ کہتے ہوئی مرابحۃً فروخت کی کہ مجھے جتنے میں یہ پڑی اتنے ہی میں تم کو دی ہے، مگر مشتری کو کسی طرح اس خرچ کا علم نہ ہو سکا، تفصیل، مسئلہ، حکم، دلیل

فصل ومن اشتری شیئا مما ینقل ویحول لم یجز له بیعه حتی یقبضه لانه نهی عن بیع مالم یقبض ولان فیه غرر انفساخ العقد علی اعتبار الهلاک ویجوز بیع العقار قبل القبض عند ابی حنیفة وابی یوسف وقال محمد لا یجوز رجوعا الی اطلاق الحدیث واعتبارا بالمنقول وصار کالاجارة ولهما ان رکن البیع صدر من اهله فی

محله ولا غرر فيه لان الهلاک فی العقار نادر بخلاف المنقول والغرر المنهی عنه غرر انفساخ العقد والحديث معلول به عملا بد لائل الجواز والا جارة قيل علی هذا الخلاف ولو سلم فالمعقود عليه فی الاجارة المنافع وهلا كها غير نادر.

ترجمہ: فصل مبیع پر قبضہ سے پہلے اس میں تصرف کرنا، اگر کسی نے ایسی چیز خریدی جو ادھر سے ادھر کی جاسکتی ہو، یعنی وہ مال منقول ہو تو اس پر قبضہ کرنے سے پہلے اسے فروخت کرنا جائز نہیں ہے، (ف: مثلاً غلہ یا کپڑا یا ایسی کوئی چیز جو ادھر سے ادھر کی جاسکتی ہو، تو پہلے خود اس پر قبضہ کرے پھر چاہے تو فروخت کردے) کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے ایسی چیز کے فروخت سے منع فرمایا ہے جو قبضہ میں نہ آئی ہو اور قیاس کی وجہ سے بھی عقد بیع کے فسخ ہونے کا اس صورت میں دھوکا ہوسکتا ہے جبکہ پہلے بائع کے پاس ہی مبیع ہلاک ہوجائے، اور امام حنیفہ وابو یوسف رحمهما اللہ (شیخین) کے نزدیک عقار کو قبضہ میں لینے سے پہلے بھی فروخت کرنا جائز ہے، (ف: عقار ہر ایسے مال کو کہا جاتا ہے جو ادھر سے ادھر اٹھا کر لایا نہ جاسکتا ہو، غیر منقول ہو) مگر امام محمدؒ نے کہا ہے کہ یہ بھی جائز نہیں ہے، حدیث مذکورہ کے مطلق ہونے کی طرف نظر کرتے ہوئے (ف: کیونکہ حدیث میں تو مطلقاً کسی بھی چیز کو اس پر قبضہ کرنے سے پہلے بیع کرنے سے ممانعت آئی ہے، تو اس میں منقول اور غیر منقول جیسی بھی چیز ہو اس پر قبضہ کرنے سے پہلے بیع کرنا ناجائز کہا گیا ہے،) اور منقول پر قیاس کرنے سے بھی (ف: کہ جس طرح مال منقول میں قبضہ کرنے سے پہلے اسے بیچنا جائز نہیں ہوتا ہے اسی طرح مال غیر منقول میں بھی جائز نہیں ہوگا، کیونکہ دونوں قسموں میں بیع کے مکمل ہونے کی شرط اس پر قبضہ کرنا بھی ہے، اور یہ اجارہ کے مثل ہوگیا، (ف: کیونکہ عقار (مال غیر منقول میں اس پر قبضہ سے پہلے اجارہ کرنا جائز نہیں ہوتا ہے، یعنی اگر کوئی چیز کسی کو کرایہ پر دی جائے تو جبتک اس کرایہ دار کا اس پر قبضہ نہ ہوجائے اس وقت تک وہ اجارہ صحیح نہیں ہوگا، اور عینیؒ کی تقریر سے ظاہر ہوتا ہے کہ جبتک خود کرایہ پر دینے والے کا اس پر قبضہ نہ ہو تو اس کا کرایہ پر دینا بھی جائز نہ ہوگا، کیونکہ جو مضمون نہ ہو اس کا نفع جائز نہیں ہوتا ہے، (نفع تو نقصان برداشت کرنے والے کو ہی ہوتا ہے)۔

ولهما ان الركن الخ:

اور شیخین (امام ابوحنیفہ وابو یوسف رحمهما اللہ) کی دلیل یہ ہے کہ عقار پر قبضہ کرنے سے پہلے بیع کرنے میں بیع کا رکن (ایجاب وقبول) ایسے ہی شخص سے واقع ہوا ہے جو ایسا کرنے کا اہل اور حقدار ہے، اور ایسے محل میں ہوا ہے جس کی بیع کی جاسکتی ہو، (ف: یعنی بائع ومشتری کے ایجاب وقبول سے جن کو ایسا کرنے کا حق اور ان میں اس کی صلاحیت ہے مبیع میں صادر ہوا ہے، لہذا بیع صحیح ہوئی اور ایسا کرنے میں کچھ غرر یعنی دھوکہ دہی بھی نہیں ہے (ف: اس لئے کہ مبیع جو عقار ہے موجود ہے، صرف اس پر قبضہ نہیں ہے، مگر جب چاہے اس پر قبضہ کرسکتا ہے، کیونکہ ایسی زمین وغیرہ کا آسانی سے ہلاک یا ضائع ہوجانا بہت ہی نادر اور تفاقیہ ہوتا ہے، (ف: ایسا اتفاق کبھی کبھی اور نادر ہی ہوتا ہے) بخلاف منقول چیزوں کے (ف: کہ وہ تو اکثر وبیشتر برباد اور ضائع ہوجایا کرتی ہیں، اس موقع میں دھوکہ کا خیال نہیں کیونکہ ایسا دھوکہ ممنوع نہیں ہے، کیونکہ جو دھوکہ ممنوع ہے وہ ہے جس دھوکے میں عقد کے فسخ ہونے کا خوف ہے لیکن عقار ہونے کی صورت میں تو اس کے ضائع ہونے کا احتمال بالکل نہیں ہے وہ تو ہر وقت قبضہ کے لئے موجود ہوتی ہے۔

والحديث الخ:

کتاب وسنت واجماع سے جو دلائل مذکور ہوئے ہیں اور ان سے جواز ثابت ہوا ہے اس کو بھی اسی علت سے معلول کیا جائے گا، (ف: یعنی قبضہ سے پہلے عقار کی بیع کے جائز ہونے کے دلائل کتاب وسنت سے موجود ہیں تو اس پر عمل کرنے کے لئے ضروری ہے کہ اس حدیث میں تعلیل کی جائے کہ یہ حکم ایسی چیز کے بارے میں ہے جس کے ضائع ہوجانے کا گمان غالب ہو، جس سے عقد کی فسخ ہوجانے کا خوف ودھوکہ ہو) اور امام محمدؒ کا اجارہ پر قیاس کرنا کہ اس میں بھی قبضہ سے پہلے جائز نہیں ہوتا ہے تو اس کے جواب کے بارے میں فرمایا کہ۔

والاجارۃ قیل الخ:

اوراجارہ کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے، (ف: یعنی امامؒ کے نزدیک قبضہ سے پہلے بھی جائز ہے اس لئے جس مسئلہ پر امام محمدؒ کا قیاس ہے خود اسی میں اختلاف ہے، اور اگر ہم یہ تسلیم کرلیں (کہ اجارہ بھی جائز نہیں ہے) تو اجارہ میں جس چیز پر معاملہ ہوتا ہے وہ اس کی ذات نہیں بلکہ اس کے منافع ہوتے ہیں جن کا ضائع ہونا کوئی نادر نہیں ہوتا ہے بلکہ اکثر ہوتا ہے، (ف: یعنی اگر ہم یہ مان لیں کہ اجارہ کے مسئلہ میں اختلاف نہیں ہے بلکہ امام اعظمؒ کے نزدیک بھی قبضہ سے پہلے اجارہ جائز نہیں ہے، (اور یہی صحیح ہے، ع، تب بھی ہم یہ کہتے ہیں کہ اجارہ پر بیع کا قیاس درست نہیں ہے، بلکہ قیاس مع الفارق ہے، کیونکہ اجارہ میں تو منافع معاملہ ہوتا ہے اور منافع کا تلف ہونا کوئی نادر بات نہیں ہے بلکہ اکثر ان میں بربادی اور خرابی ہوتی رہتی ہے، مثلاً عیب کا پیدا ہوجانا (مثلاً ایک گھر کرایہ پر لیا چند دنوں کے بعد اس میں زبردست دیمک لگ گئی یا پانی چھت سے ٹپکنے لگا وغیرہ) لہذا یہ منقول کے جیسا ہوگیا، اور بیع میں عین ذات کا معاملہ ہوتا ہے لہذا عقار کا ضائع ہونا شاذ و نادر ہی ہوتا ہے اس لئے ایک کا دوسرے پر قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے۔

توضیح: فصل: قبضہ سے پہلے تصرف مال منقول اور غیر منقول کی بیع کب درست ہوتی ہے، اور کب درست نہیں ہوتی ہے، اسی طرح اس کا اجارہ کب درست ہوتا ہے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ولان فیہ الغ:

جو مال وسامان ادھر سے ادھر منتقل کیا جاتا ہو اس کے مالک ہونے کے بعد اس پر قبضہ کرلینے سے پہلے دوسرے کے پاس اسے بیچنا جائز نہیں ہے، اور وہ مال وسامان جو مستقل ایک جگہ پر ہی رہتا ہو جو عقار کہلاتا ہے اسے قبضہ سے پہلے بھی بیچا جاسکتا ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے صراحت کے ساتھ اس سے منع فرمایا ہے، اور منع ہونے کی دوسری وجہ قیاسی یہ ہے کہ منقول مال وسامان میں ہر وقت اس کے ضائع ہوجانے کا کھٹکا لگا رہتا ہے، ایسا اکثر ہوسکتا ہے کہ اگر اسے بھی جائز کہدیا جائے اور اگر زید قبضہ کے پہلے خریدے ہوئے غلہ وغیرہ کو بیچ دے تو بہت ممکن ہے کہ خود قبضہ کرکے دوسرے کے حوالہ کرنے کے لئے جب اپنا مال بیچنا چاہے اس وقت اسے یہ معلوم ہو کہ وہ تو ضائع ہوگیا ہے، ایسی صورت میں وہ دوسرے کے پاس بیچے ہوئے غلہ کو اب کس طرح اس کے حوالہ کرے گا، تو ایسے مال میں ہمیشہ دھوکہ اور کھٹکا لگا رہتا ہے اس لئے اس پر قبضہ کی شرط کردی گئی ہے، خلاصہ یہ ہوا کہ ممانعت کی پہلی دلیل تو حدیث ہے اور دوسری دلیل قیاسی ہے وہ یہ ہے کہ قبضہ میں لینے سے پہلے فروخت کرنے میں دھوکہ اور کھٹکا لگا رہتا ہے اور اس طرح بیچنا بھی حدیث سے ہی ممنوع ہے پہلی دلیل کی تفصیل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس بات سے منع فرمایا ہے کہ مال جہاں خریدا ہے وہیں اسے فروخت کرے یہاں تک کہ اپنی جگہ میں لاکر اس پر قبضہ کرلے، رواہ ابوداؤد وابن حبان والحاکم، تنقیح میں کہا ہے کہ اس کی اسناد جید، بہتر ہے۔

یہ حدیث ہر اس مال کے بارے میں عام ہے جو منقولات میں سے ہو، اسے بیچا گیا ہو، م، حضرت حکیم بن حزام رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت حکیم رضی اللہ عنہ کو فرمایا ہے کہ تم کسی چیز کو (خرید کر) قبضہ میں لئے بغیر فروخت نہ کرو، اس کی روایت نسائی احمد ابن حبان والطبرانی اور الدارقطنی رحمہم اللہ نے کی ہے، اس کی اسناد حسن ہے، اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ یعنی غلہ کو اس وقت فروخت کیا جائے جبکہ اسے اپنے قبضہ میں لے لیا جائے، ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ میں تو ہر چیز کو اسی طعام کے مثل خیال کرتا ہوں، صحاح ستہ نے اس کی روایت کی ہے، اور دوسری دلیل کی حدیث حضرت عتاب بن اسید رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ جب ان کو مکہ پر عامل بنایا گیا تو مکہ والوں کو یہ حکم دیا گیا کہ تم میں سے کوئی

ایسی چیز کا نفع نہ کھائے جو مضمون نہیں ہے، یعنی وہ اس وقت تک اصل مال کا ضامن نہیں ہوا ہے، اور یہ فرمایا کہ مکہ والوں کو ان باتوں سے منع کر دو کہ سلف وبیع کے جمع کرنے اور ایک بیع میں دو صفقہ جمع کرنے اور اس بات سے کہ کوئی ایسی چیز فروخت کرے جو اس وقت تک اس کے پاس نہ ہو، بیہقی نے اس کی روایت کی ہے ذہبیؒ نے کہا ہے کہ اس کی سند جید ہے، اور طبرانی اور ابن ماجہؒ نے اس کی روایت کی ہے، اور گزشتہ حدیث میں یہ بات گزر چکی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بیع الغرر سے منع فرمایا ہے یعنی ایسی بیع سے جس میں دھوکہ پیدا ہو، یہ جامع حکم بہت سی صورتوں کے لئے اصل کے حکم میں ہے، ان میں سے ایک صورت یہ ہے کہ جب مشتری قبضہ کئے بغیر فروخت کر دے پھر قبضہ کرنے سے پہلے بائع کے پاس ہی مبیع ضائع ہوگئی، تو خود بائع اور مشتری کے درمیان کا معاملہ ختم ہوگیا، اس لئے اس مشتری کا فروخت کرنا بھی باطل ہوگیا، اور جس نے خریدا تھا وہ دھوکہ میں رہا اس طرح سے کہ کسی خاص وقت میں اس کی ضرورت ہو، اور اس کی خریداری کی بناء پر وہ مطمئن ہوکر بیٹھ گیا، ہو مگر عین ضرورت کے وقت اسے معلوم ہوا کہ جس شخص نے میرے ہاتھ وہ چیز بیچی تھی اس نے خود ہی قبضہ نہیں کیا تھا، اس لئے وہ چیز بھی تلف ہوگئی، اس طرح اسے نقصان ہو جائے گا، اسی لئے اس طرح کی بیع ممنوع ہوئی، م، فع، د۔

قال ومن اشترى مكيلا مكايلة اوموزونا موازنة فاكتاله اواتزنه ثم باعه مكايلة اوموازنة لم يجز للمشترى منه ان يبيعه ولا ان يأكله حتى يعيد الكيل والوزن لان النبى عليه السلام نهى عن بيع الطعام حتى يجرى فيه صاعان صاع البائع وصاع المشترى ولانه يحتمل ان يزيد على المشروط وذلك للبائع والتصرف فى مال الغير حرام فيجب التحرز عنه بخلاف ما اذا باعه مجازفة لان الزيادة له وبخلاف اذا باع الثواب مذارعة لان الزيادة له اذ الذرع وصف فى الثواب بخلاف القدر ولا معتبر بكيل البائع قبل البيع وان كان بحضرة المشترى لانه ليس صاع البائع والمشترى وهو الشرط ولا بكيله بعد البيع بغيبة المشترى لان الكيل من باب التسلم لان به يصير المبيع معلوما ولا تسليم الابحضرته ولو كاله البائع بعد البيع بحضرة المشترى فقد قيل لا يكتفى به لظاهر الحديث فانه اعتبر صاعين والصحيح انه يكتفى به لان المبيع صار معلوما بكيل واحد وتحقق معنى التسليم ومحمل الحديث اجتماع الصفقتين على ما نبين فى باب السلم ان شاء الله تعالى ولو اشترى المعدود عدا فهو كالمذروع فيما يروى عنهما لانه ليس بمال الربوا وكالموزون فيمايروى عن ابى حنيفة لانه لا تحل له الزيادة على المشروط.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کوئی مکیلی چیز کیل (ناپ والی چیز) ناپ کر یا وزنی چیز وزن کے حساب سے خریدی (ف: یعنی ڈھیر جمع کر کے ڈھیری کی حساب سے نہیں خریدی) پس اسے پیمانہ سے ناپ لیا (ف: اپنے لئے ناپنے والی چیز کو ناپ لیا) یا اسے وزن کرلیا (ف: یعنی وزنی چیز ہونے کی وجہ سے اپنے لئے اسے وزن کرلیا) اس طرح اس پر قبضہ بھی کرلیا پھر اس چیز کو پیمانہ یا وزن کے حساب سے دوسرے مشتری کے ہاتھ فروخت کیا تو دوسرے مشتری کے لئے یہ جائز نہ ہوگا کہ وہ دوسرے کے پاس اسے فروخت کردے یا اپنے کھانے وغیرہ کے لئے اسے تصرف میں لائے یہاںتک کہ وہ دوبارہ اسے ناپ لے یا اسے تول لے، (ف: یعنی جس طرح پہلی مشتری نے اپنی خریداری کے وقت خود بھی ناپ لیا تھا یا تول لیا تھا اسی طرح اس سے خریدنے والا یعنی دوسرا مشتری بھی ناپ لے یا تول لے۔

لان النبى عليه السلام الخ:

کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے طعام کے بیچنے سے اس وقت تک کے لئے منع فرمایا تھا کہ اس میں دو پیمانے سما جائیں، ایک پیمانہ بائع کا اور دوسرا مشتری کا،) ف: یعنی جب بائع اپنے لئے ناپ چکا ہو تب اسے مشتری کے پاس فروخت کرنا جائز ہوگا، پھر یہ مشتری جب اپنے لئے ناپ لے گا تب دوسرے مشتری کے ہاتھ فروخت کرسکتا ہے، اس کی روایت ابن ماجہ وابن ابی شیبہ اور البزار رحمہم اللہ

نے کی ہے، امام مالک وامام شافعی واحمد رحمھم اللہ کا بھی یہی قول ہے، اور اگر کسی نے بغیر ناپے ایسے غلہ کو کھالیا تو اگر چہ حرام نہیں ہوگا مگر وہ شخص گنہگار ہوگا، ع۔

و لا نه يحتمل الخ: اور اس دلیل سے بھی کہ کیلی اور وزنی چیز میں اس بات کا احتمال رہتا ہے کہ شاید یہ چیز اس مقدار سے زائد ہو جس کی پہلے شرط کی گئی ہے اور وہ چیز کتنی بھی بڑھی ہوئی ہوگی وہ بائع کا مال ہوگا اور دوسرے کے مال میں تصرف کرنا حرام ہوتا ہے لہذا اس سے بچتے رہنا واجب ہوگا، (ف: یعنی بائع مثلاً زید نے ناپ تول کا کام مکمل کرلیا تو اس میں ایک احتمال باقی رہ جاتا ہے کہ اس نے اپنی ناپ یا تول یا یاد میں دھوکہ کھالیا ہو، اور جتنی چیز مبیع مانی گئی ہے، اس سے یہ زیادہ مقدار ہو، پھر یہ زیادتی بائع کی ملکیت ہوگی مشتری کی نہیں ہوگی اس لئے لیکن کسی قسم کے تصرف سے بچنا ضروری ہے، اور ایسے احتمال سے بچنا اسی وقت ممکن ہوگا کہ خود ہی دوبارہ پیمانہ یا وزن کرکے اطمینان کرلے، یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی کہ پیمانہ سے چیز خریدی ہو مثلاً روپے کے دس صاع گیہوں یا پانچ سیر گھی خریدا یا کسی معین پیالہ برتن میں وہ سما تا ہو اس سے پانچ یا دس بھر خریدا۔

بخلاف ما الخ:

برخلاف اس صورت کے جب کیلی یا وزنی چیز کو اندازہ سے خریدے کہ اس صورت میں دوبارہ ناپ تول کرنے سے پہلے بھی تصرف کرنا جائز ہوگا، کیونکہ اس صورت میں جو حصہ زائد ہوگا وہ مشتری کا ہوگا، مثلاً بائع نے گیہوں کی ایک ڈھیر دس روپے کو فروخت کی اور دس من کا اندازہ بتلایا اس میں مشتری کو اسے ناپنے سے پہلے بھی تصرف کرنا جائز ہوگا، کیونکہ اگر حقیقت میں ناپنے کے بعد وہ دس من سے زیادہ بھی ہو تو بھی اسی مشتری کا حق ہوگا، کیونکہ اس نے تو پوری ڈھیر خریدی ہے خواہ وہ مقدار میں کم یا زیادہ جتنی بھی ہو، اور بخلاف اس کے جب تھان کو گز کے حساب سے بیچا مثلاً ۱۵ گز ۲۰ گز تو بھی اسے اپنے قبضہ میں آنے کے بعد ناپنے سے پہلے اپنے استعمال میں لانا جائز ہوگا، کیونکہ اگر اس میں زیادتی مثلاً ۲۲ گز نکل آئے تو یہ زیادتی اسی مشتری کی ہوگی، اس لئے کہ تھان میں گزوں کی ناپ ایک وصف ہے، بخلاف مقدار کے، (ف: یعنی ناپ یا تول کی چیز میں اس کی مقدار خود مبیع ہے، لیکن تھان میں گزوں کی ناپ صرف ایک ایسا وصف ہے جو ناپنے سے پہلے موجود بھی نہیں ہے، مگر یہ اس وقت ہے کہ مثلاً ایک تھان دس روپے سے خریدا اور بیان کیا کہ یہ تھان دس گز کا ہے تو اس کی مثال گیہوں کی ایک ڈھیر کی ہوئی جو دس روپے سے خریدی گئی، اور اگر فی گز ایک روپے کے حساب سے دس گز کپڑا خریدا، اگر خود اپنے سامنے ناپ کرلیا ہو تو اسے دوبارہ ناپنے کی ضرورت نہیں ہوگی، ورنہ اسے دوبارہ ناپنا چاہئے، کیونکہ اس میں ہر ایک گز مستقل ایک مبیع کے حکم میں ہے، م، معلوم ہونا چاہئے کہ ایک ہی بیع میں دوبارہ پیمانہ استعمال کرنا یا ناپنا بالاجماع شرط نہیں ہے، اس لئے اگر مشتری کے سامنے یا مشتری کے وکیل کے سامنے بائع نے ناپ یا تول کردیا تو مشتری پر یہ لازم نہیں ہے، کہ دوبارہ اس مبیع کو ناپے یا تولے، البتہ اگر یہ مشتری خود اسے کسی کے پاس فروخت کرنا چاہے تب دوبارہ ناپ لے یا تول لے،) اسی بناء پر مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

و لا معتبر بكيل البائع الخ:

اور مبیع کا معاملہ طے پانے سے پہلے بائع کے ناپنے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا اگرچہ مشتری کی موجودگی میں ناپا ہو، کیونکہ اس وقت کا ناپنا ایک بائع یا مشتری کی حیثیت سے نہیں تھا حالانکہ حدیث میں یہی شرط ہے کہ وہ بائع اور مشتری کی حیثیت سے ہو، اسی طرح سے اس ناپ کا بھی اعتبار نہیں ہوگا جو بیع کے بعد مشتری کی موجودگی میں نہ ہو بلکہ اس کے پیچھے میں ہو کیونکہ اس وقت کا ناپنا گویا اسے مشتری کے سپرد اور حوالہ کردینا ہے، اس لئے کہ ناپنے سے ہی ایک عام سی چیز مبیع ہو جاتی ہے، اور اس کی سپردگی مشتری کے پاس اسی وقت ہوگی جبکہ وہ خود موجود ہو۔ (ف: اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ بیع کے ناپنا وہی معتبر ہوتا ہے جو مشتری کی موجودگی میں ہو۔

ولو كاله البائع الخ:

اور اگر بائع نے بیع کے بعد اپنے مشتری کی موجودگی میں ناپا تو کچھ علماء نے کہا ہے کہ ظاہر حدیث کے حکم کے مطابق صرف بائع کے ناپنے پر ہی اکتفاء نہ ہوگا، کیونکہ ظاہر حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بائع کے ناپنے اور مشتری کے ناپنے کا اعتبار کیا گیا ہے، اور قول صحیح یہ ہے کہ بائع کی اسی ناپ کو کافی سمجھا جائیگا، کیونکہ ایک بار ناپ لینے سے ہی مبیع کی صحیح مقدار بھی معلوم ہوگئی، ساتھ ہی حوالہ کرنے کے معنی بھی اسی سے معلوم ہو گئے۔

ومحمل الحديث الخ:

اور محمل حدیث دوصفقہ کے ناپنے میں ہے، جیسا کہ انشاء اللہ اس مسئلہ کو تفصیل کے ساتھ ہم باب السلم میں بیان کریں گے۔ (ف: یعنی اس صورت میں کہ بائع نے مشتری کے ہاتھ فروخت کیا تو اس وقت ایک مرتبہ ناپنا ضروری ہوا، پھر جب اس مشتری نے کسی دوسرے مشتری کے ہاتھ اسی کو بیچدیا تب بھی اس پہلے مشتری پر اسے ناپنا ضروری ہوگا، لہٰذا حدیث کے معنی یہ ہوئے کہ بائع جب اپنا مال فروخت کررہا ہو اس وقت ناپنا پھر مشتری جب اپنا مال بیچنا چاہے تب بھی دوبارہ ناپنا واجب ہے، حالانکہ مذکورہ مسئلہ میں بائع سے مراد پہلا مشتری ہے یعنی اگر پہلے مشتری نے اپنے مشتری کے سامنے ہی ناپ دیا تو یہی ناپنا کافی ہے۔

ولو اشترى المعدود الخ:

اور اگر گن کر خرید و فروخت ہونے والی چیز خریدی جیسے اخروٹ وانڈے وغیرہ تو صاحبین سے جو روایت مروی ہے اس میں اس کا حکم تھان کے حکم کے مثل ہے کیونکہ یہ ایسا مال نہیں ہے جس میں سود کا معاملہ ہوتا ہو، اور امام ابوحنیفہؒ سے جو روایت ہے اس میں اس کا حکم کیلی و وزنی چیز کے جیسا ہے، کیونکہ ناپ کر بیچی جانی والی چیز کے بارے میں یہ قاعدہ ہے کہ فروخت کے وقت اس میں جتنی تعداد کی شرط کی جائیگی اگر اس سے زائد مال ہو تو وہ بائع ہی کا ہوتا ہے مشتری کے لئے اسے اپنے پاس رکھ لینا حلال نہیں ہے، (ف: یعنی اخروٹ یا انڈے جو گن کے بیچے جاتے ہیں ایسی عددی چیزوں میں صاحبینؒ کے نزدیک دوبارہ گننے سے پہلے ہی تصرف کرنا جائز ہے، مگر امام اعظمؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے، اور امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے، ع، یہ تفصیل مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے اس میں تصرف کرنے سے متعلق تھی، اور ثمن پر قبضہ سے پہلے تصرف کرنے کا حکم اب بیان ہوگا)۔

توضیح: اگر کوئی کیلی یا وزنی چیز کیل یا وزن سے خرید کر دوسرے کے ہاتھ اسے فروخت کردے تو اس دوسرے خریدار کو اس چیز سے فائدہ اٹھانا یا فروخت کرنا سب صحیح ہوگا، کیلی یا وزنی چیز کو اندازہ اور تخمینہ کے ساتھ فروخت کرنا، اگر ایک تھان بیس روپے سے یا تھان میں دس گز بیس روپے۔ فی گز دو روپے کے حساب سے فروخت کرنے کے بعد فرق نکل آئے، ایک ہی بیع میں دوبارہ پیمانہ استعمال کرنا شرط ہے یا نہیں، تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال والتصرف في الثمن قبل القبض جائز لقيام المطلق وهو الملك وليس فيه غرر الانفساخ بالهلاک لعدم تعينها بالتعيين بخلاف المبيع قال ويجوز للمشترى ان يزيد للبائع في الثمن ويجوز للبائع ان يزيد للمشترى في المبيع ويجوزان يحط عن الثمن ويتعلق الاستحقاق بجميع ذلک فالزيادة والحط يلتحقان باصل العقد عندنا وعند زفر والشافعي لايصحان على اعتبار الالتحاق بل على اعتبار ابتداء الصلة لهما انه لايمكن تصحيح الزيادة ثمنا لانه يصير ملكه عوض ملكه فلا يلتحق باصل العقد وكذلک الحط لان كل الثمن صار مقابلا بكل المبيع فلا يمكن اخراجه فصار برا مبتدا ولنا انهما بالحط او الزيادة يغيران العقد من وصف مشروع الى وصف مشروع وهو كونه رابحا اوخاسرا اوعدلا ولهما ولاية الرفع فاولى ان يكون لهما

ولا یة التغیر وصار کما اذا اسقطا الخیار اوشرطاه بعد العقدثم اذا صح یلتحق باصل العقد لان وصف الشیٔ یقوم به لا بنفسه بخلاف حط الکل لا نه تبدیل لا صله لا تغییر لو صفه فلا یلتحق به وعلی اعتبار الالتحاق لا تکون الزیادة عوضا عن ملکه ویظهرحکم الالتحاق فی التولیة والمرابحة حتی یجوز علی الکل فی الزیادة یباشر علی الباقی فی الحط وفی الشفعة حتی یاخذ بما بقی فی الحط وانما کان للشفیع ان یاخذ بدون الزیادة لما فی الزیادة من ابطال حقه الثابت فلایملکا نه ثم الزیادة لا تصح بعد هلاک المبیع علی ظاهرالروایة لان المبیع لم یبق علی حالة یصح الاعتیاض عنه و الشیٔ یثبت ثم یستند بخلاف الحط لانه بحال یمکن اخراج البدل عما یقابله فیلتحق باصل العقد استنادا۔

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ثمن پر قبضہ کرنے سے پہلے اس میں تصرف کرنا جائز ہے، (ف: یعنی بائع کو یہ جائز ہے کہ بیع ہوجانے کے بعد مشتری پر جو ثمن لازم آتا ہے اس پر قبضہ سے پہلے ہی اس کے عوض کسی دوسرے سے کوئی چیز خرید لے، یا اس کے علاوہ اس میں کوئی دوسرا تصرف کرے، بہرصورت اس کے لئے ثمن پر قبضہ کرنا شرط نہیں ہے،) کیونکہ تصرف کی اجازت دینے والی چیز یعنی اس کی ملکیت موجود ہے کیونکہ یہ بائع اس ثمن کا مالک ہوچکا ہے، اور ایسے تصرف میں اس ثمن کے ضائع ہوجانے کے خوف کے باوجود عقد کے فسخ ہونے کا خوف بھی نہیں ہے، کیونکہ ثمن معین کرنے کے باوجود متعین نہیں ہوتا ہے بخلاف مبیع کے، (ف: یعنی اگر مبیع بائع کے قبضہ میں آنے سے پہلے ہی ضائع ہوجائے تو عقد فسخ ہوجائے گا، بخلاف اس کے اگر ثمن وصول نہ ہوا تو وہ اس کے ذمہ باقی رہ جائیگا، اور یہ بات کہ بیع ہوجانے کے بعد مشتری کو ثمن میں یا بائع کو مبیع میں گھٹانا و بڑھانا جائز ہے یا نہیں، تو اس سلسلہ میں مصنفؒ نے یہ فرمایا ہے۔

ویجوز للمشتری الخ:

کہ مشتری کے لئے یہ جائز ہے کہ اپنی خوشی سے بائع کے ثمن میں زیادتی کردے، اسی طرح بائع کے لئے بھی یہ جائز ہے کہ اپنے مال مبیع میں کچھ مشتری کے لئے بڑھادے، اور بائع کو یہ بھی جائز ہے کہ ثمن میں سے کم کردے، ان سب کے ہاتھ استحقاق متعلق ہوگا، (ف: یعنی زبانی کہہ دینے سے وہ دوسرے کے لئے ایک حق ہوجائے گا، مثلاً اگر دس روپے سے ایک تھان خریدا پھر بائع سے کہہ دیا کہ میں نے ایک روپیہ خوشی سے بڑھادیا ہے تو ایسا کہنا جائز ہوگا، اس کے بعد بائع گیارہ روپے کا ہی مستحق ہوگا، اسی طرح دس روپے سے ایک تھان فروخت کیا بعد میں بائع نے کہا کہ میں نے اس تھان کے ساتھ یہ ٹکڑا بھی دیا اس کے بعد مشتری اس تھان کے ساتھ دوسرے ٹکڑے کا بھی مستحق ہوگا، اور اگر ثمن میں سے ایک روپیہ معاملہ کے بعد کم کردیا تو مشتری صرف نو روپے کا ذمہ دار ہوگا یعنی بائع نو روپے کا ہی مستحق ہوگا۔

فالزیادة الخ:

حاصل یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک بڑھانے اور گھٹانے کا تعلق اصل معاملہ سے ہی ہوتا ہے (ف: گویا اصل معاملہ اسی کمی یا زیادتی کے ساتھ ہوا تھا) لیکن امام شافعیؒ وزفرؒ کے نزدیک اس کمی اور زیادتی کو اصل معاملہ سے ملانا صحیح نہ ہوگا بلکہ یوں کہا جائیگا کہ کم یا زیادہ کرنے والے نے ابھی ابھی احسان کرتے ہوئے ایسا کیا ہے، (ف: یعنی گویا اس نے بالکل نئے طور سے یا احسان کیا ہے، اور یہ ہبہ کی ایک صورت ہوجائے گی، لہٰذا جبتک اس پر قبضہ نہ ہوجائے صحیح نہ ہوگا یونہی ایک گفتگو ہوجائیگی۔

لهما الخ:

امام زفرؒ و امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس زیادتی کو ثمن مان کر صحیح کہنا ممکن نہیں ہے، کیونکہ مشتری کی ملک عوض بائع کی ملک

ہوگئی ہے، (اس لئے ثمن میں زیادہ کرنا اپنی ملک یعنی مبیع کے مقابلہ میں ہوگیا، اور یہ جائز نہیں ہے)، لہٰذا اصل عقد سے اس زیادتی کو ملانا ممکن نہیں ہے، اسی طرح گھٹانا بھی ممکن نہیں ہے، کیونکہ اس کا پورا ثمن کل مبیع کے مقابلہ میں ہوگیا تو اس سے نکالنا ممکن نہیں ہوگا، اس سے یہی لازم آیا کہ یہ ابتدائی احسان ہے، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ بائع اور مشتری اپنے مال یا دام کو گھٹایا بڑھا کر اپنے عقد بیع کے ایک مشروع وصف کو دوسرے مشروع وصف سے بدل رہے ہیں، مشروع وصف یہاں یہ ہے کہ وہ اپنے کاروبار کو نفع کے ساتھ یا خسارہ کے ساتھ یا برابری کے ساتھ جس طرح چاہیں چلائیں، (ف: یعنی شریعت نے یہ بات جائز رکھی ہے کہ بائع اپنا مال نفع سے یا نقصان سے یا برابری سے جس طرح چاہے دوسرے کے ہاتھ بیچ دے، چنانچہ موجودہ مسئلہ میں بھی ان لوگوں نے آپس کی رضامندی کے ساتھ اپنے معاملہ بیع کے ایک وصف کو دوسرے وصف سے بدل دیا ہے) پس جبکہ شریعت نے ان دونوں بائع ومشتری کو عقد فسخ کردینے کا اختیار دیا ہے تو عقد کے ایک وصف دوسرے وصف کے ساتھ بدلنے کا اختیار بدرجہ اولیٰ دیا ہے، مثلاً بائع اور مشتری نے اپنا خیار شرط ساقط کردیا یا عقد کے بعد دونوں نے خیار کو شرط مان لیا، (ف: یعنی یہ اختیار ایسا ہے جیسے خیار شرط کو عقد بیع میں شرط کرنے کے بعد جسے خیار شرط حاصل تھا اس نے خود ساقط کردیا یا اصل عقد میں کسی کو اختیار نہ تھا مگر عقد کے بعد دونوں نے از خود شرط کو تسلیم کرلیا حالانکہ اس طرح کرنے سے عقد بدل جاتا ہے تو جیسے وہ جائز ہے اسی طرح کمی وبیشی سے تغیر کرنا بھی جائز ہوگا۔

ثم اذا صح الخ:

پھر جب اس طرح سے تغیر کرنا صحیح ہوا تو وہ اصل عقد سے مل جائے گا، کیونکہ جو چیز کسی شئ کا وصف ہوتی ہے، وہ اس شئ کے ساتھ لگ جاتی ہے اور بذات خود نہیں پائی جاسکتی ہے، بخلاف پورے ثمن کے ختم کردینے کے کہ ایسا کردینے یعنی کسی مبیع کی پوری قیمت چھوڑ دینے سے اصل بیع کو بدل دینا لازم آتا ہے صرف وصف کو بدلنا نہیں ہوتا ہے، (کہ بیع ختم ہوکر وہ ہبہ ہوجاتی ہے)، (ف: یعنی جب وصف بدلتا ہے تو ایک وصف کی جگہ دوسرا وصف قائم ہوجاتا ہے، لیکن جب اصل شئ بدل جاتی ہے تو پھر کوئی چیز باقی نہیں رہتی ہے جس سے اسے لاحق کیا جاسکے، اور اصل عقد کے ساتھ لاحق کرنے کا اعتبار ہوگیا، تو یہ زیادتی اپنی ملک کا عوض نہ ہوگی۔

ویظهر حکم الخ:

اور اصل عقد سے ملنے کا حکم مرابحہ اور تولیہ کی بیع ہونے سے ظاہر ہوگا، اس طرح سے کہ دام، یا مال زیادہ کردینے کی صورت میں کل پر مرابحہ یا تولیہ کا حکم واقع ہوگا، اور کم کردینے کی صورت میں جو مال یا ثمن باقی رہ گیا ہے، اسی پر حکم واقع ہوگا، شفعہ کی صورت میں بھی اسی طرح ظاہر ہوگا، چنانچہ شفیع اتنے ہی مال کے عوض لے گا جو مال کم کردینے کے بعد باقی رہا ہے، (ف: مثلاً مشتری نے مبیع کے ثمن پر جو اصل میں دس درہم تھا اس پر پانچ درہم نفع پر بطور مرابحہ بیچا تو اصل ثمن کو پندرہ درہم مانتے ہوئے مشتری اب بیس درہم سے اسے خریدے گا، اور اگر بائع نے خود دس درہم ثمن سے کم کرکے آٹھ ہی درہم باقی رکھے تو مشتری ان ہی آٹھ درہموں پر بطور تولیہ یا مرابحہ کا معاملہ کرے گا، اسی طرح شفیع بھی آٹھ درہم سے لے گا، اور اگر ایک مکان ایک ہزار روپے سے خریدا اس وقت اس مکان کا ایک شفیع تھا جو اس کا خواہشمند بھی تھا، اور شفعہ طلب کرلیا، لیکن مشتری نے ہزار پر پانچ سو بڑھا کر ڈیڑھ ہزار بائع کو دیدیئے، تو ان بائع ومشتری کے حق میں یہ بڑھانا جائز اور قابل قبول ہوگا لیکن ایک تیسرے شخص مثلاً اس شفیع کے حق میں یا اضافہ لازم نہیں ہوگا، لہٰذا وہ صرف ایک ہزار روپے ہی دے گا، اس کا مطلب یہ ہوا کہ مشتری نے جو اضافہ کیا ہے اس کا تعلق اصل عقد سے نہیں ہوا ہے۔

وانما کان الخ:

اور شفیع کو اصل ثمن پر کسی اضافہ کے بغیر لینے کا حق اس لئے دیا گیا ہے کہ مشتری کی طرف سے از خود دام بڑھا دینے سے شفیع

کے ایک ثابت شدہ حق یعنی حق شفعہ کو وہ ختم کر دینا چاہتا ہے، لہٰذا اس بائع اور مشتری میں سے کسی کو یہ حق نہیں ہے کہ اسی تدبیر سے شفیع کے حق کو ختم کر دے، (ف: اس لئے کہ شفیع نے پہلی قیمت کی بنا پر اپنے جائز حق یعنی شفعہ کا مطالبہ کر دیا ہے لہٰذا اس کا حق اس پہلی قیمت پر ہی ثابت ہو گیا، اور بائع و مشتری کو یہ اختیار نہیں رہا کہ ثمن میں زیادتی کر کے شفیع کو اس کے حق سے محروم کر دیں)۔

ثم الزیادۃ الخ:

پھر ظاہر الروایہ کے مطابق مبیع کے ضائع ہو جانے کے بعد (خواہ اس کے مرنے سے ہو یا آزاد کرنے سے ہو یا مدبر بنا دینے سے ہو) اس میں زیادہ کرنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ وہ مبیع اب ایسی حالت پر نہیں رہی کہ اس کا عوض لینا صحیح ہو (کیونکہ کسی چیز پر کسی چیز کی زیادتی اسی صورت میں ہوگی کہ وہ اصل شئی موجود ہو، پھر اس پر کسی کی زیادتی منسوب کی جائے، اس لئے موجودہ مسئلہ میں مقابل نہ ہونے کی وجہ سے زیادتی ثابت ہی نہیں ہوئی اس لئے اصل عقد کی طرف اس کی نسبت بھی صحیح نہ ہوگی، بخلاف دام کم کر دینے کے کہ کم کرنا تو اس مال کے ضائع ہونے کے بعد بھی درست ہوتا ہے کیونکہ گھٹانے کی صورت ایسی ہے کہ عوض کو اس کے مقابل سے نکالنا ممکن ہے لہٰذا اصل عقد کی طرف منسوب ہو کر اس سے مل جائے گی، (ف: یعنی جب ثمن کم کرنا ممکن ہو گیا تو اس کا ثبوت ہو گیا، اور جب خود ثابت ہوا تو اصل عقد کی طرف سے اسے منسوب کرنا بھی صحیح ہو گیا۔

توضیح: ثمن پر قبضہ کرنے سے پہلے اس میں تصرف کرنا۔ بائع اور مشتری کا معاملہ طے ہو جانے کے بعد اپنی خوشی سے مبیع یا ثمن میں زیادتی یا کمی کرنا، اس زیادتی یا کمی کا تعلق اصل معاملہ سے ہوتا ہے یا از سر نو بطور ہبہ ہوتا ہے، کمی و زیادتی کر دینے کی وجہ سے وصف یا اصل کے بدلنے سے فرق: تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ومن باع بثمن حال ثم اجله اجلا معلوما صار مؤجلا لان الثمن حقه وله ان یؤخره تیسیرا علی من علیه الایری انه یملک ابرائه مطلقا فکذا موقتا ولواجله الی اجل مجهول ان کانت الجهالة متفاحشة کهبوب الریح لا یجوزوان کانت متقاربة کالحصاد والدیاس یجوز لانه بمنزلة الکفالة وقد ذکرناه من قبل قال وکل دین حال اذا اجله صاحبه صار مؤجلا لما ذکرنا الاالقرض فان تاجیله لا یصح لا نه اعارة وصلة فی الابتداء حتی یصح بلفظة الاعارة ولا یملکه من التبرع کالوصی والصبی ومعا وضة فی الانتهاء فعلی اعتبار الابتداء لا یلزم التاجیل فیه کمافی الاعادة اذ لا جبر فی التبرع وعلی اعتبار الانتهاء لا یصح لانه بضیربیع الدراهم بالدراهم نسیئة وهو ربواوهذا بخلاف ماذا اوصی ان یقرض من ماله الف درهم فلا نا الی سنة حیث یلزم الورثة من ثلثة ان یقرضوه ولا یطالبوه قبل المدة لانه وصیة بالتبرع بمنزلة الوصیة بالخدمة والسکنی فیلزم حقا للموصی.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا کہ اگر کسی نے نقد ادائیگی کی شرط پر کوئی چیز بیچی پھر اسے وقت معین تک کے لئے مہلت دیدی تو وہ ثمن اسی شرط اور وقت مقرر تک کے لئے میعادی ادھار ہو جائے گا، (ف: لیکن امام شافعیؒ وزفرؒ کے نزدیک میعادی نہیں ہوگا، اور امام مالکؒ کا قول ہمارے قول کے مثل ہے، ع)، کیونکہ ثمن تو بائع کا حق ہے اس لئے اسی کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ اپنے حق کے وصول کرنے میں تاخیر کر کے مشتری کو مہلت دیدے، تاکہ مشتری کو آسانی ہو جائے، بلکہ اس بائع کو تو اتنا حق ہوتا ہے کہ اگر وہ چاہے تو پورا ثمن ہی اس سے معاف کر دے اور مطلقاً بری کر دے، تو اسے محدود معین وقت تک کے لئے مہلت دینے کا حق کیوں نہیں ہوگا، اور اگر مجہول غیر معین وقت کے مہلت دی تو دیکھا جائے گا کہ اگر اس جہالت کو آسانی سے دور کرنا ممکن نہ ہو مثلاً جب تیز ہوا چلنے تک

کے لئے تو جائز نہیں ہے، اور اگر جہالت بعد میں سمجھ میں آنے والی بات ہو جیسے کھیتی کاٹنے کا وقت اولاً سے کاٹ کر روندنے کا وقت تو ایسی جہالت قابل برداشت ہوگی اور بیع جائز ہو جائیگی، کیونکہ یہ صورت کفالت کی جیسی ہوگی، اس مسئلہ کو ہم پہلے بھی بیع فاسد کے آخر میں بیان کر چکے ہیں۔

قال و کل دین الخ:

اور ہر وہ ادھار جسے فی الحال ادا کرنا ضروری ہو اگر اس کا قرض خواہ اس کی ادائیگی کے لئے مہلت اور میعاد دیدے تو وہ میعادی ہو جاتا ہے، مذکورہ بالا دلیل کی بناء پر سوائے قرض کے کہ اسے کسی مدت سے موقت کرنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ قرض دینے کا مطلب شروع میں ایک چیز کو عاریۃ دینا ساتھ ہی صلح رحمی کرنا بھی ہوتا ہے، یعنی ایک عقد میں دو عقد ہیں، اسی بناء پر دیتے وقت عاریۃ کہنے کے لفظ سے بھی قرض صحیح ہو جاتا ہے، اور یہ بھی کہ جو شخص احسان کرنے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو وہ قرض دینے کی بھی صلاحیت نہیں رکھتا ہے، جیسے نا سمجھ بچے یا کسی کا وصی، پھر آخر میں وہ معاوضہ کی بھی حیثیت رکھتا ہے، (ف: یعنی نقد قرض دینے کے واسطے اس کی ادائیگی کے لئے میعاد دینا صحیح نہیں ہے، کیونکہ اس کی دو حیثیتیں ہوتی ہیں یعنی ایک تو عاریت ہوتی اور دوسرے یہ ایک احسان اور صلہ کرنا ہوتا ہے، اس طرح ابتداء قرض میں دو باتیں جمع ہو گئیں، اور شرح الاقطع میں ہے کہ اگر قرض لیتے وقت ادائیگی کے لئے کوئی شرط کی تو وہ شرط باطل ہو جاتی ہے، لیکن اصل قرض صحیح رہ جاتا ہے، اسی طرح اگر اس کے بعد کسی میعاد کی شرط کی تو وہ باطل ہوگی، اور اگر قرض دینے والا مر گیا اور اس کے وارث نے میعاد مقرر کر دی تو بھی قاضی خان کے فتویٰ میں صحیح نہیں ہے یہی قول صحیح ہے۔

فعلیٰ ھذا الخ:

الحاصل ابتدائی حال کے لحاظ سے قرض میں میعاد دینا لازم نہیں ہے، جیسے عاریۃ پر دینا لازمی نہیں ہے، کیونکہ عاریت پر دینا احسان کرنا ہوتا ہے، اور احسان کرنے میں جبر نہیں ہوتا ہے، اور قرض کی انتہائی حالت کا اعتبار کر کے میعاد کرنا بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ انتہائی حالت میں وہ ایسا ہو جائے گا کہ گویا نقد درہموں کو ادھار درہموں کے عوض فروخت کیا ہو، حالانکہ یہ سود کا معاملہ ہو جاتا ہے، اور یہ حکم اس صورت کے خلاف ہے کہ اگر کوئی شخص یہ وصیت کر کے مرا کہ میرے مال میں سے ہزار درہم فلاں شخص کو ایک سال تک کے لئے قرض کے طور پر دیئے جائیں تو یہاں وارثوں پر لازم ہوگا کہ میت کے تہائی مال سے اس شخص کو قرض دیدیں، اور اس مدت کے آنے سے پہلے اس کی وصولی کے لئے مطالبہ نہ کریں، کیونکہ یہ ایک احسان کرنے والے کی وصیت ہے، جیسے اپنے غلام کی خدمت یا اپنے گھر میں رہائش دینے کی کسی کے لئے وصیت کی تو وصیت کرنے والے کے حق کے واسطے یہ لازم ہے، (ف: اور امام سرخسیؒ نے کہا ہے کہ ہلاک کی ہوئی چیز اگرچہ درہم یا دینار ہوں اس کے بدل میں میعاد اور ادائیگی کے مہلت کے لئے وقت مقرر کرنا صحیح ہے، لیکن بتایا جا چکا ہے کہ زیادہ صحیح یہی ہے کہ ایسا کرنا صحیح نہیں ہے، اب اگر کوئی چاہے کہ قرض کی صورت میں صحیح طور پر وقت بھی مقرر ہو جائے تو اس کے لئے یہ حیلہ کرنا ہوگا کہ قرض لینے والے کو چاہئے کہ وہ کسی کو اپنا ضامن بنا کر اپنے قرض خواہ کو حوالہ کر دے جو اسے قبول کر لے پھر یہ قرض خواہ اس کو مہلت دے تو اس طرح میعاد کی مہلت صحیح ہو جائیگی، بالاجماع قرض لینا صحیح اور ثابت ہے، م، ع۔

توضیح: اگر کسی نے نقد ادائیگی کی شرط پر کوئی چیز بیچی، پھر اسے وقت معین تک کے لئے مہلت دیدی، اور اگر مجہول وقت کے لئے مہلت دی، اگر ادھار جسے فی الحال ادا کرنا ہو اس کا قرض خواہ اسے مہلت دیدے قرض کو کسی مدت سے موافقت کرنا

باب الربوا

قال الربو محرم فی کل مکیل اوموزون اذا بیع بجنسہ متفاضلا فالعلۃ عندنا الکیل مع الجنس اوالوزن

مع الجنس قال ويقال القدر مع الجنس وهوا شمل والاصل فيه الحديث المشهور وهو قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يد بيدو الفضل ربواوعد الاشياء الستة الحنطة والشعيرو التمر والملح والذهب والفضة على هذا المثال ويروى براويتين بالرفع مثل وبالنصب مثلا ومعنى الاول بيع التمرو معنى الثانى بيعوا التمرو الحكم معلول باجماع القائسين لكن العلة عندنا ما ذكرنا ه وعند الشافعى الطعم فى المطعومات والثمنيه فى الاثمان والجنسية شرط والمساواة مخلص والاصل هو الحر مة عنده لانه نص على شرطين التقابض والمما ثلة وكل ذلك يشعر بالعزة والخطر كا شتراط الشهادة فى النكاح فيعلل بعلة تناسب اظهار الخطر والعزج وهو الطعم لبقاء الانسان به والثمنية لبقاء الاموال التى هى مناط المصالح بها ولا اثر للجنسية فى ذلك فجعلناه شرطا والحكم قد يدورمع الشرط.

ترجمہ: باب، ربٰو کا بیان، قدوریؒ نے کہا ہے کہ، ربوا، (سود) ہرایسی چیز میں حرام کر دیا گیا ہے جو کیلی یا وزنی ہو، جبکہ وہ اپنی ہی جنس کے عوض زیادتی سے بیچی جائے، پس ہمارے نزدیک اس ربوا کی علت کیل یاوزن مع الجنس ہے، اوراسی کو یوں بھی کہا جاتا ہے کہ قدر مع الجنس ہے، کہ یہ لفظ قدر کیل اوروزن دونوں کو شامل ہو جاتا ہے، (ف: کیونکہ قدر اندازہ کرنا کیل اوروزن ناپ اور تول دونوں طرح سے ہوتا ہے اس جملہ کا مطلب یہ ہوگا کہ جو چیز مقداری ہو یعنی ناپ یا تول کر بیچی اور خریدی جاتی ہو اگر وہ اپنی ہی جنس کے عوض بیچی جائے، تو اس میں کسی ایک جانب کی زیادتی سود ہو جائیگی)۔

والاصل فيه الخ:

اس ربوا کے مسئلہ میں اصل ایک مشہور حدیث ہے، یعنی رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ گیہوں (گندم) کو گیہوں کے عوض برابر برابر ہاتھوں ہاتھ فروخت کرو کہ زیادتی ربوا دیاج یا سود) ہے، (ف: یعنی جب گیہوں کو گیہوں کے عوض فروخت کرو تو دونوں طرف کے گیہوں برابر ہوں، اورایک طرف سے بھی ادھار کا معاملہ نہ ہو، اس میں زیادتی ہونے سے سود ہو جائے گا، اوررسول اللہ ﷺ نے اسی مثال کے مطابق چھ چیزوں کو گن کر بتلایا ہے، جو یہ ہیں (۱) گیہوں (۲) جو (۳) چھوہارے (۴) نمک (۵) سونا (۶) چاندی، (ف: یہ حدیث سولہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مروی ہے جواتنی زیادہ سندوں سے مروی ہیں کہ امت مسلمہ میں یہ سب مشہوراور مقبول ہیں، یہانتک کہ بعض علماء نے اس کو متواتر شمار کیا ہے، اوراس بندہ مترجم کے نزدیک اس کے متواتر اور مشہور ہونے کی وجہ سے اس کی سند کی تحقیق کے سلسلہ میں طول وطویل بحث کی ضرورت ہی نہیں ہے، اسی لئے میں صرف اتنی بات کہنے پر اکتفاء کرتا ہوں کہ حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم سونے کو سونے کے بدلہ اور چاندی کو چاندی کے بدلہ اور چھوہارے کو چھوہارے کے عوض اور گیہوں کو گیہوں کے عوض اور نمک کو نمک کے بدلہ اور جو کو جو کے بدلے سب کو بالکل برابر برابر بیچو، اگر کسی نے زیادہ دیا زیادہ لیا تو اس نے سودی معاملہ کیا، نیز گیہوں کو جو کی عوض جیسے چاہو (کم وبیش) بیچو البتہ ادھار کا معاملہ نہ ہو بلکہ ہاتھوں ہاتھ ہو اس کی روایت مسلم کے علاوہ چاروں ائمہ سنن نے کی ہے، اور حضرت ابوسعید رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ زیادہ دینے والا اور زیادہ لینے والا دونوں ہی برابر کے مجرم ہیں، اس کی روایت مسلم اورنسائی نے کی ہے، م، ع)۔

ويروى بروايتين الخ:

اورحدیث کی یہ روایت دوطریقوں سے پڑھی گئی ہے، یعنی لفظ مثل رفع کے ساتھ بھی اور مثلاً نصب کے ساتھ بھی اس کی پہلی صورت یعنی مثل بمثل پڑھنے سے اس کے معنی یہ ہوں گے کہ چھوہارے کی بیع برابر برابر ہے، (یا ہونی چاہئے) اوردوسری صورت مثلاً

پڑھنے سے اس کے معنی یہ ہوں گے کہ تم چھو ہاروں کو چھو ہاروں کے عوض برابر برابر بیچو۔

والحکم معلول الخ:

او حدیث میں جو حکم ذکر کیا گیا ہے وہ تمام مجتہدین کے اجتماع کے ساتھ کسی نہ کسی علت کے ساتھ ہے، یعنی ان چیزوں میں سود ہونے کی ایک نہ ایک علت ضرور ہے البتہ اس کی تعیین میں مجتہدین کا اختلاف ہے، چنانچہ احناف کے نزدیک علت وہی ہے جو ہم نے پہلے ہی بیان کر دی ہے، یعنی مقداری ہونا (خواہ کیلی ہو یا وزنی ہو) اور ہم جنس ہونا، اور امام شافعیؒ کے نزدیک مطعومات (کھانے کے لائق چیزوں) کا ہونا اور اس کی شرط جنسیت ہے، اور احتمال سود سے بچنے کی لئے چھٹکارہ ہے، اس کا برابر ہونا یعنی امام شافعیؒ کے نزدیک ان چیزوں میں سے جو کھانے کی ہیں خواہ بطور غذا کھانے کی ہوں یا دوسری طرح کی ہوں مثلاً غلے، پھل ترکاریاں، مصالحے، وغیرہ، ان میں سود کی علت کھانے کی چیز ہونا، اور سونا چاندی وغیرہ جو ثمن ہیں ان میں ثمن ہونا علت ہے، خواہ وہ ڈھلے ہوئے سکے کی شکل میں ہوں یا زیور یا پتر یا دوسری شکل میں بغیر ڈھلے ہوئے اور سکے نہ ہوں، لیکن اس علت کے موثر ہونے کی شرط یہ ہوگی کہ وہ چیز اپنی جنس کے عوض فروخت ہو رہی ہو، اس طرح اس میں جنس کا ہونا اس کی ایک شرط ہوگی، اس بناء پر اگر کھانے کی چیز یا ثمن، (سونا اور چاندی) اپنی ہی جنس کے عوض فروخت ہوگی، تو اس میں سود پائے جانے کی علت شرط کے ساتھ پائی جائیگی، لہٰذا اس سے بچنے اور چھٹکارا پانے کی صورت یہ ہوگی کہ دونوں طرف سے برابر کی لین دین ہو۔

والاصل ھو الحرمۃ الخ:

اور امام شافعیؒ کے نزدیک سودی مالوں میں حرام ہونا ہی اصل ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے دو باتوں کی تصریح فرمائی ہے، (۱) دونوں فریق کا اپنے اپنے مال پر قبضہ کر لینا (۲) دونوں مال کا برابر برابر ہونا، اور دونوں باتوں سے ہی یہ بات بخوبی معلوم ہوتی ہے کہ وہ مال قابل عزت و حرمت ہے، جیسے کہ نکاح کرنے میں گواہی کی شرط ہے، لہٰذا قیاس کرنے کے لئے ایسی علت تلاش کرنی چاہئے کہ جو حلت اور حرمت کو ظاہر کرنے کے لئے مناسب ہو، چنانچہ ایسی ایک علت طعم (کھانے کی چیز کا) ہونا ہے جس سے انسان کی زندگی باقی رہتی ہے، اور دوسری علت ثمن ہونا ہے، کیونکہ مالوں کا باقی رہنا انتہائی ضروری ہے اس لئے کہ اسی سے انسان کی مصلحتیں پوری ہوتی ہیں، اور مالیت کا تعلق ثمن سے ہی ہوتا ہے، الحاصل طعم اور ثمنیت ہی علت اصلیہ قرار پائی، اس مسئلہ میں ہم جنس سونے کا کوئی اثر ظاہر نہیں ہوتا ہے، لہٰذا ہم جنس ہونے کو ہم نے صرف شرط قرار دیا، اور حکم کبھی شرط کے ساتھ متعلق ہوتا ہے، (ف: یعنی ایک جنس کو اسی جنس کے ساتھ فروخت کرنے میں ربوا کا جو حکم دیا جاتا ہے اس کی وجہ یہ نہیں ہوتی ہے کہ اس کی علت جنسیت ہے، بلکہ یہ تو اس کے لئے شرط ہے جیسے کہ سنگسار کرنے کے لئے محصن (شادی شدہ) ہونا شرط ہے کہ محصن ہونے کی صورت میں رجم ہوگا، جبکہ بالاتفاق یہ احصان تو اس کے لئے شرط ہے، م، ک۔

توضیح: ربوا کا بیان، ربوا کے لغوی اور شرعی معنی، اس کی علت۔ شرط، حکم، اختلاف ائمہ، دلیل۔

باب الربوا محرم الخ:

ربوا کے لغوی معنی زیادتی کے ہیں، اور شرعی معنی ہیں، ایسی مالی زیادتی جس کے مقابلہ میں عوض نہ ہو، مالی معاوضہ میں ربوا یعنی سود ہے، یہ بالاجماع حرام ہے، رسول اللہ ﷺ نے کھانے والے اور کھلانے والے اور اس کے معاملہ کو لکھ کر دینے والے اور اس کے معاملہ کے گواہوں پر لعنت فرمائی ہے، اور فرمایا ہے کہ یہ سب حکم میں برابر ہیں، رواہ مسلم، یہ معنی تمام صحاح ستہ میں ثابت ہیں، حضرت عبداللہ بن حنظلہؓ سے مذکور ہے کہ جس سود کا ایک درہم بھی جان بوجھ کر کھایا، تو اس نے چھتیس بار زنا کرنے سے برا کیا، احمد دار قطنی اور الطبرانی نے اسناد صحیح سے اس کی روایت ہے، اس مسئلہ میں بہت سی قرآنی آیات اور احادیث موجود ہیں۔

الربوا محرم الخ:

ربوا ہرایسی چیز میں حرام کیا گیا ہے جو ناپ کر یا تول کر لی اور دی جاتی ہو، جب وہ اپنی جنس کے عوض زیادتی کے ساتھ بیچی جائے۔ف: یعنی مثلاً گیہوں کو گیہوں کے عوض کوئی بیچے اور اس میں ایک طرف سے زیادتی ہو تو زیادتی حرام ہوگی، اگر چہ دونوں جانب کے گیہوں میں مثلاً ایک جانب کھوٹے اور خراب ہوں کیونکہ ایسے مال جن میں زیادتی سود ہوتی ہے ان کا کھرا اور کھوٹا، اچھا اور برا حکم میں برابر ہوتا ہے یہی حکم جو ابھی گیہوں کا بیان کیا گیا جو چھوہارے، نمک، سونا چاندی اور ہر ایسی چیز کا بھی ہے جو ناپ یا تول کر دی جاتی ہو، جبکہ اپنی ہی جنس کے عوض فروخت ہورہی ہو، لیکن اگر جنس بدل جائے مثلاً جو کے بدلہ گیہوں خریدے تو مقدار کی کمی وبیشی مثلاً ایک سیر کے عوض دو سیر جائز ہوگی، لیکن کسی عوض کا ادھار ہونا کہ آج گیہوں دو کل دیدونگا تو جائز نہ ہوگا اس لئے دونوں طرف سے نقد ہی ہونا چاہئے، پھر یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ صحیح حدیث میں صرف چھ ہی چیزوں کو صراحت کے ساتھ بیان کیا گیا جو یہ ہیں (۱) سونا (۲) چاندی (۳) چھوہارا (۴) نمک (۵) جو (۶) گیہوں، ان کے علاوہ دوسری چیزوں میں سودی ہونے میں علمائے مجتہدین نے قیاس کیا ہے اس طرح سے کہ ان چیزوں میں کس علت کی وجہ سے سود کا حکم دیا گیا ہے، چنانچہ ہر ایک امام مجتہد نے اپنے اجتہاد کے موافق دوسری چیزوں کا قیاس کیا، جس کی تفصیل مصنفؒ نے اس طرح بیان کی ہے۔

ولنا انه اوجب المماثلة شرطا في البيع وهو المقصود بسوقه تحقيقا لمعنى البيع اذ هو ينبئ عن التقابل وذلك بالتماثل اوصيانة لاموال الناس عن التوى اوتتميما للفائدة باتصال التسليم به ثم يلزم عند فوته حرمة الربوا والمماثلة بين الشيأين باعتبار الصورة والمعنى والمعيار يسوى الذات والجنسية تسوى المعنى فيظهر الفضل على ذلك فيتحقق الربوا لان الربوا هو الفضل المستحق لاحد المتعاقدين في المعاوضة الخالي عن عوض شرط فيه ولا يعتبر الوصف لانه لايعدتفاوتا عرفا اولان في اعتباره سد باب البياعات اولقوله عليه السلام جيدها ورديها سواء والطعم والثمنية من اعظم وجوه المنافع والسبيل في مثلها الطلاق بابلغ الوجوه لشدة الاحتياج اليها دون التضيق فيه فلا معتبر بما ذكره.

ترجمہ: اور ہم احناف کی دلیل (علت ربوا کے قدری اور جنسی متعین کرنے کے سلسلہ میں) حدیث یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ اس بیع میں مثل بمثل (برابر برابر) ہونا شرط کر دیا ہے اور اس فرمان کا مقصود ہی یہی ہے، خواہ اس لئے کہ بیع کے معنی متحقق ہوں، کیونکہ بیع کے لفظ سے بائع اور مشتری کے درمیان مقابلہ کا مفہوم ہوتا ہے، اور یہ بات دونوں کو برابر ہونے سے ہی ہوتی ہے، یا اس وجہ سے کہ لوگوں کے مال ضائع ہونے سے محفوظ رہ جائیں، یا اس وجہ سے کہ مبیع سے پورے طور پر فائدہ اسی وقت ہوسکتا ہے کہ وہ مشتری کے حوالہ بھی کر دی گئی ہو، اب اگر اس میں برابری نہ ہوگی تو سود کی حرمت لازم آ جائیگی، (ف: حدیث میں زیادتی ہی کو سود فرمایا گیا ہے، اسکے لئے برابر ہونے کو شرط کیا گیا ہے، کیونکہ حالیہ بیان کے طور پر یوں کہا گیا ہے، کہ تم گیہوں کو گیہوں کے عوض مثل بمثل (برابر برابر) کر کے بیچو۔

والمما ثلةبين الشيأين الخ:

اور دو چیزوں میں مماثلت اسی وقت ہوتی ہے کہ ایک چیز دوسری چیز کی صورت اور معنی (ظاہر اور باطن) ہر ایک اعتبار سے مثل ہو، اور ناپ یا تول سے تو کسی چیز کی صرف ذات کی برابری ثابت ہوتی ہے یعنی وہ چیز صورت میں برابر ہو جاتی ہے، اور دونوں کے ایک جنس ہونے سے اس کے باطن یا معنی میں بھی برابری آ جاتی ہے، اس لئے مقدار اور جنس دونوں ہو جانے کے وقت صحیح طور سے ان کے درمیان کی وبیشی ظاہر ہوتی ہے، جس سے سودی ہونا ظاہر ہو جاتا ہے کیونکہ ایسی ہی زیادتی تو سود ہے، کہ دونوں معاملہ کرنے

والوں میں سے ایک کو مال دینے میں ایسی زیادتی حاصل ہو جس کا کوئی عوض نہ ہو اور معاملہ کے وقت اس کی شرط بھی کی گئی ہو، (ف: خلاصہ یہ ہوا کہ جب دونوں عوض میں ایک کی دوسرے سے مماثلت شرط کی گئی تو اس شئی کی مقدار اور جنس کا معلوم ہونا بھی شرط ہوا، اسی لئے ہمارے نزدیک اس سود کی علت یہ ہوئی کہ ایسی دو چیزیں جو ایک جنس کی ہوں اور ان کی مقدار بھی برابر ہو اور دونوں متعاقدین میں سے کسی ایک کو کسی عوض کے بغیر اس میں ایسی زیادتی حاصل ہو جس کی شرط کر لی گئی ہو، اگر چہ ان دونوں میں سے کسی ایک کا مال کھرا اور دوسرے کا کھوٹا ہو، (کیونکہ اس مسئلہ میں کھرا یا کھوٹا ہونا برابر سمجھا جاتا ہے)۔

ولایعتبر الوصف الخ:

اس مسئلہ میں وصف یعنی کھرے اور کھوٹے ہونے کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے، خواہ اس وجہ سے کہ عام عرف میں اس معاملہ میں کوئی فرق نہیں مانا جاتا ہے، یا اس وجہ سے کہ اگر ایسے وصف کا اعتبار کیا جانے لگے تو خرید و فروخت کے دروازے ہی بند ہو جائیں گے، یا اس وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے کہ سودی مالوں میں کھرا ہونا یا کھوٹا ہونا برابر ہوتا ہے، (ف: اگر چہ یہ حدیث نہیں ملی ہے البتہ بعض احادیث سے یہ معنی نکل سکتے ہیں، ع، بلکہ عمدہ خرما کے عوض خراب خرما دینے کا انکار فرمایا گیا ہے، جیسا کہ بخاری کی کسی حدیث میں اس کی تصریح بھی ہے، م، اور امام شافعیؒ نے سود کی علت جو بتائی ہے کہ اس میں طعم اور ثمنیت (کہ وہ کھائی اور لی جاسکتی ہو اور اس میں ثمن بننے) کی صلاحیت ہو یہ درست نہیں ہو سکتی ہے، کیونکہ۔

والطعم والثمنیۃ الخ:

اور مالی منافع کی بہت سی (لاتعداد) صورتیں ہو سکتی ہیں لیکن ان میں سے طعم و ثمنیت بڑی وجہ سے اس لئے اس میں بہتری کی صورت یہی ہے کہ زیادہ سے زیادہ اس سے منافع حاصل کرنے کا موقع دیا جائے اور اسے آسان بنایا جائے نہ یہ کہ اس میں تنگی پیدا کی جائے، اس بناء پر امام شافعیؒ نے جو کچھ فرمایا ہے اس کا اعتبار نہیں ہو سکتا ہے، (ف: انسان کھانے یا غلہ وغیرہ کا جس نے غذائیت حاصل ہو محتاج ہوتا ہے اسی طرح ثمن جس سے یہ چیزیں حاصل کی جاسکتی ہیں ان کا بھی بہت محتاج ہوتا ہے، اور یہ بات ہمیں معلوم ہے کہ مخلوقات میں بندوں کو جن چیزوں کی جتنی ضرورت ہوتی ہے اللہ تعالیٰ نے ان کے حصول کے لئے بندوں کو اتنی ہی سہولت بھی دیدی ہے، اس لئے کھانے کے اعتبار سے ہی اصلی حرمت قائم کر کے تنگی پیدا کرنا جیسا کہ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے اس موقع کے مناسب بات نہیں ہے، پس معلوم ہوا کہ جس بات کو وہ مناسب سمجھتے ہیں وہ نامناسب ہے، کیونکہ اگر وہ مناسب ہوتیں تو لازم آتا کہ جو چیزیں طعام کی قسم سے ہیں اور جو چیز ثمن ہیں وہی حرام ہونے کی علت ہیں حالانکہ یہ بات غیر مناسب ہے۔

توضیح: علت ربوا کے لئے قدری اور جنس ہی کو متعین کرنے کی احناف کی دلیل اور شوافع کا اس سے اختلاف، دلائل

اذا ثبت هذا نقول اذا بيع المكيل اوالموزون بجنسه مثلا بمثل جاز البيع فيه لوجود شرط الجوازوهو المماثلة في المعيار الاترى الى ما يروى مكان قوله مثلا بمثل كيلا بكيل وفي الذهب بالذهب وزنا بوزن وان تفاضلا لم يجز لتحقق الربواولا يجوز بيع الجيد بالردي ممافيه الربوا الا مثلا بمثل لاهدار التفاوت في الوصف ويجوز بيع الحفنة بالحفنتين والتفاحة بالتفاحتين لان المساواة بالمعياد ولم يوجد فلم يتحقق الفضل ولهذا كان مضمونا بالقيمة عند الاتلاف وعند الشافعي العلة هي الطعم ولا مخلص وهو المساواة فيحرمه ومادون نصف الصاع فهو في حكم الحفنة لانه لا تقدير في الشرع بمادونه ولو تبا يعا مكيلا اوموزونا غير مطعوم بجنسه متفاضلا كالجص والحديد لا يجوز عند نا لوجود القدر والجنس وعنده يجوز لعدم الطعم

و الثمنية.

ترجمہ: اور جب یہ بات ثابت ہوگئی (کہ علت حرمت قدر اور جنس ہونا ہے خواہ وہ جیسی بھی چیز ہو) تب ہم یہ کہتے ہیں کہ جب کیلی وزنی چیز اسی کی جنس کے عوض برابر برابر فروخت کی جائے تو وہ بیع جائز ہوگی، کیونکہ اس کے جائز ہونے کی شرط موجود ہے، یعنی مقدار میں برابر ہونا، کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ ایک روایت میں مثل بمثل کی بجائے کیل بکیل کی بھی روایت کی گئی ہے، (ف: یعنی کیلی چیز ہونے کی صورت میں کیل پیمانہ کا اعتبار کیا ہے، اور وزنی چیز میں وزن کا اعتبار کیا ہے، اور عرب میں غلے پیمانہ سے ناپ کر بیچے جاتے تھے اور سونے چاندی وزن سے بکتی تھی، اسی لئے یہ کہا گیا ہے کہ جو چیز اس زمانہ میں ناپ کر بیچی جاتی تھی اب بھی اس میں ناپ کر بیچنے کا ہی اعتبار کیا جائے گا اسی طرح اس وقت جو چیز وزن سے بیچی جاتی تھی اب بھی اس میں وزن کا ہی اعتبار کیا جائے گا، اگر چہ فی الحال اور موجودہ زمانہ میں لوگوں نے اس کے لین دین کا طریقہ بدل دیا ہو، اور جس چیز میں پہلے کوئی خاص طریقہ مروج نہ ہو تو اب عرف میں جو کچھ اور جس طرح اس کا حکم اور معمول ہے اسی طرح اس کا اعتبار ہوگا، م، ع، اس صورت میں جبکہ دونوں اپنی مقدار یا وزن میں برابر ہوں۔

وان تفاضلا الخ:

اور اگر کم و بیشی کے ساتھ لیا تو جائز نہ ہوگا، کیونکہ اس طرح اس میں سود پایا جائے گا، (ف: تو اس سے معلوم ہوا کہ اسی پیمانہ یا وزن کی وجہ سے ہی زیادتی ثابت ہوتی ہے)۔

ولا يجوز الخ:

اور جن چیزوں میں سودی معاملہ ہو جاتا ہے ان کو ایک دوسرے سے بدل کو بیع کے وقت ان میں اچھے یا برے کھرے یا کھوٹے کے ساتھ صرف برابری کے ساتھ بیچنا جائز ہوگا یعنی ان میں بھی اچھے کو کم اور خراب کو زیادہ دینا جائز نہ ہوگا، (ف: کیونکہ کھرے اور کھوٹے میں (عین کا نہیں بلکہ) صرف وصف کا فرق ہوتا ہے اور اس معمولی فرق سے سود جائز نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ وصف کے فرق کو لغو سمجھتے ہوئے بے اعتبار کر دیا گیا ہے، (ف: یعنی شریعت میں سودی مالوں میں کھرے یا کھوٹے ہونے کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کے برعکس صرف اس کی مقدار کا اعتبار کیا جاتا ہے، لہٰذا کھرے یا کھوٹے کا صرف برابر مقدار میں تبادلہ جائز ہوتا ہے، اور کمی و زیادتی حرام ہوتی ہے)۔

ويجوز بيع الحفنة الخ:

اور ایک لپ یا مٹھی کا دو لپ یا دو مٹھی غلہ سے اسی طرح ایک سیب کا دو سیب سے تبادلہ جائز ہوتا ہے (ف: یعنی اگر کسی نے ایک مٹھی بھر غلہ دے کر دو مٹھی بھر خریدا یا بیچا تو جائز ہوگا کیونکہ دونوں عوض کا برابر ہونا تو پیمانہ یا وزن سے ہی معلوم ہو سکتا ہے، جبکہ اس بیع میں کسی بھی پیمانہ سے بیچنا نہیں پایا گیا ہے، اسی لئے اگر کوئی ایک دو مٹھی بھر ضائع کر دے تو اس کا تاوان قیمت سے ادا کرنا واجب ہوتا ہے، (ف: یعنی اگر کسی نے ایک یا دو مٹھی بھر کسی کا مال مثلاً غلہ ضائع کر دیا تو اس کے تاوان میں قیمت واجب ہوتی ہے، حالانکہ غلہ مثلی ہے لہٰذا اس پر مثل ہی واجب ہونا چاہئے تھا مگر اس پر مثل (غلہ کے عوض غلہ) دینا اس لئے واجب نہ ہوا کہ اس کے ناپنے کے لئے کوئی پیمانہ یا مقدار نہیں ہے، اس لئے اس کے مثل دینا ممکن نہ ہوا، کیونکہ مثل تو کسی پیمانہ سے ہی دیا جاتا ہے، اسی مجبوری سے اس مٹھی بھر غلہ کی قیمت ہی دینے کا حکم دیا گیا ہے، اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ ایک مٹھی یا دو مٹھی برابر ہونا ایسی مقدار نہیں ہے جس سے اس کا صحیح اندازہ معلوم ہو، اور جب اس کی کوئی مقدار ہی نہ ہوئی تو اس میں سود کی بناء پر کمی و بیشی کا بھی حکم جاری نہ ہوگا، کیونکہ اسی مقدار ہی کی وجہ سے سود کی زیادتی ظاہر ہوتی ہے، پس جبکہ زیادتی ظاہر نہ ہوئی تو سود کا ہونا بھی ظاہر نہ ہوا، اور اس کا سبب تو مقداری نہیں

ہے،م،اسی طرح اگر ایک خربزے کے بدلہ دو خربزے خرید ے گئے، یا ایک انڈہ کے عوض دو انڈے یا ایک اخروٹ کے عوض دو اخروٹ خرید ے یا بیچے تو ہمارے نزدیک ایسی بیع جائز ہوگی،شرح الطحاوی،ع۔

وعند الشافعیؒ الخ:

اور امام شافعیؒ کے نزدیک ربوا کی علت طعم یہاں موجود ہے، اور اس سے محفوظ رہنے کے لئے دوطرفہ برابر ہونا ضروری تھا جو یہاں موجود نہیں ہے کیونکہ ایک طرف سے کمی ہو رہی ہے اس لئے دوسری طرف سے جو زیادتی ہوگی وہ حرام ہو جائیگی،(ف:یعنی امام شافعیؒ کے نزدیک طعم ہونا سند کی اصل علت ہے، اور غلہ میں یہ علت پائی جاتی ہے، کہ وہ تو کھانے کے ہی کام کا ہوتا ہے، اور اس میں سودی کاروبار ہونے سے بچنے کا یہ راستہ تھا کہ کھانے کی دوطرفہ بیع بالکل برابر ہو جو یہاں نہیں ہے، اس لئے یہ عقد حرام ہوگیا،) پھر نصف صاع سے جو غلہ کم ہوگا اس کا حکم بھی ایک دو مٹھی غلہ کے برابر مانا جائیگا، کیونکہ شریعت میں نصف صاع سے کم ناپنے کا کوئی مستقل پیمانہ نہیں ہوتا ہے،(ف:واضح ہو کہ تھوڑی مقدار کی کمی و بیشی کا سودی معاملہ میں بھی اعتبار نہیں کیا جاتا ہے وہ صرف مقدار والی چیزوں میں ہوتا ہے، کیونکہ ایک درہم کے عوض دو درہم فروخت کرنا بھی جائز نہیں ہے،م)۔

ولو تبایعا الخ:

اور اگر معاملہ کرنیوالے دونوں شخصوں نے کھانے کی چیزوں کی علاوہ کسی دوسری چیز کو جو ناپ کر یا وزن کر کے بیچی جاتی ہو کمی یا زیادتی کے ساتھ بیچا مثلاً کچ (چونہ) اور لوہا تو ہمارے نزدیک یہ بھی جائز نہیں ہے کیونکہ ان میں قدر و جنس موجود ہے، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک ایسی بیع جائز ہوگی کیونکہ ان میں علت ربوا یعنی طعم یا ثمنیت موجود نہیں ہے،(ف:یعنی اگر کسی نے لوہے کو لوہے کے عوض یا چونہ کو چونہ کے عوض کمی بیشی کے ساتھ فروخت کیا تو یہ بیع جائز نہ ہوگی کیونکہ یہ چیزیں ہمارے نزدیک مقداری (ناپ تول کی) ہیں اور اپنی ہی جنس کے ساتھ فروخت ہو رہی ہیں اس لئے سود کی جو علت قدر و جنس طے شدہ ہے وہ ان میں پائی جارہی ہے، اس لئے برابر ہونے کی صورت میں تو بیع جائز ہو جائیگی ورنہ حرام ہوگی لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ علت ربوا طعم اور ثمن ہوتا ہے جو لوہے اور چونے میں نہیں پائی جارہی ہے کہ یہ نہ کھانے کی ہیں اور نہ ثمنیت ہے اس لئے سود کی کوئی علت بھی نہیں پائی گئی لہذا ان کے نزدیک یہ بیع جائز ہوگی۔

> توضیح: کیلی یا وزنی چیز کو اسی جنس یا غیر جنس کے ساتھ فروخت سے حرمت ربوا متحقق ہوگی یا نہیں، اور اس سے بچنے کی کیا صورت ہوگی، غلہ وغیرہ کیلی چیز ہے یا وزنی، کس کا اعتبار کیا جائیگا، اگر ایسی چیز میں کھرے اور کھوٹے کا فرق ہو تو کیا حکم ہوگا امام شافعیؒ کے نزدیک علت ربوا کیا ہے، تفصیل احکام اختلاف ائمہ دلائل، ایک درہم کو دو درہم کے عوض ایک مٹھی بھر غلہ کو دو مٹھی بھر غلہ کے عوض ایک انڈہ کو دو انڈوں کے عوض بیچنے کا حکم، تفصیلی احکام، دلائل

قال واذا عدم الوصفان الجنس والمعنى المضموم اليه حل التفاضل والنساء لعدم العلة المحرمة والاصل فيه الاباحة واذا وجد احرم التفاضل والنساء لوجود العلة واذا وجد احدهما وعدمه الاخر حل التفاضل وحرم النساء مثل ان يسلم هرويا فى هروى اوحنطة فى شعير فحرمة ربوالفضل بالوصفين وحرمة النسا باحدهما وقال الشافعى الجنس بانفراده لا يحرم النسا لان بالنقدية وعدمها لايثبت الا شبهة الفضل وحقيقة الفضل غير مانع فيه حتى يجوز بيع الواحد بالاثنين فالشبهة اولى ولنا انه مال الربوامن وجه نظر الى القدروالجنس والنقدية وجبت فضلا فى المالية فتحقق شبهة الربوا وهى مانعة كالحقيقة الاانه اذا اسلم النقود فى الزعفران

ونحوه يجوزوان جمعهما الوزن لانهما لا يتفقان في صفة الوزن فان الزعفران يوزن بالامناء وهو مثمن يتعين بالتعين والنقود دو توزن بالسنجات وهو ثمن لايتعين بالتعيين ولو باع بالنقود موازنة وقبضها صح التصرف فيها قبل الوزن وفي والزعفران واشباهه لا يجوز فاذا اختلفا فيه صورة ومعنى وحكما لم يجمعهما القدر من كل وجه فتنزل الشبهة فيه الى شبهة الشبهة وهي غير معتبرة.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ دونوں وصفوں میں سے ایک بھی نہ ہو، یعنی جنس اور جو معنی اس کی طرف ملائے گئے ہیں اس کی بیع میں کمی بیشی اور ادھار کے ساتھ بیچنا حلال ہے، (ف: یعنی جس بیع میں دونوں معاوضے ایسے ہوں جو نہ تو مقداری ہوں اور نہ وہ ہم جنس ہوں تو ان میں ایک طرف سے کمی اور دوسری طرف سے زیادتی کے ساتھ بیچنا جائز ہے، اور اگر ادھار کرنا اور ایک طرف سے زیادہ دینا دونوں حرام ہوں گے، اور جب دونوں (قدر و جنس) نہ ہوں تو زیادتی بھی جائز ہوگی اور ادھار ہو تو بھی جائز ہے، خلاصہ بحث یہ ہوا کہ جب قدر اور جنس دونوں موجود ہوں تو ادھار کا معاملہ کرنا بھی جائز ہوگا، کیونکہ اس صورت میں حرام کرنے کی کوئی بھی علت موجود نہیں ہوگی، حالانکہ معاملات میں اصل مباح ہوتا ہے، (ف: لہذا جبتک حرام کرنے والی علت موجود نہ ہوگی تب تک مسئلہ اپنی اصلی اباحت پر باقی رہے گا، اور جائز کہا جائیگا۔

واذا وجدا الخ:

اور جب یہ دونوں علتیں یعنی قدر اور جنس پائی جائیں تو زیادتی اور ادھار دونوں حرام ہوں گے کیونکہ اس صورت میں سود کی علت پائی جائیگی، اور جب دونوں وصف میں سے ایک وصف پایا جائے اور دوسرا نہ ہو تو لین دین میں کمی و زیادتی آپس کی جائز ہوگی، لیکن اس میں ادھار کا کسی طرف سے بھی معاملہ کرنا حرام ہوگا، جیسے اگر ہروی تھان کو، ہروی تھان کے عوض فروخت کرے یا گیہوں کو جو کے عوض فروخت کرے تو دونوں وصف پائے جانے کی صورت میں سود کی حرمت لازم آ جائیگی، لیکن ایک وصف پائے جانے سے صرف ادھار دینا حرام ہوگا، (ف: یعنی مخصوص کپڑا مثلاً ہرو کے بنے ہوئے ہروی کپڑے کے ایک تھان کو اسی ہروی کے دو تھانوں کے عوض بیچنے سے یہ زیادتی جائز ہوگی کیونکہ دونوں ہی ہم جنس ہو گئے ہیں اسی طرح گیہوں کے عوض جو کی بیع ہونے سے زیادتی مثلاً ایک من کے عوض دو من کی بیع جائز ہوگی، کیونکہ دونوں ایک جنس کے نہیں ہیں لیکن ادھار کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ قدر موجود ہے۔

وقال الشافعيؒ الخ:

اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ تنہا جنس کی علت ادھار کو حرام نہیں کرتی ہے، کیونکہ ایک طرف نقد ہونے سے اور دوسری طرف ادھار ہونے سے زیادتی کے شبہہ کے سوا کچھ ثابت نہ ہوگا، یعنی جس نے نقد دیا اس نے گویا کچھ زیادہ دیا ہے مگر حقیقی زیادتی نہیں ہوگی، حالانکہ جنس کی صورت میں حقیقی زیادتی بھی بیع سے مانع نہیں ہوتی ہے، اسی بناء پر ایک تھان کے عوض دو تھان کی بیع بھی جائز ہوتی ہے، اس لئے زیادتی کا صرف شبہہ بدرجہ اولیٰ مانع نہ ہوگا۔

ولنا انه مال الخ:

اور ہم احناف کی دلیل یہ ہے کہ یہ مال ایک اعتبار سے سودی ہے خواہ قدری ہونے کی وجہ سے ہو کہ مثلاً گیہوں کے مقابلے میں جو کی بیع ہونے سے، کہ دونوں میں مقدار پائی جاتی ہے، یا ہم جنس ہونے کی وجہ سے جیسے ہروی تھان کی بیع ہروی تھان کے عوض ہونے میں، اور ایک طرف سے نقد ہونے سے ایک اعتبار سے مال کی زیادتی ہو جاتی ہے اس بناء پر موجودہ مسئلہ میں اس نے سود ہونے کا شبہہ پیدا کر دیا، حالانکہ جس طرح حقیقی زیادتی سے بیع ناجائز ہو جاتی ہے اسی طرح اس کا شبہہ پیدا ہونے سے بھی اس کی بیع

ناجائز ہوجائیگی، (ف: مثلاً گیہوں کی ایک ڈھیر کو اس کی دوسری ڈھیر سے فروخت کرنے سے اسی لئے منع کیا جاتا ہے کہ اس میں بھی زیادتی کا شبہہ ہوجاتا ہے خلاصہ یہ ہوا کہ قدر یا جنس ہونے سے سود کا شبہہ ہوجانے کی وجہ سے ادھار حرام ہوتا ہے۔

الاانه اذا اسلم الخ:

البتہ اگر نقد مال کو زعفران یا اس جیسی چیز مثلاً روئی یا لوہا وغیرہ کی بیع سلم میں دیا جائے تو بیع سلم جائز ہوگی، اگر چہ وہ نقد مال (زر نقد) اور یہ چیزیں بھی وزنی ہیں، ان کے جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ دونوں چیزیں اگر چہ وزنی ہیں مگر دونوں کے وزن کی صفت یکساں نہیں بلکہ مختلف ہوتی ہے، چنانچہ زعفران کو خاص قسم کے اوزان یعنی امناء سے وزن کیا جاتا ہے، (امنا، امن، عنی، جمع کے صیغے میں، منوان اور میان، تثنیہ، کے اور واحد منا بروزن عصا ہے، مطلقاً پیمانہ یا وہ وزن جو دو رطل کے برابر ہو، اور من کی جمع امنان ہے یہ بھی اس معنی میں ہے یعنی دو رطل کا پیمانہ یا میزان) اور یہ زعفران ایسا ثمن ہے جو معین کرنے سے متعین ہوجاتا ہے، جبکہ نقود یعنی سونا اور چاندی وغیرہ کو دوسرے مخصوص اوزان ماشہ تولہ رتی وغیرہ سے تولا جاتا ہے، (سنجات سنگ ترازو کو معرب کیا گیا ہے، کچھ اسے صنجات صاد سے بھی کہتے ہیں، ترازو کے باٹ یا پتھر) اور وہ نقود ایسے ثمن ہوتے ہیں جو معین کرنے سے متعین نہیں ہوتے ہیں، اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ زعفران اور درہم اگر چہ قابل وزن ہونے کے اعتبار سے مشترک ہیں لیکن وزن کی کیفیت کے اعتبار سے مختلف ہیں، لہٰذا دونوں کی نوعیت میں بہت فرق ہوگیا۔

ولو باع بالنقود الخ:

اور اگر کسی نے زعفران کو نقود کے عوض وزن کے حساب سے فروخت کیا اور دونوں نے رضامندی کے ساتھ اپنی اپنی چیز پر قبضہ کرلیا بائع کو تو ان نقود میں تصرف کرنا ان کے وزن کر لینے سے بھی صحیح ہوگا، لیکن مشتری کو اس زعفران اور اس جیسی دوسری چیز مثلاً لوہا میں تصرف کرنا ان کے تولنے سے پہلے جائز نہ ہوگا، تو اس سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ جب دو چیزیں صورت و معنی اور حکم کے اعتبار سے وزن میں مختلف ہوں تو وصف قدر ہر اعتبار سے ان دونوں کے لئے جامع نہ ہوگا، (یعنی اگر چہ دونوں چیزیں وزنی ہوں گی مگر دونوں میں یکسانیت نہ ہوگی، اس لئے اس میں سودی ہونے کا جو شبہہ ہے وہ شبہہ الشبہہ کے درجہ میں ہوگا حالانکہ صرف شبہ کا اعتبار ہوتا ہے مگر شبہۃ الشبہہ کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔

(ف: الحاصل یہ معلوم ہوگیا کہ زعفران کی بیع سلم کرتے ہوئے نقد دینا جائز ہے، م) اگر یہ کہا جائے کہ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مجھ کو لشکر کا سامان درست کرنے کا حکم دیا تو اس جگہ چونکہ اونٹ نہیں ملتے تھے تو ہم بہت دور ہوگئے اس لئے آپ نے حکم دیا کہ ایک اونٹ کے عوض زکوٰۃ کے اونٹوں کے بچے لے لئے جائیں لہٰذا ایک اونٹ دے کر زکوٰۃ والے دو بچے بچھڑے لے لئے، رواہ ابوداؤد، اسی روایت سے امام شافعیؒ نے استدلال کیا ہے، مگر ہماری طرف سے جواب دیا گیا ہے کہ اس سے ایک کے بدلہ دو لینے کی رسول اللہ ﷺ سے اجازت ثابت نہیں ہوتی ہے، امام شافعیؒ کا استدلال تو اس وقت درست ہوگا جبکہ زکوٰۃ کے اونٹوں کے بدلہ ادھار لینے کی بات بھی ثابت ہو، کیونکہ جو ترجمہ کیا گیا ہے اس سے استدلال صحیح نہیں ہوسکتا ہے، اور ہماری دلیل تو حضرت سمرہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حیوان کو حیوان کے عوض ادھار بیچنے سے منع فرمایا ہے، مسلم اور سنن اربعہ نے اس کی روایت کی ہے، یہ حدیث صحیح ہے اور اکثر علماء صحابہ وغیرہ کا اسی پر عمل بھی ہے، یہی حدیث ترمذیؒ میں ابن عباسؓ اور ابن ماجہ میں جابرؓ سے مذکور ہے، اب ایک سوال یہ رہتا ہے کہ صحابہ کرام کے زمانہ میں کچھ ایسی چیزیں تھیں جو پیمانہ سے بکتی تھیں مگر اب وزن سے بکتی ہیں یا اس کے برعکس تھیں تو اب انکا کیا حکم ہوگا، تو مصنف نے خود ہی آئندہ اس کا جواب دیا ہے۔

توضیح: جب مال کے تبادلہ کے وقت دونوں وصفوں میں سے ایک بھی نہ ہو یا صرف ایک وصف ہو یا دونوں وصف موجود ہوں نقد مال کو زعفران یا اس جیسی چیز کے عوض میں بطور بیع سلم کے دینا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال وکل شیء نص رسول اللہ علیہ السلام علی تحریم التفاضل فیہ مکیلا فھو مکیل ابدا وان ترک الناس الکیل فیہ مثل الحنطۃ والشعیر والتمر والملح وکل مانص علی تحریم التفاضل فیہ وزنا فھو موزون ابدا وان ترک الناس الوزن فیہ مثل الذھب والفضۃ لان النص اقوی من العرف والاقوی لا یترک بالادنی وما لم ینص علیہ فھو محمول علی عادات الناس لانھا دالۃ وعن ابی یوسف انہ یعتبر العرف علی خلاف المنصوص علیہ ایضا لان النص علی ذلک لمکان العادۃ فکانت ھی المنظور الیھا وقد تبدلت فعلی ھذا لو باع الحنطۃ بجنسھا متساویا وزنا او الذھب بجنسہ متماثلا کیلا لا یجوز عندھما وان تعارفوا ذلک لتوھم الفضل علی ما ھو المعیار فیہ کما اذا باع مجازفۃ الا انہ یجوز الاسلام فی الحنطۃ ونحوھا وزنا لوجد الاسلام فی معلوم۔

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جس کسی چیز کے بارے میں کیل اور ناپ کے اعتبار سے زیادتی کے حرام ہونے کی تصریح فرمادی ہے وہ چیزیں ہمیشہ کے لئے کیلی (ناپ کے اعتبار) سے ہی سمجھی جائیگی اگر چہ لوگوں نے عملاً اسے اب وزنی سمجھ لیا ہو اور اس کی کیل ہونے کو چھوڑ دیا ہو، جیسے گندم، جو، کھجور اور نمک کہ یہ چیزیں پہلے ناپ کر ہی فروخت ہوتی تھیں، اسی طرح ہر وہ چیز جس کے بارے میں آپ ﷺ نے وزن کے اعتبار سے اس کی زیادتی کی فروخت کی تصریح فرمادی ہو وہ ہمیشہ کے لئے وزنی ہی سمجھی جائیگی اگر چہ لوگوں نے اب اس پر عمل چھوڑ کر بجائے وزن کے ناپ کر فروخت کرنا شروع کر دیا ہو، جیسے سونا، چاندی، کیونکہ جس چیز میں نص رسول ہو وہ لوگوں کے عرف اور لین دین سے قوی تر دلیل ہوتی ہے، اور قوی چیز کمزور یا ادنی چیز کی بناء پر نہیں چھوڑی جاتی ہے، اور ہر وہ چیز جس کے بارے میں کوئی نص موجود نہ ہو کہ وہ وزنی ہے یا کیلی تو اس کے بارے میں علاقہ اور عوام کے عمل وعادت پر ہی عمل ہوگا، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے مارأہ المسلمون فھو عند اللہ حسن، کہ جسے عام مسلمانوں نے اچھا خیال کر لیا تو وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھی ہی ہوگی، (ف: خلاصہ یہ ہوا کہ جو چیز شریعت میں بطور نص کیلی سمجھی جاتی تھی وہ ہمیشہ ہی کیل رہیگی اور جو چیز وزن کے اعتبار سے منصوص تھی وہ ہمیشہ کے لئے وزنی ہی رہیگی اگر چہ اب کسی طرح پر بھی وہ فروخت ہوتی ہو، اور جس چیز کے بارے میں وزنی یا کیلی ہونے کے تصریح نہ ملتی ہو تو اب اس پر جس طرح بھی عمل ہو اسے جائز سمجھا جائیگا، اور عرف ہی کو دلیل سمجھ لیا جائیگا، اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ نص کے خلاف بھی عرف ورواج کا اعتبار کیا جائے گا، کیونکہ کسی چیز کے کیلی یا وزنی ہونے پر شارع کی طرف سے جو نص ہے وہ بھی اسی وجہ سے ہے کہ اس زمانہ میں ایسا ہی رواج تھا، پس جس طرح اس وقت کے رواج کا اعتبار کیا گیا ہے، اسی طرح موجودہ وقت کے رواج کا ہی اعتبار ہوگا، کیونکہ پہلا رواج اب بدل چکا ہے، (ف: لہذا اگر پہلے کوئی چیز کیلی تھی، اور اب وہ وزنی ہوگئی ہے یا اس کے برعکس ہوا ہو تو موجودہ زمانہ میں جو رواج ہوگا اسی کا اعتبار ہوگا)۔

فعلی ھذا الخ:

بس مذکورہ قاعدہ کی بناء پر اگر گیہوں کو گیہوں کے عوض وزن سے برابر بیچا یا سونے کو سونے کے عوض پیمانہ سے برابر بیچا تو امام ابو حنیفہؒ وامام محمدؒ کے نزدیک یہ جائز نہ ہوگا اگر چہ لوگوں میں اسی کا رواج ہوگیا ہو، کیونکہ ہر ایک چیز میں اس کے اندازہ معلوم کرنے کے لئے جو طریقہ تھا اس پر اب زیادتی کا گمان ہوسکتا ہے، کیونکہ جب گیہوں میں کیل اور پیمانہ سے دینے کا طریقہ اب نہیں رہا بلکہ وزن کا طریقہ ہوگیا اور اب اسے پیمانہ سے دینے سے ممکن ہے کہ کچھ کم وبیش ہو جائے، اسی طرح سونے کے وزن کا طریقہ چھوڑ کر

پیمانہ سے دینے سے بھی کمی وبیشی ہو، اس لئے جس طرح ان چیزوں میں حقیقۃً کم زیادہ ہونا جائز ہوتا ہے اسی طرح اس احتمالی صورت میں بھی جائز نہ ہوگا، جیسے کہ اندازہ سے ڈھیری کر کے بیچنے سے بھی بیچنا جائز نہیں ہوتا ہے، البتہ گیہوں اور اس کی جیسی دوسری کیلی چیزوں میں وزن کے اعتبار سے بیع سلم کرنا جائز ہوگا کیونکہ یہ بیع سلم مقدار معلوم میں ہوتی ہے، (ف: اور سلم میں تو صرف اسی بات کا اعتبار ہوتا ہے کہ بائع اور مشتری جو بیع سلم کر رہے ہوں معاملہ ان دونوں کے درمیان اس طرح طے پا جائے کہ لین دین وقت اور دوسری تمام باتیں اس طرح طے پا جائیں کہ ان کے درمیان کسی وقت بھی اختلاف پیدا نہ ہو اس لئے گیہوں وغیرہ کی بیع سلم وزن کے اعتبار سے بھی ہو جانے سے یہ بیع جائز ہو جائیگی اسی پر فتویٰ ہے، ع، ک،)۔

توضیح: معاملہ کرنے میں کون کون سی چیزیں کیلی یا وزنی مانی جائینگی کہ معاملہ سودی نہ ہو سکے اس کا قاعدہ کلیہ، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال وكل ما ينسب الى الرطل فهو وزني معناه ما يباع بالاواقي لانها قدرت بطريق الوزن حتى يحتسب ما يباع بها وزنا بخلاف سائر المكائيل واذا كان موزونا فلو بيع بمكيال لا يعرف وزنه بمكيال مثله لا يجوز لتوهم الفضل في الوزن بمنزلة المجازفة قال وعقد الصرف ما وقع على جنس الاثمان يعتبر فيه قبض عوضيه في المجلس لقوله عليه السلام الفضة بالفضة هاء وهاء معناه يدا بيد. وسنبين الفقه في الصرف ان شاء الله تعالى. قال وما سواه مما فيه الربوا يعتبر فيه التعيين، ولا يعتبر فيه التقابض خلافا للشافعيؒ في بيع الطعام بالطعام، له قوله عليه السلام في الحديث المعروف: يدا بيد، ولانه اذا لم يقبض في المجلس يتعاقب القبض، وللنقد مزية فيتحقق شبهة الربوا، ولنا انه مبيع متعين فلا يشترط فيه القبض كالثوب، وهذا لان الفائدة المطلوبة انما هو التمكن من التصرف ويترتب ذلك على التعيين بخلاف الصرف، لان القبض فيه لتعين به ومعنى قوله عليه السلام يدا بيد عينا بعين، كذا رواه عبادة بن الصامتؓ، وتعاقب القبض لا يعتبر تفاوتا في المال عرفا، بخلاف النقد والمؤجل.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ ہر وہ مال جس میں لین دین کا معاملہ رطل سے منسوب کیا جاتا ہو تو وہ وزن کے حکم میں ہوگا، مثلاً ایک رطل ہے یا دو رطل ہے تو اسے وزنی سمجھا جائیگا، (ف: ایک رطل بارہ اوقیہ کا ہوتا ہے) تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ جو چیز اوقیہ کے حساب سے بیچی جاتی ہے، وہ بھی وزنی ہے، کیونکہ اس کا اندازہ وزن کے اعتبار سے کیا جاتا ہے، یہانتک کہ جو چیز اوقیہ کے حساب سے بیچی جائے وہ وزنی شمار ہوگی، بخلاف دوسری کیلی چیزوں کے کہ ان میں کیلی ہونے کا ہی اعتبار ہوتا ہے، اور اگر کوئی ایسی چیز جو وزنی ہو اس کو کسی ایسے پیمانہ سے فروخت کیا جائے جس کا وزن معلوم نہ ہو اسی جیسے دوسرے پیمانہ کی چیز کے عوض کہ اس کا وزن بھی معلوم نہ ہو تو یہ بیع جائز نہ ہوگی، کیونکہ ایسے وزن اور تبادلہ میں کسی کی زیادتی کا شبہہ ہو جاتا ہے، جیسے کہ اٹکل سے ڈھیری کی چیز بیچنے میں شبہہ ہو جاتا ہے۔

(ف: پھر حالانکہ سودی مال پر قبضہ کرتے ہوئے ان کے درمیان کافی فرق ہوتا ہے کیونکہ سونے اور چاندی کا حکم دوسری چیزوں کے اعتبار سے کچھ مخصوص قسم کا ہوتا ہے اس لئے آئندہ کچھ اس کے بارے میں ذکر کیا جا رہا ہے)۔

قال وعقد الصرف الخ:

قدوریؒ نے کہا ہے کہ بیع الصرف ایسی بیع ہے جو دو طرف نقود (یعنی سونا یا چاندی) کی جنس پر واقع ہو، (اور اس کا حکم یہ ہے کہ) ایسی بیع میں عوضین پر جانبین کی طرف سے قبضہ اسی مجلس میں ہونا ضروری ہے، (ف: یعنی اگر اشرفی کو روپے کے عوض بیچا جائے

تو اسی مجلس میں دو طرفہ قبضہ کر لینا ضروری ہے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ چاندی کو چاندی کے بدلہ کو، رواہ محمدؒ، اس کے معنی یہ ہیں کہ لین دین ہاتھوں ہاتھ ہو یعنی ایک ہاتھ سے لے دوسرے ہاتھ سے دے، انشاء اللہ ہم اس مسئلہ کی وجہ سے تفصیل کے ساتھ باب الصرف کی بحث میں بیان کرینگے، (ف: اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے حدیث مروی ہے کہ سونا کو چاندی کے عوض دینے سے سودی ہوگا مگر اس صورت میں کہ معاملہ ہاتھوں ہاتھ ہو صحاح ستہ نے اس کی روایت کی ہے اور حضرت ابو سعید خدریؓ سے مروی حدیث میں ہیکہ ان نقود میں سے نقد کو ادھار کے بدلہ نہ بیچو، بخاری اور مسلم (شیخین) نے اس کی روایت کی ہے، م)۔

وقال وما سواه الخ:

اور قدوریؒ نے کہا ہے کہ جنس ثمن کا ماسوا دوسری کیلی و وزنی چیزیں جن میں سود داخل ہو جاتا ہے، ان کو صرف متعین کر لینے کا ہی اعتبار کیا جاتا ہے یعنی ان چیزوں پر متعاقدین کا قابض ہو جانا بھی ضروری نہیں ہے بلکہ بدل کا متعین ہو جانا ہی کافی اور ضروری ہے، لیکن امام شافعیؒ نے طعام کی بیع طعام کے عوض کرنے میں ہم سے اختلاف کیا ہے، (ف: یعنی وہ فرماتے ہیں کہ غلہ کو غلہ کے عوض بیچنے کی صورت میں اسی مجلس میں اپنے اپنے مال پر قبضہ کر لینا بھی شرط ہے خواہ وہ دونوں چیزیں ایک جنس کی اور برابر بھی ہوں یا ان کی جنس بدلی ہوئی ہونے کی صورت میں ان میں کمی وبیشی ہو، یہ ان پر قبضہ کر لینا اتنا ضروری ہے کہ اگر قبضہ کرنے سے پہلے وہ دونوں منتشر ہو گئے تو وہ بیع جائز نہ ہوگی۔

له قوله عليه السلام الخ:

امام شافعیؒ کی دلیل مشہور حدیث میں رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے یداً بید، (ف: یعنی قبضہ ہاتھوں ہاتھ ہو یا یہ جملہ فرمایا ہے کہ ہاء وہاء یعنی ایک ہاتھ سے لو اور دوسرے ہاتھ سے دے دو جس کا مطلب یہ ہوگا کہ ایسا معاملہ ادھار سے نہ ہو، یہ جملہ صحیحین کی روایت میں گیہوں وغیرہ کے بارے میں مذکور ہے، اس سے معلوم ہوا کہ ان دونوں کا مال پر قبضہ کر لینا شرط ہے، اور خود آپ لوگ یہ بات بھی کہتے ہیں کہ نقد رقم کی قیمت بہ مقابلہ ادھار کے زیادہ ہو جاتی ہے، اس لئے سودی معاملہ ہو جائے گا، کیونکہ جب ایک شخص نے اسی مجلس میں قبضہ نہیں کیا تو لامحالہ وہ بعد میں ہی قبضہ کرے گا، تو گویا اس کی ادائیگی میں کچھ کمی آ جائیگی، اس کے برخلاف جس نے نقد دیا ہے گویا اس نے کچھ زیادہ ادا کر دیا ہے، اس طرح سود کا شبہہ ایک حد تک یقینی ہو جائیگا، (ف: لہٰذا اے احناف آپ کے نزدیک یہ معاملہ جائز نہیں ہونا چاہئے کیونکہ اس طرح کے شبہہ پیدا کر کے آپ لوگ حقیقی سود کا حکم لگا دیتے ہیں۔

ولنا انه مبيع الخ:

اور ہم احناف کی دلیل یہ ہے کہ ثمن (سونا اور چاندی) کے علاوہ باقی تمام چیزیں وہ کیلی ہوں یا وزنی ہوں وہ سب متعین مبیع ہوتی ہیں اس لئے ان میں قبضہ کی شرط نہیں ہوتی ہے، مثلاً کپڑے کا تھان،) ف: کہ اس کی فروخت کرتے وقت ان پر قبضہ کر لینے کی شرط نہیں کی جاتی ہے، کیونکہ یہ چیز تذکرہ اور اشارہ سے ہی متعین ہو جاتی ہے۔

وهذا لان الخ:

اس کی وجہ یہ ہے کہ عقد کرنے کی غرض تو یہی ہوتی ہے کہ اس پر تصرف کرنا اور اپنی مرضی کے مطابق اسے استعمال کرنا ممکن ہو جائے اور یہ مقصد تو کسی طرح بھی اسے معین کرنے سے حاصل ہو جاتا ہے، (ف: لہٰذا اس پر قبضہ کر لینے کی بھی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے،)۔

بخلاف الصرف الخ:

برخلاف بیع صرف کے کیونکہ اس بیع صرف کی صورت میں اس پر قبضہ کر لینے کی غرض اسے متعین کرنی ہوتی ہے، (ف: کیونکہ نقود کو صرف بتا دینے اور بیان کر دینے سے متعین نہیں ہوتے ہیں پس ان پر قبضہ کی شرط کرنے سے مقصود کرنا ہوتا ہے، اور ایسے موقع کے لئے رسول اللہ ﷺ کا یداً بید یعنی ہاتھوں ہاتھ فرمانے کا مطلب عین بعین ہونا ہے یعنی ایک معین کی بیع معین چیز سے ہی ہو جیسا

کہ: حضرت عبادہ بن الصامتؓ کی روایت میں ہے (ف: یعنی عبادہ بن صامتؓ کی اس روایت میں لفظ یداً بید کی بجائے عینا بعین مذکور ہے، جیسا کہ: مسلم کی روایت میں ہے، بس اس سے یہ معلوم ہوگیا کہ ہاتھوں ہاتھ ہونے سے مراد یہ ہے کہ مال معین ہو جائے اور ہم نے بھی اسی روایت کی بناء پر یہ کہدیا ہے کہ مال متعین ہو جائے)۔

وتعاقبت القبض الخ:

اور دو طرفہ نقد ادا کرنے والے معاملہ میں اگر لین دین میں کچھ فرق بھی ہو جائے تو کاروباریوں کے نزدیک اس میں قیمت کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں سمجھا جاتا ہے، بخلاف اس صورت کے جبکہ ایک طرف سے نقد دوسری طرف سے وقت مقرر تک کے لئے ادھار ہو کہ وہ اس کا اعتبار کرتے ہیں۔

توضیح: رطل سے لین دین کا معاملہ والی چیز کیلی شمار ہوتی ہے، یا وزنی اگر وزنی چیز اسی وزن سے تولی جائے جس کا اصل وزن معلوم اور مقرر نہ ہو اس ہی جیسی چیز سے وزن کر کے فروخت کرنے کا حکم، بیع صرف کی تعریف اور اس کا حکم، طعام کو طعام یا سونے اور چاندی کو ایک دوسرے کے عوض فروخت کرنے کا حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال: ويجوز بيع البيضة بالبيضتين والتمرة بالتمرتين والجوزة بالجوزتين لانعدام المعيار، فلايتحقق الربا، والشافعيؒ يخالفنا فيه لوجود الطعم على ما مر. قال: ويجوز بيع الفلس بالفلسين بأعيانهما عندأبي حنيفة وأبي يوسف، وقال محمدؒ "لايجوز" لأن الثمنية تثبت باصطلاح الكل، فلاتبطل باصطلاحهما، وإذا بقيت أثمانا لاتتعين، فصار كما إذا كانا بغير أعيانهما وكبيع الدرهم بالدرهمين، ولهما أن الثمنية في حقهما تثبت باصطلاحهما إذ لا ولاية للغير عليهما فتبطل باصطلاحهما، وإذا بطلت الثمنية تتعين بالتعيين، ولايعود وزنيا لبقاء الاصطلاح على العدّ إذ في نقضه في حق العد فساد العقد، فصار كالجوزة بالجوزتين بخلاف النقود؛ لأنهما للثمنية خلقة، وبخلاف ما إذا كانا بغير أعيانهما؛ لأنه كالئ بالكالئ وقد نهي عنه، وبخلاف ما إذا كان أحدهما بغير عينه، لأن الجنس بانفراده يحرم النساء.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ ایک انڈے کو دو انڈوں کے عوض بیچنا جائز ہے، اسی طرح ایک کھجور کو دو کھجوروں کے عوض اور ایک اخروٹ کو دو اخروٹوں کے عوض بیچنا بھی جائز ہے، (ف: یعنی اتنی معمولی سی تعداد تک میں جائز ہے؛ کیونکہ اتنی سی تعداد میں سود کا حساب نہیں ہوتا ہے) کیونکہ یہ تعداد قدر میں داخل نہیں ہوتی ہے، اس لئے اس میں سود متحقق نہیں ہوگا۔

اور امام شافعیؒ اس مسئلہ میں ہماری مخالفت کرتے ہیں، کیونکہ ان سب میں طعم (کھانے کے لائق ہونے) کی علت پائی جاتی ہے، جیسا کہ پہلے ہی سود کی علت کے بیان میں گذر گیا ہے۔

قال: ويجوز بيع الفلس بالفلسين بأعيانهما الخ

اور یہ بھی فرمایا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ (شیخین) کے نزدیک ایک معین پیسہ کو دو معین پیسوں کے عوض بیچنا بھی جائز ہے، لیکن امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اس کی بیع جائز نہ ہوگی، کیونکہ قلیل مقدار ہونے کے باوجود ان میں بھی ثمنیت پائی جارہی ہے؛ اس لئے کہ ثمنیت کی صفت کا ہونا تمام لوگوں کی اصطلاح کے مطابق ثابت ہوئی ہے، اس لئے فقط بائع اور مشتری کی اپنی اصلاح ہو جانے سے ان کی ثمنیت باطل نہ ہوگی، اور جب یہ پیسے ثمن کی صفت کے ساتھ باقی رہ گئے تو یہ متعین نہ ہوں گے، (متعین کر دیئے جانے کے باوجود)، اس لئے یہ بیع ایسی ہوگئی جیسے غیر معین فلوس کو آپس میں بیچنا کہ بالاتفاق یہ جائز نہیں ہے، اور جیسے: ایک درہم کو دو درہموں کے عوض بیچنا بھی جائز نہیں ہے۔

ولهما أن الثمنية في حقهما تثبت باصطلاحهما الخ

اور شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ ان دونوں بائع اور مشتری کے آپس میں اصطلاح طے کر لینے کی وجہ سے ان پیسوں کو ثمن مانا گیا ہے، کیونکہ اس معاملہ میں کسی تیسرے کو ان دونوں پر کوئی اختیار نہیں ہے، لہذا انہی دونوں کی آپس کی رضامندی سے ہی ان کی یہ اصطلاح باطل بھی ہوگی، اور جب ان پیسوں کی ثمنیت باطل ہوگئی تب وہ متعین کرنے سے متعین بھی ہو جائیں گے، اور جب ایک مرتبہ ان کی ثمنیت باطل ہوگئی تو اب دوبارہ یہ کبھی وزنی نہیں ہوں گے (کہ گن کر دینے کے بجائے یہ تول کر دیئے جائیں)، کیونکہ سارے عوام میں ان کو شمار کر کے لین دین کا یہی طریقہ رواج پایا ہوا ہے، یعنی سارے لوگوں میں یہ گن کر ہی لئے اور دیئے جاتے ہیں، کیونکہ اب اگر عام لوگوں کی اصطلاح کے برخلاف ان کو شمار کر کے لین دین نہ کیا جائے تو عقد بیع میں فساد آجائے گا، تو اس کی مثال ایسی ہو جائے گی جیسے، ایک اخروٹ کو دو اخروٹ کے عوض بیچنا، بخلاف نقود یعنی درہم و دینار کے، کیونکہ وہ تو پیدائشی اور فطری حالت سے ہی ثمن بنائے گئے ہیں، (یعنی صرف چند لوگوں کی اصطلاح طے کر لینے سے ہی یہ ثمن نہیں ہوتے ہیں، اگر ایسا ہی ہوتا تو ان کی ثمنیت ختم کر کے ایک درہم کو دو درہموں سے بیچنا ممکن ہوتا)۔

اور بخلاف اس صورت کے جبکہ فلوس معین نہ ہوں کہ ایسی بیع جائز نہ ہوگی، کیونکہ یہ ادھار کی بیع ادھار کے بدلہ میں ہو جائے گی اور یہ جائز نہیں ہوتی ہے، اور اس سے منع کیا گیا ہے، اور برخلاف اس صورت کے بھی کہ جب ایک جانب سے یہ فلوس اگر معین ہوں تو دوسری طرف سے معین نہ ہوں، کیونکہ صرف ایک جنس ہونے کی وجہ سے بھی ادھار کا معاملہ حرام ہو جاتا ہے۔

توضیح:۔ ایک اخروٹ یا ایک انڈے کو دو کے عوض بیچنا کیسا ہے؟ بیع کالی کے معنی، تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ويجوز بيع البيضة بالبيضتين الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

كبيع الدرهم بالدرهمين جیسے: ایک غیر معین پیسہ کو دو غیر معین پیسوں کے عوض بیچنا جائز نہیں، اسی طرح ایک معین پیسہ کے عوض بیچنا بھی جائز نہ ہوگا، ف: اس دلیل کا خلاصہ یہ ہوا کہ غیر معین پیسہ کو غیر معین پیسوں کے عوض بیچنا بالاتفاق جائز نہیں ہے، اسی طرح ایک معین پیسہ کو بھی دو پیسوں کے عوض بیچنا جائز نہ ہوگا، کیونکہ لوگوں نے پیسہ کو بھی ثمن مان لیا ہے جیسے درہم کو ثمن مان لیا گیا ہے، لہذا جس طرح درہم متعین نہیں ہوتے ہیں اسی طرح یہ فلوس اور پیسے بھی متعین نہ ہوں گے، اور بائع اور مشتری کے انکار کرنے یا ثمنیت ختم کرنے سے ختم نہ ہوگی، لہذا ان کو معین کرنا بے کار ہوگا، اور جب وہ غیر معین ہی رہے تو ان کی بیع بھی باطل رہی۔

الكالي: كلأ يكلأ بمعنی حفاظت کرنا، ادھار دینا، الكالي: ادھار، الكالي بالكالي (بمعنی ادھار کی بیع ادھار سے) اس کی صورت یہاں پر یہ ہے کہ دونوں طرف سے ایسی چیز ہو جو متعین نہ ہوتی ہو، یہاں تک کہ وہ چیز بطور قرض ذمہ میں باقی رہ جائے، حدیث میں اس کی ممانعت آئی ہے، اس کی روایت ابن ابی شیبہ واسحاق والبزار وابن عدی وعبد الرزاق والحاکم والبیہقی اور الطبرانی نے کی ہے، اور اس کی اسناد میں ضعف ہے، لیکن علماء نے اس حدیث پر عمل کیا ہے، بلکہ احمدؒ سے منقول ہے کہ اس پر اجماع ہے۔ ث۔ ف۔ ع۔

قال: ولايجوز بيع الحنطة بالدقيق ولا بالسويق؛ لأن المجانسة باقية من وجه؛ لأنهما من أجزاء الحنطة، والمعيار فيهما الكيل، لكن الكيل غير مسو بينهما وبين الحنطة لاكتنازهما فيه، وتخلخل حبات الحنطة

فلايجوز وإن كان كيلا بكيل. ويجوز بيع الدقيق بالدقيق متساويا كيلا، لتحقق الشرط، وبيع الدقيق بالسويق لايجوز عند أبي‌حنيفة متفاضلاً ولامتساوياً لأنه لايجوز بيع الدقيق بالمقلية، ولابيع السويق بالحنطة، فكذا بيع أجزائهما لقيام المجانسة من وجه، وعندهما يجوز؛ لأنهما جنسان مختلفان لاختلاف المقصود، قلنا: معظم المقصود وهو التغذي يشملهما، ولايبالي بفوات البعض كالمقلية مع غير المقلية والعلكة بالمسوسة.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ گیہوں کو آٹا یا ستو کے بدلہ بیچنا جائز نہ ہوگا، (ف: اگرچہ دونوں چیزوں کو بالکل برابر پیمانہ سے بیچے، کیونکہ آٹا اور ستو اور گیہوں میں ایک طرح سے ایک جنس ہونا باقی ہے، اس لئے کہ یہ دونوں چیزیں گیہوں کے ہی اجزاء ہیں اور ان دونوں میں مقدار جاننے کے لئے پیمانہ اور برتن مقرر ہے، پھر بھی ان دونوں چیزوں اور گیہوں میں برابری نہیں ہو سکتی ہے، کیونکہ ستو اور آٹا پیمانہ میں ڈالتے ہی بالکل بھر جاتا ہے مگر دبانے سے بالکل دب جاتا ہے، لیکن گیہوں ڈالنے سے ان کے دانوں میں علیحدگی رہنے سے ان کی درمیانی جگہ چھوٹی ہوتی اور خالی رہ جاتی ہے، لہذا گیہوں کی بیع ان دونوں کے ساتھ جائز نہیں ہوتی ہے، اگرچہ ان کو برابر پیمانہ سے ناپ کر دیا جائے۔

ويجوز بيع الدقيق بالدقيق متساويا كيلا الخ

اور آٹے کو آٹے کے عوض پیمانہ کے اعتبار سے برابر بیچنا جائز ہے، اس طرح ان کے درمیان بیع جائز ہونے کی شرط پائی جاتی ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک آٹے کو ستو کے عوض بیچنا خواہ برابری سے ہو یا بڑھا کر ہو جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ آٹے کو بھونے ہوئے گیہوں کے ساتھ بیچنا جائز نہیں ہے، اسی طرح ستو کو گیہوں کے عوض بیچنا جائز نہیں ہے، لہذا ان کے اجزاء کا بیچنا بھی جائز نہ ہوگا، کیونکہ دونوں عوض میں ایک طرح کی جنسیت پائی جاتی ہے۔

وعندهما يجوز؛ لأنهما جنسان----الخ

اور ان دونوں یعنی صاحبین کے نزدیک آٹے کی بیع ستو کے ساتھ ہر طرح سے جائز ہے بشرطیکہ معاملہ نقد ہو ادھار کا نہ ہو، کیونکہ دونوں کی جنسیت مختلف ہو چکی ہے، اس لئے ہر ایک کا مقصد علیحدہ ہے، (ف: مثلاً ستو کو فوراً گھول کر کھالیتے ہیں، لیکن آٹا کو پکا کر کھایا جاتا ہے) ہم امام ابو حنیفہؒ کی طرف سے یہ جواب دیتے ہیں کہ سب کی اصل غرض اور اس سے بڑا فائدہ اس کو کھانا اور غذا حاصل کرنا ہے، اور یہ بات دونوں چیزوں سے حاصل ہوتی ہے، اسلئے اگر کوئی بات ان میں سے کسی ایک میں پائی جائے اور دوسرے میں نہ پائی جائے تو اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، لہذا بیع جائز نہ ہوگی، جیسے: کہ بھونے ہوئے گیہوں کی بیع بغیر بھونے ہوئے کے بدلے یا عمدہ اور کھرے گیہوں کی بیع خراب اور گھن کھائے ہوئے کے عوض، (ف: یعنی جائز نہیں ہوتی ہے، اور یہی قول اصح ہے، کیونکہ بھنا ہوا گیہوں پھول جاتا ہے، یا باریک ہو جاتا ہے، اور بھنے ہوئے گیہوں کے اندر خلا اور خول ہو جاتا ہے۔

الحاصل پیمانہ سے فروخت کرنے سے ان میں برابری نہ ہوگی، اور یہی قول اظہر ہے، اگرچہ بعض فقہاء نے کہا ہے کہ جائز ہے۔

توضیح: گیہوں کو آٹا یا ستو کے ساتھ، اور آٹا کو آٹا کے عوض پیمانہ سے بیچنا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال: ويجوز بيع اللحم بالحيوان عند أبي حنيفةؒ وأبي يوسفؒ، وقال محمد: إذا باعه بلحم من جنسه لايجوز إلا إذا كان اللحم المفرز أكثر ليكون اللحم بمقابلة ما فيه من اللحم، والباقي بمقابلة السقط إذ لو لم يكن كذلك يتحقق الربا من حيث زيادة السقط ومن حيث زيادة اللحم، فصار كالخل بالسمسم، ولهما أنه

باع الموزون بما ليس بموزون؛ لأن الحيوان لايوزن عادة، ولايمكن معرفة ثقله بالوزن؛لأنه يخفف نفسه مرة ويثقل أخرى بخلاف تلك المسالة؛ لأن الوزن في الحال يعرف قدر الدهن إذا ميز بينه وبين الثجير، ويوزن الثجير.

امام ابوحنیفہؒ وامام ابو یوسفؒ کے نزدیک گوشت کو زندہ حیوان کے عوض بیچنا جائز ہے، اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر حیوان کو اسی کی جنس کے جانور کے گوشت کے عوض فروخت کیا تو بیع جائز نہ ہوگی، ہاں اگر وہ گوشت اس گوشت سے زیادہ ہو جو اس زندہ حیوان میں موجود ہو تو جائز ہوگی، کیونکہ زندہ حیوان کے اندر موجود گوشت کے برابر دوسرا گوشت ہونے کے بعد فاضل گوشت اس جانور کے باقی اجزاء (یعنی کھال اور اوجھ اور تلی وغیرہ کے مقابل ہو جائے گا) کیونکہ اگر موجود گوشت زیادہ نہ ہو تو سود ہو جائے گا۔ اس لحاظ سے حیوان کے جو اجزاء گوشت کے مقابلہ میں زیادہ ہوں گے یا خود گوشت ہی زیادہ ہوگا، تو اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے تل کے مقابلہ میں اس کا تیل ہوتا ہے۔

اور شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے وزنی چیز (گوشت) کو ایسی چیز (جانور) کے عوض بیچا ہے جو کہ وزنی نہیں، بلکہ عددی ہے، کیونکہ عادۃً بڑے حیوان کو وزن سے نہیں بیچا جاتا ہے، اور اس کے اندر کے گوشت کے صحیح وزن کو پہچاننا ممکن نہیں ہوتا ہے، کیونکہ وہ کبھی کھاپی کر اپنے وزن کو زیادہ اور کبھی اس کے بغیر ہلکا کر لیتا ہے، بخلاف تل اور اس کے تیل کے، کیونکہ تل کا وزن معلوم کر کے تیل کی مقدار معلوم ہو جائے گی، اسی طرح سے کہ اس سے نکلی ہوئی کھلی اور گاد کا وزن علیحدہ سے معلوم ہو جاتا ہے، اور یہ کھلی بھی ایسی چیز ہے جو وزن کی جاتی ہے، الحاصل:۔ تل کے وزن معلوم کرنے کے بعد اس سے نکلا ہوا تیل اور اس سے حاصل شدہ کھلی کا وزن بھی آسانی کے ساتھ پورا پورا معلوم ہو جاتا ہے۔

توضیح:۔ حیوان کے گوشت کے عوض یا تل کو تیل کے عوض بیچنا، تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال: ويجوز بيع اللحم بالحيوان...... الخ

شیخینؒ کے نزدیک گوشت کی بیع حیوان کے ساتھ جائز ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک اگر حیوان کے وزن سے اسی جنس کے حیوان کے گوشت کا وزن زیادہ ہو تو بیع جائز ہوگی ورنہ نہیں۔

ف: یعنی گوشت جب بنسبت اسی گوشت کے جو حیوان میں ہے زیادہ نہ ہو تو دو صورتیں ہوں گی، ایک یہ کہ برابر ہو تو یہ گوشت اور حیوان میں موجود گوشت برابر ہو گیا، اور حیوان کے باقی اجزاء یعنی کھال اور اوجھ وغیرہ زیادہ ہو جائے گا، دوسری صورت یہ ہوگی کہ گوشت کم ہو تو حیوان کا گوشت اور اس کا سر اوجھ وغیرہ بہت زیادہ ہو جائے گا، بہر صورت سود لازم آجائے گا، اور اس کی مثال تل اور تیل کی ہو جائیگی۔

ف: یعنی اگر تل کو تیل کے عوض بیچنے کی صورت میں وہ تیل اس تیل سے زیادہ ہو جو تل کے اندر موجود ہے تو بیع جائز ہوگی اس طور پر کہ تیل کے مقابلہ میں تیل ہو جائے اور اس سے جو کچھ تیل زیادہ ہو وہ اس کھلی کے مقابلہ میں ہو جائے جو اس سے نکلے گی، ورنہ برابری یا کمی ہونے سے جائز نہ ہوگی۔

قال: ويجوز بيع الرطب بالتمر مثلاً بمثل عند أبي حنيفةؒ، وقالا: لايجوز لقوله عليه السلام حين سئل عنه: أو ينقص إذا جف، فقيل: نعم، فقال ﷺ: لا إذا له أن الرطب تمر لقوله عليه السلام حين أهدى إليه رطبا: أو كل تمر خيبر، هكذا سمّاه تمرا، وبيع التمر بمثله جائز لما روينا، ولأنه لو كان تمرا جاز البيع بأول الحديث، وإن كان غير تمر فباخره، وهو قوله عليه السلام: إذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم، ومدار ما

رویاہ علی زید ابن عیاش، وھو ضعیف عند النقلة.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پختہ تازے چھوارے کو پختہ خشک چھواروں کے عوض برابر برابر کر کے بیچنا جائز ہے۔ مگر زیادتی اور کمی کے ساتھ بیچنا بالاتفاق جائز نہیں ہے، اور برابری کے ساتھ بیچنے میں بھی اختلاف ہے)، اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ برابری کے ساتھ جائز نہیں ہے، (جمہور علماء کا بھی یہی قول ہے، ف۔ع)، کیونکہ رسول اللہ ﷺ سے جب پوچھا گیا تھا تب آپ نے فرمایا تھا کہ تازہ اور رطب چھوارہ سوکھ کر وزن میں کم ہو جاتا ہے تو جواب دیا گیا کہ جی ہاں کم ہو جاتا ہے، اسی بات پر آپ ﷺ نے فرمایا تھا کہ تب تو ایسوں کی بیع جائز نہ ہو گی۔ (ف: رواہ مالک وشافعی وأحمد والسنن الأربعة والدار القطنی وابن خزیمة والحاکم والبزاز وابن حبان) اور یہ صحیح حدیث ہے۔

وله أن الرطب تمر لقوله الخ

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ رطب کو بھی تمر کہا جاتا ہے، کیونکہ جب رسول اللہ ﷺ کے پاس خیبر سے ہدیہ کے طور پر رطب بھیجے گئے تب آپ ﷺ نے یہ سوال کیا تھا کہ کیا خیبر کے کل تمر ایسے ہی ہوتے ہیں؟ اس سوال پر آپ ﷺ نے رطب کو تمر فرمایا ہے اور اس حدیث کی بناء پر تمر کے عوض بیچنا جائز ہو جاتا ہے، جسے ہم پہلے روایت کر چکے ہیں۔

اور اس کی دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ رطب اگر تمر ہے تو مشہور حدیث کے اندر کے پہلے حکم سے اس کی بیع جائز ہے، یعنی یہ فرمایا کہ تمر کو تمر کے عوض برابر بیچو، اور اگر رطب تمر نہیں ہے تو حدیث کے دوسرے حصے سے بیع جائز ہو گی، جس میں آپ نے فرمایا کہ جب عوضین مختلف ہوں تو جیسے چاہو انہیں فروخت کرو۔

(ف: خلاصہ یہ ہوا کہ بہر صورت رطب اور تمر ایک ہی ہوں یا نہ ہوں برابری کے ساتھ بیع جائز ہو گی)۔

ومدار ما رویاہ الخ

اور صاحبینؒ نے جو حدیث روایت کی ہے اس کا مدار زید ابن عیاش پر ہے، جبکہ یہ علماء حدیث کے نزدیک ضعیف ہے۔

توضیح: -رطب کی بیع تمر کے ساتھ ہونا، تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلیل

قال: ویجوز بیع الرطب بالتمر مثلاً الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے کہ پکی ہوئی تازہ کھجوروں کو پکی اور سوکھی کے عوض دونوں طرف کی کھجوریں برابر ہونے کی صورت میں جائز ہے، اور صاحبین کے نزدیک جائز نہیں ہے، اور کمی بیشی کی صورت میں بالاتفاق جائز نہیں ہے۔ صاحبین کے نزدیک ناجائز ہونے کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں مذکور ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے یہی مسئلہ دریافت کیا گیا تھا تو آپ نے فرمایا کہ تازہ کھجوریں خشک ہو کر وزن میں کم ہو جاتی ہیں یا نہیں؟ تو عرض کیا گیا کہ جی ہاں وہ کم ہو جاتی ہیں۔ تو آپ نے فرمایا کہ ایسی حالت میں جائز نہیں ہے۔

اور امام اعظمؒ کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ رطب (تازہ چھوہارہ) بھی اگر تمر ہی کے حکم میں ہے تو پہلی حدیث کی بناء پر برابری کے ساتھ بیچنا جائز ہے، لیکن رطب کا تمر ثابت ہونا اسی صورت میں ہو گا کہ رسول اللہ ﷺ کو رطب ہی بھیجے گئے ہوں، حالانکہ ابو ہریرہؓ وابو سعید الخدریؓ کی حدیث میں نبیذ تمر مذکور ہے، بخاری و مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔ اور زیلعی نے کہا ہے کہ حدیث کی تمام سندوں اور اسی کے الفاظ کو تلاش کر کے مجھے اس موقع پر لفظ رطب نہیں ملا ہے، اور اس کی دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر رطب تمر ہی کے معنی میں ہو تو حدیث کے پہلے حصہ یعنی التمر بالتمر مثلاً بمثل کی بناء پر جائز ہو گی، اور اگر تمر رطب سے علیحدہ چیز ہے تو حدیث کے دوسرے حصہ یعنی إذا اختلف النوعان فبیعوا کیف شئتم کی بناء پر جائز ہے کہ مختلف ہونے کی صورت میں جیسے چاہو فروخت کرو۔ بس بہر صورت برابری کے ساتھ بیع جائز ہو گی۔

ومدار مارویاه علی زید ابن عیاش الخ
اور ناجائز ہونے کی دلیل صاحبینؒ نے جو بیان کی اس کا مدار زید ابن عیاش پر ہے، اور یہ روای علماء حدیث کے نزدیک ضعیف ہے، لہذا یہ حدیث ضعیف ہوئی، لیکن ابن الجوزیؒ ومنذریؒ نے کہا ہے کہ زید ابن عیاش کو کسی نے ضعیف کہا ہو مجھے اس کا علم نہیں ہے، لیکن میزان الذہبی وغیرہ سے ثابت ہوتا ہے کہ ان کے مجہول ہونے کا الزام بھی ختم ہو گیا ہے، اور ابن حبانؒ نے تو ان کو ثقات میں سے لکھا ہے، اور ترمذیؒ نے حدیث ذکر کرنے کے بعد کہا ہے کہ حدیث صحیح ہے۔
دار قطنی نے ان کے بارے میں کہا ہے کہ ثقہ اور ثبت ہیں، پھر امام مالکؒ کا اپنے مؤطا میں ان سے روایت کرنا ہی ان کے ثقہ ہونے کے لئے کافی ہے، الحاصل یہ حدیث صحیح ہوئی، اسی لئے عینیؒ اور ابن الہمامؒ صاحبینؒ کے قول کی طرف مائل ہوئے ہیں، اور عام علماء کا بھی یہی قول ہے۔ بلکہ یہاں تک کہا گیا ہے کہ اس مسئلہ میں فقط امام ابو حنیفہؒ ہی تنہا ہیں۔ م۔ ف۔ ع۔ ت۔
النقلة: ناقل کی جمع، صحابہ کرام اور ناقلین حدیث۔

قال: وكذا العنب بالزبيب يعني على هذا الخلاف، والوجه ما بيّناه، وقيل: لايجوز بالاتفاق اعتبارا بالحنطة المقلية، والرطب بالرطب يجوز متماثلا كيلا عندنا؛ لأنه بيع التمر بالتمر، وكذا بيع الحنطة الرطبة أو المبلولة بمثلها أو باليابسة، أو التمر أو الزبيب المنقع بالمنقع منها متماثلا عند أبي حنيفةؒ وأبي يوسفؒ، وقال محمدؒ: لايجوز جميع ذلك؛ لأنه يعتبر المساواة في أعدل الأحوال وهو المال، وأبوحنيفة يعتبر في الحال، وكذا أبويوسفؒ عملا بإطلاق الحديث إلا أنه ترك هذا الأصل في بيع الرطب بالتمر لما رويناه لهما، ووجه الفرق لمحمدؒ بين هذه الفصول وبين الرطب بالرطب أن التفاوت فيها يظهر مع بقاء البدلين على الاسم الذي عقد عليه العقد، وفي الرطب بالتمر مع بقاء أحدهما على ذلك فيكون تفاوتا في عين المعقود عليه، والرطب بالرطب التفاوت بعد زوال ذلك الاسم فلم يكن تفاوتا في المعقود عليه فلا يعتبر.

ترجمہ:- اور ایسا ہی اختلاف تازہ انگور کو خشک انگور کے عوض بیچنے میں ہے، (ف: امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک برابری کی صورت میں جائز ہے، اور صاحبین وجمہور علماء کے قول کے مطابق جائز نہیں ہے)، اس کی وجہ بھی وہی ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ (ف: کہ امام اعظمؒ کے نزدیک پختہ تازہ انگور اگر زبیب ہے تو برابری کے ساتھ بیع جائز ہونا چاہئے، اور صاحبینؒ وجمہور کے نزدیک اگر تازہ انگور خشک ہو کر کم ہو جائے تو حضرت زید ابن عیاشؒ کی مروی حدیث کی دلیل سے جائز نہ ہوگی، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ انگور کی بیع کشمش سے بالاتفاق جائز نہیں ہے، جیسے بھنے ہوئے گیہوں کی بیع بغیر بھونے ہوئے سے جائز نہیں ہوتی ہے، اور رطب (تازہ کھجور) کی بیع رطب سے برابری کے ساتھ پیمانہ سے ہمارے نزدیک جائز ہے کیونکہ تمر کی بیع تمر (خشک کھجور) سے ہے، (ف: یا تازہ پختہ ہونے میں دونوں برابر ہیں)۔

وكذا بيع الحنطة الرطبة أو المبلولة الخ
اسی طرح پختہ تازہ گیہوں کو یا پانی سے بھگوئے ہوئے گیہوں سے اسی جیسے کے عوض بیچنا یا خشک کے عوض بیچنا یا خشک چھوارے یا خشک انگور (کشمش) کو ان دونوں میں سے بھیگے ہوئے کو بھیگے ہوئے کے عوض برابر بیچنا امام ابو حنیفہؒ وامام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے، اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ ان تمام صورتوں میں سے کسی میں بھی جائز نہیں ہے، کیونکہ (امام محمدؒ) دونوں میں برابری کا ایسی حالت میں اعتبار کرتے ہیں جو سب سے بڑھ کر معتدل حالت ہو جو کہ انجام کی حالت ہے یعنی خشک ہو جانے کی حالت،، اور امام ابو حنیفہؒ (موجودہ حالت) اس حالت کا اعتبار کرتے ہیں جو فی الحال موجود ہو۔
(ف: یعنی فی الحال خواہ وہ خشک ہو یا تر ہو) اسی طرح سے امام ابو یوسفؒ بھی حالت موجودہ کا ہی اعتبار کرتے ہیں، حدیث کے مطلق ہونے پر عمل کرتے ہوئے کہ حدیث مشہورہ میں بغیر کسی قید کے مطلق حالت مذکور ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ نے

اپنی اصل کو رطب کی بیع تمر سے ہونے کی حالت میں باقی نہیں رکھا ہے بلکہ باطل کر دیا ہے، اس حدیث کو دلیل بناتے ہوئے جو ہم نے صاحبین کے حق میں پہلے روایت کر دی ہے۔(ف: یعنی زید ابن عیاشؒ سے مروی حدیث جس میں رطب و تمر (تازہ کو خشک) کے عوض بیچنے سے منع فرمادیا ہے، اس طرح امام ابو یوسفؒ نے اس حدیث کے موافق تخصیص کر دی۔ اور باقی حالتوں میں اپنی اصل پر امام ابو حنیفہؒ سے موافقت کی، یعنی مشہور حدیث کی بناء پر کوئی بھی حالت ہو مطلقاً جائز ہے۔

یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ امام محمدؒ صرف رطب کی اس بیع کو جائز کہتے ہیں جو رطب کے عوض ہو، اور بقیہ صورتوں میں جائز نہیں کہتے ہیں، حالانکہ اس طرح ان صورتوں میں فرق کی وجہ ظاہر نہیں ہوتی ہے، اسی لئے فرق کو اس طرح بیان کرتے ہیں ووجه الفرق لمحمدؒ بين هذه الفصول وبين الرطب بالرطب أن الخ

امام محمدؒ کی رطب کی بیع رطب سے ہونے کی صورت میں جائز اور بقیہ صورتوں میں ناجائز کہنے اور فرق کرنے کی دلیل یہی ہے کہ دوسری صورتوں میں جو مال ہے ان کے درمیان فرق ظاہر ہو جاتا ہے، اگرچہ دونوں عوض اسی نام پر باقی رہتے ہیں جس پر معاملہ طے پایا ہے اور رطب کی بیع تمر کے عوض ہونے میں یہ فرق ظاہر ہو جاتا ہے، حالانکہ دونوں عوض میں سے ایک اسی نام پر باقی رہتا ہے جس پر عقد واقع ہوا ہے تو یہ فرق معقود علیہ کی ذات میں ہوتا ہے۔

اور رطب کی بیع رطب کے عوض ہونے سے نام بدل جانے کے بعد فرق ہوا ہے اس لئے یہ فرق مقصود علیہ میں نہ ہوا، اس لئے اس کا اعتبار بھی نہ ہوگا۔(ف: خلاصہ یہ ہوا کہ تازہ کھجور یعنی رطب کی بیع رطب ہونے کی صورت میں جب خشک ہو کر اسی کا نام بدلکر تمر ہو جائے تو فرق ظاہر ہو گیا، لیکن پختہ تازہ گیہوں کو تازے گیہوں کے عوض فروخت کرنے کی صورت میں جو نام ان کا ابھی ہے وہی نام ان کے خشک ہو جانے کے بعد باقی رہ جاتا ہے، حالانکہ دونوں حالتوں میں فرق ہو جاتا ہے کہ وہ خشک ہونے سے پہلے کی بہ نسبت وزن میں کم ہو گئے ہیں اور گیہوں کے نام سے ان کی بیع ہوئی اور اب بھی ان کا نام گیہوں ہی باقی رہ گیا ہے، اسی طرح اگر بھیگے ہوئے گیہوں کو اسی جیسے بھیگے ہوئے گیہوں کے عوض فروخت کیا یا تازے اور بھیگے ہوئے گیہوں کو خشک گیہوں کے عوض فروخت کیا، یا بھیگے ہوئے چھوارے یا بھیگے ہوئے زبیب کو اسی جیسے کے عوض فروخت کیا تو بھی یہی حکم ہوگا کہ خشک ہونے پر نام پرانا ہی باقی رہتا ہے، حالانکہ اس میں فرق آجاتا ہے، اس لئے جس مال پر عقد ہوا تھا اب اس میں فرق آگیا ہے، یہ معاملہ جائز نہ ہوگا۔

توضیح:- تازہ انگور کو خشک انگور کے عوض بیچنا، رطب کی بیع رطب کے ساتھ، تازہ گیہوں کی بیع پانی سے بھگے ہوئے گیہوں سے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

وكذلك العنب بالزبيب يعنى الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے، ووجه الفرق لمحمدؒ الخ، امام محمدؒ کے نزدیک ان صورتوں اور بیع الرطب میں فرق کی وجہ یہ ہے (یعنی امام محمدؒ رطب کی رطب کے بدلے میں بیع کے جواز کے قائل ہیں، مگر ان تمام صورتوں میں عدم جواز کے قائل ہیں) کہ ان مذکورہ اشیاء کی بیع میں باہمی تفاوت ظاہر ہوتا ہے، باوجودیکہ دونوں عوض اسی نام پر باقی رہتے ہیں جس پر عقد کا انعقاد ہوا تھا، (یعنی حظہ، زبیب اور تمر والا نام ہی باقی رہتا ہے) اور رطب بتمر کی بیع میں بھی یہ تفاوت ظاہر ہو جاتا ہے باوجودیکہ عوضین میں سے صرف ایک اسی نام پر باقی ہوتا ہے جس پر عقد کا انعقاد ہوا تھا، (کیونکہ خشک ہونے کے بعد رطب کا نام بدل کر تمر ہو جاتا ہے) تو یہ تفاوت معقود علیہ کی ذات میں ہوتا ہے۔

اور رطب بر طب کی بیع میں اسی نام کے زائل ہونے کے بعد تفاوت کا ظہور ہوتا ہے، (یعنی رطب کو خشک ہونے پر تمر کہا جاتا ہے) تو یہ تفاوت معقود علیہ میں نہ ہوگا، اس لئے یہ قابل اعتبار نہ ہوگا اور عقد صحیح ہوگا۔

ولو باع البسر بالتمر متفاضلا لایجوز؛ لأن البسر تمر بخلاف الکُفُرّٰی حیث یجوز بیعه بما شاء من التمر اثنان بواحد لانه لیس بتمر، فإن هذا الاسم له من أول ما تنعقد صورته لا قبله، والکفری عددی متفاوت حتی لو باع التمر به نسیئة لایجوز للجهالة۔قال: ولایجوز بیع الزیتون بالزیت، والسمسم بالشیرج حتی یکون الزیت والشیرج أکثر مما فی الزیتون والسمسم، فیکون الدهن بمثله، والزیادة بالثجیر؛ لأن عند ذلک یعری عن الربا إذ ما فیه من الدهن موزون، وهذا لأن ما فیه لو کان أکثر أو مساویا له فالثجیر وبعض الدهن أو الثجیر وحده فضل، ولو لم یعلم مقدار ما فیه لایجوز لاحتمال الربا، الشبهته فیه کالحقیقة والجوز بدهنه، واللبن بسمنه، والعنب بعصیره والتمر بدبسه علی هذا الاعتبار، واختلفوا فی القطن بغزله والکرباس بالقطن یجوز کیف ما کان بالاجماع.

ترجمہ:-اوراگر بسر (آدھ پکے یا گدر چھوارے) کو تمر یعنی خشک چھوارے کے بڑھتے پیمانہ سے فروخت کرے تو بیع جائز نہ ہوگی، یعنی بالاتفاق جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ بسر بھی چھوارہ ہی ہے، بخلاف کفری (غنچہ خرما کے) کہ اس کو چھوارے کے عوض بیچنا جائز ہے، خواہ دو کو ایک کے بدلہ میں یا جس مقدار سے چاہے بیچے، کیونکہ وہ غنچہ اس وقت چھوارہ نہیں ہوتا ہے، وجہ یہ ہے کہ بسر اسی وقت کہلاتا ہے جبکہ چھوارہ اپنی پوری ابتدائی شکل پر جاتا ہے، اس سے بھی پہلے کی حالت میں اسے غنچہ یا کلی کے نام سے پکارا جاتا ہے، اور یہ کفری یعنی غنچہ عددی ہوتا ہے یعنی گن کر فروخت ہوتا ہے، اور اس کے آپس میں چھوٹے بڑے کے اعتبار سے بہت فرق ہوتا ہے، اسی بناء پر اگر چھوارے کو غنچہ (کفری) کے عوض ادھار فروخت کیا تو مجہول ہونے کی وجہ سے بیع جائز نہ ہوگی۔

ولایجوز بیع الزیتون بالزبیب الخ

اور قدوریؒ نے کہا ہے کہ زیتون کو زیتون کے تیل کے عوض فروخت کرنا، یا تل کو اس کے تیل کے عوض فروخت کرنا جائز نہ ہوگا، ہاں اس وقت جائز ہوگا جبکہ زیتون یا تل کا تیل اس مقدار سے زائد ہو جو اس کے عوض تل یا زیتون کے اندر فی الحال موجود ہو، تاکہ تل کے برابر تیل ہو جائے، اور بچا ہوا تیل اس کی کھلی یا کھاد کے مقابلہ میں ہو جائے، کیونکہ یہ عقد اس طرح کے مقابلہ کرنے کی صورت میں سود سے خالی اور پاک ہو جائے گا۔ اس لئے کہ زیتون یا تل کے دانوں میں جو تیل موجود ہے وہ وزن سے لین دین کی چیز ہے۔ (ف: اور اس کے مقابلہ میں جو تیل دیا جائے اگر اس کی مقدار برابر یا کم ہوگی تو یہ تیل یا کلی زائد ہو، اس . زائد ہونے میں تیل کے مقابلے میں تیل کے برابر لیا گیا، اور کھلی کے مقابلہ میں باقی تیل رہ گیا۔ اور چونکہ کھلی اور تیل جنس کے اعتبار سے لئے مختلف ہیں، اسی لئے اس میں سودی معاملہ نہیں ہو سکتا ہے۔ اور بیع بھی نقد پر ہوئی ہے، یعنی ایک جانب بھی ادھار نہیں ہے، اس لئے اس کے جائز ہونے کی صورت صرف یہی معلوم ہوئی کہ جو تیل دیا جائے وہ تل کے اندر کے تیل سے زائد ہو، اسی لئے مصنفؒ نے یہ دلیل دی ہے)۔

وهذا لأن ما فیه لو کان أکثر او مساویا له فالثجیر الخ

کہ زیادتی کی شرط اس معاملہ میں اس لئے لگائی گئی ہے کہ زیتون یا تل کے بیجوں میں جو تیل موجود ہے وہ اگر اس تیل سے جو عوض میں ہے اس سے زیادہ یا برابر ہو تو کھلی اور تھوڑا سا تیل بھی یا صرف کھلی بیع میں زائد ہوگی۔ (ف: اور یہ زیادتی سود ہوگی، اسی لئے جو تیل دیا جائے اسی کا زیادہ ہونا ضروری ہے، اور یہ بات اسی وقت ہوگی کہ اس تیل کا زیادہ ہونا یقینی طور سے معلوم ہو، اس طرح سے کہ ان بیجوں میں یعنی زیتون یا تل میں جتنا تیل ہو اس کی مقدار معلوم ہو، اور اگر یہ معلوم نہ ہو سکے کہ ان بیجوں میں کتنا تیل ہے تو یہ بیع جائز نہ ہوگی، کیونکہ اس صورت میں سودی ہونے کا احتمال ہو جائے گا، اور ایسے معاملات میں سودی ہونے کا احتمال ہونا بھی حقیقۃً سود ہونے کا حکم رکھتا ہے۔

اور اخروٹ کو اخروٹ کے تیل کے عوض بیچنا، یا دودھ کو مکھن کے عوض بیچنا، یا انگور کو انگور کے شیرہ اور رس کے عوض بیچنا، یا چھوارے کو خرما کے شیرہ کے عوض بیچنے کا بھی یہی حکم ہے، یعنی اخروٹ تیل یا مکھن یا خرمہ کا شیرہ اس سے زیادہ ہو تو جائز ہے، اور سوتی کپڑے کو اس کے سوت کے عوض بیچنے میں اختلاف ہے، (مختار الخلاصہ یہ ہے کہ جائز نہیں ہے۔ ع۔) اور سوتی کپڑے کو روئی کے عوض بیچنا بالاجماع ہر طرح سے جائز ہے، (ف: خواہ کپڑے کی روئی سے یہ روئی زیادہ ہو یا برابر ہو یا کم ہو۔ ع)۔

توضیح:- گدر چھوارے کو خشک چھوارے کے عوض بیچنا، غنچہ خرما کو خرما کے عوض بیچنا، زیتون کو اس کے تیل کے عوض، تل کو اس کے تیل کے عوض، اخروٹ کو اس کے تیل کے عوض، دودھ کو مکھن کے عوض بیچنا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ولو باع البسر بالتمر متفاضلا لایجوز؛ لأن الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے، البسر: آدھ پکی کھجور، کفری: کاف کو ضمہ، فاء کو فتحہ، رائے مقصورہ کو تشدید بمعنی کھجور کی کھلی، زیتون: زیتون کا پھل، زیت: زیتون کا تیل، سمسم: تل، شیرج: شیرہ کا معرب، تجیر: کھلی۔

قال: ویجوز بیع اللحمان المختلفة بعضها ببعض متفاضلا، ومراده لحم الإبل والبقر والغنم، فأما البقر والجوامیس جنس واحد، وكذا المعز مع الضأن وكذا العراب مع البخاتي. قال: كذلك ألبان البقر والغنم، وعن الشافعيؒ لایجوز؛ لأنها جنس واحد لاتحاد المقصود، ولنا أن الأصول مختلفة حتى لایكمل نصاب أحدهما بالآخر في الزكوٰة، فكذا أجزائها إذا لم تتبدل بالصنعة. قال: وكذا خل الدقل بخل العنب للاختلاف بين أصليهما، فكذا بين مائيهما، ولهذا كان عصيرا هما جنسين، وشعر المعز، صوف الغنم جنسان لاختلاف المقاصد. قال: وكذا شحم البطن بالإلية أو باللحم؛ لأنها أجناس مختلفة لاختلاف الصور والمعاني والمنافع اختلافا فاحشا.

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہا ہے کہ مختلف قسم کے گوشت میں سے ایک کو دوسرے کے عوض زیادتی کے ساتھ بیچنا جائز ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر اونٹ، گائے اور بکری کا گوشت آپس میں مختلف ہوتا ہے، لیکن گائے اور بھینس کا گوشت ایک ہی جنس ہے، اسی طرح بکری اور بھیڑ بھی ایک ہی جنس ہے، اسی طرح عربی اونٹ اور بختی اونٹ بھی ایک ہی جنس ہے۔ (ف: الحاصل ایک ہی جنس ہونے کی صورت میں اگر برابری کے ساتھ ہو تو بیع جائز ہوگی ورنہ نہیں، اور مختلف جنس ہونے میں کمی وبیشی کے ساتھ بھی بیع جائز ہوگی، م۔ اور شافعیہؒ کی کتاب وجیز میں ہے کہ قول اصح کے مطابق حیوانات کے گوشت مختلف جنسوں کے ہوتے ہیں، اور موطا امام مالکؒ میں ہے کہ ہمارے نزدیک اونٹ، گائے اور بکری کے مانند وحشی جانوروں میں ایک کو دوسرے کے عوض خریدنا صرف اسی صورت میں جائز ہوتا ہے کہ ان کو برابری کے ساتھ بیچا جائے اور ہاتھوں ہاتھ ہو یعنی ادھار نہ ہو ورنہ جائز نہ ہوگا۔ اور مچھلی کے گوشت کو ان کے گوشت کے عوض ہاتھوں ہاتھ اور زیادتی کیساتھ بیچنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اسی طرح پرندوں کا گوشت ان سے مخالف ہے۔ ع۔

قال: وكذلك ألبان البقر والغنم، وعن الشافعيؒ الخ

قدوریؒ نے کہا ہے کہ اسی طرح گائے اور بکری کے دودھ میں بھی زیادتی کے ساتھ باہم ہاتھوں ہاتھ بیچنا جائز ہے، اور امام شافعیؒ سے ایک روایت کے مطابق جائز نہیں ہے۔ کیونکہ سب دودھ جنس میں ایک ہے، اس لئے کہ سارے دودھ کا ایک ہی مقصد ہے۔ (ف: یعنی غذا بنانا یا قوت حاصل کرنا ہی سب کا مقصد اصلی ہے، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ان جانوروں میں سے ہر

ایک کی اصل مختلف ہے، اسی بناء پر زکوٰۃ کے مسئلہ میں ایک کا نصاب دوسرے سے پورا نہیں کیا جاتا ہے، چنانچہ اصل کی طرح ان کے اجزاء میں بھی اختلاف ماننا ہوگا، یعنی یہ کہ ان کا دودھ بھی ایک دوسرے سے مختلف ہے۔ اور اگر اس کے دودھ سے پنیر بنا لیا گیا تو آپس میں زیادتی کے ساتھ بیچنا بھی جائز نہ ہوگا، کچھ فقہاء نے بھی ایسا ہی کہا ہے۔ ع۔

وكذا الخل الدقل بخل العنب الخ

اسی طرح ناکارہ اور خراب خرما کا سرکہ انگور کے سرکہ کے عوض بیچنا جائز ہے، کیونکہ ان دونوں کی اصل میں اختلاف ہے، تو اسی طرح ان دونوں کے پانی میں اختلاف ہے۔ اور اسی بناء پر ان دونوں کا شیرہ بھی جنس میں مختلف ہو گئے۔ (ف: یعنی خراب خرما کا سرکہ اور انگور کا سرکہ اپنی اصل یعنی خرما اور انگور کے مختلف ہونے کی وجہ سے ان سے حاصل شدہ پانی جس سے سرکہ بنایا گیا ہے آپس میں دونوں جنس میں مختلف ہوئے، اور اصل کے مختلف ہونے کی وجہ سے انگور اور خرما کا حاصل شدہ شیرہ بھی بالاتفاق مختلف ہوا۔

وشعر المعز وصوف الغنم جنسان لاختلاف المقاصد

اور بکری کی اون اور بھیڑ کے بال اور جنس دونوں مختلف ہیں، کیونکہ ان کے مقصد میں اختلاف ہے۔ ف۔ جیسا کہ اون سے دوشالے وغیرہ بنتے ہیں اور بال کے کمبل اور رسی وغیرہ بناتے ہیں، لہذا ان دونوں میں زیادتی کے ساتھ تبادلہ جائز ہے۔ کیونکہ ان کی صورتوں، معانی اور منافع میں کھلا ہوا اختلاف ہے۔

توضیح:۔ مختلف قسم کے گوشت میں سے ایک کو دوسرے کے عوض بیچنا، مچھلی کے گوشت کو ان کے گوشت کے عوض بیچنا گائے اور بکرے، بھینس اور اونٹ کے دودھ کو ایک دوسرے کے عوض یا پنیر بنا کر بیچنا۔

قال: ويجوز بيع الخبز بالحنطة والدقيق متفاضلا؛ لأن الخبز صار عدديا أو موزونا، فخرج من أن يكون مكيلا من كل وجه، والحنطة مكيلة، وعن أبي حنيفةؒ أنه لا خير فيه، والفتوى علي الأول، وهذا إذا كانا نقدين فإن كانت الحنطة نسيئة جاز أيضا، وإن كان الخبز نسيئة يجوز عند أبي يوسفؒ، وعليه الفتوى، وكذا السلم في الخبز جائز في الصحيح، ولا خير في استقراضه عددا أو وزنا عند أبي حنيفةؒ؛ لأنه يتفاوت بالخبز والخباز والتنور والتقدم والتأخر، وعند محمدؒ يجوز بهما للتعامل، وعند أبي يوسفؒ يجوز وزنا، ولايجوز عددا للتفاوت في آحاده. قال: ولا ربا بين المولى وعبده؛ لأن العبد وما في يده ملك لمولاه، فلا يتحق الربا، وهذا إذا كان مأذونا له ولم يكن عليه دين وان كان عليه دين لايجوز بالاتفاق؛ لأن ما في يده ليس ملك المولى عند أبي حنيفةؒ، وعندهما تعلق به حق الغرماء فصار كالأجنبي، فيتحقق الربا كما يتحقق بينه وبين مكاتبه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے کہا ہے کہ روٹی کو گیہوں اور آٹے کے عوض زیادتی کے ساتھ بیچنا جائز ہے۔ (ف: مثلاً گیہوں یا آٹا زیادہ دیا اور روٹی کم لی تو بیع جائز ہو گی) کیونکہ روٹی عددی یا وزنی ہو گئی، (یعنی روٹی اب گن کر یا وزن کر کے بیچی جاتی ہے)، لہذا یہ روٹی کسی طرح بھی کیلی نہیں ہو سکتی ہے، یا وہ کیلی ہونے سے خارج ہو گئی، (ف: اور رسول اللہ ﷺ کے عہد مبارک میں روٹی کے بارے میں کچھ معلوم نہیں ہو سکا ہے کہ ناپ کر یا تول کر بیچی جاتی تھی، اور ممکن ہے کہ وہ اس وقت بھی گن کر فروخت کی جاتی ہو تو اب بھی اسی طرح باقی رہے گی۔ اور گیہوں کیلی چیز ہے۔ (ف: اسی طرح آٹا بھی کیلی چیز ہے، کیونکہ وہ گیہوں کا ہی ایک جز ہے، اس تفصیل کے مطابق روٹی جب عددی ہوئی اور گیہوں اور اس کا آٹا کیلی ہوا تو ایک کو دوسرے کے عوض بیچنے میں زیادتی جائز ہو گی، یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ سے نوادر میں ایک روایت ہے کہ اس چیز میں زیادتی کے ساتھ بیع کا معاملہ بہتر نہیں ہوتا ہے، لیکن قول اول (بیع کے جائز ہونے) پر فتوی ہے۔

یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ معاملہ کرتے وقت روٹی اور اس کا بدلہ نقد اور فی الفور ادا ہو رہا ہو (ف: یعنی ہاتھوں ہاتھ ہو)، اس بناء پر اگر گیہوں ادھار ہوں تو بھی یہ بیع جائز ہو گی، اور اسی قول پر فتوی ہے۔ (ف: گویا وزنی چیز میں بیع سلم کی ہے۔

وکذا السلم فی الخبز جائز فی الصحیح الخ

اور ایسی ہی ابو یوسفؒ کے قول صحیح میں روٹی کی بیع سلم جائز ہے۔ (ف: اور اسی پر فتوی ہے۔ الکافی)۔

اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک روٹی قرض لینے میں خواہ گن کر ہو یا وزن سے کچھ بہتری نہیں ہے، کیونکہ روٹیاں بنائے جانے، بنانے والے تنور کے مختلف ہونے اور پہلی اور پچھلی ہونے کی وجہ سے مختلف ہو جاتی ہیں، (ف: یعنی روٹی بنانے میں لانبائی، چوڑائی، موٹی اور پتلی ہونے کے اعتبار سے فرق آجاتا ہے، اسی طرح پکانے والا کوئی ماہر کاریگر اور کوئی ناتجربہ کار ہوتا ہے، اسی طرح تنور کے نئے اور پرانے، چولھے کی آگ کے کم و بیش ہونے سے بھی فرق ہوتا ہے۔ اسی طرح پہلی ایک دو روٹیاں کچھ کچی اور آخری روٹیاں آگ کی زیادتی کی وجہ سے اکثر جل جاتی ہیں، لہذا ان کے درمیان فرق آجاتا ہے۔ شافعیہؒ میں سے صاحب تقریب کے نزدیک یہی قول اصح ہے۔ مع۔) اور امام محمدؒ کے نزدیک گن کر ہو یا وزن سے ہو اس پر عوام میں دستور ہونے کی وجہ سے ہر طرح جائز ہے۔ (ف: اگرچہ اس کی بیع سلم جائز نہیں ہے)، یعنی روٹی کو قرض لینا عوام میں معمول ہے خواہ گن کر ہو یا وزن سے، اس لئے اس تعامل اور دستور کو قیاس پر مقدم کر کے اس کے جائز ہونے کا حکم دیا جائے گا۔ امام محمدؒ کا بھی یہی قول ہے۔ اور ابن الصباحؒ نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے، کیونکہ تمام لوگوں کے لئے اس کی ضرورت ہونے پر اتفاق ہے۔ ع۔

وعند ابی یوسفؒ یجوز وزنا ولایجوز الخ

اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک روٹیوں کو وزن کے اعتبار سے قرض لینا جائز ہے۔ لیکن گن کر لینا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ روٹیوں کے علیحدہ علیحدہ ہونے کی صورت میں کافی فرق ہوتا ہے۔ (ف: کیونکہ ان میں کچھ بڑی اور کچھ چھوٹی ہوتی ہیں اسی پر فتوی بھی ہے (الکافی۔ ع) اور اسی پر فتوی رہے گا (الغرر) اسی قول کی طرف وجیز شافعیہ کا میلان ہے)۔

قال: ولا ربا بین المولی وعبدہ؛ لأن العبد الخ

قدوریؒ نے کہا ہے کہ غلام اور اس کے آقا کے درمیان کوئی معاملہ سودی نہیں ہوتا ہے۔ (ف: مثلاً زید نے اپنے غلام کو مال دے کر تجارت کرنے کی اجازت دی، پھر غلام نے اسی مالک سے ایک من گیہوں کے عوض دو من گیہوں خریدے تو یہ معاملہ سودی نہیں ہو گا، کیونکہ غلام اپنے اس تمام مال کے ساتھ جو اس کے قبضہ میں ہے اپنے مولی کی ملکیت میں ہے، لہذا سود کا ہونا ثابت نہ ہو گا۔ (ف: بلکہ اس صورت کو یہ سمجھا جائے گا کہ اس غلام کے پاس جو دو من گیہوں تھا اسے مولی نے وصول کر لیا، پھر دوبارہ اسے اپنے پاس سے ایک من گیہوں دیدیا، کیونکہ غیر کے حق کو کسی عوض کے بغیر اپنے عقد معاملہ میں لینے کا نام سود ہے۔ اور یہ بات یہاں نہیں پائی جاتی ہے۔ مدبر اور ام ولد کا بھی یہی حکم ہے۔ مف) غلام اور آقا کے درمیان سود نہ ہونے کا حکم اس صورت میں ہو گا جبکہ اس غلام کو کاروبار کی اجازت دی گئی ہو، ف: یعنی مولی نے اس کو تجارت کی اجازت دی ہو، نیز اس غلام پر کسی دوسرے کا کچھ قرض نہ ہو۔ (کیونکہ ایسی حالت میں غلام اپنے مال کے ساتھ اپنے مولی کا مملوک ہو گا)۔

اور اگر اس غلام ماذون پر کسی کا قرض باقی ہو تو بالاتفاق یہ بیع جائز نہ ہو گی، (ف: اگرچہ صاحبین کے طریق استنباط میں اختلاف ہے)، اس لئے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک جو کچھ فی الحال غلام کے قبضہ میں ہے مولی اس کا مالک نہیں ہوا ہے، لیکن صاحبین کے نزدیک اگرچہ مولی اپنے غلام کے قبضہ کے مال کا مالک ہے مگر اس مال میں غلام کے قرض خواہوں کا حق متعلق ہے اور وہی اس کے مستحق ہیں اس لئے فی الحال مولی اپنے غلام کے لئے ایک اجنبی جیسا ہو گیا ہے، چنانچہ زیادہ مال لینے سے سود ہونا ثابت ہو جائے گا۔ جیسے: مولی اور اس کے مکاتب نے کسی نقدیا کیلی یا وزنی چیز میں زیادتی کے ساتھ معاملہ کر لیا تو بالاتفاق یہ

سودی معاملہ ہوگا۔

توضیح:-روٹی کو گیہوں یا آٹے کے عوض بیچنا، روٹی کو قرض کے طور پر گن کر لینا، غلام اور اس کے آقا میں سودی معاملہ کرنا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال: ولا بين المسلم والحربي في دار الحرب خلافا لأبي يوسفؒ والشافعيؒ لهما الاعتبار بالمستامن منهم في دارنا، ولنا قوله عليه السلام: لاربو بين المسلم والحربي في دار الحرب؛ ولأن مالهم مباح في دارهم، فبأى طريق أخذه المسلم أخذ مالا مباحا إذا لم يكن فيه غدر، بخلاف المستأمن منهم؛ لأن ماله صار محظورا بعقد الأمان.

ترجمہ:-قدوریؒ نے کہا ہے کہ دارالحرب میں رہتے ہوئے مسلمان اور حربی کے درمیان کوئی ربوا نہیں ہے، بخلاف امام ابو یوسف اور امام شافعی کے، ان کا کہنا ہے کہ حربی کو مستامن (امن لینے والے کافر) کی طرح تصور کیا جائیگا، جبکہ ہماری دلیل نبی کریم علیہ کا یہ فرمان ہے، دارالحرب میں مسلمان اور حربی کے درمیان کوئی ربوا نہیں ہے، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ ان کا مال مباح ہے انکے اپنے ملک میں، لہٰذا مسلمان اگر کسی بھی طریقہ سے ان کے مال پر قبضہ کرلے تو گویا اس نے ایک جائز مال پر قبضہ کیا ہے، بشرطیکہ اس میں عہد شکنی کا کوئی پہلو نہ ہو، اس کا قیاس مستامن پر درست نہیں ہے، کیونکہ عقد امان کی وجہ سے مستامن کا مال محفوظ ہو گیا ہے۔

توضیح:۔دارالحرب میں مسلمان اور حربی کے درمیان کوئی ربوا نہیں

قال: ولا بين المسلم والحربي في دار الحرب خلافا لأبي يوسفؒ والشافعيؒ ......الخ

اور دارالحرب (ایسے کفار کا ملک جو مسلمانوں کے ساتھ حالت جنگ میں ہو) میں جو مسلمان داخل ہو وہاں اس کے اور حربی (وہ کافر جو مسلمانوں کے ساتھ حالت جنگ میں ہو) کے درمیان کوئی سود نہیں، خلافا لابی یوسف والشافعیؒ اور اس میں امام ابو یوسف و شافعی کا اختلاف ہے۔ف (یعنی ربوا متحقق ہوگی) **لهما الاعتبار بالمستامن فی دارنا** الخ امام ابو یوسف اور شافعی نے استدلال کیا ایسے حربی کے ساتھ جو ہمارے یہاں امان لیکر آیا ہے چنانچہ اس کے ساتھ سودی معاملہ کرنا بالاتفاق حرام ہے، اسی طرح دارالحرب میں جو مسلمان داخل ہو اس کو بھی حربی سے سود لینا منع ہے۔

ولنا قوله عليه السلام: لاربا بين المسلم والحربي في دار الحرب، ولان مالهم مباح في دارهم ......الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت علیہ نے فرمایا کہ دارالحرب میں مسلمان و حربی کے درمیان سود نہیں ہے۔ف۔ رواہ البیہقی۔ لیکن امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث ثابت نہیں ہے، اور مبسوط میں اس کو مکحول سے مرسل ذکر کیا ہے (**ولان مالهم مباح في دارهم**) اور اس دلیل سے کہ حربیوں کا مال حربیوں کے ملک میں مباح ہے تو مسلمان اس پر جس طریقہ سے بھی قبضہ کرلے یہ اس کے لئے جائز ہے بشرطیکہ کسی قسم کے عہد و پیمان کی خلاف ورزی نہ کی گئی ہو۔(ف) یعنی عہد توڑ کر لینا حرام ہے اور باقی جس حیلہ سے بھی لیا جائے جائز ہے، لیکن یہ دلیل مفید ہے کہ صرف مسلمان کو زیادہ لینا جائز ہے یعنی حربی کو زیادہ دینا جائز نہیں ہے کما فی الفتح۔

بخلاف المستأمن منهم؛ لأن ماله صار محظورا بعقد الأمان......الخ

بخلاف ایسے حربی کے جو امان لیکر یہاں آیا کیونکہ عہد امان کی وجہ سے اس کے مال پر قبضہ کرنا ممنوع ہو گیا ہے۔ف۔ تو یہ جائز نہ ہوا کہ اس سے معاملہ میں زیادہ لیا جائے۔واضح ہو کہ جب **قوله تعالى: ﴿الم، غلبت الروم﴾ الخ**، نازل ہوئی تو حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے کفار مکہ کے شرط لگائی کہ روم پھر غالب ہو جائیںگے مگر بضع سنین سے کم مدت بیان کی، لہٰذا شرط ہار

گئے اور کفار نے وہ مال ان سے لے لیا، جس پر آنحضرت علیہ السلام نے فرمایا کہ یہ نو برس تک ہے پس تم اس سے زیادہ مقدار کی شرط لگاؤ چنانچہ ابو بکر رضی اللہ عنہ نے دوبارہ شرط لگائی چنانچہ ساتویں برس روم نے غلبہ پایا، اور حضرت ابو بکر نے اپنا سب مال واپس لے لیا، لہٰذا آنحضرت علیہ السلام نے اس وجہ سے اسے قمار کا حکم دیا کہ وہ دار الحرب میں تھا۔ پس مکحول کی روایت مرسل کے واسطے یہ مؤید ہے، کما فی الفتح واللہ اعلم بالصواب۔

فروع

اگر حلق جس کو فارسی میں مرغک کہتے ہیں خریدے تو جائز ہے اور اسی کو صدر الشہید نے لیا (المحیط) یہی مختار ہے، اور اگر کسی کو جونک لگانے کے واسطے اجارہ لیا تو بالاتفاق جائز ہے۔ الخلاصہ :۔ نوازل میں ہے سانپوں سے اگر دوائیاں بنا کر نفع اٹھایا جا سکے تو بیع جائز ہے ورنہ نہیں۔ اور صحیح یہ ہے کہ ہر وہ چیز جس سے نفع حاصل کرنا ممکن ہو اسکی بیع جائز ہے۔ اور اسی طرح بلی اور وحشی درندوں اور پرندوں کی بیع بھی ہمارے نزدیک جائز ہے خواہ سکھے ہوئے ہوں یا نہیں (القاضی خان) اور کتا جو شکار کرنا نہیں سیکھا ہوا ہے پس اگر وہ سکھلانے کے قابل ہو تو بیع جائز ورنہ نہیں، اور یہی صحیح ہے (جواہر الاخلاطی)

ہاتھی کی بیع جائز ہے اور بندر کی بیع میں ابو حنیفہؒ سے ایک روایت میں جواز ہے اور یہی مختار ہے (محیط السرخسی) اور سوائے سور کے جمیع حیوانات کی بیع جائز ہے اور یہی مختار ہے (جواہر الاخلاطی) اگر غیر کتابی نے جیسا کہ مجوسی و مرتد نے ذبح کیا ہو تو اس کے ذبیحہ کی بیع جائز نہیں اسی طرح محرم کی ذبیحہ، صید یا جس پر مسلمان نے عمداً تسمیہ ترک کیا تو اس کی بیع جائز نہیں ہے۔ الذخیرہ۔

اسی طرح اگر بے عقل بچہ نے یا مجنون نے ذبح کیا تو بیع جائز نہیں ہے (التاتارخانیہ) اہل کتاب یعنی یہود و نصاریٰ کی ذبیحہ کی بیع جائز ہے (المحیط) اہل کفر نے اگر گلا گھونٹ کر جانور کو مار ڈالا یا کسی دوسری طرح سے مار ڈالا اگر یہ انکے نزدیک ذبح ہے تو انکی آپس میں اس کی بیع جائز ہے (الواقعات) اور مسلمان کے حق میں مردار رہے (م) اگر کتے یا گدھے کو ذبح کر کے فروخت کیا تو بیع جائز ہے اور یہی صدر الشہید کا مختار ہے (الذخیرہ) اور یہی حکم درندوں کے ذبح کیے ہوئے گوشت میں صحیح روایت میں ہے۔ محیط السرخسی، یعنی بیع جائز ہے اور گوشت پاک ہو گیا مگر کھانا حرام ہے۔ م

اور اگر سور کو ذبح کر کے فروخت کیا تو جائز نہیں ہے (الذخیرہ) درندوں و گدھوں و خچروں کی کھال اگر دباغت کی ہوئی ہو یا مذبوحہ ہو تو اس کی بیع جائز ہے ورنہ نہیں۔ مردار کے بال وہڈی و اون سے نفع حاصل کرنے میں مضائقہ نہیں، اور پٹھوں سے ایک روایت میں نفع حاصل کرنا جائز ہے (المحیط) سور کے بالوں کی بیع جائز نہیں ہے اور خرز والوں کو اس سے نفع حاصل کرنا جائز ہے۔ انسان کے بال بیچنا اسکے ساتھ نفع حاصل کرنا نہیں جائز ہے، یہی صحیح ہے کما فی الجامع الصغیر، اور اگر کسی کے پاس آنحضرت علیہ السلام کا موئے مبارک ہو اس سے لیکر ہدیہ عطیہ دیا تو مضائقہ نہیں بشرطیکہ بطور خرید و فروخت نہ ہو (السراجیہ)

باندی کا دودھ جو برتن میں ہے بقول مختار بیچنا جائز ہے (مختار الفتاوی) گوبر و مینگنی فروخت کرنا اور اس سے نفع حاصل کرنا جائز ہے، یعنی آدمی اور اس جیسوں کی غلاظت بیچنا جائز نہیں ہے جب تک اس پر مٹی غالب نہ ہو اور یہی اس سے نفع حاصل کرنے کا حکم ہے (المحیط) حلال میں اگر حرام مختلط ہو جاوے جیسے گھی یا گوندھے آٹے میں شراب پڑ جائے یا چوہا مر جائے تو اس کے بیچنے میں مضائقہ نہیں ہے بشرطیکہ بیان کر دے مگر یہ اس وقت ہے کہ حرام چیز حلال پر غالب یا برابر نہ ہو جائے (محیط السرخسی) اور اس سے سوائے کھانے و بدن پر مالش کرنے کے دوسرے طور پر انتفاع میں مضائقہ نہیں ہے (المحیط)

اور اگر سرکہ یا روغن میں خون، نجس یا شراب کا ایک قطرہ گر پڑا تو اس کی بیع جائز نہیں ہے (الذخیرہ) اور اگر کوئی شخص انکو تلف کر دے تو ضامن نہ ہوگا (القاضی خان) اور صاحبین ہی کے قول پر فتویٰ ہے (التہذیب) شراب اور اس کی مانند چیزیں بیچنا

صاحبین کے نزدیک جائز نہ ہوگا اور اگر بعد قبضہ کے تلف ہوئی تو صاحبین کے نزدیک اس کی قیمت کا ضامن ہوگا یہی صحیح ہے، القاضی خان۔ گیہوں کو بعوض روٹی کے یا روٹی کو بعوض گیہوں کے یا روٹی کو بعوض آٹے کے یا آٹے کو بعوض روٹی کے بیچنا بعض کے نزدیک برابری کے ساتھ یا زیادتی کے ساتھ دونوں طرح جائز ہے اور اسی پر فتوی ہے، اور اگر گیہوں یا آٹا نقد ہو اور روٹی ادھار ہو تو بھی ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے اور اسی پر فتوی ہے (الظہیریہ)

روٹی کو وزن سے یا گنتی سے قرض لینا امام محمدؒ کے نزدیک جائز ہے اور شرح المجمع میں ہے کہ اسی پر فتوی ہے (البحر) اور ابو یوسف کے نزدیک فقط وزن سے جائز ہے اور اسی پر فتوی ہے (التبیین) اگر روٹی کو بعوض اس کے سود کے فروخت کیا تو امام محمدؒ کے نزدیک جائز ہے (النہر) اگر خوشبو میں بسائے ہوئے تل اپنے پیمانہ سے دو چند سادہ تل کے عوض فروخت کیے تو جائز ہے اور زیادتی بمقابلہ خوشبو ہے (الحاوی السراج)

واضح ہو کہ لوہا و پیتل اور ہر ایسی چیز جس میں سود جاری ہوتا ہے ان کا حکم بمنزلہ سونے و چاندی کے ہے مگر صرف اس بات میں کہ دونوں کا برابر ہونا شرط ہے اور یہ شرط نہیں کہ اسی مجلس میں باہمی قبضہ ہو جائے (محیط السرخسی) اور لوہا وزنی چیز ہے اور اس میں کھرا و کھوٹا برابر ہے (الذخیرہ) رنگ اور قلعی و سیسہ سب جنس واحد ہے اور وزنی ہے (المحیط) پیتل کو تانبے کے ساتھ زیادتی سے بیچنا جائز ہے بشرطیکہ ہاتھوں ہاتھ ہو (المبسوط) اور تجرید میں ہے کہ پیتل کے برتن لوگوں کے رواج میں گنتی سے بکتے ہیں تو پیتل کے عوض زیادتی سے بیچنا جائز ہے اور لوہے کے برتن میں بھی یہی حکم ہے (التاتارخانیہ) اور اگر ان برتنوں کا رواج وزن سے ہو تو اپنی جنس کے عوض سوائے برابر کے کمی بیشی جائز نہیں ہے، النہر۔

باب الحقوق

ومن اشترى منزلا فوقه منزل فليس له الاعلى الا ان يشتريه بكل حق هو له او بمرافقه او بكل قليل و كثير هو فيه او منه ومن اشترى بيتا فوقه بيت بكل حق هو له لم يكن له الاعلى ومن اشترى دارا بحدودها فله العلو والكنيف جمع بين المنزل والبيت والدار فاسم الدار ينتظم العلو لانه اسم لما ادير عليه الحدود والعلو من توابع الاصل واجزائه فيدخل فيه والبيت اسم لما يبات فيه والعلو مثله والشيء لا يكون تبعا لمثله فلا يدخل فيه الا بالتنصيص عليه، والمنزل بين الدار والبيت لانه يتاتى فيه مرافق السكنى مع ضرب قصور اذ لا يكون فيه منزل الدواب فلشبهه بالدار يدخل العلو فيه تبعا عند ذكر التوابع ولشبهه بالبيت لا يدخل فيه بدونه وقيل: في عرفنا يدخل العلو في جميع ذلك لان كل مسكن يسمى بالفارسية خانه ولا يخلو عن علو، وكما يدخل العلو في اسم الدار يدخل الكنيف لانه من توابعه ولا يدخل الظلة الا بذكر ما ذكرنا عند ابي حنيفة لانه مبنى على هواء الطريق فاخذ حكمه وعندهما ان كان مفتحه في الدار يدخل من غير ذكر شيء مما ذكرنا لانه من توابعه فشابه الكنيف.

ترجمہ:۔ اگر کسی نے ایسی منزل خریدی جس کے اوپر منزل ہے تو اس کے واسطے اوپر کی منزل نہ ہوگی، مگر جبکہ نیچے والی منزل کو مع ہر حق کے جو اسکے لئے ثابت ہے یا مع سہولیات کے یا مع ہر قلیل و کثیر کے جو اس میں یا اس سے ہے خریدے تو بالائی منزل بھی پائیگا، اور جس شخص نے ایسا بیت خریدا یا ایک دار مع اسکے حدود کے خریدا تو مشتری کو اس کا بالاخانہ و پاخانہ بھی ملیگا۔

ف:۔ اگرچہ بیان نہ کیا ہو اور اگرچہ حقوق وغیرہ کا ذکر نہ کیا ہو۔ شیخ مصنف نے بیت و منزل و دار کو جمع کر دیا۔ ف:۔ ہر ایک کی تفصیل یہ ہے کہ دار کا لفظ بالاخانہ کو بھی شامل ہے کیونکہ دار وہ شی ہے جس کو حدود احاطہ کیے ہوں۔ ف:۔ تو اس میں بالاخانہ وغیرہ بھی آگیا اگرچہ ذکر نہ ہو۔ اور بالاخانہ اپنی اصل کے تابع چیزوں اور اس کے اجزاء سے ہے تو اصل دار میں بالاخانہ بھی ہوگا، اور

بیت ایسی جگہ کا نام ہے جس میں رات گذاری جائے اور بالا خانہ خود ایسا ہی ہوتا ہے اور کوئی چیز اپنی مثل چیز کے تابع نہیں ہوتی تو بیت کی بیع میں اس کا بالا خانہ بدون صریح ذکر کے داخل نہ ہوگا۔ اور بیت اور دار کے درمیان میں منزل کا درجہ ہے کیونکہ اس میں سکونت کے سب آرام حاصل ہوتے ہیں مگر کمی کے ساتھ اس واسطے کہ منزل میں جانور باندھنے کا ٹھکانا نہیں ہوتا پس جب ہر حق یا سہولیات یا قلیل وکثیر کا ذکر کیا جائے تو منزل کے ساتھ اس کا بالاخانہ تبعاداخل ہو جائیگا، اس وجہ سے کہ وہ دار کے مشابہ ہے اور بدون ذکر حق و سہولیات وغیرہ کے بالاخانہ داخل نہ ہوگا کیونکہ وہ ایک وجہ سے بیت کے مشابہ ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ ہمارے عرف بخارا میں سب صورتوں میں بالاخانہ داخل ہو جائیگا اس واسطے کہ ہر مسکن کو فارسی میں خانہ کہتے ہیں اور وہ بالا خانہ نہیں ہوتا۔ ف:۔ یعنی ہر مکان کے اوپر بالاخانہ ہوتا ہے تو وہ خانہ کی بیع میں داخل ہوگا اور دار کی بیع میں جیسے بالاخانہ داخل ہوتا ہے ویسے ہی پاخانہ بھی داخل ہو جائیگا کیونکہ وہ بھی دار کے توابع میں سے ہے۔ اور ظلہ (سائبان) داخل نہیں ہوگا مگر مذکورہ بالا عبارت ذکر کرنے کے ساتھ اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے کیونکہ ظلہ تو میدان راہ پر بنا ہے تو اس نے راہ کا حکم پایا۔

ف:۔ ظلہ وہ چھتا جو دو گھروں کی دیواروں پر دھنیاں رکھ کر پاٹ دیتے ہیں۔ اور فقہاء کے استعمال میں ظلہ وہ سائبان ہے جو دروازے پر ہوتا ہے جس کے نیچے سے راستہ ہوتا ہے اور چونکہ یہ خاص راستہ بدون بیان کے بیع میں داخل نہیں ہوتا تو سائبان بھی بدون بیان کے داخل نہ ہوگا خواہ یہ دار مع اس سائبان کے خاص کر ذکر کرے یا اس دار کو مع ہر حق کے یا مع سہولیات یا مع ہر قلیل وکثیر کے بروجہ مذکورہ بالا خریدے پس مذکورہ بالا سے یہی عبارت مراد ہے۔

اور صاحبین کے نزدیک اگر سائبان کا راستہ اس دار میں ہو تو عبارت مذکورہ بالا ذکر کرنے کے بغیر وہ دار کی بیع میں داخل ہو جائیگا کیونکہ یہ دار کے توابع میں سے ہے تو پاخانہ کے مشابہ ہوگیا۔ ف:۔ چنانچہ پائخانہ بدون بیان کے داخل ہو جاتا ہے۔

باب الحقوق:۔

یہ باب حقوق کے بیان میں ہے۔ حقوق جمع حق کی، اس سے مراد وہ حقوق جو مبیع کے ساتھ میں بدون ذکر کے داخل ہوتے ہیں، اسی واسطے شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اس باب کو باب الخیار سے پہلے بیان کرنا چاہیے تھا، اور لکھا کہ بیت ایک مکان چہار دیواری، چھت اور دروازہ کا نام ہے جس میں رات گذاری جائے اور بعض نے اس میں دہلیز کا اضافہ کر دیا ہے۔ منزل اس سے بڑھ کر جس میں دو یا تین بیوت ہوں جہاں رات یا دن میں نزول کریں اور اس میں باورچی خانہ و پائخانہ ہوتا ہے مگر اس کے واسطے صحن بغیر چھت کے نہیں ہوتا ہے، اور دار جس میں منازل ہوں، اور یہ تفصیل عرب وکوفہ کا عرف ہے اور ہمارے دیار میں چھوٹے وبڑے سب کو خانہ یعنی گھر بولتے ہیں۔ مف

قال ومن اشترى بيتا في دار او منزلا او مسكنا لم يكن له الطريق الا ان يشتريه بكل حق هو له او بمرافقه او بكل قليل وكثير وكذا الشرب والمسيل لانه خارج الحدود الا انه من التوابع فيدخل بذكر التوابع بخلاف الاجارة لانها تعقد للانتفاع ولا يتحقق الا به اذ المستاجر لا يشترى الطريق عادة ولا يستاجره فيدخل تحصيلا للفائدة المطلوبة منه اما الانتفاع بالمبيع ممكن بدونه لان المشترى عادة يشتريه وقد يتجر فيه فيبيعه من غيره فحصلت الفائدة.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں کہا کہ جس شخص نے ایک دار میں کوئی بیت یا منزل یا مسکن خریدا تو مشتری کے واسطے اس کا خاص راستہ نہ ہوگا مگر جبکہ مبیع کو اس کے ہر حق کے ساتھ جو اس کو ثابت ہے یا اسکی تمام سہولیات کے ساتھ یا ہر قلیل وکثیر کے ساتھ خریدے، اور اسی طرح زمین کی شرب یعنی پانی کے حصہ کا اور مسیل (یعنی پانی کے نالی) کا بھی حکم مثل راستہ کے ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ خاص راستہ یا شرب ومسیل ہر ایک اس مبیع کے حدود سے خارج ہے لیکن وہ اس کے تابع ہے تو

حقوق وغیرہ ذکر کرنے سے داخل ہو جائیگا۔ بخلاف اجارہ کے کہ اس میں یہ چیزیں بدون ذکر کئے داخل ہوتی ہیں کیونکہ اجارہ اس واسطے قرار دیا جاتا ہے کہ اس چیز سے نفع اٹھایا جائے اور نفع حاصل ہونا بدون راہ یا شرب ومسیل کے ممکن نہیں اس واسطے یہ عادت نہیں ہے کہ مستاجر راستہ کو خریدے یا اس کو اجارہ پر علیحدہ لے تو بلاشبہ اجارہ میں داخل ہو جاتا ہے تاکہ اجارہ سے جو مقصود ہے وہ فائدہ حاصل کیا جائے اور مبیع سے نفع اٹھانا بدون راستہ کے ممکن ہے کیونکہ مشتری کبھی مکان خرید تا ہے اور اس میں تجارت کرتا ہے یعنی اس کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کرتا ہے تو فائدہ حاصل ہو جاتا ہے۔

باب الاستحقاق

یہ باب استحقاق کے بیان میں ہے

ومن اشترى جارية فولدت عنده فاستحقها رجل فانه ياخذها وولدها وان اقر بها لرجل لم يتبعها ولدها ووجه الفرق ان البينة حجة مطلقة فانها كاسمها مبينة فيظهر بها ملكه من الاصل، والولد كان متصلا بها فيكون له اما الاقرار حجة قاصرة يثبت الملك في المخبر به ضرورة صحة الاخبار وقد اندفعت باثباته بعد الانفصال فلا يكون الولد له ثم قيل يدخل الولد في القضاء بالام تبعا وقيل يشترط القضاء بالولد، واليه تشير المسائل فان القاضي اذا لم يعلم بالزوائد قال محمد لا تدخل الزوائد في الحكم، وكذا الولد اذا كان في يد غيره لا يدخل تحت الحكم بالام تبعا.

ترجمہ:۔ اور اگر کسی نے ایک باندی خریدی اور بعد قبضہ کے وہ مشتری کے پاس بچہ جنی پھر کسی نے گواہوں کے ذریعہ سے باندی پر اپنا استحقاق ثابت کیا یعنی یہ میری ملک ہے تو وہ باندی کو مع اس کے بچہ کے لے لیگا، اور اگر مشتری نے خود باندی کا کسی شخص کے واسطے اقرار کر دیا تو باندی کے پیچھے اس کا بچہ نہیں جائیگا۔ پھر گواہی اور اقرار میں فرق یہ ہے کہ گواہی حجت مطلقہ ہے یعنی کل پر حجت ہوتی ہے) اس واسطے کہ گواہی اصلی حالت کو ظاہر کرنے والی چیز ہے تو جس شخص کے واسطے گواہی ہو اس کی ملکیت اصل سے ثابت ہوتی ہے یعنی اصل باندی اس کی ملک ہے اور بچہ بھی اس باندی سے متصل تھا تو بچہ بھی اسی شخص کا ہوگا اور رہا اقرار تو وہ ایک ناقص حجت ہے، پس اقرار صحیح ہونے کی ضرورت کی بناء پر اسے باندی میں ملکیت فی الحال ثابت ہو جائیگی اور یہ ضرورت بچہ کی علیحدہ ہونے کے بعد صرف باندی میں ملکیت ثابت ہونے سے پوری ہو جاتی ہے، تو بچہ اس کا نہ ہوگا۔ ف:۔ خلاصہ یہ ہے کہ اقرار کرنا اپنے اقرار کرنے والے پر حجت ہے تاکہ اس کا کلام لغو نہ ہو پس بضرورت ملکیت ثابت ہوتی ہے لہذا جس چیز کی نسبت اقرار کیا مثلاً: باندی تو اسی تک ثابت ہوگا اور بچہ داخل ہونے کی ضرورت نہیں ہے بخلاف گواہی کے جس سے یہ ثابت ہو کہ اصل میں باندی اس مدعی کی ملک ہے تو جو چیز باندی سے متصل ہو یعنی بچہ وہ بھی مدعی کی ملک ہوگا لیکن کیا وہ ماں کے تابع ہو گیا اس کے حق میں علیحدہ حکم قاضی ہوگا؟ تو فرمایا:

پھر کہا گیا کہ بچہ بھی اپنی ماں کے ساتھ حکم قضاء میں تابع ہو کر داخل ہوگا اور بعض نے کہا کہ بچہ کے واسطے حکم قاضی ہونا شرط ہے (یہی اصح ہے۔ع) اور اسی قول کو مسائل مبسوط کی طرف اشارہ کرتے ہیں، چنانچہ قاضی کو اگر زوائد کا علم نہ ہو تو امام محمد نے کہا کہ حکم قاضی میں زوائد داخل نہ ہونگے اور اسی طرح بچہ اگر غیر کے قبضہ میں ہو تو اس کی ماں حکم کے اعتبار سے اس کا تابع ہونے کے باوجود بچہ بالتبع نہیں داخل ہوتا ہے۔

ف:۔ مثلاً: زید نے باندی خریدی اور اس کے قبضہ میں آنے کے بعد اسے بچہ پیدا ہوا، اور زید نے خود سے اس کے لئے نسب کا دعوی نہیں کیا، پھر زید نے اس بچہ کو بکر کے قبضہ میں دے دیا، پھر خالد نے زید پر اس باندی کا دعوی کیا کہ وہ تو میری باندی ہے، ساتھ ہی اس دعوی کے ثبوت میں چند گواہ بھی پیش کر دیئے، اس بناء پر قاضی نے خالد کے حق میں فیصلہ سنا دیا تو اس فیصلہ

میں باندی کے ساتھ اس کا وہ بچہ داخل نہ ہوگا۔ اور اگر بچہ زید کے قبضہ میں ہو مگر قاضی کو یہ بات معلوم نہ ہو تو بھی داخل نہ ہوگا۔ اس طرح یہ بات معلوم ہوئی کہ بچہ کے لئے مستقل حکم کا ہونا ضروری ہے۔

توضیح:- اگر کسی نے باندی خریدی، بعد میں اس کو بچہ ہو گیا، پھر کسی تیسرے شخص نے اس باندی پر اپنا حق ثابت کردیا، یا خود خریدار نے تیسرے کے لئے اقرار کرلیا تو بچہ کا مالک کون ہوگا؟ مسئلہ کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ووجه الفرق الخ :- گواہی اور اقرار میں فرق ہے۔ (ف) دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ اقرار کرنا اپنے اقرار کرنے والے پر حجت ہے، تاکہ اس کا کلام لغو نہ ہو، اسی لئے لامحالہ اس سے ملکیت ثابت ہوتی ہے۔ لہذا جس چیز کی بابت اقرار کیا مثلاً یہاں پر باندی تو یہ اقرار اسی باندی کی حد تک ثابت رہے گا اور اس میں بچہ کو داخل ہونے کی ضرورت نہیں ہوگی، بخلاف ایسی گواہی کے جس سے یہ ثابت ہو کہ اصل میں باندی اسی مدعی کی ملکیت ہے۔ لہذا جو چیز بھی باندی سے متصل ہو مثلاً: اس جگہ بچہ کہ یہ بھی مدعی کی ملک ہوگا۔ اب یہ ایک سوال کہ کیا وہ ماں کے تابع رہے گا یا اس بارے میں بھی قاضی کا کوئی علیحدہ حکم ہوگا؟ تو اس کے جواب کے بارے میں مصنفؒ نے فرمایا کہ اس میں اختلاف ہے، چنانچہ ثم یدخل الولد الخ کی عبارت سے اس کی تفصیل بیان کی گئی ہے۔

ومن اشترى عبدا فاذا هو حر وقد قال العبد للمشترى: اشترني فاني عبد له، فان كان البائع حاضرا او غائبا غيبة معروفة لم يكن على العبد شيئ وان كان البائع لا يدرى اين هو رجع المشترى على العبد ورجع هو على البائع وان ارتهن عبدا مقرا بالعبودية فوجده حرا لم يرجع عليه على كل حال وعن ابى يوسف انه يرجع فيهما لان الرجوع بالمعاوضة اوبالكفالة والموجود ليس الا الاخبار كاذبا فصار كما اذا قال الاجنبى ذلك اوقال العبد ارتهني فاني عبد وهى المسالة الثانية ولهما ان المشترى شرع فى الشراء معتمدا على امره واقراره انى عبد اذ القول له فى الحرية فيجعل العبد بالامر بالشراء ضامنا للثمن له عند تعذر رجوعه على البائع دفعا للغرور والضرر، ولا تعذر الا فيما لايعرف مكانه والبيع عقد معاوضة فامكن ان يجعل الآمر به ضامنا للسلامة كما هو موجبه بخلاف الرهن لانه ليس بمعاوضة بل هو وثيقة لاستيفاء عين حقه حتى يجوز الرهن ببدل الصرف والمسلم فيه مع حرمة الاستبدال فلايجعل الآمر به ضامنا للسلامة وبخلاف الاجنبى لانه لا يعبأ بقوله، فلا يتحقق الغرور، ونظير مسالتنا قول المولى بايعوا عبدى هذا فانى قد اذنت له ثم ظهر الاستحقاق، يرجعون عليه بقيمته ثم فى وضع المسالة ضرب اشكال على قول ابى حنيفة لان الدعوى شرط فى حرية العبد عنده والتناقض يفسد الدعوى وقيل ان كان الوضع فى حرية الاصل فالدعوى فيها ليس بشرط عنده لتضمنه تحريم فرج الامة وقيل هو شرط لكن التناقض غير مانع لخفاء العلوق وان كان الوضع فى الاعتاق فالتناقض لا يمنع لاستبداد المولى به فصار كالمختلعة تقيم البينة على الطلقات الثلث قبل الخلع والمكاتب يقيمها على الاعتاق قبل الكتابة.

ترجمہ :- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے ایک شخص کو غلام سمجھتے ہوئے خریدا، مگر بعد میں یہ معلوم ہوا کہ وہ تو آزاد انسان ہے، حالانکہ اس شخص نے خود ہی اس خریدار سے کہا تھا کہ میں اس شخص کا غلام ہوں تم مجھے اس سے خرید لو۔ اس صورت میں اگر بیچنے والا اس جگہ موجود ہو یا غائب ہو مگر ایسی جگہ میں ہو کہ اس سے تعلق کیا جاسکتا ہو تو اس غلام پر کچھ لازم نہ ہوگا، اور اگر اس بائع کا کوئی پتہ نہ ہو تو خریدار اسی غلام سے اپنی رقم وصول کرلے گا۔ پھر وہ غلام اس رقم کو اسی بائع سے وصول کرے گا۔ اور اگر

خریداری کے بجائے رہن کا معاملہ ہو، یعنی کسی ایسے شخص کو رہن رکھا جو اپنے غلام ہونے کا اقرار کرتا ہو مگر مرتہن کو معلوم ہوا کہ وہ مرہون آزاد ہے، تو کسی صورت میں بھی مرتہن اس شخص سے کچھ واپس نہیں لے سکتا ہے۔ (ف) یعنی جس نے دھوکہ دیا ہے اس کا پتہ معلوم ہو یا معلوم نہ ہو، کیونکہ خرید اور رہن کے حکم میں فرق ہے۔

وعن ابی یوسف الخ اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ دونوں صورتوں میں یعنی خریدا ہو یا رہن رکھا ہو اغلام سے اپنی رقم واپس نہیں لے سکتا ہے۔ کیونکہ اس سے رقم واپس لینے کی یہی دو صورتیں ہو سکتی ہیں کہ یا تو اس سے کچھ عوض لیا ہو اور معاوضہ کا معاملہ کیا ہو یا رہن رکھا ہو، حالانکہ غلام کی طرف سے نہ معاوضہ ہے اور نہ کفالت کا معاملہ ہوا ہے، بلکہ اس کی طرف سے صرف یہ ایک جھوٹی خبر ہے کہ میں غلام ہوں، اب اس کی مثال ایسی ہو گئی جیسے کہ: کسی اجنبی شخص نے یہ بات کہی یعنی یہ کہا کہ تم اسے خرید لو یا رہن رکھ لو کہ یہ غلام ہے، یا یہ ایسا ہو گیا جیسے: غلام نے خود کہا کہ مجھے رہن کے طور پر رکھ لو میں غلام ہوں، اس جگہ یہی دوسرا مسئلہ مذکور ہے۔ (ف) حالانکہ بالاتفاق اس صورت میں قیمت واپس نہیں لے سکتا۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ جیسے رہن کی صورت میں غلام پر کسی قسم کا استحقاق نہیں ہوتا ویسے ہی خرید کی صورت میں بھی استحقاق نہ ہو گا۔ کیونکہ اس صورت میں اس نے صرف جھوٹی خبر دی کہ میں غلام ہوں۔، اور مشتری سے کچھ مال نہیں لیا اور نہ ہی وہ ثمن کا کفیل بنا، لہذا وہ ضامن بھی نہ ہو گا۔ یہ روایت نوادر میں ہے، لیکن ظاہر الروایہ امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے قول کے موافق ہے کہ خریداری کی مذکورہ صورت میں ضامن ہو گا۔

ولھما ان المشتری الخ :- اور طرفین یعنی امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ مشتری نے اسی شخص کے اس بات کے کہنے اور اقرار کرنے پر کہ میں غلام ہوں، اعتماد کر کے خریدنا شروع کیا ہے، کیونکہ آزادی کے بارہ میں اسی کا قول معتبر تھا، اور مشتری نے چونکہ اسی غلام کے اس کہنے اور حکم دینے پر کہ میں غلام ہوں تم اس بائع سے مجھے خرید لو، اس غلام کو خرید لیا تھا اور اس کی بات کے غلط ثابت ہو جانے پہ مشتری کے ثمن کا وہی غلام ضامن بھی ہو اگر بائع کا پتہ معلوم نہ ہونے کی وجہ سے وہ مشتری اپنا ثمن اس بائع سے واپس نہیں لے سکتا ہے، لہذا غلام ہی اس ثمن کی وصولی اور ادائیگی کا ضامن ہو گا، تاکہ مشتری کو جو دھوکہ اور نقصان ہوا ہے وہ اس سے دور ہو۔ (ف) اسی لئے ہم نے یہ کہا ہے کہ جب بائع کا پتہ معلوم نہ ہو تو اسی غلام سے اپنی رقم واپس لے، جس نے خود کو غلام ظاہر کر کے دھوکہ دیا ہے۔

والبیع عقد معاوضۃ الخ :- اور بیع تو جانبین سے لین دین کا معاملہ کرنے کا نام ہے، اس لئے جو شخص اس کے کرنے کا حکم دینے والا ہو جیسے: یہ شخص جو غلام بنا تھا اسی کو اس بات کا ضامن کہا جائے گا کہ مبیع سالم ہو اور اس میں کوئی عیب نہ ہو، یعنی مبیع پر جس صفت کے ساتھ مشتری کا حق قائم ہوا ہے اس کو بالکل صحیح اور سالم حوالہ کرنے کا یہ شخص ضامن ہے، حالانکہ موجودہ مسئلہ میں مبیع غلام نہیں ہے بلکہ آزاد ہے، اس لئے اس کے عوض کے ثمن کا ضامن ہو گا۔ بخلاف رہن کی صورت کے کہ وہ معاوضہ کا مسئلہ اور معاملہ نہیں ہوتا ہے بلکہ اس سے صرف بات میں پختگی پیدا کی جاتی ہے کہ مرتہن کو اس کا اصل اور عین حق حاصل ہو جائے۔ اسی بناء پر بیع صرف کے عوض اور مسلم فیہ کے عوض بھی رہن رکھنا جائز ہے حالانکہ اس شیء کو بدل دینا حرام ہوتا ہے۔ اسی لئے رہن کے مسئلہ میں رہن کا حکم دینے والا سلامتی کا ضامن نہیں ہو سکتا ہے، بخلاف اجنبی کے کہ اس کی بات پر تو اعتماد نہیں کیا جا سکتا ہے اس لئے اس سے دھوکہ بھی ثابت نہیں ہو سکتا ہے۔

ونظیر مسألتنا الخ :- اور ہمارے موجودہ مسئلہ کی نظیر یہ مسئلہ ہے کہ ایک شخص نے بازار کے تمام کاروباریوں کو یہ خبر دیدی کہ میں نے اپنے اس غلام کو کاروبار کرنے کی اجازت دیدی ہے تو آپ لوگ اس سے کاروبار کر سکتے ہیں، مگر بعد میں کسی دوسرے شخص نے اس غلام پر اپنے حق ملکیت کا دعوی ثابت کر دیا، اس صورت میں اس سے کاروبار کرنے والے اس کے مولی سے اپنا اپنا مال واپس لے لیں گے۔ (ف) یعنی اگر مذکورہ اعلان کے بعد کسی کا اس غلام کے ذمہ کچھ قرض لازم آ گیا ہو تو وہ اس

مولی سے وصول کرلے گا، کیونکہ اسی کے اس غلط اعلان سے لوگوں کو دھوکہ ہوا ہے، جیسے کہ مذکورہ مسئلہ میں اس شخص نے اپنے آپ کو غلام بتلا کر خریدار کو دھوکہ دیا ہے۔

ثم فی وضع المسئلة الخ:- پھر مسئلہ مذکورہ کی مفروضہ صورت میں (کہ وہ بعد میں آزاد ثابت ہو گیا) امام ابو حنیفہؒ کے قول پر ایک قسم کا اشکال ہوتا ہے، کیونکہ امام اعظمؒ کے نزدیک غلام کی آزادی میں یہ شرط ہوتی ہے کہ اس نے اپنی آزادی کا دعوی بھی کیا ہو، یعنی غلام پہلے اپنی آزادی کا دعوی کرے گا تب اس پر اس کے گواہوں کی گواہی سنی جائے گی ورنہ نہیں۔ لیکن اگر اس دعوی میں تناقض پایا جائے کہ اولا وہ اپنی غلامی کا دعوی کرے پھر بعد میں آزاد ہونے کا دعوی کرے تو تناقض پائے جانے کی وجہ سے اصل دعوی ہی ساقط ہو جائے گا۔ اور بعض فقہاء نے کہا ہے کہ یہ مسئلہ اصلی آزادی کی صورت میں فرض کیا گیا ہے، اور اصلی آزادی کے لئے امام صاحب کے نزدیک بھی دعوی کرنا شرط نہیں ہے، کیونکہ اصلی آزادی کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کی ماں کی شرمگاہ کسی بھی دوسرے شخص کے لئے حلال نہیں ہے تو وہ مدعی اس عورت اور اس کے فرزند پر اپنی غلامی کا دعوی کس طرح کر سکتا ہے۔ (جبکہ شرمگاہ کا حرام ہونا حقوق اللہ میں سے ہے، اس میں کسی دعوی کی شرط نہیں ہوتی ہے۔ لہذا مخبر دعوی کی بھی گواہی مقبول ہو جائیگی) اور بعضوں نے کہا ہے کہ آزادی کا دعوی کرنا تو شرط ہے لیکن تناقض (ایک بار غلامی پھر آزادی کا دعوی) مقصود میں رکاوٹ نہیں ہے، کیونکہ ماں کی بچہ دانی میں نطفہ کا رہ جانا نظروں سے اوجھل اور مخفی چیز ہے۔ اور اگر مسئلہ فرض کیا گیا ہو اس طرح سے کہ غلام آزاد کر لیا گیا ہے تو اس صورت میں تناقض مانع نہیں ہوگا، کیونکہ مولی تو خود ہی مستقلا اسے آزاد کرنے والا ہے (جس کی بسا اوقات غلام کو خبر بھی نہیں ہوتی ہے)، اور اس کی مثال ایسی ہو جائے گی جیسی: خلع لینے والی عورت جس نے اس بات پر گواہ پیش کر دیئے ہوں کہ اسکے شوہر نے خلع کا معاملہ ہونے سے پہلے ہی تین طلاقیں دیدی ہیں، اور جیسے مکاتب کہ اس نے اس بات پر گواہ قائم کر لئے ہوں کہ ہمارے مالک نے ہمیں مکاتب بنانے سے پہلے ہی مجھے آزاد کر دیا ہے۔ (ف) کہ ان دونوں صورتوں یعنی خلع لینے والی عورت اور مکاتب کے گواہ مقبول ہوتے پھر بھی تناقض پیدا نہیں ہوتا ہے، کیونکہ خلع لینے والی (مختلعہ) یہ کہہ سکتی ہے کہ میں نے اس وجہ سے خلع نہیں لیا ہے کہ اس نے مجھے طلاق نہیں دی تھی، بلکہ اس وجہ سے لیا ہے کہ مجھے اس کا طلاق دینا معلوم نہیں تھا، کیونکہ طلاق دینے کا اختیار شوہر کو تو ہمیشہ ہی ہوتا ہے، اس کے لئے عورت کا باخبر ہونا ضروری نہیں ہوتا ہے، جیسے مکاتب یہ کہہ سکتا ہے کہ مجھے یہ معلوم نہ تھا کہ میرے مولی نے مجھے آزاد کر دیا ہے، اسی لئے میں نے کتابت کے معاملہ کو قبول کیا تھا۔ اسی طرح مذکورہ مسئلہ میں بھی ہے کہ جس نے خریدار کے سامنے اپنے غلام ہونے کا اقرار کیا ہے وہ کہہ سکتا ہے کہ مجھے اس وقت مولی کے آزاد کرنے کا علم نہیں تھا، اسی لئے میں نے اپنے غلام ہونے کا اقرار کیا تھا۔ پھر جب مجھے معلوم ہو گیا اس وقت سے اپنے آزاد ہونے کا دعوی کیا ہے۔

توضیح:- ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ میں غلام ہوں، میرے مالک سے تم مجھے خرید لو یا رہن رکھ لو، اس پر اس شخص نے اسے خرید لیا، یا رہن کے طور پر اپنے پاس رکھ لیا، مگر بعد میں معلوم ہوا کہ وہ آزاد تھا۔ تفصیل مسئلہ۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ تفصیل دلائل

والبیع عقد معاوضة الخ:- بیع اور رہن میں فرق ظاہر کرتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ بیع نام ہے عقد معاوضہ یعنی ایک چیز دے کر دوسری چیز لینے کا، اسی لئے معاملہ کرتے وقت جو بات اس میں طے پائی ہو اس کو اسی طرح کرنا ضروری ہوگا۔ اسی بناء پر اگر کسی نے دوسرے کو کسی چیز کے بیع وشراء کے لئے آمادہ کیا ہو تو وہی شخص اس بات کا ذمہ دار سمجھا جائے گا کہ اصل بائع مشتری کو وہ مبیع اس کی بتائی ہوئی حالت ہی میں اگر حوالہ نہ کرے تو خود اس کا نقصان برداشت کرے گا۔ اسی قاعدہ کے مطابق موجودہ مسئلہ میں جس نے خود کو ایک غلام بتاتے ہوئے دوسرے کو اس کے مالک سے خریدنے پر آمادہ کیا تو یہی بتانے والا شخص ادا

کئے ہوئے ثمن کا کفیل اور ضامن ہوگا، اس لئے کہ یہ بیع عقد معاوضہ ہے۔ اور اگر یہ صورت عقد بیع کی نہ ہو بلکہ معاملہ رہن کا ہو تو اس رہن کا بیع پر قیاس نہیں کیا جائے گا، کیونکہ مرتہن صرف اپنے اطمینان اور مضبوطی کے لئے دوسرے کا مال رہن رکھتا ہے تا کہ اس کا جو اصل حق ہے وہ بے فکری کے ساتھ اس سے مل جائے اور یہ مال مرہون اس کے قرض کا عوض نہیں ہوتا ہے۔ اسی بناء پر بدل الصرف (سونے اور چاندی) کی بیع کی صورت میں اسی طرح بیع مسلم فیہ (نقد مال دے کر مستقبل میں وقت متعین پر دینے) کی صورت میں مسلم فیہ کو قبضہ میں لینے سے پہلے اس کا مبادلہ اور معاوضہ کرنا جائز نہیں ہوتا ہے، لیکن جس شخص کے ذمہ یہ واجب ہے اس سے رہن لینا جائز ہے۔ پس اگر رہن بھی بیع کی طرح معاوضہ ہوتا تو اس کا لینا جائز نہ ہوتا، اور اسے اجنبی پر بھی قیاس کرنا درست نہیں ہوگا، کیونکہ معاملہ کرنے والا خود ہی اسے غیر ذمہ دار سمجھ کر اس سے دھوکہ نہ کھائے گا، اور نہ دھوکہ کھانا چاہئے۔

ثم في وضع المسئلة ضرب إشكال الخ :- پھر مذکورہ مسئلہ کی صورت میں کسی شخص نے عام اعلان اس طرح کیا کہ میں نے اپنے اس غلام کو کاروبار کرنے کی اجازت دیدی ہے اس لئے آپ لوگ اس سے کاروبار کر سکتے ہیں۔ اس اعلان کی بناء پر تاجروں نے اس غلام سے کاروبار کیا اور نتیجہ میں اس پر لوگوں کے قرض لازم آگئے تو وہ لوگ اپنا قرض اس غلام کے مولی سے وصول کرلیں گے، کیونکہ اسی کے اعلان کی وجہ سے عوام کو دھوکہ ہوا ہے جیسے: کہ مذکورہ مسئلہ میں اس شخص نے اپنے آپ کو غلام بتلاکر خریدار کو دھوکہ دیا ہے۔ پھر اس مذکورہ مسئلہ کی صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے اس قول پر کہ خریدار نے اسی شخص کے اس کہنے اور اقرار کرنے پر کہ میں غلام ہوں، پر اعتماد کرتے ہوئے خریدنا شروع کیا ہے۔ بس جس طرح اس کی آزادی کے بارہ میں کہ میں آزاد ہوں، اسی کے قول کا اعتبار تھا اس کی غلامی کے بارے میں بھی اسی کے قول پر اعتماد کرنا صحیح ہوگا۔ امام صاحب کے قول پر ایک قسم کا یہ اشکال ہے کہ امام صاحب کے نزدیک تو غلام کی آزادی کے بارے میں دعوی کرنا شرط ہے: یعنی غلام خود اس کا مدعی ہو تب اس کے بارے میں گواہ سنے جائیں گے، لیکن مسئلہ میں تناقض ہو جانے یعنی پہلے غلامی کا دعوی اور پھر آزادی کا دعوی کرنا اصل دعوی کو ختم کر دیتا ہے۔ اس اشکال کی توضیح یہ ہے:۔ کہ موجودہ مسئلہ میں جس شخص نے دھوکہ دیا ہے کہ میں اس کا غلام ہوں حالانکہ بعد میں معلوم ہوا کہ وہ تو آزاد ہے، وہ دو حال سے خالی نہیں ہے کہ یا تو وہ اصل میں آزاد ہی تھا، یا آزاد کئے جانے پر آزاد ہو گیا تھا۔ اس صورت میں یہ بات ظاہر ہے کہ اس نے پہلے یہ کہا کہ میں اس بائع کا غلام ہوں اس لئے تم مجھے خرید لو۔ اس کے بعد اس نے مشتری کے پاس پھر دعوی کیا کہ میں آزاد ہوں اور اس بات پر اس نے گواہ پیش کر دیئے، اس طرح اس نے اولاً اپنے غلام ہونے کا دعوی کیا پھر آزاد ہونے کا دعوی کیا، اس میں صراحتہ پہلے دعوی کے خلاف دعوی لازم آتا ہے، اور جس شخص کے دو دعووں میں تناقض اور اختلاف ہوتا ہے وہ دعوی صحیح نہیں ہوتا ہے۔ اور جب اصل دعوی ہی صحیح نہ ہوا تو اس کے گواہ بھی مقبول نہ ہونگے، کیونکہ امام صاحبؒ کے نزدیک آزادی کے گواہوں میں دعوی کا ہونا شرط ہے، اس لئے امام صاحبؒ کے نزدیک مسئلہ کی صورت صحیح نہیں ہوتی ہے، لیکن دو طرح سے اس کے جواب دیئے گئے ہیں۔ اول: یہ کہ امام صاحبؒ کے نزدیک آزادی کے دعوی میں گواہ ہونا جو شرط ہے وہ ایسی آزادی کے بارے میں ہے جو اصلی نہ ہو بلکہ غلامی کے بعد آزادی حاصل ہوئی ہو، اور یہاں جو مسئلہ ہے وہ فقط اصلی آزادی کے بارے میں ہے، اور اصلی آزادی کے گواہوں میں امام اعظمؒ کے نزدیک گواہ شرط نہیں ہے، کیونکہ جو گواہ بنیں گے وہ تو اس کی ماں کو متعین کر کے یہ کہیں گے کہ وہ آزاد ہے اس لئے اس کا بچہ بھی آزاد ہے۔ اور اس کی ماں اس طرح آزاد ہے کہ وہ نہ تو فلاں مخصوص شخص کی مملوکہ ہے اور نہ کسی بھی دوسرے شخص کی مملوکہ ہے۔ لہٰذا کسی بھی شخص کے لئے اس سے وطی حلال نہیں ہے، اور شرمگاہ کے حرام ہونے کے لئے تمام لوگوں پر اس کا اظہار واجب ہے، اگرچہ وہ عورت یا کوئی شخص مدعی نہ ہو، اس لئے اصلی آزادی کے واسطے شرمگاہ کی حرمت کی وجہ سے دعوی شرط نہیں ہے۔ لہٰذا اس جگہ دعوی کے بغیر گواہ مقبول نہ ہوں گے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر اصلی آزادی میں بھی دعوی کی شرط ہو جب تو یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ اس کے دعوی میں تناقض ہے، مگر اس کا جواب یہ ہے کہ ایسا تناقض مانع نہیں ہوتا ہے، کیونکہ مدعی کو اپنے قرار حمل اور نطفہ قائم ہونے کا حال معلوم نہ تھا کہ اصل وہ کس کا تھا، اسی لئے اس نے اپنے غلام ہونے کا اقرار کر لیا ہو مگر جب اس کو معتبر قابل وثوق گواہوں سے حالات کی روشنی میں معلوم ہوا کہ اس کا نطفہ فلاں آزاد شخص کا ہونا طے پایا ہے تب اس نے دعوی کر دیا ہے، یہ دونوں جواب اس بناء پر ہیں کہ مذکورہ مسئلہ میں اصلی آزادی مراد ہے۔ اور اگر یہ فرض کیا جائے کہ یہ مسئلہ اس آزادی کے بارے میں ہے جو غلامی کے بعد حاصل ہوئی ہو یعنی یہ پہلے غلام تھا پھر آزاد کیا گیا ہے تو اس کی صورت یہ ہوگی کہ مولی نے اس کو آزاد کیا تھا مگر چند افراد ہی اس سے واقف تھے اور خود غلام اس سے واقف نہ ہو سکا تھا، یہاں تک کہ جب مولی نے اس کو فروخت کر دیا تو اس نے بھی اپنی اصل حقیقت نہ جاننے کی وجہ سے اپنی غلامی کا اقرار کر لیا، مگر جب بعد میں اس کو ان جاننے والوں سے حقیقت معلوم ہوگئی تب اس نے گواہ مقرر کر لئے اور اپنی آزادی کا دعوی کر دیا، کیونکہ غلامی کے بعد آزاد کا تعلق صرف مولی کی ذات سے ہوتا ہے۔ لہٰذا اس میں غلام کو واقف ہونے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

قال: ومن ادعى حقا في دار معناه حقا مجهولا فصالحه الذي في يده على مائة درهم فاستحقت الدار الاذراعا منها لم يرجع بشيئ لان للمدعي ان يقول دعواى في هذا الباقي وان ادعاها كلها فصالحه على مائة درهم فاستحق منها شيئ رجع بحسابه لان التوفيق غير ممكن فوجب الرجوع ببدله عند فوات سلامة المبدل ودلت المسألة على ان الصلح عن المجهول على معلوم جائز لان الجهالة فيما يسقط لا تفضي الى المنازعة.

ترجمہ: -امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے ایک گھر پر کچھ حق کا دعوی کیا یعنی حق مجہول کا دعوی کیا، لیکن جس کے قبضہ میں وہ مکان تھا اس نے اس حق کا انکار کیا، پھر بھی اس مدعی کے حق سے بالکل دستبرداری کے لئے اس سے سو درہم پر صلح کر لی، اس کے بعد ایک تیسرے شخص نے اسی گھر کے ایک گز کے ٹکڑے کے سوا باقی حصہ پر دعوی کیا اور اس حق کو ثابت بھی کر دیا، تو قابض نے جس شخص سے سو درہم کے عوض صلح کی تھی اب اس سے اپنے اس مال سے کچھ بھی واپس نہیں لے سکتا ہے، کیونکہ وہ مدعی یہ جواب دے سکتا ہے کہ میرا دعوی تو اسی ایک ٹکڑے پر تھا جو اب باقی رہ گیا ہے (یا اس پر دعوی نہیں کیا ہے۔

ف: - نمبر ۱۔ یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ قابض کا اس مدعی سے صلح کرنا اسی وقت صحیح ہوگا کہ اس نے اولا اس کے دعوی کا انکار کیا ہو مگر بعد میں مصالحت کی ہو۔

اور نمبر ۲۔ یہ ہے کہ کسی دعوی پر صلح کرنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس نے اس مدعی کے حق اور اس کے دعوی کو اب خرید لیا ہے یعنی اس سے عقد معاوضہ کر لیا ہے، اور چونکہ یہ حق مجہول تھا تو جب تک کہ گھر میں سے کچھ بھی حصہ کو مستثنیٰ رکھے گا اس وقت تک سو درہم کا عوض اس کے پاس باقی رہے گا، کیونکہ۔

وان ادعاها الخ: -اگر اس نے پورے مکان پر بلا استثناء دعوی کیا اور قابض نے مثلاً سو درہم پر ہی صلح کر لی پھر اس گھر پر کسی تیسرے کا حق ثابت ہو گیا تو وہ قابض اس مدعی سے اسی حساب سے اس بدل صلح میں سے واپس لے گا، کیونکہ دونوں باتوں میں تطبیق ممکن نہیں ہے۔ لہٰذا جس حصہ پر حق ثابت ہوا ہے تو حصہ کے مقدار سے اس کا بدل واپس لینا ضروری ہو گیا، اس لئے کہ جس چیز کے عوض یہ مال دیا گیا تھا وہی چیز سالم نہیں رہی۔ (ف) جبکہ پورے گھر کے عوض سو درہم دیئے گئے تھے تو اس قابض نے جو سو درہم دیئے تھے ان کے بدلے پورا گھر ہی حوالہ کرنا چاہا، اور جب پورا گھر حوالہ نہ کر سکا بلکہ اس کا صرف ایک حصہ خواہ وہ جتنا بھی ہو مثلاً نصف، ربع، ثمن وغیرہ پر دوسرے شخص نے اپنا حق ثابت کر دیا تو اسی حصہ کے مطابق پچیس پچاس جو بھی ہو واپس لے گا۔ یہاں یہ بات ثابت ہو گئی کہ اس مدعی کا اتنا حصہ نہیں تھا۔ پھر یہ مسئلہ اس بات کی دلیل ہے کہ شی مجہول کے دعوی سے معلوم شی اور مال پر صلح کرنا جائز ہے، اس لئے کہ جہالت جس صورت سے بھی ختم ہوگی اس سے جھگڑا ختم ہوگا، اس کی

بت نہیں آئے گی۔(ف:- جیسا کہ موجودہ مسئلہ میں مدعی نے مجہول حق کا دعوی کر کے سو درہم نقد اور معلوم پر مصالحت کر لی ہے)

توضیح:- شی مجہول کے دعوی سے معلوم شی پر صلح کرنا۔ مسئلہ کی صورت۔ حکم۔ تفصیل دلیل

فصل: في بيع الفضولي قال ومن باع ملك غيره بغير امره فالمالك بالخيار ان شا اجاز البيع وان شاء سخ وقال الشافعي لا ينعقد لانه لم يصدر عن ولاية شرعية لانها بالملك اوباذن المالك وقد فقدا، ولا انعقاد ؛ بالقدرة الشرعية ولنا انه تصرف تمليك وقد صدر من اهله في محله فوجب القول بانعقاده اذ لا ضرر فيه مالك مع تخييره بل فيه نفعه حيث يكفى مؤنة طلب المشترى وقرار الثمن وغيره وفيه نفع العاقد لصون لامه عن الالغاء وفيه نفع المشترى فيثبت القدرة الشرعية تحصيلا لهذه الوجوه كيف وان الاذن ثابت دلالة ن العاقل ياذن في التصرف النافع.

ترجمہ:- فصل، بیع فضولی کا بیان: قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی نے دوسرے کی ملکیت اس کی اجازت یا حکم کے بغیر بیچ دی تو ی بیع منعقد ہو گی، مگر مالک کو یہ اختیار ہو گا کہ اگر چاہے تو اس بیع کو اجازت دے کر باقی رکھے یا چاہے تو اسے فسخ کر دے۔ اور امام افعیؒ نے فرمایا ہے کہ فضولی کی بیع نافذ نہیں ہو سکتی ہے، یہاں تک کہ مالک کی اجازت کے بعد بھی نافذ نہیں ہو گی، کیونکہ یہ بیع سی شخصیت یا طاقت سے نافذ نہیں ہوئی ہے جس کو شرعا اجازت حاصل ہو، اس لئے کہ شرعی ولایت خود اپنی ملکیت ہونے کی وجہ سے ہوتی ہے یا مالک کی اجازت سے ہوتی ہے، حالانکہ اس معاملہ کے وقت ان دونوں باتوں میں سے کوئی بات بھی نہ تھی، اور ر عی قدرت و ولایت حاصل ہوئے بغیر بیع منعقد نہیں ہوتی ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بیع ایک تصرف اور معاملہ کا نام ہے س میں ایک کی ملکیت کو دوسرے کی ملکیت میں دینا ہوتا ہے۔(ف:- یعنی خریدار کو مال مبیع کا مالک بنانا اور بیچنے والے کو عوض یا ثمن کا مالک بنانا ہے، اور یہ بات ان دونوں معاملہ کرنے والوں کی رضامندی پر موقوف ہے)، اور موجودہ صورت میں جو تصرف وا ہے وہ ایسے شخص سے ہوا ہے جس کو اس بات کا اختیار اور اس کی لیاقت حاصل ہے، اسی طرح جس محل میں یہ تصرف ہوا ہے وہ ھی اس کے لائق ہے۔(ف) یعنی ایک عاقل بالغ شخص نے مال متقوم (قیمتی شی (کار آمد) میں تصرف کیا ہے، البتہ اس میں ایک ت کی کمی اس طرح رہ جاتی ہے کہ ایسا کرنے والا شخص اس مال کا مالک نہیں ہے، اس کے باوجود وہ مال اب بھی اپنی جگہ متقوم ہے، ہنانچہ یہ بات طے پائی گئی کہ عقد اپنے محل ہی میں ہوا ہے، اس لئے اس معاملہ کو صحیح اور منعقد کہنا لازم ہوا۔(ف:- کیونکہ اس طرح منعقد ہو جانے سے کسی قسم کا نقصان نہیں ہوتا ہے) اس لئے کہ منعقد ہو جانے سے مالک کا کوئی نقصان نہیں ہوتا ہے، ساتھ اسے پورا اختیار بھی رہتا ہے یعنی اسے قبول کر لینے اور نہ کرنے کا پورا اختیار ہوتا ہے، پس اس کے منعقد ہو جانے میں کوئی نقصان نہیں ہے۔(بل فيه نفعه الخ):- بلکہ اس طرح کی بیع میں مالک کا سراسر نفع ہی ہے، اس طرح سے کہ اگر وہ اسے فروخت رنا ہی چاہتا ہے تو اب اسے خریدار تلاش کرنے کی زحمت نہیں اٹھانی ہو گی اور اس کی قیمت اور شرائط وغیرہ کے طے کرنے کی پریشانیوں سے وہ محفوظ رہے گا، ساتھ ہی اس کے قبول کر لینے سے اس عاقد اور اجنبی کا بھی فائدہ ہوتا ہے کہ اس کی دی ہوئی زبان غو ہونے سے بچ جاتی ہے۔(ف) کہ لغو اور مہمل نہ ہوئی، اس کے علاوہ خریدار کا بھی فائدہ ہے کہ وہ جس چیز کو خریدنا چاہتا تھا ز خود بغیر محنت کے مل گئی، نہ تلاش کے لئے نکلنا پڑا اور نہ قیمت طے کرنے کی پریشانی اٹھانی پڑی۔ حاصل یہ ہوا کہ اس بیع فضولی سے مالک اور خریدار دونوں کا فائدہ ہوتا ہے۔

فثبت القدرة الخ:- تو ان متعدد منافع کے حاصل کرنے کے لئے اسے شرعی قدرت بھی حاصل ہو گئی۔(ف:- کیونکہ اپنے مسلمان بھائیوں کو نفع پہنچانا شرعا ضروری ہے) اور اس طرح کی بیع منعقد کیوں نہ ہو حالانکہ یہاں تو دلالۃ اسے ہر

وقت اجازت حاصل ہوتی ہے، کیونکہ ہر شخص جو ہوش و حواس سالم رکھتا ہوا اپنے لئے ایسے تصرف کی اجازت دیتا ہے جس سے اس کو ذاتی فائدہ پہنچتا ہے۔(ف:- گویا یوں ماننا پڑتا ہے کہ ہر شخص اپنے لئے دوسرے کے ہر ایسے تصرف کو ہمیشہ جائز رکھتا ہے جس سے اسے فائدہ حاصل ہوتا ہو۔)اس تفصیل سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ جب کوئی فضولی کسی غیر کا مال اس کی اجازت کے بغیر فروخت کردے گا تو اس کی بیع منعقد ہو جائے گی۔

توضیح:- فصل۔ فضولی کی بیع فضولی کی تعریف اور اس کی طرف سے خرید و فروخت کا حکم۔ دلائل

فصل فی بیع الفضولی الخ:- فضولی ایسے شخص کو کہتے ہیں جو دوسرے شخص کی طرف سے وکالت اور وصیت کے بغیر ہی اس کے مال میں تصرف یعنی اس کے کسی عقد کا ایجاب یا قبول کرے۔ اگر کوئی شخص کسی کے مال میں اس طرح کا معاملہ کر بیٹھے تو بیع صحیح اور منعقد سمجھی جائے گی، ساتھ ہی اصل مالک کو اختیار بھی ہوگا کہ اگر چاہے تو اس کی بیع کو جائز مان لے، اور اگر پسند نہ کرے تو اسے فسخ کردے۔

ولا انعقاد إلا بالقدرة الشرعية الخ:- (ف) یعنی فضولی کو شرعی قدرت حاصل نہیں ہے، کیونکہ شرعی قدرت اسی کو ہوتی ہے جسے خود ہی اس چیز کی ملکیت حاصل ہو یا اسے مالک نے اجازت دیدی ہو، اس لئے اس فضولی کی بیع منعقد نہ ہوگی اور مالک کی اجازت بھی حاصل نہ ہوگی۔ امام شافعیؒ کی مذکورہ دلیل کا جواب یہ ہے کہ اس اجنبی اور فضولی معاملہ کرنے والے شخص کو کسی غیر کے مال کے فروخت کرنے کا اگرچہ اختیار نہیں ہوتا ہے پھر بھی اس کی اپنی قدرت اتنی ہوتی ہے کہ اس سلسلہ میں کم از کم فروخت کرنے کے متعلق گفتگو کر سکے جسے اس کا مالک بعد میں قبول کرنا چاہے تو قبول کرلے ورنہ رد کردے، اسی لئے اس فضولی کے عمل پر ہم انعقاد کا حکم لگاتے ہیں۔

قال: وله الإجازة اذا كان المعقود عليه باقيا والمتعاقدان بحالهما لان الاجازة تصرف في العقد فلابد من قيامه وذلك بقيام العاقدين والمعقود عليه واذا اجاز المالك كان الثمن مملوكا له امانة في يده بمنزلة الوكيل لان الاجازة اللاحقة بمنزلة الوكالة السابقة وللفضولي ان يفسخ قبل الاجازة دفعا للحقوق عن نفسه بخلاف الفضولي في النكاح لانه معبر محض هذااذاكان الثمن دينافان كان عرضامعينا انما تصح الاجازة اذا كان العرض باقيا ايضا ثم الاجازة اجازة نقد لا اجازة عقد حتى يكون العرض الثمن مملوكا للفضولي وعليه مثل المبيع ان كان مثليا او قيمته ان لم يكن مثليا لانه شراء من وجه والشراء لا يتوقف على الاجازة ولو هلك المالك لاينفذ باجازة الوارث في الفصلين لانه توقف على اجازة المورث لنفسه فلا يجوز باجازة غيره ولو اجاز المالك في حياته ولايعلم حال المبيع جاز البيع في قول ابي يوسف اولا وهو قول محمد لان الاصل بقاؤه ثم رجع ابويوسف وقال لايصح حتى يعلم قيامه عند الاجازة لان الشك وقع في شرط الاجازة فلايثبت مع الشك.

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہا ہے کہ جب تک معقود علیہ باقی ہو اور معاملہ کرنے والے دونوں اپنی حالت پر ہوں اس وقت تک اس کے مالک کو اس بیع (فضولی) کے قبول کرنے کا اختیار ہوگا، یعنی مالک کی اجازت سے ہی عقد پورا ہوگا، البتہ اس کے لئے یہ دو شرطیں بھی ہیں (۱) وہ مبیع اس وقت تک اپنی حالت پر باقی ہو، اس میں کوئی تبدیلی نہ آئی ہو۔ (۲) یہ کہ وہ فضولی شخص اور اس کا مشتری دونوں باصلاحیت باقی ہوں، چنانچہ اگر ان میں سے کوئی مر گیا یا اس لائق نہیں رہا کہ اس کی بیع منعقد نہ ہو سکے تو اب مالک کی اجازت کے باوجود بیع مکمل اور نافع نہ ہوگی۔

لأن الإجازة الخ:- کیونکہ اجازت دینا عقد میں تصرف کرنا ہے، اس لئے اس عقد کا باقی رہنا ضروری ہے۔(ف:- کہ باقی رہنے سے ہی اس میں تصرف کر سکے گا)، اور عقد کے باقی رہنے کی صورت یہ ہوگی کہ دونوں عقد کرنے والے بائع اور مشتری

موجود ہوں اور معقود علیہ یعنی وہ شی مبیع میں بھی موجود ہو۔

و إذا أجاز المالك الخ :- پھر جب مالک اس بیع فضولی کو جائز قرار دیدے گا یا مان لے گا تو اس کا ثمن یا بدل اصل مالک کی ملک ہو گا جو اس فضولی کے پاس ایک وکیل کی حیثیت سے امانت کے طور پر ہو گا، کیونکہ بیع کے بعد مالک سے جو اسے اجازت مل گئی ہے وہ حکماً ایسی سمجھی جائے کی گویا اسے پہلے ہی اس کام کے لئے وکیل بنالیا گیا تھا، اور اب فضولی کو اختیار ہو گا کہ مالک کی اجازت سے پہلے بیع کو فسخ کر دے تاکہ اس کی اجازت کے بعد حقوق کی ذمہ داری ادا کرنے کی کوئی تکلیف برداشت نہ کرنی پڑے۔ بخلاف نکاح فضولی کے، کیونکہ وہ صرف ایک دوسرے سے تعلق پیدا کرنے والا اور مثل سفیر ہوتا ہے۔ هذا إذا كان الخ :- یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ دام اس بیع میں دین ہو۔ (ف :- یعنی درہم و دینار ہو یعنی ایسی چیز ہو جو معین کرنے سے متعین نہیں ہوتی ہو، تاکہ اگر صرف مبیع باقی ہو تو اس کا دام ادا کیا جا سکے، کیونکہ وہ تو متعین نہیں تھی)۔

إذا كان الخ :- اور اگر ثمن معین سامان اسباب ہو تو مالک کی اجازت اسی صورت میں صحیح ہو گی جبکہ یہ مال معین بھی اس وقت تک باقی ہو، اور اس صورت میں مالک کی اجازت اجازتِ نقد ہو گی اور اجازتِ عقد نہ ہو گی، یعنی جب مال کے معاوضہ کی قیمت سامان ہو اور مالک کی طرف سے اس کی اجازت دے دی گئی ہو تو در حقیقت یہ اجازت مالک کی طرف سے عقد کی اجازت نہ ہو گی، بلکہ مالک کی طرف سے فضولی کو یہ اجازت ہو گی کہ تم اس سامان کے بدلے جس کے لئے قیمت کے طور پر میرے اس سامان کو متعین کیا ہے اب ادا کر دو۔ اس صورت میں جس سامان کو قیمت کے طور پر متعین کیا گیا ہے وہ اس فضولی کا مال ہو جائے گا، اور اس کے عوض مذکورہ سامان اگر مثلی ہے تو اس کا مثل ادا کرتا ہو گا، اور اگر وہ مثلی نہ ہو بلکہ ذوات القیم میں سے ہو تو اس کی قیمت ادا کرنی ہو گی، کیونکہ کسی مال کو نقد کی بجائے دوسرے مال اور اسباب کے عوض دینا اگر ایک اعتبار سے فروخت کرنا ہوتا ہے تو دوسرے اعتبار سے اسے خریدنا بھی ہوتا ہے، گویا اس طرح کہا جائے گا کہ دوسرے کا مال خریدا ہے اور اس کے عوض اپنا مال دیا ہے، اور خریداری دوسرے شخص کی اجازت پر موقوف نہیں ہوتی ہے۔ (ف) خلاصہ بحث یہ ہوا کہ :- اگر فضولی نے نقد درہم و دینار یا ایسے ثمن کے عوض جو دین کی شکل میں ہو بیع کا معاملہ طے کیا تو یہ بیع فوری لازم نہ ہو گی بلکہ اصل مالک کی اجازت پر موقوف ہو گی، اور اگر بیع معین اسباب کے عوض طے کی ہو تو وہ بیع لازم ہو جائے گی۔ اس کے بعد مالک کی اجازت ہونے کے معنی یہ ہوں گے کہ معین ثمن ادا کر دیا جائے اور مبیع لے لی جائے، اور اگر مالک نے فضولی کی بیع کو قبول نہیں کیا اور اس کی اجازت نہیں دی اگرچہ یہ بیع لازم ہو چکی ہو تو پھر وہ مبیع اگر مثلی ہو تو فضولی اس مبیع کی مثل ادا کر دے، اور اگر مثلی نہ ہو تو اس کی قیمت ادا کر دے۔ گویا اس فضولی نے خود اپنے لئے اس اسباب کو خریدا ہے۔ یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہو گی جبکہ مالک نے عین مبیع دینے سے انکار کر دیا ہو)۔

ولو هلك المالك الخ :- اور اگر مبیع کا مالک مر گیا تو اس کے وارث کی اجازت کے باوجود وہ بیع فضولی نافذ نہ ہو گی خواہ اس کا ثمن دین ہو یا عین ہو، کیونکہ مذکورہ بیع فضولی تو اصل مالک یعنی مورث کی ذاتی اجازت پر موقوف تھی، اس لئے کسی دوسرے کی اجازت ہونے سے بھی جائز اور لازم نہ ہو گی۔ (اگر بالفرض وارثین اس بیع کے خواہشمند ہو کر اسے مکمل کرنا چاہتے ہوں تو از سر نو اس کا معاملہ کر لیں)

ولو أجاز المالك الخ :- اور اگر مالک نے اپنی ہی زندگی میں اس بیع کو تسلیم کر کے اس کی اجازت دیدی ہو مگر اس مبیع کا حال معلوم نہ ہو کہ وہ اب کس حال میں ہے، یعنی وہ اب باقی ہے بھی یا نہیں تو امام ابویوسفؒ کے قول اول میں اور امام محمدؒ کے قول میں بیع جائز ہو گی، کیونکہ اس مسئلہ میں اصل بات یہ ہے کہ بیع باقی ہو، لیکن امام ابویوسفؒ نے اپنے اس قول سے رجوع کر لیا تھا اور یہ فرمادیا تھا کہ بیع صحیح نہ ہو گی، یہاں تک کہ بیع کے وقت یقینی طور پر یہ معلوم ہو کہ وہ مبیع موجود ہے، کیونکہ اجازت کی شرط میں شک پیدا ہو گیا ہے، اس لئے شک کے ساتھ اجازت ثابت نہ ہو گی۔ (ف) یعنی اجازت صحیح ہونے کی شرط ہے مبیع کا موجود اور

قائم رہنا، اور اس صورت میں یہ شک پایا گیا کہ اس کی اجازت پائی گئی ہے یا نہیں، حالانکہ شروع معاملہ کے وقت اجازت کا نہ ہونا ہی یقینی تھا، اور وہ یقین اب شک کے ساتھ پائے جانے سے ختم نہ ہوگا۔

توضیح:- بیع فضولی یا نکاح فضولی میں اصل مالک یا شخص کو اس کے قبول کرنے یا رد کرنے کا اختیار کب تک اور کن شرطوں کے ساتھ رہتا ہے؟ تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ دلائل

بخلاف الفضولی فی النکاح الخ- بیع فضولی کرنے والا اس معاملہ کو آخر انجام تک پہنچانے کا ذمہ دار ہو جاتا ہے، لیکن نکاح فضولی میں نکاح کے حقوق کا وہ کچھ بھی ذمہ دار نہیں ہوتا ہے، اس لئے وہ نکاح کو فسخ بھی نہیں کر سکتا ہے اور اس کا کچھ نقصان بھی نہیں ہوتا ہے، لیکن بیع کا فضولی اس بات کا ذمہ دار ہوتا ہے کہ مشتری کو اس کا خریدا ہوا مال حوالہ کردے جس کا کوئی مستحق نہیں ہوتا ہے۔ اور اگر اس کو اس کا مال نہیں دیا جاسکے گا تو پھر اس کی قیمت اسے لوٹانے کا فضولی ذمہ دار ہوگا۔ اسی طرح مالک مال کو بھی اس کی قیمت حوالہ کرنے کا یہ فضولی ہی ذمہ دار ہوگا۔ ان ہی باتوں کی وجہ سے فضولی کو اختیار ہوتا ہے کہ اسے معاملہ میں پڑنے سے دست بردار ہو کر خود کو ان ذمہ داریوں سے نکال لے، یعنی بیع فسخ کردے۔

قال: ومن غصب عبدا فباعه واعتقه المشتری ثم اجاز المولی البیع فالعتق جائز استحسانا وهذا عندابی حنیفة وابی یوسف وقال محمد لایجوز لانه لا عتق بدون الملك قال علیه السلام لاعتق فیما لایملك ابن ادم والموقوف لایفید الملك ولوثبت فی الأخرة یثبت مستندا وهو ثابت من وجه دون وجه والمصحح للاعتاق الملك الكامل لمارو ینا ولهذا لایصح ان یعتق الغاصب ثم یؤدی الضمان ولا ان یعتق المشتری والخیار للبائع ثم یجیز البائع ذلك وكذا لا یصح بیع المشتری من الغاصب فیما نحن فیه مع انه اسرع نفاذا حتی نفذ من الغاصب اذا ادی الضمان وكذا لا یصح اعتاق المشتری من الغاصب اذا ادی الغاصب الضمان ولهما ان الملك ثبت موقوفا بتصرف مطلق موضوع لافادة الملك ولاضرر فیه علی مامر فیتوقف الاعتاق مرتبا علیه وینفذ بنفاذه وصار كاعتاق المشتری من الراهن وكاعتاق الوارث عبدا من التركة وهی مستغرقة بالدین یصح وینفذ اذا قضی الدیون بعد ذلك بخلاف اعتاق الغاصب بنفسه لان الغصب غیر موضوع لافادة الملك وبخلاف ما اذا كان فی البیع خیاراً للبائع لانه لیس بمطلق، وقران الشرط به یمنع انعقاده فی حق الحكم اصلا وبخلاف المشتری من الغاصب اذا باع لان بالاجازة یثبت للبائع ملك بات فاذا طرأ علی ملك موقوف لغیره ابطله واما اذا ادی الغاصب الضمان ینفذ اعتاق المشتری منه كذا ذكره هلال وهو الأصح.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کا غلام غصب کر کے فروخت کر دیا اور مشتری نے اسے آزاد کر دیا، اس کے بعد مولی نے اس کی بیع کو جائز مان لیا تو استحسانا اس کی آزادی جائز کہی جائے گی۔ (ف:- یعنی اس مشتری نے غاصب سے جو خریدا ہے اس کی وجہ سے اس غلام کا وہ مالک نہیں ہوا، اس طرح اس نے غلام کو جو آزاد کیا اس نے اپنے غلام کو نہیں بلکہ دوسرے کے غلام کو آزاد کیا ہے۔ پھر بھی جب بعد میں اصل مالک نے اجازت دیدی تو استحسانا اس کی آزادی جائز ہوگئی) یہ قول امام ابو حنیفہؒ وامام ابو یوسفؒ کا ہے، اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اس کی آزادی صحیح نہ ہوگی کیونکہ اپنی ملکیت کے بغیر کسی کو آزاد کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس کو آزاد کرنے والا اس کا مالک نہ ہو اس کی آزادی صحیح نہیں ہوتی ہے۔ (رواہ الترمذی) اور بیع اجازت پر موقوف تھی اس میں ملکیت ثابت نہ ہوگی، اور بیع جب تک کسی کی اجازت پر موقوف ہوتی ہے وہ مکمل نہیں ہوتی ہے، اسی لئے اس میں ملکیت ثابت نہیں ہوتی ہے۔ اور اگر آخر میں بعد اجازت

ملکیت ثابت بھی ہو جائے تو اس کی ملکیت کا سبب سابق کی جانب منسوب و مستند ہو کر ثابت ہو گی، کیونکہ غاصب کی بیع اسی وقت جائز ہوتی ہے جبکہ اس مبیع کے اصل مالک سے اجازت حاصل ہو گئی ہو۔ اور ایسی اجازت کی یہ دو صورتیں نکل آتی ہیں (۱) ایک اعتبار سے بیع ثابت ہو جاتی ہے اور دوسرے اعتبار سے ثابت نہیں ہوتی ہے یعنی اس کا ثبوت مکمل نہیں ہوتا ہے، حالانکہ کسی غلام کو آزاد کرنے کے لئے یہ بات ضروری ہوتی ہے کہ آزاد کرنے والا پورے طور سے اس کا مالک ہو، اسی حدیث کی بناء پر جو اوپر ذکر کی گئی ہے اسی بناء پر کسی غاصب کے لئے یہ صحیح نہیں ہوتا ہے کہ اس مغصوب غلام کو آزاد کرے۔ چنانچہ اگر ایسا کرے گا تو وہ آزاد نہ ہو گا۔ اسی طرح اسے آزاد کر کے مالک کو اس کا تاوان دینا بھی صحیح نہیں ہو گا۔ اسی طرح یہ بات بھی صحیح نہیں ہوتی ہے کہ جس بیع میں بائع کو اختیار فسخ ہو اس میں مشتری اس مبیع کو آزاد کر دے، اس کے بعد مالک اسے اجازت دے۔ (ف) کیونکہ کسی غاصب کو تاوان ادا کرنے سے پہلے اور مشتری کو بائع کی اجازت سے پہلے ملکیت حاصل نہیں ہوتی ہے۔

وكذا لايصح بيع المشتري الخ :- اسی طرح ہمارے اس مسئلہ میں جس شخص نے مال مغصوب کو اس کے غاصب سے خریدا ہو وہ اس مال کو فروخت کرنا چاہے تو فروخت کرنا صحیح نہ ہو گا، باوجودیکہ آزادی کے مقابلہ میں بیع جلد نافذ ہوتی ہے۔ پھر غاصب جب اس مغصوب کا تاوان ادا کر دے تب اس کی بیع جلد نافذ ہو جاتی ہے۔ **وكذا لا يصح اعتاق الخ** اسی طرح سے غاصب سے خریدنے والے کا اس غلام کا آزاد کرنا بھی صحیح نہیں ہوتا ہے جبکہ غاصب تاوان ادا کر دے۔ **ولهما أن الخ** :- اور شیخین یعنی امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ مذکورہ مسئلہ میں مشتری کی ملکیت غاصب سے خریدی ہوئی چیز میں اس حالت میں ثابت ہوتی ہے کہ وہ مالک کی اجازت پر موقوف ہے۔ (۱) ایک ایسے تصرف اور عمل کی وجہ سے جس میں کسی قسم کی کوئی شرط لگی ہوئی نہیں بلکہ مطلق ہے، اور ملکیت کا فائدہ حاصل ہونا اسی تصرف پر موقوف ہے۔ اور وہ تصرف اسی افادۂ ملک کے لئے وضع کیا گیا ہے، اور اس تصرف میں کسی کا کچھ بھی نقصان نہیں ہے جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔ پس اعتاق اسی تصرف پر مرتب ہو کر موقوف رہے گا، اور اس کے نافذ ہونے سے نافذ ہو جائے گا۔ (ف) اس طرح شیخینؒ کی دلیل کا ماحصل یہ ہوا کہ ایک خریدار نے ایک غلام کو دوسرے سے غصب کر لینے والے سے خیار شرط کے بغیر مطلق بیع کے طور پر خریدا، اور ایسی مبیع اور خریداری سے ملکیت حاصل ہو جاتی ہے، اسی پر اعتماد کرتے ہوئے اس خریدار نے اس غلام کو اپنا سمجھتے ہوئے آزاد کر دیا، لیکن اس کو نافذ اور مکمل ہونے کے لئے مالک کی اجازت کا ہونا بھی ضروری ہے کہ اس کی اجازت پر مبیع موقوف رہتی ہے، اس لئے غلام کی آزادی بھی مالک کی اجازت پر موقوف رہے گی۔ پس جبکہ وہ بیع نافذ ہو گئی تو اس کی آزادی بھی نافذ ہو جائے گی۔

وصار كإعتاق المشتري الخ :- اور یہ غاصب سے خرید کر اس غلام کو آزاد کرنا ایسا ہو گیا جیسے: راہن سے خریدنے والے نے آزاد کیا، اور جیسے: وارث نے ایسے ترکہ کا کوئی غلام آزاد کیا جو قرضہ میں بالکل ڈوبا ہوا ہو تو اگرچہ اس کا آزاد کرنا صحیح ہوتا ہے مگر اس کی آزادی اسی وقت نافذ ہوتی ہے جبکہ قرض خواہ کا قرض ادا کر دیا گیا ہو، بخلاف اس کے اگر غاصب سے خریدار نے نہیں بلکہ خود اسی غاصب نے آزاد کیا ہو تو یہ صحیح نہ ہو گا، کیونکہ غصب ایسا عمل نہیں ہے جو ملکیت کو ثابت کرنے کے لئے موضوع ہو۔

وبخلاف الخ :- اور برخلاف اسکے جبکہ بیع میں خود بائع نے اپنے لئے خیار رکھا ہو، اس میں مشتری کا آزاد کرنا اس لئے صحیح نہیں ہے کہ یہ بیع مطلق نہیں ہے۔ پھر اس کے ساتھ شرط خیار کا بھی رہنا حکم کے بارے میں اس کے منعقد ہونے کو بالکل روک دیتا ہے۔ (ف) یعنی جب بیع میں خود بائع کے لئے خیار شرط ہو تو مشتری کو ملکیت حاصل نہیں ہوتی ہے، اس لئے بیع کا حکم مطلقاً ثابت نہیں ہوتا ہے۔ **وبخلاف المشتري الخ** :- اور بخلاف غاصب سے خریدنے والے کے کہ جب یہ خریدنے والا فروخت کرے تو اس کی اس لئے جائز نہیں ہوتی ہے کہ اصل مالک کی اجازت کی وجہ سے غاصب بائع کو قطعی طور سے ملکیت حاصل ہو جاتی ہے، اور جب یہ قطعی ملکیت اس موقوف ملکیت پر طاری ہوتی ہے جو بائع کے علاوہ دوسرے شخص کو حاصل ہوتی

ہے تو یہ قطعی ملکیت موقوف ملک کو باطل کر دیتی ہے۔ (ف) یعنی جب مالک نے غاصب کو اجازت دیدی تو غاصب سے خریدنے والے کو بھی قطعی ملکیت حاصل ہو گئی، اور اسی نے دوسرے آدمی کے ہاتھ اسے فروخت کیا تھا اس طرح سے کہ وہ بیع موقوف تھی، اب جبکہ قطعی ملکیت اس موقوف پر طاری ہوئی تو وہ موقوف ملکیت باطل ہو گئی یعنی صحیح نہیں رہی۔

واما اذا ادی الخ:- لیکن جب غاصب نے تاوان ادا کر دیا تو غاصب سے خریدنے والے کا اعتاق نافذ ہو جائے گا۔ ہلال بن یحییٰ الرائی نے ایسا ہی ذکر کیا، اور یہی صحیح بھی ہے۔ (ف) مذکورہ پوری تفصیل اس صورت میں ہو گی جبکہ مولی نے اپنے مال کے بیچنے کی اجازت دی یا غاصب نے تاوان ادا کر دیا، نیز مشتری کے پاس اس مبیع میں کسی قسم کی زیادتی نہ ہوئی ہو اور نہ اس نے مال کو فروخت کیا ہو۔ (اور اگر اس کے برعکس ہو تو اس کی تفصیل آئندہ آرہی ہے۔)

توضیح:- ایک شخص نے دوسرے کے غلام کو غصب کر کے بیچ دیا پھر خریدار نے اس غلام کو آزاد کر دیا، اس کے بعد اصل مالک نے اس بیع کو جائز کر دیا۔ مسائل کی پوری تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، ولائل

قال: فان قطعت يد العبد فاخذ ارشها ثم اجاز البيع فالارش للمشترى لان الملك تم له من وقت الشراء فتبين ان القطع حصل على ملكه وهذه حجة على محمد والعذرله ان الملك من وجه يكفى لاستحقاق الارش كالمكاتب اذا قطعت يده واخذ الارش ثم رد فى الرق يكون الارش للمولى وكذا اذا قطعت يد المشترى فى يد المشترى والخيار للبائع ثم اجيز البيع فالارش للمشترى بخلاف الاعتاق على مامر ويتصدق بمازاد على نصف الثمن لانه لم يدخل فى ضمانه وفيه شبهة عدم الملك.

ترجمہ:- اور امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر غاصب سے خریدنے والے کے پاس کسی شخص نے غلام کا ہاتھ کاٹا، اور مشتری نے کاٹنے والے سے اس کا جرمانہ یا تاوان وصول کر لیا، اس کے بعد غلام کے مالک نے اس کی بیع کی اجازت دیدی تو یہ وصول شدہ جرمانہ مشتری کا ہو جائے گا، کیونکہ جس وقت مشتری نے اسے خریدا تھا اسی وقت سے وہ اس کی ملکیت مقرر ہو گئی۔ اس بناء پر یہ بات جان لی گئی کہ اس کا ہاتھ کٹنا اسی مشتری کی ملکیت میں ہوا ہے۔ اور یہ مسئلہ امام محمدؒ کے دعوی کے خلاف دلیل ہے۔ (ف) اس دعوی میں کہ وہ موقوف ملک میں آزاد کرنے کو جائز نہیں کہتے ہیں، اور یہ مسئلہ ان کے خلاف دلیل ہے۔ اس لئے کہ اگر مشتری اس کا مالک نہ ہو تا تو مالک کی اجازت کے وقت اس کو غلام کے ہاتھ کاٹنے کا جرمانہ نہ ملتا، اسی لئے غاصب کو ملکیت حاصل نہیں ہوتی ہے۔ اسی بناء پر اگر غاصب تاوان ادا کر دے جب بھی اس کو ہاتھ کا جرمانہ نہیں ملتا ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ مشتری مالک ہو جاتا ہے، اسی لئے وہ اگر آزاد کرتا ہے تو آزاد کرنا بھی صحیح ہوتا ہے۔ ع۔ لیکن آزاد کرنے اور جرمانہ کے استحقاق میں فرق ہو سکتا ہے۔

والعذر له الخ:- اور امام محمدؒ کی طرف سے اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ہاتھ کی دیت کے مستحق ہونے کے لئے تھوڑی سی بھی ملکیت کا ہونا ہی کافی ہوتا ہے، جیسے کہ: کسی مکاتب کا ہاتھ کاٹا گیا اور اس کے آقا نے جرمانہ وصول کر لیا، پھر مکاتب بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز ہو کر دوبارہ غلام بن گیا تو اس جرمانہ کا حقدار اس کا مالک ہو گا۔ اور جیسے کہ: اس صورت میں جبکہ بیع میں بائع کو اختیار ہو اور مشتری کے پاس مبیع غلام کا ہاتھ کاٹا گیا، پھر بائع نے اس بیع کی اجازت دیدی تو اس ہاتھ کاٹنے کا جرمانہ اس کے خریدار کو ملجائے گا برخلاف آزاد کرنے کے، جیسا کہ اوپر گذر گیا ہے۔ (ف) اس لئے کہ آزاد کرنے کی صورت میں اس کے صحیح ہونے کے لئے ملکیت کا کامل ہونا ضروری ہوتا ہے۔ ویتصدق بما زاد الخ:- اور مشتری پر یہ بات واجب ہوتی ہے کہ اس کا جرمانہ جتنا بھی وصول کرے اس میں سے اس کے اصل ثمن کے نصف سے زیادہ کو صدقہ کر دے۔ کیونکہ غلام اس کی ضمان میں

داخل نہیں ہوا تھا، یا بیچنے کے مملوک نہ ہونے کا شبہ رہتا ہے۔

توضیح:- اگر کسی شخص نے غاصب سے خریدنے والے کے پاس ہی غلام کے ہاتھ کو کاٹ دیا، اور مشتری نے کاٹنے والے سے تاوان وصول کر لیا، اس کے بعد مالک نے بیع کی اجازت دیدی۔ تفصیل مسئلہ۔ حکم، اختلاف، دلائل

قال: فان باعه المشترى من آخرثم اجاز المولى البيع الاول لم يجز البيع الثانى لما ذكرناولان فيه غرر الانفساخ على اعتبارعدم الاجازة فى البيع الاول، والبيع يفسد به بخلاف الاعتاق عندهما لانه لا يوثرفيه الغرر قال فان لم يبعه المشترى فمات فى يده اوقتل ثم اجاز البيع لم يجز لماذكرنا ان الاجازة من شرطها قيام المعقود عليه وقد فات بالموت وكذا بالقتل اذ لايمكن ايجاب البدل للمشترى باقل حتى يعد باقيا ببقاء البدل لانه لاملك للمشترى عند القتل ملكا يقابل بالبدل فيتحقق الفوات بخلاف البيع الصحيح لان ملك المشترى ثابت فامكن ايجاب البدل له فيكون المبيع قائما بقيام خلفه.

ترجمہ:- اور اگر غاصب سے خریدنے والے نے غلام کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کر دیا، اس کے بعد اس کے مولی نے پہلی بیع (یعنی غاصب کی بیع) کی اجازت دیدی تو یہ دوسری بیع جائز نہ ہوگی۔ اس دلیل کی بناء پر جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے (کہ موقوف بیع پر جب قطعی بیع طاری ہو تو اس بیع کو باطل کر دے گی۔ اور اس وجہ سے کہ اس دوسری بیع میں عقد کے فسخ ہو جانے کا احتمال رہتا ہے اس بناء پر کہ پہلی بیع ہی کی اجازت نہ ملی ہو، اور ایسی احتمالی صورت میں بیع فاسد ہو جاتی ہے۔ (ف) یعنی دوسری بیع کا صحیح اور نافذ ہونا پہلی بیع کے صحیح ہونے پر موقوف ہوتا ہے، جبکہ یہ احتمال رہتا ہے کہ اصل مالک (مولی) بیع اول کی اجازت نہ دے اس طرح دوسری بیع کے ہونے میں دھوکہ رہ جاتا ہے، اور جس بیع میں ایسا احتمال ہوتا ہے وہ فاسد ہوتی ہے، اور اگر اس جگہ یہ احتمال پیش کیا جائے کہ جیسے: پہلے خریدار کا غلام کو بیچنا یہاں جائز نہیں ہوتا ہے اسی طرح اس کا غلام کو آزاد کرنا بھی جائز نہیں ہونا چاہئے، حالانکہ امام ابو حنیفہؒ وامام ابو یوسفؒ کے نزدیک آزاد کر دینا جائز ہوتا ہے۔ (اگرچہ اس کو بیچنا جائز نہیں ہوتا ہے) تو جواب یہ ہے کہ یہاں صرف دھوکہ ہے اور دھوکہ اور احتمال ایسی بات ہے جو کہ بیع کو فاسد کر دیتی ہے۔

بخلاف الاعتاق الخ:- بخلاف آزاد کرنے کے جو شیخینؒ کے نزدیک جائز ہے، کیونکہ اس آزاد کرنے کی صورت میں ایسا کوئی دھوکہ اثر انداز نہیں ہوتا ہے۔ (ف:- یعنی آزاد کر دینا صحیح ہو جاتا ہے، فاسد نہیں ہوتا ہے، لیکن ایسے دھوکہ سے بیع فاسد ہو جاتی ہے۔) قال: **فان لم يبعه الخ:**- مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مشتری اول یعنی غاصب سے خریدنے والے نے اس غلام کو فروخت نہیں کیا مگر وہ مشتری کے قبضہ میں ہی مر گیا یا قتل کیا گیا اس کے بعد مالک نے بیع کی اجازت دیدی تو بھی غاصب کی یہ بیع جائز نہ ہوگی۔ اسی دلیل کی بناء پر جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے کہ اجازت دینے کی ایک شرط یہ بھی ہوتی ہے کہ (معقود علیہ) یعنی جس چیز پر معاملہ کیا گیا ہے، وہ بوقت اجازت بھی موجود ہو۔ مگر موجودہ صورت میں وہ مبیع جس کا معاملہ طے پایا تھا مر جانے کی وجہ سے ناپید اور معدوم ہو چکا ہے، اسی طرح بجائے مرنے کے اگر قتل کر دیا گیا ہو، کیونکہ قتل کی وجہ سے مشتری کے لئے قاتل پر مقتول کی قیمت یعنی اس کا عوض لازم کرنا ممکن نہیں ہے تاکہ عوض باقی رہنے سے غلام کو ٹھہرایا جاسکے، کیونکہ قتل کے وقت مشتری کے لئے جو ملک موقوف تھی وہ ایسی ملک نہ تھی جس کے مقابلہ میں عوض ہو۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ معقود علیہ (جس چیز کا عقد کیا گیا تھا) وہ معدوم ہو گیا، بخلاف بیع صحیح کے کہ اس میں قاتل پر عوض لازم کرنا ممکن ہوتا ہے، کیونکہ اس میں مشتری کی ملکیت ثابت ہے، اس لئے مشتری کے واسطے عوض یعنی قیمت واجب کرنا ممکن ہے۔ لہٰذا بیع صحیح میں اس کا عوض یعنی قیمت باقی ہونے کی وجہ سے گویا کہ مبیع قائم ہوتی ہے۔

توضیح:- اگر غلام کو غاصب سے خریدنے والے نے دوسرے کے ہاتھ فروخت کردیا کہ اس کے بعد مولی نے غاصب کی بیع یا آزادی کی اجازت دیدی۔ تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال: ومن باع عبد غيره بغير امره اقام المشترى البينة على اقرار البائع او رب العبد انه لم يامره بالبيع واراد رد البيع لم تقبل بينته للتناقض في الدعوى اذ الاقدام على الشراء اقرار منه بصحته والبينة مبينة على صحة الدعوى وان اقر البائع بذلك عند القاضي بطل البيع ان طلب المشترى ذلك لان التناقض لايمنع صحة الاقرار فللمشترى ان يساعده على ذلك فيتحقق الاتفاق بينهما فلهذا شرط طلب المشترى قال وذكر في الزيادات ان المشترى اذا صدق مدعيه ثم اقام البينة على اقرار البائع انه للمستحق وفرقوا ان العبد في هذه المسالة في يد المشترى وفي تلك المسالة في يد غيره وهو المستحق وشرط الرجوع بالثمن ان لا يكون العين سالما للمشترى قال ومن باع دارا لرجل وادخلها المشترى في بنائه لم يضمن البائع عند ابي حنيفة وهو قول ابي يوسف اخرا، وكان يقول اولا يضمن البائع وهو قول محمد وهى مسالة غصب العقار وسنبينه في الغصب ان شاء الله تعالىٰ والله اعلم بالصواب.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کے غلام کو اس کی اجازت کے بغیر فروخت کردیا، لیکن خریدار نے اس بات پر گواہ پیش کردیئے کہ بائع یا غلام کے مالک نے یہ اقرار کیا ہے کہ مالک نے بائع کو غلام کی بیع کا حکم نہیں دیا تھا، اس بناء پر مشتری نے یہ چاہا کہ اس بیع کو ختم کردے تو اس کے گواہ قبول نہیں کئے جائیں گے۔ (ف) یعنی خریدار نے خرید لینے کے بعد یہ چاہا کہ اس بیع کو ختم کرادے، اسی لئے اس نے یہ دعوی کیا کہ مالک کے حکم کے بغیر یہ غلام فروخت کیا گیا ہے، چنانچہ خود بائع نے یا غلام کے مالک نے اس بات کا اقرار کیا کہ اجازت نہیں دی گئی تھی، اور اس اقرار پر گواہ بھی پیش کردیئے تو وہ گواہ قبول نہیں کئے جائیں گے، کیونکہ گواہ سے پہلے اصل دعوی ہی صحیح نہیں ہے۔ للتناقض في الدعوى الخ:- کیونکہ اس کے دعوی ہی میں تناقض اور اختلاف ہے، کیونکہ جیسے ہی اس نے خریدنے کا ارادہ کیا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ اپنے طور پر اس کے خریدنے کے ارادہ کے صحیح ہونے کا اقرار کررہا ہے، اور گواہی کا معاملہ تو اصل دعوی کے صحیح ہونے پر ہی مبنی ہوتا ہے (یعنی اگر دعوی صحیح ہو تو گواہی بھی قبول کی جاسکتی ہے مگر اس مسئلہ کے اصل دعوی ہی میں تناقض اور تضاد بیان ہے۔)

وإن أقر البائع الخ:- اور اگر بائع نے قاضی کے سامنے اس بات کا اقرار کرلیا کہ مالک نے مجھے اس غلام کے فروخت کرنے کا حکم نہیں دیا تھا تو اس کی بیع باطل ہوجائے گی بشرطیکہ مشتری بھی اس کی درخواست کرے، کیونکہ مشتری کے دعوی میں تناقض ہونا بائع کے اقرار کے صحیح ہونے کا انکار نہیں کرتا ہے، اسی لئے مشتری کو یہ اختیار ہے کہ اس اقرار پر بائع کی تائید کرے، اس طرح بائع اور مشتری میں اختلاف ختم ہوکر اتفاق پیدا ہوجائے گا۔ اسی لئے مصنفؒ نے یہ شرط لگائی ہے کہ بیع اسی صورت میں فسخ ہوگی جبکہ مشتری درخواست کرے گا۔ (ف) اور اگر مشتری نے یہ دعوی کیا کہ فروخت شدہ غلام (مبیع غلام) کسی غیر شخص کا مملوک ہے اور اس پر وہ گواہ بھی پیش کردے تو گواہ مقبول ہونگے۔ م۔)

قال: وذكر في الزيادات الخ:- مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ زیادات میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ اگر کسی خریدار نے ایسے شخص کے دعوی کی تصدیق کی جو اس مبیع کو اپنا غلام کہتا ہو، اور اس نے خود ہی اپنے اس دعوی پر کہ یہ غلام فلاں شخص کا ہے اور خود بائع نے بھی اس بات کا اقرار کیا ہے کہ یہ غلام فلاں شخص کا مملوک ہے تو وہ گواہ قبول کرلئے جائیں گے۔ (ف) جیسا کہ میں مترجم نے اس سے پہلے یہ مسئلہ لکھدیا ہے۔ اب اگر اس مشتری نے یہ دعوی کیا کہ بائع نے مالک کی اجازت کے بغیر اس غلام کو بیچا ہے، اور

بائع یامالک کے اقرار کر لینے پر گواہ پیش کر دیئے تو یہ گواہ مقبول نہ ہوں گے، اور اگر مشتری کے پاس رہتے ہوئے کسی نے اس غلام پر اپنی ملکیت کا دعویٰ کیا کہ اس کا مستحق میں ہوں اور مشتری نے اس بات پر گواہ پیش کئے کہ بائع نے بھی اس کے مستحق ہونے کا اقرار کیا ہے تو وہ گواہ مقبول ہوں گے۔

وفرقوا أن العبد الخ:۔ مذکورہ دونوں مسئلے بظاہر یکساں معلوم ہوتے ہیں اس لئے مشائخ نے اس طرح فرق بیان کیا ہے کہ جو مسئلہ جامع صغیر اور اس کتاب میں ذکر کیا گیا ہے اس میں مبیع غلام خود مشتری ہی کے قبضہ میں ہے۔ اور زیادات کے مسئلہ میں وہ غلام اس مشتری کے بجائے کسی دوسرے یعنی مستحق کے قبضہ میں ہے، اور مشتری کو اپنا ثمن پانے کی یہ شرط ہوتی ہے کہ وہ عین مبیع جو مشتری کا ہے سالم نہ رہا ہو۔(ف) یعنی زیادات کے مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ مشتری نے جو غلام خریدا ہے وہ دوسرے شخص مثلاً: زید کے قبضہ میں ہے جو دعویٰ کرتا ہے کہ یہ غلام اس بائع کا مملوک نہیں ہے بلکہ میرا مملوک ہے، اور وہ مبیع اس مشتری کو نہیں ملا ہے، لہٰذا اسے اس کا ادا کیا ہوا ثمن اس بائع سے واپس ملنا چاہئے۔ اسی لئے جب اس مشتری نے ایسے گواہ پیش کر دیئے جو یہ گواہی دیتے ہوں کہ بائع نے یہ اقرار کیا ہے کہ یہ غلام زید ہی کا ہے تو ایسے گواہ مقبول ہوں گے، لیکن کتاب کے مسئلہ میں ہے کہ مذکورہ غلام مشتری ہی کے قبضہ میں ہے پھر بھی وہ اس کا ثمن اس سے واپس لینا چاہتا ہے ایسی صورت میں اس کے گواہ مقبول نہ ہوں گے۔ قال: **ومن باع الخ:**۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں ذکر فرمایا ہے کہ اگر کسی نے دوسرے شخص کا ایک گھر اس کے مالک کے حکم کے بغیر کسی کے ہاتھ فروخت کر دیا، اور اس خریدار نے اس گھر کو اپنی عمارت میں ملا لیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بائع اس کا یعنی اس کی قیمت کا ضامن نہ ہوگا۔ اور امام ابو یوسفؒ کا بھی آخری قول یہی ہے، کیونکہ وہ پہلے یہ فرماتے تھے کہ بیچنے والا ضامن ہوگا اور یہی قول امام محمدؒ کا ہے۔ یہ مسئلہ اصل میں عقار (غیر منقولہ جائیداد) کا ہے، اسی لئے انشاء اللہ تعالیٰ اسے تفصیل کے ساتھ کتاب الغصب میں بھی ہم بیان کریں گے۔ (ف) خلاصہ کلام یہ ہوا کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عقار (یعنی گھر اور زمین کھیت وغیرہ) کا غصب تسلیم نہیں کیا جاتا ہے یا متحقق نہیں ہوتا ہے، اس لئے بائع ضامن نہیں ہوگا، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک غصب متحقق ہو جاتا ہے اس لئے بائع ضامن ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

توضیح:۔ اگر کسی شخص نے دوسرے کے غلام کو اس کی اجازت کے بغیر فروخت کر دیا، لیکن خریدار نے یہ کہہ کر گواہ پیش کئے کہ بائع یا غلام کے مالک نے بائع کو غلام کی بیع کا حکم نہیں دیا تھا، اس لئے اس مشتری نے اس بیع کو ختم کر دینا چاہا۔ تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلیل

باب السلم

السلم عقد مشروع بالكتاب وهو آية المداينة فقد قال ابن عباس اشهد ان الله تعالى احل السلف المضمون وانزل فيها اطول آية في كتابه وتلا قوله تعالىٰ ﴿يا يها الذين آمنو اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه﴾ الاية، وبالسنة وهو ما روى انه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم والقياس وان كان يأباه ولكنا تركناه بما رويناه ووجه القياس انه بيع المعدوم اذ المبيع هو المسلم فيه.

ترجمہ:۔ باب۔ بیع سلم کا بیان: سلم ایک مشروع عقد ہے جو کتاب اللہ یعنی آیت مداینہ سے ثابت ہے، چنانچہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ نے سلم مضمون کو حلال فرمایا ہے، اور اس کے متعلق اپنی کتاب میں بہت بڑی آیت نازل کی ہے۔ پھر ابن عباسؓ نے یہ آیت پڑھی: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم﴾ الآية، یعنی اے ایمان

والو! تم جب ادھار کا معاملہ کرو ایک معین مدت کے لئے تو اس کو لکھ لوالخ۔ اس کی روایت حاکم، شافعی، عبد الرزاق اور ابن ابی شیبہ رحمہم اللہ نے کی ہے۔ ت۔ف۔ع۔ اور سنت کی دلیل سے بھی ثابت ہے اس طرح سے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایسی چیز کے بیچنے سے منع فرمایا ہے جو انسان کے پاس موجود نہ ہو لیکن بیع سلم کرنے کی اجازت دی ہے۔ اس روایت کو قرطبی نے شرح مسلم میں ذکر کیا ہے۔ اور قیاس اگرچہ اس کے جائز ہونے کا تقاضا نہیں کرتا ہے لیکن حدیث قوی مذکور کی وجہ سے ہم نے قیاس کو ترک کر دیا ہے، اور قیاس کے انکار کی وجہ یہ ہے کہ بیع سلم میں شی معدوم کی بیع ہوتی ہے، کیونکہ مبیع وہی چیز ہے جو مسلم فیہ ہے۔

توضیح:۔باب۔ سلم کا بیان۔ بیع سلم کی تعریف، شرائط صحت، ارکان، احکام، دلائل

السلم عقد مشروع الخ:۔ سلم ایک خاص قسم کی بیع ہے جس کو سلف بھی کہا جاتا ہے، اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ جو یا گیہوں وغیرہ کسی قسم کی چیز کی بیع طے کی جائے حالانکہ بیچنے والے کے پاس وہ چیز اس وقت تک موجود نہ ہو لیکن اس طرح اس کے اوصاف اور حالات بیان کر دیے جائیں کہ وہ بالکل واضح اور تقریبا متعین ہو جائے تاکہ اس کی ادائیگی میں اجمال باقی نہ رہے، اور اس کے ادا کرنے کی حد اور وقت، جگہ وغیرہ تفصیل کے ساتھ طے کر دی جائے، البتہ خریدار اس کا عوض متعین فی الفور ادا کر دے، تو اس صورت میں صاحب مال یعنی مشتری کو اصطلاح فقہ میں رب السلم اور بائع کو مسلم الیہ اور جس چیز کے بارے میں معاملہ طے کیا گیا ہو اسے مسلم فیہ اور فی الفور جو مال دیا گیا ہو اسے راس المال کہا جاتا ہے۔ ع۔ اسی بناء پر یہ کہا گیا ہے کہ ایسا عقد ہوتا ہے جس سے فی الفور ثمن میں ملکیت ثابت ہو جاتی ہے اور اس کا عوض یعنی مبیع پر اپنے وقت مقرر میں ملکیت میں آتی ہے۔ اس کا رکن یہ ہے کہ معاملہ کرنے والوں میں سے ایک شخص یہ کہے کہ میں نے تم سے مثلاً دس من گیہوں بعوض دس درہم کی بیع سلم چاہی، دوسرا شخص یہ کہے کہ میں نے قبول کی۔ اس صورت میں اگر صرف بیع کا لفظ یا صرف سلم کا لفظ کہے تو بھی حسن رحمہ اللہ کی روایت کے مطابق بیع منعقد ہو جائے گی، اور یہی قول صحیح بھی ہے۔ (محیط السرخسی)

اس کا ثبوت کتاب اللہ کی آیت مداینت سے بھی ہے، اسی طرح احادیث رسول ﷺ سے بھی، البتہ قیاس سے اس کا انکار ہوتا ہے یعنی قیاس کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ صحیح نہ ہو، لیکن حدیث قوی کی موجودگی کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا گیا ہے، کیونکہ اس میں مسلم فیہ یعنی مبیع موجود نہیں ہوتی ہے، اور معدوم شی کی بیع کو حدیث میں سختی سے منع کیا گیا ہے، پھر بھی چونکہ رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ جو شخص پھلوں میں بیع سلف (سلم) کرنے اسے چاہئے کہ اس کا پیمانہ اور وزن معلوم میں ایک معین وقت تک کے لئے سلف کرے۔ ائمہ ستہ نے اس کی روایت کی ہے۔ نیز حضرت عبد اللہ بن اوفیٰ نے کہا ہے کہ ہم لوگ رسول اللہ ﷺ اور حضرات ابو بکر صدیقؓ و عمر فاروقؓ کے زمانے میں بھی گیہوں، جو و چھوہارے وغیرہ میں بیع سلف کیا کرتے تھے۔ (رواہ البخاری)۔

اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ بیع سلم شریعت میں جائز ہے، پھر اس بیع کے صحیح ہونے کی کچھ شرطیں ہیں جن کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) وہ جو نفس عقد میں مشروط ہو، اور وہ صرف یہ ایک شرط ہے کہ عقد سلم میں دونوں معاملہ کرنے والے یا کسی ایک کے لئے شرط خیار نہ ہو، یعنی اگر دونوں میں سے کسی نے اپنے لئے خیار شرط رکھا تو بیع سلم باطل ہو گی، اور اگر راس المال پر قبضہ ہونے کے بعد دونوں جدا ہو گئے پھر کسی شخص نے ثابت کیا کہ یہ مال میرا ہے، میں ہی اس کا مالک ہوں لیکن اس کے بعد اس نے اجازت دیدی تو یہ بیع سلم صحیح رہ جائے گی، اور اگر عاقدین میں سے کسی ایک کو بھی خیار شرط ہو مگر جسمانی طور سے وہاں سے علیحدہ ہونے سے پہلے اس نے اپنا خیار ختم کر دیا ایسی حالت میں کہ راس المال مسلم الیہ کے ہاتھ میں باقی ہو تو وہ عقد جائز ہو گا، یہ ہم احناف کا قول ہے۔ اور اگر راس المال ضائع ہو گیا یا ضائع کر دیا گیا ہو تو بالاتفاق وہ ناجائز ہو کر اب جائز نہ ہو گا۔ البدائع۔

اور دوسری قسم کی وہ شرطیں جو عوض میں ہوتی ہیں وہ سولہ ہیں۔ ان میں سے چھ تو راس المال میں ہیں اور دس مسلم فیہ میں

ہیں۔ پس راس المال کی شرطوں میں سے پہلی یہ ہے کہ اس کی جنس بیان کر دی گئی ہو یعنی یہ کہ وہ درہم ہیں یا دینار ہیں یا کیلی چیز میں سے گیہوں یا جو وغیرہ ہیں۔ دوسری شرط یہ ہے کہ اس راس المال کی قسم بیان کر دی گئی ہو کہ وہ سکہ شاہی ہے یا چہرہ دار ہے۔ یہ شرط صرف اس صورت میں ہو گی جبکہ اس شہر میں مختلف قیمتوں کے سکے رائج ہوں، اور اگر ایک ہی مالیت کا نقد ہو تو اس کا صرف جنس بیان کر دینا کافی ہو گا۔

تیسری شرط صفت بیان کرنا ہے کہ وہ کھرا سکہ ہے یا کھوٹا ہے یا اوسط درجہ کا ہے (النہایہ)

چوتھی شرط ہے راس المال کی مقدار کو بتا دینا اگرچہ اس کی طرف اشارہ بھی کر دیا گیا ہو، مگر یہ ایسی چیز میں ہے جس کی مقدار سے عقد متعلق ہو، جیسے: کیلی یا وزنی یا عددی چیز ہے، مگر صاحبینؒ نے کہا ہے کہ اشارہ سے بیان کر دینے کے بعد مقدار جاننا شرط نہیں ہے، اس بناء پر اگر کسی نے یہ کہا کہ میں نے یہ روپے تم کو ایک من گیہوں کی بیع سلم میں دیئے حالانکہ ان روپوں کا وزن معلوم نہ ہو، یا یہ کہا کہ میں نے تم کو یہ گیہوں پانچ سیر زعفران کی سلم میں دیئے حالانکہ گیہوں کا پیمانہ معلوم نہ ہو تو صاحبینؒ کے نزدیک صحیح ہے، لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک صحیح نہیں ہے (الکافی) یہ حکم اس صورت میں ہو گا جبکہ راس المال مقداری ہو (یعنی کیلی یا وزنی ہو) اور اگر ایسا نہ ہو تو صرف اشارہ بھی کافی ہے، اس کی مقدار جاننا بالاتفاق شرط نہیں ہے۔ البدائع۔ اور اگر دو مختلف چیزوں میں بیع سلم کا معاملہ کیا گیا اور راس المال کیلی یا وزنی چیز ہو تو اس میں بیع سلم جائز نہ ہو گی، یہاں تک کہ ہر ایک کا حصہ بیان کر دے، یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ اور اگر کیلی یا وزنی نہ ہو تو تفصیل کی ضرورت نہیں ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک تمام صورتوں میں جائز ہے (الحاوی)

پانچویں شرط یہ ہے کہ درہم و دینار اور اس کے جانچے اور پرکھے ہوئے ہوں۔ امام اعظمؒ کے نزدیک تو یہ جواز کی شرط ہے، اگرچہ وہ مقدار سے واقف بھی ہو (النہایہ)

چھٹی شرط یہ ہے کہ اسی مجلس سلم میں قبضہ بھی ہو جائے، خواہ راس المال قرض ہو یا عین ہو، یہ قول عامہ علماء کا بطور استحسان ہے، خواہ ابتدائی مجلس میں قبضہ کرے یا آخر مجلس میں قبضہ ہو جائے، حکم یکساں ہے کیونکہ پوری مجلس ایک وقت کے حکم میں ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر دونوں کھڑے ہو کر چلنے لگے مگر بدنی جدائی سے پہلے ہی قبضہ کر لیا تو بھی جائز ہے (البدائع) نوادر میں ہے کہ جب تک ایک دوسرے کی نظر سے غائب نہ ہوں اگرچہ ایک میل یا اس سے زیادہ ہی چلے ہوں تو بھی قبضہ جائز ہے (الذخیرہ) اگر مسلم الیہ نے مجلس میں راس المال پر قبضہ کرنے سے پہلے انکار کر دیا تو حاکم اسے قبضہ کرنے پر مجبور کریگا (المحیط)

اور اب مسلم فیہ کی شرطوں کا بیان یہ ہے:

شرط نمبر ا۔ یہ ہے کہ مسلم فیہ (یعنی مبیع) کی جنس بیان کی گئی ہو مثلاً وہ گیہوں ہے یا جو وغیرہ۔

شرط نمبر ۲۔ اس کی نوع بیان کی گئی ہو مثلاً پہاڑی گیہوں یا کھیت کے گیہوں ہوں۔

نمبر ۳۔ اس کی صفت بیان کی گئی ہو کہ وہ کھرے (اعلیٰ درجہ) یا کھوٹے (بالکل معمولی) یا درمیانی درجہ کے ہوں۔ النہایہ۔ اسی لئے اگر صرف عمدہ گیہوں کہا تو اتنا کہنا بھی کافی ہو گا، یہی صحیح ہے۔ الغیاثیہ۔

نمبر ۴۔ یہ کہ مسلم فیہ کی مقدار چیز جیسی ہو اسی حساب سے پیمانہ یا وزن یا گنتی یا گز کے ذریعہ معلوم ہو (البدائع) اور ایسی مقدار سے معلوم ہونا چاہئے کہ جس کے گم ہو جانے کا خوف نہ ہو، یعنی ویسا پیمانہ یا وزن آسانی سے لوگوں کے پاس مل جاتا ہو، اسی لئے اگر کسی معین برتن یا زنبیل (تھیلا) یا معین پتھر کے حساب سے سلم کا معاملہ طے کیا اور یہ نہیں معلوم ہو کہ اس تھیلے میں غلہ وغیرہ کتنا ہو سکتا ہے یا اس پتھر کا کتنا وزن ہے تو یہ معاملہ جائز نہ ہو گا (جواہر الاخلاطی) اسی طرح اگر کپڑے میں کسی مخصوص لکڑی کا حساب بتلایا جس کا اندازہ عام بازاری گزوں سے معلوم نہ ہو تو بھی جائز نہیں ہو گا (الذخیرہ)

نمبر ۵۔ یہ ہے کہ مسلم فیہ کی ادائیگی کا وقت معلوم اور متعین ہو، یہاں تک کہ اگر فی الفور دینے پر سلم کا معاملہ کیا تو یہ

درست نہ ہوگا، اسکے لئے کم از کم ایک ماہ کا وقفہ ہونا ضروری ہے، اسی پر فتوی ہے (المحیط) رب السلم (مشتری) کی موت سے وقت مقرر کی حد باطل نہیں ہوتی ہے، مگر مسلم الیہ (بائع) کی موت سے باطل ہو جاتی ہے۔ یعنی فی الحال ادا کرنا واجب ہو جاتا ہے یہاں تک کہ مسلم الیہ کے ترکہ سے فی الفور وصول کر لی جائے گی (۔القاضی خان)

نمبر ۶۔ یہ ہے کہ جس چیز میں سلم کا معاملہ کیا گیا ہے وہ اس وقت سے آخری وقت مقرر تک برابر بازار میں پائی جا سکتی ہو، بازار سے بالکل ناپید نہ ہو جاتی ہو کہ ایسا ہونے سے معاملہ صحیح نہ ہوگا (الفتح) اس ناپید ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ بازار میں وہ چیز نہ ملتی ہو اگر چہ لوگوں کو اپنے گھروں میں مل جاتی ہو (السراج) اور اگر وقت معاملہ سے آخر وقت معین تک وہ چیز پائی جاتی ہو مگر اس نے قبضہ نہیں کیا یہانتک کہ وہ چیز بازار سے ایک وقت میں ختم ہو گئی ہو تو وہ بیع سلم تو اپنے حال پر صحیح رہے گی، لیکن رب السلم کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو اس عقد کو فسخ کر دے یا مسلم فیہ (مال) بازار میں پائے جانے تک کے لئے انتظار کرے (الینابیع)

نمبر ۷۔ یہ ہے کہ مسلم فیہ ایسی چیز ہو جو معین کرنے سے معین ہو جاتی ہو یہاں تک کہ درہم یا دینار کو مسلم فیہ قرار دینا جائز نہ ہوگا۔ النہایہ۔

نمبر ۸۔ یہ ہے کہ مسلم فیہ ان چار جنسوں میں سے ہو یعنی کیلی یا وزنی یا گنتی کے جو آپس میں برابر ہوں یا گزوں سے ناپنے کی چیز ہو۔ المحیط۔ اسی لئے حیوان کی یا اس کے سری پایوں کی سلم جائز نہ ہوگی (السراج)

نمبر ۹۔ یہ کہ اگر ایسی چیز ہو جس کے لئے لانے، لیجانے اور حفاظت کرنے کے لئے خرچ کرنا پڑتا ہو، جیسے گیہوں وغیرہ تو اس کے ادا کرنے کی جگہ بھی متعین کر دی گئی ہو (الکافی) اور یہی قول صحیح ہے۔ النہر۔ اگر رب السلم نے مسلم الیہ پر یہ شرط لگائی کہ مسلم فیہ (مال) کو فلاں شہر میں لے جا کر دے گا، اس پر مسلم الیہ نے اس شہر میں کسی بھی جگہ پہنچا کر حوالہ کرنا چاہا تو اسے یہ جائز ہوگا، اور رب السلم کو اب یہ اختیار نہ ہوگا کہ اس شہر میں کسی دوسری اپنی پسند کے مطابق حوالہ کرنے پر مجبور کرے (المحیط) اور اگر اس مال کے پہنچانے لیجانے میں سواری وغیرہ کا خرچہ نہ آتا ہو جیسے مشک وزعفران تو اس کے ادا کرنے کے لئے جگہ متعین کرنے کی بالاتفاق شرط نہ ہوگی بلکہ جس جگہ عقد ہوا ہو وہیں ادا کرے گا، یہ روایت اصل اور جامع صغیر کی بیوع کی بحث میں ہے، یہی قول اصح ہے، صاحبینؒ کا بھی یہی قول ہے (محیط السرخسی) (الینابیع) اور اجاروں کی روایت میں عقد کا مقام متعین نہیں ہے بلکہ جہاں چاہے ادا کرے، اور یہی اصح قول ہے۔ الکافی والہدایہ۔ اور اگر اس صورت میں دونوں نے مل کر کوئی جگہ متعین کر لی ہو تو کہا گیا ہے کہ جگہ متعین ہو جائے گی، یہی قول اصح ہے (العنایہ)

نمبر ۱۰۔ یہ ہے کہ سلم کے دونوں بدل میں سے کسی میں قدر وجنس کی کوئی علت نہ ہو، اور یہ بات نقود کے سوا تمام صورتوں میں جاری ہے، کیونکہ درہم و دینار کو وزنی چیزوں کی سلم میں دینا لوگوں کی ضرورت کی وجہ سے جائز ہے (محیط السرخسی) چنانچہ اگر کسی نے ہروی تھان کو دوسری ہروی تھان کی سلم میں دیا تو بھی جائز ہوگا (الذخیرہ) اور اگر ایک قفیز گیہوں کو سونے یا چاندی کی بیع سلم میں دیا تو جائز نہیں ہوگا، اور ہمارے نزدیک یہ عقد ہی باطل ہوگا، یہی اصح ہے۔ اور اگر وزنی چیز کو کیلی چیز کی سلم میں دیا تو جائز ہوگا (المبسوط) اگر روپیہ یا اشرفی کو گیہوں کی سلم میں دیا تو جائز ہوگا۔ م۔ اور جب سلم صحیح ہو گئی پھر مسلم فیہ کو مسلم الیہ نے اپنے وقت پر پہنچا دیا تو رب السلم کو انکار کا اختیار اور حق نہ ہوگا، لیکن اگر شرط کے خلاف ہو تب مسلم الیہ پر جبر بھی کیا جا سکتا ہے کہ جس چیز اور جیسی چیز کی ادائگی کی شرط طے پائی تھی وہی لا کر دے، اس کے خلاف قبول نہ ہوگا (الینابیع)

قال: وهو جائز في المكيلات والموزونات لقوله عليه السلام من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم والمراد بالموزونات غير الدراهم والدنانير لانهما اثمان والمسلم فيه لابد ان يكون مثمنا فلا يصح السلم فيهمائم قيل يكون باطلا وقيل ينعقد بيعا بثمن مؤجل تحصيلا لمقصود المتعاقدين بحسب الامكان والعبرة في العقود للمعاني والاول اصح لان التصحيح انما يجب في محل اوجبا العقد فيه ولا يمكن

ذلك، قال وكذا في المذروعات لانه يمكن ضبطها بذكر الذرع والصفة والصنعة ولا بد منها لترتفع الجهالة فيتحقق شرط صحة السلم وكذا في المعدودات التي لاتتفاوت كالجوز والبيض لان العددي المتقارب معلوم مضبوط الوصف مقدور التسليم فيجوز السلم فيه والصغير والكبير سواء باصطلاح الناس على اهدار التفاوت.

ترجمہ:- قدوری نے کہاہے کہ عقد سلم کیلی اور وزنی دونوں طرح کی چیزوں میں جائز ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے کہ تم میں سے کوئی شخص جو بیع سلم کرنا چاہے اسے چاہئے کہ پیمانہ معلوم اور وزن معلوم اور وقت معلوم تک کے لئے سلم کرے۔ ائمہ ستہ نے اس کی روایت کی ہے، اس میں وزنی چیزوں سے مراد درہم اور دینار کے سوا باقی چیزیں ہیں، کیونکہ یہ دونوں چیزیں یعنی درہم و دینار ثمن ہیں، اور مسلم فیہ ایسی چیز کا ہونا ضروری ہے جو مبیع ہو۔ یعنی وہ متعین کرنے سے فوراً متعین ہوسکتی ہو، لہٰذا ان دونوں میں سلم کا معاملہ کرنا صحیح نہ ہوگا۔ اب اگر کسی نے ان دونوں چیزوں میں سلم کرہی لیا تو کچھ فقہاء نے کہاہے کہ یہ سلم باطل ہے، اور کچھ فقہاء نے کہاہے کہ یہ بیع سلم نہیں ہوگی بلکہ اس طرح ایک ایسی عام بیع ہوجائے گی جس کا ثمن ادھار طے ہوا ہے تاکہ جہاں تک ممکن ہوسکے دونوں معاملہ کرنے والوں کا مقصود حاصل ہو، اور ایسے معاملات کرنے میں معانی اور مفہوم کا اعتبار ہوتا ہے (لفظوں میں کچھ بھی کہاجائے)۔

(ف:- اس طرح دو قول ہوگئے) ان میں سے پہلا قول اصح ہے، کیونکہ عقد کو صحیح بنانا اسی عمل میں واجب ہوتا ہے جس میں دونوں نے عقد طے کیا ہو حالانکہ یہ یہاں ممکن نہیں ہے۔ (ف) یعنی عقد سلم کو صحیح بنانا ممکن نہیں ہے، اور عقد کو بدل کر عقد مقایضہ کردینا جائز ہے۔

قال: وكذا الخ:- قدوریؒ نے کہاہے کہ اسی طرح (کیلی اور وزنی چیزوں کے جائز ہونے کی طرح) ان چیزوں میں بھی بیع سلم جائز ہوگی جو گزوں سے ناپ کر فروخت کی جاتی ہیں (جیسے کہ کپڑے اور چٹائیاں وغیرہ) کیونکہ ان چیزوں کو متعین کرنے اور حساب میں لانے کے لئے ان کی لمبائی اور چوڑائی بیان کرنے اور صفت اور صنعت بیان کردینے سے ان کا تعین ہوجاتا ہے یعنی ان کو صفت کے لحاظ سے اعلیٰ یا ادنی یا متوسط بتادینے سے اور صنعت میں کہ باریک یا موٹا ہوگا اور ان باتوں کو بیان کرنا ضروری ہوجاتا ہے تاکہ ان سے جہالت دور ہوجائے، اس طرح بیع سلم کے صحیح ہونے کی شرط متحقق ہوجائے گی۔ اسی طرح گنتی کی ایسی چیز میں بھی سلم جائز ہے جن میں ایک جیسی اور برابر ہوتی ہوں ان کی مقدار معلوم ہوتی ہے، اور ان کا وصف بھی جانا پہچانا ہے اور ان کے چھوٹے وبڑے کو برابر ہی سمجھا جاتا ہے، کیونکہ عام طور سے لوگوں نے ایسی چیزوں میں فرق نہ کرلینے کو اپنا معمول بنالیاہے، اور ان پر اعتراض نہیں کیا جاتا ہے۔ (ف) یعنی انڈوں میں اگرچہ کچھ فرق ضرور ہوتا ہے مگر وہ تھوڑا فرق ہوتا ہے، اسی لئے لوگوں نے بالاتفاق اتنے سے فرق کا اعتبار عملاً ختم کردیاہے۔

توضیح:- کیلی، وزنی، عددی چیزوں میں بیع سلم، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

بخلاف البطيخ والرمان لانه يتفاوت آحاده تفاوتا فاحشا وبتفاوت الاحاد في المالية يعرف العددي المتفاوت، وعن ابي حنيفة انه لا يجوز في بيض النعامة لانه يتفاوت آحاده في المالية ثم كما يجوز السلم فيها عددا يجوز كيلا وقال زفر لا يجوز كيلا لانه عددي وليس بمكيل وعنه انه لايجوز عدد ايضا للتفاوت ولنا ان المقدار مرة يعرف بالعدد وتارة بالكيل وانما صار معدودا بالاصطلاح فيصير مكيلا باصطلاحهما وكذا في الفلوس عددا وقيل هذا عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد لايجوز لانها اثمان ولهما ان الثمنية في حقهما باصطلاحهما فبطل باصطلاحهما ولاتعود وزنيا وقد ذكرناه من قبل.

ترجمہ:- برخلاف خربوزہ اور انار کے یعنی ان میں بیع سلم جائز نہیں ہے، کیونکہ ان کے افراد میں (چھوٹے بڑے اور اچھے

وبرے کے اعتبار سے) بہت فرق ہوتا ہے۔(ف)اور عوام میں اس فرق کا اعتبار بھی کیا جاتا ہے یہاں تک کہ قیمت کے اعتبار سے ان میں دوگنے، تین گنے کا بھی فرق ہو جاتا ہے، اور مالیت کے اعتبار سے افراد میں فرق ہونے کی وجہ سے ان کے اعداد میں فرق معلوم ہوتا ہے۔

(ف) یعنی ہر ایسی چیز جس کے افراد مختلف قیمتوں سے فروخت ہوتے ہوں ان میں عددی فرق کا ہونا معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ عددی فرق والی چیز ہے۔ اور اگر کسی چیز کے افراد کی مالیت برابر ہو تو وہ قیمت ایک دوسرے کے قریب قریب سمجھے جاتے ہیں، جیسے کہ انڈے کہ ٹوکری کے سارے انڈے ایک ہی قیمت سے علیحدہ علیحدہ بیچے جاتے ہیں۔

وعن أبي حنيفة الخ:- اور امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ نعامہ (شتر مرغ) کے انڈوں میں بیع سلم جائز نہیں ہے کیونکہ اس کے انڈوں کی قیمتوں میں ایک دوسرے سے فرق ہوتا ہے۔ (ف) لیکن یہ روایت ظاہر الروایہ کے خلاف ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ لوگوں کا عرف اور عام رواج دیکھنا چاہئے کہ اگر شتر مرغ کے انڈوں کے خریدنے سے مقصود صرف ان کا کھانا ہو تو اس وقت ظاہر الروایہ پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے۔ لہٰذا بیع سلم اس میں جائز ہوگی، اور اگر انڈوں کے خریدنے سے مقصود ان کے چھلکوں سے قندیلیں بنانی ہوں جیسے کہ مصری شہروں میں ہوتا ہے تو اس صورت میں ان کی صفائی اور مقدار بھی بیان کرنا ضروری ہوگا، یا پھر اس کا اعتبار ہی نہیں کیا جائے گا۔ مف۔ الحاصل گن کر بیچی جانے والی چیزیں اگر ایک دوسرے کے قریب قریب ہوں تو ان میں سلم جائز ہے۔ پھر ایسی عددیات متقاربہ (گن کر بیچی جانے والی ایسی چیزیں) میں کے اعداد ایک دوسرے کے قریب قریب ہوں جس طرح گن کر سلم جائز ہوتی ہے اسی طرح پیمانہ کے اندازہ کے ساتھ بھی جائز ہے۔ (ف) چنانچہ اگر اس طرح ان میں سلم کا معاملہ کیا کہ مثلاً: سو روپے کے دس قفیز انڈے ہوں گے تو یہ بیع بھی جائز ہوگی۔

وقال زفرؒ الخ:- اور امام زفرؒ نے کہا ہے کہ عددی متقارب میں پیمانہ سے سلم جائز نہیں ہے، کیونکہ ایسی چیز جو عددی ہوتی ہے کیلی نہیں ہوتی ہے۔ (ف) اس کا جواب یہ ہے کہ عدد یا پیمانہ کی شرط کا پایا جانا صرف دلی اطمینان کے لئے ہے بالخصوص جبکہ عاقدین دونوں ہی معاملہ کرنے پر راضی ہوں تو دونوں ہی صورتیں برابر ہوں گی۔ مف۔ پھر یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ امام زفرؒ کے نزدیک ایسی چیز میں سلم جائز بھی ہو۔

وعنه أنه لايجوز الخ:- اور زفرؒ سے ایک روایت ہے کہ ایسی عددی چیزیں جو ایک دوسرے کے بالکل قریب قریب برابر ہوں ان میں شمار سے بھی سلم جائز نہیں ہے، کیونکہ ان چیزوں میں فرق ہوتا ہی ہے۔ (ف) اگرچہ وہ فرق بالکل معمولی سا ہو، اس کا جواب یہ ہے کہ بائع اور مشتری دونوں اس بات پر راضی ہو چکے ہیں کہ ہم لوگ اس معمولی سے فرق سے چشم پوشی کریں گے اور اسی حالت میں اپنے معاملہ کو جاری اور باقی رکھیں گے، ان کے علاوہ اور لوگوں کا بھی اس پر عمل جاری ہے۔ اسی بناء پر مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

ولنا أن المقدار الخ:- یعنی ہماری دلیل یہ ہے کہ چیز اور مبیع کی مقدار کبھی تو گن کر جانی جاتی ہے اور کبھی پیمانہ سے ناپ کر بھی معلوم کی جاتی ہے۔ (ف) جتنی چیزیں عددیات متقاربہ یعنی گن کر لین دین کی جانے والی ہیں ان کے عددی ہونے پر کوئی نص موجود نہیں ہوتا ہے، بلکہ وہ تو عام لوگوں کے رواج اور عمل کی اصطلاح ہی سے عددی سمجھی جاتی ہیں۔ (ف) جس طرح کسی چیز کے عددی ہونے کا مدار اصطلاح اور عوام کے عملدر آمد پر ہوا اسی طرح ان دونوں متعاقدین کی اصطلاح سے ہی پھر وہی معدودی چیز کیلی بھی ہو جائے گی۔

(ف) یعنی جبکہ ان دونوں نے اسی عددی چیز کو پیمانہ کے حساب سے ٹھہرایا ہو، اس جگہ یہ وہم نہیں ہونا چاہئے کہ اخروٹ کو پیمانہ میں ڈال کر بیچنے سے ان کے درمیان تخلل اور خلاء باقی رہ جاتا ہے، کیونکہ اس جگہ اس کی اپنی جنس کے عوض بیچنا مقصود نہیں ہے اس لئے کہ جس مال میں سود کا شبہ ہو اس میں بیع سلم کرنا جائز نہیں ہے۔

وكذا في الفلوس الخ:- اسی طرح فلوس کی سلم بھی گنتی کے اعتبار سے جائز ہے۔(ف) جامع کی ظاہر الروایہ بھی یہی ہے۔ بعض مشائخ نے کہا ہے کہ یہ قول فقط امام ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کا ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ کیونکہ فلوس بھی تو ثمن ہی ہوتے ہیں۔(ف) حالانکہ بالاتفاق ثمن کو مسلم فیہ ٹھہرانا جائز نہیں ہے، جواب یہ ہے کہ فلوس میں خلقۃ اور پیدائشی ثمن نہیں ہے۔

ولهما أن الثمنية الخ:- شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ فلوس کو ثمن ٹھہرانا تو بائع اور مشتری کی متفقہ اصطلاح سے طے پایا تھا، اس لئے انہی کے اتفاق کر لینے سے اس کی ثمنیت ختم بھی ہو جائے گی۔(ف) یعنی جب فلوس خلقۃ ثمن نہیں ہوتے ہیں تو وہ عوام کی اصطلاح پر موقوف رہے یعنی عوام میں جس طرح رواج جاری ہے اسی کے مطابق حکم ہوگا، اور بائع اور مشتری بھی ان ہی عوام میں سے ہیں اس لئے ان کی اصطلاح بھی وہی ٹھہری۔ پھر ایک وقت میں جب ان دونوں نے اپنی پرانی اصطلاح ختم کر دی تو ان دونوں کے حق میں ان فلوس کا ثمن ہونا بھی ختم ہو گیا، اسی لئے اب وہ دوسرے اسباب کے حکم میں ہو گئے۔ اور اب دوبارہ وزنی نہیں ہوں گے۔(ف) یعنی ان کی ثمنیت ختم ہو جانے کی وجہ سے یہ احتمال ہو گیا تھا کہ شاید وہ پہلے کی طرح اب پھر وزنی ہو جائیں، اور گن کر ان کی بیع سلم جائز نہ ہو تو اس کا جواب دیا کہ فی الحال ان دونوں کا مل کر پرانی اصطلاح کو ختم کر دینے سے دوسرے لوگوں سے بھی اصطلاح ختم نہ ہوگی۔ چنانچہ ان دونوں کی اصطلاح تو ختم ہو گئی مگر وہ وزنی بھی نہیں مانے جائیں گے، کیونکہ عوام کی اصطلاح تو باقی ہے۔ اس مسئلہ کو مدلل طریقہ سے ہم پہلے یعنی باب الربوا میں بیان کر چکے ہیں۔ ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے کہ ہمارے زمانے میں فلوس ثمن ہی ہیں، اس لئے ان میں وزن کے علاوہ دوسرے طریقہ سے بیع سلم جائز نہ ہوگی۔ مف۔

توضیح:- خربوزے، انار اور فلوس میں بیع سلم تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ولايجوز السلم في الحيوان وقال الشافعي يجوز لانه يصير معلوما ببيان الجنس والسن والنوع والصفة والتفاوت بعد ذلك يسير فاشبه الثياب ولنا ان بعد ذكر ما ذكر يبقى فيه تفاوت فاحش في المالية باعتبار المعاني الباطنة فيفضي الى المنازعة بخلاف الثياب لانه مصنوع للعباد فقلما يتفاوت الثوبان اذا نسجا على منوال واحد وقد صح ان النبي عليه السلام نهى عن السلم في الحيوان ويدخل فيه جميع اجناسه حتى العصافير قال ولا في اطرافه كالرءوس والاكارع للتفاوت فيها اذ هو عددي متفاوت لامقدر لها.

ترجمہ:- اور جانوروں میں بیع سلم جائز نہیں ہے۔(ف:- مثلاً بکریوں وغیرہ کے لئے سلم کے طور پر روپے دیئے تو یہ بیع باطل ہوگی۔ لہٰذا اس مقصد کے لئے اگر چاہے تو ہر حیوان کو بیع مقایضہ کے طور پر خرید لے)، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ حیوان میں بھی بیع سلم کرنا جائز ہے، کیونکہ جانوروں کی چار چیزیں (۱) جنس (۲) عمر (۳) نوع (۴) اور صفت بیان کر دینے سے جانور کی شناخت اور تعیین ہو جاتی ہے۔

(ف:- مثلاً بکریاں جو دو سال کی ہوں اور دریائے جمنا پار کی یا پنجاب کی اور اس صفت کی ہوں) اس طرح بیان کر دینے کے بعد بھی کچھ تھوڑا فرق اور مزید کچھ احتمال نکلتا ہے مگر وہ بہت معمولی سا ہوتا ہے، لہٰذا جانور کا حکم بھی کپڑوں کے جیسا ہوگا۔ (یہاں تک کہ کپڑوں میں جنس ونوع وصفت اور موٹا وپتلا بیان کر دینے سے مسلم فیہ کی حیثیت سے اس کی تعیین ہو جاتی ہے اور اس طرح کی بیع سلم اس میں بالاتفاق جائز ہوتی ہے۔ حالانکہ دیکھنے اور غور کرنے سے ان میں تھوڑا تھوڑا فرق نکل جاتا ہے، اسی طرح موجودہ مسئلہ میں بھی علم ہو جاتا ہے اور اس معمولی سا فرق کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے۔

ولنا أن بعد ذكر الخ:- اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مذکورہ باتوں کے بیان کرنے کے بعد بھی کچھ باتیں خلق ظاہری وباطنی کے لحاظ سے ایسی باقی رہ جاتی ہیں جن کی وجہ سے ان کی قیمتوں میں بہت فرق رہ جاتا ہے۔(ف) جیسے غلام کا ہوشیار ہونا، ذکی ہونا

اور باندی کا خوبصورت ہونا، اور بکری کا تھن بڑا ہونا وغیرہ ایسی بہت سی باتیں ہوتی ہیں جن میں لوگوں کی رغبت زیادہ ہونے کی وجہ سے ان جانوروں کی قیمتوں میں بہت فرق ہو جاتا ہے، پھر بالآخر جھگڑا کھڑا ہو جاتا ہے۔ (ف) حالانکہ جس عقد میں جھگڑا ہونے کا احتمال ہوتا ہے وہ فاسد ہوتا ہے۔)

بخلاف الثیاب الخ:۔ بخلاف کپڑوں اور ان کے تھان کے کہ وہ تو بندوں کے ہاتھوں اور مشینوں سے بنائے ہوئے ہوتے ہیں اس لئے جب ایک طرح کے یا ایک جیسے: کارخانوں کے ہوں گے تو ان کے دو تھانوں کے درمیان انتہائی معمولی سا فرق رہ جاتا ہے۔ (ف) یعنی تھان کا اندازہ بندوں کی نگاہ میں ہوتا ہے، اسی لئے جب دو تھان ایک ہی سوت اور دھاگہ سے ایک ہی ڈھنگ سے بنے جائیں تو ان میں تھوڑا سا ہی فرق رہ جاتا ہے، مگر حیوان کی خلقت اور بناوٹ میں انسان کے اختیار کو کچھ دخل نہیں ہوتا ہے۔ لہٰذا حیوان کو تھان پر قیاس کرنا جائز نہیں ہے۔

اس کے علاوہ ایک روایت صحیحہ میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حیوان میں سلم کرنے سے منع فرمایا ہے۔ (ف) اس کی روایت حاکم اور دار قطنی نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے کی ہے، لیکن اس اسناد میں اسحاق بن ابراہیم بن ہشیم بن حر راوی ہیں جن کے بارے میں حاکم نے کہا ہے کہ ان کی حدیثیں موضوع ہوتی ہیں، اور ابن حبانؒ نے کہا ہے کہ وہ ثقہ راویوں کی طرف منسوب کر کے موضوع روایت کرتے ہیں، مگر شیخ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ اس باب کی متعدد حدیثیں منقول ہیں اس لئے موجودہ حدیث کو ضعیف کہنے سے کچھ نقصان لازم نہیں آتا ہے۔

چنانچہ نمبر ا۔ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حیوان کو ادھار بیچنے سے منع فرمایا ہے۔ اس کی روایت ابن حبان نے اپنی صحیح میں کی ہے، اس کے علاوہ عبد الرزاق و دار قطنی اور بزار نے بھی کی ہے، اور امام بزارؒ نے کہا ہے کہ اس باب میں اس سے بہتر اور اجل اسناد نہیں ہے، اور امام شافعیؒ کا یہ قول کہ یہ حدیث ثابت نہیں ہے قابل قبول نہ ہوگا، بالخصوص ایسی حالت میں کہ ثقہ راویوں نے اس کی تصریح کر دی ہے، جن میں خاص کر حضرت حسن بصریؒ نے حضرت سمرہؓ سے یہ روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حیوان کو حیوان کے عوض ادھار بیچنے سے منع فرمایا ہے، سنن اربعہ اس کی روایت کی ہے۔ اور ترمذی نے حسن عن سمرہ کی روایت کو صحیح کہا ہے، حالانکہ ہمارے اور اکثر سلف کے نزدیک مرسل روایت بھی قابل حجت ہے، اور یہی مفہوم حضرت جابرؓ کی روایت میں ثابت ہے۔ ترمذی نے اسے بھی حسن صحیح کہا ہے، اور امام احمدؒ کی ابن عمرؓ سے مروی روایت میں بھی نقد کے سوا ادھار بیچنے کی ممانعت ثابت ہے۔ مف۔

اور دوسرے آثار بھی اس کی تائید کرتے ہیں، چنانچہ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ نے زید بن خویلدہ کو مضاربت کے لئے مال دیا ہے اور زید نے منتربس بن عرقوب سے اونٹوں کی سلم کا معاملہ طے کیا الخ، اسی میں مذکور ہے کہ جب عبد اللہ بن مسعودؓ کو معلوم ہوا تو مکروہ کہا، اور زیدؓ کو اس سے منع فرمادیا، یہ کہتے ہوئے کہ مال واپس لے لو اور میرا مال کبھی بھی حیوان کی سلم میں نہ لگاؤ۔ اس کی روایت محمد و ابن ابی شیبہ و عبد الرزاق اور الطحاوی نے کی ہے۔ اور یہ روایت ابراہیم النخعیؒ اور محمد بن سیرین سے مرسل حجت مقبول ہے۔ ت۔ مف۔

چونکہ بیع سلم میں مسلم فیہ ادھار ہوتی ہے اس لئے صحیح احادیث سے حیوان کی ممانعت ثابت ہوتی ہے، اور لفظ حیوان عام ہے اس لئے اس میں ہر جنس کا جانور داخل ہوگا یہاں تک کہ بکریاں (چھوٹی چھوٹی چڑیائیں) بھی اس میں داخل ہو کر ممنوع ہوں گی۔ (ف) لیکن مچھلی حیوان ہونے کے باوجود اس میں سلم جائز ہے، پھر اس میں زندہ یا مردہ جیسی چاہے دے سکتا ہے۔ مف۔

اس موقع میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ امام شافعیؒ کا استدلال حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ کی حدیث سے ہے جس میں کہا گیا ہے کہ ایک اونٹ کو دو اونٹوں کے عوض صدقہ کے اونٹ آجانے تک کے لئے ادھار کے طور پر لیا، جس کی روایت ابوداؤد اور احمد نے کی ہے۔ اس میں ایک اونٹ کو دو اونٹوں کے عوض ادھار بیچنا ثابت ہوتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ابن القطانؒ نے کہا ہے کہ اس حدیث کی اسناد میں اضطراب ہونے کی وجہ سے یہ ضعیف ہے۔ اور ابن الہمامؒ نے تو اس میں زبردست اضطراب نقل کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ اس کے باوجود حضرت ابن عباسؓ سے صحیح ابن حبان میں اجل اسناد سے جو حدیث اوپر مذکور ہوئی ہے کہ حیوان کو ادھار بیچنے سے رسول اللہ ﷺ نے منع فرمایا ہے اس سے معارضہ ہو رہا ہے۔ اس لئے اس کا سلم بھی جائز نہ ہوگا۔

قال: ولا في أطرافه الخ:— اور حیوان کے اطراف مثلاً اس کے سر اور پائے وغیرہ میں بھی سلم جائز نہیں ہے۔ (ف) اکارع، کراع کی جمع ہے جانوروں کے گھٹنوں سے نیچے کا حصہ (یعنی ان کے ہاتھ پاؤں ران کی ہڈیاں اور سر وغیرہ کی بیع سلم جائز نہیں ہے) کیونکہ ان چیزوں میں بھی مختلف حیثیتوں سے فرق ہوا کرتا ہے، کیونکہ یہ چیزیں گن کر فروخت ہوتی ہیں اور ان کے درمیان آپس میں چھوٹے بڑے پتلے اور موٹے کی بناء پر فرق ہوتا ہے۔ ان کا کوئی صحیح اندازہ نہیں ہوتا ہے، اسی بناء پر ان کی قیمتوں میں بھی فرق ہوتا ہے۔

توضیح:۔ جانوروں اور ان کے سری پایوں میں بیع سلم، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال ولافي الجلود عددا ولا في الحطب حُزما ولا في الرطبة جُرزاً للتفاوت الا اذا عرف ذلك بان يبين له طول ما يشد به حُزمة انه شبر او ذراع فحينئذ يجوز اذا كان على وجه لا يتفاوت .قال. ولا يجوز السلم حتى يكون المسلم فيه موجودا من حين العقد الى حين المحل حتى لو كان منقطعا عند العقد موجودا عند المحل او على العكس او منقطعا فيما بين ذلك لا يجوز، وقال الشافعي يجوز اذا كان موجودا وقت المحل لوجود القدرة على التسليم حال وجوبه. ولنا قوله عليه السلام لا تُسلفوا في الثمار حتى يبدو صلاحها، ولان القدرة على التسليم بالتحصيل فلابد من استمرار الوجود في مدة الاجل ليتمكن من التحصيل. ولو انقطع بعد المحل فرب السلم بالخيار ان شاء فسخ السلم وان شاء انتظر وجوده، لان السلم قد صح والعجز الطارى على شرف الزوال فصار كاباق قبل القبض.

ترجمہ:۔ اور قدوریؒ نے کہا ہے کہ کھالوں میں بھی گن کر دینے میں بیع سلم جائز نہیں ہے۔ (ف۔ لیکن اگر کسی کھال کی کوئی قسم معلوم و معین بیان کردے تو بیع سلم جائز ہوگی۔ الذخیرہ۔ ع)۔ اور گٹھوں کے حساب سے ایندھن میں بھی سلم جائز نہیں ہے۔ اور تازہ چاروں اور گھاسوں میں گڈیوں کے اعتبار سے بھی جائز نہیں ہے۔ کیونکہ کھالوں میں ایک دوسرے سے اور ایندھن کے گٹھوں گھاسوں (رطبہ) میں گڈیوں کے درمیان مختلف حیثیتوں سے فرق ہوا کرتا ہے۔ البتہ اگر کسی خاص طریقہ سے ان کو متعین و معلوم بنادیا جائے اس طریقہ سے کہ مثلاً جس کا گٹھا باندھا جائے اس کی لانبائی کہ وہ ایک ہاتھ یا ایک بالشت ہوگی۔ تو اس کی سلم جائز ہوگی۔ بشرطیکہ اس صورت میں بھی ان کے درمیان فرق نہ ہوتا ہو۔ (ف۔ مثلاً: یہ کہہ کر کہ لکڑیاں سوکھی ہوئی ہوں اس قسم کی رسی سے مضبوطی کے ساتھ کس کر باندھے ہوئے گٹھے ہوں۔ اسی طرح رطبہ اور چمڑوں میں بھی کوئی صورت بتادی گئی ہو۔ بعضوں نے کہا ہے کہ کاغذ میں سلم جائز ہے۔ جب کہ اس کی لمبائی چوڑائی اور موٹائی اور اس کی قسم بیان کردی جائے۔ جیسا کہ فتح القدیر میں ہے۔ آج کل تو کاغذ مشین سے اور کارخانہ میں بنائے جاتے ہیں تو ان کی قسم اور دوسری تمام ضروری باتیں جن سے اس کی شناخت اور تعین ہو جاتی ہو بیان کردی جائے تو بالاتفاق جائز ہونا چاہئے۔ م)۔ گیہوں میں وزن کے حساب سے ظاہر المذہب کے مطابق بیع سلم جائز ہے۔ قاضی خان میں اسی پر فتویٰ ہے۔ م۔ قال ولایجوز الخ اور قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جب تک کہ کوئی مسلم فیہ عقد کے وقت تک باقی نہ رہے اس میں سلم جائز نہیں ہے۔ (ف مطلب یہ ہے کہ بازار سے

مل سکتا ہو)۔ اس بناء پر اگر عقد و معاملہ کرتے وقت بازار میں نہ ہو مگر ادائیگی کے وقت بازار میں پایا جائے یا اس کے برعکس ہو یعنی عقد کے وقت تو موجود ہو مگر ادائیگی کے وقت ناپید ہو الحاصل تینوں صورتوں میں کہ (۱) ادائیگی کے وقت موجود نہ ہو۔ یا (۲) عقد کے وقت نہ ہو۔ (۳) یا کسی وقت نہ ہو تو اس میں بیع سلم جائز نہ ہوگی۔ (ف یعنی بازار میں ہونا شرط ہے۔ اگرچہ لوگوں کے گھروں میں موجود ہو۔ جیسا کہ پہلے بھی بتایا جا چکا ہے۔ م)۔

وقال الشافعیؒ الخ اور امام شافعی (ومالک واحمد) رحمہم اللہ نے کہا ہے کہ اگر ادائیگی کے وقت موجود ہو تو اسے دے سکتا ہے۔ لہذا اس کی سلم جائز ہوگی۔ اور ہماری دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ پھلوں میں جب تک صلاحیت ظاہر نہ ہو جائے تم ان کی بیع سلم نہ کرو۔ (ف پھلوں میں صلاحیت ظاہر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ آدمی یا جانوروں کے کام میں آسکیں۔ رواہ ابوداؤد وابن ماجہ۔ ولان القدرة الخ اور ممانعت کی دلیل عقلی یہی ہے کہ مسلم فیہ کو اسی وقت حوالہ کرنا ممکن ہوگا جب کہ اسے حاصل کر لے گا۔ (ف۔ یعنی اس چیز کو حاصل کرنے کے بعد ہی حوالہ کرنے کی قدرت ہو سکتی ہے)۔ اس لئے یہ بات ضروری ہوئی کہ مقررہ وقت کے اندر ہمیشہ وہ چیز موجود رہے تاکہ اسے حاصل کر کے حسب وعدہ دے سکے اور اگر وقت مقرر آنے کے بعد وہ چیز بازار سے ختم ہو گئی تو رب السلم کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو اس عقد سلم کو فسخ کر دے یا چاہے تو مسلم فیہ کے پائے جانے تک انتظار کر لے۔ ف یعنی جب بھی وہ مسلم فیہ ملنے لگے وہ اس مسلم الیہ سے وصول کر لے۔ کیونکہ عقد سلم تو صحیح ہو چکا ہے۔ اور مسلم الیہ کو جو مال نہ دینے کی عاجزی پیدا ہو گئی تھی وہ ختم ہونے کے قریب پہنچ چکی ہے۔ (ف کیونکہ چند دنوں کے بعد جیسے ہی وہ مال ملنے لگے گا یہ ادا کرنے کے قابل ہو جائے گا)۔ اس کی مثال ایسی ہو جائے گی گویا کہ اس کا اپنا غلام جسے اس کے مشتری کے حوالہ کرنا تھا اس کے قبضہ میں دینے سے پہلے ہی وہ بھاگ گیا ہو۔ (ف۔ کہ ایسی صورت میں اس کے مشتری کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ اگر وہ چاہے تو اس غلام کے واپس ہونے تک خاموشی کے ساتھ انتظار کرتا رہے ورنہ اس خریداری کو فسخ کر دے۔ اسی طرح اس مسئلہ میں بھی رب السلم (مشتری) کو اختیار ہوگا۔ اس کے برخلاف اگر مبیع ہلاک ہو جائے تو وہ عقد از خود فسخ ہو جائے گا۔ یا عقد سلم صحیح ہونے سے پہلے بازار سے ناپید ہو جائے تو بھی عقد فاسد ہو جائے گا۔

توضیح:۔ جانوروں کے چمڑے۔ لکڑی کے گٹھڑ۔ گھانسوں کی گڈیوں کی بیع سلم ان کے جائز ہونے کی شرط۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال ولا فی الجلود الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ الحطب۔ سوکھی لکڑی۔ ایندھن۔ جمع احطاب۔ محزما جائے بے نقط کو ضمہ دوسرے حرف زا نقطہ والے کو فتحہ کے ساتھ۔ گٹھڑ۔ الرطبۃ سبز گھاس۔ گھوڑے کا چارہ وغیرہ۔ رُطب۔ پختہ، تازہ کھجور۔ واحد رُطبۃ۔ جمع رطاب وارطاب۔ ولنا قولہ علیہ السلام الخ ہم احناف کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ تم لوگ پھلوں میں سلم نہ کرو یہاں تک کہ ان کی صلاحیت ظاہر ہو جائے۔ یعنی آدمی یا جانوروں کے کام کے لائق ہو جائیں رواہ ابوداؤد وابن ماجہ۔ یہ حدیث پوری اس طرح ہے کہ ابن اسحٰقؒ نے ایک نجرانی شخص سے روایت کی ہے کہ میں نے عبداللہ بن عمرؓ سے سوال کیا کہ میں باغ نخل (کھجور کے باغ) میں بیع سلم کروں تو آپ نے فرمایا کہ نہیں۔ کیونکہ ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مبارک زمانہ میں باغ نخل میں اس کی کلیاں نکلنے سے پہلے سلم کی تھی مگر اس سال اس میں گودہ نہیں آیا یعنی کھجوریں سوکھی رہ گئی تھیں اس لئے بات بڑھی اور مشتری و بائع دونوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس مقدمہ پیش کیا۔ تو آپ نے بائع سے فرمایا کہ اس مشتری نے تمہارے باغ سے کچھ لیا ہے یا نہیں۔ جواب دیا کچھ نہیں لیا ہے۔ تب آپ نے فرمایا کہ آخر تم اس کا مال کس چیز کے عوض اپنے لئے حلال کرنا چاہتے ہو۔ اب تک تم نے ان سے جو کچھ لیا ہے ان کو واپس کر دو اور کھجور کے درخت میں سلم کا معاملہ نہ کرو یہاں تک کہ ان کے پھلوں میں صلاحیت ظاہر ہو جائے۔ مف۔ اب اس روایت پر یہ اعتراض

ہوا کہ اس میں نجرانی شخص کا ذکر ہوا ہے وہ تو مجہول ہے۔ اس لئے ایسی حدیث دلیل کے طور پر لائی گئی جو معروف ہے۔ یعنی یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پھلوں کی بیع سے منع فرمایا ہے۔ یہاں تک کہ ان میں صلاحیت ظاہر ہو جائے۔ رواہ البخاری اس حدیث میں پھلوں کی ہر قسم کی قبل از وقت بیع سے منع فرمایا گیا ہے جس میں بیع سلم بھی داخل ہو گئی ہے۔ جب تک کہ ان کے پھلوں کا وجود صالح نہ ہو جائے۔ چنانچہ ابوالبختری نے روایت کی ہے کہ میں نے ابن عمرؓ سے نخل کے بارے میں دریافت کیا تو فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع نخل سے منع فرمایا ہے۔ یہاں تک کہ وہ کار آمد ہو جائے۔ رواہ البخاری

اور ابن عباسؓ سے نخل میں سلم کے بارے میں دریافت کیا تو فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع نخل سے منع فرمایا ہے۔ یہاں تک کہ اس سے کچھ کھایا جا سکے (رواہ البخاری) دونوں جلیل القدر صحابی یعنی ابن عباس اور ابن عمر رضی اللہ عنہما سے بیع النخل کی ممانعت سے بیع سلم کی ممانعت سمجھی گئی۔ ان باتوں سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ اگر چہ حدیث مذکورہ بالا میں نجرانیؒ مجہول ہیں مگر وہ حدیث اپنی جگہ قوی اور صحیح ہے۔ اور یہ بات بھی ثابت ہو گئی کہ جس چیز میں سلم کی بیع کی جائے وہ چیز اس کے عقد کے وقت موجود ہو۔ اور بالا جماع اس کی ادائیگی کے وقت اس کا موجود ہونا بھی شرط ہے۔ الحاصل اجماع مرکب کے طریقہ سے اول اور آخر کے درمیان بھی اس کا موجود ہونا چاہئے۔ کیونکہ فصل کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔ م۔ مف۔

قال و يجوز السلم في السمك المالح وزنا معلوما وضربا معلوما، لانه معلوم القدر مضبوط الوصف مقدور التسليم اذ هو غير منقطع، ولا يجوز السلم فيه عددا للتفاوت. قال ولا خير في السلم في السمك الطرّي الا في حينه وزنا معلوما وضربا معلوما لانه ينقطع في زمان الشتاء حتى لو كان في بلد لا ينقطع يجوز مطلقا، وانما يجوز وزنا لا عددا لما ذكرنا وعن ابي حنيفة انه لا يجوز في لحم الكبار منها وهي التي تُقطَع اعتبارا بالسلم في اللحم عنده.

ترجمہ:۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ نمکین (نمک ملائی ہوئی) مچھلی میں وزن معلوم اور قسم معلوم کے ساتھ بیع سلم جائز ہے۔ (ف۔ مثلاً یوں کہا ہو کہ میں نے ریہو مچھلی میں دس روپے کلو کے اعتبار سے سو روپے بیع سلم کے لئے دیئے) کیونکہ اس کی مقدار معلوم ہے اور اس کی صفت بالکل واضح ہے اور اس کا حوالہ کرنا بھی اختیار میں ہے۔ کیونکہ یہ بازار سے غائب نہیں ہوتی ہے لیکن ایسی مچھلی میں گنتی سے سلم جائز نہیں ہے۔ کیونکہ یہ افراد کے اعتبار سے مختلف اور ان میں چھوٹے بڑے کا بہت فرق ہوتا ہے۔ (ف میں مترجم کہتا ہوں کہ ہمارے علاقہ کے دریاؤں میں یہ نمکین مچھلیاں بھی ہر وقت نہیں ملتی ہیں۔ اس لئے عقد کے وقت سے دینے کے وقت تک برابر ملتی رہتی ہوں تو شرط مذکور کے ساتھ جائز ہے) اور امام محمدؒ نے جامع میں فرمایا ہے کہ تازہ مچھلی کی سلم میں کچھ بھلائی نہیں ہے مگر اس زمانہ میں جب کہ وہ پائی جاتی ہوں اور وزن معلوم اور قسم معلوم کے ساتھ۔ (ف یعنی جس زمانہ میں تازہ مچھلیوں کی پیداوار اور آمدنی ہوتی ہو اگر اسی زمانہ میں کسی خاص قسم کو جو بازار میں برابر ملتی ہو اس کو بیان کر کے وزن معلوم کے ساتھ اس کی بیع سلم کی جائے تب جائز ہو گی)۔ کیونکہ جاڑوں کے موسم میں تازہ مچھلی کی آمد ختم ہو جاتی ہے۔ (ف بالخصوص ایسے سرد ملکوں میں جہاں برف جمتی ہے۔ یہاں تک کہ اگر عاقد ایسے ملک میں ہو جہاں یہ تازہ مچھلیاں کبھی ختم نہیں ہوتی ہوں تو مطلقاً ہر زمانہ میں ان میں سلم جائز ہے۔ و انمایجوز الخ اور ان مچھلیوں کی بیع سلم صرف وزن سے جائز ہوتی ہے گن کر نہیں اسی مذکورہ وجہ سے (ف: مچھلیاں ایک دوسرے سے بہت زیادہ چھوٹی بڑی ہوا کرتی ہیں اس لئے تول کر ان کی بیع جائز رکھی گئی ہے گن کر جائز نہیں ہے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے)۔ اور امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ تازہ بڑی مچھلیوں کے گوشت میں سلم جائز نہیں ہے۔ بڑی مچھلیوں سے مراد وہ ہیں جو کاٹ کر بیچی جاتی ہوں۔ دوسرے جانوروں مثلاً: بکری وغیرہ کے گوشت پر قیاس کرتے ہوئے۔ اسی طرح بڑی مچھلیوں میں بھی سلم جائز نہیں ہے اور دونوں میں علت مشترکہ یہ ہے کہ ان جانوروں کی طرح مچھلیوں میں بھی موٹی اور دبلی کا فرق ہوتا ہے۔ لیکن ظاہر الروایۃ (جائز ہونے) کی وجہ یہ ہے کہ مچھلیوں

میں دُبلی اور موٹی کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔اس کے علاوہ مچھلی کے گوشت کو مطلقاً گوشت نہیں کہا جاتا ہے۔ فافہم۔

توضیح:۔ مچھلی اور اس کے گوشت میں سلم، تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ولا خير في السلم في اللحم عند ابي حنيفة وقالا اذا وصف من اللحم موضعا معلوما بصفة معلومة جاز، لانه موزون مضبوط الوصف، ولهذا يُضمن بالمثل ويجوز استقراضه وزنا، ويجرى فيه ربوا الفضل بخلاف لحم الطيور لانه لا يجوز وصف موضع منه، وله انه مجهول للتفاوت في قلة العظم وكثرته أو في سمنه وهزاله على اختلاف فصول السنة، وهذه الحالة مفضية الى المنازعة وفي مخلوع العَظم لا يجوز على الوجه الثاني، وهو الاصح. والتضمين بالمثل ممنوع وكذا الاستقراض وبعد التسليم فالمثل اعدل من القيمة ولان القبض يعاين فيعرف مثل المقبوض به في وقته اما الوصف فلا يكتفي به.

ترجمہ:۔ اور قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک گوشت یعنی بکری وغیرہ میں سلم کرنے میں کوئی بھلائی نہیں ہے۔(ف جائز نہیں ہے) اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اگر گوشت کے لئے متعین جگہ اور متعین صفت بیان کر دی جائے تو سلم جائز ہو جائے گی۔(ف مثلاً یوں کہا کہ دو سالہ موٹی بکری یا بکرے موٹے تازہ کی پُٹھ کا چار من گوشت چاہئے تو یہ سلم جائز ہوگی۔ کیونکہ یہ وزنی گوشت اپنے اوصاف معلومہ سے متعین منضبط کر دیا گیا ہے۔(ف اسی وجہ سے ہر وقت اسی طرح ادا کرنا ناممکن نہ ہوگا)۔ ولهذا يضمن الخ اور اسی وزنی ہونے کی وجہ سے جب کبھی اس کا تاوان ادا کرنا پڑتا ہے تو اتنا ہی اور اسی جیسا ادا کرنا ہوتا ہے۔ نیز وزن کر کے اس کا قرض لینا جائز ہے۔ اور زیادتی و کمی کی وجہ سے سود کا حکم اس پر جاری ہو جاتا ہے۔(ف۔ یعنی اگر کوئی شخص کسی کا کچھ گوشت برباد کر دے تو اتنا ہی گوشت وزن کر کے اس پر تاوان لازم آتا ہے۔ اور اگر وزن کر کے قرض لے تو جائز ہوتا ہے۔ اور اگر ایک جنس کے جانور کے گوشت کو آپس میں کمی یا زیادتی سے فروخت کرے تو زیادتی سود کا سودا ہوتا ہے۔ لہذا جب ایک وزنی چیز صفت سے متصف اور معین ہو تو اس کو سلم میں ادا کرنا جائز ہوتا ہے)= بخلاف پرندوں کے گوشت کے کہ ان میں سلم جائز نہیں ہے اس لئے کہ پرندہ میں سے کسی جگہ کا بیان کرنا ممکن نہیں ہے۔(ف۔ اور پرندوں کے کسی مخصوص عضو کے گوشت کے خریدنے کا رواج بھی نہیں ہے۔ لیکن چرنے والے جانوروں میں مخصوص جگہ کو متعین کرنا ممکن ہے تو اس میں سلم بھی جائز ہے (وله انه مجهول الخ) اور ان کی یعنی امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ گوشت کہنے کے باوجود وہ مجہول ہی رہ جاتا ہے کیونکہ اس کی ہڈیاں چھوٹی اور بڑی ہوا کرتی ہیں یا سال کے مختلف موسموں میں جانور کبھی موٹے اور کبھی دبلے ہو جایا کرتے ہیں۔(اس طرح فرق ہوا کرتا ہے) اور یہی جہالت کبھی بڑھ کر جھگڑے کھڑے کر دیتی ہے۔(ف اس لئے ان میں بیع سلم جائز نہ ہوگی۔ اب اگر یہ کہا جائے کہ ہڈی نکال کر صرف گوشت کا معاملہ کیا جائے تو اس کا جواب مصنف نے یہ دیا کہ **وفي مخلوع العظم الخ** ایسے گوشت میں دوسری وجہ سے سلم جائز نہ ہوگی۔(ف۔ کیونکہ جانوروں کے دبلے اور موٹے ہونے میں فرق ہوتا ہے جس کی وجہ سے ان کے گوشت میں آپس میں فرق ہو جاتا ہے۔ اس طرح فرق اور جہالت باقی رہ جاتی ہے)۔ اور یہی روایت اصح ہے۔(ف۔ اب اگر پھر یہ کہا جائے کہ اس احتمال کے باوجود کسی وقت ضمان لازم ہونے کی صورت میں گوشت کے عوض گوشت دینا کس طرح جائز ہو جاتا ہے۔ تو اس کا جواب یہ دیا ہے' والتضمين الخ کہ گوشت کے مثل کو ضمان میں دینا جائز نہیں بلکہ ممنوع ہے۔(کہ اس صورت میں قیمت ہی لازم ہوتی ہے) اور اگر مثلی ضمان دینے کو مان لیا جائے تب بھی دینے کی وجہ یہ ہوگی کہ قیمت ادا کرنے کے مقابلہ میں مثلی دینے میں زیادہ عدل و انصاف پایا جاتا ہے۔(ف یعنی اگر ہم یہ مان لیں کہ گوشت برباد کر دینے کے تاوان میں اسی جیسا لازم آتا ہے تو ہم کہیں گے کہ تاوان دینا تو بہر صورت لازم ہوگا خواہ وہ قیمت دے کر ہو یا اسی جیسا دے کر ہو لیکن قیمت کے مقابلہ میں مثل دینا زیادہ انصاف کرنا ہوتا ہے اسی لئے موجودہ مسئلہ میں مجبوراً مثل ہی دلایا گیا

ہے۔ اور قرضہ میں بھی مثل ملن ہے۔ ولان القبض یعاین الخ اور اس وجہ سے بھی کہ قرض کا مال جس طرح دیتے وقت آنکھوں سے دیکھ کر دیا تھا اسی طرح اس کو لیتے وقت بھی دیکھ کر لے گا اور اسی وقت مال کو پہچان لے گا۔ (ف لیکن سلم میں قبضہ نہیں ہوتا ہے کیونکہ وہ تو ادھار کا معاملہ ہوتا ہے۔ اس میں صرف وصف بتایا جاتا ہے۔ اس لئے اس وصف پر اکتفاء نہیں کیا جا سکتا ہے۔ (ف۔ وصف بتانے سے بھی پوری شناخت نہ ہوگی۔ اسی لئے سلم جائز نہ ہوگی۔ پھر بھی یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ان دونوں توجیہوں میں اشکال ہے۔ اسی لئے کتاب حقائق وعیون میں لکھا ہے کہ صاحبینؒ کے قول پر فتویٰ ہے۔

کما فی الفتح۔ چند ضروری مسائل: (۱) بالاتفاق چربی میں سلم کرنا جائز ہے۔ اسی طرح دنبہ کی چکی میں بھی (۲) جو پرندے شکار کر لئے گئے ہوں ان کی سلم صاحبینؒ کے نزدیک بالاتفاق جائز ہے۔ یہی صحیح ہے۔ مف

توضیح:۔ جانوروں اور پرندوں کے گوشت میں سلم کرنا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ولایجوز السلم الامؤجلا وقال الشافعی یجوز حالا لاطلاق الحدیث، ورخص فی العلم، ولنا قوله علیه السلام الی اجل معلوم فیما روینا ولانه شرع رخصة دفعا لحاجة المفالیس فلابد من الاجل لیقدر علی التحصیل فیه فیُسلم ولو کان قادرا علی التسلیم لم یوجد المرخص فبقی علی النافی. قال ولا یجوز الا باجل معلوم لما روینا ولان الجهالة فیه مفضیة الی المنازعة کما فی البیع، والاجل ادناه شهر، وقیل ثلاثة ایام، وقیل اکثر من نصف الیوم والاول اصح.

ترجمہ:۔ اور قدوریؒ نے کہا ہے کہ عقد سلم صرف وقت معین (مؤجل) تک کے لئے ہی جائز ہوتا ہے۔ (ف یعنی عقد سلم میعاد کے بغیر جائز نہیں ہوتا ہے)۔ اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ سلم فی الفور بھی جائز ہے۔ اس دلیل سے کہ اس سلسلہ کی حدیث مطلق ہے۔ اور اس وجہ سے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع سلم کرنے کی اجازت دی ہے۔ (ف اس حدیث میں اجازت مطلق ہے کہ اس میں فی الفور کی قید ہو یا کسی وقت مقرر تک کے لئے ہو۔ یعنی دونوں طرح جائز ہے۔ مگر یہ حدیث تخریج اور تفتیش کرنے والوں کو نہیں ملی کہ کہاں اور کس سے مروی ہے۔ جیسا کہ پہلے باب میں بات کہی جا چکی ہے۔ اس کے علاوہ دوسری حدیث وہ بھی ہے جو وقت مقرر کرنے کے بیان میں مفید ہے۔ اس لئے اسی پر اسے بھی محمول کر دینا چاہئے۔ جیسا کہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے)۔ ولنا قوله علیه السلام الخ اور ہماری دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ فرمان ہے جو اس طرح ہے کہ ایک مقرر وقت تک کے لئے ہو۔ (ف ۔ یعنی تم میں سے جو کوئی سلم کا معاملہ کرے وہ کیل معلوم یا وزن معلوم میں ایک مقرر وقت تک کے لئے کرے۔ پس جب کہ بیع سلم کا معاملہ قیاس کے خلاف ثابت ہوا تو اس میں اپنے قیاس کو دخل دیئے بغیر نص کی اتباع لازم ہوگی)۔ ولانه شرع الخ اور اس وجہ سے بھی کہ مفلسوں اور ضرورت مندوں کی ضرورت پوری کرنے کے خیال سے ہی عقد سلم میں وسعت دی گئی ہے۔ اس لئے ایک وقت کی تعیین ضروری ہو گئی تاکہ اسی مقرر شدہ وقت میں اپنا مال وصول کر سکے اور اگر معاملہ کرنے والا فی الفور ہی ادا کر سکتا ہو تو اس کے حق میں عقد کو طول دینے کا سبب نہیں پایا گیا اس لئے اس کا حکم نفی کرنے والے پر باقی رہا۔ (ف ۔ یعنی تاخیر سے دینے کی رخصت تو صرف اسی شخص کے لئے ہوگی جو فوراً نہ دے سکتا ہو۔ اور جب بروقت اور فوری طور سے موجود ہو تو غیر موجود شئی کی بیع کی ممانعت کا حکم حسب سابق باقی رہا یعنی اس کی سلم جائز نہ ہوگی۔ اور یہی قول امام مالک واحمد رحمہما اللہ کا بھی ہے۔ م۔ف۔ (الحاصل وقت مقرر کا بیان کرنا اور مہلت دینا ضروری ہوا)= **قال ولا یجوز الا باجل معلوم** الخ قدوریؒ نے کہا ہے کہ سلم صرف متعین اور معلوم وقت تک کے لئے جائز ہے۔ (ف یعنی اگر مجہول اور غیر واضح وقت کے لئے کی گئی ہو تو وہ ناجائز ہوگی کیونکہ یہ بات ضروری ہے کہ وہ وقت معلوم اور واضح بھی ہو۔ اسی حدیث کی بناء پر

جو ہم نے وقت معلوم کی روایت کر دی ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ اس وقت میں جہالت ہونے اور وضاحت نہ ہونے سے جھگڑے ہو جانے کی بھی نوبت آجاتی ہے۔ (ف اور ایسی جہالت معاملہ سلم میں فساد پیدا کر دیتی ہے۔ جیسے: کہ مطلق بیع میں فساد پیدا کر دیتی ہے۔ (ف یعنی اگر ثمن کی ادائیگی کے لئے کوئی میعاد مقرر کرنی ہو تو یہ ضروری ہو گا کہ وہ میعاد معلوم ہو ورنہ وہ فاسد ہو گی۔ اسی طرح بیع سلم میں بھی بیع کی ادائیگی کے لئے میعاد کا معلوم ہونا ضروری ہے۔ والاجل ادناہ الخ اور اس میعاد کا کم از کم ایک ماہ کا ہونا ضروری ہے۔ دوسرا قول تین دن کا ہے۔ اور یہ معلوم کیا گیا ہے کہ صرف آدھے دن سے زیادہ ہو جانا ہی کافی ہے۔ ان میں سے پہلا قول اصح ہے۔ (ف یعنی کم از کم ایک ماہ ہونا ضروری ہے = پھر یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ بیع سلم میں جس پیمانہ یا وزن سے دینا ہو وہ ایسی چیز نہ ہو جس کے گم ہو جانے کا خوف ہو اور مسلم فیہ نادر چیز نہ ہو۔ اسی لئے آئندہ مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

توضیح:۔ عقد سلم کے لئے وقت کی قید کے اعتبار سے تحقیق، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ولا یجوزا لسلم بمکیال رجل بعینه ولا بذراع رجل بعینه معناه لا یُعرف مقداره لانه یتاخر فیه التسلیم فربما یضیع فیودی الی المنازعة، وقد مر من قبل ولابد ان یکون المکیال مما لا ینقبض ولا ینبسط کالقصاع مثلا فان کان مما ینکبس بالکبس کالزنبیل والجراب لا یجوز للمنازعة الا فی قِرَب الماء للتعامل فیه کذا روی عن ابی یوسف. قال ولا فی طعام قریة بعینها او ثمرة نخلة بعینها لانه قد یعتریه آفة فلا یقدر علی التسلیم، والیه اشار علیه السلام حیث قال: ارأیت لو ذهب الله تعالیٰ الثمر بم یستحل احدکم مال اخیه، ولو کانت النسبة الی قریة لبیان الصفة لا بأس به علی ما قالوا کالخُشمُرانی ببخارا والبساخی بفرغانة.

ترجمہ:۔ اور کسی شخص معین کے اپنے پیمانہ سے سلم جائز نہیں ہے۔ یعنی اس کے ایسے پیمانہ سے جس کی مقدار معلوم نہ ہو۔ اسی طرح کسی کے اپنے مخصوص گز کے حساب سے بھی (یعنی ایسے گز سے جس کی مقدار معلوم نہ ہو)۔ (ف مطلب یہ ہوا کہ کسی مخصوص شخص کے اس کے اپنے مخصوص پیمانہ یا مخصوص گز سے جو اس کی اپنی بناوٹ سے ہو۔ اور اس کا مقابلہ عام بازاری پیمانہ یا گز سے معلوم نہ ہو تو اس میں بیع سلم جائز نہ ہو گی)۔ کیونکہ اس عقد میں بہت تاخیر سے مسلم فیہ حوالہ کی جاتی ہے۔ اس بناء پر اس بات کا بہت زیادہ احتمال رہتا ہے کہ وہ خاص پیمانہ یا خاص لکڑی یا گز کسی طرح ضائع ہو جائے اور اس وجہ سے ان دونوں عاقدین کے درمیان کم و بیشی کے دعوے پر جھگڑا کھڑا ہو جائے۔ (ف۔ اور اس جیسے احتمال کی وجہ سے بھی عقد فاسد ہو جاتا ہے۔ یہ بات تو بارہا پہلے بتائی جا چکی ہے۔ (ف پھر سلم کے جائز ہونے کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ اگر پیمانہ یا وزن عام ہو تو وہ محفوظ اور قابل اعتماد بھی ہو۔ یعنی لاان یکون المکیال الخ اور یہ بھی ضروری ہے کہ پیمانہ ایسا ہو جو سکڑتا یا پھیلتا نہ ہو۔ (ف یعنی ربڑ کی طرح پھیلتا اور سمٹتا نہ ہو۔) جیسے: بدیالے وغیرہ۔ (ف خواہ مٹی یا پتھر یا لوہے یا پیتل یا تانبے کے بنے ہوئے ہوں۔ کیونکہ اگر ایسا برتن ہو جو داب کر بھرنے سے دب جاتا ہے جیسے زنبیل اور تھیلا ہوتا ہے تو سلم جائز نہ ہو گی۔ کیونکہ اس طرح بھی کمی اور بیشی ہونے سے آپس میں جھگڑا ہو جائے گا۔ (ف اس طرح سے کہ رب السلم (خریدار) خوب داب کر بھر لینا چاہے گا۔ اور مسلم الیہ (بائع) اس میں کم دینے کی کوشش کرے گا۔ اس طرح بیع مقایضہ اور بیع سلم دونوں ممنوع ہوں گے۔ الافی القرب الخ سوائے پانی کے مشکوں کے کہ ان میں جائز ہے کیونکہ لوگوں کا عمل اسی طرح ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے ایسا ہی مروی ہے۔

(ف حالانکہ پانی سے وہ پورا بھرا جا سکتا ہے مگر غالبًا اسے لاد کر لے جانے میں دشواری ہوتی ہے اس لئے کمی کا ہی تعامل جاری ہے۔

قال ولا طعام قریة الخ اسی طرح کسی مخصوص گاؤں کے غلہ میں یا کسی مخصوص درخت کے پھلوں میں بھی سلم جائز نہیں ہے۔ کیونکہ درخت یا زمین میں قدرتی آفت یا حادثہ پیش آجانے کی صورت میں بائع حسب وعدہ دینے پر قادر نہ ہو گا۔ (ف مثلاً پانی کے سیلاب آجانے یا اولے پالے پڑ جانے سے غلہ اور پھل مکمل ضائع ہو سکتا ہے اس لئے مسلم الیہ کو دستیاب نہ ہو گا پھر وہ کس

طرح حوالہ کر سکے گا۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی کی طرف اشارہ فرمایا ہے اپنے اس ارشاد میں کہ ارایت لو اذھب اللہ تعالی الثمر بم یستحلُ احدکم مال اخیہ۔ ذرا یہ تو بتاؤ کہ اگر اللہ تعالے ان پھلوں کو برباد کر دے تو تم اپنے بھائی کا مال کس چیز کے عوض حلال سمجھو گے۔ (ف رواہ البخاری و مسلم) اور جب صرف بیع کے بارے میں ممانعت کا حکم ہے تو سلم میں بدرجہ اولیٰ ممنوع ہوگا۔ نیز حضرات ابن عمر و ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث جو پہلے بیان کی گئی ہے سلم کے بارہ میں ہے اور ابوداؤد کی روایت ہے اس میں یہی بات کہی گئی ہے پھر یہ تفصیل اسی صورت میں ہو گی جب کہ غلہ یا پھل کسی مخصوص جگہ یا درخت ہی کا ہونا مقصود ہو۔ کیونکہ اگر گاؤں کی طرف منسوب کرنا صرف صفت بیان کرنے کی غرض سے ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ (ف۔ یعنی اس صفت کے بیان کرنے سے مقصود صرف یہ ہو کہ وہ غلے اور پھل عمدہ اور اعلیٰ درجہ کے ہوں جیسے کہ اس علاقہ کے ہوتے ہیں۔ یہ بیان مشائخ کے قول کے مطابق ہے۔ جیسے بخارا میں خشمرانی گندم (گیہوں) جو وہاں کے ایک دیہات خشمران کی طرف منسوب ہے یا بساخی گیہوں جو فرغانہ کے ایک دیہات کی طرف منسوب ہے۔

توضیح:۔ شخص معین کا اپنے مخصوص پیمانہ یا گز سے سلم کرنا
تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ولایصح السلم عندابی حنیفة الا بسبع شرائط، جنس معلوم کقولنا حنطة او شعیر، ونوع معلوم کقولنا سقیة او بخسیة، وصفة معلومة کقولنا جید او ردی، ومقدار معلوم کقولنا کذا کیلا بمکیال معروف، او کذا وزنا، واجل معلوم، والاصل فیه ما روینا والفقه فیه ما بینا، ومعرفة مقدار رأس المال اذا کان یتعلق العقد علی مقداره کالمکیل والموزون والمعدود وتسمیة المکان الذی یوفیه فیه اذا کان له حمل ومؤنة وقالا لا یحتاج الی تسمیة رأس المال اذا کان معینا ولا الی مکان التسلیم، ویسلمه فی موضع العقد، فهاتان مسألتان ولهما فی الاولی ان المقصود یحصل بالاشارة، فاشبه الثمن والاجرة، وصار کالثوب، وله انه ربما یوجد بعضها زیوفا ولا یستبدل فی المجلس فلو لم یعلم قدره لا یُدری فی کم بقی، او ربما لا یقدر علی تحصیل المسلم فیه فیحتاج الی رد رأس المال والموهوم فی هذا العقد کالمتحقق لشرعه مع المنافی، بخلاف ما اذا کان رأس المال ثوبا لان الذرع وصف فیه لا یتعلق العقد علی مقداره، ومن فروعه اذا اسلم فی جنسین ولم یبین رأس مال کل واحد منهما، او اسلم جنسین ولم یبین مقدار احدهما، ولهما فی الثانیة ان مکان العقد یتعین لوجود العقد الموجب التسلیم فیه، ولانه لا یزاحمه مکان آخر فیه، فیصیر نظیر اول اوقات الامکان فی الاوامر، وصار کالقرض والغصب، ولابی حنیفة ان التسلیم غیر واجب فی الحال، فلا یتعین القرض والغصب واذا لم یتعین فالجهالة فیه تفضی الی المنازعة، لان قیم الاشیاء تختلف باختلاف المکان، فلابد من البیان، وصار کجهالة الصفة، وعن هذا قال من المشائخ ان الاختلاف فیه عنده یوجب التحالف کما فی الصفة، وقیل علی عکسه، لان تعین المکان قضیة العقد عندهما، وعلی هذا الخلاف الثمن والاجرة والقسمة، وصورتها اذا اقتسما دارا وجعلا مع نصیب احدهما شیئا له حمل ومونة وقیل لا یشترط ذلک فی الثمن، والصحیح انه یشترط اذا کان مؤجلا، وهو اختیار شمس الائمة السرخسی، وعندهما یتعین مکان الدار ومکان تسلیم الدابة للایفاء۔

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے کہا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک سلم کے صحیح ہونے کی یہ سات شرطیں ہیں۔ (۱) جنس کا معلوم ہونا جیسے کہ یوں کہنا کہ گیہوں ہوگا یا جو ہوگا۔ (۲) نوع معلوم ہونا جیسے یوں کہنا کہ وہ سقیہ یا بخسیہ ہے۔ (ف سقیہ وہ غلہ جس کا کھیت صرف نہری پانی سے سیراب کر کے حاصل کیا گیا ہو۔ اور بخسیہ وہ غلہ جو برساتی یا بارانی سے سیراب کر کے حاصل کیا گیا

ہو)۔(۳)صفت کا معلوم ہونا کہ وہ اعلیٰ قسم کا ہوگا یا ادنیٰ اور معمولی قسم کا۔ جیسے ہم یہ کہیں بہت عمدہ۔ درمیانی یا معمولی قسم کا یعنی کھرے یا کھوٹے یا درمیانی درجہ کے ہوں۔(۴)اس کی مقدار کا معلوم ہونا جیسے ہم یوں کہیں مشہور یا بازاری کیمال و پیانہ سے ایک پیانہ یا وزن کے اعتبار سے دس کلو۔(ف یعنی عام مشہور پیانہ یا وزن سے بیان کرے)۔(۵)وقت مقرر کرلینا۔(ف مثلاً آج سے دو مہینے بعد ادا کردے)۔اس مسئلہ کی اصل دلیل وہ حدیث ہے جسے ہم بیان کر چکے ہیں۔(ف: کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ تم میں سے جو کوئی سلم کرے اسے چاہئے کہ کیل یا وزن معلوم اور وقت مقرر میں کرے۔اس حدیث میں ممانعت کی اصل وجہ و مصلحت وہی ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔(ف کہ اگر یہ بات مجہول رہ گئی تو آخر میں جھگڑا کھڑا ہو جائے گا۔(۶) راس المال(اصل پونجی)کی مقدار کا معلوم ہونا اس صورت میں جب کہ عقد سلم کا تعلق اس کی مقدار سے ہو جیسے کہ کوئی مکیل موزون و معدود چیز۔

(ف۔خلاصہ کلام یہ ہوا کہ جب راس المال کیلی یا وزنی ہو یا ایسے عددی ہوں جو ایک دوسرے کے جیسے اور برابر ہوں تو ان کی مقدار کا کیلی یا وزنی یا عدد سے جاننا ضروری ہوگا۔اور اس بات کا لحاظ رکھنا ضروری ہوگا کہ اس کے مقابلہ میں ایسی چیز نہ ہو جو قدری یا جنسی ہونے کے سبب سے سود کی علت ہو رہی ہو تا کہ عقد سلم درست رہے۔(۷)اور اس جگہ کو متعین کرنا بھی ضروری ہوگا جہاں اس مسلم فیہ(مبیع)کو لاکر حوالہ کردے گا بشرطیکہ وہ چیز اتنی وزنی ہو جس کو ادھر سے ادھر لے جانے میں خرچ کرنا پڑتا ہو۔

وقالا لایحتاج الخ اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ اگر راس المال معین ہو تو پھر اسے بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔(ف یعنی اگر وہ اشارہ سے ہی متعین ہو جائے تو اس کے بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے)۔اسی طرح جس جگہ مال حوالہ کرنا ہو اس جگہ کو بھی بیان کرنا ضروری نہیں ہے۔بلکہ جس جگہ میں معاملہ طے پایا ہو وہیں لاکر حوالہ کردے۔(ف۔ امام شافعیؒ کا قول اصح بھی یہی ہے۔خلاصہ یہ ہوا کہ اگر مسلم فیہ کے ادا کردینے کی جگہ بیان نہ کی گئی ہو تو بھی بیع سلم جائز ہوگی)۔پس یہی دو مسئلے ہیں۔جن میں امام صاحب اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف ہے۔(ف: یہ کہ اشارہ کردیا ہو اور راس المال متعین ہو۔تو صاحبینؒ کے نزدیک اس کی تعداد بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شرط ضروری ہے۔(۲)اور جگہ متعین کرنا بھی شرط لازم نہیں ہے۔

ولهما في الاولیٰ الخ اور پہلے مسئلے میں صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ اشارہ کردینے سے ہی اصل مقصود حاصل ہو جاتا ہے۔اس لئے یہ بھی ثمن اور اس کی اجرت کے مشابہ ہو گیا۔(ف یعنی اگر بیع میں ثمن کی طرف صرف اشارہ کردیا ہو اور اس کی مقدار بیان نہیں کی یا اجارہ کا معاملہ ہونے کی صورت میں اجرت کی طرف اشارہ کردیا تو بھی کافی ہے۔مثلاً: یوں کہا کہ میں نے یہ چیز ان روپے سے خریدی یا اجرت پر لی تو اس کی مقدار اور بیان کئے بغیر بھی جائز ہوتی ہے اس لئے مقدار بیان کرنے کی ضرورت نہیں رہی۔اور اس کی مثال کپڑے کی سی ہو گئی۔(ف مثلاً: یوں کہا کہ میں نے یہ چیز ان روپے سے خریدی یا اجرت پر لی تو اس کی مقدار اور بیان کئے بغیر بھی جائز ہوتی ہے اس لئے مقدار بیان کرنے کی ضرورت نہیں رہی۔اور اس کی مثال کپڑے کی سی ہو گئی۔(ف مثلاً یوں کہا کہ میں نے تم سے عقد سلم کرتے ہوئے کپڑے کے اس تھان کو دو من گیہوں کے عوض تم کو دیا۔تو یہ عقد جائز ہوگا۔اور بالاتفاق تھان کے گزوں کا بیان کرنا ضروری نہ ہوگا۔کیونکہ یہ کیلی یا وزنی یا عددی کچھ بھی نہیں ہے)۔وله انه ربما الخ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مقدار کو شرط بنانے کی دلیل یہ ہے کہ بسا اوقات کچھ دراہم یا سکے کھوٹے بھی نکل آتے ہیں اور اسی مجلس میں بدلے نہیں جاتے ہیں پس اگر کل سکوں کی مقدار ہی معلوم نہ ہو تو یہ معلوم نہ ہو سکے گا کہ اب اور کل کتنے باقی رہ گئے۔(ف۔اس طرح راس المال مجہول ہونے سے سلم فاسد ہوگی۔یا اس وجہ سے کہ بسا اوقات مسلم الیہ کو مسلم فیہ حاصل کرنے سے مجبوری ہو جاتی ہے؛ اس لئے وہ راس المال واپس کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے۔(ف۔ان حالات میں اگر کل مقدار کا علم نہ ہو تو اس

کے لئے راس المال واپس کرنا مشکل ہو جائے گا۔اب اگر یہ کہا جائے کہ یہ باتیں اور اشکالات صرف احتمال اور وہمی ہیں اس لئے ان کا اعتبار نہیں کرنا چاہئے۔جواب یہ ہوگا کہ ان کا ضرور اعتبار کرنا چاہئے)۔کیونکہ اس معاملہ سلم میں ایک وہمی بات بھی یقینی بات کے حکم میں ہوتی ہے۔کیونکہ اس بیع سلم کو ایک منافی سبب یعنی بیع معدوم ہونے کے باوجود مشروع اور جائز قرار دیا گیا ہے۔
بخلاف (ما اذا كان الخ) بخلاف اس صورت کے جب کہ راس المال کپڑے کا کوئی تھان ہو۔(ف۔کہ اس میں اس کی ذات معلوم ہے البتہ اس میں گزوں کی ناپ مجہول ہے کہ یہ کتنے گز کی تھان ہے۔اور یہ صرف ایک وصف ہے۔(ف۔اسی بناء پر اگر گز کے حساب سے تھان فروخت کرنے پر بتائے ہوئے گز سے کچھ زائد نکل آئے تو وہ بھی خریدار کا ہو جاتا ہے۔اور اگر بتائے ہوئے گزوں سے کچھ کم پایا جائے تو قیمت میں کچھ کمی نہیں آتی ہے۔جیسا کہ کتاب البیوع کے شروع میں بیان کیا جا چکا ہے۔ اس سے بھی معلوم ہو گیا کہ گزوں سے عقد کا کوئی تعلق نہیں ہوتا ہے۔اور ہماری بحث ایسی صورت سے نہیں ہے بلکہ ایسے راس المال میں ہے جس کی مقدار سے عقد کا تعلق ہوتا ہے۔یعنی یہ کہ وہ کیلی یا وزنی یا عددی ہے۔م۔الحاصل امام محمدؒ کے نزدیک راس المال کی مقدار کا جاننا ضروری اس واحد شرط مقدار راس المال میں اختلاف کی وجہ سے جو مسائل پیدا ہوئے ان میں سے ایک مسئلہ یہ ہے کہ اگر سلم دو جنسوں میں کی گئی ہو یعنی مال دیا اور دو مختلف جنسوں میں سلم کی مگر کسی کی بھی قیمت متعین نہیں کی مثلاً پانچ کلو گیہوں اور پانچ کلو جو کے عوض سو روپے متعین کئے لیکن کسی ایک کی قیمت متعین نہیں کی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عقد درست نہیں ہوگا۔اور صاحبینؒ کے نزدیک صحیح ہوگا۔یا دو جنسوں میں سلم کی اور ایک راس المال کی مقدار بیان نہ کی مثلاً پانچ کلو گیہوں کے عوض درہم اور دینار مقرر کئے اور صرف کسی ایک کی مقدار بیان کی دوسرے کی بیان نہیں کی تو امام اعظمؒ کے نزدیک یہ عقد درست نہ ہوگا۔لیکن صاحبین کے نزدیک درست ہوگا=اور دوسرے مسئلہ یعنی مال سلم کس جگہ ادا کیا جائے کے سلسلہ میں کہ صاحبین کے نزدیک اس کی تعیین کی ضرورت نہیں ہے۔(ف۔اس اختلافی مسئلہ میں صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ جس جگہ معاملہ طے کیا گیا ہو اسی جگہ مال پہنچایا جائے۔اس جگہ کی تعیین اس لئے ہوئی ہے کہ حوالہ اور کھنی نے کو لازم کرنے کی بات اسی جگہ پر ہوئی تھی۔اور اس وجہ سے بھی کہ اس جگہ کہ علاوہ دوسری کوئی جگہ مزاحمت کرنے والی یا ترجیح دینے والی نہیں ہے۔(کہ دوسری کسی جگہ بھی ہونے سے ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی۔(ف۔یعنی بہر حال کسی ایک جگہ میں وہ مال پہنچانا لازم تو ہے لیکن دوسری جگہوں کے مقابلہ میں اسی جگہ کو ترجیح اس لئے دی جائے گی کہ مال حوالہ کرنا ایک معاملہ طے کرنے یا عقد کرنے کی وجہ سے ہوا ہے جو اسی جگہ ہے۔اور اس وجہ سے بھی کہ تمام جگہوں میں سے کسی کو بھی ترجیح نہیں دی جا سکتی ہے۔سوا اس ایک جگہ کے جہاں پر بات طے پائی تھی ایک ایسی صفت پائی گئی ہے جس میں کسی کو مزاحمت کرنے کی گنجائش بھی نہیں ہے۔اس لئے وہی جگہ متعین ہو جائے گی۔اسی وجہ سے عقد کرنے کے وقت اس کا بیان کرنا شرط نہ ہوا۔

فیصیر نظیر الخ تو یہ اول وقت امکان کے امر میں نظیر ہو گیا۔(ف۔یعنی جیسے نماز کی ادائیگی کا حکم ہے کہ جو وقت گذر گیا ہے اس میں نماز ہو ہی نہیں سکتی ہے۔اور جو وقت آنے والا ہے اس میں بھی نماز کی ادائیگی ممکن نہیں ہے کیونکہ وہ ابھی تک معدوم ہے۔اب ایک ہی وقت ایسا رہ گیا ہے جس میں کوئی مزاحمت نہیں رہی یعنی صرف وقت موجود ہی ایسا رہ گیا ہے جس میں کسی دوسرے احتمال یا مزاحمت کے بغیر نماز ادا کی جا سکتی ہے)۔(مزید تفصیل یہ ہے کہ کسی بھی نماز کی ادائیگی کے لئے اللہ تعالیٰ کے طرف سے جو محدود وقت اور زمانہ بتایا گیا ہے۔اس نماز کی ادائیگی کے لئے ان اوقات میں سے وہی وقت اس کے لئے سبب ہوتا ہے جو اس نماز کا بالکل پہلا جز ہے۔اب اگر کوئی اس اول جز میں اسے ادا نہ کر سکے اور وقت گذرتا ہی جائے اس طرح نماز کی ادائیگی کے جتنے بھی اجزاء گذر رہے وہ کسی طرح بھی اب ادائیگی کے لئے سبب نہیں ہو سکتے ہیں۔اسی طرح جو آنے والے اجزاء ہیں چونکہ وہ معدوم ہیں اس لئے وہ بھی اس نماز کی ادائیگی کے سبب نہیں بن سکتے ہیں۔اس طرح مجموعہ کل تین زمانوں میں سے صرف موجودہ زمانہ ہی ایسا رہ جاتا ہے جو کسی مقابلہ اور مزاحمت کے بغیر اس نماز کی ادائیگی کا سبب مانا جائے گا)اور یہ مسئلہ قرض

لینے اور غصب کرنے کی طرح ہو گیا۔ (ف کہ جس جگہ قرض لیا ہو یا جس جگہ سے کوئی چیز کسی کی غصب کی ہو اس کے لئے لازم ہوتا ہے کہ اسی جگہ پر لاکر وہ مال اصل مالک اور مستحق کے حوالہ کردے۔ بشرطیکہ وہ مال ایسا ہو جسے ادھر سے ادھر کرنے میں زحمت ہوتی ہو یا خرچ آتا ہو)=

ولابی حنیفۃ الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مسلم فیہ کو چونکہ فوری طور سے حوالہ کردینا ضروری نہیں ہے اس لئے جہاں پر عقد ہوا تھا اسی کو متعین کرنا ضروری نہ ہوا۔ (ف ۔ یعنی عقد سلم کرنے کی وجہ سے صرف اتنا ہی لازم ہوا ہے کہ آئندہ وقت مقررہ پر مال ادا کرنا ہوگا۔ مگر فی الفور دینا واجب نہیں ہوا ہے۔ یعنی اس عقد کی وجہ سے کوئی جگہ بھی متعین نہیں ہوئی ہے۔ (ف ۔ یعنی عقد نے صرف یہ بات لازم کی ہے کہ مال اپنے وقت پر دیدیا جائے۔ لیکن فوری طور سے دینا لازم نہیں کیا ہے۔ لہذا عقد کرتے وقت وہ جگہ کسی طرح سے بھی متعین نہیں ہوئی ہے۔ برخلاف قرضہ اور غصب کے (ف ۔ کہ ان میں سے ہر ایک کو فی الحال واپس کرنا اور اس کے مستحق کو دیدینا واجب ہوتا ہے۔ اس سے بھی یہ بات معلوم ہوئی کہ سلم میں صرف عقد کی وجہ سے عقد کرنے کی جگہ متعین نہیں ہوتی ہے۔

واذا لم یتعین الخ اور جب ادائیگی مال کے لئے مقام عقد متعین نہیں ہوا تو اس کی ادائیگی کے وقت ادا کرنے کی جگہ مجہول رہ گئی اور اسی جہالت کی وجہ سے آئندہ جھگڑا ہونے کا احتمال باقی رہ گیا ہے۔ ف اس طرح سے کہ رب السلم اسے مثلاً شہر کی ایک جانب جہاں اس چیز کی زیادہ قیمت ملتی ہو لیکن مسلم الیہ اس میں خرچ کرنے کی ذمہ داری سے بچنے کے لئے وہاں جانا نہ چاہتا ہو تو نتیجہ میں دونوں کے درمیان جھگڑا ہو جائے گا۔ اس لئے پہلے سے اس بات کو بھی متعین کرلینا ضروری ہوگا تاکہ اختلاف ہونے کا احتمال ہی نہ رہے۔ اور یہ ایسا ہو جائے گا جیسے کہ کسی بیع کی صفت مجہول ہو۔ (ف ۔ یعنی ثمن کے کھرے اور کھوٹے ہونے میں یا بیع کی صفت میں بائع اور مشتری نے آپس میں اختلاف کیا حالانکہ ان باتوں سے بیع کی قیمت میں کافی فرق آجاتا ہے۔ چنانچہ دونوں عاقدین نے صفت میں اختلاف کیا مثلاً یوں کہا کہ اعلیٰ درجہ کا مال دینے کی بات طے ہوئی تھی اور دوسرے نے کہا کہ نہیں بلکہ درمیانہ مال کی بات ہوئی تھی۔ تو اس صورت میں ان کے دعوؤں پر قسم لی جائے گی۔ اسی طرح جگہ کے اختلاف سے بھی قیمت میں فرق آجاتا ہے۔

وعن ھذا الخ اسی سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اختلاف مذکور بھی صفت کے مختلف ہونے کی طرح ہے۔ مشائخ میں سے کسی نے یوں فرمایا ہے کہ مسلم فیہ کی ادائیگی کی جگہ میں اختلاف پائے جانے کی صورت میں حکم ہے۔ (ف۔ لیکن صاحبینؒ کے نزدیک ان دونوں کے درمیان قسم لازم نہیں ہوتی ہے)۔ اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ حکم اس کے برعکس ہے۔ (ف یعنی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایک دوسرے سے قسم کھانے کو لازم نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ صرف مسلم الیہ کے قول کا ہی اعتبار ہوگا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک باہم قسم کھائی لازم ہوگی۔ کیونکہ ان کے نزدیک مسلم فیہ (مبیع) حوالہ کرنے کی جگہ کا متعین ہو جانا ہی عقد کا تقاضا ہے۔

(ف کیونکہ عقد ہونے کی وجہ سے ہی تو عقد کرنے کی جگہ کو ادا کرنے کی جگہ کہا گیا ہے)۔ اور اسی اختلاف کی بناء پر ثمن واجرت اور تقسیم میں بھی اسی اختلاف کے مطابق حکم ہے۔ (ف یعنی مثلاً بائع اور مشتری نے یا کرایہ پر دینے والے اور کرایہ پر لینے والے نے ایسے ثمن میں یا کرایہ میں اختلاف کیا جس کے ادا کرنے کے لئے کسی لے جانے والے شخص اور سواری کی ضرورت ہو مثلاً زید نے بکر سے ایک مکان خرید ا بہترین دس من گیہوں (گندم) کے عوض۔ پس اگر اس کے ادا کرنے کا مقام بیان کردیا تو امام اعظمؒ کے نزدیک بیع جائز ہوگی۔ ورنہ نہیں۔ مگر صاحبینؒ کے نزدیک بہر صورت اسی جگہ میں جہاں پر معاملہ طے کیا تھا یعنی عقد میں ادا کرنا ہوگا۔ اسی طرح جب اسی مال کے عوض مکان کرایہ پر لیا ہو تو بھی یہ حکم ہوگا۔ اور تقسیم و بٹوارہ کا بھی یہی حکم ہے۔ اس بٹوارہ کی مثالی صورت یہ ہوگی کہ دونوں کا ایک مشترک مکان تھا۔ بعد میں دونوں نے اس کا بٹوارہ کرلیا۔ اور دونوں کی رضا

مندی کے ساتھ ایک شخص کے حصہ کے ساتھ ایسی چیز بھی لگادی گئی جسے منتقل کرنے کے لئے خرچ اور سواری کی ضرورت ہو۔ (ف ۔ پس اس صورت میں یہ شرط لازم ہو جائے گی کہ اس کے پہنچانے اور ادا کرنے کی جگہ متعین کر دی گئی ہو ورنہ یہ تقسیم اور عمل صحیح نہ ہوگا۔ یہ قول امام اعظمؒ کا ہے۔ لیکن صاحبینؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے بلکہ جس جگہ پر یہ بٹوارہ ہوا ہے وہی جگہ متعین رہے گی۔ کہیں دوسری جگہ پہنچانے کی ضرورت نہ ہوگی۔ مگر بعض مشائخ فقہہ نے کہا ہے کہ ثمن کی صورت میں بالاتفاق شرط نہ ہوگی۔ لیکن قول صحیح یہی ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک ادائیگی ثمن کے لئے بھی جگہ بیان کرنے کی شرط ہے۔ اس صورت میں کہ ثمن کی ادائیگی ادھار میعادی ہو۔ اسی قول کو شمس الائمہ سرخسیؒ نے اختیار کیا ہے۔

(ف ۔ یہ امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق ہے)۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک یہاں بھی اسی مکان میں ادائیگی کی جائے گی۔ اور وہی مکان متعین ہے۔ (ف یعنی جہاں بٹوارہ ہوا ہے وہیں پر یہ کام بھی ہوگا۔ اور جانور جہاں پر حوالہ کرے وہیں پر اس کو پہنچانے کی اجرت ادا کر دے۔ (ف ۔ یعنی اگر کسی نے ایک جانور کرایہ پر لیا۔ اور اس کا کرایہ اپنے ذمہ کوئی کیلی یا وزنی یا عددی چیز اس کے اوصاف بیان کر کے متعین کی تو جس جگہ پر اس جانور کو اس کے مالک (مستاجر) کے حوالہ کرے گا وہی جگہ اس کی اجرت ادا کرنے کے لئے متعین رہے گی)۔ اور یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہوگی جب کہ عقد سلم میں مسلم فیہ ایسی چیز ہو جس کے منتقل کرنے پر سواری استعمال کرنے اور خرچ کرنے کی ضرورت ہوتی ہو۔

توضیح:۔ سلم کے صحیح ہونے کی شرطیں۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال ولا يصح السلم عندابی حنیفة الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ سقیہ' سَقِی یہ لفظ وحیل کے وزن پر ہے وہ کھیتی جو صرف نہری پانی سے سیراب کی گئی ہو۔ نجسیہ۔ اس کے بر خلاف ہے۔ النجس کی طرف منسوب ہے وہ غلہ جو صرف برساتی اور بارانی پانی سے سیراب ہو

قال وما لم يكن له حمل ومؤنة لا يحتاج فيه الى بيان مكان الايفاء بالاجماع، لانه لايختلف قيمته ويوفيه في المكان الذى اسلم فيه، قال رضى الله عنه وهذا رواية الجامع الصغير والبيوع، وذكر فى الاجارات انه يوفيه في اى مكان شاء وهو الاصح، لان الاماكن كلها سواء، ولا وجوب في الحال ولو عيّنا مكانا قيل لا يتعين لانه لا يفيد وقيل يتعين لانه يفيد سقوط خطر الطريق، ولو عيّن المصر فيما له حمل ومؤنة يكتفى به لانه مع تباين اطرافه كبقعة واحدة فيما ذكرنا.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے کہا ہے کہ اور جس چیز کو ادھر سے ادھر لے جانے میں کسی سواری اور خرچ کی ضرورت نہ ہو تو بالاجماع اس کی ادائیگی کے لئے کسی جگہ کو متعین کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ کیونکہ ایسی چیز کی قیمت مختلف نہیں ہوتی ہے بلکہ ہر جگہ یکساں رہتی ہے۔ (ف۔ لہذا بیان کرنے کی ضرورت بھی نہیں اور جس جگہ عقد سلم کی ہے وہیں یہ چیز حوالہ کر دے۔ مصنف ہدایہؒ نے فرمایا ہے کہ یہ روایت جامع صغیر و مبسوط کی کتاب البیوع کی ہے۔ (ف یعنی یہ کہ جہاں سلم کا معاملہ کیا ہے وہیں ادا کر دے)۔ وذکر فی الاجارات الخ اور امام محمدؒ نے مبسوط کتاب الاجارات میں ذکر فرمایا ہے کہ جہاں چاہے ادا کر دے اور یہی قول اصح ہے۔ (ف ۔ اور امام شافعیؒ کا قول اصح بھی یہی ہے۔ کیونکہ ساری جگہیں برابر ہیں۔ اور فوری طور سے ادا کرنا واجب نہیں ہے۔ (ف ۔ تاکہ جس جگہ عقد ہوا وہیں ادا واجب ہو۔ کیونکہ عقد سلم میں تو عقد کے بعد اپنے وقت معین پر ہی ادائیگی واجب ہوتی ہے۔ یہ حکم اس صورت میں ہوگا جب کہ دونوں نے اپنے طور پر کوئی جگہ متعین نہ کی ہو۔ اور اگر ان دونوں یعنی رب السلم اور مسلم الیہ نے اپنی رضامندی کے ساتھ کوئی جگہ ادائیگی کے لئے متعین کر لی ہو یعنی بوقت عقد اس کی شرط کر دی ہو تو بھی بعض مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ وہ جگہ متعین نہ ہوگی۔ کیونکہ اس سے کوئی فائدہ نہیں ہے۔ (ف اور جس شرط سے کوئی فائدہ حاصل

نہ ہو وہ مہمل اور باطل ہوتی ہے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ وہی جگہ متعین ہو جائے گی کیونکہ اس شرط کے رہنے سے مال کے پہنچانے میں راستہ کے خطرہ سے محفوظ ہو جائے گا۔ (ف۔ اس طرح وہ شرط مفید ہو گی اور چونکہ یہ شرط مبیع کے حوالہ کرنے سے متعلق ہے اس لئے عقد کے تقاضے کے خلاف بھی نہیں ہو گی۔ اسی وجہ سے عنایہ میں لکھا ہے کہ یہی قول اصح ہے)۔ ولو عین المصر الخ اور اگر ایسی صورت میں کہ مسلم فیہ کو پہنچانے کے لئے سواری اور خرچ کی ضرورت ہو کسی شہر کو معین کر دیا ہو تو اسی پر اکتفاء کرنا ہو گا۔ (ف مثلاً عقد سلم میں گیہوں دینے کی بات ہو اور اس کی ادائیگی کے لئے امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق کسی ایک شہر مثلاً لکھنو یا حیدر آباد کو متعین کر دیا تو یہ کہنا کافی ہو گا)۔ کیونکہ ہم نے جو بیان کیا اس میں اس شہر کے کناروں میں فاصلوں کے باوجود پورا شہر ایک ہی جگہ کے حکم میں ہے۔ (ف ۔ یعنی شہر کے کنارے اگرچہ فاصلوں پر ہیں لیکن ان میں قیمتوں میں اختلاف نہیں ہوتا ہے۔ اس بناء پر جس کسی کنارہ میں بھی حوالہ کر دے گا جائز ہو گا۔ محیط میں کہا ہے کہ یہ حکم اس صورت میں ہو گا جب کہ وہ شہر بڑا نہ ہو۔ اور اگر شہر بڑا ہو اور اس کے ایک کنارے سے دوسرے کنارے تک تقریباً ایک فرسخ کا فاصلہ ہو تو جائز نہ ہو گا۔ مف۔ لیکن ظاہر یہ ہے کہ ہمارے ملکوں میں اتنے فاصلہ کے باوجود قیمتوں میں کوئی خاص فرق نہیں ہوتا ہے۔ واللہ تعالےٰ اعلم۔ م

توضیح: سلم میں زحمت اور خرچ کے ساتھ منتقل ہونے والے اور ہلکے سامان کو حوالہ کرنے کے لئے جگہ کی تعیین۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال ولا يصح السلم حتى يقبض رأس المال قبل ان يفارقه فيه اما اذا كان من النقود فلانه افتراق عن دين بدين وقد نهى النبي عليه السلام عن الكالىء بالكالىء وان كان عينا فلان السلم اخذ عاجل بآجل اذ الاسلام والاسلاف ينبئان عن التعجيل فلابد من قبض احد العوضين ليتحقق معنى الاسم، ولانه لابد من تسليم رأس المال ليتقلب المسلم اليه فيه فيقدر على التسليم، ولهذا قلنا لا يصح السلم اذا كان فيه خيار الشرط لهما او لاحدهما، لانه يمنع تمام القبض لكونه مانعا من الانعقاد في حق الحكم، وكذا لا يثبت فيه خيار الرؤية لانه غير مفيد بخلاف خيار العيب لانه لا يمنع تمام القبض، ولو اسقط خيار الشرط قبل الافتراق ورأس المال قائم جاز خلافا لزفرؒ وقد مر نظيره.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے کہا ہے کہ بیع سلم صرف اسی وقت صحیح ہو گی کہ راس المال کو مجلس عقد سلم ہی میں جسمانی جدائیگی سے پہلے قبضہ میں لے لے۔ اب اس صورت میں کہ راس المال نقدی کی جنس سے ہو۔ (ف تو قبضہ اس لئے شرط ہے کہ) اس سے اس معاملہ سے فرق آ جائے جس میں قرضہ کا قرضہ سے تبادلہ ہو۔ (ف یعنی نقد مال بھی حکماً غیر معین دین ہوتا ہے اور اس کے عوض جو مسلم فیہ دیا جائے گا وہ بھی موجود مال نہیں ہوتا ہے بلکہ میعادی اُدھار ادا کرنا ہوتا ہے۔ اس بناء پر دین کے بدلہ دین سے امتیاز ہو جائے گا)۔ نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کالی کی بیع کالی سے ممانعت فرمائی ہے۔ (ف ۔ یعنی اُدھار کی بیع اُدھار کے عوض کرنے سے منع فرمایا ہے۔ چنانچہ اس حدیث کا حوالہ گذشتہ حدیث میں بیان کیا جا چکا ہے۔ نیز جب مکیل یا موزون ہو تو بھی یہی حکم ہو گا۔ م)۔

وان كان عينا الخ اور اگر راس المال کوئی معین چیز ہو۔ (ف۔ جیسے تھان یا حیوان وغیرہ۔ تو اس میں بھی قبضہ شرط ہے)۔ اس لئے کہ سلم کی تعریف ہی یہ ہے کسی میعادی چیز کے عوض فی الحال کچھ لینا۔ (ف ۔ یعنی فی الحال اس اقرار کے ساتھ بیع سلم کر کے مال لینا کہ مبیع اپنے وقت مقرر پر دے گا)۔ کیونکہ اسلام 'سلم ٹھہرانا اور اسلاف 'سلف ٹھہرانا۔ دونوں الفاظ فی الفور لینے کو بتلاتے ہیں۔ اس لئے اس اسم کے معنی کے پائے جانے کے لئے دونوں عوض میں سے کسی ایک پر فی الفور قبضہ کرنا ضروری ہے۔

(ف خلاصہ بحث یہ ہوا کہ شریعت میں اس کے لغوی معنی کا تحقق ہونا ضروری ہے کہ عوضین میں سے ایک پر قبضہ ہو جائے۔ کیونکہ فی الفور راس المال پر قبضہ کرنا شرط ہوا۔ اور اس وجہ سے کہ سپرد کرنا بھی ضروری ہے تاکہ مسلم الیہ اس میں پورے طور پر تصرف کر سکے پھر مسلم فیہ (مبیع) کسی طرح سے حاصل کر کے حوالہ کر سکے۔ (ف: یعنی کسی سے مال خرید کر کے سپرد کر سکے۔

ولهذه قلنا الخ اسی لئے ہم نے یہ کہا ہے کہ جب تک عقد سلم میں رب السلم اور مسلم الیہ دونوں میں سے کسی ایک کو بھی خیار شرط ہو گا وہ عقد صحیح نہ ہو گا۔ کیونکہ یہ شرط دوسرے کے لئے اس پر قبضہ کرنے سے رکاوٹ بنتی ہے۔ (ف) یعنی عقد سلم کا جو حکم ہوتا ہے اس میں کسی کو بھی خیار شرط ہونے کی وجہ سے وہ ثابت نہیں ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ اگر اس بیع میں دونوں کو خیار ہو گا تو مشتری کی ملکیت مبیع میں یا بائع کی ملکیت ثمن میں ثابت نہ ہو گی)۔ **وکذا لایثبت الخ** اسی طرح عقد سلم میں خیار رویۃ ثابت نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ اس خیار الرویۃ کا اس میں کوئی فائدہ نہیں ہوتا ہے۔ (ف اس لئے اس خیار الرویۃ کا فائدہ تو یہ ہوتا ہے کے دیکھ کر اس مبیع کو واپس کر دے جب کہ یہ بات تو ایسی مبیع میں پائی جاسکتی ہے جو کہ عین ہو حالانکہ مسلم فیہ عین نہیں بلکہ دین ہوتا ہے۔ جو مسلم الیہ کے ذمہ باقی رہتا ہے۔ پس جب مسلم الیہ مال لائے اور رب السلم اسے واپس کر دے تو اس مسلم الیہ کے ذمہ شرط کے مطابق دین ثابت رہے گا اس لئے جیسا مال دینے کی بات ہے اسی کی مثل ادا کرتا ہو گا۔ اور کسی طور پر بھی وہ عقد فسخ نہیں ہو سکتا ہے۔ مع)۔

بخلاف خیار العیب الخ برخلاف خیار عیب کے کہ وہ مبیع پر پورا قبضہ ہونے سے مانع نہیں ہوتا ہے۔ (ف لہذا رب السلم کو مسلم فیہ میں خیار عیب حاصل ہو گا۔ کیونکہ پہلے ہی یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ خیار عیب کے باوجود بیع کا حکم ثابت ہوتا ہے۔ پس مسلم الیہ کا قبضہ ثابت ہو جائے گا۔ لیکن خیار شرط ہونے کی صورت میں ثابت نہیں ہو گا)۔ **ولو اسقط الخ** اور اگر عقد سلم میں جدائی سے پہلے خیار شرط کو ختم کر دے اور اس وقت تک راس المال موجود ہو تو بھی عقد جائز ہو گا۔ بخلاف امام زفرؒ کے قول کے۔ (ف۔ یعنی اگر عقد سلم میں دونوں میں سے کسی کو بھی خیار شرط ہو جس کی وجہ سے عقد فاسد ہو پھر بھی مجلس سے جدا ہونے سے پہلے اس نے اپنے خیار کو ختم کر دیا لیکن اس وقت تک راس المال موجود ہو تو ہمارے نزدیک استحساناً وہ عقد صحیح ہو جائے گا۔ **وقد مر نظیرہ** اور اس کی نظیر اس سے پہلے بیع فاسد کے باب میں گذر چکی ہے۔

توضیح:۔ بیع سلم کے صحیح ہونے کی شرط۔ اگر عقد سلم میں جدائی سے پہلے خیار شرط کو ختم کر دے تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ولایصح السلم الخ: سلم صحیح نہیں ہے یہاں تک کہ راس المال کو اسی مجلس میں جدا ہونے سے پہلے قبضہ کرلے۔ (ف۔ یعنی عقد سلم کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ راس المال پر اسی مجلس میں قبضہ بھی ہو جائے۔ اور یہ دو حال سے خالی نہ ہو گا کہ یا تو راس المال نقود میں سے ہو گا جو متعین نہیں ہوتے ہیں۔ اور کیلی و وزنی وغیرہ موصوف الذمہ ہو گا۔ یا تو وہ متعین ہو گا۔ **وقد مر نظیرہ** اس کی نظیر پہلے گذر چکی ہے۔ (ف۔ یعنی اگر کسی نے میعاد مجہول پر اُدھار مال خریدا پھر اس وقت کے آنے سے پہلے دونوں نے ایک رائے ہو کر اس وقت کی قید ختم کر دی تو وہ بیع جائز ہو گی۔ مگر امام زفرؒ کا اس میں اختلاف ہے۔ اسی طرح بیع سلم میں ہے۔ کہ اگر راس المال موجود نہ ہو مثلاً: مسلم الیہ نے کسی تصرف سے اس کو ضائع کر دیا تو بالاتفاق یہ عقد جائز نہ ہو گا۔ کیونکہ وہ مسلم الیہ کے ذمہ اب قرض کے طور پر ہو گیا۔ اور عقداً بھی باقی نہ تھا لہذا دین کے بدلہ دین کا عقد جائز نہ ہو گا (مف) اسی لئے امام محمدؒ نے ابراہیم نخعیؒ سے روایت کی ہے کہ اگر کسی نے اپنے قرضدار سے قرضہ کے بدلہ سلم کا معاملہ کر لیا تو ابراہیمؒ نے فرمایا ہے کہ اس میں کوئی بھلائی نہیں ہے یہاں تک کہ اس کو وہ وصول کر کے دوبارہ عقد سلم کرلے۔ اور یہ لکھا ہے کہ ہم اسی قول کو پسند کر لیتے اور اسی پر عمل کرتے ہیں۔ اور امام ابو حنیفہؒ کا بھی یہی قول ہے (الآثار)

وجملة الشروط جمعوها في قولهم اعلام رأس المال وتعجيله، واعلام المسلم فيه وتاجيله، وبيان مكان الايفاء والقدرة على تحصيله، فان اسلم مائتي درهم في كر حنطة مائة منها دين على المسلم اليه، ومائة نقد فالسلم في حصة الدين باطل، لفوات القبض، ويجوز في حصة النقد لاستجماع شرائطه، ولا يشيع الفساد لان الفساد طار اذ السلم وقع صحيحا، ولهذا لو نقد رأس المال قبل الافتراق صح الا انه يبطل بالافتراق لما بينا، وهذا لان الدين لا يتعين في البيع الا ترى انهما لو تبايعا عينا بدين ثم تصادقا ان لا دين لا يبطل البيع فينعقد صحيحا.

ترجمہ:۔ اور مشائخ فقہاء نے سلم کی تمام شرطوں کو اس قول میں جمع کر دیا ہے (اعلام) راس المال سے واقف کرنا۔ (ف یعنی اس کی جنس ونوع وصفت اور مقدار کو بیان کرنا۔ اس حد تک کہ جتنی ضرورت ہو)۔ و تعجیلہ (۲) اور اس راس المال کی ادائگی میں جلدی کرنا۔ (ف یعنی عقد کی مجلس سے جسمانی جدائگی سے پہلے ادا کر دینا)۔ (۳) اور مسلم فیہ سے مطلع کرنا (ف کہ اس کی جنس ونوع وصفت اور مقدار ضرورت کے مطابق بیان کرنا)۔ (۴) اور مسلم فیہ ادا کرنے کے لئے ایک وقت متعین کر لینا۔ (۵) اور مسلم فیہ کے ادا کرنے کی جگہ بیان کرنا۔ (ف اگر اس کی ضرورت محسوس ہو)۔ (۶) اور مسلم فیہ کے حاصل کرنے کی قدرت کا ہونا۔ (ف۔ یعنی وہ چیز بازار میں مل جاتی ہو۔ اور بازار سے مطلقاً غائب نہ ہو۔ اسی طرح وقت عقد سے مقرر وقت تک انقطاع نہ ہو)۔ ان شرطوں کی بناء پر اگر کسی نے دو سو روپے کے بدلہ مثلاً: ایک من گیہوں کی سلم کے لئے معاملہ طے کیا جن میں سے وہ ایک سو روپے جو مسلم الیہ پر پہلے سے قرض کے طور باقی تھے۔ اور باقی نصف یعنی صرف ایک سو روپے نقد دیئے تو قرضہ کے حصہ یعنی دوسرے سو روپے کی سلم باطل ہو گی۔ اس پر قبضہ نہ رہنے کی وجہ سے۔ اور ایک حصہ وہ جو موجود ہے یعنی ایک سو روپے کی بیع سلم تو وہ جائز ہو گی۔ کیونکہ سلم کے صحیح ہونے کی ساری شرطیں اس صورت میں پائی جارہی ہیں۔ (ف یعنی روپیوں کے ذکر کے ساتھ ہی ان کی تعداد کا بیان اور ان پر قبضہ کا ہونا۔ اور گیہوں کا وصف اتنا اور اس طرح بیان کر دیا ہے کہ وہ کسی ذمہ میں متعین ہو سکے لہذا اس کی سلم جائز ہو گی)۔

ولایشیع الفساد الخ اور وہ تھوڑا فساد دوسرے کی طرف یہاں نہیں پھیلے گا۔ (ف۔ یعنی اگر یہ کہا جائے کہ ایک ہی معاملہ میں جب ایک سو روپے قرضہ کے طور پر رہنے والے کی سلم فاسد ہوئی تو نقد دیئے جانے والے کی بھی سلم فاسد ہونی چاہئے۔ کیونکہ عقد تو ایک ہی ہے اس لئے ایک کا فساد باقی سب میں پھیل جائے گا۔ تو اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ یہ فساد باقی حصہ تک نہیں پھیلے گا۔ لان الفساد الخ کیونکہ یہ فساد اس پر ابھی طاری ہوا ہے۔ (ف۔ یعنی اصل عقد میں یہ فساد نہیں ہے بلکہ بعد میں اسے لاحق ہوا ہے۔ کیونکہ سلم کا معاملہ کرتے ہوئے ایجاب وقبول دو سو روپے کے عوض ایک من میں صحیح شرطوں کے ساتھ ہوا ہے۔ لہذا اس وقت تک یہ ایجاب وقبول بالکل صحیح ہے۔ البتہ بعد میں جب یہ کہا کہ ان روپے میں سے وہ سو روپے منہا کر لو جو تمہارے ذمہ میرے باقی ہیں اور باقی ابھی لو اس کے کہنے سے اس میں خرابی آئی۔ لہذا جتنے حصہ میں نقد ادائگی ہوئی صرف وہی حصہ صحیح رہے گا۔

ولهذا لو نقد الخ اسی وجہ سے کہ اصل عقد صحیح تھا۔ اگر وہ شخص وہاں سے جسمانی جدائگی سے پہلے کل رقم نقد ادا کر دے تو پورا عقد صحیح ہو جائے گا۔ لیکن جدائگی ہو جانے سے مذکورہ بالا وجوہ کی بناء پر باطل ہو جائے گا۔ (ف یعنی اگر راس المال پر قبضہ کرنے سے پہلے دونوں علیحدہ علیحدہ ہو گئے تو قرض کا بدلہ قرض پائے جانے سے جتنا مال قرض کا باقی رہ گیا ہے وہ باطل ہو جائے گا۔

وهذا لان الدين الخ اور یہ حکم اس لئے ہے کہ بیع میں دین متعین نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ درہم ودینار میں سے کوئی بھی متعین نہیں ہوتا ہے۔ (ف۔ کیونکہ درہم ودینار کوئی متعین نہیں ہوتا ہے بلکہ دین ہوتے ہیں خواہ قرضہ کی صورت ہو یا نہ ہو۔ اسی بناء پر فوری طریقہ سے قبضہ میں دینا شرط ہے۔ اور جو دراہم دوسروں کے پاس بطور قرض ہوتے ہیں ان میں سے کوئی بھی متعین نہیں

ہوتا ہے۔

الاتری الخ: کیا نہیں دیکھتے ہو کہ دونوں متعاقدین نے دین کے عوض مال عین بیچا۔ مثلاً: ان ہزار روپے کے بدلہ گھوڑا بیچا جو بائع کے ذمہ باقی تھے پھر اگر دونوں نے اس بات پر اتفاق کرلیا اور تصدیق کرلی کہ کچھ بھی قرض باقی نہیں تھا تو وہ بیع باطل نہ ہوگی۔(ف۔ کیونکہ اس خریدار پر اس گھوڑے کے ثمن کے ہزار روپے لازم ہیں اور وہ متعین ہو سکتے ہیں اس لئے ذمہ میں قرض باقی ہو یا نہ ہو اس خریدار پر ہزار روپے لازم ہوں گے اور وہ ادا کردے) تو بیع صحیح منعقد ہو جائے گی۔(ف اسی طرح یہاں بھی سلم دو سو روپے کے عوض صحیح منعقد ہوگی۔ اس میں صرف اس بات کی شرط ہوگی کہ ان کی بدنی جدائیگی سے پہلے ان روپے پر قبضہ ہو جائے۔ تاکہ قرض کا تبادلہ قرض سے نہ ہو۔ پھر جب اس نے سو روپے نقد فی الفور ادا کردیئے اور باقی نہیں دیئے تو سلم میں جتنے حصہ کا ادھار معاملہ ہوا وہ باطل ہوگا اور جتنے حصہ کا معاملہ نقد سے ہوگا وہ صحیح ہوگا۔ اور چونکہ یہ فساد عقد کی اصل میں یا بنیاد میں نہیں تھا بلکہ بعد میں کسی عارض کی وجہ سے ہوا تھا اس لئے پورا عقد فاسد نہ ہوگا۔ بخلاف اس کے اگر یوں کہا کہ ان دو سو روپے کے قرضہ کے عوض جو میرے تم پر لازم ہیں میں نے تم سے سلم کا معاملہ کیا ہے تو یہ باطل ہوگا=

توضیح:۔ سلم کے صحیح ہونے کے لئے اس کی تمام شرطوں کا ایک مجموعہ جملہ، اور اس کی تفصیل، دلائل

قال :ولا يجوز التصرف في رأس مال السلم والمسلم فيه قبل القبض، اما الاول فلما فيه من تفويت القبض المستحق بالعقد، واما الثاني فلان المسلم فيه مبيع والتصرف في المبيع قبل القبض لا يجوز، ولا يجوز الشركة والتولية في المسلم فيه لانه تصرف فيه فان تقايلا السلم لم يكن له ان يشترى من المسلم اليه برأس المال شيئا حتى يقبضه كله، لقوله عليه السلام لاتأخذ الا سلمك او رأس مالك اى عند الفسخ، ولانه اخذ شبها بالمبيع فلا يحل التصرف فيه قبل قبضه، وهذا لان الاقالة بيع جديد في حق ثالث، ولا يمكن جعل المسلم فيه مبيعا لسقوطه فجُعل رأس المال مبيعا لانه دين مثله الا انه لا يجب قبضه في المجلس لانه ليس في حكم الابتدأ من كل وجه، وفيه خلاف زفر والحجة عليه ما ذكرنا.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ سلم کے راس المال یا مسلم فیہ میں قبضہ سے پہلے تصرف کرنا جائز نہیں ہے۔ اور اول یعنی راس المال میں تصرف کے ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں مجلس عقد سے علیحدہ ہو جانے کی وجہ سے قبضہ کی شرط کو باطل کرنا لازم آتا ہے۔ حالانکہ عقد سلم کی وجہ سے شرعی طور سے اس کا پایا جانا ثابت ہو چکا تھا۔(ف یعنی عقد سلم سے یہ واجب ہوا تھا کہ علیحدہ ہونے سے پہلے راس المال پر قبضہ کرلینا چاہئے۔ اب اگر قبضہ سے پہلے اس نے راس المال میں مبادلہ وغیرہ میں تصرف کردیا تو جو چیز لازم ہوگئی تھی اسے باطل کردینا ہوتا ہے۔ اور یہ فعل جائز نہیں ہے)۔ اور دوسری بات یعنی مسلم فیہ میں قبضہ سے پہلے تصرف ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مسلم فیہ ایک مبیع ہے اور قبضہ سے پہلے مبیع میں تصرف کرنا جائز نہیں ہوتا ہے۔

ولایجوز الشرکۃ الخ:۔ اور مسلم فیہ میں شرکت اور تولیہ بھی جائز نہیں ہے۔(ف۔ شرکت کی مثال یہ ہوگی کہ رب السلم نے کسی شخص سے یہ کہا کہ تم مجھے میرا آدھا راس المال دے دو تاکہ اس مسلم فیہ میں تم بھی برابر کے میرے شریک ہو جاؤ۔ اور تولیہ کی صورت یہ ہوگی کہ رب السلم نے دوسرے شخص سے کہا کہ اگر تم مجھے میرا پورا راس المال واپس کردو تو یہ سارا مسلم فیہ تمہارا ہو جائے گا اس طرح شرکت اور تولیہ دونوں ہی ناجائز ہیں، کیونکہ اس طرح ہونے سے مبیع میں نصف حصہ یا کل مبیع کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنا لازم آتا ہے اور یہ جائز نہیں ہے)۔(لانہ تصرف فیہ) اس طرح قبضہ سے پہلے مسلم فیہ میں

تصرف کرنا لازم آتا ہے اور یہ ممنوع ہے۔
فان تقایلا الخ: اگر دونوں نے سلم کا اقالہ کر لیا تو رب المال کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ راس المال کے بدلہ مسلم الیہ سے کوئی دوسری چیز خرید لے۔ (ف یہ خرید اس وقت تک جائز نہ ہوگی)۔ یہاں تک کہ کل راس المال کو وصول کر لے۔ (ف۔ اس کے بعد یعنی کل وصول کر لینے کے بعد اسے خریدنے کا اختیار ہوگا)۔ **لقولہ علیہ السلام الخ** رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ، یا تو اپنی سلم کو لو یا اپنے راس المال کو لو،، (ف۔ یعنی اگر سلم باقی ہو تو مسلم الیہ سے مسلم فیہ لو یا اپنا راس المال لو)۔ یعنی اگر عقد سلم فسخ ہو گیا ہو تو اس سے اپنا راس المال واپس لے لو۔ (ف۔ حاصل یہ ہوا کہ ان دو صورتوں کے علاوہ کوئی مبادلہ نہیں کر سکتا ہے۔ اس کی روایت ابوداؤد وابن ماجہ اور ترمذی نے اپنی کتاب العلل الکبیر میں کی ہے۔ اور یہ بھی کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے۔ اور یہی قول ابن عمر رضی اللہ عنہ کا ابن ابی شیبہ اور عبدالرزاق سے سند صحیح سے بھی ہے۔ الحاصل راس المال پر قبضہ سے پہلے مسلم الیہ سے تبادلہ نہیں کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ حدیث حسن میں اسی طرح کا حکم مذکور ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ راس المال نے مبیع سے ایک مشابہت پیدا کر لی ہے۔ اس لئے اس پر قبضہ سے پہلے اس میں تصرف جائز نہیں ہے۔
وهذا لان الخ: اور بیع سے راس المال کو اس لئے مشابہت ہے کہ اقالہ عاقدین کے سوا تیسرے شخص کے حق میں جدید بیع ہوتا ہے۔ (ف اس لئے اس میں بھی ثمن ومبیع ہوگا)۔ پھر مسلم فیہ کو اس لئے مبیع قرار نہیں دیا جا سکتا ہے کہ وہ ساقط ہے۔ لہٰذا راس المال کو مبیع فرض کیا جائے گا کیونکہ وہ بھی راس المال کی طرح دین ہے۔ البتہ اتنا فرق ہے کہ اقالہ میں راس المال کا قبضہ میں ہونا مجلس ہی میں ضروری نہیں ہے کیونکہ یہ عقد اقالہ بالکل ابتدائی عقد کے مانند مکمل طور سے نہیں ہے۔ لیکن امام زفرؒ کا اس میں اختلاف ہے۔ (ف اس طرح سے کہ وہ کہتے ہیں کہ اقالہ کرنے کے بعد وہ راس المال مسلم الیہ پر قرض ہو گیا ہے۔ اس لئے جس طرح دوسرے قرضوں میں قرض دار سے تبادلہ کرنا جائز ہے اسی طرح اس مسئلہ میں بھی جائز ہوگا۔ لیکن ان کے خلاف ہماری وہ دلیل ہے جو ہم نے اوپر بیان کی ہے۔ (ف یعنی پہلی دلیل تو وہ حدیث ہے جس میں مسلم فیہ یا راس المال سے کچھ لینے سے ممانعت کی گئی ہے۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ اسے اقالہ کی وجہ سے مبیع سے مشابہت ہے

توضیح:۔ سلم کے راس المال میں قبضہ سے پہلے تصرف کرنا مسلم فیہ میں عقد شرکۃ اور تولیہ۔ اگر دونوں اقالہ کر لیں تفصیل مسائل، حکم، دلائل

قال: ولا یجوز التصرف الخ اور قبضہ سے پہلے سلم کے راس المال میں یا مسلم فیہ میں تصرف کرنا جائز نہیں ہے۔ (ف مثلاً: زید نے بکر سے دو سو روپے کے عوض دو من گیہوں کی سلم طے کی مگر روپے اپنے قبضہ میں لینے سے پہلے ہی زید نے ان دو سو کے بدلے خالد سے گھوڑا خرید لیا یا کوئی دوسرا تصرف کر لیا تو ان میں یہ تصرف صحیح نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر بکر نے سلم کے دو من گیہوں خالد کے ہاتھ ان کے وصول کرنے سے پہلے ہی فروخت کر دیئے تو بھی جائز نہ ہوگا۔ الحاصل۔ راس المال پر قبضہ سے پہلے اس میں تصرف صحیح نہیں ہے۔ اسی طرح مسلم فیہ میں بھی تصرف جائز نہیں ہے

قال ومن اسلم فی کرّ حنطة فلما حل الاجل اشتری المسلم الیه من رجل کراً وامر رب السلم بقبضه قضاء لم یکن قضاء وان امره ان یقبضه له ثم یقبضه لنفسه فاکتاله ثم اکتاله لنفسه جاز، لانه اجتمعت الصفقتان بشرط الکیل فلابد من الکیل مرتین لنهی النبی علیه السلام عن بیع الطعام حتی یجری فیه صاعان، وهذا هو محمل الحدیث علی مامر، والسلم وان کان سابقا لکن قبض المسلم فیه لاحق وانه بمنزلة ابتداء البیع، لان العین غیر الدین حقیقة، وان جعل عینه فی حق حکم خاص وهو حرمة الاستبدال، فیتحقق البیع بعد الشراء، وان لم یکن سلما وکان قرضا فامره بقبض الکر جاز، لان القرض اعارة ولهذا ینعقد بلفظ الاعارة فکان

المردود عین الماخوذ مطلقا حکما فلا یجتمع الصفقتان.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ، اگر کسی نے ایک کرگیہوں میں سلم کی پھر جب سلم کی ادائگی کا وقت مقرر آیا تو مسلم الیہ نے کسی دوسرے شخص سے اتنا ہی یعنی ایک کرگیہوں خرید ا اور اسی رب السلم کو یہ کہا کہ تم اپنا حق وصول کرنے کے لئے اس پر قبضہ کرلو تو اس طرح اس کا حق ادا نہ ہوگا۔ اور اگر رب السلم کو یہ کہا کہ تم اس پر مسلم الیہ یعنی میری طرف سے قبضہ کرلو۔ (ف یعنی اولا میری طرف سے وکیل بن کر قبضہ کرلو)۔ پھر اسے اپنے لئے قبضہ میں لو۔ فاکتالہ لہ الخ چنانچہ رب السلم نے ایک مرتبہ مسلم الیہ کیلئے گیہوں کو ناپ کر قبضہ کرلیا۔ (ف۔ تاکہ مسلم الیہ کا قبضہ پورا ہو جائے اور اس پر اس کا تصرف جائز ہو)۔ پھر دوسری مرتبہ ان کو اپنے لئے ناپ لیا۔ تو اب سلم جائز ہوگی۔ (ف۔ اور ان پر اب رب السلم کا پورا حق ہو گیا۔ کیونکہ غلہ میں ناپ کرلینا شرط ہے۔ لانہ اجتمعت الخ کیونکہ اس وقت پیانہ اور ناپ کرلینے کی شرط پر دو صفقے جمع ہوئے ہیں۔ (ف۔ یعنی پہلی مرتبہ خریدنے کے لئے پیانہ سے ناپنا لازم ہوا۔ اور دوسری مرتبہ فروخت کرنے کے لئے بھی اسے ناپنا ضروری ہوا۔ اسی وجہ سے دو مرتبہ ان کو ناپ لینا ضروری ہوا۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے طعام یعنی غلہ کو فروخت کرنے سے منع فرمادیا ہے یہاں تک کہ ان میں دو مرتبہ ناپنے کا عمل ہو جائے۔ (ف۔ یعنی خریدار ایک مرتبہ اپنے لئے پیانہ سے ناپ لے پھر فروخت کے وقت دوسری مرتبہ ناپ لے)۔ اور مذکورہ حدیث کا یہی مفہوم ہے جیسا کہ پہلے بیان کردیا گیا ہے۔ (ف۔ یعنی حدیث میں جو دو مرتبہ ناپنے کا حکم بیان کیا گیا ہے اس کا مطلب یہی ہے کہ بائع نے جب اپنے لئے خریدا تو ناپ لے اور جب مشتری نے اس سے خریدا تو وہ بھی ایک مرتبہ ناپ لے)۔ والسلم الخ اور عقد سلم اگرچہ پہلے ہو چکا ہے۔ ف۔ اگرچہ موجودہ مسئلہ میں خریداری سے پہلے ہی عقد سلم کیا جا چکا تھا۔ لیکن مسلم فیہ (مبیع) پر قبضہ تو بعد ہی میں ہوا ہے۔ (ف یعنی مسلم فیہ پہلے بطور قرض تھی پھر جب مسلم الیہ نے اسے خرید لیا تو وہ مسلم فیہ کی صورت میں بدل گئی۔

وانہ بمنزلۃ البیع اور یہ معاملہ نئے معاملہ کے حکم میں ہو گیا۔ کیونکہ اب وہ مال عین ہے جو پہلے مال دین تھا۔ اور دونوں یعنی عین اور دین حکم میں مختلف ہوتے ہیں۔ (ف سلم پہلے دین تھا۔ اور اب یہاں مال عین ادا کیا تو دونوں بعینہ ایک نہیں ہے اسی لئے اگر مسلم الیہ اس پہلے گیہوں کو ادا نہ کرکے دوسرے نئے گیہوں خرید کر ادا کردے تو بھی اس کے لئے ایسا کرنا جائز ہوا۔ اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ عین اور دین کے درمیان حقیقت میں فرق ہوتا ہے۔

وان جعل عینہ الخ اگرچہ ایک خاص حکم میں عین و دین دونوں کو ایک ہی درجہ میں رکھا گیا ہے۔ اور وہ حکم یہ ہے کہ بدل لینا حرام ہے۔ (ف۔ اسی بناء پر پہلے ذکر کیا گیا ہے کہ مسلم فیہ پر قبضہ ہونے سے پہلے اس کے عوض مبادلہ کرنا جائز نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اسی ایک خاص حکم میں دونوں برابر ہیں ورنہ حقیقت میں دین اور عین میں فرق ہے۔ چنانچہ اس تحقیق کے مطابق ثابت ہو گیا کہ خریدنے کے بعد فروخت پائی گئی۔ (ف۔ یعنی مسلم الیہ نے وہ چیز خود اپنے لئے خریدی اس لئے اسے ایک مرتبہ پیانہ سے ناپنا لازم ہو گیا۔ پھر اس نے خریدنے کے بعد اسی چیز کو رب السلم کے پاس فروخت کردیا۔ تو حقیقت میں یہ بیع عقد سلم کے بعد واقع ہوئی۔ (یعنی اس میں مخفی طور پر دو سودے ہو گئے)۔ اگرچہ یہ مال مسلم الیہ پر عقد سلم سابق سے قرض کے طور پر تھا لیکن اسی کا ہونا متعین نہ تھا۔ اس لئے یہ بھی سلم میں ہے۔

وان لم یکن سلما الخ اور اگر مذکورہ صورت سلم کی نہ ہو بلکہ قرضہ کی ہو۔ اور اس میں قرضدار نے قرض خواہ کو اس مال پر قبضہ کرنے کا حکم دیا۔ (ف اور اسے اس طرح نہیں کہا کہ تم پہلے میرے لئے قبضہ کرکے پھر تم اپنے لئے اس پر قبضہ کرو۔ مف) تو یہ جائز ہوگا۔ کیونکہ قرض کا دوسرا نام عاریتاً دینا بھی ہے۔ اور اسی عاریت ہونے کی وجہ سے لفظ عاریت کہنے سے بھی قرض منعقد ہو جاتا ہے۔ اس لئے لی ہوئی چیز جیسی بھی ہو وہی چیز واپس دی ہوگی۔ یہی حکم بہر صورت ہوگا۔ اور اس میں دو صفقے (دو سودے) جمع نہیں ہوں گے۔ (ف۔ یعنی اگر کسی سے اس طرح قرض مانگا کہ یہ چیز مجھے عاریۃً دو تو یہ قرض ہو جائے گا۔

اور اس وقت عاریت میں جو چیز لی جاتی ہے بعینہ وہی واپس کی جاتی ہے۔ اس لئے قرض کی صورت میں بھی یہ حکم ہوا۔ اب حاصل یہ ہوا کہ گویا قرضدار نے جو کچھ خرید کر دیا ہے یہ بعینہ وہی چیز ہے جو اس نے قرض میں لی تھی اسی لئے اسے دوبارہ ناپنے کی ضرورت نہ ہوگی۔ اور جب حکم میں یہ بعینہ وہی ہے جو قرض لیا تھا تو قرض خواہ کو اختیار ہوگا کہ چاہے اسی کے عوض مبادلہ کرلے کیونکہ تصرف اور معاملہ ابتدائی نہیں ہے تاکہ بغیر پیمانہ کے جائز نہ ہو)

توضیح:۔ ومن اسلم فی کر حنطۃ الخ تفصیل وتشریح مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ومن اسلم في كُرّ فامر رب السلم ان يكيله المسلم اليه في غرائر رب السلم ففعل وهو غائب لم يكن قضاء، لان الامر بالكيل لم يصح لانه لم يصادف ملك الآمر، لان حقه في الدين دون العين، فصار المسلم اليه مستعيرا للغرائر منه وقد جعل ملك نفسه فيها فصار كما لو كان عليه دراهم دين فدفع اليه كيسا ليزنها المديون فيه لم يصر قابضا، ولو كانت الحنطة مشتراة والمسألة بحالها صار قابضا، لان الامر قد صح حيث صادف ملكه لانه ملك العين بالبيع، الا ترى انه لو امره بالطحن كان الطحين في السلم للمسلم اليه وفي الشرى للمشترى لصحة الامر، وكذا اذا امره ان يصبه في البحر في السلم يهلك من مال المسلم اليه وفي الشرى من مال المشترى ويتقرر الثمن عليه لما قلنا، ولهذا يُكتفى بذلك الكيل في الشرى في الصحيح لانه نائب عنه في الكيل والقبض بالوقوع في غرائر المشترى، ولو امره في الشرى ان يكيله في غرائر البائع ففعل لم يصر قابضا لانه استعار غرائرهٗ ولم يقبضها فلا تصير الغرائر في يده فكذا ما يقع فيها، وصار كما لو امره ان يكيله، ويعزله في ناحية من بيت البائع لان البيت بنواحيه في يده فلم يصر المشترى قابضا، ولو اجتمع الدين والعين والغرائر للمشترى ان بدأ بالعين صار قابضا، اما العين فلصحة الامر فيه، واما الدين فلاتصاله بملكه وبمثله يصير قابضا كمن استقرض حنطة وامره ان يزرعها في ارضه، وكمن دفع الى صائغ خاتما وامره ان يزيده من عنده نصف دينار، وان بدأ بالدين لم يصر قابضا، اما الدين فلعدم صحة الامر، واما العين فلانه خلطه بملكه قبل التسليم فصار مستهلكا عند ابي حنيفة فينتقض البيع، وهذا الخلط غير مرضي به من جهته لجواز ان يكون مراده البداية بالعين وعندهما هو بالخيار ان شاء نقض البيع وان شاء شاركه في المخلوط لان الخلط ليس باستهلاك عندهما.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے ایک کر گیہوں میں سلم کا معاملہ طے کیا پھر رب السلم (بائع) نے مسلم الیہ (مشتری) سے یہ کہا کہ تم یہ گیہوں ایک کر ناپ کر میرے ان تھیلوں میں رکھ دو۔ اور اس مشتری نے یہ گیہوں ایسے وقت ناپ کر تھیلے میں رکھ دیئے جبکہ وہ رب السلم اس جگہ موجود نہ تھا۔ تو اس طرح غائبانہ میں ناپنے سے واجب کی ادائیگی نہ ہوگی۔ (ف یہاں تک کہ اگر اسی حالت میں وہ سارا گیہوں ضائع ہوجائے تو وہ رب السلم کا نہیں بلکہ مسلم الیہ کا ضائع ہوا۔ ن)۔

لان الامر بالكيل الخ کیونکہ رب السلم کا حق فی الحال کسی معین مال میں نہیں بلکہ غیر معین میں ہے کیونکہ وہ دین ہے۔ اس بناء پر یہ کہا جائے گا کہ مسلم الیہ نے رب السلم سے جو تھیلے لئے ہیں وہ عاریۃً لئے ہیں پھر اپنی ذاتی چیزیں ان میں بھرلی ہیں۔ اس لئے اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے: کسی قرضدار پر کچھ روپے بطور قرض تھے ایسی حالت میں اس کے قرض خواہ نے اپنی تھیلی اسے دی تاکہ وہ ان درہموں کو اس تھیلی میں رکھ کر وزن کردے۔ لیکن اگر اس نے ایسا کردیا جب بھی اس کا قرض خواہ اپنے قرضہ کا مالک نہ ہوگا۔ (ف۔ اسی طرح رب السلم بھی قابض نہ ہوگا)۔

ولو كانت الحنطة الخ اور اگر یہ گیہوں سلم کے نہ ہوں بلکہ خریدے ہوئے ہوں۔ اور مسئلہ کی باقی صورت وہی ہو جو ابھی

بیان کی گئی ہے۔ یعنی مشتری بائع کو اپنے تھیلے دے کر کہے کہ تم ان میں یہ گیہوں ناپ کر بھر دو۔ اور بائع نے ایسا ہی کیا) تو وہ خریدار اس پر قابض ہو جائے گا۔ کیونکہ اس بیع کی وجہ سے اس مال عین کا مالک ہو گیا ہے۔ (پس سلم میں حق دین ہونے کی وجہ سے حکم صحیح نہیں ہوگا لیکن خریدنے کی صورت میں عین کے مالک ہونے کی وجہ سے حکم صحیح ہوگا۔ کیا تم یہ نہیں دیکھتے کہ اگر اس (بائع) نے گیہوں کو پیس کر آٹا تیار کر لینے کا حکم دیا تو اس جگہ سلم ہونے کی صورت میں آٹا مسلم الیہ کا ہوتا ہے۔ اور خرید ہونے کی صورت میں خریدار کا ہوتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں خریدار کا حکم صحیح ہے۔ وکذا اذا امرہ الخ اسی طرح اگر اس نے حکم دیا کہ یہ مال سمندر میں ڈال دو اور اس نے ڈال دیا تو سلم ہونے کی صورت میں یہ مال مسلم الیہ کا تباہ ہوگا۔ اور خرید کی صورت میں یہ مال مشتری کا جائے گا۔ اور اس مشتری کے ذمہ قیمت کی ادائیگی لازم ہوگی۔ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

ولھذا یکتفی الخ اور اسی مذکورہ اصول کی بناء پر کہ مشتری کا حکم صحیح ہوتا ہے خریدنے کی صورت میں بائع کے اسی ایک بار ناپ لینے پر اکتفا کیا جائے گا۔ یہی صحیح قول ہے۔ کیونکہ بائع پیمانہ سے ناپ لینے میں مشتری کا نائب ہو گیا ہے۔ اور مشتری کے تھیلوں میں بھر جانے پر مشتری قابض ہو گیا ہے۔ ولو امرہٗ فی المشری الخ اور اگر بیع ہونے کی صورت میں بائع کو یہ حکم دیا کہ وہ اس گیہوں کو اپنے تھیلوں میں ناپے اور اس نے ایسا ہی کیا تو مشتری قابض نہ ہوگا۔ کیونکہ اس نے بائع سے اس کے تھیلے عاریۃً مانگے ہیں اور ان پر قبضہ بھی نہیں کیا ہے۔ لہذا وہ تھیلے اس کے قبضہ میں نہ آئے اس لئے اس تھیلے کے اندر کی کوئی چیز بھی اس کے قبضہ میں نہیں آئی۔

وصار کمالو امرہٗ الخ اور اس کی مثال ایسی ہو گئی جیسے: مشتری نے بائع سے کہا کہ اس غلہ کو ناپ کر اپنے گھر کے ایک کونے میں علیحدہ کر کے رکھ دو۔ کیونکہ گھر مع اس کے کونوں کے سب اس بائع ہی کے قبضہ میں ہیں اس لئے اس مال پر بائع ہی کا قبضہ باقی رہا۔ اور مشتری کا قبضہ نہ ہو سکا۔ (ف۔ اور اگر سلم کی صورت میں رب السلم نے جتنے تھیلے دیئے ہیں ان میں رب السلم کا غلہ موجود ہو پھر بھی مسلم الیہ کو حکم دیا کہ سلم کے گیہوں ناپ کر ان میں رکھ دو۔ تو میرے نزدیک اصح یہ ہے کہ دونوں کے گیہوں مل جانے کی وجہ سے رب السلم قابض ہو جائے گا (المبسوط)۔ (ف۔ پھر مذکورہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جب کہ دوسرے پر فقط خریدا ہوا غلہ معین یا فقط سلم کا غلہ غیر معین ہو۔ کیونکہ۔

ولو اجتمع الدین الخ اگر دین اور عین دونوں ہی موجود ہوں اور وہ تھیلے مشتری کے ہوں۔ تو اگر ان میں پہلے مال عین بھرا تو اس پر مشتری کا قبضہ ثابت ہو جائے گا۔ (ف۔ اس کی مثالی صورت یہ ہوگی کہ زید نے خالد سے ایک من معین گیہوں خریدے اور خالد پر اس کا ایک من گیہوں سلم کا معاملہ کرنے کی وجہ سے لازم ہے۔ پھر زید نے اسے اپنے تھیلے یہ کہتے ہوئے دیئے کہ وہ ان میں ناپ کر دے دو۔ تو یہ دو حالت سے خالی نہیں ہے کہ یا تو اس نے پہلے خریدے ہوئے گیہوں ناپے اس کے بعد سلم کا قرض ناپ کر دیا یا اس کے برعکس ہے (کہ پہلے سلم کے گیہوں دیئے اور بعد میں خریدے ہوئے دیئے)۔ اب اگر خریدے ہوئے معین گیہوں پہلے ناپے اور بعد میں سلم کے ناپ کر دیئے تو مشتری ان دونوں پر قابض ہو جائے گا۔

اما العین الخ ان میں سے معین غلہ کا قبضہ اس لئے صحیح ہوگا کہ اس میں ناپنے کا حکم صحیح ہو گیا ہے۔ اور سلم کے قرض کا قبضہ اس لئے صحیح ہوگا کہ وہ مشتری کی ملکیت میں جمع ہو جائے گا۔ اور ایسے جمع ہو جانے یا مل جانے سے قبضہ صحیح ہوتا ہے۔ جیسا کہ اس صورت میں کہ کسی نے ایک شخص سے گیہوں قرض لئے ساتھ ہی قرض دینے والے سے یہ بھی کہہ دیا کہ ان سب کو تم میری کھیتی کی زمین میں چھڑک دو یا لگا دو۔ (ف پس جیسے ہی وہ لگائے گا تو کہا جائے گا کہ قرضدار نے اپنے قرضہ پر قبضہ کر لیا کیونکہ اس کے دانے اسی کی زمین میں مل گئے۔

وکمن دفع الی صائغ الخ اور جیسے کہ ایک شخص نے اپنی سونے کی انگوٹھی کسی سنار کو دی اور اس سے یہ کہا کہ تم اس میں نصف دینار سونا اور بڑھا دو۔ (ف اب اگر کہنے کے مطابق اس نے انگوٹھی میں سونا بڑھا دیا تو اس زائد کا بھی قابض اور مالک

ہو گیا)۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہو گی کہ دوسرے شخص نے عین مال کو تھیلے میں پہلے رکھا ہو۔ وان بدأ بالدین الخ اور اگر اس نے تھیلے میں قرض (سلم) کے مال کو پہلے رکھا ہو تو مشتری یا رب السلم اس پر قابض نہیں ہو گا۔ (ف۔ یعنی اگر اس نے پہلے سلم کا غلہ تھیلوں میں رکھا تو ابتدائی مسئلہ کے مطابق رب السلم اس پر قابض نہ ہو گا بلکہ وہ مسلم الیہ کی ملکیت میں ہو گا۔ اس کے بعد جب اس نے عین مال اس میں رکھا تو یہ مشتری کی ملکیت ہو گی جو اس نے اپنے مال میں مخلوط کر دی ہے لہذا اس پر بھی اس کا قبضہ نہ ہو گا۔ اسی بناء پر مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

اما الدین الخ دین سلم میں قابض نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ حکم صحیح نہیں ہوا۔ (ف یعنی رب السلم کا یہ حکم دینا کہ تم میرے تھیلے میں سلم کو ناپ کر ڈال دو یہ صحیح نہیں ہوا کہ اس رب السلم کا کوئی حق متعین نہیں ہے۔ بلکہ جو کچھ اس کے قبضہ میں آئے وہی اس کا حق ہو گا۔ بشرطیکہ اقرار کے موافق ہو۔ اس بناء پر سلم کے غلہ پر اس کا قبضہ نہیں ہوا۔ اسی لئے وہ ابھی تک مسلم الیہ کا مال ہو گا۔

واما العین الخ اور مال عین یعنی جو اس نے مثلاً: بیع مقایضہ سامان کی بیع سامان کے عوض میں خریدا ہے۔ یا قرض ہے تو اس پر بھی قبضہ صحیح نہ ہونے کی وجہ یہ ہو گی کہ اس نے سپرد کرنے سے پہلے اسے اپنے مال سے ملا دیا ہے۔

فصار مستهلكا الخ تو وہ مال امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مال مستہلک (اسے بالارادہ ہلاک کیا گیا) ہے۔ اس لئے بیع ختم ہو جائے گی۔ (ف۔ یعنی جب بائع نے حوالہ کرنے سے پہلے مبیع کو اپنے مال سے اس طرح ملا دیا کہ اپنے اور غیر کے مال میں تمیز باقی نہیں رہی تو اس نے مبیع کو غیر معین اور گویا معدوم (لاپتہ) کر دیا ہے اس لئے یہ بیع ہی ختم ہو گئی ہے۔ اس موقع پر اگر یہ بات کہی جائے کہ اس طرح ملا دینے کی اجازت تو خود مشتری ہی نے دی ہے۔ (اس لئے بیع باقی رہنی چاہئے) تو جواب یہ ہو گا کہ اس طرح اجازت دے کر اس نے اپنے لئے قبضہ کرنا چاہا ہے۔ اور مشتری کی طرف سے اس طرح اپنے مال کو دوسرے مال کے ساتھ ملانا محض اپنی رضامندی کے ساتھ نہیں ہے۔ کیونکہ یہ ممکن ہے کہ دونوں چیزوں کو بوریوں میں بھرنے سے مشتری کی مراد یہ ہو کہ عین کی ابتداء مبیع کے بھرنے سے کی جائے۔ (ف۔ تاکہ مشتری مال مبیع اور سلم کے مال پر قابض ہو جائے یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے کہ بیع ختم ہو جائے گی۔ کیونکہ مال کو ملا دینے کا مطلب اس شئی کو نایاب اور معدوم کر دینے کے مانند ہے۔ وعندهما الخ لیکن صاحبینؒ کے نزدیک دو مالوں کو ایک ساتھ ملا دینے کا مطلب مبیع کو ضائع کر دینا نہیں ہوتا ہے۔ (ف۔ اس سے تو صرف ایک مرغوب اور دلپسند چیز باقی نہیں رہتی ہے۔ ساتھ ہی اس میں دو شخصوں کی شرکت کا عیب پیدا ہو جاتا ہے۔ اسی لئے مشتری کو بیع ختم کرنے کا اختیار ہوتا ہے

توضیح:۔ ایک مخصوص مقدار (کر) گیہوں میں سلم کا معاملہ طے کرنے کے بعد رب السلم نے مسلم الیہ کو حکم دیا کہ اس مقدار کو ناپ کر میرے ان تھیلوں میں رکھ دو، اور اس کے رب السلم کی غیبوبت میں ناپ کر رکھ دیا، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ومن اسلم جارية في كر حنطة وقبضها المسلم اليه ثم تقايلا فماتت في يد المشترى فعليه قيمتها يوم قبضها ولو تقايلا بعد هلاك الجارية جاز، لان صحة الاقالة تعتمد بقاء العقد وذلك بقيام المعقود عليه وفي السلم المعقود عليه انما هو المسلم فيه فصحت الاقالة حال بقائه، واذا جاز ابتداءً اولى ان يبقى انتهاء لان البقاء اسهل واذا انفسخ العقد في المسلم فيه انفسخ في الجارية تبعا فيجب عليه ردها وقد عجز فيجب عليه رد قيمتها، ولو اشترى جارية بالف درهم ثم تقايلا فماتت في يد المشترى بطلت الاقالة ولو تقايلا بعد موتها فالاقالة باطلة لان المعقود عليه في البيع انما هو الجارية فلا يبقى العقد بعد هلاكها فلا تصح الاقالة ابتداء فلا

تبقى انتهاء لانعدام محله وهذا بخلاف بيع المقايضة حيث يصح الاقالة وتبقى بعد هلاك احد العوضين لان كل واحد منهما مبيع فيه.

ترجمہ:۔ اور امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے اپنی ایک باندی دوسرے کو ایک من گیہوں بطور سلم لینے کے عوض دی۔ اور مسلم الیہ (مشتری) نے اس باندی پر جو راس المال مقرر کی گئی ہے قبضہ کر لیا۔ اس کے بعد دونوں نے سلم کا اقالہ کر لیا۔ پھر وہ باندی اسی مشتری کے پاس ہی مر گئی (ف: یعنی اصل مالک کے پاس پہنچنے سے پہلے ہی مشتری کے پاس مرگئی تو اقالہ صحیح ہو گیا۔ اس بنا پر اس مشتری پر یہ لازم ہو گا کہ اس باندی کی اس دن کی قیمت اس کے مالک (رب السلم) کو لوٹا دے جس دن اس نے باندی پر قبضہ کیا تھا۔ (ف۔ اگرچہ باندی کے مرنے کے دن قیمت اس دن سے کم یا زیادہ ہو)۔

ولو تقايلا الخ : اور اگر ان دونوں نے باندی کے مرنے کے بعد اقالہ کیا تو بھی جائز ہے۔ (ف بخلاف بیع کے کہ یہ جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اقالہ صحیح ہوتا ہے اسی صورت میں جب کہ اصل عقد صحیح ہو۔ (ف یعنی جب تک عقد باقی ہے اس وقت تک اقالہ بھی جائز ہے۔ اس لئے کے اقالہ کی صحت کا دارومدار عقد کی بقاء پر ہوتا ہے۔ اور عقد کا باقی رہنا معقود علیہ کے باقی رہنے پر موقوف ہوتا ہے۔ جب کہ بیع سلم میں معقود علیہ وہ چیز ہوتی ہے جس پر عقد سلم ہوا ہو یعنی مسلم فیہ۔ اس لئے اس کا اقالہ مسلم فیہ کی بقاء کی حالت میں جائز ہو گا۔ (**واذا جاز الخ**) اور جب اقالہ ابتداءً جائز ہوا تو اقالہ اپنی انتہا یعنی باقی رہ جانے میں بدرجہ اولیٰ جائز ہو گا۔ کیونکہ کسی چیز کا باقی رہ جانا اس کی ابتداء کی نسبت آسان ہوتا ہے۔ (ف یعنی جب دوسرے مسئلہ میں باندی کے ہلاک ہو جانے کے بعد اقالہ جائز ہوا تو پہلے مسئلہ میں باندی کے مر جانے کے بعد اقالہ باقی رہنا بدرجہ اولیٰ جائز ہو گا۔

واذا انفسخ الخ: اور جب مسلم فیہ میں اقالہ کی وجہ سے عقد فسخ ہو گیا تو اس کے تابع ہو کر باندی میں بھی عقد فسخ ہو جائے گا۔ اس لئے مسلم الیہ پر باندی کو فسخ کرنا واجب ہو گا۔ اس صورت میں جب کہ باندی باقی اور موجود ہو تو واپسی ممکن ہوتی ہے اور اگر وہ مر گئی ہو تو وہ اس کی واپسی سے عاجز ہو گا۔ اس لئے عاجزی کی صورت میں اس کی قیمت واپس کرنی واجب ہو گی۔ (ف۔ یہی حکم اس صورت میں بھی ہو گا جب کہ اقالہ کے بعد باندی مر گئی ہو کہ اس کے قبضہ کے دن جو اس کی قیمت تھی وہی قیمت واپس کرنی ہو گی۔ اور اقالہ باقی رہ جائے گا (مف)۔

ولو اشترى جارية الخ اور اگر کسی نے ایک باندی ہزار روپے کے عوض خریدی۔ (ف۔ یعنی بیع سلم کی صورت سے نہیں بلکہ عام حالت کے مطابق یا بطور عین خریدی۔ پھر عاقدین یعنی بائع اور مشتری نے اس بیع کا اقالہ کر لیا۔ اس کے بعد وہ باندی مشتری کے پاس ہی مر گئی تو وہ اقالہ باطل ہو گا۔ (ف اس کا مطلب یہ ہو گا کہ وہ اقالہ پہلے صحیح ہوا تھا لیکن جب واپس کرنے سے پہلے وہ مشتری کے پاس جائے تو اقالہ باطل ہو جائے گا)۔

ولو تقايلا بعد موتها الخ اور اگر باندی کے مرنے کے بعد دونوں نے اقالہ کیا تو یہ اقالہ بھی باطل ہو گا۔ کیونکہ بیع میں جس چیز پر عقد ہوا ہے وہ بھی باندی ہے۔ اس لئے باندی کے مرنے کے بعد عقد باقی نہیں رہے گا۔ اور باندی کے مرنے پر از سر نو (ابتدائی) اقالہ صحیح نہیں ہو گا۔ (ف۔ اور اگر ابتدائی اقالہ کے وقت اتنی دیر تک وہ موجود رہے کہ اقالہ منعقد ہو جائے اس کے بعد وہ مر جائے تو وہ اقالہ انتہائی حالت میں باقی نہیں رہے گا۔ اس لئے کہ اس وقت اقالہ کا محل ہی باقی نہ رہا۔ (ف۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ بیع میں صرف مال عین یعنی مبیع کے باقی رہنے پر عقد باقی رہتا ہے۔ کیونکہ اس کا ثمن عین نہیں بلکہ دین ہوتا ہے)۔

بخلاف بیع مقایضہ کے (ف یعنی جس بیع میں عوض نقد (رقم) نہیں ہوتا ہے بلکہ دونوں جانب سے یہ مال عین ہوتا ہے یعنی مال عین کے عوض بھی مال عین ہی ہوتا ہے۔ اسی لئے مقایضہ میں ابتداءً اقالہ صحیح ہوتا ہے۔ اور ان دونوں عوضوں میں سے ایک کے ہلاک ہو جانے کے بعد بھی باقی رہتا ہے۔ کیونکہ بیع مقایضہ میں سے دو عوضوں میں سے ہر ایک مبیع ہوتا ہے۔ (ف لہذا جب تک ایک بیع بھی باقی رہے گی وہ عقد باقی رہے گا اور اس سے اقالہ صحیح ہو گا۔ البتہ جب دونوں عوض ہلاک ہو جائیں گے تب اقالہ صحیح

نہ ہو گا م)

توضیح: اگر ایک شخص نے اپنی ایک باندی دوسرے کو ایک من گیہوں کے عوض بطور بیع سلم دی اور مسلم الیہ نے اس پر قبضہ کر لیا اس کے بعد اگر کوئی اس کا اقالہ کرنا چاہے اس عرصہ میں اگر باندی مرجائے تو اس کی قیمت کی ادائیگی، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ومن اسلم الی رجل دراهم فی کر حنطة فقال المسلم الیه شرطت ردیا وقال رب السلم لم تشترط شیئا فالقول قول المسلم الیه لان رب السلم متعنت فی انکاره الصحة لان المسلم فیه یربو علی رأس المال فی العادة، وفی عکسه قالوا یجب ان یکون القول لرب السلم عند ابی حنیفة لانه یدعی الصحة وان کان صاحبه منکرا وعندهما القول للمسلم الیه لانه منکر وان انکر الصحة وسنقرره من بعد ان شاء الله تعالیٰ.

ترجمہ:۔ اور امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے معاملہ سلم کرتے ہوئے ایک کر گیہوں کے لئے ہزار روپے دیئے۔(ف اور مسلم الیہ نے ان پر قبضہ بھی کر لیا اور سلم صحیح ہو گئی) اس کے بعد مسلم الیہ نے دعویٰ کیا کہ میں نے ردی گیہوں کی شرط لگادی تھی۔ لیکن رب السلم نے کہا کہ تم نے اس قسم کی کچھ بھی شرط نہیں لگائی تھی۔ تو اس اختلاف میں مسلم الیہ کے قول کا اعتبار ہو گا۔(ف۔ کیونکہ جب تک گیہون کا کوئی بھی وصف بیان نہ ہو تب تک سلم صحیح نہ ہو گی۔ اس لئے مسلم الیہ کے قول سے سلم صحیح ہو گی۔ اور رب السلم کے قول سے باطل ہے اسی لئے اس کے قول کا کوئی اعتبار نہ ہو گا)۔

لان رب السلم الخ کیونکہ رب السلم عقد سلم کے صحیح ہونے کا انکار کر کے (ضد اور ہٹ دھرمی) سرکشی کرتا ہے۔(ف کیونکہ جس اقرار اور دعویٰ سے خود اسی کا فائدہ ہو سکتا ہے اسی کا وہ انکار کرتا ہے۔ اس لئے کہ عقد سلم تو مستقبل میں اپنے فائدہ کے لئے کیا جاتا ہے۔ **لان المسلم فیه الخ** کیونکہ عام عادت تو یہی جاری ہے کہ راس المال سے مسلم فیہ میں نفع ہوتا ہے۔(ف کیونکہ نفع حاصل کرنے اور مال بڑھانے ہی کے لئے سلم وغیرہ کا معاملہ کیا جاتا ہے ورنہ کوئی بھی عقل والا انسان بے فائدہ مال کیوں لگائے گا۔ اور سلم میں ادھار کا معاملہ کرے گا۔ پس جب سلم میں زیادتی اور نفع ہے تو وہ رب السلم ہی کے لئے ہے۔ حالانکہ وہ رب السلم اس کا انکار کرتا ہے کہ وصف بیان نہ کرنے سے عقد سلم صحیح نہیں ہوا۔ پس اپنے اس عمل سے وہ حقیقت (یعنی اپنے نفع سے انکار کرنے والا سرکش ہوا)۔

وفی عکسه الخ اور اس کے برعکس صورت میں (ف یعنی رب السلم یہ کہتا ہو کہ گیہوں کا وصف بیان کیا گیا ہے۔ اور سلم صحیح ہے۔ لیکن مسلم الیہ یہ کہتا ہے کہ وصف بیان نہیں ہوا ہے اس لئے سلم فاسد ہے)۔ مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک رب السلم کے قول کو قبول کرنا واجب ہے۔ کیونکہ یہ رب السلم اس عقد کے صحیح ہونے کا دعویٰ کرتا ہے۔ اگرچہ اس کا دوسرا ساتھی یعنی مسلم الیہ اس کا انکار کرتا ہے۔ لیکن صاحبینؒ کے نزدیک مسلم الیہ کا قول قبول کیا جائے گا۔ کیونکہ وہ اس کا انکار کر رہا ہے۔(ف۔ جب کہ حدیث متواترہ کے پیش نظر قاعدہ شرعیہ ہے کہ انکار کرنے والے کا ہی قول قبول کیا جاتا ہے۔ اگرچہ مسلم الیہ نے سلم کے صحیح ہونے کا ہی انکار کیا ہے جب بھی اسی کے قول کو قبول کیا جائے گا۔ اور انشاء اللہ تعالیٰ ہم اس مسئلہ کو بعد میں تفصیل سے بیان کریں گے

توضیح:۔ کسی نے معاملہ سلم کرتے ہوئے دس من گیہوں کے لئے ہزار درہم دیئے اور مسلم الیہ نے ان پر قبضہ کر لیا پھر مسلم فیہ کے جید اور ردی ہونے کے سلسلہ میں رب

المال اور مسلم الیہ کے درمیان اختلاف ہو گیا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

ومن اسلم الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ یہ معلوم ہونا چاہئے کہ معاملہ سلم کے مسائل میں سے اصل یہ ہے کہ اگر فریقین یعنی (رب السلم اور مسلم الیہ دونوں سلم کے صحیح اور باطل ہونے میں اختلاف کریں اس صورت میں اگر دونوں میں سے کسی نے سرکشی کے طور پر اپنا کلام کہا) یعنی کسی ایسی بات سے انکار کر لیا جس میں خود اسی کا نفع ہو۔ تو بالاتفاق اس کا قول باطل ہوگا۔ اور اس دوسرے شخص کا قول قابل قبول ہوگا جو اس سلم کے صحیح ہونے کا قائل ہو۔ اور اگر دونوں میں سے کسی نے خصومت کے طور پر کلام لیا یعنی کسی ایسی بات سے انکار کیا جو اس کے حق میں نقصان دہ ہو تو امام اعظمؒ نے فرمایا ہے کہ اس میں اس شخص کا قول قبول ہوگا جو اس سلم کے صحیح ہونے کا دعویٰ کرتا ہو۔ بشرطیکہ دونوں ایک ہی عقد کے ہونے پر اتفاق کرتے ہوں اگرچہ اس کا خصم (فریق ثانی) اس کا منکر ہو۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ انکار کرنے والے کی بات مقبول ہوگی اگرچہ وہ اس عقد کے صحیح ہونے کا انکار کرتا ہو (مف) اور ایک دوسرا قاعدہ ہاں: یہ بھی ہے کہ ظاہر حال جس کے لئے گواہ ہو اسی کی بات مقبول ہوگی۔ ن۔ اسکا مطلب یہ ہوا کہ اگر اس کا فریق ثانی اپنے دعوؤں پر گواہ پیش نہ کر سکے تو اسی کی بات مقبول ہوگی۔ اور دوسرے پر لازم آتا ہے کہ گواہ پیش کرے اور اگر دوسرا فریق اپنا عادل گواہ لے آیا تو اسی کے گواہ کو ترجیح ہوگی۔ جیسا کہ پہلے بھی بیان کیا گیا ہے۔ م

ولو قال المسلم اليه لم يكن له اجل وقال رب السلم بل كان له اجل فالقول قول رب السلم لان المسلم اليه متعنت في انكاره حقا له وهو الاجل، والفساد لعدم الاجل غير متيقن لمكان الاجتهاد، فلا يعتبر النفع في رد رأس المال بخلاف عدم الوصف، وفي عكسه القول لرب السلم عندهما، لانه ينكر حقا عليه فيكون القول قوله، وان انكر الصحة كرب المال اذا قال للمضارب شرطت لك نصف الربح الا عشرة، وقال المضارب لا بل شرطت لي نصف الربح فالقول لرب المال، لانه ينكر استحقاق الربح، وان انكر الصحة، وعند ابي حنيفة القول للمسلم اليه لانه يدعي الصحة، وقد اتفقا على عقد واحد فكانا متفقين على الصحة ظاهرا بخلاف مسألة المضاربة، ولانه ليس بلازم فلا يعتبر الاختلاف فيه فبقي مجرد دعوى استحقاق الربح اما السلم فلازم، فصار الاصل ان من خرج كلامه تعنتا فالقول لصاحبه بالاتفاق، وان خرج خصومة ووقع الاتفاق على عقد واحد فالقول لمدعي الصحة عنده وعندهما للمنكر وان انكر الصحة.

ترجمہ:۔ اور اگر مسلم الیہ نے دعویٰ کیا کہ عقد سلم کرتے وقت کوئی میعاد مقرر نہیں ہوئی تھی۔ لیکن رب السلم نے کہا کہ ایسی بات نہیں ہے بلکہ اس عقد سلم کے واسطے میعاد مقرر ہو چکی تھی۔ پس اس صورت میں رب السلم کا قول قبول ہوگا۔ (ف کیونکہ سلم کے صحیح ثابت ہونے سے رب السلم کی طرح مسلم الیہ کا بھی فائدہ ہے اس لئے مسلم الیہ کی بات قبول نہیں کی جائیگی لان المسلم کیونکہ مسلم الیہ تعیین وقت کا انکار کرنے میں اپنے حق کی وجہ سے متعنت اور سرکش ہے۔ اس کا حق وہ وقت مقرر ہے۔ (ف۔ یعنی وقت مقرر ثابت ہونے میں اس مسلم الیہ کا فائدہ ہی تھا پھر بھی اس کا انکار کر کے اپنے فائدہ سے سرکشی کرتا ہے اس لئے اس کی بات قبول نہیں کی جائے گی۔ اور میعاد (وقت مقرر) نہ ہونے سے سلم کے فاسد ہونے کا اعتبار نہ ہوگا۔

والفساد لعدم الاجل الخ۔ اور اس میعاد کے نہ ہونے کی وجہ سے عقد سلم کا فاسد ہونا یقینی بات نہیں ہے۔ کیونکہ اس مسئلہ میں اجتہاد سے کام لیا گیا ہے۔ اس لئے راس المال واپس کرنے سے کسی نفع کا اعتبار نہ ہوگا۔ بخلاف وصف کے بیان نہ ہونے۔ (ف۔ یعنی عقد سلم میں جب مسلم فیہ کا وصف بیان نہ ہو تو بالاتفاق عقد فاسد ہوتا ہے۔ اس لئے وصف سے انکار کرنے میں عقد فاسد ہونا یقینی ہے لیکن میعاد سے انکار کرنے میں تو بعض مجتہدین کے نزدیک بغیر میعاد کے سلم جائز ہے اس لئے عقد کا فاسد ہو جانا

یقینی نہیں ہے۔ کہ یہ کہا جاسکے کہ راس المال واپس کرنے میں مسلم الیہ کا فائدہ ہے اور اس نے اپنے فائدہ کے خیال سے انکار کیا ہے۔اور اسے سرکش نہ کہا جائے (م)۔

وفی عکسہ الخ: اور اس کے برعکس صورت میں یعنی اس صورت میں جب کہ مسلم الیہ کا قول مقبول ہوگا کیونکہ وہ اپنے اوپر ایک حق کے لازم ہونے سے انکار کرتا ہے۔(ف یعنی نفع کی زیادتی سے انکار کرتا ہے۔مف)۔اس لئے اسی کے قول کا اعتبار ہوگا اگرچہ وہ عقد سلم کی صحت کا انکار کرتا ہو۔ جیسے: کہ مضاربت کی صورت میں جب کہ رب المال نے مضارب سے کہا کہ میں نے تمہارے لئے دس درہم کے علاوہ نصف نفع کی شرط لگائی تھی۔اور مضارب نے کہا کہ میں نے تمہارے لئے نصف نفع کی شرط کی تھی۔ تو اس صورت میں رب المال کا قول قبول کیا جاتا ہے۔ کیونکہ وہ نفع سے حقدار بننے کا منکر ہوتا ہے۔ اگرچہ اس نے مضاربت کے صحیح ہونے سے انکار کیا ہے۔(ف صحت سے انکار کی وجہ یہ ہے کہ اس نے نفع کے حصہ میں سے ایک خاص مقدار معلوم مثلاً: دس درہم کا استثناء کیا ہے۔جب کہ ایسا استثناء کرنے سے عقد فاسد ہو جاتا ہے۔اس صورت میں اس کے قول سے مضاربت میں فساد لازم آنے کے باوجود اس کا قول قبول ہوا۔ کیونکہ وہ اپنے لئے نفع کی زیادتی سے انکار کرتا ہے۔ پس اسی طرح عقد سلم میں بھی رب السلم اپنے اوپر مسلم الیہ کی زیادتی نفع سے منکر ہے۔ کیونکہ سلم صحیح ہو جانے کی صورت میں خود مسلم الیہ کا بھی فائدہ ہے۔اور یہ فائدہ رب السلم پر عقد لازم ہو جانے سے ہوگا۔اس لئے مضاربت کے مثل اس مسئلہ میں بھی رب السلم کا قول قبول ہونا چاہئے۔

وعندابی حنیفۃؒ الخ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مسلم الیہ کا قول قبول ہوگا۔ کیونکہ وہ عقد سلم کے صحیح ہونے کا دعویٰ کرتا ہے۔ حالانکہ دونوں متعاقدین ایک ہی بات یا عقد پر متفق ہیں۔اس لئے بظاہر یہ دونوں ہی اس کے صحیح ہو جانے پر بھی متفق ہیں۔ بخلاف مضاربت کے مسئلہ کے۔اور اس دلیل سے کہ عقد مضاربت لازم نہیں ہوتا ہے اس لئے اس میں اختلاف کا اعتبار نہیں ہوگا۔ اس لئے اس میں صرف نفع کے مستحق ہونے کا دعویٰ باقی رہا۔ لیکن مسلم عقد لازم ہوتا ہے۔ (ف مضاربت کے لازم نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس عقد کو رب المال اور مضارب میں سے جس کا بھی جی چاہے فسخ کر سکتا ہے۔ پس جب دونوں ہی نے اختلاف کر لیا تو مضاربت ختم ہو جائے گی۔اس وقت مضارب کا دعویٰ ایسے مال میں ہوگا جس کا مالک رب المال ہے۔لہٰذا اسی رب المال کا قول قبول ہوگا۔ لیکن عقد سلم تو لازمی ہوتا ہے۔اس لئے دونوں کی رضامندی کے بعد ہی ٹوٹتا ہے جب کہ موجودہ معاملہ میں دونوں کی رضامندی نہیں ہے بلکہ رب السلم تنہا ہی اس بات کا مدعی ہے کہ یہ سلم فاسد ہے۔ اس لئے یہی سرکش ہوگا۔ کیونکہ ایسے انکار میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اس لئے جو شخص اس سلم کے صحیح ہونے کا مدعی ہے اسی کا قول قبول ہوگا۔اور وہ مسلم الیہ ہے کیونکہ عقد سلم ایک ہی عقد ہے جس کے جائز یا فاسد ہونے میں دونوں نے اختلاف کیا ہے۔ لیکن جب سلم کا عقد کرنا دونوں کو معلوم ہوا تو ظاہر گمان یہی ہے کہ دونوں نے اس عقد کو صحیح طور پر ہی کیا ہوگا۔اور اس طرح وہ دونوں اس عقد کے صحیح ہونے پر بھی متفق ہوئے۔ بخلاف عقد مضاربت کے کہ اگر وہ فاسد ہوتا ہے تو پھر وہ عقد 'عقد اجارہ سے بدل جاتا ہے جس کی وجہ سے مضارب کو اس کی اجرت ملتی ہے۔اور اس وجہ سے بھی کہ عقد سلم لازم ہوتا ہے مگر عقد مضاربت لازم نہیں ہوتا ہے کیونکہ اس میں رب المال اور مضارب میں سے ہر ایک عقد ہو جانے کے بعد بھی حسب موقع اپنا عقد فسخ کر سکتا ہے۔ اس لئے ان میں اختلاف کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا اس بناء پر صرف نفع کے استحقاق کا دعویٰ باقی رہ گیا۔ لیکن سلم تو لازم ہوتی ہے۔

فصار الاصل الخ: اس جگہ ایک قاعدہ کلیہ یہ طے پایا کہ جس نے سرکشی کی گفتگو یعنی (اپنے نفع ہونے کے باوجود اس سے انکار کیا تو امام اعظمؒ وصاحبینؒ تمام کے نزدیک بالاتفاق دوسرے شخص کا قول قبول کیا جائے گا۔ یعنی اس شخص کا جو اس عقد کے صحیح ہونے کا مدعی ہوگا۔اور اگر کسی نے بطور خصومت گفتگو کی یعنی اس چیز سے انکار کیا جو اس کے حق میں نقصان دہ ہو حالانکہ فریقین

ایک ہی عقد کے ہونے پر متفق بھی ہوں تو امام اعظمؒ کے نزدیک جو شخص اس عقد کے صحیح ہونے کا مدعی ہوگا اسی کا قول مقبول ہوگا) اور صاحبینؒ کے نزدیک منکر کا قول مقبول ہوگا۔ اگر چہ وہ شخص اس عقد کے صحیح ہونے سے منکر ہو۔

توضیح: رب السلم اور مسلم الیہ کے درمیان وقت یا وصف کی تعیین کے سلسلہ میں اگر اختلاف ہو جائے سلم اور مضاربت کے درمیان فرق تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ویجوز السلم فی الثیاب اذا بین طولا وعرضا ورقعة لانه اسلم فی معلوم مقدور التسلیم علی ما ذکرنا، وان کان ثوب حریر لابد من بیان وزنه ایضا، لانه مقصود فیه، ولا یجوز السلم فی الجواهر ولا فی الخرز، لان آحادها تتفاوت تفاوتا فاحشا، وفی صغار اللؤلؤ التی تباع وزنا یجوز السلم لانه مما یعلم بالوزن ولا بأس بالسلم فی اللبن والآجر اذا سمی ملبنا معلوما، لانه عددی متقارب لا سیما اذا سمی الملبن.

ترجمہ:۔ اور قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ کپڑوں میں سلم جائز ہے جب کہ ان کا طول وعرض اور رقعہ بیان کر دیا جائے۔ (ف۔ رقعہ سے مراد یہ ہے کہ ان کا باریک یا موٹا ہونا بتا دیا جائے۔ یہ بات سوتی کپڑوں کے لئے ہے)۔ کیونکہ اس نے ایسی چیزوں میں سلم کا معاملہ طے کیا جسے بتا کر واضح کیا جا سکتا ہے اور اسے دوسرے کو سپرد کرنا ممکن بھی ہے۔ (ف۔ یعنی اس کے متعلق باتیں بتا کر اس کی تعیین ایسی ہو سکتی ہے کہ اسی کے مطابق چیز طے شدہ معاملہ پر حوالہ بھی کی جا سکے۔

وان کان الخ اور اگر وہ کپڑے ریشمی ہوں تو ان کو ان کے طول وعرض کو بتانے کے ساتھ ہی ان کا وزن بتانا بھی ضروری ہوگا۔ کیونکہ ریشمی کپڑوں میں وزن بھی مقصود ہوتا ہے۔ (ف۔ لیکن امام مالکؒ وشافعیؒ واحمد رحمہم اللہ کے نزدیک وزن شرط نہیں ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے، ریشمی کپڑوں میں ہلکے اور بھاری ہونے کے اعتبار سے ان کی قیمت میں کافی فرق ہوتا ہے۔ اس لئے وزن کا بیان ہونا ضروری ہے)۔

ولایجوز الخ اور جواہر وخرزات میں سلم کرنا جائز نہیں ہے۔ (ف۔ جواہر یعنی قیمتی گوہر مثلاً: یاقوت ونیلم وغیرہ۔ اور خرز پروئی جانے والی چیزیں جیسے موتی وغیرہ اسی طرح بادشاہ کے تاج میں جڑے جانے والی چیزیں ان کو بھی خرز کہا جاتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ ان جیسی چیزوں میں سلم جائز نہیں ہے۔ کیونکہ ان کے افراد اور آحاد کے درمیان آپس میں بہت فرق ہوتا ہے۔ (ف۔ یعنی ہر ایک جوہر کی قیمت دوسرے جواہر سے تھوڑے سے فرق میں بھی قیمت میں بہت فرق ہو جاتا ہے اس لئے ان میں سلم کی کوئی صورت نہیں ہو سکتی ہے۔ یہی حکم ہر ایسی چیز میں ہے جس کے افراد کی قیمت مختلف ہوتی ہو۔ جیسے: انار، خربوزہ، تربوز وغیرہ، بخلاف اس کے وہ چیزیں ہیں جن کے افراد کی قیمت میں خاص فرق نہ ہو یعنی معمولی سا فرق ہو۔ جیسے انڈے، اخروٹ وغیرہ، یعنی ان جیسی چیزوں میں سلم جائز ہے۔ بشرطیکہ جنس ایک ہی ہو۔ ف۔ ع۔ **وفی صغار اللؤلوء الخ** اور چھوٹے چھوٹے موتی جو وزن سے فروخت کئے جاتے ہیں اور سرمہ اور دوا وغیرہ میں ڈالے جاتے ہیں ان میں سلم جائز ہے۔ کیونکہ وزن کر کے ان کی تعیین ہو سکتی ہے۔ **ولا باس بالسلم الخ** اور کچی پکی اینٹوں میں سلم کا معاملہ کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ بشرطیکہ اس کا سانچہ متعین بیان کر دیا جائے مثلاً: ۱۰ انچی۔ ۱۲ انچی وغیرہ کیونکہ یہ ایسی چیز ہے جو گن کر فروخت کی جاتی ہے۔ اور ایک سائز کی یعنی ایک جیسی ہوتی ہے۔ بالخصوص جب کہ اس کا سانچہ اور سائز متعین کر دیا ہو

توضیح:۔ کپڑوں چھوٹے بڑے موتیوں۔ اینٹ اور انڈوں کی سلم، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال وکل ما امکن ضبط صفته ومعرفة مقداره جاز السلم فیه لانه لا یفضی الی المنازعة، ولا باس بالسلم فی طست او قمقمة او خفین او نحو ذلك اذا کان یعرف لاجتماع شرائط السلم وان کان لا یعرف فلا خیر فیه

لانه دين مجهول. قال وان استصنع شيئا من ذلك بغير اجل جاز استحسانا للاجماع الثابت بالتعامل، وفي القياس لا يجوز لانه بيع المعدوم والصحيح انه يجوز بيعا لا عدة والمعدوم قد يعتبر موجودا حكما، والمعقود عليه العين دون العمل حتى لو جاء به مفروغا لا من صنعته او من صنعته قبل العقد فاخذه جاز ولايتعين الا بالاختيار حتى لو باعه الصانع قبل ان يراه المستصنع وهذا كله هو الصحيح.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے کہا ہے کہ ہر وہ چیز جس کا وصف مکمل طور سے بیان کیا جاسکتا ہو اور اس کی مقدار کو پہچاننا ممکن ہو اس میں سلم جائز ہے۔ کیونکہ اس میں متعاقدین کے درمیان ایسا اختلاف نہ ہوگا جس سے جھگڑے اور رنجش کی نوبت آجائے۔ (ف جیسے روئی وکتان وریشم وتانبا ولوہا وپیتل اور کانسہ۔ مف۔ ومالا يضبط الخ اور ہر ایسی چیز جس کی صفت پوری بیان نہ کی جاسکتی ہو اور نہ اس کی مقدار معلوم ہوتی ہو تو اس میں سلم جائز نہیں ہے۔ کیونکہ وہ مال دین ہے۔ اور وصف بیان کئے بغیر اس میں اس طرح کی جہالت پائی جائے گی جس سے جھگڑے تک کی نوبت آسکتی ہے۔ ولاباس بالسلم الخ اور ان چیزوں میں عقد سلم کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ یعنی طشت یا قمقمہ یا چمڑے کے موزے یا ان جیسی دوسری چیزیں۔ بشرطیکہ ان کے بارے میں پوری تحقیق وتعیین ہوجائے۔ کیونکہ ان سب میں سلم صحیح ہونے کی پوری شرطیں پائی جارہی ہیں۔ اور اگر ان چیزوں میں اوصاف کے اعتبار سے تعیین نہیں ہوگی تو اس کی سلم میں بہتری نہیں ہوگی۔ یعنی جائز ہی نہ ہوگی۔ کیونکہ یہ دین مجہول ہوگا۔ (ف اور دین مجہول ہونے سے بعد میں ان میں جھگڑا پیدا ہوگا۔ کیونکہ کسی وصف کے بیان نہ ہونے سے ان کی پہچان اور تعیین نہیں ہوتی ہے۔

مسئلہ:۔ اگر کسی کاریگر سے کوئی چیز بنوائی مثلاً: ایک سنار سے یہ کہا کہ تم مجھے ایسی ایسی انگوٹھی اتنے وزن کی اتنے روپے تک میں بنا کر دو۔ اور اس سلسلہ میں اسے کچھ روپے دیئے یا نہیں دیئے۔ بہر صورت ایسا کرنا استحسانا جائز ہے۔ پھر جب سنار وہ بنا کر لائے گا تو کہنے والے کو یہ اختیار ہوگا کہ اسے خریدے یا نہ خریدے۔ کیونکہ جمہور کے نزدیک یہ سلم نہیں بلکہ عمومی بیع ہے۔ اور یہی صحیح قول ہے۔ ع۔ ف۔

قال وان استصنع الخ اور امام محمدؒ نے جامع صغیر میں لکھا ہے کہ اگر طشت وقمقمہ وموزے وغیرہ میں سے کوئی چیز بغیر میعاد کے بنوائی تو استحسانا جائز ہے۔ اجماعی دلیل کی وجہ سے جو عوام میں معمول ہے اس پر عام طور سے عمل جاری ہے۔ لیکن قیاس کی دلیل سے جائز نہیں ہے۔ کیونکہ یہ معدوم کی بیع ہے۔ والصحيح انه الخ اور صحیح یہ ہے کہ استصناع (کوئی چیز فرمائش کر کے بنوانا) بیع کے طور پر جائز ہے۔ وعدہ کے طور پر نہیں ہے۔ یعنی اس میں خریدنے کا وعدہ نہیں ہے بلکہ حقیقت میں بیع ہے۔ کیونکہ کبھی معدوم شئی کو بھی موجود شمار کر لیتے ہیں (ف یعنی وہ چیز اگر ابھی بنی ہوئی نہیں ہے لیکن بیع کی ضرورت سے یہ سمجھا جائے گا) کہ گویا وہ ابھی بھی موجود ہے۔

والمعقود عليه الخ اس فرمائشی چیز میں اصل معاملہ میں ہی بنی ہوئی چیز ہوتی ہے۔ اس کی کاریگری مقصود نہیں ہوتی ہے۔ اسی بناء پر اگر وہی چیز پہلے سے تیار ہو اور اس میں کچھ کام باقی نہ ہو فوراً پیش کردے جو خود اس کی بنائی ہوئی نہیں ہے یا اس معاملہ سے پہلے ہی اس نے خود بنا کر رکھی ہو اور اسی کو بنوانے والے نے لے لیا تو بھی جائز ہوگا (ف) یعنی اگر کسی کاریگر سے کسی چیز کا بنوانا طے پایا اور وہ کاریگر وہی چیز سامنے لے آیا مگر وہ پہلے سے خود اسی نے بنا کر رکھ چھوڑی تھی یا ایسی چیز جو کسی دوسرے کاریگر نے بنا رکھی تھی۔ اور بنوانے والے نے بھی اسے پسند کر کے لے لیا تو جائز ہوگا۔ ان مسائل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ یہ معاملہ اسی کاریگر کے بنانے پر طے نہیں پایا تھا کیونکہ ان مسائل میں معاملہ طے پاجانے کے بعد اس نے کوئی کام بھی نہیں کیا ہے۔ بلکہ اصل معاملہ اسی شئی پر تھا لیکن وہ ابھی متعین نہیں ہے۔

ولايتعين الخ اور ایسی فرمائشی چیز اسی وقت متعین ہوگی جب کہ بنوانے والا اسے پسند کرلے۔ اس سے پہلے نہیں۔ یہاں تک کہ اگر اس کاریگر نے اس کے بنوانے والے کو دکھانے سے پہلے دوسرے کے ہاتھ بیچ دیا تو یہ جائز ہوگا۔ (ف۔ کیونکہ اس

وقت تک وہ متعین نہیں ہوئی ہے لہذا وہ بھی مبیع نہیں ہوگی)۔ وھذا کلہ الخ ابھی جو باتیں بتائی گئی ہیں یہی صحیح ہیں۔(ف۔ یعنی استصناع یا فرمائش کے ساتھ کچھ بنوانا۔ وعدہ نہیں بلکہ بیع ہے۔اور اس بیع کا اثر جس پر واقع ہوگا وہ کاریگر کا کام نہیں بلکہ بنائی ہوئی چیز ہے۔ لیکن بنوانے والے کے پسند کر لینے سے پہلے وہ متعین نہیں ہوتی۔ چنانچہ کاری گر کو یہ پورا اختیار ہوگا کہ بنوانے والے کے دیکھنے (پسند کرنے) سے پہلے اُسے کسی دوسرے کے ہاتھ فروخت کر دے۔ پھر دوسری بنا کر دے یہی قول صحیح ہے)

توضیح:۔ کیسے مال میں سلم کرنا جائز ہے اور کیسے مال میں جائز نہیں ہے۔ استصناع یعنی فرمائش پر کچھ بنا کر دینے کا حکم فرمائش پر کچھ بنوا کر نہ لینا یا بنا کر کسی دوسرے کے ہاتھ فروخت کر دینا تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال وھو بالخیار ان شاء اخذہ وان شاء ترکہ لانہ اشتری شیئا لم یرہ ولا خیار للصانع کذا ذکرہ فی المبسوط، وھو الاصح لانہ باع مالم یرہ وعن ابی حنیفة ان لہ الخیار ایضا، لانہ لا یمکنہ تسلیم المعقود علیہ الا بضرر وھو قطع الصرم وغیرہ، وعن ابی یوسف انہ لا خیار لھما اما الصانع فلما ذکرنا، واما المستصنع فلان فی اثبات الخیار لہ اضرارا بالصانع لانہ لا یشتریہ غیرہ بمثلہ ولا یجوز فیما لا تعامل فیہ للناس کالثیاب لعدم المجوز وفیما فیہ تعامل انما یجوز اذا امکن اعلامہ بالوصف لیمکن التسلیم وانما قال بغیر اجل لانہ لو ضرب الاجل فیما فیہ تعامل یصیر سلما عند ابی حنیفة خلافا لھما، ولو ضربہ فیما لا تعامل فیہ یصیر سلما بالاتفاق، لھما ان اللفظ حقیقة للاستصناع فیحافظ علی قضیتہ یُحمل الاجل علی التعجیل بخلاف ما لا تعامل فیہ لان ذلک استصناع فاسد فیحمل علی السلم الصحیح، ولابی حنیفة انہ دین یحتمل السلم وجواز السلم باجماع لا شبھة فیہ، وفی تعاملھم الاستصناع نوع شبھة فکان الحمل علی السلم اولی، واللہ اعلم.

ترجمہ:۔ فرمایا کہ بنوانے والے کو اختیار ہوگا اس صورت میں جب کہ کاریگر بنا کر لے آئے۔ یعنی اگر اس کا جی چاہے تو اسے رکھ لے اور جی نہ چاہے تو اسے واپس کر دے۔ کیونکہ بنوانے والا ایسی چیز خرید رہا ہے جو اس نے ابھی تک نہیں دیکھی۔ لیکن کاریگر کو انکار کرنے کا کوئی حق نہ ہوگا۔ یہ مسئلہ مبسوط میں ایسا ہی لکھا ہوا ہے۔اور یہی قول اصح بھی ہے کیونکہ اس نے ایسی چیز بیچی ہے جو اس نے نہیں دیکھی جب کہ بائع کو خیار رویت نہیں ہوتا ہے۔اور امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ کاریگر کو بھی اختیار ہوتا ہے کہ چاہے تو اس کی فرمائش پوری کر دے یا پوری نہ کرے یا نہ بنائے۔ کیونکہ جس چیز پر معاملہ طے پایا ہے اسے کاٹ چھانٹ اور نقصان پہنچائے بغیر دوسرے کی فرمائش پوری کرنا ممکن نہیں ہوتا ہے۔(ف) مثلاً اگر موزہ یا جوتا بنانے کی فرمائش کی گئی ہو تو چمڑے کے بڑے ٹکڑے کو کاٹ چھانٹ کئے بغیر اس میں سے کچھ بھی نہیں بنایا جاسکتا ہے۔ پھر اگر بنوانے والے نے اسے اپنے اختیار کی بناء پر نہ لیا تو اس کاریگر کا نقصان ہوگا۔اس لئے اس کاریگر کو بھی برابر کا اختیار ہونا چاہئے کہ چاہے بنائے یا نہ بنائے۔یہی قول مختار ہے (جواہر الاخلاطی)۔

وعن ابی یوسف الخ اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ بنانے والے اور بنوانے والے میں سے کسی کو بھی اختیار نہیں ہوگا۔اس میں کاریگر کو اختیار نہ ہونے کی وجہ وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کر دی ہے۔ **واما المستصنع** الخ: اور بنوانے والے کو اس لئے اختیار نہ ہوگا کہ اسے اختیار دینے کی وجہ سے کاری گر کو نقصان پہنچا ہوگا۔ کیونکہ ممکن ہے کہ دوسرا شخص اس چیز کو اتنے داموں سے نہ خریدے۔

ولا یجوز فیما الخ اور جن چیزوں کے بنوانے میں لوگوں کا عمل در آمد نہ ہو جیسے کپڑے تو ان میں استصناع جائز نہیں ہے۔ کیونکہ جس وجہ سے اس عمل استصناع کو جائز کیا گیا ہے وہ یہاں موجود نہیں ہے۔(ف یعنی عام لوگوں کے تعامل کی وجہ سے جائز کیا

گیا تھا وہ یہاں نہیں ہے۔ اور جن چیزوں میں عام لوگوں کا معاملہ جاری ہے ان میں بھی یہ استصناع اسی صورت میں جائز ہو گا جب کہ اس کے اوصاف بیان کرنا ممکن ہو تاکہ وہ اسی کے مطابق بنا کر حوالہ کر سکے۔ (ف۔ یعنی وہ ایسی چیز ہو کہ اوصاف بیان کرنے سے اس کی واقفیت ہو سکے تاکہ اسی کے مطابق بنا سکے)۔

وانما قال الخ اور اصل مسئلہ میں امام محمدؒ نے بغیر میعاد کی جو قید لگائی ہے۔ (ف یعنی یہ کہا ہے کہ ان چیزوں میں سے کوئی چیز میعاد کے بغیر بنوائی۔ ایسا کیوں ہے، یعنی اس قید کا کیا فائدہ ہے۔ اس کا جواب اس طرح دیا ہے کہ بیع کا حکم اس پر ہونے کے لئے اس قید کی ضرورت ہے۔ لانہ لو ضرب الخ اس لئے کہ اگر اس نے ایسی چیزوں میں جن میں لوگوں کا عمل جاری ہے میعاد کی قید لگا دی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ عقد سلم ہو جائے گی۔ بخلاف صاحبینؒ کے۔ (ف یعنی بنوانے کے معاملہ میں چیزوں کی دو قسمیں ہوتی ہیں۔ (۱) وہ ایک ایسی چیز ہو جس کے بنوانے کا لوگوں میں عام رواج ہو۔ (۲) ایسی چیز جس کے بنوانے کا لوگوں میں عام رواج نہ ہو۔ پس اگر ایسی چیز بنوائی جس کے بنوانے کا لوگوں میں عام رواج ہو اور اس کے لئے ایک میعاد مقرر کر دی مثلاً یہ کہ میں نے تمہیں اتنے روپے اس کام کے لئے دیئے کہ تم میرے لئے اتنے موزے اس صفت کے بنا کر دو مہینے کے اندر دو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ عقد سلم ہو جائے گا۔ بشرطیکہ مدت بیان کرنے کا مقصد اس سے جلدی کرنے کے لئے نہ ہو بلکہ سلم ادا کرنے کی مہلت ہو۔ اس مسئلہ میں صاحبینؒ کا اختلاف ہے یعنی ان کے نزدیک یہ فرمائشی کام (استصناع) ہو گا۔ کیونکہ اس قسم کی مدت کو بیان کرنا عوام میں معمول ہے۔ اس طرح مدت مقرر کرنا ایسی چیز میں ہے جس میں بنوانے اور فرمائش دینے کا عام رواج جاری ہو۔

ولو ضربہ الخ اور اگر کسی ایسی چیز کے بنوانے میں مدت کی شرط لگائی جس کے بنوانے کا عام رواج نہ ہو۔ تو بالاتفاق یہ عقد سلم ہو جائے گا۔ ف۔ یعنی امام اعظمؒ اور صاحبین رحمہم اللہ سب کے نزدیک یہ بیع سلم ہو گی۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ اگر مہلت کی مدت نہیں لگائی تو وہ بالاتفاق استصناع (فرمائشی) ہے۔ اسی لئے امام محمدؒ نے یہ قید لگائی ہے کہ وہ عقد میعاد کے بغیر ہو۔ اور اگر میعاد کی شرط لگا کر کوئی ایسی چیز بنوائی جس کا رواج اور تعامل عام لوگوں میں نہ ہو تو وہ بالاتفاق سلم ہے۔ اور اگر ایسی چیز میں مدت کی شرط لگائی جو عموماً دوسرے بھی بنوایا کرتے ہوں تو اس میں یہ اختلاف ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک وہ سلم ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک سلم نہیں ہے۔

لھما ان اللفظ الخ۔ یعنی صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ "استصناع" اور "بنوانے" کا لفظ اپنے حقیقی معنی میں یعنی استصناع ہی کے واسطے ہے اس لئے اس لفظ کے مقتضاء پر محافظت کی جائے (یعنی لفظ "استصناع" حقیقت میں اس مفہوم پر دلالت کرتا ہے کہ کوئی چیز فرمائش پر بنوائی جائے اس لئے لفظ کے مقتضی کی حفاظت کی جائے گی)۔ ف۔ اور مجاز یعنی سلم کے معنی کی طرف نہ پھیرا جائے۔ اور وہ یہاں ممکن ہے۔ اس طرح سے کہ لفظ استصناع سے حقیقی معنی مراد ہیں۔ کیونکہ ان چیزوں میں بنوانے کا عام رواج باقی ہے۔ البتہ اگر اس میں مدت بھی بیان کر دی تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اور اس مدت کو جلدی کرنے پر محمول کیا جائے گا۔ (ف یعنی اس موقع پر مدت بیان کرنے کی غرض یہ ہو گی کہ اس کے بنانے میں جلدی کرے یہاں تک کہ اس مدت کے اندر اسے تیار ہو جانا چاہئے۔ کیونکہ جب مدت اس غرض سے بیان کی جائے کہ وہ جلدی بنادے تو وہ بالاتفاق معتبر نہیں ہوتی ہے۔ پس جب ہم نے مدت کو اسی معنی میں محمول کیا تو لفظ استصناع اپنے ہی معنی میں باقی رہا اور اس کے یہی حقیقی معنی یعنی مقتضا کے لفظ ہیں۔

بخلاف مالا تعامل الخ بخلاف ایسی چیز کے جس کے بنوانے کا عام رواج نہ ہو۔ (ف تو اس میں استصناع کے حقیقی معنی مراد نہیں لئے جا سکتے ہیں)۔ کیونکہ یہ فاسد استصناع ہے۔ (ف کیونکہ استصناع کا جائز ہونا تو عمومی رواج کی وجہ سے ہے۔ لہذا جن چیزوں کے بنوانے کا رواج ہو گا انہیں میں اس کے جائز ہونے کا حکم دیا جائے گا۔ اور جن چیزوں میں رواج نہ ہو گا ان میں جواز کا حکم

بھی نہ ہوگا۔ اس لئے وہاں استصناع کے حقیقی معنی نہیں ہو سکتے ہیں)۔ اور اسے سلم فاسد پر محمول نہ کر کے سلم صحیح پر محمول کیا جائے گا۔ (ف۔ یعنی عقد کے صحیح ہونے کی صورت یہی ہو سکتی ہے کہ میعاد کے ذریعہ سے سلم کے معنی لئے جائیں۔ اسی خیال سے ہم نے کلام اور عقد کو صحیح کرنے کے لئے استصناع سے اس کے مجازی معنی یعنی سلم لے لئے۔ حاصل یہ ہوا کہ جن چیزوں میں عام رواج نہ ہو ان میں مدت بیان کرنے کی صورت میں سلم ہوگا۔ اور جن چیزوں میں خود استصناع جاری ہو وہاں ان میں وہ استصناع ہوگا۔ نیز جن چیزوں میں استصناع کا عمل جاری نہ ہو اور ان میں مدت بھی بیان نہ کی گئی ہو تو وہ عقد فاسد ہوگا۔

ولابی حنیفۃ الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جو چیز بنوائی ہے وہ ابھی دین ہے یعنی مال عین نہیں ہے کیونکہ وہ سلم کا بھی احتمال رکھتا ہے۔ (ف یعنی اس صورت میں ابھی تک دونوں باتوں کا احتمال ہے (۱) وہ استصناع ہو۔ (۲) اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہ سلم ہو۔ اس بناء پر اگر ہم اس میں لفظ کا خیال کریں تو وہ حقیقت میں استصناع، لیکن استصناع کے جائز ہونے کی دلیل صرف لوگوں میں رواج کا ہونا اور عملدر آمد ہے۔ جب کہ ایسی دلیل بہت ہی کمزور دلیل ہوتی ہے)۔

وجواز السلم الخ حالانکہ سلم تو ایسے اجماع سے جائز ہے جس میں کسی قسم کا بھی شبہہ نہیں ہوتا ہے۔ (ف یعنی سلم بالاجماع جائز ہے)۔ اور لوگوں کے استصناع پر تعامل کرنے میں ایک قسم کا شبہہ ہے۔ (ف یہاں تک کہ امام شافعیؒ وغیرہ اس کے جائز ہونے سے انکار کرتے ہیں)۔ اس لئے موجودہ صورت کو سلم پر محمول کرنا ہی اولیٰ ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ (ف خلاصہ یہ ہوا ہے کہ جب کسی نے ایسی چیز بنوائی جس کے بنوانے پر لوگوں کا تعامل ہو پس اگر اس میں کوئی مدت بیان نہ کی گئی ہو تو اس میں سلم کا احتمال نہیں ہوتا ہے۔ لہذا لا محالہ وہ استصناع (فرمائش ہی) ہوگا۔ اور اگر اس میں مدت بھی مذکور ہو تو وہ استصناع اور سلم دونوں ہو سکتا ہے۔ لیکن استصناع کا جائز ہونا ایک ضعیف دلیل سے ہوگا۔ اور سلم کا جائز ہونا قطعی طور سے ہوگا۔ اس لئے یہی صورت راجح ہوگی۔ لہذا سلم ہونا واجب ہوگا۔ فافہم، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

توضیح:۔ اگر فرمائش کے بعد کاریگر اس کے مطابق سامان بنا کر لے آئے تو فرمائش کرنے والے کو انکار کا حق ہوگا یا نہیں؟ اسی طرح فرمائش لے کر کاریگر کو انکار کا حق رہتا ہے یا نہیں؟ تفصیل، اختلاف ائمہ، دلیل

قال وھو بالخیار ان شاء اخذہ الخ۔ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ چند مفید باتیں اور ضروری مسائل۔ (۱) کیلی چیز کو کیلی چیز کی سلم میں دینا جائز نہیں ہے (المبسوط)

(۲) زعفران کی سلم کرتے ہوئے اگر درہم دیئے گئے تو جائز ہوگا۔

(۳) فلوس کو لوہے یا رانگ اور اس جیسی چیز کو سلم میں دینے میں کچھ حرج نہیں ہے۔

(۴) اگر فلوس کو تانبے کے فلوس میں دیا تو جائز نہ ہوگا۔

(۵) معلوم ہونا چاہئے کہ اس جگہ فلوس سے مراد سکہ رائج الوقت ہے۔ کیونکہ اگر رائج نہ ہوں تو ان کو لوہے و رانگ وغیرہ سے سلم کرنے میں دینا جائز نہیں ہے۔

(۶) اور اگر تلوار وغیرہ کے پھل کو لوہے کی سلم میں دیا تو جائز نہ ہوگا۔

(۷) اور اگر تلوار کو پیتل کی سلم میں دیا تو جائز ہوا اس صورت میں جب کہ تلوار کی فروخت گنتی سے ہو کیونکہ اگر وزن سے فروخت ہو تو جائز نہیں ہے (المحیط) (۸)

حاصل مسائل یہ ہے کہ سلم میں مسلم فیہ یقیناً دین ہوتا ہے۔ اس لئے تلوار اگرچہ لوہا ہے اور پیتل وغیرہ اس کی جنس کے خلاف ہے اس لئے اس میں زیادتی جائز نہیں ہے۔ م۔

(۹) اور اگر کیلی چیز میں وزن کے حساب سے سلم ٹھہرائی تو قول معتمد یہ ہے کہ جائز ہے۔ اسی طرح اگر وزنی میں پیمانہ کے اعتبار سے سلم ٹھہرائی (البحر)

(۱۰) اگر نئے گیہوں میں ان کے پیدا ہونے سے پہلے سلم ٹھہرائی تو ہمارے نزدیک صحیح نہیں ہے۔

(۱۱) اگر سلم کرنے میں کسی خاص جگہ کی طرف منسوب کر کے غلہ کو بیان کیا تو اس میں قول صحیح یہ ہوگا کہ اگر اکثر اوقات میں وہاں وہ غلہ ناپید نہیں ہوتا ہو تو جائز ہے خواہ وہ صوبہ ہو یا بڑا شہر ہو۔ اور اگر اس کے ناپید ہو جانے کا خطرہ رہتا ہو تو سلم جائز نہیں ہے (البدائع)

(۱۲) امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ جس چیز کے افراد میں قیمت کا فرق ہوتا ہو جیسے خربوزہ تو وہ عددی متفاوت کہلاتی ہے اور جس چیز کے افراد میں فرق نہ ہو وہ عددی متقارب کہلاتی ہے (المحیط)

(۱۳) اگر مٹی کے برتنوں میں ایسی نوع بیان کر دی جائے جو لوگوں میں معلوم ہو تو اس کی سلم جائز ہے۔ اور پیالوں میں بھی یہی حکم ہے (الظہیریہ)

(۱۴) گرگریا (گورتا) وغیرہ پرندے ایسے چھوٹے حیوانات جو آپس میں جسامت میں تقریباً برابر ہوتے ہیں ان میں بھی قول اصح کے مطابق سلم جائز نہیں ہے۔ یہ حکم ان جانوروں میں ہے جو بچوں کے واسطے پالے نہیں جاتے ہیں۔ اور جو اس طرح پالے جاتے ہیں ان میں بالاتفاق جائز ہے۔ یہی قول اصح ہے (محیط السرخی)

(۱۵) ایسے گیہوں میں سلم کا معاملہ کرنا جو اس سال پیدا ہوں گے جائز نہیں ہے۔ المحیط۔ (۱۶) شہتیر و دھنیوں میں جب ان کی قسم اور لمبائی اور موٹائی بتا دی گئی ہو نیز اس کی میعاد اور ادا کرنے کی جگہ بیان کر دی ہو تو سلم جائز ہے۔ اور یہی حکم ہر قسم کی لکڑیاں اور نرکل میں بھی ہے۔ جب کہ ان کی بندش بھی بیان کر دی جائے (المبسوط)

(۱۷) ظاہر الروایہ کے مطابق فلوس میں شمار سے سلم جائز ہے (الینابیع) یہی قول صحیح ہے (النہایہ) (۱۸) اگر کسی نے کوئی مال قرض لیا تو اس پر قبضہ کرنے سے پہلے اس میں تصرف کرنا جائز ہے۔ یہی قول صحیح ہے (التاتارخانیہ) (۱۹) جو چیزیں مثلی ہوں ان کا قرض لینا جائز ہے۔ اور جو مثلی نہیں ہیں ان میں جائز نہیں ہے (محیط السرخی)

(۲۰) لکڑی وایندھن و نرکل و ساگ کا قرض جائز نہیں ہے (المحیط)

(۲۱) قرض کا حکم یہ ہے کہ جو چیز لی اسی کی مثل واپس کرے۔ م۔

(۲۲) ہمارے شہروں میں گوندھا ہوا آٹا قرض لینا جائز ہے۔ یہی قول مختار ہے (مختار الفتاویٰ)

(۲۳) ہر وہ قرض جس سے کوئی نفع حاصل ہو مکروہ تحریمی ہے۔

(۲۴) درہم یا دینار اس لئے قرض دینا کہ قرض خواہ سے قرض دار کوئی چیز زیادہ قیمت سے خریدے مکروہ تحریمی ہے۔

(۲۵) قرض خواہ کا اپنے کسی قرضدار سے ہدیہ قبول کرنے سے بچنا اور احتیاط کرنا افضل ہے۔ البتہ اس صورت میں صحیح ہے جب کہ اس نے رشتہ داری یا دوستی کی بناء پر بھیجا ہو یا اپنی سخاوت میں مشہور ہو (محیط السرخی) اور اگر وہ پہلے دعوت نہیں کرتا تھا یا اب جلدی جلدی دعوت کرنے لگا۔ یا دعوت میں کھانے کی قسموں میں زیادتی کر دی ہو تو اس کی دعوت حلال نہیں ہے (المحیط)

(۲۶) جس چیز کو قرض میں دینا جائز ہے اگر وہ عاریۃً بھی دی گئی ہو تو وہ قرض ہوگی۔ اور جس چیز کو قرض میں دینا جائز نہ ہو وہ عاریت ہوگی (محیط السرخی)

(۲۷) ایک شخص کے دوسرے پر کچھ درہم قرض کے باقی ہوں اور وہ ادا کرنے میں ٹال مٹول کرتا ہو۔ اگر کسی صورت سے یہ قرض خواہ اس قرض دار کے درہموں پر قابو پا جائے پس اگر قرض کی ادائیگی کی میعاد نہ ہو تو یہ شخص ان درہموں سے قرض کی مقدار وصول کر لے بشرطیکہ قرضدار کے درہم اس سے کھرے اور بہتر نہ ہوں۔ اور اگر اس نے قرضدار کے درہموں پر نہیں

بلکہ دیناروں پر قابو پایا تو ظاہر الروایۃ میں نہیں لے سکتا ہے۔یہی قول صحیح ہے۔

(۲۸) قرضدار نے اگر قرضہ سے بہتر درہم ادا کئے ہوں تو قرضدار پر ان کو قبول کرنا واجب نہیں ہے۔ لیکن اگر قبول کرلے تو بھی جائز ہے۔یہی صحیح ہے۔اور اگر قرضدار نے مقدار میں زیادہ دیئے ہوں تو جائز نہیں ہے۔ مگر جب کہ ایسی زیادتی ہو جو دوبارہ وزن میں ہو جایا کرتی ہو۔ چنانچہ مشائخؒ نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ سو درہموں کے وزن میں اگر ایک دانگ (چھ رتی کا وزن۔ مثقال یا درہم کا چوتھا حصہ) معمولی سی زیادتی ہے (القاضی خان)

(۲۹) استصناع کا معاملہ شروع میں تو اجارہ کا ہوتا ہے اور آخر میں سپرد کرنے سے وہ ایک دم شروع سے بیع کا معاملہ ہو جاتا ہے۔ یہی قول صحیح ہے (جواہر الاخلاطی)

قابل توجہ:۔ اس کتاب میں گذشتہ ابواب میں سے کچھ کچھ مسائل باقی رہ گئے تھے جنہیں آئندہ مصنفؒ مسائل منثورہ کے عنوان سے ذکر فرما رہے ہیں۔

مسائل منثورہ

قال ويجوز بيع الكلب والفهد والسباع المعلم وغير المعلم في ذلك سواء، وعن ابي يوسف انه لا يجوز بيع الكلب العقور لانه غير منتفع به، وقال الشافعي لا يجوز بيع الكلب لقوله عليه السلام ان من السحت مهر البغي وثمن الكلب، ولانه نجس العين والنجاسة تشعر بهوان المحل وجواز البيع يشعر باعزازه فكان منتفيا، ولنا انه عليه السلام نهى عن بيع الكلب الا كلب صيد او ماشية، ولانه منتفع به حراسة واصطيادا، فكان مالا فيجوز بيعه بخلاف الهوام الموذية لانه لا ينتفع بها، والحديث محمول على الابتداء قلعا لهم عن الاقتناء ولا تسلم نجاسة العين ولو سلم فيحرم التناول دون البيع.

ترجمہ:۔ گذشتہ بابوں سے چھوٹے ہوئے مختلف مسائل کا بیان۔قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ کتا' چیتا اور درندوں کو بیچنا جائز ہے۔(ف خواہ شکاری پرندے ہوں جیسے باز وجُرّہ (نر باز) اور عقاب وغیرہ یا چار پایہ حیوانات وغیرہ ہوں جیسے: شیر' بلی اور بندر وغیرہ۔ اس حکم میں سیکھا ہوا اور بغیر سیکھا ہوا سب برابر ہے۔(ف یعنی کتا اور درندے وغیرہ خواہ شکار پکڑنا سیکھے ہوئے ہوں یہ نہ ہوں سب کی بیع جائز ہے۔ سیکھے ہوئے ہونے کی تعریف انشاء اللہ تعالیٰ کتاب الصید میں بیان کی جائے گی۔اس کے علاوہ اس بندہ مترجم کی کتاب تفسیر میں۔

(وَمَا عَلَّمتم مِنَ الجَوَارِحِ مُكلبين تعلمونهنَّ الاية) میں بیان کی گئی ہے۔وعن ابی یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ کٹکھنا کتے کی بیع جائز نہیں ہے۔(ف کیونکہ وہ سکھلانے سے بھی نہیں سیکھتا ہے)۔اس لئے وہ اس لائق نہیں ہوتا ہے کہ اس سے کچھ فائدہ حاصل کیا جاسکے۔(ف اس جملہ سے اس بات کی طرف اشارہ ہوا ہے کہ بیع جائز ہونے میں اس بات کا خیال رکھنا ضروری ہوتا ہے کہ وہ نفع اٹھانے کے قابل بھی ہو۔اسی بناء پر سڑے ہوئے اخروٹ کی بیع جائز نہیں ہوتی ہے)۔وقال الشافعی اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے، کہ مطلقاً کتے کی بیع جائز نہیں ہے،(ف یعنی کسی قسم کے کتے کی بیع جائز نہیں ہے۔رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ، خبیث حرام میں سے زنا کی اجرت اور کتے کی قیمت ہے۔(ف اور صحیح ابن حبان میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ زنا کی اجرت اور کتے کی قیمت اور پچھنا لگانے والے کی مزدوری سُحت یعنی حرام مال میں سے ہے۔اور دار قطنی نے بھی اس کی روایت کی ہے۔اور ابو مسعود انصاری (رضی اللہ عنہ) کی حدیث میں ہے کہ رسول نے کتے کے دام اور زنا کی اجرت اور کاہن کی اجرت سے منع فرمایا ہے۔بخاری و مسلم کی یہ روایت ہے اور حضرت رافع بن خدیجؓ کی حدیث میں ہے کہ کتے کا دام خبیث ہے اور زنا کی اجرت خبیث ہے اور پچھنا لگانے والے کی اجرت

خبیث ہے مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔ حضرت جابرؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہؐ نے کتے کی قیمت سے منع فرمایا ہے۔ رواہ مسلم۔ اسی بناء پر امام مالکؒ نے بھی کتے کی قیمت کو مطلقاً مکروہ تحریمی فرمایا ہے)۔ اور اس لئے بھی کہ کتا اپنی ذات میں نجس ہے اور نجس ہونا اس بات کا پتہ دیتا ہے کہ یہ چیز ذلیل وخوار ہے۔ (ف یعنی کتا جس میں ذاتی نجاست ہے۔ ذلیل ناپاک اور حقیر ہے)۔ اور کسی چیز کی بیع کا جائز ہونا اس بات کو بتاتا ہے کہ وہ چیز باعزت ہے۔ (ف یعنی اگر بیع جائز ہو تو وہ چیز عزت دار ہو جائے گی حالانکہ شریعت نے اس کو ذلیل اور بے عزت کہا ہے)۔ لہذا بیع کا جائز ہونا بھی ممنوع ہو گیا۔ (ف لہذا بیع جائز نہیں ہو گی)

ولنا انه عليه السلام الخ: ہماری دلیل یہ کہ رسول اللہؐ نے کتے کی قیمت سے منع فرمایا یا شکاری کتے یا چرانے والے کتے کے سوا ہے۔ (ف شکاری کتے سے مراد وہ کتا ہے جسے سکھلا کر شکار پکڑنے کے لئے پالا جاتا ہے یعنی کچھ لوگ ایسے جنگلوں میں رہتے ہیں جن کو بھوک کی بناء پر شکار کی ضرورت ہوتی ہے اسی لئے ان کو یہ جائز ہے کہ کتے کو سکھلا کر اللہ اکبر کہہ کر اور بسم اللہ کہہ کر چھوڑ دیں تاکہ وہ شکار کو پکڑ کر ختم کر ڈالے اس لئے اس کو کھانا جائز ہے۔ اور چرانے والے کتے سے مراد وہ کتا ہے جسے جانوروں کے گلے اور ریوڑ کی حفاظت کے لئے پالا جاتا ہے تاکہ وہ ان جانوروں کو بھیڑیے وغیرہ سے بچا سکے (م) اس حدیث کو ترمذی اور نسائی نے روایت کیا ہے لیکن دونوں نے اسکو ضعیف کہا ہے البتہ صحیح حدیثوں میں یہ استثناء نہیں ہے۔ زرقانیؒ نے نسائی کی حدیث کے بارے میں کہا ہے کہ تمام علماء حدیث اسی بات پر متفق ہیں کہ یہ حدیث ضعیف ہے (ت) اس کے علاوہ اسی حدیث میں ایک استثناء ہے جس کے حکم کے بارے میں کچھ بیان نہیں کیا گیا ہے جیسا کہ اصول فقہ میں طے شدہ بات ہے شائد کہ اس کے یہ معنی ہوں کہ سوائے شکاری کتے یا چرانے والے کتے کے یعنی صرف ان کو پالنا جائز ہے۔ اور ابو حنیفہؒ نے اپنی مسند میں ہثیم عن عکرمۃ عن ابن عباسؓ روایت کی ہے کہ رسول اکرمؐ نے شکاری کتے کی قیمت کی اجازت دی ہے۔ یہ اسناد عمدہ ہے کیونکہ ہثیم کو ابن حبان نے ثقہ تابعین میں سے شمار کیا ہے لہذا یہ حدیث حنفیہ کے نزدیک ایسی ہے جس سے تخصیص ہو سکتی ہے۔ (ف اس سے استثناء کے معنی بھی معلوم ہو سکتے ہیں۔ اس سے بحث نہیں کہ لوگوں کو اس معاملے میں گفتگو ہے کہ جو کتاب مسند ابو حنیفہ کے نام سے شائع ہے وہ یقینی طور پر مسند امام ابو حنیفہ ہے یا نہیں ہے اس مسئلے میں بڑی طویل بحث ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ کمائی کے بارے میں دوسری صحیح حدیثوں میں بھی جواز کا حکم آیا ہے اور خود آپؐ نے بھی پچھنے لگانے والے کو اس کی مزدوری عطا فرمائی ہے اس کے جواب میں یہ کہا گیا ہے پچھنے لگانے والے کے حق میں حکم منسوخ ہو گیا ہے لیکن دوسری چیزوں کی حرمت باقی ہے۔ اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ خبیث کے کئی معنی ہیں۔ شاید کہ اس کی خباثت اپنے فعل کے اعتبار سے مکروہ ہو یعنی یہ فعل ناپسندیدہ ہے اور خون چوسنے کے ذریعے سے کمائی حاصل ہوتی ہے۔ اس بناء پر کتے کی قیمت بھی ایک ناپاک جانور سے حاصل ہوتی ہے لہذا اس کی کراہت اس معنی میں ہے کہ یہ خبیث اور کمینہ کمائی کا صرف ذریعہ ہے اس لئے حرام اور حرام کے معنی میں نہیں ہے لہذا جائز ہو گا اور خبیث کا بھی حرام ہونے پر نص نہیں ہے کیونکہ خبیث اخلاق کے اعتبار سے بہت طرح کا ہوتا ہے چنانچہ جو خباثت بیان کی گئی اس سے مراد وہی ہے جو بیان کی گئی۔

ولانه منتفع به الخ اور اس دلیل سے بھی کہ کتے سے بھی چونکہ حفاظت اور شکار کرنے کا نفع حاصل کیا جاتا ہے اس لئے یہ بھی ایک مال ہوا۔ (ف اور مال وہی چیز ہوتی ہے جس سے کچھ نفع حاصل کیا جاتا ہے) اس بناء پر اس کی بیع جائز ہو گی۔ بخلاف تکلیف پہنچانے والے کیڑے مکوڑوں کے جیسے: سانپ بچھو وغیرہ کہ انکی بیع جائز نہیں ہے کیونکہ ان سے کوئی نفع حاصل نہیں ہوتا ہے۔ اور پہلی حدیث کا جواب یہ ہے کہ وہ حدیث ابتدائے اسلام پر محمول ہے اس سختی کو بتلانے کے لئے کہ کتے پالنے سے بالکل تعلق نہ رکھیں۔ (ف یعنی اس حدیث میں کتے کی قیمت کو حرام بتایا گیا ہے۔ وہ اس بات پر محمول ہے کہ ابتدائے اسلام میں ایسا حکم دیا گیا تھا تاکہ کتے پالنے سے بالکل نفرت ہو جائے اور جب پالنے کی عادت بالکل ختم ہو گئی تو یہ حکم بھی ختم ہو گیا۔ اور ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ کتا اپنی ذات کے اعتبار سے نجس ہے۔ (ف بلکہ صرف اسکا لعاب نجس ہے اور جب اس کی ذاتی نجاست نہیں

پائی گئی تو اس کی بیع جائز ہو گی۔ اگرچہ گوشت حرام ہو)۔ اور اگر ہم یہ مان بھی لیں کہ کتا اپنی ذات کے اعتبار سے نجس ہے تو صرف اس کا کھانا حرام ہو گا۔ بیع حرام نہیں ہو گی۔ (ف اسی بناء پر ہمارے نزدیک گوبر اور مینگنی اور غلیظ کھاد کی بیع جائز ہے کیونکہ لوگ اس سے ہمیشہ نفع اٹھاتے چلے آرہے ہیں اور کسی زمانے میں اس پر انکار نہیں ہوا ہے اور پاخانہ کی بیع بھی جائز ہے۔ اس وقت جب کہ وہ مٹی میں مل کر کھاد ہو جائے کیونکہ اس کی سلامتی کی حالت میں اس سے نفع نہیں اٹھایا جاتا ہے (ع ق) اور زرقانیؒ نے یہ معارضہ کیا ہے کہ کتے سے نفع اٹھانا جائز ہونے سے یہ لازم نہیں ہوتا کہ اسکی بیع بھی جائز ہو جیسا کہ، ام الولد سے نفع اٹھانا جائز ہے حالانکہ اس کی بیع ناجائز ہے، اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ ام الولد کی بیع ممنوع ہے اس کے حق کی وجہ سے کیونکہ وہ ایک اعتبار سے آزاد ہو چکی ہے.................. معلوم ہونا چاہئے کہ ابتدا میں رسول اللہ نے کتوں کے مار ڈالنے کا حکم دیا اور دوسری حدیثوں میں اس طرح ہے کہ جس شخص نے کتا پالا ہر روز اس کی پانچ نیکیاں کم ہو جائیں گی مگر یہ حکم ایسے کتے کے بارے میں ہے جس کی ضرورت نہ ہو کیوں کہ صحیح حدیثوں میں ایسے کتوں کو پالنے کی اجازت ہے جو شکار کے واسطے یا کھیتی اور ریوڑ کی حفاظت کے لئے پالے جائیں اس مسئلے میں کسی نے بھی اختلاف نہیں کیا ہے اس طرح گھر میں چوروں سے حفاظت کے لئے بھی پالنے کی اجازت ہے اور عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ نے حکم دیا ہے کہ جس نے شکاری کتا مار ڈالا اس پر چالیس درہم واجب ہونگے، اس کی روایت طحاوی نے صحیح سندوں سے کی ہے۔ لیکن ممکن ہے کہ یہ جرمانہ نقصان ہو اسی بناء ابن ابی شیبہ کی روایت میں چرانے والے کتے کے بارے میں ایک بکری کا حکم دیا اور کھیتی والے کتے کے بارے میں ایک فرق اناج کا حکم دیا ہے۔ واللہ اعلم

توضیح:۔ مسائل منثورہ۔ کتے، چیتے درندے وغیرہ کے بارے میں حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

چند ضروری مسائل

(۱) مینڈک، کیکڑا وغیرہ جو سمندر میں رہتے ہیں مچھلی کے سوا کسی کی بھی بیع جائز نہیں، لیکن ان کی کھال اور ہڈی سے نفع اٹھانا جائز ہے (المحیط) (۲) سانپ اگر دواء وغیرہ میں کام آئے تو اس کی بیع جائز ہے ورنہ نہیں۔ قول صحیح یہ ہے کہ ہر ایسی چیز جس سے نفع حاصل کیا جا سکتا ہو اسکی بیع جائز ہے (التاتارخانیہ) (۳) بغیر سکھا ہوا کتا اگر تعلیم کے قابل نہ ہو تو اس کی بیع جائز نہیں ہے یہی قول صحیح ہے (جواہر الاخلاطی) (۴)۔ بندر کی بیع ایک روایت میں جائز ہے یہی قول مختار ہے (محیط السرخی) (۵) سور کے علاوہ تمام حیوانوں کی بیع جائز ہے یہی قول مختار ہے (جواہر الاخلاطی) (۶) مکہ میں زمین کی بیع جائز نہیں ہے لیکن عمارت کی بیع جائز ہے۔ الحاوی

قال ولایجوز بیع الخمر والخنزیر لقوله علیه السلام فیه ان الذی حرم شراء ها حرم بیعها واکل ثمنها، ولانه لیس بمال فی حقنا، وقد ذکرناه. قال واهل الذمة فی البیاعات کالمسلمین لقوله علیه السلام فی ذلک الحدیث: واعلمهم ان لهم ما للمسلمین وعلیهم ما علی المسلمین، ولانهم مکلفون محتاجون کالمسلمین، قال الا فی الخمر والخنزیر خاصة، فان عقدهم علی الخمر کعقد المسلم علی العصیر، وعقدهم علی الخنزیر کعقد المسلم علی الشاة، لانها اموال فی اعتقادهم ونحن امرنا بان نترکهم وما یعتقدون دل علیه قول عمر ولوهم بیعهما وخذوا العشر من اثمانهما.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ شراب اور سور کی بیع جائز نہیں ہے۔ (ف یعنی باطل ہے) شراب کے بارے میں رسول اللہ کے اس فرمان کی بناء پر کہ جس نے اس کے پینے کو حرام کیا ہے اسی نے اس کی بیع اور اس کی قیمت کھانے کو بھی حرام کیا ہے اسکے بعد امام محمد نے آثار میں اور بخاری و مسلم نے حضرت عمر و جابر و ابوہریرہ و ابن عباس و ابن سعیدؓ کی حدیث سے روایت کی ہے اور اس وجہ سے بھی کہ مسلمانوں کے حق میں شراب یا سور کوئی مال ہی نہیں ہے۔ یہ بات ہم پہلے بھی بیان کر چکے ہیں۔ (ف یعنی

باب بیع الفاسد کے شروع میں یہ بیان کیا ہے کہ شریعت نے ان چیزوں کا مسلمانوں کے حق میں قیمتی ہونے کو ختم کر دیا ہے اس میں مسلمانوں کی خصوصیت اس لئے ہے کہ ذمیوں کے حق میں شراب و سور مال ہے اسی لئے صرف شراب اور سور میں ذمیوں کی خصوصیت ہے اسی لئے رسول اللہؐ نے فرمایا ہے کہ ذمی عام بیوع میں مسلمانوں کے مانند ہیں۔ اس حدیث میں حضورؐ کا فرمان ہے۔ **(فاعلمهم ان لهم ماللمسلمين و عليهم ما على المسلمين)** کہ رسولؐ نے اس حدیث میں فرمایا ہے کہ کافروں کو یہ بات بتادو کہ مسلمانوں کے واسطے جو چیز ہے وہ انکے لئے بھی ہے اور جو چیز مسلمانوں پر لازم ہے وہ ان پر بھی لازم ہوگی یعنی حلال و حرام ہونے میں انکا مال مسلمانوں جیسا ہوگا جیسا کہ جہاد کے بارے میں ہے اور اس وجہ سے بھی کہ ذمی مکلف و محتاط ہوتے ہیں۔ جیسا کہ مسلمانوں کا حال ہے۔ (ف یعنی جب انہوں نے ہمارے ملک میں رہ کر دنیاوی معاملات میں ہمارے احکام کو مان لیا تو وہ بیع میں بھی ہماری طرح ہوں گے مگر صرف شراب اور سور کے بارے میں۔ (ف کہ ان دونوں چیزوں کی بیع فقط ذمیوں کے حق میں جائز ہے مسلمانوں کے حق میں جائز نہیں ہے۔ **(فان عقد هم على الخمر)** الخ چنانچہ شراب پر ذمیوں کا عقد کرنا ایسا ہے جیسے انگور کے شیرے میں مسلمانوں کا عقد کرنا ہے، اور سور کی بیع کرنا ذمیوں میں ایسا ہے جیسا مسلمانوں میں بکریوں کا بیع کرنا ہے کیونکہ ذمیوں کے اعتقاد میں شراب اور سور مال ہیں ادھر ہمیں یہ حکم دیا گیا ہے کہ ذمیوں کو انکے عقائد پر چھوڑ دو اسی بات پر حضرت عمرؓ کا یہ قول دلالت کرتا ہے کہ ذمیوں کو شرابوں اور سوروں کی بیع کرنے دو اور تم اس کی قیمت سے عشر لے لو۔ (ف چنانچہ سوید بن غفلہ رضی اللہ عنہ نے روایت کی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو جب یہ خبر ملی کہ مسلم حکام یعنی فارس یا شام وغیرہ کے حکام جزیہ کو شراب سے وصول کرتے ہیں تو آپؓ نے ان کو تین مرتبہ قسم دلائی تو بلال رضی اللہ عنہ نے یہ عرض کیا کہ ہاں یہ لوگ ایسا ہی کرتے ہیں اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ تم لوگ ایسا نہ کرو بلکہ خود انہیں کو بیچنے دو پھر تم اس کے جزیہ میں اس سے نقد وصول کر لینا کیونکہ یہودیوں پر چربی حرام کی گئی تھی تو انہوں نے گلا کر اس کو بیچا اور اس کی قیمت کھائی حالانکہ یہ حرام کام تھا۔ عبدالرزاق اور ابو عبید نے اس کی روایت کی ہے۔

توضیح: شراب اور سور کی بیع کا حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ومن قال لغيره بع عبدك من فلان بالف درهم على انى ضامن لك خمسمائة من الثمن سوى الالف ففعل فهو جائز، ويأخذ الالف من المشترى والخمسمائة من الضامن وان كان لم يقل من الثمن جاز البيع بالف درهم ولا شىء على الضمين، واصله ان الزيادة على الثمن والمثمن جائزة عندنا، وتلتحق باصل العقد خلافا لزفر والشافعى، لانه تغيير للعقد من وصف مشروع الى وصف مشروع وهو كونه عدلا او خاسرا او رابحا، ثم قد لا يستفيد المشترى بها شيئا بان زاد فى الثمن وهو يساوى المبيع بدونها فيصح اشتراطها على الاجنبى كبدل الخلع لكن من شرطها المقابلة تسمية وصورة، فاذا قال من الثمن وجد شرطها فيصح واذا لم يقل لم يوجد فلم يصح.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ "اگر کسی شخص نے دوسرے سے کہا کہ تم اپنا غلام فلاں شخص کے پاس ایک ہزار روپے میں فروخت کر دو اس شرط پر کہ میں اس کی قیمت سے ہزار روپے کے ماسوا پانچ سو روپے کا ضامن ہوں گا" اس کے بعد بائع نے اسے فروخت کر دیا تو بیچنے والا اس کے خریدار سے ہزار روپے اور اس کہنے والے ضامن سے پانسو روپے وصول کرے گا۔ اور اگر ضامن کہتے وقت یہ (من الثمن کا) لفظ نہ کہتا ہو تو وہ بیع صرف ہزار روپے کے بدلے ہی صحیح اور مکمل ہو جاتی اور کہنے والے سے پانچ سو روپے کا ضامن نہ ہوتا۔ (ف۔ یعنی وہ ہزار روپے جو مشتری پر لازم ہونگے ان کے سوا ضامن پر کچھ بھی لازم نہ ہوگا)۔ (اصله عن الزيادة الخ) اس جگہ یہ قاعدہ کلیہ ہے کہ ہمارے نزدیک ثمن اور مثمن یعنی مال اور قیمت دونوں پر معاملے

کے بعد بھی زیادتی کرنی جائز ہے اور اس زیادتی کا تعلق اصل معاملے سے ہو جاتا ہے بخلاف امام زفر اور امام شافعیؒ کے۔(ف خواہ ثمن میں زیادہ کرلے یا مبیع میں پھر خواہ مشتری زیادہ کرے یا بائع یا خواہ کوئی اور تو بھی یہ جائز ہوتی ہے اور اس زیادتی کو ایسا سمجھا جاتا ہے گویا کہ اصل عقد ہی میں یہ زیادتی ہوئی ہے اگر چہ اس مسئلے میں امام زفر اور امام شافعیؒ کا اختلاف ہے)۔اس لئے کہ ایسا کرنا عقد کو ایک مشروع وصف سے دوسرے مشروع وصف کی طرف بدل دینا ہوتا ہے۔(ف یعنی عقد کے تین اوصاف میں سے کوئی ایک ہوتا ہے جن میں سے ایک یہ کہ صفقہ (معاملہ) برابر رہے نہ اس میں نفع ہو نہ نقصان۔دوسرے یہ کہ دونوں میں سے کسی کو نفع ہو جائے تیسرے یہ کہ کسی کو نقصان ہو جائے اب اگر مشتری نے مثلاً: سو روپے سے خریدا حالانکہ بائع کو اسی سے نقصان ہو رہا ہے تو یہ معاملہ خسارے کے وصف سے ہوگا بعد میں مشتری نے اسی کے دام بڑھا کر برابر کر دیا یا اور بھی نفع دے دیا تو دوسرے وصف سے بدل دیا یعنی ایک مشروع وصف سے بدل کر دوسرے مشروع وصف پر لا دیا اور وصف مشروع اب اس معاملہ کا یا تو برابری سے ہوگا یا نقصان سے ہوگا۔یا نفع سے ہوگا۔(ف لیکن یہ بات صرف بائع مشتری کے حق میں ہو سکتی ہے حالانکہ تم یہ جائز رکھتے ہو کہ اجنبی کی طرف سے زیادہ کرنا بھی صحیح ہوتا ہے اسی لئے فرمایا ہے۔

ثم قد لا یفید الخ یعنی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ اس مشتری کو اس تغیر سے کوئی فائدہ نہیں ہوتا ہے مثلاً: ثمن پہلے سے مبیع کی قیمت کے برابر تھا)(یعنی اس چیز کی جو قیمت ہونی چاہئے تھی وہی اس چیز کی طے پائی تھی)اس کے باوجود مشتری نے کچھ بڑھا دیا۔(ف تو اس نے قصداً نقصان اٹھایا اس سے معلوم ہوا کہ زیادتی صحیح ہونے کے لئے یہ بات لازم نہیں ہے کہ بڑھانے والے کا کچھ فائدہ بھی ہو)لہذا اجنبی پر زیادتی کی شرط کرنا صحیح ہے جیسے کہ خلع کا عوض ہے۔(ف مثلاً: زید نے بکر سے کہا کہ اگر تم اپنی بیوی سے خلع کرلو تو اس کے عوض میں ہزار روپے دوں گا اور اس نے خلع کرلیا تو زید پر یہ ہزار روپے لازم آجائیں گے۔ اسی طرح یہاں بھی اجنبی پر زیادتی لازم آجائے گی۔

لکن من شرطھا الخ یعنی زیادتی صحیح ہونے کے شرط میں سے ایک بات یہ ہے کہ وہ زیادتی لفظ اور معنی کے مقابلے کے ساتھ ہو اسی بناء پر جب اجنبی نے یہ کہا تھا کہ قیمت سے لے لو یعنی یہ لفظ کہا تو زیادہ کرنے کی شرط پائی گئی۔چنانچہ جب اجنبی نے اصل مسئلہ مذکور میں یہ کہا کہ "ثمن میں سے" تو زیادہ کرنے کی شرط پائی گئی لہذا زیادتی صحیح ہوئی اگر اس نے "ثمن میں سے" کا لفظ نہیں کہا تو شرط نہیں پائی گئی اسی لئے زیادتی بھی صحیح نہیں ہوئی۔(ف حاصل یہ ہے کہ جو کچھ زیادہ کیا وہ مبیع کے مقابلے میں ہو مثلاً: یوں کہے کہ مبیع کے ثمن میں زیادہ کیا یا یوں کہے کہ مبیع کے مقابلے میں زیادہ کیا یہاں تک کہ اگر اس طرح نہیں کہا تو زیادتی صحیح نہیں ہوگی اور لازم بھی نہیں ہوگی۔

توضیح: کسی کے معاملہ میں دوسرے کا از خود کسی چیز کا ضامن ہو جانا، تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ومن اشتریٰ جاریة ولم یقبضھا حتی زوجھا فوطیھا الزوج فالنکاح جائز، لوجودُ سبب الولایة وھو الملك فی الرقبة علی الکمال وعلیه المھر، وھذا قبض لان وطی الزوج حصل بتسلیط من جھته، فصار فعله کفعله وان لم یطأھا فلیس بقبض والقیاس ان یصیر قابضا لانه تعییب حکمی فیُعتبر بالتعییب الحقیقی، وجه الاستحسان ان فی الحقیقی استیلاء علی المحل وبه یصیر قابضا ولا کذلك الحکمی، فافترقا.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے کوئی باندی خریدی لیکن اس پر قبضہ نہیں کیا پھر بھی اس کی شادی کسی دوسرے سے کر دی اور شوہر نے اس سے ہمبستری کرلی تو اس کا نکاح جائز ہوگا۔(ف کیونکہ بیع کی وجہ سے وہ شخص اس کا مالک ہو گیا ہے اور آقا کو اپنی باندی کے نکاح کر دینے کا حق حاصل ہوتا ہے کیونکہ ولایت کا سبب پایا جاتا ہے یعنی اس کی پوری ذات کا

مالک ہو جاتا ہے اسی بناء پر شوہر کا اس پر مہر لازم ہوگا۔ (ف اگر یہ کہا جائے کہ اس مسئلے میں مولا کا قبضہ نہیں پایا گیا لہذا نکاح صحیح نہیں ہونا چاہئے تو جواب یہ ہے کہ اگرچہ اس نے خود قبضہ نہیں کیا لیکن دوسرے کے ذریعے سے اس کا قبضہ پایا گیا۔) اسی بناء پر مصنفؒ نے فرمایا۔

وھذا قبض الخ اور یہ نکاح کرنا اور اس کے بعد اس کا شوہر سے ہمبستری کر لینا ہی قبضہ ہے کیونکہ شوہر کا اس سے ہمبستری کر لینا مولا کے ذریعے اس پر مسلط کرنے کا پیدا ہوا ہے اسی بناء شوہر کا فعل مولیٰ کے فعل کے حکم میں ہو گیا۔ (ف یہاں تک کہ اگر مولیٰ خود اس سے ہمبستری کرتا تو بھی قابض ہو جاتا اسی طرح جب اس کی اجازت سے شوہر نے اس سے ہمبستری کی تو اس کا بھی قبضہ ہو گیا) اگر شوہر نے اس سے ہمبستری نہیں کی تو صرف نکاح کرنے سے قبضہ نہیں ہوتا ہے۔ (یہاں تک کہ اگر وہ باندی فوراً مر جائے تو یہ بائع کا مال ضائع ہوگا۔ اس جگہ قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ صرف نکاح کرنے سے مولیٰ اس پر قابض ہو جائے کیونکہ نکاح کرنا عیب دار کرنے کے حکم میں ہوتا ہے تو اسے حقیقۃ عیب دار کرنے پر قیاس کرنا چاہئے۔ (ف اور اگر بائع کے پاس رہتے ہوئے مشتری نے مبیع کو عیب دار کر دیا تو اسی سے وہ مشتری قابض ہو جاتا ہے اسی طرح حکماً عیب دار کرنے میں بھی قابض ہونا چاہئے لیکن استحساناً اسے قابض نہیں کہا جاتا ہے۔

وجه الاستحسان الخ یعنی استحسان کرنے کی وجہ یہ ہے کہ حقیقی طور پر عیب دار کرنے میں اس محل پر غلبہ ہو جاتا ہے یعنی جس محل کو عیب دار کیا ہے اس پر پورا پورا قابو پا لیا ہے اسی لئے اس پر قابض ہو جاتا ہے مگر یہ بات حکماً عیب دار کرنے میں نہیں ہوتی ہے۔ اس لئے دونوں میں فرق ہو گیا۔ (ف کیونکہ حکمی طور پر عیب دار کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اس سے لوگوں کی رغبت کم ہو جائے مثلاً: اسی مسئلے میں جب لوگوں کو یہ معلوم ہوگا کہ باندی کا نکاح ہو گیا ہے تو از خود اس کی خریداری کی طرف رغبت کم ہو جائے گی۔

توضیح:۔ کسی نے ایک باندی خرید کر اس پر قبضہ کئے بغیر دوسرے سے اس کا نکاح کر دیا پھر شوہر نے اس سے ہمبستری بھی کر لی تو اس کا نکاح صحیح ہو گا یا نہیں؟ تفصیل مسئلہ، حکم، دلائل۔

قال ومن اشترىٰ عبدا فغاب والعبد في يد البائع واقام البائع البينة انه باعه اياه فان كانت غيبته معروفة لم يُبع في دين البائع، لانه يمكن ايصال البائع الى حقه بدون البيع وفيه ابطال حق المشترى، وان لم يُدر اين هو بيع العبد وأوفي الثمن، لان ملك المشترى ظهر باقراره فيظهر على الوجه الذى اقرّ به مشغولا بحقه، واذا تعذر استيفاء ه من المشترى يبيعه القاضي فيه، كالراهن اذا مات والمشترى اذا مات مفلسا والمبيع لم يُقبض، بخلاف ما بعد القبض لان حقه لم يبق متعلقا به ثم ان فضل شيء يمسك للمشترى لانه بدل حقه وان نقص يُتبع هو ايضا، فان كان المشترى اثنين فغاب احدهما فللحاضر ان يدفع الثمن كله ويقبضه واذا حضر الآخر لم يأخذ نصيبه حتى ينقد شريكه الثمن، وهو قول ابي حنيفة ومحمد وقال ابويوسف اذا دفع الحاضر الثمن كله لم يقبض الا نصيبه وكان متطوعا بما ادى عن صاحبه لانه قضى دين غيره بغير امره، فلا يرجع عليه وهو اجنبي عن نصيب صاحبه فلا يقبضه، ولهما انه مضطر فيه لانه لا يمكنه الانتفاع بنصيبه الا باداء جميع الثمن، لان البيع صفقة واحدة، وله حق الحبس ما بقي شيء منه والمضطر يرجع كمعير الرهن واذا كان له ان يرجع عليه كان له الحبس عنه الى ان يستوفي حقه كالوكيل بالشراء اذا قضى الثمن من مال نفسه.

ترجمہ:۔ فرمایا اگر کوئی شخص ایک غلام خرید کر غائب ہو جائے اور وہ غلام ابھی تک بائع ہی کے قبضے میں ہو اور بائع اس بات

پر گواہ پیش کردے کہ میں نے یہ غلام فروخت کر دیا ہے اس وقت اگر مشتری کا غائب ہونا معلوم ہو یعنی اس کا نشان و پتہ معلوم ہو تو بائع کے قرضے کے عوض غلام فروخت نہیں کیا جائے گا۔ (ف یعنی بائع کی جو قیمت مشتری پر بطور قرض لازم ہے اس کے لئے یہ غلام فروخت نہیں کیا جائے گا کیونکہ بائع کے لئے یہ ممکن ہے کہ اس غلام کو بیچے بغیر بھی اپنا حق وصول کر لے حالانکہ مبیع دینے کی صورت میں مشتری کا حق ختم ہو جاتا ہے۔ (ف لہذا وہ غلام بیچا نہ جائے بلکہ خریدار جہاں کہیں بھی موجود ہو جس طرح بھی ممکن ہو بائع اس سے اپنا دام وصول کر لے۔

وان لم یعلم الخ: اور اگر خریدار کے متعلق کچھ علم نہ ہو کہ وہ کہاں ہے، تو غلام کو فروخت کر دیا جائے اور بائع کو اس کی رقم ادا کر دی جائے کیونکہ خریدار کا مالک ہو جانا بائع کے اقرار سے معلوم ہوا ہے تو جس طرح بائع نے اقرار کیا ہے اسی طرح ظاہر ہوگا یعنی وہ غلام بائع کے حق میں پھنسا ہوا ہے کہ اس غلام مبیع سے بائع کے دام وصول ہونے چاہئیں اور اس صورت میں کہ جب خریدار سے بائع کا وہ حق وصول ہونا ناممکن ہو رہا ہو تو قاضی اس غلام کو بائع کے حق میں فروخت کر دے گا جیسے: کہ اگر راہن مر جائے تو اس کا رہن فروخت کر دیا جاتا ہے اور جیسے کہ خریدار مفلس ہو کر مر گیا مگر اس مبیع پر اس کا قبضہ نہیں ہوا تھا تو وہ بیع فروخت کر دی جاتی ہے۔ بخلاف مابعد الخ برخلاف اس صورت کے جب کہ اس مبیع پر قبضہ ہو چکا ہو کیونکہ اس صورت میں بائع کا کوئی حق مبیع سے متعلق نہیں رہتا۔ (ف یعنی کہ اگر مشتری مبیع پر قبضہ کرنے کے بعد غائب ہوا اس طرح سے کہ اس کا کوئی نام و نشان نہ ہو تو بائع کے دعوے پر مبیع فروخت نہیں کی جائے گی کیونکہ وہ مبیع اب بائع کے دام میں پھنسی ہوئی نہیں ہے بلکہ بائع کا حق مشتری کے ذمہ براہ راست ہے اور وہ حق قاضی کے نزدیک گواہوں سے ثابت نہیں ہو سکتا کیونکہ غائب شخص کے خلاف قرضے کے متعلق گواہی دینا ہمارے نزدیک مقبول نہیں ہے (ن) پس یہ حق اسی صورت میں صحیح ہوگا جب مشتری نے مبیع پر قبضہ نہ کیا ہو لہذا اس مبیع کو فروخت کر کے بائع کے دام ادا کر دیئے جائیںگے بشرطیکہ اس مشتری کا کوئی پتہ نہ ہو۔ پھر غلام فروخت کر کے بائع کا حق ادا کرنے کے بعد بھی اگر کچھ رقم بچ جائے تو وہ مشتری کے لئے محفوظ رکھی جائے گی۔ کیونکہ رقم اسی مشتری کے حق کا بدلہ ہے۔ اور اگر اس رقم سے بائع کی رقم وصول نہ ہو بلکہ کچھ باقی ہی رہ جائے تو اس بائع کو یہ حق ہوگا کہ بائع کے پیچھے لگ کر اپنی بقیہ رقم وصول کر لے۔

فان کان المشتری الخ اور اگر غلام کے خریدار تو دو ہوں مگر قیمت کی ادائیگی کے وقت ایک شخص غائب ہو گیا تو اس موجود خریدار کو اختیار ہوگا کہ پوری رقم تنہا ادا کر کے اس غلام پر قبضہ کر لے۔ پھر دوسرا شریک آنے کے بعد جب تک اپنے حصہ کی رقم ادا نہ کر دے اس غلام کا حقدار نہیں ہوگا۔ یہ قول طرفین یعنی امام ابو حنیفہ وامام محمد (رحمہما اللہ) کا ہے۔ وقال ابو یوسفؒ امام ابو یوسف نے فرمایا ہے کہ اگر چہ ایک ہی شریک نے پوری رقم ادا کر دی ہو پھر بھی وہ اس غلام کے نصف پر ہی قبضہ کر سکتا ہے۔ یعنی اس غلام کی خدمت کو دو حصوں میں تقسیم کر کے صرف اپنے حصہ کی باری میں اس سے خدمت لے۔ اور شریک کی طرف سے جو کچھ اس نے ادا کیا ہے اس میں اسے احسان کرنے والا سمجھا جائے گا۔ کیونکہ اس نے اپنے شریک کی طرف سے جو کچھ ادا کیا ہے اس نے اس کے کہنے کے بغیر خود کیا ہے لہذا اسے شریک پر احسان کرنے والا کہا جائے گا اس لئے بعد میں اس شریک سے وصول بھی نہیں کر سکے گا۔

ولھما انہ مضطر الخ اور امام ابو حنیفہ وامام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ شریک موجود اس مشترک غلام کی پوری قیمت دے کر اسے قبضہ میں لینے پر مجبور اور لاچار ہے۔ کیونکہ اس کے بغیر وہ اپنے ذاتی حصہ سے بھی کسی طرح کا فائدہ حاصل نہیں کر سکتا ہے۔ کیونکہ وہ پورا غلام ایک ہی صفقہ اور معاملہ میں فروخت کیا گیا ہے۔ اس لئے جب تک اس کی قیمت کا کچھ بھی ادا کرنے میں کمی رہے گی بائع کو اس بات کا پورا حق ملتا ہے کہ اس کو روک کر اپنے پاس ہی رہنے دے۔ اس مجبوری کی بناء پر موجود شریک اس کی پوری قیمت ادا کرنے پر مضطر ہو گیا کہ اس سے فائدہ اٹھانے کا اس کے لئے دوسری کوئی صورت باقی نہیں رہتی ہے۔ اور ایسی مجبوری کی

حالت میں ادا کرنے پر دوسرے سے اپنا حق وصول کرنے کا اسے پورا اختیار ہوگا۔

کمعیر الرھن الخ جیسے رہن کا عاریت دینے والا۔ اور جب ایک کو یہ حق ہوا کہ غائب سے اپنے حصہ کی رقم وصول کر سکتا ہے تو اسے یہ حق بھی ہوگا کہ اپنے حصہ کی رقم وصول کرنے تک غائب شخص کو اس کا حصہ مبیع دینے سے روک دے جیسے کہ وکیل خرید ہوتا ہے۔ جب کہ وہ اپنے ذاتی مال سے اس کے دام ادا کرے۔

توضیح:۔ کسی نے ایک غلام خریدا پھر وہ لاپتہ ہو گیا مگر ابھی تک وہ غلام بائع ہی کے قبضہ میں ہے پھر بائع نے گواہوں کے ذریعہ یہ ثابت کیا کہ میں نے اسے بیچ دیا اور اب وہ میرا غلام نہیں ہے تو وہ بائع اپنی قیمت کس سے وصول کرے گا؟ اور اگر دو شخصوں نے مل کر غلام خریدا پھر قیمت کی ادائیگی سے پہلے ایک لاپتہ ہو گیا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ دلائل

کمعیر الرھن الخ دو شریکوں نے مل کر ایک غلام خریدا پھر قیمت ادا کئے بغیر ایک شریک بالکل لاپتہ ہو گیا۔ اس بناء پر موجود شریک اپنے حصہ کے غلام سے فائدہ اٹھانے سے اس وقت تک کے لئے محروم ہو گیا جب تک کہ اس کی پوری قیمت ادا نہ کردے۔ اس کی اس مجبوری کی بناء پر طرفینؒ نے فرمایا ہے کہ اسے چاہئے کہ پوری قیمت بائع کو ادا کر کے غلام اپنے قبضہ میں لے لے اگر بعد میں دوسرا شریک بھی آجائے تو آدھی قیمت وصول کئے بغیر غلام سے اسے فائدہ حاصل کرنے نہ دے۔ جیسے کہ رہن کا عاریت دینے والا۔ اور جب شریک کو یہ اختیار ہوا کہ غائب سے اس کا حصہ واپس لے تو اسے یہ بھی اختیار ہوگا کہ اپنے حق وصول کرنے تک غائب کو مبیع دینے سے انکار کردے جیسے کہ کسی چیز کی خریداری کے لئے وکیل ہوتا ہے اس وقت کہ اس نے اپنی جیب کی رقم سے چیز خرید لی ہو۔ (ف حاصل دلیل یہ ہے کہ شریک موجود اس حالت میں اپنے نصف غلام کی پوری قیمت ادا کرنے پر مجبور ہے۔ اور مجبوری کی حالت میں دینے والے کو دی ہوئی رقم واپس لینے کا پورا حق ہوتا ہے جیسے کہ زید نے خالد کو اپنی ایک قیمتی انگوٹھی عاریۃً دی اس غرض سے کہ وہ اسے رہن رکھ کر قرض لے کر اپنی فوری ضرورت پوری کرلے۔ پھر خالد اسے رہن رکھ کر لاپتہ ہو گیا اور رہن واپس لینے کی مدت آگئی اس مجبوری کی حالت میں جتنی رقم خالد نے بطور قرض لی تھی وہ اس نے از خود ادا کر کے اپنی انگوٹھی واپس لے لی تو اس کو اس بات کا پورا حق ہوگا کہ وہ رقم خالد سے جس طرح ممکن ہو وصول کرلے اگرچہ خالد نے اسے وہ رقم دینے کے لئے نہیں کہا تھا = اور وکیل خرید کی صورت یہ ہوگی کہ ایک شخص نے دوسرے کو کسی چیز کے خریدنے کا وکیل بنایا تب اس وکیل نے اپنی جیب سے رقم خرچ کر کے وہ چیز خرید لی۔ اس صورت میں اس وکیل کو بھی اس بات کا پورا حق ہوگا کہ اپنی دی ہوئی رقم وصول کئے بغیر وہ چیز اپنے موکل اور آمر کے حوالہ نہ کرے (مف)

قال ومن اشترى جارية بالف مثقال ذهب وفضة فهما نصفان لانه اضاف المثقال اليهما على السواء فيجب من كل واحد منهما خمسمائة مثقال لعدم الاولوية، وبمثله لو اشترى جارية بالف من الذهب والفضة يجب من الذهب مثاقيل ومن الفضة دراهم وزن سبعة لانه اضاف الالف اليهما، فينصرف الى الوزن المعهود في كل واحد منهما. قال ومن له على آخر عشرة دراهم جياد فقضاه زيوفا وهو لا يعلم فانفقها او هلكت فهو قضاء عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابويوسف يرد مثل زيوفه ويرجع بدراهمه لان حقه في الوصف مرعي كهو في الاصل ولا يمكن رعايته بايجاب ضمان الوصف، لانه لا قيمة له عند المقابلة بجنسه فوجب المصير الى ما قلنا، ولهما انه من جنس حقه حتى لو تجوز به فيما لا يجوز الاستبدال جاز فيقع به الاستيفاء ولا يبقى حقه الا

في الجودة، ولا يمكن تدارکها بايجاب ضمانها لما ذکرنا وکذا بايجاب ضمان الاصل لانه ايجاب له عليه ولا نظير.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی نے ایک باندی سونے اور چاندی کے ایک ہزار مثقال کے عوض خریدی۔ تو اس پر ان دونوں چیزوں میں سے آدھی آدھی لازم ہوں گی۔(ف۔ یعنی اس نے یہ کہا کہ میں نے یہ باندی ہزار مثقال سونے و چاندی کے عوض خریدی تو اس پر نصف سونا اور نصف چاندی واجب ہوگی۔ اس بناء پر پانچ سو مثقال سونا اور پانچ سو مثقال چاندی لازم ہوگی۔ کیونکہ اس نے مثقال کی سونے اور چاندی کی طرف برابر نسبت کی ہے۔ لہذا دونوں قسموں میں سے ہر ایک قسم میں سے پانچ پانچ سو مثقال لازم ہوں گے۔ کیونکہ ان میں سے کسی ایک کو بھی اولیٰ کہنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔(ف یعنی صرف سونا ہونے یا صرف چاندی ہونے کی ترجیح بلاوجہ ہوگی اس لئے ہر ایک میں سے برابر حصہ واجب ہوگا)۔

و بمثله لو اشتریٰ الخ: اور اسی صورت کا دوسرا مسئلہ اس کا حکم مخالف یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک باندی سونے اور چاندی سے ہزار کے عوض خریدی۔ اس صورت میں سونے کے مثقال واجب ہوں گے اور چاندی سے وزن سبعہ کے درہم واجب ہونگے۔(ف تفصیل یہ ہے کہ اگر صرف لفظ ہزار کہا اور مثقال وغیرہ نہیں کہا تو ہزار میں سے نصف سونے سے اور نصف چاندی سے واجب ہونگے لیکن سونے سے پانچ سو مثقال اور چاندی سے پانچ سو درہم لازم ہونگے مگر اس میں وہی درہم معتبر ہوں گے جن میں مہر دس درہم سات مثقال کے وزن کے ہوں جیسا کہ زکوٰۃ کے مسئلے میں بیان کیا جاچکا ہے۔ مع۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس شخص نے لفظ ہزار کو سونے اور چاندی دونوں کی طرف مضاف کیا ہے اس لئے ان میں سے ہر ایک سے جو معہود وزن ہے اسی کی طرف اس کی نسبت ہوگی۔(ف لہذا سونے میں سے معہود وزن مثقال کا ہوگا اور چاندی میں سے معہود وزن سات درہم والا ہے اسی کی طرف حکم لوٹایا جائے گا)۔

قال ومن له علی آخر الخ: اگر کسی شخص کے دوسرے شخص پر کھرے کھرے دس درہم لازم ہوں اور اس مقروض شخص نے ان کھرے درہموں کے بدلے کھوٹے درہم ادا کردیئے حالانکہ اس قرض خواہ کو اس کا پتہ نہیں چل سکا۔(ف یعنی بے خبری میں اس نے کھوٹے درہم لے لئے پھر ان کو خرچ کردیا یا کسی طرح وہ ضائع ہوگئے تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک قرض ادا ہوجائے گا۔(ف یعنی اس نے حق ادا کردیا اور اس قرض دار سے قرض اتر گیا)۔ **وقال ابو یوسفؒ الخ** اور امام یوسفؒ نے کہا ہے کہ وہ شخص یہ کھوٹے سکے واپس کردے اور اس سے اپنے اچھے درہم وصول کرلے کیونکہ اس قرض خواہ کا حق اس کے اچھے وصف میں بھی اصل درہم کے برابر ہے۔(ف یعنی جیسے وہ قرض خواہ درہموں کا مستحق ہے اسی طرح وہ ان کی کھری صفت کا بھی مستحق ہے اور اس حق کی رعایت اس طرح ممکن نہیں ہے کہ وصف کا تاوان الگ واجب کیا جائے۔ ف یعنی یہ کہا جائے کہ وہ شخص کھرے مال ہونے کا ضامن ہے کیونکہ اس مذکور اچھے وصف کی ہر وقت کوئی قیمت اپنے جنس کے مقابل میں ہے۔(ف یعنی جب اپنے جنس سے مقابل ہو تو اس وقت وصف کی کوئی قیمت نہیں ہوتی ہے اس طرح وہی بات لازم آئے گی جو ہم نے بیان کی ہے۔(ف یعنی کھوٹے واپس کرکے کھرے لے لے)۔ **ولهما انه الخ** اور طرفین امام ابو حنیفہ و محمد (رحمہما اللہ) کے نزدیک ایسے کھوٹے سکے بھی اسی جنس سے ہیں جو اس کے حق میں سے ہیں۔ اسی پر ایسے معاملات میں جن کا بدل لینا جائز نہیں ہوتا ہے ان میں چشم پوشی کرتے ہوئے کھوٹے سکے لے لئے تو بھی جائز ہوگا۔(ف مثلاً: اگر کسی نے اشرفی بھنائی یا عقد سلم میں بجائے کھرے سکوں کے کھوٹے سکے (درہم) دیدیئے اور دونوں جدا ہوگئے۔ بعد میں معلوم ہوا کہ میرے ساتھ دھوکہ ہوا یعنی کھوٹے سکے دیدیئے ہیں پھر بھی چشم پوشی کرتے ہوئے اس نے اس نقصان کو برداشت کرلیا تو بھی جائز ہوگا۔ یہ اسی لئے جائز ہے کہ یہ کھوٹے درہم بھی درہم ہی ہیں)۔ **فيقع به الخ** تو اس سے حق ہونا ثابت ہوجائے گا۔ اور اس کا صرف یہ ایک حق باقی رہ جائے گا کہ بجائے کھرے کے کھوٹے دیدیئے ہیں جس کا تدارک اس طرح نہیں کیا جاسکتا ہے کہ صرف کھرے ہونے کا کوئی تاوان لازم کیا

جائے۔ کیونکہ ہم نے پہلے بھی یہ بات بتادی ہے کہ جنس کا مقابلہ ہونے کی صورت میں کھرے ہونے کی مستقل کوئی قیمت نہیں ہوتی ہے۔

وکذا بایجاب الخ اسی طرح اصل کا تاوان واجب کرنے سے بھی ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ یہ حق کو حق پر واجب کرتا ہے۔ اور اس کی کوئی نظیر نہیں ہے۔ (ف۔ یعنی اگر ہم اس صفت کو وصول کرنے کے لئے اصل درہم دینا دوبارہ لازم کردیں تو یہ بھی ممکن نہ ہوگا۔ کیونکہ اس طرح صفت کا تاوان نہ ہوگا بلکہ اصل درہم کا تاوان لازم ہوگا حالانکہ یہ معلوم ہوچکا ہے کہ اس نے ایک مرتبہ اپنا حق وصول کرلیا ہے۔ اس پر تو صرف کھرے ہونے کی صفت باقی رہ گئی ہے۔ اور صفت وصول کرنے کے لئے اصل حق کو لازم کرنا گویا حق کے لئے حق واجب کرنا ہوگا۔ حالانکہ شریعت میں اس کی کوئی نظیر نہیں ہے کہ ایک مرتبہ اصل حق واجب ہو پھر اس حق میں جو صفت رہ گئی ہے اس کی وصولی کے لئے بھی اس پر دوبارہ حق واجب ہوجائے (م ع)

توضیح۔ اگر کسی نے ایک باندی سونے اور چاندی کے ایک ہزار مثقال کے عوض خریدی، ایک شخص کے دوسرے پر کھرے دس درہم باقی تھے اس مقروض نے اپنے قرض کی ادائے گی میں دس کھوٹے درہم دیئے اور قرض خواہ کو اس دھوکہ کا علم نہیں ہوا پھر وہ درہم اس قرض خواہ کے پاس ختم ہوگئے، تفصیل مسائل، حکم اختلاف ائمہ، دلائل

قال: إذا أفرخ طير في ارض رجل فهو لمن اخذه وكذا اذا باض فيها وكذا اذا تكنس فيها ظبي لانه مباح سبقت يده اليه ولانه صيد وان كان يؤخذ بغير حيلة والصيد لمن اخذه وكذا البيض لانه اصل الصيد ولهذا يجب الجزاء على المحرم بكسره اوشيه وصاحب الارض لم يعد ارضه لذلك فصار كنصب شبكة للجفاف وكما اذا دخل الصيد داره اووقع ما نثر من السكر اوالدراهم في ثيابه لم يكن له مالم يكفه او كان مستعدا له بخلاف ما اذا عسل النحل في ارض لانه عُدَّ من انزاله فيملك تبعا لارضه كالشجر النابت فيه والتراب المجتمع في ارضه بجريان الماء.

ترجمہ:- اگر کسی شخص کی زمین میں کسی پرندے نے بچے دیئے تو جو شخص بھی پہلے انہیں پکڑلے گا وہی ان کا مالک ہوجائے گا، اسی طرح اگر کسی پرندے نے کسی زمین میں انڈے دے دیئے تو جو بھی انہیں لے گا وہی ان کا مالک ہوجائے گا، اسی طرح اگر کسی کی زمین میں ہرن اپنا گھر بنا کر رہنے لگے تو جو اسے پکڑلے گا وہی اس کا مالک ہوگا، کیونکہ ان میں سے ہر ایک چیز سب کے لئے مباح ہے، اس لئے جس کا ہاتھ پہلے پہنچے گا وہی اس کا مالک ہوگا اور اس وجہ سے بھی کہ ان میں سے ہر ایک ایک شکار ہے، اگرچہ کسی حیلے کے بغیر آسانی سے پکڑلیا جائے اور شکار تو اسی شخص کا ملک ہوا کرتا ہے جو اس کو پکڑلیتا ہے۔ (ف:- حدیث سے یہی ثابت ہے۔ ع) اور یہی حکم انڈوں کا ہے کیونکہ وہ شکار کا اصل مادہ ہے۔

ولهذا يجب الخ:- اس لئے جو شخص احرام کی حالت میں ہو اس پر انڈا توڑنے یا بھوننے سے جرمانہ واجب ہوجاتا ہے یعنی انڈا بھی شکار کے حکم میں ہے اور زمین کے مالک نے اپنی زمین کو ان چیزوں کیلئے مخصوص بنا کر نہیں رکھا ہے۔ (ف) یعنی اس نے اپنی زمین اس لئے نہیں چھوڑ رکھی ہے کہ اس میں چڑیاں انڈے بچے دیں اور شکار وغیرہ گھر بنا کر رہیں۔ اگر ایسا ہو تو وہی ان چیزوں کا مستحق ہوگا جیسے کسی مخصوص زمین کو گھاس کی پیداوار کے لئے چھوڑ دینا یا بارش کا پانی جمع ہونے کے لئے کوئی برتن یا حوض بنا کر چھوڑ دینا کہ ان میں وہی شخص جمع شدہ گھاس اور پانی کا مالک ہوجاتا ہے۔ چونکہ یہ زمین ان کاموں کے لئے مخصوص نہیں کی گئی تھی

اس لئے ان کا مالک ان چیزوں کو پکڑے بغیر مالک نہیں ہوگا۔

فصار کنصب الخ:- تو ایسا ہو گیا جیسے کسی نے اپنا جال خشک کرنے کے لئے زمین پر پھیلا دیا۔ (ف) یعنی شکاری کا جال بھیگ گیا تھا اسے خشک کرنے کے لئے شکاری نے زمین پر پھیلایا اور اتفاق سے اس میں پرندہ پھنس گیا تو جو شخص اسے پہلے پکڑے گا وہی اس کا مالک ہوگا، اور اگر شکاری نے جال شکار کرنے کی نیت سے پھیلایا ہو تو وہ شکار کے پھنستے ہی اس کا مالک ہو جائے گا، اسی طرح جیسے کسی کے احاطے میں کوئی شکار داخل ہو گیا۔ (ف:- تو وہ شخص صرف اپنے احاطے میں شکار کے آجانے کی وجہ سے اس کا مالک نہیں ہوگا بلکہ جو شخص بھی اسے پہلے پکڑے گا وہی اس کا مالک ہوگا)۔

أو وقع ما نثر الخ:- یعنی جیسے شکر یا درہم لٹاتے ہوئے یہ چیز کسی شخص کے کپڑے میں گری تو کپڑے والا اس چیز کا مالک نہیں ہوگا جب تک کہ خود اسے نہ سمیٹے، یا یہ کہ اس نے اپنا کپڑا اسی نیت سے پھیلایا ہو۔ (ف) یعنی شکر یا چھوہارے یا روپے پیسے لٹائے گئے یا کسی پر نثار کئے گئے اور یہ سب کسی شخص کے کپڑے پر گرے تو اگر اس شخص نے اپنا کپڑا اسی نیت سے پھیلایا تو وہ شخص اس چیز کے گرتے ہی اس کا مالک ہو جائے گا یعنی کسی دوسرے شخص کو اس میں سے لینا جائز نہیں ہوگا، اور اگر اس شخص نے اس نیت سے کپڑا نہیں پھیلایا مگر گرنے کے ساتھ سمیٹ لیا تو وہ بھی اس کا مالک ہو جائے گا اور دوسروں کو اس چیز کے لینے کا کوئی حق نہ ہوگا، اسی طرح جب کسی کی زمین چڑیوں کے انڈوں اور بچوں اور ہرن وغیرہ کے لئے مخصوص نہ کی گئی ہو تو زمین کا مالک ان چیزوں کا مالک نہ ہوگا جب تک کہ ان پر قبضہ نہ کرلے، یہ حکم ان تمام چیزوں میں جاری ہوگا جو زمین کی پیداوار اور ان کی حاصلات میں سے شمار نہ ہو۔

بخلاف ما إذا عسل الخ:- برخلاف اس کے جب کسی کی زمین میں شہد کی مکھیوں نے شہد جمع کیا ہو تو وہ شخص شہد کا مالک ہو جائے گا، کیونکہ شہد ایسی چیز ہے جو زمین کی آمدنی میں سے شمار ہوتی ہے، اسی لئے وہ شخص اپنی زمین کے تابع کر کے اس شہد کا بھی مالک ہو جائے گا جیسے وہ درخت جو کسی کی زمین میں اگا ہو۔ (ف:- وہ شخص زمین کی طرح اس درخت کا بھی مالک ہو جاتا ہے، اگرچہ اس نے درخت کا پودا یا بیج نہ لگایا ہو، اسی طرح جیسے پانی کے بہاؤ کے ساتھ کچھ مٹی کسی کی زمین میں اکٹھی ہو جائے۔ (ف:- جیسے وہ شخص مٹی اور ریت کا مالک ہو جاتا ہے۔)

> توضیح:- اگر کسی شخص کی زمین میں پرندے نے انڈے یا بچے دیئے یا زمین میں ہرن نے گھر بنایا۔ اگر کسی شخص نے اپنا جال خشک کرنے کی نیت سے زمین میں پھیلایا اور اتفاق سے اس میں کوئی جانور پھنس گیا یا جیسا کہ نکاح وغیرہ کے موقع میں نقل یا چھوہارے یا پیسے لٹائے جاتے ہیں اور وہ کسی شخص کے کپڑے میں گر پڑے ہوں۔ اگر کسی شخص کی زمین میں شہد کی مکھی نے شہد جمع کیا یا کسی شخص کی زمین پر از خود پودا نکل آیا، یا کسی کی زمین میں سیلاب سے مٹی یا ریت جمع ہو گئی، ان چیزوں کا کون مالک ہوگا؟ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

چند مفید اور ضروری مسائل:-

(۱) پھلوں کے بیچنے کی چند صورتیں ہیں، یعنی اگر پھل ظاہر ہونے سے پہلے انہیں فروخت کیا تو بالاتفاق صحیح نہیں ہے، اور اگر پھلوں کے ظاہر ہونے کے اتنے عرصہ کے بعد کہ یہ پھل اس قابل ہو گئے کہ ان سے فائدہ اٹھایا جا سکے فروخت کیا تو بیع صحیح ہے۔ اور اگر وہ پھل آدمی یا جانور کے نفع اٹھانے کے قابل نہ ہو تو بھی صحیح قول یہ ہے کہ ان کی بیع صحیح ہے لیکن خریدار پر یہ واجب ہوگا کہ فوراً انہیں توڑ لے۔ اور اگر چھوڑنے کی شرط لگائی ہو تب بیع فاسد ہوگی، یہ حکم اس وقت تک ہے کہ ان پھلوں کا بڑھنا پورا نہ

ہوا ہو، اگر پھل پورے بڑھ گئے پھر ان کو کسی شرط کے بغیر بیچایا توڑ دینے کی شرط لگائی تو دونوں صورتوں میں بیع صحیح ہوگی۔ اور اگر چھوڑنے کی شرط کی ہو تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک استحساناً بیع جائز ہوگی۔ اور اسرار میں لکھا ہے کہ امام محمد کے قول پر فتوی ہے (الکافی) اور تحفہ میں لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا قول صحیح ہے (النہر) اور اگر بیچتے وقت کچھ پھل نکلے ہوں اور کچھ نہ نکلے ہوں لیکن سارے پھلوں کی بیع کی تو ظاہر مذہب میں یہ صحیح نہیں ہے اور یہی قول اصح ہے، اور شیخ حلوائی اور شیخ فضلؒ نے پھلوں اور، بینگن، خربوزے، کھیرے اور ککڑی وغیرہ میں استحساناً جواز کا فتوی دیتے تھے (المبسوط)

ان چیزوں کے جائز ہونے کا حیلہ یہ ہے کہ ایسے پھلدار درخت وغیرہ کے صرف پھل نہ خریدے بلکہ پھلوں کی علیحدہ قیمت مقرر کر کے ان کے درختوں کی زمین کی بھی قیمت لگا کر سب کو ایک ساتھ خریدے پھر جب ان چیزوں کا موسم ختم ہو جائے تو خریدار ان کی زمینوں کی بیع کا اقالہ کرے یعنی ان کو واپس کردے (ھ)

(۳) گھاس کا بیچنا اور ان کو اجارے پر دینا جائز نہیں ہے اگر چہ یہ اپنی مملوکہ زمین میں ہو، یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ گھاس از خود جمع ہو، کیونکہ (۴) اگر اس نے گھاس کے لئے زمین سیراب کی پھر تیار کی ہو تو ذخیرہ اور محیط اور نوادر میں لکھا ہے کہ اس کی بیع جائز ہے، کیونکہ زمین کا مالک اس چیز کا مالک ہو گیا ہے، اور یہی قول صدر الشہیدؒ کا قول مختار ہے۔

(۵) اسی طرح اگر نرکل کے واسطے زمین کو تیار کیا اور اس کے چاروں طرف خندق کھودے تو ان میں اُگے ہوئے نرکل کا وہ مالک ہو جائے گا، اکثر علماء اسی پر متفق ہیں (البحر) (۶) اور اگر کسی نے اس کی اجازت کے بغیر کاٹ لئے تو مالک کو یہ اختیار ہوگا کہ اس سے واپس لے لے یہی قول مختار ہے (جواہر الاخلاطی) (۷) اور گھاس کو اجارہ پر لینے کا حیلہ یہ ہے کہ اس کی زمین کو کسی کام کے واسطے اس شرط پر کرائے پر لے لے کہ وہاں اپنے جانور کو رکھے گا، اس طرح دونوں فریق کا مقصود پورا ہو جائے گا۔ البحر۔

(۷) مرہون شی کی بیع عامہ مشائخ کے نزدیک موقوف ہوتی ہے، یہی صحیح ہے۔ ج۔ (۸) جب مرتہن نے اجازت نہیں دی ، اور مشتری نے اس پر قبضہ کرنا چاہا تو قاضی اس بیع کو فسخ کردے (المحیط) (۹) خود مرتہن کو اس بیع کے فسخ کا اختیار نہ ہوگا، یہی قول صحیح ہے (الغیاثیہ) (۱۰) جو چیز اجارہ پر دی ہوئی ہو اس کی بیع کی نظیر مرہون کی بیع ہے، یعنی مرہون کی طرح موقوف ہوگی۔ (۱۱) مشتری کو یہ اختیار ہوگا کہ اس بیع کو باقی رکھے یا چھوڑ دے، خواہ اس کو خریدنے کے وقت اس بات کا علم ہو کہ مبیع رہن یا اجارہ کی حالت میں ہے یا اس کا علم نہ ہو۔ یہی ظاہر الروایہ اور صحیح ہے۔ (۱۲) مستاجر کو بیع ختم کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے، اسی پر فتوی ہے۔ (الغیاثیہ والفصول)

(۱۳) اگر مغصوب مال کو غاصب کے سوا کسی دوسرے کے ہاتھ کیا تو بیع موقوف ہوگی۔ یہی صحیح قول ہے۔ (۱۳) اگر غاصب نے اقرار کر لیا تو بیع لازم اور پوری ہو جائے گی۔ (۱۴) اور اگر غاصب نے انکار کیا حالانکہ جس سے غصب کی گئی ہو اس کے پاس گواہ موجود ہو تو بھی یہی حکم ہے (الغیاثیہ) (۱۵) اور اگر اس مغصوب کے پاس گواہ نہ ہوں اور غاصب نے چیز واپس نہ کی یہاں تک کہ وہ ضائع ہو گئی تو بیع ختم ہو جائے گی (الذخیرہ) (۱۶) اگر غاصب خود خریدے تو اس خرید سے ہی وہ قابض ہو جائے گا، جیسے کہ کوئی غاصب ہی کو وکیل بنادے، جیسا جامع صغیر وغیرہ میں ہے (ھ)

(۱۷) ارض الاکارہ یعنی وہ زمین جو کہ کاشتکاری کے لئے دی گئی ہو اگر اس کا مالک اسے بیچ ڈالے تو بیع صحیح ہوگی۔ لیکن اس کاشتکار کی بیع جائز نہ ہوگی۔ (۱۸) اگر زمین میں پیداوار غلہ ہو تو مزارعہ کی مدت کے اندر کاشتکار اس کا زیادہ مستحق ہوگا، اس کا بیج دونوں میں سے خواہ کسی کی طرف سے ہو۔ (۱۹) اور اگر کاشتکار نے اجازت دیدی ہو تو دونوں حصے مشتری کے ہوں گے، نیز کاشتکار کو اپنے کام کی اجرت بھی نہیں ملے گی۔ (۲۰) اور اگر اجازت نہیں تو وہ بیع جائز نہ ہوگی۔ (۲۱) یہی حکم انگور کے باغ وغیرہ میں بھی ہے خواہ پھل ظاہر ہوئے ہوں یا نہ ہوئے ہوں۔

(۲۲) بعض فقہاء نے کہا ہے کہ کھیت کے مسئلہ میں تفصیلی حکم یہ ہے کہ اگر کاشتکار کی طرف سے بیج ہو تو اس کے حق میں

بیع جائز نہیں ہے، اور اگر بیج زمین کے مالک کی طرف سے ہوں اور کاشتکار نے زمین میں بوئے ہوں تو جائز نہیں ہے، اور اگر زمین اس وقت فارغ ہو تو جائز ہے۔ یہی حکم انگور کے باغ میں بھی ہے جبکہ پھل ظاہر نہ ہوئے ہوں، اسی پر شیخ ظہیر الدین فتوی دیا کرتے تھے (المحیط)

(۲۳) اور اگر کاشتکار نے زراعت نہیں کی بلکہ زمین کو جوتا اور نہریں وغیرہ درست کیں تو ظاہر الروایہ میں بیع نافذ ہوگی۔ یہی صحیح ہے۔ (۲۴) اور اگر انگور کا باغ فروخت کیا تو بٹائی پر کام کرنے والے کے حق میں صحیح نہیں ہے، خواہ اس نے کچھ کام کیا ہو یا نہ کیا ہو (الفصول) (۲۵) اگر کسی نے ایک گاؤں فروخت کیا اور اس میں سے مسجد اور مقبرہ وغیرہ کا استثناء کیا تو صحیح ہے، اس میں سے مسجد کے حدود وغیرہ کو بیان کرنا قول مختار پر شرط نہیں ہے۔ وبہ یفتی۔ (۲۶) لیکن مقبرہ کا حدود بیان کرنا ضروری ہے اس صورت میں جبکہ وہ قبرستان مختار نہ ہو (مختار الفتاوی) (۲۷) اور اگر استثناء نہیں کیا تو وہ بیع ہی فاسد ہوگی۔ (۲۸) یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ مسجد تو آباد ہو لیکن اسکے اردگرد ویرانی ہو اور لوگ اس سے مستغنی ہو گئے ہوں تو بیع فاسد نہ ہوگی۔

(۲۹) اور اگر ایسا کوئی کھیت خریدا جس کا کوئی حصہ وقف ہو تو بقول رکن الاسلام جائز ہوگا، یہی قول مختار ہے۔ الفتاوی۔

(۳۰) اگر کسی نے سی پی خریدی اور موتی کا نام نہیں لیا تو جائز ہے، اور اس کا موتی مشتری کا ہوگا (الخلاصہ)

(۳۱) اگر کسی نے خربوزے کے وہ بیج خریدے جو اس وقت خربوزے کے اندر ہوں، اس کے بعد بائع اس کو کاٹ کر بیج علیحدہ کرنے پر راضی ہو پھر بھی یہ بیع باطل ہوگی، یہی صحیح ہے (الجواہر) (۳۲) یہی حکم اس گٹھلی کا بھی جو چھوارے میں پڑی بند ہو اور اس تیل کا بھی ہے جو ہنوز تل میں یا زیتون میں ہو۔ اگر بائع نے یہ چیزیں مشتری کے حوالہ کردی ہوں تو بھی بیع جائز نہ ہوگی۔

(۳۳) دیوار میں سے دھنی یا شہتیر کی جگہ بیچنا یا ہبہ کرنا بالاتفاق جائز نہیں ہے (مختار الفتاوی)۔

(۳۴) نوادر میں امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ اگر کسی نے دوسرے سے کوئی چیز اس شرط پر خریدی کہ بائع ثمن میں سے مشتری کے بیٹے یا اجنبی کو کچھ متعین رقم دیدے تو بیع فاسد ہوگی (البحر) اس سے معلوم ہوا کہ دستوری (کمیشن یا دلالی) جائز نہیں ہے۔ م۔ (۳۶) اگر ہزار درہم کے عوض کوئی چیز بیچی اس شرط پر کہ اس کی قیمت مجھے دوسرے شہر میں ادا کردے تو یہ بیع اور ایک مہینے کی میعاد بھی جائز ہوگی لیکن دوسرے شہر میں دینے کی شرط باطل ہوگی۔

(۳۷) اگر نقد کے عوض ایک ہزار درہم کی قیمت کی ایسی چیز مقرر کی گئی ہو جس کے نقل و حمل میں سواری اور مزید خرچ کی بھی ضرورت ہو تو اس کے ادا کرنے کی جگہ معین کرنا صحیح اور بیع جائز ہوگی (القاضی خان) (۳۸) اگر کسی نے کوئی چیز اس شرط کے ساتھ بیچی کہ نقد ادا کرنے سے صرف دس درہم لیکن ادھار دینے کی صورت میں پندرہ درہم لازم ہوں گے، یا کہ اگر صرف ایک مہینہ کا ادھار ہو تو دس درہم کے عوض، اور دو مہینوں کے ادھار ہونے میں پندرہ درہم لازم ہوں گے تو بیع جائز نہ ہوگی۔ (الخلاصہ)

(۳۹) اگر کسی نے بکری اس شرط پر بیچی کہ وہ گابھن ہے تو بیع فاسد ہے (ظہیریہ) (۴۰) اور اگر اس شرط پر بیچی کہ وہ اتنا دودھ دیتی ہے تو بالاتفاق یہ بیع فاسد ہے۔ (۴۱) اور اگر اس شرط پر بیچی کہ ایک مہینہ بعد بچہ دے گی تو بھی فاسد ہے (الذخیرہ) (۴۲) اگر خربوزہ اس شرط پر خریدا کہ وہ میٹھا ہوگا، یا ان تلوں میں اتنا تیل ہوگا، یا ان دھانوں میں فی من اتنا چاول نکلے گا یا کوئی زندہ گائے بیل اس شرط پر خریدا کہ اس سے اتنا گوشت نکلے گا، تو یہ تمام بیع فاسد ہیں (القنیہ)

(۴۳) اگر مشتری نے کہا کہ میں نے یہ چیز فلاں شخص کے لئے خریدی، اور بائع کہتا ہے کہ میں نے تمہارے ہاتھ بیچی ہے تو اصح روایت میں یہ بیع باطل ہے (النہر) (۴۴) اگر کسی نے کہا کہ میں نے یہ غلام تم سے زید کے لئے خریدا ہے، تب بائع نے کہا کہ میں نے تمہارے ہاتھ بیچا ہے تو قول صحیح یہ ہے کہ بیع موقوف رہے گی اور فضولی پر نافذ نہ ہوگی (المحیط) (۴۵) معلوم ہونا چاہئے کہ نکاح و اجارہ و رہن کی بہ نسبت بیع مقدم و راجح ہے، اسی لئے اگر کسی فضولی نے زید کی باندی فروخت کی اور دوسرے فضولی نے اس

کو کسی دوسرے کے ساتھ بیاہ دیا یا اجارہ پر دیا، یا رہن رکھ دیا اور زید نے دونوں فضولیوں کے فعل کو ایک ساتھ جائز کہہ دیا (کہ دونوں نے ٹھیک کیا) تو بیع صحیح ہو جائے گی اور نکاح یا اجارہ یا رہن باطل ہوتے ہیں۔ (۴۷) اور ہبہ و اجارہ یہ نسبت رہن کے مقدم ہیں اور اجارہ سے ہبہ مقدم ہے۔ (۴۸) اور مکان کے معاملہ میں بیع ہبہ سے مقدم ہے، اور غلام وغیرہ کے معاملہ میں دونوں برابر ہیں (الکافی)

(۴۹) واضح ہو کہ باپ کا اپنے چھوٹے بیٹے کے ہاتھ کچھ بیچنا یا اس سے کچھ خرید نا استحسانا جائز ہے، اس موقع پر باپ کا صرف یہ کہنا ہی کافی ہے کہ میں نے اس لڑکے سے اس کی وہ چیز اتنے کو خریدی ہے، یا اپنی یہ چیز اس کے ہاتھ اتنے کو بیچی ہے، اسی سے اس کا عقد پورا ہو جائے گا، اور یہی قول صحیح ہے۔ (۵۰) اگر باپ نیک خصلت ہو یا اسکا حال چھپا ہوا ہو اس کے اپنے بیٹے کا غیر منقول مال (گھر زمین وغیرہ) اس کی بازاری عام قیمت سے بیچنا جائز ہوگا۔ (۵۱) اگر مال منقول ہو اور وہ باپ مفسد ہو تو جائز نہ ہوگا، البتہ صرف اسی صورت میں جائز ہوگا کہ اس وقت اس کے بیچنے ہی میں لڑکے کی بہتری ہو، یہی صحیح ہے۔

(۵۳) اگر بالغ لڑکا دیوانہ ہو، اور اس کا جنون طویل یعنی ایک مہینہ یا اس سے زیادہ ہو تو اس کی طرف سے بھی اس کے باپ کا بیچنا جائز ہوگا، اور اگر ایک مہینہ سے کم ہو تو جائز نہیں ہے، یہی اصح ہے۔ (۵۵) امرد (قریب البلوغ) غلام کو ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کرنا جس کے متعلق یہ معلوم ہو کہ وہ اس کے ساتھ فسق اور اغلام (بد فعلی) کرے گا، مکروہ ہے (الخلاصہ) (۵۶) جو شخص ایسے راستہ میں بیٹھ کر بیچے کہ تنگی کی وجہ سے لوگوں کو تکلیف ہوتی ہو تو قول مختار یہ ہے کہ اس سے کچھ نہ خرید اجائے (الغیاثیہ)

(۵۷) ایک شخص نے تاجر سے کوئی چیز خریدی تو کیا خریدار کے لئے یہ لازم ہوگا کہ بائع سے یہ پوچھے کہ یہ مال حرام ہے یا حلال ہے؟ مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ دیکھا جائے گا کہ اگر وہ شہر یا زمانہ ایسا ہو کہ غالبا بازار میں حلال چیزیں ہی آتی ہیں تو اس مشتری پر کچھ پوچھنا لازم نہیں ہے، اور ظاہر حال کے مطابق اسے حلال ہی سمجھا جائے۔ (۵۸) اور اگر بازاروں میں غالبا حرام چیزیں ہی آتی ہوں یا بائع ایسا شخص ہو جو حرام و حلال سب بیچتا ہو تو احتیاطا اس سے دریافت کر لینا چاہئے۔

(۵۹) اگر کوئی ایسا شخص مرا جس کی کمائی حرام ہو تو وارثوں کو چاہئے کہ ان کے مستحقین کو تلاش کر کے ان کو واپس کر دیں، اور اگر نہ پائیں تو صدقہ کر دیں (القاضی خان) (۶۰) یہ صدقہ بہ نیت ثواب نہ ہوگا، بلکہ اس نیت سے کہ مستحق کی طرف سے فقراء کو پہنچے اور اس کا ثواب اصل مالک کو ملے۔ م۔ (۶۱) انگور یا اس کا شیرہ ایسے شخص کے ہاتھ بیچنا جو اس سے شراب بنائے گا صاحبینؒ کے نزدیک مکروہ ہے (الخلاصہ) (۶۲) اسی طرح ہندو کے ہاتھ مردہ کو جلانے کے لئے لکڑی بیچنا۔ م۔ (۶۳) ایک شخص نے دوسرے سے ہزار درہم اس شرط پر قرض لئے کہ دس درہم ماہوار ادا کرے گا، اور ان ہزاروں درہموں پر قبضہ کر کے ان سے نفع اٹھایا تو نفع حلال ہے (المحیط)

(۶۴) احتکار مکروہ ہے، یعنی شہر میں غلہ خرید کر نہ بیچنا بلکہ روک کر رکھ لینا، ایسی صورت میں کہ اس سے لوگوں کو سخت نقصان ہوتا ہو تو ایسا احتکار مکروہ ہوگا (الحاوی) (۶۵) اور اگر لوگوں پر اس کا اثر نہ پڑتا ہو تو اس میں حرج نہیں ہے (التنجیز) (۶۶) اسی طرح قریب کے شہر کا غلہ روک لینا بھی اگر علاقے کے لئے مضر ہو تو مکروہ ہے۔ یہی صحیح ہے (جواہر الاخلاطی) (۶۷) جوامع میں ہے کہ اگر غلہ دور سے لایا اور اسے جمع کیا ہو تو وہ ممنوع نہ ہوگا (التاتارخانیہ)

(۶۸) ایک شہر سے خرید کر دوسرے شہر میں لے جاکر جمع کیا تو مکروہ نہیں ہے (المحیط) (۶۹) اسی طرح اگر اپنی زمین کا سارا غلہ اور پیداوار روک لے جب بھی اسے احتکار نہیں کہا جائے گا (المضمرات) (۷۱) احتکار کی مدت ایک ماہ یا اس سے زیادہ روکنا ہے، اگر اس سے کم مدت ہو تو وہ احتکار نہیں کہلائے گا۔ (۷۲) گرانی کا انتظار کرنے کے مقابلہ میں قحط پڑنے کا انتظار کرنے میں وبال شدید کی وعید ہے۔ (۷۳) الحاصل غلہ کی تجارت قابل تعریف نہیں ہے (المحیط) (۷۴) احتکار ہر ایسی چیز میں ہوتا ہے جس سے عام لوگوں کو نقصان ہو، اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ ہر ایسی چیز میں ہوتا ہے جو آدمی اور جانوروں کی خوراک ہو (الحاوی)

(۷۵) امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ مسلمانوں کے سردار کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ اسے جب شہر والوں کی تباہی و بربادی کا خوف ہو تو احتکار کرنے والے کو اپنا اپنا مال بیچنے پر مجبور کرے، اور انہیں اس بات کا حکم دے کہ لوگوں کے دام پر (یعنی جس دام پر لوگ فروخت کرتے ہوں اس پر اتنی زیادتی کر دے کہ لوگوں کے اندازے میں اتنا برداشت کیا جاسکتا ہو) کچھ اتنی زیادتی کے ساتھ جو اندازہ میں برداشت کی جاسکتی ہو فروخت کرے (القاضی خان)

(۷۶) اس بات پر اجماع ہے کہ امام خود کوئی دام نہیں لگائے گا، لیکن اگر غلہ والے زیادہ دام بڑھاتے ہوں اور قیمت میں حد سے تجاوز کرنے لگے ہوں، اور قاضی اس وقت مسلمانوں کے حقوق محفوظ رکھنے سے عاجز ہو گیا ہو تو اہل رائے و مشورہ کے مشورہ سے ایک عام بھاؤ مقرر کر دینے میں کوئی حرج نہیں ہے، یہی قول مختار ہے، اسی پر فتوی دیا جائے (الفضولی) (۷۷) حاکم وقت نے جتنی قیمت مقرر کر دی ہو اگر نانبائی (روٹی پکانے والے) نے اس سے زیادہ پر فروخت کر دیا تو بھی اس کی بیع جائز ہوگی (القاضی خان) (۷۸) امام نے جو دام مقرر کر دیا ہو اس کے عوض بھی بیع جائز ہے (التاتارخانیہ)

(۷۹) احتکار کرنے والے کو امام پہلی مرتبہ زیادہ مقدار میں غلہ بیچنے اور احتکار نہ کرنے کا حکم دے، اگر وہ نہ مانے تو اسے وعظ و نصیحت کرتے ہوئے کچھ دھمکی بھی دے، اگر پھر بھی نہ مانے تو اس تیسری مرتبہ مصلحت اور ضرورت کے مطابق اسے قید میں ڈال دے۔ (۸۰) قدوریؒ نے ذکر کیا ہے کہ اگر امام کو قحط سالی کی وجہ سے اپنے شہر والوں کی ہلاکت کا خوف ہو تو ایسے احتکار کرنے والوں سے غلہ لے کر محتاجوں میں حسب ضرورت تقسیم کر دے، پھر جب بھی ان لوگوں کو غلہ میسر ہو جائے تو دیئے ہوئے غلہ کی مثل ان سے وصول کر کے ان کو لوٹا دے، یہی قول صحیح ہے (المحیط) (۸۱) کہا گیا ہے کہ قاضی کو بالاتفاق یہ جائز ہے کہ غلہ جمع کرنے والوں (محتکر) کی رضامندی کے بغیر بھی ان کی طرف سے فروخت کر دے، یعنی جبکہ محتکر حاکم وقت کے حکم کی نافرمانی کرنے لگے تو اس وقت وہ خود محتکر کی طرف سے فروخت کر دے تو یہ بیع اس کے خلاف ہونے کے باوجود جائز ہوگی۔ المضمرات۔

(۸۲) شہر سے نکل کر کچھ دور بڑھ کر قافلہ والوں سے مل کر خریدنا، اس صورت میں مکروہ ہے جبکہ شہر والوں کے حق میں نقصان دہ ہو، اگر ایسا نہ ہو تو مکروہ بھی نہیں ہے، بشرطیکہ آنے والے قافلہ والوں پر شہر کا بھاؤ چھپا ہوا نہ ہو اور ان کو فریب بھی نہ دیا گیا ہو، مثلاً بیچ یہ کہہ دیا کہ شہر میں فی الحال یہ بھاؤ ہے، اور اگر بھاؤ میں دھوکہ و فریب کیا گیا ہو تو مکروہ ہے (المحیط) (۸۳) امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر کچھ لوگ گاؤں سے کوفہ میں آئیں اور چاہیں کہ یہاں سے غلہ خرید کر لے جائیں، حالانکہ اس وقت شہر والوں کے حق میں یہ بات نقصان دہ ہو تو ان کو اس بات سے روکا جائے گا جیسے شہر والوں کو روکا جاتا ہے۔

(۸۴) اگر بادشاہ نے نانبائیوں (ہوٹل میں پکانے والوں) کو حکم دیا کہ ایک درہم کی پچیس روٹیوں کے حساب سے بیچو اور اس سے کم نہ کرو، پھر کسی شخص نے ایک درہم سے ہی پچیس روٹیاں خرید لیں (مگر نانبائی اتنی روٹیاں دینے پر (دل سے) راضی نہیں ہے پھر بھی حاکم وقت کے اس خوف سے کہ اس سے کم دینے میں میری پکڑ ہو جائے گی) اس صورت میں اس مشتری کو ان روٹیوں کا کھانا حلال نہ ہوگا۔ (۸۵) اس ضرورت کو پورا کرنے کا حیلہ یہ ہوگا کہ مشتری خود ہی اس نانبائی سے کہے ایک درہم کی جتنی روٹیاں چاہو مجھے دیدو، اس طرح وہ بیع صحیح ہوگی اور روٹیوں کو کھانا حلال ہوگا۔ (۸۶) اگر کسی نے حاکم کے حکم کے مطابق پچیس روٹیاں ایک درہم سے خرید لیں پھر نانبائی نے کہا کہ جاؤ میں نے اس کی اجازت دیدی تو مشتری کو اس کا کھانا حلال ہوگا۔ الفتاوی الکبری۔

(۸۷) تانبے میں کوئی دوا ڈال کر اسے چاندی کی طرح سفید کر کے چاندی کے حساب سے فروخت کرنا مکروہ ہے۔ التاتارخانیہ۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اس مسئلہ سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جوڑا اور کیمیا (مصنوعی سونا) بنانا مکروہ تحریمی ہے بلکہ غش (دھوکہ دہی) حرام ہے۔ (۸۸) واضح ہو کہ مترجم کے نزدیک تحقیق یہ ہے کہ دنیا میں ہر ایک چیز قدرتی تخلیق کی بناء پر اس کی اپنی

ایک خاص صورت (صورت نوعیہ) ہوتی ہے، اسی بناء پر آدمی کو جانور بنادینا اور کسی جانور کو آدمی بنادینا محال ہے، اسی طرح چاندی کو اس کی حقیقت بدل کر کے سونا بنادینا محال ہے۔ اگر کسی کے جادو سے کبھی کوئی ایسا اثر ظاہر ہو تو حقیقت میں اس کی ہیئت نہیں بدلتی ہے، اگر ایسا ہوتا تو فرعون کے جادوگروں نے فرعون سے اپنی کامیابی پر زر وجواہر کا جو انعام مانگا تھا، اگر حقیقت میں جادوگر ماہیت بدل سکتے تو ہزاروں پتھروں اور کنکروں کو اپنے لئے جواہر بنالیتے اور فرعون کی خوشامد کرنے کی ضرورت نہ ہوتی، اور یہ بات واضح ہے کہ ان کے سانپ اور اژدہے صرف جادو سے نظر بندی تھی، پھر بھی اللہ تعالیٰ کے قبضہ واختیار میں ہے کہ وہ جب بھی چاہے کسی چیز کی اصل ماہیت کو بدل کر دوسری ماہیت میں منتقل کردے، اسی بناء پر حضرت موسیٰ علیہ السلام کا عصا جس کی ماہیت اصل میں صرف ایک لکڑی تھی اللہ تعالیٰ نے اسے بارہا اژدہا بنایا اور اس وقت وہ حقیقی اژدہا بن جاتا تھا، اسی لئے جب جادوگروں کی نظر اس حقیقت کی طرف گئی تو تہہ دل سے یہ یقین کرلیا کہ یہ امر الٰہی عزوجل ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ کیمیائی صنعت (اپنی کوشش سے سونا بنانے کا کاروبار) محض باطل ہے، اور جو ایسا کرتا ہے وہ فریب اور دھوکہ دہی کرتا ہے، البتہ اللہ تعالیٰ اگر خود ہی کسی بندہ کے واسطے چاہے اس کی کرامت کے اظہار کے طور پر استدراج ضلالت کے طور پر اس کے فعل سے کوئی قلب ماہیت فرمادے تو ممکن ہوسکتا ہے، مگر ایسی صورت میں اس شخص کے اپنے عمل کا کوئی دخل نہ ہوگا۔ یہ بات اچھی طرح ذہن نشین کرلیں، کیونکہ یہ ایک بڑی تحقیق ہے۔ م۔

(۸۹) اگر کوئی شخص اپنے گھر والوں کے لئے چاندی کا کوئی زیور بنوائے اور اس میں کچھ تانبا وغیرہ ملوادے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ (۹۰) بزاز (کپڑا فروش) کے لئے یہ جائز ہے کہ کپڑے کے تھان پر کپ (کلف) وغیرہ لگادے۔ (۹۱) کھوٹے زیور کو کھرے زیور کی شکل میں دکھانا یا گوشت کو زعفران سے رنگ دینا مکروہ ہے۔ (۹۲) جس چیز میں میل ہو اگر وہ میل کھلا ظاہر ہو جیسے گیہوں میں کچھ مٹی یا کچرا وغیرہ تو اس کے بیچنے میں کوئی حرج وغیرہ نہیں ہے، لیکن اگر اس گیہوں کو پسوا کر بیچنا چاہا تو جائز نہ ہوگا جب تک کہ اسے بیان نہ کردے۔

(۹۳) نانبائی یا قصاب یا سبزی فروش وغیرہ کے پاس رقم (بطور پیشگی) یہ کہہ کر رکھنا کہ جو چاہے گا اس سے لے لیگا، مکروہ ہے۔ اور بطور امانت رکھ کر حسب ضرورت دو دو چار چار درہم کی چیزیں لیتے رہنا جائز ہے اور اگر بطور بیع کے اسے رقم دی تھی تو وہ ضامن رہے گا۔ (۹۴) اپنا سامان زیادہ فروخت ہونے کے لئے کوئی قسم نہ کھائے (التاتارخانیہ) (۹۵) بقال (بنیا) کے پاس اگر کوئی لڑکا پیسہ یا غلہ لے کر آئے اور اس سے ایسی چیز مانگے جو گھر میں کام آتی ہوں جیسے نمک، صابن، مرچ، ہلدی وغیرہ تو دکاندار کو اس کے ہاتھ بیچنا جائز ہے، اور اس سے ایسی چیز مانگے جو بچے اکثر اپنے لئے خریدتے ہیں جیسے کشمش، مصری، گڑ، ٹافی وغیرہ تو وہ اس کے ہاتھ فروخت نہ کرے۔

(۹۶) ایک لڑکا خرید وفروخت کرتا ہے اور کہتا ہے کہ میں بالغ ہوں، پھر اس کے بعد اس نے دعویٰ کیا کہ میں تو بالغ نہیں ہوں تو دیکھا جائے کہ اگر بالغ بتانے کے وقت اس کی عمر قابل بلوغ مثلاً گیارہ برس یا زائد ہو تو اس کے انکار کا اعتبار نہ ہوگا، اور اگر اس وقت اس سے کم ہو تو یہ سمجھا جائے گا کہ اس کا پہلا اقرار صحیح نہیں تھا، لہٰذا اب انکار کرنا جائز ہے (القاضی خان)

(۹۷) ایک شخص کے پاس کپڑا ہے اور کہتا ہے کہ زید نے مجھے اس کے بیچنے کے لئے وکیل بنایا ہے اس لئے میں اسے دس درہم سے کم میں نہیں دوں گا مگر ایک دوسرے شخص نے نو درہم میں اس سے مانگا اور وہ راضی ہوگیا، اگر خریدار کے دل میں یہ بات آئے کہ اس نے اپنا سامان زائد دام بیچنے کے واسطے ایسا کہا تھا کہ دس سے کم میں نہیں دوں گا تو اس کو خریدنا جائز ورنہ جائز نہیں ہے (الخلاصہ)

(۹۸) بچے کے بہلانے کو مٹی کا گھوڑا یا بیل وغیرہ خریدنا صحیح نہیں ہے اور اس کی کوئی قیمت بھی نہیں ہوگی، اسی لئے اس کو ضائع کرنے والا ضامن نہیں ہوگا (القنیہ) (۹۹) حرام ذریعہ سے مال کمایا پھر اس کے عوض کوئی چیز خریدی تو دیکھا جائے کہ اگر اس

نے بیچنے والے کو روپے پہلے دیئے بعد میں اس کے عوض کچھ خریدا تو یہ حلال نہیں ہے، اس لئے بائع صدقہ کردے، اور اگر پہلے چیز خریدلی اور بعد میں روپے دیئے تو کرخیؒ کے نزدیک یہی حکم ہے اور ابونصر صفارؒ کے نزدیک حلال ہے، اور اگر روپے پہلے نہیں دیئے بلکہ انہی روپوں کے بدلے خریدے مگر دوسرے روپے ادا کردیئے تو شیخ ابونصر نے فرمایا ہے کہ حلال ہے، اور کرخیؒ کا بھی یہی قول ہے، اور فقیہ ابوبکر اسکافؒ نے کہا ہے کہ حلال نہیں ہے، یہی قول مختار ہے۔ لیکن اس زمانے میں کرخیؒ کے قول پر فتوی ہے (الفتاوی الکبری)

(۱۰۰) کسی نے ایک مکان خریدا اور اس کے شہتیر میں کچھ روپے پائے تو اسے چاہئے کہ وہ روپے بائع کو واپس کردے، اگر وہ اس کو قبول نہ کرے تو اسے چاہئے کہ اسے صدقہ کردے اور یہی ٹھیک ہے۔ القاضی خان۔ (۱۰۱) اور اگر خانہ کعبہ کا پردہ کسی دربان سے خریدا تو جائز نہیں ہوا اور اگر اس کو کسی دوسرے شہر میں لے گیا تو اس پر واجب ہے کہ فقیروں پر صدقہ کردے۔ (۱۰۲) مسجد کی چٹائی اگر پرانی ہوگئی ہو تو اس کو بیچنا جائز ہے اور اس سے حاصل ہونے والی رقم میں کچھ بڑھا کر دوسری خریدنا جائز ہے۔

(۱۰۳) ایک شخص اپنے دوست کے باغ میں گیا اور اس میں سے کچھ کھالیا حالانکہ اس کے دوست نے یہ باغ پہلے ہی فروخت کردیا تھا مگر اسے معلوم نہ تھا تو مشائخ نے فرمایا ہے کہ اس شخص پر گناہ نہیں ہے لیکن چاہئے کہ اس کے خریدنے والے سے معافی مانگ لے یا اس کو تاوان دے دے۔ القاضی۔ (۱۰۴) ہم یہ پسند نہیں کرتے کہ آدمی بازار میں پھل خریدنے جائے اور دیکھنے کے طور پر ایسا پھل کھالے جس کی کوئی قیمت ہو جب تک کہ مالک سے اجازت نہ لے لے (التاتارخانیہ) (۱۰۵) ایک شخص نے اپنا عیب دار اسباب بیچنا چاہا اور اس کو وہ عیب معلوم ہے تو اس پر واجب ہے کہ خریدار کے سامنے عیب کو ظاہر کردے۔ (الخلاصہ)

(۱۰۶) ہمارے زمانے میں لوگوں نے سود کھانے کا ایک حیلہ نکالا ہے اور بیع الوفا اس کا نام رکھا ہے لیکن حقیقت میں وہ رہن ہے، یہ مبیع رہن کی طرح خریدار کے قبضے میں رہتی ہے یعنی وہ اس کا مالک نہیں ہوتا اور مالک کی اجازت کے بغیر کوئی نفع نہیں اٹھا سکتا ہے، اور اگر اس میں سے پھل کھالے یا کوئی درخت ضائع ہوجائے تو وہ اس کا ضامن ہوگا، اور اگر اس کے قبضے میں رہتے ہوئے یہ مبیع ضائع ہوجائے تو یہ قرضہ ساقط ہوجائے گا بشرطیکہ اس سے ادائے قرض ہوتا ہو، اور مبیع میں پھل وغیرہ کی مثل جو ذاتی پیدا ہوئی اور اپنے عمل کے بغیر وہ ضائع ہوگئی تو وہ ضامن نہ ہوگا اور بائع نے جو قرضہ ادا کیا ہے وہ واپس لے سکتا ہے، اس بیع میں اور رہن میں ہمارے نزدیک کسی حکم میں فرق نہیں ہے۔ سید ابوشجاع سمرقندی اور قاضی علی سعدی نے اسی قول پر فتوی دیا ہے اور بہت سے ائمہ مشائخ کا بھی یہی قول ہے، اور صحیح یہ ہے کہ جو عقد ان دونوں کے درمیان طے پایا اگر بیع کے لفظ سے ہو تو وہ رہن نہیں ہے، پھر یہ دیکھا جائے کہ اگر دونوں نے بیع میں فسخ کی شرط بیان کی ہو تو بیع فاسد ہے، اور اگر بیع بشرط وفا یا بیع جائز کہا حالانکہ اسی لفظ سے بھی یہی بیع غیر لازم مراد ہو تو بھی بیع فاسد ہے۔ اور اگر اس بیع کا ایجاب وقبول کسی شرط کے بغیر ہو بعد میں دونوں نے آپس میں یہ معاہدہ کرلیا کہ جب تم قرض کا مال مجھے دے دوگے تو یہ مال میں تمہیں واپس کردوں گا تو یہ بیع جائز ہوگی، اسی طرح از راہ دیانت اس وعدہ کا پورا کرنا لازم ہوگا۔

کتاب الصرف

قال الصرف هو البيع اذا كان كل واحد من عوضيه من جنس الاثمان سمي به للحاجة الى النقل في بدليه من يد الى يد، و الصرف هو النقل والرد لغة اولانه لا يطلب منه الا الزيادة اذ لا ينتفع بعينه والصرف هو الزيادة لغة كذا قاله الخليل ومنه سميت العبادة النافلة صرفا.

ترجمہ :- کتاب صرف کے بیان میں

صرف بھی سلم کی طرح ایک قسم کی بیع ہے۔ اس کی تعریف در کن و حکم اور شرائط کی تفصیل یہ ہے: **قال: الصرف الخ** صرف بھی ایک بیع ہے اس وقت جبکہ دونوں عوض میں سے ہر ایک ثمن کی جنس سے ہو۔ (ف) خواہ پیدائشی ہو جیسے سونا یا چاندی ،یا معاملہ میں ہو جیسے کیلی اور وزنی جبکہ معین نہ ہو اور عوض قرار دی گئی ہو یا ایسا کوئی اسباب جو باہمی اصطلاح سے ثمن طے پایا ہو، اس بناء پر اس میں درہم و دینار اور فلوس اور زیور وغیرہ سب داخل ہوں گے، اگرچہ صراحۃ ثمن فقط درہم اور دینار ہوتے ہیں۔ اس کا حاصل یہ ہوا کہ جو چیزیں ثمن کی جنس سے ہیں ان کو آپس میں معاوضہ کرنا ایک بیع ہے اور اس کا نام صرف ہے۔ **سمي به للحاجة الخ** :- اس عقد کا نام صرف اس لئے رکھا گیا ہے کہ اس کے دونوں عوض کو ہاتھوں ہاتھ نقل کرنے کی ضرورت ہے، اور لغت میں صرف بھی بمعنی منتقل کرنا د پھیرنا ہے، وہ اس واسطے رکھا گیا کہ اس عقد سے زیادتی کے سوا کچھ مقصود نہیں ہوتا ہے، کیونکہ اس چیز کی ذات سے نفع حاصل نہیں کیا جا سکتا ہے، لغت میں صرف زیادتی کے معنی میں بھی آئے ہیں۔ خلیل نحویؒ نے ایسا ہی ذکر کیا ہے۔

ومنه سميت الخ:- اور چونکہ صرف زیادتی کے معنی میں آتے ہیں اسی لئے نافلہ عبادت کو صرف بھی کہا جاتا ہے۔ (ف) کیونکہ نافلہ عبادت وہ کہلاتی ہے جو فرائض سے زائد ہو، اسی زائد ہونے کی وجہ سے اس کا نام صرف رکھا گیا ہے، چنانچہ حدیث میں ہے کہ جس شخص نے اپنی نسبت اپنے باپ کی طرف نہ کر کے دوسرے کسی کی طرف کی تو اللہ تعالیٰ اس سے اس کے صرف یا عدل کسی کو قبول نہیں فرمائے گا یعنی اس کی نفل یا فرض عبادت کچھ بھی قبول نہیں کی جائے گی۔ مف۔ اس بیع صرف کا رکن بھی وہی ہے جو دوسری کسی بیع کا ہوتا ہے (البحر) اس کا حکم یہ ہے کہ عاقدین میں سے ہر ایک دوسرے سے جو کچھ خریدتا ہے وہ ابتداء ہی اس کا مالک ہو جاتا ہے (محیط السرخسی) یعنی اس میں شرط خیار نہیں ہوتی ہے اور نہ سلم کی طرح کوئی ادھار ہوتا ہے۔ م۔ اس کی چند شرائط ہیں، ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ بدنی جدائی سے پہلے دونوں عوض پر قبضہ کرنا (البدائع) اس مسئلہ میں قبضہ سے مراد صرف قدرت کا ہونا کافی نہیں ہوتا ہے بلکہ حقیقت میں ہاتھ سے قبضہ ہونا ضروری ہے۔ مف۔ اور بدنی جدائی کی صورت یہ ہوگی کہ ایک عاقد مجلس سے اٹھ کر ایک طرف جائے، اور دوسرا دوسری طرف جائے یا بیٹھا رہے، اور اگر مجلس سے علیحدہ نہ ہوں گے تو وہ متفرق نہ ہوں گے اگرچہ وہ مجلس زمانہ دراز تک ہو، اسی طرح مجلس میں دونوں سو گئے اور علیحدہ نہ ہوئے تو وہ متفرق نہ ہوں گے (البدائع) یعنی دونوں ایک دوسرے کی نظر سے پوشیدہ نہ ہوئے۔ م۔

اور اگر دیوار کی آڑ سے آپس میں قرضہ کی بیع کی یا اپنا نمائندہ بھیجا تو جائز نہ ہوگا، کیونکہ اس سے بدنی جدائی ہوئی ہے (محیط السرخسی) اور مجلس کا متحد ہونا اس کا صرف ایک مسئلہ میں اعتبار ہوتا ہے، اس وقت جبکہ باپ نے حاضرین سے کہا ہے کہ تم لوگ اس بات پر گواہ ہو کہ میں نے یہ اشرفی اپنے چھوٹے لڑکے سے دس درہم میں خریدی ہے پھر دس درہم تولنے سے پہلے مجلس سے

کھڑا ہو گیا تو یہ بیع صرف باطل ہو گئی۔ لہٰذا اس مسئلہ میں مجلس کے متحد ہونے کا اعتبار ہوا، کیونکہ اس میں بدنی جدائی کا اعتبار ممکن نہیں ہے، کیونکہ تنہا باپ اس بیع میں جانبین سے عاقد ہے۔ البحر۔ درہم کو درہم کے عوض بیچنے اور دینار کو دینار کے عوض بیچنے میں فلوس کو دینار یا درہم کے عوض بیچنے سے فرق ہے، کیونکہ فلوس کو درہم و دینار کے عوض بیچنے جدائی سے پہلے دونوں عوض پر قبضہ شرط نہیں کیا گیا ہے بلکہ صرف ایک عوض پر ہی قبضہ کافی ہوتا ہے۔ المحیط۔ شرائط میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ اس عقد میں دونوں عاقدین میں سے کسی ایک کو بھی شرط خیار نہ ہو، اور یہ بھی ایک شرط ہے کہ میعاد نہ ہو۔ النہایہ۔ اور اگر میعاد کی شرط کرنے کے بعد جدا ہونے سے پہلے دونوں نے قبضہ کر لیا تو اس عمل سے یہ سمجھا جائے گا کہ میعاد کی شرط ساقط کر دی گئی ہے، اس بناء پر عقد صحیح ہو جائے گا۔ اور اگر دونوں نے خیار شرط کیا، پھر جدا ہونے سے پہلے اپنا خیار باطل کر دیا تو استحساناً بیع جائز ہو گی، جیسے کہ جدائی سے پہلے ساقط کرنے میں استحساناً جائز ہے (الحاوی) اور اگر درہم کی دینار کے عوض بیع اور اس کے مانند میں کسی ایک عوض میں ادھار کی شرط کی پھر جس کے واسطے ادھار ہونے کی شرط تھی، اس نے جدائی سے پہلے کچھ نقد دیدیا اور کچھ ادھار رہ گیا تو امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق کل بیع صرف باطل ہو گئی۔ اس کی صورت یہ ہو گی کہ کسی نے دوسرے سے ایک اشرفی اس تفصیل کے ساتھ خریدی کہ اس کے بدلہ میں ایک ماہ بعد دس درہم دوں گا، مگر فوراً ہی پانچ دراہم ادا کر دیئے (گویا اب صرف پانچ درہم باقی رہے) پھر دونوں جدا ہو گئے اس میں نقد دیئے ہوئے پانچ درہم کے حصے کی بیع صرف بھی جائز نہ ہو گی۔ اور اگر یہ صورت ہو کہ اس نے اشرفی خریدتے وقت یہ کہا کہ اس کے عوض میں دس درہم دوں گا پانچ نقد اور پانچ ادھار، پھر پانچ نقد دے کر وہ جدا ہو گیا تو پھر بھی کل کی بیع صرف باطل ہو گی لیکن اگر پورے دس درہم نقد ادا کر دیئے تب صرف جائز ہو گی۔ واضح ہو کہ خیار یا میعاد کی شرط سے عقد صرف اپنی اصل سے فاسد ہو جاتا ہے یعنی کلیۃً فاسد ہو جاتا ہے، کیونکہ یہ فساد عقد کے ساتھ متصل ہے اور قبضہ نہ ہونے کی وجہ سے جو فساد ہوتا ہے وہ عقد کے صحیح ہونے کے بعد طاری ہوتا ہے، کیونکہ عقد کو صحت پر باقی رکھنے کے لئے قبضے کا ہونا شرط ہے، اور بعض فقہاء کا قول یہی ہے، یہی ایک قول اصح ہے، یہاں تک کہ اگر ایک گھوڑی جس کی گردن میں چاندی کی تصویر لٹکی ہوئی ہے کچھ چاندی کے عوض خریدی اور قبضے سے پہلے دونوں جدا ہو گئے تو صرف بت کا حصہ عقد صرف قبضہ نہ ہونے کی وجہ سے باطل ہو گی لیکن گھوڑی کی بیع صحیح ہو گی اور یہی قول اصح ہے، اور اگر تھوڑی چاندی کی تصویر کے ساتھ چند درہم کے عوض شرط خیار یا میعاد کے ساتھ خریدی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس بت کی بیع صرف باطل ہے اور گھوڑے کی بیع فاسد نہ ہو گی (محیط السرخسی) واضح ہو کہ معاوضات میں ہمارے نزدیک درہم اور دینار متعین نہیں ہوتے ہیں (الحاوی)

توضیح:۔ کتاب الصرف۔ صرف کی تعریف۔ حکم، اور اس کی شرطوں کا بیان، اختلاف ائمہ اور دلائل۔

قال: فإن باع فضة بفضة اوذهبا بذهب لا يجوز الامثلا بمثل وان اختلفت في الجودة والصياغة لقوله عليه السلام الذهب بالذهب مثلا بمثل وزنا بوزن يدا بيد والفضل ربوا (الحديث) وقال عليه السلام جيدها ورديها سواء وقد ذكرناه في البيوع قال ولا بد من قبض العوضين قبل الافتراق لما روينا ولقول عمر وان استنظرك ان يدخل بيتاً فلا تنظره ولانه لا بد من قبض احدهما ليخرج العقد عن الكالئ بالكالئ ثم لا بد من قبض الاخر تحقيقا للمساواة فلا يتحقق الربوا ولان احدهما ليس باولى من الاخر فوجب قبضهما سواء كانا يتعينان كالمصوغ اولا يتعينان كالمضروب اويتعين احدهما ولا يتعين الاخر لا طلاق ماروينا ولا نه ان كان يتعين ففيه شبهة عدم التعين لكونه ثمنا خلقة فيشترط قبضه اعتبار اللشبهة في الربوا.

ترجمہ:۔ اگر کسی نے چاندی کو چاندی کے بدلے یا سونے کو سونے کے بدلے فروخت کیا تو جائز نہیں ہو گا مگر اس شرط

کے ساتھ کہ دونوں برابر ہوں اگرچہ دونوں میں کھرے اور بناوٹ کا فرق ہو یعنی ایک دوسرے کی نسبت زیادہ کھری ہو یا ایک سے جو چیز بنائی گئی اس کی بناوٹ اچھی ہو، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ بیچو سونے کو سونے کے عوض برابر، وزن کے وزن، ہاتھوں ہاتھ، اس میں زیادتی سود ہے۔ (پوری حدیث) اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ ان مالوں کا کھرا اور کھوٹا ہونا بھی برابر ہے، یہ باتیں ہم کتاب البیوع میں بیان کر چکے ہیں یعنی ربا کے باب میں تفصیل سے بیان کیا ہے۔ واضح ہو کہ آپس میں برابر ہونا ایک عام شرط ہے خواہ دینار و درہم سکے کی شکل میں ہوں یا یونہی ڈھلے ہوئے ہوں، زیور وغیرہ کی شکل میں ہوں یا پترے ہوں۔ ھ۔

قال: ولابد من قبض الخ:- اور بدنی جدائی سے قبل دونوں عوض پہ قبضہ ہونا ضروری ہے۔ (ف) ورنہ عقد ختم ہو جائے گا۔ کیونکہ ہم نے ہاتھوں ہاتھ قبضہ کی حدیث اوپر روایت کی ہے، اور اس لئے بھی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ اگر وہ تم سے اتنی بھی مہلت مانگے کہ وہ گھر کے اندر جائے تو تم اس کی بھی اجازت مت دو۔ (ف) اس کی روایت مالک اور عبدالرزاق نے کی ہے، اور باہمی قبضے کی حدیث حضرت طلحہ بن عبد اللہؓ جو مالک اور بخاری اور مسلم کی روایت سے معروف ہے۔ ولأنه لابد الخ:- اور اس لئے بھی کہ دونوں عوض میں سے ایک پر قبضہ اس لئے ضروری ہے کہ ادھار کی عوض ہونے سے یہ عقد خارج ہو جاتا ہے۔ (ف) یعنی ادھار کا ادھار کے عوض بیع کرنا ممنوع ہے تو لامحالہ یہ بات لازم ہو گئی کہ دونوں میں سے ایک پر قبضہ ہو جائے تو اب دوسرے کا حال قابل غور ہوگا، اس پر بھی قبضہ شرط ہوگا یا نہیں؟ تو اس کا جواب یہ دیا گیا کہ ثم لابد من قبض الخ:- یعنی پھر دوسرے عوض پر بھی قبضہ کرنا لازم ہوا یعنی برابری دونوں صورت میں ثابت ہوئی اور بیاج کی صورت پیدا ہوئی ہو۔ اور اس لئے بھی کہ جس ایک کا قبضہ چاہئے ان میں سے کوئی بھی دوسرے سے اولی نہیں ہے کہ اس کو ترجیح دی جائے۔ پس یہی واجب ہوا کہ دونوں عوض پر قبضہ کیا جائے خواہ دونوں قبضے ایسے ہوں جو معین کرنے سے متعین ہوتے ہوں مانند زیور وغیرہ کے یا ایسی چیز ہو جو متعین کرنے سے بھی متعین نہ ہوتی ہو جیسے رائج الوقت دینار اور درہم۔ یا ایسی چیز کہ ان میں سے ایک متعین ہو اور دوسری متعین نہ ہو، کیونکہ جو حدیث ہم نے روایت کی وہ مطلقا سب کو شامل ہے، اور اس لئے کہ اگرچہ وہ عوض ایسا ہو کہ جو متعین ہو جاتا ہے تو بھی اس میں متعین ہونے کا شبہ ہے، کیونکہ اس میں پیدائشی وقت سے شبہ ہے یعنی اصل میں سونا ہے یا چاندی ہے، اس لئے اس میں شک کرنا صحیح ہوا۔ اس شبہے کو بھی اس طرح دور کرنا واجب ہے جس طرح حقیقی سود کو دور کرنا واجب ہے۔ پس ان دلائل سے معلوم ہوا کہ باہمی جدائی سے پہلے دونوں عوض پہ قبضہ کرنا شرط ہے۔

توضیح:- چاندی کو چاندی یا سونے کو سونے یا برعکس فروخت کرنا، حکم، شرائط، اختلاف ائمہ، ودلائل

والمراد منه الافتراق بالابدان حتى لوذهبا عن المجلس يمشيان معاً في جهة واحدة اونا مافي المجلس اواغمي عليهما لايبطل الصرف لقول ابن عمر وان وثب من سطح فثب معه وكذا المعتبر ما ذكرناه في قبض راس مال السلم بخلاف خيار المخيرة لانه يبطل بالاعراض وان باع الذهب بالفضة جاز التفاضل لعدم المجانسة ووجب التقابض لقوله عليه السلام الذهب بالورق ربوا الاهاء وهاء فان افترقا في الصرف قبل العوضين اواحدهما بطل العقد لفوات الشرط وهو القبض ولهذالايصح شرط الخيار فيه ولا الاجل لان باحدهما لايبقى القبض مستحقاو بالثاني يفوت القبض المستحق الا اذا اسقط الخيار في المجلس فيعود الى الجواز لا رتفاعه قبل تقرره وفيه خلاف زفرؒ.

ترجمہ:- اور جدائی سے مراد یہ ہے کہ دونوں ایک دوسرے سے بدنی طور پر جدا ہو جائیں یعنی قولی جدائی مراد نہیں ہے، یہاں تک کہ اگر دونوں مجلس سے اٹھ کر ایک ساتھ ایک طرف سے چلنے لگیں یا مجلس ہی میں دونوں سو گئے یا دونوں پر بے ہوشی

طاری ہو گئی تو عقد صرف باطل نہ ہو گا کیونکہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے فرمایا ہے کہ اگر عقد صرف کرنے والا چھت پر سے کود جائے تو تم بھی اس پر سے کود جاؤ۔ (ف) یعنی اس کا ساتھ نہ چھوڑو یہاں تک کہ ایک کا دوسرے پر قبضہ ہو جائے۔ یہ مسئلہ مبسوط میں مذکور ہے لیکن حدیث میں اس کا کہیں پتہ نہیں لگتا۔ مف۔ الحاصل بدن ایک دوسرے سے علیحدہ ہو جائیں یہاں تک کہ جب تک ایک دوسرے کو نہ دیکھیں تب تک جدائی نہ ہو گی۔

و کذا المعتبر الخ:۔۔ سلم اور سلم کے راس المال پر قبضہ کرنے میں بھی اسی طرح کی بدنی جدائی معتبر ہے۔ (ف) یعنی مجلس سے صرف کھڑا ہونا جدائیگی نہیں ہے بلکہ نظر سے پوشیدہ ہونا جدائیگی ہے **بخلاف خیار المخیرۃ الخ:**۔۔ برخلاف ایسی عورت کے کہ جس کو اپنے اوپر طلاق دینے کا اختیار دیا گیا ہو، کیونکہ اس کے منہ موڑنے سے ہی اس کا خیار باطل ہو جاتا ہے۔ (ف) یعنی ایک عورت کو اس کے شوہر نے کہا کہ تمہیں خود کو طلاق دینے کا اختیار ہے، یہ سنتے ہی وہ کھڑی ہو گئی یا کسی کام میں مشغول ہو گئی تو عورت کا اختیار باقی نہ رہے گا کیونکہ اس کا مجلس کو بدل دینا گویا اختیار کو رد کر دینے کی دلیل ہے۔ پس جب شوہر نے اس کو طلاق کا مالک بنایا اور اس نے طلاق کی ملکیت کو قبول نہ کیا تو اس کا اختیار جاتا رہا۔ الکفایہ۔ اور اگر ان نقود میں سے کوئی چیز اپنے جنس کے عوض فروخت کی گئی اس حال میں کہ عاقدین میں سے کسی کو بھی دونوں عوض کا وزن معلوم نہیں یا دونوں کو ایک کا وزن معلوم ہے دوسرے کا نہیں، یا عاقدین میں سے ایک کو معلوم ہے دوسرے کو نہیں پھر دونوں جدا ہو گئے، اس کے بعد دونوں کو وزن کیا اور دونوں کو برابر پایا تب بھی بیع فاسد ہو گی۔ اور اگر دونوں نے جدا ہونے سے پہلے وزن کیا اور دونوں کو برابر پایا تب بیع جائز ہو گی۔ الحاوی۔ اور اگر ترازو کے دونوں پلڑوں میں دونوں نے اپنی اپنی چاندی رکھ کر برابر کیا تو بھی دونوں کی بیع جائز ہو گی اگرچہ ہر ایک کی مقدار معلوم نہ ہو، اسی طرح اگر سونے کو سونے کی بیع میں ترازو میں رکھ کر پلڑے کو برابر کیا تو بھی بیع جائز ہو گی۔ (الذخیرہ)

وإن باع الذهب الخ:۔۔ اگر سونا چاندی کے عوض بیچا تو کمی بیشی جائز ہے، کیونکہ دونوں ایک جنس کے نہیں ہیں لیکن فوری طور سے اسی مجلس میں ہر ایک کا اپنے مال پر قبضہ کرنا واجب ہے، کیونکہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا ہے کہ سونا چاندی کے عوض سود ہے مگر اس صورت میں کہ جب کہ ہاتھوں ہاتھ لے اور دے۔ (ف) ائمہ ستہ نے اس کی روایت کی ہے۔ اسی طرح چھوہارا، گندم، جو اور نمک وغیرہ مختلف اجناس ہیں، جمہور کے یہی اقوال ہیں) **فإن افترقا الخ:**۔۔ پھر اگر عقد صرف میں دونوں عوض یا ایک عوض پر قبضہ کرنے سے پہلے عاقدین جدا ہو گئے تو عقد باطل ہو گیا۔ **لفوات الشرط الخ:**۔۔ کیونکہ عقد صحیح ہونے کی شرط یعنی ایک کا دوسرے پر قبضہ ہو جانا جاتا رہا اور اسی شرط کی وجہ سے اسی عقد میں خیار کی شرط لگانا صحیح نہیں ہے اور میعاد کی شرط کرنا بھی صحیح نہیں ہے، کیونکہ خیار شرط کرنے سے تو اس پر قبضہ کرنے کا حق باقی نہیں رہتا اور میعاد شرط کرنے سے قبضے کا حق ختم ہو جاتا ہے لیکن اگر مجلس کے اندر ہی خیار ختم کر دیا تو عقد جائز ہو جائے گا، کیونکہ اس میں جو کچھ فساد آیا تھا وہ پختہ ہونے سے پہلے ختم ہو گیا۔ اس مسئلے میں امام زفرؒ کا اختلاف ہے۔ (ف) یعنی ان کے نزدیک قیاس جائز نہیں ہے جیسا کہ بیع اور میعاد مجہول میں بیان کیا جا چکا ہے۔

توضیح:۔ مجلس سے جدا ہونے کی تفصیل، خیار مخیرہ کی تشریح، اگر سونے کو چاندی کے عوض فروخت کیا جائے تو کیا کمی و بیشی اور ادھار جائز ہے، دلائل

قال: ولايجوز التصرف في ثمن الصرف قبل قبضه حتى لو باع ديناراً بعشرة دراهم ولم يقبض العشرة حتى اشترى بها ثوبا فالبيع في الثوب فاسد لان القبض مستحق بالعقد حقا لله تعالى وفي تجويزه فواته وكان ينبغي ان يجوز العقد الثوب كما نقل عن زفر لان الدراهم لا تتعين فينصرف العقد الى مطلقها ولكنا نقول الثمن

في باب الصرف لان البيع لابدله منه ولا شيئ سوى الثمنين فيجعل كل واحد منهما مبيعا لعدم الاولوية وبيع المبيع قبل القبض لا يجوز وليس من ضرورة كونه مبيعا ان يكون متعينا كما في المسلم فيه.

ترجمہ:- صاحب قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ صرف کے ثمن میں قبضے سے پہلے تصرف کرنا جائز نہیں ہے یعنی قبضہ سے پہلے صدقہ کرنا جائز نہیں ہے یہاں تک کہ اگر ایک دینار دس درہم کے عوض بیچا اور ان دسوں درہموں پر مکمل قبضہ ہونے سے پہلے ان دس کے عوض ایک کپڑا خرید لیا تو کپڑے کی بیع فاسد ہوگی، کیونکہ عقد صرف میں قبضہ کرنا واجب ہے، حق خداوندی کی بناء پر حالانکہ ایسا تصرف جائز کرنے میں حق الٰہی عزوجل فوت ہو جاتا ہے۔ چاہئے تو یہ تھا کہ کپڑے کی بیع بھی جائز ہو جیسا کہ زفرؒ سے روایت کیا جاتا ہے کیونکہ درہم ایسی چیز نہیں ہے جو متعین ہو، لہذا کپڑے کی بیع کا تعلق مطلق درہموں سے ہوگا۔ (ف) جب کپڑے کے عوض میں مطلق درہم واجب ہوئے تو ان درہموں کی کوئی خصوصیت نہ رہی جو کہ عقد صرف میں معاوضے میں آئے، لہذا ان پر خواہ قبضہ ہو یا نہ ہو کپڑے کا ثمن مطلقاً دس درہم واجب ہوئے جنہیں کہیں سے بھی ادا کرے اس لئے بیع جائز ہونی چاہئے) ولكنا نقول الخ:- لیکن ہم کہتے ہیں کہ عقد صرف میں ثمن مبیع ہوتا ہے کیونکہ بیع کے لئے مبیع ہونا ضروری ہے، حالانکہ صرف میں سوائے دونوں ثمن کے کوئی تیسری چیز نہیں ہوتی، اسی بناء پر دونوں ثمن میں سے ہر ایک مبیع کہا جاتا ہے، کیونکہ ان دونوں میں سے کسی کی اولیت نہیں ہے اور مبیع کو قبضے سے پہلے بیچنا جائز نہیں ہوتا ہے۔ (ف) یعنی دونوں ثمن میں سے کسی ایک کو مبیع بنانے کی ترجیح نہیں ہے، حالانکہ کسی ایک کا مبیع ہونا ضروری ہے، اس لئے مجبوراً دونوں کو ایک اعتبار سے مبیع اور دوسرے اعتبار سے ثمن بنایا گیا ہے یا یوں کہا جائے کہ ایک دینار مبیع ہے اور دس درہم ثمن ہیں یا دس درہم مبیع اور ایک دینار ثمن ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ اسے مبیع کس طرح کہا جا سکتا ہے جبکہ دینار اور درہم متعین نہیں ہوتے تو اس کا جواب دیا۔ وليس من ضرورة الخ:- اور اس کے مبیع ہونے سے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ متعین بھی ہو جیسے مسلم فیہ۔ (ف) یعنی سلم میں بالاتفاق مبیع وہ چیز ہے جسے مسلم الیہ اپنے وقت مقرر پر ادا کرے گا یعنی گندم وغیرہ جو چیز کہ مسلم فیہ ہے، اور چونکہ مسلم الیہ کے ذمہ قرض ہے اس لئے فی الحال متعین نہیں ہوا۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ مبیع کے لئے متعین ہونا ضروری نہیں ہے۔

توضیح:- بیع صرف کے ثمن میں قبضہ سے پہلے تصرف کرنا، دینار و درہم کے تبادلہ کی صورت میں مبیع کسے کہا جائے گا، تفصیل مسائل، دلائل

ويجوز بيع الذهب بالفضة مجازفة لان المساواة غير مشروطة فيه ولكن يشترط القبض في المجلس لما ذكرنا بخلاف بيعه بجنسه مجازفة لما فيه من احتمال الربوا.

ترجمہ:- اور جائز ہے سونے کو چاندی کے عوض انکل سے بیچنا، کیونکہ خلاف جنس ہونے کی صورت میں برابری شرط نہیں ہے، البتہ اسی مجلس میں قبضہ ہونا شرط ہے گذشتہ مذکورہ حدیث کی بناء پر، برخلاف اسی کے اگر اپنی ہی جنس کے عوض انکل سے چیز بیچی تو جائز نہیں ہے، کیونکہ اس میں سود کا احتمال ہے۔ (ف) اور یہ احتمال امر واقع کے برابر مانا جاتا ہے، اسی لئے اگر انکل سے بیچنے کے بعد تولنے سے یہ معلوم ہو کہ دونوں چیزیں برابر ہیں تو بھی بیع باطل ہوگی اور نئے سرے سے بیع کرنا ہوگا۔ ع۔ ابن سماعہؒ نے امام ابو یوسفؒ سے روایت کی ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے سے سو دینار، ہزار درہم کی عوض خریدے اور ہر ایک نے دوسرے کے وزن میں تصدیق کی اور وزن کرنے سے پہلے ہر ایک نے اپنے وزن پر قبضہ کر لیا تو یہ جائز ہے اور ہر ایک اپنی خریدی ہوئی چیز سے نفع اٹھا سکتا ہے۔ اور اگر ایک نے یہ کہا کہ وہ درہم جو تمہارے ہاتھ میں ہے ان دیناروں کے عوض جو میرے ہاتھ میں ہے فروخت کردو حالانکہ دونوں نے کوئی شمار یا وزن بیان نہیں کیا البتہ اپنے مال پر قبضہ کر لیا تو یہ جائز ہوگا اور ہر ایک کو وزن شمار کرنے سے پہلے اپنی خریدی ہوئی چیز سے نفع اٹھانا جائز ہوگا، اسی کو اصطلاح میں بیع مجازفہ کہتے ہیں یعنی انکل اور تخمینے سے بیع کرنا،

اور اگر یہ کہا کہ ہزار درہم، ہزار درہم کے عوض میرے ہاتھ بیچو اور اس نے بیچ دیئے اور دونوں نے بغیر وزن کئے قبضہ کر لیا اور ہر ایک نے دوسرے کی اس بات کی تصدیق کی کہ ہزار درہم پر ہی قبضہ کیا گیا ہے، پھر ہر ایک کے جدا ہونے سے قبل یا بعد وزن کیا تو دونوں کو برابر پایا تو بیع جائز ہو گی۔ اور اگر دونوں میں سے ہر ایک نے دوسرے کے بیان کردہ وزن کی تصدیق نہیں کی اور دونوں نے جدا ہو کر پھر وزن کیا اور برابر بھی پایا تو بیع جائز نہ ہو گی، کیونکہ جدا ہونے کے وقت ان کو یہ علم نہ تھا کہ ہم نے اپنا پورا پورا حق پالیا ہے۔ المحیط۔ اگر چاندی کا کنگن جس کا وزن معلوم نہیں ہے کچھ درہموں کے عوض خریدا تو یہ بیع باطل ہے۔ الحاوی۔ جن درہموں میں میل ہے اور وہ کھوٹے ہیں تو ان کو کھرے درہموں سے بیچنا اس وقت جائز ہو گا جبکہ وزن میں دونوں برابر ہوں۔ محیط السرخسی۔ اگر سیاہ یا سرخ چاندی دودھیا چاندی کے عوض خریدی تو بھی اس میں برابری شرط ہے۔ الحاوی۔ اگر درہم میں میل ہے مگر چاندی کے برابر ہے تو وہ چاندی کے حکم میں ہے جیسے اگر اشرفی میں سونا غالب ہو تو وہ سونا کے حکم میں ہے یہاں تک کہ کھرے درہم یا دینار میں جیسے کہ ایک جنس ہونے میں زیادتی حرام ہے ویسی ہی ان میں بھی حرام ہو گی، یہاں تک کہ خالص درہم یا دینار کو درہم یا دینار کے میل کے عوض اپنی جنس کے عوض بیچنا اسی وقت جائز ہو گا جبکہ دونوں کا وزن برابر ہو، اسی طرح ان کو گنتی سے قرض لینا جائز نہ ہو گا بلکہ وزن سے جائز ہو گا ورنہ نہیں۔ اور اگر درہم یا دینار میں میل زیادہ ہو تو یہ دینار و درہم کے حکم میں نہیں ہے بلکہ عروض یعنی اسباب کے حکم میں ہے، اور مستصفی میں فرمایا ہے کہ عروض ہونے کا حکم اس وقت ہو گا جبکہ میل سے جدا کرنا ممکن نہ ہو بلکہ چاندی یا سونا اس میں گھل مل گیا ہو، اور اگر جدا کرنا ممکن ہو مثلاً چاندی کے خول میں تانبا بھرا ہوا ہو تو جب ایسے درہم کو خالص چاندی کے عوض بیچا جائے تو اس کا حکم ایسا ہو گا جیسے چاندی یا تانبے کے فروخت پر بطریق اعتبار کے جائز ہے یعنی کھوٹے درہم میں چاندی و تانبا دو چیزیں ہیں تو جب اس کو خالص چاندی کے عوض بیچا گیا تو درہم کی چاندی کے مقابل خالص چاندی میں سے برابر کا حصہ لیا گیا، پس چاندی چاندی کے مقابلے میں برابر ہو گئی، پھر خالص میں سے جتنی چاندی بچی وہ درہم کے پیتل کے مقابلے میں ہو گئی، اسی لئے یہ شرط ہے کہ درہم میں جتنی چاندی ہے اس سے خالص چاندی کی مقدار زیادہ ہو۔ پس یہاں اگرچہ برابری شرط نہیں ہے مگر مجلس میں قبضہ شرط ہے، اور اگر میل اور چاندی دونوں برابر ہوں تو ایسے درہم کو چاندی کے عوض بیچنے میں وزن کی برابری شرط ہے۔ السراج۔ م۔

توضیح:۔ سونے کو چاندی کے عوض انکل سے بیچنا، چاندی کا کنگن جس کا وزن معلوم نہیں ہے کچھ درہموں کے عوض خریدنا۔ درہم میں میل ہے مگر چاندی کے برابر ہے۔ اگر درہم و دینار میں میل زیادہ ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

قال: ومن باع جارية قيمتها الف مثقال فضة وفي عنقها طوق فضة قيمته الف مثقال بالفي مثقال فضة ونقدمن الثمن الف مثقال ثم افترقا فالذى نقد ثمن الفضة لان قبض حصة الطوق واجب في المجلس لكونه بدل الطرف والظاهر منه الا تيان بالواجب وكذا لوا شتراهما بالفي مثقال الف نسيئة والف نقد فالنقد ثمن الطوق لان الاجل باطل في الصرف جائز في بيع الجارية والمباشرة على وجه الجواز هو الظاهر منهما وكذلك لو باع سيفا محلى بمائة درهم وحليته خمسون ودفع من الثمن خمسين جاز البيع فكان المقبوض حصة الفضة وان لم يبين ذلك لما بينا وكذلك ان قال خذ هذه الخمسين من ثمنهما لان الاثنين قديراد بذكرهما الواحد قال الله تعالى يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان والمراد احدهما فيحمل عليه بظاهر حاله فان لم يتقابضا حتى افترقا بطل العقد في الحلية لانه صرف فيها وكذا في السيف ان كان لا يتخلص الابضرر لانه لا يمكن تسليمه بدون الضرر ولهذا لايجوز افراده بالبيع فصار كالطوق الجارية وهذا اذا كانت الفضة المفردة ازيد مما فيه فان

كانت مثله او اقل منه اولا يدرى لا يجوز البيع للربوا اولا حتماله وجهة الصحة من وجه وجهة الفساد من وجهين فترجحت.

ترجمہ:- ایک شخص نے ایک ایسی باندی دو ہزار مثقال کے عوض فروخت کی جس کی خود ذاتی قیمت ایک ہزار مثقال ہے اور اس کے گلے میں چاندی کا ایک طوق ہے جس کی قیمت بھی ایک ہزار مثقال ہے، اور مشتری نے دو ہزار میں سے ایک ہزار مثقال ثمن نقد ادا کیا، پھر یہ دونوں جدا ہو گئے تو یہ کہا جائے گا کہ جو کچھ اس نے دیا ہے وہ اس کے گلے کے ہار کی قیمت ہے۔ (ف) اس لئے بیع جائز ہوگی، اور اگر یہ ہزار اس باندی کی قیمت سے ہوتے تو بیع باطل ہوتی، لیکن ظاہری حالات پر غور کرنے اور عقد کو صحیح ثابت کرنے کے خیال سے یہی ماننا ہوگا کہ اس نے جو کچھ دیا ہے وہ گلے کے ہار کی قیمت ہے۔ **لأن قبض حصة الخ:**- کیونکہ شرعاً اور قانوناً اس ہار کے حصہ کی قیمت اسی مجلس میں ادا کرنا واجب ہے کیونکہ یہ عقد صرف کا عوض ہے، اور بائع کی طرف سے یہی امید کی جاتی ہے کہ جس قبضہ کو اسے ادا کرنا واجب تھا وہی اس نے پورا کیا ہے۔ (ف) اور باندی کی قیمت اسی مجلس میں ادا کرنا واجب نہیں ہے اگرچہ قیمت ادا کرتے وقت مشتری نے اس بات کی تصریح نہیں کی ہے کہ یہ نصف رقم اس ہار کی قیمت ہے یا اس باندی کی ہے۔ **وكذا لو اشتراهما الخ:**- اسی طرح کا دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے باندی اور اس کے ہار دونوں کو دو ہزار مثقال کے عوض اس طرح خریدا کہ نصف یعنی ایک ہزار نقد اور دوسرا نصف ادھار ہے، اس میں بھی جواز مسئلہ کے لئے یہی ماننا ہوگا کہ اس نے نصف رقم جو ادا کی ہے وہ اس کے گلے کے ہار کی قیمت ہے، کیونکہ عقد صرف میں میعاد اور مہلت کی شرط باطل ہے، اور نصف قیمت جو باندی کی ہے اس میں ادھار جائز ہے اور عاقدین کے حال کا تقاضا یہی ہے کہ اس عقد بیع کو اس طرح طے کیا جائے جو جائز ہو۔ **وكذلك لو باع سيفا الخ:**- اسی طرح کا تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے ایسی تلوار سو درہم کے عوض بیچی جس کے دستہ میں پچاس درہم چاندی کا جڑاؤ ہے، مشتری نے اس میں بھی نصف یعنی پچاس درہم نقد ادا کر دیئے اور نصف ادھار رکھے تو اسے بھی جائز کہا جائے گا اس تفصیل کے ساتھ کہ جو رقم اس نے نقد ادا کی ہے یعنی پچاس درہم وہ اس جڑاؤ کی قیمت ہے جسے مجلس ہی میں ادا کرنا ضروری ہے، اور اصل تلوار کی جو نصف قیمت تھی وہی باقی رہی ہے، اگرچہ ادا کرتے وقت اس نے یہ تفصیل ظاہر نہ کی ہو۔

وكذلك ان قال الخ:- اسی طرح اگر مذکورہ مسئلہ میں رقم کی ادائیگی کے وقت یہ کہا کہ ان دونوں کی قیمت میں سے یہ پچاس درہم لے لو تو اس ادا شدہ رقم کو بھی اسی جڑاؤ کی قیمت سے فرض کیا جائے گا، اور اس کے کہنے کا مطلب یہ نکالا جائے گا کہ مجھ پر فی الحال جس قدر ادا کرنا واجب ہے وہ وصول کر لو۔ **لأن الإثنين الخ:**- کیونکہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ دو ذکر کر کے ایک ہی مراد لیا جائے جیسا کہ اس فرمان باری تعالیٰ میں ہے کہ ﴿يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان﴾ کہ ان دونوں سمندروں یعنی میٹھے اور کھارے سے موتی اور مرجان نکلتے ہیں حالانکہ درحقیقت صرف ایک کھارے سمندر سے ہی یہ موتی اور مرجان نکلتے ہیں، لہٰذا بظاہر حال اسی پر محمول ہوگا۔ (ف) یعنی یہ کہنا کہ دونوں کی قیمت سے پچاس لے لو، اس بات پر محمول ہوگا کہ دونوں کی مجموعی قیمت سے دینے سے اس کا ارادہ یہ ہے کہ جائز طریقہ سے ادا ہو جائے، یعنی دونوں کی قیمت میں سے جس کا قبضہ فی الفور واجب ہے جو کہ جڑاؤ کا ہے اسے لے لو۔ **فإن لم يتقابضا الخ:**- اب اگر دونوں اپنی اپنی چیز پر قبضہ کئے بغیر جدا ہو گئے تو اس جڑاؤ کا عقد باطل ہو گیا کیونکہ اس میں بیع صرف ہے۔ (ف) اسی لئے جدائی سے پہلے قبضہ کر لینا ضروری ہے۔ اس جگہ تلوار کے مسئلہ میں یہ جاننا ضروری ہے کہ اس تلوار سے وہ جڑاؤ آسانی سے کسی نقصان کے بغیر علیحدہ کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ دونوں صورتوں میں حکم مختلف ہو جاتا ہے، اسی لئے یہ فرمایا ہے **وكذا في السيف الخ:**- اسی طرح تلوار کے حق میں بھی بیع باطل ہو جائے گی، کیونکہ اس حلیہ (جڑاؤ) کو آسانی کے ساتھ کسی نقصان کے بغیر جدا نہ کیا جا سکتا کیونکہ اس صورت میں صرف تلوار کو اس خریدار کے حوالہ کرنا ممکن نہ ہوگا، کیونکہ اس خریدار پر اس سلسلہ میں کچھ نقصان برداشت کرنا لازم نہیں ہے۔ اسی لئے ایسی صورت میں صرف تلوار

کی بیع جائز نہیں ہے جیسے: چھت میں لگے ہوئے کسی شہتیر کی بیع جائز نہیں ہوتی ہے، اور اگر تلوار سے وہ حلیہ (جڑاؤ) کسی نقصان کے بغیر جدا کیا جاسکے تو تلوار کی بیع جائز ہوگی، اور اس حلیہ کی بیع باطل ہوگی، کیونکہ صرف تلوار کی بیع یہاں ممکن ہوگی، تو اس کا حکم گلے کے ہار اور باندی کی طرح کا ہوگیا یعنی کسی نقصان کے بغیر علیحدہ ہونا ممکن ہے، یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ وہ چاندی جو عوض میں دی جارہی ہو وہ اس چاندی سے زیادہ ہو جو تلوار کے ساتھ لگی ہوئی ہو، تاکہ چاندی کے برابر چاندی ہوجائے اور باقی چاندی تلوار کی قیمت کے مقابلہ میں ہوجائے۔ اور اگر ثمن میں دی جانے والی چاندی تلوار کی چاندی کے برابر یا کم ہو یا اس کی مقدار ہی معلوم نہ ہو تو بیع جائز نہ ہوگی، کیونکہ برابر یا کمی کی صورت میں بیاج یا سود کا حکم ہوجائے گا، اور وزن معلوم نہ ہونے کی صورت میں بیاج ہونے کا شبہ ہوجائے گا۔ حاصل یہ کہ صرف ایک صورت میں بیع صحیح ہوگی اور دو صورتوں میں فاسد ہوجائے گی، لہٰذا فساد کا حکم ہی غالب رہے گا۔

توضیح:۔ ایک شخص نے ایک ایسی باندی دو ہزار مثقال کے عوض فروخت کی جس کی ذاتی قیمت ایک ہزار مثقال اور اس کے گلے میں پڑے ہوئے ہار کی قیمت بھی ہزار مثقال ہے اور مشتری نے ان میں سے صرف ایک ہزار نقد ادا کیا پھر دونوں جدا ہوگئے۔ ایک شخص نے ایک باندی اور اس کے گلے کے ایک ہزار کے ہار کو مجموعۃً دو ہزار مثقال کے عوض اس طرح خریدا کہ نصف نقد اور نصف ادھار ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

مذکورہ تمام مسائل سے متعلق کچھ تفصیل:۔ معلوم ہونا چاہئے کہ باندی اور اس کے ہار کی قیمتوں کے مساوی ہونے یا تلوار اور اس پر جڑاؤ کی قیمتوں کے مساوی ہونے کی کوئی شرط نہیں ہے بلکہ اس بحث میں ایک اصل یہ ہے کہ جب نقود میں سے کوئی چیز کسی چیز کے ساتھ ملا کر ایسے ثمن کے عوض جو اسی جنس سے ہو بیچی جائے تو اس بات کا خیال رکھنا ضروری ہے کہ ثمن اس نقد سے زائد ہو جو چیز کے ساتھ لگی ہوئی ہے۔ مف۔ اگر ایک تھان کچھ چاندی کے ساتھ ایک ایسے تھان کے عوض خریدا کہ اس کے ساتھ بھی کچھ چاندی لگی ہوئی ہو تو اس صورت میں کپڑا کپڑے کے عوض اور چاندی چاندی کے عوض ہوگی بشرطیکہ دونوں طرف کی چاندی ہم وزن ہو۔ اور اگر دونوں چاندی میں سے کوئی زیادہ ہو تو وہ زیادہ حصہ اس کے کپڑے کے ساتھ دوسرے کپڑے کے مقابل ہوجائے گا، پھر اگر عاقدین اپنی اپنی چیزوں پر قبضہ کرنے سے پہلے جدا ہوگئے تو اس بیع میں سے جتنے حصہ میں عقد صرف ہو رہا ہو گا وہ باطل ہوجائے گا، اور کپڑا اپنے مقابل کپڑے کے عوض باقی رہ جائے گا۔ الحاوی۔ اگر کسی نے کوئی چیز یہ کہہ کر خریدی کہ یہ اس رقم کے عوض ہے جو رقم ہماری تم پر باقی ہے، حالانکہ دونوں کے دلوں میں اس بات کا یقین ہے کہ کسی پر کسی کا کچھ باقی نہیں ہے، اس لئے ایسی خرید جائز نہ ہوگی، اور اس کی صورت ایسی ہوجائے گی جیسے کہ کسی نے کچھ چیز کسی قیمت کے بغیر ہی خریدی ہو۔ اور اگر ایسے قرضہ کے عوض خریدا جس کے باقی رہنے کا اسے احتمال ہو یعنی اس کے گمان میں ہو کہ اس پر قرض باقی ہے پھر دونوں نے یہ فیصلہ کرلیا کہ کچھ بھی قرض باقی نہیں ہے اس طرح وہ خریداری تو صحیح ہوگی لیکن قرضے کے جس مقدار کا احتمال تھا اتنا ادا کرے گا۔ المحیط۔ اور اگر معین ایک ہزار درہم سو دینار کے عوض خریدے اور یہ درہم خالص سفید چاندی کے ہوں لیکن ادائیگی کے وقت بجائے سفید دینے کے سیاہ ادا کردیئے اور بائع بھی اس پر راضی ہوگیا تو بیع جائز ہوجائے گی۔ المبسوط۔ اور اگر تلوار کا جڑاؤ سونے کا ہو جسے درہم کے عوض خریدا ہو تو یہ خریداری ہر طرح سے جائز ہوگی یعنی خواہ زیادہ ہو یا کم یا اس کی مقدار معلوم نہ ہو۔ اور اگر قیمت کی ادائیگی کے لئے کوئی وقت مقرر کیا ایسی صورت میں کہ ثمن اسی جنس سے ہو جس کا جڑاؤ ہو یا غیر جنس سے ہو تو پوری تلوار کی بیع باطل ہوگی۔ خواہ اس کا جڑاؤ کسی نقصان کے ساتھ اس سے علیحدہ کیا جاسکتا ہو یا کسی نقصان کے بغیر

علیحدہ کیا جاسکتا ہو۔ اسی طرح اگر دونوں ایک دوسرے سے جدا ہو گئے حالانکہ کسی ایک کے لئے خیار شرط ہو تو بھی کل تلوار کی بیع باطل ہو گی۔ اور اگر معاملہ کرتے وقت قیمت کی ادائگی کے لئے کوئی مدت مقرر کی گئی مگر خریدار نے وہاں سے جدا ہونے سے پہلے اتنی رقم ادا کر دی جتنی کی وہ جڑاؤ ہو تو استحساناً وہ بیع باطل ہو جائے گی اگر چہ اس نے یہ تصریح نہ کی کہ جو کچھ ادا کیا وہ اسی جڑاؤ کا حصہ ہے۔ اگر کسی نے دو مثقال چاندی اور ایک مثقال تانبا کسی سے ایک مثقال چاندی اور تین مثقال لوہے کے عوض خرید ا تو یہ بیع اس طرح سے جائز ہو گی کہ ایک مثقال چاندی ایک مثقال چاندی کے برابر ہے اور باقی ایک مثقال چاندی اور ایک مثقال تانبا مل کر تین مثقال لوہے کے عوض ہے اس طرح اس میں سود کی کوئی گنجائش نہ ہو گی۔ المبسوط۔ تجرید میں ہے کہ پیتل اور لوہے سے جو برتن بنائے جاتے ہیں وہ لوگوں کے استعمال میں آنے کے بعد عددی ہو جاتے ہیں یعنی وزنی باقی نہیں رہتے، اس لئے جس طرح چاہے ایک کو دوسرے کے عوض فروخت کر سکتا ہے۔ التاتارخانیہ۔ اگر رواج میں یہ برتن عددی ہی نہیں بلکہ وزن ہی سے فروخت ہوتے ہوں تو اپنی جنس کے عوض ان کی بیع برابر ہونے کی صورت میں جائز ہو گی۔ النہر۔ اگر ایک شخص نے دوسرے کے ہاتھ سونے کا زیور جس میں موتی اور جواہر جڑے ہوں دیناروں کے عوض بیچا اور خریدار نے زیور پہ قبضہ بھی کر لیا تو اگر دیناروں کا وزن اتنا ہی ہو جتنا زیور میں سونا موجود ہے یا کم ہو یا کچھ معلوم نہ ہو تو ان تینوں صورتوں میں بیع بالکل جائز نہ ہو گی یعنی سونے اور موتی وغیرہ کسی کی بیع جائز نہ ہو گی خواہ ان جواہر کو کسی نقصان کے بغیر چھڑانا ممکن ہو یا نہ ہو، اور اگر قیمت کے دیناروں کا وزن زیور کے سونے سے زیادہ ہو تو زیور اور جواہر سب کی بیع جائز ہو گی اس کے بعد دیکھا جائے گا کہ اگر اس نے وہاں سے جدا ہونے سے پہلے پوری رقم ادا کر دی تو وہ عقد پورا ہو گیا۔ اسی طرح اگر اس نے زیور کے سونے کا حصہ ادا کر دیا ہو تب بھی یہی حکم ہے۔ اور اگر اس نے کچھ بھی ادا نہیں کیا یہاں تک کہ دونوں جدا ہو گئے تو زیور میں سونے کے حصے کا عقد باطل ہو گیا مگر جواہر کے حصے کے عقد کو دیکھا جائے کہ اگر ان سے کسی نقصان کے بغیر جواہرات کو الگ کرنا ممکن نہ ہو تو اس کا عقد بھی باطل ہو گا۔ اور اگر جواہر کا جدا ہونا کسی نقصان کے بغیر ممکن ہو تو عقد فاسد نہ ہو گا۔ المحیط۔ اگر تلوار کا جڑاؤ تلوار کے بغیر فروخت کیا تو یہ جائز نہ ہو گا مگر اس وقت جبکہ اس شرط پہ فروخت کرے کہ خریدار اس کو خود الگ کر دے، چنانچہ اس نے وہاں سے جدا ہونے سے پہلے الگ کر لیا تو بیع جائز ہو گی۔ اور اگر کسی شرط کے بغیر فروخت کیا پھر جدائگی سے پہلے اجازت دیدی اور مشتری نے اس جڑاؤ کر الگ کر لیا تو بھی بیع جائز ہو گی۔ اور اگر جدا ہونے سے پہلے دونوں الگ ہو گئے تو بیع باطل ہے اگر چہ مشتری نے تلوار پہ قبضہ کر لیا ہو۔ المحیط۔ اور اگر خریدار نے باندی اور اس کے ہار کے مسئلہ میں صراحت کے ساتھ کہا کہ تم باندی کی قیمت کے ہزار درہم لے لو اور یہ کہہ کر دونوں الگ ہو گئے تو ہار کے حصے کی بیع باطل ہو گئی۔ الفتح۔

قال: ومن باع إناء فضة ثم افترقا وقد قبض بعض ثمنه بطل البيع فيما لم يقبض وصح فيما قبض وكان الاناء مشتركا بينهما لانه صرف كله فصح فيما وجد شرطه وبطل فيما لم يوجد والفساد طار لانه يصح ثم يبطل بالافتراق فلا يشيع ولو استحق بعض الاناء فالمشتري بالخيار ان شاء اخذ الباقي بحصته وان شاء رده لان الشركة عيب في الاناء ومن باع قطعةنقرة ثم استحق بعضها اخذ ما بقي بحصته ولا خيارله لانه لايضره التبعيض.

ترجمہ:- اگر کسی نے چاندی کا برتن فروخت کیا پھر دونوں علیحدہ ہو گئے حالانکہ خریدار نے تھوڑی سی رقم ادا کی پوری ادا نہیں کی تھی تو جتنی ادا نہیں کی اس کے حصے کی بیع باطل ہو گی اور جتنی مقدار ادا کی ہے اس کے حصے کی بیع صحیح ہو گی، اور یہ برتن بیچنے والے اور خریدنے والے دونوں کے درمیان مشترک ہو جائے گا۔ (ف) مثلاً سو درہم وزن کا برتن اس نے سو ہی درہم کے عوض خریدا لیکن خریدار نے صرف پچاس درہم ادا کئے تو برتن میں سے اتنے درہم کے حصے کی بیع صحیح رہی اور باقی کی بیع باطل ہو گی، اور چونکہ خریدار نے نصف رقم ادا کر دی ہے لہٰذا برتن میں سے نصف کا مالک بائع اور نصف کا مالک مشتری ہو گا۔ لأنه

صرف الخ:- کیونکہ یہ عقد مکمل طور پر عقد صرف ہے تو جتنی مقدار میں صرف کی شرائط پائی گئی یعنی ایک کا دوسرے پر قبضہ پایا گیا اس میں بیع صحیح ہوئی اور جتنی مقدار میں قبضہ نہیں پایا گیا اس میں بیع باطل ہوئی، اور عقد کا فساد یہاں عقد کے بعد پایا گیا، کیونکہ پہلے عقد صحیح ہوا لیکن قبضہ کئے بغیر جدا ہونے کی وجہ سے فاسد ہو گیا تو یہ فساد سب میں نہیں پھیلے گا۔ (ف) جیسے کسی نے دو غلام خریدے پھر ان پر قبضہ کرنے سے پہلے ایک مر گیا تو جو غلام باقی رہا اس کی بیع باقی رہے گی اور دوسرا یعنی جو مر گیا اس کی بیع باطل رہے گی۔ اسی طرح یہاں بھی عقد صحیح ہونے کے بعد جتنا حصہ نقد ادا کیا اتنے کی بیع صحیح ہو گی اور باقی کی باطل۔ یہ قاعدہ کلیہ ظاہر ہوا کہ اگر عقد میں ابتداء ہی فساد آجائے تو کل عقد فاسد ہو گا اور اگر اصل عقد صحیح ہو کر اس میں فساد ہو جائے تو اس کے حصے کے برابر فساد باقی رہ جائے گا۔ ولو استحق الخ:- اور اگر اس چاندی کے برتن میں سے کسی حصے پر کسی شخص نے اپنا حق ثابت کیا تو خریدار کو یہ حق حاصل ہو گا کہ اگر وہ چاہے تو بقیہ حصے کو اس کی قیمت کے حصے کے عوض لے لے اور اگر نہ چاہے تو واپس کر دے، کیونکہ برتن میں شرکت پیدا ہونا ایک عیب ہے۔ ومن باع قطعة الخ:- اگر کسی شخص نے گلائی ہوئی چاندی کا ایک ٹکڑا فروخت کیا پھر اس پر کسی کا تھوڑا حق ثابت ہونے کی وجہ سے تھوڑا سا ٹکڑا دیدیا گیا تو خریدار باقی حصے کو اس کے حصہ ثمن کے عوض لے لے لیکن اسے کوئی اختیار نہ ہو گا، کیونکہ اس میں ٹکڑے ہونے سے کوئی نقصان نہ ہو گا۔

توضیح:- اگر کسی نے چاندی کا برتن فروخت کیا اور دونوں منتشر ہو گئے، اس وقت خریدار نے صرف تھوڑی رقم ادا کی۔ کسی نے دو غلام خریدے اور ان پر قبضہ کرنے سے پہلے ایک مر گیا۔ اگر چاندی کے برتن میں سے کسی حصہ پر کسی نے اپنا حق ثابت کر دیا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

قال: ومن باع درهمين ودينا رابدرهم ودينار ين جاز البيع وجعل كل جنس منهما بخلافه وقال زفرو الشافعي لايجوز وعلى هذا الخلاف اذا باع كرشعير وكرحنطة بكرى حنطة وكرى شعير لهما ان في الصرف الى خلاف الجنس تغيير تصرفه لانه قابل الجملة بالجملة ومن قضية الانقسام على الشيوع لاعلى التعين والتغيير لا يجوز وان كا ن فيه تصحيح التصرف كما اذا اشترى قلبا بعشرة وثوبا بعشرة ثم باعهما مرابحة لايجوزوان امكن صرف الربح الى الثوب وكذا اذا اشترى عبدا بالف درهم ثم باعهقبل نقد الثمن من البائع مع عبد اخر بالف وخمس مائة لا يجوز في المشترى بالف وان امكن تصحيحه بصرف الالف اليه وكذا اذا جمع بين عبده وعبد غيره وقال بعتك احدهما لا يجوزو ان امكن تصحيحه بصرفه الى عبده وكذا اذا باع درهما وثوبا بدرهم وثوب وافترقا من غير قبض فسد العقد في الدرهمين ولا يصرف الدرهم الى الثوب لما ذكرنا ولنا ان المقابلة المطلقة تحتمل مقابلة الفرد كمافي مقابلة الجنس بالجنس وانه طريق متعين لتصحيحه فتحمل عليه تصحيحا لتصرفه وفيه تغيير وصفه لا اصله لانه يبقى موجبه الاصلي وهو ثبوت الملك في الكل بمقابلة الكل وصار هذا كما اذا باع نصف عبد مشترك بينه وبين غيره ينصرف الى نصيبه تصحيحا لتصرفه بخلاف ماعد من المسائل اما مسالة المرابحة لانه يصير تولية في القلب بصرف الربح كله الى الثوب والطريق في المسالة الثانية غير متعين لانه يمكن صرف الزيادة على الالف الى المشترى وفي الثالثة اضيف البيع الى المنكر وهو ليس بمحل للبيع والمبين ضده وفي الاخيرة انعقد العقد صحيحا والفساد في حالة البقاء وكلامنا في الابتداء.

ترجمہ:- اگر کسی شخص نے دو درہم اور ایک دینار کو ایک درہم اور دو دینار کے عوض فروخت کیا تو بیع جائز ہو گی اور دونوں

جنسوں میں سے ہر ایک اپنے مخالف کے مقابلے میں رکھی جائے گی۔ (ف) یعنی دو درہم دو دینار کے مقابلے میں اور ایک درہم ایک دینار کے مقابلے میں رکھا جائے گا تاکہ یہ عقد صحیح ہو اور امام زفرؒ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ عقد جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر ایک کر گندم اور ایک کر جو کو دو کر گندم اور دو کر جو کے عوض بیچا تو اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ (ف) یعنی ہمارے نزدیک عقد جائز ہوگا اسی طرح سے کہ ایک شخص نے ایک کر جو کو دو کر گندم کے عوض بیچا اور ایک کر گندم کو دو کر جو کے عوض بیچا تو اختلاف جنس کی وجہ سے بیع جائز ہوگی لیکن امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگی۔

لهما أنه الصرف الخ: - امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ مسئلہ کو خلاف جنس کی طرف پھیرنے سے عاقدین کے تصرف کو بدل دینا لازم آتا ہے، کیونکہ انہوں نے کل کا کل کے ساتھ مقابلہ کیا تھا یعنی دو درہم اور ایک دینار کا مجموعہ ایک درہم اور دو دینار کے مجموعے کے مقابل کیا، اس کا تقاضا یہ ہے کہ اس کا بٹوارہ مشترک کے طور پر ہو متعین کر کے نہ ہو یعنی خلاف جنس کی طرف معین کر کے بٹوارہ نہیں کر سکتے ورنہ تغیر لازم ہوگا، حالانکہ تغیر جائز نہ ہوگا اگرچہ اس میں تغیر کو صحیح کرنا ثابت ہوتا ہے۔ (ف) اس کا خلاصہ یہ ہے کہ عقد کو صحیح کرنا اس وقت جائز ہوتا ہے کہ عاقد نے جس طریقے پر تصرف کیا ہے وہ اپنے طور پر باقی رہے، جبکہ یہاں باقی نہیں رہتا کیونکہ اس نے مجموعہ کو مجموعے کے مقابل کیا ہے جس سے مقابلہ مشترک ہوا، اس میں کسی کو معین کر کے مقابلہ کرنا ناجائز کسی قسم کا تغیر ہے، اور ایسا تغیر کر کے صحیح بنانا صحیح نہیں ہوتا ہے اس کی مثال کے یہ کئی مسئلے موجود ہیں۔ كذا إذا اشترى الخ: - جیسے کسی نے ایک کنگن اور ایک کپڑا دس درہم میں خریدا پھر دونوں کو بیس درہم مرابحہ میں بیچنا چاہا تو جائز نہیں ہوتا اگرچہ ان کے تصرف کو اس طرح صحیح کرنا ممکن ہے کہ نفع کا تعلق کپڑے سے کر دیا جائے۔ اسی طرح اگر ایک غلام ہزار درہم سے خریدا پھر اس کی قیمت ادا کرنے سے پہلے اسی ایک غلام کو اسی بائع کے ہاتھ دوسرے غلام کے ساتھ ایک ہزار پانچ سو درہم سے فروخت کیا تو ہزار سے خریدے ہوئے غلام میں یہ بیع جائز نہیں ہوتی ہے اگرچہ اس کو بھی صحیح بنانے کی یہ ممکن صورت ہے کہ جسے ہزار درہم کے عوض خریدا تھا اسی کو ہزار درہم میں بیچا۔ (ف) یعنی دو غلام ایک ہزار پانچ سو درہم کے عوض فروخت کئے تو ہر ایک غلام کا حصہ ہزار سے کم ہوئے اس لئے جس غلام کو ہزار کے عوض خریدا تھا اسے اس کے دام فروخت کرنے سے پہلے بائع کے ہاتھ اس کی کم قیمت پہ بیچنا جائز نہیں ہے، اسی لئے یہ بیع جائز نہیں ہوتی حالانکہ اگر اس بیع کو جائز کرنا چاہیں تو اس کی ممکن صورت یہ ہو سکتی ہے کہ ایک ہزار پانچ سو میں سے ہزار درہم اس کی قیمت ہے جس کو ہزار سے خریدا تھا اور باقی پانچ سو دوسرے غلام کی قیمت ہے، لیکن اس مسئلے کو اس وجہ سے جائز نہیں کہا جاتا ہے کہ خریدار نے دونوں کا مجموعہ ایک ہزار پانچ سو کے عوض قرار دیا ہے تو اسے بدل کر ایک کو ایک ہزار کے عوض اور دوسرے کو پانچ سو کے عوض نہیں بنا سکتے۔

و كذا إذا جمع الخ: - اسی طرح اگر اپنے غلام اور دوسرے کے غلام کو ملا کر کسی نے کہا کہ میں نے تمہارے ہاتھ ان دونوں میں سے ایک کو فروخت کیا تو بیع جائز نہیں ہوتی ہے حالانکہ اس کو بھی صحیح کہنا اس طرح ممکن ہے کہ اس بیع کو اس کے اپنے غلام کی طرف منسوب کر دیا جائے۔ (ف) اس وجہ سے اس کے تصرف کا تقاضا یہ تھا کہ ان دونوں میں سے کوئی ایک مبیع ہے اور صرف اس کے غلام کی طرف اسی کو منسوب کرنے سے اس کے بیان میں تغیر لازم آتا ہے، لہٰذا تغیر کر کے صحیح کرنا جائز نہیں ہوتا ہے۔ و كذا إذا باع درهما الخ: - اسی طرح اگر ایک درہم اور ایک کپڑا کسی نے ایک درہم اور ایک کپڑے کے عوض فروخت کیا پھر عاقدین اپنے اپنے مال پر قبضہ کئے بغیر جدا ہو گئے تو دونوں درہموں کا عقد فاسد ہو جاتا ہے اور اس کو صحیح کرنے کے لئے یہ نہیں کہا جاتا ہے کہ درہم کو کپڑے کی قیمت کہہ دیا جائے، کیونکہ اس طرح اس کے تصرف کو بدل دینا لازم آتا ہے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کیا۔ (ف) یعنی جب اس نے ایک درہم اور ایک کپڑے کو ایک درہم اور ایک کپڑے سے مجموعہ معاوضہ قرار دیا تو نقد حصے کا عقد فاسد ہو جائے گا، حالانکہ اگر ایک طرف کا درہم دوسری طرف کے کپڑے کے مقابلے میں اور اس کے برعکس کیا جائے تو بیع جائز ہو جائے لیکن ایسا اسی وجہ سے نہیں کیا جاتا کہ عاقد نے اس عقد کو مجموعی مقابلے سے قرار دیا تھا

، لہذا اس طرح سے عقد صحیح نہیں ہوا بلکہ الگ الگ معین مقابلے سے اس کی تصحیح کی گئی اور ایسا کرنا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح ہمارے مسئلے میں بھی دو درہم دو دینار کے مقابلے میں اور ایک درہم کو ایک دینار کے مقابلے میں معین کرنا اس کے مجموعہ مقابلے کے خلاف ہے اسی لئے جائز نہیں ہے۔ اس اشکال کا جواب اس طرح ہے کہ یہاں الگ الگ مقابلہ کرنا ممکن ہے اور عقد کی ذات میں یعنی نفس عقد میں کوئی تغیر نہیں ہوتا ہے بلکہ وصف میں تغیر ہوتا ہے، اس کے برخلاف جو ناجائز ذکر کئے گئے ہیں ان میں زیادہ تغیر ہوتا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ۔

ولنا أن المقابلة الخ:- ہماری دلیل یہ ہے کہ جو مقابلہ مطلقہ ہو (ف:- یعنی اس میں اس بات کی تصریح نہ ہو کہ یہ مقابلہ مجموعے کا مجموعے سے ہے یا فرد کا مقابلہ فرد سے ہے بلکہ مطلقا ایک کو دوسرے کے مقابلے میں لایا گیا جیسے اس میں اس بات کا احتمال ہے کہ مقابلہ مجموعہ کا مجموعے سے بطور شیوع ہو ایسے ہی اس بات کا بھی احتمال ہے کہ فرد کا مقابلہ فرد سے ہو جیسے جنس کا مقابلہ جنس سے ہے۔ (ف) مثلاً دو دینار کو دو دینار کے مقابلے میں لایا تو بالاتفاق ایک میں سے ایک دینار دوسرے ایک دینار کے مقابلے میں بھی ہو سکتا ہے، پس یہاں مطلق مقابلے میں بھی اس بات کا احتمال موجود ہے کہ دو دینار دو درہم کے مقابلے میں اور ایک درہم ایک دینار کے مقابلے میں ہو۔ اور جب ایسے مقابلے کا احتمال ہے اور ہمیں عاقد چونکہ عاقل اور بالغ ہے اس کے فعل کو جہاں تک ممکن ہو صحیح بنانے کی ضرورت ہے، حال یہ ہے کہ اس طرح فرد کا فرد سے مقابلہ کرنا اس عقد کے صحیح کرنے کا ایک معین طریقہ ہے۔ **فتحمل علیه الخ**:- یعنی اس کے تصرف کو صحیح کرنے کی ضرورت سے اس طرح کے مقابلے پر محمول کیا جائے۔ (ف) کیونکہ مقابلہ مطلقا ہے جس میں فرد کا مقابلہ فرد سے ہو سکتا ہے، اور یہ بات جو آپ لوگوں نے کہی ہے کہ ایسا کرنے سے اس کے تصرف کو بدل دینا لازم آتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ لازم نہیں آتا ہے، کیونکہ مطلق تصرف میں دونوں طرح کا احتمال خود موجود تھا یعنی مجموعے کا مقابلہ مجموعہ سے ہو یا فرد کا مقابلہ فرد سے ہو، لہذا ہم نے اس کے تصرف کو صحیح کرنے کی نیت سے ایک احتمال یعنی فرد کا مقابلہ فرد سے لے لیا جس کی وجہ سے کچھ تغیر لازم نہیں آیا اور ایسا احتمال پیدا کرنے میں البتہ عقد کے وصف میں تغیر لازم آتا ہے اس کے اصل میں تغیر نہیں آتا ہے۔ (ف) یعنی اگر ایسا کرنے سے کچھ تغیر ہو بھی تو وہ تغیر صرف وصف میں ہوگا کہ مجموعی مقابلہ کے احتمال میں ایک شیوع تھا جس کو ملا کر ایک عرف اور دوسرے علیحدہ علیحدہ مقابلے کو ملا کر دوسری طرف رکھا تو اس کی ذات میں کچھ تغیر نہیں ہوا، کیونکہ اس مذکورہ عقد کا اصلی حکم باقی رہ جاتا ہے۔ **وھو ثبوت الملك الخ**:- اصلی حکم یہ ہے کہ کل میں بمقابلہ کل کے ملکیت ثابت ہو۔ (ف) اس میں یہ نہیں ہوا کہ ہر فرد کی ملکیت علیحدہ حاصل ہو بلکہ کل کی ملکیت کل میں حاصل ہوئی مگر اس طور سے کہ فرد کا مقابلہ فرد سے ہے۔ **وصار ھذا الخ**:- اور یہ مسئلہ ایسا ہو گیا جیسے کسی نے ایک غلام میں سے آدھا فروخت کر دیا حالانکہ یہ غلام اس بائع اور اس کے علاوہ دوسرے کے درمیان برابر کا مشترک ہے لہذا اس بیع کا تعلق اسی بائع کے نصف حصے کی طرف ہوتا ہے تاکہ اس کا تصرف یعنی بیع کرنا صحیح ہو جائے۔ (ف) کیونکہ نصف اس نے مطلق رکھا، اسی لئے اس بیع میں اس کا احتمال ہے کہ اس نے اس نصف میں اپنا نصف حصہ مراد لیا ہے یا دوسرے کا نصف حصہ مراد لیا ہے، لیکن اس کا تصرف اس صورت میں صحیح ہوگا کہ اس کے اپنے نصف حصے کو رکھا جائے، پس بیع کے تصرف کو صحیح کرنے کے لئے مطلق حکم سے یہی مراد لیا گیا کہ اس نے صرف اپنا نصف حصہ فروخت کیا ہے۔ اسی طرح مسئلہ مذکورہ میں مطلق مقابلے سے ہم نے مجموعی مقابلہ مراد نہیں لیا بلکہ فرد کا مقابلہ فرد سے مراد لیا ہے تاکہ اس کے بیع کا تصرف صحیح ہو۔ اب اس احتمال کا جواب کہ جو مسائل اوپر بیان کئے گئے ان میں تصریح نہیں کی گئی تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے مسئلے میں تصریح ممکن ہے۔

بخلاف ماعده الخ:- برخلاف ان مسائل کے جو امام زفرؒ اور امام شافعیؒ نے بیان کئے ہیں کہ ان میں تصریح کرنا ممکن نہیں ہے، چنانچہ اس کی تفصیل یہ ہے کہ مسئلہ مرابحہ میں نفع کو فقط کپڑے کے طرف پھیرنا ممکن نہیں ہے۔ **لأنه یصیر تولیة الخ**:- کیونکہ تمام نفع کو کپڑے کی طرف منسوب کر دینے سے عقد مرابحہ سے بدل کر تولیہ ہو جائے گا۔ (ف) حالانکہ اس نے اس

طرح کہا تھا کہ میں تم کو دونوں عقد مرابحہ کے ساتھ بیس درہم میں دیتا ہوں، اور معلوم ہو کہ دونوں کی مجموعی قیمت صرف بیس درہم ہے۔ پس اگر یوں طے کر لیا جائے کہ اس نے کپڑا دس درہم سے اور نفع دس درہم کے ساتھ مجموعہ سے بیس درہم سے مرابحہ کیا، حالانکہ دوسری چیز کنگھن بھی دے دی، اس مسئلے کا حاصل یہ ہوا کہ دونوں چیزیں جتنے دام میں خرید کی تھیں اتنے ہی دام میں فروخت کر دی، اس طرح یہ مسئلہ تولیہ ہو گیا جو مرابحہ کے خلاف ہے، اس طرح اس مسئلہ کو بیع مرابحہ نہیں کہہ سکتے، کیونکہ ایسا کرنے سے اصل عقد بدل جاتا ہے، اس طرح صحیح نہیں بلکہ تبدیل ہوتی ہے۔ اگر آپ یہ کہیں کہ اسی طرح دوسرے مسئلے میں بھی بتلائیں کہ ایک غلام ہزار کے عوض خرید کر دام دینے سے پہلے اس غلام کے ساتھ دوسرا غلام ملا کر ایک ہزار پانچ سو درہم میں اسی بائع کے ہاتھ بیچا تو خریدے ہوئے غلام کے واسطے ہزار درہم فرض کر کے فروخت صحیح ہوا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ایسا کرنا اسی وقت ہو گا جبکہ ایک ہی طریقہ ہو۔ **والطريق في المسألة الثانية الخ:** -حالانکہ دوسرے مسئلہ میں یہی طریقہ متعین نہیں ہے، کیونکہ یہ ممکن ہے کہ اگرچہ ہزار درہم میں غلام خریدا تھا مگر اب اس کی پرانی قیمت اس سے زائد بھی فرض کی جاسکتی ہے۔ (ف) یعنی ممنوع تو یہ تھا کہ جتنے حرام سے خریدا ہے اس سے کم پر اس کی پرانی قیمت ادا کرنے سے پہلے اسے نہ دے، لیکن اس رقم سے زیادہ رقم پر تو دے سکتا ہے۔ پس جس طرح یہاں ممکن ہے کہ اس خریدے ہوئے غلام کی قیمت ہزار درہم ہی فرض کیا اور دوسرے غلام کے مقابلے میں پانچ سو فرض کرے، اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ خریدے ہوئے کے بمقابلے میں باقی رقم یعنی پانچ یا چار یا تین سو یا کم و بیش رکھے جائیں، اس طرح یہاں بہت سی صورتیں پیدا ہو جاتی ہیں اور ان میں سے ہر ایک صورت کو دوسری صورت کے مقابلہ میں ترجیح کے ساتھ متعین کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے، لہٰذا ہم بھی کسی ایک صورت میں ترجیح نہیں دے سکتے۔ اس بناء پر اس کا اصل ثمن مجہول اور غیر متعین رہا، لہٰذا اس کی بیع جائز نہ ہو گی۔ خلاصہ مسئلہ یہ ہوا کہ اس مسئلہ میں ایک صورت سے دوسری صورت کی طرف پھیرنا ممکن ہے، مگر چونکہ کئی صورتیں پیدا ہو جاتی ہیں اس لئے کوئی ایک صورت متعین نہیں رہتی ہے اس لئے کسی ایک صورت کو ترجیح دینا ممکن نہیں ہوا، اس لئے اسے پھیرنا ممکن نہ ہوا۔ بخلاف ہمارے مسئلہ کے کہ یہاں جائز ہونے کی صورت یہ ہو گی کہ فرد کو فرد کے مقابلہ میں رکھا جائے تو اس طرح متعین ہو جائے گا۔ اگر کوئی یہ کہے کہ اچھا تیسرے مسئلہ میں جبکہ اپنے اور دوسرے کے غلام کو ملا لیا، اس لئے صرف اپنے غلام ہی کی طرف بیع کا حکم کرنا متعین ہو جاتا ہے، اس کے باوجود تم نے اسے جائز کیوں نہیں کہا؟ تو اس کا جواب اس طرح دیا۔

وفي المسألة الثالثة الخ: -اور تیسرے مسئلہ میں اس نے بیع کو ایک غیر معین کی طرف منسوب کیا ہے۔ (ف) یہ کہہ کر کہ میں نے ان دونوں غلاموں میں سے کسی ایک غلام کو فروخت کیا ہے، حالانکہ ایک غیر معین غلام محل بیع نہیں ہوتا ہے یا فروخت نہیں کیا جاسکتا ہے۔ (ف) کیونکہ یہاں ایک معین غلام مبیع ہے، اس لئے اس کا متعین ہونا ضروری ہے، اس کے باوجود اسے غیر معین اور منکر مبیع قرار دیا ہے، اور یہ معلوم ہوا کہ معرفہ معین اس کی ضد ہے۔ (ف) یعنی اس کا غلام معین کرنا اس کے تصرف کے خلاف ہے کیونکہ اس نے نکرہ کو مبیع ٹھہرا لیا ہے، اس طرح آپ نے اپنی تصحیح سے اس کے تصرف کو بدل دیا ہے (یعنی اس نے اس طرح پر تصرف کیا تھا کہ مبیع کا کوئی محل ہی نہیں تھا اور آپ نے اس کا محل متعین کر دیا) برخلاف آدھے غلام کے کیونکہ آدھا ہوا تو اس کے اپنے حصے کا بھی احتمال رکھتا ہے اور نکرہ غلام خود محل نہیں ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ اب چوتھے مسئلے جس میں درہم اور کپڑے کو درہم اور کپڑے کے مقابل رکھا گیا ہے تو یہاں تمہارے کہنے کے مطابق بھی مقابلہ فرد کا فرد سے عقد صحیح ہو سکتا ہے اس کے باوجود فاسد کیوں ہوا؟ اس کے جواب میں کہا۔

وفي الأخيرة الخ: -اور اس اخیر کے مسئلے میں عقد تو صحیح ہوا تھا۔ (ف) اسی طور سے کہ فرد کو فرد کے مقابلے میں رکھا یعنی درہم کو درہم کے مقابلے میں رکھا البتہ قبضے کے بغیر جدا ہونے سے عقد فاسد ہو گیا اور باقی نہیں رہا، اور یہ فساد بقاء کی حالت میں ہے۔ (ف) یعنی باقی نہیں رہا، حالانکہ ہمارا کلام یہاں ابتدائے عقد سے متعلق ہے۔ (ف) یعنی ابتدائے عقد اس طرح سے

صحیح ہو سکتا ہے، یہاں تک کہ اگر ہمارے مسئلے میں جبکہ قبضہ کئے بغیر دونوں جدا ہو جائیں تو فاسد ہو جائے گا۔ واضح ہو کہ جیسے معاوضہ میں دو جنس کے مال ہوں تو فردی مقابلے سے عقد صحیح ہو جاتا ہے، اسی طرح اگر ایک جنس ہو تو بھی جہاں فردی مقابلہ ممکن ہو گا عقد صحیح ہو گا۔ اسی اصول کے مطابق مصنف نے مسئلہ آئندہ ذکر کیا۔

توضیح:- کسی نے دو درہم اور ایک دینار کو ایک درہم اور دو دینار کے عوض فروخت کیا۔ کسی نے ایک کنگھن اور ایک کپڑا دس دس درہموں سے خریدا پھر بیس درہموں سے مرابحۃً بیچنا چاہا۔ اگر اپنے غلام کے ساتھ دوسرے کے غلام کو ملا کر کہا کہ میں نے تمہارے ہاتھ ان میں سے ایک کو فروخت کیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال: ومن باع أحد عشر درهما بعشرة دراهم ودينار جاز البيع ويكون العشرة بمثلها والدينار بدرهم لان شرط البيع في الدراهم التماثل على مارويناه فالظاهر انه اراد به ذلك فبقي الدراهم بالدينار وهما جنسان ولا يعتبر التساوي فيهما ولو تبا يعافضة بفضة اوذهبا بذهب واحدهما اقل ومع اقلهما شئ اخر يبلغ قيمة باقي الفضة جاز البيع من غير كراهية وان لم تبلغ فمع الكراهة وان لم يكن له قيمة كالتراب لايجوز البيع لتحقق الربوا اذا الزيادة لا يقابلها عوض فيكون ربوا۔

ترجمہ:- جس نے گیارہ درہم، دس درہم اور ایک دینار کے عوض فروخت کئے تو وہ بیع جائز ہو گی۔ (ف) اور اس جگہ مقابلہ فردی کیا جائے گا اس طرح سے کہ گیارہ میں سے دس درہم، دس درہم کے مقابلے میں ہوں گے اور ایک درہم ایک دینار کے مقابلے میں ہو گا، کیونکہ اس حدیث کی بناء پر جس کی روایت پہلے بیان ہو چکی ہے کہ درہموں کے درمیان بیع ہونے کی شرط یہ ہے کہ وہ برابر ہوں تو ظاہر حال یہ ہے کہ اس نے اس بیع کے ساتھ ہی یہی کیا ہے۔ (ف) اس طرح سے کہ گیارہ میں سے دس درہم، دس درہم کے مقابلے میں برابر برابر ہوں جس سے خود ایک درہم ایک دینار کے مقابلے میں باقی رہ جائے گا، اور چونکہ درہم و دینار دو مختلف جنس کے ہیں (ف) اس لئے ان میں برابری کی کوئی شرط نہ ہو گی، اور دو جنسوں میں مساوات کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ ولو تبایعا فضة الخ:- اگر دونوں نے آپس میں چاندی کو چاندی کے عوض یا سونے کو سونے کے عوض فروخت کیا اس طرح سے کہ دونوں میں سے ایک کم ہے۔ (ف) یعنی دونوں برابر نہیں ہیں بلکہ چاندی کے معاوضے میں اگر ایک طرف پانچ تولہ چاندی ہو اور دوسری طرف چار تولہ، اس بناء پر اس حال میں بیع جائز نہیں ہے تو اس کمی کو پورا کرنے کے لئے یہ تدبیر کی کہ کم والی چاندی کے ساتھ کوئی ایسی چیز لگا دی جس کی قیمت باقی سونے یا چاندی کی قیمت کو پہنچ جاتی ہے، اس طرح بغیر کسی کراہت کے بیع جائز ہو گی۔ (ف) یعنی بیع جائز ہو گی اور اس میں کچھ کراہت بھی نہ ہو گی۔ وان لم تبلغ الخ:- اور اس چیز کی قیمت اتنی نہ ہو کہ باقی کمی کے قریب پہنچ جائے تو بھی کراہت کے ساتھ بیع جائز ہو گی۔ (یعنی اس صورت میں بھی بیع جائز ہو گی لیکن اس میں کراہت ہو گی۔ اور جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جتنی چاندی ہے اس کے مقابلے میں چاندی سے برابر رکھی گئی اور باقی چاندی اس چیز کے مقابلے میں ہے جو کم چیز کے ساتھ ہے، لیکن جب اس چیز کی قیمت اتنی نہیں ہے تو اس چاندی کے مقابلے تک پہنچ جائے تو اس میں کراہت ہو گی، گویا یہ سود کا ایک حیلہ ہے۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہو گی جبکہ وہ چیز جو کم چاندی کے ساتھ ملائی گئی اس کی اپنی کوئی قیمت ہو، کیونکہ اگر اس چیز کی کوئی قیمت نہ ہو جیسے خاک (مٹی) تو بیع جائز نہیں ہے، کیونکہ اس سے سود ثابت ہوتا ہے، کیونکہ بڑھی ہوئی چاندی کے بارے میں کوئی عوض نہیں ہے، لہٰذا صاف طرح سے یہ بیع سودی ہو جائے گی۔

توضیح:- اگر کسی نے گیارہ درہم، دس درہم اور ایک دینار کے عوض فروخت کئے۔ اگر دو

آدمیوں نے آپس میں چاندی کو چاندی کے عوض یا سونے کو سونے کے عوض فروخت کیا اس طرح سے کہ ایک طرف کچھ کم ہے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل۔

قال: ومن كان له علي آخر عشرة دراهم فباعه الذى عليه العشرة دينارا بعشرة دراهم ورفع الدينار وتقاصا العشرة بالعشرة فهو جائز ومعنى المسالة اذا باع بعشرة مطلقة ووجهه انه يجب بهذا العقد ثمن يجب عليه تعيينه بالقبض لما ذكرنا والدين بهذا الصفة لا يقع المقاصه بنفس البيع لعدم المجانسه فاذا اتقاصا يتضمن ذلك فسخ الاول والا ضافة الى الدين اذ لولا ذلك يكون استبدا لا ببدل الصرف وفي الاضافة الى الدين يقع المقاصة بنفس العقد على ما نبينه والفسخ قد يثبت بطريق الاقتضاء كما اذا تبا يعا بالف ثم بالف وخمس مائة وزفر يخالفنا فيه لانه لا يقول بالاقتضاء وهذا اذا كان الدين سابقا فان كان لا حقا فكذلك في اصح الروايتين لتضمنه انفساخ الاول والا ضافة الى دين قائم وقت تحويل العقد فكفى ذلك للجواز قال ويجوز بيع درهم صحيح ودرهمين غلتين بدرهمين صحيحين ودرهم غلة والغلة ما يرده بيت المال وياخذ التجار ووجهه تحقق المساواة في الوزن وما عرف من سقوط اعتبار الجودة.

ترجمہ:- اگر بکر پر زید کے دس درہم باقی ہوں اور بکر نے اس زید کے ہاتھ دس درہم کے عوض ایک دینار فروخت کیا اور اس کے قبضے میں دینار دیدیا پھر آپس کی رضامندی سے دس درہم کی قیمت کو دس درہم قرضے سے بدل دیا تو یہ بیع استحسانا جائز ہوگی، اس مسئلے کے معنی یہ ہیں کہ اس نے مطلقا دس درہم فروخت کئے تھے۔ (ف) یعنی دینار بیچتے وقت یہ نہیں کہا کہ یہ دس درہم قرضے کے عوض بیچا ہے، کیونکہ اگر قرضے کے عوض بیچا ہو تو بلا اختلاف جائز ہوگا۔ اس میں امام زفرؒ کا اختلاف صرف اس صورت میں ہے کہ مطلقا دس درہم فروخت کئے پھر آپس میں مقاصہ کیا، پھر ایسی صورت میں قیاس تو یہ ہے کہ جائز نہ ہو لیکن ہمارے نزدیک استحسانا جائز ہے۔ ووجهه انه يجب الخ:- یعنی جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس مطلق عقد ہونے کی وجہ سے ایسا ثمن واجب ہوگا جس کو قبضہ کے ساتھ معین کرنا لازم ہوگا، کیونکہ ہم پہلے یہ بتا چکے ہیں کہ باہمی جدائی سے پہلے دونوں کا عوض پر قبضہ کرنا ضروری ہے جبکہ دینار و درہم قبضہ کے بغیر متعین نہیں ہوتے۔ اس بناء پر دینار دینے کے بعد دس درہم پر قبضہ کرنا متعین ہوا حالانکہ قرضہ اس طریقے کا نہیں ہوتا ہے یعنی قرضے میں قبضے سے اس کو متعین کرنا لازم نہیں ہے، اس لئے فقط بیع سے مقاصہ (ادلہ بدلہ) واقع نہ ہوگا، کیونکہ دونوں ایک جنس سے نہیں ہے۔ کیونکہ نقد اور قرض یعنی دین اور عین ایک جنس کے نہیں ہیں، پھر جب دونوں نے اپنی رضامندی سے مقاصہ کیا تو اس کا تعلق دو باتوں سے ہوا، ایک بات تو یہ کہ پہلے عقد صرف کو فسخ کیا دوسرے یہ کہ عقد کو قرضے کی طرف پھیر دیا یعنی دینار کو ایسے دس درہم کے عوض بیچا جو بکر پر قرض کے طور پر تھے۔ کیونکہ اگر پہلا عقد فسخ نہ ہو تو عقد صرف کے عوض کے قبضے سے پہلے بدلنا لازم آئے گا حالانکہ یہ بات جائز نہیں ہے اور پہلے قرضے کی طرف منسوب کرنے میں عقد بیع ہوتے ہی مقاصہ ہو جائے گا جیسا کہ ہم آگے بیان کر رہے ہیں۔ یہ معلوم ہونا چاہئے کہ فسخ ہونا کبھی بطور قضا ثابت ہوتا ہے جیسے بائع مشتری نے ایک معاملہ ہزار درہم سے کیا پھر اسی کو ڈیڑھ ہزار درہم سے بدل دیا۔ (ف) تو پہلی بیع جو ہزار درہم پہ طے ہوئی تھی دوسرے عقد کی وجہ سے فاسد ہو گئی۔ یعنی جب ڈیڑھ ہزار پر بھی بیع صحیح ہوئی تو اس کا تقاضا ہوا کہ پہلی بیع جو ہزار پہ طے ہوئی تھی فسخ ہو جائے، اسی سے ثابت ہوتا ہے کہ اقتضاء سے بھی فسخ ساقط ہو جاتا ہے۔

والزفرؒ يخالفنا الخ:- یعنی امام زفرؒ اس معاملے میں ہماری مخالفت کرتے ہیں اس وجہ سے کہ وہ اقتضاء کے سبب سے فسخ ہونے کے قائل نہیں ہیں۔ (ف) پس جبکہ ان کے نزدیک اقتضاء کی وجہ سے پہلی بیع ساقط نہیں ہوئی تو وہی بیع باقی رہ جائے گی، پس مقاصہ واقع نہ ہوگا، اور ہمارے نزدیک مقاصہ واقع ہو چکا ہے، کیونکہ ان دونوں کا مقاصہ راضی ہونا اسی کا تقاضا کرتا ہے۔ اس

سے معلوم ہوا کہ پہلا عقد اسی طرح سے ہوا کہ دینار ایسے دس درہم کے عوض بیچنے کے بعد زید نے دینار پر قبضہ کیا پھر زید نے ایک کپڑا دس درہم کے عوض بکر کے ہاتھ بیچا پھر دونوں نے یہ چاہا کہ آپس میں مقاصہ کرلیں یعنی دس درہم میں اولہ بدلہ ہو جائے۔ع۔ تو دو روایتوں میں سے اصل روایت کے مطابق یہ بات جائز ہے، کیونکہ اس میں ایک بات یہ ہے کہ پہلا عقد فسخ ہوا، اب اس عقد کی نسبت ایسے قرضے کی جانب ہوئی جواب موجود ہے، پس جائز ہونے کے لئے اتنا ہی کافی ہے۔(ف) یعنی مقاصہ ہونے سے پہلے قرضہ موجود ہونا چاہئے، اور یہاں اس وقت مقاصہ کرتے ہیں کہ اس وقت قرضہ موجود ہے، اس لئے یہ قرض سابق کے موافق ہوا۔ شمس العلماء اور قاضی خان کا یہ فیصلہ ہے کہ مقاصہ واقع نہ ہوگا، کیونکہ یہ قرضہ عقد صرف کے بعد پیدا ہوا ہے(ع ف) واضح ہو کہ درہم غلہ ایسے درہم کو کہتے ہیں جو ٹکڑے ٹکڑے ہوتے ہیں یعنی اٹھنی چونی کی طرح ریزگاری ہوتے ہیں اگرچہ مالیت کے اعتبار سے سب کھرے اور برابر ہوتے ہیں۔

قال: ویجوز بیع درهم الخ:- یعنی ایک صحیح درہم یعنی پورا سکہ ثابت درہم اور دو درہم غلہ کو بعوض دو ثابت درہم کے اور ایک غلہ درہم کے عوض بیچنا جائز ہے۔(ف) مثلاً: ایک پورا روپیہ اور دو روپے کی ریزگاری کو بعوض پورے دو روپے اور ایک روپے کی ریزگاری کو بدلنا جائز ہے بشرطیکہ روپے کا وزن برابر ہو۔ والغلة ما یرده البیت الخ:- یعنی غلہ ایسے درہموں کو کہتے ہیں جن کو چھوٹے ریزے ہونے کی وجہ سے بیت المال قبول نہیں کرتا لیکن تاجر حضرات اسے قبول کر لیتے ہیں، اور جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ دونوں میں برابری موجود ہے، اور یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ ان صورتوں میں بھی خوبی کے زیادہ ہونے کا اعتبار ساقط ہو جاتا ہے۔(ف) حاصل یہ ہوا ریزگاری (کھلے) سے کامل اور ثابت درہم میں صرف اتنا فرق ہے کہ یہ کھلا نہیں ہے حالانکہ اس وصف کا کوئی اعتبار نہیں ہے بلکہ فقط وزن میں برابری شرط ہے جو یہاں موجود ہے۔ معلوم ہونا چاہئے کہ اگر مبیع کی ذات میں میل ہو تو جب تک وہ سونا یا چاندی کہلاتا ہے تب تک وہ کھرے ہی کے حکم میں ہوگا۔

توضیح:- اگر زید کے بکر پر دس درہم باقی ہوں اور بکر نے زید کے ہاتھ دس درہم کے عوض ایک دینار فروخت کیا، اور اسے دینار دیدیا، پھر آپس میں رضامندی سے دس درہم کی قیمت کو دس درہم کے قرضہ سے بدل دیا، بیع مقاصہ، درہم غلہ کی تعریف، مسائل کی تفصیل، احکام، اختلاف ائمہ، دلائل

قال: وإذا كان الغالب على الدراهم الفضة فهي فضة وإذا كان الغالب على الدنا نير الذهب فهي ذهب ويعتبر فيهما من تحريم التفاضل ما يعتبر في الجياد حتى لا يجوز بيع الخالصة بها ولا بيع بعضها ببعض الامتساويا في الوزن وكذا لا يجوز الاستقراض بها الا وزنا لان النقود لا تخلوعن قليل غش عادة لانها لا تنطبع الامع الغش وقد يكون الغش خلقيا كما في الردي منه فيلحق القليل اوبالردائةو الجيد والردي سواء وان كان الغالب عليهما الغش فليسا في حكم الدراهم والدنا نير اعتبارا للغالب فان اشترى بها فضة خالصة فهو على الوجوه التي ذكرنا هافي حلية السيف فان بيعت بجنسها متفا ضلا جاز صرف للجنس الى خلاف الجنس فهي في حكم شيئين فضة وصفر ولكنه صرف حتى يشترط القبض في المجلس لوجود الفضة من الجانبين فاذا شرط القبض في الفضة يشترط في الصفر لانه لا يتميز عنه الابضرر قال رضي الله عنه ومشائخنا لم يفتوا بجواز ذلك في العدالي والغطارفة لانها اعزالاموال في ديارنا فلوا بيح التفاضل فيه ينفتح باب الربوا ثم ان كانت تروج بالوزن فالتبايع والاستقراض فيها بالوزن وان كانت تروج بالعد فبا لعدوان كانت تروج بهما فبكل واحد منهما لان المعتبر هو المعتاد فيهما اذا لم يكن فيها نص ثم هي ما دامت تروج تكون اثمانا لاتتعين بالتعيين واذا

كانت لا تروج فهي سلعة تتعين بالتعين واذا كانت يتقبلها البعض دون البعض فهي كالزيوف لايتعلق العقد بعينها بل بجنسها زيوفا ان كان البائع يعلم بحالها لتحقق الرضاء منه وبجنسها من الجياد ان كان لا يعلم لعدم الرضاء منه.

ترجمہ:۔ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ جب درہم میں زیادہ حصہ چاندی ہو تو ایسا درہم چاندی ہی کے حکم میں ہے، اور جب دینار میں سونا غالب ہو تو وہ سونا ہی ہے، اور ایسے درہم و دینار میں بھی زیادتی کا حرام ہونا اسی طرح معتبر ہوتا ہے جیسے: کھرے درہموں میں معتبر ہے۔ اسی بناء پر خالص دینار و درہم یا سونے و چاندی کو ایسے کھوٹے درہموں کے عوض بیچنا یا ان درہموں میں سے کسی ایک کو کسی ایک کے عوض بیچنا کسی طور سے جائز نہیں ہے سوائے اس طور سے کہ دونوں وزن میں برابر ہوں۔ (ف) یعنی کھوٹے ہونے کا کوئی اعتبار نہیں ہے، اس لئے جب تک وہ دینار کہلاتا ہے وہ سونا ہے، اور سونا سونے کے عوض اسی صورت میں جائز ہے کہ دونوں ہم وزن ہوں۔ **و كذا لايجوز الاستقراض الخ**:۔ اسی طرح ایسے کھوٹے درہموں کو قرض لینا بھی صرف اسی طرح جائز ہے کہ وہ وزن سے ہوں یعنی گنتی سے جائز نہیں ہے، چونکہ عمومی طور پر یہ بات معلوم ہے کہ نقدی سکے تھوڑے میل سے خالی نہیں ہوتے ہیں، کیونکہ جب تک اس میں ملاوٹ نہ ہو ٹھپہ نہیں رہتا، اور کبھی ملاوٹ پیدائشی ہوتی ہے جیسے: کہ ردی سونے اور چاندی میں ہے۔ لہٰذا جس میں کچھ میل اور ملاوٹ ہے اس کو پیدائشی ردی کے ساتھ ملایا گیا حالانکہ اس میں عمدہ قسم اور ردی دونوں برابر ہیں۔ (ف) جیسا کہ حدیث شریف سے پہلے بھی معلوم ہو چکا۔ **وإن كان الغالب الخ**:۔ اور درہم و دینار پر میل غالب ہو یعنی بنسبت سونے و چاندی کے زیادہ ہو تو یہ درہم و دینار کے حکم میں نہیں ہے، کیونکہ جو چیز غالب ہوتی ہے اسی کا اعتبار ہوتا ہے۔ (ف) یعنی ان درہموں کو چاندی نہیں سمجھا جائے گا بلکہ ایسے اسباب میں سے شمار کیا جائے گا جس میں چاندی کا میل موجود ہو۔ **فإن اشترى الخ**:۔ پھر اگر کھوٹے درہموں کے عوض خالص چاندی خریدی تو اس میں بھی وہی صورتیں نکلیں گی جو ہم نے تلوار والے جڑاؤ کے مسئلے میں بیان کی ہے۔ (ف) یعنی اگر خالص چاندی اتنی ہی ہو جتنی درہموں میں ہو یا کم ہو یا صحیح وزن معلوم نہ ہو تو ایسا مطلقا صحیح نہ ہوگا، ہاں: اگر خالص چاندی اس سے زیادہ ہو جو درہموں میں ہو تو وہ جائز ہوگا (مف) اور اگر ان درہموں میں سے چاندی بغیر ضرر کے نکل سکتی ہو تو علیحدہ چاندی کا اعتبار ہوگا۔ **فإن بيعت الخ**:۔ پھر اگر ایسے کھوٹے درہموں کو جن میں میل زیادہ ہو اسی کی جنس کے عوض زیادتی کے ساتھ بیچا تو بھی جائز ہوگی۔ اس طریقے سے جائز ہوگی کہ ایک جنس کو اس کے خلاف جنس کی طرف منسوب کیا جائے گا، کیونکہ ایسے کھوٹے درہم میں حکما دو چیزیں ہوتی ہیں ایک چاندی اور دوسری کانسہ یعنی ایک طرف کے درہموں کی چاندی کو دوسری طرف کے درہموں کے کانسے سے مقابلہ کیا جائے لیکن یہ بیع صرف ہوگی، اسی بناء پر مجلس پر قبضہ کرنا شرط ہوگا کیونکہ دونوں طرف سے چاندی موجود ہے، اور جب چاندی میں قبضہ شرط ہوا تو کانسے میں بھی شرط ہوگا، کیونکہ اس حالت میں چاندی کا کانسے سے جدا ہونا بلا ضرر ممکن نہیں ہے۔

قال رضی اللّٰہ عنہ الخ:۔ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ ہمارے مشائخ ماوراء النہر نے عدلیہ اور عطریفیہ درہموں میں ایسی زیادتی کے جائز ہونے کا فتوی نہیں دیا، باوجودیکہ ان میں میل زیادہ ہوتا ہے، کیونکہ ہمارے علاقے میں یہ زیادتی قیمتی مالوں میں سے ہے۔ اب اگر ان میں زیادتی جائز ہو تو سود کا دروازہ کھل جائے گا۔ پھر دیکھنا چاہئے کہ ایسے درہم و دینار جن میں میل غالب ہے وزن کے اعتبار سے رائج ہوں تو ان میں آپس میں لین دین کرنا اور قرض لینا وزن کے اعتبار ہی سے جائز ہوگا یعنی برابر برابر، اور اگر ان کا رواج شمار سے ہو تو شمار سے ہی ہوگا اور اگر ان کا رواج وزن اور شمار دونوں سے ہو تو وزن اور شمار دونوں سے جواز ہوگا، کیونکہ ان دونوں میں جو عادت جاری ہو اسی کا اعتبار ہوتا ہے بشرطیکہ ان کے بارے میں کوئی نص موجود نہ ہو۔

پھر ایسے کھوٹے درہم و دینار جب تک حکومت میں مروج ہوں اسی وقت تک وہ ثمن ہوں گے کہ معین کرنے سے متعین نہیں ہوں گے۔ (ف) یعنی جب تک حکومت کی طرف سے ان کا عام رواج بطور ثمن کے ہو تب تک شریعت میں بھی یہ ثمن

رہیں گے اور ثمن معین کرنے سے متعین نہیں ہوتا ہے اس لئے ان کا حکم بھی یہی ہوگا۔ **واذا کانت الخ**:- اور جب ایسے کھوٹے درہم و دینار رائج نہ ہوں یعنی ملک میں عموماً ان کا لین دین نہ ہو تو وہ مثل اسباب کے ہیں یعنی معین کرنے سے وہ متعین ہو جائیں گے۔ (ف) اسی بناء پر اگر ان کو کسی نے خریدا پھر سپرد کرنے سے پہلے وہ برباد ہوگئے تو عقد ساقط ہو جائے گا، اور اگر ایسے درہم و دینار کو کچھ لوگ قبول کر لیتے ہوں اور کچھ قبول نہ کرتے ہوں تو ان کا حکم کھوٹے درہموں کا ہوگا کہ عقد ان کی ذات سے متعلق نہ ہوگا بلکہ کھوٹے درہموں کے جنس سے متعلق ہوگا بشرطیکہ بائع ان کے حال سے واقف ہو یعنی یہ جانتا ہو کہ میں نے کھوٹے درہموں سے بیع کا معاملہ کیا ہے، اس لئے وہ کھوٹے سکے ہی پائے گا، کیونکہ اس کی طرف سے کھوٹے درہموں کے لینے کی رضامندی ثابت ہو چکی ہے، اور اگر وہ ان کے حال سے واقف نہ ہو تو عقد کا تعلق کھرے درہموں سے ہوگا، کیونکہ اسی کی طرف سے کھرے درہموں پر رضامندی ظاہر نہیں ہوئی۔ (ف) یعنی جب ایسے درہم و دینار کو جن میں میل زیادہ ہو اور کچھ لوگ قبول کر لیتے ہوں تو اس کا اعتبار رہتا ہے کہ بائع بھی ان کے قبول کرنے پر راضی ہو گیا۔ پس اگر بائع پہلے سے واقف تھا تو معلوم ہوا کہ وہ ان پر راضی ہے لیکن چونکہ یہ متعین نہیں ہوں گے اس لئے ان کی جنس سے کھوٹے درہموں سے عقد متعلق ہوگا، اور اگر بائع واقف نہ تھا تو اس کی رضامندی نہیں پائی گئی، لہٰذا کھرے درہم لازم ہوں گے، کیونکہ بیع کا یہی تقاضا ہے۔

توضیح:- اگر دینار و درہم میں سونے یا چاندی کی مقدار زیادہ ہو کھوٹے درہموں کو قرض لینے کا حکم۔ اگر دینار و درہم پر میل غالب ہو، تفصیلی مسائل، احکام، اختلاف ائمہ، دلائل۔

عدالی اور عطریفیہ، کھوٹے سکوں کی یہ دونوں قسمیں ہیں۔ عطریفیہ اس مسئلہ کا نام ہے جو عطریف بن عطاء الکسندی (امیر خراسان) کی طرف منسوب تھے خلیفہ ہارون الرشید کے دور خلافت میں، ایک قول یہ بھی ہے کہ یہ ہارون الرشید کے ماموں تھے۔

واذا اشترى بها سلعة فكسدت وترك الناس المعاملة بها بطل البيع عند ابى حنيفة وقال ابويوسف عليه قيمتها يوم البيع وقال محمد قيمتها اخر ما تعامل الناس بها لهما ان العقد قد صح الا انه تعذر التسليم بالكساد وانه لا يوجب الفساد كما اذا اشترى بالرطب فانقطع واذا بقي العقد وجبت القيمة لكن عند ابى يوسف وقت البيع لانه مضمون به وعند محمد يوم الانقطاع لانه اوان الانتقال الى القيمة ولابى حنيفة ان الثمن يهلك بالكساد لان الثمنية بالاصطلاح وما بقي فيبقى بيعا بلا ثمن فيبطل واذا بطل البيع يجب رد المبيع ان كان قائما وقيمته ان كان هالكا كما في البيع الفاسد.

ترجمہ:- اگر ایسے کھوٹے درہموں کے عوض کوئی سامان خریدا اور باہمی قبضہ سے پہلے ان درہموں کی چلن ختم ہو گئی (یعنی لوگوں نے ان لین دین کا معاملہ چھوڑ دیا) تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ بیع باطل ہو جائے گی۔ اور امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ جس دن معاملہ ہوا تھا اس دن ان کھوٹے درہموں کی جو قیمت تھی وہ مشتری پر واجب ہوگی۔ اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ آخری وہ دن جس میں لوگوں نے ان سے معاملہ ختم کیا ہے اس دن ان کی جو قیمت ہوگی وہ مشتری پر لازم ہوگی۔ (ف) ذخیرہ میں لکھا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے قول پر فتوی ہے، اور محیط میں لکھا ہے کہ امام محمدؒ کے قول پر فتوی ہے (مف) خلاصہ یہ ہوا کہ صاحبینؒ کے قول کے مطابق بیع فاسد نہ ہوگی بلکہ صحیح رہے گی البتہ ان درہموں کے عوض جو قیمت لازم آئے گی اس کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے، یعنی امام ابو یوسفؒ کے نزدیک معاملہ کرنے کے دن جو ان کی قیمت تھی وہی مشتری پر لازم ہوگی، اور امام محمدؒ کے نزدیک ان کھوٹے درہموں کی چلن جس دن بازار سے ختم ہوئی ہے اس دن کی قیمت جو ہوگی وہی لازم ہوگی۔

لهما أن العقد الخ:- صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ وہ معاملہ مکمل طور پر طے پا چکا تھا البتہ درہم کے کھوٹے ہونے کی وجہ

سے بروقت اس کا ادا کرنا ممکن نہیں رہا، اور ایسا ہونے سے عقد فاسد نہیں ہوتا ہے جیسے تروتازہ کھجور کے عوض کوئی چیز خریدی لیکن بازار میں ایسی کھجوروں کے آنے کا سلسلہ ختم ہو گیا پھر بھی وہ معاملہ فسخ نہیں ہوتا بلکہ آئندہ موسموں میں تازہ کھجوروں کے آنے تک انتظار کرتا ہے یا فی الفور قیمت لے لیتا ہے، اب جبکہ عقد باقی رہ گیا تو خریدار پر اس کی قیمت لازم رہی اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہی قیمت لازم آئے گی جو معاملے کے وقت تھی، کیونکہ اسی معاملے ہی کی وجہ سے تو وہ اس کا ضامن ہوا ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ قیمت لازم ہو گی جو ان درہموں کے بازار سے ختم ہونے کے دن تھی تو اس آخری دن کی قیمت واجب ہو گی، کیونکہ ان درہموں کو چھوڑ کر دوسری قیمت ادا کرنا اسی وقت لازم ہوا ہے۔ (ف) معلوم ہونا چاہئے کہ امام محمدؒ کے نزدیک بازار سے منقطع ہونے کا مطلب یہ ہے کہ تمام شہروں سے اس کی چلن ختم ہو جائے، اور امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک صرف اسی شہر سے چلن ختم ہونا کافی ہے۔ع۔

ولأبي حنيفة الخ:- امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کھوٹے اور ناکارہ ہونے سے اس کی قیمت باطل ہو جاتی ہے، کیونکہ ایسے سکوں کا قیمتی ہونا لوگوں کی اپنی رضامندی اور اصطلاح پر ہے مگر اب وہ رضامندی اور اصطلاح باقی نہیں رہی، لہٰذا اب یہ بیع کسی قیمت کے بغیر رہ گئی اس لئے باطل ہو گئی۔ (ف) یعنی جن درہم و دیناروں پر میل غالب ہوتا تاکہ وہ اصلی نہ کہلا سکیں تو ان کا قیمتی ہونا لوگوں کے آپس کی رضامندی پر ہے، اور جب لوگوں نے اپنی رضامندی سے اسے ختم کر دیا تو ان کا قیمتی ہونا بھی ختم ہو گیا، اب یہ بیع ایسی ہو گئی جس کی کوئی قیمت نہیں ہوئی، اس لئے باطل ہوئی۔ وإذا بطل الخ :- اور جب بیع باطل ہوئی تو خریدار پر لازم ہوا کہ وہ اس مال کو واپس کر دے اگر وہ موجود ہو، اور اگر وہ موجود نہ ہو ضائع ہو گئی تو اس کی قیمت دے دے جیسا کہ بیع فاسد میں حکم ہے۔

توضیح:- کسی کھوٹے درہموں کے عوض کوئی سامان خریدا اور باہمی قبضہ سے پہلے ان کی چلن ختم ہو گئی، تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

قال: ويجوز البيع بالفلوس لانه مال معلوم فان كانت نافقة جاز البيع بها وان لم تعين لانها اثمان بالاصطلاح وان كانت كاسدة لم يجز البيع بها حتى يعينها لا نها سلع فلا بد من تعيينها واذا باع بالفلوس النافقة ثم كسدت بطل البيع عندابي حنيفة خلافا لهما وهو نظير الاختلاف الذى بيناه ولو استقرض فلوسا نافقة فكسدت عندابي حنيفة يجب عليه مثلها لانه اعارة وموجبه ردالعين معنى والثمنية فضل فيه اذا القرض لايختص به وعند هما يجب قيمتها لانه لما بطل وصف الثمنية تعذرردها كما قبض فيجب رد قيمتها كما اذا استقرض مثليا فانقطع لكن عند ابي يوسف يوم القبض وعند محمد يوم الكساد على مامرمن قبل واصل الاختلاف فيمن غصب مثليا فانقطع وقول محمد انظر للجانبين وقول أبي يوسفؒ أيسر.

ترجمہ:- اور فلوس یعنی پیسوں کے عوض بھی بیع جائز ہے، کیونکہ وہ بھی مال معین اور قیمتی ہوتے ہیں۔ اس لئے اگر معاملے کے وقت ان کو معین نہ کیا جائے تو بھی بیع جائز ہو گی، کیونکہ تمام لوگوں کی رضامندی سے یہ قیمتی ہو چکے ہیں، ہاں: جب ان کی چلن باقی نہ رہے تو جب تک ان کو معین نہ کیا جائے ان سے بیع جائز نہیں ہو گی، کیونکہ اس وقت وہ عام سامان کے حکم میں ہیں، اس لئے ان کو معین کرنا ضروری ہے۔ (ف) خلاصہ یہ ہوا کہ فلوس اور پیسے دو چیزوں سے خالی نہیں یا تو ان کی چلن باقی ہو گی یا نہیں، اس لئے کہ وہ اپنی ذات سے قیمتی نہیں ہوتے ہیں بلکہ عام لوگوں کی رضامندی سے قیمتی ہوتے ہیں، اب اگر عام لوگوں کی رضامندی سے قیمتی ہوں تو ان کو بھی دینار و درہم کی طرح بیع میں معین کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ وہ تو معین کرنے سے بھی متعین نہ ہوں گے مثلاً: دس پیسے کی کوئی چیز خریدی تو اس چیز کو معین کرنا لازم ہے لیکن ان پیسوں کو معین کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ کسی

بھی طرح کے دس پیسے دے دینا کافی ہے، اور جب وہ مروج نہ ہوں بلکہ ناکارے ہو چکے ہوں تب وہ تانبے کے ٹھپے کے حکم میں ہیں یعنی اب وہ تانبے کے دوسرے سامانوں میں سے ایک سامان ہے، اس لئے بیع میں ان کو معین کرنا ضروری ہے۔ **واذا باع بالفلوس الخ**:- یعنی اگر ایسے پیسوں کے عوض فروخت کیا جو چلن میں باقی ہوں لیکن آپس میں ان پر قبضہ کرنے سے پہلے ان کی چلن ختم ہوگئی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان کی بیع باطل ہوگئی لیکن صاحبین کے نزدیک بیع باطل نہ ہوگی، یہ اس اختلاف کی طرح ہے جو ہم پہلے بھی بیان کر چکے ہیں یعنی ان پیسوں میں ویسا ہی اختلاف ہے جیسا کہ زائد میلوں والے درہموں کے مسئلے میں گزرا، اس کی وجہ یہ ہے کہ جن درہموں میں میل غالب ہوتا ہے وہ خود ثمن نہیں ہوتے بلکہ لوگوں کی رضامندی اور اصطلاح پر ثمن ہوتے ہیں، یہی حال ان پیسوں کا بھی ہے۔

ولو استقرض الخ:- یعنی اگر ایسے پیسے قرض لئے جن کی چلن جاری ہے پھر ان کی چلن ختم ہوگئی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قرض دار پر ان کی مثل واپس کرنا لازم ہے۔ (ف) یعنی گن کر جتنے لئے ہیں گن کر اتنے ہی یہی پیسے دیدے، کیونکہ قرض لینے کا حکم ایک عاریت کا ہے، اس کا حکم لازم یہ ہے کہ اس چیز کو مکمل طور پر واپس کر دیا جائے بعد میں، اور قرض کا قیمتی ہونا ایک امر زائد ہے، کیونکہ قرض کو قیمت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ (ف) یعنی قرض جو عاریت کے حکم میں ہوتا ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ وہی چیز واپس کی جائے لیکن چونکہ وہ چیز ضائع ہو چکی ہے اب بظاہر اس کو واپس کرنا ممکن نہیں ہے، لہٰذا معنوی طور پر واپس کیا جائے یعنی انہی کی مثل دوسری چیز۔ **وعندھما یجب الخ**:- یعنی صاحبینؒ کے نزدیک قرض لینے والے پر ان کی قیمت واجب ہوگی، کیونکہ جب ان میں قیمتی کا وصف جاتا رہا تو جیسے قبضے میں لئے تھے ویسے ہی ان کو واپس کرنا ممکن نہ رہا، اس لئے ان کی قیمت ہی واپس کرنا ہوگا جیسے کسی نے کوئی مثلی چیز یعنی تازہ خورمہ یا تازہ چنا وغیرہ قرض لیا پھر بازار سے وہ چیز ناپید ہوگئی تو ان کی قیمت واپس کرنا لازم ہوتا ہے، البتہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قبضے کے دن کی قیمت اور امام محمدؒ کے نزدیک چلن ختم ہونے کے دن کی قیمت واجب ہوگی جیسا کہ پہلے بھی گذر گیا۔ (ف) اس جگہ مصنفؒ نے صاحبینؒ کی دلیل بعد میں بیان کی ہے، اس لئے مصنفؒ کی عادت کے مطابق یہ ظاہر ہوتا ہے کہ انہوں نے بھی صاحبین کے قول کو پسند کیا ہے یعنی ان کی قیمت واجب ہوگی (مف) بہت سے مشائخ امام محمدؒ کے قول پر بھی فتوی دیتے ہیں، چنانچہ صدر الشہید حسام الدین وصدر الکبیر برہان الدین بھی اس پر فتوٰی دیتے تھے، لیکن ہمارے زمانے کے بعض مشائخ نے امام ابو یوسفؒ کے قول پر فتوٰی دیا ہے (ک) **واصل الاختلاف الخ**:- اصل اختلاف ایسے شخص کے مسئلے میں ہے جس نے کوئی مثلی چیز غصب کی پھر وہ بازار سے ختم ہوگئی۔ (ف) مثلاً تازہ خرمہ غصب کر لیا اس لئے غاصب پر واجب ہوا کہ اسی جیسی چیز واپس کرے بشرطیکہ وہی چیز موجود نہ ہو، لیکن بازار میں ایسا خرمہ آنا ختم ہو گیا تو اس کی قیمت واجب ہوگی، پھر امام ابو یوسفؒ کے غصب کے دن کی قیمت اور امام محمدؒ کے نزدیک اس چیز کے ختم ہونے کے دن کی قیمت واجب ہوگی۔ **وقول محمدؒ الخ**:- یعنی امام محمدؒ کے قول میں قرض لینے والے اور قرض دینے والے دونوں کے لئے رعایت ہے اور امام ابو یوسفؒ کے قول میں آسانی زیادہ ہے۔ (ف) امام محمدؒ کے قول میں امام ابو حنیفہؒ کے قول کے لحاظ سے قرض دینے والے کے حق میں زیادہ آسانی ہے، کیونکہ ابو یوسفؒ کے نزدیک قبضے کے دن کی قیمت واجب ہوتی ہے اور ابو یوسف کا قول اس لئے آسان ہے کہ قبضے کے دن کی قیمت دونوں کو معلوم ہے لیکن ختم ہونے کے دن میں دونوں میں اختلاف ہوتا ہے۔

توضیح:- فلوس اور پیسوں کے عوض بیع کرنا۔ اگر ایسے پیسوں کے عوض معاملہ کیا جو چلن میں باقی تھے مگر آپس میں قبضہ سے پہلے ان کی چلن ختم ہوگئی۔ اگر ایسے پیسے قرض لئے جن کی چلن جاری ہے پھر ان کی چلن ختم ہوگئی، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال: ومن اشتری شیئا بنصف درھم فلوس جازو علیه ما یباع بنصف درھم من الفلوس وکذا اذا قال

بدانق فلوس وبقيراط فلوس جاز وقال زفر لا يجوز في جميع ذلك لانه اشترى بالفلوس وانها تقدر بالعدد لا بالدانق ونصف الدرهم فلا بدمن بيان عددها ونحن نقول ما يباع بالدانق ونصف الدرهم من الفلوس معلوم عند الناس والكلام فيه فاغنى عن بيان العدد ولو قال بدرهم فلوس اوبدرهمين فلوس فكذلك عند ابي يوسف لان ما يباع بالدرهم من الفلوس معلوم وهو المراد لاوزن الدرهم من الفلوس وعن محمد انه لا يجوز بالدرهم ويجوزفيما دون الدرهم لان في العادة المبايعة بالفلوس فيما دون الدرهم فصار معلوما بحكم العادة ولا كذلك الدرهم قالوا وقول ابي يوسف اصح لاسيما في ديارنا.

ترجمہ:-اگر کسی نے کوئی چیز نصف درہم فلوس سے خریدی تو یہ بیع جائز ہوگی اور اس نصف درہم کے جتنے پیسے ہوں گے وہی مشتری پر لازم ہوں گے، اسی طرح اگر یوں کہا کہ ایک دانگ فلوس یا ایک قیراط فلوس سے خریدی تو بھی جائز ہے۔(ف) ایک دانگ ایک درہم کا چھٹا حصہ ہے اور دانگ کا آدھا حصہ ایک قیراط ہوتا ہے۔پس خلاصہ یہ ہوا کہ ایک قیراط یا ایک دانگ یا نصف درہم کے جتنے پیسے بنتے ہیں اتنے پیسے کے خریدے تو بیع جائز ہے۔ وقال زفرؒ الخ:- یعنی امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ ان تمام صورتوں میں بیع جائز نہ ہوگی، کیونکہ خریدار نے فلوس کے عوض خریدا ہے، اور فلوس کا اندازہ کرنا گنتی سے ہوتا ہے، دانگ اور نصف درہم سے نہیں ہوتا ہے، اس لئے ان فلوس اور پیسوں کی تعداد بیان کرنا ضروری ہے۔(ف) بالخصوص اس صورت میں کہ ان فلوس کا بھاؤ بدلتا رہتا ہو یا عاقدین میں سے کسی کو ان کا بھاؤ معلوم نہ ہو تو بالاتفاق تعداد بیان کرنا شرط ہے۔ونحن نقول الخ:- اور ہم یہ کہتے ہیں کہ نصف درہم یا دانگ کے جتنے پیسے ہوتے ہیں وہ تو لوگوں کو معلوم ہوتے ہیں اور ہمارا مسئلہ بھی اسی صورت میں ہے، لہٰذا ان کی تعداد بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔(ف) اسی لئے اگر تعداد معلوم نہ ہو تو بیع فاسد ہوگی۔ ولو قال بدرهم الخ:- یعنی اگر کسی نے یہ کہا کہ میں نے یہ چیز ایک درہم فلوس سے یا دو درہم فلوس سے خریدی تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بیع جائز ہوگی، کیونکہ ایک درہم کے جتنے پیسے ہوتے ہیں لوگوں کو معلوم ہیں اور یہی بات یہاں مراد ہے، یہ مراد نہیں ہے کہ فلوس میں سے درہم کے وزن کے عوض خریدے۔امام محمدؒ سے روایت ہے کہ درہم میں بیع جائز نہیں ہے، درہم سے کم میں جائز ہے، کیونکہ درہم سے کم کی صورت میں پیسے سے کم کی عادت ہوتی ہے، اس لئے اس عادت کی وجہ سے نصف درہم کے پیسے معلوم ہوں گے جبکہ یہ بات پورے درہم میں نہیں ہوتی۔اور ہمارے مشائخ نے فرمایا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کا قول اصح ہے، بالخصوص ہمارے ملک میں۔

توضیح:-اگر کسی نے کوئی چیز نصف درہم فلوس سے خریدی۔اگر کسی نے یہ کہا کہ میں نے یہ چیز ایک درہم فلوس سے یا دو درہم فلوس سے خریدی، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

قال: ومن أعطى صيرفيا درهما وقال اعطني بنصفه فلوسا وبنصفه نصفا الاحبة جاز البيع في الفلوس وبطل فيما بقي عندهما لان بيع نصف درهم بالفلوس جائز وبيع النصف بنصف الاحبة ربوا فلا يجوز، وعلى قياس قول ابي حنيفة بطل في الكل لان الصفقة متحدة والفساد قوى فيشيع وقد مرنظيره ولو كرر لفظ الاعطاء

کان جوابه کجوابهما هو الصحیح لانهما بیعان ولو قال اعطنی نصف درهم فلوسا ونصفا الاحبة جازلا نه قابل الدرهم بما یاع من الفلوس بنصف درهم وبنصف درهم الا حبة فیکون نصف درهم الاحبة بمثله وما وراء بازاء الفلوس قال رضی اللّٰه عنه وفی اکثر نسخ المختصر ذکر المسألة الثانیة.

ترجمہ:-اگر کسی نے صراف (پیسوں کے لین دین کرنے والے) کو ایک درہم دے کر کہا کہ مجھے اس کے نصف کے فلوس اور باقی نصف کے بدلے آدھا درہم جو گھونگچی بھر کم ہو دے دو تو فقط فلوس میں یہ بیع جائز ہو گی اور باقی میں باطل ہو گی، یہ قول صاحبین کا ہے؛ کیونکہ فلوس کے عوض میں نصف درہم کا عقد تو جائز ہے اور باقی نصف درہم کا مقابلہ ایک دانہ کم نصف درہم سے سود ہے اس لئے یہ جائز نہیں ہے۔(ف) کیونکہ چاندی کے مقابلے میں چاندی کی برابری چاہئے) وعلی قیاس الخ:- اور امام ابوحنیفہؒ کے قول کے قیاس کے مطابق سب میں بیع باطل ہو گی (یعنی جیسے نصف چاندی میں سود کی وجہ سے باطل ہوئی اسی طرح نصف چاندی میں بھی سود کی وجہ سے صحیح نہیں ہو گی، اس لئے فلوس میں بھی صحیح نہیں ہو گی، کیونکہ صفقہ یا معاملہ ایک ہی ہے اور اس میں فساد قبیح ہے یعنی اس کے بیاج ہونے پر سب نے اتفاق کیا ہے (ن) اور اس کا تعلق عقد سے ہے (ف) اس لئے پورے معاملے میں یہ فساد پھیل جائے گا۔(ف) اس لئے فلوس کی بیع بھی جائز ہو گی۔

وقد مر نظیرہ الخ:-اس کی نظیر گذر چکی ہے۔(ف) یعنی کسی شخص نے ایک آزاد اور ایک غلام کو ایک ساتھ ہی ایک صفقہ میں فروخت کر دیا یعنی اگر ان دونوں میں سے ہر ایک کی قیمت علیحدہ بیان نہیں کی تو بالاجماع وہ بیع فاسد ہوئی، اور اگر ہر ایک کی قیمت علیحدہ علیحدہ بیان کی تو صاحبین کے نزدیک غلام میں جائز ہو گی اور آزاد میں فاسد ہو گی، اور امام اعظمؒ کے نزدیک دونوں میں فاسد ہو گی (ن) یہ اس صورت میں ہے جبکہ بیع میں صفقہ ایک ہو یعنی ایک ہی کلام میں دونوں کا ذکر کیا گیا ہو۔ ولو کرر الخ:-اور اگر اسی نے لفظ اعطاء یا دیئے کو مکرر کہا تو امام اعظمؒ کا قول بھی صاحبین کے قول کے مثل ہو گا۔(ف) یعنی یہ کہا کہ مجھے اس کے نصف عوض فلوس دے اور اس کے باقی نصف کے عوض چھوٹا درہم جو اس کے نصف کے ایک دانہ کم ہو دے دو تو دونوں جملے علیحدہ علیحدہ لین دین میں بیان کئے گئے، اسی لئے فلوس کا معاملہ جائز ہو گا لیکن درہم کا معاملہ باطل ہو گا جیسا کہ صاحبینؒ نے کہا امام اعظمؒ کا بھی یہی قول ہے اور یہی قول صحیح ہے۔(ف) یعنی امام اعظم کے نزدیک یہاں بھی صاحبین کے قول کے مثل حکم ہے، اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ امام اعظم کے نزدیک یہاں بھی فاسد ہے، مگر یہ قول صحیح نہیں ہے۔(ف) کیونکہ یہاں دو عقد ہیں، اس لئے ایک فاسد ہونے سے دوسرا عقد فاسد نہیں ہو گا، یہ تو اس صورت میں ہے جبکہ اس نے علیحدہ علیحدہ خود مذکورہ طریقے سے مقابلہ بیان کیا ہو یعنی نصف بڑے درہم کے فلوس اور نصف بڑے درہم کے عوض چھوٹا درہم جو کہ ایک دانہ کم ہو مطالبہ کیا ہو۔ ولو قال الخ:-اگر اس نے کہا (ف) یعنی صراف کو بڑا درہم دے کر یوں کہا کہ مجھے اس کے بدلے نصف درہم کے فلوس اور ایک ادھا درہم جو کہ دانہ بھر کم ہو دے دو تو بیع جائز ہو گی۔(ف) یعنی اس نے بڑا درہم دیتے ہوئے اتنے فلوس مانگے جو نصف درہم کو فروخت ہوتے ہوں اور ایک چھوٹا درہم جو بڑے درہم کے نصف سے جو بھر کم ہو مانگا تو یہ بیع جائز ہے، کیونکہ اس نے بڑے درہم کو ایک ایسے فلوس کے مقابلے میں رکھا جو نصف درہم میں بکتے ہوں اور دوسرے نصف درہم سے مگر جو بھر کم۔(ف) خلاصہ یہ ہوا کہ اس نے بڑا درہم دے کر اس کے بدلے میں فلوس اور ایک چھوٹا درہم مانگا تو یہ آدھا یعنی چھوٹا درہم جو جو بھر کم ہے اتنی ہی چاندی کے برابر ہو گی۔(ف) یعنی صراف (کیشیر) نے جتنی چاندی واپس کی وہ بڑے درہم سے اتنی چاندی کے مقابل ہو گئی، اور اب بڑے درہم میں سے نصف درہم مع ایک دانہ بھر کے باقی رہا، اور جو بچ گیا وہ فلوس کے مقابل ہو گا۔(ف) یعنی بڑے درہم میں سے جتنا باقی رہا وہ فلوس کے مقابل میں ہو گا، اور چونکہ یہ دوسری جنس ہے اس لئے اس میں بیاج کا حکم ثابت نہیں ہو گا۔

قال رضی اللّٰه عنه الخ:-مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ مختصر قدوری کے اکثر نسخوں میں دوسرے مسئلہ کا ذکر ہے۔(ف)

یعنی اول مسئلہ کا ذکر نہیں ہے۔ یعنی **من أعطی صیرفیا الخ**:- مذکور نہیں ہے بلکہ **لو قال: أعطنی نصف درهم فلوسا ونصفا إلا حبة الخ** فقط مذکور ہے، اور یہ عبارت بے ربط سی ہے۔ اس لئے اقطعؒ نے قدوری کی شرح میں کہا ہے کہ مسئلہ اول کو چھوڑنا کاتب کی غلطی ہے (مع) اور شاید اس سے یہ مراد ہو کہ وہ مسئلہ اول تو تمام نسخوں میں موجود ہے لیکن دوسرا مسئلہ خود قدوری کے اکثر نسخوں میں تو ہے مگر بعض نسخوں میں نہیں ہے۔ اس بندۂ مترجم کے نزدیک بھی یہی بات لظہر ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

توضیح:- اگر کسی نے صراف کو ایک درہم دے کر کہا کہ مجھے اس کے نصف کے فلوس اور باقی نصف کے عوض ادھا درہم جو گھونگچی بھر کم ہو دے دو۔ اگر کہتے وقت لفظ اعطاء یا دینے کو مکرر کہا، تفصیل مسائل، حکم اختلاف ائمہ، دلائل۔

چند مفید باتیں اور ضروری مسائل:- (۱) اگر کچھ درہموں کے عوض ایک موتی اس شرط پر فروخت کیا کہ اس کا وزن دو مثقال ہے، مگر وہ دو مثقال سے زیادہ نکلا تو وہ پورا مشتری کو دیا جائے گا۔ (۲) اگر دیتے وقت یوں کہا ہو کہ اس کا ہر مثقال سو درہم کے عوض ہے، اور وہ مقدار سے زیادہ نکلا تو اگر چاہے پورا واپس کردے یا جتنا وزن زیادہ نکلا ہو اس کے ثمن کے حصے کی عوض لے لے۔ (۳) اگر کسی نے چاندی کا کنگھن کچھ درہموں کے عوض بیچا خواہ یہ کہتے ہوئے کہ اس کا ہر درہم اتنے ثمن کے عوض ہے یا یہ نہیں کہا۔ مگر اس کا وزن زیادہ نکلا، اور عاقدین اس وقت جدا نہ ہوئے ہوں تو مشتری کو اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو اسے واپس کردے اور نہ لے، اور اگر چاہے تو اس زیادتی کو اس کے ثمن کے حصہ کے عوض لے لے، یعنی کسی حال میں وہ زیادہ حصہ اسے مفت میں نہیں دیا جائے گا (محیط السرخسی) (۴) اگر کسی نے ایسی ایک تلوار جس پر سونے یا چاندی کا کام کیا ہوا ہو، سونے یا چاندی یعنی اپنے جنس کے عوض خریدی تو یہ بیع ہر حال میں جائز ہوگی خواہ ثمن کم ہو یا زیادہ ہو، اور اس پر کئے ہوئے کام کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، کیونکہ اس وقت وہ تلوار کا حصہ ہو چکا ہے (المضمرات) (۵) اگر ایسی لگام جس پر چاندی کا کام کیا ہوا ہو کچھ درہموں کے عوض کسی نے خریدی تو بھی جائز ہوگی اگرچہ اس کام کی مقدار سے ثمن کے درہم کم ہوں۔ (۶) اسی طرح اگر ایسا گھر جس پر سونے کا کام کیا ہوا ہو ادھار خریدا تو بھی جائز ہوگا، اگر اس کی چھتوں کے کام میں جو سونا لگا ہے وہ خرید کے دام سے زیادہ ہو (الحاوی) (۷) اگر فلوس کو فلوس کے عوض بیچا پھر دونوں رضامندی کے ساتھ قبضہ سے پہلے جدا ہو گئے تو بیع باطل ہوگی۔ (۸) اور اگر دونوں میں سے ایک نے قبضہ کیا یا دونوں نے قبضہ کیا پھر جتنے پر قبضہ کیا تھا وہاں سے اس کی جدائیگی کے بعد کسی کے استحقاق کے دعوے میں لے گیا تو وہ عقد اپنے حال پر صحیح رہے گا (الحاوی) (۹) بن سماعہؒ نے امام ابو یوسفؒ سے روایت کی ہے کہ اگر کسی نے سناروں کی راکھ اسباب کے بدلہ میں خریدی، مگر اس راکھ میں سونا یا چاندی کچھ بھی نہ نکلے تو وہ بیع فاسد ہوگی، کیونکہ عوض میں صرف راکھ ہونے سے بیع واقع نہیں ہوتی ہے۔ (۱۰) اور اگر اس سے کچھ چاندی یا سونا نکلا تو بیع جائز ہو جائے گی۔ مگر سنار کو اس کی رقم نہیں کھانی چاہئے اس بناء پر کہ راکھ کے اندر جو کچھ مال ہے وہ لوگوں کا ہے البتہ اگر اس نے لوگوں کو زیور دیتے وقت جتنا حصہ راکھ میں گرا ہوا اتنا اپنی طرف سے بڑھا دیا ہو، تب اس کا کھانا اسے جائز ہوگا، اور خود مشتری کے لئے یہ بات مکروہ ہوگی کہ ایسی راکھ خریدے مگر اس صورت میں کہ سنار نے اسے یہ بتا دیا ہو کہ ان ذرات کے عوض میں نے لوگوں کو ان کے کاموں میں کچھ کچھ بڑھا کر دیا تھا، اس لئے کہ خریدار کو بھی یہ بات اچھی طرح معلوم ہے کہ یہ مال سنار کا اپنا نہیں ہے (المحیط) (۱۱) جس زمین میں سونے کی کان ہو اسے سونے کے عوض خریدنا جائز نہیں ہے، مگر چاندی کے عوض خریدنا جائز ہے (محیط السرخسی) (۱۲) اگر کسی شخص نے ایک قسم کی اشرفی خریدی پھر اس نے بائع سے کہا کہ مجھے دوسری قسم کی اشرفی دیدو تو اسے یہ اختیار نہ ہوگا، اگرچہ جو اشرفیاں وہ مانگتا ہو وہ پہلے سے گھٹیا اور ابتر ہوں، لیکن اگر دوسرا اس سے راضی ہو تب جائز ہوگا۔ (۱۳) منتقی میں ہے کہ جس شخص پر سیاہ درہم واجب ہوں

اگر وہ دو دھیا درہم یا کھرے ادا کردے تو دینا جائز ہوگا اور حقدار قبول کرنے پر مجبور بھی کیا جائے گا، اور جس پر دو دھیا درہم لازم ہوں اگر سیاہ چاندی کے درہم اس کی مثل ادا کردے تو ہمارے تینوں علماء کے نزدیک حقدار قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا (الذخیرہ)(۱۴)اگر سونا دس درہم کے عوض خرید کر اسے ایک درہم نفع کے ساتھ بیچا تو جائز ہے (الحاوی)(۱۵)اگر دس درہم وزن چاندی کا کنگن ایک دینار کے عوض خرید کر اپنے اپنے مال پر قبضہ کر کے پھر اسے ایک درہم یا آدھے دینار کے نفع پر بیچا تو جائز ہے۔ یہی ظاہر الروایہ ہے (المحیط)(۱۶)اگر سونا سونے کے عوض یا چاندی چاندی کے عوض خریدی تو اس کو مرابحہ سے بیچنا بالکل جائز نہیں ہے۔ التاتارخانیہ۔(۱۷)اگر چاندی کا کنگن ایک دینار کے عوض لیا اور دوسرے شخص کا تھان اسے دو دینار کو پڑا، پھر کنگن و تھان کو ملا کر ایک دینار نفع پر بیچا تو یہ نفع ہر ایک کی اصل پونجی (راس المال) کے اعتبار سے ہوگا (المبسوط)(۱۸)اگر چاندی کے دس درہم وزن کے کنگن کو دس درہم کے عوض خریدا، اور دونوں نے اپنے اپنے مال پر قبضہ کر لیا، پھر بائع نے ان میں سے ایک درہم گھٹا دیا اور مشتری نے اسے قبول کر لیا، اور معاملہ کی جگہ سے جدا ہونے سے پہلے یا اس کے بعد اس درہم پر قبضہ کیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پوری بیع فاسد ہو گئی، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کا گھٹانا باطل ہو گیا، اس لئے مشتری یہ درہم واپس کردے اور پہلا عقد صحیح ہوگا، اور امام محمدؒ کے نزدیک بھی عقد اول صحیح ہے، اور یہ گھٹانا نئے طور پر ہبہ کرنے کے حکم میں ہوگا، اس لئے بائع کو یہ اختیار ہوگا کہ جب تک سپرد نہ کیا ہو دینے سے انکار کردے، اور اگر مشتری نے ثمن میں ایک درہم بڑھا کر بائع کے حوالہ کیا تو امام اعظمؒ کے نزدیک عقد فاسد ہوگا، اور صاحبینؒ کے نزدیک بڑھانا باطل ہوا اور عقد اول صحیح ہے (المبسوط)(۱۹)اور اگر ایک کنگن اور ایک کپڑا پچیس درہم سے خریدا حالانکہ کنگن ساڑھے بارہ درہم وزن کا ہے اور عاقدین نے اپنے اپنے مال پر قبضہ بھی کر لیا پھر بائع نے مشتری کے ذمہ سے تین درہم گھٹا دیئے تو اس کی دو صورتیں ہیں، اول یہ کہ اس نے کہا کہ میں نے ان دونوں کے ثمن سے تین درہم گھٹائے تو صحیح ہوگا، اور گھٹانا صرف کپڑے کے دام سے ہوگا یعنی کنگن جو ساڑھے بارہ درہم وزن کا ہے، ساڑھے بارہ درہم کا ہوگا۔ اور کپڑا جو ساڑھے بارہ درہم کو پڑا وہ ساڑھے نو درہم کا رہ جائے گا اور یہ عقد جائز رہ جائے گا۔ دوسری صورت یہ ہوگی کہ اس نے یوں کہا ہو کہ میں نے ان دونوں کے مجموعہ ثمن سے تین درہم کم کردیئے، اس طرح ہر ایک کے ثمن سے ڈیڑھ درہم کم ہو گیا۔ پس امام اعظمؒ کے نزدیک کنگن کا حصہ عقد فاسد ہو جائے گا، اور صاحبین کے نزدیک کنگن کے حصہ میں گھٹانا صحیح نہیں ہے۔ (الذخیرہ)(۲۰)اگر چاندی کے لوٹے کا وزن ہزار درہم ہو، سو دینار سے کوئی خریدے اور دونوں کے قبضہ کے بعد خریدار اس لوٹے میں عیب پائے اگرچہ وہ لوٹا اسی حالت میں موجود ہو اس لئے اسے واپس کرنے کا اختیار ہو، پھر اس نے بائع سے کچھ دیناروں پر صلح کر لی مگر مشتری نے صلح کے دیناروں پر قبضہ نہیں کیا، اس کے بغیر ہی دونوں جدا ہو گئے تو اصل میں مذکور ہے کہ صلح پوری ہو گئی، اور کچھ اختلاف بیان نہیں کیا، اور صاحبینؒ کے قول کے مطابق یہ صحیح ہے، اسی طرح امام اعظمؒ کے قول کے مطابق بھی صحیح ہے، بعض مشائخ کے قول کے مطابق اس ثمن سے جو صلح ہوئی ہے وہ عیب کے حصہ سے واقع ہوئی ہے، کیونکہ ثمن سے عیب کے حصے بھی دینار ہیں اور صلح کا معاوضہ بھی دینار ہیں، اس لئے یہ صلح اس کے جنس حق پر ہوئی اس لئے یہ بیع الصرف نہ ہوگی، اور اگر دس درہم پر صلح ہوئی پس اگر قبضہ سے پہلے دونوں جدا ہو گئے تو صلح باطل ہو جائے گی، اور اگر قبضہ ہو جانے کے بعد حصہ عیب سے درہم زائد ہوں تو تمام مشائخ کے نزدیک صلح جائز ہے (المحیط)(۲۱)اگر ایک شخص نے دوسرے سے ہزار درہم، سو دینار کے عوض خریدے اور اپنے لئے ایک دن کا خیار شرط کیا، پس اگر دونوں یعنی خیار والے جدا ہونے سے خیار ساقط کر دیا تو بیع جائز ہے۔(۲۲)اور اگر خیار ساقط نہ کیا اور قبضہ ہو گیا تو بیع فاسد ہے، اسی طرح بائع کے خیار کے بھی یہی حکم ہے خواہ مدت خیار کم ہو یا زیادہ۔(۲۳)اسی طرح سونے چاندی کے برتن و زیور اور تلوار کا دستہ وغیرہ اور جواہر سے مزین ہار جس میں اس ہار کو توڑے بغیر جواہرات نہیں نکل سکتے ہوں سب کا یہی حکم ہے۔(۲۴)اور اگر لگام وغیرہ میں کام کیا ہوا ہو یعنی ملمع ہو تو اس میں خیار کی شرط کرنا صحیح ہے (المبسوط)(۲۵)اگر چاندی کا برتن کہہ کر خریدا حالانکہ وہ چاندی کا نہیں ہے تو ان کے درمیان بیع

نہیں ہوئی۔ المبسوط۔ (۲۶) امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایسے مریض نے جو اسی مرض سے مر گیا اپنے وارث کے ہاتھ ہزار درہم کے عوض سو دینار فروخت کئے اور سبھوں نے اپنے اپنے مال پر قبضہ کر لیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے، البتہ اگر دوسرے وارثوں کی اجازت سے ہو تو جائز ہو گا۔ (۲۷) اسی طرح اگر برابر یا کم قیمت سے فروخت کرے تو بھی یہی حکم ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک اگر برابر قیمت یا زیادہ کے عوض بیچے تو باقی ورثہ کی اجازت کے بغیر بھی جائز ہے (المحیط) (۲۸) اگر دو وکیلوں نے آپس میں عقد صرف کیا تو ان کے لئے بھی مال پر قبضہ سے پہلے جدا ہونا جائز نہیں ہے، اور اگر ان کے مؤکل مجلس سے غائب ہوں تو اس سے کوئی نقصان نہیں ہے (الحاوی) (۲۹) اگر دو شخصوں نے عقد صرف کیا پھر دونوں نے قبضہ کے لئے اپنا اپنا وکیل مقرر کیا، پس اگر دو وکیلوں نے مؤکلوں کے جدا ہونے سے پہلے قبضہ کر لیا تو جائز ہو گا لیکن جدا ہونے کے بعد جائز نہ ہو گا (محیط السرخسی) (۳۰) امام محمدؒ نے کہا ہے کہ اگر ایک نے دوسرے سے دس درہم کے عوض ایک دینار خریدا اور دینار دیدیا، لیکن درہموں کے عوض اسے رہن رکھ لیا تو جائز ہے (۔المحیط) (۳۱) پھر اگر ان کے اس مجلس میں رہتے ہوئے دو درہم ضائع ہو گئے تو جس کے عوض رہن ہے اس کے عوض میں گیا اور عقد جائز رہا۔ (۳۲) اور اگر ان دونوں کے جدا ہونے کے بعد ضائع ہوئے تو وہ عقد صرف باطل ہو گا اور اپنا حق پانے والا نہ ہو گا (البحر) (۳۳) اور اگر رہن باقی رہتے ہوئے دونوں جدا ہو گئے تو صرف باطل ہو گئی۔ المحیط۔ (۳۴) عقد صرف میں ثمن کے لئے اترائی کرنا یا کفالت کرنا صحیح ہے۔ (۳۵) پھر اگر دونوں کے جدا ہونے سے پہلے کفیل یا حوالہ قبول کرنے والے نے ادا کر دیا تو عقد صحیح رہے گا۔ (۳۶) اور اگر دونوں متعاقدین چلے گئے یا ایک چلا گیا اور کفیل یا محتال علیہ موجود رہا تو صرف باطل ہو گئی۔ (السراج) (۳۷) اگر ایک شخص نے دوسرے کے سونے یا چاندی کا کنگن غصب کر کے ضائع کر دیا تو ہمارے نزدیک غاصب پر اس کی قیمت اس کے خلاف جنس سے ڈھالی ہوئی واجب ہو گی، یعنی سونے کا کنگن ہو تو چاندی کی بنی ہوئی چیز سے قیمت دے۔ اور چاندی کا کنگھن ہو تو سونے سے اسی طرح قیمت کا ضامن ہو گا۔ (۳۸) وزن اور قیمت میں غاصب کا قول قسم کے ساتھ قبول ہو گا (المبسوط) (۳۹) مغصوب منہ پر گواہ لانا لازم ہے۔ م۔ (۴۰) جب قاضی نے غاصب پر خلاف جنس سے اس کی قیمت کی ضمان واجب کی تو ضمان لازم ہونے سے غاصب اس کنگن کا مالک بن گیا، اس کے بعد دیکھا جائے کہ اگر دونوں کے جدا ہونے سے پہلے مغصوب منہ نے قیمت پر قبضہ کر لیا تو بالاتفاق تضمین (ضمان عائد کرنا) صحیح ہے۔ (۴۱) اور اگر دونوں قبضہ سے پہلے جدا ہو گئے تو بھی ہمارے علمائے ثلاثہ کے نزدیک ضمان لازم ہونا باطل نہ ہو گا۔ (۴۲) اسی طرح اگر ان دونوں نے اس قیمت پر صلح کر لی تو بھی جائز ہے۔ (۴۳) اور اگر مغصوب منہ نے غاصب کو قیمت کے لئے ایک مہینہ تک کی مہلت دیدی تو بھی ہمارے علمائے ثلاثہ کے نزدیک جائز ہے (الذخیرہ) (۴۴) امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ جس درہم و دینار وغیرہ میں میل ہو تو اس کو بیچنے میں مضائقہ نہیں ہے بشرطیکہ اسے بیان کر دے یا وہ اس ظاہر ہو کہ نظر آئے، امام ابو یوسفؒ کا بھی یہی قول ہے۔ (۴۵) ستوقہ درہم یعنی جن پر میل غالب ہو ان سے خریدنے میں کوئی حرج نہیں ہے بشرطیکہ اس کی خرابی اور کھوٹ بتا دی جائے۔ (۴۶) میں حاکم وقت کے حق میں یہ مناسب سمجھتا ہوں کہ اس کے لئے یہ ضرورت ہے کہ وہ ایسے کھوٹے درہموں کو توڑوا دے اس خیال سے کہ شاید یہ درہم ایسے لوگوں کے ہاتھ میں آ جائیں کہ اس کے عیب کو وہ بیان نہ کریں اور فریب کریں (الذخیرہ) (۴۷) امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ ایسے کھوٹے درہموں کو بازار میں باقی رکھنا میرے نزدیک مکروہ ہے اگرچہ کھوٹ بھی بیان کر دی جائے اور لینے والا اسے لے، کیونکہ ان کے باقی رہنے سے عوام کو دھوکہ ہوتا ہے، اور جس چیز سے عوام کو نقصان اور دھوکہ ہو وہ مکروہ ہوتی ہے (المحیط) (۴۸) امام ابو حنیفہؒ نے کہا ہے کہ جس نے تانبے پر چاندی چڑھائی وہ اسے بتائے بغیر کسی کو فروخت نہیں کر سکتا ہے (الذخیرہ) (۴۹) اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ ہر ایسی چیز جو لوگوں میں جائز نہ ہونا چاہئے کہ اسے ختم کر دیا جائے۔ اور اگر اس کا مالک اسے جان بوجھ کر چلائے تو اسے سزا دی جائے (المحیط)

کتاب الکفالۃ

قال الکفالۃ ھی الضم لغۃ قال اللہ تعالیٰ و کفلھا زکریا ثم قیل ھی ضم الذمۃ الی الضمۃ فی المطالبۃ وقیل فی الدین والاول اصح قال الکفالۃ ضربان کفالۃ بالنفس و کفالۃ بالمال فالکفالۃ بالنفس جائزۃ والمضمون بھا بخلاف الکفالۃ بالمال لان لہ ولایۃ علی مال نفسہ ولنا قولہ علیہ السلام الزعیم غارم وھذا یفید مشروعیۃ الکفالۃ بنوعیھا ولانہ یقدر علی تسلیمہ بطریقہ بان یعلم الطالب مکانہ فیخلی بینہ وبینہ اویستعین باعوان القاضی فی ذلک والحاجۃ ماسۃ الیہ وقد امکن تحقیق معنی الکفالۃ فیہ وھو الضم فی المطالبۃ.

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہا ہے کہ کفالت کے لغوی معنی ضم یعنی ملانے کے ہیں، اسی لئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿و کفلھا زکریا﴾ یعنی زکریا علیہ السلام نے مریم کی کفالت کی یعنی اپنے ساتھ انہیں ملالیا۔ اور کہا گیا ہے کہ قرضہ میں ملانا ہے، قول اول اصح ہے۔ (ف) یعنی شریعت میں ملانے کے لغوی معنی اب بھی باقی ہیں، لیکن ذمہ کو ذمہ سے ملانا یعنی جو شخص کسی چیز کا ذمہ دار ہے تو اس کی ذمہ داری کے ساتھ میں اپنی ذمہ داری ملا دینا کفالت ہے۔ یعنی خود بھی ذمہ دار ہو جانا، اگرچہ ایسا کرنا اس پر واجب نہیں ہے، لیکن جب ذمہ داری قبول کرلی تو ذمہ دار ہو گیا۔ پھر اکثر علماء کے نزدیک یہ ذمہ داری کسی مطالبہ میں ملانا ہے، یعنی کفیل سے بھی اسی طرح مطالبہ کیا جائے گا جیسے اصیل سے مطالبہ کیا جاتا ہے خواہ مال کا مطالبہ ہو یا حاضر ضامن ہو۔ اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ صرف قرضہ میں ذمہ ملانا ہے، یعنی اصیل کی طرح کفیل بھی قرضہ کا ذمہ دار ہے، لیکن اس تعریف سے ضامن کی کفالت خارج ہو جاتی ہے، کیونکہ یہاں صرف اس بات کا کفیل ہے کہ اس شخص کو حاضر کرے گا، اور قرضہ کا کفیل نہیں ہے بلکہ اس سے حاضری کا مطالبہ ہو سکتا ہے، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ قول اول اصح ہے۔ **قال الکفالۃ الخ:**- قدوریؒ نے کہا ہے کہ کفالت کی دو قسمیں ہیں ایک کفالت بالنفس، دوم کفالت بالمال۔ اس میں کفالت بالنفس جائز ہے، اس کے ذریعہ جس کی کفالت ہوتی ہے اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ مکفول عنہ کو حاضر کردے۔ (ف) یعنی صرف اس شخص کی ذات کو حاضر کرنے کا ضامن ہو، احمدؒ کا بھی یہی قول ہے، اور امام شافعیؒ کا مذہب مشہور بھی یہی ہے۔

وقال الشافعیؒ الخ:- اور امام شافعیؒ کے ایک قول میں ہے کہ کفالت بالنفس جائز نہیں ہے، کیونکہ اس نے ایسی چیز کی کفالت کی ہے جس کے حوالہ پر خود قادر نہیں ہے، کیونکہ جس شخص کو حاضر کرنے کی کفالت کی اس پر خود بھی قادر نہیں ہے؛ بخلاف کفالت بالمال کے کیونکہ کفیل کو اپنے مال پر پورا اختیار ہوتا ہے۔ **ولنا قولہ علیہ السلام الخ:**- ہماری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے **الزعیم غارم** یعنی کفیل ضامن ہے، اور آپؐ کے اس ارشاد کے مطلق ہونے کا یہ فائدہ ہوتا ہے کہ دونوں قسموں کی کفالت شریعت سے ثابت ہے۔ (ف) حضرت ابوامامہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہر حقدار کو اس کا حق دے دیا ہے، لہٰذا اب کسی وارث کے لئے کوئی وصیت نہیں کی جاسکتی ہے، اور عورت گھر کے مال سے کچھ خرچ نہ کرے مگر شوہر کی اجازت سے۔ اس پر پھر یہ سوال کیا گیا وہ گھر کا کھانا بھی خرچ نہ کرے؟ آپؐ نے فرمایا کہ یہ تو ہمارے اموال میں افضل ہوتے ہیں، پھر فرمایا کہ عاریت مؤدات ہے یعنی جو چیز ادھار یا عاریت پر لی جائے اس کا ادا کرنا لازم ہے، اور منحہ (عطیہ، عاریت) واپس کیا گیا ہے اور کفیل ضامن ہے۔ اس کی روایت ابوداؤد و ترمذی واحمد، و عبدالرزاق وغیرہم نے کی ہے، اس کی اسناد اسماعیل بن عیاش نے شرحبیل شامیؒ سے کی ہے، اور یہ روایت قوی ہے، اور شرحبیل کو اکثر محدثین نے ثقہ کہا ہے، اسی لئے ترمذی نے کہا ہے کہ حدیث حسن ہے۔ اور منحہ کسی کو دودھ پینے یا پھل کھانے کے لئے جانور یا پھلدار درخت ادھار یا بطور عاریت دینا جانور کا دودھ یا پھل کا موسم ختم ہو جانے کے بعد مالک کے حوالہ اور واپس کر دینا ہوتا ہے، اور قرضہ ادا کرنا واجب ہوتا ہے، خلاصہ یہ ہوا کہ حدیث میں اس بات کی دلیل ہے کہ کفالت خواہ مالی ہو یا ذاتی ہو جائز ہے، کیونکہ حدیث میں مطلق کفیل کو ضامن

کہا گیا ہے۔
ولأنہ یقدر الخ:۔اور اس وجہ سے کہ کفیل کو اپنے طور پر اس شخص کے سپرد کرنے کی قدرت حاصل ہے، اس طرح سے کہ کفیل اپنے مکفول لہ کو اس شخص کا صحیح ٹھکانا اور پتہ بتلادے جس کی اسنے ذاتی کفالت کی ہے، اس طرح وہ طالب و مطلوب کے درمیان کی ساری رکاوٹیں دور کر کے تخلیہ کردے کہ وہ جانے اور اس کا کام جانے۔ یا اس طریقہ سے کہ قاضی کے آدمیوں اور لوگوں سے اس کام کے لئے مدد حاصل کرلے، ادھر ذاتی کفالت کی ضرورت پڑتی رہتی ہے اور اس میں کفالت کا معنی ثابت کرنا ممکن بھی ہے، اور وہ یہی معنی ہے کہ مطالبہ میں اپنا ذمہ ملانا۔ (ف) اس طرح ضرورت پوری کرنے کے لئے ذاتی حاضر ضامنی کو بھی کفالت کی قسم کہا گیا ہے۔

توضیح:۔ کتاب الکفالۃ، کفالہ کے لغوی اور شرعی معنی۔ اس سے متعلق اصطلاحی الفاظ، اس کی قسمیں، ارکان و شرائط، احکام، اختلاف ائمہ، دلائل

کفالت سے متعلق ضروری باتیں:۔ کفالت کے لغوی معنی ہیں ضم یعنی ملانا، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿وکفلھا زکریا﴾ یعنی زکریا نے مریم کی کفالت کی یعنی اپنے ساتھ ملایا۔ اس کا قصہ مشہور ہے اور قرآن پاک میں ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جب حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی والدہ مریم بنت عمران کو ان کی والدہ نے اس نذر کی بناء پر جو انہوں نے اپنی شریعت کے مطابق بیت المقدس کی خدمت کے بارے میں کی تھی، خدمت کے لئے حوالہ کردیا حالانکہ وہ بچی تھیں، تب حضرت زکریا اور دوسرے بزرگوں نے اس کی کفالت و پرورش میں اختلاف کیا، یعنی ہر شخص یہی چاہتا تھا کہ میں ہی اس کی پرورش کروں، لیکن اس کام کے لئے قرعہ حضرت زکریا علیہ السلام کے نام نکلا جن کی زوجہ محترمہ حضرت مریم کی خالہ تھیں۔ اس لئے زکریا علیہ السلام نے ہی حضرت مریم کو اپنی پرورش میں ملالیا، یہ تو لغوی معنی ہوئے، اور اس کے شرعی معنی میں دو اقوال ہیں۔ کفیل (کفالت کرنے والا) مکفول عنہ (جس کی طرف سے کفالت کی گئی)، مکفول لہ (جس کے لئے کفالت کی جائے) مکفول بہ (یعنی جس کی کفالت کی گئی۔ مثلاً زید نے بکر کی طرف سے خالد کے لئے ہزار روپے کی کفالت کی تو اس میں زید کفیل اور بکر مکفول عنہ اور خالد مکفول لہ اور ہزار روپے مکفول بہ ہوئے۔ اور اگر بجائے کفالت کے ضمانت کہا جائے تو اس کے الفاظ اسی ترتیب سے یہ ہوں گے: ضامن، مضمون عنہ، مضمون لہ، مضمون بہ۔

کفالت کے ارکان و شرائط:۔ اس کا رکن ایجاب و قبول ہے، امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کا یہی قول ہے، یہاں تک کہ فقط کفیل سے کفالت پوری نہ ہوگی، خواہ کفالت نفس ہو یا کفالت مال ہو۔ جب تک کہ مکفول لہ کی طرف سے یا مجلس میں مکفول لہ کے لئے کسی اجنبی سے قبول نہ پایا جائے، اور مکفول لہ یا اس کی طرف سے دوسرا شخص خطاب کر کے مثلاً یوں کہے کہ اے فلاں! تم میرے لئے فلاں شخص کی کفالت کرلو۔ یا کسی اجنبی نے کہا کہ اے فلاں! تم فلاں شخص کے لئے فلاں شخص کی کفالت کرلو، اور جسے خطاب کیا گیا وہ اسے قبول کرلے، امام ابو یوسفؒ کا پہلا قول یہی تھا، پھر انہوں نے اس قول سے رجوع کر کے کہا کہ کفالت فقط کفیل سے پوری ہوجاتی ہے، خواہ دوسرے کی طرف سے خطاب اور قبول پایا جائے یا نہ پایا جائے (المحیط) اس کے معنی یہ ہوئے کہ ایسی کفالت نافذ ہوجاتی ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک طالب کی رضامندی شرط نہیں ہے، یہی اصح ہے (الکافی) اور یہی اظہر ہے۔ ف۔ بزازیہ میں اسی پر فتوی ہے۔ البحر، النہر۔ اور اگر مکفول عنہ کی طرف سے خطاب یا قبول پایا گیا مثلاً مطلوب نے کسی شخص سے کہا کہ تم میری طرف سے فلاں کے لئے میرے نفس کی یا اس کے مال کی جو مجھ پر باقی ہے کفالت کرلو، یا کسی شخص نے مطلوب کی طرف سے مال یا اس کے نفس کی کفالت کرلی، اگر خطاب یا قبول مطلوب کی طرف سے اس کی صحت اور تندرستی کی حالت میں پایا گیا تو امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک صحیح نہیں ہے، امام ابو یوسفؒ کا پہلا قول یہی تھا۔ اور مکفول عنہ کا خطاب اور قبول نہ ہونے کے برابر ہے۔

اور اگر مطلوب کی طرف سے خطاب اس کے مرض الموت کی حالت میں پایا گیا، پس اگر اس نے اپنے وارث کو خطاب کیا کہ مثلاً فلاں شخص کا مال جو مجھ پر باقی ہے اس کے لئے تم میری طرف سے کفیل ہو جاؤ، پھر وہ مر گیا تو امام ابو حنیفہؒ وامام محمدؒ کے نزدیک استحساناً صحیح ہوگا، لہٰذا اس مطلوب و مقروض کے مر جانے کے بعد اس کی کفالت کے حکم کے مطابق ورثہ ماخوذ اور ذمہ دار ہوں گے، اگرچہ وہ مکفول لہ اس جگہ میں موجود نہ ہو۔ المحیط۔ اور اگر اس شخص نے کچھ بھی ترکہ نہ چھوڑا اور کہنے کے بعد مر گیا تو اس قرض کی ادائیگی کے لئے اس کے ورثہ سے کچھ بھی مواخذہ نہیں کیا جائے گا۔ محیط السرخسی۔ اور اگر اس مطلوب و مقروض نے یہ بات اپنے ورثہ سے نہیں بلکہ کسی اجنبی سے کہی اور اس نے اس کی ضمانت قبول کر لی یعنی ضامن بن گیا تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے، کیونکہ بعض مشائخ نے اسے صحیح کہا ہے اس بناء پر کہ مریض نے یہ کہہ کر اپنی بھلائی چاہی ہے، اور جبکہ اس اجنبی نے اس کے کہنے کے مطابق اس کا قرض ادا کر دیا تو بعد میں وہ اس کے ترکہ سے وصول کر لے گا اور یہ سمجھا جائے گا کہ اس مریض نے آخرت کے سفر میں تنگی وقت کے خیال سے اس اجنبی کو اپنا قائم مقام بنایا ہے، جبکہ کسی تندرست انسان میں یہ بات نہیں پائی جاتی ہے، اسی لئے مریض کے حق میں استحساناً یہ جائز ہے۔ الکافی۔ ن۔ ع۔ اور یہی اوجہ ہے۔ الفتح۔ اور اگر وارثوں نے خود ہی اس مریض سے کہا کہ اگر لوگوں کے کچھ قرض تم پر باقی ہو تو ہم سبھوں نے ان تمام قرض کی ضمانت لے لی ہے، حالانکہ مریض نے خود سے کچھ نہ کہا ہو اور قرض خواہ بھی اس جگہ پر موجود نہ ہوں یعنی وہاں سے غائب ہوں تو کفالت صحیح نہ ہوگی۔ اور اگر اس کے مرنے کے بعد وارثوں نے اس طرح کی بات کہی تو استحساناً کفالت صحیح ہوگی۔ القاضی خان۔

کفالت کے شرائط:۔ اس کی چار قسمیں ہیں۔ (۱) وہ شرطیں جن کا تعلق کفیل سے ہوتا ہے، ان میں سے عقل اور بلوغ بھی ہے اور یہ دونوں شرطیں ایسی ہیں جن سے کفالت کا انعقاد بھی ہوتا ہے۔ اس بناء پر بچہ اور دیوانہ کی کفالت منعقد نہیں ہوگی سوائے اس صورت کے جبکہ ولی نے یتیم کے نفقہ میں سے ادھار لیا، پھر اس یتیم طفل کو حکم دیا کہ میری طرف سے مال کی ضمانت کر لو تو یہ صحیح ہے۔ اور اگر یہ حکم کیا کہ میری ذات کی کفالت کر لو تو جائز نہ ہوگا۔ البحر۔ اگر نابالغ نے نفس یا مال کی کفالت کر لی، پھر بالغ ہونے کے بعد اسی مذکورہ کفالت کا اقرار کیا تو اس کی پکڑ نہ ہوگی یعنی ذمہ دار نہ ہوگا، کیونکہ پہلے جو کفالت کی تھی وہ باطل ہو چکی تھی۔ اب اسی کا اقرار کیا ہے۔ اگر طالب نے کہا کہ تم تو پہلی کفالت کے وقت بھی بالغ ہی تھے اس لئے کفالت صحیح تھی، تب اس شخص نے کہا کہ نہیں بلکہ میں اس وقت نابالغ تھا، تو اسی طفل کا قول مقبول ہوگا۔ المحیط۔ کفیل سے متعلق جو شرطیں ہوتی ہیں ان میں سے ایک آزادی کی بھی شرط ہے، اور یہ شرط کفالت کے نافذ ہونے کی ہے۔ اسی بناء پر اگر مجور غلام اور ماذون غلام کفالت کر لیں تو وقتی طور سے وہ منعقد ہو جائے گی، البتہ ان کی آزادی کے بعد ان کا مواخذہ ہوگا یعنی وہ ذمہ دار ہوں گے۔ معلوم ہونا چاہئے کہ کفیل کا تندرست ہونا شرط نہیں ہے۔ اسی بناء پر وہ شخص جو مرض الموت میں گرفتار ہو اس کی کفالت صرف اس کے تہائی مال سے صحیح ہوگی۔ البدائع۔ یعنی اگر کسی مریض نے کفالت کی تو اس کی کفالت صحیح ہوگی، پھر اگر وہ اس مرض سے اچھا ہو گیا تو ظاہر یہ سمجھا جائے گا کہ یہ ایک تندرست کی کفالت ہے، اور اگر وہ اسی مرض میں مر گیا تو بھی اس کا کفیل ہونا صحیح ہوگا البتہ اس کے ترکہ میں سے صرف تہائی ترکہ سے صحیح ہوگی۔ م۔ دوسری قسم ایسی شرطیں ہیں جن کا تعلق اصیل سے ہوتا ہے، ان میں سے ایک یہ ہے کہ کفیل نے جس چیز کی کفالت کی وہ خواہ بذات مکفول عنہ یا نائب مکفول عنہ اس کو سپرد کر سکتا ہو۔ پس اگر دیوالیہ نکلے ہوئے مفلس کی طرف سے کفالت کی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صحیح نہیں ہے، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک صحیح ہے۔ البدائع۔ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہی صحیح ہے۔ الزاد۔ اور اگر وہ میت مالدار ہو تو کفالت بالاتفاق صحیح ہوگی، کیونکہ وہ مردہ اگرچہ اب خود ادا کرنے کی قدرت نہیں رکھتا ہے مگر اس کا وارث یا وصی اس کی طرف سے ادا کر سکتا ہے۔ م۔ اور اگر اس نے تھوڑا سا مال چھوڑا تو اسی اندازہ سے کفالت جائز ہوگی۔ محیط السرخسی۔ ان شرطوں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ جس شخص کی طرف سے کفالت کی ہو وہ معلوم ہو جبکہ اس کی طرف نسبت کی جارہی ہو، یہاں تک کہ اگر مکفول لہ سے یہ کہا کہ تم دنیا میں جس کسی شخص کے ہاتھ فروخت کرو میں

نے اس کی طرف سے تمہارے لئے کفالت کی تو اس کا یہ کہنا باطل ہوگا، اور اگر معلوم نہ ہو بلکہ مجہول ہو لیکن ایسی چیز کی طرف اس کی اضافت ہو جو عین متعین ہو، مثلاً یوں کہا کہ میں نے تمہارے لئے تمہارے اس مال کی کفالت کر لی ہے جو تمہارا زید پر باقی ہے ،یا اس مال کی جو تمہارا بکر پر ہے تو یہ صورت جائز ہوگی، اور اس کفیل کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ جس کفالت کو چاہے اپنے اوپر لازم کر لے۔ البحر۔ اور اس صورت میں کہ جب یہ کہا ہو کہ تم جو کچھ کسی کے ہاتھ فروخت کرو گے میں نے اس کی کفالت کر لی ہے یہ معنی ہوں گے کہ آئندہ زمانہ میں تمہاری طرف سے جو کوئی چیز فروخت ہو کر مشتری پر اس کے دام لازم ہوں گے تب ہی میں نے اس کی کفالت کر لی، اس صورت میں مکفول عنہ کا معلوم ہونا ضروری ہے، اور اگر کفالت کی کسی چیز کی طرف اضافت نہ ہو بلکہ بالفعل اور فی الفور ہو مثلاً یوں کہا کہ میں نے فلاں پر یا فلاں پر جو تمہارا مال ہے ان میں سے ایک کی کفالت کر لی ہے، یہ صورت اگرچہ مجہول ہے لیکن ان ہی دونوں قرضداروں میں ایک ہے، جس کی چاہے کفالت کر لے۔ اس میں اس بات کی شرط نہیں ہے کہ جس کی طرف سے کفالت کی ہو وہ آزاد اور عاقل بالغ بھی ہو۔ البحر۔ اسی بناء پر نابالغ اور دیوانہ کی طرف سے بھی کفالت صحیح ہوتی ہے، پھر یہ دیکھا جائے گا کہ ولی کی اجازت سے کفالت کی تھی یا بغیر اجازت، احکام اسی پر متعلق ہوں گے۔ م۔ تیسری قسم وہ شرائط جن کا تعلق مکفول لہ سے ہو، ان میں سے ایک یہ ہے کہ مکفول لہ معلوم ہو۔ البدائع۔ اس لئے اگر وہ مجہول ہو مثلاً زید نے خالد و بکر سے کہا کہ میں نے خالد کی ان ہزار روپے کے لئے کفالت کی جو اس کے عبداللہ پر باقی ہیں، یا میں نے بکر کی ان چھ سو روپے کی کفالت کی جو اس کے عبداللہ پر باقی ہیں تو یہ صورت باطل ہوگی، کیونکہ مکفول لہ مجہول ہے۔ الذخیرہ۔ کچھ ایسے لوگ جو معین اور معدود ہیں، گنتی میں آجاتے ہیں، ان کی طرف اشارہ کر کے زید نے خالد سے کہا کہ ان میں سے جس کسی نے تمہارے ہاتھ کچھ بیچا تو میں تمہاری طرف سے اس کے لئے کفیل ہوں تو یہ صورت جائز ہوگی، کیونکہ اس میں مکفول لہ معلوم ہے۔ خزانۃ المفتیین۔ ان میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ مکفول لہ عاقل ہو، اس لئے دیوانہ اور بالکل ناسمجھ بچہ کا قبول کر لینا صحیح نہ ہوگا، اور دونوں کی طرف سے ان کے ولی کا قبول کرنا بھی صحیح نہ ہوگا۔ معلوم ہونا چاہئے کہ مکفول لہ کا آزاد ہونا شرط نہیں ہے۔ البدائع۔ چوتھی قسم: وہ شرطیں جن کا تعلق مکفول بہ سے ہو، ان میں سے ایک یہ ہے کہ ایسی چیز ہو جو اصیل پر اس طرح لازم ہو کہ وہ اس کے حوالہ کرنے پر مجبور کیا جائے۔ الذخیرہ۔ اس لئے مبیع سپرد کرنے کی کفالت کرنا جائز ہے، یعنی معاملہ ہو جانے اور بیع ہو جانے کے بعد جب خریدار نے اس کے دام دیدیئے تو بیچنے والے پر واجب ہو جاتا ہے کہ مبیع اس کے حوالہ کر دے۔ پس اگر زید نے بائع کی طرف سے مشتری کے لئے مبیع حوالہ کر دینے کی کفالت کر لی یعنی یہ کہدیا کہ میں اس کے حوالہ کر دینے کے لئے کفیل ہوں تو ایسا کرنا جائز ہے۔ اسی طرح قرضدار کی طرف سے قرضہ کی کفالت کرنا اور غاصب کی طرف سے مغصوب کی کفالت کرنا اور ہر ایسے عین مال کی جو کسی کے ذمہ واجب التسلیم ہو کفالت کرنا، اور بیوی کے لئے اس کے شوہر کی طرف سے مہر کی کفالت کرنا، اور خلع میں بیوی کی طرف سے شوہر کے لئے اس خلع کے عوض کی کفالت کرنا، اور قتل عمد سے صلح کا مال وصول ہو جانے کی کفالت کرنا، اور بیع فاسد میں مشتری کی طرف سے بائع کے لئے مبیع واپس ہو جانے کی کفالت کرنا جائز ہے۔ التبیین۔ اگر کسی نے ثمن بیان کر کے کوئی چیز خریدنے کے طور پر اپنے قبضہ میں لی یہ کہہ کر کہ اگر دیکھنے کے بعد یہ پسند آئی تو اسی دام سے اسے خرید لوں گا تو اس کی کفالت بھی صحیح ہے، لیکن ثمن بیان کئے بغیر وہ امانت ہوگی۔ م۔ النہر۔ امانتوں کی کفالت جائز نہیں ہے۔ جیسے مال امانت، و مال مضاربت و شرکت۔ الذخیرہ۔ و عین مرہون، و مستعار اور مستاجر۔ الکافی۔ ان شرطوں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ چیز ایسی ہو کہ کفیل اس کے حوالہ کرنے پر قادر بھی ہو۔ الذخیرہ۔ اسکی مقدار کا معلوم ہونا شرط نہیں ہے۔ البحر۔ اور ایک شرط یہ بھی ہے کہ اگر قرضہ ہو تو وہ صحیح ہو۔ النہایہ۔ ھ۔ اب آئندہ ان الفاظ کا بیان ہوگا جس سے کفالت منعقد ہو جاتی ہے۔ مصنفؒ ان میں سے سب سے پہلے کفالت بالنفس سے شروع کر رہے ہیں۔

قال: وتنعقد إذا قال تكفلت بنفس فلان أو برقبته أو بروحه أو بجسده أو برأسه وكذا ببدنه وبوجهه لأن

هذه الالفاظ يعبر بها عن البدن اما حقيقة اوعرفا على مامر في الطلاق و كذا اذا قال بنصفه اوبثلثه اوبجزء منه لان النفس الواحدة في حق الكفالة لاتتجزى فكان ذكر بعضها شائعا كذكر كلها بخلاف ما اذا قال تكفلت بيد فلان اوبرجله لانه لايعبر بهما عن البدن حتى لايصح اضافة الطلاق اليهما وفيما تقدم يصح و كذا اذا قال ضمنته لانه تصريح بموجبه اوقال هو على لانه صيغة الالتزام اوقال الى لانه في معنى على في هذا المقام قال عليه السلام ومن ترك مالا فلورثته ومن ترك كلا اوعيا لافالي و كذا اذا قال انازعيم به اوقبيل لان الزعامة هي الكفالة وقد روينا فيه والقبيل هو الكفيل ولهذا سمى الصك قبالة بخلاف مااذا قال انا ضامن لمعرفة لانه التزام المعرفة دون المطالبة۔

ترجمہ :- قدوریؒ نے کہا ہے کہ نفس کی کفالت ان الفاظ سے منعقد ہو جاتی ہے۔ میں نے فلاں نفس کی کفالت کی، یا میں نے فلاں رقبہ کی یا میں نے فلاں کی روح کی یا میں فلاں کے بدن کی یا میں نے فلاں کے سر کی کفالت کی۔ (ف) یعنی ہر ایسے لفظ سے جس سے تمام بدن مراد ہو سکے۔ اسی طرح میں نے اس کے بدن کی یا میں نے اس کے چہرہ کی کفالت کی۔ (ف) تو بھی کفالت جائز ہے۔ **لأن هذه الخ:**- کیونکہ یہ الفاظ ایسے ہیں جن سے پورے بدن کی تعبیر کی جاتی ہے خواہ لغوی حقیقی کے اعتبار سے ہو یا عرف و مجاز کے اعتبار سے ہو، جیسا کہ طلاق کی بحث میں گذر چکا ہے۔ (ف) کیونکہ نفس سے تو وہی شخص مراد ہے، اسی لئے ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ بعینہ کفالت بھی صحیح ہونا واجب ہے، اور عرف میں چہرہ سے کل بدن تعبیر کیا جاتا ہے، جیسے کہ محاورہ میں کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص کا چہرہ سرکار میں درج ہے، یعنی یہ شخص وہاں ملازم ہے۔ اس کی وضاحت بھی طلاق کی بحث میں گذر چکی ہے۔

و كذا إذاقال الخ:- اسی طرح کفالت منعقد ہو جاتی ہے جبکہ یوں کہا ہو کہ میں نے فلاں کی نصف یا تہائی یا اس کی چیزوں کی کفالت کی ہے۔ (ف) لہذا ان الفاظ سے کفالت صحیح ہے۔ الحاصل اس شخص کے کسی مشترک چیزوں کی کفالت کی جو معین نہ ہو۔ مختصراً اس جگہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ جو اعضاء ایسے نہ ہوں کہ عرف میں ان کے ساتھ کل تعبیر کیا جاتا ہو تو دیکھنا چاہئے کہ اگر کوئی جزو خاص معین ہو تو بے فائدہ ہے۔ اور اگر وہ جزء شائع اور عام ہو تو جائز ہے، کیونکہ کفالت کے بارے میں ایک نفس کے ٹکڑے نہیں ہوتے ہیں۔ (ف) یعنی ایسا نہیں ہوتا ہے کہ ایک آدمی کے ہاتھ کی کفالت ہو اور اس کے پاؤں کی کفالت نہ ہو، یا منہ کی کفالت ہو اور اس کی ناک کی کفالت نہ ہو، یا ایک جزء کی کفالت ہو اور دوسرے جزء کی کفالت نہ ہو۔ **فكان الخ:**- اس لئے ایک نفس میں سے کسی مشترک جزء کو ذکر کرنا کل کے ذکر کرنے کے مثل ہے۔ (ف) کیونکہ یہ جزء تو ہر جگہ سے ہو سکتا ہے مثلاً نصف سے اوپر اور نیچے اور طول اور عرض، لمبائی اور چوڑائی سب کا احتمال رکھتا ہے، بخلاف اس صورت کے کہ اگر یوں کہا کہ میں نے فلاں کے ہاتھ یا اس کے پاؤں کی کفالت کی۔ (ف) اس میں اس کا پاؤں ایک معین جزء ہے وہ اس کے پورے بدن میں سے ہر جگہ نہیں ہو سکتا ہے، اس لئے اس لفظ سے کفالت صحیح نہ ہو گی، کیونکہ ہاتھ یا پاؤں سے پورے بدن کی تعبیر نہیں کی جاتی ہے۔ اسی لئے ہاتھ یا پاؤں کی طرف طلاق کی نسبت صحیح نہیں ہے۔ (ف) مثلاً اگر یوں کہا کہ تمہارے ہاتھ کو طلاق ہے یا تمہارے پاؤں کو طلاق ہے تو ایک بھی طلاق نہیں ہو گی، وجہ اس کی یہی ہے کہ اس سے کل عورت کو طلاق نہیں ہو سکتی ہے، اور طلاق ایسی چیز نہیں ہے کہ عورت کے بدن کے ٹکڑوں کو طلاق ہو، کیونکہ ہاتھ یا پاؤں سے کل بدن سے تعبیر نہیں ہوتی ہے۔ **وفيما تقدم الخ:**- اور جو الفاظ اوپر گذرے ان میں صحیح ہے۔ (ف) یعنی رقبہ و روح و سر وغیرہ اور نصف و تہائی و چوتھائی وغیرہ ان سب میں طلاق کی اضافت بھی صحیح ہوتی ہے، مثلاً عورت سے کہا کہ تمہارے دسویں حصہ کو طلاق ہے تو اس سے پوری عورت کو طلاق صحیح ہو جائے گی۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ لفظ کفالت اپنے مفہوم کفالت میں بالکل صریح ہے۔ اس لئے کہنے والے نے جب یہ کہہ دیا کہ میں کفیل یا متکفل ہوا، یا میں نے کفالت کی تو یہ صراحۃً کفالت ہے، اسی طرح اگر یوں کہا کہ میں نے اس کے نفس کی

ضمانت کی۔ (ف) یا میں ضامن ہوا یا ضمین ہوں تو بھی نفس کی کفالت ہو جائے گی۔

لأنه تصريح الخ: - کیونکہ ان الفاظ سے مقصود کفالت کی تصریح ہوتی ہے۔ (ف) یعنی کفالت سے جو حکم لازم آتا ہے اسے صراحۃ بیان کر دیا ہے، اسی طرح کفالت سے جو بات لازم آتی تھی اسی کا تصور کیا ہے، کیونکہ جب وہ ملزوم ہوا تو اس کا لازم بھی ہوا کہ کھل کر ضامن ہو جائے، دوسرے لفظوں میں یوں کہا کہ جب میں اس کا کفیل ہو گیا تو میں اس کا پورا ضامن اور ذمہ دار ہو گیا، کیونکہ کفالت سے بھی یہی بات واجب ہوتی ہے کہ لازم ہو، یعنی کفالت کا موجب اور مقصود یہی ہے کہ مال کی اکثر صورتوں میں ضمان لازم آتی ہے جیسا فتح القدیر میں ہے۔ **أو قال: هو علي الخ:** - یا یہ کہا کہ وہ مجھ پر ہے۔ (ف) اس طرح نفس کی کفالت صحیح ہوئی، کیونکہ یہ (علی) التزام کا صیغہ ہے۔ (ف) یعنی میں نے اپنے اوپر یہ بات لازم کی کہ جب بھی اسے حاضر کرنے کی ضرورت ہو گی میں اسے حاضر کر دوں گا۔ یا یوں کہا کہ وہ میری طرف ہے۔ (ف) یہ جملہ لوگوں کے محاورہ میں التزام کے معنی میں بولا جاتا ہے، کیونکہ وہ اس موقع میں مجھ پر کے معنی میں ہے۔

قال عليه السلام الخ: - چنانچہ رسول اللہ ﷺ کے فرمان میں ہے کہ جس نے مال چھوڑا وہ اس کے وارثوں کے لئے ہے، اور جس نے یتیم اولاد یا ایسے قریبی رشتہ دار چھوڑے جن کی وہ پرورش کرتا تھا تو وہ میری جانب ہیں۔ (ف) یعنی ان کی خبر گیری کرنا مجھ پر ہے، یعنی میں ان کا کفیل ہوں۔ یہ حدیث صحیحین و سنن میں معروف ہے۔ معلوم ہونا چاہئے کہ عرب اپنے محاورہ میں کفالت کے معنی میں دوسرے الفاظ بھی بولتے ہیں، جیسا کہ مصنفؒ نے لکھا ہے **و كذا إذا قال الخ:** - اسی طرح جب یوں کہا کہ میں اس کی ذات کا زعیم ہوں یا قبیل ہوں۔ (ف) تو بھی کفالت صحیح ہو گی، کیونکہ زعامت بھی کفالت کے معنی میں ہے۔ (ف) اس لئے زعیم کفیل کے معنی میں ہوا۔ اس مفہوم سے متعلق ہم پہلے حدیث کی روایت کر چکے ہیں۔ (ف) رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ الزعیم غارم یعنی زعیم ضامن ہے، یعنی جس شخص نے کفالت کی تو وہ تاوان اٹھانے والا ہو گا، اور قبیل بھی کفیل کے معنی میں ہے۔ (ف) یعنی ضامن ہونے اور اپنے ذمہ لینے والا۔

ولهذا سمي الخ: - اسی لئے چیک کو قبالہ کہتے ہیں۔ (ف) کیونکہ اس تحریر اور دستاویز میں لکھا جاتا ہے وہ سب اپنے اوپر لازم و قبول کرنے والا ہوتا ہے، اس لئے ان سب الفاظ مذکورہ کے کہنے سے وہ کفیل ہو جائے گا، بر خلاف اس کے اگر ایک نے کہا کہ میں اس کی شناخت کے واسطے ضامن ہوں۔ (ف) تو ظاہر الروایہ کے مطابق کفیل نہ ہو گا۔ **لأنه التزم الخ:** - کیونکہ اس جملہ سے اس نے صرف اس کے پہچاننے کی ذمہ داری لی ہے، مطالبہ کی ذمہ داری نہیں لی ہے۔ واقعات میں ہے کہ اسی پر فتوی دیا جائے۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ جملہ لوگوں کے عام معاملات میں عرفاً ضمانت ہی کے ہم معنی ہے۔ المنتقی میں اسی پر نص کیا ہے۔ مف۔ اور اظہر یہ ہے کہ اگر کسی جگہ یہ عرف میں اسی طرح مستعمل ہو تو ابو یوسفؒ کے قول پر ہی فتوی ہو گا، جیسا کہ فارسی زبان میں کہا جاتا ہے من دانستم و یرا ضامنم، تو عامہ مشائخ کے نزدیک ضامن ہو جاتا ہے، جیسا کہ قاضی خان میں ہے۔ م۔

توضیح: - نفس کی کفالت کن الفاظ سے منعقد ہوتی ہے، تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

قال: فإن شرط في الكفالة بالنفس تسليم المكفول به في وقت بعينه لزمه احضاره اذا طالبه في ذلك الوقت وفاء بماالتزمه فان احضره والاحبسه الحاكم لا متناعه عن ايفاء حق مستحق عليه ولكن لايحبسه اول مرة فلعلهمادرى لما ذا يدعي ولو غاب المكفول بنفسه امهله الحاكم مدة ذهابه ومجيئه فان مضت ولم يحضره يحبسه لتحقق امتناعه عن ايفاء الحق قال وكذا اذا ارتدو العياذ بالله ولحق بدار الحرب وهذا لانه عاجز في المدة فينظر كالذى اعسرولو سلمه قبل ذلك برى لان الاجل حقه فيملك اسقاطه كما في الدين المؤجل.

ترجمہ :- قدوریؒ نے کہاہے کہ اگر کفالت بالنفس میں یہ شرط کرلی ہو کہ مکفول بہ کو فلاں وقت معین میں حوالہ کرے گا۔ (ف) یعنی مثلاً اس بات کی کفالت کی ہو کہ اس شخص کو جمعہ کے دن نماز جمعہ کے بعد حوالہ کردوں گا، یا قاضی کے محکمہ میں فلاں دن فلاں وقت حاضر کردوں گا۔ خلاصہ یہ کہ حاضر ضامنی میں کوئی وقت بھی معین کردیا ہو تو اس کفیل پر اس شخص کو حاضر کرنا لازم ہوگا جبکہ مکفول لہ اس وقت میں حاضر کرنے کے لئے کہے۔ وفاء بما التزمه الخ:- تاکہ اس نے جو چیز خود پر لازم کی ہے اسے کرسکے۔ (ف) کیونکہ اسی کے کہنے اور اطمینان دلانے سے طالب نے مکفول بہ کو چھوڑا تھا اور اتنی مہلت دی تھی، اب جبکہ اس نے ایسا وعدہ کرلیا جس کے پورا نہ کرنے میں دوسرے کے نقصان کا خطرہ ہے تو شریعت نے اسے ایک حق لازم کردیا۔ فان احضره الخ:- اگر حسب وعدہ اس نے اسے حاضر کردیا تو بہتر کیا۔ (ف) اس نے اپنا حق ادا کیا اور جو بات لازم کی تھی اسے پورا کیا۔ اور اگر حاضر نہیں کیا تو حاکم اس کفیل کو قید میں ڈال دے گا۔ (ف) کیونکہ اس طرح اس نے ظلم کیا ہے، کیونکہ جو حق اس پر لازم ہوا تھا وہ اسے پورا نہ کرسکا۔

ولکن لایحبسه الخ:- لیکن حاکم اسے پہلے ہی مرتبہ میں قید خانہ نہیں بھیجے گا، کیونکہ شاید اسے یہ معلوم نہ ہوسکا ہو کہ میں کیوں بلایا گیا ہوں۔ (ف) اب اگر کہنے اور یاد دلانے کے بعد بھی اسے حاضر نہیں کیا تو دیکھا جائے کہ اگر مکفول بہ اس علاقہ میں موجود ہو پھر بھی اسے نہ لائے تب قید میں ڈالا جائے۔ ولو غاب الخ:- اور اگر مکفول بہ غائب ہوگیا۔ (ف) یعنی کفیل نے جس شخص کی کفالت کی اگر وہ وہاں سے کہیں سفر وغیرہ میں چلا گیا ہو، تو حاکم اس کفیل کو اس کی آمد و رفت میں وقت کا اندازہ کرکے اتنی مہلت دے۔ (ف) یعنی حاکم اس کفیل کو اتنی مہلت مزید دے کہ مکفول بہ جہاں ہو وہاں جاکر اس سے مل کر اپنے ساتھ لائے اور حاکم کے پاس پہنچادے۔ فان مضت الخ:- اور اگر اس مہلت کی مدت بھی گذر گئی اور کفیل اسے لے کر حاکم کے پاس نہیں پہنچا تب حاکم اس کفیل کو قید خانہ میں ڈال دے، کیونکہ اب یہ بات یقینی ہوگئی کہ اس نے اپنا حق ادا کرنے سے انکار کردیا ہے۔ (ف) اور اگر اس مدت میں کفیل نے یہ کہا کہ میں یہ نہیں جانتا ہوں کہ وہ کہاں چلا گیا ہے تو اس کی بات مان لی جائے گی۔ ک۔ وكذا اذا الخ:- اسی طرح اگر مکفول بہ معاذ اللہ مرتد ہوگیا اور دار الحرب بھاگ گیا۔ (ف) یعنی اگر ان حربیوں سے مسلمانوں کا کوئی معاہدہ اور مصالحہ نہ ہو اور اس کفیل کو اپنے طور پر اتنی قدرت نہ ہو کہ اس بھگوڑے مکفول بہ کو دار الحرب سے واپس لے آئے تو اس کفیل سے فی الحال مؤاخذہ نہیں ہوگا، اور اگر حربیوں سے معاہدہ صلح ہو اس بناء پر کفیل اسے واپس لا سکتا ہو تو قاضی اسے آمد و رفت کی مدت تک کی مہلت دے گا۔ الذخیرہ۔ ع۔ وهذا لانه الخ:- اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ کفیل اس مدت تک واقعۃً مجبور ہے اس لئے اسے مہلت دی جائے، جیسے کہ اس شخص کو جو تنگدست ہوگیا ہو۔ (ف) یعنی مثلاً ایک شخص نے کسی سے قرض لیا اور اس کی ادائیگی کے لئے کوئی وعدہ کیا، اسی مدت میں وہ اتنا تنگدست ہوگیا کہ ادا نہیں کرسکتا ہے تو اسے بھی اس کی وسعت ہونے تک کی مہلت ہوگی۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی کہ کفالت کی صورت میں کوئی وقت معین ہو، اور اسی وقت پر کفیل اسے اس کے لانے کا مطالبہ کیا گیا ہو۔ ولو سلمه الخ:- اور اگر کفیل نے مکفول بہ کو اس وقت سے پہلے ہی لاکر سپرد کردیا تو وہ بری ہوگیا۔ (ف) یعنی کفیل نے خود پر جو کچھ لازم کیا تھا اس سے وہ بری ہوگیا۔ لان الاجل الخ:- کیونکہ میعاد یعنی وقت مقرر پیش کرنا اسی کا حق تھا جسے وہ خود ساقط کرسکتا ہے، جیسے میعادی ادھار میں ہوتا ہے۔ (ف) مقروض پر مثلاً دو ماہ کا میعادی ادھار ہے کہ اتنی مدت میں ادا کردینا ہوگا، اور اس نے اس وقت سے پہلے ہی ادا کردیا تو وہ بری ہوگیا، کیونکہ وہ مدت اسی کا حق تھا، اسی طرح کفالت میں بھی مذکورہ مدت اسی کفیل کا حق ہے، اسی لئے اس مدت سے پہلے ادا کردینے سے بھی کفیل بری ہوجائے گا۔

توضیح :- اگر کفالت بالنفس سے یہ شرط کرلی ہو کہ مکفول بہ کو فلاں وقت معین میں حوالہ

کردے گا، تفصیلی مسائل، اگر مکفول بہ غائب ہو گیا یا اسے وقت معین سے پہلے ہی حوالہ کردیا، حکم، دلائل

قال: وإذا أحضره وسلمه في مكان يقدر المكفول له ان يخاصمه فيه مثل ان يكون في مصر برئ الكفيل من الكفالة لانه اتى بما التزمه وحصل المقصود به وهذا لانه ماالتزم التسليم الامرة واذا كفل على ان يسلمه في مجلس القاضي فسلمه في السوق برئ لحصول المقصود وقيل في زماننا لا يبرأ لان الظاهر المعاونة على الامتناع لا على الاحضار فكان التقييد مفيد اوان سلمه في برية لم يبرا لانه لا يقدر على المخاصمة فيها فلم يحصل المقصود وكذا اذا سلمه في سواد لعدم قاض يفصل الحكم فيه ولو سلم في مصراخر غير المصر الذى كفل فيه برئ عندابي حنيفة للقدرة على المخاصمة فيه وعندهما لايبرا لانه قد يكون شهوده فيما عينه ولو سلمه في السجن وقد حبسه غير الطالب لايبرأ لانه لا يقدر على المخاصمة فيه.

ترجمہ:- قدوری نے کہا ہے کہ اگر کفیل نے اس مقروض (مکفول بہ) کو ایسی جگہ پر لا کر مکفول لہ کے حوالہ کر دیا جہاں پر اس کے لئے یہ ممکن ہو کہ اس مقروض سے خصومت کر سکے جیسے شہر کے اندر ہو تو وہ کفیل اپنی ذمہ داری سے بری ہو جائے گا۔ (ف) یعنی شہر میں قاضی و حاکم موجود ہو جس کے پاس مقدمہ پیش کر کے فیصلہ حاصل کیا جاسکتا ہو، اور وکیل وہاں پر اس مطلوب کو پیش کردے تو وکیل اپنی ذمہ داری سے فارغ ہو جائے گا، خواہ وہ طالب اس وقت قبول کرے یا نہ کرے۔ مف۔ لأنه اتى الخ:- کیونکہ اس وکیل نے جس بات کی ذمہ داری لی تھی وہ اس نے پوری کر دی، اور ایسا کر دینے سے مقصود بھی حاصل ہو گیا۔ (ف) یعنی کفیل کی کفالت لینے کا مقصد تو یہی تھا کہ اس طالب کا حق ضائع نہ ہو، اسی لئے اس نے ایسے شہر یا مقام میں لا کر حوالہ کر دیا ہے کہ جہاں سے وہ مقدمہ کر کے اپنا حق وصول کر سکتا ہے، لہٰذا اس کا مقصد حاصل ہو گیا جس کے لئے اس نے صرف یہ ذمہ داری قبول کی تھی کہ میں اسے مناسب جگہ حوالہ کر دوں گا۔ وهذا لأنه الخ:- اور اس ذمہ داری کو پورا کرنا اس طرح ہوا کہ اس کفیل نے صرف اسی بات کی ذمہ داری لی تھی کہ ایک مرتبہ اس مطلوب اور مکفول بہ کو اس طالب کے پاس پہنچادے گا۔ وإذا كفل الخ:- اور اگر کفیل نے اس شرط پر کفالت کی ہو کہ میں اس کو حاکم کے سامنے پیش کر دوں گا لیکن اس شخص نے اس کو بازار ہی میں حوالہ کر دیا تو وہ ذمہ داری سے بری ہو گیا، کیونکہ مقصود حاصل ہو گیا۔ (ف) کہ طالب حقدار اس مطلوب کو قاضی کے پاس لے جا کر نالش کرے۔ ع۔ اس لئے اس شہر میں جہاں کہیں ہو سپرد کرنا مفید ہو گا، اور قاضی ہی کی مجلس میں مخصوص کرنا بے فائدہ ہو گا، کیونکہ ہر جگہ سے قاضی کے سامنے لے جانا ممکن ہو گا۔ وقيل الخ:- اور کہا گیا ہے کہ ہمارے زمانہ میں بری نہ ہو گا۔ (ف) یعنی اس صورت میں قاضی کی مجلس کو چھوڑ کر بازار میں حوالہ کرے، یہ قول شمس الائمہ سرخسیؒ کا ہے، اور امام احمدؒ و شافعیؒ اور مالکؒ کا بھی یہی قول ہے۔ م۔ ع۔ اسی پر فتوی ہے۔ الکبری۔ ھ۔

لأن الظاهر الخ:- کیونکہ ظاہری حالات یہی ہیں کہ دوسرے لوگ اس مقروض کو قاضی کے پاس پہنچانے میں تو مدد نہیں کریں گے بلکہ روکنے اور وہاں سے بھگانے ہی میں مدد کریں گے۔ (ف) پس جب حالات حاضرہ کا تقاضا یہ ہوا کہ عام لوگ اس طالب کی مدد نہیں کریں گے اس لئے کفیل خود ہی اس مطلوب کو قاضی کی کچہری میں پہنچادے تا کہ طالب وہاں سے اپنا حق وصول کر سکے: فكان الخ:- اس وجہ مذکور کی بناء پر قاضی کی مجلس میں پہنچانے کی قید مفید ہو گی۔ (ف) یعنی اگر کفیل اس مطلوب کو قاضی کی کچہری میں پہنچادے گا تو قاضی کو اس فیصلہ میں دقت نہ ہو گی۔ وإن سلمه الخ:- اور اگر کفیل نے مکفول بہ کو کسی جنگل میں حوالہ کر دیا تو وہ کفالت سے بری نہ ہو گا۔ لأنه لايقدر الخ:- کیونکہ جب وہ طالب اس غیر آباد جگہ میں اس مطلوب کے ساتھ مخاصمت نہیں کر سکتا ہے تو اس کا مطلب حاصل نہ ہو گا۔ (ف) کیونکہ ایسی جگہ میں قاضی نہیں ہوتا ہے۔

و کذا إذا سلمه الخ:- اسی طرح اگر کفیل نے مطلوب کو شہر کے سواد (میدانی علاقہ) میں حوالہ کیا تو بھی بری نہ ہوگا، کیونکہ وہاں پر قاضی وحاکم نہیں رہتا ہے جو اس کے بارے میں کچھ فیصلہ کر سکے۔

ولو سلم في مصر الخ:- اور اگر کفیل اس مطلوب کا جس شہر میں کفیل ہوا تھا اس کے علاوہ اسے کسی دوسرے شہر میں طالب کے حوالہ کیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بری ہو جائے گا، کیونکہ وہاں بھی وہ اس مطلوب سے مخاصمہ کر سکتا ہے۔ (ف) کیونکہ ایسا فیصلہ تو کسی بھی قاضی سے کرایا جا سکتا ہے، اس لئے دونوں شہر اس کے لئے برابر ہوئے، اور امام اعظمؒ نے غالباً اپنے زمانہ کی لحاظ سے فرمایا ہوگا، کیونکہ ان کے زمانہ کے عموماً اہل اسلام اور خصوصاً قاضی حضرات سب عدل اور صلاح کے مالک ہوتے تھے، اس لئے ہر جگہ اور ہر قاضی برابر ہوتے تھے، لیکن آہستہ آہستہ بعد کے زمانہ میں لوگوں کی نیتیں بدل گئیں، اسی لئے اس وقت کے علماء نے اپنے شہر اور زمانہ سے موافق حکم دیا۔ وعندهما لايبرأ الخ:- اور صاحبینؒ کے نزدیک دوسرے شہر میں سپرد کرنے سے بری نہیں ہوگا، کیونکہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ طالب مدعی نے جس شہر میں معاملہ کیا ہے اسی شہر میں اس کے گواہ مل سکتے ہیں۔ (ف) اس لئے دوسرے شہر میں سپرد کرنے سے گواہوں کے بغیر مخاصمہ اور معاملہ نہیں کر سکتا ہے، اس لئے اس کا مقصود حاصل نہیں ہوتا ہے۔ چنانچہ امام شافعیؒ وامام مالکؒ واحمدؒ کا یہی قول ہے اور اسی پر فتوی ہونا چاہئے جیسا کہ الکبری میں ہے، اور یہی اوجہ ہے، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے۔ م۔ ھ۔

ولو سلمه الخ:- اور اگر کفیل نے اس مطلوب کو قید خانہ میں طالب کے حوالہ کیا کہ اس طالب کے سوا کسی دوسرے نے اس کو قید کرایا ہے تو کفیل بری نہ ہوگا، کیونکہ قید خانہ میں اس سے مخاصمہ نہیں کر سکتا ہے۔ (ف) یعنی مکفول لہ (طالب) کے سوا کسی دوسرے شخص نے مطلوب کو مقید کر دیا، پھر اس کفیل نے مکفول لہ کو مطلوب ایسی حالت میں حوالہ کرنا چاہا کہ وہ قید خانہ میں موجود ہے تو ایسا کرنے سے یہ کفیل بری نہ ہوگا، کیونکہ اس حالت میں وہ طالب (مکفول لہ) اس مطلوب سے کوئی مخاصمہ نہیں کر سکتا ہے۔ ہمارے مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ وہ قید خانہ کسی دوسرے قاضی کے ماتحت ہو، اور اگر وہ مطلوب اسی قاضی کے ماتحت قید خانہ میں ہو جس قاضی کے پاس اس کا پہلے مخاصمہ ہوا ہے تو عامہ مشائخ کے نزدیک کفیل بری ہو جائے گا، اور یہی قول صحیح ہے۔ یہ تفصیل اس وقت ہے جبکہ کفالت کے بعد وہ دوسرے معاملہ میں دوسرے شخص کی شکایت پر مقید کیا گیا ہو، اور اگر اسی طالب کی شکایت پر قید کیا گیا ہو تو یہ کفیل بالکل بری ہوگا۔ الذخیرہ۔ اور اگر اس کے قید خانہ میں مقید رہتے ہوئے اس کی کفالت کی پھر اسی قید خانہ میں سپرد بھی کر دیا تو بری ہو جائے گا۔ القاضی خان۔ معلوم ہونا چاہئے کہ کفالت بالنفس صحیح ہو جانے کی صورت میں کفیل اس سے بری ہو جانے کے لئے ان تین باتوں میں سے کسی ایک بات کا ہونا ضروری ہے، ایک یہ کہ طالب کو مکفول بالنفس حوالہ کر دے، دوم یہ کہ مکفول لہ اس کو اپنی کفالت سے بری کر دے، سوم یہ کہ مکفول لہ مر جائے۔ المحیط۔ ھ۔

توضیح:- کفیل مقروض کو کیسی جگہ پر لا کر مکفول لہ (طالب) کے حوالہ کرنا چاہئے۔ اگر کفیل نے اس شرط پر کفالت کی کہ اس کو حاکم کے سامنے پیش کر دوں گا، پھر بازار ہی میں حوالہ کر دیا۔ اگر غیر آباد جگہ، سواد، دوسرے شہر جنگل میں حوالہ کر دیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال: وإذا مات المكفول به برئ الكفيل بالنفس من الكفالة لانه عجز عن احضاره ولا نه سقط الحضور عن الاصيل فيسقط الاحضار عن الكفيل وكذا اذا مات الكفيل لانه لم يبق قادرا على تسليم المكفول بنفسه وماله لايصلح لايفاء هذا الواجب بخلاف الكفيل بالمال ولو مات المكفول له فللوصي ان يطالب الكفيل وان لم

یکن فلوارثہ لقیامہ مقام المیت قال ومن کفل بنفس اخر ولم یقل اذا دفعت الیك فانا بری فدفعہ الیہ فھو بری لانہ موجب التصرف فیثبت بدون التنصیص علیہ ولا یشترط قبول الطالب التسلیم کمافی قضا الدین ولو سلم المکفول بہ نفسہ من کفالتہ صح لانہ مطالب بالخصومۃ فکان لہ ولایۃ الدفع وکذا اذا سلمہ الیہ وکیل الکفیل اورسولہ لقیامھما مقامہ۔

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر مکفول بہ (مدعٰی علیہ) مرجائے تو کفیل اس کی کفالت نفس سے بری ہو جائے گا۔ (ف) اگرچہ مالی کفالت سے بری نہیں ہوتا ہے، کیونکہ کفیل اب اس کو حاضر کرنے سے عاجز ہو چکا ہے۔ (ف) اور عاجز پر مواخذہ نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ خود اصیل سے ساقط ہو گیا ہے۔ (ف) یعنی مطلوب جس کی کفیل نے کفالت کی اور ذمہ داری لی ہے (اب اپنی موت کی وجہ سے) حاضری سے بری ہو گیا ہے۔ اسی لئے اس کفیل سے بھی اس کا حاضر ہونا ساقط ہو گیا ہے۔ (ف) یعنی مکفول عنہ سے قرضہ ساقط ہو تو کفیل سے بھی ساقط ہو جاتا ہے، یعنی جب ایک چیز کا مطالبہ اور مواخذہ اصیل سے باقی نہیں رہا تو بدرجہ اولی کفیل سے بھی نہیں رہے گا۔ **وکذا اذا مات الخ**:- اسی طرح اگر کفیل مرجائے۔ (ف) تو اس کفیل سے کفالت ساقط ہو جائے گی۔ کیونکہ کفیل کو یہ قدرت باقی نہیں رہی ہے کہ جس کی ذات کی کفالت کی ہے اسے حوالہ کر سکے۔ (ف) اس لئے کہ اب تو اس کی جان ہی باقی نہیں رہی ہے، البتہ اس کا مال ترکہ باقی رہ گیا ہے۔ **ومالہ لایصلح الخ**:- اور اب تو اس کا مال بھی اس واجب (نفس) کو پورا کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے۔ (ف) کیونکہ اس کی کفالت مال کی نہیں تھی بلکہ نفس کی کفالت تھی جو حاضر ضامنی کہلاتی ہے۔

بخلاف الکفیل الخ:- بخلاف مال کے کفیل کے۔ (ف) کہ اس نے مکفول عنہ کی طرف سے مال کی کفالت کی تھی، اس لئے جب کفیل مرگیا تو اس کا چھوڑا ہوا مال اس لائق رہ جاتا ہے کہ اس سے کفالت کا مال ادا کر دیا جائے، یہاں تک کہ کفیل یا مکفول عنہ کی موت کا حال تھا۔ **ولو مات الخ**:- اور اگر مکفول لہ مرجائے (ف) اس صورت میں جبکہ اس نے کسی کو اپنا وصی مقرر کیا ہو یا وارث وصی ہو، تو اس کے وصی کو اس بات کا اختیار ہو گا کہ کفیل سے مطالبہ کرے، کیونکہ وارث اپنے مردہ مورث کے قائم مقام ہوتا ہے۔ (ف) اس لئے جس طرح اس میت مکفول لہ کو مطالبہ کا اختیار ہے ایسے ہی اس کے قائم مقام وارث کو بھی حق ہوتا ہے۔ معلوم ہونا چاہئے کہ کفیل کو براءت حاصل ہونے کے لئے کسی شرط کی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔ قال: **ومن کفل الخ**:- امام محمدؒ نے جامع صغیر میں لکھا ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کے نفس کی کفالت کی اور یہ نہیں کہا کہ جب میں اسے تمہارے حوالہ کر دوں گا تو میں اس سے بری ہو جاؤں گا، پھر کسی وقت اس نے اس مطلوب کو اس کے حوالہ کر دیا تو اب یہ کفیل اس کی کفالت سے بالکل بری ہو گیا۔ (ف) یعنی جب کفیل نے مکفول بہ کو مکفول لہ کے حوالہ کر دیا تو وہ کفیل کفالت سے بری ہو گیا یعنی سبکدوش ہو گیا، اگرچہ اس نے پہلے براءت کی شرط نہ کی ہو۔

لانہ موجب التصرف الخ:- کیونکہ بری ہو جانا ہی اس تصرف کا موجب اور تقاضا ہے۔ (ف) اور جو بات کسی عقد کا موجب اور اس کا تقاضا ہو اس کے ثبوت کے لئے کسی شرط کی ضرورت نہیں ہوتی ہے، چنانچہ براءت پانے کی تصریح کرنے کے بغیر ہی اس سے براءت ثابت ہو جاتی ہے۔ **ولایشترط الخ**:- اور اس بات کی بھی شرط نہیں ہوتی ہے کہ طالب (مکفول لہ) اس کفیل کی طرف سے مطلوب کی سپردگی کو قبول بھی کرلے جیسے کہ قرض کی ادائیگی کے مسئلہ میں ہوتا ہے۔ (ف) یعنی بری ہونے کے لئے یہ بھی شرط نہیں ہے کہ مکفول لہ (طالب) یہ بات مان لے کہ تم نے ہمارے مطلوب کو ہمارے حوالہ کر دیا ہے، بلکہ کفیل نے جیسے ہی اس کے حوالہ کر دیا فوراً ہی اس کی براءت اور سپردگی صحیح ہو گئی، خواہ وہ مکفول لہ اس سپردگی کو مانے یا نہ مانے۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہو گی جبکہ کفیل نے وہاں تک لاکر حوالہ کیا ہو۔ **ولو سلم الخ**:- اور اگر مکفول بہ نے خود اپنے آپ کو اس کی کفالت کی بناء پر حوالہ کیا تب بھی صحیح ہو گا۔ (ف) یعنی مکفول بہ (مطلوب) مکفول لہ (طالب) کے حوالہ کیا کہ

میں نے خود کوا فلاں وکیل کی طرف سے تمہارے حوالہ کردیا ہے تو اس کا یہ کہنا صحیح ہوگا، اور وہ کفیل بری ہو جائے گا۔ **لأنه مطالب الخ**:- کیونکہ مال کا مطالبہ تو اصل میں اسی مطلوب سے ہے یعنی مکفول بہ سے خود خصومت کا مطالبہ ہے، اس لئے اس مطلوب کو اس بات کی ولایت حاصل ہے کہ خود خصومت کرے اور معاملہ کو پیش کرے۔ **وكذا إذا سلمه الخ**:- اسی طرح اگر مکفول بہ کو کفیل کے وکیل یا ایلچی نے مکفول لہ کے حوالہ کیا تو بھی حوالہ کرنا صحیح ہوگا، کیونکہ کفیل کا وکیل ہو یا ایلچی دونوں ہی اس وکیل کے قائم مقام ہیں۔ (ف) لہٰذا اس وکیل یا ایلچی کا حوالہ کردینا خود کفیل کے حوالہ کردینے کے مثل ہوگا۔ اس لئے کفیل بری ہو جائے گا۔

توضیح:- کفیل مکفول بہ کی کفالت سے کب اور کس طرح بری ہوتا ہے؟ کفیل کو بری ہونے کے لئے کسی شرط کی ضرورت ہوتی ہے یا نہیں، تفصیل مسائل، دلائل

معلوم ہونا چاہئے کہ جب کفیل نے اپنے وعدہ اور کفالت کے مطابق حاضر ضامنی (مطلوب کو حاضر کردینے کی شرط) پوری نہ کی تو پہلے بتایا گیا ہے کہ اگر اسے حاضر نہ کرنے سے عاجز نہ ہو تو حاکم اس کو قید کرے گا، لیکن پہلی مرتبہ میں ہی نہیں بلکہ دو تین بار موقع دینے کے بعد بھی نہ لایا تب کفیل کو قید میں ڈال دے گا (النہر) یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ وہ اپنے کفیل بننے کا اقرار کرتا ہو، کیونکہ وہ اگر اپنی کفالت سے ہی انکار کرتا ہو مگر اس کی کفالت پر گواہ موجود ہوں یا اس نے قسم لیتے وقت قسم کھانے سے انکار کردیا تب حاکم اسے پہلی مرتبہ ہی قید خانہ میں ڈال دے گا (الظہیریہ) اور یہی ظاہر الروایہ ہے (النہر) عامہ حقوق میں یہی حکم ہے۔ الظہیریہ۔ الحاصل صرف کفالت نفس میں اگر اپنا وعدہ پورا نہ کیا تو مذکورہ تفصیل کے مطابق اسے قید کیا جاسکتا ہے۔ م۔

قال: فإن تكفل بنفسه على انه لم يواف به الى وقت كذا فهو ضامن لما عليه وهو الف فلم يحضره الى ذلك الوقت لزمه ضمان المال لان الكفالة بالمال معلقة بشرط عدم الموافاة وهذا التعليق صحيح فاذا وجد الشرط لزمه المال ولا يبراعن الكفالة بالنفس لان وجوب المال عليه بالكفالة لا ينافي الكفالة بنفسه اذكل واحد منهما للتوثق وقال الشافعي لاتصح هذه الكفالة لانه تعليق سبب وجوب المال بالحظر فاشبه البيع ولنا انه يشبه البيع ويشبه النذر من حيث انه التزام فقلنا لايصح تعليقه بمطلق الشرط كهبوب الريح ونحوه ويصح بشرط متعارف عملا بالشبهين التعليق بعدم الموافاة متعارف.

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر مثلاً: زید نے خالد کی ذات کی کفالت کی یعنی حاضر ضامنی اس شرط پر کی کہ اگر میں نے خالد کو فلاں وقت پر حاضر نہیں کیا تو خالد پر جو کچھ باقی ہے جو کہ ہزار درہم ہیں، میں سب کا ضامن ہوں۔ (ف) اس کے بعد اگر وہ کفالت بالنفس پوری نہ کرے تو وہ مال کا ضامن ہوگا، اور مال جتنا بھی بیان کیا ہو اس پر لازم ہوگا جو کہ یہاں ہزار درہم بیان کیا گیا ہے۔ ع۔ پھر اس زید نے اس خالد کو بروقت حاضر نہیں کیا۔ (ف) اور حاضر ضامنی کو پورا نہیں کیا تو اس زید پر جو کہ کفیل ہے اس مال مذکور کی ضمانت لازم آئے گی۔ (ف) اس طرح یہاں کفالت بالنفس ہے، اور اگر یہ نہ ہو سکے تو پھر کفالت بالمال ہے۔

لأن الكفالة بالمال الخ:- کیونکہ یہاں اسے حاضر نہ کرنے کی صورت میں مال کی کفالت معلق ہے۔ (ف) یعنی اگر اسے حاضر نہ کردوں تو مال کا ضامن ہوں، اور ایسی تعلیق صحیح ہوتی ہے، اس لئے جب شرط پائی گئی تب مال لازم آیا۔ (ف) کیونکہ شرط یہی تھی کہ اسے حاضر نہ کرسکے اور یہ شرط پائی گئی یعنی اسے حاضر نہ کرسکا اس لئے وہ ہزار درہم کا ضامن ہوگیا۔ **ولا يبرأ الخ**:- اس کے باوجود وہ اس کی کفالت نفس سے بری نہ ہوگا۔ (ف) یعنی وقت مقرر پر اس مطلوب (حاضر ضامنی) کو نہ لانے سے وہ کفیل کا ضامن ہوگیا اور اسے حاضر کرنے کی ذمہ داری بھی اس کی ختم نہ ہوئی۔

لأن وجوب المال الخ:- کیونکہ کفیل پر کفالت کی وجہ سے مال کا لازم آنا اس پر کفالت نفس لازم ہونے کے منافی

نہیں ہے۔ (ف) یعنی وہ ایک ہی شخص مال اور نفس دونوں کا کفیل ہو سکتا ہے، کیونکہ یہ دونوں قسموں کی کفالتیں اس کی مضبوطی اور تقویت کے لئے ہوتی ہیں۔ (ف) یعنی ان میں سے ہر ایک قسم (یعنی مال اور نفس) کی کفالت سے اپنی ذمہ داری کو مکمل اور پختہ کرنا مقصود ہے، اس لئے دونوں کفالتیں ایک ساتھ ہو سکتی ہیں، اور یہاں جبکہ نفس کی کفالت سے بری ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے، اور شرط مذکور کی وجہ سے کفالت بالمال کا لازم آنا ثابت ہو گیا تو دونوں کی کفالتیں جمع ہو گئیں۔ **وقال الشافعی الخ:** -اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ "ایسی کفالت ہی صحیح نہیں ہے" کیونکہ اس میں وجوب مال کے سبب کو ایک تردد والے کام پر معلق کرنا لازم آیا اس لئے یہ بیع کے مشابہ ہو گیا۔ (ف) کیونکہ مال کا کفیل ہونا مال کے واجب ہونے کا سبب ہے، لہٰذا یہ شرط پر معلق ہوا، اور شرط کے ہونے یا نہ ہونے دونوں باتوں کا احتمال ہے، اس لئے یہ ایک مشکوک اور متردد امر پر معلق ہو گیا، حالانکہ کسی مال کو شک پر معلق کرنا قمار یا جوا ہوتا ہے جو کہ حرام ہے، اس لئے اس کی مثال ایسی ہو گئی جیسے: بیع کو مال پر معلق کرنا، حالانکہ عقد بیع میں مال کے واجب ہونے کے سبب کو کسی متردد امر پر معلق کرنا جائز نہیں ہوتا ہے، اس لئے کفالت میں بھی جائز نہیں ہوا۔ اسی لئے مذکورہ مسئلہ میں صرف نفس کی کفالت باقی رہ جائے گی، اور مال کی کفالت باطل ہو جائے گی۔ امام شافعیؒ کی طرف سے اشکال کی تقریر کا جواب ہماری طرف سے یہ ہے کہ ہمارے نزدیک کفالت کے معنی صرف مطالبہ کے حق کو تسلیم کرنا یا التزام کرنا ہے، یعنی ایک کفیل اپنے اوپر اس حق کو لازم کرتا ہے کہ وہ دوسرا شخص مجھ سے اپنے حق کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ اس تسلیم کے معنی یہ نہیں ہیں کہ مجھ پر مال لازم ہو گیا ہے، پس یہ بات کہاں سے ثابت ہو گئی کہ مال واجب ہونے کے سبب یعنی کفالت کو شرط پر معلق کیا ہے، بلکہ صرف یہ لازم ہوا کہ جس چیز سے مطالبہ لازم ہوتا تھا وہ شرط پر معلق ہے، اور اس میں کچھ خرابی نہیں ہے۔ اور اگر ہم یہ مان لیں کہ کفالت بھی مال کے واجب ہونے کا سبب ہے تو ہمارے نزدیک وہ فقط بیع کے مشابہ ہے۔ **ولنا أنه يشبه الخ:** -اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ کفالت بیع کے بھی مشابہ ہے اور نذر کے بھی مشابہ ہے، اس اعتبار سے کہ کفالت میں خود پر غیر لازم کو لازم کرنا ہوتا ہے۔ (ف) یعنی آخر انجام پر نظر کرنے سے یہ دیکھا جاتا ہے کہ جب مکفول عنہ کے حکم سے کفیل نے مال ادا کر دیا تو وہ مکفول عنہ سے واپس لے سکتا ہے، تو مالی مبادلہ ہونے سے بیع کے مشابہ ہے۔ اور چونکہ کفالت میں کفیل نے خود پر ایسے مال کو لازم کیا ہے جو اس پر لازم نہیں تھا اس لئے یہ کفالت نذر کے مشابہ ہو گئی، کیونکہ نذر میں بھی آدمی پر کچھ لازم نہیں ہوتا ہے بلکہ وہ نذر مان کر خود پر کچھ لازم کر لیتا ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ کفالت میں دو طرح کی مشابہت ہے یعنی ایک مشابہت بیع سے ہے تو دوسری نذر سے ہے۔ **فقلنا: لايصح الخ:** -اسی بناء پر ہم نے بیع کی مشابہت کی مناسبت سے یہ کہا ہے کہ عقد کفالت کو مطلقاً ہر طرح کی شرط سے معلق کرنا صحیح نہیں ہے، جیسے ہوا چلنا اور اس کی جیسی چیزیں۔ (ف) یعنی **مثلاً**: یہ کہا کہ اگر فلاں دن ہوا چلے گی تو میں فلاں شخص کی طرف سے ضامن ہوں یا اگر جمعہ کے دن بارش ہو جائے تو میں اس کا ضامن ہوں، یعنی اس طرح سے معلق کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ شرط مجہول ہے، جیسی اس قسم کی شرط پر بیع کرنا بھی جائز نہیں ہے۔ **يصح بشرط الخ:** -اور ایسی شرط کے ساتھ معلق کرنا صحیح ہے کہ جس کا رواج ہو، تاکہ دونوں مشابہت پر عمل ہو جائے، یعنی رائج شرط پر معلق کرنا نذر کی مشابہت سے صحیح ہے، اور وقت پر حاضر نہ کرنا بھی ایک قسم کی شرط متعارف ہو۔ (ف) خلاصہ یہ ہوا کہ کفالت میں بیع کی مشابہت ہونے سے ایسی شرط جائز نہیں ہے جو رائج نہ ہو۔ اور نذر کی مشابہت سے ایسی شرط جائز ہے جس کا رواج ہو، پس جب اس نے یہ کہا کہ اگر میں اس کو اس مقرر وقت پر حاضر نہ کروں تو جو مال اس پر لازم ہے وہ مجھ پر لازم ہو گا، تو بات اس سبب سے جائز ہے کہ ایسی شرط عوام میں رائج ہے۔

توضیح: -اگر کسی نے کسی کی اس شرط پر کفالت کی اگر میں اسے مقرر وقت پر حاضر نہ کر دوں تو اس پر جو کچھ مال لازم ہے میں ادا کر دوں گا، پھر اس نے اسی وقت پر حاضر نہیں

کیا، تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ومن كفل بنفس رجل وقال ان لم يواف به غدا فعليه المال فان مات المكفول عنه ضمن المال لتحقق الشرط وهو عدم الموافاة قال ومن ادعى على اخر مائة دينار بينها اولم يبينها حتى تكفل بنفسه رجل على انه ان لم يواف به غدا فعليه المائة عندابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد ان لم يبينها حتى تكفل به رجل ثم ادعى بعد ذلك لم يلتفت الى دعواه لانه علق مالا مطلقا بخطر الايرى انه لم ينسبه الى ماعليه ولا تصح الكفالة على هذا الوجه وان بينها ولانه لم يصح الدعوى من غير بيان فلا يجب احضار النفس واذالم يجب لا تصح الكفالة بالنفس فلا تصح بالمال لانه بناء عليه بخلاف مااذا بين ولهما ان المال ذكر معرفا فينصرف الى ماعليه والعادة جرت باجمال في الدعاوى فتصح الدعاوى على اعتبار البيان فاذا بين التحق البيان باصل الدعوى فتبين صحة الكفالة الاولى فيترتب عليها الثانية.

ترجمہ:- جامع صغیر میں ہے کہ اگر مثلاً: زید نے خالد کی ذات کی کفالت کی اور کہا کہ اگر میں خالد کو کل نہ لاؤں تو تمہارا جتنا مال خالد پر باقی ہے وہ مجھ پر لازم ہو جائے گا، پھر مکفول عنہ (طالب) مر گیا حالانکہ اس دن کفیل خالد کو نہیں لایا تو حسب وعدہ وہ مال کا ضامن ہو جائے گا، کیونکہ نہ لانے کی شرط پائی گئی۔ (ف) جامع صغیر کے اکثر نسخوں میں لفظ غد (یعنی آئندہ کل کا دن) مذکور نہیں ہے، بلکہ مسئلہ مطلق ہے، اسی لئے فخر الاسلام اور صدر الشریعۃ اور قاضی خان نے اسے ذکر نہیں کیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اوپر کا مسئلہ جو قدوری کے حوالہ سے مذکور ہوا اس میں وقت معین موجود ہے، اور اس مسئلہ میں کوئی وقت موجود نہیں ہے بلکہ مطلق ہے۔ پس یہ معلوم ہونا چاہئے کہ مکفول عنہ (طالب) کی موت سے کفیل کو بری ہو جانا چاہئے تھا، حالانکہ اس مسئلہ میں یہ حکم دیا گیا ہے کہ وہ مال کا ضامن ہو گا، اس کا جواب یہ ہے کہ جب کفالت نفس میں وہ مر گیا تو کفیل عاجز ہو گیا اس لئے بری ہو گیا، کیونکہ اس کے جرمانہ میں مال لازم نہیں ہو سکتا ہے۔ اور یہاں کفالت نفس کا خیال کرنے سے واقعی کفیل کو لانے کی قدرت نہیں ہے، اس لئے بری ہو گیا۔ مگر دوسری طرف کفالت مال کی بھی شرط موجود ہے، اور وہ یہ ہے کہ اگر میں فلاں شخص کو تمہارے پاس حاضر نہ کر دوں تو میں مال کا ضامن ہوں۔ پس جب اس شرطیہ قسم کے وقت لانا ممکن تھا تو قسم منعقد ہے، پھر جب وہ مر گیا اور حاضر کرنا ممکن نہ ہوا تو وہ حانث ہو گیا، اس لئے اس پر مالی کفالت لازم آجائے گی، یہ کفالت اس لئے لازم نہیں ہوئی کہ نفس کی کفالت کا یہی تقاضا ہے کہ یہاں ایسا ہو بلکہ اس لئے کہ اس میں شرط پر معلق کیا گیا ہے (م) یہ تفصیل اس صورت میں ہو گی کہ مکفول بہ مر گیا ہو، اور اگر کفیل وقت سے پہلے مر گیا۔ شیخ ظہیر الدینؒ نے فرمایا ہے کہ اصل میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ مال اس کے ترکہ میں واجب قرضہ کے طور پر ہو گا۔ مع۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ یہی قول اظہر واوجہ ہے۔ م۔

قال: ومن ادعى الخ:- کہا کہ اگر زید نے خالد پر سو دینار کا دعوی کیا، اور ان کھرے اور کھوٹے ہونے کی صفت کے متعلق کچھ بیان نہیں کیا، اسی وقت بکر نے خالد کی حاضر ضامنی اس شرط پر قبول کر لی کہ اگر میں کل دن کے وقت اس کو حاضر نہ کر دوں تو اس کے سو دینار مجھ پر لازم ہوں گے، لیکن دوسرے دن اسے حاضر نہیں کیا تو امام ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کے نزدیک اس پر یہ سو دینار لازم ہو جائیں گے۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اس نے دیناروں کی صفت بیان نہیں کی تھی کہ اسی وقت کفیل نے اس کی حاضر ضامنی (ذاتی کفالت) کر لی اور اس کفالت کے بعد اس مدعی نے اس کی صفت کا دعوی کیا تو اس کے دعوی پر توجہ نہیں دی جائے گی۔ (ف) اس سے معلوم ہوا کہ امام ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کے نزدیک دیناروں کی مقدار معلوم ہونے کے بعد کفالت صحیح ہے اگرچہ اس کی صفت مجہول ہو،، اور امام محمدؒ کے نزدیک جب صفت مجہول ہو تو مکفول لہ کو کفیل سے مطالبہ کا حق نہیں رہتا ہے، اور جب مجہول (یعنی واضح نہیں) ہوا تو وہ دعوی ہی صحیح نہیں ہوا۔ لانه علق الخ:- کیونکہ کفیل نے ایسے مطلق مال کی کفالت کی

ہے جو خطر یعنی تردد سے معلق ہے۔ (ف) یعنی یوں کہا ہے کہ اگر میں شخص کو حاضر نہ کردوں تو مجھ پر سو دینار لازم ہیں، اور یہ نہیں کہا ہے کہ ایسے سو دینار ہیں جن پر تمہارا دعوی ہے، ان میں اول تو ان دیناروں کو مطلق رکھا، دوسری بات یہ ہے کہ خود پر اس شرط کے ساتھ لازم کئے کہ اگر مکفول عنہ کو حاضر نہ کرے، جبکہ یہ دونوں باتیں فاسد ہیں۔ الا یری أنه الخ: - کیا ایسی بات نہیں ہے کہ کفیل نے ان دیناروں کو اس کی طرف منسوب نہیں کیا ہے جو مکفول عنہ پر لازم ہیں۔ (ف) یعنی اس طرح نہیں کہا ہے کہ مجھ پر وہ درہم لازم ہوں گے جو تمہارے فلاں شخص پر لازم ہیں بلکہ اس کے فوراً چھوڑ دینے پر رشوت کے طور پر قبول کیا ہے۔

ولاتصح الكفالة الخ: - اور ایسے طریقہ پر کفالت ہی صحیح نہیں ہوتی ہے، اگرچہ دیناروں کی صفت کھری اور کھوٹی وغیرہ ہونے کی بیان کردے، یعنی جب مطلق مال کو اپنے اوپر شرطیہ لازم کرلے تو رشوت کا احتمال ہونے کی وجہ سے کفالت ہی صحیح نہیں ہوگی، اور یہ بھی وجہ ہے کہ صفت کو بیان کئے بغیر دعوی ہی صحیح اور مکمل نہیں ہے، اس لئے مدعی علیہ کو حاضر کرنا بھی صحیح نہیں ہوگا، اور حاضری لازم نہیں ہوئی تو حاضر کرنے کے لئے کفیل بننا بھی صحیح نہیں ہوا۔ اس بناء پر مال کی کفالت بھی صحیح نہیں ہوئی، کیونکہ مال کی کفالت حاضری کی کفالت پر مبنی تھی، بخلاف اس صورت کے جبکہ اس کی صفت بیان کردی ہو۔ (ف) کیونکہ صفت بیان کردینے کے بعد مدعی کا دعوی صحیح ہو گیا، اس لئے مدعی علیہ کی حاضری واجب ہو گئی، اسی لئے حاضری کے لئے کفیل بننا بھی صحیح ہوا، پس حاصل کلام یہ ہوا کہ امام محمدؒ کی دلیل میں دو طریقے ہیں، ایک یہ کہ کفیل نے ایسے مال کی کفالت ہی نہیں کی ہے جس کا مدعی نے دعوی کیا بلکہ یہ چاہا ہے کہ مدعی اسے فوراً چھوڑ دے جس کے لئے مطلقاً سو دینار دینے کا اقرار کیا ہے، جس کی بناء پر رشوت دینے کا احتمال ہو جاتا ہے، اسی لئے کفالت ہی صحیح نہیں ہوئی۔ اسی صورت پر شیخ ابو منصور ماتریدیؒ نے اعتماد کیا ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ کفالت صحیح ہے جبکہ دعوی صحیح ہو، اور دعوی اسی وقت صحیح ہوگا کہ مال دعوی یعنی سو دینار کی صفت بیان کردے، جبکہ موجودہ صورت میں اس نے اپنے دعوی میں صفت بیان نہیں کی ہے، اس لئے دعوی صحیح نہیں ہوا، لہٰذا مدعی علیہ پر حاضری بھی لازم نہ ہوئی، چنانچہ حاضری کی کفالت بھی صحیح نہیں ہوئی۔ شیخ ابوالحسن کرخیؒ نے اسی پر اعتماد کیا ہے۔ اور یہی اظہر ہے۔ ولهما أن المال الخ: - اور شیخین یعنی امام اعظمؒ اور امام ابویوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے مال کو معرفہ بیان کیا ہے، یعنی مطلقاً مال نہیں کہا ہے بلکہ یہ مال کہا ہے کہ یہ مال مجھ پر لازم ہوگا، تو لفظ "یہ" اسی مال کی طرف رجوع کرے گا یعنی وہ مال جس کا مکفول عنہ پر دعوی ہے، اور عام عادت یہ ہے کہ دعووں میں اجمالاً ہی کہا جاتا ہے، اس لئے دعوی کے بیان پر اعتماد کر کے مجمل دعوی بھی صحیح ہو جاتا ہے۔ پھر اس نے جب اجمال کا بیان شروع کیا تو وہ بیان اصل دعوی سے ہی ملا دیا جاتا ہے۔ اسی طرح یہ بات معلوم ہو گئی کہ پہلی کفالت یعنی حاضر ضامنی صحیح ہے، اور دوسری کفالت جو اسی پر مترتب ہے یعنی مال ضامنی بھی صحیح ہے۔

توضیح: - اگر زید نے خالد کی ذات کی کفالت کرتے ہوئے یہ کہا کہ اگر میں خالد کو کل حاضر نہ کروں تو تمہارا جتنا مال اس پر باقی ہے وہ مجھ پر لازم ہو جائے گا پھر خالد کو تو اس دن وہ نہیں لایا مگر طالب ہی مر گیا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

قال: ولاتجوز الكفالة بالنفس في الحدود والقصاص عند ابي حنيفة معناه لايجبر عليها عنده وقالا يجبر في حد القذف لان فيه حق العبد وفي القصاص لانه خالص حق العبد بخلاف الحدود الخالصة لله تعالىٰ ولابي حنيفة قوله عليه السلام لاكفالة في حد من غير فصل ولان مبنى الكل على الدرء فلا يجب فيها الاستيثاق بخلاف سائر الحقوق لانها لاتندرئ بالشبهات فيليق بها الاستيثاق كما في التعزير ولو سمحت نفسه به يصح بالاجماع لانه امكن ترتيب موجبه عليه لان تسليم النفس فيها واجب فيطالب به الكفيل فيتحقق الضم.

ترجمہ :- قدوری نے فرمایا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حدود و قصاص میں کفالت بالنفس جائز نہیں ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کفیل لانے کے لئے اس پر جبر نہیں کیا جائے گا۔ (ف) یعنی جس شخص پر حد یا قصاص کا دعویٰ کیا گیا پھر اس پر کفیل بالنفس (حاضر ضامنی) کا مطالبہ کیا گیا تا کہ اس پر حد ثابت کی جائے، اور اس نے کفیل پیش کرنے سے انکار کیا تو امام اعظمؒ کے نزدیک اس پر جبر کرنا جائز نہیں ہے، اگر چہ حد القذف ہی ہو۔ وقالا: یجبر الخ :- اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ حد القذف کی صورت میں کفیل پیش کرنے پر مجبور کیا جائے گا، کیونکہ حد القذف میں بندہ کا حق ہے، اسی طرح قصاص میں بھی کفیل پیش کرنے پر مجبور کیا جائے گا، کیونکہ یہ بھی خالص بندہ کا حق ہے، بخلاف ان حدود کے جو خالص حق اللہ سے ہوں۔ (ف) یعنی ان میں البتہ کفالت پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔ اور شیخ محبوبیؒ نے کہا ہے کہ چوری کی حد میں بھی مجبور ہونا چاہئے۔ اور مرغینانیؒ نے فرمایا ہے کہ اس موقع میں جبر کرنے کے معنی قید کرنے کے نہیں ہیں، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ طالب کو مطلوب کے ساتھ رہنے کا حکم دیا جائے، یہاں تک کہ وہ اس طالب کی نظر سے اس کی اجازت کے بغیر او جھل اور پوشیدہ بھی نہ ہو۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کسی حد یا قصاص میں جبر نہیں ہے، اکثر علماء کا یہی قول ہے (م ع)

ولأبي حنيفة الخ :- امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ کسی حد میں کفالت نہیں ہے، پھر اس کی کوئی تفصیل نہیں فرمائی ہے۔ (ف) یعنی رسول اللہ ﷺ نے یہ بات مطلقاً فرمائی ہے کہ کسی حد میں کفالت نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ حدود کے معاملہ میں کسی تفصیل کے بغیر مطلقاً کفالت نہیں ہے، یعنی خواہ وہ قذف ہو یا قصاص و سرقہ وغیرہ ہو یا خالص حدود ہوں۔ امام شافعیؒ و احمدؒ سے بھی یہ ایک روایت منقول ہے، لیکن بیہقیؒ و ابن عدیؒ نے اسکی روایت کر کے اسے ضعیف کہا ہے، اور اس پر جرح کرتے ہوئے اسے مجہول اور مدلس ہونے کا الزام لگایا ہے، لیکن حنفیہ اسے جرح تسلیم نہیں کرتے ہیں، قیاس بھی اسی بات کے موافق ہے کہ حدود کے معاملہ میں کفالت نہیں ہونی چاہئے۔ ولأن مبنى الكل الخ :- اور اس وجہ سے بھی کہ تمام حدود کی بنیاد اس کے ساتھ کرنے پر ہے۔ (ف) یعنی حدود میں یہ حکم عام ہے کہ شبہات کی وجہ سے وہ ساقط کر دئے جائیں۔ لہٰذا حدود میں مضبوطی کرنے کی کوشش کرنا واجب نہیں ہے۔ (ف) جس حق میں بھی یہ صفت ہو کہ وہ ساقط کیا جا سکے تو اس میں خود ہی مضبوطی نہیں ہے تو اس میں کفیل بنا کر اسے مضبوط کرنا کس طرح لازم ہوگا۔ بخلاف سائر الخ :- بخلاف باقی حقوق کے کیونکہ وہ تو شبہات کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتے ہیں۔ (ف) اس سے معلوم ہوا کہ ان میں ذاتی پختگی اور مضبوطی ہے۔ مثلاً: کسی شخص پر دوسرے کا مال باقی ہے، اس لئے اس قرضدار پر اس حق کو ادا کرنا واجب ہوا، اور اس کے معاملہ میں شبہ ہونے سے اس کے حق کو ساقط نہیں کیا جائے گا۔ پس معلوم ہوا کہ اس کا حق مضبوط ہے۔ فيليق الخ :- اس لئے ان حقوق کی وصولی کے لئے انہیں یقینی بنانا اور مضبوط کرنا مناسب ہوگا۔ (ف) اور یہ بات کسی کو کفیل بنا لینے سے حاصل ہو جاتی ہے، جیسے کہ تعزیر میں ہوتا ہے۔ (ف) یعنی جس چیز یا جرم کی وجہ سے تعزیر واجب ہوتی ہے اس میں مدعی کے لئے مدعی علیہ سے کفالت لی جائے اور جبر کیا جائے، تو اقوال کی طرح وہ ساقط ہونے کے لائق نہیں ہوتا۔ پس حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ حدود اور قصاص میں کفیل پیش کرنے کے لئے مطلوب پر جبر نہیں کیا جا سکتا ہے۔

ولو سمحت نفسه الخ :- اور اگر مطلوب یعنی مدعی علیہ از خود اپنا کفیل دینے کی پیشکش کرے تو اس کی طرف سے کفالت بالاجماع صحیح ہے۔ (ف) یعنی اگر مطلوب، مدعی علیہ نے اپنی خوشی سے کفیل مقرر کر دیا تو امام اعظم کے ساتھ ہی صاحبینؒ کے نزدیک بھی بالاتفاق یہ کفالت صحیح ہوگی، کیونکہ کفالت کا مقصد اور مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس نے خود پر اس مدعی کے مطالبہ کو لازم کر لیا، جیسے کہ کوئی شخص اپنے اوپر کسی نذر کو لازم کر لیتا ہے۔ پس جب مدعی علیہ نے خود اپنا کفیل حاضر کر دیا تو اس کو اختیار ہوگا، یعنی اسے تسلیم کر لیا جائے گا۔ لأنه أمكن الخ :- کیونکہ کفالت کا جو موجب یعنی واجبی اثر ہے اسے عقد کفالت پر ثابت اور لازم کرنا ممکن ہے۔ (ف) یعنی کفیل کو پورا اختیار ہے کہ وہ مدعی علیہ کی طرف سے خود کو حاضر ضامنی مقرر کر لے،

اس لئے اس کی کفالت صحیح ہوگی،، کیونکہ حدود کے دعوی میں مدعی علیہ کو خود اپنی ذات مدعی کے حوالہ کردینا واجب ہے۔ (ف) اس لئے مدعی علیہ سے یہی مطالبہ ہوگا کہ وہ از خود حاضر ہو جائے۔ فیطالب به الخ: - پس اسی حاضری کے لئے کفیل سے مطالبہ کیا جائے گا، اس لئے اپنی ذمہ داری پوری کرتے ہوئے حاضر ہو جائے۔ (ف) اور کفالت کے معنی یہی ہیں کہ دوسرے کے مطالبہ کے ساتھ اپنی ذمہ داری بھی شامل کر دی جائے اس حد تک کہ جیسے کسی اصیل سے مطالبہ کیا جاتا ہے، اسی طرح اس کے کفیل سے بھی مطالبہ کیا جائے۔ الحاصل حدود کے مسائل میں مدعی علیہ کفالت پیش کرنے پر مجبور نہیں ہوتا ہے، بلکہ وہ خود مختار اور اپنی مرضی کا مالک ہوتا ہے۔

توضیح: - تعزیر و حدود و قصاص میں کفالت بالنفس جائز ہے یا نہیں، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

قال: ولایحبس فیها حتی یشهد شاهدان مستوران اوشاهد عدل یعرفه القاضی لان الحبس للتهمة ههنا والتهمة تثبت باحد شطری الشهادة اما العدد اوالعدالة بخلاف الحبس فی باب الاموال لانه اقصی عقوبة فیه فلایثبت الابحجه کاملة وذکرفی ادب القاضی ان علی قولهما لایحبس فی الحدود والقصاص بشهادة الواحد لحصول الاستیثاق بالکفالة قال: والرهن والکفالة جائزان فی الخراج لانه دین مطالب به ممکن الاستیفاء فیمکن ترتیب موجب العقد علیه فیهما قال: ومن اخذ من رجل کفیلا بنفسه ثم ذهب فاخذ منه کفیلا اخر فهما کفیلان لان موجبه التزام المطالبة وهی متعددة والمقصود التوثق وبالثانیة یزداد التوثق فلایتنافیان.

ترجمہ: - امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ مدعی علیہ کو حدود کے معاملہ میں قید میں نہیں ڈالا جائے گا یہاں تک کہ ایسے دو گواہ گواہی دیدیں۔ (ف) ان گواہوں کی صفتیں یہ ہوں گی کہ اگر وہ مستور ہوں تو کم از کم دو ہوں۔ (ف) یعنی ان کے عادل ہونے کا حال کہ وہ عادل ہیں یا فاسق ہیں، معلوم نہ ہو بلکہ وہ مستور یعنی پوشیدہ ہوں، یا اگر ایک گواہ ہو تو وہ عادل ہو اور ایسا ہو کہ جسے قاضی پہچانتا ہو۔ (ف) بس دو صورتوں میں قید میں ڈالا جائے گا۔ اگر گواہ ایک ہو تو وہ عادل ہو اور اسے قاضی بھی جانتا ہو یا دو گواہ (یعنی ایک سے زیادہ) ہوں وہ ایسے بھی ہو سکتے ہیں جن کا عادل ہونا یا فاسق ہونا کچھ معلوم نہ ہو بلکہ مستور الحال ہوں۔
لأن الحبس الخ: - کیونکہ قید کرنا حدود اور قصاص میں تہمت کی وجہ سے ہے۔ (ف) کہ شاید یہ شخص واقعۃً مفسد اور شر پسند ہو۔ والتهمة الخ: - اور شہادت کے دو حصوں میں سے ایک حصہ سے تہمت ثابت ہوتی ہے یعنی یہ کہ عدد مکمل (کم از کم دو ہوں) یا ایک ہو تو اس میں عدالت ہو۔ (ف) یعنی مکمل شہادت کے دو اجزاء ہوتے ہیں ایک عدد یعنی گواہ کا دو ہونا، اور دوم اس میں عدالت کی صفت ہونا، اب اگر گواہی کامل نہ ہوئی یعنی صرف ایک ہی غیر عادل گواہ ملا جس کی وجہ سے اس کا جرم ثابت نہ ہو سکا اور اسے فوراً رہا کر دینا لازم آیا تو کیا قاضی اسے گواہی مکمل ہونے تک کے لئے قید خانہ میں ڈال دے، تو اس کا جواب دیا کہ اس صورت میں قید کئے رکھنا صرف تہمت کی وجہ سے ہوگا یعنی شاید یہ شخص واقعۃً اس حد یا قصاص پانے کا مستحق ہو، لیکن تہمت ثابت ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ یا تو گواہ دو عدد ہوں اگرچہ ان کی عدالت ظاہر نہ ہونے سے شہادت کامل نہ ہو، مگر ان کا فاسق ہونا بھی معلوم نہ ہو، یا گواہ ایک ہی ہو جو عادل بھی ہو۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اس مسئلہ کو ثابت کرنے کے لئے شاید کچھ آثار سے تائید ہوتی ہے جیسے کہ ایک روایت میں ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے ایک شراب خور کو ایک گواہ کی بناء پر قید میں ڈال دیا، پھر جب اسے ہوش آگیا تو اسے ثابت کرنے کے لئے وہاں سے نکالا۔

بخلاف الحبس فی الأموال الخ: - بخلاف ایسی قید کے جو اموال کے مقدمہ میں ہو۔ (ف) کیونکہ مالی مقدمات میں یعنی جس پر مالی حق واجب الاداء ہو تو وہ قید کر دیا جاتا ہے تو اس میں ناقص گواہی کافی نہیں ہوتی ہے، کیونکہ مالی معاملات میں زیادہ

سے زیادہ سزا قید کی بھی ہوتی ہے، اس لئے اس میں مکمل گواہی کے بغیر یہ مکمل سزا ثابت نہیں ہو سکتی۔ (ف) اور مکمل گواہی کا مطلب یہ ہے کہ دو عادل گواہ موجود ہوں۔ وذکر فی أدب القاضی الخ:- اور مبسوط کی کتاب ادب القاضی میں مذکور ہے کہ صاحبینؒ کے قول کے مطابق حدود اور قصاص میں ایک عادل گواہ کی گواہی پر بھی قید میں نہیں ڈالا جائے گا، کیونکہ کفیل ہو جانے کے بعد ہی دعوی میں مضبوطی آجاتی ہے۔ (ف) یعنی چونکہ صاحبینؒ کے نزدیک کفیل بنالینا جائز ہے، اس لئے اسی کفالت سے ہی اس کی حاضری اور موجودگی میں مضبوطی اور پختگی ہو جائے گی اس لئے جب گواہی ناقص ہو تو اسے قید کرنے کی ضرورت نہیں ہوگی۔ ع۔ قال: والرهن الخ:- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ خراج میں بھی کفالت اور رہن دونوں جائز ہیں۔ (ف) یعنی اگر کسی ذمی پر خراج لازم ہو اور اس کی طرف سے کسی نے کفالت کر لی تو جائز ہوگا، اور اگر اس نے خراج کے عوض کچھ رہن رکھا تو بھی جائز ہوگا۔ کیونکہ یہ خراج ایک ایسا قرض ہوتا ہے جس کا مطالبہ کیا جاتا ہے، اور اسے وصول کر لینا ممکن بھی ہے، اس لئے اس کی کفالت کی ذمہ داری میں مطالبہ کی شرکت ہو جائے گی، اس لئے رہن ہو یا کفالت دونوں میں اس کے موجب کو عقد پر مرتب کرنا ممکن ہوگا۔ (ف) کیونکہ عقد کفالت میں اس عقد کا موجب یہ ہوتا ہے کہ خراج کے مطالبہ میں کفیل بھی ذمہ دار رہے، اور عقد رہن میں اس کا موجب یہ ہوتا ہے کہ اس کی وصولی میں مضبوطی اور اطمینان حاصل رہے، یعنی رہن رکھے ہوئے مال سے خراج حاصل کرنا ممکن ہے۔ یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ زکوٰۃ کے دین میں کفالت جائز نہیں ہوتی ہے، کیونکہ دراصل وہ کسی شخص کا قرض نہیں ہوتا ہے بلکہ اس سے صرف مال کا مالک بنا دینا ہوتا ہے، اسی لئے ہمارے نزدیک اس زکوٰۃ کا قرض کسی مردہ کے ترکہ کے مال سے وصول نہیں کیا جاتا ہے، بخلاف خراج کے کہ وہ تو ترکہ سے بھی وصول کیا جاتا ہے جیسا کہ التمر تاشیؒ نے فرمایا ہے۔ ع۔

قال: ومن أخذ الخ:- امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی قرض خواہ نے اپنے مقروض سے کسی دوسرے کی ذات کو کفیل بنایا۔ (ف) یعنی مثلاً: زید نے اپنے مقروض بکر کو مجبور کر کے اس کی طرف سے خالد کو اسی (بکر) کے بروقت حاضر کرنے پر ایک کفیل بنایا، پھر آگے بڑھ کر بکر سے ہی ایک دوسرا کفیل شعیب کو بنالیا۔ (ف) تو یہ بات جائز ہوگی۔ چنانچہ یہ دونوں (خالد اور شعیب) ہی بکر کے دو کفیل ہو جائیں گے، اور ان میں سے ہر ایک اس بکر کی ذات کے کفیل ہو جائیں گے۔ لأن موجبه الخ:- کیونکہ عقد کفالت کا موجب مطالبہ کو لازم کر دینا ہے۔ (ف) کفیل بنالینے کا خاص اثر ایک یہ ہوتا ہے کہ کفیل نے طالب کے مطالبہ کو خود پر لازم کر لیا ہے، یعنی مطلوب ہو یا کفیل دونوں میں سے ہر ایک حاضر کرنے کا ذمہ دار بن گیا ہے، اور مطالبہ مذکورہ ایک سے زیادہ (متعدد) ہو سکتا ہے۔ (ف) کہ ان میں سے ہر ایک سے مطالبہ کیا جا سکتا ہے۔ والمقصود التوثق الخ:- اور کفالت کا مقصد یہ ہے کہ مطالبہ اور وصول میں مضبوطی حاصل ہو، جبکہ دوسری کفالت سے اس میں مضبوطی اور بھی زیادہ آجاتی ہے، اس وجہ سے ان دونوں کفالتوں میں آپس میں کوئی منافات نہ ہوگی۔ (ف) یہ کفالت نفس میں جائز ہے، لیکن مالی کفالت کے مثل نہیں ہے۔ اسی بناء پر اگر دو شخصوں نے ایک ساتھ ایک کی جانی ضمانت لے لی تو جائز ہوتا ہے، اسی طرح اگر ٹھہر کر آگے پیچھے یا یکے بعد دیگرے کفالت کرے تب بھی جائز ہے۔ اس کے بعد اگر دونوں میں سے کوئی بھی اصیل (مطلوب) کو حاضر کر دے تو جائز ہوگا اور یہ کفیل بری بھی ہو جائے گا۔ لیکن دوسرے شخص کی کفالت اس وقت بھی باقی رہ جائے گی۔ بخلاف مالی کفالت کے کہ اگر کسی مالی مطالبہ میں دو کفیل ہوں اور ایک ہی شخص اتنا مال ادا کر دے تو وہ دوسرا بھی بری ہو جائے گا۔ اور اگر دونوں نے مل کر ایک ساتھ ایک ہزار کی کفالت کی تو اس کا طالب (حق دار) ان دونوں میں سے ہر ایک سے پانچ پانچ سو درہموں کا مطالبہ کر سکتا ہے اور اگر دونوں نے وقفہ وقفہ سے یعنی ایک کے بعد دوسرے نے کفالت کی تو اس طالب کو ان دونوں میں سے ہر ایک سے ہزار درہم کے مطالبہ کا حق ہوگا۔ شمس الائمہ نے ایسا ہی ذکر کیا ہے۔ مع۔ یہاں تک کفالت کی صرف ایک قسم یعنی کفالت بالنفس کا بیان تھا۔

توضیح:- مدعی علیہ کو حدود کے معاملہ میں قید خانہ میں ڈالنے کی شرطیں۔مالی مقدمات میں بھی مطلوب کو مقید کیا جا سکتا ہے یا نہیں۔ خراج میں کفالت اور رہن رکھنے کا حکم، زکوٰۃ کے دین میں کفالت کا حکم، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

وأما الكفالة بالمال فجائزة معلوما كان المكفول به اومجهولا اذا كان دينا صحيحا مثل ان يقول تكفلت عنه بالالف او بما لك عليهاوبما يدركك في هذا البيع لان مبنى الكفالة على التوسع فيتحمل فيه الجهالة وعلى الكفالة بالدرك اجماع وكفى به حجة وصاركما اذا كفل بشجة صحت الكفالة وان احتملت السراية والاقتصارو شرط ان يكون دينا صحيحا ومراده ان لا يكون بدل الكتابة وسيا تيك في موضعه إن شاء الله تعالىٰ

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اور کفالت کی دوسری قسم یعنی مالی کفالت تو یہ بھی جائز ہے۔(ف) پھر وہ مال دو قسم کا ہوتا ہے یا تو وہ مال معلوم ہو گا یا مجہول ہو گا، ان میں سے اگر مال معلوم کی کفالت ہو تو وہ بلا اختلاف جائز ہے، لیکن مال مجہول ہونے کی صورت میں علماء کا اختلاف ہے، لیکن ہمارے نزدیک مالی کفالت ہر حال میں یعنی وہ معلوم ہو یا مجہول ہو مطلقاً جائز ہے۔ معلوما کان الخ:- خواہ وہ مال جس کی کفالت کی گئی ہے معلوم ہو یا مجہول ہو بشرطیکہ وہ دین صحیح ہو۔(ف) وہ دین بدل کتابت جیسا نہ ہو۔ مثال کے طور پر اگر کفیل یہ کہے کہ میں نے اس قرضدار کی طرف سے ہزار درہم کی کفالت کی۔(ف) کہ اس میں مال معلوم ہے۔یا یوں کہے کہ میں اس کی طرف سے اس مال کی کفالت کی جو تمہارا اس شخص پر باقی ہے۔(ف) کہ اس مثال میں مال معلوم نہیں ہے یعنی مجہول ہے۔یا یوں کہے کہ میں نے اس مال کی کفالت کی جو عقد بیع میں تمہارا اس پر لازم آتا ہو۔(ف) یعنی اگر اس عقد بیع میں تم کو کسی قسم کا نقصان یا خسارہ ہو جائے تو میں اس کا ذمہ دار ہوں، اس کی مراد یہ ہے کہ مثلاً مشتری نے بائع سے کوئی چیز خریدی اور اسے اس بات کا خطرہ ہوا کہ شاید یہ چیز کسی دوسرے شخص کی ہو یا یہ شخص اس کا غلام نہ ہو بلکہ وہ آزاد شخص ہو تو ایسا ہونے سے اس مشتری کا ثمن ڈوب جائے گا، اس سے بچنے کے لئے اس نے ایک شخص کو کفیل بنالیا اور اس نے ذمہ داری لے کر اسے مطمئن کر دیا کہ اس عقد بیع میں اگر تم کو کچھ بھی نقصان ہو گا تو میں اس کا ذمہ دار ہوں گا۔اس مثال میں جس مال کی کفالت لی ہے وہ اگرچہ غیر معلوم ہے پھر بھی یہ کفالت جائز ہے۔

لأن مبنى الكفالة الخ:- کیونکہ کفالت میں سہولت کی گنجائش ہے، اس لئے اس میں جہالت برداشت ہو جاتی ہے۔ (ف) یعنی کفیل تو ابتداء میں محض احسان کے طور پر کفالت برداشت کرتا ہے تو اس میں گنجائش ہوتی ہے، اور اس کفیل پر کوئی چیز جبر کے ساتھ لازم نہیں کی جاتی ہے، اس لئے جب کفالت کی ابتداء میں ہی ایسی وسعت اور آسانی ہو تو اس میں کچھ تھوڑی سی جہالت بھی برداشت ہو جاتی ہے، چنانچہ امام مالک واحمدؒ کا یہی قول ہے۔ مع۔اور سب سے زیادہ جہالت وہ ہے جو ضامن الدرک میں ہے، اس اعتبار سے کہ اس وقت تک یہ معلوم نہیں ہوتا ہے کہ اس معاملہ میں نقصان ہو گا یا نہیں پھر وہ کتنا ہو گا؟ اس طرح یہ ضمان گویا شرطیہ ہے کہ اگر تم کو اس بیع میں درک (دھوکہ، گھاٹا) ہو جائے تو میں اس کا ذمہ دار ہوں۔دوم مقدار ضمان معلوم نہیں ہے بلکہ جتنے کا بھی نقصان ہو گا اسی کا میں ضامن ہوں گا، اس لئے ضمان الدرک میں نسبتہً کچھ زیادہ جہالت ہوتی ہے۔

وعلى الكفالة الخ:- حالانکہ اس ضمان الدرک کے جائز ہونے پر فقہاء کا اجماع ہے۔(ف) یعنی جبکہ عقد بیع میں درک کا ضامن ہونا تمام فقہاء کے نزدیک جائز ہے، حالانکہ اس میں سب سے زیادہ جہالت پائی جاتی ہے تو دوسری وہ تمام صورتیں جن میں اس سے بھی کم جہالت ہو اسے بدرجہ اولیٰ جائز ہونا چاہئے۔اور اس مسئلہ میں اجماع کا حجت ہونا ہی کافی ہے۔(ف) یعنی اجماع کا ہونا ہی بہت بڑی دلیل ہے، اور وہی دلیل کافی ہے۔اس بناء پر امام شافعیؒ نے اپنے قول جدید میں جو فرمایا ہے کہ مال مجہول کی کفالت

جائز نہیں ہے ان کے خلاف یہ حجت کافی ہے۔

وصار كما إذا الخ:- اور یہ ایسا ہو گیا جیسا کہ اگر کسی نے زخم شجہ کی کفالت کی تو یہ کفالت صحیح ہوتی ہے۔(ف) زخم شجہ سے سر یا چہرہ کا زخم مراد ہے، ویسے اس کا زیادہ استعمال سر کے زخم میں ہوتا ہے۔ پس اگر زید نے بکر کے سر کو چوٹ لگا کر زخمی کر دیا، مگر ایسا قصداً نہ کیا ہو بلکہ خطأً ہو گیا ہو، اب اگر اس وقت خالد نے بکر کی کفالت کر لی کہ تم کو اس زخم سے جو کچھ نقصان ہوگا میں اس کا کفیل ہوں گا، تو یہ کفالت صحیح ہوگی خواہ زخم سے جان جانے تک کی نوبت آئے یا نہ آئے، حالانکہ اپنے اس مقولہ میں جتنی مقدار کی دیت اور جرمانہ کی کفالت کی ہے وہ تو مجہول ہے، پھر بھی یہ کفالت صحیح ہوگی۔ وإن احتملت الخ:- اگرچہ اس سر کا زخم بڑھ کر جان بھی لے لے، یا زخم صرف سر تک ہی رہ کر اچھا ہو جائے۔(ف) اس صورت میں اگر جان چلی جائے یا مر جائے تو دیت کا ضامن ہوگا، اور اگر نہیں مرا بلکہ اچھا ہو گیا تو سر کے زخم کا جو جرمانہ ہوتا ہے وہ دینا ہوگا۔ پس مسئلہ مذکورہ کا خلاصہ یہ ہوا کہ اس سر کے زخم (شجہ مذکورہ) کے مسئلہ میں جہالت کے ساتھ کفالت ہو تو بھی جائز ہوگی۔ وشرط أن يكون الخ:- آخر میں قدوریؒ نے اس مسئلہ میں یہ شرط لگادی ہے کہ وہ دین مذکور صحیح ہو۔ (یعنی قرض صحیح ہو، اور صحیح قرض وہ ہوتا ہے جس کا مطالبہ کرنے والا بندوں میں سے کوئی بھی موجود ہو اور اس کی ادائیگی کرنے یا اس سے بری کر دینے کے علاوہ وہ کسی تیسری صورت سے وہ ذمہ سے ساقط نہ ہو سکے۔ ع۔ ومراده الخ:- اور اس کہنے سے قدوریؒ کی مراد یہ ہے کہ وہ دین عقد کتابت کا معاوضہ نہ ہو۔(ف) یعنی کسی نے اپنے غلام کو کچھ متعین مال پر مکاتب بنایا یہ کہہ کر کہ اگر تم اپنا مال ادا کر دو تو تم آزاد ہو کہ یہ مال اگر اولاً غلام پر لازم آتا ہے لیکن اس کی کفالت صحیح نہیں ہوتی ہے، کیونکہ یہ دین ہی صحیح نہیں ہے، کیونکہ اگر اسی غلام نے خود کو اس رقم کی ادائیگی سے عاجز مان لیا تو پھر یہ مال ذمہ سے ساقط ہو جاتا ہے اور وہ غلام بھی حسب سابق غلام باقی رہ جاتا ہے۔ اس کی تفصیل اپنی جگہ پر آنے سے انشاء اللہ تم کو معلوم ہو جائے گا۔(ف) یعنی جس جگہ کتابت اور مکاتب بنانے کا بیان آئے گا۔ اب آئندہ کفیل بننے کا فائدہ بیان کیا گیا ہے۔

توضیح:- کفالت مالی کی بحث۔ اس کی قسمیں ضامن الدرک۔ زخم شجہ۔ دین صحیح اس کی شرط، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال: والمكفول له بالخيار ان شاء طالب الذى عليه الاصل وان شاء طالب كفيله لان الكفالة ضم الذمة الى الذمة فى المطالبة وذلك يقتضى قيام الاول لاالبراءة عنه الااذا شرط فيه البراءة فحينئذ تنعقد حوالة اعتبارا للمعانى كما ان الحوالة بشرط ان لايبرابها المحيل يكون كفالة ولو طالب احدهما له ان يطالب الاخر وله ان يطالبهما لان مقتضى الضم بخلاف المالك اذا اختار تضمين احد الغاصبين لان اختياره احدهما يتضمن التمليك منه فلا يمكنه التمليك من الثانى اما المطالبة بالكفالة لايتضمن التمليك فوضح الفرق.

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہا ہے کہ مکفول لہ (طالب) کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ وہ اس اصل شخص سے اپنے قرض کا مطالبہ کرے جس پر اس کا قرض باقی ہے۔ اسی طرح یہ بھی اختیار ہے کہ اس دوسرے شخص سے بھی مطالبہ کرے جو اس کا کفیل بنا ہے۔(ف) یعنی کفالت کا موجب اور اصل مقصد یہ تھا کہ مطالبہ کرنے میں کفیل کا تعلق اصیل سے ہو جائے، لہٰذا یہ اصیل اس مطالبہ سے کنارہ نہیں ہو سکتا ہے، اسی لئے یہ فرمایا ہے کہ لأن الكفالة الخ:- کیونکہ کفالت کی اصل مطالبہ میں ایک ذمہ کو دوسرے ذمہ سے ملانا ہے۔ اسی اصل کا تقاضا یہ ہوا کہ اول یعنی اصیل بھی اپنی جگہ پر ذمہ دار کی حیثیت سے باقی رہے۔(ف) یعنی اصیل کی ذمہ داری بدستور باقی رہے، نہ یہ کہ اس سے ذمہ داری کی براءت ہو جائے۔(ف) یعنی مذکور معنی اس امر کا تقاضا نہیں کرتا ہے کہ اصیل سے مطالبہ کا ذمہ ختم ہو جائے، کیونکہ اصیل کے حق میں قرض خواہ کا جو مطالبہ موجود تھا اسی کے ساتھ کفیل نے

بھی اپنا ذمہ ملا دیا ہے، اس طرح دونوں ذمہ دار ہو گئے۔ إلا إذا شرط الخ:- مگر جبکہ اصیل نے اپنی براءت کی شرط کر لی ہو۔ (ف) یعنی کفیل بناتے وقت ہی اصیل نے یہ شرط کر لی ہو کہ اس کے بعد اب میری ذمہ داری ختم ہو جائے گی، یا خود کفیل نے اس شرط کے ساتھ اس اصیل کی ذمہ داری لی ہو کہ اب وہ اصیل اس سے بالکل بری ہو گا اور اس کا اب کوئی تعلق نہیں رہے گا۔ پھر مکفول لہ (طالب) نے یہ شرط منظور کر لی ہو۔ پس ایسی صورت میں معانی کے اعتبار سے یہ حوالہ درست اور منعقد ہو جائے گا۔ (ف) یعنی جب اصیل کا بری ہو جانا شرط کر دیا گیا تو اب یہ کفالت صرف برائے نام رہی۔ اس لئے اب یہ حقیقت میں حوالہ کر دینے کی صورت ہو گئی یعنی ایک شخص کے بجائے دوسرے کو وہ ذمہ داری منتقل کر دی گئی، کیونکہ اگرچہ بظاہر کفالت کا نام ہے مگر معاملات میں یہ طے شدہ بات ہے کہ ان میں الفاظ کا نہیں بلکہ معانی کا اعتبار ہوا کرتا ہے۔ اور جس معاملہ میں قرضدار اپنے ذمہ کو دوسرے پر ڈال دیتا ہے اسے حوالہ کرنا ہی کہا جاتا ہے، اور یہی معنی یہاں بھی پایا جا رہا ہے۔ چنانچہ یہ کفالہ بھی حوالہ ہو گیا، اسی لئے یہ بات مشہور ہے کہ جس کفالہ میں اصیل کو بری کرنا شرط کر دیا جائے وہ حوالہ ہو جاتا ہے۔

كما أن الحوالة الخ:- جیسے کہ برعکس اگر کوئی حوالہ اس شرط کے ساتھ ہو کہ اس حوالہ کی وجہ سے حوالہ کرنے والا بری نہ ہو تو وہ کفالہ ہو جاتا ہے۔ (ف) یعنی اگر کسی نے دوسرے پر ذمہ داری عائد کر دی لیکن اس شرط کے ساتھ کہ اصیل بھی بری نہیں ہے تو یہ برائے نام حوالہ ہو گا مگر اصل میں یہ کفالہ ہو گا۔ حاصل یہ ہے کہ حوالہ اور کفالہ میں یہ فرق ہے کہ کفالہ میں اصیل اور کفیل دونوں ہی ذمہ دار ہوتے ہیں، لیکن حوالہ میں اصیل ذمہ داری سے بری ہو جاتا ہے اور اس کی ذمہ داری محتال علیہ یعنی اس شخص پر آجاتی ہے جس کے حوالہ کی گئی ہو، اس بناء پر اگر کفالہ کہہ کر اس میں اصیل کی براءت شرط کر دی گئی ہو تو وہ بھی حوالہ ہے۔ اور حوالہ کہہ کر اگر اصیل کی ذمہ داری کی بھی شرط ہو تو وہ بھی کفالہ ہے۔ الحاصل قرض خواہ کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ وہ اپنا قرض اور حق وصول ہو جانے تک اصیل یا کفیل جس سے چاہے مطالبہ کرے جبکہ کفالت ہو۔ ولو طالب الخ:- اور اگر مکفول لہ (طالب) نے اصیل یا کفیل کسی ایک سے مطالبہ کیا (ف) اور ابھی تک قرض وصول نہ ہوا تو اس کا پرانا اختیار باقی رہتا ہے کہ دوسرے سے یا جس سے چاہے مطالبہ کرے۔ (ف) اور ایسی بات نہیں ہو گی کہ کسی ایک سے مطالبہ کی وجہ سے دوسرے سے مطالبہ کا حق نہ ہو، جیسا کہ کچھ غصب وغیرہ کی ضمانتوں میں ہوتا ہے بلکہ کفالت کے مسئلہ کے بارے میں تو یہ فرمایا ہے کہ وله أن الخ:- مکفول لہ (طالب) کو اس بات کا پورا اختیار ہے کہ کفیل اور اصیل دونوں سے ایک ساتھ ہی مطالبہ کرے، کیونکہ کفالت کا تقاضا اور مفہوم ہی ضم یعنی ملانا ہے۔ (ف) یعنی کفالت کا اثر یہ ہے کہ دونوں کا ذمہ ایک دوسرے سے مل گیا ہے، اس لئے وہ دونوں ہی حق مطالبہ میں ملے ہوئے ہیں، گویا وہ دونوں ہی اس مال کے قرض دار ہیں، یا دونوں حاضر ضامنی کے یکساں ذمہ دار ہیں۔ بخلاف المالك الخ:- برخلاف مالک کے کہ جب اس نے دونوں غاصبوں میں سے کسی ایک سے تاوان لینا شروع کر دیا ہو۔ (ف) تب وہ دوسرے سے مطالبہ نہیں کر سکتا ہے، اگرچہ پہلے یہ طے کر لیا ہو کہ دونوں میں سے جس کسی سے چاہے گا مطالبہ کرے گا۔ اس کی مثالی صورت یہ ہو گی کہ بکر نے زید کا مال غصب کر لیا اور وہ مال ضائع ہو گیا، اس وقت مالک کو اختیار ہے کہ اگر وہ چاہے تو بکر سے تاوان وصول کر لے پھر بکر زید سے وصول کر لے، لیکن جبکہ مالک نے ان دونوں میں سے کسی ایک سے تاوان لینا شروع کر دیا تو وہ دوسرے سے مطالبہ نہیں کر سکتا ہے۔

لأن اختياره الخ:- اس کی وجہ یہ ہے کہ جب مالک نے ان دونوں میں سے کسی ایک غاصب کو ذمہ دار مان لیا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس نے اسی کی ملکیت میں مال دیا ہے۔ (ف) اسی بناء پر جب مالک نے غاصب سے مغصوب مال کی ضمانت لے لی تو اس ضمانت کی مکمل ادائیگی کے بعد وہ مال اسی غاصب کا ہو جاتا ہے۔ لہذا جب مالک نے دونوں میں سے کسی ایک سے تاوان لینا شروع کر لیا یا طے کر لیا تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ اس نے اسی غاصب کو اپنے مال کا مالک بنا دیا ہے۔ فلا يمكنه الخ:- چنانچہ مالک کو اب یہ اختیار باقی نہیں رہا کہ وہ اب دوسرے کو اسی مال کا مالک بنائے۔ (ف) کیونکہ اس مالک نے اب اپنے مال کا پہلے شخص کو

مالک بنانا طے کرلیا ہے، اس لئے اب وہ مال اس کا باقی نہیں رہا کہ وہ دوسرے کو اس کا مالک بنائے۔ اما المطالبة الخ:۔مگر کسی کو کفیل بنانے کی وجہ سے اس سے مطالبہ کرنے کا مطلب یہ نہیں ہوتا ہے کہ اس نے اس کفیل کو بھی اپنے مال کا مالک بنا دیا ہے۔ (ف) یعنی مکفول لہ نے اگر کفیل سے مطالبہ کیا تو اس کا معنی یہ نہیں ہوئے کہ اس نے اپنا اصل ملل اس شخص کی ملکیت میں دینا منظور کرلیا ہے بلکہ اس مطالبہ کا اصل ذمہ اصلی قرضدار ہے، پھر بھی اس کفیل سے صرف اس لئے مطالبہ کیا جاتا ہے کہ اس نے ذمہ داری قبول کرلی ہے۔ اسی بناء پر وہ اصیل قرضدار سے بھی مطالبہ کرسکتا ہے۔ اس تفصیل کی بناء پر کفالت اور ضمانت مالک کے درمیان فرق واضح ہوگیا۔

توضیح:۔ کیا مکفول لہ کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ اپنے حق کی وصولی کے لئے اصیل اور کفیل دونوں سے مطالبہ کرے یا کسی ایک سے کرسکتا ہے اگر براءت کی شرط کردی گئی ہو۔ حوالہ اور کفالہ کی تعریف اور دونوں میں فرق، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال: ويجوز تعليق الكفالة بالشروط مثل ان يقول ما بايعت فلانا فعلي وما ذاب لك عليه فعلي او ما غصبك فعلي، والاصل فيه قوله تعالى ﴿ولمن جاء به حمل بعير وانا به زعيم﴾ والاجماع منعقد على صحة ضمان الدرك، ثم الاصل انه يصح تعليقها بشرط ملائم لها مثل ان يكون شرطا لوجوب الحق كقوله اذا استحق المبيع او لامكان الاستيفاء مثل قوله اذا قدم زيد وهو مكفول عنه او لتعذر الاستيفاء مثل قوله اذا غاب عن البلدة وما ذكر من الشروط في معنى ما ذكرناه، فاما لا يصح التعليق بمجرد الشرط كقوله ان هبّت الريح او جاء المطر، وكذا اذا جعل واحدا منهما اجلا، الا انه يصح الكفالة ويجب المال حالا، لان الكفالة لما صح تعليقها بالشرط لا تبطل بالشروط الفاسدة كالطلاق والعتاق.

ترجمہ:۔قدوریؒ نے کہا ہے کہ کفالت کو شرطوں کے ساتھ معلق کرنا بھی جائز ہے۔ (ف۔یعنی میں نے اس شرط پر کفالت کی، یا جیسے: کہ یوں کہا کہ تم کو اس عقد بیع میں جو کچھ نقصان ہو میں تمہارے لئے اس کا ضامن ہوں۔ مثل ان يقول الخ مثلاً: یوں کہے کہ تم نے فلاں شخص کے ساتھ عقد بیع کا جو معاملہ کیا ہے وہ مجھ پر ہے۔ (ف۔اس کا مطلب یہ ہے کہ تم نے فلاں شخص کے ساتھ جو کچھ خرید و فروخت کیا ہے اس میں اگر تم کو درک (نقصان یا دھوکہ) ہو جائے تو میں اس کا ذمہ دار ہوں۔ جیسے کسی شخص کے بھروسہ میں کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص بہت ہی معتمد و معتبر ہے اس سے کسی قسم کا معاملہ کرنے میں دھوکہ بازی کا کوئی خطرہ نہیں ہے۔ اس لئے تم اس شخص کے ساتھ بلا تامل و خوف و خطر اپنا معاملہ طے کرلو۔ اور بالفرض اگر کوئی خطرہ ہو جائے تو میں اس کا ذمہ دار ہوں۔ وما ذاب الخ اور جو کچھ تمہارا حق اس پر نکلے وہ مجھ پر ہے۔ (ف۔یعنی اگر تم اس کے ساتھ کچھ لین دین کے معاملات کرو اور تمہارا اس پر کچھ مال لازم آجائے تو میں اس کی وصولی کا ذمہ دار ہوں)۔

او ما غصبك فعلي۔

یا فلاں شخص نے تمہارا جو کچھ بھی غصب کیا وہ مجھ پر ہے، (ف: یعنی اگر فلاں شخص نے تمہارا کچھ مال غصب کیا تو میں اس کا ذمہ دار ہوں یہ سب صورتیں بالفعل موجودہ قرضہ کی ضمانت پر مقصود اور منحصر نہیں ہیں، بلکہ آئندہ بھی جو کچھ لازم آجائے وہ بھی اس میں داخل ہے یہاں تک کہ اگر فلاں شخص نے تمہارے ساتھ بیع کا کچھ معاملہ کیا تو اس کی ذمہ داری مجھ پر ہے اسی طرح اگر تمہارے اور اس کے آپس کے معاملے میں تمہارا اس پر کچھ باقی نکلے تو میں اس کی وصولی کیلئے کفیل ہوں، یا میں یقین کے ساتھ یہ کہتا ہوں کہ فلاں شخص غاصب بالکل نہیں ہے، اسی لئے اگر کبھی کچھ غصب کرلے تو میں اس کا ذمہ دار ہوں پس یہ ساری مذکورہ شرطیں اور باتیں کفیل بننے پر دلالت کرتی ہیں لہذا اگر اس شخص نے کچھ غصب تو نہیں کیا مگر اس کے ہاتھ سے مالک کا کچھ نقصان ہوگیا تو وہ کفیل

ضامن نہ ہوگا، بلکہ مذکورہ شرطوں کے مطابق ضامن ہوگا۔

والأصل فيه قوله تعالىٰ ﴿ ولمن جاء به حمل بعير و أنا به زعيم ﴾

اس حکم کی اصل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿ ولمن جاء به حمل بعير و انا به زعيم ﴾ یعنی (یوسف) بادشاہ تم لوگوں (برادران یوسفؑ) سے کہتا ہے کہ جو شخص کہ اس گم شدہ پیالہ کو لائے اسے ایک اونٹ کے وزن اٹھانے کے برابر غلہ ملے گا۔ اور میں اس کا کفیل ہوں۔

والإجماع منعقد على صحة ضمان الدرك اور ضمان الدرک کے صحیح ہو جانے پر اجماع منعقد ہو ا ہے۔ (ف: یعنی ضمان الدرک جس کی تفسیر پہلے بارہا گزر چکی ہے، کہ جو تم نے اس کے ساتھ بیع کا معاملہ کیا خواہ کچھ خریدا یا بیچا ہو تو میں اس بیع درک کا ضامن ہوں، یعنی اگر وہ بیع کسی دوسرے شخص کا مال نکل آئے یا اس میں کوئی دوسری بات پیدا ہو جائے تو میں اس کے ثمن کا ذمہ دار ہوں، یا ثمن جو وہ دیگا اگر اس پر کسی دوسرے شخص کا حق نکل آئے یا کوئی دوسری بات پیدا ہو جائے تو میں اس مبیع وغیرہ کا ذمہ دار ہوں گا، حالانکہ اس وقت تک یہ بات بھی معلوم نہ ہو کہ کچھ درک ہوگا بھی یا نہیں، اور اگر ہوگا تو اس کی کیا مقدار ہو گی، اس لئے ان صورتوں میں مکفول بہ مجہول اور غیر معلوم ہے، اسی طرح اس میں کفالت شرطیہ ہے حالانکہ یہ تمام صورتیں بالا جماع جائز ہیں اور یہ معلوم ہے کہ اجماع ایک قوی دلیل ہے، پس یہ بات ثابت ہوگئی کہ کفالت کو کسی شرط پر معلق کرنا جائز نہیں ہے۔

پھر شرطوں کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) مناسب شرطیں (۲) غیر مناسب شرطیں، اسلئے: ہمارے ہاں بھی مطلق شرطیں جائز نہیں ہیں اسی لئے مصنفؒ نے ان کی تفصیل اس طرح فرمائی ہے۔

ثم الأصل أنه يصح تعليقها بشرط ملائم لها مثل أن يكون شرطا لوجوب الحق كقوله " إذا استحق المبيع أو لامكان .

پھر اس مسئلہ میں بنیادی بات اور قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ کفالت کو کسی ایسی شرط کے ساتھ معلق کرنا صحیح ہے جو کفالت کے مناسب بھی ہو، مثلاً ایسی شرط ہو کہ حق واجب ہونے کیلئے شرط ہے جیسے کہ یوں کہے، اگر بیع پر کوئی اپنا حق ثابت کر کے لیجائے (ف: تب میں تمہارے لئے اس ثمن کا کفیل ہوں، کیونکہ مشتری اپنے حق کا اسی وقت حق دار یا دعوے دار ہوگا جبکہ اس کی مبیع کو اس کے پاس سے کوئی لیجائے، یعنی بائع کے سوا کوئی دوسرا شخص اس مبیع پر اپنی ملکیت اور استحقاق کو ثابت کر دے اور وہ بائع کی بیع کو تسلیم نہ کرے تب مشتری کو یہ حق ہوگا کہ اپنے دیئے ہوئے ثمن کا مطالبہ کرے)۔

الإستيفاء مثل قول إذا قدم زيد وهو مكفول عنه.

یا وہ شرط ایسی ہو جس کی وجہ سے اپنا حق وصول کرنا ممکن اور آسان ہو جائے۔ (ف: یعنی جس شخص پر حق واجب ہوا اس سے وصول کرنے کیلئے مناسب شرط کی ہو، مثلاً یوں کہے کہ جب زید آجائے وہ زید ہی مکفول عنہ ہو۔ (ف: یعنی زید پر دوسرے شخص کا حق لازم تھا اور بکر نے اس زید کی طرف سے کفالت کر لی اس شرط کے ساتھ کہ جب زید آجائے تب میں تمہارے حق کیلئے کفیل ہوں کہ یہ شرط اس شخص کے حق میں مناسب ہے کیونکہ زید کے آنے کے بعد ہی حق مذکور وصول کر کے اس طالب کو بیچا ناممکن ہے یا یہ کہ اس زید کے کہنے سے یہ بکر اپنی طرف سے ادا کر دیگا، بعد میں زید سے وہ وصول بھی کر یگا۔

أو لتعذر الإستيفاء مثل قوله إذا غاب عن البلدة وما ذكر من الشروط في معنى ما ذكرنا

یا ایسی شرط کہ اس وقت حق وصول کرنا تقریباً ناممکن ہو

ف: یعنی اس نے اس شرط پر کفالت کی کہ طالب کو اپنا وصول کرنا ناممکن ہو جائے مثلاً یوں کہے کہ جب یہ شخص یعنی مکفول عنہ اس شہر سے غائب ہو جائے۔ ف: تب میں تمہارے حق کا کفیل ہوں، اس صورت سے کہ مثلاً زید پر بکر کا حق باقی ہو اور اس نے کفیل

بنانا چاہا اس وقت خالد نے اس شرط کے ساتھ اس کی کفالت کی کہ تم اس سے اپنا حق مانگتے رہو اگر بالفرض وہ اس شہر سے نکل کر کہیں دور چلا جائے یا غائب ہو جائے تب میں تمہارے مال کا کفیل ہوں۔ اس لئے کہ یہ شرط بھی مناسب ہے۔ خلاصہ مسئلہ یہ ہوا کہ ایسے کسی شرط کے ساتھ کفالت کو معلق کرنا جائز ہے جو عقد کفالت کے مناسب بھی ہو چنانچہ اس مسئلہ کے ضمن میں ہم نے جتنی شرطیں بیان کی ہیں اس معنی میں ہیں جو ہم نے بیان کی ہیں ف: یعنی تم اس شخص کے ساتھ لین دین کا جو معاملہ کرو۔ یا یہ کہا کہ فلان شخص پر تمہارا جو کچھ حق ثابت ہو۔ یا فلان شخص تمہارا جو کچھ مال غصب کرے۔ کہ یہ سب ایسی شرطیں ہیں جو کفالت کے لئے مناسب ہیں۔ اسلئے ایسی شرطیں لگانی جائز ہیں۔

فلما لا يصح التعليق بمجرد الشرط كقوله إن هبت الريح أو جاء المطر.

اور فقط شرط سے معلق کرنا صحیح نہیں ہے۔ ف: یعنی ایسی شرط لگانا جو کفالت کے مناسب نہ ہو کر فقط شرط ہو تو فقط ایسی شرط سے کفالت کی تعلیق جائز نہیں ہے جیسے کہ اس نے یوں کہا کہ اگر بارش ہوئی یا ہوا چلی۔ ف: تو میں نے اس کی کفالت قبول کر لی یعنی اگر آندھی آئی تب میں کفیل ہوں گا یا مینہ برسا تب میں کفیل ہوں گا۔ کہ ایسی شرطیں کفالت کے مناسب اور قابل نہیں ہیں بلکہ لغو ہیں۔

و كذا إذا جعل واحدا منهما أجلا إلا انه يصح الكفالة و يجب المال حالا.

اسی طرح اگر ان دونوں جیسی باتوں میں سے کسی کو کفالت کی میعاد اور حد ٹھہرایا ف: مثلاً یوں کہا کہ آندھی آنے تک کے لئے میں نے کفالت کی تو ایسے وقت کی تحدید لغو ہوگی۔ اور اس سے حد تعیین کرنا صحیح نہیں ہے۔ البتہ یہ کفالت صحیح ہو جائے گی۔ اور کفالت کا مال اسی وقت لازم ہو جائے گا ف: اور اس وقت کی تعیین لغو ہو جائے گی

لأن الكفالة لما صح تعليقها بالشرط لا تبطل بالشروط الفاسدة كالطلاق و العتاق.

کیونکہ جب کفالت ایسی چیز ہے کہ اس کو کسی قسم کی شرط کی ساتھ معلق کرنا صحیح ہے تو وہ فاسد اور غلط حدود و میعاد سے خود فاسد نہ ہوگی جیسے کہ طلاق اور عتاق میں ہے۔ ف: اگر کسی نے طلاق یا عتاق کو کسی بھی فاسد شرط کے ساتھ معلق کیا تو یہ طلاق ہو یا عتاق ہو فوراً واقع ہو جائیگی اور وہ شرط لغو ہو جائیگی اسی طرح کفالت کے مسئلے میں فاسد میعاد کا حکم ہوگا۔ شیخ ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ کفالت میں اگر شرط نامناسب ہو تو یہ کفالت بالکل صحیح نہیں ہوگی اور اگر غیر مناسب میعاد مقرر کی تو وہ میعاد لغو ہو گی اور کفالت اسی وقت صحیح ہو جائیگی۔ یعنی اس کفالت کا مال اسی وقت بلا انتظار لازم آ جائے گا اسی جگہ مصنفؒ نے جو علت بیان کی ہے اس میں وہم معلوم ہوتا ہے کہ تعلیق شرط فاسد سے طلاق کی طرح فساد نہ ہوگا بلکہ وہ شرط لغو ہو جائیگی یعنی وہم ہوتا ہے کہ نا مناسب شرط کے ساتھ بھی کفالت صحیح ہو جائیگی۔ حالانکہ مبسوط و فتاوٰی قاضی خان میں تصریح کے ساتھ موجود ہے کہ کفالت جب شرط فاسد کے ساتھ معلق ہو تو وہ کفالت صحیح نہیں ہوتی ہے۔ مف۔ اور یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ جب مکفول بہ مجہول یا مناسب شرط ہو تو کفالت صحیح ہوتی ہے۔

توضیح: کفالت کو شرطوں کے ساتھ معین کرنا، مثالیں، دلائل، شرطوں کی قسمیں، اس کا قاعدہ کلیہ، تفصیل مسائل، دلائل۔

والاصل فيه قوله تعالىٰ: ﴿ولمن جاء به حمل بعير وأنا به زعيم﴾

صاع کو لانے والے کو ایک اونٹ بدلہ میں ملے گا، یہ بادشاہ وقت حضرت یوسف علیہ السلام کا وعدہ ہے، یہ سورۃ یوسف کا قصہ ہے، جو مختصراً اس طرح ہے کہ جب سیدنا یوسف علیہ السلام کے سوتیلے بھائی اور ان کے اپنے ایک بھائی کا غلہ لے کر شاہی دربار سے آگے بڑھے تو بادشاہ کی طرف سے یہ آواز لگائی گئی کہ بادشاہ کا صاع چوری ہو گیا ہے اور جو کوئی اس کو تلاش کر کے

لادے اس کیلئے انعام کے طور پر ایک اونٹ کا غلہ ہے، اور اس آواز لگانے والے نے یہ بھی کہا کہ میں بادشاہ کی طرف سے اس غلہ کا ذمہ دار اور کفیل ہوں، پس اس آیت سے معلوم ہوا کہ ایک اونٹ کے غلہ جس کی مقدار نامعلوم ہے اور اس میں کمی بیشی ہو سکتی ہے اس کے باوجود اس کی کفالت صحیح ہوئی تو اس سے معلوم ہوا کہ اگرچہ مکفول بہ نامعلوم ہو پھر بھی کفالت صحیح ہوتی ہے، اور یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ منادی (آواز لگانے والے) نے اعلان کے وقت قطعی طور سے کفالت نہیں کی بلکہ اس شرط کے ساتھ معلق کیا کہ اگر کوئی اس صاع کو نکال کر لے آیا تب میں اس کا کفیل ہوں۔

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ کفالت کو شرط کے ساتھ معلق کرنا جائز ہے، اور یہ قصہ اگر حضرت یوسف علیہ السلام کے ساتھ پیش آیا اور یہ ان کی شریعت کا معاملہ تھا مگر اللہ نے ہمارے سامنے اسے بیان کر کے اس شریعت کو منسوخ نہیں فرمایا، اور یہ قاعدہ ہے کہ جس سابقہ شریعت اور قانون کو اللہ تعالیٰ نے ہمارے سامنے بیان کیا اور اسے منسوخ نہیں کیا تو وہ حکم ہم پر لازم ہو جاتا ہے اور یہی قول اصح ہے۔

اس لئے ہماری شریعت میں بھی یہ بات لازم ہوگئی کہ کفالت کو شرائط پر معلق کرنا جائز ہے، اور اگر اس قاعدہ پر یہ اعتراض ہو کہ اس آیت کریمہ سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ منادی نے جس شخص کی کفالت کی وہ بھی تو اس وقت معلوم نہیں تھا بلکہ یہ کہا گیا تھا جو بھی اس صاع کو لے آئے گا، تو اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ مکفول لہ اگر نامعلوم شخص ہو تو بھی اس کی کفالت جائز ہے، حالانکہ یہ بات ہمارے اور تمہارے کسی کے ہاں جائز نہیں، ابن الہمام نے اس کا جواب اس طرح دیا ہے کہ ہاں اگر مکفول لہ مجہول ہو تو کفالت جائز نہیں، اور اس کے جائز ہونے کا جو پہلے حکم تھا اب وہ منسوخ ہو گیا ہے، مگر صرف اس کے منسوخ ہونے سے یہ تو لازم نہیں آتا ہے کہ اس آیت کریمہ سے جو کچھ بھی ثابت ہوا وہ منسوخ ہو گئیں بلکہ وہ باقی سب بدستور جائز ہیں۔

(ص ۱۱۷ عربی ۳۵۵ اردو)

فإن قال: تكفلت بمالك عليه فقامت البينة بالف عليه ضمنه الكفيل لأن الثابت بالبينة كالثابت معاينة فيتحقق ما عليه فيصح الضمان به وإن لم تقم البينةفالقول قول الكفيل مع يمينه مقدار ما يعترف به لأنه منكر للزيادة فإن اعترف المكفول عنه بأكثر من ذالك لم يصدق على كفيله لأنه اقرار على الغير ولا ولاية له عليه ويصدق في حق نفسه لولايته عليها.

ترجمہ: پس اگر کفیل نے یوں کہا کہ جو مال یا حق اس پر لازم ہے میں نے اس کی کفالت کی (ف: اس جملہ کے کہنے تک مکفول بہ مجہول ہے، یا یہ کہا جو کچھ تمہارا اس پر نکلے میں نے اس کی کفالت کی تو کفالت صحیح ہوگئی) اس کے بعد ہی اس بات پر گواہ آگئے کہ اس پر مکفول لہ کے ہزار درہم لازم ہیں (یعنی کسی بھی دلیل شرعی سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اس پر ہزار درہم باقی ہیں) تو کفیل ان ہزار درہموں کا ضامن ہوگا، کیونکہ جو بات گواہوں کے ذریعہ ثابت ہو جاتی ہے وہ حکم میں ایسی ہی ہے گویا وہ آنکھوں سے دیکھ کر ثابت ہوئی ہو، اس لئے اس کی ضمانت صحیح ہوگئی۔

وإن لم تقم البينةفالقول قول الكفيل مع يمينه مقدار ما يعترف به لأنه منكر للزيادة.

اور اگر گواہ سامنے نہ آسکے یا نہ پائے گئے (ف: اور مکفول لہ اور کفیل کے درمیان اس کی مقدار کے بارے میں اختلاف ہو گیا مثلاً مکفول لہ نے کہا میرے اس پر دو ہزار درہم باقی ہیں اور کفیل نے کہا نہیں وہ تو ایک ہزار درہم باقی ہیں) تو اس صورت میں کفیل نے اپنی زبان سے جس مقدار کا اعتراف کر لیا ہے اس کا اعتبار ہوگا مگر اس کی قسم کھا لینے کے بعد۔

ف: کیونکہ اس شخص کی بات قسم کھانے کے بعد قبول ہوتی ہے جو کسی بات کا انکار کرتا ہو اسی لئے اس کفیل کا قول قبول ہوگا کیونکہ یہ تو اپنے اوپر زیادہ مال کے لازم ہونیکا منکر ہے۔

ف: اس جگہ مکفول لہ نے جو مقدار یعنی دو ہزار بتائی ہے وہ اس مقدار ایک ہزار سے زیادہ ہے جسکا کفیل نے اقرار کیا ہے

اسلئے قسم کھانے کی وجہ سے اس کفیل کی بات مانی جائے گی اور مکفول لہ پر یہ لازم ہوگا کہ اپنے دعوی کے گواہ لائے تاکہ ایک ہزار سے زائد یعنی دو ہزار کا ثبوت ہو جائے اور یہ زیادتی اس پر لازم آ جائے اب اس جگہ یہ سوال ہوتا ہے، کہ اگر خود مکفول عنہ یہ کہہ دے کہ ہاں دو ہی ہزار ہیں یعنی ایک ہزار نہیں ہیں تو کیا ایسا کہنے سے کفیل پر بھی دو ہزار ہی لازم آ جائیں گے، تو اس کا جواب یہ ہے۔

فإن اعترف المكفول عنه باكثر من ذالك لم يصدق على كفيله لأنه اقرار على الغير ولا ولاية له عليه

اگر مکفول عنہ نے خود ہی اس مقدار سے زیادہ کا اقرار کر لیا جس مقدار کا کفیل نے اقرار کیا ہے تو کفیل کے خلاف اس مکفول عنہ کے اقرار کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ یہ اقرار خود پر نہیں بلکہ غیر پر ہو رہا ہے۔

ف: جبکہ غیر کے خلاف اقرار کر لینے سے اس کے خلاف کچھ بھی ثابت نہیں ہوتا ہے، البتہ اگر اس اقرار کرنے والے کو اس غیر پر حق کی ولایت حاصل ہو حالانکہ اس مسئلے میں اس کفیل پر اس مکفول عنہ کی کوئی ولایت نہیں ہے،

ف: لہذا اس مکفول عنہ کے اقرار کرنے سے کفیل پر کچھ بھی زیادتی لازم نہ ہوگی۔

ويصدق في حق نفسه لولايته عليها.

البتہ اس مکفول عنہ کی تصدیق خود اس کے اپنے حق میں ہوگی، کیونکہ مکفول عنہ کو اپنی ذات پر تو ولایت کا حق حاصل ہے،

ف: اس لئے مکفول لہ اس مکفول عنہ کے اقرار کے مطابق اس زیادتی کا خاص کر اس سے مطالبہ کریگا۔

لیکن یہ معلوم ہونا چاہیئے کہ مکفول عنہ کی خود اپنی ذات پر ولایت بھی اسی وقت صحیح ہوگی جب کہ اقرار کرنے والا عاقل اور بالغ ہو، اسی بناء پر تجارت کی اجازت پائے ہوئے غلام کا اقرار بھی صحیح ہوگا۔

توضیح: اگر کسی نے یوں کہا کہ اس شخص پر جو کچھ باقی ہے میں نے اس کی کفالت کی اس کے بعد ہی اس بات پر گواہ سامنے آ گئے کہ اس پر ایک ہزار درہم باقی ہے۔ اور اگر گواہ سامنے نہ آئے اور اس مقدار کے بارے میں مکفول لہ اور کفیل کے درمیاں اختلاف ہو گیا، اس صورت میں خود مکفول عنہ نے کفیل کے اقراری مقدار سے زیادہ کا اقرار کر لیا، تفصیل مسائل، حکم دلائل۔

قال: وتجوز الكفالة بأمر المكفول عنه وبغير أمره لإطلاق ما روينا ولأنه إلتزام المطالبة وهو تصرف في حق نفسه و فيه نفع الطالب ولا ضرر فيه على المطلوب بثبوت الرجوع اذ هو عند امره وقد رضي به فان كفل بامره رجع بما ادى عليه لانه قضى دينه بامره وان كفل بغير امره لم يرجع بما يوديه لانه متبرع باداءه وقوله رجع بما ادى معناه اذا ادى ما ضمنه اما اذاادعى خلافه رجع بما ضمن لانه ملك الدين بالاداء فنزل منزلة الطالب كما اذاملكه بالهبة اوبالارث وكمااذاملكه المحتال عليه بما ذكرنا في الحوالة بخلاف المامور بقضاء الدين حيث يرجع بما ادى لا نه لم يجب عليه شيئ حتى يملك الدين بالاداء وبخلاف ما اذا صالح الكفيل الطالب عن الالف على خمس مائةلانه اسقاط فصار كما اذا ابرا الكفيل:

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مکفول عنہ کا حکم اور اس کا قول ہو یا نہ ہو بہر صورت کفالت جائز ہوتی ہے۔ (ف: یعنی اگر مکفول عنہ (مطلوب) نے کسی کو اپنی طرف سے کفیل ہو جانے کیلئے کہا جب بھی صحیح ہے، اور اگر اس کے کہے بغیر کسی نے از خود اس کی طرف سے کفیل ہو جانے کیلئے کہا تب بھی صحیح ہے، کیونکہ اس بارے میں جو حدیث ہم نے روایت کی ہے وہ مطلق ہے (ف: یعنی رسول

اللہ ﷺ کا وہ فرمان جس میں ہے کہ ''زعیم غارم ہے'' یعنی کفیل ضامن ہے تو یہ اس اعتبار سے مطلق ہے کہ خواہ مکفول عنہ کے کہنے پر کوئی بنا ہو یا از خود ہو گیا ہو۔

اور اس وجہ سے بھی کہ کفالت تو خود ہر ایک مطالبہ مالی کو لازم کر لینا ہوتا ہے، اور یہ تو خود اپنی ذات پر تصرف کرنا ہوتا ہے۔

ف: کسی دوسرے پر تصرف نہیں ہوتا ہے جیسے اپنے اوپر کوئی نذر مان لینا اور وہ نذر اس پر لازم ہو جاتی ہے اس لئے کفیل پر بھی یہ مطالبہ لازم ہو جائے گا اس اعتبار سے کہ اگر مکفول لہ (طالب) چاہے تو اس سے مطالبہ کر سکتا ہے

و فيه نفع الطالب و لا ضرر فيه علي المطلوب بثبوت الرجوع اذ هو عند امره وقد رضي به.

اور ایسا کرنے میں اس طالب کا تو سراسر نفع ہے اور مطلوب کا بھی اس میں کوئی نقصان نہیں ہے کہ بعد میں یہ کفیل اس سے مطالبہ بھی نہیں کر سکتا (ف: یعنی جب مطلوب نے اس کفیل کو ایسا کرنے کیلئے کہا بھی نہیں تو کفیل کو یہ حق نہیں ہوگا کہ وہ اس کی طرف ایک بار ادا کر دینے کے بعد ہی اس سے تقاضا کرنے لگے جس سے اس کفیل کو بعد میں تکلیف یا شرمندگی اٹھانی پڑے اور اگر ادائگی کیلئے اس نے پہلے کہہ دیا تھا تو اب اس کے واپس کرنے میں بھی کوئی نقصان نہیں ہے کیونکہ اسے واپسی کا حق اس وقت ہوا ہے جب کہ مکفول عنہ نے کفیل کو کفالت کیلئے حکم دیا ہے اور اس پر وہ راضی بھی ہو چکا ہے۔

ف: کہ ایک مرتبہ تو اس کفیل نے اپنی رضامندی سے اسے کہہ دیا ہے اور رضامندی کے بعد اس پر کوئی زیادتی نہیں ہے، حاصل کلام یہ ہوا کہ کفالت میں اس مطلوب و مقروض پر کوئی نقصان اور ایذاء رسانی نہیں ہے، کیونکہ دو حال سے خالی نہیں ہے یعنی یہ کہ مطلوب نے اس کفیل کو خود ہی کفالت اور ذمہ دار بن جانے کیلئے کہا ہے یا نہیں کہا ہے، اب اگر اس نے کچھ نہیں کہا ہے اور اس نے از خود کفیل بن کر مال ادا کر دیا تو وہ بعد میں مطلوب سے اس مال کے واپس چاہنے کا حق نہیں رکھتا ہے، ہاں اگر اس کے کہنے کے بعد وہ کفیل بنا ہو تو وہ ادائگی کے بعد مطالبہ کر سکتا ہے لیکن اس ادائگی کیلئے تو وہ خود ہی پہلے راضی ہو چکا ہے اس لئے بھی اس پر کوئی زیادتی نہیں ہوگی۔

معلوم ہونا چاہئے کہ مطلوب کی طرف سے وکیل بننے کیلئے کہنے کے بعد اور اس کے کہے بغیر از خود کفیل بن جانے میں صرف اس بات کا فرق ہوتا ہے کہ پہلی صورت میں وکیل کو اس مطلوب سے مطالبہ کا حق باقی رہتا ہے، جبکہ دوسری میں مطالبہ کا حق بھی باقی نہیں رہتا۔

فان كفل بامره رجع بما ادى عليه.

پس اگر کفیل نے مطلوب کے کہنے کے بعد کفالت کی تو جو کچھ ادا کر دیا ہے وہ اس مطلوب سے بعد میں مانگ کر واپس لے سکتا ہے (ف: یعنی اگر مطلوب نے کسی سے کہا تم میری طرف سے حق کی ادائیگی کیلئے کفیل ہو جاؤ جو اس کا میرے ذمہ لازم آتا ہے، اور اس کے کہنے کے بعد وہ کفیل بن گیا اور طالب کے مطالبہ نے اتنا مال ادا کر دیا تو وہ اپنے اس مال کو مطلوب سے واپس لے سکتا ہے۔

لأنه قضى......

کیونکہ کفیل نے اس قرض دار کے حکم سے ہی اس کا قرض ادا کیا ہے (ف: لیکن یہاں دو باتیں شرط ہیں (۱) یہ کہ مطلوب ایسا شخص ہو کہ اس کا اقرار صحیح مانا جاتا ہو (۲) یہ کہ اس کے کہنے میں ایسا لفظ ہو جو اپنی طرف سے ثابت کرے، مثلاً یہ کہے کہ میری طرف سے کفیل یا ضامن بن جاؤ، اب اگر وہ مطلوب نابالغ بچہ ہو یا ایسا غلام ہو جسے کاروبار کرنے کی ممانعت کر دی گئی ہو، تو وہ کفیل طالب کو حق ادا کر دینے کے بعد اس نابالغ سے واپس نہیں کر سکتا، اگرچہ اس نے اپنی طرف کفالت کا حکم بھی کیا ہو لیکن اس غلام سے اس کی آزادی کے بعد اس رقم کو وصول کر سکتا ہے۔ م ف۔

الحاصل اگر مکفول عنہ کا حکم صحیح ہو اور اس کے حکم کر دینے کے بعد کفیل بنا تو مطالبہ کی ادئیگی کے بعد مکفول عنہ سے واپس لے

سکتا ہے۔

وان کفل بغیر امرہ .... الخ

اگر مطلوب کے بغیر از خود کفیل ہو گیا تو جو کچھ بھی ادا کر دیا ہو تو وہ واپس نہیں لے سکتا ہے۔ (ف: یعنی اس کو یہ حق واجبی وقانونی نہیں ہوگا کہ حاکم کے ذریعے اس سے اپنا حق وصول کرائے، بلکہ اتفاقا مطلوب کو یہ چاہئے کہ اس احسان عظیم کے بدلے اس کو اس کا ادا کیا ہوا مال واپس کر دے، اگر چہ اس طالب کو قانونا حاکم کے ذریعے واپس لینے کا حق حاصل نہیں ہے)۔

کیونکہ اس کفیل نے اس کا قرض ادا کر کے اس پر بڑا احسان کیا ہے۔ (ف: بخلاف اس کے جب کہ مطلوب نے خود اس سے ادائیگی یا کفیل بننے کیلئے کہا ہو اور اس کے کہنے سے اس کا قرض ادا کیا ہو ان لئے بعد میں اس سے واپس لے سکتا ہے

وقولہ رجع......

اور یہ جو کہا ہے کہ جو کچھ ادا کیا ہے وہی واپس لے، (ف: مثلا ایک ہزار درہم کہے تو اتنا ہی واپس لے) اس جملہ کے کہنے کے معنی یہ ہیں کہ جس چیز کی کفالت کی وہی ادا کی پس کفالت کا جو کچھ مال ادا کیا ہو وہی واپس لے۔

اما اذا ادی......

اور اگر مطلوب کے کہنے کے برخلاف ادا کیا، (ف: مثلا ایک ہزار درہم کی کفالت کی تھی لیکن ادئیگی کے وقت اس طالب کو سو دینار یا ہزار درہم، قیمتی اسباب کسی صلح ومعاہدہ کے بغیر ادا کر دیا تو اس صورت کا یہ حکم ہوگا کہ جس چیز یا مال کی ضمانت لی تھی وہ واپس لے، (ف: یعنی ضمانت کے صرف ہزار درہم واپس لے کیونکہ اصل قرضہ اتنے ہی کا تھا، پھر اس نے طالب کو سو دینار یا اسباب وغیرہ دے دیا تو اس کو قرضدار سے واپس نہیں لے گا، بلکہ فقط ہزار درہم لے گا)

لأنہ ملک......

کیونکہ وہ ادا کرنے سے دین کا مالک ہو گیا ہے، اسلئے وہ طالب کا قائم مقام ہو گیا (ف: گویا اس نے طالب سے یہ مال خرید لیا ہے اور خود اس طالب کے قائم مقام ہو گیا ہے) جیسے کہ وہ ہبہ یا میراث کے ذریعے اصل قرض کا مالک ہو گیا (ف: مثلا زید پر بکر کا ہزار درہم باقی ہے اور بکر نے خالد کو یہ درہم ہبہ کر دیئے تو اب ان درہموں کا مالک بکر کے بجائے خود ہو گیا، یا خالد ان کا وارث ہو گیا وہ اب زید سے بھی مال وصول کریگا، اسی طرح یہاں کفیل نے کسی صورت سے بھی طالب کا حق ادا کر دیا تو وہ طالب کے بجائے مطلوب سے اصل قرض کے واپس لینے کا مستحق ہو گیا۔

وکما اذا کان......

اور جیسے کہ محتال علیہ مالک ہوا ان امور کے ذریعے جو ہم نے حوالے کی بحث میں بیان کئے ہے (ف: اس لئے وہ مطلوب سے حوالہ کا اصل مال واپس لیگا جس کی فرضی صورت یہ ہوگی کہ زید نے بکر سے ہزار درہم قرض لئے پھر زید نے بکر سے کہا کہ تم یہ درہم خالد سے وصول کر لو میں نے اپنا ذمہ اس کے حوالے کر دیا ہے اور خالد نے بھی زید کی بات قبول کر لی حالانکہ کسی طرح بھی پہلے سے خالد پر قرض باقی نہ تھا لیکن خالد نے بکر کو ہزار درہم دینے کے بجائے دینار یا اسباب وغیرہ ادا کر دیئے اور یہ ادائیگی بھی آپس کی رضامندی کے ساتھ ہوئی، تب خالد کو زید سے وہ ہزار درہم کے واپس لینے کا اختیار ہوگا، اسی طرح جب بکر نے خالد کو یہ مال ہبہ کیا یا صدقہ کے طور پر دیا یا اس نے میراث کے طور پر پایا تو بھی یہی حکم ہوگا کہ خالد زید سے وہ ہزار درہم واپس لے سکتا ہے۔

اور اب یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ مصنفؒ نے ابھی یہ کہا ہے کہ میں نے یہ مسئلہ حوالہ کی بحث میں ذکر کیا ہے لیکن ہدایہ کے حوالہ کی بحث میں یہ مسئلہ مذکور نہیں ہے اس لئے کہ ممکن ہے کہ انہوں نے اپنی دوسری شرح کفایت المنتہی میں اس مسئلہ کو ذکر کر دیا ہو، لوگوں نے ایسا ہی کہا ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ کفیل کے بارے میں یہ حکم ہے کہ اس کفیل نے جو کچھ بھی ادا کیا خواہ وہی مال ادا کیا جسکی کفالت کی تھی یا اس

کے خلاف کوئی دوسری جنس سے ہو بہر حال اسے اختیار ہوگا، مکفول عنہ سے قرضہ کا اصل مال واپس لے لے بشرطیکہ اس کے حکم سے ادائیگی کی ہو)۔

بخلاف المامور......

بخلاف اس شخص کے جسکو قرض دار نے خود قرضہ ادا کرنے کا حکم دیا ہو (ف: مثلاً زید نے بکر کو حکم دیا کہ تم میرا قرض ادا کر دو پھر اس نے ادا کر دیا) تو ایسے شخص نے جو ادا کیا ہے وہی واپس لیگا، (ف: مثلاً قرض کے ہزار درہم تھے اور اس شخص نے ان ہزار کے بجائے سو دینار ادا کئے تو وہ سو دینار ہی واپس لے سکتا ہے کیونکہ اس ادا کرنے والے پر خود اپنا کوئی قرض نہ تھا کہ اس کے ادا کرنے سے اس قرض کا مالک ہو جائے (ف: یعنی کفیل پر تو کفالت کی وجہ سے خود لازم تھا کہ مال ادا کر دے اور جس شخص کو کسی نے اپنے ذمے کے قرض چکانے کیلئے حکم دیا اس پر اس وقت تک کوئی چیز لازم نہ تھی، اس نے اپنی خوشی سے اس پر احسان کرتے ہوئے اسے قبول کر لیا اس لیے وہ قرضہ کے ادا کرنے سے قرضے کا مالک نہیں ہو سکتا ہے، بلکہ جو کچھ ادا کیا ہے وہی واپس لے سکتا ہے۔

اور اگر کفیل نے اس طالب سے کچھ پر صلح کر لی تو کیا وہ اس قرض کا مالک ہوگا؟

جواب یہ ہوگا کہ مالک نہیں ہوگا، کیونکہ جس مال کی کفالت کی تھی اسی کا ادائیگی پر مالک ہوتا ہے، (مگر یہاں تو اس کے خلاف کیا ہے)۔

بخلاف ما اذا صالح......

اس کے برخلاف جب کفیل نے طالب سے ہزار درہم کے قرض ادا کرنے کے بجائے صرف پانچ سو درہم کی ادائیگی پر صلح کر لی (ف: تو وہ بھی ہزار درہم کا مالک نہ ہوگا، اور مطلوب سے ہزار درہم واپس نہیں لے سکتا ہے، کیونکہ یہ جو صلح ہوئی ہے اس میں اس قرض سے کمی پر صلح کی ہے، یعنی حق واجب میں سے کچھ کو چھوڑ دینا ہوا ہے، اسلئے اس کی مثال ایسی ہوگی جیسی کہ طالب نے کفیل کو معاف کر دیا ہو، (ف: یعنی پانچ سو درہم معاف کر دلیے، اسی طرح اگر طالب اس کفیل سے سارے قرض ہی کو معاف کر دے، تو بھی کفیل کو مطلوب سے مال کے مطالبے کا حق نہ ہوگا، اور اگر کچھ مقدار کو معاف کر دے یا کچھ مقدار پر صلح کر لے تو کفیل جتنی مقدار مال ادا کریگا اسی قدر اس مطلوب سے بھی واپس لے سکتا ہے۔

توضیح: کیا کفیل بننے کیلئے مکفول عنہ (مطلوب) کا اس سے کہنا شرط ہے؟ کیا از خود کفیل بننے والا ادا کی ہوئی رقم کو مطلوب سے وصول کر سکتا ہے؟ وصولی کیلئے شرطیں، اگر کفیل نے مطلوب کے کہنے کے مطابق نہیں بلکہ اس کے برخلاف ادا کیا ہو، تفصیل مسائل، حکم، دلائل۔

قال وليس للكفيل أن يطالب المكفول عنه بالمال قبل أنْ يؤدي عنه لأنه لا يملكه قبل الأداء بخلاف الوكيل بالشراء حيث يرجع قبل الأداء لأنه أنعقد بينهما مبادلة حكمية، قال: فإن لوزم بالمال كان له أن يلازم المكفول عنه حتى يخلصه وكذا اذاحُبس كان له أن يحبسه لأنه لحقه ما لحقه من جهته فيعامله بمثله واذا أبرأ الطالب المكفول عنه أو استوفى منه برئ الكفيل لأن براءة الأصيل توجب براءة الكفيل لأن الدين عليه في الصحيح وان ابرأ الكفيل لم يبرأ الأصيل عنه لأنه تبع ولأن عليه المطالبة وبقاء الدين على الأصيل بدونه جائز وكذا اذا أخر الطالب عن الأصيل فهو تاخير عن الكفيل ولو أخّر عن الكفيل لم يكن تاخيرا عن الذي عليه الأصل لأن التاخير ابراءٌ موقّت فيعتبر بالأبراء المؤبد بخلاف ما اذا كفل بالمال الحال مؤجلا إلى شهر فإنه

یتاجل عن الأصیل لأنه لاحق له الاالدین حال وجود الکفالة فصار الأجل داخلا فیه اما ھٰهنا فبخلافه.

ترجمہ: قدوری نے فرمایا ہے کہ کفیل کو اس کا حق نہیں ہے کہ مکفول عنہ (مطلوب) کی طرف سے طالب کو کفالت کا مال ادا کئے بغیر ہی مطلوب سے اس کا مقابلہ کرنے لگے۔ (ف: یعنی ادا کرنے سے پہلے مطالبہ نہیں کر سکتا ہے، کیونکہ کفیل ادا کرنے سے پہلے قرضہ کا مالک نہیں ہوتا ہے، (ف: جبکہ مالک ہو جانے کے بعد ہی تو اس کو مطلوب واپس لینے کا اختیار تھا، اس لئے جب تک مالک نہیں ہوگا (یعنی ادا نہیں کر دیگا) اس وقت تک واپس لینے کا اختیار بھی نہیں ہوگا۔

بخلاف الوکیل.....

برخلاف ایسے شخص کے جس کو کسی نے کسی چیز کی خریداری کے لئے وکیل مقرر کیا ہو، (مثلاً کسی نے زید سے کہا کہ تم فلاں گھوڑا میرے لئے ایک ہزار درہم کے عوض خرید دو، یا اسی جیسی دوسری کوئی صورت ہو پھر اس کہنے پر وکیل نے خرید کر لا دیا، تو اس صورت میں وکیل کو اختیار ہوگا کہ اس رقم کی ادائیگی سے پہلے بھی اپنے مؤکل سے اس رقم کا مطالبہ کرے۔

کیونکہ وکیل اور مؤکل کے درمیان حکما ایک مبادلہ ہو چکا ہے، (ف: یعنی جب وکیل نے بائع سے ایک چیز خرید لی تو یہ تبادلہ حقیقت میں اسی وکیل کے ساتھ ہوا ہے، پھر جب وکیل نے اپنے مؤکل کے ہاتھ وہ چیز پہنچا دی تو گویا اس وکیل اور مؤکل کے درمیان ایک نئی بیع ہو گئی، اس بناء پر وکیل اپنی رقم کو اپنے سے مانگنے کا مستحق ہو گیا، جیسے کہ اصل بائع اس وکیل سے رقم مانگنے کا مستحق ہوا تھا۔

اس مسئلہ میں اصل بات یہ ہے کہ کاروباری معاملہ اور خرید و فروخت تو حصول فوائد کی غرض سے ہوتی ہے، پس جب ایک شخص نے زید سے پختہ وعدہ کر لیا کہ میں تم سے وہ چیز ضرور خرید لوں گا اس لئے تم وہ چیز خرید لو تو اس طرح کہنے سے وہ شخص اس کا وکیل ہو گیا۔ اور اس کام کو عقد وکالت کہا گیا ہے اس کے بعد جب اس نے چیز خرید لی تب اس پرانے وعدہ اور معاہدہ کے مطابق اس موکل کو اس چیز کے دینے سے پہلے ہی اس کی رقم وصول کر لے اور مطالبہ کرتا رہے بخلاف ایک کفیل کے کہ وہ ادا کرنے سے پہلے اپنے مکفول عنہ سے رقم کا مطالبہ نہیں کر سکتا ہے

اور یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ جب کفیل یا مکفول عنہ سے رقم کا مطالبہ کیا گیا تو اس نے دینی مجبوری اور مفلسی کا عذر پیش کر لیا تب اس طالب نے چاہا کہ اپنا حق وصول کرنے کے لئے اس کا دامن پکڑ لے یا ہر وقت اس کے ساتھ ساتھ رہے تا کہ جو کچھ بھی وہ آمدنی کر سکے اس میں سے یہ بھی اپنا کچھ حصہ وصول کرتا رہے تو قاضی کی جانب سے اسے اس بات کا حق دیا جا سکتا ہے

قال فان لوزم.........الخ

قدوریؒ نے لکھا ہے کہ اگر طالب اپنے مال کے وصولی کے لئے کفیل کا دامن گیر رہا (ف: یعنی اصل حقدار (طالب) نے کفیل کا پیچھا کیا اور ہر وقت اس کے ساتھ ساتھ ہی رہنے لگا) تو کفیل کو بھی اس بات کا اختیار ہوگا کہ اپنے مکفول عنہ کے پیچھے پیچھے لگا رہے یہاں تک کہ مطلوب اس کا دامن چھوڑ دے، (ف: یعنی طالب مال ادا کر دے بشرطیکہ اس مال کے برابر کفیل کے ذمہ کچھ نہ ہو) اسی طرح اگر کفیل قید کیا گیا تو اسے بھی یہ اختیار ہوگا کہ اس مکفول عنہ کو قید کرا دے (ف: بشرطیکہ اس کے کہنے پر وہ کفیل ہوا ہو) خلاصہ یہ ہوا کہ اس کفیل کو اگر اس کی کفالت کی وجہ سے کوئی نقصان یا بے عزتی اٹھانی پڑے تو اسے بھی اس کا پورا حق ہوگا کہ اس مطلوب مکفول عنہ کے ساتھ اسی جیسا سلوک کرے کیونکہ کفیل جو کچھ بھی صدمہ یا نقصان برداشت کر رہا ہے وہ اس مکفول عنہ کے ساتھ ہمدردی کرنے کی وجہ سے ہے اس لئے وہ بھی اس کے ساتھ ایسا ہی معاملہ کر سکتا ہے۔ (ف اور اب کفیل کی براءت کا بیان سامنے آ رہا ہے)۔

واذا ابرء الطالب.........الخ

اور اگر خود طالب نے مکفول عنہ (مطلوب) کو بری کر دیا یا اس مطلوب سے اپنا پورا حق وصول کیا تو وہ کفیل بھی پورا پورا

ساتھ بری ہوگیا، کیونکہ اصیل کا بری ہو جانا کفیل کے بری ہو جانے کو لازم ہے، کیونکہ حقیقت میں قرضہ تو اصیل پر ہی لازم ہوتا ہے، یہی صحیح قول ہے۔

ف: اور کفیل تو صرف اس کے مطالبہ میں شریک ہوگیا، اور جس شخص نے یہ خیال کیا ہے کہ وہ قرضہ تو کفیل پر بھی لازم ہو جاتا ہے، تو اس کا یہ خیال غلط ہے، اسی لئے جب اصل قرض ساقط ہوتا ہے تو اس کفیل سے بھی مطالبہ باقی نہیں رہتا۔

وأن ابرأ الکفیل.....

اور اگر طالب، کفیل کو بری کردے تو وہ اصیل اس قرضہ سے بری نہ ہوگا۔

ف: کیونکہ اصل قرض تو اسی اصیل اور مطلوب پر ہے اس لئے کفیل کے بری ہو جانے سے وہ مطلوب بری نہ ہوگا، کیونکہ یہ کفیل اس مطلوب کے تابع ہے۔

ف: لیکن مطلوب کفیل کے تابع نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ مطلوب پر صرف مطالبہ کا حق ہے (ف: اصل قرض سے مقروض نہیں ہے)۔

بقاء الدین.....

اور کفیل کے مطالبہ کے بغیر اصیل پر قرضہ کا باقی ہونا جائز ہے، (ف: کیا نہیں دیکھتے کہ کفالت کا مطالبہ کرنے سے پہلے بھی تو اصیل پر قرض باقی تھا، اس طرح کفیل کے علیحدہ ہو جانے سے بھی اصیل اپنی جگہ پر باقی رہا حاصل یہ ہوا کہ چونکہ کفیل اصیل کے تابع ہوتا ہے اس لئے جو اصیل کیلئے ثابت ہوگی وہ تابع کیلئے بھی ہوگی، لیکن جو چیز تابع کیلئے ہوگی اس کا اصیل پر اثر ہونا ضروری نہیں ہوگا۔

وکذا اذا اخر.....

اسی طرح اگر طالب نے اصیل کو قرضہ کے معاملہ میں کچھ مہلت دے دی تو یہ مہلت اس کفیل سے بھی سمجھی جائے گی۔

ف: اس بناء پر اس مہلت کے باقی رہنے تک اس وکیل سے بھی مطالبہ باقی نہیں کرسکتا۔

ولو اخر.....

اور اگر طالب نے قرض کے معاملہ میں کفیل کو مہلت دی تو اصیل سے مہلت نہیں سمجھی جائے گی۔

ف: جیسے کفیل کو بری کرنے سے اصیل بری نہیں ہوتا، کیونکہ تاخیر کرنے کا مطلب بھی ہوتا ہے کہ ایک معین وقت کیلئے بری کردینا اس لئے یہ بھی ہمیشہ کیلئے بری کردینے پر قیاس ہوگا۔

ف: لیکن کفیل حق کے بری کرنے اور حق میں تاخیر کرنے میں فرق ہوتا ہے، اسی بناء پر اگر کفیل نے طالب کو ہمیشہ کیلئے بری کردیا تو کفیل کے رد کرنے سے رد نہ ہوگا بلکہ وہ تو ہمیشہ کیلئے بری ہوگیا، یہاں تک کہ خود طالب کو بھی اس کفیل سے مطالبہ کا حق نہ ہوگا، لیکن اگر طالب نے اس کفیل کو مہلت دی اور اس نے ایسی مہلت کے قبول کرنے سے انکار کردیا تو وہ مہلت ختم ہو جائے گی، اس لئے اس سے اسی وقت بھی مطالبہ کیا جاسکے گا۔

بخلاف ما اذا.....

بخلاف اس کے اگر کفیل نے ایسے مال کی جس کی ادائیگی فی الفور کرنی تھی اسے ایک ماہ کی مہلت سے قبول کرلی۔

(ف: مثلاً بکر کے سو دینار زید پر واجب الاداء ہوں، پھر خالد نے اس کی کفالت ایک مہینہ کی مہلت کے ساتھ قبول کرلی تو وقت کی یہ مہلت اصیل کے حق میں بھی ہو جائیگی۔

(ف: لہذا طالب سے بھی فی الفور مطالبہ کرنے کا حق نہ ہوگا، پس اس مثال میں کفیل کی وجہ سے اصیل سے بھی تاخیر ہوگئی جس کی یہ ایک خاص وجہ ہے۔

لأنہ لاحق ......
کیونکہ کفالت کے باقی رہتے ہوئے طالب کا قرضہ کے سوادوسرا کوئی حق باقی نہیں رہتا۔
ف: اس لئے کفالت کی حالت میں جومہلت ہےاس کاتعلق اس قرضہ کے سوا کسی اور چیز سے نہیں ہوسکتا ہے۔
فصارللأ جل......
تو وقت کی وہ مہلت اسی قرضہ میں داخل ہوگئی (ف: اس لئے جو قرضہ اصیل پر ہے وہ بھی وقت معین کیلئے ہوگیا، اور جب یہ قرض مذکورہ وقت معین کیلئے ہوگیا تو اس کے لئے مطالبہ کا حق اصیل سے بھی ممکن نہیں پس اس بحث کا ماحصل یہ ہوا کہ جب کفالت اپنی ذاتی طور سے میعادی مقرر ہوئی تو وہ قرضہ کو بھی میعادی کر دیتی ہے۔
اما ھھنا......
لیکن موجودہ مسئلہ میں اس کے خلاف ہے۔
(ف: یعنی اس صورت میں جبکہ کفالت پہلے سے ثابت ہواور مطالبہ بھی موجود ہو پھر خود طالب نے کفیل کو ایک ماہ کی مہلت دے دی تو یہ تاخیر اصل قرضہ سے متعین نہ ہوگی، کیونکہ یہاں کفالت کا مطالبہ موجود تھا اس لئے اس تاخیر کا تعلق صرف مطالبہ سے ہو گا، اور اس تاخیر کا تعلق اصل قرضہ سے نہ ہوگا، لہذا طالب کو یہ حق ہوگا کہ اصیل سے حسب دستور فوری وصولی مطالبہ کرتا رہے، م، ف۔

توضیح: کیا کفیل طالب کو کفالت کا مال ادا کئے بغیر ہی مطلوب سے اس مال کا مطالبہ کرسکتا ہے؟ کیا خریداری کا وکیل کی رقم ادا کرنے سے پہلے اپنے مؤکل سے مطالبہ کرسکتا ہے؟ اگر طالب اپنا حق وصول کرنے کیلئے کفیل کا پیچھا کرنے لگے یا اسے سزا دلوائے تو وہ بھی اپنے مکفول عنہ سے ایسا ہی سلوک کرسکتا ہے؟ مسائل کی تفصیل، حکم، دلیل

فإن صالح الكفيل ربَّ المال عن الالف على خمس مائة فقد برىء الكفيل و الذى عليه الأصل لأنه اضاف الصلح الى الالف الدين و هي على الاصيل فبرىء عن خمس مائة لانه اسقاط و براء ته توجب براْة الكفيل ثم برئا جميعاً عن خمس مائة باداء الكفيل و ير جع الكفيل على الاصيل بخمس مائة ان كانت الكفالة بأمره بخلاف ما اذا صالح على جنس آخر لأنه مبادلة حكمية فملكه فير جع بجميع الالف، ولو كان صالحه عما استوجب بالكفالة لا يبرأ الاصيل لأن هذا ابراء الكفيل عن المطالبة.

ترجمہ: اگر کفیل نے رب المال (طالب/قرض خواہ) سے ایک ہزار درہم قرضہ کے عوض پانچ سو درہم پر صلح کرلی، (ف: گویا قرض خواہ نے پانچ سو لے کر باقی پانچ سو معاف کر دیئے) تو معافی سے وکیل بھی بری ہوا، اور وہ بھی بری ہوگیا جس پر اصل قرضہ ہے۔

ف: حالانکہ یہاں اس بات کا وہم ہوتا تھا کہ کفیل کے بری ہونے سے اصیل بری نہ ہوگا، اسلئے اس بات پر تنبیہ کردی کہ اصیل بھی ہزار درہم کے قرضے سے بری ہوگیا ہے۔
لأنہ اضاف الصلح ......
کیونکہ کفیل نے صلح کو ہزار درہم قرضے کی طرف مضاف کیا ہے۔
ف: یہ کہہ کر کہ میں نے پانچ سو درہم تم سے ہزار درہم قرضہ سے صلح کرلی ہے، حالانکہ یہ پورے ہزار درہم درحقیقت اصیل یعنی قرضدار پر باقی ہے۔

فبری ء......
اس لئے اس برات سے اصیل یعنی قرضدار پانچ سو درہم سے بری ہوگیا، کیونکہ یہ صلح اسقاط کرنے کے معنی میں ہے۔
ف: یعنی اس نے اپنے حق میں سے پانچ سو درہم معاف کردیئے، پس جب اس طالب نے پانچ سو درہم کا قرضہ ساقط کردیا تو اصیل کے ذمہ سے بھی ساقط ہوگیا اور وہ بری ہوگیا۔
وبرآءتہ توجب......
اور اصیل کا بری ہونا کفیل کے بری ہونے کا بھی سبب ہے اور اسے لازم کرتا ہے، اس لئے یہ کفیل بھی ان پانچ سو درہموں سے بری ہوگیا، اور اب صرف پانچ سو درہم باقی رہ گئے۔
ثم برئا......
پھر کفیل کے ادا کردینے سے یہ کفیل اور وہ اصیل دونوں ہی باقی پانچ سو درہموں سے بری ہوگئے۔
ف: اور یہاں کفیل کل قرضے کا مالک نہیں ہوا، اسلئے وہ کل قرضہ وصول بھی نہیں کرسکتا ہے۔
ویرجع الکفیل......
اور یہ پانچ سو درہم جو کفیل نے ادا کردیئے ہیں وہ اپنے اصیل سے اسی صورت میں واپس لے گا، جب کہ اصیل نے اس کفیل کو اپنے لئے کفالت کرنے کیلئے کہا ہو، یعنی وہ از خود کفیل نہ بنا ہو۔
ف: پھر یہ حکم اس وقت ہوگا کہ یہ صلح حق کے ساقط کرنے کے طور پر ہوئی ہو۔
بخلاف ماذا صلح......
بخلاف اس کے اگر کفیل نے دوسری جنس پر صلح کرلی ہو (ف: مثلاً ہزار درہم دینے کے بجائے پچاس دینار یا کچھ متعین سامان پر صلح کرلی ہو تو یہ صورت مبادلہ کی ہوجائے گی اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا ہے کہ طالب نے اپنا حق ختم کردیا ہے، کیونکہ یہ ایک حکمی مبادلہ ہے۔
ف: گویا طالب نے اپنے ہزار درہم سے پچاس دینار یا کچھ متعین سامان کا تبادلہ کیا ہے اس وقت جب کفیل نے یہ دینار دے دیئے یا اسباب حوالہ کردیئے تو وہ ہزار درہم جو قرضے کے تھے ان کا خود مالک ہوگیا،
فیرجع......
تو وہ مکفول عنہ یعنی مقروض سے پورے ہزار درہم واپس مانگ سکتا ہے (ف: اس شرط کے ساتھ کہ اس مقروض کے کہنے پر یہ کفیل بنا ہو، پھر یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جب کہ یہ صلح اس نے اپنی ذمہ داری سے فارغ ہونے کیلئے نہ کی ہو، بلکہ اصل قرضہ سے صلح کی ہو۔
ولو کان صالحہ......
اور اگر کفیل نے طالب سے اس حق سے صلح کی ہو جو اس نے کفیل بننے کی وجہ سے اپنے ذمہ لازم کیا ہے، ف: یعنی کفالت قبول کرنے سے کفیل کے ذمہ جو مطالبہ لازم آیا ہے اور طالب کو اس کفیل پر مطالبہ کا حق لازم ہوا اس سے متعلق کفیل نے اس سے اس بات پر صلح کرلی کہ مجھ سے مطالبہ کا حق ختم کردو، یعنی کہ آئندہ مجھ سے کوئی مطالبہ نہ ہو جیسے اس نے کسی عوض کے بغیر درخواست کی کہ مجھے اس کی کفالت سے بری کردو اور اس نے مصالحت قبول کرلی جس کی وجہ سے اگرچہ وہ بری ہوجائے گا لیکن اصیل اس سے بری نہ ہوگا۔
ف: بلکہ اصیل یعنی قرضدار کے ذمہ مطالبہ کا حق اور قرضہ بدستور باقی ہوگا۔
لأن ھذا......

کیونکہ یہ صلح تو کفیل کو مطالبہ سے بری کرنے کیلئے ہوئی ہے، اس کی صورت یہ ہوگی کہ کفیل نے طالب سے سو درہم پر اس شرط کے ساتھ صلح کی کہ وہ فقط کفیل کو مطالبہ سے بری کردے تو جائز ہے، اور کفیل سو درہم اصیل سے واپس لے گا اور طالب اپنے نو سو درہم کا اصیل سے مطالبہ کریگا، کیونکہ کفیل کو اس باقی رقم نو سو درہم کے مطالبے سے بری کرنے کا مطلب اس کی کفالت کو فسخ کر دینا ہے اور اس بات سے اصلی قرضہ ساقط نہیں کیا جاتا ہے، مبسوط میں ایسا ہی ہے۔ک۔

واضح ہو کہ اگر کفیل نے صرف اس بات کیلئے سو درہم دئیے کہ طالب یعنی قرض خواہ اپنا پورے قرض ہزار درہم کا مطالبہ مطلوب سے وصول کرے، لیکن سو درہم قبول کر کے کفیل سے مطالبہ کو ختم کر کے اس کی جان بخشی کردے تو اس طرح کی مصالحت کے بعد وہ مطلوب سے واپس نہیں لے سکتا ہے، اگرچہ اس کے حکم سے کفالت قبول کی ہوا ایسا کرنا شرعاً ممنوع ہے، اگرچہ کفیل سے مطالبہ کا حق بھی ختم ہو جائے گا اور اسے یہ اختیار ہوگا کہ اپنا مال طالب سے واپس مانگ لے۔م۔

اب آئندہ ان صورتوں کا بیان ہے جن میں وکیل کو واپس لینے کا حق ملتا ہے۔

توضیح: اگر کفیل رب المال سے ہزار درہم کے عوض پانچ سو درہم پر مصالحت کر لے، کفیل نے مصالحت کیلئے جو رقم دی ہے انہیں اپنے اصیل سے مانگ سکتا ہے یا نہیں؟ اگر کفیل نے کچھ دوسری جنس یا مال پر مصالحت کی ہو، تفصیل مسئلہ، حکم، دلائل،

قال :ومن قال لكفيل ضمن له مالا قد برئت الي من المال رجع الكفيل على المكفول عنه معناه بما ضمن له بامره لأن البراة التي ابتداؤها من المطلوب وانتهاؤها إلى الطالب لا يكون إلا بالأيفاء فيكون هذا اقرار بالأداء فير جع و إن قال أبرأتك لم ير جع الكفيل على المكفول عنه لأنه براة لا تنتهي إلى غيره و ذالك بالإسقاط فلم يكن اقرار بالإيفاء ولو قال برئت قال محمد ؒ هو مثل الثاني لأنه يحتمل البراة بالأداء اليه و إلا برأ فيثبت الادنى اذ لا ير جع الكفيل بالشك، وقال ابو يوسف ؒ هو مثل الأول لأنه أقرّ ببراة إبتداؤها من المطلوب و أليه الإيفاء دون الابراء وقيل في جميع ما ذكرنا إذا كان الطالب حاضرا ير جع في البيان إليه لأنه هو المجمل .

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ جس طالب یعنی مقدار نے اس کفیل سے جس نے طالب کیلئے مال کی ضمانت لی تھی اس طرح کہا کہ تم نے میری جانب مال سے برائت کر لی (ف: تو ادا کرنا ثابت ہوگیا) اور کفیل اپنے مکفول سے مال واپس لے گا، اس کے معنی یہ ہوئے کہ حاصل جس مال کا تھا اس کے حکم سے ضامن ہوا تھا۔

ف: یعنی اس کفیل کو واپسی کا حق اسی طرح اور اسی تفصیل سے ہوا، کہ جب مکفول عنہ کے حکم سے ضمانت ہو تو واپس لے اور جس مال کی کفالت کی تھی اس کو واپس لیگا، الحاصل اس قید اور شرط کے ساتھ اس کو واپسی کا حق حاصل ہوا ہے۔

لأن البراة التي ابتداؤها من المطلوب وانتهاؤها إلى الطالب لا يكون إلا بالأيفاء

اس لئے جس برائت کی ابتدا مطلوب سے اور اس کی انتہاء طالب تک ہو، یعنی ایسی برائت جو مطلوب سے شروع ہو کر طالب پر جا کر ختم ہو وہ اسی طرح ہے، کہ مال ادا کر دیا ہے، یعنی شروع میں تو مکفول عنہ نے کہا کہ تم میری طرف سے اس مال کی کفالت کرلو، پس اس سے جملہ کا ماحصل یہ ہوا کہ طالب تم سے خود مال کا مطالبہ کر کے وصول کرلے تب میں تمہارے لئے دین دار اور مقروض ہوں، اس کے کہنے کے بعد طالب نے بری ہو جانے کو بیان کیا تو اسکے لئے یہی ہے کہ اسنے مجھے مال ادا کر دیا ہے۔

فيكون هذا اقرار بالأداء فير جع .

پس یہ جملہ مال کے ادا کرنے کا اقرار ہوا اس لئے اس کو کفیل مطلوب سے واپس لیگا (ف: چونکہ اس کی ابتدا اصیل کی طرف

سے تھی اس لئے طالب کا اقرار اصیل کے اقرار کے ساتھ ہوا اس لئے جس طرح طالب کے خلاف حجت ہے کہ اب اس کا قرضہ باقی نہیں ہے اس طرح اصیل کے خلاف بھی حجت ہے کہ اس نے خود ہی تو اس کی ابتدا کی ہے۔ یہاں تک کی تفصیل اس صورت میں تھی کہ طالب نے کفیل کی برائت کو بیان کر دیا ہو۔

و إن قال أبرأتک لم یر جع الکفیل علی المکفول عنه لأنه براۃ لا تنتهی إلی غیرہ .

اور اگر طالب نے اس طرح کہا کہ میں نے خود تم کو بری کر دیا ہے (ف: پس اس جملہ میں اس بات کا احتمال رہ جاتا ہے کہ طالب نے اس کی ادائیگی کے بغیر ہی اسے بری کر دیا ہو) اس لئے کفیل اپنے مکفول سے واپس نہیں لے سکتا ہے، کیونکہ یہ ایسی برائت ہے جس کا تعلق طالب کے سوا کسی دوسرے سے نہیں ہوتا ہے۔

ف: اس لئے مطلوب سے اس کی ابتداء نہ ہوگی۔

و ذالک بالإسقاط فلم یکن اقرار بالإیفاء .

اور یہ مذکورہ برائت کو ثابت کرنے سے ساقط ہو جائیگی، (ف: اس میں دونوں باتوں کا امکان ہے کہ طالب نے صرف مطالبہ کا حق ساقط کیا ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ اصل قرضہ ہی کو ساقط کر دیا ہو) اس لئے یہ کفیل کے ادا کر دینے کا اقرار نہ ہوا۔ ف: لہذا مکفول عنہ (مطلوب) سے واپس نہیں لے سکتا ہے۔

ولو قال برئت قال محمدؒ هو مثل الثانی لأنه یحتمل البراۃ بالأداء الیه و إلا برأ .

اور اگر طالب نے کہا کہ تم نے برائت کر لی (ف: مگر یہ نہیں کہا کہ تم نے میری جانب برائت کی تو اس میں یہ اختلاف ہے کہ یہ کہنا پہلی صورت کے مثل ہے یا دوسری صورت کے) اس میں امام محمدؒ نے کہا ہے دوسری صورت کے مثل ہے۔

ف: یعنی گویا یوں کہا کہ میں نے تم کو بری کر دیا اس لئے بری ہو گیا، (ف: کیونکہ ان دونوں صورتوں سے ہی برائت حاصل ہو سکتی ہے۔

فیثبت الادنی اذ لا یر جع الکفیل بالشک،

اس لئے کم درجہ کی برائت حاصل ہوگی، (ف: کیونکہ ان دونوں صورتوں سے ہی برائت حاصل ہوگی (ف: وہ یہ کہ طالب نے ادائیگی کے بغیر اپنی مہربانی سے بری کر دیا ہو) کیونکہ شک کی صورت میں کفیل واپس نہیں لے سکتا (ف: یعنی اس بات کا ہمیں یقین ہو گیا کہ وہ بری ہو چکا ہے، خواہ جس صورت سے بھی ہو، لیکن اب قرض کی واپسی کے بارے میں یہ سوال رہ گیا ہے کہ اسے واپس کرنا اب بھی ضروری ہے یا نہیں، کیونکہ حق واپسی تو ادا کی صورت میں ہے اور بری کرنے کی صورت میں نہیں ہے، لہذا اس شک کی صورت میں جبتک گواہ لاکر ثبوت پیش نہ کر دے کہ میں نے ادا کیا ہے تب تک کفیل واپس نہیں لے سکتا ہے۔

وقال ابو یوسفؒ هو مثل الأول لأنه أقرّ ببرأۃ إبتداؤها من المطلوب و الیه الإیفاء دون الابراء .

اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ یہ پہلی صورت کے مثل ہے (ف: یعنی طالب نے کہا کہ تم نے میری جانب برائت کر لی یعنی جس کام کو مکفول عنہ نے کرنا شروع کیا تھا، یعنی برائت حاصل کرنے کا تم نے رقم ادا کر کے وہ برائت حاصل کر لی) کیونکہ طالب نے اسی برائت کا اقرار کیا ہے جس کی ادائیگی مطلوب کے عمل سے ہی شروع ہوتی ہے، (ف: جبکہ مطلوب کی طرف سے برائت کیلئے رقم ادا کرنی ہے، اسی بنا پر کہا ہے کہ) مطلوب کی جانب سے جو کام ہے وہ رقم کا ادا کرنا۔ اور بری کر دینا اس کے اختیار میں نہیں ہے۔ (ف: کیونکہ بری کر دینا تو طالب کا کام ہے، اس لئے جب ایفاء پایا جائے گا تب مکفول عنہ سے واپس لے سکتا ہے، اور کہا گیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کا بھی یہی قول ہے اور یہی اقرب الی القیاس ہے۔ ع۔

وقیل فی جمیع ما ذکرنا إذا کان الطالب حاضرا یر جع فی البیان إلیه لأنه هو المجمل .

اور کہا گیا ہے کہ مذکورہ ان تمام صورتوں میں اگر طالب خود موجود ہے تو اسی سے وضاحت حاصل کی جائے گی، کیونکہ وہی

مخفی مفہوم میں سارا اجمال پیدا کرنے والا ہے۔
ف: یعنی چونکہ طالب نے خود مجمل لفظ کہا جس سے دو باتوں کا احتمال پیدا ہوا تھا اس لئے اس اجمال کو دور کرنے کی غرض سے دیکھا جائے گا کہ وہ طالب خود اس جگہ موجود ہے یا نہیں، اگر موجود ہو تو اسی سے اس کے مقولہ کی وضاحت چاہی جائے گی یہاں سے تمہاری مراد کیا تھی، اور اب وہ جو کچھ کہے گا اسی پر عمل کیا جائے گا۔ کیونکہ مجمل بات ہونے کی صورت میں ہمیشہ اسی پر عمل ہوتا ہے کہ اسی کے کہنے والے سے اس کی وضاحت چاہی جاتی ہے چنانچہ ایک ایسا مالک جس کے پاس دو غلام ہوں اگر وہ یہ کہے کہ میرا ایک غلام آزاد ہے، یا کسی شوہر کی دو بیویاں ہوں اور اس نے کہا کہ میری ایک بیوی کو طلاق ہے تو اس سے پوچھا جاتا ہے کہ کون سا غلام یا کون سی بیوی مراد ہے اس کی تعیین اسی کو کرنی ہے۔
چنانچہ اس کی اس وضاحت کے بعد اسی کو آزادی یا طلاق کیلئے متعین کر لیا جاتا ہے اسی طرح موجودہ مسائل میں بھی عمل ہو گا۔
اگر طالب نے کہا کہ تم مال سے حلت میں ہو تو چاروں آئمہ کرام کا اجماع ہے کہ ابراء ہے یعنی گویا یہ کہا کہ میں نے تم کو مال سے بری کر دیا ہے، مع۔

توضیح: اگر طالب نے اپنے کفیل سے جس نے اس کیلئے مال کی ضمانت لی تھی یہ کہا کہ تم نے میری جانب سے مال کی ضمانت کر لی، اگر طالب نے اس طرح کہا کہ میں نے خود تم کو بری کر دیا، اور اگر طالب نے کہا کہ تم نے برائت کر لی، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف آئمہ، دلائل۔

قال: ولا یجوز تعلیق البراءة من الکفالة بالشرط لما فیه من معنی التملیک کما فی سائر البراءات و یروی انه یصح لأن علیه المطالبة دون الدین فی الصحیح فکان اسقاطا محضا کالطلاق. ولهذا لا یرتد الابراء عن الکفیل بالرد بخلاف ابراء الاصیل و کل حق لا یمکن استیفاءہ من الکفیل لا یصح الکفالة به کالحدود والقصاص معناه بنفس الحد لا بنفس من علیه الحد لأنه یتعذر ایجابه علیه و هذا لأن العقوبة لا یجری فیها النیابة.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ کفالت سے بری کرنے کو شرط پر معلق کرنا جائز نہیں ہے (ف: مثلاً یوں کہا کہ جب کل آئندہ آئے تو تم کفالت سے بری ہو، تو ایسا کہنا جائز نہ ہوگا، کیونکہ برائت کو شرط پر معلق کرنے میں مالک بنانے کے معنی میں ہے جیسے: کہ دوسری برائتوں میں ہوتے ہیں،
ف: اسی لئے جب کفیل نے اپنا مال ادا کر دیا تو مکفول عنہ سے واپس لیتا ہے، اس لئے کفالت میں بھی مطالبہ کا مالک کرنا لازم آتا ہے، اور یہاں مطالبہ قرضہ کے مثل ہے۔
اور ہر صورت میں مالک بنانا تعلیق کے قابل نہیں ہوتا ہے، کیونکہ اس میں قمار کے معنی ہیں۔ ع۔
معلوم ہونا چاہئے کہ یہ حکم ایسی شرط میں ہو جو فقط شرط ہو جیسے اگر تم اس گھر میں داخل ہو تو تم کفالت سے بری ہو، اس لئے کہ ایسی شرط کا رواج نہیں ہے اور لوگ اس سے متعارف نہیں ہیں، یعنی یہ شرط کفالت کے مناسب نہیں ہے، اور اگر لوگوں میں کوئی شرط متعارف ہو تو کفالت کو کسی شرط کیساتھ متعلق کرنا جائز ہوگا۔
چنانچہ: ایضاح میں بیان کیا ہے کہ اگر کسی نے یہ کہا کہ اگر تم کل مجھ سے ملے تو مال سے بری ہو اور وہ دوسرے دن اس سے ملا تو وہ مال سے بری ہو جائے گا۔

اسی طرح یہ کہا کہ اگر تم نے اس مال میں سے مجھے اتنا دیدیا تو باقی سے بری ہو، یا اگر تم نے مجھے کچھ دیا تو باقی کل سے بری ہو تو یہ جائز ہے۔ جیسا: کہ شیخ الاسلام کی شرح مبسوط میں ہے۔ مع۔

الحاصل اس جگہ گفتگو ایسی شرط میں ہے کہ وہ کفالت کے مناسب نہ ہو بلکہ فقط وہ ایک ایسی شرط ہو، جس میں کسی کا کوئی فائدہ نہ ہو تو ظاہر الروایۃ کے مطابق ایسی شرط پر برائت کو معلق کرنا جائز نہیں ہے۔

و يروى انه يصح لأن عليه المطالبة دون الدين في الصحيح .

اور نوادر میں روایت ہے کہ ایسی شرط پر بھی برائت کی تعلیق صحیح ہے (ف: اور یہی درست، اوجہ اور زیادہ بہتر ہے۔ الفتح۔

کیونکہ صحیح قول میں کفیل پر صرف مطالبہ لازم ہوتا ہے قرضہ لازم نہیں ہوتا ہے (ف: یعنی کفیل پر قرضہ لازم نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کے ذمہ صرف مطالبہ کرنا ہوتا ہے۔

فكان اسقاطا محضا كالطلاق.

اس لئے ایسی تعلیق سے صرف مطالبہ کو ساقط کرنا ہوا (ف: اس لئے تعلیق جائز ہوگئی، جیسے کہ طلاق میں ہے (ف: کہ طلاق کو کسی فقط شرط پر بھی معلق کرنا جائز ہے، جیسے کہ یوں کہا کہ اگر تم اس گھر میں گئی تو تم کو طلاق ہے، حالانکہ اس شرط میں بھی عورت کا فائدہ ہوسکتا ہے کہ وہ خودمختار ہوجاتی ہے اور ناپسندیدہ کی گرفت سے آزاد ہوجاتی ہے، اس بناء پر کفالت میں بھی برأت کو محض شرط پر معلق کرنا جائز ہوگا۔

ولهذا لا يرتد البراء عن الكفيل بالرد.

اسی وجہ سے اس سے محض ساقط کرنا ہوتا ہے۔ کفیل کو بری کردینے کے بعد اس کفیل کے رد کردینے کی وجہ سے یہ رد نہیں ہوتا (ف: اس لئے اگر طالب نے ایک وقت میں کفیل کو بری کردیا تو وہ بری ہوجائے گا اگرچہ وہ کفیل اس کو رد کردے اور اسے قبول نہ کرے۔

جیسے کہ کسی نے اپنی بیوی کو طلاق دی تو وہ واقع ہوجائیگی اگرچہ عورت اس کو رد کردے۔

بخلاف ابراء الاصيل.

بخلاف اصیل کو بری کرنے کے (ف: وہ رد ہوجاتا ہے، چنانچہ اگر طالب نے قرضدار کو قرضہ سے بری کردیا تو یہ اس پر احسان کے ساتھ قرضہ کی تملیک ہے۔

اب اگر اس بات کو اصیل قبول کرے تو وہ بری ہوجائے گا اور اگر رد کردے تو رد بھی ہوجائے گا۔ کیونکہ وہ محض ساقط کرنے والا نہیں ہے۔

و كل حق لا يمكن استيفاؤه من الكفيل لا يصح الكفالة به كالحدود و القصاص .

اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ جس کسی کو کفیل سے حاصل کرنا ممکن نہ ہو تو ایسے حق کی کفالت بھی صحیح نہیں ہوتی ہے، جیسے حدود اور قصاص۔

ف: مثلاً زید پر قصاص لازم آیا اور بکر نے اس کی طرف سے کفالت کی تو صحیح نہ ہوگی کیونکہ اس زید کے عوض بکر سے قصاص نہیں لیا جاسکتا ہے اور حدود کا بھی یہی حال ہے۔

معناه بنفس الحد.

اس کے معنی یہ ہیں کہ نفس حد کی کفالت صحیح نہیں ہے، (ف: جس کا حاصل یہ ہوگا کہ اگر زید نے حد یا قصاص کے لئے خود کو پیش نہ کیا تو میں اس کی طرف سے کفیل ہوں حالانکہ یہ حدود کفیل پر جاری نہیں کی جاتی ہیں۔

لا بنفس من عليه الحد .

اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ جس پر حد لازم آئی ہے اس کی ذات کی کفالت صحیح نہیں ہے۔ف: کیونکہ جس شخص پر حد یا قصاص لازم ہو اس کی ذات کو حاضر کرنے کی ضمانت لینا اس غرض سے ہوتا ہے کہ جب مدعی اس پر اپنے دعوی کو ثابت کرنا چاہے گا تو میں اس کو حاضر کر دوں گا، تو اس بارے میں وہ اختلاف ہوا کہ امام اعظمؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے لیکن صاحبین اور جمہورؒ کے نزدیک جائز ہے، اس بناء پر حدود یا قصاص کی ضمانت بالاتفاق صحیح نہیں ہے۔

لأنه يتعذر ايجابه عليه و هذا لأن العقوبة لا يجرى فيها النيابة.

کیونکہ کفیل پر حد یا قصاص کو واجب کرنا ممکن نہیں ہے، اس کے ناممکن ہونے کی وجہ یہ ہے سزا قائم مقام پر جاری نہیں ہوتی ہے۔ف: اس وجہ سے کہ اگر زید پر حد زنا لازم ہوئی تو اس کا فائدہ اور اس کا مقصد یہ ہوگا کہ اس سزا کے بعد یہ زید ایسی حرکت کبھی نہ کرے، اب اگر زید کے بجائے اس کے کفیل یا نائب کو وہی سزا دی جائے تو اس سے یہ فائدہ ہرگز حاصل نہ ہوگا۔

توضیح: کفالت سے بری کرنے کیلئے شرائط پر معلق کرنا، کیسی شرط سے معلق کرنا جائز ہوسکتا ہے؟ کفیل پر مطالبہ لازم ہوتا ہے یا قرض بھی لازم ہوتا ہے؟ اگر کسی حق کو کفیل سے حاصل کرنا ممکن نہ ہو تو اس کی کفالت درست ہوتی ہے یا نہیں؟ تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

و إذا تكفل عن المشترى بالثمن جاز لأنه دين كسائر الديون و إن تكفل عن البائع بالبيع لم تصح لأنه عين مضمون بغيره و هو الثمن والكفالة بالاعيان المضمونة وإن كانت تصح عندنا خلافا للشافعي لكن بالاعيان المضمونة بنفسها كالمبيع بيعا فاسداً والمقبوض على سوم الشراء والمغصوب لا بما كان مضمونا بغيره والمرهون ولا بما كان امانة كالوديعة والمستعار والمستاجر ومال المضاربة والشركة ولو كفل بتسليم قبل البيع أو بتسليم الرهن بعد القبض الى الراهن أو بتسليم المستاجر الى المستاجر جاز لأنه التزم فعلاً واجباً.

ترجمہ: اگر کوئی مشتری کی طرف سے اپنے اوپر لازم ثمن کی کفالت کرے تو یہ جائز ہے، کیونکہ ثمن بھی دوسرے تمام قرضوں میں سے ایک صحیح اور جائز قرض ہوتا ہے۔

(ف: کیونکہ ثمن کا اطلاق ایسی چیز پر ہوتا ہے جو دین ہو یعنی درہم و دینار کی قسم سے غیر متعین ہو **وان تكفل عن البائع بالمبيع لم تصح** ہے اور اگر کسی بائع کی طرف سے عین بیع کی کفالت کر لی تو صحیح نہ ہوگی، کیونکہ مبیع ایک ایسا عین ہے جو غیر کے بدلہ میں ضمانت میں ہے۔ (ف: اور عین مضمونہ کی دو قسمیں ہوتی ہیں ایک یہ کہ وہ صرف ان کی ضمانت ہو اور دوسری وہ کہ خود ہی عین کی ذاتی ضمانت ہو، یعنی پہلی قسم تو وہ ہے کہ اگر وہ شئی معین وصول نہ ہو سکے، تو چیز بھی اس کے قائم مقام ہو یعنی اس کی قیمت وہ وصول ہوگی، اور دوسری قسم وہ ہے جو ثمن کے عوض میں ہو۔

والكفالة بالاعيان المضمونة وإن كانت تصح عندنا خلافا للشافعي لكن بالاعيان المضمونة بنفسها.

اور اعیان مضمونہ کی قیمت ہمارے نزدیک اگرچہ امام شافعیؒ کے برخلاف جائز ہے، لیکن یہ ضمانت صرف ایسی ہی اعیان میں جائز ہے جو اپنی ذات کے اعتبار سے قابل ضمانت میں ہوں۔ (ف: یعنی اگر وہ عین نہ پائی جائے تو اس کے عوض اس کی قیمت صحیح ہوگی۔

كالمبيع بيعا فاسداً.

جیسے وہ مبیع جس پر بیع فاسد کی صورت میں قبضہ کیا گیا ہو (ف: کہ اس ثمن کے عوض نہیں ہے بلکہ اپنی ذات کے اعتبار سے مضمون ہے۔ اسی بناء پر اگر وہ چیز ضائع ہو جائے تو اس کی قیمت کا ضامن ہوگا)۔

والمقبوض على سوم الشراء.

اور جیسے وہ عین خریدنے کی نیت سے قبضہ میں لی گئی ہو (ف: یعنی خریدنے کے ارادہ سے مشتری نے بائع کی اجازت کسی چیز پر قبضہ کیا اور اس سے پہلے دونوں قیمتوں کے درمیان اس کی قیمت متعین ہو چکی تھی، یہ کہتے ہوئے فیصلہ کیا کہ اگر مجھے پسند آ گئی تو اسے خرید لوں گا اور رکھ لوں گا ورنہ واپس کر دوں گا۔ تو اس پر قبضہ خریدنے کی نیت سے کیا گیا ہے، اگر یہ چیز ضائع ہوگی تو اس کے عوض اس کی بازاری قیمت لازم ہوگی، وہ متعین عوض یا ثمن لازم نہ ہوگا کیونکہ اس وقت تک اس کی بیع مکمل نہیں ہوئی تھی۔

والمغصوب لا بما كان مضمونا بغيره والمرهون

اور جیسے وہ چیز جو کسی نے غصب کر لی ہو (ف: کہ اگر یہ واپس کرنے سے پہلے ضائع ہوگئی تو غاصب پر اس کی بازاری قیمت لازم ہوگی، اور وہی قیمت اس مال کے عوض ہو جائیگی، پس ان مثالوں سے معلوم ہوا کہ ایسی چیز اعیان سے اس طرح کی قابل ضمان ہوں کہ وہ عین چیز یا اس کی قیمت لازم ہو تو ایسی اعیان مضمونہ کی کفالت ہمارے نزدیک جائز ہے)۔

ولا بما كان امانة كالوديعة والمستعار.

اور ایسے اعیان کی کفالت جائز نہ ہوگی، جو دوسری چیز کے عوض میں مضمون ہوئی ہو۔

(۱) جیسے مبیع کہ وہ ثمن کے عوض مضمون ہوتی ہے۔

(۲) اور جیسے عین مرہون کہ وہ قرضہ کی مقدار کے عوض ضمان میں ہے اسی لئے اگر وہ مرہون ضائع ہو جائے تو وہ قرضہ بھی ختم ہو جائے گا۔ ورنہ وہ چیز جو بطور امانت ہو۔

(۳) جیسے ودیعت کا مال کہ اس کے ضائع ہو جانے سے بھی اس کا ضمان نہیں ہوتا۔

(۴) اور جیسے عاریت کے طور پر لی ہوئی چیز یا مستعار (ف: اگرچہ عاریت پر لانے والا شخص اس چیز میں مالکانہ تصرف نہیں کر سکتا ہے اور اس سے نفع حاصل کر لینے کے بعد بالآخر ایک وقت میں اسے واپس کر دینا واجب ہوتا ہے، لیکن اس سے نفع حاصل کرنے کے زمانہ تک اس کے پاس وہ چیز امانت ہوتی ہے یہاں تک کہ اگر اس کی زیادتی کے بغیر کسی طرح وہ ہلاک ہو جائے تو اس پر تاوان لازم نہیں آتا ہے۔

والمستاجر ومال المضاربة والشركة.

(۵) اور جیسے وہ مال عین جو کسی سے اجرت اور کرایہ پر لے لیا گیا ہو (ف: کہ وہ اس کے پاس امانت ہوتا ہے اور اس شخص کے ضمان میں نہیں ہے۔

(۶) اور جیسے مال مضاربت (ف: کہ اگر اعیان مضاربت میں سے کچھ ضائع ہو جائے تو مضارب پر اس کا تاوان نہیں ہوتا ہے)

(۷) اور جیسے اعیان شرکت (ف: کہ مشترکہ مال پر ایک شریک کے پاس بطور امانت ہوتا ہے، لہذا ان میں سے کسی کی کفالت جائز نہیں خلاصہ کلام یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک اعیان کی کفالت جائز ہے لیکن ہر ایک چیز کی نہیں بلکہ صرف ان اعیان کی جائز ہے جو اپنی ذات کے اعتبار سے قابل ضمان ہوں، یہاں تک کہ یہ ضائع ہو جائے تو ان کے عوض قیمت واجب ہو لیکن باقی اعیان کی کفالت صحیح نہیں ہے جسکی دو صورتیں ہیں۔

اول وہ جو دوسرے کی وجہ سے مضمون ہوں، جیسے: شی مبیع یا مرہون کہ یہ ثمن یا قرضے کے عوض ضمانت میں ہوتی ہیں دوم وہ اعیان جو مضمون نہ ہوں، جیسے ودیعت وغیرہ، پس وہ اعیان جو اصل میں ضمانت ہی میں نہ ہوں ان کی کفالت درست نہیں ہے، اور وہ اعیان جو ضمانت میں ہوں مگر غیر کے عوض ضمانت میں ہوں تو ان کی کفالت جائز نہیں ہے اور ایسے اعیان جو ضمانت میں ہوں اور خود ان کی ذاتی ضمانت ہو اس خیال سے کہ اگر یہ عین وصول نہ ہوں تو ان کی قیمت وصول ہو جائے، پس ایسے اعیان کی کفالت

ائز ہے، یہ ساری بحث ان اعیان کی ذاتی کفالت میں ہے اور اگر ان کے متعلق کوئی فعل ہو تو دیکھا جائے کہ جس شخص کی طرف سے کفالت کی گئی ہے اس کا کیا حال ہے یہاں تک کہ اگر اس پر واجب ہو تو جائز ہوگی، چنانچہ فرمایا ہے:

ولو كفل بتسليم قبل البيع .

اور اگر قبضہ سے پہلے ہی بیع حوالہ کردینے کی کفالت کی (ف: تو جائز ہے یعنی مشتری نے مبیع پر قبضہ کئے بغیر ہی اس کا ثمن بائع کے حوالے کردیا تو اس کے اطمینان کی خاطر ایک تیسرے شخص نے اس بات کی کفالت کی کہ میں وہ مبیع لاکر تمہارے حوالے کردوں گا تو یہ جائز ہے کیونکہ مبیع حوالہ کرنا بائع پر واجب تھا اور کفیل نے اس واجب کو ادا کرنے کی ذمہ داری خود پر لازم کی ہے۔

أو بتسليم الرهن بعد القبض الى الراهن .

یا قبضہ کے بعد راہن کو مال رہن حوالہ کرنے کی کفالت کی (ف: یعنی راہن نے مرتہن کو اپنے ذمہ کا کل قرض ادا کردیا لیکن اس وقت تک اپنے رہن رکھے ہوئے مال پر قبضہ نہیں کیا پس اس کی پریشانی دور کرنے کیلئے اس سے کہا کہ میں نے مرتھن سے اس مال کو وصول کرکے تم تک پہنچانے کی کفالت کی تو یہ جائز ہے۔

أو بتسليم المستاجر الى المستاجر جاز لأنه التزم فعلاً واجباً.

یا جو چیز اجرت پر لی گئی ہو اس کو اس کے مالک کے حوالہ کرنے کی کفالت کی تو جائز ہے۔ (ف: مثلاً ایک شخص نے کوئی مال معین کرائے پر لیا اور اس کی اجرت جو مالک مال سے طے پائی تھی وہ ادا کردی، اس کے بعد اس مال کو صحیح وسالم حالت میں مدت گزرنے کے بعد اس کے مالک کے حوالے کرنے کی کسی نے کفالت کی تو یہ بھی جائز ہے)، کیونکہ اس کفیل نے ایسے کام کو اپنے اوپر لازم کیا ہے جس کا کرنا واجب تھا۔

ف: یعنی جس شخص کی طرف سے کفالت کی ہے اس پر یہ کام پہلے سے ہی واجب تھا اور اس کفیل نے اسی کام کو اپنے اوپر لازم کیا ہے جو اسکے اصیل پر لازم تھا، اس کے بعد اگر وہ مبیع یا مال مرہون یا کرائے پر دی ہوئی چیز ضائع ہوگئی تو یہ کفالت باطل ہو جائے گی اور کفیل پر کچھ بھی لازم نہ ہوگا، کیونکہ یہ معاہدہ ہی ختم ہوگیا ہے۔ اور مبیع کی صورت میں بائع پر بعینہ قیمت واپس کرنا واجب ہو گا، اور کفیل نے ثمن کی ضمانت نہیں کی تھی اور یہی حکم دین کی صورت میں ہے جب مال مرتھن کے پاس ضائع ہو جائے کیونکہ عین مرہونہ کی قیمت اس قرضہ کی قیمت کے برابر ہو یا زائد ہو تو قرضہ کے برابر مال ساقط ہو جائے گا اور جو کچھ زائد رقم ہوگی وہ اسکے پاس امانت کے طور پر ہوگی اور امانت کے مال میں ضمانت نہیں ہے (معہ)۔

ودیعت رکھنے والے کو اس بات کا یقین کرانے کیلئے ضمانت لینا صحیح ہے کہ تم جب چاہو گے تمہاری امانت تم کو واپس مل جائے گی، اسی طرح عاریت کے طور پر مال کا حکم ہے کہ اس کو بروقت واپس کرنے کی ضمانت لینا صحیح ہے لیکن ان چیزوں کی ذات کی کفالت جائز نہیں ہے (الذخیرہ والمبسوط والایضاح)۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ مسئلہ اس بات کی دلیل ہے کہ اگر عاریت پر لی ہوئی چیز ایسی ہو کہ جس کی واپسی میں لے جانے پر خرچہ لازم آتا ہے تو وہ خرچ عاریت پر لینے والے کے ذمہ آئے گا مالک پر نہیں یہاں تک کہ اگر کسی شخص نے عاریت پر لینے والے کی طرف سے مالک کیلئے کفالت کرلی تو جائز ہے۔ فافھم۔

توضیح: مشتری کی طرف سے اس پر لازم ثمن کی کفالت کرنا، بائع کی طرف سے عین مبیع کی کفالت کرنا، عین مضمونہ کی قسمیں، ان کی کفالت، تفصیل مسائل، حکم، دلائل۔

ومن استاجر دابة للحمل عليها فان كانت بعينها لا يصح الكفالة بالحمل لأنه عاجز عنه وإن كانت بغير عينها جازت الكفالة لأنه يمكنه الحمل على دابة نفسه والحمل هو المستحق و كذا من استاجر عبداً للخدمة

فکفل له رجل بخدمته فهو باطل لما بينا قال: ولا تصح الكفالة إلا بقبول المكفول له في المجلس و هذا عند أبي حنيفةؒ و محمدؒ وقال أبو يوسفؒ يجوز إذا بلغه فأجاز ولم يشترط في بعض النسخ الإجازة والخلاف في الكفالة بالنفس والمال جميعا له أنه تصرف إلتزام فيستبد به الملتزم و هذا وجه هذه الرواية عنه، ووجه التوقف ما ذكرناه في الفضولي في النكاح ولهما أن فيه معنى التمليك وهو تمليك المطالبة منه فيقوم بهما جميعا والموجود شطره فلا يتوقف على ما وراء المجلس.

ترجمہ: اگر کسی شخص نے بوجھ لادنے کیلئے کسی سے کرایہ پر جانور لیا اور وہ جانور معین ہو تو اس کام (بوجھ لادنے) کی کفالت صحیح نہ ہوگی، کفیل خود اس سے عاجز ہے، (ف: کیونکہ غیر کے جانور پر لادنے کی اس کو کوئی قدرت نہیں ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ بوجھ لادنے کی غرض سے جانور لینے میں یہ دو صورتیں ہوتی ہیں۔

ایک یہ کہ جس جانور کو کرایہ پر لیا وہ معین ہو۔

دوسری یہ ہے کہ جانور معین نہ ہو بلکہ بوجھ اٹھانا ہی مقصود ہو خواہ کسی جانور پر ہو پس اگر جانور معین ہو تو اس کی کفالت کا مطلب یہ ہوا کہ اسی جانور پر لاد کر پہنچانے کا ذمہ دار ہوا ہو حالانکہ یہ باطل ہے، کیونکہ اسے کوئی خاص قدرت اس بات پر نہیں ہے کہ جانور کو لادنے کے کام میں لائے اور اگر جانور غیر معین ہو تب کفالت جائز ہوگی۔

لأنه يمكن الحمل على دابة نفسه والحمل و هو المستحق.

چونکہ اس کی کفالت کا اصل مقصد یہی ہے کہ اس کا سامان مطلوبہ جگہ پر پہنچا دیا جائے اور یہ کفیل کیلئے اس طرح ممکن ہو سکتا ہے کہ مجبوری کے درجہ میں اپنے ہی جانور پر لاد کر وہاں تک پہنچا دے (ف: اور کفالت کا مقصد یہی تھا۔

و كذا من استاجر عبدا للخدمة فكفل له رجل بخدمته فهو باطل لما بينا.

اسی طرح اگر کسی نے خدمت کیلئے ایک غلام اجارہ پر لیا (ف: کہ غیر معین غلام سے خدمت کی کفالت ہو سکتی ہے اور اگر معین غلام کی بات ہوئی پس کسی نے مستاجر کیلئے اسی معین غلام کی خدمت کی کفالت کی تو یہ باطل ہوگی، اسی بیان کی گئی دلیل کی بناء پر، (ف: کہ کفیل نے جس بات کی ذمہ داری قبول کی ہے وہ اس کے ادا کرنے سے عاجز ہو سکتا ہے کیونکہ اسے غیر پر کوئی اختیار نہیں ہے)۔

قال: ولا تصح الكفالة إلا بقبول المكفول له في المجلس و هذا عند أبي حنيفةؒ و محمد.

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ کفالت کے صحیح ہونے کی ایک ہی صورت ہے کہ مکفول لہ اسی مجلس میں اس کفالت کو قبول بھی کرے، یعنی یہ کہہ دے کہ میں نے تمہاری طرف سے اس شخص کی کفالت قبول کر لی ہے، یہ قول امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کا ہے۔

وقال أبو يوسفؒ يجوز إذا بلغه فأجاز.

اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ مکفول لہ کو جب بھی خبر ملے اور وہ اجازت دیدے تو بھی کفالت جائز ہوگی۔

(ف: یعنی اگر کفالت کی گفتگو کی مجلس میں مکفول لہ نہ ہو اس لئے وہ اگر اس کی طرف سے یہ قبول نہیں کی جاسکی مگر مجلس کے ختم ہونے پر اسے خبر ہوگئی پھر اس نے اسی وقت اجازت دیدی تب بھی جائز ہے، اس روایت سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اس کی صحت کیلئے بالاتفاق اجازت کا ہونا شرط ہے، البتہ طرفین کے نزدیک گفتگو کی مجلس ہی میں اس کی اجازت کا ہونا شرط ہے۔ مگر ابو یوسفؒ کے نزدیک جب بھی خبر پانے کی مجلس میں اجرت دینا کافی ہے۔

ولم يشترط في بعض النسخ الإجازة.

اور بعض نسخوں میں اجازت کی شرط نہیں لگائی گئی ہے۔ (ف: یعنی امام ابو یوسفؒ کے قول میں اجازت دینا شرط نہیں ہے، یہ کتاب بعض نسخہ میں ہے، یعنی مبسوط کے نسخوں میں دو جگہوں میں یہ مسئلہ بیان کیا ہے چنانچہ کفالت کے عنوان کے ماتحت اول میں

مذکور ہے کہ ابو یوسفؒ کے نزدیک طالب کی رضامندی ہونا شرط نہیں ہے، اور دوسری جگہ میں بیان کیا گیا ہے شرط ہے جیسا کہ ایضاح میں ہے-ع-

والخلاف في الكفالة بالنفس والمال جميعا.

اور یہ اختلاف آئمہ کفالت بالنفس اور کفالت بالمال دونوں میں ہے (ف: یعنی خواہ نفس کی کفالت ہو یا مال کی کفالت ہو امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک شرط ہے کہ مکفول لہ اسی مجلس میں اس کفالت کو قبول بھی کرے، لیکن ابو یوسفؒ کی ایک روایت میں قبولیت شرط نہیں ہے لیکن دوسری روایت میں شرط تو ہے مگر مجلس ختم ہونے کے بعد بھی اجازت دینا کافی ہے۔

له انه تصرف إلتزام فيستبد به الملتزم.

ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ کفالت کا معاملہ ایک ایسا تصرف ہے جس میں کسی چیز کو اپنے ذمہ لازم کرنا ہوتا ہے اس لئے اسے قبول کرنے میں التزام کرنے والا خود مستقل ذمہ دار ہے، (ف: یعنی کفیل کے حق میں کفالت کے معنی یہ ہیں کہ اس نے اپنی خوشدلی کے ساتھ دوسرے کے مطالبہ کو اپنے اوپر لازم کرلیا ہے، اس لئے ایسا کرنے میں وہ مختار ہے، اس میں مکفول لہ کی اجازت کا ہونا کوئی شرط نہیں ہے۔

وهذا وجه هذه الرواية عنه.

اور یہ دلیل امام ابو یوسفؒ کی دوسری روایت کی ہے (ف: یعنی امام ابو یوسفؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ مکفول لہ کی اجازت کا ہونا کوئی شرط نہیں ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ کفالت کے اندر خود دوسرے کے مطالبہ کو لازم کرنا ہوتا ہے اس لئے وہ کفیل اپنے اس التزام میں خود مستقل ذمہ دار ہے مکفول لہ کی اجرت کی شرط کیوں ہوگی، اس لئے فوراً نافذ ہو جائیگی اور مکفول لہ کی رضامندی کی شرط نہیں ہوگی۔ اور یہی قول اصح ہے، اسی پر بعض مشائخ نے فتوی دیا ہے (مع)

ووجه التوقف ما ذكرناه في الفضولي في النكاح.

اور مکفول کی اجازت پر موقوف ہونے کی وجہ وہ ہے جو ہم نے کتاب النکاح میں فضولی کے بارے میں لکھی ہے (ف: یعنی یہ کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک عقد کا ایک حصہ مجلس کے ختم ہونے پر موقوف رہتا ہے، اور امام محمدؒ وابوحنیفہؒ کے نزدیک بعد مجلس پر موقوف نہیں رہتا ہے، اس لئے اگر کسی اجنبی یا فضولی نے کسی عورت کا کسی سے نکاح کر دیا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مجلس عقد کے علاوہ اس عورت کی اجازت پر موقوف رہے گا کیونکہ اس انتظار میں کسی کا کوئی نقصان نہیں ہوتا ہے (ع)

پس جب یہ بات جائز ہوئی کہ عقد کے ایجاب کا اثر حفظ مجلس کے بعد کے وقت تک کیلئے موقوف رہتا ہے تو بلا تردد وشک شبہ کفالت بھی بعد مجلس مکفول لہ کی اجازت پر موقوف رہیگا۔ اور اب اجازت کا بھی شرط ہونا اس کی دلیل بھی وہی ہے جو امام ابوحنیفہؒ کی دلیل ہے۔

ولهما أن فيه معنى التمليك وهو تمليك المطالبة منه.

اس لئے کفیل اور مکفول لہ دونوں سے اس معنی کا تعلق ہوگا (ف: لہذا مکفول لہ کی بھی اجازت ضروری ہوگی۔

فيقوم بهما جميعا.

اس لئے کفیل اور مکفول لہ دونوں سے اس معنی کا تعلق ہوگا (ف: لہذا مکفول لہ کی اجازت بھی ضروری ہوگی۔

والموجود شطره فلا يتوقف على ما وراء المجلس.

حالانکہ مذکورہ صورت میں جو کچھ موجود ہے وہ کفالت کا فقط ایک ہی حصہ ہے یعنی کفیل کی طرف سے ایجاب یا پیشکش اس لئے مجلس کے باہر تک کیلئے موقوف نہ رہیگا۔

ف: کیونکہ طرفین یعنی امام ابوحنیفہؒ ومحمدؒ کے نزدیک عقد کا ایک حصہ موقوف نہیں رہتا ہے، البتہ اگر نکاح کی صورت میں کسی

فضولی نے مجلس کے اندر ہی نکاح کو قبول کرلیا جس کی وجہ سے اسی مجلس میں ایجاب وقبول دونوں حصے پائے گئے تو اب عقد موجود رہیگا، اس کے بعد شوہر یا بیوی (مرد، عورت) نے اس عقد کی اجازت دیدی تو وہ عقد نافذ ہوجائیگا، ورنہ باطل ہوجائے گا، اس طرح کفالت کے مسئلہ میں گفتگو کی مجلس کے اندر کفیل کفالت کے ایجاب کفالت پر فضولی نے بھی قبول کرلیا پھر مکفول لہ نے اجازت کا کوئی فائدہ اور اثر نہ ہوگا (م، ف)

حاصل بحث یہ ہوا کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک کفالت کی مجلس میں مکفول لہ کا قبول شرط ہے۔

توضیح: کسی نے بوجھ لادنے کیلئے ایک جانور کو، یا خدمت کے لئے ایک غلام کو کرایہ پر لیا تو اس کی کفالت کا حکم، کفالت کے صحیح ہونے کی صورت، مسائل، تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

قال الا فی مسئلة واحدة و هی أن یقول المریض لوارثه تکفل عنی بما علی من الدین فکفل به مع غیبة الغرماء جاز لأن ذالک وصیة فی الحقیقة ولهذا تصح و ان لم یسلم المکفول لهم ولهذا قالوا انما تصح اذا کان له مال او یقال أنه قائم مقام الطالب لحاجة الیه تفریغا لذمته و فیه نفع الطالب کما اذا حضر بنفسه وانما یصح بهذا اللفظ ولا یشترط القبول لأنه یراد به التحقیق دون المساومة ظاهرا فی هذه الحالة فصار کالأمر بالنکاح ولو قال المریض ذالک لأجنبی اختلف المشائخ :۔

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ سوائے ایک مسئلہ کے (ف: کہ اس میں البتہ مکفول لہ کا قبول کرنا شرط نہیں ہے، اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ کسی مریض نے اپنے وارث سے کہا کہ اس شخص کا جو قرض میرے ذمہ آتا ہے تم میری طرف سے اس قرضہ کی کفالت کر لو (ف: حالانکہ اس وقت خود قرض دار مریض موجود ہے، اور اس کا یہ شخص وارث ہے جس سے اس نے کفالت کی درخواست کی ہے کہ اس مسئلہ میں اس مجلس میں قرضہ خواہوں کے نہ ہونے کے باوجود قرضہ کی کفالت کر لی ہے کیونکہ یہ کفالت انہیں قرض خواہوں کیلئے ہے جن میں سے کسی کا بھی اس مجلس میں نہ ہونا فرض کیا گیا ہے، پھر بھی اس میں یہی حکم ہے کہ یہ کفالت جائز ہے۔

لأن ذالک وصیة فی الحقیقة ولهذا تصح و ان لم یسلم المکفول لهم :۔

کیونکہ یہ کفالت دراصل وصیت ہے (ف: جو کفالت کے لفظ سے بیان کی گئی ہے اس کے اس وصیت ہونے ہی کی وجہ سے بہرصورت ہوجاتی ہے اگرچہ جن لوگوں کیلئے وصیت کی گئی ہے ان کے نام بھی نہیں لئے گئے ہیں۔

(ف: حالانکہ پہلے بتایا جاچکا ہے کہ مکفول لہ کے مجہول ہونے کی صورت میں کفالت فاسد ہوجاتی ہے (ع)

ولهذا قالوا انما تصح اذا کان له مال :۔

اور وصیت ہونے ہی کی وجہ سے مشائخ نے کہا ہے کہ یہ وصیت اسی وقت صحیح ہوگی جبکہ مریض اپنا مال چھوڑ کر جا رہا ہو۔ (ف: یعنی اس کے پاس ترکہ کا مال موجود ہو تاکہ جسے وصیت کی گئی ہے، وہ اسی میں سے اس کی وصیت کو نافذ کر سکے۔ اور یہ حقیقت میں کفالت ہوتی تو اس میں ایسی شرط نہیں لگائی جاتی کہ اس مقروض یعنی مکفول عنہ کے پاس مال موجود ہو۔ یہاں تک کہ اگر کوئی مفلس شخص بھی کسی کی طرف سے کفالت کر لیتا ہے تو وہ کفالت جائز ہوتی ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ کفالت کے مسئلے میں مکفول لہ کا اس کفالت کو قبول کرنے کی بھی جو شرط بیان کی گئی ہے اس میں سے مریض کے اس مسئلہ وصیت میں جو استثناء کیا گیا ہے حقیقت میں یہ استثناء نہیں ہے۔ کیونکہ حقیقت میں یہ کفالت کا مسئلہ ہی نہیں ہے بلکہ وصیت کفالت کے نام سے ہے۔ اس دلیل سے کہ یہ مکفول لہ کا نام بتائے اور معین کئے گئے بغیر صحیح ہوتی ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ اس کے مریض کے مسئلہ میں مکفول عنہ کے پاس مال ہونا شرط ہے، حالانکہ کفالت میں اس کی شرط نہیں ہے۔ الحاصل اس مسئلہ سے دو طرح کے جواب ہو سکتے ہیں، اول

یہی کہ موجودہ مسئلہ اگرچہ کفالت کا مسئلہ ہے مگر حقیقت میں یہ وصیت کا مسئلہ ہے دوم یہ کہ:

أو يقال أنه قائم مقام المطالب لحاجة اليه تفريغا لذمته :.

یا یوں کہا جائے کہ وہ بیمار قرضخواہ یا طالب کے قائم مقام ہے کیونکہ اپنے قرضوں کی ادائیگی اور ان سے بری الذمہ ہونے کے لئے اس کا محتاج ہے (ف: اور اس کے اوپر سے یہ ذمہ داری اسی وقت ختم ہوگی کہ خود اسی بیمار کا قبول کر لینا ہی مکفول لہ کے عوض مان لیا جائے، اسی لئے شریعت نے اس بیمار کو اس کے قرض خواہوں کے قائم مقام کر دیا ہے، کیونکہ وہ اپنے اس آخری وقت اور مرض الموت میں ایسی قائم مقامی کا محتاج ہے، اسی مجبوری کی بناء پر وہ مکفول لہ کے قائم مقام ہو گیا ہے۔

و فيه نفع الطالب :.

اور ایسا کرنے میں خود اس طالب کا بھی فائدہ ہے (ف: یعنی بیمار کے قبول کر لینے کو کافی مان لینے سے جتنے بھی قرض خواہ یا مکفول لہ ہیں سبھوں کا نفع ہے کیونکہ ان کا بقایا قرضہ وصول ہو جائے گا اس طرح سے کہ وہ اس کے کفیل سے مطالبہ کر سکیں گے۔

كما اذا حضر بنفسه :.

جیسے کہ اگر اس وقت خود قرضخواہ حاضر رہ کر اس کی کفالت کو قبول کرتا، کہ اس میں اس کا نفع ہوتا (ف: اب اس جگہ یہ وہم ہوتا ہے کہ جب یہ بیمار اس قرض خواہ کے قائم مقام مان لیا گیا تو اس بیمار کو درخواست کرنے کی کیا ضرورت ہے بلکہ صرف بیمار کی طرف سے ہی اسے قبول کر لینا کافی ہوتا، حالانکہ مذکورہ مسئلہ میں اس نے وارث سے صرف یہ درخواست کی ہے کہ مجھ پر جو قرض ہے تم اس کے کفیل ہو جاؤ، تو اس کا جواب یہ دیا

وانما يصح بهذا اللفظ ولا يشترط القبول لأنه يراد به التحقيق دون المساومة ظاهرا في هذه الحالة :.

کہ اس لفظ سے کفالت کا صحیح ہونا اور مریض کے قبول کرنے کو شرط قرار نہ دینا اسی وجہ سے ہے کہ اس مریض کی ظاہری حالت اس بات کی دلیل ہے کہ اس نے تحقیق کا ارادہ کیا ہے کہ جیسے کوئی شخص کفالت کرنا چاہتا ہے تو وہ درخواست کرتا ہے، اس کے بعد ایجاب وقبول کرتا ہے بلکہ اس نے تو یہی ارادہ کیا ہے کہ میں نے تمہاری کفالت قبول کر لی ہے اور وارث نے ہاں کر کے قبول کر لیا ہے اسی طرح وارث کی کفالت طے پائی گئی۔

فصار كالأمر بالنكاح :.

تو یہ معاملہ ایسا ہو گیا جیسے نکاح کا حکم دینا (ف: مثلاً کسی نے ایک اجنبیہ عورت سے یہ کہا کہ تم خود کو میرے نکاح میں دے دو، گویا اس نے اپنی طرف سے اسے وکیل بنا دیا، اس کہنے پر عورت نے یہ کہا کہ میں نے خود کو تمہارے نکاح میں دیدیا تو یہ نکاح ہو گیا (بشرطیکہ گواہوں کی موجودگی میں کیا ہو) اس کہنے کے بعد یہ ضرورت نہیں رہی کہ مرد اس کے قبول کرنے کو زبان سے بھی کہے۔

اور جیسے کہ کسی عورت نے ایک مرد سے کہا کہ تم اپنا نکاح مجھ سے کر لو تب مرد نے باہر نکل کر دو گواہوں کے سامنے کہا کہ میں نے فلاں عورت کو اپنے نکاح میں قبول کر لیا اور تم لوگوں کو اس کا کفیل بنایا۔

اسی طرح اس جگہ کفالت کے مسئلہ میں بھی ہے کہ جب اس بیمار کو زندگی کے آخری لمحوں میں وقت کی زیادہ مہلت نہیں تو اس نے اپنے وارث سے کہا کہ تم میرے قرضوں کی ادئیگی کیلئے کفیل ہو جاؤ کیونکہ میں نے تمہاری کفالت کو مکفول لہ کے بجائے قبول کر لیا ہے اس کہنے کے بعد جب وارث نے اس کی کفالت قبول کر لی تو وہ کفالت ثابت ہو گئی۔

ولو قال المريض ذالك لأجنبي اختلف المشائخ :.

اور اگر اسی بیمار نے ایسا کلام وارث کے علاوہ کسی اجنبی سے کیا تو مشائخ نے اختلاف کیا ہے، (ف: اس طرح کہ بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اجنبی کا قبول کرنا صحیح نہیں ہے یعنی مکفول عنہ کی کفالت جائز نہ ہوگی اور کچھ دوسرے مشائخ نے کہا ہے کہ صحیح

ہے اور یہی قول اوجہ یا زیادہ بہتر ہے، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے اور اگر کسی تندرست نے ایسا کلام کسی اجنبی یا وارث سے کیا تو اس سے کوئی مجبوری یا تنگی نہ ہونے کی وجہ سے مکفول لہ کے قبول کئے بغیر صحیح ہوگی اور یہ حکم امام اعظمؒ کے فرمان کے مطابق ہے اور اگر قاضی نے ابو یوسفؒ کے قول پر فتویٰ دیدیا تو بھی صحیح ہونا چاہئے اور یہی قول عملاً زیادہ آسان ہے۔

توضیح: ایسا مسئلہ جس میں مکفول لہ کا قبول کرنا شرط نہیں ہے، اگر بیمار نے اپنے وارث کے علاوہ غیر سے اپنے قرضہ کی ادائیگی کیلئے کہا تو اس کا اسے قبول کرنا شرط ہے یا نہیں؟ اگر کسی تندرست نے ایسا ہی کلام کسی وارث یا اجنبی سے کیا، مسائل کی تفصیل، احکام، اختلاف ائمہ، دلائل۔

قال و اذا مات الرجل و عليه ديون ولم يترك شيئاً فتكفل عنه رجل للغرماء لم تصح عند أبي حنيفةؒ و قالا تصح لأنه كفل بدين ثابت لأنه وجب لحق الطالب ولم يوجد المسقط ولهذا يبقى في حق احكام الآخرة ولو تبرع به انسان يصح و كذا يبقى اذا كان به كفيل او مال وله أنه كفل بدين ساقط لأن الدين هوالفعل حقيقة ولهذا يوصف بالوجوب لكنه في الحكم مال لأنه يؤل اليه في المآل و قد عجز بنفسه و بخلفه ففات عاقبة الاستيفاء فيسقط ضرورة والتبرع لا يعتمد قيام الدين و اذا كان به كفيل اوله مال فخلفه او الافضا الى الاداء باق.

قدوریؒ نے کہا ہے کہ ایک شخص اپنے ذمہ چند قرضے چھوڑ کر مر گیا (ف: یا ایک ہی قرضہ ہے) اور اس نے اپنے ترکے میں کچھ مال نہیں چھوڑا ہے (ف: اور نہ پہلے سے اس کا کوئی کفیل موجود ہے۔ع) پھر میت کی طرف سے کسی مرد نے خواہ وہ وارث ہو یا اجنبی ہو قرض خواہوں کے لئے خود کفالت قبول کر لی تو اس کفالت میں اختلاف ہے)۔

لم تصح عند أبي حنيفةؒ و قالا تصح لأنه كفل بدين ثابت لأنه وجب لحق الطالب ولم يوجد المسقط.

تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کفالت صحیح نہیں ہوئی مگر صاحبین نے کہا ہے کہ وہ کفالت ثابت یعنی صحیح ہوگی۔ (ف: امام مالک و شافعی و محمدؒ کا بھی یہی قول ہے ع) کیونکہ اس کفیل نے ایسے قرضہ کی کفالت کی جو ثابت یعنی صحیح اور باقی ہے، کیونکہ وہ قرضہ طالب کے حق میں واجب ہوا تھا اور اس کو ختم کرنے والی کوئی بات نہیں پائی گئی (ف: یعنی نہ خود قرضدار نے ادا کیا اور نہ قرض خواہ نے بری کیا اور جس سبب سے قرضہ واجب ہوا تھا

وہ فسخ نہیں ہوا تو وہ قرضہ اپنی جگہ پر باقی رہ گیا۔

ولهذا يبقى في حق احكام الآخرة:

اور اسی وجہ سے وہ آخرت کے احکام میں باقی رہتا ہے یعنی اس مقروض سے مرنے کے بعد مؤاخذہ ہوگا جس کی سختی اور وعید صحیح حدیثوں میں موجود ہے لہذا دنیوی حالت میں بھی وہ باقی ہے اگرچہ قرض خواہ اس کے مطالبہ سے مجبور ہے۔

ولو تبرع به انسان يصح و كذا يبقى اذا كان به كفيل او مال:

اور اگر کوئی شخص احسان کر کے اس قرضہ کو ادا کر دے تو وہ ادا کرنا صحیح ہے۔ (ف: اور اگر قرضہ باقی نہ رہتا تو اس کا ادا کرنا کیسے صحیح ہوتا، اسی طرح اگر اسی قرض کا کوئی کفیل پہلے سے موجود ہو یا میت کا کوئی مال ترکہ باقی ہو تو قرضہ باقی رہتا ہے (ف: چنانچہ بالاتفاق کفیل یا ترکہ سے وصول کر لیا جاتا ہے، اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ قرضہ باقی رہ جاتا ہے لہذا اس کی کفالت بھی صحیح ہے)۔

وله أنه كفل بدين ساقط لأن الدين هو الفعل حقيقة ولهذا يوصف بالوجوب لكنه في الحكم مال:

اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کفیل نے ایسے قرضہ کی کفالت کی ہے جو کہ ختم ہو چکا ہے (ف: کیونکہ گفتگو لفظ دین میں ہے اور دین حقیقت میں مال نہیں ہے، کیونکہ دین تو حقیقت میں ایک فعل ہے (ف: یعنی ادھار لینا اور اسی فعل ہونے کی وجہ سے وجوب اس کا وصف ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے کہ واجب دین یا دین واجب حالانکہ کسی مال کی صفت واجب یا مستحب نہیں ہوتی بلکہ یہ سب کسی فعل کی صفت ہوتی ہے، لیکن حکم میں وہ مال ہے (ف: اس لئے مال کو مجازاً دین کہتے ہیں،

لأنه يؤل اليه في المآل و قد عجز بنفسه و بخلفه ففات عاقبة الاستيفاء فيسقط ضرورة والتبرع لا يعتمد قيام الدين ::

کیونکہ انجام کار مال ہی سے متعلق ہوتا ہے (ف: یعنی اس فعل سے آخر نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ مال ذمہ ہوتا ہے حالانکہ میت اپنی ذات اور اپنے خلیفہ کے ذریعے عاجز ہو گیا ہے (ف: یعنی خود مر جانے کی وجہ سے نہ تو خود ادا کر سکتا ہے اور نہ مر جانے کی وجہ سے اپنے کسی کو خلیفہ مقرر کیا ہے جو کہ ادا کرے چنانچہ آخر کار اس کے وصول ہونے کا وقت ختم ہو گیا لہذا مجبوراً یہ حکم بھی دنیاوی حکم کی طرح ساکت ہوا (ف: اور آپ نے جو یہ بات کی کہ تبرع اور احسان سے یہ جائز ہے تو بے شک ادا کرنا جائز ہے حالانکہ احسان کرنا قرض کے باقی رہنے کیلئے ہی ضروری نہیں ہے (ف: اگر کسی بناء پر کسی نے دوسرے کے قرض کا اقرار کیا اور کفیل نے اس کی کفالت قبول کر لی تو صحیح ہے اگر چہ حقیقت میں قرضہ بالکل نہ ہو اور یہ جو آپ نے کہا ہے کہ مردہ نے کچھ مال یا کسی کو کفیل چھوڑا ہو اس بناء پر جائز ہے کہ ختم کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہے گی۔

و اذا كان به كفيل او له مال فخلفه او الافضا الى الاداء باق ::

اور جب دین کا کفیل موجود ہو یا مردہ کا اپنا مال موجود ہو تو مردہ خلیفہ یا اس کی ادائیگی تک پہنچنا باقی اور ممکن ہے (ف: اس سے معلوم ہوا کہ ساقط ہونے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ صاحبین کے علاوہ اوروں کا یہ جواب ہو سکتا ہے کہ دین اگر چہ حقیقت میں فعل ہے لیکن کفالت کے مسئلہ میں مال مقصود ہوتا ہے کیونکہ آدمی دوسرے کے فعل کی کفالت نہیں کر سکتا کیونکہ دوسرے پر اختیار یا ولایت نہیں ہوتی ہے اور صحیح بخاری کی ثلاثی یعنی تین سند والی حدیث میں یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک ایسے مردہ پر جو قرض دار تھا اور کچھ مال نہیں چھوڑا تھا اسکی نماز پڑھانے سے انکار فرمایا یہاں تک کہ ایک صحابی حضرت ابوقتادہؓ نے جب اس قرضہ کی ذمہ داری قبول کر لی تب آپ ﷺ نے نماز پڑھائی اس روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مردہ کی طرف سے بھی کفالت جائز ہے، اور بخاریؒ نے اسی روایت سے استدلال کیا ہے ظاہری حدیث یہی ہے اور شاید اسی میں یہ راز ہو کہ یہاں کفالت مطالبہ کی ضمانت کے معنی میں نہ ہو بلکہ اس کی ادائیگی بطریقہ احسان ہو، کیونکہ بعض روایتوں میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے کفیل سے بار بار یہ شرط کی کہ اس قرض کو ادا کرنا ہوگا اور ابوحنیفہؒ نے یہ نہیں فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے طور پر مردہ کے قرض کی ادائیگی کو لازم کر لے تو جائز نہیں ہے بلکہ کفالت یہاں وجوب مطالبہ کے معنی میں نہیں ہوگا، اس دلیل سے کہ مردہ سے مطالبہ ختم ہو چکا ہے اس لئے کہ اگر کوئی شخص سچی اور پوری ذمہ داری کے ساتھ مردے کی قرض کی ادائیگی کر دے تو اس کے ادا کرنے سے مردے کے ذمہ سے بھی قرض ساقط ہو جائیگا، ابن الہمام نے اس حدیث کا یہ جواب دیا ہے کہ اس حدیث میں اس بات کا یہ احتمال ہے کہ ابوقتادہؓ کا یہ فرمانا کہ یہ قرضہ مجھ پر ہے اس کے کہنے میں لوگوں کو یہ بتانا ہو کہ واقعتاً وہ قرض مجھ پر ہی ہے لیکن (بندہ مترجم کو ایسی تاویل میں تردد ہے اور یہ کہا ہے کہ یہ ایک جزوی واقعہ ہے جس سے عام حکم پر استدلال نہیں ہو سکتا ہے اس مترجم کو یہ بات بھی اس وجہ سے پسند نہیں ہے کہ اس کے مقابل میں کوئی ایسی صریح نص نہیں ہے جس ممانعت کے عام ہونے میں دلیل ہو قرض کے سوا اس مقام پر پورا اعتماد اسی نص پر ہو، لہذا ظاہری حدیث میں تو جواز ہے جیسا کہ صاحبین اور جمہور کا قول ہے)

لیکن حدیث کے معنی میں نص کفالت کی تصریح نہیں ہے اس لئے اس بات کا احتمال ہو سکتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت ابو قتادہؓ کے قول سے قرضہ کی ادائیگی پر اطمینان کر لیا ہو کیونکہ آپ ﷺ نے حضرت قتادہؓ سے اس کا مکرر وعدہ لیا کہ اس قرضہ کی

ادائیگی ہوگی۔ واللہ اعلم بالصواب (م)۔

توضیح: اگر ایک شخص اپنے ذمہ چند قرضے چھوڑ کر مرا اور ترکہ بھی نہیں چھوڑا لیکن کسی شخص نے ازخود اس کی کفالت قبول کر لی، مسئلہ کی تفصیل، بحث، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

قال ومن كفل عن رجل بالف عليه بامره فقضاه الالف قبل أن يعطيه صاحب المال فليس له ان يرجع فيها لأنه تعلق به حق القابض على احتمال قضائه الدين فلا يجوز المطالبة ما بقى هذا الاحتمال كمن عجّل زكاته و دفعها الى الساعي ولا نه ملكه بالقبض على ما نذكر بخلاف ما اذا كان الدفع على وجه الرسالة لأنه تمحض امانة في يده.

ترجمہ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کی طرف سے ان ہزار درہموں کی جو اس پر باقی ہیں اس کے حکم سے کفالت کر لی (ف مثلاً: زید پر ہزار درہم باقی ہیں۔ خالد کو اس کے اس کہنے سے کہ تم میری طرف سے اس مال کی کفالت کر لو خالد نے مکفول لہ کے لئے اس کی کفالت کر لی) اور اس قرض دار نے اس کفیل کو ہزار درہم ادا بھی کر دیئے۔ (ف یعنی قرض کے طور پر دیدیئے۔ اور یہ کہا کہ شاید وہ طالب تم سے اپنا حق مانگ لے اس لئے تمہارے ادا کرنے سے پہلے ہی میں تم کو وہ درہم دے رہا ہوں)

فليس له ان يرجع فيها لأنه تعلق به حق القابض على احتمال قضائه الدين:.

تو اس قرضدار کو اس دینے کے بعد یہ اختیار نہ ہوگا کہ کفیل سے اس رقم کو واپس مانگے۔ (ف اگرچہ اس کفیل نے اس وقت تک رقم ادا نہ کی ہو) کیونکہ اس رقم سے کفیل کا حق متعلق ہو گیا ہے۔ اس احتمال کے ساتھ کہ شاید اس نے وہ قرض ادا کر دیا ہو۔ (ف یعنی یہ مال جو کفیل کے قبضہ میں گیا ہے اس وقت اس میں دو احتمال ہیں

ایک یہ کہ اس نے ابھی تک اس کا قرض ادا نہ کیا ہو۔ اس بنا پر تو کفیل کا حق اس سے متعلق نہیں ہوا ہے۔ لیکن اسکے ساتھ ہی دوسرا احتمال یہ بھی رہتا ہے کہ شاید اس نے قرض ادا کر دیا ہو اس بنا پر اس کفیل کا حق اس رقم سے متعلق ہو گیا اور اب اس سے واپس لینا جائز نہ ہوگا)۔

فلا يجوز المطالبة ما بقى هذا لاحتمال:.

تو جب تک یہ احتمال باقی ہے اس سے واپسی مطالبہ کرنا جائز نہ ہوگا (ف یعنی جب تک یہ احتمال اسطرح ختم نہ ہو جائے کہ یہ اصیل (مقروض) خود ہی اپنا قرض ادا کر دے تب تک اسے واپس لینے کا اختیار نہیں ہے۔ کیونکہ دنیاوی مال جب مقصد خاص سے کسی کے پاس رکھا جائے تو جب تک وہ غرض باقی ہو تب تک اسے واپس لینا جائز نہیں ہے تاکہ جو معاہدہ تھا اور جس کام کو لازم کیا تھا اسے ختم کرنا لازم نہ آئے (ع ک)۔

كمن عجّل زكاته و دفعها الى الساعي:.

جیسے کسی نے اپنی زکوۃ کی ادائیگی میں جلدی کرتے ہوئے قبل از وقت ہی (ساعی) زکوۃ لینے والے سرکاری آدمی کو ادا کر دی ہو (ف تو یہ ادا بھی نہیں ہوئی اور اس سے واپس بھی نہیں لے سکتا ہے کیونکہ اس کے لینے والے کا حق اس مال سے اس طرح متعلق ہو گیا ہے کہ شائد یہ سال اس طرح کا گزر جائے اس میں اس کا نصاب کامل ہو جائے۔ تو جب تک یہ احتمال باقی ہے اس کو شرعاً واپس لینا جائز نہیں ہے (ف)۔

ولا نه ملكه بالقبض على ما نذكر:.

اور اس دلیل سے بھی واپس نہیں لے سکتا ہے کہ قبضہ کی وجہ سے قابض اسکا مالک ہو گیا ہے۔ چنانچہ جلد ہی ہم اسے بیان

کرینگے (ف کہ قابض نے اگر اس میں سے تجارت کر کے کچھ نفع کمالیا تو یہ نفع اس کے لئے حلال ہوتا ہے کیونکہ اس نے اپنی ملکیت سے نفع اٹھایا ہے۔ تفصیل سامنے آتی ہے (ف یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی کہ مکفول عنہ نے اپنا یہ مال کفیل کو ادائے حق کے طور پر دیا)

بخلاف ما اذا كان الدفع على وجه الرسالة لأنه تمحض امانة فى يده :.

برخلاف اس کے کہ اس نے اپنے کفیل کو یہ مال صرف طالب تک پہنچا دینے کے لئے دیا ہو (ف مثلاً: کفیل کو یہ مال دیتے وقت یہ کہا کہ یہ مال طالب تک پہنچا دو تو اس صورت میں اسے واپس مانگ لینا جائز ہے) کیونکہ یہ مال اس کے قبضہ میں صرف امانت کے طور پر دیا ہے۔ (ف اور اپنی امانت کا مال واپس لینا ہر وقت جائز ہے۔

لیکن پہلی صورت میں جب حق کی ادائیگی کے طور پر دیا تھا تو اس سے کفیل کا حق متعلق ہو گیا تھا۔)

توضیح:۔ اگر ایک شخص نے دوسرے کی طرف سے ان ہزار درہموں کی جو اس پر باقی ہیں اس کے حکم سے کفالت کر لی، اور اس کے ادا کرنے سے پہلے قرض دار نے کفیل کو ادا کر دیئے، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

وان ربح الكفيل فيه فهوله لا يتصدق به لأنه ملكه حين قبضه اما اذا قضى الدين فظاهر و كذا اذا اقضى المطلوب بنفسه وثبت له حق الاسترداد لأنه وجب له على المكفول عنه مثل ما وجب للطالب عليه الا انه اخرت المطالبة الى وقت الاداء فنزل منزلة الدين المؤجل ولهذا لو ابرأ الكفيل المطلوب قبل ادائه يصح فكذا اذا قبضه بملكه الا أن فيه نوع خبث نبينه فلا يعمل مع الملك فيما لا يتعين و قد قررناه فى البيوع

ترجمہ.... اور اگر کفیل نے مقبوضہ مال میں تجارت کے ذریعہ کمایا تو یہ نفع اسی کفیل کا ہوگا۔ (ف یعنی اس نفع کو کھانا اس کے لئے حلال ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اس کے لئے اس نفع کو صدقہ کر دینے کی ضرورت نہیں ہے۔ کیونکہ کفیل اس مال پر قبضہ کرتے ہی اس کا مالک ہو گیا ہے۔ (ف خواہ اس کفیل نے اصیل یا طالب کو اس کا حق ادا کر دیا ہو یا نہ کیا ہو۔)

اما اذا قضى الدين فظاهر و كذا اذا اقضى المطلوب بنفسه وثبت له حق الاسترداد :.

کیونکہ اگر اس کا قرض ادا کر دیا ہو تو ظاہر ہے۔ (ف کہ کفیل نے اپنا ادا کیا ہوا مال پایا ہے)۔ اسی طرح اگر مقروض نے خود قرضہ ادا کر دیا۔ اور اب اس مقروض کو کفیل سے اپنا مال واپس لینے کا حق حاصل ہو گیا تو بھی جو کچھ نفع کمایا وہ اس کے لئے حلال ہے۔ کیونکہ اس پر قبضہ کے وقت حق باقی تھا اور وہی آخر وقت تک باقی رہا۔

لأنه وجب له على المكفول عنه مثل ما وجب للطالب عليه الا انه اخرت المطالبة الى وقت الاداء :.

کیونکہ کفالت کی وجہ سے کفیل کا مکفول عنہ پر اس کے مثل واجب ہوا جو طالب کا کفیل پر واجب ہوا البتہ صرف اتنا فرق ہے کہ کفیل کے مطالبہ میں ادائیگی کے وقت تک تاخیر کی گئی ہے۔ (ف کفیل کو مقروض سے اسی وقت مانگنے کا حق ہوتا ہے جب کہ وہ طالب یا قرضخواہ کو ادا کر دے۔ لیکن اس تاخیر یا مہلت سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ کفیل پر واجب ہی نہیں ہوا ہے بلکہ حق تو واجب ہو چکا ہے صرف اسکا مطالبہ نہیں کر سکتا۔ جیسے کہ قرضخواہ کا ایسے قرض کے سلسلہ میں جسکی ادائیگی کے لئے وقت میں ابھی مہلت باقی ہو اپنے مقروض سے فوری مطالبہ نہیں کر سکتا ہے اگر چہ اس کا حق بھی لازم اور ثابت ہے)

فتنزل منزلة الدين المؤجل :.

تو کفیل کا واجبی حق میعادی قرضہ کے جیسا ٹھہر گیا۔ (ف اور میعادی قرضہ میں اگر قرض دار نے وقت سے پہلے ہی ادا کر دیا تو طالب یا قرضخواہ کو اس کا حق پہنچ جاتا ہے۔ اسی طرح جب مدیون نے کفیل کو مطالبہ سے پہلے دیدیا تو اس کو اپنا حق پہنچ گیا۔ جس

کا نفع حلال ہوتا ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ یہ بات ثابت ہوگئی کہ فقط کفالت سے ہی کفیل کا حق قرض خواہ کے مثل مقروض پر ثابت ہو جاتا ہے۔ بشرطیکہ قرضخواہ کا حق کفیل کے ذمہ باقی ہو)۔

ولهذا لوبرأ الكفيل المطلوب قبل ادائه يصح :.

اسی وجہ سے اگر کفیل ادا کرنے سے پہلے ہی مقروض کو بری کر دیا تو صحیح ہوگا)۔(ف اور اگر کفیل نے قرضخواہ کو مال ادا کر دیا پھر قرضدار سے اپنا حق معاف کر دیا تو بھی صحیح ہوگا۔) کیونکہ کفیل کو اختیار تھا کہ قرضدار سے قرضہ کے مثل مطالبہ کرے۔ اور اگر کفیل نے اس وقت تک قرضخواہ کو ادا نہیں کیا اور قرضہ کو معاف کر دیا تو بھی صحیح ہوگا۔ یہ سب صورتیں اسی وجہ سے صحیح ہوتی ہیں کہ کفیل کا حق قرضدار کے ذمہ ثابت ہو چکا ہے۔ الحاصل یہ بات بالکل واضح ہوگئی کہ کفیل بنتے ہی کفیل کا حق مقروض کے اوپر ثابت ہو جاتا ہے۔ یہاں تک کہ ادائیگی سے پہلے اگر معاف کرنا چاہے تو معاف کرسکتا ہے۔)

فكذا اذا قبضه يملكه :.

اسی طرح اگر کفیل ادائیگی سے پہلے ہی وصول کرے تو وہ مالک بھی ہو جائے گا۔(ف کیونکہ اس نے اپنا حق وصول کیا اور اس پر قبضہ کیا، پھر دو حال سے خالی نہیں۔

اول: یہ کہ جو کچھ قرضہ وصول کیا ہے وہ ایسی چیز سے ہو جو معین کرنے سے متعین ہو جاتی ہو۔

دوم: وہ ایسی چیز ہو جو متعین نہیں ہوتی ہے۔ پھر اس جگہ یہ بات ظاہر ہے کہ کفیل نے ادا کرنے سے پہلے خود ہی یہ مال وصول کر کے اس میں تصرف کیا ہے حالانکہ وہ تو وصول کرنے کے بعد تصرف کرتا اس لئے اس میں کوئی شک باقی نہیں رہا کہ وہ اس مال کا مالک ہو گیا ہے۔

الا أن فيه نوع خبث نبينه :.

لیکن اس ملکیت مذکورہ میں جو نفع حاصل کیا ہے اس میں ایک طرح کا خبث ہے جسے ہم بعد میں بیان کر دیں گے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کیا یہ خبث نفع میں بھی اثر کرے گا یا نہیں؟ تو جواب یہ ہے کہ اگر یہ مال جو مکفول سے وصول کیا ہے ایسی چیز ہو جو متعین کرنے سے متعین ہو جاتی ہے تو یہ خبث اپنا اثر ظاہر کریگا، کیونکہ جو نفع ملا ہے وہ اسی معین مال سے ملا ہے اور وہ مال اگر ایسا ہو جو متعین کرنے سے متعین نہ ہوتا ہو جیسے کہ درہم اور دینار جیسے کہ موجودہ مسئلہ میں ہے کہ کفالت کی بناء پر ہزار درہم وصول کئے جاتے ہیں۔

فلا يعمل مع الملك فيما لا يتعين :.

تو یہ خبث ایسی چیز میں ملکیت وجود بالکل اثر نہیں کرتی ہے جو متعین نہیں ہوتی ہے(ف: یعنی جب یہ نفع ایسی چیز کا ہوا جو اپنی ملک میں آگئی حالانکہ وہ معین کرنے کے باوجود متعین نہیں ہوتو اس نفع میں خبث مذکور کچھ اثر نہیں کریگا، کیونکہ یہ مال متعین نہیں ہے جس کے بارے میں یہ کہا جاسکے کہ یہ اسی مال کا نفع ہے۔

و قد قررناه في البيوع :.

اس بات کو ہم بیوع کی بحث میں بیان کر چکے ہیں(ف: یعنی بیع فاسد کی آخری فصل میں، حاصل یہ ہوا کہ ہم نے مسئلہ میں ہزار درہم قرض کئے تھے اور درہم تو متعین نہیں ہوتے، اس لئے کفیل نے ان سے جو کچھ بھی نفع حاصل کیا وہ اسے حلال ہوگا، اب اسے صدقہ کر دینے کی ضرورت نہیں رہی (فافہم،م) یہ بیان اس صورت میں ہے جبکہ مال مذکور درہم و دینار ہوں جو متعین کرنے سے بھی متعین نہیں ہوتے)

توضیح: اگر کفیل نے اپنے مقبوضہ مال سے کسی طرح نفع حاصل کر لیا تو اس نفع کا مالک کون ہو

گا؟ وکیل اس سے فائدہ حاصل کر سکتا ہے یا نہیں: اور اس میں کسی قسم کا خبث آتا ہے یا نہیں؟ تفصیلی بحث مسئلہ مذکورہ کی، حکم دلائل

ولو كانت الكفالة بكر حنطة فقبضها الكفيل فباعها و ربح فيها فالربح له في الحكم لما بينا انه ملكه قال: و احب الي أن يرده على الذى قضاه الكر ولا يجب عليه في الحكم و هذا عند أبي حنيفة في رواية الجامع الصغير وقال ابو يوسف و محمد هو له ولا يرده على الذى قضاه و هو رواية عنه وعنه انه يتصدق به لا ن الحق له

ترجمہ: اور اگر ایک کر گیہوں کی کفالت کی ہو۔ (ف اور کفیل کے ادا کرنے سے پہلے ہی اصیل نے کفیل کو ادا کر دیا) اور کفیل نے اس پر قبضہ بھی کر لیا پھر اسے فروخت کر دیا اور اس سے نفع کمایا تو حکم ظاہری میں یہ نفع اسی کفیل کا ہوگا کیونکہ ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ وہ اتنے گیہوں کا مالک ہو گیا ہے۔ (ف کیونکہ یہ مال اصیل پر کفالت کی وجہ سے واجب ہوا تھا اس طرح اس نے اپنے مال پر قبضہ بھی کیا اور اپنے مال میں نفع کا خود مالک ہو گیا۔ لیکن اس میں ایک طرح کی خباثت بھی پائی گئی کیونکہ یہ مال متعین ہوتا ہے اس لئے حاصل شدہ نفع یقیناً اسی مال کا ہوا۔ اور مال کو اپنے وقت سے پہلے حاصل کر لیا ہے۔

وقال احب الی......الخ

اور امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے میں تو اسی بات کو پسند کرتا ہوں کہ وہ شخص اس نفع کو اسی شخص کے پاس لوٹا دے جس نے اسے کر گیہوں دیا تھا۔ لیکن ایسا کرنا اس پر واجب نہیں ہے۔ اور یہ حکم جامع صغیر کی مذکورہ روایت میں ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔

وقال ابو یوسفؒ........الخ

اور امام ابو یوسف و محمد رحمہما اللہ نے فرمایا ہے کہ یہ نفع خاص کفیل ہی کا ہے۔ اور جس نے وہ ایک کر گیہوں دیا تھا اس کے پاس واپس کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

(ف یعنی اصیل کو واپس کرنا مستحب بھی نہیں ہے۔ اور نہ وہ اسے صدقہ کرے) اور امام ابوحنیفہؒ سے بھی یہی ایک روایت ہے (ف جو کتاب البیوع میں مذکور ہے۔ اور امام اعظم ابوحنیفہؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ حاصل شدہ نفع کو صدقہ کر دے۔ (ف روایت مبسوط کی کتاب الکفالہ میں مذکور ہے۔ ع)

لھما انہ......الخ

صاحبین کی یہ دلیل ہے کہ کفیل نے یہ نفع اپنی ملکیت میں حاصل کیا تھا جس کی وجہ اوپر بیان کر چکے ہیں۔ اس لئے یہ نفع اس کا ہوگا۔ (ف اور امام ابوحنیفہؒ کی دوسری روایت کی وجہ بھی یہی ہے۔ اور پہلی اور تیسری روایت میں تھوڑی سی خرابی ہے۔

ولوانہ یمکن......الخ

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ملکیت کے باوجود نفع میں تھوڑی سی خرابی بھی آ گئی ہے۔ خواہ اس وجہ سے کہ اصیل کا یہ مال واپس لینے کی ایک صورت اس طرح سے ہے کہ وہ خود ہی قرضہ کا ایک کر گیہوں ادا کر دے۔ (کیونکہ خود ادا کر دینے سے اس بات کا یقین ہو جائیگا کہ کفیل نے ادا نہیں کیا ہے۔ پس اس اعتبار سے یہ مال ایسے طور سے ملکیت میں ہے کہ شاید واپس مل جائے۔

اولانہ......الخ

یا اس وجہ سے کہ اصیل کفیل کی ملکیت ہونے پر اس بناء پر راضی ہوا تھا کہ وہ ادا کر دے گا۔ لیکن جب اصیل نے خود ہی ادا کر دیا تو معلوم ہوا کہ وہ کفیل کی ملکیت ہونے سے راضی نہیں ہے۔ (ف حالانکہ یہ مال (گیہوں) اس قسم کا مال ہے جو متعین

کرنے سے متعین ہو جاتا ہے۔ اور یہ خبث ایسے ہی مال میں اثر کرتا ہے جو تعین کرنے سے متعین ہو جاتا ہے۔ (ف اس لئے نفع میں ایک قسم کی خباثت آ گئی) اسی لئے ایک روایت کے مطابق اس نفع کو صدقہ کر دینا چاہئے۔

ویردہ......الخ

اور دوسری روایت کے مطابق اصیل کو واپس کر دے۔ کیونکہ اس میں جو خرابی یا خباثت آئی ہے وہ اصیل ہی کہ حق کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے۔ اور یہی قول اصح ہے۔ (ف کہ اصیل کو واپس کر دے) مگر یہ حکم واپسی کا استحبابی ہے۔ لازمی نہیں ہے کیونکہ وکیل کا حق تو ثابت ہے۔ (اس کے معنی یہ ہیں کہ قاضی اپنے فیصلہ میں کفیل پر واپسی کرنے کیلئے جبر نہیں کرے گا۔ مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بھی اس پر واپس کرنا واجب نہ ہو اگر چہ قاضی اسے مجبور نہ کرے (مف)

توضیح: اگر ایک کر گیہوں کی کفالت کی اور اس سے نفع کر لیا تو اس کا نفع کھانا حلال ہوگا یا نہیں؟ مسئلہ کی پوری وضاحت۔ تفصیل حکم۔ اختلافات ائمہ۔ دلائل

قال ومن كفل عن رجل بالف عليه بامره فامره الاصيل ان يتعين عليه حريرا ففعل فالشراء للكفيل والربح الذى ربحه البائع فهو عليه و معناه الامر ببيع العينة مثل أن يستقرض من تاجر عشرة فيتابى عليه و يبيع منه ثوبا يساوى عشرة بخمسه عشر مثلا رغبة فى نيل الزيادة ليبيعه المستقرض بعشرة و يتحمل عليه خمسة سمى به لما فيه من الاعراض عن الدين الى العين وهو مكروه لما فيه من الاعراض عن مبرة الاقراض مطاوعة لمذموم البخل ثم قيل هذا ضمان لما يخسر المشترى نظرا الى قوله على وهو فاسد وليس بتوكيل و قيل هو التوكيل فاسد لأن الحرير غير متعين وكذا الثمن غير معلوم لجهالة ما اراد على الدين و كيف ما كان فالشراء للمشترى و هو الكفيل والربح اى الزيادة عليه لأنه العاقد.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جس شخص نے دوسرے کی طرف سے ہزار درہم قرضہ کی جو اس پر باقی ہیں اس کے حکم سے کفالت کر لی۔ (ف۔ مثلاً: زید پر ہزار درہم یا دینار قرضہ ہے اور بکر نے اس زید کے کہنے سے کہ تم اس کی کفالت کر لو خالد قرضخواہ کے قرضہ کی کفالت کر لی)۔ پھر کفیل کو اصیل نے حکم دیا کہ میرے نام پر ایک ریشمی کپڑے (تھان) کا عینہ کر لو۔ (ف۔ یعنی فلاں قیمتی کپڑے کا ایک تھان میرے لئے بیع عینہ کے طور پر خرید لو۔ تاکہ وہ کفالت کی رقم ادا کر دے۔ اور بیع عینہ کی صورت یہ ہوتی ہیکہ مثلاً ایک تھان قیمتی کپڑے کی قیمت گیارہ سو درہم ہیں اسے زید نے بکر سے ڈیڑھ ہزار درہم سے خریدا۔ پھر زید نے اسی تھان کو خالد کے ہاتھ صرف ہزار درہم کے عوض فروخت کر دیا۔ پھر بکر نے خالد سے ہزار درہم کے عوض اسے خرید کر اس کے دام دیدیئے اور خالد نے یہ دام زید کو دیئے۔ اس صورت میں زید نے نقد ہزار درہم پائے ساتھ ہی اس پر پانچ سو درہموں کا قرض بھی لازم ہو گیا۔ مگر فوری طور سے جو اسے ہزار درہم مل گئے ہیں انہیں زید نے اپنے ہی قبضہ میں رکھے۔ اب زید کو یہ اختیار ہوگا کہ چاہے یہ رقم اپنے کفیل کو دے یا پرانے قرضخواہ کو ادا کر دے۔ پس ہمارے موجودہ مسئلہ میں اصیل یا قرضخواہ نے کفیل کو یہ حکم دیا کہ میرے لئے اسی طرح بیع عینہ کر کے فلاں قیمتی کپڑے کا ایک تھان کا معاملہ کر لو۔ بلکہ وہ مال حاصل کر کے قرضہ دیدو۔

ففعل فالشراء الكفيل والربح الذى ربحه البائع فهو عليه و معناه الامر ببيع العينة.

چنانچہ کفیل نے ایسا ہی کر دیا۔ تو یہ خریداری کفیل ہی کے لئے ہوگی۔ (ف۔ اور اصیل کے لئے نہ ہوگی۔ بلکہ کفیل نے ہی خریدا ہے) اور بائع نے جو نفع کمایا وہ کفیل کا ہوگا (ف اور اصیل کا نہ ہوگا۔ یعنی بیع عینہ کی وجہ سے بائع کو آخر میں جو نفع ہوتا ہے۔ یعنی خریدار کے ذمہ بطور قرض رہتا ہے۔ وہ بائع کا نفع اسی کفیل کے نام ہوگا جس کے نام خریداری ہوئی ہے۔ لیکن اس کو حکم دینے والا یعنی مقروض یا اصیل تو اس کے نام کچھ بھی نہ ہوگا۔ اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ لغت میں عینہ کے معنی ادھار کے بھی ہیں اس لئے

امام محمدؒ کے اس قول "یتعین علیہ حریرا" کے معنی یہ نہیں ہوں گے کہ میرے لئے ادھار خرید دو۔ بلکہ اس کے معنی یہ ہوں گے کہ بیع عینہ کے طور پر خرید دو۔

مثل ان یستقرض من تاجر عشرة فیتابی علیه و یبیع منه ثوبا یساوی عشرة بخمسه عشر مثلا رغبة فی نیل الزیادة لیبیعه المستقرض بعشرة و یتحمل علیه خمسة :.

عینہ کی مثال یہ ہے کہ کسی تاجر سے کوئی شخص مثلاً دس درہم قرض مانگے اور وہ اسے (بے فائدہ قرض) دینے سے انکار کردے البتہ وہ اس مانگنے والے کو دس درہم کی قیمت کا کپڑا مثلاً پندرہ درہم میں دینے کے لئے اس مقصد سے راضی ہو جائے کہ اس سے مجھے پانچ درہموں کا فائدہ حاصل ہو جائے گا۔ (ف یعنی مانگنے والے کے ذمہ میرے پندرہ درہم باقی ہو جائیں گے حالانکہ کپڑا اصل میں دس درہم ہی کی قیمت کا ہے، ادھر وہ ضرورت منداس قیمت پر خریدنے کیلئے راضی ہو جائے گا) تاکہ قرض مانگنے والا اسے نقد دس درہم میں بیچ دے۔ (ف: اس طرح قرض خواہ کی جو ضرورت دس درہم کی تھی وہ پوری ہو جائیگی اگرچہ وہ پندرہ درہموں کا مقروض ہو جائیگا) یعنی فاضل پانچ درہموں کا مقروض ہو جائیگا (اسی صورت کا نام عینہ ہے)۔

سمی به لما فیه من الاعراض عن الدین الی العین :.

اس بیع کا نام عینہ اس لئے رکھا گیا ہے کہ اس میں دین سے عین کی طرف اعراض ہے (ف: بے فائدہ قرض نہیں دیا بلکہ اس سے کچھ نفع بھی حاصل کرنا چاہا اور اگر قسم کا ایک مال یا سامان دیدیا۔

وهو مکروه لما فیه من الاعراض عن مبرة الاقراض مطاوعة لمذموم البخل :.

یہ بیع عینہ مکروہ ہے کیونکہ اس طرح ایک مذموم اور گھناؤنے کام یعنی بخل کی اتباع کر کے قرض دینے کی ایک بڑی نیکی کے کام سے منہ موڑنا لازم آتا ہے۔ اب اس مسئلہ میں گفتگو ہوتی ہے کہ اصل مدیون نے کفیل سے جو یہ کہا ہے کہ میرے نام پر عینہ کا معاملہ کرلو تو اس کا کیا اثر ہوگا تو اس کا جواب اس طرح دیا گیا ہے۔

ثم قیل هذا ضمان لما یخسر المشتری نظرا الی قوله علی :.

پھر یہ کہا گیا ہے کہ اصیل کی طرف سے یہ اس خسارہ کی ضمانت ہے جو بیع عینہ کی وجہ سے مشتری برداشت کرے گا اس کے اپنے اس جملہ کی وجہ سے "مجھ پر" یا "تیرے نام" پر (ف: یعنی اصیل نے مشتری سے یہ کہا کہ مجھ پر عینہ کرلو، تو یہ جملہ اصیل کی طرف سے عینہ کے نقصان کی ضمانت ہے یعنی عینہ میں جو خسارہ ہوتا ہے میں اس کا ضامن ہوں۔

وهو فاسد ولیس بتوکیل :.

حالانکہ یہ ضمان فاسد ہے اور توکیل نہیں ہے (ف: یعنی اس کلام سے کفیل کو وکیل کرنا صحیح نہیں ہوا، کیونکہ اس نے یہ نہیں کہا کہ میرے لئے اس تھان کا عینہ کرلو، اور ضمانت فاسد ہے، کیونکہ خسارہ کی ضمانت نہیں ہوتی، کیونکہ ضمانت تو ایسی چیز کی ہوتی ہے جو مضمون ہو اور خسارہ مضمون نہیں ہے مثلاً: کسی نے کہا کہ تم اس بازار میں خرید وفروخت کرلو اس شرط پر کہ اس میں تمہیں کچھ نقصان ہو جائے تو میں اس کا ضامن ہوں تو یہ کفالت اور ضمانت صحیح نہیں ہے بلکہ باطل ہے، جیسا کہ جامع المحبوب میں ہے (ع)

و قیل هو التوکیل فاسد لأن الحریر غیر متعین و کذا الثمن غیر معلوم لجهالة ما اراد علی الدین :.

اور بعضوں نے کہا ہے کہ یہ توکیل فاسد ہے (ف: یعنی اصیل کا یہ قول وکیل بنانے کے طور پر ہے۔ لیکن توکیل بھی صحیح نہیں ہے فاسد ہے اگر اس نے یہ کہا ہو کہ میرے اوپر تھان کا عینہ کرلو) کیونکہ وہ تھان متعین نہیں ہے (ف: اور اس کے اوصاف بھی بیان نہیں کئے گئے ہیں حالانکہ ویسے کپڑے مختلف جنسوں کے ہوتے ہیں اس طرح اس کا ثمن اور دام بھی معلوم نہیں ہیں۔ کیونکہ اس قرض سے جو مقدار بھی زائد ہے وہ نامعلوم ہے (ف: یعنی قرض کی مقدار معلوم ہے مگر اس سے زائد جو کچھ ہوگا وہ ابھی معلوم نہیں ہے اسلئے یہ توکیل فاسد ہوئی۔

و كيف ما كان فالشراء للمشترى و هو الكفيل والربح اى الزيادة عليه لأنه العاقد.

بہر حال خواہ یہ کفالت نہ ہو یا توکیل فاسد ہو اس کی خریداری ہو جانے سے مشتری کے ذمہ واقع ہوگی اور وہ کفیل ہوگا اور بائع کا نفع یعنی جو زیادتی ہوگی وہ کفیل کے ذمہ ہوگی کیونکہ وہی شخص معاملہ کرنے والا ہے (ف: اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ کفیل نے جو بیع عینہ کی ہے وہ نافذ ہوگی اگرچہ مکروہ تحریمی ہے۔ اور یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اگر عینہ کے خریدار نے دس درہم کی چیز پندرہ درہم میں خریدی پھر بیچنے والے نے اس سے زائد درہم نقد کر لے لیا تو یہ حرام اور باطل ہوا۔ کیونکہ خریدی ہوئی چیز کو دام ادا کرنے سے پہلے ہی کم قیمت پر بائع کے ہاتھ بیچا ہے اس لئے ایک تیسرے شخص کو داخل کر رہے ہیں اس طرح کہ یہ خریدار اسی کے ہاتھ دس درہم میں بیچ ڈالے پھر اگر چاہے تو پہلا بیچنے والا اس دوسرے خریدار سے دس درہم میں خرید لے۔

توضیح: ایک مقروض نے دوسرے سے کہا کہ تم میرے ذمہ فلاں شخص کے باقی قرضہ کی کفالت کر لو اور اس نے کفالت کر لی پھر اس کفیل سے کہا کہ میرے نام پر فلاں کام کی بیع عینہ کر لو، اس نے یہ بھی کر لیا، اس طرح اس سے جو فائدہ ہوگا اس کا جو فائدہ ہوگا اس کا کون مالک ہوگا؟ بیع عینہ کی تحقیق اور مثال، مسئلہ کی مکمل تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

قال: ومن كفل عن رجل بالف عليه بامره الاصيل.

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

وهو مكروه لما فيه من الاعراض عن مبرة الاقراض

وہ بیع عینہ مکروہ ہے کیونکہ اس میں گھناؤنے ناپسندیدہ کام یعنی بخل کر کے ایک بڑی نیکی کے کام یعنی قرض حسنہ لوجہ اللہ دینے سے ممانعت ہوتی ہے، ف: یعنی قرض دینا ایک بڑی نیکی کا کام تھا اسے چھوڑ کر اس سے منہ موڑ کر ایسا کام کرتا ہے جس سے اسے دنیاوی نفع حاصل ہوتا ہو، اس لئے یہ کام مکروہ تحریمی ہوا، اور بیع جائز نہیں ہوئی، اسی لئے امام محمدؒ نے کہا میرے دل میں عینہ کی طرف پہاڑوں کے برابر نفرت اور گھن ہے، سود خوروں نے اس طرح ایک سودی کاروبار شروع کر دیا ہے حالانکہ رسول اللہ ﷺ نے اس کی سخت برائی فرمائی ہے، چنانچہ روایت ہے کہ جب تم عینہ کی بیع کرو گے اور بیلوں کی دموں کے پیچھے چلو گے تو ذلیل ہو جاؤ گے اور تمہارا دشمن تم پر غالب آ جائے گا اور بھی ایک روایت میں ہے اللہ تعالیٰ اس وقت تم میں سے بدکاروں کو تم پر مسلط کر دیگا اور تمہارے نیک اعمال والے دعائیں کریں گے اور وہ مقبول نہ ہونگی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس روایت کی اسناد میں اگرچہ کلام ہے لیکن یہ بات بعض صحیح روایتوں سے ثابت ہے کہ جب جہاد چھوڑ کر بیلوں کی دم کے پیچھے ہو گے یعنی کھیتی وغیرہ میں مشغول ہو جاؤ گے تب کفار کو تم پر غلبہ حاصل ہو جائے گا اور اس بات میں کسی اور زمانہ پر احتمال ہو تو ہو مگر اس زمانہ میں اس کا ظہور ہو چکا ہے، اس لئے اب اس میں کوئی شبہ نہیں رہا۔ اور یہ بات مقدرات الٰہیہ میں سے ہے جو واقع ہو چکی، اس میں اس امت کی کیفیت کا بیان ہے وہ لوگ آخرت کو چھوڑ کر دنیا کے پیچھے پڑ جائیں گے، کیونکہ جب مسلمانوں نے جہاد سے ملک کی اصلاح کا کام لیا تو اپنے لئے موت کو ترجیح دے کر آخرت کو پسند کیا، اور جب کسی قوم نے دنیاوی عیش کو ترجیح دی تو معلوم ہوا ان کو آخرت کی رغبت نہیں ہے، اسی بناء پر بیع عینہ میں بھی آخرت کے ثواب پر اعتماد نہ کیا بلکہ دنیاوی مال کی خواہش کی تو وہ بھی مذموم اور ناپسندیدہ ہے، واللہ تعالیٰ اعلم (م)

اب اس بات میں گفتگو کرنی ہے اصیل مدیوں نے کفیل سے کہا کہ میرے نام پر عینہ کرا دو اس کا کیا اثر ہوگا اس کا بیان آتا ہے۔

العینہ، عمدہ مال۔ عینۃ الخیل، عمدہ گھوڑے۔ بیع العینہ، (کسی چیز کو اس کی اصلی قیمت سے زیادہ قیمت پر ادھار بیچنا) یتأبی، تأبی، تأبیا الشیء، ناپسند کرنا، انکار کرنا، ابی، اباءً و اباءۃً الشیء، انکار کرنا (مصباح اللغات) العینہ، ای النسیئہ و العینہ و یقال باعہ بعینہ ای نسیئہ کذا فی المغرب ۱۲ (انوار الحق قاسمی)

قال ومن كفل رجل بما ذاب له عليه او بما قضى له عليه فغاب المكفول عنه فاقام المدعي البينة على الكفيل بان له على المكفول عنه الف درهم لم يقبل بينة لأن المكفول به مال مقضى به و هذا في لفظة القضاء ظاهر وكذا في الأخرى لأن معنى ذاب تقرر و هو بالقضاء او مال يقضى به وهذا ماض أريد به المستانف كقوله أطال الله بقائك والدعوى مطلقة عن ذالك فلا تصح.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے جس شخص نے دوسرے کی طرف سے کفالت کی اس چیز کی جو اس پر ثابت ہے (ف: یعنی خرید فروخت میں حساب و کتاب کے بعد جو اس پر باقی رہ جائے) یا ایسی چیز جو اس پر لازم کی جائے (یعنی مکفول لہ کیلئے اس پر کسی واجب حق کا حکم کیا جائے تو اگر چہ یہ کفالت مجہول چیز کے بارے میں ہے مگر جائز ہے) پھر وہ مکفول لہ غائب ہو گیا۔

فاقام المدعي البينة على الكفيل بان له على المكفول عنه الف درهم لم يقبل بينة لأن المكفول به مال مقضى به.

پھر مدعی یا مکفول لہ نے کفیل کے خلاف گواہ پیش کر دیئے کہ مدعی کے مکفول عنہ کے ذمہ درہم باقی ہیں تو اس مدعی کے گواہ قبول نہیں کئے جائیں گے (کیونکہ دعوی ہی صحیح نہیں ہے) اس لئے کہ کفیل نے جس چیز کی کفالت کی ہے وہ مال ہے جس کا حکم دیا گیا ہو (ف: یعنی کفیل نے اس مال کی ذمہ داری قبول کی ہے جس کا اصیل پر حکم جاری کیا جائے، اس لئے کہ جب تک اصیل پر کسی مال کا حکم جاری نہ کیا جائے کفیل کسی بات کا ضامن نہیں ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ کفیل نے تو یہ بھی کہا تھا کہ ''جو مکفول عنہ پر ثابت ہو'' جیسے یہ کہا تھا ''جو مکفول عنہ پر حکم کیا جائے اس لئے فرمایا۔

و هذا في لفظة القضاء ظاهر.

یہ حکم لفظ قضاء کی صورت میں تو ظاہر ہے (ف: یعنی اس صورت میں کفیل نے یہ کہا کہ اس پر جو بھی حکم کیا جائے میں اس کا کفیل ہوں اس میں یہ بات ظاہر ہے کہ جب حکم ہو گا تب وہ ضامن ہو گا حالانکہ ابھی اس مکفول عنہ پر کوئی حکم نہیں ہوا ہے اور اب اس صورت میں جو کچھ اس پر ثابت ہو میں اس کا ضامن ہوں تو اس بارے میں فرمایا۔

وكذا في الأخرى لأن معنى ذاب تقرر و هو بالقضاء او مال يقضى به وهذا ماض اريد به المستانف:.

اسی طرح دوسری صورت میں بھی ثابت ہے، اس لئے کہ ذاب کے معنی تقرر کے ہیں (ف: یعنی جو ثابت و متقرر ہو) اور یہ حکم حاکم کے فیصلہ کے بعد ہی ہو سکتا ہے (ف: یعنی جب قاضی ثابت کرے گا تب اس کے ثبوت کا اعتبار ہو گا۔ یہ تفصیل اسی صورت میں ہو گی جبکہ یہ کہا جائے کہ مکفول بہ وہی مال ہے جس کا حکم کیا گیا ہے، یا وہی مال مکفول بہ ہے کہ جس چیز کا حکم کیا جائے (ف: اس میں اگر چہ ماضی کا صیغہ کہا گیا ہے) لیکن ماضی کا یہ لفظ ایسا ہے جس سے استقبال مراد ہے (ف: یعنی آئندہ جو اس پر ثابت ہو گا)۔

كقوله أطال الله بقائك والدعوى مطلقة عن ذالك فلا تصح:.

جیسا کہ محاورہ بولا جاتا ہے **أطال الله بقائك** (ف: حالانکہ اس ماضی سے مراد یہ ہوتی ہے کہ اللہ آئندہ بھی تمہاری عمر اور بقا کو زیادہ کر دے، بہت دن جیو، خلاصہ یہ ہوا کہ اس سے مراد وہ مال ہے جو تم کو آئندہ ثابت ہو گا، ملے گا۔ حالانکہ مذکورہ دعوی مطلق ہے اس میں کچھ بھی قید نہیں ہے لہذا کہنا صحیح نہیں ہو گا (ف: یعنی مدعی نے یہ دعوی نہیں کیا ہے کہ مکفول عنہ (مقروض) پر میرے ہزار درہم ثابت کئے گئے ہیں اور حکم کئے گئے ہیں۔ اس لئے ابھی کفیل پر ثابت کرنا جائز نہیں ہے۔

توضیح: اگر ایک شخص نے دوسرے کی طرف سے اس چیز کی کفالت کی جو اس پر ثابت ہے، اس کے بعد مکفول عنہ غائب ہو گیا، پھر مدعی نے کفیل کے خلاف اس دعوی کے گواہ پیش کئے کہ مکفول عنہ پر میرے ہزار درہم باقی ہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

ومن أقام البينة ان له على فلان كذا وان هذا كفيل عنه بامره فانه يقضى به على الكفيل وعلى المكفول عنه وان كانت الكفالة بغير امره يقضى على الكفيل خاصة وانما تقبل لان المكفول به مال مطلق بخلاف ماتقدم وانما يختلف بالامر وعدمه لانهما يتغايران لان الكفالة بامر تبرع ابتداء ومعاوضة انتهاوبغير امر تبرع ابتداء وانتها فبدعواه احدهما لايقضى له بالآخر واذاقضى بها بالامر ثبت امره وهو يتضمن الاقرار بالمال فيصير مقضياعليه والكفالة بغير امره لاتمس جانبه لانه تعتمد صحتها قيام الدين فى زعمه الكفيل فلايتعدى اليه وفى الكفالة بامره يرجع الكفيل بما ادى على الامر وقال زفر لايرجع لانه لما انكر فقد ظلم فى زعمه فلايظلم غيره ونحن نقول صار مكذبا شرعا فبطل ما فى زعمه.

ترجمہ:-اگر ایک شخص نے اس بات پر گواہ قائم کئے کہ فلاں شخص پر میرا اتنا معلوم مال ہے، اور یہ شخص اس کی طرف سے اس کے حکم سے کفیل ہے۔(ف) حالانکہ اس کفالت میں یہ قید نہیں ہے کہ جو کچھ ثابت ہو گا یا جو حکم ہو گا میں اس کا کفیل ہوں، بلکہ وہ تو اس مال کا پہلے سے ہی کفیل ہے۔ تو اس مال کا حکم اس کفیل پر جو موجود ہے اور اس مکفول عنہ پر جو غائب ہے دیدیا جائے گا۔ (ف) یعنی کفیل پر جو حکم ہے اسی کے ماتحت کر کے مکفول عنہ جو غائب ہے اس پر حکم ہو جائے گا۔

وإن كانت الخ:-اور اگر یہ کفالت مکفول عنہ کے حکم کے بغیر ہو تو فقط کفیل پر حکم لگایا جائے گا۔(ف) اور مکفول عنہ پر حکم نہ ہو گا۔ف۔الحاصل یہ گواہی مقبول ہو گی۔ **وانما تقبل الخ**:-اور یہ گواہی اسی لئے مقبول ہوئی کہ جس مال کی کفالت کی گئی ہے وہ مال مطلق ہے، بخلاف پہلے مسئلہ کے (ف) یعنی اس کی کفالت میں اس بات کی قید نہیں ہے کہ مکفول عنہ پر جو کچھ ثابت ہو گا اس کا کفیل ہے بلکہ مطلقا اس مال کا کفیل ہے، بخلاف پہلی کفالت کے کہ اس میں یہ قید تھی کہ مکفول عنہ پر جو کچھ بھی ثابت ہو گا اس کا کفیل ہو گا۔ اور جبکہ مکفول عنہ کے غائب رہنے کی صورت میں یہ ثابت نہیں ہو سکتا ہے، اس لئے گواہی بھی قبول نہ ہوئی۔ **وإنما يختلف الخ**:-اور حکم کے ہونے اور نہ ہونے کی صورت میں اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں آپس میں ایک دوسرے سے متغائر ہیں۔(ف) یعنی اس میں جبکہ کفالت مکفول عنہ کے حکم سے ہوئی ہو تو وہ حکم فقط کفیل پر ہو گا، اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ کفالت کی ان دونوں قسموں میں فرق ہے۔ **لأن الكفالة الخ**:-کیونکہ جو کفالت مکفول عنہ کے حکم سے ہوتی ہے وہ شروع میں تو احسان ہے لیکن بالآخر وہ معاوضہ اور بدل ہو جاتی ہے، اور جو کفالت مکفول عنہ کے حکم کے بغیر ہو وہ شروع اور آخر ہر حال میں احسان ہے۔(ف) یعنی کسی صورت میں بھی معاوضہ نہیں ہے۔ **فبدعواه الخ**:- تو ایک قسم کا دعوی کرنے سے اسے دوسری قسم کا حکم نہیں دیا جائے گا۔

وإذا قضى الخ:-اور جب مکفول عنہ کے کہنے پر قاضی نے کفالت کا حکم دیدیا تو مکفول عنہ کا حکم دینا ثابت ہو گیا۔(ف) یعنی حکم کے اندر یہ بھی حکم ہو گیا کہ مکفول عنہ نے حکم دیا تھا، اس کے بعد اگر مکفول عنہ انکار بھی کرے تو مفید نہ ہو گا۔ اور یہی حکم مال کے اقرار کو بھی شامل ہے۔(ف) کیونکہ جب مکفول عنہ نے کفیل کو یہ حکم دیا کہ تم اس مال کی میری طرف سے اس شخص کے واسطے کفالت کا حکم دیا تو اسی میں یہ بات بھی شامل ہے کہ اس نے مکفول لہ کے لئے مال کا اقرار کیا ہے۔ **فيصير الخ**:- تو یہ اقرار بھی قاضی کے حکم کے ماتحت داخل رہے گا۔(ف) یعنی قاضی نے یہ حکم دیدیا کہ مکفول عنہ نے اس مدعی کے لئے مال کا اقرار کیا ہے۔ یہ سب تفصیل اس صورت میں ہے جبکہ مکفول عنہ کے حکم سے کفالت کی گواہی ہو۔ **والكفالة الخ**:-اور وہ کفالت جو مکفول عنہ کے حکم کے بغیر ہو اس کا تعلق مکفول عنہ سے نہیں ہو گا۔(ف) اس لئے کفیل کو تو اس مال کا فقط حکم ہوا ہے۔ اس سے یہ بات لازم نہیں آتی ہے کہ مکفول عنہ پر بھی مال باقی ہے یا اس نے اقرار کیا ہے۔ **لأنه تعتمد الخ**:- اس لئے کہ یہ کفالت صحیح ہونے کی صورت میں صرف اس بات کا اطمینان دلاتی ہے کہ کفیل کے کہنے کے مطابق قرینہ باقی ہے، اس لئے اس کی وجہ سے قرضہ کا حکم اور تعلق مکفول عنہ سے نہیں ہو گا۔(ف) کیونکہ یہ اس کے حکم سے نہیں ہوا ہے۔ اسی لئے خود

کفیل بھی اس کا دعوی نہیں کرتا ہے، اور چونکہ وہ خود اس بات کا دعوی کرتا ہے کہ میں کفیل ہوں اس لئے کہ گواہوں سے اس دعوی کا ثبوت ہو گیا ہے، چنانچہ وہ کہنے کی بناء پر پکڑا جائے گا۔ اب یہ بات کہ جب کفیل کے خلاف فیصلہ ہو گیا اور اس نے مال بھی ادا کر دیا تو جس صورت میں مکفول عنہ کے حکم سے کفالت نہیں ہوئی تھی اس کے بارے میں ہمیں یہ معلوم ہے کہ کفیل کو یہ مال واپس لینے کا اختیار نہیں ہوگا۔ وفي الكفالة بأمره الخ:-اور اگر کفالت مکفول عنہ کے حکم سے ہوئی ہو تو جو کچھ کفیل نے دیا ہے وہ مکفول عنہ سے واپس لے گا۔(ف:-یہ حکم ہمارے نزدیک ہے) مگر امام زفرؒ نے کہا ہے کہ وہ واپس نہیں لے گا، کیونکہ جب کفیل نے انکار کیا تو وہ خیال میں مظلوم ہو گیا۔(ف) یعنی جب اس نے انکار کر دیا کہ اس پر قرضہ نہیں ہے اس کے باوجود قاضی نے گواہوں کی گواہی کی بناء پر کفیل پر لازم کر دیا تو اس کفیل کے خیال میں اس فیصلہ سے ظلم ہوا ہے۔ اس لئے اس کفیل کو یہ جائز نہ ہوگا کہ وہ بھی دوسرے پر ظلم کرے۔(ف) اس طرح سے کہ اصیل سے اس مال کو واپس مانگ لے، کیونکہ وہ تو اس بات سے انکار ہی کرتا ہے کہ اصیل کے ذمہ کچھ باقی بھی ہے۔ ونحن نقول الخ:- اور ہم احناف یہ کہتے ہیں کہ اس کفیل کو شریعت میں جھوٹا کہہ دیا گیا ہے، اس لئے کفیل نے اپنے طور پر جو کچھ کہا یا سوچا وہ غلط تھا۔(ف) اس کے برخلاف یہ ثابت ہوا کہ کفیل کے ذمہ مال باقی تھا اور اسی کے حکم سے یہ شخص اس کا کفیل بنا تھا، جیسے کسی نے بائع سے ایک غلام خریدا اور یہ اقرار کیا کہ بائع کا یہ مملوک ہے، اس کے بعد اس مشتری سے کسی نے اس غلام پر اپنا دعوی کر کے اور ثابت بھی کر کے لے لیا تو اس وقت اس مشتری کا خیال باطل ہو گیا، اس لئے اس وقت وہ بائع سے اپنی دی ہوئی رقم واپس مانگ لے گا(ف) اور یہ جواب طریق تنزل ہے، کیونکہ مدعی نے جب کفیل کے خلاف گواہ پیش کر دیئے تو یہ ضروری نہیں ہے کہ کفیل حقیقت میں اس بات سے منکر ہی ہو کہ اصیل پر مال باقی نہیں ہے بلکہ اس کا مطلب یہ بھی ہونا ممکن ہے کہ فی الحال ان گواہوں سے یہ ثابت ہو جائے کہ میں نے اصیل کے حکم سے ہی کفالت کی ہے، اور اس پر مال باقی تھا تاکہ مجھے واپس ملنے میں مشکل نہ ہو۔ اور اس صورت میں جبکہ وہ اصیل پر مال باقی ہونے سے منکر ہو تب بھی جب کہ عادل گواہوں نے آکر گواہی دیدی تو یہ ثابت ہو گیا کہ وہ جھوٹا ہے، اور جب اسے جھوٹا ثابت کر دیا گیا تو اطمینان کے ساتھ اصیل کو دیا ہوا مال وہ اب واپس مانگ لے۔ م۔ معلوم ہونا چاہئے کہ ضمان الدرک کی صورت یہ ہے کہ مشتری کے پاس سے اپنا حق ثابت کر کے مبیع لے لی تو کفیل مشتری کے ثمن کا ضامن ہوگا، اس میں کفیل کو پورا یقین ہے کہ یہ چیز بائع ہی کی ہے اس کا دوسرا کوئی بھی حقدار اور مستحق نہیں ہے۔

توضیح:-ایک شخص نے اس بات پر گواہ پیش کئے کہ فلاں شخص پر میرا اتنا مال معلوم ہے، اور یہ شخص میری طرف سے کفیل ہے، مسئلہ کی تفصیلی صورت، مفصل حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال: ومن باع دارا وكفل رجل عنه بالدرك فهو تسليم لان الكفالة لو كانت مشروطة في البيع فتمامه بقبوله ثم الدعوى يسعى في نقض ماتم من جهته وان لم تكن مشروطة فيه فالمراد بها احكام البيع وترغيب المشتري فيه اذ لا يرغب فيه دون الكفالة فنزل منزلة الاقرار بملك البائع. قال، ولو شهد وختم ولم يكفل لم يكن تسليما وهو على دعواه، لان الشهادة لا تكون مشروطة في البيع ولا هي اقرارا بالملك لان البيع مرة يوجد من المالك وتارة من غيره ولعله كتب الشهادة ليحفظ الحادثة بخلاف ما تقدم قالوا اذا كتب في الصك باع وهو يملكه او بيعا باتا نافذا وهو كتب شهد بذلك فهو تسليم الا اذا كتب الشهادة على اقرار المتعاقدين.

ترجمہ:-امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے ایک گھر بیچا، اور ایک شخص نے اس بیچنے والے کی طرف سے درک کی کفالت کر لی تو یہ قبول ہوگی۔(ف) یعنی کفیل نے یہ کہتے ہوئے اپنے اوپر ذمہ داری قبول کی کہ اس گھر کا مالک واقعۃ یہی شخص ہے، اس

میں کسی دوسرے کا استحقاق نہیں ہے۔ لیکن آئندہ کسی دوسرے شخص نے اپنے عادل گواہ پیش کر کے اس گھر پر اپنا ہی حق ثابت کر دیا تو کفیل کا کہنا غلط اور باطل ہو جائے گا۔ اور اگر اس کفیل نے اس گھر پر اپنی ہی ملکیت کا دعوی کیا تو باطل ہے، کیونکہ خود اس کا کہنا اسی کے خلاف ہے، خواہ اس کی کفالت کا اس بیع میں شرط ہو تو اس بیع کا مکمل ہونا اسی کفیل کے قبول کرنے پر موقوف ہے۔ (ف) یہاں تک کہ جب کفیل نے درک (اس پر استحقاق سے بچنے) کی کفالت قبول کر لی تب بیع مکمل ہوئی، پھر اسی کفیل کا اس گھر پر اپنی ملکیت کا دعوی کر کے وہ اس معاملہ بیع کو توڑنا چاہتا ہے جو اسی کی طرف سے مکمل ہوا ہے۔ (ف) چنانچہ اس کے تناقض (دوری بات) سے اسکا دعوی قبول نہ ہوگا۔ وإن لم تكن الخ:- اور اگر یہ درک کی کفالت اس بیع میں شرط نہ ہوئی ہو تب اس کفالت کا یہ مطلب ہوگا کہ بیع پختہ اور مستحکم ہو اور خریدار اس کی طرف پوری طرح سے رغبت کرے، کیونکہ ایسا نہ کرنے سے اس بات کا احتمال رہ جاتا ہے کہ خریدار اسے لینے کی رغبت نہ کرے۔ فنزل الخ:- تو اس کفالت کو اس کے اس اقرار کے قائم مقام مان لیا جائے گا کہ یہ اسی کی ملکیت ہے۔ (ف) پھر کفیل کا یہ دعوی کہ یہ اس کی نہیں بلکہ میری ہی ملکیت ہے، نہیں سنا جائے گا (ف) یہ ساری تفصیل اسی صورت میں ہوگی جبکہ کفیل نے درک کی کفالت کی ہو۔ ولو شهد الخ:- اور اگر اس نے صرف گواہی دی اور مہر لگائی لیکن درک کی کفالت نہیں کی تو یہ تسلیم نہیں ہے۔ (کہ یہ گھر اس کی ملکیت ہے، اس میں کسی دوسرے کا حق نہیں ہے) اس لئے وہ اپنے دعوی پر قائم رہ جائے گا۔ (ف) کیونکہ گواہی تو صرف اس بات کی ہوئی ہے کہ یہ بیع ہوئی ہے اگرچہ جائز اور برحق نہ ہو۔ اسی لئے اگر کسی دوسرے شخص نے اس گھر پر اپنی ملکیت کا دعوی کر لیا تو بھی اس کی طرف سے ملکیت کی گواہی دے سکتا ہے، چاہے خود اپنی ہی ملکیت کا دعوی بھی کر لے۔ لأن الشهادة الخ:- کیونکہ گواہی ایسی چیز نہیں ہے جس کا بیع میں ہونا شرط ہو۔ (ف) کیونکہ یہ تو عقد بیع کے مناسب نہیں ہے، یعنی یہ ایجاب یا قبول میں کسی کی بھی جزء نہیں ہو سکتی ہے، بلکہ بیع ہو جانے پر ہمیشہ خارج سے شرط لگائی جاتی ہے۔ ولا هي الخ:- اسی طرح گواہی سے ملکیت کا اقرار بھی نہیں ہوتا ہے۔ (ف) کیونکہ گواہی تو طرفین یعنی بائع و مشتری کے ایجاب و قبول کرنے پر ہوتی ہے، اس کے لئے مالک کے ہونے کی بھی خصوصیت یا ضرورت نہیں ہے۔ لأن البيع الخ:- کیونکہ بیع کبھی مالک کے ہاتھوں سے ہوتی ہے۔ (ف) اسی طرح سے کہ مالک نے خود ہی اپنی چیز کسی کے پاس فروخت کی ہو، اور کبھی کسی دوسرے کے ہاتھ سے بھی ہو جاتی ہے۔ (ف) مثلاً کسی وکیل نے یا کبھی مالک کی اجازت کے بغیر ہی فضولی نے فروخت کر دی جو مالک کی اجازت پر موقوف ہوتی ہے۔ ولعله كتب الخ:- اور شاید اس نے گواہی اس غرض سے لکھی ہو کہ اس واقعہ کو وہ یاد رکھے۔ (ف) کہ اس مکان کے بارے میں ایسا واقعہ ہوا تھا۔ اس لئے ایسی گواہی سے ملکیت کا اقرار نہیں ہو سکتا ہے، بخلاف گذشتہ مسئلہ کے۔ (ف) کہ اس میں درک کی ضمانت کر لی تو اس میں بائع کی ملکیت کا اقرار ہوتا ہے۔ لیکن یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ جب گواہ نے بیع نامہ پر گواہی لکھی تو اس کے مضمون سے واقفیت ضرور حاصل کی ہوگی اور اس کا اقرار بھی ہو گیا یا فقط ایجاب و قبول ہی ہے۔ اسی لئے مصنفؒ نے لکھا ہے وقالوا:
إذا كتب الخ:- ہمارے مشائخ نے فرمایا ہے کہ جب بیع نامہ میں یہ لکھا گیا کہ بائع نے اس گھر کو فروخت کیا، اور گواہ نے گواہی میں یہ لکھا کہ میں اس کا شاہد اور گواہ ہوں تو یہی گواہی اس کی طرف سے تسلیم ہوگی۔ (ف) یعنی یہ گھر بائع کی ملک ہے، کیونکہ بیع تو اسی وقت نافذ ہوگی جبکہ بائع واقعۃً اس کا مالک ہو۔ إلا إذا الخ:- لیکن اگر گواہ نے صرف ان متعاقدین کے گواہ کے اقرار کی گواہی ہو۔ (ف) تو یہ تسلیم نہ ہوگی، یعنی ایسی گواہی لکھی کہ متعاقدین نے میرے ساتھ ہی اس بات کا اقرار کیا ہے تو یہ تسلیم نہ ہوگی اگرچہ اس بیع نامہ میں ملکیت وغیرہ کا پورا بیان موجود ہو، کیونکہ صرف عاقد کے اقرار سے حقیقی اور سچی ملکیت کا ہونا لازم نہیں آتا ہے۔ اور اگر گواہ نے صرف اتنا لکھا ہو کہ میں ایجاب و قبول کے اقرار کا گواہ ہوں تو یہ بدرجہ اولی تسلیم نہیں ہے (م)

توضیح:- اگر کسی نے ایک گھر بیچا، اور ایک شخص نے بیچنے والے کی طرف سے درک کی

کفالت کرلی، پھر بھی کسی دوسرے شخص نے اس پر گواہوں کو پیش کر کے اس کی ملکیت کا حق ثابت کردیا، اور اگر درک کی کفالت اس میں شرط نہ ہو۔ اور اگر اس نے صرف گواہی دی اور مہر لگائی لیکن درک کی کفالت نہیں کی، مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ دلائل۔

فصل في الضمان قال ومن باع لرجل ثوبا وضمن له الثمن او مضارب ضمن ثمن متاع رب المال فالضمان باطل لان الكفالة التزام المطالبة وهي اليهما فيصير كل واحد منهما ضامنا لنفسه ولان المال امانة في ايديهما والضمان تغيير لحكم الشرع فيرد عليه كاشتراطه على المودَع والمستعير.

ترجمہ:- یہ فصل ضمان کے بیان میں ہے۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے دوسرے کے لئے فروخت کیا اور اس کے لئے دام کی ضمانت کرلی (ف) مثلاً: زید نے بکر کا تھان فروخت کیا اور اسی بکر ہی کے لئے فروخت کی اور بکر ہی کے لئے دام وصول ہو جانے کی ضمانت کرلی، یعنی میں تمہارے اس کپڑے کے دام کی وصولی کا ضامن ہوں۔ **او مضارب ضمن الخ:**- یا مضارب نے رب المال کے سامان کے دام کی ضمانت کرلی۔

(ف) مثلاً: بکر نے زید کو مضاربت پر سامان دیا اور زید نے اس ضمان کو فروخت کر کے اس کے دام کی ضمانت کرلی، تو یہ ضمانت باطل ہوگی۔ **لأن الكفالة الخ:**- کیونکہ کفالت یا ضمانت مطالبہ کو اپنے اوپر لازم کرنا ہے۔ (ف:- یعنی مطالبہ میں اپنا ذمہ ملانا ہے) اور مطالبہ کا حق تو انہیں دونوں کو ہوتا ہے۔ (ف) چنانچہ سامان میں سے تھان کو جس نے فروخت کیا ہے وہی مشتری سے اس کی رقم کا مطالبہ کرے اس میں مشتری مطلوب ہے، اور مضاربت میں مضارب مطالبہ کرے گا، اور خریدار مطلوب ہے۔ پھر اگر یہ ضمانت صحیح ہو تو مشتری کی طرف سے تھان بیچنے والا، اور مضارب اس اختیار سے کفیل ہو کہ بیچنے والے سے یا مضارب سے اس کی رقم کا مطالبہ کیا جائے، حالانکہ یہی ہر ایک مطالبہ کرنے والا تھا۔ **فيصير كل الخ:**- اس طرح ان دونوں میں سے ہر ایک اپنی ذات کے لئے ضامن ہو جائے۔ (ف) یعنی خود ہی مطالبہ کرے اور خود ہی مطالبہ کیا بھی جائے، جبکہ یہ کام باطل ہے۔ **لأن المال الخ:**- اور اس دلیل سے بھی کفالت باطل ہے کہ ان دونوں کے پاس امانت مال ہے اور دونوں ہی امین ہیں۔ (ف) یعنی ضامن نہیں ہے، اس لئے کہ شریعت نے ہر ایک کو امین کہا ہے، پھر بھی دونوں ضامن بنتے ہیں۔ **والتضمين الخ:**- اور ضامن بنانا شریعت کو بدلنا ہوگا۔ (ف) حالانکہ ان کے بدلنے سے شریعت کا حکم نہیں بدلتا ہے، اس لئے یہ تغییر اسی پر لوٹادی جائے گی۔ (ف) یعنی ہر ایک پر پھینک ماری جائے گی، لوٹادی جائے گویا وہ ضامن نہ ہو سکے گا۔ **كاشتراطه الخ:**- جیسے کہ کسی ایک ودیعت رکھنے والے اور عاریت پر لینے والے پر ضمان کی شرط لگانا مردود ہے۔ (ف) مثلاً: زیدؔ نے اپنا مال بکر کے پاس امانۃً رکھا، ساتھ ہی یہ شرط بھی لگادی کہ اگر یہ برباد ہو جائے گی تو تم پر ضمان لازم آئے گا، اور جس کے وہ امانت رکھی گئی یعنی بکر نے یہ بات منظور بھی کرلی، جب بھی شرط باطل ہوگی یا زید نے بکر سے کوئی چیز عاریۃً لی اور بکر نے اسے عاریۃً دی لیکن یہ شرط لگادی کہ اگر ضائع ہو جائے تو تم ضامن ہوگے، تو اس میں بھی ضامن کی شرط کا ہونا باطل ہے۔ اگر یہ دونوں قصداً اسے ضائع کردیں تو وہ غاصب ہو جائیں گے، اسی بناء پر ضامن ہوں گے۔ الحاصل امانت رکھ کر، اور عاریت پر لے کر ضامن نہیں ہو سکتا ہے، اس لئے ضامن ہونے کی شرط باطل ہوگی۔ البتہ اگر قصداً ضائع کردے تو غاصب ہونے کی بناء پر ضامن ہوگا۔ بہر صورت امانت رکھ کر اور عاریت پر لے کر ضامن نہیں ہوگا اگرچہ اس کی شرط بھی لگادے۔ اسی طرح دلال اور مضارب بھی امین ہوتے ہیں اس لئے ان کا ضامن ہونا باطل ہے۔

توضیح:- فصل فی الضمان، ضمانت اور کفالت کے معنی۔ کسی کا مال بیچ کر اس کے دام کی یا مضارب کا رب المال کے سامان کے دام وصول کر کے دیدینے کی ضمانت لینا۔ دیت اور عاریت پر لینے والے کے لئے ضمان کی شرط لگانا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل۔

ضمان کا بیان:- ضمانت اور کفالت دونوں الفاظ ہم معنی ہیں یعنی ان کے ایک ہی معنی ہیں۔ لیکن جامع صغیر میں کچھ مسائل ایسے بیان کئے گئے ہیں کہ ان میں کفالت کی بجائے ضمان کا لفظ مذکور ہے۔ اسی لئے مصنف ہدایہؒ نے ان مسائل کو ایک مستقل اور علیحدہ فصل میں اسی لفظ ضمان کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ ع۔م۔

وکذا رجلان باعا عبد صفقة واحدة وضمن احدهما لصاحبه حصته من الثمن لانه لوصح الضمان مع الشركة يصير ضامنا لنفسه ولو صح فی نصيب صاحبه خاصة يؤدی الی قسمة الدين قبل قبضه ولايجوز ذلك بخلاف ما اذا باعا بصفقتين لانه لا شركة الاترى ان للمشتری ان يقبل نصيب احدهما ويقبض اذا نقدثمن حصته وان قبل الكل الخ۔

ترجمہ:- اور ایسے ہی اگر دو شخصوں نے ایک غلام کو ایک ہی صفقہ میں بیچا۔ (ف) یعنی دونوں نے ایک ساتھ ایک ہی معاملہ اور صفقہ میں بیچا، لیکن ان میں ہر ایک کی رقم علیحدہ علیحدہ نہیں بتائی بلکہ دونوں نے دام ایک ساتھ بیان کیا خواہ اس طرح کہا کہ ہم دونوں نے یہ غلام ہزار درہم سے بیچا، یا اس طرح ایک نے کہا کہ میں نے اپنا حصہ پانچ سو درہم سے اور دوسرے نے بھی کہا میں نے بھی اپنا حصہ پانچ سو درہم سے بیچا، پھر دونوں نے کہا کہ ہم دونوں نے ایک ہزار درہم سے اس غلام کو بیچا۔ الحاصل ایک ہی لفظ سے اسے بیچ دیا۔

وضمن احدهما الخ:- اور ان دونوں بیچنے والوں میں سے ہر ایک نے اپنے شریک کے حصہ کے ثمن کی ضمانت کر لی تو یہ ضمانت باطل ہوگی۔ (ف:- جبکہ صفقہ ایک ہی ہو) کیونکہ مبیع میں شرکت کے رہتے ہوئے دوسرے کی ضمانت اگر صحیح مان لی جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہر ایک نے دوسرے کی نہیں بلکہ خود اپنی ذات کی ضمانت لی ہے۔ (ف) اور یہ ضمانت ہوتی ہے، کیونکہ مبیع کے ہر ایک جزء میں دونوں مشترک ہیں، اس لئے خود ہی اس کے مطالبہ کا مستحق ہوگا یعنی خود ہی مطالبہ کرے گا اور خود ہی اس کا مخاطب اور مطلوب ہوگا، حالانکہ ایسا معاملہ باطل ہے۔ ولو صح الخ:- اور اگر یہ فرض کیا جائے کہ اس کی ضمانت اپنے حصہ کے لئے بالکل نہیں ہے بلکہ صرف شریک کے حصہ کی ہے۔ (ف) حالانکہ صفقہ تو ایک ہی ہے، تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ دین پر قبضہ سے پہلے ہی دونوں میں بٹوارہ ہو جائے۔ (ف) کیونکہ دین تو اب تک وصول بھی نہیں ہوا ہے، اور اسے تقسیم کر کے اس میں شریک کا خاص کر لیا ہے، حالانکہ دین پر قبضہ سے پہلے اس کی تقسیم باطل ہوتی ہے، اس لئے شریک کا کوئی حصہ خاص نہیں ہوتا ہے۔ ایسی تقسیم جائز نہیں ہوتی ہے (ف:- اس لئے کہ صفقہ ایک ہی ہے) بخلاف ما الخ:- بخلاف اس کے اگر دونوں نے دو صفقہ میں یعنی علیحدہ علیحدہ اپنا حصہ بیچا ہو۔ (ف) پھر ایک نے دوسرے کے حصہ کی حفاظت کی تو جائز ہے، کیونکہ اس صورت میں کسی قسم کی شرکت نہیں پائی گئی ہے۔

(ف) زید اور بکر دونوں ایک غلام کے مالک ہیں اور دونوں نے اپنے اپنے حصہ کو خالد کے ہاتھ اس طرح فروخت کیا کہ زید نے پہلے اپنے حصہ کو پانچ سو درہم سے بیچا، اس طرح بکر نے بھی بعد میں اپنا حصہ پانچ سو درہم میں اس کے ہاتھ بیچ دیا، تو اب یہ معاملہ دو صفقوں میں طے پایا۔ اس وقت اگر ایک نے دوسرے کی رقم کی ضمانت کر لی تو جائز ہے، اور یہ صورت پہلی صورت سے متفرق ہے۔ الاتری الخ:- حصہ کے علیحدہ ہونے کی وجہ سے کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ مشتری کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ دونوں میں سے کسی ایک کے حصہ کو خریدے اور اس کی رقم دے کر اس کے حصے پر قبضہ کر لے، اگرچہ پورا غلام خریدنے پر

رضامندی ظاہر کر چکا ہو۔ (ف) میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ ترجمہ شرح عینی کے موافق کیا گیا ہے، لیکن فتح القدیر میں اس کی وضاحت اس طرح ہے کہ اگر اسی طرح مشتری نے دونوں میں سے ایک کا حصہ قبول کیا اس صورت میں کہ دونوں نے ایک ساتھ ہی فروخت کیا، لیکن دوسرے شریک کا حصہ قبول نہیں کیا تو صحیح ہے۔ اور اگر اس نے پورے حصہ کو قبول کیا پھر صرف ایک کے حصہ کی رقم ادا کر دی تو صرف اسی کے حصہ پر قبضہ کرنے کا مالک ہوگا۔ (انتہی) اس بحث کا تقاضا یہ ہوا کہ مسئلہ کی عبارت یوں ہو "نصیب أحدهما أو بالقبض الخ"۔

قال: ومن ضمن عن آخر خراجه ونوائبه وقسمته فهو جائز، اما الخراج فقد ذكرناه، وهو يخالف الزكوة، لانها مجرد فعل، ولهذا لا تؤدى بعد موته من تركته الا بوصيته، واما النوائب فان اريد بها ما يكون بحق ككرى النهر المشترك واجر الحارس والموظف لتجهيز الجيش وفداء الاسارى وغيرها جازت الكفالة على الاتفاق، وان اريد بها ما ليس بحق كالجبايات فى زماننا ففيه اختلاف المشائخ وممن يميل الى الصحة الامام على البزدوى واما القسمة فقد قيل هى النوائب بعينها او حصة منها والرواية باو، وقيل هى النائبة الموظفة الراتبة والمراد بالنوائب ما ينوبه غير راتب والحكم ما بيناه.

ترجمہ: -امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے دوسرے کی طرف سے اس کے خراج اور اس کے نوائب اور اس کی قسمات کی ضمانت کر لی تو جائز ہے۔ **أما الخراج الخ**: -پس خراج کی کفالت کے جائز ہونے کے بارے میں ہم پہلے ہی بیان کر چکے ہیں۔ (ف) یہ کہ خراج میں رہن اور کفالت دونوں جائز ہیں، لیکن یہ معلوم ہونا چاہئے کہ خراج کی دو قسمیں ہیں، ایک خراج مقاسمہ یعنی ایسی چیز میں سے بٹوارہ جو پیدا ہو، یعنی زمین سے جو کچھ پیدا ہو اس میں سے متعین حصہ کو تقسیم کر لینا، اور چونکہ یہ چیز آدمی کے ذمہ واجب نہیں ہے اس لئے اس کی کفالت بھی نہیں ہوتی ہے۔ دوم خراج مؤظف اور یہ ایسا خراج ہوتا ہے جیسے: امام نے اپنا اندازہ کر کے کسی کے ذمہ مقرر کر دیا، تو یہ ایسا قرضہ ہے کہ بندوں کی طرف سے اس کا مطالبہ صحیح ہے، اسی لئے اس کی کفالت جائز ہے، اسی لئے فتح القدیر وغیرہ میں لکھا ہے یہاں خراج سے خراج مؤظف ہی مراد ہے، لہذا خراج موظف کی ضمانت جائز ہے۔ **وهو يخالف الخ**: -یہ خراج زکوۃ کے مخالف ہے، کیونکہ زکوۃ تو فقط ایک فعل کا نام ہے (ف) یعنی خراج میں کفالت جائز ہے مگر زکوۃ میں جائز نہیں ہے، بلکہ زکوۃ میں مال کے ایک حصہ کو مخصوص صفات کے ساتھ دوسرے کو مالک بنا دینا ہے، لہذا زکوۃ ایک فعل کا نام ہے، اور فعل کی کفالت دوسرا شخص نہیں کرتا ہے۔ **ولهذا لا تؤدى الخ**: -اسی فعل ہونے کی وجہ سے جس پر زکوۃ لازم ہوتی ہے اس کے مر جانے کے بعد اس کے ترکہ سے ادا نہیں کی جاتی ہے، البتہ اگر وصیت کر دی ہو تو جائز ہو جاتی ہے۔ (ف) البتہ اگر کسی نے اپنی زکوۃ کی ادائیگی کے لئے کسی کو اپنا قائم مقام بنا دیا ہو یعنی اسے اس طرح وصیت کر دی ہو کہ میرے مال سے میری زکوۃ ادا کر دی جائے، تو ضرور اس کے ترکہ سے ادا کی جائے گی، اس کے بغیر نہیں (م) نوائب، نائبۃ کی جمع ہے، ایسی حالت جو کسی شخص پر اچانک پیش آجائے یا بار بار آتی رہے اور اس کا برداشت کرنا اس پر گراں ہو۔ **وأما النوائب الخ**: -اب نوائب کا بیان آتا ہے۔ (ف) تو اس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک کچھ تو وہ ہیں جو کسی قسم کا حق ہونے کی بناء پر لازم کر دئے گئے ہیں اور کچھ بادشاہوں یا حاکموں نے ناحق لازم کر دیئے ہیں۔ پھر ان میں سے ہر ایک یا تو مستقبل ماہوار وغیرہ کی صورت میں مقرر کئے ہوئے ہیں یا اتفاقی اور چند دنوں کے لئے ہیں۔ **فإن أريد الخ**: -اب اگر نوائب سے، وہ مراد ہو جو برحق ہیں جیسے مشترک طور پر نہر کھودنا یا حفاظت کرنا۔ (ف: -جس سے کھیتوں میں سیرابی کا عام لوگوں کو حق ہو) اور چوکیدار کی اجرت، تنخواہ۔ اور وہ جو لشکر کو تیار کرنے اور قیدیوں کو چھڑانے کے لئے مقرر کر دیئے گئے ہوں۔ (ف) یعنی بیت المال کے خالی ہونے کے وقت امام کی طرف سے مقرر کر دیئے گئے ہوں اور ان جیسی دوسری باتیں۔ (ف) جو حق کے طور پر لازم کر دیئے گئے ہوں۔ اس سے مراد یہ ہے کہ بیت المال میں روپے نہ ہونے کی وجہ سے امام نے عمر رضی اللہ عنہ پر کچھ رقم ماہوار یا سالانہ کے حساب سے مقرر کر دیئے تاکہ ان سے تمام مجاہدین کا

لشکر تیار کیا جائے اور کافروں کے قبضہ میں جو مسلمان ہوں ان کو چھڑانے اور فدیہ کے لئے انتظام کیا جائے۔ اور اس مجموعی رقم سے خرچ پورا کیا جائے۔ جازت الکفالۃ الخ: - تو ایسے نوائب کی کفالت بالاتفاق جائز ہے۔ (ف) کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ایسے تمام معاملات میں جن میں مسلمانوں کی بہتری ہو امام کی اطاعت واجب کی ہے (ف) الحاصل جو نوائب جو حقوق سے متعلق ہیں ان کی کفالت بالاتفاق جائز ہے۔ اب اگر کتاب میں نوائب سے نوائب حقہ ہی مراد ہوں تو ان کی کفالت میں ائمہ کا اتفاق ہے۔ وإن أريد بها الخ: - اور اگر نوائب سے وہ نوائب مراد ہوں جو حق نہیں ہیں (ف) بلکہ حاکم نے ظلما مقرر کئے ہیں جیسے ہمارے زمانہ میں جبایات ہیں۔ (ف) جیسا کہ انگریزی ملکوں میں درزیوں اور رنگریزوں و پیشہ وروں اور ملازمین پر ان کی کمائیوں اور آمدنیوں میں سے ماہواری یا سالانہ ٹیکس مقرر ہیں (بلکہ اب ہمارے ملکوں میں بھی ٹیکس کا قانون عام کر دیا گیا ہے) ففیہ اختلاف الخ: - تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ (ف) لیکن سب اس بات پر متفق ہیں کہ یہ سب ظلما ہیں، لیکن جن پر یہ لازم کئے گئے ہیں ان سے اگر مطالبہ لازم اور ضروری ہو تو بعض علماء کے نزدیک ان میں کفالت کرنا جائز ہے اور بعض کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ وممن یمیل الخ: - اور ان مشائخ میں سے جو اس کفالت کے صحیح ہونے کی طرف مائل ہیں ان میں فخر الاسلام علی بزدوی ہیں۔ (ف) اس دلیل کے پیش نظر کفالت صحیح ہوتی ہے کہ جب کوئی موجود ہو خواہ وہ مطالبہ پر حق ہو یا باطل ہو، اور جن لوگوں نے کفالت میں قرضہ کے اندر ملانا سمجھا ہے ان کے نزدیک یہاں صحیح نہیں ہونا چاہئے، کیونکہ اصل میں یہ قرضہ نہیں ہے۔ وأما القسمۃ الخ: - اور لفظ "قسمت" کے متعلق بعضوں نے کہا ہے کہ اس سے بھی وہی نوائب مراد ہیں۔ (ف) اس لئے یہ کہنا ہوگا کہ عبارت میں نوائب اس کی قسمت سے عطف تفسیری مراد ہے یعنی اس کے نوائب کی کفالت۔ اور وہی ایسے ٹیکس ہیں جو کسی پر قسمت و بٹوارہ کے موافق ماہواری یا سالانہ وغیرہ ہیں۔ اس لئے عبارت میں واو یہاں تفسیر کے معنی میں ہیں، یا بعض نوائب مراد ہیں۔ (ف) اس طرح سے کہ نوائب سے مراد چوکیداری وغیرہ کی جیسی چیزیں جو لازم کی ہوئی ہیں، اور قسمت سے مراد وہ چیزیں ہیں جن کو امام نے کسی واقعہ کے لئے کسی خاص مصلحت کی بناء پر مسلمانوں کے مال میں کچھ لازم کر دیا ہے بشرطیکہ بیت المال خالی پڑا ہو۔ مثلاً: کوئی بڑا پل ٹوٹ گیا تب اس کے بنانے کا خرچہ سب پر ڈال دیا گیا۔ پس فی کس یا ہر ایک کے ذمہ جو کچھ خرچ لازم ہوا وہی اس کی قسمت ہے، تب اس کی کسی شخص نے کفالت کر لی، تو عبارت یہ ہوگی کہ کفالت کی نائبہ یا قسمت کی۔ والروایۃ بأو " اور اس مسئلہ میں منقول روایت حرف "أو" کے ساتھ ہے۔ (ف) حرف "واو" بمعنی "اور" نہیں ہے بلکہ "أو" بمعنی یا" ہے جیسے مترجم نے اس جگہ ترجمہ کیا ہے۔ وقیل هي الخ: - اور بعض علماء نے کہا ہے کہ قسمت سے مراد وہ نوائب ہیں جو وظیفہ راتبہ ہیں۔ (ف) یعنی نوائب کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو ذمہ میں لازم کر دیئے گئے ہیں اور ان کی وصولی کے لئے ایک خاص وقت مقرر کر دیا گیا ہے تو یہ قسمت کہلاتے ہیں۔ والمراد بالنوائب الخ: - اور نوائب سے وہ نوائب مراد ہیں جو کسی شخص پر دائمی مقرر نہ ہوں، اور گاہے گاہے وہ لازم ہو جایا کریں۔ (ف: - یعنی نوائب سے دوسری قسم مراد ہے کہ جو آدمی پر کبھی لازم ہو جائے اور دائمی نہ ہو اور وہ معمول میں داخل نہ ہو، مثلاً: اچانک کوئی پل ٹوٹ گیا) یا مسجد کی حفاظت کے لئے مرمت خاص کی ضرورت پیش آ جائے، اس کا حکم وہی ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ (ف) کہ اگر برحق ہوں تو ان کی کفالت بالاتفاق جائز ہے، اور اگر وہ ناحق ہوں تو ان کی کفالت کے صحیح ہونے میں مشائخ کا اختلاف ہے (ع، ک) پھر ہمارے فقہاء میں سے بعضوں نے کہا ہے کہ آدمی کے لئے افضل بات یہ ہے کہ نائبہ یا اپنے رقوم کی ادائیگی میں اپنے محلہ والوں کے ساتھ برابر کا شریک رہے، اور شمس الائمہ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم اس زمانہ میں تھا، کیونکہ اس زمانہ میں مصیبت اور جہاد وغیرہ میں امداد کرنی پڑتی تھی۔ مگر ہمارے زمانے میں تو اکثر نوائب وہ ہیں جو ظلما حاکموں کی طرف سے وصول کئے جاتے ہیں۔ پس جس شخص سے یہ ممکن ہو کہ اپنی ذات سے ظلم دور کرے تو اس کے لئے اسی میں بہتری ہے۔ کہ ادا کر دے (مف) اب آئندہ دو مسئلے اقرار دین اور اقرار کفالت کے بیان کئے جا رہے ہیں، چنانچہ لکھا ہے۔

توضیح:- کسی کا دوسرے کی طرف سے اس کی خراج اور نوائب کی ضمانت کرنا، خراج کی قسمیں۔ نوائب اور قسمت کی تحقیق۔ مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ومن قال لآخر لك علي مائة الى شهر وقال المقرله هي حالة فالقول قول المدعي ومن قال ضمنت لك عن فلان مائة الى شهروقال المقرله هي حالة فالقول قول الضامن ووجه الفرق ان المقر اقربا لدين ثم ادعى حقا لنفسه وهوتا خير المطالبة الى اجل وفي الكفالة ما اقربالدين لانه لادين عليه في الصحيح انمابمجرد المطالبة بعد الشهر ولان الاجل في الديون عارض حتى لايثبت الابشرط فكان القول قول من انكر الشرط كما في الخيار اماالاجل في الكفالة فنوع منها حتى يثبت من غير شرط بان كان مؤجلا على الاصيل والشافعي الحق الثاني بالاول وابو يوسف فيما يروى عنه الحق الاول بالثاني والفرق قد اوضحناه.

ترجمہ:- اگر کسی نے دوسرے سے یہ کہا کہ تمہارے مجھ پر سو درہم باقی ہیں جن کی ادائیگی کے لئے ایک ماہ کی مدت ہے، لیکن دوسرے شخص (جس کے لئے رقم کا اقرار کیا گیا ہے) نے کہا ہے کہ مہلت نہیں ہے بلکہ فوری ادا کرنے ہیں، تو اسی دعوی کرنے والے یعنی مقر کی بات مقبول ہوگی (ف) اور مقر گواہ لائے گا، مثلاً: مقر یعنی زید نے مقرلہ بکر سے ایک مہینہ میعادی پر سو درہم کے قرضہ کا اقرار کیا، مگر بکر نے کہا کہ سو درہم ہیں اور وہ میعادی نہیں ہیں بلکہ فوری ادا کرنے کے ہیں، تو اس اختلاف میں بکر کا قول (فوری کا) مقبول ہوگا۔ اس ایک جزئیہ سے یہ ایک قاعدہ نکلا کہ جب کسی شخص نے دوسرے شخص کے میعادی ادھار قرضہ کا اقرار کیا، اور جس کے لئے قرضہ کا اقرار کیا گیا تو اس نے بھی قرضہ کی رقم کا اقرار کرتے ہوئے اس کے میعادی ہونے کا انکار کیا یعنی فوری ادائیگی کا دعوی کیا تو اسی شخص (مقرلہ) کا قول مقبول ہوگا بخلاف کفالت کے اقرار کے۔ **ومن قال: ضمنت الخ**:- اور اگر کسی نے اس طرح کہا کہ تم پر فلاں شخص کا جو قرضہ ہے اس کی بابت میں نے تمہاری طرف سے ایک ماہ مہلت کی کفالت کرلی ہے، اور مقرلہ یعنی جس کے بارے میں اقرار کیا گیا ہے اس نے کہا کہ یہ کفالت فی الحال ہے۔ (ف) یعنی اس میں کوئی مہلت نہیں ہے، تو اس میں ضامن کی بات مقبول ہوگی۔ (ف) یعنی پہلے اس سے قسم لی جائے گی۔ یہی ظاہر الروایہ ہے، پس دونوں مسائل میں فرق ہوگیا۔ **ووجه الفرق الخ**:- دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ قرضہ کی صورت میں اقرار کرنے والے نے قرضہ کا اقرار کرلیا ہے اس کے بعد اس نے اپنے لئے ایک حق کا دعوی کیا کہ ایک مہینہ تک تمہاری طرف سے مطالبہ کی تاخیر ہوگی۔ (ف) اس میں قرضہ کا اقرار کرنا اس کے خلاف دلیل ہے، پھر اپنے لئے ایک مہینہ کے لئے میعاد یا مہلت کا دعوی کرنا اسی وقت ثابت ہوگا جبکہ وہ مقرلہ بھی اس کا اقرار کرلے، یا اس دعوی پر اس کے گواہ موجود ہوں مگر دوسرے نے تو اس کا انکار کردیا اور اپنا کوئی گواہ بھی نہیں ہے، اس لئے مہلت نہ ہوگی۔ **وفي الكفالة الخ**:- اور کفالت کی صورت میں اقرار کرنے والے نے قرضہ کا اقرار نہیں کیا ہے، کیونکہ صحیح قول کے مطابق کفیل پر قرضہ نہیں ہوتا ہے۔ **إنما أقر الخ**:- کفیل نے تو صرف ایک ماہ کے بعد مطالبہ کا اقرار کیا ہے۔ (ف) اور یہ دو باتیں نہیں ہیں بلکہ ایک ہی اقرار ہے یہ کہ فلاں کو مجھ سے ایک ماہ بعد مطالبہ کا حق ہوگا، اس لئے یہ اقرار اسی طرح رہے گا۔ اور اگر مقرلہ نے اس سے انکار کیا اور چاہا کہ فوری مطالبہ کرے تو اس پر ضروری ہوگا کہ پہلے گواہ پیش کرے، اسی طرح انکار کرنے والے پر قسم کھانا لازم ہے۔ الحاصل اس دلیل سے دونوں مسئلوں میں فرق ظاہر ہوگیا۔ **ولأن الأجل الخ**:- اور اس وجہ سے بھی قرضہ میں مہلت اور میعاد کا ہونا ایک عارضی چیز ہے یہاں تک کہ شرط کئے بغیر مہلت اور میعاد نہیں ملا کرتی ہے، اس لئے قسم سے اسی شخص کا قول معتبر ہوگا جو اس شرط سے انکار کرے گا جیسا کہ خیار کے مسئلہ میں ہے۔ (ف) یعنی بیع میں اختیار کا ہونا بھی اصل کے خلاف ہے، اس لئے اگر بائع یا مشتری نے بیع میں خیار شرط کے ہونے کا دعوی کیا اور دوسرے نے اس سے انکار کیا تو منکر کے قول کا اعتبار ہوگا۔ اسی طرح قرضہ کے اقرار میں جب میعاد

اصل کے خلاف ہے تو جو کوئی بھی میعاد ہونے کا منکر ہو گا اسی کا قول قبول کیا جائے گا۔ أما الأجل الخ: -اور اب کفالت میں میعاد کا ہونا (ف: -کہ اس اس میں اصل کے کچھ خلاف نہیں ہے) بلکہ کفالت میں سے ایک قسم ہے، یہاں تک کہ شرط کئے بغیر بھی میعاد ثابت ہو جاتی ہے، اس طور سے کہ اصیل پر میعادی قرضہ ہو۔ پس جب میعادی قرضہ ہو تا ہے تو کفیل کے حق میں بھی ثابت ہو جاتی ہے۔ لہٰذا جب کفیل نے میعادی کفالت کا اقرار کیا تو اصل کے موافق اقرار ہی اس لئے کفیل کا قول قبول کیا جائے گا۔ والشافعیؒ الخ: -اور امام شافعیؒ نے دوسرے مسئلہ کو پہلے مسئلہ کے ساتھ ملایا ہے، اور امام ابو یوسفؒ نے نوادر کی روایت میں پہلے مسئلہ کو دوسرے مسئلہ کے ساتھ ملایا ہے۔ (ف) دراصل اس جگہ عبارت میں کاتب کی غلطی ہے، کیونکہ درست یہ ہے کہ امام شافعیؒ نے پہلے مسئلہ کو دوسرے کے ساتھ ملایا ہے یعنی جیسے: دوسرے مسئلہ میں کفیل کا قول معتبر ہوتا ہے اسی طرح پہلے میں بھی اقرار کرنیوالے کا قول مقبول ہو گا، اور ابو یوسفؒ نے ثانی کو اول سے ملایا تو جیسے پہلے میں جس کے لئے اقرار کیا گیا ہے یعنی مقر لہ کا قول معتبر ہے اسی طرح دوسرے میں بھی مقر لہ کا ہی قول معتبر ہے۔ والفرق الخ: -اور ہم نے دونوں مسئلوں کے درمیان فرق واضح کر دیا ہے۔ (ف) امام شافعیؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ قرضے دو قسم کے ہوتے ہیں۔ میعادی قرضہ جس میں وقت معین تک ادا کرنے کی مہلت ہو، فوری قرضہ یعنی جس کے لئے کوئی وقت مقرر نہ کیا گیا ہو یعنی کسی قسم کی مہلت نہ دی گئی ہو۔ پس میعادی قرضہ کا اقرار کرنا اس طرح ہوتا ہے گیہوں کے کھرے اور کھوٹے ہونے میں اقرار ہے، اور دوسری قسم لازم نہ ہو گی تو اقرار کرنے والے کا قول مقبول ہو گا جیسے کفیل کا قول مقبول ہوتا ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ دونوں نے مال کے واجب ہونے پر اتفاق کیا ہے، پھر ان میں سے ایک نے میعاد ہونے کا دعوی کیا ہے اور دوسرے نے انکار کیا ہے، اس لئے دلیل کے بغیر اس کی تصدیق نہ ہو گی۔ لیکن تحقیق یہ ہے کہ پہلے مسئلہ میں جبکہ قرضہ کا اقرار کیا ہے تو اس میں میعاد کا دعوی غلط ہے، اور دوسرے میں جب میعادی قرضہ کا اقرار کیا تو اصل کے موافق ہوا، اس طرح دونوں میں فرق واضح ہو گیا۔ م۔ف۔

توضیح: -ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ تمہارے مجھ پر سو درہم باقی ہیں مگر وہ ایک مہینہ کے لئے میعادی ہیں، اور دوسرے نے میعادی ہونے کا انکار کیا تو کس کی بات قبول ہو گی؟ کسی نے اس طرح کہا کہ تم پر فلاں کا جو قرضہ ہے اس کے لئے میں نے تمہاری طرف سے ایک ماہ کی مہلت کے ساتھ کفالت کر لی ہے، لیکن مقر لہ نے فی الحال ادائیگی کی کفالت کا دعوی کیا۔ مسائل کی تفصیل، دونوں مسائل میں اگر فرق ہے تو وجہِ فرق، اختلاف ائمہ، دلائل۔

قال: ومن اشترى جارية فكفل له رجل بالدرك فاستحقت لم ياخذ الكفيل حتى يقضى له بالثمن على البائع لان بمجرد الاستحقاق لا ينتقض البيع على ظاهر الرواية مالم يقض له بالثمن على البائع فلم يجب له على الاصيل ردالثمن فلا يجب على الكفيل بخلاف القضاءبالحرية لان البيع يبطل بها لعدم المحلية فيرجع على البائع والكفيل وعن ابى يوسف انه يبطل البيع بالاستحقاق فعلى قياس قوله يرجع بمجرد الا ستحقاق وموضعه اوائل الزيادات في ترتيب الأصل.

ترجمہ: -امام محمدؒ نے لکھا ہے کہ ایک شخص نے ایک باندی خریدی اور دوسرے شخص نے اس خریدار سے باندی کے درک کی کفالت کی۔ (ف) یعنی اگر کسی نے اس باندی پر اپنا حق ثابت کر کے تم سے یہ لے لی تو میں تمہارے دام کا کفیل ہوں۔ بعد میں واقعۃً وہ باندی استحقاق کے طور پر لے لی گئی، تو یہ خریدار اس کفیل کو اس وقت تک نہیں پکڑ سکتا ہے یہاں تک کہ بائع کو یہ حکم دیدیا

جائے کہ تم مشتری کو اس کی رقم واپس کردو۔ (ف) اور جب قاضی نے بائع کو مشتری کی رقم واپس کرنے کا حکم دیدیا تب اس مشتری کو یہ اختیار ہوگا کہ اسی بائع سے مانگ لے یا اس کفیل سے وصول کرے۔ پھر اگر کفیل نے بائع کے حکم دینے پر کفالت کی ہو تو وہ بائع سے وصول کرے گا ورنہ نہیں کر سکتا ہے۔ الحاصل قاضی کے حکم کے بغیر کفیل سے مطالبہ نہیں کر سکتا ہے۔ لان بمجرد الخ:- کیونکہ باندی پر دوسرے کا صرف استحقاق ثابت ہونے سے ہی بیع ختم نہیں ہو جاتی ہے۔ ظاہر الروایہ کی بناء پر کہ جب تک مشتری کو ادا کرنے کے لئے بائع پر حکم جاری نہ کیا جائے۔ (ف:- جبکہ مسئلہ میں یہی فرض کیا گیا ہے کہ صرف استحقاق ثابت ہوا ہے) اسی لئے اصیل پر یہ لازم نہیں ہوا ہے کہ مشتری کو اس کی رقم واپس کردے، لہٰذا کفیل سے بھی مطالبہ واجب نہ ہوگا۔ (ف) جب تک کہ اصیل پر ثمن ادا کرنے کا حکم نہ کیا گیا ہو۔ بخلاف القضاء الخ:- برخلاف آزادی کے حکم کے (ف) یعنی اگر باندی نے یہ دعوی کیا میں اصلی آزاد ہوں، اور گواہوں سے بھی اس کی آزادی ثابت ہو گئی اور قاضی نے اس کے آزاد ہو جانے کا حکم دیدیا تب کفیل سے مطالبہ کا حق ہو گیا، اگرچہ اس وقت تک بائع سے دام کی واپسی کا حکم نہ ہوا ہو، کیونکہ آزادی کا حکم دیتے ہی بیع باطل ہو جائے گی، اس لئے کہ اب بیع کرنے کے لائق ہی نہیں رہی یا محل بیع باقی نہ رہی۔ (ف) یعنی آزادی کا حکم ہونے سے یہ بات یقینی ہو گئی کہ بیع مذکور باطل تھی اس لئے یہ عورت محل بیع نہ رہی۔ فیرجع الخ:- اس لئے مشتری اپنے دام وصول کرنے کے لئے بائع اور کفیل سے رجوع کرے گا۔ (ف) خواہ بائع سے وصول کرلے یا کفیل سے وصول کرے۔ الحاصل استحقاق کی صورت میں فقط استحقاق سے ظاہر الروایہ میں بیع باطل نہیں ہوتی ہے۔ اور امالی میں امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ استحقاق ثابت ہونے سے بھی بیع باطل ہو جاتی ہے، اس لئے امام ابو یوسفؒ کے قول پر قیاس کر کے یہ ثابت ہوتا ہے کہ صرف استحقاق سے ہی مشتری اپنی رقم واپس لے سکتا ہے۔ (ف) اگرچہ قاضی نے ثمن کی واپسی کا حکم نہ کیا ہو، پس مشتری کو اختیار ہوگا کہ کفیل سے اپنے دام کا مطالبہ کرے۔ وموضعه الخ:- اور یہ مسئلہ زیادات کی ابتدائی حصہ میں اصلی ترتیب میں مذکور ہے۔ (ف) یعنی شیخ زعفرانیؒ نے زیادات کی ترتیب بدل دی، اور اصل ترتیب جو امام محمدؒ نے زیادات کی تصنیف کے وقت کتاب الماذون سے ابو یوسفؒ کی روایت سے شروع کی تھی، اس میں کتاب کی ابتداء میں مذکور ہے (مع، ک) اب یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ لفظ عہدہ بھی ضمان کے معنی میں آتا ہے اگرچہ اس کے دوسرے معانی بھی ہیں۔

توضیح:- ایک شخص نے ایک باندی خریدی اور دوسرے شخص نے خریدار سے باندی کے درک کی کفالت کی، بعد میں وہ باندی استحقاق کے طور پر لے لی گئی، تو مشتری اپنی رقم کا کب اور کس سے مطالبہ کر سکتا ہے، اگر یہی صورت باندی کی آزادی کے معاملہ میں ہو۔ مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ومن اشترى عبدا فضمن له رجل بالعهدة فالضمان باطل لان هذه اللفظة مشتبهة قد تقع على الصك القديم وهو ملك البائع فلا يصح ضمانه وتقع على العقد على حقوقه وعلى الدرك وعلى الخيار ولكل ذلك وجه فتعذر العمل بها بخلاف الدرك لانه استعمل فى ضمان الاستحقاق عرفا ولو ضمن الخلاص لا يصح عند ابى حنيفة لانه عبارة عن تخليص المبيع تسليمه لامحالة وهو غير قادر عليه وعندهما هو بمنزلة الدرك وهو تسليم المبيع أو قيمته فيصح.

ترجمہ:- اگر کسی نے ایک غلام خریدا پھر کسی نے مشتری کے لئے عہدہ کے ساتھ ضمانت کرلی۔ (ف) مثلاً زید نے ایک غلام خریدا، اور بکر نے اس سے کہا کہ تم یہ غلام خریدلو، اور اس کا عہدہ مجھ پر ہے، تو یہ ضمان باطل ہوگا۔ (ف) یعنی بالاتفاق یہ باطل ہے، کیونکہ عہدہ کا لفظ مشتبہ ہے۔ (ف) اس لئے کہ یہ لفظ عہدہ کئی معنوں میں بولا جاتا ہے۔ قد تقع الخ:- اس لئے کہ یہ

لفظ کبھی پرانے بیعنامہ اور دستاویز پر بولا جاتا ہے، حالانکہ پرانے دستاویزات اور کاغذات تو بائع کی ملک ہیں، اس لئے ان کی ضمانت کرنا صحیح نہیں ہوگا۔ **وقد تقع علی العقد الخ**:- اور کبھی یہ لفظ عہدہ عقد اور اس کے حقوق پر بھی بولا جاتا ہے، اور کبھی ضمان درک پر اور کبھی خیار پر بھی بولا جاتا ہے، اور یہاں ان میں سے ہر ایک معنی مراد لینے کی وجہ موجود ہے۔ (ف) اس لئے ہر ایک معنی لئے جاسکتے ہیں، حالانکہ یہاں یہ مقصود ہے کہ ضمان الدرک ہو۔ اس لئے اس لفظ پر عمل کرنا مشکل یا ناممکن ہے۔ (ف:- اس لئے ضمانت باطل ہے۔) **بخلاف الدرك الخ**:- برخلاف لفظ درک کے، کیونکہ درک کا لفظ عرف میں درک بمعنی ضمانت استحقاق مستعمل ہے، اس لئے اس لفظ سے ضمانت مراد لینا جائز ہے۔ **ولو ضمن الخ**:- اور اگر کسی نے خلاص کی ضمانت کی (ف) یعنی یہ کہا کہ میں تمہارے لئے خلاص کا ضامن ہوں یعنی مبیع کو تمہارے لئے خلاص کرنے کا ضامن ہوں، تو یہ ضمان امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صحیح نہیں ہے، کیونکہ ضمانت خلاص سے مراد یہ ہے کہ بہر قیمت اور بہر صورت مبیع کو پورے طور پر قبضہ میں لے کر حوالہ کردے، حالانکہ کفیل اس بات پر کسی طرح قادر نہیں ہے۔ (ف) بلکہ اس بات کا احتمال ہے کہ شاید وہ مبیع کو حوالہ کرنے میں کامیاب ہو یا دام واپس لے لے۔ اور یہ بھی اسی صورت میں کہ خلاص سے لازمی طور سے مبیع ہی حوالہ کرنا مراد لیا جائے۔ **وعندهما الخ**:- اور صاحبینؒ کے نزدیک "خلاص" درک ہی کے معنی میں ہے، یعنی مبیع یا اس کی قیمت کو سپرد کرنا، اس لئے ضمان صحیح ہے۔ (ف) اس جگہ قیمت (بازاری بھاؤ) سے ثمن طے شدہ دام مراد ہے۔ یعنی مبیع کو وہ حوالہ کرے گا۔ اور اگر اس نے عاجز ہوگیا تو مشتری کی رقم واپس کردے گا۔ ع۔

> توضیح:- لفظ عہدہ کے لغوی اور اصطلاحی معنی اور اس مبحث میں اس سے مراد، اگر کسی نے ایک غلام خریدا، پھر کسی نے مشتری کے لئے لفظ عہدہ کے ساتھ ضمانت کرلی، خلاص کی ضمانت کا مطلب، مسائل کی تفصیل، ان کا حکم، دلائل

باب كفالة الرجلين

واذا كان الدين على اثنين وكل واحدمنهما كفيل عن صاحبه كما اذا اشترياعبد بالف درهم وكفل كل واحد منهماعن صاحبه فما ادى احدهما لم يرجع على شريكه حتى يزيد مايوديه على النصف فيرجع بالذيادة لان كل واحد منهما في النصف اصيل وفي النصف الأخركفيل ولامعارضة بين ما عليه الحق الاصالة وبحق الكفالة لان الاول دين والثاني مطالبة ثم هو تابع للاول فيقع عن الاول وفي الزيادة لامعارضة فيقع عن الكفالة ولانه لووقع في النصف عن صاحبه فيرجع عليه فلصاحبه ان يرجع لان اداءنائبه كادائه فيودى إلى الدور.

ترجمہ:- باب۔ دو شخصوں کی کفالت، یہاں تک ایک شخص کی کفالت کا بیان تھا۔ اور اب دو شخصوں کی کفالت اور اس کے احکام بیان کئے جارہے ہیں۔ اگر قرضہ دو آدمیوں پر ہو، اور دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کی طرف سے کفیل ہوجائے جیسے دو آدمیوں نے مل کر ایک ہزار درہم کے عوض ایک غلام خریدا اور دونوں میں سے ہر ایک نے اپنے ساتھی کی طرف سے کفالت کرلی۔ (ف) توان میں سے ہر ایک اپنے حق میں اصیل اور اپنے ساتھی کی طرف سے کفیل ہے۔ اس لئے دونوں میں سے جس نے جو کچھ ادا کیا اسے اپنے شریک سے واپس نہیں لے سکتا ہے، یہاں تک کہ جو اس نے ادا کیا ہے وہ اتنا ہو جائے جو اس کی پوری قیمت کے نصف سے زیادہ ہو جائے۔ (ف) اس لئے وہ جب پانچ سو سے زیادہ دے گا تب یہ کہا جائے گا کہ اس نے یقیناً اب اپنے حصہ سے زیادہ دیا ہے اور زیادہ دے رہا ہے۔ اس لئے وہ اب اس زیادہ رقم کو واپس مانگ سکتا ہے۔ (ف) کیونکہ اب اس نے جتنی زیادہ رقم دی ہے وہ اپنے شریک کے حصہ کی دی ہے اس لئے شریک سے واپس لے سکتا ہے۔ **لأن كل واحد الخ**:- اس لئے کہ

دونوں میں سے ہر ایک آدمی ایک آدھے میں اصیل اور دوسرے آدھے میں کفیل ہے۔ (ف) اس طرح ہر شخص پر دو حقوق لازم ہوتے ہیں ایک اصیل ہونے کی حیثیت سے اور دوسرے کفیل ہونے کی حیثیت سے۔ ولا معارضة الخ:- اصیل اور کفیل ہونے کے علیحدہ علیحدہ حیثیت سے جو حقوق اس پر ہوتے ہیں ان دونوں میں کچھ معارضہ نہیں ہے، کیونکہ پہلا دین اصل پر اصل ہے اور دوسرا بطور مطالبہ ہے۔ (ف) یعنی اصیل ہونے کی حیثیت سے اس پر جو حق ہے وہی اصل قرضہ ہے اور کفالت کی حیثیت سے جو حق ہے وہ مطالبہ کی حیثیت سے ہے، اس لئے ان دونوں میں کوئی منافات اور تعارض نہیں ہے، البتہ ترتیب اس طرح ہوگی کہ پہلے اصیل کی حیثیت سے ہو پھر کفیل کی حیثیت سے۔ ثم هو تابع الخ:- پھر کفالت اصالت کے تابع ہے، اس لئے جو کچھ بھی ادا کرے گا وہ پہلے اصالت کی حیثیت سے ہوگا۔ (ف) یعنی کوئی شریک جو کچھ ادا کرے گا وہ کفالت میں شمار نہیں کیا جائے گا بلکہ اصالت میں شمار ہوگا، کیونکہ کفالت تو اصالت کے تابع ہے، مگر یہ حکم اس وقت تک رہے گا کہ اصالت نصف حصہ تک رہے۔ اور جب نصف سے زیادہ ادائیگی ہوگی تب اصالت کے باقی نہ رہنے کی وجہ سے کفالت ہی کا حکم رہے گا، اور اسی کی ادائیگی ہوگی۔ وفي الزيادة الخ:- اور نصف سے زیادہ ہونے کے بعد کوئی معارضہ باقی نہیں رہے گا۔ (ف) یعنی اس وقت یہ بات ہوگی کہ یہ ادائیگی اصیل کی حیثیت سے ہے یا کفیل کی۔ کہ اس کے بعد اصالت کو ترجیح دے کر کفالت کی ادائیگی کو چھوڑ دیا جائے، بلکہ جب نصف سے زائد کی ادائیگی میں اصالت کا حصہ باقی ہی نہ رہا تو فقط کفالت ہی میں باقی رہے گا۔ فيقع الخ:- الحاصل اس وقت ادائیگی صرف کفالت سے ہوگی۔ اور اس وجہ سے بھی کہ اگر پہلے حصہ کی ادائیگی کو دوسرے شریک کی طرف سے بطور کفالت مان لیا جائے (ف) یعنی یہ کہا جائے کہ یہ ادائیگی کفالت کی بناء پر ہے اور اصالت کی بناء پر نہیں ہے تب وہ اپنے اس ساتھی سے اتنے کا مطالبہ کرے گا۔ (ف) حالانکہ وہ شریک بھی اس کی کفیل اور مطالبہ کا مستحق ہے، تو اس کے اس ساتھی کو بھی اس رقم سے واپس لینے کا حق ہوگا۔ لأن أداء الخ:- کیونکہ اس کے نائب کا ادا کرنا خود اس کے ادا کرنے کے قائم مقام ہے، اس کے نتیجہ میں دور اور چکر لازم آجائے گا (ف) اور کوئی فائدہ بھی حاصل نہ ہوگا، یعنی ایک ساتھی نے جو کچھ ادا کیا ہے اگر اس کو اپنے ساتھی کی طرف سے ادائیگی مان لے تو ساتھی بھی یہ کہہ سکتا ہے کہ تمہارا ادا کرنا میرے ادا کرنے کے مثل ہے۔ پس جب ہم نے ادا کی ہوئی رقم میں سے کچھ میری طرف سے مان لیا ہے اور مجھے واپس لے لیا ہے تو مجھے بھی اختیار ہے کہ میں بھی ادا کی ہوئی رقم کو تمہاری طرف سے مان لوں تب تم سے واپس لوں، اس طرح دور لازم آجائے گا۔ ک۔ لیکن غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ یہ نہیں کہہ سکتا ہے کیونکہ یہ الٹی بات ہے، اس لئے پہلی صورت ہی بہتر ہے، تفصیل فتح القدیر میں ہے۔ الحاصل نصف قیمت تک جو کچھ ادا کرے گا وہ اسکی اپنی طرف سے ہوگا، اس سے زائد میں اس کا کفیل ہوگا اس لئے اپنے ساتھی سے واپس لے سکتا ہے۔

توضیح:- باب کفالۃ الرجلین۔ اگر قرضہ دو آدمیوں پر ہو، اور دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کی طرف سے کفیل ہو جائے، مسئلہ کی تفصیل، حکم، دلیل، باب، دو آدمیوں کی گواہی کا بیان، ترجمہ سے مطلب واضح ہے

واذا كفل الرجلان عن رجل بمال على ان كل واحد منهما كفيل عن صاحبه فكل شيئ اداه احدهما رجع على صاحبه بنصفه قليلا كان او كثيرا ومعنى المسالة في الصحيح ان يكون الكفالة بالكل عن الاصيل وبالكل عن الشريك والمطالبة متعددة فيجتمع الكفالتان على مامر وموجبها التزام المطالبة فتصح الكفالة عن الكفيل كما تصح الكفالة عن الاصيل وكما تصح الحوالة من المحتال عليه واذا عرف هذا مما أداه احدهما وقع شائعا عنهما اذا لكل كفالة فلا ترجيح للبعض على البعض بخلاف ماتقدمه فيرجع على شريكه بنصفه ولا

یؤدی الی الدور لان قضیته الاستواء وقد حصل برجوع احدھما بنصف ماادی فلاینقض برجوع الآخر علیه بخلاف ماتقدم ثم یرجعان علی الاصیل لانھما ادیا عنه احدھما بنفسه والاخر بنائبه وان شاء رجع بالجمیع علی المکفول عنه لانه کفل بجمیع المال عنه بامرہ.

ترجمہ:-اگر دو آدمیوں نے ایک شخص کی طرف سے اس شرط پر مال کی کفالت کی کہ ہم دونوں کفیلوں میں سے بھی ہر ایک دوسرے کی طرف سے کفیل ہے، تو ان دونوں میں سے ہر ایک جو کچھ بھی ادا کرے گا وہ اس کا نصف اپنے شریک سے واپس لے سکتا ہے، ادا شدہ مال خواہ تھوڑا ہو یا زیادہ۔ (ف) لیکن یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اس مسئلہ کے معنی اگر یہ لئے جائیں کہ دونوں نے مثلاً ہزار درہم کی کفالت کی تو ہر شخص پانچ سو درہم کا ضامن ہوا اور ہر ایک جب دوسرے کا کفیل ہے تو لازم تھا کہ نصف یعنی پانچ سو درہم تک واپس نہ پائے، اس طرح یہ مسئلہ بھی پہلے مسئلہ کی طرح ہو جاتا اس لئے مسئلہ کے یہ معنی نہیں ہو سکتے ہیں کیونکہ یہ غلط ہیں۔ **ومعنی المسئلة الخ**:-اور قول صحیح میں اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ اصیل کی طرف سے کل مال کی کفالت کی اور ہر ایک نے دوسرے کی طرف سے بھی کل مال کی کفالت کی اور کل مال کے مطالبہ ہر ایک کے ذمہ علیحدہ علیحدہ ہے، اس طرح دونوں کفالتیں ایک ساتھ ہو جائیں گی، جیسا کہ اوپر گذر گیا ہے۔ (ف) یعنی ہر ایک کفیل پر ایک تو اصیل کی طرف سے ہزار درہم کا مطالبہ ہے اور دوم دوسرے ساتھی کی طرف سے بھی ہزار درہم کا مطالبہ ہے، اسی طرح مطالبات تو کئی ہیں جیسا کہ بیان ہوا کہ ہر ایک نے دوسرے نفس کی کفالت کی اور دوسرے نے بھی اس کی جانی ضمانت (بروقت حاضری کی ضمانت) کی اس لئے دونوں کفیل ہو جائیں گے، کیونکہ مطالبے کئی ہیں، اگرچہ یہاں ایک ہی مال ہے مگر مطالبے کئی ہیں۔ **لأن موجبھا الخ**:- کیونکہ کفالت کی غرض تو یہ ہوتی ہے کہ مطالبہ کو لازم کیا جائے، اسی طرح ہر ایک کفیل نے اپنے اوپر ہر ایک کفالت سے مطالبہ لازم کر لیا ہے، اس لئے کفیل کی طرف سے بھی کفیل بنانا صحیح ہوا، جیسے کہ اصیل کی طرف سے کفالت صحیح ہوتی ہے۔ (ف) اس کے معنی یہ ہوں گے کہ اصیل پر جو قرضہ ہے اس کا مطالبہ مجھ سے کیا جائے کیونکہ میں نے خود یہ بات لازم کر لی ہے کہ اگر وہ کفیل کفالت کے مطابق کام نہ کرے یا اس کا حق ادا نہ کرے تو میں اس کا ذمہ دار ہوں گا۔ اگرچہ اس جگہ بندہ (مترجم) نے یہ کہہ کر شرط لگائی ہے مگر شرط سمجھانے کے لئے ہے، اس بناء پر بہر صورت ہر ایک سے مطالبہ جائز ہے۔ **کما تصح الخ**:- جیسے محتال علیہ سے حوالہ کرنا صحیح ہوتا ہے (ف) مثلاً زید نے اپنے قرض کا ذمہ دار بکر کو بنادیا، یا اپنا قرض بکر پر ڈال دیا تو بکر محتال علیہ ہوا، اور پھر اگر بکر نے بھی اپنا بار خالد پر ڈال کر اسے ذمہ دار بنایا تو صحیح ہوگا، اسی طرح کفیل نے اگر اپنی طرف سے کسی کو کفیل بنادیا تو بھی صحیح ہے۔ پس موجودہ مسئلہ میں قرضہ کے ہزار درہم میں ہر کفیل پر دوسری کفالت ہے ایک تو اصیل کی طرف سے اور دوسرے کفیل کی طرف سے۔ پھر اگر اصیل نے قرضہ ادا کیا تو سب کی کفالت ختم ہو گئی اور کفیل بری ہو گئے۔ اس بیان کا مقصود یہ ہوا کہ کفیلوں میں ادا کرنے اور واپس لینے کی کیا صورت ہوگی، کیونکہ کفیل کا ادا کرنا صرف اصیل کی طرف سے نہیں بلکہ دوسرے کفیل کی طرف سے بھی ہوگا۔ اسی لئے مصنفؒ نے پہلے تو یہ بیان فرمایا ہے کہ یہ کفالت دونوں جانب سے صحیح ہے۔ **واذا عرف الخ**:- اور جب یہ بات معلوم ہو چکی تو جتنا حصہ بھی دونوں کفیلوں میں سے کسی نے ادا کیا وہ دونوں کی طرف سے شائع یعنی غیر منقسم ادا ہوگا، کیونکہ سب کی کفالت ہے۔ اس لئے کسی ایک حصہ کو دوسرے حصہ پر ترجیح نہیں ہے۔ **بخلاف ما تقدم الخ**:- گذشتہ مسئلہ کے برخلاف۔ (ف) کہ اس میں آدھی رقم ادا کرنے سے پہلے تک کچھ بھی ادا کی ہو رقم دوسرے سے نہیں مانگ سکتا، کیونکہ جو اصل ہے اس کے اصل ہونے کی وجہ سے اسی کے ساتھ خاص ہونا وجہ ترجیح ہے۔ جبکہ یہاں پر کوئی ترجیح نہیں ہے اس لئے سب کفالت اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ آدھی رقم واپس لے، اس لئے وہ اپنے شریک سے اپنی ادا کی ہوئی رقم کا نصف لے سکتا ہے، اور اس کے نتیجہ میں دور کا الزام بھی نہیں آتا ہے۔ (ف) کیونکہ جب اس نے اپنے ساتھی سے واپس لے لیا تو اب وہ ساتھی اس سے واپسی کا مطالبہ نہیں کر سکتا ہے، کیونکہ ترجیح کے بغیر پوری کفالت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ دونوں کی حالت

برابر ہے، حالانکہ ایک کی ادا کی ہوئی رقم کا نصف واپس لینے سے برابری حاصل ہو چکی ہے۔ (ف) یعنی جب ایک شریک نے ادا کی ہوئی رقم کا نصف دوسرے شریک سے واپس لے لیا تو نصف نصف میں دونوں برابر ہو گئے، یہاں تک کہ اب اگر اس کا دوسرا شریک اس سے دوبارہ نصف واپس مانگے گا تو اس کے پاس تین چوتھائی رقم جمع ہو جائے گی اور دوسرے کے پاس صرف ایک چوتھائی رہ جائے گی جس کی وجہ سے دونوں میں برابری باقی نہیں رہے گی۔ فلاینقض الخ:- اس لئے دوسرے سے واپسی کا مطالبہ کر کے برابری کی نسبت ختم نہیں کی جائے گی بخلاف گذشتہ مسئلہ کے (ف) کیونکہ اس مسئلہ میں ہر ایک شریک نے کل مال کی کفالت نہیں کی ہے، بلکہ ہر شخص ایک نصف مال میں اصیل ہے اور دوسرے نصف میں کفیل ہے۔ اس لئے اس مسئلہ میں مساوات نہ ہونے سے دور کا موقع ہے، پھر جب دونوں کفیل ادا کر دیں گے تو کفالت خود ہی ختم ہو جائے گی۔ ثم یرجعان الخ:- اس کے بعد دونوں کفیل اپنے اصیل سے واپس لے سکتے ہیں۔ (ف) اگرچہ قرض خواہ کو ایک ہی کفیل نے خود ہی ادا کیا ہو، کیونکہ دونوں ہی اصیل کی طرف سے ادا کرنے والے ہو گئے، اس طرح سے کہ ایک شریک نے خود اپنے ذمہ کا حصہ ادا کیا اور دوسرے کفیل نے اپنے نائب یعنی کفیل کے ذریعہ سے ادا کیا ہے۔ (ف) اور نائب کا ادا کرنا خود اپنے ادا کرنے کے حکم میں ہوتا ہے، اس لئے گویا ہر ایک نے اپنے اصیل کی طرف سے ادا کیا، اس لئے دونوں شریک کو اپنے اصیل سے واپس لینے کا اختیار ہو گا۔ یہ حکم اس صورت میں ہو گا کہ جس کفیل نے ادا کیا اس نے اپنے ساتھی کفیل سے نصف وصول کر لیا ہو، حالانکہ اس کو اصیل سے لینے کا بھی اختیار ہے، اس لئے اگر وہ چاہے تو اپنے ساتھی کفیل سے نصف واپس لے جیسا کہ بیان ہو چکا ہے۔ وإن شاء الخ:- اور اگر چاہے تو ادا کی ہوئی پوری رقم کو مکفول عنہ سے واپس لے، کیونکہ اس نے مکفول عنہ یعنی اصیل کی طرف سے اس کے حکم سے پورے مال کی کفالت کی ہے۔ (ف) اس لئے جو کچھ ادا کیا وہ سب اپنے اصیل سے واپس لے سکتا ہے۔ اس طرح پورے بیان کا خلاصہ یہ ہوا کہ ایسے دو کفیلوں میں سے ایک کفیل نے اگر مال ادا کیا تو اسے اختیار ہو گا کہ اگر چاہے تو مکفول عنہ سے سب واپس لے اور اگر چاہے تو ادا کی ہوئی رقم کا نصف کفیل سے واپس لے، پھر دونوں مل کر اصیل سے واپس لیں۔ چنانچہ اگر کفیل نے ہزار درہم ادا کئے اور وہ کفیل سے نصف یعنی پانچ سو درہم واپس لئے پھر دونوں نے اصیل سے ہزار درہم لے کر آپس میں نصف نصف کے حساب سے تقسیم کر لئے تو ہر ایک کو اس کا اپنا مال مل گیا۔

توضیح:- اگر دو آدمیوں نے ایک شخص کی طرف سے اس شرط پر مال کی کفالت کی کہ ہم دونوں کفیلوں میں سے ہر ایک دوسرے کی طرف سے کفیل ہے۔ قول صحیح میں اس مسئلہ کے معنی۔ محتال علیہ کا دوسرے پر ذمہ کو حوالہ کرنا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال: وإذا أبرأ رب المال احدهما اخذ الأخر بالجميع لان ابراء الكفيل لايوجب برائة الاصيل فبقي المال كله على الاصيل والأخر كفيل عنه بكله على مابيناه ولهذا ياخذه به قال واذا افترق المتفاوضان فلاصحاب الديون ان ياخذ واايهما شاؤا بجميع الدين لان كل واحد منهما كفيل عن صاحبه على ماعرف في الشركة ولا يرجع احدهما على صاحبه حتى يؤدي اكثر من النصف لمامر من الوجهين في كفالة الرجلين.

ترجمہ:- مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر رب المال یعنی قرض خواہ مکفول لہ نے ایسے دو کفیلوں میں سے ہر ایک کو بری کر دیا (ف) تو دوسرا اس کفالت سے بری ہو گیا مگر اصیل کی کفالت سے بری نہ ہو گا، یہاں تک کہ قرض خواہ کو اس سے مطالبہ کا حق باقی ہے، اس لئے دوسرے کفیل کو پورے مال کے مطالبہ میں پکڑ سکتا ہے، کیونکہ کفیل کو بری کر دینے سے اصیل کو بری کرنا لازم نہیں آتا ہے۔ (ف) بلکہ اصیل تو اب بھی قرض دار باقی رہ گیا ہے۔ لہٰذا اصیل پر ابھی کل مال باقی رہ گیا ہے، اور دوسرا کفیل اس کی طرف سے کل مال کا کفیل موجود ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ (ف) کہ مسئلہ میں یہ مراد ہے کہ ہر ایک کفیل اپنے اصیل

سے کل مال کا کفیل ہے۔ ولھذا الخ:-اور اس وجہ سے کہ وہ کل مال کا کفیل موجود ہے، اس لئے قرض خواہ اس پر کل مال کے لئے دباؤ ڈال سکتا ہے۔ (ف) معلوم ہونا چاہئے کہ کتاب الشرکۃ کی شرکت مفاوضہ کی بحث میں گذرا ہے کہ اس شرکت کے دونوں متفاوضتین میں سے ہر ایک دوسرے کی طرف سے کفیل بھی ہوتا ہے۔ قال: واذا الخ -امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جب متفاوضتین اپنے عقد شرکت ختم کردیں تو بھی قرض خواہوں کو اختیار باقی رہتا ہے کہ دونوں میں سے جس کو چاہیں اپنے پورے قرضے کے لئے پکڑیں، کیونکہ متفاوضتین میں سے ہر ایک اپنے شریک کی طرف سے کفیل ہوتا ہے، جیسا کہ کتاب الشرکہ میں معلوم ہوچکا ہے۔ (ف) اور وہ قرضہ اس زمانے کا ہے جبکہ عقد شرکت کیا تھا، اس لئے دونوں کی شرکت کے معاملہ کو ختم کرکے جدا ہوجانے سے وہ کفالت باطل نہ ہوگی، اس لئے قرض خواہ کو اختیار ہوگا کہ وہ جس سے چاہے کل قرضہ وصول کرلے، لیکن خود ان دونوں کے درمیان برابری کی شرکت تھی اس لئے ہر ایک اپنے حصہ میں اصل ہے لیکن اپنے شریک کے حصہ میں کفیل ہوگا۔ ولایرجع الخ:- پس ان دونوں متفاوض شریکوں میں سے جس نے بھی قرض خواہ کو قرضہ ادا کیا ہو وہ ابھی اپنے ساتھی سے اسے نہیں مانگ سکتا ہے یہاں تک کہ وہ نصف سے زائد ادا کردے۔ لمامر الخ:-اس دلیل سے جو ان دونوں صورتوں کے دو آدمیوں کے کفیل ہونے کی گذریں۔ (ف) اگر دونوں کفیلوں میں سے ہر ایک پورے مال کا کفیل ہو اور خود اصیل نہ ہو تو وہ جو کچھ بھی ادا کرے گا اس کا نصف واپس لے گا، خواہ رقم تھوڑی ہو یا زیادہ ہو۔ اور اگر دونوں میں سے ہر ایک نصف کے برابر اصیل بھی ہو تو جب تک نصف سے زیادہ ادا نہ کردے تب تک اپنے شریک سے واپس مانگنے کا حقدار نہیں ہوسکتا ہے، اور جب نصف سے زیادہ ادا کردے تو اس زائد تمام حصہ کو اپنے شریک سے واپس لے سکتا ہے۔ معلوم ہونا چاہئے کہ مولی جب اپنے کسی غلام کو ایسا پائے کہ وہ اپنا خرچ آسانی سے حاصل کرسکتا ہے تو بہتر یہ ہوگا کہ اسے مکاتب بنادے یعنی اسے لکھ کر یہ دیدے کہ جب تم مجھے اتنی رقم مثلاً ایک ہزار درہم ماہوار اتنی رقم مثلاً: سو درہم کے حساب سے ادا کردگے تم آزاد ہوجاؤ گے۔

توضیح:- اگر رب المال یعنی قرض خواہ مکفول لہ اپنے دو کفیلوں میں سے ایک کو بری کردے تو دوسرا کفیل اور اصیل بھی اس سے بری ہوگا یا نہیں؟ تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال: اذا کوتب العبد ان کتابة واحدة وکل واحد منهما کفیل عن صاحبه فکل شیئ اداه احدهما رجع علی صاحبه بنصفه ووجهه ان هذا العقد جائز استحسانا وطریقه ان یجعل کل واحد منهما اصیلا فی حق وجوب الالف علیه فیکون عتقهما معلقا بادائه ویجعل کفیلا بالالف فی حق صاحبه وسنذکره فی المکاتب ان شاء الله تعالیٰ واذاعرف ذلک فما اداه احدهما رجع بنصفه علی صاحبه لاستوائهما ولو رجع بالکل لاتتحقق المساواة

ترجمہ:-امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دو غلام ایک ہی کتابت میں مکاتب بنائے گئے ہوں (ف) مثلاً: مولی نے دو غلاموں کو دو ہزار درہم کی ادائیگی کی شرط پر مکاتب کیا) اور ان دونوں میں سے ہر ایک غلام دوسرے کی طرف سے کفیل ہوا (ف) تو قیاس کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ اس میں کفالت جائز نہ ہو، کیونکہ یہ صحیح قرضہ نہیں ہے، لیکن مکاتب غلام میں ایک دوسرے کا کفیل ہونا استحساناً جائز ہے۔ فکل شیء الخ:-اس بناء پر دونوں مکاتبوں میں سے کوئی ایک بھی جو کچھ بھی کم ہو یا زیادہ ادا کرے گا اس کا نصف دوسرے سے مانگ سکتا ہے۔ (ف) حالانکہ اس میں قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ جب تک اپنے ذمہ کے نصف سے زیادہ ادائیگی نہ ہوجائے تب تک واپس نہیں لے سکتا ہے، لیکن اس مسئلہ میں جائز ہے۔ وجهه الخ:- اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسا عقد کفالت استحساناً جائز ہے۔ وطریقه الخ:- اور اس کے جائز ہونے کا طریقہ یہ ہے کہ ہر ایک کو عقد کتابت کا پورا مال مثلاً: ہزار درہم ہر

ایک پر اس کے اصیل ہونے کی حیثیت سے واجب کیا جائے۔ (ف) یعنی دونوں کی کتابت کا کل مال مثلاً: ایک ہزار درہم ہر ایک پر اصیل ہونے کی حیثیت سے واجب کیا جائے، اور ایسا نہ کیا جائے کہ مثلاً: ہزار درہم کے ہر ایک نصف میں اصیل ہے اور نصف میں کفیل ہے، جس میں راز یہ ہے کہ اگر دونوں غلام ادا کردیں تو آزاد ہوں گے ورنہ پہلے کی طرح اب بھی غلام ہی رہ جائیں گے، اس لئے اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ پورا مال ہر ایک پر اصل کی حیثیت سے واجب کیا جائے تاکہ ان میں سے ہر ایک نصف واپس لے سکے، اور ہر ایک کے پاس اس کی آمدنی موجود رہے، پس ہر ایک پر اصل کی حیثیت سے پورا مال واجب کیا گیا۔ فیکون عتقهما الخ: -اس لئے دونوں کا آزاد ہونا اس مقدار کے ادا کرنے پر مشروط ہوا۔ (ف) گویا مولی نے دونوں سے یہ کہا کہ تم میں سے جس نے بھی ہزار درہم ادا کردیئے، تو تم دونوں آزاد ہو، اس طرح ایک ہزار درہم کے ادا کرنے میں دونوں ہی اصیل ٹھہرائے گئے۔ وكفيلا بالألف الخ: -اور ہر ایک کو دوسرے کے بارے میں کفیل بھی ٹھہرایا گیا۔ (ف) اس طرح یہ مقصود حاصل ہوگیا۔ اس بحث کو انشاء اللہ تعالیٰ ہم کتاب المکاتب میں بیان کریں گے۔ (ف) اور میں مترجم بھی وہاں: اس کی ضروری وضاحت کردوں گا، یہاں پر تو صرف کفالت کا طریقہ بتلایا گیا ہے۔ وإذا عرف الخ: -اور جب یہ بات معلوم ہوچکی تو جو کچھ ایک مکاتب نے ادا کیا ہوگا وہ اس کا نصف اپنے ساتھی سے وصول کرلے گا، کیونکہ حق میں دونوں برابر ہیں۔ (ف) اور برابری اس طرح پوری ہوگی۔ اور اگر ایک نے جو کچھ ادا کیا وہ سب دوسرے سے وصول کرلے (ف) اور وہ دوسرا بعد میں اس سے کچھ بھی واپس نہ لے، تو اس طرح بھی برابری ثابت نہ ہوگی۔ (ف) بالآخر یہی بات مناسب ہوئی کہ اداشدہ رقم میں سے صرف نصف رقم واپس لے۔ اور یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ کسی نے مال ادا کیا ہو۔

توضیح: -اگر دو غلام ایک ہی تحریر سے مکاتب بنائے گئے اور دونوں غلاموں میں سے ہر ایک نے دوسرے کی طرف سے کفالت کرلی، مسئلہ کی تفصیل، حکم، دلائل

ولو لم يؤديا شيئا حتى اعتق المولى احدهما جاز العتق لمصادفته ملكه وبرئ عن النصف لانه مارضي بالتزام المال الا ليكون المال وسيلة الى العتق وما بقي وسيلة فيسقط ويبقى النصف على الآخر لان المال في الحقيقة مقابل برقبتهما وانما جعل على كل واحد منهما احتيالا لتصحيح الزمان واذا جاء العتق استغنى عنه فاعتبر مقابلا برقبتهما فلهذا يتنصف وللمولى ان ياخذ بحصة الذى لم يعتق ايهما شاء المعتق بالكفالة وصاحبه بالاصالة فان اخذ الذى اعتق رجع على صاحبه بما يؤدى لانه مؤد عنه بامره وان اخذ الآخر لم يرجع على المعتق بشيئ لانه ادى عن نفسه والله أعلم.

ترجمہ: اور دونوں مکاتبوں میں سے کسی نے بھی ابھی تک کچھ مال ادا نہیں کیا تھا کہ مولی نے دونوں میں سے ایک کو آزاد کردیا تو اس کا آزاد کرنا جائز ہوگا، کیونکہ مولی کی طرف سے اسے آزاد کرنا اس کی اپنی ملکیت باقی رہنے کے زمانہ میں ہی ہوا ہے۔ (ف) اور آزاد کرنا اسی وقت اثر کرتا ہے جبکہ اپنے غلام کو آزاد کرے، حالانکہ مکاتب پر جب تک ایک درہم بھی باقی رہ جائے وہ غلام ہی رہتا ہے، اسی لئے مولی کی طرف سے اسے آزاد کرنا صحیح ہوگا، اور وہ مکاتب مالی کتابت کے نصف سے بری ہوجائے گا۔ (ف) اگرچہ کل مالی کتابت دونوں میں سے ہر ایک پر اصیل کے طور سے لازم کرکے ایک کو دوسرے کی طرف سے کفیل بنایا گیا تھا، لیکن اس صورت میں اس حیلہ کو ختم کردیا جائے گا، اور وہ حقیقت حال کے موافق نصف رقم سے بری ہوجائے گا۔ لأنه ما رضى الخ: -کیونکہ وہ غلام اپنے اوپر مال کو لازم کرنے پر صرف اس لئے راضی ہوا تھا کہ وہ مال اس کے آزاد ہونے کا وسیلہ ہوجائے۔ (ف) حالانکہ وہ تو اب بغیر مال کے ہی آزاد ہوگیا ہے، اور اس کا مال اب اس کی آزادی کے لئے وسیلہ باقی نہیں رہا، اس لئے مال ساقط ہوگیا۔ (ف) اس لئے پورے مال کتابت میں سے نصف ساقط ہوگیا، اور دوسرے مکاتب پر نصف مال باقی رہ گیا۔

لأن المال الخ: -اس لئے کہ حقیقت میں تو وہ مال مقررہ (بدل کتابت) ان دونوں کی گردن کے مقابل تھا۔ (ف: - لیکن صرف حیلہ کے طور پر علیحدہ علیحدہ ہر ایک کے مقابل کیا گیا تھا)، وإنما جعل الخ: -اور ہر ایک مکاتب پر مال صرف اس لئے لازم کیا گیا تھا کہ کفالت کے صحیح ہونے کا ایک حیلہ بن جائے،، اور اب جب کہ ایک فرد آزاد ہو چکا ہے تب حیلہ کی ضرورت باقی نہیں رہی۔ (ف) اس لئے حکم اپنی حقیقت حال پر لوٹا دیا گیا۔ اسی لئے اس بدل کتابت کو دونوں مکاتبوں کی ذات کے مقابل مانا گیا اور اسی لئے اسے نصف نصف تقسیم کیا گیا۔ (ف) پھر جو غلام آزاد کر دیا گیا اس کے حصہ کا نصف مال ساقط ہو گیا، اور دوسرے کے ذمہ کا ایک نصف باقی رہ گیا، لیکن جو آزاد ہوا یہ اس نصف کا کفیل باقی ہے۔ وللمولی أن یأخذ الخ: -اور مولی کو یہ اختیار ہوگا کہ جو مکاتب آزاد نہیں ہوا اس کے نصف حصہ کے لئے دونوں میں سے جسے بھی چاہے پکڑے اور مطالبہ کرے۔ ان میں سے آزاد شدہ کو چاہے تو اس لئے پکڑے کہ وہ کفیل تھا، اور چاہے تو دوسرے کو اس لئے پکڑے کہ وہ اصیل تھا۔ (ف) کیونکہ اصل میں یہ مال اسی کے ذمہ ہے۔ فإن أخذ الخ: -اگر مولی نے آزاد شدہ کو پکڑا (ف) اور اس نے وہ مال ادا کر دیا، تو وہ اس رقم کو اپنے دوسرے ساتھی سے واپس لے، کیونکہ اسی کے حکم سے ادا کرنے والا ہوا۔ وإن أخذ الآخر الخ: -اور اگر مولی نے دوسرے سے وصول کیا جو آزاد نہیں کیا گیا ہے تو وہ جو کچھ بھی ادا کرے گا اس کو آزاد کئے ہوئے سے وصول نہیں کر سکتا ہے، کیونکہ اس نے جو کچھ بھی ادا کیا ہے اپنی ذات کی طرف سے ادا کیا ہے۔ (کسی دوسرے پر احسان نہیں کیا ہے) واللہ تعالیٰ اعلم

توضیح: -اگر دونوں مکاتبوں میں سے ایک نے بھی ابھی تک کچھ مال ادا نہ کیا ہو کہ مولی نے ان دونوں میں سے ایک کو آزاد کر دیا، مسئلہ کی پوری تفصیل، حکم، دلیل

باب كفالة العبد وعنه

ومن ضمن عن عبده مالا لايجب عليه حتي يعتق ولم يسم حالاولا غيره فهو حال لان المال حال عليه لوجود السبب وقبول الذمة الاانه لا يطالب به لعسرة اذ جميع مافي يده ملك المولي ولم يرض بتعلقه به في المال والكفيل غير معسر فصار كما اذا كفل عن غائب اومفلس بخلاف الدين المؤجل لانه متاخر بمؤخر ثم اذا ادى رجع على العبد بعد العتق لان الطالب لا يرجع عليه الابعد العتق فكذا الكفيل لقيامه مقامه ومن ادعى على عبد مالا وكفل له رجل بنفسه فمات العبد برئ الكفيل لبرائة الاصيل كما اذا كان المكفول بنفسه حرا.

ترجمہ: -باب۔ غلام کے کفیل ہونے یا اس کی طرف سے کفیل ہونے کا بیان۔ اگر ایک شخص نے کسی غلام کی طرف سے ایسے مال کی ضمانت کی جس کی ادائیگی اس پر واجب نہیں ہے یہاں تک کہ آزاد کیا جائے اور کفیل نے فی الحال یا کسی وقت کا ہونا بیان نہ کیا ہو تو ایسی ضمانت فی الحال سمجھی جائے گی، کیونکہ غلام پر مال فی الحال واجب الاداء ہے، اس لئے کہ سبب موجود ہے اور ذمہ کو قبول کرنے کی صلاحیت موجود ہے۔ (ف) یعنی ذمہ اس قابل ہے، اور اس کے لئے کوئی وقت معین بھی نہیں ہے، اس لئے غلام پر یہ مال فی الحال اور فوراً واجب ہوا۔ إلا أنه الخ: -البتہ اس غلام سے اس کی اپنی ناداری اور سخت مجبوری کی وجہ سے اس سے فی الحال ادا کرنے کے لئے مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔ (ف: -یعنی وہ بالکل نادار اور نادہندہ ہے) کیونکہ اگر اس کے قبضہ میں کچھ ہے بھی تو وہ بھی اس کے مولی کی ملکیت ہے۔ اور مولیٰ نے فی الحال اس غلام کے ذمہ قرض کے تعلق کو پسند نہیں کیا ہے۔ (ف) یعنی مولی کی طرف سے اس بات کی رضامندی نہیں ہے کہ اس غلام سے فی الحال قرضہ کا مطالبہ ہو، اس لئے مولیٰ کے حق کی وجہ سے قرضہ کا مطالبہ فی الحال ٹال دیا جائے گا، یہاں تک کہ وہ آزاد ہو جائے۔ لیکن کفیل میں ایسی کوئی مجبوری نہیں ہے۔ نیز وہ کفیل تنگدست اور مجبور بھی نہیں ہے۔ (ف) یعنی کفیل کی ملکیت میں اتنا مال موجود ہے کہ جس سے کفالت کا مال ادا کر دے۔ پس حاصل کلام یہ ہوا کہ کفیل نے ایسے مال کی کفالت کی ہے جس کا ادا کرنا در اصل فی الحال واجب ہے اسی لئے کفیل سے فوری مطالبہ

ہو گا، بشرطیکہ اس قرض کی ادائیگی کے لئے مہلت کے طور پر وقت میں تاخیر نہ کی گئی ہو (میعادی نہ ہو)۔ فصار کما الخ:- پس یہ مسئلہ ایسا ہو گیا جیسے کسی غائب یا مفلس کی طرف سے کفالت کی گئی ہو۔ (ف) کہ ایسی صورت میں کفیل سے فوراً مطالبہ ہوتا ہے۔ اس کی صورت یہ ہو گی کہ زید نے بکر کی طرف سے فوری ہزار درہم کی کفالت کی اور اس جگہ بکر موجود بھی نہیں ہے بلکہ سفر میں دور نکل گیا ہے، اس لئے فی الحال مطالبہ ہو گا، کیونکہ اس نے خود اپنی زبان سے اقرار کیا ہے، اگرچہ فی الحال بکر سے وصول ہونا اس کی دوری کی وجہ سے مشکل ہے، اور جیسے زید نے مفلس بکر کی طرف سے کفالت کی، یعنی قاضی نے بکر کے مفلس ہونے کا اعلان کر دیا جس کی وجہ سے کسی بھی حقدار کو اس وقت اس سے مطالبہ کرنے کا اختیار نہیں رہا، پس جب زید نے اس کی طرف سے کفالت کی تو زید سے اسی وقت سے مطالبہ ہو گا اگرچہ بکر سے اس وقت مطالبہ نہیں ہو گا۔ اسی طرح زید پر مولیٰ کا حق ہونے کی مجبوری کی وجہ سے اس زید سے مطالبہ نہیں ہو سکتا ہے مگر کفیل سے، تو فوراً ہی اسی وقت سے مطالبہ ہو سکتا ہے، لیکن یہ احکام اسی صورت میں ہوں گے جبکہ کفالت میں یا قرضہ کی ادائیگی کے لئے کچھ وقت معین تک کے لئے مہلت نہ دی گئی ہو۔ بخلاف الدین الخ:- برخلاف میعادی قرضہ کے (ف) کہ کفیل سے بھی اس میعاد تک مواخذہ نہیں ہوتا ہے، کیونکہ مؤخر کرنے والے سب سے وہ متاخر ہے۔ (ف) یعنی اس میں میعاد ہونے یا مہلت دینے نے وقتی طور سے مطالبہ کو متاخر کر دیا ہے جبکہ ہمارے مذکورہ مسئلہ میں تاخیر کرنے والی کوئی بات موجود نہیں ہے، اسی لئے کفیل سے بالفعل یا بغیر مہلت کے فوراً وصول کیا جائے گا۔ ثم إذا أدى الخ:- پھر جب کفیل نے نقد یا فی الفور ادا کر دیا تو غلام آزاد ہونے کے بعد اپنے اصیل سے واپس لے گا۔ لأن الطالب الخ:- کیونکہ اصل طالب اس سے آزاد ہونے کے بعد ہی اس سے واپس لے سکتا ہے تو یہی حال کفیل کا بھی ہے، کیونکہ کفیل تو اس طالب کا نائب اور قائم مقام ہوتا ہے۔ (ف) جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے، جب کفیل نے ادا کر دیا تو وہ خود طالب کے بجائے قرضہ کا مالک ہو گیا اگرچہ وہ کفیل طالب کو دوسری جنس ادا کر دے۔ ومن ادعى الخ:- اور اگر ایک شخص نے ایک غلام پر مال کا دعویٰ کیا اور مدعی کے لئے کسی نے ذات غلام کو بروقت حاضر کرنے کی (حاضر ضامنی) کر لی تھی پھر یہ غلام مر گیا تو کفیل بری ہو گیا۔ (ف:- یعنی کفالت سے بری ہو گیا) کیونکہ اصیل بری ہو گیا ہے۔ (ف) اور اصیل کی براءت سے کفیل بھی بری ہو جاتا ہے، جیسے کہ اگر مکفول یا کوئی آزاد انسان ہو تو بھی یہی حکم ہے۔ (ف) اس سے معلوم ہوا کہ اس مسئلہ میں غلام اور آزاد حکم میں برابر ہوتے ہیں، اسی لئے اگر زید نے ایک آزاد کی اور ایک غلام کی ذات کو حاضر کرنے کی ضمانت (حاضر ضامنی) کر لی ہو پھر دونوں مکفول بہ یا کوئی ایک مر گیا تو جو مر گیا زید اس کی کفالت سے بری ہو گیا، خواہ مرنے والا آزاد ہو یا غلام ہو۔ یہ حکم اس صورت میں ہو گا جبکہ مدعی نے غلام پر مال کا دعویٰ کیا ہو۔

توضیح:- باب: غلام کے کفیل ہونے یا اس کی طرف سے کفیل ہونے کا بیان۔ اگر ایک شخص نے کسی غلام کی طرف سے ایسے مال کی ضمانت لی جس کی ادائیگی اس پر واجب نہیں ہے یہاں تک کہ آزاد کیا جائے، اور کفیل نے اس میں وقت کی تحدید کے ہونے یا نہ ہونے کا تذکرہ نہ کیا ہو، یا میعادی قرضہ ہو، تفصیلی مسائل، حکم، دلائل

ومن ضمن عن عبد الخ:- اگر ایک شخص نے کسی غلام کی طرف سے ایسے مال کی ضمانت کی جو اس پر فی الحال واجب الادا نہیں ہے یہاں تک کہ وہ آزاد کیا جائے، اور کفیل نے اس میں فی الحال ادا کرنے یا دوسرے مقررہ وقت پر ادا کرنا بیان نہ کیا ہو تو ایسی ضمانت نقد اور فی الحال کی سمجھی جائے گی۔ (ف) یعنی کفیل سے اسی وقت مطالبہ ہو گا۔ معلوم ہونا چاہئے کہ غلام پر جو مال واجب ہو وہ دو حال سے خالی نہ ہو گا۔ اول یا تو اس کی ادائیگی فی الحال لازم ہو گی اور وہ اس کے لئے ماخوذ ہو گا جیسے مولیٰ کی اجازت سے اس نے کسی عورت سے نقد پر نکاح کر کے وطی بھی کر لی۔ یا ایسی لونڈی سے نکاح کیا جس کے مولیٰ نے اس کے ساتھ رات

گذار نے کا پورا موقع دیدیا، جس کی بناء پر اس عورت کا نان ونفقہ اس غلام کے ذمہ واجب بھی ہو گیا، تو وہ غلام اس مال کی وصولی کے لئے فی الحال فروخت کیا جاسکتا ہے۔ دوسری قسم وہ مال ہے جس کے لئے فی الحال اسے پکڑا نہیں جاتا ہے بلکہ اس کے آزاد ہو جانے کے بعد وہ پکڑا جاتا ہے، یعنی وہ جب کبھی بھی آزاد ہو گا اس سے مطالبہ کیا جائے گا۔ جیسے مولیٰ کی اجازت کے بغیر کسی لونڈی سے نکاح کر کے وطی بھی کرلی تو اس وطی کی وجہ سے اس پر مال واجب ہوا، مگر اس سلسلہ میں اسے فی الحال نہیں پکڑا جائے گا بلکہ اس کے آزاد ہونے کے بعد جب بھی ہو اسے پکڑا جائے گا اور جیسے کسی غلام نے کسی شخص کا مال ضائع کر دینے کا اقرار کیا حالانکہ خود مولیٰ نے اسے جھوٹا کہا، یا کسی آدمی نے ایک غلام کو قرض دیا یا اس کے ہاتھ مال فروخت کیا حالانکہ اس غلام کو کاروبار کرنے سے روک دیا گیا ہے، تو بہر صورت مال اس کے ذمہ فی الفور لازم تو ہوا لیکن اس کے آزاد ہونے کے بعد (اگر قسمت میں ہو) اسے پکڑا جائے گا۔ جب یہ باتیں معلوم ہو گئیں تو مسئلہ کی صورت اس طرح سمجھیں کہ ایک غلام پر ایسا مال واجب ہے جس کے ادا کرنے کے لئے فوری مطالبہ یا پکڑ نہ ہو بلکہ اس وقت اس سے مطالبہ ہو کہ جب وہ آزاد ہو جائے۔ پس غلام کی طرف سے ایسے مال کی کسی شخص نے کفالت کرلی اور کفالت میں فی الحال مطالبہ کی یا تاخیر سے مطالبہ کی کوئی تفصیل نہیں کی تو اس کفیل پر فوری مطالبہ واجب الاداء ہو گا۔

قال. فان ادعى رقبة العبد و كفل به رجل فمات العبد فاقام المدعي البينة انه كان له ضمن الكفيل قيمته، لان على المولى ردها على وجه تخلفها قيمتها وقد التزم الكفيل ذلك وبعد الموت يبقى القيمة واجبة على الاصيل فكذا على الكفيل، بخلاف الاول، قال واذا كفل العبد عن مولاه بامره فعتق فاداه بعد العتق، لم يرجع واحد منهما على صاحبه، وقال زفر يرجع، ومعنى الوجه الاول ان لا يكون على العبد دين، حتى تصح كفالته بالمال عن المولى اذا كان بامره اما كفالته عن العبد فتصح على كل حال، له انه تحقق الموجب للرجوع وهو الكفالة بامره والمانع وهو الرق قد زال، ولنا انها وقعت غير موجبة للرجوع لان المولى لا يستوجب على عبده دينا وكذا العبد على مولاه، فلا تنقلب موجبة ابدا كمن كفل عن غيره بغير امره فاجازه.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی مدعی نے ایک غلام کی ذات اور اس پر ملکیت کا دعویٰ کیا اور ایک شخص غلام کا حاضر ضامن بن گیا پھر غلام مر گیا، اس کے بعد مدعی نے کفیل کے خلاف اس بات پر گواہ پیش کئے وہ غلام جو مر گیا ہے میرا مملوک تھا۔ ف۔ یعنی وہ میری ملکیت میں تھا جس کو یہ شخص اپنی کفالت میں لے کر اسے چھڑانے گیا تھا، تو کفیل اس کی قیمت کا ضامن ہو گا۔

لان على المولى الخ کیونکہ مولیٰ یعنی وہ شخص جو اس غلام پر قابض ہوا اس پر واجب ہے کہ اس غلام کی گردن یا اس کی ذات کو ایسی صورت سے واپس کرے کہ اس کی قیمت اس کی ذات کے قائم مقام ہو جائے۔ ف۔ یعنی اس پر واجب ہے کہ اصل غلام ہی کو واپس کر دے اور اگر کسی وقت اس کی واپسی سے عاجز ہو جائے تو اس کی قیمت واپس کر دے، اور کفیل نے بھی اسی طرح کی واپسی خود پر لازم کی ہے۔ ف۔ یعنی اس کی پوری ضمانت لے رکھی ہے۔ وبعد الموت الخ اور غلام کے مر جانے کے بعد (قابض) پر قیمت واجب رہ جاتی ہے تو اسی طرح کفیل پر بھی قیمت واجب رہ جائے گی۔ ف۔ کہ اس صورت میں مالیت کی کفالت نہیں ہے، یعنی ذات غلام کی کفالت نہیں ہے، بلکہ صرف زندہ غلام کو حاضر کر دینے کی کفالت ہے اور جب غلام کے مر جانے کی وجہ سے اسے حاضر ہونا ساقط ہو گیا تو کفیل سے اس کو حاضر کرنے کی ذمہ داری بھی ساقط ہو گئی، العنایہ۔

قال واذا كفل الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر غلام نے اپنے مولیٰ کی طرف سے مولیٰ کے حکم سے کفالت کرلی پھر وہ آزاد کر دیا گیا، اس کے بعد اس نے مال کفالت ادا کیا۔ ف۔ مثلاً: زید کے کہنے سے اس کے غلام نے اس کی کفالت کرلی اس کے بعد مالک یعنی زید نے اسے آزاد کر دیا اور اب اس نے اپنے مولیٰ کی طرف سے کفالت کا مال ادا کر دیا۔ یا مولیٰ نے اپنے غلام کی طرف سے

کفالت کی پھر غلام کے آزاد ہو جانے کے بعد مولیٰ نے کفالت کا مال ادا کیا، تو ان دونوں مولیٰ یا اس کا غلام اپنی ادا کی ہوئی رقم میں سے دوسرے سے واپس نہیں لے سکتا ہے۔ف۔ خواہ غلام کے کفیل ہونے کی صورت ہو یا مولیٰ کی کفالت ہو)

وقال زفرؒ الخ لیکن امام زفرؒ نے فرمایا کہ ان میں سے ہر ایک کو اپنے اصیل سے واپس لینے کا اختیار ہے۔ف۔ معلوم ہو تا کہ اس جگہ غلام سے مراد ماذون ہے یعنی جسے مالک کی طرف سے کاروبار اور معاملات کرنے کی اجازت حاصل ہے، پھر اس جگہ دو صورتیں ہیں، اول یہ کہ غلام کی کفالت کی پہلی صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ غلام پر کسی کا قرض باقی نہ ہو اسی بناء پر مولیٰ کی طرف سے غلام کا کفالت کرنا (مولیٰ کا کفیل بننا) صحیح ہوگا بشرطیکہ مولیٰ کے حکم سے ہو (ف۔ کیونکہ اگر تاجر غلام پر کسی کا قرض باقی ہو تو اس کی جان سے دوسرے قرض خواہوں کا حق متعلق ہو جاتا ہے اس لئے مولیٰ کا اسے اپنے لئے کفالت میں مکفول بنانا صحیح نہ ہوگا اس لئے یہ بات ضروری ہوئی کہ اس مسئلہ سے یہی مراد ہے کہ غلام کا کفیل بننا اسی صورت میں صحیح ہو کہ وہ کسی کا مقروض نہ ہو، اور چونکہ غلام کے کفیل بننے کے معنی یہی ہوتے ہیں کہ غلام کی جان اور اس کا بدن اس کفالت میں مکفول ہوا ہے اس لئے مولیٰ کی اجازت سے ایسا ہونا ضروری ہوا، کیونکہ اگر مولیٰ نے اسے کفیل بننے کی اجازت نہ دی ہو اور وہ از خود کفیل بن گیا ہو تو اس وقت اس غلام سے کسی قسم کا مطالبہ کرنا صحیح نہ ہوگا۔

اما کفالته الخ لیکن مولیٰ کا ہر حال میں اپنے غلام کی طرف سے کفیل بننا صحیح ہے۔ف۔ خواہ غلام پر کسی کا قرض ہو یا نہ ہو، پھر ہمارے نزدیک ان دونوں میں سے کوئی بھی دوسرے سے اپنی ادا کردہ رقم کا مطالبہ نہیں کر سکتا لیکن امام زفرؒ کے نزدیک دوسرے سے مطالبے کے لئے رجوع کر سکتا ہے۔ **له انه الخ** امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ واپس لینے کی اصل وجہ پائی گئی ہے یعنی مکفول عنہ کے حکم سے کفالت کی ہے۔ف۔ اور جو کفالت مکفول عنہ کے حکم سے ہو تو کفیل اس کا مطالبہ کر سکتا ہے بشرطیکہ غلامی وغیرہ مانع نہ ہو۔ **والمانع الخ** اور اس مسئلہ میں جو چیز رکاوٹ تھی یعنی غلام ہونا تو وہ ختم ہو چکی ہے۔ف۔ کیونکہ وہ غلام اب آزاد ہو چکا ہے اس لئے وہ اپنی جان اور مال سب کا مالک ہو گیا اس وجہ سے اس سے کفالت کا مال لیا جا سکتا ہے اور وہ خود بھی دوسرے سے مال واپس لے سکتا ہے) اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مذکورہ کفالت واپسی کا سبب نہیں ہوئی ہے۔ف۔ یعنی جس وقت میں یہ کفالت ہوئی ہے اس وقت اس نے اس بات کو لازم نہیں کیا ہے کہ کفیل قرض ادا کر کے اصیل سے واپس بھی لے گا۔

(**لان المولی الخ** کیونکہ مولیٰ اپنے غلام پر قرضہ کا مستحق نہیں ہوتا ہے یعنی غلام پر اس کے مولیٰ کا کوئی قرض نہیں ہوتا ہے۔ف: اس لئے غلام کی جان اور اس کا مال سب مولیٰ کی ملکیت اور مملوک ہے لہٰذا مولیٰ کا اس کے غلام پر کوئی قرضہ واجب نہیں رہ سکتا ہے، تو جب ابتداء ہی میں یہ حکم ہے پھر غلام آزاد ہو گیا تو جب بھی وہ مقدر نہیں بدلے گا۔ **وکذا العبد الخ** اسی طرح غلام اپنے مولیٰ پر۔ف۔ قرضہ کا مستحق نہیں ہوتا ہے بشرطیکہ غلام پر اتنا قرض نہ ہو گیا ہو جس سے اس کی پوری جان قرض میں ڈوب جائے جس کی وجہ سے غلام اپنے مولیٰ کی ملکیت سے نکل کر دوسروں کا ہو گیا اور مولیٰ کے لئے اجنبی ہو گیا، اب اگر ایسی حالت میں اس نے مولیٰ کی کفالت کی تو جائز ہوگی، اور جب وہ ادا کر دے گا تو مولیٰ سے قرضہ کے مطالبہ کا حق دار ہوگا، جیسا کہ تمام اجنبیوں کے بارے میں حکم ہے، اور یہاں مسئلہ یہ فرض کیا گیا ہے کہ غلام بہت زیادہ قرض دار نہیں ہے، بلکہ مقروض ہے، اس لئے یہ کفالت شروع سے ہی ایسی نہ ہوئی کہ اسے واپسی لینے کا حق ہوتا ہو۔

فلا تنقلب الخ اس لئے یہ کفالت کبھی بھی ایسی نہ ہوگی کہ واپسی کا موجب ہو سکے۔ف۔ ابتداء ہی میں اس کفالت سے یہ واجب نہیں ہوا تھا کہ کوئی بھی کفیل وہ خواہ مولیٰ ہو یا غلام ہو ادا کر دینے کے بعد اپنے اصیل سے واپس لینے کا مستحق ہے، پس جب ابتداء کا حکم یہ تھا تو انتہاء میں بھی کبھی واجب کرنے والی نہ ہوگی۔ **کمن کفل الخ** جیسے کسی نے دوسرے کی طرف سے اس کے حکم کے بغیر کفالت کر لی۔ف۔ تو کفیل کو مال ادا کر دینے کے بعد اس کی واپسی کا اختیار نہ ہوگا، اسی طرح جب اس نے مکفول عنہ کے حکم کے بغیر کفالت قبول کر لی اس کے بعد مکفول عنہ نے اس کی کفالت کی اجازت دیدی۔ف۔ تو بھی وہی حکم رہے گا کہ ادا

کر دینے کے بعد وہ مکفول عنہ سے واپس نہیں لے سکتا ہے، کیونکہ جب ابتداء میں واپس لینے کا سبب نہ تھا تو وہ حکم بدل کر واپس لینے کا سبب نہ ہوگا، معلوم ہونا چاہئے کہ جب دو مکاتبوں میں ایک ہی کتابت ہو تو استحسانا ایک دوسرے کا کفیل ہونا جائز ہے، جیسا کہ پہلے گذر گیا ہے، اور اس کے ماسوا پر قیاسا جائز نہیں ہے، اسے مصنفؒ نے آئندہ ذکر فرمایا ہے۔

توضیح:۔ اگر کسی نے ایک غلام پر اپنی ملکیت کا دعویٰ کیا اور ایک شخص اس غلام کا حاضر ضامن بنا، غلام کا اپنے مولیٰ سے اسی طرح مولیٰ کا اپنے غلام کے لئے وکیل بننا، تفصیل مسائل، حکم، دلیل

ولا يجوز الكفالة بمال الكتابة حر تكفل به او عبد لانه دين ثبت مع المنافي فلا يظهر في حق صحة الكفالة ولانه لو عجز نفسه سقط ولا يمكن اثباته على هذا الوجه في ذمة الكفيل و اثباته مطلقاً ينافي معنى الضم لان من شرطه الاتحاد و بدل السعاية كمال الكتابة في قول ابي حنيفة رحمة الله عليه لانه كالمكاتب عنده.

ترجمہ:۔ اور مال کتابت کی کفالت جائز نہیں ہے، خواہ اس مال کی کفالت کوئی غلام قبول کرے یا کوئی آزاد قبول کرے۔ف۔ کیونکہ یہ حقیقت میں صحیح قرضہ نہیں ہے، لانہ دین الخ اس لئے کہ یہ ایسا قرضہ ہے جو منافی کے باوجود ثابت ہوا ہے۔ف۔ اس طرح سے کہ وہ غلام بھی ہے اور اس پر مالک کا قرض بھی باقی ہے جبکہ ان دونوں میں منافات ہے، اور غلام پر جبتک کہ ایک درہم بھی باقی رہ گیا ہو وہ غلام ہی رہتا ہے، اس طرح اس کے غلام ہونے کے باوجود اس پر مولیٰ کا قرضہ یعنی مال کتابت کو باقی رکھا گیا ہے) اس بناء پر کفالت کے صحیح ہونے کے حق میں ظاہر نہ ہوگا۔ف۔ یعنی اس دین کو صحیح نہیں مانا جائے گا کہ کفیل کی کفالت صحیح ہو، حالانکہ اس مولیٰ اور اس کے مکاتب دونوں کا مل کر ہوگا لیکن دوسرے کے حق میں ثابت نہ ہوگا۔

ولانہ لو الخ اور اس دلیل سے بھی کہ اگر مکاتب اپنے آپ کو اس مال کتابت کے ادا کرنے سے عاجز کر دے تو یہ قرضہ ختم ہو جائے۔ف۔ لہٰذا یہ قرض ایسا ہوا کہ قرض دار کے اختیار میں ہے کہ جب چاہے اسے ساقط، ختم ہو جائے، ولا یمکن الخ لیکن کفیل کے اس طرح قرضہ کو ساقط کرنا ممکن نہیں ہوتا ہے۔ف۔ یعنی یہ کہ جب چاہے اپنے ذمہ سے قرضہ کو ساقط کر دے، اور خود عاجز ہو جائے کیونکہ کفیل کسی کا مملوک نہیں ہے اور مملوک ہو تو عین کتابت اس پر نہیں ہے، اگر کوئی یہ کہے کہ کفیل پر اس طور سے اگر قرضہ نہ ہو تو اس پر قرضہ ثابت ہو سکتا ہے جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس وقت کفالت باقی نہیں رہے گی۔

واثباتہ الخ قرضہ کو مطلقاً ثابت کرنے کے معنی منافی ہے۔ف۔ کیونکہ کفالت کے معنی میں مطالبہ ذمہ داری کو بھی شامل کر لیتا ہے لیکن یہاں مکاتب پر جس طرح سے مطالبہ ہے ویسا مطالبہ کفیل پر نہیں ہو رہا ہے اس لئے اس میں کفالت اور ملانا نہیں پایا گیا۔

لان من شرطہ الخ کیونکہ ذمہ ملانے میں متحد ہونا شرط ہے۔ف۔ یعنی اوصاف متحد ہوں تب اس میں ملانے کے معنی ثابت ہوں کیا یہ نہیں دیکھتے ہو کہ اگر اصیل پر قرضہ میعادی ہو اور اس کے کفیل نے قرضہ کی مطلقاً کفالت کر لی اور میعاد کی بات نہ کی تو کفیل پر بھی وہ قرضہ میعادی لازم ہوگا، اسی طرح اگر اصیل پر کھوٹے درہم لازم ہوں اور اس کے کفیل نے مطلقاً درہموں کی کفالت کی، لیکن قرضخواہ نے کھرے درہم کا مطالبہ کیا تو کفیل پر کھرے لازم نہ ہوں گے، یا کھرے درہم لازم تھے مگر کفیل کھوٹے درہم دینا چاہے تو قرض خواہوں پر اسے قبول کرنا لازم نہ ہوگا یعنی کھرے درہم کا مطالبہ کر سکتا ہے، کیونکہ اصیل پر جیسے لازم ہوتے ہیں وکیل پر بھی اسی صفت کے لازم ہوں گے، اس سے یہ بات معلوم ہوگی کہ بدل کتابت کی کفالت ممکن نہیں ہے، معلوم ہونا چاہئے کہ اگر مولیٰ نے مثلاً: اپنے غلام یا باندی کے حصہ بدن میں سے کسی حصہ کو آزاد کیا تو اتنا حصہ اسی وقت آزاد ہو جائے گا، پھر وہ غلام اپنے بدن کے باقی حصوں کو آزاد کرانے کے لئے مال جمع کرنے اور ادا کرنے کی کوشش کرے گا، یہ قول امام

اعظمؒ کا ہے، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک وہ آزاد ہو جائے گا پھر بھی باقی مال جمع کر کے ادا کر دینا لازم ہوگا، گویا وہ آزاد قرض دار ہے، لیکن بالاتفاق اسے اس بات کا اختیار نہ ہوگا کہ خود کو عاجز بنا کر اپنی آزادی کے لئے کوشش چھوڑ دے، کیونکہ وہ اب غلام نہیں بنایا جائے گا اتنا جان لینے کے بعد ایک بات اور بھی معلوم ہونی چاہئے کہ۔

بدل السعاية الخ سعایہ کا عوض کتابت کے عوض کے مانند ہوتا ہے، یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے، **کیونکہ سعایہ کرنے والا امام کے نزدیک مثل مکاتب کے ہے، پھر جب کوئی کسی مستسعی کے لئے بدل سعایہ کے مال کی کسی کے لئے** کفالت کرلی تو یہ جائز نہیں ہوگی، کیونکہ اس میں قرضہ مستقر اور پختہ نہیں ہوا ہے اور جیسے مکاتب کی گواہی جائز نہیں ہے، اور بیک وقت وہ نکاح میں دو بیویوں سے زیادہ نہیں رکھ سکتا ہے، اسی طرح سعی کرنے والا بھی مکاتب کے مثل ہے، کیونکہ اس پر غلامی کا اثر اب تک باقی ہے، اور اس پر قرضہ ثابت کیا گیا تو کفالت صحیح ہونے کے حق میں ثابت نہ ہوگا، اور صاحبینؒ کے نزدیک سعایہ کرنے والے کی طرف سے سعایہ کے مال کی کفالت جائز ہے، اس لئے سعایہ کرنے والے سے معاوضہ بھی ساقط ہو سکے گا، اس لئے وہ آزاد قرض دار کے مثل ہے، اس لئے اس کی کفالت ہوگی۔ **واللہ تعالیٰ أعلم**.

توضیح:۔ مالِ کتابت کی کفالت کا حکم، ایسا مال قرض ہوتا ہے یا نہیں، تفصیل مسائل حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

﴿کتاب الحوالۃ﴾

یہ کتاب حوالہ کے بیان میں ہے۔

توضیح:۔ کتاب الحوالہ، حوالہ اور اس سے متعلق اصطلاحی الفاظ اور ان کی تفصیل، اس کی شرطیں، تفصیل

اپنے ذمہ کو دوسرے پر ڈال دینا، محیل اترائی کرنے والا (اپنے ذمہ کو دوسرے پر ڈالنے والا) محتال علیہ جس پر اترائی کی گئی (جس پر ذمہ ڈالا گیا) محتال لہ جس کے لئے اترائی کی گئی (جس کے لئے ذمہ داری ڈالی گئی) مثلاً: زید نے بکر پر خالد کی ذمہ داری ڈالی اور اس نے یہ ذمہ داری قبول کرلی تو اس میں زید محیل اور خالد محتال علیہ ہے، اور بکر محتال لہ ہے، اسی کو صرف محتال بھی کہا جاتا ہے اور کہا گیا ہے کہ یہی درست ہے اب معلوم ہونا چاہئے کہ کفالت اور حوالہ دونوں میں وہی چیز لازم ہوتی ہے جو اصیل پر لازم ہوتی ہے یعنی اصیل پر جو کچھ قرضہ ہے کفیل نے اسی کو خود پر لازم کیا ہے، اسی طرح محتال علیہ نے بھی قبول کیا ہے، لیکن فرق یہ ہے کہ کفالت میں اصیل بری نہ ہوگا تو وہ حوالہ کے بجائے کفالت ہو جائے گی، اور اسے مجازاً حوالہ کہا جائے گا اور اگر کفالت میں یہ شرط ہو کہ اصیل بری ہوگا تو وہ حوالہ ہوگا اور اسے مجازاً حوالہ کہا جائے گا اور اصطلاحی تعریف **پورے قرضہ کو ایک** شخص کے ذمہ سے دوسرے کے ذمہ میں دیدینا، پھر بعض مشائخ کے نزدیک حوالہ ہو جانے کی صورت میں محیل جس طرح مطالبہ سے بری ہو جاتا ہے اسی طرح قرضہ سے بھی بری ہو جاتا ہے، اور بعض نے کہا ہے کہ فقط مطالبہ سے براءت ہوتی ہے، اور اصل قرضہ سے براءت نہیں ہوتی ہے۔ ف: اور جب حوالہ نقل قرضہ کے معنی میں ہیں تو بالضرورۃ محیل بھی بری ہو جائے گیا، اور یہی قول صحیح ہے، جیسا کہ النہر سے ظاہر ہوتا ہے پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ حوالہ کے لئے چند شرطیں ہیں، اور ہم اب ان ہی شرطوں کو پہلے بیان کر دیتے ہیں تاکہ کتاب سمجھنے میں آسانی ہو، چنانچہ حوالہ کا رکن ایجاب و قبول ہے، ان میں سے محیل کی طرف سے ایجاب (پیشکش) کا اور محتال علیہ اور محتال لہ دونوں کی طرف سے قبول ہونا چاہئے، مثلاً: محیل محتال لہ میں سے ہر ایک یوں کہے کہ میں نے اسے قبول کیا یا راضی ہوا، یہ قول ہمارے ائمہ کا ہے۔ البدائع۔

حوالہ کی شرطوں کی یہ چند قسمیں ہیں:۔ جن میں سے بعض شرطوں کا تعلق محیل سے اور کچھ کا محتال لہ سے اور کچھ کا محتال علیہ سے اور چند کا محتال بہ یعنی مال سے ہے،اور اب محیل سے تعلق رکھنے والی شرطیں،ان میں سے چند یہ ہیں۔

(۱)وہ عاقل ہو اس لئے دیوانہ اور نا سمجھ بچہ کا حوالہ کرنا صحیح نہ ہوگا۔

(۲)وہ بالغ بھی ہو،اور یہ شرط نافذ ہونے کی ہے،اس بناء پر سمجھ دار بچہ کا حوالہ کرنا منعقد تو ہوجائے گا لیکن اس کے کسی بالغ کی اجازت کے بعد نافذ ہوگا اور اس سے پہلے نہیں،اور غلام کا حوالہ کرنا صحیح ہوتا ہے،اس لئے اگر ماذون غلام ہو تو جیسے ہی محتال علیہ ادا کرے خود اگر واپس لے،بشرطیکہ اس حوالہ کے مثل ماذون کا قرضہ محتال علیہ کے ذمہ نہ ہو،اور یہ حق ماذون غلام کے رقبہ اور اس کی ذات سے متعلق ہوگا،اس بناء پر اگر وہ ادا نہ کرسکے گا تو اس کے لئے بیچا بھی جاسکتا ہے،اور اگر غلام کو اجازت نہ ہو بلکہ اسے مجبور یعنی منع کر دیا گیا ہو تو اس کے آزاد ہونے کے بعد اس سے وصول کیا جائے گا،مریض کا حوالہ کرنا صحیح ہوتا ہے۔ البدائع۔

اگر طالب(قرض خواہ)کی رضامندی سے مگر قرض خواہ کے حکم یا رضامندی کے بغیر ہی کسی نے حوالہ قبول کرلیا اور قرض خواہ کو ادا بھی کر دیا تو قرض دار بری ہوجائے گا،مگر بعد میں محتال علیہ اس سے واپس نہیں لے سکتا ہے۔النہایہ۔اور اب: محتال لہ سے متعلق شرطیں،(۱)عاقل ہونا۔(۲)اس کے نافذ ہونے کے لئے بالغ ہونا،اس لئے اگر سمجھدار بچہ کو حوالہ کیا جائے تو اس کے کسی بالغ ولی کی اجازت سے حوالہ نافذ ہوجائے گا البتہ اس شرط کے ساتھ کہ جس پر حوالہ قبول کیا ہے وہ قرض دار اصیل سے زیادہ مالدار ہو۔البدائع۔اسی لئے اگر باپ یا وصی قبول کرے تو بھی زیادہ مالدار ہونے کی شرط کا اعتبار باقی رہے گا،اور اگر محتال علیہ بھی محیل کے جیسا ہی مالدار ہو تو اس میں دو قول ہیں۔البحر۔(۳)رضامندی کا ہونا،اس لئے کسی سے زبردستی حوالہ قبول کرانے سے حوالہ صحیح نہ ہوگا۔(۴)مجلس کا متحد ہونا،یہ شرط امام ابوحنیفہؒ وامام محمدؒ کے نزدیک انعقاد کی ہے،اس لئے اگر محتال لہ مجلس گفتگو سے دور ہو لیکن خبر پاتے ہی اس نے اجازت دیدی تو حوالہ جائز نہ ہوگا،اور یہی قول صحیح ہے۔البدائع۔

لیکن اگر اسی مجلس میں محتال لہ کی طرف سے کسی فضولی نے قبول کرلیا اس کے بعد اس غائب شخص نے بھی اجازت دیدی تو حوالہ جائز ہوجائے گا۔القاضی خان۔اور اب،محتال علیہ سے متعلق شرطیں۔عاقل ہونا۔(۲)بالغ ہونا اور یہ شرط بھی انعقاد کی ہے،اسی بناء پر کسی سمجھدار بچہ کا خود پر حوالہ کو قبول کرلینے سے حوالہ منعقد نہیں ہوتا ہے،اگرچہ اسے کاروبار کی اجازت بھی ہو، اور اگرچہ اس کی طرف سے ولی قبول بھی کرلے۔البدائع۔(۳)حوالہ کی رضامندی اور قبول کا ہونا۔اگرچہ اس پر محیل کا قرضہ نہ ہو۔یہ قول ہمارے ائمہ کا ہے۔المحیط۔اس میں محتال علیہ کا مجلس میں موجود ہونا شرط نہیں ہے،اس لئے اگر قرض دار نے قرض خواہوں کو کوئی حوالہ کر دیا اور اس نے خبر پانے پر اسے قبول کرلیا تو حوالہ صحیح ہوجائے۔القاضی خان۔

اور اب،محتال بہ سے متعلق شرطیں:۔

(۱)وہ قرض لازم ہو،اس نے عین یا غیر لازم قرض مثلاً: بدل کتابت نہ ہو،اس مسئلہ میں اصل بات یہ ہے کہ جس قرضہ کی کفالت صحیح نہیں ہے اس کا حوالہ بھی صحیح نہیں ہے۔البدائع۔اور اب حوالہ کے احکام(۱)محیل قرضہ سے بری ہوجاتا ہے۔محیط السرخسی۔اسی لئے اگر حوالہ کے بعد محتال لہ نے محیل کو قرضہ سے بری کر دیا یا اسے ہبہ کر دیا تو حوالہ صحیح نہ ہوگا،اسی پر فتوی بھی ہے،الظہیریہ۔(۲)اگر حوالہ کے بعد محیل نے اسے رہن دیا تو صحیح نہیں ہے۔الکافی۔(۳)اگر راہن نے مرتہن کو قرضہ کا حوالہ دیدیا تو اپنا رہن واپس لے گا۔محیط السرخسی۔(۴)اگر شوہر نے عورت کو اس کے مہر کا ذمہ کسی دوسرے کو دیدیا تو عورت اب خود کو شوہر کے پاس جانے سے نہیں روک سکتی ہے۔البحر۔(۵)محتال لہ کو محیل پر رجوع کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے مگر اس وقت جبکہ اس کا حق ڈوب گیا ہو،اور امام اعظمؒ کے نزدیک ڈوب جانا دو باتوں میں سے ایک بات سے مانا جاتا ہے(اول یہ)محتال علیہ نے حوالہ کرنے سے انکار کر دیا حالانکہ محتال لہ یا محیل میں سے کسی کے پاس گواہ موجود نہیں ہے،(دوم یہ)کہ محتال علیہ اتنا مفلس

ہو کر مرا کہ مال عین یا کسی پر دین یا کفیل تک نہ چھوڑا۔ المستبین۔ اس طرح ڈوب جانے پر محیل کے ذمہ قرض لوٹ آتا ہے۔ الخزانۃ (۶) اگر محتال علیہ مر جائے اور محتال لہ دعوی کرے کہ مفلس ہو کر مرا لیکن محیل اس کا انکار کرے، تو امام شافعیؒ اور مبسوط میں ہے کہ محتال لہ سے اس کے علام کے مطابق قسم لے کر اسی کا قول قبول کیا جائے گا۔ النہایہ۔ (۷) اگر محیل نے دیا اور محتال لہ نے اس کے قبول کرنے سے انکار کیا تو وہ قبول کرنے اور ماننے پر مجبور کیا جائے گا۔

خلاصہ کلام و مسائل یہ ہوا کہ حوالہ کی دو قسمیں ہیں ایک حوالہ مطلقہ دوم حوالہ مقیدہ، حوالہ مطلقہ یہ ہے کہ اس میں کوئی قید نہ ہو، اب اگر محیل کا محتال علیہ پر قرض یا اس کے پاس کوئی ودیعت وغیرہ ہو اور حوالہ مطلقہ ہو تو حوالہ محتال علیہ کے ذمہ سے متعلق ہوگا، اسی بناء پر محیل کو یہ بات جائز ہوگا کہ اپنا قرضہ یا ودیعت وغیرہ وصول کرے۔ الکافی۔ پھر حوالہ مطلقہ بھی دو قسم پر ہے۔ فی الحال و میعادی پس فی الحال یہ ہے کہ ہزار درہم کا حوالہ کر دیا تو وہ فوری طور سے جائز ہوگا، اور میعادی یہ ہے کہ مثلاً: ایک سال کی مہلت کے ساتھ ایک ہزار قرض کے تھے اور محتال لہ کو بھی ایک ہی سال کی میعاد پر حوالہ کر دیا تو محتال علیہ پر بھی میعاد کا کوئی ذکر نہ ہو تو مشائخ نے فرمایا کہ محتال علیہ کے حق میں بھی میعاد ثابت ہونا چاہئے۔ النہایہ۔ اور اگر محیل پر قرض ضروری ہو اور اس نے محتال علیہ پر ایک سال کی مہلت کے ساتھ حوالہ کیا تو جائز ہوگا، یا دوم حوالہ مقیدہ کی صورت یہ ہوگی کہ مثلاً زید کے بکر پر پانچ سو درہم قرض ہیں اور بکر کے خالد پر ہزار درہم ہیں پس بکر نے پانچ سو خالد کے حوالہ کر دیا یعنی اسے ذمہ دار بنا دیا یہ کہہ کر میرے قرضہ میں سے اسے دیدو تو جائز ہوگا۔ الذخیرہ۔ ع۔ م۔

قال وهي جائزة بالديون قال عليه السلام من احيل على ملئ فليتبع ولانه التزم ما يقدر على تسليمه فتصح كالكفالة وانما اختصت بالديون لانها تنبئ عن النقل والتحويل والتحويل في الدين لا في العين قال و تصح الحوالة برضاء المحيل والمحتال والمحتال عليه اما المحتال فلان الدين حقه وهو الذي ينتقل بها والذمم متفاوتة فلا بد من رضاه واما المحتال عليه فلانه يلزمه الدين ولا لزوم بدون التزامه واما المحيل فالحوالة تصح بدون رضاه ذكره في الزيادات لان التزام الدين من المحتال عليه تصرف في حق نفسه وهو لا يتضرر به بل فيه نفعه لانه لا يرجع عليه اذا لم يكن بامره.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ قرضوں میں حوالہ جائز ہے۔ ف۔ مصنفؒ نے حدیث اور قیاس سے اس کا استدلال کیا ہے) رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جس مالدار شخص پر حوالہ کیا جائے وہ اسے مان لے۔ (یعنی اس حوالہ کو قبول کر کے وہ محتال علیہ سے مطالبہ مان لے، اس حدیث کو امام مالکؒ نے اپنی مؤطا میں اور شیخین نے اپنی صحیح میں اور احمدؒ نے اپنی مسند میں اور طبرانی نے اپنی اوسط میں اور ابن ماجہ نے اپنی کتاب سنن میں روایت کیا ہے یہ "فلیتبع" صیغہ امر کا ہے جس کا درجہ کم از کم جواز کا ہوتا ہے، اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ محتال علیہ اور محتال لہ دونوں کا قبول کرنا شرط ہے۔ ولانہ التزم الخ اور اس قیاس سے کہ اس نے ایسی چیز کو خود پر لازم کیا ہے جسے وہ ادا کرنے اور دینے کی قدرت بھی رکھتا ہے، اس لئے اب حوالہ کا التزام صحیح ہوگا جیسے کفالت صحیح ہوتی ہے۔ (ف۔ اس جگہ مصنفؒ نے دیون کو حوالہ کے لئے مخصوص کیا ہے)

وانما اختصت الخ اور حوالہ کو دیون کے ساتھ صرف اس لئے مخصوص کیا گیا ہے کہ لفظ حوالہ کہنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حوالہ میں کسی چیز کو نقل اور دوسرے کے حوالہ کرنا معلوم ہوتا ہے۔ (ف۔ لہذا جس چیز میں حوالہ کرنا ممکن ہوگا اسی میں حوالہ صحیح ہوگا، ورنہ نہیں) اور یہ حوالہ کرنا، (تحویل) تو صرف دین اور قرض ہی میں ممکن ہے عین میں ممکن نہیں ہے۔ (ف۔ کیونکہ دین غیر متعین ہوتا ہے اس لئے محتال علیہ کے لئے اس کی ادائیگی ممکن ہوگی، اور عین چونکہ متعین ہوتا ہے اس لئے اسے وہی شخص دے سکتا ہے جس کے پاس وہ چیز موجود ہوگی۔ م۔

قال و تصح الخ اور قدوریؒ نے کہا ہے کہ محیل اور محتال لہ اور محتال علیہ سب کی رضامندی سے حوالہ (یا محتال یا قرض

خواہ) صحیح ہوتا ہے(ف۔ تو جس ذمہ داری پر حق منتقل ہوا ہے اس پر وہ نظر کرے) اور ذموں میں بہت فرق ہوتا ہے (ف۔ اس طرح سے کہ کچھ لوگ اپنے مطالبہ کے وقت سخت اور کھرے ہوتے ہیں تو کچھ چشم پوشی کرنے والے اور نرم ہوتے ہیں اس لئے اصل حق دار کی رضامندی ضروری ہوگی، واما المحتال علیه الخ اور محتال علیہ کی رضامندی اس لئے ضروری ہے کہ اب وہی قرض وصول کرنے کا ذمہ دار ہوگا، اور خود مانے بغیر کوئی چیز حق پر لازم نہیں ہوتا ہے۔(ف۔ ورنہ ہر شخص دوسرے کے ذمہ جو چاہے لازم کردے، اس جملہ سے اس بات کی طرف اشارہ بھی ہے کہ یہ قرض محیل سے منتقل ہو کر محتال علیہ پر لازم ہو جاتا ہے)

واما المحیل الخ اور محیل کی رضامندی کے بغیر بھی حوالہ صحیح ہو جاتا ہے، اسے محمدؒ نے زیادات میں ذکر فرمایا ہے (اور محیل کی رضامندی جو قدوری کی عبارت سے ظاہر ہوتی ہے وہ شرط نہیں ہے) پس اس کی رضامندی کے بغیر حوالہ صحیح ہو جاتا ہے

لان التزام الدین الخ اس لئے کہ محتال علیہ کی طرف سے اپنے اوپر قرضہ لازم کرلینا اپنی ذات میں تصرف کرنا لازم آتا ہے۔(ف۔ اور ہر شخص کو اپنے ایسے ذاتی تصرف کا اختیار ہوتا ہے، جس میں دوسرے کسی کا نقصان نہ ہو) اور اصل قرض دار کے حق میں محتال علیہ کے قبول کرنے سے کچھ نقصان نہیں ہوتا ہے، بلکہ قرض دار کا تو اس میں نفع بھی ہے۔ لانہ لا یرجع الخ کیونکہ جب قرض دار کے حکم سے حوالہ نہ ہو تو محتال علیہ ادا کر کے اس سے اپنی رقم واپس نہیں لے سکتا ہے (ف۔ لیکن یہ بات غور طلب ہے کہ حوالہ کے معنی ہیں اپنے ذمہ کو دوسرے پر ڈال دینا۔

اور جب قرض دار نے حوالہ نہیں کیا تو محتال علیہ کے قرضہ برداشت کرنے سے کیا قرض دار سے قرض اتر جائے گا، ورنہ دوسرے کے تصرف کا اثر اس کی رضامندی کے بغیر اس کی اپنی ذات پر ہوگا، اگرچہ محتال علیہ کے لازم کر لینے سے اس پر قرض لازم آگیا ہے، پھر اگر قرض دار سے ساقط نہ ہوا تو یہ حوالہ نہیں بلکہ کفالت ہوگی، اسی لئے قدوریؒ و عیسیٰ بن ابانؒ نے دلیل دیتے ہوئے کہا ہے کہ کچھ غیرت مند انسان ایسے بھی ہوتے ہیں جو اپنا بار دوسروں پر ڈالنا پسند نہیں کرتے ہیں، اور مصنفؒ کی دلیل سے صرف یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ محتال علیہ کے خود پر لازم کرنے میں نقصان نہیں ہے، اس لئے اس کا نتیجہ یہ کہ محتال علیہ پر قرضہ لازم آیا اور یہ لازم نہیں آیا کہ قرضدار سے اس کی رضامندی کے بغیر قرض ساقط ہو جائے، پس اگر زید کو بکر کے احسان سے عار ہو اور زید قرض دار ہو اور بکر نے قرض خواہ سے قرضہ کا حوالہ قبول کرلیا تو اس قول پر یہ لازم آتا ہے کہ زید کی رضامندی کے بغیر قرض ساقط ہو گیا، اور یہ نظر فقہ میں تامل ہے۔ فتامل فیه. م.

توضیح: حوالہ کو دیون کے ساتھ مخصوص کرنا،

حوالہ کے صحیح ہونے کی شرط، تفصیل مسائل، دلائل

قال واذا تمت الحوالة برئ المحيل من الدين بالقبول و قال زفرؒ لا يبرأ اعتباراً بالكفالة اذ كل واحد منهما عقد توثق ولنا ان الحوالة النقل لغة ومنه حوالة الغراس والدين متى انتقل عن الذمة لا يبقى فيها اما الكفالة فللضم والاحكام الشرعية على وفاق المعاني اللغوية والتوثق باختيار الاملا والاحسن فى القضأ وانما يجبر على القبول اذا نقد المحيل لانه يحتمل عود المطالبة اليه بالتوى فلم يكن متبرعاً.

ترجمہ:۔قدوریؒ نے کہا ہے کہ جب حوالہ پورا ہو گیا تو اس کے قبول ہوتے ہی محیل قرضہ سے بری ہو گیا (ف۔ یعنی محیل کا بری ہونا طالب (قرض خواہوں) کے وصول کرنے پر موقوف نہیں ہے، بلکہ محتال علیہ اور محتال لہ کے قبول کر لینے کے ساتھ ہی محیل سے قرض منتقل ہوا اور وہ خود بری ہو گیا، البتہ اگر حق ڈوب جائے تو حق لوٹ آئے گا) و قال زفرؒ الخ اور امام زفرؒ نے کہا

ہے کہ کہ کفالت پر قیاس کرتے ہوئے محیل بھی بری نہ ہوگا۔(ف۔ یعنی جیسے کفالت میں بری نہیں ہوتا ہے حوالہ میں بھی بری نہ ہوگا،اور قیاس صحیح ہونے کے لئے علت مشترکہ موجود ہے، کیونکہ کفالہ اور حوالہ دونوں میں سے ہر ایک عقد توثیق ہے۔ف۔ یعنی وثاقت اور مضبوطی کے لئے کفالت کی طرح حوالہ بھی کیا جاتا ہے کہ اس میں اور بھی زیادہ پختگی آجاتی،اس طرح کہ محیل اور محتال علیہ دونوں سے مطالبہ باقی رہے جیسے کفالت میں ہے، لیکن معلوم ہونا چاہئے کہ اس بناء پر دونوں کے معنی ایک ہی ہو جائیں گے اور فرق بے فائدہ ہوگا۔

ولنا ان الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ لغت میں حوالہ کے معنی نقل کرنے کے ہیں(ف۔ یعنی کسی بھی چیز کو ایک جگہ سے دوسری جگہ پر منتقل کرنا)اسی لغوی معنی میں حوالہ الغراس بولا جاتا ہے۔(ف۔ یعنی بیاوڑ (چاروں اور پودوں) کو ایک جگہ سے اکھیڑ کر دوسری مناسب جگہ پر لگانا حوالۃ الغراس کہلاتا ہے، چنانچہ دین کو حوالہ کرنا بھی اسی معنی میں کہا جاتا ہے کہ محیل سے منتقل ہو کر محتال علیہ پر آگیا۔

والدین متیٰ الخ اور جبکہ قرض ایک ذمہ سے منتقل ہو گیا تو وہاں باقی نہ رہا۔(ف۔ اور یہ بات کفالت میں نہیں ہے) واما الکفالۃ الخ: اور کفالت تو لغت میں ملانے کے واسطے ہی موضوع ہے(ف۔ اس لئے جس ذمہ پر دین کا مطالبہ ہے اس کے ساتھ اپنا ذمہ ملانے سے یہ لازم نہیں آتا کہ پہلے ذمہ سے وہ منتقل ہو جائے، کیونکہ وہ خود اپنی جگہ پر رہتا ہے، صرف پختگی اور مناسب کے لئے دوسرا ذمہ بھی اس میں ملا دیا گیا، یعنی اب دونوں سے مطالبہ ہو سکتا ہے، قول اصح یہ ہے کہ کفالت میں کفیل کے ذمہ صرف مطالبہ کرنے کا حق ہوتا ہے،اور اصل قرض مکفول عنہ کے ذمہ باقی رہتا ہے اور اصول میں ہمارے نزدیک یہ بات طے پاچکی ہے کہ الاحکام المشرعیۃ الخ شرعی احکام اپنے لغوی معنی کے موافق ہی ہوتے ہیں(ف۔ یعنی لغوی معنی کے لحاظ سے اس کی صورتوں پر جائز و صحیح اور باطل ہونے کا حکم ہوا کرتا ہے، پس اگر کفالت میں کوئی یہ کہے کہ اصیل کے ذمہ سے قرضہ ساقط ہوا تو وہ کفالت نہیں ہے،اور اگر حوالہ میں یوں کہا کہ اصیل کے ذمہ سے قرضہ منتقل نہیں ہوا تو وہ حوالہ نہیں ہے،اور اب یہ کہنا کہ توثیق اور پختگی میں حوالہ اور کفالہ مشترک ہیں تو یہ صحیح ہے، لیکن ہر ایک میں اپنے مناسب معنی کے لحاظ سے توثیق ہے)۔

والتوثق الخ اور توثق یا اعتماد کی پختگی کی صورت یہ ہے کہ اس نے ایک زیادہ اچھے کردار ادا کرنے والے ذمہ دار اور مالدار شخص کو اختیار کیا ہے(ف۔ یعنی حقدار نے یہ اندازہ لگالیا کہ قرض دار سے زیادہ مالدار محتال علیہ ہے،اس لئے اسی کو اختیار کر لینے میں بھرپور اعتماد ہے، یا محتال علیہ کا ادا کرنے میں اچھا برتاؤ ہوگا، اسی لئے اسے پسند کیا ہے اور ایک حدیث میں ہے: مطل الغنی ظلم: یعنی جو شخص صاحب حیثیت ہو کر اور ادائیگی کی صلاحیت رکھ کر بھی حقوق ادا کرنے میں ٹال مٹول کرے اور ڈھیل دے تو وہ بدترین ظالم ہے، جیسا کہ صحاح میں ہے، پھر اگر یہ کہا جائے کہ آپ تو یہ کہتے ہیں کہ محیل سے قرضہ منتقل ہو کر محتال علیہ پر چلا جاتا ہے، حالانکہ یہاں پر مسئلہ یہ ہے کہ اگر محیل نے قرض خواہ کو مال ادا کر دیا تو قرض خواہ کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے، تو منتقل ہونا کہاں پایا گیا تو مصنفؒ نے اسی کا جواب یہ دیا ہے)۔

وانما یجبر الخ کہ جب محیل نے ادا کر دیا تو محتال لہ کو قبول کرنے پر صرف اس لئے مجبور کیا جاتا ہے کہ شاید مال ڈوب جانے کی وجہ سے محیل سے ہی مطالبہ کا حق لوٹ آئے،(ف۔ اور اس وقت تو اس کے لئے ادائیگی آسان اور ممکن ہے جو بعد میں ممکن نہ رہ سکے،اس لئے مطالبہ کے خوف سے ادا کر دیتا ہے)اس طرح محیل ادا کرنے میں کوئی احسان کرنے والا نہیں ہے(ف۔ تاکہ محتال لہ کو یہ کہنے کا موقع ملے کہ میں کسی کا احسان پسند نہیں کرتا ہوں، اسی سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ اگر محتال علیہ پر مال ڈوب جائے تو محیل پر مطالبہ لوٹ آئے گا، ڈوب جانے کے معنی پہلے بیان کر دیئے گئے ہیں۔

توضیح: حوالہ کا کام پورا ہو جانے سے اور اس کے قبول کر لینے سے محیل قرضہ سے بری

ہو جاتا ہے، تفصیل مسئلہ، حکم اختلاف ائمہ، دلائل

قال ولا يرجع المحتال على المحيل الا ان يتوى حقه و قال الشافعي لا يرجع وان توى لان البرأة قد حصلت مطلق فلا يعود الا سبب جديد ولنا انها مقيدة بسلامة حقه له اذ هو المقصود او تفسخ الحوالة لفواته لانه قابل للفسخ فصار كوصف السلامة في المبيع.

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہا ہے کہ قرضخواہ یعنی محتال لہ کو محیل سے دوبارہ مانگنے کا حق نہیں رہتا ہے، البتہ اس صورت میں جبکہ حقدار کا حق ڈوب جائے (ف۔ کیونکہ ڈوب جانے کی صورت میں محتال لہ کا مطالبہ اصل قرض دار پر ہی لوٹ آئے گا، لیکن امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ محتال لہ کبھی بھی محیل کی طرف رجوع نہیں کر سکتا ہے، اگرچہ اس کا حق ڈوب ہی جائے، کیونکہ محیل کی برأت مطلقاً ثابت ہو چکی ہے (ف۔ کہ اس کی برأت ثابت ہوتی تھی) اس لئے کسی نئے سبب پیدا ہو جانے کے بغیر محیل سے قرضہ کے مطالبہ کا حق نہیں لوٹے گا (ف: مثلاً: محیل نے بیع یا حوالہ کے ذریعہ اسی مال کو لے لیا، اس طرح نئے مطالبہ کا اس پر محتال لہ کا حق لوٹ آیا، اس دلیل کی اصل بنیاد اس بات پر تھی کہ وہ برأت کسی قید کے بغیر مطلقاً تھی، اور یہ بات اب اگرچہ ظاہر ہے لیکن قید کبھی حالت کے مناسب اور مطابق بھی ہوا کرتی ہے، اسی لئے مصنفؒ نے کہا ہے کہ): ولنا انها الخ: اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مذکورہ برائت میں اس کا قید کا ہونا معتبر ہے کہ حق دار کو اس کا حق مل جائے، کیونکہ یہی چیز تو حوالہ سے مقصود ہے (ف۔ کہ قرض خواہ کو اس کا حق مل جائے اگرچہ ظاہر لفظ میں براءت میں ایسی کوئی قید نہیں ہے بلکہ مطلق ہے، یا فوت ہونے سے مقصود حوالہ کا فسخ ہونا ہے (ف۔ یعنی ہم نے مان لیا کہ حوالہ میں براءت مطلقہ ہے، لیکن جب حوالہ کا مقصود یعنی اپنے حق کا وصول ہونا ختم ہو گیا اس طور پر کہ مال ڈوب گیا ہے تو یہ حوالہ خود بخود فسخ ہو گیا۔

لانه قابل الخ کیونکہ، حوالہ فسخ ہونے کے قابل ہوتا ہے (ف۔ اس لئے مقصود فوت ہو جانے پر فسخ کر دیا گیا، تو یہ ایسا ہو گیا جیسے مبیع میں سالم ہونے کا وصف ہے (ف۔ کہ کسی چیز کی خریداری کے وقت کوئی سلامت کی کوئی قید نہ لگائی گئی ہو بلکہ مطلق ہو پھر بھی جب اس مبیع میں کوئی عیب نکل آتا ہے تو وہ بیع منسوخ ہو سکتی ہے، اس لئے کہ اس کا مقصود یہ تھا کہ مبیع سالم ہو، اس لئے مقصود پر نظر کرتے ہوئے اس قید کا اعتبار تھا کہ سالم بیع حاصل ہو اور اسی مقصود کی بناء پر مبیع فسخ ہوئی، یا مطلق بیع میں مقصود کے پیش نظر یہ قید معتبر تھی لیکن بندہ مترجم کے نزدیک یہ مسئلہ مشکل ہے۔ والله تعالىٰ أعلم.

توضیح:- قرض خواہ (محتال لہ) کو محیل سے دوبارہ مطالبہ کا حق رہتا ہے یا نہیں، تفصیل مسائل، اختلاف ائمہ، دلائل

قال والتوى عند ابي حنيفةؒ احد الامرين وهو اما ان يجحد الحوالة و يحلف ولا بينة له عليه او يموت مفلساً لان العجز عن الوصول يتحقق بكل واحد منهما وهو التوى في الحقيقة و قالا هذا ان الوجهان ووجه ثالث وهو ان يحكم الحاكم بافلاسه حال حياتة وهذا بناء على ان الافلاس لا يتحقق بحكم القاضي عنده خلافا لهما لان المال غادو رائح.

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قرض ڈوب جانے کی یہ دو صورتیں ہوتی ہیں۔

(۱) یا تو یہ ہو کہ محتال علیہ حوالہ کا انکار کر دے ساتھ ہی قسم بھی کھالے اور محتال علیہ کے خلاف محیل کے گواہ بھی نہ ہوں (ف۔ نہ محیل کے گواہ اور نہ محتال لہ کے اس کے خلاف گواہ ہوں) تب حق ڈوب جانا سمجھا جائے گا۔ او يموت مفلسا الخ.

(۲) یا یہ ہو کہ محتال علیہ مفلسی کی حالت میں مر جائے (ف۔ یعنی اس حالت میں مر گیا کہ نہ تو نقد کچھ مال چھوڑا نہ کسی پر اپنا قرض چھوڑا اور نہ کسی کو اپنا کفیل چھوڑا، تب قرض ڈوب جانا سمجھا جائے گا، پس جب ان دو باتوں میں سے کوئی بات پائی جائے تو

محتال لہ کو اختیار ہوگا کہ محیل سے دوبارہ اپنا مطالبہ کرے۔ لان العجز الخ کیونکہ ان دو باتوں میں سے کسی ایک کے پائے جانے سے حقیقی مجبوری پائی جائے گی اور حقیقت میں ڈوب جانا یہی ہے کہ حق وصول ہونے سے عاجزی ہو جائے۔ف۔
خلاصہ یہ ہوا کہ حق ڈوب جانے کے معنی یہ ہیں کہ وصول ہونے سے عاجزی ہو اور وہ ان دو باتوں سے ہی پائی جاتی ہے۔
وقالا الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ حق ڈوب جانے کی یقیناً یہ دو جہتیں ہیں ان کے علاوہ ایک اور تیسری وجہ بھی ہے جو یہ ہے کہ محتال علیہ کی زندگی میں حاکم اس کے مفلس ہونے کا اعلان کردے۔ف۔ یعنی اس طرح اعلان کرادے کہ فلاں شخص اب مفلس ثابت ہو چکا ہے، اس لئے اب اس پر کسی کے قرض اور باقی کا دعویٰ قابل قبول نہ ہوگا، تو اس صورت میں بھی حقیقت میں حق وصول ہونے سے عاجزی ثابت ہے۔
وھذا بناء الخ یہ اختلاف اس بناء پر ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قاضی کے حکم دینے سے مفلسی ثابت نہیں ہو جاتی ہے۔ف۔ یعنی اس تیسری وجہ کو امام اعظمؒ نے اس لئے اعتبار نہیں کیا کہ قاضی کے حکم دینے اور اعلان کرنے سے حقیقت میں کسی کی مفلسی ثابت نہیں ہو جاتی ہے، البتہ صرف فرق آجاتا ہے کہ ایسے شخص کے خلاف قاضی کے پاس مطالبہ اور تقاضا نہیں سنا جاسکتا ہے) برخلاف صاحبینؒ کے قول کے (ف۔ کہ صاحبینؒ کے نزدیک قاضی کے حکم دینے سے ایسے شخص کی مفلسی متحقق ہو جاتی ہے، اس لئے کہ اب اس سے اپنا حق وصول کرنے سے قانونی طور سے عاجزی ثابت ہو گئی، اور امام اعظمؒ فرماتے ہیں کہ قاضی کے فیصلہ کے بعد یہ بات ضرور ثابت ہو گئی کہ وہ اس وقت مفلس ہے مگر حق کے وصول کرنے سے عاجزی دیانۃً نہیں ہے اور اس پر افلاس لازم ہو سکتا ہے، کیونکہ مال تو ایسی چیز اور ایسا چھاؤں یا سایہ ہے جو کہ آتا جاتا اور چھوٹا بڑا ہوتا رہتا ہے (ف۔ کیونکہ رزق تو اللہ تعالیٰ کے طرف سے آتا ہے پس ایک آدمی صبح کو فقیر اور اسی شام کو مال دار بھی ہو جاتا ہے، اور اس کے برعکس بھی ہو سکتا ہے، اس لئے یہ بات بہت ممکن ہے کہ جبتک وہ زندہ ہے اس وقت تک آخر دم تک مال دار ہو جائے، یہی قول تو زیادہ بہتر اور مدلل ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح:- قرض کے ڈوب جانے اور اس سے بالکل ناامیدی کا حکم کب لگایا جاسکتا ہے، تفصیل، اختلاف ائمہ، دلائل

قال واذا طالب المحتال علیه المحیل بمثل مال الحوالة فقال المحیل احلت بدین الی علیك لم یقبل قوله الا بحجة وكان علیه مثل الدین لان سبب الرجوع قد تحقق وھو قضاءدینه بامره الاان المحیل یدعی علیه دینا وھو منكر والقول للمنكر ولا یكون الحوالة اقرارا منه بالدین علیه لانھا قد تكون بدونه۔
ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر محتال علیہ نے مال حوالہ کے مثل محیل سے مطالبہ کیا (ف۔ مثلاً: محیل نے محتال علیہ پر ہزار کھرے درہم کا حوالہ کیا تھا اور یہ حوالہ مطلقہ یا مقیدہ تھا، تب محتال علیہ نے ادا کر کے اسی کے برابر اور اسی جیسا مطالبہ کیا اور حوالہ اس کے حکم سے تھا، فقال المحیل الخ تب محیل نے کہا میں نے اپنے اس قرضہ کے عوض تم پر حوالہ کیا تھا جو میرا باقی تھا۔ف۔ یعنی محیل نے کہا تھا اور یہ کہا تھا کہ میں نے اپنے اس قرض خواہ کو تمہارے حوالہ کیا اس تفصیل کے ساتھ میرے ہزار درہم جو تم پر باقی ہیں وہ تم ان کو دیدو، تو اس محیل کا قول بغیر حجت مقبول نہ ہوگا۔ف۔ یعنی حجت کے بغیر صرف دعویٰ کر دینے سے قابل قبول نہ ہوگا اور حجت کے معنی یہ ہوں گے کہ محتال علیہ اسی بات کا اقرار کرے یا محیل اپنے دعویٰ پر گواہ پیش کرے اور جبتک گواہ نہ ملے اس وقت تک اس کا دعویٰ قبول نہیں ہوگا۔
وكان علیه الخ اور محیل پر قرضہ کے مثل واجب ہوگا۔ف۔ یعنی محتال علیہ نے جو قرضہ ادا کیا ہے اسی کے جیسا اس محیل پر بھی ادا کرنا واجب ہوگا، کیونکہ واپسی کا سبب ثابت ہو چکا ہے یعنی محیل کا اس کے حکم سے قرضہ ادا کرنا۔ف۔ یعنی جب کفیل یا

محتال علیہ نے اصیل کے حکم سے اس کا قرض ادا کیا تو اسے اس بات کا حق ہو جاتا ہے کہ اصیل سے واپس لے، اس طرح واپس پانے کا سبب اس صورت میں پایا گیا، اس لئے محیل پر قرض کے جیسا لازم آیا۔
الا ان المحیل الخ البتہ محیل اپنے محتال علیہ سے قرضہ کا دعویٰ کرتا ہے۔ف: اس طرح سے کہ تم پر میرے ہزار درہم باقی ہیں، لیکن محتال علیہ اس کا انکار کرتا ہے والقول بمنزلہ الخ اور قاعدہ ہے کہ منکر کی اپنی بات قسم کے ساتھ مقبول ہوتی ہے۔ف۔ اور مدعی پر گواہ پیش کرنا ضروری ہے، اس لئے مدعی پر گواہ پیش کرنا ضروری ہوگا، اسی طرح محیل پر لازم ہوگا کہ اپنے دعوی کے مطابق گواہ پیش کردے، ورنہ قسم سے منکر کا قول قبول ہو جائے گا، لیکن اس جگہ قسم لازم کرنے میں یہ کھٹکارہ جاتا ہے کہ مثلاً: محتال علیہ پر حقیقت میں قرضہ باقی ہو، لیکن حوالہ کے وقت کوئی قید نہ تھی یعنی حوالہ مطلق تھا، اتنا کہ محیل نے اس سے اپنا قرض وصول کرلیا، پھر محتال علیہ نے مال حوالہ کردیا تو اسے محیل سے واپس لینے کا حق ہوگا۔
اس لئے وہ ایسی قسم نہیں کھاسکتا ہے کہ مجھ پر محیل کا قرضہ باقی نہیں ہے، پس شاید کہ قسم نہ ہو، یہ ہو کہ یہ شخص جس طرح سے قرضہ کے حوالہ کا دعویٰ کرتا ہے، اسی طرح نہ ہو۔ فافہم۔م۔
اب اگر یہ کہا جائے کہ جب محتال علیہ نے حوالہ کا اقرار کرلیا تو گویا یہ بھی اقرار کرلیا کہ مجھ پر محیل کا قرض تھا، تو جواب یہ کہ ایسی کوئی بات نہیں ہے یعنی ایسا لازم نہیں آتا، ولا یکون الخ اور حوالہ اس کی طرف سے اپنے اوپر قرض کے رہنے کا اقرار نہ ہوگا۔ف۔ کیونکہ حوالہ کے لئے قرض ہونا لازم نہیں ہے) اس لئے کہ حوالہ تو قرض کے بغیر بھی ہوتا ہے۔ف۔ یعنی محتال علیہ پر کچھ قرض نہیں ہوتا ہے اور وہ حوالہ قبول کرلیتا ہے، اس لئے حوالہ سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ قرضہ ہو۔

توضیح:۔اگر محتال علیہ نے مال حوالہ کے مثل محیل سے مطالبہ کیا، تب محیل نے کہا کہ میں نے اپنے اس قرض کے عوض تم پر حوالہ کیا تھا جو تم پر میرا باقی تھا، تفصیل مسئلہ، حکم، اشتباہ، جواب، دلائل

قال واذا طالب المحیل المحتال بما احالہ بہ فقال انما احلتك لتقبضہ لی و قال المحتال لابل احلتنی بدین کان لی علیك فالقول قول المحیل لان المحتال یدعی علیہ الدین وھو ینکر ولفظۃ الحوالۃ مستعملۃ فی الوکالۃ فیکون القول قولہ مع یمینہ.

ترجمہ:۔قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر محیل نے محتال لہ سے اس مال کا مطالبہ کیا جو اس نے اس کے حوالہ کیا تھا۔ف۔ اس کی صورت یہ ہوگی کہ زید نے بکر کو خالد پر ہزار درہم کا حوالہ کیا پھر زید نے بکر سے یہ ہزار درہم مانگے) اور یوں کہا کہ میں نے تمہیں حوالہ اس لئے کیا تھا کہ تم اس کو وصول کرکے مجھے دو۔ف۔ یعنی یہ حوالہ تمہارے قرضہ کی ادائیگی کے لئے نہیں تھا کیونکہ تمہارا کچھ بھی میرے ذمہ باقی نہیں ہے، بلکہ میں نے اس لئے تمہارے حوالہ کیا تھا کہ تم خالد سے یہ مال وصول کرکے مجھے دیدو۔
وقال المحتال الخ اور بکر محتال نے کہا کہ نہیں بلکہ تم نے میرا قرض جو تمہارے ذمہ تھا اسی کی ادائیگی کے لئے وہ قرض میرے حوالہ کیا تھا، تو یہاں زید محیل کا قول معتبر ہوگا۔ف۔ لہٰذا محتال لہ (بکر) پر لازم ہوگا کہ جو مال وصول کیا ہے وہ محیل (زید) کو دیدے اور اگر محتال لہ دے کر اپنے دعوی کے مطابق گواہ پیش کردے تب اسی کا دعوی ثابت ہوگا اور محیل کا قول رد کردیا جائے گا۔
الحاصل محیل کا قول اور محتال لہ کے گواہ کا اعتبار ہوگا۔لان المحتال الخ کیونکہ محتال لہ (بکر) محیل (زید) پر قرضہ کا دعوی کرتا ہے، لیکن محیل (زید) اس کا انکار کرتا ہے (ف۔ اس لئے منکر کا قول اور مدعی کے گواہ لازم ہیں) پس اس جگہ اگر یہ احتمال پیش کیا جائے کہ جو کچھ کہا گیا یہ کس طرح درست ہوگا کیونکہ دونوں نے اس جگہ حوالہ کے واقع ہونے پر اتفاق کیا ہے اور حوالہ کی

صورت یہ ہوئی کہ محیل پر جو قرض ہے اس کے وصول کرنے کے لئے طالب پر حوالہ کر دیا اس طرح خود قرض ثابت ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ حوالہ اگر مذکورہ معنی میں ہو تو یقیناً یہی مراد ہے ویسے اس بات کا بھی احتمال ہے کہ یہ معنی مراد ہی نہ ہو۔

و لفظة الحوالة الخ اور حوالہ کا لفظ تو وکالت کے معنی میں بھی مستعمل ہے لہٰذا قسم کے ساتھ محیل کا قول معتبر ہوگا۔ ف۔ یہ کہ حوالہ کہنے سے میری مراد وکالت کی تھی اور میں نے اسے صرف اپنا قرض وصول کرنے کے لئے وکیل کیا تھا، الحاصل محیل کے دعویٰ میں صرف لفظ کو اس کے ظاہر حقیقت سے اس کے مجازی معنی میں مراد لینا موجود ہے، اور محتال لہ کے دعویٰ میں قرضہ کے مال پر دوسرے کا دعویٰ ہے، اس لئے اس کے گواہ کا ہونا لازم ہے، اور محیل کے لئے صرف اپنی مراد بیان کر دینا ہی کافی ہے، جس کے لئے صرف قسم کھالینے سے تصدیق کرلی جائے گی۔ فافهم. م.

توضیح:۔ اگر محیل نے محتال لہ سے اس مال کا مطالبہ کیا جو اس نے اس کے حوالہ کیا تھا اور محتال لہ نے کہا کہ نہیں بلکہ میرا قرض تمہارے ذمہ باقی تھا اس کی وصولی کے لئے میرے حوالہ کیا تھا، تفصیل مسئلہ، حکم، دلائل

قال ومن اودع رجلاً الف درهم واحال بها عليه اخر فهو جائز لانه اقدر على القضاء فان هلكت برئ لتقيدها بها فانه ما التزم الاداء إلا منها بخلاف ما اذا كانت مقيدة بالمغصوب لان الفوات الى خلف كلا فوات وقد تكون الحوالة مقيدة بالدين ايضاً وحكم المقيدة في هذه الجملة ان لايملك المحيل مطالبة المحتال عليه لانه تعلق به حق المحتال على مثال الرهن وان كان اسوةً للغرما بعد موت المحيل وهذا لانه لو بقيت له مطالبة به فياخذه منه لبطلت الحوالة وهي حق المحتال بخلاف المطلقة لانه لا تعلق لحقه به بذمته فلا تبطل الحوالة باخذ ما عليه او ما عنده.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کے پاس ہزار درہم بطور ودیعت رکھے۔ (ف۔ یعنی مثلاً: زید نے بکر کے پاس ہزار درہم امانۃً رکھے) اور ان درہموں کے ساتھ دوسرے شخص کو اس کے حوالہ کیا (ف۔ مثلاً: بکر کے پاس جو ہزار درہم ودیعۃً رکھے تھے ان کو خالد کے حوالہ کر دیا یہ کہتے ہوئے کہ میرے ہزار درہم جو تمہارے پاس امانۃً ہیں وہ تم اس خالد کو دیدو) تو یہ جائز ہے (ف۔ اور یہ حوالہ مقیدہ ہے یعنی وہ ہزار درہم دو جو تمہارے پاس ودیعت ہیں) لانه اقدر الخ کیونکہ اسی طرح کرنے میں زیادہ قدرت حاصل ہوتی ہے۔ ف۔ کیونکہ محیل کی طرف سے خود اپنا مال ادا کرنے کے لئے موجود ہے، بخلاف اس صورت کے جبکہ اس کے پاس اتنا مال نہ ہو اور محتال علیہ پر مطلقاً حوالہ کر دیا ہو تو وہ ودیعت نہیں دے سکتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ ہزار درہم حاصل کرنے میں اسے تکلیف اٹھانی پڑے، اس سے ثابت ہوا کہ جب محتال علیہ کے حوالہ ایسا مال کیا گیا ہو جو کسی کے ساتھ مقید ہو تو وہ حوالہ جائز ہوتا ہے)۔

فان هلكت الخ اب اگر یہ امانت ہلاک ہو جائے تو محتال علیہ بری ہو جائے گا۔ ف۔ کیونکہ امانت کا کوئی ضامن نہیں ہوتا ہے اس لئے جب محتال علیہ کے پاس امانت کا مال نہیں رہا تو وہ حوالہ سے بری ہو گیا) کیونکہ وہ حوالہ تو اسی امانت کے ساتھ مقید تھا۔ ف۔ پس جب وہ مال موجود نہیں رہا تو اس پر ادائیگی بھی لازم نہیں رہی) کیونکہ محتال علیہ نے خود پر مال کی ادائیگی اسی صورت سے لازم کی تھی کہ اسی امانت سے ادا کرے گا۔ ف۔ اس لئے اس پر کسی دوسرے طریقہ سے ادائیگی لازم نہیں رہی اور یہ حکم اسی وقت ہوگا جبکہ ودیعت کی قید لگائی گئی ہو کہ اس کے ضائع ہو جانے پر اس کا کوئی بدل لازم نہیں ہوتا ہے)

بخلاف ما الخ اور ودیعت کے خلاف اگر حوالہ غصب کے مال سے مقید ہو (ف۔ مثلاً: اگر اس طرح کہا کہ تم نے جتنا مال میرا غصب کیا ہے اس سے اتنا مال اس کو میرے حوالہ سے ادا کر دو، یا یوں کہے کہ اس کو میرے اپنے مغصوب مال میں سے اتنا مال

اس کو میرے حوالہ سے ادا کردو، یا یوں کہے کہ میں نے اس کو میرے اپنے مغصوب مال میں سے اتنا ادا کرنے پر تم پر حوالہ کیا تو یہ حوالہ جائز ہوگا اور اگر غصب کا مال ضائع ہو گیا تو حوالہ باطل نہ ہوگا، کیونکہ محتال علیہ پر اگر مغصوب مال موجود ہے تو وہی ورنہ اس کا ضمان واجب ہوتا ہے، یعنی حوالہ بالکل فوت نہیں ہوگا، لان الفوات الخ کیونکہ کسی چیز کا اس طرح فوت ہونا کہ اس کا خلیفہ اور بدل موجود ہو وہ نہ فوت ہونے کے حکم میں ہوتا ہے۔ف۔ یعنی اگر مال مغصوب باقی نہیں رہا تو اس کا خلیفہ یعنی تاوان موجود ہے، اس لئے وہ حوالہ کو قیمت سے پورا کرے، یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی کہ حوالہ مقیدہ کسی مال عین مثلاً: ودیعت یا غصب کے ساتھ مقید ہو، وقد یکون الخ اور کبھی حوالہ مال دین کے ساتھ مقید بھی ہوتا ہے۔(ف۔ یعنی میرے تم پر جتنے درہم بطور قرض باقی ہیں ان میں سے اس مخصوص مقدار کے لئے فلاں شخص کو تم پر حوالہ کیا ہے، تو یہ حوالہ جائز ہے)۔

حکم المقیدہ الخ اور تمام صورتوں میں حوالہ مقیدہ کا حکم یہ ہے کہ محیل کو محتال علیہ سے مطالبہ کا اختیار نہیں ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی محیل جس مال ودیعت یا غصب یا قرض کا حوالہ میں معاملہ کیا ہے اس کے حوالہ کر دینے کے بعد محتال علیہ سے مطالبہ نہیں کر سکتا ہے) کیونکہ مال مذکورہ سے محتال لہ کا حق متعلق ہو گیا ہے، جیسا کہ رہن میں ہے۔ف۔ کیونکہ جب مال مرہون سے مرتہن کا حق متعلق ہو گیا تو اس قرض کے ادا کر دینے سے پہلے راہن کو اس کے مطالبہ کا حق نہیں ہوتا ہے۔ع۔ اسی طرح محیل کو بھی محتال علیہ سے مطالبہ کا حق نہیں رہتا ہے، کیونکہ اس وقت محتال لہ کا حق متعلق ہو گیا ہے۔

وان کان اسوۃ الخ اگرچہ محیل کی موت کے بعد محتال لہ اس کے قرض خواہوں کے ساتھ برابر کا حق دار ہو (ف۔ بخلاف مرتہن کے کہ وہ راہن کے قرضخواہوں سے رہن کا زیادہ حقدار اور مقدم ہوتا ہے، اس مسئلہ کی صورت یہ ہوگی کہ جب حوالہ کسی مال عین یا دین کے ساتھ مقید ہو اور محیل پر بہت سے قرضے ہوں اور وہ مر جائے اور سوائے اس مال کے جو محتال علیہ کے پاس ہو یا جو محتال علیہ پر قرض ہو وہ کوئی ترکہ نہ چھوڑے تو اس صورت میں اس کے جتنے قرض خواہ ہوں ان کا اور اس محتال علیہ کا حال برابر ہوگا، یعنی یہ تمام افراد اس مال میں برابر کے حق دار ہوں گے کہ کسی کو بھی دوسرے پر ترجیح نہ ہوگی اور مرتہن کی صورت میں اگر راہن اس حال میں مر جائے کہ اس کے مال مرہون کے سوا دوسری کوئی چیز نہیں چھوڑی اور اس کے دوسرے بھی قرض خواہ ہیں، تو اس مسئلہ میں مرتہن کا حق اس کے مال مرہون میں تمام قرض خواہوں سے مقدم ہوگا، یہاں تک کہ مال مرہون سے مرتہن اپنا حق وصول کر لے اس کے وصل کر لینے کے بعد بھی مال مرہون کی رقم سے کچھ بچ جائے تو وہ باقی قرض خواہوں کا حق ہوگا۔ع۔

الحاصل اس کا مطلب یہ ہوا کہ محیل نے جس چیز کے ساتھ اپنا حوالہ مقید کیا ہے، محتال علیہ اس سے خود اپنا مطالبہ نہیں کر سکتا ہے۔ وھذا لانہ الخ اور یہ حکم اس لئے ہے کہ اگر اس مال کے ساتھ مطالبہ باقی رہتا ہے۔ف۔ یعنی وہ مطالبہ کر سکتا) اور محتال علیہ سے واپس لیتا، تو وہ حوالہ ہی باطل ہو جاتا۔ف۔ کیونکہ جس چیز کے حوالہ کا معاملہ کیا تھا وہی چیز باقی نہیں رہی، لہذا عقد حوالہ ختم ہو گیا۔ وھی الخ حالانکہ حوالہ محتال لہ کا حق ہو گیا تھا۔ف۔ جبکہ محیل کو محتال لہ کے حق کو باطل کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے، اسی لئے اسے اس مال مذکورہ کے مطالبہ کا بھی اختیار نہیں ہے، یہ ساری تفصیل حوالہ مقید میں ہے)۔

بخلاف المطلقۃ الخ برخلاف حوالہ مطلقہ کے۔ف۔ یعنی وہ حوالہ جس میں محیل نہیں محتال علیہ پر ہزار درہم کا حوالہ کیا اور اس میں یہ قید نہیں لگائی کہ یہ میری ودیعت یا غصب یا قرضہ سے حوالہ کیا ہے، تو اس صورت میں محیل کو محتال علیہ سے اپنا مال دین یا ودیعت وغیرہ مطالبہ کرنے کا اختیار ہوتا ہے) کیونکہ محتال لہ کا اس مال سے کوئی حق نہیں ہوتا ہے، بلکہ محتال علیہ کے ذمہ سے متعلق ہوتا ہے۔ف۔ یعنی جب حوالہ میں کسی مال کی قید نہ ہو تو محتال علیہ کے ذمہ حوالہ ہے) اس لئے حوالہ باطل نہ ہوگا، اس مال کے وصول کرنے کی وجہ سے جو محتال علیہ پر ہے (ف۔ یعنی قرضہ یا غصب، یا جو اس کے پاس ہے۔ف۔ یعنی امانت کے طور پر)۔

توضیح:- ایک شخص نے دوسرے کے پاس ہزار درہم بطور ودیعت رکھے ان کو خالد کے حوالہ یہ کہتے ہوئے کہ میرے وہ درہم جو تمہارے پاس امانۃ ہیں خالد کے حوالہ کردو، اور اگر یہ امانت ہلاک ہو جائے اور اگر مال غصب یا مالِ دین یا مالِ رہن ہو، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

قال ویکرہ السفاتج وھی قرض استفاد بہ المقرض سقوط خطر الطریق ولھذا نوع نفع استفید بہ و قد نھی الرسول علیہ السلام عن قرض جرنفعاً۔

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہا ہے کہ سفاتج مکروہ ہیں۔ف۔ سفاتج، سفتجہ کی جمع ہے) سفتجہ ایسے قرض کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ سے قرض دینے والے نے راستہ کا خطرہ (چوری، ڈکیتی وغیرہ قسم کا) کیا ہو (ف۔ یعنی اپنی منزلِ مقصود تک مال پہنچانے میں راستہ کا خطرہ اس طرح دور کیا کہ کسی ایسے سفتجہ شرط پر تو یہ حرام ہے اور اس شرط سے قرض لینا دینا بھی فاسد ہے اور اگر سفتجہ کی شرط نہ ہو تو قرض جائز ہے۔ف۔ یہی حکم واقعات وکفایۃ المنتھی اور بزازیہ میں ہے، اور مصنفؒ نے جو مطلقاً مکروہ کہا ہے اس سے اس بات کا فائدہ پہنچانا مقصود ہے کہ اس کے مکروہ ہونے کی بنیاد نفع حاصل کرنے پر ہے خواہ اس نفع حاصل کرنے کی شرط کی گئی ہو یا نہ کی گئی ہو۔ کمافی النہر۔ لیکن فتح القدیر میں بظاہر فتاویٰ صغریٰ وواقعات کے اقوال پر اعتماد کیا ہے۔ ش۔

واقعات میں صورت اس طرح ہے کہ زید نے بکر کو اس شرط پر قرض کا کچھ مال دیا کہ وہ بکر اسے ایک تحریر فلاں شہر میں (کسی شخص کو اس کی ادائیگی کے لئے) لکھ دے، جیسے: کہ آج کل ہنڈی ہوا کرتی ہے اور اگر دینے والے نے اس کی شرط تو نہیں کی پھر بھی قرض دار نے خود ہی اسے ایک تحریر لکھ دی تو یہ جائز ہے، اسی طرح اگر زید نے بکر سے کہا کہ تم میرے لئے ایک سفتجہ فلاں شہر کے کسی شخص کو لکھ کر مجھے دو، جس میں یہ تحریر ہو کہ میں تم کو یہاں مال دے رہا ہوں اور وہاں ان سے میں وصول کرلونگا تو اس میں بہتری نہیں ہے (یعنی جائز نہیں ہے) اور حضرت ابن عباسؓ سے بھی یہی مروی ہے، کیا یہ نہیں دیکھتے کہ اگر قرض دار نے اپنے قرض کی ادائیگی میں جو اس پر لازم ہوتا تھا اس سے بہتر ادا کیا تو یہ مکروہ نہیں ہوتا ہے، بشرطیکہ اس بات کی شرط نہ کی۔

مصنف نے لکھا ہے کہ مشروط نہ ہونے کی صورت میں یہ بات اسی وقت جائز ہوگی ایسا کرنا جائز نہیں ہے۔ الفتح۔ یعنی لوگوں نے جب یہ دیکھا کہ شرط کردینے سے معاملہ نہیں ہوتا ہے اور بغیر شرط کے جائز ہوتا ہے تو انہوں نے ایسا ہی کرنا شروع کردیا کہ ایک آدمی نے لے جاکر دوسرے کو مال دیدیا اور یہ کہدیا کہ یہ قرض ہے، پھر اس نے اسے ایک تحریر فلاں شہر میں فلاں کے نام کی اسے دیدی اور وہاں اس کا رواج ہو تو یہ عمل جائز نہ ہو، اس لئے اس کے جائز ہونے کی صورت یہ ہوگی کہ اس نے قرض دیا پھر معلوم ہوا کہ خود قرض دینے والا فلاں شہر کو جارہا ہے اور قرض دار کا اس شہر میں تعلق ہے، اس لئے اس نے یہ کہا کہ تم میری اس تحریر کے ذریعہ اپنا قرضہ وہاں لے لینا، یا خود قرض خواہ نے کہا کہ اگر ممکن ہو تو مجھے میرا قرضہ فلاں شہر میں ادا کرادو، تو یہ جائز ہے، اور ایسا کوئی رواج بھی نہیں ہے، بلکہ اتفاق ہے جس کا قرض دینے کے وقت کوئی خیال بھی نہ تھا، لیکن قرض کے ذریعہ سے بے شک حاصل ہوا، پس اس صورت میں تردد ہونے کی بناء پر جبکہ کتاب میں عبارت مطلق رکھی گئی ہے اس کا فائدہ یہ ہوگا کہ جب قرض میں سفتجہ کی شرط ہو تو وہ حرام ہے۔

وھذا نوع الخ اور یہ ایک قسم کا نفع ہے جو قرض کے ذریعہ حاصل کیا گیا ہو، حالانکہ رسول اللہ ﷺ نے ایسے قرض سے منع فرمایا ہے، جس کے ذریعہ نفع حاصل ہو۔ (ف لیکن مرفوع کی حیثیت سے اس کا ثبوت نہیں ملتا ہے، بلکہ ابن ابی شیبہؒ نے اپنی مصنفؒ میں کہا ہے کہ حدثنا ابو خالد الاحمر عن حجاج عن عطاء قال کانوا یکرھون کل قرض جر منفعۃ، یعنی عطاءؒ نے کہا ہے کہ صحابہ کرامؓ ہر ایسے قرض کو مکروہ جانتے جس سے کچھ نفع بھی حاصل ہو، وروی محمد عن ابراہیم النخعی، کہ ہر ایسا

قرض جس سے نفع حاصل ہو اس میں کوئی بھلائی نہیں ہے، محمدؒ نے فرمایا ہے کہ ہم اسی روایت کو قبول کرتے ہیں اور امام ابو حنیفہؒ کا بھی یہی قول ہے۔ الحاصل صحیح روایت سے ثابت ہے۔

توضیح:۔سفاتج کی تحقیق اور اس کا حکم، دلائل

چند ضروری مسائل

(۱) زید نے بکر کو اپنے قرض دار خالد پر حوالہ کیا حالانکہ بکر کا زید پر کچھ حق نہیں ہے، تو یہ صورت حوالہ کی نہیں بلکہ وکالت کی ہے، الخلاصہ یعنی قرضہ وصول کرنے کے لئے اپنی طرف سے حوالہ کے لفظ سے وکیل کیا ہے۔م۔

(۲) کوئی دیہاتی اپنا مال مثلاً: غلہ پھل وغیرہ کو بازار میں بیچنے کے لئے لایا اور دلال نے ان سب کو کسی خریدار کے ہاتھ بیچ ڈالا، پھر دیہاتی کو واپس جانے کی جلدی ہونے کی وجہ سے دلال نے اپنی طرف سے اس شرط پر رقم فروخت دیدی کہ میں اس دیہاتی سے وصول کرلوں گا، لیکن عجیب اتفاق ہوا کہ دیہاتی کے عاجز اور مفلس ہو جانے کی وجہ سے اس رقم کا وصول ہونا دلال کے لئے ناممکن ہو گیا، تو استحسان یہ ہو گا کہ دلال اپنے مال کو اس دیہاتی سے واپس لے، القنیہ۔

(۳) جس صورت میں حوالہ فاسدہ واقع ہوا اور محتال علیہ نے مال ادا کیا تو محتال علیہ کو اختیار ہو گا کہ اگر چاہے تو وصول کرنے والے یعنی محتال لہ سے واپس لے یا محیل سے واپس لے۔ الخلاصہ۔

(۴) اور اگر زید نے بکر کو خالد اس شرط سے حوالہ کیا کہ محتال لہ یعنی بکر کو اختیار ہے تو یہ جائز ہے اور بکر کو یہ اختیار ہو گا کہ چاہے تو اس حوالہ پر پورا پورا عمل کرے اور اگر چاہے تو محیل سے رجوع کرلے۔

(۵) اسی طرح اگر اس پر اس شرط کے ساتھ حوالہ کیا کہ محتال لہ جب چاہے اس محیل سے رجوع کرے تو بھی جائز ہے، اور محتال لہ کو اس بات کا اختیار ہو گا کہ محیل یا محتال علیہ میں سے جس کی جانب چاہے رجوع کرلے۔ المحیط۔

(۶) زید نے بکر کے ہاتھ کوئی چیز اس شرط کے ساتھ فروخت کی کہ بائع مشتری پر اپنے قرض خواہ کو حوالہ کردے تو یہ بیع باطل ہو گی، کیونکہ یہ شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہے۔

(۷) اور اگر اس شرط پر بیع کی ہو کہ بائع اپنے ثمن اور رقم کے لئے حوالہ قبول کرے تو صحیح ہے، کیونکہ ایسا کرنے سے مقصد عقد کی تاکید ہوتی ہے۔ الکافی۔

(۸) بائع نے اگر اپنے قرض خواہ کو مشتری پر حوالہ مقیدہ یہ ثمن کردیا تو بائع کو مبیع روکنے کا حق باقی نہ رہے گا۔

(۹) اور اگر مشتری نے بائع کو اپنے قرض دار پر ثمن حوالہ کردیا تو ظاہر الروایہ میں بائع کو روکنے کا حق باقی رہے گا۔

(۱۰) زید نے بکر سے سو درہم کے عوض ایک جانور خریدا اور اس پر قبضہ بھی کرلیا اور بکر کو ثمن کے لئے خالد کے حوالہ کردیا، پھر مشتری نے جانور میں عیب پاکر قاضی کے حکم سے واپس کردیا تو اس مشتری کو یہ اختیار نہ ہو گا کہ بائع سے درہم وصول کرے، لیکن بائع ان کے لئے مشتری کو محتال علیہ پر حوالہ کرے گا خواہ وہ حاضر ہو یا غائب ہو اور اس معاملہ میں بائع کا قول قبول ہو گا کیونکہ اس نے سو درہم وصول نہیں کئے ہیں، اسی طرح اگر واپسی قاضی کے حکم کے بغیر ہو تو بھی وہ بائع سے مال نہیں لے سکتا ہے۔

(۱۱) اور اگر یہ بیع فاسد ہو اس لئے قاضی نے اس کو باطل کردیا اور جانور واپس کردیا تو مشتری کا جو کچھ مال اس محتال علیہ پر آتا تھا وہ محتال علیہ سے واپس لے گا۔ القاضی خان۔

(۱۲) محتال علیہ کو ادا کردینے کے قبل یہ اختیار نہیں ہے کہ محیل سے واپس لے۔ المحیط۔

(۱۳) اور جب اس نے محتال لہ کو ادا کردیا یا محتال لہ نے اس کو یہ مال ہبہ کردیا یا اس کو صدقہ میں دیا، یا محتال لہ مر گیا اور محتال

علیہ نے یہ مال میراث میں پایا تو ان تمام صورتوں میں محیل سے واپس لے سکتا ہے اور اگر محتال لہ نے محتال علیہ کو بری کر دیا تو وہ بری ہو گیا، لیکن محیل سے واپس نہیں لے سکتا ہے۔ الخلاصہ۔

کتاب ادب القاضی

ترجمہ:- کتاب ادب قاضی کے بیان میں ہے۔

توضیح:- کتاب ادب القاضی۔ ادب کے معنی، ادب القاضی سے مراد

چونکہ بیوع اور کفالت وغیرہ معاملات میں اکثر جھگڑے پیدا ہوتے ہیں اس لئے مصنفؒ ان امور کے بعد ایسا امر بیان کر رہے ہیں جو منازعات اور اختلافات وغیرہ کو ختم کرنے والا ہے، یعنی فیصلہ قاضی۔ ف۔ ادب کے معنی ہیں اخلاق جمیلہ اور خصائل حمیدہ (اچھے اخلاق اور پسندیدہ خصلتوں) سے مزین اور آراستہ ہونا خود اپنی ذات میں اور لوگوں کے ساتھ معاملات میں "ادب القاضی" سے مراد ایسے امور ہیں جو شریعت میں بھلائی اور عمدگی کے بیان کئے گئے ہیں قاضی ان پر خود عمل کرے اور دوسروں سے ان پر عمل کرائے، مثلاً: عدل پھیلانا، ظلم مٹانا اور حدود شرع اور سنت پر قائم رکھنا اور قضاء کے لغوی معنی ہیں لازم کرنا اجبار وغیرہ ہے، اور شریعت میں قضاء وہ فیصلہ کن قول ہے جو دلالت عامہ سے صادر ہو۔ خزانۃ المفتیین۔ یعنی جس شخص کو ولایت عامہ (تمام لوگوں پر اختیار) حاصل ہے اس سے صادر ہو کر جو اس قول کا مطلب ہے لازم ہو۔

یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ہر ایک آدمی اپنی ذات پر تصرفات کرنے کا اختیار رکھتا ہے اور دوسرے کو اس کی ذات پر قدرت نہیں ہوتی ہے، جبتک کہ حکومت یا سرپرستی حاصل نہ ہو، مثلاً: باپ کو اپنے چھوٹے بچوں پر شرعی ولایت یا سرپرستی حاصل ہے، مگر بالغ اولاد پر نہیں ہے، پھر جب ہر ایک کو اختیار تصرف حاصل ہے تو کبھی دو آدمیوں کے تصرفات میں اعتراض واختلاف ہوتا ہے، اس اعتبار سے کہ اگر سب لوگ شریعت کے قانون پر چلتے اور اس کے حکم پر عمل کرتے تو کوئی جھگڑا ہی نہ ہوتا مگر کسی نے اس کے خلاف حد سے بڑھنے کی کوشش کی تو اس وقت ان میں مصالحت پسندیدہ اور مندوب عمل ہے اور جب صلح نہ ہو سکے تو دیکھنا چاہئے کہ اگر ان کو ان کے اختیارات اور ان کی پسند پر چھوڑ دیا جائے تو شاید کہ وہ بڑھ کر بالآخر قتل وقتال تک معاملات کو بڑھا دیں، اسی لئے اللہ تعالیٰ نے شریعت میں ایک عام حکم اور قانون نافذ فرمادیا کہ لوگ اپنی زندگی کے تصرفات اور معاملات اسی طرح کریں کہ اپنی جان اور مال میں جسے اپنے رب عزوجل کے ہاتھ بہت پہلے ہی فروخت کر دیا ہے، اپنی مرضی سے کچھ تصرف نہیں کر سکتے ہیں، برابر عمل کریں، جب دو آدمیوں نے جھگڑا کھڑا کیا تو وہ ان کے نفس وخواہش کا فریب ہے اس لئے اللہ تعالیٰ نے ان کے اختیارات ختم کر دیئے اور اپنا ایک نمائندہ وخلیفہ مقرر کر دیا کہ ان سب لوگوں کے اختیارات سلب ہو کر اس کے قبضہ میں چلے گئے، اس حد تک کہ وہ نمائندہ شرع کے موافق حکم نافذ کرے وہ ہر ایک شخص پر اپنے ذاتی فعل کے مثل ہوگا اور اب جبکہ یہ بات معلوم ہو گئی کہ قاضی کو ولایت عامہ حاصل ہوتی ہے تو خود ایسے معزز ومکرم قاضی کے لئے کچھ اوصاف شرط کئے گئے ہیں وہی آداب کہلاتے ہیں۔ م۔

قال ولا تصح ولاية القاضي حتى يجتمع في المولى شرائط الشهادة ويكون من اهل الاجتهاد اما الاول فلان حكم القضا يستبقي من حكم الشهادة لان كل واحد منهما من باب الولاية فكل من كان اهلا للشهادة يكون اهلاً للقضاء وما يشترط لا هلية الشهادة يشترط لاهلية القضاء والفاسق اهل للقضاء حتى لو قلد يصح الا انه لاينبغي ان يقلد كما في حكم الشهادة فانه لا ينبغي ان يقبل القاضي شهادة ولو قبل جاز عندنا ولو كان

القاضی عد لا ففسق باخذ الرشوۃ او غیرہ لا ینعزل ویستحق العزل وھذا ھو ظاھر المذھب وعلیہ مشائخنا رحمھم اللہ۔

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ قاضی کو متولی کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے، یہانتک کہ جس کو متولی کیا جائے اس میں گواہی کی مشہور شرطیں موجود ہوں۔ (ف۔ عاقل بالغ، مسلمان عادل اور آنکھوں والا وغیرہ کا ہونا) اور وہ اہل اجتہاد میں سے بھی ہو۔ (ف۔ اس طرح وہ اول تو اہل شہادت سے ہو دوم اہل اجتہاد سے ہو) پھر اول یعنی اہل شہادت سے ہونے کی شرط اس لئے لگائی گئی ہے کہ حکم قضاء بھی حکم شہادت سے سیراب کیا جاتا ہے۔ (ف۔ یعنی اسی سے حاصل کیا جاتا ہے۔ع۔ لان کل واحد الخ اس لئے کہ قضاء و شہادت میں سے ہر ایک ولایت کی قسم سے ہے، اس لئے جو شخص کہ گواہی کے لائق ہوگا وہ قضاء کے لائق بھی ہوگا۔ (ف۔ یعنی گواہی یہ کہ اس کا قول دوسروں پر نافذ ہو خواہ دوسرا راضی ہو یا نہ ہو اور قضاء کا بھی یہی حکم ہے، اس سے یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ قاضی وہی شخص ہو سکتا ہے جس میں گواہی دینے کی صلاحیت ہو۔ وما یشترط الخ اور جو چیز کہ گواہی کی صلاحیت ہونے کے لئے شرط ہے وہ قاضی بننے کی صلاحیت ہونے کے لئے بھی شرط ہے۔ ف۔ اور وہ چیزیں یہ ہیں۔

(۱) اسلام (۲) عقل (۳) بلوغ (۴) آزادی کا ہونا، اور اندھا اور محدود فی القذف (کسی عورت پر زنا کی تہمت لگانے پر سزا یافتہ ہو) و گونگا اور بہرا نہ ہونا اور اگر وہ اونچا (کم) سنتا ہو تو علی القول الاصح اس کے قاضی ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ النہر۔ اس بناء پر یہ مسئلہ سامنے آیا کہ فاسق شخص قاضی ہو سکتا ہے یا نہیں۔

مصنفؒ نے جواب دیا کہ والفاسق اھل الخ فاسق میں قاضی بننے کی لیاقت ہوتی ہے، اس لئے اگر اسے اس کا متولی (ذمہ دار) بنالیا گیا تو صحیح ہے، البتہ اسے (فاسق کو) قاضی نہیں بنانا چاہئے، جیسے کہ گواہی کے بارہ میں حکم ہے کہ قاضی کو فاسق کی گواہی قبول نہیں کرنی چاہئے اس کے باوجود اگر قاضی نے کسی فاسق کی گواہی قبول کرلی تو ہمارے نزدیک جائز ہے۔ ف۔ اور امام مالکؒ و شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک فاسق کا قاضی ہونا جائز نہیں ہے اور ہمارے بعض مشائخ کا بھی یہی قول ہے اور میں مترجم کہتا ہوں کہ یہی بات صواب ہے، اور امام غزالیؒ کے وسیط میں ہے کہ اجتہاد و عدالت وغیرہ کی شرطوں کو جمع ہونا اس زمانہ میں تقریباً ناممکن ہے، کیونکہ ہمارا زمانہ مجتہد سے خالی ہے، اب فیصلہ یہ رہا کہ طاقت و اختیار کا مالک جس شخص کو مقرر کردے اگرچہ وہ جاہل ہو اس کا فیصلہ نافذ ہوگا۔ کلام ختم ہوا۔

اور خلاصہ میں ہے کہ قول اصح یہ ہے کہ فاسق کو قاضی بنانا جائز ہے، کذافی العینی۔ ولو کان القاضی الخ اور اگر قاضی ابتداء میں عادل ہو مگر بعد میں رشوت لینے یا کسی دوسری وجہ سے وہ فاسق ہو گیا ہو (ف۔ مثلاً: شراب پی یا زنا کیا) تو وہ معزول نہ ہوگا (ف۔ یعنی فسق کی وجہ سے وہ از خود معزول نہ ہوگا، اس صورت میں کہ سلطان نے اس کی تقرری کے وقت یہ شرط نہ لگائی ہو کہ اگر تم رشوت وغیرہ حرام کام کے مرتکب ہوں گے تو معزول ہو جاؤ گے۔ ع۔ ویستحق العزل اور وہ معزول ہونے کا مستحق ہو جائے گا۔ ف۔ لیکن جب تک وہ معزول نہ کیا گیا تب تک رشوت خوری وغیرہ کے باوجود جو حکم وہ جاری کرے گا وہ نافذ ہو جائے گا اور فخر الاسلامؒ نے بھی اسی طرف ارادہ کیا ہے۔ ع۔

الحاصل: فاسق ہو جانے سے صرف معزول ہونے کا مستحق ہوتا ہے اور معزول نہیں ہو جاتا، یہی ظاہر المذہب ہے اور ہمارے مشائخ کا اسی پر اعتماد ہے (ف۔ اور یہی عامۂ مشائخ کا قول ہے، لیکن سلطان پر اسے معزول کردینا واجب ہے۔ الفصول۔ اور اگر سلطان نے اس کی تقرری کے وقت یہ شرط لگادی ہو کہ تم اگر فسق کرو گے تو تم معزول ہو جاؤ گے، تو اس کے فسق کرتے ہی وہ از خود معزول ہو جائے گا۔ البزازیہ۔ اور فاسق کے قضاء کے زمانہ کے احکام نافذ ہوں گے جب تک ان میں حد سے تجاوز نہ کیا ہو۔ البدائع۔

توضیح:- قاضی بننے کے لئے کن شرطوں کا ہونا ضروری ہے، فاسق قاضی بن سکتا ہے یا نہیں، قاضی بن جانے کے بعد اگر فسق کرلے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

وقال الشافعیؒ الفاسق لا یجوز قضاؤہ کما لا یقبل شهادته عنده وعن علمائنا الثلثة رحمهم الله فی النوادرانه لا یجوز قضاؤہ وقال بعض المشائخ اذا قلد الفاسق ابتداءً یصح ولو قلد وهو عدل ینعزل بالفسق لان المقلد اعتمد عدالته فلم یکن راضیاً بتقلیده دونها وهل یصلح الفاسق مفتیاً قیل لا لانه من امور الدین وخبره غیر مقبول فی الدیانات وقیل یصلح لانه یجتهد الفاسق حذراً عن النسبة الی الخطأ واما الثانی فالصحیح ان اهلیة الاجتهاد شرط الاولویة فاما تقلید الجاهل فصحیح عندنا خلافاً للشافعی رحمة الله علیه وهو یقول ان الامر بالقضاء یستدعی القدرة علیه ولا قدرة دون العلم ولنا انه یمکنه ان یقضی بفتوی غیره مقصود القضاء یحصل به وهو ایصال الحق الی مستحقه.

ترجمہ:-اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ فاسق کا حکم قضاء جائز نہیں ہے جیسا کہ اس کی گواہی جائز نہیں ہوتی ہے اور نوادر میں ہمارے تینوں ائمہ احناف سے مروی ہے کہ فاسق قاضی کا فیصلہ قضاء جائز نہیں ہے۔ ف۔ جیسے کہ امام مالک وشافعیؒ واحمدؒ کا قول ہے) اور بعض مشائخ کا ہے اس طرح کی تفصیل فرمائی ہے کہ اگر ابتداء ہی کسی فاسق کو قاضی کا عہدہ دیا گیا تو اس کا حکم صحیح ہوگا (ف۔ اگر چہ بعد میں اسے عہدہ سے برخواست کرنا واجب ہے) اور اگر عہدہ قضاء دیتے وقت تو وہ عادل تھا مگر بعد میں وہ فاسق ہو گیا تو وہ اپنے فسق کی وجہ سے معزول ہو جائے گا، کیونکہ قاضی بنانے والے حاکم نے یا ذمہ دار نے اس وقت اس کے عادل ہونے کی وجہ سے اس پر اطمینان کیا تھا اس لئے بعد میں اس کے عادل نہ رہنے کی وجہ سے اس کے قاضی بنانے پر ان کی رضامندی ثابت نہیں ہوئی۔ ف۔ یعنی جبتک وہ صفت عدل پر باقی یعنی عادل ہے اس وقت تک اس کی تقرری کا فیصلہ اپنی حالت پر باقی اور نافذ رہے گا اور جیسے ہی وہ اس صفت عدل سے پھر جائے گا یعنی فاسق ہو جائے گا اس کے اس حالت پر آجانے کی وجہ سے قاضی بنانے والے سلطان ہو یا حاکم وقت ہو اس کی رضامندی ثابت نہ رہنے کی وجہ سے وہ معزول ہو جائے گا۔

وهل یصلح الخ اور کیا فاسق آدمی مفتی بننے کی صلاحیت رکھتا ہے؟ (ف۔ قاضی کے فاسق ہونے یا رہنے میں تو کلام ہو چکا، اب اس کے مفتی ہونے میں سوال ہے کہ فاسق آدمی کا مفتی ہونا جائز ہے یا نہیں ہے تو اس میں اختلاف اس طرح ہے کہ بعضوں نے کہا ہے کہ فاسق کا مفتی ہونا جائز نہیں ہے، کیونکہ فتویٰ دینا تو دین کے معاملات میں سے ایک معاملہ ہے جبکہ دینی معاملات میں فاسق کی خبر مقبول نہیں ہوتی ہے، اسی لئے اگر چند فاسقوں نے کہا کہ ہم نے عید کا چاند دیکھا ہے تو ان کے کہنے پر اعتماد نہیں کیا جائے گا اور بعض علماء نے کہا ہے کہ فاسق کا مفتی ہونا بھی صحیح ہے، کیونکہ وہ خود اپنی غلطی کی طرف منسوب رہنے کے ڈر سے صحیح فتویٰ دینے کی کوشش میں رہے گا (ف۔ یعنی فتویٰ لکھتے وقت بڑی محنت و کوشش کے ساتھ تحقیق مسئلہ کرے گا، کیونکہ اپنے اس شرم فسق کی وجہ سے اسے یہ ڈر بھی رہے گا کہ کہیں غلطی نہ رہ جائے تو لوگ مزید طعنے دیں گے اور مجھے عالم بھی نہیں سمجھیں گے، اب یہ سوال کہ قاضی و مفتی میں کیا فرق ہے؟ تو جواب یہ ہے کہ قاضی تو واقعہ کو اپنی صوابدید پر دریافت کرتا ہے۔ مثلاً مدعی نے دعویٰ کیا اور مدعا علیہ حاضر ہے تو قاضی طریقہ کے مطابق جو یعد میں ذکر کیا جارہا ہے)، اقرار اور بیان اور گواہوں سے بحث و تفتیش کر کے جو کچھ ثابت کرے گا اور اب استفتاء اور فتویٰ کی شکل ہو گی، اب اگر قاضی خود مجتہد ہے تو خود ہی اس کا جواب تلاش کرے گا ورنہ کتابوں کے حوالہ سے جواب دے گا اور ان کی تقلید کرے گا، ورنہ دوسرے کسی مفتی کو لکھ بھیجے گا کہ واقعہ کی تحقیقات کے بعد میں اس نتیجہ پر پہنچا ہوں تو اب اس سوال کا شرعی جواب کیا ہوگا، پس مفتی نقل کرے گا جس پر فتویٰ ہے تو قاضی اسی کے مطابق حکم لکھ دے گا۔ م۔

اور قدوری نے تو قاضی کی شرطوں میں ایک مجتہد ہونے کی بھی شرط لگائی ہے، اسی لئے مصنفؒ نے کہا ہے، اما الثانی یعنی

دوسری شرط کا بیان کہ اجتہاد بھی ایک شرط ہے، الصحیح الخ اس میں قول صحیح یہی ہے کہ بہتر اولیٰ ہونے کی شرط تو یہ ضرور ہے کہ قاضی میں اجتہاد کرنے کی بھی صلاحیت ہو (ف۔ لیکن اس کے جائز ہونے کی شرط نہیں ہے، اور اب کسی جاہل کو قاضی بنانا تو ہمارے نزدیک جاہل یعنی غیر مجتہد کو قاضی بنانا صحیح ہے (ف۔ یعنی جو شخص مجتہد نہ ہو اسے قاضی بنانا ہمارے نزدیک جائز ہے، اس جگہ جاہل سے مراد وہ شخص ہے جو مجتہد نہ ہو) اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے (ف۔ یعنی ان کے نزدیک غیر مجتہد کو قاضی بنانا جائز نہیں ہے) وہ دلیل میں فرماتے ہیں، کہ قاضی کے عہدہ کا تقاضا یہ ہے کہ اسے اس کام پر پوری قدرت ہو اور علم کے بغیر اس پر کچھ قدرت نہیں ہو سکتی ہے (ف۔ اس لئے اجتہادی علم وصلاحیت کے بغیر کوئی قاضی نہیں ہو سکتا ہے کہ اسے تو حق وباطل کے درمیان کوئی تمیز نہیں ہو سکتی ہے)۔

ولنا انه الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ غیر مجتہد قاضی بھی یہ کام کر سکتا ہے اس طرح سے کہ وہ ایسے کسی شخص سے فتوی لے کر جو مجتہد ہو اس کے مطابق فیصلہ سنا سکتا ہے اور قاضی بنانے کا جو مقصد ہے وہ اس طرح پورا کر سکتا ہے، وهو ایصال الخ یعنی اس کا مقصود یہ ہے کہ کسی حقدار کو اس کا حق پہنچا دینا (ف۔ تو دعویٰ اور جواب دعویٰ سننے اور اس کے لوازمات پورے کرنے یعنی گواہوں سے گواہی وغیرہ لینے کے بعد جس نتیجہ پر وہ خود پہنچا اس کا شرعی حکم غیر جو باصلاحیت ہے اس سے لے کر فیصلہ سنا سکتا ہے اور یہ اس وقت اس شخص کے جیسا ہو گا جو خود اجتہاد کر کے استنباط کرتا ہو، کیونکہ خود مجتہد سے بھی یہی نتیجہ نکل سکتا ہے، معلوم ہونا چاہئے کہ خود شافعیہ کے ہاں بھی اسی قول پر فتویٰ ہے، جیسا کہ پہلے وسیط الغزالی کے حوالہ سے گذر گیا ہے، اس وجہ سے کہ یہ زمانہ مجتہدوں کے وجود سے خالی ہے، اس مفہوم کے اعتبار سے باقی رہنے والے سب جاہل رہ گئے ہیں، یعنی مجتہد مطلق نہ ہوں، اس طرح یہاں جاہل یعنی اجتہاد سے جاہل دو طرح کے ہیں، اول وہ جن کو ائمہ مجتہدین کے کلمات ودلائل، اور اصول وفروع میں غور وفکر کی صلاحیت موجود ہو جس کے نتیجہ میں یا تو وہ خود ہی نئے پیدا شدہ مسائل میں اپنی نظر اصولی سے اجتہادی حکم استنباط کر سکتا ہے، اور یا اسے گذشتہ احکام میں تمیز دینے کی صلاحیت ہے تاکہ وہ قوی وضعیف کو سمجھ سکتا ہے، پس ایسے شخص کو لازمی طور سے اتنی کوشش کرنی ہو گی۔

دوم وہ جن کو فتاوی میں لیاقت وتمیز نہ ہو، وہ اپنے وقت کے اہل تمیز یعنی جن کو اس بات کی صلاحیت ہو ان سے دریافت کریں گے اور استفتاء کریں گے، اور اگر ایسے لوگ بھی اسے نہ ملیں تو گذشتہ فتاوی اور اقوال میں سے جسے صحیح اور اصح کہا گیا ہو اور جس پر اس زمانہ میں عمل درآمد ہو رہا ہو اور جو زیادہ عملی لحاظ سے مفید اور آسان ہو اسی کو اختیار کرے، کیونکہ ایسا کرنا اس کے لئے لازم ہے، اگرچہ یکساں اقوال میں سے جسے بھی وہ قبول کرے گا جائز ہو جائے گا، جب یہ تفصیل معلوم ہو گئی تو میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس زمانہ میں جس کسی نے بھی اپنے متعلق مجتہد ہونے کا دعویٰ کیا وہ جمہور محققین علماء وفقہاء کے مخالف ہے، اب میرے نزدیک صحیح بات یقیناً یہی ہے کہ وہ موجود ہیں بلکہ ان کا موجود رہنا لازم ہے تاکہ نت نئے واقعات وحوادثات وحالات میں شرعی حکم سے نادانی کی بناء پر گمراہی نہ ہو، بہر صورت یہ بات لازم ہو گی کہ ہمارے اسلاف علماء مجتہدین کے اصول وفروع اور ان کے استنباطات (بیان کردہ مسائل) جمع کئے جائیں، تاکہ اہل نظر کو اپنے فیصلوں کے صحیح وغلط کہنے اور سمجھنے میں مدد ملے اور بہت سے مسائل قابل اعتماد وجواب میسر ہو سکیں، ہاں یہ ممکن ہے کہ موجودہ احکام میں اس کے پیش نظر تصحیح مختلف بھی ہو جائے، اور اہل علم کا عمل اسی کے مطابق ہو تا رہا ہے، جب کہ بحر الرائق نے تصحیح وتقویت میں بعض مسائل میں اختلاف کیا ہے، اور پہلے سے ایسا ہی عمل جاری ہے لہٰذا جس نے اس زمانہ میں یہ خیال کیا کہ فتاویٰ اور مسائل کو جمع کرنا غلط ہے اور ہر شخص خود ہی مجتہد ہے تو وہ غلط در غلط اور راہمن سے احمق یعنی جہل مرکب میں مبتلا ہے، پس صحیح راستہ یہی ہے کہ اسباب اجتہاد واعیان علوم قرآن وحدیث وآثار فتاوی اور فیصلے واجتہادات واصول وفروع کو جمع کر کے ہر جزوی مسئلہ اور اس کے باب میں اپنی تصحیح وترجیح کو داخل کرے اور اگر لوگ اسے ضائع کریں یعنی قبول نہ کریں تو موجودہ زمانہ کے لوگوں کے ہاتھوں میں سوائے اپنی حماقت کے سوا کچھ بھی نہ ہو گا،

اور ان کے استفتاء سب جہالت پر مبنی ہو کر گمراہی کے سبب بنیں گے، فافہم و تدبر۔ واللہ تعالیٰ أعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب ۔م۔

توضیح :- فاسق کو قاضی بنانا اور ایسے قاضی کا فیصلہ صادر کرنا، فاسق کا مفتی ہونا، قاضی و مفتی کے درمیان فرق، قاضی کے لئے اجتہاد کی شرط، غیر مجتہد کو قاضی بنانا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

وينبغي للمقلد ان يختار من هو الاقدر والاولى لقوله عليه السلام من قلد انساناً عملاً و في رعيته من هو اولى منه فقد خان الله ورسوله و جماعة المسلمين و في حد الاجتهاد كلام عرف في اصول الفقه حاصله ان يكون صاحب حديث له معرفة بالفقه ليعرف معاني الاثار او صاحب فقه له معرفة بالحديث لئلا يشتغل بالقياس في المنصوص عليه و قيل ان يكون صاحب قريحة مع ذلك يعرف بها عادات الناس لان من الاحكام ما يبتني عليها.

ترجمہ :اور مقلد (ف۔ یعنی قاضی کے عہدہ کا ہار پہنانے والے یا عہدہ دینے والے سلطان و حاکم) کو چاہئے کہ ایسے شخص کو عہدہ قضاء کے لئے جو زیادہ قدرت والا اور بہتر ہو (ف۔ یعنی اس عہدہ کے لئے جن باتوں مثلاً: اجتہاد وغیرہ کی ضرورت ہے ان میں اس علاقہ میں جو سب سے زیادہ اس پر قادر اور بہتر ہو) **لقوله عليه السلام الخ** رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جس حاکم نے کسی ایسے آدمی کو کوئی کام حوالہ کیا (اس کا ذمہ دار بنایا) کہ اس کی رعایا میں ایسا شخص بھی ہو جو اس سے بہتر ہو تو اس نے اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ اور مسلمانوں کی جماعت سے خیانت کی (ف۔ کیونکہ امام اور حاکم وقت تمام مسلمانوں کی طرف سے ذمہ دار اور متولی ہے اور سبھوں نے اس کے ہاتھ پر بیعت کی ہے کہ ہم فرمانبرداری کریں گے تو اس کی شریعت کی طرف سے ذمہ داری ہو گئی کہ وہ تمام مسلمانوں کی بھلائی کا خیال رکھے، پس جب بیعت کرنے والوں یعنی رعایا میں ایک عہدہ کے لائق دو شخص ہوں لیکن ان میں سے ایک دوسرے سے اولیٰ ہو اس کے باوجود دوسرے غیر اولیٰ کو اس پر مقرر کر دیا تو اس نے ایسا کر کے اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ ﷺ اور جماعت مسلمین سب کی خیانت کی اور ان میں اولیٰ و افضل ہونے کا معیار قرآن پاک اور سنت رسول علیہ السلام کے علم کے اعتبار سے ہو گا، جیسا کہ طبرانی کی روایت میں اس کی تصریح ہے، لیکن یہ حدیث جسے طبرانی و حاکم و عقیلی نے کہا ہے کہ یہ روایت حضرت عمرؓ کے کلام سے مشہور ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ایسے معاملہ میں حضرت عمرؓ کا کلام بھی کافی ہے۔م۔ اب مجتہد ہونے کے سلسلہ میں مصنفؒ نے فرمایا ہے **و في حد الاجتهاد الخ** اور اجتہاد کی تعریف میں وہی کلام اور تفصیل ہے جو اصول فقہ میں مذکور ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ دو باتوں میں سے ایک بات چاہے یا تو وہ ایسا صاحب حدیث یعنی محدث ہو جسے علم فقہ کی بھی واقفیت ہو، تاکہ آثار کے معانی پہچان سکے (ف۔ یعنی اصل میں تو محدث ہو مگر ایسا ہو کہ اسے فقہ کا بھی علم ہو، تاکہ وہ حدیث سے مسائل نکالتا اور استنباط کرتا جائے، یا ایسا فقیہ ہو جس کو حدیث کی بھی معرفت حاصل ہو، تاکہ ان احکام کو جو کہ نص میں موجود ہوں اپنے قیاس سے ثابت کرنے کی کوشش میں نہ لگ جائے، (ف۔ کیونکہ جس مسئلہ میں نص موجود ہو اس میں قیاس کرنا ممنوع ہے، اور بندہ مترجم نے اپنے مقدمہ کتاب میں کافی حد تک اس کی وضاحت کر دی ہے اور بعضوں نے ان دونوں باتوں میں سے ایک کے باوجود طبعی لیاقت وصلاحیت کے ہونے کو زیادہ کیا ہے، اسی بناء پر مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

وقیل ان یکون الخ یعنی کہا گیا ہے کہ ان دونوں باتوں میں ایک کے باوجود اس کو صاحب قرینہ بھی ہونا چاہئے (ف۔ یعنی صاف ذہن کا مالک بھی ہو، کہ مدارک شرعی یعنی دینی ہمانیت و مسائل کو اپنے روشن ضمیری اور فہم و فراست سے جانے اور اپنی لطافت بیعت سے لوگوں کے طور و طریق و عادات کو پہچانے، کیونکہ کچھ احکام شریعت کی بنیاد ان ہی باتوں پر ہے (ف۔ مثلاً کاریگروں سے چیزیں بنوانا اور حمام میں اجرت دے کر جانا، لوگوں کے عرف پر مبنی ہے، کیونکہ عقد بیع میں فریقین کی رضامندی کے ساتھ مالی مبادلہ کا ہونا ضروری ہے، اسی لئے شریعت میں ایسی صورتیں ممنوع قرار دی گئی ہیں جن سے اختلاف پیدا ہو اور جب کاریگری میں لوگوں میں کوئی کام اور طریقہ رواج پایا ہوا ہو تو وہ جائز ہوتا ہے۔

توضیح:- عہدہ قضاء کے لئے کیسے شخص کو منتخب کرنا چاہئے، اس کی پوری تفصیل، مع دلائل

قال ولا بأس بالدخول في القضاء لمن يثق بنفسه انه يؤدي فرضه لان الصحابة تقلدوه وكفى بهم قدوة ولانه فرض كفاية لكونه امراً بالمعروف.

ترجمہ:- اور قدوریؒ نے کہا ہے کہ عہدہ قضاء کے قبول کر لینے میں ایسے شخص کے لئے کوئی مضائقہ نہیں ہے جو اپنی ذات پر بھروسہ رکھتا ہو کہ وہ حق فرض پورے کرے گا (ف۔ یعنی جس شخص کو اپنی ذات پر اتنا اعتماد اور غالب گمان ہو کہ اگر میں قاضی بنادیا جاؤں تو اس کا حق پورے طور پر ادا کروں گا، تو ایسے شخص کو اس عہدہ کے قبول کر لینے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے بعض علماء نے اس کے قبول کر لینے کو جو مطلقاً ممنوع سمجھ لیا ہے وہ صحیح نہیں ہے، لان الصحابة الخ کیونکہ صحابہ کرامؓ نے بھی تو اس عہدہ قضاء کو قبول کیا ہے، ان کی پیشوائی ہی ہمارے لئے کافی ہے۔ م۔ اور اس وجہ سے بھی کہ قاضی بننا بھی ایک فرض کفایہ ہے، کیونکہ یہ بھی ایک امر بالمعروف ہے اور امر بالمعروف فرض کفایہ ہوتا ہے، اس لئے قاضی بننا بھی فرض کفایہ ہوا، یعنی مسلمانوں کے معاملات کی اصلاح سے اگر سارے ہی مسلمان کنارہ کش اور اپنا اپنا دامن سمیٹ لیں تو سب گناہگار ہوں گے، اور جو چیز فرض کفایہ ہوتی ہے اسے قبول کرنا کم از کم مستحب ہوتا ہے، البتہ یہ کام امر بالمعروف کا چونکہ بہت بڑا بوجھ ہوتا ہے کہ ہر شخص اسے پورے طور پر برداشت نہیں کر سکتا ہے اور اس میں بڑے خطرات ہیں (کہ یہ ایک آگ کا دریا ہے اور اس میں ڈوب کر جانا ہوتا ہے) اسی لئے مصنفؒ نے اسے صرف جائز کہا ہے، اگر یہ سوال کیا جائے کہ لفظ "مضائقہ نہیں ہے" تو ایسی جگہ میں بولا جاتا ہے کہ اسے نہ کرنا ہی بہتر ہو، تو جواب یہ ہوگا کہ ان آنے والے بڑے بڑے خطرات کی وجہ سے ہی اس سے پرہیز کرنا اولیٰ ہے، اور حدیث میں حضرت بریدہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ قاضی تین قسم کے ہوجاتے ہیں، ایک جنت میں اور دو دوزخ میں ہوں گے، ایک وہ کہ جس نے حق اور اسی کے مطابق حکم کیا تو وہ جنت میں ہوگا اور دوم وہ کہ جس نے حق جانا مگر اس کے موافق حکم نہیں کیا بلکہ ظلم کا حکم کیا تو وہ جہنم میں ہوگا، اور سوم وہ کہ جس نے حق کو پہچانا بھی نہیں پھر جہالت پر لوگوں کے لئے حکم کیا تو وہ بھی جہنم میں ہوگا، رواہ ابوداؤد علماء نے کہا ہے کہ یہ حدیث ایسے جاہل قاضی پر محمول ہے کہ جس نے اپنی جہالت کے مطابق حکم دیا اور علماء سے اس کا فتویٰ نہیں چاہا، لیکن امام مالک وشافعی واحمدؒ کے نزدیک جاہل قاضی کی تقلید صحیح نہیں ہے بلکہ اس روایت کی مراد یہ ہے کہ وہ خود مجتہد ہو جو شریعت سے حکم کو معلوم کرلے تو وہ جاہل باقی نہیں رہا، معلوم ہونا چاہئے کہ ائمہ ثلثہ کے نزدیک یہ بات واجب ہے کہ ہر زمانہ میں مجتہد موجود ہو جسے قاضی بنایا جاسکے، کیونکہ ہر زمانہ میں قاضی کا ہونا ضروری ہے، اور ہمارے نزدیک بھی اتفاق امت اور علماء کے پیش نظر یہ فتویٰ مناسب ہے، اس بناء پر یہ خیال کرنا کہ اجتہاد کا دروازہ ہر اعتبار سے بلند ہو گیا ہے بہت بعید بات ہے بلکہ صحیح بھی نہیں ہے، اور اس کے نقصان بے شمار ہیں۔ فافهم۔

پھر قاضی ہونے کے پانچ احکام ہیں۔

اول: اسے قبول کرنا واجب ہے اس صورت میں کہ کوئی دوسرا شخص اس کام کے لئے اہل نہ ہو

توایسی حالت میں اسے قبول کرلیناواجب ہے۔
دوم: مستحب ہے اس صورت میں کہ دوسرا شخص بھی موجود ہو لیکن یہ ایک شخص دوسرے شخص کی نسبت سے زیادہ لائق وفائق ہو۔
سوم: جائز ہے اس صورت میں جبکہ دوسرا شخص بھی ہو اور دونوں صلاحیت میں مساوی ہوں توان میں سے ایک کو اختیار ہے وہ یہ کہ اگر چاہے تو اسے قبول کرلے یا اس سے انکار کردے۔
چہارم: مکروہ ہے اس صورت میں کہ دوسرا بہتر آدمی موجود ہو۔
پنجم: قاضی بننا حرام ہے اس صورت میں کہ آدمی کو خود اپنے بارے میں یہ معلوم ہو کہ میں انصاف کا کام نہیں کر سکتا ہوں بلکہ ظلم کا گمان غالب ہے، حالانکہ لوگوں کو اس کی اندرونی حالت اور راز معلوم نہ ہو، مگر وہ خود میں نفس پرستی کی کمزوری پر واقف ہو، خزانۃ المفتیین، اسی لئے مصنفؒ نے آگے فرمایا ہے:

توضیح:- کیسے شخص کو عہدہ قضاء قبول کرلینا چاہئے، قاضی کتنے قسم کے ہوتے ہیں، قاضی ہونے کے کتنے احکام ہیں، تفصیل، اختلاف ائمہ، دلائل

قال و يكره الدخول فيه لمن يخاف العجز عنه ولايأمن على نفسه الحيف فيه كيلا يصير شرطا لمباشرته القبيح وكره بعضهم الدخول فيه مختار القوله عليه السلام من جعل على القضاء فكانما ذبح بغير سكين والصحيح ان الدخول فيه رخصة طمعاً في اقامة العدل والترك عزيمة فلعله يخطي ظنه ولايوفق له اولا يعينه عليه غيره ولا بد من الاعانة الا اذا كان هو الاهل للقضا دون غيره فحينئذ يفترض عليه التقلد صيانة لحقوق العباد واخلاءً للعالم عن الفساد.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جس شخص کو اپنی ذات پر عہدۂ قضاء کے فرائض سے عاجزی کا خوف ہو اور اپنی ذات پر حکم قضاء میں ظلم سے محفوظ رہنے کا خیال نہ کرتا ہو اسے اس عہدہ کو قبول کرنا مکروہ ہے (ف۔ یعنی مکروہ تحریمی ہے جو حرام کے درجہ میں ہوتا ہے) تاکہ یہ عہدہ اس کے ناجائز اور حرام کاموں کے کرنے اور اس میں مبتلاء ہونے کا وسیلہ نہ ہو (ف۔ یعنی عہدہ قضاء قبول کرنا اس کے ظلم وزیادتی کا ذریعہ نہ ہو جائے، اور بعض علماء نے اس عہدہ کے قبول کرنے کو مطلقاً ہر شخص کے لئے مکروہ خیال کیا ہے رسول اللہ علیہ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ من جعل الخ جو شخص عہدہ قضاء پر مقرر کیا گیا گویا وہ چھری کے بغیر ہی ذبح کردیا گیا(ف۔ اس جملہ سے انتہائی مشکل اور جان کنی کی طرف ہونے کا اشارہ فرمایا ہے اس حدیث کو سنن اربعہ نے ذکر کیا ہے اور ترمذیؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے اور حاکم نے کہا ہے کہ یہ صحیح ہے، اسے امام احمدؒ، وابو یعلی ودار قطنی اور ابن ابی شیبہؒ نے بھی روایت کیا ہے) والصحیح الخ لیکن قول صحیح یہی ہے کہ قضاء کے عہدہ کو اس نیت سے قبول کرنا کہ عدل اور صحیح انصاف ہو جائے اس کی اجازت ہے (ف۔ ایسا شخص اگر قاضی ہو گیا تو گناہ نہ ہوگا اور اسے قبول نہ کرنے ہی میں بہتری ہے (ف: اس کی نظیر موزوں پر مسح کرنا اور سفر میں روزہ ہے یعنی موزوں پر مسح کرنے کی اجازت ہے لیکن پاؤں کو دھولینا بہتر ہے) اسی طرح سفر میں افطار کرنا اگرچہ جائز ہے لیکن رکھ لینا ہی بہتر ہے اسی طرح عہدہ قضاء کو قبول کرلینا جائز ہے مگر اس سے بچنا بہتر ہے) اس خوف سے کہ شاید اس کے اجتہاد وگمان میں کچھ چوک اور لغزش ہو جائے اور صحیح بات تک نہ پہنچ سکے (ف۔ اگرچہ مجتہد بھی ہو) اولا یعینہ الخ یا اس کے دوسرے مددگار صحیح طریقہ سے اس کی مدد نہ کریں حالانکہ مدد ضروری ہو رہی ہو (ف۔ جبکہ قاضی مجتہد نہ ہو اسی لئے قبول نہ کرنا ہی بہتر ہے) لیکن جبکہ قاضی بننے کے لائق اسی ایک شخص کے سوا دوسرا کوئی اور نہ ملے، تو ایسی حالت میں اسے اس عہدہ کا قبول کرلینا فرض ہو جائے گا، تاکہ دوسرے بندگان خدا کے حقوق کی حفاظت کرے اور ملک کو ظلم اور

فساد سے بچاسکے (ف۔ اور شیخ کرخی و خصاف اور علمائے عراق نے کہا ہے کہ جب تک قاضی بننے پر مجبور نہ کیا جائے اس وقت تک اسے قبول کرنا جائز نہیں ہے، اور امام ابو حنیفہ کا مذہب مختار بھی یہی ہے۔ الوجیز للکردری۔ ع۔

توضیح:- عہدہ قضاء قبول کرنے کی اجازت یا ممانعت اور اس کے حالات تفصیل کے ساتھ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال وینبغی ان لا یطلب الولایة ولا یسالها لقوله علیه السلام من طلب القضأوکل الی نفسه ومن اجبر علیه نزل علیه ملك یسدده ولان من طلبه یعتمد علی نفسه فیحرم ومن اجبر علیه یتوکل علی ربه فیلهم ثم یجوز التقلد من السلطان الجائر کما یجوز من العادل لان الصحابة تقلد وامن معاویةؓ والحق کان بیدعلیؓ فی نوبته والتابعین تقلد وامن الحجاج وهو کان جائراً الا اذا کان لا یمکنه من القضأ بحق لان المقصود لا یحصل بالتقلد بخلاف ما اذا کان یمکنه.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا کہ آدمی کے لئے مناسب بات یہی ہے کہ قاضی کے عہدہ کو نہ تلاش کرے اور نہ اس کی درخواست کرے۔ف۔ یعنی دل سے اس کی خواہش نہ کرے کہ میں قاضی یا حاکم ہو جاؤں اور نہ زبان سے اس کی درخواست کرے کہ مجھے قاضی بنادیا جائے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جس نے عہدہ قضاء کا مطالبہ کیا (اور اسے دیدیا گیا) تو اسے اس کے نفس کے بھروسہ پر چھوڑ دیا جاتا ہے اور جس شخص کو قاضی بننے پر مجبور کیا گیا تو اس پر ایک فرشتہ نازل کیا جاتا ہے جو اسے سیدھی راہ پر چلنے کی تلقین اور مدد کرتا رہتا ہے (ف۔ ترمذی نے اس کی روایت کی پھر یہ بھی کہا کہ یہ حدیث حسن غریب ہے۔مف) کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے: ﴿ان النفس لامارة بالسوء﴾ اور آدمی کا نفس اسے سیدھی راہ پر چلنے بھی نہیں دیتا ہے، اور برعکس جس شخص کو متولی بننے پر مجبور کیا جاتا ہے وہ اپنے رب پر بھروسہ کرتا ہے، اس لئے اسے الہام کیا جاتا (ف۔ تو وہ فرشتہ کے الہام کی وجہ سے سیدھی راہ پر چلتا رہتا ہے)

ثم یجوز التقلد الخ پھر ظالم بادشاہ کی طرف مجبور کئے جانے پر بھی عہدہ قضاء قبول کرنا جائز ہے جس طرح عادل بادشاہ کی طرف سے جائز ہے (ف۔ یعنی اگر کوئی شخص غلط طریقہ سے بادشاہ بن گیا، مثلاً: بغاوت کر کے غالب آگیا اور وہ کسی کو قاضی بننے پر مجبور کرے تو اسے بھی قبول کرنا جائز ہے، جیسے کہ سلطان عادل کی طرف سے قاضی بننا جائز ہے، اس لئے کہ صحابہ کرامؓ نے معاویہ بن ابی سفیانؓ کی طرف سے اس عہدہ کو قبول کر لیا تھا (ف۔ حالانکہ یہ بات معلوم ہے کہ حضرت علیؓ کے عہدہ خلافت میں حضرت امیر معاویہؓ بغاوت میں حاکم شام تھے والحق کان بید علی رض فی نوبته اور حضرت علی رضؓ کے بارے میں حق خلافت حضرت علیؓ کے ہاتھ میں تھا (ف۔ اور معاویہؓ کی نسبت بغاوت تھی اگرچہ معاویہؓ اس شبہ سے کہ حضرت علیؓ کی طرف سے قاتلان عثمانؓ سے قصاص لینے میں تاخیر ہوئی حضرت علیؓ کی خلافت کو ماننے سے انکار کر دیا تھا، و راسی شبہ کی وجہ سے ان کی یہ خطاء معاف بھی ہے، لیکن یہ بات تو معلوم ہو گئی کہ حق حضرت علیؓ کے ساتھ تھا، پھر جب حضرت حسن بن علیؓ نے حضرت معاویہؓ سے صلح کر لی تو وہ بغاوت ختم ہو گئی۔

پس حضرت علیؓ کے عہد خلافت میں جبکہ معاویہ سے بغاوت ثابت تھی اور صحابہ کرامؓ نے ان کی طرف سے مسلمانوں کے امور کے فیصلہ کے لئے اس عہدہ کو قبول کیا تو معلوم ہوا کہ ظالم حاکم کی طرف سے دیئے ہوئے عہدہ کو قبول کر لینا بھی جائز ہے۔

والتابعین تقلدوا الخ اور تابعینؒ نے حجاج بن یوسف مشہور ظالم کی طرف سے عہدہ قضاء قبول کیا تھا، حالانکہ حجاج مشہور ظالم تھا (ف۔ اور جب حسن بصریؒ نے حجاج کا مرنا سنا تو اللہ تعالیٰ کا سجدہ شکر ادا کیا اور دعا کی کہ الٰہی! جب تو نے اسے موت دی تو اس کا

طریقہ بھی ہم سے ختم کردے، اور حسن بصریؒ سے روایت ہے کہ اگر ہر امت اپنے اپنے ظالم کو پیش کرے اور ہم اس حجاج کو لائیں تو ہم ہی سب پر غالب ہوں گے۔ع۔ ابو اسحٰقؒ سے روایت ہے کہ کوفہ پر ابو بردہ بن ابی موسیٰ قاضی تھے ان کو حجاج نے معزول کر کے ان کے بھائی کو ان کی جگہ پر مقرر کیا، اسے بخاریؒ نے اپنی تاریخ اوسط میں روایت کیا ہے، اور دوسری جگہ میں بخاری نے تاریخ میں روایت کی ہے کہ حجاج نے ابو بردہ بن موسیٰ کو قاضی بنایا اور ان کے ساتھ میں سعید بن جبیر کو بٹھلایا پھر سعید بن جبیر کو قتل کروادیا اور اس کے چھ ماہ بعد حجاج مر گیا اور پھر کسی کو قتل نہیں کیا اور ابو نعیم نے تاریخ اصبہان میں روایت کی ہے کہ عبداللہ بن ابی مریم نے قضائے اصبہان کو حجاج کی طرف سے قبول کیا پھر حجاج نے ان کو معزول کر کے اوسط میں قید کیا پھر جب حجاج مر گیا تو عبداللہ بن ابی مریم اصبہان میں واپس آگئے اور وہیں انتقال کیا۔ ملخ۔ واضح ہو کہ مصنفؒ کے ظاہر کلام سے وہم ہوتا ہے کہ حجاج اور معاویہؓ دونوں ہی ظلم کرنے میں برابر تھے، حالانکہ مصنفؒ کی مراد صرف اتنی ہے کہ جو شخص ظلماً بغیر حق سلطان ہو گیا یعنی غالب ہو گیا اس کی طرف سے عہدہ قضاء کو قبول کرنا جائز ہے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے زمانہ خلافت میں جس نے آپ کے خلاف کیا وہ حق پر نہیں تھا، اسی بناء پر حضرت معاویہؓ بھی حق پر نہیں تھے، اگرچہ ان کے مجتہد ہونے کی وجہ سے ان کی یہ خطا معاف ہے، اور تمام اہل سنت والجماعت کا یہی اعتقاد صحیح اور حق ہے اور حجاج اپنی ذات میں بھی ظالم تھا، اس لئے دونوں کے درمیان فرق بالکل ظاہر ہے کہ امیر معاویہؓ اپنے فیصلہ واحکام قضاء میں حق وسنت کے خلاف حکم نہیں دیتے تھے اور نہ قصداً کسی پر ظلم کرتے تھے، لیکن ہمیں نصوص سے یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مخالفت کرنا ان کی غلطی تھی اور مجتہد کی خطاء معاف ہے، پھر جب حضرت حسن بن علیؓ نے حضرت معاویہؓ سے صلح کرلی تو بالاجماع معاویہؓ کے لئے حکومت حق کے طور پر ثابت ہو گئی اور ان کی خلافت خلافت نبوت نہیں تھی بلکہ خلافت اسلام تھی، بر خلاف حجاج مذکور کے کہ وہ بالکل ناحق مسلط ہوا اور ہزاروں بندگان حق بلکہ بندگان حق میں بڑے بڑے نیک کاروں اور بزرگوں مثل صحابہ و تابعین کو ناحق ظلماً قتل کیا، اور اس کا ظلم دنیا میں مشہور ہے، پھر بھی اس کی طرف سے کچھ نیک بندوں نے عہدہ قضاء کو صرف اس لئے قبول کیا کہ انصاف کے ساتھ فیصلہ کر سکیں۔

اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جس کا غلبہ اور جس کی حکومت ناجائز طور پر ہو اس کی طرف سے بھی انصاف اور عدل کے ساتھ فیصلہ کرنے کی نیت سے قضاء قبول کرلینا جائز ہے الا اذا کان الخ مگر اس صورت میں کہ قاضی کو حق کے ساتھ فیصلہ کرنا ممکن نہ ہو (ف۔ تو قاضی ہونا بھی جائز نہیں ہے، اس عبارت میں اگر لفظ یمکنہ تمکین مصدر سے مشتق ہو تو یہ معنی ہوں گے کہ مگر اس صورت میں کہ وہ ظالم حاکم قاضی کو حق اور عدل کے ساتھ فیصلہ کرنے کی طاقت اور موقع نہ دے تو اس عہدہ کو قبول کرنا بھی جائز نہ ہوگا، کیونکہ اس کو قبول کرنے کا جو مقصود تھا وہ حاصل نہ ہوگا (ف: یعنی اس عہدہ کو قبول کرنے کی غرض تو یہ ہوگی کہ ملک میں انصاف قائم کرے اور ظلم و ناانصافی سے حفاظت کرے تو جب یہ بات اسی ظالم و حاکم کی طرف سے ممکن نہیں رہی تو اس کی طرف سے عہدہ کو قبول کرنا بھی جائز نہ ہوگا) بر خلاف اس صورت کے جبکہ قاضی سے یہ بات ممکن ہو (ف۔ یعنی حق کے ساتھ فیصلہ کر سکتا ہو تو عہدہ قبول کرنا جائز ہے، یا لفظ یمکنہ تمکین سے لیا جائے تو معنی یہ ہوں گے کہ بر خلاف ایسی صورت کے کہ سلطان ظالم ہونے کے باوجود قاضی کو صحیح اور فیصلہ کرنے دے تو اس قاضی کو یہ عہدہ قبول کرنا جائز ہوگا۔

توضیح: - عہدہ قضاء کو طلب کرنا یا اس کی درخواست کرنا، ظالم حاکم کی طرف سے عہدہ قضاء کے قبول کرنے پر مجبور کرنے کی صورت میں قبول کرنا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل، چند مفید باتیں اور ضروری مسائل

(۱) اصولیوں کی رائے اس بات پر متفق ہوگئی ہے کہ مفتی وہی ہوتا ہے جو مجتہد ہو اس لئے جو مجتہد نہ ہو وہ حقیقی مفتی نہیں

ہے، بلکہ وہ مجتہدوں کے اقوال یاد رکھتا ہے اور جب اس سے کوئی فتویٰ پوچھا جائے تو اس پر یہ واجب ہے کہ کسی مجتہد کا قول نقل کر دے، جیسے حضرت ابوہریرہؓ کا نام لے لیا جائے، اس سے یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ ہمارے زمانہ میں موجودہ علماء کا جو فتویٰ ہوتا ہے وہ حقیقتاً فتویٰ نہیں ہوتا ہے بلکہ کسی مفتی سابق کے کلام کی نقل ہے، تاکہ فتویٰ پوچھنے والا اسے قبول کر کے اس پر عمل کرے۔

(۲) کسی مجتہد سے اسے نقل کرنے کا طریقہ ان دو باتوں میں سے ایک بات ہے، اول یہ کہ اس مجتہد تک اس کی کوئی سند ہو، اور دوم یہ کہ کسی مشہور و معروف کتاب سے نقل کرے جو ہاتھوں ہاتھ ہی ہو، جیسے امام محمدؒ بن الحسن کی کتابیں اور دوسرے مجتہدین کی مشہور تصنیفات کیونکہ یہ سب خبر متواتر یا مشہور کے درجہ میں ہیں، شیخ جصاص رازیؒ نے ایسا ہی ذکر کیا ہے، اس بناء پر ہمارے زمانہ میں جو نوادر کے کچھ نسخ پائے جاتے ہیں تو ان میں جو حکم مذکور ہو اس کو امام محمدؒ یا ابو یوسفؒ کی طرف نسبت کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ وہ ہمارے زمانہ اور ہمارے ملکوں میں مشہور نہیں ہیں، البتہ اگر نوادر میں سے کسی مشہور کتاب میں مثل ہدایہ و مبسوط وغیرہ کے کسی معتبر کتاب سے نقل پائی جائے تو اس سے اس کتاب پر اعتماد ظاہر ہوگا، پس اگر فتویٰ دینے والا مجتہدین کے اقوال مختلفہ کا حافظ ہو اور حجت نہیں جانتا ہو اور اس کو ان میں سے کسی قول کو ترجیح دینے کی بھی قدرت نہ ہو تو وہ خود ان اقوال میں سے کسی بھی قول پر یقین یا قطعی فیصلہ نہ کرے بلکہ ان تمام اقوال کو سوال کرنے والے کے لئے نقل کر دے تاکہ وہ ایسے قول کو اختیار کر لے جو اس کے دل میں جچے، بعض جوامع میں ایسا ہی مذکور ہے، لیکن میرے نزدیک فتویٰ لکھنے والے پر تمام اقوال کو جمع کر دینا واجب نہیں ہے، کیونکہ ان میں سے کسی ایک قول کو بھی نقل کر دینا بھی کافی ہے، کیونکہ مقلد کو اختیار ہے کہ جس مجتہد کی چاہے تقلید کر لے پس جب کسی ایک قول کو نقل کر دیا تو مقصود حاصل ہو گیا، البتہ یقینی طور پر بیان نہ کرے بلکہ یوں کہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا: ہاں اگر تمام اقوال نقل کر دے تو ان میں سے جو پسند آئے اسی کو قبول کرنا اولیٰ ہوگا اور عوام کے دل میں صحیح اور غلط کے خیال آنے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔

(۳) اور اگر کسی نے دو مجتہدوں سے فتویٰ لیا جنہوں نے مختلف حکم دیئے ہوں تو ان میں جس پر دلی میلان ہو اسی کو قبول کر لینا اولیٰ ہے اور میرے نزدیک اگر اس نے دوسرے قول کو قبول کر لیا تب بھی جائز ہے کیونکہ اپنی رائے کا کوئی اعتبار نہیں ہے، بلکہ اس پر کسی بھی مجتہد کی تقلید واجب ہے، اگرچہ مجتہد سے چوک ہو گئی ہو۔

(۴) علماء نے کہا ہے کہ جو شخص ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف اجتہاد اور دلیل کے ساتھ منتقل ہو وہ گنہگار ہے اور اس کی تعزیر ہوگی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس اجتہاد سے مراد دلیل کوشش ہی ہے، کیونکہ شرعی اجتہاد عوام کو کہاں سے حاصل ہوگا، پھر منتقل ہونا کسی خاص مسئلہ میں ہو سکتا ہے جس میں تقلید کر کے عمل کیا ہو، مذہب کے تمام مسائل میں ممکن نہیں ہے، کیونکہ اگر کسی نے کہا کہ امام ابو حنیفہؒ نے جن مسائل میں فتویٰ دیا ہے میں نے ان میں امام ابو حنیفہؒ کی تقلید کی، اور ان ہی کے مطابق عمل کرنے کا اپنے اوپر التزام کر لیا تو یہ حقیقی تقلید نہیں ہوگی بلکہ ایک وعدہ ہوگا، اور اگر علماء نے التزام سے یہی مراد لیا ہے تو ایسی کوئی شرعی دلیل نہیں ہے کہ کہنے سے یا نیت کرنے سے کسی کی ذات پر کسی معین مجتہد کی اتباع لازم آتی ہے، بلکہ شرعی دلیل کا صرف یہی تقاضا ہے کہ ضرورت کے کاموں میں ایک مجتہد کی اتباع کرے، خواہ کوئی مجتہد ہو، اور وہ شرعی دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ: ﴿فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون﴾ ہے "یعنی اگر تم نہیں جانتے ہو تو اہل الذکر سے پوچھ لو، اور پوچھنا اسی وقت ہوتا ہے جب کوئی واقعہ یا حادثہ پیش آ جائے اور جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ یہ کسی مجتہد کا قول ہے تو اس پر عمل واجب ہو گیا، میرا غالب گمان یہ ہے کہ علماءؒ نے جو ایسی باتیں لازم کی ہیں ان کی غرض یہ ہے کہ عوام رخصت یا سہل پسندی کی تلاش میں لگے نہ رہیں، یعنی جو مسئلہ کسی مجتہد کے قول میں آسان ہو اسی کو اختیار کریں اور ایک عام شخص بھی اپنے ہر مسئلہ میں مجتہد کے اسی قول کو

قبول کرے جو اس پر بہت آسان ہو، اور میں یہ نہیں جانتا ہوں کہ اس بات کے قبول کرنے سے کوئی بھی عقلی یا نقلی دلیل مانع ہے، اس لئے جو کوئی مجتہدوں کے اقوال میں سے وہ قول اختیار کرلے جو اس پر آسان ہے تو مجھے شریعت کی طرف سے اس کی برائی نہیں ملتی ہے، اور خود رسول اللہ ﷺ کو یہ بات پسند تھی کہ آپ کی امت کے ساتھ نرمی کا معاملہ کیا جائے۔ فتح القدیر کا خلاصہ ختم ہوا۔

اب میں مترجم کہتا ہوں کہ اس پوری بحث میں شیخ ابن الہمامؒ نے تحقیق کی طرف توجہ فرمائی ہےاور غالباً قول حق بھی ہے، لیکن اب بھی اس میں تحقیق طلب باتیں باقی ہیں، اور حق یہ ہے کہ ایک مجتہد جس کا مذہب مانند ابو حنیفہؒ و شافعیؒ وغیرہ کے منضبط معروف ہے اسے ہی اختیار کرنا اولیٰ واحسن ہے، البتہ اگر کسی خاص مسئلہ میں دلائل شرعیہ سے دوسرا قول قوی ہو تو اولیٰ واحسن یہ ہے کہ اسی کو اختیار کرے اور بہتر یہ ہے کہ اختلافات اجتہاد سے بچ جائے، مزید تحقیق کی یہاں گنجائش نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ أعلم۔ الحاصل یہ چاہئے کہ جہاں تک ممکن ہو ایسے شخص کو قاضی مقرر کیا جائے جو مجتہد ہو، ورنہ اپنی رعایا میں سے جو شخص علم و عمل میں بہتر نظر آئے اسی کو قاضی مقرر کردیا جائے۔

قال ومن قُلِّد القضاء يسال عن ديوان القاضي الذى كان قبله وهو الخرائط التى فيها السجلات وغيرها لانها وضعت فيها لتكون حجة عند الحاجة فتعجل في يدمن له ولاية القضاء ثم ان كان البياض من بيت المال فظاهر وكذا اذا كان من مال الخصوم في الصحيح لانهم وضعوها في يده لعمله وقد انتقل الى المولىٰ وكذا اذا كان من مال القاضي هو الصحيح لانه اتخذه تدينالا تمولا ويبعث امينين ليقبضاها بحضرة المعزول وامينه ويساء لانه شيئا فشيئا ويجعلان كل نوع منها في خريطة كيلا يشتبه على المولى وهذا السوال لكشف الحال لا للالزام.

ترجمہ:- اور جس شخص کو قاضی مقرر کردیا گیا (اب اسے ابتداء جو کام کرنے ہیں وہ یہ ہیں کہ) اس سے پہلے کے قاضی کا دفتر منگوائے (ف۔ یعنی جو اس سے پہلے قاضی تھا اس کا دفتر ایک نظر میں سب دیکھ لے، اس جگہ دفتر سے کیا مراد ہے؟ تو مصنفؒ نے فرمایا وہو الخرائط الخ دفتر سے مراد وہ خریطے ہیں جن میں سجلات وغیرہ ہوتے (ف۔ خریطہ چمڑے وغیرہ کا وہ تھیلا جس میں کچھ رکھ کر اوپر سے اس کا منہ بند کردیا جاتا ہے، اور اگلے زمانہ میں حفاظت کے خیال سے اسی طرح رکھنے کی عادت تھی، سجل سین اور جیم کے کسرہ اور لام کی تشدید کے ساتھ کے، معنی ہیں وہ جس پر مہر لگادی گئی ہو، اس جگہ ایسے احکام مراد ہیں جو قاضی نے اپنے فیصلے نافذ کرتے وقت جاری کئے ہیں، مثلاً: زید و بکر میں جھگڑا کھڑا ہوا اور گواہی وغیرہ کے بعد فیصلہ کے طور پر جو بیان قلم بند ہوا اور بیانات کی روشنی میں قاضی نے اس موقع پر شریعت کا آخری فیصلہ لکھا، پھر اس پر مہر لگا کر گواہوں کی گواہی بھی لکھوادی گئی ہو، اسی کو سجل کہا جاتا ہے، اور یہ دفتر میں رہتا ہے، اس کی نقل مع مہر و دستخط کے جس کے حق میں فیصلہ ہوا ہو دی جاتی ہے، مثلاً زید مدعی کا دعویٰ ثابت ہوا تو یہ زید کو ملے گی اور اگر بکر مدعی علیہ کے خلاف معاملہ ثابت نہ ہو سکا تو وہ نقل لے سکتا ہے۔

الحاصل: سجل قاضی کے دفتر میں رہتا ہے، اور خریطہ کے اندر سجل اور دوسری دستاویزات اور وقف کے اوپر جو متولی اور مہتمم نگران مقرر کئے گئے اور جن لوگوں کے نفقے ان کے شوہروں یا وارثوں وغیرہ کے مقرر کئے ہیں، ان کی تحریریں سب محفوظ رکھی جاتی ہیں، اسی لئے قاضی کو چاہئے کہ اپنی تقرری کے فوراً بعد یہ خریطہ منگوائے جس میں ساری سجلات ہوں، لانها وضعت الخ اس لئے کہ یہ سجلات (نقول و شواہد) ان خریطوں میں اسی غرض سے رکھے گئے ہیں کہ ضرورت کے وقت حجت ہوں اور کام آئیں، اس لئے یہ سب چیزیں ایسے شخص کی ذمہ داری میں رکھی جائیں گی کو عہدہ قضاء دیا جائے (ف۔ یعنی قاضی کے ہاتھ میں رہیں، اگر یہ کہا جائے کہ دراصل یہ کاغذ جس پر تحریریں موجود و منقول ہیں جس شخص کی ملکیت ہو وہی مالک ہوگا، تو جواب یہ ہے کہ یہ دو حال سے خالی نہیں، یا تو یہ سب بیت المال کی طرف سے قاضی کو دیا جاتا ہے، یا معاملہ کرنے والے مدعی یا مدعی علیہ یا قاضی میں

سے کسی کو دیا گیا ہے۔

ثم ان کان الخ پھر اگر یہ سادہ کاغذ (فائلیں اور فیصلے) بیت المال کا ہو تو ظاہر ہے (ف۔ کہ جو قاضی مقرر ہوگا وہی اس پر قابض رہے گا، اسی طرح جبکہ یہ سادہ کاغذ معاملہ کنندگان میں سے کسی کی طرف سے ہو تو بھی قول صحیح میں یہی حکم ہے (ف۔ کہ وہ سارے کاغذات مقرر شدہ قاضی کے پاس رہیں) کیونکہ معاملہ کرنے والوں نے ان کاغذات کو گذشتہ قاضی کے پاس اسی لئے رکھا تھا کہ وہ ان کے احوال سے اچھی طرح واقف ہے (اور اب تو وہ عہدۂ قضاء اس شخص کو مل گیا ہے جو اس کی جگہ پر مقرر ہوا ہے (ف۔ اس لئے وہ سب کاغذات اسی نئے قاضی کے پاس رہیں گے۔

وکذا اذا کان الخ اسی طرح اگر معزول قاضی کے مال سے ہوں (ف۔ تو بھی اسی نئے قاضی کے پاس رہنا واجب ہے) یہی قول صحیح ہے، کیونکہ معزول قاضی نے ان کاغذات کو دینداری کے طور پر جمع کیا تھا، اور ان سے مال کا ذخیرہ کرنا مقصود نہ تھا (ف۔ اسی بناء پر اگر معزول قاضی ان کاغذات کو جمع کرنے اور نئے قاضی کو دینے سے انکار بھی کردے تو اسے اس بات پر مجبور کیا جائے گا کہ وہ نئے قاضی کو سارے کاغذ دیدے۔

ویبعث امینین الخ اور نیا قاضی اپنے دو ایماندار آدمیوں کو اس کے پاس بھیجے جو اس معزول قاضی یا اس کے امین و نائب کی موجودگی میں ان تمام کاغذات پر قبضہ کرلیں، اور سارے کاغذات کے بارے میں ایک ایک کرکے دریافت کرلیں، اور وہ دونوں امین ہر قسم کے کاغذات کو علیحدہ علیحدہ خریطوں بیگوں میں ڈالتے جائیں تاکہ نئے قاضی کو معاملہ سمجھنے میں کوئی اشتباہ نہ ہو، وھذا السوال الخ اور یعنی اصل حالات پر نئے قاضی کو واقفیت حاصل ہو جائے، اور اس لئے نہیں ہے کہ انہیں تحریرات کے مطابق نئے قاضی پر عمل کرنا بھی واجب ہے، کیونکہ یہ نیا قاضی ان نئے احکام کو شریعت کے مطابق تحقیق (عمل کی کوشش کرے گا یعنی جو احکام موافق شریعت ہوں گے ان ہی پر عمل) کرے گا۔

توضیح :- نئے قاضی کو اپنا عہدہ قضاء سنبھال لینے کے بعد کیا کیا کام کرنے چاہئے، کیا نیا قاضی پرانے قاضی کے فیصلوں کو ماننے اور جاری کرنے پر مجبور ہے، خریطہ اور سجلات کے معنی تفصیل، دلائل

الخریطہ ملک کا نقشہ، اٹلس اس جگہ اس سے مراد ہے ضروری کاغذات اور فائلیں رکھنے کا تھیلا یا بیگ، سجل، واحد جمع سجلات، معاہدات کا رجسٹر، احکام کا رجسٹر، قاضی کا رجسٹر جس میں دعویٰ اور فیصلے وغیرہ لکھے جاتے ہیں تاکہ قاضی کے پاس محفوظ رہے۔

قال وينظر في حال المحبوسين لانه نصب ناظراً فمن اعترف بحق الزمه اياه لان الاقرار ملزم ومن انكر لم يقبل قول المعزول عليه الا ببينة لانه بالعزل التحق بالرعايا و شهادة الفرد ليست بحجة لاسيما اذا كانت على فعل نفسه فان لم تقم لم يعجل بتخليته حتى ينادى عليه وينظر في امره لان فعل القاضي المعزول حق ظاهرا فلا يعجل كيلا يؤدى الى ابطال حق الغير وينظر في الودائع وارتفاع الوقوف فيعمل فيه على ما تقوم به البينة او يعترف به من هو في يده لان كل ذلك حجة ولا يقبل قول المعزول لما بيناه الا ان يعترف الذى هى في يده ان المعزول سلمها اليه فيقبل قوله فيها لانه ثبت باقراره ان اليد كانت للقاضي فيصح اقرار القاضي كانه في يده في الحال الا اذا بدأ بالاقرار لغيره ثم اقر بتسليم القاضي فيسلم ما في يده الى المقرله الاول لسبق حقه و يضمن قيمته للقاضي باقراره الثاني و يسلم الى المقرله من جهة القاضي.

ترجمہ :- قدوریؒ نے فرمایا ہے اور نیا قاضی قیدیوں کے حال پر نظر ڈالے، کیونکہ اس کی تقرری تمام چیزوں پر نظر رکھنے کی غرض سے ہی ہوئی ہے، پس جس قیدی نے خود پر کسی حق کا اقرار کرلیا تو اس پر لازم اور باقی رہے گا، کیونکہ آدمی اقرار کا ہی تو اسے

ملزم بناتا ہے (ف۔ یعنی آدمی کا اقرار اس کی ذات کے خلاف ایسی پختہ دلیل ہے جو لازم کرنے والی ہوتی ہے، ایسی صورت میں اگر اس کے مخالف نے اس کے خلاف یہ درخواست دی کہ اسے جیل خانہ میں ڈال دیا جائے تو اسے جیل خانہ میں ڈال دیا جائے گا) اور جس قیدی نے خود پر الزام کا انکار کیا تو اس پر معزول قاضی کا فیصلہ قابل قبول نہ ہوگا، جبتک کہ اس کے خلاف گواہی نہ پائی جائے۔ف۔ یعنی اگر کسی قیدی نے خود پر جرم کا انکار کر دیا اور یہ کہا کہ مجھے ظلماً قید میں ڈالا گیا ہے، لیکن معزول یا سابق قاضی نے کہا کہ جرم کی بناء اسے قید میں ڈالا گیا ہے ظلماً نہیں ہے، تو اس قاضی کا قول مقبول نہ ہوگا) کیونکہ وہ قاضی معزول ہو کر اب عوام میں سے ہو گیا ہے (ف۔ تو اس کا قول بھی دوسرے ایک گواہ کے برابر ہو گیا۔

وشهادة الفرد الخ اور ایک شخص کی گواہی کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے یعنی وہ دلیل نہیں ہوتی ہے۔ بالخصوص اس صورت میں جبکہ اپنے ذاتی فعل پر ہو۔ (ف۔ اس لئے بدرجہ اولی اس کی گواہی دلیل نہیں ہو سکتی ہے، اسی لئے اس معزول قاضی کا یہ کہنا ہے کہ میں نے اسے قانونی اور حق کے مطابق مقید کیا ہے کوئی دلیل نہ ہوگی، بنابریں نئے قاضی کو چاہئے اس قیدی اور اس کے مدعی اور اس کے تمام گواہوں کو پھر سے جمع کر کے تحقیق کرے) اگر اب گواہی مکمل نہ ہو سکے اور جرم ثابت نہ ہو سکے تو فوراً ہی اس کی آزادی اور رہائی کا اعلان نہ کر دے بلکہ اس کے خلاف دوبارہ اعلان کرائے، اس لئے اس قیدی کو چھوڑ دینے میں جلد بازی سے کام نہ لے، ایسا نہ ہو کہ دوسرے کا حق ختم ہو جائے (ف۔ یعنی جس مدعی نے اسے قید خانہ میں مقید کیا ہے اس کا حق ضائع ہو جائے، اس لئے اس اعلان کا طریقہ یہ ہوگا کہ جب قاضی فیصلہ کی کرسی پر بیٹھ جائے تو کسی اعلان کرنے والے کو یہ حکم کرے کہ "جو کوئی بھی فلاں بن فلاں قیدی سے کسی حق کا طلب گار ہو وہ قاضی کی مجلس میں حاضر ہو" کئی دنوں تک اسی طرح کا اعلان کراتا رہے، اب اگر کوئی مدعی بن کر آجائے اور وہ قیدی برابر انکار کرتا ہی رہے تو قاضی بالکل نئے طور پر معاملہ کو ترتیب دے اور اگر کوئی مدعی نہ آئے تو اس قیدی سے کسی کو ضامن بنا کر ضمانت پر اسے رہا کر دے اور اگر اس قیدی نے اب ضامن دینے سے انکار کر دیا یا مجبوری کا اظہار کیا تو اور کسی قسم کی احتیاطی تدبیر کرے، مثلاً: ایک مہینہ تک وہی پہلا اعلان کراتا رہے، اگر اب بھی کوئی حاضر نہ ہو تو اسے رہا کر دے، اس صورت میں کفیل کا مطالبہ کرنا متفق علیہ قول ہے۔مف۔

وينظر في الخ پھر نئے قاضی کو یہ بھی چاہئے کہ ودیعتوں اور اوقاف کی آمدنیوں میں نظر ڈالے (ف۔ یعنی یہ دیکھے کہ لوگوں کی وقف شدہ جائداد کی آمدنیاں ان کی طے شدہ شرطوں کے موافق تقسیم کی جاتی ہیں یا نہیں، اور پہلے قاضی نے اپنے امینوں کے پاس جو امانتیں رکھی ہیں انہیں بھی دیکھے، پھر جیسے گواہ گواہی دیں ان کے موافق ان آمدنیوں کو تقسیم کرے، یا وہ جائیداد جس کے قبضہ میں ہو وہ اس کا اقرار کرے (ف۔ کہ میرے پاس یہ امانت ہے یا یہ وقف ہے اور اس طریقہ سے اسے خرچ کیا جاتا ہے) کیونکہ گواہ کا ہونا یا قابض کا خود اقرار کرنا برابر شرعی حجت ہے (ف۔ کیونکہ امین کا قول بھی قبول کیا جاتا ہے) اور اب معزول قاضی کا قول مقبول نہ ہوگا، اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے (ف۔ یعنی وہ قاضی اب عوام میں سے ایک فرد ہے اور تنہا اس کا قول حجت نہیں ہوگا بالخصوص ایسے کام میں جسے اس نے خود ہی کیا ہو، ہاں اس صورت میں اسی کا قول مقبول ہو جائے گا جبکہ وہ امانتیں جن کے قبضہ میں ہوں وہ خود اقرار کر لیں کہ اسی قاضی نے مجھے یہ امانتیں دی تھی، تو ان امانتوں کے بارے میں اس معزول قاضی کا ہی قول قبول کیا جائے گا۔

لانه ثبت الخ کیونکہ اس قابض کے اقرار سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ حقیقی قبضہ اسی معزول قاضی کا تھا، اس لئے معزول قاضی کا اقرار صحیح ہوگا، گویا یہ امانتیں اب بھی اسی کے قبضہ میں موجود ہیں (ف۔ یعنی جب حقیقی قبضہ اس معزول قاضی کا ثابت ہو گیا تو وہی قاضی اس مال کا بطور امانت قابض ثابت ہوا، اور امین کا قول قبول ہوا کرتا ہے اس لئے معزول قاضی کا قول مقبول ہوگا۔ الا اذا بدأ الخ مگر اس صورت میں جبکہ معزول قاضی امین نے پہلے کسی دوسرے شخص کا اقرار کیا تھا (ف۔ مثلاً یہ کہا تھا کہ یہ مال میرے پاس فلاں شخص کا ہے) پھر قابض نے یہ اقرار کیا کہ مجھے مال معزول قاضی نے حوالہ کیا تھا (ف۔ تو اس صورت

میں قاضی کا قول قبول نہ ہوگا) فیسلم ما فی الخ اس لئے اس اقرار کرنے والے کے پاس جو کچھ ہے وہ اس شخص کے حوالہ کر دیا جائے گا جس کے بارے میں پہلے اقرار کیا تھا، اور اقرار کرنے والا اس مال کی قیمت اپنے دوسرے اقرار کی بناء پر قاضی معزول کو تاوان کے طور پر دے (ف۔ اگر وہ قیمت والی چیز ہو، اور اگر وہ مثلی چیز ہو تو اس کی مثل تاوان دے، ویسلم الخ اور یہ قیمت اس شخص کو دیدی جائے جس کے لئے معزول قاضی کی جانب سے اقرار ہوا ہو (ف۔ یعنی معزول قاضی نے جس شخص کی امانت ہونے کا اقرار کیا ہو اس کو یہ قیمت دی جائے۔

توضیح:- نئے قاضی کو قیدیوں کے ساتھ اور عوام کی امانتوں اور ملکی آمدنیوں میں کس طرح کا سلوک کرنا چاہئے، تفصیل، حکم دلائل

قال ویجلس للحکم جلوساً ظاهراً فی المسجد کیلا یشتبه مکانه علی الغرباء بعض المقیمین والمسجد الجامع اولی لانه اشهر و قال الشافعی یکره الجلوس فی المسجد للقضاء لانه یحضره المشرك وهو نجس بالنص والحائض وهی ممنوعة عن دخوله ولنا قوله علیه السلام انما بنیت المساجد لذکر الله تعالیٰ والحکم وکان رسول الله ﷺ یفصل الخصومة فی معتکفه وکذا الخلفاء الراشدون کانوا یجلسون فی المساجد لفصل الخصومات ولان القضاء عبادة فیجوز اقامتها فی المسجد کالصلوٰة و نجاسة المشرك فی اعتقاده لا فی ظاهره فلا یمنع من دخوله والحائض تخبر بحالها فیخرج القاضی الیها او الی باب المسجد او یبعث من یفصل بینهما و بین خصمها کما اذا کانت الخصومة فی الدابة ولو جلس فی داره لا بأس به و یأذن للناس بالدخول فیها و یجلس معه من کان یجلس قبل ذلك لان فی جلوسه وحده تهمةً۔

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہا ہے کہ قاضی کو چاہئے کہ فیصلہ کرنے کے لئے مسجد میں (عام اور کھلی جگہ پر) بیٹھے (ف۔ اس کام کے لئے جامع مسجد اولیٰ ہے شہر کے کسی درمیان جگہ میں کسی مسجد کو منتخب کرلے، اگرچہ اسے اپنے گھر میں بیٹھ کر فیصلہ کرنا جائز ہوگا، امام مالکؒ اور احمدؒ کا یہی قول ہے، بہر صورت جہاں بیٹھے عام اور کھلی جگہ میں بیٹھے۔مف) تا کہ آنے والے مسافروں اور دور دراز محلوں کے مقیموں کے لئے قاضی کے اجلاس کی جگہ پوشیدہ نہ رہے۔

والمسجد الجامع الخ فیصلے کے کاموں کے لئے جامع مسجد کو منتخب کرنا ہی اولیٰ ہے کیونکہ وہ مشہور جگہ ہوتی ہے (ف۔ لیکن مسجد میں حدود قائم نہیں کئے جائیں گے، جیسا کہ حضرت حکیم بن حزام کی حدیث میں احمد وابوداؤد اور دار قطنی رحمہم اللہ کی روایتوں سے صراحت کے ساتھ موجود ہے، اور ابن حجرؒ نے اس کے بارے میں فرمایا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے، اور حضرت عمرؓ نے ایک شخص کے بارے میں حکم فرمایا کہ اسے مسجد سے نکالو پھر اس پر حد لگاؤ، سند صحیح کے ساتھ ابن ابی شیبہؒ نے اس کی روایت کی ہے، اور حضرت علیؓ سے بھی ایسا ہی مروی ہے۔

وقال الشافعیؒ الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ فیصلوں کے واسطے مسجد میں بیٹھنا مکروہ ہے، کیونکہ فیصلہ کے لئے ایک مشرک ضرورت مند بھی آسکتا ہے حالانکہ نص قرآنی سے اس کا نجس ہونا ثابت ہے، اسی طرح ایک حائضہ عورت بھی آسکتی ہے حالانکہ اسے بھی مسجد میں آنے سے منع کیا گیا ہے۔ (ف۔ جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے: ﴿إنما المشركون نجس﴾ اور اس وجہ سے بھی کہ مسجدیں تو نماز وذکر کے واسطے بنائی گئی ہیں، اور ایسے مقدمات میں اکثر جھوٹی قسمیں اور جھوٹے دعویٰ بھی ہوتے ہیں، اس لئے مسجد میں قاضی کی نشست نہیں ہونی چاہئے۔مف۔

ولنا قوله علیه السلام الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ مسجدیں تو اللہ تعالیٰ کے ذکر کے واسطے بنائی گئی ہیں۔ (ف۔ لیکن یہ حدیث پائی نہیں گئی ہے۔ف۔ع۔ت) اور رسول اللہ ﷺ تو اپنے اعتکاف کے مقام یعنی مسجد

ہی میں معاملات جو پیش کرتے ان کا فیصلہ فرماتے تھے۔ (ف۔ معلوم ہونا چاہئے کہ جھوٹی اور غلط قسمیں اس میں مانع نہیں ہوتی ہیں، چنانچہ جس مرد عورت میں لعان واقع ہوا تھا، اس میں ان دونوں میں سے ضرور ایک شخص اپنی قسم میں جھوٹا تھا، حالانکہ حضرت سہل بن سعدؓ کی حدیث میں ہے کہ ان دونوں نے مسجد میں لعان کیا، جیسا کہ صحیحین میں ہے، اور حضرت کعب بن مالکؓ نے ابن ابی سے مسجد میں اپنے قرضہ کا تقاضا کیا تو دونوں کی آوازیں بلند ہونے لگیں، اس وقت رسول اللہ ﷺ اپنے گھر میں تشریف فرماتے تھے وہیں سے ان کی بلند آوازیں سنیں اس لئے دروازہ پر آکر اپنے حجرہ کا آپ ﷺ نے پردہ اٹھا کر کعبؓ ابن مالک کو آواز دی اور فرمایا اپنے قرضہ میں سے ایک حصہ قریب نصف کے چھوڑ دو۔ پس کعب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا بسر و چشم میں نے معاف کیا، اس کے بعد آپ نے ابو حدودؓ کو فرمایا کہ تم اٹھو اور بقیہ حصہ ادا کردو، جیسا کہ صحیحین میں ہے، اور حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ جمعہ کا خطبہ دے رہے تھے کہ ایک شخص آیا اور لوگوں کی گردنیں پھاندتا ہوا آپ کے پاس پہنچا اور عرض کیا یا رسول اللہ! آپ مجھ پر حد قائم فرمایئے، آپ نے پھر فرمایا تم بیٹھ جاؤ وہ بیٹھ گیا، پھر کھڑا ہوا اور کہنے لگا یا رسول اللہ مجھ پر حد قائم کیجئے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بیٹھ۔ پس وہ بیٹھ گیا پھر تیسری بار پھر کہنے لگا یا رسول اللہ! آپ مجھ پر حد قائم فرمایئے، تب آپ نے فرمایا تم پر کیا حد ہوگی؟ اس نے کہا یا رسول اللہ میں نے ایک عورت سے حرام کام کیا ہے۔

پس رسول اللہ ﷺ نے حضرت علیؓ وعثمان وابن عباسؓ اور زید بن حارثہؓ کو حکم دیا کہ تم اسے مسجد سے باہر لے جاکر درے مارو، وہ شخص اس وقت تک کنوارہ غیر شادی شدہ تھا، پس عرض کیا گیا کہ یا رسول اللہ! کیا اس عورت کو حد نہیں ماری جائے گی کہ جس کے ساتھ اس نے حرام کام کیا ہے، تب رسول اللہ ﷺ نے اس شخص سے پوچھا تم نے کس عورت کے ساتھ برا کام کیا ہے، اس نے کہا فلاں عورت سے، اس پر رسول اللہ ﷺ نے اسے بلوا کر پوچھا تو اس عورت نے کہا یا رسول اللہ! اس نے مجھ پر جھوٹا الزام لگایا ہے، واللہ میں اس مرد کو پہچانتی بھی نہیں ہوں، پس آپ نے اس مرد سے کہا تمہارا کون گواہ ہے، اس نے کہا یا رسول اللہ! میرا کوئی گواہ نہیں ہے، تب رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اس کو جھوٹی تہمت لگانے کی حد میں اسی کوڑے مارو، چنانچہ مارے گئے، طبرانی نے اس کی روایت کی ہے۔ مف۔

خلاصہ یہ ہوا کہ اس قسم کے مقدمات و معاملات مسجد میں واقع ہوئے، وکذا الخلفاء الخ رسول اللہ ﷺ کے بعد خلفاء راشدینؓ بھی خصومات کے فیصلوں کے لئے مسجدوں میں بیٹھتے تھے۔ ف۔ چنانچہ بخاری میں حضرت عمرؓ سے اور کتب سیر و اخلاف وعادات رسول اللہ ﷺ سے متعین کتابوں) میں کثرت سے موجود ہے، اور ابن سعد نے اپنی کتاب طبقات میں قاضی ابو بکر ابن محمد بن عمرو بن حزم سے اور سعد بن ابراہیم بن عبد الرحمان بن عوف اور ابو طوالہ اور شریح اور شعبی سے مسجد میں فیصلہ کرنے کی روایت کی ہے: مف۔

و لان القضاء الخ اور اس لئے بھی کہ قاضی کا فیصلہ کرنا ایک عبادت ہے اس لئے نماز کی طرح اسے بھی مسجد میں قائم کرنا جائز ہے۔ ف۔ اور اسلاف میں سے کسی سے بھی اس کا انکار مروی نہیں ہے، اور مشرک و حائضہ کا عذر اس طرح ختم ہوتا ہے کہ وہ نجاست تو اس کے اعتقاد میں ہوتی ہے اس لئے یہ نجاست اسے مسجد میں آنے سے نہیں روکے گی۔ ف۔ چنانچہ خود رسول اللہ ﷺ نے بھی ثمامہ بن اثال کو مسجد کے ستون میں باندھا تھا، جیسا کہ صحیح میں ہے۔ والحائض تخبر الخ اور حائضہ خود اپنی حالت سے خبر کردے گی یعنی اپنا حائضہ ہونا بتادے گی، تاکہ قاضی خود ہی نکل کر اس کے پاس یا مسجد کے دروازہ پر چلا جائے گا، یا ایسے شخص کو بھیجدے گا جو اس حائضہ اور اس کے مخالف کے درمیان فیصلہ کردے گا، جیسے کہ کسی جانور کے بارے میں جھگڑا ہونے کی صورت میں کیا جاتا ہے۔ (ف۔ کیونکہ جانور مسجد کے اندر نہیں لایا جاسکتا ہے) ولو جلس الخ اور اگر قاضی خود اپنے گھر میں ہی بیٹھ کر فیصلہ کرنے لگے تو کوئی حرج نہیں ہے، ایسی صورت میں لوگوں کو اس مکان میں آنے کی اجازت دینی ہوگی۔ ف۔ بعض قاضی کے لئے اپنے مکان میں بیٹھ کر انصاف کرنا اس شرط سے جائز ہوگا کہ وہاں لوگوں کو آنے جانے کی عام اجازت دیدے، اور کسی کو آنے سے منع نہ کرے، کیونکہ رعایا میں سے ہر کا فرد مسلمان کو اس قاضی کی عدالت میں آنے کا پورا حق ہے اور

اگر یہ گھر شہر کے درمیان میں ہو تو بہتر بات ہے۔ مف۔

ویجلس الخ اور قاضی ہونے سے پہلے جو لوگ اس کے ساتھ بیٹھا کرتے تھے وہ اب بھی اس کے ساتھ بیٹھیں، کیونکہ اس کے تنہا بیٹھنے میں تہمت کا احتمال ہے۔ (ف۔ یعنی بالکل تنہا بیٹھنے میں اسے کسی سے رشوت لینے یا کسی پر عمداً ظلم کرنے کی تہمت لگائی جاسکتی ہے، اور روایت ہے کہ حضرت عثمانؓ جبتک کہ چار صحابہ ان کے پاس موجود نہ ہو جاتے کوئی فیصلہ نہیں سناتے تھے، اور مستحب بات یہ ہے کہ اس کی مجلس میں فقہاء کی ایک جماعت بھی موجود رہے، اور حضرت ابو بکرؓ ہمیشہ حضرات عمرؓ و عثمانؓ و علیؓ کو اپنے ساتھ ہی بیٹھا کرتے تھے، مبسوط میں ہے کہ اگر فقہاء کی موجودگی سے قاضی پر رعب آتا ہو یا مسلمانوں کے کاموں کے انجام دینے میں خلل پیدا ہوتا ہو جیسے کہ بعض لوگوں پر ہوتا ہے تو تنہا ہی بیٹھے، اور مبسوط میں یہ بھی مذکور ہے کہ فیصلہ کرتے وقت ہر طرح کا اعتدال رکھے، یہانتک کہ سواری پر چلتے ہوئے کسی قسم کا فیصلہ نہ سنائے اور نہ کوئی حکم دے، کیونکہ یہ حالت اعتدال کی نہیں ہوتی ہے، فیصلہ کے وقت تکیہ پر ٹیک کر بیٹھنے میں کوئی حرج نہیں ہے، نیز کہ ان اوقات میں کوئی حکم نہ دے جبکہ غصہ ہو یا خوشی ہو یا پیاسا ہو، یا غمگین ہو یا اونگ آرہی ہو، یا سخت سردی ہو یا سخت گرمی ہو، یا اسے پاخانہ یا پیشاب کرنے کی حاجت ہو، یا بیوی کی طرف رغبت بڑھی ہوئی ہو۔

الحاصل جب بھی اس کا دل کسی جانب لگا ہوا ہو تو کسی قسم کا فیصلہ نہ کرے، اسی لئے حدیث میں ہے کہ قاضی ایسی حالت میں کوئی حکم نہ کرے جبکہ وہ غصہ میں بھرا ہوا ہو، اس کا سبب بھی دل کا کسی جانب مشغول ہونا ہے، فیصلہ کے لئے بیٹھنے کے دن نفل روزہ رکھ لینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، اور قاضی کو چاہئے کہ جس شخص کے خلاف فیصلہ کرے اس سے یہ بات کہدے کہ میں تمہاری بات اور تمہارے دلائل سب سمجھ گیا ہوں لیکن اس کے بارہ میں جو شرعی فیصلہ ہے وہی فیصلہ میں کر رہا ہوں، کیونکہ اس فیصلہ کے سوا دوسرا فیصلہ کرنا ممکن نہیں ہے، تاکہ جو شخص ہار گیا ہے وہ کسی دوسرے شخص سے اس کی شکایت نہ کرے، اور اسے اپنے اوپر کسی ظلم کا خیال نہ ہو۔ مف۔

توضیح:- قاضی کو فیصلہ کے لئے کہاں اور کس حالت میں بیٹھنا چاہئے، کیا قاضی اپنے گھر ہی میں فیصلہ کا دربار لگا سکتا ہے، تفصیلات اور شرائط، اختلاف ائمہ، دلائل

قال و یجلس الخ: ترجمہ سے مطلب واضح رہے۔

قال و لا یقبل ھدیۃ الا من ذی رحم محرم او ممن جرت عادتہ قبل القضاء بمھاداتہ لان الاول صلۃ الرحم والثانی لیس للقضاء بل جری علی العادۃ و فیما وراء ذلک یصیر اکلا بقضائہ حتی لو کانت للقریب خصومۃ لایقبل ھدیۃ وکذا اذا زاد المھدی علی المعتاد او کانت لہ خصومۃ لانہ لاجل القضاء فیتحاماہ ولا یحضر دعوۃ الا ان تکون عامۃ لان الخاصۃ لاجل القضاء فیتھم بالاجابۃ بخلاف العامۃ و یدخل فی ھذا الجواب قریبہ وھو قولھما وعن محمدؒ انہ یجیبہ وان کانت خاصۃ کالھدیۃ والخاصۃ مالو علم المضیف ان القاضی لا یحضرھا لایتخذھا.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ قاضی کسی کا ہدیہ قبول نہ کرے سوائے اپنے ذی رحم محرم رشتہ داروں کے یا اس شخص سے جس کے ساتھ ہدیہ لینے دینے کی عادت قاضی بننے سے پہلے سے جاری ہو، اس لئے کہ ذی رحم محرم کا ہدیہ لینا صلہ رحمی ہے، اور جس سے لین دین کے تعلقات تھے اس کا ہدیہ قبول کرنا قاضی ہونے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ عادت کے طور پر ہے، اور ان کے سوا کسی اور کا ہدیہ لینا قاضی ہونے کی وجہ سے کھانا ہوگا، یہانتک کہ اگر ذی رحم میں سے بھی کسی سے تعلقات اچھے نہ ہونے کی وجہ سے لین دین کا تعلق نہ ہو تو اس کا ہدیہ بھی قاضی قبول نہ کرے۔

وکذا اذا زاد الخ اسی طرح عادت کے خلاف ہدیہ دینے والے نے کچھ زیادہ دیایا اس کا کوئی معاملہ اس کے دربار میں چل رہا ہو تو ایسے شخص کے ہدیہ کو بھی قبول نہ کرے، کیونکہ یہ قاضی ہونے کی وجہ سے سمجھا جائے گا جس سے پرہیز کرنا لازم ہوگا۔ (ف۔ اگر کوئی ذی رحم محرم اس کے قاضی ہونے سے پہلے ہدیہ نہ دیتا ہو حالانکہ وہ پہلے غریب نہ تھا، ہدیہ دے سکتا تھا تو بھی بہتر یہی ہے کہ اس کا ہدیہ قبول نہ کرے، اور اگر ایسا دوست جو پہلے سے دیا کرتا تھا اب زیادہ مالدار ہو گیا اور اس نے عادت سے زیادہ یا اچھا بھیجا تو اس کے قبول کر لینے میں کوئی حرج نہیں ہے، پھر جس صورت میں قاضی کو ہدیہ لینا نہیں چاہئے تھا پھر بھی اس نے قبول کر لیا تو عام مشائخ کے نزدیک جس کے یہاں سے وہ آیا ہو اسی کے ہاں واپس کر دینا چاہئے، اور اگر اسے نہ پہچانتا ہو یا دور ہونے کی بناء پر اسے واپس کرنا متعذر ہو تو اسے بیت المال میں رکھ دے، اور اس کا حکم لقطہ کا ہوگا، یعنی اگر اس کا مالک آجائے تو اسی کو دیدیا جائے، اسی طرح قاضی کے مانند جس کسی نے اسلامی سلطنت کا کوئی کام کیا تو ہدیہ وغیرہ میں اس کا حکم بھی قاضی ہی کے جیسا ہوگا۔

واضح ہو کہ رشوت اور ہدیہ میں فرق یہ ہے کہ رشوت اس شرط کے ساتھ دی جاتی ہے کہ لینے والا اس کی کچھ مدد کرے، لیکن ہدیہ میں اس کی شرط نہیں ہوتی ہے، اس مسئلہ میں اصل حضرت ابو حمید ساعدی کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک آزاد شخص کو صدقہ وصول کرنے پر مقرر کیا، جب وہ واپس آیا اور مال دینے لگا تو کہا کہ یہ آپ کا مال ہے (جو صدقہ وصول کرنے پر مقرر کیا) اور یہ مجھے ہدیہ میں ملا ہے، یہ سن کر رسول اللہ ﷺ نے خطبہ میں اس کا ذکر کر کے فرمایا کہ وہ کیوں اپنی ماں کے گھر میں بیٹھ کر نہیں دیکھتا ہے کہ اسے ہدیہ دیا جاتا ہے یا نہیں، رواہ البخاری۔

حضرت عمرؒ بن عبدالعزیزؒ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں تو ہدیہ ہوتا تھا اور آج کل وہ رشوت ہے، ذکرہ البخاری۔

اور حضرت عمرؓ نے حضرت ابو ہریرہؓ کو عامل مقرر کیا، پھر ابو ہریرہؓ اپنے ساتھ مال لائے تو حضرت عمرؓ نے ان سے پوچھا کہ تم یہ مال کہاں سے لائے ہو، حضرت ابو ہریرہؓ نے جواب دیا کہ مجھے ہدایا ملے ہیں، تب فرمایا کہ او دشمن نفس! تم اپنے گھر میں بیٹھ کر کیوں نہیں دیکھتے کہ تم کو ہدایا ملتے ہیں یا نہیں، پھر ابو ہریرہؓ سے وہ سب مال لے کر مسلمانوں کے بیت المال میں جمع کرادیا۔ مف۔

ولا یحضر دعوۃ الخ اور قاضی کسی دعوت میں شریک نہ ہو مگر اس صورت میں جبکہ وہ دعوت عام ہو، کیونکہ دعوت خاص تو اس کے قاضی ہونے کی وجہ سے ہوگی، اس لئے اس کے قبول کر لینے میں مختلف تہمتیں لگیں گی، بخلاف دعوت عامہ کے (ف۔ کہ اس کے قبول کرنے میں کوئی تہمت نہیں لگا سکتا ہے)۔

ویدخل فی الخ اور اسی حکم میں قاضی کا قریبی رشتہ دار بھی داخل ہے اور امام ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کا بھی یہی قول ہے۔ (ف۔ یعنی اگر ذی رحم محرم بھی صرف قاضی کی ہی دعوت کرے تو وہ اسے بھی قبول نہ کرے) اور امام محمدؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ ذی رحم محرم کی دعوت قبول کر لے اگرچہ صرف اسی کی مخصوص دعوت ہو، جیسے: ہدیہ قبول کرتا ہے (ف۔ یہ قول امام طحاویؒ سے منقول ہے، اور امام خصافؒ کے نزدیک قبول کرنا بلا خلاف جائز ہے، اور اب یہ بیان کہ دعوت اور دعوت عام کے درمیان کیا فرق ہے تو مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ) والخاصۃ الخ دعوت خاص وہ دعوت کہلائے گی کہ اگر دعوت کرنے والا یہ جان لے کہ قاضی شریک دعوت نہیں ہوگا تو وہ اس دعوت کا اہتمام نہ کرے: ف۔ اور دعوت عام اس کے برخلاف ہے یعنی اس کے باوجود حسب معمول دعوت کا اہتمام کرتا رہے، خواہ قاضی اس میں شریک ہو یا شریک نہ ہو اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ دس آدمیوں سے کم کی دعوت خاص دعوت ہوگی، اور اس سے زائد کی عام دعوت ہوگی، اور میرے نزدیک وہ قول بہت بہتر ہے جو قاضی ابو علی نسفیؒ سے منقول ہے کہ وہ دعوت عامہ کہلائے گی جو نکاح یا ختنہ سے متعلق ہو، اور اس کے علاوہ دوسری تمام دعوتیں خاصہ کہلائیں گی اور لوگوں کی یہی عادت بھی ہے: مف۔

لیکن اس بندہ مترجم کے نزدیک وہی تعریف زیادہ مناسب ہے جو مصنفؒ نے بیان کی ہے، کیونکہ تقریبات کی دعوتیں عامہ

ہوتی ہیں ان میں خصوصیت نہ ہونا عام لوگوں میں مشہور ہے، اس لئے ہمارے علاقہ میں بھی یہی تعریف زیادہ مناسب ہے۔ واللہ تعالیٰ أعلم۔

اور امام شافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک دلیموں میں حاضر ہونا جائز ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ ہر دعوت میں تشریف لائے تھے، مگر اس کا جواب یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی عصمت سب کو معلوم ہے، مگر دوسروں کی بات ایسی نہیں ہے۔ مف۔

توضیح:- قاضی کن لوگوں کے ہدایا قبول کر سکتا ہے اور کیسی دعوتوں میں شریک ہو سکتا ہے، ہدیہ اور رشوت کا فرق، دعوتِ خاصہ اور دعوتِ عامہ کی تعریف اور فرق اور حکم، اختلاف ائمہ کے دلائل

قال ويشهد الجنازة و يعود المريض لان ذالك من حقوق المسلمين قال عليه السلام للمسلم على المسلم ستة حقوق و عدمنها هذين ولا يضيف احد الخصمين دون خصمه لان النبي ﷺ نهى عن ذلك ولان فيه تهمة.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا کہ قاضی کو جنازہ میں شریک ہونا اور مریض کی عیادت کو جانا جائز ہے، کیونکہ ایسے کام مسلمانوں کے حقوق میں سے ہیں (ف۔ اس لئے قاضی کو بھی حق ادا کرنا چاہئے اس میں ادب بھی بہت ہے) کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ ایک مسلمان کے دوسرے مسلمان پر چھ حقوق ہیں، ان میں سے آپ نے مریض کی بیمار پرسی یا عیادت اور جنازہ میں شرکت کو بھی شمار فرمایا ہے (ف۔ حضرت ابوہریرہؓ نے مرفوعاً روایت کی ہے کہ مسلمان کے دوسرے مسلمان پر پانچ حقوق ہیں۔

(۱) سلام کا جواب دینا۔ (۲) چھینک کا جواب دینا (۳) دعوت قبول کرنا (۴) مریض کی عیادت کرنا (۵) جنازہ کے پیچھے چلنا (شرکت کرنا) اور جب وہ تم سے کوئی نصیحت کرنے کو کہے تو اسے نصیحت کرنا۔ رواہ مسلم۔

اس میں آخری جملہ ہی چھٹا حق ہے اسی لئے ابن حبانؒ نے اپنی صحیح میں بخاریؒ نے اپنی کتاب ادب المفرد میں چھ خصلتیں روایت کی ہیں، لیکن اس میں روایت اس طرح ہے کہ جب مسلمان سے ملے تو اس کو سلام کرے، اور یہ بھی مذکور ہے کہ یہ چھ خصلتیں واجب ہیں، کہ اگر ان میں سے کوئی ایک ادا نہ کرے تو اپنے اوپر ایک حق کی ادائیگی کو باقی رکھا۔ ف۔ ت۔

الحاصل یہ تمام باتیں دیانت کے طور پر قاضی کے ذمہ بھی واجب ہیں جن کے چھوڑنے کے لئے قاضی ہونے کی بناء پر مجبور نہیں ہو سکتا ہے)

ولا یضیف الخ اور قاضی معاملہ کرنے والے فریقین میں سے صرف ایک فریق کی دعوت نہ کرے (ف۔ یعنی مدعی اور مدعی علیہ سے صرف ایک کی دعوت کرے اور دوسرے کی دعوت نہ کرے قاضی کے لئے ایسا کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے ایسا کرنے سے منع فرمایا ہے (ف۔ چنانچہ حسن بصریؒ نے روایت کی ہے کہ حضرت علیؓ کے یہاں ایک مہمان آیا، آپ نے اس کی مہمان داری کی پھر اس نے کہا کہ میں آپ کے پاس فلاں شخص کے خلاف معاملہ کرنا چاہتا ہوں تو آپ نے فرمایا کہ تم یہاں سے نکل کر دوسری جگہ چلے جاؤ، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے ہمیں اس بات سے منع فرمایا ہے کہ ہم ایک فریق کی دعوت کریں البتہ اس وقت کر سکتے ہیں کہ دوسرا فریق بھی شریک ہو، اسحٰقؒ نے اپنی مسند میں اس کی روایت کی ہے، حسن بن علیؓ کی روایت منقطع ہے، اور اس حدیث کو عبدالرزاق و دارقطنی اور طبرانی نے بھی روایت کیا ہے، اور اس کی اسناد میں کوئی کمزوری نہیں ہے، اور محمد ابن عبدالعزیز کے واسطے کو ابن حبان نے ثقات میں لکھا ہے، اور عجلی نے کہا ہے کہ ثقہ ہے۔ ت۔ ف۔ ع۔) اور اس وجہ سے بھی دعوت نہ کرے کہ ایسا کرنے میں تہمت کا موقع ہے (ف یعنی قاضی پر اس بات کی تہمت لگ سکتی ہے کہ قاضی کو ایک شخص سے خاص لگاؤ ہے۔

توضیح:- قاضی کو مسلمان کے جنازہ میں شرکت، مریض کی عیادت، مہمان کی ضیافت اور مدعی ومدعی علیہ فریقین میں سے ایک کی دعوت کی اجازت ہے یا نہیں، تفصیل، حکم، دلیل

قال واذا حضرا سوى بينهما في الجلوس والاقبال لقوله عليه السلام اذا ابتلي احدكم بالقضاء فليسو بينهم في المجلس والاشارة والنظر ولا يسار احدهما ولا يشير اليه ولا يلقنه حجة للتهمة ولأن فيه مكسرة لقلب الاخر فيترك حقه ولا يضحك في وجه احدهما لانه يجترى على خصمه ولايمازجهم ولا واحدا منهم لانه يذهب بمهانة القضاء قال و يكره تلقين الشاهد ومعناه ان يقول له اتشهد بكذا وكذا وهذا لانه اعانة لاحد الخصمين فيكره كتلقين الخصم واستحسنه ابويوسفؒ في غير موضع التهمة لان الشاهد قد يحصر لمهابة المجلس فكان تلقينه احياء للحق منزلة الاشخاص والتكفيل.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ فریقین یعنی مدعی ومدعی علیہ جب حاضر ہو جائیں تو ان دونوں کے درمیان بیٹھنے اور توجہ کرنے میں برابری کرے (ف۔ یعنی دونوں میں سے ایک کو دوسرے پر بٹھانے میں ترجیح نہ دے، بلکہ دونوں کی نشست میں برابر کرے یہاں تک کہ اگر ایک کو مسند پر بٹھلانا مناسب سمجھے تو دوسرے کو بھی اسی طرح بٹھلائے، اور دائیں وبائیں میں ترجیح نہ دے) رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ تم میں سے کوئی جب قاضی بنادیا جائے تو اسے چاہئے کہ معاملہ کرنے والے فریقین کے درمیان بٹھائے، اشارہ کرنے اور دیکھنے میں بھی برابری کرے (ف۔ اور ایک فریق سے دوسرے کے مقابلہ میں زیادہ آواز بلند نہ کرے، اس کی روایت اسحٰق بن راہویہ نے کی ہے یہ کہتے ہوئے کہ اخبرنا بقیۃ بن الولید عن اسمٰعیل بن عیاش ثنی ابو بکر التیمی عن عطاء بن یسار عن ام سلمہؓ مرفوعا، اور اس کی راوی صدوق ہیں، سوائے اس کے بقیہ راوی میں تدلیس کرنے کا عیب ہے، اور اسماعیل بن عیاش کی متابعت عباد بن کثیر سے دار قطنی میں مذکور ہے، اگرچہ ضعیف ہے، لیکن علماء اس بات پر متفق ہیں کہ برابری مستحب ہے۔ اور فتح القدیر کے نسخہ میں ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کو لکھا کہ لوگوں کے درمیان اپنی توجہ وعدل اور بیٹھک میں برابری کیجئے تاکہ کسی شریف کو آپ کی طرف سے اس کے مقابل پر ظلم کرنے کی خواہش پیدا نہ ہو، اسی طرح کسی کمزور کو آپ کے انصاف سے مایوسی نہ ہو۔ ف۔

اور عینی میں یہ ارشاد حضرت عمرؓ کی طرف منسوب ہے، ولا یسار الخ اور ایک سے اس کے کان میں خاموشی سے کوئی بات نہ کرے، اور نہ ایک کی طرف اشارہ کرے اور نہ ایک کو اس کے جواب اور دلیل کی طرف اشارہ یا کسی طرح کی مدد اور تلقین کرے (ف، یعنی ان باتوں میں بھی کسی ایک کی تخصیص نہ کرے) کیونکہ تہمت لگے گی (ف۔ کہ ایسا کرنے سے قاضی کی طرف سے ظلم اور رشوت کا گمان ہوگا۔ ولان فیہ الخ اور اس وجہ سے بھی کہ ایسا کرنے سے دوسرے فریق کی دل شکنی ہوگی اور اس کا حق اسے نہیں ملے گا، اسی طرح قاضی فریقین میں سے کسی کے سامنے بھی نہ ہنسے (ف۔ نہ مسکرائے) کیونکہ وہ اپنے فریق کے خلاف ہو جائے گا ولا یمازجہم الخ اور ان سے دل لگی کی باتیں نہ کرے اور نہ صرف ایک فریق سے بھی دل لگی نہ کرے کیونکہ ایسا کرنے سے عہدہ کی بے ادبی ہو جائے گی۔ (ف۔ اسی لئے مشائخ نے کہا ہے کہ قاضی کو چاہئے کہ وقار کے ساتھ رہے اگرچہ اپنے افعال اور کردار میں تواضع سے پیش آئے) و یکرہ الخ اور گواہ کو تلقین کرنا جواب کی طرف اشارہ کرنا مکروہ ہے (ف۔ جیسے مدعی اور مدعی علیہ کو اس طرح کا اشارہ کرنا مکروہ ہے) اس کے معنی یہ ہیں کہ گواہ سے کہے کہ کیا تم ایسی ایسی باتوں کے گواہ ہو۔

(ف۔ مثلاً تم اس بات کی گواہی دے سکتے ہو کہ اس مدعی کے اس مدعی علیہ پر دس ہزار درہم باقی ہیں، یا اس مدعی علیہ نے اس مدعی کو ادا کر دیئے ہیں یا مدعی نے اپنی رقم پانے کا اقرار کر لیا ہے) وھذا لانہ الخ اور یہ کراہت اس وجہ سے ہے کہ ایسا کرنے فریقین میں سے ایک کی مدد لازم آتی ہے جو ایسا ہی مکروہ ہے جیسا کہ خود مدعی یا مدعی علیہ کی مدد اور تلقین کرنے کی طرح مکروہ

ہے، واستحسنه الخ اور امام ابو یوسفؒ نے ایسی تلقین کو اچھا سمجھا ہے مگر ایسی صورت میں کہ وہاں تہمت لگانے کا احتمال ہو، کیونکہ کبھی گواہ عدالت کی ہیبت سے سکتہ کی حالت میں آجاتا ہے مگر اسے تلقین کرنے سے پھر وہ سنبھل جاتا ہے اور اس طرح اس کا حق قائم رہ جاتا ہے، جیسے اشخاص اور تکفیل (ف-اشخاص کے معنی میں کسی شخص کو اس غرض سے مدعی علیہ کے پاس بھیجنا تاکہ وہ اسے بلا کر دربار میں لے آئے، اور تکفیل کی صورت یہ ہے کہ معاملہ کرنے والے فریقین میں سے ایک دوسرے کے لئے کفیل بنائے، پس جس طرح اس قسم کی اعانت پسندیدہ کام ہے اسی طرح جو گواہ ہیبت کی وجہ سے کچھ نہ بول سکے اسے بھی تلقین کر دینا پسندیدہ کام ہوگا، مگر جب کہ تہمت کا موقع ہو، مثلاً: مدعی نے ایک ہزار پانچ سو درہم کا دعوی کیا اور مدعی علیہ نے پانچ سو کا انکار کرتے ہوئے صرف ایک ہزار کا اقرار کیا، پس اگر قاضی نے کہا کہ شاید مدعی نے پانچ سو درہم معاف کر دیئے ہوں تو گواہ یہ سن کر اپنی گواہی درست کرے گا لہٰذا ایسی تلقین بالاتفاق جائز نہ ہوگی، اور مصنفؒ نے آخر میں ابو یوسفؒ کا قول بیان کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ یہی قول مختار ہے۔ع۔

توضیح: مدعی اور مدعی علیہ کے ساتھ قاضی کا کیا سلوک ہونا چاہئے، فریقین یا ان کے گواہ کو قاضی کی طرف سے کچھ تلقین کرنا، تفصیل، حکم، دلائل

فصل في الحبس. قال و اذا ثبت الحق عند القاضي وطلب صاحب الحق حبس غريمه لم يعجل بحبسه وامره بدفع ما عليه لان الحبس جزاء المماطلة فلا بد من ظهورها و هذا اذا ثبت الحق باقراره لانه لم يعرف كونه مماطلاً في اول الوهلة فلعله طمع في الامهال فلم يستصحب المال فاذا امتنع بعد ذلك حبسه لظهور مطله اما اذا ثبت بالبينة حبسه كما ثبت لظهور المطل بانكاره قال فان امتنع حبسه في كل دين لزمه بدلا عن مال حصل في يده كثمن المبيع او التزمه بعقد كالمهر والكفالة لانه اذا حصل المال في يده ثبت غناؤه به و اقدامه على التزامه باختياره دليل يساره اذ هو لا يلتزم الا ما يقدر على ادائه والمراد بالمهر معجله دون مؤجله.

ترجمہ:- فصل، قید خانہ میں مقید کرنے کا بیان

قدوریؒ نے کہا ہے کہ جب قاضی کے پاس کوئی حق ثابت ہو جائے، اور اس کا حق دار اپنے قرض دار کو قید خانہ میں ڈالنے کے لئے کہے تو قاضی اس کے قید کرنے میں جلدی نہ کرے، اور قرض دار کو حکم کرے کہ اس کا جو کچھ تم پر باقی ہے وہ اسے ادا کر دو، کیونکہ قید خانہ میں ڈالنا ادائیگی کی تاخیر اور ٹال مٹول کی سزا ہوتی ہے، تو اس کی طرف سے تاخیر کرنا ثابت ہو جانا چاہئے (ف۔ کیونکہ حدیث میں ہے کہ مطل الغنی ظلم، مالدار کا تاخیر کرنا ظلم ہے، یعنی جو شخص کہ قرض ادا کر دے سکتا ہو پھر بھی نہ دے اور ٹال مٹول سے کام لے تو یہ ظلم ہے، اور ایسے قرض دار کے بارے میں جس کے خلاف فوری فیصلہ سنایا گیا ہے، ادا کرنے میں دیر کرنے کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ شاید وہ ابھی اپنے ساتھ رقم لے کر نہ آیا ہو تو اسے پہلے ادا کرنے کا حکم سنادے وھذا اذا ثبت الخ یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ مدعی علیہ کے اقرار سے مدعی کا حق ثابت ہوا ہے (ف۔ اس طرح سے کہ اس نے خود ہی اپنے اوپر حق کا اقرار کر لیا ہے لہٰذا وہ تاخیر کرنے والا ثابت نہ ہو سکا) اور اس وجہ سے کہ اس نے شاید یہ گمان کر رکھا کہ مجھے کچھ مہلت بھی مل جائے گی اسی لئے وہ اپنے ساتھ رقم لے کر نہیں آیا ہو (ف۔ اب جبکہ اس نے حق کا اقرار کر لیا تو اس نے یہی گمان کیا کہ میں اپنے قرض خواہ سے یہ کہوں گا کہ تم میرے ساتھ چل کر اپنا حق لے لو میں گھر پر ادا کر دوں گا، اس طرح ابھی تک یہ معلوم نہ ہو سکا کہ اس نے قصداً تاخیر کی ہے، اسی لئے قاضی اسے یہ حکم دے کہ اس کا حق ادا کر دو)

فاذا امتنع الخ اس حکم کے بعد بھی اگر وہ ادائیگی سے انکار کرے تب قاضی اسے قید میں ڈال دے کیونکہ اب اس کا تاخیر کرنا ثابت ہو گیا (ف۔ یہ حکم اس وقت ہے کہ قرضدار نے اپنے اوپر حق کا اقرار کر لیا ہو (اما اذا ثبت الخ لیکن اگر اس کا ثبوت

گواہوں کے ذریعہ ہوا ہو تو اسے فوراً قید کر لیا جائے، کیونکہ اس کے انکار کرنے سے اس کا تاخیر کرنا ظاہر ہو گیا۔ف۔
واضح ہو کہ اس وقت اسے قید میں ڈالنا اس غرض سے ہوتا ہے کہ اسے دلی پریشان اور بے چینی ہو اور وہ جلد ادا کر دے، اسی لئے اسے رمضان کے روزے رکھنے یا عید یا جمعہ یا باجماعت نماز ادا کرنے یا حج فرض یا اقارب کے جنازہ میں بھی شرکت کے لئے قید خانہ سے باہر نہیں لایا جائے گا اگرچہ کوئی شخص اس کی طرف سے ضامن بھی ہو جائے، لیکن بعض علماء نے کہا ہے کہ والدین و اولاد و اجداد وغیرہ کے جنازہ کے لئے کسی کی کفالت کے بعد اسے نکالا جا سکتا ہے، اور اسی پر فتویٰ ہے، مگر شیخ ابن الہمامؒ نے اس پر اعتراض کر کے کہا ہے کہ ایسا اس وقت ہو سکتا ہے کہ جب اس کے سوا دوسرا کوئی بھی مردہ کی تجہیز و تکفین کرنے والا نہ ہو، **واللہ تعالیٰ أعلم.**

قال فان امتنع الخ پھر اگر قاضی کے حکم کے بعد اس نے ادا کرنے سے انکار کیا تو اسے ہر ایسے قرضہ کے بارہ میں قید کرے جو ایسے مال کا عوض ہو جس کو اس نے اپنے قبضہ میں کر لیا ہو جیسے قبضہ میں لی ہوئی مبیع کا ثمن، یا ایسا قرضہ ہو جس کا معاملہ اور عقد کر کے اس نے خود پر لازم کر لیا ہو یا کسی کی کفالت کا مال، کیونکہ جب مال اس کے قبضہ میں آ گیا تو اس مال کے ذریعہ اس کی مالداری ثابت ہو گئی۔ف۔ یعنی مثلاً: مبیع اس کے قبضہ میں ہے تو اسے اتنا مالی اختیار ہو گیا کہ اسی مبیع کو بیچ کر بائع کے دام ادا کرے **واقدامه علی الخ** اور اختیار سے مال کو اپنے اوپر لازم کر لینا اس کے مالدار ہونے کی دلیل ہے کیونکہ وہ ایسے ہی مال کو اپنے اوپر لازم کرے گا جسے وہ خود پورا کر سکتا ہو (ف۔ مثلاً مہر اور کفالت کا مال جب ہی اس نے اپنے ذمہ لیا کہ وہ اسے ادا کر سکتا ہو) اس جگہ مہر سے وہ مہر مراد ہے جسے فی الفور ادا کرنا لازم کیا گیا ہو اور وہ مہر مراد نہ ہو جس کی ادائیگی مہلت کی شرط کی گئی ہو (ف۔ یعنی مجلا کے لئے قید کیا جائے گا اور موجل کے لئے قید نہیں کیا جائیگا۔

توضیح:- حق ثابت ہو جانے کے بعد حقدار کی درخواست پر قاضی اس مقروض کو فوری طور سے قید خانہ میں ڈالے گا یا نہیں

قال ولا يحبسه فيما سوى ذلك اذا قال انى فقير الاان يثبت غريمه ان له مالا فيحبسه لانه لم يوجد دلالة اليسار فيكون القول قول من عليه الدين وعلى المدعى اثبات غناه ويروى ان القول لمن عليه الدين فى جميع ذلك لان الاصل هو العسرة و يروى ان القول له الا فيما بدله مال و فى النفقة القول قول الزوج انه معسر و فى اعتاق العبد المشترك القول للمعتق والمسألتان تؤيد ان القولين الاخرين والتخريج على ما قال فى الكتاب انه ليس بدين مطلق بل هو صلة حتى تسقط النفقة بالموت على الاتفاق وكذا عند ابى حنيفةؒ ضمان الاعتاق ثم فيما كان القول قول المدعى ان له مالاً او ثبت ذلك بالبينة فيما كان القول قول من عليه يحبسه شهرين او ثلثة ثم يسال عنه فالحبس لظهور ظلمه فى الحال و انما يحبسه مدة ليظهر ماله لو كان يخفيه فلا بد من ان تمتد المدة ليفيد هذه الفائدة فقدر بما ذكره ويروى غير ذلك من التقدير بشهر او اربعة الى ستة اشهر والصحيح ان التقدير مفوض الى رأى القاضى لاختلاف احوال الاشخاص فيه.

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہا ہے کہ بیان کئے ہوئے قرضوں کے علاوہ کسی دوسرے حق میں کسی کو اس صورت میں قید نہیں کیا جائے گا، جبکہ وہ یہ دعویٰ کرے کہ میں فقیر ہوں اور ادا کرنے سے عاجز ہوں، البتہ اس کہنے کے بعد بھی اگر اس کے قرض خواہ یہ ثابت کر دیں کہ اس کے پاس ادائیگی کے لائق مال موجود ہے تب قاضی اسے قید میں ڈال دے گا، لانہ لم یوجد الخ موجودہ صورت میں مقروض کو قید خانہ میں اس لئے نہیں ڈالا جائے گا کہ اس کے خلاف مالدار ہونے کا کوئی ثبوت نہیں پایا گیا ہے، اس لئے جو مقروض ہے اسی کی بات قبول کی جائے گی، البتہ مدعی پر لازم ہو گا کہ اس مقروض کے پاس مال رہنے کے لئے دلیل اور

گواہ پیش کردے(ف۔ مثلاً: کسی نے کسی کا مال ضائع کردیایا غصب کر کے ضائع کردیا اس پر جرمانہ واجب ہوا پھر اس نے دعوی کیا کہ میں ایک غریب اور تنگدست آدمی ہوں اور ادائگی سے قاصر ہوں، تو اس کی بات قابل قبول ہوگی، اور اگر مدعی یہ کہے کہ یہ غریب نہیں ہے بلکہ ادائیگی کے لائق اس کے پاس مال موجود ہے تو اس پر لازم ہوگا کہ گواہوں سے اپنا مدعی ثابت کرے)۔

ویروی ان القول الخ اور ایک روایت میں ہے کہ ان تمام صورتوں میں قرض دار ہی کی بات قبول کی جائے گی(ف۔ یعنی خواہ مبیع کی قیمت ہو یا مال مہر ہو یا کفالت ہو یا کوئی اور مال ہو۔ اور ذخیرہ میں ہے کہ اگر مدعی نے اس کے مالدار ہونے پر گواہ پیش کردیئے ساتھ ہی قرض دار نے اپنی غربت پر گواہ پیش کئے تو مدعی کے گواہ مقبول ہوں گے۔ع۔

ویروی الخ اور یہ بھی ایک روایت ہے کہ ہر حال میں قرض دار کا قول قبول ہوگا، سوائے اس صورت کے جس میں مال کے عوض قرض ہو(ف۔ قبضہ میں لی ہوئی مبیع کی قیمت ہے، اس قول کی بناء پر مہر کی وکالت میں بھی قرض دار کا قول معتبر ہوگا۔ وفي النفقة الخ اور بیوی کے نفقہ کے بارہ میں شوہر کا یہ قول قبول ہوگا کہ میں تنگدست ہوں(ف۔ یعنی بیوی نے اپنے شوہر کے خلاف یہ دعویٰ کیا کہ یہ خوش حال ہے اس لئے اس پر میرے نفقہ کی بابت اتنا نفقہ لازم کیا جائے جو خوش حال لوگوں پر ہوا کرتا ہے، اور شوہر نے کہا کہ اس کا کہنا غلط ہے کیونکہ میں ایک تنگدست آدمی ہوں اسی لئے مجھ پر نفقہ کی وہی مقدار لازم ہو اور وہ اپنے دعوئی کو گواہوں سے ثابت کرے۔

وفي اعتاق الخ اور مشترک غلام کے آزاد کرنے کی صورت میں آزاد کرنے والے کے قول کا اعتبار ہوگا۔(ف۔ یعنی اگر زید اور بکر کے درمیان ایک مشترک غلام ہو اور زید اپنا حصہ آزاد کردے، اور بکر یہ دعوی کرے کہ یہ ساتھی مالدار شخص ہے اس لئے میرے حق کے ضائع ہونے پر مجھے تاوان دلوایا جائے، اور زید نے دعوئی کیا کہ میں تو غریب ہوں تاوان نہیں دے سکتا ہوں تو اس صورت میں زید کا قول قبول ہوگا، اور بکر پر لازم ہوگا کہ اپنا دعوی گواہوں سے ثابت کرے۔

والمسئلتان الخ اور یہ دونوں مسئلے یعنی نفقہ اور مشترک غلام کی آزادی کے دونوں مسئلے اس بات کی تائید کرتے ہیں کہ اخیر کے دونوں قول قابل قبول اور وزن دار ہیں یعنی تمام صورتوں میں قرض دار کا قول مقبول ہو یا صرف مالی معاوضہ کا استثناء ہو، نفقہ اور اعتاق دونوں مسئلے قدوریؒ کے اس قول سے مستنبط کئے گئے ہیں کہ نفقہ دینا کچھ مطلقاً قرضہ نہیں ہوتا ہے، یعنی ایسا قرضہ نہیں ہوتا ہے جو بغیر دیئے ہوئے یا بغیر ادا کئے ہوئے ساقط نہیں ہوتا ہو بلکہ وہ صلہ ہوتا ہے، اسی بناء پر بالاتفاق مرجانے کی صورت میں یہ حق ختم ہو جاتا ہے، اسی طرح مشترک غلام کو آزاد کرنے کا تاوان بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مطلق قرضہ نہیں ہے۔(ف۔ اسی بناء پر اگر مریض نے اپنے مرض الموت میں مشترک غلام آزاد کیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر تاوان واجب نہیں ہوگا۔ع۔

الحاصل جب قرض دار کا قول قبول ہو تو مدعی اپنا دعوئی کس طرح ثابت کرے، اور بعض صورتوں میں خود مدعی کا قول قبول ہوتا ہے کہ یہ شخص مالدار ہے، ثم فیما کان الخ پھر اس صورت میں کہ خود مدعی کا قول قبول ہو کہ اس مدعی علیہ کے پاس مال موجود ہے یا قرض دار کا قول قبول ہونے کی صورت میں گواہوں سے یہ ثابت ہو جائے کہ اس کے پاس مال موجود ہے، قاضی اسے دو یا تین مہینے قید میں رکھے، پھر اس کا حال اپنے طور پر دریافت کرے، کیونکہ اسے قید میں ڈالنے کی غرض تو یہ تھی کہ فی الحال اس کی طرف سے تاخیر و ظلم کرنا واضح ہو جائے، یعنی وہ قدرت کے باوجود ادا نہیں کرتا ہے، اور ایک مخصوص مدت تک اسے قید میں رکھے تاکہ اگر اس کے پاس کچھ مال ہو جسے وہ چھپاتا ہو تو وہ ظاہر ہو جائے، اس لئے یہ بات ضروری ہوئی کہ وہ مدت کچھ زیادہ دنوں کی ہو تاکہ یہ مقصد حاصل ہو جائے تو وہ مقدار اتنی ہی مناسب ہوگی جو ابھی اوپر بیان کی جاچکی ہے یعنی دو یا تین ماہ کی مدت۔

ویروی غیر ذالک الخ اور اس کے علاوہ دوسری مدت بھی بیان کی گئی ہے، چنانچہ طحاویؒ کی روایت کے مطابق ایک ماہ یا چار ماہ سے چھ ماہ تک مذکور ہے(ف۔ اور شمس الائمہ حلوائیؒ نے کہا ہے کہ طحاویؒ نے ایک ماہ کی مدت اختیار کی ہے یہی سب سے

بہتر ہے۔ ع۔ والصحیح الخ اور صحیح قول یہ ہے کہ مدت کی مقدار کا اندازہ قاضی کی رائے پر ہونا چاہئے کیونکہ اس بارے میں لوگوں کے حالات مختلف ہوتے ہیں۔ (ف۔ کیونکہ اس مسئلہ میں اصل مقصد یہ ہے کہ اگر ملزم کا کچھ مال مخفی ہو تو وہ قید کی سختی سے گھبرا کر باہر نکال لے اور قرض ادا کر دے، مگر کچھ لوگ تو ایسے ہوتے ہیں جو جلد ہی سخت گھبرا جاتے ہیں یہاں تک کہ قاضی کو یہ اندازہ ہو جاتا ہے کہ اگر اس کے پاس کچھ بھی مال ہوتا تو اب تک نکال دیتا، اور کچھ دوسرے لوگ ایسے سخت دل بھی ہوتے ہیں کہ ان کے بارے میں قاضی کو زیادہ مدت گذر جانے کے باوجود ایسا گمان نہیں ہوتا ہے اس لئے ہر شخص کے بارے میں علیحدہ علیحدہ قاضی ہی کی رائے کا اعتبار ہوگا۔

واضح ہو کہ قید کرنے سے پہلے اس کی تنگدستی ثابت کرنے پر گواہ مقبول نہ ہوں گے، امام مالکؒ اور اکثر علماء کا قول بھی یہی ہے اور یہی قول اصح بھی ہے۔ مف۔

توضیح:- کن کن حقوق اور قرضوں کی ادائیگی کے لئے مقروض کو قید میں ڈالا جاسکتا ہے، اور کتنی مدت تک قید میں ڈالنا چاہئے، تفصیل، حکم، دلیل،

فان لم یظهر له مال خلی سبیله یعنی بعد مضی المدة لانه استحق النظرة الی المیسرة فیکون حبسه بعد ذالك ظلماً ولو قامت البینة علی افلاسه قبل المدة تقبل فی روایة و فی روایة لا تقبل وعلی الثانیة عامة المشائخ قال فی الکتاب خلی سبیله ولا یحول بینه و بین غرمائه وهذا کلام فی الملازمة و سنذکره فی کتاب الحجر ان شاء الله تعالیٰ و فی الجامع الصغیر رجل اقر عند القاضی بدین فانه یحبسه ثم یسأل عنه فان کان موسرا ابد حبسه وان کان معسرا خلی سبیله ومراده اذا اقر عند غیر القاضی او عنده مرة فظهرت مما طلته والحبس اولاً ومدته قد بیناه فلا نعیده قال ویحبس الرجل فی نفقة زوجته لانه ظالم بالامتناع ولا یحبس الوالد فی دین ولده لانه نوع عقوبة فلا یستحقه الولد علی الوالد کالحدود القصاص الا اذا امتنع عن الانفاق علیه لان علیه احیاء الولده ولانه لا یتدارك لسقوطها بمضی الزمان والله اعلم

ترجمہ:- اگر قید میں ڈالے جانے کے باوجود اس کے پاس سے کچھ مال ظاہر نہ ہو سکے تو پھر اسے قید سے نکال دیا جائے، یعنی اگر مدت قید گذر جانے کے بعد مال ظاہر نہ ہو تو قاضی اسے چھوڑ دے تاکہ ہاتھ میں مال آنے تک وہ مہلت کا مستحق ہو اس کے بعد اسے قید میں رکھنا اس پر ظلم ہو جائے گا (ف۔ اور مدت گذرنے کے بعد احتیاطاً قاضی اس کے پڑوسیوں اور جاننے والوں سے اس کی مالی حالت کے متعلق دریافت کرتا رہے، اس وقت اگر ایک بھی عادل شخص اس کے بارے میں یہ کہہ دے کہ یہ واقعۃً تنگدست ہے تو گواہی کافی ہوگی، اور اگر ایسے دو ہو جائیں تو بہتر اور احتیاط پر مبنی ہوگا، اس گواہی میں شہادت کے لفظ سے کہنا شرط نہیں ہے۔ مف۔ ولو قامت الخ اور اگر مدت گزرنے سے پہلے ہی اس کی مفلسی پر گواہ سامنے آجائیں تو ایک روایت کے مطابق وہ قبول کر لئے جائیں گے، لیکن دوسری روایت میں قبول نہیں ہوں گے، اسی دوسری روایت پر عام مشائخ کا رجحان ہے (ف۔ اور یہی قول اصح ہے۔ مف)۔

قال فی الکتاب الخ کتاب میں جو یہ فرمایا گیا ہے کہ اس کا راستہ صاف کر دیا جائے یا چھوڑ دیا جائے یعنی اسے قید سے رہا کر دیا جائے، پھر اس کے اور اس کے قرض خواہوں کے درمیان قاضی حائل نہ بنے، دراصل یہ گفتگو اس کے ساتھ قرض خواہوں کے لگے رہنے سے متعلق ہے، جسے ہم عنقریب انشاء اللہ کتاب الحجر کی بحث میں ذکر کریں گے (ف۔ ملازمت کے معنی ہیں ساتھ لگے رہنا، اس جگہ اس سے مراد یہ ہے کہ وہ جب قید خانہ سے رہا کیا جائے تو اس کے قرض خواہوں کو اختیار ہوگا کہ اس کے ساتھ لگے رہیں اور اس کی کمائی سے ضروری اخراجات کے بعد جو کچھ اس کے پاس بچ جائے اس سے وصول کرتے جائیں،

اس جگہ یہ مراد نہیں ہے کہ اس سے مطالبہ کرتے رہیں، معلوم ہونا چاہئے کہ قید کرنے کے ابتدائی مسئلہ میں یہ بیان کیا گیا تھا کہ جب خود مقروض کے اپنے اقرار سے حق ہونا ثابت ہو تو اس کے ثابت ہوتے ہی اسے قید میں نہ ڈالا جائے یہانتک کہ اس کی نادہندگی ظاہر ہو جائے، اس لئے فرمایا ہے۔

وفي الجامع الصغير الخ اور جامع صغیر میں ہے کہ ایک شخص نے قاضی کے پاس کچھ قرضہ کا اقرار کیا تو قاضی اسے قید میں ڈالدے پھر اس کا حال دریافت کرے، پس اگر وہ مالدار ثابت ہو تو اسے قید خانہ ہی میں رہنے دے اور اگر تنگدست ہونا ظاہر ہو جائے تو اسے نکال دے (ف۔ اس عبارت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ قرضہ کا اقرار کرتے ہی اسے قید کر دیا جائے، حالانکہ یہ حکم پہلے بیان کئے ہوئے حکم کے مخالف ہے، اس لئے جو ظاہراً سمجھا جاتا ہے وہ مراد نہیں ہے۔

و مراده اذا اقر الخ کیونکہ اس لئے جامع صغیر میں یہ ہے کہ مقروض نے قاضی کے دربار میں کسی دوسرے سے اقرار کیا، یا اس نے خود قاضی سے ایک بار اقرار کر لیا تھا، پھر ادا نہ کرنے سے اس کی نادہندگی ظاہر ہو گئی (ف۔ پھر قرض خواہ اس کی قاضی کے پاس لے گیا وہاں پہنچ کر جیسے ہی اس نے قاضی سے اقرار کیا کہ میں نے ابھی تک اس کا مال نہیں دیا ہے اسی وقت قاضی اسے قید کر دے، **والحبس الخ** اور قید میں ڈالنے کی ابتداء اور قید کی مدت کے بارے میں ہم پہلے بھی بیان کر چکے ہیں اب ہم دوبارہ اسے نہیں بیان کریں گے، (ف۔ یعنی فصل کے شروع میں بیان کر چکے ہیں۔

و قال و يحبس الخ اور شوہر کو اس کی بیوی کے نفقہ کے سلسلہ میں قید کیا جائے گا (ف۔ اگرچہ ایک درہم یا اس کا چھٹا حصہ یعنی ایک دانگ باقی ہو۔ ع۔) کیونکہ وہ اپنے انکار کرنے کی وجہ سے ظالم ہے (ف۔ اور جو شخص بلاوجہ ادائیگی نہ کرے وہ قید کیا جاتا ہے) **و لا لا و لاده الخ** اور والد اپنی اولاد کے قرضہ کی وجہ سے قید نہیں ہوگا، کیونکہ قید میں ہونا بھی عقوبت اور سزا ہے، اس لئے اولاد کو اپنے والد پر ایسی سزا دینے کا حق نہیں ہے۔ جیسے اس پر حدود اور قصاص جاری کرنے کا حق نہیں ہے (ف۔ یہانتک کہ اپنے بیٹے کو عمداً قتل کرنے میں بھی اس کے باپ سے قصاص نہیں لیا جاتا ہے، اور اگر لڑکے کو باپ نے زنا کی تہمت لگائی تو باپ پر حد قذف جاری نہ ہوگی، اسی طرح اگر باپ نے قرض نہ دیا تو لڑکے کو یہ حق نہیں ہوگا کہ وہ اسے قید کروائے **الا اذا الخ** لیکن اس صورت میں باپ کو قید کیا جائے جب کہ وہ لڑکے کو نفقہ دینے سے انکار کر دے، کیونکہ ایسا کرنے میں اس کے لڑکے کی زندگی اور پرورش ہے اور اس واسطے سے کہ اس کا تدارک نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ زمانہ گزرنے کی وجہ سے نفقہ کا حق ختم ہو جاتا ہے (ف۔ اسی طرح ہر وہ شخص جس پر کسی کا نفقہ واجب ہوا اور اس نے انکار کر دیا تو وہ قید کیا جائے گا۔ مف۔ اگر مولی نے اپنے غلام کو نفقہ دینے سے انکار کر دیا تو کتاب النفقات میں اس کی تفصیل گذر گئی ہے۔

توضیح اگر مقروض کو قید میں ڈالے جانے کے باوجود اس کے پاس سے کچھ مال ظاہر نہ ہو سکے، اگر مدت گذرنے سے پہلے ہی اس کی مفلسی پر گواہ سامنے آجائیں، آدمی کو اس کی بیوی، اولاد، والدین کے خرچہ کے سلسلہ میں مقید کرنا، تفصیل، حکم، دلائل

باب كتاب القاضي الى القاضي

قال ويقبل كتاب القاضي الى القاضي في الحقوق اذا شهد به عنده للحاجة على ما نبيّن.

ترجمہ:- باب۔ قاضی کا خط قاضی کے نام

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ قاضی کا خط دوسرے قاضی کے نام حقوق میں مقبول ہے جبکہ دوسرے قاضی کے نزدیک اس خط کی شہادت دی جائے (یعنی دو گواہ گواہی دیں کہ یہ فلاں قاضی کا خط ہے، اور یہ مہر اسی کی ہے، اس خط کا جائز اور قابل عمل ہونا ایک خاص ضرورت کی بناء پر ہے جیسا کہ ہم آئندہ بیان کریں گے۔

توضیح:- باب، قاضی کا خط قاضی کے نام، کیا ایسا خط قابل عمل ہوگا جبکہ اس کی بالمشافہ (زبانی) گفتگو جو دوسرے شہر کے قاضی سے ہو قابل عمل نہیں ہوتی ہے، اس جگہ حقوق سے کیا مراد ہے، تفصیل، دلائل

سوال ہوتا ہے کہ معاملات میں ایک قاضی کا خط دوسرے قاضی کے نام شرعاً مفید ہوتا ہے یا نہیں؟ جواب تجنیس میں ہے کہ ایک قاضی کے خط پر دوسرے قاضی کو عمل کرنا خلاف قیاس ہے، کیونکہ قاضی کا خط اس سے زیادہ اہمیت نہیں رکھتا ہے کہ قاضی خود ہی زبانی دوسرے کو خبر دے، حالانکہ اگر ایک شہر کے قاضی نے خود دوسرے شہر کے قاضی کو زبانی خبر دی کہ آپ کے شہر میں جو فلاں شخص رہتا ہے اس کے واسطے یا اس کے ذمہ ایسے گواہوں کے ذریعہ یہ حق ثابت ہوا ہے، جنہوں نے میرے سامنے گواہی دی اور میں نے ان کی گواہی کو قبول بھی کیا ہے، تو اس خبر پر دوسرے قاضی کو عمل کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ قاضی کا خبر دینا اپنی ولایت یا اپنے مخصوص حلقہ کے سوا دوسری جگہ پر قابل عمل اور قابل حجت نہیں ہوتا ہے تو اس کا خط دوسرے کے نام بذریعہ اولیٰ حجت نہیں ہونا چاہئے۔

لیکن باجماع صحابہ و تابعین خط قابل حجت اور جائز ہے اور لوگوں کو اس کی ضرورت ہے، کیونکہ آدمی کو کبھی یہ قدرت نہیں ہوتی ہے کہ اپنے تمام گواہوں اور مدعی علیہ کو ایک ساتھ اکٹھا کر دے مثلاً: گواہ ایک شہر میں ہیں اور مدعی علیہ دوسرے شہر میں ہے اور مدعی کے لئے ان دونوں کو جمع کرنا ممکن نہ ہوا تو اس نے قاضی کے سامنے گواہوں سے گواہی دلوادی، اور قاضی کا خط لے کر دوسرے قاضی کے پاس گیا جہاں مدعی علیہ ہے، تو اس خط کو جائز کیا گیا ہے تاکہ حق دار کو اس کا حق مل جائے، اگر یہ کہا جائے کہ ایک خط دوسرے خط کے مشابہ ہوتا ہے اور ہر ایک دوسرے سے مشابہہ ہوتی ہے تو اس خط میں فریب کا شبہہ باقی رہ جاتا ہے، تو جواب یہ ہے کہ یہ شبہہ اس طرح دور ہوتا ہے کہ قاضی کے خط کے ساتھ یہ شرط بھی ہوتی ہے کہ اس کے ساتھ دو گواہ بھی موجود ہوں جو اس بات کی گواہی دیں کہ جو کچھ اس خط کے اندر ہے وہ اسی قاضی کا ہے جس نے یہ خط بھیجا ہے، اور اسی نے یہ مہر لائی ہے، اور حدیث سے اس کے ثبوت میں جو دلیلیں ہیں ان میں سے ایک دلیل حضرت ضحاک بن سفیانؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ان کو لکھا کہ تم اشیم النصابی کی بیوی کو اس کے شوہر کی دیت سے میراث دلادو، ابوداؤد اور ترمذی نے اس کی روایت کی ہے، اسی پر فقہاء کا اجماع ہے، ایسا خط حدود اور قصاص کے معاملات میں جائز نہیں ہوتا ہے کیونکہ وہ تو شبہوں کی وجہ سے ساقط ہو جاتے ہیں، بلکہ ایسے حقوق میں جائز ہے جو شبہ کے باوجود باقی رہتے ہیں۔ مف۔ (ف-اس جگہ حقوق سے مراد وہ حقوق ہیں جو حدود و قصاص کے سواہوں اور شبہات کے باوجود ثابت رہتے ہوں)۔

معلوم ہونا چاہئے کہ قاضی کے خطوط دو قسم کے ہوتے ہیں ایک سجل اور دوم حکمی، سجل حکم کے ساتھ ہوتا ہے اس بناء پر جب وہ خط اس قاضی کے پاس یا عام قاضی کو ملے جس کے نام لکھا گیا ہو تو وہ صرف اس حکم کو جاری کر دے گا خواہ وہ حکم اس کے علم کے موافق ہو یا نہ ہو، اور دوم یعنی خط حکمی کی صورت میں اگر وہ خط کی رائے کے موافق ہو جس کے پاس خط لکھا گیا ہے تو وہ اسے نافذ کرے گا ورنہ نہیں کیونکہ اس میں قاضی کا حکم موجود نہیں ہوتا ہے، پھر سجل کی صورت میں یہ بات ضروری ہوتی ہے کہ لکھنے والے قاضی کی موجودگی میں مدعی کے گواہوں نے مقابل مدعی علیہ کے سامنے گواہی دی ہو یہانتک کہ ثبوت کے بعد قاضی نے وہ سجل لکھ کر مدعی کو دیا اور وہ اسے صرف عمل درآمد کرانے کے لئے یعنی اس کے حکم کو جاری کرانے کے لئے دوسرے قاضی کے پاس خط کے طور پر لایا، اور دوسری قسم یعنی خط حکمی میں صرف مدعی کے گواہوں کی شہادت لکھ کر قاضی نے خط لکھا ہے، اسی لئے مصنفؒ نے آئندہ عبارت میں لکھا ہے۔

فان شهدوا على خصم حاضر حكم بالشهادة لوجود الحجة وكتب بحكمه وهو المدعو سجلاً وان

شهدوا بغير حضرة الخصم لم يحكم لان القضاء على الغائب لا يجوز و كتب بالشهادة ليحكم المكتوب اليه بها وهذا هو الكتاب الحكمي وهو نقل الشهادة في الحقيقة و يختص بشرائط نذكرها ان شاء الله.

ترجمہ:- پس اگر گواہوں نے خصم حاضر کے خلاف گواہی دی، (ف۔ یعنی اس خط میں قاضی نے جو گواہی اپنے ہاتھ سے تحریر کی ہے وہ مدعی علیہ کے روبرو اور اس کی موجودگی میں کی ہے) تو قاضی اس شہادت کے مطابق حکم دیدے گا، کیونکہ شرعی حجت پائی گئی ہے، پھر اس حکم کو وہ بھی لکھ دے گا (ف ان الفاظ سے کہ میں نے اس گواہی کے مطابق موجود مدعی علیہ کے خلاف حکم دیدیا ہے، اس وقت یہ بھی ممکن ہے کہ وہ مدعی علیہ اس شہر سے کسی دوسرے شہر میں چلا گیا ہو، لہٰذا اس حکم پر عمل کرانے کے لئے اس قاضی کو اب نئے شہر کے قاضی کے پاس بھی خط لکھنا پڑے لہٰذا اب خاص اس شہر کے قاضی کے نام یا عمومی طور سے جس جگہ شہر میں بھی وہ مدعی علیہ پایا جائے اس کے نام لکھدے، اور یہ خط قاضی کے حکم کے ساتھ ہوگا، اسی خط کو سجل بھی کہتے ہیں۔ (ف الحاصل، اس صورت حال میں دوسرے قاضیوں کو صرف یہ کام ہوگا کہ اس سجل کے حکم کے مطابق جاری کردے وان شهدوا الخ اور اگر گواہوں نے خصم مدعی علیہ کی موجودگی کے بغیر گواہی دی ہو تو پہلا قاضی جس نے خط لکھا ہے وہ اپنے خط میں حکم جاری نہیں کرے گا، کیونکہ مدعی علیہ غائب ہے **لان القضاء** الخ کیونکہ غائب شخص کے خلاف کوئی فیصلہ کرنا جائز نہیں ہے (ف۔ اور یہ خط دوسرے قاضی کے نام ہوگا جس کے حلقہ میں وہ مدعی علیہ موجود ہو) **ليحكم** الخ تاکہ مکتوب الیہ قاضی کو گواہی کے مطابق حکم دے، (یعنی مدعی علیہ کو حاضر کرکے اس کے سامنے شہادت کو سنائے، اس پر اگر وہ شخص اقرار کرے یا اگر کوئی جواب اس کے پاس نہ ہو تو اس کے خلاف حکم سنادے، اسی طرح اگر مدعی علیہ کا کوئی مخصوص ٹھکانہ نہ ہو کہیں مستقل قیام نہ ہو، اس لئے مدعی یہ چاہتا ہو کہ وہ جہاں کہیں ملے وہیں کے قاضی سے فوری طور پر مدد حاصل کرے تو لکھنے والا اپنے خط کے عنوان میں کسی مخصوص قاضی کی بجائے ذرا اس طرح کے الفاظ لکھ دے کہ وہ مدعی علیہ جہاں بھی ہو وہیں کے قاضی کے نام یا اسلام کے ہر قاضی و حاکم کے نام لکھ دے، اور یہی خط حکمی کہلاتا ہے (ف۔ یعنی یہ خط اسی مقصد سے لکھا جاتا ہے کہ جس کے نام یہ خط لکھا جاتا ہے وہ اسی کے مضمون کے موافق حکم نافذ کرسکتا ہے) اور در حقیقت خط در حقیقت گواہی کی نقل ہے۔

ويختص بشرائط الخ اور یہ ایسے شرائط کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے جن کو ہم انشاء اللہ عنقریب بیان کریں گے۔

توضیح:-اگر گواہوں نے خصم حاضر کے خلاف گواہی دی، اگر خصم مدعی علیہ کی حاضری کے بغیر گواہی دی تو قاضی کو کیا کرنا چاہئے، کتاب حکمی سے مراد، اس کی مخصوص شرطیں، تفصیل، دلائل

ويختص بشرائط الخ خط حکمی کو خط حکمی اس لئے کہا جاتا ہے کہ قاضی مکتوب الیہ اسی خط کے موافق حکم قضاء جاری کرسکتا ہے، اس کی حقیقت گواہی کو نقل کردینا، لیکن اس کام کے لئے کچھ مخصوص شرطیں ہیں جن کی تفصیل بعد میں آئے گی، ان میں سے چند یہ ہیں کہ اس خط میں یہ پانچ معلومات ہوں یعنی (۱) شخص معلوم کی طرف سے (۲) شخص معلوم کے نام (۳) شخص معلوم کے حوالہ سے (۴) مقصد معلوم کے لئے، (۵) طریقہ معلوم کے ساتھ (شخص معلوم کے خلاف) ع۔

امام محمدؒ سے روایت ہے کہ ایسا خط تمام منقولات مثلاً: جانوروں اور کپڑوں وغیرہ کے معاملات میں مقبول ہوتا ہے، متاخرین مشائخ بھی اسی کے قائل ہیں، اور اسبیجابیؒ نے کہا ہے کہ اسی پر فتوی بھی ہے، اور امام مالکؒ و امام شافعیؒ اور امام محمدؒ کا بھی یہی قول ہے، اگر کسی نے اس سے اختلاف کیا ہے تو اس کی بنیادی بات یہ ہے کہ ایسی اعیان جن پر دعوی ہو رہا ہو ان کی گواہی کے لئے اس چیز کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہوتا ہے، جبکہ موجودہ مسئلہ میں مکتوب الیہ قاضی کے سامنے یہ چیزیں موجود نہیں ہوتی ہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ ایسے خط کے جائز ہونے کی بنیاد اس کی ضرورت کا ہونا ہے، اور اس میں بھی شک نہیں ہے کہ دین ہونے سے مدیون کی طرف اشارہ ضرور ہوتا ہے، حالانکہ بالاتفاق دیون میں ایسے خطوط لکھنے کو جائز رکھا گیا ہے، تو اعیان میں بھی جائز ہوگا،

مذکورہ پانچ معلوم کو اکٹھے کرنے کی مثال اس مفروضہ سے واضح کی جاتی ہے تاکہ اسی ایک صورت پر باقی دوسری صورتوں کو بھی قیاس کیا جاسکے، اب قرضہ کے بارہ میں ایک صورت پیش کی جارہی ہے، یہ خط فلاں بن فلاں کی طرف سے ہے جو اس حلقہ اور اس ضلع اور اس شہر کا قاضی ہے اس شخص کے نام جو فلاں بن فلاں اور فلاں حلقہ، ضلع اور شہر کا قاضی ہے، السلام علیکم احمد اللہ الذی لا الہ الا ھو و علی رسولہ سیدنا محمد و آلہ و صحبہ وسلم (بعد حمد او صلوۃ رسول علیہ السلام)، آپ کو یہ معلوم ہونا چاہئے کہ فلاں بن فلاں کی پشاوری قوم خٹک کا ایک فرد میرے پاس آیا اور اس نے یہ بیان کیا کہ فلاں بن فلاں جو انہی کا باشندہ ہے اس پر میرا ایک حق لازم اور باقی ہے اور مجھے اس نے یہ درخواست کی کہ آپ اس سلسلہ کے جو گواہ میں لے کر آیا ہوں اس کے بیانات اور گواہی سن کر جو آپ مناسب سمجھیں اسے آپ تحریر کردیں چنانچہ میں نے اسی کے مطابق اس کے گواہوں کو سامنے بلوا کر میں نے ان کے بیانات قلم بند کر لئے، اس طرح سے کہ اس کے گووا فلاں بن فلاں اور فلاں بن فلاں ہیں (جتنے بھی ہوں، ان سب کے پورے نام و نسب مع حلیہ اور قوم اور سکونت کے بیان کرے) ان گواہوں نے میرے سامنے اس بات کی گواہی دی کہ فلاں بن فلاں مدعی کا فلان بن فلاں مدعی علیہ (جس کا تذکرہ اوپر کیا جاچکا ہے اتنا روپیہ اور مال (پوری تفصیل اور صفت کے ساتھ) وہ اب تک واجب الاداء قرضہ ہے اور اس نے مجھ سے کسی نے وکیل بن کر کچھ بھی وصول نہیں کیا ہے اور نہ میں نے کچھ یا سب قرضہ پر کسی حوالہ کو قبول کیا ہے اور نہ میری طرف سے کسی نے اسے وصول کیا ہے۔

پھر یہ کہ میں نے اسی درخواست کے مطابق ان سے قسم لی ہے بیان کرے پھر یہ لکھے) اور اس کے قسم کھانے کے بعد سے اب تک مدعی کا یہ حق اس پر مدعی علیہ پر باقی ہے، پھر اس نے یہ بھی درخواست کی ہے کہ میرے نزدیک اس کے دعوی سے جو بھی حق ثابت ہوتا ہو وہ میں آپ کو لکھ دوں، اسی لئے میں نے آپ کو یہ خط لکھا ہے اور اس پر میں نے گواہ مقرر کردیئے ہیں کہ یہ میرا ہی خط ہے اور اس پر مہر لگی ہوئی میری ہی مہر ہے، اور اس مضمون کو میں نے ان گواہوں کے سامنے پڑھ کر سنادیا ہے پھر اسے لپیٹ کر اس پر اپنی مہر لگادی ہے (اگر اس خط پر گواہوں کے بھی دستخط اور مہریں لگادیں جائیں تو بہتر ہوگا، پھر لفافہ پر یہ عنوان یا پتہ لکھا جائے کہ یہ خط فلاں شہر اور حلقہ کے فلاں بن فلاں قاضی کی طرف سے فلاں شہر اور حلقہ کے فلاں بن فلاں قاضی کے نام ہے، اور وہ خط اس مدعی کے حوالہ کردے، جب مدعی اس خط کو مکتوب الیہ قاضی کے پاس جاکر یہ بیان کرے کہ یہ فلاں بن فلاں قاضی کا خط ہے تو وہ مکتوب الیہ قاضی اس دعوی کے ثبوت میں گواہ طلب کرے لیکن جب تک وہ مدعی علیہ وہاں سے بلوا نہ لیا جائے اس وقت تک ان گواہوں سے گواہی نہ لے، اس میں حاضر مدعی علیہ کی طرف سے بھی اس اقرار کا لینا ضروری ہے کہ یہی وہ مدعی علیہ ہے اور جب وہ اس بات کی پوری تصدیق کرلے تو ان کی گواہی قبول کرے ان کی سماعت کرے، اور اگر وہ شخص خود کو مدعی علیہ فلاں شخص ہونے سے براءت کرے تو مدعی اپنے گواہوں سے یہ ثابت کرے کہ یہی شخص ہمارا مدعی علیہ اور ہمارا مطلوب ہے، اس کے مدعی علیہ ثابت ہوجانے کے بعد، پھر مدعی کے گواہوں سے اس اقرار اور ثبوت کے بعد کہ یہ خط اسی قاضی کا ہے جس کا ذکر کیا جارہا ہے، قاضی ان گواہوں سے یہ پوچھے کہ قاضی نے اس خط میں جو کچھ لکھا ہے وہ تم کو پڑھ کر سنایا بھی تھا اور اس پر گواہ بھی بنایا تھا کہ یہ خط اسی قاضی کا ہے یہ مہر اسی قاضی کی لگی ہوئی ہے، پھر قاضی ان کے عادل ہونے سے متعلق دریافت حال کرے اور جب قاضی کے سامنے ان سب کا عادل ہونا بھی ثابت ہوجائے، تب جبتک مدعی علیہ اس کے سامنے حاضر نہ ہو اس خط کی مہر نہ کھولے، پھر اسی مدعی علیہ کے سامنے اس کی مہر توڑے پھر خط کھول کر اسے پڑھ کر سنائے پھر مدعی علیہ سے اس کی مضمون کا اقرار لے، اگر خط کے مضمون اور اسی کے مطابق بقایا کا وہ اقرار کرے تب اس پر قرض کو لازم کرے، اور اگر وہ اس سے انکار کرے تو اس سے قاضی پوچھے کہ تمہارے پاس اس سے انکار کی کوئی دلیل ہے، اگر دلیل ہے تو اسے پیش کرو، ورنہ میں تمہارے خلاف فیصلہ لکھ دوں گا، اس کے بعد بھی وہ کوئی دلیل معقول پیش نہ کرسکے تو قاضی اس کے خلاف فیصلہ سنادے اور لکھ دے اور اگر قابل قبول کوئی دلیل ہو تو اسے قبول کرلے، اس کی پوری تفصیل فتح القدیر اور فتاوی عالمگیریہ میں ہے۔ م۔ الحاصل ایک قاضی کا حکمی خط

دوسرے قاضی کے نام ہونا جائز ہے۔

وجوازه لمساس الحاجة لان المدعي قد يتعذر عليه الجمع بين شهود و خصمه فاشبه الشهادة على الشهادة و قوله في الحقوق يندرج تحته الدين والنكاح والنسب والمغصوب والامانة المجحودة والمضاربة المجحودة لان كل ذلك بمنزلة الدين وهو يعرف بالوصف لا يحتاج فيه الى الاشارة و يقبل العقار ايضاً لان التعريف فيه بالتحديد و لا يقبل في الاعيان المنقولة للحاجة الى الاشارة وعن ابي يوسفؒ انه يقبل في العبد دون الامة لغلبة الاباق فيه دونها وعنه انه يقبل فيهما بشرائط تعرف في موضعه وعن محمدؒ انه يقبل في جميع ما ينقل و يحول وعليه المتاخرون رحمهم الله.

ترجمہ:- اور ایسے خط کا جائز ہونا مجبوری اور ضرورت کی وجہ سے ہے، کیونکہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مدعی پر اپنے گواہوں اور مدعی علیہ سب کو ایک جگہ میں جمع کر لینا مشکل ہو جاتا ہے، اس لئے اس خط کا لکھنا جائز ہوا، جیسے گواہی پر گواہی جائز ہوتی ہے۔ (ف۔ مثلاً: کسی معاملہ میں دو شخص گواہ ہیں لیکن ان گواہوں کا دوسرے شہر میں جا کر گواہی دینا انتہائی مشکل ہے، اس لئے انہوں نے اپنی گواہی پر دوسروں کو گواہ بنادیا، جنہوں نے اس جگہ جا کر وصل گواہوں کی گواہی پر گواہی دی تو یہ جائز ہوتا ہے، اور آئندہ ان شاءاللہ اس کی تفصیل بیان کی جائے گی۔

وقوله في الحقوق الخ اور مصنفؒ نے جو یہ فرمایا ہے کہ حقوق میں قبول ہے، تو ان حقوق میں قرضہ و نکاح و نسب و مغصوب اور جس امانت اور جس مضاربت سے انکار کیا گیا ہو سب داخل ہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک قرضہ کے حکم میں ہے اور وصف بیان کر دینے سے ان کی شناخت ہو سکتی ہے، یعنی ان کی طرف خاص اشارہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے، **ويقبل الخ** اور قاضی کا یہ خط عقار (غیر منقولہ جائیداد) میں بھی مقبول ہوتا ہے، کیونکہ ایسی جائیداد کی چوحدی یا حدود اربعہ بیان کر دینے سے اس کی پہچان ہو جاتی ہے اور منقولہ سامان میں یہ خطوط مقبول نہیں ہوتے ہیں کیونکہ ان کی طرف اشارہ کی ضرورت ہوتی ہے (ف۔ اور غلام و باندی بھی اعیان منقولہ میں داخل ہیں) امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ غلام کے بارے میں یہ خط مقبول ہوگا لیکن باندی کے بارے میں مقبول نہ ہوگا، کیونکہ اکثر غلام بھاگتا ہے مگر باندی نہیں بھاگتی ہے (ف۔ اس بناء پر غلام کے معاملہ میں ضرورت پائی گئی) **وعنه انه يقبل الخ** اور امام ابو یوسفؒ سے دوسری روایت یہ بھی ہے کہ غلام و باندی دونوں کے بارے میں قاضی کا خط مقبول ہوگا، لیکن چند شرطوں کے ساتھ جو اپنی جگہ پر بالتفصیل مذکور ہیں (ف۔ یعنی مبسوط کی کتاب الاباق میں مذکور ہیں)۔

وعن محمدؒ الخ اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ قاضی کا خط ان تمام چیزوں میں بھی مقبول ہوگا جو ادھر سے ادھر منتقل کی جا سکتی ہوں اور متاخرین مشائخ بھی اسی خیال سے متفق ہیں (ف۔ امام شافعیؒ و مالکؒ و احمدؒ کا یہی مذہب ہے اور اسی پر فتویٰ ہے: ع۔ اور اگر قاضی نے کسی معین قاضی کے نام خط نہیں لکھا بلکہ اس طرح لکھا کہ مسلمانوں کے قاضیوں اور حاکموں میں سے جسے بھی میرا یہ خط ملے تو ظاہر الروایۃ کے مطابق میں یہ جائز نہیں ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ نے اسے بھی جائز کہا ہے، اور اس زمانہ میں لوگوں کا اسی قول پر عمل ہے۔

الخلاصہ:- خط میں تاریخ لکھنی بھی ضروری ہے ورنہ وہ خط مقبول نہ ہوگا، شہر کے قاضی کی طرف سے قصبہ کے قاضی کو تو لکھنا جائز ہے مگر اس کے برعکس جائز نہیں ہے۔ خزانۃ الفقہ۔ ع۔

توضیح:- خط کے ذریعہ دوسرے قاضی کے پاس معاملہ حقوق کو منتقل کرنا کس طرح جائز ہوا، گواہی پر گواہی دینے کی صورت، الحقوق سے کیا مراد ہے، تفصیل مسائل، حکم

اختلاف ائمہ، دلائل

قال ولا يقبل الكتاب الابشهادة رجلين او رجل وامرأتين لان الكتاب يشبه الكتاب فلا يثبت الابحجة تامة وهذا لا نه ملزم فلا بدمن الحجة بخلاف كتاب الاستيمان من اهل الحرب لانه ليس بملزم و بخلاف رسول القاضي الى المزكي و رسوله الى القاضي لان الالزام بالشهادة لا بالتزكية.

ترجمہ:- خط لکھنے والے قاضی کا خط جس کے نام وہ خط لکھا گیا ہو وہ اسے قبول نہیں کرے گا، مگر اس صورت میں کہ دو مردوں کی گواہی یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کے ساتھ ہو (ف۔ یعنی اگر مدعی اپنے قاضی کے پاس سے صرف اس کا خط اس کی مہر لگوا کر بھی لائے گا جب بھی دوسرا قاضی اسے قبول نہیں کرے گا ہاں اس وقت قبول کرے گا جب کہ اس کے ساتھ دو عادل گواہ بھی لائے خواہ وہ دونوں مرد ہوں یا ایک مرد اور دو عورتیں ہوں جو اس کی بات کی گواہی دیں کہ اسی لکھنے والے قاضی کا خط ہے اور اس پر اسی کی یہ مہر لگی ہوئی ہے، اور اسی نے ہمیں گواہ بنا کر بھیجا ہے لان الکتاب الخ کیونکہ خط سے خط مشابہہ ہوا کرتا ہے، اس لئے اس پوری حجت کے بغیر کہ یہ خط اسی قاضی کا ہے قابل قبول نہ ہوگا، یہ حکم اس لئے ہے کہ خط ہی چیز وا کو لازم کرنے والا ہے، اس لئے اس کے ثبوت میں شرعی حجت کا ہونا ضروری ہے (ف۔ جمہور فقہاء کا یہی قول ہے، بخلاف اس خط کے جو اہل حرب میں سے کسی نے امان چاہنے کے لئے لکھا ہو کہ اس کے ساتھ گواہی ضروری نہیں ہوتی ہے، کیونکہ وہ لازم کرنے والی چیز نہیں ہے (ف۔ کیونکہ گواہی کی وجہ سے قاضی کا حکم لازم ہوگا تزکیہ کی وجہ سے لازم نہ ہوگا (ف۔ یعنی اس موقع اگر یہ کہا کہ جب قاضی نے گواہ کو عادل ثابت کرنے والے یعنی مزکی کے پاس اپنا آدمی بھیجا تو وہ گواہوں کے بغیر یہ قبول کرلیتا ہے کہ یہ قاضی کا آدمی ہے، حالانکہ اس کے عادل کہہ دینے سے ہی گواہ عادل ہو کر حق لازم ہو جاتا ہے، اسی طرح اگر مزکی نے اپنا آدمی قاضی کے پاس بھیجا کہ وہ فلاں گواہ عادل ہے تو قاضی بھی گواہوں کے بغیر اسے قبول کرلیتا ہے، حالانکہ اس سے بھی حجت لازم ہو جاتی ہے، پس اسی شبہ کا مصنفؒ نے جواب دیا ہے کہ اس کا حجت ہونا اس ایلچی کے ذریعہ سے نہیں ہے، بلکہ اس گواہی کی وجہ سے ہے جو ایلچی کے ذریعہ سے عادل مانے گئے۔

توضیح:- ایک قاضی کے خط کو جو دوسرے قاضی کے نام لکھا گیا ہو دوسرا قاضی اس خط کو فوراً قبول کرلے گا، تفصیل، حکم، دلائل

قال ويجب ان يقرأ الكتاب عليهم ليعرفوا ما فيه او يعلمهم به لانه لا شهادة بدون العلم ثم يختمه بحضرتهم و يسلمه اليهم كيلا يتوهم التغيير وهذا عند ابي حنيفة ومحمدؒ لان علم ما في الكتاب والختم بحضرتهم شرط وكذا حفظ ما في الكتاب عندهما ولهذا يدفع اليهم كتاباً آخر غير مختوم ليكون معهم معاونة على حفظهم و قال ابويوسفؒ آخراً شيئ من ذلك ليس بشرط والشرط ان يشهدهم ان هذا كتابه و خاتمه وعن ابي يوسف ان الختم ليس بشرط ايضاً فسهل في ذلك لما ابتلى بالقضا و ليس الخبر كالمعاينة و اختار شمس الائمة السرخسيؒ قول ابي يوسفؒ.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ قاضی (اول) کو چاہئے کہ اپنا لکھا ہوا خط گواہوں کو پڑھ کر سنادے تاکہ وہ لوگ بھی اس خط مضمون سے واقف ہو جائیں، یا خود (زبانی) ان کو اس کے مضمون سے واقف کردے کیونکہ جبتک اصل مضمون سے واقفیت نہ ہو اس کی گواہی کس طرح دے سکتا ہے، پھر ان لوگوں کے سامنے ہی اس پر مہر لگا کر ان کے حوالہ کردے، تاکہ اس میں تغیر کا کوئی وہم نہ ہو، یہ قول امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کا ہے، کیونکہ خط کے مضمون کو جاننا اور گواہوں کے سامنے مہر لگانا شرط ہے، اسی طرح ان دونوں یعنی طرفین کے نزدیک خط کے مضمون کا یاد ہونا بھی شرط ہے، اسی لئے قاضی کاتب (یعنی اول قاضی) ان گواہوں کو بغیر

مہر کے ایک تحریر حوالہ کردے تاکہ ان کو اس تحریر سے مضمون ذہن نشین رکھنے میں مدد ملے، و قال ابو یوسف امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ ان باتوں میں سے کوئی بات شرط نہیں ہے، بلکہ صرف یہ شرط ہے کہ قاضی ان کو اس بات پر گواہ بنالے کہ یہ خط میرا ہے اور اس پر مہر بھی میری ہے (ف۔ اور امام مالکؒ سے بھی یہی روایت ہے)۔

وعند ابی یوسف الخ اور امام ابو یوسفؒ سے یہ بھی روایت ہے کہ قاضی کاتب (اول قاضی) کی مہر کی بھی شرط نہیں ہے، اس طرح امام ابو یوسفؒ نے یہ آسانی اس وقت نکالی جب خود قاضی القضاء بنے اور خبر کا درجہ آنکھوں سے دیکھنے کے برابر نہیں ہوتا ہے، اور شمس الائمہ سرخسیؒ نے بھی امام ابو یوسفؒ کے قول کو اختیار کیا ہے (ف۔ یعنی امام ابو یوسفؒ قاضی القضاء ہوئے تو یہ محسوس کیا کہ ایسی شرطیں لگانے سے لوگوں کو سخت تکلیف ہوتی ہے جبکہ شریعت اسلامی صرف آسانی کے واسطے آئی تھی، پس یہ محسوس کر کے یہ فیصلہ کر دیا کہ قاضی کی طرف سے مہر لگانے کی بھی شرط نہیں ہے، اور بظاہر مصنف ہدایہؒ کے نزدیک بھی یہی قول مختار ہے، معلوم ہونا چاہئے کہ دستاویزات میں بالاجماع اس بات کی شرط ہوتی ہے کہ گواہ اس دستاویز کے مضمون سے باخبر ہو۔ع۔

توضیح:- کیا یہ ضروری ہے کہ قاضی اول اپنا لکھا ہوا خط گواہوں کو (زبانی) اس کے مضمون سے واقف کردے، کیا اس قاضی کا اپنے گواہوں کے سامنے ہی اس خط پر مہر لگا کر حوالہ کر دینا شرط ہے، تفصیل، اختلاف ائمہ، دلائل

قال فاذا وصل الی القاضی لم یقبله الا بحضرة الخصم لانه بمنزلة اداء الشهادة فلا بد من حضور بخلاف سماع القاضی الکاتب لانه للنقل لا للحکم قال فاذا سلمه الشهود الیه نظر الی ختمه فاذا شهدوا انه کتاب فلان القاضی سلمه الینا فی مجلس حکمه و قضائه و قرأه علینا وختمه فتحه القاضی وقرأه علی الخصم والزمه ما فیه و هذا عند ابی حنیفة ومحمدؒ و قال ابویوسفؒ اذا شهدوا انه کتابه و خاتمه قبله علی مامر ولم یشترط فی الکتاب ظهور العدالة للفتح والصحیح انه یفض الکتاب بعد ثبوت العدالة کذا ذکره الخصافؒ لانهاربما یحتاج الی زیادة المشهود وانما یمکنهم اداء الشهادة بعد قیام الختم وانما یقبله المکتوب الیه اذا کان الکاتب علی القضاء حتی لومات اوعزل او لم یبق اهلاً للقضاء قبل وصول الکتاب لا یقبله لانه التحقق بواحد من الرعایا ولهذا لا یقبل اخباره قاضیاً اٰخر فی غیر عمله او فی غیر عملهما و کذلک لومات المکتوب الیه الا اذا کتب الی فلان بن فلان قاضی بلد کذا والیٰ کل من یصل الیه من قضاة المسلمین لان غیره صار تبعاً له وهو معرف بخلاف ما اذا کتب ابتداءً الی کل من یصل الیه علی ما علیه مشائخنا لانه غیر معرف ولو کان مات الخصم ینفذ الکتاب علی وارثه لقیامه مقامه ولا یقبل کتاب القاضی الی القاضی فی الحدود والقصاص لان فیه شبهة البدلیة فصار کالشهادة علی الشهادة ولان مبناهما علی الاسقاط و فی قبوله سعی فی اثباتهما.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جب اول قاضی کا خط مکتوب الیہ یعنی دوسرے قاضی کو ملے تو وہ اسے فوراً قبول نہ کرے مگر خصم کے سامنے ہی اسے قبول کرلے (ف۔ یعنی مدعی علیہ کے وہاں پہنچ جانے پر اس کے سامنے اس خط کو خود مدعی یا اس کے گواہوں سے لے) کیونکہ یہ خط ادائیگی گواہی کے حکم میں ہے، اس لئے مدعی علیہ کا حاضر رہنا بھی ضروری ہوا (ف۔ کیونکہ گواہی اسی وقت قبول کی جاتی ہے جبکہ مد مقابل یا خصم سامنے میں ہو) بخلاف سماع الخ برخلاف قاضی کاتب یعنی پہلے قاضی کی گواہی سننے کے، کیونکہ اس وقت کی گواہی صرف سننے کے بعد دوسروں تک اسے پہنچا دینے کے لئے ہوتی ہے، اس پر فوری حکم نافذ کرنے کے لئے نہیں ہوتی ہے (ف۔ یعنی دوسرا قاضی یا وہ جس کے نام خط آیا ہے وہ تو اس گواہی کو اس لئے قبول کرتا ہے

تا کہ اس کے موافق حکم کرے اس لئے مدعی علیہ کا وہاں پر موجود رہنا ضروری ہوتا ہے اور پہلے قاضی نے یعنی جس نے خط لکھ کر بھیجا ہے ان کی گواہی صرف اس لئے سنی تھی کہ خط لکھنے میں اسے بھی لکھ دے اور نقل کردے اور اس لئے نہیں سنی تھی کہ اس مدعی علیہ پر جو کہ وہاں پر موجود نہیں ہے، یعنی اس کے غائبانہ ہی میں اس پر حکم لگادے، اس لئے وہاں پر مدعی علیہ کی حاضری کے بغیر بھی اس کا سننا جائز تھا، اور قدوری کی شرح اقطع میں ابو یوسفؒ کے نزدیک اس مدعی علیہ (خصم) کا وہاں پر حاضر رہنا شرط نہیں ہے۔ع۔ اور شاید ایسا اس لئے ہے کہ یہی آسان صورت ہے)۔م۔

قال فاذا الخ قدوریؒ نے پھر یہ بھی فرمایا ہے کہ جب گواہوں نے (فریق ثانی خصم کی موجودگی میں) دوسرے قاضی کو پہلے قاضی کا خط پہنچادیا تو یہ قاضی سب سے پہلے اس خط کے اوپر کی مہر کو دیکھے گا، پھر جب گواہ سب یہ گواہی دیں کہ یہ خط فلاں قاضی کا ہے، اسی نے ہمیں یہ خط اپنے دربار (مجلس حکم و قضاء) میں دیا تھا اور اسی نے ہمیں یہ پڑھ کر سنایا بھی تھا اور اس پر اپنی مہر بھی لگادی تھی تب یہ دوسرا قاضی جس کے نام وہ خط ہے اس کو کھول کر مدعی علیہ یعنی خصم کو پڑھ کر سنادے، اور اس کے خلاف اس خط میں جو لکھا ہوا ہے اس پر لازم کردے (ف۔ بشرطیکہ قاضی کی رائے میں وہ شریعت کے حکم کے موافق بھی ہو اور وہ مدعی علیہ اس کے خلاف قوی دلیل نہ دے سکتا ہو) یہ حکم امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک ہے، وقال ابو یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ جب گواہ سب اس بات کی گواہی دیدیں کہ یہ خط اسی قاضی کا ہے اور یہ مہر بھی اسی کی ہے تو یہ دوسرا قاضی اسے قبول کرلے جیسا کہ پہلے بیان کیا جاچکا ہے، اس میں خط کھولتے وقت گواہوں کے عادل ہونے کو بھی جاننا اور تحقیق کرنا شرط نہیں کیا جاچکا ہے، اس میں خط کھولتے وقت گواہوں سے عادل ہونے کے ثابت ہونے کے بارے میں بھی تحقیقات کرلے تب خصافؒ نے بھی ایسا ہی ذکر کیا ہے، کیونکہ کبھی زیادہ گواہوں کی بھی ضرورت ہو جاتی ہے حالانکہ یہ زائد اور نئے گواہ یہی گواہی دیں گے کہ یہ خط فلاں قاضی کا ہے اور یہ مہر بھی اسی کی ہے، اور یہ بات اسی وقت ممکن ہوگی جبکہ یہ اس پر مہر لگی ہوئی اور موجود ہو، اس جگہ مصنفؒ نے اب تک یہ نہیں فرمایا کہ اس خط کے کاتب یعنی پہلے قاضی کا اس وقت تک اپنے عہدہ پر موجود رہنا بھی شرط ہے یا نہیں، اس لئے اب یہ فرمارہے ہیں)۔

وانما یقبله الخ اور دوسرا قاضی یعنی مکتوب الیہ اس خط کو اسی وقت قبول کرے گا جب کہ اس کاتب یعنی پہلا قاضی اب بھی اپنے عہدۂ قضاء پر باقی ہو، اس بناء پر اگر خط پہنچنے سے پہلے وہ قاضی مر گیا یا معزول کردیا گیا، یا قاضی رہنے کے قابل نہیں رہا (مثلاً: وہ اندھا ہو گیا) یعنی اس دوسرے قاضی یا مکتوب الیہ تک خط پہنچنے سے پہلے ہی پہلا قاضی مر گیا یا اس عہدہ سے اسے علیحدہ کردیا گیا یا قاضی رہنے کے لائق نہ رہا) تو یہ دوسرا قاضی اس کے خط کو قبول نہیں کرے گا، کیونکہ وہ اب عوام میں سے ایک فرد ہو گیا۔ ف۔ اور اس کی خبر قبول نہیں ہو سکتی ہے) اسی وجہ سے اگر ایک قاضی کو کچھ خبر سناتا ہے تو اس خبر کو قبول کرنا دوسرے ایسے قاضی پر لازم نہیں ہوتا جو اس کے حلقہ اور علاقہ نہ ہو یا دونوں کے عمل میں نہ ہو (ف۔ مثلاً قاضی نے اپنی ولایت اور حلقہ سے باہر دوسرے قاضی کو خبر دی تو وہ قبول نہ کرے گا، اسی طرح اگر دونوں قاضی کسی ایسی جگہ میں ہوں جو دونوں میں سے کسی کا بھی حلقہ اور علاقہ نہ ہو اور ایک نے دوسرے کو خبر دی کہ میرے نزدیک فلاں شخص کا حق فلاں شخص پر ثابت ہے تو وہ اس پر عمل نہیں کرسکتا ہے۔

وکذلک لو مات الخ اسی طرح اگر مکتوب الیہ مر گیا ہو (ف۔ تو بھی پہلے قاضی کا خط بے فائدہ ہو جائے گا کیونکہ جس مخصوص شخص کو اس میں خطاب کیا گیا تھا وہ اب باقی نہ رہا الا اذا کتب الخ لیکن اگر قاضی اول (کاتب) نے اس میں اس طرح خطاب کیا ہو کہ یہ خط فلاں بن فلاں کے نام ہے جو فلاں ضلع اور علاقہ کا قاضی ہے اور ہر اسی قاضی کے نام ہے جو مسلمانوں کے قاضیوں میں سے ہے اور اسے یہ خط ملے، (تو وہ خط ضائع نہ ہوگا، بلکہ جس قاضی کو بھی وہ خط ملے گا اور وہ مدعی علیہ اس کی ولایت اور حلقہ میں ہو تو وہ اس پر عمل کرے گا، کیونکہ جو شخص مکتوب الیہ کا غیر ہو یعنی خاص اس کے نام کا خط نہ ہو وہ مکتوب الیہ کے تابع

ہو جائے گا، اگر چہ وہ غیر شخص بھی معلوم ہو (ف۔ کیونکہ وہ مکتوب الیہ کا قائم مقام ہے یا مسلمانوں کے قاضیوں میں سے ایک قاضی ہے، بہر حال وہ بالکل نا معلوم یا مجہول شخص نہیں ہے، اور تابع بن کر بہت سی چیزیں ثابت ہو جاتی ہیں۔

بخلاف ما الخ بر خلاف ایسی صورت کے کہ شروع ہی میں ان کا الفاظ سے خطاب کیا ہو کہ ہر ایسے قاضی کے نام جسے یہ خط ملے (ف۔ کیونکہ یہ مکتوب الیہ مستقل ہوگا ضمناً نہ ہوگا، مگر اس کی تعیین نہیں ہے، اس لئے یہ اس قول کی بناء پر جائز نہ ہوگا جو مشائخ کا مذہب ہے، کیونکہ یہ شخص معروف نہیں ہے (ف یعنی ہمارے مشائخ کے نزدیک اگر خط کا عنوان یا مکتوب الیہ مستقل یہی ہو کہ جس قاضی کو بھی یہ خط ملے وہی اس کے مطابق عمل کرے تو جائز نہ ہوگا، کیونکہ وہ مخاطب مجہول ہے، اور اگر کسی خاص قاضی کو تو لکھا مگر اس کے تابع کر کے مسلمانوں کے ہر قاضی کو مخاطب بنالیا تو جائز ہوگا، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہی صورت بھی جائز ہوگی، **ولو كان مات الخ** اور اگر قاضی نہیں بلکہ وہ خصم یعنی مدعی علیہ مر گیا ہو تو مکتوب الیہ قاضی اس خط کے مضمون کو اس کے وارث پر نافذ کرے گا، کیونکہ اب اس کا وارث ہی اس کا قائم مقام ہے۔ **ولا يقبل الخ** اور حدود و قصاص میں ایک قاضی کا خط دوسرے قاضی کے نام مقبول نہ ہوگا، کیونکہ اس میں بدل جانے کا شبہ ہے یعنی قاضی کاتب کے بدلے مکتوب الیہ ہو گیا تو ایسا ہو گیا جیسے گواہی پر گواہی ہوتی ہے، حالانکہ وہ حدود اور قصاص میں مقبول نہیں ہے، اس لئے کہ حدود و قصاص کی بنیاد ہی اسقاط پر ہے یعنی یہ چیزیں ساقط کر دی جاتی ہیں، جبکہ قاضی کا خط دوسرے قاضی کو لکھنے سے حدود و قصاص ثابت کرنے کی کوشش ہوتی ہے۔ ف۔ لہٰذا اس سلسلہ میں قاضی کا خط قبول نہیں ہونا چاہئے، لیکن امام مالک واحمدؒ کے نزدیک قبول ہے)۔ ع۔

توضیح:- کیا ایک قاضی کا خط دوسرے قاضی کے پاس پہنچتے ہی وہ اسے قبول کر لے، دوسرے قاضی کے پاس خط پہنچنے تک اگر پہلا قاضی عہدہ سے نکال دیا جائے یا مر جائے، مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

فصل اخر ويجوز قضاء المرأة في كل شيئ الافي الحدود والقصاص اعتبارا بشهادتها فيهما و قد مر الوجه وليس للقاضي ان يستخلف على القضاء الا ان يفوض اليه ذلك لانه قلد القضاء دون التقليد به فصار كتوكيل الوكيل بخلاف المامور باقامة الجمعة حيث يستخلف لانه على شرف الفوات لتوقته فكان الامر به اذنافي الاستخلاف دلالةً ولا كذلك القضاء ولو قضى الثاني بمحضر من الاول او قضى الثاني فاجاز الاول جاز كما في الوكالة وهذا لا نه حضره راى الاول وهو الشرط واذا فوضّ اليه يملكه فيصير الثاني نائبا عن الاصل حتى لايملك الاول عزله الا اذا فوض اليه العزلّ هو الصحيح

ترجمہ:- دوسری فصل:- عورت کا حکم قضاء ہر چیز میں جائز ہے سوائے حدود و قصاص کے کیونکہ عورت کی گواہی حدود و قصاص میں جائز نہیں ہے جس کی وجہ سے پہلے گذر چکی ہے (ف۔ وہ یہ کہ قضاء سے متعلق احکام گواہی سے ہی حاصل ہوتے ہیں اور عورت کی گواہی چونکہ حدود و قصاص جائز نہیں ہوتی ہے اس لئے ان دونوں میں اس کا حکم قضاء بھی جائز نہیں ہے، اور حکم قصاص کے سوا دوسرے حقوق میں اس کی گواہی جائز ہے تو حکم قضاء بھی جائز ہے، **وليس للقاضي الخ** اور قاضی کو یہ اختیار نہیں ہے کہ قضاء کے لئے کسی دوسرے شخص کو اپنا قائم مقام بنائے البتہ اس صورت میں کر سکتا ہے جبکہ اسے یہ اختیار دیدیا گیا ہو، امام شافعیؒ و مالک واحمدؒ کا بھی یہی قول ہے، اور اگر سلطان نے اس کو اپنا خلیفہ بنانے کا اختیار دیا ہو تو بالاجماع جائز ہے، اور اگر خاموشی اختیار کی گئی ہو تو بالاجماع جائز نہیں ہے، اور اگر اس سے انکار کر دیا گیا ہو تو بھی بالاجماع جائز ہے۔

لانه قلد الخ کیونکہ صرف اسے قاضی بنا دیا گیا ہے اور اس کو قاضی بنانے کا اختیار نہیں دیا گیا ہے تو اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے کسی وکیل کا کسی دوسرے کو وکیل بنانا کہ اسے اس بات کا اختیار نہیں ہوتا ہے کہ اپنی جگہ پر دوسرے کسی کو وکیل مقرر

کردے، بخلاف اس شخص کے جسے جمعہ کی نماز پڑھانے کا ذمہ دار بنایا گیا ہو کہ وہ اپنی جگہ پر کسی دوسرے کو اپنا خلیفہ مقرر کردے کیونکہ جمعہ کا وقت تو فوراً ہی ختم ہو جاتا ہے، اس لئے جمعہ کا وقت مختصر اور محدود ہوتا ہے، پس جمعہ کی نماز کے لئے ذمہ دار بنانے کا مطلب دلالۃ یہی ہوتا ہے کہ وقت ضرورت اپنی جگہ پر دوسرے کو بھی اپنا نائب بنا سکتے ہیں، لیکن قاضی کے عہدہ میں یہ بات نہیں ہے، اور اگر خلیفہ نے پہلے قاضی کی موجودگی میں حکم دیا یا خلیفہ نے حکم دیا اور اصل قاضی نے بھی اس کی اجازت دی تو جائز ہے۔ (ف۔ یعنی جمعہ کی نماز کے لئے مجبوری کی صورت میں جبتک سلطان کو خبر دے کر دوسرے امام کے لئے خبر دی جائیگی، اس وقت تک نماز کا وقت ہی ختم ہو جائے گا، حالانکہ اسے اس کام کی ذمہ داری سونپی گئی ہے تو گویا یہ ماننا ہوگا کہ اسے اس بات کی بھی اجازت کی ضرورت ہوگی لیکن اگر قاضی نے اجازت حاصل کئے بغیر از خود کسی کو اپنا خلیفہ بنادیا اور اس نے اسی قاضی کی موجودگی میں کسی معاملہ کا فیصلہ سنادیا، یا قاضی کے غائبانہ میں حکم دیا اور اس قاضی کو اس کی اطلاع ہونے پر اس نے بھی اسی کو باقی رکھا تو اب جائز ہو گیا، جیسے وکیل نے مؤکل کی اجازت کے بغیر اپنی طرف سے کسی کو وکیل مقرر کر دیا اور اس وکیل نے پہلے وکیل کی موجودگی میں یا اس کی اجازت سے کام کیا تو جائز ہوگا۔

وھذا لانہ الخ اس کے جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس حکم میں پہلے دوسرے کو اپنا خلیفہ بھی بنا سکتے ہو تو اس وقت دوسرا شخص اپنے اصل قاضی کا نائب اور خلیفہ ہو جائے گا، اسی بناء پر قاضی اب اسے معزول نہیں کر سکتا ہے البتہ اگر سلطان نے قاضی سے یہ کہدیا ہو کہ تم کو اس بات کا بھی اختیار ہے کہ تم جسے چاہو اسے اپنا نائب مقرر کر لو، تب وہ خلیفہ بنا سکتا ہے اور اب وہ خلیفہ گویا براہ راست سلطان کی طرف سے نائب قاضی ہو گیا، پھر اگر اسے یہ بھی کہدیا ہو کہ جب چاہو اسے معزول بھی کر سکتے ہو تب قاضی کے معزول کرنے سے وہ نائب معزول بھی ہو جائے گا ورنہ سلطان ہی کے حکم سے معزول ہوگا۔

توضیح :- فصل اخر، حدود و قصاص میں عورت کا حکم قضاء جائز ہے یا نہیں، کیا قاضی دوسرے کو اپنا نائب قاضی بنا سکتا ہے، جمعہ کی نماز پڑھانے اور انتظام کے لئے جسے ذمہ دار بنایا گیا وہ دوسرے کو اپنا نائب بنا سکتا ہے یا نہیں، تفصیل مسائل، احکام، دلائل

قال واذا رُفع الی القاضی حکم حاکم امضاہ الا ان یخالف الکتاب او السنۃ او الاجماع بان یکون قولاً لا دلیل علیہ و فی الجامع الصغیر وما اختلف فیہ الفقہاء فقضی بہ القاضی ثم جاء قاض اخر یری غیر ذلک امضاہ والاصل ان القضاء متی لاقی فصلا مجتھداً فیہ ینفذو لایرد غیرہ لان اجتھاد الثانی کاجتھاد الاول و قد ترجح الاول باتصال القضاء بہ فلا ینقض بما ھو دونہ۔

ترجمہ :- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جب کسی حاکم کا حکم قاضی کے سامنے لایا جائے تو قاضی اس حکم کو نافذ کرے گا مگر اس صورت میں نافذ نہیں کرے گا کہ وہ حکم قرآن مجید یا سنت مشہورہ یا اجماع کے مخالف ہو اس بناء پر کہ یہ ایسا قول ہے جس کے لئے کوئی دلیل نہیں ہے (ف۔ حاکم نے یہ حکم دیا ہے کہ فلاں شخص نے بارہ سال سے اپنے قرضہ کا مطالبہ نہیں کیا ہے اس لئے مطالبہ میں تاخیر ہو گئی ہے لہٰذا ایسا قرضہ ساقط کر دیا جائے، تو یہ قول بلا دلیل ہونے کی وجہ سے اس پر عمل نہیں کیا جائے گا۔ ع۔

اور اگر کوئی مسئلہ اجتہادی ہو اور کسی قاضی نے اس میں ایک حکم دیدیا ہو تو یہ حکم نافذ ہو جائے گا، پھر اگر دوسرے قاضی نے اسے باطل کر دیا تو جائز نہیں ہے، اور اگر قاضی اعلیٰ یا بڑے اور اصل قاضی کے پاس معاملہ پیش کیا گیا تو وہ پہلے قاضی کے فیصلہ کو نافذ کر دے اور دوسرے قاضی کے فیصلہ کو باطل کر دے۔

وفی الجامع الصغیر الخ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ جس مسئلہ میں مجتہدوں نے اختلاف کیا پھر کسی قاضی نے اس میں ایک فیصلہ دیدیا اس کے بعد کوئی دوسرا قاضی آیا اور آنے والے کی رائے اس کے مخالف ہو تو پہلے فیصلہ کو ہی نافذ کرے: ف۔

یعنی پہلے قاضی نے جو حکم دیا اگرچہ وہ دوسرے قاضی کے اجتہاد سے مخالف ہو تو پہلے قاضی ہی کے فیصلہ کو نافذ کرے۔ والاصل ان الخ اس مسئلہ میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جب کسی اجتہادی صورت کے ساتھ قاضی کا فیصلہ بھی مل جاتا ہے تو وہ نافذ ہو جاتا ہے اور دوسرا حاکم اسے باطل نہیں کر سکتا ہے، اس لئے کہ اس دوسرے قاضی کا بھی اجتہاد پہلے قاضی کے اجتہاد کے برابر ہوتا ہے، اور پہلے اجتہاد کے ساتھ جب قاضی کا فیصلہ بھی مل جاتا ہے تو اسی کو ترجیح ہوتی ہے، اور وہ صرف دوسرے کے اجتہاد سے باطل نہیں ہوتا ہے، کیونکہ یہ دوسرا اجتہاد پہلے کے مقابلہ میں کمزور ہو گیا ہے (ف۔ یعنی جب یہ مسئلہ ایسا ہے جس میں اجتہاد سے کام لیا گیا ہے، یعنی یہ اجماعی مسئلہ نہیں ہے بلکہ مجتہدوں نے اس میں اختلاف کیا ہے، اور اجتہاد میں خطا ہونے کا بھی احتمال رہ جاتا ہے تو جس طرح پہلے مجتہد کے اجتہاد میں خطا کا احتمال ہے اسی طرح دوسرے مجتہد کے اجتہاد میں بھی خطا کا احتمال باقی رہتا ہے، کیونکہ کوئی بھی مجتہد صرف اپنے ہی اجتہاد کو یقینی طور سے صحیح اور دوسرے کو خطا نہیں کہہ سکتا ہے، اس بناء پر پہلے قاضی اور دوسرے قاضی دونوں کا اجتہاد برابر ہوا، لیکن پہلے قاضی کے اجتہاد کے ساتھ ابھی تک کسی قاضی کا حکم شامل ہو گیا ہے اس لئے اسی کو ترجیح ہو گئی، اور دوسرے قاضی کے ساتھ ابھی تک کسی قاضی کا حکم شامل نہیں ہوا ہے، اس لئے اس اجتہاد کا درجہ پہلے سے کمتر ہوا اسی لئے پہلے قاضی کے حکم کو باطل نہیں کر سکتا ہے۔ ع۔ م۔

توضیح:- کسی حاکم کا کوئی حکم کسی قاضی کے سامنے لایا جائے تو وہ کیا کرے، اگر کوئی مسئلہ اجتہادی ہو اور کسی قاضی نے اس کے بارے میں ایک فیصلہ کر لیا تو ایسا فیصلہ لازم العمل ہو گا یا نہیں، وہ فیصلہ دوسرے قاضی کے فیصلہ سے متفق ہو یا مختلف ہو، تفصیل مسائل حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ولو قضى فى المجتهد فيه مخالفاً لرأيه ناسياً لمذهبه نفذ عند ابى حنيفةؒ وان كان عامدا ففيه روايتان وجه النفاذ انه ليس بخطأ بيقين وعندهما لا ينفذ فى الوجهين لانه قضى بما هو خطأ عنده وعليه الفتوىٰ ثم المجتهد فيه ان لايكون مخالفا لما ذكرنا و المراد بالسنة المشهورة منها و فيما اجتمع عليه الجمهور لا يعتبر مخالفة البعض و ذلك خلاف وليس باختلاف والمعتبر الاختلاف فى الصدر الاول.

ترجمہ:- اور قاضی نے مجتہد فیہ صورت میں اپنا مذہب بھول کر اپنی رائے کے مخالف حکم دیدیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ حکم نافذ ہو جائے گا اور اگر اس نے ایسا قصداً کیا ہو تو اس میں دو روایتیں ہیں (ف۔ یعنی ایک روایت میں اس کا حکم نافذ نہ ہو گا اور اسی پر شمس الائمہ اور جندی فتویٰ دیتے تھے۔ اور دوسری روایت میں وہ حکم نافذ ہو جائے گا، اس پر صدر الشہید اور شیخ ظہیر الدینؒ فتویٰ دیتے تھے، وجه النفاذ الخ حکم نافذ ہو جانے کی وجہ یہ ہے کہ قاضی کے نزدیک یہ حکم یقینی طور سے خطا نہیں ہے، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک خواہ بھول کر ہو یا قصداً ہو دونوں صورتوں میں قاضی کا حکم نافذ نہ ہو گا، کیونکہ اس نے ایک ایسا حکم نافذ کیا ہے جو خود اس کے نزدیک خطا ہے اسی پر فتویٰ بھی ہے (ف۔ اور یہی قول امام مالکؒ و شافعیؒ اور احمدؒ کا ہے۔ ع۔ اور شاید یہ حکم اس لئے ہے کہ اس زمانہ میں قاضیوں کی نیتیں بدل گئی ہیں، اس لئے ان کو کسی ظلم کا موقع حاصل نہ ہو اگرچہ دلیل سے یہی بات معلوم ہوتی ہے کہ قاضی کا حکم یہی نافذ ہونا چاہئے، کیونکہ قاضی نے اپنے خیال کے مطابق خطا کا حکم نہیں دیا ہے، بلکہ اس کے نزدیک احتمال ہے کہ یہی حکم صحیح ہو، اگرچہ اس کا اپنا میلان اپنی رائے کی طرف زیادہ ہو، پھر بھی یہ احتمال رہتا ہے کہ شاید حکم دیتے وقت اسے تردد ہوا ہو اور اب جب کہ اس کے ساتھ قاضی کا فیصلہ بھی مل گیا تو قاضی کے حکم صحیح مان لینے میں صرف قاضی کے خیال پر عمل کرنے سے زیادہ بہتر ہو گا، اسی لئے قاضی کا فیصلہ نافذ ہونا چاہئے، اسی بناء پر فتاویٰ الصغریٰ میں ہے کہ مذہب کے خلاف قاضی کا فیصلہ نافذ ہونے میں امام ابو حنیفہؒ کے قول پر فتویٰ ہو گا۔ ع۔ م۔

ثم المجتهد فيه الخ پھر مجتہد فیہ سے ایسا مسئلہ مراد ہے جو مذکورہ بالا کے یعنی قرآن مجید و سنت و اجماع کے مخالف نہ ہو، اور سنت سے بھی مراد وہ سنت ہے جو مشہور ہو۔ف۔ یعنی جو سنت کے صدر اور سلف صحابہ و تابعینؒ ہی میں شہرت کے درجہ پر پہنچ گئی ہو، جیسا کہ اصول فقہ میں مذکور ہے اور اس کی نقل ہم تک اسناد صحیح مشہور کے ساتھ پہنچی ہو، اور قرآن مجید کی نص سے مراد وہ آیات ہیں جن کی تاویل میں سلف نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ باپ کی ہمبستر خواہ بیوی ہو یا باندی ہو اس کے بیٹے کا نکاح جائز نہیں ہے، اس بناء پر اگر کسی قاضی نے اس کے جواز کا حکم دیا تو جس قاضی کے پاس یہ خط پہنچے وہ فوراً اسے پھاڑ دے۔ع۔

وفيما اجتمع الخ اور جس بات پر جمہور سلف نے اتفاق کیا ہو یعنی اکثر اور بڑے علماء نے اس پر اتفاق کیا ہو، تو اس میں بعض کی مخالفت کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، اور اسے اختلاف نہیں بلکہ خلاف کہا جائے گا (ف۔ یعنی جس مسئلہ پر اکثر اور چوٹی کے علماء نے اتفاق کر لیا ہو لیکن قاضی نے اس کے خلاف حکم دیا تو جس قاضی کے پاس اس خط کو پیش کیا جائے وہ اسے وہیں پر پھاڑ دے، کیونکہ یہ اجماع کے مخالف ہے اور اختلاف کرنا اسی کو کہتے ہیں کہ کسی کام کا طریقہ بھی مختلف ہو اور اس کا مقصود بھی مختلف ہو، اور اختلاف کرنا اسے کہتے ہیں کہ مقصود تو سب کا ایک ہو مگر اس کے طریقے جدا ہوں، اس وقت مصنفؒ کے کلام سے یہ مراد لی جارہی ہے کہ کچھ علماء نے جمہور علماء سے اختلاف کیا مگر اس کے اجتہاد کو لوگوں میں نہیں مانا، مثلاً: ابن عباسؓ نے فضل ربوا کی بعض صورتوں کو جائز رکھا ہے لیکن کسی نے ان کی اتباع نہ کی بلکہ اس کے خلاف ہی کہا، جیسے کہ یہ ابتداء میں متعہ کو جائز کہتے تھے مگر دوسرے سب نے اس کی مخالفت کی اور اسے جائز نہیں رکھا، اکابر صحابہ کرام نے اس سے انکار کیا یہانتک کہ ایسا کرنے والے کو مارنے کی دھمکی بھی دی، اب اگر کوئی قاضی ایسے اجتہاد پر حکم دے تو وہ قابل قبول نہ ہوگا، اور اگر جمہور کے خلاف بعض اجتہاد ایسا ہو جسے اجماع رکھا گیا ہو تو وہ منعقد نہ ہوگا مثلاً: حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ میراث میں میاں اور اس کی بیوی میں سے جو بھی مرا ہو اس کے ترکہ میں سے دوسرے کا حصہ نکالنے کے بعد باقی کل کا تہائی اس کی والدہ کو ملے گا اور یہ اجتہاد ان کا ان کے نزدیک ہے، اس لئے اب اگر قاضی اس کے مطابق حکم کرے تو اسے مخالف اجماع نہیں کہا جائے گا کیونکہ عامہ علماء کے نزدیک اجماع صادق ہونے کے لئے سب کا اتفاق ہونا ضروری ہے۔م۔ع۔

معلوم ہونا چاہئے ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان جگہ جگہ جو نا وافقیت پائی جاتی ہے، وہ حقیقت میں اجتہادی اختلاف ہے، اسے خلاف یا مخالف کا ہونا نہیں کہا جا سکتا ہے، جیسا کہ عینی میں ہے۔ والمعتبر الاختلاف الخ اور مجتہد فیہ ہونے کے لئے وہ اختلاف معتبر ہوتا ہے جو ابتداء اسلام یا قرن اول میں ہو، یعنی صحابہ کرامؓ کے زمانہ میں پایا گیا ہو، اور امام خصافؒ نے اس میں صحابہ کرام کے ساتھ تابعین فقہاء کو بھی شامل کیا ہے، اور وہ اختلاف معتبر نہ ہوگا جو مثلاً: حنفیہ اور شافعیہ کے درمیان ہو، جیسا کہ ذخیرہ میں ہے، اسی بناء پر اگر کسی نے صدر اول کے فیصلہ کے خلاف حکم دیا تو وہ جس قاضی کے پاس جائے وہ اسے پھاڑ دے۔م۔ع۔

توضیح اگر قاضی نے مجتہد فیہ صورت میں اپنا مذہب بھول کر اپنی رائے کے مخالف حکم دیدیا، تو وہ نافذ ہوگا یا نہیں، مجتہد فیہ سے مراد کیا ہے، خلاف اور اختلاف کے درمیان فرق، احناف و دیگر ائمہ کے درمیان ناموافقت سے کیا مراد ہے، تفصیل دلائل

قال و كل شيئ قضى به القاضي في الظاهر بتحريمة فهو في الباطن كذلك عند ابى حنيفة و كذا اذا قضى باحلال وهذا اذا كانت الدعوى بسبب معين وهي مسألة قضاء القاضي في العقود والفسوخ بشهادة الزور و قد مرت في النكاح.

ترجمہ :- اور امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے، کہ ہر وہ چیز جس کے بارے میں قاضی نے ظاہر میں حرام ہونے کا حکم دیا ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ چیز باطن یعنی عند اللہ بھی حرام ہوگی۔ (ف۔ مثلاً: عورت نے اپنے شوہر کے خلاف تین طلاق دینے کے جھوٹے گواہ پیش کر دیئے، اور قاضی کو ان کا جھوٹا ہونا معلوم نہ ہو سکا اس لئے اس نے ان دونوں کے درمیان جدائیگی کردی، پھر اس کی عدت سے فارغ ہونے کے بعد عورت سے دوسرے مرد نے شادی کرلی تو اس کے لئے اس عورت کے ساتھ ہمبستری کرنا اور بیوی کے دوسرے منافع حاصل کرنا ظاہر و باطن ہر طرح سے حلال ہوگا، اسی طرح پہلے شوہر کو بھی ظاہر کی طرح باطن میں بھی ہمبستری حلال نہ ہوگی۔ ع۔

وکذا اذا الخ اسی طرح اگر قاضی نے کسی چیز کے حلال ہونے کا حکم دیا ہو۔ ف۔ تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ چیز ظاہر کی باطن یعنی عند اللہ بھی حلال ہو جائے گی، مثلاً: ایک مرد نے ایک عورت سے نکاح کرنے پر دو جھوٹے گواہ پیش کر دیئے اور وہ اس کا انکار بھی کرتی رہی لیکن قاضی نے ان دونوں کی گواہی کو قبول کرتے ہوئے نکاح ہونے کا فیصلہ سنادیا تو مرد کو اس عورت کے ساتھ ہمبستری اور عورت کو اس سے راضی رہنا یا اسے قابو دینا حلال ہوگا، یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ حرام کرنے کی صورت میں دوسرے شوہر کو حقیقت حال معلوم ہو یا نہ ہو اس سے کوئی فرق نہیں آتا ہے، یعنی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بہر حال جائز ہے، اور صاحبینؒ و امام مالکؒ و شافعیؒ و احمد و زفرؒ کے نزدیک باطن یعنی عند اللہ اثر واقع نہیں ہوتا ہے یعنی حلت یا حرمت نہیں ہوتی ہے۔ م۔ ع۔ وهذا اذا كانت الخ اور یہ حکم جو ہم نے ذکر کیا ہے اس صورت میں ہے جبکہ دعویٰ کسی معین سبب کے ساتھ ہو (ف۔ مثلاً بیع یا طلاق یا عتاق کی وجہ سے ہو، اس بناء پر اگر مثلاً ملکیت کا دعویٰ سبب بیان کئے بغیر ہو تو بالاجماع قاضی کا حکم باطنی طور پر یعنی عند اللہ نافذ نہیں ہوگا، اور یہ اختلاف کسی معین سبب میں ہے۔

وهي مسئلة الخ اور یہی جھوٹی گواہی پر عقود و فسوخ میں قضاء قاضی کا مسئلہ ہے، جو کتاب النکاح میں گذر چکا ہے (ف۔ عقود سے مراد بیع و نکاح وغیرہ ہیں اور فسوخ سے مراد طلاق و عتاق وغیرہ کا فسخ ہونا ہے) اس بحث کی بنیادی بات یہ ہے کہ شریعت نے ہر قابل اور ذمہ دار شخص کو اپنے خاص تصرفات اور آپس میں معاملات کرنے کی اجازت دے رکھی ہے، لیکن جب لوگ آپس میں کسی بات پر سخت اختلاف کر بیٹھیں تو شریعت نے ان کے ہاتھوں کو تصرفات کے عمل کرنے سے روک کر قاضی کی طرف رجوع کرنے کا حکم دیا ہے تاکہ قاضی کا فیصلہ جو کچھ بھی ہو وہ ان لوگوں کا فیصلہ مانا جائے، اس فرمان باری تعالیٰ کی بناء پر کہ (فان تنازعتم فی شیئ فردوه الى الله،) الاية، اس لئے جو کچھ شریعت کی طرف سے فیصلہ ہوگا وہی ان کا اپنا فیصلہ ہوگا، جب تمہید بیان ہوگئی تو معلوم ہونا چاہئے کہ جب کسی نے جھوٹے گواہوں کے ساتھ مثلاً: مرد نے عورت سے نکاح کا یا کسی چیز پر خریداری کا دعویٰ کیا کہ سب سبب معین میں سے ہیں تو اگر واقعۃً عورت نے نکاح قبول کیا ہوتا یا بائع نے وہ چیز فروخت کی ہوتی تو یہ سب مدعی کے لئے اور اس کے ملکیت میں آجاتیں، لیکن یہ آپس میں اختلاف ہوا تو شریعت نے ان کو دیئے ہوئے اختیار میں کمی اور روک ڈال کر قاضی کے پاس جانے کا حکم دیا جہاں گواہ لانے کی ضرورت ہوئی اور جھوٹی گواہی اس طرح پیش کی کہ قاضی نے ان کو تسلیم کرتے ہوئے فیصلہ سنادیا یوں کہا جائے گا کہ قاضی نے نکاح کر دیا یا بیع کردی، اس لئے عورت مرد کے لئے حلال ہوگئی اور مال پر ملکیت ثابت ہوگئی جیسے ظاہر میں ہوتا ہے ایسے ہی باطن میں بھی ہوگا، اس کے برخلاف جب سبب متعین نہ ہو تو اس صورت میں قاضی کا حکم ظاہر میں یعنی عند الناس نافذ ہوگا لیکن باطل یعنی عند اللہ نافذ نہ ہوگا، کیونکہ اسباب میں اختلاف اور مزاحمت ہوگئی تو کسی خاص سبب سے قاضی نے حکم نہیں کیا، اور جب باطن میں سبب نہیں پایا گیا تو وہ چیز حلال بھی نہ ہوگی، اس مسئلہ کو بندہ مترجم نے کتاب النکاح میں وضاحت کے ساتھ بیان کر دیا ہے اور وہ حدیث جس سے ثابت ہوتا ہے کہ قاضی کا فیصلہ باطن میں نافذ نہیں ہوتا ہے وہ اس بات میں صریح ہے کہ ملکیت کے مطلق دعویٰ میں سبب معین کے بغیر ظاہر میں قاضی کا حکم نافذ ہوتا ہے، اور جب حقیقت میں ملکیت نہ ہو تو باطن میں نافذ نہیں ہوتا ہے یہی قول امام ابو حنیفہ کا ہے، اور جس صورت میں

قاضی کی طرف سے سبب معین کا انعقاد ہو گیا تو اس میں باطن میں بھی نافذ نہ ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہوتی ہے۔ واللہ أعلم بالصواب۔

توضیح:- وہ چیز جس کے بارے میں قاضی نے ظاہر میں اس کے حرام ہونے یا حلال ہونے کا حکم دیا ہو تو کیا وہ چیز واقعۃً حرام یا حلال ہو جائے گی، تفصیل مسائل، احکام، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ولا یقضی القاضی علی غائب الا ان یحضر من یقوم مقامه وقال الشافعیؒ یجوز لوجود الحجة وهی البینة فظهر الحق ولنا ان العمل بالشهادة لقطع المنازعة ولا منازعة بدون الانکار ولم یوجد ولانه یحتمل الاقرار والانکار من الخصم فیشتبه وجه القضاء لان احکامهما مختلفة ولو انکر ثم غاب فکذلك الجواب لان الشرط قیام الانکار وقت القضاء و فیه خلاف ابی یوسفؒ ومن یقوم مقامه قد یکون نائباً بانابته کالوکیل او بانابة الشرع کالوصی من جهة القاضی و قد یکون حکما بان کان ما یدعی علی الغائب سبباً لما یدعیه علی الحاضر وهذا فی غیر صورة فی الکتب اما اذا کان شرطاً لحقه فلا یعتبر به فی جعله خصماً عن الغائب و قد عرف تمامه فی الجامع۔

ترجمہ:- اور قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ قاضی کسی بھی غائب شخص پر حکم نہیں کرے گا مگر اس وقت جبکہ اس کی طرف سے دوسرا شخص (قائم مقام) حاضر ہو (ف۔ خواہ وہ شخص شہر سے دور ہو یا شہر ہی میں کہیں پر پوشیدہ ہو، اور امام شافعیؒ کے نزدیک اگر وہ شخص شہر میں کہیں پوشیدہ ہو) تو اس پر قاضی کا حکم جاری کرنا جائز ہے، یہی قول امام مالکؒ اور احمدؒ کا بھی ہے، اور اگر وہ شہر سے بھی غائب ہو تو امام مالکؒ واحمدؒ کے نزدیک اس پر حکم کرنا جائز نہیں ہے، اور امام شافعیؒ سے اس صورت میں دو روایتیں ہیں، ایک یہ کہ اس کے خلاف حکم دینا جائز نہیں ہے اور یہی قول اصح ہے، اور دوسری روایت خود مصنفؒ نے ذکر فرمائی ہے کہ وقال الشافعیؒ الخ اور شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ غائب شخص پر حکم جاری کرنا جائز ہے، کیونکہ دلائل موجود ہیں یعنی گواہ موجود ہیں اس طرح حق بات ظاہر ہو گئی۔ (ف۔ اس لئے قاضی کو حق کے مطابق حکم دینا جائز ہے، لیکن یہ بات قابل غور ہے کہ گواہوں نے مثلاً: اصل قرضہ کے لینے کی تو گواہی دیدی جس سے صرف اتنی بات اس نے وہ قرض بعد میں مدعی کو ادا کر دیا ہو اور ادا کرتے وقت اس نے دوسرے لوگوں کو گواہ بنالیا ہو، یا اور کوئی ایسی صورت ہو گئی ہے جس سے وہ قرض دار بری ہو سکتا ہو، اور یہ بات مدعی علیہ کی حاضری کے بغیر معلوم نہیں ہو سکتی ہے، اور مصنفؒ نے فرمایا ہے ولنا ان العمل الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ غائب کے خلاف حکم جاری کرنا اس لئے جائز نہیں ہے کہ گواہی پر عمل محض آپس کے جھگڑے کو ختم کرنے کے لئے جائز ہے اور مدعی کے دعویٰ کے بعد مدعی علیہ کے انکار کے بغیر جھگڑا نہیں ہوتا ہے، اور وہ انکار یہاں نہیں پایا گیا۔

ولانه یحتمل الخ اور اس وجہ سے بھی کہ غائب کے متعلق اس بات کا امکان باقی رہتا ہے کہ وہ خود ہی قبول کر لے، اور یہ بھی احتمال رہتا ہے کہ وہ انکار کر دے اور ان دونوں صورتوں میں قاضی مشتبہ ہو جاتا ہے کیونکہ دونوں صورتوں کے احکام مختلف ہیں (ف۔ مثلاً: اگر مدعی علیہ کے اقرار کے اعتبار سے فیصلہ ہو تو اس کے بعد مدعی علیہ کو اپنا بچاؤ یا برات کے لئے گواہ پیش کرنے کا حق باقی نہیں رہتا ہے، اور اگر اس کے انکار کرنے کے اعتبار سے فیصلہ ہو تو آئندہ مدعی علیہ کو اپنی براءت کے لئے گواہ پیش کرنے کا اختیار رہتا ہے، ولو انکر ثم الخ اور اگر مدعی علیہ نے دعویٰ کا انکار کیا پھر قاضی کا فیصلہ نافذ ہونے سے پہلے ہی وہ غائب ہو گیا تو بھی یہی حکم ہو گا کہ قاضی حکم جاری نہیں کر سکتا ہے، کیونکہ قاضی کے فیصلہ کے وقت انکار کا باقی رہنا شرط ہے۔

و فیه خلاف الخ، اس مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ کا اختلاف ہے (ف۔ وہ فرماتے ہیں کہ قاضی کا فیصلہ ہونے تک مدعی علیہ کا

انکار پر اصرار کرتے رہنا شرط ہے، اور اس کے غائب ہونے کے بعد یہ انکار برابر باقی ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ اس کے انکار کا حق باقی رہنا بھی دلیل کے بغیر معلوم نہیں ہو سکتا ہے، اگر یہ کہا جائے کہ حضرت ابو سفیانؓ کی بیوی ہندہؓ بنت عتبہ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرا شوہر ابو سفیان ایک بخیل آدمی ہے، وہ مجھے اتنا خرچ نہیں دیتا ہے جو میرے اور میری اولاد کے لئے کافی ہو، تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم ان کے مال سے اتنا لے لیا کرو جو تم کو اور تمہاری اولاد کے لئے کافی معروف طریقہ سے خرچ کے لئے کافی ہو، جیسا کہ بخاری میں ہے، اس روایت کے مطابق رسول اللہ ﷺ نے حضرت ابو سفیان کے غائبانہ میں ان کے خلاف فیصلہ سنا دیا، جواب یہ ہے کہ یہ ایک فتوی تھا قاضی کا فیصلہ نہ تھا، اسی بناء پر ابو سفیانؓ پر اتنا مال دینا لازم نہیں ہوا، اور اگر یہ ایک قاضی کے فیصلہ کی حیثیت سے ہوتا تو اتنا مال دینا لازم ہو جاتا اور چونکہ رسول اللہ ﷺ ذاتی طور سے یہ جانتے تھے کہ ابو سفیان پر اتنے نفقہ کا استحقاق ہونا چاہئے اس لئے آپ نے حضرت ہندہ کو اپنا حق لے لینے کا فتوی دیدیا، اور گواہ بھی ان کے خلاف نہیں فرمایا، اور ہماری دلیل و حجت یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جب حضرت علی کو یمن بھیجا تو ارشاد فرمایا کہ تم مدعی اور مدعی علیہ میں سے کسی ایک کے بارے میں بھی کوئی فیصلہ نہ سناؤ یہاں تک کہ دوسرے کی بات بھی سن لو، کیونکہ تم کو اس کے بغیر یہ معلوم نہ ہو گا کہ تم کیسا فیصلہ کر رہے ہو، رواہ الترمذی۔ پھر یہ بھی کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے۔ م۔ ع۔

ومن يقوم مقامه الخ اور جو شخص مدعی علیہ کا نائب بن کر سامنے آتا ہے وہ کبھی حقیقۃ اسی کے مقرر کرنے سے وکیل کے جیسا ہو کر آتا ہے اور کبھی قاضی کے مقرر کرنے سے مثل وصی کے ہوتا ہے، اور کبھی وہ حکماً نائب ہوتا ہے اس طور سے کہ مدعی اس غائب شخص پر جس کا دعوی کرتا ہے وہ اس چیز کا سبب ہو جس کا حاضر شخص پر دعوی کرتا ہے **وهذا في غير صورة الخ** اور یہ کتابوں میں بہت سی صورتوں میں مذکور ہے (کتابوں میں اس کی بہت سی نظیریں پائی جاتی ہیں۔ (ف۔ مثلاً زید نے بکر پر یہ دعوی کیا ہے کہ بکر جس مکان پر قابض ہے حقیقۃ میں اس کا مالک ہوں، کیونکہ میں نے اس مکان کو خالد سے ان دنوں میں خرید ا تھا جبکہ وہ اس کا مالک تھا، حالانکہ خالد اس وقت وہاں پر نہیں بلکہ غائب ہے اور اس بکر نے مجھ سے یہ مکان غصب کر لیا ہے، لیکن یہ اس دعویٰ کا انکار کرتا ہے، اس لئے زید کیلئے جو حکم ہو گا وہ جس طرح بکر پر نافذ ہو گا اس طرح اس غائب شخص یعنی خالد پر بھی نافذ ہو گا، کیونکہ بکر پر دعوی کا سبب یہی ہے کہ اس نے خالد سے خریدا ہے، اس لئے خالد کی طرف سے بکر ایک حکمی قائم مقام ہو جائے گا، اور مثلاً: زید نے بکر کے خلاف دعوی کیا کہ یہ شخص خالد کی طرف سے ان حقوق کا وکیل ہے جو خالد پر میرے واجب ہیں، پھر بکر نے کفالت کا اقرار کیا پھر زید نے گواہ پیش کئے کہ خالد پر میرے ہزار درہم باقی ہیں، تو ان کی گواہی قبول کی جائے گی اور بکر کے خلاف حکم نافذ ہو جائے گا، اور وہی حکم خالد پر بھی نافذ ہو جائے گا، اور مثلاً: زید نے بکر کے خلاف اس کے ایک مکان کے بارے میں شفعہ کا دعوی کیا، تب بکر نے کہا یہ مکان میرا خاندانی ہے اور میں نے اسے کسی سے نہیں خریدا ہے، لہذا زید نے اپنے دعوی کو ثابت کرنے کے لئے اپنے گواہ پیش کئے کہ میں نے اس مکان کو فلاں غائب شخص سے خریدا ہے کیونکہ وہی شخص اس کا حقیقی مالک تھا، اور اپنے اس مکان کے مالک ہونے کی وجہ سے اس سے متصل مکان پر میرا حق شفعہ ثابت ہوا اور میں نے اپنے شفعہ کا مطالبہ کیا ہے، تو بکر کے حق میں خرید نے کا اور فلاں غائب کے بارے میں بیچنے کا فیصلہ کیا جائے گا، اور بکر اس کا حکماً نائب ہو گا۔ ع۔

یہ حکم اس صورت میں ہو گا کہ غائب پر جو دعوی کیا گیا ہے وہ موجود شخص پر دعوی کا ہر حال میں سبب ہوتا ہو، یعنی ایسا نہ ہو کہ کسی وقت سبب ہو اور کسی وقت نہ ہو **اذا كان الخ** اور اگر ایسی صورت ہو کہ شخص غائب پر جو کچھ دعوی ہو وہ شخص حاضر پر ثبوت حق کی شرط ہو یعنی سبب نہ ہو تو غائب کی طرف سے حاضر کو نائب حکمی کہنے میں اس شرط کا اعتبار نہ ہو گا، اس کی پوری تفصیل جامع صغیر میں ہے (ف۔ عامہ مشائخ کا یہی قول ہے، مثلاً کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر فلاں مرد نے اپنی بیوی کو طلاق دی تو تم کو بھی طلاق ہے، تب اس کی بیوی نے دعوی کیا کہ فلاں مرد نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی ہے، اور اس پر گواہ بھی پیش

کئے، تو یہ گواہ قبول نہیں کئے جائیں گے، اس پر اگر اسی طرح اشکال پیش کیا جائے کہ ایسی جیسی دوسری صورت میں گواہ کیوں قبول کر لئے جاتے ہیں، کہ مثلاً: کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر فلاں شخص گھر میں داخل ہو تو تم کو طلاق ہے پھر اس کی بیوی گواہ پیش کردے کہ فلاں شخص اسی گھر میں داخل ہوگیا ہے تو اس میں گواہ قبول کر لئے جاتے ہیں، جواب یہ ہے کہ اس میں گواہی اس لئے قبول کرلی جاتی ہے کہ اس میں شخص غائب کا کوئی بھی حق باطل نہیں کیا جاتا ہے، اس لئے اس میں غائب پر کوئی فیصلہ لازم نہیں کیا جاتا ہے، اور معلوم ہونا چاہئے کہ سبب کی صورت میں بھی اگر کسی وقت سبب ہو اور دوسرے وقت میں سبب نہ ہو تو بھی ایسا سبب معتبر نہ ہوگا، مثلاً: ایک شخص نے ایک عورت سے کہا کہ تمہارے شوہر نے مجھے اس بات پر وکیل بنایا ہے کہ میں تم کو یہاں سے لے جا کر اس کے پاس پہنچادوں، تب عورت نے کہا کہ اس نے مجھے تین طلاقیں دیدی ہیں، اور اس بات پر اس نے گواہ بھی کھڑے کردیئے، تو یہ گواہ صرف اس بات میں قبول کئے جائیں گے کہ وہ وکیل اسے نہیں لے جاسکتا ہے، لیکن اس بات میں وہ قابل قبول نہ ہوں گے کہ شوہر نے اس کو تین طلاقیں دی ہیں، یہاں تک کہ اگر شوہر نے آکر طلاقوں سے انکار کردیا تو اس عورت پر لازم ہوگا کہ اپنے گواہ اس شوہر کے سامنے دوبارہ پیش کردے۔ م ع۔

توضیح:- کیا کسی قاضی کو یہ حق ہے کہ کسی غائب شخص پر کوئی فیصلہ نافذ کرے، اگر مدعی علیہ نے دعویٰ کا انکار کیا پھر قاضی کا فیصلہ نافذ ہونے سے پہلے وہ غائب ہوگیا، تو اس صورت میں وہ فیصلہ نافذ کرسکتا ہے یا نہیں، جو شخص مدعی علیہ کا نائب بن کر سامنے آتا ہے وہ کتنی صورتوں میں وکیل بنتا ہے، مسائل کی تفصیل، احکام، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ويقرض القاضي اموال اليتامى ويكتب ذكر الحق لان في الاقراض مصلحتهم لبقاء الاموال محفوظة مضمونةً والقاضي يقدر على الاستخراج والكتابة لتحفظه وان اقرض الوصي ضمن لانه لا يقدر على الاستخراج والاب بمنزلة الوصي في اصح الروايتين لعجزه عن الاستخراج.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ قاضی کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ اگر چاہے تو یتیموں کے مالوں کو لوگوں میں بطور قرض دے (ف۔ یعنی قابل اعتبار لوگوں کو قرض دے تاج الشریعہ) اور اس قرض کے حساب کو اپنے پاس لکھ کر رکھ لے (ف۔ یعنی اس تفصیل کے ساتھ کہ فلاں یتیم کا اتنا مال فلاں شخص کو) قرض دینے ہی میں فی الحال یتیموں کے مال میں مصلحت ہے، کیونکہ اس طرح ان کے مال کی حفاظت ہوگی اور قرض دار ان کا ذمہ دار رہے گا، پھر قاضی کو اتنا اختیار ہوتا ہے کہ وقت ضرورت پر ان سے رقم وصول کرلے اور یہ تحریر اس کی یادداشت اور یاددہانی کے لئے ہوگی (ف۔ اس طرح قرض دینے میں بڑی مصلحت ہے بخلاف کسی کے پاس امانت رکھنے کے کہ اگر امانت رکھنے والے نے یہ کہدیا کہ وہ مال ضائع ہوگیا تو وہ اس کا ضامن نہیں ہوتا ہے، لیکن قرض لینے والا تو بہر صورت ضامن ہوتا ہے، وان اقرض الخ اور اگر وصی نے یتیم کے مال کو بطور قرض کسی کو دیا تو یہی وصی ضامن ہوگا (ف۔ یعنی اگر قرض دار نے واپس کردیا تو خیر ورنہ وصی اپنے پاس سے تاوان ادا کرے گا، کیونکہ اس نے یتیم کے مال کو بغیر کسی اعتماد کے برباد کردیا ہے، لانه لا يقدر الخ کیونکہ وصی اس مال کو قرض دار سے دوبارہ وصول کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے (ف۔ لیکن قاضی کو اس کی قدرت ہوتی ہے، کہ اس سے حق وصول کرلے، والاب الخ اور اگر باپ نے اپنے چھوٹے بچہ کا مال کسی کو قرض دیا تو اس میں دو روایتوں میں سے اصح روایت یہ ہے کہ وہ وصی کے حکم میں ہے (ف۔ یعنی مثلاً: چھوٹے بچہ نے اپنی ماں وغیرہ کے میراث سے کچھ ترکہ پایا، اور اس کے باپ نے یہ مال لے کر کسی کو قرض دیدیا تو اصح روایت کے مطابق وہ اس مال کا ضامن ہوگا، کیونکہ وہ اس کے وصول کرنے سے عاجز ہوگا۔ (ف۔ پس جب اس نے ایسا تصرف کیا جو ضائع کرنے کے حکم میں ہے تو وہ اس مال کا ضامن ہوگا، اسی قول کو فخر الاسلام اور صدر شہید و عتابیؒ نے ترجیح دی

ہے، اگر باپ اپنے چھوٹے بیٹے کے مال کو خود قرض کے طور پر لے تو مشائخ نے کہا ہے کہ جائز ہوگا۔ مع۔

توضیح:- کیا قاضی کے لئے یہ جائز ہے کہ یتیم کے مالِ امانت کو کسی دوسرے کو قرضہ کے طور پر دے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

باب التحكيم

واذا حكم رجلان رجلاً فحكم بينهما ورضيا بحكم جاز لان لهما ولاية على انفسهما فصح تحكيمهما وينفذ حكمه عليهما وهذا اذا كان المحكم بصفة الحاكم لانه بمنزلة القاضى فيما بينهما فيشترط اهلية القضاء ولا يجوز تحكيم الكافر والعبد والذمى والمحدود فى القذف والفاسق والصبى لانعدام اهلية القضاء اعتباراً باهلية الشهادة والفاسق اذا حكم يجب ان يجوز عندنا كمامر فى المولىٰ.

ترجمہ:- یہ باب تحکیم کے بیان میں ہے۔

اور جب کسی بات پر اختلاف کرنے والے دو شخصوں (متخاصمین) نے کسی ایک شخص کو اپنا محکم بنادیا اور اس نے ان دونوں کے درمیان کوئی فیصلہ کر دیا جسے ان دونوں نے رضاء ورغبت سے قبول کر لیا یعنی اس کے فیصلہ پر دونوں راضی ہو گئے تو ایسا کرنا جائز ہوا، کیونکہ ان دونوں کو اپنی اپنی ذات پر مکمل اختیار اور روایت حاصل ہے اس لئے ان دونوں کا اسے اپنا محکم بنانا بھی جائز ہوا، اور اس محکم کا حکم کے ان دونوں کی رضامندی سے ہی نافذ ہوگا۔ وهذا اذا كان الخ یہ حکم اسی صورت میں ہے جبکہ اس محکم کی صفت ایسی ہو جو ایک حاکم کے اندر ہونی چاہئے کیونکہ وہ شخص ان دونوں شخصوں کے درمیان قاضی کے حکم میں ہے، اسی لئے اس میں فیصلہ کرنے کی صلاحیت کا ہونا شرط ہے (ف۔ یعنی اس شخص میں گواہی دینے کی اہلیت اور قاضی بننے کی صلاحیت موجود ہونی چاہئے، پھر جب تک وہ حکم دے اس وقت تک ایسی صلاحیت بھی موجود رہے، جیسا کہ محیط میں ہے۔ ع)

ولا يجوز الخ اور محکم (ثالث) بنانا ایسے شخص کو جائز نہیں ہے جو کافر یا غلام یا ذمی یا محدود فی القذف یا فاسق یا نابالغ لڑکا ہو کیونکہ ان لوگوں میں قاضی بننے کی صلاحیت نہیں ہے اس لئے ان میں سے کوئی بھی قاضی نہیں ہو سکتا ہے، اور قاضی نہیں ہو سکتا ہے تو وہ محکم بھی نہیں ہو سکتا ہے، اور قدوریؒ کے اس قول میں فاسق بھی انہیں لوگوں میں شمار ہوگا، شاید اس کے معنی یہ ہوں کہ کافر اور غلام وغیرہ ایسے لوگ کہ ان کو محکم نہیں بنانا چاہئے، پھر مصنفؒ نے فرمایا۔

والفاسق الخ اور اگر فاسق کو محکم بنادیا جائے تو ہمارے نزدیک جائز ہونا چاہئے جیسے کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے کہ اگر فاسق کو قاضی بنادیا جائے تو اس کا حکم قضایا قاضی بنادینا جائز ہوگا، اسی طرح اگر فاسق کو محکم یا ثالث بنادیا جائے تو بھی جائز ہونا چاہئے، میں مترجم کہتا ہوں کہ فقاہت سے زیادہ مشابہہ اور قریب تر بات یہی ہے کہ اسی قول پر فتویٰ ہونا چاہئے، جیسے اس زمانہ میں مسلمانوں کو اپنے معاملات کا فیصلہ کرنا شرعی تحکیم پر بلکہ اس پر راضی ہونا، بڑے ہی ثواب کی بات ہے۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

توضیح:- باب التحکیم، تحکیم کے معنی، حکم، تفصیل، دلائل

التحكيم الخ تحکیم کے معنی حکم یعنی ثالث بنانا، یعنی کسی بات میں جب آدمیوں میں اختلاف ہو کر وہ جھگڑے کرنے لگیں تو کسی بھی ذمہ دار اور مناسب شخص کو وہ ثالث بنالیں کہ وہ جو بھی فیصلہ کرے اسے قبول کر لیں گے اور اس پر یہ دونوں راضی ہو جائیں گے، اس شخص کو محکم کہا جاتا ہے، اگر اس کے فیصلہ پر دونوں فریق راضی ہوں تو اس کا فیصلہ کو قبول کر لینا لازم ہو جاتا ہے، ورنہ نہیں، کیونکہ اسے عام حکومت اور ولایت نہیں ہوتی ہے کہ وہ کچھ مجبور کر سکے، پھر بھی اس کے اوپر کے قاضی وغیرہ کے پاس معاملہ کو لے جانا یعنی مرافعہ کرنے کا اختیار ہوتا ہے کیونکہ قاضی کا حکم عام ہوتا ہے اگرچہ کوئی فریق اس سے ناراض کیوں نہ ہو، پھر اگر اس ثالث کے فیصلہ کا قاضی کے پاس مرافعہ کیا جائے اور اس کے پاس وہ

فیصلہ مناسب معلوم کہ بلکہ غلط معلوم ہوتا ہو تو وہ اس فیصلہ کو باطل کردے، حدود و قصاص وغیرہ میں تحکیم جائز نہیں ہے، معلوم ہونا چاہئے کہ اس کے جائز ہونے کا ثبوت قرآن پاک وحدیث اور اجماع ہر طرح سے ہے، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے **فابعثوا حکماً من اھله وحکماً من اھلھا، الآیة** یعنی شوہر اور اس کی بیوی میں اگر اختلاف ہو جائے تو ایک حکم شوہر کے لوگوں میں سے اور ایک حکم عورت کے لوگوں میں سے بھیجو، پس یہ آیت اس بات کی دلیل ہے کہ خصومات میں تحکیم یعنی ثالث بنانا جائز ہے اور حدیث میں ہے کہ ایک صحابی نے آکر کہا یارسول اللہ! میری قوم والے جب کسی معاملہ میں اختلاف کرتے ہیں تو وہ میرے پاس آتے ہیں، اور میں ان کے درمیان فیصلہ کر دیتا ہوں جس سے دونوں فریق کے آدمی راضی ہو جاتے ہیں، یہ سن کر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ بہتر بات ہے، اس کی روایت نسائی نے کی ہے، اسی طرح عام صحابہؓ کا اس بات پر اجماع تھا کہ تحکیم جائز ہے۔ مع۔

ولکل واحد من المحکمین ان یرجع مالم یحکم علیھما لانه مقلد من جھتھما فلا یحکم الا برضاھما جمیعاً واذا حکم لزمھما لصدور حکمه عن ولایة علیھما واذا رفع حکمه الی القاضی فوافق مذھبه امضاہ لانه لا فائدة فی نقضه ثم فی ابرامه علی ذلك الوجه و ان خالفه ابطله لان حکمه لا یلزمه لعدم التحکیم منه.

ترجمہ:- اور دونوں متخاصمین (فریقین) میں سے ہر ایک کو اس بات کا اختیار رہتا ہے کہ اس کو ثابت کی حیثیت سے اس وقت تک انکار کردے جب تک کہ اس نے ان دونوں پر حکم نہ کیا ہو، کیونکہ وہ محکم یعنی ثالث تو ان ہی دونوں کے بنانے سے ہوا ہے، اس لئے جبتک دونوں راضی نہ رہیں گے وہ ثالث کی حیثیت سے حکم جاری نہیں کر سکتا ہے (ف۔ اس لئے جبتک اس محکم نے فیصلہ سنایا ہو تب تک ہر فریق اس کو محکم باقی رکھنے سے پھر سکتا ہے۔

واذا حکم الخ اور جب اس ثالث نے ان پر اپنا فیصلہ سنا دیا یا حکم جاری کر دیا تو وہ حکم ان دونوں پر لازم ہو جائے گا، کیونکہ ان کے کہنے سے ہی اسے ولایت اور ثالثی کا حق حاصل ہوا اور اسی حق کی وجہ سے اپنے فیصلہ سنایا ہے (ف۔ یہی قول امام مالکؒ واحمدؒ کا بھی ہے اور امام شافعیؒ سے یہ بھی ایک روایت ہے۔ ع۔ اس جگہ لازم ہونے کے معنی یہ ہیں کہ ان دونوں کو اس کے فیصلہ کو باطل کرنے کا اختیار نہ ہوگا بلکہ حاکم اعلیٰ کے پاس معاملہ لے جانے کا حق ہوگا۔ **واذا رفع** الخ اور اگر اس محکم (ثالث) کے حکم کو کوئی قاضی کے پاس لے گیا (مرافعہ کیا) اور ثالث کا یہ فیصلہ قاضی کے اپنے اجتہاد اور مذہب کے مطابق ہوا تو قاضی اسی کو نافذ کردے گا، کیونکہ اس پہلے فیصلہ کو باطل کر کے پھر اسی قسم کا حکم نافذ کرنے کا کوئی فائدہ نہ ہوگا (ف۔ اور اس مرافعہ سے فائدہ یہ ہوگا کہ اس کے بعد جب قاضی اسے نافذ کردے گا پھر وہ کسی دوسرے ایسے قاضی کے پاس مرافعہ ہوا جس کے اجتہاد سے اس کی موافقت نہ ہو تو وہ اسے باطل نہیں کر سکے گا، کیونکہ ایک اجتہادی مسئلہ (مجتہد فیہ) کو ایک قاضی نے نافذ کر دیا ہے۔

وان خالفه الخ اور اگر اس محکم (ثالث) کا فیصلہ اس کے قاضی کے فیصلہ کے مخالف ہوا یعنی قاضی کے نزدیک وہ فیصلہ غلط ثابت ہوا تو وہ اسے باطل کردے گا، کیونکہ اس محکم (ثالث) کا فیصلہ اس قاضی پر کسی طرح لازم نہیں ہوگا، کیونکہ قاضی کی طرف سے فیصلہ کرنا نہیں پایا گیا ہے۔ (ف۔ بخلاف قاضی کے فیصلہ کے کیونکہ وہ تو شریعت کی طرف سے اپنے حلقہ کے ہر فرد پر حاکم ہے، اور اس کی ولایت سب پر عام ہے، اس لئے جبتک کہ اس کا فیصلہ بالکل غلط نہ ہو تب تک کوئی دوسرا قاضی اس کے فیصلہ کو باطل نہیں کر سکتا ہے، اور اجتہادی مسئلہ میں کوئی قاضی دوسرے کے اجتہاد اور فیصلہ کو یقینی طور پر غلط نہیں کر سکتا ہے، اسی لئے ایسے مسئلہ کو باطل نہیں کر سکتا ہے، اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ امام مالکؒ اور ابن ابی لیلیٰؒ کے نزدیک اجتہادی مسئلوں میں جس طرح ایک قاضی کا فیصلہ نافذ ہو جاتا ہے اسی طرح ایک محکم یعنی ثالث کا فیصلہ بھی نافذ ہو جاتا ہے۔ م۔ ع۔

توضیح:- کیا ایک مرتبہ کسی کو محکم مان لینے کے بعد فریقین آخر تک اس کے فیصلہ کو ماننے

پر مجبور ہو جاتے ہیں، اور ثالث نے جب اپنا فیصلہ سنادیا تو فریقین کو اس کے انکار اور نہ ماننے کا حق رہتا ہے یا نہیں، اگر اس کے فیصلہ کو کسی قاضی کے پاس مرافعہ کیا تو قاضی کو کیا کرنا چاہئے، محکم اور قاضی کے فیصلہ کے درمیان کوئی فرق ہوتا ہے یا نہیں، تفصیل مسائل، حکم اختلاف ائمہ، دلائل

ولا يجوز التحكم في الحدود والقصاص لانه لاولاية لهما على دمهما ولهذا لا يملكان الا باحة فلا يستباح برضاهما قالوا و تخصيص الحدود والقصاص يدل على جواز التحكيم في سائر المجتهدات كالطلاق والنكاح وغيرهما وهو صحيح الا انه لا يفتى به و يقال يحتاج الى حكم المولى دفعاً لتجاسر العوام فيه وان حكماه في دم خطأ ففقضى بالدية على العاقلة لم ينفذ حكمه لانه لا ولاية له عليهم اذ لا تحكيم من جهتهم ولو حكم على القاتل بالدية في ماله رده القاضي و يقضي بالدية على العاقلة لانه مخالف لرأية ومخالف للنص ايضاً الا اذا ثبت القتل باقراره لان العاقلة لا تعقله.

ترجمہ:- اور حدود و قصاص کے مسائل میں محکم اور ثالث بنانا جائز نہیں ہے، کیونکہ ان دونوں فریقوں کو اپنے خون پر ولایت حاصل نہیں ہے، اسی لئے ان میں سے کسی کے لئے بھی یہ جائز نہیں ہے کہ اپنا خون بہانے کے لئے کسی کو اجازت دے، اسی لئے ان کو یہ بھی قدرت نہیں ہوگی کہ دونوں اپنی اجازت اور رضامندی سے اپنے خون کو مباح کردیں، قالوا وتخصیص الخ مصنف نے فرمایا کہ حدود قصاص کو خاص طریقہ سے ناجائز کہنے یا ان کو مستثنیٰ کرنے سے یہ بات دلیل بنتی ہے کہ بقیہ دوسری چیزوں مثلاً: نکاح و طلاق وغیرہ بنانا جائز ہے وهو صحيح الخ اور یہی بات صحیح ہے، لیکن اس کے لئے عام فتویٰ نہ دیا جائے، بلکہ یہ کہہ دیا جائے کہ اس میں قاضی کے حکم کی ضرورت ہے، تاکہ عوام کو طلاق وغیرہ کے مسائل میں دلیری اور آزادی حاصل نہ ہو۔ (ف۔ یعنی ظاہر مذہب تو یہی ہے کہ حدود اور قصاص کے سوا تمام معاملات میں کسی کو ثالث بنا کر حکم جائز ہے، لیکن اگر عوام کو اس کا فتویٰ دیا جائے تو وہ شرعی احکام کی پابندی سے خود کو باہر کرنے میں دلیری کریں گے، مثلاً: کسی نے ایک ساتھ تین طلاقیں اپنی بیوی کو دیدیں تو اس کی بیوی اس کے لئے بغیر حلالہ اب کبھی جائز نہ ہوگی لیکن ثالث اور تحکیم جائز ہونے کا فتویٰ معلوم ہو جائے تو وہ دونوں مل کر ایک شافعی المذہب یا غیر مقلد کو اس معاملہ میں اپنا ثالث بنادیں گے پھر وہ ثالث ان میں یہ فیصلہ سنادے گا کہ اس طرح صرف ایک ہی طلاق واقع ہوئی ہے، اسی طرح جس شخص کو جس مسئلہ میں ضرورت پیش آئے گی وہ ایسے شخص کو تلاش کرلے گا جس کے نزدیک وہ بات جائز ہو اس لئے اسے ثالث بنا کر جواز کا فتویٰ حاصل کرے گا اگرچہ کچھ پہلے وہ لوگ اسے ناجائز اور حرام سمجھتے ہوں، اسی لئے مشائخ نے فرمایا اس کا فتویٰ نہ دیا جائے۔

وان حكماه الخ اور اگر دونوں فریق نے مل کر قتل خطاء کے معاملہ میں کسی محکم کو ثالث بنایا اور اس نے قاتل کے خاندان کے مددگار برادری پر دیت کا حکم نافذ کردیا تو اس کا یہ حکم نافذ نہ ہوگا، کیونکہ اگرچہ ان دونوں نے اسے حکم بنایا ہے مگر مددگار برادری والوں نے تو اسے اپنا ثالث اور محکم نہیں بنایا ہے اس لئے ان لوگوں پر اس کی نہ ولایت ہوگی اور نہ کوئی حکم ان کے خلاف نافذ ہوگا، ولو حكم على القاتل الخ اور اگر اس ثالث نے فقط قاتل پر اس کے ذاتی مال سے دیت دینے کا حکم دیا تو قاضی اس حکم کو باطل قرار دے گا پھر اس کے مددگار برادری پر دیت کا حکم نافذ کرے گا، کیونکہ یہ قاضی کے اجتہاد کے مخالف بلکہ نص حدیث کے بھی مخالف ہے، لیکن اگر قاتل کے اقرار سے قتل ثابت ہوا ہو تو مخالف نہ ہوگی کیونکہ مددگار برادری اس دیت کو برداشت نہیں کرے گی (ف۔ جیسا کہ انشاء اللہ آئندہ معاقل کی بحث میں آئے گا۔

توضیح:- حدود وقصاص کے مسائل میں تحکیم کا حکم، حدود وقصاص کے سوا دوسری چیزوں میں تحکیم، اگر فریقین نے مل کر قتل خطاء کے معاملہ میں کسی کو ثالث بنایا اور اس نے قاتل کے مددگار برادری پر دیت کا حکم نافذ کر دیا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

ويجوز ان يسمع البينة ويقضي بالنكول وكذا بالاقرار لانه حكم موافق للشرع ولو اخبر باقرار احد الخصمين أو بعدالة الشهود وهما على تحكيمهما يقبل قوله لان الولاية قائمة ولو اخبربالحكم لا يقبل قوله لانقضاء الولاية كقول المولى بعد العزل وحكم الحاكم لا بويه و زوجته و ولده باطل والمولى والمحكم فيه سواء وهذا لانه لا تقبل شهادته لهؤلاء لمكان التهمة فكذلك لا يصح القضاء لهم بخلاف ما اذا حكم عليهم لانه تقبل شهادة عليهم لانتفاء التهمة فكذا القضاء ولو حكما رجلين لا بد من اجتماعهما لانه امر يحتاج فيه الى الرأى والله اعلم بالصواب مسائل شتى من كتاب القضاء قال واذا كان علو لرجل و سفل لأخر فليس لصاحب السفل ان يتد فيه و تداولا ينقب فيه كوة عندابي حنفية معناه بغير رضاء صاحب العلووقالالا يصنع ما لا يضر بالعلو وعلى هذا الخلاف اذا اراد صاحب العلوان يبني على علوه قيل ما حكي عنهما تفسير لقول ابي حنيفة فلا خلاف و قيل الاصل عندهما الاباحة لانه تصرف في ملكه والملك يقتضي الاطلاق والحرمة بعارض الضرر فاذا اشكال لم يجز المنع والاصل عنده الحظر لانه تصرف في محل تعلق به حق محترم للغير كحق المرتهن والمستاجر والاطلاق بعارض فاذا اشكل لا يزول المنع على انه لا يعرى عن نوع ضرر بالعلومن توهين بناء او نقضه فيمنع عنه.

ترجمہ:-اور اس محکم (ثالث) کے لئے یہ بات جائز ہے کہ گواہوں کی گواہی سنے اور جسے قسم دلائے اگر وہ قسم کھانے سے انکار کرے تو اس کے خلاف فیصلہ دے، اسی طرح اگر کوئی کسی بات کا اقرار کرے تو اس اقرار کی بناء پر بھی فیصلہ سنائے کیونکہ اس نے ان تمام صورتوں میں شریعت کے مطابق حکم دیا، ولو اخبر الخ اور اگر اس ثالث محکم نے ہی بتلایا کہ مدعی یا مدعی علیہ میں سے کسی نے فلاں بات کا اقرار کر لیا ہے یا اس نے کسی گواہ کے متعلق بتلایا کہ وہ عادل ہے اور اس وقت تک دونوں فریق اس کے ثالث ہونے پر قائم ہیں، تو اس کا قول قبول ہوگا، کیونکہ اس وقت تک اس کی ولایت اور ثالثی باقی ہے، اور اگر اس ثالث محکم نے یہ کہا کہ میں نے یہ حکم دیا تھا تو اس کا قول قبول نہ ہوگا، کیونکہ اس کی ولایت ختم ہو گئی ہے جیسے: کوئی قاضی اپنے معزول ہونے کے بعد خبر دے تو اس کا قول بھی قبول نہیں ہوگا۔

وحکم الحاکم الخ اور حاکم کا اپنے والدین اپنی اولاد اور بیوی کے لئے کوئی حکم کرنا باطل ہوتا ہے، اس میں حکم قاضی اور محکم دونوں برابر ہیں، کیونکہ ان کے لئے حاکم کی گواہی بھی مقبول نہیں ہوتی ہے، تہمت کا موقع رہنے کی وجہ سے، اسی طرح ان لوگوں کے لئے اس کا حکم قضاء صحیح نہیں ہے بخلاف اس کے اگر ان لوگوں پر حکم لگائے تو جائز ہے۔ اس لئے کہ ان لوگوں پر اس کی گواہی قبول ہے کیونکہ کوئی تہمت نہیں ہے، تو یونہی ان لوگوں پر حکم قضاء بھی جائز ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ اگر حاکم نے ان لوگوں کے حق میں حکم کیا یعنی فیصلہ ان کے لئے مفید ہو تو تہمت کی وجہ سے جائز نہ ہوگا اور اگر ان کے خلاف فیصلہ ہو تو یعنی ان کے حق میں مضر ہو تو اس کا فیصلہ جائز مانا جائے گا ولو حکما رجلین الخ اور اگر متخاصمین نے دو شخصوں کو محکم (ثالث) بنایا تو ان دونوں کا ایک ہی بات پر متفق ہونا ضروری ہے، کیونکہ حکم دینا (فیصلہ کرنا) ایسا کام ہے جس میں اجتہادی رائے کی ضرورت ہے، واللہ اعلم بالصواب۔

مسائل شتی

الخ کتاب القضاء میں سے یہاں متفرق مسائل کا بیان ہوگا۔ قال و اذا الخ اگر دو منزلہ مکان میں اوپر کی منزل ایک شخص کی اور نیچے کی منزل دوسرے شخص کی ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نیچے والے کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس میں کیلیں گاڑے یا روشندان بنائے، اس کا مطلب یہ ہے کہ اوپر کی منزل والے کی مرضی کے بغیر ایسا نہیں کر سکتا ہے و قالا یصنع الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ ہر وہ کام جس سے اوپر کی منزل والے کو نقصان نہ ہوا سے وہ کر سکتا ہے، وعلی ھذا الخ اسی طرح اگر بالاخانہ والے نے یہ چاہا کہ اپنے بالاخانہ کے اوپر کچھ عمارت اور بھی بنائے تو اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ (ف۔ یعنی امام اعظمؒ کے نزدیک نیچے والوں کی رضامندی کے بغیر وہ نہیں بنا سکتا ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک اگر وہ تعمیر نقصان دہ نہ ہو نیچے کی منزل والے کی اجازت کے بغیر بھی بنا سکتا ہے، قیل ما حکی عنھما الخ بعض مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ صاحبینؒ سے جو روایت ہے وہ تو امام اعظمؒ کے قول کی تفسیر ہے لہٰذا ان کا آپس میں کوئی اختلاف باقی نہیں رہا، لیکن بعض مشائخؒ) نے یہ بھی فرمایا ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک اصل میں تعمیر وغیرہ مباح اور جائز ہے کیونکہ وہ جو کچھ کرتا ہے اپنی ملک میں تصرف کرتا ہے اور ملک کا تقاضا ہے کہ اس کا تصرف مطلقاً جائز ہو، اور ممانعت جو کچھ ہوتی ہے وہ نقصان پیدا ہونے سے ہے اس لئے تعمیر کو ناجائز نہیں کہنا چاہئے، ف۔ یعنی ممانعت صرف دوسروں کو نقصان پہنچانے کی وجہ سے ہو سکتی ہے) والاصل عندہ الخ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اصل میں ممانعت ہے کیونکہ وہ ایسی جگہ میں تصرف کر رہا ہے جس کے ساتھ دوسرے کا محترم حق کا تعلق ہے جیسے کہ مرتہن اور مستاجر کے حق کا تعلق ہوتا ہے، اس میں اگر تصرف کی اجازت ہے تو وہ عارضی ہے، پس یہاں پر جب بات مشتبہ ہو گئی تو اس کی ممانعت ظاہر نہ ہوگی۔

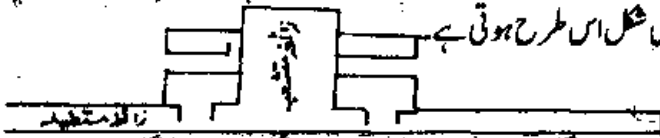
علی انہ الخ اس کے علاوہ ایسا کرنا بالاخانہ کی عمارت کو کمزور کرنے یا توڑ پھوڑ وغیرہ کا کام کسی نہ کسی طرح نقصان دہ ضرور ہو جاتا ہے، اس لئے اسے منع کیا جائے گا۔ ف۔ یعنی دیواروں میں کھونٹے گاڑنے اور توڑ پھوڑ کرنے سے ہمیشہ مکان کو کچھ نہ کچھ نقصان ضرور ہوتا ہے۔

توضیح:۔اگر ثالث، محکم متخاصمین کے بیانات سننے کے بعد کسی سے قسم کھانے کو کہے اور وہ انکار کر دے اگر وہ مدعی یا مدعی علیہ کے بارے میں کہے کہ فلاں شخص نے اس بات کا اقرار کیا ہے، یا محکم اپنے معزول ہونے کے بعد یہ کہے کہ میں نے اپنے اختیار کے وقت اسے یہ حکم سنایا، اگر دو منزلہ مکان کے دو باشندے اپنی اپنی منزل میں کچھ رد و بدل کرنا چاہیں، تفصیل حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال واذا كانت زائغة مستطيلة تنشعب منها زائغة مستطيلة وهي غير نافذة فليس لاهل الزائغة الاولى ان يفتحوا بابا في الزائغة القصوى لان فتحه للمرور ولاحق لهم في المرور اذ هو لا هلها خصوصاً حتى لايكون لاهل الاولى فيما بيع فيها حق الشفعة بخلاف النافذة لان المرور فيها حق العامة قيل المنع من المرور لا من فتح الباب لانه رفع جداره والاصح المنع من الفتح لأن بعد الفتح لا يمكنه المنع من المرور في كل ساعة ولانه عساه يدعي الحق في القصوى بتركيب الباب وان كانت مستدبرة قد لزق طرفاها فلهم ان يفتحوا بابا لان لكل واحد منهم حق المرور في كلها اذهي ساحة مشتركة ولهذا يشتركون في الشفعة اذا بيعت دار منها.

ترجمہ:۔امام محمدؒ نے فرمایا کہ اگر ایک زائغہ مستطیلہ (لانبی گلی) ایسی ہو جس سے دوسری بھی لانبی گلی نکلتی ہو مگر یہ کسی

کنارے میں کھلی ہوئی نہ ہو بلکہ بند ہو تو پہلی گلی کے رہنے والے میں سے کسی کو یہ حق نہ ہوگا کہ دوسری گلی کی طرف اپنا دروازہ نکالے، (ف۔ یعنی) ایسی گلی جو لانبی اور سیدھی ہو جس میں راستہ کے دونوں جانب مکان بنے ہوئے ہوں، اور اس گلی سے بھی ایک دوسری لانبی گلی نکلتی ہو جس کی شکل اس طرح ہوتی ہے۔

زائغۃ مستطیلۃ

اس میں سے تیسری گلی والے دوسری گلی سے ہوتے ہوئے اور دونوں گلی والے پہلی گلی کے راستہ سے باہر کی طرف آمد و رفت کر سکتے ہیں، لیکن اس کے برعکس یہاں لانبی گلی والوں کا کوئی حق نہ ہوگا کہ وہ دوسری گلی کی طرف کوئی راستہ نکال لیں، لان فتحه الخ کیونکہ دروازہ کھولنا راستہ بنانے کے لئے ہے، جبکہ پہلی بڑی گلی والوں کو اس سے گذرنے کا حق نہیں ہے، کیونکہ دوسری گلی خاص ان کے اپنے ہی لوگوں کے لئے ہے (ف۔ یعنی اس دوسری گلی پر پہلی گلی والوں کا کوئی حق نہیں ہے، حتی لا یکون الخ یہانتک وہ زمین یا مکان جو دوسری اور تیسری گلی میں فروخت ہو اس میں اس پہلی گلی میں رہنے والوں کا کوئی حق مشفعہ نہ ہوگا، بخلاف اس گلی کے جو کھلی ہوئی ہو یعنی اس کے آخر میں کھلا ہوا راستہ ہو جس سے ہر شخص آتا جاتا ہو کیونکہ اس میں ہر شخص کو آمد و رفت کا حق ہوتا ہے کوئی کسی کو آنے جانے سے نہیں روک سکتا ہے۔

قیل المنع الخ بعض مشائخؒ نے کہا کہ اس گلی سے دروازہ نکالنے کی ممانعت نہیں ہے بلکہ اس دروازہ کو آمد و رفت کا راستہ بنا لینے سے ممانعت ہے، کیونکہ دروازہ نکالنے کا مطلب تو صرف اتنا ہوتا ہے کہ اس جگہ اپنے گھر کی کچھ دیوار توڑ دی جائے یا چھوڑ دی جائے،، لیکن قول اصح یہی ہے کہ دراوزہ کے کھولنے سے ہی ممانعت ہے، کیونکہ ایک بار دروازہ کھل جانے کے بعد دوسری گلی والوں کے لئے یہ ممکن نہ ہوگا کہ ہر اس گھرانے کو اس جگہ آنے جانے سے روکتا رہے، اس سے تو ایک بڑا فتنہ کھڑا ہو جائے گا، اسی طرح دروازہ کھول کر وہ شخص اس دوسری گلی میں اپنے کسی حق کا دعوی بھی کر سکے گا۔

وان كانت مستديره الخ اور اگر دوسری گلی متدیرہ یعنی گولائی میں ہو، جس کے دونوں کنارہ پہلی گلی سے ملے ہوئے ہوں، تو اس میں پہلی گلی کو بھی یہ اختیار ہوگا کہ اس میں دروازہ کھول دیں، کیونکہ پہلی اور دوسری گلی دونوں میں سے ہر ایک کے فرد کو اس میں آمد و رفت کا حق حاصل ہوگا، اس لئے کہ درمیانی جگہ سب کے لئے ایک مشترک صحن یا آنگن کی حیثیت سے ہے چنانچہ اگر اس میں سے کوئی .. فروخت ہونے لگے تو ہر ایک اس کے شفعہ کا حق دار ہو سکتا ہے۔ (ف۔ اس کی صورت یہ ہو گی۔

ان گھروں اور ان کے دروازوں کے آگے جتنا کچھ آنگن ہے وہ کچھ لانبا اور باقی گول ہے، اس پورے آنگن میں تمام خاندان کو آمد و رفت کا پورا حق ہوگا، اس لئے گول آنگن بھی صرف ان ہی لوگوں کے لئے مخصوص نہ ہوگا، بلکہ سارے افراد اس میں آمد و رفت کر سکتے ہیں۔

توضیح:۔ سیدھی گلی اور گول گلی جس میں کچھ راستہ بند اور کچھ کھلا ہوا ہو اس میں شفعہ کا حق دار کون اور کس طرح ہوتا ہے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل،

قال ومن ادعى فى دار دعوى وانكرها الذى هى فى يده ثم صالحه منها فهو جائز وهى مسالة الصلح على الانكار وسنذكرها فى الصلح لان شاء الله تعالى والمدعى وان كان مجهولاً فالصلح على معلوم عن مجهول جائز عندنا لانه جهالةٌ فى الساقط فلا يُفضى الى المنازعة على ماعرف قال ومن ادعى داراً فى يدرجلٍ انه وهبها

زائغۃ سکہ، بمعنی گلی یا راستہ، مستطیلہ، سیدھا، لانبا، تنشعب، شاخ نکلنے والا راستہ، نافذہ، کھلا ہوا، آگے نکل جانے والا، غیر نافذہ، بند گلی، جس کے آگے راستہ نہ ہو

له في وقت فسئل البينة فقال جحد في الهبة فاشتريتها واقام المدعي البينة على الشراء قبل الوقت الذي يدعي فيه الهبة لاتقبل بينة لظهور التناقض اذ هو يدعي الشراء بعد الهبة وهم يشهدون به قبلها ولو شهدوا به بعدها تقبل لوضوح التوفيق ولو كان ادعى الهبة ثم اقام البينة على الشراء قبلها ولم يقل جحدني الهبة فاشتريتها لم تقبل ايضاً ذكره في بعض النسخ لان دعوى الهبة اقرار منه بالملك للواهب ودعوى الشراء رجوعٌ منه فعد مناقضاً بخلاف ما اذا ادعى الشراء بعد الهبة لانه تقرير ملكه عندها.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے ایک مکان پر اپنا دعوی کیا مگر اس میں رہنے والے نے اس سے انکار کیا، لیکن اس میں رہنے والے نے اس پر دعویٰ کرنے سے کسی طرح صلح کر لی تو اس کا اس سے صلح کر لینا جائز ہوگا، یہ مسئلہ حقیقت میں انکار پر صلح کرنے کا ہے، جسے ہم مستقلاً انشاء اللہ کتاب الصلح میں بیان کریں گے (ف۔ اس جگہ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اس مدعی نے جتنے حصہ پر بھی دعوی کیا ہو، مثلاً: تہائی یا چوتھائی یا نصف جسے اس نے اس وقت تک ثابت نہیں کیا، پھر قابض نے بھی جب اس کے دعویٰ کا انکار کر دیا تو کچھ بھی ______

______ ثابت نہ ہو سکا، اس لئے اس کا دعوی کا حق مجہول پر ہوا اور صلح بھی اسی مجہول حق پر ہوئی، تو ایسی صلح مجہول حق سے کیسے صحیح ہوگی، اس کا جواب اس طرح دیا۔

والمدعي وان كان الخ کہ اس شخص نے جو کچھ دعوی کیا ہے وہ اگرچہ مجہول ہے، لیکن مجہول سے معلوم پر صلح کرنا ہمارے نزدیک جائز ہے، کیونکہ یہ جہالت ایسی چیز میں ہے جس کا خاص اعتبار نہیں ہے، جیسا کہ کتاب الصلح میں مذکور ہے۔ قال من ادعى الخ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص مثلاً: زید نے دوسرے شخص مثلاً: بکر پر یہ دعوی کیا کہ یہ شخص فی الحال جس گھر میں رہتا ہے اور اس کے قبضہ میں ہے اس نے مجھے وہ پہلے ایک وقت میں ہبہ کیا تھا (ف۔ جس کے تاریخ اور اس کا وقت بھی بیان کر دیا) اس دعویٰ پر اس سے جب گواہ طلب کئے گئے تو اس نے کہا کہ اس شخص نے چونکہ ہبہ کرنے کا انکار کر دیا تھا اس لئے بعد میں میں نے اس سے اس مکان کو خرید لیا پھر اس کے گواہ نے ایسے وقت میں خریداری پر گواہی دی جو وقت اس کے بتائے ہوئے ہبہ کے وقت سے پہلے کا ہے (ف۔ مثلاً: یہ کہا کہ اس سال کے ماہ صفر میں ہبہ کیا تھا اور خریداری کے گواہ نے کہا کہ اس نے ماہ محرم میں خریدا تھا، تو یہ گواہ مقبول نہ ہوں گے، کیونکہ دونوں باتوں کا اختلاف ظاہر ہے (ف۔ کیونکہ پہلے خرید کر بعد میں ہبہ کرنے کا کیا فائدہ ہوگا، کیونکہ مدعی تو ہبہ ہو جانے کے بعد خریدنے کا دعویٰ کرتا ہے، حالانکہ گواہ ہبہ سے پہلے کی خریداری کی گواہی دیتے ہیں (ف۔ اس لئے مدعی کا دعوی درست ہو سکتا تھا اس کی گواہی دعویٰ کے مخالف اور ہو رہی ہے)۔

ولو شهدوا به الخ اور اگر گواہ ہبہ کے بعد خریداری کی گواہی دیتے تو ان کی گواہی قبول ہو سکتی تھی کیونکہ دونوں باتوں میں توفیق ظاہر ہے۔ (ف۔ اس طرح سے جو مدعی نے شروع میں جو بیان کیا ہے کہ اس نے مجھے پہلے ہبہ کیا تھا مگر بعد میں وہ اپنی بات سے پھر گیا اس لئے بعد میں نے اس سے مکان خرید لیا) ولو كان ادعى الخ اور اگر اس نے پہلے ہبہ کا دعوی کیا پھر ہبہ سے پہلے خریدنے کے گواہ پیش کئے اور اس نے یہ بیان نہیں دیا کہ ہبہ کر کے اس نے ہبہ سے انکار کر دیا تھا تو بھی گواہ قبول نہیں کئے جائیں گے، بعض نسخوں میں ایسا ہی لکھا ہے، کیونکہ ہبہ کا دعویٰ کرنے کا مطلب ہی یہ ہے کہ اس وقت ہبہ کرنے والے کی ملکیت اس پر موجود ہو، پھر خریداری کا دعوی کرنے کا مطلب اس پہلے اقرار سے رجوع کرنا ہے، اس طرح گویا اس نے دو متضاد اور مخالف باتوں کا دعویٰ کیا، اس کے برخلاف اگر پہلے خریداری کا دعویٰ کیا تو اس میں تضاد لازم نہیں آتا ہے کیونکہ ہبہ کے وقت ہبہ کرنے والے کی ملکیت ثابت ہے (ف۔ اور یہ بات اصل مقصد کے لئے مفید تو ہے مگر کسی بھی نقصان دہ نہیں ہے۔

توضیح: کسی دعوای کو تسلیم سے انکار کے باوجود اس دعویٰ پر مصالحت کر لینا، مجہول حق پر مجہول صلح کی صورت ایک چیز کے متعلق یہ دعویٰ کرنا کہ بطور ہبہ وہ میری ہے پھر یہ

دعویٰ کرتا کہ بطور خرید میری ملکیت ہے، خواہ ہبہ کا دعوی پہلے ہو یا خرید کا دعویٰ پہلے ہو،
تفصیل مسائل، حکم، دلائل

ومن قال لاخر اشتریت منی هذه الجاریة فانکر الاخر ان اجمع البائع علی ترك الخصومة وسعه ان یطأها لان المشتری لما جحد کان فسخا من جهته اذا الفسخ یثبت به کما اذا تجاحدا فاذا عزم البائع علی ترك الخصومة تم الفسخ و بمجرد العزم وان کان لا یثبت الفسخ فقداقترن بالفعل وهو امساك الجاریة ونقلها وما یضاهیه ولانه لما تعذر استیفأ الثمن من المشتری فات رضاء البائع فیستبد بفسخه قال ومن اقرانه قبض من فلان عشرة دراهم ثم ادعی انه زیوف صدق و فی بعض النسخ اقتضی وهو عبارة عن القبض ایضاً ووجهه ان الزیوف من جنس الدراهم الا انها معیبة ولهذا لو تجوز بها فی الصرف والسلم جاز والقبض لا یختص بالجیاد فیصدق لانه انکر قبض حقه بخلاف ما اذا اقرانه قبض الجیاد أو حقه أو الثمن أو استوفی لاقراره بقبض الجیاد صریحاً اودلالة فلا یصدق والنبهرجة کالزیوف و فی الستوقة لا یصدق لانه لیس من جنس الدراهم حتی لو تجوز بها فیما ذکرنا لایجوز والزیف مازیفه بیت المال والنبهرجة ما یرده التجار والستوقة ما یغلب علیها الغش.

ترجمہ:- اگر ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ تم نے یہ باندی مجھ سے خریدی تھی لیکن دوسرے نے اس کا انکار کر دیا، اس وقت اگر بائع نے اس کے ساتھ نالش اور مقدمہ نہ کرنے اور خاموش رہ جانے کا فیصلہ کر لیا تو اس بائع کو اس باندی سے ہمبستری کرنی حلال ہوگی۔ (ف۔ یہی ایک روایت امام شافعیؒ اور ایک روایت احمدؒ کی بھی ہے) لان المشتری الخ کیونکہ دوسرے شخص (مشتری) نے جب انکار کر دیا تو اس کی طرف سے (اگر خرید ا بھی ہو تو وہ) فسخ ہو جاتا ہے، اب جبکہ بائع نے بھی خاموش رہ جانے کا فیصلہ کر لیا تو فسخ پورا ہو گیا۔

و بمجرد العزم الخ اگرچہ صرف فسخ کر لینے کے ارادہ سے فسخ نہیں ہوتا ہے، لیکن یہاں ارادہ فسخ ایک عمل کے ساتھ ملا ہوا ہے، یعنی باندی کو خاموشی کے ساتھ اپنے پاس رکھ لینا اور اپنے گھر لے آنا، یا اس کے مشابہہ دوسرا کوئی کام کرنا مثلاً: اسے دوسری مرتبہ کسی کے پاس فروخت کرنے کا ارادہ کرنا، وغیرہ، اور اب جبکہ اس مشتری سے اس کی رقم ملنے کی امید نہ رہی تو بائع کی رضامندی بھی ختم ہو گئی، اس لئے بیع کے فسخ کرنے میں اب وہ خود مختار ہو گیا۔ (ف۔ اس لئے اس کا صرف ارادہ کرنا ہی فسخ کرنا مان لیا جائے گا) قال ومن اقر الخ اگر کسی نے اس بات کا اقرار کیا میں نے فلاں شخص سے دس درہم قبضہ میں لئے ہیں، بعد میں یہ کہا کہ وہ تو کھوٹے تھے تو اس کی تصدیق کی جائے گی، و فی بعض الخ اور بعض نسخوں میں (ادعی کی بجائے) اقتضی یعنی اقتضاء کا لفظ ہے، اس سے بھی قبضہ کرنے کے ہی معنی سمجھے جاتے ہیں، کیونکہ زیوف یعنی کھوٹے سکے بھی تو درہم ہی کی جنس سے ہوتے ہیں البتہ وہ عیب دار ہوتے ہیں ولهذا الخ اسی لئے عقد صرف اور عقد سلم میں زیوف کھوٹے درہم بھی لئے جائیں اور اچھے نہ لینے میں چشم پوشی کی جائے جب بھی جائز ہوتا ہے (ف۔ یعنی مثلاً: ایک اشرفی بھنانے میں دینے والے نے اچھے درہموں کے ساتھ کھوٹے درہم بھی دیئے اور لینے والے نے بھی کھوٹے درہم لینے میں چشم پوشی کی اور ناراضگی کا اظہار نہیں کیا تو یہ عقد صرف پورا ہو گیا اور عقد سلم کی صورت میں مثلاً: پچاس درہم کے بدلے پچاس من گیہوں کا معاملہ طے کیا پھر درہم دیتے وقت اچھے درہم نہ دے کر کھوٹے درہم دیدیئے، اور دوسرے شخص یعنی مسلم الیہ نے چشم پوشی کرتے ہوئے وہ قبول کر لئے تو بھی یہ بیع سلم جائز ہوگی، پس اس مثال سے بھی یہ بات معلوم ہوئی کہ کھوٹے درہم بھی درہم ہی ہوتے ہیں، اور اس نے درہم پر قبضہ کرنے کا اقرار کیا ہے۔

والقبض الخ اور قبضہ کرنا صرف اچھے درہموں کے ساتھ ہی مخصوص نہیں ہے، کیونکہ کھوٹے درہموں پر بھی اختیار پانے سے قبضہ بولا جاتا ہے لہٰذا اس کی بات کی تصدیق کرلی جائے گی، کیونکہ اس نے اپنا اصل حق یعنی کھرے اور اچھے درہموں کے پانے کی نفی کی ہے (ف)

خلاصہ یہ ہوا کہ جب اس نے یہ کہا کہ میں نے دس درہموں پر قبضہ کیا ہے کھوٹے درہموں پر قبضہ کیا ہے تو اس کی تصدیق ہو سکتی ہے بخلاف ما اذا الخ بر خلاف اس کے اگر اس نے کہا کہ میرا جو ثمن تھا وہ وصول کرلیا، یا یہ کہ میں نے پورا پالیا استیفاء کرلیا (ف۔ یعنی میں نے بھرپور حاصل کرلیا پھر یہ دعوی کرتا کہ میں نے کھوٹے وصول کئے قبول نہ ہوگا) کیونکہ اس نے یا تو صراحۃً کھرے درہم پانے کا اقرار کیا، تو اب اس کے قول کی تصدیق نہ ہوگی، والنبهرجة کالزیوف الخ اور نبہرجہ درہم کھوٹے درہم کے حکم میں ہوتے ہیں، اور ستوقہ کی صورت میں تصدیق نہ ہوگی کیونکہ یہ درہم کی جنس سے ہی نہیں ہوتے ہیں، یہاں تک کہ عقد صرف وسلم میں چشم پوشی کرتے ہوئے ستوقہ درہم لے لے تو وہ عقد جائز نہ ہوگی۔ والزیف الخ زیف ایسے درہم کو کہا جاتا ہے جن کو بیت المال یا بینک قبول نہ کرے اور واپس کردے لیکن شہری کاروباری اسے قبول کرلیتے ہوں اور نبہرجہ ایسے درہم کو کہتے ہیں جن کو کاروباری بھی قبول نہ کرتے ہوں اور ستوقہ اس درہم کو کہتے ہیں جن میں کھوٹ زیادہ ہو (ف۔ تو اصل میں یہ درہم ہی نہیں ہوتے ہیں۔

توضیح:- ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ تم نے مجھ سے میری باندی خریدی تھی، اور دوسرے نے اس کا انکار کیا، اس پر پہلے شخص نے خاموشی برتی یا معاملہ قاضی کے پاس پیش کردیا، زیوف نبہرجہ ستوقہ کی تعریف اور آپس کا فرق، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

قال ومن قال لأخر لك على الف درهم فقال ليس لى عليك شيئ ثم قال فى مكانه بل لى عليك الف درهم فليس عليه شيئ لان اقراره هو الاول و قد ارتد برد المقر له والثانى دعوى فلا بد من الحجة او تصديق خصمه بخلاف ما اذا قال لغيره اشتريت وانكر الأخر له ان يصدقه لان احد المتعاقدين لا يتفرد بالفسخ كما لا يتفرد بالعقد والمعنى فيه انه حقهما فبقى العقد فيعمل التصديق اما المقر له يتفرد برد الاقرار فافترقا قال ومن ادعى على اخر مالا فقال ماكان لك على شيئ قط فاقا المدعى البينة على الف واقام هو البينة على القضا قبلت بينة وكذلك على الابرا و قال زفرؒ لا تقبل لان القضا يتلوا لوجوب و قد انكره فيكون مناقضا ولنا ان التوفيق ممكن لان غير الحق قد يقضى ويبرأ منه دفعا للخصومة الاترى انه يقال قضى بباطل وقد يصالح على شيئ فيثبت ثم يقضى كذا اذا قال ليس لك على شيئ قط لان التوفيق اظهر.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مثلاً زید نے بکر سے کہا کہ تمہارے مجھ پر ہزار درہم باقی ہیں، اس پر بکر نے کہا کہ نہیں میرا تم پر کچھ بھی باقی نہیں ہے پھر فوراً ہی زید نے کہا بلکہ میرے ہی ہزار درہم تم پر باقی ہیں، تو زید پر کچھ بھی قرض بکر کا باقی نہ رہے گا، کیونکہ اس پوری گفتگو میں زید کا اقرار صرف پہلی مرتبہ میں پایا گیا جسے بکر نے رد کردیا، پھر دوسرے جملہ میں زید نے بکر پر اپنا حق باقی رہنے کا دعوی کیا جس کے ثبوت کے لئے یا تو بکر کا اقرار چاہئے یا پھر خود زید کے پاس کچھ گواہ چاہئے کہ گواہوں کے اقرار سے قرضہ کا ثبوت ہو سکتا ہے، اس کے برخلاف اگر ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ فلاں چیز میں نے تم سے خریدی ہے اور دوسرے نے اس کا انکار کردیا تب بھی اس دوسرے کو یہ اختیار ہوگا کہ پہلے شخص یعنی مشتری کی بات کی تصدیق کردے، کیونکہ عاقدین یعنی ان دونوں میں سے کسی ایک کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے کہ صرف ایک ہی شخص اپنے اس معاملہ کو تنہا فسخ کردے جیسے کہ کوئی ایک ہی تنہا عقد بھی نہیں کر سکتا ہے (ف۔ اس طرح اقرار اور اس معاملہ عقد میں فرق ہو گیا) والمعنى فيه الخ اس مسئلہ کی

بنیادی بات یہ ہے کہ عقد بیع تو دونوں کا حق ہے اس لئے ایک شخص کے رد اور ختم کر دینے سے بھی عقد باقی رہ جائے گا، اس وقت کسی دوسرے شخص کا کرنا بھی مفید اور کارآمد ہو جائے گا، مگر جس کے لئے (مقرلہ) اقرار کیا گیا ہے وہ تو اپنے بارے میں اقرار کو تنہا ہی رد کر سکتا ہے، اس طرح دونوں مسئلوں میں فرق ظاہر ہو گیا۔

قال ومن ادعی الخ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص مثلاً زید نے بکر پر مال کا دعوی کیا تب بکر نے کہا کہ تمہارا مال کبھی بھی مجھ پر نہ تھا، اس پر مدعی زید نے اس پر ہزار درہم باقی رہنے کے گواہ پیش کر دیئے، پھر خود اس مدعی علیہ بکر نے بھی ان کے ادا کر دینے پر گواہ پیش کر دیئے تو اسی مدعی علیہ یعنی بکر کے گواہ مقبول ہوں گے، اسی طرح اگر اس نے مدعی کے بری کر دینے کے گواہ پیش کر دیئے تو بھی اسی کے گواہ مقبول ہوں گے۔

وقال زفرؒ الخ اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ بکر کے گواہ قبول نہیں کئے جائیں گے، کیونکہ واجب ہونے کے بعد ہی تو ادا کرنا لازم ہوا کرتا ہے، پھر اس کا یہ کہنا کہ تمہارا مجھ پر کبھی کچھ لازم نہیں ہوا تھا خود اس کے دعوی کے مخالف ہو رہا ہے، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ کسی کا حق لازم نہ ہونے کے باوجود ادا کر کے اس حق سے براءت حاصل کر لی جاتی ہے تاکہ آپس کی خصومت اور جھگڑا دور ہو جائے، اسی لئے تو اکثر یہ بولتے ہوئے سنا جاتا ہے کہ اس نے ناحق ادا کیا ہے، اور کبھی کسی چیز پر صلح کی جاتی ہے، پھر جب وہ لازم ہو جاتی ہے تو ادا بھی کی جاتی ہے، اسی طرح اگر مدعی علیہ بکر نے اس طرح کہا کہ تمہارا کوئی حق مجھ پر بالکل نہیں ہے یا ہرگز نہیں ہے تو بھی ایسی صورت میں بکر کے گواہ مقبول ہوں گے، کیونکہ دعوی کی صداقت کے احتمال کے ساتھ ہی گواہی کا بھی ہونا زیادہ ظاہر ہے (ف۔ اس جگہ امام زفرؒ کے جواب کا خلاصہ یہ ہوا کہ آپ کا یہ کہنا کہ وجوب کے بعد ہی تو ادا کرنا ہوتا ہے، کیونکہ اس موقع میں اصل حق کا واجب ہونا ہی ضروری نہیں ہے، کیونکہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ کوئی فسادی انسان خواہ مخواہ بھی کسی کو تنگ کرنے کے لئے کسی حق کا دعوی کر بیٹھتا ہے اس سے جھگڑا کرنے لگتا ہے اس لئے مدعی علیہ صالح اور نیک طبع ہونے کی بناء پر اس کے شر سے بچنے کے لئے دعوی کے مطابق اسے ادا کر دیتا ہے، حالانکہ حقیقت میں اس کا کوئی حق نہیں ہوتا ہے یا مثلاً: جھگڑنے کے بعد دفع شر کے لئے سو درہم کی ادائیگی پر صلح کر لیتا ہے، چنانچہ اب اس پر یہ سو درہم لازم ہو گئے اور اس نے ادا بھی کر دیئے، پس ان باتوں سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ کچھ ادا کر دینے سے واقعۃً اصل حق کا واجب ہونا ضروری نہیں ہوتا ہے، اس لئے اس کا یہ کہنا کہ تمہارا مجھ پر کبھی کوئی حق لازم نہیں ہوا پھر بھی اس نے وہ حق ادا کر دیا یا اس پر صلح کر لی تو ایسا کرنے سے یہ شخص حقیقت میں جھوٹا نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ یہ ممکن ہے کہ اس نے ناحق دفع شر کے لئے مدعی کو ادا کر دیا ہو یا انکار کے باوجود صلح کر لی ہو، پھر اگر اس نے یہ کہا ہو کہ تمہارا مجھ پر ہرگز کچھ حق نہیں تو اس جملہ سے بدرجہ اولی اس کا جھوٹا ہونا لازم نہیں ہے اور یہی بات زیادہ ظاہر بھی ہے۔م۔

توضیح:۔ زید نے ایک مرتبہ خود پر دوسرے کے حق باقی رہنے کا دعوی کیا مگر دوسرے شخص نے خود اس کا انکار کیا جس کے فوراً بعد اسی نے پلٹ کر کہا کہ میرا ہی حق تم پر باقی ہے، مذکورہ صورت سے متعلق تفصیل اور اس کی پوری بحث مع اختلاف ائمہ، اور دلائل

ولو قال ماكان لك علي شيئ ولا اعرفك لم يقبل بينته على القضأ وكذا على الابرأ لتعذر التوفيق لانه لايكون بين اثنين اخذ و اعطأ و قضاء واقتضاء و معاملة ومصالحة بدون المعرفة وذكر القدوريؒ انه تقبل ايضاً لان المحتجب او المخدرة قد يؤذى بالشغب على بابه فيأمر بعض وكلائه بارضائه ولا يعرفه ثم يعرفه بعد ذلك فامكن التوفيق قال ومن ادعى على اخر انه باعه جاريته فقال لم ابعها منك قط فاقام البينة على الشراء فوجد بها اصبعا زائدة فاقام البائع البينة انه برئ اليه من كل عيب لم تقبل بينة البائع وعن ابى يوسفؒ انه تقبل اعتباراً بما

ذکرنا وجه الظاهر ان شرط البراءة تغيير للعقد من اقتضاء وصف السلامة الى غيره فيستدعي وجود البيع وقد انكره فكان مناقضاً بخلاف الدين لانه قد يقضى وان كان باطلا على ماهر.

ترجمہ:-اگر اسی نے دوسرے سے اس طرح کہا کہ تمہارا مجھ پر کبھی کچھ باقی نہیں ہوا اور میں تو تم کو پہچانتا بھی نہیں ہوں تو ادا کرنے پر اس کے گواہ مقبول نہ ہوں گے، اسی طرح بری کرنے پر بھی گواہ قبول نہ ہوں گے، (ف۔ یعنی اگر گواہوں نے اس طرح گواہی دی کہ اس مدعی نے تو اس شخص کو پہلے ہی بری کر دیا تھا تو بھی وہ مقبول نہ ہوں گے، کیونکہ اس جواب میں مدعی صاف جھوٹ بول گیا ہے، کیونکہ مدعی کی دونوں باتوں میں موافقت دینا ممکن نہیں ہے، **لانه لایکون الخ** کیونکہ دو آدمیوں کے درمیان لین دین، ادا کرنا اور وصول پانا، اور کوئی معاملہ مصالحہ کرنا کسی قسم کی ان دونوں میں کسی قسم کی پہچان کے بغیر ممکن نہیں ہے (ف۔ (اب چونکہ مدعی علیہ نے اپنے جواب یہ کہا کہ میں تو تم کو پہچانتا بھی نہیں ہوں) **ذکر القدوری الخ** اور قدوریؒ نے بیان کیا ہے کہ اس صورت میں بھی مدعی علیہ کے ہی گواہ قبول ہوں گے (ف۔ کیونکہ ان دونوں یعنی مدعی علیہ اور اس کے گواہوں کے بیان میں اب بھی ایک صورت سے توفیق دینا ممکن ہے، کہ شاید یہ مدعی علیہ پردہ دار باحیا عورت ہو، تو ان صورتوں میں یہ ممکن ہے کہ حقیقت میں مدعی کا کوئی حق نہ ہو پھر بھی اپنی عزت کی حفاظت کے خیال سے صورت دیکھے بغیر ہی مطالبہ پورا کر دیا ہو۔ **ان المحتجب الخ** کیونکہ روپوش شخص اور پردہ دار خاتون کو اپنے دروازہ پر شور و غل سے تکلیف ہوتی ہے، اس لئے ایسے لوگ اپنے وکیلوں یا کارندوں کو حکم دیتے ہیں کہ جس طرح ہو لے دے کر ہنگامہ اور فتنہ دور کرو، حالانکہ وہ خود ایسے شور مچانے والوں کو پہچانتے بھی نہیں ہیں، مگر اس کے بعد پہچاننے لگتے ہیں اس لئے مدعی علیہ اور اس کے وکیل کے جواب میں توفیق دینا ممکن ہوتا ہے (ف۔ یعنی جب بھی وہ شخص نالش کرے اور خود کو اس طرح شناخت کروائے کہ میں فلاں شخص ہوں جس نے شور و غل کیا تھا تب وہ پہچان لیا جاتا ہے، اسی وقت ادائیگی کے گواہ پیش کئے جاتے ہیں۔

قاضی خان نے کہا ہے کہ اس قاعدہ کی بناء پر اگر وہ روپوش یا پردہ دار نہ ہو بلکہ اپنا کام خود ہی کرتا ہو تو اس کی بات قبول نہیں ہونی چاہئے، اور بعض فقہاء نے کہا ہے کہ اس صورت میں بالاتفاق مدعی علیہ کے گواہ قبول ہوتے ہیں۔ع۔

قال ومن ادعی علی آخر الخ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے پر یہ دعوی کیا کہ اس نے اپنی باندی میرے ہاتھ فروخت کی ہے (ف۔ مثلاً: زید نے بکر پر دعویٰ کیا کہ اس نے اپنی باندی میرے ہاتھ فروخت کی) پس مدعی علیہ یعنی بکر نے کہا کہ میں نے تو ہرگز تمہارے ہاتھ نہیں بیچی ہے، تب مدعی زید نے اس کی خریداری پر اپنے گواہ پیش کر دیئے (ف۔ یہاںتک کہ خریداری ثابت ہوئی اس لئے زید نے بکر کو باندی کی قیمت دے کر اس باندی پر قبضہ کر لیا، اس کے بعد اس باندی میں ایک زائد انگلی پائی (جو کہ عیب ہے)۔

فاقام البائع الخ اس وقت بائع نے گواہ پیش کئے کہ اس بائع نے اس مدعی کے سامنے اس باندی کے بارے میں ہر قسم کے عیب سے براءت کر لی تھی، تو بائع کے گواہ قبول نہ ہوں گے (ف۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے) اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ مذکورہ بالا مسائل پر قیاس کرتے ہوئے اس مسئلہ میں بھی بائع کے گواہ قبول ہوں گے۔ (ف۔ چنانچہ مالک نے خود فروخت نہیں کی ہے بلکہ اس کی طرف سے دوسرے مثلاً: وکیل نے فروخت کی ہے) اس ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ کسی بھی عقد میں یہ شرط رکھنا کہ اس میں ہر قسم کی خرابی یا عیب سے میں بری ہوں یعنی مجھ پر کوئی ذمہ داری نہیں ہوگی یہ بات تقاضائے عقد کے خلاف ہے کیونکہ تقاضا تو یہ ہوتا ہے کہ عقد ہر قسم کے عیب سے سالم ہو، پس ایسی شرط کے لگانے سے سلامتی کے عوض غیر سلامتی کی طرف موڑ دینا یا متغیر کر دینا لازم آتا ہے، اس لئے اس کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ اصل مبیع موجود رہے، حالانکہ اس نے اصل بیع کرنے سے ہی انکار کر دیا ہے۔ف۔ یعنی نفس بیع کا تقاضا تو یہ ہوتا ہے کہ مشتری کو اس کا خریدا ہوا مال صحیح و سالم ملے، حالانکہ بائع نے اپنے مال میں ہر قسم کے عیب سے براءت یعنی اس کی ذمہ داری لینے سے انکار کر دیا ہے پس اس مبیع کا صحیح و سالم ہونے کی

سواری ختم ہو گئی، اور اس کا ماحصل یہ نکلا کہ یہ مال فی الحال جیسی بھی اچھی یا بری حالت میں ہے مشتری کو ملے گا، لیکن اس میں ایک بات ضرور پائی گئی کہ اصل مبیع باقی رہے تاکہ اس سے براءت کی شرط ہو سکے، حالانکہ مدعی علیہ نے بیع کرنے سے ہی انکار کیا ہے، اس طرح وہ اپنے اصل دعویٰ کے مخالف اور متناقض ہو گیا بخلاف قرضہ کے (ف۔ کہ جب مدعی علیہ نے یہ کہا کہ تمہارا مجھ پر کچھ بھی قرض باقی نہیں ہے ساتھ ہی اس قرض کے ادا کرنے کا دعویٰ بھی کر دیا، اس لئے اس کے گواہ مقبول ہوں گے اور دونوں باتوں میں کوئی تناقض باقی نہیں رہا، کیونکہ ادا کر دینا اس بات کا تقاضا نہیں کرتا ہے کہ واقعۃً یہ شخص مقروض بھی تھا، کیونکہ ایسا ہو جایا کرتا ہے کہ ایک شخص دوسرے کے مطالبہ پر اس کے مطالبہ کو پورا کرتا ہے اگرچہ حقیقت میں اس کا مطالبہ بالکل غلط اور باطل ہو۔

توضیح:- زید نے بکر سے یہ کہا کہ تم میرے بقایا ادا کر دو، بکر نے کہا کہ تمہارا حق مجھ پر کبھی بھی باقی نہیں ہوا اور میں تم کو پہچانتا بھی نہیں ہوں، اس کے ساتھ ہی اس کی طرف سے یہ گواہی پیش ہوئی کہ مدعی نے تو اسے پہلے ہی بری کر دیا تھا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ذكر حق كتب في اسفله ومن قام بهذا الذكر فهو ولي ما فيه ان شاء الله تعالىٰ او كتب في الشرا فعلى فلان خلاص ذلك وتسليمه ان شاء الله تعالىٰ ابطل الذكر كلمه وهذا عند ابي حنيفة وقال ان شاء الله تعالىٰ هو على الخلاص وعلى من قام بذكر الحق وقولهما استحسان ذكره في الاقرار لان الاستثناء ينصرف الى مايليه لان الذكر للاستيثاق وكذا الاصل في الكلام الاستبداد وله ان الكل شيئ واحد بحكم العطف فيصرف الى الكل كما في الكلمات المعطوفة مثل قوله عبده حر وامراته طالق وعليه المشي الى بيت الله تعالىٰ ان شاء الله ولو ترك فرجة قالوا لا يلتحق به ويصير كفاصل السكوت.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ ایک حق کی ایک ایسی تحریر تھی جس کے آخر میں یہ لکھا ہوا تھا جو شخص اس تحریر کا مالک ہو جائے وہ اس کے مندرجات اور مضمون میں جو کچھ ہے وہ اس کا مالک ہے انشاء اللہ (ف۔ یعنی اگر کسی شخص نے اپنی ذات پر قرضہ کی دستاویز (اقرار نامہ) لکھی اور بالکل آخر میں انشاء اللہ تعالیٰ لکھ دیا، یعنی جس شخص کے پاس یہ تحریر یا اقرار نامہ ہو وہ اس کا ولی اور مستحق ہے انشاء اللہ تعالیٰ، اس مسئلہ کی اصل بنیاد لفظ انشاء اللہ پر ہے، چنانچہ جامع صغیر میں صرف اسی پر اکتفاء کیا ہے، کہ ایک شخص نے اپنی ذات پر حق اور قرض کی دستاویز لکھ کر اس کے آخر میں لفظ انشاء اللہ لکھ دیا، یا بیعنامہ لکھ کر اس کے آخر میں یہ لکھا کہ اس خریداری میں فلاں خریدار کو جو کچھ درپیش آئے (کسی کا حق مطالبہ خرابی وغیرہ) پیش آئے تو فلاں شخص یعنی مجھ کاتب پر اس کی ذمہ داری اور خلاف ہے انشاء اللہ الخ، چنانچہ مصنفؒ نے بھی یہ لکھا۔

اذا كتب في الشراء الخ یا خریداری کی معاملہ میں لکھا کہ فلاں شخص پر اسے خلاف کرنا (حوالہ کرنا) اور مشتری کے حوالہ کرنا لازم ہے انشاء اللہ۔ (ف۔ خلاصہ یہ ہوا کہ لکھنے والے نے اپنی تحریر کے آخر میں لفظ انشاء اللہ بھی لکھی دیا تو یہ پوری دستاویز باطل ہو گی، یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے، (ف۔ وجہ یہ ہے کہ آخر میں جو انشاء اللہ مذکور ہے وہ پوری دستاویز سے متعلق ہے انشاء اللہ تعالیٰ ایسا کلمہ ہے جس سے کوئی بات لازم نہیں آتی ہے، کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ کی مرضی اور مشیت کی شرط ہے، اسی لئے اگر یہ کہا کہ میں نے تم کو طلاق دی انشاء اللہ تعالیٰ یا میں نے تم سے خریدی انشاء اللہ تعالیٰ، اب اگر اس جملہ کو ماقبل کے ساتھ ملا کر کہے تو طلاق یا بیع وغیرہ کچھ نہیں ہو گی، اسی طرح یہاں بھی قرضہ یا خرید کا اقرار کچھ لازم نہ ہو گا، کیونکہ اس سے پہلے جو کچھ بھی بیان کیا گیا وہ انشاء اللہ تعالیٰ کہنے سے لازم نہیں رہا۔

وقالا ان شاء اللہ تعالیٰ الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ انشاء اللہ تعالیٰ کا لفظ فقط خلاف کرنے سے متعلق ہے یا اس ذکر میں جس شخص کا نام ہے، اس سے متعلق ہے (ف۔ اس لئے خلاص کرنا لازم نہ رہا، یا جو شخص اس ذکر سے متعلق ہو اس کا ولی ہونا لازم نہیں ہے، لیکن خریداری یا اقرار کو صحیح ہے۔

وقولھما استحسان الخ اور صاحبینؒ کا کہنا استحسان ہے، جیسا کہ اس مسئلہ کو امام محمدؒ نے اپنی کتاب مبسوط کی کتاب الاقرار میں بیان کر دیا ہے (ف۔ الحاصل صاحبینؒ کے نزدیک خریدنا استحسانا صحیح ہے اور اقراری مال لازم ہے، کیونکہ استثناء کا تعلق اس کی قریب ترین شئی سے ہوتا ہے، کیونکہ دستاویز اور تحریر تو ایسی چیز کے لئے جو پہلے سے موجود ہو اسی کی پختگی کے لئے ہوتی ہے، اسی طرح کلام میں بھی اصل حکم یہی ہے کہ وہ مستقل ہو (یعنی دستاویز تو اسی لئے لکھی گئی تھی کہ اس سے معاملہ میں پختگی حاصل ہو، اس لئے لفظ انشاء اللہ تعالیٰ کو کل مضمون کی طرف پھیر کر اس فائدہ کو ختم کر دینا خلاف اصل ہے، اسی طرح ہر جملہ بھی مستقل ہوتا ہے اس لئے اخیر کے مستقل جملہ سے انشاء اللہ تعالیٰ کا تعلق ہو سکتا ہے تو باقی جملہ کی طرف اسے پھیرنا اصل کے خلاف ہے

ولہ ان الکل الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ساری تحریر عطف کی وجہ سے مکمل ایک چیز کے حکم میں ہے اس لئے کلمہ انشاء اللہ کا تعلق پوری تحریر سے ہو جائے گا، جیسے: کہ معطوفہ کلموں میں ہوتا ہے، مثلاً: کسی نے پورا جملہ اس طرح ادا کیا کہ میرا غلام آزاد ہے اور میری بیوی کو طلاق ہے اور مجھ پر خانہ کعبہ کا حج کرنا لازم ہے انشاء اللہ تعالیٰ۔ (ف۔ تو غلام کی آزادی اور بیوی کو طلاق یا خود پر حج تینوں چیزوں میں سے ایک چیز بھی لازم نہ ہوگی، اسی طرح مسئلہ مذکورہ میں بھی تحریر کا کوئی مضمون لازم نہ ہوگا۔

یہ پوری تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ لکھنے والے نے انشاء اللہ تعالیٰ کو ملا کر لکھا ہو، جیسے کہ ملا کر بولا جاتا ہے) ولو ترک الخ اور اگر لکھنے والے نے درمیان میں کچھ فاصلہ کیا تو ملا ہوا نہیں سمجھا جائے گا، اور یہ جملہ ایسا ہو جائے گا جیسے بولتے وقت درمیان میں کچھ سکوت کر لینے سے فاصلہ کر دیا جاتا ہے۔ (ف۔ مثلاً: کسی نے کہا میرا غلام آزاد ہے، اس کے بعد خاموش ہو گیا پھر کہا انشاء اللہ تعالیٰ تو غلام آزاد ہو جائیگا، کیونکہ انشاء اللہ کا جملہ پہلے سے ملا ہوا نہیں ہے، اسی طرح یہاں بھی لکھنے میں یہ جملہ پہلے مضمون سے ملا ہوا نہیں ہے۔

توضیح: -ایک شخص نے اپنی ذات پر قرضہ کی ایک دستاویز لکھی، اور بالکل آخر میں انشاء اللہ تعالیٰ متصلا یا منفصلا لکھا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف دلائل

فصل فی القضاء بالمواریث قال و اذا مات نصرانی فجأت امرأتہ مسلمۃ و قالت اسلمت بعد موتہ و قالت الورثۃ اسلمت قبل موتہ فالقول قول الورثۃ و قال زفرؒ القول قولھا لان الاسلام حادث فیضاف الی اقرب الاوقات ولنا ان سبب الحرمان ثابت فی الحال فیثبت فیما مضی تحکیماً للحال کما فی جریان ما الطاحونۃ وھذا ظاھر نعتبرہ للدفع و ھو یعتبرہ للاستحقاق.

فصل، میراثوں میں قاضی کے فیصلوں کا بیان

ترجمہ: -اگر کوئی نصرانی مر گیا، اس کے بعد اس کی بیوی نے قاضی کے پاس آکر کہا کہ میں نے اپنے شوہر کے مرنے کے بعد اسلام قبول کیا ہے یعنی مجھے اس کی میراث ملنی چاہئے، اور اس کے وارثوں نے کہا کہ نہیں بلکہ تم اس کی زندگی ہی میں مسلمان ہو چکی تھی، تو وارثوں کی بات مقبول ہوگی (ف۔ لہذا وہ میراث نہیں پائے گی، کیونکہ وارثوں کے قول کے مطابق وہ عورت اپنے نصرانی شوہر کی موت کے وقت ہی مسلمان ہو چکی تھی، اس لئے وہ وارث نہیں ہو سکتی ہے، اور وارثوں ہی کا قول قبول ہوگا، وقال زفر الخ اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ عورت ہی کی بات قبول ہوگی کیونکہ اس میں نیا اسلام پیدا ہوا ہے اس لئے قریب ترین وقت میں اس کی نسبت ہوگی۔ (ف۔ اور سب سے نزدیک وقت نصرانی کی موت ہے نہ اس کی زندگی۔ کیونکہ زندگی دور ہو گئی ہے، امام

شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے۔
ولنا ان الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ میراث سے محروم ہونے کا سبب ابھی پایا جارہا ہے (ف۔ وہ یہ کہ عورت مسلمان ہے اور جس کی وہ میراث چاہتی ہے وہ نصرانی تھا اس لئے اگر وہ ابھی مرتا تو یہ میراث سے محروم ہوتی کیونکہ دونوں کے دین میں اختلاف ہے، اس لئے موجودہ حالت کو بنیاد بناتے ہوئے گذشتہ زمانہ میں بھی محرومی کا سبب ثابت ہوگا (ف۔ یعنی گذشتہ زمانہ میں اس کا حال معلوم نہیں ہورہا ہے کہ نہ جانے وہ مسلمہ تھی یا نصرانیہ تھی مگر فی الحال اس کی جو حالت ہے اسی پر فیصلہ ہوگا کہ وہ پہلے بھی مسلمہ ہی تھی، حاصل بحث یہ ہے کہ اگر عورت اور ورثہ دونوں فریق میں سے جو کوئی بھی گواہ پیش کردے تو اس کے گواہ قبول کرلئے جائیں گے اور جب کسی کے پاس گواہ نہیں ہیں تو ہر ایک کی بات قبول ہوسکتی ہے، پس عورت کی موجودہ حالت کسی طرح سے بھی اس کی پہلی حالت پر گواہ نہیں ہوسکتی ہے، کیونکہ وہ فی الحال مسلمہ اور خود کو پہلے نصرانیہ بتلاتی ہے اور وارثوں کے دعوی پر موجودہ حالت گواہ ہے کہ جیسے: وہ ابھی مسلمہ ہے اسی طرح سے اس سے پہلے بھی وہ مسلمہ ہی تھی، اس لئے ان وارثوں کی بات قبول کی جائے گی، کما فی جریان الخ جیسے پن چکی کے پانی جاری ہونے میں موجودہ حالت حاکم ہوتی ہے۔ف۔
مثلاً کسی نے پن چکی کرایہ پرلی، پھر اس کی مدت گذرجانے پر جب مالک نے اس سے کرایہ کا مطالبہ کیا تو کرایہ دار نے کہا کہ اس جگہ پانی نہیں آرہا تھا اس لئے چکی بند تھی لہذا اس کا کرایہ مجھ پر لازم نہیں آتا ہے، اور فریقین میں سے کسی کے پاس بھی گواہ نہیں ہے، اب یہ دیکھنا ہوگا کہ ابھی اس کی کیا حالت ہے کہ اگر پانی کا بہاؤ نہ ہو تو کرایہ دار کی بات صحیح ہوگی یعنی کرایہ نہیں ہوگا، اور اگر فی الحال پانی بہہ رہا ہو تو مالک یعنی کرایہ پر دینے والے کی بات قبول کی جائے گی۔
وھذا ظاھر الخ اس ظاہر حال کی بات ایسی ہے جس سے ہم مدعی کے دعوی کو دفع کرتے ہیں اور وہ یعنی زفرؒ اس کو استحقاق کے واسطے اعتبار کرتے ہیں

(ف۔ یعنی یہاں ایک قاعدہ ہے جس کی وجہ سے فقہاء میں اختلاف ہے کہ موجودہ ظاہری حالت سے جو شہادت لی جاتی ہے کیا وہ کسی کے حق کو ثابت کرتی ہے یا صرف مدعی کے دعوی کو دفع کرتی ہے، تو امام زفرؒ کے نزدیک وہ حق کو ثابت کرتی ہے اسی بناء پر وہ عورت وراثت کی دعوی دار ہے مگر تو مسلمہ ہے اس لئے حالت یہ کہتی ہے کہ وہ شوہر کے مرنے کے بعد اسلام لائی ہے اس لئے میراث کی حقدار ہے اور ہمارے نزدیک موجودہ حالت سے صرف مدعی کا دعویٰ دور ہوتا ہے اور یہ حالت استحقاق کو ثابت نہیں کرتی ہے، اس لئے موجودہ حالت وارثوں کے حق میں مفید ہے اس طرح سے کہ موجودہ حالت اسلام کی ہے اس لئے نصرانیت کا ترکہ نہیں پائے گی۔

توضیح:-ایک عورت نے قاضی کے پاس آکر یہ دعوی کیا کہ میرا شوہر نصرانی تھا وہ مر گیا ہے اور اب میں مسلمان ہوں اس لئے نصرانیہ عورت کے اعتبار سے مجھے اس کا ترکہ ملنا چاہئے، مگر شوہر کے وارثوں نے اس کو ترکہ دینے سے انکار کردیا، مسئلہ کی پوری تفصیل حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ولو مات المسلم وله امرأة نصرانية فجاءت مسلمة بعد موته و قالت اسلمت قبل موته و قالت الورثة اسلمت بعد موته فالقول قولهم ايضاً ولا يحكم الحال لان الظاهر لا يصلح حجة للاستحقاق وهي محتاجة اليه اما الورثة فهم الدافعون ويشهد لهم ظاهر الحدوث ايضاً قال ومن مات وله في يد رجل اربعة الاف درهم وديعةً فقال المستودع هذا ابن الميت لاوارث له غيره فانه يدفع المال اليه لانه اقران ما في يده حق الوارث

خلافة فصار كما اذا اقرانه حق المورث وهو حي اصالة بخلاف ما اذا اقر لرجل انه وكيل المودع بالقبض اوانه اشتراه منه حيث لا يؤمر بالدفع اليه لانه اقر بقيام حق المودع اذ هو حي فيكون اقرار على مال الغير و لا كذلك بعد موته بخلاف المديون اذا اقر بتوكيل غيره بالقبض لان الديون تقضى بامثالها فيكون اقراراً على مال الغير نفسه فيؤمها بالدفع اليه .

ترجمہ :۔اور اگر کوئی مسلم مرا اس حال میں کہ اس کی ایک نصرانیہ بیوی تھی جو اس مسلم شوہر کے مرنے کے بعد مسلمان ہو کر قاضی کے پاس آئی اور یہ دعویٰ کیا کہ میں اپنے مسلمان شوہر کی موت سے پہلے ہی مسلمان ہو چکی تھی (ف۔ اور میں اس کی موت کے وقت مسلمان تھی لہٰذا اس کی میراث سے مجھے بھی حق ملنا چاہئے، **و قالت الورثة الخ** لیکن اس کے وارثوں نے کہا کہ تم اپنے شوہر کے مرنے کے بعد اسلام لائی ہو تو اس صورت میں بھی ان وارثوں کی ہی بات قبول کی جائے گی (ف۔ اور عورت پر دعویٰ کے ثبوت میں گواہ لانا ضروری ہوگا) اور موجودہ حالت کو شاید اور حاکم نہیں بنایا جائے گا۔ ف۔ یعنی موجودہ حالت اس کی بات کی گواہی دے رہی ہے کہ جو لازم آتا ہے وہ دور ہو جائے اور اس سے کسی چیز کو لازم کرنے کی دلیل حاصل نہیں ہوتی ہے) **لان الظاهر الخ** اس لئے کہ ظاہری حالت اس لائق نہیں ہوئی کہ وہ حق ثابت کرنے میں دلیل بن سکے حالانکہ اسی عورت کو ایسی ہی دلیل کی ضرورت ہوگی۔

اما الورثة الخ اور اس کے ورثہ تو صرف اس کے حق کو روکنے اور دفع کرنے والے ہوتے ہیں (یعنی وہ ورثہ اس حق کو دور کرتے ہیں کہ مال وراثت میں عورت کو حق مل جائے، اور اس کام کے لئے ان کا انکار کر دینا ہی کافی ہے) اور ظاہری حالت بھی ان کے لئے ہی گواہی دے رہی ہے (ف۔ یعنی یہ بات ظاہر ہے کہ عورت حال ہی میں مسلمان ہوئی ہے اور نکاح سے پہلے وہ مسلمان نہیں تھی اور جو چیز تازہ اور فوری ہوئی ہو اسے قریب ترین وقت کی طرف منسوب ہونا چاہئے، اس لئے ظاہراً یہی کہا جائے گا کہ یہ عورت بھی ابھی یعنی شوہر کے مرنے کے بعد اسلام لائی ہے، اس بناء پر جب تک کہ وہ اس ظاہر کے خلاف گواہ پیش نہیں کرے گی اس وقت تک اس کا دعویٰ ثابت نہ ہوگا۔

قال ومن مات الخ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ مثلاً: زید مر گیا اور اس کے چار ہزار درہم بکر کے پاس امانت کے طور پر رکھے ہوئے ہیں اور مستودع یعنی جس کے پاس امانت موجود ہے یعنی بکر نے یہ کہا کہ یہ شخص جس کا نام خالد ہے مرنے والے زید کا بیٹا ہے، اس کے سوا مرنے والے زاہد کا دوسرا اور کوئی بھی وارث نہیں ہے (ف۔ مطلب یہ ہوا کہ اس امین نے خالد کو مردہ زید کا بیٹا اور تنہا وارث ہونا بیان کیا حالانکہ امانت کی ادائیگی کا خود ہی ذمہ دار ہے اس لئے اسے یہ چاہئے کہ یہ امانت مردہ کے تنہا وارث یعنی خالد کو ادا کر دے، کیونکہ اس امانت دار نے اس بات کا کھل کر اقرار کر لیا ہے کہ میرے پاس جو کچھ بھی مردہ کی امانت ہے اس کا حق دار اس کے نائب ہونے کی حیثیت سے یہی وارث ہے، تو اس کی مثال ایسی ہو گئی اس مردہ یعنی مورث کی زندگی ہی میں یہ اقرار کر لے کہ یہ مال حقیقت میں اسی شخص کا ہے۔

بخلاف ما اذا اقر الخ بخلاف اس صورت کے جبکہ اس امین کے پاس ایک آنے والے شخص نے اس بات کا دعویٰ اور اقرار کیا کہ میں اس امانت پر قبضہ کرنے کے لئے اس کے امانت رکھنے والے کی طرف سے وکیل بن کر آیا ہوں، یا یہ اقرار کیا کہ میں نے یہ امانت مثلاً: بکری یا گائے اس کے مالک یا امانت رکھنے والے سے خرید لی ہے تو اس امانت دار کو یہ حکم نہیں دیا جائے گا کہ یہ امانت آنے والے شخص کے حوالہ کر دے کیونکہ اس آنے والے نے یہ اقرار کیا ہے کہ میں اسی مالک کا قائم مقام ہوں اور اس پر اسی مالک کا حق ہے اور وہ ہنوز زندہ بھی ہے، اس طرح یہ غیر کے مال پر اقرار لازم آیا اور یہ حالت امانت رکھنے والے کے مرنے کے بعد کی نہیں ہے (ف۔ کیونکہ مرنے کی صورت میں اس کا یہ مال اب اس کی ملکیت سے نکل کر اس کے وارث کی ملکیت میں منتقل ہو گیا ہے) **بخلاف المديون الخ** بر خلاف قرض دار کے کہ جب وہ یہ اقرار کرے کہ قرض خواہ نے آنے والے کو مال

قرضہ پر قبضہ کرنے کے لئے وکیل بناکر اس کے پاس بھیجا ہے، کیونکہ قرضوں کے وصول کرنے میں دستور ہے کہ آنے والے کو اختیار دیدیا جاتا ہے، اس لئے اس مقروض کا اقرار خود اپنی ذات پر لازم آیا، چنانچہ قرض دار کو یہ حکم دیا جائے گا کہ وہ اس وکیل کو دیدے۔

توضیح:۔اگر ایک نصرانیہ عورت اپنے مسلمان شوہر کے مرنے کے بعد قاضی کے پاس آئی اور یہ دعویٰ کیا کہ میں اپنے مسلمان شوہر کے مرنے سے پہلے مسلمان ہو چکی ہوں لہذا مجھے اس سے میراث ملنی چاہئے مگر ورثہ نے اس کا انکار کر دیا، تفصیل مسئلہ، حکم، دلائل

ولو قال المودع لاخر لهذا ابنه ايضا وقال الاول ليس له ابن غيرى قضى بالمال للاول لانه لماصح اقراره للاول انقطع يده عن المال فيكون هذا اقراراً على الاول فلا يصح اقراره للثانى كما لو كان الاول ابنا معروفاً ولانه حين اقر للاول لا مكذب له فصح و حين اقر للثانى له مكذب فلم يصح قال و اذا اقسم الميراث بين الغرماء والورثة فانه لا يؤخذ منهم كفيل ولا من وارث وهذا شئ احتاط به بعض القضاة وهو ظلم وهذا عند ابى حنيفةؒ و قالا ياخذ الكفيل والمسألة فيما اذا ثبت الدين والارث بالشهادة ولم يقل الشهود لا نعلم له وارثاً غيره لهما ان القاضى ناظر للغيب والظاهر ان فى التركة وارثاً او غريماً غائبا لان الموت قد يقع بغتة فيحتاط بالكفالة كما اذا دفع الأبق واللقطة الى صاحبه او اعطى امرأة الغائب النفقة من ماله ولابى حنيفةؒ ان حق الحاضر ثابت قطعاً او ظاهراً فلا يؤخر لحق موهوم الى زمان التكفيل كمن أثبت الشراء ممن فى يده او اثبت الدين على العبد حتى بيع فى دينه لا يكفل ولان المكفول له مجهول فصار كما اذا كفل لاحد الغرماء بخلاف النفقة لان حق الزوج ثابت وهو معلوم واما الأبق واللقطة ففيه روايتان والاصح انه على الخلاف و قيل ان دفع بعلامة اللقطة او اقرار العبد يكفل بالاجماع لان الحق غير ثابت ولهذا كان له ان يمنع و قوله وهو ظلم اى ميل عن سواء السبيل وهذا يكشف عن مذهبه رحمه الله ان المجتهد يخطىء و يصيب لا كما ظنه البعض.

ترجمہ:۔اور اگر مستودع یعنی امانت دار نے ایک شخص کے بارے میں کہا کہ یہ شخص بھی مردہ کا دوسرا بیٹا ہے، یعنی پہلے ایک اور بیٹے کے علاوہ اس دوسرے شخص کے متعلق بھی مردہ کے ایک اور بیٹے ہونے کا اقرار کیا، اور پہلے لڑکے نے کہا مردہ کا مجھ ایک بیٹے کے سوادوسرا کوئی بیٹا نہیں ہے، اس لئے صرف اسی پہلے بیٹے کو اس کی وراثت کا مال دیا جائے گا۔ف۔یعنی امین شخص نے پہلے زید کے بارے میں یہ اقرار کیا کہ یہ اس مردہ کا بیٹا ہے اس کے سوادوسرا کوئی بیٹا نہیں ہے، اس کے بعد ایک اور شخص یعنی بکر کے متعلق بھی اقرار کیا ہے کہ یہ بھی اسی مردہ کا بیٹا ہے، لیکن پہلے بیٹے زید نے اس کا انکار کرتے ہوئے کہا کہ میرے سوا اس مردہ کا دوسرا کوئی بیٹا نہیں ہے، تو اس امانت کا پورا مال پہلے بیٹے یعنی زید کے لئے حکم دیا جائے گا۔ لانه لما صح الخ کیونکہ اس امین شخص کا ایک لڑکا یعنی زید کے بارے میں یہ اقرار صحیح مان لیا گیا کہ یہ زید فلاں مردہ کا بیٹا ہے، تو اس مردہ کے مال سے اس کا قبضہ ختم ہو گیا، اس کے بعد اس امین کا دوسرا اقرار پہلے لڑکے کے بارے میں ہوا حالانکہ غیر پر اقرار کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے جیسے کہ اگر زید یعنی پہلے شخص کا بیٹا ہونا لوگوں میں مشہور و معلوم ہوتا تو اس کی موجودگی میں اس امین کا دوسرے لڑکے کا بکر کے متعلق اس کا بیٹا ہونے کا دعویٰ کرنا صحیح نہیں ہوتا، اور اس دلیل سے بھی کہ اس امین نے جب پہلے لڑکے کے بارے میں بیٹا ہونے کا اقرار کیا تو کوئی اسے اس وقت جھٹلانے والا نہیں تھا اس لئے اقرار صحیح ہو گیا، مگر جب اس نے دوسرے کے متعلق بھی بیٹے ہونے کا اقرار کیا تو اسے جھٹلانے والا اس کا ایک لڑکا موجود ہے اس لئے دوسرے کا اقرار صحیح نہ ہوگا۔

قال واذا قسم الخ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ قاضی نے جب میت کی میراث کے قرضخواہوں اور وارثوں میں تقسیم بھی تو قرض خواہوں یا کسی وارث سے کفیل نہیں لیا جائے گا، اگرچہ بعض قاضیوں نے احتیاطاً کفیل لیا بھی ہے، حالانکہ ایسا کرنا ظلم ہے، یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ کفیل لے سکتا ہے۔ والمسئلة فيما الخ یہ اختلافی مسئلہ ایسی صورت میں ہے کہ گواہی سے قرضہ اور میراث ثابت ہوئی ہو اور گواہوں نے یہ نہیں کہا کہ ہم اس کے سوا میت کے کسی وارث کو نہیں جانتے ہیں۔ (ف۔ اس لئے یہ احتمال باقی رہ جاتا ہے کہ شاید اس مردہ کا اور کوئی بھی وارث موجود ہو)

لهما ان القاضي الخ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ قاضی از خود اس بات کا خیال رکھنے والا ہوگا کہ اس مردہ کے کون کون ورثہ ہیں اور کہاں ہیں، اور ورثہ میں سے ایسے وارث کا غائب رہنا جو ترکہ میں حصہ دار ہو، یا کسی قرض خواہ کا حق رہنا بھی ممکن ہے، اس لئے کہ کبھی کسی کی اچانک بھی موت واقع ہو جاتی ہے، اس لئے قاضی خود ہی کسی کفیل کو قبول کرنے میں احتیاط برتے گا، جیسے کہ کسی کے بھاگے ہوئے غلام کو پاکر اس کے آقا کے حوالہ کرنے میں یا پڑا ہوا مال یعنی لقطہ پاکر اس کے مالک کے حوالہ کرنے یا غائب مرد کے مال سے اس کی بیوی کو دینے میں بالاتفاق احتیاط پر عمل کرتے ہوئے قاضی کسی کو کفیل بنالیتا ہے۔
ولابي حنيفة الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی پہلی دلیل یہ ہے کہ وہ قرض خواہ جو موجود ہے یا وہ وارث جو حاضر ہے اس کا تو حق یقینی طور سے ثابت ہے اسے کسی احتمال اور وہمی حق پیدا ہو جانے کے خیال سے کفیل لانے تک روکا نہیں جائے گا، جیسے کہ اگر ایک شخص نے ایسی چیز پر جو دوسرے کے قبضہ میں ہو گواہوں سے اس کی خریداری کو ثابت کر دیا ہو تو قاضی فوراً ہی اس مال کو اس کے حوالہ کر دینے کا حکم دیتا ہے اور کسی کفیل کے حاضر ہونے تک مال روک نہیں رکھتا ہے، اسی طرح کسی شخص نے ایک ایسے غلام پر جسے کاروبار کی اجازت ہو (عبد ماذون لہ) پر اپنا قرض ثابت کیا اور اس کے نتیجہ میں اسے فروخت بھی کیا گیا ہو اس سے قرض خواہ کو اس کا قرض واپس دلوانے میں قاضی کفیل کا مطالبہ نہیں کرتا (ف۔ کہ اسی طرح موجودہ مسئلہ میں بھی قرض خواہ یا وارث سے قاضی کفیل پیش کرنے کا مطالبہ نہیں کرے گا، بلکہ جس کے لئے کفیل لیا جائے وہ بھی معلوم نہیں ہیں۔
ولان المكفول له الخ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ جس شخص کے لئے کسی کو کفیل مقرر کیا جائے گا وہ شخص خود ہی مجہول ہے اور ایسی صورت میں کہ مکفول لہ (جس کے لئے کفیل بنایا گیا ہے مجہول ہو تو کفالت صحیح نہیں ہوتی ہے، تو یہ صورت ایسی ہو گئی جیسے کسی ایک قرض خواہ کے لئے کفیل بنایا ہو (ف۔ کہ ایسی کفالت صحیح نہیں ہوتی ہے، اسی طرح یہاں بھی مجہول قرض خواہ وغیرہ کے لئے کفیل لینا صحیح نہیں ہے، اگر اس جگہ یہ کہا جائے کہ بیوی کے نفقہ اور بھاگے ہوئے غلام اور لقطہ کی صورت میں بھی کفیل نہیں لینا چاہئے کیونکہ اس کی صورت بھی ایسی ہی ہے۔
جواب یہ دیا گیا ہے کہ وارث یا قرض خواہ سے کفیل کا مطالبہ اس لئے نہیں ہوتا ہے کہ وہ مجہول اور غیر متعین ہے، بخلاف النفقه الخ بخلاف بیوی کے نفقہ کے کیونکہ بیوی میں شوہر کا حق ثابت ہے اور وہ معین مرد ہے (ف۔ اس لئے اس کے واسطے کفیل لینا صحیح ہے، اور بھاگے ہوئے غلام اور لقطہ میں اگر کفیل لیا جائے تو بیشک مجہول کے لئے کفالت ہوگی کیونکہ اس کا کوئی مدعی معلوم نہیں ہے، حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کی دوسری روایت میں۔ کفیل نہیں لیا جائے گا تو اس مسئلہ میں کفیل لینے میں اتفاق نہیں پایا گیا، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے واما الآبق الخ یعنی بھاگے ہوئے غلام اور لقطہ کے بارے میں کفیل لینے میں دو روایتیں ہیں، ان میں سے اصح روایت یہ ہے کہ اس میں امام ابو حنیفہؒ اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف ہے (ف۔ یعنی امام اعظمؒ کے نزدیک کفیل نہیں لیا جائے گا) اور دوسرے فقہاء نے فرمایا ہے کہ اگر قاضی نے لقطہ کے مالک سے اس کی پہچان بتانے پر اس کے حوالہ کر دیا ہو یا غلام کو اس کے اقرار کر لینے کی بناء پر دیا ہو تو بالاجماع مالک سے کفیل نہیں لیا جائے گا، کیونکہ یہاں استحقاق ثابت نہیں کیا گیا ہے، اسی لئے قاضی کو اختیار ہے کہ دینے سے روکے (ف۔ الحاصل ہمارے نزدیک مسئلہ میں وارث یا قرض خواہ کو کفیل لانے تک اس کا

حق دینے میں تاخیر کرنا ظلم ہے۔
وقولہ ظلم الخ اور امام ابو حنیفہؒ کا یہ فرمانا کہ ایسا کرنا ظلم ہے اس کا مطلب یہ ہے سیدھی راہ سے ہٹ جانا ہے، اس فرمان سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ امام اعظمؒ کا مذہب یہ ہے کہ مجتہد بھی کبھی چوک جاتا ہے اور کبھی صحیح فیصلہ بھی دیتا ہے، اس طرح، اس طرح کچھ لوگوں نے یہ گمان کیا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک ہر مجتہد کا قول صحیح ہے۔ لیکن ایسا گمان کرنا غلط ہے۔

توضیح:۔ ایک امانت ایک شخص کو اس مال کے مردہ مالک کا بیٹا اقرار کر لینے کے بعد ایک دوسرے شخص کے بارے میں بھی یہی اقرار کیا لیکن پہلے شخص نے اس کا انکار کر دیا، اس لئے اس امانت کا حق دار کون ہوگا، قاضی جب میت کی میراث اس کے قرض خواہوں یا وارثوں میں تقسیم کرے تو کسی کفیل کو بھی ملوائے یا نہیں، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال واذا كانت الدار في يد رجل و اقام الأخر البينة ان اباه مات و تركها ميراثا بينه و بين اخيه فلان الغائب قضى له بالنصف وترك النصف الأخر في يد الذى في يده ولا يستوثق منه بكفيل و هذا عند ابى حنيفة و قالا ان كان الذى في يده جاحداً اخذ منه و جعل في يد امين وان لم يجحد ترك في يده لهما ان الجاهد خائن فلا يترك المال في يده بخلاف المقر لانه امين و له ان القضاء وقع للميت مقصوداً واحتمال كونه مختاراً للميت ثابت فلا ينقض يده كما اذا كان مقرا وحجوده قدارتفع بقضا القاضي والظاهر عدم الحجود في المستقبل لصيرورة الحادثة معلومة له للقاضي ولو كانت الدعوى في منقول فقد قيل يوخذ منه بالاتفاق لانه يحتاج فيه الى الحفظ والنزع ابلغ فيه بخلاف العقار لانها محصنة بنفسها ولهذا يملك الوصي بيع المنقول على الكبير الغائب دون العقار وكذا حكم و صى الام والاخ والعم على الصغير و قيل المنقول على الخلاف ايضاً و قول ابى حنيفة فيه اظهر لحاجته الى الحفظ وانما لايؤخذ الكفيل لانه انشأ الخصومة والقاضي انما نصف لقطعها لا لا نشائها و اذا حضر الغائب لا يحتاج الى اعادة البينة ويسلم اليه النصف بذلك القضأ لان احد الورثة ينتصب خصماً عن الباقين فيما يستحق له وعليه ديناً كان اوعيناً لان المقضى له وعليه انما هو الميت في الحقيقة واحد من الوارثه يصلح خليفةً عنه في ذلك بخلاف الاستيفأ لنفسه لانه عامل فيه لنفسه فلا يصلح نائباً عن غيره ولهذا لا يستوفى الانصيبه وصار كما اذا اقامت البينة بدين الميت الا انه انما يثبت استحقاق الكل على احد الورثة اذا كان الكل في يده ذكره في الجامع لانه لايكون خصماً بدون اليد فيقتصر القضاء على ما في يده.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک گھر مثلاً: زید کے قبضہ میں ہو اور دوسرے شخص مثلاً: بکر نے چند گواہ پیش کرتے ہوئے کہ میرا باپ گھر کو میراث کے طور پر چھوڑ کر مرا ہے اور ہم دو بھائیوں کو اس کا وارث چھوڑا ہے جن میں سے میرا ایک بھائی خالد ہے جو فی الحال غائب ہے، تو اس گھر میں سے نصف اسی مدعی کو دینے کا حکم دیا جائے گا جس نے گواہ پیش کئے ہیں، اور باقی نصف فی الحال جس کے قبضہ میں گھر ہے اسی کے قبضہ میں رہنے دیا جائے گا، اور اس سے کوئی کفیل بھی نہیں لیا جائے گا، یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ دعویٰ کے وقت جس کے قبضہ میں وہ مکان ہے اگر وہ اس بیٹے کے دعویٰ کا منکر ہو تو باقی نصف بھی اس سے واپس لے کر کسی دوسرے امین کے پاس رکھ دیا جائے گا، اور اگر اس وقت اس کا منکر نہ ہو تو وہ حصہ اسی کے پاس

رہنے دیا جائے گا۔

لهما ان الجاحد الخ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ حق سے انکار کرنے والا ضامن ہوتا ہے اس لئے اس کے قبضہ میں مال نہیں چھوڑا جائے گا، بخلاف اس شخص کے جو حق کا اقرار کرتا ہو کیونکہ وہ امین ہوتا ہے، **وله ان الخ** اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس وقت جو فیصلہ ہوا ہے اس سے اصل مقصد مردہ کے حصہ کے بارے میں فیصلہ کرنا ہے، اور فی الحال وہ گھر جس کے قبضہ میں ہے اس کے متعلق یہ احتمال باقی رہ جاتا ہے کہ شاید اس میت کی طرف سے اس کو گھر کا مختار بنادیا گیا ہو اس لئے اس کے موجودہ قبضہ کو اس سے چھینا نہیں جائے گا، جیسا کہ اس کے اقرار کرنے کی صورت میں اس کا قبضہ ختم نہیں کیا جاتا ہے، اور بعد میں اس کے انکار کا خطرہ بھی نہیں رہا اس لئے کہ یہ فیصلہ قاضی کی طرف سے ہو رہا ہے، اس لئے ظاہراً یہی امید ہے کہ وہ آئندہ انکار نہیں کرے گا، کیونکہ اس واقعہ کا حال خود اس کو اور ساتھ ہی قاضی کو بھی معلوم ہو چکا ہے (ف۔ اس لئے وہ آئندہ کبھی انکار کر کے رسوا ہونا پسند نہیں کرے گا اس لئے اسی کے قبضہ میں چھوڑ دینے میں کوئی نقصان نہیں ہوگا، بخلاف اس کے قبضہ سے چھین لینے کے اس لئے کہ شاید وہ میت کی طرف سے اس کا مختار بنادیا گیا ہو تو اس پر ظلم ہو جائے گا، یہ احکام ایسی چیز کے بارے میں ہے جو گھر یا زمین جیسی غیر منقولہ ہو **وان كانت الخ** اور اگر ایسا دعویٰ منقول مال میں ہو (ف۔ مثلاً صندوق و تخت وغیرہ اور باقی باتیں وہی ہوں جو اوپر بیان کی گئی ہیں، تو بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ باقی منقول مال بالاتفاق قابض کے قبضہ سے نکال لیا جائے گا، کیونکہ منقول مال کی حفاظت کرنی ہوتی ہے، اور اس سے واپس لینے میں اس سے زیادہ حفاظت ہوگی (ف۔ حالانکہ بالاتفاق سب کے نزدیک اس میں غصب ثابت ہو جاتا ہے) **بخلاف العقار الخ** برخلاف عقار (غیر منقول مال) کے کیونکہ وہ از خود محفوظ رہتا ہے (ف۔ اور امام اعظمؒ کے نزدیک عقار میں غصب کرنا ثابت نہیں ہوتا ہے، اسی بناء پر مال منقول میں بہت زیادہ حفاظت کی ضرورت ہوتی ہے اور عقار میں اس کی ضرورت نہیں ہوتی ہے **ولهذا الخ** اسی وجہ سے میت کے وصی کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ اس کے بالغ وارث کے حصہ کو جو منقول مال سے ہو فروخت کردے، جو کہ بالغ پر نافذ ہوگی، لیکن غیر منقول یا عقار میں یہ اختیار نہیں ہوتا ہے (ف۔ جیسے کہ نابالغ وارث کے مال غیر منقول (عقار) اور غیر منقول کسی میں اختیار نہیں ہوتا ہے)۔

وكذا وصى الام الخ اور یہی حکم ماں یا بھائی یا وصی کا نابالغ وارث کے حق میں ہے (ف۔ کیونکہ ان لوگوں کے وصی کو تصرف کرنے کا حق نہیں ہوتا ہے، بلکہ صرف حفاظت کی ذمہ داری ہوتی ہے، جبکہ منقول مال کو فروخت کر دینا بھی حفاظت کا ایک طریقہ ہے، کیونکہ اگر ماں خود زندہ ہو تو اس کو بھی اختیار نہیں ہوتا ہے کہ اس بچہ کے اس مال کو جو اسے کہیں سے میراث میں ملا ہو فروخت کر کے اس پر خرچ کرے، خواہ وہ مال منقول سے ہو یا غیر منقول سے ہو، لیکن اس مال کی حفاظت کے خیال سے اسے فروخت کر سکتی ہے، یہ ایک قول ہے، **وقيل المنقول الخ** اور بعض مشائخ نے اسے کہا ہے کہ غیر منقول مال کی طرح مال منقول میں بھی اختلاف ہے (ف۔ یعنی صاحبینؒ کے نزدیک مدعی کے دعویٰ کے ثبوت کے بعد مثلاً منقول مال کا نصف مدعی کو دینے کے بعد باقی نصف اس قابض کے ہاتھ سے نکال کر کسی امین شخص کے پاس رکھ دیا جائے، اس صورت میں جبکہ قابض نے مال کے بارے میں پہلے انکار کر دیا ہو، لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک منقول میں بھی باقی نصف قابض ہی کے قبضہ میں چھوڑ دیا جائے۔

وقول ابى حنيفة الخ اور امام ابو حنیفہ کا قول زیادہ ظاہر ہے کیونکہ منقول میں حفاظت کی ضرورت ہے (ف: شیخ ابن الہمامؒ کی تقریر سے اس کے معنی یہ سمجھے جاتے ہیں کہ صاحبینؒ کے قول سے امام اعظمؒ کا قول زیادہ واضح ہے کیونکہ امین کے ہاتھ میں رکھنے کی صورت میں اگر اس کے پاس سے مال ضائع ہو جائے تو اس کی ضمانت اور عوض نہیں ملتا، اور اس کے ضائع ہونے کا احتمال صرف منقول مال میں ہی ہوتا ہے، اور قابض کا معاملہ جبکہ قاضی کے سامنے آچکا ہے تو وہ اب انکار کرنے کی وجہ سے ضامن اور ذمہ دار ہو چکا ہے، اس لئے اگر مال ضائع ہوگا تب بھی وہ ضامن ہوگا، اس لئے اسی قابض کے پاس چھوڑ دینے میں مال کی زیادہ حفاظت ہوگی، اسی طرح جب صاحبینؒ کے نزدیک غیر منقول میں غصب ہو سکتا ہے تو وہ غیر منقول بھی قابض کے قبضہ ہی میں زیادہ محفوظ ہے کیونکہ وہ

پہلے سے ہی ضامن ہے، لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک عقار میں غصب نہ ہونے سے توجیہ بیان نہیں کی جاسکتی ہے، اسی لئے مصنفؒ نے کہا ہے کہ منقول مال میں ابو حنیفہؒ کا قول ظاہر ہے، اس سے یہ سمجھا گیا کہ بعض شارحین کے قول کے مطابق امام اعظمؒ کے قول کو صاحبینؒ کے قول پر ترجیح نہیں دی، اور شیخ ابن الہمام کی تقریر سے یہ سمجھا گیا کہ صاحبینؒ کے قول پر مطلقاً ترجیح ہے، اور میرے نزدیک بھی یہی معنی ظاہر ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

تو اس سے کفیل کیوں نہ لیا جائے، حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کفیل نہیں لیا جائے گا، تو اس کا جواب یہ دیا ہے **وانما لا یوخذ الخ** کہ کفیل صرف اس لئے نہیں لیا کہ کفیل لینے میں خصومیت پیدا کرتا ہوگا، (ف: اس طرح سے کہ شاید یہ قابض کفیل لانے سے انکار کردے اور مدعی اس سے مطالبہ کرتا رہے بالآخر جھگڑا ہو جائے گا) **والقاضی الخ** حالانکہ قاضی کو جھگڑا اور اختلاف ختم کرنے کے لئے مقرر کیا گیا اور اس کے برعکس جھگڑا پیدا کرنے کے لئے نہیں کیا گیا ہے (ف۔ بلکہ قاضی تو شریعت کا قائم مقام ہے، اسی لئے جب معاملہ والے دونوں فریق جھگڑنے لگیں تو شریعت نے ان دونوں کے اختیار اور تصرف کو ختم کرتے ہوئے دونوں کو قاضی کے فیصلہ کے حوالہ کر دیا ہے، اور یہی شریعت کا تصرف کہلاتا ہے، جبکہ موجودہ صورت میں قابض نے کوئی جھگڑا نہیں کیا بلکہ اس نے صرف کفیل لانے سے انکار کیا ہے، اس لئے یہ زبردستی نہیں ہو سکتی ہے اس لئے اس سے کفیل کا مطالبہ نہیں کرے گا، کیونکہ اس مکان پر قابض کا کچھ حق نہیں ہے جبکہ گواہوں سے واقعہ کا ثبوت مل گیا ہے، پس اسے اس کے پہلے فعل کی وجہ سے اب بھی قابض رکھا گیا ہے۔

فاذا حضر الخ پھر جب بھی وہ وارث آجائے جو فی الحال غائب ہے تو اسے دوبارہ گواہ پیش کرنے کی ضرورت نہیں ہوگی، اور باقی نصف مکان قاضی کے پہلے حکم کے مطابق اس کے حوالہ کر دیا جائے گا (ف۔ اگر یہ کہا جائے کہ اس کی طرف سے دعویٰ نہیں ہوا اور اس کا فریق خصم موجود نہیں ہے تو قاضی کا فیصلہ اس کے لئے کس طرح مفید ہوگا۔ جواب یہ ہے کہ خصم موجود ہے اس لئے قاضی کا فیصلہ نافع ہوگا۔

لان احد الورثة الخ: کیونکہ وارثوں میں سے کوئی ایک وارث بھی اپنے باقی ورثہ کی طرف سے ہر معاملہ میں فریق یا خصم بن سکتا ہے خواہ وہ معاملہ اس کے حق میں ہو یا اس کے مخالف ہو اسی طرح وہ معاملہ قرض کا ہو یا شئی معین کا ہو۔ ف: مطلب یہ ہے کہ مردہ پر جو کچھ بھی حق ہو خواہ وہ دین ہو یا عین ہو جس کا ثبوت اس کے کسی ایک بھی وارث سے ہو اسی طرح اس مردہ کا کوئی قرض یا مال معین اس کے کسی ایک وارث کے واسطہ سے ثابت ہو اس تمام کا تعلق اس کے تمام وارثوں سے ہو جائے گا اور یوں سمجھا جائے گا کہ سارے ورثہ اس وقت حاضر تھے، اس طرح کوئی ایک بھی موجود وارث دوسرے تمام ورثہ کا قائم مقام ہو جائے گا، پس ہمارے موجودہ مسئلہ میں جب ایک بھی وارث نے اس قابض شخص کے خلاف اپنا حق ثابت کر دیا تو یہی فیصلہ دوسرے وارثوں کے حق میں بھی از خود نافذ ہو گیا، کیونکہ ان میں سے جس کسی کے حق میں یا اس کے خلاف کوئی فیصلہ نافذ ہوگا در حقیقت وہ اسی مردہ سے تعلق رکھے گا یعنی وہی اس کا ذمہ دار یا حقدار ہوگا، اور اس معاملہ میں کوئی ایک وارث بھی دوسرے تمام وارثوں کا نائب ہو سکے گا (ف۔ پس مذکورہ مسئلہ میں حقیقت میں مردہ کے ایک وارث کے واسطہ سے اسی مردہ پر قاضی کے فیصلہ کے مطابق حکم ثابت ہو گیا، اور جب خود اصل مالک یا مورث پر حکم نافذ ہو گیا خواہ جیسا بھی حکم ہو تو وہی حکم اس کے دوسرے ورثہ کے حق میں بھی کافی ہو جائے گا۔

بخلاف الاستیفاء الخ بخلاف صرف اپنی ذات کے لئے حق حاصل کرنے کے (ف۔ یعنی اس جگہ ایک ایک ہونے کا جواب دیتا ہے وہم یہ ہوتا ہے کہ جب ایک وارث کے توسط سے مردہ کے لئے قاضی کا فیصلہ نافذ ہوا تو اس کا ذمہ دار بھی صرف وہی وارث ہوگا چنانچہ اس مکان کا حق دار بھی صرف اسی ایک وارث کو ہو جانا چاہئے، جواب کی تفصیل یہ ہے کہ وارث ہونے کا دعویٰ کرنے والے اس شخص نے جو حاصل کیا صرف اپنی ذات کے لئے کیا ہے (مردہ کے لئے نہیں کیا ہے) کیونکہ وہ تو اسی معاملہ

میں صرف اپنی ذات کے لئے کرتا ہے، اس لئے وہ دوسرے شخص کا نائب نہیں ہو سکتا ہے، اسی بناء پر جو مدعی حاضر ہے وہ صرف اپنے ہی حصہ پر قبضہ کر سکتا ہے۔

وصار کما اذا الخ اور مسئلہ ایسا ہو گیا کہ مردہ کے قرضہ کے گواہ قائم ہوئے ہوں (ف۔ مثلاً ایک وارث نے کسی شخص پر مردہ کا قرضہ باقی رہنے کا دعویٰ کیا اور قاضی نے بھی اس کا فیصلہ دیدیا تو مدعی علیہ پر اس مردہ کا قرضہ ثابت ہو گیا مگر اس کا حق ثابت ہونے میں صرف ایک وارث کا دعویٰ کرنا ہی کافی ہوتا ہے، اسی طرح میت پر کسی کا حق ثابت کرنے کے لئے اگر کوئی میت کے ایک وارث کو بھی سامنے لے آئے تو وہ ایک کافی ہو جائے گا اسی لئے مدعی پر استحقاق ثابت ہو گا الا انہ الخ البتہ میت سے کچھ قرضہ ثابت ہونے سے موجود صرف ایک وارث سے ہی اسی وقت مطالبہ کا حق ہو گا جبکہ اس میت کا کل ترکہ بھی اسی وارث کے قبضہ میں ہو، یہ تفصیل جامع کبیر میں ہے۔

لانہ لایکون الخ کیونکہ مردہ پر جس حق کا دعویٰ ہوا ہے اس میں اس کا وارث خصم اور مقابل نہیں ہو سکتا ہے (ف۔ لہٰذا وارث کے قبضہ میں ترکہ کا ہونا ضروری ہے، تاکہ وہ اپنے مورث یا مردہ کی طرف سے دعویٰ دار ہو سکے اس لئے جتنا بھی ترکہ اس کے قبضہ میں ہو گا اتنا ہی اس پر حق یا قرضہ ثابت ہو گا، لہٰذا قاضی کا حکم بھی اتنے ہی مال پر مخصوص ہو گا جتنا ترکہ وارث کے قبضہ میں موجود ہو گا (ف۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ جب مردہ پر قرض کا دعویٰ ہو تو ایک ہی وارث مردہ کی طرف سے کل کے لئے مقابل ہو جائے گا اگرچہ اس وارث کے پاس کچھ بھی نہ ہو۔ ک۔ اور میں مترجم کہتا ہوں کہ قرضہ کی ادائیگی کے لئے اس وارث سے کچھ بھی مطالبہ نہ ہو گا۔ م۔ ہ۔

توضیح:۔ زید مر گیا اور وہ منقول یا غیر منقول جائداد چھوڑ کر جس پر خالد کا قبضہ ہے اور بکر نے قاضی کے پاس آکر گواہی سے ثابت ہو گیا کہ زید میرا باپ تھا اس کے وارث ہم دو بھائی ہیں، اگرچہ میرا بھائی فی الحال لاپتہ ہے اس لئے مجھے اس کی وراثت ملنی چاہئے، بعد میں دوسرا بھائی بھی آگیا

ومن قال مالی فی المساکین صدقة فهو علی مافيه الزكٰوة وان اوصی بثلث ماله فهو علی ثلثکل شیئ والقياس ان يلزمه التصدق بالكل و به قال زفرؒ لعموم اسم المال كما فی الوصية وجه الاستحسان ان ايجاب العبد يعتبر بايجاب الله تعالىٰ فينصرف ايجابه الی ما اوجب الشارع فيه الصدقة من المال اما الوصية فأخت الميراث لانها خلافة كهی فلا يختص بمال دون مال ولان الظاهر التزام الصدقة من فاضل ماله و هو مال الزكٰوة اما الوصية فتقع فی حال الاستغناء فينصرف الی الكل و تدخل فيه الارض العشرية عند ابی يوسفؒ لانها سبب الصدقة اذجهة الصدقة فی العشرية راجحة عنده وعند محمدؒ لا تدخل لانه سبب المؤنة اذ جهة المؤنة راجحة عنده ولا يدخل ارض الخراج بالاجماع لانه يتمحض مؤنة۔

ترجمہ:۔ اگر کسی نے اس طرح کہا کہ میرا تمام مال مساکین پر صدقہ ہے تو اس مال کا لفظ ہر ایسے مال پر صادق آئے گا جس میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہو (مثلاً نقد سونا چاندی جنگل میں چرائی کے جانور اور تجارت کے مال، اور ان کے علاوہ غیر منقول جائداد، خدمت گذاری کے غلام، گھر کے استعمالی سامان پر صادق نہیں آئے گا، لہٰذا ان میں سے کسی کو بھی صدقہ کرنا ضروری نہ ہو گا وان اوصی الخ اور اگر اپنے تہائی مال کی وصیت کی تو یہ وصیت ہر چیز کی تہائی پر واقع ہو گی۔ ف۔ خواہ وہ زکوٰۃ کا مال ہو یا دوسرا کوئی مال ہو بخلاف صدقہ کے کہ وہ صرف مال زکوٰۃ پر ہے اور یہ استحسان ہے۔

والقیاس الخ اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ صدقہ کی صورت میں بھی کل مال کا صدقہ کرنا لازم ہو، امام زفرؒ کا قول بھی یہی

ہے، کیونکہ مال کا لفظ عام ہے یعنی خواہ اس مال میں زکوٰۃ لازم آتی ہو یا نہ آتی ہو، جیسے وصیت کی صورت میں کل مال کو شامل ہے، استحسان کی وجہ یہ ہے کہ بندہ کا اپنے اوپر نذر کرنا اسی موقع میں معتبر ہوتا ہے جہاں پر اللہ تعالیٰ نے واجب کیا ہو، اس کا مطلب یہ ہے کہ بندہ خود پر کچھ واجب نہیں کر سکتا ہے، بلکہ شریعت پر قیاس کرنے سے واجب ہوتا ہے لہذا جس مال میں شریعت نے صدقہ کو واجب کیا ہے اسی کی طرف بندہ کے واجب کرنے کو راجع کرنا ہوگا اور وصیت چونکہ میراث کی طرح ہے یا اس کی بہن ہے، کیونکہ وصیت بھی میراث کی طرح خلاف ہے یعنی وصیت کرنے والے کے مرنے کے بعد ہی واجب ہوتی ہے اور میراث کا حکم بھی مورث کے مرنے کے بعد ہی جاری ہوتا ہے، لہذا اس کی خصوصیت اسی مال سے نہ ہوگی، اور دوسری دلیل یہ ہے کہ بظاہر اس نے اپنی ضرورت سے زیادہ مال میں صدقہ کرنا اپنے ذمہ لازم کیا ہے اور وہ زکوٰۃ کا مال ہے۔

اما الوصية الخ اور وصیت کی بات یہ ہے کہ اس کی نوبت تونگری کی حالت میں آتی ہے، اس لئے اس کا تعلق پورے مال سے ہوجاتا ہے اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک نذر میں عشری بھی داخل ہوجائے گی اس لئے کہ وہ بھی صدقہ کا سبب ہے، کیونکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک عشر میں صدقہ کی جانب رجحان ہے، اور امام محمد کے نزدیک عشری داخل نہ ہوگی، امام ابو حنیفہ کا بھی یہی قول ہے، کیونکہ وہ خرچہ کا سبب ہے، اس لئے کہ عشر کلیں مؤنث کا پلہ بھاری ہے (ف۔ مؤنث سے مراد وہ چیز یا اخراجات ہیں جو کسی آدمی پر دوسرے کے لئے لازم ہوتے ہوں، اور اس کے باقی رہنے کا سبب ہو جیسے حیوان کے لئے نفقہ چارہ وغیرہ ہوتا ہے اور غلہ ہر ایسی چیز کو کہتے ہیں جو حاصلات اور آمدنی سے ہو جیسے کھیت کا اناج یا تجارت سے نقد روپیہ وغیرہ اور مکان سے اس کا کرایہ اور غلام کی کمائی اور زمین کا لگان وغیرہ، اور خراجی زمین بالاتفاق داخل نہیں ہوگی، کیونکہ وہ **محض** مؤنت ہے۔

توضیح:- اگر کسی نے اس طرح کہا کہ میرا تمام مال مساکین پر صدقہ ہے، اگر اپنے تہائی مال کی وصیت کی، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ولو قال ما املكه صدقة في المساكين فقد قيل يتناول كل مال لانه اعم من لفظ المال والمقيد ايجاب الشرع وهو مختص بلفظ المال ولا مخصص في لفظ الملك فبقي على العموم والصحيح انهما سواء لان الملتزم باللفظين الفاضل عن الحاجة على مامر ثم اذا لم يكن له مال سوى ما دخل تحت الايجاب يمسك من ذلك قوته ثم اذا اصاب شيئا تصدق بما امسك لان حاجة هذه مقدمة ولم يقدر بشيئ لاختلاف احوال الناس فيه وقيل المحترف يمسك قوته ليوم و صاحب الغلة لشهر و صاحب الضياع لسنة على حسب التفاوت و في مدة وصولهم الي المال وعلى هذا صاحب التجارة يمسك بقدر ما يرجع اليه ماله.

ترجمہ:- اور اگر کسی نے اس طرح کہا کہ جس چیز کا میں مالک ہوں وہ صدقہ ہے، تو بعض مشائخ نے کہا ہے کہ یہ جملہ ہر قسم کے مال کو شامل ہوگا، کیونکہ لفظ ملک تو لفظ مال سے بھی زیادہ عام ہے، اور (**خذمن اموالهم صدقة الاية**...... فرمان باری تعالیٰ میں) صدقہ کو مال زکوٰۃ سے خاص کرنے والا شرعی ایجاب ہے، یعنی شریعت کے واجب کرنے پر قیاس کرکے زکوٰۃ کے مال کو خاص کیا گیا ہے، اور یہ لفظ ملک لفظ مال سے مختص ہے، حالانکہ لفظ میں کوئی تخصیص کرنے والا نہیں ہے، لہذا ملک ہر قسم کے مال کو شامل رہی (ف۔ لیکن اس میں یہ اعتراض ہوتا ہے کہ بندہ کا واجب کرنا شرعی ایجاب پر قیاس نہیں رہا۔ ع۔

والصحيح الخ اور صحیح بات یہ ہے کہ دونوں طرح (لفظ ملک ہو یا لفظ مال ہو) کہنا برابر ہے کیونکہ کہنے والے نے اسی مال کو اپنے ذمہ لازم کیا ہے جو اس کی ضرورت سے زائد ہے، جیسا کہ اوپر گذر گیا ہے، ثم اذا لم يكن الخ پھر جس صورت میں کہ اتنا مال جو اس کی نذر میں شامل ہوگیا ہو اس کے علاوہ اس کے پاس کچھ نہ بچا ہو، تو اسی مال سے وہ اپنا یومیہ خرچ لیتا رہے، جب کبھی اسے کسی طرح مال حاصل ہوجائے اس میں سے اتنا مال صدقہ کردے جتنا اس عرصہ میں اس نے اپنی ذات پر خرچ کیا ہو، یعنی اس کے مثل یا اس کی قیمت صدقہ کردے، کیونکہ اس کی اپنی موجودہ ذاتی حالت (تنگدستی کا ہوجانا) اس صدقہ سے مقدم اور قابل ترجیح

ہے (ف۔ اب اگر یہ کہا جائے کہ وہ اپنی ضروریات کے لئے کتنا مال رکھ لے یا خرچ کرے تو جواب میں دو اقوال ہیں اسی لئے فرمایا ہے۔

ولم یقدر الخ پہلا قول یہ ہے کہ اس کے لئے کوئی مقدار اور زائد معین نہیں ہے، کیونکہ لوگوں کی ضرورتیں مختلف ہوتی ہیں، اور دوسرا قول یہ ہے کہ کسی قسم کا پیشہ کرنے والا اپنے ایک دن کا خرچ رکھ لے، اور حاصلات والا ایک مہینہ کا خرچ رکھ لے، اور کھیتی آباد کرنے والا ایک سال کا خرچ رکھ لے، یہ تفصیل ہر ایک کی اپنی ذاتی آمدنی اور مال حاصل ہونے کے فرق کے مطابق ہے، اور اس قول کے مطابق کاروباری انسان اتنے دنوں کا رکھ لے کہ جتنے دنوں میں اسے یہ مال واپس آسکے (ف۔ معلوم ہونا چاہئے، کہ اگر زندگی میں کوئی شخص کسی کو اپنا قائم مقام بناتا ہے اسے وکیل کہا جاتا ہے، اور جس کسی کو اپنی موت کے بعد اپنے مال میں تصرف کا اختیار دیتا ہے، اسے وصی کہا جاتا۔

توضیح:۔ نذر کرنے کی صورت میں لفظ مال یا ملکیت کہنے سے کیا فرق آتا ہے، وکیل اور وصی کا فرق، تفصیل مسئلہ، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ومن اوصی الیه ولم یعلم بالوصایة حتی باع شیئاً من الترکة فهو وصی والبیع جائز ولا یجوز بیع الوکیل حتی یعلم وعن ابی یوسفؒ انه لا یجوز فی الفصل الاول ایضاً لان الوصایة انابة بعد الموت فتعتبر بالانابة قبله و هی الوکالة وجه الفرق علی الظاهر ان الوصایة خلافة لاضافتها الی زمان بطلان الانابة فلا یتوقف علی العلم کما فی تصرف الوارث اما الوکالة فانابة لقیام ولایة المنوب عنه فیتوقف علی العلم وهذا لانه توقف علی العلم لا یفوت النظر لقدرة الموکل و فی الاول یفوت لعجز الموصی ومن اعلمه من الناس بالوکالة یجوز تصرفه لانه اثبات حق الالزام امر.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی کو وصی بنایا گیا لیکن اسے اپنے وصی بن جانے کا علم نہ ہوا یہاں تک کہ اس نے موصی (وصیت کرنے والے) کی موت کے بعد اس نال ترکہ میں سے کوئی چیز فروخت کر دی تب بھی وہ وصی باقی رہ جائے گا، اور وہ بیع بھی جائز ہوگی، لیکن وکیل کو جبتک اپنے وکیل ہونے کا علم نہ ہو اس کی بیع جائز نہیں ہوتی ہے (ف۔ اور یہی ظاہر الروایۃ ہے) وعن ابی یوسفؒ الخ اور نوادر میں امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ وصیت میں بھی بیع جائز نہیں ہے کیونکہ وصی ہونے کا مطلب وصیت کرنے والے کی موت کے بعد اس کا قائم مقام بن جانا ہے، تو اس کو بھی مرنے سے پہلے قائم مقام یعنی وکیل بننے پر قیاس کیا جائے گا (ف۔ اس لئے جس طرح وکالت کی صورت میں بیع جائز نہیں ہے اسی طرح وصیت میں بھی بیع جائز نہ ہوگی)۔

وجه الفرق الخ ظاہر الروایۃ کے مطابق دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ وصیت کے معنی ہیں کسی کو اپنا خلیفہ اور قائم مقام بنانا، کیونکہ اس وصیت کا تعلق ایسے زمانہ سے ہوتا ہے جس میں کسی کو نائب بنانا باطل ہوتا ہے، (کیونکہ نائب اپنے منیب (نائب بنانے والے) کا ہی اختیار رکھتا ہے حالانکہ اس کے مرجانے کے بعد خود اس کا اپنا اختیار باقی نہیں رہتا ہے اس بناء پر اس کی نیابت نہیں ہو سکتی ہے) اسی لئے وصی ہونا موصی کے جاننے پر موقوف نہیں ہوتا ہے، جیسے وارث کا تصرف کر ڈالنا (کہ اگر اس نے اپنے مورث کے مرجانے کے بعد حالانکہ اس کے مرنے کی اسے اطلاع نہ ملی ہو پھر بھی اس کے مال کو فروخت کر دیا کہ اس کی یہ فروخت جائز ہو جاتی ہے) لیکن وکیل تو اپنے مؤکل کا نائب ہوتا ہے، کیونکہ جس کا وہ نائب ہے وہ زندہ باختیار اور موجود بھی ہے اس لئے نائب بننے کی صورت میں وکیل کا واقف ہونا بھی ضروری ہے، یہ حکم اس لئے ہے کہ اگر وکالت وکیل کے جاننے پر موقوف ہوگی تو کوئی مصلحت ضائع نہ ہوگی، کیونکہ خود مؤکل ہی کو قدرت حاصل ہے، اور موصی کی صورت میں اگر اس کے واقف ہونے تک بیع موقوف رہے تو اس کی مصلحت ضائع ہو جائے گی، کیونکہ موصی جو مردہ ہو چکا ہے خود تصرف کرنے سے عاجز ہو گیا ہے۔

ومن اعلمه الخ اور اگر کسی شخص نے ایک شخص کو یہ خبر پہنچائی کہ فلاں شخص نے تم کو اس کام کے لئے اپنا وکیل بنایا ہے، تو اس کے لئے اس چیز میں تصرف کرنا جائز ہو جائے گا، (ف۔ یعنی ایک وکیل کو کسی ایسے شخص نے جو عاقل بالغ ہے خواہ وہ مسلمان ہو یا نہ ہو یا تمیز دار شخص نے یہ خبر دی کہ فلاں شخص نے تم کو اپنا وکیل بنایا ہے، اس کے بعد اس نے اپنے مؤکل کے لئے خرید و فروخت وغیرہ کا کوئی کام کر دیا تو یہ جائز ہوگا۔

لانه اثبات الخ (اس جگہ صرف ایک شخص کا خبر دینا کافی ہوتا ہے) کیونکہ اس خبر سے صرف ایک حق ثابت کرنا ہوتا ہے کسی امر کو لازم کرنا نہیں ہوتا ہے (ف۔ یعنی جب خبر دینے والے نے یہ کہا کہ تم کو وکیل بنایا ہے تو اس خبر سے وکیل پر کچھ بھی لازم نہیں ہوتا ہے، اسی لئے اس کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ اگر چاہے تو اسے قبول کرلے اور نہ چاہے تو قبول نہ کرے، اس پر کوئی بات لازم نہیں ہوتی ہے بلکہ صرف اسے یہ اجازت ہو جاتی ہے کہ اگر چاہے تو اس میں تصرف کرے۔

اور ایسے معاملہ میں ایک شخص کا خبر دینا بھی کافی سمجھا جاتا ہے۔ع۔

توضیح:- کسی نے کسی کو اپنا وصی یا وکیل بنایا مگر اسے اس کی اطلاع نہیں دی گئی، اس کے باوجود اس کے ترکہ کے مال میں اس نے تصرف کرلیا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ولا يكون النهي عن الوكالة حتى يشهد عنده شاهد ان اورجل عدل وهذا عند ابي حنيفةؒ و قالا هو والاول سواء لانه من المعاملات و بخبر الواحد فيها كفاية وله انه خبر ملزم فيكون شهادة من وجه فيشترط احد شطريها وهو العدد او العدالة بخلاف الاول وبخلاف رسول الموكل لان عبارته كعبارة المرسل للحاجة الى الارسال و على هذا الخلاف اذا اخبر المولى بجناية عبده والشفيع والبكر والمسلم الذى لم يهاجر الينا.

ترجمہ:- اور فرمایا ہے کہ وکالت سے منع کر دینا صحیح نہیں ہوگا یہانتک کہ دو آدمی یا ایک ہی عادل شخص اس منع کر دینے پر گواہی دیں (یا خبر دیں) یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے، مگر صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم یعنی وکالت سے معزول کر دینا وکالت پر مقرر کرنا دونوں کا ایک ہی حکم ہے، کیونکہ یہ دونوں معاملات میں سے ہیں، اور معاملات کے بارے میں ایک ہی شخص کی خبر کافی ہوتی ہے۔

وله انه الخ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ خبر دوسرے پر کسی بات کو لازم کرنے والی ہے اس لئے ایک اعتبار سے یہ شہادت ہے، اسی لئے شہادت کے دونوں اجزاء یعنی عدد یا عادل ہونے میں سے ایک کا ہونا بھی شرط ہے، بخلاف پہلی خبر کے کہ وہ کسی اعتبار سے لازم کرنے والی نہیں ہے، اور بخلاف مؤکل کی طرف سے کسی مخبر یا ایلچی آنے کے، یعنی اگر کسی نے اپنا آدمی وکیل کے پاس اس کو معزول ہو جانے کی خبر دینے کے لئے بھیجا تو اس میں نہ عدد کی شرط ہے اور نہ ہی عدالت کا ہونا شرط ہے، کیونکہ پیغام لانے کا کام خود مؤکل کے کہنے کی طرح ہے، یعنی یوں سمجھا جائے گا کہ مؤکل نے خود آکر اپنی زبان سے اسے معزول کیا ہے، کیونکہ ایلچی بھیجنا ایک ضرورت ہوتی ہے (ف۔ اس لئے کہ مؤکل کو ہر وقت ایسا عادل بالغ آدمی نہیں ملتا ہے کہ وہاں اس کا پیغام پہنچائے اور اس کی ضرورت پوری کر دے اسی مجبوری کی وجہ سے عدد یعنی ایک سے زائد ہونے یا ایک ہی مگر عادل ہونے کی شرط ساقط کر دی گئی ہے۔

وعلى هذا الخ ایسا ہی اختلاف ان صورتوں میں بھی ہے کہ مولیٰ کو اپنے غلام کے جرم کرنے کی خبر دی گئی ہو، یا شفیع یا بکر کو خبر دی گئی ہو یا ایسا مسلمان جو ہجرت کرکے دار الحرب سے دار الاسلام نہیں آیا اس کو خبر دی گئی (ف۔ یعنی ایک غلام نے خطا کسی کو قتل کر دیا یا کسی کے اتنے مال کو ضائع کر دیا کہ اس کے عوض اس کے مولیٰ پر یہ لازم آگیا کہ وہ خود اس غلام کو ہی حوالہ کر دے یا اس کا فدیہ ادا کر دے، پھر دو شخصوں نے یا ایک ہی مگر عادل شخص نے مولیٰ کو اس کے غلام کے جرم کرنے کی خبر دی اس کے بعد

اس کے اس مولی نے غلام کو آزاد کر دیا یا اسے بیچ دیا، تو یہ مولی کی طرف سے فدیہ اختیار کرنا ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی فاسق نے خبر دی اور مولی نے اس کے قول کی تصدیق کر لی تب بھی یہی حکم ہے، اور اگر مولیٰ نے اس کے قول کی تصدیق نہیں کی، تو اس میں اس طرح اختلاف ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک اختیار فدیہ کا حکم نہیں ہوگا، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک اختیار فدیہ ہوگا، اور اگر شفیع کو دو شخصوں نے یا ایک ہی مگر عادل شخص نے مکان کے فروخت کی خبر دی اس پر وہ خاموش رہ گیا تو اس کا حق شفعہ ساقط ہو گیا، لیکن اگر فاسق نے خبر دی ہو تو اس صورت میں تفصیل اور اختلاف ہے، اسی طرح بکر نامی ایک شخص کو یہ خبر پہنچی کہ اس کے ولی نے اس کا نکاح کر دیا تو خبر دینے والے دو ہوں یا ایک مگر عادل ہو تو اس وقت خاموش رہ جانا بالاتفاق اس کی رضامندی سمجھی جائے گی، اور اگر وہ فاسق ہو تو اس میں اختلاف پایا گیا ہے، اسی طرح جو شخص دار الحرب میں مسلمان ہوا اور وہاں اس کو بناء پر عمل نہ کرنے سے قضاء لازم ہو گی، اور اگر فاسق بتائے اور اس نے انہیں قبول کر لیا تو بھی یہی حکم ہوگا اور اگر انہیں قبول نہیں کیا تو صاحبینؒ کے نزدیک عمل کرنا لازم ہوگا، لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک لازم نہ ہوگا، شمس الائمہ سرخسیؒ نے کہا ہے کہ میرے نزدیک قول اصح یہ ہے کہ یہاں قضاء لازم ہو گی، کیونکہ خبر دینے والا اور صحیح مسائل بتانے والا جو بھی ہو وہ رسول اللہ ﷺ کی طرف سے پیغام پہنچانے والا ہے۔ ک۔ ع۔

توضیح:- کسی کو وکیل مقرر کرنے یا معزول کرنے کی خبر دینے کے معاملہ میں کتنے اور کیسے گواہ کا ہونا شرط ہے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال واذا باع القاضي او امينه عبداً للغرماء واخذ المال فضاع و استحق العبد ولم يضمن لان امين القاضي قائم مقام القاضي والقاضي قائم مقام الامام و كل واحد منهم لا يلحقه ضمان كيلا يتقاعد الناس عن قبول هذه الامانة فتضيع الحقوق و يرجع المشتري على الغرماء لان البيع واقع لهم فيرجع عليهم عند تعذر الرجوع على العاقد كما اذا كان العاقد مجهوراً عليه ولهذا يباع بطلبهم وان امر القاضي الوصي ببيعه للغرماء ثم استحق اومات قبل القبض و ضاع المال رجع المشتري على الوصي لانه عاقد نيابة عن الميت وان كان باقامة القاضي عنه فصار كما اذا باعه بنفسه قال و يرجع الوصي على الغرماء لانه عامل لهم وان ظهر للميت مال يرجع الغريم فيه بدينه قالوا و يجوز ان يقال يرجع بالمائة التي غرمها أيضاً لانه لحقه في امر الميت والوارث اذا بيع بمنزلة الغريم لانه اذا لم يكن في التركة دين كان العاقد عاملا له.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر قاضی یا اس کے امین نے کسی مقروض کے غلام کو اس کے قرض خواہوں کے قرض کو ادا کر دینے کے لئے فروخت کر دیا اور اس کی رقم پر قبضہ بھی کر لیا لیکن وہ رقم کسی طرح ضائع ہو گئی، اس کے بعد وہ غلام استحقاق میں لے لیا گیا (ف۔ یعنی کسی نے مشتری کے پاس سے اس پر اپنا حق ثابت کر کے لے لیا، اب چونکہ مشتری نے قاضی کا حکم اور فیصلہ ہو جانے کی وجہ سے دیا تھا اس لئے وہ اپنا ثمن واپس لینے کا حقدار ہو گیا، حالانکہ اس صورت میں اس غلام کو بیچنے والا خود قاضی ہے یا اس کا امین ہے (تو اس کے ثمن کا کون ذمہ دار ہوگا اس لئے اس کا جواب یہ رہا کہ)۔

لم يضمن الخ کوئی بھی ثمن کا ضامن نہ ہوگا، کیونکہ قاضی کا امین قاضی کا خلیفہ ہے اور خود قاضی بھی امام کے قائم مقام یعنی خلیفہ ہے، حالانکہ امین اور قاضی اور امام میں سے کسی پر ضمانت لازم نہیں ہوتی ہے، تاکہ لوگ اس امانت کے بار اور عہدہ کے قبول کرنے سے بالکل انکار کر دیں پھر تو لوگوں کے حقوق ضائع ہو جائیں گے (ف۔ حالانکہ حقوق کا ضائع ہونا ممنوع ہے تو ان میں سے کوئی ضامن نہیں ہوگا) اور مشتری اپنی دی ہوئی رقم ان قرضخواہوں سے واپس لے گا، کیونکہ قاضی یا اس کے امین کا اس غلام کو فروخت کرنا ان ہی لوگوں کا حق ادا کرنے کے لئے ہوا تھا، اس لئے وہ مشتری ان ہی لوگوں سے اپنی رقم واپس لے گا، اس لئے کہ اصل عاقد یعنی قاضی یا امین سے واپس لینا ناممکن ہے،

جیسا کہ اس صورت میں کہ اگر اس کا معاملہ کرنے والا ایسا شخص ہو تا جس کو تصرفات کرنے کی قاضی کی طرف سے ممانعت کردی گئی ہو۔ف۔ کسی ایسے بچہ نے یا غلام نے اسے فروخت کردیا جسے قاضی نے بیع وشراء کرنے سے منع کردیا ہو تو مشتری ایسے غیر ذمہ داروں سے واپس نہیں لے سکتا ہے بلکہ ان کے موکل سے واپس لے گا، اسی وجہ سے قرض خواہوں کی درخواست پر قاضی یا اس کا امین فروخت کردیتا ہے، وان امر القاضی الخ اور اگر قاضی نے خود مقروض میت کے وصی کو حکم دیا کہ میت کے غلام کو قرض خواہوں کا قرض ادا کرنے کے لئے فروخت کردو، پھر مشتری سے وہ غلام استحقاق ثابت کر کے لے لیا گیا یا اس غلام پر مشتری کے قبضہ کر لینے سے پہلے ہی وہ مر گیا اور مال ضائع ہو گیا تو وہ مشتری اپنا ثمن وصی سے واپس لے گا لانه عاقد الخ کیونکہ یہ وصی میت کی طرف سے اس کے نائب کے طور پر عقد کرنے والا ہے، اگرچہ قاضی نے اسے میت کی طرف سے وصی بنا کر کھڑا کیا ہے، اس لئے یہ معاملہ ایسا ہو گیا کہ گویا میت نے اسے خود ہی فروخت کیا ہو (ف۔ یعنی اس نے اپنی زندگی میں خود ہی فروخت کیا ہو، اسی لئے اس کے سارے حقوق اسی سے متعلق ہوتے تھے، اسی طرح فروخت میں اس کے نائب اور قائم مقام کا بھی یہی حکم ہوگا۔

قال و یرجع الوصی الخ امام محمدؒ نے (یا خود مصنفؒ نے) فرمایا ہے کہ بعد میں وہ وصی ان قرض خواہوں سے اپنی رقم واپس لے لے گا، کیونکہ وصی نے ان لوگوں کے لئے کام کیا ہے۔

وان ظهر الخ اور اگر میت کا دوسرا کوئی ظاہر ہو گیا (پتہ چل گیا) تو قرضخواہ اسی مال سے اپنا قرضہ وصول کر لے گا، اور مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ وہ سو درہم بھی واپس لے گا جو اس نے بطور تاوان وصی یا مشتری کو دیئے ہیں، کیونکہ یہ بھی تو اسی میت کے ہی معاملہ میں اس پر لازم ہوئے ہیں۔

والوارث الخ اور اگر کسی وارث کے لئے ترکہ میں سے کوئی غلام فروخت کیا گیا تو اس کا حکم قرض خواہ کے حکم کے جیسا ہے، کیونکہ جب ترکہ میں کوئی قرضہ نہ ہو تو جو غلام فروخت کرے گا وہ وارث کے لئے کام کرنے والا ہوگا۔

توضیح:-اگر قاضی یا اس کے امین نے مقروض کا قرض ادا کرنے کے لئے اس کے غلام کو بیچ دیا اور رقم پر قبضہ بھی کر لیا مگر رقم ضائع ہو گئی، اور غلام بھی استحقاق کی بناء پر لے گیا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ۔ دلائل

فصل اخر و اذا قال القاضی قد قضیت علی هذا بالرجم فارجمه أو بالقطع فاقطعه او بالضرب فاضربه وسعك ان تفعل وعن محمدؒ انه رجع عن هذا و قال لا تأخذ بقوله حتی تعاین الحجة لان قوله یحتمل الغلط والخطأ والتدارك غیر ممکن وعلی لهذه الروایة لا یقبل کتابه واستحسن المشائخ هذه الروایة لفساد حال اکثر القضاة فی زماننا الا فی کتاب القاضی للحاجة الیه وجه ظاهر الروایة انه اخبر عن امر یملك انشاء فیقبل الخلوه عن التهمة ولان طاعة اولی الامر واجبة و فی تصدیقه طاعة و قال الامام ابو منصورؒ ان کان عدلا عالما یقبل قوله لانعدام تهمة الخطأ والخیانة وان کان عدلاً جاهلا یستفسر فان احسن التفسیر وجب تصدیقه والافلا وان کان جاهلاً فاسقاً او عالماً فاسقاً لا یقبل الا ان یعاین سبب الحکم لتهمة الخطأ والخیانة.

ترجمہ:-ایک دوسری فصل: (ف۔ یہاں اس قاعدہ کا بیان ہے کہ قاضی کے معزول ہونے سے پہلے یا اس کے معزول ہو جانے کے بعد تنہا قاضی کو کوئی قول قابل قبول ہوتا ہے یا نہیں) اگر قاضی نے کہا کہ میں نے اس شخص پر رجم کرنے کا حکم دیا ہے پس تو اس کو رجم کردے۔ یا میں نے اس کے ہاتھ قطع کردینے کا حکم دیا پس تو اس کے ہاتھ کاٹ دے یا میں نے اس پر درے مارنے کا حکم دیا، پس تو اس کو درے مار دے تو جس شخص کو قاضی نے یہ حکم دیا ہے اس شخص کو ایسا کرنا روا ہے۔ و عن

محمد الخ اور امام محمدؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ انہوں نے اس قول سے رجوع کر لیا ہے اور یوں فرمایا ہے کہ تم کو قاضی کا قول قبول کر لینا جائز نہ ہوگا یہانتک کہ تم خود اس واقعہ کے گواہوں کا معائنہ کر لو (ف۔ یعنی تمہارے سامنے ان کی گواہی پیش ہو) اس لئے کہ قاضی کے کہنے پر اگر اس ملزم کو قتل کر دیا یا اسے حد لگا دی بعد میں قاضی کی قصداً غلطی یا اس کی خطا ظاہر ہوئی تو اس کا تدارک یا تلافی ممکن نہ ہوگی، لہٰذا قاضی نے سزا دینے کے لئے جس کو مقرر کیا ہو وہ خود گواہی کا معائنہ کئے بغیر کچھ سزا نہ دے، اور اس روایت کی بناء پر قاضی کا خط قبول نہیں ہونا چاہئے (ف۔ کیونکہ معائنہ نہ ہونے تک جب قاضی کا قول معتبر نہیں ہوتا ہے تو اس کی تحریر بھی بدرجہ اولیٰ مقبول نہیں ہونی چاہئے)۔

واستحسن المشائخ الخ مشائخؒ نے اس روایت کو پسند فرمایا ہے کیونکہ ہمارے زمانہ میں اکثر قاضیوں کی حالت بگڑی ہوئی ہے (ف۔ اس لئے جب قاضی کسی کو کسی پر رجم کرنے یا حد جاری کرنے کا حکم دے تو جب تک گواہوں کا بیان و جرح نہ سن لے اور نہ دیکھ لے اس وقت تک اس پر حد جاری نہ کرے، البتہ قاضی کا خط ضرورت کی وجہ سے قبول کیا جائے گا۔

وجہ ظاهر الرواية الخ ظاہر الروایت کی وجہ یہ ہے کہ اس نے ایک ایسے معاملہ سے باخبر کیا ہے جس کے کرنے کا اسے اختیار تھا، یعنی کوئی بھی قاضی ایسا حکم دے سکتا تھا، پس تہمت لگانے کا احتمال نہ ہونے کی وجہ سے یہ خط مقبول ہوگا، اور اس وجہ سے بھی کہ حاکموں کی فرمان برداری کرنا طاعت میں داخل ہے، اور اس بات کی تصدیق فرماں برداری ہے۔

و قال الامام الخ اور امام ابو منصور ماتریدیؒ نے فرمایا ہے کہ اگر قاضی عادل عالم یعنی مجتہد ہو تو اس کا قول قبول کر لے، کیونکہ اس میں خطا اور خیانت کا احتمال باقی نہیں رہتا ہے، اور اگر قاضی عادل تو ہو مگر جاہل ہو یعنی مجتہد نہ ہو تو اس سے تفصیل کے ساتھ بات پوچھ لے، اس کے بعد اگر اس نے اچھائی اور عمدگی کے ساتھ بات بیان کر دی تو اس کی تصدیق واجب ہوگی ورنہ نہیں، مگر یہ کہ سبب حکم کو سمجھ لے، کیونکہ اس کے بغیر قبول کر لینے میں خطاء اور خیانت کی تہمت لگ جائے گی (ف۔ کہ شاید اس قاضی نے اپنی جہالت کی وجہ سے حکم کرنے میں غلطی کر دی ہو، یا کسی ثبوت کے بغیر ہی خیانت کرتے ہوئے یہ حکم دے دیا ہو۔

توضیح:۔ فصل، اس قاعدہ کی تفصیل کہ قاضی کے معزول ہونے سے پہلے اس کے بعد تنہا قاضی کا قول یا خط قابل قبول ہوتا ہے یا نہیں، تفصیل، اختلاف ائمہ، دلائل

قال واذا عزل القاضي فقال لرجل اخذت منك الفاً و دفعتها الى فلان قد قضيت بهاله عليك فقال الرجل اخذتها ظلماً فالقول قول القاضي و كذلك لو قال قضيت بقطع يدك في حق هذا اذا كان الذى قطعت يده والذى اخذمنه المال مقرين انه فعل ذلك وهو قاض ووجهه انهما لما توافقا انه فعل ذلك في قضائه كان الظاهر شاهداً له اذا القاضي لايقضي بالجور ظاهراً ولايمين عليه لانه ثبت فعله في قضائه بالتصادق ولا يمين على القاضي ولو اقر القاطع والأخذ بما اقربه القاضي لا يضمن ايضاً لانه فعله في حال القضاء و دفع القاضي صحيح كما اذا كان معايناً ولو زعم المقطوع يده او الماخوذ ماله انه فعل ذلك قبل التقليد او بعد العزل فالقول للقاضي ايضاً وهو الصحيح لانه اسند فعله الى حالة معهودة منافية للضمان فصار كما اذا قال طلقت او اعتقت وانا مجنون والجنون منه كان معهوداً ولو اقر القاطع او الأخذ في هذا الفصل بما اقربه القاضي يضمنان لانهما اقرا بسبب الضمان و قول القاضي مقبول في دفع الضمان عن نفسه لا في ابطال سبب الضمان على غيره بخلاف الاول لانه ثبت فعله في قضائه بالتصادق ولوكان المال في يد الأخذ قائما وقد اقر بما اقربه القاضي والماخوذ منه المال صدق القاضي في انه فعله في قضائه او أدعى انه فعله في غير قضائه يوخذ منه لانه اقران اليد كانت له فلا يصدق في دعوى تملكه الابحجة وقول المعزول فيه ليس بحجة.

ترجمہ:۔امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ قاضی کو جب معزول کردیا گیا اس وقت اس نے ایک شخص سے مثلاً زید سے کہا کہ میں نے تم سے ہزار روپے لے کر فلاں شخص مثلاً: بکر کو دیدیئے تھے جس کے لئے میں نے تم پر ان ہزار روپے کے دینے کا فیصلہ سنایا تھا (ف۔ میں نے تم پر یہ فیصلہ لازم کیا تھا کہ تم پر بکر کے ہزار روپے باقی ہیں پھر ان روپے کو تم سے وصول کر کے بکر کو دیدیئے تھے) تب اس شخص یعنی زید نے کہا کہ آپ نے وہ روپے مجھ سے ناحق اور ظلماً لئے تھے (ف۔ یعنی آپ پر اب بھی یہ لازم ہے کہ وہ روپے مجھے واپس کردیں) تو اس اختلاف کی صورت میں قاضی ہی کا قول قبول ہوگا (ف۔ لیکن اس مدعی کے لئے اپنے دعویٰ کو ثابت کرنے کا حق حاصل ہوگا۔

كذلك لو قال الخ اسی طرح جب قاضی نے یہ کہا کہ میں نے ایک امر حق میں تمہارے ہاتھ کے کاٹنے کا حکم دیا تھا (ف۔ اور جواب میں اس شخص نے کہا کہ آپ نے ظلماً میرا ہاتھ کٹوایا تھا لہٰذا اب آپ نقصان کی تلافی کریں اور جرمانہ ادا کریں، تو اس صورت میں بھی قاضی ہی کی بات قبول ہوگی۔

هذا اذا كان الخ یہ تفصیل اسی صورت میں ہوگی جبکہ جس شخص کا ہاتھ کاٹا گیا اور جس سے مال لیا گیا وہ دونوں یہ اقرار کررہے ہوں کہ قاضی نے یہ حکم ایسے وقت میں کیا تھا جبکہ وہ قاضی تھا، اس کی وجہ یہ ہے کہ جب ان دونوں شخصوں نے قاضی کی اس بات سے اتفاق کیا کہ قاضی نے اپنے زمانہ قضاء ہی میں یہ حکم نافذ کیا تھا، اس لئے کہ یہ ظاہری حالت قاضی کے حق میں شاہد ہے، اس لئے کہ عموماً اور ظاہراً قاضی عمداً ظلم کا حکم نہیں کرتا ہے، اور قاضی پر قسم بھی لازم نہیں ہوتی ہے، کیونکہ ان سبھوں نے اس بات کی تصدیق کی ہے کہ قاضی رہتے ہوئے یہ سب کام انجام دیئے ہیں، اور یہ بات طے شدہ ہے کہ قاضی پر قسم بھی لازم نہیں ہوتی ہے۔

ولو اقر الخ اور اگر قاضی کے حکم سے ہاتھ کاٹنے والے نے یا قاضی نے مال لے کر جسے دیا ہے اس لینے والے نے اس بات کا اقرار کیا ہے جس کا اقرار خود قاضی نے کیا ہے تو وہ بھی ضامن نہ ہوگا، اور قاضی کا اس کو دینا بھی صحیح ہوگا (ف۔ یعنی اگر قاضی نے مقروض سے یا جس پر کوئی فیصلہ سنایا ہے اور حکم لازم کیا ہے اس سے اس کے مطابق مال وصول کر کے قرض خواہ یا مستحق کو خود دیدیا تو یہ صحیح ہوگا، کیونکہ بظاہر اس نے جائز طریقہ سے ہی مال وصول کر کے اس کے حقدار کو دیا ہوگا۔

كما اذا كان الخ جیسے اس صورت میں کہ نظروں کے سامنے ہو (ف۔ یعنی جس پر فیصلہ نافذ کیا ہے خود ہی اس سے وصول کر کے اس کے سامنے میں اس کے مدعی کو دیدیا تو صحیح ہوتا ہے اور لینے والا ضامن نہیں ہوتا ہے۔ ن۔

ولو زعم الخ اور اگر اس شخص نے جسکا ہاتھ کاٹا گیا جس سے مال وصول کیا گیا ہے اس طرح کہا کہ انہوں نے یعنی قاضی صاحب نے عہدہ قضاء پانے سے پہلے یا معزول ہو جانے کے بعد ایسا کیا ہے تو بھی قاضی ہی کی بات قبول کی جائے گی، اور یہی قول صحیح ہے، کیونکہ قاضی نے اپنے فعل کو ایسی حالت کی طرف مضاف کیا ہے جو معہود اور متعین ہے نیز ضمان لازم کرنے والا نہیں (ف۔ یعنی اب ہو یا جب کبھی بھی ہو اس کا ایک وقت میں قاضی ہونا متعین ہے جس میں کوئی شبہ نہیں ہے، اور اس حالت میں ضمان لازم نہیں آتا ہے۔

فصار كما الخ تو اس کی مثال ایسی ہوگئی جیسے کسی نے کہا کہ میں نے طلاق دی، یا میں نے آزاد کیا، ایسی حالت میں کہ مجنون تھا، اور اس کے بارے میں جنون کا ہونا معلوم اور متعین تھا (ف۔ یعنی اس کے بارے میں پہلے سے یہ بات معلوم تھی کہ وہ فلاں زمانہ میں مجنون تھا، تو اس صورت میں اس کی بات معتبر ہوگی اور اس کی طرف سے طلاق یا آزادی واقع نہ ہوگی، کیونکہ اس کی دیوانگی لوگوں میں مشہور و معلوم تھی اور اس نے اسی حالت کی طرف اپنی طرف سے دی ہوئی طلاق یا آزادی کی نسبت کی تو وہ اس عمل کے مخالف و منافی ہوئی، اور جب قاضی ہونا اس کا معلوم اور متعین ہو چکا تو اس وقت کے کسی عمل پر ضمان لازم نہیں آئے گا، اور یہ عمل بظاہر اسی زمانہ کا تھا اس لئے قاضی کا قول معتبر ہوگا۔

ولو اقر الخ اور اگر اس صورت میں ہاتھ کاٹنے والے جلاد نے یا جسے قاضی نے مال وصول کر کے دیا ہے اس کے لینے والے نے وہی اقرار کیا جو قاضی نے اقرار کیا ہے تو یہ دونوں ضامن ہوں گے، کیونکہ ان دونوں نے سبب ضمانت کا اقرار کر لیا ہے (ف۔ یعنی ہاتھ کاٹا یا مال لیا ہے، اور قاضی کا تصدیق کر لینا ان کے حق میں مفید نہ ہوگا۔ وقول القاضی الخ اور قاضی کا قول خود اس کی اپنی ذات سے ضمانت کے دور کرنے میں قبول ہوتا ہے لیکن دوسروں سے سبب ضمان کو ختم کرنے میں قبول نہیں ہوتا ہے، بخلاف الاول الخ برخلاف پہلی صورت کے کیونکہ ان سبھوں کے آپس کی تصدیق سے یہ بات ثابت ہو گئی ہے کہ قاضی نے جو بھی کام کیا ہے وہ اس نے قاضی رہنے کے زمانہ میں کیا ہے (ف۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی کہ جب لینے والے کے پاس مال موجود نہ ہو) ولو کان المال الخ کیونکہ اگر لینے والے کے پاس اصلی مال (بعینہ) موجود ہو اور اس نے بھی وہی اقرار کیا جو قاضی نے کیا ہے (ف۔ کہ میں نے فیصلہ کا حکم دے کر اس سے مال لے کر اس شخص کو دیا ہے اور لینے والے نے بھی کہا کہ ہاں قاضی نے میرے حق میں اس کے خلاف فیصلہ دے کر اس سے مال لے کر مجھے دیدیا ہے، پھر جس شخص سے مال لیا گیا ہے اس کی یہ دو حالتیں ہو سکتی ہیں۔

(۱) یہ کہ اس نے قاضی کی اس طرح تصدیق کی کہ اس نے اپنے قاضی رہنے کی زمانہ میں یہ کام کیا ہے۔

(۲) یا اس نے دعویٰ کیا کہ اس نے یہ کام قاضی رہتے ہوئے نہیں کیا ہے، بہر صورت وہ مال جس کسی کے پاس موجود ہوگا اس سے وہ لے لیا جائے گا۔

لانہ اقر الخ کیونکہ اس نے اقرار کر لیا ہے کہ اسی کا قبضہ تھا جس کے پاس مال تھا، اس لئے اپنی ملکیت کے دعویٰ میں اس کے قول کی تصدیق صرف دلیل سے ہوگی، (ف۔ اور گواہ سے بھی، اس کے بغیر نہیں) اور اس میں معزول قاضی کا قول کسی طرح دلیل نہیں ہو سکتا ہے (ف۔ کیونکہ وہ تنہا گواہ ہے ، اور اگر مال ضائع ہو جاتا تو اس لئے حجت ہو تا کہ قاضی اس کا تاوان واجب ہونے سے انکار کرتا ہے اور انکار کرنے والے ہی کا قول قبول کیا جاتا ہے۔ ع۔

توضیح:۔ اگر قاضی کے معزول ہو جانے کے بعد کسی نے اس سے کہا کہ آپ نے قاضی رہتے ہوئے ظلماً مجھ سے روپے لے کر فلاں کو دیئے یا میرا ہاتھ ظلماً کٹوایا تھا اس لئے اب اس حق کی تلافی کریں، لیکن قاضی نے ظلماً ہونے سے حق کی تلافی کرنے سے انکار کیا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

﴿کتاب الشہادۃ﴾

قال الشهادة فرض تلزم الشهود ولا يسعهم كتمانها اذا طالبهم المدعي لقوله تعالىٰ ولا يابى الشهدآ اذا مادعوا وقوله تعالىٰ ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فانه أثم قلبه وانما يشترط طلب المدعي لانها حقه فيتوقف على طلبه كسائر الحقوق والشهادة في الحدود يخير فيها الشاهد بين الستر والاظهار لانه بين حسبتين اقامة الحدو التوقي عن الهتك والستر افضل لقوله عليه السلام للذي شهد عنده لو سترته بثوبك لكان خير الك و قال عليه السلام من ستر على مسلم ستر الله عليه في الدنيا والأخرة و فيما نقل من تلقين الدرء عن النبي عليه السلام واصحابه دلالة ظاهرة على فضيلة الستر الا انه يجب له ان يشهد بالمال في السرقة فيقول اخذ احياء لحق المسروق منه ولا يقول سرق محافظة على الستر ولأنه لو ظهرت السرقة لوجب القطع والضمان لا يجامع القطع فلا يحصل احياء حقه

ترجمہ :- کتاب، گواہی کے بیان میں ہے، قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ گواہی ایسا فرض ہے جو گواہوں پر لازم ہے، اور جب مدعی اس کا مطالبہ کرے تو گواہوں کو چھپانے کی گنجائش نہیں ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں حکم فرمایا ہے کہ جب گواہوں کو گواہی کے لئے بلایا جائے تو وہ گواہی دینے سے انکار نہ کریں، اور یہ بھی ارشاد فرمایا ہے کہ تم گواہی نہ چھپاؤ، اور جس نے گواہی چھپائی اس کا دل گنہگار ہوا، ایسے وقت میں مدعی کا طلب کرنا اس لئے شرط ہے کہ گواہی اس کا حق ہے تو دوسرے حقوق کی طرح اس کا طلب کرنا شرط ہے (ف۔ اور اگر مدعی کو یہ بات معلوم نہ ہو کہ فلاں شخص ہمارا گواہ ہے، لیکن گواہ کو یہ بات معلوم ہو کہ اگر میں گواہی نہ دوں تو مدعی کا حق ضائع ہو جائے گا تو ایسی صورت میں اس پر گواہی دینا لازم ہے، اور یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ایک تو گواہی حسبۃ (نیکی کے خیال سے) ہوتی ہے، جیسے: زنا وغیرہ کی گواہی جس میں شرعی ہتک حرمت (شرعی احکام کی بے حرمتی) ہو تو اس میں گواہ کو ثواب حاصل کرنے کے خیال سے گواہی دینا جائز ہے، دوم حقوق انسانی میں جب مدعی اس کا مطالبہ کرے تو اس کا حق ادا کرنا جائز ہے۔

والشهادة في الحدود الخ اور حدود الٰہی میں جو گواہی ہو اس میں گواہ کو دونوں باتوں کا اختیار ہوتا ہے کہ وہ اگر چاہے تو اسے ظاہر نہ کرے بلکہ چھپادے، اور اگر چاہے تو (گواہی دے کر) حد قائم کرادے اور اگر چاہے تو خاموش رہ کر عیب پر پردہ ڈال کر) اسے چھپادے، اسے پورا اختیار ہے، لیکن اسے چھپانا ہی افضل ہے لقوله عليه السلام الخ رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے جو آپ نے ایک گواہی دینے والے شخص کو فرمایا تھا کہ اگر تم اسے اپنے کپڑے سے چھپا لیتے تو تمہارے حق میں بہتر ہوتا (ف۔ یہ الفاظ رسول اللہ ﷺ نے حضرت ہزالؓ سے فرماتے تھے، لیکن انہوں نے خود گواہی نہیں دی تھی بلکہ حضرت ماعزؓ کو ابھارا تھا تاکہ وہ اپنے زنا کا اقرار کرلیں، جیسا کہ اس کی روایت ابوداؤد و نسائی و عبدالرزاق والحاکم والبزار واحمد اور الطبرانیؒ نے کی ہے۔

وقال عليه السلام الخ اور رسول اللہ ﷺ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ جس شخص نے کسی مسلمان کے کسی عیب پر پردہ ڈالا اللہ تعالیٰ دنیا و آخرت میں اس کے عیوب پر پردہ ڈالیں گے (ف۔ اس کی روایت بخاری اور مسلم نے کی ہے، اور خود رسول اللہ ﷺ نے بھی حضرت ماعزؓ کو ایسی تلقین فرمائی ہے جس سے حدود ساقط ہو جاتے ہیں)

وفي ما نقل الخ اور رسول اللہ ﷺ اور آپ کے صحابہ کرام کی طرف سے ایسی روایت موجود ہے جس سے انسان پر حدود جاری نہ ہوں بلکہ وہ ختم ہو جائیں اور ایسی روایت اس بات کی کھلی دلیل ہے کہ پردہ پوشی ہی افضل ہے (ف۔ جیسا کہ حضرت ماعزؓ کے قصہ میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت ماعزؓ کو فرمایا کہ تم نے بوسہ لیا ہوگا یا تم نے غور سے دیکھا ہوگا (حقیقۃً مجامعت نہ کی ہوگی) جیسا کہ بخاری میں ہے، اور چوری کے اقرار کرنے والے ایک شخص سے آپ نے فرمایا کہ مجھے تو اس کا گمان بھی نہیں ہوتا ہے کہ تم نے چوری کی ہے، کما رواہ ابوداؤد والنسائی وابن ماجہ، اسی طرح بہت سے صحابہ کرامؓ سے بھی ایسی تلقین ثابت ہے جن میں سے حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ و علیؓ حسن بن علیؓ وابوہریرہؓ وابومسعود و عمرو بن العاص وابوواقد لیثیؓ ہیں، چنانچہ مسند احمد وابن ابی شیبہ میں یہ آثار مروی ہیں الا انه يجب له الخ یعنی اگرچہ حدود میں پردہ پوشی افضل عمل ہے پھر بھی اس بات کا خیال رکھنا ضروری ہے کہ چوری کے معاملہ میں گواہ پر واجب ہے کہ مال کی گواہی دے اور اسے نہ چھپائے، اس لئے یہ صاف کہدے کہ اس نے مال لیا ہے تاکہ جس مال کا چوری ہوا ہو اس کا حق ضائع نہ ہو، اور اس طرح نہ کہے کہ اس نے چرایا ہے تاکہ کچھ پردہ پوشی بھی باقی رہ جائے، اور اس دلیل سے کہ اگر چوری ظاہر ہو جائے گی تو ہاتھ کاٹنا واجب ہوگا، اور ہاتھ کاٹنے کے ساتھ مال کی ضمانت جمع نہیں ہوتی ہے تو جس کا مال چرایا ہے اس کا حق بھی باقی نہ رہے گا۔

توضیح :- کتاب الشهادة، شہادۃ کے لغوی اور اصطلاحی معنی، اس کا سبب، شروط حکم، تفصیل، دلائل

قال الشهادة الخ، ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔
نوٹ:-لغت میں شہادت کے معنی ہیں کسی چیز کے صحیح ہونے کی خبر دینا مشاہدہ و عیاں سے، اور فقہ کی اصطلاح میں خبر صادق دینا حکم اور قاضی کی مجلس میں لفظ گواہی کے ساتھ، اس طرح خبر صادق کہنے سے اس سے جھوٹی خبر نکل گئی، مجلس حکم کہنے سے قاضی کی مجلس کا اعتبار ہوگا، اور لفظ شہادۃ سے ایسی خبریں اس سے نکل گئیں جو لفظ شہادۃ کے بغیر کہی گئی ہوں، گواہی کا سبب ہے گواہ کا معائنہ کرنا، لہٰذا ایسی چیز جو صرف مشاہدہ سے معلوم ہو اس میں مشاہدہ کرنا ہی شرط ہے، اسی طرح ایسی چیز جس کا تعلق آنکھوں کے دیکھنے سے ہو اس کے لئے دیکھنا ہی شرط ہے، اور سننے کی چیز میں سننا ہی شرط ہے، اس کا سبب ادا یا تو مدعی کی طرف سے درخواست کرنا ہے، یا اگر مدعی نہ جانتا ہو تو اس لئے کہ اس کے حق کے ضائع ہو جانے کا خطرہ ہو، اور جب مدعی علیہ مسلمان ہو تو اس کے لئے گواہ کا بھی مسلمان ہونا شرط ہے، اور جب گواہی شرعاً معتبر ہو جائے تو اس کے موافق حکم دینا واجب ہے۔

قال والشهادة على مراتب منها الشهادة في الزنا يعتبر فيها اربعة من الرجال لقوله تعالىٰ واللاتي ياتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم ولقوله تعالىٰ ثم لم ياتوا باربعة شهداء ولا يقبل فيها شهادة النساء لحديث الزهري مضت السنة من لدن رسول الله ﷺ والخليفتين من بعده ان لا شهادة للنساء في الحدود والقصاص ولان فيها شبهة البدلية لقيامها مقام شهادة الرجال فلا تقبل فيما يندرئ بالشبهات ومنها الشهادة ببقية الحدود والقصاص تقبل فيها شهادة رجلين لقوله تعالىٰ واستشهدوا شهيدين من رجالكم ولا يقبل فيها شهادة النساء لما ذكرنا

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ گواہی کے چند مرتبے (یا مواقع ہیں)، ان میں سے ایک زنا میں گواہی دینا ہے، چنانچہ زنا کی گواہی میں چار مردوں کا ہونا ضروری ہے، کیونکہ اللہ تبارک و تعالیٰ نے فرمایا: ﴿اللاتي يا تين الخ......﴾ یعنی تم میں سے جو عورتیں فحش اور بدکاری یعنی زنا کریں تو ان پر اپنوں میں سے یعنی مومنوں میں سے چار مرد گواہ لاؤ، اس لئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: ﴿ثم لم ياتوا الخ......﴾ یعنی جن لوگوں نے زناکاری کی تہمت لگائی، اور اس بات پر چار مرد گواہ پیش نہ کئے تو ان کو اسی کوڑے مارو۔ الخ۔ اور زناکاری کے معاملہ میں عورتوں کی گواہی قبول نہ ہوگی، اس دلیل سے کہ زہریؒ کی حدیث میں مذکور ہے کہ عہد رسول اللہ ﷺ میں عورتوں کی گواہی معتبر نہیں ہے اس کی روایت ابن ابی شیبہ نے کی ہے البتہ اس میں لفظ قصاص نہیں ہے اور اس دلیل سے کہ عورت کی گواہی میں بدلیت کا شبہ ہے، کیونکہ عورتوں کی گواہی مردوں کی گواہی کے عوض ہے، اس لئے ایسے معاملہ میں عورتوں کی گواہی مقبول نہ ہوگی، جو شبہ سے ساقط کیا جاتا ہے، (ف۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: ﴿فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان﴾ یعنی اگر وہ مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں گواہ ہوں، اس آیت سے ظاہر ہوتا ہے کہ ایک مرد کے بدلہ دو عورتیں ہوں تو عورتوں کی گواہی میں بدلیت کا شبہ ہوا اور جو حدود شبہ سے ساقط کئے جاتے ہیں ان میں عورتوں کی گواہی قبول نہ ہوگی۔

ومنها الشهادة الخ اور حد زنا کے سوا باقی حدود و قصاص میں گواہی ہی کافی ہے اسی بناء پر باقی حدود و قصاص میں صرف دو مردوں کی گواہی کا ہی اعتبار کر لیا جاتا ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے کہ اپنے مردوں یعنی مومنوں میں سے دو مردوں کو گواہ بنالو، ولا يقبل فيها الخ اور ان حدود و قصاص میں عورتوں کی گواہی قبول نہیں ہوتی ہے، اسی دلیل کی بناء پر جو اوپر بیان کی جا چکی ہے۔ ف۔ یعنی زہریؒ کی حدیث کو دلیل بنا کر، اور بدلیت کے شبہ کی دلیل کی وجہ سے۔

توضیح:- گواہی دینے کے کتنے مرتبے یا مواقع ہیں، اور کیا کیا، تفصیل، حکم، دلائل

قال وما سوی ذلك من الحقوق يقبل فيها شهادة رجلين او رجل وامراتين سواء كان الحق مالا او غير مال مثل النكاح والطلاق والوكالة والوصية ونحو ذلك و قال الشافعیؒ لا يقبل شهادة النساء مع الرجال الا في الاموال وتوابعها لان الاصل فيها عدم القبول لنقصان العقل واختلال الضبط وقصور الولاية فانها لا تصلح للامارة ولهذا لا تقبل في الحدود ولا تقبل شهادة الاربع منهن وحدهن الا انها قبلت في الاموال ضرورة والنكاح اعظم خطراً واقل وقوعاً فلا يلتحق بما هو ادنى خطرا واكثر وجوداً ولنا ان الاصل فيها القبول لوجود ما يبتنى عليه اهلية الشهادة وهو المشاهدة والضبط والاداء اذ بالاول يحصل العلم للشاهد و بالثاني يبقى و بالثالث يحصل العلم للقاضي ولهذا يقبل اخبارها في الاخبار و نقصان الضبط بزيادة النسيان انجبر بضم الاخرى اليها فلم يبق بعد ذلك الا الشبهة فلهذا لاتقبل فيما يندرئ بالشبهات وهذه الحقوق تثبت مع الشبهات وعدم قبول الاربع على خلاف القياس كيلا يكثر خروجهن.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ حدود و قصاص کے سوا دوسرے حقوق میں دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی مقبول ہوتی ہے خواہ یہ حقوق مال سے متعلق ہوں یا کچھ اور ہوں جیسے: نکاح اور طلاق اور وکالت اور وصیت وغیرہ۔

وقال الشافعیؒ الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ یہی قول امام مالکؒ کا بھی ہے کہ کسی بھی معاملہ میں مردوں کے ساتھ عورتوں کی گواہی مقبول نہ ہوگی، سوائے اموال اور ان کے تابع چیزوں مانند عاریت واجارہ و کفالت وغیرہ کے، کیونکہ عورتوں کی گواہی کے بارے میں اصل بات یہی ہے کہ وہ قبول نہ کی جائے کیونکہ ان کی عقل میں کمی اور خبط یعنی یادداشت میں خلل ہے کہ وہ اچھی طرح یاد نہیں رکھ سکتی ہیں اسی طرح ان کی ولایت اور حکومت میں بھی کمی ہے اسی لئے وہ بادشاہ یا امیر نہیں بن سکتی ہیں، اسی وجہ سے حدود میں ان کی گواہی قبول نہیں ہوتی ہے، اور صرف چار عورتوں کی گواہی بھی قبول نہیں ہوتی ہے اور عورتوں کی گواہی میں اصل یہ ہے کہ قبول نہ ہو، لیکن اموال میں ضرورت کی وجہ سے قبول ہو جاتی ہے، اور چونکہ نکاح کی اہمیت اور عظمت بہت زیادہ ہے ساتھ ہی اس کا وقوع کم ہی ہوتا ہے، اس لئے نکاح کو مال سے نہیں ملایا جائے گا، کیونکہ مال کی اہمیت اور مرتبہ اس کے مقابلہ میں بہت ہی کم ہے، ساتھ ہی ہر وقت اس کی ضرورت ہوتی رہتی ہے (ف۔ اور نکاح کی طرح طلاق و رجعت اور مسلمان ہونا مرتد ہونا و بالغ ہونا و عدت جرح و تعدیل اور قصاص کو معاف کرنا ہیں۔ ع۔

ولنا ان الاصل الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عورتوں کی گواہی میں اصل یہ ہے کہ اسے قبول کرنا ہونا چاہئے، کیونکہ ان میں بھی وہ تمام باتیں پائی جاتی ہیں، جس پر گواہی کی صلاحیت ولیاقت کا مدار ہے، یعنی مشاہدہ اور محسوس کرنا، ضبط کرنا، اور معاملہ کو بیان کرنا، ان چیزوں پر گواہی کا مدار ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مشاہدہ ہی کی وجہ سے گواہ کو واقعہ کا علم ہوتا ہے، اور ضبط اور یاد رکھنے سے ہی وہ علم باقی رہتا ہے، اور ادا کرنے یا بیان کر دینے سے قاضی کو بھی علم ہو جاتا ہے، اسی وجہ سے احادیث میں عورتوں کا خبر دینا مقبول ہوتا ہے، اور ان میں بھولنے کا مادہ زیادہ ہونے کی وجہ سے جو نقصان ہوتا ہے وہ دوسری ایک اور کو ساتھ ملا لینے سے پورا ہو جاتا ہے، اس کے بعد کوئی کمی باقی نہیں رہتی ہے، سوائے اس ایک شبہ کے کہ ایک مرد کے بدلہ دو عورتوں کی گواہی ہوتی ہے، اسی لئے حدود جو شبہوں کے ہو جانے سے ختم کر دیئے جاتے ہیں ان میں عورتوں کی گواہی مقبول نہیں ہوتی ہے، لیکن حدود کے علاوہ دوسرے حقوق ہوں تو وہ شبہ کے باوجود ثابت ہو جاتے ہیں، الحاصل دوسرے کے حقوق میں خواہ مرد ہوں یا نہ ہوں ان میں عورتوں کی گواہی قبول ہوتی ہے، اور صرف چار عورتوں کی گواہی اس لئے قبول نہیں ہوتی ہے کہ یہ خلاف قیاس ہے تاکہ عورتیں زیادہ باہر نہ نکلیں (ف۔ اگرچہ قیاس یہی چاہتا ہے کہ ایسی گواہی بھی جائز ہو)۔

توضیح:- حدود و قصاص کے علاوہ دوسرے معاملات میں گواہی کے لئے کتنے

اور کیسے افراد کا ہونا ضروری ہے، تفصیل مسئلہ، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ویقبل فی الولادة والبکارة والعیوب بالنساء فی موضع لا یطلع علیه الرجال شهادة امرأة واحدة لقوله علیه السلام شهادة النساء جائزة فیما لا یستطیع الرجال النظر الیه والجمع المحلی بالالف واللام یراد به الجنس الی الجنس فیتناول الاقل وهو حجة علی الشافعیؒ فی اشتراط الاربع ولانه انما سقطت الذکورة لیخف النظر لان نظر الجنس الی الجنس اخف فکذا یسقط اعتبار العدد الا ان المثنی والثلث احوط لما فیه من معنی الالزام ثم حکمها فی الولادة شرحناه فی الطلاق فاما حکم البکارة فان شهدن انها بکر یؤجل فی العنین سنة و یفرق بعده لانها تأیدت بمؤید اذا البکارة اصل وکذا فی رد المبیعة اذا اشتراها بشرط البکارة فان قلن انها ثیب یحلف البائع لینضم نکوله الی قولهن والعیب یثبت بقولهن فیحلف البائع واما شهادتهن علی استهلال الصبی لا تقبل عند ابی حنیفةؒ فی حق الارث لانه مما یطلع علیه الرجال الا فی حق الصلٰوة لانها من امور الدین وعندهما تقبل فی حق الارث ایضاً لانه صوت عند الولادة ولا یحضرها الرجال عادة فصار کشهادتهن علی نفس الولادة.

ترجمہ:۔اور پیدائش کے موقع میں یعنی اس بات کے کہنے میں کہ عورت کو ولادت ہو چکی ہے اور اس کے باکرہ یعنی کنواری رہنے میں کہ یہ ابھی تک کسی مرد سے ہمبستری نہیں ہوئی ہے، اسی طرح عورتوں کے ان عیوب کے بارے میں جوان کے بدن کی ایسی جگہوں میں ہوں جہاں غیر مرد نہیں دیکھ سکتے ہیں ان تمام صورتوں میں صرف ایک عورت کی گواہی کافی ہوتی ہے۔ لقولہ علیہ السلام الخ کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جہاں مرد نہیں دیکھ سکتے ہوں اس میں عورتوں کی گواہی جائز ہوگی، اس کی روایت ابن ابی شیبہ نے کی ہے مگر یہ ضعیف ہے، اور اس کی روایت عبدالرزاق نے ابن المسیب سے مرسلاً کی ہے، اور عبدالرزاق نے ابن شہاب الزهری سے روایت کی کہ سنت یوں جاری ہوئی ہے کہ عورتوں کی گواہی ایسی صورتوں میں جائز ہے جن کو عورتوں کے علاوہ کوئی مرد نہیں دیکھ سکتا ہو جیسے: کہ عورتوں کی ولادت ہونے میں اور ان کے عیوب میں۔ الزیلعی۔م۔ت۔

اس حدیث میں النساء کہا گیا ہے یعنی جمع کے صیغہ پر الف ولام ہے جس سے جنس مراد ہو جاتی ہے اس لئے کم سے کم فرد کو بھی یہ حکم شامل ہو جائے گا یعنی جنس عورت میں سے ایک عورت کی بھی گواہی جائز ہوگی، یہی حدیث ہمارے لئے امام شافعیؒ کے خلاف حجت ہے، کیونکہ انہوں نے چار عورتوں کی گواہی شرط کی ہے، اس کے علاوہ ہماری دلیل یہ بھی ہے کہ مذکر کی قید اس سے اس لئے ختم کی گئی ہے کہ پردہ کی جگہ دیکھنے میں نرمی ہو، کیونکہ اپنی جنس کے آزادی کا اسی جنس کو دیکھنا بہ نسبت دوسری جنس کے آسان اور خفیف ہوتا ہے، اسی طرح گواہی کے معاملہ میں دوعدد کے ہونے کی شرط بھی ختم ہوئی ہے لہٰذا صرف ایک گواہی کی بھی کافی اور جائز ہوتی ہے، لیکن اگر دو یا تین ہو جائیں تو بہتر ہے کہ اس میں زیادہ احتیاط ہے کیونکہ اس گواہی میں لازم کرنے کے معنی پائے جاتے ہیں، اور ولادت کے مسئلہ میں عورت کی گواہی کا حکم ہم نے کتاب الطلاق میں وضاحت کے ساتھ بیان کر دیا ہے، اور اس کے کنواری یا باکرہ رہنے کے بارہ میں اگر عورتوں نے گواہی دی کہ یہ عورت اب تک باکرہ ہے، تو اس کے عنین یعنی نامرد شوہر کو ایک سال کی مہلت دی جائے گی اور اس کے بعد ان میں تفریق کر دی جائے گی، کیونکہ گواہی کی بھی تائید ہوگئی، یعنی اس کا باکرہ رہ جانا کیونکہ باکرہ ہونا ہی عورت کے لئے اصل ہے۔

وکذا فی رد المبیعة الخ اسی طرح مبیعہ باندی کے واپس کرنے کا حکم ہے اس وقت جبکہ خریدار نے خریدتے وقت ہی اس کے باکرہ ہونے کی شرط لگائی ہو، یعنی اگر ایک عورت نے اس باندی کو دیکھ کر یہ کہا کہ یہ تو باکرہ نہیں ہے بلکہ ثیبہ ہو چکی ہے یا کئی عورتوں نے کہا کہ یہ اب کنواری باقی نہیں رہی ہے تو بیچنے والے سے قسم لی جائے گی یعنی عورتوں کے کہنے کے بعد اس کے

مالک نے ان کے کہنے کا انکار کرتے ہوئے کہا کہ یہ اب کنواری ہی ہے تو اس سے قسم لی جائے گی اور اگر قسم کھانے سے بھی انکار کیا تو اسی کے پاس وہ واپس کر دی جائے گی تاکہ بائع کا قسم سے انکار کرنا عورتوں کے کہنے کے مطابق ہو جائے اور اس کی تائید کر دے، اس کا عیب دار ہونا یعنی باکرہ نہ رہنا تو عورتوں کے کہنے سے ہی ثابت ہو جائے گا، اسی لئے اس سے قسم لی جائے گی، اس طرح سے کہ بائع قسم کھا کر یہ کہے یہ عیب میرے پاس نہیں تھا، اور پیدائش کے وقت بچہ کے رونے پر عورتوں کی گواہی اس کے وارث بننے کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قبول نہیں ہوگی، کیونکہ اس وقت بچہ کا رونا ایسی چیز ہے جس کو مرد بھی سن کر جان سکتا ہے (پس اگر عورت نے گواہی دی کہ یہ بچہ زندہ ہی پیدا ہوا تھا، اور اس کا باپ اسے حمل میں چھوڑ کر مر گیا تھا، لہذا یہ بچہ اپنے باپ کی میراث کا مستحق ہوگا، تو میراث کے بارہ میں اس کی گواہی مقبول نہ ہوگی، لیکن اس کی نماز پڑھنے کے بارے میں مقبول ہوگی، کیونکہ نماز تو دینی معاملات میں سے ہے (اسی بناء پر اگر کسی آزاد عورت نے یہ گواہی دی کہ یہ بچہ پیدا ہونے کے بعد رویا تھا پھر مر گیا، تو اس کی نماز پڑھی جائے گی) اور صاحبینؒ کے نزدیک میراث کے معاملہ میں بھی اس کی گواہی قبول کی جائے گی، کیونکہ ولادت کے وقت کی آواز ایسے موقع میں ہوتی ہے کہ عموماً اور عادۃً اس وقت وہاں مرد موجود نہیں ہوتا ہے، اس لئے اس آواز کی گواہی ایسی ہوگئی جیسے کسی عورت نے فقط بچہ کے پیدا ہونے کی گواہی دی ہو (ف۔ حالانکہ پیدائش کے بارے میں عورت کی گواہی مقبول ہوتی ہے، تو اسی طرح بچہ کے رونے میں بھی اگر وہاں پر مرد نہ ہوں تو عورت کی بھی گواہی قبول ہونی چاہئے۔

توضیح:۔ کن مواقع میں صرف ایک عورت کی گواہی بھی کافی ہو جاتی ہے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ولا بد في ذلك كله من العدالة ولفظة الشهادة فان لم يذكر الشاهد لفظة الشهادة و قال اعلم اواتيقن لم تقبل شهادة اما العدالة فلقوله تعالىٰ ممن ترضون من الشهداء والمرضى من الشاهد هو العدل ولقوله تعالىٰ و اشهدوا ذوى عدل منكم ولان العدالة هى المعينة للصدق لان من يتعاطى غير الكذب قد يتعاطاه وعن ابى يوسف ان الفاسق اذا كان وجيها فى الناس ذا مروة تقبل شهادته لانه لا يستاجر لوجاهته ويمتنع عن الكذب لمروته والاول اصح الا ان القاضى لو قضى بشهادة الفاسق يصح عندنا والمسألة معروفة واما لفظة الشهادة فلأن النصوص نطقت باشتراطها اذا الامر فيها بهذه اللفظة ولان فيها زيادة توكيد فان قوله اشهد من الفاظ اليمين فكان الامتناع عن الكذب بهذه اللفظ اشد و قوله فى ذلك كله اشارة الى جميع ما تقدم حتى يشترط العدالة و لفظة الشهادة فى شهادة النساء فى الولادة وغيرها هو الصحيح لانه شهادة لما فيه من معنى الالزام حتى اختص بمجلس القضاء و يشترط فيه الحرية والاسلام.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ گواہی کی ان تمام صورتوں میں عادل ہونا اور لفظ شہادت یعنی گواہی شرط ہے، اگر گواہ نے لفظ شہادت (یا گواہی) ذکر نہیں کیا بلکہ یوں کہا کہ میں جانتا ہوں یا میں اس بات کا یقین رکھتا ہوں تو اس کی گواہی مقبول نہ ہوگی، اما **العدالة الخ** اس میں عدالت کا ہونا اس دلیل سے شرط ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ: ﴿**ممن ترضون من الشهداء**﴾ یعنی جن گواہوں کو تم پسند کرو، اور پسندیدہ گواہ وہی ہوتا ہے جو عادل ہو، اور اس دلیل سے بھی کہ فرمان باری تعالیٰ ہے: ﴿**واشهدوا ذوى عدل منكم**﴾ یعنی تم اپنوں (مسلمانوں) میں سے عادلوں کو گواہ بنالو، اور اس دلیل سے کہ یہی عدالت صدق اور صادقوں کو معین کرنے والی ہوتی ہے، کیونکہ جو شخص ممنوع کام کرتا ہو اگرچہ جھوٹ نہ ہو وہ کبھی جھوٹ بھی بول سکتا ہے، اور بول جاتا ہے (ف۔ کیونکہ جب اسے احتیاط پرہیز نہیں ہے تو اسے جھوٹ بولنے میں بھی کوئی خوف نہ ہوگا، نڈر ہوگا، لہذا اسی تہمت کی وجہ سے اس کی گواہی قبول نہ ہوگی۔

وعن ابی یوسفؒ الخ اور امام ابویوسفؒ سے مروی ہے کہ اگر کوئی فاسق لوگوں میں باعزت اور محترم سمجھا جاتا ہو تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی، کیونکہ وہ اپنی عزت کے باقی رکھنے کے خیال سے لالچ میں نہیں آئے گا اور جھوٹی گواہی نہیں دے گا (ف۔ یعنی وہ ایسا نہ ہوگا کہ لوگوں میں محترم ہونے کی وجہ سے کچھ مال کے لالچ میں آکر جھوٹی گواہی دیدے یا اس سے جھوٹی گواہی دلوائی جاسکے) ویمتنع الخ اور اپنے معزز اور محترم ہونے کی وجہ سے وہ جھوٹ بولنے سے انکار کر دے گا (ف۔ اور باز رہے گا، گواہی میں اسی کی ضرورت ہے کہ سچی بات کہے اور جھوٹ نہ بولے، الحاصل پہلی روایت کے مطابق فاسق کی گواہی مطلقاً جائز نہ ہوگی، مگر اس دوسری روایت کے مطابق فاسق کی گواہی جائز ہوگی۔ والاول اصح الخ اور پہلا قول اصح ہے، اگر قاضی نے فاسق کی گواہی پر حکم دیدیا تو ہمارے نزدیک حکم صحیح ہوگا، یہ مسئلہ مشہور ہے۔

اما لفظة الشهادة الخ اور اب لفظ شہادت کا مشروط ہونا تو اس کی دلیل یہ ہے کہ تمام نصوص میں وضاحت کے ساتھ اس لفظ شہادت کو شرط کے طور پر بیان کیا گیا ہے، کیونکہ تمام نصوص قرآن وحدیث میں اسی لفظ شہادت کے ساتھ حکم دیا گیا ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ لفظ شہادت میں زیادہ مضبوطی اور زیادہ زور ہوتا ہے، کیونکہ لفظ اشہد یعنی "میں گواہی دیتا ہوں" قسم کے الفاظ میں سے ہے اس لئے اس لفظ کی وجہ سے جھوٹ سے دور رہنے میں بہت زیادہ زور ہے، و قولهم في ذلك اور مصنفؒ کا کہنا کہ "ان سبھوں میں" اس سے گذشتہ تمام قسموں کی طرف اشارہ ہے، یہانتک کہ بچہ کی پیدائش کے بارے میں عورتوں کی گواہی کے سلسلہ میں دوسری تمام قسموں میں بھی عادل ہونا اور لفظ گواہی کا ہونا بھی شرط ہیں، کیونکہ یہ بھی ایک گواہی ہے اس لئے کہ اس میں لازم کرنے کے معنی پائے جاتے ہیں (ف۔ چنانچہ اسی گواہی کی بناء پر نسب اور میراث وغیرہ لازم آتا ہے) اسی وجہ سے عورتوں کی اس گواہی کا بھی خاص طریقہ سے قاضی کی مجلس میں ہونا ضروری ہے اور اس میں آزادی اور اسلام کا ہونا بھی شرط ہے (ف۔ یعنی یہ عورت آزاد اور مسلمہ ہو جیسے کہ عاقلہ اور بالغہ ہو۔

توضیح:- گواہی دینے کے لئے کن کن باتوں کا ہونا شرط ہے، فاسق کی گواہی مقبول ہوتی ہے یا نہیں، اور اگر قاضی اس کی گواہی قبول کرلے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ابو حنيفةؒ يقتصر الحاكم على ظاهر العدالة في المسلم ولا يسأل عن حال الشهود حتى يطعن الخصم لقوله عليه السلام المسلمون عدول بعضهم على بعض الامحدوداً في قذف ومثل ذلك مروى عن عمرؓ لان الظاهر هو الانزجار عما هو محرم دينه و بالظاهر كفاية اذ لاوصول الى القطع الا في الحدود والقصاص فانه يسال عن الشهود لانه يحتال لا سقاطها فيشترط الاستقصاء فيها ولان الشبهة فيها دارئة وان طعن الخصم فيهم يسال عنهم في السر والعلانية لانه تقابل الظاهر ان فيسال طلباً للترجيح.

ترجمہ:- امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ مسلمان گواہ ہونے کی صورت میں قاضی کو چاہئے کہ اس کی ظاہری عدالت پر اکتفاء کرے (ف۔ یعنی اسے عادل مان لے) اور گواہوں کی عدالت کے بارے میں تحقیق نہ کرے جبتک کہ دوسرا فریق اس پر الزام نہ لگائے یا اس کا مطالبہ نہ کرے (یعنی یہ کہے کہ یہ گواہ جھوٹے ہیں یا غلام ہیں یا ان پر جھوٹی تہمت لگانے کے سلسلہ میں حد لگائی جاچکی ہے، کہ ایسی صورت میں مجبوراً قاضی ان کے عادل ہونے کے بارے میں اپنے طور پر دریافت کرے۔

لقوله عليه السلام الخ رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ مسلمان سب عادل ہیں، ایک دوسرے کے لئے گواہ اور حجت ہیں، سوائے اس شخص کے جس کو حد قذف لگائی جاچکی ہو (ف۔ اس کی روایت ابن ابی شیبہ نے عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے مرفوعاً کی ہے، اور اسی کی اسناد میں حجاج بن ارطاة نے معنعن روایت کی ہے، جو شافعیہ کے نزدیک مقبول نہیں ہے، لیکن حنفیہ کے نزدیک مقبول ہے۔

ومثل ذلك الخ اور اسی جیسی روایت حضرت عمرؓ سے بھی مروی ہے۔ف۔ دار قطنیؒ اور بیہقیؒ نے اس کی روایت کی ہے، اور ابن عبد البرؒ نے کہا ہے کہ عمرؓ نے اپنے عاملوں ابو موسیٰ اشعریؓ وغیر ہم کو یہ لکھا تھا، لیکن امام مالکؒ نے اپنی مؤطا میں ربیعہ بن عبد الرحمٰنؒ سے منقطع روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ کے پاس ایک عراقی نے آکر کہا کہ ہمارے ملک میں جھوٹی گواہی کا رواج پھیل گیا ہے، تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ کیا واقعۃً ایسا ہوا ہے، اس نے کہا جی ہاں تب آپ نے فرمایا کہ واللہ اب اسلام میں عادل لوگوں کے بغیر حجت نہ ہوگی، اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے اپنے پہلے قول سے رجوع کیا ہے۔ کلام ختم ہوا۔ ابن عبد البرؒ کے اس قول سے یہ بات اچھی طرح سمجھ میں آتی ہے کہ حضرت عمرؓ کا قول ثابت ہے، اچھی طرح سمجھ لیں۔

ولان الظاهر الخ اور اس دلیل سے بھی کہ ظاہر حال تو یہ ہے کہ مسلمان ایسے کام سے جو اس کے دین میں حرام ہے یعنی جھوٹ بولنے سے ضرور بچتا ہوگا اور اسی ظاہر حالت پر کفایت ہوتی ہے، کیونکہ اصل اور قطعی بات کو معلوم کرنے کی دوسری کوئی صورت نہیں ہے (ف۔ چنانچہ اگر قاضی نے ان لوگوں سے جو لوگوں کے متعلق عادل وغیرہ ہونے کے حالات بتلاتے ہیں کسی کا حال دریافت کیا، اور ان لوگوں نے اسے عادل بتلایا تو بھی اس کے عادل ہونے پر یقین نہیں کہا ہوگا، اسی طرح اس کے گواہ کے بارے میں بھی یہی گمان کرنا چاہئے کہ وہ جھوٹ نہیں بولے گا، کیونکہ یہ مسلمان ہے تو بھی کافی ہونا چاہئے، اسی لئے امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ ظاہری عدالت پر اکتفاء کرلینا کافی ہے الا فی الحدود الخ سوائے حدود و قصاص کے کہ ان میں گواہوں کا حال معلوم کرنا ضروری ہے (ف۔ یہ اس لئے نہیں کہ اس میں ظاہری طور سے عدالت کا ہونا کافی نہیں ہے، بلکہ اس وجہ سے کہ شاید ان میں سے کسی بھی گواہ کا ضعیف ہونا ثابت ہو جائے اور حد ساقط ہو جائے۔

یحتال الخ اس لئے کہ قاضی ان پر حدود ساقط کرنے کے لئے بہانہ تلاش کرتا ہے، اس لئے آخر تک اس کی عدالت کے بارے میں تلاش کرنا شرط ہے تاکہ ایسی کوئی بات نکل آئے جس سے حد ساقط ہو جائے، اور اس لئے کہ حدود میں شبہ ایسی چیز ہے جو حد کو ساقط کر دیتا ہے، یعنی ظاہری عدالت میں شبہ ہے، حالانکہ شبہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے، اور اگر فریق ثانی (خصم) نے گواہوں پر کوئی عیب نکالا یا اعتراض کیا تو قاضی کو چاہئے کہ ظاہری اور باطنی ہر طرح سے ان گواہوں کے عادل ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں تحقیق کرے کیونکہ یہاں دو باتیں ظاہری طور سے ایک دوسرے کے مقابل ہوئیں، اس لئے ترجیح دینے کے لئے گواہوں کا حال معلوم کرے (ف۔ یعنی بظاہر گواہ جھوٹ نہیں بولے گا، اور یہ بھی ظاہر ہے کہ فریق ثانی (خصم جھوٹا عیب نہیں لگائے گا، پس ان دونوں ظاہر باتوں میں سے ایک کو ترجیح دینے کے لئے ان گواہوں کا حال معلوم کرے، الحاصل حدود و قصاص کے مسئلہ میں ظاہری عدالت کافی نہیں ہے، لیکن باقی حدود میں وہی کافی ہے۔

توضیح:- امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک گواہوں میں کون کون سی شرطیں پائی جانی چاہئے، تفصیل مسائل، دلائل

و قال ابو یوسفؒ ومحمدؒ لا بد ان یسأل عنهم فی السر والعلانیة فی سائر الحقوق لان القضاء مبناه علی الحجة وهی شهادة العدول فیتعرف عن العدالة و فیه صون قضائه عن البطلان وقیل هذا اختلاف عصر و زمان والفتوی علی قولهما فی هذا الزمان ثم التزکیة فی السران یبعث المستورة الی المعدل فیها النسب والحلی والمصلی و یردها المعدل وكل ذلك فی السر كیلا یظهر فیخدع او یقصدو فی العلانیة لا بد ان یجمع بین المعدل والشاهد لینتفی شبهة تعدیل غیره و قد كانت العلانیة وحدها فی الصدر الاول ووقع الاكتفا فی السر فی زماننا تحرزا عن الفتنة و یروی عن محمدؒ تزكیة العلانیة بلاؤ فتنة ثم قیل لا بدان یقول المعدل هو حر عدل جائز الشهادة لان العبد قد یعدل و قیل یكتفی بقوله هو عدل لان الحریة ثابتة بالدار وهذا اصح۔

ترجمہ :- اور صاحبینؒ یعنی امام ابو یوسفؒ اور محمدؒ نے فرمایا ہے کہ تمام گواہوں کے عادل ہونے کے بارے میں خفیہ اور علانیہ ہر طرح سے ان کے حالات کا جاننا شرط ہے، اسی طرح کی تحقیق سے گواہوں کے عادل ہونے کے بارے میں معلوم ہوگا، لہٰذا قاضی ان کے عادل ہونے کے بارے میں اچھی طرح معلومات حاصل کرے، ایسا کرنے سے خود قاضی کا فیصلہ باطل ہونے سے محفوظ بھی ہوتا ہے (کہ جلد بازی میں ایک بار فیصلہ کرنے کے بعد تحقیق کے بعد وہی فیصلہ غلط ثابت ہو سکتا ہے) اور حقدار بھی باطل ہونے سے محفوظ ہو جاتا ہے، اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ اپنے اپنے زمانہ کا اختلاف ہے، یعنی امام اعظمؒ کے زمانہ میں لوگوں میں نیکی زیادہ تھی اس لئے وہ ظاہر اور باطن ہر طرح سے سچے ہوتے تھے، اور کچھ ہی دنوں کے بعد یعنی صاحبینؒ کے زمانہ میں لوگوں میں جھوٹ پھیل گیا تھا، مگر آج کل صاحبینؒ کے قول پر ہی فتوی ہے (ف۔ یعنی ظاہری عدالت کافی نہیں ہے بلکہ گواہوں کی عدالت کے بارے میں معلوم کرنا بھی شرط ہے یعنی وہ لوگ جو لوگوں کی اندرونی حالت کے جاننے کے ذمہ دار ہوں جن کو مزکی اور معدل بھی کہا جاتا ہے ان کو خفیہ طور سے خط سے یا اور کسی طرح سے خبر بھیج کر ان کے عادل ہونے کو معلوم کر لیا جائے۔

ثم التزکیة فی السر الخ پھر چھپا کر ان کے تزکیہ کی صورت یہ ہوگی کہ معدلوں اور تزکیوں یعنی لوگوں کو جو لوگوں کے بارے میں حقائق معلوم کر کے حکومت کو بتاتے ہوں (خفیہ محکمہ کے افراد) چھپا کر قاضی کو پرچے بھیجے جن میں گواہوں کے نام ونسب اور ان کا رنگ روپ نقشہ، حلیہ اور جہاں وہ نماز پڑھتے ہوں یعنی مسجد تفصیل کے ساتھ لکھے اور وہ معدل اسی پرچہ میں ان کے خانوں کو پر کرے اور اس طرح تفصیل جواب لکھ کر واپس کر دے، یہ ساری کاروائی انتہائی خاموشی اور خفیہ ہونی چاہئے تاکہ یہ بات اگر ظاہر ہو جائے تو اس لکھنے والے کو کوئی نقصان نہ ہو جائے، یا فریق مخالف اس کے نقصان کے درپے نہ ہو جائے، یا کسی طرح اسے رشوت نہ دی جائے (ف۔ یا دھوکہ دے کر یا ظاہری طور سے اسے کوئی نقصان نہ پہنچایا جائے، اور محیط و قاضی خان میں لکھا ہے کہ اس کام کے لئے تلاش کے بعد ایسے شخص کو منتخب کیا جائے جو اس وقت لوگوں میں زیادہ قابل اعتماد پرہیزگار زیادہ امانت دار ہوش وگوش والا سمجھ دار اور صاحب علم بھی ہو، پھر اس معدل کو چاہئے کہ قاضی کے کسی آدمی، امین سے اس مہر شدہ رقعہ لے کر گواہ کے محلہ سے یا پڑوسیوں سے یا اس کے پیشہ والوں سے یا بازار والوں سے عقلمندی کے ساتھ اس کا عادل یا فاسق ہونا معلوم کرے، پھر یہ لکھے کہ وہ شخص میرے نزدیک تحقیق کے بعد عادل پسندیدہ قابل قبول ہے، اس کی گواہی جائز ہے، اور اگر وہ فاسق ہو تو صرف اتنا لکھ دے کہ اس کے حال سے اللہ تعالیٰ خوب واقف ہے تاکہ اس کا پردہ فاش نہ ہو، اور اگر اس کا حال ظاہر نہ ہو تو لکھ دے کہ پوشیدہ ہے، یعنی لوگوں میں اس کا فاسق ہونا ظاہر نہیں ہے، معلوم ہونا چاہئے، کہ ایسے شخص کو معدل نہ بنایا جائے جو گوشہ نشین یا بھولا بھالا آدمی ہو، کہ اپنی نیک بختی کی وجہ سے ہر شخص کو نیک ہی سمجھتا ہو یا ہر ایک کے کہنے پر اعتماد کر لیتا ہو۔ م۔ ع۔ یہ صورت خفیہ تعدیل کی ہے، اور اس زمانہ کے مناسب یہی طریقہ مناسب ہے، اور دوسری صورت کھلم کھلا اور علانیہ کی ہے، اس میں یہ بات ضروری ہے کہ اس معدل اور گواہ سب کو اکٹھا کیا جائے، یعنی قاضی سبھوں کو اپنے دربار میں جمع کر کے ان کے حالات دریافت کرے تاکہ یہ شبہ ختم ہو جائے کہ اس نے اگر گواہ کے سوا کسی دوسرے کے بارے میں حالات دریافت کئے ہوں۔

وقد کانت الخ اور صدر اول یعنی صحابہ کرامؓ کے زمانہ میں کھلم کھلا تعدیل کا طریقہ رائج تھا، یہانتک کہ اگر گواہوں میں سے کسی شخص میں عیب ہوتا تو وہ معدل اسے صاف صاف بیان کر دیتا تھا اس لئے کہ تابعین میں سے کوئی بھی ایسے شخص کو کسی طرح نقصان نہیں پہنچا سکتا تھا، لیکن ہمارے موجودہ زمانہ میں لوگ تکلیف پہنچانے اور دشمنی کرنے اور لڑنے مرنے پر تیار ہو جاتے ہیں، اسی لئے ہمارے زمانہ میں خاموشی اور خفیہ طریقہ سے تعدیل کر لینے پر ہی اکتفاء کر لیا جاتا ہے، تاکہ کوئی فتنہ نہ کھڑا ہو جائے، اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ علانیہ تعدیل ایک بڑا فتنہ ہے۔

ثم قیل الخ پھر یہ بھی کہا گیا ہے معدل کو یہ کہنا ضروری ہے کہ یہ گواہ آزاد عادل ہے اور اس کی شہادت قابل قبول اور جائز ہے، کیونکہ غلام بھی تو عادل ہو سکتا ہے (ف۔ یعنی فاسق نہیں ہوتا ہے، اس لئے صرف عادل کہنے سے اس کی آزادی معلوم نہ

ہوگی۔ وقیل الخ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ فقط وہ عادل ہے کہنا بھی کافی ہوتا ہے، کیونکہ دارالاسلام میں ہونے سے ہی یہ بات ظاہر ہے کہ وہ آزاد ہے، یہی قول اصح ہے (ف۔ اصحاب شافعیؒ واحمدؒ کا بھی یہی قول ہے، اور جواہر مالکیہ میں ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک "عادل مرضی" کہنا ضروری ہے۔ ع۔ واضح ہو کہ بعض علماء کے نزدیک گواہوں کا حال دریافت کرنا ضروری شرط ہے، یہانتک کہ مدعی علیہ اگر گواہوں پر طعن نہ کرے بلکہ یہ کہدے کہ یہ گواہ عادل ہیں پھر بھی ان کا حال دریافت کرنا ضروری ہے۔

توضیح:۔ گواہوں کے عادل ہونے کے بارے میں صاحبینؒ کی رائے اور مسلک، تفصیل، اختلاف ائمہ، دلیل

قال وفي قول من راى ان يسأل عن الشهود لم يقبل قول الخصم انه عدل معناه قول المدعى عليه وعن ابي يوسفؒ و محمدؒ انه يجوز تزكيته لكن عند محمد يضم تزكية الآخر تزكيته لان العدد عنده شرط ووجه الظاهر ان في زعم المدعي وشهوده ان الخصم كاذب في انكاره مبطل في اصراره فلا يصلح معدلاً وموضوع المسألة اذا قال هم عدول الا انهم اخطأ و اونسوااما اذا قال صدقوا اوهم عدول صدقة فقد اعترف بالحق قال واذا كان رسول القاضي الذي يسال عن الشهود واحد اجاز والاثنان افضل وهذا عند ابي حنيفةؒ و ابي يوسفؒ و قال محمدؒ لا يجوز الاثنان والمراد منه المزكي وعلى هذا الخلاف رسول القاضي الى المزكي والمترجم عن الشاهد له ان التزكية في معنى الشهادة لان ولاية القضاء تبتني على ظهور العدالة وهو بالتزكية فيشترط فيه العدد كما يشترط العدالة فيه و تشترط الذكورة في المذكي في الحدود والقصاص ولهما انه ليس في معنى الشهادة ولهذا لايشترط فيه لفظة الشهادة و مجلس القضاء واشتراط العدد امر حكمي في الشهادة فلا يتعداها ولا يشترط اهلية الشهادة في المزكي في تزكية السر حتى صلح العبد مزكيا فاما في تزكية العلانية فهو شرط وكذا العدد بالاجماع على ماقاله الخصافؒ لاختصاصها بمجلس القضاء قالوا يشترط الاربعة في تزكية شهود الزناء عند محمدؒ.

ترجمہ:۔ فرمایا کہ جس عالم کے اجتہاد میں گواہوں کا حال دریافت کرنا ضروری ہے اس کے قول کے مطابق اگر خصم نے یہ کہا کہ یہ گواہ عادل ہے تو یہ قول مقبول نہ ہوگا، تو اس کہنے کا مطلب یہ ہوگا کہ مدعا علیہ کا یہ قول مقبول نہ ہوگا اور نوادر میں امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ صرف مدعا علیہ کا یہ کہنا کافی ہے کہ یہ گواہ عادل ہیں لیکن امام محمدؒ کے نزدیک مدعا علیہ کے کہنے کے ساتھ ایک اور شخص کا بھی یہ جملہ کہنا ضروری ہے کیونکہ ان کے نزدیک دو شخص کا معدل ہونا شرط ہے، (ف۔ یہ اس صورت میں ہے کہ مدعی علیہ خود بھی عادل ہو کیونکہ معدل کا خود عادل ہونا سب کے نزدیک شرط ہے، یہاں تک کہ اگر وہ مستور الحال ہو، یعنی اس کا حال مخفی ہو کہ اس کے متعلق نیک یا برا کچھ نہ کہا جاسکتا ہو تو اس کی تعدیل کافی نہ ہوگی (القاضی)۔

وجه الظاهر الخ یعنی ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ مدعی اور اس کے گواہوں کے خیال کے مطابق یہ مدعی اپنے انکار کرنے میں جھوٹا ہے، اور اپنی ضد کرنے میں غلطی پر ہے تو وہ معدل ہونے کے لائق نہ ہوا۔ وموضوع المسئلة الخ اس مسئلہ کی صورت یہ ہوگی کہ جب مدعی علیہ نے کہا یہ گواہ عادل تو ہیں مگر ان سے چوک ہوگئی یا وہ بھول گئے ہیں (ف، تو اس طرح کی تعدیل اور ان سے صحیح بتانا کافی نہیں ہوگا۔ اما اذا قال الخ اور اگر مدعی علیہ نے اس طرح کہا کہ ان گواہوں نے سچ کہا یا یہ کہا کہ یہ گواہ عادل اور سچے ہیں تو اس نے ایک حق کا اقرار کر دیا (ف۔ یعنی مدعی کے دعویٰ کا اقرار کر دیا اس لئے قاضی اس کے اقرار کی وجہ سے اس پر حکم جاری کر دے گا اگر چہ مدعی علیہ کی تعدیل صحیح نہ ہو، قال واذا كان الخ اور اگر قاضی کی طرف سے گواہوں کے حالات جاننے کے لئے آنے والا شخص یعنی معدل اکیلا اور تنہا ہو تو بھی صحیح ہوگا اور اگر ایک سے زائد دو چار تو افضل اور بہتر ہوگا، یہ حکم

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے، مگر امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ دو آدمیوں سے کم یعنی ایک اکیلا معدل ہونا جائز نہیں ہے۔
والمراد منه الخ اس مسئلہ میں ایلچی سے مراد مزکی ہے (ف۔ اس طرح حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ قاضی نے جس شخص کو گواہوں کی تعدیل و تزکیہ (حالات عدل وغیرہ جاننے کے لئے بھیجا ہے اسے امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک دو سے کم نہیں ہونا چاہئے، اور امام ابو حنیفہؒ و امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر وہ دو ہو جائیں تو بہتر ہے ورنہ ایک بھی کافی ہے، اور امام مالکؒ کا بھی یہی قول ہے وعلى هذا الخلاف الخ اور یہی اختلاف قاضی کے ایلچی میں ہے جسے معدل کے پاس بھیجا جائے، شاہد کا بیان ترجمہ کرنے والے میں ہے (ف۔ مثلاً گواہ کی زبان کو مقامی اور متعلقہ افراد جاننے والے نہ ہوں اس لئے کسی کو مترجم کی حیثیت سے رکھا جائے تو امام محمدؒ کے نزدیک ان کا بھی کم از کم دو ہونا ضروری ہے یعنی ایک کافی نہ ہوگا، اور امام مالکؒ کے نزدیک ایک بھی کافی ہے، جیسے قاضی نے معدل کے پاس اپنا آدمی بھیجا تو اس کا بھی ایک ہونا کافی ہوگا، اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ بھی دو سے کم نہ ہو۔ له ان الخ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ تعدیل سے بھی عدالت ظاہر ہوتی ہے لہذا تعدیل میں بھی کم از کم دو کا ہونا شرط ہوگا، جیسے: عادل ہونا شرط ہے اور جیسے حدود و قصاص میں مذکر ہونا شرط ہے (ف۔ الحاصل چاروں ائمہ مجتہدین کے نزدیک جو شخص حدود کے گواہوں کے بارے میں عادل ہونے کو ظاہر کرے خود اسے بھی مذکر اور عادل ہونا لازم ہوگا۔
ولهما انه الخ اور ابو حنیفہؒ و امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ تعدیل کرنا گواہی کے معنی میں نہیں ہے، اسی لئے تعدیل میں لفظ گواہی اور قاضی کی مجلس کا ہونا بھی شرط نہیں ہے، اور گواہی میں عدد کا شرط ہونا ایک حکم الٰہی ہے، قیاسی نہیں ہے تو جس مسئلہ میں اس کی تصریح ہے اسی میں یہ باقی رہے گا دوسرے مسئلہ کی طرف متجاوز نہ ہوگا (ف۔ یعنی گواہی میں کم از کم دو عدد کا ہونا قیاس کے خلاف نص سے ثابت ہونے کی وجہ سے ہے، اس لئے اس میں قیاس کر کے دوسری صورتوں کی طرف نہیں لے جائیں گے۔
ولا يشترط الخ اور خفیہ تعدیل میں مزکی کی ذات میں گواہی کی صلاحیتوں کا ہونا شرط نہیں ہے (ف۔ اگرچہ اس میں بھی عادل ہونا شرط ہے) اسی بناء پر غلام کا معدل ہونا جائز ہے، لیکن علانیہ تعدیل میں اس معدل کا شہادت کے لائق ہونا شرط ہے، اسی طرح عدد یعنی کم از کم دو عدد کا ہونا بھی امام خصافؒ کے قول کے مطابق بالاجماع شرط ہے، کیونکہ علانیہ تعدیل کا ہونا تو قاضی کی مجلس کے ساتھ مخصوص ہے (ف۔ یعنی اگر قاضی کی مجلس میں کسی گواہ کی تعدیل کی جائے تو اس میں کم از کم دو معدل کا ہونا شرط ہے اور یہ بھی کہ وہ دونوں گواہی دینے کے لائق بھی ہوں یعنی یہ کہ وہ آزاد، عاقل، بالغ اور مسلمان بھی ہوں اور انہیں زنا کے بہتان کی حد نہ ماری گئی ہو، قالوا يشترط الخ مشائخ نے فرمایا ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک زنا کے گواہوں کی تعدیل کرنے میں چار مرد معدل کا ہونا شرط ہے (ف۔ یعنی ایسے چار مرد جو شہادت کے لائق ہوں ان گواہوں کی تعدیل کریں جو زنا کی گواہی دیتے ہوں، اور اب یہ بحث کہ گواہ کس طرح گواہی دیں یعنی گواہ بنیں اور کس طرح اسے بیان کریں، اور گواہ کا اس بات کے بارے میں کس حد تک جاننا کافی ہے، یہی باتیں مستقل ایک فصل میں ابھی ذکر کی جارہی ہیں۔

توضیح:۔ گواہوں کا حال معلوم کرتے ہوئے کیا مدعی علیہ کا یہ کہنا مقبول ہوگا کہ یہ گواہ عادل ہے، مسئلہ کی پوری تفصیل، بحث، ائمہ کرام کا اختلاف، ان کے دلائل

فصل وما يتحمله الشاهد على ضربين احدهما ما يثبت حكمه بنفسه مثل البيع والاقرار والغصب والقتل وحكم الحاكم فاذا سمع ذلك الشاهد اوراه وسعه ان يشهد وان لم يشهد عليه لانه علم ما هو الموجب بنفسه وهو الركن فى اطلاق الاداء قال الله تعالىٰ الا من شهد بالحق وهم يعلمون وقال النبى ﷺ اذا علمت مثل الشمس فاشهد وا لا فدع قال ويقول اشهد انه باع ولا يقول اشهدني لانه كذب ولو سمع من وراء الحجاب لا يجوز له ان شهد ولو فسر للقاضى لا يقبله لان النغمة تشبه النغمة فلم يحصل العلم الا اذا كان دخل البيت

وعلم انه ليس فيه احد سواء ثم جلس على الباب وليس في البيت مسلك غيره فسمع اقرار الداخل ولا يراه له ان يشهد لانه حصل العلم في هذه الصورة ومنه مالا يثبت حكمه بنفسه مثل الشهادة على الشهادة فاذا سمع شاهداً بشيئ لم يجزله ان يشهد على شهادته الا ان يشهده عليها لان الشهادة غير موجبة بنفسها وانما تصير موجبة بالنقل الى مجلس القضاء فلا بد من الانابة والتحميل ولم يوجد وكذا لو سمعه يشهد الشاهد على شهادته لم يسع للسامع ان يشهد لانه ما حمله وانما حمل غيره.

ترجمہ:۔ فصل، گواہی اور ادائے گواہی کا بیان، گواہ جس بات کی گواہی دیتا ہے، اس کی دو قسمیں ہیں اول وہ جس کا حکم از خود ثابت ہو جاتا ہے اس کے لئے گواہ بنانے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے جیسے بیع، اقرار، غصب، قتل اور قاضی کا حکم دینا، کہ ان میں سے جس کسی کو گواہ دیکھ لے یا سن لے تو اسے یہ حق ہوتا اور یہ بات جائز ہو جاتی ہے کہ اس کی از خود گواہی دے، اگر چہ اس معاملہ پر اسے گواہ نہ بنایا گیا ہو۔

لانه علم الخ کیونکہ اس گواہ نے وہ بات جان لی جو خود ہی موجب ہے، اور گواہی کے جائز ہونے میں جاننا رکن ہے، جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے: ﴿**الا من شهد بالحق وهم يعلمون**﴾ یعنی سوائے اس کے کہ جو لوگ حق کی بات کی گواہی دیں اور وہ جانتے بھی ہوں، اس میں جاننے کو شرط قرار دیا ہے، اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جب تم آفتاب کے جاننے کی طرح جان لو (پورے یقین کے ساتھ) تب گواہی دو ورنہ نہ دو، (ف۔ اس آیت پاک میں اللہ تعالیٰ نے اصل بات اور سبب کے جاننے کا یقین ہونے کی صورت میں گواہی دینے کو جائز فرمایا ہے، اور موجودہ صورت میں گواہ کو بیع ہو جانے یا اقرار و غصب اور قتل ہو جانے کا علم اس طرح ہوا کہ خود دیکھا پھر قاضی کا فیصلہ سنا تا خود بھی سنا تو اصل بات کا علم ہو گیا اس لئے گواہی دینا جائز ہوا، حدیث مذکور کو حاکم اور بیہقی نے روایت کیا ہے، اور حاکم نے اسے اگر چہ اس کی اسناد کو صحیح کہا ہے، لیکن ذہبیؒ نے اس کے راوی محمد بن سلیمان بن مشمول میں کلام کیا ہے کیونکہ بہت سے لوگوں نے ان کو ضعیف کہا ہے، اور یہ کہ یہ روایت بے اعتبار اور واہی ہے۔

الحاصل یہ بات معلوم ہوئی کہ گواہی دینے کے لئے خود دیکھنا اور واقعہ کو جاننا شرط ہے جس کی یہ دو صورتیں ہو سکتی ہیں، ایک یہ کہ اگر چہ اسے گواہ نہیں بنایا گیا ہے مگر وہ کسی طرح موجود ہو گیا اور واقعہ کو خود دیکھ لیا یا سن لیا اس بات کی گواہی دیتا ہوں کہ اس نے فروخت کیا ہے (ف۔ یا اس نے خریدا ہے) اور اس طرح نہیں کہے (کہ اس نے مجھے گواہ بنایا ہے) کیونکہ یہ جھوٹ ہے (ف۔ کیونکہ اس نے گواہ نہیں بنایا ہے بلکہ یہ خود ہی موقع پر حاضر ہو کر واقعہ کا مشاہدہ کیا ہے۔

ولو سمع الخ اور اگر اس نے پردہ کے پیچھے سے سنا ہو تو اس کو گواہی دینا جائز نہیں ہے (ف۔ مثلاً: اسے ایک آواز آئی کہ مکان کے اندر سے کسی نے کہا ہے کہ میں نے بیچا اور دوسرے شخص نے کہا کہ میں نے خریدا تو اس گواہ کو کسی شخص کے بارے میں بیچنے یا خریدنے کی گواہی دینی جائز نہ ہوگی، اور اگر اس نے گواہی دیدی تو برا کام کیا، اگر چہ قاضی کو اس کی برائی معلوم نہ ہوگی، **ولو فسر الخ** اور اگر اس نے پورے واقعہ کو بیان کر دیا (ف۔ کہ میں نے پردہ کے پیچھے سے سن کر گواہی دی ہے تو قاضی اسے قبول نہیں کرے گا، کیونکہ ایک کی آواز سے دوسرے کی آواز مشابہ ہوا کرتی ہے (ف۔ اور اگر ایسا مکان ہو جس میں صرف ایک ہی دروازہ ہو اور اس کے اندر بائع و مشتری کے سوا تیسرا کوئی شخص نہ ہو کہ ان میں لین دین کی بات ہوئی ہے، لیکن یہ معلوم نہ ہوگا کہ ان میں بیچنے والا کون اور خریدنے والا کون ہے، اور اگر ایک اندر ہو اور ایک باہر ہو تو اس وقت یہ معلوم ہو جائے گا کہ ان میں بیچنے والا کون ہے۔

الحاصل صرف آواز سننے سے اتنا علم نہیں ہو جاتا ہے کہ اس کی بناء پر گواہی جائز ہو۔ **الا اذا كان الخ** مگر اس صورت میں کہ گواہ اس مکان میں گیا، اور اسے یہ معلوم ہو گیا کہ اس چھوٹے سے مکان میں اس مدعی علیہ کے سوا دوسرا کوئی اور نہیں تھا پھر وہ خود دروازہ پر بیٹھ گیا، اس دروازہ کے سوا اس گھر کا دوسرا کوئی دروازہ نہیں تھا، اس وقت اس گواہ نے اندر والے آدمی کا اقرار سنا

حالانکہ اسے نہیں دیکھ رہا ہو، (ف۔ مثلاً اس نے اندر سے کسی کو یہ اقرار کرتے ہوئے سنا کہ میں نے اپنا فلاں غلام زید بن بکر کے ہاتھ فروخت کر دیایا اس نے یہ اقرار سنا کہ مجھ پر فلاں آدمی کا ہزار (درہم کا قرض باقی ہے) تو اس صورت میں گواہ کو اس بارے میں گواہی دینا جائز ہے، کیونکہ اس صورت میں اسے اس کے متعلق علم ہو گیا ہے (ف۔ یہاں تک کہ واقعہ کی گواہی کی دو قسموں میں سے پہلی قسم کا بیان ہو چکا اور اب منه مالا یثبت الخ اور اس میں سے دوسری قسم وہ ہے جس کا حکم خود بخود ثابت نہ ہوتا ہو (ف۔ یعنی وہ چیز ایسی نہیں ہے کہ گواہ کو اس کے دیکھنے یا سننے سے موجب (اصل بات یا سبب) کا علم ہو جائے اسی لئے اس کو گواہ مقرر کئے بغیر اس کے لئے گواہی دینا جائز نہیں ہوتا ہے) جیسے گواہی پر گواہی دینا۔

فاذا اسمع الخ چنانچہ اگر کسی نے ایک گواہ کو کسی بات پر گواہی دیتے ہوئے سنا تو اس سننے والے کے لئے اس گواہی پر گواہی دینا جائز نہ ہوگا، البتہ اگر وہ گواہ خود اسے اپنی گواہی پر گواہ بنادے (ف۔ مثلاً: زید نے یہ سنا کہ بکر یہ گواہی دیتا ہے کہ خالد کے شعیب پر ہزار درہم باقی ہیں، تو زید کے لئے یہ جائز نہ ہوگا کہ اس بات کی گواہی دے کہ خالد کے شعیب پر ہزار درہم باقی ہیں لیکن اگر بکر نے زید کو اپنی گواہی پر گواہ بنالیا تب اس کی گواہی دے، اس کے بغیر جائز نہ ہوگا۔

لان الشهادة الخ کیونکہ گواہی خود موجب نہیں ہوتی ہے (ف۔ اسی بناء پر اس بکر کے گواہ ہو جانے سے شعیب پر قرضہ واجب نہیں ہوتا ہے، بخلاف بیع کے کہ ایسی گواہی سے ملکیت حاصل ہو جاتی ہے، گواہی تو صرف اسی وقت موجب ہوتی ہے جبکہ قاضی کی مجلس میں بیان کر دی جائے (ف۔ اسی لئے جب قاضی کی مجلس میں جا کر گواہ نے گواہی دیدی تو اب اس پر نتیجہ مرتب ہو جائے گا یعنی موجب حکم ہوگا، بلکہ اس وقت بھی اس گواہی کے صحیح ہونے اور دو گواہ ہونے کا انتظار باقی رہے گا، اس سے معلوم ہوا کہ گواہی خود بخود موجب حکم نہیں ہوتی ہے۔

فلا بد الخ اسی لئے نیابت ضروری ہو گئی کہ جس کے پاس گواہی (یعنی جو اصل گواہ ہے) وہ ایسے دوسرے شخص کو اپنا نائب بنادے، اور اس بات پر بھی کسی کو گواہ بنادے، جو کہ نہیں پایا گیا، یعنی موجودہ صورت میں کسی کو نائب بنانا یا گواہ مقرر کرنا کچھ بھی نہیں پایا گیا۔ ف۔ اس لئے صرف کسی کی گواہی سن کر خود گواہی دینا جائز نہ ہوگا۔ وکذا لو سمعه الخ اسی طرح اگر زید نے یہ سنا کہ حقیقی گواہ اپنی گواہی پر بکر کو گواہ بناتا ہو تو بھی سننے والے زید کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ حقیقی گواہ کی گواہی دے، کیونکہ حقیقی گواہ نے اپنی گواہی اس سننے والے زید پر نہیں رکھی بلکہ غیر یعنی بکر پر رکھی ہے (ف۔ اس لئے بکر اس کی گواہی پر البتہ گواہ بن سکتا ہے، مگر زید نہیں ہو سکتا ہے۔

توضیح:۔ فصل گواہی اور ادائے گواہی کا بیان، گواہ جس بات کی گواہی دیتا ہے اس کی قسمیں اور تفصیل، کیا ایسا شخص گواہی دے سکتا ہے جو واقعہ کے وقت موجود تو تھا مگر اسے گواہ نہیں بنایا گیا، تفصیل

قال ولا يحل للشاهد اذا راى خطه ان يشهد الا ان يتذكر الشهادة لان الخط يشبه الخط فلم يحصل العلم قيل هذا على قول ابى حنيفة وعندهما يحل له ان يشهد و قيل هذا بالاتفاق وانما الخلاف فيما اذا وجد القاضي شهادة في ديوانه او قضيته لان مايكون في قمطره فهو تحت ختمه يؤمن عليه من الزيادة والنقصان فحصل له العلم بذلك ولا كذلك الشهادة في الصك لانه في يد غيره وعلى هذا اذا تذكر المجلس الذى كان فيه الشهادة او اخبره قوم ممن يثق به انا شهدنا نحن وانت قال ولا يجوز للشاهدان يشهد بشيئ لم يعاينه الا النسب والموت والنكاح والدخول وولاية القاضي فانه يسعه ان يشهد بهذه الاشياءاذا اخبره بها من يثق به وهذا استحسان والقياس ان لا تجوز لان الشهادة مشتقة من المشاهدة و ذلك بالعلم ولم يحصل فصار كالبيع

وجه الاستحسان ان هذه الامور تختص بمعاينة اسبابها خواص من الناس و يتعلق بها احكام تبقى على انقضاء القرون فلو لم يقبل فيها الشهادة بالتسامع ادى الى الحرج و تعطيل الاحكام بخلاف البيع لانه يسمع كل واحد وانما يجوز للشاهد ان يشهد بالاشهارة و ذلك بالتواتر اوباخبار من يثق به كما قال فى الكتاب ويشترط ان يخبره رجلان عدلان او رجل وامرأتان ليحصل له نوع علم و قيل فى الموت يكتفى باخبار واحد اوواحدة لانه قلما يشاهد حاله غير الواحد اذالانسان يهابه و يكرهه فيكون فى اشترط العدد بعض الخروج ولا كذلك النسب والنكاح.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ کسی شخص کے لئے یہ بات جائز نہیں ہے کہ اپنی تحریر دیکھ کر اس کے مضمون کی گواہی دیدے، مگر اس صورت میں جبکہ اسے اپنی گواہی یاد آجاتی ہے (ف۔ یعنی اگر تحریر دیکھ کر اپنی گواہی یاد آجائے تب گواہی دے سکتا ہے، کیونکہ ایک تحریر دوسری تحریر کے مشابہ ہوا کرتی ہے جس کی وجہ سے یقین نہ ہوگا، کہا گیا ہے کہ یہ امام ابو حنیفہؒ کا مسلک ہے، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک اسے گواہی دینا جائز ہے، اور بعض لوگوں نے فرمایا ہے کہ بالاتفاق جائز نہیں ہے، اور ان کا اختلاف صرف ایسی صورت میں ہے کہ قاضی نے اس کی گواہی اپنے دفتر میں یا خریطہ میں پائی ہو، کیونکہ جو چیز اس کے خریطہ میں پائی گئی وہ اس کی مہر کے حکم میں ہے اسی لئے اس میں کسی زیادتی یا نقصان کے آجانے سے اطمینان ہوتا ہے اس لئے اس سے علم حاصل ہو جائے گا۔

ولا كذلك الشهادة الخ اور یہ بات اس گواہی کے بارے میں نہیں ہے جو دستاویز میں لکھی ہوئی ہے، کیونکہ وہ تو دوسرے شخص کے قبضہ میں ہے، اسی طرح اگر وہ مجلس یاد آئی جسمیں گواہی دی تھی، یا ایسے لوگوں نے اسے خبر دی جن پر اسے اعتماد ہے کہ ہم نے اور تم نے بھی یہاں پر گواہی دی تھی (ف۔ تو ان صورتوں میں بعض کے نزدیک بالاتفاق گواہی نہیں دے سکتا ہے، اور کچھ لوگوں کے نزدیک اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔

قال ولا يجوز الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ گواہ کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ ایسی بات کی گواہی دے جس کا خود مشاہدہ و معائنہ نہ کیا ہو، سوائے ان چیزوں کے یعنی نسب، موت، نکاح، دخول اور قاضی کی ولادت کے، کہ اگر کسی ثقہ آدمی نے ان میں سے کسی چیز کے بارے میں خبر دی ہو تو اسے ان کے بارے میں گواہی دینا جائز ہوگا۔ف۔ یہی قول امام احمدؒ اور ایک قول امام شافعیؒ اور ایک روایت میں امام مالک کا بھی ہے یہاں پر نسب سے مراد یہ ہے کہ لوگوں سے سنا ہے کہ یہ شخص فلاں کا بیٹا یا فلاں کا باپ ہے، اس میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایسی سماعت ہونی چاہئے جن کے بارے میں یہ احتمال نہ ہو کہ سب نے جھوٹ بولنے پر اتفاق کر لیا ہو، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک دو عادل کا ہونا کافی ہے، اس طرح اگر نسب کے بارے میں یہ سنا ہو تو اسے ایسی گواہی دینی جائز ہے کہ یہ فلاں کا بیٹا ہے، موت کی خبر سے مراد یہ ہے کہ گواہ نے لوگوں سے یہ سنا کہ فلاں شخص مر گیا ہے اور لوگوں کو دیکھا کہ اس کی تجہیز و تکفین وغیرہ کے کام جو مردہ کے ساتھ کئے جاتے ہیں وہ کئے جا رہے ہیں تو اس کے دیکھنے والے کے لئے یہ جائز ہوگا کہ اس کی موت کی گواہی، اگرچہ مردہ کو اپنی آنکھوں سے نہ دیکھا ہو، دخول کی صورت یہ ہوگی کہ فلاں عورت فلاں مرد کی بیوی ہے اور اس مرد کو دیکھا کہ اس عورت کے پاس آسانی سے آتا جاتا ہے تو دیکھنے والے کے لئے یہ جائز ہوگا کہ گواہی دے کہ یہ عورت فلاں مرد کی بیوی ہے، اگرچہ دونوں کے درمیان نکاح ہونے کو نہیں دیکھا ہو۔

لیکن میں مترجم کہتا ہوں کہ اس زمانہ میں ہمارے علاقہ میں ایسی گواہی جائز نہ ہوگی، اور اسی پر فتویٰ بھی ہوگا، اور قضاء کی صورت یہ ہوگی کہ لوگوں سے سنا کہ یہ شخص اس شہر کا قاضی ہے، پھر یہ بھی دیکھا کہ وہ لوگوں میں قضاء کے احکام بھی جاری کرتا ہے تو دیکھنے والے کے لئے یہ جائز ہوگا کہ یہ گواہی کہ فلاں شخص اس شہر کا قاضی ہے، مگر یہ سب دلیل استحسان سے ہے، والقياس الخ اگرچہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ایسی گواہی جائز نہ ہو کیونکہ شہادت سے مشتق ہے جبکہ مشاہدہ کے معنی آنکھوں کے

دیکھنے یا معائنہ کرنے کے ہیں اور یہ بات ان صورتوں میں سے کسی میں بھی نہیں پائی گئی اس لئے یہ بیع کے مثل ہو گیا (ف۔ حالانکہ بیع میں بالاتفاق سننے پر گواہی دینی جائز نہیں ہے مثلاً یہ سنا کہ فلاں نے فلاں کے ہاتھ فلاں چیز فروخت کی ہے، تو اس معاملہ میں جبتک خود معاملہ کو نہ دیکھا ہو اس کو فروخت کرنے کی گواہی دینی جائز نہیں ہے، لیکن یہ قیاس ان مذکورہ باتوں میں یعنی نسب اور موت وغیرہ میں ترک کر دیا گیا ہے، اور استحسان پر عمل کیا گیا ہے۔

وجه الاستحسان الخ اس جگہ استحسان پر عمل کرنے کی وجہ یہ ہے کہ مذکورہ باتیں یعنی نسب اور موت وغیرہ ایسی باتیں ہیں کہ کچھ خاص خاص لوگ ہی ان کے اسباب اور حقانیت جاننے کے لئے مقرر ہوتے ہیں (ف۔ اس لئے ان ہی لوگوں کے معائنہ کرنے کا بھی اعتبار ہوگا، و يتعلق بها الخ حالانکہ ان باتوں سے ایسے احکام کا بھی تعلق ہوتا ہے جو بڑی طویل مدت تک باقی رہتے ہیں (ف۔ مثلاً واقعہ کے پچاس سال گزرنے جانے کے بعد ایک شخص یہ دعویٰ کرتا ہے کہ یہ مکان تو میرے والد کی میراث ہے، یا عورت نے طویل عرصہ کے بعد اپنے مہر کے اصلی گواہ میں سے سب مر چکے ہوتے ہیں۔

فلو لم يقبل الخ اب اگر ان جیسی باتوں میں صرف سننے پر گواہی قبول نہ کی جائے تو نتیجہ میں بڑا حرج پیدا ہوگا، اور دنیاوی بہت سے معاملات بے کار اور معطل ہو کر رہ جائیں گے، (ف۔ کیونکہ جب گواہ موجود نہ ہوں گے تو ثبوت بھی ممکن نہ ہوگا) بر خلاف بیع کے (ف۔ اس لئے کہ اس کا سبب معائنہ کرنا ہی مخصوص نہیں ہے، کیونکہ ایسے واقعہ کو ہر شخص سن لیتا ہے (ف۔ یعنی خرید و فروخت کے ایجاب و قبول کو ہر شخص معائنہ کر لیتا ہے، اس میں کسی شخص کی خصوصیت نہیں ہے، اسی بناء پر نکاح وغیرہ جن میں معائنہ کرنے والے خاص خاص افراد ہوتے ہیں انکے سننے پر ہی کفایت ہو جائے گی، تاکہ کسی کو کوئی دشواری پیش نہ آئے) وانما يجوز الخ اور گواہ کو صرف سن کر ہی گواہی دینا اسی وقت جائز ہوگا کہ سننا اشتہار کے ساتھ ہو (ف۔ یعنی وہ بات لوگوں میں مشہور ہو چکی ہو، اور کسی تدبیر سے صرف اسی گواہ نے سنی ہو، و ذلك بالتواتر الخ اور یہ اشتہار تواتر کے طور پر ہو یا ایسے شخص کی خبر دینے سے ہو جس پر پورا اعتماد اور بھروسہ ہو جیسا کہ کتاب قدوری میں ہے (ف۔ اگر خبر متواتر ہو تو حقیقی اشتہار ہوگا، اور اگر کسی کے خبر دینے سے ہو تو وہ حکمی اشتہار ہوگا، اس کے لئے شرط یہ ہے کہ خبر دینے والے دو عادل مرد ہوں یا ایک مرد اور دو عادل عورتیں ہوں تاکہ اسے پورا علم حاصل ہو (۔ لیکن یہ حکم صاحبینؒ کے نزدیک ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صرف حقیقی اشتہار کا اعتبار ہے۔ ع۔

وقيل في الموت الخ اور کہا گیا ہے موت کے لئے گواہی میں صرف ایک عادل مرد یا ایک عادلہ عورت کی شہادت کافی ہے، عامہ مشائخ کا یہی قول ہے، اس لئے کہ مردہ کا حال معلوم کرنے اور موت کا مشاہدہ کرنے والا اکثر ایک ہی فرد ہوتا ہے، کیونکہ عموماً لوگ مرنے سے گھبراتے اور اسے ناپسند کرتے ہیں، اس لئے اس میں ایک سے زائد عدد ہونے کی شرط لگا دینے سے کچھ حرج لازم آتا ہے، مگر نکاح اور نسب میں یہ بات نہیں ہوتی ہے (ف۔ الحاصل نسب اور نکاح کی گواہی میں دو عادل مرد کا ہونا ضروری ہے، اور بعضوں نے کہا ہے کہ موت میں بھی دو عدد کا ہونا ضروری ہے، اور مفتی ظہیر الدینؒ نے اسی قول کو اپنے فتاویٰ میں لکھا ہے، امام شافعیؒ و مالکؒ و احمدؒ کا بھی یہی قول ہے۔

توضیح:- اپنی تحریر دیکھ کر اس کے مضمون کی گواہی دینا، جس چیز کا کسی نے خود مشاہدہ نہ کیا ہو اس کے بارے میں گواہی دینا، تفصیل احکام، اختلاف ائمہ، دلائل

وينبغي ان يطلق اداء الشهادة ولا يفسر اما اذا فسر للقاضي انه يشهد بالتسامع لم يقبل شهادة كما ان معاينة اليد في الاملاك مطلق للشهادة ثم اذا فسر لا يقبل كذا هذا وكذا لو راى انسانا جلس مجلس القضاء يدخل عليه الخصوم حل له ان يشهد على كونه قاضيا وكذا اذا راى رجلا وامرأة يسكنان بيتا و ينبسط كل

واحد منها الی الاخر انبساط الازواج کما اذا رأی عینا فی ید غیره ومن شهدانه شهدد فن فلان او صلی علی جنازته فهو معاینه حتی لوفسر للقاضی قبله ثم قصر الاستثناء فی الکتاب علی هذه الاشیاء الخمسة ینفی اعتبار التسامع فی الولاء والوقف وعن ابی یوسف آخرا انه یجوزفالولا لانه بمنزله النسب لقوله علیه السلام الولاء لحمة کلمة النسب وعن محمد انه یجوز فی الوقف لانه یبقی علی مر الاعصار الا انا نقول الولاء یبتنی علی زوال الملك ولا بد فیه من المعاینة فکذا فیما یبتنی علیه و اما الوقف فالصحیح انه یقبل الشهادة بالتسامع فی اصله دون شرائطه لان اصله هو الذی یشتهر.

ترجمہ:۔اور مناسب ہے کہ گواہی دیتے ہوئے اپنے بیان کو مطلق رکھے یعنی اس کی کوئی تفسیر نہ کرے، اس لئے کہ اگر اس نے قاضی سے اپنے بیان کی تفسیر بھی کر دی کہ میں یہ سن کر اس بات کی گواہی دیتا ہوں تو قاضی اس کی گواہی قبول نہیں کرے گا، جیسے مملوکہ چیزوں پر قبضہ کا ہونا ہی گواہی کی اجازت دیتا ہے، اس بناء پر اگر گواہ نے واقعہ کو تفسیر کر کے بتلایا تو اس کی گواہی قبول نہ ہوگی اسی طرح یہاں بھی ہوگا (ف۔ مثلاً یوں کہا کہ یہ شخص فلاں مکان پر قابض ہے اور میں نے سنا ہے کہ یہی اس کا مالک ہے اس لئے میں اس کی ملکیت کی گواہی دیتا ہوں تو یہ قبول نہ ہوگی۔

وکذا لو ار ای الخ اسی طرح اگر ایک مرد اور ایک عورت کو دیکھا کہ دونوں ایک گھر میں رہتے ہیں اور دونوں میں سے ہر ایک کا دوسرے کے ساتھ بے تکلفانہ برتاؤ ہے ایسا جیسا کہ میاں بیوی کے درمیان ہوتا ہے تو ان دونوں کے بارے میں گواہی دینا جائز ہے کہ دونوں میاں اور بیوی ہیں اور جیسے کسی کے قبضہ میں کوئی عین مال دیکھا (ف۔ تو یہ گواہی دی جا سکتی ہے کہ یہ چیز اس کی ملکیت ہے) اور اگر کسی شخص نے گواہی دی کہ میں فلاں شخص کے دفن میں موجود تھا یا میں اس کے جنازہ کی نماز پڑھی ہے تو یہ بھی معائنہ کے حکم میں ہوگا، اسی بناء پر اگر قاضی سے اس نے تفسیر اور تفصیل بیان کر دی تب بھی وہ قاضی اسے قبول کرے گا (ف۔ الحاصل اشتہار پر گواہی کے بارے میں کتاب میں ان پانچ چیزوں کو بیان کیا گیا ہے یعنی، نسب، و موت، و نکاح، دخول، اور ولایت قاضی۔

ثم قصر الاستثناء الخ پھر کتاب میں انہیں پانچ چیزوں کو مستثنیٰ کی فہرست میں رکھنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مسئلہ ولاء اور وقف میں سننے کا کوئی اعتبار نہیں ہے (ف۔ بلکہ غلام آزاد کرتے یا چیز کو وقف کرتے ہوئے خود ہی دیکھا بھی ہو، اسی لئے اشتہار سے سن کر گواہی دی تو جائز نہیں ہوگی) وعن ابی یوسف الخ اور ابو یوسفؒ سے آخر میں یہ قول مروی ہے کہ ولاء میں بھی سننے پر گواہی جائز ہے، کیونکہ ولاء حکم میں نسب کے جیسا ہے، کیونکہ امام رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ ولاء کی قرابت جیسی ہے، (ف۔ حاکم نے مستدرک میں حضرت شافعیؒ کی سند سے روایت کی ہے، کہ امام شافعیؒ) نے امام محمد بن الحسن سے عن ابو یوسفؒ باسناده عن ابن عمر مرفوعاً روایت کی، اور تخریج میں مذکور ہے کہ اسے صحیح کہا ہے، اور ابو نعیم نے مختلف سندوں سے روایت کی ہے، اور عبد الرزاق نے حضرت علیؓ سے بھی اسی جیسی روایت کی ہے، اور ابن عباس وابن عمرؓ و جابرؓ سے ولاء کی بیع و ہبہ پر انکار کی روایت کی ہے۔ ت۔ ق۔ اور حاکم کی روایت سے ظاہر ہوا کہ امام شافعیؒ نے امام محمدؒ سے حدیث سنی ہے، اور صحیح کہنے سے یہ معلوم ہوا کہ یہ سارے راوی ثقہ ہیں یہی اصح ہے۔ م۔

الحاصل جب نسب میں سن کر گواہی دینی جائز ہے، کیونکہ یہ بھی زمانہ دراز گزر جانے کے باوجود باقی رہتا ہے (ف۔ اب اگر اس میں دیکھنے کی شرط پر گواہی جائز رکھی جائے تو اس کے دیکھنے والوں کے مر جانے پر تو کسی طرح گواہی نہیں دی جا سکے گی، اور ان کے مر جانے سے وقف باطل ہو جائے گا، الا انا الخ لیکن ہم ابو یوسفؒ کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ ولاء کی بنیاد ملکیت کے ختم ہونے پر ہے، حالانکہ ملکیت کے ختم ہونے کی گواہی میں بالاجماع آنکھوں دیکھا ہونا شرط ہے، تو جو چیز اس پر مبنی ہو اس میں بھی معائنہ شرط ہے (ف۔ اس لئے امام ابو یوسفؒ نے جو یہ فرمایا ہے کہ اس میں سننا کافی ہے وہ صحیح نہ ہوا، واما الوقف الخ اور وقف

(یا مال موقوف) کے بارہ میں صحیح قول یہ ہے کہ اصل وقف کئے جانے کی گواہی کے لئے سننا بھی صحیح ہے، لیکن اس کی دوسری شرطوں کا سن کر گواہی دینا صحیح نہیں ہے، کیونکہ اشتہار تو صرف اصل وقف کا ہوتا ہے اور اس کی متعلقہ شرطوں کا اشتہار نہیں ہوتا ہے۔

توضیح:- گواہی دیتے وقت اسے مطلقاً کہنا مناسب ہے یا تفسیر کے ساتھ، کتنی اور کون سی چیزوں کے بارے میں صرف سن کر گواہی دینا جائز ہے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال. ومن كان في يده شيء سوى العبد والامة وسعك ان تشهد انه له، لان اليد اقصى ما يستدل به على الملك اذ هي مرجع الدلالة في الاسباب كلها فيكتفي بها، وعن ابي يوسف انه يشترط مع ذلك ان يقع في قلبه انه له، قالوا ويحتمل ان يكون هذا تفسيرا لاطلاق محمد في الرواية، فيكون شرطا على الاتفاق، وقال الشافعي دليل الملك اليد مع التصرف وبه قال بعض مشائخنا، لان اليد متنوعة الى امانة وملك، قلنا والتصرف يتنوع ايضا الى نيابة واصالة، ثم المسألة على وجوه ان عاين المالك والملك حل له ان يشهد، وكذا اذا عاين الملك بحدوده دون المالك استحسانا لان النسب يثبت بالتسامع فيحصل معرفته وان لم يعاينهما او عاين المالك دون الملك لا يحل له، واما العبد والامة فان كان يعرف انهما رقيقان فكذلك لان الرقيق لا يكون يد نفسه، وان كان لا يعرف انهما رقيقان الا انهما صغيران لا يعبّران عن نفسهما فكذلك لانه لايد لهما، وان كانا كبيرين فذلك مصرف الاستثناء، لان لهما يدا على انفسهما فيدفع يد الغير عنهما فانعدم دليل الملك، وعن ابي حنيفة انه يحل له ان يشهد فيهما ايضا اعتبارا بالثياب، والفرق ما بيناه، والله اعلم.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ کسی شخص کے قبضہ میں باندی اور غلام کے سوا کسی بھی دوسری چیز کو دیکھ کر اسے یہ گواہی دینا صحیح ہے کہ یہ چیز اسی شخص کی ملکیت ہے کیونکہ کسی چیز پر قبضہ ہونا ہی آخری ایک ایسی چیز ہے جس سے یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ اس پر جس کا قبضہ ہے وہی اس کا مالک ہے کیونکہ تمام اسباب میں قبضہ ہی آخری دلالت ہوتی ہے اس لئے اس پر اکتفاء کیا جائے گا، (الف: یعنی کسی چیز پر ملکیت کے جتنے اسباب ہیں مثلاً خرید ہبہ صدقہ وغیرہ کے سب میں قبضہ سے ہی ملکیت ہوتی ہے اس لئے جب قبضہ موجود ہو تو اس کے مالک ہونے کی دلیل پائی گئی کہ وہ کسی صورت اور سبب سے بھی ہو وہ شخص اس چیز کا مالک ہو گیا ہے اگرچہ یہ معلوم نہ ہو کہ کس متعین سبب سے وہ مالک ہوا ہے اس لئے سبب متعین کرنا جائز نہیں ہے بلکہ صرف ملکیت کی گواہی دینا جائز ہے، وعن ابی یوسفؒ اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ قبضہ پر ملکیت کی گواہی دینے میں یہ بھی شرط ہے کہ اس کے دل میں اس کا یقین ہو کہ یہ چیز اس کی ملکیت ہے: قالوا ویحتمل الخ: مشائخ نے فرمایا ہے کہ امام محمدؒ نے جو روایت میں مطلق رکھا ہے شاید اس کی یہ تفسیر ہو اس بناء پر بالاجماع یہ شرط ہو گی (ف یعنی امام محمدؒ نے صرف یہ روایت کی ہے کہ قبضہ ہو تو ملکیت کی گواہی دینا جائز ہے اس لئے شاید اس کے معنی یہ ہوں کہ اس کے دل میں بھی یہ بات جم جائے کہ اس کا قبضہ بھی مالکوں کے قبضہ کے طور پر ہے اس لئے گواہی دینا جائز ہے لہذا دل میں اس کا یقین ہو جانا سب کے نزدیک شرط ہوا۔

وقال الشافعیؒ الخ: اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ملکیت کی دلیل وہ قبضہ ہے جس میں تصرف کا بھی حق ہو ہمارے بعض مشائخ کا بھی یہی قول ہے کہ اسلئے کہ قبضہ دو طرح کا ہوتا ہے ایک امانت کا قبضہ دوسرا مالک کا قبضہ: قلنا والتصرف الخ: اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ تصرف بھی تو دو قسم کا ہوتا ہے ایک اصل ہونے کی بنا پر دوسرا قائم مقام ہونے کی بناء پر (ف کیونکہ شاید کہ یہ چیز جس نے فروخت کرنے کا تصرف کرنے میں قابض کو اپنا نائب بنایا ہو اب اگر اس احتمال کا اعتبار نہیں ہے تو صرف قبضہ بھی کافی ہے اور اس کی ملکیت کی دلیل نہ ہو گی اور جب اس احتمال کا اعتبار نہیں ہے تو صرف قبضہ بھی کافی ہے اور اس میں

نائب کے قبضہ کا اعتبار نہیں ہے: ثم المسئلة الخ: پھر مسئلہ کی کئی صورتیں ہیں اگر اس نے مالک اور ملکیت دونوں کو دیکھ لیا ہو تو اس کو گواہی دینا جائز ہے (ف یعنی اس مسئلہ کی چار صورتیں ہو سکتی ہے نمبر ا یہ کہ گواہ نے مالک کی صورت دیکھی اور اس کے نسب اور خاندان کو پہچانتا اور اس کی مملوک وملکیت کو دیکھا اسے اچھی طرح حدود کے ساتھ پہچان لیا تو اس چیز کی پوری پہچان حاصل ہو گئی اس طرح کہ اس نے قابض اور مقبوض دونوں کو دیکھ لیا تب اس چیز کے بارے میں یہ کہنا اور گواہی دینے والا ہو گا کہ اس کا مالک فلاں شخص ہو گا: ولذا اذا عاین الخ: اس طرح اگر مالک کو تو نہیں دیکھا مگر اس چیز کو پورے طور پر یعنی اس کے حدود کے ساتھ دیکھا تو اس دیکھنے والے کو بھی گواہی دینا حلال ہو گا مگر یہ استحسان کے طور پر ہو گا کیونکہ مالک کا نسب اور خاندان تو اس کی شہرت کی وجہ سے معلوم ہو جاتا ہے، نمبر ۳) یہ کہ اس نے نہ مالک کو دیکھا ہے اور نہ ہی اس چیز یا مملوک کو دیکھا نمبر ۴ یہ کہ اس نے صرف مالک کو دیکھا لیکن اس چیز یا ملک کو نہیں دیکھا تو ان صورتوں میں گواہی دینا حلال نہ ہو گا (ف یہ تفصیل باندی اور غلام کے سوا دوسری مملوکہ چیزوں کے بارے میں ہے: و اما العبد الخ: اور غلام اور باندی کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ اگر ان دونوں کے بارے میں گواہ کو کسی طرح معلوم ہو چکا ہو کہ واقعۃً یہ دونوں غلام ہی ہیں یعنی آزاد نہیں ہیں تو ان کے بارے میں بھی وہی حکم ہو گا جو ابھی بیان ہوا جس کے قبضہ میں وہ ہوں اس کے متعلق یہ گواہی دینی صحیح ہو گی کہ اسی کے غلام یا باندی ہیں کیونکہ اصل غلام اپنی قدرت اور اختیار میں نہیں ہوتا ہے نمبر ۲ اور اگر ان کے غلام ہونے کا اسے علم نہ ہو یعنی وہ اپنے یقین کے ساتھ اس کے متعلق غلام یا آزاد ہونے کے بارے میں کچھ نہ کہہ سکتا ہو اور وہ دونوں ابھی چھوٹے ہوں یعنی اپنے متعلق وہ آزاد ہونے یا غلام ہونے کے بارے میں کچھ نہ کہہ سکتے ہوں تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ ان کو اپنا ذاتی کوئی اختیار نہیں ہے اور تیسری صورت یہ ہے کہ وہ دونوں بڑے یا بالغ ہوں تو مصنفؒ نے اسی صورت کو اس جگہ مستثنیٰ کیا ہے کیونکہ دونوں کو اپنی ذات پر قابو ہے اسلئے غیر کا قبضہ ان دونوں پر سے دور کیا جائے گا لہذا جو چیز دلیل ملکیت تھی وہ باقی نہیں رہی: و عن ابی حنیفہؒ الخ: اور امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ بالغ غلام و باندی میں بھی دیکھنے والے کو مالک کا مملوک ہونے کے متعلق گواہی دینا حلال ہے کپڑوں پر قیاس کرتے ہوئے یعنی کسی کے بدن پر یا قبضہ میں کپڑے دیکھ کر یہ گواہی دینا جائز ہوتا ہے کہ یہ اس کے مملوکہ ہیں اس طرح غلام اور باندی کے بارے میں بھی گواہی دینا حلال ہے لیکن ان میں ایک ایسا فرق ہے جو ہم بیان کر چکے ہیں واللہ تعالیٰ اعلم (ف یعنی وہ فرق ہے کہ کپڑوں کو اپنے اوپر ذاتی کچھ بھی اختیار نہیں ہوتا ہے اس لئے بہر حال ان پر کسی کے بھی قبضہ کا اعتبار کر لیا جائے گا جیسے بالکل ناسمجھ غلام جو اپنے متعلق کچھ نہ بتا سکتا ہو بخلاف بالغ کے اسے اپنی ذات پر اس حد تک اختیار ہوتا ہے اس لئے جبتک کوئی پختہ دلیل نہ پائی جائے اس پر سے اس کے ذاتی اختیار کو چھینا نہیں جا سکتا اور اب امام ابو حنیفہؒ سے ظاہر جو دوسری روایت ہے وہ چھوٹے غلام اور باندی کے حق میں ہے اور اگر بالغ کی اس جگہ تصریح موجود ہو تو راوی کا وہم سمجھا جائے گا واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح: کیا کسی چیز کو کسی شخص کے قبضہ میں دیکھ کر یہ کہنا صحیح ہو گا کہ یہی شخص اس کا مالک ہے، مسئلہ کی پوری تفصیل اور صورتیں، حکم، دلائل۔

باب من يقبل شهادته ومن لا يقبل

ولا تقبل شهادة الاعمى وقال زفر وهو رواية عن ابى حنيفة تقبل فيما يجرى فيه التسامع لان الحاجة فيه الى السماع ولا خلل فيه، وقال ابو يوسف والشافعي يجوز اذا كان بصيرا وقت التحمّل لحصول العلم بالمعاينة والاداء يختص بالقول ولسانه غير مؤف والتعريف يحصل بالنسبة كما فى الشهادة على الميت، ولنا ان الاداء يفتقر الى التميز بالاشارة بين المشهود له والمشهود عليه ولا يميز الاعمى الا بالنغمة وفيه شبهة يمكن التحرز عنها بجنس الشهود والنسبة لتعريف الغائب دون الحاضر فصار كالحدود والقصاص ولو عمى

بعد الاداء يمتنع القضاء عند ابي حنيفة ومحمد، فان قيام الاهلية للشهادة شرط وقت القضاء لصيرورتها حجة عنده وقد بطلت، وصار كما اذا خرس او جنّ او فسق، بخلاف ما اذا ماتوا او غابوا لان الاهلية بالموت قد انتهت وبالغيبة ما بطلت.

ترجمہ:۔باب کن لوگوں کی گواہی مقبول ہوتی ہے اور کن لوگوں کی مقبول نہیں ہوتی ہے امام محمدؒ نے فرمایا کہ اندھے کی گواہی مقبول نہیں ہوتی ہے اور ایک روایت میں امام ابو حنیفہؒ سے اور وہی امام زفرؒ کا بھی قول ہے کہ ایسی چیز میں اندھے کی گواہی مقبول ہوتی ہے جس میں شہرت کے طور پر کچھ سن کر گواہی دینا جائز ہو کیونکہ ایسی گواہی میں صرف سننے کی ضرورت ہوتی ہے اور اندھے کی سماعت یعنی سننے کی صلاحیت پوری باقی رہتی ہے (ف اس تفصیل کی بناء پر اگر وہ اندھا ہونے کے ساتھ بہرہ بھی ہو تو بالاتفاق اس کی گواہی مقبول نہ ہوگی: **وقال ابو يوسف** **الخ**: اور امام ابو یوسف وشافعی رحمھما اللہ نے فرمایا ہے کہ اندھے کی گواہی اس صورت میں جائز ہوگی کہ گواہ ہوتے وقت یعنی واقعہ کے وقت وہ آنکھوں والا ہو اور اپنی آنکھوں سے اس نے اسے دیکھ لیا ہو مگر گواہی دیتے وقت وہ اندھا ہو گیا ہو کہ اس وقت تو صرف زبان سے بیان کرنا یا کلام کرنا ہوتا ہے جسے وہ اب بھی بیان کر سکتا ہے اس لئے کہ اس کی زبان میں کوئی عیب نہیں ہے اور اس شخص کو پہچانتا تو اس کے نام اور نسب کو بیان کر دینے سے بھی ہوتا ہے جیسے کسی کے نسب کے بارے میں گواہی دینے میں ہوتا ہے (ف اس لئے جب اندھے سے یہ کہا جائے کہ تم فلاں بن فلاں کے حق میں فلاں مدعی علیہ یعنی فلاں بن فلاں کے خلاف گواہی دو تو وہ اتنا بھی کہتے ہی پہچان جائے گا جیسے کسی میت کے خلاف گواہی دینے میں ہوتا ہے مثلاً مردہ کے قرض خواہوں نے دعویٰ کیا اور گواہ پیش کئے تو گواہی کو اب مردہ کی طرف اشارہ کرنا ممکن نہیں ہے اس لئے وہ اس طرح گواہی دیتا ہے کہ اس مدعی کا فلاں بن فلاں مردہ پر ہزار درہم باقی ہیں اور یہ گواہی بالاتفاق مقبول بھی ہے اس طرح یہاں بھی مقبول ہونا چاہئے لیکن یہ بات یاد رکھنے کے لائق ہے کہ ان دونوں مسئلوں میں یکسانیت نہیں ہے اس طرح جب کہ مردہ سے بیان لینے یا اس سے کچھ کہلوانے میں عذر ہے مگر اس جگہ مدعی علیہ میں یہ عذر نہیں ہے کیونکہ وہ تو زندہ موجود ہے: **ولنا ان الاداء الخ**: اور ہماری دلیل یہ ہے کہ گواہی کے ادا کرنے یا گواہی دینے میں اشارہ کے ساتھ مدعی اور مدعی علیہ میں فرق کرنے کی ضرورت ہے حالانکہ اندھے آدمی کی آواز کے علاوہ دونوں کے درمیان کسی طرح فرق نہیں کر سکتا ہے لیکن آواز میں ایک حد تک اشتباہ پایا جاتا ہے جس سے بچنا اور احتیاط کرنا ممکن بھی ہے (ف کیونکہ آنکھوں والے گواہ بھی مل سکتے ہیں تو ان کے رہتے ہوئے اندھے کی گواہی کیوں قبول کی جائے اس لئے صرف آواز میں انحصار نہ ہوا تو اس کا جواب دیا کہ **والنسبة لتعريف الغائب الخ** اور نسبت یا نسب بیان کرنا ہو تو غائب شخص کی پہچان کے لئے ہوتا ہے حاضر کی پہچان کے لئے نہیں ہوتا ہے اس لئے حدود اور قصاص کے مانند ہو گیا چنانچہ ان میں اندھے کی گواہی قبول نہیں ہوتی ہے: **ولو عمي الخ**: اور اگر گواہی دینے کے بعد وہ اندھا ہو جائے تو امام ابو حنیفہ و محمد رحمھما اللہ کے نزدیک قاضی کا حکم دینا ممتنع ہو گیا یعنی جائز نہیں ہے کیونکہ صرف گواہی دیتے وقت ہی نہیں بلکہ قاضی کا فیصلہ سنانے کے وقت بھی اہلیت کا باقی رہنا حکم کے لئے شرط ہے کیونکہ گواہی تو حکم کے وقت حجت ہوتی ہے حالانکہ اب فیصلہ کے وقت اندھا ہونے کی وجہ سے اس کی گواہی باطل ہو گئی (ف اور قاضی بغیر دلیل اور گواہ کے حکم نہیں دے سکتا ہے: **وصار كما الخ** :اور مسئلہ ایسا ہو جائے گا جیسا کہ گواہی دیدینے کے بعد گواہ گونگا یا فاسق یا دیوانہ ہو گیا (ف یعنی اس میں وہ بیماری جس کی وجہ اسے وہ گواہی دینے یا ادا کرنے سے معذور ہو گیا ہو اگر گواہی دینے کے بعد پیدا ہو تو وہ حکم قضاء سے روکی گئی ورنہ نہیں اس لئے اندھا یا گونگا وغیرہ ہونا مانع ہے: **بخلاف ما الخ**: بخلاف اس صورت کے اگر گواہی دینے کے بعد گواہ مر جائیں یا وہ لاپتہ ہو جائیں تو قاضی کے فیصلہ میں کوئی مانع نہ ہوگا کیونکہ گواہی دینے کی صلاحیت اور لیاقت گواہ کے مر جانے سے پوری ہو گئی اور گواہ کے غائب ہو جانے سے اس کی گواہی باطل نہیں ہوتی ہے۔

توضیح:۔ باب کن لوگوں کی گواہی مقبول ہوتی ہے اور کن کی مقبول نہیں ہوتی ہے، اندھے اور گونگے کی گواہی اگر گواہی دینے کے بعد اور قاضی کے فیصلہ سے پہلے گواہ اندھا ہو جائے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ولا المملوك لان الشهادة من باب الولاية وهو لا يلي نفسه فاولى ان لا يثبت له الولاية على غيره ولا المحدود في القذف وان تاب، لقوله تعالى ﴿ولا تقبلوا لهم شهادةً ابداً﴾ ولانه من تمام الحد لكونه مانعا فيبقى بعد التوبة كاصله بخلاف المحدود في غير القذف لان الرد للفسق وقد ارتفع بالتوبة، وقال الشافعي تقبل اذا تاب لقوله تعالى ﴿الا الذين تابوا﴾ استثنى التائب، قلنا الاستثناء ينصرف الى ما يليه وهو قوله تعالى ﴿فاولئك هم الفاسقون﴾ او هو استثناء منقطع بمعنى لكنّ، ولو حدّ الكافر في قذف ثم اسلم يقبل شهادته، لان للكافر شهادة فكان ردها من تمام الحد، وبالاسلام حدثت له شهادة اخرى بخلاف العبد اذا حدّ ثم اعتق لانه لا شهادة للعبد اصلا فتمام حده برد شهادته بعد العتق.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مملوک کی گواہی بھی جائز نہیں ہے کیونکہ گواہی اختیار اور حکومت کی قسم سے ہے کیونکہ غلام تو اپنی ذات کا بھی ولی نہیں ہے اس لئے بدرجہ اولیٰ دوسرے شخص پر ولی ہونا اس کے لئے ثابت نہ ہوگا۔ (ف امام خصافؒ نے فرمایا ہے حدثنا عبداللہ بن محمد قال حدثنا حفص بن غیاث عن الحجاج عن عطاء ان ابن عباس قال لا تجوز شہادۃ العبد یعنی حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ غلام کی گواہی جائز نہیں ہے اور یہ اسناد صحیح ہے **ولا المحدود** الخ اور **محدود فی القذف** کی گواہی بھی جائز نہیں ہے اگرچہ اس نے توبہ بھی کرلی ہو اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے **وَلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا** یعنی جن لوگوں نے جھوٹی تہمت لگائی ہو ان کی گواہی بھی قبول نہ کرو اور اس دلیل سے بھی کہ ان کی گواہی قبول نہ کرنا بھی ان کی حد کا تتمہ اور آخری حصہ ہے یعنی بہتان لگانے والے کی حد یہ ہے کہ ان کو کوڑے مارے جائیں اور گواہی سے ان کو روکا جائے کیونکہ یہ بھی ان کو تنبیہ کرنے والی بات ہے اس لئے یہ سزا توبہ کے بعد بھی باقی رہیگی جیسے اصل حد باقی رہتی ہے بخلاف حد قذف کے علاوہ دوسری سزاؤں کے کیونکہ ان میں ان کی گواہی قبول نہ کرنا فسق کی وجہ سے تھا اور فسق توبہ کرنے سے دور ہو جاتا ہے (ف لہٰذا باقی حدود میں توبہ کے بعد گواہی مقبول ہوگی اور محدود فی القذف میں یہ حد کی سزا میں سے ہے اس لئے یہ توبہ سے بھی ختم نہ ہوگی۔

وقال الشافعي الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ محدود فی القذف جب توبہ کرلے تو اس کی گواہی قبول کی جائیگی کیونکہ باری تعالیٰ نے فرمایا **اِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا** اس میں توبہ کرنے والے کو مستثنیٰ کیا ہے (ف اس طرح شافعیؒ کے نزدیک یہ استثناء گواہی رد کرنے سے متعلق ہے یعنی ان کی گواہی کبھی قبول نہ کرو سوائے اس شخص کے جس نے اس سے توبہ کرلی ہو: **قلنا الاستثناء** الخ: اس کے جواب میں ہم احناف کہتے ہیں کہ استثناء کا مرجع وہ جملہ ہے جو اس کے پہلے ہے یعنی فرمان باری تعالیٰ: **فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفَاسِقُوْنَ**: (ف اس لئے اس فرمان کے معنی یہ ہوئے کہ جو توبہ کرلے وہ فاسق باقی نہیں رہے گا لیکن اس کی گواہی کو قبول نہ کرنا چونکہ اس کی بیان کی ہوئی سزا کا ایک حصہ ہے اس لئے وہ توبہ سے گواہی کے قابل نہیں ہوگا: **اوهو الاستيفاء** الخ: یا ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ استثناء منقطع ہے جو لیکن کے معنی میں ہے (ف لہٰذا اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ان کی گواہی کبھی قبول نہ کرو اور وہ فاسق ہیں لیکن جس نے توبہ کرلی وہ فاسق باقی نہ رہا اور آخرت کے عذاب سے بچ گیا اور جس نے توبہ نہیں کی وہ فاسق باقی رہیگا۔

ولو حد الكافر الخ اور اگر کافر کو تہمت لگانے کی سزا میں حد ماری گئی پھر وہ مسلمان ہو گیا تو اس کی گواہی قبول ہوگی کیونکہ کافر کو بھی گواہی دینے کا حق تھا اس لئے اس تہمت کی حد کا انجام یہ ہوا کہ اس کی وہ گواہی رد کردی گئی اور اب مسلمان ہو جانے سے اسے

گواہی دینے کا دوسرا حق مل گیا (ف اور اب وہ اسی نئے حق کی بناء پر اسے گواہی دینا جائز ہو گیا: بخلاف العبد الخ: بخلاف غلام کے جسے حد ماری گئی اس کے بعد وہ آزاد کر دیا گیا تو اس کی گواہی کا حق ختم ہونا بھی اس کی حد کا تتمہ اور آخری حصہ ہوا ہے (ف کیونکہ حد قذف میں اس کی پوری سزا یہ ٹھہری کہ اسے اتنے کوڑے مارنے جائیں اور اس سے گواہی کا حق چھین لیا جائے اس طرح گواہی رد کر دینا بھی اس کی سزا کا ایک حصہ ہوا پھر آزاد ہونے کے بعد جب غلام کو گواہی دینے کا حق ملا تو اس کی سزا پوری کرنے کیلئے اس کی گواہی رد کر دی گئی۔

توضیح:۔غلام۔ محدود فی القذف۔ اور کافر جسے حد قذف لگا دی گئی ہو اس کے بعد وہ مسلمان ہو گیا ان کی گواہی، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ولا شهادة الوالد لولده وولد ولده ولا شهادة الولد لابويه ولاجداده، والاصل فيه قوله عليه السلام: **لا يقبل شهادة الولد لوالده ولا الوالد لولده ولا المرأة لزوجها ولا الزوج لامرأته ولا العبد لسيده ولا المولى لعبده ولا الاجير لمن استاجره** ولان المنافع بين الاولاد والآباء متصلة، ولهذا لا يجوز اداء الزكوة اليهم فتكون شهادة لنفسه من وجه او تتمكن فيه التهمة، قال والمراد بالاجير على ما قالوا التلميذ الخاص الذي يعد ضرر استاذه ضرر نفسه ونفعه نفع نفسه وهو معنى قوله عليه السلام لا شهادة للقانع باهل البيت لهم، وقيل المراد به الاجير مسانهة او مشاهرة او مياومة فيستوجب الاجر بمنافعه عند اداء الشهادة فيصير كالمستاجر عليها۔

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ والد کی گواہی اپنی اولاد کے حق میں یا اولاد کی گواہی والد کے لئے قبول نہیں ہے اور اولاد کی گواہی اپنے والدین یا اجداد کے لئے قبول نہیں ہے (ف اور غایۃ البیان میں اس بات پر اجماع بیان کیا ہے لیکن عینیؒ نے بعض علماء کا اختلاف بھی نقل کیا ہے: والا صل فيه الخ اس مسئلہ کی بنیاد اس فرمان رسول ﷺ پر ہے: لَا يُقْبَلُ شَهَادَةُ الولد الخ: یعنی والد کی گواہی اپنی اولاد کے لئے اور اولاد کی گواہی اپنے والد کے حق میں قبول نہیں ہو گی اس طرح بیوی کی گواہی اس کے شوہر کے حق میں اور شوہر کی گواہی اس کی بیوی کے حق میں اسی طرح غلام کی گواہی اس کے آقا کے حق میں اور آقا کی گواہی اس کے غلام کے حق میں اسی طرح نوکر یا مزدور کی گواہی اپنے سردار کے حق میں یا مزدوری اور ملازمت پر رکھنے والے کے حق میں قبول نہ ہو گی (ف یہ حدیث غریب ہے لیکن امام خصافؒ نے ادب القاضی میں کہا ہے کہ ہم سے صالح بن زریق نے حدیث بیان کی ہے اور وہ ثقہ تھے اور انہوں نے کہا ہے کہ ہم سے مروان بن معاویہ فزاری نے یزید بن زیاد شامی سے حدیث بیان فرمائی ہے انہوں نے زہری سے اور انہوں نے عروہ سے اور انہوں نے حضرت عائشہؓ سے اور انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے کہ آپ نے فرمایا ہے۔

لا يجوز شهادة الولد لوالده الخ میں مصنفؒ نے جو روایت ذکر کی ہے اسی طرح کی روایت فرمائی اور اس اسناد میں کوئی مضائقہ بھی نہیں ہے: ولان المنافع الخ: اور اس دلیل سے بھی کہ اولاد اور ان کے آباء کے درمیان منافع ایک دوسرے کے ملے ہوتے ہیں اسی لئے ان لوگوں کو زکوۃ دینا جائز نہیں ہے اور گواہی ہونے سے ایک اعتبار سے خود اپنی ذات کے لئے ہو جائیگی۔ یا کم از کم اس میں تہمت ہو جائیگی (ف یعنی یہ شبہ ہو گا کہ اس نے نفع کے خیال سے گواہی دی ہو گی اور وجہ مزدور اور کرایہ دار کا بھی ہو گی) قالؒ الخ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ مشائخ کے قول کی بناء پر اجیر اور کرایہ دار سے مراد اس جگہ ایسا خاص شخص مراد ہے کہ جو مالکوں کے نقصان کو اپنا ہی نقصان سمجھتا ہو اسی طرح اس کے نفع کو بھی اپنا ہی نفع نقصان سمجھتا ہو اور رسول اللہ ﷺ کی حدیث کے بھی یہی معنی ہیں کہ جو شخص دوسرے کے گھر میں بھی اپنے ہی غلاموں کی طرح اور ان کا ایک فرد ہو کر رہتا ہو اس کی گواہی اس کے غلاموں کے حق میں مقبول نہ ہو گی (ف یہ پوری حدیث اس طرح ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے خیانت کرنے والے مرد اور خیانت کرنے والی عورت کی گواہی رد فرمائی ہے اور اس شخص کی بھی رد فرمائی جو دوسرے سے دشمنی رکھتا ہو اور اس شخص کی

بھی جو کسی خاندان کا تابع ہو اس کی گواہی اس خاندان والوں کے واسطے رد فرمائی ہے لیکن دوسروں کو اجازت دی ہے کہ ابوداؤد اور ترمذی نے اس کی روایت کی ہے): **وقيل المراد الخ** اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس جگہ کرایہ دار اور ملازم سے مراد وہ ہے جو سالانہ یا ماہواری یا روزانہ پر مقرر ہے کہ گواہی دیتے وقت اپنے اس کام پر اس کے منافع میں اجرت کا وہ مستحق ہو تو اس کی مثال ایسی ہو گئی جیسے کسی کو کچھ مال دے کر گواہی کے لئے مقرر کیا گیا ہو (ف یعنی اس ملازم کے کاموں میں سے یہ طے ہو کہ گواہی دینے کی وجہ سے جو منافع زیادہ حاصل ہوں گے ان میں سے بھی تنخواہ یا انعام کے طور پر کچھ زیادہ ہی دیا جائیگا اس سے وہ شخص اجرت پر گواہ مقرر ہوا ہے۔

توضیح:۔ اپنی اولاد یا آباء واجداد کی گواہی ایک دوسرے کے حق میں اسی طرح کرایہ دار یا ملازم کی گواہی مالک کے حق میں یا میاں بیوی کی ایک دوسرے کے حق میں قبول ہو گی یا نہیں تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

ولا يقبل شهادة احد الزوجين للآخر وقال الشافعي تقبل لان الاملاك بينهما متميزة والايدى متحيزة ولهذا يجرى القصاص والحبس بالدين بينهما ولا معتبر بما فيه من النفع لثبوته ضمنا كما في الغريم اذا شهد لديونه المفلس. ولنا ما رويناه ولان الانتفاع متصل عادة وهو المقصود فيصير شاهداً لنفسه من وجه او يصير متهما بخلاف شهادة الغريم لانه لا ولاية له على المشهود به. ولا شهادة المولي لعبده لانه شهادة لنفسه من كل وجه اذا لم يكن على العبد دين او من وجه ان كان عليه دين لان الحال موقوف مراعي ولا لمكاتبه لما قلنا ولا شهادة الشريك لشريكه فيما هو من شركتهما لانه شهادة لنفسه من وجه لاشتراكهما، ولو شهد بما ليس من شركتهما تقبل لانتفاء التهمة، وتقبل شهادة الرجل لاخيه وعمه لانعدام التهمة لان الاملاك ومنافعهما متباينة ولا بسوطة لبعضهم في مال البعض.

ترجمہ:۔ اور زوجین میں سے ایک کی دوسرے کے حق میں گواہی قبول نہیں ہوتی ہے مگر امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ قبول ہوتی ہے کیونکہ دونوں کی ملکیتیں اور سامان سب ایک دوسرے سے ممتاز ہوتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک اپنے طور پر خود اپنے سامان میں تصرف کرتا ہے اس بناء پر اگر ایک دوسرے کو ناحق قتل کردے تو قتل کرنے والے سے قصاص لیا جاتا ہے خواہ وہ شوہر ہو یا اس کی بیوی ہو اسی طرح ایک کے قرضہ کی وجہ سے دوسرا قید کیا جاتا ہے اب اگر گواہی قبول ہو جانے سے دوسرے کا فائدہ ہو جاتا ہے تو اس کا کچھ اعتبار نہیں ہوتا ہے کیونکہ یہ نفع تو اصالۃً نہیں بلکہ ضمناً ثابت ہوتا ہے یعنی گواہی کا اصل مقصد دوسرے کو فائدہ پہنچانا نہیں بلکہ ضمناً نفع ہو جاتا ہے جیسے اس صورت میں ہوتا ہے کہ کوئی قرضخواہ اپنے مفلس قرضدار کے حق میں گواہی دیتا ہے کہ یہ گواہی قبول ہوتی ہے (حالانکہ اگر اس کی گواہی کی وجہ سے مفلس قرضدار کے حق میں فیصلہ ہو جائے تو شاید اس قرض خواہ کا بھی کچھ حق وصول ہو جاتا ہے) اور ہم احناف کی دلیل وہ حدیث ہے جو ہم نے پہلے روایت کر دی ہے جو ادب القاضی میں مذکور ہوئی ہے وہ دلیل یہ ہے کہ عموماً اور عادۃً میاں بیوی کے منافع ایک دوسرے سے متعلق اور وابستہ ہوتے ہیں اور یہی نفع اصل مقصود ہوتا ہے پس ان دونوں میں سے جو شخص دوسرے کا گواہ ہو گا وہ ایک اعتبار سے خود اپنے ہی لئے ہو گا۔ یا اس کی تہمت تو ضرور ہو گی بخلاف قرض خواہ کی گواہی کے کہ اسے اپنے قرضدار پر ولایت اور حق نہیں ہوتا ہے (ف خلاصہ یہ ہوا کہ میاں بیوی کے اموال اگرچہ اصل میں علیحدہ علیحدہ تھے مگر عرفاً اور عادۃً سب مشترک ہو گئے ہیں بالخصوص ان سے نفع اٹھانے میں وہ بالکل برابر کے ہوتے ہیں اور شریعت میں بھی اس تعلق کا اعتبار کیا جاتا ہے کیونکہ ایسے سارے معاملات ان کی رضامندی سے طے پاتے ہیں اسی لئے رسول اللہ ﷺ اگرچہ اپنے طور پر مالی اعتبار سے کمزور تھے مگر حضرت خدیجہؓ سے شادی ہو جانے کے بعد وہ کمزوری ختم ہو

گئی تھی اسی مفہوم کو قرآن پاک میں اس طرح بیان کیا ہے وَوَجَدَكَ عَائِلاً فَاغْنَی کہ (اگرچہ آپ مالی کمزور تھے مگر ہم نے آپ کو غنی بنادیا جس کے بارے میں مفسرین نے فرمایا ہے خدیجہؓ کا مال آپ کو دے کر غنی بنادیا م۔ع۔

ولا شهادة المولیٰ الخ اور آقا کی گواہی بھی اس کے اپنے غلام کے حق میں مقبول نہیں ہے کیونکہ یہ گواہی ہر اعتبار سے اپنی ذات کے لئے مفید ہے بشرطیکہ وہ کسی کا مقروض نہ ہو یا ایک اعتبار سے خود اپنی ذات کے لئے گواہی ہے جبکہ وہ کسی کا مقروض ہو کیونکہ قرضدار غلام کی حالت انجام کے دیکھنے پر موقوف ہے (ف اس طرح سے کہ شاید وہ غلام قرضوں کی ادائیگی کے لئے فروخت کردیا جائے یا مولیٰ اس کا فدیہ دے کر اسے اپنے لئے محفوظ کرلے اس لئے ایک اعتبار سے یہ گواہی اس کے مولیٰ ہی کے لئے ہے: ولا لمکاتبه الخ: اور مولیٰ کی گواہی کہ اپنے مکاتب کے لئے بھی جائز نہیں ہے بیان کردہ دلائل کی وجہ سے اسی طرح ایک شریک کی گواہی اس کے دوسرے شریک کے لئے ایسے مال میں جو دونوں کی شرکت میں ہو جائز نہیں ہے (ف یعنی اگر شرکت کے مال میں ایک شریک نے دوسرے کسی پر کچھ دعویٰ کیا۔ اور اس کے دوسرے شریک نے اپنے شریک کے حق میں گواہی دی تو یہ گواہی قبول نہ ہوگی کیونکہ ایک اعتبار سے یہ گواہی خود اپنی ذات کے لئے ہوگی اس لئے کہ اصل معاملہ میں دونوں ہی شریک ہیں اور اگر ایک شریک نے دوسرے شریک کے کسی ایسے مال کے بارے میں گواہی دی جس میں ان دونوں کی شرکت نہیں ہے تو یہ گواہی قبول ہو جائے گی کیونکہ اس گواہی میں کسی تہمت کا بھی احتمال نہیں ہے: وتقبل شهادة الخ: اور آدمی کی گواہی اپنے بھائی چچا کے حق میں مقبول ہوگی کیونکہ اس میں کوئی تہمت کا موقع نہیں ہے اس لئے کہ ان کی جائیدادیں اور ملکیتیں علیحدہ علیحدہ ہوتی ہیں اور ان کے منافع بھی ہر ایک کے علیحدہ ہوتے ہیں اور ایک دوسرے کے مال سے کچھ خاص دلچسپی بھی نہیں رہتی ہے (ف یعنی ان میں بلا تکلف تصرف کرنے کا کسی کو اختیار نہیں ہوتا ہے لہٰذا گواہی دینے سے اس کی تہمت نہیں لگائی جاسکتی ہے کہ اس طرح اپنا فائدہ حاصل کیا ہے۔

توضیح:۔ زوجین میں سے ایک کی گواہی دوسرے کے حق میں، آقا کی گواہی اپنے غلام کے حق میں، مولیٰ کی گواہی اس کے مکاتب کے حق میں یا ایک شریک کی گواہی دوسرے شریک کے حق میں، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ولا تقبل شهادة مخنث ومراده المخنث في الردي من الافعال لانه فاسق فاما الذي في كلامه لين وفي اعضائه تكسر فهو مقبول الشهادة، ولا نائحة ولا مغنية، لانهما ترتكبان محرما فانه عليه السلام نهى عن الصوتين الاحمقين النائحة والمغنية. قال ولا مد من الشرب على اللهو، لانه ارتكب محرم دينه ولا من يلعب بالطيور، لانه يورث غفلة، ولانه قد يقف على عورات النساء بصعود سطحه ليطيّر طيره وفي بعض النسخ ولا من يلعب بالطنبور وهو المُغني. قال ولا من يغنّي للناس، لانه يجمع الناس على ارتكاب كبيرة. قال ولا من ياتي بابا من الكبائر التي يتعلق بها الحد للفسق.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مخنث کی گواہی مقبول نہیں ہے اس مخنث سے مراد بد فعلی کرنے والا ہے کیونکہ وہ فاسق ہے مگر اس مخنث کی گواہی مقبول ہوتی ہے جس کی باتوں میں نرمی اور اعضاء میں پیدائشی کمزوری ہے: ولا نائحته الخ: اور رونے والی اور گانے والی عورت کی گواہی مقبول نہیں ہے کیونکہ یہ دونوں عورتیں حرام کام کرتی ہے اس لئے فاسقہ ہیں رسول اللہ ﷺ نے دو احمق آوازوں سے منع فرمایا ہے جو نائحہ اور مغنیہ ہیں (ف ترمذی نے اس کی روایت کی ہے اور ادب القاضی میں ہے کہ ڈاکوؤں زناکاریوں، رنڈی بازوں (بازاروں میں بیٹھنے والیوں) لونڈے بازوں (لڑکی سے برے تعلق رکھنے والوں اور گانا سننے والوں اور نوحہ وماتم کرنے والوں کی گواہی مقبول نہیں ہے الاجناس۔ع): ولا مدمن الخ تفریح طبع لہو کے طور پر بہت شراب پینے والوں کی

گواہی بھی مقبول نہیں ہے کیونکہ یہ ایسی حرکتیں کرتے ہیں جو دین میں حرام ہیں (ف یہ حکم مستقل شراب پینے والوں کے ماسوا کے لئے ہے کیونکہ مستقل شراب پینے والوں سے تو عدالت کی صفت ختم ہو جاتی ہے اور اس شخص کی گواہی بھی مقبول نہیں ہے جو پرندوں سے کھیل کرتے ہیں (ف کبوتر اڑانا، بٹیر بازی اور مرغ بازی وغیرہ کیونکہ پرندوں کے کھیل اور ان سے شغل رکھنے سے دلوں پر غفلت طاری ہوتی ہے کیونکہ پرندے اڑانے والے اس کے لیئے اپنے کوٹھوں اور اونچی جگہوں پر چڑھتے ہیں جس کے بلا ضرورت شرعی پڑوسیوں پر نظر پڑتی ہے (ف اور اس سے دوسرے بہت سے حرام کام اکٹھے ہو جاتے ہیں۔

وفي بعض النسخ الخ اس موقع پر بعض نسخوں میں لفظ طیور کی جگہ لفظ طنبور مذکور ہے طیور معنی پرندے اور طنبور گانے بجانے کا مخصوص سامان اور آلہ ایسی حرکت کرنے والی عورت ہو یا کوئی مرد ہو مطلب یہ ہوا کہ ایسے سامان تعیش اور گانے بجانے والے سامان کے ساتھ خود شریک ہونے والا۔ ولا من يغني الخ اور اس شخص کی گواہی مقبول نہ ہوگی جو غیروں کو گانے سنائے (ف جیسے کہ سننے والوں کی گواہی مقبول نہیں ہے اسی طرح سنانے والے کی بھی مقبول نہیں ہے کیونکہ ایسا شخص دوسروں کو بھی کبیرہ گناہوں کے کرنے پر جمع کرتا ہے (ف اگر کوئی شخص تنہائی میں اپنی ذاتی دلچسپی کے لئے گاتا ہے تو امام سرخسیؒ کے نزدیک مکروہ نہیں ہے لیکن شیخ الاسلامؒ کے نزدیک یہ بھی مکروہ ہے اور اگر کوئی شخص حکمت و نصیحت کے اشعار خوش الحان اور عمدگی کیساتھ پڑھتا ہے تو اس میں کراہت نہیں ہے۔ اور اگر اس میں کسی خاص عورت کی تعریف ہو اور وہ زندہ بھی ہو تو مکروہ ہے ورنہ نہیں الذخیرہ۔ اور اگر عورت معین نہ ہو بلکہ عام ہو تو اس میں کراہت نہیں ہونی چاہئے مگر اس سے ناپسندیدہ خیالات مجتمع ہوتے ہیں اس لیئے اس کی کراہت پر بھی فتوی ہونا چاہیے۔ م۔ ع۔ ناچنے والے اور شعبدہ کرنے والے کی گواہی مقبول نہیں ہے اس طرح ریچھ اور بندر نچانے والے کی گواہی مقبول نہیں ہے: قال ولا من يأتي الخ: اور اس شخص کی گواہی بھی مقبول نہیں ہے جو بڑے گناہوں میں سے ایسے فعل کا مرتکب ہو جس پر حد کی سزا دی جاتی ہو کیونکہ وہ فاسق ہے (ف جیسے زنا و لواطت، چوری ڈکیتی اور تہمت وغیرہ میں مترجم نے فرمان باری تعالیٰ اِن تجتنبوا کبائر الایہ کی تعریف میں کبائر کو تفصیل سے بیان کر دیا ہے۔

توضیح:۔ مخنث۔ رونے والیوں گانے بجانے والیوں۔ شراب پینے والوں۔ پرندے لڑانے والوں اور اڑانے والوں کی گواہی کا حکم، تفصیل، دلائل

قال ولا من يدخل الحمام من غير ازار لان كشف العورة حرام او ياكل الربوا او يقامر بالنرد والشطرنج لان كل ذلك من الكبائر وكذلك مَن تفوته الصلاة للاشتغال بهما فاما مجرد اللعب بالشطرنج فليس بفسق مانع من الشهادة لان للاجتهاد فيها مساغا، وشرط في الاصل ان يكون آكل الربوا مشهورا به لان الانسان قلما ينجو عن مباشرة العقود الفاسدة وكل ذلك ربوا. وقال ولا من يفعل الافعال المستحقرة كالبول على الطريق والاكل على الطريق لانه تارك للمروة واذا كان لا يستحيي عن مثل ذلك لا يمتنع عن الكذب فيتهم، ولا تقبل شهادة من يُظهر سب السلف لظهور فسقه بخلاف من يكتمه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جو شخص حمام میں ننگا ہو کر داخل ہو یعنی شرم گاہ کھولے ہوئے داخل ہو اس کی گواہی مقبول نہ ہوگی کیونکہ سب کے سامنے شرم گاہ کھولنا حرام ہے اس طرح جو شخص سود کھاتا ہو یا نرد یا شطرنج کیساتھ جوا کھیلتا ہو اس کی گواہی بھی مقبول نہ ہوگی: لان كل ذلك الخ کیونکہ سود خوری یا قمار بازی میں ہر ایک کبیرہ گناہوں میں سے ہے اس طرح نرد یا شطرنج میں مشغول ہونے سے اس کی نماز چھوٹ جاتی ہو تو اگرچہ جوا بازی کے بغیر ہو تب بھی اس کی گواہی مقبول نہیں ہوگی بس صرف شطرنج کھیلنا اتنا برا فعل اور فسق کا کام نہیں ہے جس سے گواہی باطل ہو جاتی ہو کیونکہ اس مسئلہ میں اجتہاد اور دو قول کی گنجائش باقی ہے (ف یعنی اگر قمار کے بغیر اور نماز سے غافل ہوئے بغیر بھی کوئی صرف شطرنج کھیلے تو اس کی وجہ سے اس کی گواہی

ختم نہ ہوگی کیونکہ اس میں اجتہاد کی گنجائش باقی ہے چنانچہ اماؒ شافعیؒ و مالکؒ سے روایت ہے کہ یہ مباح مگر مکروہ ہے اور ہمارے اور امام احمدؒ کے نزدیک مکروہ تحریمی ہے البتہ بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ اگر ذہن کی تیزی کی نیت سے کھیلے تو مباح ہوگا یہ اختلاف صرف شطرنج کے بارے میں ہے کیونکہ بالاجماع نرد شیر حرام ہے جب کہ مسلم اور ابوداؤد کی حدیث سے صراحۃً معلوم ہوتا ہے نیز کتاب الکراہیۃ میں ہم بھی انشاء اللہ مزید بیان کریں گے م۔ع۔

و شرط فی الاصل الخ اور سود خوار کی گواہی رد ہو جانے کے سلسلے میں مبسوط میں یہ شرط بیان فرمائی ہے کہ سود کھانے والا اپنے اس کاروبار میں مشہور ہو گیا ہو کیونکہ عام آدمی بھی خرید و فروخت کرتے ہوئے فاسد کاروبار کر بیٹھتا ہے جس سے سود کا احتمال ہو جاتا ہے حالانکہ ان میں سے ہر ایک کام سود کا ہو جاتا ہے: قال و لا من الخ اور قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جو شخص گری ہوئی حرکتیں اور نامناسب باتیں کرتا ہو اس کی گواہی بھی مقبول نہ ہوگی جیسے راستہ پر پیشاب کرنا یا راستہ پر کھانا کیونکہ ان حرکتوں سے انسان کی مروت اور شرم و حیا ختم ہو جاتی ہے اور جب ایسے کاموں کے کرنے سے کسی کو شرم نہیں آتی ہے تو وہ جھوٹ بولنے میں بھی نہیں شرمائے گا اس طرح اپنی گواہی دینے میں اس پر تہمت لگ جائیگی (ف اس مسئلہ میں چاروں ائمہ متفق ہیں اسی طرح ان کی گواہی بھی مقبول نہ ہوگی جو صرف لنگی پہنے بازاروں میں یا لوگوں کے مجمع میں لاپرواہی کے ساتھ گھومتے پھرتے ہوں اور جو لوگ رذیل پیشے اختیار کئے ہوئے ہوں مثلاً چمڑا بنانا پچھنے لگانا بھنگی اور جولاہے وغیرہ تو عامہ علماء کے نزدیک ان لوگوں کی گواہی اس صورت میں جائز ہو جائے گی جبکہ وہ خود عادل ہوں یہی قول امام مالک و شافعی و احمدؒ کا بھی ہے کیونکہ ہمارے بہت سے بزرگوں اور صالحین نے بھی ایسے پیشے اختیار کر رکھے تھے اور دستاویز وغیرہ لکھنے والوں کی گواہی قول صحیح کے مطابق اس صورت میں مقبول ہوگی جبکہ وہ عادل ہوں اور گنواروں کی گواہی بھی عامہ علماء کے نزدیک اس صورت میں مقبول ہوگی جبکہ وہ عادل ہوں اور گواہی کو قبول کرنے اور بیان کرنے کے طور طریق سے واقف ہوں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بخیل کی گواہی مقبول نہیں ہے امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ اگر حد درجہ کا بخیل ہو تو اس کی گواہی مقبول نہ ہوگی اور جو شخص بن بلائے دعوتوں میں چلا جاتا ہو اور شعبدہ بازی کرنے والوں ناچنے والوں اور مسخرے یا بھانڈوں وغیرہ کی گواہی بلا خلاف مقبول نہیں ہے۔ اور جو شخص لغو اور بیہودہ باتیں کرتا رہتا ہو جن کا کچھ اعتبار نہ ہو بلکہ صرف بکواس ہوں اس کی گواہی بھی مقبول نہیں ہے اس مسئلہ میں بھی کسی کا اختلاف نہیں ہے م۔ع۔

و لا تقبل شهادة الخ اسی طرح اس شخص کی گواہی بھی مقبول نہ ہوگی جو ہمارے بزرگان دین صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین اور تابعین کرام کی برائیاں کرتا ہو کیونکہ اس طرح اس کا فاسق ہونا ظاہر ہے بخلاف اس شخص کے جو اپنے عقائد کو چھپاتا ہو (ف یعنی اگرچہ وہ بداعتقاد ہو مگر اسے ظاہر نہ کرتا ہو تو اس کا فاسق ہونا ظاہر نہ ہوگا اور فاسق کی گواہی مقبول نہیں ہے۔

توضیح: ۔ حمام میں ننگے ہو کر نہانے کے لئے داخل ہونے والے، سود خور، قمار بازی شطرنج کھیلنے والے اور گری ہوئی حرکتیں کرنے والے کی گواہی مقبول ہوگی یا نہیں، اہل الاہواء سے کون لوگ مراد ہیں، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

بخلاف من یکتمہ بزرگان دین کو گالی دینے والوں اور فاسقوں کی گواہی مقبول نہیں ہوگی البتہ اس شخص کی گواہی مقبول ہو جائیگی جو اپنی بداعتقادی کو چھپاتا ہو (ف یعنی اگرچہ بداعتقاد ہو لیکن اپنی بداعتقادی کو ظاہر نہ کرتا ہو تو اس کا فاسق ہونا ظاہر نہ ہوگا اور فاسق کو گواہی مقبول نہیں ہوتی ہے معلوم ہونا چاہئے کہ اہل الاہواء سے وہ لوگ سے مراد ہوتے ہیں جو ہوائے نفس یعنی اپنی نفسانی خواہش پر اپنا اعتقاد قائم کر لیتے ہیں ان سے یہاں یہ چھ فرقے مراد ہیں خارجی رافضی۔ جبریہ قدریہ مشبہہ معطلہ ان کا مختصر ابیان یہ ہے کہ خوارج وہ لوگ ہیں جو حضرت ابو بکر و عثمان غنیؓ کو برا نہیں کہتے ہیں اور روافض وہ ہیں جو صرف حضرت علیؓ کو مانتے ہیں اور باقی حضرات یعنی ابو بکر، عمر و عثمانؓ کی برائیاں کرتے رہتے ہیں انہیں میں سے ایک فرقہ خطابیہ کا ہے جو ایک شخص

ابوالخطاب کے معتقد ہیں یہ ابوالخطاب ایک مرتد شخص تھا جو کوفہ رہتے ہوئے کہتا کہ حضرت علی تو اللہ اکبر (بڑے خدا) تھے اور جعفر صادق اللہ اصغر (چھوٹے خدا تھے) جعفر صادقؒ کی زندگی میں اس کا ظہور ہوا تھا اس کا اپنا نام محمد بن ابی زینب بن اجدع تھا اور ان ہی کی طرف اپنی بندگی کی نسبت کی اس لئے حضرت جعفرؒ نے اس سے اپنی برائت کا اظہار کیا اور اسے کافر قرار دیا۔ اور اس پر الوہیت کے دعوی کا بہتان لگایا پھر عیسیٰ بن موسیٰ بن علی بن عبداللہ بن العباس عباسی نے اس کے ساتھ مقاتلہ کیا اور حضرت جعفر اور آپ کے اصحاب نے یہی دعویٰ کیا اور عیسیٰ کے ساتھ مل کر ابوالخطاب کو سب نے قتل کیا اور عیسیٰ بن موسیٰ نے کناس میں اسے پھانسی دیدی۔ ع۔

وتقبل شهادة اهل الاهواء الا الخطابية، وقال الشافعي لا تقبل لانه اغلظ وجوه الفسق، ولنا انه فسق من حيث الاعتقاد وما اوقعه فيه الا تدينه فيمتنع عن الكذب، وصار كمن يشرب المثلث او يأكل متروك التسمية عامدا مستبيحا لذلك بخلاف الفسق من حيث التعاطي اما الخطابية فهم قوم من غلاة الروافض يعتقدون الشهادة لكل مَن حلف عندهم وقيل يرون الشهادة لشيعتهم واجبة فتمكنت التهمة في شهادة لظهور فسقهم.

ترجمہ:۔ خطابیہ جماعت کے سوا تمام اہل اہواء کی گواہی قابل قبول ہوگی (ف۔ یعنی پہلے بیان کردہ اہل اہواء کے چھ فرقوں میں اور ان کے اندر پیدا ہونے والے فرقوں میں سے ایک جماعت خطابیہ کے ماسوا تمام فرقوں کی گواہی ہمارے نزدیک قابل قبول ہوتی ہے وہی فرقہ خطابیہ جس نے حضرت علیؓ کی شان میں معبود ہونے کا بہتان لگایا جیسا کہ نصرانی حضرت عیسیٰ کی طرف اور ہندو اپنے بتوں کی طرف اس قسم کی نسبت کرنے سے کا فر قرار دیئے جاتے ہیں اور انہیں صراحۃً مشرک کہا جاتا ہے اس ایک فرقہ کے ماسواء دوسرے فرقوں کی گواہی اس شرط پر قبول ہوتی ہے کہ وہ ایسا اعتقاد نہ رکھتے ہوں جن سے انسان صراحۃً مشرک قرار دیا جاتا ہے اور ناحق دوسروں کو نقصان پہنچانا ان کے نزدیک جائز نہ سمجھا جاتا ہو اسی طرح وہ اپنے معاملات میں راست باز ہوں یہی قول صحیح ہے الذخیرہ لیکن بقول اصح حدیث کی روایت ان میں سے کسی کی بھی قبول نہیں کی جائیگی المبسوط۔ ع: وقال الشافعي الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ بلا استثناء ان میں سے کسی کی بھی گواہی قابل قبول نہیں ہوتی ہے کیونکہ فسق کی تمام صورتوں میں سے یہ طریقہ سب سے برا اور بدتر ہے (ف کیونکہ فسق کی دوسری صورتوں میں تو عملی طور پر فسق ہوتا ہے جبکہ ان لوگوں کا فسق اعتقادی طور پر ہوتا ہے۔

ولنا انه الخ اور ہم احناف کی دلیل یہ ہے کہ ان کا فاسق ہونا اعتقادی طور سے ہے کہ ان کے اس اعتقاد کی بناء پر اپنے آپ کو حق پر سمجھ کر قائم رہتے ہیں اس کے علاوہ وہ ان میں دوسروں کی کوئی بات نہیں ہوئی ہے اور اسی اعتقاد کی بناء پر وہ عملاً جھوٹ بولنے سے باز رہینگے جیسا کہ کوئی شخص شربت مثلث کو حلال سمجھ کر استعمال کرتا ہو یا ایسے ذبیحہ کو کھاتا ہو جس پر ذبح کے وقت اللہ تعالیٰ کا نام عمداً نہ لیا گیا ہو البتہ اس کا ذبح کرنے والا کوئی مسلمان ہو بخلاف ایسے فسق کے جو افعال میں ہو (ف یعنی اس کی گواہی مقبول نہ ہوگی کیونکہ وہ ایسے کام کو مباح سمجھ کر نہیں کرتا ہے اس لیئے اس کے جھوٹ بولنے کا احتمال رہ جاتا ہے امام مالکؒ کا قول امام شافعیؒ کے قول کے مثل ہے اسی قول کے قریب امام احمدؒ کا قول بھی ہے جیسے کہ ہمارے نزدیک فرقہ خطابیہ کی گواہی قبول نہیں ہوتی ہے۔

اما الخطابية الخ یہ خطابیہ فرقہ غالی اور متشدد رافضیوں میں سے ایک فرقہ ہے ان کے نزدیک (گواہ پیش کرنے والے کی نہیں بلکہ) قسم کھالینے والے کی گواہی صحیح سمجھی جاتی ہے خواہ وہ کوئی فریق ہو (مثلاً اصل میں مدعی کو تو گواہ پیش کرنا چاہیے اب اگر وہ قسم کھالے تو ان کے نزدیک اسکی گواہی سچی مانی جائیگی) اور کچھ لوگوں نے کہا ہے کہ وہ اپنے فرقہ کے لوگوں کے حق میں گواہی دینے کو واجب کہتے ہیں اگرچہ ان کے گروہ کا آدمی بالکل جھوٹا مدعی ہو) اس طرح ان کی گواہی میں شک پیدا ہو گیا کیونکہ ان کا فسق ظاہر ہے (ف اس لئے ان کی گواہی مقبول نہ ہوگی اور اسی بناء پر میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس فرقہ پر قیاس کرتے ہوئے اس علاقے کے

شیعہ امامیہ وغیرہ جن کا اعتقاد ہی یہ ہوتا ہے کہ جس طرح ممکن ہو اہل السنتہ کو نقصان اور تکلیف پہنچانا کار ثواب ہے ان سب کی گواہی بھی مردود ہونی چاہیئے اس طرح ان فرقوں سے عجب بات یہ ہوتی ہے کہ اسلام کی بنیاد کو برباد اور منہدم کر کے بھی ذلیل ہونا ثواب کا کام ہے حالانکہ اہل السنتہ ان میں سے کسی فرقہ کو کافر نہیں کہتے ہیں صرف ان ہی لوگوں کو کافر سمجھا جاتا ہے جن کا کفر کھلم کھلا ہو جیسے کہ یہ خطابیہ کہ حضرت علیؓ کو الہ اور معبود برحق مانتے ہیں اس بناء پر فرمان باری تعالیٰ: ولقد كفر الذين قالو ان الله هو المسيح ابن مزيم یعنی فرقہ نصرانیہ اپنے اس قول کی بناء پر کہ اللہ اور معبود برحق تو مسیح بن مریم ہی ہیں فرقہ خطابیہ کو کافر ماننے کی نصرانیوں کی طرح صراحت ہو گئی ہے الحاصل مسلمانوں کے خلاف خطابیہ کی گواہی ان کے شرک و کفر کی وجہ سے جائز نہ ہوگی اور مصنفؒ کی اس دلیل کی بناء پر کہ وہ تو اپنے ہم مذہب کیلئے جھوٹی گواہی دینے کو بھی جائز جانتے ہیں کافروں کے خلاف بھی ان کی گواہی جائز نہ ہوگی کیونکہ وہ تو کافروں کے خلاف محض اپنے مذہب ہونے کی بناء پر اپنے فرقہ کے لوگوں کے حق میں گواہی دینگے۔

توضیح:۔ اہل اہواء۔ فرقہ خطابیہ کی گواہی قابل قبول ہوتی ہے یا نہیں تفصیل مسئلہ۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل۔

قال و تقبل شهادة اهل الذمة بعضهم على بعض وان اختلفت مللهم، وقال مالك والشافعي لا تقبل لانه فاسق قال الله تعالى ﴿والكافرون هم الفاسقون﴾ فيجب التوقف في خبره، ولهذا لا تقبل شهادته على المسلم فصار كالمرتد، ولنا ان النبي عليه السلام اجاز شهادة النصارى بعضهم على بعض، ولانه من اهل الولاية على نفسه وعلى اولاده الصغار فيكون من اهل الشهادة على جنسه والفسق من حيث الاعتقاد غير مانع لانه يجتنب ما يعتقده محرم دينه والكذب محظور الاديان كلها، بخلاف المرتد لانه لا ولاية له وبخلاف شهادة الذمي على المسلم لانه لا ولاية له بالاضافة اليه، ولانه يتقول عليه لانه يغيظه قهره اياه وملل الكفر وان اختلفت فلا قهر فلا يحملهم الغيظ على التقول. قال ولا تقبل شهادة الحربي على الذمي، اراد به والله اعلم المستامن لانه لا ولاية له عليه لان الذمي من اهل دارنا وهو اعلى حالا منه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ذمیوں کی گواہی ان کے آپس میں ایک دوسرے کے لئے قبول کی جائیگی اگرچہ ان کی ملتیں مختلف ہوں (ف یعنی دار الاسلام میں جو اہل شرک رہتے ہیں ان کی آپس میں گواہی قبول ہوتی ہے جیسے یہود کی گواہی نصاریٰ کے حق میں اور نصاریٰ کی یہود کے حق میں اور ان جیسے دوسروں کی قبول ہوتی ہے: وقال مالك الخ اور مالک وشافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ذمیوں میں ان کے آپس کی گواہی قبول نہ ہوگی کیونکہ وہ فاسق ہوتے ہیں اسی بناء پر اللہ تعالیٰ نے کافروں کو بھی فاسق بتایا ہے اس لیئے ان کے غیر کے معاملہ میں توقف کرنا ہی واجب ہوگا اور اس لئے کافر کی گواہی مسلمان کے خلاف قبول نہیں ہوتی ہے لہٰذا وہ مرتد کے حکم میں ہو گیا (ف حالانکہ بالاتفاق موت کی گواہی مسلمان یا کافر کے حق میں قبول نہیں ہوتی ہے: ولنا ان النبي الخ ہماری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہؐ نے نصرانیوں کی گواہی ایک دوسرے کے حق میں جائز رکھی ہے۔

(ف لیکن یہ حدیث ابھی تک نہیں ملی ہے اور ابن ماجہ نے مجالدؒ کی سند سے اس روایت کو بیان کیا ہے مگر اس میں لفظ النصاریٰ کی بجائے اہل کتاب کا لفظ موجود ہے جو یہود و نصاریٰ دونوں کو شامل ہوتا ہے اور ابوداود نے ان ہی مجالدؒ سے روایت کی ہے کہ یہود اپنے آدمیوں میں سے ایک مرد اور ایک عورت کو لے کر آئے جنہوں نے آپس میں زنا کیا تھا تب رسول اللہؐ نے فرمایا کہ تم اپنے عالموں میں سب سے بڑے دو عالم کو لے کر آؤ. لوگ صوریا کے دونوں بیٹوں کو لے کر آئے بس آپ نے ان دونوں سے پوچھا کہ تم نے ان آدمیوں کے بارے میں توریت میں کیا حکم پایا ہے جواب دیا کہ ہم نے توریت میں یہ پڑھا ہے کہ جب چار مرد

اس بات کی گواہی دیں کہ ہم نے اس مرد کے ذکر کو اس عورت کی شرم گاہ میں اس طرح دیکھا جیسے سرمہ دانی میں سلائی ہوتی ہے تو دونوں کو رجم کر دیا جائے تب آپ نے فرمایا کہ پھر تم ان دونوں کو رجم کیوں نہیں کرتے ہو تو ان لوگوں نے جواب دیا کہ ہماری حکومت ختم ہو گئی ہے اس لئے اس حکم پر عمل کرنے میں ہمیں فتنہ کھڑے ہونے کا خوف ہوتا ہے اس وقت رسول اللہؐ نے گواہ بلوائے ایسے جنہوں نے گواہی دی کہ ہم نے مرد کے ذکر کو اس عورت کی شرم گاہ میں اس طرح دیکھا ہے جیسے کہ سرمہ دانی میں سلائی ہوتی ہے چنانچہ رسول اللہؐ نے ان دونوں کو رجم کرنے کا حکم فرمایا اس کی مزید روایت اسحٰق بن راہویہ اور ابو یعلی اور بزار اور دار قطنی نے کی ہے لیکن اس کی اسناد میں مجالد کے بارے میں کلام ہے اگر اس کا ثبوت ہو جاتا ہے تو اس سے اس بات کی دلیل ہوتی ہے کہ اہل کتاب کی گواہی ایک دوسرے کے بارے میں جائز ہے۔

ولانہ من اھل الولایۃ الخ اور اس دلیل سے بھی کہ ذمی اپنی ذات پر اور اپنی چھوٹی اولاد پر ولایت رکھتا ہے اس لئے اپنی جنس پر گواہی اپنے کی صلاحیت بھی رکھتا ہے **والفسق الخ** اور اعتقاد میں فسق ہونا اس کی گواہی کے قبول کرنے میں مانع نہیں ہوتا ہے کیونکہ جس چیز کو وہ اپنے دین میں حرام سمجھتا ہے اس سے خود ہی پرہیز کرے گا اس لئے کہ جھوٹ بولنا تو تمام دینوں میں حرام ہے **بخلاف المرتد الخ** بخلاف مرتد کے یعنی اس کی گواہی اس وجہ سے مقبول نہیں ہوتی ہے کہ اس کو کسی پر بھی ولایت حاصل نہیں ہوتی ہے **وبخلاف شھادۃ الخ** اور برخلاف مسلمان کے خلاف کسی ذمی کی گواہی کے کیونکہ مسلمان کے خلاف ذمی کی گواہی مقبول نہیں ہوتی ہے اس لیئے کہ کسی ذمی کو کسی مسلمان پر ولایت حاصل نہیں ہے اور اس لئے بھی کہ وہ تو مسلمان کے خلاف بہتان بھی لگائے گا اس لئے کہ مسلمان کے تابخت ہونے سے وہ تو یوں ہی خوار کھاتا ہے اور رنجیدہ خاطر رہتا ہے: **وملل الکفر الخ** اور کفریہ جتنے اور جیسے بھی مذاہب ہیں ان میں کسی نے دوسرے کو معبود نہیں کیا ہے اس لئے ان کے آپس میں الزام تراشی کے لئے کوئی رنجش ان کو آمادہ نہیں کرے گی: **قال ولا تقبل الخ** اور حربی کی گواہی ذمی کے خلاف قبول نہ ہوگی یہاں حربی سے مراد (واللہ اعلم) وہ حربی ہے جو امان اور اجازت لے کر دار الاسلام آیا ہو تو اس کی گواہی بھی ذمی کے خلاف قبول نہ ہوگی کیونکہ اسے بھی ذمی پر کوئی ولایت نہیں ہوتی ہے اس لئے کہ ذمی دار الاسلام کا باشندہ ہونے کی وجہ سے حربیوں کے مقابلہ میں اس کی حالت اچھی سمجھی جاتی ہے (ف لہذا اس کے خلاف حربی کی گواہی قبول نہ ہوگی۔

توضیح:۔ ذمی۔ حربی۔ فاسق اور مرتد کی گواہی کا حکم، اختلاف ائمہ۔ دلائل

و تقبل شھادۃ الذمی علیہ کشھادۃ المسلم علیہ وعلی الذمی، وتقبل شھادۃ المستامنین بعضھم علی بعض اذا کانوا من اھل دار واحدۃ، وان کانوا من دارین کالروم والترک لا تقبل، لان اختلاف الدارین یقطع الولایۃ، ولھذا یمنع التوارث، بخلاف الذمی لانہ من اھل دارنا ولا کذلک المستامن وان کانت الحسنات اغلب من السیئات والرجل یجتنب الکبائر قبلت شھادتہ وان اَلَمَّ بمعصیۃ ھذا ھو الصحیح فی حد العدالۃ المعتبرۃ اذ لابد لہ من توقی الکبائر کلھا وبعد ذلک یعتبر الغالب کما ذکرنا فاما الالمام بمعصیۃ لا ینقدح بہ العدالۃ المشروطۃ فلا یرد بہ الشھادۃ المشروعۃ لان فی اعتبار اجتنابہ الکل سد بابہ وھو مفتوح احیاءً للحقوق۔

ترجمہ:۔ اور حربی کے خلاف ذمی کی گواہی مقبول ہوتی ہے جس طرح ایک مسلمان کی گواہی حربی کے خلاف قبول ہوتی ہے اور مسلمان کی گواہی مسلمان کے خلاف بھی قبول ہوتی ہے۔ اور جو حربی امان لے کر دار الاسلام آئیں ان میں سے بعض کی دوسرے پر قبول ہوتی ہے بشرطیکہ دونوں کا ملک ایک ہی ہو یعنی ان دونوں کا بادشاہ یا حاکم اعلیٰ ایک ہی ہو کیونکہ اگر دونوں دو ملکوں کے ہوں گے جیسے یورپ کے نصاریٰ اور تاتاری ہیں تو ان کی ایک دوسرے کے خلاف گواہی قبول نہ ہوگی۔ کیونکہ ملک اور بادشاہ کا بدلنا

ایک دوسرے کی ولایت کو ختم کر دیتا ہے۔ اس وجہ سے ان کے درمیان میراث کا حق بھی ختم ہو جاتا ہے: بخلاف الذمی الخ بخلاف ذمی کے کہ وہ فی الحال دار الاسلام کا باشندہ ہے لیکن جو حربی صرف امان لے کر فی الحال آیا ہے اس کا یہ حال نہیں ہوتا ہے:
و ان کانت الحسنات الخ اور اگر کسی شخص کی نیکیاں اس کی برائیوں کی بہ نسبت زیادہ ہوں اور وہ کبیرہ گناہوں سے پرہیز بھی کرتا ہو تو اس کی گواہی قبول ہوگی اگرچہ وہ کسی صغیرہ گناہ کا مرتکب ہوتا ہو (ف اس لئے کہ گناہ کبیرہ کرنے سے ایسے انسان کی عدالت کی صفت ختم ہو جاتی ہے لیکن صغیرہ گناہ کے کرنے سے اس کی عدالت کی صفت ختم نہیں ہوتی ہے البتہ صغیرہ گناہ کے کرتے رہنے سے بھی عدالت ختم ہو جاتی ہے جیسا کہ ذخیرہ میں ہے۔
هذا هو الصحيح الخ اور شرعی عدالت وغیرہ کی بھی یہی تعریف ہے کیونکہ بہر صورت تمام کبیرہ گناہوں سے بچتے رہنا ضروری ہے پھر صغیرہ گناہ اور نیکیوں کے صحیح کرتے رہنے اور ملے جلے ہونے کی صورت میں نیکیوں کی تعداد زیادہ ہونے کا اعتبار ہوگا جیسا کہ ابھی ذکر کیا جا چکا ہے صغیرہ گناہ میں مبتلا ہو جانے سے آدمی میں جس عدالت کا ہونا مشروط و مطلوب ہوتا ہے اس میں نقص نہیں آتا ہے لہٰذا اس کی وجہ سے شرعی شہادت ختم نہیں ہوگی کیونکہ اگر یہ شرط باقی رکھی جائے کہ تمام کبیرہ اور صغیرہ گناہوں سے محفوظ ہو تو گواہی دینے والا شاید ایک آدمی بھی نہ ملے اور شہادت کا دروازہ ہی بند ہو جائے حالانکہ یہ دروازہ کھلا ہوا ہے (ف کیونکہ انبیاءؑ کے سوا کوئی بھی صغیرہ گناہ کے کرنے سے معصوم نہیں ہوتا ہے ادب القاضی میں ہے کہ اگر کسی نے نماز باجماعت کو حقیر سمجھ کر چھوڑ دیا یا جمعہ کو حقیر سمجھ کر کسی تاویل کے بغیر چھوڑ دیا تو اس کی گواہی بھی جائز نہ ہوگی اور اگر اس نے چھوڑنے کی یہ تاویل کی کہ نماز جمعہ پڑھانے والا امام ایک فاسق انسان ہے یا وہ ظالم ہے یا بہت دیر سے نماز پڑھاتا ہے یا جامع مسجد بہت دور ہے یا خود مریض ہے تو اس تاویل کی وجہ سے اس کی عدالت ختم نہ ہوگی اسبیجابی میں ہے کہ جس نے خواہش اور سیری سے زیادہ کھانا کھایا تو اکثر علماء کے نزدیک اس کی عدالت ختم ہو جاتی ہے اگر کسی فاسق نے توبہ کر لی تو اس کے ایک سال بعد امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی عدالت قبول ہوگی م۔ع۔

توضیح:۔ حربی کے بالمقابل ذمی کی۔ مسلمان کی۔ امان پا کر آنے والے حربیوں میں سے ایک کی دوسرے کے بالمقابل گواہی مقبول ہونے کے بارے میں اسی طرح اگر کسی مسلمان میں گناہ صغیرہ اور دونوں پائے جاتے ہوں یا صرف ایک قسم کے پائے جاتے ہوں مسائل۔ کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال وتقبل شهادة الاقلف لانه لا يخل بالعدالة الا اذا تركه استخفافا بالدين لانه لم يبق بهذا الصنيع عدلا. قال والخصي فان عمر رضي الله عنه قبل شهادة علقمة الخصي ولانه قُطع عضو منه ظلما فصار كما اذا قطعت يده. قال وولد الزناء لان فسق الابوين لا يوجب فسق الولد ككفرهما وهو مسلم، وقال مالك لا تقبل في الزناء لانه يجب ان يكون غيره كمثله فيتهم قلنا العدل لا يختار ذلك ولا يستحبه والكلام في العدل. قال وشهادة الخنثى جائزة لانه رجل اوامرأة وشهادة الجنسين مقبولة بالنص. قال وشهادة العمّال جائزة والمراد عُمّال السلطان عند عامة المشائخ لان نفس العمل ليس بفسق الا اذا كانوا اعوانا على الظلم، وقيل العامل اذا كان وجيها في الناس ذا مروّة لا يجازف في كلامه تقبل شهادته كما مرّ عن ابي يوسف في الفاسق لانه لو جاهته لا يُقدم على الكذب حفظا للمروة ولمهابته لا يستاجر على الشهادة الكاذبة.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اقلف یعنی جس کا ختنہ نہ ہوا ہو اس کی گواہی بھی قبول ہو سکتی ہے کیونکہ اس کے ختنہ نہ ہونے سے اس کے عادل ہونے کے بارے میں کوئی خلل یا عیب نہیں آتا ہے البتہ اگر اس نے ختنہ کے کام کو حقیر سمجھ کر چھوڑ دیا

ہو تب اس کی عدالت ختم ہو جائیگی کیونکہ اس کے حقیر اور مہمل سمجھنے کے بعد وہ عادل باقی نہیں رہاقال و الخصی الخ اور قدوریؒ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ خصی کی گواہی بھی قبول ہو سکتی ہے جیسا کہ حضرت عمرؓ نے علقمہؒ کی جو کہ خصی تھے گواہی قبول کی تھی اور اس وجہ سے بھی کہ ایسے شخص کا وہ عضو تو اس سے ظلماً کاٹا گیا ہے اس لئے اس کی مثال ایسی ہو گی جیسے کہ کسی کا ہاتھ کاٹا گیا ہو (ف ابن ابی شیبہؒ نے فرمایا ہے حدثنا ابن علیہ عن ابن عون عن ابن سیرین ان عمرؓ اجاز شہادۃ علقمۃ الخصی علی ابن مظعون اور یہ اسناد صحیح ہے یعنی ابن سیرینؒ نے فرمایا ہے کہ حضرت عمرؓ نے علقمہ کی جو خصی تھے کی گواہی حضرت قدامہ ابن مظعونؓ کے مقابلہ میں جائز رکھی ہے عینیؒ نے لکھا ہے کہ قدامہ بن مظعون بن حبیب القرشی الجمحی شرفاء قریش میں سے عبداللہ بن عمرؓ کے ماموں تھے جن کو حضرت عمرؓ نے بحرین پر عامل مقرر کیا تھا پھر عبدالقیس کے سردار جارود نے آکر جب یہ گواہی دی کہ یہ قدامہ شراب پیتے ہیں تو یہ سن کر حضرت عمرؓ نے فرمایا ہے کہ تمہارے ساتھ کوئی دوسرا بھی گواہ ہے اس وقت علقمہ الخصی نے کہا کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ میں نے ان کو پیتے ہوئے دیکھا ہے تب حضرت عمرؓ نے انکی گواہی قبول کرتے ہوئے قدامہ کو شراب خوری کی حد لگائی اور بحرین کے عامل کے عہدہ سے برطرف کر دیام۔ ع۔

قال و ولد الزناء الخ اور ولد الزناء کی بھی گواہی قبول ہو گی (ف اگر وہ عادل ہو) لان فسق الخ کیونکہ والدین کے فاسق ہونے سے ان کے لڑکوں کا فاسق ہونا لازم نہیں آتا جیسا کہ برعکس کبھی والدین کافر ہوتے ہیں حالانکہ ان کے لڑکے مسلمان ہوتے ہیں (ف اس لئے ہر مقدمہ میں ہمارے نزدیک اس کی گواہی قبول ہو گی وقال مالك الخ اور امامؒ مالک نے کہا ہے کہ زنا کے مقدمہ میں ولد الزنا کی گواہی قبول نہ ہو گی کیونکہ وہ بھی دوسرے کو اپنے مثل ہی ہونا پسند کرے گا اس لئے اس کی گواہی میں اس پر اتہام لازم آئے گا قلنا العدل الخ ہم احناف یہ جواب دیتے ہیں کہ کوئی بھی عادل شخص اس مقصد سے (کہ وہ بھی ہماری طرح ہو جائے) جھوٹی گواہی دینا پسند نہیں کرے گا اور نہ دوسرے کے لئے ایسا کرنا پسند کرے گا جبکہ ہم ایسے ہی ولد الزنا کے بارے میں گفتگو کر رہے ہیں کہ وہ عادل ہو قال و شہادۃ الخ قدوریؒ نے کہا ہے کہ خنثیٰ کی گواہی بھی جائز ہے، (ف: خنثیٰ سے مراد وہ شخص ہے جس میں عورت اور مرد دونوں کی علامتیں پیدائشی طور پر ہوں اگر وہ عادل ہو تو اس کی گواہی بھی مقبول ہو گی) کیونکہ وہ شخص دو حال سے خالی نہ ہو گا یعنی وہ مرد ہو گا یا عورت ہو گی اور نص سے عورت اور مرد دونوں کی گواہی ثابت ہے (ف یعنی یہ فرمان باری تعالیٰ ہے فان لم یکونا رجلین فرجل و امر تان الایۃ کہ اگر دونوں گواہ مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں ہوں پھر اس مسئلہ میں ایک احتیاطی بات یہ کرنی چاہیئے کہ حدود و قصاص کی صورت میں اس کی گواہی قبول نہ کی جائے کیونکہ حقیقت میں وہ شاید عورت ہی ہو اس لئے وہ ایک مرد کے ساتھ گواہی دے تو عورت ہونے کے احتمال کی بناء پر ایک دوسری عورت بھی اس کے ساتھ ملائی جائے ع۔

قال و شہادۃ العمال الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ عاملوں کی گواہی بھی جائز ہے اس جگہ عمّال سے مراد ائمہ مشائخ کے نزدیک سلطانی عمال مراد ہیں (ف یعنی جو لوگ حکومت اور سلطان کی طرف سے عہدہ پائے ہوئے ہوں ان کی گواہی قبول ہو گی امام ابو حنیفہؒ کا یہی قول تھا کیونکہ ان کے وقت میں عمال اکثر صالح لوگ ہی ہوتے تھے کیونکہ فی نفسہ عامل ہونا یا اس کا عمل کوئی فسق کا عمل نہیں ہوتا ہے البتہ اگر یہی لوگ ظلم کرنے میں مددگار ثابت ہو جائیں جب ان کی گواہی قبول نہ ہو گی (ف جیسے کہ ہمارے زمانہ کے جو لوگ سلطانی یا حکومتی عامل ہو جاتے ہیں ان میں ظلم کا مادہ پیدا ہو کر غالب ہو جاتا ہے اس لیے ایک نظر بھی سلطان مصر کی طرف ڈالنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان سے بڑا ظالم کوئی نہ ہو گا پھر اس ظلم کے ساتھ ہی ان میں سے اکثر فاسق بھی ہوتے ہیں عینی میں ایسا ہی ہے: وقیل العامل الخ اور بعض علماء نے کہا ہے کہ اگر کوئی ایسا عامل ہو جو لوگوں میں وجیہ یا محترم ہو اور صاحب مروت ہو یعنی اپنی گفتگو میں بیہودہ باتیں نہ کہتا ہو تو اس کی گواہی قبول ہو گی جیسا کہ اس سے پہلے فاسق کے بارے میں امام ابو یوسفؒ کا قول گذرا ہے کیونکہ وہ اپنی وجاہت اور بڑائی کے خیال سے جھوٹ بولنے پر آمادہ نہیں ہو گا تاکہ اس کی عزت پر دھبہ نہ

آجائے اور اسی اپنی بڑائی کے خیال سے جھوٹی گواہی پر اجرت لینا قبول نہیں کرے گا (ف یعنی اس کو کچھ مال دے کر جھوٹی گواہی دینے پر مقرر نہیں کیا جاسکتا ہے۔

توضیح:۔ اقلف۔ خصی۔ ولد الزناء۔ خنثیٰ۔ عمال، سے مراد، اور معاملات میں ان کی گواہی کا حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

قال. واذا شهد الرجلان ان اباهما اوصى الى فلان والوصي يدعي ذلك فهو جائز استحسانا، وان انكر الوصي لم يجز، وفي القياس لا يجوز وان ادعى وعلى هذا اذا شهد الموصى لهما بذلك، او غريمان لهما على الميت دين او للميت عليهما دين وشهد الوصيان انه اوصى الى هذا الرجل معهما، وجه القياس انها شهادة للشاهد لعود المنفعة اليه، وجه الاستحسان للقاضي ولاية نصب الوصي اذا كان طالبا، والموت معروفا، فيكفي القاضي بهذه الشهادة مؤنة التعيين لا ان يثبت بها شيء فصار كالقرعة والوصيان اذا اقرا ان معهما ثالثا يملك القاضي نصب ثالث معهما لعجزهما عن التصرف باعترافهما بخلاف ما اذا انكر او لم يُعرف الموت لانه ليس له ولاية نصب الوصي فتكون الشهادة هي الموجبة، وفي الغريمين للميت عليهما دين تقبل الشهادة وان لم يكن الموت معروفا لانهما يقران على انفسهما فيثبت الموت باعترافهما في حقهما. وان شهدا ان اباهما الغائب وكله بقبض ديونه بالكوفة فادعى الوكيل او انكر لم تقبل شهادتهما، لان القاضي لا يملك نصب الوكيل عن الغائب فلو ثبت انما يثبت بشهادتهما وهي غير موجبة لمكان التهمة.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر دو آدمیوں نے قاضی کے پاس آکر یہ دعویٰ کیا کہ ہمارے والد نے اس شخص کو ہمارا وصی مقرر کیا ہے اور وہ شخص (وصی) بھی اس بات کی تائید کرتا ہو تو استحساناً اسے جائز اور صحیح ماننا ہوگا البتہ اگر وہ وصی اس کا انکار کر رہا ہو تو جائز نہ ہوگا مگر قیاساً کسی حال میں یہ گواہی جائز نہ ہوگی اگرچہ وصی خود بھی اس کا مدعی ہو: وعلی هذا الخ اسی طرح اگر دو شخصوں نے جن کے لئے کچھ مال کی وصیت کی گئی ہو ایسی ہی گواہی دی یا دو قرض خواہوں نے جن کا کچھ قرض میت باقی ہو یا ایسے دو قرضداروں نے جن پر میت کا کچھ قرض باقی ہو یا دو وصیوں نے یہ گواہی دی کہ میت نے اس شخص مثلاً زید کو ہمارے ساتھ اپنا وصی بنایا ہے تو یہ گواہی جائز ہوگی (ف حاصل یہ ہوا کہ یہاں پر پانچ ایسے مسائل بتائے گئے ہیں جن میں سے ہر ایک میں دو شخصوں نے ایک شخص مثلاً زید کے حق میں گواہی دی کہ فلاں مردہ نے اسے اپنا وصی بنایا تھا چنانچہ اس مردہ کے دو قرض خواہوں یا قرض داروں یا دو وصیوں یا دو وارثوں یا دو موصیٰ لہ نے ایسی گواہی دی اب اگر وہ زید اس بات کا انکار کرتا ہو اس کے بارے میں گواہی قیاساً اور استحساناً جائز نہ ہوگی، اور اگر وہ زید خود بھی اس کا مدعی ہو تو استحساناً جائز ہو، مگر قیاساً جائز نہ ہوں۔

وجه القياس الخ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ یہ گواہی خود اس گواہ کے حق میں ہے کیونکہ اس کی گواہی کا فائدہ بھی اسی کو ہوگا (ف کیونکہ دونوں وارثوں کا فائدہ اسی میں ہے کہ ان دونوں کے لئے کام کرنے والے سامنے آگئے اور قرض خواہوں کا اس سے فائدہ یہ ہوگا کہ اس کے ذریعہ سے وہ اپنا قرضہ وصول کرلیں اور قرض داروں کا چھٹکارا ہو جائے اور وصیوں کو ان کا مددگار ملے اور جن کے واسطے مال کی وصیت کی گئی ہے وہ وصیت کا مال پالیں اس لئے قیاس کے تقاضے کے مطابق یہ گواہی قبول نہیں ہوگی امام شافعی ومالکؒ اور احمدؒ کا یہی قول ہے لیکن ہم نے قیاس کو چھوڑ کر استحسان پر عمل کیا، وجه الاستحسان الخ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ خود قاضی کو بھی وصی مقرر کرنے کا اختیار ہے جبکہ وصی اپنے وصی ہونے کا مطالبہ کرتا ہو اور مرنے والے کا مرجانا لوگوں میں مشہور ہو تو اس گواہی کی وجہ سے وصی مقرر کرنے کی تکلیف سے کفایت ہوگئی اور یہاں ایسی بات نہیں ہے کہ اس گواہی کی وجہ سے کوئی چیز ثابت کی گئی ہو۔ لہٰذا یہ معاملہ قرعہ کے مثل ہوگیا (ف۔ یعنی جیسے قاضی نے کسی جگہ کا بٹوارہ کیا اور اس کے مالکان

میں سے ہر ایک کو اس کا حصہ دینا چاہے تو وہ ہر ایک کو قرعہ اندازی کر کے اس کا حصہ دینے سے بچ گیا کہ کون سی چیز کیسے دی جائے اس سے بچنے کے لئے ان لوگوں نے قرعہ سے خود یہ کام کر لیا اسی طرح جب قاضی کو مردہ کیلئے کسی کو وصی مقرر کرنا پڑتا تو اس کو غور و فکر کرنا پڑتا کہ اس شخص میں امانت اور دینداری اور ہوشیاری اور کارگذاری کی صلاحیت ہے یا نہیں جبکہ اس گواہی سے اس کی محنت بچ گئی جبکہ خود زید بھی مدعی ہو پس قاضی نے زید کو اپنے اختیار سے وصی مقرر کر لیا اور اس گواہی سے ثابت نہیں کیا بلکہ گواہی سے صرف جانچنے کی محنت سے بچاؤ ہے اگر یہ کہا جائے کہ جب اس مردہ کے آدمیوں نے خود گواہی دیدی تو ایسی صورت میں پھر قاضی کو وصی مقرر کرنے کی کیا ضرورت ہے اور وصیوں کی گواہی بھی کس طرح قبول کی جائے جواب یہ ہے کہ اس کی ضرورت باقی رہ جاتی ہے والوصیان اذا اقرا الخ اور جب وصیوں نے یہ قرار کر لیا کہ ہم دونوں کے علاوہ ایک تیسرا شخص بھی وصی ہے تب قاضی کو یہ اختیار ہوگا کہ ان دونوں کے علاوہ وہ کسی تیسرے شخص کو بھی اپنی طرف سے وصی مقرر کر لے کیونکہ ان دونوں نے اس بات کا اقرار کر لیا ہے کہ مقصد پورا کرنے کے لئے صرف ہم دونوں کا ہونا کافی نہیں ہے بلکہ کسی اور شخص کو بھی ہونا چاہئے (ف یہ ہماری تفصیل اسی صورت میں ممکن ہوگی جبکہ وصی جو اس بات کا مدعی ہو کہ اس نے مجھے اپنا وصی مقرر کیا تھا تا کہ اس کے اقرار کی بناء پر حکم نافذ کیا جاسکے۔

بخلاف ما اذا انکر الخ بخلاف اس صورت کے جبکہ وصی نے انکار کر دیا ہو یا اس مردہ کا مرجانا عام لوگوں میں ظاہر نہ ہوا ہو کہ اس وقت موجودہ حکم نافذ نہ ہوگا کیونکہ قاضی کو وصی مقرر کرنے کا اختیار نہیں ہے پس یہی گواہی سبب بنے گی (ف یعنی کسی کو مقرر کرنا اسی گواہی کی بناء پر ہوگا۔ حالانکہ ہم نے اوپر میں یہ بتادیا ہے کہ یہ گواہی کوئی بات ثابت نہیں کر سکتی ہے اسی بناء پر اس گواہی کی وجہ سے قاضی اپنا وصی مقرر نہیں کر سکتا ہے واضح ہو کہ اگر قرضداروں نے خود ہی اپنے مقروض ہونے کی گواہی دی ہو تب مردہ کی موت کا ظاہر اور مشہور ہونا ضروری نہیں ہے اس لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے وفی الغریمین الخ اور ان دونوں قرضداروں کی گواہی قبول کی جائیگی جن پر مردہ کا قرض باقی ہو اگر اس مردہ کا مرنا لوگوں میں مشہور نہ ہو کیونکہ یہ دونوں گواہ خود اپنے اوپر قرضہ کا اقرار کر رہے ہیں لہذا ان کے حق میں ان کے اقرار سے اس مردے کی موت کا ہونا ثابت ہو جائے گا (ف نتیجہ میں اسی اقرار کی بناء پر قاضی ادائیگی کا حکم جاری کرے گا) و ان شھدا الخ اور اگر کسی کے دو بیٹوں نے اس بات کی گواہی دی کہ ہمارے لاپتہ باپ نے اس شخص یعنی زید کو مثلاً کوفہ شہر میں اپنے قرضہ کے وصول کرنے کا وکیل بنایا ہے تو ان دونوں کی گواہی کسی حال میں مقبول نہ ہوگی اس وکیل نے خود اس کا اقرار کیا ہو یا انکار کیا ہو لان القاضی الخ کیونکہ قاضی کو کسی غائب شخص کی طرف سے کسی کو وکیل بنانے کا حق نہیں ہوتا ہے اب اگر وکالت ثابت بھی ہو جائے تو ان دونوں لڑکوں کی گواہی سے ثابت ہوگی حالانکہ ان دونوں کی گواہی اس لائق نہیں ہے کہ قبول کی جائے کیونکہ اس میں تہمت کا احتمال ہے۔

توضیح:۔ اگر دو آدمیوں نے اس بات کی گواہی دی کہ ہمارے باپ نے فلاں کو اپنا وصی مقرر کیا ہے اگر دو شخصوں نے خواہ قرضخواہ ہوں یا قرضدار یا وصی ہوں، ایک شخص کے بارے میں یہ گواہی دی کہ فلاں میت نے اس کو اپنا وصی مقرر کیا ہے مسائل کی تفصیل۔ حکم اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال. ولا یسمع القاضی الشھادة علی جرح مجرد ولا یحکم بذلك، لان الفسق مما لا یدخل تحت الحکم لان له الرفع بالتوبة فلا یتحقق الالزام، ولان فیه ھتك الستر والستر واجب، والاشاعة حرام، وانما یرخص ضرورة احیاء الحقوق، وذلك فیما یدخل تحت الحکم الا اذا شھدوا علی اقرار المدعی بذلك، لان الاقرار مما یدخل تحت الحکم. قال. ولو اقام المدعی علیه البینة ان المدعی استاجر الشھود لم تقبل، لانه

شهادة علي جرح مجرد، والاستيجار وان كان امرا زائدا عليه فلا خصم في اثباته، لان المدعى عليه فيه ذلك اجنبي عنه حتى لو اقام المدعى عليه البينة ان المدعي استاجر الشهود بعشرة دراهم ليؤدوا الشهادة واعطاهم العشرة من مال الذى كان في يده تقبل لانه خصم في ذلك ثم يثبت الجرح بناء عليه، وكذا اذا اقامها على انى صالحت هؤلاء الشهود على كذا من المال، ودفعته اليهم على ان لا يشهدوا على بهذا الباطل، وقد شهدوا وطالبهم برد ذلك المال، ولهذا قلنا انه لو اقام البينة ان الشاهد عبد او محدود في قذف او شارب خمر او قاذف او شريك المدعي تقبل.

ترجمہ:۔ فرمایا ہے کہ قاضی صرف جرح یا الزام پر نہ تو کسی کی گواہی قبول کرے گا اور نہ اس کے مطابق کوئی حکم کرے گا کیونکہ فاسق ہونے کا عیب ان چیزوں میں سے نہیں ہے جو قاضی کے فیصلہ میں داخل ہو کیونکہ فسق کا گناہ تو سچی توبہ سے ہی دور ہو جاتا ہے اور اس میں الزام کے معنی ثابت نہیں ہوتے ہیں کیونکہ ایسا کرنے سے ایک شخص کے عیب اور برائی کو ظاہر کرنا لازم ہوتا ہے جبکہ دوسرے کے محض عیب کو چھپانا اور اس کی پردہ داری نہ کرنا واجب ہوتا ہے اور پردہ دری (عیب کو ظاہر کر دینا) حرام ہے یہ تو صرف ضرورت خاص کے موقع میں جائز ہوتا ہے تاکہ حق زندہ اور باقی رہ جائے اور یہ ایسی چیز کے دعوی میں ہے جو حکم میں خود ہی داخل ہو جاتا ہے الا اذا الخ لیکن اگر گواہوں نے اس طرح گواہی دی کہ اس مدعی نے ایسا اقرار کیا ہے مطلب یہ ہے کہ مدعی علیہ کے گواہوں نے گواہی دی کہ مدعی نے اقرار کیا ہے کہ میرے گواہ فاسق ہیں تب قاضی حکم دے گا کیونکہ اقرار ایسی چیز ہے جو قاضی کے حکم میں داخل ہوتی ہے اور اگر مدعی علیہ نے گواہ پیش گئے کہ مدعی نے گواہوں کو اجرت پر گواہی دینے کے لئے بلایا ہے تب مدعی علیہ کے یہ گواہ مقبول نہ ہوں گے کیونکہ یہ گواہی صرف جرح اور الزام پر ہے۔

والاستیجار الخ پھر گواہوں کو کرایہ پر بلانا اگرچہ صرف جرح پر ایک زائد کام ہے لیکن مدعی علیہ اس کے ثابت کرنے میں خصم نہیں ہے کیونکہ مدعی علیہ اس معاملہ میں اس کے لئے اجنبی ہے اس بناء پر اگر مدعی علیہ نے اس بات پر گواہ پیش کر دیئے کہ مدعی نے اس گواہوں کو دس درہم دینے کے وعدہ پر گواہی دینے کے لئے بلایا ہے اور وہ دس درہم میرے اس مال سے دیتے ہیں جو مدعی کے قبضہ میں تھے تب مدعی علیہ کے یہ گواہ مقبول ہوں گے کیونکہ اب یہ مدعی علیہ بھی اس معاملہ میں ایک فریق ہو گیا ہے اور اسی بناء پر جرح ثابت ہوگی وکذا اذا الخ اسی طرح اگر مدعی علیہ نے اس بات پر گواہ پیش کئے کہ میں نے ان گواہوں سے اتنے مال کے عوض اس بات پر صلح کی تھی کہ میرے خلاف اس غلط بات میں گواہی نہ دیں اس کے باوجود ان لوگوں نے میرے خلاف گواہی دے دی مدعی علیہ کے اس طرح کہنے کا اصل مقصد یہ تھا کہ مجھ سے وصول کی ہوئی رقم یہ گواہ مجھے واپس کر دیں تو بھی اس مدعی علیہ کے گواہ مقبول ہوں گے ولهذا قلنا الخ اسی لئے ہم نے یہ کہا کہ اگر مدعی علیہ نے گواہ پیش کیئے کہ مدعی کا یہ گواہ اس کا غلام ہے یا اس بات پر تہمت لگانے کے سلسلہ میں حد لگائی جا چکی ہے (محدود القذف) ہے یا وہ شرابی یا بہتان لگانے والا ہے یا یہ مال دعوے میں مدعی کا شریک ہے تو مدعی علیہ کے گواہ قبول ہو جائینگے۔

توضیح: صرف جرح پر قاضی گواہی کو قبول کرے گا یا نہیں اگر مدعی علیہ نے اس بات پر گواہ پیش کیے کہ میں نے گواہوں کو اتنا مال دے کر اس بات پر صلح کی تھی کہ میرے خلاف غلط بات کی گواہی نہ دینا پھر بھی ان لوگوں نے غلط گواہی دیدی لہذا میری وہ رقم مجھے واپس دلائی جائے تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال ولايسمع القاضى الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ جرح مجرد الخ جرح کی یا الزام کی دو قسمیں ہیں مجرد۔ غیر مجرد جرح مجرد یعنی صرف الزام یا عیب ہو اور اس کے ماتحت قاضی کا کوئی فیصلہ نہ پایا جا رہا ہو مثلاً کسی کا یہ کہنا کہ یہ لوگ فاسق ہیں

اور دوسری قسم غیر مجرد یعنی ایسا الزام جس میں حقوق اللہ میں سے کوئی حق بھی ملا ہوا ہو اس طرح سے کہ مدعی علیہ نے اس بات پر گواہ پیش کئے کہ دوسرے فریق کے گواہ شرابی یا سود خور ہیں جس کا مقصد یہ ہو کہ ان پر حدود جاری کئے جائیں اور یہ وہ باتیں ہیں جو قاضی کے فیصلہ میں داخل ہوتی ہیں یا وہ ایسے حقوق میں سے ہو جس میں حقوق العباد بھی ملے ہوئے ہیں جیسے یہ کہنا کہ میں نے ان گواہوں کو کچھ مال دے کر اس طرح صلح کی تھی کہ اس گواہی میں وہ شریک نہ ہوں پھر بھی انہوں نے وعدہ خلافی کی لہذا میں اپنی دی ہوئی رقم واپس مانگنا چاہتا ہوں۔

قال. ومن شهد ولم يبرح حتى قال اوهمت بعض شهادتي فان كان عدلا جازت شهادته، ومعنى قوله اوهمت اى اخطأت بنسيان ما كان بحق عليّ ذكره، او بزيادة كانت باطلة ووجهه ان الشاهد قد يبتلى بمثله لمهابة مجلس القضاء فكان العذر واضحا، فتقبل اذا تداركه في اوانه وهو عدل، بخلاف ما اذا قام عن المجلس ثم عاد وقال اوهمت لانه يوهم الزيادة من المدعي بتلبيس وخيانة، فوجب الاحتياط ولان المجلس اذا اتحد لحق الملحق باصل الشهادة فصار ككلام واحد ولا كذلك اذا اختلف، وعلى هذا اذا وقع الغلط في بعض الحدود او في بعض النسب، وهذا اذا كان موضع شبهته فاما اذا لم يكن فلا باس باعادة الكلام مثل ان يدع لفظة الشهادة وما يجري مجرى ذلك، وان قام عن المجلس بعد ان يكون عدلا وعن ابي حنيفة وابي يوسف انه يقبل قوله في غير المجلس اذا كان عدلا والظاهر ما ذكرنا.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کچھ گواہی دی بعد میں اسی جگہ میں کھڑے ہو کے اس نے کہا کہ مجھے اپنے بیان میں کچھ وہم ہو گیا ہے اس کی تصحیح کرنا چاہتا ہوں تو اگر وہ شخص عادل ہو تو اس کی گواہی صحیح اور اس کی تصحیح جائز ہو گی اس کے اس کہنے کا مطلب کہ مجھے وہم ہو گیا ہے کہ دراصل میں جو کچھ کہنا چاہتا تھا وہ بیان نہ کر سکا اس میں مجھے چوک ہو گئی ہے یا جو بات مجھے زائد نہیں کہنی تھی وہ کہہ گیا ہوں: ووجهه الخ: اس کی وجہ یہ ہے کہ اس مجلس قضاء کی ہیبت اور رعب دلوں میں بھی ایسا زبردست ہو جاتا ہے کہ آدمی اپنے بیان میں لڑکھڑا جاتا ہے اس لئے اس شخص کا عذر واضح ہے چنانچہ اس نے اگر اپنے وقت ہی میں اس کی اصلاح کر لی اور تدارک کر لیا اور وہ شخص عادل بھی ہو تو گواہی قبول کر لی جائیگی بخلاف ما الخ بخلاف اس صورت کے اگر وہ اپنی مجلس سے کھڑا ہو گیا ہو یا مجلس بدل دی ہو تو پھر واپس آکر اس نے کہا کہ میں وہم میں مبتلا ہو گیا ہوں تو گواہی قبول نہ ہو گی کیونکہ اس میں اس بات کا شبہ ہوتا ہے کہ وہ مدعی کی طرف سے بطور ملاوٹ یا خیانت کچھ ردوبدل کرنا چاہتا ہے اس لئے اس سے احتیاط کرنا واجب ہے ولان المجلس الخ اور اس دلیل سے بھی کہ اگر ایک ہی مجلس ہو تو اس میں جو چیز یا بات ملائی جائے اگر وہ اس کی گواہی کے مناسب ہو اور اس سے مل جاتی ہو تو وہ پورا کلام ہی سمجھا جاتا ہے لیکن جب مجلس مختلف ہو تو حکم بدل جاتا ہے۔

وعلى هذا الخ اسی بناء پر اگر کسی مخصوص زمین یا تعین مکان کا دعویٰ کرتے ہوئے اس کی جو حدود میں سے کسی حد میں غلطی کر دی یا کسی کا نسب بیان کرنے میں مثلاً زید بن خالد کہنے کی بجائے زید بن بکر کہہ دیا تو بھی اسے صحیح کرنا گواہ کی طرف سے مقبول نہ ہو گا ایسا اس صورت میں ہے کہ وہ مقام شبہ کا ہو اور اگر شبہ کا مقام وہ نہ ہو تو گواہی دوبارہ دینے میں کوئی حرج نہ ہو گا مثلاً کہتے وقت اس نے شہادت یا اس جیسا کوئی دوسرا لفظ چھوڑ دیا ہو پس اگر وہ عادل ہو تو اس کا اعادہ جائز ہو تا اگرچہ مجلس سے کھڑا ہو چکا ہو وعن ابی حنیفة الخ اور امام ابو حنیفہ وامام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ دوسری مجلس میں بھی اس کا قول قبول ہو جائے گا بشرطیکہ وہ عادل ہو لیکن ظاہر الروایۃ وہی ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں (ف یعنی پہلی ہی مجلس میں اس نے یہ کہہ دیا کہ مجھ سے غلط بیانی ہو گئی یا مجھے وہم ہو گیا ہے پس اگر وہ عادل ہو تو اس کا کہا مانا ہو گا اور وہاں سے جگہ بدل دینے کے بعد چونکہ تہمت کا موقع ہو تا ہے اس لئے قبول نہ ہو گا اور اگر تہمت کا موقع نہ ہو تو دوسری مجلس میں بھی اس کا کہا صحیح مانا جائے گا اور نوادر کی روایت ہے کہ

مطلقاً قبول ہوگا مفع۔

توضیح:۔ اگر کسی نے کچھ گواہی دی اور بعد میں اس نے کہا کہ بیان میں مجھ سے غلطی ہو گئی اپنا مال بدلنا چاہتا ہوں، مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

باب الاختلاف في الشهادة

قال الشهادة اذا وافقت الدعوى قبلت وان خالفتها لم تقبل، لان تقدم الدعوى في حقوق العباد شرط قبول الشهادة وقد وجدت فيما يوافقها وانعدمت فيما يخالفها، قال ويعتبر اتفاق الشاهدين في اللفظ والمعنى عند ابي حنيفة، فان شهد احدهما بالف والآخر بالفين لم تقبل الشهادة عنده وعندهما تقبل على الالف اذا كان المدعي يدعي الالفين، وعلى هذا المائة والمائتان والطلقة والطلقتان والطلقة والثلث، لهما انهما اتفقا على الالف او الطلقة وتفرد احدهما بالزيادة فيثبت ما اجتمعا عليه دون ما تفرد به احدهما، فصار كالالف والالف والخمس مائة، ولابي حنيفة انهما اختلفا لفظا وذلك يدل على اختلاف المعنى، لانه يستفاد باللفظ وهذا لان الالف لا يعبر به عن الالفين بل هما جملتان متباينتان فحصل على كل واحد منهما شاهد واحد، فصار كما اذا اختلف جنس المال.

ترجمہ:۔ گواہی میں اختلاف کرنے کا بیان

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر گواہی دعویٰ کے موافق ہو تو قبول ہوگی اور اگر دعویٰ کے موافق نہ ہو تو قبول نہ ہوگی۔ کیونکہ گواہی کے قبول ہونے میں بندوں کے حقوق کے بارے میں اصل دعویٰ کا پہلے بیان کرنا شرط ہے اور یہ بات صرف ایسی ہی گواہی میں پائی جائیگی جو اصل دعویٰ کے موافق ہوگی اور مخالفت کی صورت میں یہ شرائط نہیں پائی جاتی ہیں قال ویعتبر الخ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دونوں گواہوں کا لفظ معنی میں متفق ہونا ضروری ہے اس بناء پر اگر ایک شخص نے ایک ہزار درہم کے معاملہ کی گواہی دی لیکن دوسرے نے دو ہزار کے معاملے کی گواہی دی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک گواہی قبول نہ ہوگی لیکن صاحبینؒ کے نزدیک ایک ہزار کی گواہی قبول کرلی جائیگی بشرطیکہ مدعی دو ہزار کا دعویٰ کرتا ہو اسی طرح دونوں گواہوں میں اگر ایک سو اور دو سو کا اختلاف ہو یعنی ایک نے ایک سو درہم اور دوسرے نے دو سو درہم کی گواہی دی یا ایک نے ایک طلاق کی اور دوسرے نے دو طلاقوں کی یا ایک نے ایک کی اور دوسرے نے تین طلاقوں کی گواہی دی تو امام اعظمؒ کے نزدیک دونوں کی گواہی باطل ہوگی لیکن صاحبینؒ کے نزدیک دونوں میں جس میں کم کی گواہی ہو وہ قبول ہوگی بشرطیکہ خود مدعی نے بھی زیادہ کا دعویٰ کیا ہو لهما ان الخ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ دونوں گواہوں نے ایک ہزار درہم یا ایک طلاق پر اتفاق کرلیا ہے اور صرف ایک گواہ نے کچھ زیادہ بیان کیا ہے اس لئے جتنی مقدار پر دونوں متفق ہیں وہ ثابت ہو جائیگی اور جتنی مقدار میں اختلاف ہے وہ مقبول نہ ہوں تو یہ اتفاق ایسا ہو گیا جیسا کہ ایک ہزار ڈیڑھ ہزار ہونے میں اختلاف ہوتا ہے (یعنی ایک نے کہا کہ ایک ہزار باقی ہے اور دوسرے نے کہا کہ ایک ہزار اور پانچ سو باقی ہیں) چنانچہ اس صورت میں ایک ہزار درہم بالاتفاق ثابت ہو جاتے ہیں اور پانچ سو لغو ہو جاتے ہیں بشرطیکہ زائد کا ہی دعویٰ کرتا ہو: ولابي حنيفة الخ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ دونوں گواہوں نے لفظ میں اختلاف کیا ہے جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ان کے معنوں میں بھی اختلاف ہے کیونکہ لفظ سے ہی معنی لئے جاتے ہیں یہ بات ہم نے اس لئے کہی ہے کہ ایک ہزار کا لفظ بول کر دو ہزار مراد نہیں ہوتا ہے بلکہ دونوں جملے ہی آپس میں مختلف ہیں اس طرح ہر جملہ پر صرف ایک ہی گواہ قائم رہا اور یہ ایسا ہو گیا جیسے کسی نے جنس مال میں اختلاف کیا ہو (ف مثلاً ایک گواہ نے ہزار درہم کی اور دوسرے نے سو دینار کی گواہی دی ہو تو بالاتفاق یہ مقبول نہ ہوگی۔

توضیح:۔باب۔ گواہی میں اختلاف کرنے کا بیان اگر اصل دعویٰ کے بعد دو گواہوں کے اپنے اپنے بیان میں اختلاف ہو۔ تفصیل مسئلہ۔ حکم۔ دلائل۔

قال وان شهد احدهما بالف والآخر بالف وخمس مائة والمدعي يدعي الفا وخمس مائة، قبلت الشهادة على الالف لاتفاق الشاهدين عليها لفظا ومعني، لان الالف والخمس مائة جملتان عُطف احداهما على الاخرى، والعطف يقرر الاول، ونظيره الطلقة والطلقة والنصف والمائة والمائة والخمسون، بخلاف العشرة والخمسة عشر، لانه ليس بينهما حرف العطف، فهو نظير الالف والالفين، وان قال المدعي لم يكن لي عليه الالف فشهادة الذي شهد بالالف والخمس مائة باطلة، لانه كذبه المدعي في المشهود به، وكذا اذا سكت الا عن دعوى الالف لان التكذيب ظاهر فلابد من التوفيق ولو قال كان اصل حقي الفا وخمس مائة ولكني استوفيت خمس مائة او ابراته عنها قُبلت لتوفيقه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دو گواہوں میں سے ایک نے ایک ہزار درہم اور دوسرے نے ایک ہزار اور پانچ سو درہموں کی گواہی دی اور اصل مدعی ایک ہزار اور پانچ سو یعنی ڈیڑھ ہزار کا مدعی ہو تو ہزار روپے کی گواہی قبول ہو گی کیونکہ اس مقدار میں دونوں گواہوں نے اتفاق کر لیا ہے اس دوسرے گواہ کے دعویٰ کے دو جملے ہیں یعنی ایک ہزار اور پانچ سو اور ان میں ایک کا دوسرے پر عطف کیا گیا ہے اور عطف کرنے سے پہلے جملہ کو مذکورہ ثابت کرنا لازم آتا ہے (ف یعنی جب ایک گواہ نے کہا ہے کہ ہزار درہم لازم ہیں اور دوسرے نے کہا ہے کہ ہزار اور پانچ سو درہم لازم ہیں تو اس میں پہلے ٹکڑے یعنی ہزار کو مقرر اور موکد کر دیا گیا ہے)

و نظیرہ الخ اس کی نظیر یہ ہے کہ ایک گواہ نے ایک طلاق دینے کی گواہی دی اور دوسرے نے ایک طلاق اور آدھی طلاق کی گواہی دی یا ایک شخص نے ایک سو درہم کی اور دوسرے شخص نے ایک سو پچاس درہموں کی گواہی دی تو پہلی صورت میں ایک طلاق اور دوسری صورت میں سو درہم لازم ہوں گے بخلاف العشرة الخ بخلاف اسکا اگر ایک گواہ نے دس درہم کی اور دوسرے گواہ نے پندرہ درہموں کی گواہی دی تو دوسرے گواہ کے جملہ میں حروف عطف نہ ہونے کی وجہ سے یہ مثال ہزار اور دو ہزار کی نظیر ہو گئی (ف میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ ایک ہزار اور ایک ہزار پانچ سو کہنے کا مسئلہ اسی وقت صحیح ہو گا کہ جب عربی زبان میں عبارت ہو یا اردو میں حروف عطف دونوں کے درمیان لائے اور اگر اس نے محاورہ کے مطابق اس نے ایک ہزار پانچ سو (پندرہ سو) کہے یا ڈیڑھ ہزار کہے تو گواہی قبول نہیں ہونی چاہئے جیسا کہ ایک سو پچاس یا ڈیڑھ سو کہنے میں یہی حکم ہے: فافهم وان قال الخ اور اگر مدعی نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ سوائے ایک ہزار درہم کے مدعی علیہ پر میرا کچھ بھی باقی نہ تھا تو جس گواہ نے ایک ہزار پانچ سو درہم کی گواہی دی اس کی گواہی باطل ہو گی کیونکہ خود مدعی نے اس مقدار کو جھٹلا دیا ہے جس مقدار کی اس نے گواہی دی تھی و کذا اذا سکت الخ اسی طرح اگر مدعی نے سوائے ایک ہزار کا دعویٰ کرنے سے خاموشی برتی ہو تو بھی یہی حکم ہو گا کیونکہ مدعی کا جھٹلانا اس گواہ کو ظاہر ہے اس لئے مدعی اور اس کے گواہ کے درمیان موافقت کا ہونا یا توفیق پیدا کرنا ضروری ہے اس لئے اگر مدعی نے اس طرح کہا کہ میرا اصل حق ایک ہزار پانچ سو درہم تھے مگر ان روپوں میں سے پانچ سو درہم وصول کر لئے یا یہ کہ میں نے معاف کر دئیے تو اب دونوں میں توفیق دینے سے گواہی قبول ہو جائیگی (ف مدعی کے اصل دعویٰ اور اس کے گواہ کی گواہی میں اس طرح موافقت پائی گئی کہ گواہ نے اصل معاملہ یعنی ڈیڑھ ہزار کی گواہی دی اور مدعی نے درمیان واقعہ کو بیان کیا یعنی کہ میں نے ان تمام درہموں سے پانچ سو وصول کر لئے ہیں مگر گواہ کو اس بات کی خبر نہ ہو سکی تھی اس لئے اب صرف ایک ہزار ہی کا دعویٰ کیا ہے اس طرح اصل دعویٰ اور اس کی گواہی میں موافقت پائی گئی ہے۔

توضیح: اگر کسی مدعی کے دو گواہوں میں سے ایک نے ایک ہزار درہم اور دوسرے نے ایک ہزار اور پانچ سو درہموں کی گواہی دی اور خود مدعی ڈیڑھ ہزار کا مدعی ہو یا یوں کہا کہ سوائے ایک ہزار کے اور کچھ باقی نہیں ہے یا مدعی نے اس جملہ کے کہنے سے بھی خاموشی برتی تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل

قال واذا شهدا بالف وقال احدهما قضاه خمسمائة قبلت شهادتهما بالالف لاتفاقهما عليه، ولم يسمع قوله انه قضاه خمس مائة لانه شهادة فرد، الا ان يشهد معه آخر، وعن ابي يوسف انه يُقضي بخمسمائة لان شاهد القضاء مضمون شهادته ان لا دين الا خمس مائة وجوابه ما قلنا. قال. وينبغي للشاهد اذا علم بذلك ان لا يشهد بالف حتى يقر المدعي انه قبض خمس مائة كيلا يصير معينا على الظلم، وقال في الجامع الصغير رجلان شهدا على رجل بقرض الف درهم فشهد احدهما انه قد قضاها فالشهادة جائزة على القرض لاتفاقهما عليه وتفرد احدهما بالقضاء على ما بينا، وذكر الطحاوي عن اصحابنا انه لا تقبل وهو قول زفر لان المدعي اكذب شاهد القضاء قلنا هذا اكذب في غير المشهود به الاول وهو القرض ومثله لا يمنع القبول.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دو گواہوں نے ایک ہزار پر معاملہ کرنے کی گواہی دی پھر ان میں سے ایک نے یہ بھی کہا کہ ہزار میں سے پانچ سو ادا کر دیئے ہیں تو ایک ہزار پر معاملہ ہونے میں دونوں کی گواہی قبول کی جائے گی کیونکہ اس مقدار پر دونوں متفق ہیں ایک گواہ کے اس کہنے پر کچھ توجہ نہیں دی جائیگی کہ اس نے پانچ سو ادا کر دیئے ہیں کیونکہ اس کے دعوی پر صرف ایک ہی شخص گواہ ہے اب اگر دوسرا گواہ اس کی گواہی دیدے تب یہ گواہی قبول کی جائیگی اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ صرف پانچ سو درہم کا حکم دیا جائے گا کیونکہ جس گواہ نے پانچ سو درہم ادا کر دینے کی گواہی دی ہے اس کی گواہی کا ماحصل یہ ہے کہ اس کا قرض فقط پانچ سو درہم ہے مگر ہم نے اس کا جواب دیدیا ہے (یعنی یہ تو صرف ایک شخص کی گواہی ہوئی اس لئے یہ سننے کے بھی لائق نہیں ہے (کیونکہ دو گواہوں کا ہونا ضروری ہوتا ہے) قال وینبغی الخ اور گواہ کے لئے مناسب بات یہ ہے کہ جب اسے یہ بات معلوم ہو جائے کہ اس مدعی علیہ نے ہزار میں سے پانچ سو درہم ادا کر دیئے ہیں تب وہ ہزار درہم ہونے کی گواہی نہ دے جب تک کہ مدعی خود یہ اقرار نہ کرلے کہ میں پانچ سو وصول کر لئے ہیں تاکہ مدعی کے ظلم پر یہ گواہ مددگار نہ بنے وقال فی الجامع الخ اور جامع صغیر میں ہے کہ اگر دو شخص نے ایک شخص پر ہزار درہم قرضہ رہنے کی گواہی دی پھر دونوں میں سے ایک گواہ نے کہا کہ مدعی علیہ نے یہ قرضہ ادا کر دیا ہے تو قرض پر گواہی جائز ہے کیونکہ اس بات پر دونوں متفق ہو گئے ہیں اگر چہ ادا کرنے کی گواہی میں ایک شخص تنہا اور منفرد ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

و ذکر الطحاوی الخ اور طحاویؒ نے ہمارے فقہاء سے یہ روایت کی ہے کہ یہ گواہی مقبول نہیں ہوگی اور امام زفرؒ کا بھی یہی قول ہے کیونکہ مدعی نے گواہ کو جھوٹا بتادیا ہے کیونکہ اس نے ادائگی کی گواہی دی ہے قلنا هذا الخ اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ اس گواہ نے پہلے گواہ کو اصل گواہی یعنی مدعی علیہ کے قرض دار مدعی علیہ کے ہونے کو نہیں جھٹلایا بلکہ ادائگی کے بارے میں جھوٹا کہا ہے جبکہ اس طرح کے جھٹلانے سے گواہی کے قبول ہونے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہوتی ہے۔

توضیح: اگر دو گواہوں نے کسی کے بارے میں ایک ہزار قرض لینے کی گواہی دی پھر ایک نے ان میں سے پانچ سو ادا کرنے کی بھی گواہی دی مسئلہ کی تفصیل۔ گواہی قابل قبول ہوگی یا نہیں باختلاف ائمہ۔ دلائل

قال. واذا شهد شاهدان انه قتل زيدا يوم النحر بمكة، وشهد آخران انه قتله يوم النحر بالكوفة، واجتمعوا عند الحاكم لم يقبل الشهادتين، لان احداهما كاذبة بيقين وليست احداهما باولى من الاخرى فان سبقت احداهما وقضى بها ثم حضرت الاخرى لم تقبل، لان الاولى قد ترجحت باتصال القضاء بها فلا تنتقض بالثانية. قال واذا شهدا على رجل انه سرق بقرة واختلفا في لونها قطع وان قال احدهما بقرة والآخر ثورا لم يقطع وهذا عند ابي حنيفة، وقالا لا يقطع في الوجهين جميعا، وقيل الاختلاف في لونين يتشابهان كالسواد والحمرة لا في السواد والبياض، وقيل هو في جميع الالوان، لهما ان السرقة في السوداء غيرها في البيضاء. فلم يتم على كل فعل نصاب الشهادة وصار كالغصب بل اولى لان امر الحد اهم وصار كالذكورة والانوثة، وله ان التوفيق ممكن لان التحمل في الليالي من بعيد واللونان يتشابهان او يجتمعان في واحد فيكون السواد من جانب وهذا يبصره والبياض من جانب آخر وهذا يشاهده، بخلاف الغصب لان التحمل فيه بالنهار على قرب منه والذكورة والانوثة لا يجتمعان في واحدة، وكذا الوقوف على ذلك بالتقرب منه فلا يشتبه.

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دو شخصوں نے ایک شخص کے خلاف یہ گواہی دی کہ اس نے زید کو دسویں ذی الحجہ کے دن مکہ میں قتل کیا ہے اور دوسرے دو گواہوں نے گواہی دی کہ اسنے زید کو دسویں ذی الحجہ کے دن کوفہ میں قتل کیا ہے اور دونوں ہی فریق ایک ساتھ قاضی کے دربار میں جمع ہو گئے تو ان میں سے کسی کی بھی گواہی قبول نہیں کرے گا **لان احدهما الخ** کیونکہ ان دونوں فریقوں میں سے ایک فریق یقینا جھوٹا ہے اور کوئی بھی فریق دوسرے سے بہتر نہیں ہے کہ اس کو ترجیح دے دی جائے: **فان سبقت الخ** اور اگر ان دونوں فریقوں میں سے صرف ایک فریق نے پہلے آکر گواہی دی اور اس کے مطابق قاضی نے فیصلہ بھی کر دیا ہے اس کے بعد دوسرے فریق نے گواہی دی تو قبول نہیں ہو گی کیونکہ پہلے آجانے کی وجہ سے اس کی گواہی کے قبول کرنے میں ترجیح پائی گئی ہے اور اس کے ساتھ ہی قاضی کا فیصلہ بھی مل گیا ہے اس لئے اب دوسری گواہی دینے سے پہلی گواہی باطل نہیں ہو گی **قال واذاشهدا الخ** امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دو شخصوں نے کسی کے خلاف یہ گواہی دی کہ اس نے ایک گائے چرائی ہے پھر دونوں نے اس کے رنگ کے بارے میں اختلاف کیا پھر بھی اس چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا یعنی دونوں کی گواہی قبول ہو گی اور اگر ان دونوں میں سے ایک نے کہا کہ وہ گائے تھی اور دوسرے نے کہا کہ وہ بیل تھا تو اسے چور نہیں مانا جائے گا اس لئے اس کا ہاتھ بھی نہیں کاٹا جائے گا (ف اس اختلاف کا خلاصہ یہ ہوا کہ رنگ کے اختلاف کے باوجود گواہی قبول کی جائیگی لیکن بعض فقہاؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دونوں کے رنگوں میں سفید اور سیاہ ہونے کا اختلاف ہو تو بالاجماع گواہی قبول نہیں ہو گی اور اگر نر اور مادہ ہونے کے بارے میں اختلاف ہو جب تو بالاجماع قبول نہیں ہو گی۔

وهذا عندابي حنيفةؒ الخ یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں صورتوں میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا **وقيل الخ** اور بعض مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ ایسا اختلاف ایسے دو رنگوں کے بارے میں ہے جو ایک دوسرے کے مشابہ ہوں جیسے سیاہی اور سرخی اور سیاہ اور سفید ہونے میں اختلاف نہ ہو (ف یعنی اگر ایک شخص نے کہا کہ وہ سیاہ گائے تھی اور دوسرے نے کہا کہ وہ سفید گائے تھی تو بلاخلاف کسی کی بھی گواہی قبول نہ ہو گی) **وقيل هو الخ** اور بعض فقہاء نے یہ بھی کہا ہے کہ یہ اختلاف تمام رنگوں کے بارے میں ہے (ف یہی قول اصل ہے المبسوط): **لهماان الخ** صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ سیاہ گائے کی چوری اور سفید گائے کی چوری مختلف ہوتی ہے چنانچہ چوری کے کام میں گواہی کی تعداد پوری یعنی دو دو نہیں ہوتی اس کی مثال تو غصب کی سی ہو گئی یعنی جیسے کہ غصب کرنے کی صورت میں ایک شخص نے کہا کہ سیاہ غصب کیا ہے اس صورت میں غصب کرنا ثابت نہ ہو گا اس طرح چوری بھی ثابت نہ ہو گی بلکہ چوری تو بدرجہ اولی ثابت نہیں ہونی چاہیئے کیونکہ چوری جو انتہائی سخت معاملہ ہوتا ہے اور یہ اختلاف ایسا ہو گیا ہے جیسے نر اور مادہ کا اختلاف ہوتا ہے۔ (ف یعنی جیسے نر اور مادہ میں اختلاف کے ساتھ گواہی قبول نہیں کی

جاتی ہے۔اس طرح سفید اور سیاہ کے اختلاف کی صورت میں بھی کسی کی گواہی قبول نہیں ہوگی امام شافعیؒ وامام مالکؒ امام احمد رحمہم اللہ کا بھی یہی قول ہے۔

وله ان الخ اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ موجودہ مسئلہ میں مطابق اور موافقت دینا ممکن ہے اس طرح سے کہ اس قسم کی گواہیاں عموماً رات کے وقت یا اندھیرے میں اور دور سے دیکھ کر ہوتی ہیں ایسی صورت میں جانوروں کے رنگ یا تو مشتبہ اور ملتے جلتے ہوں گے مثلاً: سیاہی اور سرخی یا ایک ہی میں دونوں رنگ جمع ہوں گے بس اس میں یہ بات ممکن ہو سکتی ہے کہ اس کے حصہ کا رنگ سرخ اور دوسرے حصہ کا رنگ سفید ہو اور ہر ایک رنگ کو ایک ایک گواہ نے دیکھ کر اپنے مشاہدہ کو بیان کیا ہو(ف یعنی ہر ایک نے اپنے دیکھے ہوئے کے موافق گواہی دی بخلاف الغصب الخ بر خلاف غصب کر لینے کے کہ اس میں زبردستی اور طاقت کا مظاہرہ ہوتا ہے جو عموماً دن کے وقت روشنی کی حالت میں ہوتا ہے اس لئے دیکھنے والوں کا اختلاف مقبول نہ ہوگا نیز ایک ہی جانور بیک وقت نر اور مادہ نہیں ہوتا ہے اس لئے اس کے قریب سے اسے دیکھ کر پوری اور صحیح واقفیت حاصل ہوتی ہے جس سے کسی قسم کا اس میں اشتباہ باقی نہیں رہتا ہے۔

> توضیح: اگر قتل کے معاملہ میں گواہی دیتے ہوئے دو گواہوں نے متفق ہو کر یا مختلف ہو کر واقعہ اور اس کے قتل اور وقت کو ایک ہی بتاتے ہوئے جگہ اور علاقہ کے بارے میں اختلاف کر دیا یا جانور کے چرانے پر گواہی دیتے ہوئے ایک نے نر اور دوسرے نے اسے مادہ بتایا یا رنگ کے بارے میں اختلاف کر دیا

قال. ومن شهد لرجل انه اشترى عبدا من فلان بالف وشهد آخر انه اشترى بالف وخمس مائة فالشهادة باطلة، لان المقصود اثبات السبب وهو العقد ويختلف باختلاف الثمن، فاختلف المشهود به ولم يتم العدد على كل واحد، ولان المدعي يكذب احد شاهديه، وكذلك اذا كان المدعي هو البائع، ولا فرق بين ان يدعي المدعي اقل المالين او اكثرهما لما بينا. وكذلك الكتابة لان المقصود هو العقد ان كان المدعي هو العبد فظاهر، وكذا اذا كان هو المولى لان العتق لا يثبت قبل الاداء فكان المقصود اثبات السبب، وكذا الخلع والاعتاق على مال والصلح عن دم العمد اذا كان المدعي هو المرأة والعبد والقاتل، لان المقصود اثبات العقد، والحاجة ماسة اليه، وان كانت الدعوى من جانب آخر فهو بمنزلة دعوى الدين فيما ذكرنا من الوجوه لانه يثبت العفو والعتق والطلاق باعتراف صاحب الحق، فبقي الدعوى في الدين، وفي الرهن ان كان المدعي هو الراهن لا يقبل لانه لا حظ له في الرهن فعريت الشهادة عن الدعوى، وان كان هو المرتهن فهو بمنزلة دعوى الدين وفي الاجارة ان كان ذلك في اول المدة فهو نظير البيع، وان كان بعد مضى المدة والمدعي هو الآخر فهو دعوى الدين.

امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مثلاً زید نے بکر کے حق میں گواہی دی کہ اس نے خالد سے ایک غلام ایک ہزار درہم کے عوض خریدا ہے پھر دوسرے گواہ عیسیٰ نے اسی معاملہ میں گواہی دی کہ اس نے ایک ہزار اور پانچ سو کے عوض خریدا ہے تو یہ دونوں گواہیاں باطل ہوں گی لان المقصود الخ کیونکہ اس جگہ اصل مقصود سبب یعنی عقد بیع کو ثابت کرنا ہے اور ایسا عقد ثمن (عوض) کے مختلف ہونے سے مختلف ہو جاتا ہے اس طرح جس بات کی گواہی دی گئی ہے وہی مختلف ہو گئی اور کسی بھی عقد کی گواہی مکمل یعنی کم از کم دو بھی نہیں ہے۔اور دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ مدعی خود بھی ان دونوں میں سے ایک گواہ کو ضرور جھوٹا بتا رہا ہے(ف الحاصل گواہی مقبول نہ ہوگی) وكذلك اذا الخ اسی طرح اگر بجائے مشتری کے خود بائع مدعی ہو رہا ہو تو بھی یہی حکم

ہوگا واضح رہے کہ اس اختلاف کی صورت میں مدعی خواہ ان دونوں عوضوں میں سے کم کا مطالبہ کر رہا ہو یا اکثر کا مطالبہ کر رہا ہو کچھ فرق نہیں اسی دلیل سے جو پہلے بیان کی جاچکی ہے (ف یعنی دو گواہ پورے نہ ہونے کی وجہ سے کوئی عقد بھی ثابت نہیں ہوتا ہے۔

و کذالك الكتابة الخ اسی طرح کتابت میں بھی یہی حکم ہے یعنی اگر ایک گواہ نے کہا کہ اس کا بدل کتابت ہزار درہم ہے اور دوسرے گواہ نے کہا کہ اس کا عوض (بدل کتابت) ایک ہزار پانچ سو ہے تو یہ گواہی قبول نہ ہوگی کیونکہ اس مسئلہ میں بھی مقصود اصل عقد کتابت کو ثابت کرنا ہے اب اگر غلام خود ہی مدعی ہو جب تو یہ بات ظاہر ہے اور اگر اس کا مولیٰ مدعی ہو تو بھی یہی حکم ہوگا کیونکہ بدل کتابت ادا کرنے سے پہلے غلام کی آزادی ثابت نہ ہوگی اس لئے سبب کو ثابت کرنا ہی مقصود اصل ہوا و کذا الخلع الخ یہی حکم خلع اور مال کے عوض آزاد کرنے اور عمداً خون کر کے صلح کرنے کا بھی ہے بشرطیکہ اس میں مدعی عورت یا غلام یا قاتل ہو تو اس میں اگر مال کے بارے میں گواہوں کے درمیان اختلاف ہو تو گواہی قبول نہ ہوگی کیونکہ یہاں بھی مقصود اصل عقد خلع یا آزادی یا صلح کو ثابت کرنا ہے اور اس کی ضرورت ہے اور اگر دعویٰ دوسری جانب یعنی شوہر یا مولیٰ یا مقتول کے ولی کی طرف سے ہو تو مذکورہ تمام صورتوں میں قرضہ کے دعوی کے حکم میں ہے کیونکہ عفو اور آزادی اور طلاق حقدار کے اقرار سے ثابت ہو جائے گا اس طرح قرضہ کا دعوی رہ جائے گا (ف یعنی اگر کل ڈیڑھ ہزار کا دعوی ہو تو بالاتفاق ایک ہزار کی گواہی قبول ہوگی اور اگر دو ہزار کا دعوی ہو تو صاحبینؒ کے نزدیک قبول ہوگی اور امام اعظمؒ کے نزدیک گواہی مقبول نہ ہوگی اور اگر مدعی نے خود کم قیمت یا کم مال کا دعوی کیا پھر بھی کہا کہ اصل میں اتنا ہی میرا حق ہے تو بالاتفاق زائد مقدار کی گواہی باطل اور نا قابل قبول ہوگی اور اگر مدعی خاموش رہے یا اور موافقت کی کوئی بات کہی تو قبول ہو جائیگی ع و فی الرهن الخ اور رہن کی صورت میں اگر راہن مدعی ہو تو گواہی قبول نہ ہوگی کیونکہ جس مال کو راہن نے اپنے پاس رہن رکھا ہے اس میں اس کا کچھ بھی حق نہیں ہے اس لئے اس کا کچھ دعوی مقبول نہ ہوگا اس لئے اس معاملہ میں کسی کی گواہی بھی مقبول نہ ہوگی اور اگر بجائے راہن کے خود مرتہن (مالک مال) مدعی ہو تو اس کے اس دعوی کا حکم قرضہ کے حکم جیسا ہوگا و فی الاجارة الخ اور اگر اجارہ کی صورت میں ہو اور فوراً ہی یہ اختلاف ہو جائے اس کا حکم بیع کے اندر اختلاف جیسا ہوگا اور اگر کچھ مدت گزرنے کے بعد ہو اور اجارہ پر دینے والا (اصل مالک) مدعی ہو تو یہ قرضہ کا دعوی سمجھا جائے گا اور اسی کا حکم نافذ ہوگا (ف اور اگر نکاح میں ایک گواہ نے کہا کہ ہزار درہم مہر کے طے ہوئے تھے اور دوسرے نے کہا کہ ایک ہزار اور پانچ سو درہم طے ہوئے تھے تو اس کا جواب آئندہ آتا ہے۔

توضیح: اگر کسی غلام کی خریداری پر ایک گواہ نے ایک ہزار اور دوسرے گواہ نے ڈیڑھ ہزار قیمت کی گواہی دی خواہ اس کا مدعی بائع ہو یا مشتری۔ اگر یہی صورتیں بدل کتابت۔ بدل خلع اور رہن و اجارہ میں ہوں، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

قال. فاما النكاح فانه يجوز بالف استحسانا، وقالا هذا باطل في النكاح ايضاً، ذكر في الامالي قول ابي يوسف مع قول ابي حنيفة، ولهما ان هذا اختلاف في العقد، لان المقصود من الجانبين السبب فاشبه البيع، ولابي حنيفة ان المال في النكاح تابع والاصل فيه الحل والازدواج والملك ولا اختلاف فيما هو الاصل فيثبت ثم اذا وقع الاختلاف في التبع يُقضي بالاقل لاتفاقهما عليه، ويستوي دعوى اقل المالين او اكثرهما في الصحيح، ثم قيل الاختلاف فيما اذا كانت المرأة هي المدعية، وفيما اذا كان المدعي هو الزوج اجماع على انه لا تقبل لان مقصودها قد يكون المال ومقصوده ليس الا العقد، وقيل الخلاف في الفصلين وهذا اصح والوجه ما ذكرناه.

ترجمہ:۔ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ نکاح کی صورت میں اگر مہر کے بارے میں گواہوں کا اختلاف ہو تو استحساناً اقل مقدار

یعنی ہزار درہم پر وہ جائز ہو جائے گا اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ ایسی گواہی نکاح میں بھی باطل ہو گی (ف اور یہی ظاہر الروایت ہے کہ صاحبین کے نزدیک نکاح جائز نہ ہو گا۔) **وذکر فی الامالی الخ** اور امالی میں ابو یوسفؒ کے قول کو امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ ملا کر ذکر کیا ہے (ف) یعنی استحساناً ابو یوسفؒ کے نزدیک بھی نکاح جائز ہو گا لیکن قابل اعتماد قول ظاہر الروایت کا ہے اس میں صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ اختلاف دراصل عقد ہی میں ہے کیونکہ جانبین کی طرف سے اصل مقصود سبب یعنی عقد ہے لہٰذا یہ صورت بیع کے مشابہ ہو گئی یعنی یہ کہا جائے گا کہ ایک نکاح مستقلاً ایک ہزار درہم پر دوسرا نکاح مستقلاً ڈیڑھ ہزار پر ہوا ہے اس طرح دونوں نکاحوں کے لئے صرف ایک ایک نکاح ہی پایا گیا ہے جیسے کہ ایک گواہ سے بیع بھی ثابت نہیں ہوتی ہے اور امام محمدؒ ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ نکاح کی اصل یہ ہے کہ مرد و زن کا ایک دوسرے کے لئے حلال ہو جانا اور دونوں کی شرمگاہوں کا ایک دوسرے کے لئے حلال ہونا اس میں مال دینا اور لینا یہ تو ایک ضمنی چیز ہے تابع ہے پھر جو کام اس میں اصل ہے اسی میں کسی طرح کا کوئی اختلاف نہیں ہو رہا ہے کیونکہ جانبین کے دونوں گواہ اس بات پر متفق ہیں کہ ان کے درمیان نکاح ہوا ہے لہٰذا یہ ثابت ہو جائے گا لیکن صرف مقدار مہر میں اختلاف ہے اب جبکہ ایسی چیز میں اختلاف ہوا جو کہ تابع ہے تو ان دونوں مالوں میں سے جو کم ہے اور جس پر دونوں متفق بھی ہیں وہی ثابت ہو جائے گا۔

ویستوی الخ اس مسئلہ میں مدعی نے خواہ کم مال کا مطالبہ کیا ہو یا زیادہ کا کیا ہو صحیح قول کے مطابق دونوں حکم میں برابر ہیں (ف یعنی ہر حال میں کم مال ہی دیا جائے گا اور اس طرح مدعی کا اپنے دعوی کو جھٹلانا بھی لازم نہیں آئے گا۔ کیونکہ گواہی کی اصل تو نکاح کو ثابت کرنا ہے جو ثابت ہو گیا ہے واضح ہو کہ اگر شوہر مدعی ہو تو یہ بات ظاہر ہو گی کہ اس کا مقصود مہر کو ثابت کرنا نہ ہو گا البتہ اگر عورت مدعیہ ہو تو بظاہر وہی مہر کو ثابت کرنا چاہتی ہے **ثم قیل الخ** پھر یہ کہا گیا ہے کہ امام اعظمؒ صاحب اور صاحبین کے درمیان یہ اختلاف اسی صورت میں ہے جبکہ عورت ہی مدعیہ ہو (ف اس لئے امام اعظمؒ کے نزدیک گواہ استحساناً مقبول ہوں گے لیکن صاحبینؒ کے نزدیک قبول نہیں ہوں گے لیکن اس صورت میں جبکہ مدعی خود شوہر ہو تو امام صاحب اور صاحبینؒ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ گواہ قبول نہ ہوں گے کیونکہ عورت کا مقصود کبھی مال یعنی اپنا مہر بھی ہوتا ہے لیکن شوہر کا مقصود نکاح کے سوا کچھ نہیں ہوتا ہے (ف لہٰذا جب شوہر کے مدعی ہونے میں اس کا مقصود اصلی فقط عقد نکاح کو ثابت کرنا ہے تو گواہی کے مختلف ہونے میں عقد نکاح ثابت نہیں ہو گا لہٰذا بالاجماع گواہی قبول نہیں ہو گی لیکن بیوی کے مدعیہ ہونے کی صورت میں جب اس کا مقصود مال ہے تو گواہی سے اصل نکاح ثابت ہوا اور مال ضمناً پایا گیا ہے اس لئے کم مقدار ہی دینے کا حکم دیا جائے گا یہ قول بعض مشائخ کا ہے **وقیل الخلاف الخ** اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ دونوں صورتوں میں ہی اختلاف ثابت ہے یعنی خواہ عورت مدعیہ ہو اور خواہ مرد مدعی ہو یہی قول اصح بھی ہے اس کی وجہ وہی ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں (ف وہ یہ ہے کہ مقصود جوڑے میں ایک کا دوسرے کیلئے حلال ہونا ہے اور مال تو اس کے تابع اور ضمناً ہے اس لئے مدعی کوئی بھی ہو یعنی خواہ مرد ہو یا عورت ہو ہر حال میں یہی بات پائی جائیگی۔

توضیح: اگر نکاح کی صورت میں مقدار مہر کے بارے میں گواہوں کا اختلاف ہو جائے تفصیلی مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

فصل فی الشهادة علی الارث. قال ومن اقام بینة علی دار انها کانت لابیه اعارها او اودعها الذی هی فی یده فانه یاخذها ولا یکلف البینة انه مات وترکها میراثا له، واصله انه متی ثبت الملک للمورث لا یُقضی به للوارث حتی یشهد الشهود انه مات وترکها میراثا له عند ابی حنیفة ومحمد خلافا لابی یوسف، هو یقول ان

ملك الوارث ملك المورث، فصارت الشهادة بالملك للمورث شهادة به للوارث، وهما يقولان ان ملك الوارث متجدد في حق العين حتى يجب عليه الاستبراء في الجارية الموروثة ويحل للوارث الغني ما كان صدقة على المورث الفقير فلابد من النقل الا انه يكتفي بالشهادة على قيام ملك المورث وقت الموت لثبوت الانتقال ضرورة، وكذا على قيام يده على مانذكره ان شاء الله تعالى، وقد وجدت الشهادة على اليد في مسألة الكتاب، لان يد المستعير والمودع والمستاجر قائمة مقام يده فاغنى ذلك عن الجر والنقل. وان شهدوا انها كانت في يد فلان مات وهي في يديه جازت الشهادة، لان الايدي عند الموت تنقلب يد ملك بواسطة الضمان والامانة تصير مضمونة بالتجهيل فصار بمنزلة الشهادة على قيام ملكه وقت الموت.

ترجمہ:۔ فصل وراثت کے بارے میں گواہی دینے کا بیان۔

امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے ایک مکان کے بارے میں اس بات پر گواہ پیش کئے کہ یہ مکان میرے باپ کا تھا اور اس نے اس شخص کے پاس جس کے قبضہ میں فی الحال یہ مکان موجود ہے امانت کے طور پر رکھا تھا یا اسے کہ استعمال کے لئے عاریۃ دیا تھا تو اس کی گواہی پر مدعی اس مکان کو اس سے لے لیگا یعنی قاضی اسے دینے کے لئے حکم دے گا اور اب اس بات کی بھی اسے تکلیف نہیں دے گا کہ اس کے باپ کے مر جانے پر اور یہ کہ اس نے اس مکان کو اس کے لئے میراث کے طور پر چھوڑا ہے کوئی گواہ پیش کرے (ف اس مسئلہ میں سب کا اجماع ہے لیکن بعض صورتوں میں ایسی گواہی پیش کرنی ضروری ہو جاتی ہے کہ اس کا مورث مثلاً باپ مر گیا ہے اور اس جائیداد کو اپنے وارث کے لئے بطور میراث چھوڑا بھی ہے ان حالات میں ایک ایسے قاعدہ کلیہ کی ضرورت ہے جس سے تفصیل معلوم ہو سکے اس لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے والصلة انه الخ اس مسئلہ وراثت کی گواہی طلب کرنے اور نہ کرنے کے بارے میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جب مورث کی ملکیت کسی جائیداد پر ثابت ہو جائے تو اس مورث کے وارث کی ملکیت کا حکم اس چیز پر اسی صورت میں دیا جاتا ہے کہ جب گواہوں کے ذریعہ یہ ثابت ہو جائے کہ اس کا مورث مر چکا ہے اور اس چیز کو بطور میراث وارثوں کے لئے چھوڑ دیا ہے یہ قول امام ابو حنیفہ اور امام محمدؒ کا ہے لیکن امام ابو یوسفؒ نے اس میں اختلاف کیا ہے (ف یعنی ایسی گواہی کی کوئی ضرورت نہیں ہے: هويقول الخ یہ یعنی امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ (ایک وقت میں) جو چیز مورث کی ملکیت تھی وہی اب وارث کی ملکیت ہے اس لئے مورث کی ملکیت کی گواہی دینا ہی اس کے وارث کی ملکیت کی گواہی ہو جاتی ہے۔

وهما يقولان الخ اور وہ دونوں یعنی امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ جو مال میراث ہو کر وارث کی ملکیت میں آتا ہے اس میں وارث کی ملکیت بالکل نئی ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ جو باندی وارث کی ملکیت میں آتی ہے اسے استبراء حمل (بچہ دانی حمل کے احتمال سے پاک کر لینا) ضروری ہوتا ہے (جیسے کہ ایک خریدار پر اس کی خریدی ہوئی باندی کا استبراء کرنا ضروری ہوتا ہے) اور جو چیز اس مرنے والے فقیر وارث کو صدقہ وزکوٰۃ میں دی گئی ہے وہ اب اس کے مالدار وارثوں کو لینا اور استعمال کرنا جائز اور حلال ہو جاتی ہے اس سے ثابت ہوا کہ وارث کی موجودہ ملکیت پر آئی نہیں ہے بلکہ نئی اور اس کے مورث سے گواہوں کے ذریعہ منتقل ہو کر آتی ہے البتہ اتنی بات ضروری ہے کہ صرف مورث کی موت کے وقت مورث کی ملکیت باقی اور قائم رہنے کی گواہی پر ہی اکتفاء کیا جائے گا کیونکہ یہ بات بھی یقینی ہے کہ یہ ملکیت مورث سے وارث کی طرف از خود ثابت ہے اسی طرح موت کے وقت مورث کا قبضہ قائم ہونے کی گواہی ہی کافی سمجھی جاتی ہے چنانچہ انشاء اللہ اس مسئلہ کو آئندہ بیان کرینگے اور اس کتاب کے فرضی مسئلہ میں مورث کے قبضہ کی گواہی پائی گئی ہے۔ کیونکہ عاریت یا اجرت لینے والے یعنی مستعیر یا مستاجر یا جس کے پاس امانتاً مال رکھا ہوا ہے یعنی مستودع کا قبضہ مالک کے قبضہ کے قائم مقام ہے لہذا اب وارث کے پاس منتقل ہونے کے لئے بھی گواہی کی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے۔

وان شهد وا انها الخ اور اگر گواہوں نے اس طرح گواہی دی کہ یہ مکان فلاں شخص کے قبضہ میں تھا اور وہ مکان اس کی موت کے وقت بھی اس کے قبضہ میں تھا تو یہ گواہی بھی جائز ہوگی لان الایدی الخ کیونکہ مورث کی موت تک اس مکان پر جس کا قبضہ ہے وہی قبضہ ضمانت کے واسطے سے بدل کر ملکیت کا قبضہ ہو جاتا ہے اور بطور امانت بھی چھوڑنے سے ضمانت میں چیز آجاتی ہے اس لئے یہ مسئلہ ایسا ہو گیا کہ جیسے گواہوں نے اس بات کی گواہی دی کے مدعی کے باپ کی ملکیت اس کی موت کے وقت بھی قائم تھی (ف اس مسئلہ کی تفصیل اس طرح ہے کہ گواہوں نے جب اس بات کی گواہی دی کہ اس مدعی کے باپ کا قبضہ اس مکان پر اس کی موت تک باقی تھا تو اس قبضہ کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ اس کا قبضہ بحیثیت مالک کے تھا اس صورت میں اس بات میں کوئی شک وشبہ کی گنجائش نہیں ہے وہی قبضہ باپ سے منتقل ہو کر اس کے بیٹے کی طرف آجائیگا پھر یہ بیٹا یا وارث اس کا مالک ہو جائے گا دوسری صورت یہ ہو سکتی ہے کہ مورث باپ اس جائیداد پر غاصب ہو کر قابض تھا اس لئے اب اس کے مر جانے کے بعد اس پر اس جائیداد کی قیمت کے برابر ضمان یا تاوان ہوگا اور قاعدہ ہے کہ کسی غاصب پر جب غصب کرنے کی وجہ سے چیز کا ضمان لازم آجاتا ہے تو وہ غصب کی ہوئی چیز اس غاصب کی ملکیت ہو جاتی ہے اور جب مورث کی ملکیت ثابت ہو گئی تو اس کے مورث کی بھی ملکیت ثابت ہو گئی یعنی یہ وارث کا مالک ہو گیا اور تیسری صورت یہ ہو سکتی ہے کہ وہ مورث اس مکان پر امین کی حیثیت سے قابض تھا اس لئے اس امین کا یہ فرض تھا کہ اپنے آخری وقت میں اس امانت کے بارے میں واضح بیان دیتا ہے کہ اس کا مالک کون تھا کہ اسے واپس کر دیا جائے اس طرح اس نے امانت میں جہالت پیدا کر دی اور اب جو کچھ بھی ہو یہ اس جائیداد کی قیمت کا ضامن سمجھا جائے گا کہ جب بھی اس کا مالک آئے وہ ضمان اس کے حوالے کر دیا جائے آخر میں اس پر ضمان لازم آجانے کی وجہ سے اس کا مالک ہو کر اپنی ملکیت چھوڑ کر مرا تو لامحالہ اس کا وارث ہی اس کا مالک ہو جائے گا الحاصل ان تینوں صورتوں میں مورث کی موت کے وقت اس مکان پر اس کی ملکیت ثابت ہو جانے سے اس مورث کا وارث ہی مکان کا مالک ہو جائے گا لہذا اس بات کی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے کہ اس بات کی گواہی پیش کی جائے کہ مورث کی ملکیت باقی تھی یہ ساری صورتیں اس وقت ہوں گی جبکہ مدعی کا وارث ہونا معلوم ہو۔

توضیح: فصل، وراثت کے بارے میں گواہی دینا، جب مورث کی ملکیت کسی جائیداد پر ثابت ہو جائے تو کن صورتوں میں اس کے وارث کی ملکیت اس چیز پر ثابت ہوتی ہے، تفصیل مسائل، حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

وان قالوا لرجل حي نشهد انها كانت في يد المدعي منذ اشهر لم تقبل وعن ابي يوسف انها تقبل لان اليد مقصودة كالملك ولو شهدوا انها كانت ملكه تقبل فكذا هذا، وصار كما اذا شهدوا بالاخذ من المدعي، وجه الظاهر وهو قولهما ان الشهادة قامت بمجهول، لان اليد منقضية وهي متنوعة الى ملك وامانة وضمان فتعذر القضاء باعادة المجهول بخلاف الملك لانه معلوم غير مختلف وبخلاف الاخذ لانه معلوم وحكمه معلوم وهو وجوب الردّ، ولان يد ذي اليد معاين ويد المدعي مشهود به وليس الخبر كالمعاينة، وان اقر بذلك المدعى عليه دفعت الى المدعي، لان الجهالة في المقر به لا تمنع صحة الاقرار وان شهد شاهدان انه اقر انها كانت في يد المدعي دفعت اليه لان المشهود به ههنا الاقرار وهو معلوم.

ترجمہ:۔ اگر گواہوں نے کسی زندہ آدمی سے کہا کہ ہم گواہی دیتے ہیں کہ فی الحال جس گھر تمہارا قبضہ ہے یہ فلاں وقت سے فلاں مدعی کے قبضہ میں تھا تو ایسی گواہی مقبول نہ ہوگی: وعن ابی یوسف الخ اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ یہ گواہی مقبول ہے کیونکہ ملکیت کی طرح جائیداد پر قبضہ بھی مقصود ہوتا ہے اور اگر وہ گواہ اس طرح گواہی دیتا ہے کہ اس مکان کا وہ مالک تھا

توان کی گواہی قبول ہو جاتی ہے پس جبکہ انہوں نے صرف قبضہ میں ہونے کی گواہی دی تو بھی قبول ہو گی اور یہ ایسا ہو گیا جیسا گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس نے مدعی سے لے لیا تھا (ف توان کی گواہی قبول کر کے اسے واپس کرنے کا حکم دیا جاتا ہے اور اگر وہ اس طرح کہیں کہ یہ مکان مدعی ہی کا تھا تو بھی بالاجماع گواہی مقبول ہو گی جیسے کہ اگر اس بات کی گواہی دیں کہ یہ مکان فلاں میت کے قبضہ میں اس کی موت کے وقت تھا تو یہ گواہی بالاجماع قبول ہو گی اسی طرح ہے جب انہوں نے یہ گواہی دی کہ یہ مکان فلاں زندہ کے قبضہ میں تھا تو بھی قبول ہونی چاہیے وجہ الظاهر الخ اور ظاہر الروایۃ کی دلیل جو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے یہ ہے کہ اس جگہ جو گواہی دی گئی ہے وہ ایک مجہول قبضہ کی ہے کیونکہ مدعی کا قبضہ اس پر سے ختم ہو چکا ہے حالانکہ قبضہ کی تین صورتیں ہوتی ہیں ایک ملکیت کا قبضہ دوسرا امانت کا قبضہ تیسرا ضمانت کا قبضہ اور اب اس مجہول قبضہ کو لوٹا دینے کا حکم دینا ناممکن ہے بخلاف ملک کے وہ معلوم بھی ہے اور اس میں کوئی اختلاف بھی نہیں ہے اور بخلاف لے لینے کے کہ اس کے بارے میں معلوم ہے کہ وہ غصب کر کے لیا گیا ہے اور اس کا یہ حکم بھی معلوم ہے کہ اپنے حصوں کو واپس کرنا واجب ہوتا ہے (ف معلوم ہونا چاہیے کہ ان تین قبضوں کے علاوہ دو قسم کے قبضے اور بھی ہوتے ہیں ایک مدعی علیہ کا قبضہ جس کا فی الحال قبضہ قائم ہے دوسرا مدعی کا قبضہ مگر ترجیح قابض کے قبضہ ہی کو ہوتی ہے)۔

ولان ید ذی الید الخ؟ اور اس دلیل سے بھی کہ قابض کا قبضہ تو ایسا ہوتا ہے جو ہر شخص کو نظر بھی آتا ہے لیکن مدعی کا قبضہ تو صرف گواہوں کی گواہی سے ثابت ہوتا ہے مگر عام لوگوں کو نظر نہیں آتا حالانکہ شنیدہ کہ بود مانند دیدہ یعنی سنی ہوئی بات دیکھی ہوئی بات کے برابر یقینی نہیں ہوتی ہے (ف اسی لئے نظروں میں آنے والے قبضہ کو ترجیح دی جاتی ہے اور اس کے مقابلے میں گواہی رد کر دی جاتی ہے اور یہ ساری تفصیل اسی صورت میں ہو گی جبکہ دعویٰ کے بعد مدعی علیہ اس کا انکاری ہو): وان اقر الخ اور اگر خود مدعی علیہ بھی مدعی کے دعوی کو تسلیم کرتا ہو تو وہ مکان مدعی کے قبضہ میں دیدیا جائے گا کیونکہ جس چیز کا اس نے اقرار کیا ہے اگر وہ مجہول ہو یعنی مثلاً یہ معلوم نہ ہو کہ مدعی کو کیا قبضہ حاصل تھا جب بھی اس کے اقرار کے صحیح ہونے میں کوئی ممانعت نہیں ہے (ف لہٰذا مدعی علیہ کے اقرار کے مطابق وہ مکان مدعی کو واپس دیا جائے گا اگرچہ اس سے حقیقۃً مدعی کی ملکیت ثابت نہ ہو گی: وان شهد الخ اور اگر دو گواہوں نے اس طرح گواہی دی کہ اس مدعی علیہ نے یہ اقرار کیا ہے کہ یہ مکان اسی مدعی کے قبضہ میں تھا تب مکان مدعی کو دلا دیا جائے گا (ف یعنی اس مدعی کے قبضہ میں وہ مکان واپس لوٹا دیا جائے گا لان المشهود به الخ کیونکہ اس مسئلہ میں اس گواہ نے صرف اقرار کرنے کی گواہی دی ہے جبکہ اقرار مجہول شئی نہیں ہے بلکہ ایک معلوم چیز ہے اس لئے قبضہ کر دیا جائے گا۔ اور واپسی کا حکم ہو جائے گا اگرچہ یہ بات معلوم نہ ہوئی ہو کہ مکان اس مدعی کے فیصلہ میں کس طرح اور کب سے آیا تھا کہ اس سے کچھ نقصان بھی نہیں ہوتا ہے

توضیح: اگر گواہوں نے کسی زندہ آدمی کے سامنے یہ گواہی دی کہ جس گھر پر ابھی تمہارا قبضہ ہے یہ فلاں آدمی کے پاس اتنے وقت سے تھا، قبضہ معلوم اور مجہول کی تفصیل۔ قبضہ کی قسمیں، اور حکم، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

باب الشهادة على الشهادة

قال الشهادة على الشهادة جائزة في كل حق لا يسقط بالشبهة، وهذا استحسان، لشدة الحاجة اليها، اذ شاهد الاصل قد يعجز عن اداء الشهادة لبعض العوارض، فلو لم يجز الشهادة على الشهادة لادى الى اتواء الحقوق ولهذا جوزنا الشهادة على الشهادة وان كثرت الا ان فيها شبهة من حيث البدلية او من حيث ان فيها زيادة احتمال، وقد امكن الاحتراز عنه بجنس الشهود فلا تقبل فيما يندرىء بالشبهات كالحدود والقصاص.

ویجوز شهادة شاهدین علی شهادة شاهدین وقال الشافعي لا یجوز الا الاربع علی کل اصل اثنان، لان کل شاهدین قائمان مقام شاهد واحد، فصار کالمرأتین ولنا قول علي رضی اللّٰه عنه لا یجوز علی شهادة رجل الا شهادة رجلین، ولان نقل شهادة الاصل من الحقوق فهما شهدا بحق ثم شهدا بحق آخر فتقبل ولا تقبل شهادة واحد علی شهادة واحد، لما روینا وهو حجة علي مالك ولانه حق من الحقوق فلابد من نصاب الشهادة.

ترجمہ:۔ باب۔ گواہی پر گواہی کا بیان

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ہر ایسے حق میں جو شبہہ سے ساقط نہیں ہوتا ہے اس میں گواہی پر گواہی دینا جائز ہے اس کی انتہائی ضرورت ہونے کی وجہ سے استحساناً اسے جائز رکھا گیا ہے کیونکہ اصل گواہ اپنی مختلف مجبوریوں کی وجہ سے خود حاضر ہو کر گواہی دینے سے مجبور ہو جاتا ہے ایسی صورت میں اگر گواہی پر گواہی دینے کو قبول نہ کیا جائے تو ان کے حقوق کے ضائع ہونے کا خطرہ ہو جاتا ہے مثلاً اصل گواہ مر گیا یا سفر میں چلا گیا ہے یا ایسا بیمار ہے کہ جانے سے معذور ہے انہیں مجبوریوں کی بناء پر ہم نے گواہی پر گواہی دینے کو جائز رکھا ہے اگرچہ بعد والے گواہ زیادہ ہو گئے ہوں (مثلاً ہر ایک اصل گواہ نے اپنی گواہی پر دو دو گواہ رکھے ہوں پھر ان نچلے والے گواہوں نے بھی گواہی پر دوسروں کو گواہ بنالیا ہو اس طرح نیچے جانے سے ان کی تعداد بڑھتی جاتی ہے لہٰذا اسے جائز مانا گیا ہے) البتہ ایسا کرنے میں ایک شبہہ پیدا ہو جاتا ہے خواہ اس بناء پر کہ اصل کے بدلے فرع یا نچلے گواہ سامنے آتے ہیں یا اس بناء پر کہ اصل گواہوں کے بارے میں ہی یہ ایک احتمال پایا جاتا ہے کہ شاید وہ جھوٹ بول رہے ہوں ان کے بعد کے گواہوں میں تو اور بھی زیادہ احتمال ہو جاتا ہے حالانکہ اس احتمال سے بچنا اس طرح ممکن تھا کہ کئی جنس اور قسم کے گواہ بن گئے ہوں اس لئے ایسی باتوں میں یہ گواہی پر گواہی مقبول نہیں ہوتی ہے جو شبہہ سے ختم ہو جاتی ہیں جیسے حدود اور قصاص: و یجوز شهادة الخ اور دو گواہوں کی گواہی پر بھی دو گواہوں کی گواہی جائز ہے (ف مثلاً زید و بکر دو اصل گواہ ہیں پھر ان میں سے ہر ایک کی گواہی پر بھی دو گواہ ہو جائیں تو یہ بھی جائز ہے۔

وقال الشافعيؒ الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ چار گواہوں سے کم جائز نہ ہوں گے کیونکہ اصل کے ہر ایک گواہ کے لئے دو گواہ ہونے چاہئے اس لئے کہ اصل گواہ کے قائم مقام دو گواہ ہوں گے لہٰذا یہ گواہی دو عورتوں کی گواہی کے مانند ہو گی (ف کہ دو عورتیں ایک مرد کے قائم ہوتی ہیں) ولنا الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا ہے کہ ایک مرد کی گواہی کیلئے دو مردوں کی گواہی سے کم جائز نہیں ہوتی ہے (ف اور عبدالرزاق کی روایت میں لفظ ایک مرد کی بجائے لفظ میت یعنی مردہ ہے یعنی میت کی گواہی میں دو مردوں سے کم کی گواہی جائز نہیں ہوتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ ہر ایک اصل گواہ پر دو گواہوں کا ہونا ضروری ہے خواہ علیحدہ علیحدہ ہوں یا ایک ہی ہوں) ولان الخ اور اس دلیل سے بھی کہ اصل کی گواہی دوسرے تک پہنچانی تو عام حقوق میں سے ایک حق ہے) اس لئے جب ان دونوں گواہوں نے پہلے ایک حق کی گواہی دیدی یعنی ایک اصل کی گواہی نقل کر دی اس کے بعد دوسرے حق کی گواہی دی تو وہ قبول ہو گی: ولا تقبل الخ اور صرف اصل کی گواہی پر ایک فرع کی گواہی مقبول نہ ہو گی حضرت علیؓ کی اس حدیث کی بناء پر جو پہلے بیان کی جاچکی ہے اور یہی دلیل امام مالکؒ کے خلاف ان کے اس دعوی میں حجت ہے کہ ایک فرع کی گواہی بھی جائز ہوتی ہے اور اس دلیل سے بھی کہ گواہی دینا دوسرے عام حقوق میں سے ایک حق ہے اس لئے گواہی کا نصاب یعنی دو شخصوں کا ہونا ضروری ہے۔

توضیح: باب گواہی پر گواہی کا بیان، گواہی پر گواہی دینا، دو گواہوں کے اوپر بھی دو گواہوں کا ہونا یا ایک گواہ پر ایک گواہ ہونا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ دلائل۔

الشهادة علی الشهادة الخ: کی بحث میں اصل فرع سے مراد اس صورت سے واضح ہوتی ہے مثلاً ایک معاملہ پر دو

شخص گواہ بنے پھر انہوں نے اپنی گواہی پر دوسروں کو گواہ بنایا یہ کہکر کہ تم دونوں اس بات پر گواہ رہو کہ ہم اس معاملہ میں گواہ ہیں تو پہلے گواہ اصل کہلائینگے اور بعد کے گواہ فروع کہلائینگے۔

وصفة الاشهاد ان يقول شاهد الاصل لشاهد الفرع اشهد على شهادتي انى اشهد ان فلان ابن فلان اقر عندي بكذا او اشهدني على نفسه لان الفرع كالنائب عنه فلابد من التحميل والتوكيل على ما مر، ولابد ان يشهد كما يشهد عند القاضي لينقله الى مجلس القضاء وان لم يقل اشهدني على نفسه جاز، لان من سمع اقرار غيره حل له الشهادة وان لم يقل له اشهد ويقول شاهد الفرع عند الاداء اشهد ان فلانا اشهدني على شهادته ان فلانا اقر عنده بكذا وقال لي اشهد على شهادتي بذلك، لانه لابد من شهادته وذكره شهادة الاصل وذكره التحميل ولها لفظ اطول من هذا واقصر منه وخير الامور اوسطها. ومن قال اشهدني فلان على نفسه لم يشهد السامع على شهادته حتى يقول اِشهد على شهادتي لانه لابد من التحميل وهذا ظاهر عند محمد لان القضاء عنده بشهادة الفروع والاصول جميعا حتى اشتركوا في الضمان عند الرجوع وكذا عندهما لانه لابد من نقل شهادة الاصول لتصير حجة فيظهر تحميل ما هو حجة.

ترجمہ:۔ اور اپنی گواہی پر گواہ بنانے کی صورت یہ ہوتی ہے کہ اصل گواہی فرع گواہ سے اس طرح کہے کہ تم میرے گواہ ہونے پر اس طرح گواہی دو کہ میں شہادت دیتا ہوں کہ فلاں ابن فلاں شخص نے میرے نزدیک ایسا ایسا اقرار کیا ہے اور مجھے اپنی ذات پر شاہد بنالیا ہے لان الفرع الخ کیونکہ فرع گواہ اصل گواہ کا نائب ہوتا ہے لہذا گواہی دلوانا اور وکیل بنانا ضروری ہے جیسا کہ اس سے پہلے گذر چکا ہے اس طرح یہ بھی ضروری ہے کہ گواہی اس طرح دینی چاہئے جس طرح قاضی کے سامنے گواہی دی جاتی ہے تاکہ فرع یعنی اس گواہ کا گواہ اس بات کو قاضی کی مجلس میں ہو بہو نقل کر سکے یعنی جس طرح یہ گواہ بیان کرے گا اسی طرح اس کا گواہ بھی قاضی کے سامنے بیان کرے گا اور اگر اصل گواہ نے فرع یعنی اپنے گواہ سے یہ نہیں کہا کہ فلاں مقر (اقرار کرنے والا) یا مدعی علیہ نے مجھے اپنے اوپر گواہ بنایا تھا تو بھی جائز ہوگا کیونکہ دوسرے شخص کا اقرار کرنا سن لے اس کے لئے یہ بات جائز ہو جاتی ہے کہ اس بارے میں گواہی دے اگرچہ اس اقرار کرنے والے نے یا اس مدعی علیہ نے اس سے یہ نہ کہا ہو کہ تم اس بات کی گواہی دو ویقول شاهد الخ اور گواہی دیتے وقت فرع گواہ (گواہ کا گواہ) یوں کہے کہ میں اس بات کی گواہی دیتا ہوں کہ فلاں شخص نے مجھے اپنی گواہی پر گواہ مقرر کیا ہے کہ فلاں اقرار کرنے والے نے اصل گواہ کے سامنے اس حق کا اقرار کیا اور اصل گواہ نے مجھ سے کہا کہ تم میری اس گواہی پر گواہ رہو۔

لانه لابد الخ اس لئے کہ فرع کی گواہی ضروری ہے اور اصل گواہ کی گواہی بھی ذکر کرنا ضروری ہے اس قسم کی گواہی دینے کے لئے ابھی جتنے الفاظ ذکر کئے گئے ہیں یہ درمیانی درجہ کے ہیں اگرچہ ان سے زیادہ الفاظ سے یا مفہوم کی ادائیگی کے ساتھ مختصر الفاظ سے کہنا بھی درست ہے کیونکہ ہم نے جو الفاظ بتائے ہیں وہ اوسط درجہ کے ہیں اور تمام کاموں میں اوسط درجہ ہی بہتر ہوتا ہے (ف اور اگر فرع نے اس طرح کہا کہ میں اس شخص کی ایسی گواہی پر گواہی دیتا ہوں تو جائز ہوگا اسی طریقہ کو فقیہ ابواللیث اور ان کے استاد ابو جعفر ہندوانیؒ نے اختیار کیا ہے امام سرخسیؒ کا اسی پر فتوی بھی منقول ہے امام محمدؒ نے بھی اسی کو اپنی سیر کبیر میں ذکر کیا ہے امام مالک وشافعیؒ واحمدؒ کا بھی یہی قول ہے ومن قال الخ اگر کسی گواہ نے کہا کہ فلاں شخص نے کہا کہ فلاں شخص نے مجھے اپنی ذات پر گواہ بنایا ہے یعنی اسطرح کہا کہ فلاں اقرار کرنے والے نے مجھے اپنے اقرار کرنے پر گواہ بنایا ہے اس طرح گواہ سے سننے والے کو یہ جائز نہیں ہے اس کی گواہی پر گواہی دے۔ جب تک کہ گواہ اس طرح نہ کہے کہ تم میری گواہی پر گواہ بنو۔

لانه لا بد الخ: کیونکہ گواہی کو قبول کرنا ضروری ہے یہ بات امام محمدؒ کے نزدیک ظاہر ہے کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک قاضی کا فیصلہ اصل گواہ اور اس کے گواہ (فرع) دونوں فریقوں کی گواہی پر ہوتا ہے یہانتک کہ اگر دونوں میں سے ایک بھی اپنی گواہی سے

انکار کردے تو دونوں پر ہی اس کا تاوان لازم آتا ہے اور دونوں ہی اس تاوان میں شریک ہوتے ہیں اس لئے یہ بات لازم ہوئی کہ اصول نے خود دوسرے کو گواہ مقرر کیا ہو اسی طرح امام ابو حنیفہ وابو یوسفؒ کے نزدیک ظاہر ہے کیونکہ اصول کی شہادت کو نقل کرنا ضروری ہے تا کہ وہ ایک حجت ہو سکے اس لئے حجت کو قبول کروانا ظاہر ہوگا (ف کیونکہ اگر گواہی قبول نہ کی ہو تو بھی قاضی کے سامنے اسے منتقل کرنا نہیں پایا جائے گا اس لئے یقیناً اس گواہی کو قاضی کی مجلس میں منتقل کرنا ہوگا۔

توضیح:۔ کسی کو گواہ مقرر کرنے کی صورت اور اس کی تفصیل، گواہی دیتے وقت فرع گواہ کس طرح گواہی دے، گواہی کے الفاظ کیسے ہوں کسی کا کسی کے سامنے اپنی گواہی کا صرف تذکرہ کرنے سے اس کی گواہی جائز ہوگی یا نہیں، تفصیلی مسائل، اختلاف ائمہ، دلائل

قال. ولا تقبل شهادة شهود الفروع الا ان يموت شهود الاصل او يغيبوا مسيرة ثلاثة ايام فصاعدا او يمرضوا مرضا لا يستطيعون معه حضور مجلس الحاكم، لان جوازها للحاجة وانما تمس عند عجز الاصل، وبهذه الاشياء يتحقق العجز، وانما اعتبرنا السفر لان المعجز بُعد المسافة، ومدة السفر بعيدة حكما حتى ادير عليها عدة من الاحكام فكذا سبيل هذا الحكم، وعن ابي يوسف انه كان في مكان لو غدا لأداء الشهادة لا يستطيع ان يبيت في اهله صح الاشهاد احياء لحقوق الناس، قالوا الاول احسن والثاني اوفق وبه اخذ الفقيه ابو الليث. قال فان عدّل شهود الاصل شهود الفرع جاز لانهم من اهل التزكية، وكذا اذا شهد شاهدان فعدّل احدهما الآخر صح، لما قلنا غاية الامر ان فيه منفعة له من حيث القضاء بشهادته لكن العدل لا يتهم بمثله كما لا يتهم في شهادة نفسه كيف وان قوله مقبول في حق نفسه وان ردت شهادة صاحبه فلا تهمة.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ فروع کی گواہی صرف ایسی صورت میں قبول ہوگی کہ یا تو اصل گواہ مر گئے ہوں یا تین دن یا اس سے بھی زیادہ دن کی مسافت پر غائب ہوں یا ایسی بیماری میں مبتلاء ہوں کہ اس کے رہتے ہوئے حاکم کی کچہری تک نہ پہنچ سکتے ہوں کیونکہ گواہی پر گواہی کا جائز ہونا ضرورت کی بناء پر ہے اور ضرورت اس وقت محسوس ہوتی ہے جبکہ اصل حاضر ہونے سے عاجز ہو اور عاجزی انہیں مذکورہ باتوں سے پائی جاتی ہے (ف یعنی موت یا سفر یا مرض سے) وانما اعتبر نا الخ اور ہم نے مدت سفر کا اعتبار اس لئے کیا ہے کہ راستہ کی دوری ہی گواہ کو جانے سے عاجز کرنے والی ہوتی ہے جبکہ مدت سفر ہی بہت سے احکام میں بعید سمجھی جاتی ہے اس سے کم کو قریب سمجھا جاتا ہے) اسی طرح اس گواہی میں بھی اسی مدت سفر پر حکم لگایا گیا ہے (ف مثلاً نماز قصر کرنا روزے کو افطار کرنا وغیرہ کئی احکام اسی بناء پر ہیں کہ سفر کی دوری میں آدمی ادائیگی سے عاجز ہو جاتا ہے لہٰذا اس عاجزی کی وجہ سے گواہی پر گواہی بھی جائز ہے) یہی ظاہر الروایۃ ہے۔

وعن ابو یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ نے روایت ہے کہ اگر اصل گواہ ایسی جگہ پر ہو کہ اگر وہاں سے گواہی دینے کے لئے صبح کے وقت چلے تو رات کے وقت اپنے گھر میں آکر رہنا ممکن نہ ہو ایسے شخص کے لئے یہ جائز ہوگا کہ کسی دوسرے کو اپنی گواہی پر گواہ بنا دے تا کہ لوگوں کے حقوق ضائع نہ ہوں (ف یعنی نائب بنانے کی سہولت لوگوں کے حقوق کو ضائع ہونے سے بچانے کے لئے دی گئی ہے) مشائخ نے کہا ہے کہ پہلا قول یعنی ظاہر الروایۃ بہت بہتر ہے مگر دوسرا قول آسان ہے یعنی امام ابو یوسفؒ کے قول میں بہت آسانی ہے اسی قول کو فقیہ ابو اللیثؒ نے بھی پسند کیا ہے (ف اسی قول کو بہت سے مشائخ نے بھی قبول کیا ہے ادب القاضی کی شرح میں ہے کہ صاحبینؒ کے قول پر گواہی پر گواہی ایسی صورت میں جائز ہے کہ فروع کے ساتھ اصول بھی (یعنی اصل گواہ کے ساتھ اس کے گواہ بھی) ایک ہی شہر میں موجود ہوں مع): قال فان عدل الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اصل گواہوں کے گواہوں نے ان اصل گواہوں کے عادل ہونے کا اقرار کر لیا ہے یعنی ان کو عادل مان لیا تو ان کو ایسا کہنا جائز ہوگا کیونکہ

وہ فرع اس کہنے کا حق اور اس کی صلاحیت رکھتے ہیں (ف اسی بات پر چاروں اماموں کا اجماع ہے۔
و کذا اذاشهد الخ اسی طرح اگر دو گواہوں نے گواہی دی اور ان میں سے ہر ایک نے دوسرے کو عادل کہا تو یہ بھی جائز ہو گا کیونکہ ان کو یہ صلاحیت حاصل ہے کہ دوسرے کو عادل کہیں لما قلنا الخ اس کی دلیل وہی ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے ایک گواہ کو عادل کہنے میں اس بات کی اس پر تہمت نہیں لگائی جاسکتی ہے کہ اس طرح کہنے سے قاضی اس کے کہنے کے مطابق فیصلہ کردے گا کیونکہ کوئی عادل شخص اس طرح کا کام نہیں کرتا ہے کہ غلط بیانی سے اپنا کام نکالے عادل گواہ تو خود اپنی گواہی میں بھی قابل تہمت نہیں ہوتا ہے اس پر تہمت کیسے لگائی جاسکتی ہے کیونکہ اس کا قول تو خود اس کی اپنی ذات کے لئے بھی قابل قبول ہوتا ہے اسی طرح اگر اس کے ساتھی گواہ کی گواہی کس طرح کردی جائے جب بھی دوسرے کی گواہی پر کوئی برا اثر مرتب نہیں ہوتا ہے اور اس پر کوئی تہمت نہیں لگائی جاتی ہے۔

توضیح: فروع کی گواہی کن صورتوں میں قابل قبول ہوتی ہے، اگر فروع نے اپنے اصول کو عادل کہا اگر دو گواہوں میں سے ایک نے دوسرے کو عادل کہا تفصیل مسائل۔ اقوال مشائخ۔ دلائل

قال. وان سكتوا عن تعديلهم جاز، وينظر القاضي في حالهم، وهذا عند ابي يوسف وقال محمد لا تقبل لانه لا شهادة الا بالعدالة فان لم يعرفوها لم ينقلوا الشهادة فلا تقبل ولابي يوسف ان الماخوذ عليهم النقل دون التعديل، لانه قد يخفى عليهم واذا نقلوا يتعرف القاضي العدالة كما اذا حضروا بانفسهم وشهدوا. قال وان انكر شهود الاصل الشهادة لم تقبل شهادة شهود الفرع، لان التحميل لم يثبت للتعارض بين الخبرين وهو شرط. واذا شهد رجلان على شهادة رجلين على فلانة بنت فلان الفلانية بالف درهم وقالا اخبرانا انهما يعرفانها فجاء بامرأة وقالا لا ندري اهي هذه ام لا، فانه يقال للمدعي هات شاهدين يشهدان انها فلانة، لان الشهادة على المعرفة بالنسبة قد تحققت والمدعي يدعي الحق على الحاضرة ولعلها غيرها فلابد من تعريفها بتلك النسبة ونظير هذا اذا تحملوا الشهادة ببيع محدودة يذكر حدودها وشهدوا على المشتري لابد من آخرين يشهدان على ان المحدود بها في يد المدعى عليه، وكذا اذا انكر المدعى عليه ان الحدود المذكورة في الشهادة حدود ما في يديه:

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر فروع اپنے اصول کو عادل کہنے اور نہ کہنے کے بارے میں خاموشی اختیار کئے رہیں ہو تو بھی جائز ہے مگر قاضی خود ہی ان اصل گواہوں کے حال میں غور کرے گا یہ قول امام ابو یوسفؒ کا ہے اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ اس کی گواہی قبول نہیں کی جائیگی کیونکہ گواہوں کو عادل جانے بغیر ان کی گواہی قبول نہیں ہوتی ہے اس بناء پر اگر ان فروع کو اصل گواہوں کا عادل ہونا معلوم نہ ہو سکا ان کی گواہی دوسروں تک منتقل نہیں کی اس لئے وہ گواہی مقبول نہیں ہوگی: ولابی یوسف الخ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ فروع گواہوں کی ذمہ داری صرف گواہی کو منتقل کردینا یا بیان کردینا ہے اور اپنے اوپر کے گواہوں (اصول) کو عادل ثابت کرنا لازم نہیں ہے کیونکہ کبھی فروع پر اصول کی حالت مخفی ہوتی ہے اور جب وہ اپنے اصول کی گواہی نقل کردیں تب قاضی کچھ تکلیف کر کے ان کے عادل ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں اپنے ذرائع سے دریافت کرے گا جیسے کہ اس صورت میں کہ وہ اصول خود ہی اس قاضی کے پاس آکر گواہی ادا کریں تو بھی قاضی کو خود ہی ان کے حالات معلوم کرنے ہونگے (ف یعنی اگر فروع نے قاضی سے یہ کہا کہ ہم اپنے اصول (گواہوں) کے عادل ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں کچھ نہیں جانتے ہیں پس قاضی ان کی گواہی قبول کرنے سے انکار نہیں کرے گا بلکہ ان گواہوں کے بارے میں اپنے طور پر دوسروں

سے تحقیق کرے گا۔اور یہی قول صحیح ہے مع)۔

قال وان انکر الخ قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر اصل گواہوں نے گواہی سے انکار کر دیا تو فروع کی گواہی قبول نہ ہوگی کیونکہ اصول کا اپنی گواہی پر ان کو گواہ بنانا صحیح ثابت نہ ہوا کیونکہ دونوں خبریں متعارض ہیں حالانکہ گواہ بنا لینا شرط ہے واذا شھد الخ اگر اصل دو مردوں کی گواہی پر دو مردوں نے اس طرح گواہی دی کہ فلاں قریشیہ جو کے فلاں مرد کی بیٹی ہے اس پر ہزار درہم باقی ہے اور یہ بھی کہا کہ دونوں کو ہمارے اصل گواہوں نے یہ بتلایا ہے کہ وہ لوگ اس عورت کو پہچانتے ہیں اس کے بعد مدعی نے ایک عورت کو پیش کیا مگر ان فروع نے ان کے پہچاننے سے انکار کرتے ہوئے یہ کہا کہ ہم نہیں جانتے ہیں کہ یہ عورت وہی ہے یا نہیں ہے اس لئے اس مدعی سے کہا جائے گا کہ تم ایسے دو گواہ لاؤ جو اس بات کی گواہی دیں کہ یہ عورت وہی مطلوبہ قریشیہ ہے: لان الشھادۃ الخ کیونکہ نسب پہچاننے کی گواہی کی بات تو پہلے ہی ہو چکی ہے کہ اصل گواہ اس عورت کو جس پر قرض تھا پہچانتے تھے اور مدعی بھی اسی عورت پر دعویٰ کر رہا ہے جو موجود ہے مگر اس میں اس بات کا احتمال پایا جاتا ہے کہ شاید یہ عورت وہ مطلوبہ نہ ہو بلکہ دوسری ہو اس لئے ایسے گواہوں کو پیش کرنا ضروری ہوگا جو یہ گواہی دیں کہ بے شک یہ عورت وہی مطلوبہ قریشیہ ہے۔

ونظیر ھذا الخ: اس مسئلہ کی نظیر یہ ہے کہ اگر کچھ گواہ کسی محدود چیز کے بیچنے پر گواہ ہوئے جس کی حدود اربعہ (چوحدی) بتادئے گئے ہوں اور انہوں نے خریداری پر گواہی دی تو یہاں بھی لازمی طور سے دوسرے دو گواہ پیش کرنے ہوں گے جو اس بات کی گواہی دیں کہ اس مدعی علیہ کے قبضہ میں محدود شئی ہے جس کے حدود اربعہ بیان کئے گئے ہیں اس طرح اگر مدعی علیہ نے یہ کہا کہ جو محدود شئی میرے قبضہ میں ہے اس کی حدود وہ نہیں ہے جو گواہی کے وقت بیان کی گئی ہے (ف توضیح یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے پر کسی ایسے مکان یا زمین وغیرہ کی حدبندی کرتے ہوئے جو مدعی علیہ کے قبضہ میں ہے دعویٰ کیا کہ یہ میری ملک ہے پھر اس کی حدیں بھی بیان کر دیں اور عادل گواہ پیش کر دیے جنہوں نے گواہی دی کہ وہ مکان یا جائیداد کی حدیں یہ ہیں اس مدعی کی ملکیت ہے مگر فی الحال اس مدعی علیہ کا اس پر ناحق قبضہ ہے تو اس وقت مدعی کو قاضی کی طرف سے یہ حکم دیا جائے گا کہ وہ ایسے دو گواہ لائے جو اس بات کی گواہی دیں کہ جو چیز اس چوحدی کے درمیان ہے وہ اسی مدعی علیہ کے قبضہ میں ہے اسی طرح اگر مدعی علیہ نے کہا کہ جو غیر منقولہ جائیداد میرے قبضہ میں ہے اس کی چوحدی وہ نہیں ہے جو اس گواہی کے درمیان بیان کی گئی ہے جب بھی مدعی کو حکم دیا جائے گا کہ تم ایسے دو گواہ لاؤ جو اس بات کی گواہی دیں کہ اس مدعی علیہ کے قبضہ میں جو جائیداد ہے اس کی چوحدی یہی ہے م ع۔

توضیح۔ اگر مطالبہ کے باوجود فروع نے اپنے اصول کو عادل کہنے سے بالکل خاموشی برتی اگر اصل گواہوں نے گواہی سے انکار کر دیا تو فروع کی گواہی کا حکم۔۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔اقوال مشائخ۔دلائل

ثم تفسیر التشھیر منقول عن شریح فانه کان یبعثه الی سوقه ان کان سوقیا والی قومه ان کان غیر سوقی بعد العصر اجمع ما کانوا ویقولون ان شریحا یقرأ علیکم السلام ویقول: انا وجدنا ھذا شاھد زور فاحذروہ وحذروا الناس منه، وذکر شمس الایمة السرخسی انه یُشھّر عندھما ایضا، والتعزیر والحبس علی قدر ما یراہ القاضی عندھما، وکیفیة التعزیر ما ذکرناہ فی الحدود، وفی الجامع الصغیر شاھدان اقرا انھما شھدا بزور لم یضربا وقالا یعزران وفائدته ان شاھد الزور فی حق ما ذکرنا من الحکم ھو المقر علی نفسه بذلک فاما لا طریق الی اثبات ذلک بالبینة لانه نفی الشھادۃ والبینات للاثبات، واللہ اعلم.

ترجمہ:۔ پھر جھوٹے کی تشہیر کا طریقہ جو حضرت شریحؒ سے منقول ہے یہ ہے کہ آپ جھوٹے گواہ کو اس کے بازار میں

بھیجتے تھے جبکہ وہ اکثر بازار میں آمد و رفت کرتا رہتا ہو اور اگر وہ بازاری نہ ہو تو اسے اس کی قوم کے پاس بھیج دیتے پھر کیونکہ عصر کے بعد ہی لوگوں کا مجمع اس جگہ زیادہ ہوتا ہے اس لئے ایسے ہی وقت میں بھیجتے تھے اور اسے لیجانے والے یہ کہتے رہتے کہ قاضی شریح صاحب تم کو سلام کہتے ہیں اور یہ فرماتے ہیں کہ ہم نے اس شخص کو جھوٹا گواہ پایا ہے اس لئے تم سب اس سے بچتے رہو اور دوسروں کو بھی اس سے بچاؤ (ف اس کی روایت امام محمد وابن ابی شیبہؒ نے کی ہے مف) و ذکر شمس الائمه الخ اور شمس الائمہ سرخسیؒ نے ذکر فرمایا ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک بھی جھوٹے گواہ کی تشہیر کرائی جائی اور صاحبینؒ کے نزدیک تعزیر کرنا اور قید خانہ میں رکھنا قاضی کی رائے کے مطابق ہوگا (یعنی وہ جتنا بھی مناسب سمجھے) (ف اور یہی بات صحیح ہے ع)۔ و کیفیة الخ اور تعزیر کرنے کی صورت وہی ہے جو ہم کتاب الحدود میں بیان کر چکے ہیں (ف یعنی کتاب الحدود کے باب التعزیر میں مذکور ہے کہ اگر جھوٹے گواہ نے توبہ کر لی تو امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اس کی گواہی قبول ہوگی اور اسی پر فتویٰ ہے ع اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر دو گواہوں نے یہ اقرار کیا کہ ہم نے قصداً جھوٹی گواہی دی تھی تو انہیں مار پیٹ نہیں کی جائیگی۔

وفائدته الخ اور اس اقرار کا فائدہ یہ ہے کہ جس سزا کا ابھی ذکر ہوا اس میں جھوٹا گواہ صرف یہی شخص مانا جائے گا جس نے اپنی ذات پر خود ہی جھوٹی گواہی دینے کا اقرار کیا ہو یعنی شہادۃ الزور ہونا صرف اسی طرح ثابت ہوگا کہ گواہ خود ہی اقرار کر لے۔ اس لئے کہ اگر کسی دوسری طرح سے یا دوسرے لوگوں کی گواہی سے کسی کو جھوٹا گواہ ثابت کیا گیا ہو تو وہ یہاں جھوٹے گواہ میں شامل نہ ہوگا اور اسے سزا نہیں دی جائیگی کیونکہ ایسا ہونے سے گواہی کی نفی ہوگی حالانکہ گواہیوں کا مقصد کسی بات کو ثابت کرنا ہوتا ہے (ف لہٰذا یہ اس لئے گواہی نہ ہوگی کہ اس شخص کی گواہی نہ تھی کیونکہ جس شخص کی گواہی نہ ہو اور وہ قصداً کوئی گواہی جھوٹ بنا کر اور گڑھ کر دے تو ایسے ہی شخص کو شاہد الزور کہا جاتا ہے اس لئے اسے دوسروں کی گواہی سے ثابت نہیں کیا جائے گا بلکہ اسی صورت میں ہوگا کہ وہ گواہ خود اقرار کر لے واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح: شاہد الزور کی تعریف اور اس کا حکم اس کی تشہیر کا طریقہ، اقوال مشائخ، دلائل۔

قال و كذلك كتاب القاضي الى القاضي لانه في معنى الشهادة على الشهادة الا ان القاضي لكمال ديانته ووفور ولايته يتفرد بالنقل. ولو قالوا في هذين البابين التميمية لم يجز حتى ينسبوها الى فخذها وهي القبيلة الخاصة، وهذا لان التعريف لابد منه في هذا ولا يتحصل بالنسبة العامة، وهي عامة بالنسبة الى بني تميم، لانهم قوم لا يحصون ويحصل بالنسبة الى الفخذ، لانها خاصة، وقيل الفرغانية نسبة عامة والاوزجندية نسبة خاصة، وقيل السمرقندية والبخارية عامة وقيل الى السكة الصغيرة خاصة والى المحلة الكبيرة والمصر عامة، ثم التعريف وان كان يتم بذكر الجد عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف على ظاهر الروايات، فذكر الفخذ يقوم مقام الجد، لانه اسم الجد الاعلى، فنزل منزلة الجد الادنى.

ترجمہ:۔ فرمایا ہے کہ یہی حکم اس خط کا بھی ہے جو قاضی نے دوسرے قاضی کو لکھا ہو (ف) اس حکم کی تفصیلی صورت یہ ہے کہ مثلاً ایک قاضی نے دوسرے قاضی کو لکھا کہ میرے سامنے دو عادل گواہوں نے اس بات کی گواہی دی ہے کہ زید بن بکر قرشی کے ایک ہزار درہم کا دوسرے شخص کے ذمہ واقعتہً قرض باقی ہے جس کی فی الحال ادائیگی ہندہ بنت عتبہ قرشیہ کے ذمہ واجب ہے اس لئے آپ اس عورت کے نام یہ حکم صادر فرمادیں پھر جب خط اس قاضی کو ملا تو مدعی ایک عورت کو لے کر اس قاضی کے پاس حاضر ہو گیا مگر اس عورت نے اپنے مقروض ہونے بلکہ اپنا نام ہندہ قرشیہ ہونے سے ہی انکار کر دیا تب اس مدعی کو قاضی اس بات کا حکم دیگا کہ تم ایسے دو گواہ لے کر آؤ جو گواہی دیں کہ یہ عورت وہی ہے جس کا نام اس خط میں ہندہ قرشیہ لکھا گیا ہے ع): لانه في الخ کیونکہ یہ صورت بھی گواہی پر گواہی کے معنی میں ہے (ف گویا قاضی نے خود فرع (گواہوں کا گواہ) بن کر

اصل گواہوں کی گواہی دوسرے قاضی کے سامنے پہنچائی ہے لیکن اس پر کوئی یہ کہہ سکتا ہے یہ قاضی فرع نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو کم از کم دو شخصوں کا ہونا ضروری ہوتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ وہ فرع نہیں ہے مگر فرع کے حکم میں ہو سکتا ہے الا ان الخ مگر یہ (اس لئے) کہ قاضی انتہائی دیانت دار مان لئے جانے اور پورے اختیارات کے مالک ہو جانے کی وجہ سے گواہی کے نقل کرنے میں انتہائی کافی ہوتا ہے۔

ولو قالوا الخ اور ان گواہوں نے مذکورہ دونوں صورتوں میں یعنی جبکہ گواہی پر گواہی کی صورت میں ہو یا قاضی کا خط دوسرے قاضی کے پاس لانے کی صورت میں ہو یہ کہہ دیا ہے کہ وہ عورت جس کا معاملہ ہے وہ قبیلہ تمیمیہ سے تمیمہ ہے یعنی ہند قرشیہ کے سوا ہے تو ایسی گواہی جائز نہ ہوگی جبتک اس عورت کو اس کے قریبی خاندان (فخذ) کی طرف منسوب نہ کردیں (ف یہ معلوم ہونا چاہئے جبکہ عرب میں خاندان اور نسب کے سلسلہ میں پہلے شعب کا لفظ آتا ہے جس میں بہت سے قبیلے داخل ہوتے ہیں پھر لفظ قبیلہ پھر قبیلہ اس کے نیچے عمارہ ہے پھر اس کے نیچے بطن ہے اور اس کے نیچے فخذ ہے اس طرح یہ لفظ فخذ آدمی کا خاص کنبہ اور اس کے سب سے اوپر شعب ہوتا ہے اس بناء پر اگر کسی کی عام نسبت بیان کردی جائے تو اس سے اس شخص کی نسبی پہچان حاصل نہیں ہوتی ہے اس لئے گواہی میں عام نسبت جائز نہیں ہوتی ہے **وھذا لان الخ** اور جائز نہیں ہونے کی وجہ یہ ہے یہ نسبت بیان کر کے اس کی خاص شناخت کرنی ہوتی ہے جو حاصل نہیں ہوتی ہے (ف جیسے تمیمیہ (جو قرشیہ کے اوپر کا قبیلہ ہے)۔

وھی عامۃ الخ: کہ یہ تمیمیہ بنو تمیم کی طرف منسوب کرتے ہوئے ایک عام نسبت ہے کیونکہ بنو تمیم میں اتنے سارے خاندان شامل ہیں کہ وہ شمار بھی نہیں کیے جاسکتے (اس بناء پر اس میں ہند بنت عتبہ تمیمیہ بہت سی عورتیں پائی جاسکتی ہے اس بناء پر ان کی شناخت ممکن نہیں ہوگی **ویحصل الخ** اور یہ شناخت اس وقت آسانی سے ہو سکتی ہے جبکہ اس کی نسبت فخذ (بالکل ہی قریبی رشتہ دار) کی طرف ہو رہی ہو کیونکہ یہ خاص نسبت ہوتی ہے (ف یعنی اس کنبہ کے لوگ آسانی سے شمار ہو سکتے ہیں اور شناخت کیے جاسکتے ہیں اس لئے ان میں کوئی التباس یا اشتباہ باقی نہیں رہتا ہے یہ حکم عرب کے لوگوں کے بارے میں ہے مگر غیر عرب یعنی عجمیوں میں اکثر لوگوں کی نسبت علاقوں اور شہروں کی طرف ہوتی ہے اس لئے ان میں عام اور خاص نسبتوں میں ان سے اختلاف ہوگا **وقیل الفرغانیۃ الخ** بعض علماء نے کہا کہ صوبہ فرغانہ کی طرف کی نسبت عام ہوتی ہے اور اس کے ماتحت ایک شہر اوزجند کی طرف کی نسبت خاص ہوتی ہے (ف پھر بھی اس شہر کی طرف کی نسبت سے شناخت حاصل ہونے میں تامل ہے اگرچہ اس شہر کے مقابلے میں فرغانہ کی طرف نسبت عام ہوتی ہے کیونکہ یہ اوزجند شہر بھی اپنی جگہ ایک بڑا شہر ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ سمرقند یا بخارا کی طرف نسبت کرنا نسبت عامہ ہوتی ہے (ف لیکن اس کے کسی محلہ کی طرف نسبت کرنا نسبت خاصہ ہے **وقیل الی السکۃ الخ** اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ محلہ کی طرف نسبت بھی عامہ ہوتی ہے البتہ اس کی گلیوں کی طرف نسبت خاص ہوتی ہے اور بڑے محلہ یا شہر کی طرف نسبت نسبت عامہ ہوتی ہے (ف اور اگر گلیوں کے ساتھ شہر اور اس کے محلہ کو بھی بیان کردیا جائے تو زیادہ بہتر بات ہوتی ہے **ثم التعریف الخ** پھر ظاہر روایت کے مطابق امام ابوحنیفہ و محمدؒ کے نزدیک امام ابویوسفؒ کے قول کے خلاف انسان کی مکمل شناخت دادا کا نام باپ کے ساتھ لینے سے ہو جاتی ہے مثلاً زید بن بکر بن خالد لیکن فخذ کا ذکر کرنا دادا کے قائم مقام ہو جاتا ہے کیونکہ فخذ میں دادا کے اوپر بڑے دادا کا نام لیا جاتا ہے اس لئے اسے قریب کے دادا کے قائم مقام رکھا گیا ہے (ف یعنی زید بن بکر بن خالد کی بجائے اسی اوپر کے دادا کا نام لے لینا کافی ہو جاتا ہے)

توضیح: کیا قاضی خود گواہ کا گواہ (فرع) بن کر دوسرے قاضی کے پاس اپنا سفارشی خط لکھ سکتا ہے کہ تنہا قاضی دو گواہوں کے قائم مقام ہو سکتا ہے، شعب قبیلہ، فخذ، صوبہ، شہر،

محلہ، گلی وغیرہ کی طرف نسبت کرنے میں فرق، تفصیل مسائل، اختلاف ائمہ، دلائل

فصل. قال ابو حنیفةؒ: شاهد الزور اُشهّره في السوق ولا اعزّره، وقالا نوجعه ضربا ونحبسه، وهو قول الشافعي، لهما ما روی عن عمر رضی الله عنه انه ضرب شاهد الزور اربعین سوطا وسخّم وجهه ولان هذه کبیرة یتعدی ضررها الی العباد، ولیس فیها حد مقرر فیُعزّر، وله ان شریحا کان یُشهّره ولا یضرب، ولان الانزجار یحصل بالتشهیر فیکتفی به، والضرب وان کان مبالغة في الزجر ولکنه یقع مانعا عن الرجوع فوجب التخفیف نظرا الی هذا الوجه، وحدیث عمر رضی الله عنه محمول علی السیاسة بدلالة التبلیغ الی الاربعین والتسخیم.

ترجمہ: فصل جھوٹی گواہی کا بیان، ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ جھوٹی گواہی دینے والے کو میں بازار میں مشہور تو کروں گا لیکن میں اسے تعزیر کی سزا نہیں دونگا مگر صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ ہم اسے ماریںگے اور قید خانے میں ڈال دینگے امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے (ف اور امام مالک اور امام احمد اور عام علماء کا بھی یہی قول ہے) صاحبینؒ کی دلیل وہ اثر ہے جو حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ آپ نے جھوٹے گواہ کو چالیس کوڑے مارے پھر اس کا منہ کالا کیا (ف چنانچہ عبدالرزاقؒ نے فرمایا ہے **اخبرنا ابن جریج قال حدثت عن مکحول ان عمر بن الخطابؓ** الخ یعنی حضرت عمرؓ نے جھوٹے گواہ کو چالیس درے مارے **وقال اخبرنا یحیٰ بن العلاء اخبرنی الاحوص بن حکیم عن ابیه عن عمر بن الخطابؓ** الخ یعنی حضرت عمرؓ نے جھوٹے گواہ کے بارے میں حکم دیا ہے اس لئے اس کا منہ کالا کیا گیا ہے اور اس کا عمامہ اس کی گردن میں ڈال کر قبیلوں میں پھرایا گیا ہے۔

اور ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا ابو خالد الاحمر عن حجاج عن مکحول عن الولید بن ابی مالک ان عمرؓ **کتب الی عماله بالشام في شاهد الزور یضرب اربعین سوطا و یسخم وجهه ویحلق راسه ویطال حبسه** یعنی حضرت عمرؓ نے اپنے عاملان شام کو جھوٹے گواہ کے بارے میں حکم لکھا کہ اسے چالیس درے مارے جائیں اور اس کا منہ کالا کیا جائے اور اس کا سر منڈوایا جائے اور کافی دنوں تک قید خانہ میں مقید رکھا جائے ف۔ ع اس سے معلوم ہوا ہے کہ حضرت عمرؓ نے جھوٹے گواہ کو سخت سزا (سزائے تعزیر) دی ہمارے لئے آپ کا عمل حجت ہے اس پر عمل ضروری ہے **ولان هذه** الخ اور اس دلیل سے بھی کہ جھوٹی گواہی دینا بڑا گناہ ہے جس کا برا اثر دوسروں تک پہونچتا ہے اس کے لئے منجانب شرع کوئی سزا مقرر نہیں ہے اس لئے حسب ضرورت سزا دینی چاہئے (ف تاکہ اس کا نقصان وہ اثر دوسروں تک نہ پہونچے صحیح حدیث میں ہے کہ رسول اللہؐ نے فرمایا ہے کہ کیا میں تم لوگوں کو نہ بتادوں کہ سب سے بڑا گناہ کیا ہے تب صحابہ کرامؓ نے عرض کیا یا رسول اللہ کیوں نہیں بتلا ئینگے بلکہ ضرور فرمائیں اس پر رسول اللہؐ نے فرمایا ہے کہ اللہ تبارک وتعالےٰ کے ساتھ شرک کرنا اور والدین کی نافرمانی کرنا آپ اس وقت ٹیک لگا کر بیٹھے ہوئے تھے اچانک بیٹھ گئے اور فرمایا ہے خبردار تم یہ بھی جانو کہ جھوٹی بات یا جھوٹی گواہی بھی بڑا گناہ ہے پھر آپ اس جملہ کو بار بار مکرر سہ کرر فرماتے رہے یہانتک کہ (آپ کی تکلیف کو محسوس کرتے ہوئے) ہم نے یہ تمنا کی کہ اب آپ خاموش ہو جائے (رواہ البخاری) اسی طرح خود اللہ تعالیٰ نے بھی جھوٹی بات کو شرک کے ساتھ ملایا ہے فرمایا ہے کہ **فاجتنبوا الرجس من الاوثان واجتنبوا قول الزور** یعنی تم لوگ بتوں کی گندگیوں اور ناپاکیوں سے دور رہو اور قول زور سے بھی دور رہو اس سے معلوم ہوا کہ قصداً جھوٹی گواہی دینا کبیرہ گناہ ہے **وله ان** الخ اور ان کی یعنی امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ قاضی شریح بن ہانی تابعی جھوٹے گواہ کو مشہور کرتے تمام لوگوں میں شہرت دیتے مگر مارتے نہیں تھے۔

ولان الانزجار الخ اور اس دلیل سے بھی کہ تشہیر کرا دینے سے سرزنش اور زجر کا مقصد حاصل ہو جاتا ہے اس لئے اس پر اکتفاء کیا جائے گا **والضرب وان کان** الخ اور مار پیٹ کی سزا اگرچہ تشہیر سے زیادہ تکلیف دہ ہوتی ہے لیکن اس کا نقصان یہ ہوتا

ہے کہ وہ آئندہ اس خوف سے کہ ایک مرتبہ جس بات کی گواہی دیدی ہے اگر چہ وہ غلط ہے اب
اگر اس سے انکار کر کے صحیح بات کہدوں تو پھر اسی طرح کی مار پڑیگی
اس لئے وہ اپنی غلط بات پر ہی جمارہے گا، اپنی گواہی سے وہ بھی نہیں پھرے گا اس لئے اس نتیجہ کا خیال کر کے سزا میں کچھ کمی کر دینا واجب ہے (ف لیکن عبدالرزاق نے سفیان ثوریؒ سے روایت کی ہے کہ جعد بن ذکوان نے کہا ہے کہ قاضی شریح کے پاس ایک جھوٹا گواہ لایا گیا تو آپ نے اس کے سر کا عمامہ اتروا کر اس پر کئی درے مارے پھر اسی مسجد میں اسے بھیجدیا گیا جہاں لوگ اسے پہچانتے تھے جیسا کہ فتح القدیر میں ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شریح نے ملزم کو سزا بھی دی ہے: وحدیث عمرؓ الخ اور حضرت عمرؓ کی حدیث سیاست پر محمول کی جائیگی اس دلیل سے کہ آپ نے پورے چالیس درے مارے (اگر تعزیرا ہوتا ہے تو آخری حد تک نہ مارتے پھر منہ بھی کالا کیا (ف شیخ ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے کہ قاضی شریح سے بھی یہ ثابت ہے کہ آپ نے تعزیر کی تھی نیز ابو حنیفہؒ بھی ایسے مجرم کی تشہیر کے قائل تھے اور شیخ ابن الہمامؒ نے بظاہر صاحبینؒ کے قول کو ترجیح دی ہے واللہ تعالٰے اعلم۔

توضیح:۔ جھوٹی گواہی دینے والے کے ساتھ کیا سلوک کیا جائے، تفصیل مسئلہ، اقوال مشائخ دلائل

كتاب الرجوع عن الشهادات

قال. واذا رجع الشهود عن شهادتهم قبل الحكم بها سقطت، لان الحق انما يثبت بالقضاء والقاضي لا يقضي بكلام متناقض ولا ضمان عليهما لانهما ما اتلفا شيئا لا على المدعي ولا على المدعى عليه، فان حكم بشهادتهم ثم رجعوا لم يفسخ الحكم، لان آخر كلامهم يناقض اوله، فلا ينقض الحكم بالتناقض ولانه في الدلالة على الصدق مثل الاول وقد ترجح الاول باتصال القضاء به، وعليهم ضمان ما تلفوه بشهادتهم لاقرارهم على انفسهم بسبب الضمان والتناقض لا يمنع صحة الاقرار وسنقرره من بعد، ولا يصح الرجوع الا بحضرة الحاكم، لانه فسخ الشهادة فيختص بما تختص به الشهادة من المجلس وهو مجلس القاضي اي قاضٍ كان ولان الرجوع توبة والتوبة على حسب الجناية فالسر بالسر والاعلان بالاعلان، واذا لم يصح الرجوع في غير مجلس القاضي فلو ادعى المشهود عليه رجوعهما واراد يمينهما لا يحلفان، وكذا لا تقبل بينته عليهما، لانه ادعى رجوعا باطلا حتى لو اقام البينة انه رجع عند قاض كذا وضمنه المال تقبل لان السبب صحيح.

گواہیوں سے پھر جانے کا بیان یعنی ایک مرتبہ کوئی گواہی دے اس سے پھر جانا اور اس کی کئی صورتیں ہیں اس لئے کہ جن معاملات میں گواہیوں کی تعداد شریعت کی طرف سے تعین ہے مثلاً زنا ثابت کرنے کے لئے چار گواہوں کا ہونا اس میں اتنے ہی گواہوں نے گواہی دی مگر بعد میں ایک شخص اپنے بیان سے پھر گیا یا چار سے زائد تھے اور جتنے زائد تھے وہ سب پھر گئے پھر ان کا انکار کرنا خواہ قاضی کے فیصلہ سے پہلے ہو یا اس کے بعد ہو اسی طرح حد جاری ہونے سے پہلے ہو یا اس کے بھی بعد میں ہو اور نظائر اموال میں لکھے ہوئے ہیں اس لئے یہاں فرمایا ہے قال واذا رجع الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر گواہوں نے اس سے پہلے کہ قاضی اس کے مطابق کوئی فیصلہ کرے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو وہ گواہی ساقط اور بے اعتبار ہو جائیگی ف اور اس مسئلہ میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے مگر شرط یہ ہے کہ اس کا رجوع کرنا قاضی کے سامنے ہوا ایسا ہونے سے اس کی گواہی ختم ہو جائیگی پھر مدعی ثابت نہ ہوگا۔

لان الحق الخ کیونکہ حق تو قاضی ہی کہ ذریعے ثابت ہوتا ہے اور قاضی ایسی بات کے موافق فیصلہ نہیں کر سکتا ہے جس

میں اختلاف اور تناقض پایا جاتا ہے (ف یعنی کسی گواہ نے پہلے گواہی دی پھر اس کی تردید کر دی اس طرح اس کے دعوی میں تناقض پایا جاتا ہے اس کے موافق فیصلہ نہیں کر سکتا ہے) ولا ضمان الخ اور انکار کی وجہ سے گواہوں پر تاوان بھی واجب نہ ہوگا کیونکہ اپنے انکار سے انہوں نے مدعی یا مدعی علیہ میں سے کسی کا کچھ بھی نقصان نہیں کیا ہے (ف یہ حکم اس وقت ہوگا کہ اس وقت تک قاضی نے انکی گواہی پر کوئی حکم نہ دیا ہو فان حکم الخ کیونکہ اگر قاضی نے انکی گواہی کے بعد حکم دیا اس کے بعد وہ اپنی گواہی سے پھر گئے تو قاضی کا حکم منسوخ نہ ہوگا (کیونکہ گواہوں کا آخری کلام ان کے پہلے کلام کے مخالف ہے مگر اس اختلاف کی وجہ سے قاضی کا فیصلہ منسوخ نہ ہوگا کیونکہ سچائی ثابت کرنے میں اس پہلے کلام کی طرح دوسرا کلام بھی ہے (یعنی انکار کرنے سے پہلے جس طرح کا کلام سچا سمجھا گیا تھا یہ دوسرا کلام بھی سچ ثابت سمجھا جا رہا ہے مگر پہلے کلام میں قاضی کا فیصلہ مل جانے کی وجہ سے اس میں زبردست قوت پیدا ہوگئی اس لئے اس کو ترجیح ہوگی (ف لہذا پہلا کلام اور فیصلہ باقی رہ جائے گا)۔

وعلیھم ضمان الخ مگر گواہوں نے اپنی گواہی سے دوسرے کا جو کچھ نقصان کیا ہے ان لوگوں پر اس نقصان کا تاوان لازم آئے گا کیونکہ انہوں نے ایک ایسی بات کا اقرار کیا ہے جو ضمانت کا سبب ہے (اور ان کے اقرار کو صحیح مانا جائے گا) اور ان کے کلام میں تناقض کا ہونا انکے اقرار کے صحیح ہونے کو منع نہیں کرے گا۔ چنانچہ ہم آئندہ اس کی وضاحت کرینگے ولا یصح الخ اور گواہ کا اپنے اقرار سے رجوع کرنا اسی صورت میں صحیح ہوگا جبکہ قاضی کے سامنے رجوع کیا ہو (ف خواہ اسی قاضی کے سامنے ہو جس کے سامنے اقرار کیا ہو یا اس کے علاوہ کوئی دوسرا قاضی ہو۔

لانہ فسخ الخ کیونکہ قول سے رجوع کرنے کا مطلب اپنی گواہی کو ختم کرنا ہے اس لئے جہاں کہیں گواہی کا ہونا ضروری ہے وہیں پر فسخ کرنا بھی ضروری ہوگا یعنی وہ قاضی کی مجلس ہے کہ جیسے گواہی کا قاضی کی مجلس میں ہونا ضروری ہے اسی طرح اس کے فسخ کے لئے بھی قاضی کی مجلس کا ہونا ضروری ہے خواہ نیا یا پرانا یعنی کوئی بھی قاضی ہو اور اس وجہ سے بھی کہ گواہی سے رجوع کر لینا توبہ کرنا ہے یعنی پہلے غلط گواہی دے کر ایک بڑا گناہ کر لیا ہے اور اب اپنے عمل بد سے توبہ کرتا ہے تو گناہ زیادہ ہوگا یا جیسا ہوگا توبہ بھی اسی انداز کی ہونی چاہیے یعنی اگر گناہ تنہائی میں ہو تو توبہ کا بھی تنہائی میں ہونا کافی ہوگا اور اگر علانیہ گناہ ہو تو توبہ بھی علانیہ ہونا ضروری ہوگا۔

(پس جس طرح گواہوں نے قاضی کے سامنے علانیہ جھوٹی گواہی دے کر گناہ کیا ہے اس طرح توبہ بھی اس کے سامنے علانیہ ہونی چاہیے) اب جبکہ یہ بات معلوم ہوگئی کہ قاضی کی مجلس کے سوا دوسری جگہ رجوع کرنے کا اعتبار نہیں ہوتا ہے تو ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر مدعی علیہ نے یہ دعوی کیا کہ ان گواہوں نے اپنے بیان سے رجوع کر لیا ہے پھر یہ چاہا کہ ان گواہوں سے قسم لے تو ان گواہوں سے قسم نہیں لی جائیگی اسی طرح اگر مدعی علیہ گواہ مقرر کرنا چاہے تو بھی قاضی کی مجلس کے علاوہ دوسری جگہ دعوی سے رجوع کرنا بھی باطل ہوگا یہانتک کہ اگر مدعی علیہ نے دعوی کیا پھر گواہ بھی پیش کیا کہ اس شخص نے فلاں قاضی کے سامنے رجوع کر کے مال کا تاوان ادا کر دیا ہے تو وہ گواہ قبول نہیں ہونگے کیونکہ سبب صحیح ہے۔م

توضیح: گواہی سے رجوع کرنا، اس کی صورتیں، رجوع کرنا کب تک مقبول ہو سکتا ہے قبولیت کی شرط، انکار کی وجہ سے تاوان لازم ہونا یا نہ ہونا۔ تفصیل مسائل۔ دلائل

قال. واذا شهد شاهدان بمال فحكم الحاكم به ثم رجعا ضمنا المال للمشهود عليه لان التسبيب على وجه التعدى سبب الضمان كحافر البير وقد سببا للاتلاف تعديا، وقال الشافعي لا يضمنان لانه لا عبرة للتسبيب عند وجود المباشرة، قلنا تعذر ايجاب الضمان على المباشر وهو القاضي لانه كالملجأ الى القضاء وفي ايجابه صرف الناس عن تقلده وتعذر استيفاؤه من المدعي، لان الحكم ماض فاعتبر التسبيب، وانما

یضمنان اذا قبض المدعی المال دینا کان او عینا، لان الاتلاف به یتحقق ولانه لا مماثلة بین اخذ العین والزام الدین۔

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دو گواہوں نے مال کی گواہی دی اس لئے حاکم نے اس گواہی کے موافق حکم سنایا پھر ان دونوں گواہوں نے اپنی بات سے رجوع کر لیا تو وہ مدعی علیہ کے لئے مال کے ضامن ہوں گے (ف یہی قول امام مالک واحمدؒ کا بھی ہے اور بقول اصح امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے ع: **لان التسبیب الخ** کیونکہ ایسا سبب بنانا جس کا اثر دوسروں تک پہنچتا ہو وہ جرمانہ اور تاوان کا سبب ہوتا ہے جیسے کسی نے دوسرے کی زمین یا راستہ میں بغیر اجازت کنواں کھودا اور اس میں کوئی مسافر یا جانور گر کر مر گیا تو اس نقصان کا ذمہ دار کنواں کھودنے والا ہوگا اس طرح یہاں بھی گواہوں نے غلط گواہی دے کر مدعی علیہ کے مال کو ضائع کیا ہے (ف لہٰذا وہ دونوں گواہ اس مال کے ضامن ہوں گے) اور امام شافعیؒ سے منقول ایک ضعیف روایت میں اس کے خلاف ہے جیسے مصنفؒ نے ذکر کیا ہے۔

وقال الشافعیؒ الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ کوئی گواہ بھی ضامن نہیں ہوگا کیونکہ از خود جب دوسرا کوئی کرنے والا موجود ہو اس وقت اس کام کا سبب پیدا کرنے والے کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے (ف یعنی حقیقت میں مدعی علیہ کا مال ضائع کرنے والا قاضی ہے کیونکہ اسی نے حکم دیا ہے اور دونوں گواہ اس حکم کے لئے صرف سبب بنے ہیں اس لئے اس سبب بننے کا کچھ اعتبار نہیں ہوگا جبکہ ضائع کرنے والا خود بھی موجود ہے جیسے للو نے کلو سے کہا کہ تم بدھو کا ہاتھ کاٹ دو اس آمادہ کرنے پر کلو نے ہاتھ کاٹ دیا تو وہ کلو ہی پکڑا جائے گا اور للو کا کچھ اعتبار نہ ہوگا حاصل یہ ہوا کہ اصل کام انجام دینے والے کی موجودگی میں اس کام پر آمادہ کرنے والے کا کچھ اعتبار نہیں ہوتا ہے اس لئے موجودہ مسئلہ میں قاضی کے رہتے ہوئے گواہ پر تاوان لازم نہیں آئے گا۔

فلنا تعذر الخ اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ اصل کام کرنے والے یعنی قاضی پر تو تاوان واجب کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ قاضی گواہی سننے کے بعد اس پر فیصلہ کرنے میں مجبور تھا یعنی قاضی کی ذمہ داری ہوگئی تھی کہ وہ فیصلہ سنائے پھر اگر ایسے معاملات میں قاضی پر تاوان واجب ہو جائے تو گویا تمام لوگوں کو عہدہ قضاء کے قبول کرنے سے روک دینا لازم آئے گا کیونکہ جب ہر شخص یہ دیکھے گا کہ گواہی کے بعد بھی فیصلہ دینے کے بعد قاضی کو اس کا تاوان دینا لازم ہوتا ہے تو کوئی بھی اس کو بالکل قبول نہیں کرے گا پھر مدعی (جسے قاضی کے فیصلہ سے مالی فائدہ ہو گیا ہے) سے بھی اس تاوان کو وصول کرنا ممکن نہ ہوگا یعنی قاضی نے جس وقت فیصلہ سنایا تھا اس وقت اس کا فیصلہ صحیح صادر ہوا تھا اس بناء پر سبب پیدا کرنے والے کا ہی اعتبار کیا جائے گا (ف یعنی اس حکم کے دینے کا جو شخص سبب بنا ہے یعنی گواہ وہی ضامن ہوگا: **وانما یضمنان الخ** پھر یہ دونوں گواہ اس وقت ضامن ہوں گے جبکہ مدعی نے اپنے مال پر قبضہ کر لیا ہو خواہ عین مال سامان وغیرہ ہو جو اس کا تھا یا دین سے ہو یعنی روپیہ اور اشرفی وغیرہ کیونکہ مدعی کے وصول کر لینے سے ہی مدعی علیہ کا حق برباد کرنا ثابت ہوتا ہے اور اس لئے بھی کہ عین کے لینے میں اور دین کے لازم کرنے میں کوئی مماثلت نہیں ہے (ف گواہوں نے جس کی گواہی دی اگر وہ مال سونا اور چاندی کی قسم سے ہو اور مدعی نے اس وقت تک اسے وصول نہیں کیا ہو تو گواہوں پر ضمان لازم نہ ہوگا کیونکہ یہ بات جائز نہیں ہے کہ گواہوں سے مال دین کے مقابلہ میں مال عین وصول کیا جائے گا کیونکہ عین اور دین میں کسی قسم کی مماثلت نہیں ہے

توضیح: دو آدمیوں کی گواہی دینے کی وجہ سے حاکم نے فیصلہ سنا دیا مگر گواہوں نے بعد میں انکار کر دیا، تفصیل مسئلہ۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال. فان رجع احدهما ضمن النصف والاصل ان المعتبر فی هذا بقاء من بقی لا رجوع من رجع وقد بقی من یبقی بشهادته نصف الحق، وان شهد بالمال ثلاثة فرجع احدهم فلا ضمان علیه لانه بقی من یبقی بشهادته

كل الحق، وهذا لان الاستحقاق باق بالحجة والمتلف حتى استحق سقط الضمان فاولى ان يمتنع، فان رجع آخر ضمن الراجعان نصف الحق، لان ببقاء احدهم يبقى نصف الحق، وان شهد رجل وامرأتان فرجعت امرأة ضمنت ربع الحق لبقاء ثلثة الارباع ببقاء من بقي، وان رجعتا ضمنتا نصف الحق لان بشهادة الرجل بقي نصف الحق، وان شهد رجل وعشر نسوة ثم رجع ثمان فلا ضمان عليهن، لانه بقي من يبقى بشهادته كل الحق، فان رجعت اخرى كان عليهن ربع الحق لانه بقي النصف بشهادة الرجل والربع بشهادة الباقية فبقي ثلثة الارباع، وان رجع الرجل والنساء فعلى الرجل سدس الحق وعلى النسوة خمسة اسداسه عند ابي حنيفة وقالا على الرجل النصف وعلى النسوة النصف، لانهن وان كثرن يقمن مقام رجل واحد، ولهذا لا يقبل شهادتهم الا بانضمام رجل، ولابي حنيفة ان كل امرأتين قامتا مقام رجل واحد، قال عليه السلام في نقصان عقلهن عُدلت شهادة اثنين منهن بشهادة رجل واحد، فصار كما اذا شهد بذلك ستة رجال ثم رجعوا فان رجع النسوة العشرة دون الرجل كان عليهن نصف الحق على القولين لما قلنا، ولو شهد رجلان وامرأة بمال ثم رجعوا فالضمان عليهما دون المرأة، لان الواحدة ليست بشاهدة بل هي بعض الشاهد فلا يضاف اليه الحكم.

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اب اگر دو گواہوں میں جس کسی نے بھی اپنی گواہی سے رجوع کر لیا ہے وہ آدھے مال کا ضامن ہوگا اس مسئلہ میں قاعدہ یہ ہے کہ گواہوں میں سے جو بھی اپنی گواہی پر باقی رہے گا اسی کا باقی رہنا معتبر ہوگا اور جس نے رجوع کر لیا ہے اس کا رجوع کرنا معتبر نہ ہوگا اس لئے جو شخص اپنی گواہی پر قائم ہے اس کا اعتبار کیا جائے گا اور موجودہ مسئلہ میں جو شخص اپنی گواہی پر قائم ہے اس کی گواہی کے ساتھ نصف حق باقی رہ گیا (ف کیونکہ دونوں گواہوں سے پورا حق ثابت ہوتا ہے اس لئے ہر ایک کے مقابلہ میں نصف حق ہوا پس جب دونوں گواہ رجوع کر لیںگے تو ان میں سے ہر ایک نصف حق کا ضامن ہوگا اور جب صرف ایک نے رجوع کیا تو صرف ایک گواہ باقی رہا اب اگر یہ شروع میں ہی تنہا ہوتا تو اس سے حق ثابت نہیں ہو سکتا تھا اور جب نصف حق اس کے ساتھ باقی رہا اور جس نے رجوع کیا وہ نصف حق کا ضامن ہوگا اس لئے اگر دونوں اپنے دعوی پر قائم رہتے تو پورا حق ثابت رہتا۔

وان شهد الخ اور اگر تین گواہوں نے مل کر گواہی دی اور ان میں سے کسی ایک نے رجوع کر لیا تو اس پر تاوان نہیں ہوگا کیونکہ اس کے علاوہ ابھی اتنے گواہ باقی ہیں جن کی گواہی سے پورا حق ثابت ہو جاتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اس مال پر مدعی کا استحقاق حجت کے ساتھ باقی ہے حالانکہ جو چیز ضائع کی جائے جب اس ضائع کرنے والے کا حق ثابت ہو جائے تو اس مال کا تاوان اس پر سے ختم ہو جاتا ہے پس بدرجہ اولی تاوان لازم نہ ہوگا (ف مثلاً زید کا مال کسی نے ضائع کر دیا اور ضائع کرنے والے پر زید کے حق میں تاوان ادا کرنے کا حکم ہوا مگر اس مال کا اصل حقدار بجائے زید کے بکر ثابت ہو گیا اور اس نے ضائع کرنے والے سے تاوان لے لیا تو اب زید کے لئے وہ تاوان ختم ہو جائے گا اسی طرح جب باقی دو گواہوں سے مدعی کا حق ثابت رہا تو گواہی سے پھر جانے والے گواہ پر تاوان لازم نہ ہوگا کیونکہ ابھی تک پورے دو گواہ باقی رہ گئے۔

فان رجع الخ پھر اگر ان دونوں میں سے بھی ایک گواہ پھر جائے تو ان دونوں پھر جانے والے گواہوں پر نصف حق کا تاوان لازم ہوگا کیونکہ دونوں میں سے ایک گواہ باقی رہنے کیساتھ آدھا حق باقی رہجائے گا (ف الحاصل دونوں پھر جانے والوں نے صرف نصف حق ضائع کیا ہے اس لئے اسی نصف کے وہ دونوں ضامن ہوں گے وان شهد رجل الخ اور اگر مال کے بارے میں ایک مرد اور دو عورتوں نے گواہی دی پھر ایک عورت گواہی سے پھر گئی تو وہ اس مال کے چوتھائی حق کی ذمہ دار ہوگی کیونکہ ایک مرد اور ایک عورت کے باقی رہنے سے تین چوتھائی حق باقی رہگیا ہے (ف کیونکہ دو عورتیں ایک مرد کے قائم مقام ہوتی ہیں گویا دو عورتوں کے مقابلہ میں نصف حق ہوا اس لئے ایک عورت کے پھر جانے سے چوتھائی حق ضائع ہوا اس طرح تین چوتھائی حق باقی رہ گیا۔

وان رجعتا الخ اور اگر دونوں ہی عورتیں گواہی سے پھر گئیں تو دونوں اس مال کے آدھے حق کی ذمہ دار ہوں گی کیونکہ باقی آدھا حق مرد کی گواہی سے باقی رہگیا (ف کیونکہ دو عورتیں ایک مرد کے قائم مقام ہیں یعنی ان دونوں کے حصہ میں نصف حق ہے اور باقی نصف حق مرد کے حصہ کا ہے: وان شهد الخ اور اگر ایک مرد اور دس عورتوں نے گواہی دی ان میں سے آٹھ نے رجوع کر لیا تو ان میں سے کسی پر بھی تاوان لازم نہیں آئے گا کیونکہ ان کے بعد بھی اتنے گواہ باقی رہ گئے جن سے پورا حق ثابت کیا جاسکتا ہے (یعنی ایک مرد اور دو عورتیں امام مالکؒ کا یہی قول ہے اور اصح قول کے مطابق امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے ع)۔

فان رجعت الخ پھر اگر باقی دو عورتوں میں سے بھی ایک عورت پھر گئی تو ان تمام پھر جانے والیوں یعنی نو عورتوں پر مجموعہ ایک چوتھائی ضمان لازم آئیگا کیونکہ مرد کی گواہی باقی رہنے سے نصف اور ایک عورت سے چوتھائی مجموعہ تین چوتھائی حق باقی رہگیا، وان رجع الرجل الخ اور اگر مرد اور سب عورتیں بھی گواہی سے پھر جائیں تو مرد پر کل حق کا چھٹا حصہ واجب ہوگا اور عورتوں پر چھ حصوں سے باقی پانچ حصے ہونگے یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے (ف اور امام مالک شافعی واحمدؒ کا بھی یہی قول ہے ع)، وقالا علی الرجل الخ اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ مرد پر نصف اور سب عورتوں پر نصف حق لازم ہوگا کیونکہ عورتیں اگرچہ بہت ہوجائیں سب ایک ہی مرد کے قائم مقام ہوتی ہے اسی بناء پر صرف عورتوں کی گواہی قبول نہیں ہوتی جبتک کہ ان کے ساتھ ایک مرد بھی نہ ہو (ف کیونکہ ایک مرد نصف ہوا اور باقی تمام عورتیں مل کر ایک مرد کے قائم مقام ہوئیں اس لئے وہ سب نصف حق کی ضامن ہوں گی۔

ولابی حنیفةؒ الخ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے دو عورتیں ایک مرد کے برابر ہیں (ف اس طرح مسئلہ میں دس عورتیں پانچ مردوں کے برابر ہوئی قال علیه السلام الخ کیونکہ رسول اللہؐ نے عورتوں کی عقل کے بارے میں فرمایا ہے کہ عورتوں کی عقل ناقص ہوتی ہے اور ان میں سے دو عورتوں کی گواہی ایک مرد کی گواہی کے برابر ہوتی ہے (ف اس جیسی روایت بخاریؒ نے حضرت ابو سعیدؓ سے کی ہے پس اس حساب سے دس عورتیں پانچ مردوں کے برابر ہوئیں، فصار کما الخ، اس کی مثال ایسی ہوگئی جیسے کہ چھ مردوں نے گواہی دی پھر سب نے اس سے رجوع کر لیا (ف تو بلا خلاف ہر گواہ پر چھ حصوں میں سے ایک حصہ لازم ہوتا ہے فان رجع الخ پھر اگر تمام یعنی دس کی دس عورتیں پھر گئیں لیکن مرد نہیں پھرا تو دونوں قولوں کے مطابق بالاتفاق ان تمام عورتوں پر نصف واجب ہوگا اسی دلیل کی بناء پر جو ہم نے بیان کر دی ہے (ف یعنی جو باقی رہے ان ہی کا اعتبار ہوگا اور جب مرد باقی رہا تو نصف حق رہگیا اور صرف نصف حق باطل ہوگیا جو ان تمام عورتوں پر برابر لازم ہوگا اس میں امام اعظم اور صاحبینؒ کا اتفاق ہے۔

ولو شهد رجلان الخ اور اگر دو مرد اور ایک عورت نے مال کی گواہی دی پھر سب اس گواہی سے پھر گئے تو اس مال کا پورا تاوان ان دو مرد گواہوں پر لازم ہوگا اور عورت پر نہیں ہوگا کیونکہ موجودہ صورت میں ایک عورت مستقل گواہ نہیں ہے بلکہ ایک گواہ کا جزو ہے (ف کیونکہ دو عورتیں مل کر ایک گواہ ہوتا ہے اور صرف ایک عورت کچھ بھی گواہ نہیں ہے کیونکہ گواہوں کی تعداد دو مردوں سے ہی پوری ہوگئی اور یہ عورت زائد قرینہ کے حکم میں ہوئی فلا یضاف الخ اس لئے قاضی نے جو کچھ فیصلہ سنایا ہے کہ اس کی نسبت اس عورت کی طرف نہ ہوگی (یعنی اس عورت کے کہنے کی وجہ سے قاضی نے فیصلہ نہیں سنایا ہے (بلکہ صرف ان دو مردوں کی طرف ہوگی یعنی قاضی کے حکم کا سبب یہ عورت نہیں ہوتی بلکہ دونوں مرد ہوئے اس لئے تاوان کے ذمہ دار یہ دونوں مرد ہی ہوئے۔

توضیح: اگر دو یا ان سے زائد خواہ وہ مرد ہوں یا عورتیں ہوں کسی مال کے متعلق گواہی دیں اور قاضی نے ان کے مطابق فیصلہ سنا دیا اور مدعی نے اس پر قبضہ بھی کر لیا مگر بعد میں ان میں

سے چند یا سب کے سب اپنی گواہی سے پھر گئے، تفصیل مسائل، احتمالی صورتیں۔ ان کے احکامات، اقوال ائمہ۔ دلائل

قال وان شهد شاهدان على امرأة بالنكاح بمقدار مهر مثلها ثم رجعا فلا ضمان عليهما، وكذلك اذا شهدا باقل من مهر مثلها لان منافع البضع غير متقومة عند الاتلاف لان التضمين يستدعي المماثلة على ما عرف وانما تُضمن وتتقوم بالتملك لانها تصير متقومة ضرورة الملك ابانة لخطر المحل، وكذلك اذا شهدا على رجل بتزويج امرأة بمقدار مهر مثلها، لانه اتلاف بعوض لما ان البضع متقوم حال الدخول فى الملك والاتلاف بعوض كلا اتلاف وهذا لان مبنى الضمان على المماثلة ولا مماثلة بين الاتلاف وبينه بغير عوض، وان شهدا باكثر من مهر المثل ثم رجعا ضمنا الزيادة، لانهما اتلفاها من غير عوض.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دو گواہوں نے ایک عورت کے بارے میں اس کے مہر مثل کے عوض اس کے نکاح ہو جانے کی گواہی دی (ف مثلاً اس عورت نے اتنے مہر کے عوض جو اس کے مہر مثل کے برابر ہے اس مرد کے ساتھ نکاح کیا ہے اور اس گواہی کی بناء پر قاضی نے ان دونوں کے درمیان نکاح قائم ہو جانے کا حکم دیدیا مگر بعد میں دونوں نے اپنے بیان سے رجوع کر لیا تو ان گواہوں پر کچھ بھی تاوان لازم نہ ہوگا (ف کیونکہ مرد نے عورت سے نفع اٹھایا اور عورت نے اس کے عوض مہر مثل پالیا تو کسی کا کچھ نقصان نہ ہوا و كذالك اذا شهد الخ اسی طرح اگر گواہوں نے اس عورت کے مہر مثل سے کم پر نکاح کرنے کی گواہی دی ہو جب بھی وہ کسی مال کے ضامن نہ ہوں گے کیونکہ کم مہر کی گواہی دینے سے عورت کو بظاہر نقصان پہنچایا ہے مگر اسے نقصان پہنچاتے وقت اس کے بضع (شرمگاہ) کی کوئی متعین قیمت نہیں ہوتی ہے۔

لان التضمين الخ کیونکہ ضمان لازم کرنے کے لئے تو نقصان کے جیسا ہی لازم کرنا چاہیے جیسا کہ اپنی بحث (اصول فقہ) میں بتایا جا چکا ہے (ف خلاصہ یہ ہوا کہ گواہوں نے نکاح کی گواہی دے کر عورت کی شرمگاہ کے منافع کو ضائع کیا ہے مگر اس کے منافع ایسی چیز نہیں ہے جس کی قیمت متعین ہو اس لئے مہر کم اور زیادہ ہر قیمت کا ہو سکتا ہے اب اگر یہ سوال کیا جائے کہ اگر کسی نکاح میں مہر کا تذکرہ نہ ہو تو آخر کار اس کا مہر متعین کرنے میں مہر مثل اندازہ کیا جاتا ہے تو جواب یہ ہے کہ اس صورت میں بھی اپنی ذاتی طور پر کوئی قیمت نہیں ہوتی ہے وانما تضمن الخ البتہ ملکیت کی وجہ سے وہ قیمتی اور لائق ضمان ہو جاتی ہے کیونکہ شوہر کی ملکیت میں اس محل کی شرافت ظاہر کرنے کے لئے ضرورۃً وہ قیمتی ہو جاتی ہے (ف یعنی وہ جب ملک نکاح میں داخل ہوئی تو اسکی شرافت ظاہر کرنے کو اس کے عوض مال لازم کرنا اس مجبوری کی وجہ سے ہوتا ہے ورنہ در حقیقت اپنے طور پر اور اپنی ذات میں وہ قیمتی نہیں ہے۔

و كذا اذا شهد الخ اسی طرح اگر دو گواہوں نے ایک شخص کے بارے میں یہ گواہی دی کہ اس نے ایک عورت کا اس کے مہر مثل کے عوض اس مدعی سے نکاح کر دیا ہے (ف دونوں گواہوں نے اس سے رجوع کر لیا تو بھی کسی چیز کا ان پر ضمان لازم نہ ہوگا کیونکہ انہوں نے شرمگاہ کے منافع کو ان کے پورے مہر مثل کے عوض ضائع کیا ہے اس لئے اس عورت یا اس کے شوہر میں سے کسی کا نقصان نہیں کیا ہے: لانه اتلاف الخ کیونکہ اگرچہ یہ بربادی ہے مگر مفت میں نہیں ہے اس کے مہر مثل کے عوض ہے کیونکہ اگر شرمگاہ اپنی ملکیت میں ہو تو اس میں دخول سے وہ شرمگاہ ایک قیمتی چیز ہو جاتی ہے یعنی اس کے عوض مال بھی لازم آتا ہے اور جس بربادی میں اس کے عوض پایا جائے تو وہ نہ ہونے کے برابر ہوتی ہے گویا کوئی بربادی نہیں کی ہے یہ حکم اس وجہ سے ہے کہ تاوان اسی جیسا ہوتا ہے جیسی کہ وہ چیز جو برباد ہوئی ہو حالانکہ بدلہ کے ساتھ بربادی اور بغیر بدلہ کی بربادی میں کوئی برابری اور مماثلت نہیں ہوتی ہے وان شهد الخ اور اگر دونوں گواہوں نے مہر مثل سے زیادہ کے عوض نکاح کر دینے کی گواہی

دی پھر دونوں نے اس گواہی سے رجوع کر لیا تو اس زیادتی کے وہ دونوں ضامن ہوں گے (ف یعنی شوہر نے اس کے مہر مثل سے جتنا بھی زیادہ بیوی کو دیا ہے وہ انکی گواہی دینے کی وجہ سے دینا پڑا ہے لہٰذا اس زیادتی کے ضامن ہوں گے **لانهما اتلفاها الخ** کیونکہ ان گواہوں نے اس زائد مقدار کو مفت یعنی کسی عوض کے بغیر ضائع کیا ہے (ف کیونکہ انہیں کی گواہی کی وجہ سے قاضی نے حکم دیا ہے تو یہی سبب ہونے کی وجہ سے ضامن ہوں گے۔

توضیح: اگر دو گواہوں نے ایک عورت کے بارے میں کسی شخص متعین سے نکاح کرنے کی گواہی دی مہر مثل یا اس سے کم یا اس سے زائد میں اور قاضی نے اس کی وجہ سے ان دونوں میں نکاح قائم کر دیا بعد میں وہ دونوں اس سے پھر گئے، تفصیل مسئلہ۔ حکم۔ دلائل

قال وان شهدا ببيع شيء بمثل القيمة او اكثر ثم رجعا لم يضمنا لانه ليس باتلاف معنى نظرا الى العوض، وان كان باقل من القيمة ضمنا النقصان لانهما اتلفا هذا الجزء بلا عوض، ولا فرق بين ان يكون البيع باتا او فيه خيار البائع لان السبب هو البيع السابق فيضاف الحكم عند سقوط الخيار اليه فيضاف التلف اليهم، وان شهدا على رجل انه طلق امرأته قبل الدخول بها ثم رجعا ضمنا نصف المهر لانهما اكدا ضمانا على شرف السقوط الا ترى انها لو طاوعت ابن الزوج او ارتدت سقط المهر اصلا، ولان الفرقة قبل الدخول في معنى الفسخ فيوجب سقوط جميع المهر كما مر في النكاح ثم يجب نصف المهر ابتداء بطريق المتعة فكان واجبا بشهادتهما.

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دو گواہوں نے کسی چیز کو اس کی مثل قیمت یا اس سے زیادہ قیمت پر فروخت کرنے کی گواہی دی پھر دونوں ہی پھر گئے تو وہ ضامن نہ ہوں گے کیونکہ ان دونوں نے کچھ نقصان نہیں پہونچایا ہے اس بناء پر کہ اس کا عوض موجود ہے اس لئے معنی اس کا نقصان پہنچانا نہیں پایا گیا، (ف یعنی مثلاً دو گواہوں نے مشتری کی طرف سے بائع کے خلاف یہ گواہی دی کہ بائع نے یہ گھوڑا جس کی قیمت ہزار روپے ہیں اسے اس نے ہزار روپے یا ڈیڑھ ہزار روپے میں مشتری کے ہاتھ فروخت کیا پھر دونوں اپنی گواہی سے پھر گئے تو وہ کچھ بھی بائع کے لئے ضامن نہ ہوں گے کیونکہ اس کو کوئی نقصان نہیں پہنچایا ہے بلکہ اسے پورا یا اس سے زیادہ بھی بدلہ مل گیا ہے **وان كان باقل الخ** اور اگر گواہوں نے قیمت سے کم داموں سے بیچنے کی گواہی دی ہو تو بائع کی قیمت میں جتنی مقدار کی ہوئی ہو اتنی کے وہ دونوں ضامن ہوں گے (ف بشرطیکہ مشتری اس کا مدعی ہو۔

لانهما اتلفا الخ کیونکہ ان دونوں نے اس حصہ کو عوض کے بغیر ضائع کر دیا ہے **ولا فرق الخ** اور اس بات میں کوئی فرق نہیں ہے کہ یہ بیع قطعی اور مکمل ہو یا اس میں بائع کو کچھ اختیار بھی دیا گیا ہو یعنی بہر صورت اس میں گواہ نقصان کے ضامن ہوں گے کیونکہ اس کا سبب تو وہی پہلی بیع ہے اس لئے اختیار ختم ہوتے وقت حکم کی نسبت اسی بیع کی طرف ہو گی اس لئے یہ کہنا ہو گا کہ جو کچھ بربادی ہوئی ہے وہ ان ہی گواہوں کی وجہ سے ہوئی ہے (ف یعنی گواہوں نے جس بیع کی گواہی دی خواہ ابتداء ہی میں اس بیع کے قطعی اور مکمل ہو جانے کی گواہی دی ہو یا یہ کہا ہو کہ بیع خیار حاصل تھا جس طرح بھی کہا ہو کیونکہ دونوں صورتوں میں حکماً کچھ فرق نہیں ہے اس لئے کہ جس وقت اس کا خیار ختم ہوا اسی وقت کم داموں کے عوض بائع کے قبضہ سے مبیع نکلی ہے اس لئے یہ ابتدائی بیع کی وجہ سے خارج ہوئی جس کی انہوں نے گواہی دی اور جب اپنی گواہی سے رجوع کیا تو اس وقت بائع کے مال کو کچھ کمی کے ساتھ برباد کیا اس لئے دونوں ضامن ہوں گے۔

وان شهدا على رجل الخ اور اگر دو گواہوں نے کسی مرد کے بارے میں گواہی دی کہ اس نے اپنی بیوی کو دخول سے پہلے طلاق دیدی ہے (جس کی وجہ سے اس پر آدھا مہر یا متعہ واجب ہوا) پھر دونوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو وہ آدھے مہر کے

ضامن ہوں گے (ف امام احمدؒ کا یہی قول ہے اور امام مالکؒ وشافعیؒ کا بھی ایک قول ہے: لانهما اكدا الخ کیونکہ ان دونوں نے ایسی ضمانت کو جو ختم ہونے کے قریب تھی اب مضبوط کر دیا ہے (ف یعنی دخول سے پہلے عورت مہر کی حقدار نہیں ہوتی ہے بلکہ بعض صورتوں میں تو وہ بالکل ساقط ہو جاتا ہے لیکن طلاق کا حکم ہو جانے کے بعد نصف مہر واجب ہوتا ہے جسے انہوں نے طلاق کی گواہی دے کر شوہر کے ذمہ موکد اور لازم کر دیا ہے جبکہ بہت ممکن تھا کہ وہ ختم ہی ہو جاتا ہے۔

الاترى الخ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر عورت خدانخواستہ اپنے شوہر کے بیٹے سے مجامعت میں راضی ہو جائے یا وہ مرتد ہو جائے تو اس کا مہر بالکل ختم ہو جاتا ہے (ف مگر جب یہ گواہ یہ جھوٹی گواہی دیں کہ اس کے شوہر نے اسے طلاق دیدی ہے تو اس شوہر پر آدھا مہر لازم آئے گا اور جب اپنی گواہی سے پھر جائینگے تو اس وقت مہر کے ضامن ہوں گے ولان الفرقة الخ اور اس دلیل سے بھی کہ دخول سے پہلے جو جدائی ہوئی ہے وہ نکاح فسخ کرنے کے حکم میں ہوتی ہے جس سے یہ بات لازم آتی ہیکہ پورا مہر ختم ہو جائے جیسا کہ کتاب النکاح میں گذر گیا ہے کہ اس صورت میں ابتداء ہی متعہ واجب ہوا ہے لہٰذا یہ متعہ انہی دونوں کی گواہی کی وجہ سے واجب ہوا (ف اور اب جبکہ انہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کیا تو وہی اس کے ذمہ دار ہو نگے)۔

توضیح: اگر دو شخصوں نے ایک شخص کے بارے میں یہ گواہی دی کہ اس نے اپنی ایک چیز مثل قیمت یا زیادہ یا کم پر قطعی طور سے یا خیار شرط کے ساتھ فروخت کی ہے مگر بعد میں یہ دونوں اپنی گواہی سے پھر گئے، اگر دو مردوں نے یہ گواہی دی کہ اس نے اپنی بیوی کو دخول سے پہلے طلاق دیدی ہے مگر بعد میں رجوع کر لیا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

قال وان شهدا على انه اعتق عبده ثم رجعا ضمنا قيمته، لانهما اتلفا مالية العبد عليه من غير عوض والولاء للمعتق، لان العتق لا يتحوّل اليهما بهذا الضمان فلا يتحول الولاء اليهما. وان شهدوا بقصاص ثم رجعوا بعد القتل ضمنوا الدية ولا يقتص منهم، وقال الشافعي يقتص منهم لوجود القتل منهم تسبيبا فاشبه المكره بل اولى لان الولي يُعان والمكره يمنع، ولنا ان القتل مباشرة لم يوجد، وكذا تسبيبا لان السبب ما يفضي اليه غالبا وههنا لا يفضي، لان العفو مندوب بخلاف المكره لانه يؤثر حياته ظاهرا ولان الفعل الاختياري مما يقطع النسبة ثم لا اقل من الشبهة وهي دارئة للقصاص بخلاف المال لانه يثبت مع الشبهات والباقي يعرف في المختلف.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دو آدمیوں نے کسی کے متعلق اس بات کی گواہی دی کہ اس نے اپنے غلام کو آزاد کر دیا ہے پھر دونوں اپنی گواہی سے پھر گئے ان کی گواہی کی وجہ سے غلام آزاد ہو گیا ہے پھر رجوع کرنے کی وجہ سے دونوں اس غلام کی قیمت کے ضامن ہوں گے یعنی اس کے مالک کو تاوان ادا کرینگے: لانهما اتلفا الخ کیونکہ ان دونوں گواہوں نے زید کی ملکیت سے اس کے غلام کی ملکیت کو مفت میں ضائع کر دیا ہے (اس لئے اس کا تاوان دینا ہو گا اور اس تاوان کے دینے کے باوجود وہ دونوں اس غلام کے مالک نہیں ہوں گے اور اس غلام کی ولاء کے بھی مستحق نہ ہوں گے یہ ولاء اسی شخص کا ہو گا جس نے اسے آزاد کیا ہے یعنی ولاء مالک (زید) کا ہو گا اس لئے کہ تاوان دینے کیوجہ سے اس کی آزادی ان گواہوں کی طرف منسوب نہیں ہو گی (ف: اگر دو گواہوں نے زید کے خلاف گواہی دی کہ اس نے ناحق قصداً بکر کو قتل کر دیا ہے اس کی بناء پر بکر کے ولی کے حق میں زید سے قصاص لینے کا فیصلہ ہوا اور زید قصاصاً قتل کروا دیا گیا مگر بعد میں وہ اپنی گواہی سے پھر گئے اس صورت میں وہ گواہ زید کی دیت ادا کرینگے اور اگر ان سے قصاص کا مطالبہ کیا گیا ہو تو وہ قصاص میں قتل نہیں کیے جائینگے۔

وقال الشافعي الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ گواہوں سے قصاص لیا جائے گا کیونکہ گواہوں کی طرف سے سبب بن کر قتل واقع ہو رہا ہے (یعنی وہ دونوں گواہ ہی اس قتل کے سبب بنے ہیں) لہٰذا یہ گواہی زبردستی کرنے والے کے مشابہ ہو گئی بلکہ اس

سے بھی زیادہ ہوئی کیونکہ مقتول ولی کے حق میں لوگوں کی طرف سے مدد کی جاتی ہے مگر مجبور کو منع کیا جاتا ہے (ف مثلاً زید نے بکر پر زبردستی کی کہ تم خالد کو قتل کردو اس صورت میں بکر اس کو قتل کردے تو اس کا سبب زید ہوگا یہانتک کہ زید کو قصاص میں قتل کیا جائے گا کیونکہ اس کے سبب سے یہ قتل واقع ہوا ہے اسی طرح موجودہ مسئلہ میں گواہوں کو بھی قتل کیا جائے گا کیونکہ وہ بھی گواہی دے کر قتل کا سبب بنے ہیں بلکہ گواہ تو بدرجہ اولیٰ قتل کیے جائینگے کیونکہ جس پر زبردستی کی گئی ہے وہ کبھی تو ڈر کر قتل کر دیتا ہے اور کبھی لوگوں کی بات نہیں مانتا بخلاف گواہوں کے کہ انکی گواہی کی وجہ سے قاضی بھی مجبوراً فیصلہ کر دیتا ہے کہ مقتول کا ولی اپنے قاتل سے قصاص لے بلکہ قصاص کے حکم پر عمل کروانے میں ولی کی مدد کرنا بھی مستحب کام ہے لیکن جس پر زبردستی کی گئی ہے اس کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ قتل کرنے کا برا کام پورا کرلے اس طرح سے کہ وہ خود قتل ہو جانا بھی قبول کرلے گا مگر دوسرے کو ناحق قتل نہ کرے اس لئے گواہ جو اس قبیح حرکت کے لئے سبب بنتے ہیں وہ تو بدرجہ اولیٰ قتل کیے جائیں۔

ولنا ان القتل الخ: اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قتل تو ایک مخصوص عمل ہوتا ہے جو موجودہ مسئلہ میں گواہ سے نہیں پایا گیا ہے اور اسی طرح قتل کا سبب بھی نہیں ہوا ہے کیونکہ کسی عمل کا سبب تو وہی کہلاتا ہے جس کے ایک کام کرنے سے دوسرا کام غالباً پایا جاتا ہے یا غالباً اس کام تک نوبت پہنچ جاتی ہے اور یہاں گواہ کی گواہی پر قتل کا ارتکاب کرنا ضروری نہیں ہے کیونکہ قاتل کو معاف کر دینا بھی مستحب ہے بخلاف اس شخص کے جسے قتل کرنے پر مجبور کیا گیا ہو اس طرح ہے کہ اگر تم نے فلاں کو قتل نہیں کیا تو میں تم کو قتل کردوں گا اس دباؤ کی وجہ سے اکثر قتل کرنا پایا جاتا ہے کیونکہ فطرۃً ایسا مجبور انسان اپنی جان بچانے کو ترجیح دیتا ہے ، لہٰذا مجبور کرنے والا قتل کرنے کا سبب بنا اسی لئے وہ قصاص میں قتل کیا جائے گا لیکن گواہ سبب نہیں ہوگا بالفرض اگر یہ مان بھی لیں کہ گواہی بھی سبب ہے تو بھی اس پر قتل لازم نہیں آتا ہے)۔

لان القتل الخ اس لئے کہ کوئی اختیاری کام دوسرے کی طرف منسوب ہونے کو ختم کر دیتا ہے (منسوب نہیں ہوتا ہے) ف یعنی ایسا کوئی کام جو کسی کے اپنے ذاتی اختیار سے پایا جاتا ہے وہ اسی طرف منسوب ہوتا ہے اور دوسرے کسی کی طرف منسوب نہیں کیا جاتا ہے پس جبکہ یہاں ولی نے اپنے اختیار سے قصاص میں قاتل کو قتل کر دیا تو قصاص لینے والا ولی ہوا اور یہ فعل گواہوں کی طرف منسوب نہیں ہو سکتا ہے، یا کہا جائے کہ ہم نے مانا کہ جس شخص فلاں پر گواہی دی تھی اسے قتل کرنے والا تو ولی ہے مگر قتل کا سبب گواہ ہیں اسطرح ایک اعتبار سے گواہ قاتل ہیں مگر دوسرے اعتبار سے خود ولی قاتل ہے پھر اس سے تو کم نہیں ہے کہ اس میں ایک شبہ پیدا ہو گیا اور شبہ قصاص کا حکم ختم کر دیتا ہے بخلاف مال واجب ہونے کے کیونکہ شبہ ہو جانے کے بعد بھی مال ثابت ہو جاتا ہے یعنی مال دیت ان گواہوں پر ثابت ہو جائیگی۔ اس مسئلہ کی پوری بحث مختلف الروایہ میں مذکور ہے۔

توضیح: اگر دو گواہوں نے کسی کے متعلق اس بات کی گواہی دی کہ اس نے اپنے غلام کو آزاد کر دیا پھر دونوں اپنی گواہی سے پھر گئے اگر گواہوں نے کسی کے بارے میں قصاص لازم کرنیکی گواہی دی اور اس سے قصاص لے لیا گیا، بعد میں انہوں نے رجوع کیا تفصیل، مسائل حکم، اقوال ائمہ۔ دلائل۔

قال واذا رجع شهود الفرع ضمنوا لان الشهادة في مجلس القضاء صدرت منهم فكان التلف مضافاً اليهم ولو رجع شهود الاصل وقالوا لم نشهد شهود الفرع على شهادتنا فلا ضمان عليهم، لانهم انكروا السبب وهو الاشهاد، ولا يبطل القضاء، لانه خبر محتمل فصار كرجوع الشاهد بخلاف ما قبل القضاء. وان قالوا اشهدناهم وغلطنا ضمنوا وهذا عند محمد وعند ابي حنيفة وابي يوسف لا ضمان عليهم، لان القضاء وقع بشهادة الفروع، لان القاضي يقضي بما يعاين من الحجة، وهي شهادتهم، وله ان الفروع نقلوا شهادة الاصول فصار

كانهم حضروا، ولو رجع الاصول والفروع جميعا يجب الضمان عندهما على الفروع لا غير، لان القضاء وقع بشهادتهم، وعند محمد المشهود عليه بالخيار ان شاء ضمن الاصول، وان شاء ضمّن الفروع، لان القضاء وقع بشهادة الفروع من الوجه الذى ذكرا وبشهادة الاصول من الوجه الذى ذكر، فيتخير بينهما، والجهتان متغايرتان فلا يجمع بينهم في التضمين.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر فرع کے گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو وہ ضامن ہوں گے (ف یعنی اگر اصل گواہوں نے اپنی گواہی پر دوسروں کو گواہ مقرر کر لیا پھر ان فرع نے اپنی اصل گواہی پر گواہی دی پھر اپنی گواہی سے پھر گئے تو ضامن ہوں گے) کیونکہ موجود قاضی کی کچہری میں انہیں لوگوں نے گواہی دی جس کے نتیجہ میں فیصلہ سنایا گیا اور بربادی لازم آئی اس لئے اس بربادی کی نسبت انہیں لوگوں کی طرف کی جائیگی: **ولو رجع الخ**: اور اگر اصل گواہوں نے رجوع کیا ساتھ ہی یہ بھی کہا کہ ہم نے ان فرع گواہوں کو اپنی گواہی پر گواہ مقرر نہیں کیا تھا تو اصل گواہوں پر ضمان نہیں ہوگا کیونکہ ان لوگوں نے اپنے سبب ہونے (یعنی گواہ بنانے) سے بھی انکار کیا ہے اور قاضی کا فیصلہ بھی بحال رہے گا باطل نہ ہوگا کیونکہ گواہ نہ بنانے کی اس خبر میں احتمال باقی رہتا ہے اس لئے یہ صورت ایسی ہوتی ہے جیسے گواہ نے خود رجوع کیا ہو بخلاف اس کے اگر قاضی کے حکم سے پہلے ایسا ہوا ہو (ف یعنی فروع کی گواہی دینے کے بعد مگر قاضی کے حکم سے پہلے اصل گواہوں نے اس معاملے سے انکار کر دیا ہو کہ ہم نے ان فروع کو اپنی گواہی پر گواہ مقرر نہیں کیا تھا لہذا قاضی ان کی گواہی پر حکم نہیں دے گا اور اگر قاضی کے فیصلہ کے بعد انہوں نے کہا ہے کہ ہم نے ان فروع کو گواہ نہیں بنایا تھا تو وہ ضامن نہ ہوں گے۔

وان قالو اشهد نا الخ: اور اگر اصل گواہوں نے کہا کہ ہم نے اپنے فروع کو گواہ مقرر کیا تھا لیکن ہم نے غلطی کی تھی تو یہ لوگ ضامن نہ ہوں گے یہ قول امام محمدؒ کا ہے اور امام ابو حنیفہؒ وامام ابو یوسفؒ کے نزدیک اصل گواہوں پر ضمان لازم نہیں آئیگا کیونکہ قاضی نے جو حکم دیا ہے وہ فروع کی گواہی سننے کے بعد دیا ہے اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ بعد کے گواہوں یعنی فروع نے اصول کی گواہی نقل کی ہے تو یہ ایسی صورت ہو گئی کہ گویا اصول خود بھی اس وقت موجود تھے: **ولو رجع الاصول الخ** اور اگر اصول و فروع دونوں گواہوں نے رجوع کیا تو امام ابو حنیفہ وابو یوسفؒ کے نزدیک فروع گواہوں پر ضمان واجب ہوگا اصول پر واجب نہیں ہوگا کیونکہ قاضی کا حکم فقط فروع کی گواہی پر ہوگا۔

وعندمحمد المشهود عليه الخ: اور امام محمدؒ کے نزدیک اس شخص کو جس کے خلاف گواہی دی گئی ہے اختیار ہوگا کہ وہ اگر چاہے تو اصل گواہوں سے ضمان لے اور اگر چاہے تو فروع گواہوں سے ضمان لے کیونکہ قاضی نے جو حکم دیا ہے وہ یا تو فروع کی گواہی پر دیا ہے جو ہم بیان کر چکے ہیں، یا اصل گواہوں کی گواہی پر دیا ہے، اس طرح جیسے ہم بیان کر چکے ہیں اس لئے اسے یہ اختیار ہوگا اصول و فروع گواہوں میں سے جس قسم سے چاہے ضمان وصول کر لے **والجهتان الخ**: اور چونکہ ان دونوں قسموں (اصول و فروع کی حیثیتیں مختلف ہیں اس لئے ضمان لیتے وقت دونوں قسموں کو جمع نہیں کیا جائیگا (یعنی ایک اصول سے اور ایک فروع سے نہیں لیا جائے گا) بلکہ صرف کسی ایک قسم سے لیا جائے گا۔

توضیح: اگر فرع گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا اور اگر اصل گواہوں نے رجوع کیا ساتھ یہ بھی کہا کہ ہم نے ان فرع گواہوں کو اپنی گواہی پر مقرر نہیں کیا تھا خواہ قاضی کے فیصلہ سے پہلے کہا یا بعد میں اور اگر اصول و فروع سب نے رجوع کیا، تفصیل مسائل، حکم، اقوال مشایخ، ولائل

وان قال شهود الفرع كذب شهود الاصل او غلطوا فى ذلك لم يُلتفت الى ذلك، لان ما أمضى من القضاء

لا ینتقض بقولهم، ولا یجب الضمان علیهم لانهم ما رجعوا عن شهادتهم انما شهدوا علی غیرهم بالرجوع. قال وان رجع المزکون عن التزکیة ضمنوا وهذا عند ابی حنیفة وقالا لا یضمنون لانهم اثنوا علی الشهود خیرا فصاروا کشهود الاحصان، وله ان التزکیة اعمال للشهادة اذ القاضی لا یعمل بها الا بالتزکیة، فصارت بمعنی علة العلة بخلاف شهود الاحصان لانه شرط محض.

ترجمہ:۔ اور اگر فرع گواہوں نے کہا کہ اصل گواہوں نے جھوٹ کہا ہے یا اس بارے میں غلطی کی ہے تو اس بات کی طرف توجہ نہیں دی جائیگی کیونکہ قاضی کی طرف سے جو فیصلہ کر دیا ہے وہ اب نہیں ٹوٹے گا اور ان فرع گواہوں پر ضمان بھی واجب نہیں ہوگا کیونکہ انہوں نے اپنی گواہی سے رجوع نہیں کیا (وہ تو ابتک اپنی گواہی پر قائم ہیں) انہوں نے دوسروں پر اپنی گواہی سے پھر جانے کی گواہی دی ہے (ف یعنی فروع نے اپنی گواہی سے رجوع نہیں کیا ہے بلکہ صرف اس بات کی گواہی دی ہے کہ اصول نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا ہے اس لئے خود یہ فروع ضامن نہ ہوں گے، یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی کہ اصل گواہوں نے رجوع کیا ہو اور اگر گواہ کے ساتھ والے یعنی ان گواہوں کو عادل بتانے والے مزکی نے رجوع کیا قدوریؒ نے کہا کہ اگر گواہوں کو اچھے پاک اور عادل کہنے والے مزکیوں نے اپنی بات سے رجوع کر لیا ہے تو وہ ضامن ہوں گے یہ قول امام حنیفہؒ کا ہے اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ تزکیہ کرنے والے ضامن نہ ہوں گے۔

لانهم اثنوا الخ: کیونکہ ان مزکیوں اور عادل بتانے والوں نے کہہ کر گواہوں کی صرف تعریف کی ہے کہ (یعنی گواہی نہیں دی ہے) اس لئے یہ لوگ ایسے ہوگئے جیسے: زنا کے معاملے میں احصان کے گواہ ہوتے ہیں (ف یعنی اگر گواہوں نے زید کے زنا کرنے کی گواہی دی پھر کچھ گواہوں نے اس زانی کے محصن یعنی شادی شدہ ہونے کی گواہی دی اس بناء پر اس شخص کے عوض میں زیادتی لازم نہ ہوگی ع: **وله ان التزکیة الخ** اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تعدیل کرنے کی وجہ سے اس کی گواہی قابل قبول ہو جاتی ہے کیونکہ کسی کی گواہی قاضی کے سامنے اسی صورت میں قابل قبول ہوتی ہے جبکہ گواہوں کو عادل ثابت کر دیا جائے (یعنی قاضی اس گواہی کے موافق اس وقت عمل کرتا ہے جبکہ اس کی تعدیل کر دی گئی ہو) اس لئے کہ گواہوں کی تعدیل کے بعد ہی قاضی کے فیصلہ کرنے کی وجہ اور علت گواہ کی گواہی ہوتی ہے لیکن وہ گواہی اس وقت قابل قبول ہوتی ہے جبکہ گواہ کی کسی نے تعدیل کر دی ہو (یعنی یہ کہہ دیا ہو کہ یہ گواہ اس لائق ہے کہ اس کی گواہی قبول کر لی جائے) ورنہ نہیں، اس طرح تعدیل کرنا قاضی کے حکم کے لئے علۃ العلۃ ہے بخلاف ان گواہوں کے جنہوں نے زانی کے متعلق یہ گواہی دیدی ہو کہ یہ شادی شدہ ہے (ف کیونکہ سنگسار کرنے کے لئے احصان شرط ہے لیکن رجم کے لئے احصان کچھ علت نہیں ہے۔

توضیح: اگر فروع گواہوں نے کہا کہ اصل گواہوں نے جھوٹ کہا یا اس بارے میں غلطی کی اور اگر گواہوں کے مزکیوں نے اپنے تزکیہ سے رجوع کر لیا تفصیل مسائل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

قال واذا شهد شاهدان بالیمین وشاهدان بوجود الشرط ثم رجعوا فالضمان علی شهود الیمین خاصة، لانه هو السبب والتلف یضاف الی مثبتی السبب دون الشرط المحض، الا تری ان القاضی یقضی بشهادة الیمین دون شهود الشرط، ولو رجع شهود الشرط وحدهم اختلف المشایخ فیه ومعنی المسألة یمین العتاق والطلاق قبل الدخول.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دو گواہوں نے قسم کھانے کی گواہی دی (ف یعنی اگر دو گواہوں نے اس بات کی گواہی دی کہ اس نے قسم کھائی ہے کہ اگر میں اس مکان میں جاؤں تو میرا یہ غلام آزاد ہے) پھر دوسرے دو گواہوں نے گواہی دی کہ وہ

شرط پائی بھی گئی ہے (ف یعنی یہ زید اس مکان میں داخل ہو چکا ہے اس سے یہ لازم آیا ہے کہ اس کا غلام آزاد ہو گیا بعد میں دونوں قسموں کے گواہوں نے اپنی اپنی گواہی سے رجوع کر لیا ہے (ف اس سے یہ ظاہر ہوا کہ زید کا غلام مفت میں آزاد ہو گیا اور زید کا نقصان ہو گیا) **والضمان الخ**: تو یہ ضامن صرف ان گواہوں پر لازم آئے گا جنہوں نے قسم کھانے کی گواہی دی ہے (ف یعنی یہ لازم آئے گا کہ وہ دونوں گواہ غلام کی قیمت زید کو ادا کریں اور اس غلام کی والدہ بھی زید ہی کی ہو گی نیز یہ کہ ضمان ان گواہوں پر نہ ہو گا جنہوں نے شرط پائے جانے کی گواہی دی ہے کیونکہ ضمان لازم آنے کے سبب گواہ ہیں جن سے زید کا قسم کھانا ثابت ہوا کیونکہ غلام کی آزادی کا سبب یہی قسم ہے۔

والتلف یضاف الخ: اور غلام کے برباد جانے کی نسبت انہیں گواہوں کی طرف ہو گی جنہوں نے سبب کو ثابت کیا ہے اور ان لوگوں کی طرف نسبت نہ ہو گی جنہوں نے محض شرط ثابت کی ہے **الاتری الخ**: کیا تم یہ نہیں دیکھتے کہ قاضی تو قسم کے گواہوں کی گواہی پر حکم دیتا ہے اور شرط پائی جانے کے گواہوں کی گواہی پر حکم نہیں دیتا ہے (ف اس لئے قسم کے گواہ ہی اصل سبب ہوئے اسی لئے وہی ضامن بھی ہوں گے (**ولو رجع الخ**) اور اگر فقط شرط پائے جانے کے گواہوں نے رجوع کیا تو اس صورت میں مشائخ نے اختلاف کیا ہے (ف یعنی کچھ مشائخ نے کہا ہیکہ اس صورت میں شرط کے گواہ ضامن ہوں گے اور کچھ دوسرے مشائخ نے کہا ہے کہ شرط کے گواہ کسی حال میں بھی ضامن نہ ہوں گے اور یہی قول صحیح بھی ہے جیسا کہ زیادات میں ہے (ع ک)

معنی المسئلہ الخ: معلوم ہونا چاہئے، کہ اس مسئلہ کی بنیاد وہ مسائل ہیں جو آزادی کی اور دخول سے پہلے طلاق پانے میں قسم کھانے کے ہیں (ف یعنی یہ مسئلہ ایسی صورت میں کہ زید نے یہ قسم کھائی کہ اگر میں اس گھر میں داخل ہو جاؤں تو میرا غلام آزاد ہے یا زید نے قسم کھائی کہ اگر میں اس گھر میں جاؤں تو میری اس عورت کو طلاق ہے، حالانکہ ابھی تک اس سے وطی نہیں کی ہے یہ قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ اگر زید نے اس عورت سے پہلے وطی کر لی ہو تو اس عورت کا مہر زید پر لازم رہے گا کیونکہ گواہوں نے اس کا کچھ نقصان نہیں کیا ہے صرف اتنا کیا ہے اس طرح اس کی بیوی سے لطف اندوزی کرنے میں رکاوٹ کر دی یا کمی کر دی ہے جس کا کچھ بھی عوض نہیں ہوتا ہے، اب جبکہ اس نے پہلے وطی نہیں کی ہو تو اس وقت طلاق ثابت ہو جانے سے مفت میں اس کا نصف مہر یا متعہ دینا پڑے گا جیسے: کہ غلام کی آزادی مفت میں ہوئی ہے م۔

توضیح: اگر گواہوں نے قسم کھانے کی گواہی دی اور دوسرے دو گواہوں نے شرط پائے جانے کی گواہی دی بعد میں دونوں قسموں کے گواہوں نے اپنی اپنی گواہی سے رجوع کی تو ضمان کس پر لازم آئے گا؟ اور اگر فقط شرط پائی جانے کے گواہوں نے رجوع کیا، تفصیل مسائل، حکم، اقوال المشائخ، دلائل

كتاب الوكالة

قال كل عقد جاز ان يعقده الانسان بنفسه جاز ان يوكل به غيره، لان الانسان قد يعجز عن المباشرة بنفسه على اعتبار بعض الاحوال فيحتاج الى ان يوكل به غيره فيكون بسبيل منه دفعا للحاجة، وقد صح ان النبي عليه السلام وكّل بالشراء حكيم بن حزام وبالتزويج عمر بن ام سلمة.

ترجمہ:۔ کتاب وکالت کا بیان ہر وہ عقد یا معاملہ جسے کوئی خود کر سکتا ہو اس میں کیونکہ یہ جائز ہوتا ہے کہ اس کے کرنے کے لئے کسی دوسرے انسان کو اپنا وکیل یا قائم مقام بنادے کیونکہ انسان کے لئے کبھی ایسی حالت یا مجبوری سامنے آجاتی ہے جس کی وجہ سے وہ اپنا کوئی کام کرنے سے عاجز ہوتا ہے ایسی حالت میں وہ اس بات پر مجبور ہو جاتا ہے کہ دوسرے شخص کو اس کام کے پورا

کرنے کے لئے اپنا وکیل مقرر کردے لہٰذا اسی ضرورت کی بناء پر اسے وکیل بنانے کی گنجائش ہو جاتی ہے (وقد صح الخ) اور اس کا ثبوت صحیح حدیث سے بھی پایا جاتا ہے جیسا کہ ایک مرتبہ رسول اللہؐ نے حضرت حکیم بن حزامؓ کو اپنے لئے ایک غلام خریدنے کے لئے وکیل بنایا تھا، اسی طرح عمر بن ابی سلمہ کو نکاح کرنے کے لئے وکیل بنایا تھا (ف یعنی عمر بن ابی سلمہؓ نے اپنی والدہ حضرت ام المومنین ام سلمہؓ کا نکاح بطور وکیل رسول اللہؐ سے کیا تھا لیکن یہ بات ظاہر ہے کہ ان کو اس کام کا ولی بنا دیا گیا تھا اس کی توضیح کتاب النکاح میں گذر گئی ہے (م) یہ حدیث حضرت حکیم بن حزامؓ کی ابوداؤد میں عمر بن ام سلمہ کی حدیث نسائی میں ہے۔

توضیح: کتاب الوکالۃ، وکالت کی تحقیق رکن، شرط، حکم، صفت، ثبوت، دلائل۔

الوکالۃ واو کو فتح اور کسرہ دونوں جائز ہے، توکیل مصدر کا اسم ہے توکیل کے معنی کسی کو کسی کام کے انجام کے لئے ذمہ دار بنا دینا فقہا کے نزدیک وکالت کی صورت یہ ہوتی ہے کی آدمی اپنی ذات کے قائم مقام کسی خاص مقصد کے پیش نظر کوئی کام کرنے کے لئے دوسرے کو مقرر کردے (ع) اس کا رکن لفظ وکالت اور اس کے معنی ہیں یعنی میں نے وکیل بنایا شرط یہ ہے کہ موکل (یعنی جس نے دوسرے کو وکیل بنایا ہے) جس کام کے لئے وکیل بنایا تھا خود کو بھی اس کام کے کرنے کا پورا اختیار ہو حکم یہ ہے کہ وکیل کو جس کام کے کرنے کا پورا اختیار دیا گیا ہو تو اس کام کے پورا کرنے کا پورا حق ہو جاتا ہے صفت یہ ہے کہ وکالت ایک ایسا جائز حق ہے جس میں موکل اور وکیل میں سے ہر ایک کو دوسرے کی رضامندی کے بغیر بھی معزول اور علیحدہ کرنے کا اختیار ہوتا ہے ثبوت یعنی عقد قرآن وحدیث واجماع وقیاس ہر طرح سے ثابت اور جائز ہے چنانچہ قرآن مجید میں فرمایا ہے کہ ف (ابعثوا احدکم بورقکم ھذہٖ الی المدینۃ الآیۃ) یعنی اصحاب کہف کے قصہ میں ہے کہ وہ لوگ جیسے ہی سو کر اٹھے آپس میں کہنے لگے کہ اپنوں میں سے ایک آدمی کو یہ روپیہ دیکر بازار بھیجو تا کہ وہ بازار سے ہم لوگوں کے لئے حلال کھانا لے آئے یہ وکالت کے معنی ہیں اور حدیث رسول اللہؐ میں ہے حضرت حکیم بن حزام و عروہ البارقیؓ کو قربانی کا جانور خریدنے کے لئے وکیل بنایا گیا ہے جیسا کہ ترمذی وغیرہ میں مذکور ہے اور عمرو بن امیہؓ کو حضرت ام حبیبہ بنت ابی سفیان سے نکاح کے لئے وکیل بنایا اور حضرت رویفعؓ کو حضرت میمونہؓ کے نکاح میں وکیل مقرر کیا ان کے علاوہ دوسرے بھی آثار ہیں نیز۔ رسول اللہؐ کے زمانے سے آج تک ساری امت نے اس کے جائز ہونے پر اجماع کیا ہے

قال ویجوز الوکالۃ بالخصومۃ فی سائر الحقوق لما قدمنا من الحاجۃ اذ لیس کل احد یھتدی الی وجوہ الخصومات وقد صح ان علیا وکّل فیھا عقیلا وبعد ما اسنّ وکل عبد اللہ بن جعفر، وکذا بایفائھا واستیفائھا الا فی الحدود والقصاص فان الوکالۃ لا تصح باستیفائھما مع غیبۃ الموکل عن المجلس، لانھما تندریء بالشبھات، وشبھۃ العفو ثابتۃ حال غیبۃ الموکل بل ھو الظاھر للندب الشرعی بخلاف غیبۃ الشاھد لان الظاھر عدم الرجوع، وبخلاف حالۃ الحضرۃ لانتفاء ھذہ الشبھۃ، ولیس کل احد یحسن الاستیفاء فلو منع عنہ ینسد باب الاستیفاء اصلا، وھذا الذی ذکرناہ قول ابی حنیفۃ، وقال ابویوسف لا یجوز الوکالۃ باثبات الحدود والقصاص باقامۃ الشھود ایضا، وقول محمد مع ابی حنیفۃ وقیل مع ابی یوسف، قیل ھذا الاختلاف فی غیبتہ دون حضرتہ، لان کلام الوکیل ینتقل الی الموکل عند حضورہ، فصار کانہ متکلم بنفسہ لہ ان التوکیل انابۃ وشبھۃ النیابۃ یتحرز عنھا فی ھذا الباب کما فی الشھادۃ علی الشھادۃ وکما فی الاستیفاء ولابی حنیفۃ ان الخصومۃ شرط محض لان الوجوب مضاف الی الجنایۃ والظھور الی الشھادۃ، فیجری فیہ التوکیل کما فی سائر الحقوق وعلی ھذا الخلاف التوکیل بالجواب من جانب مَن علیہ الحد والقصاص وکلام ابی حنیفۃ فیہ اظھر، لان الشبھۃ لا تمنع الدفع غیر ان اقرار الوکیل غیر مقبول علیہ لما فیہ من شبھۃ عدم الامر بہ.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ تمام حقوق میں وکالت بالخصومۃ جائز ہے (ف یعنی نالش کرنے اور حقوق ثابت کرنے کے لئے وکیل مقرر کرنا جائز ہے اس وجہ سے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے کہ اس کی ضرورت ہے کیونکہ ہر شخص کو معاملات طے کرنے کا سلیقہ نہیں ہوتا ہے (اس لئے وقت آنے پر اپنا معاملہ طے کرنے کیلئے کسی مناسب شخص کو ذمہ دار وکیل بنادیا تھا وقد صح الخ صحیح روایت میں ہے کہ حضرت علیؓ نے اپنا معاملہ طے کرنے کے لئے اپنے بھائی عقیل کو وکیل بنادیا تھا (ف جس کی روایت بیہقی نے کی ہے ت (اور جب عقیلؓ کی عمر کچھ زیادہ ہو گئی تب حضرت علیؓ نے حضرت عبداللہ بن جعفر کو وکیل بنادیا اور یہی حکم تمام حقوق کو ادا کرنے اور حاصل کرنے کا ہے (ف یعنی حقوق کو ادا کرنے یا حاصل کرنے کیلئے وکیل بنانا بھی جائز ہے۔

الافی الحد والخ سوائے حدود و قصاص کے اسی لئے مقدمات میں مجلس میں وکیل کے ساتھ موکل کا موجود ہونا بھی ضروری ہے اصل موکل کی غیوبت میں صرف وکیل سے معاملہ طے نہیں ہو سکتا ہے (ف یعنی اگر قاضی کی مجلس میں موکل موجود نہ ہو تو وکیل کو قصاص یا حدود حاصل کرنے کا اختیار نہ ہوگا) اس کی وجہ یہ ہے کہ حدود و قصاص ایسے دو معاملات ہیں جو شبہ سے ختم ہو جاتے ہیں (**وشبہۃ العفو الخ**) اور موکل کی غیر حاضری میں قاتل کو معاف کر دینے کا شبہ ہو جاتا ہے کہ شاید وہ موجود ہوتا تو معاف کر دیتا) بلکہ شرعا معاف کرنا ہی مستحب ہوتا ہے اس سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ برخلاف گواہ کے غائب ہونے کے کیونکہ بظاہر گواہ اگرچہ موجود نہیں ہے مگر وہ گواہی سے نہیں پھرا ہے (ف کیونکہ ایسے معاملے میں گواہی سے پھر جانا اس کے فاسق ہونے پر دلالت کرتا ہے حالانکہ ایک مسلمان کی شان سے یہ بات خلاف توقع ہے کہ وہ بروقت گواہی دینے سے انکار کر دے۔

وبخلاف حالۃ الخ: اور بخلاف اس کے جبکہ موکل خود بھی موجود ہو تو قصاص کا حق حاصل کرنے کے لئے دوسرے کو وکیل بنادینا استحسانا جائز ہے کیونکہ اس حالت میں اس کے معاف کر دینے کا شبہ بھی نہیں ہوتا ہے اور ہر شخص میں اتنی صلاحیت نہیں ہوتی ہے کہ قصاص کا اپنا حق ثابت کر کے حق وصول کر سکے اس لئے اگر وکالت سے ایسے شخص کو روک دیا جائے تو قصاص حاصل کرنے کا دروازہ ہی بند ہو جائے گا (**وھٰذا الذی الخ**) یہاں تک جو ہم نے بیان کیا وہ امام ابو حنیفہؒ کا قول تھا (ف اور امام مالک و امام شافعیؒ امام احمدؒ کا بھی یہی قول ہے (ع) اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ حدود و قصاص کو ثابت کرنے کے لئے وکیل بنانا بھی جائز نہیں ہے اور امام محمدؒ کا قول بھی مثل امام ابو حنیفہؒ کا ہے بعض حضرات نے کہا ہے کہ امام محمدؒ ابو یوسف کے ساتھ ہیں **وقیل الخ** اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ ان کا یہ اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ اس مجلس میں موجود نہ ہو لیکن اس کی موجودگی میں نہیں ہے کیونکہ موکل کی موجودگی میں وکیل کی جو بات بھی ہوگی وہ اسی موکل ہی کی کہی جائیگی اس لئے اس وقت یہی کہا جائے گا کہ گویا خود موکل ہی نے وہ بات کی جو بات بھی ہوگی وہ اسی موکل ہی کی کہی جائیگی اس لئے اس وقت یہی کہا جائے گا کہ گویا خود موکل ہی نے وہ بات کہی ہے۔

لہ ان التوکیل الخ: اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ ایسی صورت میں کسی کو اپنا وکیل بنانے کا مطلب اپنا قائم مقام مقرر کرنا ہوتا ہے حالانکہ اس مسئلہ میں قائم مقام ہونے کے شبہ سے بھی پرہیز کیا جاتا ہے جیسے کہ گواہی پر گواہی کی صورت میں اور جیسے قصاص حاصل کرنے میں۔ (ف یعنی بدلیت کا شبہ ہونے سے گواہی پر گواہی مقبول نہیں ہوتی ہے اور معاف کر دینے کے شبہ کی وجہ سے قصاص حاصل کرنے کے لئے کسی کو وکیل بنانا جائز نہیں ہے اسی طرح یہاں بھی شبہ کی وجہ سے جائز نہیں ہے **ولابی حنیفہؒ الخ:** اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ خصومت کرنا اس جگہ صرف شرط محض ہے (قید احترازی نہیں ہے) کیونکہ حد یا قصاص کا واجب ہونا تو جرم ہونے کی طرف منسوب ہوتا ہے (ایک جرم کیا ہے تو اس کا بدلہ ہونا ہی چاہیے البتہ جرم کے ظاہر ہونے کے لئے گواہی کا ہونا ضروری ہے اس بناء پر اس میں بھی دوسرے کو وکیل بنانا جائز ہونا چاہیے جیسے کہ دوسرے حقوق میں جائز ہے (**وعلیٰ ھٰذا الخ**) اسی طرح جس شخص پر حد یا قصاص کا دعویٰ ہے اس کی طرف سے جواب دینے کے لئے وکیل مقرر کرنے میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے (ف یعنی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے وکلام ابی حنیفہؒ

الخ: اس بحث میں امام ابو حنیفہؒ کا کلام زیادہ ظاہر ہے کیونکہ اس میں شبہ جواب دفعیہ کو نہیں روکتا ہے صرف اتنی سی بات ہے کہ موکل پر وکیل کا اقرار قابل قبول نہیں ہوتا ہے کیونکہ اس میں یہ شبہ ہوتا ہے کہ شاید موکل نے سے یہ حکم نہ دیا ہو۔

توضیح:۔ وکالت بالخصومہ کن کن صورتوں میں جائز ہے تفصیل، اقوال، مشائخ، دلائل

وقال ابو حنيفة لا يجوز التوكيل بالخصومة من غير رضاء الخصم الا ان يكون الموكل مريضا او غائبا مسيرة ثلاثة ايام فصاعدا، وقالا يجوز التوكيل بغير رضاء الخصم، وهو قول الشافعي، ولا خلاف في الجواز انما الخلاف في اللزوم، لهما ان التوكيل تصرف في خالص حقه فلا يتوقف على رضاء غيره كالتوكيل بتقاضي الديون، وله ان الجواب مستحق على الخصم ولهذا يستحضره والناس متفاوتون في الخصومة فلو قلنا بلزومه يتضرر به فيتوقف على رضاء كالعبد المشترك اذا كاتبه احدهما يتخير الآخر بخلاف المريض والمسافر، لان الجواب غير مستحق عليهما هنالك، ثم كما يلزم التوكيل عنده من المسافر يلزم اذا اراد السفر لتحقق الضرورة، ولو كانت المرأة مخدرة لم تجر عادتها بالبروز وحضور مجلس الحاكم، قال الرازي يلزم التوكيل لانها لو حضرت لا يمكنها ان تنطق بحقها لحيائها فيلزم توكيلها، قال وهذا شيء استحسنه المتاخرون.

ترجمہ: اور امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ خصم (فریق ثانی) کی رضامندی کے بغیر خصومات کے لئے وکیل مقرر کرنا جائز نہیں ہے مگر اس صورت میں جبکہ موکل بیمار ہو یا تین دن یا اس سے زیادہ فاصلہ پر غائب ہو تو جائز ہے لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ خصم کی رضامندی کے بغیر بھی وکیل مقرر کرنا جائز ہے امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے اور جائز ہونے میں کچھ اختلاف نہیں ہے البتہ لازم ہونے میں اختلاف ہے (لهما ان الخ) صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ کسی کو اپنا وکیل مقرر کرنا اپنے ذاتی حق کو استعمال کرنا ہے اس لئے یہ کام دوسرے کی رضامندی پر موقوف نہیں ہو سکتا ہے جیسے کہ اپنا قرض وصول کرنے کے لئے کسی کو وکیل بنانا بالاتفاق جائز ہے۔

وله ان الجواب الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مخاصم پر جواب دینا واجب ہے اس لئے ہر ایک فریق دوسرے کو کچہری میں حاضر کرتا ہے اور معاملات و مخاصمت میں لوگوں کی حالتیں مختلف ہوتی ہے اس وقت اگر ہم یہ کہیں کہ وکالت ہو گئی ہے تو دوسرے کو اس سے نقصان ہو جائے گا اسی لئے وکیل بنانے میں دوسرے کی رضامندی بھی ضروری ہوتی ہے جیسے کہ ایک مشترک غلام کو اگر اس کے شریک مالک نے مکاتب بنادیا تو دوسرے شریک مالک پر بھی اسے مکاتب بنا دینا ضروری نہیں ہو جاتا ہے بلکہ اس کا اپنا اختیار باقی ہی رہتا ہے (مذکور حکم تندرست شخص کے حق میں ہے) بخلاف المريض الخ: برخلاف بیمار اور مسافر کے یعنی خصم (مدعی علیہ) بیمار یا مسافر ہو تو اس کی طرف سے کسی کو وکیل بنانا لازم ہو جاتا ہے کیونکہ ایسی حالت میں خود ان دونوں پر جواب دینا واجب نہیں ہوتا ہے (ف مگر صحیح قول یہی ہے کہ اگر مدعی سرکش ہو تو قاضی اس کی مرضی کے بغیر ہی وکالت قبول کرے ع ثم كما يلزم الخ: پھر ابو حنیفہؒ کے نزدیک جس طرح مسافر کی طرف سے توکیل لازم ہوتی ہے اسی طرح اگر وہ سفر کا ارادہ کرے تو لازم آتی ہے کیونکہ یہ بھی خاص مجبوری اور ضرورت ہے (ف لیکن قاضی صرف اس کے سفر کا ارادہ ہونے سے ہی سفر کی تصدیق نہیں کرے گا بلکہ اس کے ساتھیوں سے پوچھے گا، یا اس کے وعدہ کا انتظار کرے گا (القاضی خان) یعنی اگر قاضی کو اس بات کا اطمینان ہو جائے کہ واقعی اس کے سفر کا ارادہ ہے تو اس کی طرف سے دوسرے کی وکالت کو قبول کرے گا:

ولو كانت الخ اور اگر کوئی عورت پردہ میں رہنے والی ہو یعنی اس کی عادت باہر نکلنے یا قاضی کی کچہریوں میں جانے کی عادت نہ ہو تو شیخ ابو بکر رازیؒ نے فرمایا ہے کہ اس کے لئے بھی وکیل بنانا لازم ہوگا کیونکہ اگر وہ کچہری میں حاضر کر دی جائے جب بھی وہ شرم کی وجہ سے اس کے منہ سے صحیح الفاظ نہیں نکل سکیں گے اور اپنا مقصد ظاہر بھی نہیں کر سکے گی اس لئے اس پر اپنا وکیل مقرر کرنا

لازم ہو جائے گا، مصنفؒ نے فرمایا اس قول کو متاخرین فقہاء نے پسند کیا ہے۔

توضیح: خصم کی رضامندی کے بغیر خصومات کے لئے وکیل مقرر کرنا، صورت مسئلہ، تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

قال. ومن شرط الوكالة ان يكون الموكل ممن يملك التصرف ويلزمه الاحكام، لان الوكيل يملك التصرف من جهة الموكل فلابد من ان يكون الموكل مالكا ليملكه من غيره، ويشترط ان يكون الوكيل ممن يعقل العقد ويقصده، لانه يقوم مقام الموكل في العبارة فيشترط ان يكون من اهل العبارة حتى لو كان صبيا لا يعقل او مجنونا كان التوكيل باطلا، واذا وكل الحر العاقل البالغ او الماذون مثلهما جاز، لان الموكل مالك للتصرف والوكيل من اهل العبارة، وان وكل صبيا محجورا يعقل البيع والشراء او عبدا محجورا جاز، ولا يتعلق بهما الحقوق وتتعلق بموكلهما، لان الصبي من اهل العبارة الا ترى انه ينفذ تصرفه باذن وليه والعبد من اهل التصرف على نفسه مالك له وانما لا يملكه في حق المولى والتوكيل ليس تصرفا في حقه الا انه لا يصح منهما التزام العهدة اما الصبي لقصور اهليته والعبد لحق سيده فتلزم الموكل وعن ابي يوسف ان المشتري اذا لم يعلم بحال البائع ثم علم انه صبي او مجنون او محجور له خيار الفسخ لانه دخل في العقد على ظن ان حقوقه تتعلق بالعاقد فاذا ظهر خلافه يتخير كما اذا عثر على عيب.

ترجمہ:۔ *قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ وکالت کی شرطوں میں ایک شرط یہ ہے کہ موکل ان لوگوں میں سے ہو جو تصرف کا مالک ہو اور اس کو احکام لازم ہوں* اس لئے کہ وکیل اپنے موکل کی طرف سے تصرف کرنے کا مالک ہوتا ہے اسی لئے یہ ضروری ہوا کہ موکل خود بھی تصرف کرنے کا مالک ہو تا کہ دوسروں کو اس کا مالک بنا سکے اور ایک شرط یہ بھی ہے کہ وکیل ایسا شخص ہو جو معاملات اور عقود کو سمجھتا ہو اور اس کے کرنے کا ارادہ بھی ہو کیونکہ وہ مقصد اور عبارت بیان کرنے میں موکل کا قائم مقام ہوتا ہے اس لئے یہ شرط ہے کہ موکل میں بولنے اور سمجھانے کی صلاحیت ہو یہاںتک کہ اگر موکل ایسا نابالغ بچہ ہو جو اچھے برے کو نہ سمجھتا ہو یا وہ دیوانہ ہو تو اس کو وکیل بنانا باطل ہوگا: **واذا وكل الحر** اگر آزاد عاقل بالغ نے یا ایسے غلام نے جسے کاروبار کی اجازت ہو، عبد ماذون نے، اپنے ہی جیسے کو وکیل بنایا تو جائز ہوگا، (ف یعنی آزاد عاقل بالغ نے آزاد عاقل بالغ کو وکیل بنادیا تو جائز ہے اس طرح اگر عبد ماذون نے اپنے ہی جیسے ماذون کو وکیل بنادیا تو بھی جائز ہے اسی طرح اگر ان دونوں میں سے ایک نے دوسرے کو وکیل بنایا تو بھی جائز ہوگا کیونکہ موکل تصرف کا مالک ہے اور وکیل کو معاملہ بتانے کی صلاحیت موجود ہے: **وان وكل الخ** اور اگر موکل نے ایسے بالغ کو وکیل بنایا جو معاملات کو سمجھتا ہو مگر معاملات سے اسے روکدیا گیا ہو اس طرح ایسے مجبور غلام کو جسے کاروبار کرنے سے روک دیا گیا ہو وکیل بنایا تو جائز ہوگا مگر خرید وفروخت اور معاملات کے حقوق ایسے آزاد نابالغ یا غلام مجبور سے متعلق نہیں ہوتے بلکہ انکے موکل سے متعلق ہوتے ہیں۔

لان الصبي الخ: کیونکہ سمجھدار نابالغ کو بھی اپنا مفہوم اور غرض بیان کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ عقلمند نابالغ بچوں کے معاملات اور تصرفات ان کے ولی کی اجازت سے نافذ ہو جاتے ہیں اور غلام اپنے ذاتی معاملات میں تصرف کر سکتا ہے اور اسے اس کا اختیار بھی ہوتا ہے البتہ اسے صرف اپنے مولیٰ کے معاملات میں تصرف کا حق نہیں ہوتا ہے اسی لئے اس کا اعتبار بھی نہیں ہوتا ہے (اسی بناء پر اگر وہ غلام اپنے اوپر کسی کے قرضہ کا اقرار کرے تو اس کے مولیٰ کے حق میں اس کا اعتبار نہ ہوگا یعنی مولیٰ ذمہ دار نہ ہوگا لہذا اگر وہ کبھی آزاد ہو جائے تب اسے پکڑنا ہوگا) اور مولیٰ کو وکیل بنانا غلام کے لئے اگرچہ جائز ہے مگر یہ توکیل اسکے مولیٰ کے حق میں تصرف کرنا نہیں ہوتا ہے

لیکن اتنی بات ہے غلام اور نابالغ کی طرف سے اپنے اوپر

داری لازم کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے، کہ اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ نابالغ میں تو اس کی اپنی ذات میں کچھ کوتاہی اور کمی پائی جاتی ہے (یعنی وہ ابتک بالغ نہیں ہوا ہے) اور غلام میں اس وجہ سے کہ وہ اس میں ان کے مولیٰ کا حق متعلق ہوتا ہے اس لئے یہ حقوق مؤکل کے ذمہ لازم ہوں گے اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر مشتری کو بالغ کی حالت معلوم نہ ہو پھر معلوم ہوا کہ وہ نابالغ یا دیوانہ یا ایسا غلام ہو کہ اسے کاروباری اجازت نہ ہو تو مشتری کو بیع فسخ کرنے کا اختیار حاصل ہوگا کیونکہ معاملہ عقد کرتے وقت اسے یہ خیال تھا کہ اس عقد کے حقوق سب کے سب عاقد سے متعلق ہوں گے لیکن اسکے برخلاف ہوا کہ غیر سے متعلق ہو گئے اس لئے اسے اختیار ہوگا ایسے ہی جیسے کہ اگر بیع عقد کے بعد بیع میں کوئی عیب نظر آجاتا ہے تو اختیار ہوتا ہے۔

توضیح: وکالت کی شرطیں اگر آزاد عاقل بالغ نے عبد ماذون یا اپنے ہی جیسے یا عبد ماذون نے اپنے ہی جیسے کو وکیل بنایا اگر موکل نے کسی عاقل بالغ آزاد مگر مجور کو یا عبد مجور کو وکیل بنایا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل۔

قال والعقد الذی یعقده الوکلاء علی ضربین کل عقد یضیفه الوکیل الی نفسه کالبیع والاجارة فحقوقه تتعلق بالوکیل دون الموکل، وقال الشافعی تتعلق بالموکل، لان الحقوق تابعة لحکم التصرف والحکم وهو الملك یتعلق بالموکل فکذا توابعه وصار کالرسول والوکیل فی النکاح، ولنا ان الوکیل هو العاقد حقیقة لان العقد یقوم بالکلام وصحة عبارته لکونه آدمیا وکذا حکما لانه یستغنی عن اضافة العقد الی الموکل ولو کان سفیرا عنه لما استغنی عن ذلك کالرسول واذا کان کذلك کان اصیلا فی الحقوق فیتعلق حقوق العقد به ولهذا قال فی الکتاب یسلم المبیع ویقبض الثمن ویطالب بالثمن اذا اشتری ویقبض المبیع ویخاصم فی العیب ویخاصم فیه، لان کل ذلك من الحقوق والملك یثبت للموکل خلافة عنه اعتبارا للتوکیل السابق کالعبد یتهب ویصطاد ویحتطب هو الصحیح قال وفی مسألة العیب تفصیل نذکره ان شاء الله تعالی۔

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ وکلا جتنے بھی عقد کرتے ہیں ان کی دو قسمیں ہوتی ہیں ایک ایسا عقد جسے وکیل نے خود اپنی طرف منسوب کیا ہو دوسرا وہ عقد جس کی نسبت اس کے مولیٰ کی طرف کی گئی ہے جس کا بیان اس کے بعد میں آرہا ہے جیسے بیع اور اجارہ تو اس کے حقوق وکیل سے ہی متعلق ہوتے ہیں اور موکل سے متعلق نہیں ہوتے ہیں (ف مثلاً وکیل نے کہا کہ یہ چیز میں نے فروخت لی ہے تو اس صورت میں اس بیع کو اسکے مشتری ہی کے سپرد کرنا اور کسی دوسرے کے اس پر دعویٰ سے خالی ہونا (کسی کا اس مال پر دعویٰ نہ ہو نا وکیل ہی کے ذمہ ہوگا یا وکالت کے طور پر کوئی چیز خریدی تو اس کی قیمت بائع کو آزاد کردینے کی ذمہ داری وکیل پر ہوگی **وقال الشافعی** الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ایسے سارے حقوق اس کے موکل سے ہی متعلق ہوں گے کیونکہ حقوق حکم تصرف کے تابع ہونگے اور حکم تصرف یعنی ملکیت کا تعلق موکل سے ہے لہذا جو چیزیں حکم کے تابع ہونگی وہ بھی موکل سے متعلق ہونگی، اس وکیل کا حکم ایلچی یا پیام رساں اور نکاح کے وکیل جیسا ہے (ف حالانکہ خبر پہنچانا ایلچی اور نکاح کا وکیل بالاتفاق معاملے کا ذمہ دار نہیں مثلاً زید نے ایک شخص کو یہ پیغام دے کر بھیجا کہ میں (زید) نے تمہارا گھوڑا سو روپے سے خریدا اور بکر نے بھی اسے منظور کرلیا تو اس میں یہ ایلچی کسی طرف سے کسی بات کا ذمہ دار نہیں ہوتا ہے جیسے کہ نکاح کا وکیل بعد نکاح بلکہ اس کا موکل ہی ذمہ دار ہوتا ہے۔

ولنا ان الوکیل الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عقد کرنے والا حقیقت میں وکیل ہے کیونکہ ایسے معاملات کا تعلق کلام سے

ہوتا ہے اور وکیل کی عبارت کا صحیح ہونا اسلئے نہیں ہے کہ وہ وکیل بنایا گیا ہے بلکہ صرف آدمی ہونے کی وجہ سے اس لئے وہی عاقد اور معاملہ کرنے والا ہوا اسی طرح حکما بھی وہی عاقد ہے کیونکہ عاقد کو موکل کی طرف منسوب کرنے کی کچھ ضرورت نہیں ہے اور وکیل موکل کی طرف سے صرف سفیر ہوتا ہے، موکل کی طرف نسبت کرنے کی ضرورت ہوتی ہے جیسے سفیر میں ہوتی ہے پس ایسی صورت میں اس عقد کے بارے میں وکیل ہی اصل ٹھہرا اس لئے سارے حقوق اسی سے متعلق ہوں گے اس لئے کتاب قدوریؒ میں فرمایا ہے کہ یسلم المبیع الخ کہ اگر بیع کرنیکا وکیل ہوا ہو تو وہی اس بیع کو مشتری کے حوالہ کرے گا اور اس کے عوض یعنی ثمن وصول کرے گا اور اگر خریداری کا وکیل بنایا گیا ہو تو اسی وکیل سے ثمن کا مطالبہ کیا جائے گا اور بیع پر وہی قبضہ کرے گا اور اگر اس بیع میں کوئی عیب پایا جائے تو وہی اس کے بائع سے اس سلسلہ میں گفتگو کرے گا اور بائع سے خصومت کرے گا کیونکہ یہ ساری باتیں حقوق میں سے ہیں۔

والملك یثبت الخ اور موکل کو اس چیز کی جو ملکیت حاصل ہوتی ہے وہ وکیل کی نیابت سے حاصل ہوتی ہے پہلے تو وکیل کی بنا پر جیسے اگر غلام نے کوئی ہبہ قبول کر لیا یا کوئی جانور شکار کر کے لایا لکڑیاں جمع کیں اور وہی قول صحیح ہے (ف جیسے کہ غلام نے کسی سے ہبہ قبول کیا تو غلام کو نائب سمجھتے ہوئے اس کے مولیٰ کو اس مال موہوب کی ملکیت حاصل ہو جائیگی

اسی طرح وکیل کا نائب ہوتے ہوئے

موکل کو ملکیت حاصل ہو جاتی ہے کہ اس کا مولیٰ ہی اس شکار اور ان لکڑیوں کا مالک ہوتا ہے۔

قال وفي مسئلة العيب الخ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ عیب کے مسئلہ میں ایک تفصیل ہے جسے ہم آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ نے بیان کر دینگے (ف یہ ہے کہ جب وکیل نے بیع میں عیب پایا تو وہ بیع جب تک اس کے قبضہ میں ہو تو اس کو واپس کرنے کا اختیار ہوگا اور جب وہ موکل کے حوالہ اسے کر دیگا تو اب موکل کی اجازت کے بغیر واپس نہیں کر سکتا ہے،

توضیح:۔ وکلاء جتنے عقد کرتے ہیں ان کی قسمیں تفصیل احکام اقوال مشائخ ودلائل

قال وكل عقد يضيفه الى موكله كالنكاح والخلع والصلح عن دم العمد فان حقوقه تتعلق بالمؤكل دون الوكيل فلا يطالب وكيل الزوج بالمهر ولا يلزم وكيل المرأة تسليمها، لان الوكيل فيها سفير محض، الا ترى انه لا يستغنى عن اضافة العقد الى الموكل ولو اضافه الى نفسه كان النكاح له، فصار كالرسول، وهذا لان الحكم فيها لا يقبل الفصل عن السبب لانه اسقاط فيتلاشى فلا يتصور صدوره من شخص وثبوت حكمه لغيره، فكان سفيرا، والضرب الثاني من اخواته العتق على مال والكتابة والصلح عن الانكار فاما الصلح الذى هو جار مجرى البيع فهو من الضرب الاول، و الوكيل بالهبة والتصدق والاعارة والايداع والرهن والاقراض سفير ايضا لان الحكم فيها يثبت بالقبض وانه يلاقي محلا مملوكا للغير فلا يجعل اصيلا، وكذا اذا كان الوكيل من جانب الملتمس وكذا الشركة والمضاربة الا ان التوكيل بالاستقراض باطل حتى لا يثبت الملك للموكل بخلاف الرسالة فيه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ دوسری صورت یہ ہے کہ وہ عقد جسے وکیل موکل کی طرف منسوب کرتا ہے جیسے کہ نکاح خلع اور ارادہ کے ساتھ قتل کے معاملے میں صلح کرانا تو اس عقد کے حقوق سب موکل (اصل ذمہ دار) سے متعلق ہوتے ہیں وکیل سے نہیں ہوتے ہیں اسی لئے شوہر کی طرف سے وکیل ہو اس سے مہر کا مطالبہ نہیں کیا جا سکتا ہے نیز عورت کے وکیل پر یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اس عورت کو اس کے شوہر تک پہنچا بھی دے، لان الوكيل الخ کیونکہ ان معاملات میں وکیل محض ایک سفیر اور قاصد کے جیسا ہوتا ہے یعنی موکل کی طرف سے صرف بات پہنچا دینے والا ہوتا ہے، اسی لئے تم دیکھتے ہو کہ وکیل کیلئے

اس بات کے سوادوسرا چارانہیں ہوتا ہے، کہ عقد معاملہ کو مؤکل ہی کی طرف منسوب کرے
مثلاً اس طرح کہے کہ میرے موکل نے تمہارے ساتھ نکاح
کیا کیونکہ اگر وکیل اس جملہ کو اپنی طرف منسوب کردے اسطرح سے کہ میں نے تمہارے ساتھ نکاح کیا تو یہ نکاح اس وکیل سے ہی ہو جائے گا اور موکل سے نہ ہوگا، الحاصل ان تمام معاملات میں وکیل صرف ایک قاصد اور ایلچی ہوا کرتا ہے۔

وهذا الان الخ: اور یہ بات یعنی وکیل کا ایک قاصد کے مانند ہونا اس وجہ سے ہے کہ ان معاملات میں جو حکم ہوتا ہے وہ سبب سے جدا ہونے کے قابل نہیں ہوتا ہے یعنی عقد سے ہی منسلک اور لازم ہوتا ہے کیونکہ جدا ہوتا ہے تو حکم کو ساقط کرنا ہوتا ہے اس لئے اس میں کمزوری آجاتی ہے اس لئے یہ بات ممکن نہیں ہوتی ہے کہ عقد ایک شخص کرے اور اس کا حکم دوسرے کے لئے ثابت ہو، اس لئے یہ وکیل محض ایک سفیر ثابت ہوا (ف الحاصل وکیل کے نائب کی حیثیت سے موکل سے ہی وہ عقد صادر ہوا ہے اور وہ حکم موکل ہی کے لئے ہوا ہے اور یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ حکم پہلے وکیل کے لئے ثابت ہوا پھر اس کی طرف سے وہ حکم موکل کی طرف منتقل ہو گیا پس وکیل نے سفارت کے طور پر موکل کی بات پہنچادی اس لئے وہ قاصد کے مانند ہو گیا۔

والضرب الثاني الخ: اور اس دوسری قسم کے قبیل سے یہ مسائل بھی ہیں، نمبر ۱، اپنے غلام کو مال کے عوض آزاد کرنے کے لئے کسی کو وکیل بنایا، نمبر ۲، اپنے غلام کو مکاتب بنانے کے لئے وکیل بنایا، نمبر ۳، انکار کرنے سے صلح کرنے پر وکیل کیا، یعنی مدعی نے کسی بات کا دعویٰ کیا جس سے مدعی علیہ نے انکار کیا پھر بھی کسی طرح مدعی سے صلح کرلی اور اب یہ بات کہ وہ صلح جو بیع کے قائم مقام ہو تو وہ پہلی قسم سے ہے، اور ہبہ کے لئے وکیل مقرر کرنا اس طرح سے کہ مثلاً: کہ تم میرے لئے اس غلام کو زید کو ہبہ کردو اور تصدق یعنی صدقہ کرنے کے لئے وکیل بنانا مثلاً: تم میرے اس غلام کو زید کو صدقہ میں دیدو، یا عاریت پر دینے کے لئے وکیل بنانا مثلاً: تم یہ کتاب زید کو عاریت پر دیدو اور رہن کے لئے یا امانت کے لئے یا قرض کیلئے دوکیل بنانا مثلاً یہ کتاب یا یہ روپیہ فلاں شخص کے پاس رہن رکھو یا امانت کے طور پر رکھدو یا بطور قرض دیدو تو یہ وکیل بھی صرف سفیر کی حیثیت کا ہوگا، کیونکہ ان مسئلوں میں بھی قبضہ سے ہی حکم ثابت ہوتا ہے مگر قبضہ ایسی چیز پر ہوتا ہے جو دوسرے کی ملکیت ہے جس سے کسی غیر کا تصرف صحیح نہیں ہوتا ہے اسی لئے ان میں وکیل کو اصل نہیں کہا جاسکتا ہے۔

وكذا اذا كان الخ اسی طرح اگر ان چیزوں کے چاہنے والوں کی طرف سے کوئی وکیل ہو تو بھی وہ سفیر ہی ہوگا یعنی ہبہ یا صدقہ یا عاریت مانگنے والے یا مرتہن یا قرض مانگنے والے کی طرف سے وکیل ہو تو بھی سفیر ہوگا اسی طرح اگر شرکت یا مضاربت کا معاملہ طے کرنے کے لئے وکیل بنایا تو بھی وہ سفیر ہوگا، البتہ قرض لینے کے لئے وکیل بنانا باطل ہے اسی لئے اس پر موکل کی ملکیت ثابت نہیں ہوتی ہے اس کے برخلاف اگر کسی کو قرض لینے کے لئے کسی کے پاس بھیجا جائے تو وہ صحیح ہوتا ہے (ف مثلاً زید نے کسی کے پاس جا کر کہا کہ بکر نے مجھے تمہارے پاس اس لئے بھیجا کہ تم اسے اتنے روپے قرض دیدو، تو ایسا کرنا صحیح ہوتا ہے اور اگر اس نے قرض دیدیا تو بکر ہی ان کا مالک ہو جائے گا۔

توضیح:۔ عقد کی دوسری قسم اور اس کی تفصیل اس دوسری قسم کی دوسری صورتیں اور مثالیں

قال واذا طالب الموكل المشتري بالثمن فله ان يمنعه اياه، لانه اجنبي عن العقد وحقوقه، لما ان الحقوق الى العاقد، فان دفعه اليه جاز ولم يكن للوكيل ان يطالبه به ثانيا، لان نفس الثمن المقبوض حقه وقد وصل اليه ولا فائدة في الاخذ منه ثم الدفع اليه، ولهذا لو كان للمشتري على الموكل دين يقع المقاصة، ولو كان له عليهما دين يقع المقاصة بدين الموكل ايضا دون دين الوكيل، وبدين الوكيل اذا كان وحده يقع المقاصة عند ابي حنيفة ومحمد لما انه يملك الابراء عنه عندهما ولكنه يضمنه للموكل في الفصلين.

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر وکیل سے کسی نے کوئی چیز خریدی بعد میں اس کے موکل (اصل مالک نے خریدار سے ثمن مانگا تو اس خریدار کو اختیار ہوگا کہ اس موکل کو رقم دینے سے انکار کر دے (ف لیکن امام مالک وشافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک خریدار اسے رقم دینے سے انکار نہیں کر سکتا ہے: لا نه اجنبی الخ کیونکہ یہ موکل اس معاملہ اور اس کے تمام حقوق سے اجنبی ہے اس لئے کہ یہ سارے حقوق اصل عقد کرنے والے وکیل کی طرف راجع ہیں: فان دفعه پھر بھی اگر خریدار نے موکل اصل مالک کو اس کی رقم دیدی تو جائز ہوگا (ف یعنی دینے سے رقم ادا ہو جائیگی) اس کے بعد اس کے وکیل کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ اس خریدار سے رقم کا دوبارہ مطالبہ کرے۔

لان نفس الثمن الخ: کیونکہ اس موکل نے جو رقم وصول کی ہے اصل میں اسی کا حق ہے جو اس کے مالک کو مل گیا ہے اور مشتری اس لئے کہ جو عقد تھا وہ حاصل ہو گیا وہ یہ کہ موکل کو اس کی رقم مل گئی اور وہ اپنا حق پا چکا ہے: ولهذا لو كان الخ اس لئے اگر اس مشتری کا اس موکل پر کچھ قرض پہلے سے باقی ہو اور چاہے تو اس رقم سے وصول ہو جائے گا: ولو كان له الخ اور اگر خریدار کا وکیل اور موکل دونوں پر قرض باقی ہو تو بھی موکل کے قرضہ سے مبادلہ واقع ہو جائے گا وکیل کے قرضہ سے نہیں وبدين الوكيل الخ اور اگر صرف وکیل کا قرضہ ہو تو امام ابو حنیفہ ومحمدؒ کے نزدیک اس سے مبادلہ صحیح ہو جائے گا کیونکہ ان دونوں کے نزدیک وکیل کو اختیار ہے کہ خریدار کو اس کی قیمت سے بری کر دے ولكنه الخ لیکن بری کر دینے کے بعد دونوں صورتوں میں وکیل اپنے موکل کی رقم کا ضامن ہوگا (ف یعنی اگر وکیل نے مشتری سے ثمن معاف کر دیا یا وکیل کے ذمہ کے قرضہ کا بدلہ ہو گیا تو ان دونوں صورتوں میں وکیل پر لازم ہوگا کہ موکل کو اتنی رقم ادا کر دے۔

توضیح:۔ وکیل کے ذریعہ اپنا مال فروخت کرنے کے بعد براہ راست خریدار سے قیمت وصول کرنا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل۔

باب الوكالة بالبيع والشراء

فصل في الشراء. قال ومن وكّل رجلا بشراء شيء فلابد من تسمية جنسه وصفته او جنسه ومبلغ ثمنه ليصير الفعل الموكل به معلوما فيمكنه الايتمار الا ان يوكله وكالة عامة فيقول ابتع لي ما رأيت لانه فوض الامر الى رأيه فاى شيء يشتريه يكون ممتثلا والاصل فيه ان الجهالة اليسيرة تتحمل في الوكالة كجهالة الوصف استحسانا، لان مبنى التوكيل على التوسعة لانه استعانة، وفي اعتبار هذا الشرط بعض الحرج وهو مندفوع، ثم ان كان اللفظ يجمع اجناسا او ما هو في معنى الاجناس لا يصح التوكيل وان بين الثمن، لان بذلك الثمن يوجد من كل جنس فلا يدرى مراد الآمر لتفاحش الجهالة وان كان جنسا يجمع انواعا لا يصح الا ببيان الثمن او النوع لانه بتقدير الثمن يصير النوع معلوما وبذكر النوع تقل الجهالة، فلا يمنع الامتثال، مثاله اذا وكله بشراء عبد او جارية لا يصح لانه يشمل انواعا فان بين النوع او الثمن كالتركي او الحبشي او الهندي او السندي او المولد جاز، وكذا اذا بين الثمن لما ذكرناه ولو بين النوع او الثمن ولم يبين صفة الجودة والرداءة والسطة جاز، لانه جهالة مستدركة ومراده من الصفة المذكورة في الكتاب النوع وفي الجامع الصغير من قال لآخر اشتر لي ثوبا او دابة او دارا فالوكالة باطلة للجهالة الفاحشة فان الدابة في حقيقة اللغة اسم لما يدب على وجه الارض وفي العرف يطلق على الخيل والحمار والبغل، فقد جمع اجناسا وكذا الثوب لانه يتناول الملبوس من الاطلس الى الكساء ولهذا لا يصح تسميته مهراء، وكذا الدار تشمل ما هو في معنى الاجناس لانها تختلف اختلافا فاحشا باختلاف الاغراض والجيران والمرافق والمحال والبلدان فيتعذر الامتثال. قال وان سمى ثمن

الدار ووصف جنس الدار والثوب جاز، معناه نوعه وكذا اذا سمي نوع الدابة بان قال حمار او نحوه.

ترجمہ:۔ باب خرید فروخت کی وکالت کا بیان۔

فصل خریدنے کا بیان۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کو کوئی چیز خریدنے کے لئے وکیل مقرر کیا تو ضروری ہے کہ اس چیز کی جنس صفت بیان کرے یا اس کی زیادہ قیمت کی حد اسے بتادے تاکہ جس کام کے لئے اسے وکیل کیا گیا ہے وہ معلوم ہو جائے اور اس حکم کی فرمان برداری لاسکے (ف اگر چہ حضرت عروہ البارقیؓ کی حدیث میں رسول اللہﷺ نے صرف جنس اور مقدار ثمن بیان فرمائی ہے اور اس میں صفت کا ذکر نہیں فرمایا ہے اسی لئے استحساناً جائز ہے، اس جگہ صفت سے مراد یہ ہے کہ اسکی نوع بیان کرے مثلاً وہ ترکی یا ہندی وغیرہ ہو، حاصل یہ ہوا کہ وہ جنس وصفت بیان کریں یا جنس اور مقدار ثمن بیان کرے (م ع)۔

الاان يو كله الخ: البتہ اگر وکیل کو وکالت عامہ کیا ہو یعنی اسے پورا پورا اور عام اختیار دیدیا ہو تو اس تفصیل کے بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے، یعنی اس طرح کہے کہ جو تمہارے دل میں آئے یا پسند آئے میرے لئے خریدلو (**لانه فوض الخ**) کیونکہ موکل نے اسکی رائے کے سپرد کردیا ہے اس لئے وہ جو چیز بھی خریدے گا اس کے حکم کے مطابق ہوگا (**والا صل فيه الخ**) اس بحث میں اصل بات یہ ہے کہ وکالت کے مسئلہ میں تھوڑی سی جہالت قابل برداشت ہوتی ہے یعنی اگر کوئی معمولی بات نہ ہو تو وکالت صحیح ہو جاتی ہے جیسے کہ اس میں وصف مجہول ہو یہ استحسان ہے کیونکہ وکیل بنانا گنجائش پر موقوف ہے یعنی وکالت جائز کرکے لوگوں کے لئے سہولت پیدا کردی گئی ہے کیونکہ وکالت میں اپنے کام میں دوسروں سے مدد حاصل کرنی ہوتی ہے اس وقت اگر وصف بیان کرنے کی شرط لازم کردی جائے تو اس میں لوگوں کو تنگی اور پریشانی ہو جائیگی حالانکہ شریعت نے ایسی تنگی دور فرمادی ہے (ف لہذا وصف بیان کیے بغیر بھی وکالت جائز ہے۔

ثم ان كان الخ پھر اگر موکل نے ایسا لفظ ذکر کیا جس میں کئی جنس شامل ہوں (جیسے چوپایا وہ کپڑا) یا ایسی چیزوں کو شامل ہو جو جنس کے معنی میں ہوں جیسے دار و گھر اور رقیق (مطلقاً غلام) تو وکیل بنانا صحیح نہ ہوگا اگر چہ رقم بیان کردے کیونکہ ان داموں اور رقموں کے بدلے ہر جنس میں سے کوئی چیز پائی جائیگی اور موکل کی اصل مراد معلوم نہ ہوگی کیونکہ اس میں بھرپور جہالت موجود ہے اور اگر ایسی جنس بیان کرے جس کے ماتحت کئی انواع مختلف الاقسام چیزیں پائی جاسکتی ہوں تو یہ وکالت اس وقت صحیح ہوگی جبکہ اس کا ثمن (رقم) یا نوع بیان کردے کیونکہ اس رقم کے اندازے سے نوع بھی معلوم ہو جائیگی اور نوع بیان کرنے سے جہالت کم ہو جائیگی جس سے حکم پر عمل کرنے میں کوئی رکاوٹ نہیں رہیگی (**مثاله اذا الخ**) اس کی مثال یہ ہے کہ اگر غلام یا باندی کے خریدنے کے لئے کسی کو وکیل بنایا تو صحیح نہ ہوگا کیونکہ لفظ غلام یا باندی میں کئی قسمیں شامل ہوتی ہیں اب اگر قسم بھی بیان کردی مثلاً: ترکی یا حبشی یا ہندی یا سندھی یا جائے پیدائش بیان کردی تو جائز ہوگا، اس طرح اگر رقم کی حد بیان کردی تو بھی اوپر ذکر ہوئی دلیل کی بناء پر جائز ہو جائے گا۔

ولو بين النوع الخ: اور اگر نوع کی صفت یا رقم بیان کردی اور اس کا اعلیٰ ادنیٰ یا درمیانی درجہ کا ہونا کچھ بیان نہیں کیا تو بھی جائز ہوگا کیونکہ اس کا بیان کرنا ضروری نہ تھا اس لئے اسے معلوم کرنے کی کوشش ایسے کام میں سمجھی جائیگی جو غیر ضروری تھی **ومراده من الصفة الخ** اور اس کتاب میں جو لفظ صفت مذکور ہے اس سے مراد نوع ہے (**وفي الجامع الخ**) اور جامع صغیر میں ہے کہ اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ میرے لئے ایک کپڑا یا چوپایہ (جانور) یا مکان خریدلو تو اس جملہ میں چونکہ بہت سی جہالتیں پائی جاتی ہیں اس لئے یہ وکالت ہی باطل ہوگی کیونکہ لفظ دابہ کے حقیقی معنی لغت میں ایسی چیز کو کہتے ہیں جو زمین پر حرکت کرسکتی ہو اور عرف میں گھوڑے گدھے و خچر کو کہتے ہیں س طرح اس لفظ میں کئی جنسیں پائی جاتی ہیں (**وكذا الثوب الخ**)۔ یہی حال کپڑے کا ہے کیونکہ وہ اطلس سے لے کر کملی تک ہر ایسی چیز کو کہتے ہیں جو بدن پر ڈالی جائے یا پہنی جائے اسی بناء پر کپڑے کا لفظ کہہ کر مہر میں بیان کرنا صحیح نہیں ہے (ف ایسی صورت میں مہر المثل لازم آتا ہے جبکہ مہر لازم ہو جائے گا (**وكذا الدر الخ**) اور

اس طرح لفظ دار بھی ایسی چیزوں کو شامل ہے جس میں بہت سی جنسوں کے معنی ہیں کیونکہ مختلف غرض پڑوسیوں کے اعتبار سے آرام کی چیزوں کے خیال محلّے اور شہروں کے لحاظ سے گھروں کا حال مختلف ہوتا ہے اس لئے موکل کے حکم کی تعمیل وکیل کے لئے ممکن نہ ہوگی (ف چنانچہ کچھ محلوں اور علاقوں میں ایک گھر قیمتی ملتا ہے تو اسی قسم کا ایک گھر دوسرے علاقے اور محلّہ میں بہت کم قیمت میں بھی مل جاتا ہے اور ایک مکان میں آرام کی چیزوں کے لحاظ سے کم فائدہ کا اور دوسرے گھر میں بہت فائدوں کا بھی ہوتا ہے، الحاصل مکان اپنے اندرونی اور بیرونی سامان اور حالات کے لحاظ سے مختلف قیمتوں کا ہوا کرتا ہے۔

توضیح:۔ باب خرید و فروخت کی وکالت، فصل خریدنے کا بیان کسی کو اپنے لئے کوئی چیز خریدتے وقت کن باتوں کو بتانا چاہیے؟ کسی کو مطلقاً گھر یا جانور یا غلام یا باندی کے الفاظ کہہ کر خریداری کے لئے وکیل بنانا، مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

جہالت مستدرکۃ کہتے ہیں ایسی جہالت کو جو بعد میں معلوم ہو جا سکتی ہے السطة بروزن العظته یا العدة درمیانہ مصدر مثل وسطة وعداً، عِدَةً وعظاً، عِظَةً.

امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر "موکل نے دار کہہ کر اس کی رقم بھی بیان کردی اور جنس دار کا وصف مثلاً فلاں محلّہ میں ہے اور کپڑے کی رقم تخمینی رقم بھی بیان کردی تو جائز ہوگا، وصف سے مراد نوع ہے، اسی طرح اگر دابہ کہہ کر اس کی نوع بیان کردی مثلاً کہا کہ گدھا یا گھوڑا ہے تو جائز ہے۔

قال: ومن دفع الى آخر دراهم وقال اشتر لي بها طعاما فهو على الحنطة ودقيقها استحسانا والقياس ان يكون على كل مطعوم اعتبارا للحقيقة كما في اليمين على الاكل اذ الطعام اسم لما يطعم، وجه الاستحسان ان العرف املك وهو على ما ذكرناه اذا ذكر مقرونا بالبيع والشراء ولا عرف في الاكل فبقي على الوضع، وقيل ان كثرت الدراهم فعلى الحنطة وان قلت فعلى الخبز وان كان فيما بين ذلك فعلى الدقيق. قال: واذا اشترى الوكيل وقبض ثم اطلع على عيب فله ان يرده بالعيب مادام المبيع في يده لانه من حقوق العقد وهي كلها اليه فان سلمه الى الموكل لم يرده الا باذنه لانه انتهى حكم الوكالة ولان فيه ابطال يده الحقيقة فلا يتمكن منه الا باذنه ولهذا كان خصما لمن يدعي في المشترى دعوىً كالشفيع وغيره قبل التسليم الى الموكل لا بعده.

ترجمہ:۔ قال: **ومن دفع الخ** قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کسی کو کچھ درہم دیتے ہوئے یہ کہا کہ تم میرے لئے ان درہموں سے طعام خرید کر لے آؤ تو اس سے اس کی مراد گیہوں یا اس کا آٹا سمجھی جائیگی یہ سمجھنا استحساناً ہوگا اس میں قیاس تو یہ تھا کہ ہر ایسی چیز کو کہا جائے جو بلحاظ حقیقت کھائی جاتی ہو جیسے قسم کھانے میں لفظ طعام کہنے سے مراد ایسی چیز لی جاتی ہے جو بطور غذا کھائی جاتی ہے (ف لیکن اس میں قیاس چیز کو استحساناً قبول کیا گیا ہے یعنی مسئلہ وکالت میں طعام بولنے کی صورت میں گیہوں یا اس کا آٹا ہی مراد ہوگا، وجہ **الاستحسان الخ** استحسان مراد لینے کی وجہ یہ ہے کہ جو معنی لوگوں کے عرف میں مشہور ہو وہی زیادہ قوی اور راجح ہوتے ہیں اور اس لفظ میں بھی عرف یہی ہے کہ اس سے گیہوں یا اس کا آٹا سمجھا جاتا ہے جس صورت میں جبکہ خرید و فروخت کے ساتھ ملا کر بولا جائے اور لفظ کھانے میں کوئی عرف نہیں ہے اس لئے وہ لفظ طعام اپنی اصل وضع پر باقی رہا **وقيل ان كثرت الخ** اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ اگر موکل نے زیادہ سے زیادہ مقدار میں درہم یا رقم دی ہو تو اس سے گیہوں کی وکالت مراد ہوگی اور اگر تھوڑی مقدار میں دیئے ہوں تو طعام سے پکی ہوئی روٹی مراد ہوگی اور اگر نہ زیادہ نہ کم بلکہ درمیانی مقدار میں ہوں تب طعام سے آٹا مراد ہوگا) ف: اور ہمارے عرف عام میں طعام سے ایسی چیز سمجھی جاتی ہے جو فی الفور غذا کے طور پر کھانے کے لائق ہو اور اسی پر فتوی ہے ع ھ)۔

قال واذاشتری الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر وکیل نے اپنے موکل کی بتائی ہوئی چیز خرید کر اپنے قبضہ میں لے لی اس کے بعد اس میں اسے کوئی عیب نظر آیا تو جب تک وہ بیع اس کے قبضہ میں ہے اسے یہ اختیار ہوگا کہ اس بیع کو بائع کے پاس واپس کردے لانہ من الخ کیونکہ اسکے سارے حقوق وکیل سے ہی متعلق ہے فان سلمہ الخ اور اگر اس وکیل نے بیع کو اپنے موکل کے حوالہ کردیا تو اس موکل کی اجازت کے بغیر وہ واپس نہیں کرسکتا ہے کیونکہ وکالت کا حکم اور اس کا اثر ختم ہو چکا ہے اور اس وجہ سے بھی کہ اب نئی اجازت کے بغیر واپس کرنے سے موکل کا حقیقی قبضہ ختم کرنا لازم آتا ہے حالانکہ وکیل کو اس کا اختیار نہیں ہے جب تک کہ خود موکل اس کی اجازت نہ دیدے لہٰذا وکیل کو صرف اپنے قبضہ میں اپنے تک ہی واپس کرنے کا اختیار ہوگا اسی لئے موکل کو بیع سپرد کرنے سے پہلے اس بیع میں جو شخص شفیع وغیرہ کے مانند اگر مدعی ہو تو وکیل اس کا مدعی علیہ ہوتا ہے یعنی وکیل ہی اس کا جواب دہ ہوتا ہے لیکن موکل کے پاس حوالہ کردینے کے بعد اختیار نہیں رہتا ہے۔

توضیح: اگر موکل نے اپنے وکیل کو دار یا ثوب یا دابہ کہہ کر اس کے خریدنے کے لئے رقم دیدی اور اس کی نوع بھی بیان کردی، اگر کسی کو کچھ روپے دیتے ہوئے اس سے یہ کہا کہ تم طعام خرید کرلے آؤ تو طعام سے کیا چیز مراد لی جائیگی، تفصیل مسائل، حکم، دلائل۔

قال ویجوز التوکیل بعقد الصرف والسلم لانه عقد یملکه بنفسه فیملك التوکیل به دفعا للحاجة علی مامر ومراده التوکیل بعقدالسلم دون قبول السلم لان ذلك لا یجوز، فان الوکیل یبیع طعاما فی ذمته علی ان یکون الثمن لغیره ولهذا لا یجوز فان فارق الوکیل صاحبه قبل القبض بطل العقد لوجود الافتراق من غیر قبض ولا یعتبر مفارقة الموکل لانه لیس بعاقد والمستحق بالعقد قبض العاقد وهو الوکیل فیصح قبضه وان کان لا یتعلق به الحقوق کالصبی والعبد المحجور علیه، بخلاف الرسولین لان الرسالة فی العقد لا فی القبض وینتقل کلامه الی المرسل فصار قبض الرسول قبض غیر العاقد فلم یصح۔

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ عقد صرف اور عقد سلم کے لئے وکیل بنانا جائز ہے کیونکہ یہ بھی ایسے اعمال ہیں جنہیں موکل خود بھی کرسکتا ہے س لئے ضرورۃً دوسرے کو بھی اپنا وکیل بنا سکتا ہے اور مرادہ الخ اس جگہ مصنف کتاب کی مراد یہ ہے کہ عقد سلم کرنے کا معاملہ طے کرنے کے لئے وکیل بنانا جائز ہے اور یہ مراد نہیں ہے کہ سلم قبول کرنے کے لئے وکیل بنانا جائز ہے کیونکہ یہ وکیل بھیجنے جائز نہیں ہے اس لئے کہ اس صورت میں وکیل ایسا بیچنے والا ہوگا کہ اس کے ذمہ ادھار ہو اس شرط پر کہ اس کا ثمن دوسرے شخص یعنی موکل کے لئے ہو حالانکہ یہ بات جائز نہیں ہے فان فارق الخ اب اگر عقد صرف یا سلم میں قبضہ سے پہلے وکیل اور اس کے ساتھ معاملہ کرنے والا ایک دوسرے سے جدا ہو گئے تو عقد باطل ہو جائے گا کیونکہ قبضہ کے بغیر ہی جدائی پائی گئی ولایعتبر الخ اس مسئلہ میں موکل کے جدا ہونے کا اعتبار نہیں ہوتا ہے کیونکہ وہ خود عقد نہیں کرتا اور عقد ہونے کی وجہ سے اس شخص کا قبضہ واجب ہوتا ہے جو عقد کرنے والا ہوتا ہے اور موجودہ مسئلہ میں عاقد وکیل ہے اس لئے وکیل کا ہی قبضہ صحیح ہوگا اگرچہ وکیل ایسا شخص ہو جس سے حقوق متعلق نہیں ہوتے ہیں مثلاً نابالغ یا ایسا غلام جسے کاروبار کی اجازت نہ ہو بخلاف الرسولین الخ بخلاف قاصدوں کے کیونکہ قاصد تو صرف عقد سلم یا عقد صرف کرنے کے لئے بھیجا جاتا ہے نیز اس قاصد کا کلام اس کے بھیجنے والے سے متعلق ہوتا ہے اس طرح یعنی بھیجنے والا خود باتیں کررہا ہے اس لئے اسے عاقد نہیں کہا جاسکتا ہے لہٰذا قاصد کا قبضہ کرنا اس شخص کیطرح ہوا جو عاقد نہ ہو اس لئے اس کا قبضہ صحیح نہ ہوا

توضیح: عقد صرف اور عقد سلم کرنے یا اسے قبول کرنے کے لئے وکیل مقرر کرنے کا حکم

عقد سلم یا صرف کے وکیل اور موکل اس کے ساتھ معاملہ کرنے والے دونوں ان کے موکل اس پر قبضہ کرنے سے پہلے جدا ہو گئے، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

قال: واذا دفع الوكيل بالشراء الثمن من ماله وقبض المبيع فله ان يرجع به على الموكل لانه انعقدت بينهما مبادلة حكمية ولهذا اذا اختلفا في الثمن يتحالفان ويرد الموكل بالعيب على الوكيل وقد سُلّم المشترى للموكل من جهة الوكيل فيرجع عليه ولان الحقوق لما كانت اليه وقد علمه الموكل فيكون راضيا بدفعه من ماله، فان هلك المبيع في يده قبل حبسه هلك من مال الموكل ولم يسقط الثمن لان يده كيد الموكل فاذا لم يحبسه يصير الموكل قابضا بيده، وله ان يحبسه حتى يستوفي الثمن لما بينا انه بمنزلة البائع من الموكل، وقال زفر ليس له ذلك لان الموكل صار قابضا بيده فكانه سلمه اليه فيسقط حق الحبس قلنا هذا مما لا يمكن التحرز عنه فلا يكون راضيا بسقوط حقه في الحبس على ان قبضه موقوف فيقع للموكل ان لم يحبسه ولنفسه عند حبسه، فان حبسه فهلك كان مضمونا ضمان الرهن عند ابي يوسف وضمان البيع عند محمد وهو قول ابي حنيفة وضمان الغصب عند زفر لانه منع بغير حق لهما انه بمنزلة البائع منه فكان حبسه لاستيفاء الثمن فيسقط بهلاكه ولابي يوسف انه مضمون بالحبس للاستيفاء بعد ان لم يكن وهو الرهن بعينه بخلاف المبيع لان البيع ينفسخ بهلاكه وههنا لا ينفسخ اصل العقد، قلنا ينفسخ في حق الموكل والوكيل كما اذا رده الموكل بعيب ورضي الوكيل به.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی چیز کے خریدنے کے لئے وکیل نے یعنی جس شخص کو کوئی چیز خریدنے کے لئے مقرر کیا گیا ہے اس نے جیب سے اس کی رقم ادا کر دی پھر بیع اور قبضہ کر لیا تو اسے اس بات کا اختیار ہوگا کہ وہ رقم اپنے موکل سے وصول کر لے (ف اور اس وقت یہ خیال نہیں کیا جائے گا کہ اس وکیل نے بطور احسان اپنی طرف سے رقم ادا کر دی ہے۔

لانه انعقدت الخ کیونکہ ان دونوں یعنی وکیل اور موکل کے درمیان حکماً لین دین کا معاملہ طے پا چکا ہے اسی واسطے اگر وکیل اور موکل کے درمیان اس کی رقم کے بارے میں اختلاف ہو جاتا ہے تو ان دونوں سے اسی طرح قسم لی جاتی ہے جس طرح ایک بائع اور مشتری سے قسم لی جاتی ہے اور اگر مبیع میں کوئی عیب نکل آئے تو موکل اس مال کو اپنے وکیل کو پاس واپس کر دیتا ہے اور موجودہ مسئلہ میں وکیل کی طرف سے مبیع اس کے موکل کے حوالہ کر دی گئی ہے یہ وکیل اپنی رقم موکل سے واپس مانگ لے گا اور ایک دلیل یہ بھی ہے کہ جب مبیع کے سارے حقوق وکیل کے ذمہ تھے اور موکل اس بات کو جانتا تھا اور راضی بھی ہو گیا تھا کہ وکیل اپنی طرف سے پہلے رقم ادا کر دے (ف اور موکل یہ بات جانتا تھا کہ بیع کے معاملہ کرنے کے بعد ایک خریدار پر یہ لازم آجاتا ہے کہ مال کی رقم بائع کو ادا کر دے اور یہاں مشتری کا وکیل اس کا ذمہ دار ہے اس لئے موکل اس پر راضی تھا کہ اس کا وکیل اپنی جیب سے رقم پہلے ادا کر دے اب جبکہ وکیل نے اپنے موکل کی رضامندی سے رقم ادا کر کے اس پر احسان کر دیا تو بعد میں یقیناً اپنے موکل سے ادھار رقم واپس مانگ سکتا ہے اور جبتک کہ اس کے موکل سے اس کی اپنی رقم وصول نہ ہو جائے اس وقت تک اس وکیل کو اس بیع کو اپنے پاس روک کر کہ اس کے موکل سے اس کی اپنی رقم وصول نہ ہو جائے اس وقت تک اس وکیل کو اس بیع کو اپنے پاس روک کر رکھنے کا پورا اختیار ہوگا۔

فان هلك الخ اب اگر خریدا ہوا مال وکیل کے قبضہ میں رہتے ہوئے ہلاک ہو جائے حالانکہ اس وکیل نے اپنے موکل کے مطالبہ پر اس مال کو روک کر نہیں رکھا تھا یعنی موکل کو دینے سے انکار نہیں کیا تھا تو وہ مال موکل سے برباد ہونا سمجھا جائے گا اور موکل کے ذمہ سے وکیل کی رقم ساقط نہ ہوگی **لان يده الخ** کیونکہ اس وقت وکیل کا ہاتھ اور اس کا قبضہ اس کے موکل کے ہاتھ

اور قبضہ کے حکم میں ہے اور جب وکیل نے وہ مال اپنے موکل کے حوالے کرنے سے انکار نہیں کیا لہذا وہ موکل اپنے اس وکیل کے قبضہ کے توسط سے اس پر قابض سمجھا جائے گا (ف اس طرح یہ کہا جائے گا کہ وہ مال موکل ہی کے قبضہ میں برباد ہوا اور اسی موکل کا مال ضائع ہوا لہذا اس کی پوری رقم اس پر لازم آجائیگی اسی طرح وکیل کو یہ اختیار ہوگا کہ جب تک وہ موکل اس مال کی رقم اسے ادانہ کردے اس وقت تک وہ کل مال اپنے پاس روک کر رکھے کیونکہ ہم نے یہ بات پہلے بھی بتادی ہے کہ وکیل اب اپنے موکل کے پاس اس مال کو فروخت کرنے والا ہے)۔

وقال زفرؒ الخ اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ وکیل کو یہ حق نہ ہوگا کہ اس مال کو اپنے پاس روک کر رکھے کیونکہ وکیل کے قبضہ کے توسط سے اس کا موکل اس مال پر پہلے ہی قابض ہو چکا ہے یعنی وکیل نے وہ مال موکل کے حوالہ کر دیا ہے لہذا اب دوبارہ وکیل کو اس مال کو روکے رکھنے کا حق باقی نہ رہا (ف امام شافعیؒ اور امام مالک واحمدؒ کا بھی یہی قول ہے قلنا هذا الخ جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ ایسی بات ہے کہ اس سے بچنا ممکن ہی نہیں ہے اس لئے وکیل اپنے روکنے کا حق ختم کرنے پر بھی راضی نہ ہوگا اس کے علاوہ وکیل کا قبضہ ہنوز موقوف ہے اس لئے اگر اس وکیل نے اپنے موکل کو وہ مال دینے سے انکار نہیں کیا اور روک کر نہیں رکھا تب موکل کا ہو جائے گا اور اگر روک کر رکھ لیا تو وہ خود اس کا ہو جائے گا فان حبسه الخ پس اگر وکیل نے اس مال کو اپنے پاس روک لیا اور اپنے موکل کو نہیں دیا پھر وہ مال اس کے پاس ہی ضائع ہو گیا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ مال (مبیع) رہن رکھے ہوئے مال کی طرح ضمانت میں ہوگا اور امام محمدؒ کے نزدیک بیع کے لئے رکھے ہوئے مال کی طرح ضمانت میں ہوگا امام ابو حنیفہؒ کا بھی یہی قول ہے اور امام زفرؒ کے نزدیک غصب کیے ہوئے مال کی طرح ضمانت میں ہوگا کیونکہ امام زفرؒ کے نزدیک ناحق روکا ہوا مال ہے (ف: جواب یہ ہے کہ اسے روکنے کا حق ہے)۔

لهما انه الخ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس وقت وکیل ایسا ہے گویا اس نے موکل کو وہ مال فروخت کر دیا ہے اس لئے اس وکیل کو بائع کی حیثیت سے اپنی رقم وصول کرنے کے لئے اپنا مال روکنے کا پورا حق حاصل ہے اس بناء پر اس مال کے ضائع ہو جانے سے اس کی رقم بھی ضائع ہو جائیگی ولابی یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ وہ اپنا مال روکے رکھنے کی وجہ سے وہ مبیع اب ضمانت میں داخل ہو گئی ہے حالانکہ پہلے ضمانت میں نہ تھی اور رہن رکھنے کے معنی بھی بالکل یہی ہوتے ہیں

بخلاف المبیع الخ بخلاف مبیع کے کہ اس کے ضائع ہونے سے بیع ختم ہو جاتی ہے حالانکہ یہاں اصل عقد فسخ نہیں ہوتا ہے (ف خلاصہ یہ ہوا کہ جیسے کہ مرتہن اپنا قرضہ وصول کرنے کے لئے مال مرہون کو روکتا ہے پھر اس مال کے ضائع ہو جانے پر اس کا وہ قرض ختم یا منہا ہو جاتا ہے اسی طرح اس مسئلہ میں بھی وکیل نے اپنی رقم وصول کرنے کے لئے مبیع کو روکا تو یہ مبیع بھی اس مال مرہون کے مانند ہو گئی اور مبیع کے مانند نہیں ہے کیونکہ اگر بائع نے اپنی رقم وصول کرنے کے لئے بیع کو روک لیا اور وہ ضائع ہو گئی تو اس بائع کا مال ضائع ہو گیا اور عقد بیع ختم ہو گئی مگر یہاں اصل بیع ختم نہیں ہوتی ہے قلنا ینفسخ الخ ہم اس کا جواب اس طرح دیتے ہیں کہ موکل اور وکیل کے حق میں بیع ختم ہوتی ہے جیسے موکل نے عیب کی وجہ سے بیع واپس کی اور وکیل راضی ہو گیا۔

توضیح: اگر وکیل نے اپنے موکل کے کہنے کے مطابق اس کی بتائی ہوئی چیز خرید کر اپنے قبضہ میں لے لی تو کیا وہ اپنی لگائی رقم وصول کرنے کے لئے اس مال کو اپنے پاس روک کر رکھ سکتا ہے، پھر اگر اسکے قبضہ میں رہتے ہوئے وہ مال ضائع ہو جائے تو وہ مال وکیل یا موکل میں سے کس کا ضائع ہوگا؟

قال: واذا وكله بشراء عشرة ارطال لحم بدرهم فاشترى عشرين رطلا بدرهم من لحم يباع منه عشرة ارطال بدرهم لزم الموكل منه عشرة بنصف درهم عند ابى حنيفة وقالا يلزمه العشرون بدرهم، وذكر فى بعض النسخ قول محمد مع قول ابى حنيفة ومحمد لم يذكر الخلاف فى الاصل لابى يوسف انه امره بصرف الدرهم فى اللحم وظن ان سعره عشرة ارطال فاذا اشترى به عشرين فقد زاده خيرا، وصار كما اذا وكله ببيع عبده بالف فباعه بالفين، ولابى حنيفة انه امره بشراء عشرة ولم يامره بشراء الزيادة فنفذ شراؤها عليه، وشراء العشرة على الموكل بخلاف ما اذا استشهد به لان الزيادة هذه بدل ملك الموكل فتكون له بخلاف ما اذا اشترى ما يساوى عشرين رطلا بدرهم حيث يصير مشتريا لنفسه بالاجماع لان الامر يتناول السمين وهذا مهزول فلم يحصل مقصود الآمر.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ایک شخص نے دوسرے کو یہ کہتے ہوئے اپنا وکیل بنایا کہ تم اس کے عوض دس رطل گوشت خرید کر لادو، پس اس وکیل نے ایک ہی درہم سے ایسے بیس رطل گوشت خرید کر لایا جو عموماً دس ہی رطل ملا کرتا ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس میں سے موکل کے ذمہ دس رطل نصف درہم کے عوض ہوگا اور باقی نصف درہم واپس کرنا اور صاحبینؒ کے نزدیک اس ایک درہم کے عوض پورے بیس رطل موکل کے ہو جائینگے وذکر فی الخ بعض نسخوں میں امام محمدؒ کا قول امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ بیان کیا گیا ہے لیکن خود امام محمدؒ نے اپنی کتاب الاصل میں یہ اختلاف ذکر نہیں کیا ہے۔

لابی یوسف الخ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ موکل نے یہ ایک درہم اس وکیل کو دے کر گوشت خریدنے میں خرچ کر دینے کا حکم دیا ہے اور اپنی سمجھ اور اندازہ کے مطابق یہ کہا کہ دس رطل ہی اس سے گوشت مل سکتا ہے وہ تم خرید لینا مگر وکیل نے جب اس درہم کے عوض بیس رطل خرید لیا تو اسنے موکل کے ساتھ بہتری اور خیر خواہی کا کام کر دیا وصار کما الخ اس کی صورت ایسی ہو جائیگی جیسے وکیل کو اپنا غلام دیتے ہوئے یہ کہا کہ میرے اس غلام کو ایک ہزار کے عوض بیچ دو مگر اس نے غلام کو دو ہزار میں بیچ دیا (ف تو بالاتفاق ایسا کرنا موکل کے حق میں جائز ہوگا)۔

ولابی حنیفۃؒ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ موکل نے اس کو صرف دس رطل خریدنے کا حکم دیا ہے اور زائد خریدنے کا حکم نہیں دیا ہے اس لئے زائد کی خریداری اسکے ذمہ نہیں بلکہ خود وکیل کے ذمہ ہوگی بخلاف ما الخ بخلاف اس مسئلہ کے جسے امام ابو یوسفؒ نے اپنی گواہی میں پیش کیا ہے (ف کہ اس نے ہزار درہم کے بدلہ بیچنے کا حکم دیا تھا مگر اس نے دو ہزار درہم میں فروخت کر دیا کہ یہ صحیح ہو کر موکل ہی کے ذمہ میں ہوتا ہے) لان الزیادۃ الخ کیونکہ یہاں جو کچھ زیادہ مال ہے وہ موکل کے ملک کا عوض ہے اسلئے جو زیادتی ہوئی وہ بھی موکل کی ملکیت ہوگی (ف یعنی وہ غلام موکل کا مملوک تھا اس کے بدلہ دو ہزار درہم ملے ہیں اس لئے یہ بھی موکل ہی کے ہوئے یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ وہ گوشت جسے ایک درہم میں بیس رطل خریدا ہے وہ عام طور پر ایک درہم میں دس ہی رطل ملتا ہے۔

بخلاف ما الخ برخلاف اس کے اگر ایک درہم میں ایسا گوشت خریدا جو ایک درہم میں بیس رطل ہی ملتا ہے (ف یعنی وہ خراب اور بالکل دبلے یا بوڑھے جانور کا ہو تو بالاتفاق اس وقت دس رطل اسی وکیل کا خود اپنی ذات کے لئے خریدا ہوا کہا جائے گا اور موکل اسکا ذمہ دار نہ ہوگا کیونکہ موکل کے کہنے کا مطلب تو یہ تھا کہ وہ اچھے اور موٹے جانور کا اچھا گوشت لائے جبکہ اس کا لایا ہوا گوشت بالکل ہی خراب اور بدمزہ ہے جس سے اس موکل کا مقصد حاصل نہ ہوا ہے (ف اس طرح وکیل نے اپنے موکل کے حکم کی مخالفت کی)۔

توضیح:۔ ایک شخص نے اپنے وکیل کو ایک درہم دے کر یہ کہا کہ تم اس کے عوض دس

رطل گوشت لے آؤ مگر وکیل نے اس کے عوض بیس رطل گوشت لایا تو اس زیادتی کا مالک کون ہوگا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ولو وكله بشراء شيء بعينه فليس له ان يشتريه لنفسه، لانه يؤدي الى تعزير الآمر حيث اعتمد عليه، ولان فيه عزل نفسه ولا يملكه على ما قيل الا بمحضر من الموكل، فلو كان الثمن مسمى فاشترى بخلاف جنسه او لم يكن مسمى فاشترى بغير النقود او وكل وكيلا بشرائه فاشترى الثاني وهو غائب يثبت الملك للوكيل الاول في هذه الوجوه، لانه خالف امر الآمر فنفذ عليه، ولو اشترى الثاني بحضرة الوكيل الاول نفذ على الموكل الاول لانه حضره رأيه فلم يكن مخالفا. قال: وان وكله بشراء عبد بغير عينه فاشترى عبدا فهو للوكيل الا ان يقول نويت الشراء للموكل او يشتريه بمال الموكل، قال: رضي الله عنه هذه المسألة على وجوه، ان اضاف العقد الى دراهم الآمر كان للآمر وهو المراد عندي بقوله او يشتريه بمال الموكل دون النقد من ماله، لان فيه تفصيلا وخلافا وهذا بالاجماع وهو مطلق، وان اضافه الى دراهم نفسه كان لنفسه حملا لحاله على ما يحل له شرعا او يفعله عادة اذ الشراء لنفسه باضافة العقد الى دراهم غيره مستنكر شرعا وعرفا، وان اضافه الى دراهم مطلقة فان نواها للآمر فهو للآمر، وان نواها لنفسه فلنفسه لان له ان يعمل لنفسه ويعمل للآمر في هذا التوكيل. وان تكاذبا في النية يحكم النقد بالاجماع لانه دلالة ظاهرة على ما ذكرنا وان توافقا على انه لم تحضره النية قال محمد هو للعاقد لان الاصل ان كل واحد يعمل لنفسه الا اذا ثبت جعله لغيره ولم يثبت وعند ابي يوسف يُحكَّم النقد فيه لان ما اوقعه مطلقا يحتمل الوجهين، فيبقى موقوفا فمن اى المالين نقد فقد فعل ذلك المحتمل لصاحبه ولان مع تصادقهما يحتمل النية للآمر وفيما قلناه حمل حاله على الصلاح كما في حالة التكاذب والتوكيل بالسلم في الطعام على هذه الوجوه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کو کوئی متعین چیز خریدنے کا وکیل بنائے تو وہ وکیل اس چیز کو اپنی ذات کے لئے نہیں خرید سکتا ہے کیونکہ اگر اسے اس کی اجازت ہو تو اس موکل کو دھوکا میں رکھنا ہوگا کیونکہ اسے وکیل بنا کر موکل نے اس پر اطمینان کر لیا ہے، اگر وکیل کو خود خریدنا ہو تو اسے چاہئے کہ خود کو اس کی وکالت سے معزول کر لے حالانکہ بعض علماء کے نزدیک از خود معزول ہو جانے کی وکیل کو اجازت نہیں ہے ہاں اگر موکل کو اس بات سے باخبر کر دیا ہو پھر معلوم ہونا چاہیے کہ اگر موکل نے خریداری کے لئے قیمت کی حد مقرر کر دی لیکن وکیل نے اس کے خلاف دوسری جنس خرید لی یا ثمن بیان نہیں کیا یا اس وکیل نے نقد رقم دینے کی بجائے کوئی دوسری چیز دے کر وہ چیز خرید لی یا وکیل نے خود نہ خرید کر دوسرے شخص کو اس کام کا وکیل بنا دیا اور اس دوسرے وکیل نے پہلے وکیل کے غائبانہ میں وہ چیز خرید لی تو ان تمام صورتوں میں وہ چیز پہلے وکیل کی ملکیت ہو گی یعنی موکل کا اس سے تعلق نہ ہوگا کیونکہ اس نے موکل کے حکم کی مخالفت کی ہے اس لئے اس خریداری کا حکم پہلے وکیل پر نافذ ہوگا، البتہ اگر دوسرے وکیل نے پہلے وکیل کی موجودگی میں خریداری کی ہو تو اس خریداری کا تعلق پہلے موکل سے ہوگا کیونکہ اس صورت میں پہلے وکیل کی رائے بھی پائی گئی اسی بناء پر پہلا وکیل اپنے وکیل کے حکم کا مخالف نہ ہوا (ف اور وکیل جب اپنے موکل کے حکم کے خلاف کام کرتا ہے تو خرید و فروخت وغیرہ کا جو بھی تصرف ہو اس کا ذمہ دار اسی وکیل کو کہا جاتا ہے موکل سے اس کا تعلق نہیں ہوتا ہے۔

قال: وان وكله الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر موکل نے کسی غیر معین غلام کے خریدنے کے لئے کسی کو اپنا وکیل بنایا اس کے بعد وکیل نے ایک غلام خریدا تو وہ غلام اسی وکیل کا ہوگا البتہ اگر وہ یہ کہے کہ اس کے خریدتے وقت میں نے اپنے موکل

کے لئے خریدنے کی نیت کی تھی، یا وکیل اسی موکل کے مال سے ہی خرید لے (یعنی وہ اس طرح کہے کہ میں نے فلاں شخص کے روپے سے خریدا ہے تو یہ اسی موکل کا ہوگا۔

قال: " الخ مصنف ہدایہ" نے فرمایا ہے کہ اس مسئلہ کی کئی صورتیں ہو سکتی ہیں پہلی صورت یہ ہے کہ اگر کسی نے عقد بیع کو موکل کے درہموں کی طرف منسوب کیا ہو تو وہ بیع اسی موکل کی ہو جائیگی، اس جگہ مصنف نے جو فرمایا ہے کہ یا تو مبیع موکل کے مال سے خریدی اس سے میرے نزدیک یہ مراد ہے کہ صرف موکل کے مال کی طرف منسوب کیا اور یہ مراد نہیں ہے کہ واقعۃ موکل کے مال سے خریدا بھی گیا ہو، کیونکہ اس صورت میں تفصیل بھی ہے اور اختلاف بھی ہے لیکن اس حکم پر تمام علماء کا اتفاق ہے حالانکہ قدوری" میں اسے مطلق رکھا ہے، اور اگر وکیل نے اپنے ذاتی درہموں کی طرف اس کی نسبت کی ہو تو یہ خریداری اس کی اپنی ذات کے لئے ہوگی تا کہ اس کے حال کو ایسی چیز کی طرف منسوب کریں جو اس کے لئے شرعاً بھی حلال ہو اور عادۃً بھی حلال ہو، کیونکہ اپنی ذات کے لئے اس طرح خریدنا کہ خریداری کی نسبت دوسرے شخص کے درہموں کی طرف ہو وہ شرعاً اور عرفاً ہر طرح ناپسندیدہ اور مستنکر یعنی بہت بری حرکت ہے، دوسری صورت یہ ہے کہ وکیل نے معاملہ کو مطلق درہم کی طرف منسوب کیا ہو تو اس طرح سے کہ میں نے یہ غلام سو درہم میں خریدا مگر یہ نہیں کہا کہ اپنے سو درہم یا موکل کے سو درہموں سے خریدا ہے اس صورت میں اگر اس نے موکل کو دینے کی نیت سے خریدا ہے، تو یہ غلام موکل کے لئے ہوگا اور اگر اس نے اس غلام کو اپنے پاس رکھنے کی نیت سے خریدا ہو تو وہ اسی کا ہوگا، کیونکہ ایسی وکالت میں یعنی کسی غیر معین چیز کی خریداری کے لئے وکیل بنایا گیا ہو اس وکیل کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ کسی چیز کو اپنے ہی لئے خریدے یا اپنے موکل کے لئے خرید لے اگر اس صورت میں وکیل و موکل نے ایک دوسرے کو جھٹلایا یعنی مثلاً وکیل نے کہا کہ میں نے یہ غلام اپنے لئے خریدا ہے اور موکل نے کہا کہ نہیں بلکہ تم نے میرے لئے خریدا ہے تو اس صورت میں بالاتفاق جس درہم سے خریدا گیا ہے اسی کو حکم یعنی فیصلہ کن ٹھہرایا جائے گا اگر وہ وکیل کے ذاتی درہم سے خریدا گیا ہے تو وکیل کا ہوگا اور اگر موکل کے دیئے ہوئے درہم سے خریدا گیا ہو تو موکل کا ہو جائے گا کیونکہ یہ مال ہی ظاہری طور پر دلیل ہے کہ وہ مبیع جس کے لئے تھی اس کے درہم سے خریدی گئی ہے، اور اگر وکیل و موکل دونوں اس بات پر متفق ہوں کہ خریدتے کے وقت کوئی خاص نیت نہیں تھی مگر غلام کے بارے میں اختلاف باقی ہو اس لئے امام محمد" نے فرمایا ہے کہ وہ غلام اس وکیل یعنی معاملہ کرنے والے کا ہوگا، کیونکہ ایسے معاملہ میں ایک قاعدہ یہ ہے کہ ہر شخص جو کوئی کام کرتا ہے سب سے پہلے اپنے ہی لئے کرتا ہے سوائے اس صورت کے کہ وہ خود یہ کہدے کہ یہ کام فلاں کے لئے کیا ہے، یہاں ایسی بات نہیں پائی گئی ہے جس سے یہ ثابت ہو سکے کہ اس نے اپنے موکل کے لئے خریدا ہے تو اصل قاعدہ کے مطابق یہ کام یعنی غلام کی خریداری خود اسی وکیل کے لئے ہوئی ہے اور امام ابو یوسف" کے نزدیک اس صورت میں بھی جس کے مال سے خریدا گیا ہے اسی کا وہ ہوگا اگرچہ کوئی نیت نہ کی ہو، یعنی اس نقد کو حاکم بنایا جائے گا کیونکہ وکیل نے جو کام مطلق کیا ہے اس میں دو باتوں کا احتمال ہے کہ اپنے ہی لئے کیا ہے یا دوسرے کے لئے اس وقت تک یہ کام موقوف رہا، پس جس شخص کے مال سے اس نے عوض ادا کر دیا ہو تو موقوف کام کو اسی شخص کے لئے کر دیا یعنی اگر اپنے مال سے ادا کیا ہے تو خود اپنے لئے خریدا اور اگر موکل کے مال سے عوض دیا ہے تو موکل ہی کے لئے خریدا ہے، اس میں احتیاط بھی ہے کیونکہ جب ان دونوں نے اس بات پر اتفاق کر لیا ہے کہ خریداری کے وقت کوئی نیت نہیں تھی تو اس میں یہ احتمال باقی رہ جاتا ہے کہ شاید اپنے موکل کے لئے نیت کر لی ہو اور شاید اسی کے درہم سے خریدا بھی ہو (بعد میں نیت بدل گئی اور اپنے لئے اسے پسند کر لیا ہو) مال کو حاکم اور فیصلہ بنانے کے بارے میں ہم نے جو کچھ کہا کہ اس میں یہ ایک بات بھی ضروری ہے کہ وکیل کی مالی حیثیت کا بھی خیال رکھنا ضروری ہوگا۔ (کہ شاید موکل کی نیت ہو اگر ایسا ہو کہ موکل کا مال خرچ کر دینے کے بعد اپنی نیت کر لینے سے وکیل غاصب ہو جائے گا اسی لئے اس کی شرط لگائی گئی ہے کہ جس کا مال ہو غلام بھی اسی کا ہوگا اس سے وکیل کے حق میں بھلائی ہوگی) جیسے: کہ اس صورت میں کہ دونوں کے درمیان اختلاف ہونے کی

صورت میں یہی حکم دیا گیا کہ جس کا مال خرچ کیا گیا ہو غلام بھی اسی کا ہوگا، معلوم ہونا چاہئے کہ غلہ کی بیع سلم کرنے میں وکیل مقرر کرنے میں بھی یہی صورتیں ہیں (ف کیونکہ سلم میں غلہ معین نہیں ہے پس جب وکیل نے بیع سلم کا معاملہ طے کرلیا تو دیکھا جائے کہ عقد کو اپنے مال کی طرف منسوب کیا ہے یا موکل کے مال کی طرف منسوب کیا ہے یا مطلق رکھا ہے، پھر مال مطلق ہونے کی صورت میں اس کی کچھ نیت تھی یا نہیں، اگر نیت تھی تو اپنے لئے تھی یا موکل کے لئے یا دونوں نے نیت کے بارے میں اختلاف کیا، اور اگر نیت ہونے پر دونوں ہی متفق ہوں تو آخری اختلاف اجتہادی ہے م ع۔

توضیح: اگر کسی نے دوسرے کو کوئی معین یا غیر معین غلام خریدنے کا وکیل بنایا تو کیا وہ اس غلام کو اپنے لئے خرید سکتا ہے کن صورتوں میں ایسا خریدا ہوا غلام وکیل ہی کے لئے ہونے کا حکم دیا جاتا ہے، اگر وکیل اور موکل کے درمیان خریدے ہوئے غلام کے بارے میں نیت کا اختلاف ہو گیا ہو، غلہ کی بیع سلم کرنے، میں وکیل کرنے میں کتنی صورتیں ہوتی ہیں، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال: ومن امر رجلا بشراء عبد بالف فقال قد فعلت ومات عندی وقال الآمر اشتریته لنفسك فالقول قول الآمر، فان كان دفع اليه الالف فالقول قول المأمور، لان في الوجه الاول اخبر عما لا يملك استينافه وهو الرجوع بالثمن على الآمر وهو ينكر والقول للمنكر وفي الوجه الثاني هو امين يريد الخروج عن عهدة الامانة فيُقبل قوله، ولو كان العبد حيا حين اختلفا ان كان الثمن منقودا فالقول للمامور لانه امين وان لم يكن منقودا فكذلك عند ابي يوسفؒ ومحمدؒ، لانه يملك استيناف الشراء، فلا يتهم في الاخبار عنه وعند ابي حنيفةؒ القول للآمر لانه موضع تهمة بان اشتراه لنفسه فاذا رأى الصفقة خاسرة الزمها الآمر، بخلاف ما اذا كان الثمن منقودا لانه امين فيه فيُقبل قوله تبعا لذلك ولا ثمن في يده ههنا، وان كان امره بشراء عبد بعينه ثم اختلفا والعبد حي فالقول للمامور سواء كان الثمن منقوداً او غير منقود، وهذا بالاجماع لانه اخبر عما يملك استينافه ولا تهمة فيه لان الوكيل بشراء شيء بعينه لا يملك شراء ه لنفسه بمثل ذلك الثمن في حال غيبته على ما مر بخلاف غير المعين على ما ذكرناه لابي حنيفةؒ.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ ایک شخص نے دوسرے شخص کو ایک ہزار کے عوض ایک غلام خریدنے کا حکم دیا، (ف: مثلاً زید نے بکر سے کہا کہ ایک ہزار درہم سے ایک غلام خرید لو یعنی اس کو اپنا وکیل بنایا) اس کے بعد وکیل نے کہا کہ میں نے وہ غلام تمہارے لئے خریدا تھا مگر میرے پاس مر گیا اور موکل نے کہا کہ نہیں بلکہ تم نے اپنے لئے خریدا تھا اس وقت موکل کی بات قبول کی جائیگی، اور اگر موکل نے اس کی رقم اسے واپس دے دی ہو تو وکیل کی بات مانی جائے گی کیونکہ پہلی صورت میں اس نے ایسی بات کہی ہے کہ جس کو اب دوبارہ نہیں کیا جا سکتا ہے یعنی مؤکل سے رقم واپس لینا حالانکہ مؤکل اس کا منکر ہے اس قاعدہ کی وجہ سے جو منکر ہو اسی کی بات کا اعتبار ہوتا ہے، اور دوسری صورت میں وکیل امین ہے اور وہ اپنی امانت کی ذمہ داری سے فارغ ہونا چاہتا ہے اس لئے اس کی بات کا اعتبار ہوگا۔

ولو کان العبد الخ: اور اگر ایسی صورت ہو کہ جس وقت دونوں نے ایک دوسرے سے اختلاف کیا تھا اس وقت وہ غلام زندہ تھا اور اس کی رقم دے دی گئی ہو تو وکیل کی بات قبول کی جائیگی، کیونکہ اس صورت میں وہ امین ہے اور اگر رقم ابھی نہ دی گئی ہو تو صاحبینؒ کے نزدیک بھی یہی حکم ہے کیونکہ وہ مستقل طور پر ایک دوسرا غلام خرید سکتا ہے اسی بناء پر اس کی خبر دینے کے سلسلے

میں اس پر تہمت نہیں لگے گی اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک موکل کی بات قبول کی جائے گی کیونکہ یہ تہمت کا موقع ہے اس طرح سے کہ شاید اس نے پہلے غلام کو اپنے لئے خریدا لیکن جب اسے یہ احساس ہوا کہ خریدنے میں مجھے نقصان ہوا ہے یعنی میں نے زیادہ قیمت دے دی ہے اب اسے موکل کے نام ڈال دیا بخلاف اس کے کہ جب اس کی رقم نقد دے دی گئی ہو تو کچھ تہمت کا موقع نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں وکیل امین ہوگا اسی لئے اسی وکیل کا قول قابل قبول ہوگا اور جس صورت میں رقم نہ دی ہو تو وکیل کی امانت میں کوئی رقم نہ ہوگی اس لئے وہ امین نہیں ہوگا۔

وان کان امرہ الخ اور اگر موکل نے اپنے وکیل کو کسی معین غلام کو خریدنے کا حکم دیا ہو تو ایسی حالت میں کہ غلام زندہ موجود ہو دونوں نے آپس میں اختلاف کیا تو وکیل کی بات قبول کی جائیگی خواہ اس نے نقد رقم ادا کر دی ہو یا نہ کی ہو یہ حکم بالاتفاق ہے کیونکہ اس نے ایسی بات کہی ہے جس کو دوبارہ کرنا ممکن ہے اور اس میں کسی قسم کی تہمت کا بھی احتمال نہیں ہے کیونکہ ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ جس وکیل کو کسی معین چیز کی خریداری کے لئے وکیل بنایا گیا ہو وہ موکل کے غائبانہ میں اسی رقم کے اندازے کے عوض خود اپنے لئے اسے نہیں خرید سکتا برخلاف غیر معین چیز کے جیسا کہ ہم نے امام محمدؒ کی دلیل بیان کرتے ہوئے بتا دیا ہے۔

توضیح: اگر ایک شخص نے دوسرے کو کسی معین غلام کے خریدنے کے لئے وکیل مقرر کیا پھر وکیل نے موکل سے کہا کہ میں نے وہ غلام خرید لیا تھا مگر میرے پاس آکر وہ مر گیا ہے اور موکل نے کہا کہ وہ تو تم نے اپنے لئے خریدا تھا اور اگر موکل نے وکیل کو معین غلام خریدنے کا حکم دیا اور غلام کی موجودگی میں ان دونوں کے درمیان اختلاف ہو گیا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

ومن قال: لآخر بعني هذا العبد لفلان فباعه ثم انكر ان يكون فلان امره ثم جاء فلان وقال انا امرته بذلك فان فلانا ياخذه، لان قوله السابق اقرار منه بالوكالة عنه فلا ينفعه الانكار اللاحق فان قال: فلان لم آمره لم يكن ذلك له، لان الاقرار ارتد برده، قال الا ان يسلمه المشترى له فيكون بيعا عنه وعليه العهدة لانه صار مشتريا بالتعاطي كمن اشترى لغيره بغير امره حتى لزمه ثم سلمه المشترى له، ودلت المسألة على ان التسليم على وجه البيع يكفي للتعاطي وان لم يوجد نقد الثمن وهو يتحقق في النفيس والخسيس لاستتمام التراضي وهو المعتبر في الباب.

ترجمہ:۔ امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے سے کہا کہ فلاں شخص کے لئے میرے اس غلام کو بیچ دو اور اس نے بیچ دیا پھر اس بات سے انکار کیا کہ فلاں شخص نے اس کو حکم کیا تھا پھر وہی شخص آیا اور کہا کہ میں نے اس کو اس کام کا حکم دیا تھا تو وہ شخص اس غلام کو لے لے گا کیونکہ اس کی پہلی بات سے اس کے وکیل بنانے کا اقرار ثابت ہوتا ہے اس لئے اب انکار سے اس کو کوئی فائدہ نہ ہوگا (ف: یعنی مثلاً زید نے بکر سے کہا کہ اس غلام کو خالد کے ہاتھ بیچ دو مطلب یہ ہے کہ خالد نے مجھے اس بات کا حکم دیا ہے کہ میں یہ غلام اس (خالد) کے لئے خرید لوں اس گفتگو کے بعد بکر نے اپنا غلام اس کے ہاتھ بیچ دیا پھر زید نے خرید لینے کے بعد اس بات سے انکار کر دیا یعنی مجھے خالد نے کسی بات کا کوئی حکم نہیں دیا تھا وہ تو میں نے اس کو اپنے لئے خریدا ہے اب اگر خالد نے آکر اس کی تصدیق کر دی کہ ہاں میں نے اسے کہا تھا تو اس کو اختیار ہوگا کہ خریدا ہوا غلام اس سے لے لے اور زید کے انکار سے اس کو کوئی فائدہ نہیں ہوگا۔

فان قال فلان الخ اور اگر فلاں شخص نے آکر یہ کہدیا ہے کہ میں نے اس کو خرید لینے کا حکم نہیں دیا تھا تو وہ خریدے ہوئے

غلام کو نہیں لے سکتا کیونکہ اس کے انکار کر دینے سے اس کے اقرار کا رد ہو گیا تھا: قال الاان الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ البتہ اگر اقرار کرنے والا خریدار خود اسکے حوالے کر دے تو حوالہ ہو سکتا ہے اس صورت میں یہ حوالہ خریدار کی طرف سے بیع کرنے کا ہو گا اور وہی ذمہ دار ہو گا۔

لانه صار الخ کیونکہ یہ بیع تعاطی ہوئی ہے یعنی ہاتھوں ہاتھ لینے کے طور پر خریدی ہوئی جیسے: کسی نے دوسرے کے حکم کے بغیر اس کے لئے کوئی چیز خریدی اور وہ خریدار کے ذمے لازم ہوئی یعنی خریدار کی ہو گئی پھر جس شخص کے لئے خریدی تھی اس کے حوالے کر دی تو یہ ایک نئی بیع ہو گی اس سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ بیع تعاطی کی صورت میں اگر فروخت کے طور پر حوالے کیا ہو تو یہ بیع تعاطی ہونے کے لئے کافی ہے اگرچہ اس کی قیمت اور رقم نہ پائی جائے یہ حکم قیمتی چیز اور معمولی چیز دونوں کے لئے ثابت ہو سکتا ہے کیونکہ دونوں فریق کی طرف سے پورے طور پر رضامندی پائی گئی اور معاملہ بیع میں اسی رضامندی کا اعتبار ہے۔

توضیح: کسی شخص نے دوسرے سے کہا کہ تم میرے اس غلام کو فلاں شخص کے لئے بیچ دو اور اس نے بیچ دیا بعد میں اس شخص نے آکر اس کے کہنے کی تصدیق کی یا تکذیب کی پھر زید نے کہا کہ میں نے وہ غلام اپنے لئے خریدا ہے، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

قال: ومن امر رجلا بان يشترى له عبدين باعيانهما ولم يسم له ثمنا فاشترى له احدهما جاز، لان التوكيل مطلق فيجرى على اطلاقه وقد لايتفق الجمع بينهما في البيع الا فيما لا يتغابن الناس فيه لانه توكيل بالشراء وهذا كله بالإجماع ولو امره بان يشتريهما بالالف وقيمتهما سواءٌ فعند ابى حنيفةؒ ان اشترى احدهما بخمس مائة او اقل جاز فان اشترى باكثر لم يلزم الآمر، لانه قابل الالف بهما وقيمتهما سواء بينهما نصفين دلالة فكان آمراً بشرىٰ كل واحد منهما بخمسمائة ثم الشراء بها موافقة باقل منها مخالفة الى خير وبالزيادة الى شر قلت الزيادة او كثرت فلا يجوز الا ان يشترى الباقى ببقية الالف قبل ان يختصما استحسانالان شرى الاول قائم وقد حصل غرضه المصرّح به وهو تحصيل العبدين بالالف وما ثبت الانقسام الا دلالة والصريح يفوقها. وقال ابويوسفؒ ومحمدؒ ان اشترى احدهما باكثر من نصف الالف بما يتغابن الناس فيه وقد بقى من الالف ما يشترى بمثله الباقى جاز، لان التوكيل مطلق لكنه يتقيد بالمتعارف وهو فيما قلنا ولكن لابد ان يبقى من الالف باقية يشترى بمثلها الباقى ليمكنه تحصيل غرض الآمر.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے، کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کو یہ حکم دیا کہ ان متعین دو غلاموں کو میرے لئے خرید کر لے آؤ مگر ان میں سے ایک کا بھی ثمن بیان نہیں کیا تب وکیل نے ان دونوں میں سے ایک غلام خرید لیا تو یہ خریدنا جائز ہو گا کیونکہ یہ وکالت مطلق ہے (اس سے یہ بات سمجھی جاتی ہے کہ خریدار جس طرح چاہے یعنی دونوں کو ایک ساتھ خریدے یا علیحدہ علیحدہ خریدے) لہٰذا اس کی وکالت اپنے حال پر یعنی مطلق جاری ہو گی اور اس وجہ سے بھی کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ دونوں کو ایک ساتھ خریدنا ممکن نہیں ہوتا ہے، (ف: اس لئے وکیل کے لئے یہ جائز ہو گا کہ دونوں کو علیحدہ علیحدہ خریدے)۔

الافیما لا یتغابن الخ سوائے اس صورت کے کہ اس میں اتنا گھاٹا کیا گیا ہو جو عموماً قابل برداشت نہ ہو (ف تو جائز نہ ہو گا مثلاً ایک غلام کی عام قیمت دو سو روپے سے ڈھائی سو روپے تک ہو اور وکیل اسے ساڑھے تین سو میں خرید لے اور قہستانی میں ہے کہ ہر دس روپے میں ایک روپے کے حساب سے زیادتی بھی اس غبن فاحش میں شمار ہو گی، حاصل یہ ہوا کہ غبن فاحش زبردست خسارہ کو سودا کرنا اس کے لئے جائز نہ ہو گا کیونکہ یہ خریدنے کے لئے وکالت ہے (ف اس کے معنی بالاتفاق یہی ہیں کہ اتنے دام سے خریدے جو عام اندازہ کے اندر ہو اور جو اس سے زیادہ دام سے خریدے گا وہ خسارۂ فاحش کہلائے گا، اس لئے وہ موکل کے ذمہ

لازم نہ ہوگا، یہ مسائل بالاتفاق ہیں، (ف: اس میں امام اعظمؒ یا صاحبینؒ میں سے کسی نے بھی اختلاف نہیں کیا ہے، اب اگر وکیل نے بتائے ہوئے دونوں غلاموں کو عام بازاری قیمت پر خرید لیا تو بالاتفاق جائز ہوگا اور اگر بتائی ہوئی قیمت مثلاً: ہزار روپے تو اس سے زیادتی جائز نہ ہوگی، ہاں اگر بیچنے کے لئے کسی کو وکیل بنایا اور اس نے بہت زیادہ قیمت مثلاً: ایک ہزار کی بجائے دو ہزار میں بیچ دیا تو بھی جائز ہوگا۔

ولو امره الخ اور اگر وکیل سے ایسے دو غلاموں کے بارے میں کہا جن کی بازاری قیمت برابر ہے کہ ان دونوں کو ایک ہزار کے عوض خرید لو (ف: مثلاً دونوں میں سے ہر ایک کی بازاری قیمت چھ چھ سو روپے ہے پھر بھی اس موکل نے دونوں کی مجموعی قیمت ایک ہزار بتائی پس اس صورت میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک اگر وکیل نے ایک غلام کو پانچ سو یا اس سے کم میں خریدا تو جائز ہوگا اور اگر پانچ سو سے زیادہ کے عوض خریدا تو موکل اسکا ذمہ دار نہ ہوگا (ف یعنی اگر چاہے تو اسے قبول کرے اور نہ چاہنے کی صورت میں انکار کر دے اور وکیل کے ذمہ ڈال دے۔

لانه قابل الخ کیونکہ اس موکل نے دونوں کے مقابلے میں ایک ہزار روپے بتائے تھے اور دونوں کی بازاری قیمت برابر ہے اس لئے ہزار دونوں میں برابر تقسیم ہوں گے گویا اس نے ہر ایک غلام کو صرف پانچ سو روپے کے عوض خریدنے کا حکم دیا ہے اس لئے ہر ایک کو پانچ پانچ سو کے عوض خریدنے سے ہی اسکے حکم کی موافقت ہوگی لیکن ان سے بھی کم میں خریدنے سے اگرچہ اس موکل کے حکم کے مخالفت ہوتی ہے پھر بھی اس کے حق میں بہتری ہے (ف اس لئے یہ بھی جائز ہوگا کیونکہ اگرچہ وکیل نے موکل کے حکم کی مخالفت کی ہے مگر اس سے اس کا فائدہ ہی ہوا ہے اور ایسی مخالفت بھی جائز ہوتی ہے وبالزيادة الخ اور پانچ سو سے زیادہ کے عوض خریدنے سے موکل کی مخالفت ہوگی اور اس کے لئے نقصان دہ بھی ہے خواہ وہ زیادتی تھوڑی ہو یا بہت زیادہ ہو ہر صورت میں ایسی زیادتی کے ساتھ اسکی مخالفت جائز نہ ہوگی البتہ اس صورت میں زیادتی ہوگی جبکہ زیادتی کے بعد باقی بچے ہوئے سے وہ دوسرا غلام بھی خریدے اس سے پہلے کہ ان دونوں موکل اور وکیل کے درمیان اختلاف پیدا ہو چکا ہو (ف کیونکہ پہلے غلام کو پانچ سو روپے سے زیادہ کے عوض خریدنے کا معاملہ ابھی تک موجود ہے یعنی ان میں جھگڑا نہیں ہو رہا اسلئے مصنفؒ نے فرمایا ہے لان شرى الخ کیونکہ پہلے غلام کے خریدنے کا معاملہ ابھی تک ختم نہیں ہوا ہے بلکہ باقی ہے اور موکل نے جو اپنی غرض صراحت کے ساتھ بیان کی تھی کہ ایک ہی ہزار میں دونوں کو خرید لو وہ بھی حاصل ہو گئی، (ف: یعنی اس نے کھل کر یہ بات کہدی تھی کہ ایک ہزار ہی میں دونوں غلام خرید لو مگر ہر ایک کی قیمت کی تصریح کر کے پانچ پانچ سو نہیں کہی تھی، البتہ ان دونوں کے درمیان رقم تقسیم کرنے کی وجہ سے فی کس پانچ سو کی رقم ثابت ہوئی۔

والصريح الخ اور صریح کا حکم دلالت سے زیادہ واضح اور ثابت ہوتا ہے، (ف: اس بناء پر پہلے غلام کو پانچ سو سے زیادہ قیمت خریدنے سے بھی کوئی نقصان نہ ہوگا، حاصل یہ ہوا کہ اسی موکل نے اپنے کلام میں یہ تصریح کر دی کہ مراد یہ ہے کہ دونوں غلام جس طور بھی ہو زیادہ سے زیادہ ایک ہزار میں میرے لئے خرید لو اور وکیل نے بھی اسی کے مطابق کر دکھایا یعنی دونوں غلام اسے ایک ہی ہزار میں مل گئے، اور موکل کے کلام سے دلالتہ یہ بات معلوم ہوئی کہ اس نے ہر غلام کے عوض پانچ سو روپے مقرر کئے ہیں لیکن صریح کلام سے چونکہ مراد معلوم ہوئی وہ حاصل ہو گئی اس لئے دلالت کا اعتبار نہیں رہا کیونکہ دلالت کے مقابلے میں صریح کا حکم زیادہ واضح ہوتا ہے۔

وقال: ابو یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ و محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اس نے ایک غلام کو پانچ سو سے اتنے زیادہ روپے سے خریدا کہ اس کی زیادتی کو عوام قبول کر لیتے ہیں یعنی اندازہ کرنے والے لوگوں میں سے کسی کے خیال میں یہ مقدار بھی ہو سکتی ہے لیکن اس کے خریدنے کے بعد بھی اتنے روپے باقی رہ جائیں کہ ان سے دوسرا غلام بھی خریدا جا سکتا ہو تو اس وکیل کا خریدنا جائز

ہوگا، (ف یعنی وکیل نے پہلے جس غلام کو خریدا ہے اس کی خریداری بھی اس صورت میں جائز ہوگی کہ اس نے مقررہ قیمت (پانچ سو) سے اتنے زائد روپے دئے ہوں جو عموماً دیدئے جاتے ہوں اس کے بعد بچے ہوئے روپے جتنے بھی ہوں ان سے دوسرا غلام بھی مل سکتا ہو: لان التوکیل الخ کیونکہ اسے وکیل بناتے وقت مطلق کہا گیا ہے لیکن عام رواج کے مطابق اسے مقید بھی کردیا جائے گا، اور اس رواج کے مطابق وکیل بنانے کی وہی صورت ہوتی ہے جو ہم نے ابھی بتادی ہے یعنی خریدنے میں اگر کچھ نقصان بھی ہو تو صرف اتنا جسے لوگ برداشت کرلیتے ہوں لیکن اس کے ساتھ اس شرط کا بھی خیال رکھنا ضروری ہے کہ باقی رقم اتنی رہ گئی ہو جس سے دوسرا غلام خریدنا ممکن بھی ہو تاکہ موکل کا اصل مقصد حاصل ہوسکے۔

توضیح: اگر ایک شخص نے دوسرے کو حکم دیا کہ تم ان دونوں متعین غلاموں کو میرے لئے خرید کرلے آؤ مگر کسی کی بھی قیمت متعین نہیں کی، لیکن اس وکیل نے ان دو میں سے صرف ایک کو خریدا عام قیمت یا غبن فاحش کے ساتھ، اگر وکیل نے موکل کے مال کو غبن فاحش کیساتھ فروخت کیا اگر ایسے دو غلاموں کے بارے میں جو قیمت میں برابر ہوں کہ تم ان دونوں کو میرے لئے ایک ہزار میں خرید لو اور وکیل نے صرف ایک کو پانچ سو یا اس سے کم یا اس سے زیادہ میں خرید لیا۔

قال: ومن له علی آخر الف درهم فامره بان یشتری بها هذا العبد فاشتراه جاز، لان فی تعیین المبیع تعیین البائع ولو عین البائع یجوز علی ما نذکره ان شاء الله تعالی. وان امره ان یشتری بها عبدا بغیر عینه فاشتراه فمات فی یده قبل ان یقبضه الآمر مات من مال المشتری، وان قبضه الآمر فهو له، وهذا عند ابی حنیفة رضی الله تعالی عنه، وقالا هو لازم للآمر اذا قبضه المامور وعلی هذا اذا امره ان یسلم ما علیه او یصرف ما علیه لهما ان الدراهم والدنانیر لا تتعینان فی المعاوضات دینا کانت او عینا، الا تری انه لو تبایعا عینا بدین ثم تصادقا ان لا دین لا یبطل العقد، فصار الاطلاق والتقیید فیه سواء، فیصح التوکیل ویلزم الآمر لان ید الوکیل کیده، ولابی حنیفة رضی الله عنه انها تتعین فی الوکالات الا تری انه لو قید الوکالة بالعین منها او بالدین منها ثم استهلك العین او اسقط الدین بطلت الوکالة، فاذا تعینت کان هذا تملیك الدین من غیر من علیه الدین من غیر ان یوکله بقبضه وذلك لا یجوز، کما اذا اشتری بدین علی غیر المشتری، او یکون امرا بصرف ما لا یملکه الا بالقبض قبله وذلك باطل کما اذا قال اعط مالی علیك من شئت بخلاف ما اذا عین البائع لانه یصیر وکیلا عنه فی القبض ثم یتملکه، وبخلاف ما اذا امره بالتصدق لانه جعل المال لله تعالی وهو معلوم واذا لم یصح التوکیل نفذ الشری علی المامور فیهلك من ماله الا اذا قبضه الآمر منه لانعقاد البیع تعاطیا.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص کے دوسرے شخص پر ہزار روپے باقی ہوں اسے یہ حکم دیا کہ تم ان باقی روپوں سے اس غلام کو خرید و چنانچہ اس نے اس غلام کو خرید لیا تو یہ جائز ہوگا کیونکہ مبیع (غلام) کو معین کردینے سے لامحالہ اس کا بائع (مالک) بھی متعین ہوجاتا ہے اس طرح اگر بائع کو متعین کردیں تو وکالت جائز ہوگی یہاں بھی وکالت جائز ہوگی چنانچہ بائع کے معین کرنے کے مسئلہ کو انشاء اللہ تعالی بعد میں بیان کرینگے، وان امره ان یشتری الخ اور اگر قرض دار کو یہ حکم دیا کہ اس قرضہ کے عوض کوئی بھی غلام خرید کرلے آؤ چنانچہ وہ غلام خرید کر لایا مگر موکل کے قبضہ کرنے سے پہلے اسی قرض دار وکیل کے پاس وہ مر گیا تو قرض دار کا مال یعنی غلام ضائع ہوگا اور اگر قرض خواہ یعنی موکل نے اس پر قبضہ کرلیا ہو تو وہ مال موکل کا ضائع

ہوا یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اگر قرض دار وکیل نے اس پر قبضہ کر لیا ہو تو غلام مؤکل کے لئے لازم ہو گا یعنی اس کا مال ضائع ہو گا۔

وعلی ھذا الخ اس طرح اگر مؤکل نے قرض دار کو یہ حکم دیا کہ میرا جو کچھ تم پر باقی ہے اس سے بیع سلم کر لو یا بیع صرف قرار دے دو، (ف: مثلاً یہ کہا کہ میرا جو کچھ تم پر باقی ہے، اس سے دس من گیہوں کے سلم کا معاملہ کر لو یا ان روپے کی اشرفیاں خرید کر عقد صرف کر لو کر مگر جس سے سلم یا صرف کا معاملہ کیا جائے اسے معین نہیں کیا، اور اگر اسے معین کر دیا تو بالاتفاق جائز ہو گا لھما ان الخ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ درہم و دینار آپس کے لین دین میں متعین نہیں ہوتے ہیں خواہ وہ عین ہو یا دین ہو، کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ اگر دو شخصوں نے ایک معین مال کو قرضہ کے عوض بیچا یعنی ایک شخص نے قرض دار بن کر اپنے معین مال کو قرض خواہ کے ہاتھ میں قرضہ کے عوض بیچ دیا پھر دونوں نے سنجیدگی اور سچائی کیساتھ یہ کہا کہ قرضہ تو کچھ بھی نہیں تھا تو اس سے وہ عقد باطل نہیں ہو گا اس مثال سے یہ معلوم ہوا کہ معاملے کو مطلق رکھنا اور مقید کرنا دونوں برابر ہونگے یعنی چاہے قرض کے عوض کے خریدنے کا وکیل بنائے چاہے مطلقاً خریدنے کا وکیل بنائے دونوں صورتوں میں حکم برابر ہے اس لئے وکیل بنانا صحیح ہو گا اسی بناء پر جو کچھ وکیل نے خریدا وہ موکل کے ذمہ لازم ہو گا، کیونکہ وکیل کا قبضہ موکل کے قبضہ کے حکم میں ہے۔

ولابی حنیفةؒ الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ وکالتوں کے مسئلہ میں درہم و دینار کے قبضے کے بعد متعین ہو جاتے ہیں کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ اگر اس میں نقود میں سے متعین کے ساتھ وکالت کو خاص کر دیا یا دین یعنی قرضہ کے ساتھ وکالت خاص کی پھر یہ نقد یعنی یہ متعین مال ضائع ہو گیا یا قرضہ ختم ہو گیا تو وکالت باطل ہو جاتی ہے پس جب نقود متعین ہو گئے تو اس مسئلے میں یا تو یہ بات ہو گی کہ جس پر قرضہ نہیں ہے اس کو قرضہ کا مالک بنایا حالانکہ یہ بات جائز نہیں ہے جیسے: کہ ایسے قرضہ کے بدلے مال خریدا جو بائع پر لازم نہیں ہے یعنی جیسے: زید کا بکر پر قرضہ ہو اور زید نے اس قرضہ کے بدلے خالد سے کوئی چیز خریدی تو یہ جائز نہیں ہو گا یا یہ ایسا معاملہ ہو گا کہ اس نے ایسے مال کے خرچ کرنے کا حکم دیا ہے کہ جس کا مالک خود نہیں ہے، مگر اس صورت میں حکم سے پہلے قبضہ کر لے حالانکہ یہاں ایسا نہیں ہوا اور یہ بات بالکل غلط ہے جیسے: کسی شخص سے کہا کہ تم جس کو چاہو میرا مال دے دو، بخلاف ما الخ بخلاف اس کے جب موکل نے بائع کو معین کر لیا یعنی کہدیا کہ خاص فلاں شخص کو دیدو تو موکل ضامن نہ ہو گا کیونکہ پہلے وہ بائع کی طرف سے قبضہ کرنے کا وکیل ہو گا پھر اپنے واسطے اس کی ملکیت حاصل کرے گا۔

و بخلاف ما الخ برخلاف اس کے اگر موکل نے قرض دار کو اس مال کے صدقہ کرنے کا حکم دیا اس واسطے کہ اس نے مال کو اللہ تعالیٰ کے لئے خاص کر دیا اور یہ بات معلوم ہے لیکن جب یہ ثابت ہوا کہ وکیل بنانا صحیح نہیں ہے تو اس کے ذمے باقی رہے گا اس لئے جب ضائع ہو گیا تو اسی کا مال ضائع ہوا بخلاف اس کے کہ جب موکل نے قبضہ کر لیا ہو تو وہ موکل ہی کا مال ہے کیونکہ وکیل اور موکل کے درمیان تعاطی کے طریقے سے ہاتھوں ہاتھ بیع منعقد ہو گئی۔

توضیح:۔ اگر زید کے بکر پر ہزار روپے باقی ہوں اور وہ بکر سے کہے کہ تم ان روپے سے اس متعین غلام یا کسی بھی غیر متعین غلام کو میرے لئے خرید دو، چنانچہ اس نے خرید دیا مگر موکل کے قبضہ کرنے سے پہلے ہی وکیل کے پاس مر گیا یا زید نے بکر سے کہا کہ میرا جو کچھ تم پر باقی ہے اس سے بیع سلم یا بیع صرف کا معاملہ کر لو، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ومن دفع الی آخر الفا وامره ان یشتری بها جاریة فاشتراها فقال الآمر اشتریتها بخمسمائة وقال

المامور اشتریتها بالف فالقول قول المامور، ومراده اذا كانت تساوى الفا لانه امين فيه وقد ادعى الخروج عن عهدة الامانة والآمر يدعي عليه ضمان خمسمائة وهو ينكر فان كانت تساوى خمسمائة فالقول قول الآمر لانه خالف حيث اشترى جارية تساوى خمسمائة والامر تناول ما يساوى الفا فيضمن. قال: وان لم يكن دفع اليه الالف فالقول قول الآمر اما اذا كانت قيمتها خمسمائة فللمخالفة، وان كانت قيمتها الفا، فمعناه انهما يتحالفان لان الموكل والوكيل في هذا ينزلان منزلة البائع والمشترى وقد وقع الاختلاف في الثمن وموجبه التحالف ثم يفسخ العقد الذى جرى بينهما فيلزم الجارية المامور.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں ذکر کیا ہے کہ اگر زید نے بکر کو ہزار روپے دے کر کہا کہ تم ان روپے سے میرے لئے ایک باندی خرید دو چنانچہ اس نے ایک باندی خریدی، بعد میں زید نے اس سے کہا کہ تم نے تو اسے صرف پانچ سو سے خریدا ہے اور بکر نے کہا کہ میں نے اسے پورے ہزار سے خریدا ہے اس صورت میں وکیل یعنی بکر کی بات قبول کی جائیگی و مراده الخ اس کلام میں امام محمدؒ کی مراد یہ ہے کہ وہ باندی ہزار روپے کی قیمت کی ہو تو وکیل کا قول قبول ہوگا، اس کی دلیل یہ ہے کہ وکیل اس بارے میں امین ہے اور وہ اپنی امانت کی ذمہ داری سے نکل جانے کا دعوی کرتا ہے (یعنی اس کا دعوی یہ ہے کہ پورے طور پر اپنی امانت داری کا حق ادا کر رہا ہے) جبکہ موکل یہ کہتا ہے کہ تم نے صرف پانچ سو خرچ کئے ہیں اس لئے باقی پانچ سو روپے کے تم ذمہ دار ہو لیکن وکیل اس کا منکر ہے (ف اس لئے منکر کا قول قبول ہوگا۔

فان كان الخ: اور اگر وہ باندی بازاری قیمت کے لحاظ سے صرف پانچ سو روپے کی ہو تو موکل کی بات قبول ہوگی کیونکہ وکیل نے اپنے موکل کے حکم کی مخالفت کی ہے اس طرح سے کہ اس نے ہزار روپے کی قیمت کی باندی کا حکم دیا ہے مگر وہ تو پانچ سو روپے کی تھی اسلئے وکیل ضامن ہوگا، قال وان لم يكن الخ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر اس مسئلہ میں موکل نے وکیل کو ہزار روپے نقد نہ دیے ہوں تو بہر حال موکل کا قول قبول ہوگا (ف امام مالک واحمد وشافعیؒ کا بھی یہی قول ہے۔

اما اذا كانت الخ: اور اس صورت میں جبکہ باندی کی قیمت صرف پانچ سو روپے ہو تو وکیل کے ذمہ اسکی قیمت اس لئے لازم ہوگی کہ اس نے اپنے موکل کی بات کی مخالفت کی ہے اور جس صورت میں اس کی قیمت پورے ہزار روپے ہو اس میں بھی موکل کی بات ماننے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ان دونوں وکیل و موکل سے قسم لی جائیگی کیونکہ اس صورت میں یہ دونوں بائع اور مشتری کے حکم میں ہیں اور اصل قیمت کے درمیان دونوں میں اختلاف ہو رہا ہے ایسی صورت میں حکم یہی ہوتا ہے کہ دونوں آدمیوں سے قسم لی جائیگی، اگر دونوں اپنی اپنی بات کے مطابق قسم کھالیں تو اس عقد کو فسخ کر دیا جائے گا جو ان دونوں کے درمیان ہو کر اختلاف کا سبب بن گیا، پس ایسا کرنے کے بعد وہ باندی اسی وکیل کے ذمہ لازم کر دی جائیگی (ف ان دونوں کے درمیان ان کے دعووں کے مطابق قسم لی جائیگی اور جو قسم کھانے سے انکار کر دے گا اس پر دوسرے کا دعوی ثابت ہو جائے گا اور اگر دونوں ہی نے قسم بھی کھالی تو اس عقد کو فسخ کر دیا جائیگا۔

توضیح:۔ اگر زید نے بکر کو ہزار روپے دے کر اس کو ایک باندی خریدنے کے لئے وکیل بنایا اور اس نے ایک باندی خرید بھی لی بعد میں دونوں کے درمیان قیمت کے بارے میں اختلاف ہو گیا، مثلاً: موکل نے کہا کہ وہ تو صرف پانچ سو کی ہے اور وکیل نے کہا کہ پورے ہزار روپے کی ہے، تفصیل مسائل، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ولو امره ان يشترى له هذا العبد ولم يسم له ثمنا فاشتراه فقال الآمر اشتريته بخمسمائة وقال المامور بالف وصدق البائع المامور، فالقول قول المامور مع يمينه، قيل لا تحالف ههنا لانه ارتفع الخلاف بتصديق

البائع اذ هو حاضر وفی المسالة الاولی هو غائب فاعتبر الاختلاف وقیل یتحالفان لما ذکرنا، وقد ذکر معظم یمین التحالف وهو یمین البائع والبائع بعد استیفاء الثمن اجنبی عنهما وقبله اجنبی عن الموکل اذ لم یجر بینهما بیع، فلا یصدق علیه فبقی الخلاف وهذا قول الامام ابی منصور، وهو اظهر، والله اعلم بالصواب.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے، کہ اگر مؤکل نے وکیل سے کہا کہ تم میرے لئے اس غلام کو خرید لو اور اس کی قیمت کے بارے میں کوئی تذکرہ نہیں کیا اس کے بعد وکیل نے اسے خرید لیا تب موکل نے کہا کہ تم نے اسے پانچ سو روپے سے خریدا ہے، اور اس وکیل نے کہا کہ میں نے ہزار روپے سے خریدا ہے (ف اس کے بعد خود بائع سے پوچھا گیا) اور بائع نے وکیل کی بات کی تصدیق کر دی تو اسی وکیل کی بات مانی جائیگی مگر اس سے قسم بھی لی جائیگی۔

وقیل لا تحالف ا لخ: لیکن کچھ مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ اس مسئلہ میں ان لوگوں سے قسم نہیں لی جائیگی کیونکہ بائع کی تصدیق کر دینے کے بعد ان کا اختلاف ختم ہو گیا اس لئے کہ بائع خود موجود ہے اور اس سے پہلے کے مسئلے میں وہ غائب تھا، اس لئے اس مسئلہ میں ان کے اختلاف کا اعتبار کیا گیا اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہاں بھی ان دونوں سے قسم لی جائیگی گذشتہ مسئلہ میں بیان کی ہوئی دلیل کے مطابق (ف یعنی وکیل اور مؤکل اس مسئلہ میں ایسے بائع اور مشتری کے حکم میں ہیں جن کے درمیان قیمت کے بارے میں اختلاف ہو گیا، اس لئے ان دونوں سے قسم لی جاتی ہے، اب اگر یہ کہا جائے کہ ان دونوں سے قسم لینے کا حکم ہو تو امام محمدؒ خود ہی اپنی کتاب میں اسے ذکر فرما دیتے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کھلی ہوئی بات تھی کہ اسی لئے ذکر نہیں فرمایا۔

وقد ذکر الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ قسم کھلانے کے معاملہ میں سب سے بڑی اور اہم قسم بائع کی ہے کیونکہ اپنے مال کا عوض پالینے کے بعد بائع ان دونوں کے لئے اجنبی ہو جاتا ہے یعنی مؤکل اور وکیل کیونکہ مؤکل اور بائع کے درمیان نہ کوئی معاملہ ہوا اور نہ گفتگو ہوئی اس لئے اس موکل کے قول کی بائع سے تصدیق نہیں ہو سکتی ہے، نتیجۃً وکیل اور موکل کے درمیان قیمت کے بارے میں جب سابق اختلاف باقی رہیگا، یہ قول امام ابو منصور ماتریدیؒ کا ہے اور یہی قول اظہر ہے (ف مگر قاضی خان نے کہا ہے کہ پہلا قول یعنی ابو جعفرؒ کا قول اصح ہے اور کافی میں کہا ہے کہ یہی صحیح ہے، (ع)۔

توضیح:۔ اگر موکل نے اپنے وکیل سے کہا کہ تم اس متعین غلام کو میرے لئے خرید دو اور اس کی قیمت کے بارے میں کوئی تذکرہ نہیں کیا، مگر اس کی خریداری کے بعد وکیل اور موکل کے درمیان قیمت کے بارے میں اختلاف ہو گیا، پھر بائع سے سوال کرنے پر اس نے وکیل کی بات کی تائید کی، تفصیل مسئلہ، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

فصل فی التوکیل بشراء نفس العبد

قال. واذا قال العبد لرجل اشتر لی نفسی من مولای بالف ودفعها الیه فان قال الرجل للمولی اشتریته لنفسه فباعه علی هذا فهو حر والولاء للمولی، لان بیع نفس العبد منه اعتاق وشراء العبد نفسه قبول الاعتاق ببدل والمامور سفیر عنه اذ لا یرجع علیه الحقوق فصار کانه اشتری بنفسه واذا کان اعتاقا اعقب الولاء وان لم یبین للمولی فهو عبد للمشتری، لان اللفظ حقیقة للمعاوضة وامکن العمل بها اذا لم یبین فیحافظ علیها بخلاف شری العبد نفسه لان المجاز فیه متعین، واذا کان معاوضة یثبت الملک له والالف للمولی، لانه کسب عبده وعلی المشتری الف مثله ثمنا للعبد فانه فی ذمته حیث لم یصح الاداء، بخلاف الوکیل بشری العبد من غیره حیث لا یشترط بیانه لان العقدین هنالک علی نمط واحد وفی الحالین المطالبة یتوجه نحو العاقد اما ههنا

فاحدهما اعتاق معقب للولاء ولا مطالبة على الوكيل والمولى عساه لا يرضاه ويرغب في المعاوضة المحضة فلابد من البيان.

ترجمہ:۔ دوسری فصل غلام کی خریداری کا بیان

امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر غلام نے کسی اجنبی شخص کو وکیل بناتے ہوئے دس ہزار روپے دے کر کہا کہ تم ان روپے سے مجھ کو میرے مالک سے خرید لو، اب اگر اس وکیل نے اس کے مولی سے کہا کہ میں نے اس غلام کو اسی کی ذات کے لئے خریدا، اس پر مولی نے اسی بات پر اس کو بیچ دیا تو وہ آزاد ہو گیا اور اس کی ولاء اسی مالک کے لئے ہو گی (**لان بيع الخ**) کیونکہ غلام کی ذات کو اسی کے ہاتھ بیچنا آزاد کرنے کے حکم میں ہے اور غلام کا خود اپنے آپ کو خریدنا اس آزادی کو اس معاوضہ کے ساتھ قبول کرنے کے معنی میں ہے: **والمامور سفير** اور غلام نے جس شخص کو اپنا وکیل بنایا وہ محض ایک سفیر ہے کیونکہ اس سے کوئی بھی حق متعلق نہیں ہوتا ہے تو یہ معاملہ ایسا ہوا کہ گویا اس غلام نے خود اپنے آپ کو خریدا ہے اور جب یہ خریداری آزاد کرنے کے حکم میں ہے، اور جب آزاد کرنا پایا گیا تو اسی کی وجہ سے اس کو ولاء بھی مل جائیگی (ف کیونکہ ولاء اس شخص کی ہوتی ہے جو آزاد کرتا ہے اور وہ مالک بھی ہو)۔

وان لم يبين الخ: اور اگر وکیل نے مالک سے یہ نہیں کہا کہ تم غلام ہی کے لئے اسے فروخت کر دو بلکہ یہ کہا کہ تم ہزار روپے کے عوض غلام کو فروخت کر دو تو اس صورت میں یہ غلام اسی خریدار یعنی وکیل کا غلام ہو گا (**لان اللفظ الخ**) کیونکہ لفظ فروخت کرنے کے حقیقی معنی بدلہ اور معاوضہ کے ہیں، (ص) اور یہاں اس حقیقی معنی پر عمل کرنا ممکن ہو گا جبکہ اس خریدار نے بیان نہیں کیا یعنی اس وکیل مذکور کو بدلنا ممکن ہے اور آزاد کرنا لازم نہیں ہے لہٰذا اس حقیقی معنی کا ہی اعتبار کیا جائے گا جب تک اس پر عمل کرنا ممکن ہے بخلاف اس صورت کے جبکہ غلام نے خود کو خریدا ہو تو وہ لامحالہ آزادی کے معنی میں ہے، کیونکہ اس جگہ معنی حقیقی کا نہ ہونا اور معنی مجازی کا مراد لینا یقینی اور لازم ہے کیونکہ مالک اور اس کے غلام کے درمیان معاوضہ کے معاملے نہیں ہو سکتا ہے۔

واذا كان الخ: اور اس صورت میں یہ عقد معاوضہ ہو گا یعنی اس میں یہ بات نہیں کہی گئی ہو کہ مشتری کے ہاتھ میں اسے بیچا جائے تو غلام میں اس مشتری کی ملکیت ثابت ہو گی اور وہ ہزار روپے جو کہ اس خریدار نے اس غلام سے لے کر اس کے مولی کو دیے ہوئے ہیں مولیٰ ان کا مالک ہو جائے گا کیونکہ یہ روپے تو اس کے غلام کے ہی کمائے ہوئے ہیں پھر اس خریدار پر ان ہزار روپے کے عوض اتنے روپے اس غلام کے لازم رہینگے کیونکہ اس خریدار کے ذمہ یہ رقم باقی رہ گئی اس لئے کہ اس نے جو کچھ بھی ادا کیا اس کا ادا کرنا ہی صحیح نہ ہوا۔

بخلاف الوكيل الخ: بخلاف ایسے شخص کے جو کسی دوسرے شخص سے غلام خریدنے کے لئے وکیل مقرر کیا گیا ہے یعنی مثلاً: زید نے بکر کو اس کام کے لئے اپنا وکیل بنایا کہ تم خالد کے پاس جا کر اس کے غلام کو میرے لئے خرید کر لے آؤ کہ اس صورت میں اس وکیل کے سامنے اس کو تفصیل کے ساتھ بیان کرنا ضروری نہیں ہے کیونکہ یہاں پر وہ عقد بیع خواہ خود وکیل کے لئے ہو یا اس کے مؤکل کے لئے ہو دونوں کی ایک ہی صورت ہے یعنی بہر حال یہ عقد بیع ہے اور ان دونوں ہی صورتوں میں ان کے حقوق کا مطالبہ اسی شخص سے ہو گا جس نے یہ معاملہ طے کیا ہے جبکہ بیان کردہ مسئلہ میں معاملہ کی دو صورتوں میں سے ایک تو آزاد کرنے کے معنی میں ہے جس کے نتیجہ میں غلام کی ولاء بھی ہاتھ آتی ہے اور وکیل سے کسی قسم کا کچھ مطالبہ نہیں رہتا ہے اور شاید اس کا مولی اس پر راضی نہ ہو اور وہ صرف معاوضہ دینے پر راضی ہو تو اسے بیان کر دینا ضروری ہے (ف خلاصہ یہ ہوا کہ جب غلام نے دوسرے کو وکیل بنایا تو وکیل کا تفصیل سے بتا دینا آزاد کر دینے کے معنی میں ہے اور کچھ بتائے بغیر خریدنا خود وکیل کے لئے بیع کرنے کا حکم میں ہے اس طرح آزاد کر دینے اور بیع کرنے میں فرق ہے اس لئے اس صوررت میں بتائے بغیر کرنا نہیں ہو گا

اور اگر زید نے بکر کو خالد کے غلام کو خریدنے کے لئے وکیل بنایا تو بکر خواہ بیان کر کے خریدے یا بغیر بیان کے خریدے دونوں حالت میں بیع ہی ہوگی اور کسی بھی صورت میں آزاد کرنے کے معنی نہیں ہوں گے اس بیان کرنے کی ضرورت بھی باقی نہیں رہی۔

توضیح: دوسری فصل غلام کی خریداری کا بیان اگر غلام نے دوسرے اجنبی شخص کو وکیل بناتے ہوئے دس ہزار روپے دیتے ہوئے کہا کہ تم ان روپے سے مجھ کو میرے مولیٰ سے خرید لو اور اس نے مولی سے خرید لیا یہ پوری تفصیل بتا کر یا بغیر بتائے ہوئے۔ اور اگر زید کو روپے دے کر کہا کہ تم کسی غلام کو خریدنے کے لئے میرے لئے وکیل ہو جاؤ اور اس نے خرید دیا تفصیل مسائل حکم دلائل

ومن قال لعبدٍ اشترلي نفسك من مولاك فقال لمولاه بعني نفسي لفلان بكذا ففعل فهو للامر لان العبد يصلح وكيلاً عن غيره في شراء نفسه لانه اجنبي عن ماليته والبيع يرد عليه من حيث انه مال الا ان ماليته في يده حتى لا يملك البائع الحبس بعد البيع لاستيفاء الثمن فاذا اضافه الى الامر صلح فعله امتثالاً فيقع العقد للامر وان عقد لنفسه فهو حرلانه اعتاق وقد رضي به المولي دون المعاوضة والعبد وان كان وكيلا بشراء معين ولكنه اتى بجنس تصرف اخر وفي مثله ينفذ علي الوكيل وكذا الوقال بعني نفسي ولم يقبل لفلان فهو حر لان المطلق يحتمل الوجهين فلا يقع امتثالا بالشك فيبقى التصرف واقعاً لنفسه.

ترجمہ:۔۔اور اگر کسی آزاد نے ایک غلام سے کہا کہ تم اپنے آپ کو اپنے مولی سے میرے لئے خرید لو، چنانچہ اپنے مالک سے کہا کہ تم مجھے میرے ہاتھ فلاں شخص کے لئے اتنی قیمت سے بیچ دو، اور مالک نے ان شرطوں کے ساتھ فروخت کر دیا تو وہ غلام اپنے مؤکل کا مملوک ہوگا، لان العبد الخ کیونکہ غلام اپنی ذات کے خریدوانے کا دوسرے کی طرف سے وکیل ہو سکتا ہے، کیونکہ اپنی مالیت میں وہ اجنبی ہے (ف۔ یعنی وہ اپنی ذات کا خود مالک نہیں ہے، وہ تو اپنی ذات کے لحاظ سے ایک آدمی ہے، اور وہ خود جو مال کی حیثیت رکھتا ہے وہ اپنے لئے نہیں بلکہ اپنے مالک کے لئے ہے، والبیع یرد الخ اور غلام کی جو خرید و فروخت ہوتی ہے وہ اس بناء پر کہ وہ مال بھی ہے، اسی بناء پر غلام کی مالیت خود اس کے قبضہ میں ہے۔

حتی لا یملک الخ یہانتک کہ بائع یعنی اس کا مالک اسے فروخت کرنے کے بعد اس کی رقوم وصول کرنے کے لئے اسے روک کر نہیں رکھ سکتا ہے (ف۔ کیونکہ جب اپنی چیز اس کے خریدار کو قبضہ میں دیدے تو اب اس کا عوض وصول کرنے کے لئے اسے نہیں روک سکتا ہے۔

الحاصل غلام خود اس لائق ہے کہ دوسرے کے کسی مال کو خریدے چنانچہ اس معاملہ میں دوسرے شخص یعنی اپنے مولیٰ کی ملکیت یعنی خود اس کی ذات اس سے خرید سکتا ہے، فاذا اضافة الخ پس جب غلام نے اپنے اس معاملہ بیع کو اپنے حکم دینے والے یعنی مؤکل کی طرف منسوب کیا یعنی یہ کہا کہ فلاں شخص کے لئے مجھے میرے ہاتھ فروخت کر دو تو غلام کا یہ کہنا اس کے لئے اپنے موکل (فلاں شخص) کے حکم پر عمل کرنے کے لئے ہو سکتا ہے، اس لئے اس کا یہ معاملہ (عقد بیع) مؤکل کے لئے واقع ہوگا۔

وان عقد لنفسه الخ اور اگر غلام نے اس عقد بیع کو اپنی ذات کے لئے کیا ہو تو وہ آزاد ہو جائے گا (ف۔ مثلاً غلام نے کہا کہ تم مجھے میرے ہاتھ میں فروخت کرو (ف۔ کیونکہ آزاد تو اسی شخص کو کہا جاتا ہے جو اپنی ذات کا مالک ہو، جبکہ یہ مولیٰ بغیر معاوضہ کے بھی اس بات پر راضی ہو گیا ہے۔ف۔ اس لئے وہ غلام آزاد ہو گیا، اگرچہ غلام نے اس کا معاوضہ بھی بیان کر دیا ہو، کیونکہ یہ

غلام جب کسی مال کا مالک ہی نہیں ہے تو اس سے معاوضہ چاہنے کے کیا معنی ہیں (کہ وہ کہاں سے دے گا) اب اگر یہ کہا جائے کہ غلام تو معین ہے، تو جواب دیا کہ والعبد وان کان الخ یہ غلام اگرچہ مؤکل کی طرف سے اس کو مال کے بدلہ مملوک بننے کا عمل کر دکھایا، اور اس نے مال کے بغیر ہی آزادی حاصل کرلی۔

وفی مثله الخ اور ایسی صورت میں کسی قسم کے تصرف سے وکیل پر ہی اثر پڑتا ہے (ف۔ اور جب ایک معین غلام خریدنے کے لئے وکیل بنایا گیا اور اس وکیل نے مقرر قیمت ہی میں اسے خرید لیا ہو تو وہ بیع مؤکل کے لیئے ہو جاتی ہے، حالانکہ حکم کی مخالفت ظاہر ہے، وکذا لو قال الخ اسی طرح اگر غلام نے اپنے مولیٰ سے کہا کہ تم میرے پاس میری ذات فروخت کردو، اور دوسرے کے لئے فروخت کرنے کی بات نہیں کی ہو تو وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس جگہ مطلق کلام کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں (وہ یہ کہ غلام نے خود اپنے لئے خریدا ہے یا اس دوسرے شخص کے لئے خریدا ہے جس نے مؤکل کی صورت میں حکم دیا ہے۔

فلا یقع الخ پس اس جگہ شک ہو جانے کی وجہ سے اس مؤکل کی فرمانبرداری میں آزادی نہیں ہوگی، اس کا اثر خود اس کی ذات پر ہوگا (ف۔ یعنی وہ آزاد ہو جائے گا، اس لئے کہ اصل بات تو یہی ہے کہ آدمی تو سب سے پہلے اپنے فائدہ اور اپنی ذات کے لئے کام کرتا ہے۔

توضیح:- ایک آدمی نے ایک غلام سے کہا کہ تم خود میرے لئے اپنے مالک سے خرید لو، اور غلام نے اسی کے مطابق اپنے مالک سے کہا اور اس نے اسے فروخت کر دیا، اور اس نے خریداری کو خود اپنی ذات کی طرف منسوب کیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

فصل فی البیع قال والوکیل بالبیع والشراء لا یجوز له ان یعقد مع ابیه وجده ومن لا یقبل شهادته له عند ابی حنیفةؒ وقالا یجوز بیعه منهم بمثل القیمة الا من عبده او مکاتبه لان التوکیل مطلق ولا تهمة اذ الاملاك متباینة والمنافع منقطعة بخلاف العبد لانه بیع من نفسه لان ما فی ید العبد للمولیٰ وکذا للمولی حق فیکسب المکاتب وینقلب حقیقة بالعجز وله ان مواضع التهمة مستثناة عن الوکالات وهذا موضع التهمة بدلیل عدم قبول الشهادة ولان المنافع بینهم متصلة فصار بیعاً من نفسه من وجه والاجارة والصرف علی هذا الخلاف.

ترجمہ:- تیسری فصل بیع کی وکالت کے بیان میں اگر کوئی شخص کسی چیز کو بیچنے یا خریدنے کے لئے وکیل بنایا گیا ہو تو اس کے لئے یہ جائز نہ ہوگا کہ اس کا معاملہ اپنے باپ، دادا یا ایسے شخص کے ساتھ کرے جس کی گواہی وکیل کے حق میں جائز نہ ہو، یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔

وقالا الخ اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ وکیل کے لئے ایسے لوگوں کے پاس کسی چیز کو اس کی پوری قیمت کے ساتھ بیچنا جائز ہے، لیکن اپنے غلام یا مکاتب کے ہاتھ بیچنا جائز نہیں ہیں کیونکہ وکالت مطلق اور عام ہے (ف۔ یعنی ہر شخص کے ساتھ وکالت کی اجازت ہے اس لئے کہ وکالت مطلق ہے، خواہ وہ وکیل کا اپنا باپ دادا وغیرہ ہو یا کوئی اور ہو، اور ایسا کرنے میں کسی قسم کی تہمت بھی نہیں لگے گی، کیونکہ وکیل کے اور ان لوگوں کے سامان اور مال و جائیداد کے منافع علیحدہ علیحدہ ہوتے ہیں (ف۔ یعنی اس بات کی تہمت اس پر نہیں لگے گی کہ ان لوگوں کے ساتھ معاملہ کر کے اپنا فائدہ حاصل کیا ہے، کیونکہ ان میں سے ہر ایک کا مال علیحدہ ہے اور شرعی طریقہ کے بغیر کسی کو بھی دوسرے کے مال سے فائدہ اٹھانے کا حق نہیں ہے، اس لئے باپ دادا وغیرہ سے معاملہ کرنا جائز ہے۔

بخلاف العبد الخ برخلاف غلام کے ساتھ معاملہ کرنے کے اس میں تہمت کا موقع ہے، کیونکہ حقیقت میں اپنا ہی معاملہ ہوتا ہے کیونکہ اس کی ساری چیز تو اس کے مولیٰ کی ہوتی ہے، اسی طرح مکاتب کے ساتھ معاملہ کرنے میں بھی ہے کیونکہ مکاتب

کی کمائی میں بھی مولیٰ کا حق ہوتا ہے (ف۔ یہانتک کہ وہ اپنے مکاتب سے بدل کتابت لیتا ہے اور اب بھی بطور احسان کے مطالبہ چھوڑ دیا ہے) و ینقلب الخ اور اس کے عاجز ہو جانے کی صورت میں حقیقت میں اس کا مال مولیٰ کے مال سے بدل جاتا ہے (ف۔ اگر کسی وقت مکاتب بدل کتابت کے ادا کرنے سے عاجز ہو جائے تو وہ حسب سابق اپنے مولیٰ کا غلام بنادیا جاتا ہے، اور جو کچھ اس کے پاس مال ہوتا ہے وہ حقیقت میں اس کے مولیٰ کا ہو جاتا ہے، اور اس وقت اس کو حقیقی حق مل جاتا ہے۔

و له انه الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جن جگہوں میں تہمت کا احتمال ہوتا ہے وہ جگہیں وکالت سے مستثنیٰ ہوتی ہے، چونکہ یہ بھی تہمت کا ایک موقع ہے اس وجہ سے کہ ان لوگوں کی گواہی قبول نہیں ہوتی ہے، اور اس دلیل سے کہ مالی منافع ایک دوسرے سے ملے جلے ہوتے ہیں، اس لئے ایک وجہ سے یہ بیع اپنے ہی ہاتھ میں ہو گئی اور عقد اجارہ اور عقد صرف میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے، یعنی اگر اجارہ حاصل کرنے یا دینے کے لئے وکیل بنایا، یا بیع صرف کے لئے وکیل بنایا اور اس وکیل نے اپنے باپ دادا وغیرہ یعنی ایسے شخص کے ساتھ اجارہ یا عقد صرف کیا جس کی گواہی اس کے لئے جائز نہ ہو تو صاحبینؒ کے نزدیک ایسی وکالت جائز ہو گی لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک جائز نہ ہو گی، اسی طرح اگر اس وکیل نے ان مذکورہ لوگوں سے کوئی معین مال کسی قیمت معلومہ کے عوض خرید کر اس کو بیع مرابحہ کے طور پر بیچنا چاہا تو صاحبینؒ کے نزدیک بیان کئے بغیر بھی جائز ہے، لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک بیان کئے بغیر جائز نہیں ہے، الکافی۔ ع۔

توضیح:- تیسری فصل، بیع کی وکالت کا بیان، اگر زید نے بکر کو کسی چیز کے بیچنے کے لئے وکیل بنایا تو کیا وہ ہر شخص کے ساتھ معاملہ کر سکتا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال والوكيل بالبيع يجوز بيعه بالقليل والكثير والعرض عند ابي حنيفة و قالا لا يجوز بيعه بنقصان لا يتغابن الناس فيه ولا يجوز الا بالدراهم والدنانير لان مطلق الامر يتقيد بالمتعارف لان التصرفات لدفع الحاجات فيتقيد بمواقعها والمتعارف البيع بثمن المثل وبالنقود ولهذا يتقيد التوكيل بشراء الفحم والجمد والاضحية بزمان الحاجة ولان البيع بغبن فاحش بيع من وجه وهبة من وجه وكذا المقايضة بيع من وجه و شراء من وجه فلا يتناوله مطلق اسم البيع ولهذا لا يملكه الاب والوصي وله ان التوكيل بالبيع مطلق فيجري على اطلاقه في غير موضع التهمة والبيع بالغبن اور بالعين متعارف عند شدة الحاجة الى الثمن والتبرم من العين والمسائل ممنوعة على قول ابي حنيفة) على ماهو المروي وعنده انه بيع من كل وجه حتى ان من حلف لا يبيع يحنث به غير ان الاب والوصي لا يملكا مع انه بيع لان ولا يتهما نظرية ولا نظر فيه والمقايضة شراء من كل وجه و بيع من كل وجه لوجود حد كل واحد منهما.

ترجمہ:- قدوری نے فرمایا کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بیع کے وکیل کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ اس مال کو تھوڑی قیمت یا زیادہ قیمت یا مال و اسباب کے عوض فروخت کر دے، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اتنی کم قیمت یا نقصان کے ساتھ اسے بیچنے کی اجازت نہ ہو گی جسے لوگ عموماً برداشت نہ کرتے ہوں یا اتنے کم پر نہ بیچتے ہوں، اسی طرح نقد رقم کے علاوہ دوسرے مال و سامان کے عوض بھی بیچنے کی اجازت نہ ہو گی۔

لان مطلق الامر الخ صاحبینؒ کی پہلی دلیل یہ ہے کہ وکالت کے لئے مطلق حکم ایسی وکالت کے ساتھ مقید اور مشروط ہوتی ہے جس پر عمل متعارف ہو اور عوام میں اس پر عمل ہوتا ہے، کیونکہ تصرفات اور معاملات کی غرض یہ ہوتی ہے کہ لوگوں کی اپنی اپنی ضرورتیں پوری ہوتی رہیں، لہٰذا جتنی بھر بھی جس موقع میں ضرورت ہو گی وہیں تک وکالت بھی محدود اور مشروط کر دی جائے گی، اور عوام میں یہی مروج ہے کہ بیچتے وقت اس کی قیمت بازاری قیمت کے مناسب ہو، اسی طرح قیمت نقد

ہو،اور اس وجہ سے کہ وکالت ضرورت اور زمانہ کے ساتھ مشروط و مخصوص ہوتی ہے اگر کسی کو کسی نے کوئلہ، یا برف یا قربانی کا جانور خرید کرلانے کا وکیل بنایا تو اس وکالت کا اثر ان چیزوں کے استعمال کی ضرورت کے زمانہ کے ساتھ مخصوص ہوگا، یعنی کوئلہ کی ضرورت جاڑوں کے زمانہ تک (انگیٹھی وغیرہ کے استعمال کے لئے) اور برف کی وکالت گرمی کے موسم تک کے لئے، اور قربانی کا جانور ایام تشریق (۱۲/۱۳/ذی الحجہ تک کے لئے ہی مقید اور مخصوص ہوتی ہے، اور دوسری دلیل یہ ہے کہ جس بیع میں بہت زیادہ گھاٹا یعنی اتنا کم (بیچنے میں) اور اتنا زیادہ (خریدنے میں) ہو کہ دوسرا کاروباری اس کا اندازہ نہ کر سکے تو اس میں ایک طرح یعنی بظاہر بیع اور دوسری طرح ہبہ اور احسان ہے، اسی طرح سے اسباب کے عوض بیچنا بھی ایک طرح بیچنا ہے اور ایک طرح سے خریدنا ہے، اس لئے مطلق بیع میں عمل دخل نہ ہوگا، اسی لئے باپ یا وصی کو غبن فاحش یعنی بہت کمی کے ساتھ بیچنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے۔ف۔

اس کا خلاصہ یہ ہوا کہ جو وکالت مطلق ہوگی اس میں یہ حکم لازم ہوگا کہ اسے معروف اور مروجہ طریقہ سے استعمال کیا جائے، اس جگہ معروف طریقہ یہی ہے کہ اس کی رقم برابر ہو یعنی بازاری قیمت سے نہ بہت کم ہو اور نہ بہت زیادہ ہو یعنی جسے دوسرے بھی برداشت کر سکتے ہوں، اور دوسرے اندازہ لگانے والے اتنی لگا سکتے ہوں، گویا مؤکل نے اسے اس شرط پر وکیل بنایا تھا کہ لوگوں کے اندازہ کے موافق معاملہ کرتا ہے، اور اس دلیل سے بھی جب وکیل نے بیچتے وقت اتنے کم دام یا خسارہ سے بیچا ہو جو کسی کے اندازہ میں نہ ہو تو اس کے بارے میں گویا یہ کہا جائے گا کہ یہ ایک اعتبار سے بیع کا معاملہ ہوا، حالانکہ اس کے مؤکل نے تو اسے صرف بیچنے ہی کی اجازت دی تھی، یعنی ہبہ کرنے اور مفت میں دینے کی اجازت نہیں دی تھی، اسی بناء پر اگر ایک شخص کے کمسن بچہ نے اپنی ماں وغیرہ کے ترکہ میں کچھ مال پایا اور اس کا باپ ہی اس کا متولی ہو، یا باپ کا بھی انتقال ہو گیا اور اس نے کسی کو اپنا وصی اور نائب بنادیا ہو بہر صورت ایسے باپ یا وصی کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ اس کمسن بچہ کے اس مال کو اس کی کم قیمت یعنی انتہائی گھاٹے اور غبن فاحش کے ساتھ اسے فروخت کردے، کیونکہ اس کو صرف بیع کرنے کی اجازت ہے اور ہبہ کرنے کی اجازت نہیں ہے، اور اسباب و سامان کے عوض بھی بیچنا متعارف اور عام دستور نہیں ہے، بلکہ ایک طرح سے اس اسباب کی خریداری ہے۔

الحاصل وکیل کو نقد روپے پیسے کے ساتھ اور انتہائی گھاٹا برداشت کئے بغیر اسے بیچنا جائز ہے ورنہ جائز نہیں ہے۔ وله ان التوكيل الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس جگہ بیع کے لئے جو کسی کو وکیل بنایا گیا ہے وہ مطلق ہے، اس لئے یہ اجازت مطلق ہی رہے گی، یعنی ہر طرح اور ہر جگہ جائز ہوگی، سوائے ان کے مواقع کے جہاں تہمت لگانے کا موقع ہو یعنی اوپر جو کچھ گذر گیا، اور غبن فاحش کے ساتھ بیع کرنا یا کسی اسباب و سامان کے بدلہ بھی ایسے وقت میں بیچنے کی عادت ہے، جبکہ کوئی خاص ضرورت پڑ گئی ہو یا اس مال سے آدمی گھبرا اور اکتا گیا ہو اور صاحبینؒ نے جو اوپر میں کوئلہ، برف اور قربانی کے مسائل بیان کئے گئے ہیں وہ بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ناقابل تسلیم ہیں، یعنی ان میں بھی وقت اور زمانہ کی قید نہیں ہے بلکہ وکالت مطلق ہے، جیسا کہ امام محمدؒ سے مروی ہے، اور خسارہ فاحش (زبردست خسارہ) کے ساتھ بیع کرنا بھی ہر اعتبار سے بیع ہے، اسی بناء پر اگر ایک شخص نے اس بات کی قسم کھائی کہ میں بیع نہیں کروں گا، مگر اس نے بیع فاحش کے ساتھ بیع کرلی تو اپنی قسم میں وہ حانث ہو جاتا ہے، یعنی یہ بیع فاحش کسی اعتبار سے بھی ہبہ نہیں ہے، اور اس کے بیع ہونے کے باوجود باپ اور وصی کو بھی جو ایسی بیع کا اختیار نہیں ہے اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ باپ اور وصی کو شفقت اور نظری ولایت حاصل ہوتی ہے، یعنی وہ یہ ایسا تصرف کر سکتے ہیں جس میں بچہ کے حق میں (موجودہ یا آئندہ کی) بھلائی نہیں ہو سکتی ہے، اس لئے باپ یا وصی کو اس کا بھی اختیار نہیں ہے، لیکن اسباب سے اسباب کے عوض بیچنے میں ہر اعتبار سے بیع اور ہر اعتبار سے خریدنے کی بھی تعریف پائی جاتی ہے اس لئے اس کے تبادلہ کو بیع شراء کہا جائے گا (ف۔ یعنی جب اپنا سامان دے کر دوسرے کا سامان لیا جائے تو اپنے اسباب کا خیال کرنے کی وجہ سے یہ بیع ہوئی، اور

دوسرے کا سامان ثمن ہے، لیکن جب دوسرے کا سامان لینا خیال کرے تو اپنا سامان ثمن اور دوسرے کا اسباب مبیع ہے، یہی بات دوسرے کی طرف سے بھی ہو سکتی ہے، اس لئے سامان بیع اور ثمن دونوں ہو سکتا ہے، پس جب ہر اعتبار سے یہ معاملہ بیع ہوا تو بیع کی وکالت میں اس کی اجازت کا ہونا ظاہر ہے۔

توضیح:- کیا بیع کے وکیل کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ اس مال کو کم قیمت یا زیادہ قیمت یا مال واسباب کے عوض فروخت کردے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال والوكيل بالشراء يجوز عقده بمثل القيمة و زيادة يتغابن الناس في مثلها و لا يجوز بما لا يتغابن الناس في مثله لان التهمة فيه متحققة فلعله اشتراه لنفسه فاذا لم يوافقه الحقه بغيره على ما مر حتى لو كان وكيلا بشراء شئى بعينه قالوا ينفذ على الامر لانه لا يملك شراؤه لنفسه و كذا الوكيل بالنكاح اذا زوجه امرأة باكثر من مهر مثلها جاز عنده لانه لا بد من الاضافة الى الموكل في العقد فلا تتمكن هذه التهمة و لا كذلك الوكيل بالشراء لانه يطلق العقد قال والذى لا يتغابن الناس فيه ما لايدخل تحت تقويم المقومين و قيل في العروض ده نيم و في الحيوانات ده يازده و في العقارات ده دوازده لان التصرف يكثر وجوده في الاول و يقل في الاخير و يتوسط في الاوسط و كثرة الغبن لقلة التصرف.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ خریداری کے لئے وکیل کے لئے یہ بات جائز ہے کہ اس سامان کو اپنے دام سے خریدے جو اس کی بازار قیمت کر سکتی ہے، اور اس میں اتنی زیادتی بھی کر سکتا ہے جتنی دوسرے برداشت کر سکتے ہوں لیکن، اتنی زیادہ قیمت پر نہیں خرید سکتا ہے جو دوسرے کے اندازہ میں نہ ہو (ف۔ حاصل یہ ہوا کہ خریداری کا وکیل اگر بازاری قیمت پر ہی خریدتا ہے تو جائز ہے، اور اگر زیادتی کی تو اگر اتنی ہو جو دوسرے بھی اتنی دے سکتے ہوں اور ان کے اندازہ میں ہو جائز ہے، اور اگر بہت زیادتی کردی یعنی غبن فاحش سے خریداری کی یا دوسرے اتنی قیمت پر راضی نہ ہوتے ہوں تو جائز نہیں ہے۔

لان التهمة الخ کیونکہ بہت زیادہ قیمت یا غبن فاحش سے خریدنے میں تہمت متحقق اور یقینی ہے اس طرح سے کہ اس نے نا سمجھ میں پہلے اپنی نیت سے خرید لیا تھا اور غبن معلوم ہونے کے بعد دوسرے شخص یعنی مؤکل کے سر تھوپ دیا (اس کے نام کردیا) اسی لئے اگر کوئی کسی معین چیز کے خریدنے کے لئے وکیل بنایا گیا ہو گیا ہو تو مشائخ نے فرمایا ہے کہ غبن فاحش کے ساتھ خریدنا بھی مؤکل کے ذمہ ہو جائے گا، کیونکہ وکیل اتنی زیادہ قیمت سے اسے اپنے لئے نہیں خرید سکتا ہے (ف۔ چونکہ اس صورت میں اس تہمت کوئی نہیں لگائے گا اس لئے وہ چیز مؤکل ہی کے لئے ہو جائے گی۔

و كذا الوكيل الخ یہی حکم نکاح کے وکیل کا بھی ہے کہ جب اس نے اپنے مؤکل کا اس معینہ عورت سے اس کے مہر مثل سے زائد کے عوض نکاح کرادیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ جائز ہو جائے گا، کیونکہ عقد نکاح میں تو مؤکل ہی کی طرف نکاح کو منسوب کرنا ضروری ہے، اس بناء پر نکاح میں تہمت کا کوئی موقع نہ رہا، بخلاف خریداری کے وکیل کے کہ اس میں وکیل خریداری کو اپنی ہی طرف منسوب کرتا ہے (ف۔ یعنی نکاح کے وکیل کے لئے اس کے سوا کوئی دوسری صورت نہیں ہوتی ہے کہ بوقت نکاح یوں کہے کہ میں نے فلاں کے ساتھ فلاں مؤکل کا اتنے مہر کے عوض یہاں نکاح کیا، لیکن خریداری کا وکیل تو اس طرح بھی کہہ سکتا ہے کہ میں نے یہ چیز ہزار روپے سے خریدی، کیونکہ اس کا مؤکل کے لئے خریدار ہو تو اس طرح خریدنا بھی جائز ہوتا ہے۔

قال والذى الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے (معلوم ہونا چاہئے) کہ خسارہ اور گھاٹا سے مراد ایسا معاملہ کرلینا کہ لوگ اور کاروباری حضرات عموماً اتنے میں وہ معاملہ نہ کرتے ہوں یعنی ماہرین اور اس کا کاروبار کرتے رہنے والے اس کا دام اتنا نہ لگاتے ہوں، اور یہ

بھی کہا گیا ہے کہ اسباب میں خریداری کے وقت دس روپے کی چیز ساڑھے دس روپے میں اور حیوانات کی خریداری میں دس روپے کا جانور گیارہ روپے میں، اور غیر منقولہ جائیداد مثلاً کھیت، مکان وغیرہ میں دس ہزار روپے کا مکان بارہ ہزار روپے میں ہونے سے۔

(ف) نہایہ وغیرہ میں لکھا ہے کہ اگر اتنا خسارہ ہو تو اسے معمول خسارہ کہا جائے گا، کیونکہ عموماً اتنا تک لوگ برداشت کر لیتے ہیں، اور جب اس سے بھی زیادہ ہو تو وہ زبردست گھاٹا اور غبن فاحش کی مثال ہوگی، اور قہستانی میں بھی اسی طرح لکھا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم. بہر حال مال واسباب اور جائیداد کے درمیان کافی فرق ہوتا ہے۔ لان التصرف الخ کیونکہ مال واسباب کا لین دین خرید و فروخت تو ہر وقت ہوتا رہتا ہے بخلاف جائیداد کے کہ اس کا معاملہ شاذ و نادر اور کبھی کبھی ہوتا ہے، اور حیوانات میں اوسط درمیانہ درج کا معاملہ ہوتا ہے، اور غبن کا زیادہ ہونا ایسی ہی چیز میں ہوتا ہے جس کا لین دین کم ہوتا ہے۔

(ف۔ کیونکہ اس کا بھاؤ اور اصل دام لوگوں کو معلوم نہیں ہوتا ہے۔

توضیح:۔ کسی چیز کی خواہ وہ معین ہو یا غیر معین اس کی خریداری کا وکیل اس کی کتنی قیمت تک لگا سکتا ہے، کتنی حد تک کم اور کس قدر زیادہ لگائے ہوئے دام کو قبول یا انکار کیا جاتا ہے، غبن فاحش کی تعریف

قال واذا وكله ببيع عبد له فباع نصفه جاز عند ابي حنيفةؒ لان اللفظ مطلق من قيد الافتراق والاجتماع الاترى انه لوباع الكل بثمن النصف يجوز عنده فاذا باع النصف به اولىٰ و قالا لايجوز لانه غير متعارف ولما فيه من ضرر الشركة الا ان يبيع النصف الاخر قبل ان يختصما لان بيع النصف قد يقع وسيلةً الى الامتثال بان لا يجد من يشتريه جملة فيحتاج الى ان يفرق فاذا باع الباقي قبل نقض البيع الاول تبين انه وقع وسيلة واذا لم يبع ظهرانه لم يقع وسيلة فلا يجوز وهذا استحسان عندهما.

ترجمہ:۔ فرمایا کہ اگر کسی نے اپنا غلام بیچنے کے لئے کسی کو وکیل بنایا اور اس نے اس کا نصف غلام فروخت کیا، تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ عمل جائز ہوگا، کیونکہ اس جگہ وکیل بنانے میں کل یا بعض کی کوئی قید نہ لگا کر مطلق حکم دیا ہے جو دونوں کو شامل ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر وکیل نے کل غلام کو صرف نصف قیمت پر فروخت کر دیا تو بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز ہو جاتا ہے، پس جب اس کی پوری قیمت پر صرف نصف ہی بیچا تو بدرجۂ اولیٰ جائز ہوگا، و قال لایجوز الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ نصف بیچنا جائز نہ ہوگا کیونکہ ایسا عام دستور اور متعارف نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں دو آدمی کی شرکت کا نقصان پیدا ہو جاتا ہے۔

الا انیبیع الخ البتہ اگر باقی نصف کو بھی وکیل اور مؤکل کے درمیان جھگڑا پیدا ہونے سے پہلے ہی وکیل فروخت کر دے تو کل جائز ہو جائے گا، کیونکہ کبھی نصف فروخت کرنے سے بھی مؤکل کے حکم پر عمل ہو جاتا ہے، مثلاً اگر وکیل کو ایسا خریدار نہ ملے جو اس کے پورے غلام کو خرید سکے تو مجبوراً علیحدہ علیحدہ دو تین رجبوں کر کے بھی فروخت کر دیتا ہے، لہٰذا جب پہلے نصف کی بیع ختم ہونے سے پہلے ہی وکیل دوسرے نصف کو بھی فروخت کر دے تو اس سے یہ ظاہر ہوگا کہ پہلے نصف کو فروخت کرنا بھی اس کے حکم پر عمل کا ذریعہ تھا اس لئے جائز ہوگا، اور اگر وکیل دوسرے حصہ کو نہ بیچ سکا تو یہ ظاہر ہوا کہ پہلے حصہ کو بیچنا اس مؤکل کے حکم پر عمل کا ذریعہ نہ ہوا، یہ فیصلہ صاحبینؒ کا بطور استحسان ہے (ف۔ یعنی مؤکل کا اصل مقصود تو یہ تھا کہ پورا غلام فروخت کر دیا جائے، اور اس حکم پر عمل کرنے کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔

(۱) ایک یہ کہ اگر کوئی اس پورے غلام کو ایک ساتھ لینے والا مل گیا تو خیر ایک ساتھ ہی کل کو بیچ دے جس سے مؤکل کا مقصود بآسانی حاصل ہو جائے گا۔

(۲) دوسری صورت یہ کہ ایک نصف کو پہلے بیچ دیا، مگر اس کی بیع ختم ہو گئی اس کے بعد پھر نصف بیچا تو جائز نہ ہوگا۔

توضیح:- اگر کسی نے اپنا غلام بیچنے کے لئے کسی کو وکیل مقرر کیا اور اس نے ایک ساتھ فروخت نہ کر کے قسطوں میں یعنی تھوڑا تھوڑا فروخت کیا، حکم، اختلاف، دلیل

وان وکله بشراء عبد فاشتری نصفه فالشراء موقوف فان اشتری باقیه لزم الموکل لان شراء البعض قد یقعٌ وسلیة الی الامتثال بان کان موروثابین جماعة فیحتاج الی شرائه شقصا شقصا فاذا اشتری الباقی قبل رد الامر البیع تبین انه وقع وسیلة فینفذ علی الامر وهذا بالاتفاق والفرق لابی حنیفة ان فی الشری یتحقق التهمة علی مامر واخر ان الامر بالبیع یصادف ملکه فیصح فیعتبر فیه اطلاقه والامر بالشراء صادف ملك الغیر فلم یصح فلم یعتبر فیه التقیید والاطلاق قال ومن امر رجلا ببیع عبده فباعه و قبض الثمن اولم یقبض فرده المشتری علیه بعیب لا یحدث مثله بقضاء القاضی ببینة اوباباء یمین او باقراره فانه یرده علی الامر لان القاضی یتیقن بحدوث العیب فی ید البائع فلم یکن قضاؤه مستنداً الی هذه الحجج و تاویل اشتراطها فی الکتاب ان القاضی یعلم انه لایحدث مثله فی مدة شهر مثلاً لکنه اشتبه علیه تاریخ البیع فیحتاج الی هذه الحجج لظهور التاریخ او کان عیباً لا یعرفه الا النساء او الاطباء وقولهن و قول الطبیب حجة فی توجه الخصومة لافی الرد فیفتقر الیها فی الرد حتی لوکان القاضی عاین البیع والعیب ظاهر لا یحتاج الی شئی منها وهو رد علی الموکل فلا یحتاج الوکیل الی رد وخصومة.

اور اگر ایک غلام خریدنے کے لئے کسی کو وکیل بنایا تب وکیل نے آدھا غلام خریدا تو یہ خریداری موقوف رہے گی یعنی بالاتفاق اس پر حکم جاری نہیں ہوگا، اس کے بعد اگر وکیل نے باقی غلام بھی خرید لیا تو وہ مؤکل کے ذمہ لازم ہو جائے گا، (یعنی مؤکل اس کے قبول کرنے سے انکار نہیں کر سکتا ہے) کیونکہ غلام کا ایک حصہ بھی خریدنا کبھی مؤکل کے حکم پر عمل کرنے کا ایک ذریعہ ہو جاتا ہے، مثلاً یہ غلام کسی جماعت کے میراث میں پایا اور اسے حصہ حصہ کر کے بیچنے کی ضرورت پڑ گئی ہو پھر آہستہ آہستہ جب اس نے اس کا باقی غلام بھی خرید لیا اس سے پہلے کہ مؤکل اس پہلے حصہ کے لینے سے انکار کر دے تو تو اس سے یہ ظاہر ہو گیا کہ پہلے حصہ کا خریدنا بقیہ حصہ کے خریدنے کا ذریعہ ہو گیا، اس لئے یہ بیع مؤکل کے ذمہ لازم ہو گی، یہاںتک امام ابو حنیفہؒ اور صاحبینؒ کا اتفاق ہے، امام اعظمؒ نے ایسی خریداری اور فروخت کے مسئلوں میں فرق کیا ہے اس وجہ سے کہ خریداری کی صورت میں تہمت کا احتمال ہے، جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے، اور دوسرا فرق یہ ہے کہ فروخت کرنے کا حکم مؤکل کی ملک سے متعلق ہوا، اس لئے حکم صحیح ہوگا تو اس میں حکم اطلاق معتبر ہوگا اور خریدنے کا حکم دوسرے کی ملک سے متصل ہوا ہے اس لئے صحیح نہ ہوگا، یعنی ضرورت کے ساتھ جائز ہے اور اس میں مطلق یا مقید ہونے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔

قال ومن امر رجلاً الخ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کسی کو اپنا غلام فروخت کرنے کا حکم دیا، اور اس نے اسے فروخت کر کے، اس کی قیمت پر ابھی قبضہ کیا تھا یا نہیں کیا تھا کہ خریدار نے اس غلام کو اس وکیل کے پاس کسی ایسی عیب کے پانے کی وجہ سے واپس کر دیا جو پیدا نہیں ہو سکتا ہے، اور یہ واپسی بھی قاضی کے فیصلہ سے ہوئی، خواہ قاضی نے اس عیب پر گواہوں سے بیان لے کر حکم دیا ہو، یا وکیل کے قسم کھانے سے انکار کرنے کی وجہ حکم دیا ہو، یا خود وکیل نے اس عیب کا اقرار کر لیا ہو اس لئے حکم دیا ہو، تو بہر صورت اس وکیل کو یہ اختیار ہوگا کہ اس غلام کو اس کے مالک مؤکل کے پاس واپس کر دے۔

لان القاضی الخ اس لئے کہ ان تمام صورتوں میں قاضی کو اس کا حکم یقین ہو گیا کہ بائع کے پاس رہتے ہوئے ہی غلام اس عیب سے عیب دار تھا، اس لئے قاضی کا حکم صرف ان حجتوں پر اعتماد کرنے سے نہیں ہوا ہے، اور کتاب میں جو ان شرطوں کی قید لگائی ہے، اس کا مطلب یہ ہوگا کہ قاضی کو خود اس بات کا یقین ہے کہ ایسا عیب گذشتہ چند دنوں یا ماہ ہوئے اس لئے اس تاریخ کے معلوم کرنے کے لئے ان دلیلوں کی ضرورت پڑی یا اس کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس میں ایک ایسا عیب تھا جسے ماہرین مثلاً

عورتوں یا حکیموں اور ڈاکٹروں کے سوا دوسرا کوئی نہ پہچان سکتا ہو، ایسی صورت میں عورتوں یا ان حکیموں کا قول بائع اور مشتری کے اختلاف میں دلیل ہو سکتا ہے، اور بائع پر واپس کرنے میں حجت نہیں ہو سکتا ہے، اس لئے غلام واپس کرنے میں قاضی کو ان حجتوں کی ضرورت ہے، یہاں تک کہ اگر قاضی نے خود اس بیع کو دیکھا ہو اور اس وقت وہ عیب بالکل واضح ہو تو ان حجتوں کی کوئی ضرورت نہ ہوگی، بلکہ قاضی اس بائع یعنی وکیل کو واپس کردے گا، یہی مؤکل کے پاس واپسی کہا جائے گی، اس طرح مؤکل کو واپس کرنے میں وکیل کو دعویٰ واپسی کا دعویٰ اور جھگڑے کرنے کی ضرورت باقی نہ رہے گی۔

توضیح۔ اگر کسی نے کسی کو ایک غلام خریدنے کا وکیل بنایا، اس نے پہلے اس کا آدھا خریدا، پھر کسی وقت بقیہ بھی خرید لیا، ایک شخص نے دوسرے کو اپنا غلام فروخت کرنے کا حکم دیا، اس نے اسے واپس کردیا، مگر خریدار نے کسی عیب کی بناء پر اسے واپس کردیا، تفصیل مسائل، احکام، اختلاف ائمہ دلائل

قال وكذلك ان رده عليه بعيب يحدث مثله ببينة او بإباء يمين لان البينة حجة مطلقة والوكيل مضطر في النكول لبعد العيب عن علمه باعتبار عدم ممارسة المبيع فلزم الامر قال فان كان ذلك باقرار لزم المامور لان الاقرار حجة قاصرة وهو غير مضطر اليه لا مكانه السكوت والنكول الا ان له ان يخاصم الموكل فيلزمه ببينة او بنكوله بخلاف ما اذا كان الرد بغير قضاء باقرار والعيب يحدث مثله حيث لا يكون له ان يخاصم بائعه لانه بيع جديد في حق ثالث والبائع ثالثهما والرد بالقضاء نسخ لعموم ولاية القاضي غير ان الحجة قاصرة وهي الاقرار فمن حيث الفسخ ان له ان يخاصمه ومن حيث القصور في الحجة لا يلزم الموكل الا بحجة ولو كان العيب لا يحدث مثله والرد بغير قضاء باقراره يلزم الموكل من غير خصومة في رواية لان الرد متعين وفي عامة الروايات ليس له ان يخاصمه لما ذكرنا والحق في وصف السلام ثم ينتقل الى الرد ثم الى الرجوع بالنقصان فلم يتعين الرد و قد بيناه في الكفاية باطول من هذا.

ترجمہ:- کہا کہ اسی طرح اگر وکیل سے خریدنے والے نے وکیل کو ایسے عیب کی وجہ سے واپس کیا کہ اس جیسا عیب پیدا ہو سکتا ہے، یہ واپسی خواہ گواہوں کے ذریعہ۔ یا وکیل کے قسم کھانے پر انکار کرنے کی وجہ سے تو بھی ایسی واپسی مؤکل ہی کے ذمہ لازم ہوگی کیونکہ گواہی حجت مطلقہ (سبھی کے لئے حجت) ہے، اور وکیل مجبور ہے کہ براءت عیب کے سلسلہ میں قسم کھانے سے انکار کردے، کیونکہ اس وکیل کا اس بیع سے کوئی پرانا تعلق نہ تھا اس لئے اسے ایسی بیع کے اندر عیب کا علم نہیں ہو سکتا ہے، اسی لئے وہ قسم کھانے سے انکار کرے گا، اس لئے اس غلام کی واپسی مؤکل ہی کے ذمہ لازم ہوگی (ف۔ چنانچہ ایسے عیب کے بارے میں کہ اس جیسا عیب دوبارہ نہیں ہو سکتا ہے جیسے ہاتھ میں چھ انگلیوں کا ہونا وغیرہ کہ اس میں تو وکیل اقرار کر لینے سے بھی کوئی نقصان لازم نہیں ہو سکتا ہے، اور اگر وہ عیب ایسا ہو جو دوبارہ بھی ہے ہو سکتا ہو مثلاً: زخم، پھوڑا وغیرہ تو اس میں گواہی کی طرح وکیل کا قسم سے انکار کرنا بھی ہوگا، اور وکیل پر کچھ لازم نہ ہوگا۔

قال فان كان الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر بیع کی واپسی وکیل کے اقرار کے ساتھ ہو یعنی اس صورت میں کہ مشتری نے ایسے عیب کا دعویٰ کیا کہ اس جیسا عیب اس چیز کی فروخت کے بعد سے اس وقت کے عرصہ میں دوبارہ پیدا ہو سکتا ہو، پس جب وکیل نے عیب کا اقرار کر لیا، جس کی وجہ سے واپس کی گئی ہے تو وہ بیع وکیل کے ذمہ لازم ہوگی یعنی مؤکل اس کا ذمہ دار نہیں ٹھہرایا جائے گا، کیونکہ اقرار کرنا کم درجہ کی حجت (قاصرہ) ہے یعنی اس حجت کا اثر دوسرے پر نہیں پڑتا ہے، اور دوسروں کے خلاف حجت نہیں ہے، اس لئے بیع کی واپسی کے بعد اسکا ذمہ دار صرف وکیل ہوگا، کیونکہ وکیل اس کے اقرار پر انتہائی

مجبور نہیں تھا، اس لئے اس کے لئے خاموش رہ جانا بھی ممکن تھا، یا قسم کھانے سے انکار بھی کر سکتا تھا، یعنی اس نے جب یہ کام نہیں کئے اور اقرار کر لیا تو یہ اقرار اس کے ذمہ رہے گا، البتہ بعد میں وکیل کو اپنے موکل سے مخاصمہ کرنے کا اختیار ہوگا، اس طرح سے کہ وہ اپنے گواہوں سے موکل کے خلاف یہ ثابت کردے کہ یہ عیب موکل ہی اس کا ذمہ دار ہو جائے گا، یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ قاضی نے واپس کرنے کا حکم دیا ہو، برخلاف اس کے اگر قاضی کے حکم کے بغیر ہی صرف وکیل کے اقرار سے ایسے عیب کے بارے میں کہ اس جیسا عیب دوبارہ بھی ہو سکتا ہو تو وکیل کو اس کا اختیار بھی نہ ہوگا کہ اپنے بائع یا موکل سے کچھ جھگڑا کر سکے یا معاملہ کر سکے، کیونکہ اس واپسی کو اقالہ کہا جائے گا جو تیسرے شخص کے حق میں نئی بیع کے حکم میں ہوتا ہے یعنی معاملہ کرنے والے دونوں شخصوں نے تو اپنے بیچ میں بیع فسخ کی ہے، تیسرے شخص کے نزدیک ان دونوں کے حق میں گویا دوبارہ نئی بیع ہوئی ہے، یہاں پر وہ تیسرا شخص اصل بائع ہے، تو موکل یا بائع کے حق میں گویا دوبارہ نئی بیع ہوئی ہے، یہاں پر وہ تیسرا شخص اصل بائع ہے، جو موکل بھی ہے، یعنی موکل یا بائع کے حق میں یہ نئی بیع ہے، اور اگر قاضی کے حکم کی وجہ سے واپسی ہوئی ہو تو اس میں یہ بات نہ ہوگی، کیونکہ قاضی کے حکم سے واپس کو فسخ کرنا کہا جاتا ہے، اس لئے کہ قاضی کا اختیار اور ولایت سب پر عام ہے، اس بات کے سوا کہ وکیل کا اقرار کرنا ایک حجت قاصرہ (کم درجہ کی حجت) ہے، بہر صورت حجت ہونے کی وجہ سے اس وکیل کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ اپنے نقصان کی تلافی کا اپنے موکل سے مطالبہ کرے، مگر اس حجت کے قاصرہ ہونے کی وجہ سے اس کی واپسی موکل کے ذمہ لازم نہ ہوگی، جبتک کہ یہ وکیل کوئی دوسری حجت پیش نہ کرے، مثلاً: پہلے سے عیب دار ہونے پر چند گواہ پیش کردے اس طرح سے کہ موکل نے ہمارے سامنے اقرار کیا تھا کہ عیب اس غلام میں اسی وقت سے ہے جبکہ وہ میرے پاس تھا، یا وہ مؤکل سے قسم کھانے کو کہے اور وہ قسم کھانے سے انکار کردے، اور اس مبیع میں ایسا عیب ہو کہ اس جیسا عیب دوبارہ نہ ہوتا ہو، جیسے چھنگا (چھ انگلیوں والا ہونا) اور بھنگا (ٹیڑھی آنکھ سے دیکھنے والا ہونا) اور قاضی کے حکم کے بغیر واپسی ہو یعنی وکیل نے خود اقرار کر کے مبیع واپس لی ہو تو اس میں علماء کا اختلاف ہے جیسا کہ مبسوط کی کتاب البیوع میں ایک روایت ہے کہ واپسی کئے بغیر مخاصمہ کے ہونے سے مؤکل کے ذمہ ہوگی، کیونکہ اس کا واپس کیا جانا متعین ہے، لیکن مبسوط ہی کی عام روایتوں میں ہے کہ وکیل کو موکل سے مخاصمہ کرنے کا اختیار نہیں ہے، کیونکہ گویا اس نے ایک نئی بیع کی ہے، اور یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ اس کی واپسی متعین ہے، کیونکہ اصل حق تو یہی تھا کہ مشتری کو خریدا ہوا مال بالکل صحیح و سالم ملے، بعد میں یہی حق اس کی واپسی کے وقت بھی منتقل ہو گیا، پھر اس کمی کو دور کرنے کے لئے حق واپس لینے کی طرف منتقل ہو گیا، اس سے معلوم ہوا کہ مبیع کو واپس کرنا لازمی بات نہیں ہے، اس مسئلہ کو زیادہ وضاحت کے ساتھ ہم نے اپنی کتاب کفایۃ المنتھی میں بیان کیا ہے۔

توضیح:- اگر مشتری اپنے خریدے ہوئے مال کو کسی ایسے عیب کی وجہ سے کہ اس جیسا عیب دوبارہ ہو سکتا ہو یا دوبارہ نہ ہوتا وکیل کے پاس واپس کردیا خواہ قاضی کے فیصلہ کی بناء پر یا اس کے بغیر ہی، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ومن قال لآخر امرتك ببيع عبدى بنقد فبعته بنسيئه وقال المامور امرتنى ببيعه ولم تقل شيئاً فالقول قول الامر لان الامر يستفاد من جهته ولادلالة على الاطلاق قال وان اختلف فى ذلك المضاربُ وربُ المال فالقول قول المضارب لان الاصل فى المضاربة العموم الا ترى انه يملك التصرف بذكر لفظة المضاربة فقامت دلالة الاطلاق بخلاف ما اذا ادعى رب المال المضاربة فى نوع والمضاربُ فى نوع آخر حيث يكون القول لرب المال لانه سقط الاطلاق فيه بتصادق فهما فنزل الى الوكالة المحضة ثم مطلق الامر بالبيع ينتظمه نقداً و نسيئةً الى اى اجل كان عند ابى حنيفةؒ وعندهما يتقيد باجل متعارف والوجه قد تقدم قال ومن امر رجلا بيع عبده

فباعه و اخذ بالثمن رهنا فضاع في يده او اخذبه كفيلا فتوى المال عليه فلا ضمان عليه لان الوكيل اصيل في الحقوق و قبض الثمن منها والكفالة توثق به والارتهان وثيقة لجانب الاستيفا فيملكهما بخلاف الوكيل بقبض الدين لانه يفعل نيابةً وقد انابه في قبض الدين دون الكفالة واخذ الرهن والوكيل بالبيع يقبض اصالة ولهذا لا يملك الموكل حجره عنده.

ترجمہ:-امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ ایک شخص نے دوسرے سے یہ کہا کہ میں نے تم سے کہا تھا کہ میرے غلام کو نقد قیمت پر بیچ دو مگر تم نے اسے ادھار بیچدیا و قال المامور الخ اور مامور یعنی وکیل نے کہا کہ تم نے مجھے صرف (مطلقاً) بیچنے کے لئے کہا ہے (نقد کی قید نہیں لگائی تھی) تو اس جگہ مؤکل ہی کی بات قبول ہوگی، کیونکہ اسی نے حکم دیا تھا (ف۔ اس لئے اسی کو یہ اچھی طرح معلوم ہے کہ اس نے کیا کہا تھا، لا دلالة الخ اور اس مؤکل کے جملہ سے ایسی کوئی بات نہیں پائی جاتی ہے کہ وہ کلام مطلق ہے (ف۔ کیونکہ اس نے خاص کر نقد بیچنے کا حکم دیا تھا اور بیع کبھی نقد اور کبھی ادھار ہوا کرتی ہے، اس لئے بیع کا وکیل بنانے کے لئے مطلق ہونے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، بخلاف مضاربت کے، البتہ اگر مؤکل یہ صرف کہتا ہے کہ تم اسے فروخت کردو (یعنی نقد فروخت کرو نہ کہتا) تو مطلق ہوتا ہے کہ اس جملہ میں نقد اور ادھار دونوں ہوسکتا ہے۔

قال وان اختلف الخ اور امام محمدؒ نے جامع صغیر میں لکھا ہے کہ اگر مضاربت کرنے والے مضارب اور رب المال اور نقد یا ادھار میں اختلاف ہو تو مضارب کا قول قبول ہوگا، کیونکہ جب دونوں کے اقرار سے مضاربت کی کسی خاص قسم کی مضاربت عام نہیں رکھی گئی ہے بلکہ کسی قسم کی مخصوص ہے تو اس کے مطلق ہونے کا احتمال ختم ہوگیا، اور یہ مضاربت صرف وکالت کے درجہ میں باقی رہ گئی پھر یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ بیع کے لئے وکالت کی صورت میں جب بیع کا حکم مطلق ہو تو وہ بیع نقد اور ادھار دونوں کو شامل ہے، خواہ اس کے لئے وقت مخصوص کیا گیا یعنی عموماً جیسا کہ متعارف ہوتا ہے یا مخصوص نہ کیا گیا ہو یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک ادھار ہونے کی صورت میں اس وقت کی قید کے ساتھ مقید ہوگی جو اس وقت متعارف اور معمول ہو، اس کی وجہ پہلے گذر چکی ہے۔

(ف۔ یعنی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مطلق ہونا معتبر ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک اگرچہ لفظ مطلق ہو، مگر اس سے وہی مراد ہو جو لوگوں میں مروج اور متعارف ہو، اس کے لئے موجودہ صورت میں ادھار میں بھی وہی میعاد معتبر ہوگی جو عموماً لوگوں میں معتبر ہوتا ہے، اسی لئے سو برس کا وقت دینا اور اس وقت کے ساتھ مقید کرنا صاحبینؒ کے نزدیک باطل اور غلط ہے۔ قال ومن امر رجلا الخ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے دوسرے کو اپنا غلام فروخت کرنے کے لئے کہا، اس نے کہنے کے مطابق اسے فروخت کردیا پھر حاصل شدہ رقم کے عوض اس کا مال خود رہن رکھ لیا اور وہ مال اس وکیل کے پاس سے ضائع ہوگیا، یا وکیل نے اس غلام کی قیمت وصول کرنے کے لئے کسی کی ضمانت قبول کرلی، مگر اس کفیل کے پاس سے رقم کسی طرح ضائع ہوگئی تو اس وکیل پر کوئی تاوان لازم نہ ہوگا (ف۔ ضائع ہونے کی صورت یہ ہوسکتی ہے کہ مثلاً مفلس قرار دیدیا گیا پھر وہ مرگیا، اور وہ مکفول عنہ بھی لاپتہ ہوگیا، یا وقت کا قاضی مالکی مذہب ہونے کی وجہ سے اس کے اجتہاد میں کفالت ہوجانے کے بعد اصیل یعنی موجودہ وکیل بری الذمہ ہوگیا، بہر صورت ان صورتوں میں کسی بھی وجہ سے غلام کی رقم ڈوب گئی تو وہ وکیل کسی طرح ضامن بھی نہ ہوگا، لان الوكيل الخ کیونکہ وکیل بیع کے حقوق کے لین دین میں خود اصیل ہوتا ہے (یعنی عقد بیع کرلینے کے بعد اس کے سارے حقوق کا تعلق اصل میں وکیل سے ہی ہوجاتا ہے)۔

وقبض الثمن الخ اور غلام کے فروخت کردینے کے بعد اس کی رقم وصول کرنا اسی وکیل کی بڑی ذمہ داری ہے (ف۔ اس قاعدہ کے مطابق شرعی حق کے مطابق وکیل نے اس کی رقم وصول کرنے کا حق پایا، پھر اس رقم کو وصول کرنے کے لئے کسی کو ضامن بنالیا گویا وصولی کو یقینی بنانے کی ایک صورت ہے، اسی طرح اس کے عوض کسی چیز کو رہن کے طور پر اپنے پاس رکھ لینا

بھی رقم وصول کرنے کو یقین بنانے کی دوسری صورت ہے۔
خلاصہ یہ ہوا کہ وکیل مذکور کو کسی کو ضامن بنالینے اور رہن رکھنے کا پورا حق اور اختیار حاصل مال کی رقم وصول کرنے کے لئے ہوتا ہے، بخلاف الوکیل الخ برخلاف ایسے وکیل کے جسے صرف قرض کے روپے وصول کرنے کے لئے کہا گیا ہو، کیونکہ وہ اس وقت اصل ہو کر نہیں بلکہ نائب ہو کر کام کرتا ہے (ف۔ کیونکہ وہ خود اصیل نہیں ہوتا ہے، وقد اتابه الخ اور حال یہ ہے کہ اس وکیل کو اس کے مؤکل نے قرضہ پر قرضہ کرنے کا وکیل بنایا ہے، اور کفیل بننے اور رہن لینے کے لئے نہیں کہا ہے (ف۔ لہٰذا اسے کفالت لینے یا رہن لینے کا اختیار ہی حاصل نہیں ہے، برخلاف وکیل بالبیع) والوکیل الخ اور بیع کے لئے جو شخص وکیل ہوتا ہے وہ اصل ہونے کے طور پر وصول کرتا ہے (ف۔ کیونکہ وہ کسی کا نائب نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ اس نے عقد بیع کر کے اس کے سارے حقوق اور ذمہ داری خود قبول کرلی ہے، بلکہ وہ مؤکل کو اپنی طرف سے وصول کرنے کا نائب بنا سکتا ہے۔
و لهذا لايملك الخ اور اصیل ہونے کی وجہ سے ہی مؤکل کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے کہ اپنے وکیل بالبیع کو تصرف کرنے سے روک دے (ف۔ یعنی معاملات کرنے اور لین دین سے منع کردے کیونکہ اسے شرعاً تصرف کرنے کا حق حاصل ہوا ہے، مگر موکل نے یہ حق نہیں دیا ہے، کہ پھر اس سے روک سکے۔

توضیح:- ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ تم میرے غلام کو نقد قیمت پر بیچ دو مگر تم نے اسے ادھار بیچ دیا ہے، وکیل نے جواب دیا کہ تم نے نقد بیچنے کی قید نہیں لگائی تھی، اگر مضارب اور رب المال کے درمیان نقد اور ادھار کے درمیان اختلاف ہو جائے، ایک شخص نے دوسرے کو اپنا غلام فروخت کردیا مگر اس رقم کے عوض اس کا مال رہن رکھ لیا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

فصل، و اذا وكل وكيلين فليس لاحدهما ان يتصرف فيما وكلا به دون الاخر وهذا في تصرف يحتاج فيه الى الراى كالبيع والخلع وغير ذلك لان الموكل رضي برأيهما لا براى احدهما والبدل وان كان مقدرًا ولكن التقدير لا يمنع استعمال الرأى في الزيادة واختيار المشترى قال الا ان يوكلهما بالخصومة لان الاجتماع فيها متعذر للافضاء الى الشغب في مجلس القضاء والراى يحتاج اليه سابقاً لتقويم الخصومة قال أو بطلاق زوجته بغير عوض او بعتق عبده بغير عوض او برد وديعة عنده اوقضاء دين عليه لان هذه الاشياء لا يحتاج فيها الى الرأى بل هو تعبير محض وعبارة المثنى والواحد سواء وهذا بخلاف ما اذا قال لهما طلقاها ان شئتما او قال امرها بايديكما لانه تفويض الى رأيهما الاترى انه تمليك مقتصر على المجلس ولانه علق الطلاق بفعلهما فاعتبره بدخولهما.

ترجمہ:- چوتھی فصل، ایک سے زیادہ کو وکیل بنانے کا بیان
قدوری میں ہے کہ اگر کسی نے دو شخصوں کو وکیل بنایا ہو تو ان میں سے کسی ایک کو بھی اختیار نہیں ہوگا کہ جس چیز میں دونوں کو وکیل بنایا گیا ہے اس میں دوسرے وکیل کے بغیر تصرف کرے (ف۔ یعنی صرف ایک کے تصرف سے کام پورا نہیں ہوگا، کیونکہ دوسرے وکیل کی رائے نہ ہونے کی وجہ سے اس ایک کی رائے میں پختگی نہیں ہوتی ہے۔ وهذا في تصرف الخ یہ حکم ایسے تصرف کے بارے میں ہے جس میں رائے کی ضرورت ہوتی ہے جیسے بیع اور خلع وغیرہ (ف۔ تاکہ ایک سے زائد میں اتفاق ہونے سے مشورے میں پختگی آجائے، اس لئے صرف ایک کی رائے کو جائز نہیں کہا جائے گا۔

لان المؤکل الخ کیونکہ موکل تو صرف اس صورت میں راضی ہوا ہے کہ دونوں کی رائے مشترکہ ہو، اور صرف ایک کے مشورہ کو اس نے کافی نہیں سمجھا تھا (ف۔ اس لئے موکل کی رضامندی نہیں ہوگی، اب اگر یہ کہا جائے کہ جب معاوضہ کی مقدار معین ہو تو بظاہر اس میں دوسرے شخص کی رائے کی پھر کوئی ضرورت نہ ہو، بلکہ اتنی رقم ہی پر صرف ایک شخص کام پورا کردے تو دوسرے کی محتاج نہیں ہونی چاہئے، جواب یہ ہے کہ اس صورت میں بھی دوسرے وکیل کی رضامندی ضروری ہوگی) والبدل وان کان الخ معاوضہ اگرچہ معین ہو پھر بھی زیادہ عوض دینے اور پسند وناپسند ہونے میں مشتری کی رائے پر عمل کرنے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے (ف۔ یعنی اس نے جو مقدار معین کردی تھی اس سے کم تو نہیں ہونی چاہئے، لیکن اس سے زیادہ ہونے میں منع نہیں ہے، پھر ایسا خریدار تلاش کرنے میں مناسب ہوگا جو پوری رقم آسانی کے ساتھ ادا کرسکتا ہو، تو اس کے پسند کرنے میں بھی دوسرے کی رائے کی ضرورت ہوگی، ان مسئلوں یہ بات معلوم ہوگئی کہ جب وکیل بنائے گئے ہوں تو ان صورتوں میں جہاں بہتر اور صحیح مشورے کی واقعی ضرورت ہو ان میں ایک وکیل کا مشورہ اور تصرف صحیح نہ ہوگا، اگرچہ اس کا معاوضہ ہی ہو جو مقرر کیا گیا ہو، سوائے ایسے وکیل کے جو خصومت (مقدمہ بازی) اور مفت میں طلاق دینے اور مفت میں غلام آزاد کرنے یا امانت رکھی ہوئی چیز کو واپس لانے یا قرض ادا کرنے کے لئے مقرر کیا گیا ہو کہ یہ صورتیں اس حکم سے مستثنیٰ ہیں، چنانچہ قدوریؒ نے فرمایا ہے۔

قال الا ان الخ یعنی تنہا ایک وکیل کا تصرف جائز نہیں ہے، سوائے ان چند صورتوں کے، ایک تو یہ ہے کہ کوئی شخص دو وکیلوں کو حاکم کے پاس معاملہ پیش کرنے اور اس کی پیروی کرنے کے لئے مقرر کرے، کیونکہ بعض صورتوں میں دونوں کو ایک ساتھ جمع ہو کر معاملہ پیش کرنے میں مجبوری ہو جاتی ہے، اس وجہ سے بھی کہ اگر دونوں ہی بیک وقت پیش ہو جائیں تو نتیجہ کے طور پر قاضی کے دربار میں مشہور و شغب ہو سکتا ہے، البتہ دونوں کا مشورہ کرکے کسی بات پر متفق ہو جانا تو وہ پہلے سے بھی کیا جاسکتا ہے (ف۔ لہذا خاص قاضی کی مجلس میں بھی دونوں کی حاضری ضروری نہ ہوئی)۔

قال و بطلاق زوجتہ الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ دوسری صورت یہ بھی ہے کہ کسی نے دو شخصوں کو کسی عوض کے بغیر اپنی بیویوں کو طلاق دینے کے لئے مقرر کیا ہو تو ان میں سے ایک شخص بھی جاکر طلاق دے سکتا ہے (دوسرے کی ضرورت نہ ہوگی) تیسری صورت یہ ہے کہ اسی طرح اگر دو شخصوں کو مفت میں اپنے غلام آزاد کردینے کا وکیل بنادے تو ان میں سے ایک کے بھی آزاد کردینے سے وہ آزاد ہو جائے گا، چوتھی صورت یہ ہے کہ اس شخص کے پاس کسی کی امانت رکھی ہوئی تھی اس کو اس کے مالک کے پاس واپس کرنے کے لئے دو آدمیوں کو اپنا وکیل بنادے کہ اگر ان میں سے ایک شخص بھی یہ کام کردے تو امانت ادا ہو جائے گی، پانچویں صورت یہ ہوگی کہ کوئی شخص کسی کا مقروض ہو اور اس کا قرض واپس کرنے کے لئے دو شخصوں کو وکیل بنائے اور ان میں سے صرف ایک شخص ہی یہ کام کردے تو واپسی صحیح ہو جائے گی۔

لان ھذہ الاشیاء الخ اس لئے کہ یہ سب کام ایسے ہیں کہ ان میں رائے کی ضرورت نہیں ہے ان میں صرف اس کے موکل کی بات اور رائے کو وہاں تک پہنچا دینا ہوتا ہے، اور موکل کی بات کو خواہ ایک آدمی بیان کرے یا دو بیان کریں برابر ہے یہ تفصیلی مسائل اس صورت میں ہوں گے جبکہ موکل نے اپنے معاملہ میں اپنے طور پر کوئی رائے قائم کرلی ہو، بخلاف ان صورتوں کے کہ مثلاً دونوں وکیلوں سے کہا کہ اگر تم چاہو تو میری بیوی کو طلاق دیدو، یعنی تم دونوں کی رائے پر موقوف ہے، یا اس طرح کہا کہ اس عورت کو طلاق دینے کا حق تمہارے ہاتھ ہے، یعنی تمہاری مرضی پر موقوف ہے، پس ان صورتوں میں فیصلہ کے لئے دونوں کی موجودگی ضروری ہے اس لئے کہ یہاں کام دونوں کی رائے پر منحصر ہے، کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ ایسا اختیار ان دونوں کا اسی مجلس تک باقی رہتا ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ اس نے اپنی طلاق دینے کے کام کو ان دونوں وکیلوں کے کام پر معلق کردیا ہے، تو اس بات پر قیاس کیا جاسکتا ہے کہ جیسے اپنی بیوی کی طلاق کو ان دونوں کے گھر جانے پر معلق کیا ہو (ف۔ مثلاً اس طرح کہا کہ اگر تم

دونوں اس گھر میں داخل ہوئے تو میری بیوی کو طلاق ہے، اس وقت اگر ان میں سے صرف ایک ہی شخص گھر میں گیا تو طلاق نہ ہوگی، جبتک کہ دونوں داخل نہ ہو جائیں، اسی طرح جبتک اس کی رائے پر دونوں متفق نہ ہوں اور دونوں ہی اسے طلاق نہ دیں تب تک عورت کو طلاق نہ ہوگی۔

توضیح چوتھی فصل، ایک سے زیادہ کو وکیل بنانا، اگر کوئی شخص دو آدمیوں کو اپنا وکیل بنائے تو کیا ان میں سے کسی ایک کو تنہا اس میں تصرف کا حق ہوگا، کن صورتوں میں دو وکیلوں میں سے صرف ایک کا بھی تصرف جائز ہوگا، تفصیل مسائل، حکم اقوال ائمہ، دلائل

قال وليس للوكيل ان يوكل فيما وكل به لانه فوض اليه التصرف دون التوكيل به وهذا لانه رضى برايه والناس متفاوتون في الاراء قال الا ان ياذن له الموكل لوجود الرضا او يقول له اعمل برأيك لاطلاق التفويض الى رايه واذا جاز في هذا الوجه يكون الثاني وكيلا عن الموكل حتى لا يملك الاول عزله ولا ينعزل بموته وينعزلان بموت الاول وقد مر نظيره في ادب القاضي قال فان وكل بغير اذن موكله فعقد وكيله بحضرته جاز لان المقصود حضور رأى الاول وقد حضر وتكلموا في حقوقه وان عقد في حال غيبته لم يجز لانه فات رايه الا ان يبلغه فيجزيه وكذا الوباع غير الوكيل فبلغه فاجازه لانه حضر رأيه ولو قدر الاول الثمن للثاني فعقد بغيبته يجوز لان الرأى يحتاج اليه فيه لتقدير الثمن ظاهراً وقد حصل وهذا بخلاف ما اذا وكل وكيلين وقدر الثمن لانه لما فوض اليهما مع تقدير الثمن ظهران غرضه اجتماع رأيهما في الزيادة واختيار المشترى على ما بيناه اما اذا لم يقدر الثمن وفوض الى الاول كان غرضه رايه في معظم الامر وهو التقدير في الثمن.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ وکیل کو اس بات کا حق نہیں ہے کہ جس کام کے لئے اسے وکیل بنایا گیا اس کے لئے خود بھی دوسرے کو وکیل بنادے، کیونکہ اس کے موکل نے اسے صرف کام کرنے کے لئے وکیل بنایا ہے دوسرے کو وکیل بنانے کے لئے نہیں کہا ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ موکل کی نظر میں بھی وہ شخص پسندیدہ ہو جبکہ ہر شخص رائے مشورہ کا اہل نہیں ہوتا ہے، نہ ہر شخص کے کام سے دل بھرتا ہے (ف۔ اس لئے اس سے یہ بات ثابت نہ ہوگی کہ موکل دوسرے شخص کی رائے سے متفق ہو گیا ہے، یہ ساری باتیں اس صورت میں ہیں کہ موکل نے وکیل کو دوسرے وکیل بنانے کی اجازت نہ دی ہو قال الا ان یاذن الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ، البتہ اگر وکیل نے اپنے موکل کی طرف سے اس کی اجازت پائی ہو، یا موکل اسے ان لفظوں میں کہدے کہ تم اپنی رائے اور سمجھ کے مطابق کام کرو، تب وہ دوسرا وکیل بنا سکتا ہے کیونکہ اس صورت میں پورے طور پر کام کو اس کی رائے اور سمجھ پر چھوڑ دیا ہے، چنانچہ جب اس وکیل نے مناسب سمجھا کہ دوسرا وکیل بھی بنالیا جائے تو اس صورت میں یہ دوسرا وکیل بھی گویا اسی موکل کا ہی وکیل ہوا یہانتک کہ اب پہلا وکیل اس دوسرے کو معزول نہیں کر سکتا ہے نیز پہلے وکیل کے مر جانے سے وہ معزول نہ ہوگا، ہاں اگر موکل ہی مر جائے تب دونوں وکیل معزول ہو جائیں گے، ادب القاضی میں اس کی نظیر گذر چکی ہے۔

فان وکل بغیر الخ اب اگر پہلے وکیل نے اپنے موکل کی اجازت کے بغیر ہی دوسرے کو وکیل بنالیا اور اس نے اس پہلے وکیل کی موجودگی میں معاملہ طے کر لیا تو وہ معاملہ جائز ہو جائے گا، کیونکہ موکل اپنے
وکیل کی رائے اور مشورہ سے مطمئن تھا جبکہ اسی وکیل کی موجودگی
میں دوسرے نے وہ کام کر دیا تو اس پہلے وکیل کی بھی اس میں رضامندی پائی گئی، لیکن علماء نے اس دوسرے وکیل کے حقوق کے بارے میں اختلاف کیا ہے (ف۔ یعنی بعض فقہاء کے نزدیک اس معاملہ کے حقوق کا ذمہ دار پہلا وکیل ہوگا، اور دوسروں نے فرمایا

ہے کہ یہی دوسرا وکیل ان حقوق کا ذمہ دار ہوگا۔
وان عقد الخ پس اگر پہلے وکیل کی غیر حاضری میں دوسرے نے معاملہ کرلیا تو وہ جائز نہ ہوگا، کیونکہ اس صورت میں پہلے وکیل کی رائے نہیں پائی گئی، البتہ اس کے کام کی خبر پہلے وکیل کو ہونے پر اس نے اس کی اجازت دیدی، تو جائز ہو جائے گا، اسی طرح اگر دوسرے وکیل کے علاوہ بھی کسی تیسرے شخص نے اپنے طور پر اس کے مال کو بیچ دیا پھر پہلے وکیل کو اس کی خبر ملی اور اس نے اس کی اجازت دیدی تو جائز ہو جائے گا، کیونکہ اس وقت بھی پہلے وکیل کی رائے پائی گئی، ولو قدر الاول الخ اگر پہلے وکیل نے دوسرے وکیل سے اس چیز کی خریداری یا بیچنے کے لئے قیمت کا اندازہ معین کردیا پھر پہلے وکیل کے غائبانہ میں دوسرے نے اس قیمت کے مطابق معاملہ طے کرلیا تو اسے جائز کہا جائے گا، کیونکہ وکیل مقرر کرنے اور مشورہ لینے کا مقصد زیادہ تر اس کی قیمت طے کرنا ہے جو اس صورت میں پائی گئی ہے، یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ پہلے وکیل نے دوسرے کو وکیل بنالیا ہو، بخلاف اس کے اگر خود موکل نے دو وکیل بنائے ہوں اور اس کی قیمت کا اندازہ بتادیا ہو تو صرف ایک وکیل کا معاملہ کرنا جائز نہ ہوگا، کیونکہ جب موکل نے خود قیمت معین کرنے کے بعد دو وکیل بنایا ہو تو معلوم ہوا کہ موکل کا اصل مقصد یہ تھا کہ اس قیمت سے بڑھانے یا خریدار کو پسند اور متعین کرنے میں دونوں متفق ہوں، جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، اور جب موکل نے اس چیز کی قیمت کا اندازہ لگائے بغیر ہی پہلے وکیل کے حوالہ کیا تو اس وقت یہ سمجھا جائے گا کہ اس کا اصل مقصد یہ ہے کہ اس طرح وکیل بنانے اور معاملہ کرنے میں اس چیز کی قیمت کا صحیح اندازہ لگانا ہے اور اس وکیل کی رائے پر عمل کرنا ہے۔

توضیح:- کیا وکیل کو یہ حق ہے کہ وہ کسی دوسرے کو اسی کام کے لئے وکیل بنادے یا کسی تیسرے شخص سے معاملہ کرسکتا ہے، اگر موکل نے دو وکیل بنادئے تو ان تمام صورتوں میں حقوق کس سے متعلق ہوں گے، تفصیل مسائل حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

قال واذا زوج المكاتب او العبد او الذمى ابنته وهى صغيرة حرة مسلمة او باع او اشترى لها لم يجز معناه التصرف فى مالها لان الرق والكفر يقطعان الولاية الا يرى ان المرقوق لا يملك انكاح نفسه فكيف يملك انكاح غيره وكذا الكافر لا ولاية له على المسلم حتى لا تقبل شهادته عليه ولان هذه ولاية نظرية فلابد من التفويض الى القادر المشفق ليتحقق معنى النظر والرق يزيل القدرة والكفر يقطع الشفقة على المسلم فلا تفويض اليهما و قال ابويوسف ومحمد المرتد اذا قتل على ردته والحربى كذلك لان الحربى ابعد من الذمى فاولى بسلب الولاية واما المرتد فتصرفه فى ماله ان كان نافذا عندهما لكنه موقوف على ولده ومال ولده بالاجماع لانها ولاية نظرية و ذلك باتفاق الملة وهى مترددة ثم تستقر جهة الانقطاع اذا قتل على الردة فيبطل وبالاسلام يجعل كانه لم يزل كان مسلما فيصح۔

ترجمہ:- اگر کسی مکاتب یا غلام یا ذمی نے اپنی چھوٹی نابالغہ لڑکی کا جو کہ آزاد اور مسلمان ہے نکاح کردیا یا اس کے لئے کوئی چیز فروخت کی یا خریدی تو جائز نہ ہوگا، اس کا مطلب یہ ہوا کہ ان لوگوں کو اپنی لڑکی کے مال میں تصرف کرنے کا حق نہیں ہے، کیونکہ غلام ہونا کافر ہونا اس کے حق ولایت کو ختم کردیتا ہے، اسی لئے یہ دیکھتے ہو کہ غلام اپنا نکاح نہیں کرسکتا ہے تو وہ دوسرے کا کس طرح نکاح کرسکے گا، اسی طرح کسی کافر کو کسی مسلمان پر حق ولایت نہیں ہوتا ہے اسی بناء پر کسی مسلمان کے خلاف کسی کافر کی گواہی قبول نہیں ہوتی ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ ایسا حق شفقت وعنایت پر مبنی ہوتا ہے، اس لئے یہ حق ایسے ہی شخص کو دینا چاہئے جو اس کام کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو اور شفقت والا بھی ہو، تاکہ وہ پورے طور پر اس پر نگہداشت اور نظر رکھ سکے، جبکہ غلام ہو جانے کی وجہ سے اس سے یہ قدرت ختم ہو جاتی ہے، اور کافر ہونے کی وجہ سے اس کی شفقت مسلمان سے ختم ہو جاتی ہے،

ان تمام باتوں کی وجہ سے کسی غلام اور کافر کو ولایت کا حق نہیں دیا جائے گا۔
و قال ابویوسفؒ الخ اور امام ابویوسفؒ وامام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مرتد اپنی ردت کی حالت میں (آخر کار) قتل کر دیا گیا ہو، یہی حال حربی کا بھی ہے یعنی ان دونوں کو یہ حق نہیں ہے کہ مسلمان پر کچھ تصرف کر سکے، کیونکہ حربی تو ذمی کے مقابلہ میں بہت دور رہتا ہے (ذمی تو دار الاسلام ہی میں رہتا ہے پس ذمی کا تصرف ناجائز ہے تو) بدرجہ اولیٰ اس کو ولایت حاصل نہیں ہو گی (امام ابو حنیفہؒ کا بھی یہی قول ہے)۔ع۔
اور صاحبینؒ کے نزدیک مرتد کا اس کے اپنے مال سے تصرف نافذ اور جائز ہوتا ہے، لیکن اس کا تصرف اپنی اولاد اور ان کے مالی کے بارے میں بالاتفاق موقوف رہتا ہے (یعنی اگر بالآخر وہ کسی وقت مسلمان ہو جائے تو وہ صحیح اور نافذ ہو جاتا ہے اور اگر اسی ارتداد کی حالت میں مر جائے تو پھر نافذ نہیں ہوتا ہے) کیونکہ اس کی ولایت فطری مانی گئی ہے یعنی اس کی ولایت میں شفقت اور رحمت کا پہلو ہوتا ہے، اور یہ بات اسی وقت ہو سکتی ہے جبکہ دونوں ہی (باپ اور اس کے بچے) دین اور مذہب میں متفق ہوں، حالانکہ موجودہ صورت میں مرتد کے مذہب کے بارے میں ابھی شک ہے، اسی لئے اگر وہ ردت کی حالت میں قتل کر دیا جائے تو اس سے اسلام کی توقع ختم ہو گئی اور اس سے شفقت پانے کی امید منقطع ہو گئی اسی لئے کہ وہ اپنے بچوں کے مذہب سے پھر گیا ہے، لہٰذا اس کا تصرف باطل ہو گیا اور اگر وہ آخر کا مسلمان ہو گیا تو یہ کہا جائے گا کہ وہ شروع سے اب تک مسلمان ہی ہے، اسی لئے اس کا تصرف صحیح مان لیا جائے گا۔

توضیح:- اگر کسی مکاتب یا غلام یا ذمی یا حربی نے اپنی نابالغہ مسلمان اور آزاد لڑکی کا نکاح کر دیا، یا اس کے مال میں بڑا تصرف کر دیا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ

باب الوكالة بالخصومة والقبض

قال الوكيل بالخصومةوكيل بالقبض عندنا خلافا لزفر هو يقول انه رضى بخصومة والقبض غير الخصومة ولم يرض به ولنا ان من ملك شيئا ملك اتمامه وتمام الخصومة وانتهاؤها بالقبض والفتوىٰ اليوم على قول زفرؒ لظهور الخيانة في الوكلاء وقد يؤتمن على الخصومة من لايؤتمن على المال و نظيره الوكيل بالتقاضى يملك القبض على اصل الرواية لانه في معناه وضعاً الا ان العرف بخلاف وهو قاض على الوضع فالفتوى على ان لا يملك قال فان كانا وكيلين بالخصومة لا يقبضان الامعالانه رضى باما نتهما لا بامانة احدهما واجتماعهما ممكن بخلاف الخصومة علىٰ مامر.

ترجمہ:- باب، خصومت کرنے اور قبضہ کرنے کی وکالت کا بیان
قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جو شخص خصومت اور معاملہ کرنے کے لئے وکیل بنایا گیا ہو، وہی اس چیز پر قبضہ کرنے کا وکیل ہوتا ہے، یہ ہمارا مذہب ہے، لیکن امام زفرؒ کے نزدیک قبضہ کا وکیل نہیں ہوتا ہے، امام زفرؒ اس کی دلیل میں فرماتے ہیں کہ موکل تو ایسے شخص کی صرف خصومت یعنی نالش اور پیروی کرنے پر راضی ہوا ہے، لیکن اس کے بعد ایسے مال پر قبضہ بھی کرنا اس خصومت کے علاوہ ایک علیحدہ چیز ہے، جس کے لئے موکل راضی نہیں ہوا ہے، (ف۔ لہٰذا وکیل کو اس چیز پر قبضہ کرنے کا اختیار نہیں ہو گا اسی حکم کو بلخ کے مشائخ اور فقیہ ابو اللیثؒ نے آج کل کے زمانہ کے لحاظ سے پسند کیا ہے۔ع۔
ولنا ان الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جب کسی کا کوئی کام انجام دینے کا ذمہ دار بنا دیا جاتا ہے وہ اس کام کو پورے طور پر انجام دینے کا ذمہ دار ہو جاتا ہے، اور معاملہ کرنے میں کام کو پورا کرنا اس چیز پر قبضہ کرنے کے بعد ہوتا ہے (ف۔ اس لئے معاملہ کرنے کے لئے جو وکیل ہوتا ہے اسے اختیار ہے کہ قاضی کے حکم کے بعد دعویٰ کئے مال پر قبضہ کرے)۔

والفتوی الخ اور اس زمانہ میں امام زفرؒ کے قول پر فتویٰ ہے کیونکہ وکیلوں میں بھی اب امانت داری ختم ہو کر خیانت کا مادہ آگیا ہے، اسی لئے کسی بعض وکیل پر اس کی خصومت کرنے میں تو موکل کو اطمینان ہو جاتا ہے اگرچہ اس کے بارے میں اس بات پر اطمینان نہیں ہوتا ہے کہ بعد میں وہ مال وصول کر کے لے آئے گا، لہٰذا ایسے شخص کو صرف معاملہ کرنے کا وکیل بنایا جا سکتا ہے لیکن کسی دوسرے مناسب شخص کو اس مال پر قبضہ کرنے کا بھی وکیل بنا دیا جاتا ہے۔

ونظیرہ الخ اس مسئلہ کی نظیر وہ مسئلہ ہے جس میں کسی شخص کو کسی سے قرض کے وصول کرنے کا اختیار ہوتا ہے، کیونکہ لغوی معنی کے لحاظ سے لفظ تقاضا قرض پر قبضہ کرنے کے معنی ہیں، لیکن عرف میں اس کے خلاف ہے، اور وضع لغوی پر وضع عرفی حاکم اور مؤثر ہوتی ہے، یعنی عرف کو غالب رکھا جاتا ہے، اسی لئے مشائخ کا فتویٰ یہ ہے کہ جو شخص تقاضا کا وکیل ہوتا ہے، اسے وصول کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے (ف۔ لیکن مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اصل روایت پر فتویٰ نہیں ہے، اس سلسلہ میں جزئی مسئلہ بیان فرمایا ہے قال فان کانا الخ یعنی اگر خصومت کے لئے دو وکیل مقرر کئے گئے ہوں تو مال خصومت پر دونوں اسی وقت قبضہ کر سکتے ہیں جبکہ دونوں متفق ہو جائیں (ف۔ یعنی دونوں ایک ساتھ اس پر قبضہ بھی کر لیں۔

لانہ رضی الخ کیونکہ موکل نے دونوں کے اتفاق کے ساتھ دونوں کو وکیل بنایا ہے اور صرف کسی ایک کی امانت اور وکالت پر راضی نہیں ہوا ہے، اور یہ بات کا متفق ہو کر کام کرنا ممکن بھی ہے بخلاف الخصومۃ الخ بخلاف خصومت پر متفق ہونا ممکن نہیں ہے، ورنہ وہاں پر ایک ہنگامہ اور شور و غوغا ہونے لگے گا جبتک کہ ان میں سے ایک خاموش نہ ہو جائے، پس معاملہ دائر کرنے اور اس سلسلہ میں سوال و جواب کے لئے کسی ایک کا ہی ہونا ممکن ہے، البتہ اس مال پر قبضہ کرنے کے لئے دونوں کا متفق ہو جانا ممکن ہے، البتہ موجودہ زمانہ میں امانت غیر معتبر ہو کر رہ گئی ہے اس لئے اب فتویٰ یہ ہوگا کہ دونوں قبضہ نہیں کر سکتے ہیں۔

توضیح:- باب، خصومت اور مال پر قبضہ کرنا اگر کسی شخص کو معاملہ کرنے کے لئے وکیل بنایا گیا ہو تو کیا اس پر قبضہ کرنا اسی کی ذمہ داری ہوگی، اگر اس کام کے لئے دو وکیل مقرر کئے گئے ہوں تو ایک وکیل کا کام کافی ہو جائے گا، مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

الخصومۃ، کے معنی جھگڑا کرنا ہے، اور شریعت میں لوگوں میں آپس کا اختلاف اور جھگڑا کرنا منع ہے، اور اگر کسی شخص نے خلاف حق کسی کے مال عین یا دین میں اپنا حق ثابت کرنے کی کوشش کی تو اس کا جائز حقدار ضرور اپنے حق کے لئے مخاصمۃ کرتا ہے، اس لئے دونوں میں سے جو شخص بھی ناحق ہوگا وہی گنہگار ہوگا، کیونکہ حق دار تو اپنا حق مانگتا ہے، پھر اگر مدعی نے اپنا حق ثابت کیا تو وہ کبھی دوسرے کو اپنا حق وصول کرنے کا وکیل بنا دیتا ہے، ایسے شخص کو اصطلاح میں وکیل قبضہ کہا جاتا ہے، جیسے کبھی خصومت کے لئے بھی وکیل بناتا ہے، اور ایسے شخص وکیل خصومت کہا جاتا ہے، ایسے وکیل کو وکیل خصومت کہا جاتا ہے اور یہ شخص وکیل قبضہ سے اچھے مرتبہ کا ہوتا ہے۔

قال والوکیل بقبض الدین یکون وکیلا بالخصومۃ عند ابی حنیفۃؒ حتی لو اقیمت علیه البینة علی استیفا الموکل او ابرائه تقبل عنده وقالا لا یکون خصماً وهو روایة الحسن عن ابی حنیفةؒ لان القبض غیر الخصومة ولیس کل من یؤتمن علی المال یهتدی فی الخصومات فلم یکن الرضاء بالقبض رضأبها ولا بی حنیفة انه وکله بالتملک لان الدیون تقضی بامثالها اذ قبض الدین نفسه لا یتصور الا انه جعل استیفاء لعین حقه من وجه فاشبه الوکیل بأخذ الشفعة والرجوع فی الهبة والوکیل بالشراء والقسمة والرد بالعیب وهذه اشبه باخذ الشفعة حتی یکون خصماً قبل القبض کما یکون خصماً قبل الاخذ هنا لك والوکیل بالشراء لایکون خصماً قبل مباشرة

بالشراء هذا لان المبادلة تقتضي حقوقا وهو اصيل فيها فيكون خصمافيها.

ترجمہ :- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جس شخص کو قرض پر قبضہ کرنے کا وکیل بنایا گیا ہو وہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک خصومت کا بھی وکیل ہوگا (اسی لئے اگر قرض دار قرض ادا کرنے سے انکار کردے تو وکیل کو اختیار ہوگا کہ نالش کر کے اسے ثابت کرنے کے بعد اس سے وصول کرلے، کیونکہ وہ وکیل اسی طرح سے وصول کر سکتا ہے، اور وہ مدعی موکل کی طرف سے قائم مقام ہے، حتی لو اقيمت الخ یہانتک کہ اگر اس وکیل کے مقابلہ میں اس بات پر گواہ پیش کئے گئے کہ خود موکل نے یہ قرض وصول کرلیا ہے یا اس قرض دار نے قرض معاف کردیا ہے تو امام اعظمؒ کے نزدیک یہ گواہ قبول ہوں گے (ف۔ اور وہ وکیل مذکور اپنے موکل کا قائم مقام مانا جائے گا۔

و قال لا يكون الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ وہ وکیل اس گواہی میں مدعا علیہ نہیں ہو سکتا ہے، اور حسنؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے بھی روایت کی ہے، کیونکہ قبضہ کرنا اور خصومت کرنا دونوں علیحدہ علیحدہ کام ہیں (ف۔ اسی لئے قبضہ کرنے کی وکالت سے خصومت کی وکالت حاصل نہیں ہوسکتی ہے، وليس كل الخ یہ بات ضروری نہیں ہے کہ جس شخص کے متعلق امانت دار ہونے کا یقین ہو وہ مقدمہ کی پیروی بھی کر سکتا ہو، اس لئے مال وصول کرنے پر راضی ہو جانے سے خصومت پر راضی ہونا لازم نہیں آتا ہے (ف۔ یعنی جس شخص کو امین سمجھ کر مال وصول کرنے کا امین بنایا گیا ہو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ موکل نے اس شخص کو صرف مال وصول کرنے کے لئے امین اور اہل سمجھا ہے، لیکن قرض دار سے معاملہ اور خصومت کرنے کے لئے موکل کی اجرت کے بغیر اس کام کا اختیار نہیں ہوگا، کیونکہ یہ بات ضروری نہیں ہے کہ ایک ہی شخص کو ان دونوں کاموں کے کرنے کا اہل سمجھ لیا جائے اور اس سے راضی ہو جائے، کیونکہ شاید اسے معاملہ کرنے کا ڈھنگ نہ آتا ہو اور موکل اس سے معاملہ دائر کرانے پر راضی نہ ہو، اس لئے قرضہ وصول کرنے کی وکالت سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ موکل سے معاملہ کرانے اور خصومت کرانے پر بھی راضی ہو۔

ولا بي حنيفة الخ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ موکل نے اس کو ملکیت حاصل کرنے کا وکیل بنایا ہے، کیونکہ ہر قسم کا قرض اس چیز کی مثل ہی دے کر ادا کیا جاتا ہے جو قرض میں لی گئی ہو، وجہ یہ ہے کہ قرض لی ہوئی چیز تو ختم ہو جاتی ہے، پھر اسے مالک کے پاس لوٹا دینا، تو ممکن ہی نہیں ہوتا ہے، پھر بھی ایسے وصول کو عین حق کی وصولی اس لئے مانا گیا ہے کہ یہ ایک اعتبار سے عین حق ہے، اس بناء پر قبضہ کے وکیل کی ایسے وکیل سے مشابہت ہوگئی جو حق شفعہ لینے یا ہبہ سے رجوع کرنے، یا خریداری کے لئے یا مال مشترک کی تقسیم کے لئے یا مبیع میں عیب پائے جانے کی وجہ سے واپس کرنے کا وکیل بنایا گیا ہو (ف۔ مذکورہ دلیل کا خلاصہ یہ ہوا کہ مثلاً زید کو کسی نے قرض کی واپسی کے وقت اسی رقم کو واپس نہ کر سکے تو، اب مجبوراً اسی قسم کی دوسری رقم یا چیز واپس کر کے ہی سبکدوش ہوگا، اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ وکیل بھی قرض میں دی ہوئی اصل چیز کی بجائے اس کی جیسی چیز پر ہی ملکیت حاصل کرے گا، اس لئے یوں کہا جائے گا کہ اس کے موکل نے اسے ملک حاصل کرنے ہی کے لئے وکیل بنایا ہے۔

اب اگر یہ کہا جائے کہ اس نے اپنا اصل دیا ہوا قرض وصول نہیں کیا تو یہ بات کیوں کہی جاتی ہے کہ اس نے اپنا قرض پورا پالیا جواب یہ ہوگا کہ قرض میں دی ہوئی چیز کے مثل جو چیز دی گئی ہے وہ مثل ہونے کی بناء پر اصل حق کے برابر ہے، اسی کے لے یہ بات کہی جاتی ہے کہ اس نے اپنا پورا پورا حق پالیا ہے اور جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ قرضہ وصول کرنے کے وکیل کو اصل قرض کی جیسی چیز پر مالک ہونے کا حق حاصل ہو جاتا ہے تب اسے معاملہ دائر کرنے یعنی خصومت کا بھی حق حاصل ہوگیا، اس لئے وہ قرض دار کے مقابلہ میں خصم یا ایک فریق ہو سکتا ہے جیسے حق شفعہ لینے کا وکیل خریدار کے مقابلہ میں خصم ہو سکتا ہے، اسی طرح سے اس کے وصول کرنے کا وکیل بھی خصم ہو سکتا ہے، اور جیسے کہ ہبہ واپس لینے وغیرہ کا وکیل بھی خصم ہو سکتا ہے مثلاً موکل نے کسی کو کچھ ہبہ کیا، پھر ایک وکیل کو بھیجا تاکہ جسے ہبہ کیا گیا ہے مثلاً زید اس سے واپس لے، اس وقت اس زید نے وکیل کے

سامنے ایسے گواہ پیش کردے جنہوں نے یہ گواہی دی کہ ہبہ کرنے والے نے اس چیز کا بدلہ مجھ سے لے لیا ہے، اس بناء پر یہ گواہ مقبول ہوں گے، یا ایک مشترک مال میں اس کی تقسیم کرنے کے لئے کسی کو وکیل بنا کر بھیجا، تب شریک نے اس بات پر گواہ پیش کردئے کہ اس کے موکل نے اپنا حصہ وصول کرلیا ہے، تو یہ گواہ بھی قبول ہوں گے، یا کسی مال کے خریدار نے کسی عیب کی وجہ سے اس مال (مبیع) کے واپس کرنے کے لئے وکیل مقرر کیا، اور بائع نے اس بات پر گواہ پیش کردئے کہ اس کا موکل اس عیب پر راضی ہوچکا ہے، یا مطلقاً کسی بھی عیب پر راضی ہوچکا ہے، تو یہ گواہ بھی قبول ہوں گے، پس وکیل قبضہ کا بھی یہی حال ہے۔

وھذا اشبہ الخ اور اس مسئلہ یعنی وکالت قبضہ کو شفعہ لینے کی وکالت سے زیادہ مشابہت ہے، اس بناء پر وہ قرضہ وصول کرنے سے پہلے بھی قرض دار کے مقابلہ میں ایک فریق اور خصم ہوتا ہے، جیسے کہ شفعہ لینے کے وکیل کو شفعہ حاصل کرنے سے پہلے بھی خصم قرار دیا جاتا ہے، لیکن جو شخص کسی طرح کی خریداری کے لئے وکیل بنایا گیا ہو وہ خریداری سے پہلے فریق نہیں ہوتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ مبادلہ کا عمل کچھ حقوق کا مطالبہ کرتا ہے، چونکہ حقوق کے بارےمیں وکیل ہی اصیل ہوتا ہے، لہٰذا ان حقوق کے بارےمیں بھی وہی وکیل اصیل کے حکم میں ہوگا۔

توضیح:- وہ شخص جسے قرض پر قبضہ کرنے کا وکیل بنایا گیا ہو کیا وہ خصومت کا بھی وکیل ہوجاتا ہے، جب کوئی اپنا اصل دیا ہوا قرض وصول نہیں کرتا ہے تو یہ کیوں کہا جاتا ہے کہ اس نے اپنا قرض پورا پالیا ہے، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

قال والوكيل بقبض العين لا يكون وكيلا بالخصومة لانه امين محض والقبض ليس بمبادلة فاشبه الرسول حتى ان من وكل وكيلا بقبض عبدله فاقام الذى هو فى يديه البينة على ان الموكل باعه اياه وقف الامر حتى يحضر الغائب فى هذا استحسان والقياس ان يدفع الى الوكيل لان البينة قامت لاعلى خصم فلم تعتبر وجه الاستحسان انه خصم فى قصر يده لقيام الموكل فى القبض فيقتصر يده وان لم يثبت البيع حتى لو حضر الغائب تعاد البينة على البيع فصار كما اذا اقام البينة على ان الموكل عزله عن ذلك فانها تقبل فى قصر يده وكذا رهنا قال وكذلك العتاق والطلاق وغير ذلك معناه اذا اقامت المرأة البينة على الطلاق والعبد والأمة على العتاق على الوكيل بنقلهم تقبل فى قصريده حتى يحضر الغائب استحساناً دون العتق والطلاق.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ وہ شخص جسے مال عین پر قبضہ کرنے کے لئے وکیل بنایا گیا ہو وہ خصومت کا وکیل نہیں ہوسکتا ہے، کیونکہ اس کی حیثیت صرف ایک امین کی ہے، اور کسی پر قبضہ کرنا مبادلہ نہیں کہلاتا ہے، اس بناء پر ایسا شخص محض ایک قاصد کے مشابہہ ہوگیا، حتی ان الخ یہانتک کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کو ایک شخص (مثلاً زید) سے اپنا غلام وصول کرنے کا وکیل بنایا، پس اس شخص (زید) نے (جس کے قبضہ میں غلام ہے اس بات پر گواہ پیش کردئے کہ اس کے موکل نے اس غلام کو تو میرے ہاتھ فروخت کردیا ہے، تب یہ معاملہ موقوف رہے گا، یہانتک کہ وہ شخص (زید) خود حاضر ہوجائے، یہ حکم استحسانی ہے، کیونکہ قیاس یہ کہتا ہے کہ وہ غلام اسی شخص سے لے کر اس وکیل کو دیدیا جائے، کیونکہ یہ گواہی جو دی گئی ہے کسی خصم یا فریق کے خلاف نہیں ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ جو شخص امانت کے وصول کرنے کا وکیل بنایا جاتا ہے وہ خصم اور فریق نہیں ہوتا ہے، لہٰذا ایسی گواہی کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، پھر استحسان کی دلیل یہ ہے کہ وکیل اپنا ہاتھ کوتاہ ہونے میں خصم ہے، یعنی وہ غلام پر قبضہ کرنے کا دعوی کرتا ہے، اس لئے اسے گواہی دینے سے روک دیا جائے گا، تو وہ اس حیثیت (کوتاہ ہاتھ ہونے) میں خصم ثابت ہوا، کیونکہ اس وقت وہ قبضہ کرنے میں اپنے موکل کا قائم مقام ہوا، اس لئے اس کے ہاتھ کو روکا جائے گا، اگرچہ اس گواہی سے بیع ثابت نہیں ہوگی، لہٰذا وہ موکل جو غائب تھا جب بھی آجائے گا تب بیع ہونے پر دوبارہ گواہی پیش کرے کہ موکل

نے اس وکیل کو اس پر قبضہ کرنے سے منع کردیا ہے، اس طرح یہ گواہی صرف اس بات میں قبول ہوتی ہے کہ وکیل کے اختیار کو کم کردیا جائے، اسی طرح اس جگہ بھی گواہی قبول ہو جائے گی۔

(ف۔ اس پوری دلیل کا خلاصہ یہ ہوا کہ وکیل قبضہ کے خلاف جو گواہی ہوئی ہے کہ وکیل فی الفور اس پر قبضہ نہ کرے، اسی طرح اگر قابض نے کہا کہ موکل نے اسے وکالت سے علیحدہ کردیا ہے تو بھی اس گواہی سے اس کا علیحدہ ہونا ثابت نہ ہوگا، بلکہ صرف موکل کا ہاتھ کوتاہ کرنے میں مفید ہوگا اسی لئے وہ قبضہ نہیں کرسکتا ہے، یہانتک کہ جب موکل خود حاضر ہوگا تو اس پر بیع نہ ہونے پر اس کی گواہی کو دوبارہ پیش کرنا لازم ہوگا۔

قال و كذلك العتاق الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ یہی حکم عتق اور طلاق کا بھی ہے، یعنی اگر عورت نے اپنی طلاق پانے پر کوئی گواہ پیش کردئے، یا غلام یا باندی نے وکیل کے سامنے اپنی آزادی پر گواہ پیش کئے، اور یہ وکیل ان گواہوں کو لینے آیا تھا، صورت مسئلہ یہ ہوگی کہ ایک شوہر نے اپنی بیوی کو لانے کے لئے اپنا وکیل بھیجا، یا مولی نے اپنا غلام یا باندی لانے کے لئے وکیل بھیجا تب بیوی نے وکیل کے سامنے گواہ حاضر کردئے، جنہوں نے یہ گواہی دی کہ اس عورت کے شوہر نے اسے طلاق دیدی ہے یا غلام یا باندی نے گواہ پیش کئے کہ مولیٰ نے اسے آزاد کردیا ہے، تو استحسانا یہ گواہی صرف اس مقصد میں قبول ہوگی کہ وکیل کچھ نہ کرسکے، یہانتک کہ وہ غائب موکل خود حاضر ہوجائے اسی طرح غلام کی آزادی اور عورت کی طلاق پانے کے معاملہ میں مقبول نہ ہوگی (ف۔ یہانتک کہ موکل جب بھی حاضر ہوگا تو عتق یا طلاق ثابت کرنے کے واسطے دوبارہ گواہ پیش کرنا اس وقت واجب ہوگا جب وہ انکار کر بیٹھے۔

توضیح:- وہ شخص جسے مال عین پر قبضہ کرنے کے لئے وکیل بنایا گیا ہو وہ خصومت کا وکیل بن سکتا ہے یا نہیں، تفصیل مسئلہ، حکم، دلائل

قال واذا اقر الوكيل بالخصومة على موكله عند القاضي جاز اقراره عليه ولا يجوز عند غير القاضي عند ابي حنيفةؒ ومحمدؒ استحساناً الا انه يخرج من الوكالة و قال ابويوسفؒ يجوز اقراره عليه وان اقر في غير مجلس القضاء و قال زفر والشافعيؒ لايجوز في الوجهين وهو قول ابي يوسفؒ اولاً وهو القياس لانه مامور بالخصومة وهي منازعة والاقرار يضاده لانه مسالمة والامر بالشئي لايتناول ضده ولهذا لا يملك الصلح والابراء و يصح اذا استثنى الاقرار وكذا لو وكله بالجواب مطلقاً يتقيد بجواب هو خصومة لجريان العادة بذلك ولهذا يختار فيه الا هدى فالاهدى وجه الاستحسان ان التوكيل صحيح قطعا و صحته يتناوله ما يملكه قطعاً وذلك مطلق الجواب دون احدهما عيناً وطريق المجاز موجود على مابينه ان شاء الله تعالىٰ فيصرف اليه تحرياً للصحة قطعاً ولو استثنى الاقرار فعن ابي يوسف انه لايصح لانه لا يملكه وعن محمدؒ انه يصح لان للتنصيص زيادة دلالة على ملكه وعند الاطلاق يحمل على الاولىٰ وعنه انه فصل بين الطالب والمطلوب ولم يصححه في الثاني لكونه مجبوراً عليه ويخير الطالب فيه فبعد ذلك يقول ابويوسفؒ ان الوكيل قائم مقام الموكل واقراره لا يختص بمجلس القضاء فكذا اقرارنائبه وهما يقولان ان التوكيل يتناول جواباً يسمى خصومة حقيقة او مجاز او الاقرار في مجلس القضاء خصومة مجازاً اما لانه خرج في مقابلة الخصومة اولانه سبب له لان الظاهر اتيانه بالمستحق عند طلب المستحق وهو الجواب في مجلس القضاء فيختص به لكن اذا اقيمت البينة على اقراره في غير مجلس القضاء يخرج من الوكالة حتى لا يؤمر بدفع المال اليه لانه كالاب او الوصي اذا اقر في مجلس القضاء لايصح ولا يدفع المال اليه.

ترجمہ :- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر وکیل خصومت نے قاضی کے سامنے اپنے مؤکل کے ذمہ کچھ لازم ہونے کا اقرار کیا تو اس وکیل کا اقرار مؤکل پر اس چیز کو لازم کردے گا، اور اس اقرار جائز ہوگا، لیکن قاضی کے سوا دوسری کسی جگہ بھی اقرار کرنے موکل پر لازم نہ ہوگا، یہ حکم استحساناً ہے ور امام ابو حنیفہؒ و امام محمدؒ کا بھی یہی قول ہے، مگر اس کے بعد سے وہ وکیل اپنے موکل کا وکیل باقی نہ رہے گا۔

وقال ابو یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ موکل کے بارے میں اس وکیل کا اقرار مطلقاً جائز ہوگا، اگرچہ اس وکیل نے قاضی کی مجلس کے سوا کسی اور جگہ میں اقرار کیا ہو، اور امام زفرؒ و شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں صورتوں (قاضی کے سامنے یا پیچھے) میں اقرار جائز نہ ہوگا، امام ابو یوسفؒ کا پہلا قول بھی یہی تھا، قیاس بھی یہی چاہتا ہے، کیونکہ یہ وکیل خصومت ہی کے لئے مقرر کیا گیا ہے اور خصومت کے معنی منازعت کے ہیں جس کے معنی ہیں اپنے فریق مخالف (خصم) سے مخالفت پر حجت کرنا جبکہ اقرار کرلینا اس کی ضد ہے، کیونکہ اقرار کا مطلب مصالحت یعنی دوسرے کے قول کے موافقت اور اس کے ساتھ صلح کرلینا ہے، اور جب کسی کام کا حکم دیا جائے تو یہ حکم اس مطلب کی ضد کو شامل نہیں ہوتا ہے، اس لئے منازعت کے لئے کسی کو ذمہ دار بنانا اس کو مصالحت کرنے کی اجازت یا حکم نہیں ہو سکتا ہے) اسی لئے وکیل کو صلح کرنے یا بری کردینے کا اختیار نہیں ہوتا ہے، اور اگر اس مؤکل نے اقرار کرلینے کو مستثنیٰ کرلیا تو توکیل الخصومت صحیح ہوتی ہے (ف۔ یعنی معاملہ دائر کرنے (توکیل الخصومت) کے حقوق میں سے اگر وکیل سے کسی نے کہا کہ میں نے تم کو خصومت کرنے کا وکیل بنایا سوائے انکار کرنیکے کہ تمہارا انکار کرلینا مجھے ناگوار ہے، پس ایسی وکالت باطل ہوگی، کیونکہ خصومت کے اندر انکار بھی شامل ہوتا ہے، اس لئے اس استثناء مذکور کے بعد جائز نہ ہوگا، اور اگر برعکس یہ کہدیا کہ تمہارا اقرار مجھے منظور نہیں ہے تو وکالت صحیح ہوگی، کیونکہ اقرار کرنا خصومت میں داخل نہیں ہوتا ہے، اسی لئے اگر خصومت کے وکیل نے موکل کے خلاف کسی بات کا اقرار کرلیا تو یہ اقرار صحیح اور جائز نہ ہوگا۔

وکذا لو وکلہ الخ اسی طرح اگر موکل نے وکیل کو مطلق جواب دینے پر مقرر کیا تو اس صورت میں اسے اقرار اور انکار دونوں کا اختیار ہوگا لیکن عادت جاری ہونے کی دلیل سے یہ مطلق وکالت اس بات کے ساتھ مقید ہوگی کہ یہ خصومت صرف جواب دہی گے ساتھ مخصوص ہے، یعنی یہ وکالت اس بات کے ساتھ مقید ہوگی، کیونکہ اسی قسم کی عادت ہے، اسی وجہ سے ہر ایسے شخص کو اختیار کرے گا جو معاملہ بازی میں سب سے زیادہ ہوشیار ہو، پھر جو اس سے کم ہوشیار ہو (ف۔ علی ھذا القیاس سب سے اعلیٰ درجہ پھر اس سے کم پھر اس سے کم، اسی طرح چھانٹ چھانٹ کر مقرر کرتا ہے یہ ساری باتیں قیاسی دلیل کی بناء پر ہیں۔

وجہ الاستحسان الخ اور استحسان دلیل یہ ہے کہ یہ وکالت قطعاً اور یقیناً صحیح ہے۔ (ف۔ دلیل استحسانی کی تقریر اس طرح ہے ہم نے جب اس وکالت میں غور کیا تو وہ صحیح ثابت ہوئی، اور اس میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے، وصحۃ یتناولہ الخ اور چونکہ اس جگہ وکالت اجماعاً صحیح ہے اس لئے موکل جن چیزوں کا یقینی طور سے مالک ہے ان تمام چیزوں کو صحت کا حکم شامل ہوگا (ف۔ یعنی اگر موکل کو کسی کام کا اختیار نہ ہو تو اس کام کے لئے وکالت بھی صحیح نہیں ہوتی ہے، اس لئے یہاں اس مذکورہ وکالت میں صرف ایسا ہی فعل داخل ہوگا جس کے کرنے کا خود موکل کو بھی اختیار ہوگا، پس اس وکالت میں ہر فعل داخل ہوگا جس کا اصل مجاز ہے وذلک مطلق الجواب الخ اور اس موکل کو جس چیز کا اختیار ہے وہ مطلقاً جواب دینا ہے یعنی کسی بات کے صرف اقرار یا صرف انکار کا حق نہیں ہوتا ہے ف۔ یعنی موکل کے لئے کوئی تخصیص نہیں ہے کہ وہ فقط انکار ہی کر سکتا ہے یا صرف اقرار ہی کر سکتا ہے، بلکہ اگر چاہے تو اقرار کرلے یا چاہے تو انکار کرلے، تو اسی طرح اس کے نائب یعنی وکیل کو بھی ان دونوں میں سے ہر ایک بات کا اختیار ہوگا۔

وطریق المجاز الخ اور یہاں مجازی معنی لینے کا طریقہ بھی موجود ہے، کیونکہ موکل نے اسے لفظ خصومت کہہ کر مطلقا جواب کا اختیار دیا ہے، چنانچہ اس بحث کو ان شاء اللہ آئندہ دوبارہ بیان کردیں گے، اس لئے اس کی وکالت کو صحیح بنانے کے لئے اس کی وکالت کو اس کے معنی مجازی کی طرف پھیر دیا جائے گا، اگر موکل نے وکیل کو حق وکالت دیتے ہوئے وکیل سے اقرار کے حق کو مستثنیٰ کرلیا تو امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ ایسا کرنا صحیح نہ ہوگا کیونکہ وکیل کو استثناء کا اختیار نہیں ہے، یعنی کبھی وکیل کو صرف انکار حلال نہیں ہوتا ہے، مگر امام محمدؒ سے روایت ہے کہ اقرار کا استثناء صحیح ہے کیونکہ صریح اقرار کا استثناء کرنے میں اس بات کی زیادہ دلیل پائی گئی کہ موکل ہی اس کا مالک ہے یعنی وکیل بھی اس کا مالک ہوجائے گا، اور جب موکل نے وکالت کو مطلق رکھا ہے تو اس کی وکالت ایسی صورت پر محمول ہوگی جو اولیٰ ہو یعنی مطلقا جواب دینا اس طرح کہ چاہے تو اقرار کرلے اور نہ چاہے تو انکار کردے، اور امام محمدؒ سے یہ بھی روایت ہے کہ انہوں نے مدعی اور مدعی علیہ کے درمیان اس طرح فرق کیا ہے کہ اگر مدعی علیہ کا وکیل بنایا گیا ہو تو اس صورت میں اس کی وکالت سے اقرار کے استثناء کو صحیح نہیں جانا ہے، کیونکہ مدعی علیہ تو ترک انکار پر مجبور ہوتا ہے، لیکن مدعی کو اس کے انکار یا اقرار کرنے کا اختیار ہوتا ہے (یعنی مدعی کو جب اقرار وانکار کرنے میں ہے ایک اختیار تھا تو استثناء کا فائدہ ہوسکتا ہے، لیکن مدعی علیہ کی وکالت سے اقرار کا استثناء صحیح نہیں ہے، کیونکہ جب مدعی نے اپنا دعویٰ صحیح کرلیا یا دعویٰ منوالیا تو مدعی علیہ اس کے اقرار کرنے پر مجبور ہوگا، کیونکہ انکار کرنے کی وجہ سے اس پر قسم لازم آجاتی ہے۔م۔ع۔

(اس کے بعد امام ابو یوسف) فرماتے ہیں کہ وکیل اپنے موکل کا قائم مقام ہوتا ہے، اور یہ بات ضروری نہیں ہے کہ موکل کا اقرار صرف قاضی کی مجلس ہی میں ہونا مخصوص نہیں ہے، امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ وکیل بنانے کا مطلب ہی یہ ہوتا ہے کہ جو کچھ بھی خصومت ہوئی خواہ حقیقۃً ہو یا مجازاً ہو اس کی وہ جواب دہی کرے، قاضی کی مجلس میں اقرار کرنا تو حقیقۃً نہیں بلکہ مجازاً خصومت ہوتی ہے، خواہ اس وجہ سے کہ یہ جواب خصومت کے مقابلہ میں ہوا ہے، یا یہ خصومت ہی اس اقرار کا سبب واقع ہوئی ہے، کیونکہ اس جگہ یہی بات ظاہر ہے کہ جب کبھی کسی حق دار نے اپنے حق کا مطالبہ کیا تو اسے ویسا ہی جواب دیا جائے گا کہ جس کا وہ مستحق ہو، اور جواب دہی ہوگا جو قاضی کی مجلس میں ہو، اس لئے قاضی کی مجلس سے اس کی خصوصیت ہوگئی، لیکن اگر اس وکیل کے سامنے چند گواہوں نے آکر یہ گواہی دی کہ اس شخص نے قاضی کی مجلس کی علاوہ کسی دوسری جگہ میں اپنے موکل کے خلاف اقرار کرلیا ہے تو وہ وکیل اپنی وکالت سے نکل جائے گا، یہاں تک کہ اب اسے مال دینے کا حکم نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اس نے بات میں دو متضاد باتیں کہی ہیں، (کیونکہ اگر وہ وکیل کی حیثیت سے ہے تو وہ صرف اقراری وکیل رہے گا، حالانکہ اسے مطلقاً وکیل بنایا گیا ہے۔الکافی۔ع۔

اور اس اقرار وکیل کی مثال ایسی ہوگئی جیسے کہ کسی کے باپ یا وصی نے قاضی کی مجلس میں اقرار کیا تو یہ صحیح نہ ہوگا اور اسے مال نہیں دیا جائے گا۔ (ف۔ مثلاً باپ یا وصی نے نابالغ بچہ کے لئے کسی چیز کا دعویٰ کیا اور اس مدعی علیہ نے اس حق کا انکار کردیا اور اس کے بعد ہی باپ یا وصی نے اس کی تصدیق کردی، تو یہ تصدیق اس بچہ کے حق میں صحیح نہ ہوگا اس کے باوجود اگر اس بچہ کے حق میں کسی طرح وہ مال ثابت ہوجائے تو وہ اس کے باپ یا اس وصی کو نہیں دیا جائے گا، کیونکہ ان کے حق میں اس مال کو لینا باطل ہوگا، اور اقرار اس لئے صحیح نہ ہوگا کہ اس باپ یا وصی کو یہ حق ولایت ان کی خاص محبت اور شفقت کے پیش نظر ہے، مگر اس نابالغ بچہ کے مقابلہ میں اس کے مدعی علیہ کی تصدیق کرنے میں تو کوئی نظر شفقت نہیں ہوتی ہے، اسی طرح اگر وکیل سے خارج اور ساقط ہوگیا، پھر اگر موکل کا کوئی مال مدعی علیہ پر ثابت ہوجائے تو وہ وکیل اس مال کو وصول نہ کرسکتا ہے، کیونکہ وہ تو پہلے ہی اس بات کا اقرار کرچکا ہے کہ موکل نے یہ مال پالیا ہے یا اب موکل کا کوئی حق باقی نہیں ہے، اس لئے اب اس کے دعویٰ کی وجہ سے موکل کا مال نہیں مل سکتا ہے۔

توضیح:- اگر کسی کے وکیل خصومت نے قاضی کے سامنے یا اس کی غیبوبت میں اپنے موکل کے ذمہ کچھ باقی رہنے کا اقرار کرلیا، اگر موکل نے وکیل کو مطلق جواب دینے پر مقرر کیا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ومن كفل بمال عن رجل فوكله صاحب المال بقبضه عن الغريم لم يكن وكيلافي ذلك ابدا لان الوكيل من يعمل لغيره ولو صححناها صار عاملا لنفسه في ابراء ذمته فانعدم الركن ولان قبول قوله ملازم للوكالة لكونه امينا ولو صححناها لا يقبل لكونه مبرئاً نفسه فينعدم بانعدام لازمه وهو نظير عبد ماذون مديون اعتقه مولاه حتى ضمن قيمته للغرماء ويطالب العبد بجميع الدين فلو وكله الطالب بقبض المال عن العبد كان باطلاً لما بيناه.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے زید کی طرف سے کچھ مال کی کفالت کی پھر مال والے یعنی مکفول لہ نے کفیل کو وہ مال زید سے وصول کرنے کا وکیل بنایا تو وہ اس معاملہ میں کبھی بھی وکیل نہ ہوگا۔

لان الوكيل الخ کیونکہ وکیل تو وہ شخص ہوتا ہے جو دوسرے کے لئے کام کرتا ہے، یعنی وکالت کے لئے ایک رکن یہ ہے کہ وہ شخص دوسرے کے لئے کام کرے، اس بناء پر اگر ہم موجودہ مسئلہ میں وکالت کو صحیح مان لیں تو وہ اپنی ذات کے لئے کام کرنے والا ہو جائے گا، کیونکہ اس سے وہ بری الذمہ ہو جاتا ہے، اس لحاظ سے وکالت کا رکن باقی نہ رہا، اور اس وجہ سے بھی کہ وکالت کے لئے یہ بھی لازم ہے کہ دوسرے کی توکیل اور اس کی بات کو قبول بھی کرے، کیونکہ وہ امین ہوتا ہے، اس بناء پر اگر موجودہ مسئلہ میں وکالت صحیح ہو تو یہاں اس کا قول مقبول نہ ہوگا (مثلاً زید نے کہا کہ میں نے تو وصول کر کے دیدیا ہے تو یہ قول قبول نہ ہوگا) کیونکہ وہ زید اس قول سے اپنی ذات کو بری کرنے والا ہوگا، پس جو چیز وکالت کے لئے لازم نہ ہو تو ملزوم بھی باقی نہیں رہتا ہے، اور ہم نے یہ دیکھا ہے کہ وکیل کی بات قبول کی جاتی ہے جو کہ وکالت کے لئے لازم بات ہے یہاں نہیں پائی جارہی ہے، تو اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ خود وکالت بھی باقی نہ رہی)۔

وهو نظير الخ اور یہ مسئلہ ماذون غلام کے مسئلہ کی نظیر ہے، اس طرح سے کہ اگر کسی مولیٰ نے اپنے ایک ایسے قرض دار غلام کو جس کو پہلے تجارت کی اجازت دے رکھی تھی آزاد کر دیا یہاں تک کہ اس کے قرض خواہوں کے لئے اس کی قیمت کا ضامن بنا، اب وہ اپنے اس غلام سے پورے قرضہ کا مطالبہ کرے گا، اس صورت میں اگر اس کو غلام سے مال وصول کرنے کا وکیل بنایا تو اوپر کی بیان کی ہوئی دلیل کی بناء پر ایسی وکالت باطل ہوگی (ف۔ کیونکہ یہ مولیٰ اپنی قیمت کے اندازہ کے مطابق بری ہونے کا وکیل ہے، اور شرح طحاوی میں لکھا ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنے مقروض غلام کو آزاد کیا تو جائز ہوگا، البتہ اس کے قرض خواہوں کو یہ اختیار ہوگا کہ اگر وہ چاہیں تو براہ راست اسی غلام سے اپنے قرضہ کا مطالبہ کریں، اور اگر چاہیں تو اس کے مولیٰ سے قرضہ یا اس کی قیمت میں سے جو کم ہو اس کے مطابق مطالبہ کریں، اس طرح حاصل کلام یہ ہوا کہ اگر قرض خواہوں نے اس غلام کے آقا ہی کو اس لئے وکیل بنایا کہ وہ اس سے ان لوگوں کا قرض وصول کرے تو جائز نہ ہوگا، کیونکہ وہ مولیٰ خود بھی اس کی قیمت کے برابر اس کا ضامن ہے، اس لئے وہ تو اپنی بچاؤ اور براءت کے لئے حتی الامکان کوشش کرے گا، جبکہ یہ جائز نہیں ہے۔ م۔ ع۔

توضیح:- اگر کسی نے زید کی طرف سے مال کی کفالت کی پھر مکفول لہ یعنی مال والے نے کفیل کو اپنی طرف سے یہ مال زید سے وصول کرنے کا وکیل بنایا، مسئلہ کی تفصیل، حکم، دلیل

قال ومن ادعى انه وكيل الغائب في قبض دينه فصدقه الغريم امر بتسليم الدين اليه لانه اقرار على نفسه

لان ما يقضيه خالص ماله فان حضر الغائب فصدقه والادفع اليه الغريم الدين ثانيا لانه لم يثبت الاستيفاء حيث انكر الوكالة والقول في ذلك قوله مع يمينه فيفسد الاداء ويرجع به على الوكيل ان كان باقياً في يده لان غرضه من الدفع برأة ذمته ولم يحصل فله ان ينقض قبضه وان كان ضاع في يده لم يرجع عليه لانه بتصديقه اعترف انه محق في القبض وهو مظلوم في هذا الاخذ والمظلوم لا يظلم غيره قال الا ان يكون ضمنه عند الدفع لان الماخوذ ثانياً مضمون عليه في زعمها وهذا كفالة اضيفت الى حالة القبض فيصح بمنزلة الكفالة بما ذاب له على فلان ولو كان الغريم لم يصدقه على الوكالة اودفعه اليه على ادعائه فان رجع صاحب المال على الغريم رجع الغريم على الوكيل لانه لم يصدقه في الوكالة وانما دفعه اليه على رجاء الاجازة فاذا انقطع رجاؤه رجع عليه وكذا اذا دفعه اليه على تكذيبه اياه في الوكالة وهذا اظهر لما قلنا و في الوجوه كلها ليس له ان يسترد المدفوع حتى يحضر الغائب لان المؤدي صار حقا للغائب اما ظاهرا او محتملاً فصار كما اذا دفعه الى فضولي على رجاء الإجازة لم يملك الاسترد اذلاحتمال الاجازة ولان من باشر التصرف لغرض ليس له ان ينقضه مالم ييأس عن غرضه.

ترجمہ: - قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر زید نے یہ دعویٰ کیا کہ میں فلاں غائب شخص کی طرف سے اس کے قرض کو وصول کرنے کا وکیل ہوں پھر اس قرض دار نے بھی اس کی اس بات کی تصدیق کر دی تو قرض دار سے کہا جائے گا کہ تم وہ قرض اس کے حوالہ کر دو، کیونکہ قرض دار نے خود ہی اپنے اوپر قرض کا اقرار کر لیا ہے، اس لئے اس کا کہنا مؤثر ہوگا، کیونکہ اس وقت وہ جو کچھ بھی دے گا اپنی ذاتی مال دے گا۔

فان حضر الغائب الخ اس کے بعد وہ غائب موکل آ گیا اور اس نے اس وکیل کی بات کی تصدیق کر دی تو اچھی بات ہے (قرض ادا ہو گیا) ورنہ وہ قرض دار دوبارہ وہ رقم قرض خواہ کو ادا کرے گا، کیونکہ جب اس شخص نے اسے اپنا وکیل ماننے سے انکار کر دیا تو اس کا دعویٰ ثابت نہ ہوگا اور اختلاف کی وجہ سے قسم کے ساتھ موکل ہی کا قول قبول ہوگا لہٰذا اس کا ادا کرنا فاسد اور غلط ہو گیا (ف۔ اور اب وہ رقم دوبارہ قرض خواہ کو ادا کروے گا) ویرجع الخ اور اگر دیا ہوا مال اس وکیل کے پاس اب تک موجود ہو تو اس سے واپس مانگ لے، کیونکہ اس وکیل کو دینے کی غرض اس مقروض کی یہ تھی کہ میں قرض کے بارے ہلکا اور فارغ ہو جاؤں، مگر اس کی یہ غرض پوری نہیں ہوئی، اس لئے اسے اس بات کا اختیار ہوگا کہ قابض کا قبضہ ختم کر دے۔

وان كان ضاع الخ اور اگر وہ مال جو اس وکیل نے اپنے قبضہ میں لیا تھا ضائع ہو گیا ہو تو یہ قرض دار اس سے کچھ واپس نہیں لے سکتا ہے، کیونکہ قرض دار کے وکیل کی بات کی اس نے خود ہی تصدیق کی تھی، یہ کہہ کر کہ وہ وصول کرنے میں حق پر ہے، اور اس کا یہ سمجھنا کہ قرض خواہ کو دوبارہ دینے کی صورت میں مجھ پر ظلم ہو رہا ہے (میں مظلوم ہوں درست نہیں ہے) کیونکہ مظلوم کو یہ حق نہیں ہوتا ہے کہ اپنی سمجھ میں وہ جسے حق پر سمجھتا ہو اس پر ظلم کر کے اس سے تاوان وصول کر لے (ف۔ لہٰذا وہ وکیل سے تاوان نہیں لے سکتا ہے کیونکہ اس وکیل نے اس کے مال کو اپنے پاس رکھ کر عمداً ضائع نہیں کیا ہے، بلکہ اس کے ارادہ اور حرکت کے بغیر ہی وہ ضائع ہو گیا ہے۔ لہٰذا وہ معذور ہوا۔

قال الا ان يكون الخ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ البتہ اگر قرض دار نے وکیل کو اپنا مال دیتے وقت کسی سے ضمانت لی ہو تب اسے واپس لینے کا حق ہوگا، مثلاً اس قرض دار نے اس وکیل سے کہا کہ میں اگرچہ اس بات سے واقف ہوں کہ تم اس کے وکیل ہو پھر بھی مجھے اس بات کا خطرہ ہے کہ شاید وہ قرض خواہ اس وکالت سے انکار کر کے دوبارہ مجھ سے قرض وصول کرنا چاہے اس لئے تم اپنا کوئی ایک ضامن لاؤ، کہ اس صورت میں وہ قرض دار اس وکیل سے اپنا ادا کیا ہوا مال واپس لے سکتا ہے، کیونکہ قرض خواہ نے دوبارہ جو کچھ بھی وصول کیا وہ قرض دار اور وکیل دونوں کے خیال میں اس پر تاوان ہے اس لئے اس کا پھیر دینا واجب ہوگا، اس

لئے یہ کفالت بھی جائز ہوگی، اور یہ ایسی کفالت ہے جو قبضہ کی طرف منسوب ہوئی ہے یعنی اگر قرض خواہ وصول کرے تو وہ ضامن ہوگا، اس لئے یہ کفالت بھی صحیح ہے، جیسے کہ یوں کہا کہ تمہارا اس شخص پر جو کچھ باقی نکلے میں اس کا ضامن ہوں (ف۔ پس ان دونوں کے درمیان حساب وکتاب کے بعد جو کچھ اس شخص پر باقی نکلے گا، کفیل اس باقی کا ضامن ہوگا، اگرچہ فی الحال اس پر کچھ بھی لازم نہ ہو۔

ولو کان الغریم الخ اور اگر قرض دار نے وکالت کے مسئلہ میں وکیل کی بات کی تصدیق نہیں کی، اور صرف اس کے وکالت کے دعویٰ پر ہی اس کا قرض دیدیا، اور بعد میں قرض خواہ نے قرض دار سے اپنا قرض وصول کیا تو قرض دار وکیل سے وصول کرلے گا، کیونکہ اس نے اس وکیل کے دعویٰ وکالت کی تصدیق نہیں کی تھی،، بلکہ صرف اجازت پانے کی امید پر اس کا قرض اسے دیدیا اور بعد میں قرض خواہ نے قرض دار سے اپنا قرض وصول کیا تو قرض دار اس وکیل سے وصول کرلے گا، کیونکہ اس نے اس وکیل کے دعویٰ وکالت کی تصدیق نہیں کی تھی، بلکہ صرف اجازت پانے کی امید پر اس کا قرض اسے دیدیا، اب جبکہ اس کی وہ امید ختم ہوگئی اس لئے اپنا قرض وصول کرلے گا، **وکذا اذا دفعه الخ**، اسی طرح اگر وکیل کو وکالت میں جھوٹا کہتے ہوئے بھی قرض ادا کردیا ہو تو بھی اپنا قرض واپس مانگ لے گا، یہ حکم اس صورت میں ہماری مذکورہ دلیل کے لئے زیادہ ظاہر ہے۔

وفی الوجوہ الخ ان مذکورہ صورتوں میں جو کہ چار ہوتی ہیں۔

(۱) وکالت کی تصدیق کے ساتھ ضامن بنائے بغیر (۲) وکالت کی تصدیق کے ساتھ ضامن بنانے کے بعد (۳) خاموشی سے دے کر جھوٹا یا سچا بتائے بغیر (۴) جھوٹا کہتے ہوئے دے کر تو) قرض دار کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے کہ جو کچھ دیا ہو اسے واپس کرلے، یہانتک کہ قرض خواہ جو ابھی وہاں نہیں ہے وہ حاضر ہوجائے، کیونکہ قرض دار نے جو کچھ دیا ہے وہ قرض خواہ کا حق ہوگیا ہے، خواہ ظاہری طور پر ہو یا احتمالی ہو، تو یہ ایسا ہوگیا جیسے کسی قرض دار نے کسی فضولی یا اجنبی کو اس امید پر دے دیا ہو کہ شاید قرضخواہ اس کی اجازت دیدے، اس لئے اس سے واپس نہیں لے سکتا ہے، کیونکہ شاید وہ اجازت دیدے اور اس دلیل سے بھی کہ کوئی شخص جب کوئی کام اپنی کسی غرض سے کرتا ہے اس کو اس کام کے ختم کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے یہانتک کہ خود اسی شخص کا دل اس سے بھر جائے اور اس سے مایوسی ہوجائے۔

> توضیح:- اگر زید نے یہ دعویٰ کیا کہ میں فلاں شخص کی طرف سے جو کہ فی الحال غائب ہے تم سے اس کے قرض کے وصول کرنے کا وکیل ہوں، اور بعد میں خود وہ شخص بھی اجازت دیدے، اس کی احتمالی تمام صورتوں کے ساتھ وکیل کے مطالبہ پر قرض دار نے جو کچھ دیا، اس کا دینا غلط ثابت ہوا، مگر وہ مال اب تک وکیل کے پاس موجود ہو، یا ضائع ہوگیا ہو، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

ومن قال انی وکیل بقبض الودیعة فصدقه المودع لم یؤمر بالتسلیم الیه لانه اقرار بمال الغیر بخلاف الدین ومن ادعی انه مات ابوه وترك الودیعة میراثا له لاوارث له غیره و صدقه المودع یؤمربالدفع الیه لانه لا یبقی ماله بعد موته فقد اتفقا علی انه مال الوارث ولو ادعی انه اشتری الودیعة من صاحبها فصدقه المودع لم یؤمر بالدفع الیه لانه مادام حیاً کان اقراراً بملك الغیر لانه من اهله فلا یصدقان فی دعوی البیع علیه قال فان وکل وکیلاً بقبض ماله فادعی الغریم ان صاحب المال قد استوفاه فانه یدفع المال الیه لان الوکالة قد یثبت بالتصادق والاستیفاء لم یثبت بمجرد دعواه فلا یؤخر الحق قال و یتبع رب المال فیستحلفه رعایة لجانبه ولا

يستحلف الوكيل لانه نائبه.

ترجمہ:-(قدوریؒ نے فرمایا ہے) اگر ایک شخص نے کہا کہ میں اس شخص کی طرف سے جس نے تمہارے پاس اپنا مال بطور امانت رکھا ہے وہ امانت تم سے واپس لینے کے لئے آیا ہو، اور اس امین شخص نے بھی اس کی بات کی تصدیق کر دی، پھر بھی اس امین کو یہ نہیں کہا جائے گا کہ تم اس کی امانت اس مدعی امین کو دیدو، کیونکہ اس امین نے صرف اس بات کا اقرار کیا ہے (کہ ہاں یہ مال حقیقت میں اسی کا میرے پاس بطور امانت ہے) لیکن اس پر خود اپنا مال ہونے کا دعوی نہیں کیا ہے، بخلاف قرض کے (کہ قرض کی ادائیگی لئے ہوئے عین مال سے نہیں ہوتی ہے بلکہ اس جیسا مال دینے سے ادا ہوتی ہے) تو گویا اس وقت وہ اسے اپنا ہی مال دیتا ہے اسطرح اس قرض دار کے اقرار کا اعتبار ہوتا ہے، بخلاف اس صورت کے کہ اگر ایک شخص نے یہ دعوی کیا کہ میرا باپ مر گیا ہے اور اس رکھی ہوئی امانت کو میرے لئے میراث کے طور پر چھوڑ گیا ہے میرے سوا دوسرا اس کا کوئی وارث بھی نہیں ہے، اور اس مال کے مستودع نے اس کی بات کی تصدیق بھی کر دی تو اس امانت والے مستودع کو یہ حکم دیا جائے گا کہ تم اس مدعی کو یہ امانت حوالہ کر دو، کیونکہ مودع امانت رکھنے والے کی موت کے بعد وہ مال اس کا باقی نہیں رہا، اور فی الحال اس مدعی اور مستودع دونوں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ یہ وارث کا مال ہے اور اگر ایک شخص نے دعوی کیا کہ میں نے امانت رکھنے والے مودع سے یہ امانت خرید لی ہے پھر اس مستودع نے اس کی بات کی تصدیق کی تو اس کو یہ نہیں کہا جائے گا کہ یہ امانت اس خریدار کے حوالہ کر دو، کیونکہ یہ مودع (اصل مالک امانت رکھنے والا) زندہ ہے اس وقت تک اس امانت رکھنے کا اس کی تصدیق کرنا غیر کے مال کا اقرار کرنا ہوگا، کیونکہ وہ غیر یعنی مودع ابھی تک اس کا مالک ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے لہذا اس مدعی اور مستودع کی تصدیق اس مودع پر نہیں ہوگی۔

قال فان وكل الخ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی کو اپنا مال وصول کرنے کا وکیل بنایا پھر مدعی علیہ قرض دار نے کہا کہ مال کے مالک نے اپنا سارا مال وصول کر لیا ہے، تو اس مستودع کو یہ حکم ہوگا کہ یہ مال اس مذکور وکیل کے حوالہ کر دے۔ لان الوكالة الخ کیونکہ دونوں کی متفقہ تصدیق سے ہی وکالت ثابت ہو گئی ہے اور مال کو پورا وصول کرنا صرف وکیل مدعی کے قول سے ثابت ہوتا ہے، اس لئے حق کے دلوانے میں تاخیر نہیں کی جائے گی۔

قال و يتبع الخ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ قرض خواہ اپنے قرض دار کا دامن پکڑے گا یا اس کا پیچھا کر کے اس سے قسم لے گا تاکہ قرض دار کی طرف بھی خیال رہے لیکن وہ وکیل سے قسم نہیں لے سکتا ہے کیونکہ وکیل اپنے موکل کا نائب ہوتا ہے (ف۔ جبکہ نائب پر قسم لازم نہیں آتی ہے)۔

توضیح:- ایک شخص نے دوسرے شخص کے پاس آکر کہا کہ فلاں شخص کا مال امانت جو تمہارے پاس ہے اسے لینے کے لئے میں اس کی طرف سے آیا ہو، پھر اس دوسرے شخص نے اس کی تصدیق بھی کر دی، اور اگر ایک شخص نے دعوی کیا کہ تمہارے پاس امانت رکھنے والے اس کی امانت خرید لی ہے، وہ دوسرے شخص نے اس کی بھی تصدیق کر دی، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

قال ومن وكله بعيب في جارية فادعى البائع رضا المشترى لم يرد عليه حتى يحلف المشترى بخلاف مسألة الدين لان التدارك ممكن هنالك باسترداد ما قبضه الوكيل اذا ظهر الخطأ عند نكوله وفي الثانية غير ممكن لان القضأ بالفسخ ماض على الصحة وان ظهر الخطأ عند ابى حنيفةؒ كما هو مذهبه ولا يستحلف المشترى عنده بعد ذلك لانه لا يفيد واما عندهما قالوا يجب ان يتحد الجواب على هذا في الفصلين ولا يؤخر

لان التدارك ممكن عندهما لبطلان القضاء و قيل الاصح عند ابي يوسف ان يؤخر في الفصلين لانه يعتبر النظر حتى يستحلف المشتري لو كان حاضراً من غير دعوى البائع فينتظر للنظر قال ومن دفع الى رجل عشرة دراهم لينفقها على اهله فانفق عشرة عليهم من عنده فالعشرة بالعشرة لان الوكيل بالانفاق وكيل بالشراء والحكم فيه ما ذكرناه وقد قدرناه فهذا كذلك وقيل هذا استحسان و في القياس ليس له ذلك و يصير متبرعاً و قيل القياس والاستحسان في قضاء الدين لانه ليس بشراء واما الانفاق يتضمن الشراء فلا يدخلانه والله اعلم.

ترجمہ:-امام محمدؒ نے فرمایا ہے اگر کسی نے اپنی خریدی ہوئی باندی میں عیب پاکر ایک شخص کو اس کے واپس کرنے کے لئے وکیل بناکر بھیجا، اس وقت بائع نے کہا کہ اس کا خریدار تو اس عیب پر بھی راضی ہو چکا تھا، اس جواب پر وکیل بائع کے پاس باندی کو واپس نہیں کر سکتا ہے، البتہ اگر مشتری اپنے انکار پر قسم کھالے بخلاف قرض کے مسئلہ کے (ف) جو کہ اوپر گذر چکا ہے، کہ اس میں قرض دار کو حکم دیا گیا تھا کہ قرض خواہ سے قسم لئے بغیر ہی اس کا قرضہ وکیل کو دیدے) اس بات کی قسم کہ میں نے قرض وصول نہیں کیا ہے، اس طرح ان دونوں مسئلوں میں فرق ظاہر ہو گیا۔

لان التدارك الخ کیونکہ قرضہ کے مسئلہ میں اس کا علاج اور تدارک ممکن ہے اس طرح سے کہ جب قرض خواہ کی قسم سے انکار کرنے پر غلطی پکڑی جائے تو اس سے پہلے جو کچھ بھی وکیل نے وصول کیا ہو اس کو وکیل سے واپس لے سکتا ہے، مگر بیع کے مسئلہ میں وہ تدارک اور دفعیہ ممکن نہ ہو گا، کیونکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگر بیع کو قاضی ایک بار فسخ کردے تو وہ ہمیشہ کے لئے فسخ ہی رہے گی، اگرچہ خطاء ظاہر بھی ہو جائے، جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ کا مذہب ہے، اور اس کے بعد امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک خریدار سے قسم نہیں لی جائے گی، کیونکہ اس کا کچھ بھی فائدہ نہیں ہے (ف۔ یعنی جب قاضی کے حکم سے ظاہر و باطن ہر اعتبار سے بیع فسخ ہو گئی تو پھر اس کے مشتری سے قسم لینے کا کوئی فائدہ نہ ہو گا، کیونکہ اس کے بعد قاضی اپنے فسخ کو فسخ نہیں کر سکتا ہے، اگرچہ اسے معلوم ہو جائے کہ مشتری نے قسم کھانے سے انکار کر دیا ہے، اور یہ معلوم ہو جائے کہ مشتری اس عیب پر راضی ہو چکا تھا، یہ فرق امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔

واما عندهما الخ اور مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک قرضہ کی صورت اور بیع میں عیب پائے جانے کی ان دونوں صورتوں میں ایک ہی جیسا جواب ہونا چاہئے یعنی حکم میں تاخیر نہیں کی جائے، یعنی وکیل کو قرضہ دلوایا جائے اور بائع کو مبیع واپس ملنی چاہئے، کیونکہ صاحبینؒ کے نزدیک تدارک ان دونوں صورتوں ہی میں ممکن ہے، اس لئے کہ جب خطا ظاہر ہو جائے تو حکم قضا باطل ہو جاتا ہے (ف۔ لہٰذا اگر قرض خواہ نے آکر وکالت سے انکار کر دیا تو اس مقروض نے جو کچھ دیا ہے وہ وکیل سے واپس مانگ لے گا، اسی طرح جب وکیل کے دعوی سے بائع کو مبیع واپس دی گئی پھر مشتری کے آجانے سے یہ معلوم ہوا کہ وہ عیب ظاہر ہو جانے پر بھی راضی ہو گیا تھا تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ قاضی نے جو فیصلہ سنایا تھا وہ باطل تھا، لہٰذا بیع ثابت اور بحال ہو گئی، اور واپسی کا حکم باطل کر دیا جائے گا۔ **و قيل الاصح الخ** اور بعض مشائخؒ نے کہا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اصح یہی ہے کہ دونوں صورتوں میں تاخیر کی جائے کیونکہ ان کے نزدیک تاخیر کا اعتبار کیا جاتا ہے، یہانتک کہ اس مشتری سے قسم لے لی جائے بشرطیکہ بائع کے دعوی کے بغیر ہی وہ آجائے، تو نتیجہ اور دینے پر غور و فکر کے لئے انتظار کیا جائے گا (ف۔ اس کا خلاصہ یہ ہوا کہ قرضہ کی وکالت کی صورت میں یہ احتمال ہو سکتا ہے کہ شاید قرض خواہ نے انکار کر دیا یا بیع کی صورت میں شاید مشتری سے عیب پر رضامندی ثابت ہو گئی ہو تو قاضی کا حکم باطل ہو جائے گا، جیسے کہ مدعی اور مدعی علیہ کے لئے تاخیر ہوتی ہے، تاکہ قاضی کا فیصلہ باطل سے محفوظ رہے۔

و قال ومن دفع الخ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر زید نے بکر کو دس روپے اس لئے دئے کہ وہ میرے (زید کے) بال بچوں پر خرچ کرے، لیکن اس نے ان روپے کی بجائے اپنے روپے ان پر خرچ کر دے تو یہ دس ان دس روپے بدلہ کے

صحیح مان لئے جائیں گے۔ لان الوکیل الخ کیونکہ بالاتفاق یہ وکیل خرید کا وکیل ہے، اور دس کا حکم وہی ہے جو ہم نے پہلے بیان کردیا ہے اور اس کی اچھی طرح وضاحت بھی کردی ہے، لہٰذا اس کا حکم بھی وہی ہے جو کتاب میں پہلے کیا جاچکا ہے۔ وقیل ھذا استحسان الخ اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ یہ استحسانی حکم ہے، کیونکہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس کو بدلنا جائز نہیں ہونا چاہئے، پھر اپنی طرف سے جتنے روپے بھی خرچ کئے ہیں ان کے خرچ میں وہ بچوں پر احسان کرنے والا ہوگا (ف۔ چنانچہ اس وکیل نے اپنے موکل سے جتنے روپے بھی لئے تھے وہ باقی رہ گئے اور آخر میں اپنے موکل کو واپس کردے)۔

وقیل القیاس الخ اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ قیاس واستحسان کا یہ حکم صرف قرض کی اداء کی صورت میں ہے، کیونکہ وہ خرید کے معنی میں نہیں ہوتا ہے، البتہ اہل پر خرچ کے جو معنی پائے گئے ہیں وہ خرید تو نہیں ہے البتہ اس کے ایک ضمنی معنی یعنی حضمن خرید ہے، اس لئے اس میں قیاس واستحسان کا حکم داخل نہیں ہوگا (ف۔ یعنی اگر قرض دار نے ایک ہزار روپے اپنے وکیل کو دئے تاکہ اس کے قرض چکادے یعنی ادا کردے، لیکن وکیل نے ان روپے کی بجائے اپنے پاس سے روپے قرض ادا کردے تو قیاس کے تقاضا کے مطابق یہ کہنا ہوگا کہ وکیل نے احسان کیا ہے اور اپنے موکل کو بار قرض سے ہلکا کردیا ہے، کیونکہ قرض ادا کرنے کے معنی کسی چیز کی خریداری کے نہیں ہوتے ہیں، اسی لئے یہی روپے دیئے ہوں گے، اور اگر خرید کے معنی اس میں پائے جاتے تو اس کا عوض یارقم اسی وکیل کے ذمہ لازم ہوتے، تو اس وکیل کو یہ اختیار ہوتا کہ ان روپے کو اگر چاہے تو ان روپے جیسے دوسرے روپے ادا کردے کیونکہ وہ وکیل ہی کے ذمہ لازم ہوتے، اب جبکہ وہ روپے وکیل کے ذمہ ہونا ثابت ہوگیا تو لا محالۃ یہ وکیل اپنے مال سے تبرع اور احسان کرنے والا ہوگیا، کیونکہ ہم اس کے ذمہ کسی طرح بھی قرض لازم نہیں کرسکتے ہیں، برخلاف اس کے اگر کسی نے وکیل کو اپنے بچوں پر خرچ کرنے کے لئے دس روپے دئے تو اس صورت میں خرچ کرنا خریداری کے معنی کو بھی شامل ہے اس طرح سے کہ ان روپے سے سامان خرید کر ان بچوں پر صرف کرے گا، پھر خریداری سے جو رقم اس کے ذمہ واجب ہوگی وہ وہی روپے نہیں ہوں گے جو اسے ملے ہیں بلکہ ان کے جیسے ہیں، اس لئے اگر چاہے تو وہ اپنے مال سے ادا کردے اور اس کام میں وہ احسان کرنے والا نہ ہوگا، کیونکہ وکیل کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ جو کچھ بھی رقم ادا کرے وہ اپنے موکل سے وصول کرلے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

توضیح:- اگر کسی نے اپنی خریدی ہوئی باندی میں عیب پاکر اس کے بائع کے پاس اپنے ایک شخص کو وکیل بنا کر بھیجا، جانے کے بعد بائع نے اس سے کہا کہ اس کا خریدار تو عیب پر راضی ہوچکا تھا، اگر زید نے بکر کو دس روپے دئے کہ یہ روپے بچوں پر خرچ کردو، اس نے ان روپے کے عوض دوسرے روپے اس کے قرض دار کو دیدئے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف مشائخ، دلائل

باب عزل الوکیل

قال وللموکل ان یعزل الوکیل عن الوکالۃ لان الوکالۃ حقہ فلہ ان یبطلہ الا اذا تعلق بہ حق الغیر بان کان وکیلاً بالخصومۃ بطلب من جھۃ الطالب لما فیہ من ابطال حق الغیر و صار کالوکالۃ التی تضمنھا عقد الرھن قال فان لم یبلغہ العزل فھو علی وکالتہ و تصرفہ جائز حتی یعلم لان فی العزل اضراراً بہ من حیث ابطال ولایتہ او من حیث رجوع الحقوق الیہ فینقد من مال الموکل و یسلم المبیع فیضمنہ فیتضرر بہ ویستوی الوکیل بالنکاح و غیرہ للوجہ الاول و قد ذکرنا اشتراط العدد او العدالۃ فی المخبر فلا نعیدہ۔

ترجمہ :- باب، وکیل کو معزول کرنے کا بیان

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مؤکل کو اختیار ہوتا ہے کہ اپنے وکیل کو وکالت سے معزول کردے، کیونکہ وکالت تو موکل کا حق ہے، اس لئے اسے اختیار ہوگا کہ اپنے حق کو باقی رکھے یا ختم کردے، البتہ اگر اس وکالت کے بعد اس سے کسی دوسرے کا حق مل گیا ہو تو اس دوسرے کی رضامندی کے بغیر اسے ختم نہیں کر سکتا ہے، مثلاً طالب مدعی کی درخواست سے کسی نالش اور خصومت میں وکیل بنایا ہو تو اس کی رضامندی کے بغیر اس وکیل کو ختم اور معزول نہیں کر سکتا ہے، کیونکہ ایسا کرنے سے دوسرے کا حق ضائع کرنا لازم آتا ہے، اس کی مثال اس وکالت کی ہوگئی جس میں عقد رہن پایا جارہا ہو (ف۔ مثال کے طور پر، زید نے بکر سے ہزار روپے قرض لے کر اپنا باغ اس بکر کے پاس رہن رکھ دیا، پھر ان دونوں کی متفقہ رائے سے ایک شخص عادل کے پاس جس کی امانت پر یہ دونوں متفق ہیں اس باغ کو بطور امانت رکھا گیا اس شرط کے ساتھ کہ اگر زید اس کے ہزار روپے دو سال کے اندر واپس نہ کردے تو بخوشی وہ عادل وکیل اسے فروخت کر کے اس کی قیمت سے اس بکر مرتہن کے روپے ادا کردے، اس جگہ وکالت اس سے ملی ہوئی ہے جس سے مرتہن کا حق ملا ہوا ہے، اس کے درمیان اگر وہ زید راہن یہ چاہے کہ اس درمیانی عادل شخص کو وکالت سے علیحدہ کردے تو وہ ایسا نہیں کر سکے گا اور اگر وہ اپنے طور پر اسے معزول کر بھی دے تو وہ وکیل معزول نہ ہوگا، اسی طرح قاضی کے دربار میں مدعی کی درخواست پر مدعی علیہ نے ایک شخص کو وکیل خصومت بنایا تو مدعی کی رضامندی کے بغیر وہ وکیل کو علیحدہ نہیں کر سکتا ہے، یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ مدعی کی درخواست پر وکیل بنایا گیا ہو، کیونکہ اگر اس کی درخواست کے بغیر از خود وکیل بنایا ہو تو جب چاہے اسے معزول کر سکتا ہے البتہ اس وقت یہ بات ضروری ہوگی کہ اس وکیل کو معزول ہونے کی خبر پہلے مل جائے۔

قال فان لم الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر وکیل کو اس کے معزول کی خبر نہیں پہنچی (جو کہ ضروری ہے) تو وہ معزول نہ ہوگا یعنی حسب دستور وکیل باقی رہے گا، اسی لئے اس کا تصرف بھی صحیح ہوگا، مگر جب اسے معزول ہونا معلوم ہو جائے (تب معزول ہو جائے گا) لان في العزل الخ کیونکہ اسے معزول کر دینے میں اس وکیل کا نقصان ہے خواہ اس وجہ سے کہ بغیر اطلاع اس کی ولایت باطل کر دی گئی ہے، یا اس وجہ سے کہ اس کے معاملات کے سارے حقوق اسی سے متعلق ہوتے ہیں، اب اگر وکیل نے کچھ خرید لیا ہو تو اس کی قیمت اپنے موکل سے لے کر ہی ادا کرے گا اور بیع کی صورت میں مبیع کو بائع سے لے کر مشتری کے حوالہ کرے گا، یعنی دونوں صورتوں میں وہ یا تو قیمت کا یا اس مال مبیع کا ضامن ہو کر اس سے نقصان اٹھائے گا (ف۔ حالانکہ شرعاً وہ کسی نقصان کا ذمہ دار نہیں ہوتا ہے، جس کی صورت یہی ہوگی کہ اسے معزول کرنے سے پہلے اطلاع دیدی جائے۔

ویستوی الوکیل الخ مذکورہ دو وجہوں میں سے پہلی وجہ کی دلیل سے خواہ وہ نکاح کا وکیل ہو یا کوئی دوسری قسم کا وکیل ہو حکم میں سب برابر ہیں، اور خبر دینے والے کے عدد گواہ یا عدالت گواہ کے شرط ہونے کے بارے میں ہم نے پہلے ہی بیان کر دیا ہے لہذا اب ان باتوں کو ہم دوبارہ بیان نہیں کریں گے (ف۔ یعنی جب بغیر اطلاع وکیل کی وکالت و ولایت کو باطل کرنا جائز نہیں ہے تو اس میں وکیل نکاح وغیر نکاح سب برابر ہوں گے، لہذا بغیر اطلاح کے نکاح کا وکیل بھی معزول نہ ہوگا، اور وکیل کو مطلع کرنے کی صورت یہ ہوگی کہ اس وکیل کو خبر دی جائے، پھر خبر دینے والا اگر ایک ہی شخص ہو تو ہمارے نزدیک اس کا عادل ہونا شرط ہے، اور اگر دو گواہ ہوں تو صرف ان کی خبر ہی کافی ہوگی، اس میں عدالت شرط نہیں ہے، یہاں تک وکیل کو معزول کرنے کا بیان تھا، اب بعض صورتوں میں وکیل خود ہی معزول ہو جاتا ہے جبکہ وکالت باطل ہو جائے، اس کی کئی صورتیں ہیں جنہیں اب مصنفؒ بیان فرمائیں گے۔

توضیح:-باب، وکیل کو معزول کرنے کا بیان، کیا کسی کو وکیل بنالینے کے بعد مؤکل کو یہ حق ہوتا ہے کہ اسے معزول کردے، تو کن شرطوں کے ساتھ، اگر وکیل کو اپنے معزول ہونے کی خبر نہ ملی اور کچھ تصرف کردیا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

قال: ويبطل الوكالة بموت الموكل وجنونه جنونا مطبقا ولحاقه بدار الحرب مرتدا لان التوكيل تصرف غير لازم فيكون لدوامه حكم ابتدائه فلابد من قيام الامر وقد بطل بهذه العوارض وشرط ان يكون الجنون مطبقا لان قليله بمنزلة الاغماء وحد المطبق شرط عند ابي يوسف اعتبارا بما تسقط به الصوم وعنه اكثر من يوم و ليلة لان يسقط به الصلواة الخمس فصار كالميت وقال محمدؒ حول كامل لانه تصرفات المرتد موقوفة عنده فكذا وكالته فان اسلم نفذ وان قتل او لحق بدار الحرب بطلت الوكالة فاما عندهما تصرفاته نافذة فلا يبطل وكالته الا ان يموت او يقتل على ردته او يحكم بلحاقه وقد مر في السير وان كان الموكل امرآة فارتدت فالوكيل على وكالته حتى تموت او تلحق بدار الحرب لان ردتها لا تؤثر في عقودها على ما عرف.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ان صورتوں سے وکالت باطل ہو جاتی ہے (۱) جبکہ مؤکل مر جائے (۲) یا اسے جنون لاحق ہو جائے (۳) یا وہ مرتد ہو کر دارالحرب چلا جائے۔ لان التوكيل الخ کیونکہ ایسا تصرف ہے جو لازمی نہیں ہے اس لئے اس کے باقی رہنے کا حکم بھی وہی ہوگا جو اس کی ابتداء کا ہے۔ پس حکم کا قائم رہنا ضروری ہے۔ حالانکہ ان مذکورہ باتوں (عوارض) سے ختم ہو گیا ہے۔ (ف۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ کسی کو وکیل بنانا ایسا کوئی عمل اور تصرف نہیں ہے جو لازم ہو جاتا ہو۔ بلکہ مؤکل اور وکیل میں سے ہر ایک کو اس کے باطل کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ پس جبکہ توکیل ایسا عمل ٹھہرا تو اس کام (توکیل) کی ابتداء میں جو بات ہونی چاہئے وہی بات اس کے باقی رہنے تک کے لئے بھی ہونی چاہئے۔ چنانچہ ابتداء میں مؤکل کا حکم ہونا چاہئے تو اسی حکم کو اس کے باقی رہنے تک کے لئے بھی ہونا چاہئے اسی صورت میں توکیل باقی رہے گی۔ حالانکہ جب مؤکل مر گیا تو اس کا حکم بھی ختم ہو گیا۔ یہی حکم باقی رہنے والی دیوانگی کا بھی ہے (گاہے گاہے دیوانگی ہو جانے کا یہ حکم نہ ہوگا) اسی طرح مرتد ہو کر دارالحرب پہنچ جانے میں بھی یہی حکم ہوگا (کہ اگرچہ وہ دنیا میں موجود ہے مگر نہ ہونے کے برابر ہے) الحاصل ان تمام صورتوں میں توکیل ختم ہو جائے گی۔ وشرط ان يكون الخ اس جگہ کتاب قدوری میں جنون کی صورت میں یہ شرط لگائی گئی ہے کہ وہ گھیرے رہنے والا یا باقی رہنے والا ہو اس لئے کہ تھوڑا سا جنون تو بیہوش ہو جانے کے حکم میں ہوتا ہے۔ (ف۔ یعنی جیسے بلغم دماغ میں زیادہ ہو جائے تو اس سے حواس بیکار ہو کر انسان بیہوش ہو جاتا ہے۔ اسی طرح تھوڑی دیر کے لئے دیوانگی کا ہو جانا بھی کوئی خاص بات نہیں ہے یعنی اس کا کوئی اعتبار نہیں۔ اعتبار اسی صورت میں ہوتا ہے جبکہ وہ گھیرے ہوئے یا دیرپا ہو۔ وحد المطبق الخ اور جنون مطبق یعنی دیرپا کی حد امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایک ماہ ہے انہوں نے اسے اس مسئلہ پر قیاس کیا ہے کہ اتنے ہی دنوں تک دیوانگی رہ جانے سے رمضان کا فرض روزہ ذمہ سے ساقط ہو جاتا ہے۔ (ف۔ یعنی اگر کوئی شخص رمضان کا پورا مہینہ دیوانہ رہ جائے تو اس پر اس کی قضاء لازم نہیں آتی ہے۔ اسی طرح اس کی توکیل بھی ختم ہو جاتی ہے۔ کیونکہ وہ اس مدت میں عبادت کرنے کے لئے عبادت الٰہی کا مخاطب ہی نہیں رہتا ہے تو دینی معاملہ کی طرح دنیاوی معاملہ بھی اس سے ساقط ہو جاتا ہے۔ یہی بات شیخ جصاص الرازیؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے بھی روایت کی ہے۔ وعنه اكثر من الخ اور امام ابو یوسفؒ سے دوسری روایت یہ بھی ہے کہ جنون مطبق اس وقت کہا جائے گا جب کہ ایک دن رات سے بھی زیادہ رہ جائے۔ کیونکہ اتنی دیر رہ جانے سے پانچوں فرض نمازیں ساقط ہو جاتی ہیں اس طرح وہ مجنوں مردے کے حکم میں ہو جاتا ہے۔ (ف۔ اسی بناء پر اس کا دنیاوی تصرف یعنی وکیل بنانا وغیرہ بھی ساقط ہو جائے گا۔ وقال محمدؒ الخ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے جنون مطبق ہونے کے لئے پورے ایک سال تک مجنون رہنا شرط ہے۔ کیونکہ سال بھر

مجنون رہ جانے سے بھی اس کے ذمہ سے ساری عبادتیں ساقط ہو جاتی ہیں یعنی زکوۃ حج بھی ساقط ہو جاتی ہیں۔ لہٰذا اسی مدت سے احتیاطاً اندازہ کیا گیا ہے مشائخ نے فرمایا ہے کہ کتاب قدوری میں مرتد ہو کر دارالحرب میں چلے جانے کا حکم بیان کیا گیا ہے وہ امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق ہے۔ یعنی دارالحرب پہنچ جانے کی شرط امام ابو حنیفہ کے قول پر ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک مرتد کے تصرفات اور معاملات موقوف رہتے ہیں تو اسی میں اس کی طرف سے کسی کو وکیل بنانے کا حکم بھی موقوف ہی رہ جائے گا۔ یعنی اگر وہ دوبارہ مسلمان ہو جائے تو اس کا تمام تصرف نافذ ہو جائے گا۔ اور اگر وہ قتل کر دیا جائے یا دارالحرب پہنچ جائے تو اس کی وکالت باطل ہو جائے گی (اسی سے یہ بات معلوم ہوئی کہ توکیل باطل ہونے کے لئے (دارالحرب پہنچ جانا شرط ہے) اور صاحبینؒ کے نزدیک اصل تو یہ ہے کہ مرتد کے بھی تصرفات نافذ اور جاری رہتے ہیں اس بناء پر اس کی توکیل باطل نہیں ہوتی ہے۔ صرف اسی صورت میں باطل ہوتی ہے کہ وہ مر جائے یا مرتد رہتے ہوئے قتل کر دیا جائے۔ یا اس کے بارے میں قاضی کا یہ حکم ہو جائے کہ وہ دارالحرب پہنچ گیا ہے۔ یہ اختلاف اور بحث کتاب السیر میں گذر چکی ہے۔ (یعنی یہ کہ امام اعظمؒ کے نزدیک مرتد کے تصرفات موقوف اور صاحبینؒ کے نزدیک نافذ ہوتے ہیں) یہ تفصیل اس صورت میں ہے کہ مؤکل یعنی جس نے وکیل بنایا ہے وہ مرد ہو۔ کیونکہ اگر بجائے مرد کے عورت ہو اور وہ مرتد ہو گئی تو اس کا وکیل اپنی وکالت پر باقی رہ جائے گا البتہ اگر وہ مر جائے یا دارالحرب پہنچ جائے تب اس کی وکالت باطل ہو گی۔ کیونکہ عورت کے مرتد ہو جانے سے اس کے معاملات میں کوئی فرق نہیں آتا ہے۔ جیسا کہ کتاب السیر میں اپنی جگہ پر بیان کیا جا چکا ہے (ف۔ کیونکہ عورت مرتد ہو جانے پر قتل نہیں کی جاتی ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ موت وغیرہ جو عوارض بیان کئے گئے ہیں ان سے وکالت باطل ہو جاتی ہے۔

توضیح:۔ وکالت کن باتوں سے باطل ہوتی ہے۔ جنون مطبق کسے کہتے ہیں۔ مؤکل کے مرتد ہو جانے کی صورت میں اس عورت یا مرد ہونے میں فرق ہے یا نہیں۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال واذا وكل المكاتب ثم عجز او المأذون له ثم حجر عليه او الشريكان فافترقا فهذه الوجوه تبطل الوكالة على الوكيل علم او لم يعلم لما ذكرنا ان بقاء الوكالة يعتمد قيام الامر وقد بطل بالحجر والعجز والافتراق ولا فرق بين العلم وعدمه لان هذا عزل حكمي فلايتوقف على العلم كالوكيل بالبيع اذا باعه الموكل.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مکاتب نے کسی کو اپنا وکیل بنایا پھر بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز ہو گیا۔ (ف۔ مطلب یہ ہے کہ وہ مکاتب اپنے بدل کتابت کی رقم کی ادائیگی اور اس کی قسطوں کی ادائیگی سے عاجز ہو گیا اس بناء پر اسے پھر سے غلام رہنے کا حکم دیدیا گیا۔ یا ایسے غلام نے جسے کاروباری اجازت دی گئی ہو کسی کو اپنا وکیل بنایا بعد میں اس غلام کو معاملات کرنے سے روک دیا گیا۔ (ف۔ یعنی ایک غلام کو اس کے مولیٰ نے کاروبار کی اجازت دی تھی اسی زمانہ میں اس نے کسی کو خرید و فروخت کے لئے اپنا وکیل بنایا۔ پھر اس کے مولیٰ نے اس غلام کو تجارت کرنے سے منع کر دیا اس لئے اب اس کا تصرف ناجائز ہو گیا)۔ او الشریکان الخ یا دو شریک کاروباریوں نے کسی کو اپنا وکیل بنایا پھر دونوں نے شرکت ختم کر دی، (ف: یعنی دو آدمیوں نے آپس میں شرکت معاوضہ یا شرکت عنان کا معاملہ کیا اسی وقت ان دونوں نے کسی کو اپنا وکیل بنایا، پھر انہوں نے اس شرکت کو ختم کر دیا اور علیحدہ ہو گئے) فهذه الوجوه الخ تو یہ صورتیں ایسی ہیں جن سے وکیل کی وکالت باطل ہو جاتی ہے۔ خواہ اس کی خبر ہو یا نہ ہو۔ (ف۔ یعنی مکاتب یا ماذون یا شریک کا وکیل اپنی وکالت سے معزول ہو جائے گا خواہ اس کو مکاتب کی عاجزی یا ماذون کی مجبوری یعنی کاروبار سے ممانعت یا شرکاء کی جدائیگی کا علم ہو یا نہ ہو۔

لماذ کرنا الخ اسی وجہ سے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے کہ وکالت کا باقی رہنا خود حکم دینے والے کے قائم رہنے کے اعتماد پر ہے۔ حالانکہ موکل کا حکم عاجزی یا ممانعت یا جدا ہو جانے کی وجہ سے ختم ہو گیا ہے۔ (ف اور جب حکم ہی نہ رہا تو اس کی وکالت بھی ختم ہو گئی۔ کیونکہ مکاتب عاجز ہو گیا اور ماذون کو منع کر دیا گیا اور شریکین نے شرکت ختم کر دی۔ لیکن قدوری کی شرح میں اقطعؒ نے کہا ہے کہ عقد مفاوضہ کرنے والے دونوں نے یا کسی ایک شریک نے وکیل مقرر کیا پھر اس معاملہ شرکت کو ختم کر دیا۔ پھر وکیل نے جان بوجھ کر وکالت پر عمل کیا تو اس کا اثر دونوں پر لاگو ہوگا۔ جیسا کہ الاصل میں ہے۔ اور مبسوط میں ہے کہ وکالت اسی صورت میں باطل ہو گی جبکہ خرید و فروخت کی وکالت ہو۔ کیونکہ قرضہ کی ادائیگی یا قرضہ کے تقاضا کی وکالت باطل نہیں ہو گی۔ مع۔ اس مسئلہ میں وکیل کو معلوم ہونا بھی ضروری نہیں ہے)۔ ولا فرق بین الخ۔ اور وکیل کے باخبر ہونے یا نہ ہونے میں اس وجہ سے فرق نہیں ہے کہ اس طرح کی وکالت کا ختم ہو جانا حکمی ہے یعنی اسے کسی نے معزول نہیں کیا ہے۔ پھر بھی معزول ہو گیا ہے اس لئے یہ حکم وکیل کے جاننے پر موقوف نہ ہوگا۔ (ف۔ جیسے موت وغیرہ کی صورت میں ہوتا ہے۔ کالوکیل بالبیع الخ جیسے کسی چیز کو بیچنے کا وکیل کہ بعد میں خود مؤکل نے وہ چیز بیچ دی ہو۔ (ف مثلاً زید نے بکر کو اپنا غلام بیچنے کے لئے وکیل بنایا پھر زید نے خود ہی اس غلام کو فروخت کر دیا تو یہ بکر معزول ہو جائے گا خواہ اسے اس کی خبر ہو یا نہ ہو۔ کیونکہ وہ تو حکماً معزول ہوا ہے۔ اس لئے کہ وکیل کے لئے اس کے تصرف کی کوئی جگہ باقی نہ رہی۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہو گی جب کہ خود مؤکل کی طرف سے عوارض پیدا ہوئے ہوں۔

توضیح:۔ کون سی صورتیں ایسی ہیں جو وکیل کی وکالت کو باطل کر دیتی ہیں۔ تفصیل۔ حکم۔ اختلاف۔ مشائخ۔ دلائل۔

قال واذا مات الوكيل او جن جنونا مطبقا بطلت الوكالة لانه لايصح امره بعد جنونه وموته وان لحق بدار الحرب مرتدا لم يجز التصرف الا ان يعود مسلما قال وهذا عند محمد فاما عند ابي يوسف لايعود الوكالة لمحمدؒ ان الوكالة اطلاق لانه رفع المانع اما الوكيل يتصرف بمعان قائمة به وانما عجز بعارض اللحاق لتباين الدارين فاذا زال العجز والاطلاق باق عاد وكيلا ولابي يوسفؒ انه اثبات ولاية التنفيذ لانه ولاية اصل التصرف باهلية وولاية التنفيذ بالملك (و) باللحاق لحق بالاموات وبطلت الولاية فلا تعود كملكه في ام الولد والمدبر ولو عاد الموكل مسلما وقد لحق بدار الحرب مرتدا لا تعود الوكالة في الظاهر وعن محمدؒ انها تعود كما قال في الوكيل والفرق له على الظاهر ان مبنى الوكالة في حق الموكل على الملك وقد زال في حق الوكيل على معنى قائم به ولم يزل باللحاق .

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ وکیل مر جائے یا اسے مستقل دیوانگی ہو جائے۔ تو اس کی وکالت باطل ہو جائیگی۔ لانہ لایصح الخ کیونکہ وکیل کے مجنوں ہو جانے یا اس کے مر جانے کے بعد اس کو مامور کرنا صحیح نہیں ہے۔ (ف کیونکہ ہم یہ بات پہلے بتا چکے ہیں کہ وکالت اسی وقت تک باقی رہتی ہے جب تک کہ مؤکل میں حکم دینے کی اور وکیل میں حکم قبول کرنے کی صلاحیت باقی ہو۔ اس لئے جب مؤکل کا حکم صحیح نہ رہے خواہ اس وجہ سے کہ مؤکل میں اس کی صلاحیت نہ رہی یا اس وجہ سے کہ وکیل میں صلاحیت باقی نہ رہی اس لئے وکالت باطل ہو گئی۔ اسی وجہ سے وکیل کے مرنے یا مجنوں ہونے سے اس کی وکالت اسی وقت ختم ہو جاتی ہے جب کہ اس کا جنون مطبق یا دیرپا ہو۔ کیونکہ تھوڑی دیر کی دیوانگی تو نیند آجانے کے حکم میں ہے۔ وان لحق الخ اور اگر وکیل مرتد ہو کر دارالحرب بھی پہنچ گیا تو اس کا تصرف جائز نہ ہوگا ہاں اگر وہ مسلمان ہو کر دوبارہ واپس آجائے۔ (ف۔ یعنی دارالحرب سے پھر دارالاسلام چلا آئے۔ تو اس کی وکالت باقی رہ جائے گی۔)۔

قال هذا الخ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ یہ امام محمدؒ کے نزدیک ہے۔ مگر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی وکالت نہیں لوٹے گی۔ (ف۔ یعنی صاحبینؒ کے نزدیک مرتد کے تصرفات نافذ ہوتے ہیں البتہ اس صورت میں کہ وہ دار الحرب پہنچ جائے تو وکالت باطل ہو جاتی ہے۔ اور اگر اس کے بعد بھی دوبارہ دار الاسلام لوٹ آئے تب امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وکالت نہیں لوٹے گی۔ لیکن امام محمدؒ کے نزدیک جب بھی لوٹ آئے گی)۔ لمحمدؒ الخ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ وکالت نام ہے اطلاق کا یعنی ممانعت کو دور کرنا (ف۔ یعنی وکیل کو مؤکل کے معاملہ میں تصرف کرنے سے (اس کے دار الحرب چلے جانے کی بناء پر) ممانعت ہو گئی تھی۔ جب اس نے دار الاسلام واپس آکر وہ ممانعت دور کر دی تو پرانی اجازت اس کی پھر سے حاصل ہو گئی۔ اب اس کے لئے کوئی رکاوٹ اور مخالفت باقی نہ رہی۔ اور اس میں اطلاق آ گیا۔ یعنی اس کا ہاتھ کھل گیا کہ اب اگر چاہے تو تصرف کر سکتا ہے)۔

اما الوکیل الخ اور وکیل تو اوصاف و معانی کی وجہ سے تصرف کرتا ہے جو اس میں موجود ہیں (ف یعنی اس کا آزاد و عاقل اور بالغ ہونا اور انہیں اوصاف کو پا کر مؤکل نے اس پر اعتماد کرتے ہوئے اسے اجازت دیدی ہے)۔ وانما عجز الخ اور وکیل صرف اس وجہ سے وکالت سے عاجز ہو گیا ہے کہ وہ دار الحرب میں پہنچ کر ان لوگوں سے مل گیا ہے۔ کیونکہ دار الاسلام اور دار الحرب میں تباین ہے۔ (ف خلاصہ کلام یہ ہوا کہ وکیل کو پہلے تو پوری اجازت تھی اور مؤکل کی طرف سے اب بھی اسے اجازت ہے لیکن اس وکیل سے ایک حرکت صادر ہو گئی یعنی وہ دار الحرب کے لوگوں سے مل گیا ہے اسی وجہ سے اسے وہ تصرف کرنے سے عاجز ہو گیا تھا۔ فاذا زال الخ پھر جب اس کی عاجزی اس سے ختم ہو گئی۔ اور مؤکل کی طرف سے اسے جو مطلقا اجازت دی گئی تھی وہ باقی رہ گئی اس لئے اب پھر سے وہ وکیل ہو گیا۔ جیسے کہ پہلے تھا۔ (ف اسی لئے ہم نے کہا ہے کہ اگر وکیل مسلمان ہو کر واپس آجائے تو وہ اپنی وکالت پر قائم رہے گا۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وکالت کے یہ معنی ٹھیک نہیں ہیں۔

ولابی یوسفؒ الخ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ وکالت کے معنی ہیں نافذ کرنے اور اثر ڈالنے کی ولایت حاصل کرنا۔ (ف یعنی تصرف کا نام وکالت نہیں ہے بلکہ تصرف نافذ کرنے کی ولایت کا نام وکالت ہے۔ یعنی مؤکل نے وکیل کو تصرف نافذ کرنے کا مالک بنایا ہے۔ اور اصل تصرف کا مالک نہیں بنایا ہے۔ لان ولایۃ الخ کیونکہ وکیل کو نفس تصرف کی قدرت تو اس کی اپنی لیاقت سے حاصل ہے (ف یعنی وکیل چونکہ عاقل آزاد اور بالغ بھی ہے اسی لئے اسے تصرف کی لیاقت حاصل ہے۔ اور وہ مؤکل کے مال میں بھی تصرف کی لیاقت رکھتا ہے لیکن اس کو یہ تصرف جائز نہیں ہے۔ یہاں تک کہ غیر کے مال میں تصرف کرنا نافذ نہیں ہوتا ہے) اور نافذ کرنے کی ولایت ملک سے ہے۔ (ف یعنی جب خود تصرف کا مالک ہو تو نافذ بھی کر سکتا ہے۔ پس جب مؤکل نے اسے وکیل بنادیا تو وہ اسے نافذ کرنے کا مالک ہو گیا۔ وباللحاق الخ اور وکیل جب دار الحرب میں جا کر لوگوں میں گھل مل گیا تو اب اسے یہ کہا جائے گا کہ وہ مُردوں میں جا کر خود بھی مُردہ کے حکم میں ہو گیا۔ اس کی وجہ سے اب اس کی ولایت باطل ہو گئی۔ یعنی اب اس میں نافذ کرنے کی صلاحیت نہیں رہی۔ اسی لئے اس میں دوبارہ ولایت کی صلاحیت نہیں آئے گی۔

کملکہ فی الخ جیسے ام ولد اور مدبر ہونے کی صورت میں اس کی ملکیت نہیں لوٹتی ہے۔ (ف۔ یہاں تک کہ اگر وہ وکیل مرتد ہو کر دار الحرب میں پہنچ جائے یعنی اس کے بارے میں قاضی نے دار الحرب پہنچ کر مردہ ہو جانے کا حکم لگا دیا۔ تو اس کی باندی اور ام ولد آزاد ہو گئی۔ اور اس کا مدبر غلام بھی آزاد ہو گیا۔ اگر اس کے بعد پھر وہ مرتد دار الحرب سے مسلمان ہو کر واپس آجائے تو ام ولد یا مدبر اس کی ملکیت میں واپس نہیں آئینگے۔ اسی طرح اس کی وکالت بھی واپس نہیں آئیگی۔ یعنی اسے اب دوبارہ تصرف نافذ کرنے کی ولایت حاصل نہ ہو گی۔ اور اگر خود مؤکل ہی دار الحرب میں پہنچ جائے تو اس کی طرف سے وکالت باطل ہو جائے گی۔ جیسا کہ پہلے بیان کر دیا گیا ہے۔

ولو عاد المؤکل الخ اور اگر مؤکل مرتد ہو کر دار الحرب پہنچ جانے کے بعد دوبارہ مسلمان ہو کر دار الاسلام واپس آجائے تو اب اس کی وکالت یعنی توکیل نہیں لوٹے گی۔ ظاہر الروایۃ یہی ہے۔ وعن محمدؒ الخ اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ مؤکل کی

توکیل کا حق بھی لوٹ آئے گا۔ جیسے کہ وکیل کے بارے میں ان کا قول ہے۔ (ف۔ یعنی نوادر میں امام محمدؒ سے روایت مذکور ہے کہ اگر مؤکل دارالحرب سے مسلمان ہو کر واپس آجائے تو اس سے پہلے اس نے جسے وکیل بنایا ہو گا اس کی وکالت لوٹ آئے گی۔ یعنی وہ حسب دستور وکیل رہ جائے گیا۔ جیسے اگر وکیل مرتد ہو کر دارالحرب پہنچ جائے۔ پھر مسلمان ہو کر واپس آجائے تو امام محمدؒ کے نزدیک وہ بدستور اپنی وکالت پر بحال ہو جائے گا۔ اس طرح امام محمدؒ سے مؤکل کے بارہ میں دو روایتیں پائی گئیں۔ ان میں سے ایک روایت نوادر کی ہے اس روایت کے مطابق وکیل اور مؤکل کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ یہاں تک کے دونوں کے دارالاسلام میں واپس آجانے پر دونوں کی وکالت اور توکیل لوٹ آتی ہے۔ اور دوسری روایت ظاہر الروایہ ہے یعنی اس میں وکیل اور مؤکل دونوں کے درمیان فرق ہے۔ چنانچہ امام محمدؒ کے نزدیک اگر وکیل مرتد ہو کر دارالحرب پہنچ جانے کے بعد واپس آجائے تو اس کی وکالت لوٹ آتی ہے اور اگر مؤکل واپس آجائے تو اس کی وکالت نہیں لوٹتی ہے۔ والفرق له الخ یعنی ظاہر الروایۃ کے مطابق امام محمدؒ کے نزدیک فرق یہ ہے کہ مؤکل کے بارہ میں بنیاد ملکیت پر ہے جو کہ ختم ہو چکی ہے۔ اسی وقت جب کہ وہ مرتد ہو کر دارالحرب پہنچ گیا تھا۔ اور وکیل ہونے کے بارے میں ایسے معنی پر وکالت مبنی ہے جو وکیل کی ذات میں موجود ہیں یعنی عقل اور بلوغ کے ساتھ ہوشیاری کے ساتھ کام کرنا ہے۔ اور یہ باتیں دارالحرب میں چلے جانے سے بھی ختم نہیں ہوتی ہیں۔ (ف لہٰذا وہ جب دارالحرب سے دارالاسلام واپس آگیا تو وکالت کے تقاضہ کے مطابق کام کر سکتا ہے

توضیح:۔ جب وکیل مر جائے یا اسے مستقل دیوانگی رہنے لگے۔ اگر وکیل یا مؤکل مرتد ہو کر دارالحرب چلا جائے پھر وہاں سے مسلمان ہو کر واپس آجائے مؤکل کے بارے میں امام محمدؒ سے دو روایتیں، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ومن وكل اخر بشئي ثم تصرف بنفسه فيما وكل به بطلت الوكالة وهذا اللفظ ينتظم وجوها مثل ان يوكله باعتاق عبده اوبكتابته فاعتقه او كاتبه المؤكل بنفسه او يوكله بتزويج امرأته او بشراء شئي ففعله بنفسه او يوكل بطلاق فطلقها الزوج ثلثا او واحدة وانقضت عدتها او بالخلع فخالعها بنفسه لانه لما تصرف بنفسه تعزر على الوكيل التصرف فبطلت الوكالة حتى لو تزوجها بنفسه وبانها لم يكن للوكيل ان يزوجها منه لان الحاجة قد انقضت بخلاف ما اذاتزوجها الوكيل وابانها له ان يزوج المؤكل لبقاء الحاجة وكذا لو وكله ببيع عبده فباعه بنفسه فلو رد عليه بعيب بقضاء القاضي فعن ابي يوسف انه ليس للوكيل ان يبيعه مرة اخرى لان بيعه بنفسه منع له من التصرف فصار كالعزل وقال محمد له ان يبيعه مرة اخرى لان الوكالة باقية لانه اطلاق والعجز قد زال بخلاف ماإذا وكله بالهبة فوهب بنفسه ثم رجع لم يكن للوكيل ان يهب ثانيا لانه مختار في الرجوع فكان دليل عدم الحاجة اما الرد بقضاء بغير اختياره فلم يكن دليل زوال الحاجة فاذا عاد اليه قديم ملكه كان له ان يبيعه والله أعلم.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر زید نے کسی کو اپنے ایک کام کے لئے وکیل بنایا لیکن خود ہی وہ کام کر لیا تو وکیل کی وکالت باطل ہو گئی، اس مسئلہ کی بہت سی صورتیں ہو سکتی ہیں۔ مثلاً نمبر ایک یہ کہ اپنا غلام آزاد کرنے کے لئے کسی کو وکیل کیا۔ دوم یہ کہ اپنا غلام مکاتب بنانے کے لئے کسی کو وکیل بنایا پھر مؤکل نے خود ہی اس غلام کو آزاد کر دیا یا مکاتب بنا دیا۔ سوم یہ کہ اپنا نکاح کسی مخصوص عورت مثلاً ھندہ سے کرنے کے لئے یا کسی بھی مخصوص چیز کے خریدنے کے لئے وکیل بنایا پھر اس کام کو خود ہی کر لیا۔ چہارم یہ کہ اپنی بیوی کو طلاق دینے کے لئے کسی کو اپنا وکیل بنایا اس کے بعد شوہر نے اسے خود ہی تین طلاقیں دیدیں۔ یا ایک ہی طلاق دی مگر اس پر عدت بھی گذر گئی۔ پنجم یہ کہ اپنی بیوی کو خلع دینے کے لئے وکیل مقرر کیا بعد میں مؤکل نے خود ہی

اسے خلع دیدیا۔ تو ان تمام صورتوں میں اس کی وکالت باطل ہو گئی۔ اس لئے کہ جب مؤکل نے بذات خود معاملہ میں تصرف کر لیا تب اس کے وکیل کے لئے اس معاملہ میں تصرف کرنا ممکن ہو گیا اس لئے اس کی وکالت ہی باطل ہو گئی۔ یعنی اگر اس کے بعد مؤکل نے دوبارہ اسی عورت کو طلاق بائن دیدی تو وکیل کو یہ اختیار ہوگا کہ مؤکل سے اس عورت کا دوبارہ نکاح کر دے۔ کیونکہ ضرورت پوری ہو چکی ہے۔

بخلاف ما اذا الخ بخلاف اس کے اگر وکیل نے اس عورت سے خود ہی نکاح کر کے اسے بائنہ کر دیا تب اس وکیل کو یہ اختیار ہوگا کہ اس عورت کا اپنے مؤکل (سابق شوہر) سے نکاح کر دے۔ کیونکہ ابھی مؤکل کی ضرورت باقی ہے۔ **وکذالو وکله الخ** اسی طرح اگر کسی کو اپنا غلام بیچنے کے لئے وکیل بنایا پھر اسے خود ہی بیچدیا تو بھی اس کی وکالت باطل ہو گئی۔ **فلو رد علیه الخ**۔ پھر اگر وہ غلام کسی عیب کی وجہ سے قاضی کے حکم کی وجہ سے واپس کر دیا گیا تو امام ابو یوسفؒ سے یہ روایت ہے کہ وکیل کو اس بات کا اختیار نہ ہوگا کہ اسے دوبارہ بیچ دے۔ کیونکہ مؤکل (مالک) کا خود ہی اسے بیچ دینے کا مطلب یہ ہوا کہ اس نے اپنے وکیل کو اس غلام میں اب تصرف کرنے سے روک دیا ہے۔ اس کی صورت یہ ہو گئی کہ گویا مؤکل نے اپنے وکیل کو اس میں تصرف کرنے سے صاف صاف منع کر دیا ہے۔ وقال محمدؒ الخ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ وکیل کو دوبارہ بھی فروخت کرنے کا اختیار ہوگا۔ کیونکہ وکالت کے معنی میں اطلاق ہے یعنی اس کام کے کرنے کی پوری اجازت ہے۔ اور اس کی وکیل کی اپنے کام کے کرنے سے جو مجبوری ہو گئی تھی وہ دور ہو گئی ہے۔ یعنی مؤکل نے جب خود ہی اسے پہلے بیچ دیا تو اب اس میں دوبارہ بیچنے کی گنجائش باقی نہ رہی۔

بخلاف اس کے اگر وکیل سے کہا کہ میرے یہ غلام فلاں کو تم ہبہ کر دو۔ پھر کسی وقت خود ہی اسی شخص کو ہبہ کر دیا اور اس سے واپس بھی لے لیا تو اب وکیل کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ اسے دوبارہ ہبہ کر دے۔ کیونکہ مؤکل نے اس سے ہبہ واپس لے کر اپنی رائے ظاہر کر دی کہ اسے ہبہ کرنا منظور نہیں ہے۔ یہ عمل اس بات کی دلیل ہے کہ مؤکل کو اب ہبہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اور بیع میں قاضی کے حکم سے اگر واپس لینا پڑ جائے تو اس میں اس بات کی دلالت نہیں ہوتی ہے کہ مؤکل کو اسے فروخت کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اس لئے جب مؤکل کے پاس اس کی پہلی اور پرانی ملکیت کی وجہ سے وہ غلام واپس آ گیا تو وکیل کو اختیار ہو گیا کہ اسے بیچ ڈالے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

توضیح:۔ اگر ایک شخص نے دوسرے کو اپنا کوئی کام کرنے کے لئے وکیل بنایا۔ پھر وہ کام خود ہی کر لیا۔ اس کی چند نظیریں۔ اگر کسی کو اپنا غلام بیچنے کے لئے وکیل بنایا پھر خود ہی اسے بیچ دیا، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

کتاب الدعوٰی

قال المدعی من لا یجبر علی الخصومة اذا ترکها والمدعی علیه من یجبر علی الخصومة ومعرفة الفرق بینهما من اهم ما یبتنی علیه مسائل الدعوی وقد اختلف عبارات المشائخ فیه فمنها ما قال فی الکتاب وهو حد عام صحیح وقیل المدعی من لا یستحق الابحجة کالخارج والمدعی علیه من یکون مستحقا بقوله من غیر حجة کذی الید وقیل المدعی من یتمسک بغیر الظاهر والمدعی علیه من یتمسک بالظاهر وقال محمدؒ فی الاصل المدعی علیه هو المنکر وهذا صحیح لکن الشان فی معرفته والترجیح بالفقه عند الحذاق من اصحابنا لان الاعتبار للمعانی دون الصور فان المودع اذا قال رددت الودیعة فالقول قوله مع الیمین وان کان مدعیا

للرد صورة لانه ينكر الضمان معنًى.

دعویٰ کے بیان میں

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مدعی ایسے شخص کو اصطلاح میں کہا جاتا ہے کہ اگر وہ دعویٰ نہ کرے تو اسے معاملہ دائر کرنے (خصومت) پر مجبور نہ کیا جائے۔(ف۔ یعنی اگر ایک مرتبہ خصومت اور نالش کر کے چھوڑ دے اور دوبارہ مطالبہ نہ کرے تو شرعاً اسے دعویٰ کرنے پر مجبور نہ کیا جائے۔ بلکہ اسے یہ اختیار ہو کہ اگر چاہے تو وہ اپنے پہلے دعویٰ پر قائم رہے اور نہ چاہے تو اپنا دعویٰ واپس لے یا دعویٰ چھوڑ دے۔ کیونکہ اس نے اپنی مرضی اور اختیار سے دعویٰ کیا تھا۔ والمدعی علیه الخ اور مدعی علیہ ایسے شخص کو کہا جاتا ہے کہ جب اس پر کسی کا دعویٰ قائم ہو جائے تو وہ مخاصمت چھوڑ نہ سکے یعنی اس پر یہ لازم ہو جائے کہ اس دعویٰ کا جواب دے و معرفة الفرق الخ معلوم ہونا چاہئے کہ جن باتوں میں دعویٰ کے مسائل کی بنیاد ہے ان میں سے مدعی و مدعی علیہ کے درمیان فرق کرنا دوسرے اہم اور بیان کئے ہوئے امور میں بہت ہی ضروری ہے۔ وقد اختلفت الخ اور مدعی کی تعریف کرنے میں مشائخ کی عبارات مختلف ہیں۔ ان میں سے ایک عبارت یہی ہے جو کتاب قدوری میں بیان کی گئی ہے۔ اور یہ تفصیل و تقریر ہر طرح کے مدعی پر شامل صحیح ہوتی ہے۔

وقیل المدعی الخ اور بعضوں نے کہا ہے کہ مدعی ایسے شخص کو کہا جاتا ہے جو صرف حجت کے بعد یعنی گواہوں کو پیش کر کے یا دوسرے کے اقرار کر لینے سے ہی مستحق ہو۔ جیسے کہ وہ شخص جو اس عین پر قابض نہ ہو جس کا کہ اس نے دعویٰ کر رکھا ہو۔ اور مدعی علیہ وہ شخص ہوتا ہے جو صرف اپنے کہنے یا دعویٰ سے کسی حجت کے بغیر ہی مستحق ہو۔ جیسے کہ وہ شخص جو فی الحال مال پر قابض ہو۔ اور کچھ فقہاء نے کہا ہے کہ مدعی وہ شخص ہے جو خلاف ظاہر دعویٰ کرے۔ اور مدعی علیہ وہ شخص ہے جو ظاہر کے مطابق دعویٰ کرے۔ (الحاصل جو شخص کسی عین مال پر قابض ہو وہ ظاہر حال سے اپنے مالک ہونے کا مدعی ہے۔ اور جو شخص اس مال پر دعویٰ کرتا ہے وہ خلاف ظاہر دعویٰ کرتا ہے) اور امام محمدؒ نے مبسوط میں فرمایا ہے کہ مدعی علیہ وہ شخص جو انکاری ہو۔ مگر یہ قول اگرچہ صحیح ہے۔ لیکن ہماری گفتگو اس شخص کی شناخت میں ہے (کیونکہ بعض ایسی صورتیں بھی ہو جاتی ہیں جن میں ایک شخص بظاہر مدعی معلوم ہوتا ہے مگر معنیً وہ منکر ہوتا ہے۔ نیز بظاہر ایک شخص منکر معلوم ہوتا ہے مگر معنیً وہ مدعی ہوتا ہے۔ کیونکہ ایک ہی شخص ایک اعتبار سے مدعی مگر دوسرے اعتبار سے وہی مدعی علیہ ہوتا ہے۔ یعنی اس میں دونوں باتیں ایک ساتھ جمع معلوم ہوتی ہیں)۔ اور دعویٰ و انکار میں سے ایک کو فقہی طور سے ترجیح دینے کا ملکہ ہمارے ان فقہاء کرام کو ہوتا ہے جو اپنے فن میں خوب ماہر ہوں۔ کیونکہ حقیقت میں معنی ہی کا اعتبار ہوتا ہے اور ظاہری صورت اور لفظ کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ اسی بناء پر اگر کسی امانت دار نے یوں کہا کہ میں آپکی امانت واپس کر چکا ہوں اور وہ قسم بھی کھالے تو اسی کی بات کا اعتبار ہوگا۔ اگرچہ وہ بظاہر امانت کی واپسی کا دعویٰ دار ہے۔ لیکن حقیقت میں وہ منکر ہے۔ کیونکہ وہ معنی کے اعتبار سے اپنے اوپر کسی بھی قسم کا تاوان لازم ہونے سے انکار کرتا ہے۔

توضیح:۔ کتاب الدعویٰ۔ اس کتاب میں مدعی و مدعی علیہ اور مال یا حق جس کا دعویٰ ہو اور مدعی و مدعی علیہ کی پہچان۔ اور دعویٰ کے صحیح ہونے کا بیان ہے۔ مدعی پر گواہ اور منکر پر قسم لازم آتا ہے۔ اور قسم سے انکار کرنے کا مطلب دعویٰ کو تسلیم کر لینا ہوتا ہے۔ اور جب قاضی کی مجلس میں دعویٰ صحیح ہو تو مدعی علیہ پر اس کا جواب دینا لازم آتا ہے۔ اور گواہوں کی پیشی اور عدالت وغیرہ سب قاضی کی مجلس ہی میں ہوگی، اسی لئے اس بحث میں

اسی قسم کے مسائل بیان کئے گئے ہیں۔ مدعی اور مدعی علیہ کی تعریف، ان دونوں کے پہچاننے کا طریقہ، مدعی کی تعریف جاننے میں مشائخ کی عبارات، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف اقوال مشائخ، دلائل

قال ولايقبل الدعوى حتى يذكر شيئا معلوما في جنسه وقدره لان فائدة الدعوى الالزام بواسطة اقامة الحجة والالزام في المجهول لايتحقق فان كان عينا في يد المدعى عليه كلف احضارها ليشير اليها بالدعوى وكذا في الشهادة والاستحلاف لان الاعلام باقصى مايمكن شرط وذالك بالاشارة في المنقول لان النقل ممكن والاشارة ابلغ في التعريف ويتعلق بالدعوى وجوب الحضور وعلى هذا القضاة من آخرهم في كل عصر ووجوب الجواب اذاحضر ليفيد حضوره ولزوم احضاره العين المدعاة لما قلنا واليمين اذا انكره وسنذكره ان شاء الله تعالى. قال وان لم تكن حاضرة ذكر قيمتها ليصير المدعى معلوما لان العين لاتعرف بالوصف والقيمةتعرف به وقد تعذر مشاهدة العين وقال الفقيه ابو الليث يشترط مع بيان القيمة ذكر الذكورةوالانوثة.

ترجمہ:۔قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ کوئی دعویٰ اسی وقت قابل قبول ہوتا ہے جب کہ مدعی کسی ایسی معلوم چیز کو بیان کرے جس کی جنس اور قدر دونوں معلوم ہوں۔ کیونکہ دعویٰ کرنے کا فائدہ یہی ہوتا ہے کہ حجت قائم کرکے اس کو مدعی علیہ پر لازم کر دیا جائے۔ کیونکہ کسی مجہول چیز کو لازم کرنا ممکن نہیں ہوتا۔(ف۔اس لئے یہ بات ضروری ہوگئی کہ جس چیز کا دعویٰ کیا جائے اس کی جنس اور مقدار بیان کر دی جائے۔ فان کان الخ پس اگر مدعی علیہ کے قبضہ میں کوئی عین مال ہو یعنی مال منقول اور معین ہو تو اسے اس بات پر مجبور کیا جائے گا کہ اس مال کو کچہری میں لے کر حاضر ہو۔ تاکہ دعویٰ کرتے ہوئے اس کی طرف واضح اشارہ ہو سکے۔ اسی طرح گواہی میں اور قسم لینے میں بھی اس کی طرف اشارہ ہو سکے۔ لان الاعلام الخ کیونکہ جہاں تک لوگوں کو بتانا ممکن ہو اسے پوری حد تک بتانا شرط ہے۔ اور اس طرح سے مال منقول کا بتانا اشارہ کرنے سے ہی ممکن ہوتا ہے۔ کیونکہ منتقل ہونے والی چیز کو قاضی کی کچہری میں منتقل کرنا ممکن بھی ہوتا، اس کی طرف اشارہ کر دینے سے ہی اس کی پوری پوری پہچان ہو جاتی ہے۔

و یتعلق بالدعویٰ الخ اور دعویٰ کے صحیح ہونے کے ساتھ ہی مزید چند ضروری باتوں کا ہونا بھی ضروری ہے یعنی (۱) مدعی علیہ پر حاضر ہونا واجب ہے۔ اسی وجہ سے شروع سے ابتک ہر زمانہ کے قاضی اسی قول پر عمل کرتے آئے ہیں (۲) یہ کہ مدعی علیہ جب بھی حاضر ہو جائے اس پر مدعی کے دعویٰ کا جواب دینا واجب ہے تاکہ اس کا حاضر ہونا مفید ہو (۳) ایسا مال جس کے بارے میں دعویٰ ہے کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جانا ممکن ہو تو اسے بیان کردہ دلیل کے مطابق وہاں پر لانا بھی لازم ہے (۴) اگر وہ دعویٰ کو تسلیم نہ کرے اور اسی بناء پر اس سے قسم کھانے کو کہا جائے تو اس پر قسم لازم ہوگی۔ اس بحث کو انشاء اللہ ہم عن قریب مزید بیان کریں گے۔ قال وان لم تکن الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر وہ مال باقی نہ رہا ہو یعنی خواہ وہ ضائع ہو گیا ہو یا اسے وہاں پر لانا ممکن نہ ہو تو اس کی قیمت بیان کر دے تاکہ جو کچھ دعویٰ ہو وہ معلوم ہو سکے۔ کیونکہ کسی بھی مال عین کی پہچان صرف اس کا وصف بیان کر دینے سے نہیں ہوتی ہے یعنی اس کی اتنی پہچان ہو سکے جتنی شرط ہے یا ہونی چاہئے۔ البتہ قیمت کا اندازہ بتلا دینے سے پہچان ہو سکتی ہے۔ جب کہ موجودہ صورت میں مال عین کا مشاہدہ کرنا ناممکن ہے۔(ف مثلاً غلہ کی بڑی ڈھیر کے بارے میں دعویٰ ہو تو پوری ڈھیر کو کچہری میں لے کر جانا مشکل ہوتا ہے اس لئے بجائے ڈھیر لے جانے کے اور وصف بیان کرنے کے اس کی قیمت کا اندازہ بیان کر دینے کے ساتھ ہی اس کے مذکر یا مؤنث ہونے کو بھی بتا دینا ضروری ہے۔(ف یہ ساری تفصیل مال منقول کے بارے میں ہے؟م

توضیح:۔دعویٰ کے قابل قبول ہونے کی شرط۔دعویٰ کے صحیح ہونے کے بعد بھی ضروری باتیں، اگر دعویٰ کا مال باقی ہو یا ضائع ہو گیا ہو۔ تو کیا باتیں ضروری ہیں۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال فان ادعى عقارا حدده وذكر انه في يد المدعى عليه وانه يطالبه به لانه تعذر التعريف بالاشارة لتعذر النقل فيصار الى التحديد فان العقار يعرف به ويذكر الحدود الاربعة ويذكر اسماء أصحاب الحدود وانسابهم ولابد من ذكر الجد لان تمام التعريف به عند ابى حنيفةؒ على ما عرف هو الصحيح ولو كان الرجل مشهورا يكتفى بذكره فان ذكر ثلثة من الحدود يكتفى بها عندنا خلافا لزفرؒ لوجود الاكثر بخلاف ما اذا غلط في الرابعة لانه يختلف به المدعىٰ ولا كذالك بتركها وكما يشترط التحديد في الدعوى يشترط في الشهادة وقوله في الكتاب وذكر انه في يد المدعى عليه لابد منه لانه انما ينتصب خصما اذاكان في يده وفي العقار لايكتفى بذكر المدعى وتصديق المدعى عليه انه في يده بل لا يثبت اليد فيه الا بالبينة او علم القاضي هو الصحيح نفيا لتهمة المواضعة اذالعقار عساه في يد غيرهما بخلاف المنقول لان اليد فيه مشاهدة وقوله وانه يطالبه به لان المطالبة حقه فلا بد من طلبه ولانه يحتمل ان يكون مرهونا في يده او محبوسا بالثمن في يده وبالمطالبة يزول هذا الاحتمال وعن هذا قالوافي المنقول يجب ان يقول في يده بغير حق .

ترجمہ:۔قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مدعی نے کسی غیر منقولہ جائیداد (عقار) کا دعویٰ کیا تو اس پر لازم آتا ہے کہ اس کی چوحدی (حدود) بیان کردے۔اور یہ بھی بتلائے کہ وہ اس کے قبضہ میں ہے۔ اور یہ کہ اس مدعی نے اس سے اپنی اس عقار (جائیداد) کا مطالبہ کیا ہے۔لانہ تعذر الخ کیونکہ اس جائیداد کے منتقل نہ ہونے کی وجہ سے جب اشارہ سے اس کی پہچان ممکن نہیں ہوئی تو اس کی چوحدی بیان کردینے کی ضرورت ہوئی۔ کیونکہ عقار (جائیداد غیر منقولہ) کی پہچان اسی طرح سے ہوتی ہے۔ پھر حدود اربعہ بیان کرے۔اور ان لوگوں کے نام ونسب کو بھی بیان کرے جن کی جائیداد چاروں اطراف میں ہے۔ مثلاً یہ کہے کہ زید بن بکر بن خالد۔اس میں باپ کے ساتھ ہی دادا کا نام بھی بیان کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دادا کا نام بیان کردینے سے ہی اس کی شناخت مکمل ہوتی ہے۔ جیسا کہ پہلے اپنے موقع پر بیان کیا جاچکا ہے۔ اور یہی صحیح روایت ہے۔(ف۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ وہ شخص مشہور نہ ہو۔ یعنی جو شخص اس کی چوحدی میں سے کسی بھی حد کا مالک ایسا ہو کہ لوگ عموماً اسے جانتے پہچانتے نہ ہوں۔

ولو کان الرجل الخ اور اگر وہ شخص خود ہی مشہور ہو تو صرف اس کا نام ہی ذکر کردینا کافی ہوگا۔(ف۔ یعنی اس کا باپ اور دادا کے نام بیان کئے بغیر صرف اسی کا نام ذکر کردینا کافی ہوگا۔ مثلاً اس جائیداد کی شرقی (پوربی) جانب کا مالک فلاں شخص ہے جو اپنے طور پر مشہور شخص ہے۔فان ذکر الخ اب اگر بجائے چاروں حد بیان کرنے کے صرف تین ہی حدود بیان کئے تو امام زفرؒ کے قول کے برخلاف ہمارے نزدیک اکتفاء کیا جائے گا۔ کیونکہ اکثر حدود کا ذکر ہو گیا ہے۔(ف۔ مگر صرف دو حدود ذکر کرنا کافی نہ ہوگا۔ کیونکہ اکثر کا حکم کل کے برابر ہوتا ہے۔بخلاف ما الخ اس کے برخلاف اگر چوتھی حد بیان کرنے میں غلطی کردی تو دعویٰ غلط ہو جائے گا۔ کیونکہ جس چیز کے بارے میں دعویٰ ہے وہی چیز مختلف ہو گئی۔اور چوتھی حد کا بیان چھوڑ دینے سے یہ بات نہیں ہوتی ہے۔(ف کیونکہ وہ چوتھی حد تو اپنی جگہ پر ہی رہی اگرچہ بیان نہیں کی گئی ہے۔وکمایشترط الخ اور جیسے دعویٰ کرتے وقت حدود کا بیان کرنا شرط ہے اسی طرح گواہی دیتے وقت بھی حدود کا بیان کرنا شرط ہے۔(ف یعنی جو لوگ ایسے دعویٰ کے سلسلہ میں گواہی دینے آئیں ان پر بھی لازم ہوگا کہ اس جائیداد کے حدود بیان کریں۔ جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا ہے۔وقولہ فی الکتاب

الخ اور کتاب قدوری کے حوالہ سے جو یہ لکھا گیا ہے کہ مدعی یہ بیان کرے کہ یہ عقار اس مدعی علیہ کے قبضہ میں ہے، کیونکہ ایسا کرنا ضروری ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ مدعی علیہ کو خصم یا فریق ثانی اسی وقت کہا جائے گا جب کہ وہ جائیداد اس کے قبضہ میں بھی ہو۔

وفي العقار الخ اور عقار (جائیداد غیر منقولہ) میں مدعی کے بیان کرنے اور مدعی علیہ کی اس طرح تصدیق کرنے پر کہ یہ عقار اسی شخص (مدعی علیہ) کے قبضہ میں ہے اکتفاء نہیں کیا جائے گا۔ (ف۔ یعنی اگر کسی عقار کا دعویٰ کیا اور اس میں یہ کہا کہ وہ عقار مذکور مدعی علیہ کے قبضہ میں ہے۔ اور اس مدعی علیہ نے اس بات کی تصدیق بھی کر دی کہ جس عقار پر مدعی کا دعویٰ ہے وہ اس مدعی علیہ کے قبضہ میں ہے۔ بل لایثبت الخ بلکہ عقار میں قبضہ ثابت نہیں ہوگا۔ البتہ اسی وقت ثابت ہوگا جب کہ اس دعویٰ پر گواہ پیش کردے یا قاضی کو اس کی خبر ہو چکی ہو۔ (ف مثلاً گواہ نے یوں کہا کہ ہم نے اس مکان کو اس مدعی علیہ کے قبضہ میں ناحق پایا ہے تو یہ کہنا کافی نہ ہوگا۔ یہی قول صحیح ہے۔ کیونکہ اس طرح سے مواضعہ کی تہمت کی نفی کرنے کے لئے۔ (یعنی اس احتمال کو دور کرنے کے لئے کہ دونوں گواہوں نے آپس میں یہ طے کر لیا ہو کہ کسی طرح مدعی علیہ اس مدعی کے قول کی تائید کر دے تاکہ اس کے بعد قاضی مدعی ہی کے قبضہ میں رہنے کے بارے میں فیصلہ کر دے۔ اس کے بعد مدعی اپنی مرضی کے مطابق اس میں تصرف کر سکے)۔ اذا العقار الخ کیونکہ یہ بات ممکن ہے کہ شاید وہ جائیداد ان دونوں میں سے کسی کا بھی اس پر قبضہ نہ ہو بلکہ اور کسی تیسرے کا اس پر قبضہ ہو۔

بخلاف المنقول الخ برخلاف مال منقول کے کہ منقول مال میں قابض کا قبضہ خود ہی ظاہر اور گواہ بھی ہو رہا ہے۔ (ف۔ اور کسی چیز کا کسی کے قبضہ میں ہونا ہی اس پر ملکیت کی دلیل ہے اس لئے ظاہر حال سے دعویٰ صحیح ہو گیا۔ وقوله انه الخ اور قدوریؒ نے جو یہ فرمایا ہے کہ یہ بیان کرے کہ مدعی اس کو اس مدعی علیہ سے مطالبہ کرے گا۔ کیونکہ وہ مال عقار تو مدعی کا حق ہے اس لئے یہ بات شرط لازم ہوگی کہ مدعی اس مدعی علیہ سے مطالبہ کرے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ اس میں اس بات کا احتمال ہوتا ہے کہ وہ جائیداد اگرچہ اس مدعی علیہ کے قبضہ میں ہے مگر رہن کے طور پر ہو یا قرض کی ادائیگی نہ ہونے کی وجہ سے اس کے پاس رُکا ہوا ہو۔ (ف۔ یعنی شاید کہ مدعی نے مدعی علیہ سے قرض لے کر یہ جائیداد اس کے پاس رہن رکھی ہوئی ہو۔ یا مدعی نے اس سے خریدا تھا مگر اس کی قیمت ادا نہ کرنے کی وجہ سے مدعی علیہ نے اسے حوالہ نہ کیا بلکہ روک رکھا ہو۔ تو مال کا اس کے پاس صرف موجود ہونا دعویٰ کے صحیح ہونے کی دلیل نہیں ہوئی۔ کیونکہ یہ احتمال موجود ہے۔ وبالمطالبة الخ اور مطالبہ کے بعد یہ احتمال ختم ہو جاتا ہے۔ (ف۔ کیونکہ جو چیز بطور رہن ہو یا قیمت کی ادائیگی نہ ہونے کی وجہ سے روکی گئی ہو وہ قابض کے قبضہ سے نہیں لی جا سکتی ہے۔ اب جب کہ اس نے مطالبہ کیا تو ملکیت کے دعویٰ میں یہ احتمال باقی نہیں رہا۔ وعن هذا الخ اور ان ہی احتمالات سے بچنے کے لئے مشائخ نے فرمایا ہے کہ مال منقول کے دعویٰ میں یہ کہنا ضروری ہے کہ اس مدعی علیہ کے قبضہ میں ناحق ہے۔ (ف اس جملہ کے کہہ دینے کی وجہ سے یہ احتمال ختم ہو گیا کہ وہ مرہون شئے یا قیمت کی ادائیگی نہ ہونے کی وجہ سے رُکی ہوئی ہے۔ کیونکہ مرتہن یا بائع کا یہ قبضہ حق بجانب ہے یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہے جب کہ مال عین میں ہو۔

توضیح:۔ اگر مدعی کا دعویٰ غیر منقولہ جائیداد پر ہو تو اسے کیا کرنا چاہئے۔ جائیداد کی چوحدی بیان کرتے وقت صرف اس کی دو یا تین حدیں بیان کیں۔ مال منقول کے دعویٰ میں کن باتوں کا ذکر کرنا ضروری ہے، تفصیل مسائل، حکم، اقوال مشائخ، دلائل

قال وان كان حقا في الذمة ذكر انه يطالبه به لما قلنا وهذا لان صاحب الذمة قد حضر فلم يبق الا المطالبة لكن لا بد من تعريفه بالوصف لانه يعرف به .

قال واذا صحت الدعوى سأل القاضي المدعى عليه عنها لينكشف وجه الحكم فان اعترف قضى عليه بها لان الاقرار موجب بنفسه فيأمر بالخروج عنه وان انكر سأل المدعى البينة لقوله عليه السلام الك بينة فقال لا فقال لك يمينه سأل ورتب اليمين على فقد البينة فلا بد من السؤال ليمكنه الاستحلاف .

قال وان أحضرها قضى بها لانتفاء التهمة عنها وان عجز عن ذالك وطلب يمين خصمه استحلفه عليها لما روينا ولابد من طلبه لان اليمين حقه الا ترى انه كيف اضيف اليه بحرف اللام فلابد من طلبه .

ترجمہ :۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر وہ چیز جس کا دعویٰ ہے کوئی ایسا حق ہو جو مدعی علیہ کے ذمہ ہو تو مدعی یہ بیان کرے کہ فلاں شخص پر میرا دعویٰ ہے اس سے میں اپنے حق کا مطالبہ کرتا ہوں۔ اسی دلیل کی بناء پر جو گزر گئی ہے۔(ف۔ یعنی یہ کہ مطالبہ کرنا اس مدعی کا حق ہے جس کا مطالبہ کرنا ضروری ہوتا ہے)۔ وهذا لان الخ یہ اس لئے کہ جس کے ذمہ باقی ہے وہ تو موجود ہے۔ اس لئے اس سے مطالبہ کرنے کے سوائے کوئی کام یعنی مطالبہ کرنے کے دوسری کوئی چیز باقی نہیں رہی ہے(ف۔ کیونکہ وہ حق مال عین نہیں ہے کہ اس کی طرف اشارہ ہو سکے)۔ لکن لابد الخ لیکن اس حق کو اس کے وصف کے ساتھ بیان کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ جو حق کہ ذمہ میں واجب ہو اور غیر معین ہو اس کی پہچان اسی وصف کے بیان سے ہوتی ہے۔(ف۔ مثلاً یوں کہے کہ پانچ سو کھرے درہم یا اوسط درجہ کے جن کا وزن اتنا اور اتنا فلاں سکہ کا ہوتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ اپنا دعویٰ صحیح کرنے کے لئے جو باتیں لازم ہوں وہ سب بیان کر دے)۔

قال واذا صحت الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اس طرح جب دعویٰ صحیح ہو جائے تب قاضی مدعی علیہ سے اس دعویٰ کے متعلق دریافت کرے۔(ف۔ کہ تم اس دعویٰ کے بارے میں کیا کہتے ہو۔ کیا تم اس کا اقرار کرتے ہو یا انکار کرتے ہو۔ پوچھنے کا مقصد یہ ہو گا کہ اس کے بعد ہی مناسب فیصلہ کر سکے۔(ف۔ کہ قاضی نے مدعی علیہ کے اقرار کرنے پر اس پر حکم جاری کیا ہے۔ یا وہ اس کا انکار کر چکا تھا۔ پھر گواہوں سے بیان لے کر دعویٰ ثابت ہونے کے بعد حکم جاری کیا ہے۔ فان اعترف الخ اب اگر مدعی علیہ نے دعویٰ کا اقرار کر لیا تو قاضی اس دعویٰ کا اس پر حکم لگائے۔ لان الاقرار الخ کیونکہ خود اس کے اپنے اقرار سے ہی حق لازم ہوا ہے۔ اس وقت قاضی اس لئے حکم دے گا تاکہ وہ اپنے اقرار کے مطابق مدعی کو اس کا حق ادا کر کے بری الذمہ ہو جائے۔(ف یعنی آدمی کو اس کی اپنی ذات پر اختیار ہے کہ جو چاہے اقرار کرے تاکہ وہی اس پر نافذ ہو جائے۔ پس جب کہ مدعی علیہ نے اپنی ذات پر اس حق کا اقرار کر لیا تو دوسری کسی حجت کے بغیر ہی وہ حق اس پر لازم ہو گیا۔ لہذا قاضی اس پر یہ حکم جاری کرے گا کہ اس کا حق ادا کر کے بری الذمہ ہو جائے۔

وان انكر الخ اور اگر مدعی علیہ اس کے دعویٰ کا انکار کر دے تب قاضی اس مدعی سے گواہ کا مطالبہ کرے گا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے جو آپؐ نے ایک مدعی سے فرمایا تھا کہ کیا تمہارے دعویٰ پر تمہارے پاس گواہ ہیں۔ انہوں نے انکار میں جواب دیا۔ اس پر آپ نے فرمایا کہ اب تمہارے لئے اس مدعی علیہ کی قسم ہے۔(ف اس کی روایت بخاری و مسلم اور سنن اربع نے کی ہے)۔ سأل و رتب الخ اس حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدعی سے گواہ چاہے۔ پھر گواہ نہ ہونے کی صورت میں قسم لازم کی۔ اس لئے یہ لازم ہوا کہ قاضی پہلے سوال کرے تاکہ اسے مدعی علیہ سے قسم لینا ممکن ہو۔ (ف۔ پس سب سے پہلے قاضی مدعی سے گواہ طلب کرے)۔ قال وان احضرها الخ قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر مدعی گواہوں کو بلا کر لے آئے یعنی اگر ان کا عادل ہونا بھی ثابت ہو جائے تب قاضی ان کی گواہی کے مطابق حکم دے۔ کیونکہ اس دعویٰ سے تہمت دور ہو گئی۔

وان عجز الخ اور اگر مدعی اپنے گواہوں کو لانے سے عاجز ہو کر مدعی علیہ سے قسم کھانے کو کہے۔ تو قاضی اس دعویٰ کے مطابق مدعی علیہ سے قسم لے گا۔ اس کی دلیل بھی وہی حدیث ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دی۔(ف یعنی وہ یہ ہے کہ حضرت اشعث

بن قیس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ میرے اور ایک یہودی کے درمیان ایک زمین کے بارے میں جھگڑا تھا۔ اس لئے میں اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے لے آیا۔ اس وقت رسول اللہ ﷺ نے مجھ سے فرمایا کہ کیا تمہارے پاس اپنے گواہ ہیں۔ میں نے عرض کیا کہ نہیں۔ تب آپ ؐ نے اسی یہودی سے فرمایا کہ تم قسم کھالو۔ تو میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ﷺ یہ تو قسم کھاجائے گا۔ اور میرا مال لے جائے گا۔ اور یہ شخص بے خوف اور نڈر ہے۔ تب آپ ؐ نے فرمایا کہ جو شخص ایسی قسم کھالے جس کی وجہ سے وہ مال کا حقدار بن جائے حالانکہ وہ حقیقت میں اپنی قسم کھانے میں جھوٹا ہو تو وہ اللہ تعالیٰ سے اس حال میں ملے گا کہ اللہ تعالیٰ اس پر سخت غصہ میں ہوں گے۔ اس کی روایت مسلم نے کی ہے۔ اور تمام صحاح ستہ نے بھی اس کی روایت کی ہے۔ اسی موقع پر یہ آیت نازل کی گئی ﴿انَّ الَّذِینَ یَشتَرُونَ بِعَهدِاللهِ وَ اَیمَانِهِم ثَمناً قَلِیلاً اُولٰئِکَ لَهُم عذاب عَظِیم﴾۔ تک۔ جیسا کہ صحاح ستہ میں ہے۔ ولابدمن طلبه الخ اور مدعی کے لئے اس موقع پر قسم کھانے کا مطالبہ کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ قسم کھلانے کا اُسی کا حق ہے۔ الاتری الخ کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ رسول اللہ ﷺ نے (الک بینۃ فقال لا فقال لک یمینه فرماکر) کیونکہ لک میں لام مدعی کی طرف مجرور اور مضاف ہوئی۔ اس سے معلوم ہوا کہ مدعی کے لئے ضروری ہے قسم کا مطالبہ کرنا۔ (ف یعنی حدیث میں لک یمینه فرمایا گیا ہے۔ تمہارے لئے مدعی علیہ کی قسم ہے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ یہ قسم مدعی کا حق ہے۔ پس وہ جب اپنا حق طلب کرے گا حاکم اس کو مدعی علیہ سے دلادے گا۔

توضیح:۔ مدعی نے جس چیز کا دعویٰ کیا ہے اگر وہ ایسا حق ہو جو مدعی علیہ کے ذمہ ہو تو مدعی کس طرح دعویٰ کرے گا۔ دعویٰ صحیح ثابت ہو جانے کے بعد قاضی کیا کرے گا۔ اگر مدعی علیہ نے مدعی کے دعویٰ کو تسلیم کرلیا۔ یا دعویٰ کا انکار کردیا۔ اگر مدعی اپنے گواہوں کو لانے سے عاجز ہو کر مدعی علیہ سے قسم کھانے کو کہے، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

﴿باب الیمین﴾

واذاقال المدعی لی بینة حاضرة وطلب الیمین لم یستحلف عند ابی حنیفةؒ معناه حاضرة فی المصر وقال ابویوسفؒ یستحلف لان الیمین حقه بالحدیث المعروف فاذا طالبه به یجیبه ولابی حنیفةؒ ان ثبوت الحق فی الیمین مرتب علی العجز عن اقامة البینة لما روینا فلا یکون حقه دونه کما اذاکانت البینة حاضرة فی المجلس ومحمد مع ابی یوسفؒ فیما ذکره الخصاف ومع ابی حنیفةؒ فیما ذکر الطحاوی .قال ولا ترد الیمین علی المدعی لقوله علیه السلام البینة علی المدعی والیمین علی من انکر قسم والقسمة تنافی الشرکة وجعل جنس الایمان علی المنکرین ولیس وراء الجنس شئی وفیه خلاف الشافعیؒ.

باب قسم کا بیان

ترجمہ:۔ اگر مدعی نے کہا کہ میرے گواہ حاضر ہیں اور اس نے مدعی علیہ سے قسم کھانے کا مطالبہ کیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مدعی علیہ سے قسم نہیں لی جائے گی۔ معناہ الخ۔ مدعی کے اس بات کے کہنے کا مطلب کہ گواہ حاضر ہیں یہ ہے کہ میرے گواہ اسی شہر میں ہیں۔ (ف اور اس کی مراد یہ نہیں ہے کہ وہ قاضی کی کچہری میں آگئے ہیں۔ کیونکہ وہ کچہری میں آچکے ہوں تو بالاتفاق مدعی علیہ سے قسم نہیں لی جائے گی۔ اور اگر یوں کہا کہ میرے گواہ شہر میں ہیں تو اس صورت میں قسم کھانے کے بارے میں اختلاف ہے۔ اس طرح سے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قسم نہیں لی جائے گی۔ وقال ابو یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ مدعی علیہ سے قسم لی جائے گی۔ کیونکہ قسم مدعی کا حق ہے۔ مشہور حدیث کی بناء پر پس جب مدعی نے مدعی علیہ سے قسم کا

مطالبہ کیا تو وہ اسے قبول کرلے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ قسم میں مدعی کا حق اس وقت ثابت ہوتا ہے جب کہ وہ گواہ حاضر کرنے سے عاجز ہو جائے۔ جس کی دلیل وہی حدیث ہے جو ہم نے پہلے روایت کر دی ہے۔ اس لئے گواہی سے عاجز ہوئے بغیر قسم لینا مدعی کا حق نہ ہوگا۔ جیسے کہ اگر قاضی کی مجلس میں گواہ موجود ہوں تو اس وقت بالاتفاق قسم لینا مدعی کا حق نہیں ہوتا ہے۔ اور امام محمدؒ سے دو مختلف روایتیں ہیں۔ جیسا کہ خصافؒ کی روایت میں ہے کہ وہ امام ابو یوسفؒ کے ساتھ ہیں۔ اور طحاویؒ کی روایت میں ہے کہ وہ امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ ہیں۔ (ف اترازیؒ نے غایۃ البیان میں اعتراض کیا ہے کہ خصافؒ نے امام محمدؒ کا قول بالکل نقل نہیں کیا ہے۔ اسی طرح طحاویؒ نے بھی مختصر میں ذکر نہیں کیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ ع۔

قال ولا ترد الخ قدوریؒ نے لکھا ہے کہ مدعی پر قسم نہیں لوٹائی جائے گی۔ امام احمدؒ سے یہی ظاہر الروایہ ہے۔ ع۔ (ف یعنی کسی حال میں بھی ایسا نہیں ہوگا کہ مدعی کے قسم کھانے پر جحت دعویٰ کے بغیر حکم دیا جائے گا۔ رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ مدعی پر گواہ لازم ہوتے ہیں۔ اور جو انکار کرے اس پر قسم لازم ہوتی ہے۔ (ف شیخین وغیرہما نے اس کی روایت کی ہے) اس فرمان میں حکم کو بانٹ دیا گیا ہے۔ اور تقسیم یا بٹوارہ شرکت کے مخالف ہوتا ہے۔ (ف یعنی گواہی نمبر (۱) اور قسم نمبر (۲) دونوں کو رسول اللہ ﷺ نے مدعی اور مدعی علیہ کے درمیان تقسیم کر دیا ہے۔ اور تقسیم ہو جانے کے بعد کسی چیز میں شرکت باقی نہیں رہتی ہے۔ ورنہ تقسیم کا کوئی فائدہ اور مقصد نہ ہوگا۔ اس میں رسول اللہ ﷺ نے جنس قسم کو انکار کرنے والوں کے لئے مخصوص کر دیا ہے۔ (ف اس طرح سے کہ الیمین کو الف اور لام جنس کے ساتھ فرمایا ہے۔ کیونکہ یہاں پر بالاتفاق کوئی معہود قسم نہیں ہے۔ اس لئے جنس قسم منکر کے لئے ہوئی)۔ اور جنس کے علاوہ دوسری کوئی چیز باقی نہیں ہے۔ (ف یعنی جب جنس قسم مدعی علیہ کے ساتھ مخصوص ہوگئی تب کوئی قسم ایسی باقی نہیں رہی جو مدعی کے لئے ہو سکے۔

وفیہ خلاف الشافعیؒ قسم کے اس حکم کے بارے میں امام شافعیؒ کا اجتہاد سب کے مخالف ہے، (ف: چنانچہ امام شافعیؒ کے نزدیک جب مدعی کا کوئی گواہ نہ ہو۔ اس لئے قاضی نے مدعی علیہ کو قسم کھانے کے لئے کہا اور اس نے بھی قسم کھانے سے انکار کر دیا تو وہ قسم اب خود مدعی پر لوٹ آئے گی۔ چنانچہ اگر مدعی قسم کھالے تو اسی کی قسم کی بناء پر قاضی فیصلہ سنادے گا۔ اسی طرح اگر مدعی صرف ایک گواہ حاضر کر کے دوسرے گواہ کو حاضر کرنے سے عاجزی کا اقرار کرلے تب بھی اس پر قسم لازم آجائے گی۔ پھر اگر ایک گواہ ہونے کے علاوہ وہ قسم بھی کھالے تب قاضی اسی کے دعویٰ کے مطابق حکم دیدے گا۔ اور اگر وہ قسم کھانے سے انکار کر جائے تو کوئی حکم نہیں دے گا۔ ک۔ یہی قول امام مالکؒ کا ہے۔ اور یہی ایک روایت امام احمدؒ کی بھی ہے۔ مگر بعض علماء شافعیہؒ نے فرمایا ہے کہ امام احمد اور جمہور فقہاء کا یہی مذہب ہے۔ اور امام مالکؒ نے اپنی موطا میں حضرت باقر رضی اللہ عنہ سے مرسل روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک گواہ اور مدعی کی قسم پر فیصلہ سنادیا۔ ابن عبد البرؒ نے کہا ہے کہ اس حدیث کو مالکؒ سے ایک جماعت نے موصولاً بیان کیا ہے۔ جن میں سے حضرت عثمان ابن خالد العثمانی و اسمٰعیل بن موسیٰ الکوفی بھی ہیں۔ اور باقرؒ نے حضرت جابرؓ سے موصولاً روایت کی ہے جسے حفاظ کی ایک جماعت نے اسناد کیا ہے۔

اور یہ حدیث حضرات ابن عباسؓ و جابرؓ و ابوہریرہؓ و زید بن ثابتؓ و عمرؓ و ابن عمرو علیؓ و سعدؓ بن عبادہ و عبد اللہؓ بن عمرو بن العاص و مغیرہؓ بن شعبہ اور مسروقؒ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے۔ اور یہ حدیث ابن عباسؓ کو مسلم و ابوداؤد و نسائی و ابن ماجہ و دار قطنی اور بیہقی رحمہم اللہ نے روایت کیا ہے۔ اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ حدیث صحیح ہے۔ اور ابن عبد البرؒ نے کہا ہے کہ صحیح ہے۔ اس میں کسی کو طعن کرنے کی مجال نہیں ہے۔ اور علماء نے کہا ہے کہ اس باب میں تقریباً بیس صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کیا ہے۔ جس میں حسن و صحیح روایتیں بہت ہیں۔ ابن عبد البرؒ نے کہا ہے کہ متواترات ہیں۔ طحاویؒ نے اعتراض کیا ہے کہ اس کے اسناد میں قیس بن سعد راوی کی کوئی روایت عمرو بن دینار سے ثابت نہیں ہوئی ہے۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ دونوں مکی و ثقہ تابعی ہیں۔ اور قیس بن سعدؒ سے بخاری و مسلمؒ نے روایت کی ہے۔ اور ابن المدینی نے کہا

ہے کہ وہ ثقہ ہیں۔ اور قیس کی متابعت کی ہے محمد بن مسلم الطائفی نے اور شافعیؒ نے اس کو دوسری سند سے ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے۔ سوائے اس کے کہ ترمذیؒ نے علل کبیر میں بخاریؒ سے نقل کیا ہے کہ عمرو بن دینار نے اس حدیث کو ابن عباسؓ سے نہیں سنا ہے۔ اس کا جواب دیا گیا ہے کہ عمرو بن دینار نے ابن عباسؓ سے احادیث کی روایت کی ہے اور ان سے ملاقات بھی ممکن ہے۔ یہاں تک کہ مسلمؒ نے تصحیح کی ہے۔ اس کے علاوہ حنفیہ کے نزدیک یہ کوئی جرح اور عیب نہیں ہے جب کہ راوی ثقہ ہے۔ اور دار قطنیؒ نے کبھی عمرو بن دینار عن طاؤس عن ابن عباس روایت کی ہے۔ اور کبھی عمرو بن دینار عن جابر بن زید عن ابن عباس روایت کی۔ اس طرح ثقہ طریقہ سے وصل ثابت ہے۔ اس کے علاوہ یہی حدیث حضرت ابوہریرہؓ سے سنن اربعہ میں مرفوعاً مروی ہے۔ اور ترمذیؒ نے کہا ہے کہ حدیث حسن ہے۔ اور اس کے سارے راوی مدنی اور ثقہ ہیں۔

اور حضرت جابرؓ سے ترمذی و ابن ماجہ نے روایت کی ہے۔ اور ابن خزیمہ و ابو عوانہؒ نے اس کو صحیح میں شمار کیا ہے۔ اور حق بات یہ ہے کہ حدیث یقیناً ثابت ہے۔ اس کے جواب میں کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ حدیث منسوخ ہے۔ لیکن اسے بھی اس طرح رد کیا جاتا ہے کہ نسخ کا دعویٰ صرف احتمال سے ساقط نہیں ہوتا ہے۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اس حدیث میں قرآن پاک سے کوئی مخالفت لازم نہیں آتی ہے۔ کیونکہ نص میں یہ بات واضح نہیں ہے کہ اس سے کم جائز نہیں ہے۔ دار قطنیؒ نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ وابوبکر و عمر و عثمان رضی اللہ عنہم سب کے سب ایک گواہ کی گواہی کے ساتھ مدعی کی قسم پر حکم دیا کرتے تھے۔ اور امام مالکؒ نے اپنی مؤطا میں ابوالزناد سے روایت کی ہے کہ عمر بن عبدالعزیزؒ نے اپنے کوفہ کے عامل کو جن کا نام عبدالحمید بن عبدالرحمٰن بن زید بن الخطاب تھا فرمان لکھا کہ ایک گواہ کے ساتھ مدعی کی قسم ہونے پر فیصلہ سنادیا کرو۔ اور مالکؒ نے بلاغاً یہ فتویٰ ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن وسلیمان بن یسار سے نقل کیا۔ اور مالکؒ نے کہا ہے کہ سنت جاری ہو چکی ہے کہ ایک گواہ اور مدعی کی قسم پر حکم دیا جائے۔ خلاصہ بحث یہ ہوا کہ خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم کے علاوہ صحابہ اور تابعین کرام کی ایک بڑی جماعت اس بات پر متفق ہے کہ ایک گواہ کے ساتھ مدعی کی قسم ہو جانے کے بعد حکم دیا جائے۔ اور ہمیں یہ حکم ہے کہ ہم خلفائے راشدینؓ کی اتباع کریں۔ دوم یہ کہ رسول اللہ ﷺ سے قضاء کا یہ حکم بطریق تواتر نقل ہوا ہے۔ اور یہ حدیث مشہور کے درجہ سے کم نہیں ہے۔ جب کہ بالاتفاق حدیث مشہور کے ذریعہ سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے۔ نیز کتاب اللہ میں اگر کوئی حکم مطلق یا عام ہو تو وہ مشہور حدیث سے منسوخ ہو سکتا ہے۔ پس اصول الحنفیہ کی بناء پر بھی لازم آیا کہ اسی حدیث کے موافق حکم ہو۔ اور خود حنفیہ نے اس زیادتی کے موافق چند مسائل میں کیا بھی ہے۔ چنانچہ کسی عورت کا نکاح اس کی پھوپھی یا خالہ کے نکاح میں رہتے ہوئے جائز نہیں ہے۔ حالانکہ قرآن پاک میں ہے وَ اُحِلَّ لَكُم مَا وَرَاءَ ذٰلِكُم الآیہ موجود ہے۔ اور جیسے موزوں پر مسح کرنا جائز اور پالتو گدھے کا گوشت کھانا حرام ہونا وغیرہ دوسرے مسائل ہیں۔

پھر اصول حدیث میں یہ بات مسلم ہو چکی ہے کہ کسی نص میں اگر کسی عدد کا ذکر موجود ہو مگر مقصود نہ ہو تو اس سے کم یا زیادہ کرنا بھی ثبوت کے بعد جائز ہے۔ اور یہاں خود حدیث و آثار میں بیان موجود ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوا کہ حدیث پر عمل کرنا واجب ہے۔ اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ بظاہر حنفیہ کے اجتہاد کی اصل یہ ہے کہ ہم نے قرآن پاک کے اندر معاملات کے سلسلہ کی نصوص میں دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کا حکم پایا ہے۔ اس لئے اس سے کم کی گواہی کی اجازت نہ ہوگی۔ کیونکہ زیادہ گواہ ہونے کی صورت میں بالاتفاق کوئی ممانعت اور مخالفت نہیں ہے۔ اس لئے اگر مذکورہ تعداد سے کم کرنے میں بھی ممانعت مقصود نہ ہو تو اس آیت سے کوئی حکم ہی ثابت نہ ہوگا۔ اور یہ بات خلاف اجماع ہے۔ پس ظاہر قرآن سے یہ سمجھ میں آیا کہ اس سے کم جائز نہیں ہے۔ پھر ہمیں حدیث سے یہ بات معلوم ہوئی۔ ایک تو یہ کہ آپ ﷺ نے ایک گواہ کی گواہی کے بعد مدعی سے قسم لینے کے بعد حکم دیا۔ دوم یہ کہ آپ نے مدعی پر گواہ اور مدعی علیہ پر قسم کھانے کے عمل کو تقسیم کر دیا ہے۔ اور یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ اس تقسیم عمل میں قسم کی جنس مدعی علیہ کی جانب رکھی گئی ہے۔ اس لئے کوئی اور کسی قسم کی قسم مدعی پر لازم نہیں

ہوئی۔ تو بظاہر اس حدیث اور پہلی حدیث کے مفہوم میں تعارض پیدا ہوتا ہے۔ لیکن یہ تعارض ظاہری طور پر استنباط کرنے سے پیدا ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر ہم اس کی تاویل اس طرح کریں کہ مدعی علیہ کے ذمہ قسم ہے مگر اس صورت میں جب کہ مدعی علیہ قسم کھائے اور مدعی کے پاس دو گواہ ہوں، اور جب مدعی کے پاس صرف ایک گواہ ہو اور دو گواہ نہ ہوں تو اس صورت میں قسم کو مدعی کے لئے لازم کرنے میں پہلی حدیث کے مطابق مضائقہ نہیں ہے۔ ایسی تاویل کرنے سے دونوں حدیثوں کے درمیان تعارض باقی نہ رہے گا۔ لیکن اس سے یہ بات لازم آجائے گی کہ اصل میں مدعی کے ذمہ دو گواہوں کا ہونا ضروری ہے۔

تاکہ ایک گواہ ہونے اور دوسرا گواہ نہ ہونے کی صورت میں اس دوسرے کے عوض مدعی کی قسم کافی ہوجائے۔ کیونکہ اگر مدعی کے ذمہ قسم ہی کافی ہوتی۔ اور کم سے کم دو گواہ ہونا ضروری نہ ہوتا تو ایک گواہ کے بغیر بھی صرف مدعی کی قسم سے ہی فیصلہ ہوجاتا۔ حالانکہ اس کا قائل کوئی بھی نہیں ہے۔ اب جب کہ ہم اس نتیجہ پر پہنچے کے آیت پاک میں بلاشبہ حقیقت میں مدعی کے لئے کم از کم دو گواہوں کا ہونا ہی مقصود ہے۔ پھر حدیث سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ ایک گواہ کے عوض مدعی کی قسم ہی کافی ہوتی ہے تو ہمارے لئے آیت میں کوئی تعارض باقی نہ رہا۔ البتہ حدیث میں تعارض رہا۔ ساتھ ہی ان دونوں میں توفیق دینا بھی ممکن ہے۔ لیکن یہ توفیق بھی قرآن سے معارض ہوجاتی ہے۔ اس کے علاوہ ایک اور احتمال رہ گیا ہے کہ شاید وہ ایک گواہ کوئی خاص شخص ہو۔ (عام طور پر حکم نہ ہو)۔ اس لئے قرآن مجید کی دی ہوئی ترجیح اور حدیث سے موافقت لے گئی۔ اور ایک گواہ اور مدعی کی قسم کی حدیث کو کسی خاص واقعہ پر محمول کیا گیا اور دوسرے علماء نے کہا کہ واقعہ کو خاص اس لئے نہیں کہا جائے گا کہ خلفاء راشدین نے بھی اسی کے موافق فیصلہ کیا ہے۔ اور حدیث مشہور سے زیادتی بھی جائز ہے۔ پس وجہ استدلال کو ترجیح کے بغیر قائم ہونا چاہئے۔ کیونکہ حدیث مشہور بھی ساقط نہیں ہوتی ہے۔ فافہم۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

توضیح:۔باب قسم لینے کا بیان۔ اگر مدعی کے گواہ موجود ہوں خواہ قاضی کی مجلس میں یا اس شہر میں پھر بھی مدعی علیہ سے قسم کھانے کا وہ مطالبہ کرے۔ کیا کسی صورت میں مدعی سے بھی قسم لی جاسکتی ہے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ولاتقبل بينة صاحب اليد في الملك المطلق وبينة الخارج اولى وقال الشافعيؒ يقضي ببينة ذى اليد لاعتضادها باليد فيقوى الظهور وصار كالنتاج والنكاح ودعوى الملك مع الاعتاق اوالاستيلاد او التدبير ولنا ان بينة الخارج اكثر اثباتا او اظهارا لان قدر ما اثبته اليد لا يثبته بينة ذى اليد اذا اليد دليل مطلق الملك بخلاف النتاج لان اليد لا تدل عليه وكذا على الاعتاق واختيه وعلى الولاء الثابت بها .

ترجمہ:۔قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ملک مطلق کے دعوی میں قابض کے گواہ قبول نہ ہوں گے۔ اور غیر قابض کے گواہ قبولیت میں اولیٰ ہیں۔ (ف۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ اگر کسی مال عین پر ایک شخص کا قبضہ ہے اسی مال کے بارے میں کسی اور شخص نے یعنی جس کا اس پر قبضہ نہیں ہے اپنا مال ہونے کا دعویٰ کیا۔ تو اس وقت دعویٰ کی دو صورتیں ہوسکتی ہیں یا تو دعویٰ میں اس کی وجہ بھی بیان کی ہو مثلاً یہ غلام جس پر اس شخص کا قبضہ ہے اس کا مالک دراصل میں ہی ہوں کیونکہ یہ میری ملکیت میں رہتے ہوئے میری باندی سے پیدا ہوا ہے۔ یا یہ بیل میری مملوکہ گائے سے میری ملکیت میں پیدا ہوا ہے۔ خلاصہ یہ کہ اس کی ملکیت کا کوئی خاص سبب بھی بیان کردیا ہو۔ یا یہ کہ اس پر صرف مطلق ملکیت کا دعویٰ ہو۔ مثلاً یہ چیز میری مملوکہ ہے۔ اور اس شخص کا اس پر غاصبانہ قبضہ ہے۔ پس اگر قابض نے اس چیز پر اپنی ملکیت کے گواہ پیش کردئے۔ اور غیر قابض مدعی نے بھی اپنی ملکیت کے گواہ پیش کردئے تو ہمارے نزدیک غیر قابض کے گواہ زیادہ بہتر اور قابل قبول ہوں گے۔ اور قابض شخص کے گواہ قبول نہ ہوں گے۔
وقال الشافعیؒ الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے قابض کے گواہوں کے مطابق حکم ہوگا۔ کیونکہ اس قابض کی گواہی زیادہ قابل

قبول ہوگی اس لئے کہ اس پر اس کا قبضہ بھی ہے۔ اس لئے ظہور قوی ہوا۔ (ف۔ اور جس سے حق زیادہ واضح ہو اسی پر حکم دینا واجب ہے۔

وصار کالنتاج الخ اور یہ معاملہ ایسا ہو گیا جیسے نتاج اور نکاح کا۔ (ف۔ مثلاً زید کے قبضہ میں ایک چوپایہ حیوان ہے اس پر بکر نے دعویٰ کیا اور ہر ایک نے گواہ پیش کر دئے اس بات پر کہ میں ہی اس کا مالک ہوں۔ اور میرے جانور کے پیٹ سے یہ پیدا ہوا ہے۔ تو اس پر قابض کے گواہ قبول ہوں گے۔ اسی طرح ایک عورت پر دو مردوں نے نکاح کا دعویٰ کیا اور وہ عورت ان میں سے ایک کے قبضہ میں بھی ہے تو اسی قابض کے گواہ قبول ہوں گے۔ ع۔) **و دعوی الملک الخ** اور جیسے کسی غلام کو آزاد کرنے یا ام ولد یا مدبر بنانے کے دعوی کے ساتھ ملکیت کا دعویٰ کرنا بھی۔ (ف۔ مثلاً زید کے قبضہ میں ایک غلام ہے اس پر بکر نے دعویٰ کیا کہ یہ میرا غلام ہے اور میں نے اسے آزاد کر دیا ہے۔ اور ان باتوں پر گواہ بھی پیش کر دئے۔ اسی طرح اسی پر زید نے بھی دعویٰ کیا کہ میں نے اس کو اپنی مملوکیت کی حالت میں آزاد کیا ہے اور اسی کے ساتھ گواہ بھی پیش کر دئے تو قابض کے گواہ زیادہ قابل قبول ہوں گے۔ اسی طرح ایک باندی پر ایک ایسے شخص نے جس کا اس پر قبضہ نہیں ہے یہ دعویٰ کیا اور گواہ بھی پیش کر دئے کہ میں نے اس کو اپنے قبضہ میں لا کر ام ولد بنایا ہے۔ اسی طرح اس پر جس کا قبضہ ہے اس نے بھی اسے اپنی ام ولد بنانے پر گواہ پیش کر دئے تو وہ جس کے قبضہ میں ہوگی اسی کی بات قبول کی جائے گی۔ اسی طرح ایک غلام کے مدبر بنانے پر قابض اور غیر قابض مدعی میں سے ہر ایک نے اپنے اپنے گواہ پیش کر دئے کہ میں نے اسے اپنا مدبر بنایا ہے۔ تو وہ جس کے قبضہ میں ہوگا اسی کے گواہ قبول ہوں گے۔ اسی طرح اگر ملک مطلق کا دعویٰ کیا ہو تو بھی قابض کے ہی گواہ بہتر اور مقبول ہوں گے۔ کیونکہ قبضہ کی وجہ سے زیادہ ظہور اور ثبوت ہوا)۔

ولنا ان الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ غیر قابض کے گواہوں سے۔ قابض کے گواہوں کے مقابلہ میں ملکیت کا زیادہ اثبات یا اظہار ہے۔ کیونکہ ملکیت کو جتنا قبضہ نے ثابت کیا تھا اتنا قابض کے گواہوں نے ثابت نہیں کیا ہے۔ کیونکہ قبضہ سے تو صرف مطلق ملکیت ثابت ہوتی ہے۔ بخلاف نتاج (بچہ پیدا ہونے) کے کیونکہ نتاج پر قبضہ دلالت نہیں کرتا ہے (نتاج یا بچہ ہونے کا لازمی مطلب یہ نہیں ہوتا ہے کہ اس پر اس کا قبضہ بھی ہے) اسی طرح اعتاق پر یا استیلاد (ام ولد بنانے) یا مدبر بنانے یا ولاء پر جوان سے ثابت ہوتی ہے قبضہ دلالت نہیں کرتا ہے۔ (ف۔ حاصل یہ ہوا کہ کسی چیز پر کسی کا قبضہ ہونے سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے وہ اس کا مالک ہے۔ اور اس کے گواہوں نے جو کچھ گواہی دی اس کی وجہ سے مدعی پر کچھ برتری یا استحقاق ثابت نہیں ہوا زیادہ سے زیادہ یہ ہوا کہ اس کی ملکیت کی تائید ہوگئی۔ کیونکہ جس شخص کا اس پر قبضہ نہ تھا اس کی اس پر کچھ بھی ملکیت نہ تھی۔ اور اب غیر قابض کے گواہوں نے اس کی ملکیت ثابت کر دی۔ اس طرح قابض شخص کی ظاہری ملکیت پر غیر قابض شخص کے گواہوں کو ترجیح ہوئی اس طرح سے کہ انہوں نے قابض کی ظاہری ملکیت کو ختم کر کے یا اس کا مقابلہ کر کے غیر قابض کی ملکیت ثابت کر دی۔ بخلاف نتاج وغیرہ کے کہ جیسے غیر قابض کے گواہوں نے نتاج یا اعتاق وغیرہ ثابت کیا اسی طرح اس قابض شخص کے گواہوں نے بھی ان باتوں کو ثابت کر دیا۔ کیونکہ قبضہ سے صرف ملکیت ثابت ہوتی ہے۔ اور نتاج وغیرہ ثابت نہیں ہوتا ہے۔ پس جب قابض اور غیر قابض دونوں کے گواہوں نے نتاج وغیرہ کو یکساں اور ایک طرح ثابت کیا اس لئے ترجیح کی ضرورت ہوئی چنانچہ ہم نے قابض کو ترجیح دی۔

توضیح:۔ ملک مطلق کے دعویٰ میں قابض کے گواہ قبول ہوں گے یا غیر قابض کے اگر دونوں ہی اس کی ملکیت کے مدعی ہوں، مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلیل

قال واذا نكل المدعى عليه عن اليمين قضى عليه بالنكول والزمه ما ادعى عليه وقال الشافعي لا يقضى به

بل يرد اليمين على المدعي فاذا حلف يقضي به لان النكول يحتمل التورع عن اليمين الكاذبة والترفع عن الصادقة واشتباه الحال فلا ينتصب حجة مع الاحتمال ويمين المدعي دليل الظهور فيصار اليه ولنا ان النكول دل على كونه باذلا او مقرا اذ لو لا ذالك لاقدم على اليمين اقامة للواجب ودفعا للضرر عن نفسه فيترجح هذا الجانب ولا وجه لرد اليمين على المدعي لما قدمناه .قال وينبغي للقاضي ان يقول له اني اعرض عليك اليمين ثلثا فان حلفت والاقضيت عليك بما ادعاه وهذا لانذار لاعلامه بالحكم اذ هو موضع الخفاء .قال فاذا كرر العرض عليه ثلث مرات قضي عليه بالنكول ولهذا التكرار ذكره الخصاف لزيادة الاحتياط والمبالغةفي ابلاء العذر فاما المذهب انه لو قضي بالنكول بعد العرض مرة جاز لما قدمناه هو الصحيح والاول اولى ثم النكول قد يكون حقيقا كقوله لااحلف وقد يكون حكميا بان يسكت وحكمه حكم الاول اذا علم انه لاافة به من طرش او خرس هو الصحيح .

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مدعی علیہ کو قسم کھانے کے لئے کہنے کے باوجود اگر وہ قسم کھانے سے انکار کردے تو قاضی اس کے اس انکار کی وجہ سے اس پر دعویٰ کو نافذ کردے گا۔ جس کا دعویٰ مدعی نے کیا ہو۔ لیکن امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ صرف انکار کرنے کی وجہ سے اس مدعی علیہ پر کچھ حکم نہیں کرے گا۔ بلکہ اسی قسم کو خود مدعی پر لازم کردے گا۔ پس اس کے قسم کھالینے کے بعد قاضی مدعی کے حق میں اور اس کے موافق فیصلہ سنادے گا۔ کیونکہ مدعی علیہ کا قسم کھانے سے انکار کی وجہ شاید یہ احتمال ہو کہ وہ جھوٹی قسم کھانے سے پرہیز یا سچی قسم کھانے سے احتیاط کرتا ہو۔ تو اس میں احتمال واشتباہ حال ہو گیا۔ پس اس احتمال کے باوجود قسم سے انکار کرنا کوئی حجت نہیں ہو سکتی ہے۔ نیز مدعی کا اپنے دعویٰ پر قسم کھانا ظہور حق کی دلیل ہے۔ تو اسی کی طرف قاضی کا فیصلہ لوٹے گا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مدعی علیہ کا قسم سے انکار کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مدعی علیہ مدعی کے مال کے دعویٰ کو فراخ دلی کے ساتھ ادا کرنا چاہتا ہے۔ یا یہ کہ وہ مدعی کے حق کا اقرار کرنے والا ہے۔ کیونکہ اگر ان میں سے کوئی بات نہ ہوتی تو وہ ضرور آگے بڑھ کر قسم کھالیتا۔ تاکہ شریعت نے جو کچھ اس پر واجب کیا ہے اسے بجالائے۔ نیز اپنی ذات سے نقصان کو جو اس پر عائد ہو سکتا ہے اسے دور کردے۔ پس اس جانب کو ترجیح ہو گی۔ اور مدعی پر قسم لازم کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کردیا ہے۔ ف یعنی اس مدعی علیہ کے قسم کھانے سے انکار کی وجہ میں ایک احتمال تو وہ ہے جو امام شافعیؒ نے بیان کیا ہے کہ شاید جھوٹ ہو۔ یا یہ کہ اس نے پرہیزگاری کے طور پر قسم نہ کھائی ہو۔ لیکن اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ اس پر یہ بات لازم تھی کہ وہ شریعت کے حکم یعنی قسم کھانے کو بجالائے (کہ ایسے کام کو کرنے سے بھی بچنا پرہیزگاری نہیں ہے) اسی طرح اپنی ذات پر لازم ہونے والی برائی سے بچنا اور اسے دور کرنا بھی ایک ضروری کام ہے۔ پس اسی احتمال کو ترجیح ہو گی کہ اس نے یا تو مدعی کے دعویٰ کو مان لینا ہے۔ یا قسم کو چھوڑ کر دلیری کے ساتھ مال ادا کرنے کو ہی قبول کیا ہے۔ لہٰذا اسی حکم کو لازم کیا گیا ہے۔

قال و ینبغی الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مناسب یہ ہے کہ جب قاضی مدعی علیہ پر قسم کھانے کو لازم کرنا چاہے تو اس طرح کہے کہ میں تمہارے سامنے تین بار قسم کھانے کے لئے کہوں گا۔ اگر تم نے اس کے مطابق قسم کھالی تو تمہارے ہی حق میں بہتر ہو گا اور قسم نہ کھانے کی صورت میں میں اس چیز کو تم پر لازم کردوں گا جس کا مدعی نے تم پر دعویٰ کیا ہے۔ اس کہنے کا مقصد اسے قسم سے انکار کا حکم بتادینا ہے کیونکہ یہ بھی ممکن ہے کہ اسے قسم سے انکار کا حکم پہلے سے معلوم نہ ہو (ف۔ یعنی ممکن ہے کہ اسے صرف امام شافعیؒ کا اجتہاد معلوم ہو سکا ہو کہ قسم کے انکار سے مدعی علیہ پر کوئی حکم لازم نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ وہی قسم مدعی پر لازم ہو جاتی ہے اس لئے یہ قاضی اسے اپنے اجتہاد سے بھی واقف کردے کہ بہر صورت یا تو تم پر قسم لازم آئے گی ورنہ اس کا مطالبہ منظور کرنا ہو گا)۔ قال فاذا کرر الخ پھر جب قاضی بار بار یعنی تین بار مدعی علیہ کو قسم کھانے کے لئے کہدے اور وہ انکار

کردے تو اس کے انکار کی وجہ سے مدعی کا مطالبہ کو اس پر لازم کردے۔ اس موقع پر تین بار قسم کے لئے کہنے کو خصافؒ نے ذکر کیا ہے۔ کیونکہ اس طرح کہنے سے احتیاط کی زیادتی اور عذر کو ظاہر کردینے میں مبالغہ ہے۔ ویسے مذہب تو یہی ہے کہ اگر ایک ہی بار قسم کھانے کو کہا جائے اور مدعی علیہ انکار کردے پھر اس کے انکار کی وجہ سے قاضی اپنا فیصلہ سنادے تو جائز ہوگا۔ کیونکہ ہم نے پہلے بیان کردیا ہے کہ قسم سے انکار کرنے کی وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ وہ صحیح ہو یا غلط مطالبہ کا مال ادا کرنے میں راضی ہے۔ یا کہ مدعی کے دعویٰ کو وہ تسلیم کرتا ہے۔ اور یہی مذہب صحیح ہے۔ اور امام خصافؒ نے جو ذکر کیا ہے اس کے مطابق عمل کرنا بہتر ہے۔ پھر قسم سے انکار کرنا کبھی حقیقی ہوتا ہے۔ مثلاً یوں کہا کہ میں قسم نہیں کھاتا ہوں۔ اور کبھی انکار حکمی ہوتا ہے اس طرح سے کہ وہ بالکل خاموشی اختیار کرلے۔ لیکن اس حکمی انکار کا حکم بھی حقیقی انکار کے جیسا ہی ہوتا ہے۔ بشرطیکہ پہلے سے یہ معلوم ہو کہ یہ مدعی علیہ نہ بہرا ہے اور نہ گونگا ہے۔ یہی قول صحیح ہے۔

توضیح:۔ اگر مدعی علیہ کو قاضی قسم کھانے کے لئے کہے پھر بھی وہ انکار کردے تو قاضی کیا کرے گا جب قاضی مدعی علیہ پر قسم کو لازم کرنا چاہے تو کس طرح کہے، اور کیوں، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال وان كانت الدعوى نكاحا لم يستحلف المنكر عند ابى حنيفةؒ ولا يستحلف عنده فى النكاح والرجعة والفيء فى الايلاء والرق والاستيلاد والنسب والولاء والحدود واللعان وقال ابو يوسفؒ ومحمدؒ يستحلف فى ذالك كله الا فى الحدود واللعان وصورة الاستيلاد ان تقول الجارية انا أم ولد مولاى وهذا ابنى منه وانكر المولى لانه لوادعى المولى ثبت الاستيلاد باقراره ولايلتفت الى انكارها لهما ان النكول اقرار لانه يدل على كونه كاذبا فى الانكار على ما قدمناه فكان اقرارا وبدلا عنه والاقرار يجرى فى هذه الاشياء لكنه اقرار فيه شبهة والحدود تندرىء بالشبهات واللعان فى معنى الحد ولابى حنيفةؒ انه بذل لان معه لايبقى اليمين واجبة لحصول المقصود وانزاله باذلا اولى كيلا يصير كاذبا فى الانكار والبذل لايجرى فى هذه الاشياء وفائدة الاستحلاف القضاء بالنكول فلايستحلف الاان هذا بذل لدفع الخصومة فيملكه المكاتب والعبد الماذون بمنزلة الضيافة اليسيرة وصحته فى الدين بناء على زعم المدعى وهو يقبضه حقا لنفسه والبذل معناه هنا ترك المنع وامر المال هين .

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مرد یا عورت کی طرف سے نکاح کا دعویٰ ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک منکر سے قسم نہیں لی جائے گی۔ ولایستحلف الخ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک منکر سے ان معاملات میں قسم نہیں لی جاتی ہے (۱) نکاح (۲) رجعت (۳) ایلاء کے رجوع کرنے میں (۴) غلامی (۵) استیلاد (۶) نسب (۷) ولاء (۸) حدود (۹) اور لعان میں بھی قسم نہیں لی جائے گی۔ لیکن امام ابویوسف اور محمد رحمہما اللہ نے کہا ہے کہ ان حدود و لعان کے ماسوا بقیہ تمام صورتوں میں قسم لی جائے گی۔ (اور صاحبینؒ ہی کے قول پر فتویٰ ہے۔ القاضی خان۔ ک) استیلاد کی صورت یہ ہوگی کہ اگر ایک باندی یہ کہے کہ میں اپنے مولیٰ کی ام ولد ہوں کیونکہ میرا یہ بیٹا اسی مولیٰ سے پیدا ہوا ہے۔ لیکن مولیٰ اس کا منکر ہو۔ بہر حال یہ صورت باندی کے دعویٰ کرنے کی ہی صورت میں ہونا ممکن ہے۔ کیونکہ اگر مولیٰ خود ہی اس کے بیٹے کو اپنا بیٹا کہنے کا مدعی ہو تو انکار کی کوئی صورت نہیں ہوسکتی ہے۔ اس لئے استیلاد ثابت ہوجائے گا۔ اور اس باندی کے انکار کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ قسم سے انکار کرنے کا مطلب ایک قسم کا اقرار کرنا ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ انکار اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس منکر نے اس سے پہلے مدعی کے جس دعویٰ کا انکار کیا ہے اس میں یہ جھوٹا ہے (یعنی میں نے غلط اور جھوٹ انکار کیا تھا) جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کردیا

ہے۔ لہذا قسم کھانے سے انکار کرنا خود ہی ایک بات کا اقرار کرنا ہے یا اقرار کا بدل ہے۔ اور ان چیزوں میں اقرار کرنا صحیح ہوتا ہے۔ لیکن قسم سے انکار یا سکوت کرنا ایسا اقرار ہوتا ہے جس میں کچھ شبہہ بھی رہ جاتا ہے اسی لئے حدود کی صورت میں مفید نہیں ہوتا ہے۔ پھر حدود کے معاملات ایسے ہوتے ہیں جو شبہہ پیدا ہو جانے سے ختم ہو جاتے ہیں۔ اور لعان حد کے معنی میں ہوتا ہے۔ (ف۔ حاصل یہ ہوا کہ حدود اور لعان کے سوا باقی مسائل میں جیسے اقرار صریح کافی ہوتا ہے اسی طرح قسم سے انکار یا اقرار کا قائم مقام بھی کافی ہوتا ہے۔

ولابی حنیفۃ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ قسم سے انکار کرنا ایک طرح سے بذل ہے (یعنی معاملہ اور اختلاف کو رفع دفع کرنے کی نیت سے دعویٰ کے مطابق ادا کر دینے کا ارادہ کرنا) اس بذل کے ساتھ قسم واجب نہیں ہوتی ہے کیونکہ اصل مقصود حاصل ہو جاتا ہے۔ (اس طرح قسم سے انکار کرنے میں دو معانی ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ اقرار کر لیا جائے یعنی تم جو کچھ بھی کہتے ہو میں بھی مان لیتا ہوں۔ دوسرے یہ کہ بذل کیا جائے یعنی جو تم کہتے ہو میں اگرچہ تسلیم نہیں کرتا پھر بھی رفع معاملہ کے لئے میں ادا کر دیتا ہوں۔ اس لئے انکار قسم کو اسی معنی میں کہا جائے جیسا کہ ہم کہتے ہیں) اور اسے باذل قرار دینا ہی بہتر ہے تاکہ یہ نہ کہا جا سکے کہ اس نے پہلے جھوٹ کہا تھا۔ (ف۔ اس طرح یہ بات ثابت ہو گئی کہ انکار قسم اقرار کرنا نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ بذل ہے۔ اس لئے جہاں کہیں بذل کا معاملہ ہو گا وہاں قسم لینا بھی ہو گا۔ اور جن چیزوں میں بذل نہیں ہوتا ہے وہاں قسم کے انکار کا کوئی فائدہ بھی نہیں ہوتا ہے)۔

والبذل لایجری الخ اور اوپر بیان کی ہوئی چند چیزوں میں بذل کا معاملہ نہیں ہوتا ہے یعنی ان میں بذل کے معنی نہیں پائے جاتے ہیں اس لئے ان میں قسم لینے کا بھی کوئی فائدہ نہیں ہے کیونکہ قسم لینے کا اصل فائدہ یہ تھا کہ قسم نہ کھانے یا اس کا انکار کر دینے کی صورت میں اس مدعی علیہ پر دعویٰ ادا کرنا لازم کر دیا جائے۔ اسی لئے قسم نہیں لی جائے گی۔ (پھر اس طرح بذل کرنے میں بڑی دلیری اور ہمت کے ساتھ اپنی طرف سے احسان کرنا ہوتا ہے۔ اس لئے یہاں یہ شبہہ ہو سکتا ہے کہ شاید غلام مکاتب یا ماذون بذل کا کام نہ کر سکے بلکہ جو شخص آزاد اور خود مختار ہو وہی قسم سے انکار کر کے بذل کر سکے)۔ لیکن یہ بات ہے کہ یہ ایسا بذل ہے جو آپس کے جھگڑوں کو ختم کرنے کے لئے کیا جاتا ہے۔ اس بناء پر ایک مکاتب اور عبد ماذون بھی کر سکتا ہے۔ جیسا کہ یہ لوگ بھی گاہے گاہے معمولی مہمانداری اور ضیافت کرنے کا حق رکھتے ہیں۔ (ف۔ معلوم ہونا چاہئے کہ جو توجیہ بیان کی گئی ہے اس میں تردد ہے۔ کیونکہ قسم کے انکار کی وجہ سے جو بذل ہوتا ہے وہ مدعی کے پورے دعویٰ سے متعلق ہوتا ہے حالانکہ مدعی کا دعویٰ اگر کبھی کم مثلاً سو دو سو کا ہوتا ہے تو کبھی ہزاروں اور لاکھوں کا بھی ہوتا ہے۔ اس طرح بذل میں قلیل مقدار کا ہونا ہی ضروری نہیں ہے۔ پھر اس پر یہ اعتراض بھی ہوتا تھا کہ اگر قسم کے انکار کو بذل ہی مان لیا جائے۔ تو ایسی چیزوں میں ہونا چاہئے جو اعیان ہوں یعنی درہم و دینار وغیرہ سے نہ ہوں کیونکہ دینار و درہم میں جو دین ہوتے ہیں ان میں بذل نہیں ہونا چاہئے کیونکہ وہ تو ذمہ میں ثابت ہوتے ہیں۔ اور ان میں بذل و عطاء کا معاملہ نہیں ہوتا ہے۔ تو اس کا جواب ہوا کہ جس طرح اعیان میں بذل ہوتا ہے اسی طرح دیون میں بھی یہ معنی صحیح ہیں۔

و صحته فی الدین الخ اور دین میں اس کا صحیح ہونا مدعی کے اپنے خیال کے مطابق ہے۔ وہ تو اس مال کو اپنے ذاتی حق کے طور پر قبضہ کرتا ہے۔ اور بذل کے اس جگہ یہ معنی ہیں کہ رکاوٹ کو دور کر دے۔ اور مال کا معاملہ آسان ہوتا ہے۔ (درحقیقت یہ عبارت ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہوتا ہے کہ اگر قسم سے انکار ہی بذل ہوتا تو دین کی صورت میں بذل نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس کا محل اعیان ہوتے ہیں اور دیون نہیں ہوتے۔ کیونکہ بذل اور اعطاء یہ اوصاف سے متعلق نہیں ہوتے ہیں۔ جب کہ دین بھی ذمہ میں وصف ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس جگہ بذل انکار کو چھوڑ دینے کے معنی میں ہے۔ گویا کہ مدعی مدعی علیہ سے جو کچھ وصول کرتا ہے اس کے اپنے خیال میں یہ ہے کہ وہ اپنا حق وصول کر رہا ہے۔ اور اس سے کوئی مانع اور رکاوٹ نہیں ہے اور

مال کا معاملہ ایک معمولی بات ہے۔

توضیح:۔ اگر مرد یا عورت کی طرف سے نکاح کا دعویٰ ہو تو منکر سے قسم کھانے کا مطالبہ کیا جائے گا یا نہیں۔ کن کن معاملات میں قسم نہیں لی جاتی ہے۔ استیلاد ثابت ہونے کی صورت۔ بذل کے معنی، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ويستحلف السارق فان نكل ضمن ولم يقطع لان المنوط بفعله شيئان الضمان ويعمل فيه النكول والقطع ولا يثبت به فصار كما اذا شهد عليه رجل وامرأتان .قال واذا ادعت المرأة طلاقا قبل الدخول استحلف الزوج فان نكل ضمن نصف المهر في قولهم جميعا لان الاستحلاف يجرى فى الطلاق عندهم لاسيما اذاكان المقصود هو المال وكذا فى النكاح اذا دعت هى الصداق لان ذالك دعوى المال ثم يثبت المال بنكوله ولا يثبت النكاح وكذافي النسب اذا ادعى حقا كالارث والحجر فى اللقيط والنفقة وامتناع الرجوع في الهبة لان المقصود هذه الحقوق وانما يستحلف في النسب المجرد عندهما اذاكان يثبت باقراره كالاب والابن فى حق الرجل والاب فى حق المرأة لان فى دعواها الابن تحميل النسب على الغير والمولى والزوج فى حقهما.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ چور سے قسم لی جائے گی۔ اگر وہ قسم کھانے سے انکار کر دے تو وہ ضامن ہوگا۔ لیکن اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ کیونکہ چور کے عمل سے دو باتوں کا تعلق ہوتا ہے۔ یعنی ایک تو مال کی ضمانت (کہ وہ ضائع نہ ہونے پائے) اور اس میں قسم سے انکار کرنا مفید ہوتا ہے۔ اور دوسرے اس کا ہاتھ کاٹا جانا۔ اور یہ بات قسم کے انکار سے ثابت نہیں ہوتی ہے۔ اس لئے یہ معاملہ ایسا ہو گیا جیسے کسی کو چوری پر ایک مرد اور دو عورتوں نے گواہی دی ہو۔ (ف: حالانکہ ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے چور کا ہاتھ تو نہیں کاٹا جاتا ہے۔ البتہ وہ مال ثابت ہو جاتا ہے۔ اسی طرح انکار قسم کی صورت میں بھی یہی حکم ہوگا۔ قال واذا دعت الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر عورت نے طلاق قبل دخول کا دعویٰ کیا (یعنی شوہر نے دخول سے پہلے ہی مجھے طلاق دی ہے) تو اس کے شوہر سے قسم لی جائے گی اگر اس نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو بالاتفاق تمام ائمہ کے نزدیک اس پر نصف مہر لازم ہوگا۔ (ف اسی طرح دخول کے بعد بھی طلاق کا دعویٰ کیا تو بھی یہی حکم ہوگا۔ن) کیونکہ تمام ائمہ کے نزدیک طلاق کے مسئلہ میں قسم لینے کا حکم جاری ہے۔ بالخصوص اس صورت میں جب کہ اس طلاق سے مال ہی مقصود ہو)۔ وکذافی النکاح الخ اور اسی طرح نکاح کے مسئلہ میں بھی قسم لی جاتی ہے اس وقت جب کہ عورت کو مہر کا دعویٰ ہو۔ کیونکہ یہ مال کا دعویٰ ہے۔ اس صورت میں شوہر اگر قسم سے انکار کر دے تو مال ثابت ہو جائے گا۔ لیکن نکاح ثابت نہیں ہوگا۔

وکذافی النسب الخ اسی طرح نسب میں بھی قسم لی جائے گی جب کہ اس سے وہ کسی حق کا دعویٰ کرتا ہو۔ جیسے میراث کا دعویٰ۔ اور لقیط (راستہ میں پڑے ہوئے بچہ کے ملنے) میں گود لینے اور اس کے خرچ کا اور ہبہ میں قرابت کی وجہ سے رجوع کے منع ہونے کا۔ کیونکہ اس دعویٰ سے بھی حقوق ہی مقصود ہوتے ہیں۔ (ف۔ مثلاً ایک شخص نے دوسرے کے بارے میں دعویٰ کیا کہ وہ میرا بیٹا ہے۔ اور اس کا اس دعویٰ سے مقصود یہ ہے کہ میں اس کے مال کا وارث ہوں۔ میراث مجھے ملنی چاہئے۔ پس جو شخص منکر ہے اس سے قسم لی جائے گی۔ یا اس نے اس غرض سے نسب کا دعویٰ کیا کہ اس نے کوئی چیز ہبہ کر کے واپس لینی چاہی ہے۔ اس لئے اس نے اس سے نسب کا دعویٰ کر کے یہ ارادہ کیا ہے کہ اس طرح اسے ہبہ سے رجوع کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔ چونکہ ایسا کرنے سے صرف مال حاصل کرنا مقصود ہے اس لئے منکر سے قسم لی جائے گی۔ اس طرح ان صورتوں میں مال ثابت ہوگا۔ مثلاً زید نے بکر پر یہ دعویٰ کیا کہ یہ میرا بھائی ہے۔ اور ہم دونوں کے باپ کا انتقال ہو گیا ہے۔ فی الحال اس شخص کے قبضہ میں میراث کا

مال چھوڑ دیا ہے۔ اس طرح قاضی سے یہ درخواست کی کہ اس میراث سے مجھے بھی حصہ میراث ملنا چاہئے۔ اور میرا نفقہ اس مال میں لازم کرنا چاہئے۔ لہٰذا اس مدعی علیہ سے قسم لی جائے گی اب اگر اس نے قسم کھالی تو وہ بری ہو گیا۔ اور اگر قسم سے انکار کر دیا تو اس پر مال لازم ہو جائے گا۔ لیکن نسب ثابت نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر زید کو ایک لاوارث پڑا ہوا بچہ ملا اور اس نے اسے اٹھا کر اس کی پرورش شروع کر دی۔ لیکن وہ اتنا چھوٹا ہے کہ وہ اپنا نام اور نسب وغیرہ نہ جانتا ہو۔

اس کے بارے میں کسی عورت نے یہ دعویٰ کیا کہ یہ میرا بھائی ہے۔ اور اس کی غرض اس سے یہ ہے کہ لاوارث بچہ (لقیط) کو اس پانے والے شخص سے لے کر خود ہی اس کی پرورش کرے۔ تو اس صورت میں اس ملتقط (پانے والے شخص) سے قسم لی جائے گی۔ اگر وہ قسم کھانے سے انکار کر دے تو پرورش کے لئے اسی عورت کو دیدیا جائے گا۔ اگرچہ اس بچہ سے اس کا نسب ثابت نہ ہوگا۔ اور نفقہ کی صورت یہ ہوگی کے لنجے اور اپاہج شخص (زید) نے دوسرے شخص بکر پر یہ دعویٰ کیا کہ یہ میرا بھائی ہے اور میں انتہائی مجبور ہوں اس لئے اس پر نفقہ لازم کیا جائے۔ لیکن اس مدعی علیہ (بکر) نے اسے ماننے سے انکار کیا۔ اس وقت اس سے قسم لی جائے گی۔ اگر اس نے قسم کھانے سے بھی انکار کیا تو اس پر اس کا نفقہ لازم ہو جائے گا البتہ اس سے نسب ثابت نہ ہوگا۔ اسی طرح ہبہ کے دعویٰ میں اگر ہبہ کرنے والے نے اپنا ہبہ واپس لینا چاہا مگر موہوب لہ یعنی جسے ہبہ کیا گیا تھا اس نے واپس کرنے سے انکار کرنے کے ساتھ یہ کہا کہ یہ تو میرا بھائی ہے تو اسے بھی قسم کھانے کے لئے کہا جائے گا۔ اگر انکار کر دے تو اس سے نسب ثابت نہ ہوگا البتہ اپنا ہبہ واپس بھی نہیں لے سکتا ہے۔ یہ سارے مسائل اس صورت میں ہوں گے جب کہ دعووں سے صرف نسب ثابت کرنا مقصود نہ ہو بلکہ اصل میں مال مقصود ہو۔ لیکن صاحبینؒ کے نزدیک صرف نسب کے دعویٰ میں اس صورت میں قسم لی جائے گی۔

وانما يستحلف الخ اور صاحبینؒ کے نزدیک صرف نسب کے دعویٰ میں اسی صورت میں قسم لی جائے گی جب کہ وہ نسب ایسا ہو کہ اس کے تنہا اقرار سے اس نسب کا ثبوت ہو سکتا ہو جیسے مرد ہونے کی صورت میں باپ اور بیٹے کا رشتہ۔ (ف۔ یعنی جب قسم سے انکار کرنا ہی صاحبین کے نزدیک اقرار کرنا مان لیا جاتا ہے تو ایسی صورت میں مدعی علیہ سے قسم لینی چاہئے جب کہ اقرار سے نسب ثابت ہوتا ہو۔ مثلاً زید نے بکر پر دعویٰ کیا کہ یہ میرا باپ ہے یا بیٹا ہے۔ اس کے علاوہ اس نے مال کا کچھ بھی دعویٰ نہیں کیا۔ تو صاحبینؒ کے نزدیک مدعی علیہ سے قسم لی جائے گی۔ اگر وہ انکار کر دے تو نسب ثابت ہو جائے گا۔ کیونکہ اگر زید شروع سے اس بات کا اقرار کرتا کہ یہ میرا بیٹا ہے اور وہ بھی کہتا کہ یہ میرا باپ ہے تو نسب ثابت ہو جاتا۔ کیونکہ یہ دعویٰ ایسے نسب کا ہے جو اقرار کرنے سے ثابت ہو جاتا ہے۔ اس کے برخلاف اگر وہ یہ دعویٰ کرتا کہ یہ میرا بھائی ہے یا چچا وغیرہ ہے تو مدعی علیہ سے قسم نہیں لی جائے گی کیونکہ یہ دعویٰ ایسے نسب کا ہے جو قسم کے انکار یا صریح اقرار سے بھی ثابت نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ اس نسب میں دوسرے شخص پر بھی نسب کو لازم کرنا ہوتا ہے اس کے بعد ہی وہ اس کے بھائی کا بیٹا ہوگا اور یہ بات جائز نہیں ہے۔ جیسا کہ الکافی میں ہے۔ پس جس جگہ دوسرے پر نسب کو لازم کرنا ہو وہاں تو صرف نسب کے دعویٰ میں مدعی علیہ سے قسم لی جائے گی ورنہ نہیں۔ پس مرد ہونے کی صورت میں باپ اور بیٹا ہونے کا دعویٰ ایسا ہی ہے۔

والاب في الخ اور باپ کا دعویٰ عورت کے معاملہ میں ہے۔ (ف اسی بناء پر اگر کسی عورت پر زید نے یہ دعویٰ کیا کہ میں اس کا باپ ہوں تو اس عورت سے اس کے انکار کی صورت میں قسم لی جائے گی۔ کیونکہ اگر عورت نے زید کو اپنا باپ مان لیا یا اس کا اقرار کر لیا تو یہ اقرار صحیح ہوگا۔ اور صرف اسی کے اقرار سے زید کا باپ ہونا ثابت ہو جائے گا۔ اور باپ کی قید اس لئے کی گئی ہے کہ بیٹے کے لئے عورت (ماں) کا اقرار کرنا صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ عورت کے ایسے اقرار کرنے سے کسی ایک مرد کی طرف نسب کرنا ضروری ہوتا ہے۔ (ف مثلاً عورت نے زید کی طرف اشارہ کر کے کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے۔ تو اس سے یقینی طور پر یہ بھی لازم ہوتا ہے کہ زید اس عورت کے شوہر کا لڑکا ہے۔ اب اگر یہ دعویٰ صحیح ہو جائے تو اس کے نسب کا ذمہ دار وہی شوہر ہو جائے گا۔ اور

دوسرے پر ایسا الزام صحیح نہیں ہوتا ہے۔ اسی بناء پر اگر کسی عورت کے بارے میں یہ دعویٰ کیا گیا کہ یہ میری ماں ہے۔ اور اس دعویٰ کا مقصود صرف نسب کو بیان کرنا ہو اور نفقہ وغیرہ مقصود نہ ہو تو انکار کی صورت میں اس عورت سے قسم نہیں لی جائے گی۔ اس لئے کہ اگر عورت صراحۃً یہ اقرار کرلے کہ یہ شخص میرا بیٹا ہے پھر بھی اس کا اقرار صحیح نہیں ہوتا ہے اسی طرح اس کے قسم کھانے سے انکار سے بھی کچھ ثابت نہ ہوگا)۔ والولی والزوج الخ اور مولیٰ و شوہر کا اقرار کرنا مرد و عورت دونوں کے حق میں صحیح ہو جاتا ہے۔ (ف کیونکہ اس صورت میں کسی دوسرے پر نسب لازم نہیں آتا ہے۔ الحاصل آدمی کا اقرار اپنی ذات پر حجت ہوتا ہے۔ مثلاً عورت نے کہا کہ یہ میرا مولیٰ ہے یا یہ میرا شوہر ہے۔ اور اس شخص نے اس بات سے انکار کر دیا اس سلسلہ میں قسم لازم ہونے سے قسم کھانے سے بھی انکار کیا تو اسے اقرار مان کر کہنا جائز ہوگا جیسے کہ مرد نے کہا کہ یہ میرا مولیٰ یا یہ میری بیوی ہے۔ اور مدعی علیہ نے اس کا اقرار کرلیا تو اقرار صحیح ہوگا۔

توضیح:۔ چوری کے سلسلہ میں چور سے قسم لی جائے گی یا نہیں۔ اگر وہ قسم کھانے سے انکار کردے۔ اگر ایک عورت نے اپنے حق میں طلاق قبل الدخول یا بعد الدخول کا اقرار کیا۔ نکاح اور نسب کے اقرار کے سلسلہ میں قسم نہ کھانے کا حکم۔ ہبہ کرنے کے بعد اس سے رجوع کا حکم، مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ومن ادعى قصاصا على غيره فجحده استحلف بالاجماع ثم ان نكل عن اليمين فيما دون النفس يلزمه القصاص وان نكل في النفس حبس حتى يحلف او يقر وهذا عند ابي حنيفةؒ وقالا لزمه الارش فيهما لان النكول اقرار فيه شبهة عندهما فلا يثبت به القصاص ويجب به المال خصوصا اذا كان امتناع القصاص لمعنى من جهة من عليه كما اذا اقر بالخطاء والولي يدعي العمد ولابي حنيفةؒ ان الاطراف يسلك بها مسلك الاموال فيجري فيها البذل بخلاف الانفس فانه لو قال اقطع يدي فقطعه لا يجب الضمان وهذا اعمال للبذل الا انه لايباح لعدم الفائدة وهذا البذل مفيد لاندفاع الخصومة به فصار كقطع اليد للأكلة[1] وقلع السن للوجع فاذا امتنع القصاص في النفس واليمين حق مستحق عليه يحبس به كما في القسامة.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ایک شخص نے دوسرے پر قصاص کا دعویٰ کیا۔ اور مدعی علیہ نے اس کا انکار کیا (ف۔ اور مدعی کے پاس گواہ نہیں ہے اس لئے مدعی نے اس سے قسم کا مطالبہ کیا) تو بالاتفاق مدعی علیہ سے قسم لی جائے گی۔ (ف۔ خواہ قصاص نفس کا دعویٰ ہو یا اس سے کم کا دعویٰ ہو) اس صورت میں اگر مدعی علیہ نے دعویٰ نفس سے کم میں قسم کھانے سے انکار کیا ہو تو اس پر قصاص لازم ہوگا۔ (ف۔ جبکہ عمداً جرم کیا ہو) وان نکل الخ اور اگر قصاص نفس کے دعوی میں قسم کھانے سے انکار کیا تو اس مدعی علیہ کو قید خانہ میں ڈالدیا جائے گا۔ یہاں تک کہ وہ یا تو قسم کھالے یا اس جرم کا اقرار کرلے۔ یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ وقالا لزمہ الخ اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ پوری جان یا اس سے کم یعنی کسی حصہ کے بارے میں ہو بہر صورت اس پر ضمان دیت لازم آئے گی۔ (ف یعنی خواہ عمداً قتل و خون کا دعویٰ ہو تو بھی انکار قسم سے دیت لازم آئے گی۔ اور اس سے کم میں بھی دیت اور جرمانہ لازم ہوگا۔

لان النکول الخ کیونکہ قسم سے انکار کرنا ایسا اقرار کرنا ہوتا ہے جس میں شبہ ہوتا ہے تو قسم سے انکار کرنے پر قصاص ثابت نہ ہوا۔ البتہ اس سے مال لازم آجائے گا۔ (ف۔ یعنی عموماً شبہ ہونے سے جو حدود ختم ہو جاتے ہیں وہ ثابت نہ ہوں گے۔

---

(۱) آکلہ بروزن فاعلہ بدن میں کوئی ایسا گہرا زخم جس کے اوپر بہت سے منہ بن کر مادہ باہر ہوتا ہو، (قاسمی)

لہٰذا قصاص بھی ثابت نہ ہوگا۔ خصوصاً اذا کان الخ بالخصوص اس صورت میں جبکہ قصاص کا واجب نہ ہونا اور اسے ممتنع قرار دینا اس سبب سے ہو جو اس شخص کی طرف پایا جارہا ہو کہ جس پر بظاہر قصاص لازم ہوتا ہو۔(ف۔ جیسے کہ یہاں پر مدعی علیہ کے قسم کھالینے سے اقرار ضعیف ہو جاتا ہے۔ اس جگہ تفصیل یہ ہے کہ قصاص کے ممنوع ہو جانے کی دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ ممنوع ہونے کا سبب مدعی کے ولی کی طرف سے پایا جارہا ہو۔ مثلاً ولی نے گواہی میں بجائے دو مرد کے ایک مرد اور دو عورتیں پیش کیں۔ یا یہ کہ اس کے گواہ اصل نہ ہوں بلکہ گواہ کے گواہ پیش کئے گئے ہوں۔ یا یہ کہ قاتل نے تو اپنی طرف سے عمداً قتل کا اقرار کیا۔ مگر مقتول کے ولی نے غلطی سے قتل کر دینے کا دعوی کیا۔ بہر صورت ان تمام صورتوں میں سے کسی میں دیت یا قصاص کچھ بھی قاتل پر لازم نہ آئے گا۔ دوسرے یہ کہ ممنوع ہونے کا سبب قاتل یعنی مدعی علیہ سے پیدا ہوا ہو تو اس صورت میں قصاص لازم نہ ہوگا البتہ صرف مال واجب ہوگا۔

کما اذا اقرّ الخ جیسے کہ قاتل نے قتل خطاء کا اقرار کیا لیکن مقتول کا ولی قتل عمد کا مدعی ہو۔(ف۔ کہ اس صورت میں دیت واجب ہوگی۔ اسی طرح موجودہ مسئلہ میں بھی قصاص لازم نہیں ہوگا۔ بلکہ مال لازم ہوگا)۔ ولابی حنیفۃؒ الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اطراف یا اعضاء بدن کے کٹنے یا زخمی ہونے کی صورت میں مال کے معاملہ کا برتاؤ ہوتا ہے۔(ف۔ یعنی اگر گردن نہ کاٹی گئی ہو یا قتل نفس نہ ہو بلکہ اس سے کم ہو مثلاً بدن کے کسی عضو کو کاٹ دیا ہو یا بے کار کر دیا ہو تو اس کے اطراف اور اعضاء کے معاملہ میں مال خرچ کرنے جیسا برتاؤ ہوتا ہے یہاں تک کہ اگر مدعی علیہ نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو اقراری قصاص لازم آئے گا۔ اس طرح اطراف بدن میں بذل جاری ہوتا ہے۔(ف۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قسم سے انکار کرنا بذل کے معنی میں ہے۔ تو گویا مدعی علیہ نے بذل کیا۔ لہٰذا اطراف و اعضاء بدن کے بارہ میں قصاص ثابت ہوگا۔ بخلاف الانفس الخ برخلاف نفس (پوری جان) کے (ف۔ یعنی جان ختم کرنے کے الزام میں مال کے حکم میں نہیں ہے۔

فانہ لو قال الخ کیونکہ اگر کسی نے دوسرے شخص سے کہا کہ تم میرا ہاتھ کاٹ دو اور اس نے وہ ہاتھ کاٹ دیا تو اس کا تاوان اس پر لازم نہ ہوگا۔ یہ بھی ایک قسم کا بذل ہے لیکن اسے اس لئے جائز قرار نہیں دیا جاتا ہے کہ اس میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اور یہاں قسم سے انکار کی وجہ سے جو بذل ہے وہ اس طرح مفید ہو جاتی ہے کہ گاہے اس کی وجہ سے آپس کی سخت دشمنی اور خصومت بھی ختم ہو جاتی ہے تو اس کی مثال ایسی ہوگئی کہ جیسے کسی کے بدن میں آکلہ　زخم ہو جائے اور اس کے خطرہ کی وجہ سے ڈاکٹر اس کے بدن کا وہ حصہ ہی کاٹ دے۔ یا کسی کے دانت میں درد ہو جائے اور اس کی وجہ سے ڈاکٹر اس کے وہ دانت اکھیڑ دے۔ پس قسم سے انکار کی وجہ سے جب جان کا قصاص لینا ممنوع ہو گیا۔ حالانکہ مدعی علیہ پر لازم ہے کہ مطالبہ پر وہ قسم کھائے۔ مجبوراً اسے اس حق کی وجہ سے قید خانہ میں ڈال دیا جائے گا۔ جیسے قسامت میں ہوتا ہے۔(ف قسامت کی صورت یہ ہوتی ہے کہ کسی محلہ میں کوئی شخص قتل کیا ہوا پایا گیا اور اس کے قاتل کا کچھ پتہ نہ چلتا ہو تو مقتول کے ولی کو یہ حق ہوتا ہے کہ جس محلہ میں وہ شخص مردہ پایا گیا ہے اس میں سے ایسے پچاس شخصوں سے جن پر اس کے قتل کا شبہہ ہو سکتا ہو اس طرح قسم لے سکتا ہے کہ واللہ میں نے اسے نہ قتل کیا ہے اور نہ میں کسی طرح بھی اس کے قاتل کو جانتا ہوں۔ اگر وہ قسم کھانے سے انکار کر دیں تو انہیں قید خانہ میں ڈال دیا جائے گا۔ یہاں تک کہ وہ یا تو قسم کھالیں یا اقرار کرلیں کیونکہ ان پر اس موقع میں قسم کھانا ایک حق واجبی ہے۔ اسی طرح موجودہ مسئلہ میں جب مدعی نے جان کے قتل کے سلسلہ میں قصاص کا دعوی کیا اور مدعی علیہ نے قسم سے انکار کر دیا تو اس کے انکار سے اگرچہ قصاص ثابت نہ ہوا۔ کیونکہ اس کے لئے صراحۃً اقرار کرنا چاہئے۔ لیکن قسم سے انکار کرنا بھی اس کے لئے چونکہ جائز نہیں ہے اس لئے اسے قید خانہ میں ڈال دیا جائے۔ تاکہ وہ یا تو قسم کھالے یا صاف اقرار کرلے۔

توضیح:۔ اگر کوئی شخص قصاص کے دعوئی میں قتل سے انکار کر دے اور اسے قسم کھانے

کے لئے کہنے سے وہ قسم کھانے سے بھی انکار کردے۔ یہ دعویٰ پوری جان کے ختم کرنے پر ہو یا اس کے اعضاء بدن میں سے کسی عضو کو ضائع کرنے پر ہو۔ قصاص کے ممنوع ہونے کی صورتیں۔ قسامت کی صورت، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال واذا قال المدعی لی بینة حاضرة قیل لخصمه اعطه کفیلا بنفسك ثلاثة ایام کیلا یغیب نفسه فیضیع حقه والکفالة بالنفس جائزة عندنا وقد مر من قبل واخذ الکفیل بمجرد الدعوی استحسان عندنا لان فیه نظراً للمدعی ولیس فیه کثیر ضرر بالمدعی علیه وهذا لان الحضور مستحق علیه بمجرد الدعوی حتی یعدی علیه ویحال بینه وبین اشغاله فیصح التکفیل باحضاره والتقدیر بثلثة ایام مروی عن ابی حنیفةؒ وهو الصحیح ولافرق فی الظاهر بین الخامل والوجیه والحقیر من المال والخطیر ثم لا بد من قوله لی بینة حاضرة للتکفیل ومعناه فی المصر حتی لو قال المدعی لابینة لی او شهودی غُیَّبٌ لایکفل لعدم الفائدة .قال فان فعل والا امر بملازمته کیلا یذهب حقه الا ان یکون غریبا فیلازم مقدار مجلس القاضی وکذا لایکفل الا الیٰ اخر المجلس فالاستثناء منصرف الیهما لان فی اخذ الکفیل والملازمة زیادة علی ذالك اضرارا به بمنعه عن السفر ولا ضرر فی هذا المقدار ظاهرا وکیفیة الملازمة نذکرها فی کتاب الحجر ان شاء الله تعالی.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مدعی نے کہا کہ میرے گواہ شہر میں موجود ہیں تو اس کے مدعی علیہ سے کہا جائے گا کہ تم تین دنوں کے لئے کسی کو اپنی ذات کا کفیل بنا کر اس کے سامنے پیش کردو تاکہ اگر اس عرصہ میں وہ مدعی علیہ لاپتہ بھی ہو جائے تو اس مدعی کا حق ضائع نہ ہو۔ (ف۔ یعنی اس مدعی علیہ کو عندالمطالبہ حاضر کردینے کا کوئی ضامن ہو جائے) والکفالة بالنفس الخ اور صرف دعویٰ پر بھی کفیل مقرر کردینا ہمارے نزدیک استحساناً جائز ہے۔ کیونکہ ایسا کرنے سے مدعی کو پورا اطمینان ہو گا اور مدعی علیہ کا کوئی نقصان بھی نہ ہو گا۔ اس کی اصل وجہ یہ بھی ہے کہ صرف دعویٰ کرنے سے ہی مدعی علیہ پر یہ حق لازم ہو جاتا ہے کہ وہ فوراً سامنے آجائے پھر معاملہ پر حاکم سے مدد حاصل کی جائے۔ اس حالت میں اگر اسے مستقل حاضر رہنے کے لئے کہا جائے گا تو اسے اپنے ضروری کاموں کے کرنے سے مجبور ہونا ہو گا۔ اس لئے اس میں بہتری ہو گی کہ اس کی حاضری کے لئے کسی کی ضمانت لے لے۔

والتقدیر بثلثة الخ اور ضمانت کے لئے تین دن کا اندازہ کرنا امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے۔ یہی قول صحیح ہے۔ ولافرق الخ اور ظاہر الروایۃ کے مطابق۔ اور گم نام اور غیر مشہور کے درمیان اور مشہور شریف آدمی کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ اس طرح وہ مال کم ہو یا زیادہ ہو کوئی فرق نہیں ہے۔ یعنی ہر صورت میں تین ہی دنوں کی ضمانت برائے حاضری ہو سکتی ہے۔ لیکن ایسی کفالت کے لئے مدعی کا یہ کہنا ضروری ہے کہ میرے گواہ حاضر ہیں یعنی شہر میں موجود ہیں۔ کیونکہ اگر مدعی نے یہ کہا کہ میرا کوئی گواہ نہیں ہے یا میرے گواہ سفر میں گئے ہوئے ہیں تو اس وقت کفیل کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس سے کوئی فائدہ نہیں ہے۔ قال فان فعل الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اس صورت میں بھی از خود مدعی علیہ نے کفیل پیش کردیا تو اچھی بات ہو گی ورنہ مدعی سے کہا جائے گا کہ تم مدعی علیہ کے پیچھے لگے رہو تاکہ تمہارا حق ضائع نہ ہو۔ (ف۔ اس لئے وہ مدعی علیہ کے ساتھ ساتھ لگا رہے گا۔ اور مدعی علیہ اس مدعی کی اجازت کے بغیر غائب نہ ہو گا۔

الا ان یکون الخ البتہ اگر مدعی علیہ پردیسی یا دوسرے علاقہ کا باشندہ ہو تو مدعی اس کے ساتھ اس وقت تک لگا رہے گا جب تک کہ اپنی کچہری میں ہو۔ اسی طرح اس مسافر سے کفیل بھی نہیں مانگا جائے گا۔ مگر اتنی ہی دیر کے لئے کہ جب تک قاضی اپنی کچہری میں ہو۔ اس جگہ الا ان سے جو استثناء کیا گیا ہے اس کا تعلق دامن گیر ہونے اور کفیل مقرر کرنے دونوں سے ہے کیونکہ

قاضی کی مجلس سے زیادہ کے لئے کفیل مقرر کرنایا ساتھ ساتھ رہنے کی اجازت دینا مسافر کے لئے ایک نقصان دہ اور وقت طلب کام ہے یہاں تک کہ اس کی وجہ سے مسافر کا سفر بھی رک جاتا ہے۔ لیکن قاضی کی مجلس میں بیٹھنے تک کے لئے کفیل مقرر کرنایا ساتھ ساتھ رہنا بظاہر زیادہ تکلیف دہ یا نقصان دہ نہیں ہے۔ پھر ساتھ ساتھ رہنے کی کیفیت کو ہم انشاء اللہ کتاب الحجر میں وضاحت سے بیان کریں گے۔

توضیح:۔اگر کسی موقع سے مدعی یہ کہے کہ میرے گواہ شہر میں ہیں۔یا میرے گواہ سفر میں ہیں تو مدعی علیہ کے ساتھ کیا سلوک کیا جائے۔اور مدعی علیہ کے شریف اور غیر شریف یا مشہور اور غیر مشہور ہونے کی صورت میں فرق ہوتا ہے یا نہیں، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

فصل في كيفية اليمين والاستحلاف

قال واليمين بالله دون غيره لقوله عليه السلام من كان منكم حالفا فليحلف بالله او ليذر وقال عليه السلام من حلف بغير الله فقد اشرك وقد يوكد بذكر اوصافه وهو التغليظ وذالك مثل قوله قل والله الذى لااله الا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمٰن الرحيم الذى يعلم من السر والخفاء مايعلم من العلانية ما لفلان هذا عليك ولا قبلك هذا المال الذى ادعاه وهو كذاوكذا ولاشيء منه وله ان يزيد في التغليظ على هذا وله ان ينقص منه الا انه يحتاط كيلا يتكرر عليه اليمين لان المستحق يمين واحدة والقاضى بالخيار ان شاء غلّظ وان شاء لم يغلظ فيقول قل بالله او والله وقيل لايغلظ على المعروف بالصلاح ويغلظ على غيره وقيل يغلظ في الخطير من المال دون الحقير.

فصل۔ قسم لینے کی کیفیت اور قسم لینے کا بیان

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ قسم تو اللہ تعالیٰ ہی کے نام کے ساتھ ہوتی ہے۔اور کسی دوسرے کے نام کے ساتھ نہیں ہوتی ہے۔رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ تم میں سے جو کوئی قسم کھائے تو اللہ تعالیٰ کا نام کی قسم کھائے یا اسے چھوڑ دے۔رواہ البخاری ومسلم۔اور یہ بھی فرمایا ہے جس نے اللہ کے سوا کسی دوسرے کے نام کی قسم کھائی تو اس نے شرک کیا۔(ف اس کی روایت احمد اور ترمذی نے کی ہے)۔وقد یوکد الخ اور لوگ کبھی اللہ تعالیٰ کے اسم ذات کے ساتھ اسم صفات بھی بیان کردیتے ہیں۔تاکہ قسم میں زیادہ تاکید ہو جائے۔وهو التغليظ الخ اور اوصاف باری تعالیٰ ذکر کرنے میں سختی زیادہ ہو جاتی ہے۔ جیسے کہ کوئی یوں کہے والله الذى لا اله الاهو الخ یعنی اس اللہ کے نام کی قسم جس کے سوا کوئی معبود نہیں ہے۔وہی حاضر اور غائب سب کا عالم ہے وہی رحمٰن اور رحیم ہے جو کہ چھپی ہوئی اور باطن شئی کو علانیہ اور ظاہر شئی کے مثل جانتا ہے۔کہ فلاں شخص کا کوئی حق تم پر یا تمہاری طرف اس مال میں سے جس کا مدعی نے دعویٰ کیا ہے اور وہ مال اتنا اتنا ہے جس کی ایسی ایسی صفت ہے کہ وہ نہیں ہے اور اس میں سے کچھ بھی نہیں ہے۔(ف۔ قاضی مدعی علیہ کو اس طرح کی قسم کھلائے گا۔اور وہ شخص قسم کھاتے وقت یہ کہے گا کہ وہ چیز مجھ پر یا میری طرف نہیں ہے)۔

وله ان يزيد الخ اور قاضی کو یہ اختیار بھی ہوتا ہے کہ مدعی علیہ سے قسم لیتے وقت مذکورہ عبارت میں کچھ اور عبارت بڑھا کر مضمون میں اور بھی سختی پیدا کردے۔اسی طرح اگر چاہے تو اس عبارت میں کچھ کمی بھی کردے۔(ف۔الحاصل اصل قسم مقصود ہے اور صفات باری تعالیٰ کی زیادتی صرف اس کے دل میں سختی اور خوف کو بڑھانے کے لئے کی جاتی ہے۔اس لئے حسب

موقع اور ضرورت قاضی اس میں کمی اور زیادتی سب کر سکتا ہے۔ الا انه یحتاط الخ لیکن قاضی اس بات کا خیال رکھے اور احتیاط کرے کہ مدعی علیہ پر قسم کا تکرار نہ ہونے پائے۔ (ف۔ مثلاً قسم اللہ تعالیٰ والرحمن والرحیم کی الخ کیونکہ واو عطف کے ساتھ اسماء و صفات جمع کرنے سے یہ مختلف اور متعدد قسمیں ہو جائینگی۔ اس لئے ایسی قسم سے احتیاط کرے۔ لان المستحق الخ کیونکہ مدعی علیہ پر تو صرف ایک ہی قسم لازم ہوتی ہے۔ اور قاضی کو قسم لینے میں اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ چاہے تو وہ قسم میں سختی زیادہ کردے یا نہ کرے۔ اس لئے صرف اس طرح کہدے کہ کہو باللہ یا واللہ کہہ کر۔ (ف۔ کہ مجھ پر یا میری جانب مدعی کے اس مال سے جس کا اس نے دعویٰ کیا ہے کل یا تھوڑا کچھ بھی باقی نہیں ہے)۔

وقیل لا یغلظ الخ اور بعض مشائخ نے کہا کہ ایسے مدعی علیہ سے جو بزرگی اور تقویٰ کے اعتبار سے لوگوں میں مشہور ہوں ان سے قسم لیتے وقت سخت الفاظ نہ کہلوائے۔ لیکن دوسروں پر سختی کرے۔ اور بعض مشائخ نے یہ کہا ہے کہ قیمتی اور زیادہ مال ہونے کی صورت میں سختی کرے اور معمولی یا تھوڑے مال میں سختی نہ کرے۔ (ف۔ اور رسول اللہ ﷺ نے جو کچھ یہودیوں کو قسم دلانے میں سختی فرمائی تھی اس طرح سے کہ تم اس اللہ تعالیٰ کی قسم کھاؤ جس نے موسیٰ علیہ السلام پر توریت نازل فرمائی تھی۔ الخ جیسا کہ مسلم شریف اور ابوداؤد وغیرہ کی حدیث میں ہے۔ تو اس سے یہ بات مقصود تھی کہ اس طرح اللہ تعالیٰ کے احسانات کو یاد کرتے ہوئے سیدھی راہ پر آجائیں۔ پس قسم میں بھی اسی قسم کی کچھ سختی مقصود ہونا چاہئے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

توضیح:۔ فصل۔ قسم لینے اور اس کی کیفیت کا بیان۔ مدعی علیہ سے قاضی کس طرح اور کن الفاظ سے قسم کھانے کو کہے۔ اور کن باتوں سے قسم کے وقت احتیاط کرنی چاہئے، تفصیل، دلائل

قال ولا یستحلف بالطلاق والعتاق لما روینا وقیل فی زماننا اذا اَلَحَّ الخصم ساغ للقاضی ان یحلف بذالك لقلة المبالاة بالیمین بالله وكثرة الامتناع بسبب الحلف بالطلاق .قال ویستحلف الیهودی بالله الذی انزل التوراة علی موسی علیه السلام والنصرانی بالله الذی انزل الانجیل علی عیسی علیه السلام لقوله صلی الله علیه واله وسلم لابن صوریا الاعور انشدك الله الذی انزل التوراة علی موسی ان حكم الزنا فی كتابكم هذا ولان الیهودی یعتقد نبوة موسی والنصرانی نبوة عیسی علیه السلام فیغلظ علی كل واحد منهما بذكر المنزل علی نبیه ویحلف المجوسی بالله الذی خلق النار وهكذا ذكر محمدؒ فی الاصل ویروی عن ابی حنیفةؒ انه لایستحلف احد الابالله خالصا [ذكر الخصافؒ انه لایستحلف غیر الیهودی والنصرانی الابالله وهو اختیار بعض مشائخنا لان فی ذكر النار مع اسم الله تعالی تعظیمها وماینبغی ان تعظم بخلاف الكتابین لان كتب الله معظمة والوثنی لا یحلف الا بالله لان الكفرة باسرهم یعتقدون الله تعالیٰ، قال الله تعالیٰ ولئن سالتهم من خلق السموات والارض لیقولن الله .قال ولایحلفون فی بیوت عبادتهم لان القاضی لایحضرها بل هو ممنوع عن ذالك .

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے کہا ہے۔ اور مدعی علیہ سے بیوی کو طلاق یا غلام کو آزاد کرنے کی قسم نہ لے۔ (ف یعنی مدعی علیہ سے اس طرح سے قسم نہ لے کہ اگر مدعی کا وہ مال جس کا اس نے دعویٰ کیا ہے کل یا بعض بھی اس کے پاس ہو تو اس کی بیوی کو طلاق ہو جائے گی یا اس کا غلام آزاد ہو جائے گا۔ اس حدیث کی بناء پر جو ہم نے پہلے ہی بیان کردی ہے۔ (ف۔ یعنی اللہ تعالیٰ کے سوا غیر کی قسم کھانے سے خاموش رہے۔ وقیل فی زماننا الخ اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ ہمارے زمانہ میں اگر مدعی علیہ (لاپرواہی کے ساتھ جواب دینے میں) الحاح یعنی مبالغہ کرنے لگے اور جھگڑالو ظاہر ہو تو قاضی کے لئے جائز ہوگا کہ اس سے طلاق یا عتاق کی

قسم لے۔ کیونکہ لوگ اب اللہ تعالیٰ کی قسم کھانے سے بہت کم ڈرتے اور احتیاط کرتے ہیں لیکن طلاق اور عتاق کی قسم کھانے سے ڈرتے ہیں اور قسم کھانے سے بچتے ہیں۔ (ف یعنی اس زمانہ میں اکثر آدمی اپنے فسق وفجور میں مبتلا رہنے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی قسم کھانے سے کم ہی ڈرتے ہیں۔ لیکن بیوی کو طلاق ہو جانے سے گھبرا کر جھوٹی قسم نہیں کھاتے ہیں۔ اس لئے جب قاضی یہ محسوس کرے کہ مدعی علیہ جھگڑالو یا دین سے نڈر ہے تو اس سے طلاق یا عتاق کی قسم لے۔ اور حقیقت میں یہ قسم تعظیمی نہیں ہوتی ہے بلکہ فقہاء کی اصطلاح میں قسم کے طور پر ہے۔ تو یہ قسم اس مقام پر قسم نہیں بلکہ قسم کے قائم مقام ہے۔ لیکن قائم مقام کہنے کے لئے کسی دلیل کا ہونا بھی ضروری ہے۔ حالانکہ اس کی دی ہوئی دلیل میں تامل ہے۔ اگرچہ ایسی قسم کا مفید ہونا بھی ظاہر ہے۔ اس مقام میں اس سے زیادہ وضاحت کی گنجائش نہیں ہے۔ فافہم۔ م)۔

قال ویستحلف الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ قاضی یہودی سے ان الفاظ میں قسم کھلائے کہ قسم ہے اس اللہ تعالیٰ کی کہ جس نے حضرت موسیٰ علیہ السلام پر توریت نازل فرمائی ہے اور نصرانی سے اس طرح سے قسم کھلائے کہ قسم ہے اس اللہ تعالیٰ کی جس نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر انجیل نازل فرمائی ہے۔ اس دلیل سے کہ رسول اللہ ﷺ نے ابن صوریا اعور کو قسم دلائی تھی کہ میں تجھے قسم دلاتا ہوں اس اللہ تعالیٰ کی جس نے موسیٰ پر توریت نازل فرمائی کہ تمہاری توریت کتاب میں زناء کا یہی حکم ہے۔ اور اس دوسری دلیل سے بھی کہ یہودی تو حضرت موسیٰ علیہ السلام کی نبوت کا اعتقاد رکھتے ہیں اور نصرانی حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا اعتقاد رکھتے ہیں اس لئے مسلمانوں کے قاضی کو چاہئے کہ ہر ایک مذہب والے سے اس کی کتاب کا نام اور حوالہ دے کر قسم کو اہم بنائے جو اس کے نبی اور پیغمبر پر نازل کی گئی ہو۔

(ف۔ مصنفؒ نے یہودی کے بارے میں جس حدیث کی طرف اشارہ فرمایا ہے اس کا قصہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے پاس سے ایک ایسا یہودی گذرا جس کے چہرہ پر سیاہی مل دی گئی تھی۔ یعنی منہ کالا کر کے اسے ذلیل کیا گیا تھا۔ تب آپؐ نے یہودیوں کو بلوا کر پوچھا کہ کیا تم اپنی کتاب میں زنا کرنے والے کی یہی حد پاتے ہو۔ یعنی ایسے زانی کی جس کی شادی بھی ہو چکی ہو تو وہ کہنے لگے کہ ہاں ہم ایسی ہی سزا کتاب میں لکھی ہوئی پاتے ہیں۔ تب آپ ﷺ نے ان کے کسی عالم کو ایک طرف بلوا کر فرمایا کہ میں تم کو اس اللہ کی قسم دے کر پوچھتا ہوں کہ جس نے موسیٰ علیہ السلام پر توریت نازل فرمائی ہے کہ تم اپنی کتاب میں زانی کی حد کی سزا اسی طرح کی پاتے ہو۔ تو وہ اپنے ساتھیوں سمیت بولا کہ نہیں سزا ایسی نہیں ہے۔ اور اگر آپ ہمیں اس طرح کی قسم دے کر نہ پوچھتے تو میں یہ بات ہرگز نہیں بتاتا۔ کیونکہ ہماری کتاب میں تو زانی کی حد رجم ہے یعنی سنگسار کر دینا۔ لیکن اب جب کہ ہمارے اشراف اور بڑے لوگوں میں زنا کی زیادتی ہوگئی تو ہم لوگ جب کسی شریف کو پکڑتے تو اسے چھوڑ دیتے اور جب کسی غریب اور کمزور کو پکڑتے تو اس پر حد جاری کرتے اس لئے اب ہم سبھوں نے اس بات پر اتفاق کر لیا کہ ایسی کوئی حد مقرر کی جائے جو شریف اور غیر شریف یا امیر وغریب سب پر جاری ہو سکے۔ چنانچہ ہم سب نے اس بات پر اتفاق کر لیا ہے کہ اب ہم درے ماریں اور منہ کالے کر دیا کریں۔ اور رجم کرنے کے طریقہ کو ختم کر دیا ہے۔ رواہ مسلم۔ ابوداؤد کی روایت میں اس عالم کا نام ابن صوریا ہونے کی تصریح ہے۔ اس باب میں اور بھی روایتیں ہیں جو میں مترجم نے اپنی تفسیر میں ان اُوتیتم ھٰذا فخذوہ کی آیت کے ذیل میں بیان کر دی ہیں۔ الحاصل رسول اللہ ﷺ نے کلام میں بہت زور دے کر قسم کھلائی تھی تاکہ لوگ جھوٹی قسم نہ کھائیں۔

ویحلف المجوسی الخ اور اگر مجوسی ہو تو اس سے اس طرح قسم لی جائے کہ اس اللہ تعالیٰ کی قسم کھا کر کہتا ہوں کہ جس نے آگ پیدا کی ہے۔ امام محمدؒ نے مبسوط میں ایسا ہی ذکر فرمایا ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ سے مروی ہے کہ قاضی کسی شخص سے بھی خالص اللہ تعالیٰ کے نام کے سوا کسی اور کی قسم نہیں لے گا۔ (ف۔ یعنی قاضی جس کسی سے بھی قسم لے صرف اللہ تعالیٰ کے نام کی قسم لے اور صفات کا بیان نہ کرے۔ وہ شخص خواہ مسلم ہو یا یہودی ہو یا نصرانی وغیرہ ہو۔ **وذکر الخصاف الخ** اور خصافؒ نے ذکر کیا ہے کہ یہودی اور نصرانی کے سوا کسی اور سے اللہ تعالیٰ کے نام کے سوا کسی اور چیز کی قسم نہیں لے گا۔ (ف۔ یعنی صرف

یہودی اور نصرانی سے قسم لینے میں سختی اور تغلیظ کرے گا۔ اور ان کے علاوہ باقی فرقوں مثلاً مجوسی وغیرہ سے صرف اللہ تعالیٰ کے نام کی قسم لے گا۔ اسی قول کو ہمارے کچھ مشائخ نے بھی پسند فرمایا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کے نام مبارک کے ساتھ ہی آگ کا بھی ذکر کرنے سے آگ کی تعظیم ہوتی ہے۔ (ف۔ اور خود مجوسی یعنی آگ پوجنے والے بھی آگ کی تعظیم کرتے ہیں۔ اس طرح ان کے شرک میں مدد ہوگی۔ اس میں تعظیم اس طرح سے ہو جاتی ہے کہ جب وہ یہ کہے گا کہ اللہ تعالیٰ کی قسم جس نے آگ پیدا کی ہے۔ اس کا مطلب یہ نکلے گا کہ آگ بھی ایک محترم اور معظم چیز ہے۔ حالانکہ آگ کی تعظیم نہیں کرنی چاہئے۔

بخلاف الکتابین۔۔ الخ برخلاف ان دونوں کتابوں یعنی توریت اور انجیل کے کیونکہ بہر صورت یہ دونوں بھی اللہ تعالیٰ کی بھیجی ہوئی کتابیں ہیں۔ اسی بناء پر وہ عظمت والی ہیں۔ (ف یعنی یہودی اور نصرانی کی قسم میں بھی اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ توریت اور انجیل کا ذکر کرنے سے ان کی تعظیم ہوتی ہے۔ مگر اس میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ اللہ عزوجل کی طرف سے نازل کردہ کتابوں کی تعظیم ہونی ہی چاہئے۔ والوثنی لایحلف الخ اور بت پرست کو اللہ تعالیٰ کے نام کے سوا کسی اور چیز کی قسم نہیں دلائی جائے گی۔ کیونکہ سارے کافر بھی اللہ تعالیٰ کے وجود اور بڑائی کا اعتقاد رکھتے ہیں۔ جیسا کہ خود اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ ولئن سألتھم الایۃ یعنی اگر تم ان بت پرستوں سے بھی یہ پوچھو گے کہ آسمانوں اور زمینوں کو کس نے پیدا کیا ہے تو وہ ضرور کہیں گے اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا ہے۔ (ف یعنی وہ بھی اللہ تعالیٰ کو مانتے ہیں البتہ اپنی جہالت کی وجہ سے بتوں کو بھی عبادت کا لائق سمجھے ہوئے ہیں۔ اگرچہ ان کو وہ اپنا پیدا کرنے والا نہیں مانتے ہیں بلکہ ان کو تو صرف سفارشی اور مددگار مانتے ہیں۔ قال ولا یحلفون الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ان ناپاکوں اور مشرکوں یعنی یہود و نصاریٰ اور مجوسیوں اور ہنود کو ان کے عبادت خانوں میں لے جا کر ان سے قسم نہیں لی جائے گی۔ (ف بلکہ قاضی کی کچہری میں اُن سے قسم لی جائے گی) کیونکہ قسم لینے والا یعنی قاضی تو ان کے عبادت خانوں میں نہیں جائے گا بلکہ قاضی کو وہاں جانے کی ممانعت ہے۔ (ف کیونکہ ان جگہوں میں صرف شرک کے ہی کام ہوتے ہیں۔ نیز وہاں قاضی کے جانے سے ان لوگوں اور جگہوں کی عظمت بھی بڑھتی ہے۔ اس لئے قاضی کو وہاں جانا منع ہے۔

توضیح:۔ کیا مدعی علیہ سے اس کے غلام کو آزاد کرنے یا بیوی کو طلاق دینے کی قسم لی جا سکتی ہے۔ قاضی قسم میں زور دینے کے لئے کس سے کس طرح کے الفاظ ادا کرنے کو کہے، تفصیلی جواب، اقوال مشائخ، دلائل۔

قال ولا يجب تغليظ اليمين على المسلم بزمان ولامكان لان المقصود تعظيم المقسم به وهو حاصل بدون ذالك وفي ايجاب ذالك حرج على القاضي حيث يكلف حضورها وهو مدفوع .قال ومن ادعى انه ابتاع من هذا عبده بالف فجحد استحلف بالله مابينكما بيع قائم فيه ولا يستحلف بالله ما بعت لانه قد يباع العين ثم يقال فيه ويستحلف في الغصب بالله مايستحق عليك رده ولايحلف بالله ماغصبت لا نه قد يغصب ثم يفسخ بالهبة والبيع وفي النكاح بالله مابينكما نكاح قائم في الحال لانه قد يطرء عليه الخلع وفي دعوى الطلاق بالله ماهي بائن منك الساعة بما ذكرت ولايستحلف بالله ماطلقها لان النكاح قد يجدد بعد الابانة فيحلف على الحاصل في هذه الوجوه لانه لو حلف على السبب يتضرر المدعي عليه وهذا قول ابي حنيفةؒ ومحمدؒ اما على قول ابي يوسفؒ يحلف في جميع ذالك على السبب الا اذا عرّض المدعى عليه بما ذكرنا فحينئذ يحلف على الحاصل وقيل ينظر الى انكار المدعي عليه ان انكر السبب يحلف عليه وان انكر الحكم يحلف الحاصل فالحاصل هو الاصل عندهما اذا كان سببا يرتفع برافع الااذا كان فيه ترك النظر في جانب المدعي فحينئذ يحلف على السبب بالاجماع وذالك مثل ان تدعي مبتوتة نفقة العدة والزوج ممن لايراها او ادعى شفعة

بالجوار والمشتری لایراھا لانه لو حلف علی الحاصل یصدق فی یمینه فی معتقده فیفوت النظر فی حق المدعی وان کان سببا لایرتفع برافع فالتحلیف علی السبب بالاجماع کالعبد المسلم اذا ادعی العتق علی مولاہ بخلاف الامة والعبد الکافر لانه یتکرر الرق علیھا بالرد واللحاق وعلیه بنقض العهد واللحاق ولایکرر علی العبد المسلم

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ کسی مسلمان پر قسم کو زور دینے کے لئے زمانہ یا جگہ کے ساتھ زور دینا واجب نہیں ہے۔(ف یعنی یہ بات ضروری نہیں ہے کہ کسی وقت تبرکیا جگہ تبرک میں اس سے قسم لی جائے)۔ کیونکہ قسم کھلانے سے اس معبود کی تعظیم مقصود ہوتی ہے جس کے نام کی قسم کھائی جارہی ہے۔جب کہ وہ تعظیم اس وقت اور جگہ از خود حاصل ہے۔وفی ایجاب ذٰلك الخ حالانکہ اس طرح وقت اور زمانہ کے ساتھ قسم کھانے کو واجب کرنے سے قاضی کے لئے حرج اور دقت ہے۔کیونکہ اسے اس جگہ پر خاص ارادہ کے ساتھ جانا ہوگا۔حالانکہ شریعت نے حرج میں ڈالنے کو ختم کردیا ہے۔(ف لہٰذا یہ بات قاضی پر واجب نہیں ہے بلکہ قاضی خود مختار ہے۔اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اگر قتل یا لعان یا بیس مثقال سونا یا اس سے زائد مال کے سلسلہ میں قسم لینا ہو تو مکہ میں رکن اور مقام ابراہیمؑ کے درمیان قسم لی جائے۔اور مدینہ منورہ میں رہتے ہوئے خبر رسول اللہ ﷺ کے پاس۔اور ان کے علاوہ دوسرے شہروں میں جامع مسجد کا اندر اور اگر وہاں جامع مسجد نام کی مسجد نہ ہو تو دوسری کسی بھی مسجد میں قسم لی جائے۔اور وقت کا اعتبار کرتے ہوئے عصر کے بعد قسم لی جائے۔شوافعؒ سے ایک قول میں ایسا کرنا مستحب ہے۔اس بارے میں شافعیہ کچھ احادیث بھی نقل کرتے ہیں۔لیکن عینیؒ نے ان احادیث کو ماننے سے انکار کیا ہے۔اور یہ فرمایا ہے کہ مشہور احادیث میں انکار کرنے والے پر قسم کھانے کا ذکر ہے۔اور اس میں کسی زمانہ یا مکان کو لازم نہیں کیا گیا ہے۔لہٰذا کسی ایسی روایت سے جس کا صحیح ہونا ثابت نہ ہو ان چیزوں کو لازم کرنا دور کی بات ہے بلکہ بالکل جائز ہی نہیں ہے۔

قال ومن ادعی الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے یہ دعویٰ کیا کہ میں نے اس سے اس کے اس غلام کو ایک ہزار درہم کے عوض خریدا تھا لیکن مدعی علیہ نے اس بات سے انکار کردیا تو اس منکر سے اس طرح قسم لی جائے گی کہ واللہ میرے اور اس کے درمیان اس غلام کے سلسلہ میں بیع کا کوئی معاملہ اور عقد موجود نہیں ہے۔ولا یستحلف الخ اور اس طرح سے قسم نہیں لی جائے گی کہ واللہ میں نے فروخت نہیں کیا ہے۔(ف کیونکہ اس طرح کہنے سے اس مدعی علیہ کا نقصان ہے۔اس طرح سے کہ کبھی ایسا بھی تو ہوتا ہے کہ کوئی مال بیچ کر اس کا اقالہ (واپس) کرلیا جاتا ہے۔

ویستحلف فی الغصب الخ اور اگر مدعی علیہ پر غصب کا دعویٰ ہو تو اس سے اس طرح قسم لی جائے کہ واللہ یہ شخص تجھ پر کسی غصب کی ہوئی چیز کے واپس لینے کا حق نہیں رکھتا ہے۔(ف کیونکہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ غاصب اس مغصوب شئی کو اپنے پاس رکھ کر اس کے مالک کو اس کا عوض ادا کرکے اس کا مالک ہوجاتا ہے۔اور ان الفاظ سے قسم نہیں لی جائیگی کہ واللہ میں نے اس مغصوب مال کو غصب نہیں کیا ہے۔کیونکہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ آدمی کوئی چیز کسی کی غصب کرتا ہے مگر بعد میں اسے ہبہ کرکے یا اس سے بیع کا معاملہ کرکے اس غصب کے معاملہ کو ختم کردیا جاتا ہے۔(ف۔ یعنی غاصب کے غصب کے بعد مال کے مالک نے وہ مال اسی غاصب کو ہبہ کردیا۔یا اسی کے پاس بیچ دیا۔اس طرح اسی غصب کا حکم ختم ہوکر وہ معاملہ بیع یا ہبہ کردینے سے بدل جاتا ہے۔حالانکہ یہ معاملہ شروع میں غصب ہی تھا۔اس لئے وہ اس بات کی قسم نہیں کھاسکتا ہے کہ میں نے غصب نہیں کیا تھا۔لہٰذا اس طرح سے قسم لی جائے کہ یہ مدعی شخص غصب کے مال کی واپسی کا حق نہیں رکھتا ہے۔کیونکہ اگر غصب کا معاملہ اب بھی باقی ہو تو یقیناً اس سے واپس لینے کا حق مدعی کو حاصل ہوگا۔

وفی النکاح الخ اور نکاح کے دعویٰ میں اس طرح قسم لے کہ ہم دونوں کے درمیان فی الحال نکاح کا تعلق باقی نہیں ہے۔(ف مثلاً عورت نے مرد پر یا مرد نے عورت پر نکاح کا دعویٰ کیا۔مگر دوسرے شخص نے اس کا انکار کردیا اس لئے مدعی نے

دوسرے سے قسم کا مطالبہ کیا تو اس سے اس طرح قسم لی جائے گی کہ ہم دونوں کے درمیان فی الحال نکاح کا کوئی تعلق نہیں ہے کیونکہ کبھی نکاح ہو جانے کے بعد ہی ان کے درمیان خلع بھی ہو جاتا ہے۔ جس سے تعلق بالکل ختم ہو جاتا ہے۔ **وفی دعوی الطلاق الخ** اور طلاق کے دعویٰ میں یعنی کسی عورت نے اپنے شوہر کے خلاف طلاق کا دعویٰ کیا لیکن اس نے انکار کر دیا تو اس شوہر سے اس طرح کی قسم لی جائے گی کہ یہ عورت اب بھی طلاق بائن پائی ہوئی یا بائنہ نہیں ہے

اور ان الفاظ سے اس سے قسم نہیں لی جائے گی کہ واللہ میں نے اس کو طلاق نہیں دی ہے۔ کیونکہ کبھی طلاق بائن دینے کے بعد بھی دوبارہ نکاح کر لیا جاتا ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ مذکورہ تمام صورتوں میں یعنی دعویٰ بیع کا ہو یا غصب یا نکاح یا طلاق کا ہو سب میں اصل مقصد اور حاصل مراد پر قسم لی جائے گی۔ کیونکہ اگر سبب پر قسم لی جائے یعنی نفس بیع یا غصب یا نکاح یا طلاق پر قسم لی جائے تو مدعی علیہ کو نقصان ہو سکتا ہے۔ یہ قول امام ابو حنیفہ وامام محمد رحمہما اللہ کا ہے۔

اور امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق مذکورہ تمام صورتوں میں سبب پر ہی قسم لی جائے گی۔ مگر اس صورت میں جب کہ مدعی علیہ ان باتوں کے ساتھ تعریض کرے جن کا ذکر کیا ہے۔ یعنی مثلاً یوں کہے کہ کبھی بیع کے بعد اقالہ بھی ہو جاتا ہے۔ تو ایسی حالت میں اصل مقصود پر قسم لی جائے گی۔ بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ ایسے وقت میں مدعی علیہ کو دیکھا جائے کہ اگر اس نے سبب سے انکار کیا ہو تو سبب پر ہی قسم لی جائے۔ اور اگر اس نے حکم سے انکار کیا ہو تو اصل مقصود پر قسم لی جائے گی۔ اسی بناء پر امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اصل یہی ہے کہ مراد مقصود پر قسم لی جائیگی۔ بشرطیکہ سبب ایسا ہو جو دوسرے کے دور کرنے سے دور ہو سکتا ہو۔ لیکن اگر مراد مقصود پر قسم لینے میں مدعی کا لحاظ نہ ہو رہا ہو یا اس کا نقصان ہو تا ہو تو بالاتفاق اس مدعی علیہ سے سبب پر قسم لی جائے گی۔ مثلاً جس عورت کو تین طلاقیں دی گئیں اس نے اپنی عدت کے نفقہ کا دعویٰ کیا۔ مگر شوہر کے خیال کے مطابق تین طلاق پائی ہوئی عورت نفقہ نہیں پاتی ہو (جیسا کہ امام شافعیؒ کا ایک قول ہے) یا مدعی نے پڑوسی ہونے کی بناء پر حق شفعہ کا مطالبہ کیا۔ حالانکہ اس مشتری کے اعتقاد کے مطابق پڑوسی شفعہ کا حق دار نہیں ہوتا ہے (جیسا کہ امام شافعیؒ کا قول بھی ہے) تو اس میں مقصود پر قسم نہیں لی جائے گی بلکہ سبب پر قسم لی جائے گی۔ کیونکہ ایسی صورت میں اگر اس سے مقصود پر قسم دلائی جائے۔ مثلاً واللہ تم پر اس کی عدت کا نفقہ واجب نہیں ہے۔ یا تم پر اس کا حق شفعہ لازم نہیں ہے۔ اس صورت میں وہ حاصل مقصد پر قسم کھا جائے گا۔ جس میں وہ اپنے اعتقاد کے موافق اپنی قسم میں سچا ہو گا۔ لیکن اس میں مدعی کا نقصان ہو گا اور اس کا پورا حق ادا نہ ہو گا۔ اور اگر ایسا سبب ہو جو کسی دور کرنے والے سے دور نہیں ہوتا ہو تو بالاجماع سبب پر قسم لی جائے گی۔ اس کی مثال یہ ہو گی کہ کسی مسلمان غلام نے یہ دعویٰ کیا کہ میرے مولیٰ نے مجھے آزاد کر دیا ہے تو بالاتفاق مولیٰ سے قسم لی جائے گی اس طرح سے کہ واللہ میں نے اسے آزاد نہیں کیا ہے۔

بخلاف الامۃ الخ بخلاف کافر باندی اور غلام کے۔ (ف۔ کہ ان دونوں میں حاصل مطلب پر قسم دلانی چاہئے۔ کیونکہ ان دونوں میں دوبارہ غلامی کی طرف لوٹ آنے کا احتمال باقی رہتا ہے اس طرح سے کہ باندی کسی وقت بھی نعوذ باللہ مرتد ہو کر دار الحرب چلی جائے۔ اسی طرح کافر غلام بھی اپنا عہد ختم کر کے دار الحرب پہنچ جائے جس کی وجہ سے ان میں دوبارہ غلامی لوٹ سکتی ہے۔ لیکن مسلمان غلام پر دوبارہ غلامی نہیں آسکتی ہے۔ (کیونکہ دوبارہ غلامی میں آنے کا احتمال اس طرح سے ہوتا ہے کہ نعوذ باللہ اب مرتد ہو کر دار الحرب چلا جائے اور اس پر دوبارہ غلبہ حاصل کر لیا جائے۔ کیونکہ ایک مسلمان سے اس بات کا تصور نہیں کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ اس کے مرتد ہو جانے سے اسے قتل بھی نہیں کیا جاتا ہے) خلاصہ مطلب یہ ہوا کہ جو غلام مسلمان ہونے کے بعد مرتد نہیں ہوا یا ہوا۔ کیونکہ اس پر اسلام کا ہونا مجبوری کی بناء پر لازم ہے ورنہ وہ قتل کر دیا جائے گا۔ تو جب وہ مسلمان کی حالت میں موجود ہے تو اس بات پر دلیل ہے کہ اس کی آزادی اپنی حالت پر باقی ہو گی۔ اسی لئے اگر اس کے مولیٰ نے اس کو آزاد کر دیا تو اس کی آزادی کسی طرح بھی ختم نہ ہو گی۔ مگر باندی اگرچہ مسلمان ہو گئی ہے لیکن اگر وہ مرتد ہو جاتی تو بھی قتل

نہیں کی جاتی ہے۔اس لئے اس میں اس بات کا احتمال پایا جاتا ہے کہ مولی نے اسے پہلے آزاد کر دیا ہو مگر وہ دوبارہ دار الحرب سے پکڑ کر لائی گئی ہو۔ پھر باندی بنائی گئی ہو۔اس حالت میں اگر اس کے مولی سے اس طرح کی قسم لی جائے کہ واللہ میں نے اسے آزاد نہیں کیا ہے تو اس سے اس کے مولی کو نقصان ہوگا۔ لہٰذا اس سے اس طرح کی قسم لی جائے گی کہ واللہ یہ اس وقت میرے آزاد کرنے سے آزاد نہیں ہے۔یا اسی قسم کے دوسرے الفاظ سے قسم لی جائے جس سے کہ اس کے مولی کو کوئی نقصان نہ ہو۔

توضیح:۔ کیا کسی مسلمان سے قسم لیتے وقت قسم میں زور دینے کے لئے کسی زمانہ یا جگہ کے ساتھ قسم لینا ضروری ہے۔ اگر مدعی علیہ سے اس کے غلام کی خریداری کا۔یا مدعی علیہ پر کسی غصب کا یا نکاح کا۔یا طلاق کا دعویٰ کیا اور دوسرے نے اس کا انکار کیا تو منکر سے کن الفاظ سے قسم لی جائے۔مذکورہ مسائل میں قسم دلانے کی بنیاد کیا ہے۔ تفصیل مسائل۔اختلافِ اقوالِ مشائخ۔دلائل

قال ومن ورث عبدا وادّعاه اخر يستحلف على علمه لانه لاعلم له بما صنع المورث فلا يحلف على البتات وان وهب له اواشتراه يحلف على البتات لوجود المطلق لليمين اذ الشراء سبب لثبوت الملك وضعا وكذا الهبة.قال ومن ادعى على الأخر مالا فافتدى يمينه او صالحه منها على عشرة دراهم فهو جائز وهو ماثور عن عثمانؓ وليس له ان يستحلف على تلك اليمين ابدا لانه اسقط حقه .

ترجمہ:۔امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے میراث میں ایک غلام پایا۔اور دوسرے شخص نے اس پر اپنے مالک ہونے کا دعویٰ کیا تو اس وارث سے اس کے علم پر قسم لی جائے گی۔(ف۔اس طرح سے کہ واللہ میں نہیں جانتا کہ یہ غلام یا یہ چیز جو میرے قبضہ میں ہے اس کا یہ شخص مالک ہے۔ یعنی اس سے انکار پر یقینی قسم نہیں لی جائیگی۔ کیونکہ اس وارث کو حقیقی علم نہیں ہے کہ اس کا مورث حقیقت میں اس کا مالک تھا یا نہیں اسی لئے اس وارث سے قطعی قسم نہیں لی جائے گی۔(ف۔کہ واللہ یہ چیز یا غلام اس مدعی کی ملکیت نہیں ہے۔وان وهب الخ اور اگر اس شخص نے یہ غلام ہبہ کے طور پر پایا ہو یا اس نے خود خریدا ہو تو اس سے قطعی اور یقینی قسم لی جائے گی۔(ف۔اس طرح سے کہ واللہ یہ مدعی اس غلام کا مالک نہیں ہے)۔کیونکہ اس شخص کو قسم کھانے کی اجازت دینے والی مطلق دلیل موجود ہے۔(ف۔یعنی اس شخص کے پاس ایسی دلیل موجود ہے جس کی وجہ سے وہ شرعی طور پر بھی اپنی ملکیت کی قسم کھا سکتا ہے۔اس لئے لازماً اس پر مدعی کی ملکیت نہ ہونے کی بھی قسم کھا سکتا ہے اور وہ دلیل ہے خود خریدنا یا اسے ہبہ کے طور پر ملنا۔

اذا الشراء الخ کیونکہ خریداری ایک ایسا عمل ہے جو شریعت میں ملکیت ثابت کرنے ہی کے لئے وضع کیا گیا ہے۔اور ہبہ کا بھی یہی حال ہے۔(ف۔یعنی جس نے کوئی چیز خریدی تو وہ اس خریدی ہوئی چیز کا مالک ہو گیا۔اسی طرح اگر کوئی چیز کسی کو ہبہ کے طور پر ملی تو وہ شخص بھی قطعی طریقہ سے اس چیز کا مالک ہو گیا۔اور وہ معنی یہ ہیں کہ خریداری کرنے یا ہبہ پانے میں اس کو خود اپنے طور پر یہ بات معلوم ہے کہ ان باتوں سے ملکیت حاصل ہو جاتی ہے۔ بخلاف مال میراث کے کہ اس میں وارث کو ایک یہ بات تو یقینی طور سے معلوم ہے کہ مجھے اپنے مورث کے توسط سے یہ چیز وراثت میں ملی ہے۔ مگر اسے یہ دوسری بات نہیں معلوم ہے کہ خود مورث کو یہ مال کہاں سے کس طرح ملا تھا۔اس میں یہ احتمال رہ جاتا ہے کہ شاید اسی مورث نے کسی کا مال غصب کر لیا ہے۔یا اس کے پاس امانت کے طور پر ہو اور اپنے گھر والوں کو اس کی اطلاع نہ دی ہو۔قال ومن ادعیٰ الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے پر مال کا دعویٰ کیا۔جس کے انکار پر مدعی علیہ پر قسم لازم آئی۔اس وقت اس نے مثلاً دس درہم دے کر قسم

کا فدیہ ٹھہرایا یعنی اس طرح خود کو قسم کھانے سے بچالیا یا اس مطالبہ کے بعد اسے کچھ دے کر صلح کرلی اور معاملہ ختم کرالیا۔ تو یہ دونوں صورتیں جائز ہوں گی۔ اور حضرت عثمانؓ سے یہ منقول بھی ہے۔ لیکن ایسا کرلینے کے بعد مدعی اب اس مدعی علیہ سے دوبارہ کبھی بھی اس مقصد سے قسم نہیں لے سکے گا۔ کیونکہ خود مدعی نے اپنا حق ختم کردیا ہے۔

(ف۔ بیہقیؒ نے کتاب المعرفت میں امام شافعیؒ سے روایت کی ہے کہ مجھے یہ خبر ملی ہے کہ ایک شخص نے حضرت عثمانؓ سے اس قسم کے کھانے سے جوان پر لازم ہوئی تھی کچھ مال دے کر قسم سے جان بچالی (فدیہ کرلیا) اور شعبیؒ سے اسناد صحیح سے روایت ہے کہ ایک شخص نے حضرت عثمانؓ سے سات ہزار درہم قرض لئے۔ پھر جب اس سے مطالبہ کیا تو اس نے کہا کہ وہ سات نہیں بلکہ صرف چار ہزار درہم تھے۔ اس بناء پر حضرت عمرؓ کے پاس معاملہ پیش کیا گیا۔ تب مدعی علیہ نے ان سے کہا کہ آپ قسم کھالیں کہ وہ سات ہزار ہی تھے۔ تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ اس نے انصاف اور قاعدہ کی بات کہی ہے۔ لیکن حضرت عثمانؓ نے اس وقت قسم کھانے سے انکار کردیا تب حضرت عمرؓ نے فرمایا ایسی صورت میں وہ جو کچھ بھی دیتا ہے اسی کو لے لو۔ اور قسم کا فدیہ دینے کا ثبوت عبدالرزاق اور دار قطنی میں حضرت حذیفہؓ سے اور دار قطنی اور طبرانی میں حضرت جبیر ابن مطعم سے۔ اور طبرانی میں حضرت اشعث بن قیس رضی اللہ عنہم کی روایت سے ہے۔ اور صحیحین میں ایک قصہ میں ذکر کیا گیا ہے کہ ایک شخص شام سے آیا تو لوگوں نے اس سے بھی قسم کو کہا۔ اس نے ہزار درہم دے کر خود کو قسم کھانے سے بچالیا۔ پس لوگوں نے اس کی جگہ پر دوسرے شخص کا نام داخل کردیا۔ اور یہ واقعہ حضرت عمرؓ کی خلافت کے زمانہ کا ہے۔ ح۔ ت۔ ن۔

توضیح:۔ ایک شخص کو ایک غلام (یا کوئی چیز) وراثت میں یا ہبہ میں ملا یا کسی سے خریدا۔ بعد میں کسی نے آکر اس پر دعوئی کیا کہ یہ میرا غلام ہے۔ تو اس سے کس طرح کی قسم لی جائے گی۔ اگر مدعی علیہ پر قسم لازم آئی مگر اس نے قسم کھانے کی بجائے کچھ رقم دے کر قسم کھانے سے خود کو بچالیا۔ یا کسی طرح اس سے مصالحت کرلی۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

باب التحالف

قال واذا اختلف المتبايعان في البيع فادعى احدهما ثمنا وادعى البائع اكثر منه او اعترف البائع بقدر من المبيع وادعى المشترى اكثر منه واقام احدهما البينة قضى له بها لان في الجانب الأخر مجرد الدعوى والبينة اقوى منها وان اقام كل واحدمنهما بينة كانت البينة المثبة للزيادة اولى لان البينات للاثبات ولا تعارض في الزيادة ولو كان الاختلاف في الثمن والمبيع جميعا فبينة البائع اولى في الثمن وبينة المشترى في المبيع نظرا الى زيادة الاثبات وان لم يكن لكل واحد منهما بينة قيل للمشترى اما ان ترضى بالثمن الذى ادعاه البائع والافسخنا البيع وقيل للبائع اما ان تسلم ما ادعاه المشترى من المبيع والافسخنا البيع لان المقصود قطع المنازعة وهذا جهة فيه لانه ربما لايرضيان بالفسخ فاذاعلما به يتراضيان فان لم يتراضيا استحلف الحاكم كل واحد منهما على دعوى الاخر وهذاالتحالف قبل القبض على وفاق القياس لان البائع يدعى زيادة الثمن والمشترى ينكرها والمشترى يدعى وجوب تسليم المبيع بما نقد والبائع ينكره فكل واحد منهما منكر فيحلف فاما بعد القبض فمخالف للقياس لان المشترى لايدعى شيئا لان المبيع سالم له فبقى دعوى البائع في زيادة الثمن والمشترى ينكرها فيكتفى بحلفه لكنا عرفناه بالنص وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة

قائمة بعينها تحالفا و ترادا.

باب التحالف۔ دونوں میں سے ہر ایک سے دوسرے کے دعویٰ پر قسم لینے کا بیان

ترجمہ :۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر بائع و مشتری نے بیع میں اختلاف کیا۔ خواہ ثمن کے بارے میں ہو یا بیع کے بارے میں ہو۔ جس کی صورت یہ ہوگی کہ مشتری نے مثلاً سو درہم بیان کئے اور بائع نے اس سے زیادہ کا دعویٰ کیا۔ یا بائع نے مثلاً بیع ایک من گیہوں بیان کیا اور مشتری نے اس سے زیادہ کا دعویٰ کیا۔ پھر دونوں میں سے کسی ایک نے اپنے گواہ بیان کئے تو اسی کے گواہوں کے بیان کے مطابق حکم دیدیا جائے گا۔ کیونکہ ایک کی طرف سے فقط دعویٰ ہے اور دوسرے کی طرف سے گواہی ہے اس لئے وہ قوی ہو گیا۔ وان اقام الخ اور اگر دونوں ہی نے اپنے اپنے گواہ پیش کئے تو جس کے گواہ زیادتی کا دعویٰ کرتے ہوں گے وہی اولیٰ سمجھے جائیں گے اور وہی قبول کئے جائیں گے۔ کیونکہ دونوں طرف کے گواہ اپنے اپنے دعویٰ کو ثابت کرنے میں برابر ہیں اس لئے کہ گواہی تو مدعی کو ثابت کرنے کے لئے ہی ہوتی ہے۔ البتہ جس نے زیادتی ثابت کی ہے اس کے ثابت کرنے میں دوسرے کی طرف سے تعارض نہیں ہے۔ (ف۔ لہٰذا جن گواہوں نے زیادتی ثابت کی ان ہی کی گواہی قبول کی جائے گی۔

ولو كان الخ اور اگر ثمن اور بیع دونوں کی مقدار میں اختلاف ہوا ہو اور ہر ایک نے اپنے اپنے دعویٰ پر گواہ پیش کئے تو ثمن کے بارہ میں بائع کے گواہ اولیٰ ہوں گے۔ اور مبیع کے بارہ میں مشتری کے گواہ اولیٰ ہوں گے کیونکہ یہاں اپنے اپنے دعویٰ کو زیادتی کے ساتھ ثابت کر رہے ہیں۔ وان لم يكن الخ اور اگر دونوں میں سے کسی کے پاس گواہ نہ ہوں تو مشتری سے کہا جائے گا کہ بائع نے جتنی رقم بیان کی ہے یا تو تم اسی پر راضی ہو جاؤ ورنہ قاضی کی طرف سے بیع فسخ کر دی جائے گی۔ اسی طرح بائع سے کہا جائے گا کہ مشتری نے جتنی مقدار بیان کی ہے یا تم اسی کو قبول کرلو ورنہ قاضی کی طرف سے اس کی بیع ہی فسخ کر دی جائے گی۔ کیونکہ فیصلہ کرنے کا اصل مقصد ان دونوں کے درمیان واقع ہونے والے اختلاف کو ختم کر دینا ہے۔ اور جو صورت فیصلہ کی ابھی بیان کی گئی ہے یہ بھی جھگڑے کو ختم کرنے کا ایک طریقہ ہے۔ کیونکہ اکثر حالات میں ایسا ہی ہوتا ہے کہ فسخ کر دینے کی دھمکی سے فسخ کرنے پر راضی نہیں ہوتے ہیں اور معاملہ کو باقی رکھنے کے لئے بیان کی ہوئی رقم یا مقدار پر راضی ہو جاتے ہیں۔ (ف یعنی بائع کے دعویٰ کے مطابق مشتری ثمن ادا کر دے گا۔ اور مشتری کے دعویٰ کے مطابق بائع مشتری کو مبیع دیدے گا۔

فان لم يتراضيا الخ اب اگر بائع اور مشتری اس طرح بھی آپس میں راضی نہ ہوئے تو قاضی ان دونوں میں سے ہر ایک سے دوسرے کے دعویٰ پر قسم لے گا۔ (ف۔ پھر اگر دونوں نے قسم کھالی تو قاضی بیع کو فسخ کر دے گا۔ اس وقت مشتری نے بیع پر قبضہ کیا ہو یا نہ کیا ہو دونوں ہی صورتوں میں ایک ہی حکم ہوگا یعنی دونوں میں فرق نہ ہوگا۔ لیکن قیاس کا تقاضا تو یہ ہوگا کہ اس طرح دونوں سے قسم لینے کا حکم مشتری کے قبضہ سے پہلے ہو۔ لان البائع الخ کیونکہ بائع تو یقیناً زیادتی رقم کا دعویٰ کرتا ہوگا۔ اور مشتری اس کا انکار کرتا ہوگا۔ (ف۔ اس لئے اس مشتری پر قسم لازم ہوگی۔ والمشتري الخ اور مشتری نے جو رقم بائع کو دی ہے اسی کے بدلہ مشتری بائع سے مبیع کے لینے کا دعویٰ کرتا ہے۔ لیکن یہ بائع اس کے دینے سے انکار کرتا ہے۔ (ف۔ اسی لئے بائع پر قسم لازم آتی ہے)۔ فكل واحد الخ پس بائع اور مشتری دونوں میں سے ہر ایک انکاری ہوا۔ اسی لئے ہر ایک سے قسم لی جائے گی۔ (ف۔ یعنی دونوں میں سے ہر ایک کے دعویٰ پر قسم لی جائے گی۔ اور ان میں سے جو کوئی بھی قسم کھانے سے انکار کرے گا اس پر دوسرے کا دعویٰ ثابت ہو جائے گا۔

فاما بعدا لقبض الخ لیکن مشتری کے قبضہ کر لینے کے بعد کی صورت میں تو دونوں سے قسم لینا خلاف قیاس ہے۔ کیونکہ مدعی تو اب کچھ بھی دعویٰ نہیں کرتا ہے اس وجہ سے کہ اس کے قبضہ میں مبیع آچکی ہے۔ (ف اس بناء پر اس کا بائع پر اب یہ دعویٰ باقی نہیں رہا کہ وہ اس مشتری کو مبیع حوالہ کر دے۔ فبقي دعوى الخ اسی لئے ثمن کی زیادتی کا بائع کا دعویٰ باقی رہ گیا۔ اور مشتری

اس کا منکر ہے اس لئے قیاس تو یہی تھا کہ صرف مشتری کی قسم پر ہی اکتفاء کیا جائے۔ (ف۔ یعنی اب بائع سے قسم نہ لی جائے) الکن عرفناہ الخ لیکن بائع کو قسم دلانے کا قانون نص سے معلوم کیا ہے۔ (ف اسی لئے قیاس پر عمل کو ہم نے یہاں چھوڑ دیا ہے۔ کیونکہ نص کے ہوتے ہوئے قیاس پر عمل کو چھوڑ ہی دیا جاتا ہے) اور وہ نص یہ ہے یعنی رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ جب بیع کرنے والے دونوں یعنی بائع اور مشتری آپس میں اختلاف کریں اور بیع (مال) اس وقت تک اپنی حالت پر باقی ہو تو دونوں ہی آپس میں قسم کھائیں اور معاملہ بیع کو ختم کر دیں۔ (ف۔ یہ حدیث ابوداؤد و ترمذی و نسائی اور ابن ماجہ رحمھم اللہ نے روایت کی ہے۔ ابوداؤد کے الفاظ یہ ہیں کہ اذا اختلف الخ یعنی متبایعان یعنی بائع و مشتری آپس میں اختلاف کریں حالانکہ ان میں سے کسی کے پاس بھی گواہ نہ ہو وہی بات مقبول ہوگی جو بیع کا مالک بیان کرے یعنی بائع کا قول معتبر ہوگا۔ یا پھر دونوں ہی اپنی رضامندی سے معاملہ بیع کو فسخ کر دیں۔ ابن القطانؒ نے فرمایا ہے کہ اس کی اسناد میں محمد بن الاشعثؒ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت کی ہے۔

حالانکہ یہ منقطع ہے۔ اور عبدالرحمن بن قیس مع اپنے والد کے دونوں مقبول راوی ہیں۔ جیسا کہ التقریب میں ہے۔ اور اوپر کی حدیث دوسری اسناد سے ابن ماجہ واحمد و دارمی و بزار وغیرہ نے روایت کی ہے۔ اور اس میں محمد بن ابی لیلی القاضی ہیں۔ اور راجح یہ ہے کہ یہ صدوق ہیں مگر ان میں وہم کا مادہ بھی ہے۔ اور عبدالرحمن نے اپنے والد ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے۔ اور نسائیؒ نے صراحت کے ساتھ کہا ہے کہ عبدالرحمن نے اپنے باپ سے نہیں سنا ہے۔ پھر بھی قول راجح یہی ہے کہ ان کا سننا ثابت ہے۔ اور دوسری سندوں سے بھی یہی روایت ہے۔ اور باوجودیکہ ان میں لوگوں نے کلام کیا ہے پھر بھی راجح یہی ہے کہ حدیث حسن ہے۔ جیسا کہ تنقیح التھذیب میں اعتراف کیا ہے۔ اور امام مالکؒ نے اس کو بلاغاً اپنی کتاب موطا میں ذکر کیا ہے۔ لہذا ہمارے ہاں بہر حال اس حدیث کو قیاس کے مقابل میں تقدیم اور برتری ہے۔ اور ابن ماجہ کی روایت میں اتنا زیادہ کیا ہے کہ سلعہ (یعنی بیع) بعینہ اپنی حالت پر موجود ہو۔ جیسے کہ خود مصنفؒ نے ذکر کیا ہے۔ م۔ ف۔ ت۔ ن۔ ح۔ اب یہ سوال ہوتا ہے کہ جب کہ کسی کے پاس گواہ نہ ہوں اور بائع و مشتری دونوں سے ایک دوسرے کے دعویٰ پر قسم لینا نص سے ثابت ہو گیا تو ان دونوں میں سے کس سے پہلے قسم لینی چاہئے۔ اسی کا جواب آئندہ عبارت میں دیا ہے۔

توضیح:۔ باب التحالف۔ اگر بائع اور مشتری بیع کے معاملہ کے بعد آپس میں اختلاف کرنے لگیں خواہ ثمن کا ہو یا بیع کا۔ پھر ان میں سے کسی کے پاس گواہ ہوں یا نہ ہوں۔ پھر بیع پر قبضہ سے پہلے ہو یا قبضہ کے بعد ہو۔ اس کی ممکنہ صورتیں۔ حکم۔ اختلاف مشائخ۔ دلائل

قال ويبتدی بيمين المشری وهذا قول محمدؒ وابی یوسفؒ اخرًا ورواية عن ابی حنيفةؒ وهو الصحيح لان المشتری اشدهما انكارا لانه يطالب اولا بالثمن او لانه يتعجل فائدة النكول وهو الزام الثمن ولو بدأ بيمين البائع تتأخر المطالبة بتسليم المبيع الى زمان استيفائه الثمن وكان ابويوسفؒ يقول اولا يبدأ بيمين البائع لقوله عليه السلام اذ اختلف المتبايعان فالقول ماقاله البائع خصه بالذكر واقل فائدته التقديم وان كان بيع عين بعين او ثمن بثمن بدأ القاضی بيمين ايهما شاء لاستوائهما وصفة اليمين ان يحلف البائع بالله ما باعه بالف ويحلف المشتری بالله مااشتراه بالفين قال فی الزيادات يحلف بالله ما باعه بالف ولقد باعه بالفين ويحلف المشتری بالله مااشتراه بالفين ولقد اشتراه بالف بضم الاثبات الى النفی تاكيدا والاصح الاقتصار علی النفی لان الايمان علی ذالك وضعت دل عليه حديث القسامة بالله ماقتلتم ولا علمتم له قاتلا۔

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے کہا ہے کہ (بائع اور مشتری دونوں سے قسم لینے کی صورت میں) قاضی مشتری سے قسم لینے کی ابتداء کرے۔ یہ قول امام محمدؒ کا ہے اسی طرح امام ابویوسفؒ کا بھی آخری قول ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کی بھی یہ ایک روایت ہے۔ یہی قول

صحیح بھی ہے (ف کہ پہلے مشتری سے ہی قسم لے۔ گویابائع اور مشتری میں سے جس کی طرف سے انکار زیادہ معلوم ہو اسی سے قسم شروع کی جائے۔ الحاصل مشتری سے ہی قسم شروع کی جائے۔ لان المشتری الخ کیونکہ ان دونوں میں سے مشتری کا انکار بہت زیادہ ہے۔ (یعنی یہی شخص پہلے انکار کرتا ہے)۔ لانه یطالب الخ یا اس وجہ سے کہ (مبیع دینے سے) پہلے مشتری سے ہی ثمن ادا کرنے کا مطالبہ کیا جاتا ہے۔ یا اس وجہ سے کہ قسم سے انکار کا فائدہ فوراً ظاہر ہو تا ہے اور وہ فائدہ یہ ہے کہ پہلے مشتری پر ثمن ادا کرنا لازم کیا جائے گا۔ (ف کیونکہ بائع و مشتری میں سے پہلے مشتری سے کہا جاتا ہے کہ تم پہلے ثمن ادا کر دو۔ جیسا کہ بیع کی بحث میں پہلے بیان کیا جاچکا ہے۔ اس لئے جیسے ہی مشتری قسم کھانے سے انکار کرے گا فوراً اسے حکم دیا جائے گا کہ بائع کے قول کے موافق ثمن ادا کر دو۔ ولو بداء الخ اور اگر قاضی پہلے ہی بائع سے قسم لینے لگے تو اس وقت تک اس سے مبیع حوالہ کرنے کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔ جب تک کہ بائع اس مبیع کا پورا ثمن وصول نہ کر لے۔ (ف۔ یعنی بائع کو قسم کے انکار کا فائدہ فی الحال حاصل نہیں ہو سکتا ہے۔ یعنی فی الحال اسے یہ حکم نہیں دیا جاسکتا ہے کہ مشتری کے دعوی کے مطابق مبیع اس مشتری کو دیدی جائے۔ کیونکہ بائع کا حق یہ ہے کہ وہ پہلے ثمن پر قبضہ کر لے۔ اسی لئے پہلے مشتری سے ہی قسم لی جائے گی۔

وکان ابو یوسفؒ الخ امام ابو یوسفؒ پہلے فرمایا کرتے تھے کہ قاضی پہلے بائع کی قسم سے شروع کرے گا کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جب بائع او مشتری اختلاف کریں تو بات وہی قبول ہوگی جو بائع کی ہوگی۔ جیسا کہ سنن اربعہ نے اس کی روایت کی ہے۔ یعنی بائع ہی کی بات کا اعتبار ہوگا۔ اس میں آپ ﷺ نے خاص کر بائع کو ذکر فرمایا ہے۔ اس تخصیص کا کم سے کم فائدہ یہی ہے کہ بائع پر مقدم کیا جائے۔ (ف۔ اس لئے قسم میں بھی اسی کو مقدم کیا جائے گا۔ یعنی جب بائع کا قول معتبر ہوا تو اسی کی قسم پر اکتفاء ہونا چاہئے۔ اس سے کم نہیں کہ پہلے اُسی سے قسم لی جائے۔ جواب یہ ہے کہ نتیجہ اس طرح حاصل کرنا مناسب نہیں ہے۔ مشتری کی قسم کا فائدہ تو وہی ہے جو پہلے بیان کیا جاچکا ہے۔ یہ ساری تفصیل اسی صورت میں ہوگی جب کہ معاملہ بیع میں مبیع ثمن کے عوض اور مقابل ہو۔

وان کان بیع عین الخ کیونکہ اگر مال عین مال عین کے عوض فروخت کیا گیا ہو یا ثمن ثمن کے عوض فروخت کیا گیا ہو۔ یعنی بیع صرف ہو تو قاضی کو یہ اختیار ہوگا کہ دونوں فریق (بائع اور مشتری) میں سے جس سے چاہے قسم لینا شروع کرے۔ کیونکہ اس صورت میں دونوں ہی برابر ہیں۔ یعنی کسی پر پہلے ادا کرنا واجب نہ ہونے سے قسم کا فائدہ دونوں کے لئے برابر ہے۔ اور مبسوط میں قسم کی یہ صفت بیان کی ہے کہ بائع سے اس طرح قسم لے کہ واللہ میں نے یہ مال اس کے ہاتھ ایک ہزار درہم میں فروخت نہیں کیا ہے۔ اور مشتری سے اس طرح کی قسم لے کہ واللہ میں نے اس کو دو ہزار درہم میں نہیں خریدا ہے۔ اور زیادات میں اس طرح ذکر کیا ہے کہ بائع سے اس طرح قسم لے کہ واللہ میں نے یہ مال اس کے ہاتھ ایک ہزار درہم کے عوض فروخت نہیں کیا ہے بلکہ اسے دو ہزار درہم کے عوض فروخت کیا ہے۔ اور مشتری سے اس طرح قسم لے کہ واللہ میں نے یہ مال دو ہزار درہم سے نہیں خریدا ہے۔ بلکہ میں نے اسے ایک ہزار درہم سے خریدا ہے یعنی نفی کے بعد ہی اثبات کے ساتھ بھی تاکید پیدا کرنے کے لئے کہے۔ اور اصح یہ ہے کہ صرف نفی پر ہی انحصار کرنا چاہئے۔ یعنی جس طرح سے مبسوط میں بیان کیا گیا ہے۔ کیونکہ قسم کھانے کا یہی طریقہ مقرر اور وضع کیا گیا ہے۔ جیسا کہ القسامۃ کی حدیث اس پر دلالت کرتی ہے۔ کہ ان لوگوں سے اس طرح کی قسم لینی چاہئے کہ واللہ نہ تم نے قتل کیا ہے اور نہ ہی تم اس کے کسی قاتل کو جانتے ہو۔ (ف۔ چنانچہ قسامت کی حدیث اپنے باب میں انشاء اللہ بیان کی جائے گی۔ الحاصل بائع اور مشتری سے اسی طرح قسم لی جائے گی۔

توضیح:۔ اگر بائع اور مشتری دونوں سے ہی قسم لینی ہو تو کس سے پہل کی جائے۔ اور کس طرح۔ اور کیوں۔ اگر قاضی پہلے ہی بائع سے قسم لینا چاہے تو کیا کرے۔ اور بیع صرف

ہونے کی صورت میں قاضی کیا کرے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اختلاف مشائخ۔ دلائل

قال فان حلفا فسخ القاضي البيع بينهما وهذا يدل على انه لاينفسخ بنفس التحالف لانه لم يثبت مادعاه كل واحد منهما فيبقى بيع مجهول فيفسخه القاضي قطعا للمنازعة او يقال اذا لم يثبت البدل يبقى بيعا بلا بدل وهو فاسد ولا بد من الفسخ في البيع الفاسد .قال وان نكل احدهما عن اليمين لزمه دعوى الأخر لانه جعل باذلا فلم يبق دعواه معارضا لدعوى الأخر فلزم القول بثبوته .قال وان اختلفا في الاجل او في شرط الخيار او في استيفاء بعض الثمن فلا تحالف بينهما لان هذا اختلاف في غير المعقود عليه والمعقود به فاشبه الاختلاف في الحط والابراء وهذا لان بانعدامه لايختل ما به قوام العقد بخلاف الاختلاف في وصف الثمن او جنسه حيث يكون بمنزلة الاختلاف في القدر في جريان التحالف لان ذالك يرجع الى نفس الثمن فان الثمن دين وهو يعرف بالوصف ولا كذالك الاجل لانه ليس بوصف الاترى ان الثمن موجود بعد مضيه.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر فریقین (متبایعین) نے ایک ساتھ قسم کھالی تو قاضی ان دونوں کے درمیان بیع کو فسخ کردے گا۔ یہ حکم اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ صرف دونوں کے قسم کھالینے سے ہی بیع فسخ نہ ہوگی۔ جب تک کہ قاضی فسخ نہ کردے۔ کیونکہ دونوں ہی نے جو کچھ دعویٰ کیا تھا وہ ان کے آپس کی قسم سے ثابت نہیں ہوسکا۔ اس لئے پہلی بیع مجہول ہوکر باقی رہی یعنی جس طرح ثمن مجہول رہا اسی طرح کا مبیع بھی مجہول رہا۔ (نتیجہ ان کے درمیان جھگڑا باقی رہے گا) اسی جھگڑے کو ختم کردینے کے لئے قاضی اس بیع کو فسخ کردے گا۔ یا یہ کہا جائے کہ وہ بیع چونکہ فاسد رہی کیونکہ جب بیع میں عوض ثابت نہ ہوا اس لئے کہ مبیع یا ثمن معلوم نہیں ہے تو بیع ایسی رہی جس کا کوئی عوض نہیں ہے۔ اور ایسی بیع فاسد ہوتی ہے۔ اور بیع فاسد ہونے کی صورت میں اسے فسخ کرنا ضروری ہوتا ہے۔ (ف۔ یہ حکم اس صورت میں ہے کہ دونوں ہی نے قسم کھالی ہو۔

قال وان نكل الخ اور اگر دونوں میں کسی ایک نے قسم کھانے سے انکار کیا تو اس پر دوسرے کا دعویٰ لازم ہوگا۔ کیونکہ امام ابو حنیفہؒ کے فرمان کے مطابق جس شخص نے قسم سے انکار کیا وہ اس مال کو بذل کرنے والا ٹھہرایا گیا تو اس کا دعویٰ اس کے مخاصم (فریق ثانی) کے دعویٰ سے معارض نہیں رہا۔ یعنی دوسرے کا دعویٰ معارضہ کے بغیر رہ گیا۔ اس سے یہ بات لازم آئی کہ دوسرے لفظوں میں یوں کہا جائے کہ اس کا دعویٰ ثابت ہوگیا۔ (ف۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک قسم سے انکار کرنا اقرار کرلینے کے برابر ہوا۔ اس لئے یہ کہا جائے گا کہ گویا اس نے دوسرے کے دعویٰ کو مان لیا۔ اور اموال کی بحث میں اتنا ہی اور ایسا ہی اقرار کافی ہوتا ہے۔ بخلاف حدود اور قصاص کے کہ وہ ایسی دلیل سے ثابت نہیں ہوتے البتہ اموال کے وہ ایسی دلیل سے بھی ثابت ہوجاتے ہیں جس میں کچھ شبہہ بھی رہ گیا ہو۔ لہٰذا دوسرے کا دعویٰ ثابت ہوگیا۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی کہ بیع کی مقدار یا اس کے ثمن یا دونوں ہی میں اختلاف پایا جاتا ہو۔

قال وان اختلفا الخ اور اگر بائع و مشتری نے وقت کے بارے میں اختلاف کیا اس طرح سے کہ ثمن کی ادائیگی کے لئے کوئی وقت مقرر کیا گیا تھا یا نہیں۔ یا اس کی مقدار میں اختلاف کیا ہو یا شرط خیار کے ہونے میں اختلاف کیا ہو یا ثمن سے کچھ وصول کرلیا ہے یا نہیں اسی بارے میں اختلاف کرلیا ہو۔ ان صورتوں میں ان کے درمیان دو طرفہ قسم نہیں ہوگی۔ یعنی شرعاً یہ حکم نہیں ہے کہ یکے بعد دیگرے دونوں سے قسم لی جائے۔ کیونکہ یہ اختلاف بیع و ثمن کے سوا دوسری چیز میں ہے۔ اس لئے یہ سمجھا جائے گا کہ گویا ثمن گھٹانے یا معاف کرنے میں اختلاف کیا کہ اس صورت میں بالاتفاق باہمی قسم نہیں ہوگی۔ یہ بات ہم نے اس لئے کہی ہے کہ ان چیزوں کے نہ ہونے سے بھی عقد بیع کا قوام جس بات پر ہے اس میں کوئی نقصان نہیں آتا ہے۔ (ف۔ یعنی اگر کسی معاملہ بیع میں حقیقت میں بھی کوئی وقت مقرر نہ کیا گیا ہو یا کچھ ثمن وصول نہ کرلیا ہو تو بھی عقد بیع میں کوئی خلل نہیں ہوسکتا ہے۔

بخلاف الاختلاف الخ اس کے برخلاف اگر ثمن کے کھرے اور کھوٹے ہونے میں یا درہم یا دینار کے مقرر کرنے میں اختلاف ہو۔(کہ مثلاً کھرے ہوں یا کھوٹے۔ اسی طرح درہم متعین ہوئے تھے یا دینار)۔ تو یہ اختلاف مقدار کے اختلاف کے حکم میں ہوگا کہ دونوں سے ہی قسم لی جائے گی۔ کیونکہ اس اختلاف کی اصل بنیاد خود ثمن ہی ہے۔ کیونکہ ثمن کو مال دین کہا جاتا ہے۔ اور اس کی پہچان وصف کے ذریعہ سے ہوتی ہے۔ کہ وہ کھرا ثمن ہے یا کھوٹا ہے۔ لیکن وقت مقرر۔(میعاد یعنی میعاد کے اختلاف کی یہ صورت نہیں ہے۔ کیونکہ میعاد ثمن کا وصف نہیں ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ میعاد کے گذر جانے سے بھی ثمن باقی رہتا ہے۔(ف۔ یعنی اگر میعاد وصف ہوتی تو ثمن میں خلل پیدا ہو جاتا۔ لہٰذا حاصل بحث یہ بات ہوئی کہ جب مبیع یا ثمن یا وصف ثمن کے سوا کسی اور چیز میں اختلاف ہو جائے۔ مثلاً ثمن ادا کرنے کی میعاد یا شرط خیار میں تو ہمارے امام اور امام احمد رحمہما اللہ کے نزدیک فریقین کے درمیان قسم کھلانے کا حکم نہیں ہے۔ اور امام مالک و شافعی و زفر رحمہم اللہ کے نزدیک ان کے آپس میں قسم کھلانے کا حکم ہے۔ اور اگر دونوں اصل بیع ہی میں اختلاف اس طرح کریں کہ بیع واقع ہوئی بھی ہے یا نہیں۔ تو بالاتفاق ان کے آپس میں قسم کا حکم نہیں ہے۔(ع۔م)۔

توضیح:۔ اگر قاضی کے کہنے کے بعد فریقین نے قسم کھالی۔ کیا فریقین کے قسم کھالینے سے ہی بیع فسخ ہو جاتی ہے۔ اگر کسی ایک فریق نے قسم کھانے سے انکار کر دیا۔ اگر فریقین نے میعاد مقدار شرط خیار اور ثمن کے کھرے کھوٹے ہونے کے بارے میں اختلاف کیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اختلاف اقوال۔ دلائل

قال والقول قول من ينكر الخيار والاجل مع يمينه لانهما يثبتان بعارض الشرط والقول لمنكر العوارض .قال فان هلك المبيع ثم اختلفا لم يتحالفا عند ابى حنيفةؒ وابى يوسفؒ والقول قول المشترى وقال محمد يتحالفان ويفسخ البيع على قيمة الهالك وهو قول الشافعيؒ وعلى هذا اذا خرج المبيع عن ملكه او صار بحال لا يقدر على رده بعيب لهما ان كل واحد منهما يدعى غير العقد الذى يدعيه صاحبه والاخر ينكره وانه يفيد دفع زيادة الثمن يتحالفان كما اذا اختلفا فى جنس الثمن بعد هلاك السلعة ولابى حنيفةؒ وابى يوسفؒ ان التحالف بعد القبض على خلاف القياس لما انه سلم للمشترى ما يدعيه وقد ورد الشرع به فى حال قيام السلعة والتحالف فيه يفضى الى الفسخ ولا كذالك بعدهلاكها لارتفاع العقد فلم يكن فى معناه ولانه لايبالى بالاختلاف فى السبب بعد حصول المقصود وانما يراعى من الفائدة مايوجبه العقد وفائدة دفع زيادة الثمن ليست من موجباته وهذا اذا كان الثمن دينا فان كان عينا يتحالفان لان المبيع فى احد الجانبين قائم فيوفر فائدة الفسخ ثم يرد مثل الهالك ان كان له مثل او قيمته ان لم يكن له مثل.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر طرفین نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو جو شخص خیار شرط اور میعاد کے مقرر ہونے سے انکار کرے گا اسی کا قول قسم کھالینے کے بعد قبول ہوگا۔ کیونکہ یہ دونوں چیزیں عارضی شرط ہونے کے طور پر ہوا کرتی ہیں۔ اور اسی کا قول قبول ہوتا ہے جو عوارض کا انکار کرنے والا ہوتا ہے۔(ف یعنی بیع میں اصل تو یہ ہے کہ وہ ایجاب قبول پائے جانے کے بعد لازم ہو یعنی مبیع اور ثمن اس کے حقدار کو دیدینا واجب ہو جائے۔ لیکن اس اصل کے خلاف کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ کبھی اختیار کی شرط (خیار شرط) لگادی جاتی ہے یا ثمن ادا کرنے کے لئے فوری نہیں بلکہ کوئی وقت مقرر کر دیا جاتا ہے۔ اور چونکہ ایسا کرنا خلاف اصل ہے اس لئے جو شخص اس کا دعویٰ کرے اس پر یہ بات لازم آتی ہے کہ وہ اپنے دعووں کو گواہوں کے ذریعہ ثابت کر دے۔ کہ یہ باتیں اصل کے خلاف یہاں پائی گئی ہیں۔ ورنہ جو شخص بھی ان خلاف اصل (عوارض) کا انکار کرے گا اسی

سے قسم لے کر اس کی بات قبول کر لی جائے گی۔

قال فان هلك الخ۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر بیع کے ضائع ہو جانے کے بعد دونوں نے ثمن کی مقدار کے بارے میں اختلاف کیا تو امام ابو حنیفہ وامام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک ان میں کسی سے قسم نہیں لی جائے گی۔ اور مشتری ہی کی بات قبول کر لی جائے گی۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک دونوں سے قسم لی جائے گی۔ اور اگر دونوں ہی قسم کھالیں گے تو وہ بیع فسخ کر دی جائے گی۔ اور بیع جو ضائع ہو گئی ہو اس کی قیمت دلوائی جائے گی۔ یہی قول امام شافعیؒ کا بھی ہے۔ اسی طرح اگر وہ مبیع مشتری کی ملکیت سے نکل گئی ہو یعنی کوئی دوسرا اس کا مالک ہو گیا ہو۔ یا وہ مبیع ایسی عیب دار ہو گئی ہو کہ اسے عیب کی وجہ سے واپس کرنا ممکن نہ ہو۔ اور دونوں نے اسی کے ثمن کے بارے میں اختلاف کر لیا تو بھی ائمہ کے درمیان ایسا ہی اختلاف ہے۔ لهما ان الخ ان دونوں یعنی امام محمد امام شافعی رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ بائع اور مشتری میں سے ہر ایک ایک ایسے عقد کا دعویٰ کرتا ہے جو اس عقد کا مخالف ہے جس کا دوسرا شخص مدعی ہے اور اس کا مخالف شخص اس کے دعویٰ کا انکار کرتا ہے۔ یعنی ان میں سے ہر ایک شخص ایک ایسے عقد کا دعویٰ کرتا ہے جس کا دوسرا انکار کرتا ہے۔ اس لئے دونوں سے قسم لی جائے گی۔ اس کا فائدہ یہ ہو گا کہ مشتری پر ثمن کی جس زیادتی کا دعویٰ کرتا ہے وہ نہ ہو سکے۔ جیسے کہ مبیع کے ضائع ہو جانے کی صورت میں دونوں نے اس طرح اختلاف کیا ہو کہ ثمن کی جنس کیا تھی۔

(ف یعنی ایک نے یوں کہا کہ ثمن میں درہم تھے اور دوسرے نے کہا کہ نہیں بلکہ وہ تو دینار تھے تو ایسے موقع میں دونوں سے ہی قسم لے کر یہ حکم دیا جاتا ہے کہ مشتری اس کی (بازاری) قیمت ادا کر دے۔ اسی طرح اس صورت میں بھی جب مشتری نے دعویٰ کیا ہو کہ اس کا ثمن ایک ہزار درہم تھا۔ اور بائع نے ڈیڑھ ہزار کا دعویٰ کیا ہو۔ تو یہ دونوں دو معاملات ہو گئے کیونکہ ایک ہزار سے معاملہ علیحدہ ہوا اور ڈیڑھ ہزار سے معاملہ دوسرا ہو گیا۔ گویا ثمن میں دونوں نے اختلاف کر دیا ہے۔ اسی لئے دونوں سے قسم لی جائے گی تاکہ اگر بائع نے قسم سے انکار کیا تو مشتری کے ذمہ سے زیادتی دور ہو جائے۔ اور اگر دونوں نے ہی قسم کھالی تو مشتری کو اس مبیع کی پوری (بازاری) قیمت دینی پڑے تب بھی ثمن پر زیادتی دور ہو جائے گی۔ پس اسی فائدہ کے لئے دونوں سے قسم لی جائے گی۔

ولابی حنیفةؒ الخ اور امام ابو حنیفہ وابو یوسف رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ مشتری کا مال پر قبضہ کر لینے کے بعد بھی دونوں سے قسم لینا قیاس کے بالکل خلاف ہے۔ کیونکہ بائع نے تو مشتری کو وہ مال دیدیا ہے جس کا وہ مدعی ہے۔ لیکن شریعت میں اس طرح کی دو طرفہ قسم بھی پائی گئی ہے۔ اس لئے جس جگہ اس کا ثبوت ہوا ہے اسی جگہ پر وہ حکم جاری ہو گا۔ یعنی ایسے موقع میں قسم کھانے کا حکم دیا گیا ہے جبکہ مال مبیع اپنی اصلی حالت پر موجود ہو۔ ایسی حالت میں دونوں سے قسم لینے کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ بیع فسخ کر دی جائے۔ یعنی دونوں ہی اپنا اپنا مال واپس لے لیں۔ مگر جب کہ مبیع موجود نہ ہو بلکہ ضائع ہو گئی ہو تو اس میں ایسی واپسی کا موقع نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ مبیع کے ضائع ہوتے ہی وہ عقد ختم ہو جاتا ہے۔ اس طرح بیع کا جو محل تھا وہی باقی نہیں رہا۔ اس لئے کہ موقع وہ نہیں رہا جس میں شریعت کا حکم پایا گیا ہے۔ (اور تمہارا یہ دعویٰ کہ عقد بیع مختلف ہے ہمیں تسلیم نہیں ہے)۔ کیونکہ مقصود حاصل ہو جانے کے بعد سبب کے مختلف ہو جانے کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ (اور تم نے دونوں کو قسم کھلانے کا جو فائدہ بیان کیا ہے اس کا بھی کوئی اعتبار نہ ہو گا)۔ بلکہ اسی فائدہ کا اعتبار ہو گا جو تقاضائے عقد سے واجب ہوا ہو۔

یعنی جس کے بغیر عقد ثابت اور واجب نہ ہو۔ اور یہ فائدہ کہ مشتری کے ذمہ سے ثمن میں زیادتی لازم نہ آئے تو یہ بات تقاضائے عقد کی وجہ سے نہیں ہے۔ بلکہ صرف اس بناء پر ہے کہ بائع نے قسم کھانے سے انکار کر دیا ہے۔ یہ اختلاف ایسی صورت میں ہے کہ اس میں ثمن ایسی چیز ہو جو دین ہو یعنی درہم و دینار کی طرح ذمہ میں ثابت ہوتی ہو۔ کیونکہ اگر وہ ثمن دین نہ ہو بلکہ عین ہو یعنی بیع کے دونوں عوض مال عین ہوں۔ اس میں ایک جانب کا مال ضائع ہو جانے کے بعد اگر دونوں نے اختلاف کر لیا تو

بالا تفاق دونوں سے باہم قسم لی جائے گی۔ کیونکہ ایک طرف کا مال اگرچہ ضائع ہوا ہے مگر دوسری طرف کا مال موجود ہے۔ اس وجہ سے اصل معاملہ یعنی عقد بیع باقی رہ گیا۔ ختم نہ ہوا۔ اس طرح فسخ کا فائدہ ظاہر ہوا۔ یعنی جو مال مبیع باقی ہے وہ واپس کر دی جائے گی۔ اور جو ضائع ہو گئی ہے اس کی مثل واپس کرنی ہو گی جب کہ وہ چیز مثلی ہو۔ اور اگر مثل نہ ہو گی تو اس کی قیمت واپس کرنی ہو گی۔

توضیح:۔ اگر بائع و مشتری دونوں ہی نے قسم کھانے سے انکار کر دیا۔ اگر مبیع کے ضائع ہونے کے بعد دونوں نے مقدار ثمن کے بارے میں اختلاف کیا۔ یا بیع یا ہبہ کرنے یا عیب آ جانے کی وجہ سے مبیع واپس کئے جانے کا لائق باقی نہ رہی ہو۔ یا ثمن دین ہو یا عین ہو۔ ان مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اختلاف اقوال ائمہ۔ دلائل

قال وان هلك احد العبدين ثم اختلفا في الثمن لم يتحالفا عند ابي حنيفةؒ الا ان يرضى البائع ان يترك حصته الهالك وفي الجامع الصغير القول قول المشترى مع يمينه عند ابي حنيفةؒ الا ان يشاء البائع ان يأخذ العبد الحي ولا شئ له من قيمة الهالك وقال ابويوسفؒ يتحالفان في الحي ويفسخ العقد في الحي والقول قول المشترى في قيمة الهالك وقال محمدؒ يتحالفان عليهما ويرد الحي وقيمة الهالك لان هلاك كل السلعة لايمنع التحالف عنده فهلاك البعض اولى ولابي يوسفؒ امتناع التحالف للهلاك فيقتدر بقدره ولابي حنيفةؒ ان التحالف على خلاف القياس في حال قيام السلعة وهي اسم لجميع اجزائها فلاتبقى السلعة بفوات بعضها ولانه لايمكن التحالف في القائم الاعلى اعتبار حصته من الثمن فلابد من القسمة على القيمة وهو تعرف بالحرز والظن فيؤدى الى التحالف مع الجهل وذالك لايجوز الاان يرضى البائع ان يترك حصة الهالك اصلا لانه حينئذ يكون الثمن كله بمقابلة القائم ويخرج الهالك عن العقد فيتحالفان وهذا تخريج بعض المشائخ ويصرف الاستثناء عندهم الى التحالف كما ذكرنا وقالوا ان المراد من قوله في الجامع الصغير يأخذ الحيء ولا شئ له معناه لاياخذ من ثمن الهالك شيئا اصلا وقال بعض المشائخ يأخذ من ثمن الهالك بقدر ما اقربه المشترى وانما لا يأخذ الزيادة وعلى قول هؤلاء ينصرف الاستثناء الى يمين المشترى لا الى التحالف لانه لما اخذ البائع بقول المشترى فقد صدقه فلا يحلف المشترى ثم تفسير التحالف على قول محمدؒ ما بيناه في القائم واذا حلف ولم يتفقا على شئ فادعى احدهما الفسخ او كلاهما يفسخ العقد بينهما ويأمر القاضي المشترى برد الباقي وقيمة الهالك واختلفوا في تفسيره على قول ابي يوسفؒ والصحيح انه يحلف المشترى بالله مااشتريتهما بما يدعيه البائع فان نكل لزمه دعوى البائع وان حلف يحلف البائع بالله ما بعتهما بالثمن الذي يدعيه المشترى فان نكل لزمه دعوى المشترى وان حلف يفسخان البيع في القائم ويسقط حصته من الثمن ويلزم المشترى حصة الهالك ويعتبر قيمتها في الانقسام يوم القبض وان اختلفا في قيمة الهالك يوم القبض فالقول قول البائع وايهما اقام البينة يقبل بينته وان اقاماها فبينة البائع اولى وهو قياس ما ذكر في بيوع الاصل اشترى عبدين وقبضهما ثم رد احدهما بالعيب وهلك الاخر عنده يجب عليه ثمن ما هلك عنده ويسقط عنه ثمن ما رده وينقسم الثمن على قيمتهما فان اختلفا في قيمة الهالك فالقول قول البائع لان الثمن قد وجب باتفاقهما ثم المشترى يدعي زيادة السقوط بنقصان قيمة الهالك والبائع ينكره والقول للمنكر وان اقاما البينة فبينة البائع اولى لانها اكثر اثباتا ظاهرا لاثباتها الزيادة في قيمة الهالك وهذا الفقه وهو ان في الايمان يعتبر الحقيقة لانها تتوجه على احد

العاقدين وهما يعرفان حقيقة الحال فبني الامر عليها والبائع منكر حقيقة فلهذا كان القول قوله وفي البينات يعتبر الظاهر لان الشاهدين لا يعلمان حقيقة الحال فاعتبر الظاهر في حقهما والبائع مدع ظاهرا فلهذا تقبل بينته ايضا وتترجح بالزيادة الظاهرة على ما مر وهذا يبين لك معنى ما ذكرناه من قول ابي يوسفؒ.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک ساتھ دو غلام بیچے گئے اور ان میں سے ایک کسی طرح ضائع ہو گیا۔ اس کے بعد بائع و مشتری کے درمیان اس باقی ماندہ غلام کی قیمت کے بارے میں اختلاف ہو گیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دونوں سے مشترکہ قسم نہیں لی جائے گی مگر اس صورت میں لی جائے گی جب کہ بائع اس بات پر راضی ہو جائے کہ ضائع شدہ غلام کا حصہ چھوڑ دے گا۔ (ف۔ یعنی اس ہلاک شدہ غلام کے ثمن کے حصہ کا دعویٰ بالکل نہیں کرے گا۔ یہ قدوری کی عبارت ہے) **وفي الجامع الصغير** الخ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قسم کھا لینے سے مشتری کا قول قبول ہو گا۔ البتہ اس صورت میں کہ اگر بائع خود ہی زندہ غلام کو واپس لینے پر راضی ہو جائے۔ اور جو غلام مر گیا ہے اس کی قیمت اسے کچھ نہ ملے گی۔

وقال ابو یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ زندہ غلام کے بارے میں دونوں قسم کھائیں۔ اور زندہ غلام کا جو عقد بیع ہوا ہے وہ فسخ کر دیا جائے گا۔ اور جو غلام ہلاک ہو چکا ہے اس کی قیمت طے کرنے کے بارے میں مشتری کا قول قبول ہو گا۔ یعنی اس ہلاک شدہ غلام کے ثمن کی تعیین اور اندازہ میں مشتری کے قول کا اعتبار ہو گا۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ غلام جو زندہ ہو یا ہلاک ہو گیا ہو دونوں سے متعلق دونوں فریق سے قسم لی جائے گی۔ پھر مشتری اس غلام کو واپس کر دے گا جو زندہ باقی ہے اور جو ہلاک ہو گیا ہے اس کی بازاری قیمت واپس کر دے گا۔ کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک اس صورت میں جب کہ کل مبیع ہلاک ہو گئی ہو اس کے بارے میں بھی باہمی قسم کھانے میں ممانعت نہیں ہے تو مبیع میں سے کچھ حصہ ضائع ہونے سے ہی قسم کھانے میں بدرجہ اولیٰ کوئی ممانعت نہ ہو گی۔ (ف۔ اب اگر باہمی قسم کھاتے وقت فریقین میں سے جس کسی نے بھی قسم سے انکار کر دیا تو اس پر دوسرے شخص کا دعویٰ ثابت ہوا۔ اور اگر دونوں ہی قسم کھالیں تو اس زندہ غلام اور جو ہلاک ہو چکا ہے ان کی (بازاری) قیمت واپس کر کے اگر پہلے ان کی رقم (ثمن) ادا کر چکا ہو تو وہ واپس مانگ لے گا۔

ولابي یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ دونوں سے قسم لینے کو منع کرنے کی وجہ یہی ہے کہ مبیع ضائع ہو چکی ہے۔ لہٰذا جتنی مبیع ضائع ہوئی ہے صرف اتنی ہی بیع کے بارے میں قسم ممنوع ہو گی۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل دو طرح کی ہے۔ ایک تو یہ کہ مبیع پر قبضہ کر لینے کے بعد خلاف قیاس قسم لینا جو دلیل نص سے ثابت ہے وہ اس حالت میں ہے کہ جب مبیع اپنی اصل حالت میں موجود ہو۔ اور مبیع چونکہ اس کے پورے اجزاء کا نام ہے یعنی اس کے صرف کسی خاص حصہ کو نہیں کہہ سکتے ہیں۔ اس بناء پر ضائع ہونے سے مبیع کا جو حصہ باقی رہ گیا ہے در حقیقت وہ حصہ اب مبیع نہیں ہے۔ (ف لہٰذا جس جگہ پر نص وارد ہوئی ہے اب وہ جگہ ہی باقی نہیں رہی ہے۔ اور چونکہ ایسے مسئلہ میں قیاس سے کام نہیں لیا جا سکتا ہے اس لئے اس مسئلہ میں بھی قیاس سے کام نہیں لیا جائے گا۔ لہٰذا دو طرفہ قسم نہیں لی جائے گی۔ **ولانها لا یمکن** الخ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ موجودہ غلام میں صرف اسی صورت میں قسم لینا ممکن ہو گا جب کہ مجموعی ثمن میں سے اس غلام کا حصہ تعیین کر لیا جائے اس لئے دونوں غلاموں کی (بازاری مجموعی قیمت پر تعیین ثمن کا حصہ تقسیم کر دیا جائے)۔ حالانکہ قیمت کا معلوم ہونا تو صرف تخمینہ اور اندازہ سے ہی ہوتا ہے۔ یعنی بالکل یقینی طور پر وہ معلوم نہیں ہوتی ہے۔ اس لئے نتیجہ یہ ہو گا کہ ثمن کا حصہ مجہول ہونے کے باوجود دو طرفہ قسم کھالی جائے اور یہ بات جائز نہیں ہے۔

الا ان یرضی الخ البتہ اگر بائع اس بات پر راضی ہو جائے کہ جو غلام ہلاک ہو چکا ہے اس کے حصہ کی قیمت کو بالکل چھوڑ دے یعنی اصل قیمت سے ہی اسے علیحدہ کر دے۔ تو اس وقت ثمن معلوم کے ساتھ دو طرفہ قسم ممکن ہے۔ کیونکہ ایسی صورت

میں جو قیمت پہلے طے ہو چکی ہے وہ پوری کی پوری اسی موجود غلام کے مقابلہ میں ہو جائے گی۔ اور یوں سمجھا جائے گا کہ صرف اسی ایک غلام کی بات ہوئی تھی۔ اور جو غلام مر چکا ہے اس کے متعلق کوئی بات ہی نہیں ہوئی تھی اور یعنی وہ عقد سے خارج تھا پس اسی صورت میں دونوں باہمی قسم کھا سکتے ہیں۔ (ف۔ معلوم ہونا چاہئے کہ امام ابو حنیفہؒ کے قول "الا ان یشاء البائع" میں جو استثناء مذکور ہے اس میں دو احتمال ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ یہ باہمی قسم سے ہی استثناء ہے یعنی دو طرفہ قسم نہیں ہو سکتی ہے سوائے اس صورت کے کہ اس میں قسم ہو سکتی ہے۔ اور دوم یہ کہ مشتری کی قسم سے استثناء ہے یعنی ہر صورت میں مشتری کا قول قسم کے بعد ہی قبول ہوگا مگر اس صورت میں دو طرفہ قسم لی جائے گی کہ جو غلام مر چکا ہے بائع کی قیمت سے پورے طور سے دست بردار ہو جائے۔ یعنی دو غلام کا خیال ذہن سے نکال کر صرف موجودہ غلام کی قیمت کا اعتبار کرے۔ اس جگہ مصنفؒ نے پہلی صورت کے متعلق تفصیل بیان کی ہے۔ یعنی دو طرفہ قسم نہ ہوگی مگر اس صورت میں جب کہ بائع اس بات کو اختیار کرے کہ ضائع شدہ غلام کی نہ بات ہوئی تھی اور نہ اس سے متعلق کوئی ثمن طے ہوا تھا۔

وھذا تخریج الخ یہ تفصیل بعض مشائخ کی تخریج و تحقیق ہے ان کے نزدیک استثناء مذکور کا تعلق باہمی قسم سے ہے۔ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کر دیا ہے۔ اور یہ مشائخ یہ فرماتے ہیں کہ جامع صغیر میں جو یہ فرمایا ہے کہ صرف زندہ غلام کو لے لے اور اس کے واسطے کچھ نہیں ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ جو غلام ضائع ہو گیا ہے اس کے ثمن کے حصہ میں سے کچھ بھی نہیں پائے گا۔ اور کچھ دوسرے مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ جو غلام ضائع ہو چکا ہے اس کے ثمن میں سے بائع صرف اتنا ہی پائے گا جس کا کہ مشتری نے خود ہی اقرار کر لیا ہو۔ اور اس سے زیادہ کا جو کچھ بائع کا دعویٰ ہوگا اسے وہ نہیں لے سکتا ہے۔ اور ان مشائخ کے قول کے مطابق مذکورہ استثناء کا تعلق مشتری کے قول سے ہوتا ہے اور باہمی قسم سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ جب بائع نے مشتری کے قول کے مطابق ثمن لے لیا تو خود ہی اس نے اس مشتری کے دعویٰ کی تصدیق کر دی اب مزید مشتری سے قسم نہیں لی جائے گی اور اس کی ضرورت بھی نہ رہی۔

(پس حاصل کلام یہ ہوا کہ جو غلام ہلاک ہو چکا ہے اس کے ثمن کے بارے میں مشتری کے اپنے دعویٰ سے زیادہ بائع کو دعویٰ نہ ہو یعنی مشتری کے ہی قول کی تصدیق ہو۔ لیکن وہ غلام کے ثمن میں مشتری کے قول کے مقابلہ میں بائع کو زیادتی کا دعویٰ ہو تو ان کے درمیان باہم قسم لی جائے گی)۔ پھر امام محمدؒ کے قول کی بناء پر باہمی قسم کی تفسیر وہی ہوگی جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ اس لئے موجودہ غلام میں بھی اسی طرح ان دونوں کے درمیان باہمی قسم لی جائے گی۔ اور جب ان دونوں فریق یعنی بائع و مشتری نے باہم قسم بھی کھالی اور کسی طرح بھی دونوں مقدار ثمن کے بارے میں متفق نہ ہو سکے اور دونوں نے یا ان میں سے کسی ایک نے اس معاملہ بیع کے فسخ کرنے کی قاضی کے پاس درخواست کی ان کے درمیان اب جس حد تک بھی معاملہ باقی رہ گیا ہے قاضی اسے فسخ کر دے گا۔ اور مشتری کو وہ حکم دے گا جو غلام زندہ رہ گیا ہے اسے اور جو ضائع ہو چکا ہے اس کی قیمت تم اپنے ہی قول کے مطابق اس بائع کو واپس کر دو۔ یہ پوری تفصیل امام محمدؒ کے قول کی بناء پر ہے۔ لیکن امام ابو یوسفؒ کے قول کی بناء پر باہمی قسم لینے کی تفسیر میں مشائخؒ نے اختلاف کیا ہے۔ یعنی ان کے کئی اقوال میں سے صحیح قول یہ ہے کہ مشتری کو اس طرح سے قسم دلائی جائے کہ واللہ تم نے اتنے ثمن کے عوض نہیں خریدا ہے جس کا بائع دعویٰ کر رہا ہے۔ اس کے بعد اگر مشتری نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو اس پر بائع کا دعویٰ لازم ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے قسم کھالی تو بائع سے ان الفاظ سے قسم لی جائے گی کہ واللہ تم نے اتنے ثمن کے عوض نہیں بیچا ہے جس کا مشتری دعویٰ کر رہا ہے۔ پس اگر بائع نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو اس پر مشتری کا دعویٰ لازم ہو جائے گا۔

اور اگر اس نے قسم کھالی تو جو غلام موجود ہے اس کی بیع و شراء کو دونوں فریق فسخ کر دیں۔ اور اس کے حصہ کا جو (ثمن) عوض ہوگا وہ مشتری کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گا۔ اور جو غلام ضائع ہو چکا ہے صرف اسی کا حصہ مشتری کے ذمہ لازم آئے گا۔ اور ان

کے عوض (ثمن) کو طے کرنے کے لئے دونوں کی اس قیمت کا اعتبار کیا جائے گا۔ جو ان پر قبضہ کے دن تھی تو اس میں بائع کے قول کا اعتبار ہو گا۔ اور دونوں میں سے جس کسی نے اپنے گواہ بھی پیش کر دیئے تو اسی کے گواہوں کی بات قبول کی جائے گی۔ اور اگر دونوں نے اپنے اپنے گواہ پیش کر دیئے تو بائع کے گواہوں کو ترجیح دی جائے گی۔ یعنی بائع کے گواہ مقبول ہوں گے۔ اور یہ تفصیل امام ابو یوسفؒ کے قول کی اس مسئلہ پر قیاس کے مطابق ہے جو مبسوط کی کتاب البیوع میں بیان کیا گیا ہے کہ اگر ایک شخص نے دو غلام خرید کر دونوں پر قبضہ کر لیا پھر دونوں میں سے ایک کو کسی عیب کی وجہ سے واپس کر دیا اور دوسرا اسی کے پاس ہلاک ہو گیا۔ تو اس ہلاک شدہ غلام کا جو عوض (ثمن) ہو گا وہ اس مشتری پر لازم ہو گا۔ اور جس غلام کو واپس کر دیا ہے اس کے حصہ کا جو طے شدہ ثمن ہو گا وہ اس مشتری کے ذمہ سے ختم ہو جائے گا۔ اور ان دونوں غلاموں کا طے شدہ عوض (ثمن) ان دونوں غلاموں کی اس بازاری قیمت کے مطابق لگایا جائے گا جو ان دونوں پر قبضہ کے دن تھی۔

اب اگر اس ہلاک شدہ غلام کی بازاری قیمت کے بارے میں دونوں فریق (متبایعان) اختلاف کرنے لگیں۔ یعنی مشتری اس آخری دن کی قیمت کم بتلائے مثلاً پندرہ سو۔ (اور بائع زائد مثلاً دو ہزار بتلائے) تو بائع کے قول کا اعتبار ہو گا۔ کیونکہ ثمن یعنی طے شدہ قیمت تو ظاہر ہے کہ ان دونوں کی اتفاق رائے سے ہی طے ہوئی ہے۔ لیکن مشتری اب یہ دعویٰ کرتا ہے کہ جو غلام ہلاک ہو چکا ہے اس کی بازاری قیمت قبضہ کے وقت جتنی تھی اس حساب سے طے شدہ قیمت سے کچھ مزید کم ہونا چاہئے۔ لیکن بائع اس کی بات قبول کرنے سے انکار کرتا ہے یعنی مزید کم کرنے کے لئے راضی نہیں ہے۔ تو قاعدہ کے مطابق اسی شخص کا قول قبول ہوتا ہے جو منکر ہوتا ہے۔ (جیسا کہ یہاں پر بائع ہے)۔ اور اگر دونوں نے ہی اپنے اپنے دعووں کے مطابق گواہ بھی پیش کر دیئے۔ تو بائع کے گواہ کو قبولیت میں ترجیح دی جائے گی۔ کیونکہ اس کے گواہوں سے بظاہر زیادہ قیمت ثابت کی جارہی ہے۔ کیونکہ وہ گواہ ہلاک شدہ غلام کی قیمت زیادہ ثابت کرتے ہیں۔ اس جگہ ایک فقہی نکتہ کی بات یہ ہے کہ قسم کے کھانے کی صورتوں میں حقیقت حال تک پہنچنے کا اعتبار کیا جاتا ہے کیونکہ قسم تو فریقین میں سے کسی ایک سے ہی تعلق رکھتی ہے۔ اور دونوں اصل حقیقت سے اچھی طرح واقف ہوتے ہیں کہ معاملہ کی اصل حقیقت کیا ہے۔ لہٰذا اس جگہ بھی قسم کے معاملہ کا حقیقت حال سے تعلق ہوا اور حقیقت میں بائع ہی منکر ہے۔ اسی لئے قسم کھانے کے ساتھ اس کے قول کا اعتبار ہوتا ہے۔

لیکن گواہوں کے پیش کرنے اور گواہوں کے دینے میں حقیقت حال کا نہیں بلکہ ظاہر حال کا اعتبار ہوتا ہے۔ (کہ گواہوں نے جیسا دیکھا یا سنا کہدیا) اور حقیقت حال کی خبر نہیں ہوتی ہے۔ اس لئے گواہوں کے حق کا ہی اعتبار ہوتا ہے۔ اور بظاہر بائع ہی مدعی ہے اس لئے اس کے گواہ بھی مقبول ہوتے ہیں اور مدعی کے گواہوں کے مقابلہ میں اس مدعی علیہ کے گواہوں کے ترجیح دی جاتی ہے۔ کیونکہ یہ گواہ بائع کے لئے زیادتی کو ثابت کرتے ہیں۔ اس تفصیل سے امام ابو یوسفؒ کے قول کے وہ معنی ہمیں معلوم ہو جاتے ہیں جو ہم نے اوپر ذکر کر دیئے ہیں۔ ف۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ اصل بات تو یہی ہے کہ منکر ہی کا قول قبول ہوتا ہے۔ اور مدعی کے گواہ قبول ہوتے ہیں۔ مگر مبسوط کے مسئلہ میں جب بائع کا قول قسم کے ساتھ قبول کرنا کہا گیا تو اس سے معلوم ہوا کہ یہی بائع منکر ہے۔ اس لئے یہ واجب ہوا کہ مشتری کے گواہ مقبول ہوں۔ حالانکہ امام ابو یوسفؒ نے گواہوں میں سے بھی بائع کے گواہوں کو ترجیح دی۔ اسی بناء پر مصنفؒ نے بھی اس کا بھید یہ بیان کیا ہے کہ بائع ایک اعتبار سے منکر تو دوسرے اعتبار سے وہ مدعی بھی ہے۔ چونکہ خود عاقد ہونے کی وجہ سے وہ حقیقت حال بھی جاننے والا ہے اسی لئے وہ منکر ہوا اور قسم کھانے سے جو انکار کرتا ہے اس کا قول قبول ہوا۔

کیونکہ قسم تو حقیقت اور اصلیت کے جاننے پر مبنی ہوتی ہے۔ اور بائع چونکہ حقیقت حال سے واقف ہے اسی لئے اس نے ثمن میں سے زیادہ حصہ کے ساقط ہونے سے انکار کر دیا ہے اسی لئے قسم کے بعد اسی کا قول معتبر ہو گا۔ اور گواہی کے اعتبار سے بائع مدعی ہے اس وجہ سے کہ مشتری تھوڑا ثمن دینا چاہتا ہے۔ لیکن بائع تو اس سے زیادہ (یا زیادہ سے زیادہ) کا مطالبہ کرنا چاہتا ہے۔ اب

جب کہ ان دونوں متبایعین نے اپنے اپنے گواہ پیش کر دیئے تو بائع کے ہی گواہ مقبول ہوں گے۔ کیونکہ وہی زیادہ سے زیادہ ثمن کا مدعی ہوتا ہے۔ اور یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ گواہی تو ظاہر حال کے اعتبار سے ہوا کرتی ہے لہٰذا جب بائع ظاہر حال کے اعتبار سے مدعی ثابت ہوا تو اسی کے گواہ بھی قبول ہوں گے۔ اسی لئے بائع کا ہی قول قبول ہوگا قسم کا اعتبار کرتے ہوئے کیونکہ قسم کا تعلق حقیقت حال سے ہوتا ہے۔ اور گواہ بھی بائع کے ہی قبول ہوں گے ظاہر حال کے اس اعتبار سے کہ وہ مدعی ہے۔ اس تفصیل پر امام ابو یوسفؒ کے قول کی بنیاد ہے۔ جیسا کہ مبسوط میں ذکر کیا گیا ہے۔ اور مبسوط کے مسئلہ پر ہی اس مسئلہ کو بھی قیاس کر دو جو یہاں بیان کیا گیا ہے۔

توضیح:۔ اگر ایک ساتھ دو غلام بیچے گئے اور کسی طرح ان میں ایک ہلاک ہو گیا پھر باقی ماندہ غلام کی قیمت کے بارے میں متبایعین کے درمیان اختلاف ہو گیا، تو کیا فریقین سے مشترکہ قسم لی جائے گی، یا کسی ایک سے اور کس سے اور قیمت لازم ہونے کی صورت میں کس دن کی قیمت کا اور کس طرح اعتبار کیا جائے گا، تفصیل، مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

قال ومن اشترى جارية وقبضها ثم تقايلا ثم اختلفا في الثمن فانهما يتحالفان ويعود البيع الاول ونحن ما اثبتنا التحالف فيه بالنص لانه ورد في البيع المطلق والاقالة فسخ في حق المتعاقدين وانما اثبتناه بالقياس لان المسئلة مفروضة قبل القبض والقياس يوافقه على مامر ولهذا نقيس الاجارة على البيع قبل القبض والوارث على العاقد والقيمة على العين فيما اذا استهلكه في يد البائع غير المشتري ولو قبض البائع المبيع بعد الاقالة فلا تحالف عند ابي حنيفةؒ وابي يوسفؒ خلافا لمحمدؒ لانه يرى النص معلولا بعد القبض ايضا۔

ترجمہ:۔ محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے ایک باندی خرید کر اس پر قبضہ کر لیا پھر دونوں نے اس بیع کا اقالہ کر لیا۔ اس کے بعد ان دونوں نے اس کی متعینہ قیمت کے بارے میں اختلاف کیا تو دونوں سے ایک ساتھ قسم لی جائے گی۔ اور پھر قسم کے بعد اقالہ ختم ہو کر پہلی ہی بیع لوٹ آئے گی۔ ہم نے ان دونوں کے درمیان باہمی قسم کھلانے کو کسی نص کے ذریعہ ثابت نہیں کیا ہے۔ کیونکہ نص سے قسم کھلانے کا ثبوت تو مطلق بیع کی صورت میں ہے۔ جب کہ اقالہ تو ان دونوں عاقدین کے حق میں فسخ کرنے کا حکم رکھتا ہے۔ مگر یہ بات مطلق بیع میں نہیں ہوتی ہے۔ بلکہ ہم نے قیاس کے ذریعہ سے اقالہ میں باہمی قسم کھانے کو ثابت کیا ہے۔ کیونکہ یہ مسئلہ تو ایسی صورت میں فرض کیا گیا ہے کہ بائع نے اقالہ کے بعد اس وقت بیع پر قبضہ نہ کیا ہو۔ اور قبضہ سے پہلے باہمی قسم سے ہونا تو قیاس کے مطابق ہے۔ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کر دیا ہے۔ اسی بناء پر ہم قبضہ سے پہلے اجارہ کو بیع کے معاملہ پر قیاس کرتے ہیں۔ اور وارث کو اصل عاقد پر قیاس کرتے ہیں۔ اور اس صورت میں جب کہ مشتری کے علاوہ کسی نے بھی مال بیع کو بائع کے قبضہ میں ضائع کر دیا ہو۔ تو اس کی قیمت کو مال عین پر قیاس کرتے ہیں۔

(ف۔ مسئلہ کی تفصیل اس طرح ہے کہ باندی کے اقالہ کے مسئلہ میں امام محمدؒ نے جامع صغیر میں امام ابو حنیفہؒ سے باہمی قسم کے ہونے کے حکم کی روایت کی ہے۔ جس میں امام ابو حنیفہؒ نے اقالہ کی صورت میں بھی باہمی قسم کھانے کو جائز فرمایا ہے۔ حالانکہ آپ نے ابھی اوپر کے مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ کا مذہب یہ بتایا ہے کہ حدیث میں جس جس جگہ بھی قسم کھانے کا حکم آیا ہے وہیں اس حکم کو خاص اسی جگہ کے لئے مخصوص رکھا جاتا ہے۔ اسے دوسری کسی صورت پر قیاس نہیں کیا جاتا ہے۔ حالانکہ نص حدیث میں باہمی قسم کا حکم بیع مطلق کے بارے میں منقول ہے۔ پس امام ابو حنیفہؒ نے اس حکم کو اس جگہ کس طرح جاری کر دیا

ہے۔ کیونکہ وہ تو اس حکم کو خلاف قیاس کہتے ہیں۔ اس کا جواب یہ دیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اس وقت خلاف قیاس کہتے ہیں جب کہ قبضہ کر لینے کے بعد ایک دوسرے سے قسم لی جائے۔ جیسا کہ صریح حدیث میں موجود ہے۔ اس لئے اس کا خلاف قیاس ہونا اس کی اپنی ہی جگہ پر موقوف رہے گا۔ لیکن قبضہ سے پہلے اسے خلاف قیاس نہیں کہا جائے گا۔ یہاں پر اقالہ کی صورت میں یہی ہوا ہے۔ کہ بائع نے ابھی تک بیع پر قبضہ نہیں کیا تھا کہ دونوں متبایعین کے درمیان ثمن کے بارے میں اختلاف ہو گیا۔ لہٰذا قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ فریقین آپس میں قسم کھالیں۔ پس معلوم ہوا کہ اس کا ثبوت نص حدیث سے نہیں ہے بلکہ قیاس سے ہی اس کا ثبوت ہے۔ اسی لئے ایک مثالی صورت میں ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر زید نے بکر سے اس کا مکان کرایہ پر لیا۔ اور ابھی تک اس مکان میں رہائش اختیار نہیں کی تھی کہ ان دونوں کے درمیان اس کے کرایہ کے بارے میں اختلاف ہو گیا کہ اس صورت میں بھی قبضہ سے پہلے اختلاف پیدا ہو گیا۔ لہٰذا معاملہ بیع کی طرح اس کرایہ کے مسئلہ میں دونوں ہی قسمیں کھائیں گے۔ اسی طرح اگر زید و بکر نے آپس میں کسی چیز کی خرید و فروخت کا معاملہ کیا اور قبضہ کرنے سے پہلے دونوں ہی مر گئے۔ اس کے بعد ان دونوں کے وارثوں کے درمیان اس چیز کے ثمن یعنی عوض کے بارے میں اختلاف ہو گیا۔

تو چونکہ ان لوگوں میں بھی اپنے اپنے مال پر قبضہ کرنے سے پہلے ہی اختلاف ہو گیا ہے۔ اس لئے ان کے اصلی معاملہ کرنے والوں (عاقدین) پر قیاس کرتے ہوئے ہم یہ کہیں گے کہ دونوں ہی قسمیں کھالیں۔ پھر اس معاملہ کو ختم کر دیں۔ اسی طرح اگر زید نے بکر سے گھوڑا خریدا اور زید کے اس پر قبضہ کرنے سے پہلے ایک تیسرے شخص مثلاً خالد نے اس گھوڑے کو مار ڈالا اور اس کے تاوان کی قیمت ادا کر دی تو اس وقت یہی قیمت اس گھوڑے کی جان کی قائم مقام سمجھی جائے گی۔ اب اگر قبضہ سے پہلے زید اور بکر کے درمیان اس کے عوض کے بارے میں اختلاف ہو گیا تو جس طرح گھوڑے کے زندہ رہتے ہوئے دونوں سے ہی قسم کھلائی جاتی اسی طرح اب بھی اس کی قیمت وصول کر لینے کے بعد بھی دونوں سے ہی اس قسمیں کھانے کو کہا جائے گا۔ پس اس صورت میں بھی ہم نے اس قیمت اور عوض کو اصل زندہ گھوڑے پر قیاس کیا۔ الحاصل قبضہ سے پہلے ہمارے نزدیک فریقین کے درمیان قسموں کے کھلانے کا حکم عمل جاری ہوتا ہے اور اسے قیاس کے مطابق ہی کہا جاتا ہے۔ البتہ عوض پر قبضہ کر لینے کے بعد یہ بات خلاف قیاس سمجھی جاتی ہے کہ ان کے درمیان اختلاف پیدا ہو جانے کی صورت میں بھی آپس میں قسم کھانے کو کہا جائے۔ لیکن حدیث میں چونکہ صراحۃً قسم کھلانے کا حکم مذکور ہے پس عام سی بیع یعنی بیع مطلق میں جب کہ وہ مبیع موجود ہو اور باقی ہو تو قسم کھلانے کا حکم موجود ہے۔ پس جس صورت میں کہ بیع مطلق ہو اور مبیع بھی موجود نہ ہو تو قسم کھلانے کی تصریح موجود ہونے کی وجہ سے قسم کھلانے کا عمل جاری ہو گا۔ اور دوسری صورتوں کو اس پر قیاس نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ قیاس اس کا تقاضا نہیں کرتا ہے۔ البتہ صرف قبضہ کر لینے سے پہلے تک آپس میں قسم کھلانے کا حکم قیاس کے موافق ہے۔ جیسا کہ اقالہ کے مذکورہ مسئلہ میں دونوں کے درمیان قبضہ سے پہلے تحالف کا حکم جاری ہوا۔

ولو قبض البائع الخ اور اگر اقالہ کے بعد بائع نے بیع پر قبضہ کر لیا ہو تو امام ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک دونوں کے درمیان قسم کھلانے کا حکم نہیں ہو گا۔ امام محمدؒ کا اس صورت میں اختلاف ہے۔ کیونکہ یہ امام محمدؒ تو امام شافعیؒ وغیرہ کی طرح مبیع پر قبضہ کر لینے کے بعد بھی قسم کھلانے والی حدیث کو معلول کہتے ہیں۔ (ف یعنی اگر اقالہ کے بعد بائع نے مبیع پر قبضہ کر لیا اس کے بعد ان دونوں کے درمیان اس شئی کے عوض اور ثمن کے بارے میں اختلاف ہو گیا تو شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک قسم کا حکم جاری نہیں ہو سکتا ہے۔ پھر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہو گی کہ نص حدیث تو مطلق بیع کے بارے میں پائی گئی ہے چونکہ موجودہ مسئلہ اقالہ کا ہے۔ اس بناء پر یہ صورت حدیث کی نہیں ہوئی۔ لیکن امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق مشکل ہے۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک اقالہ بھی تو ان دونوں معاملہ کرنے والوں کے درمیان بیع کا ہی حکم ہوتا ہے۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک تحالف کی حدیث خلاف قیاس نہیں ہے۔ بلکہ مفید ہے۔ اس لئے اسے نص پر قیاس کرنا صحیح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح:۔ایک شخص نے ایک باندی خرید کر اس پر قبضہ کر لیا۔اس کے بعد ان کے درمیان بیع کا اقالہ ہو گیا پھر ان کے درمیان اس کی قیمت اور رقم کے بارے میں اختلاف ہو گیا۔قبضہ سے پہلے یا بعد میں اختلاف کا نتیجہ۔اگر اقالہ کے بعد بائع نے بیع پر قبضہ کر لیا پھر اس کے عوض کے سلسلہ میں فریقین میں اختلاف ہو گیا۔تفصیل مسائل۔اختلاف ائمہ۔حکم۔دلائل

قال ومن اسلم عشرة دراهم فی کر حنطة ثم تقایلا ثم اختلفا فی الثمن فالقول قول المسلم الیه ولا یعود السلم لان الاقالة فی باب السلم لاتحتمل النقض لانه اسقاط فلا یعود السلم بخلاف الاقالة فی البیع الا یری ان رأس مال السلم لو کان عرضا فرده بالعیب وهلك قبل التسلیم الی رب السلم لا یعود السلم ولو کان ذالك فی بیع العین یعود البیع دل علی الفرق بینهما.قال واذا اختلف الزوجان فی المهر فادعی الزوج انه تزوجها بالف وقالت تزوجتنی بالفین فایهما اقام البینة تقبل بینته لانه نور دعواه بالحجة فان اقام البینة فالبینه بینة المرأة لانها تثبت الزیادة معناه اذا کان مهر مثلها أقل مما ادعته وان لم تکن لهما بینة تحالف عند ابی حنیفةؒ ولایفسخ النکاح لان اثر التحالف فی انعدام التسمیة وانه لایخل بصحة النکاح لان المهر تابع فیه بخلاف البیع لان عدم التسمیة یفسد علی مامر فیفسخ ولکن یحکم مهر المثل فان کان مثل ما اعترف به الزوج او اقل قضی بما قال الزوج لان الظاهر شاهد له وان کان مثل ما ادعته المرأة او اکثر قضی بما ادعته المرأة وان کان مهر المثل اکثر مما اعترف به الزوج واقل مما ادعته المرأة قضی لها بمهر المثل لانهما لما تحالفا لم یثبت الزیادة علی مهر المثل ولا الحط عنه قال ذکر التحالف اولا ثم التحکیم وهذا قول الکرخیؒ لان مهر المثل لا اعتبار له مع وجود التسمیة وسقوط اعتبارها بالتحالف فلهذا یقدم فی الوجود کلها ویبدأ بیمین الزوج عند ابی حنیفة ومحمد تعجیلا لفائدة النکول کما فی المشتری وتخریج الرازی بخلافه وقد استقصیناه فی النکاح وذکرنا خلاف ابی یوسفؒ فلا نعیده ولو ادعی الزوج النکاح علی هذا العبد والمرأة تدعیه علی هذه الجاریة فهو کالمسألة المتقدمة الا ان قیمة الجاریة اذا کانت مثل مهر المثل یکون لها قیمتها دون عینها لان تملکها لا یکون الا بالتراضی ولم یوجد فوجبت القیمة.

ترجمہ:۔امام محمدؒ نے اقالہ سلم اور اقالہ بیع کے حکم میں فرق کو ظاہر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے ایک کر د گیہوں کی بیع سلم میں دس درہم دئے پھر دونوں نے اس سلم کا اقالہ کر لیا۔اس کے بعد راس المال (کل پونجی) کی تعین میں دونوں کا اختلاف ہو گیا تو مسلم الیہ کا قول مقبول ہوگا۔اور بیع سلم عود نہیں کرے گی۔لان الاقالة الخ کیونکہ سلم کے معاملہ میں اقالہ ہونے سے یہ سلم ختم نہیں ہو سکتا ہے۔کیونکہ اس مسئلہ میں اقالہ کرنا اسقاط کرنے کے معنی میں ہوتا ہے۔یعنی اس کام کے لئے جو رقم دی گئی ہے جسے مال مسلم فیہ کہا جاتا ہے ابھی تک قرض ہی کے حکم میں ہے اسے ختم کر دیا ہے اس لئے سلم کا حکم دوبارہ نہیں دیا جائے گا۔بخلاف ایسے اقالہ کے جو بیع مطلق میں واقع ہوا ہو کیونکہ اس مسئلہ میں بیع عین ہوتی ہے اور دین نہیں ہوتی ہے۔یہی وجہ ہے کہ اگر سلم کا راس المال کسی ایسے مال اور اسباب کو بنایا گیا ہو کہ اس کو عیب کی وجہ سے اس پر قبضہ پالینے کے باوجود واپس کیا گیا ہو لیکن رب السلم کے حوالہ کرنے سے پہلے ہی مسلم الیہ کے قبضہ میں ضائع ہو گیا ہو تو سلم کا حکم دوبارہ نہیں دیا جائے گا۔اس کے برخلاف اگر ایسا ہی معاملہ بیع عین میں ہوتا ہے تو بیع کا حکم دوبارہ لوٹ آتا ہے۔الحاصل دونوں مسئلوں میں فرق کرنے کی یہی دلیل

بیان کی گئی ہے۔ (ف۔ یعنی بیع سلم اور بیع عین میں یہی فرق ہوا)۔

قال و اذا اختلف الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شوہر اور اس کی بیوی کے درمیان مہر کی مقدار کے بارے میں اس طرح اختلاف ہوا کہ مثلاً شوہر نے یہ دعویٰ کیا کہ میں نے اس عورت سے ہزار درہم کے عوض نکاح کیا تھا۔ اور اس عورت نے دعویٰ کیا کہ دو ہزار درہم کے عوض نکاح کیا تھا۔ پس ان دونوں میں سے جو کوئی بھی اپنے دعویٰ پر گواہ پیش کرے گا اسی کی گواہی قبول کرلی جائے گی۔ کیونکہ اس نے اپنے دعویٰ کو دلیل سے مدلل کرلیا ہے۔ وان اقاما الخ اور اگر دونوں نے ہی اپنے اپنے دعویٰ پر گواہ پیش کردئے تو عورت کے گواہ مقبول ہوں گے۔ کیونکہ اس کے گواہوں سے بجائے ایک ہزار کے دو ہزار یعنی زیادتی ثابت ہوتی ہے۔ یہ حکم اس صورت میں ہوگا جب کہ عورت کا مہر مثل اس کے دعویٰ سے کم ہو۔ وان لم تکن لھما الخ اور اگر دونوں میں سے کسی کے پاس بھی کوئی گواہ نہ ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یکے بعد دیگرے دونوں سے قسم لی جائے گی۔ اور ان کا نکاح فسخ نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ ان دونوں سے قسم لینے کا صرف یہ اثر ہوگا اور یہ سمجھا جائے گا کہ بوقت نکاح مہر کا تذکرہ نہیں ہوا تھا۔ اور مہر کا تذکرہ نہ ہونے سے نکاح ہونے کے بارے میں کوئی خلل نہیں آتا ہے۔ کیونکہ نکاح کے معاملہ میں مہر تابع نکاح ہوتا ہے۔ بخلاف بیع کے کہ اس میں عوض اور ثمن کا تذکرہ نہ ہونے سے بیع فاسد ہوجاتی ہے۔ جیسا کہ کتاب البیوع میں یہ مسئلہ بیان کیا جاچکا ہے۔ لہٰذا عوض کے بارے میں دونوں سے قسم لئے جانے کے بعد لامحالہ وہ بیع فسخ کردی جائے گی۔ (ف۔ لیکن مہر کے لئے دوطرفہ قسم لینے کے بعد یہ ظاہر ہوگا کہ بوقت نکاح مہر کا تذکرہ نہیں ہوا تھا۔ جب کہ نکاح میں بیان مہر کے بغیر بھی نکاح صحیح ہوجاتا ہے۔ اسی لئے اس نکاح کو فسخ نہیں کیا جائے گا۔

ولکن یحکم الخ لیکن اس کے مہر مثل کو حکم بنایا جائے گا۔ اس طرح سے کہ اگر مہر مثل اتنا ہی ہو جتنا کہ شوہر نے اقرار کیا ہے یا اس سے بھی کم ہو تو اس شوہر نے جتنے مہر کا اقرار کیا ہے، اتنا ہی مہر ہونے کا حکم دیا جائے گا۔ کیونکہ بظاہر وہ شوہر کے دعویٰ پر گواہ ہے۔ اس صورت میں جب کہ دونوں کے پاس گواہ بھی نہ ہوں اور دونوں نے ہی قسم بھی کھائی ہو تو اس صورت میں کسی کا بھی دعویٰ ثابت نہیں ہوسکتا ہے۔ لیکن جس کا دعویٰ بھی مہر مثل کے قریب ہوگا اس کا قول قبول ہونا چاہے۔ اسی لئے اگر مہر مثل اتنا ہی ہو جتنا کہ شوہر نے اقرار کیا ہو یا اس سے بھی کم ہو تو شوہر کا قول قبول ہوگا۔ کیونکہ اس شوہر کا ہی قول ظاہر ہے۔ اور اگر عورت کا مہر مثل اتنا ہی ہو جتنا کہ شوہر نے اقرار کیا ہے یا اس سے کم ہو تو شوہر نے جتنے کا اقرار کیا ہے اسی کا فیصلہ سنایا جائے گا۔ کیونکہ ظاہر حال اسی کا گواہ ہے۔ اس صورت میں کہ دونوں میں سے کسی کے پاس گواہ بھی نہیں ہے اور دونوں ہی نے قسم بھی کھائی ہے اس لئے کسی کا بھی اپنا دعویٰ ثابت نہیں ہوسکتا ہے۔ پھر بھی مہر المثل کے قریب قریب جس کسی کا بھی قول ہو اسی کو قبول کرلینا چاہئے۔

اور اگر مہر مثل شوہر کے اقرار کے برابر ہو یا اس سے کم ہو تو شوہر کا ہی قول قبول ہوگا۔ کیونکہ اسی کا قول ظاہر ہے۔ اور اگر عورت کا مہر المثل بھی اس کے دعویٰ کے برابر ہو یا اس سے بھی زیادہ ہو تو عورت نے جتنا دعویٰ کیا ہے اتنا ہی کا فیصلہ کیا جائے گا۔ کیونکہ اگر مہر المثل دعویٰ سے زیادہ ہو تو اس عورت کے دعویٰ مہر سے خود ظاہر ہوا کہ وہ اتنا (کم ہی مہر) لینے پر پہلے سے راضی ہوجاتی ہے اور اگر مہر المثل درمیانی ہو یعنی شوہر کے دعویٰ سے زیادہ مگر عورت کے دعویٰ پر سے کم ہو تو اس کے لئے اسی مہر المثل کا حکم دیا جائے گا۔ کیونکہ فریقین میں سے ہر ایک نے اپنے اپنے دعویٰ پر قسم کھائی ہے۔ اس لئے مہر المثل سے زیادہ یا اس سے کم کچھ بھی ثابت نہیں ہوسکا اسی لئے مہر المثل ہی کا حکم ہوگا۔ مصنف ہدایہؒ نے ذکر کیا ہے کہ پہلے دونوں مل کر اپنے اپنے دعویٰ پر قسم کھالیں اس کے بعد مہر المثل کے اعتبار سے فیصلہ کیا جائے (یعنی مہر المثل کو حکم بنایا جائے گا۔ یہی قول امام کرخیؒ کا بھی ہے۔ کیونکہ ایک بار مہر متعین ہوجانے کے بعد پھر مہر المثل کا کوئی اعتبار نہیں کیا جاتا ہے اسی لئے ایسی صورت میں متعین شدہ مہر کا ہی اعتبار کیا جاتا ہے۔ اور اس کا اعتبار اسی وقت ختم ہوتا ہے جب کہ دونوں قسم کھالیں۔ کیونکہ بہرحال دونوں کی کھائی ہوئی قسم کو سب پر

مقدم رکھا جائے گا۔ یعنی خواہ مہر المثل کم ہو یا زیادہ ہو یا درمیانہ ہو تو تینوں ہی صورتوں میں پہلے دونوں سے ان کے اپنے اپنے دعویٰ پر قسم لی جائے گی اس کے بعد ہی مہر المثل کو حکم بنایا جائے گا۔ پھر امام ابو حنیفہ وامام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک قسم لیتے وقت شوہر سے ابتداء کی جائے گی تاکہ اگر وہ قسم کھانے سے انکار کردے تو فی الفور یعنی کسی تاخیر کے بغیر ہی اس کا فائدہ ظاہر بھی ہو جائے۔ جیسے کہ بائع اور مشتری کے اختلاف کی صورت میں پہلے مشتری سے ہی قسم لی جاتی ہے۔

پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ شیخ ابو بکر الرازیؒ نے اپنے استاد یعنی شیخ کرخیؒ کے خلاف اپنی رائے قائم کی ہے۔ یہ بات ہم نے تفصیل کے ساتھ باب نکاح میں بیان کردی ہے۔ وہیں امام ابو یوسفؒ کے اختلاف کا بھی ذکر کردیا ہے۔ اسی لئے اب ہم دوبارہ اس کی تفصیل میں نہیں جائیں گے۔ لیکن میں کہتا ہوں کہ امام رازیؒ کے نزدیک جب مہر المثل شوہر کے اقرار کے موافق یا اس سے کم ہو تو دوطرفہ قسم لئے بغیر صرف شوہر کے قسم سے ہی اس کا قول قبول کر لیا جائے گا۔ اور اگر عورت کے دعویٰ کی مقدار کے موافق ہو یا زیادہ ہو تو دوطرفہ قسم لئے بغیر صرف عورت ہی کا قول اس کی قسم کے ساتھ قبول ہوگا۔ اور اگر مہر المثل دونوں کے دعووں کے درمیان ہو البتہ دوطرفہ قسم لے کر مہر المثل دینے کا حکم ہوگا۔ یہی قول اصح ہے۔ ک۔ ولو ادعی الزوج الخ اور اگر شوہر نے دعویٰ کیا کہ بوقت نکاح مہر میں اس غلام کو بیان کیا گیا تھا۔ لیکن عورت نے دعویٰ کیا کہ اس غلام کی بجائے اس باندی کو مہر میں مقرر کیا گیا تھا۔ تو اس مسئلہ کا حکم بھی اوپر کے بیان کردہ مسئلہ کے موافق ہوگا۔ لیکن اس میں اتنا فرق ہوگا کہ اگر باندی کی قیمت اس کے مہر المثل کے برابر ہو تو عورت کو وہ باندی نہیں ملے گی بلکہ اس کی قیمت ملے گی کیونکہ دونوں میاں بیوی کی رضامندی کے بغیر اس باندی کا مالک ہونا ممکن نہ ہوگا۔ جب کہ ان میں یہاں اختلاف ہونے کی وجہ سے رضامندی نہیں پائی گئی اس لئے اس کی قیمت ہی واجب ہوگی۔

توضیح:۔ اگر بیع سلم ہو جانے کے بعد اس کا اقالہ ہو جائے اور بعد میں اس کے راس المال کی مقدار میں فریقین میں اختلاف ہو جائے۔ اگر زوجین کے درمیان مقدار مہر کے بارے میں اختلاف ہو جائے۔ اس کے ممکنہ احتمالات۔ مسائل کی تفصیل۔ اقوال ائمہ۔ حکم۔ دلائل

وان اختلفا في الاجارة قبل استيفاء المعقود عليه تحالفا وترادا معناه اختلفا في البدل او في المبدل لان التحالف في البيع قبل القبض على وفاق القياس على مامر والاجارة قبل قبض المنفعة نظير البيع قبل قبض المبيع وكلامنا قبل استيفاء المنفعة فان وقع الاختلاف في الاجرة يبدأ بيمين المستاجر لانه منكر لوجوب الاجرة وان وقع في المنفعة يبدأ بيمين المؤجر فايهما نكل لزمه دعوى صاحبه وايهما اقام البينة قبلت ولو اقاماها فبينة الموجر اولى ان كان الاختلاف في الاجرة وان كان في منافع فبينة المستأجر اولى وان كان فيهما قبلت بينة كل واحد منهما فيما يدعيه من الفضل نحو ان يدعي هذا شهرا بعشرة والمستأجر شهرين بخمسة يقضي بشهرين بعشرة. قال وان اختلفا بعد الاستيفاء لم يتحالفا وكان القول قول المستاجر وهذا عند ابي حنيفةؒ وابي يوسفؒ ظاهر لان هلاك المعقود عليه يمنع التحالف عندهما وكذا على اصل محمدؒ لان الهلاك انما لايمنع عنده في المبيع لما ان له قيمة تقوم مقامه فيتحالفان عليها ولو جرى التحالف ههنا وفسخ العقد فلا قيمة لان المنافع لاتقوم بنفسها بل بالعقد وتبين انه لاعقد واذا امتنع فالقول للمستاجر مع يمينه لانه هو المستحق عليه وان اختلفا بعد استيفاء بعض المعقود عليه تحالفا وفسخ العقد فيما بقي وكان القول في الماضي قول المستاجر لان العقد ينعقد ساعة فساعة فيصير في كل جزء من المنفعة كان ابتداء العقد عليها بخلاف البيع لان العقد فيه

دفعة واحدة فاذا تعذر في البعض تعذر في الكل

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اجارہ کے مسئلہ میں موجر اور مستاجر (کرایہ پر دینے والے اور لینے والے کے درمیان معقود علیہ (منافع) کے حاصل کرنے سے پہلے اختلاف ہو جائے تو دونوں اپنے اپنے دعوے پر قسم کھائیں پھر اس معاملہ اجارہ ہی کو ختم کردیں۔ اس اختلاف کا مطلب یہ ہوگا کہ دونوں کے درمیان (بدل) کرایہ یا (مبدل) کرایہ کی چیز کی بابت اختلاف ہو جائے لیکن مدت اجارہ کے بارے میں اختلاف نہ ہو تب دونوں پر ہی قسم لازم ہوگی۔ اجارہ کو بیع پر قیاس کرتے ہوئے۔ کیونکہ عقد بیع میں مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے دونوں کا قسم کھانا قیاس کے موافق ہی ہوتا ہے۔ جیسا کہ اس سے پہلے بتایا جاچکا ہے۔ اور عقد اجارہ میں اس سے نفع حاصل کرلینے سے پہلے کا حکم بھی ویسا ہی ہوتا ہے جیسا کہ عقد بیع میں مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے ہوتا ہے۔ جب کہ موجودہ مسئلہ میں بھی یہی فرض کیا ہوا ہے کہ ایسا عقد اجارہ ہو کہ اس سے حاصل شدہ نفع پر قبضہ کرنے سے پہلے اس میں اختلاف ہو گیا ہو۔ (ف پھر اس جگہ دو قسم کے اختلاف ہونے کا احتمال ہو سکتا ہے ایک تو یہ کہ یہ اختلاف اجارہ کے مال میں ہوگا یا اس چیز میں جس چیز سے نفع حاصل کرنا مقصود ہو)۔ **فان وقع الاختلاف الخ** اب اگر اجرت اور کرایہ کی مقدار میں اختلاف ہو تو اس میں کرایہ پر لینے والے یعنی مستاجر سے قسم کی ابتداء کی جائے گی کیونکہ وہی زیادہ کرایہ دینے سے انکاری ہوا۔

وان وقع في المنفعة الخ اور اگر دونوں نے منفعت میں اختلاف کیا ہو تو اس میں کرایہ پر دینے والے (یعنی موجر) سے قسم کی ابتداء کی جائے گی۔ اس صورت میں دونوں میں سے جو بھی قسم کھانے سے انکار کرے گا اس پر دوسرے کا دعویٰ ثابت ہو جائے گا۔ اسی طرح دونوں میں سے جو بھی اپنے دعویٰ پر گواہ پیش کردے گا اسی کے گواہ قبول ہوں گے۔ اور اگر دونوں ہی گواہ پیش کردیں اور اجرت کی مقدار کے بارے میں اختلاف ہو تو موجر (اجرت پر دینے والے) کے گواہ زیادہ قابل قبول ہوں گے۔ یعنی وہی قبول ہوں گے کیونکہ اس کے گواہوں سے اجرت کی زیادتی ثابت ہوگی۔ اور اگر منافع کے بارے میں اختلاف ہو تو مستاجر (یعنی اجرت پر لینے والے) کے گواہ اولیٰ ہوں گے۔ کیونکہ ان سے منافع کی زیادتی ثابت ہوتی ہے۔ اور اگر منافع اور اجرت دونوں باتوں میں اختلاف ہو تو دونوں میں سے ہر ایک سے وہ جس چیز کی زیادتی کا دعویٰ کرتا ہو اس بارے میں اسی کے گواہ مقبول ہوں گے مثلاً دینے والے (یعنی موجر) کا یہ دعویٰ ہو کہ میں نے دس درہم ماہوار کے حساب سے اسے کرایہ پر دیا ہے۔ اور اس کے کرایہ پر لینے والے مستاجر) کا دعویٰ ہو کہ صرف پانچ درہم ماہوار کے حساب سے دو ماہ کے لئے کرایہ پر لیا ہے۔ اور دونوں ہی نے اپنے اپنے دعویٰ پر گواہ بھی پیش کئے تو یہ حکم دیا جائے گا کہ دس درہم ماہوار کے حساب سے دو مہینوں کا کرایہ طے ہوا ہے۔ (ف۔ یہ ساری تفصیل اسی صورت میں ہوگی کہ منافع حاصل کرنے سے پہلے ہی ان دونوں میں اختلاف ہو گیا ہو)۔

قال وان اختلفا بعد الاستيفاء الخ اور قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر معقود علیہ یعنی منافع حاصل کرلینے کے بعد دونوں نے اختلاف کیا ہو تو بالاجماع ان دونوں میں سے کسی سے بھی قسم نہیں لی جائے گی۔ اور مستاجر یعنی کرایہ دار کا قول قبول ہوگا۔ یہ حکم امام ابوحنیفہؒ وامام ابویوسفؒ کے مسلک کی بناء پر ظاہر ہے۔ کیونکہ معقود علیہ یعنی منافع (چونکہ محض عارضی ہوتے ہیں اور باقی رہنے والے نہیں ہوتے ہیں اس لئے کہ یہ اعراض یعنی منافع) ایک زمانہ میں پائے جانے کے بعد ختم ہو جاتے ہیں اور دوسرے زمانہ میں نہیں رہتے اس لئے ان کے بارے میں جانبین سے قسم نہیں لی جاسکتی ہے۔ لہٰذا امام ابوحنیفہ اور ابویوسف رحمھما اللہ کے نزدیک دونوں سے قسم لینا ممنوع ہو جاتا ہے۔ اسی طرح امام محمدؒ کی اصل کی بناء پر بھی باہمی قسم لینے کا حکم نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ معقود علیہ یعنی منافع کے باقی نہ رہنے کی صورت میں امام محمدؒ کے نزدیک صرف بیع میں تحالف کا غیر ممتنع ہونا اس بناء پر ہوتا ہے کہ اصل بیع کے قائم مقام اس کی قیمت ہو جاتی ہے۔ اس طرح وہ دونوں اسی قیمت کے بارے میں قسم کھاتے ہیں۔ یعنی امام محمدؒ کے نزدیک اس صورت میں جب کہ معقود علیہ یعنی منافع کے باقی نہ رہنے پر اس کا قائم مقام بھی موجود نہ ہو تو دونوں سے قسم لینا بالکل ناممکن ہو جاتا ہے۔ لیکن بیع میں چونکہ اس کی قیمت قائم مقام رہتی ہے اس لئے باہمی قسم کا ہونا ناممکن نہیں ہوتا

ہے۔ لیکن موجودہ مسئلہ میں ناممکن ہوگا۔ اور اگر یہاں بھی قسم کا حکم باقی ہو اور عقد کو فسخ کر دیا جائے تو اس وقت کوئی قیمت نہیں رہتی ہے۔ کیونکہ صرف منافع کی اپنے طور پر کوئی قیمت نہیں ہوا کرتی ہے۔ بلکہ معاملہ طے کر لینے کے بعد وہ قیمت والی اور قیمتی ہو جاتی ہے۔ جبکہ عقد کے فسخ ہو جانے سے یہ بات واضح ہو گئی کہ اب عقد باقی نہیں رہا۔ اور جب باہمی قسم کا ہونا ناممکن ہو گیا تب مستاجر یعنی کرایہ دار سے بھی قسم لے کر اس کا قول قبول کر لیا جائے۔ کیونکہ وہی تو اصل میں مدعی علیہ ہے۔ (ف یعنی اسی پر اجرت کی زیادتی کا دعویٰ ہوا۔ اور قاعدہ ہے کہ جب استحقاق کے بارے میں فریقین میں اختلاف ہو تو اسی کا قول قبول کیا جاتا ہے جس پر استحقاق کو ثابت کیا جاتا ہو۔

وان اختلفا الخ اور اگر کم و بیش کچھ بھی معقود علیہ کو حاصل کر لینے کے بعد دونوں نے اس کی اجرت کے بارے میں اختلاف کیا تو دونوں سے یکے بعد دیگرے قسم لے کر باقی مقدار کے بارے میں اس عقد کو فسخ کر دیا جائے گا۔ اور گذشتہ دنوں کے بارے میں کرایہ دار کا قول قبول کیا جائے گا۔ کیونکہ کرایہ داری یا اجارہ کی صورت میں پورے عقد کا نہیں بلکہ ہر ہر آنے والے وقت کا علیحدہ علیحدہ اعتبار ہوتا ہے۔ اس بناء پر اس کی اجرت یا کرایہ کا بھی یہ حساب سمجھا جائے گا کہ جوں جوں وقت گذرتا جارہا ہے اس کا کرایہ بھی تھوڑا تھوڑا لازم ہوتا جارہا ہے۔ اور اس کے ہر جزء کا نیا نیا عقد ہو رہا ہے۔ بخلاف عقد بیع کے اس کا معاملہ مکمل طور سے ایک ساتھ ہی ہو جاتا ہے۔ اس بناء پر اگر اس بیع کے کسی بھی حصہ کے ضائع ہونے سے اس کو فسخ کرنا ممکن ہو جائے تو اس کے پورے ہی حصہ کا فسخ کرنا ناممکن ہو جائے گا۔ (ف۔ جبکہ اجارہ ہونے کی صورت میں معقود علیہ کے کسی بھی حصہ کے حاصل ہو جانے کے بعد باقی حصہ میں فسخ کرنا ناممکن نہیں رہتا ہے۔

توضیح:۔ اگر اجارہ کے مسئلہ میں موجر اور مستاجر کے درمیان معقود علیہ کو حاصل کرنے سے پہلے ہی اختلاف ہو جائے۔ اگر اختلاف اجرت اور کرایہ کی مقدار میں ہو یا اس کی منفعت میں یا دونوں ہی میں ہو۔ تو قسم میں کس سے ابتداء کی جائے گی۔ اگر منافع حاصل کر لینے کے بعد دونوں میں اختلاف ہوا ہو۔ تمام مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ کرام۔ دلائل

قال واذا اختلف المولى والمكاتب في مال الكتابة لم يتحالفا عند ابي حنيفةؒ وقالا يتحالفان وتفسخ الكتابة وهو قول الشافعيؒ لانه عقد معاوضة يقبل الفسخ فاشبه البيع والجامع ان المولى يدعي بدلا زائدا ينكره العبد والعبد يدعي استحقاق العتق عليه عند اداء القدر الذي يدعيه والمولى ينكره فيتحالفان كما اذا اختلفا في الثمن ولابي حنيفة ان المبدل مقابل بفك الحجر في حق اليد والتصرف للحال وهو سالم للعبد وانما ينقلب مقابلا للعتق عند الاداء فقبله لا مقابلة فبقي اختلافا في قدر البدل لا غير فلا يتحالفان.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مولیٰ اور اس کے مکاتب غلام کے درمیان بدل کتابت کی مقدار کے بارے میں اختلاف ہو گیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دونوں میں باہمی قسم نہیں لی جائے گی۔ (اور غلام ہی کی بات اس کی قسم کے بعد مقبول ہو گی)۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں باہمی قسم کھائیں گے۔ اور عقد کتابت فسخ ہو جائے گا۔ امام شافعیؒ کا بھی یہی مذہب ہے۔ کیونکہ یہ عقد مکاتبت بھی ایک لین دین یا مالی معاوضہ کا عقد ہے۔ جو مالی عقد فسخ کیا جاسکتا ہے۔ لہذا یہ عقد بھی عام بیع کے مشابہ ہو گیا۔ یعنی مطلق بیع پر اسے قیاس کرنا صحیح ہوگا۔ ان دونوں عقود (عقد بیع اور عقد اجارہ) میں علت مشترکہ یہ ہے کہ مولیٰ اپنے غلام سے زیادہ معاوضہ چاہتا ہے مگر غلام اس زیادتی کا انکار کرتا ہے۔ اور غلام اپنے مالک پر یہ دعویٰ کرتا ہے کہ مجھے اب

آزادی کا حق مل چکا ہے جس کے عوض مجھے صرف اتنا ہی ادا کرنا تھا جو معاملہ کتابت کرتے وقت طے ہوا تھا۔ یعنی اتنا ہی مال مجھ پر لازم تھا جو میں دے کر آزاد ہو چکا ہوں۔ لیکن اس کا مولیٰ اس کا منکر ہے۔ جیسے کہ عقد بیع میں بائع و مشتری کے درمیان بھی ثمن (رقم) کے درمیان کمی د بیشی کا اختلاف ہو جایا کرتا ہے۔ لہٰذا یہ دونوں (مولیٰ اور اس کا غلام) دونوں ہی اس پر قسم کھائینگے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس مکاتب کو عقد مکاتبت کے طے ہوتے ہی اس پر تصرفات کی جو پہلے سے بندش تھی وہ اسی بدل کتابت کے عوض ختم ہوتی ہے کیونکہ وہ پہلے سے اپنے مولیٰ کے قبضہ میں بھی تھا اور اس کی ملکیت میں بھی تھا اس پر قبضہ اسی عوض کے مقابلہ میں ختم ہوا ہے یعنی غلام کو معاوضہ کے مقابلہ میں جو تصرف اور دست قدرت دیا ہے وہ معاوضہ فی الحال اسی احسان کا مقابل ہے۔ اور یہ بات اس غلام کو خود ہی حاصل ہے۔ لیکن آزادی کے مقابلہ میں اس وقت یہ معاوضہ بنے گا جب وہ اس کو ادا کر دے گا۔

اس لئے اس کی ادائیگی سے پہلے تک آزادی کا مقابلہ نہیں ہو سکتا ہے۔ یعنی فی الحال غلام کا اپنے مولیٰ پر آزادی کا دعویٰ کرنا اس بدل کتابت کے مقابلہ میں نہیں ہے۔ لہٰذا ان دونوں کے درمیان جو اختلاف ہے وہ صرف معاوضہ کی مقدار کے بارے میں ہے۔ اس طرح دونوں کے درمیان باہمی قسم نہیں لی جائے گی۔ (ف۔ یعنی مولیٰ عوض کی زیادتی کا دعویٰ کرتا ہے لیکن یہ غلام اس کا انکار کرتا ہے۔ اور منکر سے قسم لی جاتی ہے جو مقبول ہوتی ہے۔ البتہ اگر مولیٰ کے دعویٰ کی تائید میں گواہ موجود ہوں تو وہ مقبول ہوں گے۔ اور اگر صرف غلام ہی گواہ پیش کرے تو اسی کے گواہ مقبول ہوں گے۔ اور اگر دونوں یعنی غلام اور اس کا مولیٰ گواہ پیش کر دیں تو مولیٰ کی طرف سے معاوضہ کی زیادتی کا دعویٰ ہونے کی وجہ سے اسی مولیٰ کے گواہ مقبول ہوں گے۔ اور آزادی حاصل ہونے کے بارے میں غلام کے گواہ قبول ہوں گے۔ یعنی جتنے عوض کا ادا ہونے کے بعد وہ آزاد ہونے کا دعویٰ کرتا ہے اتنا ادا کر کے وہ آزاد ہو جائے گا۔ البتہ گواہوں نے جتنے زائد مال کو اس پر ثابت اور لازم کیا ہے وہ اس غلام پر قرضہ کے طور پر باقی رہے گا۔

توضیح:۔ اگر مولیٰ اور اس کے مکاتب کے درمیان بدل کتابت کے بارے میں اختلاف ہو جائے۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

واذا اختلف الزوجان في متاع البيت فما يصلح للرجال فهو له كالعمامة لان الظاهر شاهد له وما يصلح للنساء فهو للمرأة كالوقاية لشهادة الظاهر لها وما يصلح لهما كالانية فهو للرجل لان المرأة وما في يدها في يد الزوج والقول في الدعاوى لصاحب اليد بخلاف ما يختص بها لانه يعارضه ظاهر قوى منه ولا فرق بين ما اذا كان الاختلاف في حال قيام النكاح او بعد ما وقعت الفرقة فان مات احدهما واختلفت ورثته مع الآخر فما يصلح للرجال والنساء فهو للباقي منهما لان اليد للحي دون الميت وهذا الذي ذكرناه قول ابي حنيفةؒ وقال ابويوسف يدفع الى المرأة مايجهز به مثلها والباقي للزوج مع يمينه لان الظاهر ان المرأة تأتي بالجهاز وهذا اقوى فيبطل به ظاهر يد الزوج ثم في الباقي لامعارض لظاهره فيعتبر والطلاق والموت سواء لقيام الورثة مقام مورثهم وقال محمد ما كان للرجال فهو للرجل وما كان للنساء فهو للمرأة وما يكون لهما فهو للرجل او لورثته لما قلنا لابي حنيفةؒ والطلاق والموت سواء لقيام الوارث مقام المورث وان كان احدهما مملوكا فالمتاع للحر في حالة الحياة لان يد الحر اقوى وللحي بعد الممات لانه لا يد للميت فخلت يد الحي عن المعارض وهذا عند ابي حنيفةؒ وقالا العبد الماذون له في التجارة والمكاتب بمنزلة الحر لان لهما يداً معتبرة في الخصومات.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر گھر کے اسباب کے بارے میں زوجین کے درمیان اختلاف ہو کہ وہ کس کا ہے۔ تو اس

میں سے ہر وہ سامان جو مردوں کے استعمال کا ہو وہ اسی شوہر کا ہوگا۔ جیسے عمامہ 'کلاہ' قبا 'ہتھیار' اور تلوار کا پرتلہ وغیرہ۔ کیونکہ ان چیزوں میں ظاہر حال شوہر کے لئے گواہ ہے لہٰذا اس سے قسم لے کر اسی کا قول قبول ہو جائے گا۔ البتہ اگر وہ عورت ان چیزوں کا کاروبار کرتی ہو تو اسی کا ہوگا (اسی طرح ہر وہ اسباب جو عورتوں ہی کے استعمال کا ہو وہ اسی عورت کا ہوگا جیسے دوپٹہ، اوڑھنی، کرتی، زیور وغیرہ کیونکہ ان چیزوں میں ظاہر حال اسی عورت کا گواہ ہے (اس لئے عورت سے قسم لینے کے بعد وہ چیزیں اسی عورت کی ہو جائیں گی۔ البتہ اگر اس کا شوہر ان چیزوں کا تاجر ہو تو شوہر کی ہوں گی۔ ک)۔ اور جو چیزیں زوجین کے استعمال کے لائق ہوں جیسے برتن اور فرش وغیرہ تو ان میں شوہر کی بات قبول کی جائے گی۔ کیونکہ وہ عورت خود بھی فی الحال اپنے شوہر کے قبضہ میں ہے۔ جب کہ قاعدہ یہ ہے کہ دعووں میں اسی شخص کا قول مقبول ہوتا ہے جس کے قبضہ میں وہ چیز موجود ہو۔ یعنی ظاہری قبضہ ہی ملکیت کی دلیل ہوتی ہے۔ بخلاف ان چیزوں کے جو عورتوں ہی کے استعمال کے لئے مخصوص ہوں۔ کیونکہ ان چیزوں میں شوہر کا قبضہ بظاہر معارض اور مخالف دعوی ہوتا ہے۔ دوسرا ظاہر یعنی عورت کے استعمال ہی کے لئے ہونا قوی دلیل موجود ہے۔ واضح ہونا چاہیئے کہ زوجین کے درمیان اس قسم کا اختلاف خواہ نکاح باقی رہنے کی حالت میں ہو یا طلاق وغیرہ کے ذریعہ جدائی ہو جانے کے بعد ہو دونوں کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہوتا ہے۔ پھر ان صورتوں میں ایک شرط یہ ہے کہ زوجین زندہ بھی ہوں۔

فان مات احدهما الخ کیونکہ اگر دونوں زوجین میں سے کوئی ایک مرگیا اور دوسرا زندہ باقی ہو۔ اور ان کے وارثوں کے درمیان ان چیزوں کے بارے میں اختلاف ہوا ہو تو چیزیں جیسی بھی ہوں یعنی وہ مردوں کے استعمال کی ہوں یا عورتوں کے استعمال کی ہوں سب اسی زندہ اور باقی شخص کی ہوں گی۔ کیونکہ فی الحال قبضہ تو صرف زندہ کا ہی معتبر ہوگا اور مردہ کے قبضہ کا کوئی احتمال نہیں ہوتا ہے۔ **وهذا الذى ذكرنا الخ** یہ حکم جو ہم نے بیان کیا وہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ اس تمام اسباب میں وہ چیزیں جو عموماً عورتیں اپنے ساتھ جہیز میں لایا کرتی ہیں وہ اسی عورت کو دیدی جائیں۔ یعنی ایسے اسباب میں جس کے استعمال کرنے میں مرد یا عورت کی تخصیص نہیں ہوتی ہے ان چیزوں میں سے عورت کو اتنا مال دیدیا جائے جتنا وہ اپنے ساتھ لاتی ہیں۔ اور باقی مال میں اس شوہر کا قول قسم کے بعد قبول ہوگا۔ کیونکہ ظاہر حال یہی ہے کہ عموماً اپنے ساتھ عورت جہیز لایا کرتی ہے۔ اور یہ ظاہر اتنا قوی ہے جو ظاہراً شوہر کے قبضہ میں ہونے سے زیادہ قوی ہے۔ لہٰذا اس عورت کے ظاہر حال کے قوی ہونے کی بناء پر شوہر کے قبضہ کا ظاہری حال کمزور ہو جائے بلکہ ختم کر دیا جائے اسی لئے اس باقی ماندہ مال میں ظاہری طور پر شوہر کے قبضہ کا کوئی معارض اور مقابل نہیں رہا۔ اور اسی شوہر کا ظاہری قبضہ ہی معتبر ہوگا۔

اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دونوں کے درمیان جدائیگی طلاق سے ہو یا موت سے دونوں کا ایک ہی حکم ہوگا۔ کیونکہ مال وراثت کے بارے میں وارث اپنے مورث کا قائم مقام ہوتا ہے۔ اور امام محمدؒ کا قول یہ ہے کہ ایسا تمام مال واسباب جو مردوں کے لائق ہو وہ سب شوہر کا ہوگا اور جو عورتوں کے استعمال میں آتا ہو وہ عورت کا ہوگا۔ اور وہ تمام سامان جو دونوں کے استعمال میں آتا ہو وہ سب شوہر کا ہوگا اگر وہ زندہ ہو ورنہ اس کے ورثہ کا ہوگا۔ اسی دلیل کی بناء پر جو ہم نے اوپر میں ابو حنیفہؒ کے قول کے بارے میں بیان کی ہے۔ یعنی عورت خود بھی اور اس کا مال بھی سب شوہر کے قبضہ میں ہوتا ہے۔ اس لئے ایسے مال واسباب کے سوا جو عورتوں کے ساتھ ہی مخصوص ہو سب شوہر ہی کا ہوگا۔ اور اسی کا قبضہ معتبر ہوگا۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک بھی چونکہ موت وطلاق دونوں میں سے کسی طرح بھی جدائی ہو دونوں کا حکم یکساں ہوتا ہے۔ کیونکہ وارث اپنے مورث کی جگہ اور اسی کا قائم مقام ہوتا ہے

وان كان احدهما مملوكا الخ اور اگر زوجین میں سے کوئی ایک کسی کا مملوک ہو تو جو کچھ بھی اسباب ہوگا وہ ان کی زندگی اور حیات کے زمانہ میں جو آزاد ہوگا اسی کا مال سمجھا جائے گا۔ کیونکہ مملوک اور غلام کے قبضہ کے مقابلہ میں آزاد کا قبضہ زیادہ قوی ہوتا ہے۔ اور اس کے مر جانے کے بعد دونوں میں سے جو بھی زندہ رہ گیا ہو وہ اسی کی ملکیت سمجھی جائے گی۔ خواہ وہ کسی کا غلام ہی

کیوں نہ ہو۔ کیونکہ مرنے والے کا خواہ وہ آزاد ہی کیوں نہ ہو کوئی بھی اختیار نہیں رہا۔ اس لئے اب زندہ شخص کا کوئی بھی مد مقابل باقی نہ رہا۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ یعنی وہ غلام جیسا بھی یعنی کسی بھی قسم کے کاروبار کی اسے اجازت ہو یا نہ ہو۔ لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے جس غلام کو کاروبار کرنے کی اجازت دی گئی ہو اسی طرح مکاتب سب آزاد آدمی کے برابر سمجھے جائیں گے۔ کیونکہ ایسے مقدمات اور خصومات میں ان کے قبضہ کا اعتبار ہوا کرتا ہے۔ (ف یہی وجہ ہے کہ اگر کسی قاضی کے پاس ایک آزاد اور ایک مکاتب کسی ایسی چیز کے بارے میں اپنی اپنی ملکیت کا دعویٰ کریں جس پر دونوں کا قبضہ ہو اور کسی کے پاس بھی گواہ نہ ہو تو وہ چیز دونوں کے درمیان نصف نصف تقسیم کر دینے کا حکم دیا جائے گا۔ اور اگر کسی تیسرے شخص کے قبضہ میں ہو اور دونوں ہی اس پر اپنے اپنے گواہ پیش کریں تو بھی اسی طرح دونوں میں وہ نصف نصف تقسیم کی جائے گی۔ اس سے معلوم ہوا کہ خصومات اور معاملات میں مکاتب اور ماذون دونوں کے قبضہ کا اعتبار ہوتا ہے تو گھر کے مال و اسباب میں بھی دونوں کا برابر اعتبار ہوگا۔ ع۔

توضیح:۔ اگر گھر کے سامان کے بارے میں زوجین کی ملکیت کے بارے میں اختلاف ہو اور اختلاف نکاح باقی رہنے کی حالت میں ہو یا طلاق ہو جانے یا مر جانے کے بعد ہو۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

فصل فيمن لا يكون خصما. واذا قال المدعى عليه هذا الشيء اودعنيه فلان الغائب او رهنه عندي او غصبته منه واقام بينة على ذلك فلا خصومة بينه وبين المدعي، وكذا اذا قال آجرنيه واقام البينة لانه اثبت بالبينة ان يده ليست بيد خصومة وقال ابن شبرمة لا تندفع لانه تعذر اثبات الملك للغائب لعدم الخصم عنه ودفع الخصومة بناء عليه قلنا مقتضى البينة شيئآن، ثبوت الملك للغاصب ولا خصم فيه فلم يثبت ودفع خصومة المدعي وهو خصم فيه فيثبت وهو كالوكيل بنقل المرأة واقامتها البينة على الطلاق كما بينا من قبل، ولا تندفع بدون اقامة البينة كما قال ابن ابي ليلى لانه صار خصما بظاهر يده فهو باقراره يريد ان يحول حقا مستحقا على نفسه فلا يصدق الا بحجة كما اذا ادعى تحويل الدين عن ذمته الى ذمة غيره.

فصل۔ ایسے لوگوں کے بیان میں جو خصم نہیں ہوتے ہیں

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر زید نے ایسی چیز کے بارے میں دعویٰ کیا جو بکر کے قبضہ میں ہو کہ یہ میری ہے۔ لیکن اس مدعی علیہ (بکر) نے کہا کہ یہ چیز میرے پاس فلاں شخص نے امانت کے طور پر رکھی ہے جو فی الحال یہاں سے غائب ہے یعنی میں اس کا مالک نہیں بلکہ اس کا امین ہوں۔ اور جس نے امانت رکھی ہے وہ کسی دوسرے شہر یا ملک میں گیا ہوا ہے۔ یا یہ کہا کہ فلاں شخص نے میرے پاس رہن کے طور پر رکھی ہوئی ہے یا یہ کہا کہ میں نے فلاں شخص سے غصب کر کے لی ہے۔ اور اپنے دعوی پر اس نے گواہ بھی پیش کر دئے تو اس قابض اور اس مدعی کے درمیان کوئی مقدمہ یا خصومت نہ ہوگی۔ وكذا اذا قال الخ اسی طرح اگر قبضہ رکھنے والے نے کہا کہ مجھے یہ چیز فلاں شخص نے اجارہ پر دی ہے ساتھ ہی اس پر گواہ بھی پیش کر دے تو بھی یہ شخص خصم (مدعی علیہ) نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ اس نے اپنے گواہوں کے ذریعہ یہ ثابت کر دیا کہ اس کا اس چیز پر قبضہ خصومت کا نہیں ہے۔

قال ابن شبرمہ الخ عبد اللہ بن شبرمہ (قاضی کوفہ) نے فرمایا ہے کہ اگرچہ قابض اپنے دعوی پر گواہ بھی پیش کر دے پھر بھی اس سے خصومت ختم نہ ہوگی (یعنی وہ خصم ہو سکے) کیونکہ اس غائب کی طرف سے کوئی بھی خصم نہ ہونے کی وجہ سے اس غائب کی ملکیت کبھی بھی ثابت نہیں ہو سکے گی۔ اور اس سے پہلے کے مسئلہ میں صرف قابض کو خصم اس لئے نہیں کہا گیا تھا کہ جو

قابض ہو اس کی ملکیت ثابت ہو سکے۔ اس کے جواب میں ہم احناف یہ کہتے ہیں کہ قابض نے جو گواہی پیش کی ہے اس میں دو باتوں کا تقاضا ہوتا ہے ایک یہ کہ جو غائب ہو اس کی بھی ملکیت ثابت ہو جائے۔ مگر مدعی اور خصم نہ ہونے کی وجہ سے ایسی ملکیت ثابت نہ ہو سکے گی۔ اور دوم یہ کہ مدعی علیہ کے ذمہ سے مدعی کی خصومت اور معاملہ ختم ہو جائے جب کہ اس بات میں وہ خصم کی حیثیت سے موجود ہے اس لئے ایسی خصومت کا ختم ہونا ثابت ہو جائے گا۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ جیسے ایک عورت کے شوہر کی طرف سے عورت کے پاس ایک آدمی اس کا وکیل بن کر اس مقصد سے آیا تاکہ اس عورت کو یہاں سے اس کے شوہر کے پاس پہنچادے۔ مگر عورت نے اس بات کے گواہ پیش کر دیئے کہ میرے شوہر نے تو پہلے ہی مجھے طلاق دیدی ہے۔ اس گواہی سے اگرچہ اس کی طلاق ثابت نہ ہو سکے گی پھر بھی اس وکیل کے ساتھ جانے میں رکاوٹ ثابت ہو جائے گی یعنی وہ اس کے ساتھ نہیں جائے گی۔ جیسا کہ ہم اس مسئلہ کو وکالت اور خصومت کے مسئلہ میں پہلے بیان کر چکے ہیں۔

ولا تندفع بدون الخ اس موقع پر قاضی ابن ابی لیلیٰ نے اپنے اجتہاد سے جو یہ فرمایا کہ صرف مدعی کے دعوی سے یعنی اس کے گواہ پیش کئے بغیر ہی مدعی علیہ خصومت کرنے سے بچ جائے گا اسے جواب اور ثبوت کی ضرورت نہ ہوگی۔ کیونکہ یہ مدعی علیہ خود قابض ہے اور غائب کے لئے اس کی ملکیت کا مدعی ہے۔ اور ایسے اقرار میں چونکہ کوئی تہمت نہیں لگائی جا سکتی ہے لہذا صرف اقرار سے ہی دوسرے کا حق لازم ہو جائے گا۔ مگر ہمارے نزدیک وہ مدعی علیہ اس خصومت سے محفوظ نہ ہوگا۔ اور اسے اس کا جواب دینا ہی ہوگا۔ کیونکہ اگرچہ وہ حقیقی خصم نہ ہو مگر ظاہر قبضہ کی وجہ سے اس کے جواب کا ذمہ دار ہو چکا ہے۔ اور وہ غیر کے لئے زبانی ملکیت کا دعوی کر کے خود کو اس کی جواب دہی سے محفوظ کرنا چاہتا ہے یعنی جو حق بظاہر اس پر لازم ہے اس کو خود سے ختم کر کے اس غائب شخص پر ڈالنا چاہتا ہے۔ اس طرح وہ شخص تہمت سے محفوظ نہیں رہے گا۔ لہذا صرف زبانی بیان سے کسی گواہی کے بغیر اس کی بات کی تصدیق نہیں کی جا سکے گی۔ جیسے کہ کسی شخص نے کہا کہ فلاں شخص کا جو قرض میرے ذمہ تھا اسے میں نے فلاں شخص کے ذمہ میں دیدیا تھا۔ کہ وہ یہ کہہ کر اپنے قرض کو دوسرے کے ذمہ میں ڈال کر خود بچنا چاہتا ہے مگر یہ بات کسی گواہی کے بغیر قابل قبول نہیں ہوتی ہے۔ (ف۔ اسی طرح یہاں بھی بغیر گواہی کے قابض کی بھی تصدیق نہیں ہوگی)۔

توضیح:۔ فصل۔ وہ لوگ جو خصم (مدعی علیہ) نہیں بنائے جا سکتے ہیں۔ ان کی تفصیل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

وقال ابویوسف آخراً ان كان الرجل صالحا فالجواب كما قلنا وان كان معروفا بالحيل لا تندفع عنه الخصومة لان المحتال من الناس قد يدفع ماله الى مسافر يودعه اياه ويشهد عليه الشهود فيحتال لابطال حق غيره فاذا اتهمه القاضي به لا يقبله. ولو قال الشهود اودعه رجل لا نعرفه لاتندفع عنه الخصومة لاحتمال ان يكون المودع هو هذا المدعي، ولانه ما احاله الى معين ليمكن المدعي من اتباعه فلو اندفعت لتضرر به المدعي، ولو قالوا نعرفه بوجهه ولا نعرفه باسمه ونسبه فكذا الجواب عند محمدؒ للوجه الثاني، وعند ابي حنيفة تندفع لانه اثبت ببينته ان العين وصل اليه من جهة غيره حيث عرفه الشهود بوجهه بخلاف الفصل الاول فلم يكن يده يد خصومة وهو المقصود والمدعي هو الذي اضر بنفسه حيث نسي خصمه او اضره شهوده دون المدعي عليه، وهذه المسألة مخمسة كتاب الدعوى، وذكرنا الاقوال الخمسة.

ترجمہ:۔ اور امام ابو یوسفؒ نے آخر میں فرمایا ہے کہ اگر یہ قابض شخص کوئی نیک اور دیندار آدمی ہو تو اس کا حکم وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کر دیا ہے کہ گواہ پیش کر دینے سے اس کے ذمہ سے خصومت ختم ہو جائے گی۔ (یعنی وہ جواب دہ نہ رہے گا) اور اگر وہ شخص ٹال مٹول اور حیلہ بازی کرنے میں لوگوں میں مشہور ہو تو اس سے خصومت ختم نہیں کی جائے گی۔ کیونکہ جو شخص حیلہ باز

ہو وہ کبھی ایسا بھی کرتا ہے کہ اپنا مال سب کے سامنے امانت رکھ کر لوگوں کو گواہ بنا دیتا ہے۔ اور وہ ایسی حرکت اس لئے کرتا ہے تا کہ دوسرے کا حق ختم ہو جائے۔ اس لئے قاضی جب ایسے شخص کو اس کے حیلہ بازی کی وجہ سے بے اعتبار اور قابل تہمت سمجھے گا تو اس کے ایسے گواہوں کو قبول نہیں کرے گا۔ (ف۔ اس کی مزید تفصیل یہ کہ مثلاً زید حیلہ بازی میں لوگوں میں مشہور ہو اور اس پر دوسرے لوگوں کے حقوق اور قرضے باقی ہوں اور یہ قرضخواہ اور حقدار اس کے مال پر دعویٰ کر کے اپنا حق حاصل کرنا چاہتے ہوں اس لئے وہ ایسی تدبیریں اور حیلے کرتا ہو کہ کسی مسافر سے مخفی طور پر اپنا معاملہ طے کر کے اپنا مال اس کے حوالہ کر دے۔ اور وہ مسافر لوگوں کو بلا کر سب کے سامنے یہ مال اس مکار کے پاس بطور امانت یا بطور رہن رکھدے۔ اس غرض سے کہ اس مسافر کے چلے جانے کے بعد وہ حق دار اور قرض خواہ اس سے اپنے اپنے حق کا دعویٰ کریں تو وہ مکار حیلہ باز ان ہی لوگوں کو گواہی کے طور پر پیش کر دے یہ کہتے ہوئے کہ یہ مال میرا نہیں ہے بلکہ فلاں شخص نے جو دوسری جگہ گیا ہوا ہے میرے پاس بطور امانت یا بطور رہن رکھا ہے۔ اور اس طرح وہ ان حقداروں کے مخاصمہ سے بچ جائے گا۔ اسی لئے امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ جب کوئی شخص ایسی حیلہ بازیوں میں مشہور ہو تو قاضی اس تہمت کی وجہ سے اس سے خصومت کو ختم نہیں کرے گا اگر چہ وہ گواہ بھی پیش کر دے۔ اور امام ابو حنیفہ و امام محمد رحمھما اللہ کے نزدیک گواہ پیش کر دینے کی صورت میں اس سے خصومت نہیں کی جائے گی۔ لیکن اس کے لئے یہ شرط ہے کہ ان گواہوں نے اس مسافر کی شناخت بیان کر دی ہو۔

ولو قال الشھود الخ اور اگر گواہوں نے یہ کہا کہ اس قابض کے پاس ایک ایسے شخص نے امانت رکھی ہے جس کو ہم نہ تو نام و نسب سے جانتے ہیں اور نہ ہی اس کو صورت سے پہچانتے ہیں تو بالاجماع اس قابض سے خصومت ختم نہ ہو گی۔ کیونکہ اس صورت میں یہ احتمال باقی رہ جاتا ہے کہ وہ امانت رکھنے والا شاید خود یہی مدعی ہو۔ اور اس وجہ سے بھی کہ اس قابض نے اس مدعی کو اس طرح اطمینان بھی نہیں دلایا ہے کہ اس کی تحقیق تم فلاں شخص سے کر لو اور وہ اس قابض سے خصومت بھی ختم کر دی جائے تو اس مدعی کو سراسر نقصان ہو گا۔

ولو قالو انعرفه الخ اور اگر ان گواہوں نے اس امانت رکھنے والے شخص کے بارے میں یہ کہا کہ ہم اسے دیکھ کر پہچان سکتے ہیں مگر اس کے نام اور نسب کو بالکل نہیں جانتے ہیں تب بھی امام محمدؒ کے نزدیک دوسری علت کی وجہ سے یہی حکم ہو گا۔ یعنی یہ کہ اس سے خصومت ختم نہ ہو گی۔ کیونکہ اس نے کسی ایسے شخص کی ذمہ داری پیش نہیں کی ہے کہ یہ مدعی بوقت ضرورت اس کا دامن پکڑ سکے یا اس کا پیچھا کر سکے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس قابض سے اس صورت میں خصومت ختم ہو جائے گی کیونکہ ان گواہوں کے ذریعہ اتنی بات بالیقین معلوم ہو گئی ہے کہ یہ مال اس قابض کا اپنا نہیں ہے بلکہ کسی دوسرے شخص کے ہاتھوں سے اسے پہنچا ہے۔ کیونکہ یہ گواہ اس کی صورت سے اسے پہچانتے ہیں۔ برخلاف پہلی صورت کے کہ اس میں اسے کسی غیر شخص کے ہاتھوں سے ملنا ثابت نہیں ہو سکا تھا۔ اسی لئے اس بعد کی صورت میں اس کا قبضہ ایسا نہ ہوا جس سے خصومت کی جا سکے۔ حالانکہ یہی بات مقصود تھی۔ اور اس مدعی نے اپنی غفلت سے خود کو نقصان پہنچایا ہے اس طرح سے کہ وہ اپنے اصل مدعی علیہ کو بھول گیا ہے۔ یا مدعی کے گواہوں نے اس کو نقصان پہنچایا ہے۔ بہر صورت مدعیٰ علیہ نے نقصان نہیں پہنچایا ہے۔ اور یہ مسئلہ کتاب الدعویٰ میں مخمسہ سے مشہور ہے ہم نے وہاں اس کے پانچوں قول بیان کرائے ہیں۔ (ف۔ یعنی اس مسئلہ میں پانچ اقوال ہیں اسی لئے یہ مخمسہ سے مشہور ہے جن میں سے ایک قول ابن شبرمہؒ کا ہے دوسرا ابن ابی لیلیٰ کا تیسرا امام ابو یوسفؒ کا چوتھا امام محمدؒ کا اور پانچواں قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ یہ سب اقوال پہلے بیان کئے جا چکے ہیں)۔ یہ ساری صورتیں اس وقت کی ہوں گی جبکہ خصم یعنی مدعیٰ علیہ نے یہ کہا ہو کہ میں نے اس مال کو فلاں غائب شخص کی طرف سے امانت کے طور پر یا رہن کے طور پر لینا ہے۔

توضیح:۔ اگر مدعی نے کسی شخص سے کہا کہ مال جو تمہارے پاس ہے وہ میرا ہے۔ اور مدعی

علیہ نے کہا کہ میرے قبضہ میں ہے مگر میرا نہیں بلکہ فلاں شخص کا ہے جو غائب ہے۔
میرے پاس بطور امانت یا رہن کے ہے پھر اس دعویٰ پر گواہ بھی پیش کر دیئے۔ مسئلہ کی
پوری تفصیل۔ اقوال ائمہ۔ مسئلہ خمسہ۔ دلائل

وان قال ابتعته من الغائب فهو خصم لانه لما زعم ان يده يد ملك اعترف بكونه خصما، وان قال المدعى غصبته مني او سرقته مني لاتندفع الخصومة وان اقام ذو اليد البينة على الوديعة، لانه انما صار خصما بدعوى الفعل عليه لا بيده بخلاف دعوى الملك المطلق لانه خصم فيه باعتبار يده حتى لا يصح دعواه على غير ذى اليد ويصح دعوى الفعل، وان قال المدعي سرق مني، وقال صاحب اليد: اودعنيه فلان واقام البينة لم تندفع الخصومة، وهذا قول ابى حنيفةؒ وابى يوسفؒ، وهذا استحسان وقال محمدؒ تندفع لانه لم يدّع الفعل عليه فصار كما اذا قال غُصب مِني على مالم يسم فاعله، و لهما ان ذكر الفعل يستدعي الفاعل لا محالة، والظاهر انه هو الذى في يده الا انه لم يعيّنه درءً للحد شفقة عليه، واقامة لحسبة الستر فصار كما اذا قال سرقتَ بخلاف الغصب لانه لاحد فيه ولا يحترز عن كشفه واذا قال المدعى ابتعته من فلان، وقال صاحب اليد اودعنيه فلان ذلك سقطت الخصومة بغير بينة لانهما لما توافقا على ان اصل الملك فيه لغيره فيكون وصولها الى ذى اليد من جهته فلم يكن يده يد خصومة الا ان يقيم البيّنة ان فلانا وكله بقبضه لانه اثبت ببينته كونه احق بامساكها.

ترجمہ:۔اور اگر مدعیٰ علیہ نے کہا کہ میں نے یہ چیز فلاں شخص سے خریدی ہے جو غائب ہے۔ تو یہ شخص اس مدعی کا خصم یا مقابل ہو جائے گا کیونکہ اس نے اپنے بیان سے یہ اقرار کر لیا ہے کہ اس چیز پر اس شخص کا قبضہ مالک کی حیثیت سے ہے اس طرح اس نے اپنے بارے میں خصم ہونے کا اقرار کر لیا ہے۔ وان قال المدعی الخ اور اگر مدعی نے قابض کے خلاف یہ دعویٰ کیا کہ تم نے اس چیز کو میرے پاس سے غصب کیا ہے یا میرے پاس سے چُرایا ہے تو اس قابض شخص کے ذمہ سے خصومت ختم نہ ہوگی۔ (یعنی وہ خصم باقی رہے گا) اگرچہ وہ شخص اس بات پر گواہ پیش کر دے کہ اس شخص نے میرے پاس اپنی چیز بطور امانت رکھی ہے۔

لانه انما صار خصما الخ کیونکہ یہ قابض اسی وجہ سے مدعیٰ علیہ بنا ہے کہ اس پر غصب کرنے یا چوری کرنے کا دعویٰ کیا گیا ہے۔ اور صرف قبضہ رہنے کی وجہ سے وہ خصم نہیں ہوا ہے۔ برخلاف مطلق ملک کے دعویٰ کے کہ اس میں جو شخص قابض ہوتا ہے وہ صرف اسی قبضہ رکھنے کی بناء پر خصم ہو جاتا ہے اسی بناء پر اگر کوئی شخص کسی چیز پر قابض نہ ہو اس کے لئے یہ دعویٰ کرنا کہ میں اس کا مالک ہوں صحیح نہیں ہوتا ہے۔ اور فعل کا دعویٰ غیر قابض پر بھی صحیح ہے۔ (ف۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب کسی چیز کے بارے میں اپنی ملکیت میں ہونے کا دعویٰ تو کرے مگر اس کے لئے کسی سبب کو ظاہر نہ کرے۔ (اس طرح سے کہ میں ہی اس چیز کا مالک ہوں)۔ اور یہ نہ بتائے کہ کس طرح میں اس کا مالک ہوا ہوں۔ تو یہ دعویٰ ایسے ہی مدعیٰ علیہ پر صحیح ہوگا جس کے قبضہ میں وہ عین مال موجود ہو۔ لیکن ایسے شخص پر دعویٰ صحیح نہ ہوگا جس کے قبضہ میں مال موجود نہ ہو۔ البتہ اگر چوری کرنے یا غصب جیسے کسی کام کا دعویٰ ہو تو اس شخص پر بھی صحیح ہو جائے گا۔ جس کے قبضہ میں مال نہ ہو۔ اسی بناء پر اگر کسی چور نے چوری کرنے کے بعد اس مال کو اپنے قبضہ میں رہتے ہوئے ضائع کر دیا تب بھی اس پر چوری کا دعویٰ کرنا صحیح ہوگا وان قال المدعی الخ اور اگر مدعی نے کہا کہ یہ مال میرے پاس سے چوری کیا گیا ہے۔ اور مدعیٰ علیہ نے کہا کہ فلاں شخص نے اس مال کو میرے پاس امانت رکھا ہے۔ اور اس دعویٰ پر اس نے گواہ بھی پیش کر دیئے تو اس سے خصومت ختم نہ ہوگی۔

وهذا قول ابی حنیفةؒ الخ اور یہ قول امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کا بھی ہے۔ مگر بطور استحسان ہے۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا

ہے کہ اس سے خصومت ختم ہو جائے گی۔ کیونکہ مدعی نے اس پر کسی کام کے کرنے (مثلاً چوری یا غصب وغیرہ کے کرنے) کا دعویٰ نہیں کیا ہے۔ تو اس کی مثال ایسی ہو گئی جیسے کہ مدعی نے یہ کہا ہو کہ میرے پاس سے یہ چیز غصب کی گئی ہے۔ یعنی غاصب کا نام بیان نہیں کیا۔ (ف۔ کہ اس صورت میں بالاتفاق اس مدعی کا خصم وہ غاصب نہیں ہو سکے گا۔ ایسے ہی چوری کی حالت میں بھی قابض مدعیٰ علیہ نہ ہو گا)۔ ولهما ان الخ اور ان دونوں یعنی شیخین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ چوری کرنا ایک کام ہے جو کسی کرنے والے کو چاہتا ہے۔ یعنی سارق لیکن اس مدعی نے مصلحۃً اس کا نام نہیں لے کر اسے متعین نہیں کیا ہے۔ کیونکہ اس کی شفقت نے اس خیال سے کہ نام لینے اور چور کو متعین کر دینے سے ہی اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا اسے بچا دیا۔ دوسرے اس کے عیب پر پردہ ڈال کر اسے بدنام ہونے سے بھی بچا لیا۔ ورنہ اس کا الزام اس طرح ہو جاتا کہ تم ہی نے میرا یہ مال چرا لیا ہے لیکن غصب کرنے میں ایسی باتیں نہیں ہوتی ہیں۔ کیونکہ غصب کرنے کی سزا میں کوئی حد متعین نہیں ہے۔ اس لئے اس کے اظہار سے نہیں بچے گا۔ (ف۔ الحاصل چوری کے دعویٰ میں غصب پر قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے۔

واذا قال المدعی الخ اور اگر مدعی نے کہا کہ میں نے یہ چیز فلاں شخص سے خریدی ہے اور جس کے قبضہ میں وہ چیز ہے اس نے کہا کہ یہ چیز میرے پاس امانت کے طور پر رکھی ہوئی ہے تو کسی گواہ کے پیش کئے بغیر ہی خصومت ختم ہو جائے گی۔ (ف۔ یعنی مدعیٰ علیہ سے اس کے پاس امانت کے طور پر اس مال کے رکھے جانے کے لئے کسی گواہ کو پیش کرنے کی ضرورت ہی باقی نہ رہے گی۔ لانهما لما توافقا الخ کیونکہ جب وہ دونوں یعنی مدعی اور مدعیٰ علیہ نے اس دعویٰ پر اتفاق کر لیا کہ اس چیز کا مالک اس مدعیٰ علیہ کے علاوہ کوئی دوسرا شخص ہے تو اس وقت مدعیٰ علیہ کے پاس یہ مال اسی دوسرے کی طرف سے ہوا۔ اس لئے اس قابض کا قبضہ ایسا نہیں ہوا کہ اس کی بناء پر اس سے خصومت کی جا سکے۔ البتہ اگر مدعی اس بات پر گواہ پیش کر دے کہ اسی دوسرے شخص نے اس مال پر قبضہ کرنے کا مجھے اپنا وکیل بنا کر بھیجا ہے تب اس مال پر وہ مدعی قبضہ کر سکتا ہے۔ کیونکہ اس نے اپنے گواہوں کے توسط سے یہ بات ثابت کر دی ہے کہ میں ہی اس کو اپنے قبضہ میں رکھنے کا زیادہ حقدار ہوں۔

توضیح:۔ اگر مدعیٰ علیہ نے کہا کہ میں نے یہ چیز ایسے شخص سے خریدی ہے جو غائب ہے۔ اگر مدعی نے قابض کے خلاف یہ دعویٰ کیا کہ تم نے یہ چیز مجھ سے غصب کر لی ہے۔ یا مجھ سے چرا لی ہے۔ اگر مدعی نے کہا کہ یہ مال میرے پاس سے چوری کیا گیا ہے یا غصب کیا گیا ہے۔ تو ایسے مدعیٰ علیہ کو خصم کرنا صحیح ہو گا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل۔

باب ما یدعیه الرجلان

قال واذا ادعی اثنان عینا فی ید آخر کل واحد منهما یزعم انها له واقاما البینة قُضی بها بینهما، وقال الشافعیؒ فی قول تهاترتا وفی قول یقرع بینهما لان احدی البینتین کاذبة بیقین لاستحالة اجتماع الملکین فی الکل فی حالة واحدة، وقد تعذر التمییز فیتهاتران او یصار الی القرعة لان النبی علیه السلام اقرع فیه وقال اللهم انت الحکم بینهما ولنا حدیث تمیم بن طرفة ان رجلین اختصما الی رسول الله صلی الله علیه وسلم فی ناقة واقام کل واحد منهما بینة فقضی بینهما بها نصفین، وحدیث القرعة کان فی ابتداء الاسلام ثم نسخ ولان المطلق للشهادة فی حق کل واحد منهما محتمل الوجود بان یعتمد احدهما سبب الملک، والآخر الید فصحت الشهادتان فیجب العمل بهما ما امکن وقد امکن بالتنصیف اذ المحل یقبله وانما ینصف لاستوائهما فی سبب

الاستحقاق۔

باب۔ جب کہ دو دعویٰ دار جمع ہو جائیں

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اس وقت جب کہ ایک مال ایک شخص کے قبضہ میں ہو اور اس کے مالک ہونے کے بارے میں دو شخص یہ دعوے کریں کہ اس مال کا میں مالک ہوں۔ اور دونوں نے ہی اپنے اپنے گواہ بھی پیش کردئے تو اس وقت وہ چیز ان دونوں کے درمیان برابری کے ساتھ تقسیم کر دی جائے گی۔ لیکن امام شافعیؒ نے اپنے ایک قول میں فرمایا ہے کہ دونوں کے گواہ باطل اور بے اعتبار مانے جائیں گے۔ اور دوسرے قول میں ہے کہ ان دونوں مدعیوں کے درمیان قرعہ اندازی کی جائے گی۔ کیونکہ ان دونوں میں سے ایک شخص یقیناً جھوٹا ہے۔ کیونکہ یہ بات محال ہے کہ ایک چیز ایک ہی حالت میں اپنے تمام اجزاء کے ساتھ دونوں کی ملکیت میں جمع ہو جائے۔ پھر حالت کچھ ایسی ہو گئی ہے کہ ان دونوں گواہیوں کے درمیان یہ تمیز دینا محال ہے کہ ان میں سے کون سی سچی ہے اور کون جھوٹی ہے۔ لہٰذا دونوں ہی چھوڑ دی جائیں گی۔ (اذا تعارضا تساقطا) یا یہ کہ دونوں کے درمیان قرعہ اندازی کر کے جس کا نام نکلے اسے ترجیح دی جائے۔ کیونکہ خود رسول اللہ ﷺ نے ایسے معاملہ میں قرعہ ڈالا پھر فرمایا کہ الٰہی تو ہی ان دونوں کے درمیان صحیح فیصلہ سنانے والا ہے۔

(طبرانیؒ نے اپنی مسند میں اسناد حسن کے ساتھ اس کی روایت کی ہے۔ اور ابوداؤد نے مرسلا اور عبدالرزاق نے بھی اس کی روایت کی ہے۔ ت۔ ف۔ م۔ اور ہم احناف کی دلیل حضرت تمیم بن طرفہ سے منقول یہ حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے پاس آکر دو شخصوں نے ایک اونٹنی کے بارے میں دعویٰ کرتے ہوئے کہا کہ یہ میری ہے ساتھ ہی ہر ایک نے اپنے اپنے گواہ بھی پیش کردئے۔ تب آپ ﷺ نے دونوں کو اس کے آدھے آدھے کے مالک ہونے کا حکم فرمایا اور قرعہ اندازی کے بارے میں جو حدیث بیان کی گئی ہے وہ ابتداء اسلام کے وقت کا حکم تھا۔ جو بعد میں منسوخ ہو گیا ہے۔ یعنی اس وقت جب کہ قمار حرام کیا گیا۔ جیسا کہ طحاویؒ نے ذکر کیا ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ ہر ایک کے پاس ایسی دلیل موجود ہے جو اس کی گواہی کو جائز بتانے والی ہے۔ یعنی ایک فریق کے گواہوں نے ملکیت کے سبب پر اعتماد کر کے گواہی دی ہے۔ اور دوسرے فریق کے گواہوں نے ظاہری طور سے قبضہ میں پائے جانے کی وجہ سے گواہی دی ہے۔ اس بناء پر دونوں ہی گواہیاں صحیح ہوئیں۔ لہٰذا جہاں تک ممکن ہو گا دونوں گواہیاں صحیح مانی جائیں گی۔ اور ان پر عمل کرنا واجب ہو گا اور اس جگہ اس حکم پر اسی طرح عمل کرنا ممکن ہو گا کہ مال دونوں مدعیوں کے درمیان نصف نصف تقسیم کرنے کا حکم دیا جائے۔ کیونکہ یہ محل یعنی اونٹنی تقسیم کو قبول کر سکتی ہے۔ دونوں کو برابر برابر اس لئے دیا جائے گا کہ اس پر حق پائے جانے کا سبب دونوں کے پاس بالکل برابر ہے۔ (ف۔ معلوم ہونا چاہئے کہ حضرت تمیم بن طرفہ کی حدیث کو ابن ابی شیبہؒ نے جید سندوں سے روایت کیا ہے۔ لیکن یہ تمیم بن طرفہ تابعی ہیں اس وجہ سے یہ روایت مرسل ہوئی۔ اسی طرح عبدالرزاق اور بیہقی نے بھی اس کی روایت کی ہے۔ لیکن طبرانی نے تمیم بن طرفہ سے حضرت جابر بن سمرہؓ کے واسطہ سے روایت کی ہے کہ دو شخصوں نے رسول اللہ ﷺ کے پاس ایک اونٹ کے بارے میں اپنا معاملہ پیش کیا اور ہر ایک نے اس کے مالک ہونے کے گواہ بھی پیش کر دئے۔ اس لئے آپ ﷺ نے ان دونوں کے درمیان نصف نصف ہونے کا حکم دیا۔ لیکن اس کی سند ضعیف ہے۔ البتہ امام احمد و ابوداؤد حاکم نے بھی اسی مفہوم کی حدیث حضرت ابو موسیٰؓ سے مرفوعا روایت کی ہے۔ منذریؒ نے اس کے بارے میں فرمایا ہے اس اسناد کے سارے راوی ثقہ ہیں۔ اور یہی معنی حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث میں مرفوعا بھی مروی ہیں۔ جیسے اسحٰق اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں بیان کیا ہے۔

توضیح:۔ باب:۔ اگر کسی مال کے بارے میں دو شخص مالک ہونے کا دعویٰ کریں اور گواہ بھی پیش کردیں۔ لیکن وہ مال اس وقت تیسرے شخص کے قبضہ میں ہو۔ مسائل کی

تفصیل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال فان ادعی کل واحد منهما نکاح امرأة واقاما بينة لم يقض بواحدة من البينتين لتعذر العمل بهما لان المحل لا يقبل الاشتراك، قال ويرجع الى تصديق المرأة لاحدهما لان النكاح مما يحكم به بتصادق الزوجين، وهذا اذا لم يوقت البينتان، فاما اذا وقتا فصاحب الوقت الاول اولى وان اقرت لاحدهما قبل اقامة البينة فهى امرأته لتصادقهما وان اقام الآخر البينة قضى بها لان البينة اقوى من الاقرار، ولو تفرد احدهما بالدعوى والمرأة تجحد فاقام البينة وقضى بها القاضى ثم ادعى آخر واقام البينة على مثل ذلك لا يحكم بها لان القضاء الاول قد صح فلا ينقض بما هو مثله بل هو دونه الا ان يوقت شهود الثانى سابقا، لانه ظهر الخطأ فى الاول بيقين وكذا اذا كانت المرأة فى يد الزوج ونكاحه ظاهر لا يقبل بينة الخارج الا على وجه السبق.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دو مردوں نے ایک متعین عورت سے نکاح کرنے کا دعوی کیا پھر ہر ایک نے اپنے دعوی پر گواہ بھی پیش کر دئے تو کسی گواہی پر بھی فیصلہ نہیں کیا جائے گا کیونکہ (جانوروں کی طرح) ایک عورت دو مردوں کی بیوی نہیں ہو سکتی ہے اور نہ ہی تقسیم کی جا سکتی ہے۔ (یعنی ایک عورت دو کی بیوی نہیں ہو سکتی ہے۔ قال ویرجع الخ اور قدوریؒ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ ایسی صورت میں اسی عورت سے تصدیق کے لئے رجوع کیا جائے گا۔ یعنی یہ عورت ان دونوں مدعیوں میں سے جس کے قول کی تائید کرے گی۔ اسی سے نکاح کا فیصلہ ہوگا۔ کیونکہ نکاح ایک ایسا معاملہ ہے جس کے لئے عورت اور مرد دونوں کی تصدیق ضروری ہوتی ہے۔ یہ تفصیل اس وقت ہوگی جب کہ دونوں گواہوں میں سے کسی نے بھی وقت نکاح بیان نہ کیا ہو۔ کیونکہ اگر دونوں طرف کے گواہوں نے اپنی اپنی گواہی میں زمانہ اور وقت بتادیا ہو تو جس کا وقت پہلے بیان کیا گیا ہو اسی کو ترجیح ہوگی۔ (ف یہ حکم بھی اس وقت ہوگا جب کہ دونوں نے آگے پیچھے دو دن یا دو وقت بیان کئے ہوں)۔ وان اقرت الخ اور اگر عورت نے ان کی گواہی پیش کرنے سے پہلے ہی کسی ایک سے اپنے نکاح کا اقرار کر لیا ہو تو یہ اسی کی بیوی ہو جائے گی کیونکہ دونوں نے ایک دوسرے کی تصدیق کر دی ہے۔ اور اگر دوسرے مدعی نے اس وقت گواہ بھی پیش کر دئے تو اس کے حق میں فیصلہ ہوگا کیونکہ ایسے اقرار کے مقابلہ میں گواہی زیادہ قوی ہوتی ہے۔

ولو تفرد احدهما الخ اور اگر صرف ایک مرد نے دعوی نکاح کیا۔ لیکن اس عورت نے بالکل انکار کر دیا اس لئے اس مدعی نے گواہ بھی پیش کر دئے اس بناء پر قاضی نے اس کے حق میں فیصلہ بھی دیدیا۔ اس کے بعد دوسرے شخص نے دعوی کیا اور اپنے دعوی پر گواہ بھی پیش کر دئے تو اب اس مدعی کے لئے کسی طرح بھی حکم نہیں دیا جائے گا۔ کیونکہ قاضی نے پہلے جو فیصلہ سنادیا وہی صحیح ہو گیا۔ لہذا اسی طرح کی گواہی سے پہلا فیصلہ باطل نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ یہ گواہی پہلے سے کمتر ہی ہے۔ (ف۔ کیونکہ پہلی گواہی کے ساتھ قاضی کا فیصلہ بھی مل گیا اس لئے اس دوسری گواہی کے مقابلہ میں پہلی گواہی قوی تر ہوگی۔ اور دوسری پہلی کے مقابلہ میں ضعیف ہوگئی۔ لہذا پہلا حکم قوی اب باطل نہیں کیا جائے گا۔ الا ان یوقت الخ البتہ اگر اس دوسرے مدعی کے گواہوں نے پہلے گواہوں کی بتائی ہوئی تاریخ سے پہلے کی تاریخ بیان کی ہو مثلاً دو چار دن یا دو چار ہفتے پہلے کا وقت بیان کیا ہو تو اس پہلے حکم کو باطل قرار دیا جائے گا۔ کیونکہ اب معلوم ہوا کہ پہلا حکم صریحاً غلط تھا۔ اسی طرح اگر عورت پہلے سے کسی شوہر کے ساتھ رہتی ہو۔ اور اس کا نکاح لوگوں میں مشہور ہو تو دوسرے شخص کے گواہوں کی گواہی کا بھی کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ البتہ اگر یہاں بھی اس دوسرے شخص کے گواہوں نے پہلے شخص کے نکاح سے پہلے ہی اس کا نکاح ہو جانے کی گواہی دی ہو۔

توضیح:۔ اگر دو مردوں نے ایک ہی متعینہ عورت سے اپنے اپنے نکاح کا دعوی کیا، تفصیل، مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال ولوادعی اثنان کل واحد منهما انه اشتری منه هذا العبد معناه من صاحب الید، واقاما بینة فکل واحد منهما بالخیار ان شاء اخذ نصف العبد بنصف الثمن وان شاء ترکه لان القاضی یقضی بینهما نصفین لاستوائهما فی السبب فصار کالفضولیین اذا باع کل واحد منهمامن رجل واجاز المالك البیعین یخیر کل واحد منهما لانه تغیر علیه شرط عقده فلعل رغبته فی تملك الکل فیرده ویأخذ کل الثمن لو اراد، وان قضی القاضی به بینهما فقال احدهما لا اختار النصف لم یکن للآخر ان یأخذ جملته، لانه صار مقضیا علیه فی النصف فانفسخ البیع فیه وهذا لانه خصم فیه لظهور استحقاقه بالبینة لو لا بینة صاحبه بخلاف ما لو قال ذلك قبل تخییر القاضی حیث یکون له ان یأخذ الجمیع، لانه یدعی الکل ولم یفسخ سببه والعود الی النصف للمزاحمة ولم یوجد، ونظیره احد الشفیعین قبل القضاء، ونظیر الاول تسلیمه بعد القضاء.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اس غلام کے بارے میں جو کسی کے قبضہ میں ہو دو آدمیوں نے بیک وقت یہ دعویٰ کیا کہ میں نے اس شخص سے یہ غلام خرید لیا ہے۔ اور دونوں میں سے ہر ایک نے گواہ پیش کئے مگر اس میں خریداری کی تاریخ بیان نہیں کی۔ تو ان دونوں میں سے ہر ایک کو یہ اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو اس کی آدھی قیمت دے کر آدھے غلام کا مالک ہو جائے۔ اور یہ نہ چاہے تو اپنے حق سے باز آجائے۔ کیونکہ قاضی ان دونوں کے درمیان نصف نصف ہی خریدنے کا حکم دے گا۔ اس لئے کہ یہ دونوں ہی سبب میں برابر ہیں۔ تو اس کی نظیر یہ ہوگی کہ ایک شخص کے غلام کو دو اجنبی آدمیوں نے علیحدہ علیحدہ دو آدمیوں کے پاس بیچ ڈالا۔ اور مالک کو خبر ہونے پر اس نے دونوں کے بیچنے کی اجازت دیدی۔ تو اس وقت ظاہر ہے کہ معاملہ قاضی کے پاس جانے سے وہ اس غلام کو دونوں خریداروں کے درمیان برابر کے حساب سے ہی رہنے کا حکم دے گا۔ ایسی صورت میں ہر خریدار کو یہ اختیار دیا جائے گا کہ اگر وہ چاہے تو اسی حالت پر آدھے غلام کا آدھا مالک بن کر رہ جائے یا چاہے اس سے انکار کر کے بائع سے اپنی پوری رقم واپس مانگ لے کیونکہ ہر ایک نے خریدتے وقت یہ سمجھ رکھا تھا کہ میں اس پورے غلام کا مالک بنوں گا۔ مگر اب اس کی وہ بات ختم ہوگئی اور اس کی رضامندی ختم ہوگئی۔

وان قضی القاضی الخ اور اگر قاضی نے یہ فیصلہ سنادیا کہ یہ غلام تم دونوں کے درمیان آدھوں آدھ پر مشترک ہے اس کے بعد ان میں سے ایک اپنی خریداری سے باز آگیا یعنی عقد بیع ختم کر دی اور یہ کہا کہ اب میں صرف آدھا خرید ناپسند نہیں کرتا ہوں تو اس کے دوسرے ساتھی کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ پورا غلام لے لے۔ کیونکہ اس کے بارے میں آدھے غلام کے مالک ہونے کا فیصلہ ہو چکا ہے۔ اور باقی آدھے حصہ میں اس کی بیع ختم ہو چکی ہے کیونکہ گواہوں کے ذریعہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ دوسرے حصہ کا مالک وہ دوسرا شخص ہی ہے۔ اور اس کا ثبوت اس حد تک ہو چکا ہے کہ اگر اس کے گواہ نہ ہوتے تو وہی شخص پورے غلام کا مالک ثابت ہو جاتا۔ یہ حکم اس صورت میں ہوگا کہ دونوں خریداروں میں سے ایک نے قاضی کا فیصلہ نافذ ہو جانے کے بعد اپنی خریداری سے انکار کیا ہو، اس کے برخلاف اگر قاضی کا فیصلہ ہونے سے پہلے ہی کوئی ایک اپنی ناراضگی کا اظہار کر دیتا تو دوسرے شریک کو یہ اختیار ہوتا کہ اس پورے غلام کو تنہا رکھ لے۔ کیونکہ یہ تو ابتداء سے ہی پورے غلام کا مالک بننے کا خواہشمند تھا۔ اور ابھی تک اس کے دعوی کا سبب یعنی خرید نافسخ نہیں کیا گیا ہے۔ یعنی قاضی نے آدھے غلام میں اس کی خریداری کو فسخ نہیں کیا ہے۔ اور اسے صرف نصف غلام اس لئے ملتا کہ دوسرا خریدار اس کا مدعی موجود تھا۔ لیکن ایک کے رد کر دینے سے وہ مقابل کی حیثیت سے باقی نہ رہا۔ لہذا ابھی ایک شخص پورا غلام لے سکتا ہے۔ اس مسئلہ کی نظیر یہ ہوگی کہ ایک مکان کے دو شفیع میں سے ایک نے قاضی کے حکم سے پہلے ہی اپنا حق شفعہ لینے سے انکار کر دیا ہو تو دوسرے کو پورا مکان تنہا شفیع کی حیثیت سے لینے کا حق ہو جائے گا۔ اور پہلی صورت کی نظیر یہ ہوگی کہ قاضی کے فیصلہ کے بعد دونوں میں سے ایک اپنے حق سے دستبردار ہوا ہو کہ اس صورت میں دوسرے شفیع کو باقی حصہ بھی شفیع کی حیثیت سے لینے کا اب حق نہ رہے گا۔

توضیح:۔اگر ایسا غلام جو کسی کے قبضہ میں ہو اس کے بارے میں دو آدمیوں نے بیک وقت خرید لینے کا دعوی کیا ساتھ ہی گواہ بھی پیش کردئے۔ اور اگر اسی مسئلہ میں قاضی نے ہر ایک کو نصف نصف لینے کا حکم دیدیا۔ اس کے بعد ایک نے اس سے دستبرداری کرلی۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

ولو ذكر كل واحد منهما تاريخا فهو للاول منهما، لانه اثبت الشراء في زمان لا ينازعه فيه احد فاندفع الآخر به ولو وقتت احدهما ولم توقت الاخرى فهو لصاحب الوقت لثبوت الملك في ذلك الوقت، واحتمل الآخر ان يكون قبله او بعده فلا يقضي له بالشك، وان لم يذكرا تاريخا ومع احدهما قبض فهو اولى ومعناه انه في يده لان تمكنه من قبضه يدل على سبق شرائه ولانهما استويا في الاثبات فلا ينقض اليد الثابتة بالشك وكذا لو ذكر الآخر وقتا لما بينا الا ان يشهدوا ان شراءه كان قبل شراء صاحب اليد لان الصريح يفوق الدلالة. قال وان ادعى احدهما شراءً والآخر هبة وقبضا معناه من واحد، واقاما بينة ولا تاريخ معهما فالشراء اولى، لان الشراء اقوى لكونه معاوضة من الجانبين، ولانه يثبت الملك بنفسه والملك في الهبة يتوقف على القبض وكذا الشراء والصدقة مع القبض لما بينا، و الهبة والقبض والصدقة مع القبض سواء حتى يقضي بينهما لاستوائهما في وجه التبرع ولا ترجيح باللزوم لانه يرجع الى المآل والترجيح لمعنى قائم في الحال وهذا فيما لا يحتمل القسمة صحيح، وكذا فيما يحتملها عند البعض لان الشيوع طار وعند البعض لا يصح لانه تنفيذ الهبة في الشائع.

ترجمہ:۔اور قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک غلام کی خریداری کے دو مدعیوں کے گواہوں میں سے ہر ایک نے خریداری کی تاریخ بھی بیان کردی ہو تو یہ غلام اسی شخص کا ہوگا جس کی خریداری کی تاریخ پہلے بیان کی گئی ہو۔ کیونکہ اس نے اپنی خریداری اس دن کی ثابت کردی ہے جس دن اس کا کوئی مزاحم اور مقابل نہ تھا۔ اس بناء پر دوسرے دن کی خریداری کی گواہی باطل ہو جائے گی۔ ولو وقتت الخ اور اگر دو گواہوں میں سے ایک میں تاریخ بیان کی گئی مگر دوسرے میں تاریخ بیان نہیں کی گئی ہو تو اسی کی گواہی مقبول ہوگی جس میں تاریخ بھی بیان کردی گئی ہو اور غلام اسی کا ہو جائے گا کیونکہ جس کی گواہی میں تاریخ نہیں بیان کی گئی ہے یہ دونوں احتمال ہو جاتے ہیں کہ اس مذکورہ تاریخ سے بھی پہلے اس کی خریداری ہوئی ہو اسی طرح یہ بھی احتمال رہ جاتا ہے کہ شاید اس کی تاریخ کے بعد اس غلام کی خریداری ہوئی ہو۔

وان لم یذکرا الخ اور اگر کسی ایک نے بھی تاریخ بیان نہیں کی مگر ایک شخص کا اس پر پہلے سے قبضہ موجود ہو تو یہی شخص زیادہ حقدار ہوگا۔ کیونکہ قبضہ میں ہونا یا اس پر قدرت رکھنا اس بات کی دلیل ہے کہ اسی نے پہلے خریدا ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ جب مدعی اپنا اپنا دعوی ثابت کرنے میں برابر ہوگئے۔ تو فی الحال جس کا قبضہ غلام پر ثابت ہے اسے کسی شک کی وجہ سے باطل نہیں کیا جاسکے گا۔ اسی طرح بالفرض اگر اس دوسرے نے اپنی خریداری کی تاریخ بھی بیان کردی ہو یعنی گواہوں سے ثابت کردی ہو جب بھی قبضہ والے کے قبضہ کو باطل نہیں کیا جاسکے گا۔ البتہ اس صورت میں جب کہ گواہ یہ بھی ثابت کردیں کہ اس شخص کا قبضہ اگرچہ اس پر ہے مگر اس نے بعد میں خریدا ہے اور جس کا قبضہ نہیں ہے اس نے پہلے ہی خرید لیا تھا۔ کیونکہ اس جگہ خریداری اور ملکیت کے پہلے ہونے کی تصریح پائی جارہی ہے جبکہ قابض کی ملکیت دلالۃً ثابت ہورہی ہے اور دلالت کے مقابلہ میں صراحت کو زیادہ قوت اور اولیت ہوتی ہے۔

قال وان ادعی احدھما الخ اور اگر دونوں میں سے ایک نے خریدنے کا دعوی کیا اور دوسرے نے قبضہ کے ساتھ ہبہ کا

دعوی کیا یعنی جس سے خریدا اسی کی طرف سے اس پر قبضہ کا بھی دعوی کیا اور دونوں نے اپنے دعوی پر گواہ بھی پیش کئے مگر کسی نے بھی تاریخ بیان نہیں کی تو خریداری کے دعویٰ کو ترجیح ہوگی کیونکہ خریداری میں عوض دینے کے بعد قبضہ ہوتا ہے اور یہ ہبہ کے مقابلہ میں زیادہ قوی ہوتی کہ ہبہ میں عوض نہیں ہوتا ہے۔ یعنی خریداری میں دونوں طرف سے لین دین اور عوض ہوتا ہے۔ جبکہ ہبہ میں معاوضہ نہیں ہوتا ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ خریداری ایسا معاملہ ہے جو خود ہی ملکیت کو ثابت کرتی ہے۔ اور ہبہ میں مالک بننے کے لئے پہلے اس پر قبضہ کر لینا بھی ضروری ہوتا ہے۔ کیونکہ ہبہ قبضہ پر موقوف ہوتا ہے۔ اسی طرح خریداری میں اور قبضہ کے ساتھ ہبہ کرنے میں اختلاف ہو تو مذکورہ بالا دلیل کی بناء پر وہی حکم ہوگا۔ (ف یعنی صدقہ کے مقابلہ میں خریداری زیادہ قوی ہوتی ہے کیونکہ خریداری میں دو طرف معاوضہ ہوتا ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ خریداری از خود ملکیت کے لئے مفید ہوتی ہے۔ لیکن صدقہ میں ملکیت حاصل کرنے کے لئے اس پر قبضہ کرنا بھی ضروری ہے۔

والهبة و القبض الخ اور ہبہ قبضہ کے ساتھ اور صدقہ قبضہ کے ساتھ ہونے میں دونوں برابر ہوتے ہیں یعنی اگر ایک شخص نے ایک چیز پر ہبہ قبضہ کے ساتھ اور دوسرے نے اسی پر صدقہ قبضہ کے ساتھ ہونے کا دعوی کیا تو یہ دونوں حکماً برابر سمجھے جائیں گے۔ اس لئے بغیر تاریخ کی گواہی ہونے میں بھی یہی حکم ہوگا۔ یعنی وہ چیز دونوں مدعیوں میں برابر کی ملکیت میں ہو گی۔ کیونکہ انعام اور احسان کے طریقہ میں دونوں برابر ہیں۔ اور صدقہ کو محض اس وجہ سے ترجیح نہیں ہوتی ہے کہ اس میں قبضہ کی شرط نہیں ہے کیونکہ دیتے ہی وہ لازم ہو جاتا ہے۔ کیونکہ لازم ہو جانا ابتداء نہیں ہوتا ہے بلکہ انجام میں ہوتا ہے۔ یعنی یہ عقد آخر کو لازم ہو گیا۔ جب کہ ترجیح تو ایسے معنی سے ہوتی ہے جو فی الحال موجود ہوں۔ یعنی ابتداء صدقہ بھی ہبہ کی طرح لازم نہیں ہوتا ہے۔ اور یہ ایسی چیز میں صحیح ہے جو تقسیم کے قابل نہ ہو۔ لیکن ایسی چیز میں جو تقسیم ہونے کے قابل ہو تو بھی بعض علماء کے نزدیک یہ حکم صحیح ہے۔ کیونکہ ہبہ میں شرکت تو بعد میں آئی ہے۔ یعنی وہ شخص پہلے کل عین مال کا مستحق ہوا تھا مگر دوسرے مدعی کی مزاحمت اور سامنے آجانے کی وجہ سے صرف آدھے حصے میں ہبہ باقی رہ گیا۔ اور بعض مشائخ کے نزدیک صحیح نہ ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں مشترک ہبہ کو نافذ کرنا لازم آتا ہے۔ (ف حالانکہ مال مشاع یعنی مشترک یا غیر مقوم کا ہبہ صحیح نہیں ہوتا ہے)۔

توضیح:۔ اگر ایک غلام کی خریداری کے دو مدعیوں کے گواہوں میں سے ہر ایک نے یا صرف ایک فریق کے گواہ نے خریداری کی تاریخ بیان کر دی ہو۔ یا کسی نے بھی تاریخ بیان نہیں کی البتہ ان میں سے کسی ایک کا اس غلام پر پہلے سے قبضہ ہو۔ یا دونوں میں سے ایک نے خریدنے کا اور دوسرے نے قبضہ کے ساتھ ہبہ کا دعویٰ کیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال واذا ادعى احدهما الشراء وادعت امرأة انه تزوجها عليه فهما سواء، لاستوائهما في القوة فان كل واحد منهما معاوضة يثبت الملك بنفسه، وهذا عند ابي يوسف، وقال محمدٌ الشراء اولى ولها على الزوج القيمة لانه امكن العمل بالبينتين بتقديم الشراء اذ التزوج على عين مملوك للغير صحيح، ويجب قيمته عند تعذر تسليمه، وان ادعى احدهما رهنا وقبضا والآخر هبة وقبضا واقاما بينة فالرهن اولى، وهذا استحسان وفي القياس الهبة اولى لانها تثبت الملك، والرهن لا يثبته، وجه الاستحسان ان المقبوض بحكم الرهن مضمون وبحكم الهبة غير مضمون وعقد الضمان اقوى، بخلاف الهبة بشرط العوض لانه بيع انتهاء والبيع اولى من الرهن لانه عقد ضمان يثبت الملك صورة ومعنى والرهن لا يثبته الا عند الهلاك معنى لا صورة، فكذا الهبة

بشرط العوض، وان اقام الخارجان البينة على الملك والتاريخ، فصاحب التاريخ الاقدم اولى، لانه اثبت انه اول المالكين فلا يُتلقى الملك الا من جهته ولم يتلق الآخر منه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر دو مدعیوں میں سے ایک نے خریداری کا دعویٰ کیا یعنی جس شخص کے قبضہ میں یہ غلام ہے اسی سے میں نے اس غلام کو خریدا ہے۔ اور ایک عورت نے یہ دعویٰ کیا کہ یہ شخص (غلام) میرا غلام ہے کیونکہ جس کے قبضہ میں یہ غلام ہے اسی نے مجھ سے اپنا نکاح کیا ہے اور اسی غلام کو میرے لئے مہر مقرر کیا ہے۔ اس طرح یہ دونوں مدعی بالکل برابر ہوئے۔ کیونکہ دونوں کا دعویٰ یکساں قوی ہے۔ کیونکہ خریداری کا معاملہ ہو یا نکاح کا دونوں میں دوطرفہ معاوضہ ہے اور بذات خود ملکیت کو بھی ثابت کرتا ہے۔ یہ قول امام ابو یوسفؒ کا ہے۔ لیکن امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ خریداری اولیٰ ہے یعنی خریداری ہی کا حکم دیا جائے گا۔ اور اس عورت کا وہ غلام نہ رہے گا اس کے عوض اس کے شوہر پر اس غلام کی قیمت لازم آئے گی۔ کیونکہ دونوں گواہوں کے ثابت ہو جانے کے بعد اسی صورت سے دونوں پر عمل کرنا ممکن ہو سکتا ہے کہ خریداری کو نکاح سے مقدم سمجھا جائے۔ کیونکہ دوسرے شخص کے مملوک مال عین پر بھی نکاح کرنا جائز ہوتا ہے۔ پھر جب اس چیز کو مہر میں ادا کرنا یا حوالہ کرنا ممکن نہ ہو تو اس کی قیمت لازم آجاتی ہے۔ (ف الحاصل دونوں معاملوں (خریداری و نکاح) پر بیک وقت عمل کرنا اسی طرح ممکن ہوگا کہ خریداری کو پہلے فرض کر کے یہ غلام خریدار کو دیدیا جائے۔ پھر عورت کے نکاح کے مہر کے عوض اس غلام کی قیمت اس کے شوہر (قابض) پر لازم کر دی جائے۔

وان ادعى احد هما رهنا الخ اور اگر دونوں مدعیوں میں سے ایک نے قبضہ کے ساتھ رہن کا دعویٰ کیا اور دوسرے نے قبضہ کے ساتھ ہبہ کرنے کا دعویٰ کیا۔ اور دونوں نے اپنے اپنے گواہ پیش کر دئے تو رہن کی گواہی اولیٰ ہوگی یعنی رہن ہونے کا حکم دیا جائے گا۔ یہ حکم استحسانی ہے۔ کیونکہ قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ ہبہ کرنے کو مقدم رکھا جائے کیونکہ ہبہ سے ملکیت ثابت ہو جاتی ہے لیکن رہن سے ملکیت ثابت نہیں ہوتی ہے۔ اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ رہن کے حکم کی بناء پر جو چیز قبضہ میں لائی جاتی ہے وہ مضمون ہوتی ہے۔ یعنی اس کی ضمانت واجب ہوتی ہے مطلب یہ ہوا کہ اگر وہ ضائع ہو جائے تو اس کی اپنی بازاری قیمت اور مرتہن کے قرضہ سے جو کم ہو اس کے بدلہ وہ ضائع سمجھی جائے گی۔ حالانکہ جو چیز ہبہ کی صورت میں قبضہ میں آتی ہے اس کے ہلاک ہونے پر وہ قابل ضمان نہیں ہوتی ہے۔ اور جس معاملہ میں ضمان واجب ہو وہ اس معاملہ کے مقابلہ میں جس میں ضمان نہ ہو اقویٰ ہوتا ہے۔ لہٰذا یہاں رہن بھی ہبہ کی نسبت سے اقویٰ ہوا اس لئے اسی کے گواہ قبول کئے جائیں گے۔ یہ مقابلہ ایسے ہبہ سے ہے جو غیر مشروط اور خالی ہو کیونکہ ایسا ہبہ جو کسی عوض کی شرط کے ساتھ ہو کہ وہ خالی ہبہ نہیں ہوتا ہے بلکہ شروع میں اس کا نام ہبہ اور آخر میں بیع ہے۔ اور بیع رہن کی بہ نسبت اولیٰ ہوتی ہے۔ کیونکہ بیع ایسا عقد ہے جس میں ضمان بھی واجب ہوتی ہے۔ اور اس سے ظاہر و باطن ہر طرح سے ملکیت بھی حاصل ہوتی ہے۔ یعنی فی الفور بھی اس سے ملکیت حاصل ہوتی ہے اور انجام کار میں بھی ملکیت حاصل ہوتی ہے۔ لیکن رہن ایک ایسا عمل ہے جس سے ملکیت ثابت نہیں ہوتی ہے۔ البتہ اس صورت میں حاصل ہو سکتی ہے جب کہ رہن رکھا ہوا مال ضائع ہو جائے جب کہ بظاہر عقد سے ملکیت حاصل نہیں ہوگی بلکہ معنی کے اعتبار سے حاصل ہو جائے گی۔ چنانچہ ہبہ میں بھی جب کہ اس میں کچھ عوض دینے کی شرط لگائی گئی ہو تو وہ بھی رہن کے حکم میں ہوگا۔

(ف۔ اس کی وضاحت اس طرح سے کی جاتی ہے کہ بیع کا ظاہری عقد یعنی لین دین سے ملکیت کا فائدہ حاصل ہو جاتا ہے۔ اس کا مقصد اور معنوی اثر بھی تو یہی ہوتا ہے کہ ایسا کرنے سے ملکیت حاصل ہو۔ اسی طرح ایسے ہبہ سے بھی کہ اس کے بدلے میں کچھ دینے کی شرط کرلی گئی ہو۔ (مثلاً میں تمہیں یہ قلم ہبہ کرتا ہوں اس شرط کے ساتھ کہ تم مجھے یہ گھڑی دو گے) کہ اس میں بھی عوض اور ملکیت کا فائدہ حاصل ہو جاتا ہے۔ بخلاف رہن کے کہ بظاہر اس میں کسی طرح کی ملکیت نہیں ہوتی ہے۔ یعنی یہ معاملہ اس غرض سے نہیں کیا جاتا ہے کہ اس کا مالک بن جائے البتہ اگر مال مرہون کسی طرح ضائع ہو جائے تو مرتہن اس

مقدار کا ضامن ہو جاتا ہے جو اس مرہون کی قیمت اور اپنے قرضہ میں سے کم ہو گیا پھر اس مقدار کے ادا کر دینے کے بعد معنوی طریقہ سے اس ہلاک شدہ چیز کا مالک ہو جاتا ہے۔ اگر چہ حقیقت میں رہن ملکیت کے لئے کچھ بھی مفید نہیں ہو تا ہے۔ اسی وجہ سے بیع بہ نسبت رہن کے زیادہ قوی ہوتی ہے۔ لہٰذا ایسا ہبہ جس کے بدلہ میں کچھ دینے کی بھی شرط کی گئی ہو زیادہ قوی ہوتی ہے۔ الحاصل اگر ایک شخص نے رہن کا دعویٰ کیا اور دوسرے نے عوض کی شرط کے ساتھ ہبہ کرنے کا دعویٰ کیا اور ہر ایک نے اپنے اپنے دعویٰ پر گواہ بھی پیش کر دیا تو اس پر عوض کی شرط کے ساتھ ہبہ کا حکم دیا جائے گا۔

وان اقام الخارجان الخ اگر کسی چیز کے بارے میں ایسے دو آدمی جن میں کسی کے قبضہ میں وہ چیز نہ ہو یہ دعویٰ کریں کہ میں اس کا مالک ہوں اور اس پر گواہ بھی پیش کر دیں ساتھ ہی دونوں نے وہ تاریخ بھی بیان کر دیں جب سے وہ اس کے مالک بنے ہوں تو جس کی تاریخ پہلے کی ہو گی (مثلاً دوسری رمضان اور بیسویں رمضان میں سے دوسری رمضان کی تاریخ بیان کرنے والا) مالک ہونے میں اولیٰ اور مقدم ہو گا۔ کیونکہ اس نے یہ بات بھی ثابت کر دی کہ ہم دونوں میں سے میں ہی مقدم ہوں اس طرح یہ دوسرا شخص اگر مالک ہو سکتا ہے اور اپنے اس فریق کے سوا کسی تیسرے کے ہاتھ سے مالک نہیں ہو سکتا ہے حالانکہ وہ کسی غیر کے ہاتھ سے مالک بننے کا دعویٰ کر رہا ہے۔ (ف۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ ایک مال کسی شخص کے قبضہ میں تھا۔ اس پر دو آدمیوں نے کوئی سبب بتائے بغیر اپنی ملکیت کا دعویٰ کیا یعنی یہ کہا کہ اس مال کا اصل میں میں ہی مالک ہوں اور یہ نہیں بتایا کہ اس کو میں نے خریدا ہے یا مجھے میراث میں ملا ہے یا کوئی وجہ ہے۔ البتہ ملکیت کی تاریخ بتادی کہ فلاں دن سے میں مالک ہوں۔ اور اسی کے مطابق ان کے گواہوں نے گواہی بھی دے دی۔ تو ان تاریخوں میں سے جس کی تاریخ پہلے کی بیان کی گئی ہو گی اسی کے حق میں فیصلہ سنایا جائے گا۔ کیونکہ یہ بات ثابت ہو گئی کہ یہی شخص پہلے سے مالک ہے۔ اب اگر یہ دوسرا شخص اسی مال کا مالک ہوا ہے تو لامحالہ اسی پہلے مالک کے ہاتھ یا اجازت سے مالک ہوا ہو گا۔ حالانکہ اس دوسرے شخص نے یہ بات نہیں کہی کہ میں اس کی طرف سے خریدنے یا ہبہ کرنے وغیرہ کسی بھی طریقہ سے مالک ہوا ہوں۔ تو اس کا دعویٰ بے اعتبار ہو کر اس پر کوئی دھیان نہیں دیا جائے گا۔ اور مقدمہ ختم کر دیا جائے گا۔

توضیح:۔ اگر ایک غلام کے بارے میں ایک شخص نے یہ دعویٰ کیا کہ یہ غلام میرا ہے کیونکہ جس کے قبضہ میں یہ غلام ہے اسی سے میں نے اسے خریدا ہے۔ اور ایک عورت نے یہ کہا کہ یہ غلام میرا ہے کیونکہ اسی قابض شخص نے مجھ سے نکاح کر کے مہر میں یہی غلام مجھے دیا ہے۔ اور اگر دو مدعیوں میں سے ایک نے یہ دعویٰ کیا کہ یہ میرے پاس بطور رہن ہے اور میرا اس پر قبضہ بھی ہے۔ اور دوسرے نے کہا کہ یہ غلام مجھے ہبہ کے طور پر ملا ہے اور فوراً ہی اس پر میرا قبضہ بھی ہو گیا ہے۔ اور دونوں مدعیوں نے اپنے دعویٰ پر گواہ بھی پیش کر دیئے۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل

قال ولو ادعيا الشرى من واحد معناه من غير صاحب اليد واقاما البينة على تاريخين، فالاول اولى لما بينا انه اثبته في وقت لا منازع له فيه، وان اقام كل واحد منهما البينة على الشراء من آخر وذكرا تاريخا فهما سواء، لانهما يثبتان الملك لبائعهما فيصير كانهما حضرا ثم يخير كل واحد منهما كما ذكرنا من قبل، ولو وقتت احدى البينتين وقتا ولم توقت الاخرى قضى بينهما نصفين لان توقيت احدهما لا يدل على تقدم الملك لجواز ان يكون الآخر اقدم بخلاف ما اذا كان البائع واحدا لانهما اتفقا على ان الملك لا يُتلقى الا من جهته فاذا اثبت

احدهما تاريخا يحكم به حتى يتبين انه تقدمه شراء غيره، ولو ادعى احدهما الشراء من رجل والآخر الهبة والقبض من غيره والثالث الميراث من ابيه والرابع الصدقة والقبض من آخر قضى بينهم ارباعا لانهم يتلقون الملك من باعتهم فيجعل كانهم حضروا واقاموا البينة على الملك المطلق.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ دو مدعیوں میں سے ہر ایک نے ایک شخص کے خلاف دعویٰ کیا کہ یہ چیز تو میری ہے کیونکہ میں نے یہ چیز فلاں شخص سے خریدی جو اس قابض کے علاوہ ہے۔ اور ان دونوں نے ہی اس کی تاریخ اور اس کے گواہ بھی پیش کر دیئے۔ تو ان میں سے جس کی تاریخ مقدم ہو گی اسی کے حق میں حکم سنایا جائے گا۔ کیونکہ یہ بات ہم نے پہلے بھی بیان کر دی ہے کہ اس نے اپنی خریداری ایسے دن کی ثابت کی ہے جس دن کوئی اور شخص اس کا مالک نہ تھا۔ اور اگر دو مدعیوں میں سے ہر ایک نے قابض کے علاوہ علیحدہ علیحدہ دو شخصوں سے ایک ہی تاریخ میں خریداری کا دعویٰ کیا تو دونوں کا ایک ہی حال ہو گا۔ کیونکہ دونوں اپنے اپنے بائع کی ملکیت ثابت کرتے ہیں تو ایسا ہو گیا کہ گویا دونوں بائع ایک ساتھ حاضر ہو گئے پھر دونوں مدعیوں میں سے ہر ایک کو اپنا نصف حصہ خریدنے کا اختیار دیا جائے گا۔ جیسا کہ ہم نے پہلے بھی بیان کر دیا ہے۔

ولو وقتت احدى البينتين الخ اور اگر دونوں گواہوں میں سے صرف ایک ہی نے خریداری کی تاریخ بیان کی اور دوسرے نے بیان نہیں کی تو بھی وہ بیع ان دونوں میں نصف نصف کرنے کا حکم دیا جائے گا۔ کیونکہ ایک فریق کے تاریخ بیان کر دینے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ چیز پہلے سے اسی کی ملکیت میں تھی کیونکہ یہ بات ممکن ہے کہ دوسرا شخص اس سے بھی پہلے ہی مالک ہو چکا ہو۔ بخلاف اس کے جب کہ دونوں آدمیوں نے ایک ہی شخص سے خریداری کی ہو۔ یعنی ان کا بائع ایک ہی شخص ہو تو اس میں یہ احتمال پیدا نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ دونوں مدعیوں نے اپنے دعوی سے اس بات پر اتفاق کر لیا ہے کہ ہم دونوں کو اسی ایک بائع سے ملکیت حاصل ہوئی ہے اور جب ان میں سے ایک نے خریداری کی تاریخ بھی بیان کر دی ہے تو اسی کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا۔ البتہ اگر کسی ذریعہ سے یہ بات ثابت ہو جائے کہ واقعۃً دوسرا مدعی اس مال پر بیان کی ہوئی تاریخ سے پہلے سے مالک ہے۔ اور اگر دونوں مدعیوں میں سے ایک نے بائع سے خریدنے کا دعویٰ کیا اور دوسرے مدعی نے دوسرے مالک سے قبضہ کے ساتھ ہبہ میں پانے کا دعوی کیا اور تیسرے نے اس مال کو اپنے باپ سے میراث میں پانے کا دعویٰ کیا۔ اور چوتھے شخص نے کسی اور سے قبضہ کے ساتھ صدقہ میں ملنے کا دعویٰ کیا تو وہ مال ان چاروں کے درمیان چار حصوں میں تقسیم ہو کر چاروں کو ایک ایک حصہ دیا جائے گا۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک اس مال کے مالک کی طرف سے اپنی ملکیت حاصل کرنے کا مدعی ہے تو یہ مسئلہ ایسا ہو گیا گویا کہ ان چاروں مالکوں نے خود حاضر ہو کر اس چیز پر اپنی اپنی مطلق ملکیت کے دعویٰ کے گواہ پیش کر دیئے۔ (ف چنانچہ سب کے لئے وہ مال چار حصوں میں بٹ کر ہر ایک کے چوتھائی مال کا حکم دیا جاتا ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ایک ایک حصہ کا حکم دیا جائے گا۔

توضیح:۔ اگر دو مدعیوں میں سے ہر ایک نے ایک قابض شخص کے خلاف یہ دعویٰ کیا کہ یہ چیز میری ہے کیونکہ میں نے یہ چیز اس شخص سے خریدی ہے جو اس کے علاوہ ہے۔ اور دونوں نے خریداری کی تاریخ اور اس کے گواہ بھی پیش کر دیئے۔ اور اگر اسی طرح دونوں نے دو شخصوں سے ایک ہی تاریخ میں خریداری کا دعویٰ کیا۔ اور اگر دونوں میں صرف ایک شخص نے تاریخ خریداری بیان کیا۔ اگر ایک چیز پر چار شخصوں نے چار مستقل طریقوں سے مالک بننے کا دعویٰ کی۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل

قال فان اقام الخارج البينة على ملك مؤرخ وصاحب اليد بينة على ملك اقدم تاريخا كان اولى، وهذا عند ابي حنيفةؒ وابي يوسفؒ وهو رواية عن محمدؒ وعنه انه لا يقبل بينة ذى اليد رجع اليه لان البينتين قامتا على مطلق الملك ولم يتعرضا لجهة الملك فكان التقدم والتاخر سواء، ولهما ان البينة مع التاريخ متضمنة معنى الدفع فان الملك اذا ثبت لشخص في وقت فثبوته لغيره بعده لا يكون الا بالتلقي من جهته وبينة ذى اليد على الدفع مقبولة، وعلى هذا الاختلاف لو كانت الدار في ايديهما والمعنى ما بينا، ولو اقام الخارج وذو اليد البينة على ملك مطلق ووقت احداهما دون الاخرى فعلى قول ابي حنيفةؒ ومحمدؒ الخارج اولى وقال ابويوسفؒ وهو رواية عن ابي حنيفةؒ صاحب الوقت اولى لانه اقدم وصار كما في دعوى الشراء اذا ارخت احداهما كان صاحب التاريخ اولى ولهما ان بينة ذى اليد انما تقبل لتضمنها معنى الدفع ولا دفع ههنا حيث وقع الشك في التلقي من جهته، وعلى هذا اذا كانت الدار في ايديهما ولو كانت في يد ثالث والمسألة بحالها فهما سواء عند ابي حنيفةؒ وقال ابويوسفؒ الذى وقت اولى وقال محمدؒ الذى اطلق اولى، لانه ادعى اولية الملك بدليل استحقاق الزوائد ورجوع الباعة بعضهم على البعض، ولابي يوسفؒ ان التاريخ يوجب الملك في ذلك الوقت بيقين والاطلاق يحتمل غير الاولية والترجيح باليقين كما لو ادعيا الشراء، ولابي حنيفةؒ ان التاريخ يضامه احتمال عدم التقدم فسقط اعتباره فصار كما اذا اقاما البينة على ملك مطلق بخلاف الشراء لانه امر حادث فيضاف الى اقرب الاوقات فيترجح جانب صاحب التاريخ.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے جس کے قبضہ میں مال نہ ہونے کے باوجود اس کے مالک ہونے کا دعویٰ کیا اور اس کی تاریخ بیان کر کے اپنے دعویٰ پر گواہ بھی پیش کر دیئے۔ اور جس کے قبضہ میں وہ مال ہے اس نے اس سے پہلے کی تاریخ سے اپنی ملکیت کا دعویٰ کیا اور گواہ بھی پیش کر دیئے تو یہی قابض اولیٰ ہوگا یعنی اسی کے حق میں فیصلہ ہوگا۔ یہ قول امام ابوحنیفہؒ وامام ابویوسفؒ کا ہے۔ اور امام محمدؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے۔ لیکن امام محمدؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ قابض کے گواہ قبول نہیں کئے جائیں گے۔ پھر امام محمدؒ نے اسی قول کی طرف رجوع بھی کر لیا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ دونوں گواہیاں صرف اس بات پر قائم ہوئی ہیں کہ یہ مطلقاً مالک ہے۔ لیکن کسی نے یہ نہیں بتایا ہے کہ کس سبب سے یہ شخص مالک ہوا ہے۔ یعنی سبب ملک سے کسی نے بھی تعرض نہیں کیا ہے۔ بلکہ ہر ایک نے صرف اپنی ملکیت کا دعویٰ کیا ہے لہٰذا اس میں تاریخ کے آگے اور پیچھے ہونے سے کوئی فرق نہ ہوگا یعنی دونوں تاریخیں برابر ہوئیں۔

ولهما ان البينة الخ۔ اور شیخین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہوئی کہ جس گواہی میں تاریخ بھی بیان کر دی گئی ہو اس میں دوسرے کے دعویٰ کو دفع کرنا یا رد کرنا بھی ہوتا ہے یعنی اس میں کسی دوسرے یعنی غیر قابض کی ملکیت صحیح نہیں ہو سکتی ہے۔ جب تک کہ یہ میری اجازت یا میری طرف سے نہ ہو۔ کیونکہ جب ایک وقت میں ایک شخص کی ملکیت ثابت ہو گئی تو اس کے بعد کسی دوسرے کی ملکیت اس پر اسی وقت قائم ہو سکتی ہے جب کہ یہ خود اس کی اجازت دے یا مالک بنادے۔ جب کہ موجودہ صورت میں اس کے قابض نے اجازت نہیں دی ہے بلکہ رد کر دیا ہے اور ایسے رد پر اس کے گواہ قبول کئے جاتے ہیں۔ وعلىٰ هٰذا الاختلاف الخ۔ اسی طرح اگر یہ مکان ان دونوں کے قبضہ میں ہو تب بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ اس کی وجہ بھی وہی ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ یعنی اگر ایک شخص کی کسی چیز پر پہلے سے ملکیت ثابت ہو جائے تو صرف اسی کی اجازت سے دوسرے کو بھی ملکیت حاصل ہو سکتی ہے۔

ولو اقام الخارج الخ اور اگر کسی چیز پر ایسے دو مدعیوں نے اپنی اپنی ملکیت کا دعویٰ کیا کہ ان میں سے ایک کا اس پر قبضہ نہ ہو اور دوسرے کا اس پر قبضہ ہو اور دونوں نے اپنی مطلق ملک پر ان کے گواہوں نے گواہی بھی دیدی یعنی یہ گواہی دی کہ یہ اسی کی

ملک ہے مگر اس کا کوئی سبب نہ بتایا ہو۔ پھر ان میں سے ایک کے گواہوں نے تاریخ ملکیت بیان کر دی لیکن دوسرے نے بیان نہیں کی تو امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک خارج یعنی جس کا قبضہ نہیں ہے وہی اولیٰ سمجھا جائے گا اور اسی کے حق میں فیصلہ سنایا جائے گا۔ اور امام اعظم ابو حنیفہؒ سے دوسری روایت میں ہے جو کہ امام ابو یوسفؒ کا قول بھی ہے کہ جس کی ملکیت تاریخ کے اعتبار سے پرانی ہو گی وہی اولیٰ ہو گا۔ اور یہ معاملہ ایسا ہو گیا کہ خرید کا دعویٰ کر کے ایک نے تاریخ بیان کی کہ اس میں جس کی تاریخ مذکور ہوتی ہے وہی اولیٰ ہوتا ہے۔ اور طرفین یعنی امام محمد اور امام اعظم رحمہما اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ قابض کے گواہ تو صرف اس لئے قبول کئے جاتے ہیں کہ اس کی گواہی میں یہ بات تحقی اور لازم ہوتی ہے کہ وہ اس کے علاوہ کسی بھی دوسرے شخص کی ملکیت کے دعویٰ کا رد ہوتا ہے۔ حالانکہ اس صورت میں کسی کا بھی رد نہیں ہو رہا ہے۔ کیونکہ جو شخص تاریخ کے اعتبار سے پہلے سے مالک ثابت ہو رہا ہے۔ اس کے مطلق اس بات کے سمجھنے میں شک باقی رہ جاتا ہے کہ اسی نے اس دوسرے شخص کو مالک بنایا ہے جس کا اس پر قبضہ نہیں ہے۔ کیونکہ شاید اس نے اس قابض آدمی سے ہی ملکیت حاصل کر لی ہو۔ اسی طرح اگر یہ مکان ان دونوں کے قبضہ میں ہو تو بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔

ولو کانت فی ید ثالث الخ اور اگر یہ مکان کسی تیسرے شخص کے قبضہ میں ہو لیکن باقی صورت حال ویسی ہی ہو جیسی کہ ابھی بیان کی گئی ہے تو بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دونوں مدعی برابر ہوں گے۔ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ جس کے گواہوں نے تاریخ بیان کر دی ہو وہی اولیٰ ہو گا۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جس نے مالک ہونے کو مطلق بیان کیا ہو یعنی سبب بیان نہ کیا ہو وہ اولیٰ ہو گا۔ کیونکہ جس نے تاریخ بیان نہیں کی ہے وہ سب سے پہلے اپنے مالک ہونے کا دعویٰ کرتا ہے۔ اس دلیل سے کہ جو شخص مطلق ملک کا دعویٰ کرتا ہے وہی ان زائد چیزوں کا بھی مستحق ہوتا ہے جو اس مال سے زائد پیدا ہوتی ہیں۔ اور اس وجہ سے بھی کہ اگر کسی نے یہ چیز اپنا حق جتا کر حاصل کر لی ہو تو اس سے پہلے جتنے آدمیوں نے اس کی خرید و فروخت کی ہو گی ان میں کا ہر خریدار یہ مال اس کے بیچنے والوں کے پاس اسے لوٹا کر اپنی رقم واپس لے لے گا۔ تو اس حکم سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ مطلق ملکیت زیادہ قوی ہوتی ہے۔

ولابی یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ تاریخ بیان کر دینے سے بالیقین اسی وقت سے ملکیت ثابت ہو جاتی ہے۔ لیکن ملک مطلق کے دعویٰ کی صورت میں یہ احتمال باقی رہ جاتا ہے کہ شاید وہ اولیٰ نہ ہو۔ اس لئے جس صورت میں یقین ہو اسی کو شک پر ترجیح ہو گی۔ جیسے کہ اگر دو مدعیوں میں سے ہر ایک نے کسی چیز کی خریداری کا دعویٰ کیا پھر اپنی گواہی دیتے ہوئے اس میں تاریخ ملکیت بھی بیان کر دی ہو تو ان میں سے جس کی تاریخ مقدم ہو گی وہی اولیٰ اور احق سمجھا جائے گا۔ ولابی حنیفۃؒ الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہاں تاریخ کے مقابل اور مزاحم ہونے سے اس بات کا احتمال باقی رہ جاتا ہے کہ جس میں تاریخ بیان کی گئی ہے وہ دوسرے کے مقابلہ میں مقدم نہ ہو۔ یعنی جو تاریخ بتائی گئی ہے اس وقت سے ملکیت کا پایا جانا اگرچہ یقینی ہوتا ہے پھر بھی جس میں تاریخ بیان نہ کی گئی ہو اور ملک مطلق ہو اس سے مقدم ہو جانا یقینی نہیں ہوتا ہے اس بناء پر کہ شاید وہی مقدم اور تاریخ والا مؤخر ہو۔ اس طرح تاریخ میں یہ مزاحمت پائی گئی اور مقدم اور مؤخر دونوں ہونے کا احتمال قوی ہو گیا۔ اس بناء پر یہ سمجھا جائے گا کہ کسی میں بھی تاریخ کا ذکر نہیں ہوا ہے۔ اور مطلق ملک پر دونوں گواہ پیش ہو گئے ہیں۔ اور ایسی صورت میں دونوں کا حکم برابر سمجھا جاتا ہے۔ لہٰذا موجودہ صورت میں بھی یہی حکم دیا جائے گا۔ بخلاف خریداری کے دعویٰ کے یعنی ایک شخص نے مطلق ملک کا تاریخ کے ساتھ دعویٰ کیا اور دوسرے نے بغیر تاریخ کے ہی خریدنے کا دعویٰ کیا تو اس مسئلہ میں تاریخ کے ساتھ مدعی کو مقدم کیا جاتا ہے کیونکہ اس میں خریداری کا کام ایک نیا کام یا فعل جدید ہوتا ہے اس لئے اس میں تاریخ کا ذکر نہ کرنے سے قریب ترین وقت کی طرف فعل منسوب ہو گا۔ اسی لئے اس فعل کو ترجیح ہو گی یعنی مقدم مانا جائے گا جس میں تاریخ بیان کر دی گئی ہو۔

(ف مثلاً یہ فرض کیا جائے کہ ایک شخص کو ایک گاڑی ۱۴۰۰ھ میں اس کے باپ سے وراثت میں ملی پھر ۱۴۱۰ھ میں ایک شخص نے اسے پکڑ کر زید کے ہاتھ فروخت کر دی۔اس سے یہ بات صاف ظاہر ہو رہی ہے کہ اصل مالک کی ملکیت کے بعد اس کی خرید ہو رہی ہے۔اس لئے اگر اصل مالک یہ دعویٰ کرے کہ یہ گاڑی ۱۴۰۰ھ مجھے وراثت میں ملی ہے اور زید کوئی تاریخ خرید بتائے بغیر کہے کہ میں نے یہ خریدی ہے تو فیصلہ اس تاریخ بتانے والے کے حق میں ہوگا کیونکہ بیع تو اس کے ایک ہی دن بعد بھی ہو سکتی ہے۔اور چونکہ خریدنے والا اسی شخص سے خریدنے کا دعویٰ نہیں کر رہا ہے تو ظاہر ہے کہ شاید اس نے کسی چور یا غاصب سے ناجائز طریقہ سے خریدی ہے۔اس لئے جس نے تاریخ بیان کی ہے اس کے حق میں حکم دیا جائے گا۔اور خریدنے والا جس نے دعویٰ کر رکھا ہے وہ ساقط اور بے اعتبار ہو جائے گا۔فافہم۔

توضیح:۔اگر مدعی غیر قابض نے اپنی ملکیت کے گواہ تاریخ کے ساتھ پیش کئے۔اور دوسرا جو اس پر قابض ہے اس سے پہلے کی تاریخ سے ملکیت کے گواہ پیش کئے۔مسئلہ کی تفصیل اس کی تمام صورتوں کے ساتھ۔حکم۔اختلاف ائمہ۔دلائل

قال وان اقام الخارج وصاحب اليد كل واحد منهما بينة على النتاج فصاحب اليد اولى لان البينة قامت على ما تدل عليه اليد فاستويا وترجحت بينة ذي اليد باليد فيقضي له، وهذا هو الصحيح خلافا لما يقوله عيسى بن ابانؒ انه تتهاتر البينتان ويترك في يده لا على طريق القضاء، ولو تلقى كل واحد منهما الملك من رجل واقام البينة على النتاج عنده، فهو بمنزلة اقامتها على النتاج في يد نفسه، ولو اقام احدهما البينة على الملك والآخر على النتاج فصاحب النتاج اولى ايهما كان، لان بينته قامت على اولية الملك، فلا يثبت الملك للآخر الا بالتلقي من جهته، وكذلك اذا كان الدعوى بين خارجين فبينة النتاج اولى لما ذكرنا.

ولو قضى بالنتاج لصاحب اليد ثم اقام ثالث البينة على النتاج يقضى له الا ان يعيدها ذو اليد لان الثالث لم يصر مقضيا عليه بتلك القضية، وكذا المقضى عليه بالملك المطلق اذا اقام البينة على النتاج تقبل وينقض القضاء به لانه بمنزلة النص والاول بمنزلة الاجتهاد.

ترجمہ:۔قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر خارج یعنی غیر قابض اور قابض دونوں نے نتاج پر گواہ مقرر کئے۔یعنی ہر ایک نے دعویٰ کیا کہ یہ بچہ میری مملوکہ چیز سے اور میری ہی ملک میں پیدا ہوا ہے۔تو قابض کے گواہ اولیٰ ہوں گے۔یعنی اسی کے حق میں فیصلہ ہوگا۔کیونکہ گواہی ایسی چیز پر ہو رہی ہے جس پر قبضہ دلالت نہیں کرتا ہے۔اس لئے گواہی کے معاملہ میں دونوں برابر ہو گئے۔اور چونکہ قابض کا قبضہ بھی ہے اس لئے اس کی گواہی کو ترجیح ہو گی۔اسی لئے اس کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔اور یہی قول صحیح بھی ہے۔اور عیسیٰ ابن ابانؒ نے اس کے برخلاف یوں کہا ہے کہ یہ دونوں گواہیاں ہی ناقابل قبول اور باطل ہوں گی۔لہٰذا جس چیز کے بارے میں اختلاف ہے بدستور قابض ہی کے قبضہ میں چھوڑ دی جائے گی۔یعنی اس میں حاکم کے حکم کی ضرورت نہ ہو گی۔

ولو تلقى كل واحد الخ اور اگر قابض کے ساتھ کسی غیر قابض نے بھی ایک ہی شخص سے اس بچہ کے مالک ہونے کا دعویٰ کیا اور دونوں نے ہی گواہ بھی پیش کر دئے کہ یہ بچہ میرے ہی پاس اور میری ہی مملوکہ چیز سے پیدا ہوا ہے۔تو یہ مسئلہ ایسا ہو جائے گا جیسا کہ اپنے قبضہ میں اپنی مملوکہ چیز سے پیدا ہونے پر گواہ پیش کئے ہوں۔(ف یعنی اس صورت میں بھی قابض ہی کو ترجیح ہو گی اور اسی کے حق میں فیصلہ ہوگا۔اس مسئلہ کی صورت یہ ہو گی کہ زید کے قبضہ ایک غلام ہے اس پر بکر نے بھی یہ دعویٰ کیا کہ میں نے یہ غلام خالد سے خریدا ہے۔اور خالد کی ملکیت میں یہ غلام اسی کی مملوکہ باندی سے پیدا ہوا ہے۔اور قابض نے اس

بات پر گواہ پیش کئے کہ میں نے یہ غلام شعیب سے خریدا ہے۔ اور یہ شعیب کی ملک میں شعیب کی مملوکہ باندی سے پیدا ہوا ہے۔ اور ان دونوں مدعیوں کے پاس عادل گواہ بھی ہیں اس لئے قابض کے حق میں فیصلہ سنایا جائے گا۔

ولو اقام احدهما الخ اور اگر دونوں مدعیوں میں سے ایک نے اس بات پر گواہ پیش کئے کہ یہ میری ہی چیز ہے۔ اور دوسرے نے اس بات پر کہ اس سے حاصل شدہ یعنی بچے میری ملکیت میں اور میری مملوکہ سے پیدا ہوئے ہیں تو جس نے بچوں کے بارے میں گواہ پیش کئے وہی اولیٰ ہوگا۔ خواہ وہ قابض ہو یا غیر قابض ہو۔ کیونکہ اسی کے گواہوں نے اس کی ملکیت کی گواہی دی ہے۔ اس لئے دوسرے مدعی کو اسی کی جہت سے ملکیت حاصل ہو سکتی ہے۔ حالانکہ اس نے اس بات کا دعویٰ نہیں کیا ہے۔ اسی طرح اس بات کا دعویٰ کرنے والوں میں سے کسی کا بھی اس پر قبضہ نہ ہو تو اس بیان کی دلیل سے وہی شخص اولیٰ ہوگا جس نے نتاج کی گواہی دی ہو۔ **ولو قضى بالنتاج الخ** اور اگر نتاج کے سبب سے قابض کے حق میں فیصلہ کر دیا گیا اس کے بعد اور کسی تیسرے شخص نے بھی ان نتاج کے لئے دعویٰ کیا اور گواہ بھی پیش کر دئے اس طور سے کہ یہ نتاج میری ملکیت ہے اور میری مملوکہ سے پیدا ہوا ہے تو اسی تیسرے کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا۔ ہاں اگر وہ شخص جس کے قبضہ میں فی الحال ہے اگر دوبارہ اپنے گواہ پیش کر دے۔ کیونکہ پہلی مرتبہ جب قابض کے حق میں فیصلہ کیا گیا اس وقت یہ تیسرا شخص قاضی کے فیصلہ میں داخل نہیں ہوا یعنی اس پر کوئی حکم نہیں کیا گیا کہ اس کا دعویٰ باطل اور خارج کیا گیا ہے۔

وكذا المقضى عليه الخ اسی طرح جس پر مطلق ملک کا حکم ہو چکا۔ یعنی مطلق ملک کے دعویٰ میں مقضی علیہ ہو گیا یعنی اسے اس معاملہ سے خارج کر دیا گیا اور مدعی کے لئے حکم ہو گیا پس جب اس نے نتاج کے بارے میں گواہ پیش کر دئے تو وہ قبول ہوں گے۔ اور اسی کے ذریعہ سے پہلا حکم باطل کر دیا جائے گا۔ کیونکہ نتاج کا حکم بمنزلہ نص کے ہے اور اول بمنزلہ اجتہاد کے ہے۔ (ف۔ اور ہمیں یہ بات معلوم ہے کہ جب مجتہد کوئی اجتہاد کر لے اور اس کے خلاف کوئی حکم نص سے مل جائے تو اس وقت اسی نص کے موافق عمل کرنا ہوگا اور اس کا اپنا قیاس باطل ہوگا۔ پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہیئے کہ نتاج اور حاصلات کے بارے میں اختلاف ہو تو جس کا ان پر قبضہ موجود ہو اسی کو ترجیح ہوتی ہے۔ پس مسئلہ مذکورہ میں ایک مرتبہ فیصلہ کے بعد تیسرے شخص نے نتاج کا اپنے ہونے کا دعویٰ کیا اور گواہ بھی پیش کر دئے اور اس کے قابض نے بھی دوبارہ ان نتاج کے گواہ پیش کر دئے تو پھر اسی قابض کو ترجیح ہوگی اور اسی کے حق میں فیصلہ ہوگا۔ اس جگہ مقضی علیہ بملک مطلق کی مثال یہ ہوگی کہ ایک شخص (بکر) کے قبضہ میں مثلاً ایک گائے ہے اس پر زید نے دعویٰ کیا کہ یہ میری ملکیت ہے یعنی مطلق ملک کا دعویٰ کیا اور گواہ بھی پیش کر دئے جس کی وجہ سے قابض جو مدعی علیہ ہے کے خلاف فیصلہ ہو کر زید کو وہ گائے دیدی گئی۔ اور زید اب مقضی لہ بن گیا۔

اس کے بعد اس پہلے قابض نے گواہ پیش کر دئے کہ یہ گائے میری اپنی مملوک ہے اور میری مملوک گائے سے پیدا ہوئی ہے تو اسی بکر قابض کے حق میں فیصلہ بدل دیا جائے گا۔ اس طرح زید کے حق میں جو ایک مرتبہ فیصلہ ہوا تھا اسے باطل کر دیا جائے گا۔ جیسے کہ مجتہد نے اجتہاد کر کے ایک مسئلہ کا استنباط کیا لیکن بعد میں اس کے خلاف کوئی نص حدیث مل گئی تو اس کا اپنا اجتہادی حکم باطل ہو جائے گا۔ اور یوں سمجھا جائے گا کہ اس مسئلہ میں یہ گائے (نتاج) نص کے حکم میں ہے کہ اصل مالک بھی ہوا۔ اس پر زید کا مطلق دعویٰ بغیر سبب بتائے چونکہ پہلے کی طرح نہیں ہے۔ اس لئے اسے خارج و باطل قرار دیا جائے۔ یہ حکم استحسانی ہے۔ یہی قول مختار ہے۔ گویا قاضی نے پہلے نص کے خلاف حکم اپنے اجتہاد سے دیا تھا اب وہ باطل ہو گیا۔ فافہم۔ ک۔ ن۔)

توضیح:۔ اگر کسی نتاج چیز کے بارے میں اس کے قابض اور غیر قابض دو مدعیوں نے دعویٰ کیا اور گواہ بھی پیش کر دئے کہ یہ میری مملوکہ ہے اور میری ہی ملک میں پیدا ہوئی ہے۔ اور اگر دونوں نے کسی ایک شخص سے اس بچہ کے مالک بننے پر گواہ پیش کئے۔ اگر ان

میں سے ایک نے مطلق دعویٰ کیا کہ یہ میری مملوکہ ہے اور دوسرے نے کہا کہ میری مملوکہ اور میری مملوکہ سے پیدا ہوئی ہے۔ اور صرف کسی ایک نے اپنے دعویٰ پر گواہ بھی پیش کئے۔ تمام مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال وكذلك النسج في الثياب التي لا تنسج الا مرة كغزل القطن وكذلك كل سبب في الملك لا يتكرر لانه في معنى النتاج كحلب اللبن واتخاذ الجبن واللبد والمرعزى وجز الصوف، وان كان يتكرر قضي للخارج بمنزلة الملك المطلق، وهو مثل الخز والبناء والغرس وزراعة الحنطة والحبوب، فان اشكل يرجع الى اهل الخبرة لانهم اعرف به فان اشكل عليهم قضي به للخارج لان القضاء ببينته هو الاصل والعدول عنه بخبر النتاج فاذا لم يعلم يرجع الى الاصل. قال وان اقام الخارج البينة على الملك المطلق وصاحب اليد البينة على الشراء منه كان صاحب اليد اولى، لان الاول وان كان يثبت اولية الملك فهذا تلقى منه وفي هذا لا تنافي فصار كما اذا اقر بالملك له ثم ادعى الشراء منه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ نتاج ہی کے حکم کے مانند وہ کام بھی ہے جو صرف ایک بار ہی ہوتا ہے اس لئے ان کپڑوں کے بُننے کا حکم بھی یہی ہوگا جو صرف ایک بار ہی بنے جاتے ہوں۔ جیسے روئی سے بُنے ہوئے کپڑے۔ یعنی مذکورہ مسئلہ نتاج میں جو حکم بیان کیا گیا ہے وہی حکم کپڑے بُننے میں اور ہر ایسے کام میں بھی ہے جو بار بار نہیں ہوتا ہے۔ مثلاً ایک شخص کے قبضہ میں کپڑا ہے اس پر کسی غیر قابض نے یہ دعویٰ کیا کہ میں نے اسے اپنی ملکیت میں بُنا ہے۔ اور خود قابض نے بھی کہا کہ میں نے اسے اپنی ملکیت میں بُنا ہے اور اس کے یہ گواہ بھی موجود ہیں تو اسی قابض کے حق میں فیصلہ ہوگا (اور اگر ایک نے ملک مطلق کا دعویٰ کیا اور دوسرے نے اپنی ملکیت میں بُننے کا دعویٰ کیا تو اسی کے گواہ اولیٰ ہوں گے خواہ وہ قابض ہو یا نہ ہو۔ اور اگر مدعی نے کپڑے پر ملک مطلق یعنی صرف یہ کہہ کر کہ یہ میرا ہی کپڑا ہے کا دعویٰ کر کے گواہ بھی پیش کر دئے اس لئے قابض کے خلاف اس کے حق میں فیصلہ بھی ہو گیا۔ اس کے بعد قابض نے بھی اپنی ملکیت میں بُننے کے گواہ پیش کر دئے تو وہ پہلا حکم باطل ہو جائے گا یعنی اب قابض کے حق میں حکم ہو جائے گا کیونکہ جس طرح ایک بچہ صرف ایک بار ہی پیدا ہوتا ہے اسی طرح ایک کپڑا بھی ایک ہی بار بُنا جاتا ہے۔ اس لئے جس نے بُنا ہے وہی پہلا مالک ہوگا۔ م۔ ن)۔ اسی طرح ملک میں ہر ایسے سبب کا حکم ہوگا جو بار بار نہ ہوتا ہو کیونکہ ایسا سبب بھی اسی نتاج کے حکم میں ہوتا ہے جیسے دودھ دوہنا۔ پنیر بنانا۔ نمدہ بنانا۔ اُون کاتنا۔ بھیڑی کے بال کاٹنا وغیرہ۔ کہ جو شخص یہ ثابت کر دے کہ یہ کام میں نے اپنی ملکیت ہی میں کیا ہے تو وہی اس کا مالک ہوگا۔

وان كان يتكرر الخ اور اگر وہ سبب بار بار ہو سکتا ہو تو جس مدعی کا قبضہ نہ ہوگا اسی کے حق میں فیصلہ ہوگا۔ جیسا کہ ملک مطلق کے دعویٰ میں ہوتا ہے۔ مثلاً عمارت بنوانا۔ پودے لگانا گیہوں یا غلوں کی کھیتی کرنا۔ کیونکہ عمارت توڑ کر یا ٹوٹ جانے پر دوبارہ بنوائی جاتی ہے۔ جیسے زراعت وغیرہ ہے کہ کاٹ کر دوبارہ لگائی اور کاٹی جاتی ہے۔ اور اگر وہ کام مشتبہ ہو یعنی اس کے متعلق اس بات کی تحقیق نہ ہو کہ وہ ایک ہی بار ہوتا ہے یا دوبارہ بھی ہو جاتا ہے تو اس کے بارے میں ان لوگوں سے دریافت کرنا ہوگا جو اس کام میں ماہر اور ہوشیار ہوں اب اگر وہ بھی صاف جواب نہ دے سکیں مشتبہ رہیں تو اس مدعی کے حق میں فیصلہ سنا دیا جائے گا جو قابض نہ ہوگا۔ کیونکہ اصل قانون یہی ہے کہ غیر قابض کے گواہوں کا اعتبار ہوتا ہے۔ صرف ان صورتوں میں اس کے خلاف ہوتا ہے جو نتاج وغیرہ سے ہو یعنی بار بار نہ ہوتا ہو۔ اور جب یہ بات معلوم نہ ہو سکی کہ فلاں سبب بار بار واقع ہوتا ہے یا نہیں تو اصل قانون پر عمل کرتے ہوئے حکم دیا جائے گا۔ (ف یعنی غیر قابض کے گواہوں کے بیان پر حکم ہوگا)۔ قال وان اقام الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایسے مدعی نے جس کا قبضہ نہیں ہے ملک مطلق پر (سبب بتائے بغیر) اپنے گواہ پیش کر دئے یعنی یہ

کہا کہ میں ہی اس چیز کا مالک ہوں جو اس قابض کے پاس ہے۔ پھر قابض نے یہ دعویٰ کیا کہ میں نے اسی مدعی سے یہ چیز خریدی ہے۔ اور اس بات پر اپنے گواہ بھی پیش کردئے تو اسی قابض کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔ کیونکہ اگرچہ اس غیر قابض نے پہلے اپنی ملکیت کا ہونا ثابت کردیا ہے۔ مگر اس قابض نے تو اسی کی طرف سے ملکیت حاصل ہونا بھی ثابت کردیا ہے۔ پھر ان دونوں میں کوئی منافات اور تباین نہیں ہے۔ تو یہ مسئلہ ایسا ہو گیا جیسے قابض نے غیر کی ملکیت کا اقرار کرکے اسی سے خرید لینے کا بھی دعویٰ کیا ہو۔

توضیح۔ اگر کسی کپڑے پر کسی کا قبضہ ہے اس کے بارے میں اس قابض اور ایک غیر قابض دونوں نے یہ دعویٰ کیا کہ میں نے اسے اپنی ملکیت میں بُنا ہے۔ اور قابض نے گواہ بھی پیش کردئے۔ اور اگر ایسا کوئی سبب جو بار بار ہوتا ہو اس پر ایک قابض اور ایک غیر قابض نے خود بنانے کی وجہ سے اپنی ملکیت کا دعویٰ کیا۔ اگر کسی چیز کے بارے میں اشتباہ ہو کہ وہ بار بار ہوتی ہے یا نہیں اور اس کے بارے میں بھی اس طرح کا اختلاف ہو۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل

قال وان اقام كل واحد منهما البينة على الشراء من الآخر ولا تاريخ معهما تهاترت البينتان، ويترك الدار في يد ذى اليد، قال وهذا عند ابى حنيفة وابى يوسف وعلى قول محمدؒ يقضى بالبينتين ويكون للخارج لان العمل بهما ممكن فيجعل كانه اشترى ذو اليد من الآخر وقبض ثم باع ولم يسلم، لان القبض دلالة السبق على مامر، ولا يعكس الامر لان البيع قبل القبض لا يجوز وان كان في العقار عنده، ولهما ان الاقدام على الشراء اقرار منه بالملك للبائع، فصار كانهما قامتا على الاقرارين وفيه التهاتر بالاجماع كذا ههنا، ولان السبب يراد لحكمه وهو الملك وههنا لا يمكن القضاء لذى اليد الا بملك مستحق فبقى القضاء له بمجرد السبب وانه لا يفيده، ثم لو شهدت البينتان على نقد الثمن فالالف بالالف قصاص عندهما اذا استويا لوجود قبض مضمون من كل جانب وان لم يشهدوا على نقد الثمن فالقصاص مذهب محمدؒ للوجوب عنده، ولو شهد الفريقان بالبيع والقبض تهاترتا بالاجماع لان الجمع غير ممكن عند محمدؒ لجواز كل واحد من البيعين بخلاف الاول، وان وقتت البينتان في العقار ولم يثبتا قبضا ووقت الخارج اسبق يقضى لصاحب اليد عندهما فيجعل كان الخارج اشترى اولا ثم باع قبل القبض من صاحب اليد وهو جائز في العقار عندهما، وعند محمد يقضى للخارج لانه لا يصح بيعه قبل القبض فبقى على ملكه، وان اثبتا قبضا يقضى لصاحب اليد لان البيعين جائزان على القولين، واذا كان وقت صاحب اليد اسبق يقضى للخارج في الوجهين، فيجعل كانه اشتراه ذو اليد وقبض ثم باع ولم يسلم او سلم ثم وصل اليه بسبب آخر.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دو مدعیوں میں سے ہر ایک نے دوسرے سے خریدنے کا دعویٰ کیا یعنی یہ کہتا ہے کہ میں نے اس سے خریدی اور وہ کہتا ہے کہ میں نے اس سے خریدی ہے۔ پھر ہر ایک نے تاریخ بتائے بغیر گواہ بھی پیش کردئے تو گواہیاں باطل ہو جائیں گی۔ اور وہ مال قاضی کے فیصلہ کے بغیر ہی حسب سابق اسی قابض کے پاس رہ جائے گا۔ قال وهذا عندابى حنيفةؒ الخ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ یہ قول امام ابوحنیفہؒ وامام ابویوسفؒ کا ہے۔ لیکن امام محمدؒ کے نزدیک دونوں گواہوں پر حکم ہوگا۔ اور وہ مال جس پر دونوں نے دعویٰ کیا ہے اس کے بارے میں غیر قابض کے لئے فیصلہ ہوگا۔ کیونکہ دونوں پر عمل کرنا

ممکن ہے۔ اس لئے یہ کہا جائے گا کہ شاید قابض نے دوسرے شخص سے خرید کر اس پر قبضہ بھی کر لیا۔ پھر اسی کے پاس اسے بیچ دی لیکن اس کے حوالہ نہیں کیا کیونکہ قبضہ سبقت کی دلیل ہے۔ جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے اور اس کے برعکس نہیں کہا جائے گا۔ کیونکہ قبضہ سے پہلے کسی چیز کو فروخت کرنا جائز نہیں ہوتا ہے۔ خواہ وہ مال عقار یعنی غیر منقولہ جائداد ہی ہو۔ امام محمدؒ کا بھی مذہب ہے۔

ولھما ان الاقدام الخ اور شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ جس نے بھی اس بائع سے خریداری کا دعویٰ کیا ہے گویا اس نے یہ بات تسلیم کر لی ہے کہ حقیقت میں یہی بائع اس چیز کا اصل مالک ہے اس طرح دونوں کی گواہیاں دونوں کے اقرار پر ہوئیں۔ یعنی ہر مدعی کے گواہ نے یہ گواہی دی کہ جس کے خلاف گواہی دی گئی ہے (مشہود علیہ) نے یہ اقرار کر لیا کہ یہ چیز اسی مشہود (جس کے حق میں گواہی دی ہے) کی ملکیت ہے۔ جب کہ ایسی صورت میں بالاجماع دونوں گواہیاں باطل قرار دی جاتی ہیں۔ اسی لئے یہاں بھی دونوں گواہیاں باطل ہو جائیں گی۔ **ولان السبب الخ** اور اس دلیل سے بھی کہ ایسے ہی سبب کا اعتبار کیا جاتا ہے جس سے کسی حکم میں فائدہ بھی ہوتا ہے۔ یعنی اس جگہ سبب خرید کا اعتبار اسی صورت میں ہوگا کہ اس سے حکم یعنی ملکیت کا فائدہ بھی ہو جب کہ یہاں قابض کے حق میں ملکیت کا حکم دینا ممکن نہیں ہے مگر اسی صورت میں کہ قابض سے وہ نکل کر غیر قابض کی ملکیت میں آ جائے۔ اس لئے سبب کا کوئی اعتبار نہیں ہوا۔ یعنی قابض کے لئے ملکیت کے حکم کے بغیر ہی صرف سبب کے ساتھ حکم ہوا اور اس سے کچھ بھی فائدہ نہیں ہوا یعنی دونوں میں سے ایک کے لئے بھی حکم نہیں ہو سکتا ہے۔

ثم لو شھدت البیّنتان الخ۔ پھر اگر دونوں فریق کے گواہوں نے اس شئی کی قیمت (ثمن) کی ادائیگی کی گواہی دی ہو۔ یعنی یہ کہا ہو کہ ہر ایک نے ایک ہزار روپے ادا کر دیئے ہیں اور دونوں ثمن ایک ہی جنس اور صفت کے بھی ہوں تو امام ابو حنیفہؒ وامام ابو یوسفؒ کے مذہب میں ایک کا دوسرے سے بدلا ہو جائے گا۔ کیونکہ ہر ایک کی طرف سے ضمانتی قبضہ پایا گیا ہے۔ اور اگر ان گواہوں نے اس بات کی گواہی نہیں دی کہ اس کا ثمن ادا کیا جا چکا ہے۔ تب صرف امام محمدؒ کے مذہب میں دو طرفہ بدلا ہو جائے گا۔ کیونکہ جب دونوں گواہوں سے ثمن ثابت ہو گیا ہے تو امام محمدؒ کے نزدیک بدلا ہونا واجب ہوگا۔ **ولو شھد الفریقان الخ** اور اگر دونوں فریق کے گواہوں نے بیع اور اس کے ساتھ اس پر قبضہ کی بھی گواہی دی تو بالاتفاق یہ دونوں ہی گواہیاں باطل ہو جائیں گی۔ کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک بھی دونوں گواہیوں کو جمع کرنا ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ یہ دونوں بیع صحیح ہو گئی ہیں۔ اس طرح سے دونوں میں قبضہ بھی پایا گیا ہے۔ بخلاف پہلے مسئلہ کے اس میں بیع کی تو گواہی دی تھی مگر اس پر قبضہ کر لینے کی گواہی نہیں دی تھی۔ (ف۔ الحاصل اسی کے حق میں فیصلہ ہوگا جس کا قبضہ نہ ہوگا۔ اور مبسوط و جامع کبیر وغیرہ میں مذکور ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک دونوں گواہیاں جائز ہیں اور فیصلہ اسی کے حق میں ہوگا جس کا قبضہ ہوگا۔ اس صورت سے کہ گویا قابض نے یوں ہی نہیں بلکہ بیع کر کے مبیع سپرد کی ہے۔ الکافی۔ ع۔)۔

وان وقتت البیّنتان فی العقار الخ اور اگر دونوں فریق کے گواہوں نے غیر منقولہ جائداد کی بیع کی تاریخ بیان کی لیکن اس پر قبضہ کرنے کو ثابت نہیں کیا۔ لیکن جس کا قبضہ نہیں ہے اس کے بیع کی تاریخ مقدم ہے تو امام ابو حنیفہ وامام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک قابض کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا اور یہ صورت فرض کی جائے گی کہ گویا کہ جس کا قبضہ نہیں ہے اسی نے اسے پہلے خرید لیا پھر اس پر قبضہ کرنے سے پہلے اسی کے ہاتھ پھر بیچ دیا جس کے قبضہ میں موجود ہے۔ کیونکہ امام ابو حنیفہ وابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک عقار (غیر منقولہ جائداد) کی بیع اس پر قبضہ کرنے سے پہلے بھی جائز ہو جاتی ہے۔ لیکن امام محمدؒ کے نزدیک (غیر عقار کی طرح) عقار کی بیع بھی قبضہ کرنے سے پہلے جائز نہیں ہوتی ہے۔ اس لئے وہ بیع غیر قابض کی ملکیت ہی میں حسب سابق باقی رہ گئی۔ **وان اثبتا قبضا الخ** اور اگر دونوں فریق کے گواہوں نے عقار میں قبضہ بھی ثابت کیا ہو تو بالاجماع قابض کے حق میں حکم ہوگا۔ کیونکہ دونوں قول کے مطابق یہ دونوں بیوع جائز ہوں گی۔ **واذا کان الخ** اور اگر گواہوں کی بتائی ہوئی تاریخ میں قابض

کی تاریخ دوسرے کی تاریخ سے پرانی ہو تو اس کے حق میں فیصلہ ہوگا جو قابض نہ ہو خواہ ان گواہوں نے قبضہ ثابت کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ کیونکہ اس صورت میں سمجھا جائے گا کہ گویا قابض نے اس کو خریدنے کے بعد اس پر قبضہ بھی کر لیا تھا۔ پھر اسے غیر قابض کے پاس بیچ دیا۔ مگر اسے قبضہ نہیں دیا۔ یا یہ قبضہ میں ایک بار دیدینے کے بعد دوبارہ عاریۃً یا اجارۃً یا اور کسی طرح سے اس کے پاس واپس آ گیا۔

توضیح:۔ اگر دو مدعیوں میں سے ہر ایک نے دوسرے سے کسی مال کی خریداری کا دعویٰ کیا۔ اور ہر ایک نے گواہ بھی پیش کر دیئے مگر تاریخ کا کسی نے ذکر نہیں کیا۔ پھر اگر دونوں فریق کے گواہوں نے اس چیز کے ثمن کی ادائیگی کی بھی گواہی دی۔ اگر دونوں فریق کے گواہوں غیر منقولہ جائداد کے اس کی تاریخ کے ساتھ بیع کی گواہی دی۔ لیکن اس پر قبضہ کو ثابت نہیں کیا۔ اور غیر قابض کی تاریخ مقدم ہو۔ اسی کے ساتھ قبضہ بھی ثابت کر دیا ہو۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال وان اقام احد المدعيين شاهدين والآخر اربعة فهما سواء، لان شهادة كل شاهدين علة تامة كما في حالة الانفراد والترجيح لا يقع بكثرة العلل بل بقوة فيها على ما عرف. قال واذا كانت دار في يد رجل ادعاها اثنان احدهما جميعها والآخر نصفها واقاما البينة فلصاحب الجميع ثلاثة ارباعها ولصاحب النصف ربعها عند ابي حنيفةؒ اعتبارا لطريق المنازعة فان صاحب النصف لا ينازع الآخر في النصف فسلم له بلا منازع واستوت منازعتهما في النصف الآخر فينصف بينهما، وقالا هي بينهما اثلاثا فاعتبرا طريق العول والمضاربة فصاحب الجميع يضرب بكل حقه سهمين وصاحب النصف بسهم واحد فيقسم اثلاثا، ولهذه المسالة نظائر واضداد لا يحتملها هذا المختصر، وقد ذكرناها في الزيادات.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دو مدعیوں میں سے ایک نے دو گواہ پیش کئے اور دوسرے نے چار گواہ پیش کر دیئے۔ تو بھی دونوں برابر ہوں گے۔ کیونکہ دونوں جانب کے دو دو گواہوں کی گواہی ہی حق ثابت کرنے کے لئے پوری علت ہے۔ جیسے کہ چار گواہوں میں سے صرف دو ہی کافی ہوتے ہیں۔ اور اصول فقہ میں یہ بات طے شدہ ہے کہ علت کی زیادتی کی وجہ سے کسی کو ترجیح نہیں دی جاتی ہے۔ بلکہ جس جگہ علت میں قوت زیادہ ہوگی اسی کو ترجیح ہوگی۔ جیسا کہ اپنی جگہ یہ بات بتادی گئی ہے۔ قال و اذا کانت دار الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک مکان ایک شخص کے قبضہ میں ہو۔ اور دو آدمیوں نے اس کے بارے میں دعویٰ کیا اس طرح سے کہ ایک نے پورے مکان کا اور دوسرے نے اس کے آدھے کا مالک ہونے کا دعویٰ کیا۔ اور ہر ایک نے اپنے اپنے دعویٰ پر گواہ بھی پیش کر دیئے تو پورے مکان کے مدعی کو تین چوتھائی اور آدھے مکان کے مدعی کو کل مکان کا چوتھا حصہ دلایا جائے گا۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ یہ مسئلہ اس منازعت کے قانون کے مطابق بیان کیا گیا ہے کہ کیوں کہ جس نے پورے مکان کا دعویٰ کیا ہے۔ اس کے آدھے مکان کے حصہ میں دوسرا کوئی مقابل اور مخالف نہیں ہے البتہ صرف آدھے حصہ میں دوسرا بھی شرکت کا مدعی ہے۔

لہٰذا ایک نصف کا یہ شخص بلا مقابلہ اور بلا اختلاف مالک ہو گیا۔ اور صرف آدھے میں اختلاف باقی رہ گیا کہ اس آدھے میں دو شخص برابر کے مدعی ہوئے۔ اس لئے یہ آدھا ان دونوں کے درمیان برابر کے حساب سے کل کا ایک ایک چوتھائی کے حساب سے دیدیا جائے گا۔ اس طرح مجموعہ ایک کو تین چوتھائی اور دوسرے کو صرف ایک حصہ ملے گا۔ قالا هي الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے

کہ یہ مکان ان دونوں میں دو تہائی اور تہائی کے طور پر دیا جائے گا۔ کیونکہ صاحبینؒ نے اس مسئلہ میں عول اور عفاریت کے قانون پر عمل کیا ہے۔ اس طرح سے کہ کل حق کے مدعی کو دو تہائی حصوں میں شریک کیا جائے۔ اور نصف کے مدعی کو ایک تہائی حصہ دیا جائے۔ اس مسئلہ کے نظائر اور اضداد بہت ہیں جو اس جگہ مختصر عبارت میں بیان نہیں کئے جا سکتے ہیں۔ ہم (صاحب ھدایہ) نے اپنی کتاب الزیادات میں وہ سب نظائر وغیرہ بیان کر دیئے ہیں۔

توضیح:۔ اگر ایک چیز کے بارے میں دو مدعی ہوں اور ایک کے پاس دو گواہ ہوں اور دوسرے کے پاس چار گواہ ہوں۔ اگر ایک مکان کے مالک ہونے کے بارے میں دو مدعی ہوں۔ اس طرح سے کہ ایک کا پورے مکان پر اور دوسرے کا اس کے آدھے پر دعویٰ ہو۔ اور دونوں نے اپنے اپنے دعویٰ کے گواہ بھی پیش کر دیئے۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال ولو كانت في ايديهما سلم لصاحب الجميع نصفها على وجه القضاء ونصفها لا على وجه القضاء، لانه خارج في النصف فيقضى ببينته والنصف الذى في يديه صاحبه لا يدعيه لان مدعاه النصف وهو في يده سالم له ولو لم ينصرف اليه دعواه كان ظالما بامساكه ولا قضاء بدون الدعوى فيترك في يده. قال واذا تنازعا في دابة واقام كل واحد منهما بينة انها نتجت عنده وذكرا تاريخا وسن الدابة يوافق احد التاريخين فهو اولى، لان الحال تشهد له فيترجح وان اشكل ذلك كانت بينهما، لانه سقط التوقيت فصار كانهما لم يذكرا تاريخا وان خالف سن الدابة الوقتين بطلت البينتان كذا ذكره الحاكم الشهيدؒ لانه ظهر كذب الفريقين فتترك في يد من كانت في يده. قال واذا كان العبد في يد رجل اقام رجلان عليه البينة احدهما بغصب والآخر بوديعة فهو بينهما لاستوائهما.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر ایک مکان پر دو مدعیوں کا دعویٰ ہو اور وہ ان دونوں کے قبضہ میں بھی ہو۔ ان میں سے ایک اس کے کل کا اور دوسرا اس کے نصف کا مدعی ہو۔ تو کل کے مدعی کو اس مکان کا نصف حکم قضاء کے طور پر اور دوسرا نصف حکم قضاء کے بغیر ہی دیا جائے گا۔ یعنی پورے مکان پر اسی کا نام جاری ہوگا۔ کیونکہ اس نصف پر جو دوسرے کے قبضہ میں ہے اس کا قبضہ نہیں ہے اس لئے اسی کے گواہوں پر حکم ہوگا۔ اور دوسرا وہ نصف جو خود اس کے قبضہ میں ہے اس پر دوسرے کا کوئی دعویٰ نہیں ہے۔ کیونکہ اس کا دعویٰ تو صرف ایک نصف پر ہے جو اس کے قبضہ ہی میں ہے۔ اب اگر کل مکان کے مدعی کا دعویٰ اس سے متعلق کر دیا جائے جو دوسرے کے قبضہ میں ہے تو پھر اسے اپنے اس حصہ پر جس پر وہ قابض ہے قبضہ کئے رکھنا ظلم ہوگا۔ حالانکہ اس کے اپنے کسی عمل کے بغیر اسے ظالم ثابت کرنا باطل ہے۔ پھر کسی چیز کا دعویٰ کئے بغیر از خود قاضی کا کوئی فیصلہ بھی نہیں ہوتا ہے اس لئے وہ حصہ جو اس کے قبضہ میں ہے کسی اختلاف اور اشتراک کے بغیر اسی کے قبضہ میں چھوڑ دیا جائے گا۔

قال واذاتنازعا الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر ایک شخص کے مقبوض جانور پر دو شخصوں نے جھگڑا کر کے ہر ایک نے اپنے گواہ اس بات پر پیش کر دئے کہ یہ تو میرے پاس میری مملوک جانور سے پیدا ہوا ہے۔ اور دونوں طرف کے گواہوں نے اس کی تاریخ بھی بیان کر دی۔ اور اس جانور کی عمر بھی تخمینہ کے لحاظ سے ان دونوں کی بتائی ہوئی تاریخوں میں سے ایک کی تاریخ کے موافق بھی ہے تو اسی کے حق میں فیصلہ ہوگا۔ کیونکہ ظاہر حال اسی کے موافق اور گواہ ہے لہٰذا اسی کو ترجیح دی جائے گی۔ وان اشکل الخ اور اگر جانور کی عمر ان دونوں تاریخوں میں مشتبہ ہو تو اس جانور کی ان دونوں مدعیوں کے درمیان مشترک ملکیت میں

رکھنے کا حکم ہوگا۔ کیونکہ ان کی عمر میں اشکال آجانے کی وجہ سے تاریخ بیان کرنا بے فائدہ ہوگیا اور اس کی وجہ سے ترجیح نہیں ہو سکتی ہے۔ اس لئے اب یہی کہا جائے گا کہ گویا اس کی کوئی عمر اور تاریخ بیان ہی نہیں کی گئی ہے۔ اور اگر جانور کی عمر دونوں کی بیان کردہ عمر کے بالکل مخالف ہو تو دونوں گواہیاں باطل ہو جائیں گی۔ حاکم شہیدؒ نے ایسا ہی ذکر فرمایا ہے۔ کیونکہ دونوں گواہیوں کا جھوٹا ہونا ثابت ہو گیا ہے۔ لہٰذا وہ جانور جس کے قبضہ میں ہو گا اسی کے قبضہ میں چھوڑ دیا جائے گا۔ قال واذا کان الخ اگر ایسا غلام جو ایک شخص کے قبضہ میں ہو اور اس پر دو آدمیوں نے اپنی اپنی ملکیت کا دعویٰ کیا ہو ان میں سے ایک نے دعویٰ کیا کہ اس نے مجھ سے غصب کر لیا ہے اور دوسرے نے کہا کہ میں نے اس کے پاس اس کو بطور امانت رکھا تھا اور دونوں نے اپنے اپنے دعویٰ پر گواہ بھی پیش کر دیئے تو اس غلام کو ان دونوں کے درمیان مشترک رہنے کا حکم دیا جائے گا۔ کیونکہ دونوں کی حالت بالکل برابر ہے۔

توضیح:۔ اگر ایک مکان پر دو آدمیوں کا قبضہ ہو اور ان میں سے ایک کا کل مکان کی ملکیت کا دعویٰ ہو۔ اور دوسرے کا اس کے نصف کی ملکیت کا دعویٰ ہو۔ اگر ایک شخص کے قبضہ میں ایک جانور ہو۔ اس پر دو شخصوں نے اپنی اپنی ملکیت کا دعویٰ کیا کہ یہ جانور میری مملوک جانور سے پیدا ہوا ہے۔ اور دونوں نے اپنے اپنے گواہ بھی پیش کر دیئے جنہوں نے ان کی ملکیت کی تاریخ کے ساتھ گواہی دیدی۔ ایک شخص کے قبضہ میں ایک غلام دوسرے دو آدمیوں نے اپنی اپنی ملکیت کا دعویٰ کیا۔ ایک نے کہا کہ اس نے اسے مجھ سے غصب کر لیا ہے اور دوسرے نے کہا کہ میں نے اسے اس کے پاس بطور امانت رکھا تھا۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل

فصل في التنازع بالايدي. قال واذا تنازعا في دابة احدهما راكبها والآخر متعلق بلجامها فالراكب اولى لان تصرفه اظهر فانه يختص بالملك وكذا اذا كان احدهما راكبا في السرج والآخر رديفه فالراكب في السرج اولى بخلاف ما اذا كانا راكبين حيث تكون بينهما لاستوائهما في التصرف، وكذا اذا تنازعا في بعير وعليه حمل لاحدهما وللآخر كوز معلق فصاحب الحمل اولى، لانه هو المتصرف وكذا اذا تنازعا في قميص احدهما لابسه والآخر متعلق بكمه فاللابس اولى لانه اظهرهما تصرفا ولو تنازعا في بساط احدهما جالس عليه والآخر متعلق به فهو بينهما معناه لا على طريق القضاء لان القعود ليس بيد عليه فاستويا. قال واذا كان ثوب في يد رجل وطرف منه في يد آخر فهو بينهما نصفان، لان الزيادة من جنس الحجة فلا يوجب زيادة في الاستحقاق.

فصل قبضہ کے ذریعہ سے اختلاف کرنا

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی جانور کی ملکیت کے بارے میں ایسے دو آدمیوں نے اس حالت میں اختلاف کیا کہ ایک ان میں سے اس پر سوار اور دوسرا اس کی باگ (لگام) پکڑے ہوئے ہو۔ مگر اس پر کوئی لدا نہ ہو تو جو اس پر سوار ہو گا وہ زیادہ مستحق ہو گا۔ یعنی اس کے حق میں ملکیت کا فیصلہ ہو گا۔ کیونکہ اس کا اس جانور پر تصرف زیادہ ہے اس لئے ایسی حالت میں سوار ہونا ملکیت کے ساتھ ہی مخصوص ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر ان دو میں سے ایک اس کی زین پر بیٹھا ہوا اور دوسرا زین کے باہر صرف پشت پر ہو تو جو زین پر ہو گا وہ زیادہ مستحق ہو گا۔ اور اگر دونوں ہی زین پر ہوں تو جانور کو دونوں کی ملکیت میں برابر کا شریک سمجھا جائے گا۔ کیونکہ

اس وقت تصرف میں دونوں برابر ہیں۔ و کذا اذا تنازعا فی بعیر الخ اسی طرح اگر دو آدمیوں نے ایک اونٹ کے بارے میں اس حال میں اختلاف کیا کہ ان میں سے ایک کا اس پر بوجھ لدا ہوا ہے اور دوسرے کا اس پر پانی کا کوزہ ہے تو بوجھ والا اس کا زیادہ مستحق ہوگا۔ کیونکہ اسی کا اس پر تصرف ہے۔ اسی طرح اگر دونوں نے ایک قمیص کے بارے میں اختلاف کیا اس حال میں کہ ایک شخص اسے پہنے ہوئے ہے اور دوسرا شخص اس کی آستین پکڑے ہوئے ہے۔ تو وہی زیادہ مستحق ہوا جو اسے پہنے ہوئے ہوگا۔ کیونکہ دوسرے کے مقابلہ میں اس کا تصرف زیادہ ہے۔

ولو تنازعا الخ اور اگر دونوں نے کسی ایسے فرش کے بارے میں اختلاف کیا کہ اُن میں سے ایک اس پر بیٹھا ہوا اور دوسرا اس کو پکڑے ہوئے ہو تو وہ فرش ان دونوں میں مشترک ہوگا۔ یعنی ان ہی دونوں کے قبضہ میں وہ فرش چھوڑ دیا جائے گا۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہوگا کہ قاضی ان دونوں کے درمیان اس کے مشترک ہونے کا حکم دے گا کیونکہ کسی فرش پر بیٹھنا یا اس کو پکڑے رہنے سے اس پر قبضہ نہیں ہو جاتا ہے۔ اس لئے دونوں کا حال یکساں ہوا۔ (ف پس جب کہ ان دونوں میں سے کسی کا بھی اس فرش پر قبضہ ثابت نہیں ہوا تو قاضی کسی کی بھی ملکیت کا فیصلہ نہیں کرے گا۔ بلکہ ایسا فیصلہ کرے گا کہ وہ دونوں کے مصرف میں رہے)۔

قال و اذا کان الخ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دو آدمیوں کا اختلاف ایسے کپڑے کی ملکیت کے بارے میں ہو کہ وہ ایک شخص کے قبضہ میں ہو مگر اس کا ایک کنارہ دوسرے کے ہاتھ میں ہو تو وہ اُن دونوں کے درمیان نصف نصف کے حساب سے دیا جائے گا۔ کیونکہ جس کے ہاتھ میں چادر کا ایک حصہ ہے تو اتنا ہونا بھی ملکیت کی ایک دلیل ہوتی ہے۔ لہٰذا ان دونوں میں سے اس پر کسی کا بھی حق زیادہ نہ ہوا۔ (ف معلوم ہونا چاہیئے کہ اس پوری فصل کے تمام مسائل میں یہی فرض کیا گیا ہے کہ کسی کے پاس گواہ نہ ہوں۔ اس لئے ظاہری گرفت میں کمی و بیشی کے فرق کا کوئی اعتبار نہ ہوا۔ کیونکہ یہ بات پہلے بتائی جاچکی ہے کہ علت کی زیادتی سے ترجیح نہیں ہوتی ہے۔ اسی لئے تو وہ شخص جس کے دو گواہ ہوں اور وہ شخص جس کے چار گواہ ہوں دونوں ہی دعویٰ کے ثابت کرنے میں برابر ہوں گے۔ بلکہ دلیل کی قوت سے ترجیح ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ اگر ایک کے ایسے چار گواہ ہوں جن کو لوگ نہ جانتے ہوں یعنی ان کے عادل ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں لوگ واقف نہ ہوں اور دوسرے کے صرف دو ہی گواہ ہوں مگر وہ عادل ہونے میں مشہور ہوں تو ان دونوں کو ہی ان چاروں کے مقابلہ میں ترجیح دی جائے گی۔

توضیح:۔ فصل۔ قبضہ کے ذریعہ اختلاف کرنا۔ اگر ایک سواری پر ایک شخص سوار ہو اور دوسرا اس کی لگام پکڑے ہوئے ہو اور دونوں ہی اس کی مالکیت کے مدعی ہوں۔ اور کسی کے پاس گواہ بھی نہ ہو۔ اگر ان میں سے ایک اس کی زین پر بیٹھا ہوا ہو اور دوسرا صرف پیٹھ پر ہو۔ یا دونوں ہی زین پر ہوں۔ اسی طرح اگر ایک شخص کا سامان ایک اونٹ پر لدا ہوا ہو اور دوسرے کا صرف پانی کا پیالہ ہو۔ اسی طرح اگر ایک شخص ایک فرش پر بیٹھا ہوا ہو اور دوسرا اسے پکڑے ہوئے ہو۔ اگر ایک شخص ایک قمیص پہنے ہوئے ہو اور دوسرا اس کی آستین پکڑے ہوئے۔ اگر ایک کپڑا ایک شخص کے قبضہ میں ہو اور اس کا ایک کنارہ دوسرے کے ہاتھ میں ہو۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل

قال واذا کان الصبی فی ید رجل وهو یعبر عن نفسه فقال انا حر فالقول قوله لانه فی ید نفسه، ولو قال انا عبد لفلان فهو عبد للذی فی یده لانه اقر بانه لا ید له حیث اقر بالرق وان کان لا یعبر عن نفسه فهو عبد للذی

هو في يده لانه لا يد له على نفسه لما كان لا يعبر عنها وهو بمنزلة متاع بخلاف ما اذا كان يعبر فلو كبر وادعى الحرية لا يكون القول قوله لانه ظهر الرق عليه في حال صغره. قال واذا كان الحائط لرجل عليه جذوع او متصل ببنائه وللآخر عليه هراوى فهو لصاحب الجذوع والاتصال والهراوى ليست بشيء لان صاحب الجذوع صاحب استعمال والآخر صاحب تعلق فصار كدابة تنازعا فيها ولاحدهما عليها حمل وللآخر كوز معلق والمراد بالاتصال مداخلة لبن جداره فيه ولبن هذا في جداره، وقد يسمى اتصال تربيع، وهذا شاهد ظاهر لصاحبه لان بعض بنائه على بعض هذا الحائط، وقوله الهراوى ليست بشيء يدل على انه لا اعتبار للهراوى اصلا، وكذا البوارى لان الحائط لا يبنى لهما اصلا حتى لو تنازعا في حائط ولاحدهما عليه هراوى وليس للآخر عليه شيء فهو بينهما.

ترجمہ:۔امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ۔اگر کوئی بچہ کسی کے قبضہ میں ہو جو اپنے متعلق باتیں بتاسکتا ہو۔اس بچہ نے لوگوں کے درمیان کہا کہ میں تو آزاد ہوں(کسی کا غلام نہیں ہوں) تو اسی کی بات کا اعتبار ہوگا۔(آزاد ہوگا) کیونکہ وہ خود اپنا مالک اور اپنی ذات کے قبضہ میں ہے۔اس لئے اس قابض کے قبضہ کا اعتبار نہ ہوگا۔ولو قال الخ اور اگر اس نے یہ کہا کہ میں (اس قابض کا نہیں بلکہ) فلاں شخص کا غلام ہوں تو وہ اسی قابض کا غلام مانا جائے گا۔کیونکہ اس وقت اس نے یہ اقرار کرلیا ہے کہ اس کا ذاتی قبضہ کچھ بھی نہیں ہے۔اس لئے کہ اس نے اپنی غلامی کا اقرار کرلیا ہے۔وان کان لایعبر الخ اور اگر وہ بچہ اتنا چھوٹا ہو جو اپنے متعلق باتیں نہ بتاسکتا ہو تو وہ اسی قابض کا غلام کہلائے گا۔کیونکہ اس بچہ کا ذاتی قبضہ کچھ بھی نہیں ہے اس لئے کہ وہ اپنے متعلق کچھ بھی نہیں کہہ سکتا ہے۔لہٰذا وہ مال واسباب کے حکم میں ہوا۔بخلاف ایسے بچہ کے جو اپنے متعلق کچھ بتاسکتا ہو۔کہ وہ اپنے قبضہ میں ہوتا ہے۔اب اس وقت کا بالکل ناسمجھ بچہ جسے غلام مان لیا گیا ہے اگر اپنے بڑے ہونے کے بعد اپنی آزادی کا دعویٰ کر بیٹھے تب بھی اس کی اس بات کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔کیونکہ اس کی کم عمری میں ایک مرتبہ اس پر غلامی طاری ہوچکی ہے۔

قال و اذا کان الحائط الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مثلاً زید کی ایک دیوار ہو جس پر دھنیاں یا شہتیر رکھی ہوں۔یا وہ دیوار اس زید کی عمارت سے متصل قائم ہو اور بکر کی اس پر لکڑیاں رکھی ہوئی ہوں یعنی ایسے تختے جن کو رکھنے کے بعد مٹی ڈالی جاتی ہے۔تو وہ دیوار اسی شخص کی ہوگی جس کی شہتیر اس پر رکھی ہوئی ہے۔یا اس کی عمارت اس دیوار سے متصل ہے کیونکہ لکڑیاں اور تختے وغیرہ کچھ بھی نہیں ہے۔مطلب یہ ہے کہ ان چیزوں سے حق ثابت نہیں ہوتا ہے۔لان صاحب الجذوع الخ کیونکہ اس دیوار کا مالک جس پر شہتیر موجود ہے اس کا استعمال کرنے والا ہی ہے۔اس کے علاوہ دوسرا شخص جس کے تختے وغیرہ ہیں اس کا اس دیوار سے صرف ایک قسم کا تعلق ہے تو اس کی مثال ایسی ہوگئی جیسے ایک سواری کے جانور کے بارے میں ایسے دو شخصوں نے دعویٰ کیا کہ ان میں سے ایک کا اس پر پورا سامان لدا ہوا ہے اور دوسرے کا صرف ایک پیالہ اس سے لٹکا ہوا ہے۔کہ یہ جانور اسی کے نام کا قرار دیا جاتا ہے جس کا اس پر بوجھ ہے۔اور متن میں جو یہ فرمایا ہے کہ یہ دیوار اس کی عمارت سے ملی ہوئی ہے۔اس میں ملنے سے مراد یہ ہے کہ اس دیوار کی اینٹیں اس عمارت میں پھنسی اور جڑی ہوئی ہوں اسی طرح اس عمارت کی اینٹیں بھی اس دیوار میں پھنسی اور جڑی ہوئی ہوں۔اس طرح سے ملی ہوئی ہونے کو اتصال تربیع بھی کہا جاتا ہے۔ایسا اتصال عمارت کے مالک کے حق میں ظاہری گواہ ہوتا ہے۔کیونکہ اس مالک کی کچھ عمارت اس دیوار کے جزو میں داخل ہے۔پھر یہ جو فرمایا کہ تختوں کا کچھ بھی تعلق نہیں ہے تو اس کہنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ تختہ کے ہونے کا کچھ اعتبار نہیں ہوتا ہے۔یہی حکم بوریہ اور چٹائی کا بھی ہوتا ہے۔یعنی اگر دیوار پر کسی کا بوریہ رکھا ہوا ہو تو اس کا بھی کچھ اعتبار نہ ہوگا۔کیونکہ وہ دیوار تختہ یا بوریہ کے لئے نہیں بنائی گئی ہے۔اسی بناء پر اگر ایک دیوار کی ملکیت کے بارے میں ایسے دو شخصوں نے اختلاف کیا کہ ان میں سے ایک کے تختے اس پر رکھے ہوئے ہوں اور دوسرے کا کچھ نہ ہو تو بھی یہ دیوار ان دونوں میں مشترک ہوگی۔

توضیح :۔ اگر ایسا بچہ جو کسی کے قبضہ میں ہو۔ اور اپنے متعلق باتیں بتاسکتا ہو۔ وہ کہتا ہو کہ میں آزاد ہوں۔ یا یہ کہ میں اس شخص کا نہیں بلکہ فلاں دوسرے شخص کا غلام ہوں۔ یا باتیں نہ بتاسکتا ہو۔ اگر یہ بچہ بڑے ہونے کے بعد اپنی آزادی کا دعویٰ کرے۔ اگر زید کی ایک ایسی دیوار پر جس پر شہتیر رکھی ہوئی ہو۔ اور بکر کے اس پر ایسے تختے رکھے ہوں جن کو رکھنے کے بعد مٹی ڈالی جاتی ہے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل ائمہ

الهراوی، جمع الهرویه، ہاء کے ضمہ اور یاء کی تشدید کے ساتھ اس کے بارے میں شرح وقایہ نے بتایا ہے کہ وہ تختے اور لکڑیاں جو عمارت کے ستونوں پر یا شہتیر وں پر رکھی جاتی ہیں۔

ولو كان لكل واحد منهما عليه جذوع ثلاثة فهو بينهما لاستوائهما ولا معتبر بالاكثر منها بعد الثلاثة، وان كان جذوع احدهما اقل من ثلاثة فهو لصاحب الثلاثة وللآخر موضع جذعه في رواية، وفي رواية لكل واحد منهما ما تحت خشبه ثم قيل ما بين الخشب الى الخشب بينهما وقيل على قدر خشبهما، والقياس ان يكون بينهما نصفين، لانه لا معتبر بالكثرة في نفس الحجة، ووجه الثاني ان الاستعمال من كل واحد بقدر خشبته، وجه الاول ان الحائط يبنى لوضع كثير الجذوع دون الواحد والمثنى فكان الظاهر شاهدا لصاحب الكثير الا انه يبقى له حق الوضع لان الظاهر ليس بحجة في استحقاق يده.

ترجمہ :۔ اور اگر مذکورہ صورت میں دو مدعیوں میں سے ہر ایک کی اس دیوار پر تین تین شہتیریں ہوں تو وہ دیوار ان دونوں میں برابر اور مشترک ہوگی۔ کیونکہ اس وقت دونوں کا عمل اور تصرف اس پر برابر ہے۔ پھر تین سے اور بھی کسی کی جتنی بھی شہتیریں زیادہ ہو جائیں تو اس کی زیادتی کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ (ف۔ یعنی تین شہتیریں ہو جانے سے مکمل قبضہ کا مستحق ہو جاتا ہے۔ اس بناء پر اگر ایک کی تین اور دوسرے کی پانچ چھ یا زیادہ بھی ہو جائیں تو بھی استحقاق اور دعویٰ میں دونوں مدعی برابر کے سمجھے جائیں گے۔ وان اكان جذوع احدهما الخ اور اگر ان مدعیوں میں سے ایک کی شہتیریں تین سے کم (ایک یا دو) ہوں اور دوسرے کی تین ہوں تو وہ دیوار اسی شخص کی ہوگی جس کی تین شہتیریں ہوں گی۔ اور دوسرے کو صرف اتنی جگہ ملے گی جس میں وہ شہتیریں رکھی جاسکیں۔ یہ روایت مبسوط کی کتاب الاقرار کی ہے۔ اور کتاب الدعویٰ کی روایت میں دونوں ہی مدعیوں کے لئے ان کی لکڑیوں کے رکھنے کی جگہ ہوگی۔ پھر اس روایت کے موافق یہ بات کہی گئی ہے کہ دو شہتیروں کے درمیان جتنی بھی جگہ ہوگی وہ دونوں مدعیوں کے درمیان مشترک ہوگی۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ ایسا نہیں بلکہ ہر ایک کو اس کی شہتیر کے مقدار کے برابر ملے گی۔ یہ حکم استحسانی ہے۔

والقياس ان يكون الخ کیونکہ قیاس یہ چاہتا ہے کہ ایسی دیوار دونوں مدعیوں کے درمیان برابر کی ملکیت بتائی جائے۔ کیونکہ جو چیز اصل میں حجت ہو رہی ہو اس کے زیادہ ہونے کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے اور دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ اس دیوار سے ان میں سے ہر ایک شخص صرف اتنا ہی استعمال میں لاتا ہے جو اس کی شہتیروں کے نیچے آتی ہے۔ اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ ایک دیوار تو بوقت ضرورت بہت سی شہتیروں کے رکھنے کے لئے بنائی جاتی ہے۔ صرف دو چار ہی کے لئے نہیں بنائی جاتی ہے۔ اس طرح ظاہری حالت اسی بات کی گواہ ہو رہی ہے کہ جس کی شہتیریں زیادہ ہوں گی دیوار اسی کی ہوگی۔ البتہ جس کی شہتیریں صرف ایک دو ہی ہوں اس کو بھی اس دیوار پر ان کے رکھنے کا پورا پورا حق ہوگا۔ کیونکہ ظاہری حالت ایسی حجت اور دلیل نہیں ہے جس سے مالکانہ قبضہ کا حق حاصل ہو جائے۔ (ف۔ یعنی زیادہ کے مالک کو یہ حق نہ ہوگا کہ جس کی صرف ایک یا دو ہی شہتیریں ہوں ان کو

وہاں سے نکال دے)۔

توضیح:۔اگر کسی دیوار پر دو مدعی ہوں اور اس دیوار پر ان دونوں کی تین تین یا کچھ زیادہ شہتیریں ہوں۔ اگر ان دو میں سے ایک کی صرف ایک یا دو اور دوسرے کی تین یا ان سے زائد شہتیریں ہوں۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل۔

ولو كان لاحدهما جذوع وللآخر اتصال فالاول اولى ويروى ان الثاني اولى، وجه الاول ان لصاحب الجذوع التصرف ولصاحب الاتصال اليد والتصرف اقوى، ووجه الثاني ان الحائطين بالاتصال يصيران كبناء واحد ومن ضرورة القضاء له ببعضه القضاء بكله، ثم يبقى للآخر حق وضع جذوعه، لما قلنا، وهذه رواية الطحاوي وصححها الجرجاني، قال واذا كانت دار منها في يد رجل عشرة ابيات وفي يد آخر بيت فالساحة بينهما نصفان، لاستوائهما في استعمالها وهو المرور فيها، قال واذا ادعى الرجلان ارضا يعني يدعي كل واحد منهما انها في يده لم يقض انها في يد واحد منهما حتى يقيما البينة انها في ايديهما لان اليد فيها غير مشاهدة لتعذر احضارها وما غاب عن علم القاضي فالبينة تثبته، وان اقام احدهما البينة جعلت في يده لقيام الحجة، لان اليد حق مقصود وان اقاما البينة جعلت في ايديهما لما بينا فلا تستحق لاحدهما بغير حجة، وان كان احدهما قد لبّن في الارض او بنى او حفر فهي في يده، لوجود التصرف والاستعمال فيها.

ترجمہ:۔اور اگر دونوں میں سے صرف ایک ہی کی شہتیریں دیوار پر رکھی ہوئی ہوں۔ اور دوسرے کی عمارت سے اس دیوار کو اتصال تربیع ہو (اس کی اینٹیں دوسرے کی دیوار میں پچی ہوئی ہوں) تو شہتیروں والا استحقاق میں اولیٰ ہوگا یعنی اسی کے حق میں ملکیت کا حکم ہوگا۔ اور دوسری روایت یہ ہے کہ جس کی عمارت سے دیوار زیادہ متصل ہوگی وہی زیادہ مستحق ہوگا۔ وجه الاول الخ۔ ان میں سے پہلی روایت کی دلیل یہ ہے کہ شہتیروں والے کو اس دیوار میں تصرف کا پورا حق حاصل ہے۔ اور جس کی عمارت متصل ہے اس کو صرف قبضہ حاصل ہے۔ حالانکہ تصرف کرنے والا زیادہ قوی ہوتا ہے۔ نسبت اس شخص کے جس کا اس پر صرف قبضہ ہو۔ ووجه الثاني الخ اور دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ دونوں دیواروں کے متصل ہونے کی وجہ سے وہ دو ہو کر بھی ایک ہو گئی ہیں۔ اور اس حصہ کو دوسری دیوار کا حصہ قرار دینے کا مطلب یقیناً یہ ہوتا ہے کہ پوری عمارت ہی اسی کی ہو گئی ہے۔ یعنی جب دونوں دیواریں ایک عمارت کے حکم میں ہو گئیں تو جب ایک دیوار اس کی مملوک ہوئی تو اس عمارت کا دوسرا حصہ بھی بلاشبہ اسی کی ملکیت ہوئی۔ البتہ شہتیر والے کو اپنے شہتیر اس پر رکھنے کا پورا حق ہوگا۔ کیونکہ ظاہری قبضہ ایسی دلیل نہیں ہے کہ اس کی وجہ سے اسے ایسی ملکیت کا حق حاصل ہو جائے کہ دوسرے کی شہتیروں کو نکال پھینکے۔ اور طحاویؒ نے اسی دوسری روایت کو ترجیح دی ہے۔ اور فقیہ جرجانیؒ نے فرمایا ہے کہ یہی روایت صحیح ہے۔

قال و اذا كانت دار الخ۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک بڑے مکان میں گیارہ کمرے ہوں۔ ان میں سے دس ایک شخص کے قبضہ میں اور صرف ایک دوسرے کے قبضہ میں ہو تو ان کے درمیان کا صحن دونوں کے درمیان برابری کے ساتھ مشترک ہوگا۔ کیونکہ وہی صحن ان دونوں کی آمد و رفت کا راستہ ہے۔ لہٰذا دونوں کو اس کے استعمال کا پورا حق ہوگا۔ قال و اذا ادعى الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک زمین کے بارے میں دو شخصوں نے اس طرح دعویٰ کیا کہ وہ میرے قبضہ میں ہے تو ان میں سے کسی ایک کے بھی قبضہ میں ہونے کا حکم نہیں دیا جائے گا۔ یہاں تک کہ دونوں ہی اپنے دعویٰ پر گواہ پیش کر دیں۔ کہ وہ ہمارے قبضہ میں ہے۔ کیونکہ زمین کی صورت میں قبضہ ہونا ظاہری طور پر معلوم نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ اسی صورت میں اسے کمرہ یا بیٹھک کے کام میں لانا ممکن نہیں ہوتا ہے۔ اور جو چیز ایسی ہو کہ وہ قاضی کے علم سے غائب ہو اسے لوگوں کی گواہی ہی ثابت

کرتی ہے۔

وان اقام احدھما الخ اب اگر ان دونوں میں صرف ایک شخص اس بات پر گواہ پیش کردے کہ وہ میرے قبضہ میں ہے۔ تو اسی کے قبضہ کا حکم دیدیا جائے گا۔ کیونکہ اس کی دلیل قائم ہو گئی ہے۔ اس لئے چیز پر قبضہ پانا بھی ایک حق مقصود ہے۔ اور اگر دونوں نے گواہ پیش کردئے تو اس پر دونوں کے قبضہ کا حکم دیدیا جائے گا۔ کیونکہ اس وقت بھی دلیل قائم ہو گئی ہے۔ اس لئے دونوں میں صرف کسی ایک کے لئے ملکیت کا حق نہیں دیا جائے گا۔ وان کان احدھما الخ اور اگر ان دونوں میں سے ایک نے اس زمین میں کچھ اینٹوں کی چنائی کر دی یا اس میں عمارت بنالی یا کنواں کھدوادیا تو اسی کا قبضہ مانا جائے گا۔ کیونکہ ایسا کر دینے سے استعمال کا تصرف (یعنی اسی کے زیر استعمال ہوتا ہے) پایا جاتا ہے۔ (ف اس لئے لازمی طور پر اسی کا قبضہ ثابت ہو گیا۔ جیسے جانور میں اس سواری کا پایا جانا یا کپڑے میں پہننا تصرف ہوا کرتا ہے۔ ک۔)

توضیح:۔ اگر دو مدعیوں میں سے صرف ایک کی شہتیریں دیوار پر ہوں۔ اور دوسرے کی عمارت سے اس دیوار کو اتصال تربیع ہو۔ اگر ایک بڑے مکان میں گیارہ کمرے ہوں جن میں سے دس کمرے ایک شخص کے قبضہ میں اور صرف ایک کمرہ دوسرے کے قبضہ میں ہو۔ اور صرف ایک شخص نے گواہ پیش کئے۔ یا ایک نے کچھ اینٹوں کی وہاں چنائی کر دی۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل

باب دعوی النسب

قال واذا باع جارية فجاءت بولد فادعاه البائع فان جاءت به لاقل من ستة اشهر من يوم باع فهو ابن للبائع وامه ام ولد له، وفي القياس وهو قول زفرؒ والشافعيؒ دعوته باطلة لان البيع اعتراف منه بانه عبد فكان في دعواه مناقضا ولا نسب بدون الدعوى، وجه الاستحسان ان اتصال العلوق بملكه شهادة ظاهرة على كونه منه لان الظاهر عدم الزناء ومبنى النسب على الخفاء فيعفى فيه التناقض واذا صحت الدعوة استندت الى وقت العلوق فتبين انه باع ام ولده فيفسخ البيع لان بيع ام الولد لا يجوز ويرد الثمن لانه قبضه بغير حق وان ادعاه المشترى مع دعوة البائع او بعده فدعوة البائع اولى لانها اسبق لاستنادها الى وقت العلوق وهذه دعوة استيلاد، وان جاءت به لاكثر من سنتين من وقت البيع لم يصح دعوة البائع لانه لم يوجد اتصال العلوق بملكه تيقنا وهو الشاهد والحجة الا اذا صدقه المشترى فيثبت النسب ويحمل على الاستيلاد بالنكاح ولا يبطل البيع لانا تيقنا ان العلوق لم يكن في ملكه فلا يثبت حقيقة العتق ولا حقه وهذه دعوة تحرير وغير المالك ليس من اهله، وان جاءت به لاكثر من ستة اشهر من وقت البيع ولاقل من سنتين لم تقبل دعوة البائع فيه الا ان يصدقه المشترى، لانه احتمل ان لا يكون العلوق في ملكه فلم توجد الحجة فلابد من تصديقه واذا صدقه يثبت النسب ويبطل البيع والولد حر والام ام ولد له كما في المسألة الاولى لتصادقهما واحتمال العلوق في الملك.

باب۔ دعویٰ نسب کا بیان

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر کسی نے اپنی ایک باندی فروخت کی پھر اسے وہاں بچہ پیدا ہو گیا۔ جس کے بارے میں اس بائع نے یہ دعویٰ کیا کہ یہ بچہ میرے نسب سے ہے۔ تو دیکھا جائے گا کہ اگر فروخت کے دن سے بچہ کی پیدائش تک چھ ماہ سے بھی کم میں ہی یہ بچہ پیدا ہو گیا ہے تو بچہ اسی بائع کا بیٹا ہوا۔ اور اس کی ماں یعنی یہ باندی اسی بائع کی ام ولد ہو گئی۔ اس طرح یہ بیع

باطل ہو گئی۔ حالانکہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ بائع کا دعویٰ کرنا ہی باطل ہو۔ چنانچہ امام زفر وشافعی رحمہما اللہ کا یہی قول ہے۔ باطل کہنے کی وجہ یہ ہے کہ بائع کا اس باندی کو بیچنے کا ارادہ کرنا ہی اس بات کا اقرار ہے کہ یہ بچہ اس کا بیٹا نہیں بلکہ اس کا غلام ہے۔ اسی لئے تو بیچنا جائز ہوا (ورنہ حرام ہوتا)۔ اس کے بعد وہ اس سے اپنے نسب کا دعویٰ کرنے میں متناقض ہو گیا۔ اور متناقض کا دعویٰ باطل ہوتا ہے۔ حالانکہ دعویٰ کے بغیر نسب ثابت نہیں ہوتا ہے۔ (لیکن ہمارے نزدیک اس قیاس کو چھوڑ کر استحسان ہی کو مقبول کہا جاتا ہے۔ استحسان کو قبول کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ظاہری اور قوی دلیل یہ ہے کہ یہ بچہ اپنی ماں کے رحم میں اسی وقت سے ہے جب کہ وہ اپنے مالک (بائع) کی ملکیت میں اسی کے پاس تھی۔ اس لئے کہ ایک مسلمان کی شان سے خواہ وہ مرد ہو یا عورت سے اسی بات کی توقع کی جاتی ہے کہ اس نے زنا نہیں کیا ہوگا۔ اور جائز طریقہ سے نسب کی بنیاد رکھنا یعنی حمل قرار پانا پوشیدہ معاملہ ہوتا ہے۔ اس لئے اس مسئلہ میں اختلاف اور تناقض ہو سکتا ہے اسی لئے یہ تناقض معاف ہوتا ہے۔ یعنی بائع کو اس کی بیع کے وقت یہ معلوم نہ ہو سکا تھا کہ اس کے پیٹ میں حمل قرار پا چکا ہے۔ اسی لئے اس نے اس باندی کو فروخت کر دیا۔ اور اب اس کا دعویٰ کرتا ہے تو اس کا دعویٰ کرنا صحیح ہوا۔ اور جب دعویٰ کرنا صحیح ہو گیا تو یہ دعویٰ اس وقت سے ماننا ہوگا جس وقت سے کہ حمل قرار پایا ہے۔ اس بناء پر یہ بات یقینی ہو گئی کہ اس نے غلطی سے اپنی ام ولد فروخت کر دی تھی۔ لہٰذا یہ بیع فسخ کر دی جائے گی۔ کیونکہ ام ولد کی بیع باطل ہوتی ہے۔ اس عرصہ میں اگر بائع نے مشتری سے اس کا ثمن لیا ہو تو اسے واپس کرنا ہوگا۔ کیونکہ اس نے ناحق ثمن وصول کیا ہے۔

وان ادعاہ الخ اور اگر خریدار نے بھی اس بیچنے والے کے دعویٰ کے ساتھ یا اس کے بعد اس بچہ کے نسب کا اپنی طرف ہونے کا دعویٰ کیا کہ وہ میرا بچہ ہے۔ تو بائع کا دعویٰ اولیٰ ہوگا۔ کیونکہ اسی کا دعویٰ مقدم ہے۔ کیونکہ اگرچہ بظاہر دعویٰ ابھی کا ہے مگر حقیقت میں اس کی نسبت قرار حمل کے وقت سے ہو گی۔ اور یہ دعویٰ استیلاد ہے۔ (ف اگرچہ یہ دعویٰ استیلاد پہلے ہی ہونا چاہئے تھا۔ مگر دعویٰ میں قوت ہونے کی وجہ سے اس کے لئے اس وقت یعنی فی الحال بھی مالک ہونا ضروری نہیں ہے۔ وان جاءت بہ الخ اور اگر بیع کے وقت سے دو سال گذر جانے پر اس نے اس بچہ کا اپنے لئے دعویٰ کیا تو اس کا یہ دعویٰ نسب صحیح نہ ہوگا۔ کیونکہ اتنا طویل زمانہ گذر جانے کی وجہ سے یقین کے ساتھ یہ بات نہیں کہی جا سکتی ہے کہ یہ قرار حمل اسی وقت ہوا تھا جب کہ یہ اس باندی کا مالک تھا۔ حالانکہ اس کے لئے ثبوت نسب کی یہی بات شہادت اور دلیل تھی۔ (ف یعنی ہمیں جب اس بات کا یقین نہیں رہا کہ قرار حمل اتنے زمانہ سے ہے تو اس کے حق میں حجت نہیں رہی اور اسی لئے اس کا دعویٰ نسب صحیح نہ ہوا)۔

الا اذا صدقہ الخ البتہ اگر اس کا خریدار خود ہی بائع کے دعویٰ نسب کی تصدیق کر دے تو اس بائع سے یہ نسب ثابت ہو جائے گا۔ اور یہ کہا جائے گا کہ بائع کا اس عورت سے نکاح کر لینے سے قرار حمل ہوا ہے تاکہ اس کو زنا اور حرام کاری کا الزام نہ لگے۔ اور بیع بھی اپنی جگہ باقی رہ جائے یعنی باطل نہ ہو۔ کیونکہ ہمیں اس بات کا یقین ہو چکا ہے اس بچہ کا قرار حمل اس وقت کا نہیں ہے جب کہ یہ عورت اس کی باندی تھی۔ ایسا کہنے سے یہ بچہ یقینی طور پر پیدائشی آزاد نہ ہوگا۔ اور اس کی ماں (ام ولد ہو کر) آزادی کی مستحق نہ ہو گی۔ یعنی حقیقت میں یہ بچہ اس خریدار کا غلام ہوگا۔ اور اس کی ماں اس بائع کی ام ولد نہ ہو گی۔ اس دعویٰ کا نام دعویٰ تحریر (آزادی دلانے کا دعویٰ) ہوگا۔ پھر مالک کے سوا کسی دوسرے کو ایسا دعویٰ کرنے کا حق نہیں ہوتا ہے۔ (ف اسی بناء پر اس خریدار یعنی نئے مالک کی تصدیق کی ضرورت ہوئی۔ اور بعد میں وہ بائع اس خریدار کو اس بچہ کی قیمت دیدے گا۔ اس طرح یہ بچہ قیمتہً آزاد ہو جائے گا۔

وان جاءت بہ لاکثر الخ اور اگر بیع کے وقت سے چھ ماہ سے زیادہ لیکن دو برس سے کم کی مدت میں اسے بچہ پیدا ہوا تو بائع کا اس بچہ کے بارے میں نسب کا دعویٰ مقبول نہ ہوگا۔ ہاں اس صورت میں بھی اگر اس کا خریدار اس کی تصدیق کر دے کہ یہ بچہ اسی کا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں بھی یہ احتمال باقی رہتا ہے کہ شاید اس کا قرار حمل بائع کی ملکیت میں نہ ہوا ہو۔ تو اس احتمال کے پائے

جانے کی وجہ سے حجت پوری نہ ہوگی۔اسی بناء پر اس خریدار کی تصدیق بھی ضروری ہوگی۔اب اگر مشتری نے اس کی تصدیق کردی تب اس کا نسب صحیح ہو جائے گا۔اور بیع باطل ہو جائے گی۔اور یہ بچہ آزاد ہوگا۔اور اس کی ماں اس بائع کی ام ولد ہوگی جیسے پہلے مسئلہ میں گذرا ہے۔کیونکہ بائع اور مشتری دونوں نے ایک دوسرے کی تصدیق کردی ہے۔اور اس بات کا احتمال موجود تھا کہ بائع کی ملکیت میں رہتے ہوئے ہی اس کا قرار حمل ہوا ہو۔

توضیح:۔باب۔دعوی نسب۔اگر کسی نے اپنی باندی فروخت کی۔پھر چھ مہینے گزرنے کے بعد۔یا اس سے پہلے۔یا اس کے چھ ماہ بعد اور دو برس کے درمیان۔یا دو برس کے بعد۔یا بائع کے دعوی کے ساتھ خریدار نے بھی دعوی نسب کردیا۔تفصیل مسائل۔حکم۔اقوال ائمہ۔دلائل

قال فان مات الولد فادعاه البائع وقد جاء ت به لاقل من ستة اشهر لم يثبت الاستيلاد في الام لانها تابعة للولد ولم يثبت نسبه بعد الموت لعدم حاجته الى ذلك فلا يتبعه استيلاد الام، وان ماتت الام فادعاه البائع وقد جاء ت به لاقل من ستة اشهر يثبت النسب في الولد واخذه البائع، لان الولد هو الاصل في النسب فلا يضره فوات التبع وانما كان الولد اصلا لانها تضاف اليه يقال ام الولد ويستفيد الحرية من جهته لقوله عليه السلام اعتقها ولدها والثابت لها حق الحرية وله حقيقتها والادنى يتبع الاعلى ويرد الثمن في قول ابي حنيفةؒ وقالا يرد حصة الولد ولا يرد حصة الام لانه تبين انه باع ام ولده وماليتها غير متقومة عنده في العقد والغصب فلا يضمنها المشتري وعنده متقومة فيضمنها.

ترجمہ:۔قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔اگر خریدار کے پاس چھ ماہ کے اندر باندی کو بچہ پیدا ہوا اور وہ مر گیا اس کے بعد بائع نے اس بچہ کے نسب کا دعوی کیا تو یہ باندی ام ولد نہیں ہو سکے گی۔کیونکہ ماں کا ام ولد ہونا اس کے بچہ کی آزادی کے تابع ہے۔اور بچہ کا نسب اس کے مر جانے سے ثابت نہیں ہوا۔کیونکہ اب اس کے نسب ثابت ہونے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔اسی وجہ سے اس کے بعد اس کی ماں بھی ام ولد ثابت نہ ہوگی۔(ف کیونکہ اس مسئلہ میں بچہ اصل اور ماں تابع ہوتی ہے۔پس جب اصل (بچہ) میں نسب ثابت نہ ہوا تو تابع (ماں) میں بھی ثابت نہ ہوگا)۔وان ماتت الام الخ اور اگر بچہ کی ماں کے مر جانے کے بعد بائع نے اس بچہ پر اپنے نسب کا دعوی کیا اس صورت میں کہ بیع کے بعد سے چھ مہینے کے اندر ہی وہ بچہ پیدا ہو گیا تھا۔تب اس بچہ میں بائع کا نسب ثابت ہو جائے گا۔اور وہ بائع اس بچہ کو مشتری سے لے لے گا۔کیونکہ نسب کے بارے میں بچہ ہی اصل ہوتا ہے۔اس لئے تابع (ماں) کے مر جانے سے اس کا کوئی نقصان نہ ہوگا۔(اور اس پر کوئی اثر نہ ہوگا)۔معلوم ہونا چاہئے کہ بچہ کو اصل کہنے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ ماں کی نسبت بچہ ہی کی طرف کی جاتی ہے اسی لئے اسے ام الولد یعنی بچہ کی ماں کہا جاتا ہے۔اور ولد الام یعنی ماں کا بچہ نہیں کہا جاتا ہے۔پس معلوم ہوا کہ باندی کو جو شرافت مل رہی ہے وہ اسی بچہ کی وجہ سے ہے۔یہاں تک کہ ماں اس بچہ کی وجہ سے آزاد ہو جاتی ہے۔

نیز رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے اعتقها ولدها یعنی باندی کو اس کے بچہ ہی نے آزاد کیا ہے۔معلوم ہونا چاہیئے کہ ماں کو آزادی کا حق ملتا ہے۔لیکن بچہ کے لئے حقیقۃً آزادی ہے۔یعنی بچہ اپنی ماں سے اعلیٰ ہے۔اور قاعدہ ہے کہ ادنیٰ اپنے اعلیٰ کے تابع ہوتا ہے۔(ف۔خلاصہ کلام یہ ہوا کہ باندی کا جو بچہ اس کے مولیٰ کے نطفہ سے ہو وہ اپنے باپ کی طرح اصلی آزاد ہوتا ہے۔اور اسی کے طفیل میں اس کی ماں کو آزادی کا حق حاصل ہو جاتا ہے۔اس حد تک کہ وہ باندی اب فروخت بھی نہیں کی جا سکتی ہے۔کیونکہ فروخت کرنے کے لائق نہیں رہتی ہے۔پھر وہ اپنے مولیٰ کے مرتے ہی آزاد ہو جاتی۔یعنی اپنے مالک کے مرنے پر

اس کی آزادی موقوف نہیں رہتی ہے بلکہ وہ تو فوراً ہی آزاد ہو جاتی ہے۔ البتہ اس کو فوراً آزادی نہیں دی جاتی ہے تاکہ مولیٰ کے حق میں مملوک ہونے کی وجہ سے وہ حلال رہے۔ اس طرح بچہ کا تعلق قائم رہا۔ اور اگر فی الفور اسے آزادی حاصل ہو جاتی تو مولیٰ کو اس سے پورا نکاح کرنا پڑتا۔ پھر ممکن ہے کہ وہ اس سے نکاح کرنے کو پسند نہ کرتی یا اس کے مولیٰ کے پاس اس کو مہر ادا کرنے کے لئے کچھ سامان نہ ہو۔ ایسی صورتوں میں اس بچہ کی پرورش میں پریشانیاں ہوتیں۔ اسی لئے شریعت نے صرف مولیٰ کی حیات تک بدستور اس کے مولیٰ کے لئے اسے حلال رکھا۔ پس معلوم ہوا کہ وہ اپنے بچہ کی حقیقی آزادی کے تابع ہے۔ اور اس نے اپنی آزادی اسی بچہ کی طرف سے پائی ہے۔ یہاں تک کے رسول اللہ ﷺ نے صاف الفاظ میں بچہ کو آزاد کرنے والا فرمادیا ہے۔ کیونکہ وہی اس کی آزادی کا سبب اور ذریعہ بنا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی مجلس میں آپ کے صاحبزادہ ابراہیمؓ کی والدہ یعنی حضرت ماریہ قبطیہؓ کا جو آپ ﷺ کی مملوکہ باندی تھیں تذکرہ کیا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ ان کے لڑکے یعنی ابراہیم نے ان کو آزاد کر دیا ہے۔ یعنی ابراہیم کی پیدائش سے وہ آزاد ہو گئی ہیں۔ رواہ ابن ماجہ والحاکم۔ الحاصل جب بچہ کی ماں کی وفات کے بعد اس بچہ کا نسب ثابت ہو گیا تو بائع اسے اپنے مشتری سے لے لیگا۔

ویرد الثمن الخ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بائع پر یہ لازم ہو گیا ہے کہ اس باندی کے عوض جو کچھ بھی رقم لی تھی وہ سب واپس کر دے۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اس بچہ کی جو کچھ رقم ہو سکتی ہو وہ واپس کر دے۔ اور ماں کے حصہ کی رقم جو کچھ بھی ہو واپس نہ کرے۔ اس مسئلہ کی دلیل یہ ہے کہ اب یہ بات بالکل واضح ہو گئی کہ بائع نے اپنی ام ولد کو فروخت کیا تھا۔ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ام ولد کی کوئی قیمت نہیں ہو سکتی ہے۔ کہ وہ غیر متقوم ہے۔ نہ بیع کرنے کی صورت میں اور نہ غصب کرنے کی صورت میں۔ لہٰذا مشتری اس کا ضامن نہیں ہوگا۔ یعنی یہ مشتری اس بائع سے اپنی دی ہوئی پوری رقم وصول کرے گا۔ لیکن صاحبینؒ کے نزدیک چونکہ ام ولد کی مالیت قیمتی ہے اس لئے اس کے مرجانے کی صورت میں یہ مشتری اس کا ضامن ہوگا۔ (ف۔ یعنی ام ولد کو باندی فرض کر کے اس کی قیمت کا اندازہ کیا جائے۔ لیکن جو رقم اس کی لگائی گئی تھی وہ اب اس باندی اور اس کے بچہ دونوں کے مقابلہ میں ہو گی مثلاً دس دینار کو اس نے باندی خریدی اور اب اس کی بازاری قیمت کا اندازہ کرنے سے پندرہ دینار ہو سکتے ہیں۔ پھر اس بچہ کو ایک غلام فرض کرنے سے دس دینار کا اندازہ کیا گیا تو یہ دس دینار ان دونوں کے مقابلہ اس طرح تقسیم ہوں گے کہ چھ دینار باندی کے مقابلہ میں اور چار دینار بچہ کے مقابلہ میں پڑے۔ پر چونکہ مشتری نے وہ بچہ بائع کو واپس کر دیا ہے اس لئے بائع وہ چار دینار اس مشتری کو واپس کر دے۔ اور چونکہ ام ولد مشتری کے پاس مر چکی ہے اس لئے اب بائع سے وہ چھ دینار ختم کر دئے گئے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک باندی کے مرنے سے ایک آزاد کی طرح کچھ بھی ختم نہیں ہوگا۔ یعنی بائع پر لازم ہوگا کہ وصول کی ہوئی پوری رقم واپس کر دے۔ م۔ ش۔)۔

توضیح:۔ اگر چھ مہینے کے اندر خریدار کے پاس باندی کو بچہ پیدا ہوا پھر وہ مر گیا۔ اس کے بعد بائع نے اس بچہ کے نسب کا دعویٰ کیا۔ اگر بچہ کی ماں کے مرجانے کے بعد بائع نے اس بچہ پر اپنے نسب کا دعویٰ کیا اس صورت میں کہ وقت بیع کے بعد سے چھ مہینے کے اندر ہی بچہ پیدا ہوا تھا۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال وفي الجامع الصغير واذا حبلت الجارية في ملك رجل فباعها فولدت في يد المشترى فادعى البائع الولد وقد اعتق المشترى الام فهو ابنه ويرد عليه بحصته من الثمن ولو كان المشترى اعتق الولد فدعوته باطلة وجه الفرق ان الاصل في هذا الباب الولد والام تابعة له على مامر وفي الوجه الاول قام المانع من الدعوة والاستيلاد وهو العتق في التبع وهو الام فلا يمتنع ثبوته في الاصل وهو الولد وليس من ضروراته كما في ولد

المغرور فانه حر وامه امة لمولاها وكما في المستولدة بالنكاح وفي الفصل الثاني قام المانع بالاصل وهو الولد فيمتنع ثبوته فيه وفي التبع وانما كان الاعتاق مانعا لانه لا يحتمل النقض كحق استحقاق النسب وحق الاستيلاد فاستويا من هذا الوجه والثابت من المشترى حقيقة الاعتاق، والثابت في الام حق الحرية وفي الولد للبائع حق الدعوة والحق لا يعارض الحقيقة، والتدبير بمنزلة الاعتاق لانه لا يحتمل النقض وقد ثبت به بعض آثار الحرية، وقوله في الفصل الاول يرد عليه بحصته من الثمن قولهما وعنده بكل الثمن هو الصحيح كما ذكرنا في فصل الموت.

ترجمہ:۔ مصنف ہدایہؒ نے فرمایا ہے کہ جامع صغیر میں ہے کہ اگر ایک مرد کی ملکیت میں اس کی باندی کو قرار حمل ہوا پھر اس نے اس باندی کو فروخت کر دیا۔ اور مشتری کے پاس جانے کے بعد اسے بچہ پیدا ہو گیا۔ (یعنی بیع کے وقت سے چھ مہینے کے اندر ہی وہ بچہ پیدا ہوا) پھر بائع نے اس بچہ کا دعویٰ کیا اور اسی عرصہ میں اس مشتری نے اس باندی کو آزاد بھی کر دیا تو وہ بائع کا بیٹا ہو گا۔ اور بائع مجموعی رقم میں سے اس کا حصہ واپس کرے گا۔ اور اگر مشتری نے اس بچہ کو آزاد کر دیا ہو تو بائع کے نسب کا دعویٰ باطل ہو گا۔ وجه الفرق الخ۔ فرق کی وجہ یہ ہے کہ جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ نسب کے دعویٰ کے مسئلہ میں بچہ اصل اور اس کی ماں اس کے تابع ہوتی ہے۔ تو پہلی صورت میں نسب اور استیلاد کے دعویٰ سے جو چیز روکنے والی ہے یعنی آزادی وہ اس کی ماں میں پائی گئی ہے جو کہ تابع ہے اس لئے یہ اصل یعنی بچہ میں مؤثر نہ ہو گی۔ اس لئے بچہ میں نسب ثابت ہو جائے گا۔ پھر یہ بات ضروری نہیں ہے کہ اگر بچہ کی آزادی کسی طرح ثابت ہو تو اس کی ماں میں بھی ام الولد ہونے والی آزادی ثابت ہو جائے۔

كما في ولد المغرور الخ جیسا کہ وہ مرد جس کو دھوکہ دیا گیا ہو۔ اس کا بچہ آزاد ہوتا ہے حالانکہ اس کی ماں اپنے مولیٰ کی باندی باقی رہتی ہے **كمافي المستولدة الخ** اور جیسے کہ کسی باندی سے نکاح کے بعد اولاد ہوتی ہو۔ (ف اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی باندی نے کسی آزاد مرد سے جا کر کہا کہ میں آزاد عورت ہوں تم مجھ سے نکاح کر لو اس بناء پر اس مرد نے اس سے نکاح کر لیا اور اولاد بھی ہو گئی۔ اس کے بعد باندی کے مالک نے قاضی کے پاس آکر ثابت کر دیا کہ یہ میری باندی ہے۔ اس لئے وہ باندی اس کے مولیٰ کو لوٹا دی جائے گی۔ اور اس کے بچے کی قیمت کی ادائیگی کے بعد آزاد ہوں گے۔ اسی طرح اولاد کا نسب تو ثابت ہو اگر چہ اس کی ماں ام الولد نہ ہو سکی۔ اسی طرح اگر کسی نے دوسرے شخص کی باندی سے نکاح کیا پھر اس سے اولاد ہوئی تو اولاد کا نسب اس کے باپ سے ثابت ہو گا۔ اگر چہ اس کی ماں ام الولد نہ ہو گی بلکہ اپنے مولیٰ کی باندی باقی رہے گی۔ یہاں تک کہ اگر نکاح کے وقت یہ شرط بھی لگا دی گئی ہو کہ جو اولاد ہو گی وہ آزاد ہو گی۔ تو یہ شرط بھی صحیح ہو گی اور اولاد آزاد بھی ہو گی۔ الحاصل یہ بات ثابت ہو گئی کہ بچہ کے نسب کے ثابت ہونے یا آزاد ہونے سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ اس کی ماں بھی ام الولد یا آزاد ہو جائے۔ اس لئے اگر ماں کو بھی آزاد کر دیا ہو یہاں تک کہ وہ ام الولد نہ ہو سکے تو بھی بچہ میں نسب ثابت ہو سکتا ہے۔ یہ تو پہلی صورت تھی کہ ماں کے آزاد ہونے کے بعد بچہ کا نسب ثابت کیا گیا۔ م۔ اور دوسری صورت میں جبکہ آزاد کر دیا گیا ہو تو آزادی جو ثبوت نسب سے مانع ہے وہ بچہ میں موجود ہے جو اصل ہے تو اس سے نسب ثابت ہونا اصل یعنی بچہ میں ممنوع ہو گیا۔ اور تابع یعنی اس کی ماں میں بھی ممنوع ہو گیا۔ یعنی جب بچہ سے نسب ثابت نہ ہوا تو اس کی ماں بھی ام ولد نہ ہو گی۔

وانما كان الاعتاق مانعا الخ معلوم ہونا چاہئے کہ آزاد کرنا ثبوت نسب کو اس لئے روکتا ہے کہ آزادی ایسی صفت ہے جو باطل نہیں کی جا سکتی ہے اور نہ باطل ہوتی ہے جیسے کہ نسب کا استحقاق اور استیلاد کا حق ہے تو مشتری کی طرف سے آزاد کیا جانا اور بائع کی طرف سے استحقاق اور استیلاد کا حق ہونا اس مسئلہ میں برابر ہیں یعنی کوئی بھی باطل نہیں ہو سکتا ہے پھر اس جگہ اعتاق کو حق اعتاق پر ترجیح ہو گی کیونکہ مشتری کی طرف سے حقیقی اعتاق موجود ہے۔ مگر بائع کی طرف سے باندی میں صرف حق اعتاق ہے۔ اور بچہ میں نسب کے دعویٰ کا حق ثابت ہوا۔ حالانکہ آزادی اور نسب کے حق کو حقیقی آزادی کے ساتھ معارضہ نہیں

ہو سکتا ہے کیونکہ وہ حقیقی آزادی جو حاصل ہو وہ حق آزادی کے مقابلہ میں زیادہ قوی ہے۔اس لئے مشتری کا تصرف باقی رہا۔
بخلاف الاعتاق الخ معلوم ہوا کہ مشتری کا اس غلام کو مدبر بنادینا اس کے آزاد کردینے کے حکم میں ہے کیونکہ یہ بھی باطل کرنے کے قابل نہیں ہوتا ہے۔اور مدبر بنادینے سے بھی آزادی کے کچھ آثار ظاہر ہوجاتے ہیں۔وہ اس طرح سے کہ اگر مشتری نے بچہ کو مدبر بنادیا تو بھی بائع کے نسب کا دعویٰ ثابت نہ ہوگا۔اور امام محمدؒ نے پہلی صورت میں جب کہ مشتری نے ماں کو آزاد کردیا اس کے بعد بائع نے بچہ کے نسب کا دعویٰ کیا تو اس کے متعلق یہ فرمایا ہے کہ بائع اس بچہ کی جو قیمت لگ سکتی ہو مشتری کو واپس کردے تو اس حصہ کے واپس کرنے کا قول صاحبینؒ کا ہے۔اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پوری اصل رقم واپس کرے گا۔یہی قول صحیح ہے جیسا کہ ہم نے باندی کے مرنے کی صورت میں بیان کیا ہے۔(ف۔یہ حکم جوذکر کیا گیا ایسے تصرف کے بارے میں ہے جو باطل نہیں ہوسکتا ہو۔جیسے کسی کو آزاد کرنا یا مدبر بنانا وغیرہ۔اور اگر ایسا کوئی تصرف ہو جو باطل اور فسخ ہونے کے قابل ہو تو اس کا حکم آئندہ ذکر کیا جارہا ہے)۔

توضیح:۔اگر ایک شخص کی ملکیت میں اس کی باندی حاملہ ہوئی۔اور اسے فروخت کردیا اور مشتری کے پاس جاکر بیچنے سے چھ ماہ کے اندر اسے بچہ پیدا ہوگیا۔اس کے بعد اس بائع نے اس بچہ کا دعویٰ کیا۔اس عرصہ میں مشتری نے اس باندی کو آزاد کردیا۔یا اس بچہ کو آزاد کردیا۔تفصیل مسئلہ۔حکم۔اقوال ائمہ۔دلائل

قال ومن باع عبدا ولد عنده وباعه المشترى من آخر ثم ادعاه البائع الاول فهو ابنه ويبطل البيع، لان البيع يحتمل النقض وماله من حق الدعوة لا يحتمله فينتقض البيع لاجله، وكذا اذا كاتب الولد او رهنه او آجره او كاتب الام او رهنها او زوجها ثم كانت الدعوة لان هذه العوارض تحتمل النقض فينتقض ذلك كله وتصح الدعوة بخلاف الاعتاق والتدبير على مامر وبخلاف ما اذا ادعاه المشترى اولا ثم ادعاه البائع حيث لا يثبت النسب من البائع لان النسب الثابت من المشترى لا يحتمل النقض فصار كاعتاقه. قال ومن ادعى نسب احد التوأمين ثبت نسبهما منه، لانهما من ماء واحد فمن ضرورة ثبوت نسب احدهما ثبوت نسب الآخر، وهذا لان التوأمين ولدان بين ولادتهما اقل من ستة اشهر فلا يتصور علوق الثانى حادثا لانه لا حبل لاقل من ستة اشهر، وفى الجامع الصغير اذا كان في يده غلامان توأمان وُلدا عنده فباع احدهما واعتقه المشترى ثم ادعى البائع الذى فى يده فهما ابناه وبطل عتق المشترى لانه لما ثبت نسب الولد الذى عنده لمصادفة العلوق والدعوة ملكه اذ المسألة مفروضة فيه ثبت به حرية الاصل فيثبت نسب الآخر وحرية الاصل فيه ضرورة لانهما توأمان فتبين ان عتق المشترى وشراءه لاقى حر الاصل فبطل بخلاف ما اذا كان الولد واحدا لان هناك يبطل العتق فيه مقصوداً لحق دعوة البائع وههنا ثبت تبعا لحريته فيه حرية الاصل فافترقا، ولو لم يكن اصل العلوق فى ملكه ثبت نسب الولد الذى عنده ولا ينقض البيع فيما باع لان هذه دعوة تحرير لانعدام شاهد الاتصال فيقتصر على محل ولايته.

ترجمہ:۔امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے ایسا غلام فروخت کیا جو اسی کے پاس پیدا ہوا۔پھر مشتری نے اسے دوسرے شخص کے پاس بیچ دیا۔اس کے بعد پہلے بائع نے اُس کے نسب کا دعویٰ کیا تو وہ بچہ اس کا بیٹا ہوجائے گا۔اور بیع ختم ہوجائے گی۔لان البیع یحتمل الخ کیونکہ بیع ایسا معاملہ ہے جو باطل اور ختم ہوسکتا ہے۔لیکن بائع کو دعویٰ نسب کا جو حق ہوتا ہے وہ ختم نہیں ہوسکتا ہے۔اس لئے حق دعویٰ کی وجہ سے بیع ختم اور باطل کردی جائے گی۔اسی طرح اگر مشتری نے بچہ کو مکاتب

بنادیا ہو یا کسی کے پاس بطور رہن رکھ دیا ہو یا اسے کسی کے پاس بطور اجارہ اور کرایہ کے رکھ دیا ہو۔ یا اس کی ماں کو مکاتب بنایا یا اسے رہن کے طور پر رکھا یا اس کے ساتھ کسی دوسرے کی شادی کردی ہو۔ جس سے اسے بچہ پیدا ہوا اس کے بعد بائع نے اس بچہ پر نسب کا دعویٰ کیا تو بھی یہی حکم ہوگا یعنی ایسے سارے تصرفات باطل کردئے جائیں۔ کیونکہ یہ سب ایسے عوارض ہیں جو ختم کئے جاسکتے ہیں۔ اس لئے سب ختم کردئے جائیں گے۔ پھر بائع کے نسب کا دعویٰ صحیح ہو جائے گا۔

بخلاف الاعتاق الخ برخلاف آزاد کرنے اور مکاتب بنانے کے کہ یہ باطل نہیں ہیں۔ جیسا کہ اوپر بیان کیا جاچکا ہے۔ اور بخلاف اس کے اگر مدعی نے پہلے اس کے نسب کا دعویٰ کیا اس کے بعد بائع نے دعویٰ کیا تو اس بائع سے نسب ثابت نہ ہوگا۔ کیونکہ مشتری سے ایک بار جو نسب ثابت ہو چکا ہے وہ ختم ہونے والا نہیں ہے تو یہ صورت ایسی ہوگئی جیسے اس نے خود اسے آزاد کردیا ہو۔ **قال ومن ادعی نسب الخ** قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے جڑواں دو بچوں میں سے ایک کے نسب کا اپنی طرف دعویٰ کیا تو لامحالہ دوسرے بچہ کا نسب بھی اسی سے ثابت ہو جائے گا۔

لانھما من الخ کیونکہ دونوں ایک ہی نطفہ سے پیدا ہوئے ہیں پس جب ان میں سے ایک کے نسب کو مان لیا تو لامحالہ دوسرا بھی اسی کے نسب سے ماننا ہوگا۔ یہ دعویٰ ہم نے اس لئے کیا کہ جڑواں بچے تو وہی کہلاتے ہیں جو ایک ساتھ دو پیدا ہوتے ہوں یعنی دونوں کی پیدائش میں چھ ماہ سے کم کا فرق ہو۔ اس میں یہ بات ممکن نہیں ہوتی ہے کہ پہلے بچہ کے پیدا ہو جانے کے بعد دوسرے بچہ کا قرار حمل ہوا ہو۔ کیونکہ ایک حمل کا وقت چھ ماہ سے کم نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے لامحالہ یہ ماننا ہوگا کہ دونوں کا قرار حمل ایک ہی نطفہ سے ہوا ہے۔ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر ایک شخص کے قبضہ میں جڑواں دو غلام ہوں جو اسی کی ملکیت میں رہتے ہوئے پیدا ہوئے ہوں۔ اور ان میں سے ایک کو اس نے بیچ دیا اور خریدار نے بعد میں اسے آزاد کردیا پھر اس بائع نے اس غلام کے بارے میں جو اس کی ملکیت میں ابھی بھی موجود ہے اپنی ملکیت کا دعویٰ کیا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو وہ دوسرا ابھی اسی کا بیٹا ہوگا یعنی دونوں اسی کے بیٹے ہو جائیں گے۔ اور خریدار کا اسے خریدنا پھر اسے آزاد کرنا باطل ہوگا کیونکہ جب دونوں میں سے اس ایک غلام کا نسب ثابت ہو گیا جو مالک کے پاس اب بھی موجود ہے محض اس وجہ سے کہ وہ اسی کی ملکیت میں پیدا ہوا ہے اور نسب کا دعویٰ بھی اسی کی ملکیت میں ہوا ہے۔ کیونکہ یہ مسئلہ اس طرح فرض کیا گیا ہے کہ قرار حمل اور ولادت دونوں کام اس کی ملکیت میں ہوئے ہیں۔ پھر جب اس نے اپنے نطفہ سے ہونے کا اقرار کیا تو اس سے بچہ میں اصلی آزادی ثابت ہوگئی پس یقیناً دوسرے بچہ کا بھی اسی سے نسب اور اصلی آزادی ثابت ہوگئی۔ کیونکہ وہ دونوں جڑواں ہیں اس طرح حاصل یہ ہوا کہ اس مشتری نے اصلی آزاد شخص کو خریدا پھر آزاد کیا۔ حالانکہ اصلی آزاد کو خریدنا ممکن نہیں ہوتا ہے۔ اسی طرح اسے آزاد کرنا بھی باطل ہے۔ یعنی حقیقت میں اس مشتری کی طرف سے آزادی نہیں دی گئی۔

بخلاف ما اذا کان الخ بخلاف اس صورت کے جب کہ ایک ہی بچہ ہوتا تو اس مشتری کا اسے آزاد کرنا باطل نہ ہوتا کیونکہ اس میں بائع کی طرف سے نسب کے دعویٰ کی وجہ سے قصداً عتق باطل ہوتا اور یہ جائز نہیں ہے۔ اور موجودہ مسئلہ میں جڑواں ہونے کی صورت میں اصل آزادی کی وجہ سے مشتری کی طرف آزاد کرنے کو باطل کہنا تبعاً ثابت ہوا ہے۔ پس دونوں مسئلوں میں فرق ظاہر ہو گیا۔ **ولو لم یکن الخ** اور اگر اس مسئلہ میں قرار حمل ہونا اصل میں بائع کی ملکیت میں رہتے ہوئے نہ ہو تو جو غلام بائع کے پاس رہ گیا ہے اس کا نسب ثابت ہو جائے گا۔ اور جسے اس نے فروخت کردیا ہے اس کی بیع باطل نہیں ہوگی۔ کیونکہ اس دعویٰ کا نام دعویٰ استیلاد نہیں ہے بلکہ دعویٰ تحریر ہے۔ کیونکہ قرار حمل ہونا اور نسب کا دعویٰ کرنا ایک ساتھ دونوں اس کی ملکیت میں نہیں ہوئے۔ بلکہ صرف نسب کا دعویٰ اس کی ملکیت میں ہے اس لئے اس کا دعویٰ بھی اس کی ملکیت ہی تک رہے گا۔ (ف خلاصہ یہ ہوا کہ جو غلام اس کی ملکیت میں اب بھی موجود ہے اسی کا نسب ثابت ہوگا مگر دوسرے کا نسب ثابت نہیں ہوگا۔ کیونکہ وہ مشتری کی ملکیت میں چلا گیا ہے۔

توضیح:۔اگر کسی شخص نے ایسا غلام فروخت کیا جو اسی کے پاس پیدا ہوا۔ پھر مشتری نے دوسرے کے پاس فروخت کر دیا یا مشتری نے اسے مکاتب بنادیا یا کسی کے پاس رہن رکھ دیا۔ اس کے بعد پہلے بائع نے اس کے نسب کا دعویٰ کیا۔ اگر ایک شخص نے جڑواں بچوں میں سے صرف ایک کے نسب کا اپنی طرف دعویٰ کیا تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال واذا كان الصبي في يد رجل فقال هو ابن عبدي فلان الغائب ثم قال هو ابني لم يكن ابنه ابدا وان جحد العبد ان يكون ابنه، وهذا عند ابي حنيفةؒ وقالا اذا جحد العبد فهو ابن المولى وعلى هذا الخلاف اذا قال هو ابن فلان ولد على فراشه ثم ادعاه لنفسه لهما ان الاقرار يرتد برد العبد فصار كان لم يكن الاقرار والاقرار بالنسب يرتد بالرد وان كان لا يحتمل النقض، الا ترى انه يعمل فيه الاكراه والهزل، فصار كما اذا اقر المشتري على البائع باعتاق المشتري فكذبه البائع ثم قال انا اعتقه يتحول الولاء اليه بخلاف ما اذا صدقه لانه يدعي بعد ذلك نسبا ثابتا من الغير، وبخلاف ما اذا لم يصدقه ولم يكذبه لانه تعلق به حق المقر له على اعتبار تصديقه فيصير كولد الملاعنة لا يثبت نسبه من غير الملاعن لان له ان يكذب نفسه، ولابي حنيفةؒ ان النسب لا يحتمل النقض بعد ثبوته والاقرار بمثله لا يرتد بالرد فبقي فيمتنع دعوته كمن شهد على رجل بنسب صغير فردت شهادته لتهمة ثم ادعاه لنفسه وهذا لانه تعلق به حق المقر له على اعتبار تصديقه حتى لو صدقه بعد التكذيب يثبت النسب منه وكذا تعلق به حق الولد فلا يرتد برد المقر له، ومسألة الولاء على هذا الخلاف ولو سلم فالولاء قد يبطل باعتراض الاقوى كجرّ الولاء من جانب الام الى قوم الاب وقد اعترض على الولاء الموقوف ما هو اقوى وهو دعوى المشتري فبطل به بخلاف النسب على مامر وهذا يصلح مخرجا على اصله فيمن يبيع الولد ويخاف عليه الدعوة بعد ذلك فيقطع دعواه باقراره بالنسب لغيره۔

ترجمہ:۔امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک مرد کے قبضہ میں ایک بچہ ہو اس کے متعلق اس نے کہا کہ یہ میرے فلاں غلام کا بیٹا ہے جو غائب ہے۔ یعنی سفر کو گیا ہوا ہے پھر اس کے بعد اس قابض نے دعویٰ کیا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو وہ کسی طرح بھی اس کا بیٹا نہیں ہو سکتا ہے۔ اگر چہ اس کا وہ غلام اس بچہ کو اپنا بیٹا ہونے سے انکار کر دے۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ وقالا اذا جحد الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اگر غلام انکار کر دے تو وہ بچہ اپنے مولیٰ کا بیٹا ہو گا۔ وعلی هذا الخلاف الخ اسی طرح اگر قابض نے کہا کہ یہ لڑکا فلاں شخص کا بیٹا ہے کہ اسی سے پیدا ہوا ہے۔ پھر دعویٰ کیا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو اس میں بھی ائمہ کا اسی طرح اختلاف ہو گا۔ یعنی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کبھی اس کا بیٹا نہ ہو گا۔ مگر صاحبینؒ کے نزدیک اگر فلاں شخص انکار کر دے تو وہ قابض ہی کا بیٹا ہو گا۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ غلام کے رد کرنے سے اقرار رد ہو جائے گا۔ تو یہ سمجھا جائے گا کہ گویا اقرار نہیں ہوا تھا۔

والاقرار بالنسب الخ اور نسب کے اقرار کا انکار کر دینے سے انکار ہو جاتا ہے۔ اگر چہ ایسی چیز نہیں ہے جو باطل ہو سکتی ہو۔ کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ اس میں جبر اور ہنسی مذاق اپنا عمل کرتا ہے۔ (ف اسی بناء پر اگر ایک شخص پر اس بات کے لئے زبردستی کی گئی کہ وہ اپنے غلام کے بارے میں اپنا بیٹا مان لینے کا اقرار کر لے۔ تو اس کا اقرار جائز نہ ہو گا۔ اسی طرح اگر کسی نے ہنسی مذاق میں یہ کہدیا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو اس سے نسب ثابت نہیں ہو گا۔ فصار كما الخ تو ایسا ہو گیا جیسے مشتری نے بائع کے خلاف یہ اقرار کیا کہ اس نے مبیع کو بیع سے پہلے آزاد کر دیا تھا مگر بائع نے کہا کہ یہ تو جھوٹا ہے۔ اس کے بعد مشتری نے کہا کہ میں نے اسے

آزاد کیا ہے تو اس کا آزاد کرنا جائز ہوگا اور اس غلام کی ولاء اسی مشتری کو ملے گی۔
بخلاف ما الخ بخلاف اس کے اگر بچہ کے قابض کے غلام نے مولیٰ کے قول کی تصدیق کر دی یعنی یہ کہدیا کہ ہاں یہ میرا بیٹا ہے۔ تو پھر مولیٰ کا دعویٰ ثابت نہ ہوگا۔ کیونکہ غلام کے اقرار کے بعد اس کا مولیٰ ایسے نسب کا دعویٰ کرتا ہے جو اس کے غیر سے ثابت ہے یعنی خود بھی اس کا اقرار کر چکا ہے۔ اور بخلاف اس کے اگر مولیٰ کے غلام نے اپنے مولیٰ کے قول کی نہ تصدیق کی اور نہ ہی تکذیب کی تو اس صورت میں بھی مولیٰ کے دعویٰ سے نسب ثابت نہیں ہوگا کیونکہ غلام کی تصدیق کرنے کی بناء پر اس بچہ کے نسب سے غلام کا حق متعلق ہو چکا ہے یعنی اگر غلام اس کی تصدیق کرے تو اس کا نسب ثابت ہو جائے گا۔ تو یہ بچہ ایسا ہو گیا جیسے لعان کرنے والی عورت کا بچہ ہوتا ہے کہ اس کا نسب لعان کرنے والے مرد کے سوا کسی دوسرے سے ثابت نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ اس لعان کرنے والے مرد کو یہ اختیار ہے کہ وہ خود ہی کو جھوٹا بتلادے اور یہ کہدے کہ میں نے پہلے بالکل جھوٹ کہا تھا۔ (ف۔ یعنی جب لعان کرنے والے نے خود سے جھوٹ بولنے کا اقرار کر لیا یعنی یہ کہدیا کہ میں نے اپنی اہلیہ کو زنا کرنے کی تہمت لگانے میں جھوٹ کہا تھا یا غلطی کی تھی تو اس بچہ سے لعان کرنے والے کا نسب ثابت ہو جائے گا۔
ولابی حنیفة الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ نسب ایسا معاملہ ہے کہ ثابت ہونے کے بعد ختم نہیں ہوتا ہے۔ اور جو اقرار اس جیسا ہو وہ بھی رد کرنے سے رد نہیں ہوتا ہے اس لئے وہ باقی رہ جاتا ہے۔ اس لئے اقرار کرنے والے کا نسب کا دعویٰ کرنا ممنوع ہو گیا۔ جیسے کہ کسی شخص نے دوسرے شخص کے متعلق ایک چھوٹے بچہ کے نسب کی گواہی دی مگر کسی تہمت کی وجہ سے اس کی یہ گواہی رد کر دی گئی اس کے بعد اس نے خود ہی اس بچہ کے نسب کا دعویٰ کر دیا تو اس کا دعویٰ قبول نہیں کیا جائے گا۔ (ف۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ غیر شخص سے اس کے نسب کا اقرار اس کے رد کر دینے کے باوجود رد نہیں ہوا ہے)۔ **وهذا لانه تعلق الخ** اس میں اقرار کے مردود نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کے اقرار کی وجہ سے جس کے لئے اقرار کیا ہے (مقرلہ) کے حق کا اس لحاظ سے تعلق ہو گیا ہے کہ شاید وہ اقرار کرنے والے کے قول کی تصدیق کر دے۔ یہاں تک کہ اگر جھٹلانے کے بعد تصدیق کرلے تو جس کے بارے میں اقرار کیا گیا ہے اس کا (مقرلہ) سے نسب ثابت ہو جاتا ہے۔ اور اسی طرح ایسے اقرار کر لینے کی وجہ سے بچہ کا حق بھی اس سے متعلق ہو جاتا ہے۔ لہذا صرف مقرلہ کے رد کرنے کی وجہ سے رد نہ ہوگا۔
ومسئلة الولاء الخ اور ولاء کے مسئلہ میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ یعنی مشتری نے بائع کی طرف سے آزاد کر دینے کا دعویٰ کرنے کے بعد اسے خود ہی آزاد کر دیا تو صاحبینؒ کے قول کے مطابق اس کی ولاء مشتری کے حصہ میں منتقل ہو جائے گی۔ لیکن مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ ولاء کے مسئلہ میں بھی اختلاف ہے۔ یعنی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مشتری کو ولاء نہیں ملے گی۔ اور اگر ہم یہ بات مان بھی لیں کہ یہ مسئلہ متفق علیہ ہے اور اس میں ان فقہاء کا آپس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ پھر بھی ہم یہ کہتے ہیں کہ ولاء اور نسب کے مسائل میں فرق ہوتا ہے۔ کیونکہ ولاء ایسی چیز ہے جو زیادہ قوی صورت پیش آنے سے ایک کے ولاء کا حق دوسرے کی طرف منتقل ہو جاتا ہے اور پہلا حق باطل ہو جاتا ہے جیسے ماں کی طرف سے ولاء کا حق باپ ہونے والا کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ حالانکہ موجودہ مسئلہ میں ولاء موقوف یعنی وہ ولاء جو بائع کی طرف سے تھی اس سے زیادہ قوی یعنی مشتری کا دعویٰ ہو جانے کی وجہ سے وہ موقوف ولاء باطل ہو گئی۔ بخلاف نسب کے مسئلہ کے کہ وہ تو کبھی بھی باطل نہیں ہوتا ہے۔

وهذا يصلح الخ معلوم ہونا چاہئے کہ یہ مسئلہ امام اعظمؒ کے مذہب کے مطابق اس بات میں اصل ہے کہ اگر کسی نے کسی غلام بچہ کو بیچنا چاہا مگر اسے اس بات کا خوف بھی ہے کہ فروخت کے بعد دوسرا کوئی شخص اس بچہ سے اپنے نسب کا دعویٰ کر دے تو وہ اس سے بچنے کے لئے کسی دوسرے سے اس بچہ کے نسب کا اقرار کر کے اس کے امکانی دعویٰ کو ختم کر دے۔ (ف حق ولاء کو کھینچ لینے کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ مثلاً کسی شخص نے اپنی باندی آزاد کر دی۔ اس کے بعد اس عورت نے زید کے غلام سے اپنا

نکاح کرلیا جس سے اولاد بھی ہو گئی۔ تو اس وقت تک اولاد کی ولاء کا حق اس کی ماں کے تابع ہو کر اس کے آزاد کرنے والے کو ملتا ہے۔ لیکن اگر اس کا باپ یعنی زید کا غلام بھی آزاد کر دیا جائے تو اب بچہ کی ولاء کا حق اس سے منتقل ہو کر باپ کے آزاد کرنے والے کو مل جائے گا۔ اس سے معلوم ہوا کہ کمزور حق ولاء پر قوی حق ولاء آجائے تو وہ اس کمزور حق کو باطل کر کے اپنی طرف لے جاتا ہے۔ اس سے پہلا حق ولاء باطل ہو جاتا ہے۔ لیکن نسب کا تعلق کبھی بھی باطل نہیں ہو سکتا ہے۔ (ولاء موقوف):۔ سے مرادوہ ہے جو بائع کی جانب سے ہو اور ولاء موقوف کہنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ توقف میں رہتا ہے۔

یہاں تک کہ اگر ایک بار اس نے انکار کر دینے کے بعد اقرار کر لیا تب توقف ختم ہو کر یقینی حالت آجاتی ہے۔ یعنی مشتری کے دعویٰ سے ختم ہو جائے گی۔ اسی بناء پر امام ابو حنیفہؒ نے یہ قاعدہ بیان فرمایا کہ نسب کا اقرار کر لینے کے بعد یہ ختم نہیں ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے ان کے نزدیک مسئلہ کی صورت یہ ہو گی کہ اگر ایک شخص نے ایک غلام بچہ بیچا مگر اسے یہ خوف ہوا کہ شاید مشتری اس پر اپنے نسب کا دعویٰ کر بیٹھے تو اسے آزاد مان لینے کی وجہ سے اس کی بیع کے باطل ہونے کا الزام آجائے گا تو اس احتمال اور خوف کو ختم کر لینے کے لئے یہ طریقہ اختیار کرنا چاہئے کہ اس بائع نے بچہ کا نسب غیر کی طرف کر دیا جس سے بیع کا معاہدہ باطل نہیں ہوگا۔ کیونکہ دوسرا شخص اس نسبت کو قبول کر لے یا نہ کرے۔ یا اس سے بالکل انکار کر دے یا خاموش رہ جائے بہر حال اس اقرار کرنے والے کا دعویٰ صحیح نہ ہوگا۔ اور شمس الائمہ سرخسیؒ نے فرمایا ہے کہ اس سے بھی بڑھ کر حیلہ جو تمام اقوال پر حاوی ہو سکتا ہے کہ بائع یہ اقرار کر لے کہ یہ غلام بچہ فلاں مردہ کا ہے تو کبھی بھی اس کی طرف سے اس کے جھٹلانے کا خوف نہیں ہوگا۔ لہٰذا امام اعظمؒ کے قول کے علاوہ صاحبینؒ کے قول کے مطابق بھی ان کے بعد اقرار کرنے والے کا دعویٰ صحیح نہ ہوگا۔

توضیح:۔ اگر ایک مرد کے قبضہ میں ایک بچہ ہو جس کے متعلق اس نے کہا کہ یہ میرے فلاں غلام کا بچہ ہے جو غائب ہے۔ اس کے بعد اس نے کہا کہ یہ میرا ہی بیٹا ہے۔ یا کسی بچہ کے قابض نے کہا کہ یہ فلاں شخص کا بیٹا ہے پھر کہا کہ نہیں بلکہ وہ تو میرا ہی بیٹا ہے۔ نسب کا ایک بار اقرار کر لینے کے بعد اس کا انکار کر دینا۔ ولاء اور نسب کے مسائل میں اختلاف کی صورت۔ حق ولاء کو اپنی طرف کھینچ لینے کی صورت۔ ولاء موقوف کی صورت۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال واذا كان الصبي في يد مسلم ونصراني فقال النصراني هو ابني وقال المسلم هو عبدي فهو ابن النصراني وهو حر لان الاسلام مرجح فيستدعي تعارضا ولا تعارض لان نظر الصبي في هذا اوفر له، لانه ينال شرف الحرية حالا وشرف الاسلام مآلا، اذ دلائل الوحدانية ظاهرة وفي عكسه الحكم بالاسلام تبعا وحرمانه عن الحرية لانه ليس في وسعه اكتسابها ولو كانت دعوتهما دعوة البنوة فالمسلم اولى ترجيحا للاسلام وهو اوفر النظرين. قال واذا ادعت امرأة صبيا انه ابنها لم يجز دعواها حتى تشهد امرأة على الولادة ومعنى المسألة ان يكون المرأة ذات زوج لانها تدعي تحميل النسب على الغير فلا تصدق الا بحجة بخلاف الرجل لانه يحمل نفسه النسب ثم شهادة القابلة كافية فيها لان الحاجة الى تعيين الولد اما النسب يثبت بالفراش القائم وقد صح ان النبي عليه السلام قبل شهادة القابلة على الولادة ولو كانت معتدة فلابد من حجة تامة عند ابي حنيفة وقد مر في الطلاق وان لم تكن منكوحة ولا معتدة قالوا يثبت النسب منها بقولها لان فيه الزاما على نفسها دون غيرها، وان كان لها زوج وزعمت انه ابنها منه وصدقها الزوج فهو ابنهما وان لم تشهد امرأة لانه التزم نسبه فاغنى

ذلك عن الحجة، وان كان الصبي في ايديهما و زعم الزوج انه ابنه من غيرها وزعمت انه ابنها من غيره فهو ابنهما لان الظاهر ان الولد منهما لقيام ايديهما او لقيام الفراش بينهما ثم كل واحد منهما يريد ابطال حق صاحبه فلا يصدق عليه، وهو نظير ثوب في يد رجلين يقول كل واحد منهما هو بيني وبين رجل آخر غير صاحبه يكون الثوب بينهما الا ان هناك يدخل المقر له في نصيب المقر لان المحل يحتمل الشركة وههنا لا يدخل لان النسب لا يحتملها.

ترجمہ:۔امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک بچہ ایک مسلمان اور ایک نصرانی کے قبضہ میں ہو۔اور اس کے بارے میں نصرانی نے کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے اور مسلم نے کہا کہ یہ میرا غلام ہے تو وہ نصرانی کا بیٹا کہا جائے گا۔اور آزاد ہو گا۔کیونکہ ہر موقع میں اسلام کو ترجیح دی جاتی ہے۔لیکن مرجح کہنے کے لئے کسی قسم کا دو چیزوں میں تعارض ہونا چاہئے جب کہ موجودہ مسئلہ میں کوئی تعارض نہیں ہے کیونکہ اس بچہ کو نصرانی کا بیٹا اور آزاد بنا دینے میں بچہ کے حق میں نظر شفقت ہے اس طرح سے کہ وہ فی الحال اور فی الفور آزادی کی شرافت پالے گا۔اور انجام کار اسلام کی شرافت سے مشرف ہو جائے گا۔کیونکہ اللہ کی وحدانیت کے دلائل بے شمار اور واضح ہیں۔اور اگر بچہ کو اس کے برعکس فرض کر لیا جائے یعنی ایک مسلمان کا غلام کہا جائے تو فی الحال وہ اپنے مولیٰ کے تابع ہو کر اسلام کے حکم میں داخل ہو گا۔مگر آزادی کی نعمت سے محروم رہے گا۔اور بعد میں بھی آزادی حاصل کرنا اس کے اپنے اختیار میں بھی نہیں ہو گا۔ولو كانت دعوتهما الخ اور اگر مسلمان اور نصرانی دونوں نے اس کے بیٹے ہونے کا دعویٰ کیا تو مسلمان کو ترجیح ہو گا۔کیونکہ اس میں اسلام کو ترجیح دی جا رہی ہے۔اور اسی صورت میں بچہ کے حق میں بھی نظر شفقت زیادہ ہے۔

قال و اذا ادعت امرأة الخ اور اگر ایک عورت نے یہ دعویٰ کیا کہ یہ بچہ میرا ہے تو اس کا دعویٰ اسی وقت صحیح ہو گا جب کہ ایک عورت اس کی ولادت پر گواہی دے کہ اسی نے اسے جنا ہے۔مگر اس مسئلہ کی صورت یہ ہو گی کہ دعویٰ کرنے والی عورت شوہر والی ہو اور وہ شوہر اس بچہ کے نسب کا انکار کرتا ہو۔کیونکہ اس وقت اس کے دعویٰ کا مطلب یہ ہو گا کہ وہ اس بچہ کے نسب کو اپنے شوہر کی طرف منسوب کر لے۔اس لئے دلیل کے بغیر عورت کے حق میں اس کی تصدیق نہ ہو گی بخلاف مرد کے کیونکہ وہ تو اس کے نسب کو اپنی طرف منسوب کرتا ہے۔پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ عورت کے معاملہ میں ایک دائی جنائی کی گواہی ہی کافی ہو جائے گی۔کیونکہ اس وقت گواہی کی ضرورت صرف اسی بچہ کو متعین کرنے کی ہے یعنی یہ بتائے گی کہ اسی عورت سے یہ بچہ پیدا ہوا ہے۔اور بچہ کا نسب تو اس کے فراش (زوجیت) میں ہونے سے ہی ثابت ہو جائے گا۔جو ابھی موجود ہے۔اور یہی واقعہ رسول اللہ ﷺ سے ثابت اور صحیح ہے کہ آپ ﷺ نے صرف دائی جنائی کی گواہی قبول فرمائی ہے۔(ف۔جیسا کہ حضرت حذیفہؓ نے روایت کی ہے۔الزیلعی)۔

ولو كانت معتدة الخ اور اگر وہ عورت معتدہ ہو یعنی طلاق یا وفات کی عدت گذار رہی ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عورت کے لئے یہ بات ضروری ہو گی کہ اپنی پوری حجت پیش کردے۔یہ مسئلہ کتاب الطلاق کے ثبوت النسب کی بحث میں گذر چکا ہے۔اور اگر یہ عورت کوئی عدت نہ گذار رہی ہو یا وہ نکاح کی حالت میں نہ ہو تو مشائخ نے فرمایا ہے کہ عورت سے بچہ کا نسب صرف اسی عورت کے کہنے سے ثابت ہو جائے گا کیونکہ اس صورت میں عورت نے صرف خود پر بچہ لازم کیا ہے۔کسی دوسرے پر نہیں۔(ف:۔اس لئے اس مسئلہ میں صرف اسی عورت کا قول کافی ہو جائے گا۔کیونکہ اس نے نسب کو شوہر پر لازم نہیں کیا ہے)۔وان كان لها الخ۔اور اگر اس عورت کا شوہر ہو اور اس نے دعویٰ کیا کہ میرا یہ لڑکا اسی شوہر سے ہے۔اور شوہر نے بھی اس کے اس دعویٰ کی تصدیق کر دی تو وہ بچہ ان دونوں کا بیٹا ہو جائے گا۔اگرچہ دوسری کوئی بھی عورت اس پر گواہ نہ ہو۔کیونکہ شوہر نے خود بھی اسے تسلیم کر لیا ہے اس لئے مزید دلیل کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

وان كان الصبي الخ اور اگر وہ بچہ میاں اور بیوی دونوں کے قبضہ میں ہو اور شوہر دعویٰ کرتا ہو کہ یہ بچہ میرا بیٹا ہے مگر

اس بیوی سے نہیں بلکہ میری دوسری بیوی سے ہے اور عورت یہ دعویٰ کرتی ہو کہ یہ بچہ میرا بیٹا ہے مگر اس شوہر سے نہیں بلکہ دوسرے شوہر سے ہے تو وہ لڑکا ان دونوں کا بیٹا قرار دیا جائے گا۔ کیونکہ ظاہر حال یہی ہے کہ یہ بچہ ان دونوں کا ہے۔ اس لئے کہ ان دونوں کا ہی اس پر قبضہ موجود ہے۔ یا اس وجہ سے کہ ان دونوں میں نکاحی تعلقات باقی ہیں۔ اس کے علاوہ ان میں سے ہر ایک یہی چاہتا کہ صرف میرا حق باقی رہے اور دوسرے کے حق کو مٹادے۔ اس لئے کسی کے قول کی دوسرے کے قول کے مقابلہ میں تصدیق نہ ہوگی۔ اس مسئلہ کی نظیر کی صورت یہ ہوگی کہ ایک تھان دو آدمیوں کے قبضہ میں ہو اور ان میں سے ہر ایک شخص یہی کہتا ہو کہ اس کپڑے میں میرے ساتھ ایک دوسرا بھی شریک ہے مگر وہ اس حاضر و موجود کے سوا ہے۔ تو اس میں بھی یہی حکم ہوتا ہے کہ یہ تھان ان ہی دونوں موجود شخصوں میں مشترک ہوگا۔ البتہ ان دونوں مسئلوں میں صرف اتنا فرق ہے کہ تھان کے مسئلہ میں جس شخص کے بارے میں جس نے شرکت کا دعویٰ کیا ہے وہ اسی کے قبضہ مخصوص میں شریک ہو جائے گا۔ کیونکہ کپڑا ایسی چیز ہے جس میں کئی افراد کی شرکت ہو سکتی ہے۔ مگر دعویٰ نسب کے بارے میں جس مرد کے بارے میں عورت نے دعویٰ کیا یا جس عورت کے بارے میں مرد نے شرکت کا دعویٰ کیا ہے وہ شریک نسب نہ ہو سکے گا۔ اس لئے کہ نسب ایسی چیز نہیں ہے جس میں دوسرے کی شرکت کی گنجائش ہو۔

توضیح:۔ اگر ایک بچہ ایک مسلمان اور ایک نصرانی کے قبضہ میں ہو لیکن نصرانی کا دعویٰ ہو کہ وہ میرا بیٹا ہے۔ اور مسلمان کا دعویٰ ہو کہ وہ میرا غلام ہے۔ اور اگر دونوں نے ہی اس کے بیٹے ہونے کا دعویٰ کیا۔ یا ایک عورت نے دعویٰ کیا کہ یہ میرا بیٹا ہے۔ اگر دعویٰ کرنے والی معتدہ ہو۔ اگر عورت شوہر والی ہو اس نے دعویٰ کیا کہ یہ بچہ میرا ہے مگر اس شوہر کے علاوہ دوسرے شخص سے۔ اور شوہر کا بھی دعویٰ ہو کہ یہ میرا بیٹا ہے۔ مگر دوسری بیوی سے۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل

قال ومن اشترى جارية فولدت ولدا عنده فاستحقها رجل غرم الاب قيمة الولد يوم يخاصم، لانه ولد المغرور فان المغرور من يطأ امرأة معتمدا على ملك يمين او نكاح فتلد منه ثم تستحق وولد المغرور حر بالقيمة باجماع الصحابة ولان النظر من الجانبين واجب فيجعل الولد حر الاصل في حق ابيه رقيقا في حق مدعيه نظرا لهما، ثم الولد حاصل في يده من غير صنعه فلا يضمنه الا بالمنع كما في ولد المغصوبة فلهذا تعتبر قيمة الولد يوم الخصومة لانه يوم المنع، ولو مات الولد لا شيء على الاب لانعدام المنع، وكذا لو ترك مالا لان الارث ليس ببدل عنه والمال لابيه لانه حر الاصل في حقه فيرثه ولو قتله الاب يغرم قيمته لوجود المنع وكذا لو قتله غيره فاخذ ديته لان سلامة بدله كسلامته له ومنع بدله كمنعه فيغرم قيمته كما اذا كان حيا ويرجع بقيمة الولد على بائعه لانه ضمن له سلامته كما يرجع بثمنه بخلاف العقر لانه لزمه لاستيفاء منافعها فلا يرجع به على البائع والله اعلم بالصواب۔

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے ایک باندی خریدی پھر اسی خریدار سے اسی کے پاس رہتے ہوئے باندی کو بچہ پیدا ہوا۔ اس کے بعد کسی نے آکر اس باندی پر اپنی ملکیت اور اپنا حق ثابت کر دیا تو یہ مشتری (بچہ کا باپ) اس حقدار کو بچہ کی وہ قیمت تاوان دے گا جو اس سے معاملہ کے دن بازار میں تھی۔ لانه ولد المغرور الخ پس مشتری اپنے بچہ کی قیمت بطور تاوان اس لئے دے گا کہ یہ ولد المغرور ہے (یعنی یہ ایسے شخص کا بچہ ہے جس نے خریداری میں دھوکہ کھایا ہے) اور قاعدہ یہ ہے کہ جس

شخص نے ایسا دھوکہ کھایا ہوا اس کا بچہ آزاد ہوتا ہے لیکن اس کی قیمت ادا کرنی پڑتی ہے۔اور یہ مشتری بھی مغرور یعنی دھوکہ کھایا ہوا ہے اس طرح سے کہ مغرور اصطلاحی ایسے شخص کو کہا جاتا ہے جو کسی عورت کو اپنی باندی یا منکوحہ سمجھتے ہوئے اس سے ہمبستری کرے پھر اس ہمبستری سے اس کو بچہ پیدا ہو جائے۔اس کے بعد کوئی شخص آکر اس عورت پر اپنا حق ثابت کر کے اپنے ساتھ لے جائے۔اور ایسے مغرور شخص کا بچہ آزاد ہوتا ہے مگر اس کی قیمت دے کر۔کیونکہ صحابہ کرامؓ نے اسی پر اجماع کیا ہے اور یہ حکم اس وجہ سے بھی ہے کہ اس بچہ میں عورت کے مالک اور بچہ کے باپ دونوں کا لحاظ کرنا واجب ہے۔اس میں بچہ کے باپ کا لحاظ اس طرح سے ہے کہ اس بچہ کو پیدائشی اور اصلی آزاد مان لیا جاتا ہے۔اور ماں کے مالک کا لحاظ اس طرح سے ہے کہ اس بچہ کو غلام بھی مانا جاتا ہے تاکہ دونوں فریق کا پورا لحاظ ہو جائے۔یعنی بچہ کو اس کی قیمت دے کر آزاد مان لیا جاتا ہے۔

ثم الولد حاصل الخ پھر معلوم ہونا چاہیئے کہ یہ بچہ اپنے باپ کے پاس کسی ظلم وزیادتی کے بغیر ہی آیا ہے پھر بھی اس بچہ کی قیمت کا یہ باپ اس لئے ضامن بنایا جاتا ہے کہ اپنے بچہ کی اس قیمت کا اعتبار ہوگا جو خصومت کے دن ہوگی۔کیونکہ اسی دن اس باپ نے مستحق کے پاس جانے سے روکا ہے۔ولو مات الولد الخ۔اور اگر خصومت کی نوبت آنے سے پہلے ہی بچہ مر گیا تو اس کے باپ (مشتری) پر کچھ بھی تاوان واجب نہ ہوگا۔کیونکہ اس کی طرف سے ابھی روکنا نہیں پایا گیا ہے۔(اس لئے کہ مطالبہ نہیں پایا گیا ہے)۔وکذا لو ترك الخ اسی طرح اگر اس بچہ نے کچھ مال چھوڑا ہو تو بھی باپ ضامن نہیں ہوگا۔کیونکہ بچہ کی میراث بچہ کا عوض نہیں ہے۔اور میراث کا یہ مال اس کے باپ کو ملے گا۔کیونکہ اس کے باپ کے حق میں یہ بچہ اصلی اور پیدائشی آزاد ہے۔اس لئے باپ اس مال کا وارث ہوگا۔اور اگر باپ نے اسے قتل کر دیا تو وہ اس کی قیمت کا ضامن ہوگا۔کیونکہ بیٹے کو اس کے مستحق کے پاس بھیجنے میں روکنا پایا گیا۔اسی طرح اگر اس کے باپ کے سوا کسی دوسرے نے اسے قتل کر دیا ہو۔اور باپ نے اس کی دیت لے لی تو بھی ضامن ہوگا۔کیونکہ باپ کو اس کا عوض ملنا خود بچہ ملنے کے برابر ہے۔اور باپ کا دیت کو روکنا بچہ کے روکنے کے برابر ہے۔لہٰذا یہ اس کی قیمت کا ضامن ہوگا۔جیسے کہ بچہ کے زندہ رہنے کی صورت میں باپ ضامن ہوتا تھا۔

ویرجع بقیمۃ الولد الخ اور بچہ کی جتنی بھی قیمت اس نے اس کے مستحق کو بطور تاوان دی ہے وہ اپنے بائع سے واپس مانگ لے گا۔یعنی جس نے اس کے ہاتھ یہ باندی فروخت کر کے اس کو تصرف پر مسلط کیا تھا۔کیونکہ بائع نے اس مشتری کے لئے اس بیع کے عیب سے سالم رہنے کی ضمانت کر لی تھی۔پس بچہ کا تاوان اس سے واپس مانگ لے گا۔جیسے کہ اس کی ماں کا ثمن واپس لے گا۔بخلاف عقر کے یعنی اس باندی سے جو اس نے ہمبستری کی ہے اس کے عوض اس کے مستحق کو دیا ہوا واپس نہیں لے سکتا ہے،کیونکہ باندی سے جو اس نے ہمبستری کی ہے اس کے عوض اس کے مستحق کو دیا ہوا اسے واپس نہیں لے سکتا ہے،کیونکہ باندی سے منافع حاصل کر لینے کی وجہ سے اسے جو مال دینا پڑا تھا اسے بائع سے واپس نہیں لے سکتا ہے۔واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

توضیح:۔اگر ایک شخص نے ایک باندی خریدی۔پھر اسی خریدار کے پاس رہتے ہوئے اسی سے بچہ پیدا ہوا۔اس کے بعد کسی نے اس باندی پر اپنی ملکیت ثابت کر کے اس پر اپنا حق ثابت کر دیا۔ولد المغرور کی تعریف اور اس کا حکم۔تفصیل۔حکم۔دلائل

﴿کتاب الاقرار﴾

قال واذا اقر الحر العاقل البالغ بحق لزمه اقراره مجهولا كان ما اقر به او معلوما، اعلم ان الاقرار اخبار عن ثبوت الحق، وانه ملزمٌ لوقوعه دلالة، الاترى كيف الزم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ماعزا الرجم باقراره وتلك المرأة باعترافها، وهو حجة قاصرة لقصور ولاية المقر عن غيره فيقتصر عليه، وشرط الحرية

ليصح اقراره مطلقا فان العبد الماذون له وان كان ملحقا بالحر في حق الاقرار لكن المحجور عليه لا يصح اقراره بالمال ويصح بالحدود والقصاص لان اقراره عهد موجبا لتعلق الدين برقبته وهي مال المولى فلا يصدق عليه بخلاف الماذون له لانه مسلّط عليه من جهته وبخلاف الحد والدم لانه يبقى على اصل الحرية في ذلك حتى لا يصح اقرار المولى على العبد فيه، ولابد من البلوغ والعقل لان اقرار الصبي والمجنون غير لازم لانعدام اهلية الالتزام الا اذا كان الصبي ماذونا له لانه ملحق بالبالغ بحكم الاذن، وجهالة المقر به لا يمنع صحة الاقرار لان الحق قد يلزمه مجهولا بان اتلف ما لا يدري قيمته او يجرح جراحة لا يعلم ارشها او تبقى عليه باقية حساب لا يحيط به علمه والاقرار اخبار عن ثبوت الحق فيصح به بخلاف الجهالة في المقرله لان المجهول لا يصلح مستحقاً ويقال له بين المجهول لان التجهيل من جهته فصار كما اذا اعتق احد عبديه فان لم يبين اجبره القاضي على البيان لانه لزمه الخروج عما لزمه بصحيح اقراره وذلك بالبيان.

کتاب:۔اقرار کرنے کا بیان

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔اگر کسی آزاد عاقل اور بالغ نے اپنے اوپر کسی حق کا اقرار کر لیا تو وہ حق اس شخص پر لازم ہو جاتا ہے۔خواہ وہ حق مجہول ہو یا معلوم ہو۔ معلوم ہونا چاہئے کہ اقرار کے معنی ہیں۔ کسی حق کو اپنے اوپر ثابت ہونے کی خبر دینا۔اور یہ اقرار آدمی پر لازم کر دیا جاتا ہے۔ کیونکہ اقرار اس بات کی دلیل ہے کہ جس چیز کی خبر دی گئی وہ واقع ہو چکی ہے۔ کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت ماعزؓ کے اپنے بارے میں زنا کا اقرار کر لینے کی وجہ سے ان پر رجم (سنگسار کرنے کو) لازم کر دیا تھا۔اور اس زانیہ عورت پر بھی اس کے اقرار زنا کی وجہ سے رجم لازم کر دیا تھا۔ جیسا کہ بخاری و مسلم رحمہما اللہ نے اس کی روایت کی ہے۔وهو قاصرة الخ پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ اقرار ایک حجت قاصرہ ہے یعنی ایسا اقرار صرف اس کے کرنے والے ہی تک منحصر رہتا ہے اور دوسرے پر لازم نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ اقرار کرنے والے کا اختیار دوسرے سے قاصر رہتا ہے لہٰذا اسکا اقرار صرف اسی کی ذات تک رہتا ہے۔اور آزادی کی شرط اس لئے لگائی گئی ہے تاکہ اس کا اقرار مطلقاً صحیح ہو یعنی مال ہو یا غیر مال ہو سب کو شامل ہو۔ کیونکہ غلاموں میں سے اگرچہ ماذون غلام اقرار کے مسئلہ میں آزاد لوگوں میں شامل ہوتا ہے مگر مجور غلام (جس کے کاروبار کرنے پر دوبارہ پابندی عائد کر دی گئی ہو) کا مالی اقرار صحیح نہیں ہوتا ہے اور حدود و قصاص کا اقرار صحیح ہوتا ہے اس لئے کہ اس مجور غلام کا اقرار بھی لازم کرنے والا معلوم ہوا۔اس حالت میں اگر اس کا مالی اقرار بھی صحیح مان لیا جائے تو اس پر قرضہ لازم رہے گا۔حالانکہ وہ خود ہی اپنے مالک کا مال ہے اس طرح اس کے اقرار سے اس کے مولیٰ پر قرض کی زیادتی ہوگی۔ لہٰذا اس کے اقرار کی تصدیق نہ ہوگی۔ بخلاف ماذون غلام کے کہ اس کا اقرار اس لئے صحیح مان لیا جاتا ہے کہ وہ تو اپنے مولیٰ کی طرف سے اس کے مال کے تصرف میں لگا ہوا ہے۔

وبخلاف الحدو الدم الخ۔اور بخلاف حدود و قصاص کے کہ ان باتوں میں اس کا اقرار صحیح ہوتا ہے کیونکہ مجور غلام کو بھی ان باتوں میں اصلی آزادی باقی رہتی ہے۔ یہاں تک کہ ان حدود و قصاص میں مولیٰ کا اقرار بھی اس کے غلام پر لازم اور صحیح نہیں ہوتا ہے۔ معلوم ہونا چاہیئے کہ مذکورہ شرطوں میں عاقل و بالغ ہونا ضروری شرط ہے کیونکہ بچہ اور دیوانہ کا اقرار لازمی نہیں ہوتا ہے کیونکہ ان لوگوں میں اقرار کرنے کی صلاحیت ہی نہیں ہوتی ہے کہ اپنے اوپر کسی چیز کو لازم کر سکیں۔ لیکن اگر نابالغ کو اس کے ذمہ داروں نے تجارت کی اجازت دی ہو تب اس کا اقرار صحیح ہوگا۔ کیونکہ جس نابالغ کو تجارت کی اجازت ہو جاتی ہے وہ بالغوں کے حکم میں داخل کر لیا جاتا ہے۔وجهالة المقربه الخ معلوم ہونا چاہیئے کہ مقر نے جس چیز کا اقرار کیا ہے اگر وہ مجہول ہو تو بھی اس اقرار کے صحیح ہونے میں کوئی نقصان نہیں ہوتا ہے کیونکہ آدمی کبھی مجہول اور نامعلوم حق کا بھی اقرار کر لیتا

ہے۔ مثلاً کسی کے ایسے مال کو ضائع کردیا جس کی قیمت معلوم نہ ہو۔ یا کسی کو ایسا زخمی کردیا جس کے زخم کا جرمانہ معلوم نہ ہو۔ یا کسی پر اس کے معاملات کے حساب میں کچھ باقی رہ گیا ہو جسے وہ نہیں جانتا ہو پس جیسے کہ مجہول حق کا بیان لازم ہو جاتا ہے اسی طرح مجہول حق کا اقرار بھی جائز ہوتا ہے۔ اور حق کے ثابت ہونے کی خبر دینے ہی کو اقرار کرنا کہا جاتا ہے۔ اس لئے یہ اقرار مجہول چیز کے ساتھ بھی صحیح ہوتا ہے۔

بخلاف الجهالة في المقرله الخ بخلاف اس کے اگر وہ شخص جس کے لئے اقرار کیا گیا ہو خود مجہول ہو تو اقرار صحیح نہ ہوگا۔ کیونکہ جو شخص مجہول یعنی نامعلوم ہو وہ مستحق نہیں ہو سکتا ہے۔ (ف یعنی اگر کسی کے لئے مجہول یا غیر متعین چیز کا اقرار کیا تو یہ صحیح ہوگا۔ ويقال له الخ اور اس اقرار کرنے والے سے یہ کہا جائے گا کہ تم اب اس چیز کو واضح اور متعین کر دو کیونکہ اسی نے مجہول کیا ہے تو یہ صورت ایسی ہو جائے گی جیسے ایک شخص نے اپنے دو غلاموں کے متعلق کہا کہ ان میں سے ایک آزاد ہے۔ (ف کہ اس وقت اس سے کہا جائے گا کہ تم ہی اس ایک شخص کو متعین بھی کر دو کہ جسے تم آزاد کرنا چاہتے ہو۔ فان لم يبين الخ اب اگر اقرار کرنے والے نے بیان نہیں کیا تو قاضی اس کو بیان کرنے پر مجبور کرے گا۔ کیونکہ اس کے صحیح اقرار کرنے کی وجہ سے جو چیز اس پر لازم آئی ہے اس کی ذمہ داری سے نکل جانا بھی اسی پر لازم آتا ہے۔ اور اس کا ذریعہ یہی ہے کہ وہ بیان کردے۔ (ف۔ چنانچہ قاضی اسی حق لازم کی وجہ سے اس پر جبر کرے گا)۔

توضیح:۔ کتاب الاقرار

ایسے شخص کے حق کا اقرار اس پر لازم ہو جاتا ہے۔ اقرار کے معنی۔ اس کی تفصیل۔ حکم، حدود و قصاص کے اقرار کا حکم۔ مقربہ اور مقرلہ میں جہالت کا حکم۔ تفصیل۔ دلائل

قال فان قال لفلان علي شيء لزمه ان يبين ماله قيمة لانه اخبر عن الوجوب في ذمته وما لا قيمة له لا يجب فيها فاذا بين غير ذلك يكون رجوعا، قال والقول قوله مع يمينه ان ادعي المقر له اكثر من ذلك لانه هو المنكر فيه وكذااذا قال لفلان علي حق لما بينا، وكذا لو قال غصبت منه شيئا ويجب ان يبين ما هو مال يجرى فيه التمانع تعويلا علي العادة، ولو قال لفلان علي مال فالمرجع اليه في بيانه لانه هو مجمل ويقبل قوله في القليل والكثير، لان كل ذلك مال فانه اسم لما يتمول به الا انه لا يصدق في اقل من درهم لانه لايعد مالا عرفا، ولو قال مال عظيم لم يصدق في اقل من مائتي درهم، لانه اقر بمال موصوف فلا يجوز الغاء الوصف والنصاب مال عظيم حتي اعتبر صاحبه غنيا به والغني عظيم عند الناس، وعند ابي حنيفةؒ انه لا يصدق في اقل من عشرة دراهم وهي نصاب السرقة، لانه عظيم حيث يقطع به اليد المحترمة وعنه مثل جواب الكتاب، وهذا اذا قال من الدراهم اما اذا قال من الدنانير فالتقدير فيها بالعشرين وفي الابل بخمس وعشرين لانه ادنى نصاب يجب فيه من جنسه وفي غير مال الزكوة بقيمة النصاب

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر کسی نے کہا کہ فلاں شخص کا مجھ پر کچھ باقی ہے۔ تو اس پر لازم ہوگا کہ ایسی چیز سے اپنی بات کی وضاحت کرے جس کی کچھ مالیت اور قیمت ہو۔ کیونکہ اس نے اس بات کا اقرار کیا ہے کہ مجھ پر کچھ باقی ہے یعنی اپنے ذمہ واجب ہونے کی خبر دی ہے۔ اور ایسی چیز جس کی کچھ قیمت نہ ہو وہ آدمی کے ذمہ واجب نہیں ہوتی ہے۔ چنانچہ اس وقت اگر وہ ایسی چیز کا اقرار کرے جس کی کچھ بھی قیمت نہیں ہے تو اس سے اس کا اپنے اقرار سے پھر جانا لازم آئے گا۔ (ف مثلاً اس نے کہا کہ میں نے ایک مٹھی مٹی کا یا سلام کرنے کا حق مراد لیا تھا تو قبول نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے کہا کہ میری مراد مردہ یا سور یا شراب تھی تو ماوراء النہر کے مشائخ کے نزدیک یہ جواب قبول نہ ہوگا۔ کیونکہ ان چیزوں کی کچھ قیمت نہیں ہوتی ہے۔ اور اگر اس نے کہا کہ ایک

پیسہ مراد ہے تو قبول نہ ہوگا۔ قال و القول قوله الخ اور اقرار کرنے والے نے جس کے حق کا اقرار کیا (مقرلہ) اس نے اس مقدار سے زیادہ کا دعویٰ کردیا جتنا کا مقر نے اقرار کیا تھا تو مقر ہی کا قول معتبر ہوگا لیکن قسم کھانے کے بعد کیونکہ یہی مقرلہ کی مقدار کا انکار کرنے والا ہے۔

و كذا اذا قال الخ اور اسی طرح اگر اس نے یہ کہا کہ فلاں شخص کا مجھ پر حق لازم ہے تو بھی ایسی ہی چیز کو بیان کرنا لازم ہوگا جس کی کچھ قیمت بھی ہو۔ و كذا لو قال غصبته الخ اسی طرح اگر یہ کہا کہ میں نے فلاں شخص سے کچھ چیز غصب کرلی ہے تو بھی بیان کرنا واجب ہے۔ تو اس صورت میں بھی کوئی ایسی چیز بیان کرنی اس پر ضروری ہوگی جو مالیت والی ہو۔ اور اس کے لین دین میں روک ٹوک ہوتی ہو۔ جو عادت سے معلوم ہوتی ہے۔ (ف کیونکہ عادت اور معاملات میں غصب کرنا ایسی ہی چیز کے کرنے کو کہا جاتا ہے جو قیمتی مال ہو اور اس کے دینے میں کچھ رکاوٹ ہوتی ہو)۔ ولو قال لفلان علي مال الخ اور اگر یوں کہا کہ مجھ پر فلاں شخص کا مال ہے تو اس اجمال کو دور کرنے کی ذمہ داری بھی اسی کی ہوگی کیونکہ اسی نے مجمل جملہ کہا ہے۔ پھر وہ تھوڑا مال بتائے یا زیادہ بتائے بہر صورت اسی کی بات قبول کی جائے گی۔ کیونکہ کم ہو یا زیادہ سبھی مال کہلاتا ہے۔ کیونکہ مال ایسی ہی چیز کو کہا جاتا ہے جس سے انسان دولتمندی حاصل کرتا ہے۔ لیکن ایک درہم سے کم بتانے سے اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ عوام میں اسے مال نہیں کہا جاتا ہے۔

ولو قال مال عظيم الخ اور اگر اس نے کہا کہ فلاں شخص کا مجھ پر عظیم مال باقی ہے تو دو سو درہم سے کم کہنے کی صورت میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ کیونکہ اس نے ایسے مال کا خود اقرار کیا ہے جو عظیم صفت والا ہو۔ اس لئے اس وصف کو بے اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ اور چونکہ دو سو درہم پر زکوٰۃ لازم آجاتی ہے یعنی وہ نصاب زکوٰۃ ہے اس لئے یہ عظیم مال کہا جائے گا۔ یہاں تک کہ جس شخص کے پاس دو سو درہم کا مال ہو وہ غنی شمار کیا جاتا ہے۔ اور ایسا شخص لوگوں میں غنی اور عظیم سمجھا جاتا ہے۔ وعن ابي حنيفةؒ الخ اور امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت منقول ہے کہ دس درہم سے کم میں اس کی تصدیق نہ ہوگی۔ کیونکہ یہ مقدار نصاب سرقہ ہے۔ اس بناء پر یہ عظیم ہے کہ اتنے مال کی چوری کرنے پر چور کا محترم ہاتھ کاٹا جاتا ہے (اس سے کم میں نہیں) اور امام اعظمؒ سے دوسری روایت اسی کتاب کے جواب کے مطابق ہے۔ یعنی دو سو درہم سے کم ہونے میں اس کی تصدیق نہ ہوگی۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جب کہ اس نے لفظ دراہم منہ سے نکالا ہو۔ اما اذا قال الخ کیونکہ اگر اس نے الدنانير کا لفظ کہا یعنی دیناروں میں سے مال عظیم ہے تو اس میں کم از کم بیس دیناروں کا اندازہ کیا جائے گا۔ وفي الابل الخ اور اگر اس نے من الابل یعنی اونٹوں میں سے مال عظیم کہا تو پچیس اونٹ بیان کرنے سے اس کی تصدیق ہوگی۔ کیونکہ یہی تعداد کم از کم نصاب کا ہے۔ جس پر اسی جنس یعنی اونٹ کا بچہ ہی لازم آتا ہے۔ اور اگر اس نے زکوٰۃ کے مالوں کے سوا کوئی دوسرا مال بیان کیا ہو تو اس میں ایک نصاب کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔

توضیح:۔ اگر کسی نے کہا کہ فلاں کا مجھ پر کچھ باقی ہے۔ یا کچھ حق باقی ہے۔ یا اس کی کچھ چیز غصب کرلی ہے۔ یا فلاں شخص کا مال ہے۔ یا مال عظیم ہے۔ یا دنانیر ہیں۔ یا اونٹ ہیں۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

ولو قال اموال عظام فالتقدير بثلاثة نصب من جنس ما سماه اعتبار الادنى الجمع، ولو قال دراهم كثيرة لم يصدق في اقل من عشرة، وهذا عند ابي حنيفةؒ وعندهما لم يصدق في اقل من مائتين لان صاحب النصاب مكثر حتى وجب عليه مواساة غيره بخلاف ما دونه، وله ان العشرة اقصى ما ينتهي اليه اسم الجمع يقال عشرة دراهم ثم يقال احد عشر درهما فيكون هو الاكثر من حيث اللفظ فينصرف اليه، ولو قال دراهم فهي ثلاثة لانها اقل

الجمع الصحیح الا ان یبین اکثر منها لان اللفظ یحتمله وینصرف الی الوزن المعتاد، ولو قال کذا کذا درهما لم یصدق فی اقل من احد عشر درهما، لانه ذکر عددین مبهمین لیس بینهما حرف العطف واقل ذلک من المفسر احد عشر ولو قال کذا وکذا لم یصدق فی اقل من احد وعشرین لانه ذکر عددین مبهمین بینهما حرف العطف واقل ذالک من المفسر احد وعشرون فیحمل کل وجه علی نظیره ولو قال کذا درهما فهو درهم لانه تفسیر للمبهم، ولو ثلث کذا بغیر واو فاحد عشر لانه لا نظیر له سواه، وان ثلث بالواو فمائة واحد وعشرون، وان ربع یزاد علیها الف لان ذلك نظیره.

ترجمہ:۔اور اگر اس طرح کہا کہ فلاں شخص کے مجھ پر اموال عظیم ہیں تو اس نے جس جنس کے اموال بیان کئے ہوں مثلا درہم و دینار یا اونٹ وغیرہ تو اسی جنس کے تین نصاب کا اندازہ کیا جائے گا کیونکہ کم از کم جمع سے تین مراد لیا جاتا ہے۔اور اگر اردو میں یوں کہا ہو کہ بڑے مال ہوں تو وہی نصاب لازم ہوں گے اور فارسی میں کہنے کا بھی یہی حکم ہوگا۔ کیونکہ اس میں دو کا عدد بھی جمع کا ہوتا ہے۔م۔**ولوقال دراهم کثیرة الخ** اور اگر اس نے کہا کہ مجھ پر دراہم کثیرہ ہیں تو دس درہم سے کم میں اس کی بات نہیں مانی جائیگی۔امام ابو حنیفہؒ کا یہی مسلک ہے۔لیکن صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک دو سو درہم سے کم میں تصدیق نہیں ہوگی۔کیونکہ جس کے پاس نصاب کے برابر مال ہو اس کے پاس مال کثیر ہوتا ہے۔اسی بناء پر اس پر لازم آجاتا ہے کہ اپنے دوسرے حقداروں کی بھی خبر گیری کرے۔ بخلاف اس کے اگر نصاب سے کم ہو تو وہ مال زیادہ نہیں کہلاتا ہے۔اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اسم جمع کا سب سے زیادہ عدد دس ہی ہوتا ہے۔اسی لئے دس درہم کہا جاتا ہے اور اس کے بعد گیارہ کے عدد کو احد عشر کہا جاتا ہے۔اس سے معلوم ہوا کہ لفظ کے اعتبار سے آخری حد دس ہی ہے۔لہٰذا مسئلہ میں اسی کا اعتبار کیا جائے گا۔(ف۔ لیکن اردو زبان میں اس دلیل کو پیش کرنا مشکل بات ہے۔ کیونکہ دس کے بعد دس اور ایک نہیں بولتے ہیں بلکہ دس کے بعد گیارہ اور بارہ کہا جاتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ دس کا عدد آخری نہیں ہے اس بناء پر بظاہر صاحبینؒ کے قول پر ہی فتویٰ ہونا چاہئے

ولوقال دراهم الخ اور اگر یوں کہا کہ مجھ پر دراہم لازم ہیں تو اس سے تین درہم مراد ہوں گے۔ کیونکہ جمع صحیح کا کم سے کم عدد تین ہی ہے۔ لیکن اگر وہ تین سے زیادہ کا لفظ بھی بڑھادے تو صحیح مانا جائے گا۔ کیونکہ لفظ تو اس سے بھی زیادہ کا احتمال رکھتا ہے۔اور درہموں میں وہی وزن مراد ہوگا جو اس علاقہ میں رائج ہو۔(ف۔ تفصیل اس وقت ہوگی جب کہ عربی زبان میں کہا ہو۔ کیونکہ اردو یا فارسی میں تو وہی درہم اور رائج سکہ کا اعتبار ہوگا۔**ولو قال کذا کذا الخ** اور اگر اقرار کرنے والے نے عربی زبان میں کہا: **له علیّ کذا کذادرهما** یعنی اس کے مجھ پر اتنے اتنے درہم ہیں تو گیارہ درہم سے کم میں اس کی تصدیق نہیں ہوگی۔ کیونکہ اس اقرار کرنے والے نے دو مبہم ایسے عدد بیان کئے ہیں جن کے درمیان حرف عطف نہیں ہے۔اور ایسے عددوں میں کم سے کم گیارہ کا عدد ہے۔(ف کیونکہ جو اعداد مرکب اور حرف عطف کے بغیر ہوں تو ان میں کم سے کم احد عشر یعنی گیارہ کا عدد ہے۔

ولوقال کذاوکذ الخ اور اگر کسی نے یوں کہا کہ فلاں کے مجھ پر اتنے اور اتنے درہم ہیں یا کوئی اور چیز بیان کی تو اکیس سے کم میں تصدیق نہو گی کیونکہ اس نے ایسے دو مبہم عدد ذکر کئے جن کا درمیان حرف عطف بھی ہے اور جن عددوں سے اس کی تفسیر بیان کی جائے ان میں کم سے کم عدد اکیس ہے تو ہر وجہ کو اس کی اپنی نظیر پر محمول کریں گے۔اور اگر اس نے عربی زبان میں کہا کہ **علیّ کذا درهما** یعنی مجھ پر اتنا درہم ہے تو وہ صرف ایک ہی درہم ہوگا۔ کیونکہ یہ عدد اس مبہم عدد کی تفسیر ہے۔اور اگر اس نے تین مرتبہ کذا کذا کذا بغیر واو کے بیان کیا تو صرف گیارہ درہم واجب ہوں گے۔ کیونکہ احد عشر کے سوا اس کی کوئی نظیر نہیں ہے۔اور اگر اس نے تین مرتبہ **کذا و کذا و کذا درهما** واو کے ساتھ کہا تو ایک سو اکیس درہم واجب ہوں گے۔ بشرطیکہ عربی زبان میں کہا ہو۔اور اگر اس نے چار مرتبہ **کذا و کذا و کذا درهما** واو کے ساتھ کہا تو ایک ہزار و

ایک سو اکیس درہم واجب ہوں گے کیونکہ یہی عدد اس کی نظیر ہے۔

توضیح:۔ اگر کسی نے اقرار کرتے ہوئے کہا کہ فلاں کے مجھ پر اموال عظیم ہیں (عربی یا اردو میں)۔ اور اگر کہا کہ مجھ پر دراہم کثیرہ ہیں۔ اور اگر یوں کہا کہ مجھ پر دراہم ہیں۔ اور اگر عربی میں یوں کہا له عليّ كذا. كذا درهما۔ یا یوں کہا کذا و کذا درهمًا (واو عطف کے ساتھ)۔ اور اگر کذا کذا کذا درہما تین بار کہا یا چار بار کہا۔ واو عطف کے ساتھ۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل۔

قال وان قال له علي او قبلي فقد اقر بالدين لان علي صيغة ايجاب وقبلي ينبيء عن الضمان علي مامر في الكفالة، ولو قال المقر هو وديعة ووصل صُدق لان اللفظ يحتمله مجازا حيث يكون المضمون حفظه والمال محله فيصدق موصولا لا مفصولا قال وفي بعض نسخ المختصر في قوله قِبَلي انه اقرار بالامانة لان اللفظ ينتظمها حتى صار قوله لاحق لي قبل فلان ابراءً عن الدين والامانة جميعا والامانة اقلها، والاول اصح، ولو قال عندي او معي او في بيتي او كيسي او في صندوقي فهو اقرار بامانة في يده لان كل ذلك اقرار بكون الشيء في يده وذلك يتنوع الى مضمون وامانة فيثبت اقلهما.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر کسی مقر نے یوں کہا له عليَّ یا له قِبَلي۔ یعنی اس کا مجھ پر ہے یا اس کا میری جانب ہے تو اس طرح کہہ کر اس نے قرضہ کا اپنے اوپر اقرار کرلیا۔ یعنی اگر اقرار کرنے والے نے کہا کہ مجھ پر زید کے سو درہم ہیں یا یوں کہا کہ میری جانب ہیں تو لفظ "مجھ پر" یا "میری جانب" کہنے سے اپنے قرض دار ہونے کا اقرار ہوتا ہے۔ کیونکہ (مجھ پر) کا لفظ اپنے اوپر کسی کو واجب کرنے ہی کے لئے بولا جاتا ہے۔ اسی طرح (میری جانب) بھی ایسا لفظ ہے کہ کسی کا اس سے ضامن ہونا معلوم ہوتا ہے۔ جیسا کہ کفالت کے باب میں شروع میں بیان کیا جاچکا ہے۔ اور اگر اقرار کرنے والے نے کہا کہ وہ میرے پاس ودیعت ہے اور اس لفظ کو اپنے کلام میں ملادیا جب بھی اس کی بات کی تصدیق کی جائے گی۔ یعنی مثلاً کہا کہ زید کے مجھ پر سو درہم یا میری جانب ہیں اور وہ ودیعت کے طور پر ہیں تو بھی اس کے قول کی تصدیق کی جائے گی۔ کیونکہ پہلا کلام اس کا بھی مجازاً احتمال رکھتا ہے۔ کیونکہ حفاظت ودیعت کا ضامن ہوتا ہے۔ اور مال حفاظت کا محل ہوتا ہے۔ پس جب دونوں کو ملاکر ودیعت کہدے تو اس کی تصدیق ہوگی۔ اور اگر علیحدہ علیحدہ بیان کرے تو اس کی تصدیق نہ ہوگی۔

اور مختصر قدوری کے بعض نسخوں میں یوں لکھا ہے کہ اگر اس نے یوں کہا کہ میری جانب ہے تو اس سے امانت کا اقرار ہوگا۔ کیونکہ یہ لفظ امانت اور قرضہ دونوں میں مستعمل ہے۔ یہاں تک کہ اگر کسی نے کہا کہ فلاں شخص کی جانب میرا کچھ حق نہیں ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ شخص قرضہ اور امانت دونوں سے بَری ہے۔ پس جب کہ لفظ میری جانب کہنے میں قرضہ اور امانت دونوں کا احتمال ہوا حالانکہ ان دونوں میں سے امانت کمتر ہے تو اسی یقینی بات پر اقرار محمول ہوگا۔ لیکن پہلا قول صحیح ہے۔ یعنی میری جانب کہنے سے قرضہ ہی مراد ہوگا۔ اور اگر اقرار کرنے والے نے کہا کہ فلاں کے سو روپے میرے پاس ہیں یا میرے ساتھ ہیں یا میرے گھر میں یا میرے بیگ اور تھیلی میں یا میرے صندوق میں ہیں تو اس سے اس کے قبضہ میں ہونے کا اقرار ہوگا۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک لفظ سے فلاں کے روپے میرے ذمہ ہونے کا اقرار ہے۔ اس کی دو صورتیں ہوسکتی ہیں یعنی ضمانت کے طور پر ہو یا امانت کے طور پر پس ان دونوں میں سے جس میں کمتر ذمہ داری ہوگی وہ ثابت ہوگی۔ کیونکہ وہی یقینی صورت ہوگی۔ کہ اس سے کم نہیں ہوسکتی ہے۔ جو کہ امانت ہے۔ اسی لئے امانت کا حکم ہوگا۔

توضیح:۔اگر کسی نے کہا له علیّ یا له قِبلی۔اگر اس کے بعد اس نے کہا کہ وہ ودیعت کے طور پر ہیں۔اگر کسی نے کہا کہ فلاں کی جانب میرا کچھ نہیں ہے۔اگر کہا کہ فلاں کے سو روپے میرے گھر میں یا میرے صندوق میں ہیں۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔دلائل

ولو قال له رجل لي عليك الف فقال اتزنها او انتقدها او اجّلني بها او قضيتكها فهو اقرار لان الهاء في الاول والثاني كناية عن المذكور في الدعوى فكانه قال اتزن الالف التي لك علي حتى لو لم يذكر حرف الكناية لا يكون اقرارًا لعدم انصرافه الى المذكور والتاجيل انما يكون في حق واجب والقضاء يتلو الوجوب ودعوى الإبراء كالقضاء لما بينا وكذا دعوى الصدقة والهبة لان التمليك يقضي سابقة الوجوب وكذا لو قال احلتك بها على فلان لانه تحويل الدين قال ومن اقر بدين مؤجل فصدقه المقر له في الدين وكذبه في التاجيل لزمه الدين حالا لانه اقر على نفسه بمال وادعى حقا لنفسه فيه فصار كما اذا اقر بعبد في يده وادعى الاجارة بخلاف الاقرار بالدراهم السود، لانه صفة فيه، وقد مرت المسالة في الكفالة. قال ويستحلف المقر له على الاجل لانه منكر حقا عليه واليمين على المنكر.

ترجمہ:۔اور قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔اگر زید نے بکر سے کہا کہ تم پر میرے ہزار درہم ہیں۔جواب میں بکر نے کہا کہ تم ان کو تول لو۔یا نقد پر کرلو۔یا مجھے ذرا مہلت دو۔یا میں نے ان کو ادا کر دیا ہے۔تو اس سے قرضہ کا اقرار سمجھا جائے گا۔کیونکہ ان میں سے ہر جملہ میں جو ضمیر ہے اس کا مرجع وہی ہزار درہم ہیں جن کا دعویٰ میں ذکر ہوا ہے۔اس طرح گویا اس نے یوں کہا کہ تمہارے وہ ہزار درہم جو مجھ پر باقی ہیں ان کو تول لو۔یہاں تک کہ اگر اس نے وہ ضمیر ذکر نہیں کی تو یہ اقرار نہ ہوگا۔کیونکہ اس دعویٰ میں جو مال مذکور ہے اس کی طرف مرجع نہ ہوگا۔لیکن مہلت دینا تو ایسے ہی حق میں ہو سکتا ہے جو واجب ہوتا ہے۔اور ادا کر دینا تو یہ واجب ہونے کے بعد ہی ہوتا ہے۔اور اگر بکر نے بَری کرنے کا دعویٰ کیا تو ایسا ہوگا جیسے کہ ادا کرنے کا دعویٰ کیا۔کیونکہ واجب ہونے کے بعد ہی بری کیا جاتا ہے۔اسی طرح اگر بکر نے دعویٰ کیا کہ تم نے مجھے صدقہ میں دیئے یا ہبہ کیے ہیں تو بھی واجب ہونے کا اقرار ہے۔کیونکہ وہ پہلے واجب ہوئے تب اس نے قرض دار کو مالک بنایا۔اسی طرح اگر بکر نے کہا کہ میں نے اس تمہارے مال کو فلاں شخص مثلاً زید کے حوالہ کر دیا یا اس کے ذمہ کر دیا ہے۔تو بھی اس سے قرضہ کا اقرار ہوگا۔کیونکہ یہ تو ایک ذمہ سے دوسرے کے ذمہ منتقل کرنے کے معنی میں ہے۔

قال ومن اقرّ الخ اگر کسی نے اپنے اوپر کسی کے میعادی قرضہ ہونے کا اقرار کیا تب جس کے نام کا اقرار کیا ہے اس نے قرضہ کے بارے میں اس کی بات کی تصدیق کی لیکن اس کی میعاد کے بارے میں اس کی تکذیب کر دی تو اس اقرار کرنے والے پر وہ قرضہ فی الحال لازم ہوگا۔کیونکہ اس نے اپنے اوپر مال واجب ہونے کا اقرار کیا ہے۔پھر اس میں اپنی ذات کے لئے ایک حق کا دعویٰ کیا یعنی یہ کہ قرضہ تو ایسا ہے جو میعادی ہے یعنی کسی خاص وقت پر ادائیگی لازم ہوگی۔لہٰذا اس دعویٰ میں اس کی تصدیق نہیں ہوگی۔تو صورت ایسی ہوگئی جیسے کہ کسی نے یوں کہا ہو کہ یہ غلام جو میرے قبضہ میں ہے فلاں شخص کی ملکیت ہے۔اور اگر یہ دعویٰ کیا کہ یہ غلام میرے پاس اجارہ کے طور پر ہے۔تو یہ اقرار اس پر لازم ہو جائے گا لیکن اجارہ کے دعویٰ کی تصدیق نہ ہوگی۔بخلاف اس کے اگر کسی شخص کے بارے میں اقرار کیا کہ میرے ذمہ فلاں شخص کے سیاہ درہم ہیں۔یعنی مجھ پر فلاں شخص کے سو درہم لازم ہیں مگر وہ سفید نہیں ہیں بلکہ سیاہ ہیں تو اس کی تصدیق کی جائے گی۔کیونکہ سیاہ ہونا درہموں کی ایک قسم یا ایک صفت ہے۔یہ مسئلہ باب الکفالۃ میں گذر چکا ہے۔قال ویستحلف الخ اور جس کے بارے میں اقرار کیا گیا ہے (مقرلہ) کے انکار کرنے پر اس سے قسم لی جائے گی۔کیونکہ وہ خود پر ایک حق سے انکار کرتا ہے۔اور جو انکار کرتا ہے اس پر قسم لازم آتی ہے۔

توضیح:۔اگر زید نے بکر سے کہا کہ تم پر میرے ہزار درہم ہیں۔ جواب میں بکر نے کہا انہیں گن لو یا ذرا مہلت دو۔ یا میں نے ادا کر دئے ہیں۔ یا اس نے بری ہونے کا دعوی کیا۔ یا یوں کہا کہ تم نے مجھے وہ صدقہ کے طور پر دئے یا ہبہ کئے تھے۔ اگر کسی نے خود پر میعادی قرضہ ہونے کا اقرار کیا۔ مگر اس مقرلہ نے اس کے قرضہ کی تو تصدیق کر دی مگر میعادی ہونے کا انکار کیا۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل

وان قال له علي مائة ودرهم لزمه كلها دراهم ولو قال مائة وثوب لزمه ثوب واحد والمرجع في تفسير المائة اليه، وهو القياس في الاول وبه قال الشافعيؒ لان المائة مبهمة والدرهم معطوف عليها بالواو العاطفة لا تفسير لها فبقيت المائة على ابهامها كما في الفصل الثاني وجه الاستحسان وهو الفرق انهم استثقلوا تكرار الدرهم في كل عدد واكتفوا بذكره عقيب العددين وهذا فيما يكثر استعماله وذلك عند كثرة الوجوب بكثرة اسبابه وذلك في الدراهم والدنانير والمكيل والموزون واما الثياب فلا يكال ولا يوزن فلا يكثر وجوبها فبقي على الحقيقة، وكذا اذا قال مائة وثوبان لما بينا، بخلاف ما اذا قال مائة وثلاثة اثواب لانه ذكر عددين مبهمين واعقبهما تفسيرا اذ الاثواب لم تذكر بحرف العطف فانصرف اليهما لاستوائهما في الحاجة الى تفسير فكان كلها ثيابا.

ترجمہ:۔اور اگر یوں کہا کہ مجھ پر فلاں شخص کے سو اور ایک درہم ہے۔ تو اس پر یہ پورے کے پورے درہم یعنی ایک سو ایک درہم لازم ہوں گے۔ اور اگر اس نے کہا کہ ایک سو اور ایک کپڑا ہے تو اس پر صرف ایک کپڑا لازم آئے گا۔ پھر سو کے عدد کی تفسیر اسے کرنے کو کہا جائے گا کہ کون سی چیز ایک سو لازم ہے۔ چنانچہ امام شافعیؒ کا قول بھی یہی ہے۔ کیونکہ یہاں پر ایک سو کا عدد مبہم ہے اس کے بعد واو عطف ہونے سے وہ معطوف علیہ ہے۔ اور اس کی تفسیر نہیں ہے۔ لہٰذا سو کا عدد اپنے ابہام پر باقی رہ جائے گا۔ جیسے کہ دوسری صورت میں ہے۔ (ف۔ لیکن ہم نے اس قیاس کو چھوڑ کر استحسان پر عمل کیا ہے۔ م۔ اس جگہ استحسان پر عمل کرنے کی وجہ جس سے کہ ان دونوں صورتوں میں فرق بھی معلوم ہوتا ہے یہ ہے کہ لوگوں نے ہر عدد کے بعد لفظ درہم کے بولنے کو ثقیل سمجھا ہے۔ اور دونوں عددوں کے بعد صرف ایک بار ذکر کرنے کو کافی سمجھا ہے۔ اور یہ صرف اسی صورت میں ہے جس کا استعمال بہت ہو۔ اور استعمال بہت ہونے کی صورت اسی وقت میں ہوتی ہے کہ اسباب کثیرہ ہونے کی وجہ سے واجب ہونا بہ کثرت ہو۔ اور یہ بات درہم و دینار اور کیلی و وزنی چیزوں میں ہوتی ہے۔ لیکن کپڑے اور ایسی چیزیں جو کیل یا وزن نہیں کی جاتی ہیں تو یہ چیزیں لوگوں کے ذمہ میں زیادہ واجب نہیں ہوتی ہیں۔

اس لئے ان مواقع میں یہ چیزیں عام اور حقیقی بول چال پر ہی محمول ہوتی رہینگی۔ اسی طرح اگر یوں کہا کہ سو اور دو کپڑے ہیں تو بھی مذکورہ دلیل کی بناء پر یہی حکم باقی رہے گا۔ اس کے برخلاف اگر یوں کہا ایک سو اور تین کپڑے ہیں کیونکہ کہنے والے نے ان الفاظ سے پہلے دو مبہم عدد بیان کئے اس کے بعد ان کی تفسیر بھی بیان کر دی۔ کیونکہ لفظ جمع کے ساتھ کپڑے کا ذکر حرف عطف کے ساتھ نہیں ہے اس تفسیر کو دونوں عددوں کے ساتھ متعلق کیا جائے گا۔ کیونکہ ان دونوں عددوں کو ہی ایک تفسیر کی ضرورت ہے۔ لہٰذا وہ سارے کے سارے ہی کپڑے مانے جائینگے۔ (ف۔ معلوم ہونا چاہئے کہ ان مسائل کی تفصیل اس طرح ہوگی کہ اگر کہنے والے نے اپنا جملہ عربی زبان میں ادا کیا ہے مثلاً ماۃ و درھم تو اس میں یہ احتمال رہ جاتا ہے کہ اس میں ماۃ کی تفسیر درہم کے سوا کوئی دوسری چیز ہو۔ لیکن ہم یہ دیکھتے ہیں کہ بول چال میں کبھی ایسی چیزیں بھی آجاتی ہیں جن کی ضرورت اکثر

و بیشتر ہوتی رہتی ہے اس لئے ان میں ماۃ کے ساتھ بار بار درہم کا لفظ استعمال نہیں کیا جاتا ہے بلکہ اس سے احتراز ہی کیا جاتا ہے اور مثلاً ایک ہی مرتبہ ماۃ درھم بول دیا جاتا ہے۔ اور چونکہ لفظ درہم کا استعمال بہت زیادہ ہوتا ہے اس لئے یہی حکم ہے کہ سب درہم ہیں۔ بخلاف ماۃ اور ثوب کہنے کے اس میں ثوب یعنی کپڑا ایسی چیز نہیں ہے کہ اس کا استعمال زبان پر بہت زیادہ ہوتا ہو۔

پس اگر سو کپڑے ہوئے تو ماۃ ثوب و ثوب کہدیا جاتا ہے۔ لہٰذا ماۃ سے اس کی مراد کچھ اور چیز ہے۔ یہ اس وقت کہ جو مذکور ہے وہ سب کی تفسیر ہوتے میں اصل زبان کے خلاف ہو۔ اور اگر ایسا ہو مثلاً یوں کہا کہ ماۃ و ثلثۃ اثواب۔ یعنی اثواب لفظ جمع ہو تو یہ ثلثۃ کے لئے مع ماۃ کے تفسیر ہو سکتی ہے۔ پس یہ سب کی تفسیر ہوگی۔ اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ تفصیل عربی زبان کے مطابق ہے کہ اس میں اسی طرح کا استعمال ہوتا ہے۔ بخلاف اردو زبان میں بول چال کے کہ اگر کسی نے کہا کہ فلاں شخص کے مجھ پر ایک سو ایک روپیہ ہے تو اس سے مراد ہوگی کہ وہ تمام کے تمام روپے ہی ہیں۔ اور اگر یوں کہا کہ ایک سو ہے اور ایک روپیہ ہے تو اس وقت اس سو کی اسے تفسیر بیان کرنی ہوگی۔ اور ایک سو تین کپڑے کہنے میں بھی یہی حکم ہے۔ الحاصل اگر صرف عطف ہے تو علیحدہ شئی ہے۔ اور اگر عطف کے بغیر ہے تو اس سے عین اول ہی سمجھا جائے گا۔ فافہم واللہ تعالٰی اعلم بالصواب۔ م۔

توضیح:۔ اگر کسی نے کہا کہ مجھ پر فلاں کے سو اور ایک درہم ہے۔ یا یوں کہا کہ مجھ پر ایک سو اور ایک کپڑا ہے۔ یا ایک سو اور دو کپڑے ہیں یا ایک سو اور تین کپڑے ہیں اور اگر یہی باتیں عربی زبان میں کہی گئی ہوں۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال ومن اقر بتمر في قوصرة لزمه التمر والقوصرة وفسره في الاصل بقوله غصبت تمرا في قوصرة ووجهه ان القوصرة وعاء وظرف له وغصب الشيء وهو مظروف لا يتحقق بدون الظرف فيلزمانه، وكذا الطعام في السفينة والحنطة في الجُوالق بخلاف ما اذا قال غصبت من قوصرة لان كلمة من للانتزاع فيكون اقرار بغصب المنزوع. قال ومن اقر بدابة في اصطبل لزمه الدابة خاصة لان الاصطبل غير مضمون بالغصب عند ابي حنيفةؒ وابي يوسفؒ وعلى قياس قول محمدؒ يضمنهما، ومثله الطعام في البيت. قال ومن اقر لغيره بخاتم لزمه الحلقة والفص لان اسم الخاتم يشمل الكل ومن اقر له بسيف فله النصل والجَفن والحمائل لان الاسم ينطوي على الكل ومن اقر بحجلة فله العيدان والكسوة لاطلاق الاسم على الكل عرفا.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنے ذمہ کسی کے چھواروں کا ایک تھیلے میں ہونے کا اقرار کیا تو اس پر اس کے تھیلے کے ساتھ چھوہارے بھی لازم ہوں گے۔ اور امام محمدؒ نے اصل یعنی مبسوط میں اس کی تفصیل اس طرح بیان کی ہے کہ اقرار کرنے والے نے کہا ہے کہ میں نے زنبیل میں رکھے ہوئے غصب کئے ہیں۔ اس طرح تفسیر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ زنبیل ان چھواروں کے لئے ظرف ہو رہا ہے۔ اور جو چیز کسی ظرف میں ہو اس کو اس کے ظرف کے بغیر غصب نہیں کیا جا سکتا ہے۔ لہٰذا وہ چھوارے اس زنبیل کے ساتھ ہی لازم ہوں گے۔ اسی طرح اگر کشتی میں غلہ اور گون یا خیر جبین میں گیہوں کا اقرار کیا تو بھی یہی حکم ہوگا۔ بخلاف اس کے اگر اس نے کہا کہ میں نے زنبیل میں سے خرمہ غصب کئے تو اس کی زنبیل لازم نہ ہوگی۔ کیونکہ زنبیل میں سے کہنے کے معنی یہ ہیں کہ اس میں سے نکالا ہے۔ اس لئے اس میں سے جو چیز نکالی گئی ہے صرف اسی کے غصب کرنے کا اقرار ہوگا۔

قال ومن اقر بدابة الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر کسی نے اصطبل میں سے گھوڑا وغیرہ کے نکالنے کا اقرار کیا تو فقط وہی جانور یا گھوڑا اس پر لازم ہوگا۔ کیونکہ امام اعظمؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اصطبل کو غصب کر لینے سے اس کا ضمان لازم نہیں ہوتا ہے یعنی اس کا غصب ہی ممکن نہیں ہوتا ہے۔ مگر امام محمدؒ کے قول پر قیاس کرنے سے لازم آتا ہے کہ غاصب ان

گھوڑوں کے ساتھ اصطبل کا بھی ضامن ہو جائے۔ اسی طرح اگر کوٹھری یا کمرہ میں غلہ غصب کرنے کا اقرار کیا تو بھی یہی حکم ہوگا۔ قال ومن اقرّ لغیرہ الخ اور قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے دوسرے کے لئے اپنے ذمہ ایک انگوٹھی کا اقرار کیا تو اس کے ذمہ انگوٹھی کا حلقہ اور اسکا نگینہ دونوں چیزیں لازم آجائینگی۔ کیونکہ انگوٹھی بولنے سے یہ دونوں چیزیں شامل ہوتی ہیں۔ ومن اقر له بسیف الخ اور اگر دوسرے کے لئے اپنے ذمہ ایک تلوار کا اقرار کیا تو اس اقرار کرنے والے پر اصل تلوار (پھل) اس کی نیام اور اس کا پرتلہ (حمائل) سب لازم آجائے گا۔ کیونکہ یہ نام یعنی لفظ سیف میں یہ سب چیزیں داخل ہوتی ہیں۔ ومن اقر بحجلة الخ اور اگر کسی نے کسی کے چھپر کھٹ کا اقرار کیا تو اس کے ذمہ اس کے مالک کی مسہری کی لکڑی اور اس کا پردہ وغیرہ سب لازم آئے گا۔ کیونکہ عرف عام میں لفظ حجلۃ میں یہ ساری چیزیں شامل ہوتی ہیں۔

توضیح:۔ اگر کسی نے اپنے ذمہ کسی کے چھواروں کا مع اس کے تھیلے میں ہونے کا ذکر کیا۔ اگر کسی نے کسی کے اصطبل میں سے گھوڑا نکال لینے کا اقرار کیا۔ یا گھوڑے کو اس کی کوٹھری میں غصب کرنے کا اقرار کیا۔ اگر اپنے ذمہ کسی کی انگوٹھی ہونے کا اقرار کیا۔ یا تلوار ہونے کا یا چھپر کھٹ ہونے کا اقرار کیا۔ تفصیل مسائل۔ احکام۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

ع۔ گون خرجین۔ گدھوں یا بیلوں وغیرہ پر غلہ وغیرہ بھرنے کا تھیلا۔ جو ٹاٹ یا بکری وغیرہ کے بالوں کو یا رسیوں سے بنا ہوا ہوتا ہے (فیروز اللغات) انوار الحق قاسمی۔

وان قال غصبت ثوبا في منديل لزماه جميعا، لانه ظرف لان الثوب يلف فيه وكذا لو قال عليّ ثوب في ثوب لانه ظرف بخلاف قوله درهم في درهم حيث يلزمه واحد لانه ضرب لا ظرف. وان قال ثوب في عشرة اثواب لم يلزمه الا ثوب واحد عند ابي يوسفؒ وقال محمدؒ لزمه احد عشر ثوبا، لان النفيس من الثياب قد يلف في عشرة اثواب فامكن حمله على الظرف، ولابي يوسفؒ ان حرف في يستعمل في البين والوسط ايضا، قال الله تعالى ﴿فادخلي في عبادي﴾ اى بين عبادى فوقع الشك والاصل براءة الذمم على ان كل ثوب موعىً، وليس بوعاء فتعذر حمله على الظرف فتعين الاول محملا. ولو قال لفلان علي خمسة في خمسة يريد الضرب والحساب لزمه خمسة، لان الضرب لا يكثر المال، وقال الحسنؒ يلزمه خمسة وعشرون وقد ذكرناه في الطلاق، ولو قال اردت خمسة مع خمسة لزمه عشرة لان اللفظ يحتمله، ولو قال له علي من درهم الى عشرة او قال ما بين درهم الى عشرة لزمه تسعة عند ابي حنيفةؒ فيلزمه الابتداء وما بعده وتسقط الغاية، وقالا يلزمه العشرة كلها فيدخل الغايتان، وقال زفر يلزمه ثمانية ولا يدخل الغايتان ولو قال له من داري ما بين هذا الحائط الى هذا الحائط فله ما بينهما وليس له من الحائطين شيء وقد مرت الدلائل في الطلاق.

ترجمہ:۔ اور اگر اقرار کرنے والے نے کہا کہ میں نے کپڑے کا تھان رومال میں غصب کیا ہے تو دونوں چیزیں اس پر لازم ہوں گی۔ کیونکہ فی الحال یہ رومال ہی اس کا ظرف ہو رہا ہے۔ کیونکہ اس میں کپڑا لپیٹا جاتا ہے۔ اسی طرح اگر اس نے یوں کہا کہ میرے اوپر ایک کپڑے میں لپیٹا ہوا تھان ہے۔ تو بھی وہ تھان مع کپڑے کے لازم ہوگا۔ بخلاف اس کے اگر یوں کہا کہ درہم در درہم ہے تو ایک ہی درہم لازم ہوگا۔ کیونکہ یہ تو ضرب کا حساب ہے اور ایک درہم دوسرے درہم کا کبھی ظرف نہیں ہوتا ہے۔ وان قال ثوب في عشرة الخ اور اگر اس نے کہا کہ فلاں کا مجھ پر ایک کپڑا دس کپڑوں میں ہے تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کے ذمہ صرف ایک ہی کپڑا لازم آئے گا۔ اور یہی قول امام ابو حنیفہؒ کا بھی ہے۔ الکافی)۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس پر گیارہ کپڑے لازم آئینگے۔ کیونکہ کبھی بہت متبرک یا عمدہ قیمتی کپڑے کو اس کپڑوں میں لپیٹا جاتا ہے۔ اس طرح ان دس کپڑوں کو اس ایک کپڑے کے

لئے ظرف کہنا ممکن ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ (لفظ میں) کا استعمال درمیان اور بیچ کے معنی میں بھی آتا ہے جیسا کہ فرمان باری تعالٰی میں ہے۔

فاد خلي في عبادي یعنی میرے بندوں میں داخل ہو جاؤ۔ اس طرح ایک شک پیدا ہو گیا ہے کہ شاید یہاں مراد یہ ہو کہ ایک ایسا کپڑا دس کپڑوں میں ہے۔ اس کی اصل یہ ہے کہ ذمہ سے بری رہے۔ لہٰذا جب تک کسی خاص دلیل سے ثابت نہ ہو جائے تب تک وہ دس کپڑوں کے لازم ہونے سے بری رہے گا۔ اس کے علاوہ یہ کپڑا ظرف نہ ہو کر مظروف ہی ہو گا۔ اس لئے ظرف پر محمول کرنا محال ہو گا۔ لہٰذا صرف معنی اول (یعنی فی درمیان کے معنی میں ہونا) ہی متعین ہو گئے۔ (ف۔ یعنی دس کپڑوں میں سے ایک ہی کپڑا نکالا ہے)۔ ولو قال لفلان عليّ خمسة الخ اور اگر اس نے کہا کہ فلاں شخص کے مجھ پر پنج در پنج ہیں اس طرح سے اس کے کہنے کا مطلب ضرب اور حساب کا ہو تو صرف پانچ ہی لازم ہوں گے۔ کیونکہ حساب میں ضرب کرنے سے مال کی زیادتی ہرگز نہیں ہوتی ہے بلکہ اس کے اجزاء کی زیادتی ہو جاتی ہے۔ یعنی مال کے اتنے ٹکڑے ہو جائینگے۔ لیکن اصل میں زیادتی نہ ہو گی۔ اور حسن بن زیادؒ نے فرمایا ہے کہ اس پر پچیس لازم آئینگے۔ اس بحث کو ہم کتاب الطلاق میں پہلے بھی بیان کر چکے ہیں۔

ولو قال اردت خمسة الخ اور اگر اس نے کہا کہ میری مراد یہ تھی کہ پانچ مع پانچ کے ہیں تو اس پر دس لازم ہوں گے۔ کیونکہ لفظ میں اس کا بھی احتمال ہے۔ ولو قال له علي من درهم الخ اور اگر اس نے کہا کہ فلاں شخص کے مجھ پر ایک سے دس تک ہیں۔ یا یوں کہا کہ ایک سے دس درہم کے درمیان ہیں تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر نو درہم لازم ہوں گے یعنی پہلا اور اس کے بعد کے سوائے آخری کے سب یعنی نو لازم ہوں گے۔ آخری لازم نہ ہو گا۔ اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ اس پر پورے دس درہم لازم ہوں گے اس طرح اس میں ابتدا اور انتہاء دونوں داخل ہوں گے۔ اور زفرؒ نے فرمایا ہے کہ اس پر آٹھ درہم لازم ہوں گے۔ یعنی ابتداء اور انتہاء دونوں خارج ہوں گے۔ ولو قال له من داري الخ اور اگر اس نے کہا کہ فلاں شخص کے میرے ذمہ میرے گھر میں اس دیوار سے اس دیوار تک ہے۔ تو ان دونوں دیواروں کے درمیان جو کچھ ہے وہ سب اس شخص کا ہو گا۔ لیکن ان دونوں دیواروں میں سے کچھ نہیں ملے گا۔ اس کے دلائل کتاب الطلاق کے باب ایقاع الطلاق میں گذر چکے ہیں۔

توضیح:۔ اگر کسی نے کہا کہ میں نے کپڑے کا تھان رومال میں غصب کیا ہے۔ یا میرے اوپر کپڑے میں لپٹا ہوا تھان ہے۔ یا مجھ پر درہم در درہم ہے۔ یا ایک کپڑا دس کپڑوں میں ہے۔ یا مجھ پر پنج در پنج ہیں اگر اس سے اس کی مراد پانچ مع پانچ کے ہیں۔ یا یہ کہ مجھ پر ایک سے دس تک ہیں۔ یا ایک سے دس درہم کے درمیان ہیں۔ یا میرے ذمہ میرے گھر میں اس دیوار سے اس دیوار تک ہے۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

فصل. قال ومن قال لحمل فلانة علي الف درهم فان قال اوصى له فلان او مات ابوه فورثه فالاقرار صحيح، لانه اقر بسبب صالح لثبوت الملك له، ثم اذا جاء ت به حيا في مدة يعلم انه كان قائما وقت الاقرار لزمه، وان جاء ت به ميتا فالمال للموصي والمورث حتى يقسم بين ورثته، لانه اقرار في الحقيقة لهما وانما ينتقل الى الجنين بعد الولادة ولم ينتقل ولو جائت بولدين حيين فالمال بينهما ولو قال المقر باعني او اقرضني لم يلزمه شيء، لانه بين سببا مستحيلا. قال فان ابهم الاقرار لم يصح عند ابي يوسفؒ وقال محمدؒ يصح، لان الاقرار من الحجج، فيجب اعماله وقد امكن بالحمل على السبب الصالح ولابي يوسفؒ ان الاقرار مطلقه ينصرف الى الاقرار بسبب التجارة ولهذا حمل اقرار العبد الماذون واحد المتفاوضين عليه فيصير كما اذا

صرح به. قال ومن اقر بحمل جارية او حمل شاة لرجل صح اقراره ولزمه لان له وجها صحيحا وهو الوصية به من جهة غيره فحمل عليه. قال ومن اقر بشرط الخيار بطل الشرط لان الخيار للفسخ والاخبار لا يحتمله ولزمه المال لوجود الصيغة الملزمة ولم ينعدم بهذا الشرط الباطل وما فى معناه

ترجمہ :۔ فصل۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کہا فلاں عورت کے پیٹ میں جو بچہ ہے اس کے ہزار درہم مجھ پر لازم ہیں۔ اب اگر اس نے یوں کہا کہ فلاں شخص نے اس حمل کے واسطے وصیت کی ہے یا اس شخص کا باپ مر گیا تھا جس کا حصہ میراث اس نے پایا ہے۔ تو اس اقرار کو صحیح کہا جائے گا۔ کیونکہ اس نے اس حمل کے لئے ملکیت ثابت ہونے کا ایک صالح اور صحیح سبب بیان کیا ہے۔ثم اذا جائت الخ پھر اگر اس اقرار کے بعد اسی عورت نے اس بچہ کو اتنی مدت کے بعد زندہ جنا جس سے یہ بات معلوم ہو کہ اس اقرار کے وقت یہ بچہ پیٹ میں موجود تھا۔ تو اس مقر نے جو کچھ بھی اقرار کیا ہے وہ اس پر لازم ہو جائے گا۔ اور اگر وہ بچہ اس کے پیٹ سے مردہ پیدا ہوا تو یہ مال وصیت کرنے والے کا یا مورث کا ہو جائے گا۔ اس بناء پر وہ مال اس کے وارثوں میں تقسیم کر دیا جائے گا۔ کیونکہ اس اقرار کرنے والے کا یہ اقرار حقیقت میں وصیت کرنے والے یا مورث کے لئے ہے۔ البتہ اس کی وصیت اس بچہ اور حمل کی طرف اس کی پیدائش کے ساتھ ہی منتقل ہو جائے گی۔ لیکن اسی صورت میں کہ وہ زندہ پیدا ہوا ہو اور اگر مردہ ہی پیدا ہوا تو اس کی طرف وصیت منتقل نہ ہو گی۔

ولو جائت بولدین الخ اور اگر اس عورت کو زندہ دو بچے پیدا ہو جائیں تو وہ مال ان دونوں بچوں میں مشترک ہو گا کیونکہ حمل کا لفظ ان دونوں کو شامل ہے۔ اور اگر اقرار کرنے والے نے اس مال کو خود اپنے لئے ہونے کا دعویٰ کرتے ہوئے اس کا یہ سبب بیان کیا ہو کہ اس حمل (پیٹ کے بچہ) نے میرے ہاتھ کوئی چیز بیچی ہے۔ یا مجھے کچھ قرض کے طور پر دیا ہے تو اقرار کرنے والے پر کچھ بھی لازم نہ ہو گا کیونکہ اس نے ایسا سبب بیان کیا ہے جو محال ہے۔ (ف۔ یعنی یہ بات محال ہے کہ پیٹ کا ایسا بچہ کسی کے ہاتھ کوئی چیز بیچ دے یا اسے کچھ قرض میں دے۔قال فان ابهم الاقرار الخ اب اگر اس حمل (پیٹ کے بچہ) کے اقرار کو مہمل رکھا یعنی کوئی صحیح یا محال اور نا ممکن سبب بیان نہیں کیا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ اقرار صحیح نہ ہو گا۔ لیکن امام محمدؒ کے نزدیک اقرار صحیح ہو گا۔ کیونکہ اقرار کرنا خود بھی ایک صحیح حجت ہے اس لئے اس پر عمل کرانا واجب ہو گا۔ جب کہ اس جگہ عمل کرانے کی ممکن صورت یہی ہے کہ اسے کسی صحیح سبب پر محمول کر دیا جائے۔ یعنی یہ کہدیا جائے کہ میراث یا وصیت کے طور پر لازم ہوا ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ جو اقرار سبب بیان کئے بغیر ہوا سے ایسے اقرار کے مانند سمجھ لیا جاتا ہے جو تجارت کی وجہ سے کیا گیا ہو۔ یعنی اس کے معنی یہ ہوں گے کہ اس حمل کا یہ حق کاروباری وجہ سے مجھ پر لازم ہوا ہے۔ اسی بناء پر اگر ایسے غلام نے جسے کاروباری اجازت ہو (عبد ماذون) اقرار کیا۔ یا متفاوضین میں سے کسی نے یہ اقرار کیا ہو تو ان کا مطلق اقرار اسی بات پر محمول کیا جاتا ہے کہ کسی کاروباری سبب سے واجب ہوا ہے۔ تو ایسے مبہم اقرار کرنے کا مطلب یہ لیا جائے گا کہ اس نے از خود اس بات کی تصریح کر دی ہے کہ اس حمل کا یہ مال مجھ پر کسی کاروباری وجہ سے لازم ہوا ہے۔ (ف۔ اور چونکہ اس قسم کا صراحۃً اقرار کرنا بالکل باطل ہے لہذا یہ مبہم اقرار بھی باطل ہو گا۔

قال ومن اقر بحمل الخ۔ اگر کسی نے اپنے باندی یا بکری کے پیٹ کے بچہ کے بارے میں کسی دوسرے کو دینے کی وصیت کی اور اس وصیت کے ہونے کا مثلاً اس کے وارث نے اقرار کر لیا تو اس کا یہ اقرار صحیح ہو گا پھر اس اقرار کرنے والے پر اس پر عمل کرنا لازم ہو گا۔ کیونکہ اس اقرار کی صحیح وجہ موجود ہے۔ یعنی یہ کہ غیر کی طرف سے اس حمل کی وصیت ہے تو اس اقرار کو صحیح وجہ پر محمول کیا جائے گا۔ (ف۔ مثلاً اقرار کرنے والے کو زید نے اپنی باندی دی جو دوسرے شخص سے حاملہ ہو اور اس سے کہا کہ اس کا بچہ فلاں کے لئے ہے۔ جس کے لئے اس نے اقرار کیا ہے تو یہ اقرار جائز ہو گا۔ اسی طرح اگر زید کو گابھن بکری دی۔ اور اس بچہ کی اس شخص کے لئے وصیت کر دی جس کے لئے زید نے اقرار کیا ہے تو اس کا یہ اقرار صحیح ہو گا۔ پس جب زید نے اس کے بعد اس

شخص کے لئے اقرار کیا کہ فلاں شخص کے لئے میرے پاس باندی کا یا بکری کا بچہ ہے تو اس کا یہ اقرار صحیح ہوگا۔اور جس بچہ کا اقرار کیا ہے اس شخص کو اسے دینا لازم ہوگا۔اس مسئلہ سے یہ بات معلوم ہوئی کہ سبب بیان کئے بغیر اقرار میں بھی صحیح وجہ نکل سکتی ہو تو بھی اقرار صحیح ہوتا ہے۔ جیسا کہ امام محمدؒ کا مذہب ہے۔

قال ومن اقرّ بشرط الخیار الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے شرط خیار کا اقرار کیا تو وہ شرط باطل ہوگی۔(ف۔اس کی صورت یہ ہے کہ زید نے بکر کے لئے قرضہ یا غصب یا ایسی امانت کا اقرار کیا جسے اس نے ضائع کر دیا ہے اس شرط پر کہ مجھے اپنے اقرار میں تین دنوں تک اختیار ہے تو یہ اقرار جائز ہے لیکن یہ شرط باطل ہوگی۔کیونکہ اس نے یہ کہا ہے کہ میرے اوپر فلاں شخص کا قرضہ یا غصب ہے۔یا میں نے اس کی رکھی ہوئی امانت ضائع کر دی ہے۔تو وہ چیز اس شخص پر لازم ہو جائیگی۔لان الخیار الخ کیونکہ شرط خیار لگانے کی غرض یہ ہوتی ہے کہ جب چاہے اسے فسخ کر دے۔اور اقرار اس قابل نہیں ہوتا ہے کہ اسے فسخ کیا جا سکے۔اور مال اس وجہ سے لازم ہوگا کہ جس لفظ سے اس نے اقرار کیا ہے اس کا صیغہ لازم کرنے والا ہے۔اور جو شرط لگائی ہے اس باطل شرط کی وجہ سے الزام باطل نہیں ہوگا۔

توضیح:۔ فصل۔اگر کسی نے کہا کہ فلاں عورت کے پیٹ میں جو بچہ ہے اس کا ہزار درہم مجھ پر لازم ہیں کیونکہ فلاں شخص نے اس حمل کے لئے وصیت کی ہے۔یا اس شخص کا باپ مر گیا تھا اس کا حصہ میراث اس نے پایا ہے۔اس کے بعد اس عورت کو کچھ دنوں بعد ایک یا دو زندہ بچے پیدا ہو گئے۔یا مردہ بچہ پیدا ہوا۔اگر کسی نے اپنی باندی یا بکری کے حمل کو مہمل رکھا۔اگر کسی نے باندی یا بکری کے حمل کو کسی دوسرے کو دینے کی وصیت کی اور اس پر قابض شخص نے اس وصیت کا اقرار کر لیا۔تفصیل مسائل۔حکم۔اختلاف ائمہ۔دلائل

باب الاستثناء

قال ومن استثنى متصلا باقراره صح الاستثناء ولزمه الباقي لان الاستثناء مع الجماعة عبارة عن الباقي ولكن لابد من الاتصال وسواء استثنى الاقل او الاكثر فان استثنى الجميع لزمه الاقرار وبطل الاستثناء لانه تكلم بالحاصل بعد الثنياء ولا حاصل بعده فيكون رجوعا وقد مر الوجه في الطلاق.

ترجمہ:۔باب۔استثناء اور اس کے معنی کے بیان میں ہے۔قال ومن استثنى الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جس شخص نے اپنے اقرار کے ساتھ استثناء کر لیا تو اس کا ایسا استثناء صحیح ہوگا۔اور اس کے ذمہ اس مستثنیٰ چیز کے علاوہ چیزیں باقی رہ جائیں گی۔لان الاستثناء الخ کیونکہ استثناء بھی باقی جملہ کا حصہ ہو گیا یعنی استثناء سے مراد ہے اس پورے جملہ میں سے جو حصہ باقی رہ گیا ہے۔(ف۔یعنی جب کلام میں استثناء ملا دیا گیا تو اب مل کر جو کچھ باقی رہا وہی اس عبارت کا مقصود اور مفاد ہے)۔ولكن لابد الخ لیکن اسے پہلے حصہ سے ملا کر بیان کرنا ضروری ہوگا۔(ف ورنہ اس سے علیحدہ کر کے استثناء صحیح نہ ہوگا۔اس کا حاصل یہ ہوا کہ کسی سے جب یوں کہا کہ مجھ پر فلاں کے دس درہم ہیں سوائے پانچ درہم کے۔تو اس کہنے کے دو احتمال ہو سکتے ہیں اول یہ کہ اس پر دس درہم لازم ہو جائیں پھر ان میں سے پانچ درہم مستثنیٰ ہو جائیں۔اور دوم احتمال یہ ہے کہ دس میں سے پانچ نکال کر صرف باقی پانچ پر حکم کا ثبوت ہو۔اور یہی احتمال صحیح ہے کیونکہ جس نے اپنی بیوی سے کہا کہ تم کو سوائے دو طلاق کے تین طلاقیں ہیں تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا ہے کہ تم پر پہلے تین طلاقیں ہو گئیں بعد میں ان میں سے دو طلاقیں نکل گئیں۔کیونکہ جیسے ہی تین طلاقیں عورت کو دیدی گئیں وہ اب مغلظہ اور بائنہ ہو گئی۔ہر قسم کا تعلق بالکل ختم ہو گیا۔اب ان میں سے دو کو نکالنے کا کوئی فائدہ نہیں

ہوتا ہے۔اس لئے مذکورہ جملہ کا مطلب شروع سے یہ ہوگا کہ تین طلاقوں میں سے دو طلاقوں کو نکال کر جتنی رہ گئی یعنی ایک طلاق وہی تم کو دی گئی ہے۔لہذا اسے صرف ایک ہی طلاق ہوگی۔اس طرح دس درہم سوائے پانچ درہم کہنے کا مطلب یہ ہوگا کہ دس درہم میں سے پانچ درہم نکال لینے کے بعد جو باقی رہے یعنی مجھ پر اب صرف پانچ درہم ہی باقی رہے۔اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ سب ملا کر جو باقی بچا اس سے حکم کا تعلق ہوتا ہے۔

وسواء استثنی الخ اور استثناء تھوڑے کا ہو یا زیادہ کا حکم میں سب برابر ہے۔اب اگر کسی نے تمام کا استثناء کر دیا تو اس کا مطلب سب کا اقرار کرنا ہوگا۔اور جو کچھ استثناء کیا ہے سب باطل ہو جائے گا۔(ف مثلاً یوں کہا کہ مجھ پر سوائے دس کے دس لازم ہیں تو دس میں دس استثناء کرنے کے بعد کچھ باقی نہیں رہتا ہے حالانکہ اس کا مطلب ہر گز یہ نہیں ہوتا ہے۔لانہ تکلم الخ کیونکہ استثناء نام ہے مستثنیٰ کے بعد جو باقی رہ جائے اسے بولنا۔(ف۔یعنی کچھ نہ کچھ باقی رہنا ضروری ہے)اور یہاں کل کا استثناء کر دینے کے بعد کچھ باقی نہیں رہتا ہے۔(ف۔لہذا یہ استثناء نہیں ہوا۔بلکہ اپنے اقرار سے رجوع کرنا ہو جائے گا۔(ف اور کسی طرح استثناء نہیں ہوگا)۔وقد مر الوجه الخ اور طلاق کے بیان میں اس کی وجہ بیان ہو چکی ہے۔(ف۔الحاصل جب کل سے کل کا استثناء کیا گیا ہو تو استثناء صحیح نہیں ہوا لہذا اقرار باقی رہ گیا۔کیونکہ استثناء صحیح ہونے سے ہی اقرار سے پھرنے کے معنی ہوں گے۔جب کہ اس شخص کا اقرار سے پھرنا جائز نہیں ہے تو اس لئے اقرار صحیح ہوا اسی وجہ سے اس سے انکار کرنا باطل ہو گیا۔اس لئے یہ حکم دیا ہے کہ اس کا اقرار صحیح اور استثناء باطل ہوگا۔پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اگر سو درہم سے دس درہم یا پچاس من گیہوں سے بیس من گیہوں یا دس دینار سے پانچ دینار استثناء کئے تو ان سب میں یہ استثناء اس کے مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہوا اس لئے اس کا حکم ظاہر ہے۔جو بیان ہوا۔اور اگر مذکور جنس کے ماسوا دوسری جنس سے استثناء کرے تو اسے بیان کرنا چاہئے اسی کو آئندہ مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

توضیح:۔باب۔استثناء اور اس کے ہم معنی کا بیان۔اگر کسی نے کسی کا اقرار کر کے اس سے کچھ استثناء بھی کر لیا۔اگر کسی نے کہا مجھ پر فلاں کے دس درہم ہیں سوائے پانچ درہموں کے یا دس درہموں کے۔یا تم کو سوائے دو طلاقوں کے تین طلاقیں ہیں۔اگر کسی نے اپنے اقرار سے کل کا استثنٰی کر دیا۔تفصیل استثناء۔حکم۔اختلاف ائمہ۔دلائل

(ف اگر کسی نے کسی کا کچھ اپنے ذمہ اقرار کیا۔پھر اس میں سے کچھ استثناء کر لیا۔پس اگر اس نے اپنے اقرار کے ساتھ متصلاً اس استثناء کو بیان کیا تو ایسا استثناء بالاتفاق جائز ہوگا۔اور اگر علیحدہ کر کے۔یا ٹھہر کر استثناء کیا تو ماسوا حضرت ابن عباسؓ کے سب کے نزدیک باطل ہوتا ہے۔کیونکہ استثناء سے سارا کلام بدل جاتا ہے۔اب اگر علیحدہ کر کے استثناء کرنا جائز ہو تو ہر شخص کو اس بات کا اختیار ہو جائے گا کہ اس وقت تک اس نے جس سے جو کچھ بھی معاہدہ کیا ہو جب چاہے اسے بدل ڈالے۔حالانکہ ایسا کرنا جائز نہیں ہے۔پھر اس استثناء کے علاوہ شرط وغیرہ پر ایسی چیز جو کلام کو بدل دے وہ سب بھی اسی استثناء کے معنی میں ہے۔فی الحال اس باب میں استثناء کا بیان ہے۔اور ایسی چیز کا بھی بیان ہے جو استثناء کی طرح کلام کو متغیر کر دیتی ہے۔م۔)

ولو قال له علی مائة درهم الا دينارا او الا قفيز حنطة لزمه مائة درهم الا قيمة الدينار او القفيز وهذا عند ابی حنيفة وابی يوسف ولو قال له علی مائة درهم الا ثوبا لم يصح الاستثناء. وقال محمد لا يصح فيهما وقال الشافعی يصح فيهما لمحمد ان الاستثناء مالولاه لدخل تحت اللفظ، وهذا لا يتحقق فی خلاف الجنس وللشافعی انهما اتحدا جنسا من حيث المالية، ولهما ان المجانسة فی الاول ثابتة من حيث الثمنية وهذا فی الدينار ظاهر والمكيل والموزون اوصافهما اثمان اما الثوب فليس بثمن اصلا، ولهذا لا يجب بمطلق عقد

المعاوضة وما یکون ثمنا صلح مقدرا للدراهم فصار بقدره مستثنی من الدراهم وما لا یکون ثمنا لا یصلح مقدرا فبقی المستثنی من الدراهم مجهولا فلا یصح.

ترجمہ:۔قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کہنے والے نے کہا کہ مجھ پر تمہارے سودرہم ہیں ایک دینار کے سوایا سودرہم میں ایک قفیز گیہوں کے سوا۔(ف۔اس لئے سودرہم سے ایک دینار نکال لینے کے بعد جو باقی رہا وہ لازم ہونا چاہئے۔یا سودرہم سے ایک قفیز گیہوں نکالنے کے بعد جو رہا وہ باقی رہنا چاہئے۔اسی لئے فرمایا **لزمه ماة درهم الخ** کہ اب اس کے ذمہ ایک دینار کی قیمت یا ایک قفیز گیہوں کی قیمت کے سوا سودرہم سے جو باقی رہا وہ اس کے ذمہ باقی رہنا چاہئے۔(ف۔یعنی ایک دینار کی یا ایک قفیز گیہوں کی قیمت درہموں سے لگا کر سودرہم سے نکال کر جتنے رہ جائیں مثلاً یوں فرض کیا جائے کہ ایک دینار کی قیمت دس درہم ہوں تو سو میں سے دس درہم نکالنے کے بعد نوے درہم باقی رہ جائیں گے۔اسی طرح اگر ایک قفیز گیہوں کی قیمت بیس درہم ہوں تو سودرہموں سے بیس نکال دینے کے بعد اسی درہم رہ جائیں گے تو یہی اسی درہم اس کے ذمہ باقی رہ جائیں گے۔**وهذا عندابی حنیفة الخ** یہ قول امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کا ہے۔(ف۔یعنی دینار و قفیز کے استثناء میں استثناء سے مراد قیمت کا ہونا صحیح ہے۔اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ صحیح نہیں ہے۔

ولو قال الخ اور اگر اس نے کہا کہ فلاں شخص کے مجھ پر سودرہم ایک تھان کے سوا ہیں تو یہ استثناء صحیح نہ ہوگا۔اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ ان دونوں صورتوں میں استثناء صحیح نہیں ہے۔(یعنی خواہ دینار و قفیز کا استثناء ہو یا کپڑے کا استثناء ہو کسی بھی صورت میں استثناء صحیح نہیں ہے۔بلکہ سودرہم کا اقرار ہی صحیح ہے۔اور کسی استثناء کے بغیر پورے سودرہم ہی اس پر لازم ہوں گے)۔**وقال الشافعیؒ الخ** اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں صورتوں میں استثناء صحیح ہے۔(ف یعنی سودرہم سے تھان کی قیمت استثناء کر کے باقی لازم رہتا ہے جیسے سودرہم سے ایک دینار اور ایک قفیز گیہوں کی قیمت نکال کر کے باقی لازم ہے۔**لمحمدؒ الخ** امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ استثناء ایک ایسا عمل ہے کہ اگر یہ نہ کیا جاتا تو اس کا مابعد اس کے ماقبل میں داخل ہوتا۔(ف مثلاً سو درہم سوائے دس درہم کے کہ اگر سوائے دس درہم کا لفظ نہ ہوتا تو یہ دس درہم بھی سو میں داخل ہوتے۔اس لئے استثناء کا کام صرف ایک جنس میں صحیح ہوگا۔**وهذا الخ** لیکن کسی دوسرے جنس میں داخل نہیں ہوسکتے ہیں۔(ف کیونکہ جب سوائے ایک دینار کے سودرہم کہا گیا تو اگر استثناء نہ ہوتا تو یہ دینار ان سودرہموں کے لفظ میں شامل نہ ہوتا۔اس طرح قفیز یا کپڑا بھی داخل نہیں ہوسکتا تھا اس لئے استثناء بھی صحیح نہ ہوا۔

وللشافعیؒ الخ اور امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس میں مستثنیٰ منہ اور مستثنیٰ دونوں مالیت کے اعتبار ایک ہی جنس کے ہیں۔(ف لہٰذا سودرہم سے ایک دینار کو نکال لینا اس بناء پر صحیح ہے کہ سودرہم کی مالیت سے ایک دینار کی مالیت مستثنیٰ کی گئی ہے۔اسی طرح ایک قفیز گیہوں کی مالیت یا ایک تھان کی مالیت مستثنیٰ ہے۔یعنی مالیت کے اعتبار سے اس کا استثناء صحیح ہے۔**ولهما ان الخ** اور امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ پہلی صورت میں دونوں یعنی مستثنیٰ اور مستثنیٰ منہ کا ثمنیت کے اعتبار سے ایک جنس ہونا ثابت ہے۔(ف یعنی سودرہم کے ساتھ ایک دینار یا ایک قفیز گندم (گیہوں) اس اعتبار سے ہم جنس ہیں کہ دونوں ثمن ہوسکتے ہیں۔اور یہ حکم دینار کے بارے میں ظاہر ہے۔**والمکیل الخ** اور ناپ کر یا تول کر دی جانے والی چیزوں (مکیلی اور موزونی) میں ان کے اوصاف میں ثمنیت ہے۔(ف۔مثلاً گیہوں یا تو وصف بیان کرنے سے معلوم ہوں گے یا معین ہوں گے۔پس جب معین ہوں گے تو وہ مبیع ہوں گے۔اور جب ان کا وصف بیان کر کے اپنے ذمہ لیا تو وہ غیر معین ذمہ میں واجب ہوں گے۔جیسے دینار کہ جب ذمہ میں واجب ہوتے ہیں تو غیر معین ذمہ میں واجب ہوتے ہیں۔اور درہم اور دینار کی طرح مکیل اور موزون ہیں۔اس طرح ثمن ہونے میں ایک جنس ہوتے ہیں)۔

اما الثوب الخ لیکن کپڑے کے تھان میں تو کسی طرح سے بھی ثمنیت نہیں ہے۔(ف۔کیونکہ کپڑا جس طرح ظاہر میں

ثمن نہیں ہے اسی طرح جب وہ ذمہ میں واجب ہوتا ہے تو بھی اس میں ثمنیت نہیں ہوگی۔ ولھذا الخ اسی لئے مطلق عقد معاوضہ (ایسے لین دین والے عقد معاوضہ میں جو مطلق ہو رہا ہو) میں واجب نہیں ہوتا ہے۔(ف۔ یعنی اگر تھان کا عوض مطلق ہو تو وہ واجب نہیں ہوتا ہے۔ البتہ بیع سلم ہونے کی صورت میں مخصوص طور سے ذمہ میں واجب ہوتا ہے۔ اس طرح یہ بات معلوم ہوگئی کہ اس میں ثمنیت نہیں ہے۔ وما یکون الخ اور جو چیز ثمن بن سکتی ہو اس کا درہموں سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ یہ مال اتنے درہم یا روپیہ کا ہے) لہٰذا کل درہموں سے اتنے ہی درہم مستثنیٰ کئے جاسکتے ہیں۔(ف۔ مثلاً دینار کا درہموں سے جیسے دس درہموں کا ایک دینار سے اندازہ کیا گیا یا ایک قفیز گیہوں کا درہموں سے اندازہ کیا گیا پھر سو درہموں سے اس اندازہ کو مستثنیٰ کردیا گیا)۔ وما لا یکون الخ اور جو چیز ثمن نہیں ہوسکتی ہے جیسے تھان تو اس کا اندازہ درہموں سے نہیں کیا جاسکتا ہے۔ یعنی اس کو درہموں کے اندازہ وحساب میں نہیں لاسکتے ہیں اس لئے مستثنیٰ منہ یعنی درہموں سے جو چیز مستثنیٰ ہے وہ مجہول ہے۔ استثناء بھی صحیح نہیں ہے۔

توضیح:۔ اگر کسی نے کہا کہ تمہارے مجھ پر سو درہم واجب ہیں سوائے ایک دینار۔ یا ایک قفیز گیہوں کے یا ایک تھان کپڑے کے۔ تفصیل مسائل۔ مسائل میں وجہ فرق۔ حکم اقوال ائمہ۔ دلائل

قال ومن اقر بحق وقال ان شاء الله متصلا باقراره لا یلزمه الاقرار، لان الاستثناء بمشیة الله اما ابطال او تعلیق فان کان الاول فقد ابطل وان کان الثانی فکذلك اما لان الاقرار لا یحتمل التعلیق بالشرط، او لانه شرط لا یوقف علیه کما ذکرنا فی الطلاق بخلاف ما اذا قال لفلان علی مائة درهم اذا مت او اذا جاء رأس الشهر، او اذا افطر الناس، لانه فی معنی بیان المدة فیکون تاجیلا لا تعلیقا حتی لو کذبه المقر له فی الاجل یکون المال حالا.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے۔ اگر کسی نے کسی حق کا اقرار کیا اور اقرار سے متصل انشاء اللہ تعالیٰ کہدیا۔ تو وہ اقرار اس پر لازم نہ ہوگا۔(ف مثلاً اس طرح کہا کہ فلاں شخص کے مجھ پر ہزار درہم انشاء اللہ تعالیٰ ہیں۔ تو اس اقرار سے کچھ بھی لازم نہ ہوگا۔ لان الاستثناء الخ کیونکہ اللہ تعالیٰ کی مشیت ومرضی کے لفظ سے استثناء کرنا دو حال سے خالی نہ ہوگا یا تو اس استثناء سے ما قبل کو باطل کردینا ہی مقصود ہو یا اس سے تعلیق کرنا مقصود ہوگا۔ اب اگر پہلی صورت ہو یعنی اپنی بات کو باطل کردینا ہو تو فیصلہ ظاہر ہے کہ اس نے خود ہی اپنی بات کہہ کر ختم کردی۔ اور اگر اس مشیت سے تعلیق مقصود ہو تو بھی اس کا پہلا اقرار ختم ہوجائے گا۔(ف۔ یعنی اگر اقرار کے بعد انشاء اللہ کہدیا تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ اگر اللہ تعالیٰ چاہتا تو یہ حق مجھ پر لازم ہوتا یعنی یہ مجھ پر لازم نہیں ہوا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے نہیں چاہا ہے۔ اس طرح کہنے سے یہ معلوم ہوا کہ اس نے اپنے کہے ہوئے کو خود ہی مٹادیا ہے۔ یا وہ خود مٹ گیا ہے۔ یہ قول امام ابو یوسفؒ کا ہے۔ مگر امام محمدؒ کا قول یہ ہے کہ یہ جملہ تعلیق کا ہے یعنی اگر اللہ تعالیٰ چاہے تو مجھ پر یہ حق لازم ہے۔ جیسے کہ اگر تم گھر میں جاؤ تو تم کو طلاق ہے۔ اب اگر اس جملہ سے تعلیق ہی مقصود ہو تو بھی وہ اقرار انشاء اللہ سے معلق کردینے سے باطل ہے۔ اما لان الاقرار الخ خواہ اس وجہ سے کہ اقرار ایسی چیز نہیں ہے کہ وہ تعلیق بالشرط کا احتمال رکھتا ہو۔(ف یعنی وہ کسی شرط پر معلق ہو کر موجود نہیں ہوسکتا ہے۔

او لانه شرط الخ یا اس وجہ سے کہ مرضی مولیٰ اور مشیت الٰہی عزوجل کی شرط لگانا ایسی شرط ہے کہ جو ہمیں معلوم نہیں ہوسکتی ہے۔ لہٰذا یہ بھی باطل ہوئی جیسا کہ ہم نے طلاق کی بحث میں یہ بات وضاحت کے ساتھ بیان کردی ہے۔ بخلاف ما الخ اس کے برخلاف اگر تعلیق کا ہونا معلوم ہو مثلاً یوں کہے کہ فلاں شخص کے مجھ پر واجب ہوں گے جب میں مرجاؤں۔ یا یوں کہا کہ

جب چاند رات آئے گی۔یا یہ کہا کہ جب سارے مسلمان روزہ سے فارغ ہو جائیں۔یعنی عید کے دن۔(ف تو ایسی مدت کو بیان کرنا صحیح ہوگا)۔کیونکہ یہ تو واقعۃً مدت کے بیان کرنے کے معنی میں ہے۔اس لئے حقیقت میں تاجیل یعنی صرف وقت بیان کرنا ہے اور یہ تعلیق نہیں ہے۔(ف۔یعنی گویا جس کے لئے اقرار کیا گیا ہے(مقرلہ) کی طرف سے اس مال کے ادا کرنے کی اتنی مہلت پانے کا دعویٰ کرتا ہے۔حتی لو کذبه الخ چنانچہ اگر اس مقرلہ نے اس میعاد یا مہلت پانے کے بارے میں اس کو جھٹلا دیا کہ ایسی کوئی شرط یا وعدہ نہیں ہے تو اقرار شدہ مال فی الحال اس پر لازم ہو جائے گا۔(ف اور وہ مہلت اسے نہیں ملے گی۔یعنی اگر اس مقرلہ نے کہدیا کہ اتنا مال تم پر واجب ہے۔مگر جس وعدہ یا مہلت کا تم نے ذکر کیا ہے وہ جھوٹ ہے۔اس وجہ سے اس نے اپنے طور پر جن چیزوں اور جتنی لازم ہونے کا اقرار کر لیا ہے فی الفور اور نقد اتنا اس پر ادا کرنا لازم ہوگا۔اور مدت اور مہلت کا دعویٰ غلط ہوگا۔معلوم ہونا چاہئے کہ عربی زبان میں لفظ دار زمین کے صرف ٹکڑے کو ہی کہا جاتا ہے خواہ اس میں کوئی تعمیر موجود ہو یا نہ ہو۔

توضیح:۔اگر کسی نے اپنے اوپر کسی کے کچھ حق کا اقرار کیا پھر اس کے فوراً بعد ہی انشاء اللہ کہدیا۔یا یہ کہدیا کہ جب میں مرجاؤں۔یا جب چاند رات آئے گی۔لفظ دار کے معنی۔تفصیل مسائل۔اقوال ائمہ۔دلائل

قال ومن اقر بدار واستثنى بناء ها لنفسه فللمقر له الدار والبناء لان البناء داخل في هذا الاقرار معنى لا لفظا، والاستثناء تصرف في الملفوظ، والفص في الخاتم والنخلة في البستان نظير البناء في الدار لانه يدخل فيه تبعا لا لفظا بخلاف ما اذا قال الا ثلثها او الا بيتا منها لانه داخل فيه لفظا ولو قال بناء هذه الدار لي والعرصة لفلان فهو كما قال لان العرصة عبارة عن البقعة دون البناء فكانه قال بياض هذه الارض لفلان دون البناء بخلاف ما اذا قال مكان العرصة ارضا حيث يكون البناء للمقرله لان الاقرار بالارض اقرار بالبناء كالاقرار بالدار۔

ترجمہ:۔قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنے ذمہ دوسرے کے دار کا اقرار کیا۔اور اس کے ساتھ ہی اس کی عمارت کو اپنے لئے مستثنیٰ کر دیا تو جس کے لئے اقرار کیا ہے اسی کے حق میں اس کی زمین اور اس کی پوری عمارت کا حکم ہوگا۔(ف مثلاً یوں کہا کہ یہ دار فلاں شخص کا ہے البتہ اس کی عمارت میری ہے تو یہ زمین اور اس پر بنی ہوئی عمارت سب اس شخص(مقرلہ) کی ہوگی۔لان البناء الخ کیونکہ اس نے اس زمین کا دوسرے کے لئے اقرار کر لیا تو معنی کے اعتبار سے از خود اس کی تمام بنی ہوئی عمارتیں اس میں داخل ہو گئیں اگرچہ لفظی اعتبار سے اس میں داخل نہیں تھیں۔(ف۔کیونکہ لفظ دار اپنے ظاہری معنی کے اعتبار سے زمین اور اس میں بنی ہوئی عمارتوں کا نام نہیں ہے بلکہ صرف زمین کو دار کہا جاتا ہے البتہ اگر اس میں بنی ہوئی عمارت بھی ہو تو وہ بھی اس میں شامل ہو جاتی ہے۔اس لئے لفظ دار اپنے لفظ کے اعتبار سے اس عمارت کو شامل نہیں ہے اسی لئے اسے مستثنیٰ کرنا بھی صحیح نہ ہوگا۔

والاستثناء الخ حالانکہ استثناء سے صرف ظاہری لفظوں میں تصرف ہوتا ہے۔(ف اس بناء پر جب لفظ دار اپنے ظاہر کے اعتبار سے عمارت کو شامل نہیں ہے تو اس میں بنی عمارت کا استثناء بھی صحیح نہ ہوگا۔پس حاصل کلام یہ ہوا کہ جو لفظ مستثنیٰ نہ ہو رہا ہو وہ اپنے ظاہری لفظ کے اعتبار سے جن چیزوں کو شامل ہو رہا ہوگا اگر ان ہی میں سے کسی چیز کا استثناء کیا جائے تو یہ مستثنیٰ صحیح ہوگا۔لیکن اگر کوئی چیز صرف معنی کے اعتبار سے اس میں شامل ہو رہی ہو تو وہ چیز استثناء کے وقت اس سے مستثنیٰ نہ ہوگی۔والفص في الخاتم الخ اور لفظ دار میں سے عمارت کو استثناء کرنے کی نظیر ایک انگوٹھی میں سے اس کے نگینہ کو مستثنیٰ کرنا ہے۔یا لفظ بستان میں سے اس میں کھڑے ہوئے درختوں کو استثناء کرنا ہے کہ انگوٹھی میں جڑے ہوئے نگینہ کو اور بستان میں اس کے لگے ہوئے

درختوں کو مستثنیٰ کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ جس چیز کا یہاں پر استثناء کیا جارہا ہے وہ تو مستثنیٰ منہ میں از خود تبعاداخل ہے۔ مگر لفظاداخل نہیں ہے۔ (ف مثلاً کسی نے یہ کہا کہ فلاں شخص کی ایک انگوٹھی میرے ذمہ ہے۔ سوائے اس کے نگینہ کے کہ وہ میرا ہے تو ایسا استثناء کرنا صحیح نہ ہوگا۔ کیونکہ نگینہ تو اس انگوٹھی میں شامل ہے ورنہ لفظ کے اعتبار سے تو صرف اس کا حلقہ ہے۔ اسی طرح اگر یہ کہا کہ یہ بُستان (باغ) فلاں شخص کا ہے سوائے اس کے درختوں کے کہ وہ میرے ہیں تو یہ استثناء بھی صحیح نہ ہوگا کیونکہ اس کے درخت اس میں تبعاداخل ہیں تو جس طرح لفظ دار میں سے اس کی عمارت کو مستثنیٰ کرنا صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ دار کا لفظ ظاہر کے اعتبار سے صرف زمین کا نام ہے مگر اس کی عمارت اس میں تبعاداخل ہے۔

بخلاف ما اذا قال الخ اس کے برخلاف اگر اس طرح کہا کہ اس دار کی تہائی کے یا ایک کمرہ کے سوا۔ (ف۔ یعنی مثلاً یوں کہا کہ یہ دار زمین کا ٹکڑا) فلاں شخص کا ہے اس کی تہائی کے سوایا اس میں سے ایک کمرہ کے سوا کہ یہ میری ملکیت ہے کہ ان صورتوں میں اس کا استثناء صحیح ہے۔ کیونکہ جس کا استثناء کیا ہے وہ اس مستثنیٰ منہ (دار) کے لفظ میں داخل ہے۔ (ف۔ یعنی یہ لفظ دار ان تمام چیزوں کو شامل ہے۔ پس جب اس دار میں سے ہی تہائی یا ایک کمرہ کو مستثنیٰ کیا تو ایسا کرنے سے ایسی چیز کو مستثنیٰ کیا جو اس مستثنیٰ منہ (دار) میں داخل ہے لہذا ایسا استثناء صحیح ہے۔ م۔ ولو قال الخ اور اگر اس نے کہا کہ اس دار کی عمارت میری ہے لیکن اس کا صحن فلاں شخص کا ہے تو یہ اس کے کہنے کے موافق ہوگا کیونکہ صحن (عرصہ) ایسی خالی زمین کو کہتے ہیں جس میں کوئی تعمیر نہ ہو۔ تو گویا اس طرح اس کے کہنے کا مطلب یہ ہوا کہ فلاں شخص کی یہ زمین تعمیر کے بغیر ہے۔ بخلاف اس کے اگر اس نے بجائے عرصہ کے صرف زمین کا لفظ کہا یعنی یہ زمین فلاں شخص کی ہے تو اس میں بنی ہوئی عمارت بھی اسی کی ہوگی جس کے لئے اقرار کیا ہے۔ کیونکہ زمین کے اقرار کرنے کا مطلب اس میں بنی ہوئی عمارت کا بھی اقرار کرنا ہوتا ہے۔ جیسا کہ لفظ دار سے اقرار کرنے میں اس کی عمارت بھی داخل ہوتی ہے۔

توضیح:۔ اگر کسی نے اپنے ذمہ کسی کے دار ہونے کا اقرار کیا۔ ایک مستثنیٰ منہ سے کسی چیز کا استثناء صحیح ہوتا ہے۔ کسی کے لئے خاتم کا اقرار کر کے اس میں سے اس کے فص (نگینہ) کو مستثنیٰ کرنا۔ اور بُستان میں سے اس کے درخت کو مستثنیٰ کرنا۔ کسی کے لئے ایک دار کا اقرار کر کے اس میں سے ایک بیت کو یا اس میں سے ایک ثلث کو مستثنیٰ کرنا۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل۔

ولو قال له علي الف درهم من ثمن عبد اشتريته منه ولم اقبضه فان ذكر عبدا بعينه قيل للمقر له ان شئت فسلّم العبد وخذ الالف، والا فلا شيء لك، قال هذا على وجوه احدها هذا، وهو ان يصدقه ويسلم العبد، وجوابه ما ذكرنا، لان الثابت بتصادقهما كالثابت معاينة، والثاني ان يقول المقر له العبد عبدك ما بعتكه وانما بعتك عبدا غير هذا، وفيه المال لازم على المقر، لاقراره عند سلامة العبد له، وقد سلم فلا يبالي باختلاف السبب بعد حصول المقصود، والثالث ان يقول العبد عبدي ما بعتك، وحكمه ان لا يلزم المقر شيء، لانه ما اقر بالمال الا عوضا عن العبد، فلا يلزمه دونه، ولو قال مع ذلك انما بعتك غيره يتحالفان لان المقر يدعي تسليم من عيّنه والآخر ينكر، والمقر له يدعي عليه الالف ببيع غيره، والآخر ينكر، فاذا تحالفا بطل المال، وهذا اذا ذكر عبدا بعينه، وان قال من ثمن عبد ولم يعينه لزمه الالف ولا يصدق في قوله ما قبضت عند ابي حنيفة وصل ام فصل، لانه رجوع فانه اقر بوجوب المال رجوعا الى كلمة عليّ، وانكاره القبض في غير المعين ينافي

الوجوب اصلا، لان الجهالة مقارنة كانت او طارئة بان اشترى عبدا ثم نسياه عند الاختلاط بامثاله توجب هلاك المبيع، فيمتنع وجوب نقد الثمن، واذا كان كذلك كان رجوعا فلا يصح وان كان موصولا، وقال ابويوسف ومحمد ان وصل صدق ولم يلزمه شيء وان فصل لم يصدق اذا انكر المقر له ان يكون ذلك من ثمن عبد، وان اقر انه باعه متاعا فالقول قول المقر، ووجه ذلك انه اقر بوجوب المال عليه وبين سببا وهو البيع فان وافقه الطالب في السبب وبه لا يتاكد الوجوب الا بالقبض والمقر ينكره فيكون القول قوله، وان كذبه في السبب كان هذا من المقر بيانا مغيرا لان صدر كلامه للوجوب مطلقا، وآخره يحتمل انتفاءه على اعتبار عدم القبض والمغير يصح موصولا لا مفصولا، ولو قال ابتعت منه عينا الا اني لم اقبضه فالقول قوله بالاجماع، لانه ليس من ضرورة البيع القبض بخلاف الاقرار بوجوب الثمن.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کسی کے بارے میں اقرار کرتے ہوئے یہ کہا کہ اس کے مجھ پر ہزار درہم باقی ہیں اس بناء پر کہ میں نے اس سے ایک غلام خریدا تھا۔ لیکن میں نے اس غلام پر قبضہ نہیں کیا تھا۔ اور اگر اس نے کسی غلام کو معین کر کے کہا ہو تو اس مقرلہ (جس کے بارے میں اقرار کیا گیا ہو) سے کہا جائے گا کہ اگر تمہارا جی چاہے تو یہ غلام اس کو دیدو اور اس کے عوض اس سے ہزار درہم لے لو۔ اور غلام حوالہ نہ کرنے کی صورت میں تمہارا اس پر کوئی حق باقی نہ رہے گا۔ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اس مسئلہ کی کئی صورتیں ہیں۔ فهذا الخ۔ ان میں سے پہلی صورت تو یہی ہے جو یہاں پر متن میں بیان کی گئی ہے۔ وہ یہ ہے کہ مقرلہ (جس کے لئے اقرار کیا گیا ہے) خود اس کے قول کو سچ اور صحیح بتلاتے ہوئے اس غلام کو اس کے حوالہ کردے۔ تو اس کا حکم وہی ہے جو اوپر بیان کیا گیا ہے۔ یعنی اس سے ہزار روپے وصول کرلے گا۔ کیونکہ ان کی آپس کی رضامندی سے جو بات ثابت ہوئی ہے وہ گویا ان کے معاینہ سے ثابت ہوتی ہے۔

والثانی الخ اور دوسری صورت یہ ہے کہ مقرلہ جواب میں یہ کہے کہ یہ غلام میرا نہیں ہے بلکہ تمہارا ہی ہے۔ کیونکہ میں نے تمہارے ہاتھ اس غلام کو نہیں بلکہ اس کے علاوہ دوسرے غلام کو بیچا ہے پھر اسے تمہارے حوالہ بھی کردیا ہے۔ تو اس صورت میں اقرار کرنے والے پر مال لازم آجائے گا۔ کیونکہ اقرار کرنے والے نے ایک ایسے غلام کو خود ہی اس مقرلہ کے لئے اقرار کیا ہے جو بالکل تندرست اور سالم ہو اور اسے حوالہ بھی کرچکا ہو۔ تو اس جگہ مقصود کے حاصل ہوجانے کے بعد سبب کے مختلف ہونے کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ یعنی وہ خواہ اسی سبب سے اس کے حوالہ کیا جاچکا ہے جس کا اقرار کرنے والے نے دعویٰ کیا یا کسی دوسرے سبب سے حوالہ کیا گیا ہو۔ بہر صورت دونوں صورتیں برابر ہو گئیں۔

والثالث الخ اور تیسری صورت یہ ہے کہ مقرلہ (جس کے لئے اقرار کیا گیا ہے) کہے کہ یہ غلام تو میرا غلام ہے میں نے اسے تمہارے پاس نہیں بیچا ہے۔ پس اس کا حکم یہ ہوگا کہ مقر (اقرار کرنے والے) کے ذمہ کچھ بھی مال لازم نہ ہوگا۔ کیونکہ اس مقر نے اس بناء پر اپنے ذمہ مال کا اقرار کیا تھا کہ اس مال کے عوض وہ غلام اسے مل جائے۔ اس غلام کے ملنے کے بغیر اس پر کچھ بھی لازم نہ ہوگا۔ البتہ اگر مقر نے اس کے باوجود یہ کہدیا کہ بلکہ میں نے تو تمہارے ہاتھ دوسرا غلام فروخت کیا تھا تو دونوں میں ہر ایک سے دوسرے کے دعویٰ پر قسم لی جائے گی۔ کیونکہ اقرار کرنے والا اس بات کا دعویٰ کرتا ہے کہ اس دوسرے شخص (مقرلہ) پر یہ لازم ہے کہ وہ اس معین غلام کو میرے حوالہ کردے۔ حالانکہ وہ دوسرا شخص اس کا انکار کرتا ہے۔ دوسری طرف مقرلہ اس شخص پر یہ دعویٰ کرتا ہے کہ دوسرے غلام کے فروخت کرنے کی وجہ سے اس مقر کے ذمہ میرے ہزار درہم لازم ہیں۔ لیکن یہ مقر (دوسرا شخص) اس کا انکار کرتا ہے۔ لہذا اگر دونوں ہی قسم کھالیں تو مال باطل ہوجائے گا۔ (کسی کا کسی پر کچھ مال باقی نہ رہے گا) یہ پوری تفصیل اس صورت میں ہوگی جب کہ اس نے کسی معین غلام کے بارے میں کہا ہو۔

وان قال من ثمن عبد الخ اور اگر اقرار کرنے والے نے اس طرح اقرار کیا کہ یہ مال ایک غلام کا عوض یا ثمن ہے۔ یعنی

کسی غلام کو معین نہیں کیا تو اس پر ہزار درہم لازم ہوں گے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کے اس قول کی تصدیق نہیں کی جائے گی کہ میں نے اس مبیع غلام پر قبضہ نہیں کیا تھا۔ خواہ اس پر قبضہ نہ کرنے کی بات کو وہ ساتھ ساتھ کہدے یا علیحدہ کر کے کہے۔ کیونکہ اقرار کا یہ جملہ شروع سے ہی رجوع کا ہے۔ کیونکہ اس نے مال کے واجب ہونے کا اقرار کیا تھا کہ وہ مجھ پر ہے۔ اور غیر معین غلام میں قبضہ سے انکار کا مطلب اس کے واجب ہونے کے منافی ہے۔ یعنی اگر غیر معین مبیع پر قبضہ نہ ہو تو اس کا عوض واجب ہی نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ مبیع کا مجہول ہونا خواہ جہالت عقد کے متصل ہوئی ہو یا اس کے بعد اس پر آ گئی ہو۔ مثلاً کسی نے ایک غیر معین (مجہول) غلام خرید ا۔ یا ایک غلام خرید کر اسے غلاموں میں لیجایا گیا جہاں وہ دوسرے غلاموں میں اس طرح مل گیا کہ دونوں ہی اس کے پہچاننے سے عاجز ہو گئے۔ تو اس کا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ جو غلام بیچا گیا تھا وہ ضائع ہو گیا۔ اس بناء پر اس کے ثمن کے واجب ہونے میں رکاوٹ ہو گئی۔ اس لئے اس کا ثمن واجب نہ ہوا۔ حالانکہ مقر نے اس سے پہلے خود اپنے اوپر ثمن کے واجب ہونے کا اقرار کیا تھا۔ اب جب کہ اس نے کہا کہ میں نے قبضہ نہیں کیا تھا تو اس کہنے سے اس نے اپنے اقرار سے رجوع کر لیا ہے۔ لہٰذا یہ رجوع صحیح نہ ہو گا اگر چہ اس نے پہلے جملہ کے ساتھ ہی اس جملہ کو بھی ملا کر کہا ہو۔ **وقال ابو یوسف و محمد الخ** اور امام ابو یوسف و محمد رحمہما اللہ نے فرمایا ہے کہ اگر اس نے دوسرا جملہ ملا کر کہا ہو تو اس کی بات کی تصدیق کی جائے گی۔ اور اس پر کچھ بھی لازم نہ ہو گا۔ اور اگر اس نے علیحدہ سے یا بعد میں کہا ہو تب اس کی بات نہیں مانی جائے گی۔ بشرطیکہ وہ شخص جس کے لئے اقرار کیا گیا ہو (مقر لہ) اس بات سے انکار کر دے کہ یہ مال کسی غلام کی قیمت ہے۔ اور اگر وہ مقر لہ یہ کہدے کہ میں نے اس کے ہاتھ دوسرا کوئی سامان فروخت کیا تھا تب اس مقر کی بات قبول کر لی جائے گی۔

ووجه ذلك انه اقرّ الخ۔ صاحبینؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اس نے اپنے اوپر مال لازم ہونے کا اقرار کیا ہے اور اس لزوم کا ایک سبب بیع ہونا بیان کیا ہے۔ اس لئے اگر اس مقر لہ نے بھی اس سبب کو مانتے ہوئے مقر کی موافقت کی حالانکہ صرف بیع ہونے سے ہی بیع مکمل اور موکد نہیں ہوتی ہے جب تک کہ مبیع پر قبضہ نہ ہو جائے۔ حالانکہ اس مسئلہ میں مقر اس قبضہ کا منکر ہے۔ اس لئے اس مقر کا یہ قول مقبول ہو گا۔ کہ میں نے قبضہ نہیں کیا ہے۔ **وان كذبه في السبب الخ** اور اگر مقر لہ نے سبب کے ماننے میں مقر کی تکذیب کر دی اور یہ کہدیا کہ جو رقم (یا ثمن) لازم ہوئی ہے وہ غلام کی نہیں ہے بلکہ کسی دوسرے سامان کی ہے تو مقر کی طرف سے اس کا یہ بیان ایسا ہو جائے گا کہ جس سے گویا اس نے اپنے کلام کو بدل دیا ہے۔ کیونکہ اس کلام کے پہلے حصہ سے تو یہی بات سمجھ میں آتی تھی کہ اس کا مطالبہ اس پر یقیناً لازم ہے لیکن اسی کلام کے آخری حصہ سے اس میں یہ احتمال پیدا ہو گیا کہ قبضہ نہ ہونے کی صورت میں واجب نہیں ہے۔ اور جو کلام ایسا ہو کہ اس میں کئی احتمال پیدا ہونے لگے جس سے حکم بدل جاتا ہو اسے ملا کر کہنے سے صحیح اور علیحدہ کر کے بیان کرنے سے صحیح نہیں ہوتا ہے۔ **ولو قال ابتعت الخ** اور اگر مقر نے یہ کہا کہ میں نے اس مقر لہ سے ایک متعین مال خرید ا ہے مگر اس پر میں نے قبضہ نہیں کیا ہے۔ تو بالاجماع اسی کا قول قبول ہو گا۔ کیونکہ بیع ہو جانے سے اس پر قبضہ کا بھی ہو جانا ضروری نہیں ہے۔ برخلاف اس کے اگر وہ اپنے اوپر ثمن کے واجب ہونے کا اقرار کر لے۔ (ف اس میں یہ بات ضروری ہو جاتی ہے کہ اس پر قبضہ بھی ہو چکا ہو کیونکہ مبیع کا ثمن اس پر بغیر قبضہ دئے واجب نہیں ہوتا ہے۔

توضیح:۔ اگر کسی کے بارے میں اقرار کرتے ہوئے یہ کہا کہ مجھ پر اس کے ہزار درہم باقی ہیں کیونکہ میں نے اس سے ایک غلام خرید اتھا۔ البتہ اس پر میں نے قبضہ نہیں کیا تھا۔ اس مسئلہ کی امکانی صورتیں۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال وكذا لو قال من ثمن خمر او خنزير، ومعنى المسألة اذا قال لفلان علي الف درهم من ثمن الخمر او

الخنزير لزمه الالف ولم يقبل تفسيره عند ابي حنيفة وصل ام فصل لانه رجوع لان ثمن الخمر والخنزير لا يكون واجبا واول كلامه للوجوب، وقالا اذا وصل لا يلزمه شيء لانه بيّن بآخر كلامه انه ما اراد به الايجاب وصار كما اذا قال في آخره ان شاء الله، قلنا ذلك تعليق وهذا ابطال، ولو قال له علي الف درهم من ثمن متاع او قال اقرضتني الف درهم ثم قال هي زيوف او بنهرجة وقال المقر له جياد لزمه الجياد في قول ابي حنيفة وقالا ان قال موصولا يصدق وان قال مفصولا لا يصدق وعلى هذا الخلاف اذا قال هي ستوقة او رصاص، وعلى هذا اذا قال الا انها زيوف، وعلى هذا اذا قال لفلان علي الف درهم زيوف من ثمن متاع لهما انه بيان مغير فيصح بشرط الوصل كالشرط والاستثناء، وهذا لان اسم الدراهم يحتمل الزيوف بحقيقتهٖ والستوقة بمجازه الا ان مطلقه ينصرف الى الجياد فكان بيانا مغيرا من هذا الوجه، وصار كما اذا قال الا انها وزن خمسة ولابي حنيفة ان هذا رجوع لان مطلق العقد يقتضي وصف السلامة عن العيب والزيافة عيب، ودعوى العيب رجوع عن بعض موجبه وصار كما اذا قال بعتكه معيبا وقال المشتري بعتنيه سليما فالقول للمشتري لما بينا، والستوقة ليست من الاثمان والبيع يرد على الثمن فكان رجوعا، وقوله الا انها وزن خمسة يصح استثناء لانه مقدار بخلاف الجودة لان استثناء الوصف لا يجوز كاستثناء البناء في الدار بخلاف ما اذا قال عليّ كر حنطة من ثمن عبد الا انها ردية لان الرداءة نوع لا عيب فمطلق العقد لا يقتضي السلامة عنها وعن ابي حنيفة في غير رواية الاصول انه يصدق في الزيوف اذا وصل لان القرض يوجب رد مثل المقبوض وقد يكون زيفا كما في الغصب ووجه الظاهر ان التعامل بالجياد فانصرف مطلقه اليها، ولو قال لفلان علي الف درهم زيوف ولم يذكر البيع والقرض قيل يصدق بالاجماع لان اسم الدراهم يتناولها وقيل لا يصدق لان مطلق الاقرار ينصرف الى العقود لتعينها مشروعة لا الى الاستهلاك المحرم.

ترجمہ :۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اقرار کرنے والے نے یہ کہا کہ وہ ثمن شراب یا سور کا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اگر مقر نے اس طرح اقرار کیا کہ مجھ پر فلاں شخص کے شراب یا سور کے ثمن کے ہزار درہم باقی ہیں۔ تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر ہزار درہم لازم ہو جائیں گے۔ اور اس کا بیان یا سبب بتانا قابل قبول نہ ہوگا۔ خواہ اس بیان کو پہلے کلام کے ساتھ ملا کر کہے یا علیحدہ کر کے کہے۔ کیونکہ اس کے کہنے سے اپنے اقرار سے رجوع کرنا لازم آتا ہے۔ کیونکہ شراب یا سور کے درہم (ثمن) واجب نہیں ہوتے ہیں۔ حالانکہ کلام کے پہلے حصہ میں اس نے اپنے اوپر درہموں کے لازم ہونے کو بیان کیا ہے۔ وقالا اذا وصل الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دونوں جملے ایک ساتھ کہدے تو اس کے ذمہ کچھ بھی لازم نہ ہوگا۔ کیونکہ اس نے اپنے کلام کے آخری حصہ سے یہ ظاہر کردیا ہے کہ اس سے میری مراد ثمن کا مجھ پر باقی رہنا نہیں ہے۔ لہٰذا یہ کلام ایسا ہو گیا جیسے اس نے آخر میں انشاء اللہ ملا کر کہدیا ہو۔ اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ انشاء اللہ تعالیٰ ملا کر کہنے کا مطلب کلام کو معلق کر دینا ہے۔ حالانکہ اقرار کرتے ہوئے شراب یا سور کے ثمن کا اقرار کرنا اپنے پہلے اقرار کو ختم کر دینا ہے۔ (ف لہٰذا اس میں قیاس نہیں ہو سکتا ہے)۔

ولوقال له علي الف الخ اور جامع صغیر میں ہے کہ اگر اس نے اس طرح اقرار کیا کہ فلاں شخص کے مجھ پر ہزار درہم اسباب کی خریداری کے باقی ہیں۔ یا یوں کہا کہ تم نے مجھے ہزار درہم قرض دئے تھے۔ اس کے بعد یہ بھی کہا کہ ان میں کچھ کھوٹے درہم بھی ہیں۔ یا اب وہ بازار میں مقبول نہیں ہوتے ہیں۔ تب مقر لہ نے کہا یہ بات نہیں ہے کیونکہ میں نے اچھے اور کھرے درہم دئے تھے۔ الحاصل مقر پر کھرے درہم ہی لازم ہوں گے۔ اور یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ وقال ان قال موصولا الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اقرار کرنے والے نے درہموں کے کھوٹے یا بے چلن ہونے کو اپنے اقرار کے ساتھ ساتھ کہدیا ہو تو

اس کی تصدیق کی جائے گی۔ اور اگر علیحدہ کر کے کہا ہو تو تصدیق نہیں کی جائے گی۔ اسی طرح اگر وہ تاجروں میں جو مقبول نہیں ہوتے ہیں ان سے بھی بدتر ہیں۔ مثلاً یہ کہا کہ وہ ستوقہ ہیں یا رصاص ہیں تو بھی ائمہ کے درمیان ایسا ہی اختلاف ہے۔ اسی طرح اگر یوں کہا کہ مگر وہ کھوٹے ہیں۔ اسی طرح اگر اس نے کہا کہ فلاں شخص کے مجھ پر کچھ سامان کی قیمت کے ہزار درہم کھوٹے ہیں۔

لهما انه بيان مغير الخ۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے بعد میں جو جملہ تفسیر کے طور پر بیان کیا ہے وہ پہلے جملہ کے مفہوم کو بدل دینے والی تفسیر ہے۔ اس لئے اگر بعد کے جملہ کو پہلے جملہ کے ساتھ ملا کر کہے تو یہ مقبول تفسیر ہوگی جیسے کہ شرط و استثناء میں حکم ہے۔ ہم نے اسے بدل دینے والی تفسیر اس لئے کہا ہے کہ لفظ دراہم اپنے معنی حقیقی میں بھی کھوٹوں کو شامل ہوتا ہے۔ البتہ لفظ ستوقہ اس میں بطور مجاز شامل ہے۔ البتہ مطلق درہم بولنے سے کامل درہم یعنی اصل درہم جو مروج ہوں مراد ہوں گے۔ اب جبکہ اس نے مطلق درہم کہہ کر اس سے کھوٹے درہم بیان کردئے تو اس اعتبار سے اس کا یہ بیان اس کے پہلے کلام کو بدل دینے والا ہو گیا۔ اور اب اس کی مثال ایسی ہو گئی جیسے کہ اس نے کہا کہ یہ دراہم وزن سبعہ کے نہیں ہیں بلکہ وزن خمسہ کے ہیں یعنی مطلق درہم بولنے سے تو وزن سبعہ مراد ہوا کرتے ہیں مگر جب اس نے صراحتاً کہدیا کہ یہ درہم وزن خمسہ کے ہیں تو اس نے یہ کہکر اپنے پہلے قول کو بدل دیا۔ اور قول کو بدل دینے کی ایک لازمی شرط یہ ہے کہ وہ جملہ اپنے پہلے جملہ کے ساتھ ملا ہوا ہو۔ ورنہ اس کا بدلنا مقبول نہیں ہوتا ہے۔

ولا بي حنيفةؒ الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ کلام اپنے پہلے کے کلام سے رجوع کرنے والا ہو۔ یعنی یہ کہہ کر اپنے پہلے کلام سے پھرنا چاہتا ہے۔ کیونکہ مطلق عقد بیع کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس کا ثمن ہر قسم کے عیب سے بالکل پاک اور صحیح و سالم ہو۔ اور زیوف درہم یعنی کھوٹے سکے تو عیب دار ہوتے ہیں اور عیب کا دعویٰ کرنا یعنی یہ کہنا کہ عقد کرنے کی وجہ سے ہی مجھ پر کھوٹا سکہ واجب ہوا ہے۔ گویا یہ کہہ کر اپنے عقد کے اصل تقاضے سے پھرنا ہوتا ہے۔ کیونکہ تقاضائے عقد تو یہ ہے کہ ثمن کے دراہم بالکل سالم اور ہر عیب سے پاک ہوں۔ اور اب اس کی مثال ایسی ہو گئی کہ جیسے کسی نے یہ کہا میں نے اپنا مال مبیع تمہارے ہاتھ میں عیب دار ہی فروخت کیا ہے۔ اور اس کے جواب میں مشتری یہ کہنے لگے کہ نہیں ایسی بات نہیں ہے کیونکہ تم نے تو بالکل سالم اور بے عیب مال فروخت کیا ہے۔ تو ایسی صورت میں مشتری ہی کا قول قبول ہوتا ہے۔ کیونکہ مطلق عقد کا تقاضا بھی یہی ہے کہ مبیع ہمیشہ بے عیب ہوا کرے۔ اور ستوقہ درہم اصل میں ثمن کی جنس سے نہیں ہوتے ہیں۔ انہیں مجازاً درہم کہا جاتا ہے۔ حالانکہ مبیع تو ثمن ہی کے عوض ہوتی ہے۔ اس بناء پر یہاں ستوقہ کا دعویٰ کرنا اپنے اقرار بیع سے پھرنا ہے۔ پھر یہ کہنا کہ یہ دراہم وزن سبعہ سے نہیں بلکہ وزن خمسہ سے ہیں تو یہ استثناء کے طور پر کہنا صحیح ہوگا۔ کیونکہ یہ بھی درہم کی ایک خاص مقدار ہے۔ جیسے وزن سبعہ ایک مقدار ہے بخلاف کھرے (اچھے) ہونے کے کیونکہ کھرا ہونا ایک وصف تابع ہے حالانکہ ایسے وصف سے استثناء صحیح نہیں ہوتا ہے جو کہ اس کے تابع ہوتا ہو۔ جیسے گھر میں اس کی بناء کا استثناء کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے۔

بخلاف ما قال الخ بخلاف اس کے اگر کسی نے کہا کہ مجھ پر ایک کر گیہوں باقی ہے جو کہ ایک غلام کا عوض یا ثمن ہے۔ مگر یہ باقی گیہوں عمدہ نہیں بلکہ ردی اور گھٹیا قسم کے لازم ہیں۔ کہ ان کا استثناء صحیح ہوتا ہے۔ کیونکہ ردی ہونا بھی گیہوں کی ایک قسم ہے جو عیب نہیں ہے۔ اس لئے مطلق عقد اس بات کا تقاضا نہیں کرتا ہے کہ اس کا عوض ردی نہ ہو (یعنی مطلق عقد میں ردی بھی عوض بن سکتا ہے)۔ اور ظاہر الروایۃ کے علاوہ امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ اگر کھوٹے درہم کو کہتے وقت اپنے پہلے کلام کے ساتھ ملا کر کہا ہو تو اس کی تصدیق ہوگی۔ کیونکہ قرض ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ جیسا وصول کیا ہو ویسا ہی واپس کیا جائے۔ حالانکہ وصول کرتے وقت کبھی کھوٹا بھی وصول کیا جاتا ہے جیسا کہ غصب کی صورت میں ہوتا ہے یعنی غصب کی صورت میں بھی جیسا لیا ہو ویسا ہی ادا کرنا واجب ہوتا ہے۔ اس ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ آدمی جب باضابطہ معاملہ کرتا ہے تو اس وقت کھرے درہموں سے ہوتا ہے اس لئے مطلق معاملہ قرض وغیرہ کا انہیں کھرے درہموں سے بھی ہوگا۔ یعنی اگر معاملہ کو کھوٹے

درہموں کے ساتھ ملا کر طے نہ کیا گیا ہو بلکہ صرف درہموں کا نام لیا گیا ہو تو وہ کھرے درہم سے ہی سمجھے جائیں گے۔

ولو قال لفلان علیّ الف درھم الخ اور اگر اس طرح کہا کہ فلاں شخص کے مجھ پر ہزار کھوٹے درہم لازم ہیں اور اس کے ساتھ بیع یا قرض وغیرہ کا ذکر نہیں کیا تو بعض فقہاء نے کہا ہے کہ بالاجماع اس کی بات قبول کر لی جائے گی۔ یعنی جب پہلے جملہ کے ساتھ ملا کر کہے کہ یہ کھوٹے درہم تھے تو اس کی بات مانی جائیگی کیونکہ لفظ درہم کھرے اور کھوٹے سب کو شامل ہوتا ہے۔ اور بعضوں نے کہا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کی بات قبول نہیں کی جائے گی۔ کیونکہ مطلق عقد کا تعلق تو عقود سے ہوتا ہے۔ یعنی کسی عقد بیع وغیرہ کی وجہ سے ہی نقود واجب ہوتے ہیں۔ گویا اس نے سبب بیان کر دیا ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ عقود شریعت میں ثابت اور مشروع ہیں اس لئے بلاوجہ خواہ مخواہ کسی حرام کام کی طرف اسے منسوب کرنا صحیح نہ ہوگا۔ یعنی یہ نہیں سمجھا جائے گا کہ اس نے اپنا مال حرام طریقہ سے ضائع کر دیا ہے جس کی وجہ سے اس پر یہ مال لازم آیا ہے۔

توضیح:۔ اگر مقر نے یہ کہا کہ مجھ پر تمہارے ہزار درہم شراب یا سور کی قیمت کے ہیں۔ یا اسباب کی خریداری کے سلسلہ کے ہیں۔ یا مجھے قرض دئے تھے۔ لیکن ان میں سے کچھ کھوٹے ہیں یا یہ مروج نہیں ہیں۔ اور مقرلہ نے اس کا انکار کیا۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

ع۔ زیوف، زیف کی جمع۔ وہ سکے جن کو کاروباری قبول کر لیتے ہوں مگر بینک میں مقبول نہ ہوں۔ ستوقہ، سین کے فتحہ کے ساتھ بنہرج سے بدتر سکہ۔ یا وہ سکہ جس میں پیتل یا تانبہ کی مقدار زیادہ ہو۔

ولو قال اغتصبت منه الفا او قال اودعني ثم قال هي زيوف او بنهرجة صدق وصل ام فصل لان الانسان يغصب ما يجد ويودع ما يملك فلا مقتضى له في الجياد ولا تعامل فيكون بيان النوع فيصح وان فصل ولهذا لو جاء رادّ المغصوب والوديعة بالمعيب كان القول قوله وعن ابي يوسف انه لا يصدق فيه مفصولا اعتبارا بالقرض اذ القبض فيهما هو الموجب للضمان، ولو قال هي ستوقة او رصاص بعدما اقر بالغصب والوديعة ووصل صدّق وان فصل لم يصدق لان الستوقة ليست من جنس الدراهم لكن الاسم يتناولها مجازا فكان بيانا مغيّرا فلابد من الوصل، وان قال في هذا كله الفا ثم قال الا انه ينقص كذا لم يصدق وان وصل صدّق لان هذا استثناء المقدار، والاستثناء يصح موصولا بخلاف الزيافة لانها وصف واستثناء الاوصاف لا يصح، واللفظ يتناول المقدار دون الوصف وهو تصرف لفظي كما بينا، ولو كان الفصل ضرورة انقطاع الكلام بانقطاع نفسه فهو واصل لعدم امكان الاحتراز عنه۔

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مقر نے کہا کہ میں نے فلاں شخص کے ایک ہزار درہم غصب کئے یا یہ کہا کہ اس نے میرے پاس امانت رکھوائے ہیں۔ پھر کہا کہ وہ کھوٹے بنہرجہ تھے۔ یعنی تاجروں میں بے چلن تھے۔ تو اس کے قول کی تصدیق کی جائے گی۔ خواہ اس استثناء کو وہ پہلے جملہ کے ساتھ ملا کر کہے یا علیحدہ بیان کرے۔ کیونکہ انسان جو پاتا ہے اسے وہ غصب کر لیتا ہے۔ اور جو کچھ بھی اس کے پاس ہو اسے امانت رکھ دیتا ہے۔ اس لئے امانت ہو یا غصب اس میں یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ اچھے اور مروج سکے ہوں۔ اور نہ لوگوں میں ہمیشہ ہی کھرے سکوں سے ہی لین دین کا ہونا ضروری ہے۔ اس لئے اس نے جو کچھ بھی بیان کیا یعنی یہ کہ وہ بنہرجہ تھے یا کھوٹے تھے تو یہ درہم ہی کی قسم کا بیان تھا۔ اس لئے اسے صحیح ماننا ہوگا۔ اور اس کا یہ بیان اپنے ماقبل کے بیان کو بدلنے کے لئے نہیں ہے بلکہ از قسم بیان یا اظہار حقیقت ہے۔ چنانچہ اسے قبول کرنا ہوگا خواہ وہ اسے علیحدہ کر کے ہی بیان کرے۔ اسی لئے اگر غصب کرنے والا یا امانت رکھنے والا مالک کے پاس مال واپس کرنے کو لے جائے خواہ وہ کھوٹا ہی ہو اسی کی بات

قبول کی جائے گی۔

وعن ابی یوسف الخ اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ غصب اور امانت میں بھی جدا کر کے بیان کرنے سے اس کی بات قبول نہیں کی جائے گی۔ جیسے کہ قرض کی صورت میں قبول نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ غصب ہو یا قرض دونوں میں قبضہ کرنے سے ہی ضمان لازم آجاتا ہے۔ یعنی دونوں میں ہی قبضہ برابر پایا جاتا ہے۔ ولو قال هی ستوقة الخ اور اگر اس نے ہزار درہم کے غصب کرنے یا امانت رکھنے کا اقرار کیا پھر کہا کہ وہ ستوق (کھوٹا درہم جس پر چاندی کا پانی ہو) یا رصاص (سیسہ کا بنا ہوا درہم، سکہ) تھے۔ پس اگر اس نے پہلے سے ملا کر کہا تو قبول ہوگا۔ اور اگر جدا کر کے بیان کیا ہو تو قبول نہیں ہوگا۔ کیونکہ دراصل یہ ستوقہ درہم کی جنس سے ہی نہیں ہے۔ لیکن مجازاً اسے کہدیا جاتا ہے۔ لہٰذا درہم کو ستوقہ سے تعبیر کرنے سے اپنے پہلے بیان (درہم) کو بدل دینا لازم آتا ہے۔ اس لئے یہ بات ضروری ہوئی کہ یہ بعد کا بیان پہلے بیان سے بالکل ملا ہوا ہو۔ تب اس کی تصدیق کی جاسکے گی۔

وان قال فی هذا الخ اور جامع صغیر میں ہے کہ اگر اقرار کرنے والے نے ان تمام صورتوں میں پہلے اتنا کہا کہ ہزار ہیں پھر یہ کہا کہ مگر ان میں سے کچھ کم ہیں تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ البتہ اگر اس کے ساتھ ہی ملا کر کہدے تو تصدیق کرلی جائے گی۔ کیونکہ اس سے مقدار کا استثناء کرنا ہوگا۔ اور ایسا استثناء جب پہلے سے ملا کر کیا جاتا ہے تو استثناء صحیح ہو جاتا ہے۔ بخلاف لفظ کھوٹا کہنے کہ یہ درھم کا ایک وصف ہے اور استثناء کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے مگر لفظ ہزار مقدار کو بتاتا ہے اور اس پر شامل ہے اور وصف کو شامل نہیں ہے۔ کیونکہ استثناء لفظ کا ایک تصرف ہوتا ہے تو جہاں تک وہ لفظ شامل ہوگا وہیں تک اس سے استثناء صحیح ہوگا۔ اور اگر کسی ضرورت سے پہلے کلام سے جدائی ہو جائے یعنی استثنائی جملہ کا الگ ہونا اس مجبوری سے ہوا کہ بات کرتے ہوئے اس کی سانس ٹوٹ گئی اس لئے اس وقفہ سے علیحدہ جملہ نہیں ہو جائے گا بلکہ بعد کا جملہ پہلے سے ملا ہوا ہی سمجھا جائے گا۔ کیونکہ ایسی مجبوری سے بھی بچنا انسان کے لئے ممکن نہیں ہے۔

توضیح:۔ اگر مقر نے کہا کہ میں نے فلاں کے ہزار درہم غصب کئے یا یہ اس نے میرے پاس امانت رکھوائے۔ پھر کہا کہ مگر وہ تو بنہرجہ یعنی (بالکل کھوٹے سکے) تھے۔ اگر غصب یا اقرار کرتے ہوئے مقدار مال بیان کرنے میں کہا کہ وہ ہزار ہیں پھر کہا ان سے کچھ کم ہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

ومن اقر بغصب ثوب ثم جاء بثوب معيب فالقول قوله لان الغصب لا يختص بالسليم، ومن قال لآخر اخذت منك الف درهم وديعة فهلكت فقال لا بل اخذتها غصبا فهو ضامن وان قال اعطيتها وديعة فقال لا بل غصبتها لم يضمن والفرق ان فی الفصل الاول اقر بسبب الضمان وهو الاخذ ثم ادعی ما يبرئه وهو الاذن والآخر ينكره فيكون القول له مع اليمين، وفي الثانی اضاف الفعل الی غيره وذلك يدعی عليه سبب الضمان وهو الغصب فكان القول لمنكره مع اليمين، والقبض فی هذا كالاخذ والدفع كالاعطاء، فان قال قائل الاعطاء والدفع اليه لا يكون الا بقبضه فنقول قد يكون بالتخلية والوضع بين يديه ولو اقتضی ذلك فالمقتضیٰ ثابت ضرورة فلا يظهر فی انعقاده سبب الضمان، وهذا بخلاف ما اذا قال اخذتها منك وديعة وقال الآخر بل قرضا حيث يكون القول للمقرّ وان اقر بالاخذ لانهما توافقا هناك علی ان الاخذ كان بالاذن الا ان المقر له يدعی سبب الضمان وهو القرض والآخر ينكره فافترقا.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا کہ اگر ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ میں نے تم سے بطور امانت ہزار درہم لئے تھے مگر وہ

ہلاک ہوگئے۔ تو دوسرے نے کہا کہ نہیں وہ تو تم نے غصب کر کے لئے تھے۔ تو اقرار کرنے والا ضامن ہوگا۔ اور اگر مقر نے اس طرح کہا کہ تم نے مجھے ہزار درہم ودیعت دئے تھے جو ضائع ہو گئے۔ پس اس نے کہا کہ ایسا نہیں ہے بلکہ تم نے غصب کر لئے تھے تو وہ مقر ضامن نہ ہوگا۔ دونوں صورتوں میں وجہ فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں مقر نے ضمان کے سبب کا اقرار کر لیا ہے یعنی خود لینا۔ پھر ایک ایسی بات کا دعویٰ کیا جو اس پر ضمانت لازم ہونے سے اسے بری کردے۔ یعنی دوسرے کی اجازت۔ یعنی تم نے خود مجھے رکھنے کی اجازت دی ہے مگر دوسرا اس سے انکار کرتا ہے۔ تو قسم کھالینے کے بعد دوسرے کا قول قبول ہوگا۔ **وفی الثانی اضاف الخ** اور دوسری صورت میں مقر نے فعل کو دوسرے شخص کی طرف منسوب کیا یعنی یہ کہا کہ تم نے دیئے تھے۔ اور دوسرا شخص اس پر ضمان کے سبب کا دعویٰ کرتا ہے یعنی غصب کرنے کا۔ حالانکہ یہ مقر اس سے انکار کر رہا ہے۔ اس لئے قسم کے بعد اس منکر کا قول قبول ہوگا۔

والقبض فی هٰذا الخ اور اگر مقر نے کہا کہ میں نے ان پر قبضہ کر لیا تو اس کا مطلب ہوگا کہ میں نے لے لیا ہے۔ اور اگر یہ کہا کہ تم نے عطاء کئے ہیں تو اس کا مطلب ہوگا کہ تم نے دیا ہے۔ **فان قال الخ** اب اگر کوئی شخص یہ کہے کہ مقر کو دینا اور عطاء کرنا اس پر اس کے قبضہ کئے بغیر نہیں ہو سکتا ہے۔ تو اس کے جواب میں یہ کہینگے کہ کبھی ایسا بھی ہو سکتا ہے اس طرح سے کہ اس کے لینے میں پہلے جو رکاوٹ تھی وہ دور کر دی جائے۔ یا مال اس کے سامنے رکھدیا جائے پھر اگر یہ کہا جائے کہ دینا اور عطاء کرنے کے لئے تو قبضہ کا ہونا بھی ضروری ہے تو ہم جواب دینگے کہ جو چیز ضمناً اور اقتضاء ثابت ہوتی ہے۔ وہ اس کی ضرورت تک ہی ہوتی ہے۔ اس لئے اس کے ذمہ ضمان کا سبب پیدا ہونے میں اثر نہیں کرے گی۔

وهٰذا بخلاف الخ یہ تفصیل جو بیان ہوئی ایسی صورت کے برخلاف ہے کہ مُقر نے تو لینے کا لفظ کہا اس طرح سے کہ میں نے تم سے ہزار درہم امانت کے طور پر لئے ہیں۔ اس پر دوسرے نے کہا کہ امانت نہیں بلکہ تم نے مجھ سے قرض لئے ہیں۔ تو اس صورت میں اقرار کرنے والے کا ہی قول قبول ہوگا۔ اگرچہ اس نے لینے کا اقرار کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ یہ لینا دوسرے کی اجازت سے ہوا ہے۔ مگر اختلاف اس بات میں ہوا کہ یہ دوسرا شخص یعنی مقرلہ مقر پر ضمان کے سبب کا دعویٰ کرتا ہے۔ یعنی قرض کا جبکہ وہ مقر اس کا انکار کر رہا ہے۔ لہٰذا قسم کھانے کے بعد منکر کا قول قبول ہوگا۔ اس تفصیل سے دونوں مسئلوں کے درمیان فرق ظاہر ہوگا۔ (ف یعنی مقر نے دونوں صورتوں میں لینے کا اقرار کیا لیکن دوسرے نے اس پر غصب کرنے کا دعویٰ کیا یعنی اپنی اجازت سے لینے کا انکار کیا لہٰذا مقر ضامن ہو گیا۔ پھر جب دوسرے نے اس پر قرض کا دعویٰ کیا تو گویا اپنی اجازت سے لینے کا اقرار کیا اس بناء پر یہ مقر ضامن نہ ہوا۔ اس طرح دونوں صورتوں کے درمیان فرق ظاہر ہو گیا۔

توضیح:۔ اگر ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ میں نے تم سے بطور امانت ہزار درہم لئے تھے مگر وہ ہلاک ہو گئے۔ اور دوسرے نے کہا امانت نہیں بلکہ تم نے غصب کر کے لئے تھے۔ یا مقر نے کہا کہ تم نے مجھے ہزار درہم امانت کے طور پر دئے تھے جو ضائع ہو گئے۔ اور دوسرے نے کہا کہ امانت نہیں رکھے بلکہ تم نے غصب کر کے لئے تھے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دونوں مسائل کے درمیان وجہ فرق۔ دلائل

فان قال هٰذه الالف كانت وديعة لي عند فلان فاخذتها منه فقال فلان هي لي فانه ياخذها لانه اقر باليد له وادعى استحقاقها عليه وهو ينكر فالقول للمنكر، ولو قال آجرت دابتي هٰذه فلانا فركبها وردها او قال آجرت

ثوبي هذا فلانا فلبسه ورده وقال فلان كذبتَ وهما لي فالقول قوله وهذا عند ابي حنيفة، وقال ابويوسف ومحمد القول قول الذي أخذ منه الدابة والثوب، وهو القياس، وعلى هذا الخلاف الاعارة والاسكان ولو قال خاط فلان ثوبي هذا بنصف درهم ثم قبضته وقال فلان الثوب ثوبي فهو على هذا الخلاف في الصحيح، وجه القياس ما بيناه في الوديعة، وجه الاستحسان وهو الفرق ان اليد في الاجارة والاعارة ضرورية تثبت ضرورةَ استيفاء المعقود عليه وهو المنافع فيكون عدما فيما وراء الضرورة فلا يكون اقرارا له باليد مطلقا بخلاف الوديعة لان اليد فيها مقصودة والايداع اثبات اليد قصدا فيكون الاقرار به اعترافا باليد للمودع، ووجه آخر ان في الاجارة والاعارة والاسكان اقر بيد ثابتة من جهته فيكون القول قوله في كيفيته ولا كذلك في مسألة الوديعة لانه قال فيها كانت وديعة وقد تكون من غير صنعه حتى لو قال اودعتها كان على هذا الخلاف.

ترجمہ :۔ جامع صغیر میں ہے کہ۔اگر زید نے کہاکہ یہ ہزار درہم بکر کے پاس میرے امانت کے طور پر تھے جو میں نے اس سے لے لئے۔اور بکر نے کہاکہ نہیں یہ تو میرے ہی درہم ہیں۔اس لئے بکر ان کو زید سے لے لیگا۔کیونکہ زید نے اپنے پاس ان کے ہونے کا اور قبضہ کا انکار کیا ہے۔پھر ان پر اپنے حق کا دعویٰ کیا ہے۔اور یہ بکر ان باتوں کا منکر ہے اس لئے اگر بکر قسم کھالے تو اس کی بات قبول کی جائے گی۔ ولو قال آجرت الخ (اور جامع صغیر کی شرح میں ہے کہ)اگر زید نے کہاکہ میں نے اپنا یہ گھوڑا بکر کو کرایہ پر دیا تھا وہ اس پر سوار ہوا پھر مجھے واپس دے گیا ہے۔یا یہ کہاکہ میں نے اپنے اس لباس کو مگر کو کرایہ پر دیا تھا۔اور اس نے اسے پہن کر مجھے واپس کر دیا اور بکر نے کہاکہ تم جھوٹے ہو۔یہ گھوڑا اور یہ کپڑا سب میرا اپنا ذاتی ہے تو اس اقرار کرنے والے (زید) کا قول ہی معتبر ہوگا۔لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ بکر کا قول قبول ہوگا جس سے گھوڑا اور کپڑا لیا گیا ہے۔اور قیاس بھی یہی ہے۔اور عاریت پر دینے اور مکان میں بسانے کی صورت میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔

ولو قال خاط فلان ثوبي الخ اور اگر زید نے کہاکہ بکر نے میرا یہ کپڑا نصف درہم کے عوض سیا ہے۔پھر میں نے اس کو اپنے قبضہ میں لے لیا ہے۔اور بکر نے کہاکہ یہ کپڑا تو میرا ہے۔پس قول صحیح کے مطابق اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے کہ قیاساً بکر کا قول قبول ہوگا۔لیکن استحساناً زید کا قول قبول ہوگا)۔قیاس کی وجہ تو وہی ہے جو ہم نے ودیعت کے مسئلہ میں ابھی بیان کر دی ہے۔کہ بکر کے قبضہ کا اقرار کر کے اس پر اپنے حقدار ہونے کا دعویٰ کیا ہے۔اور استحسان کی دلیل جس سے ودیعت اور ان صورتوں میں فرق واضح ہوتا ہے یہ ہے کہ کرایہ اور عاریت لینے کی صورت میں جو قبضہ ہوتا ہے وہ ایک ضرورت کے ماتحت ہوتا ہے وہ یہ کہ اس طرح کے قبضہ کے بعد اس چیز سے منافع حاصل کیے جاسکیں۔تو اس ضرورت اور مجبوری کے مقام کے سوا باقی دوسرے امور کے حق میں اس کا قبضہ بے کار اور نہ ہونے کے حکم میں ہوگا۔اس لئے مقر کا یہ اقرار بکر کے ہر طرح اور مکمل قبضہ کی طرح نہیں ہوگا۔برخلاف ودیعت کے کیونکہ ودیعت میں بالقصد اور خاص کر قبضہ کیا جاتا ہے۔اور ودیعت میں دینے کا مطلب یہ ہے کہ اس طرح اس سامان پر دوسرے کا قبضہ ثابت کیا جائے۔پس ودیعت کا اقرار کرنا اس بات کا اقرار ہوتا ہے کہ جس کے پاس ودیعت ہے اس کا قبضہ ثابت ہے۔اس طرح ودیعت اور دوسری صورتوں کے درمیان فرق ظاہر ہوگیا۔

ووجه آخر الخ اور فرق کرنے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ کرایہ پر یا عاریۃً دینے اور مکان میں بسانے ان تمام صورتوں میں مقر نے ایسے قبضہ کا اقرار کیا ہے کہ بکر کو میری طرف سے عاریت یا کرایہ یا رہائش دینے کے طور پر قبضہ حاصل ہوا ہے لہٰذا اس قبضہ کی کیفیت کے بارے میں اسی کا قول قبول ہوگا۔جب کہ یہ بات ودیعت کے مسئلہ میں نہیں ہے۔کیونکہ ودیعت کی صورت میں مقر نے کہا تھا کہ یہ اس کے پاس ودیعت کے طور پر تھے۔اس سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی ہے کہ مقر کی جانب سے اسے قبضہ ملا تھا۔کیونکہ کبھی اس کے اپنے فعل کے بغیر بھی ودیعت ہو جاتی ہے۔جیسے کہ لقطہ وغیرہ میں پانے والے کے پاس وہ مال ودیعت کے طور پر ہوتا ہے۔چنانچہ اگر مقر نے یہ کہدیا ہو کہ میں نے اسے ودیعت کے طور پر دیا تھا تو اس میں بھی ایسا ہی اختلاف

ہوگا۔(ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ ودیعت میں اور باقی صورتوں میں فرق کرنے کی اصل بنیاد یہ ہے کہ ودیعت میں اصل مقر کی طرف سے دوسرے کے لئے پورے قبضہ کا اقرار ہوتا ہے۔اگر چہ وہ مقر کے دینے سے نہ پایا گیا ہو۔اور دوسری صورتوں میں ایک وجہ تو یہ ہے کہ اس میں جتنی بھی ضرورت ہو اتنا ہی قبضہ کا اقرار ہوتا ہے اور دوسرے یہ کہ خود ہی قبضہ بھی دینے کا اقرار ہوتا ہے۔پس یہی اصل فرق ہے۔

توضیح:۔اگر زید نے کہا کہ بکر کے پاس ہزار درہم امانت رکھے ہوئے تھے جو میں نے وصول کر لئے۔اور بکر نے کہا کہ یہ درہم زید کے نہیں تھے بلکہ میرے اپنے تھے۔زید نے کہا کہ میں نے اپنا یہ گھوڑا بکر کو کرایہ پر دیا تھا۔وہ اس پر سوار ہوا۔پھر اس نے میرے پاس واپس کردیا۔یا یہ کپڑا میں نے اسے کرایہ پر دیا تھا اس نے پہن کر واپس کر دیا۔بکر نے کہا نہیں بلکہ گھوڑا بھی میرا تھا اور کپڑا بھی میرا اپنا تھا۔یا زید نے کہا بکر نے میرا یہ کپڑا نصف درہم کے عوض سیا ہے۔پھر میں نے اسے واپس لے لیا ہے۔اور بکر نے کہا کہ یہ کپڑا میرا اپنا ہے۔
تفصیل مسائل۔حکم۔اختلاف ائمہ۔دلائل

وليس مدار الفرق على ذكر الاخذ في طرف الوديعة وعدمه في الطرف الآخر وهو الاجارة واختاها لانه ذكر الاخذ في وضع الطرف الآخر وهو الاجارة في كتاب الاقرار ايضا، وهذا بخلاف ما اذا قال اقتضيت من فلان الف درهم كانت لي عليه او اقرضته الفا ثم اخذتها منه وانكر المقر له حيث يكون القول قوله لان الديون تقضى بامثالها وذلك انما يكون بقبض مضمون فاذا اقر بالاقتضاء فقد اقر بسبب الضمان ثم ادعى تملكه عليه بما يدعيه عليه من الدين مقاصة والآخر ينكره اما ههنا المقبوض عين ما ادعى فيه الاجارة وما اشبهها فافترقا. ولو اقر ان فلانا زرع هذه الارض او بنى هذه الدار او غرس هذا الكرم وذلك كله في يد المقر فادعاها فلان وقال المقر لا بل ذلك كله لي استعنت بك ففعلت او فعلته باجر فالقول للمقر لانه ما اقر له باليد وانما اقر بمجرد فعل منه وقد يكون ذلك في ملك في يد المقر، وصار كما اذا قال خاط لي الخياط قميصي هذا بنصف درهم ولم يقل قبضته منه لم يكن اقرار باليد ويكون القول للمقر لانه اقر بفعل منه وقد يخيط ثوبا في يد المقر كذا هذا.

ترجمہ:۔مذکورہ مسائل(اجرت۔عاریۃ۔اور رہنے کے لئے دینے)میں فرق کا مدار اس بات پر نہیں ہے کہ امانت کی صورت میں اس نے لے لینے کا اقرار کیا ہے۔اور دوسری صورتوں یعنی کرایہ، رہائش اور عاریت پر دینے میں لینے کا لفظ نہیں کہا ہے۔یعنی لینے کے لفظ سے یہ فرق نہیں ہے۔کیونکہ امام محمدؒ نے کتاب الاقرار میں اجارہ کی صورت میں بھی لینے کا لفظ ذکر کیا ہے۔(حالانکہ اس میں بھی یہی حکم ذکر فرمایا ہے۔اس سے معلوم ہوا کہ لینے کے لفظ سے ہی حکم میں فرق نہیں آتا ہے۔بلکہ اس کا مدار قبضہ کرنے پر ہے۔جیسے کہ ہم نے ذکر کیا ہے)۔پھر اجارہ اور عاریت وسکونت میں یہاں جو فرق بیان فرمایا ہے وہ قرضہ میں بیان نہیں فرمایا ہے مثلاً یوں کہا کہ میرے ہزار درہم جو فلاں شخص پر تھے اس سے وصول کر لئے یا یہ کہا کہ میں نے اسے ہزار درہم قرض دئے تھے پھر لے لئے اور فلاں شخص نے اس سے انکار کیا تو منکر کا قول یہاں معتبر ہوگا۔کیونکہ قرضہ بھی تو دوسرے معاملہ کی طرح ادا کئے جاتے ہیں۔اور یہ صورت اسی وقت ہو سکتی ہے جب کہ اس کا قبضہ ایسا ہو کہ اس پر ضمان آتا ہو۔یعنی اس مال پر اس کا پورا قبضہ ہو چکا ہو۔اب جب کہ اس سے وصول کر لینے کا اقرار کر لیا تو اپنے اوپر ضمان لازم آنے کے سبب کا اقرار کر لیا۔پھر خود ہی

اس مال کے مالک ہونے کا اس وجہ سے دعویٰ کیا کہ میں نے اس کو قرضہ دیا تھا اس کا بدلہ وصول ہو گیا۔ حالانکہ دوسرا شخص اس دعویٰ سے منکر ہے۔ اس لئے اسی کا قول قبول ہو گا۔ اور اجارہ وغیرہ کی صورت میں جس چیز پر قبضہ کیا ہے وہ اس کے مثل نہیں ہے بلکہ بالکل وہی چیز ہے جس میں اجارہ وغیرہ کا دعویٰ کیا ہے۔ اس طرح قبضہ میں اور اس میں فرق ظاہر ہو گیا۔

ولو اقر ان فلانا الخ اگر کسی نے اس بات کا اقرار کیا کہ فلاں شخص نے اس زمین میں کھیتی کی۔ یا زمین کے اس ٹکڑے میں عمارت کھڑی۔ یا اس باغ میں انگور کے چارے یا بیلیں لگائیں حالانکہ فی الحال یہ ساری چیزیں اس مقر ہی کے قبضہ میں ہیں۔ پھر فلاں شخص یعنی مقر لہ (جس کے بارے میں اقرار کیا۔ پھر اس کا دعویٰ کیا اور مقر نے کہا کہ نہیں بلکہ یہ سب میری ہیں کیونکہ میں نے تم سے ان میں صرف مدد حاصل کی تھی۔ اس لئے تم نے میرا کام پورا کر دیا۔ یا یہ کہا کہ میں نے تم کو اس سلسلہ میں اُجرت پر رکھا تھا اس لئے اس مقر کا قول قبول ہو گا۔ کیونکہ اس نے فلاں شخص کے قبضہ میں ہونے کا اقرار نہیں کیا ہے بلکہ اس کی طرف سے صرف ایک کام کا اقرار کیا ہے۔ حالانکہ کام کبھی تو مقر کی ملکیت میں رہتے ہوئے واقع ہوتا ہے جو اسی کے قبضہ میں بھی ہو یہ ایسا ہو گیا جیسے اس نے کہا کہ فلاں درزی نے میری یہ قمیص نصف درہم کے عوض سی کر دی ہے۔ اور یہ نہیں کہا کہ میں نے اس سے لے کر اپنے قبضہ میں لے لی ہے۔ تو اس کے کہنے سے اُس کی طرف سے ایک فعل کا اقرار کیا ہے یعنی سلائی کا کام کبھی خود اس (مقر) کے گھر میں بیٹھ کر بھی ہو سکتا ہے۔ اس میں پورے طور سے مقر کا قبضہ باقی رہ جاتا ہے۔ یہی صورت عمارت بنانے یا باغ لگانے کے مسئلہ میں بھی ہو سکتی ہے۔

توضیح:۔ اجرت پر دینے۔ عاریۃً دینے اور رہائش کے لئے دینے میں حکم کے اعتبار سے فرق کی وجہ، اگر کسی نے اس بات کا اقرار کیا کہ فلاں شخص نے اس زمین میں کھیتی کی۔ یا عمارت تیار کی، جبکہ یہ زمین اسی مقر کے قبضہ ہی میں ہے۔ اس کے بعد اس مقر لہ نے اس چیز کا اپنے لئے ہونے کا دعویٰ کیا، اور مقر نے کہا کہ یہ چیز میری اپنی ہیں، تفصیل مسائل، حکم، دلائل۔

باب اقرار المريض

واذا اقر الرجل في مرض موته بديون وعليه ديون في صحته وديون لزمته في مرضه باسباب معلومة فدين الصحة والدين المعروفة الاسباب مقدم وقال الشافعي دين المرض ودين الصحة يستويان لاستواء سببهما وهو الاقرار الصادر عن عقل ودين ومحل الوجوب الذمة القابلة للحقوق فصار كانشاء التصرف مبايعة ومناكحة، ولنا ان الاقرار لا يعتبر دليلا اذا كان فيه ابطال حق الغير وفي اقرار المريض ذلك لان حق غرماء الصحة تعلق بهذا المال استيفاء، ولهذا منع من التبرع والمحاباة الا بقدر الثلث، بخلاف النكاح لانه من الحوائج الاصلية وهو بمهر المثل، وبخلاف المبايعة بمثل القيمة لان حق الغرماء تعلق بالمالية لا بالصورة وفي حالة الصحة لم يتعلق حقهم بالمال لقدرته على الاكتساب فيتحقق التثمير وهذه حالة العجز، وحالتا المرض حالة واحدة لانه حالة الحجر بخلاف حالتي الصحة والمرض، لان الاولى حالة اطلاق وهذه حالة عجز فافترقا، وانما تقدم المعروفة الاسباب لانه لا تهمة في ثبوتها اذ المعاين لا مَرَدَّ له وذلك مثل بدل مال ملكه او استهلكه وعلم وجوبه بغير اقراره او تزوج امرأة بمهر مثلها وهذا الدين مثل دين الصحة لا يقدم احدهما على الآخر لما بينا، ولو اقر بعين في يده لآخر لم يصح في حق غرماء الصحة لتعلق حقهم به، ولا يجوز للمريض ان يقضي دين

بعض الغرماء دون البعض لان فی ایثار البعض ابطال حق الباقین وغرماء الصحة والمرض فی ذلک سواء الا اذا قضی ما استقرض فی مرضه او نقد ثمن ما اشتری فی مرضه وقد علم بالبینة.

باب۔ مریض کے اقرار کے بیان میں

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر آدمی نے اپنے مرض الموت میں کئی قرضوں کا اقرار کیا، اس طرح کہ اس کے زبانی اقرار کے سوال کے اسباب نہ بیان کئے اور نہ کسی طرح معلوم ہو سکے، اور اس پر اس کی صحت کے زمانہ کے بھی کچھ قرضے ہیں اور اس پر اس کی بیماری کے زمانہ کے کچھ ایسے قرضے ہیں جن کے ظاہری اسباب بھی معلوم ہیں۔ تو اس کے وہ قرضے جو اس کی صحت کے زمانہ کے ہیں اور وہ قرضے جو اس کی بیماری کے زمانہ کے ہیں مگر اس کے اسباب ظاہری بھی معلوم ہیں تو ان کی ادائیگی ان قرضوں سے مقدم سمجھی جائے گی جن کا اس نے اپنی بیماری کے زمانہ میں صرف زبانی اقرار کیا ہو۔ (وقال الشافعیؒ الخ) اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ دو بیماری اور تندرستی کے سارے قرضے ایک ہی حکم کے ماتحت اور ایک ہی سمجھے جائیں گے۔ یعنی خواہ ان کے ظاہری سبب معلوم ہوں یا نہ ہوں کیونکہ ان سبھوں کا سب برابر ہے۔ یعنی ایسا اقرار کرنا جس کے مقر کے اندر عقل اور دین دونوں ہو۔ اور قرضہ کے واجب ہونے کا جو محل ہے وہ اسی شخص کا ذمہ ہے جو حقوق کے وجوب ہونے کے لائق (یعنی وہ آزاد و عاقل اور بالغ) ہو تو اس کی حالت ایسی ہو گئی جیسے اس نے اپنی بیماری کی حالت میں بیع یا نکاح جیسا کوئی تصرف آپس کی رضامندی کے ساتھ کیا ہو۔ (اسی بناء پر اگر اپنی تندرستی میں یا اپنی بیماری کی حالت میں کسی نے نکاح کیا تو حکم کے اعتبار سے دونوں نکاح کا ایک ہی حکم ہوتا ہے تو جس طرح نکاح کا یہ عمل اور انشاء حکماً برابر ہے۔ اسی طرح اگر اس کے ماضی کے عمل کی اب خبر دی جارہی ہو تو دونوں برابر ہوں گے۔ (یعنی جس طرح اقرار کا انشاء برابر ہوتا ہے ایسے ہی اقرار کا اخبار بھی برابر ہے)۔

ولنا ان الاقرار الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حقیقت میں ایسا اقرار کوئی معتبر دلیل نہیں ہے جس کی وجہ سے دوسرے کا حق باطل ہوتا ہو۔ جب کہ بیمار کے اقرار میں بھی یہی بات ہے یعنی اس سے دوسروں کا حق باطل ہوتا ہے۔ کیونکہ حالت صحت کے قرض خواہوں کا حق اس مریض کے مال سے اس طرح مل گیا ہے کہ وہ اس کی وجہ سے اپنے سارے قرضوں کے پانے کے پورے مستحق ہوتے ہیں۔ اور ان ہی کے حقوق متعلق ہو جانے کی وجہ سے ایک بیمار کو بھرپور احسان اور لین دین کرنے سے ممانعت ہوتی ہے۔ البتہ صرف اپنے ایک تہائی مال میں اجازت ہوتی ہے اور اس سے زیادہ میں وصیت وغیرہ ایسے کام جو واجب نہیں ہوتے ہیں وہ نہیں کر سکتا ہے۔ اور محاباۃ یعنی گھاٹے اور خسارہ کے ساتھ کاروبار کرنے کی بھی اجازت نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ ایسا کام کوئی اصلی ضرورت میں شمار نہیں ہوتا ہے بخلاف نکاح کے عمل کے کہ اسے مہر المثل کے عوض کرنا اصلی ضرورت میں سے ہے۔ اور بخلاف آپس کی بیع کے جب کہ مساوی قیمت پر ہو کہ وہ بھی جائز ہے۔ کیونکہ مال کا عوض برابر مل گیا ہے۔ اس لئے کہ قرض خواہوں کا حق تو صرف مالیت سے متعلق ہوتا ہے۔ اور کسی خاص مال سے ان کا حق متعلق نہیں ہوتا ہے۔ اور یہ بات حالت صحت میں پورے طور پر صادق آتی ہے کہ اس حالت صحت میں قرضخواہوں کا حق اس کے مال سے ذرہ برابر متعلق نہیں ہوتا ہے کیونکہ اس زمانہ میں وہ مختلف صورتوں سے نئی کمائی حاصل کر سکتا ہے اور اس کی محنت سے اس کے مال میں زیادتی بھی ممکن ہوتی ہے۔ مگر اب بیماری کی حالت عاجزی کی ہوتی ہے۔ کیونکہ موت کی بیماری میں وہ عاجز ہو جاتا ہے۔

لہٰذا اب ان قرض خواہوں کا حق اس کے مال سے متعلق ہو گیا ہے۔ اور اس مرض کی ابتدائی حالت ہو یا انتہائی دونوں حالتیں تقریباً ایک ہی حالت ہوتی ہیں۔ کیونکہ اس حالت میں وہ معذور ہو چکا ہے۔ بخلاف حالت صحت اور حالت مرض کے کہ ان دونوں حالتوں میں فرق ہوتا ہے۔ کیونکہ صحت کی حالت میں اسے مکمل اختیار اور پوری اجازت ہوتی ہے کہ جس طرح اور جس سے چاہے معاملہ کرے۔ مگر حالت مرض میں مجبور ہو چکا ہے۔ اسلئے ان دونوں حالتوں کا فرق بالکل واضح ہو جاتا ہے۔ پھر حالت

مرض کے ایسے قرضے جن کے اسباب معلوم ہیں مثلاً: اس حالت میں اس مریض نے کچھ خرید وفروخت کی ہو۔ یا کسی بیوی کا اس سے نکاح کا مہر ہو۔ تو ان کی ادائیگی مقدم کرنے کی وجہ یہی ہے کہ ان کے ثابت اور باقی کے ہونے میں کسی کی طرف سے کوئی تہمت نہیں لگ سکتی ہے۔ کیونکہ یہ حقوق تو سب کی نظروں سے دیکھے جاتے ہیں اس لئے اس کے رد کرنے میں گنجائش نہیں ہوتی ہے۔ اور دوسرے قرض کی مثال یہ ہے کہ کوئی قرضہ ایسے مال کی وجہ سے واجب ہوا ہو جو اس نے اپنے ملک میں لیا ہے یا اس نے کسی کا مال ضائع کر دیا ہے مگر اس کے واجب ہونے کی وجہ اس کے اقرار کرنے کے علاوہ کسی دوسری دلیل سے معلوم ہوئی ہو۔ یعنی صرف یہ وجہ نہ ہو کہ اس نے اقرار کیا ہو کہ میں نے فلاں شخص کا مال ضائع کر دیا ہے بلکہ لوگوں نے دیکھا ہو یا کچھ لوگوں نے گواہی دی ہو۔ یا اس نے کسی عورت سے صرف اتنے ہی مہر پر نکاح کیا ہو جتنا کہ ایسی عورتوں کا مہر ہو سکتا ہو تو ایسے قرضے کا بھی حکم وہی ہوگا جو حالت صحت کے قرضہ کا ہوگا یا ایسے قرضے ادائیگی کے اعتبار سے برابر ہوں گے یعنی ان میں سے کسی ایک کو دوسرے پر ادائیگی میں ترجیح نہیں دی جائے گی۔

ولو اقرّ بعین فی یدہ الخ اور اگر بیمار نے کسی ایسی چیز کے بارے میں جو اس کے قبضہ میں ہے یہ اقرار کیا کہ یہ مال فلاں شخص کا ہے۔ تو اس کی صحت کے زمانہ کے جو قرض خواہ ہوں گے ان کے حق میں یہ کہنا صحیح نہ ہوگا۔ کیونکہ ان قرض خواہوں کا حق اس مال سے پہلے ہی متعلق ہو چکا ہے۔ اور یہ معلوم ہونا چاہیئے کہ ایسے مریض کے لئے یہ بات بھی جائز نہیں ہے کہ اپنے قرضخواہوں میں سے کچھ کے قرضے ادا کرتا ہے اور باقی دوسروں کے قرضے ادا نہ کرے بلکہ باقی ہی رہنے دے۔ کیونکہ کچھ لوگوں کے قرضے ادا کرنے سے دوسروں کی حقوق تلفی ہوتی ہے۔ خواہ وہ صحت کے دنوں کے قرض خواہ ہوں یا مرض کی حالت کے ہوں۔ لیکن اگر اس نے اپنی بیماری کے دنوں میں کوئی ایسا قرض ادا کیا جو بیماری کے دنوں ہی میں لیا تھا۔ یا کسی ایسی خریدی ہوئی بیع کے دام ادا کئے جو بیماری ہی کے دنوں میں لی تھی۔ اور گواہوں سے یہ بات اچھی طرح ثابت ہو چکی ہو تو یہ جائز ہوگا۔

توضیح:۔ باب، مریض کا اقرار، اگر آدمی نے اپنے مرض الموت میں اپنے ذمہ کئی قرضوں کا اقرار کیا، اس طرح کہ اس کے اقرار کے علاوہ ان قرضوں کے اسباب معلوم نہ ہوں، اور اس پر اس کی صحت کے زمانہ کے بھی قرضے باقی ہوں، پھر اس کی بیماری کے زمانہ کے بھی ایسے قرضے ہو گئے ہوں، جن کے اسباب معلوم ہوں، تفصیلی مسائل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

مریض اس جگہ مریض سے اصطلاحی مریض مراد ہے یعنی ایسا شخص جو تندرستی کے کاموں سے معذور ہو چکا ہو اور بالآخر اسی مرض میں اسے موت بھی آگئی ہو۔

قال واذا قضیت یعنی الدیون المتقدمة وفضل شیء یصرف الی ما اقر به فی حالة المرض، لان الاقرار فی ذاته صحیح وانما رد فی حق غرماء الصحة فاذا لم یبق حقهم ظهرت صحته، قال: فاذا لم یکن علیه دیون فی صحته جاز اقراره لانه لم یتضمن ابطال حق الغیر وکان المقر له اولی من الورثة لقول عمر اذا اقر المریض بدین جاز ذلك علیه فی جمیع ترکته ولان قضاء الدین من الحوائج الاصلیة وحق الورثة یتعلق بالترکة بشرط الفراغ ولهذا یقدم حاجته فی التکفین.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جب مریض کے ایسے قرضے ادا کر دیئے گئے جن کا ادا کرنا پہلے ضروری تھا پھر بھی اس کا کچھ مال بچ گیا تو اس سے ایسے قرضے ادا کئے جائیں جن کا اس نے اپنی اس بیماری کی حالت میں اقرار کیا ہو۔ کیونکہ بیماری کی حالت

میں جن قرضوں کا اقرار کیا تھا حقیقت میں وہ بھی جائز اور صحیح تھے البتہ تندرستی کے زمانہ کے قرض خواہوں کے حق کے مقدم ہونے کی وجہ سے دوسرے قرضے روک لئے گئے تھے۔ لیکن ان سبھوں کے قرضے ادا کر دئے گئے تو اب مرض کے زمانہ کے اقرار کے قرضے ادا کئے جائیں گے۔ (قال فاذالم یکن الخ) قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جب کسی مریض پر اس کی صحت کے زمانہ کا کوئی قرضہ باقی نہ ہو تو اس کی بیماری کے دنوں کے قرضہ کے بارے میں سارے قرضے تسلیم کئے جائیں گے اور جائز سمجھے جائیں گے۔ اگرچہ اس کا سارا مال اس کے قرضہ میں ختم ہو جائے کیونکہ یہ اقرار ایسے نہیں ہیں جس سے کسی کا حق باطل ہوتا ہو۔ اور ہونے والے وارثوں کے حق کے مقابلہ میں جس کا اس نے اقرار کیا ہے ان لوگوں کا حق زیادہ اولیٰ اور قوی ہوگا۔ کیونکہ حضرت عمرؓ نے فرمایا ہے کہ جب مریض نے کسی قرضہ کا اقرار کیا تو اس کا یہ اقرار اس کے تمام ترکہ سے متعلق ہوگا (لیکن یہ روایت نہیں ملی ہے۔ البتہ مبسوط میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے اس جیسی روایت مذکور ہے (ت)۔ اور اس کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اپنے ذمہ کے قرضے ادا کرنا اپنی اصلی ضرورتوں میں سے ہے۔ جب کہ وارثوں کا حق ترکہ سے ہوتا ہے جو کہ اس کی زندگی کی آمدنی سے بچا ہوا مال ہوتا ہے۔ اس کے لئے یہ شرط بھی ہے کہ وہ ترکہ اس میت کے اصلی ضرورتوں سے زائد اور فارغ ہو۔ اسی بناء پر میت کے تکفین اور دفن کی ضرورت کو بھی ورثہ کے حق سے مقدم رکھا جاتا ہے (م)۔

توضیح:۔ مریض کے ایسے قرضوں جن کی ادائیگی پہلے ضروری ہو۔ کی ادائیگی کے بعد بھی مال بچ جائے، اگر مریض پر اس کی تندرستی کے زمانہ کا کوئی قرضہ باقی نہ رہا، وارثوں کو ترکہ دینے سے پہلے تکفین اور تدفین کا حکم، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

قال ولو اقر المريض لوارثه لا يصح الا ان يصدقه فيه بقية ورثته وقال الشافعي في احد قوليه يصح لانه اظهار حق ثابت لترجح جانب الصدق وصار كالاقرار لاجنبي وبوارث آخر وبوديعة مستهلكة للوارث، ولنا قوله عليه السلام لا وصية لوارث ولا اقرار له بالدين، ولانه تعلق حق الورثة بماله في مرضه ولهذا يمنع من التبرع على الوارث اصلا ففي تخصيص البعض به ابطال حق الباقين، ولان حالة المرض حالة الاستغناء والقرابة سبب التعلق الا ان هذا التعلق لم يظهر في حق الاجنبي لحاجته الى المعاملة في الصحة لانه لو انحجر عن الاقرار بالمرض يمتنع الناس عن المعاملة معه وقلما يقع المعاملة مع الوارث ولم يظهر في حق الاقرار بوارث آخر لحاجته ايضا، ثم هذا التعلق حق بقية الورثة فاذا صدقوه فقد ابطلوه فيصح اقراره، وان اقر لاجنبي جاز وان احاط بماله لما بينا، والقياس ان لا يجوز الا في الثلث لان الشرع قصر تصرفه عليه الا انا نقول لما صح اقراره في الثلث كان له التصرف في ثلث الباقي لانه الثلث بعد الدين ثم وثم حتى ياتي على الكل

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے، اگر مریض نے اپنے کسی وارث کے کسی حق کا اپنے اوپر باقی رہنے کا اقرار کیا تو اس کا یہ اقرار صحیح نہیں مانا جائے گا، البتہ اگر اس کے دوسرے ورثہ بھی اس پر راضی ہوں تو صحیح ہوگا۔ اور امام شافعیؒ نے اپنے دو اقوال میں سے ایک قول میں اسے صحیح فرمایا ہے۔ کیونکہ یہ اقرار ایک واقعی حق کا اظہار ہے۔ اس اقرار میں ایک سچائی کی ترجیح ہوتی ہے۔ یعنی اپنی زندگی کی اس آخری حالت میں مریض بظاہر جھوٹ نہیں بولے گا، تو یہ ایسا ہو گیا جیسے اس نے بجائے اپنے وارث کے کسی اجنبی کے لئے قرضہ کا اقرار کیا ہو۔ یا جیسے اس نے کسی شخص کے بارے میں اپنا وارث ہونے کا اقرار کیا ہو۔ یا جیسے اس نے کسی وارث کی امانت کے ضائع کرنے کا اقرار کیا ہو۔ (ف) اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ دوسرے ورثہ کے اقرار کے بغیر کسی خاص وارث کے لئے حق کا اقرار کرنا صحیح نہ ہوگا۔ جیسا کہ ہمارا قول ہے، اور امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ: اگر اس کے اقرار میں تہمت کا موقع ہو تو صحیح

نہیں ہے۔ ورنہ صحیح ہے۔ (ولنا قوله عليه السلام الخ) اور ہماری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ کسی وارث کے واسطے وصیت نہیں ہے اور نہ اس کے واسطے قرضہ کا اقرار ہے۔ (ف اس حدیث کو دار قطنی وغیرہ نے روایت کیا ہے۔ لیکن مرسل اور ضعیف ہے۔ لیکن قیاس کی تائید اور مساعدت کے واسطے یہ روایت کافی ہے۔

ولانه تعلق حق الورثة الخ اور اس دلیل سے کہ اس کی بیماری کے زمانہ میں اس کے وارثوں کا حق اس کے مال سے متعلق ہو گیا ہے۔ اسی وجہ سے وارث کے ساتھ ہبہ یا وصیت وغیرہ کا احسان کرنے سے اسے سختی کے ساتھ ممانعت ہے۔ اسی وجہ سے اسے ہبہ یا وصیت وغیرہ کر کے اپنے کسی بھی وارث کے ساتھ احسان کرنے سے پورے طور پر ممانعت کی جاتی ہے۔ اسی طرح کچھ لوگوں کی تخصیص کر کے اقرار کرنے میں باقی دوسروں کا حق باطل ہوتا ہے۔ ولان حالة المرض الخ اور اس دلیل سے بھی کہ بیماری کا حال بے پروائی کا حال ہوتا ہے۔ یعنی مال و جائداد سے بے پروائی ہو جاتی ہے، جب کہ مال سے تعلق ہونے کا سبب قرابت اور رشتہ داری ہوتی ہے۔ مگر یہ تعلق ایک تو اجنبی کے حق میں ظاہر نہ ہوا۔ کیونکہ اجنبی کے واسطے اقرار کرنا صحیح ہوتا ہے۔ اس لئے کہ صحت کی حالت میں اُسے اجنبی کے ساتھ معاملہ کرنے کی مجبوری تھی اس وجہ سے اگر وہ اپنی بیماری کی وجہ سے اپنے معاملہ اور مال میں اقرار کرنے سے مجبور ہو جائے تو یہ اغیار اس کے ساتھ اس کی تندرستی کے زمانہ میں بھی کسی قسم کا معاملہ نہ کریں گے۔ اور معاملہ تو اغیار سے یہ اپنے ورثاء کے مقابلہ میں زیادہ ہوتا ہے۔ یعنی ورثا کے ساتھ ایسی کاروباری حالت بہت ہی کم پیش آتی ہے۔ اور دوسری بات یہ کہ استغناء غیر کو وارث بنانے کے لئے اقرار کرنے میں بھی ظاہر نہ ہوئی کیونکہ اس کو اس کی ضرورت باقی رہتی ہے۔ اس ضرورت کی وجہ سے کہ اس کی نسل کے سارے وارث باقی رہیں۔ اب اگر دوسرے ورثا بھی اس تعلق کو باقی رکھنا چاہیں تو وارث کا اقرار کر لینے میں تصدیق صحیح ہوگی کیونکہ ان ورثاء نے خود ہی اپنا حق باطل کر دیا ہے۔ اس لئے اگر مریض نے کسی کے حق کا اقرار کر لیا ہے تو صحیح ہو جائے گا۔

وان اقر لاجنبي الخ: اور اگر اس نے کسی اجنبی کے لئے اقرار کیا تو اقرار جائز ہوگا۔ اگرچہ اس نے اپنے سارے مال کے لئے اقرار کر لیا ہو۔ کیونکہ قرض کی ادائیگی بھی اس کی اپنی ایک خاص ضرورت ہے۔ اس وقت قیاس کا تقاضا تو یہ ہوتا ہے کہ قرض کا اقرار بھی ایک تہائی سے زیادہ کا جائز نہ ہو۔ کیونکہ اس آخری وقت میں شریعت نے اس کے اپنے مال میں تصرف کے لئے صرف ایک تہائی مال کا حق رکھا ہے۔ لیکن یہ بات ہم استحسانا کہتے ہیں کہ جب تہائی مال میں اس کا اقرار صحیح مان لیا گیا تو اب باقی مال کی تہائی میں بھی اس کا تصرف جائز ہو کیونکہ قرضہ کے بعد بھی تہائی مال ہے۔ پھر جو مال بچا اس میں بھی ایک تہائی میں۔ اور اس کے بعد پھر بچے ہوئے میں ایک تہائی۔ آخر آخر تک اسی طرح ہو کر سارے مال میں اس کا اقرار درست ہو جائے گا۔

توضیح:۔ اگر کسی نے اپنے مرض الموت میں اپنے کسی اجنبی کے یا کسی وارث کے اپنے اوپر حق باقی کا اقرار کر لیا، تھوڑے مال کا یا کل مال کا اقرار کیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ومن اقر لاجنبي ثم قال هو ابني ثبت نسبه منه وبطل اقراره له فان اقر لاجنبية ثم تزوجها لم يبطل اقراره لها، وجه الفرق ان دعوة النسب تستند الى وقت العلوق فتبين انه اقر لابنه فلا يصح ولا كذلك الزوجية لانها تقتصر على زمان التزوج فبقي اقراره لاجنبية. قال: ومن طلق زوجته في مرضه ثلاثا ثم اقر لها بدين ومات فلها الاقل من الدين ومن ميراثها منه، لانهما متهمان فيه لقيام العدة وباب الاقرار مسدود للورثة فلعله اقدم على هذا الطلاق ليصح اقراره لها زيادة على ميراثها ولا تهمة في اقل الامرين فيثبت.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مریض نے کسی کے لئے کچھ حق کے باقی رہنے کا اقرار کیا پھر کہا کہ وہ تو میرا بیٹا ہے، تو

اس اقرار سے اس کا نسب ثابت ہو جائے گا اور مال کا اقرار اس سے باطل ہو جائے گا۔ اور اگر اجنبیہ عورت کا اپنے ذمہ کچھ مال باقی رہنے کا اقرار کیا پھر اس سے نکاح کر لیا تو اس کے لئے مال کا جو کچھ اقرار کیا تھا وہ باقی رہجائے گا اور باطل نہ ہو گا۔ ان دونوں مسئلوں میں فرق ہونے کی وجہ یہ ہے کہ نسب کا دعویٰ اگر چہ ابھی کیا گیا ہو مگر حقیقت میں اس کا اعتبار اسی وقت سے ہو جاتا ہے جبکہ اس بچہ کا نطفہ رحم میں قرار پایا تھا اور اس کا اثر اس وقت سے ظاہر ہو گا جب سے کہ اس نے اس بیٹے کا اقرار کر لیا ہے۔ اس لئے اس کے حق میں مال کا اقرار صحیح نہ ہو گا۔ لیکن بیوی ہونے کا یہ حال نہیں ہے۔ کیونکہ یہ رشتہ تو اسی وقت سے ہو گا۔ جس وقت سے نکاح کیا ہے۔ پس اس سے پہلے اس عورت کے لئے جو کچھ بھی مال کا اقرار کیا وہ حقیقت میں ایک اجنبیہ کی حیثیت سے کیا ہے۔

قال ومن طلق زوجته الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے: کہ اگر کسی نے اپنے مرض الموت کی حالت میں اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں پھر اس کے لئے اپنے اوپر کسی قرضہ کا اقرار کیا۔ اور اس کی عدت کے زمانہ ہی میں مر گیا تو اس کے لئے قرضہ کی مقدار مثلاً تین ہزار اور حصہ میراث مثلاً دو ہزار میں سے جو کم ہو گا وہی ملے گا۔ کیونکہ اس وقت کے اقرار کرنے میں میاں اور اس کی بیوی دونوں کے درمیان تہمت کا موقع ہے اس لئے کہ ابھی تک عورت اپنی عدت کی حالت میں ہے اور اس وقت شوہر اپنے وارثوں کے حق میں کوئی اقرار نہیں کر سکتا ہے اس لئے بہت ممکن ہے کہ اپنی بیوی کو طلاق دینے کی غرض ہی یہ ہو کہ اسے اجنبیہ بنا کر اس کے لئے کچھ نقدی مال بڑھا کر میراث سے زائد دے سکے یعنی (اس کے حق میں اقرار صحیح ہو سکے) اور جب دونوں میں سے کم ملا تو کوئی تہمت نہیں لگ سکے گی۔ اس لئے قرض اور میراث دونوں میں سے جو کم ہو گا اسے وہی ملے گا۔ (ف) اور اگر عورت کی عدت گذر جانے اور بالکل اجنبیہ بن جانے کے بعد اقرار کیا ہو تو اسے اقرار کے مطابق پورا ملے گا۔

توضیح:۔ اگر مریض نے کسی کے کچھ حق کا اقرار کیا پھر کہا وہ میرا بیٹا ہے۔ اور کسی اجنبیہ کا اپنے ذمہ کچھ قرضہ رہنے کا اقرار کیا بعد میں کہا کہ وہ تو میری بیوی ہے۔ کسی نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں پھر عدت کے اندر یا بعد عدت اس کا اپنے ذمہ قرضہ باقی رہنے کا اقرار کیا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

فصل ومن اقر بغلام يولد مثله لمثله وليس له نسب معروف انه ابنه وصدقه الغلام ثبت نسبه منه وان كان مريضا، لان النسب مما يلزمه خاصة فيصح اقراره به وشرط ان يولد مثله لمثله كيلا يكون مكذبا في الظاهر، وشرط ان لا يكون له نسب معروف ولانه يمنع ثبوته من غيره، وانما شرط تصديقه لانه في يد نفسه اذ المسألة وضعها في غلام يعبر عن نفسه بخلاف الصغير على مامر من قبل، ولا يمتنع بالمرض لان النسب من الحوائج الاصلية ويشارك الورثة في الميراث لانه لما ثبت نسبه منه صار كالوارث المعروف فيشارك ورثته.

فصل اقرار نسب کا بیان

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے: کہ اگر کسی شخص نے ایک ایسے لڑکے کے بارے میں کہ ایسے شخص کو اس عمر کا لڑکا ہو سکتا ہو اور اس بچہ کا کوئی نسب بھی کسی کو کچھ معلوم نہ ہو یہ دعویٰ کیا کہ یہ میرا بیٹا ہے، اور اس بچہ نے بھی اسے اپنا باپ ہونے کا اقرار کیا تو اس بچہ کا نسب اس شخص سے مان لیا جائے گا۔ اگر چہ اس نے اپنے مرض الموت میں ایسا اقرار کیا ہو۔ کیونکہ نسب ایسا تعلق ہوتا ہے جو صرف اقرار کرنے پر لازم ہوتا ہے۔ پس اس نسب کے ساتھ اس مقر کا اقرار بھی صحیح ہو گا۔ اس میں ایک شرط یہ لگائی گئی ہے کہ اس شخص کو ایسا لڑکا ہو سکتا ہو تاکہ ظاہر میں دوسرے اسے نہ جھٹلائیں۔ پھر اس میں دوسری شرط یہ لگائی گئی ہے کہ اس کا نسب پہلے سے لوگوں میں مشہور و معلوم نہ ہو۔ اس لئے کہ جس شخص کا نسب پہلے سے ایک بار معلوم ہوا اس کا نسب دوسرے سے کس

طرح ہو سکتا ہے اس لئے ماننے میں رکاوٹ ہوتی ہے۔ اور بچہ کی طرف سے تصدیق کرنے کی شرط اس لئے لگائی گئی ہے کہ یہ لڑکا فی الحال خود اپنا ذمہ دار اور اپنے ذاتی قبضہ میں ہے۔ کیونکہ یہ مسئلہ ایسے لڑکے کے بارے میں فرض کیا گیا ہے جو اپنے متعلق بیان دے سکتا ہے۔ بخلاف اتنے چھوٹے بچہ کے جو اپنے متعلق کچھ بھی نہ بتا سکتا ہو۔ کہ ایسی صورت میں وہ اپنے قابض کے قبضہ میں ہوتا ہے۔ جیسا کہ اس سے پہلے بھی کتاب الدعویٰ میں گذر گیا ہے۔ اور بیماری کی حالت نسب کے لئے اس اقرار سے مانع نہ ہوگی کیونکہ نسب کا ہونا انسان کی اصل ضرورتوں میں سے ایک ہے۔ ویشارك الورثة الخ اور وہ بچہ بھی میراث کے معاملہ میں دوسرے وارثوں کے ساتھ شریک ہوگا۔ کیونکہ جب اس کا نسب اس مرض الموت کے مریض سے ثابت ہو گیا تو یہ بھی دوسرے مشہور وارثوں کے برابر ہو گیا۔ لہٰذا وہ اس مورث میت کے دوسرے وارثوں میں سے ایک ہو جائے گا۔

توضیح:۔ فصل، اقرار نسب، ایک شخص نے اپنے مرض الموت میں کسی لڑکے کے بارے میں دعویٰ کیا کہ وہ میرا بیٹا ہے، تسلیم نسب کی شرطیں، حکم، دلیل

قال ويجوز اقرار الرجل بالوالدين والولد والزوجة والمولى لانه اقر بما يلزمه وليس فيه تحميل النسب على الغير، ويقبل اقرار المرأة بالوالدين والزوج والمولى لما بينا ولا يقبل بالولد لان فيه تحميل النسب على الغير وهو الزوج، لان النسب منه الا ان يصدقها الزوج لان الحق له او تشهد بولادته قابلةٌ لان قول القابلة في هذا مقبول وقد مر في الطلاق، وقد ذكرنا في اقرار المرأة تفصيلا في كتاب الدعوى، ولابد من تصديق هؤلاء، ويصح التصديق في النسب بعد موت المقر لان النسب يبقى بعد الموت وكذا يصح تصديق الزوج لان حكم النكاح باق، وكذا يصح تصديق الزوج بعد موتها لان الارث من احكامه، وعند ابي حنيفة لا يصح لان النكاح انقطع بالموت، ولهذا لا يحل له غسلها عندنا ولا يصح التصديق على اعتبار الارث لانه معدوم حالة الاقرار وانما يثبت بعد الموت والتصديق يستند الى اول الاقرار.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا کہ، کسی مرد نے اگر اپنی حالت صحت میں ہو یا حالت مرض میں ہو کسی کے بارے میں یہ کہا کہ وہ میرا باپ ہے یا میری ماں ہے یا وہ میرا بیٹا یا بیٹی ہے یا میری بیوی ہے یا وہ میرے لئے کوئی عتاقہ ہے تو اقرار جائز ہوگا" کیونکہ اس نے ایسی چیز کا اقرار کیا ہے جس کا اثر خود اسی کی ذات پر لازم ہوتا ہے، اور اس میں سے کسی میں بھی دوسرے پر نسب کا اثر ڈالنا لازم نہیں آتا ہے۔ ويقبل اقرار المرآة الخ:۔ اسی طرح ایک عورت کا کسی کے بارے میں ماں یا باپ یا شوہر یا مولیٰ ہونے کا اقرار کرنا بھی جائز ہوگا (یعنی اگر عورت نے کسی مرد کے بارے میں باپ ہونے یا عورت کے بارے میں ماں ہونے کا اقرار کیا یا کسی مرد کے بارے میں اپنا شوہر ہونے کا یا اپنا مولیٰ ہونے کا اقرار کیا تو جائز ہوگا) کیونکہ ایسے اقرار کا اثر صرف اسی عورت پر لازم ہوتا ہے یعنی کسی دوسرے پر نسب کا اقرر کرنا لازم نہیں آتا ہے۔ اور عورت کا اقرار کسی بچہ کے بارے میں اپنے بیٹے ہونے کا صحیح نہیں ہوگا۔ کیونکہ بیٹے ہونے میں دوسرے مرد پر اس کا نسب منسوب کرنا لازم آتا ہے (یعنی اپنے شوہر کی طرف اسے منسوب کرنا ہوتا ہے کیونکہ نسب تو شوہر سے ہی ہوتا ہے) البتہ اگر اس کے اقرار کے ساتھ اس کا شوہر بھی اس کی تائید کر دے تب جائز ہو جائے گا، کیونکہ یہ حق تو اسی کا ہے۔ (بس جب اس نے عورت کے اقرار کی تائید کر دی تو گویا اس نے خود یہی دعویٰ کیا ہے اسی طرح اگر عورت کے دعویٰ کے بعد کوئی دایہ) جو بچہ کے پیدائش میں اپنی موجودگی اور اس کی علم کی گواہی دیتی ہو تب بھی اس عورت کا دعویٰ جائز ہوگا)۔ اگرچہ اس کا شوہر اس کا انکار کرتا ہو۔ کیونکہ اس معاملہ میں ایک ہی دایہ جنائی کی گواہی مقبول ہے۔ یہ مسئلہ باب الطلاق میں گذر گیا ہے۔ اور عورت کے اقرار کے بارے میں ہم نے کچھ تفصیل کتاب الدعوی باب النسب میں بیان کر دی ہے۔

ولابدمن تصديق هؤلاء الخ:۔ معلوم ہونا چاہئے کہ ابھی جو یہ بیان کیا گیا ہے کہ مرد یا عورت اپنے لئے جس کے نسب کا

دعویٰ کرے (یعنی والدین، شوہر، بیوی، مولی، اولاد جن کے بارے میں ان میں سے ایک نے دعویٰ کیا ہو) یہ بات ضروری ہے کہ خود یہ لوگ بھی اس مقر کے قول کی تصدیق کریں۔ ویصح التصدیق الخ: نسب کے اقرار میں مقر کے مرجانے کے بعد بھی تصدیق صحیح ہوجاتی ہے۔ کیونکہ نسب تو مرنے کے بعد بھی باقی رہتا ہے، اسی طرح مقر شوہر کے مرنے کے بعد بھی اس کی بیوی کا تصدیق کرنا جائز ہے کیونکہ نکاح کا حکم باقی ہے۔ اسی بناء پر وہ عدت گذارتی ہے اور شوہر کے بیٹے پر وہ حرام ہوتی ہے وغیرہ اور اسی طرح بیوی کے مرنے کے بھی اس کے شوہر کا تصدیق کرنا صحیح ہے۔ جبکہ اس عورت نے اس کے شوہر ہونے کا اقرار کرلیا ہو۔ کیونکہ میراث کا پانا نکاح کے احکام میں سے ہے۔

وعندابی حنیفۃ الخ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بیوی کے مرنے کے بعد شوہر کا اقرار صحیح نہ ہوگا۔ کیونکہ موت سے اس کے نکاح کا تعلق ختم ہوجاتا ہے اور ہمارے نزدیک اسی وجہ سے شوہر کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ اپنی بیوی (مردہ) کو نہلائے اور میراث کے اعتبار سے شوہر کی تصدیق صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ اس کی زندگی میں جس وقت اقرار کیا تھا اس وقت میراث پانے کی کوئی بات نہ تھی۔ اور اس میراث کی بات تو اس عورت کے مرنے کے بعد ہی ہوئی ہے۔ حالانکہ تصدیق کا تعلق تو اقرار کی ابتداء سے ہوتا ہے۔ (ف۔ یعنی جب بیوی ہونے کی تصدیق کی تو اس کی تصدیق کا تعلق اسی وقت سے سمجھا جائے گا جب اس نے اقرار کیا ہے۔ اس لئے کہ تصدیق کے وقت سے اقرار کا اعتبار نہیں ہوسکتا ہے کیونکہ اس وقت تو وہ عورت (مردہ) بیوی بننے کا محل باقی نہیں رہی ہے۔ پس جب تصدیق کا تعلق ابتدائی اقرار سے ہوا تو میراث کے اعتبار سے وہ تصدیق صحیح نہیں ہوسکتی ہے۔ کیونکہ اس وقت میراث موجود نہیں تھی۔ لیکن اس بیان پر عورت کی طرف سے تصدیق کے بارے میں یہ معارضہ کیا جاسکتا ہے کہ اس صورت میں جبکہ مرد نے کسی عورت کے بارے میں اپنی بیوی ہونے کا اقرار کیا۔ پھر وہ مرگیا اس کے بعد اسی عورت نے اس کی بیوی ہونے کی تصدیق کی (یعنی یہ کہا کہ مرد نے صحیح دعویٰ کیا تھا میں اسی کی بیوی تھی) تو تصدیق بالاتفاق جائز مانی جاتی ہے۔

اس بنیاد پر کہ عورت اس وقت عدت کی حالت میں ہے۔ اس پر یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ عدت کے اعتبار سے تصدیق صحیح نہیں ہے کیونکہ جس وقت مرد نے اقرار کیا تھا اس وقت وہ عدت میں نہیں تھی کیونکہ عدت تو شوہر کے مرجانے کے بعد ہی لازم ہوتی ہے۔ حالانکہ تصدیق کا تعلق تو اسی وقت سے ہوتا ہے جب اقرار ابتداءً کیا گیا ہے اس کا جواب یہ ہوسکتا ہے کہ عدت اور میراث میں اس طرح فرق ہوتا ہے۔ کہ کسی کے نکاح میں رہتے ہوئے شوہر کے مرجانے سے عورت پر عدت ایک لازمی حکم ہے۔ اور اس مسئلہ میں کسی کو اختلاف بھی نہیں ہے۔ اس لئے یہ بات جائز ہے کہ عدت کے اعتبار سے نکاح کے باقی رہنے کا اعتبار کرلیا جائے (یعنی گواہوں نے جس نکاح کے ہونے کی گواہی دی تھی وہ عدت کے اعتبار سے معتبر ہوا) تو ایسا نکاح جس کا صرف اقرار کیا ہے وہ بھی عدت کے اعتبار سے معتبر ہو۔ لیکن میراث کا حکم اس عدت سے مختلف ہے کیونکہ نکاح ہونے کے بعد میراث کا حقدار ہونا بھی لازمی بات نہیں ہے۔ کیونکہ بعض نکاح میں احتمال ہوتا ہے کہ وہ عورت کتابیہ ہو۔ لہٰذا میراث کے اعتبار سے نکاح کی تصدیق معتبر نہ ہوگی (ع) مگر یہ بات معلوم ہونی ضروری ہے کہ اگر عورت مسلمان ہی ہو اور اسی کے بارے میں مسئلہ فرض کیا گیا ہو تو دونوں باتوں میں فرق کرنا بے فائدہ ہوگا۔ فتأمل فیہ (اچھی طرح غور کرلیں۔ م۔)۔

توضیح:۔ کیا کسی مرد یا عورت کا یہ اقرار کہ فلاں میرا باپ، ماں، بھائی، بیٹا، بیوی، شوہر وغیرہ ہے صحیح ہوتا ہے، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال ومن اقر بنسب من غیر الوالدین والولد نحو الاخ والعم لا یقبل اقرارہ فی النسب لان فیه حمل النسب علی الغیر فان کان له وارث معروف قریب او بعید فهو اولی بالمیراث من المقر له لانه لما لم یثبت نسبه منه لا یزاحم الوارث المعروف وان لم یکن له وارث استحق المقر له میراثه لان له ولایة التصرف فی مال

نفسه عند عدم الوارث، الا ترى ان له ان يوصي جميعه عند عدم الوارث فيستحق جميع المال وان لم يثبت نسبه منه لما فيه من حمل النسب على الغير، وليست هذه وصية حقيقة حتى ان من اقر باخ ثم اوصى لآخر بجميع ماله كان للموصى له ثلث جميع المال، ولو كان الاول وصية لاشتركا نصفين لكنه بمنزلته حتى لو اقر في مرضه باخ وصدقه المقر له ثم انكر المقر قرابته ثم اوصى بماله كله لانسان كان المال للموصى له، ولو لم يوص لاحد كان لبيت المال، لان رجوعه صحيح لان النسب لم يثبت فبطل الاقرار.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنے والدین اور اولاد کے علاوہ کسی دوسرے سے نسب کا اقرار کیا مثلاً: چچا یا بھائی ہونے کا اقرار کیا تو ایسے نسب میں اس کا اقرار مقبول نہ ہوگا۔ (ف) کیونکہ بھائی تو وہی ہوتا ہے جو باپ کا بیٹا ہوتا ہے۔ اسی طرح چچا وہی ہوتا ہے جو دادا کا بیٹا ہوتا ہے پس ان دونوں کے اقرار کے بغیر نہ بھائی ہو سکتا ہے اور نہ چچا۔ کیونکہ اس کے بغیر غیر پر نسب کو لازم کرنا ہوتا ہے۔ (ف) لہٰذا ایسا نسب ثابت نہ ہوگا اگرچہ یہ اقرار خود اقرار کرنے والے پر حجت ہوتا ہے۔ **فان کان له وارث الخ**:۔ اب اگر اس اقرار کرنے والے کا ایسا وارث ہو جس کا نسب لوگوں میں معلوم ہو خواہ بالکل قریب کا ہو جیسے: عصبہ اور اصحاب فرائض) یا دور کا ہو۔ جیسے: ذوی الارحام تو یہ پرانے اور مشہور رشتہ دار اس شخص سے وراثت میں مقدم سمجھا جائے گا جس کا اس نے آخر میں اقرار کیا ہے۔ (ف) یعنی: وہ ورثہ جو معلوم اور معروف ہوں گے ان کو وراثت ملے گی اور جس کے نسب کا ابھی اس نے اقرار کیا ہے اسے وراثت نہیں ملے گی۔ اور وہ شخص کسی قسم کا ان سے معارضہ نہیں کر سکے گا۔ کیونکہ جب اس مقرلہ کا نسب اس مورث (مردہ) سے ثابت نہ ہو سکا تو وہ ان معلوم اور جانے پہچانے وارثوں کا مقابل نہ ہوگا۔

وان لم یکن له الخ:۔ اور اگر اس اقرار کرنے والے مورث کا کوئی معلوم وارث نہ ہو تب وہ مقرلہ اس کی میراث کا وارث ہو جائے گا۔ اس طرح ان مقرلہ کا حق بیت المال کے حق سے زیادہ ہوگا۔ **لان له الخ**: کیونکہ وہ مورث جو مُقر ہے اسے اپنے وارث کے نہ ہونے کی صورت میں اپنے ذاتی مال میں تصرف اور تقسیم کرنے کا پورا پورا حق حاصل ہے۔ (ف) اس طرح اس مورث نے اگر کسی کے بارے میں اپنے نسب کا اقرار کیا تو گویا اس نے اپنے مال کا اسے اس حال میں مالک بنا دیا کہ دوسرا کوئی بھی اس کا مزاحم اور معترض نہیں ہے اس لئے اس کا اقرار نسب جائز ہو گیا)۔ **الاتری ان له الخ**: کیا تم یہ نہیں جانتے ہو کہ وارث نہ ہونے کی صورت میں مقر کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ اپنے پورے مال کے بارے میں مناسب وصیت کر دے جس کے بعد وہ مقرلہ (جس کے بارے میں وصیت کی ہے) اس کے پورے مال کا حق دار ہو جائے گا۔ اگرچہ اس مقر سے اس مقرلہ کا نسب اس وجہ سے ثابت نہ ہو سکا ہو کہ اس اقرار سے دوسرے شخص پر نسب کا التزام کرنا ہوتا ہو۔ (ف۔ پس گویا یہ مقرلہ کے لئے اس مقر نے وصیت کی اور وہ مستحق مال ہوگا۔

ولیست هذه الوصیة الخ اور یہ حقیقت میں وصیت نہ ہوئی اس بناء پر اگر اس مقر نے کسی کے بارے میں اپنا بھائی ہونے کا اقرار کیا پھر کسی دوسرے کے حق میں پورے مال کی وصیت کر دی تو اسی موصیٰ لہ کو پورا مال نہیں ملے گا بلکہ صرف ایک تہائی مال ملے گا اور باقی مال اس کے بھائی کو مل جائے گا۔ اور اگر اس شخص کے لئے بھی وصیت کی ہو اور اس نسب کا اقرار نہ کیا ہو تو دو موصیٰ لہ ہو جانے کی وجہ سے دونوں نصف نصف کے حق دار ہوں گے۔ اس سے معلوم ہوا کہ پہلے شخص کے لئے حقیقی وصیت نہیں تھی البتہ وصیت کے حکم میں ہوئی۔ اسی بناء پر اگر مقر نے اپنے مرض الموت میں کسی کے بارے میں اپنا بھائی ہونے کا اقرار کیا، اور اس دوسرے شخص (مقرلہ) نے بھی اس کی تصدیق کر دی۔ مگر بعد میں اس مقر نے اس کے بھائی ہونے کا انکار کر دیا، اور اگر انکار کے بعد کسی کے لئے وصیت نہیں کی اور مر گیا تو وہ سارا مال بیت المال میں جمع کر دیا جائے گا، کیونکہ ایسے نسب کے اقرار کے بعد بھی اس سے رجوع کر لینا جائز ہے، جیسے: وصیت کے بعد اس سے رجوع کر لینا صحیح ہوتا ہے۔ کیونکہ جب اس کا نسب ثابت نہیں ہوا تو اس کا اقرار بھی باطل ہوگا۔

توضیح:۔ اگر کسی نے اپنے والدین اور اولاد کے علاوہ کسی دوسرے سے نسب کا اقرار کیا۔ اگر کسی سے نسب کا اقرار کیا حالانکہ اس کے پرانے رشتہ قریب کے دور کے کچھ موجود ہوں، یا کوئی بھی نہ ہو، اگر کسی کے بارے میں بھائی ہونے کا اقرار کیا، پھر کسی دوسرے کے لئے اپنے پورے مال کی وصیت کردی۔ اگر اپنے مرض الموت میں کسی کے بھائی ہونے کا اقرار کیا اور اس نے بھی اس اقرار کو تسلیم کرلیا، مگر مقر نے اس سے انکار کر کے دوسرے کے لئے پورے مال کی وصیت کردی، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

قال ومن مات ابوه فاقر باخ لم يثبت نسب اخيه لما بينا ويشاركه في الميراث، لان اقراره تضمن شيئين حمل النسب على الغير ولا ولاية له عليه والاشتراك في المال وله فيه ولاية فيثبت كالمشتري اذا اقر على البائع بالعتق لم يقبل اقراره عليه حتى لا يرجع عليه بالثمن ولكنه يقبل في حق العتق. قال: ومن مات وترك ابنين وله على آخر مائة درهم فاقر احدهما ان اباه قبض منها خمسين لا شيء للمقر وللآخر خمسون، لان هذا اقرار بالدين على الميت لان الاستيفاء انما يكون بقبض مضمون فاذا كذّبه اخوه استغرق الدين نصيبه كما هو المذهب عندنا غاية الامر انهما تصادقا على كون المقبوض مشتركا بينهما لكن المقر لو رجع على القابض بشيء لرجع القابض على الغريم ورجع الغريم على المقر فيودي الى الدور

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ "اگر کسی ایسے شخص نے کہ جس کا باپ مر گیا ہو کسی شخص کے بارے میں اپنا بھائی ہونے کا اقرار کیا یعنی یہ کہا کہ یہ میرا بھائی ہے تو اس سے اس کے بھائی ہونے کا نسب تو ثابت نہ ہوگا، کیونکہ اس کی وجہ سے اپنے مردہ باپ کی طرف منسوب کرنا لازم آتا ہے۔ مگر جس کے بھائی ہونے کا اس نے اقرار کیا ہے وہ اس مقر کے ساتھ اس کے باپ کی میراث میں شریک ہو جائے گا۔ کیونکہ اس کے ایک اقرار کرنے میں دو باتوں کا اقرار لازم آتا ہے، ایک تو یہ کہ دوسرے شخص (یعنی اپنے باپ سے نسب ملانا ہے۔ حالانکہ اس مقر کو اس بات کا اختیار نہیں ہے) دوسرے باپ کے ترکہ میں بھائی کی حیثیت سے اسے شریک کرنا ہے اور اس بات کا اسے اختیار بھی ہے تو اس طرح اسے مالی شریک بنانا ثابت ہو جائے گا، جیسے کہ کسی شخص نے ایک غلام کے خریدتے وقت کہا ہے کہ اس بائع نے تو اس غلام کو پہلے ہی آزاد کر دیا تھا۔ تو اس خریدار کے اقرار کا اثر بائع پر مقبول نہ ہوگا۔ (یعنی بائع کے حق میں وہ غلام آزاد نہ ہوگا) البتہ یہ مشتری اپنا ثمن اس سے واپس نہیں لے سکے گا کیونکہ اس غلام کی آزادی کے حق میں اس کا اقرار مقبول ہو جائے گا۔ (ف اسی بناء پر وہ غلام اس خریدار کی طرف سے آزاد ہو جائے گا۔ اسی طرح نسب کے اقرار میں یہ اقرار اس کی میراث کے مال کی شرکت کے بارے میں قبول ہوگا۔ لہٰذا اگر اس مقر کے ساتھ دوسرے ورثہ بھی ہوں جو اس کے اقرار کو تسلیم نہ کرتے ہوں تو یہ مقر ان لوگوں کے ساتھ رہتے ہوئے جتنا بھی حصہ میراث پائے گا اس میں سے اس کا یہ اقراری بھائی اس کے ساتھ برابر کا شریک ہوگا۔

قال ومن مات و ترك الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ، ایک شخص نے اپنے مرتے وقت دو بیٹے چھوڑے۔ اور ایک سو درہم کسی پر اپنا قرض چھوڑا اور ان بیٹوں میں سے ایک نے یہ اقرار کیا کہ ہمارے باپ نے اس قرض میں سے پچاس درہم وصول کر لئے ہیں، اس لئے اس اقرار کرنے والے بیٹے کا اس ترکہ (سو درہم قرض) میں سے کچھ بھی حصہ نہ ہوگا۔ اور دوسرے بیٹے کے لئے باقی پچاس درہم ہو جائیں گے۔ کیونکہ قرضہ کے وصول ہونے کی یہی صورت ہوتی ہے کہ ایسے مال پر قبضہ کرے جس کا ضمان ہو۔ یعنی جو قرض باقی ہو اسی جیسا مال لے لیا جائے۔ گویا اسی طرح بدلا ہو جاتا ہے۔ پھر جب اس کے بھائی نے اس کی وصولی کا انکار

کر کے اس بھائی کو جھوٹا بنادیا تو اس نے جتنے قرضہ (یعنی نصف) کا اقرار کیا ہے وہ سب اسی کے ذمہ آگیا۔ جیسا کہ ہمارا طے شدہ مذہب اور مسلک ہے۔ اب زیادہ سے زیادہ بات یہ رہی کہ جو کچھ وصول ہو گا وہ ان دونوں کا برابر حصہ ہو گا۔ اور اگر اقرار کرنے والا اس قابض سے کچھ واپس لے تو یہ قابض اپنے قرض دار سے واپس لے گا۔ پھر قرض دار اپنے اقرار کرنے والے سے واپس لے گا۔ انجام کار دور لازم آجائے گا۔

(ف۔ حالانکہ ایسا دور کرنے سے کوئی فائدہ نہ ہوا۔ کیونکہ اس مقر نے قابض سے جو کچھ لیا تھا وہی واپس کر دیا۔ لہٰذا کوئی بھی فائدہ نہ ہوا۔ مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ قرض میں اصل بات تو یہی ہونی چاہیئے کہ قرض دار جو کچھ بھی مال کسی سے قرض لے بعینہ وہی واپس کرے، مگر ایسا کرنے سے ظاہر ہے اس قرضدار کو قرض سے کوئی بھی فائدہ نہ ہو گا، اس کا فائدہ تو اسی صورت سے ہو سکتا ہے کہ جو کچھ بھی قرض کا مال لے اسے اپنی خاص ضرورت میں صرف کر دے پھر اسی جیسا مال اسے واپس کر دے۔ اس سے یہ بات طے پائی کہ قرض کی ادائیگی بعینہ لئے ہوئے مال کو لوٹا کر نہ ہو گی بلکہ اسی جیسا مال دے کر ہو گی، اس طرح ادا ہونے کا مطلب یہ ہو گا کہ قرض دینے والے نے مثلاً پچاس درہم قرض دئے، پھر اس قرض دار نے انہی جیسے پچاس درہم اس قرض خواہ کو دیئے، اس طرح ان میں سے ہر ایک دوسرے کا قرض دار اور دوسرے سے قرض خواہ ہو گیا۔ اور چونکہ دونوں ہی طرف مال برابر لین دین ہو گیا ہے تو پورا بدلا ادا ہو گیا۔ اب جب اتنی بات معلوم ہو گئی تو ہم یہ کہتے ہیں کہ موجودہ مسئلہ میں جب میت کے ایک بیٹے نے کہا کہ ہمارے باپ نے پچاس درہم قرض دار سے وصول کر لئے تھے تو یہ کہہ کر گویا اس نے اقرار کیا کہ قرضدار نے بھی ہمارے باپ کو پچاس درہم اس قرض کے جیسے واپس کر دیئے ہیں تاکہ یہ بھی مقروض ہو جائے اور دونوں ہی ایک دوسرے کے برابر برابر مقروض رہیں، لیکن اس کے دوسرے بیٹے نے اپنے بھائی کے اقرار کو ماننے سے انکار کر دیا تو وہ پورے پچاس درہم اسی اقرار کرنے والے بیٹے کے حصہ میں باقی رہ گئے۔

کیونکہ ہمارے نزدیک یہ بات طے شدہ اور قاعدہ مقرر ہو چکا ہے کہ وارثوں میں سے جو کوئی بھی اپنے مورث کے ذمہ کچھ باقی رہ جانے کا اقرار کرے گا اور دوسرے رشتہ دار اس کے منکر ہو گئے ہوں تو وہ اقراری قرضہ صرف اس اقرار کرنے والے کے ذمہ رہ جائے گا، لیکن اس جگہ یہ اعتراض ہوتا ہے کہ جس بیٹے نے پچاس درہم وصول کر لینے کا اقرار کیا ہے وہ تو اس بات کا اقرار کرتا ہے کہ "اس کے ذمہ جو پچاس درہم باقی رہ گئے ہیں ان میں ہم دونوں بھائی شریک ہیں، اور جس بیٹے نے وصول کرنے سے انکار کیا ہے وہ اس بات میں اتفاق کرتا ہے کہ پورے سو درہموں میں دونوں بھائی شریک ہیں، اس طرح دونوں شرکت ہونے میں متفق ہو رہے ہیں، اور یہ لازم آیا کہ جس نے پچاس درہم وصول کرنے کا اقرار کیا ہے وہ وصول کرنے والے سے اپنی شرکت کا حصہ واپس لے سکتا ہے، اس کا جواب مصنفؒ نے اس طرح دیا ہے کہ قبضہ میں لئے ہوئے حصہ کے لینے میں اگرچہ دونوں بھائی اتفاق کرتے ہیں۔ لیکن اگر باقی پچاس بھی وصول ہو جائیں تو اقرار کرنے والا بھائی اس میں سے کچھ بھی واپس نہیں لے سکتا ہے۔

کیونکہ اقرار کرنے والے کو پورے پچاس درہم کے وصول کرنے کا اقرار ہے، اور باقی پچاس درہم دوسرے نے وصول کئے ہیں۔ اب اگر ان پچاس درہموں میں سے پچیس وصول کر لے تو جو منکر ہے وہ قرض دار سے پھر پچیس وصول کرے گا، تاکہ اس کا حصہ پورا ہو جائے، ایسا ہونے سے قرض دار کو پچھتر درہم دینے ہوں گے، حالانکہ مقر کے اقرار سے اس پر صرف پچاس درہم ہی اب باقی رہ گئے ہیں۔ لہٰذا وہ اس مقر سے پچیس درہم واپس لے گا۔ نتیجہ یہ ہو گا کہ مقر نے جو کچھ وصول کیا تھا وہ سب قرض دار کو واپس دینا پڑے گا، اور اس طرح کے لین دین سے اسے کوئی فائدہ نہ ہو گا، کیونکہ وہ اپنے دوسرے بھائی سے جتنا بھی لے گا، آخر کار اتنا ہی اس کو قرض دار کو دینا ہو گا۔ ہم نے یہ حکم دیا ہے کہ مقر کچھ بھی واپس نہیں لے گا، اچھی طرح سمجھ لیں، واللہ تعالیٰ اعلم (م)۔

توضیح:۔اگر ایسے شخص نے جس کا باپ مر گیا ہے ایک شخص کے بارے میں کہا کہ یہ میرا بھائی ہے۔ایک شخص نے اپنے مرتے وقت دوسرے پر سو درہم قرض چھوڑے،اور دو بیٹے۔لیکن ان میں سے ایک نے کہا کہ میرے باپ نے پچاس روپے ان سے وصول کر لئے تھے،اور دوسرے بھائی نے اس کا انکار کیا،مسائل کی تفصیل،حکم،دلائل

کتاب الصلح

قال الصلح على ثلاثة اضرب صلح مع اقرار وصلح مع سكوت وهو ان لا يقر المدعى عليه ولا ينكر وصلح مع انكار، وكل ذلك جائز لاطلاق قوله تعالى ﴿والصلح خير﴾ ولقوله عليه السلام كل صلح جائز فيما بين المسلمين الا صلحا احل حراما او حرم حلالا، وقال الشافعي لا يجوز مع انكار او سكوت لما روينا، وهذا بهذه الصفة لان البدل كان حلالا على الدافع حراما على الآخر فينقلب الامر، ولان المدعى عليه يدفع المال لقطع الخصومة عن نفسه وهذا رشوة، ولنا ما تلونا واول ما روينا وتاويل آخره احل حراما لعينه كالخمر او حرّم حلالا لعينه كالصلح على ان لايطأ الضرة، ولان هذا صلح بعد دعوى صحيحة فيقضي بجوازه لان المدعى ياخذه عوضا عن حقه في زعمه وهذا مشروع والمدعى عليه يدفعه لدفع الخصومة عن نفسه وهذا مشروع ايضا اذ المال وقاية الانفس ودفع الرشوة لدفع الظلم امر جائز.

ترجمہ:۔صلح کا بیان۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ" صلح کی تین قسمیں ہیں۔پہلا یہ کہ وہ صلح جو اقرار کے ساتھ ہو۔دوسرا وہ صلح جو سکوت کے ساتھ ہو(یعنی اس کے لئے مدعی علیہ نہ اقرار کرے اور نہ انکار کرے) تیسرا وہ صلح جو انکار کے ساتھ ہو(یعنی مدعی علیہ دعویٰ کا انکار کرتے ہوئے بھی صلح کرلے)ان میں سے ہر ایک صلح جائز ہے۔(ف تفصیل، صلح مع اقرار کی صورت یہ ہوگی کہ مدعی علیہ مدعی کے دعویٰ کا اقرار کر کے اس کو کچھ مال دے کر راضی کرلے یا صلح کرلے(یعنی اب وہ مزید کا دعویٰ کرنا چھوڑدے)اس کی مثال ایسی ہوگی کہ خریداری کے وقت طے شدہ مال سے بھی کم لینے پر راضی ہو جائے،اور صلح مع انکار یہ ہے کہ مدعی علیہ دعویٰ سے انکار کرتے ہوئے بھی صلح کرنے پر آمادہ ہو جائے۔اس کی مثال ایسی ہوگی کہ کسی موقع پر دعویٰ کے انکار کی صورت میں قسم کھانے کے لئے کہا جائے اور وہ شخص قسم کھا کر دعویٰ سے بچ جانے کی بجائے مال ہی دینے پر راضی ہو جائے۔کیونکہ سچی بات پر قسم کھالینی اگرچہ جائز ہے لیکن اکثر تقویٰ والے قسم کھانے کو خلاف ادب سمجھ کر اس سے بچتے ہیں۔اور صلح مع سکوت کی تفسیر خود مصنفؒ نے ہی بیان کر دی ہے،اور صلح کی یہ تینوں صورتیں ہی جائز ہیں۔

لاطلاق قوله تعالى الآية:۔اس دلیل سے کہ یہ فرمان باری تعالیٰ "وَالصُّلحُ خیر" مطلق ہے۔(ف۔یعنی صلح کرلینا ہی بہتر کام ہے،کہ اس فرمان میں صلح کر لینے کو مطلق فرمایا ہے کہ اس میں تینوں قسمیں ہی شامل ہیں)۔اور رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ مسلمانوں کے درمیان ہر قسم کی صلح جائز ہے سوائے اس صلح کے جو کسی حرام کو حلال یا حلال کو حرام کردے۔(ف:اس کی روایت ابوداؤد اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں اور حاکم نے بھی کی ہے لیکن ان کی وہ اسناد جو کثیر بن زید راوی سے ہے اس میں کلام ہے،مگر امام احمدؒ وابن معین وابن عمار وابوزرعہ وبخاری وترمذی رحمہم اللہ نے اس کی توثیق کی ہے،اور ابن حبان نے اس کو ثقہ کہا ہے۔اور ابن عدیؒ نے کہا ہے اس میں کچھ حرج نہیں ہے۔لہٰذا یہ حدیث حسن ہوئی،اس سے یہ لازم آیا کہ صلح کی تمام قسمیں جائز ہیں،البتہ اگر کوئی چیز شریعت میں حرام ہو یعنی بظاہر وہ حرام ہو آپس میں صلح کر کے اسے حلال کرلینا جائز نہیں ہے۔یا شریعت میں اس کا حلال ہونا معلوم ہو لیکن دونوں مل کر اسے حرام بنادیں تو یہ جائز نہیں ہے۔خلاصہ کلام یہ ہوا کہ

جس چیز کے بارے میں کوئی حکم شرعی یعنی اس کا حلال ہونا یا حرام ہونا ظاہر ہو اس کے بارے میں اپنے طور پر کوئی فیصلہ کر لینا یعنی اگر وہ حرام ہو تو اب حلال کہدینا یا اگر حرام ہو تو اسے حلال کہدینا جائز نہیں ہے۔ مثلاً: شراب کے بارے میں دو آدمیوں کے درمیان اختلاف ہو گیا۔ بعد میں دونوں اس کی قیمت لینے پر صلح کرلیں تو یہ جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ شرعاً شراب اور اس کی قیمت دونوں حرام ہیں۔

علیٰ هٰذا القیاس. وقال الشافعی الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ وہ انکار کے ساتھ صلح کرنا، اسی طرح خاموش رہ کر صلح کرنا جائز نہیں ہے۔ اس کی دلیل اسی حدیث کا جو پہلے بیان کی جاچکی ہے آخری حصہ ہے (یعنی الا صلحا الخ) کیونکہ یہ صلح بھی اسی صفت کی ہے جو حلال کو حرام اور حرام کو حلال کرتی ہے۔ کیونکہ صلح کا عوض دینا اگرچہ دینے والے پر حلال تھا مگر لینے والے پر حرام تھا۔ اس طرح یہ مسئلہ الٹا ہو گیا۔ (ف یعنی دینے والے پر حرام اور لینے والے پر حلال ہو گیا یا یوں کہا جائے کہ اگر مدعی اپنے دعویٰ میں سچا ہے تو صلح کرنے سے پہلے اسے اپنے دعویٰ کا مال لینا حلال تھا لیکن صلح کر لینے کی وجہ سے حرام ہو گیا اور اگر وہ اپنے دعویٰ میں جھوٹا تھا تو صلح کرنے سے پہلے اسے دعویٰ کا مال لینا حرام تھا لیکن صلح کر لینے کے بعد لینا حلال ہو گیا۔ اس طرح صلح نے حرام کو حلال اور حلال کو حرام کر دیا (الزیلعی) اور اس دوسری دلیل سے بھی کہ مدعی علیہ یعنی صلح کر لینے والا اس غرض سے مال دیتا ہے کہ اس طرح اس کی ذات سے جھگڑا ختم ہو۔ (چھٹکارہ ملے) حالانکہ یہی صورت رشوت کی ہے جب کہ رشوت لینا اور دینا دونوں حرام ہیں۔

ولنا ماتلونا الخ: اور ہم احناف کی دلیل وہی فرمان باری تعالیٰ ہے جس کی تلاوت ہم نے پہلے کی ہے (یعنی: والصلح خیر)۔ اسی طرح حدیث مذکور کا پہلا حصہ (یعنی کل صلح جائز الخ) بھی ہماری دلیل ہے اور اسی حدیث کے آخری جملہ (الا اصلحا الخ) کی تاویل یہ ہے کہ حرام کو حلال کرنے سے مراد یہ ہے کہ اس کی حرمت اس کی ذات میں ہو جیسے شراب یا سور یا حلال کو حرام کرنے سے مراد یہ ہے کہ وہ اپنی ذات کے اعتبار سے حلال ہو جیسے کسی کی بیوی نے اس بات پر صلح طے کی کہ اس کا شوہر اس کی سوتن سے وطی نہ کرے تو یہ صلح جائز نہ ہوگی۔ اور اس دوسری دلیل سے بھی کہ یہ صلح ایک صحیح دعویٰ کے بعد ہوئی ہے یعنی ایسی صلح جو انکار کرنے کے بعد ہو یا خاموش رہ جانے کی وجہ سے ہو۔ وہ دعویٰ صحیحہ کے بعد ہے۔ اسی بناء پر تو مدعی علیہ سے انکار پر قسم لی جاتی ہے۔ اسی لئے اس کے جائز ہونے کا حکم دیا جائے گا۔ کیونکہ مدعی اپنے اعتقاد کے مطابق اس مال کو اپنے حق کا عوض سمجھ کر لے گا اور ایسا کرنا شرعاً جائز بھی ہے۔ اسی طرح مدعی علیہ اپنے اعتقاد میں خود کو برحق جانتے ہوئے بھی اس جھگڑے اور فساد سے بچنے کے لئے مال دے کر مطمئن ہو جائے گا۔ کیونکہ مال تو جان کی حفاظت ہی کے لئے ہوتا ہے، پھر ظلم ختم کرنے اور اس سے بچنے کے لئے رشوت دینی بھی جائز ہے۔

توضیح:۔ صلح کا بیان: صلح کی قسمیں، ان کی تعریف، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

صلح کا رکن ایجاب و قبول ہے۔ شرط یہ ہے کہ جس مال پر صلح واقع ہو رہی ہو اگر اس پر قبضہ کرنے کی ضرورت ہو تو اس کا معلوم ہونا بھی ضروری ہے اور حکم یہ ہے کہ مدعی کے دعویٰ سے نجات حاصل ہو جائے (ک)

قال وان وقع الصلح عن اقرار اعتبر فيه ما يعتبر في البياعات ان وقع عن مال بمال لوجود معنى البيع وهو مبادلة المال بالمال في حق المتعاقدين بتراضيهما، فيجرى فيه الشفعة اذا كان عقارا ويرد بالعيب ويثبت فيه خيار الشرط والرؤية ويفسده جهالة البدل لانها هي المفضية الى المنازعة دون جهالة المصالح عنه لانه يسقط ويشترط القدرة على تسليم البدل، وان وقع عن مال بمنافع يعتبر بالاجارات لوجود معنى الاجارة، وهو تمليك المنافع بمال والاعتبار في العقود لمعانيها فيشترط التوقيت فيها ويبطل الصلح بموت احدهما في المدة لانه

اجارة.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ "اگر اقرار کے ساتھ صلح ہوئی ہو تو اس میں وہی باتیں معتبر ہوں گی جو بیوع میں معتبر ہوتی ہیں، مگر اس شرط کے ساتھ کہ یہ صلح مال کے عوض مال سے ہوئی ہو، یعنی اگر مال کا دعویٰ ہو اور اس کے عوض مال دے کر ہی صلح ہوئی ہو تو کسی بیع کے صحیح ہونے کی جو شرطیں معتبر ہوتی ہیں وہی اس میں بھی معتبر ہوں گی۔ کیونکہ ایک طرح سے صلح بھی بیع ہی ہوتی ہے یعنی مال کا مال سے تبادلہ کرنا دونوں معاملہ کرنے والوں کے درمیان ان کی رضامندی سے اس طرح ہے کہ دونوں صلح کرنے والے آپس کی رضامندی کے ساتھ مال کو مال سے تبادلہ کریں اور بیع میں بھی یہی معنی ہوتے ہیں۔ چنانچہ اگر ایسی چیز جس کا دعویٰ کیا گیا ہو وہ عقار (یعنی غیر منقولہ جائداد) ہو تو اس میں شفعہ کا حکم نافذ ہوگا، اسی طرح اگر مدعی نے اس میں عیب پایا تو اس کو واپس بھی کر سکتا ہے اور اس میں خیار رؤیت اور خیار شرط بھی ثابت ہوگا۔ جس مال پر صلح واقع ہوئی (یعنی عوض وہ اگر مجہول ہو تو ایسی صلح فاسد ہو جائے گی) کیونکہ ایسی جہالت کی وجہ سے کسی بھی وقت دونوں کے درمیان فساد کی نوبت آسکتی ہے۔ مگر جس چیز کی بناء پر صلح کی ضرورت ہوتی ہے، مثلاً: اس گھر میں میرا بھی حصہ ہے) اگرچہ وہ مجہول ہو (کہ گھر میں کتنا حصہ یا کون سا حصہ) تو اس پر صلح کر لینے میں فساد نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس صلح کا مقصد تو معاملہ اور دعویٰ کو ختم یا اس سے خاموش کر دینا ہوتا ہے۔ اس صلح میں شرط یہ ہے کہ اس چیز کو دینے اور سپرد کرنے پر قدرت بھی ہو۔ (ف۔ مثلاً دعویٰ کے بعد اس بات پر صلح کی کہ میں تمہیں فلاں غلام دے دوں گا۔

حالانکہ وہ غلام کسی دوسرے شخص کی ملکیت میں ہے اور وہ اسے دینے پر راضی بھی نہیں ہے۔ اس لئے یہ صلح ایسی چیز پر ہوئی جسے وعدہ کے مطابق وہ حوالہ نہیں کر سکتا ہے، اس لئے یہ صلح فاسد ہوگی۔ اور اگر اس نے یہ کہا کہ میں نے چند دیناروں پر صلح کی ہے مگر اس کی مقدار نہیں بتائی اس لئے یہ مقدار مجہول ہوئی، لہٰذا یہ صلح فاسد ہوگی کیونکہ بعد میں دونوں کے درمیان مقدار کے بارے میں جھگڑا ہوگا لیکن جس چیز کی بناء پر صلح کی جارہی ہے اس کے مجہول ہونے سے کوئی نقصان نہیں ہے۔ مثلاً: مدعی نے یہ کہا کہ اس گھر میں میرا بھی حق ہے اور میں بھی اس کا حقدار ہوں اس لئے میرا حق مجھے ملنا چاہئے۔ اور اس کے بار بار مطالبہ پر معاملہ کو ختم کر دینے کے لئے مدعی علیہ نے اسے کچھ رقم دیدی پھر وہ اپنے حق سے دستبردار ہو گیا۔ تو یہ جائز ہوگا۔ اگرچہ اس کا حق اس میں مجہول تھا کیونکہ ایسی چیز پر قبضہ کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔ بلکہ وہ حق ختم کر دیا گیا ہے۔ الحاصل اس کا مجہول ہونا نقصان دہ نہ ہوگا۔

وان وقع عن مال الخ:۔ اور اگر کسی چیز کے منافع کے دعویٰ پر مال دے کر صلح کی گئی ہو تو اس میں وہ تمام شرطیں معتبر ہوں گی جو اجارہ کا معاملہ ہونے میں لازم ہوتی ہیں، کیونکہ یہ صورت اجارہ کی ہی ہوتی ہے (یعنی مال کے عوض کسی چیز کے منافع کا مالک ہونا) اگرچہ بظاہر یہ اجارہ کا عقد نہیں ہے لیکن عقود میں معانی ہی کا اعتبار ہوتا ہے۔ چنانچہ اس میں مدت مثلاً ایک سال کو بیان کرنا شرط ہے۔ اور اس مدت میں فریقین میں سے کسی ایک کے مرنے سے صلح باطل ہو جائے گی۔ کیونکہ یہ اجارہ ہے۔ (ف یعنی اگر مدعی نے کسی مکان میں رہنے کا دعویٰ کیا اور قابض نے اس سے صلح کر لی تو اس شرط پر جائز ہوگی کہ اس کی مدت معلوم ہو ورنہ یہ صلح جائز نہ ہوگی۔

توضیح:۔ اگر صلح اقرار کے ساتھ ہوئی تو اس کی شرطیں، جس مال پر صلح واقع ہوئی، اور جس مال کی بناء پر صلح ہوئی، مسائل مذکورہ کی تفصیل، مع شروط، دلائل

قال والصلح عن السكوت والانكار في حق المدعى عليه لافتداء اليمين وقطع الخصومة وفي حق المدعي لمعنى المعاوضة لما بينا ويجوز ان يختلف حكم العقد في حقهما كما يختلف حكم الاقالة في حق المتعاقدين

وغيرهما، وهذا في الانكار ظاهر، وكذا في السكوت لانه يحتمل الاقرار والجحود فلا يثبت كونه عوضا في حقه بالشك. قال واذا صالح عن دار لم يجب فيها الشفعة قال معناه اذا كان عن انكار او سكوت لانه ياخذها على اصل حقه ويدفع المال دفعا لخصومة المدعي وزعم المدعي لا يلزمه بخلاف ما اذا صالح على دار حيث يجب فيها الشفعة لان المدعي ياخذها عوضا عن المال فكان معاوضة في حقه فيلزمه الشفعة باقراره وان كان المدعى عليه يكذبه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ "ایسی صلح جو خاموشی یا انکار کے باوجود طے پائی ہو وہ مدعیٰ علیہ کے حق میں قسم کھانے اور آپس کے اختلافات کو ختم کرنے کے عوض ہوتی ہے، لیکن مدعی کے حق میں معاوضہ کے معنی میں ہوتی ہے۔(یعنی مدعی تو اپنے اعتقاد کے مطابق اپنا حق سمجھ کر لیتا ہے لیکن مدعیٰ علیہ خود سے ظلم اور قسم کھانے سے بچنے کے لئے دیتا ہے)۔اور یہ بات ممکن ہے کہ اس صلح کا حکم دونوں میں سے ہر ایک کے حق میں مختلف ہو۔اس طرح سے کہ مثلاً: صلح مدعی کے حق میں بیع یا اجارہ کے معنی میں ہے۔ لیکن دوسرے کے حق میں نہ ہو جیسا کہ اقالہ کی صورت میں ہوتا ہے کہ دونوں معاملہ کرنے والوں کے حق میں اقالہ کرنا اسے فسخ کرنا ہوتا ہے لیکن دوسروں کے حق میں وہ ایک نئی بیع ہوتی ہے۔ پھر اس صورت میں صلح انکار کے ساتھ ہو تو مدعیٰ علیہ کی طرف سے قسم کھانے اور جھگڑے کو ختم کرنے کا عوض ہو جانا تو ظاہر ہے۔اسی طرح اگر انکار کے موقع میں خاموشی برتی تو بھی بات ظاہر ہے۔ کیونکہ خاموش رہ جانے کی صورت میں جس طرح اس کے اقرار کا احتمال ہوتا ہے۔اور عوض تو اسی وقت ہوتا ہے کہ جب اقرار ہوتا کہ جب اقرار ہوتا تو اس کے حق میں عوض ہو جاتا۔جو شک کی وجہ سے ثابت نہ ہوگا۔

قال و اذا صالح الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے ایک دار یا بڑے مکان میں اختلاف کی بناء پر صلح کی تو کسی کو بھی اس میں شفعہ کرنے کا حق ثابت نہ ہوگا۔اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ اگر مدعیٰ علیہ نے مدعی کے دعویٰ کے تسلیم کرنے سے انکار یا خاموش رہ جانے کے بعد صلح کی تو اس میں شفعہ کا حق نہ ہوگا۔ کیونکہ مدعیٰ علیہ اس مدعی کے حق کو تسلیم نہیں کرتا ہے بلکہ اس میں اپنے حق کا ہی دعویٰ کرتا ہے پھر بھی جو مال دیتا ہے وہ مدعی کو صرف خاموش کر دینے کے لئے دیتا ہے اگرچہ مدعی اپنے طور پر اس مال کو اپنے حق کا معاوضہ سمجھتا ہے لیکن مدعی کا اپنا یہ اعتقاد اس مدعیٰ علیہ پر لازم نہیں ہو سکتا ہے۔ اس کے برخلاف اگر حویلی یا مکان پر انکار کے باوجود صلح کی تو اس میں شفعہ کا حق ثابت ہو جائے گا۔ کیونکہ مدعی اس صورت میں اس کو اپنے مال کا عوض سمجھتا ہے اس لئے اس کے حق میں معاوضہ ہی ہوگا۔ چنانچہ اس کے اپنے اقرار سے اس پر شفعہ لازم ہوگا۔ اگرچہ مدعیٰ علیہ اسے جھوٹا کہتا ہو۔

توضیح:۔ایسی صلح جو خاموشی یا انکار کے باوجود ہوتی ہو اس کے بارے میں مدعی اور مدعیٰ علیہ کے درمیان کا فرق، اگر کسی مکان میں اختلاف کی بناء پر صلح کی گئی ہو تو اس میں کسی کو شفعہ کا حق ہوگا یا نہیں، مسائل کی تفصیل، دلائل

قال واذا كان الصلح عن اقرار واستحق بعض المصالح عنه رجع المدعى عليه بحصة ذلك من العوض، لانه معاوضة مطلقة كالبيع وحكم الاستحقاق في البيع هذا وان وقع الصلح عن سكوت او انكار فاستحق المتنازع فيه رجع المدعي بالخصومة ورد العوض لان المدعى عليه ما بدل العوض الا ليدفع الخصومة عن نفسه فاذا ظهر الاستحقاق تبين ان لا خصومة له فيبقى العوض في يده غير مشتمل على غرضه فيسترده، وان استحق بعض ذلك رد حصته ورجع بالخصومة فيه لانه خلا العوض في هذا القدر عن الغرض، ولو استحق المصالح عليه عن اقرار رجع بكل المصالح عنه لانه مبادلة، وان استحق بعضه رجع بحصته، وان كان الصلح

عن انكار او سكوت رجع الى الدعوى فى كله او بقدر المستحق اذا استحق بعضه لان المبدل فيه هو الدعوى، وهذا بخلاف ما اذا باع منه على الانكار شيئا حيث يرجع بالمدعى لان الاقدام على البيع اقرار منه بالحق له ولا كذلك الصلح لانه قد يقع لدفع الخصومة، ولو هلك بدل الصلح قبل التسليم فالجواب فيه كالجواب فى الاستحقاق فى الفصلين.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مدعی علیہ نے مدعی کے دعوی کا اقرار کرتے ہوئے اس مدعی سے صلح کر لی، یعنی بوقت صلح اس کے مطالبہ کا مال دیدیا۔ پھر جس چیز کی بناء پر صلح کی تھی اس میں سے کسی حصہ پر دوسرے شخص نے اپنے حق کا دعوی کر کے ثابت بھی کر دیا پھر سے مدعی علیہ سے لے لیا تو وہ مدعی علیہ اس حصہ کے عوض کے برابر رقم مدعی سے واپس لے گا۔ کیونکہ ایسی صلح جو اقرار کے ساتھ ہو وہ بیع کی طرح مطلق معاوضہ ہوتی ہے۔ بیع میں استحقاق کا یہی حکم ہوتا ہے کہ استحقاق کے حصہ (جتنے مال کا کسی نے اپنا حق ثابت کیا ہو اس کی جو رقم بنتی ہو اس) کو اپنے ادا کی ہوئی رقم سے واپس مانگ لے۔ **وان وقع الصلح الخ:** اور اگر بجائے اقرار کے ساتھ صلح کرنے کے خاموشی یا انکار کے باوجود صلح ہوئی پھر جس چیز میں دونوں کے درمیان اختلاف تھا اس پر کسی نے اپنا حق جتا کر لے لیا تو مدعی جس نے صلح کی تھی وہ اب اپنا معاملہ خصومت اسی مستحق کے ساتھ کرے اور اس سے پہلے جو بدل صلح مدعی علیہ سے وصول کیا ہے وہ اسے واپس کر دے۔ کیونکہ ان مدعی علیہ نے اس مدعی کو رقم دے کر صرف اس لئے صلح کی تھی کہ اس سے مخاصمت (ہنگامہ خیزی) ختم ہو جائے۔ اب جب کہ دوسرا شخص اس حصہ کا حق دار بن گیا تو یہ بات واضح ہو گئی کہ مدعی کا اس مدعی علیہ سے اصل میں کوئی اختلاف نہیں تھا۔ اس وجہ سے مدعی علیہ نے اس مدعی کو جو کچھ صلح کی نیت سے عوض دیا تھا وہ کسی معاملہ اختلاف اور صلح کے بغیر ہی تھا اس لئے یہ مدعی علیہ اپنا بدل صلح اس مدعی سے واپس مانگ لے گا اور مدعی اسے واپس دیدے گا۔

وان استحق بعض ذلك الخ: اور اگر انکار یا خاموشی کے ساتھ صلح کرنے میں جس چیز میں ان دونوں کے درمیان تنازع تھا اس کے کل حصہ پر نہیں بلکہ اس کے کسی حصہ پر کسی نے اپنا حق ہونے کا دعوی کیا اور اس کو لے لیا تو مدعی صرف اسی حصہ کے عوض اپنی لی ہوئی رقم میں سے واپس دے۔ اور مدعی بھی صرف اسی حصہ کے بارے میں اب نئے حق دار (مستحق) سے مخاصمت کرے۔ کیونکہ جس مال پر صلح ہوئی ہے اس میں سے اتنا ہی حصہ اس کے مطلب سے خالی ہے (یعنی مدعی علیہ سے اس حصہ کی رقم کے مطالبہ کا حق نہیں ہے۔ **ولو استحق المصالح عليه الخ:** اور اگر اقرار کے ساتھ صلح کرنے کی صورت میں جس چیز پر صلح واقع ہوئی وہ مدعی علیہ سے لے لی گئی تو وہ مدعی سے اپنا دیا ہوا کل عوض واپس مانگ لے کہ یہ تو بدلہ اور معاوضہ تھا۔ اور اگر مختلف فیہ اور متنازع فیہ مال میں سے کل نہیں بلکہ تھوڑا مال استحقاق کے طور پر لیا گیا ہو تو اس کے عوض میں سے اتنا ہی حصہ واپس لے۔ **وان كان الصلح عن انكار الخ** اور انکار یا سکوت کے باوجود صلح ہوئی اور اختلافی مال میں سے کل یا کچھ حصہ کسی نے استحقاق کے طور پر لے لیا تو کل مال لئے جانے کی صورت میں اپنی پوری رقم یا پورے دعوی کا مطالبہ کرے۔ اور کچھ مال لئے جانے کی صورت میں اتنے ہی مال کی رقم یا دعوی کا مطالبہ کرے کیونکہ جس چیز کا عوض لیا ہے تو اس میں عوض کے ساتھ دعوی کیا ہے۔ کیونکہ مدعی نے اپنا دعوی اسی صورت میں ختم کیا تھا کہ اسے اس کا کل عوض دیدیا جائے۔ اور جب وہ عوض نہیں ملا تو وہ پھر اپنے اصل دعوی کا مطالبہ کر سکتا ہے۔

وهذا بخلاف ما الخ: حکم مذکور اس صورت کے خلاف ہے جب کہ مدعی نے مدعی علیہ کے انکار کے باوجود اس کے ہاتھ کوئی چیز فروخت کی تو ایسی صورت میں وہ چیز واپس لے جس پر دعوی تھا۔ اس کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ زید نے بکر پر مثلاً اس کے ایک گھر پر اپنے ہونے کا دعوی کیا لیکن بکر نے اس کا انکار کر دیا۔ اس کے باوجود اس کے ہاتھ اپنا ایک غلام اس تنازع سے صلح کرنے کے لئے فروخت کے لفظ کے ساتھ فروخت کر دیا ان الفاظ کے ساتھ کہ مدعی علیہ اس مدعی سے یہ کہے کہ میں نے

تمہارے ہاتھ اس مکان کے عوض جس کا تم نے دعویٰ کیا ہے اور میں نے اسے مصالحت کرنے کے لئے اپنے اس غلام کو فروخت کر دیا تو ایسی صورت میں یہ صلح صحیح ہو جائے گی۔ اور اس مدعی کے گھر کے بارے میں اس مدعی علیہ کی طرف سے اقرار ہو گا۔ اور وہ چیز جس پر دعوی تھا واپس نے لے گا۔ یعنی اپنے اصل دعویٰ کی طرف رجوع نہیں کر سکتا ہے۔ کیونکہ جب مدعی علیہ نے غلام کے فروخت کرنے کا ارادہ کر لیا تو اس سے معلوم ہوا کہ وہ دعویٰ کا انکار نہیں کرتا ہے بلکہ اس بات کا اقرار کرتا ہے کہ مدعی کا اس گھر میں حق ہے۔ جب کہ صرف صلح کی صورت میں یہ بات نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ کبھی محض ہنگامہ خیزی کو ختم کرنے کے لئے بھی صلح کی جاتی ہے۔

ولوهلك بدل الصلح الخ اور اگر بدل صلح مدعی کے پاس حوالہ کرنے سے پہلے ہی ہلاک ہو گیا۔ تو اس کا حکم دونوں صورتوں میں استحقاق کے حکم کے جیسا ہے۔ (ف۔ یعنی خواہ اقرار کے ساتھ صلح ہوئی ہو یا انکار یا خاموشی کے ساتھ ہوئی ہو۔ اس کے بعد اس چیز کو کسی نے اپنا مال ثابت کر کے یا اس پر استحقاق کر کے لیا ہو تو جو حکم ابھی یہاں بیان کیا گیا ہے وہی حکم اس مال کے مالک ہونے کی صورت میں بھی ہو گا۔ یعنی اگر اقرار کے ساتھ صلح ہو تو چیز کا دعویٰ ہے مدعی اس کی طرف رجوع کرے گا۔ اور اگر انکار کے باوجود صلح ہو تو وہ اپنے دعوی کی طرف رجوع کرے گا (ع)۔

توضیح:۔ اگر مدعی کے دعویٰ کے بعد مدعی علیہ نے اقرار یا انکار یا سکوت کے ساتھ صلح کر لی پھر اس کے کل یا بعض میں دوسرے نے اپنا حق ثابت کر دیا تو اس کی ممکنہ تمام آٹھ صورتیں، اور ان کا حکم، اور ان کے دلائل

قال وان ادعى حقا في دار ولم يبينه فصولح من ذلك ثم استحق بعض الدار لم يرد شيئا من العوض لان دعواه يجوز ان يكون فيما بقي بخلاف ما اذا استحق كله لانه يعرى العوض عند ذلك عن شيء يقابله فرجع بكله على ما قدمناه في البيوع، ولو ادعى دارا فصالح على قطعة منها لم يصح الصلح لان ما قبضه من عين حقه وهو على دعواه في الباقي، والوجه فيه احد الامرين اما ان يزيد درهما في بدل الصلح فيصير ذلك عوضا عن حقه فيما بقي او يلحق به ذكر البراءة عن دعوى الباقي.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مدعی نے کسی دار (حویلی) پر اپنے حق کا دعویٰ کیا لیکن اس کی تفصیل بیان نہیں کی۔ پھر اس دعویٰ سے صلح کر لی گئی پھر اس حویلی کے کسی خاص حصہ پر تیسرے شخص نے اپنا حق ثابت کر کے اسے لے لیا تو وہ مدعی صلح کے عوض میں سے کچھ بھی واپس نہیں کرے گا۔ (ف کیونکہ اس نے اپنا حق یا اس دار یا حویلی میں سے کوئی جگہ بھی متعین نہیں کی ہے۔ اس لئے ابھی بھی اس کا دعویٰ باقی رہ سکتا ہے۔ **لان دعوه الخ**:۔ اس لئے کہ شاید اس کا دعوی اس مکان کے باقی دوسرے کسی حصہ میں ہو۔ بخلاف اس کے اگر کسی نے پورے علاقہ (حویلی) پر اپنا حق ثابت کر کے لے لیا تب مدعی نے اس کے عوض جو کچھ بھی لیا ہو گا وہ سب واپس کر دے گا۔ کیونکہ اس صورت میں صلح کرنے کے بدلہ میں اس نے جو کچھ بھی لیا ہے حقیقت میں وہ کسی بھی چیز کے بدلہ میں نہیں ہو گا۔ اسی وجہ سے مدعی علیہ اپنا پورا بدلہ واپس لے گا۔ جیسا کہ ہم نے کتاب البیوع کے آخری حصہ استحقاق کے باب میں بیان کر دیا ہے۔

ولو ادعی دارا الخ اور اگر مدعی نے ایک دار (حویلی) کا دعویٰ کیا اور مدعی علیہ نے اس کے جواب میں اس سے اس گھر کے ایک حصہ پر صلح کر لی تو یہ صلح صحیح نہ ہو گی۔ کیونکہ اس مدعی نے ابھی جس حصہ پر قبضہ کیا ہے وہ بھی اس کے دعویٰ کا ایک حصہ ہے۔ اس لئے وہ ابھی تک اپنے باقی حصہ کے دعویٰ پر قائم ہے۔ اب اس صلح کے جائز ہو جانے اور مخاصمت ختم کرنے کے یہ دو حیلے ہو سکتے ہیں۔ (۱) یا تو بدل صلح کے علاوہ یہ کہتے ہوئے کچھ اور بھی زیادہ مثلاً: ایک درہم دیدے کہ یہ زائد اس باقی حصہ کے

عوض ہے۔(۲) یا یہ کہ اس بدل صلح کے دینے کے بعد اس دار (یا حویلی) کے باقی دعویٰ سے برأت کا اظہار کر دے تو باقی حصہ سے برأت ہو جائے گی۔ فافہم:۔

توضیح:۔ اگر کسی نے کسی حویلی پر کسی قسم کی تفصیل بیان کئے بغیر اپنے استحقاق کا دعویٰ کیا پھر مدعی علیہ سے صلح کر لی، پھر تیسرے شخص نے اس حویلی کے کسی خاص حصہ پر حق ثابت کر کے اسے لے لیا۔ اگر مدعی نے ایک حویلی کا دعویٰ کیا اور مدعی علیہ نے اس سے اسی حویلی کے ایک حصہ پر صلح کر لی، تفصیل مسائل، حکم

فصل، والصلح جائز عن دعوى الاموال لانه في معنى البيع على مامر والمنافع لانها تُملك بعقد الاجارة فكذا بالصلح والاصل ان الصلح يجب حمله على اقرب العقود اليه واشبهها به احتيالا لتصحيح تصرف العاقد ما امكن. قال و يصح عن جناية العمد والخطأ اما الاول فلقوله تعالى ﴿فمن عفي له من اخيه شيء فاتباع﴾ الآية قال: ابن عباس انها نزلت في الصلح، وهو بمنزلة النكاح حتى ان ما صلح مسمى فيه صلح بدلا ههنا اذ كل واحد منهما مبادلة المال بغير المال الا ان عند فساد التسمية ههنا يصار الى الدية لانها موجب الدم، ولو صالح على خمر لا يجب شيء لانه لا يجب بمطلق العفو وفي النكاح يجب مهر المثل في الفصلين لانه الموجب الاصلي ويجب مع السكوت عنه حكما ويدخل في اطلاق جواب الكتاب الجناية في النفس وما دونها وهذا بخلاف الصلح عن حق الشفعة على مال حيث لا يصح لانه حق التملك ولا حق في المحل قبل التملك اما القصاص فملك المحل في حق الفعل فيصح الاعتياض عنه واذا لم يصح الصلح تبطل الشفعة لانه تبطل بالاعراض والسكوت.

ترجمہ:۔ فصل:۔ جن چیزوں سے صلح جائز ہے اور جن سے صلح جائز نہیں ہے۔ مال کے دعویٰ سے صلح کرنا جائز ہے کیونکہ یہ بھی بیع کرنے کے مانند ہے جیسا کہ پہلے بھی گزر گیا ہے۔ اسی طرح اس کے منافع کے دعویٰ سے بھی صلح جائز ہے، کیونکہ اجارہ اور کرایہ سے بھی منافع کی ملکیت حاصل ہوتی ہے اسی طرح ان سے صلح کر لینے سے ملکیت حاصل ہو جائیگی۔ اس بحث اور بیان میں یہ ایک اصل مقرر ہے کہ صلح ہو جانے کے بعد زیادہ مشابہ بھی ہو۔ تاکہ جہاں تک ممکن ہو سکے کسی بھی عاقل کے عقد (اس فعل صلح) کو کسی بھی حیلہ اور بہانا سے بھی اس کے فعل کو صحیح ثابت کیا جاسکے۔ (ف۔ یعنی اگر ممکن ہو تو صلح کو بیع کے معنی میں لینا چاہئے اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو پھر عفو و درگزر یا برات کے معنی میں لیا جائے۔ اگر کسی نے کسی چیز میں اس کے منافع کا دعویٰ کیا مثلاً: یوں کہا کہ مجھے اس مکان میں ایک سال تک رہنے کا حق حاصل ہے کیونکہ اس مکان کے مالک نے اس میں رہنے کی وصیت کی تھی۔ مگر اس کے وارث نے اس حق کا انکار کیا یا اقرار تو کیا مگر اس دعویٰ سے صلح کر لی تو اجارہ کی طرح یہ بھی جائز ہے۔

قال و یصح عن جنایۃ الخ اور قتل عمداً قتل خطا کے جرم سے بھی صلح جائز ہے۔ (ف۔ اس طرح سے کہ اگر کسی کو قصداً قتل کر دیا تو اس میں قصاص یعنی قتل کے بعد قاتل کو قتل کیا جائے گا۔ البتہ اگر قاتل کے ولیوں نے مقتول کے کسی وارث سے مال کی لالچ دے کر اور خوشامد کر کے اس سے صلح کر لی تو اس کے حصہ کا قصاص معاف ہو جانے سے باقی دوسرے ورثا کو اب قصاص لینے کا اختیار نہ ہوگا۔ اس لئے یہ صلح بھی جائز ہوگی اور اگر قتل خطاء ہو تو اس میں دیت دینے سے ہی صلح ہو جاتی ہے۔ اما الاول الخ: قتل عمد میں صلح کرنے کے جائز ہونے کی دلیل باری تعالیٰ کا یہ فرمان ہے کہ، **فمن عفي له من اخيه شي فاتباع بالمعروف الاية** اس آیت کے بارے میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ یہ آیت صلح کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔ (ف: اور جماعت اسلاف سے روایت ہے کہ اس آیت میں کچھ اولیائے مقتول کا معاف کرنا مراد ہے۔ اس کے معنی یہ ہوتے

ہیں کہ جس قاتل کو اپنے دینی بھائی یعنی مقتول کے حق قصاص میں سے کچھ بھی معاف کر دیا گیا ہو یعنی مثلاً: اس کے اولیاء میں سے ایک شخص نے معاف کر دیا تو دوسرے ورثا کے لئے یہ دیت میراث کے حصہ کے مطابق ہو جائیگی۔ اس لئے ان لوگوں کو حکم دیا گیا ہے کہ معروف طریقہ اور دستور کے مطابق قاتل کے دامن گیر ہوں (یعنی اس پر ناجائز اور غلط دباؤ اور زیادتی نہ کریں) اسی طرح قاتل کو یہ حکم دیا گیا ہے کہ جو کچھ تم پر لازم ہو چکا ہے وہ تم ان کو اچھی طرح سے ادا کر دو یعنی اس کی ادائیگی میں نہ تو تاخیر کرو اور نہ ہی کمی کرو (ک۔ د)۔

وهو بمنزلته النكاح الخ اور قتل عمد کے بعد صلح کرنے کا حکم نکاح کرنے کے حکم میں ہے یعنی جو چیز بھی نکاح میں مہر ٹھہرائی جاسکتی ہے وہی چیز اس قتل میں بدل صلح ہو سکتی ہے کیونکہ نکاح اور صلح دونوں میں مال کا بدلہ غیر مال سے ہوتا ہے۔ البتہ ان دونوں میں اتنا فرق ہے کہ صلح کی صورت میں جو مال متعین کیا جاتا ہے اگر بعد میں اس میں کوئی فساد نظر آجائے تو پھر دیت لازم آجائے گی یعنی دیت دینی ہوگی۔ کیونکہ اصل میں قتل کا عوض دیت ہی ہوتی ہے اور اگر قتل عمد کی صورت میں شراب پر صلح کی گئی ہو تو کچھ بھی لازم نہ ہوگا۔ کیونکہ مطلقاً عفو کرنے میں کچھ بھی لازم نہیں ہوتا ہے مطلب یہ ہے کہ شراب چونکہ مال متقوم نہیں ہے یعنی اس کی کوئی قیمت ہی نہیں پائی جاتی ہے تو عوض میں شراب کو ذکر کرنا اور نہ کرنا یکساں ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ صورت صرف معاف کر دینے کی ہوگئی اور صرف معاف کر دینے میں کچھ بھی مال واجب نہیں ہوتا ہے۔ بخلاف نکاح کے کیونکہ نکاح میں اگر متعین مہر فاسد نکل آئے یا مہر میں شراب طے کی گئی ہو تو دونوں صورتوں میں مہر المثل واجب ہوگا۔ کیونکہ نکاح میں اصل یہی حکم ہے کہ مہر المثل لازم ہو۔ اسی طرح اگر مہر کے بارے میں خاموشی اختیار کی گئی ہو یعنی اس کا کوئی تذکرہ نہ کیا گیا ہو تو بھی مہر المثل ہی لازم کیا جاتا ہے۔

ويدخل في الخ: اور متن کتاب میں جو حکم کو مطلق لکھا ہے وہ عام ہے کہ پوری جان کے قتل کا معاملہ ہو یا اس سے کم یعنی صرف اعضاء بدن کا ہو۔ اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ قتل عمد وغیرہ کی تمام صورتوں میں ہی صلح کرنا جائز ہے۔ بخلاف حق شفعہ کے کہ اس حق کے عوض مال وغیرہ دے کر صلح کرنا جائز نہیں ہے۔ یعنی اگر کسی شفعہ کے حق دار کو کچھ رقم دے کر اس بات پر صلح کر لی کہ وہ اپنے حق شفعہ سے دست بردار ہو جائے تو جائز نہ ہوگا۔ چنانچہ وہ مال دینا لازم نہ ہوگا۔ کیونکہ حق شفعہ خود کوئی بیع نہیں ہوتی ہے بلکہ کسی دوسری چیز مبیع میں ملکیت حاصل کرنے کا حق ہوتا ہے۔ یہ اس وقت تک رہتا ہے جب تک کہ ملکیت حاصل نہ ہو جائے۔ اور قصاص میں عوض صلح اس لئے جائز ہے کہ قاتل کی جان اور بدن سے مقتول کے ورثا کو قصاص کی ملکیت حاصل ہوتی ہے۔ اور مال لے کر اسی ملکیت سے صلح کرنا ہوتی ہے اور جب شفعہ میں صلح کرنا صحیح نہ ہوا تو اس کا حق شفعہ بھی ختم ہوا اور اگر عوض دے دیا تو وہ بھی واپس کرنا ہوگا۔ کیونکہ یہ حق اتنا ہی کمزور ہوتا ہے کہ اس کی خبر پانے کے بعد مطالبہ کرنے میں معمولی تاخیر کرنے یا منہ پھیر لینے سے بھی باطل ہو تا ہے۔

توضیح:۔ فصل: جن چیزوں سے صلح جائز ہے یا جائز نہیں ہے۔ کن کن چیزوں سے صلح جائز ہے؟ صلح کی بحث میں قاعدہ کلیہ کیا ہے؟ قتل عمد یا قتل خطا کے جرم سے صلح جائز ہے یا نہیں؟ شفعہ کے حق کے عوض مال پر صلح کرنا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

والكفالة بالنفس بمنزلة حق الشفعة حتى لا يجب المال بالصلح عنه غير ان في بطلان الكفالة روايتين على ما عرف في موضعه واما الثاني وهو جناية الخطأ فلان موجبها المال فيصير بمنزلة البيع الا انه لا يصح الزيادة على قدر الدية لانه مقدر شرعا، فلا يجوز ابطاله فيرد الزيادة بخلاف الصلح عن القصاص حيث يجوز بالزيادة على قدر الدية لان القصاص ليس بمال وانما يتقوم بالعقد، وهذا اذا صالح على احد مقادير الدية اما

اذا صالح علی غیر ذلک جاز، لانہ مبادلۃ بھا الا انہ یشترط القبض فی المجلس کیلا یکون افتراقا عن دین بدین، ولو قضی القاضی باحد مقادیرھا فصالح علی جنس آخر منھا بالزیادۃ جاز لانہ تعین الحق بالقضاء فکان مبادلۃ بخلاف الصلح ابتداء لان تراضیھما علی بعض المقادیر بمنزلۃ القضاء فی حق التعیین فلا یجوز الزیادۃ علی ما تعین.

ترجمہ:۔اور کفالت بالنفس یعنی حاضر ضامنی حق شفعہ کے حکم میں ہے۔اسی بناء پر اس حاضر ضامنی میں صلح کرنے سے مال واجب نہیں ہوتا ہے۔البتہ ان دونوں باتوں یعنی حق شفعہ اور حاضر ضامنی کے درمیان اتنا فرق بھی ہے کہ کفالت کے باطل ہونے میں دو روایتیں ہیں (اختلاف ہے) جیسا کہ اپنی جگہ میں بتایا گیا ہے (ف۔یعنی مبسوط میں مذکور ہے۔لہذا حق شفعہ بھی باطل ہو جائے گا۔اور اگر حاضر ضامنی مدعی علیہ کو بروقت پیشی کی تاریخ میں حاضر کر دینے کی ذمہ داری سے برات پر مال دینے کے وعدہ پر صلح کرلی تو یہ بھی ادا کرنا لازم نہ ہوگا۔اور اس کفالت کے باطل ہونے کے بارے میں دو روایتیں ہیں۔یعنی ابو سلیمانؒ کی روایت میں وہ کفالت باطل نہ ہوگی۔اور دوسری روایت جو کتاب الشفعہ والحوالہ والکفالہ میں ابو حفصؒ سے مذکور ہے کفالت باطل ہو جائے گی اور اس پر فتویٰ بھی ہوگا۔کیونکہ اس کا ساقط ہونا عوض ہونے پر ہی موقوف نہیں ہوتا ہے۔لہذا ایک مرتبہ کسی بھی طرح سے کفالت ختم کر دی تو وہ دوبارہ لازم نہ ہوگی۔جیسا کہ الایضاح اور الذخیرہ وغیرہ کتابوں میں ہے (ن)۔

واما الثانی الخ:۔ اور اب قتل کی دوسری قسم یعنی قتل عمد نہیں بلکہ قتل خطاء ہو تو اس سے بھی صلح کے جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ قتل خطاء کی صورت میں جو چیز واجب ہوتی ہے وہ مال یعنی دیت لازم ہوتی ہے۔لہذا یہ صلح بھی بیع کے حکم میں ہو جائے گی۔البتہ دیت میں شرعاً مقدار مال مقرر شدہ ہوتی ہے اس لئے اس سے زیادہ کا لینا دینا جائز نہ ہوگا۔چنانچہ اگر اس مقدار سے زیادہ پر صلح کی گئی ہو تو وہ واپس کی جائے گی۔اس کے برخلاف اگر قصاص واجب ہوا اور اس سے مال پر صلح کی تو اس میں مقدار دیت سے زیادہ مقرر کرنا بھی جائز ہوگا۔کیونکہ قصاص میں مال ادا نہیں ہوتا یا قصاص مال کا نام نہیں ہے۔اب اگر اس سلسلہ میں کبھی کچھ مال دینا ہوتا ہے تو محض اس وجہ سے کہ اس مال پر دونوں فریق کے درمیان معاملہ صلح طے پاتا ہے۔(ف۔اور قتل خطاء میں جو مال لازم آتا ہے وہ شریعت کی طرف سے متعین کیا ہوا ہوتا ہے۔اس میں آپ کی رضامندی یا طے کر لینے کی بات نہیں ہوتی ہے۔اس لئے اس سے زیادہ کر کے مقدار متعین کو بدلنا یا الٹنا جائز نہ ہوگا۔

وھذا اذا صالح الخ:۔ اور حکم مذکور اس صورت میں ہوگا جبکہ شریعت کی طرف سے دیت کی مقررہ مقدار میں سے کسی مقدار پر صلح واقع ہوئی ہو جو یہ ہے ایک ہزار دینار یا دس ہزار درہم یا ایک سو اونٹ دیئے جائیں۔اب اگر اس سے کسی زیادہ مقدار پر مصالحت کی تو وہ زیادتی صحیح نہ ہوگی۔اور اگر مذکورہ تینوں چیزوں کے علاوہ کسی اور چیز مثلاً ناپ کر یا تول کر دی جانے والی (کیلی یا وزنی) چیز پر صلح کی تو اس میں زیادہ دینا بھی جائز ہوگا۔کیونکہ حکم کے لحاظ سے یہ دیت سے مبادلہ ہے۔البتہ اس کے لئے یہ شرط ہوگی کہ اس مال پر اسی مجلس میں قبضہ بھی کر لیا جائے تاکہ جدائی مال دین سے مال دین پر نہ ہو کیونکہ دیت بھی ایک دین تھا جب اس کے معاوضہ پر قبضہ نہ ہو سکا تو وہ دین اپنی جگہ باقی رہ گیا۔حالانکہ دین کو دین کے عوض میں دینا حدیث کے رو سے جائز نہیں ہوتا ہے اور اگر کسی قاضی نے دیت کی متعین کردہ کسی شرعی مقدار کا حکم دیدیا پھر اس نے اس مقدار کے علاوہ کسی دوسری شرعی مقدار پر زیادتی کے ساتھ صلح کی تو یہ جائز ہوگا۔کیونکہ قاضی نے جب کسی ایک شرعی مقدار کا حکم دیدیا تو اس کے حق میں وہی متعین ہو گیا۔اس کے بعد کسی دوسری مقدار پر صلح کرنا اس سے تبادلہ کرنا ہوا۔اس کے برخلاف اگر ابتداء ہی میں اسی مقدار پر صلح واقع ہو تو جائز نہ ہوگا۔کیونکہ مقدار معین ہو جانے کے بارے میں دونوں فریق کا کسی مقدار پر راضی ہو جانا بھی ایسا ہی معتبر ہے جیسا کہ قاضی کے حکم کے بعد ہو جانے کا اعتبار ہوتا ہے۔لہذا شریعت نے جو کچھ متعین کر دیا ہے اس پر اپنی مرضی سے زیادہ کرنا جائز نہ ہوگا۔

توضیح:۔ کفالت بالنفس پر صلح کا حکم، قتل خطا میں صلح کے جائز ہونے کی وجہ، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

قال ولا یجوز الصلح من دعوی حد لانه حق الله تعالی لا حقه ولا یجوز الاعتیاض من حق غیره ولهذا لا یجوز الاعتیاض اذا ادعت المرأة نسب ولدها لانه حق الولد لا حقها، وکذا لا یجوز الصلح عما اشرعه الی طریق العامة، لانه حق العامة فلا یجوز ان یصالح واحد علی الانفراد عنه، ویدخل فی اطلاق الجواب حد القذف لان المغلب فیه حق الشرع. قال واذ ادعی رجل علی امرأة نکاحا وهی تجحد فصالحته علی مال بذلته حتی یترك الدعوی جاز، وکان فی معنی الخلع، لانه امکن تصحیحه خلعا فی جانبه بناء علی زعمه وفی جانبها بذلا للمال لدفع الخصومة قالوا ولا یحل له ان یاخذ فیما بینه وبین الله تعالی اذا کان مبطلا فی دعواه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے: کہ اگر کسی نے دوسرے شخص پر شرعی حد کے جاری ہونے کا دعویٰ کیا تو اس سے مال کے عوض صلح کرنا جائز نہ ہوگا۔ مثلاً: لوگوں نے کسی زانی یا شراب خور یا چور کو پکڑ لیا، اور اس نے ان لوگوں سے حاکم کے پاس نہ لے جانے کے بارے میں مال دے کر صلح کرنا چاہی، یا اس پر حد قذف کا دعویٰ کیا اور اس نے معاف کر دینے پر اس سے صلح کر لی تو ایسی تمام صلح باطل ہوگی۔ کیونکہ شرعی حد کو جاری کرنا تو اللہ تعالیٰ کا حق ہے حق العبد نہیں ہے۔ اس لئے غیر کے حق کے سلسلہ میں بدلہ پر صلح کرنا جائز نہ ہوگا۔ اسی بناء پر اگر کسی عورت نے اپنے طلاق دینے والے شوہر پر اپنے بچہ کے نسب کا دعویٰ کیا اور اس نے مال دے کر اس عورت سے صلح کر لی تو اس میں بدلہ لینا باطل ہوگا۔ کیونکہ اس نسب میں اس عورت کا کوئی حق نہیں ہے۔ بلکہ اس کے بچہ کا حق ہے۔ وکذا لایجوز الصلح الخ: اسی طرح اگر کسی نے کوئی چیز عام راستہ پر بنائی تو اس سے صلح کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ ایسے راستے پر تو عام لوگوں کا حق ہوتا ہے اس لئے کوئی شخص تنہا اس بنانے والے شخص سے مصالحت نہیں کر سکتا ہے۔ اور :مِن دَعْوىٰ حَدٍ: یعنی کسی بھی حد شرعی کا دعویٰ کیا مطلق کہہ کر حد قذف کو بھی اس میں داخل کر لیا ہے۔ یعنی: حد قذف سے بھی صلح جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں شریعت کا حق غالب ہوتا ہے۔

قال: واذاادّعٰی الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی مرد نے کسی عورت پر اپنی بیوی ہونے کا دعویٰ کیا مگر وہ اس کا انکار کرتی ہو، اس کے باوجود اس نے اسے کچھ رقم دے کر ایسے دعویٰ سے روک دیا اور مصالحت کر لی تو ایسی صلح جائز ہوگی اور یہ صلح خلع کرنے کے معنی میں ہوگی۔ کیونکہ مرد کے اپنے خیال میں اس عورت سے اس کا نکاح صحیح ہوا تھا جس عورت سے مال لے کر اپنا حق ختم کرنا پایا جاتا ہے۔ البتہ عورت کی طرف سے اس مال کی ادائیگی کی غرض خود سے ہنگامہ خیزی کو ختم کرنا ہے۔ اس صورت میں مشائخ نے فرمایا ہے کہ اگر مرد حقیقت میں اپنے دعویٰ میں جھوٹا ہو تو اسے دیانۃً یہ مال لینا حلال نہ ہوگا۔ (ف۔ اسی طرح تمام صور توں میں جب کبھی بھی مدعی حقیقت میں جھوٹا ہو اسے مال لینا جائز نہ ہوگا۔

توضیح:۔ کسی پر شرعی حد جاری کرنے کا دعویٰ کر کے اس سے مال لے کر صلح کر لی، عام راستہ پر کسی نے کچھ بنایا، کسی نے اس کی مخالفت کی بالآخر کچھ مال دے کر اس سے مصالحت کر لی، کسی نے ایک عورت پر اپنی بیوی ہونے کا دعویٰ کیا مگر اس نے انکار کیا۔ بالآخر کچھ مال دے کر مرد کو خاموش کر دیا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل۔

قال وان ادعت امرأة نکاحا علی رجل فصالحها علی مال بذله لها جاز، قال هکذا ذکره فی بعض نسخ المختصر، وفی بعضها قال لم یجز، وجه الاول ان یجعل زیادة فی مهرها، وجه الثانی انه بذل لها المال لتترك

الدعوی فان جعل ترك الدعوی منها فرقة فالزوج لا يعطی العوض فی الفرقة وان لم يجعل فالحال علی ما كان عليه قبل الدعوی فلا شیء يقابله العوض فلم يصح. قال وان ادعی علی رجل انه عبده فصالحه علی مال اعطاه جاز، وكان فی حق المدعی بمنزلة الاعتاق علی مال، لانه امكن تصحيحه علی هذا الوجه فی حقه لزعمه ولهذا يصح علی حيوان فی الذمة الی اجل وفی حق المدعی عليه يكون لدفع الخصومة لانه يزعم انه حر الاصل فجاز الا انه لا ولاء له لانكار العبد الا ان يقيم البينة فتقبل ويثبت الولاء، قال: واذا قتل العبد الماذون له رجلا عمدا لم يجز له ان يصالح عن نفسه وان قتل عبد له رجلا عمدا فصالح عنه جاز، ووجه الفرق ان رقبته ليست من تجارته ولهذا لا يملك التصرف فيها بيعا فكذا استخلاصا بمال المولی، وصار كالاجنبی اما عبده فمن تجارته وتصرفه نافذ فيه بيعا فكذا استخلاصا، وهذا لان المستحق كالزائل عن ملكه وهذا شراؤه فيملكه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی عورت نے کسی مرد سے اپنا نکاح ہونے کا دعویٰ کیا۔ اور مرد نے اس کا انکار کرتے ہوئے عورت کو کچھ مال دے کر خاموش ہو جانے پر اس سے مصالحت کر لی۔ تو یہ صلح جائز ہو گی۔ مصنف ہدایہؒ نے فرمایا ہے کہ مختصر قدوری کے بعض نسخوں میں ایسا ہی مذکور ہے۔ لیکن کچھ دوسرے نسخوں میں ہے کہ ایسی صلح جائز نہ ہو گی۔ اب پہلی صورت یعنی جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جو مال اسے دیا ہے گویا اس سے اس کے مہر میں زیادتی کر دی ہے۔ یعنی یہ سمجھا جائے گا کہ جو مال ابھی دیا ہے وہ اس کے مہر میں بڑھا کر اصلی مہر پر خلع کیا ہے۔ اس طرح اس کا اصلی مہر تو اس کے ذمہ سے ختم ہو جائے گا البتہ ابھی جتنے کا اضافہ کیا ہے وہ باقی رہ جائے گا۔ (الکافی)۔ اور دوسری صورت یعنی ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مرد نے عورت کو جو مال دیا ہے اس کا مقصد خود سے اس کا پیچھا چھڑانا اور فتنہ انگیزی کو دفع کرنا ہے۔ اب اگر عورت کا مال کے قبول کرنے کو اس کی طرف سے جدائیگی اور فرقت مانا جائے تو اس کے عوض شوہر کو کچھ نہیں ملتا ہے۔ اس لئے یہ صلح جائز نہ ہو گی۔ اور اگر ہم اس قبول کرنے کو عورت کی طرف سے فراق قبول کرنا نہ مانیں تو مال دینے کا کوئی فائدہ اس لئے نہ ہو گا کہ عورت کا دعویٰ پہلے کی طرح اب بھی باقی رہ جائے گا اور مال دینے کا اس مرد کو کوئی بدلہ نہ ملے گا یا اسے کوئی فائدہ حاصل نہ ہو گا۔ لہٰذا یہ صلح صحیح نہ ہو گی۔ (ف۔ چنانچہ عورت پر یہ لازم آئے گا کہ جو کچھ اس مرد سے اس موقع پر وصول کیا ہے سب واپس کر دے۔ اور وہ عورت اپنے دعویٰ پر باقی رہ جائے۔

قال وان ادّعیٰ الخ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے ایک شخص کے بارے میں یہ دعویٰ کیا کہ یہ میرا غلام ہے اور اس شخص نے اس کا انکار کیا اور اس شخص کی اصلیت بھی کسی طرح معلوم نہیں ہوتی ہے۔ بالآخر دوسرے شخص نے اس مدعی کو کچھ رقم دے کر مصالحت کر لی تو اس عمل کو مدعی کی طرف سے یہ سمجھا جائے گا کہ اس مدعی نے اس شخص (غلام) سے مال وصول کر کے اسے آزاد کر دیا ہے۔ کیونکہ اس مدعی کے اپنے ذاتی گمان کے مطابق وہ اپنے حق (ملکیت) کو مال کے عوض ختم کر کے صلح کر لیتا ہے۔ یعنی:۔ اس طرح جانبین سے مالی مبادلہ نہیں ہے۔ اسی بناء پر اگر اس غلام نے یہ کہہ کر صلح کی کہ میں تم کو ایک وقت مقرر کے اندر اس کے عوض ایک ایسا حیوان دوں گا جس کے یہ اوصاف ہوں گے اور وہ صلح قبول کر لے تو صلح صحیح ہو گی۔ اور اگر اس فعل کو جانبین سے مبادلہ سمجھا جاتا تو یہ صلح صحیح نہ ہوتی۔ اور اس مدعی علیہ (یعنی غلام) کے حق میں اس عمل کو صرف ہنگامہ آرائی سے بچنے کے لئے مصالحت سمجھی جائے گی۔ کیونکہ وہ مدعی علیہ اپنے متعلق تو عقیدہ رکھتا ہے کہ میں کسی کا غلام نہیں بلکہ اصلی آزاد ہوں۔ اس بناء پر یہ صلح جائز ہو گی لیکن اس مدعی کو اس مدعی علیہ کے مرنے کے بعد اس کا ترکہ (ولاء) نہیں ملے گا۔ کیونکہ مدعی علیہ خود کو اس کا غلام ہونا تسلیم نہیں کرتا ہے۔ البتہ اگر صلح ہو جانے کے بعد بھی مدعی اس بات پر گواہ پیش کر دے کہ وہ شخص واقعی اس مدعی کا غلام ہی ہے تو مدعی کی بات قبول کر لی جائے گی۔ نیز اس مدعی علیہ کی ولاء اسی کو ملے گی۔

قال واذاقتل الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے: کہ اگر امجد کے ماذون غلام مثلاً: زید نے کسی شخص مثلاً: بکر کو قصداً مار ڈالا تو اس زید

کے لئے یہ جائز (حق) نہ ہوگا کہ اس بکر کے قتل کے عوض اپنی جان سے صلح کرلے۔ یعنی اپنی ذات کو قصاصاً قتل ہونے سے مال دے کر بچالے۔ البتہ اگر اس ماذون غلام (زید) کے کسی غلام (خالد) نے کسی کے غلام (اصغر) کو قصداً قتل کردیا تو ماذون غلام (زید) کے لئے یہ جائز ہوگا کہ اصغر کے قتل کے عوض اپنے غلام خالد کی طرف سے مال دے کر صلح کرلے اور اس کی زندگی بچالے۔ ان دونوں صورتوں میں فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ عبد ماذون یعنی زید کو اس کے آقا نے کاروبار کرنے کی جو اجازت دی ہے وہ اس کے مال میں ہے اس کی جان اور اس کی ذات میں تجارت کو کوئی دخل نہیں ہے۔ لہٰذا وہ ماذون (زید) اپنی گردن یا ذات کے بارے میں عقد بیع نہیں کرسکتا ہے۔ یعنی:۔ خود کو دوسرے کے ہاتھ فروخت نہیں کرسکتا ہے۔ اسی طرح اپنے آقا کے مال کے عوض اپنی جان بچانے کا کام نہیں کرسکتا ہے۔ اس طرح یہ عبد ماذون اپنی ذات کے حق میں ایک اجنبی کی طرح ہے۔ یعنی اس کے مولیٰ کو یہ حق ہوتا ہے کہ اگر چاہے تو اس غلام کو چھڑالے اور نہ چاہے تو نہ چھڑائے۔ البتہ وہ غلام جو خود اس ماذون غلام کے قبضہ میں ہو تو وہ غلام اس ماذون کا مال ہوتا ہے اس لئے اس غلام کو وہ ماذون جس طرح چاہے بیچے یا اس میں کوئی بھی تصرف کرے۔ اسی طرح قتل کے جرم میں اس غلام کے گرفتار ہوجانے کے بعد مالک کی حیثیت سے اسے چھڑا سکتا ہے۔ اس فیصلہ میں بنیادی حکم یہ ہے کہ قتل کرنے والے غلام کو جب مقتول کے ولی نے گرفتار کرلیا تو وہ غلام اپنے اصل آقا کے قبضہ سے نکل گیا اور جب اس کے آقا نے اس کی جان چھڑانے کے لئے مقتول کے ولی سے معاملہ کرلیا اور اس کی رقم دیدی تو گویا اس ولی نے اس غلام کو مقتول کے ولی سے خرید لیا اور ماذون کو کسی غلام کے خریدنے کا اختیار ہوتا ہے۔

توضیح:۔ اگر کسی عورت نے کسی مرد سے اپنے نکاح ہونے کا دعویٰ کیا اور اس مرد نے اس نکاح سے انکار کرنے کے باوجود اسے کچھ رقم دے کر خاموش کردیا۔ کسی شخص نے ایک غیر معروف شخص کے بارے میں یہ دعویٰ کیا کہ یہ میرا غلام ہے، مگر اس دوسرے شخص نے اپنے غلام ہونے کا انکار کیا، پھر بھی اس مدعی علیہ نے مدعی کو کچھ رقم دے کر اس سے مصالحت کرلی یعنی دعویٰ سے براءت کرالی۔ اگر عبد ماذون نے کسی کو قصداً قتل کردیا پھر اسے کچھ رقم دے کر قصاصاً قتل ہونے سے خود کو بچالیا۔ مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل۔

قال ومن غصب ثوبا يهوديا قيمته دون المائة فاستهلكه فصالحه منها على مائة درهم جاز عند ابي حنيفة، وقالا يبطل الفضل على قيمته بما لا يتغابن الناس لان الواجب هي القيمة وهي مقدرة فالزيادة عليها تكون ربوا بخلاف ما اذا صالح على عرض لان الزيادة لا تظهر عند اختلاف الجنس وبخلاف ما يتغابن الناس فيه لانه يدخل تحت تقويم المقومين فلا يظهر الزيادة، ولابي حنيفة ان حقه في الهالك باق حتى لو كان عبدا وترك المولى اخذ القيمة يكون الكفن عليه او حقه في مثله صورة ومعنى لان ضمان العدوان بالمثل، وانما ينتقل الى القيمة بالقضاء فقبله اذا تراضيا على الاكثر كان اعتياضا فلا يكون ربوا بخلاف الصلح بعد القضاء لان الحق قد انتقل الى القيمة.

قال واذا كان العبد بين رجلين اعتقه احدهما وهو موسر فصالحه الآخر على اكثر من نصف قيمته فالفضل باطل، وهذا بالاتفاق اما عندهما فلما بينا، والفرق لابي حنيفة ان القيمة في العتق منصوص عليها وتقدير الشرع لا يكون دون تقدير القاضي فلا يجوز الزيادة عليه بخلاف ما تقدم لانها غير منصوص عليها وان صالحه على عروض جاز لما بينا انه لا يظهر الفضل.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر ایک شخص نے کسی کا ایک ایسا یہودی تھان جس کی قیمت سو روپے سے کم ہے غصب کر کے ضائع کر دیا۔ پھر اس کی قیمت سے سو روپے پر صلح کر لی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صلح جائز ہو گی اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اس کی قیمت جو بازار میں دی جاسکتی ہو اس سے بھی اگر کوئی مقدار زیادہ دی گئی ہو تو وہ زیادتی باطل ہو گی۔ کیونکہ اس شخص پر صرف اتنی ہی رقم لازم ہوئی تھی جو قیمت بتائی گئی تھی۔ اب اس سے بھی زیادہ لازم کر دینے سے وہ زیادتی اس کے حق میں سود شمار ہو گی۔ البتہ اگر بجائے اس کی قیمت کے متعین کرنے کے کسی قسم کے دوسرے سامان کے دینے پر صلح کی گئی ہو تو وہی سامان اس پر لازم ہو گا اور یہ صلح جائز ہو گی۔ کیونکہ سامان دینے کی صورت میں جنس بدل جائے گی اور سامان بدل کر زیادتی و کمی سے معاملہ کرنا جائز ہوتا ہے اور سود میں شمار نہیں ہوتا ہے۔ **وبخلاف ما الخ**:۔ اور بخلاف اس صورت کے جبکہ اس کی اصل قیمت سے اگر کچھ تھوڑی سی رقم جتنی بازاری معاملہ برداشت کر لی جاتی ہو زیادہ دی تو وہ بھی صحیح ہو گی۔ کیونکہ لوگ اتنی زیادتی تک بھی گاہے گاہے اندازہ میں بتا سکتے ہیں۔ اس لئے یہ زیادتی بھی اس کی قیمت ہی میں سے شمار کی جائیگی اور یہ زیادتی واضح طور پر زیادتی نہیں ہو گی۔

ولابی حنیفة: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ موجودہ صورت میں جو تھان ضائع ہو گیا ہے اس میں اصل مالک کا حق ابھی تک باقی ہے ضائع نہیں ہوا ہے۔ اسی وجہ سے اس صورت میں تھان کی بجائے اگر کوئی غلام ہوتا اور اس کی قیمت وصول کرنے سے پہلے وہ مر جاتا تو اس کے کفن اور دفن کرنے کا خرچ اسی مالک پر ہی لازم ہوتا۔ یا یوں کہا جائے کہ ایسے واقعہ میں مولیٰ کا حق ایسی چیز سے متعلق ہو جاتا ہے جو اسی ہلاک شدہ چیز کی صورت اور معنی کے ظاہر و باطن ہر طرح سے اس کے حکم میں یا انہی جیسی ہو۔ کیونکہ کسی چیز کو ضائع کرنے کی صورت میں اس کا تاوان وہ چیز دلائی جاتی ہے جو ہلاک شدہ کے مثل ہوتی ہے۔ اور اس کے بجائے مثل دینے کے قیمت دینے کا حکم تو صرف اسی صورت میں دیا جاتا ہے جبکہ قاضی نے قیمت دینے کا حکم سنا دیا ہو۔ اس بناء پر اگر قاضی کا فیصلہ ہونے سے پہلے ہی دونوں فریق اس تھان سے زیادہ لینے اور دینے پر راضی ہو گئے ہوں تو یہ صحیح ہو گا اور اس لینے کو حق وصول کرنا ہی کہا جائے گا۔ لہٰذا اس صورت میں زیادہ ادا کی ہوئی رقم سود میں شمار نہ ہو گی۔ اس لئے کہ قاضی نے فیصلہ سنا دیا اس کے باوجود کچھ زیادہ رقم دینے پر دونوں راضی ہو گئے تب بھی وہ زیادتی جائز نہ ہو گی بلکہ سود شمار ہو گی۔ کیونکہ اب اس کا حق بجائے ثمن یعنی متعینہ قیمت کے بازاری قیمت کی طرف منتقل ہو گیا ہے۔

(ف۔ اس لئے زیادہ لینا سود ہو گا۔ اور یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ہمارے مذکورہ مسئلہ میں غصب کرنے کی قید لگائی گئی ہے۔ کیونکہ اکثر اسی میں صلح کرنے کی ضرورت آتی ہے۔ پھر ثوب یعنی تھان ذکر کیا جس کا بدل قیمت ہے۔ یہ اس لئے کہ مثلی (جس کا عوض اسی کے مثل ہو) سے احتراز ہو جائے۔ کیونکہ اگر وہ مثلی ہو مثلاً گیہوں غصب کر کے اس کے عوض درہم یا دینار پر صلح کی تو یہ صلح بالاجماع جائز ہو گی۔ اگرچہ اس کی قیمت سے زیادہ ہی ہو بشرطیکہ اس پر اسی وقت قبضہ ہو جائے۔ پھر ماتنؒ نے قیمت کے معلوم ہونے کی قید لگائی، تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ اصل قیمت سے زیادتی یا کمی کس حد تک ہوئی اور وہ عوام میں قابل برداشت ہوتی ہے یا نہیں۔ پھر اس کو غصب کے بعد ضائع کر دینے کی بھی قید لگائی ہے اس لئے کہ اگر وہ مال مغصوب اس وقت تک موجود اور محفوظ ہو تو اس کی اصل قیمت سے زیادہ پر بھی صلح کرنا بالاجماع جائز ہے۔ ع۔

قال واذا کان العبد الخ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے: کہ اگر ایک غلام کے دو مالک ہوں ان میں سے ایک مالک نے جو مالدار بھی ہے اسے آزاد کر دیا تو اس کے دوسرے شریک کو اختیار ہو گا کہ وہ آزاد کرنے والے سے اپنے حصہ کا تاوان مانگے اس لئے شریک نے غلام کی کل قیمت کے نصف سے زیادہ پر صلح کی تو یہ زیادتی باطل ہو گی اور یہ حکم صاحبین اور امام اعظمؒ سب کے نزدیک بالاتفاق ہے۔ اس میں صاحبینؒ کے نزدیک ناجائز ہونے کی وجہ تو وہی ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے کہ جب ایک جنس میں حد سے زیادہ یا غبن فاحش ہو تو وہ سود ہو جائے گا۔ یعنی:۔ موجودہ اور پہلی دونوں صورتوں کی وجہ ایک ہی ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان دونوں مسئلوں میں فرق کرنے کی (کہ پہلی صورت میں زیادتی کے جائز اور موجودہ صورت میں ناجائز ہونے کی) وجہ یہ

ہے کہ موجودہ صورت یعنی:۔ غلام کے آزاد کرنے کے حکم کے بارے میں حدیث میں تصریح ہے کہ نصف قیمت لازم ہوگی۔ اور شریعت کا مقرر فیصلہ مشترک کسی قاضی کے فیصلہ سے کم نہیں ہو سکتا ہے۔ لہٰذا یہاں پر نصف قیمت سے زیادہ کا فیصلہ کرنا جائز نہ ہوگا۔ بخلاف پہلے مسئلہ کے جبکہ یہودی کپڑا غصب کیا ہے کیونکہ وہاں قیمت کی تصریح نہیں ہے، یعنی کمی و بیشی جائز ہوگی۔ پھر اگر مشترک غلام کو آزاد کرنے والے نے سامان اور اسباب پر صلح کی ہو تو صلح جائز ہوگی کیونکہ اس صورت میں زیادتی ثابت نہیں ہو سکتی ہے۔

توضیح:۔ اگر ایک شخص نے دوسرے کا قیمتی تھان (کپڑا) غصب کر کے ضائع کر دیا، جس کی قیمت سو روپے سے کم تھی، مگر بعد میں سو روپے پر مصالحت کر لی۔ اگر دو مالکوں کے ایک مشترک غلام کو ایک مالدار مالک نے آزاد کر دیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اختلاف آئمہ۔ دلائل۔

ثوبا یہودیا:۔ یہود ایک قوم ایک جگہ کا نام ہے جہاں کے بنے ہوئے کپڑے ایک دام کے ہوتے تھے۔

باب التبرع بالصلح والتوكيل به

قال ومن وكل رجلا بالصلح عنه فصالح لم يلزم الوكيل ما صالح عنه الا ان يضمنه والمال لازم للموكل، وتاويل هذه المسألة اذا كان الصلح عن دم العمد، او كان الصلح على بعض ما يدعيه من الدين، لانه اسقاط محض، فكان الوكيل فيه سفيرا ومعبرا فلا ضمان عليه كالوكيل بالنكاح الا ان يضمنه لانه حينئذ هو مؤاخذ بعقد الضمان لا بعقد الصلح اما اذا كان الصلح عن مال بمال فهو بمنزلة البيع فيرجع الحقوق الى الوكيل فيكون المطالب بالمال هو الوكيل دون الموكل. قال وان صالح عنه رجل بغير امره فهو على اربعة اوجه ان صالح بمال وضمنه تم الصلح لان الحاصل للمدعى عليه ليس الا البراءة وفي حقها الاجنبي والمدعى عليه سواء، فصلح اصيلا فيه اذا ضمنه كالفضولي بالخلع اذا ضمن البدل ويكون متبرعا على المدعى عليه كما لو تبرع بقضاء الدين بخلاف ما اذا كان بامره ولا يكون لهذا المصالح شيء من المدعى وانما ذلك للذى في يده لان تصحيحه بطريق الاسقاط، ولا فرق في هذا بين ما اذا كان مقرا او منكرا.

باب۔ صلح کے ساتھ تبرع کرنے اور وکیل بنانے کا بیان

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کو اپنی طرف سے کسی معاملہ میں صلح کرا دینے کا وکیل بنایا اور وکیل نے صلح کرا دی تو جس مال پر اس نے صلح کرائی ہوگی وہ وکیل کے ذمہ لازم نہ ہوگا البتہ اگر وکیل نے صلح کے وقت مال دلانے کی ذمہ داری قبول کر لی ہو تب وکیل ذمہ دار ہوگا۔ اور صلح کا مال موکل کے ذمہ لازم ہوگا۔ اس مسئلہ کی تاویل یہ ہے کہ وکیل پر مال لازم نہ ہونے کا حکم اس وقت ہوگا جبکہ وہ صلح قتل عمد کے بعد کی گئی ہو یا جس قرضہ کا دعویٰ کیا گیا ہو اس کے کچھ حصہ پر صلح ہوئی ہو۔ اس جگہ وکیل پر مال اس لئے لازم نہیں آتا ہے کہ اس میں صرف ذمہ سے کسی چیز کو ساقط کرنا ہے۔ یعنی قصاص لینے کے حق کو یا قرضہ کے کسی حصہ کو ساقط کرنا۔ اس بناء پر اس مسئلہ میں وکیل کی حیثیت صرف ایک سفیر کی ہوتی ہے۔ یعنی صلح سے جو حقوق عائد ہوں گے وہ اس وکیل پر لازم نہیں ہوں گے۔ اسی لئے اس پر کوئی ضمان بھی لازم نہیں ہوتا ہے۔ البتہ اگر وکیل خود ہی اس کا ضامن بن جائے تو وہ اس ضمانت کو اپنے ذمہ لازم کرنے سے ذمہ دار ہو جائے گا یعنی اسی کو پکڑا جائے گا اور صرف عقد صلح کرنے کی وجہ سے اس پر کوئی ذمہ داری نہیں آئے گی اور مال کے عوض مال دے کر صلح کی گئی ہو تو اس کا حکم بیع کا ہوگا۔ یعنی

وکیل کے ذمہ حقوق لازم ہوں گے۔ لہذا مال کا مطالبہ مؤکل سے نہ ہوگا صرف وکیل سے ہوگا۔

(ف۔اس بحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ اگر ایسے حق سے صلح ہوئی جو مال نہ ہو مثلاً: قصاص وغیرہ یا ایسے معاملہ میں جس میں مال کے ساقط کرنے پر صلح ہوئی وکیل نے صلح کی تو ان صورتوں میں اس وکیل کی حیثیت محض ایک سفیر یا پیغام رساں کی ہوگی۔ اسی لئے جو مال لازم ہوگا موکل ہی اس کا ذمہ دار ہوگا اور اگر مال کے عوض مال پر صلح ہوئی تو اسے مبادلہ مالی کہا جائے گا۔ اس بناء پر وکیل ہی اس مال اور اس کے حقوق کا ذمہ دار ہوگا۔ چنانچہ جس مال پر صلح کی گئی ہو (مال صلح) اس کا بھی ضامن ہوگا۔ اور اس مال کا مطالبہ بھی اسی وکیل سے ہوگا۔ اور مؤکل سے نہ ہوگا۔ یہ مسائل اس صورت میں ہوں گے جبکہ وکیل مقرر کیا گیا ہو۔

قال وان صالح عنه الخ: اور اگر ایک شخص کی طرف سے اس کے حکم کے بغیر از خود دوسرے شخص نے صلح کرادی تو اس کی چار صورتیں ہوں گی۔ ان میں سے پہلی صورت یہ ہوگی کہ مال کے بدلہ صلح کرائی ہو۔ اور اس شرط کے ساتھ کہ وہ خود ہی اس مال کی ادائیگی کا ضامن بھی ہوگا تو یہ صلح پوری ہوگی کیونکہ اس مصالحت میں اس مدعی علیہ کا تعلق صرف اس ایک بات سے ہوا کہ اس کے ذمہ جو کچھ بھی لازم ہوا تھا وہ اس سے بری ہوگیا۔ اس کے علاوہ معاملہ میں پڑنے یا کچھ دینے یا وعدہ کرنے وغیرہ کی کسی چیز سے اس کا کچھ تعلق نہ ہوا۔ اور براءت کے ہونے میں مدعی علیہ ہو یا اجنبی ہو دونوں ایک جیسے ہوتے ہیں دونوں میں کوئی فرق نہیں ہوتا اس طرح اگر کوئی اجنبی ہو کر بھی مال کی ادائیگی کا ضامن ہوگیا تو وہ اجنبی اصل ہوسکتا ہے جیسے کہ کسی عورت کو خلع دلانے میں ایک اجنبی نے اس کے شوہر سے کہا کہ تم اس سے خلع کرلو اس کے عوض مال کی ادائیگی مجھ پر ہوگی اس عورت سے تمہارا کوئی تعلق نہ ہوگا تو یہ صورت بھی جائز ہوتی ہے۔ اس اجنبی کا یہ کہنا اس مدعی علیہ کے حق میں تبرع اور احسان کرتا ہوتا ہے ایسا ہی جیسا کہ کسی مقروض کا قرض کوئی اس پر احسان کرتے ہوئے ادا کردے تو جائز ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف اگر کسی عورت کے کہنے پر کوئی شخص اس کے شوہر سے خلع لے اور اس کے بدل خلع کا خود ضامن بھی ہوجائے پھر بھی اس عورت سے واپس مانگ لے گا اور جس چیز کے عوض مدعی سے مال پر صلح کی ہے اس چیز میں سے اس صلح کرنے والے کو کچھ نہیں ملے گا۔ بلکہ وہ چیز جس شخص کے قبضہ میں ہوگی اسی کے پاس رہ جائے گی۔ کیونکہ اس صلح کو صحیح ماننا محض اسقاط کے طور پر ہے۔ یعنی مدعی نے اپنا حق ساقط کر کے مدعی علیہ کو بری کردیا ہے۔ اس لئے اسے مبادلہ نہیں کہا جاسکتا ہے۔ پھر مدعی علیہ اقرار کرنے والا ہو یا انکار کرنے والا ہو یہاں پر دونوں کے حکم میں کوئی فرق نہیں آتا ہے۔

توضیح:۔باب: تبرع کرتے ہوئے صلح کرنا اگر ایک شخص نے دوسرے کو اپنی طرف سے کسی معاملہ میں صلح کردینے کا وکیل بنایا اور اس نے صلح کرادی، تو جس مال پر اس نے صلاح کرائی اس کا ذمہ دار کون ہوگا، اگر ایسے حق پر صلح کرائی جو مال نہ ہو یا مال ہو، یا مال کے عوض مال پر صلح ہوئی۔ اگر کوئی از خود دو آدمیوں میں صلح کرائے۔ اس کی احتمالی صورتیں۔ مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل۔

وكذلك اذا قال صالحتك على الفى هذه او على عبدى هذا صح الصلح ولزمه تسليمه لانه لما اضافه الى مال نفسه فقد التزم تسليمه فصح الصلح، وكذلك لو قال على الف وسلمها، لان التسليم اليه يوجب سلامة العوض له فيتم العقد لحصول مقصوده، ولو قال صالحتك على الف فالعقد موقوف فان اجازه المدعى عليه جاز ولزمه الالف وان لم يجزه بطل لان الاصل فى العقد انما هو المدعى عليه لان دفع الخصومة حاصل له الا ان الفضولى يصير اصيلا بواسطة اضافة الضمان الى نفسه فاذا لم يضف بقى عاقدا من جهة المطلوب فيتوقف

على اجازته قال ووجه آخر ان يقول صالحتك على هذه الالف او على هذا العبد ولم ينسبه الى نفسه لانه لما عينه للتسليم صار شارطا سلامته له فيتم بقوله ولو استحق العبد او وجد به عيبا فرده فلا سبيل له على المصالح لانه التزم الايفاء من محل بعينه ولم يلتزم شيئا سواه فان سلم المحل له تم الصلح وان لم يسلم لم يرجع عليه بشيء بخلاف ما اذا صالح على دراهم مسماة وضمنها ودفعها ثم استحقت او وجدها زيوفا حيث يرجع عليه لانه جعل نفسه اصيلا في حق الضمان ولهذا يجبر على التسليم فاذا لم يسلم له ما سلمه يرجع عليه ببدله۔

ترجمہ:۔ (چار صورتوں میں سے دوسری صورت میں بھی یہی حکم ہے کہ) اگر کسی اجنبی یا فضولی نے کہا کہ میں نے تم دونوں کے درمیان اختلاف کو دور کرنے کے لئے تم سے اپنے اس ہزار درہم یا اپنے اس غلام کے عوض صلح کی تو یہ صلح صحیح ہوگی۔ اور اس فضولی شخص پر یہ لازم ہوگا کہ اپنی طرف سے ہزار درہم یا اپنا غلام اسے دیدے۔ کیونکہ جب اس نے اپنے ذاتی مال کی طرف صلح کی نسبت کی تو گویا اس نے خود پر یہ لازم کرلیا کہ میں مال یا غلام اسے ضرور دوں گا، لہٰذا یہ صلح صحیح ہوگئی۔ **وكذلك لو قال الخ**: ایسی ہی (تیسری صورت میں بھی یہی حکم ہے کہ) جب فضولی نے کہا کہ میں نے تم سے ہزار درہم پر صلح کی اور وہ درہم بھی اسے دیدے کیونکہ مدعی کو اس وقت دینے کا مطلب یہ ہے کہ یہ عوض میں اسے دیئے گئے ہیں لہٰذا صلح کا معاملہ پورا طے پاگیا۔ کیونکہ اس سے مدعی کا اصلی مقصد حاصل ہوگیا۔ (ف کیونکہ اس مدعی کا اصل مقصد یہ تھا کہ اس کا عوض اسے مل جائے۔

ولو قال صالحتك الخ (اور چوتھی صورت یہ ہوگی کہ) اگر فضولی نے کہا کہ میں نے تم سے ہزار درہم پر صلح کی تو اس کہنے سے عقد موقوف رہے گا۔ اس کے بعد اگر مدعی علیہ نے اس کی اجازت دیدی تب صلح مکمل ہوجائے گی اور اس پر ہزار درہم لازم ہوجائیں گے۔ اور اگر اس نے اجازت نہ دی تو صلح باطل ہوجائے گی۔ **لان الاصل الخ**: کیونکہ اس صلح کے معاملہ میں اصل ذمہ دار مدعی علیہ ہے۔ یعنی:۔ اس صلح کا اصل فائدہ اسی مدعی علیہ کا ہے، کیونکہ اس صلح کے ہوجانے سے اس سے ہنگامہ آرائی اور خصومت ختم ہوجائے گی۔ لیکن اس تیسرے شخص (فضولی) کی بھی اس معاملہ میں ایک اصیل کی حیثیت ہوتی ہے۔ کیونکہ وہ ازخود اس کی ضمانت کو اپنے اوپر لازم کررہا ہے یعنی ضمانت کے مال کو اپنے اوپر لازم کیا ہے۔ اب جبکہ اس نے اپنے اوپر اس زر ضمانت کو منسوب نہیں کیا تو وہ اس معاملہ کا فی الحال اصیل نہیں ہوا، بلکہ وہ صرف صلح کرانے کے لئے مدعی علیہ کی طرف سے پیش ہوا ہے۔ لہٰذا اس عقد کو مکمل ہونے کے لئے اسی مدعی علیہ کی اجازت ضروری ہوگی۔ (ف۔ اسی لئے اگر وہ اجازت دیدے گا تو صلح کا کام مکمل ہوجائے گا اور اس کے عوض اس پر ہزار درہم لازم آجائیں گے ورنہ یہ صلح باطل ہوجائیگی۔

قالؒ ووجه اخر الخ:۔ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اس مسئلہ کی مذکورہ چار صورتوں کے علاوہ ایک اور پانچویں صورت بھی ہوسکتی ہے وہ یہ ہے یوں کہے کہ میں نے تم سے اس ہزار درہم یا اس غلام کے عوض صلح کی اور اسے اپنی طرف منسوب نہیں کیا۔ (یعنی یہ نہیں کہا کہ میرے درہم یا میرے اس غلام کے عوض) تو بھی ایسی صلح صحیح ہوگی۔ کیونکہ جب اس نے ہزار درہم یا ایک غلام کو بدل صلح کے لئے متعین کردیا تو اس کہنے کا مطلب یہی ہوا کہ گویا اس نے یہ شرط کے طور پر کہی ہے کہ اگر صلح ہوگئی تو میں اسے اس مدعی کے حوالہ کردوں گا۔ اس لئے اسی فضولی کے کہنے سے صلح مکمل ہوجائے گی۔

ولو استحق العبد الخ: پھر جس غلام کو اس نے متعین کیا تھا اگر کوئی اور شخص اس غلام پر اپنا حق ثابت کرتے ہوئے اسے لے لے۔ یا یہ کہ خود مدعی ہی اس غلام میں کوئی عیب پاکر اسے واپس کردے تو اب وہ فضولی کسی قسم کا ذمہ دار باقی نہیں رہے گا۔ کیونکہ اس نے صلح کرنے کے لئے یہی ایک ہی پیشکش کی تھی۔ یا اپنے اوپر لازم کیا تھا یعنی بدل صلح میں وہ غلام متعین ہوچکا تھا۔ اس کے علاوہ اس نے اپنے اوپر کوئی اور چیز لازم نہیں کی تھی۔ اب اگر حسب وعدہ یہی چیز اسے دیدی گئی تو صلح مکمل ہوگئی۔ اور اگر اسے وہی چیز نہیں دی گئی تو یہ مدعی صلح کرنے والے سے کچھ نہیں لے سکتا ہے۔ (لیکن وہ اپنے دعوی پر قائم رہ جائے گا (الکافی)

بخلاف ما اذا صالح الخ: بخلاف اس کے اگر اس نے کچھ متعین درہم کے عوض صلح کی اور خود ہی ان کا ضامن بن کر وہ مدعی

کو دیدے پھر کسی نے ان پر اپنا دعویٰ کر کے سب لے لئے۔ یا مدعی نے ان میں کھوٹ پا کر واپس کر دیئے۔ تب مدعی کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو ان کے بدلہ اسی صلح کرنے والے سے دوسرے اچھے وصول کر لے۔ کیونکہ اس صلح کرنے والے نے ضمانت کے بارے میں خود کو اصیل بنالیا ہے۔ اسی وجہ سے اس پر اس بات کے لئے جبر بھی کیا جاتا ہے کہ وہ صلح کا مال واپس کر دے۔ پھر جب صلح کرنے والے نے وہ مال حوالہ کیا تھا اور مدعی کے قبضہ میں نہ رہ سکا تو مدعی اس سے عوض واپس لے گا۔

توضیح:۔ فضولی کی طرف سے صلح کرانے میں ممکنہ چار صور تو ں کیلئے دوسری' تیسری' چوتھی اور مزید پانچویں صورتوں کی تفصیل اور ان کا حکم، اگر مدعی نے صلح کے عوض کچھ درہم متعین کئے اور خود ہی ان کا ضامن بن کر وہ مدعی کو دیدیئے، پھر کسی نے انہیں اپنا استحقاق کر کے وہ لے لئے تمام مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

(تنبیہ)۔ تبرع سے یہاں یہ مراد ہے کہ ایک مخاصم کی طرف سے اس کے کہے بغیر تیسرا اجنبی شخص دونوں مخاصمین میں صلح کرادے۔ اور توکیل سے یہ مراد ہے کہ اس کے کہنے کے بعد فریقین میں کوئی صلح کرادے۔ حاصل یہ ہوا کہ غیر کی طرف سے بغیر وکیل بنائے ہوئے یا وکیل بنا کر کوئی دونوں میں صلح کرادے۔

باب الصلح في الدين

قال وكل شيء وقع عليه الصلح وهو مستحق بعقد المداينة لم يحمل على المعاوضة وانما يحمل على انه استوفى بعض حقه واسقط باقيه كمن له على آخر الف درهم، فصالحه على خمسمائة وكمن له على آخر الف جياد فصالحه على خمسمائة زيوف جاز فكانه ابراه عن بعض حقه، وهذا لان تصرف العاقل يُتحرى تصحيحه ما امكن ولا وجه لتصحيحه معاوضة لافضائه الى الربوا، فجعل اسقاطا للبعض في المسألة الاولى، وللبعض في والصفة في الثانية، ولو صالح على الف مؤجلة جاز وكانه اجل نفس الحق، لانه لا يمكن جعله معاوضة لان بيع الدراهم بمثلها نسيئة لا يجوز فحملناه على التاخير، ولو صالحه على دنانير الى شهر لم يجز لان الدنانير غير مستحقة بعقد المداينة فلا يمكن حمله على التاخير ولا وجه له سوى المعاوضة وبيع الدراهم بالدنانير نساءً لا يجوز فلم يصح الصلح.

باب۔ قرض میں صلح کرانے کا بیان

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ کسی پر قرض ہونے کے سلسلہ میں اگر قرض دار نے ایسی چیز پر یا ایسے اجزاء پر صلح کی جو اس کے قرض کا کوئی جزء یا حصہ ہو تو اس صلح کو قرض کے عوض دینے پر محمول نہیں کیا جائے گا (یعنی یہ نہیں کہا جائے گا کہ اس نے اتنا دیا ہے) بلکہ اسے اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ اس قرض خواہ نے اپنا کچھ حصہ چھوڑ دیا ہے اور باقی وصول کیا ہے۔ مثلاً: ایک شخص کے دوسرے شخص پر ہزار درہم باقی ہوں اور وہ اس سے صرف پانچ سو لے کر ہی مصالحت کرے (یعنی باقی کا تقاضا چھوڑ دے)۔ یا مثلاً: کسی کے دوسرے پر ہزار اچھے درہم باقی ہوں اور وہ اس مقروض سے کھوٹے درہم ہزار لینے پر راضی ہو جائے تو یہ دونوں صورتیں جائز ہوں گی تو اس کے بارے میں یہ کہا جائے گا کہ وہ جتنا لے سکا اس نے لیا اور باقی حصہ کو معاف کر دیا یا بری کر دیا۔ ایسا کہنے کی وجہ یہ ہے کہ ایک عاقل بالغ آدمی کوئی کام یا بات کرے تو حتی الامکان اسے صحیح کر دکھانا چاہئے۔ اور اس بات کے لئے اس سے معاوضہ لے کر اس کی تصحیح ممکن نہیں ہوتی ہے کیونکہ اس طرح اس کے سودی کاروبار تک ہونے کی صورت پیدا ہو جاتی ہے۔ اس سے بچنے کے لئے اس کی کو معاف کر دینے پر محمول کیا جائے گا۔ یعنی:۔ اس جگہ پہلے مسئلہ میں اس قرضدار

نے اپنا کچھ حق معاف کیا اور دوسرے مسئلہ میں اپنے کچھ حق اور کچھ صفت کو معاف کیا ہے۔ (ف۔ یعنی جب ہزار درہم میں سے پانچ سو پر صلح کی تو گویا اس نے نصف حق معاف کر دیا۔ اور جب اچھے اور کھرے درہموں کے عوض پانچ سو کھوٹے درہموں پر صلح کی تو اس نے اپنے نصف حق کے ساتھ اس کے کھرے ہونے کی صفت کو بھی معاف کر دیا ہے۔

ولو صالح علی الف الخ: اور اگر کسی کے دوسرے پر ہزار درہم نقد (یا غیر معیاری) باقی تھے لیکن اس نے اتنے ہی درہم (معیاری) مثلاً: سو درہم ماہوار پر صلح کر لی تو جائز ہے۔ تو گویا اس نے اپنے اصل قرض میں وقت کی مہلت دیدی ہے۔ کیونکہ ایسے کرنے کو عوض قرار دینا ممکن بھی نہیں ہے اس لئے درہم کو اسی جیسے درہم کے بدلہ ادھار بیچنا جائز نہیں ہے لہذا تاخیر کرنے اور مہلت دینے پر محمول کیا جائے گا۔ **ولو صالحه علی دنانیر الخ:** اور اگر کسی نے اپنے بقایا ہزار درہم کے عوض سو دینار مگر ایک ماہ کی مہلت کے ساتھ صلح کی تو یہ جائز نہ ہوگا، کیونکہ درہم کے قرض میں درہم ہی دینے تھے اور ان کی بجائے دینار دینے کا کوئی مستحق نہیں تھا، اس لئے اس کو اصل قرضہ میں میعاد دینے پر محمول نہیں کیا جاسکتا ہے اور اس کو معاوضہ ہونے کے سوا دوسری کوئی صورت نہیں بتائی جاسکتی ہے اور درہم کو دینار کے عوض میں ادھار بیچنا جائز نہیں ہوتا ہے اس لئے صلح صحیح نہ ہوگی۔

توضیح:۔ باب قرض میں صلح کرنے کا بیان۔ اگر ایک شخص کے دوسرے پر ہزار درہم باقی ہیں اور اس نے صرف پانچ سو درہم پر صلح کی یا ہزار درہم کھرے لازم تھے مگر کھوٹے ہی لینے پر راضی ہو گیا، یا معجل یعنی غیر میعادی تھے اور موجل یعنی میعاد کے ساتھ لینے پر راضی ہو کر صلح کی، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

نوٹ: اکثر قرضہ میں صلح کرنے کی صورت اس طرح ہوتی ہے کہ مثلاً: قرض خواہ نے سو روپے کے قرض میں سے نوے روپے لینے اور باقی دس روپے اس شرط کے ساتھ چھوڑ دیئے کہ وہ نوے روپے ابھی ادا کر دے تو اس طرح قرض کی ادائیگی بدلہ کے طور پر نہیں ہو سکتی ہے بلکہ اسے معاف کر دینا یا اسقاط کرنا کہا جاتا ہے۔ اسی لحاظ سے ماتن نے پہلے ایک صورت بطور قاعدہ کلیہ کے بیان کی ہے۔

قال ولو كانت له الف مؤجلة فصالحه على خمسمائة حالة لم يجز لان المعجل خير من المؤجل وهو غير مستحق بالعقد فيكون بازاء ما حطه عنه وذلك اعتياض عن الاجل وهو حرام، وان كان له الف سود فصالحه على خمسمائة بيض لم يجز لان البيض غير مستحقة بعقد المداينة و هي زيادة وصف فيكون معاوضة الالف بخمسمائة وزيادة وصف وهو ربوا، بخلاف ما اذا صالح عن الالف البيض على خمسمائة سود، لانه اسقاط بعض حقه قدرا ووصفا، وبخلاف ما اذا صالح على قدر الدين وهو اجود لانه معاوضة المثل بالمثل ولا معتبر بالصفة الا انه يشترط القبض في المجلس، ولو كان عليه الف درهم ومائة دينار فصالح على مائة درهم حالة او الى شهر صح الصلح لانه امكن ان يجعل اسقاطا للدنانير كلها والدراهم الا مائة وتاجيلا للباقي فلا يجعل معاوضة تصحيحا للعقد ولان معنى الاسقاط فيه الزم.

ترجمہ:۔ باب۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص کے دوسرے پر ہزار درہم میعادی قرض کے طور پر واجب تھے کہ مثلاً سو روپے ماہوار دینا اس کے عوض نقد پانچ سو درہم پر مصالحت کر لی تو یہ صورت جائز نہ ہوگی۔ کیونکہ ادھار کے مقابلہ میں نقد ہونا بہتر اور مفید ہوتا ہے۔ حالانکہ مدعی اس بہتری کے پانے کا اصل میں حقدار نہ تھا۔ اب جتنا بھی اس نے اپنے حق میں سے (مثلاً پانچ سو) کم کیا ہے اس کے عوض اس ماہوار وصول کرنے کی بجائے یکشت نقد لینا ہی طے پایا ہے حالانکہ ادھار کے بدلہ نقد لینا حرام ہوتا ہے۔ **وان كان له الف الخ:** اور اگر قرض خواہ کے ایک ہزار سیاہ درہم دوسرے پر باقی ہوں اور اس نے ان کے عوض

پانچ سو دو دھیے درہم لینے پر بھی مصالحت کر لی تو یہ بھی جائز نہیں ہے۔ کیونکہ یہ قرض خواہ اپنے اصل معاملہ قرض میں اچھے دودھیے (خالص) درہم پانے کا حق دار نہ تھا۔ اور ان اچھے وصف کے پانے کے مقابلے میں اس نے سیاہ (کھوٹے) پائے یعنی پانچ سو درہم اور کچھ زائد وصف پانے کا مستحق ہوا اور ایسا ہونا سود میں شمار ہو جاتا ہے اس لئے ناجائز ہوا۔

بخلاف ماذا الخ: اس کے برعکس اچھے ہزار درہم کے عوض پانچ سو کھوٹ ملے ہوئے درہم لینے پر مصالحت کر لی تو جائز ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں یہ کہا جائے گا کہ اس قرض خواہ نے اپنے پورے حق میں سے کچھ مقدار میں اور کچھ وصف میں سے کم کروائے ہیں۔ اور بخلاف اس صورت کے کہ قرضہ کی جتنی مقدار ہو اسی پر کمی و بیشی کے بغیر صلح کی البتہ قرضہ میں اصل سے زیادہ کھری ہونے کی شرط رکھی تو یہ بھی جائز ہوگی کیونکہ اس میں دونوں طرف کی مقدار برابر ہے۔ البتہ کھرے ہونے کی صفت ایک میں زیادہ ہے تو اس صفت کی زیادتی کا اعتبار نہیں ہوگا۔ البتہ اسی مجلس میں دونوں کا قبضہ ہو جانا شرط ہوگا۔

ولو كان عليه الخ: اور اگر مقروض پر ایک ہزار درہم اور ایک سو دینار باقی ہوں اور قرض خواہ نے صرف ایک سو درہم فی الفور یا ایک ماہ کی مدت میں دینے پر مقروض سے مصالحت کر لی تو یہ مصالحت صحیح ہوگی۔ کیونکہ اس مصالحت کا یہ مطلب نکالا جانا درست ہو جائے گا کہ اس نے سارے دینار بھی معاف کر دیئے اور درہموں میں سے بھی ایک سو کے سوا سارے درہم معاف کر دیئے ہیں۔ اور ان سو درہموں کی ادائیگی میں کچھ دنوں کی مہلت بھی دیدی ہے۔ الحاصل اس مصالحت کو صحیح کرنے کی بھی صورت صحیح ہو سکتی ہے کہ تھوڑے سے درہموں کی وصولی کو بقیہ مطالبہ کا عوض قرار نہ دے کر باقی کو ساقط یا معاف کرنا کہہ دیا جائے اور اس دلیل بھی اسے صحیح کہنا ہوتا ہے کہ اس میں ساقط کرنے کے معنی زیادہ بہتر صادق ہوتے ہیں۔ (ف۔ کیونکہ اس جگہ صلح کے معنی گھٹا دینا اور کم کر دینے کے معنی ہی زیادہ پائے جاتے ہیں۔

> توضیح:۔ اگر ایک شخص کے ذمہ ایک ہزار درہم باقی ہوں کہ وہ ان میں سے سو درہم ماہوار کرے گا اور بعد میں اس نے صرف پانچ سو روپے نقد دینے کی شرط پر اس نے صلح کر لی۔ اگر ایک شخص کے دوسرے پر ایک ہزار کھوٹ ملے ہوئے درہم باقی ہوں اور ان کی بجائے صرف پانچ سو مگر خالص لینے پر راضی ہو جائے۔ ایک شخص کے دوسرے پر ہزار درہم خالص باقی ہوں لیکن وہ صرف پانچ سو کھوٹے لینے پر راضی ہو جائے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

قال ومن له على آخر الف درهم فقال أدّ الى غدا منها خمسمائة على انك برىء من الفضل فهو برىء فان لم يدفع اليه خمسمائة غدا عاد عليه الالف وهو قول ابى حنيفة ومحمد وقال ابويوسف لا يعود عليه، لانه ابراء مطلق الا ترى انه جعل اداء خمسمائة عوضا حيث ذكره بكلمة على وهى للمعاوضة والاداء لا يصلح عوضا لكونه مستحقا عليه فجرى وجوده مجرى عدمه فبقى الابراء مطلقا فلا يعود كما اذا بدأ بالابراء، ولهما ان هذا ابراء مقيد بالشرط فيفوت بفواته لانه بدأ باداء خمسمائة فى الغد وانه يصلح غرضا حِذار افلاسه او توسلا الى تجارة اربح منه، وكلمة على ان كانت للمعاوضة فهى محتملة للشرط لوجود معنى المقابلة فيه فيحمل عليه عند تعذر الحمل على المعاوضة تصحيحًا لتصرفه او لانه متعارف والابراء مما يتقيد بالشرط وان كان لايتعلق به كالحوالة، وسنخرج البداية بالابراء ان شاء الله تعالى.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ایک شخص کے دوسرے پر ہزار درہم باقی تھے اس قرض خواہ نے مقروض سے کہا کہ تم

مجھے کل صرف پانچ سو درہم دے دو تو باقی سے تم بری ہو۔ چنانچہ اس نے اگر دوسرے دن پانچ سو دیدیئے تو بقیہ سے وہ بری ہو جائے گا ورنہ وہ حسب سابق ایک ہزار کا مقروض رہ جائے گا۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا ہے وقال ابو یوسفؒ الخ: اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ دوسرے دن نہ دینے سے بھی صرف پانچ سو ہی باقی رہیں گے یعنی ہزار باقی نہ ہوں گے۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ قرض خواہ کی طرف سے بری کرنا مطلق ہے۔ اسی لئے کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ اس نے پانچ سو دیدینے کو باقی سے بری کرنے کا عوض ٹھہرایا ہے۔ جیسا کہ اس نے کہا ہے کہ اتنا دیدینے سے تم زیادہ مقدار کے دینے سے بری ہو۔ حالانکہ ادا کرنا کبھی عوض ہونے کے لائق نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ ہر صورت قرض دار پر اس مقدار کو ادا کرنا واجب تھا۔ اس بناء پر اس کا یہ جملہ کہنا یانہ کہنا دونوں برابر ہو گیا۔ الحاصل اس کا بری کرنا مطلقاً کسی عوض کے بغیر رہ گیا۔ اس لئے ہزار درہم کا قرض جو ابتداء میں تھا اب بھی نہیں لوٹے گا۔ اس کی مثال اس صورت کی ہو گئی کہ وہ اپنے کہنے میں بری کرنے کے الفاظ کو پہلے ہی کہہ کر بعد میں بقیہ جمع کہتا۔ مثلاً: یوں کہتا کہ میں نے تم کو ہزار درہموں میں سے پانچ سو درہم سے بری کر دیا اس بات پر کہ تم مجھے کل ہی پانچ سو ادا کر دو کہ ایسا کہنے سے وہ بالاتفاق تمام ائمہ کے نزدیک سارے قرض سے بری ہو جاتا ہے۔ یعنی خواہ وہ اتنا ادا کرے یا نہ کرے۔

ولهما ان هذا ابراء الخ: اور امام محمد و ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس کا بری کرنا مطلق نہیں ہے۔ بلکہ وہ ایک شرط کے ساتھ مقید ہے۔ اس لئے اگر شرط نہیں پائی جائیگی۔ تو بری ہونے کی بات بھی باقی نہ رہے گی۔ کیونکہ اس نے کہتے وقت اپنے جملہ کو کل کے دن پانچ سو درہم ادا کرنے سے شروع کیا تو اس کا یہ کہنا بھی صحیح ہو سکتا ہے کہ اس نے اس مدعی علیہ کی محتاجی اور بدحالی کا خیال رکھ کر مزید نقصان پہنچانے سے پرہیز کیا ہے اور یہ بھی تو ممکن ہے کہ وہ فی الحال اپنے اتنے نقصان کو اس لئے خود ہی برداشت کرانا چاہتا ہے کہ دوسرے موقع سے وہ اس سے زیادہ نفع حاصل کرلے گا۔ اور جس لفظ سے اس نے بیان کیا ہے وہ ایسا ہے کہ جس طرح وہ معاوضہ کے معنی کو ادا کرتا ہے اسی طرح وہ شرط کے معنی کا بھی احتمال رکھتا ہے کیونکہ شرط و جزاء میں بھی مقابلہ کے معنی پائے جاتے ہیں لہٰذا اسے شرط پر ہی محمول کرنا چاہئے۔ کیونکہ اس سے معاوضہ کے معنی لینا اس وجہ سے ممکن نہ ہوں کہ اس سے ایک عاقل اور بالغ شخص کا فعل غلط ہو جاتا ہے۔ یا اس وجہ سے کہ عرف میں یہاں شرط ہی کے معنی لئے جاتے ہیں۔ اور ابراء یعنی بری الذمہ کرنا ایک ایسا عمل ہے جو شرط کے ساتھ مقید کیا جا سکتا ہے۔ اگرچہ شرط کے ساتھ متعلق نہیں ہو سکتا ہے۔ جیسے کہ حوالہ کا حال ہے اور اگر کہتے وقت اپنے جملہ کو اس نے ابراء سے ہی شروع کیا تو انشاء اللہ اس کا بیان ہم آگے تفصیل کیساتھ لکھیں گے۔

توضیح:۔ ایک شخص کے دوسرے پر ہزار درہم باقی تھے۔ اس قرض خواہ نے مقروض سے کہا کہ تم مجھے کل صرف پانچ سو دے دو تو باقی سے تم بری ہو، تفصیل مسئلہ، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل۔

معلوم ہونا چاہئے کہ کہ ابراء کو شرط کے ساتھ مقید کرنے کی صورت تو یہ ہے کہ ابراء کر دیا اور وہ موجود ہو گیا مگر مطلقاً نہیں بلکہ اس شرط کے ساتھ ہے اور ابراء جو شرط کے ساتھ متعلق ہو اس کی صورت یہ ہے کہ جب یہ شرط پائی جائے گی تب مطلقاً ابراء حاصل ہو۔ مثلاً اگر تم گھر میں داخل ہو تب میں نے تم کو بری کر دیا۔ مگر یہ صورت جائز نہیں ہے۔

قال وهذه المسألة على وجوه، احدها ما ذكرناه، والثاني اذا قال صالحتك من الالف على خمسمائة تدفعها الى غدا وانت برىء من الفضل على انك ان لم تدفعها الى غدا فالالف عليك على حاله، وجوابه ان الامر على ما قال لانه اتى بصريح التقييد فيعمل به، والثالث اذا قال ابرأتك من خمسمائة من الالف على ان تعطينى خمسمائة غدا، فالابراء فيه واقع اعطى خمسمائة او لم يعط لانه اطلق الابراء اولا واداء خمسمائة لا يصلح

عوضا مطلقا ولكنه يصلح شرطا فوقع الشك في تقييده بالشرط فلا يتقيد به بخلاف ما اذا بدأ باداء خمسمائة لان الابراء حصل مقرونا به فمن حيث انه لا يصلح عوضا يقع مطلقا ومن حيث انه يصلح شرطا لا يقع مطلقا فلا يثبت الاطلاق بالشك فافترقا، والرابع اذا قال اد الى خمسمائة على انك برىء من الفضل ولم يوقت للاداء وقتا، وجوابه انه يصح الابراء ولا يعود الدين لان هذا ابراء مطلق لانه لما لم يوقت للاداء وقتا لا يكون الاداء غرضا صحيحا لانه واجب عليه في مطلق الازمان فلم يتقيد بل يحتمل على المعاوضة ولا يصلح عوضا بخلاف ما تقدم، لان الاداء في الغد غرض صحيح، والخامس اذا قال ان اديت الى خمسمائة او قال اذا اديت او متى اديت فالجواب فيه انه لا يصح الابراء لانه علقه بالشرط صريحا وتعليق البراء ة بالشروط باطل لما فيها من معنى التمليك حتى ترتد بالرد بخلاف ما تقدم لانه ما اتى بصريح الشرط فحمل على التقييد به. قال ومن قال لآخر لا أقر لك بمالك حتى توخره عني او تحط عني ففعل جاز عليه، لانه ليس بمكره ومعنى المسألة اذا قال ذلك سرا، اما اذا قال علانية يوخذ به.

ترجمہ:۔ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اس قرض سے بری کرنے کی احتمالی پانچ صورتیں نکلتی ہیں۔ جن میں سے ایک صورت تو وہی ہے جو متن یا کتاب میں بیان کی گئی ہے اور دوسری صورت کے الفاظ یہ ہوں گے کہ قرض دار مقروض سے یوں کہے کہ میں نے تمہارے ساتھ ہزار درہم کے قرض کے سلسلہ میں پانچ سو درہم پر اس شرط کے ساتھ صلح کی کہ تم مجھے کل ہی پانچ سو درہم ادا کردو تو تم باقی سے بری ہو۔ اس اقرار کے بعد اگر تم نے کل مجھے پانچ سو ادا نہ کئے تو پورے درہم پہلے کی طرح باقی رہ جائیں گے تو اس کا حکم یہ ہوگا کہ اس کہنے کے مطابق ہی اس پر عمل ہوگا۔ (یعنی اگر دوسرے دن پانچ سو دیدیئے تو وہ باقی مقدار سے بری ہو جائے گا ورنہ پورے ہزار اس کے ذمہ رہ جائیں گے) اور تیسری صورت میں یہ ہے کہ قرض خواہ نے ہزار میں سے پانچ سو درہم سے اس شرط پر بری کیا کہ تم مجھے کل پانچ سو درہم دیدو۔ تو اس صورت میں وہ اگلے دن پانچ سو درہم دے یا نہ دے بہر صورت اس سے ابراء ہو جائے گا۔ کیونکہ اس نے اس صورت میں بری کرنے کو ہی مقدم رکھا ہے اور پانچ سو ادا کرنا اس لائق نہیں ہے کہ وہ مطلق عوض ہو جائے۔ لیکن وہ شرط بن سکتا ہے البتہ اس جگہ ایک شبہ رہ جاتا ہے کہ اس نے کہتے وقت ابراء کو شرط کیساتھ مقید کیا ہے یا نہیں تو اس شک کی وجہ سے یہ ابراء مقید نہ ہوگا۔ اس کے برخلاف اگر اس نے پانچ سو درہم ادا کرنے کو پہلے بیان کیا ہو یعنی جیسے پہلی صورت میں ہے تو یہ ابراء مقید ہو جائے گا۔ کیونکہ ابراء کامل کے لئے پانچ سو درہم ادا ہونا ضروری ہے۔ بس اس اعتبار سے کہ ابراء میں عوض بننے کی صلاحیت نہیں ہے وہ ابراء مطلق ہوگا اور اس اعتبار سے کہ وہ شرط ہو سکتا ہے وہ ابراء مطلق واقع نہ ہوگا۔

پس اس میں شک واقع ہو جانے کی وجہ سے مطلق ہونا ثابت نہ ہوگا۔ اس طرح ان دونوں صورتوں کے درمیان فرق ظاہر ہو جائے گا اور چوتھی صورت یہ ہے کہ قرض خواہ نے کہا کہ تم مجھے اس شرط پر ادا کردو کہ تم باقی حصہ سے بری ہو اور اس کی ادائیگی کے لئے کوئی وقت بھی متعین نہیں کیا تو اس کا حکم یہ ہوگا کہ یہ ابراء صحیح ہوگا اور وہ قرض کی ادائیگی کے لئے کوئی وقت بھی متعین نہیں کیا تو اس کا حکم یہ ہوگا کہ یہ ابراء صحیح ہوگا اور وہ قرض دوبارہ اس کے ذمہ میں نہیں آئے گا۔ کیونکہ یہ مطلق ابراء ہوگا کیونکہ جب اس قرض خواہ نے اس رقم کی ادائیگی کے لئے کوئی وقت متعین نہیں کیا تو یہ ادا کوئی غرض صحیح نہ ہوئی۔ کیونکہ کسی بھی زمانہ میں مطلقاً ادا کرنا تو اس پر پہلے سے از خود واجب تھا۔ اس لئے اسے یہ ابراء مقید نہ ہوا بلکہ اس ادائیگی کو معاوضہ پر محمول کیا جائے گا۔ حالانکہ ابراء میں اس کے عوض ہونے کی صلاحیت نہیں ہوتی ہے۔ لہٰذا اس کو ادا کا عوض کہنا صحیح نہ ہوگا۔ اس کے برخلاف اگر کبھی ادا کے لئے کوئی وقت بیان کردیا جائے تب وہ ابراء مقید ہو سکتا ہے کیونکہ مثلاً: کل کا دن کہنے میں کوئی خاص مصلحت ہو سکتی ہے۔ اور اب پانچویں صورت یہ ہوگی کہ قرض خواہ صراحت کے ساتھ اس طور پر شرط بیان کردے کہ اگر تم مجھے پانچ سو درہم دے دو۔ یا یہ کہ جب مجھے ادا کردو یا جب کبھی بھی تم مجھے ادا کردو تو اس قسم کا حکم یہ ہوگا کہ یہ ابراء صحیح نہ ہوگا کیونکہ اس میں

صراحت کے ساتھ شرط سے معلق کیا ہے حالانکہ ابراء کو شرط کیساتھ معلق کرنا باطل ہوتا ہے کیونکہ کسی چیز سے بری کر دینے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ہم نے اس کو فلاں چیز کا مالک بنادیا ہے یہاں تک کہ اگر وہ شخص اسے قبول نہ کرے بلکہ رد کر دے تو ایسی براءت باطل ہو جاتی۔ بخلاف اس سے پہلی صورتوں کے ان میں بری کرنے والے نے صراحت کیساتھ مشروط بیان نہیں کیا ہے۔اس لئے اس کام کو اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ یہ ابراء شرط کے ساتھ مقید ہے۔

قال و من قال لاخر الخ: اگر ایک شخص نے دوسرے شخص سے کہا کہ میں اپنے اوپر تمہارے مال کا اسی وقت اقرار کروں گا کہ تم اس کی ادائیگی کے لئے مجھے مہلت دو یا یہ کہا کہ اپنی رقم میں سے کچھ کم کر دو یا ساقط کر دو تب میں اقرار کروں گا اور اس مقرلہ قرض خواہ نے ایسا ہی اقرار کر لیا تو یہ فعل صلح اس کے لئے جائز ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ قرض خواہ کوئی اتنا بھی مجبور نہیں ہوا ہے کہ آخر کار اقرار کر لے۔اس مسئلہ کے یہ معنی ہیں کہ قرض دار نے اپنا دعویٰ اس کے سامنے تنہائی میں پیش کیا گواہوں کے سامنے نہیں کیا کیونکہ اگر لوگوں کے سامنے علانیۃً کہے گا تو آخر وہ پکڑ لیا جائے گا۔(ف۔ کیونکہ یہ بات سن کر دوسرے گواہی دیں گے کہ یہ شخص واقعۃً اس کے اتنے مال کا مقروض ہے اور اس پر فی الحال واجب الادا ہے۔اس لئے وہ اپنے اقرار کے مطابق فی الفور ادا کرنے پر مجبور کر دیا جائے گا۔

توضیح:۔ قرض سے بری کرنے کی احتمالی صورتیں۔اگر کسی مقروض نے قرض خواہ سے تنہائی میں کہا کہ تم اپنے مطالبہ اور حق میں سے اتنی رقم معاف کر دو یا کم کر دو یا ادائیگی میں اتنے دنوں کی مہلت دو جب تو میں اتنے مقروض ہونے کا اقرار کرلوں گا ورنہ نہیں، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

فصل في الدين المشترك واذا كان الدين بين شريكين فصالح احدهما من نصيبه على ثوب فشريكه بالخيار ان شاء اتبع الذى عليه الدين بنصفه وان شاء اخذ نصف الثوب الا ان يضمن له شريكه ربع الدين واصل هذا ان الدين المشترك بين اثنين اذا قبض احدهما شيئا منه فلصاحبه ان يشاركه في المقبوض لانه ازداد بالقبض اذ مالية الدين باعتبار عاقبة القبض وهذه الزيادة راجعة الى اصل الحق فيصير كزيادة الولد والثمرة فله حق المشاركة ولكنه قبل المشاركة باق على ملك القابض لان المعين غيرالدين حقيقة وقد قبضه بدلا عن حقه، فيملكه حتى ينفذ تصرفه فيه ويضمن لشريكه حصته، والدين المشترك ان يكون واجبا بسبب متحد كثمن المبيع اذا كان صفقة واحدة، وثمن المال المشترك والموروث بينهما وقيمة المستهلك المشترك فاذا عرفت هذا نقول في مسألة الكتاب له ان يتبع الذى عليه الاصل لان نصيبه باق في ذمته لان القابض قبض نصيبه لكن له حق المشاركة، وان شاء اخذ نصف الثوب لان له حق المشاركة الا ان يضمن له شريكه ربع الدين لان حقه في ذلك. قال ولو استوفى احدهما نصف نصيبه من الدين كان لشريكه ان يشاركه فيما قبض لما قلنا، ثم يرجعان على الغريم بالباقي، لانهما لما اشتركا في المقبوض لابد ان يبقى الباقي على الشرط.

فصل:۔ مشترک قرض کا بیان

کتاب قدوری میں ہے کہ اگر دو آدمیوں نے مشترک طور پر کچھ رقم ایک شخص کو بطور قرض دی۔ پھر ان میں سے ایک نے اپنے حصہ قرض کے عوض قرض دار سے ایک کپڑا لے کر صلح کر لی تو اس کے دوسرے شریک کو اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو اپنا حصہ یعنی باقی نصف قرضہ کی وصولی کے لئے قرض دار کے پیچھے لگ جائے یا یہ کہ اسی وصول شدہ کپڑے میں سے آدھا خود لے۔البتہ

اس صورت میں کہ اس کا شریک اس کے چوتھائی قرضہ کی وصولی کا ضامن ہو جائے۔ (یعنی اس کے نصف قرضہ میں سے ایک چوتھائی کی وصولی کا وہ ضامن ہو جائے اور دوسری چوتھائی جس طرح سے ہو خود وصول کر لے' اس صورت میں اپنے شریک کے وصول شدہ کپڑے کو اسی کے لئے چھوڑ دے) اس مسئلہ میں ایک اصل یہ ہے کہ دو شریکوں میں جو قرضہ مشترک ہو تو ان دونوں میں سے جو کوئی بھی جتنا کچھ بھی وصول کرے اس کے دوسرے شریک کو یہ اختیار ہوگا کہ اس وصول شدہ میں خود بھی شریک ہو جائے۔ یعنی جو کچھ بھی اس نے وصول کیا ہے اس میں سے اپنے حصہ کے مطابق بانٹ لے کہ اس دوسرے نے وصول کر کے زیادہ حق لے لیا ہے اس طرح سے کہ نقد حق کو ادھار حق پر فضیلت ہوتی ہے۔

کیونکہ قرضہ کی وصولی کے بعد ہی اس کی مالیت کا صحیح حال معلوم ہوتا ہے۔ یعنی جس نے ابھی تک وصول نہیں کیا ہے گویا وہ خالی ہاتھ ہے۔ (بے یقینی کی سی کیفیت رہتی ہے) اور جس نے وصول کر لیا اس کو فی الفور قرضہ کی مالیت حاصل ہو گئی ہے اور وہ مطمئن ہو چکا ہے۔) تب یہ کہنا ہوگا کہ قرض کی مالیت میں شرکت کے باوجود اپنے حق سے زیادہ پالیا ہے۔ اور یہ زیادتی اصل حق سے متعلق ہوتی ہے۔ اس لئے اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے کسی کی مشترک باندی سے بچہ پیدا ہوا۔ یا مشترک درخت سے کچھ پھل ہاتھ لگا تو اس کے ہر ایک شریک کو اس کے حصہ کے مطابق اس میں شریک بننے کا حق حاصل ہوگا۔ البتہ یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ ایک شریک نے جو کچھ بھی اپنے مقروض سے حاصل کیا ہے دوسرے شریک کی شرکت اختیار کرنے سے پہلے وہ اسی شریک کی ملکیت سمجھی جائیگی جس نے اسے وصول کیا ہے کیونکہ اس نے جو کچھ وصول کر لیا ہے اب دین نہیں بلکہ عین ہو گیا ہے۔ جبکہ مال دین اور مال عین میں مغایرت ہوتی ہے یعنی دونوں علیحدہ علیحدہ چیزیں ہوتی ہیں۔ پھر اس عین کو اپنے حق کے بدلہ میں لیا ہے اس لئے وہی اس کا مالک ہوگا۔ اسی بناء پر اس مال میں اب جو کچھ بھی وہ تصرف کرے گا مثلاً: اسے بیچ دینا یا دوسرے کو ھبہ کر دینا، آزاد کر دینا وغیرہ وہ صحیح ہو جائے گا اور عمل نافذ ہوگا۔ مگر اپنے دوسرے شریک کا اس کے حصہ کے مطابق ضامن ہوگا۔ اسی وجہ سے مسئلہ کی وضاحت کرتے ہوئے کہا گیا ہے مگر اس صورت میں کہ اپنے شریک کے چوتھائی قرضہ کا ضامن ہو اور جب قرضہ کا ضامن ہوگا تو اس کے قبضہ میں لی ہوئی چیز میں شریک نہیں ہو سکتا ہے۔

پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ قرضہ مشترک سے یہ مراد ہے کہ دونوں شریک کے قرضہ کے واجب ہونے کا کوئی ایک ہی سبب ہو۔ جیسے کہ دونوں شخصوں نے متحد ہو کر کوئی چیز ایک ہی بولی یا ایک ہی صفقہ سے دوسرے کے پاس فروخت کی ہو مثلاً: دو آدمیوں نے اپنے مشترکہ مال یا اپنی مشترک میراث کو ایک ہی صفقہ میں دو ہزار کے عوض فروخت کیا تو یہ رقم (دو ہزار روپے) دونوں کے درمیان مشترک ہوگی۔ اور ان کی وصولی سے پہلے تک خریدار ان کا مقروض ہوگا۔ اور دوسری مثال، مثلاً: دونوں کے مشترک مال کو کسی نے ضائع کر دیا تو اس کے عوض جو رقم بھی حاصل ہوگی وہ ان دونوں کے درمیان مشترک ہوگی۔ اتنی باتیں معلوم ہو جانے کے بعد اب ہم یہ کہتے ہیں کہ کتاب کے مسئلہ میں جس شریک نے صلح نہیں کی ہے اسے اس بات کا اختیار ہوگا کہ وہ اصل قرض دار کا دامن پکڑے کیونکہ اس کا حصہ تو اصل میں اسی مقروض پر باقی ہے کیونکہ وصول کر لینے والے ساتھی نے تو صرف اپنا جائز حق وصول کیا ہے۔ لیکن جس نے مصالحت نہیں کی ہے اس کا اپنا شریک رہنے کا حق باقی ہے۔ اسی طرح اسے یہ بھی حق ہوگا کہ جس کپڑے پر اس کے دوسرے ساتھی نے مصالحت کی ہے اس میں سے اپنا نصف حق وصول کر لے۔ کیونکہ اس کپڑے میں اس شریک کا حق بھی باقی رہ گیا ہے۔ البتہ اگر اس صورت میں دوسرا ساتھی ہی کہہ دے کہ میں تمہارے چوتھائی قرضہ کا ضامن ہوں تب وہ اس کپڑے سے حصہ نہیں پائے گا کیونکہ اس کا اصل حق تو قرضہ میں ہے اور اس کپڑے میں نہیں ہے۔

قال ولو استوفی الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دو شریک میں سے ایک نے اپنا نصف حصہ قرض کا مقروض سے وصول کر لیا تو اس کے دوسرے شریک کو یہ اختیار ہوگا کہ اس کے ساتھی نے جو کچھ بھی وصول کیا اس میں خود بھی شریک بن جائے۔ کیونکہ ہم نے ابھی اوپر بیان کر دیا ہے کہ مشترک قرضہ میں سے ایک کے کچھ وصول کرنے سے اس کا دوسرا شریک بھی

اس وصول شدہ کا حصہ دار ہونیکا اختیار رکھتا ہے۔ پھر یہ دونوں شریک مل کر اس مقروض سے اپنا باقی قرض وصول کریں گے۔ کیونکہ جب شریک اس وصول شدہ مال میں بھی شریک ہوگئے تو جو کچھ باقی رہ گیا ہے لامحالہ اس میں بھی دونوں برابر کے شریک ہوں گے۔

توضیح:۔ فصل: مشترک قرض کا بیان اگر دو آدمیوں کا تیسرے پر مشترک قرض باقی ہو اور ان میں سے ایک اپنا پورا حصہ یا کچھ حصہ مقروض سے وصول کرلے تو دوسرے کا حق کس سے کس طرح وصول ہوگا؟ مشترک قرض ہونے کی مراد، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل۔

قال ولو اشترى احدهما بنصيبه من الدين سلعة كان لشريكه ان يضمنه ربع الدين لانه صار قابضا حقه بالمقاصة كملا لان مبنى البيع على المماكسة بخلاف الصلح لان مبناه على الاغماض والحطيط فلو الزمناه دفع ربع الدين يتضرر به فيتخير القابض كما ذكرناه ولا سبيل للشريك على الثوب في البيع لانه ملكه بعقده والاستيفاء بالمقاصة بين ثمنه، وبين الدين، وللشريك ان يتبع الغريم في جميع ما ذكرنا لان حقه في ذمته باق لان القابض استوفى نصيبه حقيقة لكن له حق المشاركة فله ان لا يشاركه فلو سلم له ما قبض ثم توى ما على الغريم له ان يشارك القابض لانه انما رضى بالتسليم ليسلم له ما في ذمة الغريم ولم يسلم، ولو وقعت المقاصة بدين كان عليه من قبل لم يرجع عليه الشريك لانه قاض بنصيبه لا مقتض ولو ابرأه عن نصيبه فكذلك لانه اتلاف، وليس بقبض، ولو ابرأه عن البعض كانت قسمة الباقي على ما بقى من السهام، ولو اخر احدهما عن نصيبه صح عند ابى يوسف اعتبارا بالابراء المطلق ولا يصح عندهما لانه يؤدى الى قسمة الدين قبل القبض، ولو غصب احدهما عينا منه او اشتراه شراء فاسدا وهلك في يده فهو قبض والاستيجار بنصيبه قبض وكذا الاحراق عند محمد خلافا لابى يوسف، والتزوج به اتلاف في ظاهر الرواية وكذا الصلح عليه عن جناية العمد.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر قرض دینے والے دو شریکوں میں سے ایک نے اپنے دیئے ہوئے قرض کے حصہ کے عوض مقروض سے کچھ سامان خرید لیا تو اس کے شریک دوسرے قرض دار کو یہ اختیار ہوگا کہ اپنے اس شریک قرض دار سے اپنے چوتھائی قرض کا تاوان وصول کرلے۔(ف۔ چوتھائی اس صورت میں وصول کرے جبکہ دونوں قرض دینے میں برابر کے شریک ہوں۔ یعنی دونوں نے دیتے وقت کم و بیش کرکے قرض نہ دیا ہو بلکہ برابر دیا ہو۔)۔ لانہ صار قابضا الخ: کیونکہ جس شریک خریدار نے اپنے حصہ کے قرض کے عوض مال خریدا ہے اس نے تو اپنا حق پورا پورا ہی خریدا ہے (اس میں کوئی رعایت نہیں کی ہے یعنی جتنی رقم قرض کی تھی اس کا پورا مال خرید لیا ہے) کیونکہ بیع اور کاروبار کی بنیاد ہی مماکسہ ہے یعنی کہ بیچنے والا اپنے مال کا پورا پورا عوض جتنا ممکن ہو سکے دوسرے سے وصول کرے جبکہ خریدار اس مال کو اپنی کم سے کم رقم سے حاصل کرے۔ بخلاف صلح کرنے کے کیونکہ صلح کرنے میں اپنے حق سے چشم پوشی اور رعایت کرنی ہوتی ہے۔ اس حالت میں اگر ہم صلح کرنے والے کے ذمہ چوتھائی قرض کو لازم کردیں تو اس صلح کرنے والے کو انجام کار نقصان برداشت کرنا ہوگا۔ اسی لئے اس پر چوتھائی قرض کو لازم نہ کرکے اسے اختیار دیا گیا ہے جیسا کہ ابھی اوپر میں گزر گیا ہے۔

(ف۔ یعنی اس نے صلح کرتے وقت غالباً چشم پوشی اور رعایت سے کام لیا ہوگا مثلاً: قرض خواہ نے دونوں سے مجموعۃً سو روپے قرض کے طور پر لئے جس میں ہر ایک کا حصہ آدھا آدھا تھا یعنی پچاس پچاس روپے دونوں کے تھے۔ اب ان میں سے ایک اپنے حصے کے پچاس روپے سے اپنی ضرورت پر چالیس روپے ہی وصول کرنے پر راضی ہوگیا اور صلح کرلی۔ جس کا نصف ۲۰ روپے ہی

ہوتے ہیں اسی صورت میں اگر اس پر یہ لازم کر دیا جائے کہ وہ اپنے حصہ کی پوری رقم کا نصف دوسرے کو ادا کر دے تو اسے پچاس روپے کے آدھے پچیس روپے دوسرے کو ادا کرنے لازم ہوں گے جبکہ اس نے صرف چالیس روپے ہی پائے ہیں اس طرح اس نصف پچیس روپے دینے سے پانچ روپے اپنی جیب سے ادا کرنے ہوں گے۔ اسی لئے ہم نے اسے یہ اختیار دیا ہے کہ چاہے تو چوتھائی قرض ادا کر دے اور نہ چاہے تو نہ دے۔ اور اس مسئلہ میں دوسرے ساتھی نے اپنے قرض کے عوض سامان خرید تے وقت کسی کمی و بیشی اور رعایت کے بغیر اپنا پورا حق وصول کر لیا ہوگا اور اس نے اپنا پورا حق پالیا تو اسے نصف کا نصف یعنی اپنے قرض کا نصف اور پورے قرضہ کی چوتھائی اسپر لازم کرنے میں کچھ نقصان نہ ہوگا۔

ولاسبیل للشریك الخ: اور غیر قابض شریک کو کپڑا خریدنے والے شریک سے اس کے خریدے ہوئے کپڑے میں شریک کرنے (یا شرکت کا حق دار بننے) کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ کیونکہ وہ ایک جائز طریقہ سے یعنی اپنے عقد بیع سے اس کپڑے کا مالک ہوا ہے۔ اور اس کپڑے کی قیمت اور اس کے باقی قرضہ کے درمیان مقاصہ (برابر سرابر) یعنی بدلہ واقع ہو جانے سے یہ لازم آیا کہ اس نے اپنے قرضہ کا پورا حصہ پالیا ہے۔ (ف۔ یعنی صراحۃً اس نے اپنا قرضہ وصول نہیں کیا ہے اور جب اس نے اپنا قرضہ صراحۃً یا براہ راست وصول نہیں کیا ہے تو دوسرا شریک اس کا پورا ساجھی اور شریک نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ ایک کی خریدی ہوئی چیز میں دوسرے کے شریک ہونیکا کوئی اختیار نہیں ہے) **وللشریك ان یتبع الخ**: اور غیر قابض شریک کو مذکورہ تمام صورتوں میں یہ اختیار ہوتا ہے کہ اپنے اس قرض دار کا دامن پکڑے رہے اور اپنے حق کی وصولی کے لئے اس سے تقاضا کرتا رہے کیونکہ ابھی تک قرض دار کے ذمہ اس کا حق باقی رہ گیا ہے۔ کیونکہ اس کے دوسرے شریک نے جو کچھ وصول کیا ہے وہ دراصل صرف اس کا ذاتی حق ہے۔ البتہ اسے اتنا حق یہ رہ جاتا ہے کہ اپنے دوسرے شریک کو بھی اس حاصل شدہ میں شریک کرلے۔ لہٰذا اس کو بھی اختیار ہوگا کہ اپنے شریک کے اس حاصل شدہ میں شریک بن جانا قبول کرے یا نہ کرے۔

فلو سلم له الخ پھر جب وصول کرنے والے شریک نے اپنے شریک کو وصول شدہ مال مثلاً کپڑا میں شریک ہونے کے لئے حوالہ کیا مگر دوسرے نے اسے ابھی تک قبضہ میں لے کر تقسیم نہیں کیا یا اپنا حصہ وصول نہیں کیا۔ بلکہ اسی کے پاس رہنے دیا اتنے میں اس قرض دار پر جو کچھ باقی تھا وہ سب کا سب کسی طرح ضائع ہو گیا مثلاً: مقروض مفلسی کی حالت میں مر گیا تو اب اس شریک کو یہ اختیار ہو گیا کہ اس کے دوسرے شریک نے جو کچھ بھی وصول کر لیا ہے اس میں شریک ہو جائے۔ کیونکہ وہ تو اس شرط پر اپنا حصہ شریک کو دینے پر راضی ہوا تھا کہ قرض دار پر جو کچھ بھی باقی ہے وہ اسے مل جائے اور جب باقی حصہ کے ملنے کی امید بھی نہ رہی تب اسے شریک بن جانے کا پورا اختیار ہوگا۔ **ولو وقعت المقاصة الخ**: اور اگر اس مقروض کا کچھ مال ان دونوں قرض خواہوں میں سے کسی ایک پر پہلے سے باقی ہو اور اسی باقی کے عوض اپنے اس قرض خواہ کے قرض سے مقاصہ کر لیا یعنی دونوں نے اپنا اپنا حصہ دوسرے سے بے باق کر دیا یا وصول مان لیا تو اس کا دوسرا شریک اپنے اس شریک سے کچھ واپس نہیں مانگ سکتا ہے۔ کیونکہ ایسا کر کے ہر ایک نے اپنے حصہ سے قرض دار کا حصہ لیا ہے اور اپنا حصہ دوسرے نے کچھ وصول نہیں کیا ہے۔

ولو ابرأه عن نصیبه الخ: اور اگر دونوں قرض خواہوں میں سے ایک نے اس مقروض کو اپنے حصہ قرض سے بری کر دیا تو بھی اس کے دوسرے شریک کو یہ حق نہ ہوگا کہ اب اس بری کرنے والے سے کچھ مطالبہ کرے کیونکہ اس نے اسے اپنے مقروض کو بری کر کے اس سے کچھ وصول نہیں کیا ہے بلکہ کچھ اپنا ہی ضائع کیا ہے۔ **ولو ابراه عن البعض الخ**: اور اگر اس قرض خواہ نے اپنا پورا حصہ بری کرنے یا معاف کرنے کی بجائے کچھ حصہ معاف کیا ہو تو باقی قرضہ کی تقسیم باقی حق کے حصہ رسدی کے موافق ہوگی۔ (ف۔ مقروض من پر مجموعۃً سو روپے دو آدمیوں کے باقی تھے۔ ان دونوں میں سے ایک نے اپنا نصف حصہ (پچاس روپے میں سے پچیس روپے معاف کر دیئے تو کل قرضہ میں سے چوتھائی معاف ہو جانے کے بعد اب پچھتر روپے باقی رہے ان میں سے معاف کرنے والے کے پچیس یعنی ایک حصہ اور دوسرے کے دو حصے یعنی پچاس مشترک باقی رہے۔ اس کے علاوہ اگر کچھ اور بھی وصول

کر لیا ہو تو وہ بھی ان دونوں میں ان کے حصہ کے موافق مشترک ہوگا۔

ولو اخر احد هما الخ: اور اگر دونوں قرض داروں میں سے ایک نے اپنا حصہ قرض ادا کرنے کے لئے کچھ وقت مثلاً ایک سال کی مہلت دی تو امام ابو یوسفؒ نے مطلقا معاف کر دینے پر قیاس کرتے ہوئے اس مہلت دینے کو صحیح بتایا ہے۔ یعنی یہ تاخیر ویسی ہی صحیح ہوگی جیسی کہ مطلقا کلیۃً معاف کر دینا صحیح ہوتا ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ تاخیر صحیح نہ ہوگی۔ کیونکہ اس کا اثر یہ ہوگا کہ قرضہ پر قبضہ کرنے سے پہلے ہی اس کا بٹوارہ ہو جائے۔ (اس لئے کہ ان میں ایک جس نے معاف نہیں کیا ہے اس کا قرض غیر میعادی ہو یعنی اس کی ادائیگی کے لئے کسی وقت کی مہلت نہیں دی گئی ہے اسی بناء پر اس سے وہ فی الفور بھی مطالبہ کر سکتا ہے۔ مگر جس نے مہلت دیدی ہے اس کا قرض میعادی ہو گیا لہٰذا اس وقت کے آنے تک مقروض سے اس کا مطالبہ نہیں ہو سکتا ہے۔

ولو غصب احدهما الخ: اور اگر ان دونوں قرض داروں میں سے ایک نے اس قرض دار کی کوئی چیز غصب کر لی (یعنی ایسی چیز جس کی قیمت اس کے قرض کے حصہ کے برابر ہے) یا اس نے اس قرض دار سے کوئی چیز فاسد طریقہ (بیع فاسد) سے خریدی پھر خریدار کے قبضہ میں آنے کے بعد وہ چیز ضائع ہو گئی تو اسے اپنے حصہ کے قرضہ کا قبضہ کہا جائے گا۔ اسی طرح اگر اس نے حصہؒ کے عوض اس سے کوئی چیز کرایہ کے طور پر لی تو اسے بھی قبضہ ہی کہا جائے گا۔ اسی طرح اس کی چیز کو جلا دینا بھی امام محمدؒ کے نزدیک قبضہ ہی سمجھا جائے گا۔ لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اسے قبضہ نہیں مانا جائے گا۔ (اس کی صورت یہ ہوگی کہ دو میں سے ایک قرض خواہ نے اس مقروض کا کپڑا جو اس کے قرضہ کی قیمت کا ہو جلا دیا ہو۔ بعض فقہاء نے کہا ہے کہ ان دونوں ائمہ کا اختلاف اس صورت میں ہے۔ جبکہ اس نے آگ کا انگارہ پھینکا جس سے اتفاقاً مقروض کا کپڑا جل گیا کیونکہ اگر اس نے کپڑا لے کر قصداً جلایا ہو تو وہ بالاتفاق اس کا ضامن ہوگا۔ (ک)۔

والتزوج به الخ: اور اگر قرض دار کوئی عورت ہو اور دونوں نے اس عورت سے اپنے اپنے حصہ قرض کے عوض نکاح کر لیا تو ظاہر الروایہ میں اس نکاح سے اس پر قبضہ نہیں بلکہ رقم کو ضائع کرنا کہا جائے گا۔ اسی طرح مقروض سے اپنے قصداً زخمی کر دینے کے بعد اپنے قرض کے حصہ کے عوض صلح کر لی تو بھی اسے قبضہ نہیں بلکہ ضائع کرنا کہا جائے گا۔ (ف۔ یعنی اگر ایک قرض دار نے اپنے مقروض کو قصداً زخمی کر کے اپنے قرض کے حصہ کے عوض اس سے صلح کر لی تو گویا اس نے اپنا مال ضائع کر دیا اور اسے اپنا حصہ وصول کرنا نہیں کہا جائے گا۔ اسی بناء پر اس کے دوسرے قرض دار (شریک) کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ اسے وصول کر لینا کہہ کر اپنے حصہ کی مقدار اس سے وصول کر لے۔

توضیح:۔ اگر دو قرض داروں میں سے ایک نے اپنے دیئے ہوئے قرض کے عوض مقروض سے کچھ سامان خرید لیا، کن کن صورتوں میں چند قرضداروں میں سے ایک کا اپنے مقروض سے کچھ حصہ وصول کر لینے سے اس کا شریک بھی اس میں حصہ دار ہو سکتا ہے؟ مسائل کی تفصیل، مثال، حکم، اختلاف ائمہ۔

قال واذا كان السلم بين شريكين فصالح احدهما عن نصيبه على راس المال لم يجز عند ابى حنيفة ومحمد وقال ابويوسف يجوز الصلح اعتبارا بسائر الديون وبما اذا اشتريا عبدا فاقال احدهما فى نصيبه، ولهما انه لو جاز فى نصيبه خاصة يكون قسمة الدين فى الذمة، ولو جاز فى نصيبهما لابد من اجازة الآخر بخلاف شرى العين، وهذا لان المسلم فيه صار واجبا بالعقد والعقد قام بهما فلا يتفرد احدهما برفعه، ولانه لو جاز لشاركه فى المقبوض فاذا شاركه فيه رجع المصالح على من عليه بذلك فيؤدى الى عود السلم بعد سقوطه،

قالوا هذا اذا خلطا رأس المال فام لم يكونا قد خلطاه فعلى الوجه الاول هو على الخلاف وعلى وجه الثاني هو على الاتفاق.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر بیع سلم کا مال یعنی مسلم فیہ دو شخصوں میں مشترک ہو اور ان میں سے ایک نے اپنے حصہ سے راس المال (اصل پونجی) پر صلح کر لی۔ یعنی راس المال میں سے اپنا حصہ لے کر سلم کا معاملہ ختم کر لیا تو یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ صلح جائز نہ ہوگی۔ **وقال ابویوسفؒ الخ**:۔ اور امام ابویوسفؒ نے فرمایا ہے کہ دوسرے قرضوں پر قیاس کرتے ہوئے یہ صلح بھی جائز ہوگی۔ یعنی جیسے دوسرے قرضوں میں صلح جائز ہے ویسے ہی یہاں بھی جائز ہے۔ اور اس مسئلہ پر بھی قیاس کرتے ہوئے جائز ہے کہ جیسے مشترک غلام خریدنا جائز ہوتا ہے بعض اگر ایسے دو مشترک قرض خواہوں نے مل کر ایک غلام خریدا پھر ان میں سے ایک نے اس سے اپنا حصہ واپس لے لیا یعنی شرکت ختم کر دی تو جائز ہے۔ (ف بس دین کی صورت ہو یا نقد اور عین کی صورت میں دونوں پر قیاس کرنا صحیح ہے۔ اسی طرح بیع سلم میں بھی مسلم فیہ مال دین ہوتا ہے یعنی وہ نقد نہیں دیا جاتا ہے بلکہ اسے وقت آنے تک کے لئے باقی ہی رکھا جاتا ہے چنانچہ اگر دو شریکوں کا ایک شخص پر قرضہ باقی ہو پھر ان میں سے ایک شخص اپنے مقروض سے اپنے قرض کے حصہ کے برابر صلح کرے تو جائز ہوگی۔ اور اس کے دوسرے شریک کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ اپنے شریک کے وصول شدہ مال میں شرکت کر لے۔ اور یہ بھی اختیار ہوتا ہے کہ اس مقروض شخص سے اپنا حصہ مانگ لے۔ اسی طرح تسلیم کے قرض میں بھی ایسا ہی حکم ہے۔ (ک)۔ پس یہ قیاس مال دین پر ہوا۔ اسی طرح اگر مال عین ہو مثلاً: اگر دونوں نے ایک غلام خریدا اب اگر ان میں سے ایک شخص اپنے حصہ کو لینے سے انکار کر کے اقالہ کر لے تو اپنے حصہ میں جائز ہوتا ہے۔ اسی طرح عقد سلم میں بھی ایک شریک اپنے حصہ میں اقالہ کر لے تو یہ بھی جائز ہوگا۔

ولهما انه لو جاز الخ:۔ اور طرفین یعنی امام ابو حنیفہ وامام محمد رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اگر ایسی صلح جو صرف ایک شخص کے اس کے اپنے حصہ میں جائز مان لی جائے تو اس سے ایسے قرضہ کو تقسیم کرنا لازم آئے گا جو صرف ذمہ میں ثابت ہے یعنی ابھی تک اس پر قبضہ نہیں ہوا ہے۔ اور اگر اس سے دونوں شریک کے حصہ میں صلح جائز مانی جائے تو اس کے لئے دوسرے شریک کی اجازت کی ضرورت ہوگی جو نہیں پائی گئی ہے (ف۔ حاصل یہ ہوا کہ وہ قرضہ جو کسی کو ایک سے زائد آدمیوں نے دیا ہو وہ اس وقت تک مشترک ہی رہتا ہے جب تک کہ وصول نہ ہو جائے پھر وصول ہونے کے بعد جب اس کو قرض خواہوں میں تقسیم کر دیا جائے تب وہ ہر ایک کا علیحدہ علیحدہ مملوک ہو جاتا ہے۔ اس قاعدہ سے یہ بات معلوم ہوئی کہ وہ قرض جب تک قرض دار کے ذمہ باقی ہو تب تک اس میں کسی ایک کی خاص ملکیت نہیں آتی ہے۔ پس جب کہ وہ کسی کا مخصوص حصہ نہیں ہوا تو مخصوص صلح سے وہ قرض کسی کے حصہ میں نہیں آسکتا ہے۔ کیونکہ ایسے مشترک مال میں کسی کا بھی حصہ مخصوص اور متعین نہیں ہوتا ہے اور اگر یہ صلح دونوں کے حصہ میں جائز ہو جائے یعنی مشترک مسلم فیہ میں جائز ہو تو اس میں دوسرے شریک کی اجازت کا ہونا ضروری ہوتا ہے۔ حالانکہ وہ اجازت مسئلہ مذکورہ میں نہیں پائی گئی ہے۔ لہٰذا ایسی صلح کسی طرح بھی جائز نہ ہوگی۔

بخلاف شرى العين الخ:۔ بخلاف مال عین خریدنے کے بعد اگر دونوں قرض خواہوں نے ایک غلام خریدا تو اس میں کسی ایک شریک کا اقالہ جائز ہوگا کیونکہ اس صورت میں بیع موجود ہونے کی صورت میں عقد مکمل ہو جانے کے بعد اقالہ یا تصرف ہو رہا ہے اور ایک بار عقد مکمل ہو جانے کے بعد عاقدین میں سے ایک شخص اسے فسخ کرنا چاہتا ہے۔ جبکہ ایسی حالت میں دونوں کی حاضری ضروری نہیں ہوتی ہے۔ بخلاف قرض والے معاملہ کے کیونکہ قرض جب تک قبضہ میں نہ آجائے تب تک وہ ابتدائی حالت میں ہوتا ہے۔ اس لئے ایسے عقد کے لئے ابتداء دونوں کی حاضری ضروری ہوتی ہے۔ اس طرح دونوں مسئلوں کے درمیان فرق اسطرح ہوا کہ اگر مال عین ہو یعنی قرض کا معاملہ نہ ہو تو اس میں عقد ہو جانے کے بعد اقالہ ہوتا ہے اور قرض کے معاملہ میں عقد اپنی ابتدائی حالت میں ہوتا ہے اس لئے عاقدین کا ہونا ضروری ہوتا ہے اور جو مسلم فیہ ہوتا ہے وہ بھی نقد نہیں بلکہ قرض ہوتا

ہے اس لئے عاقدین کی موجودگی کے بغیر معاملہ فسخ نہیں ہو سکتا ہے۔

وهذا لان المسلم فيه الخ:. اور اس کی دلیل یہ ہے کہ عقد سلم کرنے کی وجہ سے چونکہ دو شخصوں نے مل کر عقد کیا ہے اور اس کی وجہ سے مسلم فیہ (یعنی جس مال کے دینے پر بات ہوئی ہے) اس کا دینا لازم ہو چکا ہے۔ اور معاملہ ان دونوں کی رضامندی سے ہوا ہے اس لئے ان میں کسی ایک شخص کو اس عقد کے فسخ کر دینے کا اختیار نہ ہوگا۔ اور اسکی دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ کسی ایک کے فسخ کرنے اور صلح کرنے کو اگر جائز مان لیا جائے تو اس صلح کرنے والے نے راس المال (اصل پونجی) میں سے جو کچھ بھی وصول کر لیا ہے اس میں از خود اس کا دوسرا فریق بھی برابر کا شریک ہو جائے گا۔ کیونکہ عقد طے کرنے میں وہ دونوں ہی شریک ہیں۔ اس بناء پر جب دوسرا شخص بھی شرکت کے دعویٰ سے اپنا حصہ اس سے لے لے گا تو دوسرا شخص یعنی صلح کرنے والا اس مقدار کو اس مسلم الیہ سے واپس لے گا۔ جس پر قرضہ موجود ہے۔ جس کا آخر نتیجہ یہ ہوگا عقد سلم ہو جانے کے بعد صلح کر لینے سے باطل ہو کر بھی اسے پھر سے صحیح مان لیا جائے (ف۔ کیونکہ جب ایک شریک نے عقد سلم سے حصہ لے لیا تو اس نے لیا ہے اتنا ہی مسلم فیہ جس مال پر معاملہ کیا ہے کو مسلم الیہ سے لے گا۔ کیونکہ اب بھی مسلم الیہ پر مسلم فیہ نصف باقی ہے۔ حالانکہ اس نے شریک سے صلح کر کے عقد سلم کو باطل کر دیا تھا اس وجہ سے یہ لازم آئے گا کہ جس عقد کو ایک بار فسخ کر دیا ہے وہی دوبارہ پھر صحیح ہو جائے۔ حالانکہ ایسا معاملہ باطل ہوتا ہے۔

قالوا هذا الخ:. مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ دونوں شرکاء نے راس المال یعنی اپنا اپنا اصل مال ایک دوسرے کے ساتھ ملا دیا ہو۔ کیونکہ اگر دونوں کا مال علیحدہ علیحدہ رکھا ہوا ہو تو پہلا حکم ہوگا اور اس میں اختلاف آئمہ ہوگا۔ اور دوسری صورت مسئلہ میں تمام ائمہ کا اتفاق ہوگا۔ (ف۔ یعنی اگر دونوں شرکاء نے اپنا اپنا مال ایک دوسرے کے ساتھ نہ ملایا ہو بلکہ ہر ایک نے اپنے اپنے مال کو علیحدہ کر کے رکھا ہو تو بھی ایک شریک کی صلح جائز نہ ہوگی مگر نا جائز ہونے کی وجہ یہ نہ ہوگی کہ صلح کرنیوالا جو کچھ بھی وصول کرے گا اس میں دوسرے شریک کا بھی حصہ ہوگا یا اسے شرکت کا حق حاصل ہوگا۔ کیونکہ یہ حاصل شدہ مال صرف اس صلح کرنے والے کا ہوگا اس لئے دوسرا شریک اس میں شریک نہیں ہوگا بلکہ اس صورت میں تو صلح بالاتفاق جائز ہونی چاہئے۔ لیکن صلح نا جائز ہونا صرف پہلی صورت میں ہے۔ جس میں ائمہ کا اختلاف ہوتا ہے۔ اسی بناء پر امام ابو حنیفہؒ و امام محمدؒ کے نزدیک اگر یہ صلح فقط صلح کرنے والے کے حق میں جائز ہو تو مسلم الیہ کے ذمہ جو قرضہ ہے اس کی تقسیم اس پر قبضہ سے پہلے ہی ہونی چاہئے خواہ دونوں شرکاء نے اپنا مال ملا کر رکھا ہو یا علیحدہ کر کے رکھا ہو۔ مگر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے اور کفایہ میں مذکور ہے کہ اگر سلم کرتے وقت ایک ہی عقد میں شریک نے اپنا اپنا راس المال جمع کر کے دیا ہو یا علیحدہ علیحدہ دیا ہو ان دونوں ہی صورتوں کے درمیان ائمہ کا اختلاف ثابت ہے۔ لیکن ملا کر دینے کی صورت میں طرفین کے نزدیک اس صلح کے باطل ہونے کی دو وجہیں ہوتی ہیں۔ لیکن ملا کر نہ دینے کی صورت میں ایک ہی وجہ سے صلح باطل ہوگی۔ یعنی نہ ملانے کی صورت میں جو کچھ وصول کیا ہے اس میں اس کے دوسرے شریک کو وصول کرنے کا کوئی اختیار نہیں ہوتا ہے۔ لیکن قبضہ سے پہلے ہی اس کی تقسیم لازم آجاتی ہے حالانکہ ایسا کرنا باطل ہوتا ہے۔ اسی لئے صلح کا کام بھی باطل ہوتا ہے۔ فافہم۔ واللہ تعالے اعلم۔

توضیح:۔ اگر دو آدمیوں نے مل کر عقد سلم کر کے رقم ادا کر دی پھر ان میں سے ایک نے اپنا حصہ مال واپس لے کر اس سے صلح کر لی یعنی اس عقد کو ختم کر دیا۔ مال اور مال دین کے حکم کے درمیان فرق، مسائل کی تفصیل، حکم، ائمہ کرام کا اختلاف، دلائل

فصل في التخارج. قال واذا كانت التركة بين ورثة فاخرجوا احدهم منها بمال اعطوه اياه والتركة عقار او عروض جاز قليلا كان ما اعطوه اياه او كثيرا، لانه امكن تصحيحه بيعا، وفيه اثر عثمان فانه صالح تماضر

الاشجعية امرأة عبد الرحمن بن عوف عن ربع ثمنها على ثمانين الف دينار.

فصل۔ تخارج کا بیان

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ترکہ کے مال کے کئی وارث ہوں اور وہ تمام اپنی رضا و رغبت کے ساتھ ان میں سے کسی کو کچھ نقد مال دیکر خواہ ان کے اپنے ملنے والے حصہ سے وہ مال کم ہو یا زائد دے کر مطمئن کر دیں اور وہ مال غیر منقولہ جائیداد ہو یا اسباب میں سے ہو تو جائز ہوگا۔ اگرچہ وہ مال جو اسے دیا جا رہا ہو تھوڑا ہو یا زیادہ ہو۔ کیونکہ اس طرح کی صلح کو بیع کی صورت میں صحیح کر لینا ممکن ہے (یعنی یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس کے ملنے والے حصہ کو اس نقد مال کے عوض خرید لیا گیا ہے) اور اس کے اس طرح جائز کہنے میں حضرت عثمان غنیؓ خلیفہ وقت کا اثر ہے۔ کیونکہ آپ رضی اللہ عنہ نے حضرت عبدالرحمن ابن عوف رضی اللہ عنہ کی اہلیہ تماضر بنت اصبغ اشجعیہ کے ساتھ مصالحت کر کے ان کے شوہر کے ترکہ میں سے آٹھویں حصہ میں سے چوتھائی کے اسی ہزار دینار دے کر ان کو راضی کر دیا تھا۔ (ف۔ معلوم ہونا چاہئے کہ حضرت تماضر بنت اصبغ ایک شاعرہ تھیں اور وہ رسول اللہ ﷺ پر ایمان لے آئی تھیں۔ ان کے بارے میں یہ روایت ہے کہ یہ بادشاہ عرب اسرءالقیس کی نسل سے تھیں۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ کے ساتھ ان کے نکاح کی اجازت فرمائی تھی۔ لیکن یہ اپنی فطرت اور مزاج کے اعتبار سے نازک مزاج اور کچھ بد خلق تھیں اور وہ اس وقت اپنے شوہر سے دو طلاقیں پا کر رجعت کی حالت میں آگئی تھیں۔ پھر جب شوہر یعنی عبدالرحمن رضی اللہ عنہ بیمار پڑ گئے تو تیسری طلاق بھی ان کو دیدی۔ اور اس کی عدت ختم ہو جانے کے بعد شوہر نے انتقال کیا تھا۔

اور بظاہر عدت ختم ہو جانے کی وجہ سے یہ اجنبیہ ہو جانے کی بناء پر زوجیت کی میراث پانے کی حقدار باقی نہیں رہیں تھیں۔ مگر خلیفہ وقت حضرت عثمانؓ نے اس طلاق دینے کو میراث سے محروم کر دینے کے لئے راہ فرار بتا کر میراث دلائی تھی۔ جیسا کہ ابن سعدؒ نے اپنی کتاب طبقات میں ذکر فرمایا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ شاید ان کی عدت میں رہتے ہوئے انہوں نے انتقال کیا ہو۔ لیکن حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا فیصلہ عدت گزر جانے کے بعد صادر ہوا ہو۔ کیونکہ روایت کے الفاظ یہ ہیں کہ جب عبدالرحمن بیمار ہوئے تو (اپنی بیوی) تماضر کو تیسری طلاق بھی دیدی تب حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے عبدالرحمن ابن عوف سے عدت ختم ہو جانے کے بعد تماضر کو میراث دلائی۔ بس اس روایت کا مطلب ہمارے نزدیک یہی ہے کہ تماضر کی عدت طلاق ختم ہونے کے بعد ہی ان کے لئے میراث پانے کا حکم صادر فرمایا تھا اگرچہ حضرت عبدالرحمن بن عوف کا انتقال ان کی عدت ہی کے زمانہ میں ہوا ہو۔ پھر یہ سوال ہوتا ہے کہ حضرت عوف رضی اللہ عنہ کی کل اہلیہ کتنی تھیں یعنی تماضر کے علاوہ دو تھیں یا تین تھیں یعنی مجموعہ تین تھیں یا چار۔ چنانچہ مصنف ہدایہؒ کے کلام سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ کل چار ازواج تھیں۔ یوں عام مسئلہ کے لحاظ سے کہ صاحب اولاد شوہر کی اہلیہ کا کل مال میں آٹھواں حصہ ہوتا ہے اور وہ ایک ہو یا چار تک ہوں ان میں تقسیم کر دیا جاتا ہے۔

بس جبکہ روایت سے یہ معلوم ہوا کہ حضرت تماضر نے مجموعہ آٹھویں حصہ میں سے چوتھائی حصہ پایا تھا تو اس سے معلوم ہوا کہ اس وقت کل چار ازواج تھیں جس میں سے میراث کا حصہ ان کو اسی ہزار دینار ملا تھا۔ لیکن کسی روایت سے وضاحت کے ساتھ یہ بات ثابت نہیں ہوتی ہے کہ ازواج ان کے علاوہ دو تھیں یا تین تھیں۔ کیونکہ عبدالرزاقؒ نے عمرو بن دینار سے یہ روایت کی ہے کہ ایک بیوی کو آٹھویں کی تہائی میں سے اسی ہزار درہم ملے اور یہ روایت مرسل صحیح ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ وہ کل تین ازواج تھیں۔ اور اسی ہزار درہم ملے تھے۔ لیکن طبقات میں حضرت بن سعد کی روایت میں حضرت عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ کے صاحبزادہ محمد بن عبدالرحمن سے روایت ہے کہ جب حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ نے وفات پائی تو ترکہ کی دوسری بہت

ی چیزوں کے علاوہ اتنا سونا چھوڑا تھا کہ اسے کلہاڑیوں سے بھی کاٹنا پڑا تھا۔ جس سے لوگوں کے ہاتھ چھکنے لگے تھے۔ اور چار ازواج چھوڑی تھیں جن میں سے ایک کو اسی ہزار روپے کر اس کے حق وراثت سے علیحدہ کر دیا گیا تھا۔ اس کی اسناد بھی جید ہے۔ اور بظاہر اس اسی ہزار سے دینار ہی مراد ہیں۔ اس وجہ سے یہ روایت مصنفؒ کے قول کے موافق ہوگی۔ اور واقدی وابن سعدؒ کی روایت میں چوتھی عورت کا حصہ ایک لاکھ لکھا ہے۔ ان میں تطبیق و توفیق دینے کی بظاہر یک صورت ہوتی ہے کہ تماضر کو ان عورتوں میں شامل کر کے چار اور ان سے علیحدہ کر کے شمار کرنے سے بعد کے ترکہ میں جو شامل رہیں وہ تین ہی تھیں۔ فافہم، واللہ تعالیٰ اعلم۔ (م۔ت) پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ مذکورہ تفصیل اسی صورت میں ہے جبکہ ترکہ نقد سونا چاندی کے سوا زمین، مکان اور دوسرے اسباب ہوں تو اس وقت صلح کے عوض میں کم دیا جائے یا زیادہ دیا جائے سب جائز ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر ترکہ صرف سونا اور چاندی ہو یا اس کے ساتھ دوسری چیزیں بھی ہوں تو اس کا حکم مصنفؒ اس کے بعد ہی ذکر فرما رہے ہیں۔

توضیح:۔ فصل: تخارج کا بیان تخارج کی اصطلاحی تعریف، حکم، اس کی شرطیں، اگر آدمی کے مر جانے کے بعد یا اس کے قریب ہی اس کے ترکہ کے وارثوں میں سے کسی کو باضابطہ ترکہ نہ دے کر منجملہ مال کم ہو یا زیادہ دے کر اس کی رضامندی کے ساتھ صلح کر لی جائے، حکم، تفصیل، دلائل

التخارج۔ شریعت میں تخارج کی صورت یہ ہے کہ وارثوں کا جو حق شرعی مال ترکہ میں ہوتا ہے۔ ان وارثوں کے درمیان ان کی رضامندی اور خوشی کے ساتھ کسی وجہ سے کسی وارث کو کچھ مال دے کر ان لوگوں سے علیحدہ کر دینا۔ اگر واقعۃً سب کی رضامندی سے ہو تو جائز ہے۔ لیکن اس کے لئے پہلی شرط یہ ہے کہ کل یا کچھ ترکہ کا مال قرضہ میں پھنسا ہوا نہ ہو۔ اور دوسری شرط یہ ہے کہ جو کچھ اسے دیا جا رہا ہو وہ اس کے اس ترکہ کی جنس سے زائد ہو اور بعضوں کے نزدیک ایک شرط یہ ہے کہ صلح کے وقت یہ بات معلوم ہو کہ ترکہ میں جو عین مال ہیں وہ کس جنس کے ہیں۔ (ع)۔

قال وان كانت التركة فضة فاعطوه ذهبا او كان ذهبا فاعطوه فضة فكذلك لانه بيع الجنس بخلاف الجنس فلا يعتبر التساوى ويعتبر التقابض فى المجلس لانه صرف غير ان الذى فى يده بقية التركة ان كان جاحدا يكتفى بذلك القبض لانه قبض ضمان فينوب عن قبض الصلح وان كان مقرا لابد من تجديد القبض لانه قبض امانة فلا ينوب عن قبض الصلح، وان كانت التركة ذهبا وفضة وغير ذلك فصالحوه على فضة او ذهب فلابد ان يكون ما اعطوه اكثر من نصيبه من ذلك الجنس حتى يكون نصيبه بمثله والزيادة لحقه من بقية التركة، احترازا عن الربوا، ولابد من التقابض فيما يقابل نصيبه من الذهب والفضة لانه صرف فى هذا القدر ولو كان بدل الصلح عرضا جاز مطلقا لعدم الربوا، ولو كان فى التركة الدراهم والدنانير وبدل الصلح دراهم ودنانير ايضا جاز الصلح كيف ما كان صرفا للجنس الى خلاف الجنس، كما فى البيع لكن يشترط التقابض للصرف.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ترکہ چاندی ہو اور لوگوں نے اسے سونا دیا یا ترکہ سونا ہو اور لوگوں نے اس کے عوض چاندی دی تو بھی یہی حکم ہے۔ تھوڑے پر راضی کر لیا جائے یا زیادہ پر ہر طرح جائز ہے۔ کیونکہ اس طرح ایک جنس کو اس کے برخلاف جنس کے عوض بیچنا پایا جاتا ہے اس لئے ان میں برابری کا ہونا ضروری نہیں ہے۔ البتہ یہ شرط ضروری ہے کہ اسی ایک مجلس ہی میں دونوں پر قبضہ ہو جانا چاہئے۔ کیونکہ یہ اصطلاحاً بیع صرف کی صورت ہوتی ہے۔ پھر یہ بھی جاننا ضروری ہے کہ جس وارث کے قبضہ میں باقی ترکہ موجود ہو اگر وہ اپنے قبضہ میں اس ترکہ کے ہونے کا منکر ہو یعنی وہ یہ کہتا ہو کہ میرے قبضہ میں ترکہ کا کوئی مال موجود نہیں ہے تو اس کے لئے کسی نئے قبضہ کے ہونے کی ضرورت نہیں ہو بلکہ اسی قبضہ پر ہی اکتفاء کر لیا جائے گا۔

کیونکہ اس کے اپنے قبضہ میں ترکہ کے انکار کی وجہ سے اس کا قبضہ ضمانتی قبضہ ہو گا یعنی وہ اس انکار کی وجہ سے اس مال کا ضامن ہو گیا ہے۔ لہٰذا اس کا موجودہ قبضہ صلح کا نائب ہو گا۔ یعنی صلح کی وجہ سے جو قبضہ لازم آئے گا اس کے لئے اس کا موجودہ قبضہ ہی (اگرچہ وہ اس کا منکر بھی ہے پھر بھی) کافی ہو گا۔

اور اس کے برعکس وہ وارث جس کے قبضہ میں باقی ترکہ موجود ہو وہ اس کے رہنے کا اقرار بھی کرتا ہو یعنی وہ کہتا ہو کہ ہاں ترکہ کا باقی مال میرے پاس ہے تو صلح کا معاملہ ہو جانے کے بعد اس پر پھر سے بالکل نیا قبضہ پایا جانا ضروری ہے۔ کیونکہ فی الحال اس کے قبضہ میں جو مال ہے وہ بطور امانت ہے اسی لئے یہ قبضہ صلح کا نائب نہ ہو گا۔ (ف۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ جب کسی وارث کو اس کے نقد ترکہ کے عوض ترکہ کا مال دے کر اس کے پانے والے حصہ سے صلح کی گئی اور اس کو ترکہ میں شرکت سے علیحدہ کر دیا گیا اور اسے دیا جانے والا اس کے موجودہ ترکہ کے مال سے جنس میں مختلف ہو مثلاً: سونے کے بدلے چاندی یا چاندی کے بدلہ اسے سونا دیا گیا تو اس جنس کے مختلف ہو جانے کی وجہ سے یہاں بیاج یعنی سودی معاملہ ہونے کا احتمال نہیں رہے گا اور اگر یہ نقدی بیع صرف کی ہو تو یہ ضروری ہو گا کہ جس وارث کو آئندہ ترکہ کا مال پانے سے علیحدہ کر دیا گیا ہے وہ عوض صلح پر قبضہ کر لے اور ترکہ پر قابض شخص یعنی جس کے قبضہ میں ترکہ امانت کے طور پر ہے وہ بھی اسی مجلس میں مبادلہ کے ہونے کی وجہ سے جدید قبضہ کرے کیونکہ ایسا قبضہ ضمانتی ہوتا ہے یعنی اس کا ضمان دینا لازم ہوتا ہے۔ اس لئے اس کا پہلا امانتی قبضہ اس قبضہ کے قائم مقام نہ ہو گا۔ البتہ اگر ترکہ پر قبضہ رکھنے والا وارث اس امانت سے انکار کر دے تب وہ ضامن ہو جائے گا اور اس کا قبضہ ضمانتی قبضہ کہلائے گا۔ اسی لئے وہ اس ضمانتی قبضہ کا نائب ہو سکتا ہے۔

وان كانت التركة الخ اور اگر ترکہ میں سونا چاندی اور اس کے علاوہ دوسری چیزیں بھی ملی جلی ہوں اور وارثوں نے ان میں سے ایک کو صرف سونے چاندی دے کر صلح کر لی تو اس صورت میں یہ بات ضروری ہو گی کہ ان لوگوں نے اسے صلح کے عوض جو کچھ دیا ہے وہ اس وارث کے اس جنس کے حصہ سے زیادہ ہو۔ یہاں تک کہ اس کے حصہ کے مقابلہ میں برابر نقد واقع ہو اور زیادتی اس کے ترکہ کے باقی حصہ کے مقابلہ میں ہو تا کہ وہاں بیاج اور سودی معاملہ سے محفوظ رہ جائے۔ یعنی اس وارث کے حصہ ترکہ میں بھی سونا و چاندی دوسری چیزوں کے ساتھ موجود ہو۔ اور جب اس کے حصہ سے سونا یا چاندی پر صلح کی تو اس کی مقدار اس کے نقد حصہ سے زیادہ ہونا چاہئے تا کہ اس میں سے اس حصہ کے سونا چاندی کے برابر اپنی جنس میں برابر ہو اور باقی اس کے ترکہ کے باقی حصہ کے برابر ہو۔ اس طرح بیاج نہ ہو سکے گا۔ پھر اس کے حصہ میں جو کچھ سونا اور چاندی ہو اس کے مقابل جتنا عوض نقد ہو اس پر اسی مجلس میں قبضہ کر لینا ضروری ہے۔ کیونکہ سونے اور چاندی کی اس مقدار میں یہ صلح بیع صرف کرنے کے معنی میں ہے۔ اور اگر اس صلح میں اس کا عوض کچھ اسباب ہو تو پھر اس پر قبضہ ہو یا نہ ہو ہر صورت یہ جائز ہے۔ کیونکہ اس میں کسی طرح بھی بیاج کی صورت پیدا نہیں ہوتی ہے۔

ولو كان في التركة الخ: اور اگر ترکہ میں درہم و دینار دونوں چیزیں ہوں اور صلح کے عوض میں بھی دینار و درہم دونوں ہوں تو ہر طرح صلح جائز ہو گی یعنی مقدار میں کسی طرف سے کم ہو یا زیادہ۔ اس صورت سے کہ ایک جنس کو دوسری جنس کے مقابلہ میں فرض کیا جائے گا یعنی ایک کے دینار کو دوسرے کے درہم کے مقابلہ اور ایک کے درہم کو دوسرے کے دینار کے مقابلہ میں فرض کیا جائے گا۔ جیسے کہ بیع میں ہوتا ہے لیکن ایک ہی مجلس میں دونوں کا اپنے مال پر قبضہ کر لینا شرط ہے۔ کیونکہ یہ بیع صرف ہے۔

توضیح: تخارج کی صورت میں اگر باقی ترکہ سونا یا چاندی یا اسباب وغیرہ ہو پھر مال ترکہ جس کے قبضہ میں ہو وہ اس کا اقرار کر رہا ہو یا انکار کر رہا ہو، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

قال وان كان في التركة دين على الناس فادخلوه في الصلح على ان يخرجوا المصالح عنه ويكون الدين لهم فالصلح باطل، لان فيه تمليك الدين من غير من عليه وهو حصة المصالح، وان شرطوا ان يُبرىء الغرماء منه ولا يرجع عليهم بنصيب المصالح فالصلح جائز، لانه اسقاط او هو تمليك الدين ممن عليه الدين وهو جائز، وهذه حيلة الجواز واخرى ان يُعجّلوا قضاء نصيبه متبرعين وفي الوجهين ضرر لبقية الورثة، والاوجه ان يقرضوا المصالح مقدار نصيبه ويصالحوا عما وراء الدين ويحيلهم على استيفاء نصيبه من الغرماء.

ترجمہ۔قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ترکہ میں کچھ ایسا مال بھی ہو جو دوسرے پر قرض کے طور پر باقی ہو۔اور وارثوں نے اس قرضہ کو بھی صلح کے مال میں اس شرط پر داخل کیا ہو جس وارث سے صلح ہو اس کو وارثوں کی شرکت سے علیحدہ کر دیا جائے اور یہ سارا قرضہ انہیں وارثوں کے لئے رہ جائے تو یہ صلح باطل ہو جائے گی۔کیونکہ ایسا کرنے میں ایسے شخص کو اس قرضہ کا مالک بنانا لازم آتا ہے جس پر وہ قرضہ نہیں ہے اور وہ صلح کرنے والے کا حصہ ہے (ف۔حالانکہ اگر اسی شخص کو اس قرضہ کا مالک بنادیا جاتا جس کے قبضہ میں وہ ابھی ہے تو جائز ہو جاتا۔لیکن دوسرے کو مالک بنانا باطل ہے۔اور موجودہ مسئلہ میں جس شخص سے مصالحت کر کے وراثت کے حق سے خارج کر دیا ہے اس نے اپنے قرضہ کے حصہ کا قرض داروں کو مالک نہیں بنایا ہے۔بلکہ ان وارثوں کو بنادیا ہے۔حالانکہ یہ کام باطل ہے۔اسی لئے اس کی صلح بھی باطل ہو گی۔

وان شرطوا الخ: اور اگر وارثوں نے یہ شرط کی ہو کہ صلح کرنے والا قرض داروں کو اس سے بری کر دے اور صلح کرنے والے کے حصہ کے لئے کوئی بھی وارث ان قرض داروں سے مطالبہ نہیں کرے گا تو یہ صلح جائز ہو گی۔کیونکہ ایسی صلح کا مطلب ہوتا ہے قرض دار کے ذمہ سے قرضہ کو ختم کر دینا۔یا جس پر پہلے سے قرضہ ہے اسی کو اس قرضہ کا مالک بنانا۔اور یہ کام جائز ہے (۔ف۔اس کا خلاصہ یہ ہوا کہ ان لوگوں نے قرضہ کے اس جھگڑے کو اس طرح ختم کیا کہ صلح کرنے والے وارث سے اپنا حصہ قرضہ داروں کو معاف کرادیا۔وهذه حيلة الجواز الخ: یہ طریقہ دراصل صلح کے جائز ہونے کا ایک حیلہ ہے۔واخرى ان يعجلوا الخ۔اور صلح کو جائز کرنے کا دوسرے حیلہ یہ ہے کہ بقیہ ورثہ اس صلح کرنے والے وارث کے قرضہ کے حصہ کو بطور تبرع اور احسان اپنے پاس سے ادا کر دیں (۔ف تو بھی صلح جائز ہو جائے گی۔یہاں پر تبرع کے معنی یہ ہیں کہ اس کا بدلہ قرضداروں سے واپس نہیں لے سکتے ہیں کیونکہ ان کے حکم کے بغیر ادا کیا ہے۔)۔

وفي الوجهين الخ: لیکن ان دونوں صورتوں میں باقی وارثوں کا نقصان ہے (ف۔اس طرح سے کہ اگر صلح کرنے والے سے قرضہ معاف کرادیا تو باقی وارث ان قرض داروں سے کچھ وصول نہیں کر سکتے ہیں۔اور دوسری صورت میں جب باقی وارثوں نے اپنے پاس سے نقد دیدیا اور اس کے مقابلہ میں ادھار لیا تو اس کا نقصان ظاہر ہے۔) والاوجه ان يقرضوا الخ: پس بہترین حیلہ یہ ہو گا کہ صلح کرنے والے کو اس کے حصہ کے برابر قرض دیدیا جائے۔اور وہ شخص قرض کے حصہ کے سوائے ترکہ کے باقی حصہ پر ان کے ساتھ مصالحت کر لے۔پھر قرضہ کا اپنے حصہ وصول کرنے کے لئے باقی وارثوں کے قرضداروں کو ذمہ دار بنا دے۔

توضیح۔اگر ترکہ کے مال میں کچھ ایسا مال بھی ہو جو دوسرے پر قرض کے طور پر باقی ہو اور وارثوں نے اس قرضہ کو بھی صلح کے مال میں اس شرط پر داخل کیا ہو کہ جس وارث سے صلح ہو اس کو وارثوں کی شرکت سے علیحدہ کر دیا جائے اور سارا قرضہ انہیں وارثوں کے لئے رہ جائے، مسئلہ کی تفصیل، حکم، جائز ہونے کی صورت، ناجائز ہونے کی وجہ۔جواز کے لئے

حیلے، بہترین حیلہ

ولو لم يكن في التركة دين واعيانها غير معلومة والصلح على المكيل والموزون قيل لا يجوز لاحتمال الربوا، وقيل يجوز لانه شبهة الشبهة، ولو كانت التركة غير المكيل والموزون لكنها اعيان غير معلومة قيل لا يجوز لكونه بيعا اذ المصالح عنه عين والاصح انه يجوز لانها لا تفضي الى المنازعة لقيام المصالح عنه في يد البقية من الورثة، وان كان على الميت دين مستغرق لا يجوز الصلح ولا القسمة لان التركة لم يتملكها الوارث، وان لم يكن مستغرقا لا ينبغي ان يصالحوا ما لم يقضوا دينه لتقدم جهة الميت ولو فعلوا قالوا يجوز، وذكر الكرخي في القسمة انها لا تجوز استحسانا وتجوز قياسا.

ترجمہ: اور اگر ترکہ میں کسی پر کوئی باقی مال نہ ہو بلکہ سب کا سب عین ہو مگر ان کے اعیان یعنی وہ کیا کیا چیزیں ہیں معلوم نہ ہوں پھر کسی کو کوئی وزنی یا کیلی چیز دے کر صلح کی جا رہی ہو تو بعض فقہاء نے فرمایا ہے کہ ایسی صلح جائز نہ ہو گی کیونکہ اس صلح میں بیاج اور سود ہونے کا احتمال رہ جاتا ہے۔ اور کچھ فقہاء نے اسے بھی جائز فرمایا ہے۔ کیونکہ اس میں حقیقت میں احتمال نہیں بلکہ احتمال کا احتمال ہوتا ہے (ف۔ اور یہی قول صحیح ہے۔ (القاضی خان)۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ جب ترکہ کے عین مال کا صحیح حال معلوم نہیں ہے تو اس میں اس بات کا احتمال رہ جاتا ہے کہ ناپ کر دینے والی چیزیں (کیل) گیہوں یا جو وغیرہ یا وزن کر کے دینے والی چیزیں (وزنی) مثلاً: لوہے اور تانبے وغیرہ ہوں جن میں سے اس صلح کرنے والے کا بھی حصہ ہو پھر صلح کے عوض میں بھی کیلی یا وزنی ہو۔ اب اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ ترکہ میں بھی گیہوں ہو اور صلح کے عوض میں بھی گیہوں ہی دیئے جائیں تو یہ بات ضروری ہو گی کہ صلح میں دیا جانے والا گیہوں اس کے اپنے ترکہ کے حصہ سے زیادہ ہو۔ کیونکہ اس میں جانبین سے برابری کا ہونا شرط ہے۔ اور اس میں چونکہ یہ ایک احتمال رہ جاتا ہے کہ یہ ایک طرف کا گیہوں دوسرے حصہ کے گیہوں سے کم ہو جائے تو اس تبادلہ سے بیاج لازم آ جائے گا۔ اور اسی احتمال کی وجہ سے صلح جائز نہ ہو گی۔ مگر فقیہ ابو جعفرؒ نے اس قول کو رد کر دیا ہے اس طرح سے کہ اول تو یہ احتمال ہی ہے کہ عوض میں جو چیز دی جا رہی ہے اس جنس کی کیلی یا وزنی چیز ترکہ میں بھی ہو۔ پھر یہ بھی احتمال ہے کہ وہ چیز بدلہ میں دینے کی مقدار سے زیادہ یا اس کے برابر ہو پس ان دونوں احتمالوں کے پائے جانے کے بعد بیاج ہو گا۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ احتمال کے احتمال پر بھی بیاج لازم آ جائے حالانکہ ایسے احتمال کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ بیاج کا شبہ ہونے کا اعتبار ہوتا ہے۔ اور وہ بات یہاں لازم نہیں آ رہی ہے۔ لہٰذا اس سے صلح جائز ہو گی۔

ولو كانت التركة الخ:۔ اور اگر ترکہ کیلی یا وزنی کے سوا کوئی دوسرے چیز ہو یعنی اتنا معلوم ہو کہ ترکہ میں کوئی چیز کیلی بھی نہیں ہے اور وزنی بھی نہیں ہے۔ لیکن جو چیزیں موجود ہیں ان کی تفصیل معلوم نہ ہو تو بھی یہ کہا گیا ہے کہ صلح جائز نہ ہو گی۔ کیونکہ جس سے صلح کی جا رہی ہے وہ نا معلوم ہے۔ اور چونکہ یہ صلح بھی ایک قسم کی بیع ہے اور مجہول چیز کی بیع جائز نہیں ہوتی ہے لہٰذا یہاں صلح بھی جائز نہ ہو گی۔ لیکن اس صورت میں قول اصح یہ ہے کہ یہ صلح جائز ہے۔ کیونکہ کسی چیز کا اتنا مجہول ہونا نقصان دہ ہوتا ہے جس کی وجہ سے جھگڑا پیدا ہو جانے کی نوبت آ سکتی ہو۔ جب کہ یہاں ایسی بات نہیں ہے۔ کیونکہ جن چیزوں سے صلح واقع ہوئی ہے وہ باقی وارثوں کے قبضہ میں موجود ہیں۔

وان كان على الميت الخ اور اگر میت پر اتنا قرضہ ہو جو اس کے ترکہ کے برابر ہو تو اس کے کسی کے ساتھ بھی اس کے ملنے والے حصہ سے صلح جائز نہ ہو گی۔ اسی طرح اس کے وارثوں میں اس کا بٹوارہ بھی جائز نہ ہو گا۔ کیونکہ وہ ترکہ اس وقت تک وارث کی ملکیت میں نہیں آیا ہے۔ اور اگر قرضہ اتنا زیادہ نہ ہو جو اس کے پورے پورے ترکہ کے برابر ہو یعنی ترکہ سے کم ہو تو وارثوں کو کسی وارث کے ساتھ صلح نہیں کرنا چاہئے جب تک اس میت کا پورا قرضہ ادا نہ کر دیا جائے۔ کیونکہ میت کی اپنی حاجت

دوسروں کی حاجت پر مقدم ہوا کرتی ہے۔اس کے باوجود وہ ورثہ صلح کرلیں تو متاخرین مشائخ رحمہ نے فرمایا ہے کہ صلح جائز ہو جائے گی۔اور بٹوارہ کے بارے میں کرخیؒ نے ذکر کیا ہے کہ یہ قیاساً تو جائز ہے۔ مگر استحساناً جائز نہیں ہے۔

توضیح:۔اگر ترکہ میں کچھ بھی دین نہ ہو بلکہ سب کا سب مال عین ہو مگر یہ معلوم نہ ہو کہ یہ اعیان کیا چیزیں ہیں پھر عوض میں کوئی کیلی یا وزنی چیز دی جارہی ہو اور اگر ترکہ میں کیلی یا وزنی چیز کا نہ ہونا معلوم ہو لیکن جو چیزیں موجود ہیں ان کی تفصیل معلوم نہیں ہے اور اگر میت پر اتنا قرض باقی ہو جو اس کے پورے ترکہ کے برابر ہو۔یا ترکہ سے کم قرض ہو، مسائل کی تفصیل، حکم،اختلاف ائمہ، دلائل

☆☆☆

تشریحات، تسہیل اور اضافۂ عنوانات کے ساتھ ایک بے مثال تشریح

زبان وبیان کے نئے اسلوب میں

عین الہدایہ جدید

مقدمہ

استاذ الاساتذہ حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب

صدر وفاق المدارس العربیہ پاکستان

افادات : مولانا سید امیر علی رحمۃ اللہ علیہ

تشریحات، تسہیل وترتیب جدید

مولانا محمد انوار الحق قاسمی مدظلہم

استاذ ہدایہ مدرسہ عالیہ ڈھاکہ

پیش لفظ : مولانا مفتی نظام الدین شامزئی مدظلہم

تقریظات : مولانا احسان اللہ شائق (استاذ ہدایہ جامعہ حمادیہ کراچی) و مولانا عبداللہ شوکت صاحب (دار الافتاء جامعہ بنوریہ کراچی)

دار الاشاعت

اردو بازار ایم اے جناح روڈ کراچی پاکستان 2213768

تشریحات، تسہیل اور اضافۂ عنوانات کے ساتھ ایک بے مثال تشریح

عین الہدایہ جدید

زبان وبیان کے نئے اسلوب میں

جلد ہفتم

کتاب المضاربہ
تا
کتاب الکراہیت

مقدمہ
استاذ الاساتذہ حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب
صدر وفاق المدارس العربیہ پاکستان

پیش لفظ: مولانا مفتی نظام الدین شامزئی مدظلہم

افادات: مولانا سید امیر علی رحمۃ اللہ علیہ

تشریحات، تسہیل وترتیب جدید
مولانا محمد انوار الحق قاسمی مدظلہم
استاذ ہدایہ مدرسہ عالیہ ڈھاکہ

تقریظات: مولانا احسان اللہ شائق استاذ ہدایہ جامعہ حمادیہ کراچی و مولانا عبداللہ شوکت صاحب دار الافتاء جامعہ بنوریہ کراچی

دار الاشاعت
اردو بازار ایم اے جناح روڈ
کراچی پاکستان 2213768

باہتمام : خلیل اشرف عثمانی دارالاشاعت کراچی
کمپوزنگ : مولانا طاہر صدیق صاحب
طباعت : ۲۰۰۳ء احمد پرنٹنگ پریس، کراچی۔
ضخامت : ۹۰۲ صفحات

﴿.........ملنے کے پتے.........﴾

بیت القرآن اردو بازار کراچی
بیت العلوم 20 نابھہ روڈ لاہور
کشمیر بکڈپو۔ چنیوٹ بازار فیصل آباد
کتب خانہ رشیدیہ۔ مدینہ مارکیٹ راجہ بازار راولپنڈی
یونیورسٹی بک ایجنسی خیبر بازار پشاور
بیت الکتب بالمقابل اشرف المدارس گلشن اقبال کراچی

ادارۃ المعارف جامعہ دارالعلوم کراچی
ادارہ اسلامیات ۱۹۰۔ انارکلی لاہور
مکتبہ سید احمد شہیدؒ اردو بازار لاہور
مکتبہ امدادیہ ٹی بی ہسپتال روڈ ملتان
ادارۃ اسلامیات موہن چوک اردو بازار کراچی
ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ B-437 دیب روڈ لسبیلہ کراچی

فہرست مضامین

عین الہدایہ جدید، جلد ہفتم

از کتاب المضاربہ تا کتاب احیاء الموات

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر
	۸۹

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر

نمبر شمار	فہرست مضامین	صفحہ نمبر

﴿کتاب المضاربة﴾

المضاربة مشتقة من الضرب في الارض، سمي به لان المضارب يستحق الربح بسعيه وعمله وهي مشروعة للحاجة اليها، فان الناس بين غني بالمال غبي عن التصرف فيه، وبين مهتد في التصرف صفر اليد عنه، فسمت الحاجة الى شرع هذا النوع من التصرف لينتظم مصلحة الغبي والذكي والفقير والغني، وبعث النبي صلى الله عليه وسلم والناس يباشرونه فقررهم عليه، وتعاملت به الصحابة، ثم المدفوع الى المضارب امانة في يده لانه قبضه بامر مالكه لا على وجه البدل والوثيقة، وهو وكيل فيه لانه يتصرف فيه بامر مالكه، واذا ربح فهو شريك فيه لتملكه جزءً من المال بعمله، فاذا فسدت ظهرت الاجارة حتى استوجب العامل اجر مثله، واذا خالف كان غاصبا لوجود التعدي منه على مال غيره.

مضاربہ کا بیان

ترجمہ :۔ لفظ مضاربت، ضرب سے مشتق ہے جس کے معنی زمین پر چلنے اور سفر کرنے کے ہیں اسی بناء پر اس کے معاملہ کرنے والے کو مضارب کہا جاتا ہے کیونکہ وہ اپنے کاروباری مقصد سے شہروں اور ملکوں میں سفر کرتا ہے اور اسی سے اس عمل کا نام مضاربت رکھا گیا ہے کیونکہ وہ مضارب اپنی محنت اور کوشش سے ہی نفع حاصل کرنے کا مستحق ہوتا ہے اور یہ عمل ایک جائز اور مشروع عقد ہے کیونکہ لوگوں کو اپنا روزگار حاصل کرنے کے لئے سفر کرنا ہوتا ہے۔ اس بناء پر کہ انسانوں میں کچھ لوگ مال کے لحاظ سے غنی ہوتے ہیں بلکہ مال کو مناسب طریقہ سے استعمال کر کے کچھ کمانے کا ان میں ڈھنگ نہیں ہوتا ہے اور کچھ لوگ اچھی طرح مال کو ادھر ادھر کر کے اس سے نفع کما سکتے ہیں مگر ان کے پاس رقم نہیں ہوتی یا مالی صلاحیت نہیں ہوتی ہے اسی بناء پر ایسے عمل کی ضرورت ہوئی کہ ایک کے مال کو دوسرا شخص استعمال کر کے کچھ نفع حاصل کرے اور اس سے دونوں کو فائدہ حاصل ہو اس طرح عقلمند اور بے وقوف کی مصلحتیں اور دولتمند اور فقیر کی مصلحتیں انتظام کے ساتھ قائم ہوں۔

وبعث النبي صلى الله عليه و سلم الخ: اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جب رسالت سے نوازا گیا اس وقت بھی آپ مضاربت کا معاملہ کیا کرتے تھے۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس عمل کو جاری رکھا اور تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم بھی یہ کرتے رہے۔ (ف: یعنی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں یہ عمل مضاربت بغیر کسی انکار یا اختلاف کے جاری رہا اس طرح اس کے جائز ہونے پر سب کا اجماع اور اتفاق ثابت ہو گیا۔ اس مضاربت کی صورت یہ ہو گی کہ مثلاً: زید نے بکر کو ہزار روپے دیئے کہ تم اس سے تجارت کرو اس شرط پر کہ اس میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے جو کچھ بھی نفع حاصل ہو اس میں کوئی مقدار

مثلاً نصف یا ایک تہائی میرا دو تہارا یا اس کے برعکس دو تہائی میرا ایک تمہارا ہوگا۔ اس کے نفع میں دونوں کا شریک ہونا ضروری ہے۔

ثم المدفوع الخ: پھر اس مضارب کو کاروبار کے لئے جو کچھ مال دیا جائے گا وہ مال اس کے قبضہ میں بطور امانت ہوگا۔ کیونکہ وہ مضارب اس مال پر اس مال کے مالک کے حکم سے قبضہ کرے گا اور یہ قبضہ بھی کسی عوض یا رہن کے بغیر ہوگا۔ اس طرح وہ مضارب اس مال میں وکیل ہوگا کیونکہ وہ مضارب اس مال میں اس کے مالک کے حکم سے تصرف کرے گا اور جب مضارب کو اس کاروبار میں کچھ نفع ہوگا تب وہ مضارب اس مال میں شریک ہو جائے گا کیونکہ وہ اپنی محنت کی وجہ سے اس مال کے کسی حصہ کا مالک ہوگا۔ اور اگر کسی طرح یہ عمل مضاربت فاسد ہو جائے تب وہ اجارہ ہو جائے گا کیونکہ یہ کام کرنے والا شخص اس عمل میں اپنی محنت کا بدلہ پانے کا مستحق ہوگا اور اجر مثل پائے گا اور اگر وہ اس عمل میں مال کے مالک کی مرضی کے خلاف کام کرے گا تب اس وقت غاصب کہلائے گا کیونکہ وہ مخالفت کر کے غیر کے مال میں زیادتی کرنے والا ہو جائے گا۔

توضیح: کتاب: مضاربت کا بیان۔ لغوی اور اصطلاحی معنی، حکم، دلائل، عمل کرنے والے اور مال کے مالک کے درمیان تعلق کی تفصیل اور حکم

قال المضاربة عقد يقع على الشركة بمال من احد الجانبين ومراده الشركة في الربح وهو يُستحق بالمال من احد الجانبين والعمل من الجانب الآخر، ولا مضاربة بدونها الا ترى ان الربح لو شرط كله لرب المال كان بضاعة ولو شرط جميعه للمضارب كان قرضا. قال: ولا تصح الا بالمال الذى تصح به الشركة وقد تقدم بيانه من قبل ولو دفع اليه عرضا وقال بعه واعمل مضاربة فى ثمنه جاز، لانه يقبل الاضافة من حيث انه توكيل واجارة فلا مانع من الصحة، وكذا اذا قال له اقبض ما لى على فلان واعمل به مضاربة جاز، لما قلنا، بخلاف ما اذا قال: اعمل بالدين الذى فى ذمتك حيث لا يصح المضاربة لان عند ابى حنيفة لا يصح هذا التوكيل على مامر فى البيوع وعندهما يصح لكن يقع الملك فى المشترىٰ للآمر فتصير مضاربة بالعرض. قال: ومن شرطها ان يكون الربح بينهما مشاعا لا يستحق احدهما دراهم مسماة من الربح، لان شرط ذلك يقطع الشركة بينهما ولابد منها كما فى عقد الشركة.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مضاربت ایک ایسا عمل ہے جس میں ایک طرف سے مال دے کر اس عمل میں شرکت پائی جاتی ہو (یعنی اس مال سے معاملہ کر کے جو کچھ نفع حاصل ہو اس میں دونوں شریک ہو رہے ہوں) اس میں ایک جانب سے محنت اور تدبیر اور دوسرے کی طرف سے مال کی شرکت ہوتی ہے، اس شرکت کے بغیر یہ عمل مضاربت نہیں ہو سکتا ہے۔ الا ترى الخ: کیا تم اس عمل میں یہ بات نہیں پاتے ہو کہ اگر مال کے مالک نے مال دیتے وقت اس کے سارے نفع کو اپنے ہی لئے رکھنے کی شرط کر لی ہو تو اسے بجائے مضاربت کہنے کے عمل بضاعت کہا جاتا ہے اور اگر اس میں شرط کر لی گئی ہو کہ اس عمل سے حاصل ہونے والا سارا نفع اس محنت کرنے والے شخص کا ہی ہوگا تو پھر اس عمل کو قرض کا عمل کہا جائے گا۔ (یعنی ایک شخص نے دوسرے شخص سے مال قرض لے کر اس سے کاروبار کیا اور نفع حاصل کر لیا)۔

قال ولا تصح الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مضاربت کا عمل ایسے ہی مال سے صحیح ہوتا ہے۔ جس میں شرکت صحیح ہوتی ہے جس کا بیان باب الشرکۃ میں گزر چکا ہے۔ اسی بناء پر مثلاً اگر کسی نے ایک شخص کو ایک سامان دے کر کہا کہ تم اسے بیچ کر اس کی قیمت سے مضاربت کا کام کرو تو ایسا کرنا جائز ہوگا۔ کیونکہ اس میں آئندہ زمانہ کی طرف اضافت کو اس لئے قبول کرتا ہے کہ فی الحال یہ توکیل یعنی وکیل بنانا اور ساتھ ہی اجارہ پر دینا بھی ہے اس لئے اس کے ناجائز ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی ہے۔ لہٰذا یہ

عمل صحیح ہوگا۔ و کذا اذاقال الخ: اگر مال کے مالک نے دوسرے سے کہا کہ مال جو دوسرے شخص پر باقی تھا اسے وصول کر کے اس سے کاروبار کرو تو گزشتہ مسئلہ اور وکیل کی طرح یہ بھی جائز ہوگا۔ یعنی یہ کہ اس میں توکیل ہونے کے اعتبار سے یہ اس لائق ہے کہ دوسرے کی طرف اس کی اضافت کی جائے۔ اس کے برخلاف اگر ایک مقروض شخص سے مال کے مالک نے کہا کہ میرا جتنا مال تمہارے ذمہ باقی ہے تو اس سے کاروبار کرو تو یہ ایسی مضاربت صحیح نہ ہوگی۔ کیونکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس طرح وکیل بنانا صحیح نہیں ہوتا ہے۔ جیسا کہ اس سے پہلے کتاب البیوع میں بیان کیا جاچکا ہے۔ لیکن صاحبین رحمہم اللہ کے نزدیک یہ توکیل صحیح ہوتی ہے لیکن اس مال سے جو چیز خریدی جائے گی پہلا مالک ہی اس کا بھی مالک ہو جائے گا۔ اس طرح ان دونوں شخصوں کے درمیان مضاربت کا عمل تو ہوگا مگر عرض اور سامان کے ذریعہ ہوگا۔

قال و من شرطها الخ: قدوریؒ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ عقد مضاربت کی شرطوں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اس عمل سے جو نفع حاصل ہو وہ ان دونوں میں مشترک ہو۔ یعنی یہ بات نہ ہو کہ اس نفع سے کچھ مقدار مثلاً چالیس یا پچاس درہم متعین اور معلوم نہ کر دیئے گئے ہوں۔ کیونکہ شرکت میں ایسی شرط لگا دینے سے ان کے درمیان عقد شرکت ختم ہو جاتا ہے حالانکہ مضاربت کے لئے نفع میں شرکت ہونا ضروری ہوتا ہے جیسا کہ عقد شرکت میں ہوتا ہے۔

توضیح:۔ مضاربت کی تعریف اور عمل مضاربت، عمل بضاعت اور قرض کے درمیان حکم کا فرق، کیسے مال سے عمل مضاربت صحیح ہوتا ہے؟ مضاربت کی مزید شرطیں۔

قال. فان شرط زيادة عشرة فله اجر مثله لفساده فلعله لا يربح الا هذا القدر فيقطع الشركة فى الربح وهذا لانه ابتغى عن منافعه عوضا ولم ينل لفساده والربح لرب المال لانه نماء ملكه، وهذا هو الحكم فى كل موضع لم يصح المضاربة ولا يجاوز بالاجر القدر المشروط عند ابى يوسف خلافا لمحمد كما بينا فى الشركة، ويجب الاجر وان لم يربح فى رواية الاصل لان اجر الاجير بتسليم المنافع او العمل، وقد وجد وعن ابى يوسف انه لا يجب اعتبارا بالمضاربة الصحيحة مع انها فوقها، والمال فى المضاربة الفاسدة غير مضمون بالهلاك اعتبارا بالصحيحة ولانه عين مستاجرة فى يده، وكل شرط يوجب جهالة فى الربح يفسده لاختلال مقصوده وغير ذلك من الشروط الفاسدة لا يفسدها ويبطل الشرط كاشتراط الوضيعة على المضارب.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر عقد مضاربت میں (فی صدی) حصہ سے کچھ مثلاً دس درہم زیادہ دینے کی شرط لگادی تو مضارب کو اس کا اجر مثل ملے گا۔ (یعنی اس کی اس محنت کی عوام میں جتنی مزدوری مل سکتی ہے وہ ملے گی) کیونکہ اس کا عقد مضاربت فاسد ہو گیا ہے۔ اس لئے کہ شاید اس عمل سے صرف اسی مقدار یعنی اس درہم ہی کا فائدہ ہوا ہو۔ اس طرح اس نفع میں دونوں فریق کی شرکت نہیں ہوسکے گی۔ پھر یہ اجر المثل واجب ہونے کا حکم اس وجہ سے ہے کہ اس مضارب نے اپنے نفع کا بدلہ چاہا ہے لیکن عقد کے فاسد ہو جانے کی وجہ سے اسے نہیں پاسکا ہے۔ اور اس کا پورا حاصل نفع مال کے مالک کا ہوگا۔ کیونکہ یہ نفع مالک کے ملکیت کا پھل ہے۔ اس طرح اجر المثل کے واجب ہونے کا حکم ہر ایسی جگہ پر نافذ ہوگا جہاں مضاربت کا عقد صحیح نہ ہوا ہو۔ ولایجاوزها الخ: اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک عقد مضاربت کرتے وقت جس مقدار کی شرط ان دونوں کے درمیان طے پائی تھی اس مقدار سے زیادہ اجر مثل نہیں ملے گا (مثلاً اجر المثل ہزار درہم ہیں مگر شرط مضاربت کے مطابق اس کو آٹھ سو ملنے چاہئے تو اسے فقط آٹھ سو ہی ملیں گے) لیکن امام محمدؒ کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے جیسا کہ ہم نے کتاب الشرکۃ میں پہلے ہی بیان کر دیا ہے۔

ویجب الاجر الخ: معلوم ہونا چاہئے کہ مبسوط کی روایت کے مطابق مضاربت فاسدہ کی صورت میں مضارب نے اگرچہ

نفع نہ کمایا ہو پھر بھی اس کی اجرت واجب ہو گی کیونکہ ایک مزدور یا اجیر جب اپنی محنت سے نفع حاصل کر لے یا کم از کم اپنے ذمہ کا کام کر دے تو اسکی اجرت واجب ہو جاتی ہے۔ چنانچہ اس جگہ بھی مضارب کی طرف سے جب کام پایا گیا تو اسکی اجرت واجب ہو گئی لیکن امام ابو یوسفؒ کی روایت کے مطابق مضاربت صحیحہ پر قیاس کرتے ہوئے یہاں بھی اجرت واجب نہ ہو گی۔ جبکہ مضاربت صحیحہ مضاربت فاسدہ کے مقابلے میں اہم ہوتی ہے۔ یعنی جیسے مضاربت صحیحہ میں کچھ نفع نہیں ملتا ہے ایسے ہی مضاربت فاسدہ میں بھی اجرت نہیں ملے گی۔ اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ مضاربت فاسدہ میں مضارب کے قبضے میں اگر کوئی مال ضائع ہو جاتا ہے تو وہ اس کا ضامن نہیں ہوتا ہے کیونکہ مضاربت صحیحہ کا یہی حکم ہے اور اس وجہ سے بھی کہ اجارہ میں لیا ہوا مال یعنی جو چیز اس شخص کے قبضے میں ہوتی ہے وہ بطور امانت ہوتی ہے اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ اس مضاربت میں اگر کوئی شرط ایسی لگائی گئی ہو جس سے اس کی مقدار نفع میں جہالت باقی رہ گئی ہو یعنی اس کے ملنے والے نفع کی وضاحت نہ ہو رہی ہو تو ایسی شرط اس عقد مضاربت کو فاسد کر دیگی کیونکہ ایسا ہونے سے مقصد مضاربت میں خلل پڑ جاتا ہے۔

اگر اس کے سوا کوئی دوسری شرط فاسد لگائی گئی ہو تو وہ عقد مضاربت کو فاسد نہیں کرتی ہے بلکہ وہ شرط خود ہی باطل ہو جاتی ہے۔ جیسے مضارب کے لئے نقصان برداشت کرنے کی شرط لگانا۔ (ف: مثلاً: مال والے نے مضارب کو دو ہزار روپے مضاربت کرنے کے لئے اس شرط پر کہ اگر اس کاروبار میں نفع ہو تو میرے تمہارے درمیان اس کا نفع نصف نصف ہو گا اور اگر کاروبار میں نقصان ہو جائے تو اس کا نصف نقصان بھی تم کو برداشت کرنا ہو گا تو ایسی شرط فاسد ہو جاتی ہے لیکن مضاربت صحیح ہوتی ہے۔

توضیح:۔ اگر عقد مضاربت میں حصہ سے کچھ درہم دینے کی شرط لگا دی، اگر مضاربت میں ایسی کوئی شرط لگائی گئی ہو جس سے اس کے نفع کی مقدار میں جہالت باقی رہ گئی ہو، اگر اس شرط کے علاوہ کوئی دوسری شرط فاسد لگائی گئی، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

ولابد ان يكون المال مسلّما الى المضارب ولايد لرب المال فيه، لان المال امانة في يده فلابد من التسليم اليه، وهذا بخلاف الشركة لان المال في المضاربة من احد الجانبين، والعمل من الجانب الآخر فلابد من ان يخلص المال للعامل ليتمكن من التصرف فيه، اما العمل في الشركة من الجانبين فلو شرط خلوص اليد لاحدهما لم ينعقد الشركة، وشرط العمل على رب المال مفسد للعقد لانه يمنع خلوص يد المضارب فلا يتمكن من التصرف فلا يتحقق المقصود سواء كان المالك عاقدا او غير عاقد كالصغير لان يد المالك ثابت له، وبقاء يده يمنع التسليم الى المضارب، وكذا احد المتفاوضين واحد شريكي العنان اذا دفع المال مضاربة وشرط عمل صاحبه لقيام الملك له وان لم يكن عاقدا، واشتراط العمل على العاقد مع المضارب وهو غير مالك يفسده ان لم يكن من اهل المضاربة فيه كالماذون بخلاف الاب والوصى لانهما من اهل ان ياخذا مال الصغير مضاربة بانفسهما فكذا اشتراطه عليهما بجزء من المال.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اور یہ بھی ضروری ہے کہ اس مضارب کو راس المال یعنی اصل پونجی پورے طور پر حوالے کر دی گئی ہو یعنی مال کے مالک کا اس میں کسی قسم کی تصرف کرنے یا رکاوٹ ڈالنے کا احتمال نہ ہو۔ لان المال امانة الخ کیونکہ وہ مال اس مضارب کے قبضے میں بطور امانت ہوتا ہے لہذا مکمل طریقہ سے اس کے حوالے کر دینا ضروری ہے اور یہ حکم عقد شرکت کے بر خلاف ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مضاربت میں مال کے مالک کی طرف سے شرکت کے لئے مال ہوتا ہے لیکن اس مضارب کی طرف سے اس کا اپنا کام ہوتا ہے اس لئے یہ بات ضروری ہوئی کہ مال اس کے قبضے میں اس طرح دے دیا جائے کہ کسی وقت

اپنے کاروبار کے لئے مال خرچ کرنے میں وہ دوسرے کا محتاج نہ رہ سکے اور حسب ضرورت خرچ کر سکے لیکن عقد شرکت میں دونوں فریق کو کام کرنے کا حق ہوتا ہے اس لئے اگر عقد شرکت کی صورت میں بھی نقد رقم پر ایک ہی شخص کا قبضہ ہو اور دوسرا شخص خرچ کے موقعہ پر اپنے شرکت کا محتاج ہو تو یہ شرکت نہ مکمل ہو گی اور نہ منعقد ہو گی یعنی جس کے قبضے میں مال نہیں ہو گا اس کے لئے شرکت کا کام کرنا ممکن ہی نہ ہو گا۔

اسی طرح اگر عقد مضاربت میں مال والے کے ذمہ میں بھی کام کرنے کی شرط لگائی گئی ہو تو وہ عقد فاسد ہو گا کیونکہ اس شرط کی وجہ سے اس مضارب کا اس مال پر مکمل قبضہ حاصل نہ ہو سکے گا اور اس میں یہ بات عام ہے کہ مال کے مالک نے خود عقد مضاربت کیا ہو یا وہ خود عاقد نہ ہو جیسے کہ مال کسی ناسمجھ بچے کا ہو یعنی اگر کسی چھوٹے بچے کا مال کسی کو مضاربت کے لئے دیا گیا ہو تو اس مال پر بھی دینے والے کا قبضہ بالکل ختم کر دینا ضروری ہے ورنہ مقصود حاصل نہ ہو گا کیونکہ مال پر مالک کا قبضہ باقی رہ جائے گا حالانکہ اس کا قبضہ باقی رہنا مضارب کے قبضے میں ہونے کو روکتا ہے اس لئے مضاربت فاسد ہو گی۔ اسی طرح اگر عقد مفاوضہ یا عنان کے شرکاء میں سے ایک نے کسی شخص کو مضاربت کے لئے مال دیا اور اس مضارب کے ساتھ خود بھی کام کرنے کی شرط لگا دی یعنی یہ کہہ دیا کہ میں بھی تمہارے ساتھ کام کروں گا تو ایسی مضاربت فاسد ہو گی کیونکہ اس شریک کا قبضہ اس مال پر باقی رہ جاتا ہے اگرچہ اس نے عقد مضاربت نہ کیا ہو۔

واشتراط العمل الخ: اسی طرح اگر بجائے مالک کے کسی دوسرے شخص کے عمل کرنے کو مضارب کے ساتھ عمل کرنے کی شرط لگائی گئی ہو جبکہ وہ شخص عاقد ہو تو بھی یہ مضاربت فاسد ہو گئی۔ بشرطیکہ عقد کرنے والا اس مال میں مضارب کی طرح مضارب نہ ہو۔ جیسے وہ غلام جسے اس کے مولیٰ نے کاروبار کرنے کی اجازت دے دی یعنی غلام ماذون نے اگر اپنا مال دوسرے کو مضاربت پر دے کر خود بھی اس پر کام کرنے کی شرط لگائی ہو تو شرط فاسد ہو گی۔ اس کے برخلاف اگر چھوٹے بچے کا مال بچے کے باپ نے یا اس کے وصی نے دوسرے کو مضاربت کرنے کے لئے دیتے ہوئے خود اپنے کام کرنے کی بھی شرط رکھی ہو تو یہ شرط صحیح ہو گی تاکہ یہ بھی حاصل شدہ نفع میں حصہ دار بن جائے کیونکہ باپ یا اس کا وصی خود بھی چھوٹے بچے کے مال کو مضاربت کے لئے لے سکتا ہے تو اس کے تھوڑے نفع کو بھی عوض کے طور پر لینے کی شرط کرنا صحیح ہے۔

توضیح:۔ مضارب کو راس المال حوالہ کرنے کی شرط، مضاربت اور شرکت کی صورت میں، عقد مضاربت میں مال والے کے ذمہ میں بھی کرنے کی شرط کا ہونا، عقد مفاوضہ یا عنان کے شرکاء میں سے ایک نے کسی شخص کو مضاربت کے لئے مال دیا اور خود بھی اس میں شریک رہا، مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

قال واذا صحت المضاربة مطلقة جاز للمضارب ان يبيع ويشترى ويوكّل ويسافر ويبضع ويودع لاطلاق العقد والمقصود منه الاسترباح ولا يتحصل الا بالتجارة فينتظم العقد صنوف التجارة وما هو من صنيع التجار والتوكيل من صنيعهم كذا الايداع والابضاع والمسافرة الاترى ان للمودَع له ان يسافر فالمضارب اولى كيف وانّ اللفظ دليل عليه لانها مشتقة من الضرب فى الارض وهو السير، وعن ابى يوسف انه ليس له ان يسافر، وعنه عن ابى حنيفة انه ان دفع فى بلده ليس له ان يسافر به لانه تعريض على الهلاك من غير ضرورة وان دفع فى غير بلده له ان يسافر الى بلده لانه هو المراد فى الغالب، والظاهر ما ذكر فى الكتاب.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اور جب مضاربت مطلقہ صحیح ہو گئی یعنی اس مضاربت کے کام میں کسی جگہ، شہر یا بازار یا وقت یا اسباب وغیرہ کی خصوصیت نہ رکھی گئی ہو بلکہ ہر جگہ اور ہر وقت اور ہر قسم کے سامان میں مضاربت کرنے کی اجازت دی گئی

ہو تو مضارب کو اس بات کا پورا اختیار ہوتا ہے کہ وہ اپنا معاملہ نقد یا ادھار کے ساتھ لین دین کرے اور اس کام کے لئے دوسرے کو اپنا وکیل بنائے اور اپنا مال لے کر جہاں چاہے جائے۔ اسی طرح اپنے مال میں سے دوسرے کو کچھ دے کر نفع حاصل کرنے کے لئے کہے اور کسی کے پاس اپنا مال امانت کے طور پر رکھے کیونکہ مضاربت مطلق ہے اس میں پوری آزادی ہے جس کی غرض یہ ہے کہ جس طرح ہو اس سے نفع حاصل کیا جائے اور نفع تو اسی صورت میں ہوتا ہے جب کہ اس سے تجارت کی جا سکے۔ الحاصل مذکورہ سارے کام تجارت کی تمام قسم میں شامل ہوں گے۔ اسی طرح دوسرے تاجر جس طرح کا برتاؤ کیا کرتے ہیں اس سے بھی ان تمام کاموں کی اجازت ہوگی۔ اسی طرح خرید و فروخت کے لئے ایک کام تاجروں کا اپنی مدد کے لئے دوسروں کو وکیل بنانا بھی ہوتا ہے۔ اسی طرح اپنا مال دوسروں کے پاس امانت رکھنا بھی ہوتا ہے۔ کبھی دوسروں کو کارروائی کے لئے سامان مال بھی دینا ہوتا ہے نیز تجارت کی غرض سے مال کو سفر میں بھی لے جانا ہوتا ہے۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ جس کے پاس امانت کا مال رکھا ہوتا ہے اسے اس بات پر اختیار ہوتا ہے کہ وہ سفر پر جاتے وقت اس مال امانت کو بھی اپنے ساتھ لے جائے۔ اسی بناء پر مضارب کو تو بدرجہ اولیٰ اپنے ساتھ سفر میں لے جانے کا اختیار ہوگا۔ اور مضارب کو اپنا مال سفر میں لے جانے کا اختیار کیوں نہیں دیا جائے حالانکہ لفظ مضاربت میں ہی خود اس بات کی دلیل ہے کہ وہ سفر میں لے جائے کیونکہ یہ لفظ مضاربت ضرب فی الارض سے مشتق ہے جس کے معنی ہیں زمین میں سیر و سفر کرنا۔

وعن ابی یوسف الخ یعنی امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ مضارب کو اپنا مال لے کر سفر میں جانا جائز نہیں ہے۔ اس سے مراد وہ مال ہے جس کو سفر میں لے جانے سے سواری اختیار کرنے اور اس کے لئے مال خرچ کرنے کی ضرورت ہوتی ہو۔ (المبسوط)۔ اور امام ابو یوسفؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے ایک دوسری روایت نقل کی ہے کہ اگر مال کے مالک نے مضارب کو اس کے اپنے شہر میں مال دیا ہو تو اس مضارب کو مال لے کر سفر کرنے کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ ایسا کرنے سے بلا ضرورت اس مال کو خطرے میں ڈالنا ہوگا۔ اور اگر مالک نے دوسرے شہر میں مال دیا ہو تب مضارب کو مال لے کر اپنے شہر جانے کی اور سفر کرنے کی اجازت ہوگی کیونکہ عموماً یہی مقصود ہوتا ہے کہ مضارب اپنے ہی شہر میں مضاربت کرے اس کے خلاف نہ کرے۔ لیکن اس جگہ ظاہر حکم وہی ہے جو ابھی متن میں بیان کیا گیا ہے یعنی اسے سفر کرنے کی مکمل آزادی اور اجازت ہوگی۔

توضیح:۔ مضاربت مطلقہ مکمل طے ہو جانے کے بعد مضارب کو کیا کیا اختیارات حاصل ہو جاتے ہیں؟ کیا مضارب اپنا مال مضاربت لے کر سفر میں جا سکتا ہے؟ مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل

قال. ولا یضارب الا ان یأذن له رب المال او یقول له اعمل برأیك لان الشیء لا یتضمن مثله لتساویهما فی القوة فلابد من التنصیص علیه او التفویض المطلق الیه، وكان كالتوكیل فان الوكیل لا یملك ان یوكّل غیره فیما وكّله به الا اذا قیل له اعمل برأیك بخلاف الایداع والابضاع لانه دونه فیتضمنه، وبخلاف الاقراض حیث لا یملكه وان قیل له اعمل برأیك لان المراد منه التعمیم فیما هو من صنیع التجار، ولیس الاقراض منه، وهو تبرع كالهبة والصدقة فلا یحصل به الغرض وهو الربح، لانه لا یجوز الزیادة علیه اما الدفع مضاربة فمن صنیعهم وكذا الشركة والخلط بمال نفسه فیدخل تحت هذا القول.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مضارب کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ وہ خود بھی کسی دوسرے کو اپنا مال مضاربت پر دے البتہ اس صورت میں دینا جائز ہوگا جب کہ اس مال کے مالک نے صراحۃً اس بات کی اجازت دے دی ہو یا یہ کہہ دیا ہو کہ تم اس مال سے اپنی پسند اور مرضی کے مطابق کام کرو کیونکہ کسی چیز میں ایسی کوئی چیز شامل نہیں ہوئی یا لازم نہیں ہوتی جو خود اسی جیسی ہو۔ یعنی

مضاربت کے معاملے میں اس بات کی مضارب کو اجازت نہ ہوگی کہ کسی دوسرے کو وہ بھی اپنی طرح مضاربت کے لئے مال دے کیونکہ دونوں مضارب قوت میں برابر ہو جاتے ہیں۔ یعنی ایک مضارب کو اتنا اختیار نہ ہوگا دوسرے مضارب کو اپنے ماتحت رکھے۔ لہذا یہ بات ضروری ہوئی کہ مال کا مالک صراحۃً اس بات کی اجازت دے یا مطلقاً اس کو اپنی پسند کے مطابق کام کرنے کی اجازت دے۔ مضاربت کا یہ معاملہ کسی کو وکیل بنانے کے مثل ہو جائے گا کیونکہ ایک وکیل کو جس کام کے کرنے کے لئے وکیل بنایا جاتا ہے اس میں اسے اس بات کا اختیار نہیں ہوتا کہ وہ اپنی طرف سے کسی اور کو وکیل بنایا جاتا ہے اس میں اسے اس بات کا اختیار نہیں ہوتا کہ وہ اپنی طرف سے کسی اور کو وکیل بنادے مگر اسی صورت میں بنا سکتا ہے جب کہ اس کا مؤکل اس سے یہ کہہ دے کہ تم اپنی مرضی سے کام کرو تب وہ دوسرے کو وکیل بنا سکتا ہے اور یہی بات مضاربت میں بھی ہے اس کے بخلاف کوئی مال کسی کے پاس امانت رکھنے یا نفع کے طور پر کاروبار کرنے کے لئے دینا۔ کیونکہ ان کاموں میں اس بات کی اجازت ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ اس قسم کے کام حکم اور اہمیت میں مضاربت سے کم درجے کے ہیں اس لئے مضاربت میں سب داخل ہو جاتے ہیں۔ حاصل مسئلہ یہ ہوا جو کام مضاربت سے کم درجہ کا ہو وہ مضاربت کے ضمن میں آجاتا ہے۔ بخلاف قرض دینے کے یعنی اگر مضارب مال مضاربت سے کسی دوسرے کو قرض کے طور پر دینا چاہے تو اسے اس کا اختیار نہ ہوگا۔ اگرچہ مال کے مالک نے اس مضارب کو اپنی پسند اور رائے سے کام کرنے کا اختیار دے رکھا ہو۔ کیونکہ مضاربت میں عام اختیار دینے کا مطلب صرف وہی اختیار ہوتا ہے جو ایسے کاموں میں تاجروں کے کاموں میں سے ہو۔ جبکہ اپنا مال قرض دینا تاجر کے کام میں ضروری نہیں ہے بلکہ یہ قرض حکماً ایسا ہی ہوتا ہے جیسے کسی کو کچھ ھبہ کر دینا یا صدقہ کر دینا کہ ان کاموں سے احسان کر دینا واجب ہو جاتا ہے تو قرض دینے سے بھی اس مضارب کا مقصد اس مال سے نفع حاصل کرنا نہ ہوگا بلکہ اس کے ساتھ احسان کرنا ہوگا کیونکہ قرض دے کر کچھ نفع حاصل کرنا یا بڑھانا جائز نہیں ہے البتہ اسے اتنا اختیار ہوگا کہ اگر اسے مالک نے اس کی صواب دید یا پسند کے مطابق رعایت دینے کی اجازت دے رکھی ہو تب وہ دوسرے کو بھی اپنا مال مضاربت پر دے سکے گا۔ کیونکہ عام تاجروں کے کاموں میں سے دوسرے کو مضارب پر دینا بھی ایک کام ہے۔ اسی طرح دوسرے کو اپنے کام میں شریک کر لینے کا اختیار اور اس مال کو اپنے مال میں ملا لینے کا بھی اختیار ہوگا کیونکہ یہ کام عام اجازت کے حکم میں شامل ہوگا۔ (ف)۔ یہاں تک مطلق مضاربت کا بیان تھا اور اب مخصوص مضاربت کا بیان آرہا ہے۔

توضیح:۔ ایک مضاربت کا مال کن کن لوگوں کو استعمال کے لئے دے سکتا ہے؟ اس کے لئے قاعدہ مقررہ، مسائل کی تفصیل، دلائل

قال. وان خص له رب المال التصرف في بلد بعينه او في سلعة بعينها لم يجز له ان يتجاوزها لانه توكيل وفي التخصيص فائدة فيتخصص وكذا ليس له ان يدفعه بضاعة الى من يخرجها من تلك البلدة لا يملك الاخراج بنفسه فلا يملك تفويضه الى غيره. قال: فان خرج الى غير تلك البلدة فاشترى ضمن وكان ذلك له وله ربحه لانه تصرف بغير امره وان لم يشتر حتى رده الى الكوفة وهي التي عينها برئي من الضمان كالمودع اذا خالف في الوديعة ثم ترك ورجع المال مضاربة على حاله لبقائه في يده بالعقد السابق، وكذا اذا رد بعضه واشترى ببعضه في المصر كان المردود والمشترى في المصر على المضاربة لما قلنا، ثم شرط الشرى ههنا وهو رواية الجامع الصغير وفي كتاب المضاربة ضمنه بنفس الاخراج، والصحيح ان بالشراء يتقرر الضمان لزوال احتمال الرد الى المصر الذى عيّنه اما الضمان فوجوبه بنفس الاخراج وانما شرط الشراء للتقرر لا لاصل الوجوب، وهذا بخلاف ما اذا قال على ان تشترى في سوق الكوفة حيث لا يصح التقييد، لان المصر مع

تباين اطرافه كبقعة واحدة فلا يفيد التقييد الا اذا صرح بالنهي بان قال اعمل في السوق ولا تعمل في غير السوق، لانه صرح بالحجر والولاية اليه، ومعنى التخصيص ان يقول على ان تعمل كذا، او في مكان كذا وكذا، اذا قال خذ هذا المال تعمل به في الكوفة لانه تفسير له او قال فاعمل به في الكوفة، لان الفاء للوصل او قال خذه بالنصف بالكوفة لان الباء للالصاق، اما اذا قال خذ هذا المال واعمل به بالكوفة فله ان يعمل فيها وفي غيرها، لان الواو للعطف فيصير بمنزلة المشورة، ولو قال على ان تشترى من فلان وتبيع منه صح التقييد لانه مفيد لزيادة الثقة به في المعاملة بخلاف ما اذا قال على ان تشترى بها من اهل الكوفة او دفع مالا في الصرف على ان تشترى به من الصيارفة وتبيع منهم فباع بالكوفة من غير اهلها او من غير الصيارفة جاز، لان فائدة الاول التقييد بالمكان وفائدة الثاني التقييد بالنوع هذا هو المراد عرفا لا فيما وراء ذلك.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مال کے مالک نے اپنے مضارب کو کام کرنے کے لئے کسی مخصوص شہر یا مخصوص قسم کی تجارت کے لئے کہا ہو تو اس مضارب کو اس کے خلاف کرنے کی اجازت نہ ہوگی۔ (ف۔ اس لئے اگر اس کے خلاف کرے گا تو وہ خود اس کا ذمہ دار ہوگا)۔ کیونکہ مضارب کا عمل دوسرے کو وکیل بنانا ہوتا ہے اور جب مضاربت کو مخصوص کرنے میں فائدہ ہے تو اسے مخصوص ہی رکھا جائے گا۔ (ف۔ اس کے فائدوں میں سے ایک یہ بھی ہے۔ مضارب جب تک اپنے شہر میں رہتا ہے تب تک اس کو اپنے کھانے پینے کے لئے خرچ کے مطالبہ کا حق نہیں ہوتا جس سے مال کے مالک کا خرچ بچ جاتا ہے۔ اسی طرح اس کے مالک کو مال کے ڈوبنے اور خطرہ سے بھی اطمینان ہوتا ہے۔ اسی طرح اپنے شہر میں چیزوں کا بھاؤ معلوم ہوتا ہے جس سے مضارب کو اس میں خیانت کرنے کا بھی موقع نہیں ملتا ہے لیکن دوسرے شہروں میں چیزوں کے بھاؤ مختلف ہونے کی وجہ سے خیانت کا احتمال رہتا ہے۔

پس جب مضاربت کو مخصوص کردینے میں مال کے مالک کا فائدہ ہے تو اس کو خاص کرنا بھی جائز ہوگا۔ اس جگہ شہر متعین کرنے کے لئے اس لئے کہا ہے کہ اگر شہر کے اندر کسی بازار کو وہ معین کرے تو اگر یہ معین کرنا اس کے کلام سے دلالۃً سمجھا جاتا ہو یعنی:۔ اس نے کھل کر متعین نہ کیا ہو اسے مخصوص کرنا نہیں کہا جائے گا، کیونکہ ایسا کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اسی لئے وہ اس شہر کے جس کسی بازار میں تجارت کرنا چاہے کر سکے گا۔ لیکن اگر وہ شہر کے ساتھ کسی بازار کو بھی مخصوص کردے یعنی اس طرح کہے کہ تم اسی بازار میں رہ کر کاروبار کرو اور دوسرے بازار میں کاروبار نہ کرو تو اس کے کہنے کے مطابق اس کے کاروبار کے لئے وہ بازار بھی مخصوص ہو جائے گا۔ یعنی:۔ اس بازار کے علاوہ کسی دوسرے بازار میں اسے کاروبار کرنے کی اجازت نہ ہوگی۔ جیسا کہ (النہایہ) میں ہے۔ اس کے علاوہ اور بھی بہت سی ایسی مصلحتیں چھپی ہوتی ہیں جو مخصوص کرنے سے ہی حاصل ہوتی ہیں۔

وكذاليس له الخ: اسی طرح شہر کو مخصوص کردینے کی صورت میں اس مضارب کو یہ بھی اختیار نہ ہوگا کہ اس مال میں سے کچھ مال دوسرے شخص کو دے تاکہ وہ دوسرے شہر جا کر کاروبار کر کے نفع حاصل کرے۔ کیونکہ جب وہ مضارب خود ہی اس مال کو باہر لے جانے کا مالک نہیں ہے تو وہ دوسرے کو بھی اس کا مالک نہیں بنا سکتا ہے۔ (ف۔ کیونکہ یہ محال ہے کہ کسی آدمی کو اگر کسی چیز کی ملکیت حاصل نہ ہو پھر بھی کسی دوسرے کو اس کا مالک بنا دے) اس کے باوجود اگر مضارب اس مال کو لے کر اس متعین شہر کے سوا دوسرے شہر میں چلا جائے۔ (ف۔ یعنی وہ شہر جس میں تجارت کرنے کے لئے مالک نے شرط لگا دی ہو مثلاً: مالک نے یہ کہہ دیا ہو کہ تم اس مال سے کوفہ شہر میں تجارت کرو لیکن وہ اس شہر سے نکل کر دوسرے شہر حیرہ چلا جائے تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ وہ حیرہ چلا جائے) اور وہاں کچھ خرید و فروخت کرلے تو وہ مضارب اس اصل پونجی کا ضامن ہوگا اور وہاں رہ کر وہ جو کچھ بھی خرید و فروخت کرے گا سب اس کا ذاتی ہوگا اور اس کا ذمہ دار ہوگا اور اگر اس سے کچھ نفع ہو جائے تو اس نفع کا وہ

مالک بھی ہوگا۔ کیونکہ یہ سب کام مالک کے حکم کے بغیر ہوا ہے۔

(ف۔ بلکہ مالک کے حکم کے بالکل بر خلاف کیا ہے۔ اس لئے یہ وکیل کے مانند ضامن ہوگا) اور دوسری صورت یہ ہے کہ مضارب مال لے کر دوسرے شہر میں چلا جائے اور کچھ خرید و فروخت کئے بغیر اپنا مال اپنے شہر کوفہ میں واپس لے آئے۔ اور یہ کوفہ ہی وہ شہر ہے جس میں مالک نے کاروبار کرنے کی شرط کی تھی اور اسے متعین کیا تھا تو مال واپس لے آنے کی وجہ سے وہ تاوان دینے سے بری ہو جائے گا۔ **کالمودع الخ**: تو وہ مضارب تاوان سے ایسے ہی بری ہوگا جیسے وہ امین جس کے پاس کچھ امانت رکھی گئی لیکن شرط امانت میں کچھ خیانت کی پھر اس نے خیانت ختم کر دی۔ (ف۔ تو اس کی خیانت کرنے کی وجہ سے اس پر جو ضمان لازم آیا تھا اس مخالفت کے چھوڑ دینے سے وہ ختم ہو گیا۔) اسی طرح یہ مضارب بھی اس کی شرط کی مخالفت کر کے جس تاوان کا ذمہ دار ہوا تھا، اب اس کی مدافعت کرنے سے تاوان سے بری ہو گیا اور وہ مال بدستور سابق اپنی جگہ مضاربت پر آجائے گا، کیونکہ پہلے کی مضاربت کی وجہ سے اب تک مال اس مضارب کے قبضہ میں موجود ہے۔

وکذاذارد الخ: اسی طرح اگر وہ مضارب دوسرے شہر سے اپنا تھوڑا مال واپس لے کر آیا حالانکہ باقی مال سے اس معین شہر سے خریداری کر لی تھی تو مال وہ واپس لایا اور جتنے مال سے اس نے اپنے معین شہر سے خریداری کی سب مضاربت کا مال ہوگا اسی دلیل سے جو ابھی بیان کی گئی ہے۔ (ف یعنی یہ مضارب مال کے مالک کی مخالفت کر کے اب اس کا موافق ہو گیا تو یہ سب مال پہلے مضاربت کی وجہ سے اس کے پہلے کی طرح قبضہ میں باقی رہ گیا اور جس باقی مال سے اس نے اپنے مال کے مالک کے بتائے ہوئے شہر سے خریداری کی تھی اب وہ سب کے سب اس کی موافقت کی وجہ سے مضارب ہی کا مال ہوگا۔) پھر معلوم ہونا چاہئے کہ مضارب مال کے مالک کے مقرر کئے ہوئے شہر سے مال کو باہر لے گیا اگر اس مال سے اس دوسرے شہر میں خریداری کرے گا تو وہ مضاربت سے نکل جائے گا اور اس مال کا ضامن ہوگا۔ اس کے بغیر یعنی بغیر خریداری کے وہ ضامن نہیں ہوگا۔

ثم شرط الشری الخ: یعنی مصنفؒ نے اس جگہ جو شرط لگائی ہے کہ اگر اس نے دوسرے شہر میں لے جانے کے بعد خریداری کی ہو تب وہ ضامن ہوگا۔ یہ عبارت جامع صغیر کی ہے لیکن کتاب المضاربت میں لکھا ہے کہ مال شہر سے باہر لے جانے سے ہی ضامن ہو جائے گا۔ (ف یعنی مبسوط کی کتاب المضاربت میں ہے کہ مال باہر لے جا کر خریدنا شرط نہیں ہے بلکہ دوسرے شہر میں لے جانے سے ہی ضامن ہو جائے گا۔ خواہ وہاں خریداری کی ہو یا نہ کی ہو۔ جس سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ دونوں روایتوں میں اختلاف ہے حالانکہ ایسی بات نہیں ہے۔) **والصحیح ان الخ**: صحیح اور تحقیقی بات یہ ہے کہ دوسرے شہر میں لے جا کر خریدنے سے اس پر ضمان کا ہونا پختہ ہو جاتا ہے کیونکہ مالک مال نے اس کے کاروبار کے لئے جس شہر کو متعین کیا تھا اب اس مال کو اسی شہر میں واپس لے آنے کا احتمال بھی ختم ہو گیا۔ (ف۔ کیونکہ خریداری کی وجہ سے پہلا مال باقی نہیں رہا۔) ویسے ضمان تو مال کو باہر لے جانے سے ہی لازم آجاتا ہے۔

وانماشرط الخ: خریداری کی شرط تو صرف ضمان کو پختہ کرنے کے لئے ہے کیونکہ اصل ضمان کے واجب ہونے کے لئے یہ شرط نہیں ہے۔ (ف۔ مسئلے کا خلاصہ یہ ہوا کہ مال کے مالک نے مضاربت کا معاملہ طے کرتے وقت کاروبار کے لئے جس شہر کو متعین کیا تھا جیسے ہی اس مال کو مضارب اس شہر سے باہر لے جائے گا وہ اس مال کا ضامن ہو جائے گا جیسا کہ مبسوط کی روایت جو مضاربت کی بحث میں ہے۔ لیکن اس وقت تک اس پر ضمان پختہ نہیں ہوگا جب تک کہ اس دوسرے شہر میں اس مال سے خریداری نہ کر لے۔ اسی بناء پر اگر وہ شخص کسی قسم کی خریداری کے بغیر اس مال کو واپس لے جائے گا تو وہ اس کے ضمان سے بری ہو جائے گا اور اگر خریداری کر لے گا تو اس پر ضمان کا لازم آنا پختہ ہو جائے گا۔ جیسے کہ عورت سے نکاح کرنے سے ہی مرد پر اس کا مہر واجب ہو جاتا ہے لیکن پختہ نہیں ہوتا ہے۔ اسی بناء پر اگر ہمبستری سے پہلے اسے طلاق دے دے تو اس پر صرف متعہ واجب آئے گا اور وہ مہر واجب نہیں ہوگا اور اگر ہمبستری بھی ہو جائے تو وہ مہر پختہ ہو جائے گا۔ اسی طرح اس جگہ خریداری سے ضمان پختہ ہو جاتا ہے

جیسا کہ جامع صغیر کی روایت میں ہے۔) پھر معلوم ہونا چاہئے کہ یہ تفصیل کسی شہر کو معین کرنے میں مفید ہے۔

وهذا بخلاف الخ: . یہ مسئلہ اس کے برخلاف ہے جب مال کے مالک نے یہ کہا ہو کہ میں نے تم کو مضاربت پر یہ مال اس شرط کے ساتھ دیا ہے کہ تم کوفہ کے بازار ہی میں خرید و کیونکہ یہ قید لگانا صحیح نہیں ہے۔(ف۔ یعنی خواہ کوفہ میں کسی ایک بازار یا کئی بازاروں میں سے کسی خاص بازار کی قید لگائی ہو۔ بہر صورت ایسی قید لگانے سے ہی نہ ہو گی۔) کیونکہ اگرچہ شہر میں مختلف بازار ہوتے ہیں لیکن وہ سب ایک ہی بازار کے حکم میں ہیں اس لئے ان میں سے کسی ایک کی قید لگانا مفید نہیں ہے۔(ف۔ لہذا یہ سمجھا جائے گا کہ مال کے مالک کا کسی خاص بازار کا نام لینا مشورہ کے طور پر ہے یا یوں ہی بول چال میں اتفاقی طور سے بازار کا لفظ کہہ دیا ہے اور اس کے علاوہ دوسرے بازاروں میں جانے سے منع نہیں کیا ہے۔) **الا اذا صرح الخ:** . مگر جب کہ صراحتاً ممانعت کر دی ہو۔ یہ کہہ کر تم بازار ہی میں کاروبار کرو بازار چھوڑ کر کہیں اور کاروبار نہ کرو۔(ف۔ چونکہ یہ صراحتاً ممانعت ہے اس لئے اس کا اعتبار ہوگا۔) کیونکہ اس نے قصداً اور اپنے اختیار سے ممانعت کی تصریح کی ہے۔(ف۔ یعنی بازار کے سواء تم کو کہیں اور کاروبار کرنے کا حق نہیں ہے۔) اور مضارب کو کاروبار کا جو کچھ حق ملا ہے اسی مال کے مالک سے ملا ہے۔(ف۔ لہذا جب اس نے بازار کے سوا کسی اور جگہ کاروبار کا حق نہیں دیا کیونکہ صراحتاً اس سے منع کر دیا ہے تو اب اس مضارب کو بازار کے سوا کہیں بھی اس کا اختیار نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر شہر کے مختلف بازاروں میں سے اس نے کسی ایک بازار کو متعین کر دیا ہو اور باقی بازاروں میں کاروبار سے منع کر دیا ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔)

ومعنى التخصيص الخ اس جگہ تخصیص کو خاص کرنے کے معنی یہ ہیں کہ مال کا مالک اس سے اس طرح کہے کہ میں تم کو اس شرط پر مال دے رہا ہوں کہ تم اس سے فلاں مال کا کاروبار کر دیا فلاں جگہ پر کاروبار کرو۔ اسی طرح اگر یوں کہا ہو کہ تم یہ مال لے لو اور اس سے کوفہ جا کر کاروبار کرو۔ کیونکہ اس مقولے میں دوسرا حصہ پہلے حصے کی تفسیر ہے۔(ف۔ لہذا کوفہ ہی میں مضاربت اور کاروبار کرنا متعین ہوگا)۔ **او قال فعمل الخ:** . یا عربی زبان میں اس طرح کہا کہ (**خذ هذا المال فاعمل به في الكوفه**) یعنی تم یہ مال لے کر اس سے کوفہ میں کاروبار کرو کیونکہ اس جملے میں حرف فا دوسرے جملے کو پہلے سے ملانے کے لئے لایا گیا ہے۔ گویا اس کی تفسیر یہ ہو گی یا یوں کہا کہ **خذه بالنصف بالكوفه** یعنی کوفہ میں جو کاروبار ہو اس کے نفع میں سے نصف تم لو۔ یعنی: ۔ ایسا کاروبار جس کا تعلق کوفہ سے ہو، کیونکہ اس میں جو حرف باء ہے وہ الصاق اور ملانے کے لئے ہے۔(ف۔ تو ان تمام صورتوں میں مضاربت کا کام کوفہ میں رہ کر کرنا ضروری ہو گیا اور کوفہ کی قید متعین ہو گئی۔

اما اذا قال الخ: . اگر مال کے مالک نے یوں کہا کہ تم یہ مال لو اور اس کے ذریعے سے کوفہ میں کاروبار کرو تو اس صورت میں اس مضارب کو اس بات کا اختیار ہو گا کہ وہ کوفہ ہی میں کاروبار کرے یا کسی بھی دوسرے شہر میں کاروبار کرے کیونکہ اس میں حرف واو عطف کے لئے ہے۔ جس کی وجہ سے یہ جملہ مشورہ دینے کے قائم مقام ہوگا۔(ف۔ گویا اس نے پہلے تو مضاربت کا معاملہ طے کیا اور مال دے دیا اور اس پر عطف کر کے یہ جملہ کہا کہ تم کوفہ میں کاروبار کرو تو اس کے معنی یہ ہوئے مضاربت طے کرنے کے بعد اس کو مشورہ دیا کہ تم کوفہ میں کاروبار کرو لیکن اصل معاملہ کرتے وقت کوفہ میں کاروبار کرنے کی قید نہیں لگائی۔)

ولو قال على ان يشترى الخ: . یعنی اگر مالک نے یوں کہا کہ تم مضاربت کا یہ مال اس شرط پر لو کہ تم اس سے فلاں شخص کے ساتھ خرید و فروخت کرو کہ اس میں ایسی قید لگانا صحیح ہے کیونکہ جملہ اس مفہوم کے لئے فائدہ مند ہے کیونکہ مالک نے اس فلاں شخص کے ساتھ معاملہ کرنے میں بھروسہ کیا ہے اور پھر یہ حکم اس وقت ہے جبکہ اس نے کسی معین شخص کا نام لیا ہو۔ اس کے برخلاف اگر یوں کہا کہ تم یہ مال اس شرط پر لو کہ تم اس مال کے ذریعہ کوفہ والوں کے ساتھ خرید و فروخت کرو یا اس نے ایسا مال دیا ہو جس سے صرف یعنی سونا اور چاندی کا کاروبار ہو اس شرط کیساتھ کہ تم اس مال سے صرافوں کے ساتھ ہی صرف کا کاروبار کرو مگر اس مضارب نے کوفہ ہی میں کسی دوسرے شہر کے صراف سے کاروبار کیا یا صرافوں کے علاوہ دوسرے لوگوں سے کاروبار کر لیا

تو جائز ہو گا۔ کیونکہ اس مسئلے میں اہل کوفہ کی قید لگانے میں فائدہ یہ تھا کہ کوفہ ہی میں خرید و فروخت ہو اور صرافوں کی قید لگانے میں فائدہ یہ تھا کہ کاروبار کی قسم یعنی:۔ صرف کا کاروبار ہونا معلوم ہو اور عرف میں یہی مفہوم مراد ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ کوئی دوسری چیز نہیں ہوتی ہے۔ (ف۔ یعنی جملہ میں ایک قید اہل کوفہ کا ہونا ہے یعنی کوفہ کے علاوہ کوئی دوسری جگہ اس کی مراد نہیں ہے اور دوسری قید صرافوں کے ساتھ معاملہ کرنا ہے اور اس سے صرف کاروبار کی قسم یعنی صرف کو متعین کرنا ہے اور کسی کو نہیں)۔

توضیح:۔ اگر رب المال نے اپنا مال مضارب کو کسی مخصوص شہر یا مخصوص قسم کی تجارت کے لئے دیا تو اس کی رعایت ضروری ہے یا نہیں، اور کس حد تک اور اگر بجائے خود کسی دوسرے کو دوسرے شہر میں کاروبار کے لئے دینا چاہئے۔ اگر مضارب مال مضاربت خلاف شرط دوسرے شہر لے جائے پھر وہاں سے کچھ خریدنے کے بعد اس کے بغیر ہی واپس آجائے۔ خلاف ورزی پر کن صورتوں میں مضارب پر ضمان لازم آتا ہے۔ جامع صغیر اور مبسوط کی روایتوں میں اختلاف اور اس کا حل۔ اگر ایک شہر کاروبار کے لئے متعین کیا تو اس کے تمام بازاروں میں کاروبار کا حق ہوتا ہے یا نہیں، مضاربت کے لئے مخصوص انسان یا مخصوص شہر کی شرط لگانا، تفصیل مسائل، اقوال ائمہ، دلائل۔

قال. وكذلك ان وقت للمضاربة وقتا بعينه يبطل العقد بمضيه، لانه توكيل فيتوقت بما وقته والتوقيت مفيد فانه تقييد بالزمان فصار كالتقييد بالنوع والمكان. قال. وليس للمضارب ان يشترى من يعتق على رب المال لقرابة او غيرها، لان العقد وضع لتحصيل الربح، وذلك بالتصرف مرة بعد اخرى ولا يتحقق فيه لعتقه وهذا لا يدخل في المضاربة شرى ما لا يملك بالقبض كشرى الخمر والشرى بالميتة بخلاف البيع الفاسد لانه يمكنه بيعه بعد قبضه فيتحقق المقصود. قال: ولو فعل صار مشتريا لنفسه دون المضاربة لان الشرى متى وجد نفاذا على المشترى نفذ عليه كالوكيل بالشرى اذا خالف.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مال کے مالک نے مضارب کے لئے کوئی وقت متعین کر دیا ہو تو اس وقت کے ختم ہونے کے بعد ہی یہ معاہدہ خود ہی ختم ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ مضاربت نام ہے کسی دوسرے کو وکیل بنانے کا۔ لہٰذا جس وقت تک کی قید لگائی گئی ہو اسی وقت تک اس پر عمل ہو گا۔ اسی لئے ایسے معاہدہ میں وقت کو مقرر کرنا بھی مفید ہوتا ہے اور مفید بات کی قید لگانا ہی صحیح ہے۔ کیونکہ وقت کی قید کا مطلب کسی وقت کو محدود اور متعین کرنا ہے یہ قید وقت اسی طرح صحیح ہو گا جیسے کاروبار کو قسم اور جگہ کی قید سے متعین کرنا صحیح ہے۔ قال ولیس للمضارب الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مضارب کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ کسی ایسے غلام کو خریدے جو مالک مال کے حق میں اس کے قریبی رشتہ داری یا کسی دوسری وجہ سے بعد میں آزاد ہو جائے۔ (ف مثلاً اس مال کے مالک کا باپ کسی دوسرے شخص کا غلام ہو اور اس کو یہ مضارب اس کے آقا سے خرید لے تو یہ غلام باپ مال کے مالک مضارب اس کے آقا سے خرید لے تو یہ غلام باپ مال کے مالک کے حق میں آزاد ہو جائے گا۔ مضارب ایسا کوئی غلام خرید لے جس کے متعلق مال کے مالک نے کبھی یہ قسم کھائی تھی کہ اگر میں کبھی تمہارا مالک بن جاؤں تو تم آزاد ہو اس بناء پر اگر یہ مضارب اب اسے خرید لے گا تو مال کے مالک کے حق میں آزاد ہو جائے گا۔ اسی لئے اس مضارب کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ ایسے لوگوں کو خریدے جو مال کے مالک کے حق میں آزاد ہو جائیں خواہ وہ مالک خود اسے آزاد کرے یا نہ کرے)۔

لان العقد الخ: کیونکہ مضاربت کا معاملہ اسی لئے وضع کیا گیا ہے کہ مالک مال اس سے نفع حاصل کرے اور یہ نفع اسی صورت میں حاصل ہو سکتا ہے جب اس میں پے درپے تصرف ہو یا اس میں متواتر لین دین ہوتا رہے۔ جب کہ ایسے غلام کے آزاد ہو جانے کی صورت میں یہ بات ممکن نہیں ہوتی۔ (ف اسی لئے ایسا غلام مضاربت میں داخل ہی نہ ہوگا۔) ولهذا لايدخل: اور اسی وجہ سے کہ تصرف ناممکن ہے مضاربت میں ایسی چیز داخل نہیں ہوتی جو قبضہ کر لینے کے بعد بھی اس کی ملکیت میں نہ آئے۔ جیسے شراب کو خریدنا۔ (ف۔ کیونکہ شراب کو خرید لینے کے بعد بھی وہ کسی مسلمان کی ملکیت میں داخل نہیں ہو سکتی ہے۔) اور مردے کے عوض کسی چیز کو خریدنا۔ (ف۔ کیونکہ ایسی بیع باطل ہوتی ہے۔ لہٰذا کسی مرے ہوئے جانور کے عوض خرید لینے کے بعد اس پر قبضہ کر لینے کے باوجود وہ ملکیت میں داخل نہ ہوگی۔)۔

بخلاف البيع الفاسد الخ یعنی یہ مسئلہ بیع فاسد کے خلاف ہے۔ کیونکہ بیع فاسد مضاربت کے حکم میں داخل ہو جاتی ہے اس لئے کہ جو چیز بیع فاسد کے ذریعے خریدی جائے اس پر قبضہ کر لینے کے بعد وہ بیچی بھی جا سکتی ہے۔ لہٰذا مضاربت کا جو مقصد اصلی ہے یعنی نفع حاصل کرنا وہ حاصل ہو جائے گا۔ قال ولو فعل الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگرچہ غلام مذکور کو مضارب کے لئے خریدنا جائز نہیں ہے پھر بھی اگر کوئی مضارب ایسے غلام کو خرید لے جو مال کے مالک کے حق میں بعد میں آزاد ہو جائے گا تو اس وقت یہ حکم دیا جائے گا کہ اس غلام کی خریداری مضاربت کی بناء پر نہیں ہوئی ہے بلکہ اس مضارب نے فقط اپنی ذات کے لئے اسے خریدا ہے۔ کیونکہ ایسی جو چیز جس کو مشتری کے حق میں خریداری کے بعد نافذ ہونا ممکن ہو تو اس مشتری کے حق میں نافذ ہو جاتی ہے جیسے اگر کسی وکیل نے اپنے موکل کے حکم کے خلاف کوئی چیز خریدی ہو تو اس کی خریداری خود اسی خریدار وکیل کے حق میں نافذ ہو جاتی ہے۔

توضیح:۔ اگر رب المال نے مضارب سے مضاربت کے لئے کوئی وقت معین کر دیا ہو، کیا کسی مضارب کو یہ حق ہوتا ہے کہ وہ مال مضاربت سے کسی ایسے شخص کو خریدے جس پر خریداری کے بعد بھی قبضہ نہ کیا جا سکتا ہو، اور اگر خرید لے، تفصیل مسائل، حکم، دلائل۔

قال فان كان في المال ربح لم يجز له ان يشترى من يعتق عليه، لانه يعتق عليه نصيبه ويفسد نصيب رب المال او يعتق على الاختلاف المعروف فيمتنع التصرف فلا يحصل المقصود، وان اشتراهم ضمن مال المضاربة لانه يصير مشتريا للعبد فيضمن بالنقد من مال المضاربة وان لم يكن في المال ربح جاز ان يشتريهم لانه لا مانع من التصرف اذ لا شركة له فيه ليعتق عليه، فان زادت قيمتهم بعد الشرى عتق نصيبه منهم لملكه بعض قريبه ولم يضمن لرب المال شيئا، لانه لا صنع من جهته في زيادة القيمة ولا في ملكه الزيادة لان هذا شيء يثبت من طريق الحكم، فصار كما اذا ورثه مع غيره ويسعى العبد في قيمة نصيبه منه، لانه احتبست ماليته عنده فيسعى فيه كما في الوراثة.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مال مذکور میں خرید و فروخت کے بعد نفع حاصل ہو جائے تو اس مضارب کے لئے یہ جائز نہ ہوگا کہ وہ کسی ایسے شخص کو خرید لے جو خود اس مضارب کے حق میں آزاد ہو جائے۔ کیونکہ اس مضارب کے حق میں اس شخص کو خریدتے ہی اس کا اپنا حصہ آزاد ہو جائے گا لیکن مال کے مالک کا حصہ یا تو وہ فاسد ہو جائے گا یا وہ بھی آزاد ہو جائے گا اس اختلاف کی بناء پر جو معروف و مشہور ہے اس بناء پر اس مال میں اس مضارب کا تصرف کرنا ممکن نہ ہوگا اور جو اصل مقصود ہے یعنی نفع حاصل کرنا وہ نہ ہو سکے گا۔ (ف۔ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جب مال مضاربت کے نفع میں بھی شرکت ہو تو مال کے نفع میں سے اس مضارب کا بھی حصہ ہوتا ہے۔ پس جب مضارب اپنے باپ یا بیٹے وغیرہ ذی رحم محرم کو خریدے گا تو وہ مضارب کی طرف سے آزاد ہو جائے گا لیکن اتنا ہی حصہ جس میں اس مضارب کا اپنا حصہ ہے اس بناء پر صاحبینؒ کے نزدیک اس غلام کا باقی حصہ بھی آزاد

ہو جائے گا۔ کیونکہ ان کے نزدیک آزادی کے حصے اور ٹکڑے نہیں ہوتے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چونکہ آزادی کے بھی حصے ہوتے ہیں اس لئے مال کے مالک کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ وہ اپنے حصے سے اس غلام کے باقی حصے کو یا تو آزاد کر دے یا غلام سے آمدنی حاصل کرائے یا مضارب سے تاوان وصول کرے بشرطیکہ وہ مال دار ہو۔ بہر حال وہ غلام اس لائق نہ رہا کہ اب اسے بیچا جا سکے اسی وجہ سے مال کے مالک کا حصہ برباد ہوگا اس کی وجہ بھی ہوگی کہ مضارب نے اسے خرید لیا ہے اسی لئے یہ کہا جائے گا کہ ایسے غلام کو خریدنا جائز نہیں ہے۔

وان اشتراهم الخ: اور اگر مضارب نے مضاربت کے مال سے ایسے لوگوں کو خرید لیا تو وہ خود اس مال کا ضامن ہوگا کیونکہ اب یوں کہا جائے گا کہ اس نے یہ غلام خود اپنے لئے خریدا ہے اور اگر اسی مضاربت کے مال سے اس غلام کی قیمت ادا کرے گا تو وہ اس قیمت کا ضامن ہوگا۔ (ف یہ تفصیل اس صورت میں ہے جب کہ مضاربت کے مال میں نفع کی شرکت ہو۔) **وان لم یکن الخ:** اور اگر مال میں نفع نہ ہو تو مضارب کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ کسی اپنے ذی رحم محرم کو خرید لے کیونکہ ان میں سے کسی میں تصرف کرنے سے اسے کوئی چیز روکنے والی نہیں ہے کیونکہ مال میں مضارب کی کسی قسم کی شرکت نہیں ہے۔ جس کی وجہ سے وہ لوگ اس مضارب کے حق میں آزاد ہو جائیں۔ (یہ حکم اس وقت ہے جب کہ زیادہ قیمت خریدنے کے وقت ہی ہو اور اگر خرید لینے کے بعد ان کی قیمت زیادہ ہو جائے تو یقینی طور سے یہ مضارب بھی ان میں شریک ہو جائے گا۔)

فان زادت الخ: یعنی اگر مضارب کے کسی اپنے ذو رحم محرم کو خرید لینے کے بعد اس غلام کی قیمت زیادہ ہو گئی تو اس غلام میں سے مضارب کے نفع کا جتنا حصہ اب ملے گا اتنا آزاد ہو جائے گا کیونکہ وہ اپنے ذو رحم محرم میں سے کچھ حصے کا مالک ہو گیا ہے۔ (ف اس لئے وہ جتنے حصے کا مالک ہوا اتنا ہی حصہ آزاد ہوگا اور ظاہر ہے کہ صاحبین کے قول کے مطابق اس غلام کا باقی حصہ جو رب المال یعنی مال کے مالک کا ہے آزاد ہو جائے گا۔ لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک وہ اب بیچنے کے لائق نہیں رہا اور اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا مضارب اس صورت میں بھی مال کا ضامن ہوگا یا نہیں؟ مصنفؒ نے اس کا جواب یہ دیا کہ) **ولم یضمن الخ:** اور وہ مضارب مال کے مالک کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ اس کی قیمت بڑھ جانے کی صورت میں اس مضارب کی طرف سے کوئی حرکت نہیں پائی گئی ہے، اور اس غلام کی قیمت زیادتی بھی اس کے کسی عمل سے نہیں ہوئی ہے۔ یعنی:۔ جو کچھ زیادتی ہوئی اس میں اس مضارب کا کوئی اختیار نہیں ہے کیونکہ جو کچھ زیادتی ہوئی مضاربت کا معاملہ طے کر لینے کے بعد شرعاً ایک حکم ثابت ہوا ہے اسی وجہ سے اس کی ملکیت ثابت ہو گئی ہے۔ لہٰذا اس معاملے کی مثال ایسی ہو گئی ہے جیسے وہ کسی غیر کے ساتھ اپنے کسی ذو رحم محرم کا وارث ہو گیا ہو۔

(ف اور وراثت چونکہ اختیاری چیز نہیں ہوتی بلکہ براہ راست اللہ تبارک تعالیٰ کے حکم سے ثابت ہوتی ہے مثلاً: کسی عورت (مریم) نے اپنے شوہر (بکر) کا بیٹا سلیم خرید لیا ہو جس کی صورت یہ ہو گی کہ اس کے شوہر (بکر) نے کسی زمانے میں ایک مرد (زید) کی باندی سے نکاح کیا تھا جس سے ایک لڑکا (سلیم) پیدا ہوا اور وہ لڑکا مثل اپنی ماں کے زید کا غلام ہوا پھر اس شوہر بکر نے اپنی بیوی کو اس کے مالک سے خرید لیا اور اس سے نکاح کیا۔ اب اس عورت مریم نے زید سے اپنے شوہر کے بیٹے سلیم کو خرید لیا تو وہ اس کی مالکہ ہو گئی پھر اس عورت کا انتقال ہو گیا اور مرتے وقت اس نے اپنے شوہر اور ایک بھائی کو چھوڑا اس صورت میں عورت کے ترکہ کے دونوں برابر برابر کے یعنی:۔ نصف نصف کے وارث ہوں گے اس طرح اس کے شوہر کا بیٹا آدھا اس کے بھائی کی ملکیت میں آیا اور آدھا اس کے شوہر کی ملکیت میں آیا۔ اور چونکہ یہ بیٹا اسی شوہر کا اپنا بیٹا ہے اس لئے اپنے باپ کی ملکیت میں آتے ہی از خود آزاد ہو گیا مگر باپ اس وقت اپنی بیوی کے اس بھائی کا ضامن نہ ہوگا۔ کیونکہ اس بیٹے کی آزادی میں اس کے اپنے کسی فعل کو دخل نہیں ہے۔ یعنی:۔ اس نے اپنے اختیار سے آزاد نہیں کیا ہے بلکہ اللہ تعالیٰ نے میراث کا جو حکم فرمایا ہے اسی حکم کی بناء پر شوہر اپنے بیٹے کا مالک ہو گیا ہے اور ملکیت ثابت ہوتے ہی وہ حکماً آزاد ہو گیا ہے اس طرح یہ شخص دونوں باتوں میں بے قصور

ہے اسی طرح مذکورہ مسئلہ مضاربت میں ہے کہ اس نے اگرچہ اپنے قریبی رشتہ داروں کو خریدا تاکہ اس کے مال کا مالک ان لوگوں کو فروخت کرے مگر اتفاقیہ ان غلاموں کی قیمت بہت بڑھ گئی جس سے مال کے مالک کا بھی فائدہ ہوا اور اس مضارب کو بھی نفع میں حصہ ملا۔

یہ معلوم ہوا کہ اس قیمت کے بڑھنے میں مضارب کا کوئی اختیار نہیں ہے اور اس کی جتنی شرکت اس غلام میں پائی گئی اتنا ہی حصہ ان غلاموں کا آزاد ہوا اور یہ بھی بغیر اختیار کے ہوا چونکہ اس نے ایسی کوئی حرکت نہیں کی جس سے مال کے مالک کا نقصان ہو اسی لئے وہ اس نقصان کا ضامن بھی نہ ہوگا جیسے وراثت کی صورت میں ضامن نہیں ہوتا ہے۔ اس بناء پر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مال کے مالک کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ اس مضارب سے اپنے حصے کے نقصان کا تاوان اب دو ہی صورتیں باقی رہ گئیں کہ چاہے تو وہ بھی اپنے حصے کو آزاد کردے تاکہ وہ مکمل آزاد ہو جائے یا ان غلاموں سے کہے کہ کسی طرح مال حاصل کر کے ہمارا حق ادا کر کے آزاد ہو جاؤ اسی بناء پر مصنفؒ نے فرمایا) ویسعیٰ العبد الخ: یعنی مضارب کے قریبی رشتہ دار غلام مال کے مالک کے حصے کی قیمت ادا کرنے کے واسطے محنت مزدوری کریں کیونکہ مال کے مالک کی مالیت اور قیمت اسی غلام کے پاس رہ گئی ہے۔ اس لئے اس کی قیمت کما کر ادا کر دیا جیسا کہ وارثت کی صورت میں ہوتا ہے۔ (ف جیسا کہ گزشتہ مثال میں بیان کیا گیا جب کہ عورت کے شوہر کا حصہ اپنے بیٹے میں سے اس کا مالک ہو جانے کی وجہ سے وراثت کے طور پر آزاد ہو گیا اور وہ لڑکا جو کہ فی الحال اپنے مالک کا سالا بھی ہے اس کے مال کا ضامن بھی نہ ہوا چنانچہ وہ اپنے بہنوئی کے لڑکے سے اپنے حصے کی قیمت اس کی کمائی سے وصول کرے گا۔

توضیح:۔ مال مضاربت سے کاروبار کرنے کے بعد اگر کچھ نفع ہاتھ آجائے تو کیا اس نفع سے یا اصل مال ایسے شخص کو خرید سکتا ہے جو خریدتے ہی اس مضارب یا رب المال کے حق میں از خود آزاد ہو جائے؟ اور اگر ایسا ہو جائے تو کیا کرنا ہوگا؟ اگر اصل مال سے ذی رحم محرم کو خریدنے کے بعد اس کی قیمت اتنی بڑھ گئی جس کے نفع میں سے وہ خریدا جا سکتا ہو۔ تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال فان كان مع المضارب الف بالنصف فاشترى بها جارية قيمتها الف فوطيها فجاءت بولد يساوى الفا فادعاه ثم بلغت قيمة الغلام الفا وخمسمائة والمدعى موسر فان شاء رب المال استسعى الغلامَ في الف ومائتين وخمسين وان شاء اعتق، ووجه ذلك ان الدعوة صحيحة في الظاهر حملا على فراش النكاح لكنه لم ينفذ لفقد شرطه وهو الملك لعدم ظهور الربح لان كل واحد منهما اعنى الام والولد مستحق برأس المال كمال المضاربة اذا صار اعيانا كلّ عين منها يساوى رأس المال لا يظهر الربح، كذا هذا فاذا زادت قيمة الغلام الآن ظهر الربح، فنفذت الدعوة السابقة بخلاف ما اذا اعتق الولد ثم ازدادت القيمة لان ذلك انشاء العتق فاذا بطل لعدم الملك لا ينفذ بعد ذلك بحدوث الملك اما هذا اخبار فجاز ان ينفذ عند حدوث الملك كما اذا اقر بحرية عبد غيره ثم اشتراه.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مضارب کے پاس مضاربت کے ہزار درہم آدھے نفع کی شرط پر ہوا اور اس نے ان ہزار درہم کے عوض ہزار درہم قیمت کی ایک باندی خریدی اور اس سے ہمبستری کر لی جس سے اس کو ایک بچہ پیدا ہوا اور کچھ دنوں کے بعد وہ بچہ بھی ہزار درہم قیمت کا ہو گیا پھر اسی مضارب نے خود کو اس بچے کے باپ ہونے کا دعویٰ کیا اتنے میں اس غلام کی قیمت بڑھ کر ڈیڑھ ہزار درہم ہو گئی۔ (اس وقت اس مضارب کے باپ ہونے کا دعویٰ بھی صحیح مان لیا گیا) اور یہ مضارب مال دار بھی

ہے تو اس مال کے مالک یعنی رب المال کو اس بات کا اختیار ہو گا کہ اگر چاہے تو اس غلام سے کہے کہ تم مجھے ایک ہزار دو سو پچاس روپے کہیں سے آمدن کر کے دے دو اور آزاد ہو جاؤ اور اگر ہو سکے یا چاہے تو اس غلام کو مفت ہی میں آزاد کر دے۔ (ف یعنی اس موقع پر وہ رب المال اپنے اس مضارب سے تاوان وصول نہیں کر سکتا ہے یہاں یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اس مضارب نے مضاربت کے مال سے جو باندی خریدی تھی اس مضارب کو اس سے ہمبستری کرنا جائز نہ تھا کیونکہ اس وقت تک وہ باندی مال کے مالک کی ملکیت ہے پھر اس سے جو بچہ پیدا ہوا اس کی قیمت بھی ہزار درہم ہوئی وہ بھی اسی رب المال کی ملکیت ہے اور ابھی تک اس مضارب کے لئے اس بچے سے نسب کا دعویٰ کرنا باطل ہے کیونکہ یہ شخص نہ تو اس بچے کا مالک ہے اور نہ ہی اس کی ماں کا مالک ہے۔

لہٰذا اس سے دعویٰ نسب ثابت نہ ہو گا بلکہ اس ہمبستری کرنے کی وجہ سے عقر (ہمبستری کا جرمانہ) کا ضامن ہو گا البتہ اس پر زنا کی حد اس بناء پر ثابت نہ ہو گی کہ اس میں نفع کا شبہ ہے اسی لئے مضارب کو اس بات کا اختیار بھی ہے کہ وہ اس بچہ اور اس کی ماں دونوں کو فروخت کر دے کیونکہ ابھی تک یہ دونوں اس کے مال مضارب کے عوض ہیں یعنی یہ دونوں ہی اس کی مضاربت کی مال ہیں لیکن جب غلام کی قیمت بڑھ کر ڈیڑھ ہزار کی قیمت کے برابر ہو گئی تب اس غلام میں نفع کا حصہ ظاہر ہو گیا۔ اسی طرح اس مضارب کا اس سے نسب کا دعویٰ بھی ظاہر ہو گیا لہٰذا اب اس کے حصے میں سے غلام کا حصہ آزاد ہو جائے گا۔ لیکن صاحبینؒ کے نزدیک اس مال کے مالک کا حصہ بھی آزاد ہو جائے گا۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس رب المال کو تین طرح کے اختیارات میں سے صرف دو طرح کا اختیار ہو گا یعنی نمبر ایک اگر چاہے تو اس غلام کو آزاد کر دے اور نمبر دو اگر چاہے تو اصل مال کے ایک ہزار درہم اور نفع کے پانچ سو درہم میں سے نصف یعنی دو سو پچاس درہم یعنی مجموعۃً بارہ سو پچاس درہم آمدنی کرنے کے لئے اس غلام کو مجبور کرے۔ لیکن تیسری بات کہ یعنی وہ اس مضارب سے اصل نفع کا تاوان وصول کرنے کا اختیار نہیں رکھتا ہے اگر چہ مضارب مال دار ہی ہو)۔

ووجه ذالك الخ: اور اس مضارب پر اس کے مال دار ہونے کے باوجود ضمان لازم نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ظاہر میں اس کے لئے بچے سے نسب کا دعویٰ کرنا صحیح ہے۔ اس طور پر کہ اس باندی سے تعلق کو اس سے پہلے نکاح پر مامور کر لیا جائے لیکن اس کی آزادی کے حق کا دعویٰ صحیح نہیں ہوا کیونکہ آزاد کرنے کی شرط یعنی اس کا مالک بننا ابھی تک نہیں پایا گیا کیونکہ نفع ظاہر نہ ہونے کی وجہ سے اس مضارب کی ملکیت ثابت نہ ہوئی کیونکہ یہ بچہ ابھی تک ماں کے ساتھ مال کے مالک کے استحقاق میں ہے جیسے: اس صورت میں کہ مضاربت کا مال یعنی:۔ نقد خریداری وغیرہ، کی غرض سے مال عین ہو جائے حالانکہ ان میں سے ہر ایک قیمت کے اعتبار سے اصل مال کے برابر ہے۔ مثلاً: راس المال یعنی پونجی ایک ہزار کے عوض وہ دو غلام خرید لے جس میں سے ہر ایک کی قیمت ہزار درہم ہو جس سے نفع ظاہر نہیں ہوتا ہے۔ اسی طرح اس باندی اور اس کے بچے کی وجہ سے بھی نفع ظاہر نہ ہو گا لیکن جب اس غلام کی قیمت ایک ہزار درہم یعنی:۔ اصل راس المال سے بڑھ کر ڈیڑھ ہزار درہم ہو گی تب اس کا نفع ظاہر ہو گا۔ اسی وجہ سے اس مضارب نے اس بچہ سے اپنے نسب کا جو پہلے دعویٰ کیا تھا اب نافذ ہو جائے گا لیکن یہ دعویٰ صرف نسب کے معاملہ میں صحیح ہو گا اور اس کی وجہ سے آزادی نہیں ملے گی۔

اسی بناء پر اگر اس مضارب نے اپنے نسب کا دعویٰ کرنے سے پہلے اسے آزاد کر دیا ہو تو اس کی قیمت بڑھ جانے کے بعد آزادی نافذ نہ ہو گی کیونکہ آزاد کرنے کے معنی ہوں گے (اپنے طور پر اس میں آزادی کو ظاہر کرنا) حالانکہ اس کا مالک نہ ہونے کی وجہ سے یہ بات باطل ہو گی اسی لئے اس غلام کے مالک ہو جانے کے بعد اس کا آزاد کرنا نافذ نہ ہو گا۔ یہ بات یعنی:۔ نسب کا دعویٰ کرنے کے معنی یہ نہیں ہیں کہ اس نے ابھی ابھی اس سے نسب کا تعلق کیا ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس سے میرا نسب ثابت ہے اسی لئے اس کا مالک ہوتے ہی اس کے نسب کا دعویٰ نافذ ہو سکتا ہے جیسے: اگر کسی نے دوسرے کے غلام کے بارے میں یہ اقرار کیا کہ یہ تو آزاد ہے لیکن اس کا مالک نہ ہونے کی وجہ سے اس کا یہ اقرار باطل ہے۔ البتہ اگر بعد میں اس غلام کو اس کے مالک سے

خرید لے تو اس پر ملکیت پائے جانے کی وجہ سے اس شخص کا پہلا اقرار نافذ ہو جائے گا۔ (ف کیونکہ یہاں پر اقرار کے معنی خبر دینے کے ہیں) یعنی گزشتہ زمانے میں جو بات ثابت ہو چکی ہے اسی کی خبر دینا گویا اس نے یہ کہا کہ یہ غلام پہلے ہی آزاد ہو چکا ہے اور اس میں عتق ثابت ہو چکا ہے لیکن چونکہ وہ غلام فی الحال غیر کی ملکیت میں ہے اسی لئے اس کا یہ اقرار نافذ نہ ہوا، لیکن جیسے ہی اس کہنے والے کی ملکیت میں وہ غلام آئے گا اس کا گزشتہ اقرار اس پر دلیل بن جائے گا اور وہ آزاد ہو جائے گا۔ اسی طرح جب مضارب نے یہ کہا کہ اس غلام کا نسب مجھ سے ثابت ہو چکا ہے یعنی حلال طریقے سے مجھ سے پیدا ہوا ہے پس جب تک اس مضارب کی ملکیت اس پر ثابت نہ تھی اس وقت تک اس کا اقرار لغو تھا لیکن جب نفع کی مقدار بڑھی تو یہ خود بھی اس نفع میں شریک ہو گیا اور کچھ حد تک اس لڑکے کا مالک ہوا اور اس کا پرانا دعویٰ نسب ثابت اور صحیح ہو گیا۔

توضیح:۔ ایک شخص کے پاس مضاربت کے ہزار درہم تھے اس نے ان سے باندی خرید کر صحبت کر لی اور اس سے ایک بچہ پیدا ہو گیا، پھر اسی وقت جبکہ بچہ کی قیمت بھی ہزار درہم تھی یا بعد میں جبکہ ڈیڑھ ہزار ہو گئی، اس کی طرف اپنی ابوت کی نسبت کی۔ مسئلہ کی پوری تفصیل، حکم، دلیل

فاذا صحت الدعوة وثبت النسب عتق الولد لقيام ملكه في بعضه ولا يضمن لرب المال شيئا من قيمة الولد لان عتقه ثبت بالنسب والملك والملك آخرهما فيضاف اليه، ولا صنع له فيه وهذا ضمان اعتاق فلابد من التعدى ولم يوجد، وله ان يستسعى الغلام لانه احتبست ماليته عنده وله ان يعتق المستسعى كالمكاتب عند ابى حنيفة ويستسعيه في الف ومائتين وخمسين لان الالف مستحق برأس المال والخمس مائة ربح والربح بينهما فلهذا يسعى له في هذا المقدار، ثم اذا قبض رب المال الالف له ان يضمّن المدعى نصف قيمة الام لان الالف الماخوذ لما استحق برأس المال لكونه مقدما في الاستيفاء ظهر ان الجارية كلها ربح فتكون بينهما وقد تقدمت دعوة صحيحة لاحتمال الفراش الثابت بالنكاح وتوقف نفاذها لفقد الملك فاذا ظهر الملك نفذت تلك الدعوة، وصارت الجارية ام ولد له ويضمن نصيب رب المال لان هذا ضمان تملّك وضمان التملك لا يستدعي صنعا كما اذا استولد جارية بالنكاح ثم ملكها هو وغيره وراثة يضمن نصيبَ شريكه كذا هذا بخلاف ضمان الولد على مامر.

ترجمہ:۔ پھر جب مضارب کا دعویٰ صحیح اور اس کا نسب ثابت ہو گیا تو وہ غلام جس کو اب تک اپنا بیٹا کہتا رہا آزاد ہو گیا کیونکہ یہ مضارب بھی اس غلام کے تھوڑے سے حصے کا مالک ہو گیا ہے۔ ساتھ ہی وہ اس غلام کی قیمت میں سے اپنے رب المال کا کچھ بھی ضامن نہ ہو گا کیونکہ اس کا آغاز ہونا نسب اور ملکیت کے ثابت ہونے کی وجہ سے ہوا ہے۔ یعنی:۔ اس کی آزادی کا سبب دو باتیں ہوئیں نمبر ایک نسب' نمبر دو ملکیت، ان میں سے آخری بات اور سبب ملکیت ہے۔ پس آزادی کا حکم اسی ملکیت کی طرف منسوب ہو گا یعنی یہ کہا جائے گا کہ گویا وہ اس کے مالک ہونے کی وجہ سے آزاد ہوا ہے پھر اس کے مالک بننے میں اس مضارب کا اپنا کوئی اختیاری فعل نہیں ہے کیونکہ اس غلام کی قیمت خود بخود اتنی بڑھ گئی جس کے نفع میں یہ بھی شریک ہو گیا جس کی وجہ سے اس پر اس کی ملکیت ہو گئی اور یہی آزادی کا تاوان ہے تو اس تاوان کے لئے اپنی طرف سے کچھ نقدی یا زیادتی کا ہونا ضروری ہے یعنی اپنے اختیار سے کوئی ناحق حرکت کرنا جو کہ یہاں نہیں پائی گئی، اس لئے یہ مضارب اس کی آزادی کے سلسلے میں کسی تاوان کا ضامن بھی نہ ہوا۔ (ف۔ بلکہ اس مال کے مالک کا دعویٰ صرف اسی غلام سے ہو گا جس کے متعلق بیٹے ہونے کا دعویٰ کیا گیا ہے اور چونکہ اس غلام کا کچھ حصہ اب فی الحال آزاد ہو گیا ہے اس لئے وہ فروخت ہونے کے قابل نہ رہا۔

والله ان يستعى الخ: اور اب اس مال کے مالک کو یہ اختیار ہوگا کہ غلام سے اس کی قیمت کما کر لانے کو کہے کیونکہ اس کی مالیت غلام کے پاس اس سے آزاد ہو جانے کی وجہ سے پھنس کر (رک کر) رہ گئی ہے اور اس مال کے مالک کو یہ بھی اختیار ہوگا کہ وہ اپنا حصہ بھی آزاد کر دے کیونکہ ایسا غلام جس پر مالک کی قیمت ادا کرنے کے لئے آمدنی کرنا اور کوشش کرنا واجب ہو وہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مکاتب کے حکم میں ہوتا ہے یعنی: آزادی پانے کے قابل ہو جاتا ہے اس کے بعد اگر وہ اس سے محنت کرنے کے لئے کہے تو وہ مجموعۃً ایک ہزار دو سو پچاس درہم جمع کرنے کے لئے کہے گا کیونکہ اس میں سے ہزار درہم تو اصل مال کے مالک ہونے کی وجہ سے مستحق ہے اور بعد میں چونکہ اس میں پانچ سو درھم نفع کا زیادہ ہو گیا ہے جو کہ مال کے مالک اور مضارب کے درمیان نصف نصف طے ہو چکا ہے اس لئے اس طے شدہ معاہدہ کے مطابق ان میں سے نصف یعنی ڈھائی سو کی بھی محنت یا آمدنی کے لئے کہے گا اور کل آمدنی اتنی مقدار ہوئی۔

ثم اذا قبض الخ: یعنی جب رب المال نے اس غلام سے ایک ہزار درھم وصول کر لئے تو اس کو یہ اختیار ہو گیا کہ وہ مضارب جو اس غلام کا باپ ہونے کا مدعی ہے اس سے اس غلام کی ماں یعنی اس باندی سے بھی نصف قیمت واپس کرنے کا مطالبہ کرے کیونکہ جب اصل پونجی یعنی ہزار درہم وصول کر لئے بلکہ اس سے زائد دو سو پچاس بھی نفع کے طور پر وصول کر لئے لیکن پونجی تو پہلے لگائی گئی تھی کیونکہ اسی کا پہلے ہونا لازم ہے تو اس ہزار کے وصول ہو جانے کے بعد یہ ظاہر ہوا کہ اب یہ پوری باندی ہی نفع میں حاصل ہوئی ہے لہٰذا یہ بھی دونوں کے معاہدہ اور شرط کے مطابق نصف نصف ہو گی مگر شرکت کے اعتبار کے بغیر آدھی قیمت اس لئے وصول کرے گا کہ مضارب نے پہلے سے ہی نسب کا صحیح دعویٰ کیا تھا کیونکہ اس وقت بھی یہ احتمال باقی تھا کہ اس مضارب کا اس باندی سے نکاح رہنے کی وجہ سے اس سے ہمبستر ہوا یعنی: جس باندی کو اس نے اپنے رب المال کے مال سے خریدا ہے شاید وہ پہلے سے ہی اس کے نکاح میں ہو جس کے بچہ کے متعلق باپ ہونے کا دعویٰ کرتا ہے اور وہ دعویٰ صحیح بھی ہے لیکن اس کے نافذ ہونے میں ابھی توقف ہے کیونکہ اس باندی پر اس کی ملکیت نہیں پائی جا رہی ہے لیکن جیسے ہی اس پر مضارب کا مالک ہونا ظاہر ہو گیا اس طرح سے کہ بچے کی قیمت بازار میں زیادہ ہو جانے کی وجہ سے اس کے نفع میں وہ بھی حق دار ہو گیا تو باپ ہونے کا دعویٰ نافذ ہو جائے گا اور اس کی وجہ سے اس کی ماں یعنی وہ باندی اس کی ام الولد ہو جائے گی۔ اسی بناء پر وہ اپنے رب المال کا اس ام الولد کی آدھی قیمت کا ضامن ہوگا کیونکہ یہ ضمان اس پر مالک ہو جانے کی وجہ سے لازم آئی ہے اور یہ ضمانت اس کے کسی فعل کو نہیں چاہتی ہے یعنی: جس کسی کو کسی مال عین کی ملکیت وراثت وغیرہ، کے بغیر مفت ہی میں حاصل ہو جائے تو وہ اصل مالک کا ضامن ہو جاتا ہے اگرچہ اس نے کوئی کام نہ کیا ہو جیسے اپنے باپ یا بیٹے وغیرہ کی باندی سے نکاح کر کے اس کو ام الولد بنا دیا (یعنی اس سے کوئی بچہ پیدا ہو گیا ہو اور پھر یہ شخص وراثت کے طور پر کسی دوسرے وارث کے ساتھ اس باندی کا مالک ہوا ہو تو وہ اپنے شریک کے حصے کا ضامن ہوگا) ایسے ہی یہاں بھی ہے بخلاف بیٹے کے ضامن ہونے کے جیسے کہ ابھی پہلے بیان ہو چکا ہے۔ (ف یعنی اپنے بیٹے کی قیمت میں سے کسی مقدار کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ آزاد کرنے کا ضامن ہونے میں کسی اپنے فعل کا ہونا ضروری ہے جو نہ ہونا چاہئے یعنی کسی فعل ناحق کا ہونا لازمی ہے جو یہاں نہیں پایا گیا ہے۔

توضیح: ۔ مضارب کا مال مضاربت کے ذریعہ ایک لڑکا ہو جانے کے بعد اگر اس پر اپنے نسب کا دعویٰ کرے تو نسب ثابت ہو گا یا نہیں؟ اور رب المال کے مال کا ذمہ دار کون ہو گا، اس کی ادائیگی کی کیا صورت ہو گی؟ اگر رب المال ایسے لڑکے سے پوری قیمت وصول کر لے تو کیا اس کی ماں کی قیمت کا بھی وہ مطالبہ کر سکتا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال

ائمہ، دلائل

باب المضارب يضارب

قال. واذا دفع المضارب المال الى غيره مضاربة ولم ياذن له رب المال لم يضمن بالدفع ولا بتصرف المضارب الثاني حتي يربح فاذا ربح ضمن الاول لرب المال، وهذا رواية الحسن عن ابى حنيفة، وقالا اذا عمل به ضمن ربح او لم يربح، وهذا ظاهر الرواية وقال زفرؒ يضمن بالدفع عمل او لم يعمل وهو رواية عن ابى يوسف لان المملوك له الدفع على وجه الايداع وهذا الدفع على وجه المضاربة ولهما ان الدفع ايداع حقيقة، وانما يتقرر كونه للمضاربة بالعمل فكان الحال مراعىً قبله. ولابى حنيفة ان الدفع قبل العمل ايداع وبعده ابضاع، والفعلان يملكهما الضارب فلا يضمن بهما الا انه اذا ربح فقد ثبت له شركة فى المال فيضمن كما لو خلطه بغيره، وهذا اذا كانت المضاربة صحيحة فان كانت فاسدة لا يضمنه الاول، وان عملُ الثاني لانه اجير فيه وله اجر مثله، فلا يثبت الشركة به ثم ذكر فى الكتاب يضمن الاول ولم يذكر الثاني، وقيل ينبغى ان لا يضمن الثاني عند ابى حنيفة وعندهما يضمن بناء على اختلافهم فى مودع المودع.

ترجمہ:۔ قال واذادفع الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک مضارب اپنے اس مال کو جو اسے مضاربت میں ملا ہے خود بھی وہ دوسرے شخص کو مضاربت پر دے حالانکہ رب المال نے اس کو اس بات کی اجازت نہیں دی تھی تو صرف دوسرے کو وہ مال دے دینے سے یا دوسرے مضارب کے تصرف سے وہ پہلا مضارب ضامن نہیں ہوگا یہاں تک کہ دوسرا شخص اس مال کو کاروبار میں لگائے اور پھر اس سے اس کو نفع بھی مل جائے۔اس صورت میں جب دوسرا مضارب اس مال سے نفع حاصل کرلے گا تب پہلا مضارب مال کے اصلی مالک کا ضامن بن جائے گا۔یہ روایت حسنؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے بیان کی ہے۔وقالا اذاعمل الخ صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ جیسے ہی دوسرا مضارب مالک کے مال پر قبضہ کرکے اپنا کاروبار شروع کرے گا تو پہلا مضارب اصل مال کے مالک کا ضامن ہو جائے گا خواہ دوسرے مضارب کو فائدہ ہو یا نہ ہو۔اور یہ ظاہر الروایۃ ہے اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ دوسرے مضارب کو مال دیتے ہی پہلا مضارب ضامن ہو جائے گا خواہ دوسرے نے کچھ خرید وفروخت کی ہو یا نہ کی ہو اور یہ امام ابو یوسفؒ کی ایک روایت ہے(بلکہ امام ابو یوسفؒ نے اسی روایت کی طرف رجوع کیا ہے جیسا کہ عنایہ میں ہے)اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر پہلے مضارب کو مال دینے کا اختیار ہے تو دوسرے کو ودیعت کے طور پر دینے کا اختیار ہے لیکن یہ دینا مضاربت کے طور پر ہے(اور اجازت کے بغیر دینے سے مخالفت لازم آتی ہے اس لئے ضامن ہوگا)اور صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے مضارب کو مال دینا حقیقت میں اس کے قبضے میں امانت رکھنا ہے البتہ یہ مضاربت کا کام اس وقت ہوگا جب کہ وہ اس مال سے مضاربت کا کام شروع کرے گا اور کام شروع کرنے سے پہلے صرف اس کی نگہداشت ہوگی۔

(اس لئے اگر کوئی کاروبار کرنے سے مال واپس نہ دیا تو اس پر کچھ لازم نہیں ہوگا لیکن کام کرنے کے بعد پہلا مضارب ضامن ہوگا)اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کام شروع کرنے سے پہلے مال دینا امانت رکھنے کے معنی میں ہے لیکن کام کرنے کے بعد وہی مال کاروبار کی پونجی سمجھا جائے گا اور پہلے مضارب کو دونوں باتوں یعنی اس مال کو دوسرے کے پاس بطور امانت رکھنے یا بطور کاروبار دینے کا اختیار ہے۔اس لئے ان دونوں صورتوں میں سے کسی میں ضامن نہ ہوگا۔مگر جب دوسرے مضارب نے نفع کمالیا تو مال میں اس کی شرکت ثابت ہوگئی اور پہلا مضارب ضامن ہوگیا جیسے اگر پہلے مضارب نے اپنے مضاربت کے مال کو دوسرے کے مال سے ملا دیا تو وہ ضامن ہو جاتا ہے۔یہ سب باتیں اس صورت میں ہیں کہ دوسری مضاربت صحیح ہو کیونکہ اگر دوسری مضاربت فاسد ہو تو پہلا مضارب مال کا ضامن نہ ہوگا اگرچہ دوسرا مضارب اس مال سے کام شروع کردے کیونکہ اس صورت میں اس دوسرے مضارب کی حیثیت ایک مزدور کی ہوگی اس لئے اس کو اپنے کام کی بازاری اجرت ملے گی اور اس سے کام شروع

کرنے سے یا نفع کمانے سے کوئی شرکت اور تعلق ثابت نہ ہوگا۔ پھر کتاب میں بیان کیا ہے کہ پہلا مضارب ضامن ہوگا لیکن دوسرے مضارب کا کوئی ذکر نہیں کیا کیونکہ اس میں اختلاف ہے۔

بعض فقہا نے فرمایا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دوسرے مضارب کو ضامن نہیں ہونا چاہئے اور صاحبینؒ کے نزدیک ضامن ہوگا کیونکہ دونوں کے درمیان امین کے بارے میں اختلاف ہے۔ (ف۔ یعنی اگر ایک شخص نے زید کے پاس کوئی چیز امانۃً رکھی لیکن زید نے وہی چیز بکر کے پاس امانت رکھدی پھر اس بکر نے اس مال امانت کو ضائع کر دیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بکر ضامن نہ ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک پہلے امانت رکھنے والے کو یہ اختیار ہوگا کہ چاہے تو اس مال کا تاوان اس پہلے شخص سے ہی لے اور چاہے تو اس دوسرے شخص سے لے۔ اسی حکم پر قیاس کرتے ہوئے مضارب کے معاملے میں مال کے مالک کو اختیار ہے اور امام اعظمؒ کے نزدیک دوسرا مضارب ضامن نہ ہوگا اور یہ قیاس بعض مشائخ کا ہے۔)

توضیح:۔ باب: مضارب کا دوسرے کو مضارب بنانا اگر رب المال نے دوسرے کو مضارب بنانے کی اجازت نہیں دی، پھر ایسا کرلے، تفصیل مسئلہ، اقوال ائمہ کرام، دلائل

مضارب کے مسائل بیان کرنے کے بعد اب مضارب المضارب کے احکام بیان کئے جارہے ہیں یعنی رب المال نے جس سے مضاربت کا معاملہ کیا وہ از خود دوسرے کو اپنا مضارب بنانے کے لئے رب المال سے رقم دیدے۔

وقيل رب المال بالخيار ان شاء ضمّن الاول وان شاء ضمن الثانى بالاجماع وهو المشهور وهذا عندهما ظاهر وكذا عنده، ووجه الفرق له بين هذه وبين مودَع المودَع ان المودَع الثانى يقبضه لمنفعة الاول، فلا يكون ضامنا اما المضارب الثانى يعمل فيه لنفع نفسه، فجاز ان يكون ضامنا، ثم ان ضمّن الاول صحت المضاربة بين الاول وبين الثانى، وكان الربح بينهما على ما شرطا لانه ظهر انه ملكه بالضمان من حيث خالف بالدفع الى غيره لا على الوجه الذى رضى به فصار كما اذا دفع مالَ نفسه وان ضمّن الثانى رجع على الاول بالعقد لانه عامل له كما فى المودع، ولانه مغرور من جهته فى ضمن العقد وتصح المضاربة والربح بينهما على ما شرطا، لان اقرار الضمان على الاول فكانه ضمّنه ابتداء ويطيب الربح للثانى، ولا يطيب للاعلى لان الاسفل يستحقه بعمله ولا خبث فى العمل والاعلى يستحقه بملكه المستند باداء الضمان فلا يعرى عن نوع خبث.

ترجمہ:۔ اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ تینوں ائمہ یعنی امام اعظمؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک بالاجماع رب المال کو اختیار ہے کہ وہ چاہے تو پہلے ہی مضارب سے تاوان لے یا چاہے دوسرے مضارب سے تاوان لے یہی قول مشہور بھی ہے اور صاحبین کے نزدیک یہ حکم ظاہر ہے اسی طرح امام اعظمؒ کے نزدیک بھی ظاہر ہے۔ (ف۔ یعنی اس صورت میں کہ ایک شخص نے دوسرے شخص کے پاس کوئی چیز امانت رکھی تو صاحبینؒ اس امانت رکھنے والے کو دونوں شخصوں سے ضمان لینے کا اختیار دیتے ہیں اسی طرح مضاربت کی صورت میں بھی مال والے کو اختیار ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک امانت کی صورت میں امانت کے مالک کو دوسرے امین سے ضمان لینے کا اختیار نہیں ہے البتہ مضاربت کی صورت میں دوسرے مضارب سے ضمان لینے کا اختیار ہے۔

ووجه الفرق الخ: امام اعظمؒ کے نزدیک امین کے امین اور مضارب کے مضارب کے درمیان فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ دوسرا امین اس مال کو پہلے امین کو فائدہ پہنچانے کے لئے لیتا ہے یعنی: اس میں اسے اپنی ذات کو فائدہ پہنچانا مقصود نہیں ہوتا ہے لہٰذا دوسرا امین ضامن نہ ہوگا لیکن دوسرا مضارب تو اپنے ذاتی نفع کے واسطے کام کرتا ہے اس لئے وہ ضامن ہو سکتا ہے۔

ثم ان ضمن الاول الخ: پھر اگر مال کے مالک نے پہلے مضارب سے تاوان وصول کر لیا تو اس کے بعد پہلے اور دوسرے دونوں مضاربوں میں جس طرح بھی مضاربت کا معاملہ طے پائے گا وہ صحیح ہوگا اور شرط کے مطابق ان دونوں کے درمیان نفع

مشترک ہوگا۔ کیونکہ یہ بات ظاہر ہوگئی کہ پہلے مضارب نے مال کے مالک کو جو تاوان دیا ہے اس کی وجہ سے یہ مضارب اس مال کا مالک ہوگیا ہے اور اس کو یہ ملکیت بھی اسی وقت سے حاصل ہوئی ہے کہ جس وقت سے پہلے مضارب نے دوسرے کو اس طرح مال دیا تھا کہ جس سے مال کا مالک راضی نہیں ہوا تھا یہاں تک کہ اس کی مخالفت کرنے کی وجہ سے مال کا مالک بھی ہوگیا۔ پس جب پہلے مضارب کی ملکیت اسی وقت سے حاصل ہوگئی تو گویا ایسا ہوگیا کہ اس نے دوسرے کو اپنا خاص ذاتی مال دیا تھا۔ اور اگر مال کے مالک نے دوسرے مضارب سے تاوان لے لیا ہو تو یہ دوسرا مضارب اس مال کو عقد کی بناء پر پہلے مضارب سے واپس لے لے گا کیونکہ دوسرا مضارب تو اسی کے واسطے کام کرتا ہے۔

جیسے کہ کسی مال کے غصب کرنے والے نے اس مغصوب مال کو کسی کے پاس امانت کے طور پر رکھا اور اصلی مالک نے اس امانت رکھنے والے سے ضمانت لے لی تو اب امانت رکھنے والا اس مال کو غاصب سے واپس لے لیتا ہے اور اس دلیل سے بھی کہ یہ دوسرا مضارب عقد مضاربت کی بناء پر پہلے مضارب کی طرف سے دھوکہ کھا گیا ہے لہٰذا وہ اس مال کو اپنے دھوکہ دینے والے یعنی پہلے مضارب سے واپس لے گا اور وہ عقد مضاربت صحیح رہے گا اور شرط کے مطابق نفع ان دونوں کے درمیان تقسیم ہوگا کیونکہ تاوان کا اقرار تو حقیقت میں پہلے مضارب پر ہے تو گویا مال کے مالک نے شروع ہی سے تاوان اسی سے لیا ہے اور اس سے حاصل شدہ مال دوسرے مضارب کے لئے حلال ہوگا لیکن پہلے مضارب کے لئے اس نفع کو لینا اچھا نہیں کہا جائے گا کیونکہ دوسرا مضارب اس نفع کا اپنی محنت کی وجہ سے مستحق ہوا ہے اور محنت میں کوئی خباثت نہیں ہوتی ہے۔ جبکہ پہلے مضارب کو اس کی اپنی ملکیت کی وجہ سے نفع کا حق حاصل ہوا تھا اور اس کے مالک ہونے کی نسبت تاوان ادا کرنے پر ہے تو یہ چیز ایک قسم کی برائی سے خالی نہیں ہے۔ (ف۔ کہ اس نے اس کا تاوان حقیقت میں ایک زمانہ کے بعد ادا کیا ہے اور ضمان دینے کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کی ملکیت شروع ہی سے ثابت کی جائے اس طرح ایک اعتبار سے حقیقت میں اس کی ملکیت نہیں تھی لیکن تاوان کا تقاضہ کرنے سے ملکیت ثابت ہوتی ہے اور یہی بات ایک طرح کا خبث ہے۔)۔

توضیح:۔ ایک مضارب کا دوسرے شخص کو مضارب بنانا اور ایک امین کا دوسرے شخص کو امین بنانا، رب المال کی اجازت کے بعد ہو یا بغیر اجازت، دونوں کے حکم کے درمیان ائمہ فقہاء کے اقوال، تفصیل، دلائل

قال واذا دفع اليه رب المال مضاربة بالنصف واذن له بان يدفعه الى غيره فدفعه بالثلث وقد تصرف الثانى وربح فان كان رب المال قال له على ان ما رزق الله فهو بيننا نصفان فلرب المال النصف وللمضارب الثانى الثلث وللمضارب الاول السدس لان الدفع الى الثانى مضاربة قد صح لوجود الامر به من جهة المالك ورب المال شرط لنفسه نصف جميع ما رزق فلم يبق للاول الا النصف فينصرف تصرفه الى نصيبه وقد جعل من ذلك بقدر ثلث الجميع للثانى فيكون له فلم يبق للاول الا النصف فينصرف تصرفه الى نصيبه وقد جعل من ذلك بقدر ثلث الجميع للثانى، فيكون له فلم يبق الا السدس ويطيب لهما ذلك لان فعل الثانى واقع للاول كمن استوجر على خياطة ثوب بدرهم فاستاجر غيره عليه بنصف درهم.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مال کے مالک نے مضارب کو آدھے نفع کی بات پر مضاربت کا مال دیا اور اسے اس بات کی اجازت دی کہ وہ جب چاہے اس سے دوسرے کو بھی مضاربت پر مال دے سکتا ہے اور پھر اس مضارب نے دوسرے مضارب کو ایک تہائی نفع کی شرط پر مضاربت کا مال دیا یعنی دوسرے مضارب کو ایک تہائی نفع ملے گا پھر اس دوسرے مضارب نے کاروبار کر کے نفع کمایا اب اگر مال کے مالک نے پہلے مضارب سے اس طرح بات کر رکھی ہو کہ اللہ تعالیٰ اس کاروبار میں جو کچھ نفع دے گا وہ

ہم دونوں میں نصف نصف ہوگا تو اب اس مال کے مالک کو مثلاً: بارہ سو نفع میں سے نصف چھ سواور دوسرے مضارب کو ایک تہائی چار سو اور پہلے مضارب کو چھٹا حصہ یعنی دو سو ملیں گے کیونکہ دوسرے مضارب کو ایک تہائی چار سو اور پہلے مضارب کو چھٹا حصہ یعنی دو سو ملیں گے کیونکہ دوسرے مضارب کو یہ مال مضاربت پر دینا اس لئے صحیح ہوا ہے کہ مال کے مالک کی طرف سے اس بات کی پوری اجازت پائی گئی ہے اور مال کے مالک نے اپنے ذات کے لئے کل حاصل نفع کا آدھا دینا طے کیا تھا تو اب باقی نصف پہلے مضارب کے لئے رہ گیا اور یہ پہلا مضارب جو کچھ بھی تصرف کرے گا وہ اس کے اپنے حصے میں سے ہوگا اور اس حصے میں سے دوسرے مضارب کے لئے کل نفع کی ایک تہائی مال کی شرط کی اس طرح اس دوسرے مضارب کے لئے نفع کی ایک تہائی باقی رہ گئی اور اس کو دینے کے بعد ایک چھٹے حصے کے علاوہ کچھ بھی باقی نہیں رہا اب مجموعی نفع میں سے ان دونوں مضاربوں کو جتنا کچھ ملا وہ ان کے واسطے حلال ہے کیونکہ دوسرے مضارب نے جو کچھ کام کیا وہ اس نے پہلے مضارب کے لئے کیا ہے پس اس کی صورت ایسی ہوگئی جیسے کسی نے ایک کپڑا ایک درہم کے عوض کسی درزی کو سینے کے لئے دیا اور اس درزی نے دوسرے درزی سے آدھے درہم کے عوض سلوایا تو ان دونوں درزیوں کی اپنی اپنی مزدوری حلال ہوگی۔

توضیح:۔ رب المال نے نصف نفع کی شرط پر ایک کو مضارب کا مال دیا پھر اس نے دوسرے شخص کو ایک تہائی نفع کی شرط پر وہ مال دیدیا، پھر اس مضاربت سے کل بارہ سو درہم نفع میں آئے تو ان کی تقسیم کس طرح ہوگی اور وہ منافع حلال ہوں گے یا نہیں، مسئلہ کی پانچ صورتوں میں سے پہلی صورت کی تفصیل، حکم، دلیل

وان كان قال له على ان ما رزقك الله فهو بيننا نصفان فللمضارب الثانى الثلث والباقى بين المضارب الاول ورب المال نصفان، لانه فوّض اليه التصرف وجعل لنفسه نصف ما رُزق الاول وقد رُزق الثلثين فيكون بينهما بخلاف الاول لانه جعل لنفسه نصف جميع الربح فافترقا. ولو كان قال له فما ربحت من شىء فبينى وبينك نصفا وقد دفع الى غيره بالنصف فللثانى النصف والباقى بين الاول ورب المال، لان الاول شرط للثانى نصف الربح، وذلك مفوّض اليه من جهة رب المال فيستحقه وقد جعل رب المال لنفسه نصف ما ربح الاول ولم يربح الا النصف فيكون بينهما.

ترجمہ:۔ اور اگر مال کے مالک نے پہلے مضارب سے اس طرح معاملہ طے کیا ہو کہ اس کاروبار میں اللہ تعالیٰ تم کو جو کچھ نفع دے گا وہ ہم دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگا تو اس دو تہائی یعنی آٹھ سو نفع کے پہلے مضارب اور مال کے مالک کے درمیان نصف نصف یعنی چار چار سو ہوں گے کیونکہ مال کے مالک نے پہلے مضارب کو پورا اختیار دے دیا تھا اور یہ کہ پہلے مضارب کو جو کچھ بھی آمدنی ہو اس میں سے آدھا اپنے لئے طے کیا تھا جب کہ پہلے مضارب کو نفع کے دو تہائی۔ یعنی آٹھ سو ملے تو یہ نفع پہلے مضارب اور مال کے مالک کے درمیان نصف نصف یعنی چار چار سو کے حساب سے تقسیم ہوں گے۔ بخلاف پہلی صورت کے کہ اس میں مال کے مالک نے خود کے لئے کل نفع کے نصف کی شرط کی تھی اس طرح دونوں صورتوں میں فرق ہو گیا۔ (ف یعنی پہلی صورت میں مال کے مالک نے کل نفع کا اپنے لئے آدھے کی شرط کی تھی اور دوسری صورت میں پہلے مضارب کے حصے میں جو کچھ بھی آئے گا اس میں سے آدھے کی شرط کی تھی۔

ولو كان قال له الخ: اور اگر مال کے مالک نے پہلے مضارب سے اس طرح کہا ہو کہ تم کاروبار کر داس شرط پر کہ جو کچھ تم کو نفع ملے وہ ہمارے اور تمہارے درمیان نصف نصف ہوگا جب کہ پہلے مضارب نے دوسرے کو آدھے نفع کی شرط پر مال دیا تھا تو دوسرے مضارب کو آدھا نفع یعنی بارہ سو میں سے چھ سو ملیں گے اور باقی نصف یعنی چھ سو نفع کے پہلے مضارب نے دوسرے

مضارب کے لئے نصف نفع کی شرط کی تھی جب کہ مال کے مالک کی طرف سے پہلے مضارب کو ایسا کرنے کا اختیار بھی تھا اس لئے دوسرا مضارب اسی نصف نفع کا مستحق ہوگا اور مال کے مالک نے اپنے لئے اس نفع کے آدھے کی شرط لگائی تھی جو پہلے مضارب کو ملے گا جب کہ اس پہلے مضارب نے تو فقط نصف یعنی چھ سو کمائے اس لئے یہی چھ سو جو کہ کل کا نصف ہے ان دونوں کے درمیان برابر یعنی تین تین سو کے حساب سے تقسیم ہوگا۔

توضیح:۔ مسئلہ کی دوسری اور تیسری صورت، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

ولو كان قال له على ان ما رزق الله تعالىٰ فلى نصفه او قال له فما كان من فضل فبيني وبينك نصفان، وقد دفع الى آخر مضاربة بالنصف فلرب المال النصف وللمضارب الثاني النصف ولا شيء للمضارب الاول، لانه جعل لنفسه نصف مطلق الفضل فينصرف شرط الاول النصف للثاني الى جميع نصيبه فيكون للثاني بالشرط ويخرج الاول بغير شي كمن استوجر ليخيط ثوبا بدرهم فاستاجر غيره ليخيطه بمثله.

ترجمہ:۔اور اگر مال کے مالک نے پہلے مضارب سے اس طرح کہا ہو کہ اللہ تعالیٰ اس کاروبار میں جو کچھ بھی روزی دے اس کا نصف میرا ہوگا، یا یوں کہا کہ جو کچھ بڑھے وہ میرے اور تمہارے درمیان نصف نصف ہوگا۔ جب کہ پہلے مضارب کو آدھا نفع ملے گا اور پہلے مضارب کو کچھ بھی نہیں ملے گا کیونکہ مال کے مالک نے مطلقاً جو کچھ بڑھے اس کا نصف اپنے لئے طے کیا تھا تو پہلے مضارب کا دوسرے مضارب کے لئے آدھے کی شرط کرنے کا مطلب پہلے مضارب کا پورا حصہ مراد ہوگا لہٰذا دوسرے مضارب کو شرط کے مطابق آدھا نفع ملے گا اور پہلا مضارب خالی ہاتھ رہ جائے گا۔ جیسے کسی نے ایک درزی کو ایک کپڑا ایک درھم کے عوض سینے کے لئے دیا اور اس درزی نے بھی دوسرے درزی کو پورے ایک درھم کے عوض ہی سینے کے لئے دیا۔ (ف۔ تو اس میں پہلے درزی کی مزدوری پوری کی پوری دوسرے درزی کو مل جائے گی اور پہلا درزی درمیان سے خالی جائے گا یعنی خالی ہاتھ رہ جائے گا)۔

وان شرط للمضارب الخ:۔ اور اگر مال کے مالک نے اپنے لئے آدھے نفع کی شرط کی اور پہلے مضارب نے دوسرے مضارب کو نفع کی دو تہائی کی شرط پر دیا تو مال کے مالک کو آدھا نفع یعنی چھ سو ملیں گے اور دوسرے مضارب کو باقی آدھا مل جائے گا نیز پہلا مضارب دوسرے مضارب کو اپنے مال سے اس نفع کا ایک چھٹا حصہ دے گا کیونکہ اس نے دوسرے مضارب کے لئے ایسی چیز کی شرط کی جس کا مستحق مال کا مالک ہے لہٰذا اس مال کے مالک کے حق میں اس کی شرط نافذ نہ ہوئی کیونکہ ایسا کرنے سے مال کے مالک کے حق کو کم کرنا لازم آتا ہے حالانکہ اس کے لئے دو تہائی کے نفع کی شرط لگانا اپنی جگہ پر صحیح ہے کیونکہ ایک ایسے کاروبار میں جو معلوم ہے جس کا کہ وہ خود مالک ہے ایک متعین مقدار کی قید لگانا پایا جا رہا ہے اور حال یہ ہے کہ پہلے مضارب نے دوسرے مضارب کے لئے اس بات کی ضمانت کرلی ہے کہ اس شرط کے مطابق اس کو دیا جائے گا لہٰذا اس ضمانت کو پورا کرنا اس پر لازم ہوگا۔ اور اس وجہ سے بھی کہ پہلے مضارب نے دوسرے مضارب کو معاملہ کرتے ہوئے ایک دھوکہ دیا ہے حالانکہ یہ مستحق ہونے کا سبب ہوتا ہے۔ لہٰذا دوسرا مضارب اس سے ایک چھٹا حصہ لے گا۔ یہ مسئلہ اس مسئلے کی نظیر ہے کہ ایک شخص نے ایک درزی سے ایک درہم کے عوض ایک کپڑا سینے کا معاملہ طے کیا اس نے دوسرے درزی کو وہی کپڑا ڈیڑھ درہم کے عوض سینے کے لئے دے دیا۔ (ف کہ اس صورت میں پہلے درزی کو اجرت کا صرف ایک درھم ملے گا لیکن وہ خود دوسرے درزی کو نصف درھم اپنی طرف سے ملا کر کل ڈیڑھ درہم دے گا۔)

توضیح:۔ مسئلہ کی چوتھی اور پانچویں صورت، تفصیل، حکم، دلیل

فصل. قال واذا شرط المضارب لرب المال ثلث الربح ولعبد رب المال ثلث الربح على ان يعمل معه،

ولنفسه ثلث الربح فهو جائز، لان للعبد يداً معتبرة خصوصا اذا كان ماذونا له واشتراط العمل اذنٌ له ولهذا لا يكون للمولى ولاية اخذ ما اودعه العبد وان كان محجورا عليه، ولهذا يجوز بيع المولى من عبده الماذون واذا كان كذلك لم يكن مانعا من التسليم والتخلية بين المال والمضارب بخلاف اشتراط العمل على رب المال لانه مانع من التسليم على مامر، واذا صحت المضاربة يكون الثلث للمضاربة بالشرط، والثلثان للمولى لان كسب العبد للمولى اذا لم يكن عليه دين وان كان عليه دين، فهو للغرماء هذا اذا كان العاقد هو المولى، ولو عقد العبد الماذون عقد المضاربة مع اجنبي وشرط العمل على المولى لا يصح ان لم يكن عليه دين، لان هذا اشتراط العمل على المالك وان كان على العبد دين صح عند ابي حنيفة، لان المولى بمنزلة الاجنبي عنده على ما عرف.

ترجمہ:۔ فصل اگر مضارب نے یہ شرط کی کہ مال کے مالک کے لئے نفع سے ایک تہائی ملے گا اور اس کے غلام کو بھی نفع سے ایک تہائی ملے گا اس شرط کے ساتھ کہ وہ میرے ساتھ کام کرے گا اور ایک تہائی نفع خود مجھے ملے گا تو اس طرح کا معاملہ طے کرنا جائز ہے خواہ اس کے غلام کو کاروبار کے لئے مالک کیطرف سے اجازت ہو یا نہ ہو اسی طرح یہ غلام کسی کا مقروض ہو یا نہ ہو کیونکہ غلام کا مال پر قبضہ کرنا معتبر ہوتا ہے بالخصوص اس صورت میں جب کہ مالک کی طرف سے اس کو اجازت ہو اور جب غلام کے کام کرنے کی شرط لگائی تو گویا اس کے مالک نے اس کو کاروبار کرنے کی اجازت دے دی اس طرح وہ غلام اجازت یافتہ (یعنی ماذون ہو گیا) اور چونکہ اس کے قبضہ کا اعتبار بھی کیا جاتا ہے اس لئے اس کے مولیٰ کو اس بات کا اختیار نہیں ہوتا کہ وہ غلام اگر کسی کے پاس کچھ امانت رکھے تو اس کا مولیٰ اس امانت کو اس سے لے لے اگر چہ وہ غلام مجبور ہو (یعنی اسے کاروبار سے منع کر دیا گیا ہو)۔ اسی لئے اگر مولیٰ نے اپنے کاروباری غلام کے ہاتھ کچھ سامان فروخت کیا تو اس کا یہ فروخت کرنا جائز ہوتا ہے جب یہ بات ثابت ہو گئی تو اس موجودہ صورت میں اس غلام کو اپنی مدد کے لئے لینے کی شرط لگانا مضارب کو مال حوالہ کرنے اور روک ٹوک دور ہونے سے منع کرنے والا نہ ہوگا۔ کیونکہ غلام کا علیحدہ قبضہ معتبر ہوتا ہے اس کے برخلاف اگر مضاربت کے معاملے میں مال کے مالک کو بھی کاروباری معاملے میں کام کرنے کی شرط لگادی گئی ہو تو یہ شرط فاسد ہوتی ہے کیونکہ پہلے ہی یہ بات بتائی جاچکی ہے کہ ایسا کرنے سے مال پر مضارب کا پورا پورا قبضہ نہیں پایا جائے گا اور بغیر رکاوٹ کے اس کے قبضے میں کوئی مال نہیں آئے گا۔

خلاصہ یہ ہوا کہ اس کے غلام کے لئے کام کرنے کی شرط لگانا صحیح ہے اور جب یہ مضاربت کا معاملہ صحیح ہو گیا تو اس شرط کے مطابق ایک تہائی نفع اس مضارب کا ہوگا اور اس کے مولیٰ کے لئے دو تہائی ہوگا کیونکہ غلام کی کمائی اس کے مولیٰ کی ہوتی ہے بشرطیکہ غلام پر کسی دوسرے کا کوئی قرض باقی نہ ہو اور اگر غلام کسی کا مقروض ہو تو یہ کمائی اس کے قرض خواہوں کے لئے ہوگی۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ مضاربت کا معاملہ طے کرنے والا خود مولیٰ ہو۔

ولو عقد العبد الخ اور اگر کسی ایسے غلام نے جسے کاروبار کرنے کی اجازت ہو کسی اجنبی شخص کے ساتھ مضاربت کا معاملہ طے کیا اور اس نے اس معاملے میں یہ بھی شرط رکھی کہ میرا مولیٰ بھی اس کاروبار میں شریک ہوگا یعنی مضارب کے ساتھ اس کا مولیٰ بھی کام کرے گا تو اس وقت یہ دیکھنا چاہئے کہ اس ماذون غلام پر کسی کا قرضہ باقی ہے یا نہیں اگر باقی نہیں ہے تو اس کی یہ شرط صحیح نہیں ہوگی کیونکہ اس صورت میں خود اپنے مال کے مالک پر تجارت کے کام کرنے کو شرط کرنا لازم آتا ہے۔ اور اگر غلام مقروض ہو تو اس صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مولیٰ کو بھی شریک کرنا صحیح ہے کیونکہ اس سے قبل کتاب الماذون کی بحث میں یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک مقروض غلام سے اس کا مولیٰ اجنبی کے حکم میں ہے۔

توضیح:۔ فصل اگر مضارب نے یہ شرط کی ہو کہ مال کے مالک کو نفع میں سے ایک تہائی حصہ

ملے گا اور اس کے غلام کا بھی ایک تہائی حصہ ہوگا بشرطیکہ وہ بھی اس کاروبار میں شریک رہے، اور ایک تہائی حصہ میرا ہوگا۔ اگر عبد ماذون نے کسی اجنبی کے ساتھ مضاربت کا معاملہ کیا اور اس میں اپنے مولیٰ کے لئے عملی شرکت کو بھی لازم کیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلیل

فصل: فی العزل والقسمة. قال واذا مات رب المال او المضارب بطلت المضاربة، لانه توكيل على ما تقدم وموت الموكل يبطل الوكالة وكذا موت الوكيل ولا تورث الوكالة وقد مرّ من قبل. وان ارتد رب المال عن الاسلام والعياذ بالله ولحق بدار الحرب بطلت المضاربة، لان اللحوق بمنزلة الموت الا ترى انه يقسم ماله بين ورثته وقبل لحوقه يتوقف تصرف مضاربه عند ابي حنيفةؒ، لانه يتصرف له فصار كتصرفه بنفسه، ولو كان المضارب هو المرتد فالمضاربة على حالها، لان له عبارة صحيحة، ولا توقف في ملك رب المال فبقيت المضاربة.

ترجمہ:۔ فصل: رب المال یا مضارب کے معزول ہونے اور مال کی تقسیم کے بیان میں۔قال واذامات الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مال کا مالک یا مضارب مر جائے تو مضاربت باطل ہو گی کیونکہ مضاربت کا عمل دوسروں کو وکیل بنانے کے معنی میں ہے۔ جیسے کہ پہلے بیان کیا جاچکا ہے اور یہ بھی معلوم ہو چکا ہے کہ موکل کے مر جانے سے وکالت باطل ہو جاتی ہے۔ اسی طرح وکیل کے مر جانے سے بھی وکالت باطل ہو جاتی ہے اور وکالت ایسی چیز نہیں ہے جو موروثی حق ہو جیسا کہ پہلے بیان کیا جاچکا ہے۔ وان ارتد الخ: اگر رب المال مذہب اسلام سے پھر جائے یا مرتد ہو جائے (نعوذ باللہ من ذالک) پھر بھاگ کر دارالحرب پہنچ جائے تو بھی اس کی مضاربت باطل ہو جاتی ہے کیونکہ دارالحرب پہنچ جانا موت کے حکم میں ہے۔ کیا تم یہ نہیں دیکھتے کہ وہاں پر اس کا مال اس کے اپنے وارثوں میں تقسیم کیا جاتا ہے؟ اور جب تک حاکم کی طرف سے اس کے بارے میں دارالحرب میں پہنچ جانے کے فرمان جاری نہیں ہوتا تب تک امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کے مضارب کا تصرف موقوف رہے گا؟ جیسا کہ خود اس کا اپنا تصرف موقوف رہتا ہے کیونکہ مضارب جو کچھ کام کرتا ہے سب اسی رب المال کے لئے کرتا ہے لہٰذا مضارب کا کچھ تصرف کرنا ایسا ہوگا جیسے خود رب المال کا کچھ تصرف کرنا ہے۔

ولو کان المضارب الخ اور اگر صرف مضارب ہی مرتد ہو تو اس کا عمل مضاربت اپنے حال پر باقی رہے گا کیونکہ مضارب جو بات بیان کرتا ہے وہ صحیح ہوتی ہے اور مال کے مالک کی ملکیت میں کوئی توقف یا فرق نہیں ہوتا اس لئے مضاربت باقی رہ جاتی ہے۔ (ف حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ مضارب مرتد ہونے کے بعد ایسا آدمی رہتا ہے جو اپنے ہوش و حواس سے کام کرتا ہے اسی بناء پر اگر وہ دوبارہ مسلمان ہو جائے تو اس کا اسلام صحیح مانا جاتا ہے۔ اسی لئے اس کی مضاربت بالاتفاق باقی رہے گی چنانچہ اس کے خرید و فروخت کے بعد نفع یا نقصان اٹھا کر پھر مرتد ہو جانے کی صورت میں وہ قتل کر دیا جائے یا دارالحرب پہنچ جائے تو جو کچھ اس نے کیا وہ سب جائز ہے اور اگر نفع اٹھایا ہو تو معاہدہ کے مطابق دونوں میں تقسیم ہوگا کیونکہ یہ شخص اس مضاربت کے مال میں نائب ہوتا ہے اور مال کے مالک کا تصرف امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک موقوف رہتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے مال سے اس کے وارثوں کا حق متعلق ہو جاتا ہے لیکن یہ بات مضاربت میں مضارب کی طرف سے نہیں پائی جاتی ہے۔ (م ک۔)

توضیح:۔ فصل: مضارب کے معزول ہونے اور مال کی تقسیم کا بیان، اگر رب المال یا مضارب مر جائے، یا ان دونوں میں سے کوئی ایک مرتد ہو جائے، مسائل کی تفصیل، حکم،

دلائل

قال. فان عزل رب المال المضارب ولم يعلم بعزله حتى اشترى وباع فتصرفه جائز لانه وكيل من جهته، وعزل الوكيل قصدا يتوقف على علمه، وان علم بعزله والمال عروض فله ان يبيعها ولا يمنعه العزل من ذلك، لان حقه قد ثبت في الربح وانما يظهر بالقسمة وهي تبتني على رأس المال، وانما ينضّ بالبيع. قال ثم لا يجوز ان يشترى بثمنها شيئا آخر، لان العزل انما لم يعمل ضرورة معرفة رأس المال، وقد اندفعت حيث صار نقدا فيعمل العزل، وان عزله ورأس المال دراهم او دنانير قد نضّت لم يجز له ان يتصرف فيها، لانه ليس في اعمال عزله ابطال حقه في الربح فلاضرورة قال رضي الله عنه وهذا الذي ذكره اذا كان من جنس رأس المال، فان لم يكن بان كان دراهم ورأس المال دنانير او على القلب له ان يبيعها بجنس رأس المال استحسانا لان الربح لا يظهر الا به وصار كالعروض وعلى هذا موت رب المال في بيع العروض ونحوها.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مال کا مالک اپنے مضارب کو علیحدہ برطرف کر دے لیکن اس کو اپنے معزول ہونے کی خبر نہ ہو اس بناء پر وہ خرید وفروخت بھی کر لے تو اس کا تصرف جائز ہوگا کیونکہ یہ مضارب اپنے رب المال کی طرف سے وکیل ہوتا ہے اور وکیل کو قصداً علیحدہ کرنے کیلئے ضروری ہے کہ اسے اس بات کی خبر بھی ہو گئی ہو۔(ف۔یعنی جب تک کہ اسے علیحدہ ہونے کی خبر نہیں ہو گی وہ حسب سابق وکیل اور مضارب ہی رہے گا یعنی معزول نہیں ہوگا۔اس جگہ قصداً معزول ہونے کی قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کو اپنا غلام بیچنے کے لئے وکیل بنایا پھر مؤکل نے خود ہی اسے فروخت کر دیا تو وہ وکیل معزول ہو جائیگا خواہ اسے اس بات کی خبر دی گئی ہو یا نہیں۔ پھر جب مضارب کو قصداً معزول کر دیا اور اسے اس کی خبر ہو گئی تب دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کے پاس مضاربت کا کاروباری سامان موجود ہوگا یا اس نے سب کو فروخت کر کے نقد درھم بنالیا ہوگا اسی لئے مصنفؒ اب دونوں صورتوں کی تفصیل بیان فرمارہے ہیں)۔

وان علم بعزله الخ:۔ یعنی اگر وکیل اپنے معزول ہونے سے باخبر ہو حالانکہ اس کے پاس کاروباری اسباب موجود ہو تو اس کو اختیار ہوگا کہ اسباب بیچ ڈالے اسکے معزول ہو جانے کی وجہ سے اسے فروخت کرنے میں کوئی رکاوٹ نہ ہوگی کیونکہ نفع میں وکیل کا حق ثابت ہو چکا ہے جو تقسیم کرنے کے بعد ہی معلوم ہوگا اور یہ تقسیم کا کام اس اصل مال کو علیحدہ کرنے پر موقوف ہے یعنی اس وقت جب کہ کل مال نقد بن جائے اور نقد بننا اسی وقت معلوم ہوگا جب اسباب فروخت کر دیے جائیں۔(ف اسی لئے اسے مال کو فروخت کر کے نقد حاصل کر لینے کا اختیار ہے۔) قال ثم لایجوز الخ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ سامان بیچ ڈالنے کے بعد اس کے داموں سے کوئی دوسری چیز خریدنا جائز نہیں ہے کیونکہ اس سے پہلے تک اس کو معزول کر دینے کے باوجود اس میں اس معزولی کا اثر اس لئے ہوا کہ اسباب کے بیچنے میں اصل مال کو پہنچانے کی ضرورت ہے اور اب بیچ دینے کے بعد نقد ہاتھ میں آجانے کے بعد یہ ضرورت بھی پوری ہو گئی ہے لہٰذا اب اسے معزول کرنا اپنا اثر دکھلائے گا۔(ف یعنی آئندہ اس کے لئے مال دوبارہ خریدنا جائز نہ ہوگا)۔

وان عزله الخ:۔ اور اگر مال کے مالک نے اپنے مضارب کو اس وقت معزول کیا ہو کہ اسباب کو بیچ کر سب کو نقد بنالیا ہو یعنی اب اصل مال نقد ہے، سامان نہیں ہے تو اس وقت مضارب کو اس میں کسی قسم کے تصرف کا اختیار نہیں رہے گا کیونکہ معزول کر دینے سے اس کا اثر مضارب کو اس کا حاصل شدہ نفع میں باطل کرنا نہیں ہوتا ہے لہٰذا اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ مصنفؒ نے فرمایا ہے: کہ اب تک جو صورتیں بیان کی گئیں اسوقت کی ہیں جب کہ مال نقد کی صورت میں موجود ہو اور وہ اصل مال کی جنس سے ہو کیونکہ اگر ایسا نہ ہو مثلاً: اصل پونجی تو دینار تھے لیکن اب اس کی جگہ پر درہم موجود ہیں یا اس کے برعکس ہیں یعنی پہلے راس

المال درھم تھے اور اب ان کے عوض دینار موجود ہیں تو مضارب کو استحساناً اس بات کا اختیار ہے کہ وہ موجودہ نقد کو راس المال کے جنس کے عوض فروخت کرے۔ کیونکہ اسی صورت سے نفع ظاہر ہوگا اور اس حکم میں یہ نقد بھی اسباب کے قائم مقام ہو گیا۔ اسی طرح اگر اصل مالک مر جائے اور مضاربت کے مال میں اسباب اور اسی طرح کی کوئی دوسری چیز موجود ہو تو بھی یہی حکم ہوگا کہ مضارب کے معزول ہو جانے کے باوجود اسے اسباب کو نقد فروخت کرنے یا موجودہ نقد کو اصل پونجی کے جنس کے ساتھ بدلنے کا اختیار باقی رہے گا۔

توضیح:۔ اگر رب المال مر جائے یا اپنے مضارب کو برطرف کر دے، پھر اسے اس کی خبر ہوئی ہو۔ یا نہیں ہوئی ہو، اپنا تصرف باقی رکھنے کا حق ہے یا نہیں۔ اگر مضارب کو اس وقت برطرف کیا ہو جبکہ راس المال اصل حالت میں موجود ہو یا اسے دوسری شکل میں بدل دیا ہو۔ مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

قال. واذا افترقا وفي المال ديون وقد ربح المضارب فيه اجبره الحاكم على اقتضاء الديون، لانه بمنزلة الاجير والربح كالاجر له، وان لم يكن له ربح لم يلزمه الاقتضاء، لانه وكيل محض والمتبرع لا يُجبر على ايفاء ما تبرع به ويقال له وكِّل رب المال في الاقتضاء لان حقوق العقد ترجع الى العاقد فلابد من توكيله وتوكّله كيلا يضيع حقه، قال في الجامع الصغير يقال له احل مكان قوله وكّل والمراد منه الوكالة، وعلى هذا سائر الوكالات، والبياع والسمسار يُجبران على التقاضي لانهما يعملان باجرة عادةً.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مضارب اور مال کے مالک دونوں ہی اپنی مضاربت کے معاملہ کو ختم کر کے علیحدہ ہو گئے حالانکہ مضاربت کے زمانے کے لوگوں پر قرضے باقی ہیں اور مضارب نے اس میں نفع بھی کمایا ہے تو حاکم اس مضارب کو ان قرضوں کے تقاضے اور وصولی پر مجبور کرے گا۔ کیونکہ مضارب ایک مزدور کی مانند ہے اور اس سے حاصل شدہ نفع اس کی مزدوری کی مانند ہے۔ اور اگر مضارب کا اس مضاربت میں نفع نہ ہوا ہو تو اس پر لوگوں سے قرضہ کا تقاضا کرنا لازم نہیں ہے کیونکہ وہ اس صورت میں بغیر مزدوری اور اجرت کے صرف ایک وکیل کی حیثیت سے ہے اور قاعدہ ہے کہ (جو کوئی احسان کے طور پر کسی کا کوئی کام کرے تو اسے اس کام کو پورا کرنے کے لئے جبر نہیں کیا جاسکتا ہے)۔

ویقال له الخ البتہ اس مضارب کو حاکم کی طرف سے یہ حکم دیا جائے گا کہ مقروضوں سے تقاضا کے لئے اپنے رب المال کو وکیل بنادے کیونکہ جو شخص کوئی معاملہ کسی کے ساتھ کرتا ہے اس معاملے کے سارے حقوق اس معاملہ کرنے والے ہی کی طرف لوٹتے ہیں لہٰذا اسے وکیل بنانا یا وکالت قبول کرنا ضروری ہے تاکہ مالک کا حق ضائع نہ ہو۔ اور جامع صغیر میں (وکیل بنا دے) کہ لفظ کے بدلے لکھا ہے کہ (حوالہ کردے) حالانکہ حوالہ کرنے سے بھی یہی مراد ہے کہ اسے وکیل بنادے اور یہی حکم تمام دوسری وکالتوں میں ہے کہ جب بیع کا وکیل تقاضا کرنے سے انکار کردے تو اسے تقاضا کرنے پر مجبور نہ کیا جائے۔ البتہ وہ وکیل اپنے موکل کو اس بات کا وکیل بنادے کہ اس کے خریداروں سے تقاضے کرے یعنی اپنا حق وصول کر سکے۔ البتہ دلال اور سمسار دونوں کو اس بات پر مجبور کیا جائے گا کہ وہ مقروضوں سے تقاضے کریں کیونکہ عمومی عادت یہ ہے کہ یہ دونوں آدمی اجرت پر کام کرتے ہیں۔ (ف یہاں دلال سے وہ شخص مراد ہے جس کو کسی اسباب کے مالک نے اسباب فروخت کرنے کے لئے دے دیا ہو۔ اور سمسار سے وہ مراد ہے کہ جس کے پاس مال نہ دیا ہو مگر وہ زبانی طور پر اس کے لئے خریدار تلاش کر کے لائے۔ مثلاً: میرے اس مکان کی قیمت ایک لاکھ ہے تم اس کے لئے کوئی خریدار لاؤ۔ معاملہ طے ہو جانے پر تم کو دو ہزار روپے مل جائیں گے۔

توضیح:۔ اگر رب المال اور مضارب دونوں ہی مضاربت کے معاہدہ کو ختم کر دیں مسائل کی تفصیل، حکم، دلیل، دلال اور سمسار کے درمیان فرق؟

قال وما هلك من مال المضاربة فهو من الربح دون راس المال، لان الربح تابع وصرف الهلاك الى ما هو التبع اولى كما يصرف الهلاك الى العفو في الزكوة، فان زاد الهالك على الربح فلا ضمان على المضارب لانه امين، وان كانا يقتسمان الربح والمضاربة بحالها ثم هلك المال بعضه او كله ترادًا الربح حتى يستوفي رب المال راس المال لان قسمة الربح لا تصح قبل استيفاء راس المال، لانه هو الاصل وهذا بناء عليه وتبع له، فاذا هلك ما في يد المضارب امانة تبين ان ما استوفياه من راس المال فيضمن المضارب ما استوفاه لانه اخذه لنفسه وما اخذه رب المال محسوب من راس ماله، واذا استوفى راس المال فان فضل شيء كان بينهما لانه ربح وان نقص فلا ضمان على المضارب لما بينا فلو اقتسما الربح وفسخا المضاربة ثم عقداها فهلك المال لم يترادا الربح الاول، لان المضاربة الاولى قد انتهت والثانية عقد جديد فهلاك المال في الثاني لا يوجب انتقاض الاول، كما اذا دفع اليه مالا آخر.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مضاربت کے مال میں سے اگر کبھی کچھ ضائع ہو تو وہ نفع میں سے حساب کیا جائے گا یعنی اصل راس المال سے حساب نہ ہوگا کیونکہ نفع تابع اور راس المال اصل ہوتا ہے اس لئے ضائع ہونے کو ایسی چیز میں سے شمار کرنا بہتر ہے جو تابع ہو جیسا کہ زکوٰۃ کے نصاب میں بھی ضائع ہونے کو اس حصے میں سے شمار کیا جاتا ہے جو عفو ہو یعنی جس کا شمار نہیں ہوتا ہے۔ فان زاد الخ: اور اگر اتنا ضائع ہوا ہو جو حاصل شدہ نفع سے بھی زیادہ ہو تو زیادتی کے لئے مضارب پر کچھ تاوان بھی نہیں ہوگا اس کی حیثیت امانت دار کی تھی۔

وان کانا الخ: اور اگر رب المال اور مضارب دونوں کی یہ عادت ہو کہ جتنا بھی نفع ہو اس سے وہ آپس میں تقسیم کر لیا کرتے ہوں مگر اصل مضاربت اصلی حالت پر باقی رہتی ہو ایسی صورت میں موجودہ مال میں سے کچھ یا سب ضائع ہو گیا تو اس وقت تک واپس کرنا ہوگا یہاں تک کہ رب المال اپنی اصل پونجی اس میں سے وصول کر لے کیونکہ راس المال کو پورا ہاتھ میں آنے سے پہلے تک نفع کو تقسیم کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے کیونکہ راس المال ہے اور نفع راس المال کی بنیاد پر اس کے تابع ہوتا ہے اس لئے جب وہ مال مضارب کے پاس امانت کے طور پر تھا اور وہ ضائع ہو گیا تو اس وقت یہ ظاہر ہوا کہ اب تک رب المال کے پاس امانت کے طور پر تھا اور وہ ضائع ہو گیا تو اس وقت یہ ظاہر ہوا کہ اب تک رب المال اور مضارب نے جو کچھ بھی وصول کیا ہے وہ اصل مال میں سے تھا لہٰذا مضارب نے جو کچھ بھی وصول کیا ہے وہ اب اس کا ذمہ دار اور ضامن ہوگا کیونکہ اس نے راس المال کا یہ حصہ اپنی ذات میں خرچ کیا ہے اور رب المال نے اب تک جو کچھ وصول کیا تھا وہ سب اس کے راس المال میں شمار ہوگا۔

واذا استوفی الخ اور جب رب المال اپنی پوری پونجی وصول کر لے پھر بھی کچھ بچ رہے تو وہ ان دونوں کا مشترکہ حصہ ہوگا کیونکہ یہ نفع میں سے ہوگا۔ اور اگر اس وقت پوری پونجی کے پورا ہونے میں کچھ کمی ہو جائے تو اس کا مضارب پر تاوان لازم نہ ہوگا کیونکہ وہ امین تھا۔ فلو اقتسما الخ اور اگر دونوں نے نفع بھی آپس میں بانٹ لیا اور مضاربت کے معاہدہ کو فسخ بھی کر دیا اس کے بعد دونوں نے دوبارہ مضاربت کا معاہدہ کیا پھر کاروبار کرتے ہوئے مال ضائع ہو گیا تو اب پہلے نفع کو واپس نہیں کیا جائے گا یعنی پہلے نفع سے موجودہ کمی پوری نہیں کی جائے گی کیونکہ پہلا معاہدہ پورا ہو چکا ہے اور دوسرا معاہدہ ایک نیا معاملہ ہے اس لئے اس دوسرے معاہدے میں مال کا ضائع ہونا اس بات کا تقاضا نہیں کرتا ہے کہ پہلے معاہدہ کے سلسلے میں جو کچھ مال تقسیم ہوا تھا اسے غلط کہا جائے جیسے اگر مضارب کو کوئی دوسرا مال دیا ہو۔ (ف۔ یعنی پہلے مال کے علاوہ کاروبار کے لئے کوئی دوسرا مال دیا ہو تو پہلے معاہدہ

کا بٹوارہ نہیں ٹوٹے گا۔

توضیح:۔ اگر مضاربت کے مال میں سے کچھ ضائع ہو جائے، اگر اتنا ضائع ہوا جو حاصل شدہ نفع سے بھی زیادہ ہو، اگر رب المال اور مضارب دونوں میں حاصل شدہ نفع ساتھ ساتھ تقسیم کر لیتے ہوں اس صورت میں موجودہ مال میں سے کچھ یا سب ضائع ہو گیا ہو، اگر رب المال اپنی پوری پونجی وصول کر لے پھر بھی کچھ بچ رہے، اگر دونوں مکمل طور سے اپنا معاہدہ ختم کر کے دوبارہ معاہدہ کریں، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

فصل فيما يفعله المضارب. قال ويجوز للمضارب ان يبيع ويشترى بالنقد والنسيئة، لان كل ذلك من صنيع التجار، فينتظمه اطلاق العقد، الا اذا باع الى اجل لا يبيع التجار اليه، لان له الامر العام المعروف بين الناس، ولهذا كان له ان يشترى دابة للركوب وليس له ان يشترى سفينة للركوب وله ان يستكريها اعتبارا لعادة التجار، وله ان يأذن لعبد المضاربة فى التجارة فى الرواية المشهورة لانه من صنيع التجار ولو باع بالنقد ثم اخّر الثمن جاز بالاجماع اما عندهما فلان الوكيل يملك ذلك فالمضارب اولى الا ان المضارب لا يضمن لان له ان يقايل ثم يبيع نسيئة ولا كذلك الوكيل لانه لا يملك ذلك واما عند ابى يوسف فلانه يملك الاقالة ثم البيع بالنسأ بخلاف الوكيل لانه لا يملك الاقالة.

ترجمہ:۔ فصل۔ ایسا کام جو مضارب کو کرنا جائز ہے۔

قال ويجوز الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مضارب کو ہر طرح نقد اور ادھار خریدنا اور بیچنا جائز ہے کیونکہ یہ سب تاجروں کی عادتوں میں سے ہیں اس لئے اگر عقد مطلق ہو تو اس میں یہ ساری باتیں داخل ہوں گی البتہ اگر مضارب نے کبھی ادھار کے کاروبار میں اتنی لمبی تاخیر قبول کر لی یا عموماً کاروباری لوگ اتنی تاخیر پر نہیں بیچتے ہوں تو اس کے لئے یہ جائز نہیں ہوگا کیونکہ مضارب کو ایسی باتوں کا اختیار ہوتا ہے جو لوگوں اور عام تاجروں میں مشہور و معروف ہوں اسی بناء پر مضارب کو اپنی سواری کا جانور خریدنا جائز ہوگا لیکن کشتی خریدنا جائز نہیں ہے۔ البتہ ضرورت پڑنے سے کشتی کو کرائے پر لینے کی اجازت ہوگی کیونکہ تاجروں کی عادت ہے کہ وہ بوقت ضرورت کشتی کرائے پر لیتے ہیں اور مشہور روایت کے مطابق مضارب کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ مضاربت کے غلاموں میں سے کسی غلام کو تجارت کرنے کی اجازت دے دے کیونکہ یہ بھی تاجروں کا طریقہ اور معمول ہے اسی طرح اگر وہ کبھی مال کو بیچتے وقت نقد کا معاملہ کر کے خریدار کو اس کی ادائیگی کے لئے وقت دے دے تو بالاجماع جائز ہے۔

اس صورت میں طرفین (یعنی امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ) کے نزدیک اجازت ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جب ایک وکیل کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ مال نقد بیچ کر خریدار کو اس کی رقم کی ادائیگی میں مہلت دے تو مضارب کو بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا۔ لیکن مضارب اور وکیل میں اتنا فرق ہوتا ہے کہ مضارب ضامن نہیں ہوتا کیونکہ مضارب کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ اپنے بیع کا اقالہ کر کے خریدار کے ہاتھ ادھار بیچ دے لیکن بیع کے وکیل کو اس بات کا اختیار نہیں ہوتا ہے اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک مسئلے کے جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مضارب اقالہ کر سکتا ہے اور دوبارہ خریدار کے ہاتھ ادھار بیچ سکتا ہے اس بناء پر رقم کی ادائیگی میں مہلت دینا بھی جائز ہوگا بخلاف وکیل کے کہ وہ اقالہ نہیں کر سکتا ہے۔

توضیح:۔ فصل: مضارب کیا کام کر سکتا ہے؟ اور کیا نہیں کر سکتا ہے؟ تفصیل اقوال ائمہ، دلائل۔

ولو احتال بالثمن علی الایسر او الاعسر جاز، لان الحوالة من عادة التجار، بخلاف الوصی یحتال بمال الیتیم حیث یعتبر فیه الانظر لان تصرفه مقید بشرط النظر، والاصل ان ما یفعله المضارب ثلاثة انواع، نوع یملکه بمطلق المضاربة وهو ما یکون من باب المضاربة وتوابعها وهو ما ذکرنا ومن جملته التوکیل بالبیع والشراء للحاجة الیه والارتهان والرهن لانه ایفاء واستیفاء والاجارة والاستیجار والایداع والابضاع والمسافرة علی ما ذکرناه من قبل، ونوع لا یملکه بمطلق العقد ویملکه اذا قیل له اعمل برأیك وهو ما یحتمل ان یلحق به فیلحق عند وجود الدلالة وذلك مثل دفع المال مضاربة او شرکة الی غیره، وخلط مال المضاربة بماله او بمال غیره لان رب المال رضی بشرکته لا بشرکة غیره وهو امر عارض لا یتوقف علیه التجارة فلا یدخل تحت مطلق العقد، ولکنه جهة فی التثمیر فمن هذا الوجه یوافقه فیدخل فیه عند وجود الدالة وقوله اعمل برأیك دلالة علی ذلك، ونوع لا یملکه لا بمطلق العقد ولا بقوله اعمل برأیك الا ان ینص علیه رب المال وهو الاستدانة وهو ان یشتری بالدراهم والدنانیر بعد ما اشتری برأس المال السلعة وما اشبه ذلك لانه یصیر المال زائدا علی ما انعقد علیه المضاربة فلا یرضی به ولا یشغل ذمته بالدین ولو اذن له رب المال بالاستدانة صار المشتری بینهما نصفین بمنزلة شرکة الوجوه، واخذ السفاتج، لانه نوع من الاستدانة وکذا اعطاؤها لانه اقراض والعتق بمال وبغیر مال والکتابة لانه لیس بتجارة والاقراض والهبة والصدقة لانه تبرع محض.

ترجمہ:۔ اور اگر مضارب نے اپنے مال کے ثمن (دام) کو کسی غریب یا کسی مالدار کے ذمہ (حوالہ) کر دینے کو قبول کر لیا تو جائز ہوگا کیونکہ ایسے حوالہ کو قبول کرنا بھی کاروباریوں کی عادت میں سے ہے۔ بخلاف وصی کے کہ اگر کسی وصی نے کسی یتیم کے مال کے حوالہ کو قبول کیا ہو تو اس میں یہ دیکھا جائے گا کہ ایسا کرنا یتیم کے حق میں بہتر ہے کہ نہیں؟ یعنی:۔ وہ شخص جو مقروض ہو اس کے مقابلے میں وہ شخص زیادہ مال دار ہو جس کے ذمہ قرض حوالے کیا گیا ہو تو وہ جائز ہوگا کیونکہ وصی کی ولایت اور اختیار میں ایک شرط یہ ہے کہ وہ جو کچھ بھی کرے وہ بہتری کے ساتھ ہو۔ والاصل ان الخ: اس جگہ ایک قاعدہ کلیہ ہے کہ مضارب جو کام کرتا ہے وہ تین قسم کے ہوتے ہیں نمبر ایک وہ کام جن کا مالک ہوتا ہے (مطلق مضاربت سے تعلق رکھنے سے) یہ کام ایسے ہوتے ہیں جو مضاربت کی قسم سے اور اس کے تابع ہوتے ہیں اور ہم ان کاموں کو پہلے بیان بھی کر چکے ہیں مثلاً نقد بیچنا یا ادھار بیچنا۔ اس طرح مضاربت کے غلام کو کاروبار کی اجازت دینا اور رقم کی وصولی میں مہلت دینا۔ رقم کی وصولی کو دوسرے کے حوالہ کر دینا اور انہی میں سے خرید و فروخت کے لئے کسی کو وکیل بنانا بھی ہے کیونکہ اس کی ضرورت ہوتی ہے۔ اسی طرح کسی مال کو رہن لینا یا رہن دینا کیونکہ یہ دونوں باتیں ادا کرنے اور وصول کرنے کے معنی میں ہیں اسی طرح کسی چیز کو اجارہ پہ لینا اور اجارہ پر دینا، امانت رکھنا، کاروبار کے لئے سامان دینا اور مال کے ساتھ سفر کرنا، یہ سب کام ایسے ہیں جن کی ضرورت ہوتی رہتی ہے اس تفصیل کے ساتھ جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔

ونوع لایملکه الخ: اور دوسری قسم میں وہ افعال ہیں جن کا مطلق عقد سے مالک نہیں ہوتا ہے بلکہ اس وقت مالک ہوتا ہے کہ جب یہ کہہ دیا جائے کہ تم اپنی مرضی سے کام کرو اور اس قسم میں وہ افعال ہیں جو پہلی قسم کے ساتھ مل سکتے ہیں۔ لہٰذا اگر کوئی دلالت وہاں موجود ہو تو ان افعال کو پہلی قسم میں شامل کر دیا جائے گا۔ مثلاً: رب المال یوں کہے کہ تم اپنی مرضی سے کام کرو۔ ان افعال کی مثال یہ ہے کہ کسی دوسرے شخص کو مضاربت یا شرکت پر مال دینا یا مضاربت کے مال کو اپنے مال یا دوسرے کے مال سے ملانا کیونکہ مال کا مالک ایک کے ساتھ شرکت کرنے پر راضی ہو گیا تھا لیکن دوسرے کے ساتھ راضی نہیں ہوگا اور چونکہ یہ ایک زائد بات ہے اس طرح سے اس پر مضاربت کی تجارت موقوف نہیں ہوتی ہے اس لئے ایسے کام مطلق مضاربت کے ضمن میں داخل نہ ہوں گے۔ لیکن مال بڑھانے کے طریقوں میں سے ایک طریقہ یہ بھی ہے اس لئے یہ بھی عقد مضاربت کے موافق

ہے۔اس بناء پر اگر کوئی دلالت اس جگہ موجود ہوگی تو یہ کام بھی اس عقد میں داخل ہو جائیں گے۔اس دلالت کے لئے رب المال کا یہ کہنا کافی ہے کہ تم اپنی مرضی سے کام کرو۔

ونوع لایملکه الخ اور تیسری قسم میں ایسے افعال ہیں جن کا نہ تو مطلق عقد سے مالک ہوتا ہے اور نہ ہی رب المال کے اس کہنے سے کہ تم اپنی مرضی سے کام کرلو۔البتہ اس صورت میں مالک ہو جاتا ہے جب کہ رب المال ان کاموں کو صراحت کے ساتھ بیان کردے۔ان کاموں میں سے ایک کام ادھار لینا ہے۔ جس کی صورت یہ ہوگی کہ اصل پونجی کے بدلے مال واسباب خرید لینے کے بعد مزید درہم و دینار یا ان کے جیسے کسی کیلی یا وزنی چیز کے عوض خریدے۔ یعنی نقد نہیں بلکہ اُدھار اس قسم کی خریداری کا کام رب المال کی تصریح کے بغیر جائز نہیں ہے کیونکہ جتنے مال سے مضاربت کا معاملہ طے ہوا تھا اس سے اب زائد ہو رہا ہے اس لئے بہت ممکن ہے رب المال اس زیادتی پر راضی نہ ہو اور اپنے ذمے زائد قرض بڑھانے پر بھی راضی نہ ہو اور اگر رب المال نے اسے ادھار مال لینے کی اجازت دے دی ہو تو جو چیز اس وقت ادھار خریدی گئی وہ مضاربت کے مال سے نہیں بلکہ شرکت الوجوہ کے حکم میں ہے یعنی وہ مال یا اس کی آمدنی رب المال اور اس مضارب کے درمیان نصف نصف ہوگی۔اور ایک قسم ہے سفتجہ دینا لینا کیونکہ اس طرح سے بھی ایک طرح ادھار لینا ہوتا ہے اسی طرح سفتجہ دینا کیونکہ یہ بھی قرض دینے کی ایک صورت ہے۔ تیسری چیز مالکے عوض یا بغیر مال کے غلام کو آزاد کرنا ہے یعنی مضاربت کے غلاموں میں سے کسی غلام کو اس سے مال لیکر یا بغیر مال کے مفت میں آزاد کر دینا ہے۔چوتھی چیز غلام کو مکاتب بنانا ہے کیونکہ ایسے کام کاروبار کے کاموں میں شمار نہیں ہوتے ہیں۔ نمبر پانچ قرض دینا نمبر چھ ہبہ کرنا نمبر سات صدقے کرنا کیونکہ یہ سارے کام نیکی کرنے کے ہیں۔(ف۔اس قسم کے سارے کام ایسے ہیں جن کا مضارب کو کرنا رب المال کی تصریح کے بغیر جائز نہیں ہے)۔

توضیح :۔ اگر مضارب اپنے مال کے دام کو کسی دوسرے کے ذمہ لگادینے کو قبول کرلے۔ ایسے موقع کے وہ رہنما اصول جو یہاں بیان کئے گئے، ان کی تفصیل، مع مثال مسائل کی تفصیل، حکم، دلیل

(سفاتج۔ سفتجہ کی جمع ہے۔ایک خاص قسم کی بیع کا نام ہے۔جس کی صورت یہ ہے کہ زید و بکر جو دونوں ایک شہر میں موجود ہیں ان میں سے زید کا کوئی سامان کسی دوسرے شہر میں ہے۔زید اس سامان کو اپنی جگہ پر رہتے ہوئے بکر کے ہاتھ فروخت کرتا ہے اور بکر اس کے عوض اپنا سامان اسے نقد اسی وقت دیدیتا ہے۔اس طرح سے بکر کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ اسی شہر میں اس سامان کی اسے ضرورت تھی اور وہ اسکی دیکھی بھالی پسندیدہ تھی مل گئی اور اسے منتقل کرنے کی زحمت اور خرچ سے بھی بچ گیا۔جبکہ زید کو اس کی ضرورت کی چیز بروقت مل جاتی ہے(انوار الحق قاسمی)۔

قال ولا یزوج عبدا ولا امة من مال المضاربة وعن ابی یوسف انه یزوج الامة لانه من باب الاکتساب الا تری انه یستفید به المهر وسقوط النفقة. ولهما انه لیس بتجارة والعقد لا یتضمن الا التوکیل بالتجارة، وصار کالکتابة والاعتاق علی مال لانه اکتساب وما لا یکون تجارة لا یدخل تحت المضاربة فکذا هذا. قال فان دفع شیئا من مال المضاربة الی رب المال بضاعة فاشتری رب المال فباع فهو علی المضاربة وقال زفرؒ فسد المضاربة لان رب المال متصرف فی مال نفسه فلا یصلح وکیلا فیه فیصیر مستردا ولهذا لایصح اذا شرط العمل علیه ابتداء، ولنا ان التخلیة فیه قد تمت وصار التصرف حقا للمضارب، فیصلح رب المال وکیلا عنه فی التصرف والابضاع توکیل منه فلا یکون استرداد بخلاف شرط العمل علیه فی الابتداء لانه یمنع التخلیة وبخلاف ما اذا دفع المال الی رب المال مضاربة حیث لا یصح لان المضاربة ینعقد شرکة علی مال رب المال

وعمل المضارب ولا مال ههنا للمضارب فلو جوّزناه یؤدی الی قلب الموضوع واذا لم یصح بقی عمل رب المال بامر المضارب فلا یبطل به المضاربة الاولی.

ترجمہ :۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے: کہ اور مضارب کو یہ اختیار نہیں ہے کہ مضاربت کے مال سے خریدے ہوئے کسی غلام یا باندی کا نکاح کرائے۔ یعنی غلام کو نکاح کرنے کی اجازت دے اور اس باندی کو دوسرے کے نکاح میں دے۔ اور امام ابو یوسفؒ سے (نوادر) میں ایک روایت ہے کہ باندی کو مہر کے عوض دوسرے کے نکاح میں دے سکتا ہے کیونکہ یہ بھی آمدنی کی ایک صورت ہے۔ کیا تم یہ نہیں دیکھتے کہ ایسا کرنے سے مضارب کو اس سے مہر حاصل ہوگا؟ اور اس کو نفقہ دینے سے بچ جائے گا؟ اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ سب حقیقت میں کاروبار نہیں ہے البتہ یہ چیزیں مانی گئی ہیں اور مضاربت کا معاملہ کسی کو وکیل بنانے کے سوا کاروبار کے کسی بھی طریقے میں شامل نہیں ہے اس لئے کسی باندی کا نکاح کرنا ایسا ہوگا جیسے مضاربت کے کسی غلام کو مکاتب بنانا یا اس کو مال کے بدلے میں آزاد کرنا ہے کیونکہ اس طرح سے بھی تو مال حاصل ہوتا ہے لیکن یہ طریقے کاروبار میں سے نہیں تھے اس لئے ان کو مضاربت میں داخل نہیں کیا گیا۔ اسی طرح کسی باندی کا نکاح کرنا بھی مضاربت کے کام میں سے نہیں ہے۔

قال فان دفع الخ :۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مضاربت کے مال میں سے کچھ مال لیکر مضارب نے اپنے رب المال کو اس چیز کے کاروبار کے لئے دیا اور اس نے اس مال سے کچھ سامان کو خریدا اور فروخت کیا تو یہ بھی مضاربت کے حکم میں ہوگا۔ اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے: کہ ایسا کرنے سے مضاربت فاسد ہو جائے گی اسی لئے اگر معاملے کے ابتداء ہی میں رب المال کے ذمے ایسے کام کرنے کی شرط لگادی جائے تو مضاربت صحیح نہیں ہوتی ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ رب المال نے مکمل طریقے سے اپنا مال مضارب کے حوالے کر دیا ہے اس میں تصرف کرنے کا مضارب کو پورا حق حاصل ہو گیا ہے لہٰذا رب المال اپنے مضارب کی طرف سے اس مال میں تصرف کرنے کا وکیل ہو سکتا ہے اور اس طرح مال دینا بھی اس مضارب کی طرف سے وکیل بنانا ہوا اس لئے ایسے کاروبار کے لئے مال دینے سے یہ بات لازم نہیں آتی ہے کہ رب المال نے اپنے دیئے ہوئے مال میں سے کچھ مال واپس لے لیا ہو۔ اس کے برخلاف اگر مضارب نے شروع ہی میں رب المال کے ذمے کام کرنے کی شرط لگادی ہو تو وہ مفسد ہے کیونکہ اس طرح مال پورے طور پر مضارب کے اختیار میں نہیں آتا۔

• لیکن بعد میں کاروبار کے لئے دینا جائز ہے۔ اس کے برخلاف اگر کچھ مال رب المال کو مضاربت کے لئے دیا تو صحیح نہیں ہوگا کیونکہ اگر یہ مضاربت صحیح ہو جائے تو اس کی صورت شرکت کی ہوگی کہ مال والے کی طرف سے مال ہے اور مضارب کی طرف سے کام ہے حالانکہ موجودہ صورت میں مضارب بھی وہی ہے جو رب المال ہے جبکہ یہاں مضارب کی طرف سے مال کچھ بھی نہیں ہے۔ اب اگر ایسی مضاربت کو ہم جائز کہیں تو یہ لازم آئے گا کہ مضاربت کو جس معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے وہ الٹ جائے حالانکہ ایسے کرنا صحیح نہیں ہے۔ اور جب یہ مضاربت صحیح نہیں ہوئی تو رب المال کا کچھ کام کرنا مضاربت کے طور پر نہیں ہوگا بلکہ مضارب کے حکم سے ہوگا اور اس طرح پہلی مضاربت باطل نہ ہوگی۔

توضیح :۔ کیا مضارب کو یہ حق ہے کہ مضاربت کے مال میں سے اپنے غلام یا باندی کا نکاح کر دے اگر مضارب کے مال سے کچھ مال اپنے رب المال کو بھی کاروبار کے لئے دے، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال فقہائے کرام، دلائل

قال. واذا عمل المضارب فی المصر فلیست نفقته فی المال، وان سافر فطعامه وشرابه وکسوته ورکوبه ومعناه شراء وکراء فی المال. ووجه الفرق ان النفقة تجب بازاء الاحتباس کنفقة القاضی ونفقة المرأة

والمضارب في المصر ساكن بالسكنى الاصلي واذا سافر صار محبوسا بالمضاربة فيستحق النفقة فيه، وهذا بخلاف الاجير لانه يستحق البدل لا محالة فلا يتضرر بالانفاق من ماله، اما المضارب فليس له الا الربح وهو في حيز التردد فلو انفق من ماله يتضرر به وبخلاف المضاربة الفاسدة لانه اجير وبخلاف البضاعة لانه متبرع.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مضارب نے اپنے شہر میں کام کیا تو اس کا (خرچ کھانے پینے وغیرہ کا) مضاربت کے مال میں سے نہیں ہوگا اور اگر اس نے رب المال کی اجازت سے سفر کیا تو اس کے ضروری لوازمات یعنی کھانا پینا کپڑا اور سواری مضاربت کے مال سے ہوں گے خواہ خرید کر ہو یا کرائے سے ہو۔ ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ آدمی کا خرچ نفقہ اس کے رو کے جانے کے عوض ہوتا ہے جیسے: کہ ایک قاضی چونکہ لوگوں کے کاموں میں مشغول ہوتا ہے اس لئے اس کا نفقہ بیت المال سے دیا جاتا ہے اور جیسے: بیوی اپنے شوہر کے گھر میں اور اس کے قبضہ میں ہوتی ہے تو اس کا خرچہ بھی اس کے شوہر کے ذمہ ہوتا ہے۔ اسی طرح مضارب جب تک اپنے شہر میں رہتا ہے تو وہ اصلی حالت اور سکونت کے ساتھ رہتا ہے اور سفر میں جانے سے مضارب کے کام میں مشغول رہتا ہے اسی لئے وہ مضارب کے مال سے نفقہ کا مستحق ہوگا اور یہ حکم اجیر (ملازم) کے خلاف ہے کیونکہ وہ ایسے نفقوں کا مستحق نہیں ہوتا ہے اگرچہ وہ سفر کرلے کیونکہ اجیر تو اپنی محنت کے عوض بھی تنخواہ کا مستحق ہوتا ہے اس لئے وہ اپنے مال سے خرچ کرنے میں نقصان میں نہیں رہتا ہے، لیکن مضارب کے لئے اس کے اپنے حاصل شدہ نفع کے سوا کچھ نہیں ہوتا اور کبھی ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ نفع بالکل نہ ہو کیونکہ یہ ایک احتمالی چیز ہے اس لئے اگر وہ ذاتی مال سے خرچ کرے گا تو گھاٹے میں رہے گا یہ تفصیل مضاربت صحیحہ کے بارے میں ہے۔ بخلاف مضاربت فاسدہ کے کہ اس میں مضارب بھی صرف اجیر کے حکم میں ہوتا ہے یعنی وہ اپنی محنت کا بدلہ اتنا ہی پائے گا جتنا دوسرے لوگ اس جیسا پاسکتے ہیں یعنی اجر مثل، اس میں اسے نفع ہو یا نہ ہو اور بخلاف بضاعت کے کہ ایسا کرنیوالا احسان کرتا ہے۔

توضیح:۔ مضارب اگر اپنے شہر میں ہونے سے یا شہر سے باہر سفر میں جانے سے اس کے کیا کیا حقوق ہوتے ہیں، مضاربت صحیحہ اور فاسدہ کے حقوق میں کیا فرق ہوتا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

قال: ولو بقي شيء في يده بعد ما قدم مصره رده في للضاربة لانتهاء الاستحقاق ولو كان خروجه دون السفر ان كان بحيث يغدو ثم يروح فيبيت باهله فهو بمنزلة السوقي في المصر وان كان بحيث لا يبيت باهله فنفقته في مال المضاربة، لان خروجه للمضاربة والنفقة هي ما يصرف الى الحاجة الراتبة وهو ما ذكرنا، ومن جملة ذلك غسل ثيابه واجرة اجير يخدمه وعلف دابة يركبها والدهن في موضع يحتاج اليه عادة كالحجاز وانما يُطلق في جميع ذلك بالمعروف حتى يضمن الفضل ان جاوزه اعتبارا للمتعارف فيما بين التجار، واما الدواء ففي ماله في ظاهر الرواية وعن ابي حنيفةؒ انه يدخل في النفقة لانه لاصلاح بدنه، ولا يتمكن من التجارة الا به فصار كالنفقة، وجه الظاهر ان الحاجة الى النفقة معلومة الوقوع والى الدواء بعارض المرض، ولهذا كانت نفقة المرأة على الزوج ودواؤها في مالها.

ترجمہ:۔ اور اگر اپنے شہر میں واپس آنے کے بعد مضارب کے ہاتھ میں کوئی چیز باقی رہ جائے مثلاً: خوراک تو اب اس کو استعمال میں نہ لائے بلکہ مضاربت کے مال میں شامل کرلے کیونکہ اب اس کا حق ختم ہوگیا ہے اور اگر یہ مضارب سفر سے کم مقدار کی مسافت پہ گیا ہو یعنی تین رات اور تین دن سے کم سفر ہو تو یہ دیکھا جائے گا کہ اگر وہ صبح کو نکل کر شام کو اپنے گھر میں واپس آکر رہتا ہے تو یہ سفر ایسا ہی سمجھا جائے گا جیسا: کہ اپنے شہر کے بازاروں میں ہوتا ہے اور اگر ایسا ہو کہ صبح کو نکل کر رات کے وقت

واپس آکر اپنے گھر میں نہیں رہ سکتا ہے تو اس کا نفقہ مضاربت کے مال سے ہوگا، کیونکہ اس کا یہ سفر اور باہر رہنا مضاربت کے واسطے ہے۔ اس جگہ نفقہ سے مراد وہ تمام چیزیں ہیں جو روزمرہ کی عام ضرورتوں میں استعمال کی جاتی ہیں اور یہی وہ چیزیں ہیں جو ہم نے اوپر بیان کر دی ہیں اور ایسی چیزوں میں سے کپڑوں کی دھلائی اور خدمت کرنے والے ملازم کی مزدوری اور سواری کے جانور کا دانہ چارہ اور جن علاقوں میں تیل بدن میں لگانے کا استعمال کیا جاتا ہو وہاں کا تیل جیسے: ملک حجاز کہ وہاں سر اور بدن میں تیل لگانے کی ضرورت ہوتی ہے تو یہ سب چیزیں اس کے نفقہ میں داخل ہوں گی۔

پھر ان تمام چیزوں میں خرچ کے لئے مضارب کو اتنی ہی اجازت ہوگی جتنا عموماً استعمال کیا جاتا ہو، یعنی اسراف کے بغیر حسب ضرورت خرچ کر سکتا ہے، اسی بناء پر اگر تاجروں کی عمومی عادت سے بڑھ کر اور زیادہ خرچ کیا تو فاضل خرچ کا وہ ضامن ہوگا، اور علاج کے لئے دوا کا خرچ تو وہ ظاہر الروایۃ کے مطابق مضارب کے مال میں سے ہوگا، لیکن امام ابوحنیفہؒ سے روایت ہے کہ دواؤں کی قیمت بھی نفقہ میں سے شمار ہوگی کیونکہ یہ دوا اور علاج بدن کی حفاظت کے لئے ہے جب کہ بدن کی حفاظت اور اصلاح کے بغیر وہ تجارت نہیں کر سکتا ہے تو یہ دوا بھی نفقہ کے حکم میں ہوگی اس جگہ ظاہر الروایہ کی جگہ یہ ہے کہ نفقہ کی ضرورت کا ہونا تو عام اور معلوم بات ہے لیکن دوا کی ضرورت کا ہونا مرض لگنے کی وجہ سے ہے یعنی بیماری کبھی ہوتی ہے اور کبھی نہیں ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بیوی کا نفقہ اگرچہ اس کے شوہر کے ذمہ ہوتا ہے، لیکن اس کا علاج اور دوا کا خرچ اس کے اپنے مال میں سے ہوتا ہے۔

توضیح:۔ مضارب اپنے سفر کی مدت میں نفقہ اور ضروری سامان خرچ کرنے کے بعد بھی جب اپنے شہر میں واپس لے آیا تو اسے کیا کرنا چاہئے، اگر ایک شخص سفر میں اتنے دور جاتا ہو کہ وہ رات کے وقت اپنے گھر میں ہی قیام کر سکتا ہو یا نہ کر سکتا ہو تو مضارب کو کس انداز اور حساب سے نفقہ استعمال میں لانا چاہئے، تفصیل مسائل، حکم اختلاف ائمہ، دلیل

قال: واذا ربح اخذ رب المال ما انفق من رأس المال فان باع المتاع مرابحة حسب ما انفق على المتاع من الحملان ونحوه ولا يحتسب ما انفق علىٰ نفسه لان العرف جار بالحاق الاول دون الثاني ولان الاول يوجب زيادة في المالية بزيادة القيمة والثاني لا يوجبها. قال: فان كان معه الف فاشترى بها ثيابا فقصرها او حملها بمائة من عنده وقد قيل له اعمل برايك فهو متطوع لانه استدانة على رب المال فلا ينتظمه هذا المقال على مامر، وان صبغها احمر فهو شريك بما زاد الصبغ فيها ولا يضمن لانه عين مال قائم به حتى اذا بيع كان له حصة الصبغ وحصة الثوب الابيض على المضاربة بخلاف القصارة والحمل لانه ليس بعين مال قائم به ولهذا اذا فعله الغاصب ضاع عمله ولا يضيع اذا صبغ المغصوب واذا صار شريكا بالصبغ انتظمه قوله اعمل برايك انتظامه الخلط فلا يضمنه.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جب مضارب نے مال مضاربت میں نفع کمالیا تو اس نے راس المال میں سے اپنے نفقہ میں جو کچھ خرچ کیا ہے رب المال اس کو مضارب سے لے کر پہلے اپنے راس المال کو پورا کرے گا تب نفع کو تقسیم کرے گا۔ اگر مضارب نے اپنے نفقہ میں خرچ کرنے کے بعد سامان کو مرابحہ پر فروخت کرنا چاہا تو اس نے اس سامان کے نقل و حرکت اور ان جیسے ضروری کاموں میں جو بھی خرچ کیا ہو وہ اصل رقم میں شامل کر لے یعنی لوگوں سے یہ کہے کہ مجھے یہ چیز اتنے میں پڑی ہے لیکن جو کچھ اپنی ذات میں خرچ کیا ہے اس کو اس حساب میں شامل نہ کرے کیونکہ عام رواج ہی ہے کہ سامان پر جو کچھ خرچ کیا جاتا ہے وہ سب اصل خرچ کیا جاتا ہے لیکن جو کچھ اپنی ذات پر خرچ کیا جاتا ہے، وہ شامل نہیں کیا جاتا ہے اور ایک دلیل یہ بھی ہے کہ

سامان کا خرچ ملانے سے چیز کی مالیت بڑھ جاتی ہے لیکن اپنا ذاتی خرچ ملانے سے مالیت نہیں بڑھتی ہے۔

قال: فان كان الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مضارب کے پاس ہزار درہم ہوں ان درہموں سے اس نے کپڑے کا تھان خرید کر اپنے پاس سے سو درہم دے کر اس پر کڑھائی کا کام کیا اپنی طرف سے خرچ کر کے سامان کو اپنے ساتھ لے آیا جب کہ رب المال نے اس سے یہ کہہ دیا تھا کہ تم اپنی مرضی سے کام کرو تو وہ شخص اپنے سو درہم کے خرچ کرنے میں احسان کرنے والا ہے یعنی اس خرچ کو وہ رب المال سے واپس نہیں لے سکتا ہے، کیونکہ یہ ایک طرح سے رب المال پر ادھار کرنا لازم آتا ہے اس لئے اس سے پہلے رب المال نے جس قسم کی اجازت دی تھی اس میں یہ خرچ شامل نہ ہوگا اس کو ثابت کرنے کے لئے ضروری تھا کہ رب المال اس کی تصریح کر دیتا کہ تم یہ سب کام بھی کر سکتے ہو جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا۔

وان صبغها احمر الخ اور اگر مضارب نے خریدے ہوئے تھانوں کو لال رنگ سے رنگ دیا تو اب ان تھانوں کی قیمت میں جتنی زیادتی ہوئی اس میں مضارب اپنے رب المال کا شریک ہوگا اور ضامن نہ ہوگا کیونکہ رنگ ایک مال عین ہے ایسا مال عین ہے جو کپڑے کے ساتھ موجود ہے اسی بناء پر ایسے رنگین کپڑے کو بیچنے سے مضارب کو رنگ کے حصے کی بھی رقم ملتی ہے اور سفید کپڑے کے دام کا حصہ بھی مضاربت پر ہوگا۔ بخلاف کڑھائی کے کام کرنے اور سامان کے ادھر ادھر لانے لے جانے کے خرچ کے کیونکہ یہ کپڑے کے ساتھ مستقل مال کی حیثیت سے نہیں رہتا اسی لئے اگر کوئی غاصب ایسا کام کرے تو اس کا کام برباد جائے گا، لیکن غصب کئے ہوئے کپڑے کو لال رنگ رنگنے سے اس کا یہ کام ضائع نہیں ہوگا اور جب مضارب نے اس کپڑے کو رنگواہی لیا تو اس رنگ کے ساتھ یہ مضارب اپنے رب المال کا شریک ہو گیا کیونکہ رب المال کا یہ جملہ کہ اب تم اپنی مرضی سے کام کرو اس کے ملانے کے انتظام کو شامل ہوگا، یعنی وہ مضاربت کے مال کو اپنے مال سے ملا سکتا ہے اسی لئے وہ ضامن نہیں ہوگا۔

توضیح:۔ مضارب اپنی مضاربت سے نفع کما لے تو کیا رب المال اس کے اثنائے سفر نفقہ وغیرہ کے اخراجات کو اصل رقم میں شمار کر سکتا ہے یا نہیں۔ اگر مضارب اپنے سامان کو مرابحۃ بیچنا چاہے تو اس میں سے کن کن اخراجات کو بھی شامل کر سکتا ہے؟ یہ اگر مضاربت کی کل رقم سے سامان خرید کر اس میں جیب سے بھی کچھ زائد خرچ کر ڈالے یا لال رنگ سے رنگ دے یا کپڑے پر زر روزی کا کام کرا لے تو اصل رقم میں اسے شامل کر سکتا ہے یا نہیں؟ مسائل کی تفصیل، حکم، دلیل

فصل آخر: قال: فان كان معه الف بالنصف فاشترى بها بزًا فباعه بالفين واشترى بالالفين عبدا فلم ينقدهما حتى ضاعا يغرم رب المال الفا وخمسمائة والمضارب خمسمائة ويكون ربع العبد للمضارب وثلاثة ارباعه على المضاربة، قال هذا الذى ذكره حاصل الجواب، لان الثمن كله على المضارب اذ هو العاقد الا ان له حق الرجوع على رب المال بالف وخمسمائة على ما نبين فيكون عليه في الآخرة، ووجهه انه لما نضَّ المال ظهر الربح، وهو خمسمائة فاذا اشترى بالالفين عبدا صار مشتريا ربعه لنفسه وثلاثة ارباعه للمضاربة على حسب انقسام الالفين واذا ضاعت الالفان وجب عليه الثمن لما بيناه وله الرجوع بثلاثة ارباع الثمن على رب المال لانه وكيل من جهته فيه ويخرج نصيب المضارب وهو الربع من المضاربة لانه مضمون عليه ومال المضاربة امانة وبينهما منافاة ويبقى ثلاثة اربع العبد على المضاربة لانه ليس فيه ما ينافي المضاربة، ويكون رأس المال الفين وخمسمائة لانه دفعه مرة الفا ومرة الفا وخمس مائة ولا يبيعه مرابحة الا على الالفين لانه

اشتراه بالفين ويظهر ذلك فيما اذا بيع العبد باربعة آلاف فحصة المضاربة ثلاثة آلاف برفع رأس المال ويبقى خمسمائة ربحا بينهما.

دوسری فصل۔ مضاربت کے متفرق مسائل

ترجمہ :۔امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مضارب کے پاس مضاربت کے لئے نصف نفع کی شرط پر ہزار درہم تھے اور اس نے پوری پونجی سے کپڑے کی کئی گٹھڑیاں خرید کر ان کو دو ہزار درہم میں فروخت کردیا۔ (جس سے اسے ایک ہزار نفع ملا اور اس کا نصف یعنی پانچ سو درہم خاص اس مضارب کے حصے کے ہوئے) پھر اس نے پورے دو ہزار درہم سے ایک غلام خریدا لیکن ابھی تک یہ درہم انہیں نہیں دے سکا تھا کہ وہ سب ضائع ہوگئے۔اس لئے رب المال ڈیڑھ ہزار اور یہ خود مضارب اپنے پانچ سو ان میں ملا کر غلام کے مالک یعنی بائع کو ادا کرے گا اور وہ غلام ان دونوں میں مشترک ہوگا اس طرح سے کہ اس کے تین حصے کا رب المال اور ایک چوتھائی کا یہ مضارب مالک ہوگا۔ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں یہ حکم جو بیان فرمایا ہے وہ خلاصہ جواب ہے کیونکہ اس کی پوری رقم کا ذمہ دار حقیقت میں وہ مضارب ہی ہے کیونکہ وہی شخص معاملہ یعنی غلام کو خریدنے والا ہے لیکن مضارب کو اپنے رب المال سے ان ڈیڑھ ہزار درہم تک واپس لینے کا بھی حق ملتا ہے جسے ہم بیان کردیں گے لہٰذا آخر میں اس کی رقم رب المال ہی کے ذمہ تین چوتھائی واجب ہوگی۔

اس کی وجہ یہ تھی کہ جب پورا سامان بیچ دیئے جانے کے بعد نقد درہم سے بدل گیا تو اس کا نفع ظاہر ہوگیا اس طرح سے اس میں سے پانچ پانچ سو درہم دونوں کے ہیں پس جب اس نے دونوں ہزار کے عوض ایک غلام خریدا تو گویا اس نے غلام کا ایک چوتھائی حصہ تو خود اپنے لئے اور تین چوتھائی مضاربت کے لئے ہوا جیسا کہ دونوں کے درمیان تقسیم کرنے سے ظاہر ہوا اور جب دونوں ہزار درہم ضائع ہوگئے تو اس مضارب کے ذمہ اس کی رقم لازم آئی کیونکہ معاملہ کرنے والا تو یہی ہے لیکن اس کے رب المال سے اسے تین چوتھائی رقم واپس لینے کا بھی حق ہوا کیونکہ تین چوتھائی میں اب اپنے رب المال کی طرف سے وکیل ہے اور مضاربت کا حصہ جو اس کا اپنا ہوا یعنی چوتھائی غلام مضاربت کے معاملہ سے خارج ہوگا کیونکہ وہ اس مضاربت کے ذمہ ضمانت کے طور پر ہے اور مضاربت کا مال اس کے پاس امانت کے طور پر ہے جب کہ مال ضمانت اور امانت میں منافات ہے یعنی بہت بڑا فرق ہے اور تین چوتھائی غلام دونوں کے درمیان مضاربت کے طور پر رہ گیا کیونکہ ان تین چوتھائی رقم واپس لینے کا بھی حق ہوا کیونکہ تین چوتھائی میں اب اپنے رب المال کی طرف سے وکیل ہے اور مضاربت کا حصہ جو اس کا اپنا ہوا یعنی چوتھائی غلام مضاربت کے معاملہ سے خارج ہوگا کیونکہ وہ اس مضارب کے ذمہ ضمانت کے طور پر ہے اور مضاربت کا مال اس کے پاس امانت کے طور پر ہے جب کہ مال ضمانت اور امانت میں منافات ہے۔

یعنی بہت بڑا فرق ہے اور تین چوتھائی غلام دونوں کے درمیان مضاربت کے طور پر رہ گیا کیونکہ ان تین چوتھائی کے بارے میں مضاربت کے خلاف کوئی بات نہیں پائی گئی اور اب راس المال ایک ہزار کے بجائے ڈیڑھ ہزار ہوگیا کیونکہ رب المال نے اگرچہ پہلی مرتبہ ایک ہزار درہم دیئے مگر دوسری مرتبہ ڈیڑھ ہزار درہم دیئے۔ پھر اگر مضارب اس غلام کو مرابحہ یعنی نفع پر فروخت کرنا چاہے تو وہ دو ہزار درہم پر فروخت کرسکتا ہے کیونکہ اس نے دو ہزار سے ہی خریدا ہے۔اس تفصیل کے ساتھ بیان کرنے کا فائدہ اس وقت ظاہر ہوگا جب کہ یہ غلام بعد میں چار ہزار درہم سے فروخت کیا جائے تو اس کا چوتھائی حصہ یعنی ایک ہزار درہم اس مضارب کے اور باقی ہزار درہم مضاربت کے باقی رہیں گے جن میں سے دو ہزار پانچ سو درہم راس المال کے نکال کر باقی پانچ سو درہم ان دونوں میں نفع کے طور پر برابر شریک ہوگا۔

توضیح :۔اگر مضارب کے پاس مضاربت کے لئے نصف نفع کی شرط میں ہزار درہم تھے۔

اس نے ان سے کپڑے خرید کر دو ہزار میں ان کو فروخت کر دیا۔ مگر بائع کو رقم نہیں دے سکا تھا
کہ سب چوری ہوگئے۔ مسئلہ کی پوری تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

قال: وان کان معه الف فاشتری رب المال عبدا بخمس مائة وباعه اياه بالف فانه يبيعه مرابحة على خمسمائة لان هذا البيع مقضى بجوازه لتغاير المقاصد دفعا للحاجة، وان كان بيع ملكه بملكه الا ان فيه شبهة العدم ومبنى المرابحة على الامانة والاحتراز عن شبهة الخيانة فاعتبر اقل الثمنين، ولو اشترى المضارب عبدا بالف وباعه من رب المال بالف ومائتين باعه مرابحة بالف ومائة لانه اعتبر عدما في حق نصف الربح وهو نصيب رب المال وقد مرّ في البيوع.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مضارب کے پاس ہزار درہم ہوں اور رب المال نے دوسرے شخص سے پانچ سو درہم سے ایک غلام خرید کر اپنے مضارب کے ہاتھ ایک ہزار درہم سے فروخت کر دیا تو مضارب اس غلام کو مرابحہ پر بیچتے ہوئے فقط پانچ سو درہم میں فروخت کرے گا۔ (ف یعنی اس کی اصل قیمت تو ہزار درہم ہے کیونکہ اس نے ہزار درہم سے ہی خریدا ہے لیکن اگر فرض کیا جائے کہ سو میں دس درہم کا نفع ہوا تو یہ نفع اس پورے ہزار درہم پر حساب میں نہیں لایا جائے گا بلکہ صرف پانچ سو درہم پر حساب کیا جائے گا اس طرح دس فیصد کے حساب سے پانچ سو کے پچاس درہم نفع کے ہوئے، تو گویا وہ ایک ہزار اور پچاس درہم کے حساب سے فروخت ہوا۔) لان هذا البيع الخ: کیونکہ رب المال کا اپنا مضارب کے ہاتھ میں بیچنا اگرچہ اپنی ملکیت کو اپنے ہی مال کے عوض بیچنا لازم آتا ہے مگر مطلب کے مختلف ہو جانے کی وجہ سے یہ جائز رکھا گیا ہے تاکہ ضرورت پوری ہو جائے۔ لیکن اس میں یہی ایک شبہ ہوتا ہے کہ شاید اسے جائز نہ کہا جائے اور اسے مرابحہ کہنا امانت کی بناء پر ہے، کہ اس میں خیانت کا شبہہ بھی نہ ہو اسی لئے پہلی رقم پانچ سو درہم اور دوسری رقم ہزار درہم میں سے جو سب سے کم ہے اسی کا مرابحہ کے لئے اعتبار کیا گیا ہے یعنی نفع کا حساب صرف پانچ سو درہم پر کیا جائے گا۔

ولو اشترىٰ الخ: اور اگر مضارب نے ایک غلام ایک ہزار کے عوض خرید کر رب المال کے ہاتھ بارہ سو درہم سے فروخت کیا تو رب المال اس غلام کو گیارہ سو درہم سے مرابحہ میں فروخت کرے کیونکہ نفع کے دو سو درہم میں سے نصف جو رب المال کا حصہ ہے اس میں یہ بیع شمار نہ ہوگی۔ اور یہ بیان کتاب البیوع میں ذکر کیا جا چکا ہے۔ (ف یعنی بارہ سو میں سے دو سو درہم نفع کے ہیں جس میں نصف یعنی ایک سو مضارب کے اور نصف یعنی ایک سو رب المال کے ہیں اسی لئے مرابحہ کے بارے میں رب المال اپنا حصہ مجموعہ میں سے نکال کر باقی گیارہ سو پر مرابحہ سے فروخت کرے)۔

توضیح:۔ اگر مضارب کے پاس ہزار درہم ہوں، اور رب المال پانچ سو کے عوض ایک غلام خرید کر اپنے اسی مضارب کے ہاتھ ہزار درہم سے فروخت کر دیا تو یہ مضارب اس غلام کو مرابحہ بیچتے ہوئے کتنے درہم سے فروخت کرے گا؟ اور اگر مضارب ایک ہزار سے ایک غلام خرید کر اپنے رب المال کے ہاتھ بارہ سو میں بیچے تو یہ رب المال اسے مرابحۃ بیچتے ہوئے کتنے میں فروخت کرے گا، تفصیل مسائل، حکم، دلیل۔

قال: فان كان معه الف بالنصف فاشترى بها عبدا قيمته الفان فقتل العبد رجلا خطأ فثلاثة ارباع الفداء على رب المال، وربعه على المضارب، لان الفداء مؤنة الملك فيتقدر بقدر الملك، وقد كان الملك بينهما ارباعا لانه لما صار المال عينا واحدا قيمته الفان ظهر الربح وهو الف بينهما والف لرب المال برأس ماله لان

قیمته الفان، واذا فديا خرج العبد عن المضاربة، اما نصيب المضارب فلما بيناه، واما نصيب رب المال لقضاء القاضي بانقسام الفداء عليهما لما انه يتضمن قسمة العبد بينهما والمضاربة تنتهي بالقسمة بخلاف ما تقدم لان جميع الثمن فيه على المضارب، وان كان له حق الرجوع فلا حاجة الى القسمة، ولان العبد كالزائل عن ملكهما بالجناية ودفع الفداء كابتداء الشراء فيكون العبد بينهما ارباعا لا على المضاربة يخدم المضارب يوما ورب المال ثلاثة ايام بخلاف ما تقدم.

ترجمہ ۔:امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر آدھے نفع کی شرط پر مضارب کے پاس ھزار درھم ہوں اور ان کے عوض اس مضارب نے ایسا غلام خریدا جس کی قیمت دوہزار درھم ہوں پھر اس غلام نے ایک شخص کو قتل کرڈالا تو اس غلام کے فدیہ کا تین چوتھائی حصہ رب المال پر لازم آجائے گا اور صرف ایک چوتھائی اس مضارب پر لازم ہوگا، لان الفداء الخ: کیونکہ فدیہ ملکیت کا خرچہ ہے اس لئے ملکیت کے انداز سے اس فدیہ کا حساب ہوگا اور ملکیت کا حساب ان دونوں میں چار حصے کر کے کیا گیا تھا اس طرح سے کہ مضارب کا حصہ ایک چوتھائی اور رب المال کا تین چوتھائی ہے کیونکہ جب سارا مال ایک عین کی حیثیت سے ہو گیا جس کی قیمت دوہزار ہے تو اس کا نفع ظاہر ہو گیا اور وہ ایک ہراز درھم دونوں میں برابر رہا اور باقی ایک ہزار صرف رب المال کا رأس المال کا ہے، کیونکہ اس کی قیمت دوہزار درھم تھی۔

واذا فديا الخ: اور جب دونوں نے غلام کا فدیہ دے دیا تو یہ غلام آزاد ہو گیا تو اس میں سے مضارب کا حصہ اس وجہ سے نکال دیا گیا کہ وہ امانت میں نہیں ہے بلکہ ضمانت میں ہے اور رب المال کا حصہ اس بناء پر نکل جائے گا کہ قاضی نے ان دونوں پر فدیہ کے تقسیم ہونے کا حکم دے دیا ہے، کیونکہ اس حکم میں یہ بات پائی جاتی ہے کہ وہ غلام ان دونوں میں بانٹ دیا گیا ہے اور تقسیم کے ہوتے ہی مضاربت ختم ہو جائے گی، بخلاف دوسرے مسئلے کے کیونکہ اس صورت میں پوری رقم مضارب ہی کے ذمے واجب ہوئی تھی اگرچہ اس مضارب کو رب المال سے واپس لینے کا اختیار حاصل ہے اس لئے فی الفور بٹوارا کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے ۔اور اس وجہ سے بھی کہ غلام گویا ان دونوں کی ملکیت سے مجرم ہونے کی بناء پر نکل گیا ہے یعنی جب اس نے غلطی سے ایک شخص کو قتل کردیا تو حکم ہوا کہ اس کے عوض اسی غلام کو دے دیا جائے یا اسے فدیہ دیا جائے اس طرح غلطی کرنے سے گویا وہ ان دونوں کی ملکیت سے نکل گیا۔

اور فدیہ دینے کا مطلب گویا اب از سر نو خریدنا ہے اس طرح یہ غلام ان دونوں کے درمیان چار حصے ہو کر مشترک ہوگا لیکن مضاربت کے طور پر نہیں ہوگا اسی لئے یہ غلام ایک دن مضارب کی خدمت کرے گا اور تین دن اس رب المال کی خدمت کرے گا بخلاف پہلے مسئلے کے (ف۔ تو پہلی صورت میں رب المال کا تین چوتھائی حصہ مضارب پر رہے گا اور ایک چوتھائی حصہ مضارب کا اس کا ذاتی تجارت کے حساب سے ہوگا ۔اور فوائد ظہیریہ میں ایک فرق یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ پہلے مسئلے میں تو تجارتی ضمانت لازم ہوئی تھی جو مضاربت کے خلاف نہیں ہے لیکن یہاں جو جرمانہ واجب ہو گیا ہے وہ تجارت میں سے نہیں ہے اس لئے مضاربت باقی نہیں رہے گی ۔(ک)

توضیح ۔:اگر نصف نفع کی شرط پر مضاربت کے پاس ایک ہزار درہم ہوں ،اور ان دونوں کے عوض مضارب نے ایک ایسا غلام خریدا جس کی قیمت دوہزار درہم ہوں، پھر غلام نے ایک شخص کو قتل کرڈالا، تو اس کا فدیہ کس طرح ادا کیا جائے گا؟ مسئلہ کی پوری تفصیل ،حکم، دلیل۔

قال: وان كان معه الف فاشترى بها عبدا فلم ينقدها حتى هلكت الالف يدفع رب المال ذلك الثمن ثم وثم

ورأس المال جميع ما يدفع اليه رب المال، لان المال امانة في يده والاستيفاء انما يكون بقبض مضمون وحكم الامانة ينافيه فيرجع مرة بعد اخرى بخلاف الوكيل بالشراء اذا كان الثمن مدفوعا اليه قبل الشراء وهلك بعد الشراء حيث لا يرجع الا مرة، لانه امكن جعله مستوفيا لان الوكالة تجامع الضمان كالغاصب اذا توكل ببيع المغصوب، ثم في الوكالة في هذه الصورة يرجع مرة وفيما اذا اشترى ثم دفع الموكل اليه المال فهلك لا يرجع لانه ثبت له حق الرجوع بنفس الشرى، فجعل مستوفيا بالقبض بعده، اما المدفوع اليه قبل الشراء امانة في يده وهو قائم على الامانة بعده، فلم يصر مستوفيا فاذا هلك رجع عليه مرة ثم لا يرجع لوقوع الاستيفاء على مامر۔

ترجمہ:۔امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مضارب کے پاس ہزار درہم ہوں اور وہ ان کے عوض ایک غلام خرید لے لیکن رقم ادا کرنے سے پہلے مضارب کے پاس سارے درہم ضائع ہو گئے تو اس وقت رب المال یہ رقم ادا کرے گا، یعنی وہ اپنے مضارب کو دوبارہ ایک ہزار درھم دے گا، کہ وہ اس غلام کی رقم ادا کردے اس کے بعد بھی مضارب کے ادا کرنے سے پہلے پہلے وہ رقم بھی ضائع ہو جائے تو رب المال پھر ادا کرے گا یعنی رب المال مضارب کو اس طرح جتنی رقم دیتا رہے گا ساری ملا کر راس المال ہو جائیگا۔(ف۔ یعنی مثلاً اس طرح اگر مضارب کو رب المال چار مرتبہ دے تو ساری رقم مل کر راس المال کے چار ہزار درھم ہو جائیں گے مگر مضارب ایک درھم کا بھی ضامن نہ ہو گا اور جتنی مرتبہ وہ رب المال سے رقم لے گا وہ کسی مرتبہ بھی جرمانہ کے طور پر لازم نہیں ہو گا)۔

لان المال الخ: کیونکہ مضارب کے قبضے میں جو بھی مال ہو گا وہ امانت کا ہو گا اس لئے کہ اس کا قبضہ امانت کا ہوتا ہے اور جرمانہ دینا اسی وقت لازم ہوتا ہے جب کہ کسی چیز پر قبضہ ضمانت کا ہو جب کہ امانت کا حکم ضمانت کے خلاف ہے اس لئے جب بھی مضارب کے پاس سے مال ضائع ہو تا جائے گا تو فوراً وہ اپنے رب المال سے اس رقم کو واپس لیتا جائے گا۔ بخلاف خریداری کے وکیل کے، اگر خریداری سے پہلے اس کو رقم دے دی گئی ہو اور خریداری کے بعد وہ رقم ضائع ہو جائے تو وہ وکیل ایک مرتبہ کے علاوہ دوبارہ کبھی بھی اپنے مؤکل سے نہیں لے سکتا ہے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ وکیل کو اس کا جرمانہ ادا کرنا پڑے کیونکہ وکالت کے ساتھ ضمانت بھی جمع ہو سکتی ہے جیسے کسی غاصب کو مال مغصوب کے مالک نے اس مغصوب کو بیچ ڈالنے کا وکیل بنادیا ہو، (ف اس لئے کہ اس مسئلے میں یہ غاصب مغصوب مال کا ضامن بھی ہے اور وکیل بھی ہے)۔

ثم في الوكالة الخ: پھر وکالت کی اس مذکورہ صورت میں یعنی جب کہ وکیل کو اس کی خریداری سے پہلے رقم دے دی گئی ہو لیکن خریداری کے بعد وہ رقم ضائع ہو گئی ہو تو وکیل اپنے مؤکل سے صرف ایک بار رقم واپس لے گا۔اور اگر یہ صورت ہو کہ وکیل نے خریدا اس کے بعد مؤکل کے ثمن یعنی رقم کا مال اسے دیا اور وہ وکیل کے پاس ضائع ہو گیا تو وکیل اس رقم کو اپنے مؤکل سے واپس نہیں لے سکتا ہے کیونکہ اسے خرید لینے کی وجہ سے اپنے مؤکل سے واپس لینے کا حق حاصل ہوا تھا اس لئے خریداری کے بعد رقم پالینے سے اسے اپنا پورا حق پانے والا مان لیا گیا اور خریداری سے پہلے جو مال مؤکل نے اسے دیا تھا وہ اس کے پاس امانت کے طور پر ہے اور خریداری کے بعد بھی امانت ہی پر باقی ہے لہٰذا اس سے وہ اپنا پورا حق پانے والا نہ ہو گا چنانچہ اگر یہ مال وکیل کے پاس ضائع ہو جائے تو وہ اپنے مؤکل سے صرف ایک بار واپس لے گا اور دوبارہ واپس نہیں لے سکتا ہے کیونکہ اس نے پورا مال پالیا ہے جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔

(ف۔ خلاصہ یہ ہوا کہ مثلاً مؤکل اپنے وکیل کو جو مال دیتا ہے وہ یا تو امانت ہوتا ہے یا وکیل کا حق ہوتا ہے، لیکن وکیل کا حق اسی وقت ہوتا ہے جب وہ مؤکل کے لئے خرید لے اس لئے خریدتے ہی وکیل کا حق لازم ہو جاتا ہے اور اس مال کا مالک ہو جانے کے بعد پھر یہ دیکھنا چاہئے کہ مؤکل نے وکیل کو جو مال دیا ہے وہ خریدنے سے پہلے دیا ہے یا خریدنے کے بعد دیا ہے اب اگر خریداری کے بعد دیا ہو تو کہا جائے گا کہ وکیل نے اپنا پورا حق پالیا ہے اسی بناء پر اگر وہ ضائع ہو جائے تو وکیل اپنے مؤکل سے اس مال کو دوبارہ

نہیں لے سکتا ہے، اور اگر مؤکل نے اسے خریداری سے پہلے دیا تو یہ مال امانت ہے کیونکہ ابھی وکیل کا حق اس مال سے متعلق نہیں ہوا ہے اسی لئے اگر یہ مال خریداری سے پہلے ضائع ہو جائے تو وہ امانت میں سے ضائع ہوگا اس لئے خریداری کے بعد وہ اپنا حق مؤکل سے لے گا اور اگر یہ مال خریداری کے بعد ضائع ہوا تو بھی امانت ہی میں ضائع ہوا، اس لئے وکیل کو اختیار ہوگا کہ وہ اپنا حق مؤکل سے وصول کرلے لیکن ایک بار وصول کر لینے سے وہ اپنا پورا حق پالینے والا ہوگا، اس لئے اگر اب بھی یہ مال ضائع ہو جائے تو اسے دوبارہ نہیں لے سکتا ہے۔

توضیح ۔: اگر مضارب کے پاس ہزار درہم ہوں اور وہ ان سے ایک غلام خرید لے، لیکن قیمت کی ادائیگی سے پہلے ہی وہ درہم ضائع ہوگئے اس لئے رب المال نے وہ رقم ادا کردی ہو، تین چار بار رقم ہوتی گئی ، تو رب المال کا اور مضارب کا اس میں کس طرح حصہ ہوگا، اور اگر یہی صورت خریداری کے وکیل کے ساتھ پیش آئی ہو تو کیا ہوگا ، مسائل کی تفصیل، حکم ، دلائل

فصل في الاختلاف. قال: واذا كان مع المضارب الفان فقال دفعتَ الي الفا وربحتُ الفا، وقال: رب المال لا بل دفعتُ اليك الفين فالقول قول المضارب، وكان ابو حنيفةؒ يقول اولا القول قول رب المال، وهو قول زفرؒ، لان المضارب يدعي عليه الشركة في الربح وهو ينكر والقول قول المنكر ثم رجع الى ما ذكره في الكتاب، لان الاختلاف في الحقيقة في مقدار المقبوض، وفي مثله القول قول القابض ضمينا كان او امينا لانه اعرف بمقدار المقبوض، ولو اختلفا مع ذلك في مقدار الربح فالقول فيه لرب المال، لان الربح يستحق بالشرط وهو يستفاد من جهته، وايهما اقام البينة على ما ادعى من فضل قبلت لان البينات للاثبات. قالؒ ومن كان معه الف درهم فقال هي مضاربة لفلان بالنصف وقد ربح الفا، وقال فلان هي بضاعة فالقول قول رب المال، لان المضارب يدعي عليه تقويم عمله او شرطا من جهته او يدعي الشركة وهو ينكر.

ترجمہ ۔: (رب المال اور مضارب کے درمیان اختلاف واقع ہونا)۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مضارب کے پاس دوہزار درھم ہیں اور اس نے رب المال سے کہا کہ تم نے مجھے صرف ایک ہزار درھم دیئے تھے اور میں نے اس سے کاروبار کر کے ایک ہزار درھم نفع کمالیا ہے، اس طرح ایک ہزار تمہارے رأس المال کے اور ایک ہزار نفع کے ہیں ۔ اور رب المال نے کہا کہ یہ نفع کے نہیں ہیں بلکہ میں نے تمہیں پورے دوہزار بھی دے دیئے تھے اس صورت میں مضارب کی بات قبول کی جائے گی ۔ امام ابو حنیفہؒ پہلے یہ فرمایا کرتے تھے کہ رب المال کی بات قبول ہوگی چنانچہ : امام زفر کا بھی یہی قول ہے، کیونکہ مضارب رب المال کے خلاف نفع میں شرکت کا دعوی کرتا ہے اور رب المال اس کا منکر ہے اور منکر ہی کی بات مانی جاتی ہے، لیکن ابو حنیفہؒ نے بعد میں اس قول سے رجوع کرتے ہوئے وہی فرمایا ہے جو ابھی متن میں ذکر کیا گیا ہے، کیونکہ یہ اختلاف حقیقت میں اس مال کی مقدار میں ہے جس پر مضارب کا قبضہ ہے جب کہ قبضے والے مال کی مقدار میں اختلاف کی صورت میں قابض کا قول ہی قبول کیا جاتا ہے۔

خواہ وہ غاصب کے طریقے سے ضمانت دینے والا ہو یا مضارب کے طریقے سے امانت دار ہو، کیونکہ یہی شخص اس بات سے بہت زیادہ باخبر ہوتا ہے کہ اس کے قبضے میں کتنا مال ہے، پھر اگر اصل مال کی مقدار کے اختلاف کے بعد دونوں نے نفع کی مقدار میں بھی اختلاف کیا یعنی نصف یا تین تہائی نفع کی بات طے ہوئی تھی تو نفع کی مقدار میں رب المال کی بات مانی جائے گی کیونکہ نفع کا حق دار ہونا شرط سے معاملہ طے ہو جانے کے بعد ہوتا ہے اور شرط کا بیان رب المال کی طرف سے ہوتا ہے اس لئے وہی نفع کی

مقدار کے بارے میں زیادہ واقف ہوتا ہے۔ پھر ان دونوں یعنی رب المال اور مضارب میں سے جو کوئی اپنی زیادتی کے دعویٰ پر اپنا گواہ پیش کرے گا اسی کے گواہ قبول ہوں گے کیونکہ گواہیاں دعویٰ کو ثابت کرنے کے لئے ہوتی ہیں۔

قال ومن كان معه الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی کے پاس ہزار درھم ہوں اور وہ یہ کہے کہ یہ مال فلاں شخص کا آدھے نفع کی شرط کے ساتھ مضاربت کے لئے ہے لیکن اس دوسرے شخص نے کہا یہ مال کاروبار، یعنی (بضاعت کے لئے ہے) تو مال کے مالک کا قول قبول ہوگا کیونکہ مضارب اس کے خلاف دعویٰ کرتا ہے کہ میرا کام نفع کی مقدار کے اعتبار سے قیمتی ہے، یا اس کی طرف سے شرط کا دعویٰ کرتا ہے لیکن وہ دوسرا اس کا انکار کرتا ہے۔ (ف۔ یعنی مضاربت فاسدہ ہونے میں اجر مثل کا دعویٰ کرتا ہے یا مضاربت صحیحہ میں نفع کا دعویٰ کرتا ہے یا مضاربت ختم ہونے پر باقی مال میں شرکت کا دعویٰ کرتا ہے جب کہ اس کا رب المال ہر حال میں اس کا انکار کرتا ہے اسی منکر کا یہ قول قبول ہوگا اور دوسرا شخص جو مضاربت کا دعویٰ کرتا ہے اس پر گواہ پیش کرنا لازم ہے۔

فصل اختلاف کا بیان

توضیح:۔ اگر مضارب نے رب المال سے کہا کہ میرے ان دو ہزار درھموں میں سے رأس المال ایک ہزار اور اس سے حاصل شدہ نفع بھی ایک ہزار ہے، اور رب المال نے کہا کہ میرا یہ دونوں ہزار میں نے راس المال کے طور پر دیئے تھے۔ اگر رب المال اور مضارب کے درمیان نفع کی مقدار کے بارے میں اختلاف ہو جائے کہ وہ نصف پر ہے یا ثلث پر ہے، اگر کسی کے پاس ہزار درہم ہوں اور وہ کہے کہ یہ مال فلاں کا ہے، اس نے نصف نفع کے ساتھ مضاربت کے لئے دیئے ہیں۔ اور دوسرے نے کہا کہ وہ تو بضاعت کے لئے ہیں، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

ولو قال المضارب اقرضتني وقال رب المال هي بضاعة او وديعة او مضاربة فالقول لرب المال والبينة بينة المضارب، لان المضارب يدعي عليه التملك وهو ينكر ولو ادعى رب المال المضاربة في نوع وقال الآخر ما سميت لي تجارة بعينها فالقول للمضارب لان الاصل فيه العموم والاطلاق والتخصيص بعارض الشرط بخلاف الوكالة لان الاصل فيه الخصوص، ولو ادعى كل واحد منهما نوعا فالقول لرب المال، لانهما اتفقا على التخصيص والاذن يستفاد من جهته فيكون القول له، ولو اقاما البينة فالبينة بينة المضارب لحاجته الى نفي الضمان وعدم حاجة الآخر الى البينة ولو وقتت البينتان وقتا فصاحب الوقت الاخير اولى لان آخر الشرطين ينقض الاول.

ترجمہ۔: اور اگر اس شخص نے جو مضاربت کا دعویٰ کرتا ہو یہ کہا ہو کہ تم نے مجھے یہ مال قرض کے طور پر دیا تھا مگر رب المال نے کہا کہ نہیں میں نے تو یہ مال کاروبار (بضاعت) کے طور پر یا امانت کے طور پر یا مضاربت کے طور پر دیا تھا تو ان تمام صورتوں میں رب المال کے قول کا اعتبار ہوگا لیکن اگر مضارب گواہ پیش کردے تو اسی کے قول کو ترجیح ہوگی کیونکہ مضارب اس مال پر اپنے لئے نفع کی ملکیت کا دعویٰ کرتا ہے جب کہ مضارب اس کا انکار کرتا ہے، (ف۔ کیونکہ مضارب نے اس سے قرض لیا تو بعد میں اس سے جو کچھ وہ نفع کمائے گا اس کا مالک مضارب ہی ہوگا اس بناء پر جب مضارب نے یوں کہا کہ تم نے مجھے یہ مال قرض کے طور

پر دیا ہے تو گویا اس نے یہ دعویٰ کیا کہ اس مال کے سارے نفع کا میں ہی مالک ہوں) ولو ادعی الخ اور اگر رب المال نے یہ دعویٰ کیا کہ میں نے اس مال کے عوض ایک خاص قسم کے کاروبار کی بات طے کی تھی لیکن مضارب نے کہا کہ ایسی بات نہیں تم نے میرے لئے کسی کاروبار کو مخصوص نہیں کیا تھا تو مضارب سے قسم لینے کے بعد اس کا قول قبول ہوگا کیونکہ مضاربت کے مسئلہ میں اصل قانون یہ ہے۔ وہ عام اور مطلق ہو یعنی اس میں کسی قسم کی خصوصیت یا قید نہ ہو، البتہ خصوصیت کسی خاص وجہ سے ہو سکتی ہے یعنی عارضی شرط ہو کر مخصوص ہو جاتی ہے تو اس دعویٰ کو ثابت کرنا لازم ہو جاتا ہے بخلاف وکالت کے مسئلے کے، کیونکہ وکالت کے مسئلے میں اصل یہ ہے کہ وہ کام مخصوص ہو۔

ولو ادعی کل الخ: اور اگر مضارب اور رب المال میں سے ہر ایک نے ایک ایک اور نیا نیا دعویٰ کیا مثلاً مضارب نے کہا کہ کپڑے کی تجارت کی بات تھی اور رب المال نے کہا کہ نہیں بلکہ غلہ کی تجارت کی بات تھی تو ایسی صورت میں رب المال کی بات قبول ہوگی کیونکہ ان دونوں یعنی رب المال اور مضارب نے اس بات کا اقرار کیا ہے کہ وہ مضاربت مخصوص تھی پھر اجازت چونکہ رب المال کی طرف سے حاصل ہوئی ہے تو اسی کی بات کا اعتبار ہوگا۔ ولو اقاما الخ: اور اگر دونوں ہی نے اپنے اپنے دعویٰ پر گواہ بھی پیش کر دیئے تو مضارب کے گواہ قبول ہوں گے کیونکہ مضارب کو اپنی ذات سے ضمانت کے ختم کرنے کی ضرورت ہے جب کہ رب المال کو اس کی کوئی ضرورت اور پرواہ نہیں ہے۔ ولو وقتت الخ: اور اگر دونوں گواہوں نے اپنے اپنے بیان پر تاریخ بھی بیان کی ہو تو آخری تاریخ والے کی گواہی زیادہ قابل قبول ہوگی کیونکہ دو شرطوں میں سے جو آخری شرط ہوئی ہے وہی اولیٰ ہوتی ہے۔

توضیح ۔: اگر مضاربت پر مال کا دعویٰ کرنے والے نے رب المال سے کہا کہ تم نے مجھے یہ مال قرض کے طور پر دیا تھا مگر رب المال نے کہا کہ نہیں بلکہ میں نے یہ مال بضاعت یا امانت یا مضاربت کے لئے تم کو دیا تھا، اگر رب المال نے دعویٰ کیا کہ میں نے اس مال سے ایک مخصوص قسم کے کاروبار کرنے کو کہا تھا، لیکن مضارب اس کا انکار کرتا ہو۔ اگر رب المال نے دعویٰ کیا کہ میں نے کپڑے کے کاروبار کے لئے رقم دی تھی، جبکہ مضارب نے کہا کہ تم نے غلہ کے کاروبار کے لئے دی تھی، اگر دونوں ہی نے اپنے اپنے دعویٰ پر گواہ بھی پیش کر دیئے، اگر دونوں جانب کے گواہوں نے گواہی کے ساتھ معاملہ کی تاریخ بھی متعین کر دی ہو، تو اختلاف کس طرح رفع کیا جائے، مسائل کی تفصیل، دلیل۔

☆☆☆

﴿کتاب الودیعة﴾

قال: الودیعة امانة فی ید المودع اذا هلکت لم یضمنها لقوله علیه السلام(لیس علی المستعیر غیر المُغل ضمان ولا علی المستودَع غیر المُغِل ضمان) ولان بالناس حاجة الی الاستیداع فلو ضمّناه یمتنع الناس عن قبول الودائع فیتعطل مصالحهم. قال: وللمودَع ان یحفظها بنفسه وبمَن فی عیاله لان الظاهر انه یلتزم حفظ مال غیره علی الوجه الذی یحفظ مالَ نفسه ولانه لایجد بدأ من الدفع الی عیاله لانه لا یمکنه ملازمة بیته ولا استصحاب الودیعة فی خروجه فکان المالك راضیا به.

کتاب ودیعت کابیان

ترجمہ :۔ قال: الودیعة الخ قدوریؒ نے فرمایاہے کہ ودیعت کامال مستودع یعنی امانت لینے والے کے پاس ایک امانت ہوتی ہے،اس طرح سے کہ اگر وہ ضائع ہوجائے تواس کواپنے پاس رکھنے والااس کاضامن نہیں ہوتاہے ۔کیونکہ حدیث میں روایت ہے کہ عاریت پر لینے والاجب کہ وہ خیانت کرنے والانہ ہو تواس پر کوئی ضمان نہیں ہے اور امانت کواپنے پاس رکھنے والا مستودع جوکہ خائن نہ ہواس پر بھی ضمانت نہیں ہے اس کی روایت دار قطنی نے کی ہے،اوراسی جیسی روایت ابن ماجہ نے بھی کی ہے البتہ یہ دونوں ہی ضعیف ہیں اوراس دلیل سے بھی ضمانت لازم نہیں آتی ہے کہ لوگوں کودوسرے کے پاس امانت رکھنے کی ضرورت پڑتی رہتی ہے،اب اگر ہم اسے مستودع کواس کاضامن اور ذمہ دار ٹھہرادیں تولوگ دوسرے کی امانتوں کواپنے پاس رکھنے سے انکار کریں گے اور ان کی ضرورتیں اور ان کے کاروبار سب بند ہوجائیں گے (ف۔ حالانکہ اس کے بند ہونے سے لوگوں میں تنگی اور سخت پریشانی کی بات ہوگی جسے شریعت نے دور کردیاہے اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ امانت میں ضمانت نہیں ہے)۔

قال: ولا المودع الخ: قدوریؒ نے فرمایاہے کہ ایسی امانت رکھنے والے کواس بات کااختیار ہوتاہے کہ وہ خوداپنی ذات سے اس مال کی حفاظت کرے یاایسے شخص کے ذریعہ حفاظت کروائے جواس کے اعمال اوراس کی نگہداشت میں ہے یعنی ایسا شخص جواس کے ساتھ سکونت رکھتاہو کیونکہ بظاہر اس نے غیر کے مال کی حفاظت کواپنے اوپراسی طرح لازم کیاہے جس طرح اپنے ذاتی مال کی حفاظت کرتاہے(یعنی اپنے مال کو بھی پوری حفاظت سے رکھنے کے لئے اپنے گھروالوں کے پاس رکھ دیتاہے اسی لئے غیر کی امانت میں بھی یہ بات جائز ہوگی) دوسری دلیل یہ ہے کہ آدمی کومال کی حفاظت کے لئے اپنے گھروالوں کی حفاظت میں رہنے کے بغیر کوئی چارہ بھی نہیں ہے کیونکہ کسی کے لئے یہ بات ممکن نہیں کہ اس قسم کے مال کوہروقت اپنے خاص کمرے میں رکھتاپھرے اسی طرح ہروقت باہر جانے میں امانت کوساتھ لے کر چلنااور رکھنا ممکن نہیں ہے اس لئے مال کامالک بھی گویاایسی ہی حفاظت پر راضی بھی ہے ۔ف خلاصہ یہ ہواکہ مال کے مالک کویہ بات اچھی طرح معلوم ہوتی ہے کہ میں جس کے پاس امانت رکھ رہاہوں اس کے لئے یہ بات ناممکن ہے کہ وہ ہروقت اپنی ذات سے اس مال کی حفاظت کرے ،اس بات کے جاننے کے باوجود

جب اس نے کسی کے پاس امانت رکھی تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ اس بات پر راضی ہو چکا ہے کہ اپنے گھر والوں کے ذریعہ سے جس طرح اپنے مالوں کی حفاظت کرتا ہے اسی طرح میرے مال کی بھی حفاظت کرے اسی بناء پر اگر اپنے گھر والوں کی حفاظت میں بھی امانت کا مال ضائع ہو جائے تو وہ امانت رکھنے والا ضامن نہ ہوگا، کیونکہ اپنے طور پر اس نے اس مال کی حفاظت میں کچھ بھی کوتاہی نہیں کی ہے)۔

توضیح۔: کتاب ودیعت کا بیان ۔ودیعت، مودع، مستودع، مستودع المستودع، تعدی کی تعریف، حکم رکن ودیعت، ثبوت اور دلیل۔

مودع ودیعت رکھنے والے، مستودع جس کے پاس ودیعت رکھی گئی ہو، مستودع المستودع۔ مستودع نے جس کے پاس اپنی مرضی سے کسی دوسرے کی ودیعت رکھدی ہو، تعدی وہ فعل جو مستودع نے مال امانت میں ودیعت کے خلاف کیا ہو ۔ معلوم ہونا چاہئے کہ شریعت میں ودیعت کے معنی یہ ہیں ۔ غیر کو اپنے مال کی حفاظت پر مسلط کرنا ،خواہ وہ کوئی بھی مال ہو ۔بشرطیکہ وہ مال اس قابل ہو کہ اس پر قبضہ ثابت ہو سکے، اسی بناء پر بھاگے ہوئے غلام کو یا جو چیز دریا میں گر گئی ہو، جو پرندہ ہوا میں اڑ رہا ہو۔ ودیعت رکھنا صحیح نہیں ہے ۔ودیعت کا رکن ایجاب وقبول ہے ۔خواہ صراحۃً ہو یا دلالۃً ہو ،چنانچہ اگر کسی کے پاس کسی نے ایک کپڑا رکھ دیا اور منہ سے کچھ نہ کہا پھر وہ دونوں ہی چلے گئے اور وہ کپڑا ضائع ہو گیا تو وہ شخص اس کا ضامن ہوگا۔اسی طرح رکھنا غیر ارادی بھی ہوتا ہے ۔ چنانچہ :اگر کسی کا ایک کپڑا ہوا نے اڑا کر دوسرے کے گھر میں ڈال دیا اب اگر وہ اس کی حفاظت نہ کرے گا تو ضامن ہو جائے گا ،اسی طرح اگر مال والے نے کہا کہ میں اپنا یہ کپڑا کہاں رکھوں اور دوسرے نے کہا کہ وہاں رکھ دو پھر وہ کپڑا وہاں سے چوری ہو گیا تو ضامن ہوگا۔ع۔

فان حفظها بغيرهم او اودعها غيرهم ضمن، لان المالك رضي بيده لابيد غيره والايدي تختلف في الامانة، ولان الشيء لا يتضمن مثله كالوكيل لا يوكّل غيره والوضع في حرز غيره ايداع الا اذا استأجر الحرز فيكون حافظا بحرز نفسه. قال: الا ان يقع في داره حريق فيُسلمها الى جاره او يكون في سفينة فخاف الغرق فيلقيها الى سفينة اخرى، لانه تعين طريقا للحفظ في هذه الحالة فيرتضيه المالك، ولا يصدق على ذلك الا ببينة لانه يدعي ضرورة مسقطة للضمان بعد تحقق السبب فصار كما اذا ادعى الاذن في الايداع. قال: فان طلبها صاحبها فمنعها وهو يقدر على تسليمها ضمنها، لانه متعد بالمنع وهذا لانه لما طالبه لم يكن راضيا بامساكه بعده فيضمنها بحبسه عنه.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مستودع نے اپنے گھر والوں کے علاوہ امانت کو دوسرے کی حفاظت میں یا دوسروں کے پاس رکھ دیا ہو تو وہ ضامن ہو جائے گا(ف۔ یعنی اگر اس طرح رکھنے کے بعد وہ مال ضائع ہو جائے تو امانت رکھنے والا ضامن ہوگا)

لان المالك الخ: کیونکہ مال امانت کا مالک تو اس بات پر راضی اور مطمئن تھا کہ یہ امانت اسی کے قبضے میں رہے گی دوسرے کے قبضے میں نہیں جائے گی۔(ف اس لئے اس کو دوسرے کی حفاظت میں دینا مال کے مالک کی رضامندی کے بغیر ہوا،اب اگر یہ کہا جائے کہ ہاتھ جیسے اس کے خود اپنے ہیں اسی طرح دوسرے کا بھی تو ہاتھ ہوتا ہے یعنی کوئی ہو ہاتھ تو سب کے برابر ہیں اسی طرح حفاظت بھی ہر ایک کی برابر ہوگی ،اس میں فرق نہیں ہونا چاہئے ،اس کا جواب یہ ہے کہ ایسی بات نہیں ہے بلکہ لوگوں کی حفاظت کے طریقے میں بہت فرق ہے)۔والایدی الخ اور امانت میں ہاتھ مختلف ہوتے ہیں اور اس وجہ سے بھی کہ ایک چیز اپنی ہی جیسی چیز کے سامنے ضامن نہیں ہوتی ہے (ف۔ یعنی کچھ لوگ تو امانت کی حفاظت میں بڑے ذمہ دار، نگہبان اور قوی ہوتے ہیں جب کہ کچھ دوسرے خیانت کر دیتے ہیں اس بناء پر امانت رکھنے کے معاملے میں لوگوں کے ہاتھوں میں فرق ہوتا ہے، دوسری

بات یہ ہے کہ امانت رکھنے والے کو دوسرے شخص کے پاس امانت رکھنے کا اختیار نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ مالک نے اس کو ودیعت دی ہے اور ودیعت اپنے ہی جیسے حفاظت میں لوگوں کے سامنے ذمہ دار نہیں ہوتی ہے بلکہ اپنے سے کمتر کے سامنے ذمہ دار ہوتی ہے)۔

کالوکیل الخ: جیسے وکیل کو یہ اختیار نہیں ہوتا کہ دوسرے کو وکیل بنادے۔(ف۔ یعنی جیسے مضارب کو یہ اختیار نہیں ہے کہ راس المال کسی دوسرے کو مضاربت پر دے دے۔البتہ مضاربت سے کمتر معاملات یعنی بضاعت وغیرہ کے لئے دینے کا اختیار ہوتا ہے۔اسی طرح امانت رکھنے والے یعنی مستودع کو یہ اختیار نہیں ہوتا کہ کسی دوسرے کو امانت رکھنے کو دے۔اگر یہاں یہ سوال کیا جائے کہ وہ ودیعت یعنی امانت نہیں رکھے بلکہ دوسرے کے حفاظتی مکان یا محفوظ جگہ میں رکھ دے تو کیا حکم ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ) والوضع الخ۔ یعنی دوسری محفوظ جگہ میں رکھنا بھی امانت رکھنا ہوتا ہے(ف۔اسی لئے جب دوسرے کی محفوظ جگہ میں اپنا مال امانتاً رکھ دیا تو گویا اسی کو امانت رکھنے کے لئے دے دیا پس جس طرح دوسرے کو صراحتاً امانت دینے سے ایک امین ضامن ہوتا ہے اسی طرح وہ امین دوسرے کی زمین میں خود سے رکھ دینے سے بھی ضامن ہوگا)۔

الا اذا الخ البتہ اگر دوسرے کے اس محفوظ مکان کو اس نے کرائے پر لے لیا ہو۔(ف۔ تو اس میں رکھنے سے دوسرے کے پاس امانت رکھنا نہیں پایا جائے گا) بلکہ اپنی حفاظت میں رکھنے والا ہوگا(ف کیونکہ اپنی حفاظت کی جگہ خواہ ذاتی ہو یا کرائے پر ہو حکماً برابر ہے، لہٰذا اگر کرائے کے مکان سے امانت ضائع ہو جائے تو وہ شخص اس کا ضامن نہیں ہوگا۔پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اپنے گھر والوں کے سوا دوسرے شخص کی حفاظت میں دینا اس وقت جائز نہیں ہے جب اپنے ارادے اور اختیار سے کسی خاص ضرورت اور مجبوری کے بغیر ہو تو ایسی صورت میں ضامن ہوگا)۔قال الا ان الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مگر اس صورت میں جب کہ انتہائی مجبوری ہو مثلاً: اس کے اپنے گھر میں آگ لگ گئی اور اس کے جلنے کے ڈر سے اس نے اپنے امانت کے مال کو پڑوسی کے حوالے کر دیا ہو یا وہ امانت کا مال لے کر کشتی میں سوار تھا اور ایک وقت میں اسے کشتی میں ڈوب جانے کا خطرہ ہو اور امانت کی حفاظت کے لئے اسے دوسری کشتی میں پھینک دیا(ف۔ تو ایسی صورت میں وہ ضامن نہ ہوگا)۔

لانہ تعین الخ کیونکہ ایسی مجبوری کی حالت میں حفاظت کا صرف یہی ایک طریقہ رہ گیا تھا لہٰذا اس کا مالک بھی اس بات پر راضی ہوگا۔(ف یعنی لامحالہ مالک کو اس بات پر راضی ہو جانا مان لیا جائے گا۔پھر اگر امانت لینے والے نے کہا کہ میں نے اس مجبوری کی بناء پر یہ کام کیا تھا پھر بھی وہ امانت ضائع ہو گئی لیکن مال کے مالک نے اس سے انکار کیا تو مالک کا قول ظاہر ہے اور امانت پر لینے والے کا قول خلاف ظاہر ہے) ولا یصدق الخ اور امانت پر لینے والے کا قول قبول نہیں کیا جائے مگر گواہی کے ساتھ (ف۔ یعنی جب کہ وہ اپنے دعویٰ پر گواہ پیش کر دے) لانہ یدعی الخ کیونکہ وہ امانت پر لینے والا شخص ضمانت کا سبب پائے جانے کے بعد ایسی ضرورت کا دعویٰ کرتا ہے جو ضمانت کو ختم کر دینے والی ہے۔(ف۔ یعنی امانت پر لینے والے کی طرف سے کسی دوسرے کو امانت پر دینا پایا گیا اور ایسے عمل سے ضمان لازم آجاتی ہے اس کے بعد وہ دعویٰ کرتا ہے کہ میں نے مجبوری کی حالت میں یہ امانت دوسرے کو دی تھی لہٰذا ضمان نہیں ہونی چاہئے اسی لئے اس پر گواہ پیش کرنا ضروری ہوگا)۔اور اس کی مثال ایسی ہو جائے گی جیسے: امانت پر لینے والے نے ایسی صورت میں دعویٰ کیا کہ مال کے مالک نے دوسرے کے پاس بھی امانت رکھنے کی اجازت دی تھی۔(ف۔ تو اس کا اس طرح کہنا کسی گواہی کے بغیر قبول نہ ہوگا کیونکہ جب اس نے غیر کو دینے کا اقرار کر لیا تو اس پر ضمان لازم آگیا اور وہ اس کو ختم کرنے کے لئے اپنے دعویٰ کو گواہی کے ساتھ ثابت کرنے پر مجبور ہوگا)۔

قال فان طلبھا الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مال کے مالک نے اس امانت رکھنے والے سے اپنی امانت واپس لینے کا مطالبہ کیا لیکن اس نے اس کے دینے کی طاقت رکھنے کے باوجود دینے سے انکار کر دیا تو وہ اس کا ضامن ہوگا کیونکہ یہ امانت رکھنے والا ہر وقت نہ دینے اور روکنے کی وجہ سے زیادتی کرنے والا ہوا یعنی حد سے بڑھ جانے والا ہوا جو کہ ظلم ہے اس کا مطلب یہ ہوا کہ جب

مالک نے اپنی امانت کا اس سے مطالبہ کیا تو گویا آئندہ اس کے پاس امانت رکھنے پر راضی نہیں رہا، لہٰذا آئندہ روکنے سے اس کا ضامن ہو جائے گا۔

توضیح:۔ اگر مستودع نے مال امانت کو اپنے گھر والوں کے علاوہ دوسرے کے پاس رکھ دیا۔ کن صورتوں میں مال امانت کو دوسروں کے پاس بھی رکھ دینا صحیح ہوتا ہے، اگر مودع اور مستودع کے درمیان دوسرے کے پاس رکھنے کی صورت میں اجازت دینے میں اختلاف ہو گیا، اگر مودع نے اپنی امانت کی واپسی کا مطالبہ کیا مگر مستودع نے دینے سے انکار کر دیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل۔

قال: وان خلطها المودَع بماله حتى لا يتميز ضمنها ثم لا سبيل للمودع عليها عند ابي حنيفةؒ وقالا اذا خلطها بجنسها شركه ان شاء مثل ان يخلط الدراهم البيض بالبيض والسُّود بالسود والحنطة بالحنطة والشعير بالشعير، لهما انه لا يمكنه الوصول الى عين حقه صورة وامكنه معنىً بالقسمة معه فكان استهلاكا من وجه دون وجه، فيميل الى ايهما شاء، وله انه استهلاك من كل وجه لانه فعل يتعذر معه الوصول الى عين حقه ولا معتبر بالقسمة لانها من موجبات الشركة فلا تصلح موجبة لها، ولو أبرأ الخالط لا سبيل له على المخلوط عند ابي حنيفةؒ لانه لا حق له الا في الدين، وقد سقط وعندهما بالابراء يسقط خِيَرة الضمان، فيتعين الشركة في المخلوط، وخلط الخَلّ بالزيت وكل مائع بغير جنسه يوجب انقطاع حق المالك الى الضمان وهذا بالاجماع لانه استهلاك صورة، وكذا معنى لتعذر القسمة باعتبار اختلاف الجنس، ومن هذا القبيل خلط الحنطة بالشعير في الصحيح لان احدهما لا يخلو عن حبات الآخر، فتعذر التمييز والقسمة ولو خلط المائع بجنسه فعند ابي حنيفةؒ ينقطع حق المالك الى الضمان لما ذكرنا، وعند ابي يوسفؒ يجعل الاقل تبعا للاكثر اعتبارا للغالب اجزاء، وعند محمد شركه بكل حال لان الجنس لا يغلب الجنس عنده على مامر في الرضاع، ونظيره خلط الدراهم بمثلها اذابةً لانه يصير مائعا بالاذابة.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مستودع نے ودیعت کے مال کو اپنے مال میں اس طرح ملا دیا کہ دونوں میں تمیز نہ ہو سکے تو ضامن ہوگا، یعنی اس کا تاوان ادا کرے گا اس کے، یعنی تاوان ادا کرنے کے بعد امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ودیعت رکھنے والے شخص کو اپنی ودیعت کا اصل مال واپس لینے کا کوئی حق نہیں ہوگا، لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مال ودیعت کو اسی کی جنس میں ملا دیا گیا ہو تو مال کے مالک کو یعنی مودع کو دو باتوں میں سے ایک کا اختیار ہوگا کہ اگر وہ چاہے تو اپنے مال کا تاوان لے لے یا اگر چاہے اس ملے ہوئے مال میں شریک ہو جائے مثلاً: سفید درھموں کو سفید درھموں میں یا سیاہ درھموں کو سیاہ درہموں میں یا گیہوں کو گیہوں میں یا جو کو جو میں ملا دیا تھا۔ (ف۔ تو اس طرح سے ایک ہی جنس میں ملا پایا گیا لہٰذا اس میں مال کے مالک کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ وہ اس میں شریک ہو جائے اسی بناء پر اگر امانت کے گیہوں اور رکھنے والے گیہوں دونوں برابر ہوں تو دونوں برابر کے شریک ہو جائیں گے یا اگر وہ چاہے تو وہ مستودع یعنی امانت لینے والے سے تاوان وصول کر لے لیکن تاوان لے لینے کے بعد وہ کل مال اسی مستودع کا ہو جائے گا)۔ لهما انه الخ. صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ جو صورت بیان کی گئی اس میں اس مال کے مالک یعنی مودع کو تو اپنا اصل مال ملنا ممکن نہیں رہا لیکن اس کی صورت یہ ممکن ہو سکتی ہے کہ اس کے یعنی مستودع کے ساتھ تقسیم کر لے اس کے بعد اس مال امانت کی حالت یہ ہوگی کہ وہ ایک اعتبار سے ضائع کر دیا گیا ہے لیکن دوسرے اعتبار سے ضائع نہیں ہوا بلکہ

موجود ہے اس لئے ان دونوں صورتوں میں سے جسے چاہے اختیار کر لے۔ ولہ انہ استھلاک الخ: امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مال کو ملا دینے کا مطلب ضمانت کے مال کو پورے طور پر غائب کر دینا ہے کیونکہ مال کو ملا دینا ایک ایسا فعل ہے جس کی وجہ سے مودع کو اپنا اصل مال ملنا محال ہے پھر اس کی تقسیم کا کوئی اعتبار نہیں کیونکہ تقسیم تو شرکت کے احکام میں سے ہے اس لئے یہ اس لائق نہیں ہوگا کہ اس میں شرکت پائی جائے (ف۔ یعنی) شرکت ہونے کے بعد بھی یہ حکم ہوتا ہے کہ مال کو تقسیم کیا جائے لیکن تقسیم ایسی چیز نہیں ہے جس کی وجہ سے شرکت بھی لازم ہو جائے۔

(ولو ابراء الخالط الخ) اس جگہ ان تینوں اماموں یعنی امام اعظمؒ اور صاحبینؒ کے اختلاف کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر مودع نے امانت کے ملا دینے والے کو بری الذمہ کر دیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس ملائے ہوئے مال کے تقسیم کی اب کوئی صورت نہیں ہے، کیونکہ امام اعظمؒ کے نزدیک اس مودع کو صرف تاوان لینے کا اختیار تھا، جو کہ مستودع کے ذمہ لازم ہوا تھا جو معاف اور بری کر دینے کی وجہ سے ختم ہو گیا ہے۔ لیکن صاحبینؒ کے نزدیک بری کرنے سے تاوان کا اختیار جاتا رہا اور اب اس مخلوط مال میں شرکت کرنا لازم ہو گیا۔ وخلط الحل بالزیت الخ: اور اگر تل کا تیل کسی نے امانت رکھا تھا جسے زیتون کے تیل میں ملا دیا گیا اسی طرح ہر سیال اور پتلی چیز کو کسی دوسرے جنس میں ملا دیا گیا ہو تو بالاتفاق اس سے مالک کا حق ختم ہو کر اس پر تاوان لازم ہو جاتا ہے کیونکہ دوسرے سے ملا دینے کے بعد جس طرح اس کی صورت ختم ہو جاتی ہے اسی طرح اس کے معنی بھی ختم ہو جاتے ہیں کیونکہ جنس کے مختلف ہو جانے کی وجہ سے اب اس کی تقسیم ممکن نہیں رہی (ف لہٰذا اب صرف ایک صورت یعنی تاوان لینا ہی باقی رہ گئی)۔

ومن ھذا القبیل الخ: اسی طرح اسی قسم میں گیہوں کو جو سے ملا دینا بھی ہے اور یہی صحیح قول ہے کیونکہ گیہوں اور جو میں سے ہر ایک میں دوسرے کے دانے ملے ہوتے ہیں لہٰذا اصل امانت کو غیر امانت سے علیحدہ کرنا ممکن نہیں ہے اور تقسیم بھی ممکن نہیں ہے، (ف۔ لہٰذا بالاتفاق اصل مالک کا حق ختم ہو جائے گا اور اس کے عوض تاوان لازم آئے گا کیونکہ اگر خالص جو یا خالص گیہوں بطور امانت ہو تو بھی ان کی تقسیم ممکن نہیں ہے۔ حالانکہ جو میں گیہوں کے دانے ملے ہوتے ہیں اسی طرح گیہوں میں جو کے دانے ملے ہوتے ہیں اس طرح اصل امانت کو دوسرے سے علیحدہ کرنا ممکن بھی نہیں ہے پھر دو جنس ہونے کی وجہ سے تقسیم بھی ممکن نہیں ہے اس لئے یقینی طور پر تاوان لازم ہوگا یعنی جیسی اس کی امانت ہوگی اسی قسم کا تاوان لے گا)۔

ولو خلط المائع الخ: اور اگر پتلی چیز کو اسی کے جنس میں ملا دیا مثلاً امانت میں زیتون کا تیل تھا اسے زیتون ہی کے تیل سے ملا دیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مالک کا حق ختم ہو کر دوسرے پر تاوان لازم آ جائے گا کیونکہ اس طرح ہر اعتبار سے اصل امانت کو گم کر دینا ہوتا ہے لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کم کو زیادہ کے تابع کریں گے یعنی جس کا مال کم ہوگا وہ دوسرے کے مال کے تابع کر دیا جائے گا اس لئے کہ اکثر اجزاء کا اعتبار کیا جاتا ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک مودع ہر حال میں امانت لینے والے کا شریک ہوگا کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک ایک جنس اپنی ہی جنس پر غالب نہیں ہوتی ہے جیسا کہ کتاب الرضاع میں گزر چکا ہے، (ف۔ یعنی اگر دو عورتوں کا دودھ ملا کر ایک بچے کو پلایا گیا تو اس بچے کی دونوں عورتوں سے رضاعت ثابت ہو جاتی ہے اور وہاں اس بات کا اعتبار نہیں کیا جاتا کہ جس کا دودھ زیادہ ہو اسی سے رضاعت ثابت ہو کیونکہ دونوں ایک ہی جنس ہے اور ہم جنس ہونے میں غالب یعنی اکثر کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔

اسی طرح امانت رکھی ہوئی کسی پتلی اور سیال چیز کو اسی کی جنس میں ملا دیا جائے تو اس کا اعتبار نہیں کیا جاتا کہ کس کی مقدار زیادہ ہے بلکہ ہر حال میں کم ہو یا زیادہ شرکت ہو جائے گی، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جس کی مقدار غالب ہے وہی اس تمام کو اپنے قبضے میں لے لے مثلاً: امانت کی مقدار زیادہ ہو تو اس ملے ہوئے مال کو وہ مودع یعنی امانت پر دینے والا اپنے پاس رکھ لے اور مستودع یعنی امانت لینے والے کو اس کا تاوان دے دے، اسی طرح اگر مستودع کا مال زیادہ ہو تو سارا مال خود رکھ لے اور مودع کو

تاوان دے دے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہر حال میں تاوان ہے۔ ونظیرہ الخ: اس کی مثال یہ ہے کہ امانت کے درھموں کو اپنے درھموں کے ساتھ ملا کر پگھلادیا تو بھی ان تینوں ائمہ کے نزدیک ایسا ہی اختلاف ہے جیسا کہ امانت میں رکھی ہوئی پتلی چیز کو اپنی ہی جنس میں ملا دینے میں اختلاف ہے کیونکہ درھم کو پگھلا دینے سے درھم بھی پتلی اور بہنے والی چیز ہو گئی (ف۔ یہاں سارے مسائل اس صورت میں ہیں جب کہ مستودع یعنی امانت لینے والے نے قصداً ملایا ہو)۔

توضیح:۔ اگر مستودع نے مال امانت کو اپنے مال میں اس طرح ملادیا کہ دونوں میں تمیز ممکن نہ رہی، اگر مودع نے مستودع کو اس کے مال کو اپنے مال میں ملا دینے پر تاوان سے بری کردیا ہو، تل کے تیل کو امانت رکھنے کے بعد مستودع نے اسے زیتون کے تیل میں ملادیا، اگر پتلی اور مائع کو اسی کی جنس میں ملادیا، تمام مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل۔

قال: وان اختلطت بماله من غير فعله فهو شريك لصاحبها، كما اذا انشق الكيسان فاختلطا لانه لا يضمنها لعدم الصنع فيشتركان وهذا بالاتفاق. قال: فان انفق المودَع بعضها ثم رد مثله فخلطه بالباقي ضمن الجميع لانه خلط مال غيره بماله فيكون استهلاكا على الوجه الذى تقدم. قال: واذا تعدى المودَع في الوديعة بان كانت دابة فركبها او ثوبا فلبسه او عبدا فاستخدمه او اودعها عند غيره ثم ازال التعدى فردها الى يده زال الضمان، وقال الشافعي لا يبرأ عن الضمان لان عقد الوديعة ارتفع حين صار ضامنا للمنافاة فلا يبرأ الا بالرد على المالك، ولنا ان الامر باق لاطلاقه وارتفاع حكم العقد ضرورة ثبوت نقيضه فاذا ارتفع عاد حكم العقد كما اذا استاجره للحفظ شهرا فترك الحفظ في بعضه ثم حفظ في الباقي فحصل الرد الى نائب المالك.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مستودع (امانت کو لینے والے) کے اپنے کسی ذاتی فعل اور قصد یا ارادہ کے بغیر اس کا اپنا مال کسی طرح سے مال امانت میں مل جل گیا تو وہ مالک امانت میں شریک ہو گا جیسے: کہ ودیعت کی تھیلی کے درہم اور امانت لینے والے مستودع کے مال کی تھیلی دونوں ہی کسی طرح پھٹ کر سارے درہم ایک دوسرے میں مل گئے تو یہ مستودع اس وقت ضامن نہ ہوگا، کیونکہ اس کی طرف سے کوئی حرکت نہیں پائی گئی ہے بلکہ مودع اور مستودع دونوں ہی ملے جلے درہموں میں شریک ہوں گے۔ تمام ائمہ کرام کا اس پر اتفاق ہے۔

قال: فان انفق الخ اور یہ بھی قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مودع نے امانت کے مال میں سے کچھ خرچ کر ڈالا۔ پھر اسی جیسے کچھ اس میں ملا دیئے اور سارا مال ملا جلا ہو گیا تو اب وہ سارے مال کا ضامن ہو گا کیونکہ اس وقت اس نے دوسرے کے مال کو اپنے مال سے ملا دیا ہے، اس بناء پر یہ سمجھا جائے گا کہ اس نے قصداً ضائع کیا ہے تفصیل کی بناء جو پہلے گذر چکی ہے، یعنی اس طرح ودیعت کو قصداً ہلاک کرنا لازم آیا ہے۔ (ف۔ اور اگر مستودع نے اس ودیعت کے مال میں سے کچھ مال خرچ کرنے کے لئے نکالا پھر خرچ کئے بغیر بقیہ مال میں اسے ملا دیا تو اب وہ ضامن نہ ہو گا (ع) اور یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اگر اس مستودع نے ودیعت کے مال کو نکال کر اپنے کام میں خرچ کر دیا تب وہ ضامن ہو جائے گا۔

قال: واذا تعدیٰ الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مستودع نے مال امانت میں حق امانت کے خلاف کوئی کام کیا مثلاً: اس نے اپنے کسی گھوڑے کو امانت رکھا اور پھر اس سے سواری کا کام لیا یا کوئی کپڑا امانت رکھا پھر اس کو پہن لیا یا کوئی غلام امانت رکھا اور اس سے خدمت لی یا اس مستودع نے دوسرے کی امانت کی چیز کسی اجنبی کے پاس امانت کے طور پر رکھ دی پھر جو کچھ امانت کے خلاف کام کیا تھا اس نے اس کام کے اثر کو ختم کر دیا اور وہ مال کو پہلے کی طرح امانت میں لے آیا تو اب اس پر کسی قسم کا کوئی ضمان لازم نہیں آئے گا، یعنی ضمانت ساقط ہو جائے گی اس لئے کہ اگر امانت میں کچھ خیانت کی پھر خیانت کو ختم کر کے حسب دستور اس

کو اپنی امانت میں رکھ لیا تو اس مال پر خیانت کرنے کی وجہ سے جو یہ ضامن بنا تھا وہ ضمانت اب ختم ہو جائے گی، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ایسا شخص ضمانت سے بری نہ ہوگا کیونکہ جس وقت وہ ضامن بن گیا تھا اسی وقت اس سے امانت کا معاملہ ختم ہو گیا تھا کیونکہ یہ شخص بیک وقت ضامن اور امین نہیں ہو سکتا ہے۔

لہٰذا ایسا شخص ضمانت سے اسی صورت میں بری ہوگا جب کہ مال ودیعت اس کے مالک کو واپس کر دے یعنی ایک مرتبہ واپس کر دینے کے بعد اگر پھر ودیعت لے لے تب ودیعت ہو سکتی ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ودیعت کا حکم ابھی بھی باقی ہے کیونکہ حفاظت کرنے کا حکم مطلق تھا اس طرح سے کہ مخالفت سے پہلے ہو یا مخالفت کے بعد ہو اور اب مخالفت کی وجہ سے امانت کے حکم کا ختم ہو جانا اس مجبوری سے تھا کہ اس کے برعکس یعنی ضامن ہونا ثابت ہو گیا تھا اور جب وہ مجبوری اور نقیض دور ہو گئی تو پہلا حکم یعنی امانت کا حکم لوٹ آئے گا اس کی صورت ایسی ہو گی جیسے کسی شخص کو کسی نے اپنے پاس ایک مہینے تک محافظ بنا کر نوکر رکھا لیکن اس شخص نے اس مہینے میں کچھ دن حفاظت کا کام چھوڑ دیا پھر چند دنوں کے بعد حفاظت کرنے لگا تو یہ بھی حفاظت ہی شمار ہوتی ہے اس طرح مالک کے نائب کے پاس واپس کرنا پایا گیا۔ (ف یعنی مستودع یا امانت لینے والا خود مال ودیعت کے مالک کا نائب ہے اس لئے اس کے پاس واپس کر دینے کا مطلب ہی مالک کے پاس واپس کر دینا ہے۔ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جب امین نے مخالفت کی تو وہ ضامن بن گیا اور ضامن بن جانے کی وجہ سے وہ امین باقی نہیں رہا بلکہ صرف ضامن رہا پھر اس کی ضمانت اسی صورت میں ختم ہو گی جب کہ وہ امانت کا مال اس کے اصل مالک یا مالک کے نائب کو واپس کر دے اور چونکہ یہاں امین خود ودیعت کے مالک کا نائب بھی ہے پس جب اس نے مخالفت ختم کر کے حفاظت کے خیال سے مال امانت یعنی کپڑا وغیرہ اپنے پاس رکھ لیا تو گویا اس نے مالک کے نائب کے پاس واپس کر دیا لہٰذا وہ امین بن جائے گا کیونکہ اس امانت کے مالک نے اس کو حفاظت کا جو حکم دیا تھا وہ مخصوص وقت کے لئے نہیں تھا بلکہ ہر وقت کے لئے تھا)۔

توضیح:۔ اگر مستودع کے پاس مال امانت اس کے اپنے ارادہ اور اختیار کے بغیر وہ اس کے ذاتی مال سے مل جل جائے، اگر مستودع نے مال امانت میں سے کچھ خرچ کر لینے کے بعد اسی جیسا اتنا ہی مال اس میں ملا دیا پھر سارا مال امانت بالکل مل گیا، اگر مستودع نے مال امانت کی حفاظت میں خیانت سے کام لیا بعد میں اس خیانت کے آثار کو ختم کر کے پورے طور پر اس کی حفاظت کرنے لگا، تفصیل مسائل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

قال: فان طلبها صاحبها فجحدها ضمنها لانه لما طالبه بالرد فقد عزله عن الحفظ فبعد ذلك هو بالامساك غاصب مانع منه فيضمنها فان عاد الى الاعتراف لم يبرأ عن الضمان لارتفاع العقد اذ المطالبة بالرد رفع من جهته والجحود فسخ من جهة المودَع كجحود الوكيل الوكالة وجحود احد المتعاقدين البيعَ فتم الرفع او لان المودع يتفرد بعزل نفسه بمحضر من المستودع كالوكيل يملك عزل نفسه بحضرة الموكل واذا ارتفع لا يعود الا بالتجديد فلم يوجد الرد الى نائب المالك بخلاف الخلاف ثم العود الى الوفاق ولو جحدها عند غير صاحبها لا يضمنها عند ابي يوسفؒ، خلافا لزفرؒ لان الجحود عند غيره من باب الحفظ، لان فيه قطع طمع الطامعين، ولانه لا يملك عزل نفسه بغير محضر منه او طلبه فبقي الامر بخلاف ما اذا كان بحضرته.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مالک نے مستودع سے اپنی امانت طلب کی اور اس نے دینے سے صاف انکار کر دیا یعنی یہ کہہ دیا کہ میرے پاس کسی کی کوئی ودیعت نہیں ہے تو یہ مستودع اس کا ضامن ہوگا۔ (ف یعنی اگر اس انکار کے بعد وہ امانت ضائع

ہو جائے تو اس شخص یعنی مستودع پر اس امانت کا تاوان ادا کرنا لازم ہو گا لیکن شرط یہ ہے کہ بعد میں خود اس نے اقرار کر لیا ہو کہ میرے پاس امانت تھی مگر مطالبہ کے بعد وہ امانت ضائع ہو گئی یا گواہوں سے اس کا ہونا ثابت ہو جائے تب بھی وہ تاوان ادا کرے گا۔ م۔ کیونکہ جب مالک نے اس سے اپنی امانت کی واپسی کا مطالبہ کیا تو گویا اس کو اپنی امانت کی حفاظت کا جو اسے ذمہ دار بنایا تھا اس سے اس کو معزول کر دیا اس کے بعد مال کو روک کر رکھنے میں امانت کا وہ غاصب اور دینے سے انکار کرنے والا ہو گا اس بناء پر وہ ودیعت کا ضامن ہو گیا اس کے بعد اگر اس نے اقرار کر لیا تو جب تک اس کے حوالے نہ کر دے وہ ضمانت سے بری نہ ہو گا خواہ اس لئے کہ ودیعت کا معاملہ ختم ہو چکا ہے کیونکہ مالک کی طرف سے واپسی کا مطالبہ کرنا بھی اس عقد کو ختم کرنا ہوا اور اس مستودع کی طرف سے بھی اس کا انکار کرنا فسخ کرنا ہوا جیسے: کسی وکیل کا وکالت سے انکار کرنا وکالت کو فسخ کرنا ہوتا ہے، بائع یا مشتری کا بیع سے انکار کرنا بیع کو ختم کرنا ہوتا ہے، اسی طرح اس مستودع کا انکار کرنا بھی عقد ودیعت کو ختم کرنا ہوا پس عقد ودیعت کو ختم کرنا دونوں طرف سے پایا گیا یا اس دلیل سے کہ ودیعت میں مستودع کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ مودع کی واقفیت میں جب چاہے اپنے آپ کو معزول کر دے جیسے: کہ وکیل کو مؤکل کی موجودگی میں اپنے آپ کو معزول کرنے کا اختیار ہوتا ہے اور جب ایک مرتبہ عقد ودیعت ختم ہو جائے تو از سر نو معاہدہ کئے بغیر نہیں لوٹے گا (ف اسکے بعد اگر اس نے امانت کا اقرار بھی کر لیا جب بھی امین نہ ہو گا۔ م) کیونکہ مالک کے مال کو حوالہ کرنا نہیں پایا گیا۔

(ف کیونکہ ودیعت کے ختم کر دینے کے بعد اب وہ نائب باقی نہیں رہا۔ م) بخلاف گزشتہ مسئلہ کے جہاں امانت رکھنے والے نے ایک مرتبہ مخالفت کی بعد میں موافقت بھی کر لی۔ (ف مثلاً کسی کا کپڑا حفاظت کے لئے رکھا تھا کہ جب تک وہ رکھنے والا اسے محفوظ رکھے گا تب تک موافقت ہو گی لیکن جب اسکو پہن لے یا کچھ اور تصرف کر لے جسکا حفاظت سے تعلق نہیں ہے تو یہ مخالفت ہو گی۔ لیکن مالک نے ابھی تک عقدِ ودیعت کو ختم نہیں کیا اور نہ ہی امانت رکھنے والے (مستودع) نے فسخ کیا۔ یہاں تک یہ مستودع ابھی تک اسکا نائب ہے اس لئے اگر وہ مخالفت ختم کر کے موافقت کر لے تو حسب دستور وہ امین اور مستودع ہو جائے گا۔ اور یہاں انکار کرنے کی وجہ سے فسخ ہو کر وہ امین باقی نہیں رہا یہاں تک کہ اقرار کر لینے سے بھی وہ امین نہیں ہو جائے گا)۔

ولو جحدها الخ: اور اگر مستودع نے مالک کے سوا کسی دوسرے کے سامنے انکار کیا ہو تو امام زفرؒ کے نزدیک وہ ضامن ہو جائے گا، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ضامن نہ ہو گا۔ اور امام ابو حنیفہؒ و امام محمدؒ کا بھی یہی قول ہے کیونکہ مالک کے علاوہ دوسرے کے سامنے انکار کرنا بھی حفاظت کرنے کا ایک طریقہ ہے کیونکہ اس انکار میں اس امانت کو لے لینے کی خواہش ختم ہو جاتی ہے۔ اسی لئے مالک کی موجودگی کے بغیر یا اسکے چاہنے کے بغیر وہ مستودع یا امین خود کو معزول نہیں کر سکتا ہے کیونکہ وہ ابھی تک مستودع باقی رہے گا، بخلاف اسکے اگر مالک کے سامنے انکار کر دے تو معاملہ فسخ ہو جائے گا۔

توضیح:۔ اگر مالک نے اپنے مستودع سے اپنی امانت واپس مانگی، مگر اس نے دینے سے صاف انکار کر دیا، اگر مستودع نے اپنے مودع (مالک امانت) کے علاوہ کسی دوسرے کے سامنے انکار کیا ہو، مسائل کی تفصیل، اختلاف ائمہ کرام، دلائل۔

قال: وللمودَع ان يسافر بالوديعة وان كان لها حمل ومؤنة عند ابى حنيفةؒ وقالا ليس له ذلك اذا كان لها حمل ومؤنة وقال الشافعىؒ ليس له ذلك فى الوجهين، لابى حنيفةؒ اطلاق الامر والمفازة محل للحفظ اذا كان الطريق آمنا، ولهذا يملكه الاب والوصى فى مال الصبى، ولهما انه يلزمه مؤنة الرد فيما له حمل ومؤنة، فالظاهر انه لا يرضى به فيقيد به، والشافعىؒ يقيده بالحفظ المتعارف وهو الحفظ فى الامصار وصار كالاستحفاظ باجر، قلنا مؤنة الرد يلزمه فى ملكه ضرورة امتثال امره فلا يبالى به، والمعتاد كونهم فى المصر، لا حفظهم، ومَن

یکون فی المفازة یحفظ ماله فیها بخلاف الاسحفاظ باجر لانه عقد معاوضة فیقتضی التسلیم فی مکان العقد، واذا نهاه المودع ان یخرج بالودیعة فخرج بها ضمن، لان التقیید مفید اذ الحفظ فی المصر ابلغ فکان صحیحا.

ترجمہ :۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ امین کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ مال امانت کو لیکر سفر کرے اگرچہ امانت ایسی چیز ہو جس کو لے جانے کے لئے سواری اور خرچ کی ضرورت پڑتی ہو اور وقت ہوتی ہو۔(ف۔ خواہ تین دن کا سفر ہو یا زیادہ کا ہو۔ع) یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ جب امانت ایسی چیز ہو جسکو ساتھ لے جانے میں سواری کی ضرورت ہو اور تکلیف ہوتی ہو تو ایسی امانت کو سفر میں ساتھ لے جانے کا اختیار نہیں ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اسکو دونوں صورتوں میں سے کسی میں بھی یہ اختیار نہیں ہے۔ (ف۔ یعنی خواہ وہ چیز ایسی ہو جسکو لے جانے کے لئے سواری کی ضرورت ہو جیسے گیہوں وغیرہ یا سواری کی ضرورت نہ ہو جیسے مشک اور کافور وغیرہ تو دونوں صورتوں میں اس شخص کو ایسی امانت اپنے ساتھ سفر میں لے جانے کا اختیار نہیں ہے۔)۔

لابی حنیفةؒ الخ: امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے حفاظت کا مطلقاً حکم دیا ہے یعنی کسی جگہ کو مخصوص نہیں کیا ہے، راستہ اور میدان بھی اگر محفوظ ہو تو وہ بھی حفاظت کی جگہ ہے اسی بناء پر چھوٹے بچے کا مال لیکر باپ کو یا وصی کو سفر کرنے کا اختیار حاصل ہوتا ہے،(ف۔ حالانکہ چھوٹے بچے کے مال میں باپ کو یا وصی کو اسی قسم کے تصرف کا اختیار ہے جو اسکے حق میں بہتر ہو یا اس میں کسی قسم کے نقصان کا خطرہ نہ ہو۔ اس بناء پر اگر سفر کے راستے میں خطرہ ہوتا تو باپ کو یا وصی کو بھی سفر میں لے جانے کا اختیار نہ ہوگا اور جب راستہ میں حفاظت ممکن ہے تو ایک امین کو بھی اپنے ساتھ امانت لے جانے کا اختیار ہے)۔

ولهمااانه الخ: اور صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ مالک کے ذمے واپسی کا خرچ لازمی ہوگا اس صورت میں جب کہ امانت ایسی چیز ہو جس کے لانے اور لے جانے کے لئے سواری اور خرچ کی ضرورت پڑتی ہے اور ظاہر یہ ہے کہ مالک اس بات پر راضی نہیں ہوگا اور وہ حفاظت مطلقاً نہیں ہے بلکہ اس میں ایک خاص قید کا اعتبار کیا گیا ہے،(ف۔ یعنی اس طور پر حفاظت کرے کہ مالک کے ذمہ اس کی واپسی کا خرچ لازم نہ آئے۔ معلوم ہونا چاہئے کہ اصل میں واپسی کا خرچ شرعاً مالک کے ذمہ لازم ہے اگرچہ وہ مستودع اپنی مہربانی اور شرافت کی بنیاد پر خرچ کا مطالبہ نہ کرے یا بغیر خرچ کے واپس لے آئے)۔ والشافعیؒ، ودیعت میں مطلقاً حفاظت کا حکم نہیں دیتے بلکہ ایسی حفاظت سے مقید کر دیتے ہیں جس کا رواج ہو اور وہ شہروں میں حفاظت ہے۔(ف۔ یعنی رکھنے والے کی مراد یہ ہوتی ہے کہ جس طرح لوگوں میں اپنے مال کی حفاظت کا دستور ہے کہ وہ شہر میں حفاظت کرتے ہیں اسی طرح یہ بھی حفاظت کرے۔م) اس کی مثال ایسی ہوگئی جیسے کسی کو ملازم بنا کر حفاظت کے لئے رکھا ہو۔

(ف۔ لہٰذا وہ مستودع اس مال کو لے کر نہ سفر میں جائے گا اور نہ وہ ضامن ہوگا، حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ صاحبینؒ تو سواری اور سفر خرچ والی چیز نہ لے جانے کی یہ دلیل دیتے ہیں کہ اس طرح مالک پر واپسی کا خرچ بڑھتا ہے لہٰذا اس کی اجازت میں یہ چیز شامل نہیں ہے۔م) اور ہم اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اس کی ملکیت میں اس خرچ کی ضرورت اس وجہ سے لازم آئی کہ اس کی حفاظت کی فرمانبرداری کی گئی ہے۔ لہٰذا خرچ بڑھنے کی کوئی پرواہ نہیں ہوگی۔(ف۔ امام شافعیؒ حفاظت کے یہی معنی لیتے ہیں کہ حفاظت ایسی ہو جس کا شہر میں رواج اور دستور ہو اس لئے اس مستودع کو مال شہر ہی میں حفاظت کے لئے رکھنے کا حکم ہے لیکن ہم اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ عموماً طریقہ تو یہی ہے کہ مودع اور مستودع دونوں ہی شہر میں رہتے ہیں لیکن عام دستور میں حفاظت کے لئے شہر میں رہنا ہی حفاظت کے لئے ضروری نہیں ہے اسی لئے جو شخص جنگل میں رہتا ہو یا جنگل میں موجود ہو وہ جنگل ہی میں اپنے مال کی حفاظت کرتا ہے لہٰذا یہ حفاظت حکم میں داخل ہے اس کے برخلاف اجرت کے ساتھ حفاظت پر کسی کو مامور کرنے کا تعلق اس قسم سے نہیں ہے کیونکہ وہ تو عقد معاوضہ ہو جاتا ہے لہٰذا جہاں معاملہ ہوگا وہیں سپرد کرنا ہوگا۔

واذانهاه الخ: اور اگر مودع نے مستودع کو مال امانت باہر لے جانے سے منع کر دیا اس کے باوجود باہر لے گیا تو وہ خود اس کا ذمہ دار ہوگا کیونکہ حفاظت میں باہر نہ لے جانے کی قید لگانا مفید ہے کیونکہ شہر کے اندر کی حفاظت اچھی اور پوری حفاظت ہے، اس لئے مودع کا باہر نہ لے جانے کی قید لگانا صحیح ہے۔ (ف۔اس کے برخلاف اگر وہ یہ قید لگائے کہ تم میری امانت کی حفاظت کے لئے اس صندوق کو اختیار نہ کرو یعنی اس میں نہ رکھو تو یہ بے فائدہ قید ہے جیسا کہ فتویٰ میں ہے۔

توضیح:۔ کیا مستودع مال امانت کو سفر میں جاتے وقت اپنے ساتھ لے جاسکتا ہے، سفر قریب کا ہو یا دور کا، اور مال ایسا ہو کہ اس کے نقل و حمل کیلئے سواری اور خرچ کی ضرورت ہوتی ہو یا نہ ہوتی ہو، اگر اس نے سفر میں ساتھ لے جانے کی صراحۃً ممانعت کر دی ہو، بالخصوص صندوق میں رکھنے کیلئے تاکید کی یا منع کیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلیل۔

قال: واذا اودع رجلان عند رجل وديعة فحضر احدهما يطلب نصيبه لم يدفع اليه نصيبه حتى يحضر الآخر عند ابى حنيفةؒ، وقالا يدفع اليه نصيبه، وفى الجامع الصغير ثلاثة استودعوا رجلا الفا فغاب اثنان فليس للحاضر ان يأخذ نصيبه عنده، وقالا له ذلك، والخلاف فى المكيل والموزون، وهو المراد بالمذكور فى المختصر، لهما انه طالبه بدفع نصيبه فيؤمر بالدفع اليه، كما فى الدين المشترك وهذا لا يطالبه بتسليم ما سلّم اليه وهو النصف ولهذا كان له ان يأخذه فكذا يؤمر هو بالدفع اليه ولابى حنيفةؒ انه طالبه بدفع نصيب الغائب لانه يطالبه بالمفرز وحقه فى المشاع والمفرز المعين يشتمل على الحقين ولا يتميز حقه الا بالقسمة وليس للمودع ولاية القسمة ولهذا لا يقع دفعه قسمة بالاجماع بخلاف الدين المشترك لانه يطالبه بتسليم حقه، لان الديون تقتضى بامثالها، وقوله له ان ياخذه قلنا ليس من ضرورته ان يجبر المودَع على الدفع كما اذا كانت له الف درهم وديعة عند انسان وعليه الف لغيره فلغريمه ان يأخذه اذا ظفر به وليس للمودع ان يدفعه اليه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دو شخصوں نے ایک شخص کے پاس جا کر کوئی چیز امانت رکھی پھر ان دونوں میں سے ایک نے وہاں حاضر ہو کر اس میں سے اپنے حصے کا مطالبہ کیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جب تک کہ وہ دوسرا شخص بھی حاضر نہ ہو اس کو اس کا حصہ نہیں دیا جائے گا اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اس کو اس کا حصہ دے دیا جائے گا۔ جامع صغیر میں ہے کہ تین شخص مل کر ایک شخص کے پاس ہزار درہم کی تھیلی لے کر آئے اور اس کے پاس امانت کے طور پر رکھ دی پھر ان میں سے دو افراد غائب ہو گئے تو اس مسئلے میں ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ شخص جو موجود ہے اس کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ وہ اپنا حصہ مانگ لے لیکن صاحبینؒ کے نزدیک یہ حکم ہے کہ اس کو حصہ دے دیا جائے گا، یہ اختلاف ایسی امانت کے بارے میں ہے جو کیلی یا وزنی ہو یعنی جو تول کر یا ناپ کر دی جاتی ہو اور ابھی جو مسئلہ بیان کیا گیا اس کی بھی یہی مراد ہے۔ صاحبینؒ کے نزدیک دلیل یہ ہے کہ اس مودع نے اس مستودع سے صرف اپنا حصہ دینے کو کہا ہے لہٰذا قاضی کی طرف سے اسے یہ حکم دیا جائے گا کہ اس کو اس کا حصہ دے دیا جائے۔ جیسا: کہ مشترک قرضہ میں ہوتا ہے یعنی مثلاً: دو شخصوں نے اپنے مشترک غلام کو فروخت کیا پھر ان میں سے جو موجود ہے اس شخص سے جو مقروض ہے اپنے حصے کا مطالبہ کر سکتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس موجود شریک نے صرف اسی حصہ کا مطالبہ کیا ہے جو اس کے نزدیک یقینی ہے یعنی نصف حصہ، اسی لئے اس موجود شخص کو اپنا حصہ واپس لینے کا حق حاصل ہے۔ اسی طرح سے اس مستودع کو بھی کہا جائے گا کہ اس کا وہ حصہ دے دے۔

اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس شریک نے غائب کے حصہ کو دینے کا مطالبہ کیا ہے کیونکہ وہ اس حصے کا مطالبہ کرتا ہے جس کو تقسیم کیا گیا ہو

، یعنی امانت ابھی مشترک ہے، اس لئے اس کا حق ابھی اس مال امانت میں ہے جو تقسیم نہیں کیا گیا ہے جب کہ وہ ایسے حصے کا مطالبہ کرتا ہے جس کو تقسیم کر دیا گیا ہے اور ابھی تک وہ مال جو مشترک ہے جس سے حق حصہ تقسیم کیا جائے گا اس میں دونوں کا حق شامل ہے اور صرف مطالبہ کرنے والے کا حق اسی وقت ظاہر ہوگا جب کہ اسے تقسیم کر دیا جائے، حالانکہ امانت پر لینے والے یعنی مستودع کو تقسیم کا اختیار نہیں ہوتا ہے اسی بناء پر اس مستودع کا تقسیم کرنا بالاتفاق تقسیم کرنا نہیں کہلاتا ہے، برخلاف مشترک قرضہ کے اس میں قرض خواہ صرف اپنے حق کے دینے کا مطالبہ کرتا ہے کیونکہ قرضوں کی ادائیگی اصل مال سے نہیں ہوتی بلکہ اس جیسی چیز سے ہوا کرتی ہے جو اس نے پہلے لے لی ہے یعنی قرض دار پر جو قرضہ باقی ہے وہ اس مال کو نہیں دیتا ہے جو اس پر لازم ہوا تھا بلکہ اس قرضہ کے جیسا مال دیتا ہے پھر دونوں میں برابری کے ساتھ حصہ ہو جاتا ہے اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ وہ شخص جو کسی چیز کو امانت رکھنے والا ہو وہ جہاں یہ حصہ پائے لے سکتا ہے اور ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ بات صحیح اور جائز ہے مگر اس کے ساتھ یہ بات لازم نہیں ہے کہ اس مستودع کو دینے پر مجبور کیا جائے چنانچہ: ایک شخص کے ہزار درہم زید کے پاس امانت کے طور پر موجود ہوں اور اس امانت رکھنے والے پر کسی دوسرے کے ہزار درہم باقی ہوں تو اس کے قرض خواہ کو اس بات کا اختیار ہے کہ اس کا مال جہاں پائے اس سے لے لے مگر مستودع یعنی امانت لینے والے کو یہ اختیار نہیں ہے کہ امانت اس کو دے دے۔ (ف۔ اور اس جگہ اس مسئلہ میں گفتگو ہے کہ مستودع کو دینا جائز ہے یا نہیں)۔

توضیح:۔ اگر دو شخصوں نے اکٹھے ہو کر ایک شخص کے پاس اپنی کوئی چیز امانت رکھی، بعد میں ان میں سے ایک شخص تنہا جا کر اس سے اپنا حصہ واپس مانگے، اگر دو شخصوں نے مل کر کچھ مال بطور قرض ایک شخص کو دیا، پھر کچھ دنوں بعد ان میں سے صرف ایک شخص مقروض کے پاس جا کر اپنے حصہ کا مطالبہ کرے، تفصیل مسائل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل۔

قال: وان اودع رجل عند رجلين شيئا مما يقسم لم يجز ان يدفعه احدهما الى الآخر ولكنهما يقتسمانه فيحفظ كل واحد منهما نصفه وان كان مما لا يقسم جاز ان يحفظه احدهما باذن الآخر، وهذا عند ابي حنيفةؒ وكذلك الجواب عنده في المرتهنين والوكيلين بالشراء اذا سلّم احدهما الى الآخر، وقالا لاحدهما ان يحفظ باذن الآخر في الوجهين، لهما انه رضي بامانتهما فكان لكل واحد منهما ان يسلّم الى الآخر ولا يضمنه كما في ما لا يقسم، وله انه رضي بحفظهما ولم يرض بحفظ احدهما كله، لان الفعل متى اضيف الى ما يقبل الوصفَ بالتجزى يتناول البعضَ دون الكل فوقع التسليم الى الآخر من غير رضاء المالك فيضمن الدافع ولا يضمن القابض لان مودع المودَع عنده لا يضمن، وهذا بخلاف ما لا يقسم لانه لما اودعهما ولا يمكنهما الاجتماع عليه آناء الليل والنهار وامكنهما المهاياة كان المالك راضيا بدفع الكل الى احدهما في بعض الاحوال.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے دو شخصوں کے سامنے ایک ایسی چیز امانت کے طور پر رکھی جو تقسیم کئے جانے کے قابل ہے تو ان دونوں میں سے کسی ایک کو یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اپنے دوسرے شریک کو دے دے یعنی ایک ہی شخص کی حفاظت اور ذمہ داری میں دے دی جائے بلکہ ان دونوں پر یہ لازم ہے کہ پہلے اسے تقسیم کر لیں پھر اس میں سے ہر ایک آدھ آدھ کی حفاظت کرے، اور اگر وہ چیز ایسی ہو جو تقسیم نہ کی جاسکتی ہو تب یہ جائز ہوگا کہ کسی ایک کی اجازت سے اس پورے مال کی دوسرا شخص حفاظت کرے اور یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ (ف مثلاً ایک شخص نے کچھ گیہوں دونوں کے سامنے ملا کر رکھے اور یہ کہا کہ یہ گیہوں تم دونوں کے درمیان امانت کے طور پر ہیں تو ان دونوں کو یہ چاہئے کہ وہ پہلے اس کو نصف نصف تقسیم کر لیں بعد میں اس کی حفاظت کریں۔ یہ ایک ایسی امانت تھی جو تقسیم کے قابل تھی، اور ایسی امانت جو تقسیم کے قابل نہ ہو وہ مثلاً: ایک غلام ہے کہ اگر

ایک غلام دو آدمیوں کے درمیان امانت کے طور پر رکھا گیا تو (چونکہ) یہ غلام تقسیم کے لائق نہیں ہے اس لئے ان دونوں میں سے کوئی ایک دوسرے کی اجازت سے اس کی حفاظت کرے۔).

و کذالك الجواب الخ: یہی حکم امام اعظمؒ کے نزدیک دو مرتہنوں اور خرید کے دو وکیلوں کے بارے میں ہے جب کہ دونوں میں سے ایک دوسرے کے ذمہ لگادے۔ (ف۔ رہن کی مثال یہ ہے کہ زید نے دو شخصوں کے درمیان ایسی چیز رہن رکھی جو تقسیم کے قابل ہے پھر ان دونوں میں سے ایک نے یہ چیز دوسرے کے حوالے کر دی تو امام اعظمؒ کے نزدیک وہ اس حصہ کا ضامن ہوگا اور خریداری کے وکیل کی مثال یہ ہے کہ زید نے ایک چیز کی خریداری کے لئے دو آدمیوں کو وکیل بنایا اور دونوں کے درمیان ایک ایسا مال رکھا جو تقسیم کے قابل تھا لیکن ایک وکیل نے کل مال دوسرے کی حفاظت میں دے دیا اور وہ ضائع ہو گیا تو وہ آدھے حصے کا ضامن ہوگا۔ ع)۔

و قالا لاحد هما الخ: اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ وہ امانت تقسیم کے لائق ہو یا نہ ہو دونوں کو اس بات کا اختیار ہے کہ وہ دوسرے شخص کی اجازت سے اس مال کی حفاظت کرے ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ امانت رکھنے والا جب اس بات پر راضی تھا کہ دونوں اس کی حفاظت کریں اور امانت رکھیں اس لئے ان دونوں میں سے ہر ایک امانت میں لینے والے، یعنی مستودع کو یہ اختیار ہوا کہ دوسرے کے حوالے کر دے اور جس طرح نا قابل تقسیم مال میں ضامن نہیں ہوتا ہے اسی طرح قابل تقسیم مال میں بھی ضامن نہ ہوگا۔ (ف۔ یعنی جو چیز تقسیم کے لائق نہ ہو اس کو اگر اپنے ساتھی کے حوالے کر دے تو وہ بالاتفاق ضامن نہیں ہوتا ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ صاحبینؒ نے تقسیم کے لائق مال کو نا قابل تقسیم مال پر قیاس کیا ہے اور اس قیاس کرنے کی بنیاد اور علتِ جامعہ یہ ہے کہ مودع نے ان دونوں شخصوں کی امانت داری پر اعتماد کیا ہے اس لئے اس بات پر دلالت پائی گئی کہ وہ ہر ایک کے حوالے کرنے پر راضی ہے۔ ع)۔

وله انه رضى الخ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مال کا مالک یعنی مودع دونوں کی حفاظت میں امانت رکھنے پر راضی ہوا ہے اور وہ اس بات پر راضی نہیں ہوا ہے کہ دونوں میں سے ایک ہی شخص پوری امانت کی حفاظت کرے کیونکہ حفاظت کرنے کا کام جب کسی ایسی چیز کی طرف منسوب ہو جو قابل تقسیم ہو وہ اس کے حصے کو شامل ہوگا اور کل کو شامل نہ ہوگا اس لئے اپنے حصے کو بھی دوسرے کے حوالے کر دینا مالک کی رضامندی کے بغیر ہوگا لہٰذا حوالہ کرنے والا ضامن ہوگا لیکن قبضے میں لینے والا ضامن نہ ہوگا کیونکہ مستودع اپنی طرف سے جس کسی کے پاس امانت رکھ دے تو وہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ضامن نہ ہوگا۔ (ف۔ یہ قاعدہ صرف اس صورت کے لئے ہے جس میں حفاظت کرنے کا تعلق ایسے مال کی طرف ہو جو تقسیم کے قابل ہو۔)۔

و هذا بخلاف الخ اور یہ حکم ایسی امانت کے برخلاف ہے جو قابل تقسیم نہ ہو کیونکہ اس میں ہر شخص کو مال دوسرے کے حوالے کر دینا جائز ہے اور حفاظت صرف ایک حصے تک مقید نہیں رہے گی کیونکہ جب اس نے دو آدمیوں کے درمیان امانت رکھی ہے اور یہ معلوم ہے کہ چوبیس گھنٹے یا دن اور رات میں ہر وقت ان دونوں کو جمع رہنا ممکن ہی نہیں ہے البتہ یہ بات ممکن ہے کہ ایک ایک کر کے یا باری باری دونوں اس کی حفاظت کریں تو اس بات پر دلیل ہے کہ مالک اس چیز پر راضی ہو گیا کہ بعض حالتوں میں ہو ایک مستودع کل امانت کو دوسرے کے حوالے کر دے۔

توضیح:۔ اگر ایک شخص نے اپنی ایک چیز دو آدمیوں کو امانت رکھنے کے لئے دی جو قابل تقسیم ہو یا نہ ہو، اگر دو مرتہنوں یا کسی چیز کی خریداری کے دو وکیلوں میں سے ایک نے اپنی ذمہ داری اپنے شریک کے سپرد کر دی، کسی ایسی چیز کے بارے میں جو قابل تقسیم تھی، یا نہ تھی، یا کوئی ایسی چیز جو قابل تقسیم ہو یا نہ ہو دو آدمیوں کے درمیان امانت کے طور پر

رکھدی، پھران میں سے ایک نے دوسرے کے حوالہ اسے کردیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل۔

واذا قال صاحب الوديعة المودَع لا تسلمها الى زوجتك فسلّمها اليها لا يضمن وفي الجامع الصغير اذا نهاه ان يدفعها الى احد من عياله فدفعها الى من لابد منه لا يضمن كما اذا كانت الوديعة دابة فنهاه عن الدفع الى غلامه وكما اذا كانت شيئا يحفظ على يد النساء فنهاه عن الدفع الى امرأته وهو محمل الاول لا يمكن اقامة العمل مع مراعاة هذا الشرط، وان كان مفيدا فيلغوا وان كان له منه بد ضمن لان الشرط مفيد فان من العيال من لا يؤتمن على المال، وقد امكن العمل به مع مراعاة هذا الشرط فاعتبر وان قال احفظها في هذا البيت فحفظها في بيت آخر من الدار لم يضمن لان الشرط غير مفيد فان البيتين في دار واحدة لا يتفاوتان في الحرز، وان حفظها في دار اخرى ضمن، لان الدارين تتفاوتان في الحرز فكان مقيدا فيصح التقييد ولو كان التفاوت بين البيتين ظاهرا بان كانت الدار التي فيها البيتان عظيمة والبيت الذى نهاه عن الحفظ فيه عورة ظاهرة صح الشرط.

ترجمہ:۔اگر مال کے مالک یعنی مودع نے مستودع سے کہاکہ تم یہ امانت اپنی بیوی کے حوالے نہ کرنا لیکن اس نے وہ امانت اپنی بیوی کے حوالے کردی تو وہ ضامن نہ ہوگا۔ جامع صغیر میں بیان کیا گیا ہے کہ اگر مودع نے مال امانت رکھتے ہوئے دوسرے شخص کو یہ کہہ دیا کہ اس کو اپنے گھر والوں میں سے کسی کی امانت میں نہ دینا اس کے باوجود اس نے ایسے شخص کو دے دی جس کو دیئے بغیر چارہ نہیں ہے یعنی اس نے حفاظت کے لئے اس مال کو ایسے شخص کے حوالے کردیا جس کو دینے پر مجبور ہے تو وہ ضامن نہ ہوگا مثلاً: کوئی گھوڑا یا ایسا جانور ہے جو سواری کے لائق تھا اس کے متعلق اس کے مالک مودع نے یہ کہہ دیا تھا کہ اسے اپنے غلام کو نہ دینا۔ (حالانکہ وہ اس بات پر مجبور تھا کہ اس کے دانے اور پانی کے لئے غلام ہی کے حوالے کرے۔) یا مثلاً امانت ایسی چیز تھی جو عورتوں کے ہاتھ میں محفوظ رکھی جاتی ہے اور اس مودع نے اس سے یہ کہہ دیا کہ اسے اپنی بیوی کو نہ دینا، (حالانکہ اس کی حفاظت کے لئے وہ اپنی بیوی کو دینے پر مجبور ہے۔)۔

اس طرح جامع صغیر سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر ان کے حوالے کرنا ضروری ہو تب مستودع ضامن نہ ہوگا اسی لئے متن کی عبارت بھی اسی پر محمول کی جائیگی کہ یعنی اگر بیوی کی حفاظت میں دینا ضروری ہو تو اس کو سپرد کرنے سے اس کا شوہر ضامن نہ ہوگا کیونکہ اگرچہ مودع نے اس بات کی شرط کی تھی اس کے باوجود چونکہ مستودع از خود اس مال کی حفاظت نہیں کرسکتا ہے لہٰذا یہ شرط اگرچہ مودع کے خیال میں ضروری اور مفید ہو پھر بھی لغو ہو جائیگی، البتہ اگر مستودع کے لئے اس بات کی گنجائش ہو کہ جس شخص کو دینے سے مودع نے منع کردیا ہے اس کو دیئے بغیر حفاظت کرسکے تب اس کے پاس دینے سے یہ مستودع ضامن ہو جائے گا کیونکہ یہ شرط ایسی ہے جو کہ مودع کے لئے مفید ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ آدمی کے اپنے لوگوں میں کچھ ایسے بھی افراد ہوتے ہیں کہ جن کے پاس حفاظت کے لئے مال امانۃً دینے میں اعتماد نہیں ہوپاتا جب کہ مستودع کے لئے اس مفید شرط کی موجودگی میں اس امانت کی حفاظت کرنا ممکن ہو تو شرط کا اعتبار کیا جائیگا۔ (ف۔اس طرح مسئلے کا حاصل یہ ہوا کہ اگر مودع نے مستودع کو اپنی امانت بیوی یا گھر کے غلام وغیرہ کے سپرد کرنے سے منع کردیا ہو اس کے باوجود مستودع نے امانت ایسے لوگوں کے حوالہ کردی تو اس وقت یہ دیکھنا چاہئے کہ ان کو دیئے بغیر امانت کی حفاظت ممکن نہ ہو تو دینے سے وہ شخص ضامن نہ ہوگا اور اگر اس کے بغیر بھی حفاظت ممکن تھی تب ضامن ہو جائے گا)۔

وان قال احفظها الخ: اور اگر مودع نے مستودع سے کہاکہ تم میری اس امانت کی حفاظت اس کمرے میں رکھ کر کرو لیکن

مستودع نے اسی گھر کے کسی دوسرے کمرے میں رکھ کر اس کی حفاظت کی تب بھی اس امانت کے ضائع ہونے سے وہ مستودع ضامن نہ ہوگا کیونکہ مودع کے لیے کسی مخصوص کمرے کو حفاظت کے لئے معین کرنے کی شرط مفید نہیں ہے کیونکہ ایک ہی گھر کے دو کمروں میں کسی ایک میں حفاظت کے اعتبار سے فرق نہیں ہوتا ہے۔(لیکن یہ حکم استحسان کے طور پر ہے کیونکہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ ضامن ہو جائے کیونکہ ایک ہی گھر کے دو کمروں میں حفاظت کے خیال سے کبھی فرق ہو سکتا ہے مثلاً ایک کی دیوار گلی کی طرف ہے اور وہ کنارہ میں ہے جس کی وجہ سے چور کے لئے نقب ڈال کر کمرے میں داخل ہونا اور اس سے مال لے کر نکل جانا آسان ہوتا ہے جب کہ دوسرا کمرہ گھر کے بیچ میں ہونے کی وجہ سے کسی چور کے لئے اس میں داخل ہونا آسان نہیں ہوتا اس بناء پر اس میں حفاظت زیادہ ہو سکتی ہے اسی لئے ایسی مفید شرط کی مخالفت کرنے سے مستودع کو ضامن ہونا چاہئے پھر بھی استحساناً وہ ضامن نہ ہوگا چونکہ ایسے فرق کا اعتبار نہیں ہوتا جیسا کہ یوں کہا ہو کہ اس کمرے کے اس کونے پر مال کی حفاظت کر دیا اس صندوق میں رکھو تو یہ شرطیں مفید نہیں ہوتی ہیں۔

اور میں (مترجم) یہ کہتا ہوں کہ اس جگہ اسی قیاس پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہے واللہ اعلم، کیونکہ ہمارے علاقوں میں مکانات لمبے چوڑے ہوتے ہیں اسی لئے شرط مفید ہوگی جیسا کہ اس کا بیان آتا ہے۔ **وان حفظها في دار الخ:** اور اگر اس صورت میں مستودع نے اس گھر کے علاوہ دوسرے گھر کے کمرے میں اس کی حفاظت کی تو وہاں سے ضائع ہو جانے کی صورت میں یہ شخص ضامن ہو جائے گا کیونکہ حفاظت کے معاملے میں دو گھروں کے درمیان فرق ہوتا ہے اس لئے مودع کی لگائی ہوئی شرط مفید ہوگی اور امانت میں اس کی قید لگانا بھی صحیح ہے اور اگر ایک ہی گھر کے دو کمرے ایسے ہوں جن کے دو کمروں کے درمیان حفاظت کے لحاظ سے فرق واضح ہو مثلاً: وہ گھر جس میں دونوں کمرے ہیں بہت بڑا ہو اس مودع نے جس کمرے میں اپنا مال رکھنے سے منع کیا ہے ظاہری طور پر خرابی ہو مثلاً: اس کے دروازے اور کھڑکی بند نہ ہوتی ہو تو اس کے عیب کا ہونا ظاہر ہے اسی لئے شرط لگانا بھی صحیح ہوا۔

(ف جیسا کہ بندہ (مترجم) نے پہلے ہی بیان کر دیا ہے، اب یہ بات کہ اگر اس مستودع نے امانت کے مال کو اپنے مودع کی اجازت کے بغیر اپنے خاص گھر والوں کے علاوہ یعنی جن کے حوالے کرنے پر مالک مکان مجبور ہوتا ہے اپنی طرف سے اسکے علاوہ کسی اور کے پاس اس مال کو امانۃ رکھ دیا اور وہ مال اس جگہ سے ضائع ہو گیا تو اس مستودع کا اس مال کا ضامن ہونا ظاہر ہے، اور اب اس مستودع نے جس شخص کے پاس مال امانۃ رکھا ہے جو مستودع المستودع ہوا تو کیا وہ بھی ضامن ہو سکتا ہے یا نہیں، یعنی اس ودیعت کے مالک کو کیا اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ اس سے ضمان لے لے یا نہیں ہوتا ہے تو اس مسئلے میں ائمہ کا اختلاف ہے، چنانچہ امام اعظمؒ کے نزدیک وہ ضامن نہ ہوگا لیکن صاحبینؒ کے نزدیک ضامن ہوگا۔ یہی بات آگے بیان کی جا رہی ہے۔

> توضیح:۔ اگر مالک نے اپنے مستودع سے کہا کہ تم میرے اس مال کو حفاظت کے لئے اپنی بیوی یا اپنے گھر کے افراد میں سے کسی کو یا فلاں شخص کو نہ دینا، یا اپنے گھر کے فلاں کمرہ میں رکھو اور فلاں کمرہ میں نہ رکھو، یا فلاں صندوق میں رکھو یا فلاں صندوق میں نہ رکھو۔ لیکن اس مستودع نے ان شرطوں کے خلاف کیا، پھر وہ ضائع ہو گیا، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل۔

قال: ومن اودع رجلا وديعة فاودعها آخر فهلكت فله ان يضمّن الاول وليس له ان يضمن الآخر وعند

---

(۱) اس لئے کسی شخص کے صحیح وزن کو پہچاننا ممکن نہیں ہے، اسی لئے سواروں کی تعداد کا اعتبار کیا جاتا ہے۔

ابی حنیفةؒ، وقالا له ان یضمّن ایهما شاء فان ضمّن الاول لا یرجع علی الآخر وان ضمّن الآخر رجع علی الاول، لهما انه قبض المال من ید ضمین فیضمنه کمودَع الغاصب وهذا لان المالك لم یرض بامانة غیره فیکون الاول متعدیا بالتسلیم والثانی بالقبض فیخیر بینهما غیر انه ان ضمّن الاول لم یرجع علی الثانی لانه ملکه بالضمان فظهر انه اودع ملك نفسه وان ضمّن الثانی رجع علی الاول لانه عامل له فیرجع علیه بما لحقه من العهدة، وله انه قبض المال من ید امین لانه بالدفع لا یضمن مالم یفارقه لحضور رائه فلا تعدی منهما فاذا فارقه فقد ترك الحفظ الملتزم فیضمنه بذلك واما الثانی فمستمر علی الحالة الاولی ولم یوجد منه صنع فلا یضمنه کالریح اذا القت فی حجره ثوبَ غیره.

ترجمہ:۔امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے اپنی ایک امانت حفاظت کے لئے ایک شخص کو دی اور اس شخص نے امانت کو دوسرے کے پاس رکھ دیا پھر وہ امانت اس دوسرے مستودع کے پاس سے ضائع ہو گئی تو امانت کے مالک کو اختیار ہو گا کہ وہ اپنے پہلے مستودع سے اس کا تاوان وصول کرے لیکن اس کو یہ اختیار نہیں ہے کہ دوسرے مستودع سے اس کا تاوان وصول کرے یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔(ف۔ مثلاً: زید نے بکر کے پاس کوئی امانت رکھی پھر بکر نے اس امانت کو خالد کے پاس امانۃً رکھ دیا حالانکہ مالک نے اس کی اجازت نہیں دی تھی اسی طرح یہ خالد اس کے گھر کے خاص افراد میں بھی نہیں ہے کہ جس کو دیئے بغیر بکر کو چارہ نہیں ہے پھر وہ امانت خالد کے پاس سے ضائع ہو گئی تو بالاتفاق بکر اس کا ضامن ہو گا لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کے مالک کو صرف بکر سے ضمان لینے کا اختیار ہو گا اور وہ خالد سے ضمان نہیں لے سکتا ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک مالک کو ہی اختیار ہو گا کہ چاہے بکر سے ضمان لے یا چاہے خالد سے ضمان لے یعنی کسی سے بھی ضمان لے سکتا ہے۔اسی لئے متن کی عبارت یوں ہے۔

وقالا له الخ: صاحبینؒ نے فرمایا ہے ودیعت کے مالک کو اس بات کا اختیار ہے کہ ان دونوں میں سے جس سے چاہے تاوان وصول کر لے اب اگر اس نے پہلے مستودع سے تاوان وصول کر لیا ہے تو وہ اس تاوان کو دوسرے مستودع سے وصول نہیں کر سکتا ہے اور اگر مودع نے دوسرے مستودع یعنی مستودع کے مستودع سے تاوان وصول کیا تو اس دوسرے مستودع کو اس بات کا اختیار ہو گا کہ پہلے مستودع سے یہ تاوان وصول کر لے۔

لهما انه قبض الخ: صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے مستودع نے اس مال کو ایسے شخص کے ہاتھ سے لیا ہے جو خود ضامن ہو چکا ہے لہٰذا یہ دوسرا بھی ضامن ہو گا۔ابھی ہم نے جو یہ بات کہی ہے کہ اس نے ضامن کے ہاتھ سے اپنے قبضے میں لیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مالک تو دوسرے شخص کو امانت دینے پر راضی نہیں ہوا ہے اس لئے یہ پہلا شخص دوسرے شخص کے پاس حوالے کرنے میں زیادتی کرنے والا ہوا اور دوسرا مستودع بھی اس مال کو اپنے پاس رکھنے میں زیادتی کرنے والا ہوا اسی لئے مالک کو اس بات کا اختیار ہے کہ دونوں سے ضمانت لے سکتا ہے،البتہ اتنی بات ہے کہ اگر اس مودع نے پہلے مستودع سے تاوان لے لیا تو وہ دوسرے مستودع سے واپس نہیں لے سکتا ہے کیونکہ وہ پہلا مستودع مال کا تاوان دے دینے کے بعد اس مال کا مالک ہو گیا اب یہ بات ظاہر ہو گئی کہ پہلے مستودع نے اپنے ذاتی اور نجی مال کو اپنی مرضی سے اپنے مستودع کے پاس امانت رکھوا دیا ہے لہٰذا وہ اس مستودع سے تاوان نہیں لے سکتا ہے اور اگر اس مودع نے پہلے مستودع سے تاوان لیا تو دوسرا شخص اس تاوان کو پہلے مستودع سے وصول کر لے گا، کیونکہ دوسرے مستودع نے پہلے مستودع کے لئے کام کیا ہے اسی لئے اس پر جو کچھ بھی تاوان لازم آیا ہے اسکو پہلے مستودع سے وصول کر لے گا۔

وله انه قبض الخ: امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس دوسرے مستودع نے امانت کا مال ایک ایسے شخص کے ہاتھ سے لیا ہے جو ابھی تک اصل مالک کا امین باقی ہے کیونکہ پہلا مستودع دوسرے مستودع کو صرف دینے سے ضامن نہیں ہو جائیگا جب تک کہ اس کے حوالے کر کے وہاں سے علیحدہ نہ ہو جائے کیونکہ جب تک وہاں سے علیحدہ نہیں ہوا تب تک پہلے مستودع کی

حفاظت اور ذمہ داری باقی ہے لہذا اس وقت تک ان دونوں میں سے کسی کی طرف سے زیادتی نہیں پائی گئی۔ پھر جب پہلا مستودع اسے وہاں پر رکھ کر دور ہو گیا تب اس نے اس کی حفاظت ختم کر دی جس کا اس نے انتظام کیا تھا۔ اسی وجہ سے اب پہلا مستودع ضامن ہو جائے گا۔ لیکن دوسرا مستودع اپنی اصلی حالت پر باقی ہے اور اس کی طرف سے ایسا کوئی کام نہیں پایا گیا جس سے اسے متعدی کہا جا سکے، اس لئے وہ ضامن بھی نہیں ہوگا جیسے: کہ ایک شخص کی گود میں دوسرا شخص کا کپڑا ہوا میں اڑ کر گر گیا ہو تو صرف اسی کے گود میں آجانے سے ہی وہ ضامن نہیں ہو جاتا ہے۔

توضیح:۔ ایک شخص احمد نے اپنی چیز امانت رکھنے کو زید کو دی، پھر زید نے از خود وہ چیز خالد کو امانۃً دیدی اور اس کے پاس سے وہ امانت ضائع ہو گئی تو احمد اپنی امانت کے ضائع ہو جانے پر کس سے تاوان وصول کرے گا، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل

قال: ومَن كان في يده الف فادعاها رجلان كل واحد منهما انها له اودعها اياه وابى ان يحلف لهما فالالف بينهما وعليه الف اخرى بينهما، وشرح ذلك ان دعوى كل واحد صحيحة لاحتمالها الصدق فيستحق الحلف على المنكر بالحديث ويُحلَف لكل واحد على الانفراد لتغاير الحقين وبايهما بدأ القاضي جاز لتعذر الجمع بينهما وعدم الاولوية، ولو تشاحّا اقرع بينهما تطيبا لقلبهما ونفيا لتهمة الميل ثم ان حلف لاحدهما يحلَف للثاني فان حلف فلا شيء لهما لعدم الحجة وان نكل اعني للثاني يقضى له لوجود الحجة وان نكل للاول يحلَف للثاني ولا يقضي بالنكول بخلاف ما اذا اقرّ لاحدهما لان الاقرار حجة موجبة بنفسه فيقضى به اما النكول انما يصير حجة عند القضاء فجاز ان يؤخّره ليحلف للثاني فينكشف وجه القضاء ولو نكل للثاني ايضا يقضي بينهما نصفين على ما ذكر في الكتاب لاستوائهما في الحجة كما اذا اقاما البينة ويغرم الفا اخرى بينهما لانه اوجب الحق لكل واحد منهما ببذله او باقراره وذلك حجة في حقه وبالصرف اليهما صار قاضيا نصف حق كل واحد منهما بنصف الآخر فيغرمه.

ترجمہ:۔ جامع صغیر میں امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص کے قبضے میں ہزار درہم ہوں جن پر دو شخصوں نے دعویٰ کیا اس طرح سے کہ ان میں سے ہر ایک شخص کہتا ہے کہ ان تمام درہموں کا میں مالک ہوں، میں نے اس شخص کے پاس امانت کے طور پر رکھے تھے لیکن جس کے قبضے میں یہ مال ہے اس نے ان دونوں کے دعویٰ کے باوجود قسم کھانے سے انکار کر دیا لہذا یہ ہزار درہم دونوں میں مشترک ہوں گے اس کے علاوہ اس قابض پر ان دونوں کے مشترکہ طور پر ایک ہزار درہم اور بھی لازم ہوں گے۔ (ف۔ اس طرح ہر مدعی کے ایک ایک درہم ہو جائیں گے)۔

وشرح ذلك الخ: اس حکم کی شرح یہ ہے کہ ان دونوں مدعی میں سے ہر ایک کا دعویٰ صحیح ہے اور سننے کے لائق ہے کیونکہ ہر ایک کے دعویٰ میں سچائی کا احتمال ہے۔ یعنی علیحدہ علیحدہ ہر ایک میں یہ احتمال ہے کہ سچ ہو اور مدعی علیہ منکر ہو لہذا مشہور حدیث کے حکم کے مطابق ہر ایک مدعی کو یہ حق حاصل ہوا کہ اپنے دوسرے فریق جو مدعی علیہ اور منکر ہے اس سے قسم لے اور چونکہ ہر ایک کا حق دوسرے کے مخالف ہے لہذا ہر ایک کے لئے مدعی الیہ سے علیحدہ قسم لی جائے گی اور قاضی کو اختیار ہوگا کہ دونوں میں سے جس سے چاہے قسم لینا شروع کرے کیونکہ دونوں سے بیک وقت قسم لینا درست نہیں ہے اور دونوں میں سے کوئی بھی بہتر اور قابل ترجیح نہیں ہے اسی بناء پر اگر دونوں مدعیوں میں سے ہر ایک پہلے قسم کھانا چاہے تو قاضی ان دونوں کے درمیان قرعہ اندازی کروا دے تاکہ وہ دونوں خوش رہیں اور قاضی کے خلاف اس بات کی تہمت نہ لگ سکے کہ وہ ان دونوں میں سے کسی ایک کی طرف مائل ہے۔ الحاصل جب مدعیوں کے پاس گواہ نہیں ہیں تو وہ مدعی علیہ سے قسم لے سکتے ہیں پھر اگر مدعی علیہ نے دونوں میں

سے ایک کے لئے قسم کھائی تو اس سے دوسرے کے لئے بھی قسم لی جائے گی اور اگر وہ دوسرے کے لئے بھی قسم کھا جائے تو دونوں مدعیوں کے لئے کچھ حصہ نہ ہوگا کیونکہ کسی بھی مدعی کے پاس اس کے دعویٰ پر کچھ بھی حجت نہیں ہے اور اگر اس نے دوسرے کے لئے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو دوسرے کے نام فیصلہ سنا دیا جائے گا اور اگر اس نے پہلے مدعی کے لئے قسم کھانے سے انکار کیا تب فوری طور سے فیصلہ نہیں دیا جائے گا بلکہ دوسرے مدعی کے لئے قسم لی جائیگی۔

اس کے برخلاف اگر مدعی علیہ نے دونوں مدعیوں میں سے ہر ایک کے لئے اقرار کر لیا تو اس کے لئے حکم سنا دیا جائے گا کیونکہ اقرار ایسی حجت ہے جو خود ہی حکم کو واجب کرتا ہے، اس لئے اقرار کرنے کے ساتھ ہی یہ حکم بھی دے دیا جائے گا اور قسم سے انسان کا انکار کرنا ہی حکم کو واجب نہیں کرتا ہے، یعنی صرف اس جگہ انکار کر دینے سے بھی حکم ثابت نہیں ہوتا بلکہ اسی وقت انکار کرنا حجت بنتا ہے، جبکہ قاضی کی مجلس میں انکار کرے اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ پہلے فیصلے میں کچھ تاخیر کرے تاکہ دوسرے مدعی کے لئے قسم لے سکے اور قاضی کے فیصلے کا طریقہ ثابت ہو جائے، اور اگر اس نے دوسرے مدعی کے واسطے بھی قسم کھانے سے انکار کر دیا تو وہی ایک ہزار درہم نصف نصف درہم پانے کا فیصلہ سنا دیا جائے گا کیونکہ دلیل کے حساب سے دونوں ہی برابر ہیں جیسے: کہ اگر دونوں ہی گواہ پیش کر دیتے تو بھی یہی حکم ہوتا اور وہ مدعی علیہ جس کے قبضے میں ایک ہزار درہم ہیں از خود ایک ہزار درہم اور بھی دے گا تاکہ یہ بھی ان دونوں میں برابر تقسیم کر دیئے جائیں کیونکہ مدعی علیہ نے ان دونوں مدعیوں میں سے ہر ایک کے لئے نیکی کمانے اور مال کی خیرات دینے کے لئے اقرار کر لینے کا حق لازم کر لیا ہے کیونکہ خود اقرار کرنے والے کی ذات اس اقرار کی دلیل ہے اور جب اس نے وہ درہم دونوں میں تقسیم کر دیئے وہ ہر ایک کے نصف فرق کو گویا دوسرے کے نصف فرق کے بدلے ادا کرنے والا ہو گیا، لہٰذا وہ نصف فرق کا ضامن ہوگا۔

توضیح:۔ اگر ایک شخص کے پاس ہزار روپے ہیں جن کے بارے میں دو شخصوں نے اس طرح دعویٰ کیا کہ یہ تمام روپے صرف میرے ہیں، میں نے اس کے پاس انہیں امانۃً رکھے تھے، مسئلہ کی پوری تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل

ولو قضى القاضي للاول حين نكل ذكر الامام البزدوىؒ في شرح الجامع الصغير انه يحلّف للثاني فاذا نكل يقضي بينهما لان القضاء للاول لا يبطل حق الثاني لانه يقدمه اما بنفسه او بالقرعة وكل ذلك لا يبطل حق الثاني وذكر الخصافؒ انه نفذ قضاؤه للاول ووضع المسألة في العبد وانما نفذ لمصادفته محل الاجتهاد لان من العلماء مَن قال يقضي للاول ولا ينتظر لكونه اقرار ادلالة ثم لا يحلف للثاني ما هذا العبد لي لان نكوله لا يفيد بعدما صار للاول، وهل يحلفه بالله ما لهذا عليك هذا العبد ولا قيمته وهو كذا وكذا ولا اقل منه قال ينبغي ان يحلفه عند محمدؒ خلافا لابي يوسفؒ بناءً على ان المودَع اذا اقر بالوديعة ودفع بالقضاء غيره يضمنه عند محمدؒ خلافا له وهذه فُريعة تلك المسألة وقد وقع فيه بعض الاطناب، والله اعلم.

ترجمہ:۔ اور جیسے ہی مدعی علیہ نے پہلے مدعی کے لئے قسم کھانے سے انکار کر دیا اسی وقت قاضی نے پہلے مدعی کے حق میں حکم دے دیا تو شیخ بزدویؒ نے جامع صغیر کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ دوسرے مدعی کے لئے بھی قسم لی جائیگی، اب اگر اس نے دوسرے کے واسطے بھی قسم کھانے سے انکار کر دیا تو وہ ہزار درہم جن کے بارے میں قاضی نے پہلے مدعی کے حق میں فیصلہ دے دیا تھا تو وہ حکم بدل جائے گا اور یہ کہا جائے گا کہ یہ ہزار درہم دونوں کے درمیان مشترک ہے، کیونکہ پہلے مدعی کے حق میں حکم دینے کی وجہ سے دوسرے مدعی کا حق باطل نہیں کیا جاتا ہے کیونکہ پہلے مدعی کو یا تو قاضی نے اپنے اختیار سے اول بنایا تھا یا قرعہ اندازی میں اس کا نام پہلے نکلا تھا، اگر ایسا ہوتا تو دوسرے کا حق باطل ہوتا حالانکہ یہاں پر ان دونوں باتوں میں سے ایسی کوئی بات

بھی نہیں ہوئی جو دوسرے کے حق کو باطل کردے، یعنی قسم سے انکار کی وجہ سے جیسے: پہلے مدعی کے لئے موجودہ پورے ہزار درہم کا حکم دیا تھا اسی طرح قسم سے انکار کی وجہ سے دوسرے مدعی کے حق میں بھی ان پورے ہزار درہموں کا حکم دے گا اس طرح یہ پورے ہزار درہم ان دونوں مدعیوں کے درمیان مشترک ہوں گے۔

وذکر الخصاف الخ: امام خصافؒ نے اس صورت میں فرمایا ہے کہ قاضی کا حکم پہلے مدعی کے حق میں نافذ ہو جائے گا یعنی موجودہ ہزار درہم دوسرے کی شرکت کے بغیر ہی پہلے کو مل جائیں گے لیکن خصافؒ نے اس مسئلے میں درہموں کی جگہ پر غلام کا مسئلہ فرض کیا ہے یعنی دو مدعیوں نے ایک ہی غلام اپنے پاس رکھنے کا دعویٰ کیا جب مدعی علیہ نے ایک مدعی کے حق میں قسم کھانے سے انکار کیا اور قاضی نے اس مدعی کے حق میں غلام کی ملکیت کا فیصلہ سنا دیا تو قاضی کا فیصلہ فوری نافذ ہو جائے گا اور دوسرے مدعی کے واسطے قسم لینے تک انتظار نہیں کیا جائے گا کیونکہ پہلے مدعی کے قسم سے مدعی علیہ کا انکار کرنا دلالۃً اقرار کرنا ہے یعنی گویا اس نے اس بات کا اقرار کر لیا کہ یہ غلام اس مدعی کی امانت ہے لہٰذا قاضی کسی انتظار کے بغیر فوراً فیصلہ نافذ کر دے گا اور اس جگہ قاضی کا حکم اس لئے نافذ ہو گیا ہے کہ اس نے ایسے موقع پر حکم دیا ہے جس میں اجتہاد ہو سکتا ہے کیونکہ یہ مسئلہ اجتہادی ہے اس لئے کہ کچھ علماء کا یہ قول ہے کہ پہلے مدعی کے لئے قاضی حکم نافذ کر دے اور دوسرے مدعی کے لئے قسم لینے تک انتظار نہ کرے کیونکہ پہلے مدعی کے لئے قسم سے انکار کرنا دلالۃً اقرار ہے اور جب قاضی نے پہلے مدعی کے لئے حکم دے دیا تو پھر دوسرے مدعی کے لئے مدعی علیہ سے قاضی اس طرح کی قسم نہیں لے گا کہ یہ غلام اس مدعی کا نہیں ہے کیونکہ قسم سے انکار کرنے سے کوئی فائدہ نہ ہوگا جب کہ یہ غلام پہلے مدعی کا ہو چکا ہے۔ (ف۔ یعنی قسم کھانے میں اس بات کے کہنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے کہ یہ غلام اس مدعی کا نہیں ہے بلکہ بالکل بے فائدہ ہے کیونکہ اگر وہ قسم کھانے سے انکار کر دے تو یہ غلام دوسرے مدعی کو نہیں مل سکتا ہے کیونکہ وہ تو پہلے مدعی کا ہو چکا ہے بلکہ قسم میں اب قیمت بھی بیان کر دینی چاہئے لیکن اس مسئلے میں اختلاف ہے۔ اسی بناء پر بعد میں یوں فرمایا ہے۔

وھل یحلفه باللّٰه الخ اور کیا اس سے اس طرح قسم لی جائے گی؟ کہ واللہ اس دوسرے مدعی کا تمہارے ذمہ نہ تو یہ غلام باقی ہے اور نہ ہی اس کی اتنی قیمت ہے، اور نہ اس سے بھی کم قیمت ہے تو اس کے بارے میں خصافؒ نے فرمایا ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک قسم لینی چاہئے لیکن امام ابو یوسفؒ کا قول اس کے مخالف ہے جس کی بنیاد یہ ہے کہ مستودع نے جب کسی شخص کے بارے میں ودیعت کا اقرار کر لیا حالانکہ قاضی کے حکم سے وہ ودیعت دوسرے شخص کو دے دی گئی ہے تو امام محمدؒ کے نزدیک مستودع اپنے مقرلہ، یعنی جس کے حق میں اقرار کر لیا ہے، ضامن ہوتا ہے لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ضامن نہیں ہوتا ہے، یہ ساری تفصیل ودیعت کے اپنے معاملہ کے بارے میں ہے جس کے بارے میں کچھ تفصیل اور تطویل ہوئی، واللہ تعالیٰ اعلم (ف۔ مسئلہ کی وضاحت اس طرح ہے کہ جب اس مستودع سے جو مدعی علیہ ہے دوسرے مدعی کے لئے قسم لی گئی اور اس نے قسم کھانے سے انکار کیا تو گویا اس نے یہ اقرار کیا کہ یہ غلام اس مدعی کی امانت ہے حالانکہ قاضی نے پہلے ہی مدعی علیہ کے قسم سے انکار کی وجہ سے مدعی کے حق میں فیصلہ سنا دیا ہے تو اس وقت صورت ایسی ہو گئی کہ مستودع نے دوسرے مدعی کے لئے ودیعت کا اقرار کر لیا حالانکہ قاضی کے حکم سے وہ ودیعت پہلے مدعی کو دلائی گئی ہے اسی بناء پر امام محمدؒ کے نزدیک دوسرے مدعی کے لئے مستودع ضامن ہوگا، لہٰذا اس سے اس طرح سے قسم لینی چاہئے کہ تم پر نہ تو یہ غلام باقی ہے اور نہ ہی اس کی قیمت باقی ہے تاکہ وہ قیمت کا ضامن ہو جائے۔

توضیح:۔ اگر مدعی علیہ نے پہلے مدعی کے لئے جیسے ہی قسم کھانے سے انکار کیا فوراً قاضی نے پہلے مدعی کے حق میں حکم دے دیا، تو کیا بعد میں دوسرے مدعی کے لئے بھی قسم لی جائیگی، مسئلہ میں شیخ بزدوی اور امام خصافؒ کے اقوال، تفصیل مسائل، دلائل

﴿کتاب العاریۃ﴾

قال: العارية جائزة لانه نوع احسان وقد استعار النبي عليه السلام دروعا من صفوان وهي تمليك المنافع بغير عوض، وكان الكرخيؒ يقول هي اباحة الانتفاع بملك الغير لانها تنعقد بلفظة الاباحة ولا يشترط فيه ضرب المدة ومع الجهالة لا يصح التمليك وكذلك يعمل فيه النهي ولا يملك الاجارة من غيره، ونحن نقول انه ينبيء عن التمليك فان العارية من العريّة وهي العطية ولهذا ينعقد بلفظة التمليك والمنافع قابلة للملك كالاعيان والتمليك نوعان بعوض وبغير عوض، ثم الاعيان تقبل النوعين فكذا المنافع والجامع بينهما دفع الحاجة، ولفظة الاباحة استعيرت للتمليك كما في الاجارة فانها تنعقد بلفظة الاباحة وهي تمليك، والجهالة لا تفضي الى المنازعة لعدم اللزوم فلا تكون ضائرة ولان الملك انما يثبت بالقبض وهو الانتفاع وعند ذلك لا جهالة، والنهي منع عن التحصيل فلا يتحصل المنافع على ملكه، ولا يملك الاجارة لدفع زيادة الضرر على ما نذكره ان شاء الله تعالى.

کتاب: عاریت کا بیان ۔

ترجمہ:۔وقال: العارية الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مال عاریت پر دینا جائز ہے۔(ف اور اس کا جائز ہونا معروف و مشہور ہے) کیونکہ یہ ایک قسم کا احسان ہے۔(ف کہ اس طرح دینے میں ثواب ہے اور اس کے لینے میں کوئی عیب بھی نہیں ہے۔) وقداستعار الخ کیونکہ خود حضور ﷺ نے بھی حضرت صفوانؓ سے عاریۃً زرہیں لی تھیں۔(ف چنانچہ حضرت صفوان بن امیہؓ سے روایت ہے کہ حنین کی لڑائی کے دن رسول اللہؐ نے مجھ سے، یعنی صفوان بن امیہؓ سے عاریۃً زرہیں چاہیں تو صفوانؓ نے کہا کہ جناب کیا آپؐ یہ زرہیں مجھ سے بطور غصب یعنی جبر اور زبردستی کے ساتھ لینا چاہتے ہیں تو آپؐ نے فرمایا نہیں بلکہ اس طرح کی عاریت کے ساتھ جس پر ضمان بھی لازمی ہو، یعنی میں مانگ کر لینا چاہتا ہوں اس طرح سے کہ نہ دینے کی صورت میں مجھ پر ان کا تاوان لازم ہو۔اس کی روایت ابوداؤد' احمد اور الحاکمؒ نے کی ہے،اور حضرت ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہؐ نے صفوانؓ بن امیہ سے غزوہ حنین کے لئے زرہیں اور دوسرے ہتھیار لئے تو صفوانؓ نے کہا کیا آپؐ مجھ سے یہ سامان اس طرح عاریۃً لینا چاہتے ہیں جو بعد میں مجھے واپس کر دیا جائیگا تو آپؐ نے فرمایا کہ ہاں واپس کیا جائے گا۔ حاکم نے اس کی روایت کی ہے۔ کتاب تنقیح میں لکھا ہے کہ اس حدیث میں اس بات پر دلیل ہے کہ عاریت کی دو قسمیں ہیں نمبر ایک ایسی عاریت جس میں ضمان دینا لازم ہو دوسری وہ عاریت جس میں ضمان لازم نہ ہو اور حدیث میں یہ روایت بھی ہے کہ عاریت پر لینے والا ایسا جس نے عاریت کے مال میں کوئی خیانت نہ کی ہو اس پر کچھ بھی تاوان لازم نہیں آتا ہے۔اور عبدالرزاقؒ نے انہی صفوان کی کسی اولاد سے روایت کی ہے کہ رسول اللہؐ نے صفوانؓ سے دو قسم کی عاریتیں لی ہیں ایک وہ جس میں تاوان لازم آیا ہے اور دوسری وہ جس میں تاوان لازم نہیں آیا ہے)۔

وھی تملیك الخ: عاریت کے معنی ہیں اپنی کسی چیز کے منافع کو کسی بدلے کے بغیر غیر کو مالک بنا دینا۔ امام کرخیؒ فرماتے تھے کہ دوسرے کی ملکیت سے نفع جائز ہونے کو عاریت کہتے ہیں کیونکہ لفظ اباحت سے عاریت منعقد ہوتی ہے جیسا: کہ عاریت دینے میں کسی نے یوں کہا میں نے تمہارے لئے یہ چیز مباح کی اس لئے تم ایک مہینے کے بعد مجھے واپس کر دینا تو یہ عاریت ہوتی ہے۔ عاریت میں مدت کو بیان کرنا شرط نہیں ہے حالانکہ مدت غیر معلوم ہونے کی صورت میں مالک بنانا صحیح نہیں ہوتا ہے، لہذا ایسے عمل کو تملیک نہیں بلکہ اباحت کہا جائے گا۔ اور اس طرح عاریت میں انکار اور منع کرنے کا اثر پایا جاتا ہے۔ (ف یعنی اگر عاریت کا معنی منافع کے مالک بنا دینے کے ہوتے تو پھر انکار کرنا یا منع کرنا صحیح نہیں ہوتا بلکہ وہ اباحت ہے، اسی بناء پر اگر کوئی عاریت پر دینے والا اس طرح منع کر دے کہ تم آئندہ عاریت کی چیز سے کام نہ لینا یعنی فائدہ نہ اٹھانا تو یہ کہنا رکنے کے لئے مفید ہوتا ہے اور عاریت پر لینے والے کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے کہ ایسی چیز کو وہ خود کسی دوسرے کو کرایہ یا اجارہ پر دے دے، یعنی اگر عاریت تملیک ہوتی تو وہ دوسرے کو اجارہ پر دے سکتا تھا۔

اس سے معلوم ہوا کہ عاریت کے معنی مباح بنا دینے کے ہیں اور ہم یہ کہتے ہیں کہ لفظ عاریت تملیک یعنی مالک بنا دینے کے ہیں کیونکہ لفظ عاریت عریہ سے مشتق ہے جس کے معنی عطیہ کے ہیں اسی لئے تملیک کے لفظ سے عاریت ہو جاتی ہے اور منافع ایسی چیزیں ہوتی ہیں جو اعیان یعنی شی معین اور اصل کی طرح ملکیت میں آنے کے قابل ہوتی ہیں پھر مالک بنا دینے کی دو صورتیں ہوتی ہیں ایک بدلے کے ساتھ دوسرے بغیر بدلے کے، پھر اصل مال یعنی عین میں دونوں قسموں کے ہونے کا احتمال ہے اور ان میں دونوں ہی طریقے صحیح بھی ہیں اسی لئے ان کے منافع بھی دونوں قسم کے قابل ہوتے ہیں یعنی کبھی کسی کو عوض کے ساتھ مالک بنانا اور کبھی کسی کو عوض کے بغیر مالک بنانا اور ضرورت پوری کرنا۔ ان دونوں صورتوں میں جامع یعنی دونوں کے جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس سے دوسرے کی ضرورت پوری ہو، اور لفظ اباحت سے عاریت مراد لینا اس بناء پر جائز ہوا کہ اباحت کو مجازاً تملیک کے معنی میں لیا ہے جیسے کہ اجارہ میں ہوتا ہے، اسی بناء پر لفظ اباحت سے اجارہ منعقد ہو جاتا ہے حالانکہ اجارہ میں منافع کا مالک بنانا ہوتا ہے اس میں مدت کے مجہول ہونے سے یا نامعلوم ہونے سے آپس میں کوئی جھگڑا نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ عاریت کوئی لازمی چیز نہیں ہے اسی لئے وقت اور مدت کے مجہول ہونے سے کوئی نقصان نہیں ہے، اور اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ ملکیت اسی وقت ثابت ہوتی ہے جب کسی چیز پر قبضہ ہو جائے قبضہ ہو جانے کی صورت یہی ہے کہ اس سے نفع حاصل کیا جا سکے اور نفع اٹھاتے وقت کوئی جہالت باقی نہیں رہتی ہے اور یہ بات کہ اس میں ممانعت مفید ہوتی ہے وہ اس لئے کہ اس سے عاریت پر لئے ہوئے مال سے نفع لینے کی ممانعت ہوئی، اس طرح اس کے مجہول ہونے سے کوئی نقصان نہیں ہوا اور منافع اس کی ملکیت میں حاصل نہیں ہوئے۔ پھر مستعیر (عاریت پر لینے والا) اس لئے اجارہ پر نہیں دے سکتا ہے کہ دینے سے اصل مالک یعنی معیر کو ضرورت سے زائد نقصان ہوتا ہے۔ چنانچہ انشاء اللہ تعالیٰ ہم اس بات کی وضاحت بعد میں کر دیں گے۔ (ف اس کے علاوہ اجارہ پر دینا ایسا عقد ہوتا ہے جو لازم ہو جاتا ہے پھر معیر نے دوسرے کو کسی سے لازمی عقد کرنے کا اسے اختیار نہیں دیا ہے اور مالک نہیں بنایا ہے، بلکہ صرف اس چیز سے نفع حاصل کرنے کا اسے مالک بنایا ہے۔

توضیح:۔ کتاب: عاریت کا بیان، عاریت کی تعریف لغوی اور شرعی ثبوت، حکم، اقوال فقہاء کرام، اصطلاحی الفاظ۔

العاریۃ، الاعارۃ، عاریۃ دینا، مانگے دینا، کسی عوض کے بغیر دینا، استعارہ، عاریۃ مانگنا، معیر کسی عوض کے بغیر (مانگے) دینے والا، مستعیر، مانگنے والا، جس نے مانگا ہو، مستعار، وہ چیز جو عاریۃ دی گئی ہو اور کبھی اسی کو عاریت بھی کہہ دیتے ہیں، جیسے: کہ محاورہ میں بولا جاتا ہے کہ میری عاریت واپس کرو، اور اس کے شرعی معنی ہیں، اپنا عین مال کو مانگے کے طور پر کسی کے سپرد کرنا تاکہ وہ

شخص اس سے فوائد حاصل کرے، بشرطیکہ اصل مال دینے والے کی ملکیت ہی میں باقی رہے، اسی بناء پر اگر لینے والا اس مال کے ساتھ زیادتی یا خلاف وعدہ کوئی کام کر کے اسے نقصان پہنچادے تو وہ اس مال کا ضامن ہوگا۔

قال: وتصح بقوله اعرتك لانه صريح فيه واطعمتك هذه الارض لانه مستعمل فيه، ومنحتك لهذا الثوب وحملتك على هذه الدابة اذا لم يرد به الهبة لانهما لتمليك العين وعند عدم ارادته الهبة يحمل على تمليك المنافع تجوزا. قال: واخدمتك هذا العبد لانه اذن له في استخدامه وداری لك سُكنى لان معناه سكناها لك وداری لك عُمریٰ سُكنى لانه جعل سكناها له مدة عمره وجعل قوله سكنى تفسيرا لقوله لك لانه يحتمل تمليك المنافع فحمل عليه بدلالة آخره. قال: وللمعير ان يرجع فى العارية متى شاء لقوله عليه السلام (المنحة مردودة والعارية مؤداة) ولان المنافع تملك شيئا فشيئا على حسب حدوثها فالتمليك فيما لم يوجد لم يتصل به القبض فصح الرجوع عنه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر رعایت پر دینے والے نے عربی زبان میں یوں کہا کہ اعرتک (یعنی میں نے تمہیں عاریۃً دی ہے) تو یہ عاریت صحیح ہوگی کیونکہ عاریت پر دینے میں یہ لفظ صحیح ہے (یعنی صراحتاً اس کا ذکر ہے) **واطعمتك الخ**: اسی طرح اگر عربی میں کہا **اطعمتك هذه الارض**: (یعنی میں نے تم کو یہ زمین کھانے کو دی) تو بھی عاریت صحیح ہوگی کیونکہ یہ لفظ اسی معنی میں مستعمل ہے۔ **ومنحتك الخ**: یعنی اگر یہ کہا کہ میں نے تم کو یہ کپڑا پر منحہ دیا یا یوں کہا **وحملتك الخ**: میں نے تم کو جانور پر سوار کیا تو اس سے بھی عاریت مراد ہوگی بشرطیکہ اس سے ھبہ کرنا مراد نہ ہو کیونکہ حقیقت میں تو یہ لفظ عین شئے یعنی اصل شئے کے مالک بنا دینے کے واسطے ہے لیکن جب ھبہ مراد نہ ہو تو مجازاً یہ شئے کے منافع کے مالک کرنے پر محمول ہوگا کیونکہ اس میں ایسا استعمال ہوتا رہتا ہے۔

قال: **واخدمتك الخ**: اور اگر یوں کہا کہ میں نے تم کو تمہاری خدمت کے لئے یہ غلام دیا تو یہ بھی عاریت ہے کیونکہ اس طرح اس غلام سے اسے خدمت لینے کی اجازت دی گئی۔ **وداری الخ** اور اگر یوں کہا کہ میرا گھر تمہاری رہائش گاہ ہے یا تمہارے لئے سکنی ہے تو بھی یہ عاریت ہے کیونکہ اس کے معنی ہوں گے کہ میں نے تم کو یہ دار یا حویلی تمہاری سکونت کے لئے دی۔ اگر یوں کہا کہ میرا گھر تمہارے لئے عمری سکنی ہے تو بھی یہ عاریت ہے کیونکہ اس طرح اس نے اس کی مدت عمر تک کے لئے اسے اپنے گھر کی سکونت دی یعنی جب تک جیتا رہے تب تک اس میں سکونت اسی کے لئے ہے کیونکہ اس میں سکنی کہنا (تیرے واسطے) کی تفسیر ہے اس لئے کہ اس لفظ سے جس طرح ھبہ کرنے کا احتمال ہے اسی طرح منافع کا مالک کرنے کا بھی احتمال ہے اس لئے آخری کلمہ یعنی سکنی کی دلالت سے اسے اسی معنی پر محمول کیا گیا ہے، (ف۔ کیونکہ اگر اصل مال کا مالک بنانا مراد نہ ہو تو کم از کم اتنا تو ضرور ہوگا کہ اس کے منافع کا مالک بنایا جائے۔) قال: **وللمعير الخ**: قدوریؒ نے کہا کہ معیر یعنی عاریت پر دینے والے کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ جب بھی چاہے اپنی عاریت سے رجوع کرلے یعنی اگرچہ کسی محدود وقت کے لئے عاریت پر دیا ہو کیونکہ رسول اللہؐ نے فرمایا ہے کہ جو چیز منحہ دی جائے وہ واپس دی جاتی ہے اور جو چیز مانگے کی دی جائے وہ واپس پہنچائی جاتی ہے، اس کی روایت ابوداؤدؒ ترمذی اور ابن حبان اور طبرانی نے حضرت امامہؓ سے کی ہے اسی طرح اس کی روایت بزار نے حضرت ابن عمرؓ کی حدیث سے کی ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ منافع جتنے زیادہ پیدا ہوتے جاتے ہیں اسی انداز سے تھوڑے تھوڑے اور آہستہ آہستہ ملکیت میں آتے ہیں لہذا جو منافع ابھی نہیں پائے گئے ان میں مالک بنانے کا قبضہ نہیں ہوتا ہے، پھر قبضہ ہونے سے پہلے تک اس سے رجوع کرنا صحیح ہے۔ (ف۔ اس طرح یہ معلوم ہوا کہ معیر کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ وہ جس دن چاہے اپنی بات سے یعنی دیئے ہوئے حق سے رجوع کرلے اگرچہ دیانۃً وعدے میں معین کئے ہوئے وقت سے پہلے رجوع کرنا مکروہ ہے کیونکہ اس طرح معاہدے کی وفا نہیں ہوتی)۔

توضیح:۔ کن کن الفاظ سے عاریت پر دینا صحیح ہوتا ہے، عاریت پر کوئی چیز دینے کے بعد اس سے واپس لیا جاتا ہے یا نہیں، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلیل۔

قال: والعارية امانة ان هلكت من غير تعدّ لم يضمن وقال الشافعيؒ يضمن لانه قبض مال غيره لنفسه لا عن استحقاق فيضمنه والاذنُ ثبت ضرورة الانتفاع فلا يظهر فيما ورائه ولهذا كان واجب الرد وصار كالمقبوض على سوم الشراء، ولنا ان اللفظ لا ينبيء عن التزام الضمان لانه لتمليك المنافع بغير عوض او لاباحتها والقبض لم يقع تعديا لكونه ماذونا فيه والاذن وان ثبت لاجل الانتفاع فهو ما قبضه الا للانتفاع فلم يقع تعديا، وانما وجب الرد مؤنة كنفقة المستعار فانها على المستعير لا لنقض القبض، والقبض على سوم الشراء مضمون بالعقد لان الاخذ في العقد له حكم العقد على ما عرف في موضعه. قال: وليس للمستعير ان يواجر ما استعاره فان آجره فعطب ضمن لان الاعارة دون الاجارة والشيء لا يتضمن ما هو فوقه ولانا لو صححنا لا يصح الا لازما لانه حينئذ يكون بتسليط من المعير وفي وقوعه لازما زيادة ضرر بالمعير لسدّ باب الاسترداد الى انقضاء مدة الاجارة فابطلناه فان آجره ضمنه حين سلمه لانه اذا لم يتناوله العارية كان غصبا، وان شاء المعير ضمّن المستاجر لانه قبضه بغير اذن المالك لنفسه ثم ان ضمّن المستعير لا يرجع على المستاجر لانه ظهر انه آجر ملك نفسه وان ضمّن المستاجر يرجع على المواجر اذا لم يعلم انه كان عارية في يده دفعا لضرر الغرور بخلاف ما اذا علم.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ہمارے نزدیک عاریت امانت ہے، یعنی اگر ایسی چیز کسی تعدی اور زیادتی کے بغیر از خود برباد ہو جائے تو اس کی وجہ سے عاریت پر لینے والا ضامن نہ ہوگا۔ (ف یہی قول حضرات علی، ابن مسعود، حسن بصری، ابن نخعی اور شعبی اور ثوری اور عمر بن عبد العزیز اور شعبی اور اوزاعی رحمہم اللہ کے ہے)۔ وقال الشافعیؒ الخ لیکن امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ تعدی اور زیادتی کے بغیر بھی عاریت کی چیز ضائع ہونے سے وہ شخص ضامن ہوگا کیونکہ اس نے غیر کے مال کو کسی حق اور دعویٰ کے بغیر اپنے قبضہ میں لیا ہے لہذا وہ ضامن ہوگا اور مالک کی اجازت صرف ضرورت سے ثابت ہوئی ہے وہ یہ کہ یہ مستعیر اس سے نفع اٹھائے لہذا صرف ضرورت کے وقت اس کی اجازت باقی رہے گی اور بعد میں اس کی اجازت کا اثر ظاہر نہ ہوگا اسی بناء پر عاریت کے مال کو واپس دینا واجب ہوا؟ اور عاریت ایسی چیز کے مانند ہوگئی جس کو خرید کر اس کا حق ادا کر کے اپنے قبضہ میں لی گئی ہو۔ (ف یعنی خریدنے کے لئے اس کی رقم دے کر اور بائع کی اجازت سے اپنے قبضے میں لے لی ہو اسی لئے اس کے ضائع ہو جانے سے وہ خریدار اس کا ضامن ہوتا ہے)۔

ولنا ان الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عاریت کے لفظ میں اپنے اوپر ضمانت لازم کرنے کا کوئی اشارہ یا علامت نہیں ہے کیونکہ عاریت کے معنی مفت میں منافع کا مالک بنانا یا منافع کو مباح کرنا ہے اور اس چیز کو قبضہ میں لینے میں کوئی زیادتی اور تعدی نہیں ہوئی کیونکہ قبضہ بھی تو اجازت ہی سے ہوتا ہے کیونکہ اگرچہ قبضہ نفع حاصل کرنے کی غرض سے ہی ہوا ہے لیکن اس مستعیر نے تو اسی لئے قبضہ کیا تھا کہ اس چیز سے نفع حاصل کرے پس معلوم ہوا کہ قبضہ کرنے میں کوئی زیادتی واقع نہیں ہوئی، اور اس مستعیر پر اس چیز کو واپس کرنا جو واجب کیا گیا ہے وہ اس وجہ سے ہے کہ واپس کرنے میں پریشانی بھی ہوتی ہے اور خرچ بھی ہوتا ہے جیسے عاریت پر لی ہوئی چیز یعنی مستعار کا نفقہ اس پر واجب ہوتا ہے) تو جیسے اس نے اسے قبضے میں لیا تھا ویسے ہی اسے واپس بھی کرے مگر یہ اس وجہ سے نہیں ہے کہ قبضہ کو ختم کر دیا جائے۔ اور وہ چیز جو خریدنے کیلئے اپنے قبضے میں لی گئی ہو اس کے ضائع ہونے سے ضمان اس لئے لازم آتا ہے کہ عقد کے شروع کرنے سے بھی عقد کا حکم ہو جاتا ہے یعنی کسی معاملے کی ابتداء میں بھی

اس معاملے کا حکم جاری ہو جاتا ہے جیسا کہ اس سے پہلے اپنی جگہ پر معلوم ہو چکا ہے۔(ف یعنی جو چیز خریداری کے طور پر قبضہ میں لی گئی ہو اس کو صرف قبضے میں لینے کی وجہ سے ہی وہ چیز ضمان کے قابل نہیں ہو جاتی بلکہ قبضے کے ساتھ خریدنا بھی ہوتا ہے یعنی خریداری کے غرض سے اس پر قبضہ ہوا ہو اسی بناء پر اس چیز کا دام طے ہو جانا بھی ایک شرط ہے پس جب دام طے پا جانے کے بعد قبضہ کیا تو خریداری کا عقد اور اس کا کام شروع کر دیا جس کے معنی خریداری ہی کے ہیں اس لئے اس پر تاوان واجب ہو گا)۔

قال: ولیس للمستعیر الخ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ مستعیر کو یہ اختیار نہیں ہے کہ جو چیز اس نے مستعار یعنی عاریۃ لی ہو اسے کرائے پر دے اسی لئے اگر اس نے وہ چیز کرائے پر دے دی اور وہ ضائع ہو گئی تو اس کا ضمان لازم آئے گا۔ لان الاعارۃ الخ: کیونکہ عاریت دینا حکماً اجازت پر دینے سے کم ہے اور قاعدہ ہے کہ کوئی بھی چیز اپنے سے اونچی یا بری چیز کو متضمن نہیں ہوتی اور دوسری دلیل یہ ہے کہ عاریت پر دی ہوئی چیز کو اجارہ پر دینا صحیح مان لیں تو یہ اجارہ بھی لازم ہو جائے گا کیونکہ اجارہ لازم ہی ہوا کرتا ہے کیونکہ یہ اجارہ بھی اسی عاریت پر دینے والے کی طرف سے مسلط اور لازم کرنے سے ہو گا حالانکہ اس کے لازم کرنے میں اس معیر پر زیادہ نقصان لازم کرنا ہوتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اجارہ میں وقت کی تعیین ضروری ہوتی ہے اور جب تک اجارۃ کی مدت ختم نہ ہو جائے گی اس وقت تک اس عاریت پر دی ہوئی چیز کو واپس لینے کا دروازہ بند ہو جائے گا اس لئے ہم نے ایسی مستعار چیز کو اجارہ پر دینا باطل کر دیا ہے۔

فان آجرہ الخ یعنی مستعیر کے لئے اس مال کو اجارہ پر دینا اگرچہ درست نہیں تھا پھر بھی اس نے اجارہ پر دے دیا تو اس کی وجہ سے جیسے ہی مال کو اجرت پر لینے والے کو حوالہ کرے گا اس وقت اس مال کا وہ ضامن ہو جائے گا۔ کیونکہ جب عاریت پر دینے میں اس کو اجارہ پر دینے کا اختیار نہیں ہوتا ہے اس کے باوجود اجازت پر دینا غصب کرنا ہو گا یعنی یہ سمجھا جائے گا کہ گویا اس مستعیر نے اس چیز کو غصب کر لیا ہے لہذا ضامن ہو جائے گا، اس کے بعد معیر یعنی عاریت پر دینے والے کو ان دو باتوں کا اختیار ہو گا کہ اگر وہ چاہے تو اس کا ضمان اس اجرت پر لینے والے سے لے کیونکہ اس نے مال کو اس کے اصل مالک کی اجازت کے بغیر اپنے لئے اپنے قبضے میں لیا ہے یا چاہے تو مستعیر سے تاوان لے اگر اس معیر نے اس مستعیر سے تاوان لے لیا تو اب وہ اس اجرت پر لینے والے یعنی مستعیر سے واپس نہیں لے سکتا ہے کیونکہ مستعیر کے تاوان دینے سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ اس نے اپنی خاص ملکیت کی چیز کو کرائے پر دیا تھا لیکن اگر مالک نے اس اجرت پر لینے والے سے تاوان لیا تو وہ اپنے مستعیر یعنی اجارہ پر دینے والے سے واپس لے گا۔ بشرطیکہ اجارہ پر لینے کے وقت اس اجارہ پر لینے والے کو یہ بات معلوم نہ ہو کہ ہر چیز اس کے پاس عاریت پر لی ہوئی ہے تاکہ اس کی طرف سے دھوکہ دہی کا الزام ختم ہو، بخلاف اس کے اگر مستاجر کو یہ معلوم ہو کہ وہ مال اس کے پاس عاریت پر ہے تو وہ واپس نہیں لے سکتا ہے کیونکہ اس صورت میں اس مستعیر نے اجرت پر لینے والے کو دھوکا نہیں دیا،

توضیح:۔ اگر عاریۃً لی ہوئی چیز ضائع ہو جائے، اگر مستعیر شئی مستعار کو اجارہ پر دینا چاہے،
اگر اجارہ پر اسے دیدیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

قال. وله ان يعيره اذا كان لا يختلف باختلاف المستعمل، وقال الشافعيؒ ليس له ان يعيره لانه اباحة المنافع على ما بيناه من قبل، والمباح له لا يملك الاباحة، وهذا لان المنافع غير قابلة للملك لكونها معدومة، وانما جعلناها موجودة في الاجارة للضرورة وقد اندفعت بالاباحة ههنا، ونحن نقول هو تمليك المنافع على ما ذكرنا فيملك الاعارة كالموصى له بالخدمة، والمنافع اعتبرت قابلة للملك في الاجارة، فتجعل كذلك في الاعارة دفعا للحاجة، وانما لا يجوز فيما يختلف باختلاف المستعمل دفعا لمزيد الضرر عن المعير لانه رضى باستعماله لا باستعمال غيره، قال رضى الله عنه: وهذا اذا صدرت الاعارة مطلقة.

ترجمہ :۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اس مستعیر کو اس بات کی اجازت ہوتی ہے کہ وہ دوسرے شخص کو عاریۃً دے دے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ وہ چیز استعمال کرنے والے کے اختلاف سے اس کے استعمال میں فرق نہ آجائے۔ وقال الشافعیؒ الخ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ مستعیر کو اس بات کی اجازت نہیں ہے کہ دوسرے سے لیا ہوا مال مستعار کسی دوسرے شخص کو عاریت پر دے کیونکہ عاریت کے معنی ہیں کسی چیز کے منافع کو دوسرے کے لئے جائز بنانا جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے اور جس شخص کے لئے کوئی چیز مباح کی ہوا سے یہ حق نہیں ہے کہ اس چیز کو وہ خود دوسروں کے لئے مباح بنادے یہ حکم اس لئے ہے کہ کسی چیز کے منافع فی الفور اور بالفعل ملکیت کے قابل نہیں ہوتے کیونکہ بالفعل وہ منافع نہیں پائے جائے۔ لیکن اجارۃ کے مسئلے میں جو ہم نے منافع کو موجود مانا ہے تو کسی ضرورت کی وجہ سے اور یہ ضرورت عاریت میں مباح کرنے کے ساتھ ہی ختم ہو جاتی ہے۔

ونحن نقول الخ: اور ہم یہ کہتے ہیں کہ عقد عاریت منافع کو مالک بنانے کا نام ہے جیسا کہ ہم نے اس کتاب العاریہ کی شروع بحث میں بیان کر دیا ہے، پس جب وہ شخص منافع کا مالک ہو گیا تو اس کو اختیار ہے کہ اگر چاہے تو وہ بھی وہ چیز دوسرے کو عاریت پر دیدے جیسے : کسی نے اپنے غلام کے بارے میں یہ وصیت کی کہ وہ زید کی خدمت کیا کرے تو اس زید کو اس بات کا بھی اختیار ہو گا کہ وہ یہ غلام کسی اور کو عاریت پر دے اور جیسے اجارۃ کے مسئلہ میں منافع ملکیت کے قابل مانے گئے ہیں اسی طرح عاریت کے مسئلے میں بھی منافع اس قابل مان لئے جائیں کہ وہ دوسرے کی ملکیت میں دینے کے قابل ہوتے ہیں تاکہ ضرورت ختم ہو۔ البتہ مستعیر ایسی صورت میں مانگی ہوئی چیز دوسرے کو عاریت پر نہیں دے سکتا ہے کہ دوسرے کے استعمال کرنے میں اختلاف ہو تاکہ اصل مالک یعنی معیر کو زیادہ نقصان نہ پہنچے اور ضرورت سے زائد نقصان اس سے دور ہو جائے کیونکہ وہ اگرچہ اس مستعیر کے استعمال پر راضی ہوا تھا لیکن اس کے علاوہ کسی دوسرے کے استعمال پر تو راضی نہیں ہوا ہے۔

(ف مثلاً اگر بکر نے عاریت پر لیا ہوا گھوڑا خالد کو عاریۃً دیا تو دیکھا جائے گا کہ اگر خالد کو اچھی طرح سے سواری آتی ہے تو اس کو عاریت پر دینا جائز ہو گا کیونکہ جس طرح بکر نے استعمال کیا ہے خالد بھی اسے اسی طرح استعمال کرے گا اور اگر خالد کو سواری میں مہارت نہ ہو تو پھر اس کو عاریۃً دینا جائز نہ ہو گا کیونکہ اس کی نادانی یا مہارت نہ ہونے کی وجہ سے گھوڑے کو ضرورت سے زائد تکلیف ہو گی حالانکہ اصل مالک زید اس پر راضی نہیں ہوا ہے)۔ قال رضی اللہ عنہ الخ مصنف ھدایہ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ عاریت مطلقاً دی گئی ہو۔ (ف یعنی عاریت پر لینے والے کو عاریت کے مال سے ہر قسم کا نفع حاصل کرنے کا اختیار اس صورت میں ہے جب کہ عاریت مطلقاً ہو یعنی کسی وقت کی اور کسی خاص طریقے سے اس سے نفع حاصل کرنے کی قید نہ ہو بلکہ جب تک چاہے اور جس طرح چاہے اس سے نفع حاصل کرے۔

توضیح :۔ کیا مستعیر بھی اپنا مال مستعار دوسرے کو عاریۃً دے سکتا ہے، اور اس کی شرط کیا ہے، مسئلہ کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

وهي على اربعة اوجه احدها ان يكون مطلقة في الوقت والانتفاع فللمستعير فيه ان ينتفع به اى نوع شاء في اى وقت شاء عملا بالاطلاق، والثاني ان تكون مقيدة فيهما فليس له ان يجاوز فيه ما سماه عملاً بالتقييد الا اذا كان خلافا الى مثل ذلك او خير منه والحنطة مثل الحنطة، والثالث ان تكون مقيدة في حق الوقت مطلقة في حق الانتفاع، والرابع عكسه ليس له ان يتعدى ما سماه، فلو استعار دابة ولم يسم شيئا له ان يحمل ويُعير غيره للحمل، لان الحمل لا يتفاوت وله ان يركب ويُركب غيره وان كان الركوب مختلفا، لانه لما اطلق فيه فله ان يُعيّن حتى لو ركب بنفسه ليس له ان يُركب غيره، لانه تعين ركوبه ولو اركب غيره ليس له ان يركبه حتى لو فعله ضمن لانه تعين الاركاب.

ترجمہ:۔ عاریت پر دینے کی چار صورتیں ہیں: اول یہ کہ اس کے لئے وقت کی پابندی نہ ہو اور اس سے نفع اٹھانے میں وہ مطلق ہو یعنی کسی وقت یا کسی قسم کا نفع اٹھانے کی قید نہ ہو تو اس صورت میں اس مستعیر کو اختیار ہوگا کہ اس کو مطلق اجازت ہونے کی وجہ سے اس سے جس قسم کا چاہے نفع اٹھائے اور جس وقت بھی چاہے نفع حاصل کر لے۔ والثانی الخ اور دوسری صورت یہ ہے کہ عاریت میں وقت اور نفع اٹھانے کے طریقے یعنی عاریت پر دینے والے سے جو وقت اور نفع حاصل کرنے کا طریقہ بیان کیا ہے اس کے خلاف کرے تاکہ اس کی قید لگانے پر عمل ہو سکے البتہ اگر مخالفت تو ہو لیکن اسی طرف جس کی اس نے اجازت دے رکھی ہے یا اس سے بھی بہتر ہو تو مخالفت جائز ہے اور گیہوں گیہوں کی مثل ہوتا ہے۔ (ف مثلاً ایک شخص نے کسی سے اس شرط کے ساتھ عاریۃً اس کا گھوڑا لیا کہ میں آج ہی اس پر دس من گیہوں لاد کر تین کوس (کلو میٹر) لیجاؤں گا اور کل ہی اسے خالی کر کے واپس لے آؤں گا تو وہ شخص اس پر سواری نہیں کر سکتا ہے لیکن اس کے لئے اس پر لادنا جائز ہے اور وہ بھی صرف آج ہی کے دن اسی بناء پر اگر بجائے آج کے آئندہ کل لادے گا تو وہ ضامن ہوگا جیسے: کے تین کلو میٹر سے زائد لے جانے میں ضامن ہوگا۔ اور اگر اس نے اپنے گیہوں کے علاوہ اتنے ہی گیہوں دوسرے شخص کے لادے تو بھی جائز ہوگا کیونکہ دونوں گیہوں برابر ہیں۔ اور اگر کاکن یعنی چھوٹا غلہ مثلاً: باجرہ وغیرہ لادے تو چونکہ گیہوں کے مقابلے میں اس میں نقصان کم ہے اس لئے اس کا لادنا بدرجہ اولیٰ بہتر ہوگا۔ اور اگر گیہوں کی بجائے اتنا ہی وزن کا لوہا لادا تو جائز نہیں ہوگا کیونکہ لوہے سے گھوڑے کی پیٹھ زخمی ہو سکتی ہے)۔

والثالث الخ اور تیسری صورت یہ ہے کہ وقت کے اعتبار سے مقید ہو لیکن نفع اٹھانے کے حق میں مطلق ہو۔ (ف مثلاً یوں کہا کہ تم اس گھوڑے سے پانچ دنوں تک نفع حاصل کر و یا یہ کہا کہ ہر طرح کا نفع حاصل کرو تو اس صورت میں اسے پانچ دنوں سے زیادہ رکھنا جائز نہیں ہوگا لیکن اسے سواری لینے اور ہر قسم کی چیزیں لادنے کا فائدہ حاصل کرنا جائز ہوگا اسی بناء پر اگر گھوڑا کسی قسم کی چیز لادنے سے ہلاک ہو جائے تو یہ مستعیر اس گھوڑے کا ضامن نہیں ہوگا البتہ اس شرط کے ساتھ کہ اس کے اوپر اتنا زیادہ لاد دیا ہو کہ اس سے مر جانے ہی کا گمان غالب ہو)۔ والرابع الخ اور چوتھی صورت اس کے برعکس ہے یعنی نفع اٹھانے کے بارے میں مقید ہو اور وقت کے بارے میں مطلق ہو اس صورت میں اس مستعیر کو اس بات کا اختیار نہیں ہوگا کہ معیر نے جو وقت یا قسم بیان کی ہو اس سے تجاوز کرے۔

فلو استعار الخ اب اگر ایک شخص نے ایک شخص سے ایک گھوڑا عاریۃً لیا لیکن (مالک) معیر کے سامنے کسی قسم کے نفع یا وقت کے بارے میں کچھ بیان نہیں کیا تو اس مستعیر کو یہ اختیار ہوگا کہ اس پر خود اپنی چیز لادے یا کسی دوسرے کو لادنے کے لئے عاریۃً دے دے کیونکہ لادنے کا کام ایسا ہے جس میں خود اس کے اپنے اور دوسرے کے درمیان کوئی فرق نہیں پایا جائے گا اسی طرح اس مستعیر کو اختیار ہوگا کہ اس پر خود سوار ہو یا سواری کے لئے کسی کو عاریۃً دے دے۔ اگرچہ سواری کرنے کے بارے میں لوگ مختلف انداز کے ہوتے ہیں۔ لیکن مالک نے چونکہ اسے مطلقاً اجازت دے دی ہے اس لئے عاریت پر لینے والے (مستعیر) کو یہ اختیار ہوگا کہ جس کو چاہے اس کے لئے متعین کر دے مگر یہ خود جس کو متعین کر دے گا وہ متعین ہو جائے گا اسی لئے اگر خود سوار ہوا تو دوسرے کو سواری کے واسطے نہیں دے سکتا ہے کیونکہ اس کے لئے سواری متعین ہو گئی ہے، اور اگر اس نے کسی دوسرے کو سوار کر دیا تو پھر خود اس پر سوار نہیں ہو سکتا ہے۔ چنانچہ؟ اگر اس نے ایسا کر لیا تو یہ ضامن ہو جائے گا کیونکہ سوار کرنا ہی متعین ہو گیا ہے۔

توضیح:۔ کوئی چیز عاریت پر دینے کی کتنی صورتیں ہوتی ہیں، ان کی تفصیل اور ان کا حکم، اگر کسی نے کسی سے عاریۃً ایک گھوڑا لیا تو کیا وہ اس گھوڑے کو خود بھی عاریۃً دے سکتا ہے،

تفصیل، حکم، دلائل

قال: وعارية الدراهم والدنانير والمكيل والموزون والمعدود قرض، لان الاعارة تمليك المنافع، ولا يمكن الانتفاع بها الا باستهلاك عينها، فاقتضى تمليك العين ضرورة وذلك بالهبة او القرض والقرض ادناهما، فيثبت او لان من قضية الاعارة الانتفاع ورد العين فاقيم رد المثل مقامه، قالوا: هذا اذا اطلق الاعارة، اما اذا عين الجهة بان استعار الدراهم ليعير بها ميزانا او يزيّن بها دكانا لم تكن قرضا ولا يكون له الا المنفعة المسماة فصار كما اذا استعار آنية يتحمل بها او سيفا محلي يتقلدها.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ روپوں اشرفیوں اور دوسری کیلی وزنی و عددی چیزوں کو عاریۃً دینا بھی قرض ہی ہے کیونکہ عاریۃً دینے کے معنی اُن کے نفع کا ان کو مالک بنانا ہوتا ہے یعنی اصل شئے ملکیت میں نہیں دی جاتی ہے حالانکہ ان اصلی چیزوں سے اُن کو استعمال میں لائے بغیر نفع حاصل کرنا ممکن ہی نہیں ہے یعنی اُن چیزوں کو ردّ و بدل اور اُن کو ضائع کرنے سے ہی ان سے نفع حاصل ہوتا ہے لہذا مجبوراً ایسی عاریت کا تقاضا ہے کہ یوں کہا جائے کہ ان چیزوں کو ان کے مالکوں نے دیتے وقت مستعیر کو اس کا مالک بنادیا ہے اور یہ بات دو طریقوں سے ممکن ہے ایک یہ کہ اسے ہبہ کر دیا ہے یعنی بالکل دے دیا ہے دوسرے یہ کہ قرض کے طور پر دیا ہے ان دو طریقوں میں سے آسان اور کم درجہ قرض دینے ہی کا ہے لہذا اس موقع پر دینے سے قرض ہی سمجھا جائے گا اصل یہ ہے کہ اس موقع پر دینا اگر ہبہ کرنا نہ ہو تو کم از کم قرض ہی دینا ہوگا اور اس دلیل سے بھی کہ عاریت پر دینے کا تقاضا تو یہ ہے کہ دی ہوئی اصل شئے یعنی مستعار سے نفع اُٹھا کر وہ چیز اُس کے مالک کو واپس کر دی جائے۔ اور چونکہ یہ ممکن نہیں اس لئے اس کی جیسی چیز واپس کرنے کو اصل شئے کے بجائے واپس دے دینا مان لیا ہے۔ (ف اور اسی طریقے کا نام قرض ہے)۔

قالوا هذا الخ مشائخ نے فرمایا ہے کہ درہم اور دینار وغیرہ جو عاریت پر دی گئی ہو کو قرض ہو جانے کا حکم اُس وقت ہے جب کہ عاریت کی ایک قسم مطلق ہو کیونکہ اگر دینے والے نے دیتے وقت فائدہ حاصل کرنے کا کوئی طریقہ متعین کر دیا ہو مثلاً: کہہ دیا ہو کہ تم اپنے ترازو کا وزن دُرست رکھو یا ان چیزوں کو اپنی دکانوں میں رکھ کر اپنی دکانوں کی زینت بڑھا دیا مال کی زیادتی دکھاؤ تو ان چیزوں کا دینا قرضہ نہیں ہوگا اور لینے والے کو اسی طریقے سے ان سے نفع حاصل کرنے کا حق حاصل ہوگا جو طریقہ بتایا گیا ہے۔ تو دوسری صورت ایسی ہوگی جیسے کچھ اچھے اور خوش نما برتن لے کر ان سے دکان کی سجاوٹ کرے یا جڑاؤ تلوار لے کر اُسے کمر سے لٹکائے پھرے۔ (ف۔ حاصل یہ ہوا کہ اگر اُس سے نفع حاصل کرنے کی صورت ایسی بیان کر دی ہو جس میں اصل مال کو ختم کرنے کی ضرورت نہ ہو اور اصل چیز باقی رہ جائے تو اس طرح کا رہنا قرض نہیں ہوگا لہذا اسی چیز کو واپس کرنا بھی واجب ہوگا۔

توضیح:۔ روپے، اشرفیاں یا کیلی اور وزنی چیزیں کس طرح عاریت پر دی جائیں، تفصیل مسائل، حکم، دلیل۔

قال: واذا استعار ارضا ليبنى فيها، او ليغرس جاز، وللمعير ان يرجع فيها ويكلفه قلع البناء والغرس، اما الرجوع فلما بينا، واما الجواز فلانها منفعة معلومة تملك بالاجارة، فكذا بالاعارة، واذا صح الرجوع بقي المستعير شاغلا ارض المعير، فيكلف تفريغها، ثم ان لم يكن وقّت العارية فلا ضمان عليه، لا المستعير مغتر غير مغرور حيث اعتمد اطلاق العقد من غير ان يسبق منه الوعد، وان كان وقّت العارية ورجع قبل الوقت صح رجوعه لما ذكرنا ولكنه يكره لما فيه من خلف الوعد، وضمن المعير ما نقص البناء والغرس بالقلع لانه مغرور من جهته حيث وقّت له، فالظاهر هو الوفاء بالعهد فيرجع عليه دفعا للضرر عن نفسه كذا ذكره القدوری فی

المختصر، وذكر الحاكم الشهيدؒ انه يضمن رب الارض للمستعير قيمة غرسه وبنائه ويكونان له الا ان يشاء المستعير ان يرفعهما، ولا يضمّنه قيمتها فيكون له ذلك لانه ملكه، قالوا اذا كان في القلع ضرر بالارض فالخيار الى رب الارض لانه صاحب الاصل والمستعير صاحب تبع، والترجيح بالاصل، ولو استعارها ليزرعها لم يؤخذ منه حتى يحصد الزرع وقت او لم يوقت، لان له نهاية معلومة وفي الترك بالاجر مراعاة الحقين بخلاف الغرس، لانه ليس له نهاية معلومة فيقلع دفعا للضرر عن المالك.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص کوئی زمین کسی تعمیر کے لئے یا درخت لگانے کے لئے عاریۃً لے تو بھی جائز ہے لیکن معیر یعنی اصل مالک کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ جب بھی چاہے اپنی زمین واپس مانگ لے اور اس مستعیر کو یہ کہہ دے کہ تم اپنی عمارت کھود کر لے جاؤ یا جڑ سے درخت کو اکھیڑ لو۔ اما الرجوع الخ: اس میں زمین کو واپس لینے کا حق اسی بنا پر ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ عاریت کا معاملہ لازمی نہیں ہوتا ہے، اور عاریت کو اس لئے جائز کہا گیا ہے کہ نفع حاصل کرنے کا یہ بھی ایک مشہور طریقہ ہے جو اجارہ کے ذریعہ ہوا کرتا ہے تو اسی طرح سے عاریت کے ذریعہ بھی ملکیت ہوگی، اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ مالک کو جس نے عاریت پر مال دے رکھا ہے اُس کو اپنی چیز بعد میں واپس لینا صحیح ہے اب مستعیر کو اُس کی زمین میں اپنی عمارت بنا کر یا اُس میں درخت لگا کر اُس کی زمین کو روکنے اور بسانے والا ہوا، لہذا اسے حکم دیا جائے گا کہ اُس کی چیز خالی کر کے اُس کو واپس کر دے۔

ثمّ ان لم يكن الخ: پھر اگر معیر یعنی مالک نے اس چیز کو عاریت کے طور پر رہنے کے لئے کوئی وقت مقرر نہ کیا ہو تو اس معیر پر اس نقصان کے بدلے تاوان لازم نہیں آئے گا کیونکہ اُس نے مستعیر کو کسی طرح سے بھی دھوکہ نہیں دیا ہے بلکہ اس مستعیر نے خود ہی دھوکا کھایا ہے کہ اس نے مالک معیر سے کوئی وقت لئے بغیر اس پر اعتماد کر لیا ہے، اور اگر معیر نے عاریۃً دیتے وقت کوئی وقت بیان کر دیا ہو تو اُس وقت سے پہلے بھی واپس لے لینا صحیح ہوگا کیونکہ مالک کو ہر وقت اس بات کا اختیار ہے کہ وہ جب چاہے اپنی چیز واپس لے لے۔ لیکن اس طرح اچانک لے لینا مکروہ ہے کیونکہ اس میں وعدہ خلافی لازم آتی ہے اور عمارت کو گرانے سے اور درختوں کا اکھیڑ لینے سے جو کچھ نقصان مستعیر کو ہو اُس کے نقصان میں تاوان لازم آئے گا کیونکہ اس نے دیتے ہوئے وقت بیان کر کے لینے والے کو دھوکا دیا۔ کیونکہ بظاہر اس کو اپنا وعدہ پورا کرنا چاہئے تھا لہذا یہ مستعیر اپنے نقصان کا تاوان لے گا تاکہ اُس کے نقصان کی تلافی ہو اور تکلیف دور ہو۔ قدوریؒ نے اپنی کتاب مختصر قدوری میں ایسا ہی بیان کیا ہے۔

وذكر الحاكم الخ اور حاکم شہیدؒ نے ذکر کیا ہے کہ زمین کا مالک مستعیر کو زمین میں لگائے ہوئے درخت اور بنائی ہوئی عمارت کی قیمت تاوان کے طور پر ادا کر دے اور یہ چیزیں یعنی مکان اور عمارت زمین کے مالک کی ہو جائیں گی اور اگر وہ مستعیر یہ چاہے کہ زمین کے مالک سے تاوان وصول نہ کرے بلکہ اُس عمارت اور درخت کو زمین سے کھود کر لے جائے تب بھی اُسے اختیار ہوگا کیونکہ ان چیزوں کا وہی مالک ہے۔ قالوا: اذا كان الخ: مشائخ نے فرمایا ہے کہ اگر عمارت کھودنے یا درخت اُکھیڑنے میں زمین کا نقصان ہو تو زمین کے مالک کو اختیار ہوگا کہ اُس چیز کی قیمت دے کر خود ہی اس عمارت اور درخت کا مالک بن جائے کیونکہ اصل مالک یہی ہے اور عاریت پر لینے والا تاوان کا وقتی مالک ہے یعنی درخت اور عمارت کا مالک ہوا ہے حالانکہ ترجیح اصل یعنی زمین کے ذریعے دی جاتی ہے۔

ولو استعارها الخ: اور اگر زمین کو اس غرض سے عاریت پر لیا ہو کہ اس میں کھیتی کرے تو زمین کا مالک اپنی زمین کو واپس

كربها كرب الارض كرابًا ۔ زمین میں ہل چلانا؛ اس کی مٹی کو الٹ پلٹ کرنا۔ يُثنيها: ۔ تثنیہ ۔ دوبارہ ہل چلانا۔ یا مٹی کو الٹ پلٹ کرنا۔ يُسرِقنها: ۔ السرقنة ۔ سرقن زمین میں سرقین یعنی گوبر یا کھاد ڈالنا۔

نہیں لے سکتا ہے یہاں تک کہ اس کی کھیتی کاٹ لی جائے اگرچہ اس کے لئے وقت مقرر کیا ہو یا نہ کیا ہو کیونکہ کھیتی کے کاٹے جانے کا وقت لوگوں کو معلوم ہوتا ہے۔ اس صورت میں معیر اور مستعیر یعنی فریقین کے حق میں بہتر یہ ہے کہ اس وقت اتنی مدت کے لئے ایسی زمین کا عموماً جو کرایہ ہو سکتا ہو وہ مستعیر اپنے معیر کو دے دے ایسا کرنے سے مستعیر کی کھیتی ضائع ہونے سے بچے گی اور معیر کو بھی اپنی زمین سے کچھ فائدہ حاصل ہو جائے گا، اور اگر بجائے کھیتی کے درخت لگائے گئے ہوں تو اس وقت حکم اس کے مخالف ہوگا کیونکہ درختوں کی عمروں کی انتہا نہیں ہے اس لئے ان کو اکھیڑنے کا حکم دیا جائے گا۔ تاکہ زمین کے مالک کو نقصان نہ ہو۔

توضیح:۔ اگر کسی شخص نے کسی سے زمین کا ایک ٹکڑا درخت لگانے یا کھیتی کرنے یا اس میں تعمیر کے لئے عاریت پر لیا اور اس میں درخت لگایا یا کھیتی کر لی یا عمارت بنا ڈالی تو کیا اس زمین کا مالک اسے اپنی ضرورت پر فی الفور واپس لے سکتا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل۔

واجرة رد العارية على المستعير، لان الرد واجب عليه لما انه قبضه لمنفعة نفسه، والاجرة مؤنة الرد، فتكون عليه، واجرة رد العين المستاجرة على المواجر، لان الواجب على المستاجر التمكين والتخلية دون الرد، فان منفعة قبضه سالمة للمواجر معنى، فلا يكون عليه مؤنة رده، واجرة رد العين للمغصوبة على الغاصب، لان الواجب عليه الرد والاعادة الى يد المالك دفعا للضرر عنه فيكون مؤنته عليه. قال: واذا استعار دابة فردها الى اصطبل مالكها فهلكت لم يضمن، وهذا استحسان، وفي القياس يضمن لانه ما ردها الى مالكها بل ضيعها، وجه الاستحسان انه اتى بالتسليم المتعارف لأن رد العوارى الى دار المالك متعاد كآلة البيت تُعار ثم ترد الى الدار، ولو ردها الى المالك فالمالك يردها الى المربط، فصح رده وان استعار عبدا فرده الى دار المالك ولم يسلمه اليه لم يضمن لما بينا ولو رد المغصوب او الوديعة الى دار المالك ولم يسلم اليه ضمن، لان الواجب على الغاصب فسخ فعله وذلك بالرد الى المالك دون غيره والوديعة لا يرضى المالك بردها الى الدار ولا الى يد من في العيال لانه لو ارتضاه لما اودعها اياه بخلاف العوارى لان فيها عرفا حتى لو كانت العارية عقد جوهر لم يردها الا الى المعير لعدم ما ذكرنا من العرف فيه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مال عاریت کو اس کے مالک کے پاس واپس کرنے کی اجرت عاریت پر لینے والے کے ذمے ہوگی کیونکہ مال کو مالک کے حوالے کرنا اسی مستعیر کی ذمہ داری ہے کیونکہ اس نے اس مال پر ذاتی نفع حاصل کرنے کے لئے اپنا قبضہ کیا تھا اور واپسی کے خرچ کا نام اجرت ہے لہذا یہ اسی مستعیر پر لازم ہے اور جو چیز کرائے پر لی گئی ہو اس کی واپسی کا خرچ موجر یعنی اس چیز کے مالک کے ذمہ ہوتی ہے اس لئے کہ مستجیر یعنی کرائے دار پر صرف اتنا لازم ہوتا ہے کہ اسے خالی کر کے مالک کے قبضہ میں دے دے اور اس سے علیحدہ ہو جائے اور اس کی جگہ تک مال کو پہنچانا مستجیر پر لازم نہیں ہوتا ہے کیونکہ اس مستجیر کے قبضے میں مال کے جانے کا نفع حقیقت میں موجر یعنی چیز کے مالک کو ہوتا ہے کیونکہ مستجیر کے قبضہ کرنے کے وقت سے ہی اس موجر کا کرایہ اس پر لازم آجاتا ہے اسی لئے اس کا کرایہ موجر کے ذمہ نہیں ہوتا ہے، اور غصب کی ہوئی چیز کی واپسی کا خرچ غاصب کے ذمہ ہوتا ہے کیونکہ غاصب پر اس مال کو واپس کر دینا واجب ہوتا ہے تاکہ مالک کو کوئی تکلیف اور نقصان نہ ہو لہذا اس کی واپسی کا خرچ غاصب کے ذمہ ہوگا۔

قال: واذا استعار الخ: اور اگر کسی نے ایک گھوڑا عاریت پر لیا پھر اسے اس کے مالک کے اصطبل میں پہنچا دیا اور وہاں وہ ہلاک ہو گیا تو اب یہ ضامن نہ ہوگا لیکن یہ حکم استحسانا ہے اور قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ وہ ضامن بن جائے کیونکہ اس نے مالک کو گھوڑا

واپس ابھی تک نہیں کیا بلکہ اسے ضائع اور ہلاک کر دیا۔ (ل) یہاں استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اس نے عام دستور کے مطابق حوالہ کیا ہے کیونکہ عاریت کی چیزوں کو مالک کے مکان میں دینا ہی دستور ہے جیسا کہ گھریلو استعمال کی چیزیں عاریت پر لے کر ضرورت پوری ہو جانے کے بعد مالک کے گھر پہنچادی جاتی ہیں۔ اور اگر اس نے اس گھوڑے کو مالک تک پہنچایا پھر وہ مالک اس کو ذریعہ یعنی اصطبل میں پہنچا دیگا تو مستعیر کا واپس دینا صحیح ہوا۔ اگر مستعیر نے گھوڑا مالک کے گھر پہنچا دیا اور مالک کے حوالے نہیں کیا تو بھی اوپر بیان کی ہوئی دلیل کے مطابق وہ ضامن نہ ہوا۔

ولو رد المغصوب الخ اور اگر مغصوب یا ودیعت کو اس کے مالک کے گھر واپس کر دیا لیکن مالک کے حوالے نہیں کیا تو وہ ضامن ہوگا کیونکہ ایسے ضامن پر یہ واجب ہے کہ اپنے کام کو ختم کر دے جس کی صورت یہی ہے کہ مالک کو واپس کر دے۔ ودیعت واپس کرنے میں مالک اس بات پر راضی نہ ہوگا کہ مال گھر تک پہنچادیا جائے یا کسی ایسے شخص کے پاس پہنچادیا جائے جس کا اس کے گھر والوں میں شمار ہو کیونکہ اگر مالک ایسا کرنے پر یعنی اپنے گھر کے کسی فرد کے حوالے کرنے پر راضی ہوتا تو امانت لینے والے کے پاس امانت نہ رکھتا بخلاف عاریت کی چیزوں کے کہ ایسی چیزوں میں یہ دستور جاری ہے اسی لئے اگر عاریت میں جواہرات کی کوئی لڑی ہو تو اس کو مالک کے سوا کہیں اور واپس کرنا صحیح نہیں ہے۔

توضیح:۔ عاریت یا کرایہ کے مال کو اس کے مالک تک پہنچانے کے خرچ کا کون ذمہ دار ہوگا؟ اگر عاریت پر لئے ہوئے گھوڑے کو یا غصب یا دوست کے مال کو مالک کے ہاتھ میں نہ دے کر براہ راست اس کے گھر پہنچادیا؟ اور وہ وہاں ضائع ہو گیا تو تاوان لازم آئے گا یا نہیں؟ تفصیل مسائل، حکم، دلائل۔

قال: ومن استعار دابة فردها مع عبده او اجيره لم يضمن، والمراد بالاجير ان يكون مسانهة او مشاهرة لانها امانة فله ان يحفظها بيد مَن في عياله كما في الوديعة بخلاف الاجير مياومةً لانه ليس في عياله، وكذا اذا ردها مع عبد رب الدابة او اجيره، لان المالك يرضى به ألا ترى انه لو رده اليه فهو يرده الى عبده، وقيل هذا في العبد الذي يقوم على الدواب، وقيل فيه وفي غيره، وهو الاصح لانه ان كان لا يدفع اليه دائما يدفع اليه احيانا، وان كان ردها مع اجنبي ضمن، ودلت المسالة على ان المستعير لا يملك الايداع قصدا كما قاله بعض المشائخ وقال بعضهم يملكه لانه دون الاعارة، واوّلوا هذه المسألة بانتهاء الاعارة لانقضاء المدة.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے کسی سے ایک گھوڑا عاریۃً لیا اور اس کے اپنے غلام یا ملازم کے ذریعے واپس کر دیا تو وہ ضامن نہ ہوگا یہاں پر اس نوکر سے مراد وہ شخص ہے جس کی مزدوری مہینے کے یا سال کے حساب سے ہو اس کی دلیل یہ ہے کہ یہ گھوڑا اس کے پاس امانت ہے اس لئے اس مستعیر کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ اس کی حفاظت ایسے شخص کے ذریعے کرے جو اس کے گھر کے افراد میں شامل ہو۔ جیسے ودیعت کے مسئلے میں ہوتا ہے برخلاف ایسے مزدور کے جو روزانہ کی مزدوری میں ہو کیونکہ ایسا شخص گھر کے افراد میں شامل نہیں ہوتا ہے۔ وکذا اذا ردھا الخ: اسی طرح اگر گھوڑے کو خود اس کے مالک کے غلام یا نوکر کے ذریعے واپس کیا تو بھی ضامن نہ ہوگا کیونکہ اس کا مالک اس بات سے راضی رہتا ہے۔ کیا یہ نہیں دیکھتے کہ اگر اس مستعیر نے یہ گھوڑا اس کے مالک کو واپس کیا تو اس کا مالک خود ہی اپنے اس غلام کو دے دے گا۔ اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم اس غلام کے بارے میں ہے جو گھوڑوں کی دیکھ بھال کرتا ہو لیکن دوسرے مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم تمام غلاموں کے لئے عام ہے خواہ وہ صرف گھوڑے کی دیکھ بھال کرتا ہو یا نہیں۔ یہ قول اصح ہے کیونکہ اگرچہ مالک ایسے غلام کو ہمیشہ نہیں دیتا ہے جو اس کی دیکھ بھال نہیں کرتا ہو مگر کبھی کبھی تو دے دیتا ہے۔

وان کان ردھا الخ: اور اگر مستعیر نے یہ گھوڑا کسی اجنبی کے ذریعے واپس کیا تو ضامن ہوگا۔ یہ مسئلہ اس بات پر دلیل ہے

کہ مستعیر کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ قصداً دوسرے کے پاس امانت رکھے جیسا: کہ بعض مشائخ نے فرمایا ہے۔ لیکن دوسروں کے نزدیک اُسے یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ قصداً بھی دوسرے کے پاس امانت رکھ سکتا ہے کیونکہ حکماً عاریت دینے سے ودیعت کا مرتبہ کم ہے یعنی جب ایک شخص کو عاریت پر دینے کا اختیار ہے تو ودیعت دینے کا بھی اختیار ہوگا، (اور اسی پر فتویٰ بھی ہے۔ع۔) اس مسئلہ کی تاویل ان مشائخ کے نزدیک یہ ہے کہ ایسی صورت میں کہ اس میں عاریت دینے کا ایک وقت مقرر تھا اس لئے اس وقت کے ختم ہو جانے کی وجہ سے عاریت کا وقت ختم ہو چکا تھا۔ (ف۔ پورے کلام کا حاصل یہ ہے کہ اس مسئلے میں جب اجنبی کے ذریعہ واپس کرنے میں مستعیر کو ضامن بتایا گیا تو کچھ مشائخ نے یہ مسئلہ اخذ کیا کہ مستعیر کو یہ اختیار نہیں ہوتا کہ وہ قصداً اپنے پاس کسی کی امانت رکھی ہوئی چیز دوسرے شخص کی امانت میں دے دے۔

یعنی مستعیر مالی امانت کو دوسرے کے پاس عاریۃً دے سکتا ہے اسے ضمنی امانت کہا جاتا ہے لیکن قصداً امانت دینا ممنوع ہے۔ کیونکہ موجودہ مسئلے میں اس مستعیر نے مالی امانت اجنبی کو اس لئے امانتاً دی ہے تاکہ وہ اس کے اصل مالک تک پہنچا دے۔ پھر تلف ہو جانے پر اس مستعیر کو ذمہ دار ٹھہرا دیا تو اس سے معلوم ہوا کہ اس کے ذریعے ودیعت دینا جائز نہیں تھا۔ اور دوسرے مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم اس لئے ہوگا کہ جب عاریت کا وقت ختم ہو گیا تو اب اس مستعیر کو عاریت دینا یا ودیعت دینا کچھ بھی جائز نہیں رہا اسی لئے وہ ضامن ہوگا اگرچہ ودیعت دینا ہر طرح اس کے اختیار میں ہے کیونکہ جب وہ عاریت دے سکتا ہے حالانکہ عاریت امانت ہے ساتھ ہی اس سے نفع اٹھانے کی بھی اجازت ہے لہذا یہ جائز ہوا تو صرف امانت دینا بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا کیونکہ یہ عاریت سے کم مرتبہ ہے۔ فافہم۔م)۔

توضیح:۔ کیا ایک شخص اپنے پاس امانت کے گھوڑے کو اپنے غلام یا ملازم یا خود مالک کے غلام یا نوکر یا کسی اجنبی کے ہاتھ مالک کے پاس واپس کرنے سے ضامن ہوتا ہے؟ تفصیل مسائل، حکم، دلائل

قال: ومن اعار ارضا بيضاء للزراعة يكتب انك اطعمتني عند ابي حنيفةؒ وقالا يكتب انك اعرتني، لان لفظة الاعارة موضوعة له والكتابة بالموضوع اولى كما في اعارة الدار، وله ان لفظة الاطعام ادل على المراد، لانها تختص بالزراعة والاعارة ينتظمها وغيرها كالبناء ونحوه، فكانت الكتابة بها اولى بخلاف الدار لانها لا تُعار الا للسكنى، والله اعلم بالصواب.

ترجمہ:۔ اور یہ فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے خالی زمین دوسرے کو کھیتی کرنے کے لئے دی تو مستعیر عاریت نامے میں عبارت اس طرح لکھے (کہ **انك اطعمتني**) یعنی تو نے مجھے زمین کھانے کے لئے دی ہے۔ یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے۔ اور صاحبینؒ نے یوں فرمایا ہے کہ وہ اس طرح لکھے کہ تو نے مجھے یہ زمین عاریۃً دی ہے۔ (ف۔ یعنی اگر کوئی شخص دوسرے سے کوئی زمین عاریۃً لے تو اس کو چاہئے کہ اس کی دستاویز لکھتے وقت اس طرح لکھے (**انك اطعمتني**) یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک وہ شخص ایسا مجازی لفظ نہ لکھے بلکہ صراحۃً عاریت کا لفظ لکھے) **لان لفظة الخ**: کیونکہ لفظ اعار اسی معنی کے لئے موضوع ہے اور لفظ موضوع کے ساتھ تحریر کرنا بہتر ہے جیسا: کہ کوئی مکان یا جگہ عاریتاً دینے میں ہوتا ہے۔ (ف۔ یعنی ایسی صورت میں تمام علماء کے نزدیک بالاتفاق یہی عبارت لکھی جاتی ہے کہ تم نے مجھے یہ مکان عاریۃً دیا ہے اور یہ جملہ نہیں لکھتے کہ تم نے مجھے بسایا ہے یا سکونت دی ہے۔ اسی طرح زمین کی عاریت میں بھی صراحۃً لکھنا چاہئے)۔

وله ان لفظة الخ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ اطعام اس مطلب پر زیادہ صراحت کے ساتھ دلالت کرتا ہے کیونکہ یہ کھیتی کے ساتھ مخصوص ہے اس لئے کہ طعام یعنی کھانا دینے کے یہی معنی ہیں کہ اس میں کھیتی کر کے غلہ حاصل کرے تو گویا اس

نے یہ غلہ اسے دے دیا ہے۔ اور عاریت اور نیاز اور ودیعت سب کچھ شامل ہے جیسے: کہ لفظ عمارت بنانا وغیرہ پس جو لفظ کہ زراعت کے ساتھ مخصوص ہے اسی کا لکھنا بہتر ہوگا، بخلاف مکان والی صورت کے اس میں عاریت لکھنا کافی ہے، کیونکہ مکان تو رہائش کے علاوہ کسی دوسرے کام کے لئے عاریۃً نہیں دیا جاتا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب الخ (ف۔اسی طرح اگر وہ مستعیر یوں لکھے کہ تم نے مجھے یہ زمین زراعت کے لئے دی ہے بالاتفاق جائز ہوگا کیونکہ اس صورت میں زراعت کے لئے عاریت کی خصوصیات ظاہر ہو گئیں۔اور عمارت بنانا یا درخت لگانے وغیرہ کا شبہ ختم ہو گیا)۔

توضیح:۔اگر کوئی شخص اپنی خالی زمین کسی کو کھیتی کے لئے دے تو مستعیر اپنی دستاویز کن الفاظ سے لکھے، تفصیل مسائل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

﴿کتاب الهبة﴾

الهبة عقد مشروع لقوله عليه السلام:(تهادوا تحابّوا)، وعلى ذلك انعقد الاجماع، وتصح بالايجاب والقبول والقبض، اما الايجاب والقبول فلانه عقد والعقد ينعقد بالايجاب والقبول، والقبض لابد منه لثبوت الملك وقال مالكؒ يثبت الملك فيه قبل القبض اعتباراً بالبيع، وعلى هذا الخلاف الصدقة، ولنا قوله عليه السلام:(لا يجوز الهبة الا مقبوضة)، والمراد نفي الملك لان الجواز بدونه ثابت، ولانه عقد تبرع وفي اثبات الملك قبل القبض الزام المتبرع شيئا لم يتبرع به وهو التسليم، فلا يصح بخلاف الوصية، لان اوان ثبوت الملك فيها بعد الموت ولا الزام على المتبرع لعدم اهلية اللزوم وحق الوارث متاخر عن الوصية فلم يملكها.

ترجمہ:۔ کتاب ہبہ کے بیان میں۔

ہبہ ایک ایسا عقد ہے جو جائز اور مشروع ہے کیونکہ رسول اللہؐ نے فرمایا ہے کہ تم آپس میں ہدیہ لیا دیا کرو اس کی روایت بخاریؒ نے آداب میں اور نسائی اور ابو یعلیؒ نے بھی کی ہے یا اسی پر اجماع ہے۔اور ہبہ ایجاب وقبول اور قبضہ سے صحیح ہوتا ہے۔ اما الایجاب الخ اس کے لئے ایجاب وقبول ہی سے منعقد ہوتا ہے، اور قبضہ اس لئے ضروری ہے کہ اس سے ملکیت کا ثبوت ہوتا ہے یعنی عقد تو قبضہ کے بغیر بھی ہو جائے گا لیکن جس کو وہ چیز دی جائے گی یعنی موہوب لہ اس کو ملکیت اسی وقت حاصل ہوگی جب کہ اس پر قبضہ ہو جائے۔اور امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ قبضے سے پہلے بھی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے، جیسے بیع میں مشتری کو قبضہ سے پہلے ہی بیع کی ملکیت حاصل ہو جاتی ہے۔

وعلیٰ ھذا الخ: یہی اختلاف صدقے کے معاملہ میں بھی ہے۔(ف۔یعنی ہمارے نزدیک صدقہ پر قبضہ سے پہلے فقیر کی ملکیت ثابت نہیں ہوتی ہے لیکن امام مالکؒ کے نزدیک ملکیت ثابت ہو جاتی ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہؐ نے فرمایا کہ ہبہ جائز نہیں ہے مگر اس صورت میں جب کہ اس پر قبضہ ہو گیا ہو اس حدیث سے مراد یہ ہے کہ ہبہ کی ملکیت ثابت نہیں ہوگی کیونکہ عقد ہبہ کا جائز ہونا قبضہ کے بغیر بھی ثابت ہے۔(ف لیکن جو حدیث نقل کی گئی ہے وہ نہیں پائی گئی ہے بلکہ عبدالرزاق نے ابراہیم نخعی تابعی کا یہ قول نقل کیا ہے)۔

ولانہ عقد الخ: اور اس دلیل سے بھی کہ ہبہ کرنا احسان کا معاملہ ہوتا ہے اور قبضے سے پہلے موہوب کی ملکیت ظاہر کرنے کے لئے احسان کرنے والے کے ذمہ ایسی چیز لازم کرنا ہوتا ہے جس کو اس نے اب تک خود پر لازم نہیں کیا ہے یعنی سپرد کرنا لہذا اس ملکیت کو ثابت کرنا صحیح نہیں۔(ف۔یعنی اگر ہم یہ کہیں کہ ہبہ کرنے والے کے ہبہ کرنے سے پہلے چیز جس کو ہبہ کی گئی ہے اس کی ملکیت دی ہوئی چیز میں ثابت ہو گئی تو دینے والے پر لازم آئے گا کہ فوراً اس کے حوالے کردے کیونکہ چیز جس کو دی گئی ہے وہ اسی کی ملکیت ہے حالانکہ دینے والے نے خود پر اس کو دینا اور حوالہ کرنا لازم نہیں کیا ہے اس طرح اس کے لازم کئے

بغیر یہ بات لازم کردی گئی حالانکہ اس پر کوئی حق واجب نہیں ہے اور یہ بات اسی وجہ سے لازم آئی کہ قبضہ سے پہلے ہی جس کو وہ چیز دی گئی ہے اس کی ملکیت ثابت کردی لہذا یہ کہنا باطل ہے)۔

بخلاف الوصیتہ الخ: اور یہ حکم وصیت کے خلاف ہے کیونکہ وصیت میں ملکیت کے ثبوت کا وقت وصیت کرنے والے کی موت کے بعد ہے یعنی جب اس نے وصیت قبول کرلی تو وصیت کرنے والے کے مرتے ہی اس کی وصیت ثابت ہو جائے گی اگرچہ اس کا قبضہ نہ ہوا ہو۔ اور یہاں پر احسان کرنے والی میت پر کوئی چیز لازم نہیں کی گئی ہے کیونکہ اس کے مرجانے سے اس میں یہ صلاحیت ہی نہیں رہی اور ابھی وارث کا حق اس سے متعلق نہیں ہوا کیونکہ وارث کا حق تو وصیت کے بعد ہے اس لئے وارث وصیت کے مال کا مالک نہیں ہوا۔

توضیح:۔ کتاب الھبہ ہبہ کی تعریف۔ ثبوت۔ رکن۔ شرط۔ حکم۔ دلیل۔ اصطلاحی الفاظ۔ واہب ہبہ کرنے والا موہوب لہ وہ شخص جس کو چیز ہبہ کی گئی۔ اس کا رکن ایجاب اور قبول ہے، شرط قبضہ ہے۔

فان قبضه الموهوب له في المجلس بغير امر الواهب جاز استحسانا، وان قبض الافتراق لم يجز الا ان يأذن له الواهب في القبض والقياس ان لا يجوز في الوجهين، وهو قول الشافعيؒ، لان القبض تصرف في ملك الواهب اذ ملكه قبل القبض باق فلا يصح بدون اذنه، ولنا ان القبض بمنزلة القبول في الهبة من حيث انه يتوقف عليه ثبوت حكمه وهو الملك والمقصود منه اثبات الملك فيكون الايجاب منه تسليطا له على القبض بخلاف ما اذا قبض بعد الافتراق لانا انما اثبتنا التسليط فيه الحاقا له بالقبول والقبول يتقيد بالمجلس فكذا ما يلحق به بخلاف ما اذا نهاه عن القبض في المجلس لان الدلالة لا تعمل في مقابلة الصريح.

ترجمہ:۔ پھر اگر موہوب، یعنی جسے ہبہ کیا گیا ہے اس نے ہبہ کی مجلس ہی میں ہبہ کئے ہوئے مال پر از خود یعنی ہبہ کرنے والے کے حکم کے بغیر قبضہ کرلیا تو استحسانا جائز ہوگا وان قبض الخ اور اگر مجلس سے جدا ہونے کے بعد مال جس کو ہبہ کیا گیا تھا (یعنی موہوب لہ) نے اس مال پر از خود قبضہ کرلیا تو یہ جائز نہیں ہوگا البتہ اگر دینے والا اس کو قبضہ کرنے کی اجازت دے دے تب جائز ہوگا۔ اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ مذکورہ دونوں صورتوں میں قبضہ جائز نہ ہو یعنی خواہ مجلس میں اجازت کے بغیر قبضہ کیا ہو یا جدائی کے بعد اجازت کے بغیر قبضہ کیا ہو چنانچہ امام شافعیؒ کا یہی قول ہے، کیونکہ مال پر قبضہ کرنا مال والے یعنی واہب کی ملکیت میں تصرف کرنا ہے کیونکہ قبضے سے پہلے تک اس کی ملکیت باقی ہے لہذا واہب کی اجازت کے بغیر اس شخص کا قبضہ کرنا صحیح نہیں ہوگا۔ (ف۔ لیکن اس میں یہ اعتراض ہے کہ اجازت دو طرح کی ہوتی ہے ایک صراحۃ جو یہاں نہیں پائی گئی دوسری اجازت دلالۃ ہوتی ہے مثلاً دینے والے نے قبضہ کرنے سے نہیں روکا اور یہ بات یہاں پائی گئی اس لئے یہی اجازت جو دلالۃ ہے کافی ہونی چاہئے)۔

ولنا ان القبض الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جیسے بیع میں قبول کرنا پایا جاتا ہے اسی طرح ہبہ میں بھی قبضہ کرنا پایا جاتا ہے اس اعتبار سے کہ ہبہ کا حکم یعنی ملکیت کا ثابت ہونا قبضہ کرنے پر ہی موقوف ہے حالانکہ واہب کا مقصود بھی ہبہ سے یہی ہے کہ جس کو وہ چیز ہبہ کی گئی ہے اس کی ملکیت کو ثابت کردے۔ لہذا واہب کی طرف سے ایجاب کرنا گویا اس موہوب کو اس چیز کے قبضے پر مسلط کرنا ہوا۔ بخلاف اس صورت کے مجلس سے جدا ہو جانے کے بعد موہوب لہ نے اس مال پر قبضہ کیا ہو تو یہ جائز نہیں ہوگا کیونکہ ہبہ کرنے میں قبضے کرنے پر مسلط کرنا جو ہم نے ثابت کیا ہے وہ قبضہ کو بیع کے قبول کرنے کے ساتھ ملانے کے طور پر ہے حالانکہ بیع کو قبول کرنا مجلس ہی تک مقید ہے تو جو چیز اس قبول کے ساتھ لگائی گئی ہے یعنی ہبہ پر قبضہ کرنا وہ بھی اپنی مجلس تک

ہی مقید ہے یعنی جس طرح بیع کی مجلس میں قبول کر لینے سے ملکیت ثابت ہو جاتی ہے اسی طرح ہبہ میں بھی قبضہ سے ملکیت ثابت ہو جاتی ہے۔ لیکن قبول کرنے کا اختیار چونکہ صرف مجلس ہی تک ہوتا ہے اس لئے ہبہ پر قبضہ کا اختیار بھی ہبہ کی مجلس تک ہی ہوگا اور اس سے جدائی کے بعد نہ ہوگا۔

لیکن اس قبضے کو قبولیت کے ساتھ ملانا دلالۃً ہے، یعنی واہب کے عمل سے یہ دلیل نکلتی ہے کہ اس نے قبضے کی اجازت دے دی ہے اس کے برخلاف اگر واہب نے ہبہ کی مجلس ہی میں جسے ہبہ کیا گیا ہے یعنی موہوب لہ کو قبضے سے صراحۃً منع کر دیا ہو اس کے باوجود وہ قبضہ کر لے تو قبضہ جائز نہیں ہوگا کیونکہ صراحت کے مقابلے میں دلالت کام نہیں کرتی۔ (ف معلوم ہونا چاہئے کہ لفظ نحلہ لفظ ہبہ کے معنی میں آتا ہے چنانچہ حضرت نعمان بن بشیرؓ سے روایت ہے کہ میرے والد نے رسول اللہ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ میں نے اپنے اس بیٹے کو اپنا ایک غلام عطیہ دیا یعنی دیدیا اس بات پر آپ گواہ رہیں۔ تب رسول اللہ نے فرمایا کیا تم نے اس کی طرح ہر لڑکے کو عطیہ دیا ہے انہوں نے عرض کیا کہ نہیں تب آپ نے فرمایا کہ پھر مجھے ظلم پر گواہ مت بناؤ، اور بعض روایات میں ہے کہ آپ نے فرمایا کہ تم اسے واپس لے لو، اس کی روایت صحاح ستہ نے کی ہے)۔

توضیح:۔ اگر موہوب لہ نے واہب کے حکم کے بغیر ہی مال ہبہ پر مجلس ہبہ کے اندر یا مجلس کے ختم ہونے کے بعد قبضہ کر لیا، تفصیل مسائل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل

قال: وينعقد الهبة بقوله وهبتُ ونحلتُ واعطيت لان الاول صريح فيه والثانى مستعمل فيه قال عليه السلام: اكل أولادك نحلت مثل هذا وكذا الثالث يقال اعطاك الله ووهبك الله بمعنى واحد، وكذا ينعقد بقوله اطعمتك هذا الطعام وجعلت هذا الثوب لك واعمرتك هذا الشيء وحملتك على هذه الدابة اذا نوى بالحمل الهبة، اما الاول فلان الاطعام اذا اضيف الى ما يطعم عينه يراد به تمليك العين بخلاف ما اذا قال اطعمتك هذه الارض حيث يكون عارية لان عينها لا يطعم فيكون المراد اكل غلتها، واما الثانى فلان حرف اللام للتمليك واما الثالث فلقوله عليه السلام: (فمن اعمر عمرىٰ فهى للمُعْمَر له ولورثته من بعده)، وكذا اذا قال جعلت هذه الدار لك عمرىٰ لما قلنا، واما الرابع فلان الحمل هو الاركاب حقيقة فيكون عارية لكنه يحتمل الهبة يقال حمل الامير فلانا على فرس ويراد به التمليك فيحمل عليه عند نيته.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جن الفاظ سے ہبہ منعقد ہوتا ہے وہ یہ ہیں، میں نے تجھے ہبہ کیا۔ میں نے تجھے نحلہ دیا۔ میں نے تجھے عطا کیا، کیونکہ پہلا لفظ ہبہ کے معنی میں صراحتاً ہے اور دوسرا لفظ اس معنی میں مجازاً مستعمل ہے چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا اسی کی طرح دوسرے بچوں کو بھی نحلہ دیا ہے یعنی ہبہ کیا ہے۔ اسی طرح تیسرا لفظ بھی اسی معنی میں مستعمل ہے اس لئے اعطاك الله ما وهبك الله دونوں الفاظ ایک معنی میں بولے جاتے ہیں۔ (ف مثلاً کسی کے بچہ ہونے پر اس کے دوست احباب کہتے ہیں کہ اللہ نے تجھے بچہ ہبہ کیا ہے۔ اور اسی معنی میں یہ بھی کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے تجھے اولاد عطا کی ہے اس سے معلوم ہوا کہ لفظ عطا اور ہبہ دونوں ہی ایک معنی میں بولے جاتے ہیں)۔

وكذا انعقد بقوله الخ: اسی طرح ان الفاظ سے بھی ہبہ منعقد ہو جاتا ہے اگر یوں کہا کہ میں نے تجھے یہ طعام کھلایا یا میں نے کپڑا تمہارے نام کر دیا یا عربی میں یوں کہا کہ اعمرتك هذا الشي یعنی میں نے تم کو یہ چیز تمہاری زندگی بھر کے لئے دی یا یوں کہا کہ میں نے تم کو اس گھوڑے پر بٹھایا یعنی سوار کیا بشرطیکہ لادنے یا سوار کرنے سے مقصود ہبہ کرنا ہو۔

اما الاول الخ: اس جگہ اور یعنی لفظ اطعام سے ہبہ مراد لینا اس لئے جائز ہے کہ اطعام یعنی کھلانے کی جب نسبت ایسی چیز کی طرف کی جارہی ہو جو خود کھائی جاتی ہو جیسے گیہوں وغیرہ تو اس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ یہ عین شے (یہی چیز) تمہاری ملکیت میں

دی گئی۔ اس کے بر خلاف اگر کسی نے کہا کہ میں نے تم کو یہ زمین اطعام کی تو اس سے مراد عاریت ہوگی کیونکہ عین زمین نہیں کھائی جاتی ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ زمین سے جو کچھ حاصل ہو وہ میں نے تم کو کھلایا۔ (ف یعنی میں نے تم کو یہ زمین اس لئے دی کہ تم اس میں سے زراعت کر کے غلہ حاصل کرو جو تمہارے کھانے میں آئے اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ تم اس زمین کا لگان حاصل کرو کیونکہ مستعیر کو کرائے پر دینے کا اختیار نہیں ہے لہذا اس جملے سے صرف اتنا اختیار دیا گیا کہ اس میں خود کھیتی کر کے غلہ حاصل کرو۔ الحاصل جب یوں کہا کہ میں نے تم کو یہ زمین کھانے کے لئے دی تو زمین ایسی چیز نہیں ہے کہ خود کھائی جائے لہذا اس جگہ اطعام کے معنی عاریت کے ہیں اور اگر ایسی چیز کی طرف اطعام کی نسبت کی جو خود کھائی جاتی ہو جیسے یوں کہا کہ میں نے تمہیں یہ غلہ یا خرمہ یا روٹی وغیرہ اطعام یعنی کھانے کو دی یا کھلائی تو ظاہر ہے کہ کھانے سے یہ چیزیں خود ختم ہو جائیں گی لہذا اسے عاریت نہیں کہا جاسکتا ہے بلکہ اصل شے کو مالک بنانا ہے اور اسی کا نام ہبہ ہے۔

واما الثانی الخ اور اب دوسرا لفظ تو وہ اس لئے ہبہ ہے کہ اس میں حرف لام موجود ہے تو تملیک یعنی مالک بنانے کے لئے آتا ہے۔ (ف۔ یعنی جب عربی میں یوں کہا کہ **ھذا الثوب لک** اس سے ہبہ اس لئے مراد لیا جاتا ہے کہ اس میں لفظ لک میں جو لام ہے اس کے معنی تمہارے لئے یعنی تمہاری ملکیت میں ہیں اس لئے کپڑے کو اس کی ملکیت میں دینا ہی ہبہ ہے۔ **اما الثالث الخ** اور تیسرا لفظ یعنی میں نے تم کو یہ چیز عمریٰ دی ہے تو اس کو ہبہ کہنے کی یہ وجہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جس شخص نے دوسرے کو کوئی چیز عمریٰ دی تو یہ عمریٰ اُس شخص کی زندگی بھر کے لئے ہے اور اُس کے بعد اُس کے وارثوں کے لئے ہے۔ (ف۔ اس کی روایت بخاری کے علاوہ مسلم اور سنن اربع نے کی ہے۔ اس حدیث میں بھی جب یہ عمریٰ اُس کے لئے ہونے کا فیصلہ دے دیا تو یہ لفظ بھی دوسرے لفظ کے معنی میں ہوا۔ یعنی اُس کی ملکیت میں ہے۔ اب جب اُس نے یہ کہا کہ میں نے یہ چیز تم کو عمریٰ دی تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ یہ اُس کی ملکیت ہوگئی اسی کو ہبہ کرنا کہا جاتا ہے۔

لو کذا اذا الخ: اسی طرح اگر یوں کہا کہ میں نے یہ گھر تمہارے لئے عمریٰ کر دیا تو بھی اوپر بیان کی ہوئی دلیل کی وجہ سے یہ ہبہ ہے۔ (ف۔ یعنی تمہارے لئے (یا عربی میں (لک) لام تملیک کے لئے ہے بلکہ عمریٰ خود ہی ہمیشہ کی ملکیت کے لئے ہے جیسا کہ حدیث سے ثابت ہوا)۔ **واما الرابعُ الخ**: اور اب چوتھا لفظ یعنی گھوڑے پر بٹھانا تو اس کے لغوی معنی سوار کرنے کے ہیں لہذا یہ عاریت ہوگا ساتھ ہی اس میں ہبہ کا بھی احتمال ہے چنانچہ محاورے میں بولتے ہیں کہ سردار نے فلاں شخص کو گھوڑے میں بٹھایا اس سے مقصد یہ ہوتا ہے کہ سردار نے اُس کو اُس گھوڑے کا مالک بنا دیا تب اگر اس کے کہتے وقت ہبہ کی نیت ہو تو ہبہ کے معنی پر ہی اس کو محمول کیا جائے گا۔

توضیح:۔ ہبہ کن کن الفاظ سے منعقد ہوتا ہے، اور کیوں، مع مثال

ولو قال کسوتك هذا الثوب يكون هبة لانه يراد به التمليك قال الله تعالىٰ او كسوتهم ويقال كسى الامير فلانا ثوبا اى ملّكه منه، ولو قال منحتُك هذه الجارية كانت عارية لما روينا من قبل ولو قال دارى لك هبة سكنى او سكنى هبة فهي عارية لان العارية محكمة في تمليك المنفعة والهبة تحتملها وتحتمل تمليك العين فيحمل المحتمل على المحكم، وكذا اذا قال عُمرٰى سكنى اونحلى سكنیٰ اوسكنى صدقة اوصدقة عارية اوعارية هبة لما قدمناه ولو قال هبة تسكنها فهي هبة لان قوله تسكنها مشورة وليس بتفسير له وهو تنبيه على المقصود بخلاف قوله هبة سكنىٰ لانه تفسير له.

ترجمہ:۔ اور اگر یوں کہا کہ میں نے تم کو یہ کپڑا پہنایا ہے تو یہ بھی ہبہ ہے کیونکہ اس سے مالک ہونا مراد لیا جاتا ہے جیسا کہ خود اللہ تبارک وتعالیٰ نے قسم کے کفارے کے بارے میں فرمایا ہے **او كسوتهم** یا دس فقیروں کا لباس اسی طرح محاورے میں بولا

جاتا ہے کہ سردار نے فلاں شخص کو خلعت پہنایا یعنی اُس کا مالک بنادیا۔ (ف۔ یعنی سردار حقیقت میں وہ کپڑا اس شخص کے بدن میں نہیں پہناتا بلکہ اُس وقت اُس کے حکم سے کوئی بھی اُسے پہنادیتا ہے صرف وہ خلعت اس کے ساتھ کر دیا جاتا ہے یعنی یہ لباس اس کی ملکیت میں دے دیا جاتا ہے لیکن محاورے میں اسی طرح کہتے ہیں کہ خلعت پہنایا اس سے معلوم ہوا کہ کپڑا پہنانا یا خلعت پہنانا مالک بنانا اور ہبہ کرنے کے معنی میں ہوتا ہے اس وقت جب کوئی یوں کہے کہ میں نے تم کو یہ کپڑا پہنایا ہے۔

ولو قال منحتك الخ: اور اگر یوں کہا کہ میں نے تم کو یہ باندی منحہ دی تو اس کے معنی عاریت کے ہیں اس کی دلیل وہی حدیث ہے جو میں نے اس سے پہلے روایت کی ہے یعنی رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان المنحة مردودة یعنی عاریت کو واپس کرنا ضروری ہے اگر یہ کہا جائے کہ منحہ بھی تو ہبہ کرنے کے معنی میں آتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو منحہ حقیقت میں عاریت کے معنی میں ہے اگرچہ مجازاً ہبہ کے معنی میں بھی ہے۔ لہذا مجاز نہیں لیا جائے گا دوسری چیز یہ کہ جس لفظ میں دونوں باتوں کا احتمال ہو تو اس میں ہبہ کا مرتبہ اعلیٰ ہے لہذا عاریت کا مرتبہ کم تر ہے اس لئے یہی یقینی معنی ہوں گے اور چونکہ ہبہ کے معنی میں شک ہوا لہذا اس پر اسے محمول نہیں کیا جائے گا۔

ولو قال داری الخ: اور اگر عربی زبان میں یوں کہا کہ (داری لك هبة سکنی) یعنی میرا گھر تمہارے لئے سکنیٰ ہبہ ہے یعنی سکونت کے نفع کو مقدم کر کے یا مؤخر کر کے ملایا تو یہ ہبہ نہیں ہوگا بلکہ عاریت ہوگی کیونکہ نفع کا مالک کرنے میں عاریت یعنی سکنیٰ (رہائش) قطعی معنی میں ہے اور ہبہ میں دو باتوں کا احتمال ہے کہ شاید نفع کا مالک بنایا ہو یا اس نے شے کا مالک بنایا ہو اس لئے احتمالی معنی کو چھوڑ کر قطعی معنی لئے جائیں گے۔ (ف۔ یعنی اس قیام میں دو باتوں کا احتمال ہے ایک یہ کہ سکنیٰ یعنی رہائش کے نفع کا مالک بنایا ہو۔ کیونکہ لفظ سکنیٰ صرف نفع کی ملکیت کے لئے قطعی ہے اور اس سے اصل شے کی ملکیت کا احتمال نہیں ہے اور اس کے ساتھ جو لفظ (ہبہ) ملایا ہے اس کے یہ معنی بھی لئے جاسکتے ہیں کہ میں نے تم کو اس کا نفع ہبہ کیا ہے۔ اور اس بات کا بھی احتمال ہو سکتا ہے کہ میں نے تم کو یہ اصل مکان ہبہ کیا ہے۔ یعنی تم اس میں رہائش کا فائدہ بھی حاصل کرو پس اگر ہم لفظ (سکنیٰ) کا لحاظ کریں تو یہ صرف عاریت کے معنی میں ہے اور اگر لفظ (ہبہ) کا لحاظ کریں تو اس میں اس کا احتمال ہوتا ہے کہ یہ ہبہ ہے یا عاریت ہے اسی لئے ہم نے احتمالی معنی کو چھوڑ کر یقینی معنی پر محمول کیا۔ الحاصل جب ہبہ کرنے والے نے اپنے کلام میں ایسے دو لفظ ملادیئے جن میں سے ایک عاریت ہو اور دوسرے سے ہبہ کا احتمال ہو تو عاریت پر سے محمول کرنا لازمی ہوگا کیونکہ عاریت سے کم تر کوئی چیز نہیں ہے اب اگر اعلیٰ درجہ یعنی ہبہ مراد نہ ہو تو کم از کم یہ مراد تو ضرور ہوگی کہ عاریت ہے لہذا یہی یقینی ہو جائے گا۔

وکذا اذا قال الخ اور اسی طرح اگر اس نے کہا کہ میرا یہ گھر تمہارے لئے عُمریٰ سکنیٰ ہے یا نحلہ سکنیٰ ہے یا سکنیٰ صدقہ ہے یا صدقہ عاریۃ ہے یا عاریۃ ہبہ ہے تو ان تمام صورتوں میں مذکورہ بالا وجہ کی بناء پر عاریت مراد ہوگی۔ ولو قال ھبۃ الخ: اور اگر یوں کہا کہ میرا یہ گھر تمہارے لئے ہبہ ہے تم اس میں رہائش کرو تو یہ ہبہ ہے کیونکہ اس میں یہ لفظ کہنا کہ تم اس میں رہائش اختیار کرو مشورے کے طور پر ہے اور یہ لفظ اس ہبہ کی تفسیر نہیں ہے بلکہ اصل مقصد پر تنبیہ کرنا ہے یعنی میری غرض ہبہ کرنے سے یہ ہے کہ تم اس میں رہنا شروع کرو تم اس کو ضائع مت کرو بلکہ اس سے فائدہ اُٹھاؤ اور رہنے لگو، بخلاف اس قول کے کہ ہبہ سکنیٰ ہے کیونکہ اس صورت میں لفظ سکنیٰ لفظ ہبہ کی تفسیر ہے۔

توضیح:۔ ان الفاظ سے کیا مراد لیا جاتا ہے

کسوتك ھٰذا الثوب. منحتك ھذہ الجاریة. داری لك ھبة سکنی. سکنی ھبة. عمری سکنی. نحلی سکنیٰ. سکنیٰ صدقة.

قال : ولا یجوز الھبة فیما یقسم الا مَحُوزَۃ مقسومة وھبة المشاع فیما لا یقسم جائز، وقال الشافعیؒ یجوز

ی الوجهین، لانه عقد تملیك فیصح فی المشاع وغیره كالبیع بانواعه وهذا لان المشاع قابل لحكمه وهو لملك فیكون محلا له، وكونه تبرعا لا یبطله الشیوع كالقرض والوصیة، ولنا ان القبض منصوص علیه فی لهبة فیشترط كماله والمشاع لا یقبله الا بضم غیره الیه وذلك غیر موهوب، ولان فی تجویزه الزامه شیئا لم لتزمه وهو القسمة ولهذا امتنع جوازه قبل القبض كیلا یلزمه التسلیم بخلاف ما لا یقسم لان القبض القاصر و الممكن فیكتفی به ولانه لا یلزمه مؤنة القسمة.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جو چیز تقسیم کرنے کے قابل ہو اس کو ہبہ کرنا جائز نہیں ہے مگر اسی صورت میں جب ہ تقسیم کر کے علیحدہ علیحدہ کر دی گئی ہو، اور جو چیز تقسیم کرنے کے قابل نہ ہو اُس کو تقسیم کیئے بغیر ہبہ کرنا جائز ہے۔ (ف۔ معلوم ہونا چاہئے کہ جو چیز تقسیم کے قابل ہے اُس میں ہبہ جائز نہ ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اس سے ملکیت ثابت نہیں ہوتی ہے گرچہ نفس ہبہ جائز ہوتا ہے اس میں ملکیت اسی وقت جائز ہوگی جب اس کو تقسیم کر کے الگ الگ کر دیا جائے اور محوز ہوگئی ہو یعنی ہبہ کرنے والے کا اس چیز کے ساتھ کوئی تعلق باقی نہ رہا ہو اس لئے اگر ہبہ کرنے والے نے ایسے مکان یا ایسی زمین جو تقسیم کے قابل ہے اُس میں سے آدھا حصہ ہبہ کیا تو یہ ہبہ کرنا تو صحیح ہو گیا مگر دوسرے کی ملکیت اس میں ثابت نہ ہوگی جب اس کو تقسیم رکے اس کے حوالہ کر دے گا تب ہبہ پورا ہو جائے گا۔ اور اگر وہ چیز تقسیم کے قابل نہ ہو جیسے: غلام یا ایک گھوڑا وغیرہ تو اس کے آدھے کا ہبہ کرنا جائز ہے کیونکہ اسے تقسیم نہیں کیا جاسکتا ہے، پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ قابل تقسیم سے مراد یہ ہے کہ تقسیم کے بعد ویسا ہی فائدہ اس سے حاصل ہو سکے جیسا فائدہ اس کی تقسیم سے پہلے ہوتا تھا، کیونکہ اگر پہلی قسم کا فائدہ اس سے حاصل نہ ہو سکے جیسے ایک چھوٹا کمرہ یا چھوٹا حمام اور غلام اور چکی وغیرہ یا اس کی تقسیم ممکن ہی نہ ہو۔ جیسے: ایک غلام ایک گھوڑا تو یہ سب تقسیم کے قابل نہیں ہیں اس لئے ان چیزوں میں بغیر تقسیم کے بھی ہبہ جائز ہے۔

وقال الشافعیؒ الخ: اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ مال ہبہ تقسیم کے قابل ہو یا نہ ہو دونوں صورتوں میں ملکیت ثابت ہو جائے گی۔ کیونکہ ہبہ ایک مالک بنا دینے کا نام ہے اس لئے وہ مشترک اور غیر مشترک دونوں قسموں میں صحیح ہے جیسے: کہ بیع کی تمام قسمیں دونوں صورتوں میں صحیح ہوتی ہیں یعنی خواہ وہ تقسیم کو قبول کرے یا نہ کرے اس کو بیچنا صحیح ہوتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ہبہ میں غیر مقسوم یعنی ایسے مال کا بھی ہبہ ہو سکتا ہے جو تقسیم کے قابل نہ ہو اور قبول کرنے کے معنی مالک بننے کے ہیں لہذا غیر مقسوم مال بھی اس لائق ہوا کہ اس کو ہبہ کیا جاسکے اور ہبہ کرنا ایک ایسے احسان کی بات ہے کہ وہ شرکت کی وجہ سے ختم نہیں ہوتی جیسے قرض اور وصیت میں ہے۔ (ف چنانچہ اگر کوئی شخص کسی کو ایک ہزار درہم اس شرط پر دے کہ اس میں سے نصف تمہارے ذمے قرض رہیں گے اور باقی نصف بضاعت کے لئے ہے۔ تو یہ قرض جو مشترک ہے جائز ہوتا ہے اور قرض میں ملکیت ثابت ہو جاتی ہے اگرچہ تقسیم کی شرط نہ ہو یہی صورت صدقے میں بھی ہے اور جس طرح قرض اور صدقہ ایک احسان کرنے کا معاملہ ہے حالانکہ مشترک ہونے سے اس کی ملکیت میں نقصان بھی نہیں ہوتا اسی طرح ہبہ میں بھی تقسیم سے پہلے ملکیت ثابت ہو جانی چاہیئے)۔

ولنا ان القبضة الخ: ہماری دلیل یہ ہے کہ ہبہ کی صورت میں قبضہ کا ہونا منصوص علیہ ہے، یعنی ہبہ میں قبضہ کا ہونا نص سے ثابت ہے۔ اس لئے اس پر پورے قبضے کا ہونا شرط کے ساتھ ہوگا۔ اور جو چیز تقسیم نہیں کی گئی ہے وہ پورے قبضے کو قبول نہیں کرتی ہے البتہ اس صورت میں صحیح ہے جب دوسری چیز بھی اس کے ساتھ ملائی جائے حالانکہ وہ چیز ہبہ نہیں کی گئی ہے۔ (ف معلوم ہونا چاہیئے کہ اس جگہ منصوص علیہ سے مراد وہ روایت ہے جو اوپر حدیث کے لفظ سے گزری ہے کہ ہبہ صحیح نہیں ہے مگر سی صورت میں صحیح ہے کہ اس پر قبضہ بھی ہو چکا ہو اس باب میں دوسرے آثار بھی موجود ہیں چنانچہ یہ روایت ہے قال عبد الرزاق اخبرنا سفیان الثوری عن منصور عن ابراهیم النخعی قال لا تجوز الهبة حتیٰ تقبض والصدقة تجوز قبل

ان تقبض یعنی ابراھیم نخعی تابعیؒ نے فرمایا ہے کے ہبہ جائز نہیں ہوتا ہے جب تک کہ اس پر قبضہ نہ کیا جائے لیکن قبضہ کرنے سے پہلے بھی صدقہ جائز ہو جاتا ہے امام مالکؒ نے مؤطا میں ام المومنین حضرت عائشہؓ سے ایک طویل اثر روایت کیا ہے جس میں حضرت ابو بکرؓ نے اپنی بیٹی عائشہؓ کو ایسے بیس وسق چھوہارے جو ابھی تک توڑے نہیں گئے تھے لیکن توڑے جانے والے تھے ہبہ کئے تھے اتنے میں حضرت ابو بکرؓ کی وفات کا وقت آگیا تو آپؓ نے فرمایا کہ اگر تم نے ان پر قبضہ کر لیا ہوتا تو وہ سب تمہارے ہو جاتے لیکن اب تو فرائض خداوندی کے قانون کے مطابق تمام وارثوں میں ان کو تقسیم کردو۔ اور اسی کی روایت محمدؒ اور عبد الرزاقؒ نے بھی کی ہے۔ اسی طرح حضرت عمرؓ سے بھی قرضہ کی شرط کو عبد الرزاقؒ نے صحیح سند کے ساتھ روایت کی ہے اور عمر بن عبد العزیزؒ سے بھی جید سند کے ساتھ یہی روایت کیا ہے۔

پس یہ روایت اس دعوے میں کافی ہے کہ ہبہ میں قبضہ کرنا شرط ہے اور قبضے کے بغیر ملکیت حاصل نہیں ہوتی ہے، اور بیع میں اگر ملکیت حاصل ہو جاتی ہے تو اس لئے کہ وہ عقد مبادلہ ہے بخلاف ہبہ کے وہ صرف احسان کا نام ہے اس لئے اگر ہبہ کرنے والے نے غیر تقسیم شدہ مال ہبہ کیا اور ہم یہ کہیں جس کو مال ہبہ کیا گیا تھا تو اس کی ملکیت ثابت ہوگئی اس کی صورت یہ ہوگی کہ موہوب لہ کی ملکیت سے واہب کی ملکیت مشترک ہے لہذا ہبہ کرنے والے پر یہ چیز لازم آئی کہ تقسیم کردے۔ اس طرح اس پر ہبہ کرنا تو واجب نہیں تھا لیکن اب تقسیم کرنا اس کے ذمے لازم ہو گیا اور یہ بات احسان کے خلاف ہے۔ اسی بناء پر مصنفؒ نے لکھا ہے کہ) ولان فی تجویزہ الخ: اور اس وجہ سے بھی کہ مشاع اور مشترک میں موہوب لہ کی ملکیت جائز کرنے میں واہب کے ذمہ ایسا کام لازم آجاتا ہے جسے اس نے خود پر لازم نہیں کیا ہے۔ (ف بلکہ اس نے صرف احسان کرنے کا ارادہ کیا تھا اور کوئی دوسری چیز اپنے اوپر لازم نہیں کی تھی)۔ وہی چیز بٹوارہ ہے۔ (ف یعنی تقسیم کرنا اس کے ذمہ لازم ہوگا حالانکہ اس نے تقسیم کے کام کو اپنے اوپر لازم نہیں کیا تھا)۔

ولھذا امتنع الخ: اسی وجہ سے قبضہ سے پہلے ہبہ جائز ہونے کو منع کر دیا گیا تاکہ ہبہ کرنے والے کے ذمہ سپرد کرنے کا کام لازم نہ آئے یعنی بغیر اس کی رضامندی کے لازم نہ ہو جائے بخلاف ایسی چیز کے جو تقسیم کے قابل نہیں ہے کیونکہ اس میں تقسیم کرنے کی شرط نہیں ہے کیونکہ اس میں تو ناقص قبضہ ہی ممکن ہے اس لئے اسی پر اکتفا کیا جائے گا اور اس وجہ سے بھی کہ واہب کے ذمہ تقسیم کا خرچ لازم نہیں آئے گا۔ (ف مگر نفع اٹھانے کے لئے مہایات لازم آئے گی مہایات کے معنی ہیں باری باری سے نفع اٹھانا۔

توضیح:۔ قابل تقسیم مال کو ہبہ کرنا کب صحیح ہوگا۔ مال مشاع کو ہبہ کرنے کا حکم، تفصیل مسائل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل۔

والمهاياة تلزمه فيما لم يتبرع به وهو المنفعة والهبة لاقت العين، والوصية ليس من شرطها القبض، وكذا البيع الصحيح والبيع الفاسد والصرف والسلم فالقبض فيها غير منصوص عليه، ولانها عقود ضمان فتناسب لزوم مؤنة القسمة، والقرض تبرع من وجه وعقد ضمان من وجه، فشرطنا القبض القاصر دون القسمة عملا بالشبهين على ان القبض غير منصوص عليه فيه، ولو وهب من شريكه لا يجوز، لان الحكم يدار على نفس الشيوع. قال: ومن وهب شقصا مشاعا فالهبة فاسدة لما ذكرنا فان قسّمه وسلّمه جاز، لان تمامه بالقبض وعنده لا شيوع. قال: ولو وهب دقيقا في حنطة او دهنا في سمسم فالهبة فاسدة، فان طحن وسلمه لم يجز، وكذا السمن في اللبن، لان الموهوب معدوم، ولهذا لو استخرجه الغاصب يملكه والمعدوم ليس بمحل للملك، فوقع العقد باطلا، فلا ينعقد الا بالتجديد بخلاف ما تقدم لان المشاع محل للتمليك، وهبة اللبن في

الضرع والصوف علی ظهر الغنم والزرع والنخل فی الارض والتمر فی النخیل بمنزلة المشاع، لان امتناع الجواز للاتصال وذلك یمنع القبض كالمشاع.

ترجمہ:۔ اور مہایات (یعنی ہبہ کی ہوئی چیز مثلاً غلام سے دو مالکوں کا باری باری کے ساتھ نفع اٹھانا) اور مُہایات ایسی چیز میں لازم آتی ہے جس کے ساتھ اُس نے تبرع نہیں کیا یعنی (اس غلام سے) منفعت جب کہ ہبہ کا تعلق عین مال کے ساتھ ہوتا ہے۔(ف۔ یعنی تبرع ہبہ ہے اور ہبہ کا تعلق اس مال عین یعنی مثلاً: غلام کے ساتھ ہوا ہے جب کہ اس میں کوئی تقسیم لازم نہیں آئی ہے اور اگر مہایات لازم آئی تو اس غلام کے نفع کے ساتھ لازم آئی جس میں تبرع نہیں ہوا۔ اس مسئلے کا خلاصہ یہ ہوا کہ جس چیز میں کچھ لازم آیا وہ ہبہ نہیں ہے اور جو ہبہ ہے اس میں کچھ لازم نہیں آیا)۔ **والوصیة الخ** اس جگہ وصیت کا اعتراض اس وجہ سے نہیں ہو سکتا ہے کہ وصیت کے لئے شرط قبضہ ہونا نہیں ہے۔ اسی طرح بیع صحیح و بیع فاسد و بیع صرف و بیع سلم کا بھی حال ہے یعنی اوّل تو ان میں سے کسی میں قبضہ شرط نہیں ہے اور دوسرے اس لئے کہ یہ سب ایسے عقود کی قسمیں ہیں جن میں ضمانت لازم آجاتی ہیں لہذا تقسیم کا خرچہ لازم ہونے کے لئے یہ عقود زیادہ مناسب ہیں۔(ف۔ یعنی یہ سب محض احسان نہیں ہے بلکہ عقد بیع سے دونوں فریق کو عوض اور نفع حاصل ہوا ہے لہذا اس کے خرچ کو بھی برداشت کرنا لازم ہوا)۔

والقرض تبرع الخ اور قرض کا حال یہ ہے کہ وہ ایک وجہ سے تبرع ہے اسی بناء پر کسی کو قرض دینا لازم نہیں آتا ہے۔ مگر دوسرے اعتبار سے یہ عقدِ ضمان ہے یعنی جو کچھ دیا ہے اتنا ہی ضمان لازم آئے گا یعنی جو دیا ہے اسی کے مثل ضمان ہوگا۔ اس لئے قرضے میں ہم نے تقسیم کی شرط نہیں لگائی ہے بلکہ ناقص قبضہ ہونا شرط کیا ہے تاکہ دونوں اعتبار پر عمل ہو سکے اس کے علاوہ قرضہ میں قبضہ کے ہونے کی کوئی تصریح نہیں ہے۔ مف۔ اُس میں قبضے کی شرط بھی نہیں ہے)۔ **ولو وهب من شریكه الخ:** اور اگر تقسیم کے قابل چیز ایسی ہو جو دو شخصوں میں مشترک ہو اور ان میں سے ایک نے اپنے اس ٹکڑے کو جو ابھی تک تقسیم نہیں ہوا ہے دوسرے کو ہبہ کر دیا تو ہبہ جائز نہیں ہے کیونکہ اس حکم کی بنیاد تو صرف شرکت پر ہے۔(ف یعنی مشترک اور غیر مقسوم ہونے سے ہبہ ناجائز ہوتا ہے)۔

قال: ومن وهب الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے غیر تقسیم شدہ ایک ٹکڑا ہبہ کیا تو ہبہ فاسد ہوگا اسی دلیل سے جو کہ اوپر بیان کی گئی ہے اس صورت میں جب کہ یہ چیز (ہبہ) تقسیم کے قابل ہو پھر اگر اس کو تقسیم کر کے حوالے کر دیا تو ہبہ جائز ہو جائے گا کیونکہ ہبہ تو قبضہ کے بعد ہی پورا ہوتا ہے حالانکہ اس قبضے کے وقت اس ٹکڑے میں کوئی شرکت باقی نہیں رہی تھی تو یوں کہا جا سکتا ہے کہ اس نے جب ہبہ کیا تھا اسی وقت اس میں شرکت نہیں تھی۔ **قال: ولو وهب دقیقا الخ:** اگر کسی نے اس آٹا کو جو ابھی گیہوں کی شکل میں ہے ہبہ کیا یا اس تیل کو جو ابھی تک تلوں اور دانوں میں ہے ہبہ کیا تو یہ ہبہ فاسد ہوگا اس کے بعد اگر اس گیہوں کو پیس کر آٹا بنا دیا یا اگر تلوں کو پیس کر یعنی مشین میں ڈال کر تیل نکال لیا تو بھی جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر دودھ کے اندر جو ابھی تک مکھن موجود ہے وہ ہبہ کیا تو اس کا بھی وہی حکم ہے۔

لان الموهوب الخ کیونکہ جو چیز ہبہ کی گئی ہے وہ ابھی تک ناپید ہے اسی لئے اگر کوئی شخص کسی کا گیہوں غصب کر کے اسے آٹا بنا ڈالے یا گیہوں غصب کر کے آٹا نکال لے یا تل غصب کر کے تیل نکال لے یا دودھ غصب کر کے مکھن نکال لے تو وہ غاصب ان غصب کی ہوئی چیزوں کا ضامن ہو کر ان چیزوں کا مالک ہو جاتا ہے لیکن جو چیز ناپید ہو اس پر ملکیت ثابت نہیں ہو سکتی ہے اس لئے ہبہ کا معاملہ یہاں باطل ہوگا۔ اور اگر اس نے ان چیزوں کو نکال دیا تو بھی ہبہ صحیح نہیں ہوگا جب تک کہ دوبارہ ان چیزوں کو ہبہ نہ کرے، بخلاف زمین وغیرہ کے ایک ٹکڑے کے ہبہ کرنے کے یعنی ایسے ٹکڑے کو جو تقسیم نہ کیا گیا ہو کیونکہ اس کا ہبہ درست ہوتا ہے البتہ اس پر ملکیت ثابت نہیں ہوتی ہے کیونکہ جو چیز مشترک اور موجود ہو وہ چیز مالک بنانے کے لائق ہے۔(ف اسی لئے ایسی چیز میں صرف تقسیم کر دینے کی ضرورت ہوتی ہے)۔

وھبة اللبن الخ اور تھنوں میں دودھ کا ہبہ کرنا اور بکری کی پیٹھ پر اس کے اُون کو ہبہ کرنا اور زمین پر لگی ہوئی کھیتی یا زمین کے لگے ہوئے درخت کو ہبہ کرنا یا کھجور وغیرہ میں لگے ہوئے پھل کو ہبہ کرنا مشترک مال کے ہبہ کرنے کے حکم میں ہے یعنی اصل میں ہبہ تو صحیح ہو جائے گا لیکن اس کے جائز ہونے کا حکم نہیں ہو گا کیونکہ ان چیزوں میں اتصال کی وجہ سے جائز ہونا ممنوع ہے جیسے کہ مشترک مال میں ہوتا ہے اور اتصال کی وجہ سے اس پر قبضہ ہونا بھی ممنوع ہے جیسا کہ مشترک مال میں ہوا کرتا ہے۔

توضیح:۔ قابل تقسیم چیز ہبہ کرنے یا قرض دینے یا وصیت کرنے کی صورت میں تقسیم کرنے کے خرچ کا ذمہ دار کون ہو گا، مھایات کے معنی اور اس کی صورت، اگر کسی نے آٹا جو ابھی تک گیہوں کے اندر ہے یا تیل جو دانوں میں موجود ہے یا دودھ جو تھن میں ہے یا مکھن جو دودھ ہی ہے ہبہ کیا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

المهاياة لغة التهيأة سے مفاعلة کے وزن پر ہے۔ کسی شئی کی رضامندی کی حالت ظاہرہ ۔التہایو باب تفاعل سے ہے یعنی فریقین میں سے ایک فریق کسی بات پر راضی ہو جائے تو دوسرا بھی اسی پر راضی ہو جائے۔ یعنی ہر فرد ایک ہی حالت اور ایک ہی بات پر راضی ہو۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ لفظ التہیا سے مفاعلة کے وزن پر ہے۔ یعنی ایک فریق جب کسی چیز سے فارغ ہو جائے تو دوسرا اس سے انتفاع کرنے لگے۔ القسمت اور التہایو میں فرق یہ ہے قسمت کی صورت میں دونوں فریق ایک ہی وقت میں اپنے اپنے حصہ سے فائدہ اٹھاتا ہے۔ اور التہایو میں ایک فریق جب اپنے حصہ یا اپنی باری سے فائدہ اٹھا کر فارغ ہو جاتا ہے تب دوسرا اس سے فائدہ اٹھاتا ہے۔ اور اس کے شرعی معنی میں قسمة المنافع۔ (ہدایہ۔ از مجمع الانہر)۔

المهاياة. عبارة عن تقسيم المنافع كا عطاء القرار على انتفاع احد الشريكين سنته ولآخر كذلك. قال السيد "هي قسمة المنافع على التعاقب والتناوب" (قواعد الفقه) انوار الحق قاسمي.

قال: واذا كانت العين في يد الموهوب له ملكها بالهبة وان يجدّد فيه قبضا، لان العين في قبضه والقبض هو الشرط بخلاف ما اذا باعه منه لان القبض في البيع مضمون فلا ينوب عنه قبض الامانة اما قبض الهبة غير مضمون فينوب عنه، واذا وهب الاب لابنه الصغير هبة ملكها الابن بالعقد لانه في قبض الاب فينوب عن قبض الهبة، ولا فرق بين ما اذا كان في يده او في يد مودعه، لان يده كيده بخلاف ما اذا كان مرهونا او مغصوباً او مبيعا بيعا فاسدا، لانه في يد غيره او في ملك غيره، والصدقة في هذا مثل الهبة، وكذا اذا وهبت له امه وهو في عيالها والاب ميت ولا وصي له، وكذلك كل من يعوله وان وهب له اجنبي هبة تمت بقبض الاب، لانه يملك عليه الدائر بين النافع والضار، فاولى ان يملك النافع.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر وہ نفسِ مال جسے ہبہ کیا ہے پہلے سے ہی اسی شخص کے قبضہ میں ہو جس کو ابھی ہبہ کیا ہے تو وہ شخص ہبہ ہوتے ہی اس چیز کا مالک بن جائے گا اگرچہ اس پر نیا قبضہ نہ کیا ہو۔ لان العين الخ: کیونکہ جو چیز ہبہ کی گئی ہے وہ اب بھی اس کے قبضہ میں موجود ہے اور قبضہ ہونا ہی ہبہ پر مالک ہونے کے لئے شرط تھا اس لئے اب وہ ہبہ پورا ہو گیا بخلاف اس کے اگر مالک نے وہ چیز اسی کے ہاتھ میں بیچ ڈالی ہو تو بغیر نئے قبضہ کے وہ شخص جو ابھی تک امین ہے اس پر قابض نہیں ہو گا کیونکہ بیع کا قبضہ قابل ضمانت ہوتا ہے لہذا امانت کا قبضہ اس کا نائب نہ بنے گا اور ہبہ کا قبضہ قابل ضمانت نہیں ہوتا ہے اس لئے امانت پر قبضہ اُس کا نائب نہ بنے گا اور ہبہ کا قبضہ قابل ضمانت نہیں ہوتا ہے اس لئے امانت پر قبضہ اُس کا نائب ہو جائے گا۔ (ف۔ اصل یہ ہے جب دو قبضے ایک جنس کے ہوں تو ہر ایک دوسرے کا نائب ہو سکتا ہے اور جب دونوں دو قسم کے ہوں تو ان میں سے اعلیٰ ادنیٰ کا نائب ہو جاتا ہے لیکن ادنیٰ قبضہ اعلیٰ قبضہ کا نائب نہیں ہوتا ہے، اور مذکورہ دونوں قبضوں میں ضمانت کا قبضہ اعلیٰ ہے یعنی

ایسا قبضہ ہے جس کی وجہ سے ضمانت لازم آجاتی ہے مگر امانت کا قبضہ ادنیٰ ہے۔

اس اصل کی تفصیل یہ ہے کہ اگر زید نے کسی کی کوئی چیز غصب کر لی یا عقد فاسد کے ذریعہ کوئی چیز قبضے میں لی پھر اُس چیز کے مالک نے صحیح طریقے سے اسی کے ہاتھ وہ چیز فروخت کر دی تو اب اُس شخص (خریدار) کو اُس چیز پر دوبارہ قبضے کی ضرورت نہیں ہوگی کیونکہ اُن میں سے ہر ایک قبضہ ضمانت کے قابل ہے لہذا دونوں قبضے ایک جنس کے ہوئے۔ اسی طرح اگر مالک نے اُس غاصب کو اپنی خوشی سے اب وہ چیز ہبہ کر دی تو بھی اُس کے نئے قبضے کی ضرورت نہیں ہوگی۔ کیونکہ غصب کا قبضہ اعلیٰ ہے اس لئے یہی قبضہ ہبہ کے قبضے کا نائب ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر وہ چیز اُس شخص کے پاس امانت کے طور پر یا عاریۃً ہو پھر اُس چیز کے اصل مالک نے اُسی کو وہ چیز ہبہ کر دی تو بھی اُس پر قبضہ صحیح ہو جائے گا کیونکہ اُس صورت میں بھی دونوں قبضے یعنی عاریت اور ہبہ کے ایک ہی جنس کے ہیں۔ اور اگر اُس چیز پر قبضہ پہلے امانت کے طور پر ہو یا عاریتاً ہو بعد میں اُس کے مالک نے وہ چیز اُسی کے ہاتھ فروخت کر دی تو وہ خریدار اُس چیز کا اُسی وقت مالک ہوگا جب کہ وہ اُس چیز پر نیا قبضہ کر لے کیونکہ بیع کا قبضہ قابل ضمانت ہوتا ہے اس لئے اس کا نائب امانت پر قبضہ نہیں ہو سکتا ہے)۔

واذا وهب الاب الخ اگر کسی باپ نے اپنے چھوٹے بچے کو کوئی چیز ہبہ کی تو ہبہ کرتے ہی وہ لڑکا اس چیز کا مالک ہو جائے گا کیونکہ اُس بچے کی طرف سے اُس کا باپ ہی اُس چیز پر قبضہ کرلے گا اور وہ چیز پہلے ہی سے اس باپ کے قبضے میں موجود ہے لہذا موجودہ قبضہ ہی ہبہ کے قبضے کا نائب ہو جائے گا خواہ وہ چیز واقعۃً ابھی بھی اُس باپ کے قبضے میں موجود ہو یا باپ نے کسی کے پاس امانت رکھوادی ہو اُس سے کوئی فرق نہیں ہوگا کیونکہ جس شخص کے پاس وہ چیز موجود ہے یعنی مستودع کا قبضہ باپ کے قبضے کے حکم میں ہے اس کے برخلاف اگر اُس کے باپ نے وہ چیز کسی کے پاس رہن رکھی ہو یا کسی نے اُس چیز کو غصب کر لیا ہو، یا باپ نے بیع فاسد کے طریقے سے وہ چیز بیچ کر کے خریدار کے حوالے بھی کر دی ہو تو اس صورت میں فقط ہبہ سے اُس چیز پر قبضہ نہ ہوگا کیونکہ وہ چیز فی الحال باپ کے قبضے کے علاوہ دوسرے شخص کے قبضے میں ہے یا کسی دوسرے کی ملکیت میں ہے اور صدقہ کا حکم ان تمام صورتوں میں ہبہ کے مثل ہے۔ (ف۔ یعنی اگر باپ نے اپنی کوئی چیز اپنے نابالغ بیٹے کو صدقہ کے طور پر دی تو فقط صدقہ کرتے ہی وہ نابالغ اُس مال کا مالک ہو جائے گا خواہ وہ چیز باپ کے قبضے میں ہو یا اُس کے امانت دار کے پاس ہو، برخلاف اس کے اگر وہ چیز کسی کے پاس رہن کے طور پر ہو یا کسی نے اُسے غصب کر رکھا ہو یا فاسد خریداری کے ساتھ خریدار کے قبضے میں ہو تو وہ نابالغ اُس مال کا مالک نہ ہوگا۔ ع)۔

وكذا اذا وهبت الخ اسی طرح اگر کسی بچے کو اُس کی ماں نے کوئی چیز ہبہ کی اور اُس وقت وہ بچہ اپنی اس ماں کے سرپرستی میں ہو اور اس کا باپ مر چکا ہو اور باپ کا کوئی وصی بھی نہ ہو تو بھی یہی حکم ہے، اسی طرح جو شخص اُس وقت اُس بچے کی سرپرستی کر رہا ہو اُس کا بھی یہی حکم ہے۔ اور اگر کسی اجنبی شخص نے بچے کو کوئی چیز ہبہ کی تو اس کے باپ کے قبضہ کر لینے سے وہ ہبہ پورا ہو جائے گا کیونکہ باپ کو جب اپنے چھوٹے بچے پر ایسے کام کی ولایت حاصل ہے جس میں اُس چھوٹے بچے کے حق میں نفع اور نقصان دونوں باتوں کا احتمال ہو سکتا ہے تو جس کام میں سراسر نفع ہی ہو جیسے ہبہ کا اختیار کرنا تو اُس کے باپ کو بدرجہ اولی حاصل ہوگا۔ (ف۔ اور جو شخص کسی بچے کی پرورش کرتا ہو اُس کو اُس کی پرورش کرنے کی وجہ سے بچے کی طرف سے اُسے اُس بچے کو ہبہ کی ہوئی چیز پر قبضہ کرنے کا حق حاصل ہو جاتا ہے)۔

توضیح:۔ اگر کسی کو ہبہ یا فروخت کی ہوئی چیز جو پہلے سے ہی اس کے قبضہ میں موجود ہو تو وہ اس چیز کا کب مالک ہوگا، اگر باپ نے یا ماں نے اپنے چھوٹے بچہ کو جو اس کے پاس ہے کوئی چیز ہبہ کی تو وہ بچہ کب اور کس طرح اس کا مالک ہوگا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلیل۔

وان وهب لليتيم هبة فقبضها له وليه وهو وصي الاب او جد اليتيم او وصيه جاز، لان لهؤلاء ولاية عليه لقيامهم مقامَ الاب، وان كان في حجر امه فقبضها له جائز، لان لها الولاية فيما يرجع الى حفظه وحفظ ماله وهذا من بابه لانه لا يبقى الا بالمال فلابد من ولاية تحصيل النافع، وكذا اذا كان في حجر اجنبي يربّيه لان له عليه يدا معتبرة الا ترى انه لا يتمكن اجنبي آخر ان ينزعه من يده فيملك ما يتمحض نفعا في حقه، وان قبض الصبي الهبة بنفسه جاز، معناه اذا كان عاقلا لانه نافع في حقه وهو من اهله وفيما وُهب للصغيرة يجوز قبض زوجها لها بعد الزفاف لتفويض الاب امورها اليه دلالة، بخلاف ما قبل الزفاف ويملكه مع حضرة الاب بخلاف الام وكل من يعولها غيرها حيث لا يملكونها الا بعد موت الاب او غيبته غيبة منقطعة في الصحيح، لان تصرف هؤلاء للضرورة لا بتفويض الاب ومع حضوره لا ضرورة.

ترجمہ:۔ اگر نابالغ یتیم کو کوئی چیز ہبہ کی گئی اوراس یتیم کی طرف سے اس کے ولی نے اس چیز یعنی موہوب لہ پر قبضہ کرلیا اور وہ ولی اس بچے کے باپ کا وصی یا اس بچے یتیم کا دادا ہے یا دادا کا وصی ہے تو یہ قبضہ جائز ہوگا کیونکہ ان لوگوں کو یتیم پر ولایت حاصل ہے اس لئے کہ یہ لوگ اس کے باپ کے قائم مقام ہیں۔ وان كان في الخ: اور اگر وہ یتیم اپنی ماں کی پرورش میں ہو تو اس کے بچے کی طرف سے اس کی ماں کا قبضہ کرنا جائز ہے کیونکہ اس یتیم کی جانی حفاظت یا مالی حفاظت کے سلسلے میں اس کے لئے جو باتیں ضروری ہیں ان میں اس کی ماں کو ولایت حاصل ہوتی ہے اور ہبہ پر قبضہ کرنا بھی اس کی حفاظت کی ایک قسم ہے کیونکہ بغیر مال کے یتیم کی زندگی باقی نہیں رہ سکتی ہے اس لئے جو چیز بھی اس کے حق میں نفع بخش ہوگی اس کو حاصل کرنے کی ولایت بھی ضروری ہے۔

وكذا اذا كان الخ اسی طرح اگر یتیم کسی اجنبی کی گود میں پرورش پاتا ہو تو اس کا قبضہ بھی جائز ہے اس صورت میں اوپر کے بیان کئے گئے اولیاء میں سے کوئی موجود نہ ہو کیونکہ اجنبی کو بھی ایسے موقع میں یتیم پر قابل اعتبار ولایت حاصل ہے۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ کسی دوسرے اجنبی کو یہ اختیار حاصل نہیں ہوتا ہے کہ اس بچے کو اس کے قبضے سے نکال لے لہذا اس اجنبی کو ایسی تمام چیزوں کا اختیار ہوگا جو یتیم کے حق میں سراسر نفع بخش ہیں۔ وان قبض الصبي الخ: اور اگر چھوٹے بچے نے ہبہ پر خود قبضہ کرلیا تو بھی جائز ہوگا اس مسئلے کے معنی یہ ہیں کہ وہ بچہ اگرچہ بالغ نہیں ہو مگر اتنا سمجھتا ہو کہ ہبہ سے مال حاصل ہو جاتا ہے تو اس کا اپنا قبضہ بھی جائز ہے کیونکہ یہ بھی اس کے حق میں مفید ہے اور اسے چیزوں پر قبضہ کرنے کی صلاحیت حاصل ہے۔

وفي ماوهب الخ اور اگر کسی نابالغہ بیوی کو کچھ ہبہ کیا گیا اور وہ بیوی اس کے شوہر کے گھر بھیج دی گئی ہو تو اس کی طرف سے اس کے شوہر کا قبضہ کرنا بھی جائز ہے۔ کیونکہ اس نابالغہ کے باپ نے اس بچی کے کاموں کی ولایۃ اس بچی کو اس کے شوہر کے حوالہ کردیا ہے۔ (ف یعنی اس نابالغہ کا متولی اگرچہ اس کا باپ ہے لیکن باپ کا شوہر کے پاس رخصت کردینا اس بات کی دلیل ہے کہ اس نے اس نابالغہ کے کاموں کو اس کے شوہر کے حوالے کردیا ہے)۔ بخلاف اس کے اگر وہ بچی اپنے شوہر کے گھر نہیں بھیجی گئی ہو تو اس صورت میں ایسے ہبہ پر شوہر کا قبضہ جائز نہیں ہوگا کیونکہ ابھی تک اس کے متولی ہونے کی دلیل موجود نہیں ہے لیکن پہلی صورت میں دلیل موجود تھی۔ اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ باپ کے زندہ ہونے کا باوجود شوہر کو اپنی بیوی کی طرف سے اس کا مال پر قبضہ کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔

بخلاف ماں کے اور ہر ایسے شخص کے جو نابالغوں کی پرورش کرتا ہو کہ ان کو ان بچوں کے ہبہ پر قبضے کا اختیار اسی وقت ہوتا ہے جب اس کا باپ مرگیا ہو یا ایسی طرح غائب ہو کہ اس کی غیوبت منقطع ہے یعنی وہ بالکل لاپتہ ہو کہ اس تک پہنچنا بہت دشوار ہو یہی قول صحیح ہے، کیونکہ ماں اور دوسرے پرورش کرنے والوں کا تصرف ضرورۃً جائز ہوتا ہے اور باپ جس کو ولایت حاصل ہے اس کے سپرد کرنے سے نہیں ہوتا ہے اور باپ کی موجودگی میں اس کی ضرورت بھی نہیں ہوتی۔ (ف یعنی باپ کی زندگی میں

بچے کی ولایت کا حق باپ ہی کو ہوتا ہے اب اگر باپ مر گیا تو اس کے وصی کو اگر وصی نہ ہو تو اس کی ماں وغیرہ جو اس کی پرورش کرنے والے ہیں ان کو ہوتا ہے لہذا باپ کی زندگی میں ماں یا کسی دوسرے پرورش کرنے والوں کا حق نہیں ہوتا ہے۔ اور اگر باپ نے اپنی زندگی ہی میں کسی کے حوالے کر دیا ہو تو اس کو قبضہ کی ولایت حاصل ہو جائے گی یہ حکم اس وقت ہے جب کہ باپ نے صراحۃً سپرد کیا ہو اور اگر دلالتاً سپرد کیا مثلاً بچی کو اس کے شوہر کے گھر بھیج دیا تو اس شوہر کو بھی اس کے مال پر قبضہ کا حق حاصل ہو جائے گا۔

توضیح:۔ اگر یتیم کو کوئی چیز ہبہ کی گئی اور اس یتیم کی طرف سے اس کے ولی یا اس کی ماں یا خود بچہ نے اس مال پر قبضہ کیا، یا نابالغہ بیوی کو کوئی چیز ہبہ کی گئی اور اس کی طرف سے اس کے شوہر نے قبضہ کر لیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل۔

قال: واذا وهب اثنان من واحد دارا جاز، لانهما سلماها جملة وهو قد قبضها جملةً فلا شيوع، وان وهبها واحد من اثنين لا يجوز عند ابي حنيفةؒ وقالا يصح لان هذه هبة الجملة منهما اذ التمليك واحد فلا يتحقق الشيوع، كما اذا رهن من رجلين دارا وله ان هذه هبة النصف من كل واحد منهما، ولهذا لو كانت الهبة فيما لا يقسم فقبل احدهما صح، ولان الملك يثبت لكل واحد منهما في النصف فيكون التمليك كذلك لانه حكمه، وعلى هذا الاعتبار يتحقق الشيوع بخلاف الرهن، لان حكمه الحبس ويثبت لكل منهما كملاً فلا شيوع ولهذا لو قضى دين احدهما لا يسترد شيئا من الرهن، وفي الجامع الصغير اذا تصدق على محتاجين بعشرة دراهم او وهبها لهما جاز، ولو تصدق بها على غنيين او وهبها لهما لم يجز، وقالا يجوز للغنيين ايضاً جعل كل واحد منهما مجازا عن الآخر والصلاحية ثابتة لان كل واحد منهما تمليك بغير بدل وفرّق بين الهبة والصدقة في الحكم في الجامع وفي الأصل سوّى فقال، وكذلك الصدقة لان الشيوع مانع في الفصلين لتوقفهما على القبض، ووجه الفرق على هذه الرواية ان الصدقة يراد بها وجه الله تعالى، وهو واحد والهبة يراد بها وجه الغني وهما اثنان، وقيل هذا هو الصحيح والمراد بالمذكور في الاصل الصدقة على غنيين.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دو آدمیوں نے اپنا مشترکہ مکان ایک ہی شخص کو ہبہ کیا تو جائز ہوگا یعنی اس صورت میں مکان کو تقسیم کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ ان دونوں نے اس مکان کو ایک ساتھ اس کے حوالے کیا ہے اور اس نے بھی ایک ساتھ ہی پورے مکان پر قبضہ کر لیا ہے اس لئے اس مکان میں شرکت کی بات باقی نہیں رہی ہے۔ وان وهبها واحد الخ اور اگر ایک مکان کو ایک ہی شخص نے دو شخصوں کے نام ہبہ کیا تو یہ کام امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ لیکن صاحبینؒ نے کہا ہے کہ یہ صحیح ہے۔ لان هذه الخ: صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ یہاں بھی ان دونوں کو ایک ساتھ ہبہ کیا گیا ہے کیونکہ مالک بنانا بھی ایک ساتھ ہی ہے اس لئے اس میں شرکت پیدا نہیں ہوگی جیسے: کہ ایک مکان دو شخصوں کے پاس رہن رکھا تو اس رہن میں بھی کوئی شرکت نہیں ہے اسی طرح یہاں بھی ہے کیونکہ ہبہ کرنے والے نے ایک ساتھ ہی اس کو مالک بنایا ہے اور علیحدہ علیحدہ مالک بنانا نہیں پایا گیا ہے جس سے شرکت ہو جاتی ہے۔

وله ان الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہاں ان دونوں میں سے ہر ایک کو نصف مکان کا ہبہ ہے اسی لئے اگر یہ ہبہ ایسی چیز میں ہوتا جسے تقسیم نہیں کیا جا سکتا پھر دونوں میں سے ایک شخص اس کو قبول کرتا تو وہ ہبہ صحیح ہو جاتا یعنی اس مسئلے سے یہ معلوم ہوا کہ گویا ہر ایک کو نصف نصف ہبہ کیا ہے۔ اور اس دلیل سے بھی کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے لئے نصف میں ملکیت ثابت ہوتی ہے اس لئے مالک بنانا بھی اسی طرح نصف نصف کا ہوگا کیونکہ ملکیت تو تملیک ہی کا حکم ہے، یعنی اس تملیک کا اثر ہے اور

ہبہ کا اعتبار کر کے شرکت ثابت ہو جائے گی بخلاف رہن رکھنے کے۔ کیونکہ رہن کا حکم یہ ہے کہ جو چیز رہن رکھی گئی ہو وہ روک کر رکھی جائے اور روکنے کا حق دونوں رہن رکھنے والوں میں سے ہر ایک کو پورا پورا ہوتا ہے لہذا اس میں کوئی شرکت نہیں پائی گئی ہے۔ اسی وجہ سے اگر اس نے دونوں میں سے ایک کا قرضہ ادا کر دیا تو اس رہن کے مال میں سے کچھ بھی واپس نہیں لے سکتا ہے۔ (ف جب تک کہ دونوں کا پورا پورا قرضہ ادانہ کر دے)۔

وفی الجامع الصغیر الخ: اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر دس درہم دو محتاجوں کے درمیان صدقہ کئے یا ہبہ کئے تو جائز ہوگا اور اگر دو مالداروں کو دس درہم صدقے میں یا ہبہ میں دیئے تو جائز نہیں ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ مالداروں میں بھی جائز ہے۔ **جعل کل واحد الخ**: امام ابو حنیفہؒ نے ہبہ اور صدقہ میں سے ہر ایک کو دوسرے کا مجاز قرار دیا ہے اور صلاحیت موجود ہے کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک کسی عوض کے بغیر مالک بنایا جاتا ہے۔ (ف یعنی جب فقیر کو ہبہ کیا گیا تو وہ مجازاً صدقہ ہے اور صدقے میں تقسیم ہو کر قبضہ کرنا شرط نہیں ہے اس لئے دو فقیروں یا اس سے زیادہ کو مشترک ہبہ بھی جائز ہے، کیونکہ یہ صدقے کے معنی میں ہے اور جب مالداروں کو مشترک صدقہ دیا گیا تو بھی جائز نہیں ہے کیونکہ یہ صدقہ ہبہ کے معنی میں ہے)۔

وفرق بین الھبۃ والصدقہ الخ: اور جامع صغیر میں ہبہ اور صدقہ کے درمیان حکم میں فرق کیا ہے لیکن مبسوط میں دونوں کو یکساں رکھا ہے۔ اسی بناء پر ہبہ کے مسئلے کے بعد فرمایا ہے کہ اسی طرح صدقہ بھی جائز نہیں ہے کیونکہ ہبہ اور صدقہ دونوں میں مشترک ہونا معتی ہے کیونکہ دونوں کا پورا ہونا قبضے پر موقوف ہے۔ اور جامع صغیر کی روایت کے مطابق فرق کی وجہ یہ ہے کہ صدقے سے اللہ کی رضا مقصود ہوتی ہے اس لئے دو فقیروں کو دینے میں بھی اللہ تعالیٰ کی ایک ہی رضامندی ہوتی ہے لیکن دو مالداروں کو دینے میں ان دونو کی خوشی مقصود ہوتی ہے اور یہ دو اشخاص ہیں۔ بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ جامع صغیر کی یہی روایت صحیح ہے اور مبسوط میں جس صدقے کا ذکر ہے اس سے دو مالداروں پر صدقہ کرنا مراد ہے اور اس صدقے سے مراد مجازاً ہبہ ہے۔ (یعنی ان دو مالداروں کو ہبہ کرنا مقصود ہے)۔

توضیح:۔ اگر دو آدمیوں نے اپنا مشترکہ مکان ایک ساتھ ایک شخص کو ہبہ کیا، اور اگر وہی مکان ایک شخص نے دو آدمیوں کو ہبہ کیا، اگر دو فقیروں یا دو مالداروں کو دس درہم ہبہ یا صدقہ کے طور پر دیئے، تفصیل مسائل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل۔

ولو وھب لرجلین دارا لاحدھما ثلثاھا وللآخر ثلثھا لم یجز عند ابی حنیفۃؒ وابی یوسفؒ، وقال محمدؒ یجوز، ولو قال لاحدھما نصفھا وللآخر نصفھا عن ابی یوسفؒ فیه روایتان، فابوحنیفۃ مرّ علی اصله، وکذا محمدؒ، والفرق لابی یوسفؒ ان بالتنصیص علی الابعاض یظھر ان قصده ثبوت الملك فی البعض، فیتحقق الشیوع، ولھذا لا یجوز اذا رھن من رجلین ونص علی الابعاض.

ترجمہ:۔ اور اگر کسی نے ایک مکان دو شخصوں کے نام اس طرح ہبہ کیا کہ ایک کے لئے دو تہائی اور دوسرے کے لئے ایک تہائی ہے تو امام ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کے نزدیک یہ ہبہ جائز نہیں ہے، لیکن امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ یہ ہبہ جائز ہے اور اگر یوں کہا ہو کہ ایک کے لئے نصف اور دوسرے کے لئے بھی نصف ہے تو اس میں ابو یوسفؒ سے دو روایتیں ہیں اور امام ابو حنیفہؒ اپنے اصل پر قائم رہے اور امام محمدؒ بھی اپنے اصل پر قائم ہیں، یعنی ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ اس صورت میں بھی ہبہ جائز نہیں ہے اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جائز ہے اور امام ابو یوسفؒ کے قاعدے کے مطابق اسے جائز نہیں ہونا چاہئے۔ لیکن ان کی دوسری روایت میں ہے کہ یہ جائز ہے۔

والفرق لابی یوسف الخ اس جگہ دونوں صورتوں میں ابو یوسفؒ نے جو فرق کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مکان کو ٹکڑوں

میں صراحۃً تقسیم کر دینے سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ ٹکڑوں ہی میں ملکیت ثابت ہو اس طرح دونوں میں شرکت یقینی ہو جائے گی۔
اسی بناء پر کہ اگر کسی نے ایک چیز دو شخصوں کے پاس رہن رکھی مگر ہر ایک کے پاس ان کے حصوں کی تفصیل کر دی تو رہن جائز نہیں ہوتا۔ (ف مثلاً: یوں کہا کہ میں نے یہ چیز تم دونوں کے پاس اس تفصیل سے رہن رکھی ہے کہ نصف کو یہ رہن رکھی اور نصف کو وہ رہن رکھی۔ یا اس طرح کہا کہ دو تہائی کو یہ اور ایک تہائی کو وہ رہن رکھی لہٰذا اس میں شرکت کی وجہ سے رہن جائز نہیں ہوگا۔ اسی طرح ہبہ میں بھی جائز نہیں ہے خواہ ان دونوں خریداروں میں سے ہر ایک کے ہاتھ نصف نصف فروخت کرے یا کمی بیشی کے ساتھ فروخت کرے۔ مع)۔

توضیح:۔ اگر کسی نے ایک مکان دو شخصوں میں اس طرح ہبہ کیا کہ ایک کو دو تہائی اور دوسرے کو ایک تہائی ہے، اگر کسی نے ایک چیز دو آدمیوں کے پاس رکھی اور ہر ایک کو ان کے حصوں کی تفصیل بتادی، تفصیل مسائل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

باب ما یصح رجوعه وما لا یصح

قال واذا وهب هبة لاجنبی فله الرجوع فیها، وقال الشافعیؒ لا رجوع فیها، لقوله علیه السلام: لا یرجع الواهب فی هبة الا الوالد فیما یهب لولده، ولان الرجوع یضاد التملیك، والعقد لا یقتضی ما یضاده، بخلاف هبة الوالد لولده علی اصله، لانه لم یتم التملیك لكونه جزءً له، ولنا قوله علیه السلام: الواهب احق بهبته مالم یُثَبْ منها، ای لم یعوض، ولان المقصود بالعقد هو التعویض للعادة فثبت ولایة الفسخ عند فواته اذ العقد یقبله، والمراد بما روی نفی استبداد الرجوع، واثباته للواحد فانه یتملكه للحاجة وذلك یسمی رجوعا، وقوله فی الكتاب فله الرجوع لبیان الحكم، اما الكراهة فلازمة لقوله علیه السلام: العائد فی هبته كالعائد فی قیئه، وهذا لاستقباحه.

ترجمہ:۔ باب۔ ایسے ہبہ کے بیان میں جس سے رجوع کرنا صحیح ہے اور جس سے صحیح نہیں ہے۔ قال: واذا وهب الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کسی اجنبی کو کوئی چیز ہبہ کی تو اس کو اپنے ہبہ سے رجوع کر لینے کا اختیار ہے۔ (ف اس جگہ اجنبی سے ایسا شخص مراد ہے جس کے ساتھ حرمت والی قرابت نہ ہو اگر چہ غیر محرم قرابت ہو جیسے: چچازاد بھائی وغیرہ ہوتے ہیں یا قرابت تو نہ ہو مگر وہ محرم ہو جیسے رضائی بھائی بہن لہٰذا یہ سب اجنبی کے حکم میں ہیں کہ ان سے دیئے ہوئے ہبہ کو واپس لینے کا اختیار ہے۔ ع۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ہبہ دے کر اس سے رجوع کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ رسول اللہؐ نے فرمایا ہے کہ ہبہ کرنے والا اپنے ہبہ کی چیز میں رجوع نہیں کرے گا سوائے اس ہبہ کے جو کسی باپ نے اپنے بیٹے کو کیا ہو۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ رجوع کرنا مالک بنادینے کی ضد ہے جب کہ عقد ہبہ کے معنی دوسرے کو مالک بنادینے کے ہیں اور کوئی عقد بھی اپنی ضد کا تقاضا نہیں کرتا ہے)۔ بخلاف والد کے جو اس نے اپنے فرزند کو کوئی چیز ہبہ کی ہو کیونکہ امام شافعیؒ کی اصل کے مطابق یہ ہبہ ہی نہیں ہے کیونکہ اس میں پوری ملکیت نہیں رہتی ہے اس بناء پر کہ بیٹا اپنے باپ کا جزو ہوتا ہے۔ (ف جو حدیث امام شافعیؒ کے استدلال میں پیش کی گئی ہے اسے طبرانی ودار قطنی وحاکم واحمد وابوداؤد وابن ماجہ ونسائی وترمذی اور ابن حبان رحمھم اللہ نے روایت کیا ہے۔ پھر ترمذیؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور اس کے الفاظ یہ ہیں۔

ترجمہ کسی شخص کے لئے یہ بات جائز نہیں ہے کہ کسی شخص کو کوئی چیز عطیہ دے یا ہبہ کرے پھر اس سے رجوع کرے سوائے ایسے والد کے ایسی چیز میں جو اپنے بیٹے کو عطا کرے اور جو شخص عطیہ دے کر پھر اس سے واپس لیتا ہے اس کی مثال یہ ہے کہ جیسے: کتا کھاتا ہے اور جب پیٹ بھر جاتا ہے تو تے کر دیتا ہے پھر وہ دوبارہ اسی تے کو اپنے پیٹ میں بھر لیتا ہے۔ اور صحیح وسنن کی

روایت میں ہے کہ ہبہ کر کے اس سے رجوع کرنے والا ایسا ہے جیسے کوئی کتا قے کر کے چاٹ لیتا ہے۔ اور قتادہؒ نے جو تابعی ہیں فرمایا ہے کہ ہم یہ بات نہیں جانتے کہ قے پر حرام کے علاوہ اور کوئی حکم لگایا گیا ہو۔ (یعنی قے سراسر حرام ہے)۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ہبہ کر کے اس سے رجوع کرنے کے مسئلے میں اختلاف ہے لیکن دیانت کی بات یہ ہے کہ اس کے مکروہ تحریمی ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے بلکہ دنیاوی حکم میں ہبہ کئے ہوئے مال میں رجوع کرنے سے رجوع ہو گا یا نہیں۔ اس سلسلے میں امام شافعیؒ امام مالک واحمد اور جمہور علماء کے نزدیک ہبہ پر قبضہ ہو جانے کے بعد اس سے رجوع کرنا جائز ہے بشرطیکہ وہ شخص ذی رحم محرم نہ ہو اور اس کے علاوہ کوئی دوسری چیز رجوع سے مانع نہ ہو)۔

ولنا قوله عليه السلام الخ: اور ہماری دلیل میں رسول اللہ کا یہ فرمان مبارک ہے کہ ہبہ کرنے والا اپنے ہبہ کا زیادہ حقدار ہے جب تک کہ ہبہ لینے والے کی طرف سے اس کی طرف مثاب نہ ہو یعنی اس کا بدلہ پایا ہوا نہ ہو۔ اور اس دلیل سے بھی کہ عموماً عادۃً ہبہ کرنے کا مقصود یہ ہوتا ہے کہ اس کا بدلہ مجھے بھی ملے۔ اور جب اس کا بدلہ نہ ملا تو دینے والے کو اس ہبہ کے فسخ کا اختیار حاصل ہو گا کیونکہ ایسا عقد فسخ کے قابل ہوتا ہے۔ (ف یہ حدیث ان محدثین نے روایت کی ہے۔ ابن ماجہ و دار قطنی و ابن ابی شیبہ اور اس حدیث کی سند میں ابراہیم ابن اسمٰعیل بن مجمع بن جاریہ ضعیف ہے لیکن امام بخاریؒ نے اس روایت سے استثنا کیا ہے اور طبرانیؒ نے اس کو ابن عباسؓ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ جس نے کوئی چیز ہبہ کی تو وہ اپنے ہبہ کی ہوئی چیز کا زیادہ حقدار ہے پھر اگر اس نے رجوع کر لیا تو وہ ایسا ہے جیسے وہ شخص جو کوئی قے کر کے اسے دوبارہ کھالے۔ اس روایت کی اسناد میں بھی کلام ہے۔ اور اسی حدیث کو حاکم نے متدرک میں اور دار قطنی نے اپنی سنن اور بیہقی نے معرفت میں روایت کیا ہے۔ لیکن بیہقیؒ نے کہا ہے کہ صحیح بات یہ ہے کہ یہ روایت حضرت عمرؓ کا ذاتی قول ہے اور انہی پر موقوف ہے اور اس کے مرفوع کرنے میں یعنی رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب کرنے میں عبید اللہ بن موسیٰ نے غلطی کی ہے۔ لیکن ابن حجرؒ نے کہا کہ عبید اللہ بن موسیٰ ثقہ ہیں اور ان کے تمام راوی ثقہ ہیں۔ پھر بھی اگر یہ حدیث صحیح بھی ہو تو جس حدیث سے جمہور نے استدلال کیا ہے۔ اس میں تاویل کرنی چاہیئے)۔

والمراد بمارویٰ الخ اور جو حدیث امام شافعیؒ نے روایت کی اس سے مراد یہ ہے کہ اس کو صرف اپنی مرضی سے رجوع کرنے کا اختیار نہیں رہتا ہے لیکن والد کو اختیار رہتا ہے کیونکہ والد اپنی ضرورت کے وقت اس کا مالک ہو جاتا ہے اور اس کو بھی رجوع کہتے ہیں۔ (ف بلکہ اس حدیث میں خود اس بات پر دلالت ہے کہ رجوع کرنے سے مالک ہو جاتا ہے کیونکہ اس کو کتے سے مثال دی ہے جو دوبارہ اپنی قے کو کھا جاتا ہے اس لئے معلوم ہوا کہ رجوع صحیح ہوتا ہے ورنہ یہ مثال اس جگہ صحیح نہیں ہوتی۔ اگرچہ یہ رجوع مکروہ ہی ہو۔ اور ہماری گفتگو یہاں پر ایسی صورت میں ہے کہ اس نے رجوع کیا ہو اگرچہ یہ مکروہ ہے)۔

وقوله في الكتاب الخ: اور کتاب میں جو فرمایا ہے کہ اس کو رجوع کرنے کا اختیار ہے اس سے حکم کا بیان ہے، باقی رہا اس میں کراہت کا ہونا تو اس میں وہ کراہت لازمی ہو گی کیونکہ رسول اللہؐ نے فرمایا ہے کہ ہبہ سے رجوع کرنے والا ایسا ہے جیسے: کوئی شخص قے کر کے دوبارہ اس کو چاٹ لے۔ یہ تشبیہ رجوع کے کام کی خرابی کو ظاہر کرنے میں ہے۔ (ف یہ اس صورت میں ہے کہ جس حدیث سے امام شافعیؒ نے استدلال کیا ہے اس کی تاویل کی جائے۔ کیونکہ اگر اس سے یہ معنی لئے جائیں کہ جب موہوب لہ یعنی جسے دیا گیا ہے اور اس پر لوگوں کے قرضے باقی ہوں اور اس دینے والے کو کچھ اس کا بدلہ بھی نہ ملا ہو تو اسے اختیار ہو گا کہ اپنے ہبہ کو ختم کر دے لیکن ایسا کرنے میں اپنے ہبہ سے اسے رجوع کرنا بھی لازم آتا ہے اگرچہ یہ مکروہ تحریمی ہے لیکن یہ تاویل بعید ہے۔

توضیح: ۔ باب۔ ایسا ہبہ جس سے رجوع کرنا صحیح ہو یا صحیح نہ ہو، ہبہ کئے مال کو واپس لینے کا حکم، کیا کسی کے لئے اسے واپس لینا جائز ہے، تفصیل مسائل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل۔

معلوم ہونا چاہئے کہ ہبہ سے رجوع کرنا یعنی واپس لے لینا دیانۃً مکروہ اور ممنوع ہے۔ البتہ قاضی کے حکم سے یہ جائز رکھا جاسکتا ہے۔ لیکن کبھی رجوع کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے۔ خواہ وہ ممانعت اس موہوب لہ کی وجہ سے ہو جس کو ہبہ کیا گیا ہو مثلاً وہ واہب کی بیوی یا کوئی قریبی رشتہ دار ہو۔ جس کی تفصیل اوپر بیان کی جاچکی ہے۔ یا اس وجہ سے کہ موہوب لہ جو اجنبی بھی ہے اس مال ہبہ کا عوض ادا کر دیا ہو۔ یا خود موہوب (مال ہبہ) میں کچھ تبدیلی ہو گئی ہو جس کی وجہ سے اب اسے واپس کرنا ممکن نہ ہو۔ اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ اگر ہبہ کے واپس کرنے کی وجہ سے اس مال میں شراکت آجائے تو وہ بالاتفاق مانع نہیں ہے۔ بلکہ وہی شراکت مانع ہے جو ابتداء ہی میں ہو اور ناقابل تقسیم ہو۔ اسی لئے اگر کسی نے ایک مکان ہبہ کیا پھر اس کے نصف سے رجوع کر لیا تو اگرچہ اس طرح اس مال میں اب شراکت آگئی مگر ابتداء میں نہ ہونے کی وجہ سے یہ ہبہ جائز رہے گا۔ فافہم۔ واللہ اعلم۔ م۔

ثم للرجوع موانع ذكر بعضها فقال: الا ان يعوّضه عنها لحصول المقصود او يزيد زيادة متصلة، لانه لا وجه الى الرجوع فيها دون الزيادة لعدم الامكان، ولا مع الزيادة لعدم دخولها تحت العقد. قال او يموت احد المتعاقدين لان بموت الموهوب له ينتقل الملك الى الورثة، فصار كما اذا انتقل فى حال حياته واذا مات الواهب فوارثه اجنبى عن العقد اذ هو ما اوجبه او يخرج الهبة عن ملك الموهوب له، لانه حصل بتسليطه فلا ينقضه ولانه يتجدد الملك بتجدد سببه. قال: وان وهب لآخر ارضا بيضاء فانبت فى ناحية منها نخلا او بنى بيتا او دكانا او آريًا وكان ذلك زيادة فيها فليس له ان يرجع فى شىء منها، لان هذه زيادة متصلة وقوله وكان ذلك زيادة فيها اشارة الى ان الدكان قد يكون صغيرا حقيرا لا يعدّ زيادة اصلا، وقد تكون الارض عظيمة يعد ذلك زيادة فى قطعة منها فلا يمتنع الرجوع فى غيرها؛

ترجمہ:۔ پھر ہبہ واپس لینے کی صورت میں چند باتیں رکاوٹ بنتی ہیں جن میں سے یہاں پر مصنف نے کچھ باتوں کا ذکر کیا ہے۔ چنانچہ فرمایا **فقال الا ان الخ** یعنی ہبہ کرنے کے بعد اس سے رجوع کرنا جائز ہے سوائے چند صورتوں کے۔ جن میں سے پہلی صورت یہ ہے کہ موہوب لہ نے واہب کو اس ہبہ کا عوض دے دیا ہو تب وہ واہب اپنے ہبہ سے رجوع نہیں کر سکتا ہے کیونکہ اس سے واہب کا مقصد حاصل ہو گیا۔ **ویزید الخ**: دوسری صورت یہ ہے کہ اس دی ہوئی چیز یعنی موہوب میں اصل ہبہ سے کوئی چیز زیادہ بھی لگ گئی ہو تب رجوع نہیں کر سکتا ہے کیونکہ ہبہ سے کچھ زیادہ مال دیئے بغیر اسے واپس لینے کی کوئی گنجائش نہیں رہتی کیونکہ یہ ممکن ہی نہیں ہے اور زیادتی کے ساتھ واپس لینے کی بھی گنجائش نہیں ہے کیونکہ ہبہ کرتے وقت اس معاملہ کے ماتحت یہ زیادتی داخل نہیں تھی۔

قال: اویموت الخ: اور یہ بھی فرمایا ہے کہ تیسری صورت یہ ہے کہ واہب اور موہوب لہ میں سے کوئی ایک مر جائے تو بھی رجوع نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ موہوب لہ کے مر جانے سے ہبہ کی ہوئی چیز کی ملکیت اس سے منتقل ہو کر اس کے وارثوں کی طرف منتقل ہو چکی ہے۔ لہٰذا اب یہ کہا جائے گا گویا اس کی زندگی ہی میں اس کی ملکیت منتقل ہو گئی ہو لہٰذا اب رجوع کا حق باقی نہیں رہا۔ اسی طرح اگر واہب مر چکا ہو تو اس کے ورثہ کو اس معاملہ ہبہ اور مال موہوب سے کوئی تعلق باقی نہیں رہا۔ کیونکہ ان لوگوں نے معاملہ کیا ہی نہیں تھا۔

اویخرج الهبة الخ (۴) چوتھی صورت یہ ہے کہ وہ شئی موہوب' موہوب لہ کی ملکیت سے نکل جائے اس لئے واہب اس سے رجوع نہیں کر سکتا ہے۔ مثلاً زید (موہوب لہ) نے اس مال کو فروخت کر دیا۔ کیونکہ جب واہب نے اسے (زید کو) مال ہبہ کیا تو اس نے مطمئن ہو کر اپنا مال سمجھ کر فروخت کیا۔ کیونکہ جو واہب کے عمل کی وجہ سے ہی ہوا۔ اس لئے واہب اسے باطل نہیں کر سکتا ہے۔ کیونکہ جب ملکیت جدید ہوئی تو مملوک شئی بھی جدید ہو گئی۔ (ف یعنی جب موہوب لہ نے اسے فروخت کیا تو بیع کی وجہ سے اس خریدار کو نئی ملکیت حاصل ہو گئی جسے یہ واہب باطل نہیں کر سکتا ہے۔ **قال وان وهب لآخر الخ** امام محمدؒ

نے فرمایا ہے (پانچویں صورت یہ ہے) کہ کسی نے اپنی خالی زمین جو زراعت کے قابل تھی کسی کو ہبہ کی پھر اس شخص نے اس زمین کے کنارے کنارے خورمہ کے درخت لگادیئے یا کوئی گھر بنالیا یا کوئی دکان یا چبوترہ بنالیا یا جانوروں کے چارہ دینے کے لئے جگہ بنالی حالانکہ یہ سب باتیں اس زمین میں زیادتی کرنے کی ہیں تو ان صورتوں میں اس دینے والے کو اس زمین کے کسی حصے کو بھی واپس لینے کا اختیار نہیں ہے، کیونکہ یہ زیادتی اس زمین کے ساتھ متصل ہے۔ اور مصنفؒ نے جو یہ فرمایا ہے کہ "حالانکہ یہ سب اس زمین میں زیادتی ہے"۔ اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ یہ زیادتی عرف میں بھی شمار ہوتی ہے یہاں تک کہ دکان بھی ایسی چھوٹی اور حقیر ہوئی ہے کہ اس کو کسی طرح بھی شمار نہیں کرتے اور کبھی زمین اتنی لمبی چوڑی ہوتی ہے کہ یہ زیادتی اس کے ایک ٹکڑے میں شمار ہوتی ہے تو باقی زمین سے ہبہ کو واپس لینا ممنوع نہ ہوگا۔ (ف اس کے بعد اگر موہوب لہ یعنی جسے زمین دی گئی ہے اس نے لگائے ہوئے درخت اکھاڑ ڈالے یا دکان یا گوسال ختم کر دیا اور زمین پہلی جیسی ہوگئی تو اس صورت میں ہبہ کرنے والے کو اس کے واپس لینے کا اختیار ہوگا کیونکہ جس زیادتی کی وجہ سے اسے واپس لینا منع تھا وہ زیادتی اب باقی نہ رہی۔ ک)۔

توضیح:۔ ہبہ سے رجوع کرنے کے موانع، اگر کسی نے اپنی قابل زراعت زمین کسی کو ہبہ کی اور اس نے اس کے کناروں میں درخت لگادیئے یا دوکان بنوادی یا کوئی چبوترہ بنالیا تو کیا ایسی زمین سے رجوع کا حق ہے، مسائل کی تفصیل، دلائل۔

قال: فان باع نصفها غير مقسوم رجع في الباقي، لان الامتناع بقدر المانع، وان لم يبع شيئا منها له ان يرجع في نصفها لان له ان يرجع في كلها فكذا في نصفها بالطريق الاولىٰ، وان وهب هبة لذى رحم محرم منه لم يرجع فيها لقوله عليه السلام: اذا كانت الهبة لذى رحم محرم لم يرجع فيها، ولان المقصود صلة الرحم وقد حصل وكذلك ما وهب احد الزوجين للآخر لان المقصود فيها الصلة كما في القرابة وانما يُنظر الى هذا المقصود وقت العقد حتى لو تزوجها بعدما وهب لها فله الرجوع فيها ولو ابانها بعدما وهب فلا رجوع.

ترجمہ:۔ اور اگر اس شخص نے جسے زمین ہبہ کی گئی تھی اپنی اس زمین کے نصف حصے کو تقسیم کیے بغیر کسی اور کو ہبہ کر دی تو اس پہلے واہب کے لئے اس باقی زمین کو رجوع کرنے کا اختیار ہوگا کیونکہ یہاں پر رجوع سے جو بات مانع ہوئی ہے وہ ایسے حصے میں رہے گی جہاں تک مانع موجود ہو اور اگر اس موہوب لہ نے اپنی اس ہبہ کی ہوئی زمین میں سے کچھ فروخت نہ کی ہو تو اس دینے والے کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ فقط آدھی زمین واپس لے لے کیونکہ جب اسے ہبہ کی ہوئی پوری زمین کو واپس لینے کا اختیار ہے تو نصف ہبہ کو بدرجہ اولیٰ واپس لے سکتا ہے۔ **وان وهب هبته الخ**: چھٹی صورت یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنے ذی رحم محرم کو کچھ ہبہ کیا وہ اس سے رجوع نہیں کر سکتا ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ ایسے ہبہ سے مقصود صلہ رحمی ہوتی ہے جو اس جگہ واہب کو حاصل ہو چکی ہے۔ (ف اور جس عقد کا مقصود حاصل ہو جاتا ہے اسے فسخ کرنا جائز نہیں ہوتا ہے۔ اس جگہ جو حدیث ذکر فرمائی ہے اسے حاکم و دار قطنی اور بیہقی نے سمرۃ ابن جندبؓ سے مرفوع روایت کی ہے۔ حاکم نے کہا ہے کہ امام بخاریؒ کی شرط پر ہے۔ ابن جوزی نے کہا ہے کہ اس کی اسناد میں عبداللہ بن جعفر ضعیف ہیں۔ صاحب تنقیح نے کہا ہے کہ وہ ضعیف نہیں بلکہ وہ تو صحیحین کے راویوں میں سے ثقہ ہیں۔ یہ دراصل عبداللہ بن جعفر الرقی ہیں اور جو ضعیف ہیں وہ علی بن المدینی کے والد عبداللہ بن جعفر مدنی ہیں جو الرقی سے پہلے ہی گزر چکے ہیں۔ اور اس حدیث کے جتنے راوی ہیں سب ثقہ ہیں لیکن یہ حدیث منکر ہے الخ۔ دار قطنی نے کہا ہے کہ عبداللہ بن جعفر اس کی روایت میں تنہا ہیں۔ جواب یہ ہے کہ تنہا ہونے کی وجہ سے روایت ضعیف نہیں ہو سکتی اور اسے منکر کہنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ یہ زیادہ ثقہ راویوں کے مخالف نہیں ہیں کیونکہ ہبہ سے رجوع کا حلال نہ ہونا بد دیانتی

سے تعلق رکھتا ہے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے۔ اور خود اس حدیث میں بھی اسی بات کی طرف اشارہ موجود ہے، اس طرح سے کہ ہبہ سے رجوع کرنے والے کو ایسے کتے سے مثال دی گئی ہے جو اپنی قے دوبارہ چاٹ لیتا ہے۔

اس سے یہ بات صاف ظاہر ہوتی ہے کہ رجوع کرنے کا حکم ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ اگر رجوع ثابت ہی نہ ہوتا تو یہ مثال کسی طرح موافق نہ ہوتی۔ پس جب حدیث کے معنی صحیح طور پر یہ ہوئے کہ ہبہ سے رجوع کرنا دیانتاً حلال نہیں ہے پھر بالفرض اگر رجوع کرلے تو حکم ثابت ہو جائے گا یعنی رجعت ثابت ہو جائے گی۔ پھر بھی رجوع کرنے والے کی مثال ایسے کتے کی سی ہے جو اپنی قے چاٹ لیتا ہے۔ جب یہاں تک کی بات ثابت ہو گی تو حضرت سمرۃ بن جندب کی حدیث کی روایت ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ اس کی اسناد میں حضرت حسن بصریؒ نے سمرہ بن جندب سے روایت کی ہے حالانکہ اس میں کلام ہے کہ حضرت حسن بصریؒ نے سمرہ بن جندب کو پایا ہے یا نہیں پایا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک ان کا اُن سے سننا ثابت ہے یہاں تک کہ بخاریؒ نے اس کو حجت قرار دیا ہے جیسا کہ بیہقیؒ نے سنن کی بیوع کے باب میں تصحیح کر دی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب)۔

و كذا لك ماوهب الخ ساتویں صورت یہ ہے کہ میاں اور بیوی میں سے اگر ایک نے دوسرے کو کچھ ہبہ کیا تو اس سے رجوع نہیں کر سکتا ہے کیونکہ ایسے ہبہ کا مقصود صلح اور ہمدردی ہوتی ہے جیسے کہ قرابتداری میں ہوتی ہے یعنی ہبہ کرتے ہی مقصود حاصل ہو جاتا ہے۔ اس میں کچھ عوض وغیرہ کی ضرورت نہیں رہتی۔ پھر یہ مقصود اسی وقت کا دیکھا جائے گا جس وقت ہبہ کا معاملہ طے پایا ہے اسی بناء پر اگر مرد نے ایک عورت کو پہلے کچھ ہبہ کیا بعد میں اسی عورت سے نکاح بھی کر لیا تو اس کو اس ہبہ سے رجوع کا حق باقی رہے گا اور اگر نکاح کے بعد ہبہ کیا پھر اسے طلاق بائن دی تو اب اس سے رجوع نہیں کر سکتا ہے۔ (ف کیونکہ ہبہ کرتے وقت وہ عورت اسی کی بیوی تھی اس طرح نیک سلوک جو مقصود تھا حاصل ہو گیا اور اس مقصود کے حاصل ہو جانے کے بعد اگر دونوں میں جدائی واقع ہو گئی تو یہ کوئی نقصان کی بات نہیں ہے)۔

توضیح:۔ اگر ایک ایسے شخص نے جسے کوئی زمین ہبہ کی گئی تھی اپنی اس زمین کے نصف حصہ کو تقسیم کئے بغیر کسی اور کو ہبہ کر دی، اگر کسی نے اپنی زمین کسی اپنے ذی رحم محرم کو ہبہ کی، اگر زوجین میں سے کسی ایک نے دوسرے کو کچھ ہبہ کیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

قال: واذا قال الموهوب له للواهب خذ هذا عوضا عن هبتك او بدلا عنها او في مقابلتها فقبضه الواهب سقط الرجوع لحصول المقصود، وهذه العبارات تؤدى معنى واحدا، وان عوّضه اجنبى عن الموهوب له متبرعا فقبض الواهب العوض بطل الرجوع، لان العوض لاسقاط الحق فيصح من الاجنبى كبدل الخلع والصلح، واذا استُحق نصف الهبة رجع بنصف العوض، لانه لم يسلم له ما يقابل نصفه، وان استحق نصفُ العوض لم يرجع فى الهبة الا ان يرد ما بقى ثم يرجع وقال زفرؒ يرجع بالنصف اعتبارا بالعوض الآخر، ولنا انه يصلح عوضا للكل فى الابتداء وبالاستحقاق ظهر انه لا عوض الا هو الا انه يتخير لانه ما اسقط حقه فى الرجوع الا ليسلم له كل العوض فلم يسلم له فله ان يرده. قال وان وهب دارا فعوّضه من نصفها رجع الواهب فى النصف الذى لم يعوض لان المانع خص النصف.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر موہوب لہ نے اپنے واہب سے کہا کہ یہ مال اپنے ہبہ کے عوض میں لے لو یا اس کے بدلے لے لو یا اس کے مقابلے میں لو پھر واہب نے اس پر قبضہ کر لیا تو رجوع کا حق ساقط ہو گیا کیونکہ بدلہ دینا حق ساقط کرنے کے لئے ہوتا ہے۔ الحاصل واہب کا مقصود حاصل ہو گیا اور ان سب کا مطلب ایک ہی ہے۔ **وان عوضه اجنبى الخ:** اگر موہوب لہ

کی طرف سے اس پر احسان کرتے ہوئے کسی نے واہب کو اس کا عوض دے دیا تو اب واہب سے رجوع کرنے کا حق ختم ہو گیا کیونکہ عوض دینے کا مقصد ہی رجوع کے حق کو ختم کرنا ہوتا ہے جب کہ یہ عوض کسی غیر کی طرف سے بھی صحیح ہوتا ہے جیسے کہ خلع کے مسئلے میں عوض دینا فریقین کے درمیان صلح کا عوض ہوتا ہے۔(ف مثلاً کسی اجنبی کے ایک عورت کے شوہر نے کہا کہ تم اس عورت کو خلع دے دو اس شرط پر کہ اس کے عوض مجھ پر ہزار درہم لازم ہو گئے۔ تو یہ جائز ہے۔ اسی طرح اگر کسی اجنبی شخص نے مقتول کے ولی سے کہا کہ تم اس قاتل کو قصاصاً قتل نہ کرو بلکہ معاف کر دو اس شرط پر کہ اس کی دیت یا صلح کا مال جو بھی ہو مجھ پر لازم ہوگا۔ یہ صلح بھی جائز ہوتی ہے)۔

واذا استحق الخ: اور اگر کسی شخص نے دوسرے شخص سے اس کو ہبہ کئے ہوئے مال میں سے اس کے نصف حصے پر اپنا حق ثابت کر کے اس نصف کو قبضے میں لے لیا تو وہ پورا مال جو کسی کو ہبہ کیا گیا تھا اس کا عوض جو اس نے خود دیا تھا یا اس کے بدلے میں کسی اجنبی نے دیا تھا اس میں سے نصف حصے کو وہ شخص واہب سے واپس لے لے گا، کیونکہ اس آدھے عوض کے مقابلہ میں جو اس واہب نے نصف مال ہبہ کیا تھا وہ اب اس کے پاس محفوظ نہ رہا۔ **وان استحق الخ:** اور اگر ہبہ کے عوض میں جو مال دیا گیا تھا اس میں سے نصف حصہ پر کسی نے اپنا حق ثابت کر کے لے لیا تو اب واہب اپنے حصے میں سے کچھ واپس نہیں لے سکتا ہے البتہ اس صورت میں لے سکتا ہے کہ جو حصہ باقی رہ گیا ہے اس کو واپس کر دے تب اپنا ہبہ واپس لے سکتا ہے۔

وقال زفر الخ: زفرؒ نے فرمایا ہے کہ جیسے موہوب لہ اپنے عوض کا نصف واپس لیتا ہے اسی طرح واہب بھی اپنے ہبہ میں سے نصف واپس لے سکتا ہے۔ اس میں ہماری دلیل یہ ہے کہ عوض میں سے جتنا باقی رہا وہ ابتداء میں بھی پورے ہبہ کا عوض بن سکتا ہے اور آدھے پر حق ثابت ہو کر لئے جانے کے بعد یہ بات معلوم ہوئی کہ اب جو کچھ باقی رہا یہی کل ہبہ کا عوض ہے۔ البتہ اتنا فرق ہوگا کہ واہب کو اختیار دیا جائے گا کہ اگر وہ چاہے تو باقی عوض واپس کر دے کیونکہ اس نے اپنے حق رجوع کو اسی امید پر ختم کیا تھا کہ یہ پورا عوض اسے مل جائے گا لیکن جب اسے نہیں ملا تو اس کو اختیار ہوگا کہ باقی کو واپس کر دے۔(ف اور جب باقی ماندہ واپس کر دیا تو وہ ہبہ کسی عوض کے بغیر ہو گیا اسی لئے وہ اپنا ہبہ واپس لے سکتا ہے)قال: **وان وهب دارا الخ:** اگر ایک شخص نے دوسرے شخص کو اپنا ایک گھر ہبہ کر دیا پھر اس موہوب لہ نے اس کے آدھے کا عوض دے دیا تو واہب اس نصف کو جس کا عوض نہیں دیا ہے واپس لے سکتا ہے کیونکہ رجوع سے رکاوٹ ڈالنے والی چیز خاص کر نصف کے ساتھ مخصوص ہے۔

توضیح:۔ اگر موہوب لہ نے اپنے واہب سے کہا کہ تم اپنے ہبہ کے عوض مجھ سے اتنا مال لے لو، اور واہب نے اس پر قبضہ کر لیا، اگر موہوب لہ کی طرف سے کسی اجنبی نے واہب کو اس کے ہبہ کے عوض کچھ مال دیدیا، اگر کسی شخص نے دوسرے شخص سے اس کو ہبہ لئے ہوئے مال میں سے نصف حصہ پر اپنا حق ثابت کر کے اس پر قبضہ کر لیا، اگر ہبہ کے عوض کے نصف پر کسی نے اپنا حق ثابت کر کے لے لیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل۔

قال: ولا يصح الرجوع الا بتراضيهما او بحكم الحاكم، لانه مختلف بين العلماء وفي اصله وهاء، وفي حصول المقصود وعدمه خفاء، فلابد من الفصل بالرضاء او بالقضاء حتى لو كانت الهبة عبدا فاعتقه قبل القضاء نفذ ولو منعه فهلك لا يضمن لقيام ملكه فيه، وكذا اذا هلك في يده بعد القضاء لان اول القبض غير مضمون وهذا دوام عليه الا ان يمنعه بعد طلبه لانه تعدّ، واذا رجع بالقضاء او بالتراضي يكون فسخا من الاصل حتى لا يشترط قبض الواهب ويصح في الشائع لان العقد وقع جائزا موجبا حق الفسخ من الاصل فكان بالفسخ

مستوفيا حقا ثابتا له فيظهر على الاطلاق بخلاف الرد بالعيب بعد القبض لان الحق هناك في وصف السلامة لا في الفسخ فافترقا.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ہبہ سے رجوع کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے سوائے اس صورت کے کہ دونوں ہی آپس میں ایک دوسرے سے راضی ہوں یا حاکم فیصلہ کردے مطلب یہ ہے کہ صرف واہب کے رجوع کرنے سے کوئی فائدہ نہیں جب تک کہ جسے دیا گیا ہو وہ بھی راضی نہ ہو جائے یا واہب کے چاہنے پر قاضی اس کا حکم دے دے۔اس کی وجہ یہ ہے کہ ہبہ رجوع کے جائز ہونے میں علماء میں اختلاف ہے اور رجوع کی اصلیت ثابت ہونے میں ضعیف ہے اس کے باوجود یہ معلوم نہیں ہوتا کہ واہب کا مقصود اب تک حاصل ہوا یا نہیں۔ یعنی پہلی بات تو یہ ہے رجوع کے جائز ہونے ہی میں کمزوری ہے یہاں تک کہ جمہور کے نزدیک جائز نہیں ہے اگر ہمارے ہاں جائز ہو بھی گیا تو وہ اسی وقت جائز رہتا ہے جب تک کہ واہب کا ہبہ سے مقصود حاصل نہ ہو جائے جب کہ موجودہ صورت میں یہ بات ہی مخفی ہے کہ اس کا مقصود حاصل ہوا ہے یا نہیں یعنی شاید کہ اس کا مقصود حاصل ہو گیا ہو تو ایسی صورت میں رجوع جائز نہ ہوگا لہٰذا یہ بات ضروری ہوئی کہ دو باتوں میں سے ایک بات پر فیصلہ ہو یا دونوں ہی آپس میں راضی ہو جائیں یا قاضی ہی فیصلہ کردے یہاں تک کہ اگر کسی نے اپنا ایک غلام کسی کو ہبہ کیا اور اس کے بعد واہب نے اس سے رجوع کر لیا لیکن قاضی کے حکم سے پہلے ہی موہوب لہ نے اس غلام کو آزاد کر دیا تو اس کا آزاد کر دینا نافذ ہو جائے گا۔ اور اگر موہوب لہ نے واہب کے رجوع کرنے اور مانگنے کے بعد اس کو دینے سے انکار کیا تو وہ ضامن نہیں ہو گا کیونکہ ابھی تک موہوب لہ کی ملکیت اس پر قائم ہے۔ اسی طرح اگر قاضی کا حکم ہو جانے کے بعد واہب کو دینے سے پہلے ہبہ ضائع ہو گیا تو بھی موہوب لہ ضامن نہ ہو گا بشرطیکہ اس نے دینے سے انکار نہ کیا ہو۔ کیونکہ پہلا قبضہ اس کے ذمہ ضمانت کے سلسلے کا نہ تھا تو وہ بدل کر بھی ضمانت کا قبضہ نہیں ہو گا کیونکہ موجودہ قبضہ پہلا ہی قبضہ ہے البتہ اگر قاضی کے فیصلے کے بعد واہب مطالبہ کرے اور وہ دوسرا شخص دینے سے انکار کرے تب یقیناً ضامن ہو جائے گا کیونکہ اس وقت اس کی طرف سے زیادتی پائی گئی۔

واذا رجع بالقضاء الخ: اور جب کہ واہب نے قاضی کے حکم کے بعد یا آپس کی رضامندی سے رجوع کر لیا تو یہ پورے طور پر فسخ شمار ہو گا مطلب یہ ہے کہ ہبہ کا جو اصل معاملہ ہوا تھا وہ ہی فسخ ہو گیا۔ اسی بناء پر واہب کا قبضہ کرنا شرط نہ ہو گا یعنی قبضے کے بغیر بھی واہب کی ملکیت ثابت ہو جائے گی۔ اور اس کا یہ رجوع کرنا مشترک ہبہ میں صحیح ہو گا مثلاً: موہب لہ نے موہوب کی زمین کو جو نصف ہے اس کو تقسیم کئے بغیر کسی کو ہبہ کر دیا ہو تو مشترک مال کے باقی نصف مال سے واہب کا رجوع کرنا صحیح ہو گا۔ کیونکہ پہلے معاہدے میں دو باتیں تھیں ایک تو یہ کہ وہ ہبہ جائز واقع ہوا تھا اور دوسری یہ کہ بالکل ابتداء اور جڑ سے ہی حق فسخ کا سبب بنا تھا۔ یعنی واہب کو قانوناً یہ حق حاصل تھا کہ اپنے موہوب لہ کی رضامندی کے ساتھ یا قاضی سے حکم جاری کرا کر اپنے ہبہ کو فسخ کرالے۔ اور جب کہ موجودہ صورت میں از خود فسخ ثابت ہو گیا تو اس نے اپنا حق پورا پا لیا جو اسے ثابت تھا لہٰذا یہ فسخ مطلقاً ہر صورت میں ظاہر ہو گیا۔ یعنی وہ ہبہ خواہ بدستور اب بھی موجود ہو یا اس میں شرکت آ گئی ہو اسی طرح اس پر اپنا قبضہ کرے یا نہ کرے۔

بخلاف الرد الخ: بخلاف اس صورت کہ جب کہ بیع کی صورت میں مشتری نے اپنے مال پر قبضہ کر لیا بعد میں اس میں عیب نظر آ جانے کی وجہ سے اسے واپس کر دیا ہو۔ کہ اگر اس میں قبضہ سے پہلے رجوع ہو تو بے شک یہ فسخ ہی ہو گا۔ اسی طرح اگر قبضہ کے بعد حاکم کے حکم کی وجہ سے تو بھی فسخ ہو گا۔ البتہ اگر آپس کی رضامندی سے رجوع ہوا تو یہ فسخ نہیں ہو گا بلکہ بیع جدید ہو گی۔ کیونکہ اس وقت مشتری کا حق صرف اتنا تھا کہ اسے بیع صحیح سالم مل جائے۔ جو اسے نہیں ملی۔ لیکن اسے یہ حق نہیں تھا کہ جب چاہے فسخ کر دے۔ اس طرح مال ہبہ کو واپس کرنے اور عیب کی وجہ سے بیع کو واپس کرنے کے درمیان فرق ظاہر ہو گیا۔

توضیح:۔ ہبہ کے بعد اس سے کس طرح رجوع کیا جاسکتا ہے اور رجوع کرنا جائز بھی ہے یا نہیں، ہبہ سے رجوع کرنا کسی صورت میں فسخ شمار ہوگا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل۔

قال: واذا تلفت العين الموهوبة فاستحقها مستحق وضمّن الموهوب له لم يرجع على الواهب بشيء لانه عقد تبرع فلا يستحق فيه السلامة وهو غير عامل له، والغرور في ضمن عقد المعاوضة سبب للرجوع لا في ضمن غيره. قال واذا وهب بشرط العوض اعتبر التقابض في المجلس في العوضين ويبطل بالشيوع، لانه هبة ابتداء فان تقابضا صح العقد وصار في حكم البيع يرد بالعيب وخيار الرؤية ويستحق فيه الشفعة لانه بيع انتهاء، وقال زفرؒ والشافعيؒ هو بيع ابتداء وانتهاء، لان فيه معنى البيع وهو التمليك بعوض والعبرة في العقود للمعاني ولهذا كان بيع العبد من نفسه اعتاقا، ولنا انه اشتمل على جهتين فيجمع بينهما ما امكن عملا بالشبهين، وقد امكن لان الهبة من حكمها تأخر الملك الى القبض، وقد يتراخى عن البيع الفاسد والبيع من حكمه اللزوم وقد تنقلب الهبة لازمة بالتعويض فجمعنا بينهما بخلاف بيع نفس العبد منه لانه لا يمكن اعتبار البيع فيه اذ هو لا يصلح مالكا لنفسه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ہبہ کیا ہوا مال ضائع ہو جائے اس کے بعد کوئی اس پر اپنا حق ثابت کردے یعنی یہ کہدے کہ وہ میری ہی ملکیت تھی اور موہوب لہ سے اس ہبہ کا تاوان لے لیا تو یہ موہوب لہ اپنے واہب سے کچھ واپس نہیں لے سکتا ہے کیونکہ کسی کو مال ہبہ کرنا اس پر ایک احسان کرنے کا معاملہ ہوتا ہے اس لئے اس میں اس بات کا حق نہیں رہ سکتا ہے کہ جو چیز اس کے پاس دی گئی ہے وہ اسی کے پاس ہمیشہ محفوظ رہے گی۔ پھر اس ہبہ کو قبول کرنے میں وہ موہوب لہ اس واہب کے لئے کوئی ایسا کام بھی نہیں کرتا کہ اس کی وجہ سے واہب اس کا ضامن بنے کیونکہ موہوب لہ نے جو کچھ بھی کیا ہے خود اپنی ذات کے لئے کیا ہے۔ اس جگہ اگر یہ کہا جائے کہ واہب نے کسی دوسرے کا مال اس موہوب لہ کو دے کر اسے دھوکہ دیا ہے اس لئے اسے ضامن ہونا چاہئے اس کا جواب یہ ہے کہ ایسا دھوکہ جو بدلے کے اندر ہو یعنی جس میں بدلہ پایا جارہا ہو وہ یقیناً واپس پانے کا سبب بنتا ہے لیکن ایسا ہبہ جس میں کسی قسم کے عوض کا اعتبار نہ کیا گیا ہو اس میں واپس پانے کا کوئی سبب نہیں ہوتا ہے۔

قال: و اذا وهب الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے بدلہ دینے کی شرط کے ساتھ کسی کو کچھ ہبہ کیا مثلاً یوں کہا کہ میں تم کو اپنا یہ غلام اس شرط پر ہبہ کرتا ہوں کہ تم مجھ کو اپنا وہ غلام ہبہ کردو ایسی صورت میں اسی مجلس میں دونوں عوض پر ہر ایک کا قبضہ ہو جانا شرط ہے اور اگر وہ مال مشترک ہو تو اس وجہ سے وہ ہبہ باطل ہوگا یعنی اگر وہ دی ہوئی چیز یا اس کے بدلہ دونوں میں سے کوئی بھی ایسا مشترک ہو جو اب تک تقسیم نہ کیا گیا ہو وہ ہبہ باطل ہوگا کیونکہ ایسا ہبہ شروع ہی میں ہبہ ہے اگرچہ آخر میں اس کی شکل بدل کر بیع ہو گئی ہو۔ اس کے بعد اگر دونوں نے اپنی رضامندی سے اس پر قبضہ کرلیا تو یہ معاملہ صحیح ہو جائے گا اور یہ ہبہ بیع کے حکم میں ہو جائے گا اس وجہ سے اس مال میں عیب اور خیار رؤیت یعنی دیکھنے کے حق کی وجہ سے اسے واپس کیا جاسکے گا اور اس میں حق شفعہ ثابت ہو جائے گا کیونکہ یہ ہبہ آخر میں بیع کی شکل اختیار کرلیتا ہے۔ اور امام زفرؒ و شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ معاملہ تو ابتدا اور انتہا دونوں ہی صورتوں میں بیع ہے کیونکہ اس میں بیع کی تعریف پائی جاتی ہے یعنی کسی چیز کو عوض لے کر دوسرے کو مالک بنا دینا اور معاملات میں معنی ہی کا اعتبار ہوتا ہے اسی وجہ سے اپنے غلام کو اسی کے ہاتھ فروخت کرنا آزاد کرنے کے معنی میں ہوتا ہے۔

ولنا انه الخ: اس مسئلہ میں ہماری دلیل یہ ہے کہ ایسا ہبہ جس میں معاوضہ کی شرط ہو اس میں دو صورتیں پائی جاتی ہیں یعنی اس میں دو احتمال ظاہر ہوتے ہیں اور جہاں تک ممکن ہو دونوں ہی احتمالات پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے یہاں بھی عمل کرنا ممکن ہے

اور ہم نے یہ بات اس لئے کہی کہ احکام میں سے ایک بات یہ ہے کہ ملکیت حاصل ہونے میں قبضہ پانے تک تاخیر ہوتی ہے یعنی جب قبضہ ہو تب اس پر ملکیت ہوتی اور کبھی بیع میں ایسا بھی ہو جاتا ہے اسی لئے بیع فاسد میں بھی قبضہ ہونے تک ملکیت میں تاخیر ہوتی ہے اور بیع صحیح کے حکم میں سے ایک یہ ہے کہ معاملہ کرتے ہی وہ لازم ہو جاتا ہے یہ بات کبھی ہبہ میں بھی پائی جاتی ہے اسی لئے ہبہ کے بعد اس کا بدلہ دے دینے سے وہ ہبہ بھی لازم ہو جاتا ہے اس لئے ہم نے ایسا ہبہ میں جو بدلے کی شرط کے ساتھ ہو دونوں باتوں کو جمع کر لیا ہے یعنی ہبہ کرتے وقت ابتداءً اس میں ہبہ کا ہی حکم رکھا ہے۔ اور اسی مجلس میں دونوں فریق کا اپنے اپنے مال پر قبضہ پا لینے کے بعد آخر میں اس معاملے کو بیع کہہ دیا ہے اور یہ بات ایسے ہی ہبہ میں ممکن ہے جس کے لئے عوض کا ہونا شرط ہو۔ بخلاف اس کے کہ ایک غلام کو اپنے ہی دوسرے غلام کے ہاتھ بیچنا کہ اس میں بیع کا اعتبار کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ اس کا اپنا غلام خود اپنی ذات کا مالک نہیں بن سکتا ہے۔ (ف کیونکہ آدمی خود اپنی ذات کا مالک نہیں ہوتا اب اگر ہم یہ کہیں کہ غلام کو خود غلام کے ہاتھ بیچنا بیع ہے۔ تو اس سے لازم آئے گا کہ مولی نے بدلہ لے لیا ہے اور غلام کو غلام کی ملکیت میں دے دیا ہے حالانکہ یہ بات غلط ہے صرف یہی ہوا ہے کہ مولی نے مال لے کر اس کو آزاد کر دیا ہے۔

توضیح:۔ اگر موہوب ضائع ہو جائے اس کے بعد کوئی اس پر اپنا حق ثابت کر دے، اور موہوب لہ سے اس کا تاوان بھی وصول کر لے، اگر کسی نے کسی کو بدلہ دینے کی شرط پر کچھ ہبہ کیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

فصل: قال ومن وهب جارية الا حملها صحت الهبة وبطل الاستثناء، لان الاستثناء لا يعمل الا في محل يعمل فيه العقد والهبة لا تعمل في الحمل لكونه وصفا على ما بيناه في البيوع، فانقلب شرطا فاسدا، والهبة لا تبطل بالشروط الفاسدة، وهذا هو الحكم في النكاح والخلع والصلح عن دم العمد، لانها لا تبطل بالشروط الفاسدة بخلاف البيع والاجارة والرهن لانها تبطل بها ولو اعتق ما في بطنها ثم وهبها جاز، لانه لم يبق الجنين على ملكه فاشبه الاستثناء، ولو دبر ما في بطنها ثم وهبها لم يجز، لان الحمل بقي على ملكه فلم يكن شبيه الاستثناء، ولا يمكن تنفيذ الهبة فيه لمكان التدبير فيقي هبة المشاع او هبة شيء هو مشغول بملك المالك، فان وهبها له على ان يردها عليه او ان يعتقها او يتخذها ام ولد او وهب له دارا او تصدق عليه بدار على ان يرد عليه شيئا منها او يعوّضه شيئا منها فالهبة جائزة، والشرط باطل، لان هذه الشروط تخالف مقتضى العقد فكانت فاسدة، والهبة لا تبطل بها الا ترى ان النبي عليه السلام اجاز العمرى وابطل شرطا لمُعْمِر بخلاف البيع لانه عليه السلام نهى عن بيع وشرط ولان الشرط الفاسد في معنى الربوا، وهو يعمل في المعاوضات دون التبرعات.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے ایک باندی کو اس کے حمل کے بغیر ہبہ کیا تو یہ ہبہ صحیح ہوگا لیکن یہ استثناء باطل ہوگا۔ (ف یعنی وہ باندی اپنے حمل کے ساتھ ہبہ ہو جائے گی)۔ لان الاستثناء الخ: کیونکہ استثناء اسی جگہ صحیح ہوتا ہے جہاں اصل عقد ہو سکتا ہو یعنی مثلاً: جس چیز کو ہبہ کرنا جائز ہو اس کو استثناء کرنا بھی جائز ہوگا حالانکہ موجودہ مسئلے میں حمل کو ہبہ کرنا مفید نہیں ہے کیونکہ حمل اس وقت اس حاملہ باندی کا ایک وصف ہے جیسا کہ ہم نے اس سے پہلے کتاب البیوع میں بیان کر دیا ہے یعنی جب تک کہ وہ بچہ پیدا ہو کر ماں سے جدا نہ ہو تب تک وہ اپنی ماں یعنی اس حاملہ کے دوسرے اعضاء ہاتھ پاؤں کے مانند ایک وصف ہے لہٰذا اس کا استثناء تو صحیح نہیں ہوگا البتہ اس کی جگہ شرط فاسد ہو جائے گی۔ لیکن ہبہ ایک ایسا معاملہ ہے جو فاسد شرطوں سے باطل نہیں ہوتا ہے لہٰذا یہ ہبہ صحیح ہے البتہ وہ شرط فاسد ہو گئی اور یہی حکم نکاح و خلع اور خون عمد سے صلح کرنے کا ہے

کیونکہ یہ معاملات بھی فاسد شرطوں سے باطل نہیں ہوتے ہیں بخلاف بیع واجارہ اور رہن کے کہ یہ معاملہ فاسد شرطوں سے خود ہی باطل ہو جاتے ہیں۔ (ف لہٰذا موجودہ مسئلے میں جب کہ باندی کو ہبہ کیا اور اس کے حمل کا استثناء کیا تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ باندی اس واہب (مالک) کی ملکیت سے نکل گئی اور موہوب لہ کی ملکیت میں چلی گئی اور چونکہ حمل کا استثناء کرنا صحیح نہیں ہوا اس لئے وہ حمل بھی اس واہب کی ملکیت سے نکل کر موہوب لہ کی ملکیت میں داخل ہو گیا)۔

ولو اعتق الخ: اور اگر پیٹ میں جو ابھی تک حمل موجود ہے پہلے اسے آزاد کیا اس کے بعد باندی دوسرے کو دے دی تو یہ جائز ہوگا کیونکہ وہ حمل اب واہب کی ملکیت میں نہیں رہا لہٰذا یہ استثناء حمل کے مشابہ ہو گیا۔ **ولو دبر الخ:** اور اگر باندی کے پیٹ کے بچے کو پہلے مدبر بنایا پھر باندی کو ہبہ کیا تو یہ جائز نہیں ہوگا کیونکہ یہ بچہ ابھی تک اس واہب کی ملکیت میں موجود ہے لہٰذا یہ استثناء کے مشابہ نہیں ہوا اور یہ بات ممکن نہیں ہے کہ حمل پر بھی ہبہ کا حکم نافذ کیا جائے کیونکہ وہ بچہ فی الحال مدبر ہے یعنی اب وہ ملکیت میں رہنے کے قابل نہ رہا اس لئے ایسا ہبہ دو حال سے خالی نہیں ہوگا یا مشترک ہبہ ہے یا ایسی چیز کا ہبہ ہے جس سے مالک یعنی واہب کی ملکیت کا ابھی تک تعلق باقی ہے۔ (ف اور ان دونوں صورتوں میں سے کسی کا بھی ہبہ جائز نہیں ہوتا ہے اسی بناء پر اگر کسی نے ایسی تھیلی ہبہ کی جس میں اس واہب کا غلہ بھرا ہوا ہو تو وہ ہبہ صحیح نہیں ہوتا ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ اگر باپ نے اپنے چھوٹے بچے کو ایسی زمین ہبہ کی جس میں اس کے باپ کی فی الحال کھیتی لگی ہوئی ہے یا اس بچے کو ایسا مکان ہبہ کیا جس میں وہ خود رہتا ہے تو وہ ہبہ جائز نہیں ہوگا۔ لیکن حاوی نے اس صورت میں جائز ہونا لکھا ہے البتہ اگر اس میں کوئی کرایہ دار رہتا ہو تب ہبہ باطل ہوگا۔ ع)۔

فان وهبه له الخ اگر کسی نے دوسرے کو اپنی باندی اس شرط پر ہبہ کی کہ وہ موہوب لہ اس واہب کو یہ باندی پھر واپس لوٹا دے گا یا اس شرط پر ہبہ کی کہ وہ موہوب لہ اس کو آزاد کر دے گا یا ام ولد بنا دے گا یا کسی کو اپنا گھر ہبہ کیا یا صدقے کے طور پر دیا اس شرط پر کہ وہ موہوب لہ اس گھر میں سے کوئی حصہ اس کو واپس کر دے گا یا اس میں سے کوئی حصہ عوض میں لوٹا دے گا تو یہ ہبہ جائز ہے لیکن شرط باطل ہو جائے گی۔ ل (ف یعنی باندی یا گھر جسے ہبہ یا صدقہ کیا گیا ہے وہ اس کا مالک بن جائے گا اور بعد میں واپس دینے یا آزاد کرنے یا ام ولد بنانے وغیرہ کی شرطیں باطل ہوں گی)۔ **لان هذه الشروط الخ** کیونکہ ایسی شرطیں اس معاملے کے تقاضے کے مخالف ہیں لہٰذا یہ شرطیں فاسد ہوں گی البتہ ہبہ ایسی شرطوں سے باطل نہیں ہوتا ہے۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ رسول اللہؐ نے عمریٰ کی اجازت دی ہے اور عمریٰ دینے والے کی شرط کو باطل کہا ہے۔ بخلاف بیع کے کہ وہ فاسد شرطوں سے فاسد ہو جاتی ہے کیونکہ رسول اللہؐ نے بیع کے ساتھ شرط رکھنے سے منع فرمایا ہے اس کی روایت الطبرانی وغیرہ نے کی ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ بیع میں فاسد شرطیں بیاج (سود) کے معنی میں ہیں لیکن اس کا اثر وہاں ہوتا ہے جہاں عوض بھی ہوتا ہو چونکہ بغیر عوض کے یعنی تبرعات میں نہیں ہے۔ (ف یعنی ہبہ اور صدقہ وغیرہ جو محض احسان کے کام ہیں ان میں بیاج کے کچھ معنی نہیں ہیں چونکہ بیاج کی صورت تو یہ ہے کہ آپس کے لین دین میں کوئی جز و ایسا ہو جو اس کے مقابلے میں عوض نہ ہو اور چونکہ ہبہ اور صدقہ وغیرہ احسان کے کام ہیں ان میں عوض ہوتا ہی نہیں اسی لئے ان میں بیاج بھی نہیں ہو سکتا ہے)۔

توضیح:۔ اگر کسی نے اپنی باندی کسی کو ہبہ کی اور اس کے حمل کو اس سے مستثنیٰ کیا، اگر باندی کے حمل کو پہلے آزاد کیا یا پہلے مدبر بنایا بعد میں وہ باندی کسی کو ہبہ کی، اگر کسی نے اپنی باندی کسی کو ہبہ کی اس شرط پر کہ وہ اس واہب کو پھر یہ باندی لوٹا دے گا، یا آزاد کر دے گا یا ام ولد بنا لے گا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل۔

قال ومن كان له على آخر الف درهم فقال اذا جاء غد فهي لك او انت بریء منها او قال اذا اديت الیّ

النصف فلك النصف او انت بریء من النصف الباقی فهو باطل، لان الابراء تملیك من وجه اسقاط من وجه، وهبة الدین ممن علیه ابراء وهذا لان الدین مال من وجه ومن هذا الوجه كان تملیكا ووصف من وجه ومن هذا الوجه كان اسقاطا ولهذا قلنا انه یرتد بالرد، ولا یتوقف علی القبول والتعلیق بالشرط یختص بالاسقاطات المحضة التی یحلف بها كالطلاق والعتاق فلا یتعداها.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص کے ہزار درہم دوسرے پر باقی (قرض) ہوں اور اس قرض خواہ نے دوسرے سے کہا کہ کل کا دن آنے سے یہ سب درہم تمہارے ہیں یا تم ان درہموں سے بری ہو یا یہ کہا کہ تم مجھے آدھے دے دو تو باقی آدھے تمہارے ہیں یا باقی آدھے سے تم بری ہو تو ان الفاظ سے دوسرے کو مالک بنانا یا بری کرنا باطل ہے۔ لان الابراء لك کیونکہ بری کرنا بھی ایک طرح سے دوسرے کو مالک بنانا ہوتا ہے لیکن دوسرے اعتبار سے دوسرے کے ذمے سے ساقط کرنا ہوتا ہے اور جس شخص پر قرض باقی ہو اسے قرضہ ہبہ کرنے کا مطلب اس کو بری کرنا ہوتا ہے یعنی ایک طرح سے مالک بنانا اور ایک طرح سے اس کے ذمے سے ساقط کرنا ہوتا ہے کیونکہ قرض ایک اعتبار سے مال ہے تو اس لحاظ سے اس کا ہبہ کرنے کا مطلب دوسرے کو مالک بنانا ہے اور دوسرے اعتبار سے وہ بالکل وصف ہے اس لحاظ سے اس کا ہبہ کرنا ساقط کرنا ہے یعنی قرضدار کے ذمے سے ساقط کر دینا اور ان ہی دونوں باتوں کا لحاظ کرتے ہوئے یہ کہا ہے کہ وہ قرضدار کے انکار کر دینے کی وجہ سے رد ہو جاتا ہے۔

یعنی اگر وہ یہ کہہ دے کہ میں آپ کی طرف سے بری کرنے کو قبول نہیں کرتا ہوں تو اس انکار کی وجہ سے اس قرض خواہ کی پیشکش رد ہو جائے گی اور یہ تملیک کی علامت ہے اور ہم نے یہ بھی کہا ہے کہ یہ بات قرض دار کے قبول کرنے پر موقوف نہیں ہے یعنی اسقاط ہونے کی وجہ سے جب قرض خواہ نے اپنا حق ختم کر دیا تو وہ حق ختم ہو جائے گا اس کے بعد مقروض کے قبول کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے جب یہ بات معلوم ہو گئی تو یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ شرط پر معلق کرنا ایسی چیزوں کے ساتھ مخصوص ہے جو محض ساقط کرنے کی ہیں کہ جن کے ساتھ قسم کھائی جاتی ہے جیسے طلاق دینا اور آزاد کر دینا ان کے علاوہ یہ بات دوسری جگہ نہیں ہو گی۔ (ف خلاصہ یہ ہوا کہ گذشتہ مسئلہ میں ہبہ کرنا یا بری کرنا ایک خاص شرط پر موقوف ہے یعنی جب کل کا دن آئے یا اگر تم مجھے نصف ادا کر دو الخ۔ تو یہ ہبہ کرنا یا بری کرنا فی الفور نہیں ہے بلکہ اسی شرط پر موقوف ہے لیکن قرضہ کے ہبہ کرنے یا اس سے بری کر دینے کو اس شرط پر معلق کرنا جائز نہیں ہے لہٰذا یہ ہبہ کرنا اور بری کرنا بھی جائز نہیں ہوا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شرط پر معلق کرنا صرف ایسے معاملات میں جائز ہوتا ہے جن کو صرف ختم یا ساقط کر دینا ہو جیسے طلاق و عتاق کیونکہ طلاق کا مطلب صرف یہ ہوتا ہے کہ عورت کے ذمے سے اس کے شوہر نے حق ملکیت وزوجیت ساقط کر دی ہے اسی طرح آزاد کر دینے میں غلام کی گردن سے ملکیت کا حق ساقط کر دینا ہے ان چیزوں میں شرط معلق کرنا صحیح ہے اس طرح سے کہ اگر تم فلاں کام کرو تو تم کو طلاق ہے یا تم آزاد ہو اور محض ساقط کرنے کے سوا کسی دوسری جگہ اس طرح معلق کرنا جائز نہیں ہے اور اب ہم یہ ثابت کرتے ہیں کہ قرضہ کو ہبہ کرنا یا اس کو بری کر دینا بھی محض ساقط کر دینا نہیں ہے بلکہ ایک اعتبار سے اسے مالک بنانا بھی ہے اور دوسرے اعتبار سے حق کو ساقط کرنا بھی ہے جیسا کہ مصنفؒ نے اس کتاب میں واضح کیا ہے پس جب یہ محض ساقط کرنا نہیں ہوا تو اس کو شرط پر معلق کرنا بھی جائز نہیں ہوا اور چونکہ فی الفور نہ ہبہ ہے اور نہ بری کرنا ہے بلکہ جب وہ شرط پائی جائے گی تب وہ باتیں پائی جائیں گی اور یہ بات ثابت ہو گئی کہ شرط پر معلق کرنا صحیح نہیں ہے تو ہبہ کرنا یا بری کرنا بھی باطل ہو گیا۔ اچھی طرح سمجھ لیں)۔

توضیح:۔ اگر ایک شخص کے دوسرے پر ہزار درہم باقی ہوں۔ اور اس نے اپنے قرض دار

سے کہا کہ کل کا دن آنے سے یہ سب تمہارے ہیں یا تم ان سے بری ہو، یا ان کے نصف مجھے دے دو تو باقی نصف کے تم خود مالک ہو یا ان سے تم بری ہو، مسائل کی تفصیل، حکم، دلیل۔

والعُمری جائزة للمعمر له حال حیاته ولورثته من بعده لما رویناه، ومعناه ان یجعل داره له مدة عمره واذا مات ترد علیه فیصح التملیك ویبطل الشرط لما روینا وقد بینا ان الهبة لا تبطل بالشروط الفاسدة، والرُقبیٰ باطلة عند ابی حنیفة ومحمد وقال ابویوسفؒ جائزة، لان قوله داری لك تملیك وقوله رقبی شرط فاسد كالعمری، ولهما انه علیه السلام اجاز العمری وردّ الرقبی، ولان معنی الرقبی عندهما ان متُّ قبلك فهو لك واللفظ من المراقبة كانه یراقب موته، وهذا تعلیق التملیك بالخطر فیبطل واذا لم تصح تكون عاریة عندهما لانه یتضمن اطلاق الانتفاع به.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ عمریٰ دینا جائز ہے یعنی چیز جس کو دی گئی وہ اس کی زندگی بھر کے لئے ہوگی اور اس کے مرنے کے بعد اس کے وارثوں کے لئے ہو جائے گی اس کی دلیل وہی حدیث ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دی۔ اس کی روایت بخاری و مسلم و ابوداؤد و النسائی رحمہم اللہ نے کی ہے اس مسئلے کی تفصیل یہ ہے کہ عمریٰ دینے والے نے مثلاً: اپنا گھر دوسرے کو اس کی زندگی بھر کے لئے اس شرط پر دیا کہ وہ جب مر جائے تو یہ گھر مجھے واپس مل جائے گا اس طرح دینا تو اگر چہ صحیح ہے لیکن واپسی کی شرط حدیث کی دلیل سے باطل ہے۔ اور یہ بات ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ ایسا ہبہ احسان کا معاملہ ہوتا ہے جو فاسد شرطوں سے باطل نہیں ہوتا ہے۔

ورد الرقبیٰ الخ: اور امام ابوحنیفہؒ وامام محمد رحمہما اللہ نے فرمایا ہے کہ رقبی باطل ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے یعنی اگر یوں کہا کہ میرا گھر تمہارے لئے رقبی ہے تو یہ جائز ہے کیونکہ اس عبارت میں تیرے واسطے کا لفظ کہنے سے ملکیت حاصل ہو گئی اس میں رقبی کی شرط لگانا عمریٰ کی شرط کے مثل فاسد ہے اور امام ابوحنیفہؒ وامام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہؐ نے عمریٰ کو تو جائز رکھا ہے مگر رقبی کو رد کر دیا ہے۔ (ف لیکن یہ حدیث نہیں پائی گئی ہے۔ ت۔ ع۔ اور اس کی دوسری دلیل یہ ہے کہ ابوحنیفہؒ و امام محمدؒ کے نزدیک رقبی کے معنی یہ ہیں کہ میں (دینے والا) اگر تم سے پہلے مر گیا تو گھر تمہارا ہو جائے گا۔ مراقبت سے رقبی مشتق ہے اس میں گویا لینے اور دینے والا ہر ایک دوسرے کی موت کا انتظار کرتا ہے (اس طرح سے کہ دوسرا مر جائے تو میں اس کا مالک بن جاؤں) اس میں مالک بنانا ایک شرط پر موقوف ہے حالانکہ موقوف رکھنا جائز نہیں ہوتا ہے لہٰذا باطل ہوا، اور جب رقبی صحیح نہیں ہوا تو امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک جو مکان اس طرح رقبی دیا گیا ہو وہ اس شخص کے پاس عاریت کے طور پر ہوگا یعنی ایسی عاریت جس میں کوئی قید نہ ہو کیونکہ رقبی دینے کے معنی اس سے مطلقاً نفع حاصل کرنے کے ہیں۔

توضیح:۔ رقبی اور عمریٰ کے لغوی اور شرعی معنی، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

فصل فی الصدقة

قال: والصدقة كالهبة لا تصح الا بالقبض، لانه تبرع كالهبة فلا تجوز فی مشاع یحتمل القسمة لما بینا فی الهبة، ولا رجوع فی الصدقة، لان المقصود هو الثواب وقد حصل وكذلك اذا تصدق علی غنی استحسانا، لانه قد یقصد بالصدقة علی الغنی الثواب وقد حصل، وكذا اذا وهب لفقیر لان المقصود هو الثواب وقد حصل. قال: ومن نذر ان یتصدق بماله بجنس ما یجب فیه الزكوة ومن نذر ان یتصدق بملكه لزمه ان یتصدق

بالجميع ويروى انه والاول سواء وقد ذكرنا الفرق، ووجه الروايتين في مسائل القضاء ويقال له امسك ما تنفقه على نفسك وعيالك الى ان تكتسب مالا فاذا اكتسب يتصدق بمثل ما انفق وقد ذكرناه من قبل.

ترجمہ:۔ فصل۔ صدقہ کے بیان میں:۔

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ صدقہ بھی ہبہ کی طرح قبضہ کے بغیر صحیح نہیں ہوتا ہے کیونکہ صدقہ بھی ہبہ کی طرح ایک احسان کا کام ہے اس بناء پر وہ مال مشترک جو قابل تقسیم ہو اس کا صدقہ کرنا جائز نہ ہوگا اس کی بھی وہی دلیل ہے جو ہم نے پہلے ہبہ کے مسئلے میں بیان کر دی ہے۔ (ف دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اس شخص نے صدقہ دینے کا ارادہ تو کیا لیکن مال کی تقسیم خود پر لازم نہیں کی، حالانکہ اگر مشترک مال کے صدقہ کو اگر صحیح مان لیا جائے تو جس کو صدقہ دیا جائے گا وہ اس میں شریک ہو جائے گا اور قاعدہ ہے کہ جب ایک شریک مشترک مال کی تقسیم چاہے تو اس پر یہ لازم ہوتا ہے کہ اسے منظور کر لے اس طرح اس صدقہ کرنے والے پر ایک ایسی بات لازم آئی جس کا اس نے التزام نہیں کیا تھا اسی بناء پر مشترک مال کا صدقہ باطل ہے۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ہبہ اور صدقہ میں کچھ فرق بھی ہے وہ یہ کہ ہبہ کرنے والا اپنے ہبہ سے رجوع کر سکتا ہے)۔ **ولا رجوع الخ**: لیکن صدقہ دینے کے بعد اس سے رجوع نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ صدقہ دینے کا مقصد صرف ثواب حاصل کرنا تھا جو حاصل ہو چکا۔

وکذا الك اذا الخ اسی طرح اگر کہیں مالدار کو صدقہ دے دیا تو استحساناً اس سے بھی رجوع نہیں کر سکتا ہے کیونکہ اس مالدار شخص کو بھی صدقہ دینے سے بھی ثواب کی نیت ہوتی ہے جو اسے حاصل ہو چکا یعنی مالدار کو صدقہ دینے سے بھی ثواب مل چکا ہے اس لئے مقصد حاصل ہو چکا یعنی صدقہ کا ثواب پایا گیا۔ **قال ومن نذر الخ**: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے اپنا مال صدقہ کرنے کی اس طرح نذر مانی کہ اللہ کی رضامندی کے لئے مجھ پر نذر ہے کہ اپنا مال فقیروں کو صدقہ کروں تو ایسی جنس کا مال صدقہ کرنا لازم ہے کہ جس میں زکوۃ واجب ہوتی ہے۔ اور اگر کسی شخص نے یہ نذر مانی کہ میری ملکیت صدقہ ہے تو اس پر اس کے کل مال کو صدقہ کرنا لازم ہے یعنی اس مسئلے میں صرف ایسے مال ہی کو صدقہ میں دینا مخصوص نہیں ہے جس میں زکوۃ لازم آتی ہو۔ اور ایک روایت یہ بھی ہے کہ ان دونوں صورتوں کا حکم برابر ہے۔ ہم نے قضاء کے مسائل میں ان دونوں مسئلے کے درمیان فرق کو اور ان دونوں روایتوں کی وجہ بیان کر دی ہے۔

(ف یعنی جہاں یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ میرا مال مسکینوں کے حق میں صدقہ ہے۔ اب جب کہ اس پر اپنے کل مال کو صدقہ کرنا لازم آگیا تو وہ اپنی باقی ماندہ زندگی اب کس طرح گزارے گا۔ کیونکہ اب خالی ہاتھ ہو جانے کی وجہ سے شائد اس کو قرض بھی نہ مل سکے یا قرض مل جائے مگر اس کو ادا کئے بغیر مر جائے تو اس پر سخت وبال اور عذاب ہوگا۔ اسی لئے فقیہ اس کے بارے میں کیا حکم دے گا تو اس سوال کا جواب یوں لکھا ہے کہ) **ویقال له الخ**: تو اس کل مال کے نذر کرنے والے سے یہ کہا جائے گا کہ جب تک تم کو اور مال نہ مل جائے اس وقت تک کے لئے اپنے اس مال میں سے اتنا مال بچا کر اپنے پاس رکھ لو جو تم کو اپنی ذات اور اپنے بال بچے پر خرچ ہو سکے۔ پھر جب تم کو نیا مال مل جائے اس وقت جتنا مال اپنے پرانے مال سے روک کر رکھا تھا اتنا ہی اور اسی طرح صدقہ ادا کر دے اس مسئلے کو بھی ہم نے پہلے یعنی کتاب القضاء کے قضاء مواریث کے باب میں بیان کر دیا ہے۔ ع۔

توضیح:۔ فصل۔ صدقہ کا بیان، صدقہ کے لئے قبضہ ضروری ہے یا نہیں، مال مشترک کا صدقہ۔ صدقہ کے بعد رجوع، مالدار کو صدقہ دینا۔ نذر کی صورت، حکم، تفصیل، دلیل

﴿کتاب الاجارات﴾

الاجارة عقد يرد على المنافع بعوض، لان الاجارة في اللغة بيع المنافع والقياس يابى جوازه لان المعقود عليه المنفعة وهي معدومة واضافة التمليك الى ما سيوجد لا يصح الا انا جوزناه لحاجة الناس اليه، وقد شهدت بصحتها الآثار وهي قوله عليه السلام:(اعطوا الاجير اجره قبل ان يجف عرقه)، وقوله عليه السلام من استاجر اجيرا فليُعلمه اجره.

ترجمہ:۔ **الاجارة عقد الخ:** اجارہ ایک ایسا عقد ہے جس کا تعلق کسی مال کے صرف منافع سے عوض کے ساتھ ہوتا ہے کیونکہ لغت میں منافع کے فروخت کرنے کو ہی اجارہ کہتے ہیں اس طرح اس مسئلہ میں شریعت بھی لغت کے موافق ہے۔ لیکن قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ عقد اجارہ جائز نہ ہو کیونکہ اس عقد میں جس چیز کا معاملہ کیا گیا ہے (معقود علیہ) نفع ہے اور وہ نفع فی الحال ناپید ہے اور جو چیز ایسی ہو جو ابھی نہیں بلکہ آئندہ پائی جائے اس کی طرف ملکیت کی نسبت کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے لیکن ہم نے اس قیاس کو چھوڑ دیا اور استحساناً اس عقد اجارہ کو جائز کہا کیونکہ ہر شخص کو ایسے اجارہ کی سخت ضرورت ہوتی ہے یعنی اگر اس کو ناجائز کہا جاتا تو لوگوں پر سخت دقت اور پریشانی مسلط ہو جاتی حالانکہ اللہ تعالیٰ نے حرج اور مشقت کو دور اور ختم کر دیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ اجارہ کا عقد ممنوع نہیں ہے بلکہ جائز ہے اور اس کے صحیح ہونے کے لئے آثار بھی موجود ہیں چنانچہ ان آثار میں سے رسول اللہؐ کا یہ فرمان ہے کہ مزدور کا پسینہ خشک ہونے سے پہلے ہی اس کی مزدوری دے دو۔ اس کی روایت ابن ماجہ نے کی ہے۔ اور رسول اللہؐ کا یہ فرمان بھی ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کو اپنے ہاں اجیر (ملازم) رکھے تو اس کو اس کی مزدوری سے پہلے ہی خبر کر دو۔ اس کی روایت محمد ابن حسنؒ نے الآثار میں کی ہے۔

(ف اسی طرح قرآن مجید میں بھی اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰؑ کا قصہ اس طرح بیان فرمایا ہے کہ شعیبؑ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو اپنی بکریاں آٹھ برس تک چرانے کے لئے ملازم رکھ لیا۔ اور من جملہ احادیث میں سے حضرت ابوہریرہؓ نے مرفوعاً یہ روایت کی ہے کہ اللہ عزوجل نے فرمایا ہے کہ میں قیامت کے دن تین شخصوں سے مخاصم (جھگڑا کرنے والا) ہوں گا نمبر ایک وہ شخص کہ جس نے میرا نام دے کر وعدہ کیا لیکن اسے پورا نہ کیا اور دوسرا وہ شخص کہ جس نے کسی آزاد آدمی کو بیچ کر اس کے پیسے کھالئے اور تیسرا وہ شخص جس نے کسی کو اپنے ہاں مزدور رکھا اور اس سے پورا کام لے لیا لیکن اس کی پوری مزدوری نہیں دی۔ بخاری و مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔ اور انہی احادیث میں ایک حدیث حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے مرفوعاً منقول ہے کہ جس چیز پر تم نے اجرت لی ان میں سب سے زیادہ حقدار اللہ کی کتاب ہے رواہ البخاری۔

اور انہی میں سے ایک حدیث حضرت ثابت بن الضحاکؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہؐ نے کھیتی باڑی کے کرنے سے منع فرمایا ہے اور مزدوری کے کام کا حکم دیا ہے۔ مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔ اس جگہ کھیتی باڑی کے کام سے مراد بٹائی پر کھیتی کرنا ہے یعنی ایسی کھیتی کو منع کیا ہے لیکن مزدوری پر کھیتی کرنے کی اجازت دی ہے۔ اور جمہور علماء جو کھیتی کرنے کو جائز کہتے ہیں وہ اس حدیث کی اس طرح تاویل کرتے ہیں کہ زمانہ جاہلیت میں بٹائی کا یہ دستور تھا کہ زمین کا مالک دوسرے کو اپنی زمین کھیتی کے لئے دیتا جس میں وہ کاشتکار کھیتی کرتا اور اس کے عوض وہ زمین دار اس کاشتکار کے لئے اپنی زمین میں سے ایک ٹکڑا مخصوص کر دیتا کہ اس

میں جو کچھ پیدا ہو گا وہ اس کاشتکار کا ہو گا۔ حالانکہ اکثر اوقات اس ٹکڑے میں اس کاشتکار کے لئے کچھ بھی پیدا نہیں ہوا اور وہ سال خالی جاتا اور کبھی باقی زمین میں کچھ پیدا نہیں ہوتا لیکن کاشتکار کے ٹکڑے میں بہت زیادہ پیداوار ہو جاتی تھی۔ اسی لئے ایسی کھیتی سے حضورؐ نے منع فرمایا ہے۔ اور یہ فرمایا ہے کہ ایسے کاشتکار سے زمیندار اجرت پر کام لے کر اس کی مزدوری اس کو دے دے پھر جو کچھ بھی کھیتی تیار ہو وہ سب کی سب اس زمیندار کی ہو گی۔ امام ابو حنیفہؒ و امام شافعیؒ جو کھیتی کرنے کو جائز نہیں سمجھتے ہیں وہ اس حدیث کو اپنے عام لفظ ہی پر رکھتے ہیں یعنی اس لفظ سے مطلقاً کھیتی سے ممانعت ظاہر ہوتی ہے اور لفظ کا عام ہونا ہی معتبر ہوتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

اور ان احادیث میں سے ایک حضرت ابن عباسؓ سے مرفوعاً یہ حدیث ہے کہ رسول اللہؐ نے پچھنے لگوائے اور اس حجام کو اس کی مزدوری دے دی۔ اگر پچھنا لگانا حرام ہوتا تو آپؐ اس کی اجرت نہ دیتے اس کی روایت بخاری و مسلم و احمد رحمھم اللہ نے کی ہے۔ ایک اور حدیث جو حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جس کسی پیغمبر کو بھیجا اس نے بکریاں چرائیں یہ سن کر صحابہ کرامؓ نے آپؐ سے پوچھا کہ کیا آپؐ نے بھی بھیڑ بکریاں چرائی ہیں؟ تو آپؐ نے فرمایا کہ ہاں! میں نے بھی چند قیراطوں کے بدلے مکے والوں کی بکریاں چرائی ہیں رواہ البخاری۔ اور ان احادیث میں سے ایک حضرت ام المومنین عائشہؓ سے بھی منقول ہے کہ رسول اللہؐ اور حضرت ابو بکرؓ نے مکہ سے ہجرت کے وقت ایک شخص کو جو کفار قریش کے دین پر تھا اجرت پر ملازم رکھا۔ تاکہ دونوں حضرات کی سواریوں کو تین راتوں کے بعد غار ثور پر پہنچا دے جیسا کہ بخاری میں ہے اور ان میں سے ایک حدیث حضرت سوید بن قیسؓ کی ہے کہ میں اور مخرمہ العبدی ہجر سے کپڑے کی کھیپ لائے اس وقت رسول اللہؐ بھی ہمارے پاس تشریف لئے اور ایک سراویل یعنی پاجامہ کی قیمت ادا کی اور آپؐ کے پاس ایک تولنے والا بیٹھا تھا وہ مزدوری لے کر تولا کرتا تھا۔

آپؐ نے اس سے فرمایا کہ تم اس کی قیمت کے درہم تول لو اور جھکا کر تولو۔ اس کی روایت ابن حبانؒ نے اپنی صحیح میں کی ہے۔ انہی میں سے ایک حدیث حضرت علیؓ سے منقول ہے کہ ایک دفعہ میرے پاس کھانے کی کوئی چیز نہیں تھی اگر اس وقت رسول اللہؐ کے ہاں بھی کھانے کی کوئی چیز ہوتی تو میں کھالیتا۔ مجبوراً بھوک کی زیادتی کی وجہ سے میں گھر سے نکلا خود کو سردی سے بچانے کے لئے ایک کھال کو لے کر بیچ میں سے پھاڑ کر گلے میں ڈال دیا اور ایک بتی سے اس کے دونوں کونے ملا کر اپنی کمر کس لی اور یہودی کے باغ کی طرف چلا گیا جو اپنے باغ میں پانی ڈال رہا تھا اس نے دیوار میں سے جھانکا اور مجھے دیکھ کر کہا کہ اے اعرابی! کیا تم ایک خورمہ کے عوض ایک ڈول پانی نکالو گے؟ میں نے کہا ہاں۔ چنانچہ میں ایک ایک ڈول پانی نکالتا رہا اور وہ مجھے ایک ایک خورمہ دیتا رہا۔ جب میری مٹھیاں بھر گئیں تو میں نے کہا کہ بس میرے لئے اتنا ہی کافی ہے۔ پھر میں نے ان کو کھایا اور پانی پی لیا اور وہاں سے رسول اللہؐ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ ترمذی وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے۔ احادیث میں اس بات کی بہت سی حدیثیں منقول ہیں۔ اور اجارہ بالاجماع جائز ہے۔ اس لئے یہاں پر کچھ قیاس کرنے اور استحسان کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ مصنفؒ نے اس جگہ لفظ قیاس یہ بتانے کے لئے ذکر کیا ہے کہ ظاہر قیاس سے اس کا ناجائز ہونا معلوم ہوتا تھا اس بناء پر کہ اجارہ میں فی الفور منافع موجود نہیں ہوتے اس لئے ان کے معاوضہ کا معاملہ کیسے جائز ہوا؟ اسی لئے اس شبہ کو اس لفظ سے بیان کیا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

توضیح:۔ کتاب۔ اجارہ کا بیان، اجارات کے لفظی اور شرعی معنی، ثبوت، حکم، اختلاف ائمہ، حکم، اصطلاحی الفاظ، سبب، ارکان

الاجارات:۔ اجارہ کی جمع ہے اور چونکہ اجارہ کئی طرح کا ہوتا ہے اسی لئے یہاں جمع کا لفظ لایا گیا ہے۔ کیونکہ اس میں مکان۔ جانور۔ آدمی بھی نوکری اور مزدوری کے طور پر کرایہ میں داخل ہو جاتا ہے۔ اسی لئے دھوبی۔ پانی پلانے والا سقا (بہشتی) وغیرہ بھی داخل ہوتے ہیں۔ اسی طرح ان میں ایک قسم ایسی ہے کہ جس میں مدت کے اندازہ سے اس کا نفع معلوم ہوتا ہے۔ جیسے کرایہ میں

رہائش کے لئے کوئی گھر لینا۔ایک قسم ایسی ہے جس میں نفع بیان کرنے سے معلومات ہوتی ہیں۔ جیسے کپڑوں کو رنگنے والا رنگریز۔یا کپڑے سینے کے لئے درزی کو مزدوری پر رکھنا،ایک قسم ایسی بھی ہے جس کو متعین کر دینے یا اشارہ کر دینے سے ہی اس کا نفع معلوم ہوتا ہے۔ جیسے کسی مزدوریا قلی کو اس لئے رکھنا کہ وہ یہ غلہ اس جگہ سے فلاں جگہ تک پہنچادے۔الحاصل اجارہ کے معنی یہ ہوئے کہ کسی چیز کے منافع کو کسی عوض پر دینا۔اس میں دینے والے کو مُوجر کہا جاتا ہے۔اگر اس نے اپنا مکان یا غلام وغیرہ کوئی چیز اجارہ پر دی ہو۔اور اگر درزی وغیرہ نے کسی کام کے لئے خود کو اجارہ پر دیا تو وہ اجیر ہے۔اور جس نے اسے اجارہ پر لیا وہ مُستاجر ہے۔ اور جو عوض طے پایا اسے اُجرت کہا جاتا ہے۔

پھر اگر متعین وقت کے لئے ہو تو وہ مدت اجارہ ہے۔اور اگر کوئی نفع متعین ہو تو اسے معقود علیہ کہا جاتا ہے۔اس کا رکن ایجاب و قبول ہے۔اور چونکہ منافع اجارہ کی چیز ہے اور وہ بروقت ظاہر میں موجود نہیں ہوتی ہے اسی لئے یہ بات کہی جاتی ہے کہ جیسے جیسے منافع ظاہر ہوتے جائیں گے ان ہی کے حساب سے آہستہ آہستہ اجارہ بھی طے ہوتا رہتا ہے۔ مثلاً کسی غلام کو خدمت کرنے کے لئے کرایہ پر رکھا گیا تو اسے گویا یوں کہا گیا کہ ایک مہینہ تک اس غلام سے جیسے جیسے نفع حاصل ہوتا رہا یا اس غلام سے منفعت خدمت پیدا ہوتی رہی میں اس کو اجارہ پر لیتا رہا۔اسی کو ایجاب و قبول جو ابتداء ہی میں طے پایا تھا اسے ایک مہینہ تک کے لئے کافی کیا گیا۔ کیونکہ ہر ہر لحظہ ایجاب و قبول کرتے رہنا محال بات ہے۔ پھر اجارہ جب صحیح ہو جائے تو وہ ایک لازمی عقد ہو جاتا ہے۔اور اس عقد کی وجہ سے مُوجر کو اجرت کی ملکیت حاصل ہو جاتی ہے۔اس کا رکن ایجاب و قبول ہے۔اس کے شرائط انشاءاللہ تعالیٰ بعد میں بیان کیے جائیں گے۔اور چونکہ ایک انسان کو اپنی رہائش کے لئے زندگی میں مثلاً ایک مکان کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس کے باوجود مکان متعین کی ملکیت نہیں ہو پاتی ہے کہ اس میں بحیثیت مالک رہ کر اس سے منافع حاصل کر سکے اس لئے کم از کم اجارہ کے طور پر لے کر رہنے کو جائز قرار دیا گیا ہے۔اس کا سبب یہ ہو کہ اس عقد اجارہ کے ذریعہ اپنی زندگی اپنی پسند کے مطابق گذار سکے۔اس کا جائز ہونا قرآن مجید و حدیث و اجماع امت سے ثابت ہے۔ جیسا کہ اس کی تفصیل اوپر گذر چکی ہے۔

وينعقد ساعة فساعة على حسب حدوث المنفعة والدار أقيمت مقام المنفعة في حق اضافة العقد اليها ليرتبط الايجاب بالقبول، ثم عمله يظهر في حق المنفعة تملكا واستحقاقا حال وجود المنفعة، ولا يصح حتى تكون المنافع معلومة والاجرة معلومة لما روينا ولان الجهالة في المعقود عليه وفي بدله تُفضي الى المنازعة كجهالة الثمن والمثمن في البيع، وما جاز ان يكون ثمنا في البيع جاز ان يكون اجرة في الاجارة، لان الاجرة ثمن المنفعة فيُعتبر بثمن المبيع وما لا يصلح ثمنا يصلح اجرة ايضا كالاعيان فهذا اللفظ لا ينفي صلاحية غيره لانه عوض مالي، والمنافع تارة تصير معلومة بالمدة كاستيجار الدور للسكنى والارضين للزراعة فيصح العقد على مدة معلومة اى مدة كانت، لان المدة اذا كانت معلومة كان قدر المنفعة فيها معلوما اذا كانت المنفعة لا تتفاوت، وقوله اى مدة كانت اشارة الى انه يجوز طالت المدة او قصرت لكونها معلومة ولتحقق الحاجة اليها عسى الا ان في الاوقاف لا يجوز الاجارة الطويلة كيلا يدعي المستاجر ملكها وهي ما زاد على ثلاث سنين وهو المختار.

ترجمہ :۔ اجارہ آہستہ آہستہ منعقد ہوتا ہے۔اسی انداز سے جیسے چیز کے منافع حاصل ہوتے رہتے ہیں۔ جس مکان کو اجارہ پر لیا جاتا ہے اس کے منافع اس کے قائم مقام ہوتے ہیں کیونکہ عقد اجارہ کی اسی مکان کی طرف نسبت ہوتی ہے تاکہ قبولیت کے ساتھ ایجاب بھی پایا جاتا رہے۔ پھر عقد اجارہ کا عمل منفعت کے حق میں مالک بننے اور حقدار ہونے کے اعتبار سے منافع کے پائے جانے کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔(ف یعنی جب نفع حاصل ہوگا تو اس وقت اجرت پر لینے والے یعنی مستاجر کو نفع کی ملکیت اور اس کا استحقاق حاصل ہوگا)۔ ولا یصح الخ: اجارہ اس وقت تک صحیح نہیں ہوتا یہاں تک کہ اس کے منافع اور اس کی اجرت بھی

معلوم ہو۔ اس کی دلیل وہی حدیث ہے جو ہم نے اوپر بیان کردی ہے یعنی اجیر کو اس کی اجرت بتادو اور اس دلیل سے بھی کہ معقود علیہ یعنی منافع اور اس کے عوض یعنی اجرت میں جہالت ہونے سے اکثر دونوں میں جھگڑے کی نوبت آجاتی ہے جیسا کہ بیع میں قیمت اور مال یعنی (بیع) کے نامعلوم ہونے میں ہوتا ہے۔

وما جاز الخ: اور جو چیز بھی خرید و فروخت میں عوض بن سکتی ہے وہی چیز معاملہ اجارہ میں اجرت بھی بن سکتی ہے کیونکہ اجرت بھی نفع کی قیمت اور دام ہے جیسا کہ بیع میں ثمن ہوتا ہے۔ اس لئے اجارہ کی اجرت کو بیع کے ثمن پر قیاس کیا جائے گا۔

ومالایصلح الخ: لیکن جو چیز ثمن بننے کے لائق نہیں ہے کبھی وہ بھی اجرت بن سکتی ہے جیسے اعیان یعنی نقد کے سوا مثلاً: غلام اور کپڑا وغیرہ بھی اجرت بن ہے۔ لہذا مصنفؒ نے جو لفظ بیان کیا ہے اس سے غیر ثمن کا انکار نہیں ہوتا ہے کیونکہ وہ مالی عوض ہوتا ہے **والمنافع الخ:** پھر منافع کا معلوم ہونا کبھی مدت بتادینے سے معلوم ہوتا ہے جیسے: گھروں کو رہائش کے لئے کرائے پر لینا یا کھیتوں کو کھیتی کے لئے کرائے پر لینا۔ ایسی صورت میں اجارہ کا معاملہ صحیح ہو جائے گا خواہ اس کے لئے جتنی بھی مدت ہو کیونکہ جب مدت معلوم ہو گئی تو اس مدت کے اندر اس کے نفع کی مقدار بھی معلوم ہو گئی بشرطیکہ اس کے نفع میں فرق نہ ہو۔ (ف کیونکہ اگر نفع میں فرق ہو جیسے زمین کو کھیتی کے لئے کرائے پر لینا۔ تو اس میں وقت معلوم ہونے کے ساتھ ساتھ یہ بھی بتانا ضروری ہوگا کہ ان کھیتوں میں کن کن چیزوں کی کھیتی کرے گا۔ **وقولہ ای مدۃ الخ:** مصنفؒ نے جو یہ فرمایا ہے کہ خواہ کوئی بھی مدت ہو اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ مدت طویل ہو یا کم ہو یہ صورت اجارہ جائز ہوگا کیونکہ دونوں صورتوں میں مدت معلوم ہو گئی۔ اور اس لئے بھی کہ کبھی طویل مدت کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس لئے اسے بھی جائز ہونا چاہئے البتہ وقف کی چیزوں میں طویل مدت کا اجارہ جائز نہیں ہے۔ اس خیال سے کہ ایسا نہ ہو کہ کرایہ دار اس چیز پر اپنی ملکیت کا دعویٰ کرنے لگے۔ اس جگہ طویل مدت سے وہ مدت مراد ہے جو تین سال سے زیادہ ہو۔ یہی قول مختار ہے۔

توضیح:۔ انعقاد اجارہ کی صورت، اجارہ کے صحیح ہونے کی شرط، اور دلیل، کون کون سی چیز اجرت بن سکتی ہے، ایسی چیز جو ثمن بننے کے لائق نہ ہو کیا وہ بھی اجرت بن سکتی ہے۔ منافع کا علم کس طرح ہو سکتا ہے، اجارہ کتنی مدت تک کے لئے دیا جا سکتا ہے، تفصیل مسائل، دلائل۔

قال: وتارة تصير معلومة بنفسه كمن استاجر رجلا على صبغ ثوبه او خياطة او استاجر دابة ليحمل عليها مقدرا معلوما او يركبها مسافة سمّاها، لانه اذا بيّن الثوب، ولون الصبغ وقدره وجنس الخياطة، والقدر المحمول وجنسه والمسافة صارت المنفعة معلومة، فصح العقد، وربما يقال الاجارة قد يكون عقدا على العمل كاستيجار القصّار والخيّاط ولابد ان يكون العمل معلوما وذلك في الاجير المشترك، وقد يكون عقدا على المنفعة كما في اجير الوحد ولابد من بيان الوقت. قال: وتارة تصير المنفعة معلومة بالتعيين والاشارة كمن استاجر رجلا بان ينقل له هذا الطعام الى موضع معلوم، لانه اذا أراه ما ينقله والموضع الذى يحمل اليه كانت المنفعة معلومة فيصح العقد.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اور کبھی منافع کا معلوم ہونا از خود ہو جاتا ہے۔ جیسے: کسی نے دوسرے کو اپنا کپڑا رنگنے یا سینے کے لئے اجیر مقرر کیا یا کسی سے کوئی جانور اس لئے کرائے پر لیا کہ اس پر اس متعین وزن کا مال لادے گا یا کسی خاص فاصلے تک اس پر سوار ہو گا جیسے اس نے بیان کر دیا۔ کیونکہ جب اس نے اپنا کپڑا اور اس کا رنگ اور اس کی مقدار بیان کر دی یا سلائی کی جنس بیان کر دی کہ وہ فارسی ہے کہ ترکی ہے یا جو چیز اس پر لادے گا اس کی مقدار اور جنس اور لے جانے کے فاصلے کو بھی اجارہ کی تقسیم میں

یوں بھی کہا جاتا ہے کہ اجارہ کبھی کسی عمل پر واقع ہوتا ہے جیسے کسی دھوبی یا درزی کو اجارہ پر لینا، تو اس صورت میں کام کا معلوم ہونا ضروری ہے اور ایسا اجیر کسی ایک کا نہیں بلکہ عوام میں مشترک ہوا کرتا ہے اور کبھی اجارہ نفع پر ہوتا ہے جیسے: مخصوص اجیر یعنی خاص نوکر۔ اس میں وقت کا بیان کرنا ضروری ہے۔ قال و تارۃ الخ اور یہ بھی قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اجارہ میں کبھی نفع معین کرنے سے یا اشارہ کرنے سے معلوم ہو جاتا ہے مثلاً کسی شخص کو اس لئے مزدور بنایا کہ وہ اس غلے کو یہاں سے اٹھا کر فلاں جگہ تک پہنچادے۔ کیونکہ جب اس مزدور کو وہ بوجھ اور مال جسے منتقل کرنا ضروری تھا دکھلا دیا پھر جہاں تک پہنچانا چاہتا تھا وہ جگہ بھی بتادی تو اس طرح اس کا نفع معلوم ہو گیا اس لئے اجارہ کا یہ معاملہ صحیح ہو جائے گا۔

توضیح:۔ منافع معلوم ہونے کی صورت، اجارہ کی تقسیم، تفصیل

باب الاجر متی یُستحق

قال: الاجرۃ لا تجب بالعقد، وتُستحق باحدی معانی ثلاثۃ اما بشرط التعجیل او بالتعجیل من غیر شرط او باستیفاء المعقود علیہ، وقال الشافعیؒ تُملک بنفس العقد، لان المنافع المعدومۃ صارت موجودۃ حکما ضرورۃ تصحیح العقد، فثبت الحکم فیما یقابلہ من البدل، ولنا ان العقد ینعقد شیئا فشیئا علی حسب حدوث المنافع علی ما بینا، والعقد معاوضۃ ومن قضیتھا المساواۃ فمن ضرورۃ التراخی فی جانب المنفعۃ التراخی فی البدل الآخر، واذا استوفی المنفعۃ یثبت الملک فی الاجرۃ لتحقق التسویۃ وکذا اذا شرط التعجیل او عجل من غیر شرط لان المساواۃ یثبت حقا لہ وقد ابطلہ۔

ترجمہ:۔ باب۔ اجرت کا کب مستحق ہوتا ہے؟

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ صرف اجارہ کا معاملہ کر لینے سے ہی اجرت واجب نہیں ہو جاتی ہے بلکہ تین باتوں میں سے ایک بات ہونے سے اجر کا استحقاق ہوتا ہے۔ (ف کیونکہ عقد اجارہ میں ابھی تک صرف ایجاب وقبول پایا گیا اور مستاجر نے ابھی تک نفع نہیں حاصل کیا ہے لہذا اس کا عوض یعنی اجرت بھی اس پر واجب نہ ہوگی۔ اس کے بعد اگر تین باتوں میں سے کوئی ایک بات پائی جائے گی تب موجر اپنی اجرت کا مالک اور مستحق ہو جائے گا)۔ اما بشرط التعجیل الخ: (۱) خواہ اجارت کو پہلے ادا کرنے کی شرط ہو یا (۲) بغیر شرط کے ہی از خود مستاجر پیشگی ادا کر دے یا (۳) مستاجر نے معقود علیہ (یعنی منافع) پورے حاصل کر لئے ہوں۔ یعنی ان تینوں باتوں میں سے جو بات بھی پائی جائے تب موجر کے لئے اجرت کی ملکیت کا حق حاصل ہو جائے گا۔ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ صرف معاملہ کر لینے سے ہی وہ اجرت کا مالک ہو جاتا ہے کیونکہ وہ منافع جو ابھی تک ظاہر میں نہیں پائے گئے وہ حکماً فی الفور موجود مان لئے گئے ہیں کیونکہ اسی طرح معاملہ کو صحیح کہا جا سکتا ہے یعنی اجارہ صحیح ہو گیا ہے کہ گویا اس طرح حکماً فی الفور منافع موجود ہیں۔ اسی لئے اس کے مقابل عوض یعنی اجرت میں بھی ملکیت ثابت ہوگی۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عقد اجارہ آہستہ آہستہ منافع حاصل کرنے کے مطابق منعقد ہوتا ہے یعنی اتنے منافع تھوڑے تھوڑے پیدا ہوتے جاتے ہیں جیسا کہ ہم نے اس سے پہلے بیان کر دیا ہے۔ پھر اجارہ ایک معاوضہ کا معاملہ ہوتا ہے اور معاوضہ کا عقد اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ دونوں طرف مساوات ہو۔ اس لئے منافع کے حاصل کرنے میں تاخیر ہونے سے ضرورت اس بات کی تقاضا کرتی ہے کہ اجرت میں بھی تاخیر ہو اور جب منفعت حاصل کر لی جائے گی تب اجرت میں بھی ملکیت حاصل ہو جائے گی تاکہ ان دونوں میں پورے طور پر برابری پائی جائے۔ اسی طرح اگر اجرت پیشگی لینے کی شرط کی گئی ہو یا شرط کئے بغیر ہی مستاجر نے پیشگی ادا کر دی ہو تو بھی ملکیت حاصل ہو جائے گی اگر چہ منافع ابھی تک حاصل نہ ہوئے ہوں۔ کیونکہ دونوں طرف سے برابری کا ہونا اسی مستاجر کے حق کی وجہ سے ثابت ہوا تھا اور اسی نے اپنا حق باطل کر دیا۔ (ف اس طرح بغیر مساوات کے بھی موجر کو اجرت پر ملکیت حاصل ہو جائے گی)۔

توضیح:۔ باب۔ انسان اجرت کا مستحق ہوتا ہے، تفصیل، دلائل

واذا قبض المستاجر الدار فعليه الاجر وان لم يسكنها، لان تسليم عين المنفعة لا يتصور فاقمنا تسليم المحل مقامه اذ التمكن من الانتفاع يثبت به، فان غصبها غاصب من يده سقطت الاجرة، لان تسليم المحل انما اقيم مقام تسليم المنفعة للتمكن من الانتفاع فاذا فات التمكن فات التسليم وانفسخ العقد فيسقط الاجر، وان وجد الغصب في بعض المدة سقط بقدره، اذ الانفساخ في بعضها ومن استاجر دارا فللمواجر ان يطالبه باجر كل يوم لانه استوفى منفعة مقصودة، الا ان يبين وقت الاستحقاق في العقد، لانه بمنزلة التاجيل، وكذلك اجارة الاراضي لما بينا.

ترجمہ:۔ اور جب مستاجر نے اجارہ کے طور پر کسی گھر پر قبضہ کر لیا تو اس پر اجرت واجب ہو گئی۔ اگرچہ اس نے اس گھر میں رہائش اختیار نہ کی ہو کیونکہ عین نفع کو مستاجر کے حوالے کرنا موجر کے لئے ممکن نہیں ہے۔ اسی لئے ہم نے نفع کی جگہ کے حوالے کرنے کو ہی نفع حوالہ کرنے کے قائم مقام مان لیا ہے۔ کیونکہ نفع کی جگہ کے حوالے کرنے سے ہی نفع حاصل کرنے کا اختیار ثابت ہو جاتا ہے۔ (ف یعنی جگہ کو حوالہ کرنا ہی گویا نفع حاصل کرنا ہوا)۔ فان غصبها الخ اب اگر اس اجارہ کی چیز کو مستاجر کے پاس سے کسی غاصب نے غصب کر لیا تو اس مستاجر کے ذمہ سے اس کی اجرت ختم ہو جائے گی۔ کیونکہ اس جگہ کو نفع کی بجائے حوالہ کرنے کو اسی وجہ سے قائم مقام کہا گیا تھا کہ وہ اس سے نفع حاصل کر سکے گا اور جب یہ جگہ اس کے قابو میں نہ رہی تو اس کے حوالہ کرنا بھی بیکار ثابت ہوا۔ اسی لئے عقد اجارہ فسخ ہو جائے گا اور اس کی اجرت بھی ختم ہو جائے گی۔ (ف البتہ اگر لوگوں کی مدد اور حمایت سے اس غاصب کے قبضہ سے اس جگہ کو نکال دینا اس کے لئے ممکن ہو تب اس کی اجرت ساقط نہ ہو گی اگرچہ خود مستاجر اس غاصب کو اس جگہ سے نہ نکالے کیونکہ فی الحال اس طرح مستاجر کو اس جگہ پر قبضہ حاصل ہے۔ ت)۔

وان وجد الخ اور اگر اجارہ کی مدت کے درمیان کسی وقت بھی غصب پایا گیا تو اس غصب کی مدت کے اندازہ سے اس کی اجرت ختم ہو جائے گی کیونکہ مدت کے کسی حصے میں بھی عقد کا فسخ ہونا پایا گیا ہے۔ (ف لہٰذا جتنی مدت تک غصب پایا گیا اتنی ہی مدت تک عقد فسخ ہو گا لہٰذا اسی اندازہ سے اس کی اجرت بھی ساقط ہو جائے گی)۔ ومن استاجر الخ: یعنی اگر کسی شخص نے ایک مکان کسی سے کرائے پر لیا تو اس موجر کو اس بات کا اختیار ہو گا کہ اس مستاجر سے ہر روز ایک ایک دن کی اجرت طلب کرتا ہے۔ کیونکہ اس دن مستاجر نے پورے دن کا نفع جو مقصود تھا حاصل کر لیا۔ الا ان يبين الخ: لیکن اگر مستاجر نے عقد اجارہ میں کوئی وقت استحقاق کا کرایہ دینے کا وقت بیان کر دیا ہو تو مطالبہ صرف اسی مقررہ وقت بیان کر دیا ہو تو مطالبہ صرف اسی مقررہ وقت پر کر سکے گا کیونکہ یہ وقت مقرر کرنے کے قائم مقام ہے۔ (ف یعنی جیسے قرضہ میں ہر وقت مطالبہ کا اختیار ہوتا ہے البتہ اگر کسی قرض خواہ نے قرض دار کو مہلت دے کر کوئی وقت مقرر کر دیا ہو تو اس وقت کے آنے سے پہلے اسے مطالبہ کا اختیار نہیں رہتا اسی طرح یہاں بھی ہے۔ وكذلك الخ یہی حکم کھیتوں کو کرائے پر دینا میں بھی ہے اسی بیان کی ہوئی دلیل کے مطابق۔

توضیح:۔ اگر مستاجر نے کرایہ کے مکان یا کھیت پر قبضہ کر لیا تو اس پر اجرت کب واجب ہو گی، اگر کسی غاصب نے کرایہ کے مکان پر قبضہ کر لیا، یا مدت اجارہ کے اندر کسی وقت بھی غصب پایا گیا، مالک مکان اپنے کرایہ کا کب مطالبہ کر سکتا ہے؟

ومن استاجر بعيرا الى مكة فللجمال ان يطالبه باجرة كل مرحلة، لان سير كل مرحلة مقصودة، وكان ابوحنيفةؒ يقول اولا لا يجب الاجرة الا بعد انقضاء المدة وانتهاء السفر وهو قول زفرؒ، لان المعقود عليه جملة

المنافع في المدة، فلا يتوزع الاجر على اجزائها كما اذا كان المعقود عليه العمل ووجه القول المرجوع اليه ان القياس استحقاق الاجر ساعة فساعة لتحقق المساواة الا ان المطالبة في كل ساعة يفضي الى ان لا يتفرغ لغيره فيتضرر به فقدرناه بما ذكرنا.

ترجمہ:۔ اگر کسی شخص نے مثلاً مکے تک کے لئے ایک اونٹ کرائے پر لیا تو اونٹ والے کو یہ اختیار ہوگا کہ راستے کے ہر مرحلہ اور ہر منزل پر اس کے حساب سے اجرت کا مطالبہ کرے۔ **لان سير كل الخ**: کیونکہ ہر ایک منزل کی رفتار مقصود ہے۔ امام ابو حنیفہؒ پہلے فرماتے تھے کہ اجرت اسی وقت واجب ہوگی جب کہ موت اور سفر کی آخری حد تک پہنچ جائے یعنی جب سفر پورا ہو جائے اور کرائے کی مدت پوری ہو جائے تبھی اس کی اجرت پوری ہوگی اور امام زفرؒ کا بھی یہی قول ہے کیونکہ جو معاملہ طے ہوا ہے وہ اس مدت کے پورے کے پورے منافع ہیں۔ یعنی اس مدت کے اندر جانور سے سواری کا نفع جتنا حاصل ہو وہ اصل میں معقود علیہ ہے یعنی وہ اجارہ اسی پر قائم ہوا ہے لہٰذا اس کی اجرت مدت سفر کا اجزاء کو تقسیم کرنے پر نہ ہوگی۔ (لہٰذا ہر مرحلے یا فاصلے کے مقابلے میں اتنے مرحلے کی اجرت پانے کا وہ حق دار نہیں ہوگا)۔ جیسے اگر کسی شخص سے کام کا معاملہ طے پایا ہو۔ (ف مثلاً: کسی روٹی پکانے والے کو اس کام کے لئے اجرت پر رکھا کہ وہ دس من آٹے کی روٹیاں پکائے تو جب تک وہ اپنا یہ کام پورا ختم نہ کرے گا وہ اجرت کا مستحق نہ ہوگا کیونکہ یہ اجارہ اصل میں اس روٹی پکانے والے کے اسی کام پر واقع ہوا ہے۔ اسی طرح اگر درزی کو کوئی شیروانی یا قبا سینے پر مقرر کیا گیا تو وہ بھی اس کام کے پورا کرنے سے پہلے اپنی اجرت کا مستحق نہیں ہوتا کیونکہ اس اجارہ کا معاملہ اسی کام پر ہوا ہے اسی لئے وہ یہ درزی نہیں کہہ سکتا کہ شیروانی کی ایک کلی یا ایک آستین سی کر اس کے مناسب اپنی اجرت کا مطالبہ کرے۔ اسی طرح موجودہ مسئلے میں اجارہ کا معاملہ اس بات پر طے پایا ہے کہ وہ مکہ معظمہ تک پہنچا دے گا اسی لئے وہ پیشگی طور پر ہر مرحلہ پر اپنی اجرت کا مستحق نہ ہوگا۔ لیکن امام اعظمؒ نے اپنے اس قول سے رجوع کر لیا اور یہ کہا کہ اس لے جانے والے کو ہر فاصلے پر اجرت کا مطالبہ کرنے کا اختیار ہے)۔

ووجه القول الخ: امام اعظمؒ نے جس قول کی طرف رجوع کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اجرت کا حقدار ہونا وقفہ وقفہ سے اور لحہ بہ لحہ ہوگا کیونکہ مساوات کا یہی تقاضا ہے۔ (ف یعنی جیسے ہی اس نے اتنا نفع پہنچا دیا ویسے ہی وہ اس کے مقابلے میں اتنی اجرت کا مستحق ہو گیا اسی طرح نفع کو حوالے کرنا ہر لحہ ہوتا جاتا ہے۔ تو اسی کے مقابلے میں وہ آہستہ آہستہ اجرت کا بھی مستحق ہوتا جاتا ہے۔ پس جتنی اجرت پانے کا وہ حقدار ہوا اس کو اتنے کے مطالبہ کا اختیار بھی ہوا۔ اس طرح قیاس یہی چاہتا ہے کہ وہ ہر لحظہ تھوڑی تھوڑی اجرت کا مطالبہ بھی کرے)۔

الا ان المطالبة الخ مگر اتنی بات ہے کہ ہر وقت مطالبہ کرتے رہنے سے وہ مستاجر یعنی کرایہ دار پھر کوئی دوسرا کام نہ کر سکے گا اور اسے فرصت ہی نہ مل سکے گی جس کی وجہ سے بالآخر اسے نقصان ہو جائے گا۔ (ف کیونکہ وہ موجر یعنی مالک کے ہر وقت کے مطالبہ کو ادا کرتا رہے گا اور اس کے سوا کوئی دوسرا کام بھی وہ نہیں کر سکے گا جس سے سخت نقصان ہوگا اور تکلیف پہنچے گی)۔ اس لئے ہم نے اتنی مقدار کا اندازہ مقرر کر دیا ہے۔ (ف یعنی یہ کہہ دیا ہے کہ وہ ایک منزل پوری کرنے کے بعد اپنی اجرت کا مطالبہ کر سکتا ہے جیسا کہ کرایہ کے رہائشی مکان میں ایک ایک دن کے بعد اس دن کی اجرت کا مالک مکان مطالبہ کر سکتا ہے۔ پھر معلوم ہونا چاہئے کہ اس زمانے میں اگر موجر نے کچھ منزل تک پہنچا کر چھوڑ دیا تو یقیناً حرج ہوگا۔ اگرچہ فقہاء نے یہ کہا ہے کہ موجر ایسے جنگل میں لے جا کر نہیں چھوڑ سکتا ہے جہاں اس کرایہ دار کو سارا کرایہ پر لینے کی قدرت نہ ہو لیکن اگر کسی ایسے شہر میں بھی جا کر چھوڑ دیا کہ جہاں کرایہ پر سواری لے سکتا ہے تو بھی لامحالہ اس مجبوری کی بناء پر اس کرایہ دار کو زیادہ کرایہ دے کر سواری ملے گی اور زیادہ کرایہ برداشت کرنا پڑے گا جس سے سخت تکلیف ہوگی۔ لہٰذا اس زمانہ میں زیادہ مناسب امام زفرؒ کی روایت کے مطابق فتویٰ ہوگا۔ بلکہ یہ فتویٰ اس طرح دیا جائے کہ امام اعظمؒ کے قول جدید کے مطابق موجر ہر منزل پر اپنی اجرت کا مطالبہ

کر سکتا ہے لیکن اس پر یہ بات لازم ہوگی کہ اپنے اقرار کے مطابق منزل مقصود تک پہنچادے اور درمیان میں نہ چھوڑے اگرچہ شہر یا قصبہ ہی ہو البتہ اس صورت میں چھوڑ سکتا ہے جب کہ مستاجر خود راضی ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م)۔

توضیح:۔ اگر کسی شخص نے ایک سواری مخصوص شہر تک جانے کے لئے کرایہ پر لی تو سواری والا اپنی اجرت کہاں اور کب مانگ سکتا ہے، مسئلہ کی پوری تفصیل، اقوال فقہاء کرام، فتویٰ، دلائل

قال: وليس للقصار والخياط ان يطالب بالاجرة حتى يتفرغ من العمل، لان العمل في البعض غير منتفع به فلا يستوجب الاجر به، وكذا اذا عمل في بيت المستاجر لا يستوجب الاجر قبل الفراغ لما بينا. قال: الا ان يشترط التعجيل لما مر ان الشرط فيه لازم، قال: ومن استاجر خبّازا ليخبز في بيته قفيزا من دقيق بدرهم لم يستحق الاجر حتى يُخرج الخبز من التنّور، لان تمام العمل بالاخراج فلو احترق او سقط من يده قبل الاخراج فلا اجر له للهلاك قبل التسليم، فان اخرجه ثم احترق من غير فعله فله الاجرة، لانه صار مسلّما بالوضع في بيته ولا ضمان عليه لانه لم يوجد منه الجناية قال (رضي الله عنه) ولهذا عند ابي حنيفةؒ لانه امانة في يده وعندهما يضمّن مثل دقيقه ولا اجر له لانه مضمون عليه فلا يبرأ الا بعد حقيقة التسليم وان شاء ضمّن الخبز واعطاه الاجر.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ دھوبی اور درزی کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنا کام مکمل کرنے سے پہلے اپنی اجرت کا مطالبہ کرے۔ (ف یعنی وہ جب اپنا کام پورا کردے گا تب اجرت کا مستحق ہوگا اور وہ یہ نہیں کر سکتا ہے کہ مثلاً قباء کی ایک کلی یا آستین سی کر یا دھو کر اپنی اجرت کا مطالبہ کر لے)۔ لان العمل الخ: کیونکہ کچھ حصے میں کام کر دینے سے بھی وہ نفع اٹھانے کے لائق نہیں ہوا۔ اسی لئے وہ اپنی اجرت کا مستحق نہیں ہوگا۔ (ف کیونکہ قباء میں صرف دامن کی سلائی کر دینے سے کوئی فائدہ نہیں ہے)۔
وكذا اذا عمل الخ اسی طرح اگر درزی یا دھوبی نے مستاجر کے گھر میں بیٹھ کر کام کر دیا تب بھی کام مکمل کرنے سے پہلے وہ اجرت کا مستحق نہیں ہوگا گذشتہ دلیل کی بناء پر۔ (ف۔ کہ بعض حصے میں کام کر دینے سے کچھ خاص فائدہ نہیں ہے۔ اور گھر میں بیٹھ کر کام کرنے کو مصنفؒ نے یہاں اس وجہ سے بیان کیا کہ جب مستاجر کے گھر میں بیٹھ کر کام کیا تو بظاہر یہ کام کرتے ہوئے پس مستاجر کے حوالہ بھی کرتا رہا اس میں اس بات کا احتمال تھا کہ جب وہ موجر اپنے مستاجر کے حوالہ کام کرتا رہا تو وہ اجیر اس کی اجرت کا مستحق بھی ہوتا رہا لیکن وہ اس وجہ سے اپنی اجرت کا مطالبہ نہیں کر سکتا ہے کہ کام مکمل ہونے سے پہلے تک کسی کام کا نہیں ہے۔ اسی لئے دھوبی اور درزی کو کام سے فارغ ہونے سے پہلے اپنی اجرت کے مطالبے کا اختیار نہیں ہے)۔
قال الا ان الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مگر یہ کہ موجر نے اس کی پہلے ہی شرط کر لی ہو کیونکہ ابتداہی میں یہ بات بتادی گئی ہے کہ ایسے مسئلہ میں جو بھی شرط کی جائے گی وہ لازم ہوگی۔ قال ومن استاجر الخ: اگر کسی شخص نے ایک باورچی کو اس لئے اپنے گھر اجیر بنایا کہ میرے گھر میں بیٹھ کر ایک قفیز (یا مثلاً ایک من) آٹا ایک درہم کے بدلے روٹی پکادے تو وہ باورچی اپنی محنت کا اسی وقت مستحق ہوگا کہ جب تنور سے روٹیاں نکال کر حوالے کردے کیونکہ نکالنے کے بعد ہی کام پورا ہوگا۔ (ف یعنی صرف تنور میں روٹی لگادینے سے کام پورا ہو کر وہ اپنی اجرت کا مستحق نہیں ہوگا بلکہ جب نکال کردے گا تب پورا ہوا۔ پھر جب روٹیاں نکال دیں تب کام پورا ہوا اور اسی وقت مستاجر پر اجرت لازم ہوگی۔ بشرطیکہ روٹیاں تنور سے صحیح سالم نکل آئی ہوں)۔
فلو احترق الخ اور اگر تنور میں روٹیاں جل گئیں یا نکالنے سے پہلے باورچی کے ہاتھ سے آگ میں گر پڑیں تو وہ باورچی اپنی اجرت کا مستحق نہ ہوگا کیونکہ حوالہ کرنے سے پہلے وہ ضائع ہوگئیں ہیں۔ (ف اس طرح اس کا کام برباد ہوگیا ہے۔ پھر مبسوط میں

ہے کہ باورچی اس مال کا ضامن ہوگا کیونکہ یہ جرم اسی کے ہاتھ سے ہوا ہے۔ ع۔) فان اخرجه الخ پھر اگر باورچی نے تنور سے روٹیاں نکال دیں لیکن باورچی کے اختیار کے بغیر کسی اور طرح سے روٹیاں جل گئیں تو وہ اپنی اجرت کا مستحق ہو جائے گا۔ لانه صار الخ کیونکہ اس نے اپنا کام اس مستاجر کے حوالہ کر دیا ہے۔ اس وجہ سے کہ اس نے اپنے مستاجر کے گھر میں بیٹھ کر کام کیا ہے۔ (ف اور پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ جب مستاجر کے گھر میں بیٹھ کر کام ہو تو جتنا جتنا کام ہوتا رہے گا وہ مستاجر کے حوالہ ہوتا رہے گا)۔

ولا ضمان الخ اور باورچی پر اس صورت میں تاوان بھی لازم نہیں ہوگا کیونکہ اس کی طرف سے کوئی جرم نہیں پایا گیا ہے۔ (ف کیونکہ باورچی کے کسی عمل کے بغیر روٹیاں ضائع ہوئی ہیں۔ اور چونکہ خود مستاجر کے گھر میں روٹیاں تھیں اسی لئے اس کے حوالہ ہونے کے بعد ہی ضائع ہوئیں۔ اس بناء پر وہ باورچی ضامن نہ ہوگا۔ قال رحمهم الله الخ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اجرت دینے اور ضمان لازم نہ کرنے کا حکم امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ کیونکہ ساری روٹیاں فی الحال اس کے قبضے میں امانت کے طور پر ہیں۔ وعند هما الخ: اور صاحبینؒ کے نزدیک آٹے کا مالک اپنے آٹے کے برابر اس سے تاوان وصول کر لے اور باورچی کو اس کی محنت کی اجرت نہیں ملے گی کیونکہ باورچی اس کا آٹا کا ضامن ہے۔ لہٰذا صرف گھر میں ہونے سے تاوان سے بری نہ ہوگا جب تک کہ صحیح معنوں میں حوالہ نہ کر دے۔ (ف یعنی جب حقیقت میں پکائی ہوئی روٹی حوالہ کرے گا تبھی ضمان سے بری ہوگا۔ خلاصہ یہ ہوا کہ جس وقت مستاجر نے باورچی کے حوالہ آٹا کیا تو وہ اس کی ضمانت میں آگیا۔ کیونکہ صاحبینؒ کے نزدیک ایسا اجیر بھی ضامن ہوا کرتا ہے پھر جب وہ روٹیاں پکا کر حقیقت میں مستاجر کے حوالے کرے گا تبھی وہ ضمانت سے بری ہوگا اور مستاجر کے گھر میں رہنے کی وجہ سے اس کے حوالے کرنے کا اعتبار نہ ہوگا حالانکہ یہاں تو باورچی نے تنور سے روٹیاں نکال لیں اگرچہ وہ ضائع ہوگئیں البتہ اس میں باورچی کے فعل کا کوئی دخل نہیں ہے۔ پھر بھی وہ ضمانت سے بری نہیں ہوا۔ اسی لئے مستاجر کو اختیار ہوگا کہ اپنے آٹے کے برابر تاوان میں وصول کر لے اور باورچی کو کوئی اجرت نہ ملے گی)۔

وان شاء ضمن الخ اور اگر وہ مستاجر چاہے تو اس اجیر سے تاوان میں روٹیاں لے لے اور باورچی کو اس کی پکوائی دے دے۔ (ف معلوم ہونا چاہئے کہ درزی اور دھوبی کے مسئلے میں جب کہ اسے اپنے مکان پر کام کے لئے بٹھایا گیا ہو۔ متن میں یہ حکم لکھا ہے جب تک وہ اپنے کام سے فارغ نہ ہو وہ اجرت کا مستحق نہیں ہے۔ جیسا کہ باورچی کے مسئلے میں ہے اور نہایہ میں لکھا ہے کہ یہ حکم جو یہاں بیان کیا گیا ہے وہ کتب معتبرہ مثلاً مبسوط و ذخیرہ و مغنی اور جامع صغیر کی شرحات۔ علامہ فخر السلام اور قاضی خان اور تمرتاشی کی عام روایتوں میں ہے۔ لیکن فوائد ظہیریہ کے مخالف واقع ہوا ہے۔ چنانچہ مبسوط کے باب اجیر میں اس شخص جسے گھر میں کام کے لئے مقرر کیا جائے کے بارے میں یوں لکھا ہے کہ اگر کسی نے ایک درزی کو اس لئے اپنے گھر مزدوری پر رکھا کہ وہ اپنے مستاجر کے گھر میں بیٹھ کر ہی کپڑا مثلاً قمیض سی کر دے اور وہ شخص تھوڑی قمیض سینے پایا تھا کہ کپڑا چوری ہو گیا تو اس نے جتنی قمیض سی تھی اس کی اجرت کا مستحق ہوگا کیونکہ ہر ٹکڑے سے فارغ ہونے پر وہ کام اس کے مالک کے حوالے ہوتا گیا اور پورا کام اور پورا مقصود حاصل ہو جانے پر اس حصے کا کام مستاجر کے حوالے ہونا موقوف نہیں رہے گا۔ اور قاضی خان نے لکھا ہے کہ اسی طرح اگر کسی درزی کو کسی نے اس لئے اجیر مقرر کیا کہ وہ درزی اسی مستاجر کے گھر میں بیٹھ کر کپڑا سی کر دے تو درزی جتنا کچھ بھی کام کرے گا وہ اتنی ہی محنت کی اجرت کا مستحق ہوگا۔ لیکن تحریر میں اس مسئلے کا حکم اسی طرح بیان کیا ہے جیسا کہ میں ذکر کیا ہے اس لئے شاید کہ مصنفؒ نے اسی مسئلے کی اتباع کی ہے۔ انتہی۔ مختصر ترجمہ۔ اور بندہ مترجم کے نزدیک فتویٰ کے موافق ہمارے زمانہ میں وہی حکم ہوگا جو کہ متن میں مذکور ہوا۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

توضیح:۔ عام درزی، دھوبی یا باورچی یا خاص درزی یا باورچی جسے مستاجر نے اپنے گھر میں بلا

کر اس سے کام کرنے کا معاہدہ کیا۔ تو یہ لوگ اپنی اجرت کا کس وقت مطالبہ کر سکتے ہیں؟
اگر کسی طرح ان سے ایسا کپڑا یا کھانا ضائع ہو جائے یا جل جائے تو اس نقصان کا ذمہ دار کون
اور کس طرح ہو گا، اقوال ائمہ کرام، تفصیل، فتویٰ، دلائل۔

قال ومن استاجر طبّاخا ليطبخ له طعاما للوليمة فالغرف عليه اعتبارا للعرف. قال ومن استاجر انسانا ليضرب له لبنا استحق الاجرة اذا اقامها عند ابی حنيفةؒ وقالا لا يستحقها حتى يشرّجها، لان التشريج من تمام عمله اذ لا يؤمن من الفساد قبله فصار كاخراج الخبز من التنور، ولان الاجير هو الذى يتولاه عرفا وهو المعتبر فيما لم ينص عليه، ولابی حنيفةؒ ان العمل قد تم بالاقامة والتشريج عمل زائد كالنقل الا ترى انه ينتفع به قبل التشريج بالنقل الى موضع العمل بخلاف ما قبل الاقامة لانه طين منتشر وبخلاف الخبز لانه غير منتفع به قبل الاخراج.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی باورچی کو اجرت پر اس لئے رکھا کہ وہ باورچی اس کے گھر میں ولیمہ کا کھانا پکادے تو کھانے کو برتن میں نکالنا باورچی کی ذمہ داری ہو گی کیونکہ عرف یہی ہے۔ (ف لہذا اگر اس نے سالن پکایا ہو تو وہی اسے نکالے اور اگر پلاؤ وغیرہ پکایا تو باورچی ہی اسے نکالے۔ خلاصہ یہ ہے کہ ان کھانوں کو پیالے اور تھال میں نکالنا باورچی ہی کی ذمہ داری ہے کیونکہ عام عرف یا دستور میں ولیمہ میں کھانا پکانے والا باورچی کھانے کو برتنوں میں نکال کر دیا کرتا ہے اور جس کام کے لئے جو دستور ہو وہ گویا ایک حد تک اس کے لئے شرط بن جاتا ہے اس طرح گویا باورچی سے یہ شرط ہو گئی تھی کہ وہی پکائے اور برتنوں میں نکال کر دے۔ اور یہ بات بھی معلوم ہو چکی ہے کہ اجارہ کے مسئلے میں جو شرط طے ہو اس پر عمل لازم ہوتا ہے۔ م۔ اور اگر کھانا خاص ہو مثلاً کوئی مخصوص دیگ پکوائی تب باورچی کے ذمے اس کو نکال کر دینا لازم نہ ہو گا۔ الایضاح۔ ک)
قال ومن استاجر الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی کمہار کو کچی اینٹ بنانے کے لئے اپنے پاس مزدوری پر رکھا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اینٹوں کے کھڑی کر دینے سے مراد یہ ہے کہ اینٹوں کو سانچے سے نکال کر خشک کر دینے کے لئے کھڑی کر دے۔ المضمرات)۔

لان التشريج الخ کیونکہ اینٹوں کو برابر اوپر اور نیچے تہہ بہ تہہ رکھ دینا بھی کام پورا کرنے کے لئے ضروری ہے۔ کیونکہ ایسا کرنے سے پہلے ان کے خراب ہونے کا خطرہ رہتا ہے تو اس کی مثال ایسی ہو گی جیسے: تنور سے روٹی نکالنا۔ (ف یعنی جس طرح باورچی صرف روٹی بنا کر تنور میں لگا دینے سے اپنی اجرت کا مستحق نہیں ہوتا ہے جب تک کہ وہ ان روٹیوں کو تنور سے باہر نہ نکال دے۔ اسی طرح صرف کچی اینٹیں بنا کر کھڑی کرنے سے اجرت کا مستحق نہیں ہو گا کیونکہ اس وقت تک یہ احتمال ہوتا ہے کہ شاید یہ خراب ہو جائیں جیسے کہ روٹی میں یہ خطرہ ہوتا ہے کہ وہ تنور میں جل جائیں)۔ ولان الاجير الخ اور اس دلیل سے بھی کہ عام روایت کے مطابق اینٹوں کو اوپر تلے رکھ دینا بھی مزدور ہی کا کام ہوتا ہے اور جن باتوں میں شریعت کی طرف سے صراحۃً کسی بات کا حکم نہ پایا جائے ان میں دستور ہی کا اعتبار ہوتا ہے۔ (ف اس سے یہ بات لازم آئی کہ دستور کے موافق ہی مزدور ہی اس کام کو پورا کرے کیونکہ دستور شرط کے قائم مقام ہوتا ہے۔ الحاصل قیاس اور دستور کی دلیلوں سے یہی بات ثابت ہوئی کہ اینٹوں کو تشریج کرنا یعنی تہہ بہ تہہ رکھنا بھی مزدور ہی کی ذمہ داری ہے اور اس کے بعد ہی وہ اجرت کا مستحق ہوتا ہے)۔

ولابی حنيفةؒ الخ: امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اینٹ کو سانچے میں ڈال کر اس کو کھڑی کر دینے سے ہی مزدور کا کام پورا ہو گیا ہے۔ (ف کیونکہ مستاجر نے مزدور کو صرف اینٹیں بنانے کے لئے مقرر کیا تھا) اور ان کو تہہ بہ تہہ کر کے رکھنا اصل کام سے ایک فاضل کام ہے جیسے: تالاب سے اینٹوں کو مکان تک پہنچا دینا۔ (ف کیونکہ اس مزدور کی یہ ذمہ داری نہیں تھی کہ اینٹوں کو

اٹھا کر مالک کے مکان تک پہنچادے۔ اسی طرح اینٹوں کو تہہ بہ تہہ کرنا بھی اس کی ذمہ داری نہیں ہے)۔ **الاترى الخ** : کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اینٹوں کو چُن دینے سے پہلے بھی ان سے فائدہ اٹھانا ممکن ہے۔ اس طرح سے جس جگہ مکان وغیرہ بن رہا ہو ان اینٹوں کو اٹھوا کر وہاں پہنچادیا جائے۔ (ف اس طرح اگر تشریج کے بعد وہاں تک پہنچادی جائے یا اس سے پہلے ہی اٹھالی جائے اس طرح دونوں صورتیں برابر ہوں گی۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ اینٹوں سے نفع اٹھانا جو اصل مقصود تھا وہ تشریج سے پہلے بھی حاصل ہو گیا۔ اس لئے مزدور کا کام پورا ہو گیا اور وہ اجرت کا مستحق ہو گیا)۔

بخلاف ما قبل الخ: یعنی اس مسئلے کے برخلاف اینٹ کھڑی کر دینے سے پہلے یہ حکم نہیں ہے۔ کیونکہ اس وقت تک وہ پھیلی ہوئی گیلی مٹی ہے۔ (ف جس سے نفع اٹھانا ممکن نہیں ہے اسی لئے ان اینٹوں کو کھڑا کرنا ضروری ہوا)۔ **وبخلاف الخبز الخ** اور بخلاف روٹی پکانے کے کیونکہ روٹی بھی تنور سے پہلے نکال کر دینا یقیناً باورچی کی ذمہ داری ہو گی اور اس مسئلے پر اینٹوں کا قیاس نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ اینٹیں تہہ بہ تہہ رکھنے سے پہلے بھی نفع حاصل کرنے کے قابل ہوتی ہیں۔ میں (مترجم) یہ کہتا ہوں کہ اس دلیل میں صاحبینؒ کی دوسری دلیل کا جواب نہیں دیا گیا۔ یعنی یہ کہ دستور میں تشریج کرنا یعنی تہہ بہ تہہ رکھنا بھی مزدور کی ذمہ داری ہوتی ہے۔ اور اظہر (واللہ تعالیٰ اعلم) یہ بات ہے کہ جس علاقہ میں یہ دستور ہو کہ وہی مزدور ان اینٹوں کو تہہ کر کے رکھ بھی دیا کرے وہاں وہ اسی کے بعد اپنی اجرت کا مستحق ہو گا۔ کیونکہ عام دستور بھی شرط کے قائم مقام ہوا کرتا ہے اور جس علاقہ میں ایسا دستور نہ ہو وہاں اینٹ سانچے میں ڈھال کر صرف کھڑی کر دینے سے ہی اپنی اجرت کا مستحق ہو جائے گا۔ اگرچہ تشریج کرنے سے اس مستاجر کو اینٹوں کے منتقل کرانے میں فائدہ ہوتا ہو۔ اس لئے اچھی طرح غور کر لیں)۔ مسئلہ۔ کہ جس جگہ مزدور اپنا کام پورا کر دے پھر بھی اس کی اجرت میں تاخیر ہو وہاں دیانۃً ایسا کرنا ظلم ہے۔ اس لئے یہ ضروری ہے کہ کام سے فارغ ہونے کے فوراً بعد اس کی مزدوری دے دی جائے تاکہ اس کا پسینہ خشک نہ ہونے پائے۔ اب ایک بات یہ ہے کہ جس چیز میں کوئی مزدور اپنی کاریگری کرے اور کام بنائے تو کیا وہ اپنی مزدوری وصول کرنے کے لئے اس چیز کو اپنے پاس روک کر رکھ سکتا ہے یا نہیں۔ تو اس کا جواب آتا ہے۔

توضیح:۔ ولیمہ کا کھانا پکانے کے لئے جس کو گھر پر بلایا گیا وہ اپنی اجرت کا کب مستحق ہو گا اور اس کی ذمہ داری کب ختم ہو گی، اور اینٹ بنانے یا تنوری روٹی پکانے کے لئے جس مزدوری پر رکھا گیا ہو۔ اس کی ذمہ داری کب ختم ہو گی، تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل

قال: **وكل صانع لعمله اثر في العين كالقصّار والصبّاغ فله ان يحبس العين بعد الفراغ من عمله حتى يستوفي الاجر، لان المعقود عليه وصف قائم في الثوب، فله حق الحبس لاستيفاء البدل كما في المبيع، ولو حبسه فضاع في يده لا ضمان عليه عند ابي حنيفةؒ لانه غير متعد في الحبس فبقي امانة كما كان عنده ولا اجر له لهلاك المعقود عليه قبل التسليم، وعند ابي يوسفؒ ومحمدؒ العين كانت مضمونة قبل الحبس فكذا بعده لكنه بالخيار ان شاء ضمّنه قيمته غير معمول ولا اجر له وان شاء ضمنه معمولا وله الاجر وسنبين من بعد ان شاء الله تعالىٰ.**

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ہر وہ شخص جو کوئی کام اجرت پر کرنے والا ہو اور اس کے کام کا کچھ اثر اور نشان اس چیز میں جس میں کام کیا گیا ہے باقی رہتا ہو جیسے دھوبی کپڑے پر استری کرنے والا ہو اور جیسے رنگریز۔ تو اس کو یہ اختیار ہو گا کہ اپنے کام سے فارغ ہونے کے بعد اس مال کو اپنے پاس روک لے یہاں تک کہ وہ اپنی اجرت پوری وصول کر لے۔ (ف اور اگر وہ اجیر امین ہو اور اس نے مالک کے مطالبے کے باوجود اپنی اجرت وصول کرنے کے لئے روک لیا تو وہ ضامن نہ ہو گا یہاں تک کہ اگر اس کے

روکنے کے بعد وہ اصل مال ضائع ہو جائے تو بھی ضامن نہ ہوگا۔ لہذا وہ جب تک اپنی پوری اجرت نہ پالے۔ اس کو اپنے پاس روک کر رکھے)۔ **لان المعقود علیه الخ**: کیونکہ جس چیز پر عقد اجارہ ہوا تھا وہ اس مستاجر کے کپڑے میں ایک ایسا وصف ہے جو موجود ہے۔ اس لئے اس کا بدلہ پانے کے لئے اجیر کو وہ کپڑا اپنے پاس روک کر رکھنے کا اختیار ہوگا۔ (ف مثلاً رنگریز کا رنگ کپڑے میں وصف کے طور پر موجود ہے اور اس کو رنگ دینا ہی اصل مقصود تھا اس لئے اس رنگریز کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ اپنی محنت کا عوض پانے کے لئے اپنے پاس کپڑے کو روک کر رکھے)۔ جیسا کہ مال بیع میں حکم ہے۔ (ف اسی لئے بائع کو یہ اختیار ہے کہ وہ اپنا عوض یعنی اس کی قیمت نقد وصول کرنے کے لئے اس بیع کو روک کر رکھے۔ یہاں تک کہ معاہدہ کے مطابق اپنی پوری رقم وصول کر لے)۔

فلو حبسه الخ: اب اگر ایسے اجیر پر اس کا ضمان لازم نہ ہوگا۔ کیونکہ اس نے مال روک کر کوئی زیادتی نہیں کی ہے۔ (حالانکہ ضمان اسی صورت میں لازم آتا ہے جب کہ کوئی زیادتی کی گئی ہو)۔ اس طرح حسب دستور یہ مال اس کے قبضے میں امانت کے طور پر تھا (اور امانت ضائع ہو جانے سے امین اس کا ضامن نہیں ہوتا ہے)۔ ساتھ ہی اس اجیر کو محنت کی اجرت بھی نہیں ملے گی کیونکہ مال کو حوالہ کرنے سے پہلے ہی مال ضائع ہو گیا۔ (ف اسی سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اگر کسی درزی کو اپنے مکان میں بٹھا کر اپنا کپڑا سلوایا تو اس کپڑے کو روک کر اپنی مزدوری وصول نہیں کر سکتا ہے کیونکہ گھر میں بیٹھ کر جو کام ہوتا ہے وہ ساتھ ہی ساتھ مستاجر کے حوالہ ہوتا ہے تو اس کے بعد کسی طرح اسے نہیں روک سکتا ہے پھر مبسوط وغیرہ کی روایت کے مطابق اگر کام تمام ہونے سے پہلے مال ضائع ہوا تو اس کی مزدوری ساقط نہ ہو گی لیکن متن کی روایت کے مطابق مزدوری ساقط ہو جائے گی جیسا کہ اوپر گزر چکا ہے۔ فافہم۔ م اور یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے)۔

و عند ابی یوسفؒ الخ: اور صاحبینؒ کے نزدیک جس چیز میں کام بنانا طے پایا تھا اس کو روکنے سے پہلے وہ اجیر کے قبضے میں ضمانت کے طور پر تھی۔ (ف اسی لئے وہ اس کو مالک کے حقیقی قبضے میں پہنچانے کا ذمہ دار تھا)۔ **فکذا بعدہٗ الخ**: جس طرح وہ روکنے سے پہلے ضامن تھا اسی طرح روکنے کے بعد بھی ضامن رہے گا لیکن کپڑے کے مالک کو اختیار ہوگا کہ وہ چاہے تو بغیر رنگے ہوئے اور بغیر استری کئے ہوئے کپڑے کی قیمت تاوان کے طور پر وصول کر لے اور اس صورت میں اس کاریگر کو اس کی کوئی مزدوری نہیں ملے گی اور اگر چاہے تو اس سے رنگے ہوئے یا استری کئے ہوئے کپڑے کی قیمت تاوان میں لے لے لیکن اس کاریگر کو اس کی مزدوری مل جائے گی۔ انشاء اللہ تعالیٰ اس بحث کو آئندہ ہم پھر بیان کریں گے۔ (ف یہاں تک ایسے کاریگر کا بیان تھا جس کے کام کوئی اثر اصل مال میں باقی رہ جاتا ہے اور وہ اپنی اجرت وصول کرنے کے لئے اس مال کو روک سکتا ہے)۔

> توضیح:۔ کیا کسی کاریگر یا مزدور کو یہ حق پہنچتا ہے کہ اپنی مزدوری وصول کرنے کے لئے مال کو روک کر اپنے پاس رکھے، پھر اگر روک کر رکھنے کی صورت میں وہ مال ضائع ہو جائے تو اس کا ذمہ دار کون ہوگا، اور کسی صورت سے مال ادا کیا جائے گا، تفصیل مسائل، اقوال ائمہ، حکم، دلائل

قال. وكل صانع ليس لعمله اثر في العين فليس له ان يحبس العين للاجر كالحمّال والملّاح لان المعقود عليه نفس العمل وهو غير قائم في العين فلا يتصور حبسه فليس له ولاية الحبس، وغسل الثوب نظير الحمل، وهذا بخلاف الآبق حيث يكون للراد حق حبسه لاستيفاء الجُعل ولا اثر لعمله لانه كان على شرف الهلاك وقد احياه فكانه باعه منه فله حق الحبس وهذا الذي ذكرناه مذهب علمائنا الثلاثة، وقال زفرؒ ليس له حق الحبس في الوجهين، لانه وقع التسليم باتصال المبيع بملكه فيسقط حق الحبس، ولنا ان الاتصال بالمحل ضرورة اقامة

العمل فلم یکن ھو راضیا بہ من حیث انہ تسلیم فلا یسقط الحبس کما اذا قبض المشتری بغیر رضاء البائع. قال: واذا شرط علی الصانع ان یعمل بنفسہ فلیس لہ ان یستعمل غیرہ، لان المعقود علیہ اتصال العمل فی محل بعینہ فیستحق عینہ کالمنفعۃ فی محل بعینہ، وان اطلق لہ العمل فلہ ان یستاجر من یعملہ لان المستحق عمل فی ذمتہ ویمکن ایفائہ بنفسہ وبالاستعانۃ بغیرہ بمنزلۃ ایفاء الدین.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ہر ایسا کاریگر جس کے کئے ہوئے کام کا کوئی اثر اصل مال میں باقی نہیں رہتا ہے تو اس کو اپنی اجرت مانگنے کے لئے اس مال کو روکنے کا کوئی حق نہیں رہتا ہے۔ جیسے بوجھ اٹھانے والا مزدور اور کشتی چلانے والا ملاح۔(ف کہ مثلاً :ا اس مزدور نے اپنی پیٹھ پر یا جانور پر لاد کر مال پہنچایا یا ملاح نے کشتی پر لاد کر مال پہنچایا تو ان کے پہنچانے کا کوئی اثر اس مال میں باقی نہیں رہتا ہے)۔

لان المعقود علیہ الخ: کیونکہ جس چیز پر اجارہ کا معاملہ طے ہوا ہے وہ سراسر کام ہے اور اس کے کسی مال میں اس کا کام موجود نہیں رہتا ہے۔ اس لئے یہ بات تصور میں آنے کے لائق نہیں ہے کہ مستاجر نے اس کا کام اپنے پاس روک لیا لہٰذا اجیر کو بھی اصل مال روک لینے کا اختیار نہیں ہوگا اور کپڑے کو صرف دھونا بھی اسی حمال کی نظیر ہے۔(ف یعنی اگر دھوبی نے صرف کپڑے کو دھویا ہو تو وہ اپنی اجرت مانگنے کے لئے اس کپڑے کو روک کر نہیں رکھ سکتا ہے جیسے کہ بوجھ اٹھانے والا حمال مال کو اپنے پاس روک کر نہیں رکھ سکتا ہے۔ لیکن اگر دھوبی نے کپڑے کو دھو کر اس پر اگر کلف ڈالا پھر اس پر استری کی تو کپڑے کو روک سکتا ہے۔ کیونکہ کپڑے پر کلف اور استری کا اثر باقی رہتا ہے)۔

وھذا بخلاف الخ: اجارہ کے مسئلے میں یہ حکم بھاگے ہوئے غلام کے برخلاف ہے۔ کیونکہ اس طرح سے اس کو پکڑ کر مالک تک پہنچانے میں اگر اس لانے والے کا کچھ مال خرچ ہوا ہو تو اسے یہ حق ہوگا کہ غلام کو اپنے پاس اس وقت تک روک رکھے کہ اس کا حق وصول ہو جائے۔ حالانکہ غلام کو واپس پہنچانے میں بھی اس شخص کا غلام کے اندر کوئی اثر باقی نہیں رہتا ہے۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ ایسا غلام گویا ہلاک ہونے کے قریب پہنچ چکا تھا لیکن اس واپس لانے والے نے گویا اس کو زندہ کر دیا تو اب ایسی صورت ہو گئی کہ گویا وہ اس غلام کو اس کے اپنے مالک کے ہاتھ فروخت کر رہا ہے۔ اسی لئے اس غلام کو روکنے کا حق حاصل ہوگا۔(ف اور واپس لانے کا خرچ مثلاً :جو چالیس درہم کا ہو گویا اس کا عوض اور ثمن ہے۔ اس لئے جیسے بیچنے والے کو اپنے مال کا عوض وصول کرنے کے لئے بیع کو روکنے کا حق ہوتا ہے۔ اسی طرح واپس لانے والے کو بھی اس کے خرچ کئے ہوئے مال کو وصول کرنے کے لئے غلام کو روک کر رکھنے کا حق ہے)۔

وھذا الذی الخ یہ مسائل جو ہم نے ذکر کئے یہ ہمارے تینوں ائمہ کا مذہب ہے۔(ف یعنی یہ قائدہ کلیہ کہ اجارہ کی صورت میں جس کاریگر کے کام کا اثر اصل مال میں باقی ہو وہ اپنی اجرت وصول کرنے کے لئے مال کو روک سکتا ہے ورنہ نہیں اور یہ مسئلہ بالاتفاق امام ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ وامام محمدؒ کا قول ہے)۔ **وقال زفر الخ** اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ اس کام کرنے والے کو کسی حالت میں بھی مال کو روک کر رکھنے کا حق حاصل نہیں ہے کیونکہ اس کاریگر کی طرف سے اپنی محنت مستاجر کو حوالہ کرنے کی صورت ہی ہوتی ہے کہ جس چیز پر اجارہ طے ہوا تھا وہ مستاجر کی ملکیت سے لگتی گئی۔ لہٰذا اس کو روکنے کا حق ختم ہو گیا ہے۔(ف مثلاً: رنگریز کا رنگ مستاجر کے کپڑے میں لگتے ہی اس کے حوالے ہو گیا اور قاعدہ ہے کہ حوالہ ہو جانے کے بعد روکنے کا حق نہیں رہتا)۔

ولنا ان الخ: ہماری دلیل یہ ہے کہ محل کے ساتھ مل جانا۔ کام کو ٹھیک کرنے کی مجبوری تھی۔ لہٰذا یہ کاریگر اس اعتبار سے اپنے کام کو اس جگہ کے ساتھ ملانے پر اس اعتبار سے راضی نہیں ہوا تھا کہ اس طرح کام مستاجر کے حوالہ کیا جارہا ہے۔ لہٰذا اس کے روکنے کا حق ختم نہیں ہوگا جیسے کہ اگر کسی خریدار نے بیچنے والے کی رضامندی کے بغیر اس کے مال پر قبضہ کر لیا ہو۔(ف تو بائع

کو وہاں پر اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ اس خریدار سے اپنا مال واپس لے کر اپنی رقم وصول کرنے کے لئے مال روک لے۔ اسی طرح یہاں بھی کاریگر کو اس بات کا اختیار حاصل ہے کہ مثلاً: اگر رنگریز نے اپنے مستاجر کے کپڑے میں رنگ لگا دیا تو اس موجر نے اس ارادے سے رنگ نہیں لگایا کہ یہ رنگ کپڑے کے ذریعے سے اس مستاجر کے حوالے کردوں بلکہ اس وجہ سے لگایا ہے کہ میں اس کی اجرت کا مستحق ہوں گا۔ اس طرح اجرت کے بارے میں سپرد کرنا لازم نہیں آیا)۔

قال: واذا شرط الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مستاجر نے کاریگر کے ساتھ یہ شرط لگائی ہو کہ یہ مطلوبہ کام وہ خود کرے گا اس کے بعد اس کاریگر کو اس بات کا اختیار نہیں ہوگا کہ یہ کام دوسرے سے لے۔ کیونکہ جس بات پر اجارہ کا معاملہ طے پایا وہ یہ ہے کہ یہ کام خاص ایک شخص سے متعلق ہوگا۔ اس لئے وہ اپنے وعدے کے پورے کرنے کا مستحق ہے۔ جیسے کسی خاص جگہ سے نفع حاصل کرنے کا اجارہ کیا ہو۔ (ف یعنی اگر مستاجر نے کسی خاص کاریگر کی ذات سے اس کام کے ملنے پر اجارہ کیا تو اس خصوصیت کا اس کو حق حاصل ہے جیسے کسی جانور کو خاص قسم کی سواری کے لئے اجارہ کے طور پر لیا اسی خاص نفع کی قسم سے اس کا تعلق ہوگا۔ چنانچہ اگر جانور کے مالک نے ایسا جانور دیا جو لادنے کے لئے کام آسکتا ہے۔ تو ایسے مستاجر پر کسی قسم کی کوئی چیز لازم نہ ہوگی کیونکہ وہ سواری کا مستحق ہوا تھا۔ اس لئے جس طرح نفع کو خاص کرنا صحیح ہوتا ہے اسی طرح اس علاقے یا محل سے یہ نفع حاصل ہوگا۔ اس کی تخصیص بھی صحیح ہے۔

وان اطلق له الخ اور اگر مستاجر نے اس کو کام کے لئے مطلقاً اجارہ پر لیا مثلاً: یوں کہا کہ میرا یہ کپڑا ایک درہم کے عوض سی کردو یعنی اس نے کہتے وقت یہ نہیں کہا کہ تم خود اپنے ہاتھ سے سی کردو تو اس کاریگر کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ یہ کام کسی دوسرے شخص سے پورا کروالے کیونکہ اس کاریگر کے ذمے صرف کام کو پورا کرنا لازم کیا گیا ہے۔ اور اس کو پورا کرنے کی دو ہی صورتیں ممکن ہیں ایک یہ کہ یہ کام وہ شخص خود اپنے ہاتھ سے کرے اور دوسرے یہ کہ کسی دوسرے سے یہ کام لے تو اس صورت میں ایسے اجیر کو اس بات کا حق حاصل ہوگا کہ جس طرح چاہے کام پورا کروالے۔ تو ہر طرح جائز ہوگا جیسے: کہ کسی کا قرض ادا کرنا۔ (ف یعنی اگر وہ چاہے تو خود اپنے ہاتھوں سے ادا کردے یا اپنے کسی وکیل کے معرفت ادا کردے۔ اس کے لئے ہر طرح جائز ہے)۔

توضیح:۔ کیا حمال اور ملاح اور دھوبی جیسے اجیروں کو یہ حق ہے کہ اپنی اجرت وصول کرنے کے لئے اپنے مالوں کو اپنے پاس روک کر رکھ لیں؟ اگر کسی کے بھاگے ہوئے غلام کو کوئی پکڑ کے اس کے آقا کے پاس لیجا کر اس سلسلہ میں جو کچھ خرچ ہوا وہ اس سے زبردستی وصول کر سکتا ہے، اگر مستاجر نے اپنے اجیر سے ابتداء گفتگو میں یہ شرط کر لی ہو کہ وہ خود ہی ہمارا کام کرے گا تو اجیر دوسرے سے بھی اس کام کو کرا سکتا ہے، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، حکم، دلائل۔

فصل: ومن استاجر رجلا ليذهب الى البصرة فيجيء بعياله فذهب ووجد بعضهم قد مات فجاء بمن بقي فله الاجر بحسابه، لانه اوفى بعض المعقود عليه فيستحق العوض بقدره، ومراده اذا كانوا معلومين وان استاجر ليذهب بكتابه الى فلان بالبصرة ويجيء بجوابه فذهب فوجد فلانا ميتا فرده فلا اجر له، وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسفؒ، وقال محمدؒ له الاجر في الذهاب لانه اوفى بعض المعقود عليه وهو قطع المسافة وهذا لان الاجر مقابل به لما فيه من المشقة دون حمل الكتاب لخفة مؤنته، ولهما ان المعقود عليه نقل الكتاب لانه هو المقصود او وسيلة اليه وهو العلم بما في الكتاب لكن الحكم معلّق به وقد نقضه فيسقط الاجر كما في الطعام

وهى المسألة التى تلى هذه المسألة.

ترجمہ:۔ فصل۔ اگر کسی شخص نے کسی سے یہ معاملہ طے کیا کہ وہ فلاں شہر سے میرے اہل و عیال کو جو کہ آٹھ ہیں۔ آٹھ سو کی مزدوری میں یہاں لے آئے۔ اور وہ جب وہاں پہنچا تو اسے معلوم ہوا کہ افراد خانہ میں سے چند مثلاً دو (۲) وفات پاچکے ہیں اس لئے بقایہ افراد کو لے آیا۔ تو وہ صرف اسی حساب سے موجودہ چھ افراد کے صرف چھ سو روپے ہی کا مستحق ہوگا۔ کیونکہ جتنے افراد کو لانے کی بات طے پائی تھی سب کو نہیں لا سکا ہے لہٰذا اسی حساب سے وہ اجرت کا مستحق ہوگا۔ وان استاجر الخ: اور اگر کسی کو اس کام کے لئے اجیر بنایا کہ میرا یہ خط فلاں شہر کے فلاں شخص کو پہنچا کر اس سے اس کا جواب لے کر آؤ۔ وہ خط لے کر وہاں پہنچا مگر معلوم ہوا کہ وہ مکتوب الیہ تو پہلے ہی مر چکا ہے اس لئے وہ جواب کے بغیر واپس آگیا۔ تو اسے کچھ بھی اجرت نہیں ملے گی۔ یہ قول امام ابو حنیفہ وامام ابو یوسف رحمہما اللہ کا ہے۔

وقال محمدؒ الخ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ خط لے جانے والے کو اس کی مزدوری ملے گی کیونکہ جس کام کی بات طے ہوئی تھی اس میں سے کچھ کام اس نے کر لیا ہے یعنی وہاں تک پہنچ جانا۔ یہ اس لئے کہا گیا کہ اس کی اجرت راستہ طے کرنے کے مقابلے میں ہے کیونکہ اصل محنت وہاں تک جانے ہی کی ہے خط لے جانے کے عوض اجرت نہیں ہے کیونکہ خط تو بہت ہلکا ہوتا ہے اس کو لے جانے میں کوئی محنت نہیں ہوتی ہے۔ ولهما ان الخ: اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ اس کو بھیجنے کی غرض خط لے کر جانا ہے اور یہی بات یا تو اصل مقصود ہے یا کم از کم خط کے اندر جو مضمون ہے اس کو اس شخص تک پہنچانے کا ذریعہ ہے لیکن اس کی اجرت وہاں تک پہنچا دینے پر موقوف تھی جب کہ اس نے وہاں تک نہیں پہنچایا تو اس کی اجرت بھی ختم ہو گئی جیسے کہ غلہ وہاں تک پہنچانے کے مسئلے میں ہے جو کہ ابھی تھوڑی دیر بعد ذکر کیا جائے گا۔ (ف اور اگر خط میں جواب لانے کی شرط نہ ہو اور مزدور اس خط کو وہیں چھوڑ کر چلا آیا تو اس صورت میں وہ اپنی پوری مزدوری کا مستحق ہو جائے گا جیسے کہ اگر اس کو خط کے بغیر ہی بھیجا گیا اور وہ وہاں پہنچا لیکن جس شخص کے پاس بھیجا گیا تھا اسے نہیں پایا اور کسی کے ذریعے پیغام بھی نہیں پہنچایا پھر لوٹ آیا تو بالاتفاق اس کو جانے کی مزدوری ملے گی۔ اور اگر جواب لانے کی بھی شرط ہو اور اس صورت میں وہاں پہنچ کر خط واپس لے آیا تو اس کا حکم ابھی اوپر متن میں بیان کیا جا چکا ہے کہ شیخین کے نزدیک وہ کچھ بھی مزدوری نہیں پائے گا)۔

توضیح:۔ فصل۔ اگر کسی نے کسی سے یہ طے کیا کہ وہ فلاں شہر سے میرے اہل و عیال کو جو کہ آٹھ ہیں آٹھ سو کے عوض لے آئے، پھر جب یہ اجیر وہاں پہنچا تو ان میں دو افراد وفات پا چکے تھے اس لئے بقیہ چھ افراد کو ہی لے کر آگیا، اگر کسی سے یہ معاملہ طے کیا کہ میرا یہ خط فلاں شہر کے فلاں شخص تک صرف پہنچا دو، یا اس کا جواب لے آؤ۔ مگر اسے وہاں پہنچنے پر معلوم ہوا کہ مکتوب الیہ مر چکا ہے اس لئے خط کو لئے ہوئے واپس آگیا، مسائل کی تفصیل حکم، اقوال ائمہ، دلائل

وان ترك الكتاب فى ذلك المكان وعاد يستحق الاجر بالذهاب بالاجماع، لان الحمل لم ينتقض وان استاجره ليذهب بطعام الى فلان بالبصرة فذهب فوجد فلانا ميتا فردّه فلا اجر له فى قولهم جميعا، لانه نقضُ تسليم المعقود عليه وهو حمل الطعام بخلاف مسئلة الكتاب على قول محمدؒ لان المعقود عليه هناك قطع على مامر، والله اعلم بالصواب.

ترجمہ:۔ اور اگر یہ شخص خط لے جا کر مکتوب علیہ کے گھر پر چھوڑ کر واپس آگیا تب وہ بالاتفاق اپنی اجرت پائے گا۔

کیونکہ خط لے جانے کا کام اس نے نہیں چھوڑا بلکہ خط وہاں تک لے گیا۔ (ف اجرت پانے کی وجہ یہ ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک خط واپس لانے کی صورت میں بھی اپنی مزدوری کا مستحق ہوتا تھا اور موجودہ صورت میں تو خط بھی وہاں چھوڑ کر آیا ہے لہذا وہ بدرجہ اولیٰ اجرت کا مستحق ہوگا۔ اور شیخینؒ کے نزدیک چونکہ وہ خط نہیں لایا ہے اور خط پہنچانا ہی مقصود تھا اس لئے وہ اجرت کا مستحق ہو گیا)۔ وان استاجر الخ اور اگر کسی شخص کو کسی مخصوص شہر میں مخصوص شخص کے پاس غلہ لے جانے کے لئے مزدوری پر معاملہ طے کیا پھر وہ شخص مخصوص شہر میں تو گیا لیکن اس مخصوص شخص کو زندہ نہیں پایا کیونکہ وہ پہلے ہی مر چکا تھا اس لئے غلہ واپس لے آیا تو اس کو کچھ بھی مزدوری نہیں ملے گی۔

فی قولھم جمیعًا الخ: حکم مذکور تینوں ائمہ کے نزدیک بالاتفاق ہے کیونکہ اس سے جو بات طے پائی تھی اس پر اس نے عمل نہیں کیا۔ اور اس مسئلے میں غلہ لے جانا ہی اصل مقصود تھا۔ بخلاف خط والے مسئلے کے کہ اس میں اصل مقصود امام محمدؒ کے قول کے مطابق راستہ طے کرنا تھا جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ (ف مسئلے کا خلاصہ یہ ہوا کہ غلہ والی صورت میں بالاتفاق غلہ لے جانا ہی مقصود تھا اور جب وہ نہ ملا تو بالاتفاق وہ اجرت کا مستحق نہیں ہوگا۔ بخلاف خط والے مسئلے کے کہ اس میں اختلاف ہے اس طرح سے کہ شیخینؒ کے نزدیک وہاں بھی اصل مقصود خط لے جانا تھا اسی لئے وہ اجرت کا مستحق نہیں ہوا لیکن امام محمدؒ کے نزدیک اصل مقصود راستہ طے کرنا ہے اس لئے اگرچہ وہ خط واپس بھی لے آیا تو وہ جانے کی اجرت پائے گا۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب)۔

توضیح:۔ اگر مذکورہ صورت میں اجیر اس خط کو چھوڑ کر واپس آ گیا۔ اگر کسی شخص سے اسی صورت میں بجائے خط لے جانے کے غلہ لے جانے پر معاملہ طے کیا، مگر جس کے پاس اسے بھیجا گیا تھا وہ پہلے ہی مر چکا تھا اس لئے اس غلہ کو وہ واپس لے آیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، خط لے جانے اور غلہ کے لے جانے کے درمیان وجہ فرق، دلائل

باب ما یجوز من الاجارۃ وما یکون خلافا فیھا۔

قال: ویجوز استیجار الدور والحوانیت للسکنی وان لم یبین ما یعمل فیھا، لان العمل المتعارف فیھا السکنی فینصرف الیہ وانہ لا یتفاوت فصح العقد ولہ ان یعمل کل شیء للاطلاق الا انہ لا یُسکن حدّادا ولا قصارا ولا طحّانا، لان فیہ ضررا ظاھرا لانہ یوھّن البناء فیتقید العقد بما ورائھا دلالۃ، قال ویجوز استیجار الاراضی للزراعۃ لانھا منفعۃ مقصودۃ معھودۃ فیھا۔

ترجمہ:۔ باب کون کون سے اجارے بالاتفاق جائز ہیں اور کن میں اختلاف ہے۔ قال: ویجوز الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مکانوں اور دکانوں کو رہائش کی غرض سے کرائے پر لینا جائز ہے اگرچہ اس میں یہ نہ بتائے کہ اس میں رہ کر کیا کیا کام کرے گا کیونکہ عموماً اس میں رہائش ہی کا کام ہوتا ہے۔ اس لئے اس معاملہ کو رہائش کے نام پر طے کیا جائے گا۔ اور اس لئے بھی کہ رہائش میں عموماً لوگوں کے درمیان کوئی خاص فرق نہیں ہوتا ہے۔ اسی لئے یہ معاملہ صحیح ہو جائے گا۔ ولہ ان یعمل الخ: اور اس کرائے پر لینے والے کو اس بات کا پورا اختیار ہوگا کہ اس میں جس طرح کا کام چاہے کرے اور خود رہے یا کسی اور کو رکھے البتہ اس مکان یا دکان میں لوہار یا آٹے کی چکی یا دھوبی کپڑے دھونے کا پٹرا یا موگری وغیرہ رکھ کر کام نہیں کر سکتا ہے اور نہ بسا سکتا ہے کیونکہ ان کاموں سے بظاہر اصل عمارت کو نقصان ہوتا ہے کیونکہ یہ کام عمارت کی بنیاد کو کمزور کر دیتے ہیں۔ اس لئے معاملہ اگرچہ یہاں مطلق ہے مگر دلالت کے اعتبار سے یوں سمجھا جائے گا کہ ان کاموں کے ماسوا کے ساتھ مقید ہے۔ ل۔

(ف یعنی مالک مکان جب اس بات پر راضی نہ ہو کہ اس کی عمارت میں نقصان پہنچے تو ایسے اجارہ میں ان کاموں کی اجازت نہ

ہو گی کیونکہ لوہار اور کندہ گری کے کام سے نقصان پہنچا تو ظاہر یہی ہے لیکن آٹا پیسنے کی چکی سے مراد یہ ہے کہ وہ کرایہ دار اپنے اس مکان میں بڑی بڑی چکیاں لگا کر عام لوگوں کے لئے آٹا پیستا رہے اور یہی کام کرتا رہے کیونکہ ایسی چکیوں سے عمارت کو بہت زیادہ نقصان پہنچتا ہے۔ اس جگہ سے یہ غرض نہیں ہے کہ وہ کرایہ دار اپنی ضرورت کے لئے بھی کوئی چکی نہ لگائے اور آٹا نہ پیسے۔ جیسا کہ اکثر گھروں میں ایسی چکیاں لگی ہوتی ہیں)۔ قال: و یجوز الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ کھیتی کرنے کے لئے کھیتوں کو اور زمینوں کو کرائے پر لینا جائز ہے کیونکہ ایسے منافع کو حاصل کرنا زمینوں سے مروج اور مقصود بھی ہے۔ (ف یعنی زمینوں سے عموماً اسی قسم کا فائدہ حاصل کرنے کا دستور ہے کہ اس میں کھیتی کی جائے اور یہ فائدہ خود ہی مقصود ہوتا ہے۔ بخلاف اس کے اگر کسی زمین کو اس کام کے لئے کرائے پر لیا کہ اس میں بیٹھ کر جنگل کے حالات کا نظارہ کروں تو اجارہ باطل ہوگا کیونکہ زمینوں سے اس قسم کا نفع حاصل کرنا مقصود نہیں ہوتا ہے۔ ان باتوں سے یہ مسئلہ معلوم ہوا کہ جو چیز کوئی نفع حاصل کرنے کے لئے کرایہ پر لی جائے نفع مقصود بھی ہو۔ جیسے زمین سے کھیتی کا نفع حاصل کرنا مقصود ہے)۔

توضیح:۔ باب۔ کن اجاروں کے جواز میں اتفاق ہے، اور کن میں اختلاف ہے۔ مکانوں اور زمینوں کو رہائش کے لئے لینا، پھر اس میں خود اپنا یا دوسرے کو رکھنا، اور کیسے کیسے کاموں کو کرنا یا نہ کرنا، کھیتی باڑی کرنا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

قصار:۔ دھوبی کندی گر۔ ریشمی اور عمدہ کپڑوں کو دھونے والا اور جلا دینے والا۔ یا چمکا دینے والا۔ کندی: موگری جس سے دھوبی اپنے کپڑوں کو پیٹتے اور چمکاتے ہیں۔

وللمستاجر الشرب والطريق وان لم يشترط لان الاجارة تُعقد للانتفاع ولا انتفاع الا بهما فيدخلان في مطلق العقد بخلاف البيع، لان المقصود منه ملك الرقبة لا الانتفاع في الحال حتى يجوز بيع الجَحش والارض السَّبخة دون الاجارة فلا يدخلان فيه من غير ذكر الحقوق، وقد مر في البيوع. ولا يصح العقد حتى يسمى ما يزرع فيها لانها قد تُستاجر للزراعة ولغيرها وما يُزرع فيها متفاوت فلابد من التعيين كيلا يقع المنازعة، او يقول على ان يزرع فيها ما شاء، لانه لما فوّض الخيَرة اليه ارتفعت الجهالة المفضية الى المنازعة، ويجوز ان يستاجر الساحة ليبني فيها او ليغرس فيها نخلا او شجرا، لانها منفعة تقصد بالاراضي، ثم اذا انقضت مدة الاجارة لزمه ان يقلع البناء والغرس ويسلمها فارغة، لانه لا نهاية لها ففي ابقائها اضرارٌ بصاحب الارض بخلاف ما اذا انقضته المدة والزرع بقل حيث تترك باجر المثل الى زمان الادراك لان لها نهاية معلومة فامكن رعاية الجانبين.

ترجمہ:۔ اور ایسے کرایہ دار کو ایسی زمین سیراب کرنے کے لئے پانی اور اس میں آمد و رفت کے لئے راستہ ملے گا اگرچہ معاملہ کے وقت اس بات کی شرط نہ کی گئی ہو کیونکہ کرایہ پر لینے کی غرض اس سے فائدہ حاصل کرنا ہوتا ہے جب کہ اس میں پانی نہ ہونے اور راستہ نہ ہونے سے اس سے نفع حاصل کرنا ممکن ہی نہیں ہے۔ لہٰذا مطلق معاملہ ہونے کے باوجود یہ دونوں باتیں داخل ہو جائیں گی۔ (ف بخلاف زمین فروخت کرنے کے کیونکہ فروخت کی صورت میں ان دونوں باتوں کو ذکر کئے بغیر یہ چیزیں داخل نہ ہوں گی کیونکہ خریداری سے مقصود اس چیز کا مالک بننا ہوتا ہے لیکن فی الفور اس سے نفع بھی اٹھانا مقصود نہیں ہوتا ہے اسی بناء پر گھوڑے کے چھوٹے بچے کو اور کھاری زمین کو بھی بیچنا جائز ہے لیکن ان کا اجارہ جائز نہیں ہے۔ اس لئے بیع کے معاملہ میں حقوق کے ذکر کئے بغیر پانی پانے کا حصہ اور آمد و رفت کا راستہ داخل نہ ہوگا۔ یہ بحث کتاب البیوع میں ذکر ہو چکی ہے)۔

ولا يصح العقد الخ اور کھیتی کرنے کے لئے زمین کو کرائے پر لینا اسی وقت جائز ہوگا جب کہ لیتے وقت اس بات کی

تصریح کردے کہ ہمیں اس پر کھیتی کرنی ہے کیونکہ خالی زمین کبھی کھیتی کے لئے اور کبھی دوسرے کام کے لئے بھی لی جاتی ہے۔ پھر جس چیز کی کھیتی کی جاتی ہے، اکثر اس میں ایک دوسرے سے بہت فرق ہوتا ہے لہذا بعد میں کوئی جھگڑا پیدا نہ ہو اس لئے ابتداہی میں اس کھیتی کو متعین کردینا بھی ضروری ہے۔ اویقول الخ یا مالک زمین اس طرح کہدے کہ تمہارا جو دل چاہے اس زمین میں کھیتی کرو کیونکہ جب زمین کے مالک نے خود اپنا اختیار کرایہ دار کے حوالہ کردیا تو بعد میں جس جھگڑے کے پیدا ہونے کا خطرہ تھا وہ دور ہو گیا۔

ویجوز ان یستاجر الخ: اور یہ بھی جائز ہے کہ کوئی شخص خالی زمین کو اس لئے کرائے پر لے تاکہ اس میں اپنی کوئی عمارت بنالے یا خرمہ یا کوئی اور پھلدار درخت لگائے۔ کیونکہ یہ بھی ایسا نفع ہے جو زمینوں سے حاصل کیا جاتا ہے۔ ثم اذا انقضت الخ پھر جب متعین شدہ مدت کرائے کی گزر گئی تو اس کرایہ دار پر یہ لازم ہوگا کہ اس زمین سے اپنی بنائی ہوئی عمارت اور لگائے ہوئے درخت کو نکال لے اور اس زمین کو ان تمام چیزوں سے خالی کر کے اس کے مالک کے حوالے کردے کیونکہ عمارت اور درخت کے رہنے کی کوئی مدت اور انتہا معلوم نہیں ہے لہذا اس اجارہ کو باقی رکھنے کی صورت میں زمین کے مالک کا نقصان ہوگا۔ اس کے برخلاف اگر زمین میں کھیتی لگی ہوئی ہو اور اجارہ کی مدت گزر گئی ہو تو وہ زمین اسی طرح پھل کے پک جانے تک چھوڑ دی جائے گی لیکن اتنی فاضل مدت کے لئے جو عموماً کرایہ ہو سکتا ہے وہ اسے دیا جائے گا کیونکہ کھیتی کے پک جانے کی ایک انتہا ہے جو لوگوں کو معلوم ہوتی ہے اس طرح فریقین کے نفع کی رعایت ممکن ہے۔ (ف یعنی زمین کے مالک کو اتنے فاضل مدت کا کرایہ مل جائے گا اور اس کرایہ دار کو پکی ہوئی کھیتی مل جائے گی)۔

توضیح:۔ اگر زمین لیتے وقت پانی اور راستہ دینے کی بات نہ کی گئی ہو، کھیتی کے لئے زمین لیتے وقت کن باتوں کی تصریح ضروری ہے، زمین سے مدت اجارہ گذر جانے کے بعد بھی اگر اس میں عمارت کھڑی ہو، درخت لگے ہوں، سبزی لہلہا رہی ہو، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل۔

قال: الا ان یختار صاحب الارض ان یغرم له قیمة ذلك مقلوعا ویتملکه فله ذلك وهذا برضاء صاحب الغرس والشجر الا ان ینقص الارض بقلعها فحینئذ یتملکها بغیر رضاه، قال: او یرضی بترکه علی حاله فیکون البناء لهذا والارض لهذا لان الحق له فله ان لا یستوفیه. قال: وفی الجامع الصغیر اذا انقضت مدة الاجارة وفی الارض رطبة فانها تقلع لان الرطاب لا نهایة لها فاشبه الشجر. قال: یجوز استیجار الدواب للرکوب والحمل، لانه منفعة معلومة معهودة، فان اطلق الرکوب جاز له ان یُرکب مَن شاء عملا بالاطلاق ولکن اذا رکب بنفسه او ارکب واحدا لیس له ان یُرکب غیره لانه تعین مرادا من الاصل والناس متفاوتون فی الرکوب، فصار کانه نصّ علی رکوبه، وکذلك اذا استاجر ثوبا للبس واطلق فیما ذکرنا لاطلاق اللفظ وتفاوت الناس فی اللبس، وان قال علی ان یرکبها فلان او یلبس الثوب فلان فارکبها غیره او البسه غیره فعطب کان ضامنا، لان الناس یتفاوتون فی الرکوب واللبس، فصح التعیین ولیس له ان یتعداه، وکذلك کل ما یختلف باختلاف المستعمل لما ذکرنا فاما العقار وما لا یختلف باختلاف المستعمل اذا شرط سکنی واحد فله ان یُسکن غیره لان التقیید غیر مفید لعدم التفاوت والذی یضر بالبناء خارج علی ما ذکرناه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ زمین کا مالک اگر اس بات کو پسند کرے کہ عمارت کو توڑے اور درخت کو اکھیڑے بغیر اپنی حالت میں رہتے ہوئے لگانے والے کرایہ دار کو ٹوٹے ہوئے مکان یا اکھیڑے ہوئے درخت کی قیمت ادا کردے اور ان چیزوں

کا خود مالک بن جائے اور کرایہ دار بھی اس پر راضی ہو جائے تو اس کو یہ اختیار ہوگا۔ لیکن اگر ان چیزوں کو اکھیڑنے سے زمین کو نقصان پہنچتا ہو تو اس کرایہ دار کی رضامندی کے بغیر بھی زمین کا مالک اس کی قیمت دے کر ان چیزوں کا مالک بن جائے گا۔ قال اویرضی الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ کرائے کی مدت ختم ہونے کے بعد بھی زمین کا مالک اس مکان یا درخت کو اسی حالت پر چھوڑ دینے پر راضی ہو جائے تو عمارت اس کرایہ دار کی ہوگی لیکن زمین اس کے مالک کی ہوگی کیونکہ اصل حق تو زمین کے مالک کا ہے اسی لئے اس مالک کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ اس کرایہ دار سے اپنا حق کچھ بھی وصول کئے بغیر کرایہ دار کو اسی حالت میں رہنے دے۔ قال وفی الجامع الخ: جامع صغیر میں ہے کہ اگر اجارہ کی متعین مدت ختم ہو گئی پھر بھی زمین میں رطبہ ہے تو وہ اکھیڑ لیا جائے گا کیونکہ زمین میں لگے رہنے کی کوئی معین مدت نہیں ہے (اس لئے یہ بھی ایک درخت کے حکم میں ہو گیا اور جس طرح درخت کو اکھیڑ دینے کے لئے کہا جاتا ہے اسی طرح سے اسے بھی زمین سے اکھیڑ دینے پر مجبور کیا جائے گا)۔

قال ویجوز الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ سواری کے جانوروں کو سامان لانے کے لئے بھی اجارہ پر لینا جائز ہے کیونکہ یہ بھی نفع بخش اور مدت معلومہ کا کاروبار ہے۔ اسی بناء پر اگر سواری مطلقاً لی گئی تو اس کو کرائے پر لینے والے کو اختیار ہوگا کہ اس پر جس کسی کو چاہے سوار کرے کیونکہ مطلق ہونے کا تقاضا یہی ہے۔ پھر اگر اس پر ایک مرتبہ خود سوار ہو گیا یا اس نے کسی دوسرے کو سوار کر دیا تو اس کے بعد اور کسی دوسرے کو سوار نہیں کر سکتا ہے کیونکہ مطلق ہونے کا اصل مقصد یہی ہے کہ اس طرح اس کی مراد متعین ہو گئی۔ یعنی یہ لفظ مطلق ہے مگر عام نہیں ہے البتہ سوار ہونے کی کیفیت میں لوگوں کا حال مختلف ہوتا ہے اس لئے یہ کہا جائے گا گویا اس نے سواری کے معاملہ میں اسی سوار کو پہلے ہی صراحۃً بیان کیا تھا۔

و کذلک اذا الخ اس طرح اگر کسی کرایہ دار نے کوئی کپڑا پہننے کے لئے کرایہ پر لیا لیکن یہ نہیں بتایا کہ یہ کون شخص پہنے گا یعنی لینے والے کو مطلق رکھا تو اس لفظ کے مطلق ہونے کی وجہ سے اس کو اختیار ہوگا کہ جسے چاہے پہنائے البتہ جب ایک مرتبہ خود پہن لیا یا کسی دوسرے کو پہنا دیا تو وہی پہننے والا اب اس کے لئے متعین ہو گیا کیونکہ استعمال کے طریقے میں لوگوں کا حال مختلف ہوتا ہے۔ وان قال علی الخ اور اگر جانور اس شرط پر کرایہ پر لیا کہ اس پر فلاں شخص سوار ہوگا یا یہ کپڑا فلاں شخص پہنے گا پھر اس شخص نے اس متعین شخص کے بجائے کسی اور کو اس جانور پر سوار کر لیا یا کسی دوسرے کو وہ کپڑا پہنا دیا۔ بعد میں جب وہ جانور مر گیا یا وہ کپڑا پھٹ گیا تب کرایہ پر لینے والا اس جانور کا ضامن بنے گا۔ کیونکہ سوار ہونے اور کپڑے کے پہننے میں لوگوں کے درمیان بہت فرق ہوتا ہے۔ اس لئے ابتداء میں اس کو متعین کر دینا صحیح ہو گیا اسی لئے اس کے بعد اس کرایہ دار کو اس سے تجاوز کرنے کا حق نہ ہوگا۔ اسی طرح ہر وہ چیز جو لوگوں کے استعمال کے اختلاف سے مختلف ہو جاتی ہو اس کا بھی یہی حکم ہوگا اسی بتائی ہوئی دلیل کی بناء پر۔ لیکن جائداد یعنی زمین و مکان اور ہر وہ چیز جو استعمال کرنے والے کے مختلف ہونے سے مختلف نہیں ہوتی ہے اس میں یہ حکم نہیں ہے اسی لئے اگر اس مکان میں کسی دوسرے کے رہائش کی شرط کر دی تو بھی اس کرایہ دار کو یہ حق ہوگا کہ اس کے بجائے اس میں کسی دوسرے کو رہائش دے دے کیونکہ کسی شخص کی قید لگانا یعنی کسی کو متعین کرنے سے کوئی فائدہ نہیں ہے اس لئے ایک کی جگہ پر دوسرے کو رکھنے میں کوئی فرق نہیں ہے اور ہر وہ کام جو کسی عمارت کے لئے نقصان دہ ہو وہ البتہ اس سے خارج ہے۔ جیسا کہ ہم نے پہلے بھی بیان کر دیا ہے۔ (ف یعنی ہم نے بیان کر دیا ہے کہ کندی گر (قیمتی کپڑوں کو دھونے والا) اور لوہار اور گیہوں پیسنے والی چکی سے گھر کے کام میں نقصان آتا ہے اس لئے ایسے لوگوں کو کسی مکان میں بسانا جس سے کہ عمارت کو نقصان پہنچے جائز نہ ہوگا)۔

توضیح:۔ مدت اجارہ ختم ہو جانے کے بعد زمین کا مالک لگے ہوئے درخت یا مکان کو اسی حالت پر رہنے دے مگر ٹوٹے یا اکھڑے ہوئے مکان یا درخت کی قیمت ادا کر دے اور خود

مالک بن جائے، یا یوں ہی اسے رہنے دے، سواری کے جانوروں کو کرایہ پر لینا، اور لے کر کسی دوسرے کے حوالہ کردینا، کپڑا پہننے کے لئے کرایہ پر لے کر دوسرے کو پہنا دینا، کسی مخصوص شخص کے استعمال کے جانور کو کرایہ پر لے کر دوسرے کے استعمال میں دینا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

کندی۔ موگری جس سے دھوبی کپڑوں کو کوٹ کر درست کرتے ہیں۔ کندی کرنا۔ موگری سے دھوئے ہوئے کپڑوں کو کوٹ کر سلوٹیں نکالنا۔

وان سمى نوعا وقدرا معلوما يحمله على الدابة مثل ان يقول خمسة اقفزة حنطة فله ان يحمل ما هو مثل الحنطة في الضرر او اقل كالشعير والسمسم، لانه دخل تحت الاذن لعدم التفاوت او لكونه خيرا من الاول، وليس له ان يحمل ما هو اضر من الحنطة كالملح والحديد لانعدام الرضاء به، وان استاجرها ليحمل عليها قطنا سماه فليس له ان يحمل عليها مثل وزنه حديدا لانه ربما يكون اضر بالدابة فان الحديد يجتمع في موضع من ظهره والقطن ينبسط على ظهره، قال وان استاجرها ليركبها فاردف معه رجلا فعطبت ضمن نصف قيمتها ولا معتبر بالثقل، لان الدابة قد يعقرها جهل الراكب الخفيف ويخف عليها ركوب الثقيل لعلمه بالفروسية، ولان الآدمي غير موزون فلا يمكن معرفة الوزن فاعتبر عدد الراكب كعدد الجناة في الجنايات.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اور اگر اس کرایہ دار نے معاملہ طے کرتے وقت لادنے کے لئے کوئی مخصوص چیز اور مخصوص مقدار بیان کردی ہو مثلاً یوں کہا کہ پانچ قفیز (یا مثلاً من) گیہوں لاد کر لے جاؤں گا تو اس کو اختیار ہوگا کہ اتنے گیہوں کے برابر ایسا کوئی بھی سامان یا غلہ جو اس گیہوں کے ضرر یا بوجھ کے برابر ہو یا اس سے کم ہو جیسے جو یا تل وغیرہ' یہ سب اس پر لاد سکتا ہے کیونکہ اجارہ میں بھی داخل ہے۔ اس لئے کہ برابر ہونے کی صورت میں کوئی فرق نہیں ہے یا اس لئے کہ یہ خود کی بتائی ہوئی چیز سے وزن میں بہتر ہے اس لئے کہ اس کا نقصان کم ہے۔ البتہ اس کرایہ دار کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ ایسی کوئی چیز لادے جو زیادہ نقصان دہ یا تکلیف دہ ہو جیسے کہ نمک اور لوہا وغیرہ۔ کیونکہ ان چیزوں کی رضامندی مالک سے حاصل نہیں ہوئی ہے۔ (ف کیونکہ جس برتن میں گیہوں ناپے گئے اگر اس میں نمک یا لوہا رکھ کر ناپا جائے تو اس کا بوجھ گیہوں کے مقابلے میں بہت زیادہ ہوگا اسی لئے یہ کہا گیا ہے کہ اگر گیہوں کے پانچ پیمانے کی جگہ بجائے پیمانے کے اس کے وزن کے برابر جو لادی جائیں تو جائز نہیں ہوگا۔ کیونکہ اگرچہ وزن کے لحاظ سے گیہوں اور جو کا وزن برابر ہوگا لیکن جو اپنے پھیلاؤ میں گیہوں سے زیادہ ہو جائے گا اسی لئے یہ کہا گیا ہے کہ قیاس کے مطابق یہ جائز نہیں ہے لیکن شیخ الاسلامؒ نے کہا ہے کہ استحساناً جائز ہے اور یہی قول اصح ہے۔

وان استاجر ھا الخ اور اگر جانور اس لئے کرائے پر لیا کہ اس پر محدود وزن کی روئی لادے گا (مثلاً پانچ من) تو اس کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ اتنا ہی لوہا اس پر لادے کیونکہ بسا اوقات لوہا لادنے سے بہت زیادہ تکلیف پہنچتی ہے کیونکہ لوہا تو پیٹھ پر ایک ہی جگہ پر جما رہتا ہے اور چبھتا رہتا ہے۔ لیکن اس کے بجائے روئی پیٹھ پر پھیل جاتی ہے۔ (ف اور وزن لادنے کے علم (یعنی علم جر ثقیل) میں یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اکٹھی چیز کا بوجھ پھیلنے والی چیز کے مقابلے میں زیادہ ہوتا ہے)۔ قال: وان استجرھا الخ اور اگر جانور کو سواری کے لئے کرایہ پر لیا پھر اپنے ساتھ کسی اور شخص کو بھی بٹھا لیا بعد میں وہ جانور تھک کر مر گیا تو یہ کرایہ دار اس جانور کی آدھی قیمت کا ضامن ہوگا اس صورت میں وزن کا اعتبار نہیں ہوگا۔ کیونکہ کم بوجھ والے آدمی کی سواری بھی کبھی جانور کی پیٹھ کو زخمی کردیتی ہے اس وقت جب کہ وہ سواری نہ جانتا ہو اس کے برعکس جو شخص سواری جانتا ہو اس کو جانور پر بیٹھنا اور جانور کا اسے اپنی پیٹھ پر لے جانا آسان ہوتا ہے اگرچہ وہ وزن میں زیادہ ہو۔ اس کی دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ عموماً آدمی کا وزن

نہیں کیا جاتا ہے یعنی اس کا معاملہ اس کے وزن کے اعتبار سے نہیں کیا جاتا ہے، (۱) جیسے کہ کسی شخص کو زخمی یا قتل کر دینے کی صورت میں مجرموں کی تعداد کا اعتبار ہوتا ہے۔ (ف یعنی مجرم نے کتنی مرتبہ چوٹ لگائی یا تلوار لگائی اس کا اعتبار نہیں ہے۔ اسی طرح موجودہ مسئلہ میں بھی دو آدمیوں کی تعداد کا اعتبار کیا گیا ہے اور ہر ایک پر آدھی آدھی رقم لازم کی گئی۔ اور یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اگر پیچھے بیٹھنے والا شخص پورا جوان نہ ہو بلکہ بچہ ہو تو اگر وہ خود سے نہیں بیٹھ سکتا ہے تو وہ ایک بوجھ کے حکم میں ہے۔ اسی لئے اس کے بوجھ کے اندازے سے جرمانہ کا ضامن ہوگا۔ اس جگہ بغل یا پیچھے بٹھانے کی قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ اگر اس کرایہ دار نے اسے اپنے کندھے یا سر پر بٹھالیا ہو تو جانور کی پوری قیمت کا ضامن ہوگا، اگرچہ یہ جانور ان دونوں کے وزن کو اٹھا سکتا ہو کیونکہ دونوں کے ایک جگہ ہو جانے کی وجہ سے بوجھ کی زیادتی ہو جاتی ہے جس سے جانور تکلیف پاکر ہلاک ہو گیا ہے۔ جیسے کسی نے گیہوں کی جگہ لوہا لاد لیا ہو۔ م۔ ع)۔

توضیح:۔ اگر کسی نے دوسرے کا جانور مثلاً پانچ من گیہوں لادنے کے لئے کرایہ پر لیا بعد میں اسی وزن کا جو یا نمک یا لوہا لاد کر لے گیا، یا کسی جانور کو سواری کے لئے لیا اور بعد میں اپنے ساتھ ایک اور شخص خواہ وہ دبلا ہو یا موٹا یا بچہ کو اوپر بٹھالیا یا خود اپنے کندھے یا سر پر بٹھا لیا۔ بعد میں وہ جانور مر گیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

وان استاجرها ليحمل عليها مقدارا من الحنطة فحمل عليها اكثر منه فعطبت ضمن ما زاد الثقل، لانها عطبت بما هو ماذون فيه وبما هو غير ماذون فيه والسبب الثقل فانقسم عليهما الا اذا كان حملا لا يطيقه مثل تلك الدابة فحينئذ يضمن كل قيمتها لعدم الاذن فيها اصلا لخروجه عن العادة وان كبح الدابة بلجامها او ضربها فعطبت ضمن عند ابى حنيفةؒ وقالا لا يضمن اذا فعل فعلا متعارفا، لان المتعارف مما يدخل تحت مطلق العقد فكان حاصلا باذنه فلا يضمنه ولابى حنيفةؒ ان الاذن مقيد بشرط السلامة اذ يتحقق السوق بدونهما للمبالغة فيقيد بوصف السلامة كالمرور فى الطريق.

ترجمہ:۔ اور اگر کسی جانور کو اس لئے اجارہ پر لیا کہ اس پر گیہوں کی ایک متعین مقدار (مثلاً پانچ من) لادے گا بعد میں اس نے زیادہ لاد دیا اور وہ جانور ہلاک ہو گیا تو جتنا وزن بڑھایا ہے اسی حساب سے وہ ضامن ہوگا۔ (بشرطیکہ وہ اتنا وزن اٹھانے کی طاقت بھی رکھتا ہو)۔ کیونکہ یہ جانور ایسے اور اتنے بوجھ سے ہلاک ہوا جس میں کچھ کی اجازت تھی اور کچھ کی اجازت نہ تھی اور ہلاک ہونے کی وجہ بوجھ کی زیادتی ہی ہے لہٰذا اس کا ضمان دونوں قسموں کے بوجھ پر تقسیم ہوگا۔ (ف مثلاً پانچ من گیہوں کرائے پر لیا اور چھ من گیہوں لاد دیئے تو اس میں سے پانچ کی تو اجازت تھی اور ایک من کی اجازت نہ تھی لہٰذا اس جانور کی کل قیمت کے چھ حصے کئے جائیں گے جن میں سے وہ ایک حصے کا ضامن ہوگا اور باقی پانچ حصوں کا ضامن نہ ہوگا)۔ الا اذا کان الخ البتہ اگر اتنا بوجھ لاد دیا ہو کہ اس کو ایسا جانور بالکل نہیں اٹھا سکتا ہے تو ایسی صورت میں اس کی پوری قیمت کا ضامن ہوگا کیونکہ عادت سے فاضل ہونے کی وجہ سے ایسے بوجھ لادنے کی اجازت بالکل نہیں پائی گئی۔

وان کبح الخ: اور اگر کرایہ دار نے جانور کی لگام بہت زور سے کھینچی یا اسے مارا جس کی وجہ سے جانور مر گیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ کرایہ دار اس جانور کی قیمت کا ضامن ہوگا اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ اگر اس نے عام دستور کے مطابق ایسا کام کیا ہو تو وہ جانور کا ضامن نہیں ہوگا کیونکہ کسی معاملہ کے مطلق ہونے کی صورت میں جو چیز عموماً ہوا کرتی ہے وہ اس معاملہ میں داخل ہوتی ہے لہٰذا ایسا کرنا یعنی لگام کھینچنا اور اس کو مارنا مالک کی اجازت سے پایا گیا۔ لہٰذا اس کا ضامن نہ ہوگا۔ یہاں امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مالک کی طرف سے اجازت کا ہونا جانور کی سلامتی کے شرط کے ساتھ ہونا مقید ہے یعنی وہ جانور سے ایسا کام لے گا یا اس

کے ساتھ ایسا سلوک کرے گا جس سے جانور بھی محفوظ رہے۔ کیونکہ ایسی زبردست مار اور زبردست کھچاؤ کے بغیر بھی چلانا ممکن تھا اور اب اسے مارنا یا اس کی لگام کھینچنا تو تیز چلانے کی غرض سے ہوتا ہے۔ لہٰذا ان کاموں کی اجازت اس قید کے ساتھ مقید ہے کہ وہ محفوظ رہ جائے جیسے راستہ چلنے میں ہوتا ہے۔ (ف یعنی تمام راستوں میں چلنا جائز ہے بشرطیکہ چلنا سلامتی کے ساتھ ہو اسی بناء پر کسی کا کچھ نقصان کرتے ہوئے چلے گا تو وہ ضامن ہو جائے گا)۔

توضیح:۔ کسی نے ایک جانور کرایہ پر لیا تاکہ اس پر مثلاً پانچ من گیہوں لادے، مگر اس پر چھ من گیہوں لادلیا۔ اور وہ جانور مر گیا، یا سواری کے لئے جانور کرایہ پر لیا، اور اس پر سوار ہو کر اس کی لگام کھینچی یا مارا اور جانور مر گیا، مسائل کے تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل۔

وان استاجرها الى الحيرة فجاوز بها الى القادسية ثم ردها الى الحيرة ثم نفقت فهو ضامن وكذلك العارية، وقيل تاويل هذه المسألة اذا استاجرها ذاهبا لا جائيا لينتهي العقد بالوصول الى الحيرة، فلا يصير بالعود مردودا الى يد المالك معنى اما اذا استاجرها ذاهبا وجائيا يكون بمنزلة المودَع اذا خالف ثم عاد الى الوفاق وقيل الجواب مجرى على الاطلاق، والفرق ان المودع مامور بالحفظ مقصودا فبقي الامر بالحفظ بعد العود الى الوفاق، فحصل الرد الى يد نائب المالك، وفي الاجارة والعارية يصير الحفظ مامورا به تبعا للاستعمال لا مقصودا فاذا انقطع الاستعمال لم يبق هو نائبا فلا يبرأ بالعود، وهذا اصح.

ترجمہ:۔ اور اگر کسی نے کوفہ سے حیرہ تک جانے کے لئے کسی جانور کو کرائے پر لیا لیکن حیرہ سے آگے بڑھ کر قادسیہ تک چلا گیا اور پھر وہاں سے حیرہ واپس لے آیا اس کے بعد وہ جانور مر گیا تو وہ اس جانور کا ضامن ہوگا۔ یہی حکم عاریۃ کے مسئلہ میں بھی ہے۔ (ف یعنی اگر کوفہ سے حیرہ تک جانے کے لئے جانور عاریت پر لیا لیکن وہ حیرہ سے بڑھ کر قادسیہ تک چلا گیا اور پھر وہاں سے حیرہ واپس آگیا اور یہاں آکر مر گیا تو وہ شخص اس جانور کا ضامن ہوگا کیونکہ حیرہ تک لے جانے کے لئے وہ امین تھا لیکن جب وہاں سے آگے بڑھ گیا تو اس نے ایک دی ہوئی اجارہ یا عاریت کی مخالفت کی۔ اسی لئے وہ غاصب اور ضامن بن گیا لیکن جب حیرہ واپس چلا آیا تو اگرچہ مخالفت ختم ہوگئی لیکن وہ ضمانت سے باہر نہیں ہوا، جب تک کہ مالک کو جانور واپس نہ کردے اور جب واپس کرنے سے پہلے جانور مر جائے تو وہ شخص اس کا ضامن ہوگا۔

وقیل تاویل الخ بعض فقہا نے یہ فرمایا ہے کہ اس مسئلہ کی تاویل یہ ہے کہ اس کرایہ دار نے اس جانور کو صرف جانے تک کے لئے کرایہ پر لیا تھا اور آنے کے لئے نہیں لیا تھا اس طرح حیرہ تک پہنچ کر اس کے اجارہ کا معاملہ ختم ہو گیا لیکن قادسیہ سے حیرہ لوٹ آنے پر حکماً اور معنیً مالک کو جانور واپس کرنے والا نہ ہوا۔ لہٰذا وہ ضامن رہ گیا۔ اور اگر اس نے آنے اور جانے دونوں راستوں کے لئے جانور کرایہ پر لیا تو وہ ایک امانتدار کی حیثیت سے ہوگا کہ جب اس نے امانت رکھنے والے کے حکم کی مخالفت کی پھر اس کی موافقت پر آگیا تو اب وہ ضمانت سے بری ہو گیا۔

وقیل الجواب الخ اور بعض فقہاء نے کہا ہے کہ یہ حکم اطلاق پر باقی ہے۔ یعنی ہر حال میں یہی حکم باقی رہے گا۔ کہ خواہ صرف جانے کے لئے کرایہ پر لیا ہو یا آنے جانے دونوں کے لئے کرایہ پر لیا ہو۔ اور عاریت پر لینے والے کا اس پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے ان دونوں مسئلوں میں فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ عاریت پر لینے والا قصداً اور صراحتاً اس جانور کی حفاظت کرنے پر مامور اور مجبور ہے۔ اس لئے اس جگہ تک آجانے کے بعد جہاں پر پہنچنے کی بات تھی اس کی حفاظت کا حکم باقی رہے گا۔ لہٰذا اس امانت کو اس کے مالک کے نائب کے پاس واپس لوٹا دینا پایا گیا اور اسی وجہ سے وہ ضمانت سے بری ہو جاتا ہے اور اجارہ اور عاریت کی صورت میں اس کی حفاظت کا حکم طبعاً استعمال کی وجہ سے باقی رہا لیکن قصداً نہیں رہا۔ لیکن جب اس کا استعمال ختم ہو گیا تو مالک کا

نائب نہ رہا۔ اسی لئے حیرہ واپس آنے کی صورت میں بھی ضمانت سے بری نہ ہوگا یہی قول اصح ہے۔

توضیح:۔ اگر ایک جانور کو مثلاً کوفہ سے دو منزل تک لے جانے کے لئے کرایہ پر یا عاریۃً لیا مگر اس پر تین منزل تک سوار ہو گیا، پھر وہاں سے دوسری منزل پر لوٹ آیا، اور یہاں وہ جانور مر گیا، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، حکم، دلائل۔

ومن اکتری حمارا بسرج فنزع ذلك السرج واسرجه بسرج يُسرج بمثله الحمر فلا ضمان عليه، لانه اذا كان يماثل الاول يتناوله اذن المالك، اذ لا فائدة في التقييد بغيره الا اذا كان زائدا عليه في الوزن فحينئذ يضمن الزيادة وان كان لا يسرج بمثله الحمر يضمن لانه لم يتناوله الاذن من جهته فصار مخالفا وان اوكفه باكاف لا يوكف بمثله الحمر يضمن لما قلنا في السرج، وهذا اولى، وان اوكفه باتكاف يوكف بمثله الحمر ضمن عند ابي حنيفةؒ وقالا يضمن بحسابه، لانه اذا كان يوكف بمثله الحمر كان هو والسرج سواء، فيكون المالك راضيا به الا اذا كان زائدا على السرج في الوزن، فيضمن الزيادة لانه لم يرض بالزيادة، فصار كالزيادة في الحمل المسمى اذا كانت من جنسه، ولابي حنيفةؒ ان الاكاف ليس من جنس السرج لانه للحمل والسرج للركوب وكذا ينبسط احدهما على ظهر الدابة ما لا ينبسط عليه الآخر، فيكون مخالفا كما اذا حمل الحديد وقد شرط له الحنطة.

ترجمہ:۔ اگر کسی شخص نے ایک گدھا زین سمیت کرائے پر لیا پھر اس زین کو نکال کر اس کی جگہ کوئی ایسی زین لگائی جیسے گدھوں پر لگائی جاتی ہے اور اس کے بعد وہ گدھا ہلاک ہو جائے تو اس تبدیلی کی وجہ سے اس پر ضمان لازم نہیں آئے گا کیونکہ دوسری زین بھی تو پہلی زین ہی کی طرح ہے۔ اس لئے یہ سمجھا جائے گا کہ اس تبدیلی کی اجازت مالک کی طرف سے حاصل ہے اس لئے کہ پہلی زین کے ساتھ مقید کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ البتہ اگر کوئی دوسری زین پہلی زین سے زیادہ وزنی ہو تب اس زیادتی کا ضامن ہوگا۔ اور اگر دوسری زین ایسی ہو کہ ایسی گدھوں پر نہیں لگائی جاتی ہے تب وہ کرایہ دار اس گدھے کی پوری قیمت کا ضامن ہوگا کیونکہ مالک کی طرف سے اسے جس بات کی اجازت تھی اس میں ایسی زین شامل نہیں ہے۔ اس لئے اس تبدیلی کی وجہ سے مالک کی اجازت کی مخالفت لازم آئے گی۔ وان اوكفه الخ اور اگر کرایہ دار نے پہلی زین اتار لینے کے بعد ایسا پالان لگایا جیسا گدھوں پر نہیں لگایا جاتا تو اس کے ہلاک ہو جانے کی صورت میں وہ کرایہ دار اس کی قیمت کا ضامن ہوگا۔ اسی دلیل کی بناء پر جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں وہ یہ ہے کہ اس زین کی تبدیلی کی مالک کی طرف سے اجازت نہ تھی اور اب پالان بدل دینے کی وجہ سے بدرجہ اولیٰ ضامن ہوگا کیونکہ پالان زین کے خلاف ایک دوسری جنس ہے۔

وان اوكفه الخ اور اگر اس نے پہلی زین اتار کر گدھے پر ایسا پالان لگایا جیسا کہ گدھوں پر لگایا جاتا ہے تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ گدھے کی پوری قیمت کا ضامن ہوگا۔ لیکن صاحبینؒ نے فرمایا کہ پالان جس مقدار میں زیادہ ہوا ہے اسی مقدار سے وہ ضامن ہوگا۔ (یعنی بعض فقہاء کے قول کے مطابق پالان کی چوڑائی جتنی زیادہ بڑھی ہے اسی چوڑائی کی زیادتی کے حساب سے ضامن ہوگا۔ اور کچھ دوسرے فقہاء کے قول کے مطابق پالان میں وزن جتنا زیادہ ہوا ہے اس اعتبار سے ضامن ہوگا۔ ع)۔ کیونکہ جب یہ پالان ایسا ہے جو گدھوں پر بھی لگایا جاتا ہے تو یہ پالان اور پہلی زین حکم میں دونوں برابر ہو گئے لہٰذا اس کے مالک کو اس تبدیلی پر بھی رضامندی ہوگی۔ البتہ اگر یہ پالان اس زین سے وزن میں زیادہ ہو تو جتنی زیادتی ہوگی اسی حساب سے ضامن ہوگا کیونکہ مالک اس زیادتی پر راضی نہیں ہوتا ہے۔ اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے پہلے ایک مقرر وزن بیان کیا تھا لیکن بعد میں اسی جنس کا وزن پہلے سے زیادہ وزنی لاد دیا اب اگر وہ جانور ہلاک ہو جائے اور زیادتی کے اعتبار سے ضامن ہوگا کیونکہ یہ پالان اس زین کی جنس

کے خلاف ہے۔اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ پالان کسی طرح بھی زین کی جنس کی چیز نہیں ہے کیونکہ پالان بوجھ لادنے کے لئے لگایا جاتا ہے لیکن زین آدمی کو سوار کرنے کے لئے ہوتا ہے۔اس لئے جنس بدل جانے کی وجہ سے ضامن ہوگا۔اسی طرح یہ وجہ بھی ہے کہ جانور کی پیٹھ پر پالان اتنا پھسلتا ہے کہ زین اتنی نہیں پھسلتی۔لہذا یہ کرایہ دار زین بدل دینے کی وجہ سے مالک کی مخالفت کرنے والا ہو جائے گا جیسے کوئی گیہوں لادنے کی شرط کرنے کے بعد اس پر لوہا لاد دے۔(ف اس طرح شرط کی مخالفت ہو گی۔حالانکہ ایسی مخالفت نقصان دہ ہوتی ہے جس سے جانور کو تکلیف ہوتی ہے۔

توضیح:۔اگر کسی نے ایک گدھا زین سمیت کرایہ پر لیا۔بعد میں اس کی زین کی دوسری زین اس پر لگا کر سوار ہوا۔یا زین کی جگہ پالان رکھ دیا جس کی وجہ سے جانور ہلاک ہو گیا۔مسائل کی تفصیل۔حکم۔دلائل۔

وان استاجر حمّالا ليحمل له طعاما في طريق كذا فاخذ في طريق غيره يسلكه الناس فهلك المتاع فلا ضمان عليه وان بلغ فله الاجر، وهذا اذا لم يكن بين الطريقين تفاوت لان عند ذلك التقييد غير مفيد اما اذا كان تفاوت يضمن لصحة التقييد فانه تقييد مفيد الا ان الظاهر عدم التفاوت اذا كان طريقا يسلكه الناس فلم يفصل وان كان طريقا لا يسلكه الناس فهلك ضمن لانه صح التقييد فصار مخالفا وان بلغ فله الاجر لانه ارتفع الخلاف معنى وان بقي صورة وان حمله في البحر فيما يحمله الناس في البر ضمن لفحش التفاوت بين البر والبحر، وان بلغ فله الاجر لحصول المقصود وارتفاع الخلاف معنى.

ترجمہ:۔ اگر کسی نے ایک حمال یعنی بوجھ اٹھانے والے کو اس لئے مزدوری پر رکھا کہ وہ میرا یہ غلہ فلاں راستے سے فلاں مقام تک پہنچا دے لیکن یہ حمال اس متعین راستے کے سوا کسی دوسرے ایسے راستے پر لے گیا کہ اس راستے سے بھی لوگ آمد و رفت کرتے ہیں لیکن یہ غلہ ضائع ہو گیا تو راستہ کی تبدیلی کی وجہ سے اس پر ضمان لازم نہیں آئے گا۔اور اگر مزدور نے سامان پہنچا دیا تو مزدور اپنی مزدوری کا مستحق ہو جائے گا۔یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ بیان کئے ہوئے اور بدلے ہوئے دونوں راستوں کے درمیان آمد و رفت کے اعتبار سے کوئی فرق نہ ہو کیونکہ ایسی صورت میں راستہ کو متعین کر دینے سے کوئی فائدہ نہیں ہے البتہ اگر ایسی صورت ہو کہ ان دونوں راستوں میں فرق ہو مثلاً: جس راستے کی ہدایت کی گئی تھی وہ پُر امن ہو لیکن جس راستے سے وہ گیا وہ خطرناک ہو تو اس حالت میں مال ضائع ہو جانے سے وہ ضامن ہو جائے گا کیونکہ یہ سمجھا جائے گا کہ اس کا قید لگانا صحیح ہے۔اس لئے کہ ایسی قید لگانے سے مستاجر کا فائدہ منظور ہے۔البتہ اس صورت میں جب کہ راستہ سے لوگوں کی آمد جاری ہو تو ظاہر میں کوئی فرق نہیں ہے۔اسی لئے حکم میں مصنفؒ نے کوئی تفصیل بیان نہیں فرمائی ہے۔(ف تفصیل اس طریقے سے کہ راستہ خوفناک ہو یا خوفناک نہ ہو بلکہ صرف یہ بات کہی کہ ایسا راستہ ہے جس میں لوگوں کی آمد و رفت باقی ہے)۔

وان كان طريقا الخ اور جس راستے سے وہ مزدور لے گیا ہے وہ ایسا راستہ ہو جو لوگوں کے آمد و رفت کا راستہ نہ ہو تب وہ ضامن ہو جائے گا۔کیونکہ ایسی صورت میں راستہ کو متعین کرنا صحیح معلوم ہوگا۔اس طرح یہ مزدور حکم کے مخالف ہو گیا۔(ف یعنی مزدور نے اپنے مستاجر کے حکم کے خلاف کام کیا لہذا وہ ضامن ہوگا۔اسی لئے اگر مال ضائع ہو گیا ہو تو اس پر تاوان لازم آئے گا)۔ **وان بلغ** الخ اور اگر مزدور نے مخصوص اور متعین مقام تک مال پہنچا دیا یعنی وہ مال ضائع ہونے سے بچ گیا تب وہ اپنی اجرت کا بھی مستحق ہو گیا۔کیونکہ اب معنی کوئی اختلاف باقی نہ رہا اگرچہ صورۃً اختلاف باقی ہے۔(ف کیونکہ مقصد اصلی میں یہ تھا کہ یہ غلہ یا مال کرایہ دار جس جگہ تک پہنچانا چاہتا ہے وہاں تک پہنچ جائے اور یہ کام اس مزدور نے کر دیا یعنی مال پہنچا دیا۔اگرچہ بظاہر اس نے اختلاف کیا کیونکہ اس کے بتائے ہوئے راستے سے نہیں لے کر گیا بلکہ دوسرے راستے سے لے کر گیا)۔ **وان حمله في البحر**

الخ اور اگر اس مال کو وہ سمندر یا دریا کے راستے سے لایا حالانکہ لوگ عموماً ایسی چیز کو خشکی ہی کے راستے سے لاتے ہیں تو اس کے ہلاک ہونے سے ضامن ہو جائے گا کیونکہ خشک اور تری کے دو راستوں میں بہت زیادہ فرق ہے۔ وان بلغ الخ اور اگر منزل تک پہنچا دیا تو اس صورت میں بھی وہ مزدور اپنی اجرت کا مستحق ہو جائے گا کیونکہ وہ اپنے مقصد تک پہنچ گیا اور اصل مقصد میں کوئی اختلاف باقی نہیں رہا۔ (ف اگرچہ اس صورت میں بھی ظاہراً اختلاف باقی رہ گیا ہے کیونکہ مسئلہ یہ فرض کیا گیا تھا کہ مالک نے اس مال کو خشکی کے راستے سے جانے کا حکم دیا تھا لیکن اس نے اس کے خلاف کرتے ہوئے پانی کے راستے سے پہنچایا)۔

توضیح:۔ اگر کسی نے ایک مزدور اس لئے مزدوری پر لیا کہ وہ اس کا غلہ مخصوص راستہ سے مخصوص شہر میں پہنچادے مگر وہ مزدور اس مال کو دوسرے راستہ سے لے گیا، پھر وہ مال ہلاک ہو گیا، یا وہاں تک محفوظ پہنچا دیا، یا بجائے خشکی کے راستہ کے پانی کے راستہ سے لے گیا، پھر یا تو مال ہلاک ہو گیا یا بسلامت پہنچادیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل۔

ومن استاجر ارضا ليزرعها حنطة فزرعها رطبة ضمن ما نقصها لان الرطاب اضر بالارض من الحنطة لانتشار عروقها فيها و كثرة الحاجة الى سقيها فكان خلافا الى شر فيضمن ما نقصها، ولا اجر له لانه غاصب للارض على ما قررناه.

ترجمہ:۔ اور اگر کسی نے زمین کرائے پر لیتے وقت یہ کہہ دیا تھا کہ اس میں گیہوں کی کھیتی کرے گا لیکن اس زمین میں گیہوں کی کھیتی کے بجائے کچھ چھوٹے چھوٹے درخت لگا دیئے تب اس زمین کو جو کچھ نقصان پہنچے گا وہ اس کا ضامن ہو گا۔ (ف رطبہ گندنا۔ اور شامیؒ نے نقل کیا ہے کہ رطبہ سے مراد کھیرا۔ ککڑی۔ بیگن وغیرہ ہیں یعنی اس قسم کی ترکاریوں اور کھانے کی چیزوں کو رطبہ کہتے ہیں۔ اب اگر معاملہ کے وقت گیہوں کی شرط کر کے کوئی ان چیزوں کو بودے تو زمین کے نقصان کا ضامن ہو گا یعنی جو اجرت طے پائی تھی وہ ادا کرے گا لیکن اسی طرح اس کی کاشت سے جس نقصان کا اندازہ کیا جائے گا وہ اتنا ادا کرے گا)۔

لان الرطاب الخ کیونکہ جو چیزیں رطبہ کہلاتی ہیں وہ گیہوں سے زیادہ زمین کو نقصان پہنچاتی ہیں کیونکہ ان چیزوں کی جڑیں کچھ دور تک پھیل جاتی ہیں اور ان کو زیادہ سینچنے (سیراب) کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ (ف اس لئے تری کی زیادتی کی وجہ سے زمین کی قوت کم ہو جاتی ہے اور ان کی جڑیں پھیل کر ہر طرف سے زمین کی قوت چوس لیتی ہیں پس جب اس نے گیہوں بونے کی شرط کی تھی۔ گیہوں کے ماسوا کوئی چیز بھی اس میں بونے سے اس کی مخالفت ہو گی۔ پھر یہ دیکھنا چاہیئے کہ بظاہر مخالفت ہونے کے باوجود اس سے زمین کو فائدہ ہے یا نقصان ہے کیونکہ دو حالتوں سے خالی نہیں۔ یا تو یہ چیز گیہوں کے مقابلے میں زمین کے لئے کم نقصان دہ ہو گی یا زیادہ نقصان دہ ہو گی۔ اب اگر ایسی چیز ہو جس سے گیہوں کے مقابلے میں مالک کی زمین کو کم نقصان ہو تو زمین کے مالک کو کوئی نقصان نہیں بلکہ فائدہ ہی ہے۔ اس لئے کاشتکار کسی چیز کا ضامن نہیں ہو گا۔ اور اگر ایسی چیز ہو جس سے گیہوں کے مقابلے میں زیادہ نقصان ہو۔ تو زمین کے مالک کی مخالفت کرنے سے وہ ضامن ہو گا۔ کیونکہ اس کی وجہ سے زمین کو زیادہ نقصان ہوا ہے)۔

فکان خلاف الخ لہٰذا اس مخالفت سے برائی اور نقصان پایا جا رہا ہے۔ (ف یعنی ایسی مخالفت سے زمین کے مالک کا بُرا اور نقصان ہوا ہے۔ لہٰذا اس نے جتنا کچھ بھی زمین کو نقصان پہنچایا اس کا وہ ضامن ہو گا اور زمین کے مالک کو کچھ کرایہ نہیں ملے گا۔

لانہ غاصب الخ کیونکہ یہ کرایہ دار اس صورت میں زمین کا غاصب ہو گیا جیسے کہ ہم پہلے واضح کر چکے ہیں (ف یعنی ایسی سبزیوں اور رطبہ کی کھیتی سے نقصان دہ مخالفت کرنے سے اجارہ کے معاملہ پر کوئی اثر نہیں پڑا بلکہ یہ صرف غاصب ہو گیا کیونکہ معاملہ کے وقت گیہوں لگانے کی بات تھی۔ اور غاصب پر اجرت نہیں بلکہ تاوان لازم آتا ہے۔

توضیح:۔ اگر کسی نے ایک زمین کرایہ پر لیتے ہوئے یہ کہدیا تھا کہ اس میں گیہوں کی کھیتی کروں گا، مگر عین وقت پر بجائے گیہوں کے رطبہ (یعنی چھوٹے چارے یا پودے لگا دیئے)، بعد میں زمین کو کچھ نقصان ہو گیا، مسائل کی پوری تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل، رطبہ کی تحقیق

ومن دفع الى خيّاط ثوبا ليخيطه قميصا بدرهم فخاطه قباء فان شاء ضمّنه قيمة الثوب وان شاء اخذ القباء واعطاه اجر مثله ولا يجاوز به درهما، قيل معناه القرطق الذى هو ذو طاق واحد لانه يستعمل استعمال القباء، وقيل هو مجرى على اطلاقه لانهما يتقاربان فى المنفعة وعن ابى حنيفة انه يضمّن من غير خيار ولان القباء خلاف جنس القميص ووجه الظاهر انه قميص من وجه لانه يشدّ وسطه وينتفع به انتفاع القميص، فجاء ت الموافقة والمخالفة فيميل الى اى الجهتين شاء الا انه يجب اجر المثل لقصور جهة الموافقة ولا يجاوز به الدرهم المسمى كما هو الحكم فى سائر الاجارات الفاسدة على ما نبينه فى بابه ان شاء الله تعالىٰ. ولو خاطه سراويل وقد امر بالقباء قيل يضمن من غير خيار، للتفاوت فى المنفعة، والاصح انه يخير للاتحاد فى اصل المنفعة وصار كما اذا امر بضرب طست من شبه فضرب منه كوزا فانه يخير كذا هذا.

ترجمہ:۔ اگر کسی نے درزی کو ایک کپڑا دیا تا کہ وہ ایک درہم کے عوض ایک قمیض سی کر دے لیکن اس نے اس کپڑے کی قمیض کے بجائے قباء سی دی۔ تو مالک کو اختیار ہو گا کہ اگر وہ چاہے تو درزی سے اپنے کپڑے کی قیمت وصول کر لے۔(ف لیکن اس قیمت کی وصولی کے بعد درزی قباء کا مالک ہو جائے گا)۔ اور اگر چاہے تو درزی سے قباء لے لے اور اس کی قباء کی سلائی جو بازار میں ہو سکتی ہو مگر ایک درہم سے زیادہ نہ ہو وہ اسے دے دے۔ بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ اس جگہ قباء سے مراد ایسا کرتہ ہے جو ایک تہہ کا ہوتا ہے کیونکہ یہی کرتہ قباء کی جگہ پر استعمال کیا جاتا ہے۔ اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ لفظ قباء مطلق ہی رہے گا کیونکہ قباء اور قمیض نفع کے لحاظ سے دونوں ہی قریبی قریب ہیں۔ اور امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ مالک کو تاوان لینے کے سوا اور کوئی دوسرا اختیار نہیں ہے کیونکہ قباء قمیض کی جنس کی مخالف جنس ہے۔ (ف اور ایسی کھلی ہوئی مخالفت کی وجہ سے اسے غاصب کہا جائے گا لہذا مالک کو اس سے صرف تاوان ہی وصول کرنے کا اختیار ہو گا۔ معلوم ہونا چاہئے کہ عوام میں قباء دو تہہ کی ہوتی ہے اور کبھی ان دونوں کے درمیان کسی اور چیز کا بھراؤ بھی ہوتا ہے اور ظاہر میں وہ قمیض کے مخالف ہے۔ اسی لئے نوادر کی اس روایت میں قباء کو قمیض کے مخالف جنس قرار دیا ہے۔ اور کتاب میں جو ظاہر الروایۃ ذکر کی ہے اس میں خلاف جنس ہونا نہیں بتایا ہے ورنہ تاوان کے سوا سے کوئی دوسرا اختیار نہ ہوتا اسی لئے بعض مشائخ نے یہاں پر قباء سے کرتہ مراد لیا ہے کیونکہ اگر کرتہ کے سامنے کے حصے کو پورا چاک کر دیا جائے تو وہ پورا قباء ہو جاتا ہے۔ اور بعض فقہا نے کہا ہے کہ قمیض اور قباء نفع کے لحاظ سے دونوں ہی ایک جنس کے ہیں کیونکہ قباء اور قمیض دونوں ہی میں آستینیں اور کلی اور دامن ہوتا ہے۔ بہر حال ظاہر الروایۃ میں قمیض سے قباء مراد لینا بالکل خلاف جنس نہیں ہے)۔

ووجه ظاهر الخ اور ظاہر الروایہ کی وجہ یہ ہے کہ قباء ایک اعتبار سے قمیض کے مخالف بھی ہے لیکن دوسری وجہ سے وہ بھی قمیض ہی ہے کیونکہ اس کے درمیانی حصے کو باندھ کر اس سے قمیض کی طرح نفع اٹھاتے ہیں۔ اس لئے قباء بنا دینے سے درزی سے مالک کی مرضی کی مدافعت اور مخالفت دونوں پائی گئی ہیں۔ اسی لئے کپڑے کے مالک کو یہ اختیار ہو گا کہ اس کی دونوں صورتوں میں سے جس صورت کو چاہے قبول کر لے۔ یعنی مخالفت سمجھے تو اس کی قیمت کا تاوان لے لے اور اگر اپنے حکم کے موافق سمجھے تو اس سے قباء لے کر اس کو اجرت دے دے۔ لیکن وہ اجر مثل کا مستحق ہو گا کیونکہ موافقت کے لحاظ سے اس کے حکم میں کوتاہی پائی

گئی یعنی اس کی پوری موافقت نہیں پائی گئی۔اور یہ اجر مثل ایک درہم سے زیادہ نہ ہو جیسا کہ بیان کیا گیا ہے۔اور جیسا کہ دوسرے فاسد اجاروں میں حکم بھی ہے۔اسی لئے ہم انشاء اللہ اجارہ فاسدہ کے باب میں عنقریب بیان کریں گے۔(ف اس کا حاصل یہ ہے کہ جو اجرت پہلے سے طے ہو چکی ہے اور وہ قباء کے اجر مثل سے کم ہو تو مقررہ اجرت سے بڑھا کر دیا جائے گا اور اگر مقررہ اجرت اور اجر مثل دونوں برابر ہوں یا اجر مثل مقررہ اجرت سے زیادہ ہو تو ان دونوں صورتوں میں زیادہ اجرت نہیں ملے گی بلکہ اتنی ہی اجرت ملے گی جو طے ہو چکی تھی کیونکہ وہ خود اس مقدار پر پہلے راضی ہو چکا تھا)۔

ولو خاطه الخ اور اگر درزی نے اس کپڑے کا پاجامہ سی دیا حالانکہ مالک نے اسے قباء سینے کے لئے کہا تھا تو کہا گیا ہے کہ مالک اس درزی سے تاوان لے سکتا ہے اور کپڑا لے کر مزدوری دینے کا اسے اختیار نہیں ہوگا کیونکہ قباء اور پاجامہ کے استعمال اور نفع میں بہت فرق ہے۔والاصح الخ اور اصح میں حکم یہ ہے کہ مالک کو ان دونوں باتوں کا خیال ہوگا یعنی اگر چاہے تو درزی سے اپنے کپڑے کا تاوان لے لے یا اس سے کپڑا لے کر اس کی سلائی کا اس کو اجر مثل دے دے۔کیونکہ اصلی نفع کے لحاظ سے دونوں چیزیں متحد ہیں یعنی دونوں ہی چیزیں لباس ہیں اور دونوں ہی سے ایک طرح سے ستر پوشی ہوتی ہے۔اس کی مثال ایسی ہو جائے گی جیسا کہ کسی نے کاریگر کو اپنا تانبہ دے کر اسے طشت بنانے کا حکم دیا تھا لیکن اس کاریگر نے اس تانبے کو کوزہ (پیالہ) بنا دیا تو اس صورت میں مالک کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ تاوان لے لے یا یہ کہ پیالہ لے کر اس کو اس کا اجر مثل دے دے۔اسی طرح اس مسئلہ میں بھی مالک کو اختیار ہوگا۔(ف اور اگر اجرت کچھ طے پا چکی ہو تو اس کو اس کے اجر مثل اس کے مقررہ سے زیادہ نہیں دیا جائے گا۔

توضیح:۔اگر کسی نے درزی کو ایک کپڑا دیا تا کہ ایک درہم کے عوض اس کے لئے ایک قمیص تیار کر کے دے، لیکن اس نے بجائے قمیص کے قباء یا پاجامہ تیار کر کے دیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل۔

القرطق:۔یہ (ایک عجمی) کرتہ کا معرب ہے۔جسے ترکی قمیص کی جگہ پر پہنتے ہیں۔

باب الاجارة الفاسدة

قال الاجارة تفسدها الشروط كما تفسد البيع لانه بمنزلته الا ترى انه عقد يقال ويفسخ والواجب في الاجارة الفاسدة اجرة المثل لا يجاوز به المسمى، وقال زفر والشافعي: يجب بالغا ما بلغ اعتبارا ببيع الاعيان، ولنا ان المنافع لا تتقوم بنفسها بل بالعقد لحاجة الناس، فيكتفى بالضرورة في الصحيح منها الا ان الفاسد تبع له فيعتبر ما يجعل بدلا في الصحيح عادة لكنهما اذا اتفقا على مقدار في الفاسد فقد اسقطا الزيادة واذا نقص اجر المثل لم يجب زيادة المسمى لفساد التسمية بخلاف البيع لان العين متقوم في نفسه وهو الموجب الاصلي فان صحت التسمية انتقل عنه والا فلا.

ترجمہ:۔ باب۔اجارہ فاسدہ کا بیان

قال الاجارة الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اجارہ ایسا معاملہ ہے جس کو مفسد شرطیں فاسد کر دیتی ہیں۔جیسے کہ بیع کو فاسد کرتی ہیں۔کیونکہ اجارہ بھی بیع کے حکم میں ہے کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ اجارہ کا بھی اقالہ اور فسخ کیا جاتا ہے۔والواجب في الاجارة الخ اجارہ فاسدہ میں اجر مثل ہی واجب ہوتا ہے جو بیان کی ہوئی مقدار سے زیادہ نہیں دیا جاتا ہے۔امام شافعیؒ وزفرؒ نے فرمایا ہے کہ اجر مثل کے لئے کوئی حد نہیں ہے کیونکہ جتنا بھی اجر مثل ہو سکے وہ سب واجب ہو جاتا ہے۔کسی بھی چیز کے بیع پر قیاس کرتے ہوئے۔(ف یعنی جیسے کسی عین شے کے فروخت میں جو بھی اس کا دام ہو سکے وہ سب واجب ہوتا ہے مثلاً: اگر کسی

نے مکان فروخت کیا تو اس کی پوری قیمت واجب ہوگی، اگرچہ وہ بیع فاسد ہی ہو۔اسی طرح اگر مکان کے منافع فروخت کئے جائیں یعنی کوئی مکان کرایہ پر دیا جائے تو اس کا پورا کرایہ واجب ہوگا اگرچہ وہ اجارہ فاسد ہی ہو)۔

ولنا ان منافع الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ منافع کا قیمتی ہونا خود منافع کے ذات میں نہیں ہے بلکہ عقد اجارہ کے ذریعے لوگوں کی ضرورت کی وجہ سے ہوتا ہے اس لئے عقد صحیح ہونے میں تو ضرورت پر اکتفاء کیا جائے گا لیکن عقد فاسد ہونے میں ایسا نہیں ہوتا ہے اور فاسد بھی صحیح کے تابع ہوتا ہے۔اس لئے جو چیز صحیح اجارہ میں عموماً کسی چیز کے بدل مانی جاتی ہے۔وہی اجارہ فاسدہ میں بھی معتبر ہوگی۔البتہ اگر فریقین فاسد اجارہ میں کسی بات پر متفق ہو جائیں تو کہا جائے گا کہ انہوں نے اس مقدار سے زیادہ اجر کو ختم کر دیا ہے۔اس لئے جو اجرت بیان کی جاچکی ہے اور وہ زائد ہو تو وہ واجب نہ ہوگی کیونکہ غلط بات طے ہوئی ہے۔ بخلاف بیع کے کہ وہ شے خود ہی اپنی ذات سے قیمتی ہوتی ہے اور جو چیز اصل میں واجب ہو وہ بھی قیمت ہے اب اگر دونوں کی متفقہ بات صحیح ہو تو اس صورت میں تب بازار و قیمت سے متعین کی ہوئی قیمت کی طرف منتقل ہوگا ورنہ نہیں۔

(ف خلاصہ یہ ہوا کہ بیع اور اجارہ کے درمیان فرق ہے۔لہذا بیع پر اجارہ کو قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے۔فرق کی وجہ یہ ہے کہ بیع اصل مال مبیع ہوتا ہے اور اصل مال خود اپنے طور پر قیمتی ہوتا ہے لہذا اصل بیع کا تقاضا یہ ہے کہ یہی قیمت واجب ہو اور اگر دونوں نے بازار و قیمت کے علاوہ کسی اور مقدار پر اتفاق کر لیا تو وہ عقد صحیح ہونے کی صورت میں عوض قیمت سے منتقل ہو کر ثمن واجب ہو جائے گا اور اگر عقد صحیح نہ ہو یعنی بیع فاسد ہو تو وہی اصل قیمت واجب رہے گی۔اس کی وجہ یہ ہے کہ اصل مال خود اپنی ذات سے قیمتی ہے اور اجارہ کے معاملہ میں فرق یہ ہے کہ اجارہ میں اصل شیئے فروخت نہیں ہوتی بلکہ اس کے منافع فروخت ہوتے ہیں۔جب کہ منافع کسی چیز کے ذات کے لحاظ سے قیمتی ہوتے ہیں بلکہ لوگوں کی ضرورت کے اعتبار سے شریعت نے منافع کو قیمتی مان لیا ہے لہذا اگر دونوں نے صحیح بات طے کی ہو تو جو کچھ طے ہو چکی ہو تو وہی چیز واجب ہوگی۔اور اگر طے شدہ بات صحیح نہ ہو تو جو کچھ انہوں نے طے کر لیا ہو اس کا اعتبار نہیں ہے۔بلکہ جو قیمت ہوگی وہی لازم ہوگی۔لیکن جس مقدار پر دونوں متفق ہو چکے ہوں۔اس پر رضامندی پہلے سے موجود ہے کہ اگر یہ عقد صحیح ہوتا تو اتنا ہی ملتا جس پر دونوں کی رضامندی پہلے سے ہے۔اور چونکہ اجارہ فاسدہ کو صحیح اجارہ پر قیاس کیا جاتا ہے اس لئے اس صورت میں بھی ان کی طے شدہ مقدار سے زیادہ انہیں نہیں ملے گا۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اگر اجر مثل کم ہو تو وہ کم ہی ملے گا۔ورنہ طے شدہ سے زیادہ نہیں ملے گا۔

توضیح:۔باب اجارہ فاسدہ کا بیان۔اس کی تعریف،اقوال ائمہ،دلائل

ومن استاجر دارا كل شهر بدرهم فالعقد صحيح في شهر واحد فاسد في بقية الشهور الا ان يسمي جملة الشهور معلومة، لان الاصل ان كلمة كل اذا دخلت فيما لا نهاية له تنصرف الى الواحد لتعذر العمل باليوم وكان الشهر الواحد معلوما فصح العقد فيه واذا تم كان لكل واحد منهما ان ينقض الاجارة لانتهاء العقد الصحيح فلو سمي جملة شهور معلومة جاز لان المدة صارت معلومة قال فان سكن ساعة من الشهر الثاني صح العقد فيه وليس للمواجر ان يُخرجه الى ان ينقضي وكذلك كل شهر سكن في اوله، لانه تم العقد بتراضيهما بالسكنى في الشهر الثاني الا ان الذي ذكره في الكتاب هو القياس وقد مال اليه بعض المشائخ وظاهر الرواية ان يبقى الخيار لكل واحد منهما في الليلة الاولى من الشهر الثاني ويومها لان في اعتبار الاول بعض الحرج.

ترجمہ:۔ اگر کسی شخص نے ایک مکان ہر مہینے ایک درہم کے حساب سے کرایہ پر لیا تو یہ اجارہ صرف ایک مہینے کیلئے صحیح ہوگا اور باقی مہینوں کے لئے فاسد ہوگا۔لیکن اگر باقی مہینے کو بھی معلوم طریقے سے بیان کر دے تو جائز ہوگا۔**لان الاصل الخ** کیونکہ

لفظ (ہر) جس کی جگہ پر عربی میں لفظ (کل) آتا ہے۔ یہ جب کسی ایسی چیز پر داخل ہو جس کی انتہا معلوم نہ ہو تو اس کو صرف ایک کے لئے متعین کیا جاتا ہے کیونکہ سب پر عمل کرنا ممکن نہیں ہے اس جگہ ایک مہینہ تو معلوم ہے اس لئے اس وقت کے لئے وہ معاملہ صحیح ہوگا۔ اس مہینے کے پورا ہو جانے کے بعد دونوں میں سے ہر ایک کو اختیار ہوگا کہ اجارہ کے معاملہ کو ختم کردے۔ کیونکہ صحیح معاملہ (اجارہ) ختم ہو گیا۔ اس کے بعد پھر اگر وہ بقیہ مہینہ کو اس طرح بیان کردے کہ بقیہ مہینے معلوم ہو جائیں تب وہ اجارہ جائز ہو جائے گا۔ کیونکہ اس طرح کل مدت معلوم ہو جائے گی۔

قال فان سکن الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر پہلے مسئلے میں ایک مہینہ گزرنے کے بعد دوسرے مہینے سے بھی ایک گھڑی اس مکان میں رہا تو دوسرے مہینے کے متعلق بھی اجارہ صحیح ہو گیا اور اجارہ دینے والے یعنی مالک مکان کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ اس مہینے کے ختم ہونے سے پہلے کرایہ دار کو اس مکان سے نکال دے۔ اسی طریقے سے آئندہ ہر اس مہینے میں جس کے شروع میں کرایہ دار نے سکونت کرلی یعنی تھوڑی دیر رہ گیا اس کا بھی یہی حکم ہے۔ کیونکہ دوسرے مہینے میں بھی تھوڑی دیر رہ جانے پر دونوں کی آپس کی رضامندی سے وہ عقد پورا ہو گیا۔ لیکن اس متن میں جو لفظ ایک گھڑی کا ذکر کیا گیا ہے وہی قیاس ہے اور بعض مشائخ کا اسی طرف رجحان ہے لیکن ظاہر الروایۃ یہ ہے کہ دوسرے مہینے کی پہلی رات اور پہلے دن میں دونوں میں سے ہر ایک کو اجارہ فسخ کردینے کا اختیار ہوگا کیونکہ ایک گھڑی کا اعتبار کرنے سے کچھ صراحۃ حرج پایا جاتا ہے۔

توضیح:۔ اگر ایک شخص نے ایک مکان ہر مہینہ ایک درہم کے حساب سے کرایہ پر لیا، اگر اسی صورت میں ایک ماہ اس مکان میں رہ کر دوسرے مہینہ میں بھی کچھ دیر رہ گیا۔ مسائل مذکورہ کی تفصیل، کسی معاملہ میں لفظ ہر یا کل ذکر کرنے کا قانون اور قاعدہ، کچھ گھڑی کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل

وان استاجر دارا سنة بعشرة دراهم جاز وان لم يبين قسط كل شهر من الاجرة لان المدة معلومة بدون التقسيم فصار كاجارة شهر واحد فانه جائز وان لم يبين قسط كل يوم ثم يعتبر ابتداء المدة مما سمى وان لم يسم شيئا فهو من الوقت الذي استاجره لان الاوقات كلها في حق الاجارة على السواء، فاشبه اليمين بخلاف الصوم لان الليالي ليست بمحل له، ثم ان كان العقد حين يُهل الهلال فشهور السنة كلها بالاهلة، لانها هي الاصل، وان كان في اثناء الشهر فالكل بالايام عند ابي حنيفة وهو رواية عن ابي يوسف، وعند محمد وهو رواية عن ابي يوسف الاول بالايام والباقي بالاهلة لان الايام يصار اليها ضرورة وهي في الاول منها، وله انه متى تم الاول بالايام ابتداء الثاني بالايام ضرورة فهكذا الى آخر السنة، ونظيره العدة، وقد مر في الطلاق.

ترجمہ:۔ اور اگر کسی نے دس درہم کے عوض ایک مکان ایک سال کے لئے کرایہ پر لیا تو بھی جائز ہے۔ اگر چہ اس میں ہر مہینے کا کرایہ یا ہر مہینے کی قسط بیان نہ کی ہو۔ کیونکہ تقسیم کے بغیر بھی کل مدت معلوم ہو رہی ہے تو یہ ایسا ہو گیا جیسے ہر دن کی اجرت بیان کئے بغیر ایک مہینے کے لئے اجرت پر لینا جائز ہے۔ ثم یعتبر الخ پھر اس مدت کی ابتدا اسی سے شمار ہوگی جس کی دونوں نے تصریح کردی ہو۔ اگر انہوں نے کوئی وقت بیان نہ کیا ہو تو اس مدت کی ابتدا اسی وقت سے شمار ہوگی۔ جب سے اجارہ کا معاملہ کیا ہے کیونکہ کرایہ کے حق میں سارے اوقات برابر ہیں لہذا یہ حکم قسم کے مشابہ ہو گیا۔ بخلاف روزہ کے کیونکہ روزہ میں راتیں داخل نہیں ہوتی ہیں۔ (ف یعنی مثلاً اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں فلاں شخص سے بات نہیں کروں گا تو مہینے کا شمار اسی وقت سے شروع ہو جائے گا جس وقت اس نے قسم کھائی ہے۔ کیونکہ قسم کے معاملہ میں سارے مہینے برابر ہیں۔ لہذا جس وقت اس نے قسم کھائی ہے اسی وقت سے مہینہ کا حساب شروع ہو جائے گا۔ اس کے برخلاف اگر اس نے نذر مانی کہ مجھ پر ایک مہینے کے روزے

واجب ہوں گے تو فوراً اسی وقت سے مہینہ کا شروع ہونا ضروری نہیں ہے۔ کیونکہ روزہ کے معاملہ میں سارے اوقات برابر نہیں ہوتے ہیں۔ اسی لئے رات میں روزہ نہیں رکھا جاتا ہے)۔

ثم ان کان الخ پھر اگر یہ اجارہ کا معاملہ اس وقت ہوا ہو جب کہ چاند نکلا ہو یعنی چاندرات کو معاملہ طے پایا ہو تو سال کے آئندہ تمام مہینوں کا حساب چاند ہی سے ہوگا۔ کیونکہ یہی اصل ہے۔ وان کان الخ یعنی اگر معاملہ مہینے کے درمیانے دنوں میں طے پایا ہو یعنی چاندرات سے نہیں بلکہ مہینہ کے درمیان کسی تاریخ سے ہوا ہو تو آئندہ تمام مہینوں کا حساب دنوں ہی کے حساب سے ہوگا۔ اور یہ حکم امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ اور امام ابویوسفؒ سے بھی یہی روایت ہے۔ لیکن امام محمدؒ کے نزدیک جو کہ امام ابویوسفؒ کی دوسری روایت ہے کہ پہلا مہینہ تو دنوں سے شمار کیا جائے گا لیکن باقی مہینے چاند سے ہی شمار ہوں گے کیونکہ دنوں سے حساب کرنا ضرورۃً اور مجبوراً ہوتا ہے جو کہ صرف پہلے مہینے میں ختم ہو جاتی ہے۔

وله انه الخ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب پہلا مہینہ دنوں کے حساب سے پورا ہو تو دوسرا مہینہ بھی لامحالہ دنوں سے ہی شروع ہوگا اور اسی طرح آخر سال تک چلتا رہے گا۔ (ف اور صاحبینؒ کے نزدیک پہلے مہینے کی کمی تیرہویں مہینے سے پوری جائے گی اور درمیانے مہینے چاند سے شمار کئے جائیں گے۔ و نظیرۃ العدۃ الخ اس مسئلہ کی نظیر عدت کا مسئلہ ہے جو کتاب الطلاق میں گزر چکا ہے (یعنی کتاب الطلاق کی ابتداء میں مذکور ہے کہ اگر طلاق چاندرات کو واقع ہوئی ہو تو مہینوں کی عدت کا شمار چاند سے ہوگا۔ اور اگر مہینہ کے درمیان کسی تاریخ میں طلاق واقع ہوئی تو مکمل جدائی ہونے کے بارے میں دنوں سے عدت کا شمار ہوگا۔ پھر عدت پوری ہونے کے بارے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہی حکم ہے لیکن صاحبینؒ کے نزدیک پہلے مہینہ کی کمی کو آخر سے پورا کیا جائے گا۔ اور درمیانی مہینوں کو چاند سے شمار کیا جائے گا۔

توضیح:۔ اگر کسی نے دس درہم کے عوض ایک سال کے لئے ایک مکان کرایہ پر لیا یعنی ہر مہینہ کا حساب نہیں بتایا، پھر مہینہ کا شمار کس وقت سے اور کس دن یا تاریخ سے ہوگا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

قال ویجوز اخذ اجرۃ الحمام والحجام فاما الحمام فلتعارف الناس ولم یعتبر الجهالة لاجماع المسلمین، قال علیه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن، واما الحجام فلما روی انه علیه السلام احتجم واعطی الحجام الاجرۃ، ولانه استیجار علی عمل معلوم باجر معلوم فیقع جائزا۔

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ حمام کی اجرت لینا اور پچھنا لگانے کی اجرت لینا جائز ہے۔ حمام کی اجرت تو لوگوں کے عام تعارف کی وجہ سے جائز ہے اور اس کے جاہل ہونے کا اعتبار نہیں ہے۔ کیونکہ اس پر مسلمانوں کا اجماع ہو گیا ہے۔ اور رسول اللہ نے فرمایا ہے کہ جس کام کو مسلمانوں نے اچھا سمجھا وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھا ہوگا اور پچھنے لگانا تو اس دلیل سے جائز ہے کہ رسول اللہؐ سے مروی ہے کہ آپؐ نے خود پچھنا لگوایا اور حجام کو اس کی اجرت دی اور اس دلیل سے بھی کہ پچھنا لگانا ایک جانا پہچانا کام ہے اور اس کی اجرت بھی جانی پہچانی اور اجارہ ہے۔ لہٰذا یہ کام جائز ہوگا۔ (ف معلوم ہونا چاہئے کہ حمام کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔ اس کی برائی میں چند حدیثیں موجود ہیں۔ اسی وجہ سے بعض علماء نے حمام کی اجرت حرام قرار دی ہے۔ اور امام احمدؒ سے بھی روایت ہے کہ حمام کی اجرت جائز نہیں ہے اور بعضوں نے مردانہ حمام اور زنانہ حمام کے درمیان فرق کیا ہے۔ لیکن عام علماء کے نزدیک صحیح بات یہ ہے کہ دونوں قسم کے حمام بنانے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ کیونکہ عورتوں کو بھی حیض و نفاس وغیرہ سے نہانے کی ضرورت پڑتی ہے۔ اور اس کے حرام ہونے کی وجہ یہ ہے کہ سب کے سامنے ننگی ہو کر نہانا۔ اور اگر پردہ کر لیا یا کپڑا باندھ لیا تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اسی طرح سے کرایہ میں بھی دکان و مکان کی طرح کوئی حرج نہیں ہے۔

بعض علماء نے کہا ہے کہ ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ حمام وغیرہ میں جتنا پانی خرچ کیا جاتا ہے اس کی مقدار مجہول ہے۔ اب اگر حمام بنانا جائز ہو تو اس میں مجہول ہونے کی وجہ سے اس کا اجارہ بھی جائز نہ ہوگا۔ مصنفؒ نے اس کا جواب دیا ہے کہ قیاس یہی چاہتا ہے لیکن چونکہ عام لوگوں کا اس سے تعارف اور اس پر عمل در آمد ہے اور اس پر کسی انکار اور چوں وچرا کے بغیر عمل جاری ہے لہٰذا قیاسی دلیل معتبر نہ ہوگی کیونکہ عوام کا تعامل اور عملدر آمد قیاس پر مقدم ہوتا ہے کیونکہ تعامل مسلمانوں پر اجماع ہو جاتا ہے۔ پھر مصنفؒ نے اس دعویٰ کی دلیل میں فرمایا ہے کہ فرمان رسولؐ ہے کہ مسلمانوں نے جس چیز کو بہتر جانا وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بھی بہتر ہے۔ لیکن یہاں پر دو طرح سے بحث ہے۔ اسلئے تحقیق کرنی چاہئے۔ اول حدیث دوم معنی حدیث (یعنی یہ حدیث ہے کہ نہیں۔ پھر اگر حدیث ہے تو اس کا مفہوم کیا ہے)۔ پھر پہلی بات کی تحقیق یہ ہے کہ زیلعیؒ اور کچھ دوسروں نے فرمایا ہے کہ ہمیں یہ حدیث نہیں ملی ہے بلکہ یہ تو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا کلام ہے۔

ابن عبدالہادیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث حضرت انسؓ سے مرفوعاً روایت کی گئی ہے لیکن اس کی اسناد نہیں ہے۔ اس بناء پر یہ حدیث موقوف ثابت ہوئی۔ الفاظ یہ ہیں **قال احمد' حدثنا ابوبکر بن عیاش' حدثنا عاصم' عن زر' عن عبداللہ قال ان اللہ نظر الخ**۔ یعنی عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے محمدؐ کے قلب پر نظر کے بعد بندوں کے دلوں کی طرف نظر فرمائی تو رسول اللہؐ کے اصحاب کے دلوں کو بہتر پایا۔ اس لئے ان لوگوں کو اپنے پیغمبر کا وزیر بنایا۔ کیونکہ یہ لوگ ان کے دین پر جہاد کرتے ہیں۔ پس جس چیز کو مسلمانوں نے بہتر جانا' وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بھی بہتر ہے۔ اور جس چیز کو ان لوگوں نے برا جانا وہ اللہ کے نزدیک بھی بری ہے۔ (احمد)۔ اور صحابہ کرامؓ نے متفق ہو کر حضرت ابوبکرؓ کو خلیفہ بنانا بہتر جانا (الحاکم او وانہوں نے اس حدیث کو صحیح کہا ہے)۔ پھر اس حدیث کو امام ابوبکر البزارؒ نے مسند میں اور بیہقی نے مدخل میں اور ابونعیمؒ نے حلیہ میں اور ابوداؤد الطیالسی نے مسند میں اور طبرانیؒ نے معجم میں روایت کیا ہے۔ اور اس کی اسناد حسن کے درجہ سے کم تر نہیں ہے۔ مع۔

پھر چونکہ یہ اثر ایسے معاملات میں ہے جس میں قیاس اور اجتہاد کو کوئی دخل نہیں ہے۔ کیونکہ یہ امر وحی کے بغیر معلوم نہیں ہو سکتا ہے۔ لہٰذا حکم میں یہ مرفوع کے ہے۔ اب اس میں معنی کے لحاظ سے دوسری بحث اس طرح ہے کہ حضور کا یہ فرمانا **مار آہ المسلمون** ہے۔ اور دوسری روایت میں ہے، **مار آہ المومنون** اس میں **المسلمون** یا **المومنون** سے عموماً تو جنس مراد ہے یا استغراق ہے یا معہود ہے۔ اور فن اصول فقہ میں یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ معہود بقیہ چیزوں پر مقدم ہوتا ہے۔ لہٰذا اس روایت سے خاص صحابہ کرامؓ مراد ہوئے اور حدیث کی عبارت کا سیاق بھی یہی ہے۔ اور دارمی وغیرہ کی کچھ روایتوں میں حضرت ابن مسعودؓ سے صراحۃً یہ روایت منقول ہے اور اسی طرح مسلمان یا مومن ہونے پر باطنی دلیل اللہ عزوجل کا قول ہے اور یہ بات رسول اللہؐ سے منصوص ہے۔ اس طرح حدیث سے استدلال فقط صحابہ کرامؓ کا اجماع ہونے پر تمام ہے اور دلیل میں یہ پیش کرنا تمام مسلمانوں کا اتفاق اور اجماع کر لینا حجت ہے پورا نہیں ہو سکتا ہے۔ اس کے علاوہ یہ کہنا کہ سبھوں کا اس پر اجماع ہے' ثابت نہیں ہے۔ کیونکہ کچھ اکابر سے اختلاف موجود ہے۔ اور یہ بات مخفی نہیں ہے کہ صحابہ کرامؓ کے درمیان اجماع کر لینا ممکن تھا۔ کیونکہ وہ تعداد میں کم اور معدود تھے۔

اور اب علم ہونا ممکن نہیں ہے۔ اس طرح مذکورہ ظاہر حدیث میں صرف صحابہ کرامؓ کا اجماع مراد ہے۔ جن کے متعلق قرآن مجید میں **اولئك هم المومنون حقا** اور **اولئك هم الصادقون** اور **اولئك هم المفلحون** آیا ہے۔ اور صراحۃً بہت سی آیتوں میں یہ بات پائی گئی ہے کہ وہ مومنین تھے۔ اس طرح مومنوں کا اجماع ہونا پایا گیا ہے۔ برخلاف ان کے بعد کے زمانہ کے کہ وہ اگرچہ مومنین ہوں۔ پھر بھی یہ کوئی قطعی دلیل نہیں ہے۔ کیونکہ ایمان کا تعلق تو دل سے ہے۔ جس کا علم سوائے اللہ تعالیٰ کے کسی اور کو نہیں ہے۔ البتہ آدمی اپنے اعتقاد کے مطابق یقین کرتا ہے کہ وہ مسلمان ہے۔ مگر وہ ہرگز یہ بات نہیں کہہ سکتا ہے کہ میرے دل میں جو ایمان ہے اسی کو اللہ تعالیٰ نے پسند فرمایا ہے۔ اسی بناء پر بسا اوقات اولاد و مال وغیرہ کی مصیبت پڑنے سے اس

کے دل کی بات ظاہر ہوتی ہے اور وہ جزع فزع کرنے لگتا ہے۔ یہ بحث اصول فقہ میں بہت ہی وضاحت کے ساتھ بیان کی گئی ہے۔
اب رہی حجام یعنی پچھنے لگانے والے کی بات۔ تو اس کی اجرت کے بارے میں بعض احادیث کے اندر کراہت موجود ہے۔ جیسا کہ رسول اللہ کا یہ فرمان کسب الحجام خبیث۔ مسلم نے اس کی روایت کی ہے اور محیصہؓ کی حدیث میں ان کے حجام غلام کی کمائی کے بارے میں ہے کہ انہوں نے اپنے جانور کو کھلانے کی اجازت دی ہے۔ اور ایک روایت میں یہ ہے کہ آپؐ نے آخر میں یہ حکم دیا کہ اپنے پانی کھینچنے والے اونٹ کو اور اپنے غلاموں کو کھلادے۔ اس کی روایت ابوداؤد و ترمذی وابن ماجہ واحمد نے کی ہے۔ اور اس کی اسناد حسن ہے۔ جیسا کہ ترمذیؒ نے فرمایا ہے۔ اور تمام علماء نے فرمایا ہے کہ یہ اجرت کمینہ پن کی ہے اور مکروہ ہے ورنہ حرام نہیں ہے یا منسوخ ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث سے جس میں ہے کہ رسول اللہؐ نے پچھنے لگوائے اور لگوانے والے کو اس کی اجرت دی۔ اب اگر یہ اجرت حرام ہوتی تو آپؐ نہ دیتے۔ اس کی روایت بخاری و مسلم نے کی ہے اور اسی قسم کا مضمون حضرت انسؓ کی حدیث میں ہے جس کی روایت مسلم نے کی ہے۔ اسی لئے تمام علماء کے نزدیک پچھنے لگوانے کی اجرت جائز ہے۔ سوائے اس کے کہ منہ سے دوسرے کے خون کو چوس کر تھوکنا مکروہ ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب)۔

توضیح:۔ حمام میں نہانے کی اور حجام سے پچھنے لگوانے کی اجرت کا حکم، ثبوت، اقوال ائمہ کرام، دلائل بالتفصیل

قال ولایجوز اخذ اجرة عَسب التیس وھو ان یواجر فَحلا لینزو علی اناث لقولہ علیہ السلام ان من السُحت عسب التیس والمراد اخذ الاجرة علیہ.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ عسب التیس یعنی نر کو مادہ پر چڑھانے کی اجرت لینا جائز نہیں ہے۔ یعنی نسل بڑھانے کی غرض سے ایک نر جانور کو کرایہ پر لے کر اس کی مادہ پر چڑھانا یعنی جفتی کرانا حرام ہے۔ کیونکہ رسول اللہؐ نے فرمایا ہے کہ سحت یعنی خبیث اور حرام کام میں سے نر سے جفتی کرانا بھی ہے۔ اس کام کا مطلب یہ ہے کہ نر کی جفتی کی اجرت خبیث اور حرام ہے۔ (ف اس پر امام ابو حنیفہؒ۔ امام مالکؒ و شافعیؒ و احمدؒ یعنی چاروں ائمہ کا اتفاق ہے۔ ترجمہ الفاظ حدیث حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مرفوعاً یہ ہے کہ رسول اللہؐ نے عسب الفحل سے منع فرمایا ہے۔ اس کی روایت بخاری وابوداؤد و ترمذی و نسائی نے کی ہے۔ اور اس باب میں بہت سی روایتیں ہیں جن میں یہ بات ہے کہ کاھن کا نذرانہ خبیث ہے۔ یعنی رمال وغیرہ جن سے لوگ آئندہ کا حال پوچھتے ہیں اور ان کو اجرت دیتے ہیں۔ سب خبیث ہے اور پچھنے لگانے والے کی اجرت خبیث ہے۔ اسی طرح رنڈی کی اجرت خبیث ہے۔ کتے کی اجرت خبیث ہے اور نر سے جفتی کی اجرت خبیث ہے۔ لہٰذا اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ عسب التیس یعنی جفتی کی اجرت حرام ہے۔ لیکن امام مالکؒ کے نزدیک یہ حرمت اس صورت میں ہے کہ معاملہ طے کر کے اجرت دی گئی ہو اور اگر اجارہ یعنی اجرت طے کئے بغیر از خود دے دیا۔ پھر جس شخص کے گلے میں مادہ جانور بکریاں گائیں، بھینس موجود ہیں۔
ان سے جفتی کے بعد گابھن ہو جانے کے بعد (یعنی پیٹ میں بچہ رہ جانے کے بعد) نر کو واپس کر دیا اور اس کے ساتھ ہی تحفے کے طور پر کوئی چیز اس کے مالک کو دے دی تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے جس کی دلیل انسؓ کی حدیث ہے کہ بنو کلاب میں سے ایک شخص نے رسول اللہؐ سے عسب الفحل کے متعلق پوچھا تو آپؐ نے منع فرمایا۔ پھر اس شخص نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ہم لوگ نر کو چھوڑ دیتے ہیں۔ جس کی وجہ سے ہمیں کچھ تحفے کے طور پر دیا جاتا ہے تو آپؐ نے اس تحفے کی اجازت دے دی۔ اس کی روایت ترمذی و نسائی نے کی ہے۔ پھر ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن غریب ہے۔ ہم اس روایت کو ابراہیم بن حمید کے سوا نہیں جانتے ہیں۔ صاحب تنقیح نے کہا ہے کہ ابراہیم بن حمید کو نسائی اور ابن معین اور ابو حاتم نے ثقہ کہا ہے۔ اور بخاری و مسلم نے ان سے روایت قبول کی ہے۔ ابن حجر نے کہا ہے کہ ان کے سارے راوی ثقہ ہیں۔ بعض نے اعتراض اس طرح سے کیا کہ ممانعت کی

حدیث قوی ہے اور ممانعت کی حدیث مقدم ہوتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں کوئی تعارض نہیں ہے۔ کیونکہ اجارہ کے طور پر برائے اختلاف اجرت حرام ہے۔ لیکن فقیہ کے لئے احتیاطاً یہ بات جائز ہے کہ وہ تحفہ لینے سے بھی منع کرے کیونکہ اس طرح حرام کام میں پڑ جانے کا خوف ہے)۔

توضیح:۔ عسب التیس کا مطلب، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلیل

قال ولاالاستيجار على الاذان والحج وكذا الامامة وتعليم القرآن والفقه، والاصل ان كل طاعة يختص بها المسلم لا يجوز الاستيجار عليه عندنا، وعند الشافعي يصح في كل ما لا يتعين على الاجير لانه استيجار على عمل معلوم غير متعين عليه فيجوز، ولنا قوله عليه السلام: اقرء وا القرآن ولا تأكلوا به، وفي آخر ما عهد رسول الله عليه السلام الى عثمان بن ابى العاص وان اتُّخذت مؤذنا فلا تأخذ على الاذان اجرا، ولان القربة متى حصلت وقعت عن العامل، ولهٰذا تُعتبر اهليته فلا يجوز له اخذ الاجر من غيره كما في الصوم والصلاة، ولان التعليم مما لا يقدر المعلم عليه الا بمعنى من قبل المتعلم، فيكون ملتزما ما لا يقدر على تسليمه فلا يصح، وبعض مشائخنا استحسنوا الاستيجار على تعليم القرآن اليوم لانه ظهر التوانى في الامور الدينية ففي الامتناع يضيع حفظ القرآن وعليه الفتوى.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اسی طرح اذان یا حج پر اجرت لینا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح نماز کی امامت اور قرآن کی تعلیم اور وفقہ کی تعلیم پر بھی اجارہ جائز نہیں ہے۔ والاصل الخ اس باب میں ایک قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ ہر ایسی عبادت جو مسلمانوں کے لئے مخصوص ہو اس پر اجرت لینا جائز نہیں ہے۔ (ف کیونکہ اذان یا امامت یا تعلیم نیکی کے ایسے کام ہیں جن کا بدلہ یا ثواب اللہ کے نزدیک ملتا ہے۔ اس لئے اس پر اجرت لینا جائز نہیں ہوا۔ جیسا کہ نماز اور روزے پر اجرت لینا بالاتفاق جائز نہیں ہے۔ اس طرح حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جو کام مذہب اسلام کے ساتھ مخصوص ہو۔ اس پر اجارہ لینا جائز نہیں ہے)۔ و عندالشافعیؒ الخ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ہر ایسے کام میں اجرت لینا جائز ہے جو اس اجیر پر لازم نہ ہو کیونکہ اجرت لینا ایسے خاص عمل پر جس کا کرنا اس اجیر پر لازم نہیں ہو وہ جائز ہے۔ (ف یہی قول امام مالکؒ واحمدؒ کا بھی ہے۔ اور بعضوں نے کہا ہے کہ جمہور علماء کے نزدیک ہے لیکن امام احمدؒ کی مشہور روایت اور ان کے مذہب والوں میں یہ بات ہے کہ جائز نہیں ہے۔ جیسا کہ ہمارا قول ہے۔ اور امام شافعیؒ اپنے دعویٰ میں حدیث سے ہی استدلال کرتے ہیں اس کی تحقیق انشاء اللہ جلد آئے گی۔ پھر امام شافعیؒ کے قول کے مطابق اگر کوئی کام کسی شخص پر متعین ہو مثلاً کسی جگہ پر کوئی شخص نماز کی امامت کے لئے متعین ہو۔ اس طرح سے کہ وہاں اس کے علاوہ دوسرا کوئی شخص بھی امامت کے لائق نہ ہو تو اجرت لینا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح اگر فتویٰ دینے اور قرآن وفقہ کی تعلیم کے لئے کوئی شخص متعین ہو تو بھی بالاتفاق اجرت لینا جائز نہیں ہے۔ ک۔ ع)۔

ولنا قولہ الخ اور ہماری دلیل رسول کا یہ فرمان ہے کہ قرآن پڑھاؤ اور اس کا بدلہ نہ لو۔ اس کا عوض مت کھاؤ۔ (ف اس کی روایت امام احمدؒ وابن راہویہ وابن ابی شیبہ من حدیث عبدالرحمن بن شبل ورواہ ابو یعلی والطبرانی وعبدالرزاق۔ اس کی اسناد صحیح ہے۔ اور ابن عدی نے کامل میں اور بخاری نے ادب مفرد میں اس کو حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث سے روایت کیا ہے لیکن اس کی اسناد میں ضعف ہے۔ اور شیخ ابو بکر البزار نے اس کو عبدالرحمن ابن عوف کی حدیث سے روایت کیا ہے۔ پھر یہ بھی کہا ہے کہ یہ خطا ہے اس میں صحیح عبدالرحمان ابن شبل ہے اور یہاں دوسری احادیث بھی ہیں۔ چنانچہ حضرت عبادہؓ بن الصامت کی حدیث میں ہے کہ میں نے صفہ والوں میں سے کچھ لوگوں کو قرآن پڑھایا اور ان میں سے ایک شخص نے ہدیتاً مجھے ایک کمان دی تو میں نے کہا کہ یہ تو کوئی مال نہیں ہے لہٰذا میں اسے لے لوں اور اس سے تو میں جہاد میں تیراندازی کروں گا۔ پھر میں نے رسول اللہؐ سے اس

کے متعلق دریافت کیا تو آپؐ نے فرمایا کہ اگر تم یہ چاہتے ہو کہ اللہ تعالیٰ تم کو آگ کا طوق پہنائے۔ تو اسے لے لو۔ اس کی روایت ابوداؤد وابن ماجہ اور حاکم نے کی ہے)۔ وفی آخر ما عھد الخ یعنی رسول اللہؐ نے حضرت عثمان بن ابی العاصؓ سے جو عہد لیا تھا اس کے آخر میں یہ جملہ بھی ہے کہ تم ایسے مؤذن کو مقرر کرو جو اپنی اذان پر اجرت نہ لے۔ اس کی روایت ابوداؤد وترمذی ونسائی اور ابن ماجہؒ کی ہے اور اس کی اسناد صحیح ہے اور اس دلیل سے بھی کہ جب کوئی نیکی کا کام کسی سے ہوگا تو وہ کام اسی کرنے والے کی طرف سے کار ثواب ہوگا۔ اسی لئے ان کاموں کے لینے میں اس بات کا اعتبار کرنا ہوتا ہے کہ اس شخص کو اس کام کے کرنے کی صلاحیت اور لیاقت بھی ہو یعنی مثلاً: وہ شخص اذان یا امامت کرنے کے لائق بھی ہو۔ اس لئے اس کو دوسرے سے اجرت لینا جائز نہ ہوگا جیسا کہ نماز اور روزہ میں ہے۔

ولان التعلیم الخ: اور اس دلیل سے بھی کہ تعلیم ایسی چیز ہے جو معلم کی قدرت اور اختیار میں نہیں ہے اور تعلیم اسی وقت ہوتی ہے جب کہ شاگرد کی طرف سے بھی ایک لیاقت یا ایک بات پائی جائے یعنی وہ ذہین ہو اور وہ تعلیم کے قابل ہو تو تعلیم کرنے والے نے معاملہ کرتے وقت خود پر ایک ایسی بات لازم کی ہے جسے پورا کرنا اس کے اپنے اختیار میں نہیں ہے۔ اسی لئے اس کی اجرت لینا صحیح نہیں ہے۔ لیکن اس زمانے میں بعض مشائخ نے قرآن پڑھانے پر اجرت لینے کو استحساناً جائز بتایا ہے کیونکہ دینی کاموں میں سستی اور بے پرواہی ظاہر ہو چکی ہے۔ اس لئے اگر اجرت لینے کو منع کیا جائے تو قرآن کا حفظ کرنا اور اسے محفوظ رکھنا ختم ہو جائے گا اور اسی پر فتویٰ ہے۔ (ف تتمۃ الفتاویٰ میں امام سرخسیؒ سے قول نقل کیا گیا ہے کہ بلخ کے مشائخ نے مدینہ والوں کے قول کو پسند کیا ہے کہ قرآن کی تعلیم پر اجرت جائز ہے اس لئے ہم بھی اسی قول پر فتویٰ دیتے ہیں۔ انتہیٰ

اور روضہ وذخیرہ میں ہے کہ امام خیراخیزی نے کہا ہے کہ ہمارے زمانہ میں امام ومؤذن اور معلم کو اجرت لینا جائز ہے۔ ع۔ اسی طرح فقہ کی تعلیم پر بھی اجرت لینے کا فتویٰ دیا جائے گا۔ ک۔ اس لئے اگر اس کام کے لئے کوئی مدت مقرر کر لی ہو تو لڑکے کے باپ پر جبر کیا جائے گا وہ متعینہ اجرت معلم کو ادا کرے۔ اور اگر وہ مدت معلوم نہ ہو تو اجر مثل دینے پر مجبور کیا جائے گا۔ اسی طرح جو باتیں عام رواج میں ہوں مثلاً: عیدی وغیرہ ان کے دینے کے لئے بھی مجبور کیا جائے گا۔ ع۔ اگر کسی نے اپنے غلام یا اپنے لڑکے کو کسی استاد یا کاریگر کے حوالہ کیا کہ وہ اس کو کتابت یا شعر گوئی یا ادب یا سلائی وغیرہ کوئی ہنر سکھائے تو ان سب کا ایک ہی حکم ہے۔ یعنی اگر مدت بیان کر دی ہو اس طرح سے اجارہ کیا کہ وہ ایک مہینہ تک یہ ہنر سکھائے تو یہ اجارہ جائز ہوگا اور مدت پوری ہو جانے کے بعد وہ شخص اس اجرت کا مستحق ہو جائے گا۔ جب کہ استاد نے خود کو اس کام کے لئے متعین کر لیا ہو خواہ وہ لڑکا یا غلام کچھ سیکھ سکے یا نہ سیکھ سکے۔ اور اگر کوئی مدت بیان نہ کی ہو تو وہ اجارہ فاسد ہوگا۔ لہٰذا اگر وہ لڑکا سیکھ سکا تو اس کا استاد اجر مثل کا مستحق ہوگا ورنہ نہیں۔ ح۔ ع۔ اور اگر یہ شرط کی ہو کہ کوئی اس بچہ کو اس کام یا اس علم وہنر میں ماہر بنا دے گا تو ایسا اجارہ فاسد ہے۔ کیونکہ ماہر بنا دینا اس کے اختیار میں نہیں ہے۔ ع۔

خلاصہ یہ ہوا کہ ایسے اجارہ میں یہ بات لازم ہے کہ ایک متعین مدت تک سکھلانے اور تعلیم دینے پر معاملہ طے کرے خواہ وہ سیکھے یا نہ سیکھے۔ اور سکھا دینا یا ماہر بنا دینے پر معاملہ نہ کرے۔ کیونکہ ماہر بنا دینا یا سکھلا دینا اس کے اختیار سے باہر ہے۔ اور اگر عوض میں ماہواری متعین رقم پر معاملہ طے کیا تو اجارات کے اصل مسئلے کی بنیاد پر یہ معاملہ صرف ایک مہینے کے لئے درست ہوگا لیکن جب دوسرے مہینے کا ایک دن گزر جائے تب دوسرے مہینے کا اجارہ ہو جائے گا اور اسی طرح سے آئندہ ہر مہینہ یہی حال ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ اور عام دستور کے مطابق استاد یا کرایہ پر لینے والے کی طرف سے فسخ کرنے کا روزانہ اختیار ہوا کرتا ہے اور اسی پر عمل بھی ہے۔ البتہ اگر کوئی خاص شرط لگا دی گئی ہو تب اس شرط کے مطابق عمل ہوگا۔ م۔

معلوم ہونا چاہئے کہ اہل مدینہ کے قول جو امام شافعیؒ کا مذہب مختار ہے کہ اعمال خیر پر جب کہ وہ متعین نہ ہو' اجارہ جائز ہے۔ اسی لئے مصنفؒ نے صرف قیاسی دلیل بیان کی ہے۔ حالانکہ اس مسئلے کے دلائل نصوص میں موجود ہیں اور مصنفؒ نے جن

احادیث سے استدلال کیا ہے۔ ان میں کئی تاویلیں ہیں۔ چنانچہ حضرت عبدالرحمان ابن شبلؓ کی حدیث کی تاویل یہ ہے کہ جیسے یہودیوں نے کتاب الٰہی عزوجل کے عوض تھوڑا سا عوض لیا تھا اور اس طرح عوام کو کتاب الٰہی کے احکام سے پریشان اور بداعتقاد کر دیا تھا' اس سے منع فرمایا ہے کہ قرآن مجید پڑھاؤ اور جتنے بھی حرام وحلال کے جتنے احکام ہیں ان کو حکم قرآنی کے مطابق ہی سناؤ۔ اور یہودیوں کی طرح صرف سنانے کا عوض نہ کھاؤ۔ اس فرمان سے یہ لازم نہیں آتا کہ تعلیم کی اجرت جائز ہی نہ ہو۔ اسی طرح حضرت عثمان بن العاصؓ کی حدیث کی تاویل یہ ہے کہ جو مؤذن اپنی اذان کی اجرت نہ لے' وہ اولیٰ ہے۔ ان کا استدلال اس حدیث سے ہے کہ رسول اللہؐ نے صرف قرآن کے اس علم کے بدلے جو ایک صحابی کے پاس تھا' ان کا نکاح ایک عورت سے کر دیا تھا۔ جس کی روایت بخاری ومسلم نے کی ہے۔ یعنی ان صحابی کو جو کچھ قرآن یاد تھا' اسی کے ساتھ نکاح کر دیا۔ نیز ایک اور حدیث میں ہے کہ جس چیز کی تم نے اجرت لی اس اجرت میں زیادہ مستحق اللہ کی کتاب ہے۔ اس کی روایت ترمذی نے کی ہے اور کہا ہے کہ یہ حسن صحیح ہے۔ اور اس دلیل سے بھی جو حضرت ابوسعید خدریؓ سے مروی حدیث ہے کہ رسول اللہؐ نے ہمیں ایک جہاد میں بھیجا' راستے میں ہم ایک ایسی قوم کے پاس سے گزرے جس کے سردار کی پیشانی پر ایک بچھو نے کاٹ لیا تھا' ان کے آدمیوں نے سردار کی ہر طرح کی دوا کی لیکن اسے کچھ فائدہ نہ ہوا۔

بالآخر سردار نے اپنے آدمیوں سے کہا کہ تم لوگ ان لوگوں کے پاس جاؤ جو تمہارے پاس ٹھہرے ہیں شاید ان کے پاس کوئی منتر یا جھاڑ پھونک ہو اس لئے وہ لوگ ہمارے پاس آئے اور کہا کہ ہمارے سردار کو بچھو نے کاٹ لیا ہے۔ اور ہم نے ہر طرح اس کی دوا کی لیکن کوئی فائدہ نہیں ہوا۔ تو کیا تمہارے پاس کوئی علاج ہے؟ تو ہم میں سے کسی نے کہا کہ ہاں! ہمارے پاس علاج ہے۔ لیکن واللہ میں اس کا کوئی جھاڑ پھونک نہیں کروں گا جب تک کہ تم میرے لئے اس جھاڑ پھونک کا کوئی عوض مقرر نہ کرو۔ کیونکہ ہم تمہارے پاس مہمان کی حیثیت سے آئے لیکن تم نے ہماری مہمانداری نہیں کی۔ بالآخر کئی بکریوں پر صلح ہوئی حالانکہ ہم لوگ یہ نہیں جانتے تھے کہ اس شخص کے پاس اس کا کوئی علاج ہے یا کوئی جھاڑ پھونک ہے۔ تب وہ شخص گیا اور اس نے الحمد للہ رب العالمین یعنی سورۃ فاتحہ پڑھ کر پھونکنا شروع کیا۔ یہاں تک کہ وہ اچھا ہو کر کھڑا ہو گیا۔ پھر انہوں نے وعدے کے مطابق ہمارا بدلہ دیا۔ تب ہم نے آپس میں یہ کہا کہ اس کو تقسیم کر لو۔ مگر جس نے اس پر دم کیا تھا کہا کہ جب تک کہ ہم رسول اللہؐ کی خدمت میں حاضر ہو کر آپؐ سے یہ سارا معاملہ بیان نہ کر دیں اس وقت تک تقسیم نہ کرو۔ پھر جب ہم نے آپؐ سے عرض کیا تو آپؐ نے فرمایا کہ تم نے جو کچھ عوض میں پایا ہے۔ اسے بانٹ لو اور اس میں میرا بھی ایک حصہ لگاؤ۔ جیسا کہ صحیح میں ہے۔ قرطبیؒ نے مسلم کی شرح میں کہا ہے کہ جھاڑ پھونک جائز ہونے کی وجہ سے ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ قرآن کی تعلیم کی اجرت بھی جائز ہو کیونکہ حدیث میں تو صرف رقیہ یعنی جھاڑ پھونک کا لفظ ہے اور شائد کہ ان لوگوں نے کفار کا مال لیا ہو یا شاید کہ اپنی مہمانداری کا حق وصول کیا ہو۔

توضیح:۔ اذان۔ حج۔ نماز کی امامت۔ تعلیم قرآن مجید وفقہ اور رقیہ پر اجرت لینے کا حکم، کسی علم یا فن میں ماہر بنا دینے کی شرط کا حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل

قال ولايجوز الاستيجار على الغناء والنوح وكذا سائر الملاهي لانه استيجار على المعصية والمعصية لا تستحق بالعقد. قال ولا يجوز اجارة المشاء عند ابي حنيفة الا من الشريك وقالا اجارة المشاع جائزة، وصورته ان يوجر نصيبا من داره او نصيبه من دار مشتركة من غير الشريك لهما، ان للمشاع منفعة ولهذا يجب اجر المثل، والتسليم ممكن بالتخلية او بالتهائي فصار كما اذا آجر من شريكه او من رجلين وصار كالبيع، ولابي حنيفة انه آجر ما لا يقدر على تسليمه فلا يجوز وهذا لان تسليم المشاء وحده لا يتصور،

والتخلية اعتبرت تسليما لوقوعه تمكينا وهو الفعل الذى يحصل به التمكن ولا تمكن فى المشاع بخلاف البيع لحصول التمكن فيه، واما التهائى فانما يستحق حكما للعقد بواسطة الملك وحكم العقد يعقبه والقدرة على التسليم شرط العقد، وشرط الشىء يسبقه ولا يعتبر المتراخى سابقا، واما اذا آجر من شريكه فالكل يحدث على ملكه فلا شيوع والاختلاف فى النسبة لا يضره، على انه لا يصح فى رواية الحسن عنه، وبخلاف الشيوع الطارى لان القدرة على التسليم ليس بشرط للبقاء، وبخلاف ما اذا آجر من رجلين لان التسليم يقع جملة ثم الشيوع بتفرق الملك فيما بينهما طار.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ گانے اور نوحہ (مردے پر رونے) کے لئے اجرت لینا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح دوسری لہو ولعب وغیرہ چیزوں مثلاً: طبلہ۔ طنبور اور باجا وغیرہ بنانے کے لئے بھی کرایہ پر لینا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ یہ ایسا اجارہ ہے جو گناہ کے کام کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ جب کہ گناہ کے کام ایسے نہیں ہوتے جن کو اجارہ وغیرہ کے کام سے باضابطہ حق دیا جائے۔ (لہٰذا اس کا اجارہ باطل ہوگا اور اس کی کچھ بھی اجرت لازم نہ ہوگی۔ امام شافعیؒ و مالکؒ کا یہی قول ہے۔ اسی طرح گانا یا مرثیہ یا نوحہ لکھنے کے لئے بھی اجرت لینا جائز نہیں ہے۔ بعضوں نے کہا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے۔ اور شیخ الاسلام اسبیجابیؒ نے شرح کافی میں لکھا ہے کہ کسی لہو ولعب اور شعر خوانی کا اجارہ جائز نہیں ہے۔ اور بالاتفاق اس کی کوئی اجرت واجب نہ ہوگی۔ ع۔م۔)۔

قال ولا يجوز الخ اور قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ غیر تقسیم شدہ چیز کا اجارہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ البتہ اس چیز کے اپنے شریک کو دینا جائز ہے۔ (ف امام زفرؒ اور احمدؒ کا یہی قول ہے کہ مشترک مال کا اجارہ جائز ہے خواہ تقسیم کے لائق ہو جیسے زمین یا تقسیم کے لائق نہ ہو جیسے غلام۔ ع)۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ نا قابل تقسیم کا اجارہ جائز ہے۔ (ف) یہی قول امام مالکؒ و شافعیؒ کا بھی ہے۔ ع)۔ اس کی صورت یہ ہے کہ ایک مکان میں سے ایک حصہ ایسا جو اب تک تقسیم نہ ہوا ہو۔ اس کو اجارہ پر دیا جائے۔ یا مشترک مکان میں سے کوئی اپنا حصہ کسی کو اجارہ پر دے یعنی اپنے شریک کے سوا کسی دوسرے کو اجارہ دیا ہو تو جائز نہ ہوگا۔ (ف کیونکہ شریک کو اجارہ دینا بالاتفاق جائز ہے لیکن شریک کے سوا کسی دوسرے کو دینا صاحبینؒ وغیرہ کے نزدیک جائز ہے۔

ولهما ان للمشاع الخ: صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ ایسی چیز جو مشترک ہو اور تقسیم نہ کی گئی ہو اس میں بھی نفع حاصل کرنے کا سامان ہے۔ اسی لئے اس کا اجر مثل واجب ہوتا ہے۔ لیکن وہ مال جو تقسیم نہ کیا گیا ہو۔ اس کو دوسرے شخص کے حوالے کرنے کی یہ صورت ممکن ہے کہ مالک اس سے اپنا سارا سامان نکال لے۔ پھر دوسرے شریک کو ذمہ دار بنادے۔ یا یہ کہ اسی موجودہ حالت میں باری باری مقرر کردے۔ تو اس کی مثال ایسی ہو جائے گی جیسے کسی نے اپنے شریک کو یا دو شخصوں کو اجارہ پر دیا۔ یہ بیع کے مانند ہوگا۔ ولابی حنیفةؒ الخ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اجارہ دینے والے نے ایک ایسی چیز اجارہ پر دی۔ جس کو وہ حوالہ نہیں کرسکتا ہے۔ لہٰذا اس کا اجارہ جائز نہیں ہوگا۔ ہم نے یہ بات اس لئے کہی ہے کہ غیر تقسیم شدہ کو علیحدہ کر کے حوالہ کرنا ممکن نہیں ہے اور مال کو سامان سے خالی کردینے کا اعتبار اسی وجہ سے ہوتا ہے کہ اس صورت میں قابو پانا ممکن ہو جاتا ہے یعنی خالی کر کے قابو دینے کی صورت میں اجارہ کی چیز کو کرایہ دار پورے طور پر اپنے استعمال میں لاسکتا ہے لیکن جو چیز غیر مقسوم ہے اس کو خالی کر کے دینے اور نفع حاصل کرنے سے رکاوٹ کو دور کرنے سے بھی وہ پورا نفع حاصل کرنے کے قابل نہیں ہوتا ہے۔ بخلاف بیع کے کہ اس میں قابو کرنا ممکن ہو جاتا ہے۔ حالانکہ عقد منعقد ہوتے ہی اس کا حکم ثابت ہو جاتا ہے۔ جب کہ حوالہ کردینے کی قدرت کا ہونا بھی معاملہ کرنے کی ایک شرط ہے۔ جب کہ شرط ہمیشہ اس سے پہلے ہوتی ہے۔ جس کی شرط لگائی گئی ہو۔ (یعنی جس چیز کے لئے کسی بات کی شرط کی گئی ہو اس شرط کے ہونے سے پہلے ہی اس چیز کا موجود ہونا ضروری ہوتا ہے)۔

لہذا اس میں باری مقرر کرنے سے کوئی فائدہ نہ ہوگا۔ کیونکہ باری مقرر کرنا تو بعد میں ہوتا ہے۔ اور جو چیز بعد میں حاصل ہوتی ہے اس کو پہلے ہونے کا حکم نہیں ہو سکتا ہے۔ اور یہ بات کہ اپنے شریک کو اجارہ دینا جائز ہے۔ اس وجہ سے کہ کل معاملہ اس کی ملکیت میں آنے کے بعد ہی ہوگا اسی لئے اس وقت مشترک نہیں کہا جاسکے گا یعنی اپنے شریک کو اجارہ دینا اس لئے جائز ہے کہ اس مال مشترک کے کچھ منافع کی ملکیت تو اسے پہلے سے ہی مالک ہونے کی حیثیت سے ہے اور کچھ منافع کرایہ دار ہونے کی حیثیت سے اسے حاصل ہو جائیں گے اور نسبت کے مختلف ہونے سے کوئی نقصان نہیں ہوتا ہے۔ (ف کیونکہ اصل میں نفع حاصل کرنے کے لئے قبضہ کا ہو جانا ضروری ہے اور یہ بات شریک کو حاصل ہوتی ہے۔ **علی انہ لا یصح الخ**۔ اس کے علاوہ اگرچہ بعض روایت میں امام اعظمؒ کے نزدیک یہ کرایہ جائز ہے مگر امام اعظمؒ سے وہ روایت جو حسنؒ نے امام اعظم سے کی ہے۔ اس میں اسے بھی ناجائز کہا گیا ہے۔

وبخلاف الشیوع الخ بخلاف ایسے مال مشترک کے جائز ہونے کے جس میں شرکت بعد میں پائی گئی ہو۔ (ف جس کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ مثلاً: ایک شخص نے اپنا مکان دو آدمیوں کو ان کی رہائش کے لئے کرایہ پر دیا بعد میں ان میں سے ایک شخص مر گیا تو ظاہر الروایۃ میں یہ زندہ شخص اس مشترک مکان کا کرایہ دار باقی رہ جائے گا۔ ع۔) کیونکہ اجارہ کو اب باقی رکھنے کے لئے پھر سے حوالہ کی قدرت کا ہونا شرط نہیں ہے۔ **وبخلاف ما اذا الخ** اور برخلاف اس صورت کے جو صاحبینؒ نے بیان فرمائی ہے کہ ایک شخص نے اپنا ایک مکان دو آدمیوں کو کرایہ پر دیا کہ یہ جائز ہے کہ اس میں ایک ساتھ ہی پورا مکان ان کے حوالہ کرتا پایا گیا ہے۔ یعنی اس وقت اشتراک نہیں پایا گیا۔ لیکن بعد میں اجارہ کی ملکیت حاصل ہو جانے کے بعد اب حال میں شرکت پائی گئی ہے۔ (ف کہ ایسی شرکت تو بعد میں لاحق ہو گئی ہے۔ جو ابتداءً نہ تھی۔ اور ایسی بعد میں لاحق ہو جانے والی شرکت بالاتفاق جائز ہوتی ہے۔ اس پورے مسئلہ کا خلاصہ یہ ہوا کہ (۱) جس وقت اجارہ کا معاملہ طے پا گیا اور ایک شخص نے اپنا کل مکان دوسرے کو دیدیا تو یہ بالاتفاق جائز ہوا۔ (۲) اور اگر یہی مکان ایک بار ہی دو شخصوں کو کرایہ میں دیا تو یہ بھی جائز ہوا۔ (۳) اگر ایک شخص کو ایک مکان کا نصف اسے تقسیم کئے بغیر اجارہ پر دیا اور باقی نصف دوسرے شخص کو کرایہ پر دیا تو غیر تقسیم شدہ یعنی مشترک مکان ہونے کی وجہ سے یہ کرایہ جائز نہ ہوا۔ بخلاف صاحبینؒ کے قول کے (۴) اگر ایک شخص کو پورا مکان یا دو شخصوں کو ایک ساتھ اجارہ پر دیا اور بعد میں آدھے مکان کا اجارہ فسخ کر دیا یا دو شخصوں میں سے ایک مر گیا تو آدھے کا اجارہ باقی رہ جائے گا۔

توضیح:۔ گانے اور نوحہ کرنے یا لکھنے یا لہو ولعب وغیرہ کے ساز وسامان کو کرایہ پر لینا۔ غیر تقسیم شدہ مال، جائداد کو کرایہ پر دینا۔ وہ تقسیم کے لائق ہو یا نہ ہو۔ مسائل کی تفصیل، حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل

قال ویجوز استیجار الظئر باجرۃ معلومۃ، لقولہ تعالی ﴿فان ارضعن لکم فاٰتوھن اجورھن﴾ ولان التعامل بہ کان جاریا علی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم وقبلہ واقرّھم علیہ، ثم قیل ان العقد یقع علی المنافع وھی خدمتھا للصبی والقیام بہ واللبن یُستحق علی طریق التبع بمنزلۃ الصبغ فی الثوب، وقیل ان العقد یقع علی اللبن والخدمۃ تابعۃ ولھٰذا لو ارضعتہ بلبن شاۃ لا یستحق الاجر، والاول اقرب الی الفقہ، لان عقد الاجارۃ لا ینعقد علی اتلاف الاعیان مقصودا، کما اذا استاجر بقرۃ لیشرب لبنھا وسنبین العذر عن الارضاع بلبن الشاۃ ان شاء اللہ تعالی، واذا ثبت ما ذکرنا یصح اذا کانت الاجرۃ معلومۃ اعتبارا بالاستیجار علی الخدمۃ.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ دودھ پلانے والی عورت کو متعینہ اجرت کے ساتھ اجارہ پر لینا جائز ہے۔ اللہ عزوجل کے اس فرمان کی وجہ سے "ترجمہ" (اگر ان عورتوں نے یعنی تمہاری مطلقہ بیویوں نے تمہاری اولاد کو دودھ پلایا تو تم ان کو ان کی

اجرت دے دو)۔ اس سے معلوم ہوا کہ اجارہ جائز ہے۔ اور اس دلیل سے بھی کہ اس کا عمل در آمد رسول اللہؐ کے مبارک زمانہ میں اور اس سے پہلے بھی برابر چلا آرہا ہے اور رسول اللہؐ نے ان کو ایسا کرنے دیا۔ (ف اس سے معلوم ہوا کہ دودھ پلائی کی اجرت شرعاً جائز ہے۔ ورنہ آپؐ منع فرمادیتے۔ البتہ اگر عورت سے نکاح کا تعلق باقی ہو تو اس حالت میں بیوی کو ایسی اولاد کو دودھ پلانے کے لئے جو اسی کے پیٹ سے پیدا ہوا ہو۔ اجرت پر لینا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اس حالت میں دیانۃً اس پر دودھ پلانا واجب ہے۔ ثم قيل الخ پھر صاحب ایضاح وغیرہ نے کہا ہے کہ دودھ پلائی کے اجارہ میں معاملہ دراصل دودھ پر واقع نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ اس دودھ پلائی دائی کے منافع پر ہوتا ہے۔ یعنی بچے کی خدمت کرنا اور بچہ کی ضرورتوں کا خیال رکھنا اور اس کو دودھ پلانے کا حق تو وہ ضمناً مستحق ہوتا ہے جیسے کپڑے میں رنگ ہوتا۔

وقيل الخ اور شمس الائمہ سرخسی وغیرہ رحمہم اللہ نے کہا ہے کہ اجارہ کا معاملہ حقیقت میں دودھ پلانے ہی پر ہوتا ہے۔ پھر بچے کی خدمت کرنا وغیرہ وہ ضمناً ہے۔ اسی لئے کوئی دودھ پلائی دائی بچہ کو اپنا دودھ نہ پلائے بلکہ بکری کا دودھ پلا کر پالے تو وہ اس اجرت کی مستحق نہیں ہوگی۔ والاول اقرب الخ یعنی پہلا قول اصول فقہ کے قول کے قریب تر ہے۔ (ف۔ یعنی فقہ کے اعتبار سے ہی بات صحیح معلوم ہوتی ہے کہ اجارہ اصل میں خدمت پر ہوتا ہے اور دودھ پلانا اس کے تابع ہے۔ اسی لئے کافی میں لکھا ہے کہ یہی قول صحیح ہے)۔ لان عقد الاجارة الخ کیونکہ اجارہ کا معاملہ کسی خاص مال کے خرچ کرنے پر واقع نہیں ہوتا ہے۔ یعنی دودھ ایک معلوم اور متعین چیز ہے اس کے پلانے پر اجارہ واقع نہیں ہوتا ہے۔ جیسے مکان کو بیچ دینے پر اجارہ نہیں ہوتا ہے بلکہ اس سے نفع حاصل ہونے پر اجارہ ہوتا ہے۔ لہٰذا دودھ پلانے پر اجارہ نہیں ہوگا اور اس کی مثال ایسی ہو جائے گی جیسے کوئی شخص ایک گائے اس لئے اجارہ پر لے کر اس سے دودھ پیئے گا لیکن یہ جائز نہیں ہے۔ اسی طرح دودھ پلانے والی دائی کا بھی اجارہ نہیں ہوگا۔ پھر وہ دائی جب بکری کا دودھ پلائے تو اس کی اجرت کے مستحق نہ ہونے کی وجہ ایک عذر ہے جس کو انشاء اللہ ہم عنقریب بیان کریں گے۔ (ف معلوم ہونا چاہئے کہ صاحب نہایہؒ اور عینیؒ نے اس قول کو رد کر دیا ہے اور دوسرے قول کو ہی صحیح کہا ہے۔ یعنی دودھ پلانے پر بھی اجارہ صحیح ہوتا ہے۔ اسی لئے نہایہ میں لکھا کہ شمس الائمہ سرخسیؒ نے مبسوط میں فرمایا ہے کہ بعض متاخرین نے یہ فرمایا ہے کہ دودھ پلانے کو اجارہ پر لینا جس بات پر ہوتا ہے وہ دراصل دائی کی طرف سے دیکھ بھال ہے اور اس کی طرف سے دودھ پلانے کا کام طبعاً ہے۔ کیونکہ دودھ ایک معین شئے ہے اور اجارہ کے معاملے سے معین شئے کا استحقاق نہیں ہوتا ہے بلکہ منافع کا استحقاق ہوتا ہے۔ لیکن اصح قول یہ ہے کہ معاملہ دودھ پلانے پر ہی ہوتا ہے۔ کیونکہ بچے کے حق میں یہی مقصود اصلی ہے اور اس کی بقیہ خدمت اور دیکھ بھال اس کے تابع ہے اور معاملہ جب بھی ہوتا ہے اسی کے مقصود اصلی پر ہوتا ہے۔ ایسا ہی ابن سماعہ نے امام محمدؒ سے روایت کیا ہے۔ انتہی۔

اس کے بعد صاحب نہایہ نے لکھا ہے کہ پھر جس نے امام محمدؒ سے ایسی صریح نص پانے اور شمس الائمہ سرخسیؒ کے تصحیح کرنے کے بعد اس واضح دلیل سے رجوع کیا ہے تو وہ تقلید محض کے سوا کوئی دوسری وجہ نہیں ہے۔ اور عینیؒ نے لکھا ہے کہ یہی قول فقہ کے قریب تر ہے۔ اور دودھ پلانے کا اجارہ نص قرآنی سے ثابت ہے۔ اس سے یہ بات لازم آئی کہ اسی کو اصل مان کر درختوں کے پھل کے لئے اجارہ لینا اور گائے کو اس سے دودھ پینے کے لئے اجارہ پر لینے کو قیاس کیا جائے یعنی یہ تمام کام بھی جائز ہے۔ اور یہ نہیں ہو سکتا ہے کہ اس طرح کہا جائے کہ گائے کو دودھ پینے کے لئے اجارہ پر لینا جائز نہیں ہے۔ اسی لئے دائی کو بھی دودھ پلانے کے لئے اجارہ پر لینا جائز نہیں ہے۔ جیسا کہ مصنفؒ نے کہا ہے۔ اور امام مالکؒ نے صراحۃً بیان کیا ہے کہ حیوان کو اس وقت تک کے لئے اجارہ پر لینا جائز ہے جب تک کہ وہ دودھ دیتا رہے۔ اور روایت سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ حضرت عمرؓ نے حضرت اسید بن حضیرؓ کا باغ تین سال تک پھل کھانے کے لئے اجارہ پر لیا حالانکہ اس وقت صحابہ کرامؓ کی بڑی مقدار موجود تھی اور کسی سے ان کا انکار ثابت نہیں ہوا ہے۔ اور دودھ پلانے والی دائی کے اجارہ کے معاملہ میں اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ

اس سے مقصود اس کا دودھ پلانا ہی ہے اور بقیہ اس کے دیکھ بھال کے کام اسی کے تابع ہوتے ہیں ورنہ ان کاموں کے لئے دائی کی کوئی ضرورت نہیں سمجھی جاتی ہے۔

لہٰذا یہ کہنا کہ خدمت اصل مقصود ہے اور دودھ اس کے تابع ہے۔ الٹی بات ہے جیسے کہ بعض لوگوں نے حمام کے مسئلہ میں یہ کہا ہے کہ اس کی اجرت حمام میں بیٹھنے کی ہوگی ہے اور اس سے پانی لے کر نہانا یہ بھی تابع ہے۔ حالانکہ یہ بھی الٹی بات ہے۔ اس لئے حق بات یہی ہے کہ دائی کو اجارہ پر لینے سے مقصود اصلی اس کا صرف دودھ پلانا ہے۔ اور بچے کو اٹھا کر چھاتی اس کے منہ میں دینا یا بٹھانا یا لٹانا وغیرہ۔ ساری باتیں اس کے تابع ہیں جو دودھ پلانے سے اصل مقصود نہیں ہیں۔ روایات میں ابن سماعہؒ بڑے اور نیک علماء کرام میں سے ہیں جنہوں نے امام محمدؒ اور امام یوسفؒ سے روایتیں بیان کی ہیں اور وہ ہر روز دو سو رکعتیں نماز پڑھا کرتے تھے۔ ان کی چالیس برس تک فجر کی نماز کی جماعت سے تکبیر اولیٰ فوت نہیں ہوئی اور روایت بیان کرنے میں ثقہ تھے۔ جیسے کہ محدثین نے تصریح کے ساتھ لکھا ہے۔ ان کی کرامتوں میں سے ایک کرامت یہ تھی کہ جب بیماری کی زیادتی کی وجہ سے ان کو اٹھنے کی طاقت نہ ہوتی تھی تو اپنے لوگوں سے کہتے کہ مجھے پکڑ کر نماز کے لئے کھڑا کردو۔ اس کے بعد وہ پوری نماز تندرستوں کی طرح ادا کرتے۔ جس کی وجہ سے لوگوں کو بہت تعجب ہوتا تب وہ فرماتے کہ اللہ عزوجل کے دربار میں کوئی بیماری وغیرہ (حائل نہیں ہوسکتی ہے۔ م) واذاثبت الخ اور جو بات ہم نے بیان کی وہ معلوم ہو چکی تو اس سے یہ مسئلہ ثابت ہو چکا کہ جب دائی سے مقدار اجرت طے ہوجائے تو اس کو اجارہ پر لینا صحیح ہے۔ جیسے کہ دوسرے کاموں کی خدمت کے لئے اجارہ پر صحیح ہوتا ہے۔ (ف بلکہ سب سے بہتر جواب یہ ہے کہ خدمت پر قیاس کرنے کی یہاں کوئی ضرورت ہی نہیں ہے کیونکہ نص القرآنی کے ذریعہ اس پر عمل درآمد جائز اور صحیح ہے۔ م۔ ع۔

توضیح:۔ مرضعہ کو بچہ کو دودھ پلانے کے لئے خواہ وہ اپنی ماں ہو یا غیر ہو اجارہ پر لینا۔ تفصیلی بحث۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال و يجوز بطعامها و كسوتها استحسانا عند ابى حنيفة وقالا لايجوز لان الاجرة مجهولة فصار كما اذا استاجرها للخبز والطبخ، وله ان الجهالة لا تفضى الى المنازعة لان فى العادة التوسعة على الآظار شفقة على الاولاد فصار كبيع قفيز من صبرة بخلاف الخبز والطبخ، لان الجهالة فيه تفضى الى المنازعة، وفى الجامع الصغير فان سمى الطعام دراهم ووصف جنس الكسوة واجلها وذرعها فهو جائز يعنى بالاجماع،ومعنى تسمية الطعام دراهم ان يجعل الاجرة دراهم ثم يدفع الطعام مكانها وهذا لا جهالة فيه ولو سمى الطعام وبين قدره جاز ايضا لما قلنا، ولايشترط تاجيله، لان اوصافها اثمان، ويشترط بيان مكان الايفاء عند ابى حنيفة خلافا لهما وقد ذكرناه فى البيوع وفى الكسوة يشترط بيان الاجل ايضا مع بيان القدر والجنس لانه انما يصير دينا فى الذمة اذا صار مبيعا وانما يصير مبيعا عند الاجل كما فى السلم.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ دودھ پلائی دائی کو اس کے کھانے اور کپڑے کے عوض اجارہ پر لینا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک استحسانا جائز ہے۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ جائز نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں اس کی اجرت مجہول رہتی ہے۔ اس کی مثال ایسی ہوجائے گی جیسے کسی عورت کو روٹی اور کھانا پکانے کے لئے اجرت پر لیا ہو۔ (ف مثلاً: اس سے یوں کہا جائے کہ ہر روز پانچ سیر آٹا اور پانچ سیر گوشت پکائے اور اس کے بدلے تم کو کھانا اور کپڑا ملے گا۔ تو یہ جائز نہیں ہوگا۔ اور امام شافعیؒ کا بھی قول ہے۔ لیکن امام مالکؒ اور احمدؒ کا قول امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مثل ہے۔ پھر کھانا اور کپڑے کا حال بیان کردیا ہو تو اسی کے مطابق اس کو دیا جائے گا۔ اور اگر تفصیل بیان نہ کی گئی ہو تو درمیانے درجے کا دینا واجب ہوگا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک اگر اس کپڑے کی لمبائی

چوڑائی اور اس کی جنس اور اس کا درجہ بیان کر دیا ہو یعنی یہ بتادیا ہو کہ اعلیٰ یا معمولی یا درمیانے درجے کا ملے گا اور اس کو ادا کرنے کا کوئی وقت مقرر کر دیا ہو تب جائز ہوگا۔ اور اسی طرح اگر کھانے کے معاملہ میں بھی تفصیل بیان کر دی ہو تو جائز ہے۔

ولہ ان الجہالۃ الخ: امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کھانے کی وجہ سے دائی سے کوئی جھگڑا نہیں پیدا ہو سکتا ہے۔ کیونکہ عادت یہی ہے کہ انسان کو اپنی اولاد سے بہت زیادہ شفقت ہونے کی بناء پر بچوں کی دودھ پلائی ماؤں کو اس قسم کی کھانے پینے کی چیزیں بڑھا کر دیتے ہیں۔ اس لئے ان سے اختلاف نہیں ہو سکتا ہے۔ اس کی مثال ایسی ہو جائے گی۔ جیسے غلہ کی ایک ڈھیری میں سے ایک قفیز (مثلاً کلو) کو بیچنا کہ اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہوگا۔ کیونکہ بائع اپنے مال میں سے ڈھیر کے کسی حصہ سے بھی چاہے خریدار کو دے سکتا ہے۔ بخلاف روٹی اور سالن پکانے والے مزدور کے۔ کہ اس میں اجرت مجہول ہونے سے جھگڑا ہو سکتا ہے۔ وفی الجامع الصغیر الخ اور جامع صغیر میں لکھا ہے کہ اگر کھانے کے بارے میں اس کی قیمت بیان کر دی اور کپڑے کی جنس اور ادا کرنے کا وقت اور گز کے حساب سے اس کی مقدار تو یہ بالاجماع جائز ہے۔

ومعنیٰ تسمیۃ الخ کھانے کی قیمت اور درہم کے بیان کرنے کے معنی یہ ہیں کہ دودھ پلائی کی اجرت درہم سے مقرر کرنے کے بعد بجائے درہم دینے کے غلہ یا کھانا دے دے۔ تو اس میں حقیقت میں کوئی جہالت نہیں ہے یعنی اس صورت میں اجرت مجہول نہیں رہتی ہے اور اگر غلہ بیان کر کے اس کی مقدار بھی بیان کر دی تو بھی جائز ہے کیونکہ اس میں بھی کوئی جہالت نہیں رہتی ہے۔ (ف یعنی جنس کے ساتھ وصف اور اس کی مقدار بھی بیان کر دی تو کسی طرح بھی جہالت باقی نہیں رہتی ہے۔ اور یہ معلوم ہونا چاہئے کہ بیع کے معاملے میں غلہ کبھی ثمن بن جاتا ہے اور کبھی مبیع بن جاتا ہے۔ لیکن کپڑا ہمیشہ مبیع ہوتا ہے ثمن نہیں ہوتا ہے)۔

ولایشترط الخ اور غلہ ادا کرنے کے لئے کسی مدت کو بیان کرنا شرط نہیں ہے کیونکہ طعام کا اوصاف ثمن ہے۔ (ف یعنی وہ طعام جو معین نہ ہو یا اس کی طرف اشارہ نہ ہو رہا ہو بلکہ صرف اس کا وصف بیان کر کے اپنے ذمہ لے لیا ہو تو وہ ثمن ہو جاتا ہے۔ اور یہی بات ہر ایسی چیز میں پائی جائے گی جو ناپ کر اور تول کر دی جا رہی ہو۔ یعنی وہ کیلی اور وزنی ہو۔ کہ ایسی چیز مبیع نہیں ہے لہٰذا اس میں وقت معین کرنا ضروری نہیں ہے)۔ ویشترط الخ البتہ غلہ ادا کرنے کی جگہ کو بیان کرنا شرط ہے۔ لیکن یہ شرط امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ کیونکہ صاحبین کا اس میں اختلاف ہے۔ اور یہ بات ہم کتاب البیوع میں پہلے بیان کر چکے ہیں۔ وفی الکسوۃ الخ اور کپڑے کے بارے میں جنس اور مقدار کے ساتھ اس کے وقت کو بھی بیان کرنا شرط ہے۔ کیونکہ کپڑا آدمی کے ذمہ اسی وقت لازم آتا ہے جب یہ مبیع بن جائے۔ اور مبیع وہ اسی وقت ہوگا کہ اس میں وقت مقرر کر دیا گیا ہو جیسا کہ بیع سلم میں ہوتا ہے۔

توضیح:۔ بچہ کی دودھ پلائی ماں کو اس کے کھانے اور کپڑے کے عوض اجارہ پر رکھنا۔ خواہ ان کے حالات بیان کئے گئے ہوں یا بیان نہیں کئے گئے ہوں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل

قال وليس للمستاجر ان يمنع زوجها من وطيها لان الوطى حق الزوج فلا يتمكن من ابطال حقه الا ترى ان له ان يفسخ الاجارة اذا لم يعلم به صيانة لحقه الا ان المستاجر يمنعه عن غشيانها في منزله لان المنزل حقه. فان حبلت كان لهم ان يفسخوا الاجارة اذا خافوا على الصبى من لبنها، لان لبن الحامل يفسد الصبى فلهٰذا كان لهم الفسخ اذا مرضت ايضا، وعليها ان تصلح طعام الصبى لان العمل عليها والحاصل انه يعتبر فيما لا نص عليه العرف في مثل هٰذا الباب، فما جرى به العرف من غسل ثياب الصبى واصلاح الطعام وغير ذلك

فھو علی الظئر، اما الطعام فعلی والد الولد، وما ذکر محمد ان الدھن والریحان علی الظئر فذلک من عادة اھل الکوفة وان ارضعته فی المدة بلبن شاة فلا اجر لھا، لانھا لم تات بعمل مستحق علیھا وھو الارضاع فان ھذا ایجار ولیس بارضاع، فانما لم یجب الاجر لھٰذا المعنی انه اختلف العمل.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مستاجر کو یہ اختیار نہیں ہے کہ دودھ پلائی ماں کے شوہر کو اس کے ساتھ ہمبستری کرنے سے منع کرے یعنی شوہر کو روکنے کا حق نہیں ہے کیونکہ اس سے ہمبستری کرنا اس کے شوہر کا حق ہے۔ لہٰذا اس مستاجر کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ شوہر کے حق کو باطل کرے۔ کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ شوہر کو اتنا اختیار ہے کہ اگر اس کی بیوی نے اس سے چھپا کر یہ ذمہ داری اور نوکری قبول کی ہو تو وہ اپنے حق کی حفاظت کے لئے بیوی کے اجارہ اور ملازمت کو فسخ کر سکتا ہے۔ البتہ اس مستاجر کو یہ اختیار ہوگا کہ اس کے شوہر کو اپنے گھر میں آکر اس سے ہمبستری کرنے سے روکے کیونکہ اس کے مکان پر اسی کا حق ہے۔ فان حبلت الخ پھر اگر وہ دودھ ماں بچہ کو دودھ پلاتے ہوئے حاملہ ہو گئی تو بچے والوں کو یہ اختیار ہوگا کہ اس کے اجارہ کو فسخ کر دیں۔ اس صورت میں جب کہ اس کے دودھ سے بچے کے حق میں نقصان کا خوف ہو۔ کیونکہ حاملہ کے دودھ سے بچہ کو نقصان پہنچ سکتا ہے۔ اسی لئے اگر دودھ ماں بیمار ہو جائے تو بھی اس کو اس سے اجارہ کے فسخ کا اختیار ہوتا ہے۔

وعلیھا ان الخ اور اس دودھ ماں پر یہ لازم ہوگا کہ اس کو کھلانے پلانے کا پورا خیال رکھے کیونکہ جس کام سے بھی بچہ کو فائدہ حاصل ہو اس کا انتظام کرنا اور دینا اس ماں پر لازم ہوگا۔ حاصل یہ ہوا کہ جس کام کے لئے کوئی نص موجود نہ ہو۔ اس میں ایسے ہی معاملات کا اعتبار ہے' جس میں عام عرف جاری ہو جیسے بچہ کے کپڑے ہونا اور اس کو کھلانے پلانے کا خیال رکھنا اور ان جیسے دوسرے تمام کام اس دودھ ماں پر لازم ہوں گے۔ البتہ اسے کھلانے کا خرچ تو بچہ کے والد پر لازم ہوگا۔ اور امام محمدؒ نے جو یہ فرمایا ہے کہ بچہ کے لئے تیل اور خوشبو کا انتظام کرنا۔ اسی دودھ ماں پر لازم ہوگا تو یہ کوفہ والوں کی عادت کے مطابق ہے۔ (ف مگر ہمارے ہاں ایسا عرف نہیں ہے بلکہ یہ چیزیں بچہ والوں پر لازم ہوتی ہیں۔ خلاصہ مسئلہ یہ ہوا کہ جب کسی کام کے لئے اجارہ طے پا جائے اور کچھ ایسے کام ہوں جو اس کے توابع اور لوازم میں سے ہوں۔ جن کی شرط اجارہ میں طے نہیں پائی ہو تو ان میں عام عرف کا اعتبار ہوتا ہے۔ اور یہی قول امام شافعیؒ و مالکؒ و احمدؒ کا ہے)۔ وان ارضعته الخ اور اگر دودھ ماں نے اس مدت کے اندر اپنے دودھ کے بجائے بکری کا دودھ پلایا تو اس کو کوئی اجرت نہیں ملے گی۔ کیونکہ اجارہ کے مطابق جو کام اس پر لازم ہوا تھا یعنی اسے اپنا دودھ پلانا تو اس نے وہ نہیں کیا۔ کیونکہ بچہ کے منہ میں بکری کا دودھ ڈال دینا دوا پلانے کے حکم میں ہے۔ ایسی دوا پلانے والی عورت دودھ پلائی ماں نہیں بنتی ہے۔ اسی لئے اس کا کام بدل گیا ہے اور اس کی کچھ اجرت نہیں ہوگی۔

توضیح:۔ کیا مستاجر مرضعہ (ماں) کو اس کے اپنے شوہر سے ہمبستری کرنے سے روک سکتا ہے۔ مرضعہ (دودھ ماں) پر بچہ کے کیا کیا حقوق لازم ہوتے ہیں؟ اگر مرضعہ نے اپنے دودھ کی بجائے بچہ کو بکری کا دودھ پلایا تو وہ مستحق اجرت ہوگی یا نہیں۔ تفصیل مسائل۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال ومن دفع الی حائك غزلا لینسجه بالنصف فله اجر مثله وکذا اذا استاجر حمارا یحمل علیه طعاما بقفیز منه فالاجارة فاسدة لانه جعل الاجر بعض ما یخرج من عمله فیصیر فی معنی قفیز الطحان وقد نھی النبی علیه السلام عنه وھو ان یستاجر ثورا لیطحن له حنطة بقفیز من دقیقه وھذا اصل کبیر یعرف به فساد کثیر من الاجارات لا سیما فی دیارنا، والمعنی فیه ان المستاجر عاجز عن تسلیم الاجر وھو بعض المنسوج او المحمول او حصوله بفعل الاجیر فلا یعدّ ھو قادرا بقدرة غیره وھذا بخلاف ما اذا استاجره لیحمل نصف

طعامه بالنصف الآخر حيث لا يجب له الاجر لان المستاجر ملك الاجر في الحال بالتعجيل فصار مشتركا بينهما ومن استاجر رجلا لحمل طعام مشترك بينهما لا يجب الاجر لان ما من جزء يحمله الا وهو عامل لنفسه فيه فلا يتحقق تسليم المعقود عليه، ولايجاوز بالاجر قفيزا لانه لما فسدت الاجارة فالواجب الاقل مما سمي ومن اجر المثل، لانه رضي بحط الزيادة وهذا بخلاف ما اذا اشتركا في الاحتطاب حيث يجب الاجر بالغا ما بلغ عند محمد لان المسمي هناك غير معلوم فلم يصح الحط.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے ایک جولاہے کو دھاگہ دیا تاکہ اس سے کپڑا بُنے اور بُن کر جو کپڑا تیار ہو اُس میں سے مزدوری کے طور پر آدھا لے لے۔ اس صورت میں اُس جولاہے کو آدھا کپڑا نہیں دیا جائے گا بلکہ اس بُنائی میں جو محنت لگی ہے اُس کی مزدوری اسے دی جائے گی یعنی اس کا اجر مثل ملے گا۔ اسی طرح اگر کسی سے ایک گدھا کرائے پر لیا تاکہ اُس پر غلہ لاد کر لائے اور اُس کو مزدوری میں اُسی غلے میں سے مثلاً دو کلو دے دے گا تو یہ اجارہ بھی فاسد ہوگا کیونکہ اس کے کام سے جو چیز حاصل ہوئی ہے اُسی میں سے ایک حصے کو اُس نے اُجرت کے طور پر ٹھہرا لیا ہے اس طرح اس کی مثال آٹا پیسنے والے کو اس پسے ہوئے آٹا میں سے ایک کلو آٹا مزدوری میں دینا ہے حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی مزدوری (قفیز الطحان) سے منع فرمایا ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص کسی سے ایک بیل کرائے پر لے تاکہ اس بیل کو آٹے کی چکی میں جوت کر اُس کے ذریعے سے گیہوں پیسے (یعنی اسی بیل کی مدد سے آٹے پیسنے کی چکی کو گھمائے) اور اس سے نکلے ہوئے آٹے سے ایک قفیز (مثلاً ایک کلو) آٹا اُسے دے گا۔ اس جگہ پر یہ قفیز الطحان ایک بڑی اصل ہے جس سے بہت سے اجاروں کا فاسد ہونا معلوم ہوتا ہے بالخصوص ہمارے علاقے فرغانہ وغیرہ میں کہ اس کے ذریعے سے بہت سے اجاروں کا فاسد ہونا معلوم ہوتا ہے۔ اس کے فاسد ہونے کا راز یہ ہے کہ وہ شخص جو کسی کو اجارہ پر لے رہا ہے یعنی مستاجر اس وقت اس اجارے کی اجرت دینے سے عاجز ہے کیونکہ اُس نے جو اُجرت طے کی ہے وہ بُنے ہوئے کپڑے میں سے ایک حصہ ہے یا جو کچھ لاد کر لایا ہے اُس کا ایک حصہ ہے۔ اور آخر میں یہ اُجرت اسی اجیر یعنی مزدور کے عمل سے حاصل ہوگی۔

لہٰذا اجیر کے قادر ہونے سے مستاجر قادر نہ ہوگا۔ لیکن یہ حکم اس صورت کے برخلاف ہے کہ اگر کسی نے کسی مزدور کو اس لیے مزدوری پر رکھا کہ وہ رکھے ہوئے غلے کو اُٹھا کر کسی معین مقام تک پہنچادے اور پھر اُسی غلے میں سے اپنی مزدوری کے طور پر آدھا لے لے تو اس صورت میں اُسے کچھ بھی مزدوری نہ ملے گی کیونکہ اس مستاجر نے اُس اجیر کو اُس کی مزدوری پیشگی یعنی نقد حوالے کردی ہے۔ اسی طرح یہ غلہ دونوں میں مشترک ہوگیا یعنی دونوں ہی اُس غلے کے مشترک مالک ہوئے۔ پھر جو شخص اپنے شریک کو مشترک مال اُٹھانے کے لئے اسی مال میں سے مزدوری طے کرے تو اُس کی اُجرت اُس پر لازم نہیں ہوگی۔ کیونکہ جتنا حصہ وہ لاد کر لائے گا اُس میں وہ خود اپنی ذات کے لئے بھی لائے گا۔ اس طرح اس نے جو کچھ بھی معاملہ طے کیا ہے اس کو پورا کرنے میں خود کو اس مستاجر کے حوالہ نہیں کرے گا۔

(ف۔ اس جگہ مصنفؒ نے جس حدیث کا اشارہ کیا ہے وہ حدیث ابوسعید خدریؓ سے مروی ہے جس میں یہ بیان ہے کہ رسول اللہؐ نے عسب الفحل اور قفیز الطحان سے منع فرمایا ہے جس کی روایت دار قطنی اور بیہقی اور ابو یعلی الموصلی نے کی ہے علامہ ابن حجرؒ نے فرمایا ہے کہ اس حدیث کی اسناد میں ضعف ہے۔ شیخ ابن قطانؒ نے کہا ہے کہ میں نے دار قطنی کی تمام روایتوں میں اس طرح پایا ہے کہ عسب الفحل اور قفیز الطحان سے منع کیا گیا ہے۔ (یعنی منع کرنے والے کا نام نہیں ذکر کیا گیا ہے)۔ اور کسی روایت میں اس طرح نہیں پایا گیا ہے کہ رسول اللہؐ نے خود منع فرمایا ہے۔ لیکن شیخ عبدالحقؒ نے احکام میں اسی طرح مرفوعاً نقل کیا ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ خلاصہ مسئلہ یہ ہوا کہ کسی معاملہ اجارہ میں اس کی اُجرت وہ چیز طے کی جائے جو اس اجیر کی محنت سے حاصل ہو تو وہ اجارہ فاسد ہوگا۔ پھر مصنفؒ نے اس مسئلہ میں جو صورت بیان کی ہے کہ معین غلہ میں سے نصف کو اٹھا کر معین جگہ تک پہنچا

دے تو اس کی اجرت میں باقی ماندہ نصف غلہ اجیر کا ہو جائے گا۔ پس اس میں مصنفؒ نے نصف کی قید اس لئے لگائی ہے کہ اگر جملہ بدل کر یوں کہے کے نصف کے عوض کل ملے گا تو اسے اس غلہ سے کچھ نہیں بلکہ اجر المثل ملے گا۔ یعنی اس نے جو اجرت بیان کی ہے یہ بھی واجب نہ ہو گی اور اجر المثل بھی واجب نہ ہو گا۔

کذا قال الشافی۔ لیکن اس پر عینیؒ کا یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اگر بیان کی ہوئی اجرت یعنی مجموعہ میں سے نصف غلہ واجب نہ ہو تو دلیل مذکور صحیح نہ ہو گی۔ کیونکہ موجودہ سارا غلہ ہی ان دونوں یعنی اجیر اور مستجیر کے درمیان مشترک ہو گیا ہے۔ اس لئے کہ وہ مزدور جب نصف غلہ کا مالک ہو گیا تو یقیناً شرکت ثابت ہو گئی۔ اور اگر مالک ہو گیا تو اجرت ثابت ہو گی۔ فافہم۔ اور اس صورت میں جبکہ گدھے کو غلہ لادنے کے لئے کرایہ پر لیا اس شرط کے ساتھ کہ اسی غلہ میں سے ایک قفیز غلہ اس کی اجرت ہو گی۔ تو یہ اجارہ اس لئے فاسد ہو گا کہ غلہ لادنے کے بعد ہی یہ مقدار یعنی قفیز حاصل ہو گی۔ لہٰذا اس کی صورت قفیز الطحان کی سی ہو گئی۔ لہٰذا یہ اجارہ فاسد ہو گا۔ اور اس کی اجرت اجر المثل ہو گی۔ (یعنی وہ غلہ نہ ہو گا)۔

ولایجاوز الاجر الخ مگر اس گدھے کی اجرت ایک قفیز سے زیادہ نہ ہو گی۔ یعنی اسے اجر المثل میں سے جو کچھ ملنا چاہئے وہ ایک قفیز سے کم ہو یا پورا ایک قفیز ہی ہو تو یہی دیا جائے گا اور اگر ایک قفیز سے بھی زیادہ اس کی اجرت ہوتی ہو تو زیادہ مقدار اسے نہیں دی جائے گی۔ کیونکہ جب اجارہ فاسد ہی ہو گیا تو بیان کی ہوئی اجرت اور اجر المثل میں سے جو کم ہو وہی واجب ہوتا ہے۔ کیونکہ گدھے کا مالک خود ہی اپنے گدھے کو ایک قفیز کی اجرت پر کرایہ میں دینے کے لئے راضی ہو چکا تھا۔ اور اس سے زیادہ کا خواہشمند نہ تھا۔ اور یہ حکم اس صورت کے برخلاف ہے جبکہ دو آدمیوں نے جنگل سے لکڑیاں جمع کر کے لانے پر شرکت کا معاہدہ کیا۔ پھر ان میں سے ایک نے لکڑیاں جمع کیں۔ اور دوسرے نے انہیں اکٹھی کر کے گٹھ باندھ لیا۔ تو جس نے لکڑیاں جمع کیں وہی ان تمام لکڑیوں کا مالک ہو گا۔ اور ان کو گٹھا باندھ دینے والا اجر المثل پائے گا۔ اور یہ اجر المثل جتنا بھی کل مل جائے گا۔ یہ قول امام محمدؒ کا ہے۔ کیونکہ ان کے درمیان پہلے سے کوئی اجرت طے نہیں پائی تھی۔ اس لئے اس کی اپنی مزدوری میں کچھ کمی نہیں کی جائے گی۔ (ف اس کا اجر المثل جس قدر ہو سب واجب ہو گا۔ مگر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دوسرا شخص شرکت قبول کر لینے کی وجہ سے نصف آمدنی پر راضی ہو گا لہٰذا پوری جمع شدہ لکڑیوں کی کل قیمت میں سے وہ نصف قیمت پانے پر راضی ہو گیا اس طرح اس سے زیادتی کا اس نے انکار کر دیا۔ لہٰذا ان کی نصف قیمت سے زیادہ کا وہ مستحق نہ ہو گا خواہ اس کا اجر مثل جتنا بھی ہو۔ پھر یہ حکم اس وقت ہو گا جب کہ ان دونوں میں سے ایک نے لکڑیاں جمع کیں اور دوسرے نے ان کو باندھا ہو۔ اگر دونوں نے ہی مل کر لکڑیاں جمع کیں اس طرح دونوں نے ہی انہیں باندھا ہو تو دونوں اس میں برابر کے شریک اور نفع میں برابر کے مستحق ہوں گے)۔

توضیح:۔ اگر ایک شخص نے ایک جولاہے کو کچھ دھاگہ دیا تاکہ وہ اس سے کپڑا بن کر دے اور اس کپڑے سے نصف کپڑا اپنی مزدوری کے طور پر رکھ لے۔ ایک شخص نے دوسرے کا ایک گدھا اس لئے کرایہ پر لیا کہ وہ اس پر مثلاً: دو من گیہوں لاد کر مقررہ جگہ پر لے جائے گا، اور اس گیہوں سے اسے ایک کلو اس کی مزدوری کے طور پر دے گا۔ قفیز الطحان کی تفصیلی صورت اور اس کا حکم۔ دو آدمیوں نے جنگل سے لکڑیاں حاصل کر کے بازار میں لانے پر شرکت کی۔ پھر ان میں سے ایک نے لکڑیاں جمع کیں اور دوسرے نے ان کو گٹھر بنایا۔ یا دونوں نے اسے جمع کیا، اور دونوں نے ہی ان کو باندھا، تمام مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل۔

قال ومن استاجر رجلا ليخبز له هذه العشرة المخاتيم اليومَ بدرهم فهو فاسد وهذا عند ابى حنيفة وقال ابويوسف ومحمد فى الاجارات هو جائز لانه يجعل المعقود عملا ويجعل ذكر الوقت للاستعجال تصحيحا للعقد فترتفع الجهالة، وله ان المعقود عليه مجهول لان ذكر الوقت يوجب كون المنفعة معقودا عليها، وذكر العمل يوجب كونه معقودا عليه ولا ترجيح ونفع المستاجر فى الثانى ونفع الاجير فى الاول فيفضى الى المنازعة وعن ابى حنيفة انه يصح الاجارة اذا قال فى اليوم وقد سمّى عملا لانه للظرف فكان المعقود عليه العمل بخلاف قوله اليوم، وقد مر مثله فى الطلاق.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے ایک (نانبائی) روٹی پکانے والے کو اس تفصیل اور شرط کے ساتھ اجرت پر رکھا کہ وہ اس کے لئے آج ہی کے دن دس سیر آٹا کی روٹی ایک درہم کے عوض پکا کر دے گا۔ تو امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے کہ یہ اجارہ فاسد ہوگا۔ لیکن مبسوط کی کتاب الاجارات کی بحث میں ہے کہ امام ابو یوسف وامام محمدؒ کے نزدیک یہ اجارہ جائز ہوگا۔ (اور امام مالک وامام شافعی واحمد رحمهم اللہ کا بھی یہی قول ہے) اس بناء پر کہ اس کے صحیح ہونے کے لئے مسئلہ کو اس طرح فرض کیا جائے گا کہ اس میں آج کا دن کہنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ آج پورا دن بلکہ جلد از جلد پکا کر دے۔ یعنی اس معاملہ میں اصل بات روٹی پکا کر دینے کی ذمہ داری ہے۔ اور آج کا دن کہنا مقصود نہیں ہے بلکہ وہ تو صرف جلدی کرنے کے لئے کہا گیا ہے۔ لہذا اس معاملہ میں کوئی جہالت باقی نہ رہے گی اور معاملہ صاف ہوگا۔ (ف یعنی اس معاملہ میں یہ اشتباہ باقی نہیں رہے گا کہ معاملہ کا اصل مقصود روٹی پکانا یعنی یہ کام ہے۔ یا آج دن بھر پکاتے رہنا یعنی وقت مقصود ہے۔ کیونکہ ہم نے اس جگہ اصل مقصود کام کو یعنی روٹی پکانے کے کام کو ختم کرنا بنایا ہے۔ اور وقت بیان کرنا تو صرف جلدی کرنے کی غرض سے ہے۔ کہ وہ جلد از جلد ایک ہی دن میں کام مکمل کر دے)۔

وله ان المعقود عليه الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس میں یہ بات مجہول اور غیر واضح ہے کہ معاملہ کی اصل شرط کیا ہے کیونکہ اس میں وقت بیان کرنے سے یہ لازم آتا ہے کہ یہ شخص آج کے دن پورا ہی اس کام میں لگا رہے۔ اور کام کو بیان کرنے سے اس کا یہ مقصود معلوم ہوتا ہے کہ وہ کام مکمل کر کے اجرت کا مستحق ہو جائے۔ اور ان دونوں یعنی کام اور وقت کو بیان کرنے سے کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح نہیں دی جاسکتی ہے کہ اصل مقصود یہی ہے۔ اس میں کام کو اصل معقود علیہ ماننے میں مستاجر کا فائدہ ہے اور وقت کو اصل ماننے میں اس نانبائی کا فائدہ ہے اس طرح فریقین اپنی اپنی بات پر جم کر لڑ پڑینگے۔ (ف اس طرح سے دن ختم ہوتے ہی وہ نانبائی کہے گا کہ میرا معاملہ ایک دن کا طے ہوا تھا اس لئے مجھے میری اجرت ملنی چاہئے۔ جب کہ وہ مستاجر کہے گا کہ تمہارے ساتھ پوری روٹی پکا کر ختم کر دینے کی بات ہوئی تھی جو کہ ابھی تک باقی ہے اس لئے تم اپنی اجرت پانے کے مستحق نہیں ہو۔

معلوم ہونا چاہئے کہ اگر اس نانبائی سے ایک من آٹا پکانے کو اس شرط پر اجیر بنایا ہو کہ وہ آج ہی اس کام سے فارغ ہو جائے گا۔ تو ایسا اجارہ بالاجماع جائز ہے۔ کیونکہ اس شرط میں اصل وقت کی قید ہے۔ کام کی نہیں ہے۔ اور اگر کسی درزی کو اس شرط پر اجارہ پر رکھا کہ تم آج ہی اس کپڑے کو سی کر مجھے دیدو۔ تو تم کو ایک دینار ملے گا۔ اور کل سی کر دو گے تو نصف دینار مزدوری ملے گی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس میں پہلی شرط یعنی کام مکمل کرنا صحیح ہے۔ اور اس میں وقت کو بیان کرنا کہ آج ہی کام ہو یہ تو صرف جلدی اور تاکید کرنے کے لئے ہے۔ دوسری شرط پہلے کے لئے قرینہ ہے۔ ع)۔ وعن ابى حنيفةؒ الخ اور امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ اگر اس نے اس طرح کہا ہو کہ آج کے دن میں اس کام (مثلاً: کھانا پکانا یا کپڑا سی کر دینا) تو یہ اجارہ صحیح ہوگا۔ کیونکہ عربی میں فی الیوم اور اردو میں آج کے دن میں ظرف زمانی کے لئے ہو گیا ہے۔ اس لئے اصل معقود علیہ صرف کام باقی رہ گیا ہے۔ بخلاف اس کے اگر صرف (آج) کہا ہو۔ اسی جیسا مسئلہ کتاب الطلاق میں گذر گیا ہے۔ (ف جہاں یہ کہا ہے کہ تم

کل کے دن میں طلاق پانے والی ہو یا تم کو کل طلاق ہے۔ کہ ان دونوں صورتوں کا حکم وہاں تفصیل کے ساتھ گذر گیا ہے)۔

توضیح:۔ اگر ایک شخص نے ایک نانبائی سے اس طرح اجارہ کا معاملہ طے کیا کہ وہ آج ہی دس سیر آٹا کی روٹی ایک درہم کے عوض پکا کر دے گا۔ تفصیل مسئلہ۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل

قال ومن استاجر ارضا على ان يكربها ويزرعها ويسقيها فهو جائز لان الزراعة مستحقة بالعقد، ولا يتاتى الزراعة الا بالسقي والكراب فكان كل واحد منهما مستحقا وكل شرط هذه صفته يكون من مقتضيات العقد فذكره لا يوجب الفساد، فان شرط ان يُثنيها او يكرى انهارها او يُسرقنها فهو فاسد لانه يبقى اثره بعد انقضاء المدة وانه ليس من مقتضيات العقد، وفيه منفعة لاحد المتعاقدين وما هذا حاله يوجب الفساد ولان مواجر الارض يصير مستاجرا منافع الاجير على وجه يبقى بعد المدة فيصير صفقتان في صفقة وهو منهي عنه، ثم قيل المراد بالتثنية ان يردها مكروبة ولا شبهة في فساده، وقيل ان يكربها مرتين وهذا في موضع يُخرج الارض الريع بالكراب مرة والمدة سنة واحدة وان كانت ثلث سنين لا يبقى منفعة، وليس المراد بكرى الانهار الجداول بل المراد منها الانهار العظام هو الصحيح لانه يبقى منفعة في العام القابل.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے ایک زمین (کھیتی کے لئے) اس شرط پر کرایہ پر لی کہ میں ہی اسے جوتوں گا (ہل چلاؤں گا) اس میں دانے ڈالوں گا اور اس میں پانی بھی میں ہی ڈالوں گا تو ایسا کرایہ لینا جائز ہے۔ کیونکہ اجارہ کا معاملہ کرنے سے اس زمین میں کھیتی کرنا جائز ہوا۔ اور کھیتی کرنے کے لئے کھیت کو جوتنا۔ دانہ ڈالنا اور پانی سے اسے سیراب کرنا بھی جائز بلکہ ضروری ہوا۔ کیونکہ اس کے بغیر کھیتی کرنا ممکن ہی نہیں ہے۔ پھر ہر ایسا معاملہ جس میں اس قسم کی شرطیں لگائی گئی ہوں یعنی ایسی شرطیں جو اس معاملہ کے مناسب اور لوازمات میں سے ہوں کہ معاملہ کرنا خود ہی ان شرطوں کا تقاضا کرتا ہو تو ان کے بیان کرنے سے معاملہ فاسد نہیں ہوتا ہے۔ فان شرط الخ اور اگر کرایہ لیتے وقت یہ شرط لگائی کہ زمین میں دوبارہ غلہ ڈالے یا اس کی نہریں گہری کرے یعنی جس نہر سے پانی آتا ہے اسے گہری کرے یا اس زمین میں گوبر اور کھاد ڈالے تو یہ شرط فاسد ہے۔ کیونکہ یہ شرطیں فاسد ہیں۔

لانه يبقى الخ عقد فاسد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان کا اثر اجارہ کی مدت ختم ہو جانے کے بعد بھی باقی رہتا ہے اور یہ عقد کے لوازمات اور مقتضیات سے بھی نہیں ہیں۔ اور ان کی وجہ سے فریقین میں سے صرف ایک یعنی زمین کے مالک کو فائدہ ہونا ممکن ہے۔ اور ہر وہ شرط جس کا حال ایسا ہو وہ فساد کا سبب بنتی ہے۔ اور اس دلیل سے بھی زمین کا مالک ان باتوں سے مستاجر کے منافع کا اجارہ لینے والا ہو گیا۔ کیونکہ اجارہ کی مدت ختم ہو جانے کے بعد بھی اس کا نفع باقی رہتا ہے تو اس کی صورت ایسی ہو گئی کہ گویا اس نے ایک معاملہ میں دو معاملے کیا ہے حالانکہ ایسا کرنا ممنوع ہے۔ جیسا کہ امام احمدؒ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مرفوعاً ایک روایت کی ہے۔ اس موقع پر عبارت کی تفصیل کرتے ہوئے اس کی ایک مراد یہ بتائی گئی ہے کہ کرایہ دار زمین کو اس کے مالک کے پاس واپس کرتے ہوئے زمین میں دوبارہ ہل چلا کر دے تو اس صورت میں اس شرط کے مفسد ہونے میں کوئی شک نہیں ہے کیونکہ اس میں صراحۃً زمین کے مالک ہی کا فائدہ ہے۔ اور کچھ لوگوں نے یہ کہا ہے کہ عبارت کا مطلب یہ ہے کہ وہ کرایہ دار اس کھیت میں دوبارہ ہل چلا کر غلہ ڈالے تو اس کے فاسد ہونے کا حکم اس صورت میں ہو گا جب کہ صرف ایک مرتبہ ہل چلانے کی عادت ہو یعنی اسی سے پیداوار حاصل ہو جاتی ہو۔

پھر وہ اجارہ بھی صرف ایک ہی سال کے لئے ہو اور اگر اجارہ کی مدت تین سال کی ہو تو کرایہ پر لینے والے کو اس محنت کا

فائدہ آئندہ سالوں میں ہوگا۔ اور مالک زمین کے لئے اس کا نفع باقی نہیں رہ سکتا اس لئے معاملہ فاسد نہ ہوگا۔ معلوم ہونا چاہئے کہ اس جگہ نہریں صاف کرنے اور گہری کرنے سے مراد وہ نالیاں ہیں جو چھوٹی نہیں بلکہ بڑی نہریں ہیں اور یہی مفہوم صحیح ہے۔ کیونکہ اس کا نفع کئی سال تک باقی رہتا ہے۔ (ف صاحب محیط نے کہا ہے کہ مختار قول یہ ہے کہ اس سے چھوٹی نالیاں مراد ہیں لیکن ظاہراً ایسا ہونے میں فساد کی کوئی وجہ نہ تھی کیونکہ اس کا نفع اجارہ کی مدت کے بعد باقی نہیں رہ سکتا ہے۔ اسی لئے مصنفؒ نے اس کی تصحیح اس طرح کی ہے کہ اس سے بڑی نہر مراد ہے کیونکہ بڑی نہر ہونے سے اس کا نفع آئندہ سال تک باقی رہتا ہے۔ پھر بھی اس صورت میں اگر اجارہ دو تین سالوں کے لئے ہو تو اسے فاسد نہیں ہونا چاہئے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

توضیح:۔ اگر ایک شخص نے کھیتی کی زمین اس شرط پر اجرۃً لی کہ میں ہی اس میں ہل چلاؤں گا۔ اس میں پانی ڈالوں گا، اور اس میں بیج بھی میں ہی ڈالوں گا، اگر مالک زمین نے اس شرط پر زمین اجرۃً دی کہ کرایہ دار اس میں گوبر اور کھاد ڈالے گا پانی کی نالیاں صاف اور گہری کرے گا، اور وہی اس میں ہل بھی چلائے گا، خواہ صرف ایک سال کے لئے زمین لی ہو یا دو تین سالوں کے لئے لی ہو، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل۔

قال وان استاجرها ليزرعها بزراعة ارض اخرى فلا خير فيه وقال الشافعي هو جائز وعلى هذا اجارة السكنى بالسكنى واللبس باللبس والركوب بالركوب له ان المنافع بمنزلة الاعيان حتى جازت الاجارة باجرة دين ولا يصير دينا بدين، ولنا ان الجنس بانفراده يحرم النساء عندنا فصار كبيع القوهي بالقوهي نسيئة، والى هذا اشار محمد، ولان الاجارة جوّزت بخلاف القياس للحاجة ولا حاجة عند اتحاد الجنس بخلاف ما اذا اختلف جنس المنفعة.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کی کھیتی کی زمین ایک اور کھیتی کی زمین کے عوض اجارہ پر لی تو اس میں کوئی بہتری نہیں یعنی جائز نہیں ہے۔ (ف مثلاً زید نے بکر کی زمین زراعت کے لئے اس شرط پر کرایہ پر لی کہ بکر اس کے عوض زید کی زمین میں زراعت کرے گا۔ تو اس میں بہتری نہیں ہے)۔ وقال الشافعي الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ جائز ہے۔ اسی طرح اگر کسی کا مکان رہائش کے لئے لیا اس شرط پر کہ اس کے عوض وہ شخص ایک اور مکان میں رہائش اختیار کرے گا یا اپنے پہننے کے لئے کسی کا کوئی کپڑا اجارہ پر لیا اس شرط پر کہ اس کے عوض وہ شخص دوسرا کپڑا اجارہ پر لے گا۔ یا ایک جانور کی سواری کو دوسرے کے جانور کی سواری کے عوض اجارہ پر لیا تو ان تمام صورتوں میں ایسا ہی اختلاف ہے۔ له ان المنافع الخ اس جگہ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ ان تمام صورتوں میں منافع اعیان کے حکم میں ہیں اسی لئے اجارہ قرض کی اجرت پر لینا جائز ہے یعنی اگر منافع اعیان یعنی اصل شئے کے حکم میں نہ ہوتے بلکہ دین ہوتے تو قرض کا عوض دین ہو جاتا حالانکہ اجرت کے ادھار ہونے پر اجارہ صحیح ہوتا ہے لیکن دین کا عوض دین سے نہیں ہوتا ہے لہٰذا اس کے ناجائز ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

ولنا ان الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اگر دونوں چیزیں ہم جنس ہوں یعنی دونوں کی حیثیت ایک ہی ہو رہی ہو تو ہمارے نزدیک ایک کا ادھار ہونا حرام ہو جاتا ہے جیسے کہ کسی نے ڈھاکہ کے ڈوریا کپڑے کے عوض ڈھاکہ ہی کے ڈوریا کپڑے کو ادھار فروخت کیا تو وہ ناجائز ہوتا ہے۔ امام محمدؒ نے بھی اسی کی طرف اشارہ کیا ہے اور اس کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اجارہ کو قیاس کے خلاف ضرورت کے پیش نظر جائز کہا گیا ہے جب کہ دونوں کے ہم جنس ہونے کی صورت میں اجارہ کی کوئی ضرورت نہیں پائی جاتی۔ اس کے برخلاف نفع کے جنس میں جب دونوں میں اختلاف ہو تو اس میں دونوں ہی کی ضرورت پائی جاتی ہے۔ (ف پھر اگر

ایک جنس ہونے کی صورت میں کرایہ دار نے اس چیز سے نفع حاصل کر لیا تو ظاہر الروایۃ کے مطابق اس پر اجر مثل واجب ہوگا۔)۔

توضیح:۔ایک شخص نے اجارہ پر دوسرے کی کھیتی ایک اور کھیتی کے عوض یا ایک مکان دوسرے کے مکان کے عوض رہائش کے لئے یا ایک سواری دوسری سواری کے عوض کرایہ پر لی، مسائل کی تفصیل، احکام، اقوال ائمہ، دلائل۔

قال و اذا كان الطعام بين رجلين فاستاجر احدهما صاحبه او حمار صاحبه على ان يحمل نصيبه فحمل الطعام كله فلا اجر له وقال الشافعي له المسمى لان المنفعة عين عنده وبيع العين شائعا جائز فصار كما اذا استاجر دارا مشتركة بينه وبين غيره ليضع فيها الطعام، او عبدا مشتركا ليخيط له الثياب، ولنا انه استاجره لعمل لا وجود له لان الحمل فعل حسي لا يتصور في الشائع بخلاف البيع لانه تصرف حكمي واذا لم يتصور تسليم المعقود عليه لا يجب الاجر، ولان ما من جزء يحمله الا وهو شريك فيه فيكون عاملا لنفسه فلا يتحقق التسليم بخلاف الدار المشتركة لان المعقود عليه هنالك المنافع ويتحقق تسليمها بدون وضع الطعام وبخلاف العبد لان المعقود عليه انما هو ملك نصيب صاحبه وانه امر حكمي يمكن ايقاعه في الشائع.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر غلہ کا ڈھیر دو شخصوں میں مشترک ہو اور ان میں سے ایک شریک نے اپنے دوسرے شریک کو یا دوسرے شریک کے گدھے کو اس لئے کرایہ پر لیا کہ وہ شخص اس ڈھیر میں سے اس کا حصہ اٹھا کر وہاں سے دوسری جگہ پر پہنچادے مگر دوسرے شخص نے پورے ہی ڈھیر کو وہاں سے دوسری جگہ تک پہنچادیا تو اسے اس کی اجرت کچھ بھی نہیں ملے گی۔ یعنی اگر کوئی اجرت طے ہو چکی ہو تو وہ بھی نہیں اور اگر طے نہ ہوئی ہو تو اس کا اجر مثل بھی اسے نہیں ملے گا۔ **وقال الشافعي** الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اس شخص کو وہ اجرت مل جائے گی جو پہلے طے ہو چکی ہو کیونکہ ان کے نزدیک نفع عین کے حکم میں ہے۔ جب کہ غیر تقسیم شدہ عین مال کو بیچنا جائز ہے جیسے کہ کسی شخص نے غلہ رکھنے کے لئے ایک ایسے مکان کو کرایہ پر لیا جو ان دونوں کے درمیان مشترک ہے یا اپنا ایک کپڑا سینے کے لئے ایسے غلام کو اجارہ پر رکھا جو خود اس کے اور دوسرے شخص کے درمیان مشترک ہو کہ اس میں اس غلام کی یا مکان کی اجرت واجب ہو جاتی ہے۔ (ف۔ اور امام محمدؒ کا قول بھی یہی ہے۔ع)۔

ولنا انه استاجره الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس شریک نے اپنے دوسرے شریک کو یا اس کے گدھے کو ایسے کام کے لئے اجارہ پر لیا جس میں دونوں شخصوں کے درمیان کوئی تمیز یا فاصلہ موجود نہیں ہے کیونکہ بوجھ اٹھانا ایک حسی فعل ہے جو صاف نظر آتا ہے اور جسے حکمی فعل نہیں کہا جا سکتا ہے لہٰذا ایسی غیر تقسیم شدہ چیز کو عین تصور نہیں کہا جا سکتا ہے۔ بخلاف بیع کے کیونکہ بیع ایک حکمی تصرف ہے اور جب اصل مقصود کو حوالہ کرنا بظاہر نظر نہ آتا ہو یعنی اس کا سپرد کرنے کا تصور نہ ہو سکتا ہو تو اس کی اجرت واجب نہ ہوگی۔ اور اس دلیل سے بھی کہ اس مال کے جس جزو کو جس کو وہ منتقل کرے اس میں یہ بات ضروری ہے کہ وہ خود بھی اس میں شریک ہو۔ اس طرح یہ شخص خود اپنا مال اپنے ہی لئے منتقل کرنے والا ہوگا اور اس طرح سپرد کرنا ثابت نہ ہوگا۔ اسی لئے اس کی اجرت بھی واجب نہیں ہوگی۔ بخلاف ایسے گھر کے جو خود اس کے اپنے اور دوسرے کے درمیان مشترک ہو تو اس میں اس لئے کرایہ واجب ہو جاتا ہے کہ اس میں اصل مقصود منافع ہوتے ہیں اور جب کہ صرف ان منافع کو غلہ کے بغیر حوالہ کرنا ممکن ہے تو غلہ کے ساتھ رکھنا بدرجہ اولیٰ ممکن ہوگا۔ اور بخلاف مشترک غلام کے اس میں اصل مقصود غلام کا وہ حصہ ہے جس کا دوسرا شخص مالک ہے۔ اور یہ ملکیت ایک حکمی معاملہ ہے یعنی حسی نہیں ہے۔ اور یہ ملکیت غیر مقسوم چیز میں پائی جا سکتی ہے۔ (کہ

شترک گھر یا مشترک غلام کا کرایہ واجب ہو جاتا ہے)۔

توضیح:۔اگر ایک شخص نے غلہ کے ایسے ڈھیر کے بارے میں جو اس کے اور دوسرے شخص کا مشترک ہو وہ اپنے شریک کو یا اس کے گدھے کو اس لئے اجرت پر لیا کہ اس ڈھیر میں سے اس کے اپنے حصہ کو دوسرا شخص یا اس کا گدھا دوسری متعین جگہ پر پہنچادے۔ مگر دوسرا شخص پورے ڈھیر کو دوسری جگہ پر منتقل کردے، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، ان کے دلائل

ومن استاجر ارضًا ولم يذكر انه يزرعها او اى شيء يزرعها فالاجارة فاسدة، لان الارض تستاجر للزراعة غيرها، وكذا ما يزرع فيها مختلف فمنه ما يضر بالارض وما لا يضربها غيره فلم يكن المعقود عليه معلوما ن زرعها ومضى الاجل فله المسمى، وهذا استحسان وفي القياس لا يجوز، وهو قول زفر، لانه وقع فاسدا فلا قلب جائزا، وجه الاستحسان ان الجهالة ارتفعت قبل تمام العقد فينقلب جائزا، كما اذا ارتفعت في حالة لعقد، وصار كما اذا اسقط الاجل المجهول قبل مضيه والخيار الزائد في المدة. ومن استاجر حمارا الى بغداد لدرهم ولم يسم ما يحمل عليه فحمل ما يحمل الناس فنفق في بعض الطريق فلا ضمان عليه، لان العين لمستاجرة امانة في يد المستاجر وان كانت الاجارة فاسدة، فان بلغ الى بغداد فله الاجر المسمى استحسانا على ما ذكرنا في المسألة الاولى، وان اختصما قبل ان يحمل عليه، وفي المسألة الاولى قبل ان يزرع نُقضت الاجارة دفعا للفساد اذ الفساد قائم بعد.

ترجمہ:۔ اگر کسی نے ایک زمین اجارہ پر لی اور اس وقت یہ نہیں بتایا کہ میں اس میں کھیتی کروں گا یا یہ کہ کھیتی کرنے کا ذکر کیا مگر یہ نہیں بتایا کہ کس چیز کی کھیتی کروں گا تو وہ اجارہ فاسد ہوگا۔ کیونکہ زمین کبھی کھیتی کیلئے لی جاتی ہے اور کبھی دوسرے کام کے لئے لی جاتی ہے مثلاً: درخت لگانا یا کوئی عمارت بنانا۔ پھر اس میں جو چیز بوئی جاتی ہے وہ بھی مختلف ہوتی ہے' ان میں سے کچھ چیزیں ایسی ہوتی ہیں جو زمین کے لئے نقصان وہ ہوتی ہیں مثلاً: سبزی ترکاریاں اور کچھ چیزیں اتنی زیادہ نقصان دہ نہیں ہوتیں۔ اس طرح ذکر نہ کرنے سے یہ معلوم نہ ہوگا کہ اجارہ کا اصل مقصد کیا ہے۔ (ف امام شافعیؒ واحمدؒ کا یہی قول ہے)۔

فان زرعها الخ پھر اس قسم کا اجارہ کر لینے کے بعد اگر کرایہ دار نے اس زمین میں کھیتی کر لی اور اس کے بعد اس اجارہ کی مدت بھی گزر گئی تو جو اجرت طے ہو چکی تھی۔ استحساناً وہی واجب ہوگی اگرچہ قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ یہ اجارہ بالکل جائز نہ ہو اور امام زفرؒ کا یہی قول ہے۔ کیونکہ یہ معاملہ فاسد ہوا ہے اور جو چیز فاسد ہو جاتی ہے بعد میں وہ جائز نہیں ہوتی ہے۔ یہی قول امام شافعیؒ واحمدؒ کا ہے مگر اسے استحساناً جائز کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس معاملہ کی مدت پوری ہونے سے پہلے اصل مقصد کی جہالت ختم ہو گئی یعنی یہ بات ان کو معلوم ہو گئی کہ اس کرایہ دار نے یہ زمین کھیتی ہی کے لئے لی تھی اور یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ وہ کیا کھیتی کرے گا پھر ایسے معاملہ میں اس زمین کا مالک خاموش رہا۔ یہاں تک کہ اس کی مدت ختم ہو گئی لہٰذا وہ معاملہ بدل کر بالآخر جائز ہو گیا۔ ایسے ہی جیسے کہ معاملہ کرتے ہوئے ابتداء کسی طرح جہالت ہو گئی ہو پھر وہ جہالت ختم ہو جائے تو بالاتفاق وہ معاملہ جائز ہو جاتا ہے۔ اب اس کی مثال ایسی ہو گئی جیسے کہ کسی چیز کی بیع کرتے وقت اس وقت کو مجہول رکھا گیا ہو اور بعد میں اسے واضح کر دیا ہو۔ اسی طرح جیسے کہ اگر کسی نے خیار شرط میں تین دن سے زیادہ کا اختیار رکھا ہو مگر تین دن کے اندر ہی اسے متعین کر کے زیادتی کو ختم کر دیا تو یہ دونوں مسئلے جائز ہو جاتے ہیں۔

ومن استاجر حمار الخ یعنی اگر ایک شخص نے کسی کا گدھا بغداد تک لے جانے کے لئے ایک درہم کے عوض کرایہ پر مگر یہ نہیں بتایا کہ اس پر کیا لاد کر لے جائے گا اور بعد میں اس کرایہ دار نے گدھے پر ایسی ہی چیز لادی جسے لوگ عموماً لادا کرتے ہیں پھر اتفاقاً وہ گدھا راستے میں مر گیا تو یہ شخص یعنی کرایہ دار گدھے کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ جو چیز کرایہ پر لی جاتی ہے وہ اس کرایہ دار کے پاس بطور امانت ہوتی ہے اگرچہ اس کا اجارہ فاسد ہی کیوں نہ ہو۔ (ف البتہ اگر کرایہ دار اپنے معاملہ کی بات کی مخالفت کرے تو وہ غاصب کہلا کر ضامن ہو جائے گا۔ پھر اس شخص نے گدھے پر ایسی ہی چیز لادی جسے لوگ عموماً لادا کرتے ہیں تو اس طرح اس نے گدھے کے مالک کی مرضی کے خلاف کوئی چیز نہیں لادی ہے۔ لہٰذا اسے غاصب نہیں کہا جا سکتا ہے۔ البتہ چونکہ معاملہ کی ابتدا سے لادنے کی چیز کے بارے میں اس نے کچھ ذکر نہیں کیا تھا اس لئے اجارہ فاسد ہوا تھا اس بناء پر کہ بوجھ جو لادا جانے والا تھا۔ اس کی وضاحت نہیں تھی اس لئے یہ اجارہ فاسد ہوا تھا پھر اس کے لادلینے کے بعد وہ جہالت ختم ہو گئی اور یہ بات معلوم ہو گئی کہ اس کے اجارہ لینے کا مقصد یہ ہے)۔ فان بلغ الخ پھر اگر اس شخص نے بغداد تک مال پہنچا دیا تو استحساناً اس کو وہی اجرت ملے گی جو پہلے بیان کی جا چکی تھی۔ جیسا کہ ہم نے پہلے مسئلہ میں بیان کر دیا ہے۔ اور اگر موجودہ مسئلہ میں کرایہ دار نے بوجھ لادنے سے پہلے اور پہلے مسئلہ میں کھیتی کرنے سے پہلے آپس میں جھگڑ لیا تو اس فساد کو ختم کرنے کے لئے معاملہ ہی کو ختم کر دیا جائے گا کیونکہ ابھی تک فساد باقی ہے۔

توضیح:۔ کسی نے ایک زمین اجارہ پر لی مگر مقصد نہیں بتایا کہ اس میں کیا کام کرے گا مثلاً: کھیتی کرنا یا درخت لگانا یا کچھ تعمیر کرنا۔ اسی حالت میں اس نے زمین میں کھیتی کر لی اودھر اجارہ کی مدت بھی ختم ہو گئی، ایک شخص نے ایک گدھا کسی متعین جگہ تک کچھ سامان لے جانے کے لئے کرایہ پر لیا۔ پھر اس پر ایسا ہی سامان لادا جو عموماً لادا جاتا ہے اور اتفاقاً وہ گدھا راستہ میں ناگہانی موت سے مر گیا، یا مقام مقصود تک سامان لے گیا، تمام مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل

باب ضمان الاجیر

قال الاجراء علی ضربین اجیر مشترك واجیر خاص فالمشترك من لا یستحق الاجرة حتی یعمل کالصباغ والقصار لان المعقود علیه اذا کان هو العمل او اثره کان له ان یعمل للعامة، لان منافعه لم تصر مستحقة لواحد فمن هذا الوجه یسمی اجیرا مشترکا۔ قال والمتاع امانة فی یده فان هلك لم یضمن شیئا عند ابی حنیفة وهو قول زفر ویضمنه عندهما الامن شیء غالب کالحریق الغالب والعدو المکابر لهما ما روی عن عمر وعلی رضی الله عنهما انهما کانا یضمنان الاجیر المشترك ولان الحفظ مستحق علیه اذ لا یمکنه العمل الا به فاذا هلك بسبب یمکن الاحتراز عنه کالغصب والسرقة کان التقصیر من جهته فیضمنه کالودیعة اذا کانت باجر بخلاف ما لا یمکن الاحتراز عنه کالموت حتف انفه والحریق الغالب وغیره، لانه لا تقصیر من جهته، ولابی حنیفة ان العین امانة فی یده، لان القبض حصل باذنه ولهٰذا لو هلك بسبب لا یمکن الاحتراز عنه لا یضمنه، ولو کان مضمونا یضمنه کما فی المغصوب والحفظ مستحق علیه تبعا لا مقصودا ولهٰذا لا یقابله الاجر بخلاف المودَع بالاجر لان الحفظ مستحق علیه مقصوداً حتی یقابله الاجر۔

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اجیر دو قسم کے ہوتے ہیں ایک مشترک دوسرا خاص۔ مشترک اجیر سے مراد وہ اجیر ہے

کہ جب تک اس کا کام پورا نہ ہو جائے وہ اجرت کا مستحق نہیں ہوتا ہے جیسے رنگریز اور استری کرنے والا کیونکہ اجارہ میں جس بات کا معاملہ طے ہوا ہو اگر اس چیز میں اس کام کا اثر رہتا ہو تو اس اجیر کو اس بات کا اختیار رہتا ہے کہ وہ ایک کام کے ساتھ دوسرے لوگوں کے بھی کام کرے کیونکہ ایسے اجیر کے منافع کا حقدار کوئی ایک شخص نہیں ہوتا ہے۔ اس اعتبار سے ایسے اجیر کو اجیر مشترک کہا جاتا ہے۔ قال و المتاع امانة فی یده الخ اور قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ایسے مشترک اجیر کے ہاتھ میں جو کچھ سامان یا مال ہوتا ہے وہ بطور امانت ہوتا ہے اسی بناء پر اگر وہ مال ضائع ہو جائے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ اجیر کسی بات کا ضامن نہیں ہوگا اور امام زفرؒ کا بھی یہی قول ہے۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک وہ شخص ضامن ہوگا۔ البتہ اس صورت میں ضامن نہیں ہوگا۔ اچانک زبردست آفت آجانے کی وجہ سے ضائع ہو جائے جیسے زبردست آگ لگ گئی یا کچھ دشمنوں اور قاتلوں نے مل کر حملہ کر دیا ہو۔ لهما ماروی الخ صاحبینؒ کی دلیل حضرات عمرؓ و علیؓ کی روایت ہے کہ یہ دونوں حضرات مشترک اجیر کو ضامن بناتے تھے۔ (ف

قال الشافعی. اخبرنا. ابراهیم بن ابی یحیٰ .عن جعفر ابن محمد. عن ابیهٖ محمد الباقر عن علی رضی الله عنه انه کان یضمن الصباغ والصائغ و قال لا یصلح للناس الاذالك.

یعنی حضرت علیؓ رنگریز اور سنار سے ضمان دلواتے تھے اور وہ فرماتے تھے کہ عوام کے لئے اس صورت کے علاوہ صلح کی کوئی دوسری صورت نہیں ہے۔ رواه البیهقی باسناده عنه۔ لیکن اس اسناد میں انقطاع ہے کیونکہ امام محمد باقرؒ نے حضرت علیؓ کا زمانہ نہیں پایا اور اپنے دادا حسین ابن علیؓ کو نہیں پایا۔ لیکن ہمارے نزدیک اس انقطاع میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ امام محمد باقرؒ ثقہ ہیں اس لئے ان کا ارسال حجت ہے۔ ع۔م) ولان الحفظه الخ صاحبینؒ کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اجیر کے ذمہ مال کی حفاظت کرنا واجب ہے۔ اس لئے کہ مال کی حفاظت کے بغیر کوئی کام نہیں کر سکتا ہے۔ لہٰذا اگر مال کسی ایسی وجہ سے ہلاک ہوا ہو جس سے بچنا ممکن ہو جیسے غصب کر لینا یا چوری کر لینا وغیرہ تو ایسے موقع میں یہ کہا جائے گا کہ اس اجیر نے مال کی حفاظت میں کوتاہی کی ہے۔ لہٰذا وہ اس مال کا ضامن ہوگا۔ جیسے اگر کوئی شخص کوئی مال اپنے پاس امانت کے طور پر رکھے لیکن اس کی اجرت پاتا ہو تو وہ شخص ایسے مال کے ہلاک ہو جانے کی صورت میں ضامن ہوتا ہے۔ برخلاف اس کے اگر مال ایسی وجہ سے ہلاک ہو جسے بچانا ممکن نہ ہو جیسے کسی چرواہے کے پاس امانت کی بکری از خود مر جائے یا جیسے زبردست آگ لگ گئی ہو یا زبردست ڈاکہ پڑ گیا ہو تو ان صورتوں میں مال ہلاک ہو جانے سے محافظ ضامن نہ ہوگا کیونکہ اس اجیر سے کوئی کوتاہی نہیں پائی گئی اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اجیر کے پاس اصل مال بطور امانت کے تھا۔ کیونکہ اس مستاجر کی اجازت سے اس اجیر نے اس پر قبضہ کیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اگر ایسا مال کسی ایسی وجہ سے ہلاک ہو گیا ہو جس سے بچنا بالکل ممکن نہ ہو تو اس صورت میں وہ بھی بالاتفاق ضامن نہیں ہوتا ہے اور اگر وہ مال اس کے پاس ضمانت کے طور پر ہوتا تو وہ اس کا ضرور ضامن ہوتا جیسے کہ غصب کئے ہوئے مال میں ہوتا ہے یعنی غصب کرنے والا ہر حال میں اس مال کا ضامن ہوتا ہے۔ اور پھر یہ کہنا کہ اجیر کے ذمہ مال کی حفاظت واجب ہے تو یہ وجوب اس پر قصداً نہیں کیا گیا ہے۔ اسی وجہ سے اس حفاظت کے مقابلے میں اس اجیر کو مستقلاً کوئی حفاظت کی اجرت نہیں ملتی ہے۔

توضیح:۔ اجیر کی تعریف۔ قسمیں۔ اور ان میں فرق:۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل

اجیر:۔ مراد وہ شخص ہے جس نے اپنے آپ کو کسی کام کے لئے اجارہ پر دیا ہو۔ خواہ ایسا خدمتگار جیسے نوکر ہوتے ہیں۔ یا کوئی کاریگری ہو جیسے روٹی پکانے والا نانبائی۔ باورچی۔ دھوبی۔ درزی۔ چرواہا وغیرہ

قال و ما تلف بعمله کتخریق الثوب من دقّه وزلَق الحمّال وانقطاع الحبل الذی یشد به المکاری الحمل، وغرق السفینة من مده مضمون علیه، وقال زفر والشافعی لا ضمان علیه، لانه امره بالفعل مطلقا، فینتظمه

بنوعيه المعيب والسليم، وصار كاجير الوحد ومعين القصار، ولنا ان الداخل تحت الاذن ما هو الداخل تحت العقد، وهو العمل الصالح، لانه هو الوسيلة الى الاثر، وهو المعقود عليه حقيقة حتى لو حصل بفعل الغير يجب الاجر، فلم يكن المفسد مأذونا فيه بخلاف المعين، لانه متبرع فلا يمكن تقييده بالمصلح لانه يمتنع عن التبرع وفيما نحن فيه يعمل بالاجر، فامكن تقييده وبخلاف الاجير الوحد على ما نذكره ان شاء الله تعالى، وانقطاع الحبل من قلة اهتمامه، فكان من صنيعه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مشترک اجیر کی غلط حرکت یعنی بداحتیاطی سے اگر مال ہلاک ہوا ہو جیسے اس نے کپڑے دھونے کی چوٹ سے کپڑے کو پھاڑ دیا یا مال لے جانے والا لوگوں کی بھیڑ یا دھکا کھائے بغیر پھسل پڑا یا جانور کو کرایہ پر لینے والے نے جس رسی سے بوجھ کو باندھا تھا وہ رسی ٹوٹ گئی یا ملاح کے کھینچنے سے اس کی کشتی ڈوب گئی ان تمام صورتوں میں اجیر پر ضمان لازم ہوگا۔ یہ ہمارا قول ہے لیکن امام زفرؒ وشافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ان صورتوں میں اس پر ضمان نہیں ہوگا کیونکہ ان چیزوں کے مالکوں نے اسے کسی قید کے بغیر مطلقاً کام کرنے کا حکم دیا ہے لہٰذا یہ اجازت ہر طرح کے کام کے لئے ہوگی۔ اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے مشترک اجیر کا کوئی خاص ملازم یا دھوبی کا کوئی خاص ملازم ہو۔ (ف یعنی ان لوگوں پر ضمان نہیں ہے اگرچہ کام خراب ہو جائے۔ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ کسی اجیر خاص پر اس لئے ضمان لازم نہیں آتا ہے کہ اس کو مکمل اور مطلقاً اجازت ہوتی ہے۔ اسی طرح جب مشترک اجیر کو مطلقاً کام کرنے کی اجازت دی گئی تو اس میں کام عیب دار ہو یا صحیح ہو حکم دونوں کے لئے برابر ہوگا اسی لئے وہ نقصان کا ضامن نہ ہوگا)۔

ولنا ان الداخل الخ ہماری دلیل یہ ہے کہ اسے جو اجازت دی گئی ہے اس کی اجازت میں وہی چیز شامل ہوگی جو عقد اجارہ کی بناء پر داخل ہوتی ہو۔ یعنی اچھی طرح سے کام کرنا۔ کیونکہ اسی طرح کام کرنے سے اس کا مقصد حاصل ہو سکتا ہے یعنی مثلاً کپڑے میں گندگی لگی ہو یا رنگ لگا ہو یا بیل بوٹے کا کوئی اثر ہوا ہو اور یہی اثر حقیقت میں معقود علیہ یعنی مقصود ہوتا ہے۔ اسی بناء پر اگر وہ کام اس نے کسی دوسرے کے ذریعے حاصل کر لیا تب بھی اجرت واجب ہوگی۔ جیسا کہ کسی درزی نے یا رنگریز نے اپنی سلائی یا رنگائی کا کام دوسرے سے لے لیا تو بھی اس کی اجرت واجب ہوتی ہے۔ بشرطیکہ معاملہ کے وقت یہ بات طے نہ کی گئی ہو کہ وہ خود سے کام کرے گا۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ بگاڑ پیدا کرنے والا کام اجازت میں داخل نہیں ہوتا ہے بخلاف اس کے اگر کپڑے دھونے والے کا کوئی ملازم ہو کیونکہ وہ اس لئے ضامن نہیں ہے کہ اس نے کام بطور احسان کیا ہے لہٰذا اس کے بارے میں کام کو صحیح طریقے سے کرنے کی شرط نہیں ہے اس لئے کہ اگر ایسی کوئی شرط ہو تو پھر وہ احسان کے طور پر کام نہیں کرے گا۔ اور جو مسئلہ ہم بیان کر رہے ہیں وہ تو ایسا ہے جو اجرت پر کرنے کا ہے۔ ایسے کام میں ہماری یہ قید لگانا جو ممکن ہے کہ وہ خیال کرے اور حفاظت سے کام کرے۔ اور بخلاف خاص اجیر کے کہ وہ ضامن کیوں نہیں ہوتا ہے اس بحث کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ کہیں پر بیان کریں گے۔ معلوم ہونا چاہئے کہ مال لادنے کی صورت میں رسی کے ٹوٹ جانے سے جو خرابی پیدا ہوتی ہے اس خرابی کا یہ شخص اس لئے ذمہ دار ہوتا ہے کہ وہ اہتمام میں کوتاہی کرتا ہے۔ اس طرح بربادی کا وہ خود ذمہ دار ہے۔

توضیح:۔ مشترک اجیر سے کسی قسم کی خرابی ہو جانے کی صورت میں وہ اس کا ذمہ دار ہوتا ہے یا نہیں۔ تفصیل مسئلہ۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال الا انه لا يضمن به بني آدم ممن غرق في السفينة او سقط من الدابة وان كان بسوقه وقوده، لان الواجب ضمان الآدمي وانه لا يجب بالعقد وانما يجب بالجناية ولهٰذا يجب على العاقلة، وضمان العقود لا تتحمله العاقلة.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ البتہ اگر اجیر مشترک کی اپنی کوتاہی سے بھی کوئی انسان اس کی کشتی میں ڈوب جائے تو وہ اس کا ضامن نہیں ہوگا یعنی اگر کسی ملاح کی کشتی سے کوئی آدمی ڈوب جائے یا پوری کشتی ہی ڈوب جائے یا کرایہ کے جانور پر سے آدمی گر کر مر جائے تو وہ اجیر ضامن نہیں ہوگا اگرچہ یہ نقصان اور موت اس کی کشتی چلانے یا جانور کے ہانکنے کی وجہ سے ہو۔ (اگرچہ وہ بہت چھوٹا بچہ ہو جو خود بیٹھ نہ سکتا ہو۔ التمر تاشی۔ ع) کیونکہ اس صورت میں اس پر آدمی کی ضمانت واجب ہے۔ اور یہ ضمانت معاملہ طے کرنے کی بناء پر واجب نہیں ہوتی ہے بلکہ جرم کرنے کی وجہ سے واجب ہوتی ہے کہ مثلاً: وہ قتل کردے یا زخمی کردے تب ضامن ہوتا ہے۔ اسی بناء پر ایسی ضمانت صرف اسی پر نہیں بلکہ مددگار برادری پر واجب ہوتی ہے۔ اور جو ضمانت معاملہ طے کرنے کی بناء پر لازم ہوتی ہو وہ خود اسی مجرم پر لازم آتی ہے مددگار برادری پر لازم نہیں ہوتی ہے۔ (ف معلوم ہونا چاہئے کہ مشترک اجیر کے ضامن ہونے میں بڑے بڑے صحابہؓ اور مجتہدین کا آپس میں اختلاف ہے۔ یعنی ان میں سے کچھ کے نزدیک وہ ضامن ہوتا ہے اور کچھ دوسروں کے نزدیک ضامن نہیں ہوتا ہے۔ اسی لئے اس کے بعد کے فقہا نے یہ فتویٰ دیا ہے کہ اجیر اور مستاجر دونوں ہی نقصان کی صورت میں آدھی آدھی قیمت کا نقصان برداشت کرلیں۔ اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ صحابہؓ کا اجماع کرنا یا تو ضمان دینے پر ہے یا ضمان نہ دینے پر ہے۔ صلح کرنے کی بحث اس سے خارج ہے۔ لہذا یہ صلح باطل ہوگی۔

اور بندہ مترجم یہ کہتا ہے کہ اعتراض کرنے والے کا یہ اعتراض باطل ہے کیونکہ کہنے والے کا مقصد یہ ہے کہ جب ایک مسئلہ میں صحابہ کرامؓ کے درمیان اختلاف پیدا ہوا بلکہ ایک ہی صحابیؓ سے مختلف روایتیں پائی گئیں۔ یہاں تک کہ حضرت علیؓ سے اجیر مشترک کو جس طرح ضامن بنانے کی روایت آئی ہے ویسے ہی ان سے ضامن نہ بنانے کی بھی روایت پائی گئی ہے۔ اگرچہ یہ روایت امام شافعیؒ کی صحیح اور دوسری بظاہر ضعیف ہے۔ مختصر یہ ہے کہ جب اس مسئلہ میں صحابہ کرامؓ کے اقوال مختلف قسم کے پائے گئے تو قاضی کے لئے یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ وہ کس قول پر فیصلہ کرے۔ اس لئے بہتر یہی صورت ہے کہ اجیر اور مستاجر ایسی صورتوں میں آپس میں خود ہی صلح کرلیں۔ پھر اس میں آدھی قیمت کا ہونا کوئی لازمی قید نہیں ہے بلکہ مقصود یہ ہے کہ جس طرح وہ چاہیں صلح کرلیں۔ اس کا حاصل یہ ہوا کہ اگر وہ اختلاف کرنے لگیں تو ان کے سامنے آپس میں صلح کرلینے کا فتویٰ دیا جائے گا۔ پھر اگر وہ اس صلح کے فتویٰ کے بعد بھی آپس میں صلح نہ کریں تو مجبوراً حاکم کو کوئی حکم دینا ہی ہوگا۔ م۔ بعض علماء نے یہاں پر صحابہؓ کے قول پر فتویٰ دیا ہے۔ الخلاصہ۔ اور یہی قول امام شافعیؒ و مالکؒ واحمدؒ کا بھی ہے۔ اور حضرات عمر و علی وغیرھم رضی اللہ عنھم سے ایسا ہی مروی ہے۔ ع۔ فقیہ ابو اللیثؒ نے ذکر کیا ہے کہ حضرت امام ابو حنیفہؒ کے قول پر فتویٰ ہے۔ تاج الشریعہ۔ شیخ مرغینانی اور قاضی خان بھی اسی پر فتویٰ دیتے تھے۔ ع۔ اور اگر موج یا ہوا کی زیادتی یا پہاڑ کی ٹکر سے کشتی ڈوب گئی ہو یا لوگوں کی بھیڑ سے مزدور پھسل پڑا تو پھر بربادی میں ضمان لازم نہیں آئے گا)۔

توضیح:۔ اگر اجیر مشترک کی کوتاہی سے کوئی حادثہ ہو جائے۔ مثلاً: کشتی کا مسافر مر جائے یا کشتی کے ڈوب جانے سے مال ضائع ہو جائے۔ تو وہ نقصان کا ضامن ہوگا یا نہیں۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل۔

قال و اذا استاجر من يحمل له دنًا من الفرات فوقع في بعض الطريق فانكسر فان شاء ضمّنه قيمته في المكان الذي حمله ولا اجر له وان شاء ضمنه قيمته في الموضع الذي انكسر واعطاه اجره بحسابه، اما الضمان فلما قلنا، والسقوط بالعثار او بانقطاع الحبل، وكل ذلك من صنيعه، واما الخيار فلانه اذا انكسر في الطريق والحمل شئي واحد تبين انه وقع تعديا من الابتداء من هذا الوجه، وله وجه آخر وهو ان ابتداء الحمل حصل باذنه فلم يكن من الابتداء تعديا وانما صار تعديا عند الكسر، فيميل الى اى الوجهين شاء، وفي الوجه

الثانی له الاجر بقدر ما استوفی وفی الوجه الاول لا اجر له، لانه ما استوفی اصلا.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے کسی کو اس کام کے لئے مزدوری پر رکھا کہ وہ دریائے فرات سے میرے شہد کا مٹکا فلاں جگہ تک پہنچادے اور لے جاتے ہوئے راستے میں کسی جگہ پر گر کر مٹکا ٹوٹ جائے تو اس مستاجر کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ جس جگہ سے وہ مٹکا اٹھوایا ہے وہاں پر اس وقت اس شہد کی جو قیمت تھی وہ اس مزدور سے وصول کرلے اس صورت میں اس مزدور کو کچھ بھی مزدوری نہیں ملے گی یا یہ کہ جس جگہ پر وہ مٹکا ٹوٹا ہے وہاں پر اس شہد کی جو قیمت ہے وہ اس سے لے اور اس جگہ تک لانے کی پہلے حساب سے جو مزدوری ہو سکتی ہو وہ اسے دےدے۔ مثلاً: اگر آدھے راستے میں ٹوٹا ہے تو آدھی اجرت اور تین چوتھائی راستے میں ٹوٹا ہے تو تین چوتھائی اجرت دےدے۔

وعلی هذا القیاس اور یہ ضمانت اس مزدور پر اس وجہ سے لازم ہوگی کہ وہ مشترک اجیر تھا جس کی حرکت سے مال ضائع ہوا ہے۔ لہٰذا وہ ضامن ہوگا۔ پھر مٹکے کا گر پڑنا خواہ اس کے پھسلنے کی وجہ سے ہو یا رسی کے ٹوٹ جانے سے ہو یہ ساری باتیں اسی کی حرکت میں شمار ہوں گی کیونکہ اس نے مال یعنی شہد کی حفاظت میں پورے اہتمام اور احتیاط سے کام نہیں لیا ہے۔ اور اس مال والے یعنی مستاجر کو دو باتوں میں اس لئے اختیار دیا گیا ہے کہ وہ راستے میں ٹوٹا ہے۔ حالانکہ اس بوجھ کو پہنچانا ایک ہی کام ہے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ گویا اس سے شروع ہی میں بے احتیاطی اور زیادتی ہوئی تھی اور گویا اس نے اٹھاتے ہی اسے توڑ دیا تھا۔ اس جگہ ایک دوسری وجہ بھی موجود ہے وہ یہ کہ مٹکے کو اٹھانا شروع میں اس مستاجر کی اجازت سے ہوا تھا تو گویا اس وقت اس کی طرف سے زیادتی نہ تھی بلکہ جس وقت وہ ٹوٹا ہے اس وقت زیادتی پائی گئی۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ جرمانہ دو باتوں کے درمیان میں ہونے کی وجہ سے ہے یعنی ابتداء میں زیادتی تھی یا کہ ٹوٹنے کے وقت زیادتی ہوئی۔ اس لئے اس مستاجر کو اختیار ہوگا کہ دونوں صورتوں میں سے جس صورت کو چاہے اختیار کرے مگر دوسری صورت میں اس مزدور کو اتنی اجرت ملے گی جتنی محنت اس مزدور سے اس مستاجر نے پائی ہے یعنی جس جگہ تک مزدور نے مٹکا پہنچادیا ہے۔ اور پہلی صورت میں اس کو کچھ بھی مزدوری نہیں ملے گی کیونکہ اس مستاجر نے اس مزدور کا کوئی بھی کام نہیں پایا ہے۔ (ف کیونکہ جہاں سے مٹکا اٹھوایا ہے وہیں کی قیمت لی ہے اور اس صورت میں اصل قیمت میں کچھ بھی زیادتی نہ ہوگی بخلاف اس کے اگر ٹوٹنے کے جگہ کی قیمت لی ہو تو یہ قیمت یقیناً پہلی جگہ کی قیمت سے کچھ زیادہ ہوگئی ہوگی اور یہ قیمت کی زیادتی اسی مزدور کے کام کی وجہ سے پائی گئی ہے اسی لئے اس کی اجرت دینا لازم ہوگی)۔

توضیح:۔ اگر ایک شخص نے ایک مزدور اس لئے رکھا تاکہ وہ اس کے شہد کے مٹکے کو ایک مخصوص جگہ سے دوسری مخصوص جگہ تک پہنچادے۔ پھر لے جاتے ہوئے راستہ میں اس مزدور سے مٹکا گر کر ٹوٹ جائے اور شہد ضائع ہو جائے۔ تفصیل مسئلہ۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال و اذا فصد الفصّاد او بزغ البزاغ ولم یتجاوز الموضع المعتاد، فلا ضمان علیه فیما عطب من ذلك، وفی الجامع الصغیر بیطار بزغ دابة بدانق فنفقت او حجام حجم عبدا بامر مولاه فمات لا ضمان علیه، وفی کل واحد من العبارتین نوع بیان، ووجهه انه لا یمکنه التحرز عن السرایة لانه یبتنی علی قوة الطبائع وضعفها فی تحمل الالم، فلا یمکن التقیید بالمصلح من العمل، ولا کذلك دق الثوب ونحوه مما قد مناه، لان قوة الثوب ورقته تعرف بالاجتهاد، فامکن القول بالتقیید. قال: والاجیر الخاص الذی یستحق الاجرة بتسلیم نفسه فی المدة، وان لم یعمل کمن استوجر شهرا للخدمة او لرعی الغنم، وانما سمی اجیر وحد لانه لا یمکنه ان یعمل لغیره لان منافعه فی المدة صارت مستحقة له، والاجر مقابل بالمنافع، ولهٰذا یبقی الاجر مستحقا وان

نقضَ العمل.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر جراح نے کسی کے زخم کو کاٹا یا جانوروں کے ڈاکٹر نے جانور کے رگ میں نشتر لگایا اور جہاں نشتر لگایا جاتا ہے' وہیں ٹھیک جگہ پر ہی لگایا یعنی زخم اس سے بڑھایا نہیں پھر بھی اگر جانور مر جائے یا آدمی کا کچھ نقصان ہو جائے تو وہ ڈاکٹر اس کا ضامن نہیں ہوگا اور جامع صغیر میں ہے کہ اگر جانور کے ڈاکٹر نے ایک دانگ کے عوض جانور کو نشتر لگایا اور وہ جانور ہلاک ہو گیا یا تو پچھنا لگانے والے نے ایک غلام کو اس کے مولا کے حکم کے مطابق پچھنا لگایا جس سے غلام مر گیا تو اس ڈاکٹر یا اس حجام پر ضمان لازم نہیں آئے گا۔ مذکورہ دو عبارتوں میں سے ہر ایک سے ایک ہی طرح کا بیان ظاہر ہوتا ہے یعنی مختصر کی عبارت میں مخصوص جگہ کا بیان ہے اور اجازت دینے سے خاموشی ہے لیکن جامع صغیر کی عبارت میں اجازت کا بیان ہے اور مخصوص جگہ سے خاموشی ہے اس جگہ ضامن نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ زخم کو اپنی جگہ سے دوسری جگہ تک جانے سے بچانا یعنی زخم کا سرایت کرنا اس ڈاکٹر کی قدرت سے باہر ہے۔ کیونکہ یہ بات تو مریض کی طبیعت کی قوت اور کمزوری پر مبنی ہے یعنی کچھ طبیعتیں گہرے زخم کی تکلیف کو بھی برداشت کر لیتی ہیں اور کچھ اس معاملے میں کمزور اور نرم دل ہوتی ہیں۔ لہٰذا درست اور صحیح کام کی قید لگانا ممکن نہیں ہے بخلاف کپڑے وغیرہ کی دھلائی اور سلائی وغیرہ کرنے کے معاملے میں جو بات پہلے بیان کی جا چکی ہے کہ اس میں ایسا حکم نہیں ہے۔ کیونکہ کپڑے کو پٹکنے اور کوٹنے میں کپڑے کی قوت اور اس کی باریکی یا کمزوری آدمی اپنی توجہ سے معلوم کر سکتا ہے۔ اسلئے ایسے کاموں میں صحیح کام کی قید لگانا ممکن ہے۔

(ف پھر اگر جامع صغیر کی عبارت میں متعین جگہ سے آگے بڑھ گیا ہو تب ضامن ہوگا اور مختصر کی عبارت میں ہے کہ اگر اجازت کے بغیر ہو تب ضامن ہوگا۔ ک۔ اس جگہ ایک عجیب مسئلہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر ختنہ کرنے والے نے پیشاب گاہ کے اوپر کے حصے (حشفہ) کو کاٹ دیا' اس کے بعد اگر وہ بچہ (مختون) اچھا ہو گیا تو اس نائی یعنی ختنہ کرنے والے پر پوری جان کی دیت لازم آئے گی جیسا کہ زبان کاٹ ڈالنے میں لازم آتی ہے اور اگر وہ مختون مر گیا تو پوری نہیں بلکہ نصف دیت لازم ہوگی۔ (جو بظاہر خلاف قیاس ہے)۔

قال والاجیر الخاص الخ دوسری قسم اجیر خاص ہے اس سے مراد وہ اجیر ہے جو معین اور مقرر مدت کے لئے خود کو مستاجر کے حوالہ کر دے۔ اگر چہ اس مدت میں وہ کوئی کام نہ کرے جیسے کسی شخص نے ایک آدمی کو ایک مہینہ تک اپنی خدمت کے لئے یا بکریاں چرانے کے لئے نوکر رکھا ایسے مزدور کو اجیر وحد بھی کہا جاتا ہے کیونکہ یہ شخص اس مدت میں کسی دوسرے کا کام نہیں کر سکتا ہے اور اجیر وحد کے یہی معنی ہے کہ ایک شخص ایک ہی آدمی کا مزدور ہو کیونکہ اس مقررہ مدت کے اندر اس کے سارے منافع اس ایک شخص کے لئے مخصوص ہو گئے اور انہی منافع کے مقابل میں اس کی اجرت لازم ہوئی اور اسی لئے وہ شخص اجرت کا حقدار باقی رہتا ہے۔ اگر چہ کام ختم کرا دیئے جائیں۔ (ف بخلاف مشترک اجیر کے کہ اگر مستاجر کے قبضہ سے پہلے کام ختم کر دیا گیا تو وہ شخص اجرت کا مستحق نہیں ہوتا ہے۔ چنانچہ امام محمدؒ سے روایت ہے کہ اگر ایک درزی نے ایک شخص کا کپڑا ایک درہم کی مزدوری پر سیا پھر کپڑے کے مالک کا کپڑے پر قبضہ ہونے سے پہلے کسی نے اس کی سلائی کھول دی تو وہ درزی اس کی اجرت کا مستحق نہیں ہوگا اور اگر کسی درزی کو اپنا ملازم رکھ کر اپنے گھر پر کپڑا سلوایا' پھر کسی نے اس کپڑے کی سلائی کھول دی یا اس نے خود ہی اس کپڑے کو ادھیڑ ڈالا' تب بھی وہ ملازم درزی اپنی تنخواہ کا مستحق ہوگا۔ ک۔ ع۔ پھر اجیر خاص کو اس کام کے بغیر بھی اپنی اجرت کا اسی صورت میں مستحق ہوتا ہے جب کہ اس کے کام پر پورا اختیار حاصل ہو اور اگر کسی عذر کی وجہ سے اسے کام پر اختیار نہ ہو تو وہ تنخواہ یا اجرت پانے کا مستحق نہیں ہوگا جیسا کہ ذخیرہ میں مذکور ہے کہ اگر ایک شخص کو جنگل میں مٹی کا گارا بنانے کے لئے اجیر خاص رکھا' پھر وہ اجیر اسی کام کے لئے جنگل میں نکلا اور اتفاق سے اس دن مسلسل بارش ہوتی رہی اس لئے وہ کام نہ کر سکا تو وہ مزدور اجیر مزدوری کا مستحق نہ ہوگا۔ شیخ مرغینانیؒ یہی فتویٰ دیا کرتے تھے۔ ع)۔

توضیح:۔اگر کسی ڈاکٹر نے کسی انسان کی رگ میں یا جانوروں کے ڈاکٹر نے جانور کے رگ میں صحیح طریقہ سے نشتر لگایا۔یا کسی غلام کو اس کے مولیٰ کے کہنے پر حجام نے پچھنا لگایا۔ جس سے وہ انسان یا جانور مر گیا یا ایک ختنہ کرنے والے نے بچہ کا ختنہ کرتے ہوئے اس کا حشفہ کاٹ دیا۔بعد میں وہ لڑکا اچھا ہو گیا۔یا مر گیا۔اجیر خاص کی تعریف مع مثال و حکم۔ تمام مسائل کی تفصیل۔حکم۔اقوال ائمہ۔دلائل۔

دانگ: چھ رتی کا وزن یا درہم کا چوتھائی حصہ۔

قال ولاضمان على الاجير الخاص فيما تلف في يده، ولا ما تلف من عمله، اما الاول فلان العين امانة في يده، لانه قبض باذنه، وهذا ظاهر عنده، وكذا عندهما، لان تضمين الاجير المشترك نوع استحسان عندهما لصيانة اموال الناس، واجير الوحد لا يتقبل الاعمال، فيكون السلامة غالبا فيؤخذ فيه بالقياس، واما الثاني فلان المنافع متى صارت مملوكة للمستاجر فاذا امره بالتصرف في ملكه صح ويصير نائبا منابه فصار فعله منقولا اليه كانه فعل بنفسه، فلهذا لا يضمنه، والله اعلم.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اجیر خاص کے قبضے میں رہتے ہوئے کوئی چیز ضائع ہو جائے یا اس سے کام کو نقصان ہو جائے تو اس پر کوئی تاوان لازم نہیں آتا ہے۔(ف مثلاً اس کے پاس سے کوئی چیز چوری ہو گئی یا گم ہو گئی یا اس سے کسی نے چیز غصب کر لی یا کام کرتے ہوئے اس کے ہاتھ سے بیلچہ یا پھوڑا (کدال) ٹوٹ گیا یا دھوبی سے دھوتے ہوئے کپڑا پھٹ گیا یا کھانا پکاتے ہوئے گوشت خراب ہو گیا یا روٹی جل گئی یا اسی طرح کوئی دوسرا کام خراب ہو گیا تو یہ اجیر خاص کسی بات کا ضامن نہیں ہوگا۔یہی قول امام مالکؒ و شافعیؒ واحمدؒ کا ہے، لیکن یاد رہے کہ یہ حکم اسی وقت تک ہے جب تک کہ اس سے قصداً کوئی خرابی نہ ہوئی ہو۔ کیونکہ اگر اس نے قصداً ایسی خرابی کی تو وہ امانتدار کی طرح بلا خلاف ضامن ہوتا ہے۔ع۔حاصل یہ ہوا کہ اجیر خاص کسی چیز کو تباہ کرنے یا کام خراب کرنے میں بشرطیکہ عمداً کیا ہو تو بالاجماع ضامن ہوتا ہے۔اور بغیر اختیار اور عمد کے اگر اس سے کوئی تباہی ہو جائے یا کام بگڑ جائے تو وہ بالاجماع ضامن نہیں ہوتا ہے خواہ وہ چیز برباد ہو یا کام سے خراب ہو۔

اما الاول الخ یعنی اس کے قبضے میں عین مال کے ضائع ہو جانے سے ضامن نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مال عین اس کے قبضے میں بطور امانت ہوتا ہے کیونکہ وہ اپنے مستاجر کی اجازت سے اپنے قبضے میں لیتا ہے۔(ف اس لئے ایسے امین سے جس سے زیادتی نہ پائی گئی ہو، وہ ضامن نہیں ہوتا ہے)۔امام ابو حنیفہؒ کے قول پر یہ ظاہر ہے۔(ف اس لئے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مشترک اجیر ضامن نہیں ہوتا ہے)۔ وكذا عندهما الخ اسی طرح صاحبینؒ کے نزدیک بھی یہی حکم ہے کیونکہ ان کے نزدیک اجیر مشترک کو ضامن بنانا ایک طرح کا استحسان ہے تاکہ اس کے ذریعے لوگوں کے سامان اور مال محفوظ رہیں۔(ف کیونکہ وہ مہینوں کی چیزیں لے کر زیادہ سے زیادہ اجرت حاصل کرتا ہے اور اکثر ان کے مال کی حفاظت میں کوتاہی کرتا ہے اسی لئے استحساناً ضامن بنایا گیا تاکہ اس کی حفاظت کرے)۔

واجیر الوحد الخ اور اجیر خاص یا اجیر وحد جو کسی دوسرے کا کام قبول نہیں کر سکتا ہے اسی لئے اس کے پاس سامان اور مال عموماً محفوظ اور سالم رہتا ہے اور اسی لئے اس کے بارے میں قیاس کے اصل حکم پر عمل ہوتا ہے۔(ف یعنی وہ ضامن نہیں ہوتا ہے)۔واما الثانی الخ اور اب دوسری بات یعنی اس کے کام سے اگر کوئی چیز ضائع ہو گئی ہو تو وہ اس کا ضامن نہیں ہوگا۔ فلان المنافع الخ کیونکہ منافع جب مستاجر کی ملکیت میں آگئے اور مستاجر نے ان کو اپنے تصرف میں لانے کا حکم دے دیا تو یہ حکم صحیح

ہو اور وہ مستاجر کا قائم مقام بن گیا لہذا اجیر خاص کا کام مستاجر کی جانب منتقل ہو گیا تو اس وقت یہ کہا جائے گا کہ گویا مستاجر نے خود ہی یہ کام کیا ہے۔ اسی لئے وہ ایسے اجیر سے ضمانت نہیں لے سکتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

توضیح:۔ اگر اجیر خاص کے قبضہ میں رہتے ہوئے کوئی چیز ضائع ہو جائے۔ یا کام کا نقصان ہو جائے تو وہ اس نقصان کا ذمہ دار ہوگا یا نہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

باب الاجارة على احد الشرطين

واذا قال للخياط ان خطت هذا الثوب فارسيا فبدرهم، وان خطته روميا فبدرهمين جاز، واى عمل من هذين العملين عمل استحق الاجر به، وكذا اذا قال للصباغ ان صبغته بعصفر فبدرهم، وان صبغت بزعفران فبدهمين، وكذا اذا خيّره بين شيئاين بان قال: آجرتك هذه الدار شهرا بخمسة، او هذه الدار الاخرى بعشرة، وكذا اذا خيّره بين مسافتين مختلفتين بان قال: آجرتك هذه الدابة الى الكوفة بكذا او الى واسط بكذا، وكذا، اذا خيره بين ثلثة اشياء وان خيره بين اربعة لم يجز، والمعتبر فى جميع ذلك البيع، والجامع دفع الحاجة غير انه لابد من اشتراط الخيار فى البيع، وفى الاجارة لا يشترط ذلك لان الاجر انما يجب بالعمل، وعند ذلك يصير المعقود عليه معلوما وفى البيع يجب الثمن بنفس العقد، فيتحقق الجهالة على وجه لا يرتفع المنازعة الا باثبات الخيار۔

ترجمہ:۔ باب۔ دو یا زیادہ شرطوں میں سے ایک شرط پر اجارہ کرنے کا بیان۔

واذا قال الخ اگر کسی شخص نے درزی سے یہ کہا کہ اگر تم نے میرا یہ کپڑا فارسی انداز کا سیا تو تمہاری اجرت ایک درہم ہو گی اور اگر تم نے رومی انداز کا سیا تو تمہاری اجرت دو درہم ہو گی۔ تو وہ جس قسم کا سیے گا وہ اس کی اجرت کا مستحق ہو گا۔ **وكذا اذا قال للصباغ الخ** اسی طرح اگر کسی نے ایک رنگریز سے کہا کہ اگر تم نے یہ کپڑا کسم سے رنگا تو تمہاری مزدوری ایک درہم ہو گی۔ اگر اس کو زعفران سے رنگا تو تمہاری مزدوری دو درہم ہو گی تو اس کا بھی وہی حکم ہو گا یعنی دونوں رنگوں میں سے جو رنگ رنگے گا۔ اس کی وہی بتائی ہوئی اجرت لازم ہو گی۔ **وكذا اذا خيره الخ** اسی طرح اگر مستاجر کو دو باتوں کا اختیار دیا گیا مثلاً: یوں کہا کہ میں نے تم کو یہ گھر پانچ درہم کے یا وہ دوسرا گھر دس درہم کے عوض کرایہ پر دیا تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ یعنی وہ کرایہ دار جس مکان میں رہائش اختیار کرے گا۔ اسی کا کرایہ اس پر لازم ہو گا۔

وكذا اذا خيّره بين مسافتين الخ اسی طرح اگر مستاجر کو دو فاصلوں تک سامان لے جانے کا اختیار دیا مثلاً: یوں کہا کہ میں نے تم کو یہ جانور کوفہ تک لے جانے کے لئے دس درہم اور واسط شہر تک لے جانے کا پانچ درہم کے کرایہ پر دیا تو اس کا بھی یہی حکم ہے یعنی وہ شخص اس جانور پر سوار ہو کر جس جگہ تک لے جائے گا وہیں تک کا کرایہ اس پر لازم ہو گا۔ **وكذا اذا خيره الخ** اسی طرح اگر مستاجر کو تین چیزوں میں اختیار دیا گیا مثلاً: یوں کہا کہ اگر تم نے اس کپڑے سے فارسی انداز کی سلائی کی تو ایک درہم اور اگر رومی سلائی کی تو دو درہم اور اگر ترکی سلائی کی تو تین درہم مزدوری کے ملیں گے۔ اسی طرح رنگ اور سواری وغیرہ میں بھی اختیار ہو سکتا ہے، تو بھی جائز ہو گا۔ اور اگر اس نے مستاجر کو چار چیزوں میں اختیار دیا تو یہ جائز نہیں ہو گا یعنی ان تمام صورتوں میں بیع کے حکم پر قیاس کیا گیا ہے۔ اس میں قیاس کرنے کی وجہ ضرورت اور مجبوری کو دفع کرنا ہے اس لئے کہ یہ تین چیزوں کے ہونے سے وہ چیز ادنیٰ یا معمولی، درمیانی اور اعلیٰ درجے کی ہو سکتی ہے۔ جس سے لینے والے کی ضرورت پوری ہو جاتی ہے یعنی جیسی

چیز چاہے گا۔ لے سکے گا۔ اور اس کی ضرورت پوری ہو جائے گی۔ اسی لئے تین سے زیادہ کا اختیار دینا ضرورت سے زیادہ ہے اور جائز نہیں ہے۔ اسی طرح سے اجارہ میں بھی یہی حکم ہے۔ البتہ بیع میں شرط خیار کا ہونا ضروری ہے جیسا کہ بیع کی بحث میں گزر گیا ہے۔ لیکن اجارہ میں اس کی شرط نہیں ہے۔ کیونکہ اجارہ میں اجرت اسی وقت لازم آتی ہے جب وہ کام پورا ہو جائے یعنی صرف معاملہ طے ہونے سے اجرت واجب نہیں ہوتی اور کام پورا ہو جانے کے بعد خود ہی یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ یہی مقصود اصلی ہے۔ جب کہ بیع میں بات طے ہوتے ہی اس کا عوض یا ثمن واجب ہو جاتا ہے۔ لہٰذا اس میں اصل مقصود کے مجہول ہونے کا احتمال ہوتا ہے اور اسی جہالت کی وجہ سے اگر اس میں خیار شرط نہ کیا ہوا ایک وقت میں دونوں فریق میں جھگڑا کھڑا ہو گا جو ختم نہ ہوگا۔

توضیح:۔ باب چند شرطوں میں سے ایک پر اجارہ کرنے کا بیان اگر درزی سے کہا گیا کہ اس کپڑے کی سلائی تم نے فارسی انداز کی کی تو ایک درہم اور رومی انداز کی کی تو دو درہم اور پاکستانی انداز کی کی تو تین درہم۔ یعنی چند چیزوں میں سے ایک کو اختیار کرنے پر ہر ایک کی اجرت مستقل بتائی تو وہ کس اجرت کا مستحق ہوگا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

ولوقال ان خطته اليوم فبدرهم، وان خطته غدا فبنصف درهم، فان خاطه اليوم فله درهم، وان خاطه غدا فله اجر مثله عند ابى حنيفة لايجاوز به نصف درهم، وفي الجامع الصغير لا ينقص من نصف درهم، ولا يزاد على درهم، وقال ابويوسف ومحمد: الشرطان جائزان، وقال زفر الشرطان فاسدان، لان الخياطة شيء واحد، وقد ذكرنا بمقابلته بدلان على البدل، فيكون مجهولا، وهذا لان ذكر اليوم للتعجيل، وذكر الغد للترفيه، فيجتمع في كل يوم تسميتان. ولهما ان ذكر اليوم للتاقيت، وذكر الغد للتعليق، فلا يجتمع في كل يوم تسميتان، ولان التعجيل والتاخير مقصودان، فنزل منزلة اختلاف النوعين، ولابى حنيفة ان ذكر الغد للتعليق حقيقة، ولا يمكن حمل اليوم على التاقيت، لان فيه فساد العقد لاجتماع الوقت والعمل، واذا كان كذلك يجتمع في الغد تسميتان دون اليوم فيصح الاول ويجب المسمى ويفسد الثانى ويجب اجر المثل لا يجاوز به نصف درهم، لانه هو المسمى في الثانى، وفي الجامع الصغير لا يزاد على درهم ولا ينقص من نصف درهم، لان التسمية الولى لا تنعدم في اليوم الثانى، فيعتبر لمنع الزيادة وتعتبر التسمية الثانية لمنع النقصان، فان خاطه في اليوم الثالث لا يجاوز به نصف درهم، عند ابى حنيفة هو الصحيح، لانه اذا لم يرض بالتاخير الى الغد فبالزيادة عليه الى ما بعد الغد اولى.

ترجمہ:۔ اور اگر وقت کے بارے میں اختیار دیا گیا ہو مثلاً: مستاجر نے درزی سے کہا کہ اگر تم نے اس کپڑے کو آج ہی سی کر دیا تو ایک درہم مزدوری ہوگی اور اگر بجائے آج کے کل سی کر دیا تو نصف درہم مزدوری ہوگی۔ اس لئے شرط کے مطابق اگر درزی نے کپڑا اسی دن سی کر دے دیا تو وہ ایک درہم کا مستحق ہوگا اور اگر دوسرے دن سی کر دیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کی مزدوری اجر مثل ہوگی۔ مگر نصف درہم سے زیادہ نہیں۔ اور جامع صغیر کی عبارت اس طرح ہے کہ نہ تو نصف درہم سے کم ہوگی اور نہ ایک درہم سے زیادہ۔ (لیکن پہلی ہی روایت زیادہ اصح ہے)۔ اور امام ابویوسفؒ و محمدؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں ہی شرطیں جائز ہیں اور زفرؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں ہی شرطیں فاسد ہیں۔ امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ سلائی کا کام تو ایک ہی ہے جو متعین ہے لیکن اس کی مزدوری دو قسم کی بیان کی گئیں ہیں یعنی پورا ایک درہم یا آدھا درہم اور ایسا ہونے سے یہ اجرت مجہول ہوگئی۔ یہ اس

صورت میں ہے جب کہ لفظ (آج) جلدی کے لئے اور لفظ (کل) سہولت اور آرام کے لئے بیان کیا گیا ہو۔ تو اس طرح ہر دن میں دو قسم کی اجرت بیان کر دی گئیں ہیں یعنی (آج) اور (کل) کو جلدی اور آسانی کے لئے بیان کیا گیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ جس معاملہ کا کل سے تعلق ہو وہ بھی آج ہی سے ثابت ہے۔ پس آج کے حساب سے ایک معاملہ یعنی ایک درہم لازم ہو گا اور دوسرا کل کا معاملہ نصف درہم ہو گا۔ اسی طرح کل بھی یہی حال ہو گا خلاصہ یہ ہو گا کہ ہر دن دو قسم کی اجرت جمع ہو جائے گی۔ اسی لئے یہ اجارہ فاسد ہو گا۔

ولهما ان ذكر اليوم الخ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ (آج) کو مدت بیان کرنے کے لئے بیان کیا گیا ہے یعنی جلدی کرنے کے لئے اور (کل) کو تعلیق کے لئے کہا گیا ہے۔ یعنی یہ بتانے کے لئے کہ یہ جملہ شرطیہ ہے۔ اس طرح ہر روز دو قسم کی اجرت جمع نہیں ہوئی لہٰذا دونوں ہی شرطیں جائز ہوئیں۔ اور اس دلیل سے بھی کہ جلدی کرنا اور تاخیر سے کرنا دونوں میں سے ہر ایک ایسا معاملہ ہے جو مقصود ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ اختلاف نوعی اختلاف کے مثل ہو گیا۔ یعنی گویا دو مختلف قسم کی یعنی فارسی اور رومی سلائی کے مانند ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ (کل) کا ذکر کرنا تو حقیقت میں تعلیق کے واسطے ہے اور لفظ (آج) کا ذکر کرنا وقت مقرر کرنے یعنی آج کو ذکر کرنے کے لئے نہیں ہے۔ کیونکہ ایسا ہونے سے عقد فاسد ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ وقت اور کام دونوں جمع ہو جاتے ہیں یعنی اگر وقت کا خیال کیا جائے تو وہ اجیر خاص بن جاتا ہے اور اگر اس میں کام کرنے کا اعتبار کیا جائے تو وہ اجیر مشترک ہو تا ہے لہٰذا اس سے معلوم ہوا کہ وقت کا بیان کرنا مقصود نہیں ہے۔ اور جب یہ بات ثابت ہو گئی تو اس میں (آج) کی شرط لگانے میں دو قسم کی اجرتیں جمع نہ ہوں گی بلکہ دوسرے دن جمع ہوں گی لہٰذا آج کی شرط لگانا صحیح ہے۔ اور جو اجرت بیان کی گئی ہے وہی لازم ہو گی۔ اور کل کی شرط فاسد ہو گی۔ پھر بھی اگر کام دوسرے دن پورا کر دے تو اس کا اجر مثل واجب ہو گا جو نصف درہم سے زیادہ نہیں ہو گا کیونکہ دوسرے دن کی بیان کی ہوئی اجرت نصف درہم ہی ہے۔ (ف اور یہی روایت صحیح بھی ہے)۔

وفي الجامع الصغير الخ اور جامع صغیر میں لکھا ہے کہ اجرت ایک درہم سے زیادہ اور نصف درہم سے کم نہ دی جائے۔ کیونکہ پہلے دن کی اجرت ختم نہ ہو گی لہٰذا اس کا مقصد یہ ہو گا کہ اس سے زیادہ نہ دی جائے اور دوسرے دن کی بیان کی ہوئی مقدار کم سے کم مقدار کو بیان کرنے کے لئے ہے یعنی یہ کہ اس سے کم نہ ہو۔ (ف لیکن پہلی روایت اصح ہے۔ ع)۔ پھر اگر درزی نے یہ کپڑا تیسرے دن سی کر دیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نصف درہم سے زیادہ اجرت نہیں دی جائے گی۔ یہی قول صحیح ہے۔ کیونکہ کام لینے والا جب دوسرے دن تک تاخیر کرنے پر راضی نہ تھا تو اس کے بعد اور زیادہ دن یعنی پرسوں ترسوں تک تاخیر کرنے پر بدرجہ اولیٰ راضی نہ ہو گا۔ (ف اور صاحبینؒ کے نزدیک قول صحیح یہ ہے کہ نصف درہم سے کم کر دیا جائے۔ الایضاح۔ ع)۔

توضیح:۔ اگر اجیر کو وقت کے بارے میں اختیار دیا گیا ہو مثلاً: اگر یہ کپڑا آج سی کر دیا تو اس کی مزدوری میں ایک درہم ملے گا اور اگر کل سی کر دیا تو نصف درہم ہو گا۔ پھر بالفرض اگر تیسرے، چوتھے دن سی کر دیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل۔

ولو قال ان اسكنتَ في هذا الدكان عطارا فبدرهم في الشهر وان اسكنته حدادا فبدرهمين جاز، واي الامرين فعل استحق المسمى فيه عند ابي حنيفةؒ وقالا الاجارة فاسدة، وكذا اذا استاجر بيتا على انه ان سكن فيه فبدرهم وان اسكن فيه حدادا فبدرهمين، فهو جائز عند ابي حنيفة وقالا لا يجوز، ومن استاجر دابة الى الحيرة بدرهم وان جاوز بها الى القادسية فبدرهمين فهو جائز ويحتمل الخلاف، وان استاجرها الى الحيرة على انه ان حمل عليها كرّ شعير فبنصف درهم، وان حمل عليها كر حنطة فبدرهم فهو جائز في قول ابي حنيفة رحمه الله، وقالا لا يجوز، وجه قولهما ان المعقود عليه مجهول، وكذا الاجر احد الشيئاين وهو مجهول، والجهالة توجب

الفساد، بخلاف الخياطة الرومية والفارسية، لان الاجر يجب بالعمل وعنده ترتفع الجهالة، اما في هذه المسائل يجب الاجر بالتخلية والتسليم، فيبقى الجهالة، وهذا الحرف هو الاصل عندهما، ولابي حنيفة انه خيّره بين عقدين صحيحين مختلفين فيصح كما في مسالة الرومية والفارسية، وهذا لان سكناه بنفسه يخالف اسكانه الحداد، الاترى انه لايدخل ذلك في مطلق العقد، وكذا في اخواتها، والاجارة تعقد للانتفاع وعنده ترتفع الجهالة، ولو احتيج الى الايجاب بمجرد التسليم يجب اقل الاجرين للتيقن به.

ترجمہ:۔ اور اگر مالک مکان نے کرایہ دار سے کہا کہ اگر تم اس دکان میں عطر کا سامان بیچو یا کسی عطار کو بٹھاؤ تو اس کا کرایہ ماہوار ایک درہم ہوگا اور اگر تم کسی لوہار کو بٹھاؤ تو کرایہ دو درہم ہوگا تو اس طرح کرایہ کا معاملہ کرنا جائز ہے۔ پھر وہ جیسی دکان لگائے گا اس سے ویسی ہی اجرت لی جائے گی۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ ایسا اجارہ فاسد ہوگا اس لئے اس پر اجر مثل واجب ہوگا۔ وكذا اذا استاجر الخ اسی طرح اگر کوئی کسی کو اپنے گھر کا ایک کمرہ کرایہ پر اس شرط پر دیا کہ اگر وہ خود اس میں رہے گا تو ماہوار ایک درہم لازم آئے گا اور اگر اس میں کسی لوہار کو رکھا تو دو درہم ماہوار لازم آئیں گے' یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ جائز نہیں ہے۔

وان استاجرها الخ اگر کسی نے اپنا ایک جانور کسی کو اس طرح کرایہ پر دیا کہ حیرۃ تک جانے سے ایک درہم لازم ہوگا اور اس سے زیادہ دور قادسیہ تک جانے سے دو درہم لازم ہوں گے۔ تو یہ صورت بھی جائز ہے۔ پس فقیہ ابواللیث کے قول کے مطابق شاید یہ قول بالاتفاق ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ شاید فخر الاسلام وغیرہؒ کے قول کے مطابق مسئلہ اختلافی ہو۔ اور اگر حیرۃ تک جانے کے لئے کوئی جانور کرایہ پر اس شرط کے ساتھ لیا کہ اس پر ایک من جو لاد کر لے جائے گا تو اس کا کرایہ ایک درہم ہوگا اور اگر اس پر ایک من گیہوں لادے گا تو اس کے کرایہ کے دو درہم لازم ہوں گے۔ تو یہ قول امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے اور جائز ہے لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ جائز نہیں ہے۔

وجهه قولهما الخ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ معقود علیہ مجہول ہے۔ ایسے ہی اس کی اجرت بھی دو چیزوں میں سے کوئی ایک چیز ہے۔ لہٰذا اجرت بھی مجہول ہوئی۔ یعنی دو اجرتوں میں سے کوئی ایک اجرت ہونا جہالت کی بات ہے اور مجہول ہونے کی وجہ سے اجارہ میں فساد لازم ہو جاتا ہے بخلاف رومی یا فارسی سلائی کرنے کے کہ اس میں فساد اس وجہ سے نہیں ہوگا کہ اس میں اجرت ہمیشہ کام کے بعد لازم ہوتی ہے۔ اور اس کے بعد جہالت ختم ہو جاتی ہے لیکن جو مسائل یہاں ذکر کئے گئے۔ ان کو صرف حوالہ کر دینے یا ایسی حالت میں کر دینے سے جس سے کوئی رکاوٹ باقی نہ رہے اجرت واجب ہو جاتی ہے۔ اس لئے جہالت باقی رہے گی۔ صاحبینؒ کے نزدیک یہی بات قاعدہ کلیہ کے طور پر ہے۔ ولابي حنيفة الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مالک نے کرایہ دار کو دو مختلف لیکن صحیح معاملہ میں سے ایک کو کرنے کا اختیار دیا ہے۔ اس لئے یہ جائز ہے۔ جیسا کہ رومی یا فارسی کپڑوں کی سلائی میں گزرا ہے۔ ہم نے اس کو مختلف معاملہ اس لئے کہا کہ کرایہ دار کا اس کمرہ میں خود رہنا یا لوہار کو بسانا دونوں مختلف باتیں ہیں یہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے ایک کمرہ مطلقاً کرایہ پر لیا تو اس میں خود تو رہ سکتا ہے لیکن اس میں لوہار وغیرہ کو رکھنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے۔ اسی طرح اجارہ کی دوسری صورتوں میں بھی ہے۔ اور اجارہ تو صرف نفع حاصل کرنے کے لئے ہی ہوتا ہے جب کہ نفع حاصل کر لینے کے بعد اس کی اندرونی جہالت ختم ہو جاتی ہے۔ اور اگر کسی صورت میں صرف حوالہ کر دینے سے ہی اجرت واجب ہو رہی ہو تو دونوں اجرتوں میں سے جو کم ہوگی وہی واجب ہوگی۔ کیونکہ اتنی اجرت تو یقیناً اور لازمی ہوگی۔

توضیح:۔ اگر مالک دوکان یا مکان نے اپنی جگہ کسی کو اس شرط پر کرایہ پر دی کہ تم اگر اس میں عطر کا کاروبار کر دیا خود رہو تو ماہوار ایک درہم اور اگر لوہے کا کاروبار کر دیا کسی دوسرے کو

رکھو تو ماہوار دو درہم ہوں گے یا اس جانور پر گیہوں لاد کر لے جاؤ یا اسے قریبی جگہ حیرہ تک لے جاؤ تو ایک درہم اور اگر جو لاد کر لے جاؤ یا دور جگہ قادسیہ تک لے جاؤ تو دو درہم لازم ہوں گے۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل

باب اجارة العبد

ترجمہ: باب:۔ غلام کے اجارہ کے بیان میں

ومن استاجر عبدا ليخدمه فليس له ان يسافر به الا ان يشترط ذلك لان خدمة السفر اشتملت على زيادة مشقة فلا ينتظمها الاطلاق، ولهذا جعل السفر عذرا فلابد من اشتراطه كاسكان الحداد والقصار في الدار، ولان التفاوت بين الخدمتين ظاهر، فاذا تعينت الخدمة في الحضر لا يبقى غيره داخلا كما في الركوب. ومن استاجر عبدا محجورا عليه شهرا واعطاه الاجر فليس للمستاجر ان ياخذ منه الاجر، واصله ان الاجارة صحيحة استحسانا اذا فرغ من العمل والقياس ان لا يجوز لانعدام اذن المولى وقيام الحجر، فصار كما اذا هلك العبد، وجه الاستحسان ان التصرف نافع على اعتبار الفراغ سالما ضار على اعتبار هلاك العبد والنافع ماذون فيه كقبول الهبة، واذا جاز ذلك لم يكن للمستاجر ان ياخذ منه الاجر.

ومن استاجر الخ اگر کسی نے دوسرے کے غلام کو اپنی خدمت کے لئے کرایہ پر لیا تو اس کو یہ حق نہیں ہوگا کہ اس غلام کو اپنے ساتھ سفر میں لے جائے۔ ہاں اس صورت میں لے جاسکتا ہے جب کہ معاملہ طے کرتے وقت اس بات کی بھی شرط کر لی ہو۔ کیونکہ سفر کی حالت میں خدمت کرنے میں زیادہ دقت ہوتی ہے۔ لہذا مطلقاً اجارہ کی صورت میں یہ بات داخل نہیں ہوسکتی ہے۔ اسی لئے سفر کو اجارہ کے فسخ کرنے کے لئے صحیح عذر مان لیا گیا ہے۔ یعنی مثلاً: اپنی حالت ■ یعنی اپنے علاقے میں رہتے ہوئے اجارہ پر لیا۔ پھر اسے سفر کی نوبت آگئی تو وہ اجارہ کو فسخ کر سکتا ہے' اسی لئے حالت سفر میں لے جانے کی شرط کر لینا ضروری ہے۔ جیسے کہ کسی مکان کو کرایہ پر لیتے وقت اس بات کی شرط کر لینا ضروری ہے کہ اس میں لوہار رہے گا یا کپڑے دھونے والا دھوبی رہے گا۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ اپنے علاقے میں رہنے کی (حضری) خدمت اور حالت سفر کی خدمت میں بہت فرق ہوتا ہے۔ اس لئے جب حضری خدمت ہی لازم ہوگئی تو سفری خدمت اس میں داخل نہ ہوگی۔ جیسا کہ سواری کے معاملہ میں ہوتا ہے۔ (ف یعنی اگر اپنے شہر میں رہ کر سوار ہونے کے لئے کرایہ پر لیا تو اس جانور کو شہر سے باہر لے جانا جائز نہ ہوگا۔ م۔ اور عینیؒ نے لکھا ہے کہ خود اپنی سواری کے لئے جانور کو کرایہ پر لیا تو کسی دوسرے کو اس پر سوار نہیں کر سکتا ہے)۔

ومن استاجر عبدا الخ اور اگر کسی نے ایک مجور غلام یعنی ایسے غلام کو جسے کاروبار کرنے کی اجازت نہ ہو۔ ایک مہینے کے لئے اجارہ پر لیا اور اس کی اجرت اسی غلام کے ہاتھ میں دے دی تو اس مستاجر کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ اس سے اجرت واپس لے لے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ اجارہ استحساناً جائز کہا گیا ہے۔ جب کہ وہ کام سے فارغ ہو۔ حالانکہ قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ یہ جائز ہی نہ ہو کیونکہ اسے اس کے مولیٰ کی اجازت حاصل نہیں ہے اور غلام مجور ہے پس یہ غلام ایسا ہوگیا جیسے مر گیا ہو۔ (ف یعنی مثلاً وہ غلام اس کی خدمت کرتے ہوئے مر گیا تو اس کے مولیٰ کو اس کی اجرت نہیں ملے گی بلکہ وہ تو اس کی پوری قیمت کا مستحق ہوگا۔ اسی لئے قیاساً یہ اجارہ فاسد ہے۔ اسی لئے قیاس کا تقاضا یہی ہے کہ یہ اجارہ فاسد ہو اور ائمہ ثلاثہ کا قول بھی یہی ہے)۔

وجه الاستحسان الخ۔ لیکن ہمارے نزدیک اس کو استحساناً جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس غلام کے تصرف کے بارے میں دو اعتبار ہیں ایک یہ کہ وہ اس کی خدمت سے صحیح وسالم فارغ ہو جائے تو اس اعتبار سے یہ تصرف اس کے مولیٰ کے حق میں

مفید ہے اور دوسرا اعتبار یہ ہے کہ وہ غلام خدمت کرتے ہوئے ختم ہو جائے۔ اس اعتبار سے مولیٰ کے حق میں نقصان دہ ہے۔ لہذا جس صورت میں مولیٰ کا نفع ہے۔ اس میں اس کی اجازت پائی جاتی ہے۔ جیسے اس غلام کے لئے کسی کی طرف سے ہبہ کے مال کو قبول کرنے کی اجازت کا ہونا۔ لہذا وہ غلام جب اس مستاجر کی خدمت کر کے بھی محفوظ رہ گیا تو یوں کہا جائے گا کہ گویا مولیٰ نے اس کو اس اجارہ کی اجازت دے دی تھی اب جب کہ اجارہ جائز ہو گیا تو اس مستاجر کو یہ اختیار نہ رہا کہ اس نے اس کی خدمت کے عوض جو اجرت غلام کو دی ہے وہ اسے واپس لے۔ (ف یعنی یہ اجرت مولیٰ کی اجازت کی وجہ سے اس کے ذمہ لازم ہو چکی ہے)۔

توضیح:۔ باب۔ غلام کو اجارہ پر دینا۔ اگر کسی نے دوسرے کے غلام کو اپنی خدمت کے لئے اجارہ پر لیا تو کیا وہ اس غلام کو اپنے ساتھ سفر میں بھی لے جا سکتا ہے۔ اگر کسی نے کسی کے عبد مجور کو کرایہ پر لیا اور اس نے اس کی اجرت غلام کے ہاتھ میں دیدی۔ تو کیا بعد میں وہ اس اجرت کو اس سے واپس لے سکتا ہے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل۔

ومن غصب عبداً فآجر العبد نفسه فاخذ الغاصب الاجر فاكله فلا ضمان عليه عند ابي حنيفة، وقالا هو ضامن، لانه اكل مال المالك بغير اذنه، اذ الاجارة قد صحت على مامر، وله ان الضمان انما يجب باتلاف مال محرز، لان التقوم به، وهذا غير محرز في حق الغاصب، لان العبد لا يحرز نفسه عنه، فكيف يحرز ما في يده، وان وجد المولى الاجره قائما بعينه اخذه لانه وجد عين ماله، ويجوز قبض العبد الاجر في قولهم جميعا، لانه ماذون له في التصرف على اعتبار الفراغ على مامر.

ترجمہ:۔ اگر کسی نے دوسرے شخص کے ایک غلام کو غصب کر کے اپنے پاس رکھا۔ اور اس غلام نے کسی کے پاس ملازمت کر کے اپنی اجرت اپنے پاس رکھی۔ بعد میں وہ غاصب اس کی اجرت اس سے وصول کر کے خود کھا گیا۔ تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس غاصب پر رقم کا ضمان لازم نہیں آئے گا۔ مگر صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ وہ ضامن ہو گا۔ (یعنی وہ رقم اس کے مالک کے حوالہ کرے گا)۔ لانه اكل الخ کیونکہ اس غاصب نے غلام کے مالک کی اجازت کے بغیر اس کے غلام کی آمدنی کھا کر ختم کر ڈالی ہے۔ اس لئے اس کی ملازمت اپنی جگہ صحیح ہو چکی ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ یعنی یہ کہ وہ ملازمت کر لینے کے باوجود صحیح و سالم اس سے فارغ ہو گیا اس کے مولیٰ نے ان تمام باتوں کی اسے اجازت دیدی تھی۔ ائمہ ثلاثہ کا بھی یہی قول ہے۔

وله ان الضمان الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کسی چیز کی ضمانت کسی پر اسی صورت میں لازم ہوتی ہے جب کہ کوئی کسی کے مال محرز یعنی محفوظ مال کو ضائع کر دے۔ کیونکہ کسی مال کی قیمت اور اس کا اندازہ تو اسی صورت میں ہو سکتا ہے جبکہ وہ محرز یعنی محفوظ ہو۔ اور موجودہ صورت میں غلام کی مزدوری اس غلام کے غاصب کے حق میں محفوظ نہیں ہے اس لئے کہ ایسا غلام تو خود اپنی ذات کی بھی حفاظت نہیں کر سکتا ہے تو اپنے پاس کے مال وغیرہ کی کس طرح سے حفاظت کرے گا۔ (ف یہ تفصیل اس صورت میں ہو گی جب کہ اس غلام نے خود ہی ملازمت کر لی ہے۔ کیونکہ اگر غاصب نے اپنے طور پر اسے کہیں ملازمت پر لگوایا ہو تو اس کی مزدوری کا مالک وہی غاصب ہو گا اور اس کا مالک مزدوری کا حقدار نہ ہو گا۔ اسی لئے جب غاصب اس مزدوری کو تصرف میں لے آئے گا تو اس پر بالاتفاق اس کا ضمان لازم نہیں آئے گا اور اگر اس کے مولیٰ نے ایسے مجور غلام کو اجارہ پر لگایا ہو تو وہ غلام اپنی مزدوری وصول نہیں کر سکے گا۔ البتہ اس صورت میں وصول کر سکے گا جبکہ اس کے آقا نے اسے مزدوری کی وصول کرنے کا اختیار دیدیا ہو یا اسے وکیل بنا دیا ہو۔ ع)۔

وان وجد الخ اور اگر اس کے آقا نے اس کی اجرت کسی طرح وصول کر لی یا اس پر قابو پا لیا تو وہ اسی کی ہو جائے گی اور واپس کرنے کی ضرورت نہیں ہو گی کیونکہ اس نے حقیقت میں اپنا ہی اصل مال پایا ہے۔ ویجوز قبض الخ معلوم ہونا چاہئے کہ اس

صورت میں غلام کا اجرت پر قبضہ کرنا بالاجماع جائز ہے کیونکہ وہ اپنی ذمہ داری کے کام سے بالکل صحیح سالم فارغ ہوا اور اپنے مالک کی طرف سے اسے تصرف کی اجازت بھی مل گئی جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے۔ (ف یعنی جب اس ملازمت میں وہ غلام صحیح و سالم فارغ ہو تو وہ مولیٰ کے حق میں مفید ہوتی ہے اسی لئے سمجھا جائے گا کہ گویا اس کو مولیٰ نے اس کی اسے اجازت دیدی ہے)۔

توضیح:۔ اگر ایک شخص نے دوسرے کے غلام کو غصب کر کے اپنے پاس رکھا اسی عرصہ میں اس غلام نے دوسرے کے پاس ملازمت کر کے اجرت وصول کر لی لیکن اس کا غاصب وہ اجرت اس سے لے کر خود کھا گیا اگر اسی غاصب نے خود اس غلام کو کسی جگہ کام پر لگوا کر اس کی اجرت خود وصول کر لی۔ اگر ایسے غلام کی اجرت اس کا اپنا مولیٰ ہی وصول کر کے استعمال میں لے آئے، مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

ومن استاجر عبدا هذين الشهرين شهرا باربعة وشهرا بخمسة فهو جائز والاول منهما باربعة، لان الشهر المذكور اولا ينصرف الى ما يلي العقد تحريا للجواز ونظرا الى تنجز الحاجة، فينصرف الثاني الى ما يلي الاول ضرورة، ومن استاجر عبدا شهرا بدرهم فقبضه في اول الشهر ثم جاء آخر الشهر، وهو آبق او مريض فقال المستاجر ابق او مرض حين اخذته وقال المولى لم يكن ذلك الا قبل ان تاتيني بساعة فالقول قول المستاجر، وان جاء به وهو صحيح فالقول قول المواجر، لانهما اختلفا في امر محتمل فيترجح بحكم الحال اذ هو دليل على قيامه من قبل، وهو يصلح مرجحا، وان لم يصلح حجة في نفسه، اصله الاختلاف في جريان ماء الطاحونة وانقطاعه.

ترجمہ:۔ اگر ایک شخص نے ایک غلام کو ان دو مہینوں کے لئے اس شرط کے ساتھ اجارہ پر لیا کہ ایک مہینہ کے اسے چار درہم اور ایک مہینہ کے پانچ درہم ملیں گے۔ تو یہ معاملہ جائز ہوگا اور پہلے مہینہ کے اسے چار درہم ملیں گے۔ کیونکہ اس میں جس پہلے مہینہ کا تذکرہ ہوا ہے اسے اس معاملہ کے ساتھ کے متصل مہینہ سے مانا جائے گا۔ تاکہ طے شدہ معاملہ کو جائز قرار دیا جا سکے۔ یا اس بناء پر کہ اس کی فوری اور پہلی ضرورت پوری ہو جائے۔ اس طرح اس پہلے مہینہ کے بعد کا مہینہ ہی دوسرا مہینہ ہوگا۔ (خلاصہ یہ ہوا کہ معاملہ کرتے وقت ایسے دو مہینوں کا بیان ہوا جن کا وقت صاف ذکر نہیں کیا گیا ہے۔ لہذا ایسے معاملہ کو جائز ہی نہیں کہنا چاہئے جس کے وقت کا تعین نہیں کیا گیا ہو۔ مگر عاقل و بالغ کے عمل کو باطل قرار دینے سے بچانے کے لئے یہ کہنا پڑا ہے۔ اسی بناء پر معاملہ کے ساتھ کے متصل مہینہ ہی کو پہلا مہینہ کہا جائے گا۔ یا اس بناء پر کہ اجارہ پر لینے اور دینے کا معاملہ انسان اپنی ضرورت پوری کرنے ہی کے لئے کرتا ہے اس لئے معاملہ کے ساتھ کے مہینہ کو ہی پہلا کہا جائے گا۔ پھر جب پہلا مہینہ ہونا اس کا متعین ہو گیا تو اس کے بعد آنے والا مہینہ ہی دوسرا مہینہ ہوگا)۔

ومن استاجر عبدا الخ اگر ایک شخص نے کسی کے غلام کو ماہوار ایک درہم کے عوض کرایہ پر لیا اور اس کے بعد اس پر فوراً قبضہ بھی کر لیا۔ پھر وہ مہینہ کے آخر میں آیا اور اس عرصہ میں بھاگے رہنے یا بیماری کی وجہ سے اس کے پاس سے غائب رہا۔ اس وقت اس مستاجر نے مالک سے کہا کہ جب سے میں نے اسے لیا ہے اسی وقت سے یہ بھاگ گیا یا بیمار ہو گیا۔ مگر اس کے مالک نے کہا کہ ایسی بات نہیں ہے یا تو ابھی تمہارے آنے سے ذرا پہلے بھاگا یا بیمار ہوا ہے تو اسی مستاجر کی بات مقبول ہوگی اور اگر وہ مستاجر اس غلام کو اس کے پاس تندرستی کی حالت میں لے کر آیا ہو تو اسی موجر (مالک) کی بات مقبول ہوگی کیونکہ ان دونوں نے ایک ایسی بات کے بارے میں اختلاف کیا ہے جس کا ہونا ممکن اور محتمل ہے۔ لہذا بوقت دعویٰ اس پر جیسی کیفیت پائی جائے گی اسی

کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ اس وقت اس کیفیت کا ہونا اس بات کی دلیل ہوگی کہ یہی حالت پہلے سے موجود تھی۔ اور موجودہ کیفیت ہی ایسی دلیل ہوتی ہے جس کی بناء پر ترجیح دی جاسکے۔ اگرچہ اس کیفیت سے مستقلا کوئی بات ثابت نہ کی جاسکے۔ اس قاعدہ کی اصل وہ اختلاف ہے جو پن چکی کرایہ پر لی۔ بعد میں اس کی مدت ختم ہونے پر دعویٰ کیا کہ ایسی بات نہیں تھی بلکہ پانی بہتا رہا اور چکی چلتی رہی تھی۔ تو اس وقت یہی کہا جائے گا کہ اگر اس اختلاف کے وقت پانی بہہ رہا ہو تو موجر کی بات مقبول ہوگی یعنی وہ کرایہ پانے کا مستحق ہوگا۔

توضیح:۔ اگر ایک شخص نے ایک غلام کو ان دو مہینوں کے لئے اس شرط کے ساتھ اجارہ پر لیا کہ ایک مہینہ کے اسے چار درہم اور ایک مہینہ کے اسے پانچ درہم ملیں گے۔ ایک شخص نے کسی کے غلام کو ماہوار ایک درہم کے عوض اجارہ پر لیا اور فوراً اس پر قبضہ بھی کرلیا۔ لیکن اپنی بیماری کی وجہ سے یا بھاگے رہنے کی وجہ سے وہ غائب رہا۔ مہینہ کے آخر میں اس نے اس کے مالک سے اس بات کی شکایت کی تو اس نے کہا کہ وہ تو اب سے ذرا پہلے سے غائب ہے اور اس سے پہلے غائب نہ تھا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل۔

باب الاختلاف

قال واذا اختلف الخياط ورب الثوب، فقال رب الثوب امرتك ان تعمله قباء وقال الخياط قميصا او قال صاحب الثوب للصباغ امرتك ان تصبغه احمر فصبغته اصفر، وقال الصباغ لا بل امرتني اصفر فالقول لصاحب الثوب، لان الاذن يستفاد من جهته الا ترى انه لو انكر اصل الاذن كان القول قوله فكذا اذا انكر صفته لكن يحلف لانه انكر شيئا لو اقر به لزمه. قال واذا حلف فالخياط ضامن ومعناه مامر من قبل انه بالخيار ان شاء ضمنه وان شاء اخذه واعطاه اجر مثله، لا يجاوز به المسمى، وذكر في بعض النسخ يضمنه ما زاد الصبغ فيه لانه بمنزلة الغاصب.

ترجمہ:۔ باب، موجر اور مستاجر کے درمیان اختلاف ہونا۔

قال و اذا اختلف الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر درزی اور کپڑے کے مالک کے درمیان اس طرح کا اختلاف ہو جائے کہ مالک یوں کہے کہ میں نے تم کو اس کپڑے سے قباء سینے کو کہا تھا اور درزی کہے کہ نہیں، بلکہ تم نے اس سے قمیص سینے کے لئے کہا تھا یا کپڑے کے مالک اور رنگریز کے درمیان اس طرح کا اختلاف ہوا کہ مالک نے کہا کہ میں نے تم کو اسے لال رنگ سے رنگنے کے لئے کہا تھا مگر تم نے تو اسے زرد رنگ سے رنگ دیا ہے اور رنگریز نے کہا کہ نہیں بلکہ مجھے زرد رنگ سے ہی رنگنے کو کہا تھا۔ تو ان دونوں صورتوں میں کپڑے کے مالک کی بات مقبول ہوگی۔ کیونکہ اجازت دینے کا کام کپڑے کے مالک کی طرف سے ہی ہوتا ہے۔ کیا یہ نہیں دیکھتے ہو کہ اگر وہ اصل اجازت دینے سے ہی انکار کردے تب بھی اسی کی بات مقبول ہوگی۔ پس جب اجازت کی صفت اور بیان سے انکار کردے تب بھی اسی کی بات مقبول ہوگی۔ البتہ اس سے اس کے دعویٰ پر قسم لی جائے گی۔ کیونکہ اس نے ایسی بات کا انکار کیا ہے کہ اگر اس کا اقرار کرتا تو اس پر اجرت لازم آجاتی۔

قال و اذا حلف الخ قدوریؒ نے کہا ہے کہ کپڑے کا مالک قسم کھالے تو درزی ضامن ہوگا یعنی اسی طرح کا جس کا پہلے

بیان کیا جا چکا ہے۔ یعنی یہ کہ مالک کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو درزی سے اپنے کپڑے کا تاوان اور اس کی قیمت وصول کر لے یا اگر چاہے تو وہ سلا ہوا کپڑا ہی لے اور اس کی اجرت جو عموماً ہو سکتی ہو (اجرالمثل) اسے دیدے۔ اسی طرح رنگائی کے مسئلہ میں بھی ہے کہ اگر مالک قسم کھالے تو اسے اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو اس سے اس کپڑے کی قیمت وصول کر لے اور کپڑا اس کو دیدے۔ یا اگر چاہے تو وہ رنگا ہوا کپڑا اس سے لے کر اس کی اجرت (اجرالمثل) اسے دیدے۔ مگر جو اجرت پہلے طے ہو چکی تھی اس سے زیادہ نہیں دے۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے اور یہ قول اصح ہے۔ ع۔ اور قدوریؒ کے بعض نسخوں میں ہے کہ رنگ کی وجہ سے قیمت میں جو زیادتی ہو گئی ہو وہ دیدے کیونکہ رنگریز اس صورت میں غاصب کے حکم میں ہو گیا ہے۔

توضیح:۔ باب۔ موجر اور مستاجر کے درمیان اختلاف۔ اگر کپڑے کے مالک اور اس کے درزی کے درمیان یہ اختلاف ہو کہ مالک کہتا ہو کہ میں نے قباء سینے کو کہا تھا مگر تم نے قمیص سی دی اور درزی کہتا ہو کہ قمیص ہی کہی تھی۔ اسی طرح رنگریز یہ کہتا ہو کہ تم نے زرد رنگ سے ہی رنگنے کو کہا تھا اور مالک کہتا ہو کہ میں نے سرخ رنگ سے رنگنے کو کہا تھا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

وان قال صاحب الثوب عملته لي بغير اجر، وقال الصانع باجر، فالقول قول صاحب الثوب لانه ينكر تقوم عمله اذ هو يتقوم بالعقد، وينكر الضمان، والصانع يدعيه، والقول قول المنكر، وقال ابويوسف ان كان الرجل حريفا له اى خليطا له فله الاجر، والا فلا، لان سبق ما بينهما يُعيّن جهة الطلب باجر جريا على معتادهما، وقال محمد ان كان الصانع معروفا بهذه الصنعة بالاجر، فالقول قوله لانه لما فتح الحانوت لاجله جرى ذلك مجرى التنصيص على الاجر اعتبارا للظاهر، والقياس ما قاله ابو حنيفة لانه منكر، والجواب عن استحسانهما ان الظاهر للدفع والحاجة ههنا الى الاستحقاق، والله اعلم۔

ترجمہ:۔ اور اگر کپڑے کے مالک نے کہا کہ تم نے یہ کپڑا مجھے کسی اجرت کے بغیر (مفت میں) سی کر دیا ہے۔ مگر درزی نے کہا کہ میں نے اجرت پانے کے لئے سی کر دیا ہے۔ تو اس صورت میں کپڑے کے مالک کی بات مقبول ہوگی۔ کیونکہ یہ مالک اس درزی کے کام (سلائی) کے قیمتی ہو جانے سے انکار کرتا ہے۔ کیونکہ کام کی اجرت کا ہونا یا قیمتی معاملہ طے ہونے سے ہی ہوتا ہے۔ اور وہ مالک فی الحال اس کام کا ضامن ہونے سے یعنی اجرت کے لازم ہونے کا انکار کرتا ہے۔ جب کہ وہ درزی ان دونوں باتوں کا مدعی ہے۔ (یعنی کام قابل اجرت ہے اور میں نے اسی کی امید میں کیا ہے کیونکہ باضابطہ اس کا معاملہ طے پایا ہے) اور یہ بات طے شدہ ہے کہ منکر ہی کی بات قسم کے بعد قبول کی جاتی ہے۔ (ف لہٰذا اس مدعی درزی پر بھی یہ لازم ہوگا کہ وہ اپنے دعویٰ پر گواہ پیش کرے)۔

و قال ابو یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کپڑے کا مالک اس درزی یا کاری گر کا حریف یا شریک ہو یعنی ان دونوں میں لین دین کا معاملہ پہلے سے ہو رہا ہو تو اس کاری گر کو اس کی اجرت ملے گی ورنہ نہیں۔ کیونکہ ان کے درمیان جو معاملہ پہلے سے جاری ہے اس سے اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ اس حالیہ معاملہ کی بھی اجرت ہونی چاہئے۔ **وقال محمدؒ** الخ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اس کاریگر کا یہی پیشہ ہو اور لوگ اسے اسی انداز سے جانتے ہوں تو اسی کی بات قبول کی جائیگی۔ کیونکہ جب اس نے اپنے کام کے لئے دوکان کھولی ہے تو اس کا واضح مطلب یہی ہوا کہ وہ اجرت پر ہی کام کرنے والا ہے۔ لہٰذا اس ظاہری حالت کی بناء پر اسے اس کی اجرت دلائی جائے گی لیکن قیاس وہی چاہتا ہے جو امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کیونکہ کپڑے کا مالک منکر ہے۔

(یعنی قسم کے بعد اس مالک کی بات مانی جائے گی) اور صاحبینؒ کے استحسان کا جواب یہ ہے کہ وہ استحسان ظاہر کا اعتبار کرنے کی بناء پر ہے۔ اور ظاہر کا حکم تو صرف کسی دعویٰ کو دفع کرنے کے لئے ہوتا ہے۔ اور اس سے کسی بات کا حق ثابت نہیں کیا جا سکتا ہے۔ جب کہ موجودہ صورت میں اسے اپنا حق ثابت کرنے کی ضرورت ہے۔ (ف اس لئے کچھ ایسی دلیل پیش کرنی چاہئے جس سے اپنی بات کا استحقاق ثابت ہوتا ہو۔ اور وہ شرعی گواہ ہوتا ہے اسی لئے ہم نے یہ کہا ہے کہ اس پر اپنے دعویٰ پر گواہ پیش کرنا لازم ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب)۔

توضیح:۔ اگر کپڑے کے مالک اور کاری گر (درزی یا رنگریز) کے درمیان اس بات کا اختلاف ہو کہ کاریگر اپنے کام کی اجرت کا طالب ہو اور مالک یہ کہتا ہو کہ تم نے میرے لئے یہ کام یوں ہی یعنی کسی اجرت کے بغیر کیا ہے۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

باب فسخ الاجارة

قال ومن استاجر دارا فوجد بها عيبا يضر بالسكنى فله الفسخ، لان المعقود عليه المنافع وانها توجد شيئا فشيئا، فكان هذا عيبا حادثا قبل القبض فيوجب الخيار، كما في البيع، ثم المستاجر اذا استوفى المنفعة فقد رضي بالعيب فيلزمه جميع المبدل كما في البيع، وان فعل المواجر ما ازال به العيب فلا خيار للمستاجر لزوال سببه.

ترجمہ:۔ باب۔ فسخ اجارہ کا بیان۔

قال ومن استاجر الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے ایک مکان کرایہ پر لیا لیکن اس میں کوئی ایسی خرابی پائی جس کی وجہ سے اس مکان میں رہائش تکلیف دہ ہو تو اس مستاجر (کرایہ دار) کو یہ حق ہوگا کہ اسے فسخ کر دے۔ کیونکہ اس کا معقود علیہ یعنی جس مقصد کے لئے یہ معاملہ طے ہوا ہے وہ اس مکان سے منافع حاصل کرنا ہے جو کہ رفتہ رفتہ حاصل ہوگا۔ لہذا اس کا یہ عیب حاصل ہونے والے منافع پر قبضہ کرنے سے پہلے ہی پایا گیا ہے۔ اسی لئے اسے فسخ کرنے کا اختیار ہوگا جیسا کہ بیع کی صورت میں ہوتا ہے۔ پھر اگر وہ مستاجر اسی حالت میں اس گھر سے منافع حاصل کرتا رہا تو یہ کہا جائے گا کہ وہ اس عیب پر راضی ہو گیا ہے۔ لہذا اس پر پورا کرایہ ادا کرنا لازم ہو جائے گا۔ جیسا کہ خریداری کی صورت میں ہوتا ہے۔ یعنی اگر خریدار اپنے مال میں خرابی پا کر بھی راضی ہو جائے تو اس پر اس مال کی پوری قیمت (ثمن) لازم ہوگی اور اگر مالک مکان (موجر) نے معاملہ کے فسخ ہونے سے پہلے ہی اس خرابی کی اصلاح کر دی جس کی وجہ سے وہ عیب ختم ہو گیا تو کرایہ دار کو اب اسے فسخ کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔ کیونکہ فسخ کرنے کا جو سبب پایا گیا تھا وہ اب ختم ہو گیا ہے۔ (ف اور اگر مکان میں کوئی خرابی ہو مگر ایسی نہ ہو جس سے رہائش میں کوئی نقصان یا خلل نہ ہوتا ہو تو اسے فسخ کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی نے اپنی خدمت کے لئے ایک غلام کرایہ پر لیا (ملازم رکھا) مگر بعد میں اس کے سر کے بال گر گئے۔ یا اس کی ایک آنکھ کی روشنی جاتی رہی مگر اس کی وجہ سے خدمت کی ادائیگی میں کوئی فرق نہ آتا ہو تو اس مستاجر کو اس کے فسخ کرنے کا کوئی اختیار نہ ہوگا۔

کمافی الایضاح: اور فتاویٰ صغریٰ اور تتمیہ میں لکھا ہے کہ اگر گھر کی کوئی دیوار گر گئی یا اس کا کوئی کمرہ بیٹھ گیا (ٹوٹ پھوٹ گیا) تو اس کرایہ دار کو اجارہ کے فسخ کرنے کا اختیار ہوگا۔ ع۔ لیکن بظاہر یہ حکم اس صورت پر محمول ہوگا جب کہ اس دیوار یا کمرہ کے گر جانے کی وجہ سے رہائش میں خلل آتا ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ معلوم ہونا چاہئے کہ مالک کی عدم موجودگی میں اس کو بتائے بغیر کرایہ کو فسخ کرنا بالاجماع جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ یہ فسخ اور واپسی عیب پائے جانے کی وجہ سے ہوگی۔ جب کہ ایسی ہر واپسی میں مالک کو

پہلے بتادینا بالاجماع شرط ہے۔ البتہ اگر پورا مکان ہی گر جائے تب مالک کو بتائے بغیر بھی اسے فسخ کر دینے کا اختیار ہوگا۔ لیکن جب تک اپنے اجارہ کو فسخ نہ کرے گا تب تک اجارہ فسخ نہ ہوگا۔ کیونکہ کبھی خالی میدان سے بھی فائدہ حاصل کرنا ممکن ہوتا ہے اور شمس الائمہ سرخسیؒ نے کہا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ اجارہ فسخ نہ ہوگا البتہ اس مستاجر پر جو کرایہ لازم آتا وہ لازم نہ ہوگا۔ خواہ وہ اس اجارہ کو فسخ کرے یا نہ کرے اور اگر زراعت کے لئے کوئی زمین اجارہ پر لی اور اس میں کھیتی بھی کی۔ لیکن کوئی آفت ناگہانی سے وہ ضائع ہو گئی تو کہا گیا ہے کہ اس آفت کے آنے سے پہلے تک کا کرایہ اس کے ذمہ لازم ہوگا اور اس کے بعد کا اس کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گا۔

توضیح:۔ باب۔ فسخ اجارہ کا بیان۔ اگر کسی نے ایک مکان کرایہ پر لیا۔ لیکن اس میں کوئی ایسی خرابی پائی جو رہائش کے لئے تکلیف دہ ہے۔ یا تکلیف دہ نہیں ہے۔ پھر تکلیف دہ ہونے کے باوجود اگر اس میں رہائش اختیار کر لی۔ مالک کی عدم موجودگی میں مستاجر کا فسخ کرنا۔

قال و اذا اخربت الدار وانقطع شرب الضيعة او انقطع الماء عن الرحى انفسخت الاجارة لان المعقود عليه قد فات، وهي المنافع المخصوصة قبل القبض، فشابه فوت المبيع قبل القبض، وموت العبد المستاجر، ومن اصحابنا من قال ان العقد لا ينفسخ لان المنافع قد فاتت على وجه يتصور عودها فاشبه الاباق في البيع قبل القبض، وعن محمد ان الآجر لو بناها ليس للمستاجر ان يمتنع ولا للآجر وهذا تنصيص منه على انه لم ينفسخ لكنه يُفسخ ولو انقطع ماء الرحى والبيت مما ينتفع به لغير الطحن فعليه من الاجر بحصته لانه جزء من المعقود عليه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کرایہ کا مکان گر کر بالکل تباہ ہو گیا۔ یا کھیت کو سیراب کرنے کا پانی خشک ہو گیا۔ یا پن چکی کا پانی ختم ہو گیا تو اجارہ خود سے فسخ ہو جائے گا۔ (یہی قول امام مالک وامام شافعی واحمدؒ کا ہے۔ ع)۔ کیونکہ معقود علیہ یعنی جس چیز کا معاملہ کیا گیا تھا وہی باقی نہ رہی۔ یعنی جن مخصوص منافع کے حصول کے لئے معاملہ ہوا تھا ان کے حاصل کرنے سے پہلے ہی وہ ختم ہو گئے۔ تو اس کی مثال ایسی ہو گئی جیسے کہ بیع میں قبضہ سے پہلے مبیع ضائع ہو گئی ہو۔ یا کرایہ پر لیا ہوا غلام بھاگ گیا ہو۔ لیکن ہمارے کچھ مشائخ مثلاً: شیخ الاسلام اور شمس الائمہ سرخسیؒ وغیرہما نے فرمایا ہے کہ معاملہ از خود فسخ نہیں ہوگا جب تک کہ فسخ نہ کیا جائے۔ کیونکہ یہ منافع اس طور سے ختم ہوئے ہیں کہ وہ دوبارہ پائے جا سکتے ہیں۔ اس لئے ان کی مثال ایسی ہو گئی جیسے کہ بیع میں قبضہ سے پہلے غلام بھاگ جائے تو وہ معاملہ فسخ نہیں ہو جائے گا۔ بلکہ خریدار کو اختیار ہوگا کہ چاہے فسخ کر دے (یا اس کے ملنے تک انتظار کرے)۔ اسی طرح یہاں بھی فسخ کا اختیار ہوگا۔ اور فوراً فسخ نہیں ہو جائے گا۔ اس کی دلیل امام محمدؒ کی وہ روایت ہے اگر مکان کے ٹوٹ پھوٹ جانے کے بعد اس کے فسخ ہونے سے پہلے مالک اس کی مرمت کر دے یا بنوا دے تب کرایہ دار کو اس کے لینے سے انکار کا اختیار نہ ہوگا۔ اسی طرح مالک دکان کو بھی اب اس کے دینے سے انکار کا حق نہ ہوگا۔ تو یہ روایت اس بات پر صریح دلالت ہے کہ عقد اجارہ از خود فسخ نہیں ہوا تھا البتہ فسخ کے لائق ہو گیا تھا۔ (ف یعنی اگر مستاجر فسخ کرتا تب فسخ ہو جاتا۔ اور یہی قول اصح ہے۔ الکافی)۔

ولو انقطع الخ اور اگر پن چکی کا پانی تو ختم ہو جائے پھر بھی وہ گھر اس قابل رہے کہ پینے کے پانی کے سوا دوسرے کام اس سے لئے جا سکتے ہوں تو موجودہ گھر کی حیثیت سے اس کا کرایہ اس مستاجر سے وصول کیا جائے گا۔ کیونکہ معاملہ کے وقت جتنی چیزیں شامل تھیں ان میں یہ گھر بھی تھا۔ (ف معلوم ہونا چاہئے کہ اس مذکورہ مسئلہ کا استدلال اس بات سے ہے کہ اجارہ کا معاملہ از خود فسخ نہیں ہو جاتا ہے بلکہ کرایہ دار کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ اگر چاہے تو وہ فسخ کر دے۔ اور اگر وہ فسخ نہ کرے تو اس کا اصل مقصود اس سے اب صرف پن چکی نہیں بلکہ وہ گھر بھی ہوگا۔ اور متعینہ کرایہ ان دونوں کاموں کے درمیان تقسیم کر کے

صرف مکان کا کرایہ ادا کرے گا۔ اور اگر اسی عرصہ میں چکی کے مالک نے پانی کی کمی یا نہ ہونے کی شکایت دور کردی یعنی پانی کا حسب سابق انتظام کر دیا تب اسے فسخ کا اختیار نہ ہوگا۔ جیسے کہ مکان کے بارے میں ہوتا ہے۔ لیکن یہ حکم کشتی کے مسئلہ میں نہ ہوگا۔ کیونکہ اگر کرایہ کی کشتی کے تختے ٹوٹ پھوٹ گئے بعد میں مالک نے اسے درست کرادیا اور کشتی قابل استعمال بنادی تب بھی وہ اس کرایہ دار کو باقی رہنے پر مجبور نہیں کرسکے گا۔ کیونکہ اس کے تختوں کو دوبارہ جوڑ کر کشتی بنادینے سے اب یہ دوسری نئی کشتی مانی جائے گی یعنی یہ وہ پہلی کشتی باقی نہیں رہی۔ اسی بناء پر اگر کشتی کے تختے غصب کر کے ان کی کشتی بنالے تو تختوں کے مالک کا حق اس سے ختم ہو جاتا ہے۔

لیکن اگر کوئی کسی کے گھر کے میدان میں اپنا گھر بنالے تو اس زمین کے مالک کا حق نہیں بدلتا ہے۔ اگر پن چکی کا پانی اتنا گھٹ جائے جس سے اس چکی کا بڑا نقصان ہو جائے تو اس کے کرایہ دار کو فسخ کرنے کا اختیار رہ جائے گا ورنہ نہیں قدوریؒ نے بڑے نقصان یا نقصان فاحش کا اندازہ یہ بتایا ہے کہ چکی کی پسائی عموماً جتنی ہوتی ہے اگر اس کے نصف سے بھی پسائی کے پیسے کم ملیں تو اسے نقصان فاحش کہا جائے گا اور خلاصہ میں ناطفیؒ سے یہ روایت ہے کہ چکی پہلے جتنا آٹا پیستی تھی اگر اس کے نصف سے کم پیسے ملیں تو اس مستاجر کو اجارہ واپس کر دینے کا اختیار ہوگا خلاصہ میں کہا ہے کہ یہ روایت قدوریؒ کے مخالف ہے۔ اور اگر اس مستاجر نے اجارہ واپس نہیں کیا بلکہ چکی سے پسائی کا کام شروع کر دیا تو اس عمل سے اس کی رضامندی ظاہر ہوگی۔ لہذا اس کے بعد واپس نہیں کر سکے گا اور اگر خدمت کے لئے کسی غلام کو اجارہ پر لیا مگر وہ بیمار ہو گیا تو اس کا حکم بھی پن چکی جیسا حکم ہوگا چکی کے دو پاٹوں میں اگر ایک ٹوٹ جائے تو یہ عذر میں شمار ہوگا اس سے اجارہ کو فسخ کیا جا سکتا ہے پھر اگر چکی کے مالک نے اجارہ کے فسخ ہونے سے پہلے ہی خرابی دور کر دی تو فسخ کا اختیار ختم ہو جائے گا اگر ان دونوں کے درمیان مدت کے بارے میں اختلاف ہوا کہ مثلاً: مالک نے کہا کہ صرف ایک مہینہ پانی نہیں تھا لیکن کرایہ دار نے کہا کہ دو مہینے تک چکی بند رہی اور پانی نہیں تھا۔ تو اسی کرایہ دار کا قول مقبول ہوگا۔ کیونکہ وہ اس خرابی کی وجہ سے دو مہینوں کے کرایہ کے دینے کا منکر ہو رہا ہے اور منکر ہی کی بات مقبول ہوتی ہے۔

توضیح:۔ اگر کرایہ کا مکان گر کر برباد ہو جائے۔ یا کھیت میں ڈالا جانے والا پانی خشک ہو جائے یا پن چکی کا پانی ختم ہو جائے۔ یا کرایہ پر لیا ہوا غلام بھاگ جائے۔ اگر پن چکی گھر کا پانی تو خشک ہو جائے پھر بھی وہ گھر دوسرے کام میں آنے کے قابل باقی ہو۔ اگر کشتی کے تختے ٹوٹ گئے مگر مالک نے تختے جوڑ کر کشتی درست کرادی۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال و اذا مات احد المتعاقدين وقد عقد الاجارة لنفسه انفسخت الاجارة، لانه لو بقي العقد تصير المنفعة المملوكة له، او الاجرة المملوكة له لغير العاقد مستحقة بالعقد، لانه ينتقل بالموت الى الوارث، وذلك لا يجوز، وان عقدها لغيره لم تنفسخ مثل الوكيل والوصي والمتولي في الوقف لانعدام ما اشرنا اليه من المعنى.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر اجارہ کے معاملہ کرنے والے دونوں فریق میں سے کوئی ایک مر جائے اور معاملہ خود اپنی ذات کے لئے کیا ہو یعنی کسی دوسرے کی طرف سے وکالت نہ کی ہو تو مرنے سے ہی اجارہ فسخ ہو جائے گا۔ (چنانچہ امام شافعی و مالک و احمد و اسحٰق و ثوری ولیث رحمہم اللہ کا یہی قول ہے۔ ع) کیونکہ اصولی طور سے مرنے والے کی ساری ملکیت اس کے اختیار سے نکل کر اس کے ورثہ کی ملکیت میں منتقل ہو چکی ہے۔ اب اگر اس اجارہ کو منسوخ یا باطل قرار نہ دیا جائے تو اس کی وجہ سے اگر

مرنے والا مستاجر ہے تو اس کے نفع کا مستحق اور اگر مرنے والا مالک ہے تو اس کی منفعت مملوکہ کا مستحق وہ شخص ہو جائے جو حقیقت میں معاملہ کرنے والا نہیں ہے یعنی اس کے ورثہ۔ اور اس کے حق کا منتقل ہونا جائز نہیں ہے۔ (ف یعنی وارث جو حقیقت میں عقد اجارہ کرنے والا نہیں ہے وہ چیز کے نفع کا یا چیز کی ملکیت کا مالک ہو جائے)۔

وان عقد ها الخ اور اجارہ کا معاملہ کرنے والے نے یہ معاملہ اپنے لئے نہیں بلکہ کسی دوسرے کے لئے بطور وکیل یا وصی یا کسی وقف کے متولی کے کیا ہو تو اس کے مرنے سے اجارہ فسخ نہ ہو گا۔ کیونکہ جو وجہ ہم نے بیان کی ہے وہ اس صورت میں نہیں پائی جاتی ہے۔ (ف یعنی اس عاقد کے مرنے کی وجہ سے اس کا حق اس کے ورثہ کو منتقل نہیں ہو گا۔ اس طرح سے کہ وہ وارث عقد کے بغیر بھی مال کے نفع کا یا مال کی اجرت کا مستحق ہو جاتے۔ کیونکہ اس صورت میں عقد کرنے والا خود ہی دوسرے شخص کا نائب تھا۔ لہٰذا اس کے مرنے سے معاملہ میں کوئی نقصان نہیں آئے گا۔ کیونکہ اجارہ کی ملکیت کا یا نفع کا جو اصلی مالک ہے وہ اب بھی موجود ہے۔

چند مسائل

(۱) اگر کسی نے کسی کا جانور کرایہ پر لیا وہ اس کے ساتھ راستہ میں تھا کہ جانور کا مالک مر گیا تو یہ اجارہ فسخ نہ ہو گا اور اس کرایہ دار کو یہ اختیار ہو گا کہ جہاں تک اسے لے جانے کا معاملہ طے کر رکھا تھا وہاں تک سوار ہو کر چلا جائے۔ اور جو اجرت طے ہو چکی ہے وہی ادا کرے۔ اس طرح گذشتہ قاعدہ سے یہ ایک ضرورت کی وجہ سے استثناء سمجھا جائے گا۔ کیونکہ اس درمیانی میدان اور سفر میں نہ تو دوسرا کوئی جانور مل سکتا ہے اور نہ ہی قاضی جس کے پاس جا کر صورت حال بیان کی جا سکے۔ اسی بناء پر کچھ مشائخ نے فرمایا ہے کہ اگر اس جگہ پر دوسرا کوئی جانور مل سکتا ہو یا اس کا انتظام ہو سکتا ہو تو پہلا اجارہ منسوخ ہو جائے گا۔ اس طرح اگر وہاں پر کوئی قاضی موجود ہو تو بھی اجارہ ختم ہو جائے گا۔ کیونکہ اب مجبوری باقی نہیں رہی ہے۔ المبسوط۔ والذخیرہ۔ (۲) اگر فریقین (عاقدین) میں سے کسی ایک کو جنون مطلق ہو گیا تو اجارہ ختم نہیں ہو گا۔ الخلاصہ۔

(۳) اگر بچہ کے باپ نے اپنے بچہ کو دودھ پلانے کے لئے کسی عورت کو عوض کے ساتھ مقرر کر لیا تو اس باپ کے مرنے سے اجارہ ختم نہیں ہو گا۔ الاجناس۔ (۴) اگر مدت متعینہ ختم ہونے سے پہلے ہی وہ دودھ ماں مر گئی یا وہ بچہ مر گیا تب اجارہ ختم ہو جائے گا۔ اس کے لئے گذشتہ دنوں کی اجرت طے شدہ حساب سے لازم ہو گی۔ الکرخی۔ (۵) اگر وقف کرنے والے نے خود ہی زمین یا مکان اجارہ پر لگایا پھر مدت مقررہ کے اندر ہی وہ مر گیا تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ اجارہ باطل ہو جائے۔ اس قول کو شیخ ابو بکر الاسکافؒ نے پسند کیا ہے۔ لیکن استحسان یہ ہے کہ یہ اجارہ باطل نہ ہو۔ الذخیرہ

توضیح:۔ اگر عقد اجارہ کرنے والے دونوں فریق میں سے کوئی ایک مر جائے اور اس نے خود اپنے لئے یہ معاملہ طے کیا ہو یا کسی دوسرے کی طرف سے وکیل یا وصی یا متولی ہو۔ کسی نے کسی کا جانور اجارہ پر لیا وہ اسے لے کر راستہ میں جا رہا تھا کہ جانور کا مالک مر گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال ويصح شرط الخيار في الاجارة، وقال الشافعي لا يصح لان المستاجر لا يمكنه رد المعقود عليه بكماله لو كان الخيار له لفوات بعضه، ولو كان للمواجر فلا يمكنه التسليم ايضا على الكمال وكل ذلك يمنع الخيار، ولنا انه عقد معاملة لا يستحق القبض فيه في المجلس فجاز اشتراط الخيار فيه كالبيع والجامع بينهما دفع الحاجة، وفوات بعض المعقود عليه في الاجارة لا يمنع الرد بخيار العيب، فكذا بخيار الشرط بخلاف

البیع، وھذا لان رد الکل ممکن فی البیع دون الاجارۃ فیشترط فیہ دونھا ولھٰذا یجبر المستاجر علی القبض اذا سلّم المواجر بعد مضی بعض المدۃ.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اجارہ میں شرط خیار رکھنا صحیح ہے۔(ف اور مدت اجارہ اس شرط خیار کے ختم ہونے کے بعد سے شروع ہوگی۔ امام احمدؒ کا یہی قول ہے۔ع۔ اس شرط کی صورت یہ ہوگی کہ میں نے یہ مکان چار درہم ماہوار کے حساب سے اس شرط پر لیا کہ مجھے تین دن تک اختیار ہوگا۔م)۔ وقال الشافعیؒ الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ خیار شرط رکھنا صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ اس کے قبول نہ کرنے کی صورت میں نہ تو کرایہ دار اس وقت تک کے تمام معقود علیہ کو واپس کر سکے گا کیونکہ اس عرصہ کا معقود علیہ یا منافع ختم ہو چکے ہیں۔ یعنی اگر خیار ثابت ہو جائے تو مدت خیار کے اندر جو منافع ہو سکتے تھے وہ سب اس طرح ضائع ہوگئے کہ ان کو اب واپس کرنا ممکن نہ رہا حالانکہ ایسی صورت میں سارا معقود علیہ واپس کر دینا ہوتا ہے اور اگر مالک نے اپنے لئے خیار رکھا ہو تو وہ بھی تمام معقود علیہ اس کرایہ دار کو سپرد نہیں کر سکتا ہے۔ یعنی مدت خیار میں کچھ منافع ختم ہوگئے ہیں۔ تو گویا کسی مبیع کو حوالہ کرنے سے پہلے ہی اس کے کچھ حصے ضائع ہوگئے ہیں اور یہ دونوں صورتیں ہی ثبوت خیار کے لئے مانع ہیں۔

ولنا انہ عقد الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اجارہ کا معاملہ معاوضہ کا معاملہ ہوتا ہے۔ یعنی یہ نکاح کے مانند نہیں ہوتا ہے بلکہ اس میں مالی معاوضہ ہوتا ہے جس میں مجلس کے اندر ہی قبضہ کرنا واجب نہیں ہوتا ہے۔ یعنی یہ اجارہ بیع صرف اور بیع سلم کے مانند بھی نہیں ہے۔ اس بناء پر اس میں مجلس کے اندر قبضہ کر لینا شرط نہیں ہے۔ لہٰذا اس میں خیار شرط رکھنا جائز ہوگا جیسا کہ بیع میں شرط خیار رکھنا جائز ہے اور بیع پر اس کو قیاس کرنے کی علت مشترکہ یہ ہے کہ ضرورت مندوں کی ضرورت پوری ہو۔ یعنی فیصلہ کرنے سے پہلے اس میں دو تین دنوں تک غور وخوض کر لینا تاکہ بعد میں کسی کو نقصان نہ ہو۔ پھر اجارہ میں جس طرح خیار عیب کی وجہ سے بعد میں واپس کرنے کی صورت میں بالاتفاق واپس کرنا جائز ہوتا ہے حالانکہ اس میں کچھ معقود علیہ ضائع ہو جاتا ہے اسی طرح اس میں خیار شرط کی وجہ سے بھی واپس کیا جا سکتا ہے۔ بخلاف بیع کے کہ بیع اور اجارہ میں فرق ہے ان دونوں میں فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ بیع میں کل مبیع کو واپس کرنا ممکن ہوتا ہے۔ لیکن اجارہ کی صورت میں پورے کو واپس کرنا ممکن نہیں ہوتا ہے۔ اسی لئے بیع میں تمام مبیع کی واپسی کی شرط کی جاتی ہے۔ اور اجارہ میں کل کی واپسی کی شرط نہیں کی جاتی ہے۔ اسی بناء پر مالک اگر کچھ مدت گذرنے کے بعد اجارہ کی چیز حوالہ کرنا چاہے تو کرایہ دار کو اس پر قبضہ کرنے کے لئے مجبور کیا جائے گا۔(ف دونوں میں فرق کرنے کا راز اصل میں یہ ہے واللہ اعلم بالصواب کہ اگر مبیع میں سے کچھ فوت ہو تو وہ اصل مال سے ہوگا جب کہ کرایہ میں اگر کچھ فوت ہو تو وہ اصل سے نہیں بلکہ نفع سے فوت ہوگا۔ وہ بھی دوسرے دن حاصل ہو سکتا ہے۔ مثلاً: اگر غلام سے کچھ کتابت کا کام لینا ہو اور وہ اگر آج نہ ہو سکے تو کل یا جس دن چاہے اسی دن وہ حاصل کیا جا سکتا ہے۔ اس کے برخلاف اگر اس کا ایک ہاتھ کٹ جائے تو اس کی جگہ اس جیسا دوسرا نہیں ہو سکتا ہے۔ فاحفظہ۔م)۔

توضیح:۔ اجارہ میں شرط خیار رکھنا۔ صورت مسئلہ۔ تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال و تفسخ الاجارۃ بالاعذار عندنا، وقال الشافعی لا تفسخ الا بالعیب، لان المنافع عندہ بمنزلۃ الاعیان حتی یجوز العقد علیھا فاشبہ البیع، ولنا ان المنافع غیر مقبوضۃ وھی المعقودۃ علیھا، فصار العذر فی الاجارۃ کالعیب قبل القبض فی البیع فتفسخ بہ اذ المعنی یجمعھا وھو عجز العاقد عن المضی فی موجبہ الا بتحمل ضرر زائد لم یستحق بہ وھذا ھو معنی العذر عندنا، وھو کمن استاجر حدادا لیقلع ضرسہ لوجع بہ فسکن الوجع او استاجر طباخا لیطبخ لہ طعام الولیمۃ فاختلعت منہ تفسخ الاجارۃ لان فی المضی علیہ الزام ضرر زائد لم یستحق بالعقد.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ہمارے نزدیک عذروں کی وجہ سے اجارہ فسخ کیا جاسکتا ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ صرف عیب ہی کی وجہ سے فسخ کرنا جائز ہے۔ان شوافع کی دلیل یہ ہے کہ چیزوں کے منافع ان ہی چیزوں کے حکم میں ہوتے ہیں۔ اسی بناء پر ان کے نزدیک منافع پر بھی عقد ہو سکتا ہے۔اس لئے اجارہ بیع کے مشابہ ہو گیا۔(ف چنانچہ جیسے کسی مبیع کو کسی عیب کے بغیر واپس نہیں کیا جاسکتا ہے۔اسی طرح منافع بھی عیب کے بغیر واپس نہیں کئے جاسکتے ہیں اور امام مالک واحمد رحمہما اللہ کا یہی قول بھی ہے۔

ولنا ان المنافع الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ منافع پر قبضہ نہیں ہوتا ہے یعنی اس چیز پر قبضہ کرنے کے بعد بھی قبل استعمال ان کے منافع حاصل نہیں کئے جاتے ہیں۔جب کہ معاملہ تو ان ہی پر کیا جاتا ہے۔اس لئے اجارہ کی صورت میں عذر کی صورت ایسی ہو گئی جیسے مبیع کے معاملہ میں بیع پر قبضہ سے پہلے ہی عیب ہو۔لہٰذا عذر کی وجہ سے اجارہ کا معاملہ فسخ کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ جس سبب سے فسخ کرنا جائز ہوتا ہے وہ بیع اور اجارہ دونوں ہی میں پایا جاتا ہے۔ وہ سبب یہ ہے کہ معاملہ کرنے والا معاملہ کے تقاضا کے موافق صرف اس طرح برتاؤ کر سکتا ہے کہ وہ کچھ اور بھی ایسا نقصان برداشت کرے جو معاملہ کرنے کی وجہ سے لازم نہ ہوا ہو۔اور ہمارے نزدیک عذر کے یہی معنی ہیں۔(ف یعنی اجارہ کا معاملہ کر لینے کی وجہ سے موجر یا مستاجر (مالک یا کرایہ دار) کو کچھ ایسا نقصان برداشت کرنا پڑے جو اس معاملہ کے طے کرنے کی وجہ سے لازم نہیں ہوا تھا۔اسی کو عذر مانا گیا ہے اور اسی کے پائے جانے کے بعد اجارہ کو فسخ کرنے کا اختیار ہوتا ہے اور قاضی شریح کے نزدیک کسی عذر کے بغیر بھی فسخ کیا جاسکتا ہے۔اور قاضی ابن ابی لیلی کا بھی یہی قول ہے۔ع۔م)۔

وھو کمن استاجر الخ اور عذر کی وجہ سے اجارہ کے فسخ کرنے کی مثال یہ ہے کہ ایک لوہار (یا دانتوں کے ڈاکٹر) سے اس کی اجرت طے کرتے ہوئے کہا گیا کہ میری اس داڑھ میں سخت تکلیف ہو رہی ہے تم اسے اکھیڑ دو۔ لیکن ذرا دیر بعد ہی وہ درد از خود ختم ہو گیا۔تو ایسی صورت میں لامحالہ اس اجارہ کو فسخ کرنا ہی ہوگا۔یا جیسے کسی نے اپنے نکاح کے بعد ولیمہ کا کھانا پکانے کے لئے کسی باورچی سے اجرت پر معاملہ طے کر لیا مگر اس کے پکانے سے پہلے ہی اس کی منکوحہ نے اس سے خلع لے لیا تو اب ولیمہ کا کھانا ختم ہو گیا اس لئے اس اجارہ کو بھی اس نے فسخ کر دیا۔اب اگر وہ اجارہ کو ختم نہ کرے بلکہ اسے باقی رکھے تو اسے ضرورت سے زائد بلا وجہ نقصان برداشت کرنا پڑے گا۔حالانکہ اجارہ میں ایسی کوئی بات لازم نہیں ہوئی تھی۔

توضیح:۔کیا معاملہ اجارہ طے ہو جانے کے بعد اسے فسخ کیا جاسکتا ہے۔ تو کن صورتوں میں۔عذر کی تعریف۔مسائل کی تفصیل۔حکم۔اقوال ائمہ۔دلائل

عذر: موجر یا مستاجر میں سے کسی کو بھی عقد اجارہ میں ایسا فاضل نقصان برداشت کرنا جو اس عقد کی وجہ سے پہلے سے لازم نہ ہوا ہو۔

وكذا من استاجر دكانا في السوق ليتجر فيه فذهب ماله وكذا اذا آجر دكانا او دارا ثم افلس ولزمته ديون لا يقدر على قضائها الا بثمن ما آجر فسخ القاضي العقد وباعها في الدين لان في الجرى على موجب العقد الزام ضرر زائد لم يستحق بالعقد، وهو الحبس، لانه قد لا يصدق على عدم مال آخر، ثم قوله فسخ القاضي العقد اشارة الى انه يفتقر الى قضاء القاضي في النقض، وهكذا ذكر في الزيادات في عذر الدين، وقال في الجامع الصغير وكل ما ذكرنا انه عذر فان الاجارة فيه تنتقض، وهذا يدل على انه لا يحتاج فيه الى قضاء القاضي، ووجهه ان هذا بمنزلة العيب قبل القبض في المبيع على مامر، فينفرد العاقد بالفسخ، ووجه الاول انه فصل مجتهد فيه فلابد من الزام القاضي، ومنهم من وفق فقال ان كان العذر ظاهرا لا يحتاج الى القضاء وان

کان غیر ظاهر کالدین یحتاج الی القضاء لظهور العذر.

ترجمہ:۔ اسی طرح اس کی ایک مثال یہ بھی ہے کہ ایک شخص نے بازار میں ایک دوکان کرایہ پر لی تاکہ اس میں کاروبار کرے لیکن بدقسمتی سے اس کی کل پونجی ضائع ہوگئی یا لٹ گئی۔ تو وہ اس بات پر یقیناً مجبور ہو جائے گا کہ اس اجارہ کو فسخ کر دے۔ اور مالک کی مجبوری کی صورت یہ ہوگی کہ اس نے اپنی دکان یا اپنا مکان کرایہ پر لگایا بعد میں وہ حادثاتی طور پر وہ فقیر اور قلاش ہو گیا جس سے وہ بہت زیادہ مقروض بھی ہو گیا۔ اور اس کے لئے اس بات کے علاوہ کوئی چارہ نہ رہا کہ اجارہ پر دی ہوئی دکان یا دیئے ہوئے مکان کو فروخت کر کے اس کی رقم سے لوگوں کے قرضے ادا کر کے سبکدوش ہو۔ تو یہ عذر صحیح ہوگا۔ اسی لئے قاضی اس اجارہ کو فسخ کرتے ہوئے اس مکان یا دوکان کو فروخت کر کے اس کی رقم سے قرضے ادا کر دے۔ لان فی الجری الخ کیونکہ ایسی تباہی کے باوجود اگر عقد اجارہ کو باقی رکھا جائے تو لا محالہ اسے ایک زبردست نقصان اٹھانا پڑے گا حالانکہ اجارہ کرنے سے اس نقصان کا اٹھانا لازم نہیں ہوا تھا۔ وہ اس طرح کہ اس کے قرض خواہ قاضی کے پاس اپنے حقوق کا مطالبہ کرینگے اور وہ قاضی اس کی وصولی کے لئے اسے قید خانہ میں ڈالدے گا۔ بشرطیکہ اس کے پاس اس دوکان یا مکان کے علاوہ دوسرا مال بھی موجود ہو۔ کیونکہ دوسرا مال نہ ہونے کی صورت میں بھی اس کی تصدیق نہیں کی جاتی ہے۔ پھر متن میں اس جملہ کے کہنے سے کہ وہ قاضی عقد اجارہ فسخ کرے گا اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ عقد اجارہ کو ختم کرنے میں قاضی کے حکم کی ضرورت باقی رہتی ہے۔ چنانچہ زیادات میں قرضہ کے عذر کے بارہ میں اسی طرح ذکر کیا گیا ہے۔ (ف شمس الائمہ سرخسیؒ نے فرمایا ہے کہ یہی قول صحیح ہے۔ ع۔

وفی الجامع الصغیر الخ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ ہم نے جن باتوں کے بارے میں کہا ہے کہ یہ عذر میں شمار ہے تو ان باتوں میں اجارہ فسخ ہو جائے گا۔ پس جامع صغیر کا یہ قول اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اجارہ کو فسخ کرنے کے لئے قاضی کے حکم کی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ اجارہ میں اس عذر کی مثال ایسی ہے جیسے کہ مبیع میں قبضہ سے پہلے عیب پیدا ہو جائے کہ اس وقت خریدار خود بھی معاملہ کو فسخ کر سکتا ہے۔ جیسا کہ پہلے بھی بیان کیا جا چکا ہے (کہ اجارہ میں عذر کا حکم مبیع میں عیب پیدا ہو جانے کے جیسا ہے) اور قول اول (یعنی زیادات کی عبارت) کی وجہ یہ ہے کہ یہ مسئلہ اجتہادی ہے اس طرح سے کہ امام مالک وشافع واحمد رحمہم اللہ کے نزدیک چونکہ اجارہ فسخ نہیں ہوتا ہے اس لئے یہ بات ضروری ہو گئی کہ قاضی اپنے اختیار اور اپنے حکم سے اس کے فسخ کو لازم کر دے۔ اور کچھ مشائخ نے ان دونوں اقوال کے درمیان اس طرح سے تطبیق دی ہے کہ اگر کوئی عذر ظاہر ہو رہا ہو اس کے لئے قاضی کے فیصلہ کی ضرورت نہ ہوگی۔ اور اگر عذر ظاہر نہ ہو جیسے مقروض ہونا تو اس صورت میں اس عذر کو ظاہر کرنے کے لئے قاضی کے حکم کی ضرورت ہوگی۔ (ف شیخ محبوبی اور قاضی خان نے کہا ہے کہ یہی فیصلہ صحیح ہے۔ ع۔

مسئلہ:۔ اگر کرایہ دار کرایہ کے گھر میں شراب خوری یا سود خوری یا زناکاری یا لونڈے بازی کا کاروبار کرنے لگے اور یہ ظاہر ہو جائے تو اسے قاضی کی طرف نیک چلنی کا حکم دیا جائے گا۔ لیکن خود مکان کا مالک یا اس کے پڑوسی اور محلہ والے اس کو اس گھر سے نہیں نکال سکتے ہیں۔ اور یہ حکم فسخ اجارہ کا عذر شمار نہیں ہوگا۔ اس بات پر چاروں ائمہ کا اتفاق ہے۔ اور جواہر المالکیہ میں لکھا ہوا ہے کہ اگر بادشاہ وقت کی رائے ہو تو وہ اسے نکال دے۔ م۔ ع۔ الذخیرہ

توضیح:۔ ایک شخص نے بازار میں ایک دکان کاروبار کے لئے کرایہ پر لی۔ لیکن اتفاقاً اس کی کل پونجی ضائع ہو گئی۔ یا مالک مکان نے اپنا مکان کرایہ پر لگایا اور وہ بھی کسی طرح بالکل قلاش ہو کر بہت زیادہ مقروض ہو گیا۔ تو کیا یہ دونوں معذور سمجھے جائیں گے۔ کیا فسخ اجارہ کے لئے قاضی کا حکم ہونا بھی ضروری ہوگا۔ اگر کرایہ دار اپنے اجارہ کے مکان میں شراب

خواری، زناکاری وغیرہ فحش کام کرنے لگے تو مالک مکان اسے خالی کرنے کا حکم دے سکتا ہے۔اقوال مشائخ۔ حکم۔ دلائل۔

ومن استاجر دابة ليسافر عليه ثم بدا له من السفر فهو عذر لانه لو مضى على موجب العقد يلزمه ضرر زائد لانه ربما يذهب للحج فذهب وقته او لطلب غريمه فحضر او للتجارة فافتقر، وان بدا للمكارى فليس ذلك بعذر، لانه يمكنه ان يقعد ويبعث الدواب على يد تلميذه او اجيره ولو مرض المواجر فقعد فكذا الجواب على رواية الاصل، وذكر الكرخي انه عذر لانه لا يعرى عن ضرر فيدفع عنه عند الضرورة دون الاختيار ومن آجر عبده ثم باعه فليس بعذر لانه لا يلزمه الضرر بالمضى على موجب العقد، وانما يفوته الاسترباح وانه امر زائد.

ترجمہ:۔ کسی نے سفر میں جانے کے لئے جانور کرایہ پر لیا۔ مگر کسی وجہ سے سفر سے اس کا خیال بدل گیا۔ یعنی نہ جانے کا ہی فیصلہ کرلیا تو یہ بات بھی عذر میں شمار ہوگی۔ کیونکہ اگر وہ نہ چاہنے کے باوجود اپنا سفر باقی رکھے تو ہو سکتا ہے کہ اسے کوئی بہت بڑا نقصان اٹھانا پڑے۔ کیونکہ ممکن ہے کہ وہ حج کو جانے کا ارادہ کئے ہوئے ہو مگر اب تاخیر ہو جانے سے موسم ختم ہو گیا۔ یا وہ اپنے قرض دار کی تلاش میں جانا چاہتا ہو کہ وہ خود ہی آگیا۔ یا کاروبار کے لئے جانا چاہتا ہو کہ اس کی ساری پونجی ضائع ہو گئی۔

وان بدا للمكارى الخ اور اگر جانور کو کرایہ پر لگادینے کے باوجود خود مالک کے ساتھ کوئی مجبوری یا رکاوٹ لگ گئی تو یہ بات اس کے عذر میں شمار نہ ہوگی۔ کیونکہ اگرچہ وہ خود جانور کو سفر میں لے جانے سے معذور ہو گیا ہو لیکن اس کے لئے یہ تو ممکن ہوگا کہ اپنے عوض اپنے بیٹے یا اور کسی کو لے جانے کے لئے کہدے۔ **ولو مرض المواجر الخ** اور اگر کرایہ پر دینے والا مالک خود بیمار ہو گیا اور بیٹھ گیا تو بھی مبسوط کی روایت کے مطابق یہی حکم ہے اور کرخیؒ نے کہا ہے کہ یہ عذر ہے۔ کیونکہ یہ بھی نقصان سے خالی نہیں ہے۔ لہذا مجبوری کی بناء پر اس کے ذمہ سے یہ نقصان دور کیا جائے گا اور اگر اسے کچھ اختیار ہو تو اسے معذور نہیں سمجھا جائے گا۔

ومن آجر عبده الخ اگر کسی نے اپنا غلام اجارہ پر دیا پھر اسے فروخت کر دیا تو اسے عذر نہیں مانا جائے گا۔ یعنی بالاتفاق اس کے فروخت کرنے سے اجارہ فسخ نہیں ہوگا۔ کیونکہ عقد اجارہ کے تقاضا کے مطابق عقد کو باقی رکھنے میں اس کا کوئی نقصان لازم نہیں آتا ہے۔ بلکہ صرف اتنا لازم آتا ہے کہ وہ فوری طور سے اس کی پوری قیمت وصول نہیں کر سکتا ہے جب کہ مدت اجارہ کے ختم ہو جانے پر تو اسے فروخت کر سکتا ہے اور یہ ایک زائد بات ہے۔ (ف پھر اس مسئلہ میں روایتوں میں اختلاف ہے کہ اس غلام کو اس حالت میں بیچنا جائز ہے یا نہیں۔ چنانچہ شمس الائمہ سرخسیؒ نے کہا ہے کہ صحیح روایت یہ ہے کہ اس کرایہ دار کا حق اس پر باقی رہنے تک بیچنے کا حق موقوف رہے گا۔ اور وہ کرایہ دار اس فروخت کو باطل نہیں کروا سکتا ہے۔ چنانچہ صدر الشہیدؒ کا اسی قول کی طرف رجحان ہے۔ اسی لئے اس سوال کے جواب میں مفتی یہ لکھے کہ کرایہ دار کا لحاظ کرتے ہوئے یہ بیع جائز نہیں ہے۔ م۔ع۔ اور اگر مالک خود اسی کرایہ دار کے ہاتھ ہی فروخت کرے تو بالاتفاق جائز ہونا چاہئے۔ اور ابھی اجارہ کے مسئلہ میں جو حکم بیان کیا گیا ہے رہن کے مسئلہ میں بھی یہی حکم ہے۔ م۔ معلوم ہونا چاہئے کہ کوفہ وغیرہ میں دستور یہی ہے کہ درزی وغیرہ خود کپڑا خرید کر خود ہی کرتا وغیرہ سی کر فروخت کیا کرتے تھے۔

توضیح:۔ کسی نے سفر میں جانے کے لئے کرایہ پر جانور لیا مگر کسی مجبوری سے خیال بدل دیا۔ اور اگر جانور کے مالک کو جانور کرایہ پر دینے کے بعد کوئی مجبوری لاحق ہو گئی۔ کسی نے اپنا غلام کسی کے پاس اجارہ میں دیا پھر غلام کو بیچ دیا۔ تو مذکورہ باتیں فسخ اجارہ کے لئے عذر

میں داخل ہیں یا نہیں اور ایسے غلام کو بیچنا صحیح ہے یا نہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال و اذا استاجر الخياط غلاما فافلس وترك العمل فهو عذر لانه يلزم الضرر بالمضي على موجب العقد لفوات مقصوده، وهو رأس ماله، وتأويل المسألة خياط يعمل لنفسه اما الذى يخيط باجر فرأس ماله الخيط والمخيط والمقراض فلا يتحقق الافلاس فيه،وان اراد ترك الخياطة وان يعمل فى الصرف فهو ليس بعذر لانه يمكنه ان يقعد الغلام للخياطة في ناحية وهو يعمل فى الصرف فى ناحية وهذا بخلاف ما اذا استاجر دكانا للخياطة فاراد ان يتركها ويشتغل بعمل آخر حيث جعله عذرا ذكره في الاصل لان الواحد لا يمكنه الجمع بين العملين، اما ههنا العامل شخصان فامكنهما، ومن استاجر غلاما ليخدمه في المصر، ثم سافر فهو عذر، لانه لا يعرى عن الزام ضرر زائد لان خدمة السفر اشق وفي المنع من السفر ضرر و كل ذلك لم يستحق بالعقد، فيكون عذرا، وكذا اذا اطلق لما مر انه يتقيد بالحضر، بخلاف ما اذا آجر عقارا ثم سافر لانه لا ضرر اذ المستاجر يمكنه استيفاء المنفعة من المعقود عليه بعد غيبته حتى لو اراد المستاجر السفر فهو عذر لما فيه من المنع من السفر او الزام الاجر بدون السكنى وذلك ضرر.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی درزی نے اپنی سلائی کی ضرورت کے لئے ایک لڑکے کو اجرت پر رکھا۔ بعد میں وہ مفلس ہو گیا۔ اس وجہ سے اس نے اپنے پیشہ کو ترک کر دیا تو یہ عذر ہوگا۔ مثلاً: اس لڑکے کو سالانہ چالیس درہم پر رکھا تھا۔ پھر اپنا کام چھوڑ دیا تو اس عذر کی وجہ سے اجارہ فسخ ہو جائے گا۔ کیونکہ اگر وہ اپنی بات پر قائم رہے تو اس کا نقصان بڑھ جائے گا۔ اس لئے کہ جس مقصد سے اس نے لڑکے کو رکھا تھا وہ فوت ہو گیا ہے۔ کیونکہ اس کی اصل پونجی ہی ختم ہو گئی ہے۔ اس مسئلہ کی اصل صورت یہ فرض کی جائے گی کہ وہ درزی ایسا ہو جو خود اپنا کاروبار کرتا ہو یعنی کپڑے کے تھان خرید کر اپنی پسند کے مطابق کرتے وغیرہ تیار کر کے سلے ہوئے کپڑے فروخت کرتا ہو۔ اس لئے کہ ایسا درزی جو لوگوں کے کپڑے لے کر اجرت پر صرف سلائی کا کام کرتا ہو تو اس کے لئے کسی بڑی پونجی کی ضرورت نہیں ہوگی ہے اس کے لئے تو دھاگہ سوئی قینچی جیسی چند معمولی چیزوں کا ہونا ہی کافی ہوتا ہے۔ ایسے درزی کے بارے میں مفلس ہونے کے کچھ معنی نہیں ہے۔ وان اراد الخ اور اگر درزی نے اپنے پرانے پیشہ کو چھوڑ کر دوسرا اپنا پیشہ مثلاً: ستاری یا صرافی اختیار کرنا چاہتا ہو تو یہ خیال اس کے لئے عذر نہیں ہوگا اور وہ اس لڑکے کے اجارہ کو باطل نہیں کر سکے گا۔ کیونکہ وہ درزی یہ کام بھی کر سکتا ہے اپنی دکان میں اپنا پیشہ کرتے ہوئے دکان کے ایک کنارہ میں اس لڑکے کو بٹھا کر اس سے سلائی کے پیشہ کو باقی رکھ سکتا ہے۔

وهذا بخلاف ما الخ اور یہ حکم اس صورت کے برخلاف ہے کہ پہلے اس نے سلائی کے لئے کرایہ کی ایک دکان لی۔ پھر سلائی کا کام چھوڑ دیا۔ پھر دوسرا کام کرنا چاہا تو امام محمدؒ نے اس کو اجارہ کے فسخ کر دینے کے لئے عذر تسلیم کیا ہے۔ چنانچہ اس مسئلہ کو صراحت کے ساتھ کتاب مبسوط میں ذکر کیا ہے۔ دلیل یہ ہے کہ ایک ہی شخص بیک وقت دو کاموں کو جمع نہیں کر سکتا ہے۔ مگر یہاں تو کام کرنے والے دو آدمی ہیں جو اپنا اپنا کام کر سکتے ہیں۔ ومن استاجر غلاما الخ اگر ایک شخص نے ایک شخص کو ملازم رکھا تا کہ وہ اسی شہر میں رہتے ہوئے اس سے کام لے گا۔ لیکن اسے اچانک سفر میں جانا پڑ گیا تو یہ سفر اس اجارہ کو فسخ کرنے کے لئے عذر مقبول ہوگا۔ کیونکہ اس اجارہ کو باقی رکھنے میں اس شخص کو ضرورت سے زائد نقصان پہنچتا ہوگا۔ کیونکہ سفر کی خدمت حضر کی خدمت سے زیادہ تکلیف دہ ہوتی ہے۔ اور اسے سفر میں جانے سے منع کرنا بھی اس کے حق میں نقصان دہ ہے۔ اور زیادہ خدمت لینا یا سفر سے روکنا دونوں باتوں میں سے ہر ایک بات ایسی ہے جو اجارہ کے عمل میں داخل ہونے کے لائق نہیں ہے۔ لہٰذا یہ سفر

فسخ اجارہ کے لئے عذر ہوگا۔

وکذا اذا اطلق الخ اسی طرح جب اجارہ کا معاملہ کرتے وقت خدمت کو مطلق رکھا ہو یعنی اس طرح کہا ہو کہ میں اسے اجارہ اپنی خدمت کے لئے لیتا ہوں۔ یا یہ کہ سفر یا حضر میں سے کسی لفظ سے مقید نہیں کیا تو بھی سفر کی حالت میں اجارہ باطل ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ بات پہلے بتلائی جاچکی ہے کہ اگرچہ اجارہ مطلق رکھا گیا ہو حضر یا مقامی خدمت لینے سے مقید رہتا ہے یعنی پہلے ہی سفر میں لے جانے کی شرط لگائے بغیر اسے سفر میں نہیں لے جاسکتا ہے۔ یہ حکم ایسی صورت کے برخلاف ہے۔ کہ اس نے اپنا مکان اجارہ پر دیا پھر سفر میں جانا پڑ گیا تو یہ اجارہ فسخ نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس کے باقی رکھنے میں کوئی نقصان نہیں ہے۔ کیونکہ کرایہ دینے والے (مالک مکان) کے موجود نہ رہنے کے باوجود اس مکان سے فائدہ اٹھانا ممکن ہے۔ البتہ اگر وہ کرایہ دار خود ہی سفر میں جانا چاہے تو یہ عذر ہو سکتا ہے۔ کیونکہ اس اجارہ کو باقی رکھنے سے سفر سے روکنا لازم آتا ہے۔ یا رہائش اختیار کئے بغیر ہی اس کا کرایہ بھرنا لازم آتا ہے۔ اور یہ نقصان دہ ہے

توضیح:۔ اگر ایک درزی نے اپنی دوکان میں کام کرنے کے لئے ایک اور شخص کو سالانہ اجرت پر ملازم رکھا۔ مگر کسی بناء پر وہ بالکل فقیر بن گیا یا اس نے اپنے موجودہ پیشہ کو چھوڑ کر نیا پیشہ اپنانے کا ارادہ کیا ایک شخص نے ایک آدمی کو اسی رہائشی شہر میں کام کرنے کے لئے ملازم رکھا مگر اسے سفر میں جانا پڑ گیا مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

مسائل منثورہ

قال ومن استاجر ارضا او استعارها فاحرق الحصائد فاحترق شيء في ارض اخرى فلا ضمان عليه لانه غير متعد في هذا التسبيب فاشبه حافر البير في دار نفسه، وقيل هذا اذا كانت الرياح هادئة ثم تغيرت اما اذا كانت مضطربة يضمن لان موقِدَ النار يعلم انها لا تستقر في ارضه.

ترجمہ:۔ متفرق مسائل کا بیان۔

قال ومن استاجر الخ اگر کسی نے ایک زمین اجارہ پر یا عاریۃً لی۔ پھر اس کی صفائی کرتے ہوئے اس کے کوڑا کرکٹ میں آگ لگادی۔ جس سے پڑوس کی زمین کا کچھ کھلیان وغیرہ جل گیا۔ تو یہ شخص اس نقصان کا ضامن نہ ہوگا۔ کیونکہ اس شخص نے ان کچروں میں آگ لگا کر کسی پر زیادتی و ظلم نہیں کیا ہے۔ تو اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے کسی نے اپنی زمین یا گھر میں ایک کنواں کھودا اور اس میں کوئی گر کر مر گیا تو وہ ضامن نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ اس نے کسی کے ساتھ کوئی زیادتی نہیں کی ہے شمس الائمہ سرخسیؒ وغیرہ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ آگ لگاتے وقت ہوا رکی ہوئی تھی بعد میں ہوا تیز ہوگئی اور اگر پہلے سے ہی ہوا چل رہی ہو تو وہ ضامن ہوگا۔ کیونکہ ایسی حالت میں ہر شخص یہ جانتا ہے کہ آگ کسی ایک ہی جگہ نہیں رہتی ہے بلکہ پھیل جاتی ہے۔

(ف یہ حکم اس صورت میں بھی ہے کہ اگر کسی نے راستہ میں آگ کا انگارہ رکھ دیا۔ پھر اتفاق سے ہوا کا جھونکا اسے اڑا کر لے گیا جس سے دوسرے شخص کا کچھ مال جل گیا۔ تو وہ ضامن نہ ہوگا۔ کیونکہ انگارہ کو جس حالت میں رکھا گیا تھا اس حالت پر نہیں رہا۔ اسی طرح اگر کسی جگہ کوئی پتھر رکھا ہوا ہو اور کسی وجہ سے اس سے کسی کو نقصان ہو جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہوگا۔ کمافی الاجناس۔ اگر کسی نے اپنے کھیت میں پانی دیا۔ اور وہ پانی کسی جگہ سے پھوٹ کر دوسرے کی زمین میں چلا گیا جس سے اس کا کچھ نقصان ہو گیا تو دیکھا جائے کہ ظاہری حالت اس وقت ایسی ہو جس سے اسی بات کا اندازہ ہوتا ہو کہ پانی نکل کر بہہ جائے گا اور

دوسرے کی زمین میں پہنچ جائے گا تو وہ ضامن ہو گا ورنہ نہیں۔ اسی طرح اگر کوئی شخص اپنے باغ کے احاطہ میں تیر یا بندوق کا نشانہ مشق کر رہا تھا اتفاقاً وہ تیر یا گولی ہوا سے اڑتی ہوئی چلی گئی جس سے کسی کو نقصان پہنچا دیا یا کسی کی جان ختم ہو گئی یا مال ضائع ہو گیا۔ تو وہ اس مال کی قیمت کا ضامن ہو گا اور جو مارا گیا ہے اس کی قیمت کی دیت اس کی مددگار برادری پر لازم ہو گی۔ اسی طرح اگر لوہار نے اپنی دوکان میں بھٹی سے جلتا ہوا لوہا نکال کر نہائی (جس پر رکھ کر لوہا کوٹا جاتا ہے) پر رکھ کر کوٹا جس سے چنگاری اڑ کر باہر راستہ پر پڑی جس سے باہر کا آدمی جل گیا۔ یا اس کی آنکھ پھوٹ گئی تو لوہار کی مددگار برادری پر اس کی دیت لازم آئے گی۔ اور اگر کسی کا کپڑا اس سے جل گیا تو اس کی قیمت اسی لوہار پر لازم ہو گی اور اگر لوہار نے شرارہ ابھی اپنی نہائی پر رکھا ہی تھا یعنی اسے کوٹا نہیں تھا کہ ہوا چلی اور اس کی چنگاری اڑا کر لے گئی اور کسی کا کچھ نقصان کر دیا تو اس کا کوئی بھی ضامن نہ ہو گا۔ الواقعات۔ مع

توضیح:۔ اگر کسی نے اپنے کرایہ یا عاریت کی زمین کی صفائی کر کے اس کے کوڑے میں آگ لگادی۔ جس سے دوسرے کی زمین یا کھیتی جل گئی اگر کسی نے راستہ میں آگ کا انگارہ رکھا اور ہوا کے جھوکے سے وہ اڑ گیا جس سے دوسرے کا نقصان ہو گیا اگر کسی نے اپنے کھیت کو سیراب کیا۔ پھر اس سے پانی پھوٹ کر دوسرے کی زمین میں چلا گیا جس سے اس زمین کی کھیتی کا نقصان ہو گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال و اذا اقعد الخياط او الصباغ في حانوته من يطرح عليه العمل بالنصف فهو جائز لان هذه شركة الوجوه في الحقيقة، فهذا بوجاهته يقبل وهذا بحذاقته يعمل فينتظم بذلك المصلحة فلا تضره الجهالة فيما يحصل، قال ومن استاجر جملا يحمل عليه محملا وراكبين الى مكة جاز وله المحمل المعتاد، وفي القياس لا يجوز وهو قول الشافعي للجهالة، وقد يفضي ذلك الى المنازعة، وجه الاستحسان ان المقصود هو الراكب وهو معلوم والمحمل تابع وما فيه من الجهالة يرتفع بالصرف الى المتعارف فلا تفضي الى المنازعة، وكذا اذا لم ير الوطاء والدثر.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر درزی یا رنگریز نے اپنی دوکان میں ایسے شخص کو بٹھلایا جو ان کو آدھے پر کام دیتا جاتا ہے۔ یعنی وہ جس اجرت پر لوگوں سے کام لیتا ہے اس کے آدھے پر ان کو دیتا ہے۔ تو یہ جائز ہے۔ کیونکہ ایسا معاملہ کرنا حقیقت میں شرکۃ الوجوہ ہے اس طرح سے جس شخص کو اس شخص نے بٹھلایا ہے وہ اپنی وجاہت اپنے تعلقات اور اثر ورسوخ کی وجہ سے کام کو لوگوں سے قبول کرتا ہے اور وہ درزی یا رنگریز اپنے فنی اور استادی سے اس کام کو کر دیتا ہے۔ پس ایسا کرنے سے مصلحت کا انتظام ہو گا۔ اس لئے کیا کچھ آمدنی ہو گی اس کے مجہول اور غیر متعین ہونے سے بھی کوئی نقصان نہ ہو گا۔ (ف اور یہ صورت استحسان کی ہے۔ اگرچہ قیاس کا تقاضا تو یہی ہے کہ ایسا معاملہ جائز نہ ہو۔ چنانچہ امام شافعیؒ کا یہی قول ہے۔ کیونکہ دوکان والے کا راس المال (پونجی) وہ حاصل ہونے والا نفع ہے۔ جو راس المال نہیں بن سکتا ہے اور طحاویؒ نے فرمایا ہے کہ میرے نزدیک ویسے استحسان سے قیاس پر عمل کرنا ہی بہتر ہے۔ پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ مصنفؒ نے اسں عمل کو شرکۃ الوجوہ قرار دیا ہے۔ لیکن شارحینؒ نے بیان کیا ہے کہ یہ شرکۃ الصنائع ہے۔ لیکن مصنفؒ نے جو دلیل دی ہے وہ شرکۃ الصنائع سے زیادہ مناسب ہے۔م۔ع)۔

قال ومن استاجر الخ اگر کسی نے ایک اونٹ اس لئے کرایہ پر لیا تاکہ اس پر ایک محمل (ہودہ) رکھ کر دو سوار کو بٹھلا کر مکہ مکرمہ تک لے جائے۔ تو یہ اجارہ جائز ہو گا۔ اور اس کرایہ دار کو ایسا ہودہ رکھنا ہو گا جیسا عموماً استعمال ہوتا رہتا ہو۔ یعنی اس جیسے

اونٹ پر جیسا ہودہ رکھا جاتا ہو ویسا ہی رکھے۔ اگر چہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ایسا اجارہ جائز نہ ہو۔ چنانچہ امام شافعیؒ کا یہی قول ہے۔ کیونکہ ہودہ کتنا لانبا اور کتنا چوڑا ہوگا ساتھ ہی اس پر دو آدمی کا وزن مجہول ہو رہا ہے اور ایسا ہونے سے کبھی بڑے جھگڑے کی نوبت آجاتی ہے۔ لیکن استحسان یعنی قول اول کی وجہ یہ ہے کہ اصل مقصود اس پر سوار ہو کر راستہ طے کرنا ہے اور یہ بات معلوم ہے یعنی لوگوں کا بوجھ برابر ہی مانا جاتا ہے اور تقریباً یکساں ہوتا ہے۔ پھر ہودہ تو ایک تابع اور ضمنی چیز ہے پھر اس کا ہودہ کے طول و عرض وغیرہ میں جو کچھ جہالت ہے وہ اس طرح دور ہو جاتی ہے کہ اسے متعارف پر محمول کر دیا گیا ہے یعنی جیسا کہ عموماً استعمال میں آتا ہو۔ اس طرح جھگڑے کی نوبت کبھی نہیں آئے گی۔ اسی طرح اگر اس پر رکھے ہوئے بستر اور چادر کا ذکر نہ ہوا ہو یا دکھایا نہ گیا ہو تو بھی اجارہ ہوگا۔ ف یعنی عموماً جتنا سامان سفر ساتھ رکھا جاتا ہو اسی کو جائز کہا جائے گا)۔

توضیح:۔ اگر کسی درزی یا رنگریز نے اپنی دوکان میں ایسے شخص کو لاکر بٹھلایا جس کے نام پر لوگ کپڑے دیتے ہوں اور وہ ان سے معاملہ طے کر کے اس دوکاندار سے نصف نصف رقم پر کام کراتا ہو اگر کسی نے کسی کا اونٹ کرایہ پر اس لئے لیا کہ اس پر ہودہ رکھ کر دو آدمی مکہ معظمہ تک جائینگے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل۔

قال وان شاهد الجمال المحمل فهو اجود لانه انفى للجهالة واقرب الى تحقيق الرضا، قال وان استاجر بعيرا ليحمل عليه مقدارا من الزاد فاكل منه في الطريق جاز ان يزيد عوض ما اكل لانه استحق عليه حملا مسمى في جميع الطريق فله ان يستوفيه، وكذا غير الزاد من المكيل والموزون، ورد الزاد معتاد عند البعض كرد الماء فلا مانع من العمل بالاطلاق.

ترجمہ:۔ فرمایا ہے کہ اگر مذکورہ مسئلہ میں اونٹ والے کو وہ ہودہ دکھا دیا جائے تو بہت بہتر ہوگا۔ کیونکہ ایسا ہونے کے بعد کسی قسم کی جہالت باقی نہیں رہے گی کہ ہودہ کتنا بڑا اور کیسا ہے اور سوار کیسے ہیں۔ پھر اس طرح اس کی پوری رضامندی ہو جائے گی۔ (ف اگر مکہ مکرمہ تک لے جانے کے لئے دو اونٹ اس شرط کے ساتھ کرایہ پر لئے کہ ایک اونٹ پر ایک ہودہ۔ اور دو آدمی اپنے بچھونے اور اوڑھنے کے ساتھ ہونگے۔ اور دوسرے اونٹ پر ایک زاملہ (جانور پر سامان رکھنے کا بڑا تھیلہ) ہوگا۔ جس میں پانچ گون تھیلے ستو کے اسی کے مناسب زیتون کا تیل اور سرکہ ہوگا اور کچھ ضرورت کے مطابق پانی بھی ہوگا۔ جس کی مقدار بیان نہیں کی اور اوڑھنے بچھونے کا تذکرہ نہیں کیا۔ اسی طرح پانی مشکیزہ لوٹا پتیل یعنی ایسی ضروری چیزوں کا وزن بھی بیان نہیں کیا تب بھی استحساناً جائز ہوگا کیونکہ عام دستور میں ایسا اور اتنا سامان ہوا ہی کرتا ہے۔ اسی طرح اگر یہ شرط لگادی لوگ مکہ معظمہ سے واپسی میں جو کچھ سامان ہدیۃً لایا کرتے ہیں وہ بھی میں لاؤں گا۔ تو یہ بھی استحساناً جائز ہوگا کیونکہ عموماً ایسا ہوا کرتا ہے۔ یعنی وہ تمام چیزیں جن کے لادنے اور لانے کا عوام میں دستور ہے لاد سکتا ہے۔ المحیط۔ امام مالکؒ سے ایسا ہی مروی ہے۔ ع۔

و ان استاجر بعيرا الخ اگر کسی نے سفر میں زادراہ لیجانے کے لئے ایک اونٹ کرایہ پر لیا۔ اور اس کی مقدار مثلاً دس من کہا۔ پھر راستہ میں کھاتا رہا تو جتنا بھی راستہ میں کھانے سے کم ہوا ہے اگر چاہے تو اتنا ہی اور لاد سکتا ہے کیونکہ ابتداء میں اس نے جتنا وزن بیان کیا ہے اتنے وزن کو آخر تک لادے رکھنے کا اس کا حق ہو جاتا ہے۔ اسی لئے اسے اختیار ہوگا کہ ہر حال میں اپنا وزن پورا رکھے۔ **و كذا غير الزاد** الخ اسی طرح زادراہ کے علاوہ کوئی دوسری چیز ہو خواہ ناپنے کی ہو یا تولنے کی (کیلی یا وزنی) تو اس میں بھی یہی حکم ہے۔ اور چونکہ بعض مشائخ کے نزدیک زادراہ کے ہوتے رہنے پر اسے پورا کرتے رہنا پانی کی طرح عادت اور رواج میں داخل ہے اس لئے اگر اس کے بارے میں کوئی شرط نہ کی گئی ہو جب بھی اس پر عمل کرنے سے کوئی رکاوٹ نہیں ہو سکتی ہے (ف یعنی اگر یہ بات کہی جائے کہ عموماً مسافر حضرات اپنے زادراہ سے جتنا کھا لیتے ہیں اس کی جگہ اتنا ہی اور نہیں لادتے ہیں اس لئے

پہلے سے شرط کئے بغیر یہ بات کیسے جائز ہو سکتی ہے۔ اسی بات کا جواب اس طرح دیا گیا ہے کہ جیسے کرایہ داروں میں پانی کم ہونے پر اتنا ہی اور پھر لینے کا دستور ہے اسی طرح بعضوں کے نزدیک زادراہ کے بھی کم ہونے پر اور بھی اتنا ہی رکھ لینا رواج میں داخل ہو گیا۔ چنانچہ امام شافعیؒ کا یہی قول ہے۔ اور امام مالکؒ کے نزدیک اگر اس کا اس جگہ رواج ہو تو جائز ہو گا۔ ورنہ نہیں۔ اور اگر کمی کو پوری نہ کرنے کی ہی شرط کی گئی ہو تو شرط کے مطابق اضافہ جائز نہ ہو گا اور اگر کمی کو پوری کرتے رہنے کی شرط کر لی گئی ہو تو بالاتفاق پورا کرنا اور اضافہ کرنا جائز ہو گا یہ کمی جس صورت سے بھی ہوتی ہو مثلاً: کھانے کی وجہ سے یا چوری ہو جانے کی وجہ سے یا برباد ہو جانے کی وجہ سے ہو حکماً سب برابر ہے۔ ع اور اگر دو آدمیوں نے ایک جانور اس شرط پر کرایہ میں لیا کہ ہم دونوں باری باری سے اس پر سواری کرینگے مگر یہ طے نہیں کیا کہ کتنی دور پر باری آئیگی تو رواج اور دستور ہونے کی وجہ سے یہ صورت بھی جائز ہو گی۔ امام مالک و امام شافعیؒ و احمد رحمھم اللہ کا یہی قول ہے

توضیح:۔ اگر دو اونٹ اس شرط کے ساتھ کرایہ پر لئے گئے کہ ایک اونٹ پر ایک ہودہ اور دو آدمی اپنے بچھونے اور اوڑھنے کے ساتھ ہوں گے اور دوسرے پر سامان لادنے کے بڑے تھیلے کے اندر ستو کے پانچ تھیلے اور مناسب انداز سے زیتون کا تیل اور سرکہ اور کچھ ضرورت کے مطابق پانی ہو گا لیکن مشکیزہ لوٹا وغیرہ برتنوں کی تفصیل بیان نہیں کی۔ اگر اونٹ اس لئے کرایہ پر لیا کہ اس پر دس من زادراہ یا دوسری کوئی چیز لے جائے گا اور راستہ میں وہ سامان کم نہ بھی کیا اور اضافہ بھی کیا جاتا رہا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

☆☆☆

﴿کتاب المکاتب﴾

قال واذا كاتب عبده او امته على مال شرطه عليه، وقبل العبد ذلك صار مكاتبا اما الجواز فلقوله تعالىٰ ﴿فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا﴾ وهذا ليس امر ايجاب باجماع بين الفقهاء وانما هو امر ندب هو الصحيح، ففي الحمل على الاباحة الغاء الشرط اذ هو مباح بدونه، اما الندبية فمعلقة به، والمراد بالخير المذكور على ما قيل ان لا يضر بالمسلمين بعد العتق، فان كان يضربهم فالافضل ان لا يكاتبه، وان كان يصح لو فعله، واما اشتراط قبول العبد فلانه مال يلزمه فلابد من التزامه، ولا يعتق الا باداء كل البدل لقوله عليه السلام ايما عبد كوتب على مائة دينار فاداها الا عشرة دنانير فهو عبد وقال عليه السلام المكاتب عبد ما بقي عليه درهم، وفيه اختلاف الصحابة رضي الله عنهم وما اخترناه قول زيد رضي الله عنه، ويعتق بادائه وان لم يقل المولى اذا اديتها فانت حر، لان موجب العقد يثبت من غير التصريح به كما في البيع، ولا يجب حط شئ من البدل اعتبارا بالبيع.

ترجمہ: مکاتب کا بیان

قال و اذا كاتب الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اپنے غلام یا باندی کو کچھ مال معین کی ادائیگی کی شرط پر مکاتب بنایا اور اس نے اس شرط کو قبول بھی کر لیا تو وہ مکاتب ہو گیا یعنی ایسا کرنا جائز ہے اور اس کا اثر مترتب ہوگا۔ اس کے جائز ہونے کی دلیل میں یہ فرمان باری تعالیٰ ہے فكاتبوهم الخ یعنی تمہارے مملوکوں میں سے جو کوئی تم سے کتابت کی درخواست کرے بشرطیکہ تم اس میں بہتری بھی پاؤ تو اس کو مکاتب بنالو۔ اس فرمان سے اس کا جائز ہونا ثابت ہو گیا۔ البتہ ایسا کرنا واجب ہے یا مستحب ہے تو مصنفؒ نے فرمایا کہ یہ حکم وجوب کے لئے نہیں ہے کیونکہ فقہاء کا اسی پر اجماع ہے بلکہ یہ حکم استحباب کے لئے ہے اور یہی صحیح ہے۔ یعنی نفس جواز یا مباح سے بڑھ کر ہے کیونکہ اگر اس سے مباح مراد لیا جائے تو شرط (یعنی بشرطیکہ تم ان میں بہتری پاؤ) کا لغو ہونا لازم آتا ہے۔ کہ اس کے کہنے کی کوئی ضرورت ہی نہ تھی کیونکہ اس شرط کے بغیر بھی کتابت مباح ہے اور رہا اس کا مستحب ہونا تو وہ اسی شرط کے ساتھ متعلق ہے یعنی اگر اس حکم کو مباح کے طور پر مان لیا جائے تو یہ شرط بے فائدہ ہو جائے گی حالانکہ کلام الٰہی ایسے بے فائدہ قید کے ہونے سے پاک ہے۔ اور مستحب پر اسے محمول کرنے میں فائدہ نظر آتا ہے۔ الحاصل یہی اس کی مراد ہوئی۔ پھر یہ جو کہا گیا ہے کہ اگر تم اس میں بہتری سمجھو تو اس کی مراد یہ ہے کہ اگر وہ غلام مکاتبت سے آزاد ہو جانے کے بعد مسلمانوں کو نقصان نہیں پہنچائے گا۔ کیونکہ اگر تم یہ خیال کرو کہ وہ آزاد ہو جانے کے بعد مسلمانوں کو نقصان پہونچائے گا۔ تو افضل یہی ہوگا کہ اسے مکاتب نہیں بنایا جائے۔ اگرچہ مکاتب بنالینا جائز ہوتا ہے۔ (ف اور اس شرط کے معنی یہ ہیں کہ اگر وہ غلام اپنی طبیعت کے اعتبار سے امین اور محنتی یعنی کمائی کرنے والا نہ ہو تو ایسا غلام مسلمانوں کے حق میں نقصان دہ ہوگا۔ یہی قول امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا بھی ہے۔

واما اشتراط الخ اور غلام کے قبول کی شرط اس لئے لگائی گئی ہے کہ اس کتابت کا عوض تو بہر صورت مال ہی ہوگا اس لئے

الاغلام کا قبول کرنا ضروری ہوا تاکہ اس سے خود پر اس مال کو لازم کرنا پایا جائے۔ (ف یعنی چونکہ عمل مکاتبت سے غلام کے ذمہ مال لازم آجائے گا اس لئے یہ بات ضروری ہوئی کہ وہ خود بھی اپنے اوپر اس کے لازم ہونے کو تسلیم کرلے۔

ولا یعتق الا الخ معلوم ہونا چاہئے کہ غلام کی طرف سے صرف بدل کتابت کو اپنے اوپر لازم کر لینے سے ہی وہ آزاد نہیں ہو جائے گا بلکہ وہ اس وقت آزاد ہوگا جب کہ وہ پورا کا پورا عوض ادا کردے۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جو کوئی غلام سو دینار پر مکاتب بنایا گیا پھر اس نے دس کے سوا سارے ادا کردیئے تب بھی وہ غلام ہی باقی رہے گا۔ اس کی روایت ابوداؤد نے اور اس مضمون جیسی روایت ترمذی ونسائی اور ابن ماجہ نے بھی کی ہے۔ اور یہ بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ مکاتب غلام ہے جب تک کہ اس پر ایک درہم بھی باقی ہے۔ رواہ ابوداؤد۔ اس مضمون میں صحابہ رضی اللہ عنہم کے مختلف آثار ہیں۔ ہمارا یہ قول حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا ہے۔ جو کہ تمام احادیث کے موافق ہے۔

و یعتق باداۂ الخ اور مکاتب اپنی مقررہ رقم ادا کرتے ہی آزاد ہو جائے گا۔ یعنی اگرچہ اس کے مولی نے اس سے یہ نہ کہا ہو کہ جب تک اتنا ادا کردو گے تو تم آزاد ہو جاؤ گے۔ کیونکہ عقد کا جو مقتضاء ہوتا ہے اس کی تصریح کئے بغیر از خود ثابت ہو جاتا ہے جیسے کہ بیع میں ہوتا ہے۔ اور مقررہ رقم میں سے کچھ بھی اس کے مولی کے ذمہ کم کرنا یا معاف کرنا لازم نہیں ہے۔ بیع پر قیاس کرتے ہوئے۔ (ف جیسے کہ بیع میں رقم طے ہو جانے کے بعد اس میں سے کچھ بھی کم کرنا بائع پر لازم نہیں ہوتا ہے اسی طرح مال کتابت میں سے بھی کم کرنا مولی کے ذمہ لازم نہیں ہوتا ہے۔ اس پر مکاتبت کو قیاس کرنے کی وجہ یہ ہے کہ کتابت بھی غلام کو اسی کے ہاتھ فروخت کردینے کے حکم میں ہوتا ہے۔ م)۔

توضیح:۔ مکاتب کا بیان۔ مکاتبت کی تعریف۔ حکم۔ دلیل۔ کیا غلام کے لئے بدل کتابت کو قبول کرلینا لازم ہوتا ہے۔ اور کیا مولیٰ کا غلام سے یہ کہنا لازم ہے کہ جو تم مطلوبہ رقم ادا کردو گے تو تم آزاد ہو جاؤ گے یا کہ صرف مطلوبہ رقم ادا کرنا ہی کافی ہوگا

قال و یجوزان یشترط المال حالا ویجوز موجلا ومنجما، وقال الشافعي لا یجوز حالا، ولابد من تنجیم لانه عاجز عن التسلیم في زمان قلیل لعدم الاهلیة قبله للرق، بخلاف السلم علی اصله، لانه اهل للملك، فكان احتمال القدرة ثابتا، وقد دل الاقدام علی العقد علیها فتثبت به، ولنا ظاهر ما تلونا من غیر شرط التنجیم، ولانه عقد معاوضة والبدل معقود به فاشبه الثمن فی البیع فی عدم اشتراط القدرة علیه بخلاف السلم علی اصلنا لان المسلم فیه معقود علیه فلابد من القدرة علیه، ولان مبنی الكتابة علی المساهلة فیمهله المولی ظاهرا بخلاف السلم، لان مبناه علی المضایقة، وفي الحال كما امتنع من الاداء یرد الی الرق.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے کہا ہے کہ مکاتبت میں یہ بات جائز ہے کہ وہ اس بات کی شرط کرے کہ مال فی الحال یا نقد ہی ادا کردے۔ اور یہ بھی جائز ہے کہ کل رقم کسی وقت معین پر ادا کرے یا یا ہوا ر رقم ادا کرتا رہے۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ کل رقم نقد ادا کرنے کی شرط کرنی جائز نہیں ہے' بلکہ قسطوں میں ادا کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ وہ اپنی پرانی غلامی کی وجہ سے فی الحال اپنی رقم نقد ادا کرنے سے عاجز ہوتا ہے۔ یہ حکم کتابت کے معاملہ میں ہے۔ بخلاف بیع سلم (یعنی نقد کی بیع ادھار سے) کے کیونکہ ان کے اصول کے مطابق بھی یہ جائز ہے اس لئے کہ مسلم الیہ (جسے فی الحال رقم دی جارہی ہے تاکہ وقت مقرر پر اس کا عوض مال ادا کردے) کو فی الحال بھی مالک بننے کی لیاقت حاصل ہے۔ اور ایسے کے بارے میں گمان یہ ہوتا ہے کہ وہ مقررہ وقت پر ادا بھی کردے گا۔ کیونکہ ہمیشہ ہی اس کی عاجزی کا رہنا لازم نہیں ہے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ اس نے ثمن کا معاملہ کرنے پر اقدام کیا ہے۔ اس طرح اس سے مال پر قدرت ثابت ہو جائے گی۔ (ف پس حاصل معلہ یہ ہوا کہ سلم کی صورت میں چونکہ مسلم الیہ

ایک آزاد مرد ہوتا ہے تو اس کے حال سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ فی الحال بھی ہر حال پر قادر ہے۔ اس لئے اگر سلم کی صورت میں فی الحال بھی ادا کرنا شرط ہو تو جائز ہو۔ لیکن کتابت کی صورت میں غلام اپنی پرانی غلامی کی وجہ سے کچھ بھی مال ادا کرنے پر قادر نہ تھا۔ اس لئے وہ فی الحال بھی ادا کرنے پر قادر نہیں ہے۔ اس لئے فی الحال بدل کتابت ادا کرنے کی شرط جائز نہیں ہوگی۔

ولنا ظاهر الخ اور ہماری دلیل کئی قسم کی ہے۔ پہلی بظاہر آیت پاک فکا تبو هم الخ ہے کہ اس میں نقد ادھار قسطوار کسی بھی طرح ادا کرنے کی کوئی شرط بیان نہیں کی گئی ہے۔ یعنی کسی بھی صورت سے ہو ادا کر دینا شرط ہے۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ مکاتبت بھی لین دین کا ایک معاملہ ہے اور اس میں عوض ایک ایسی چیز ہے جس کے ذریعہ سے وہی چیز حاصل ہوگی جس کا عقد کیا گیا ہے۔ یعنی یہ مال ادا کر کے غلام خود کو آزاد کرائے گا پس کتابت میں یہ مال ایسا ہو گیا جیسے بیع میں ثمن ہوتا ہے کہ اس میں قادر ہونا شرط نہیں ہے۔ لیکن ہمارے اصول کے مطابق یہ کتابت بیع سلم سے مخالف ہے۔ کیونکہ بیع سلم میں جو چیز مسلم فیہ ہے (جو آئندہ پیش کرنی ہے) وہ ایسی چیز ہے جس کے حاصل کرنے کے لئے ہی عقد کیا گیا ہے۔ یعنی نقد مال کے ذریعہ وہ چیز حاصل کی جائے گی۔ اس لئے اس پر بھی قدرت ہونا شرط ہے۔ (ف جیسے مبیع میں بیع ہوتی ہے۔ اسی بناء پر بیع کے جائز ہونے کے لئے بھی یہ شرط ہوتی ہے کہ اس بائع کو اس مبیع پر قدرت حاصل ہو۔ لیکن یہ شرط نہیں ہوتی ہے کہ مشتری کو ثمن پر قدرت بھی حاصل ہو۔ اسی طرح کتابت میں یہ شرط نہیں ہوتی ہے کہ غلام کو مال پر قدرت بھی ہو۔

ولان مبنى الخ اس کے علاوہ کتابت اور سلم کے معاملوں کے درمیان ایک فرق یہ بھی ہے کہ کتابت کا معاملہ نرمی اور آسانی پر ہے۔ یعنی اس معاملہ کے شروع سے ہی یہ ارادہ ہونا چاہئے کہ اس غلام کے ساتھ رعایت اور نرمی کر دی جائے۔ تاکہ کسی طرح وہ آزاد کیا جا سکے۔ اس لئے اگر شروع میں اس سے اس کی قیمت کی ادائیگی کا اقرار بھی لیا ہو جب بھی اس کے ساتھ نیکی کرتے ہوئے ادائیگی میں مہلت دے گا۔ بخلاف بیع سلم کے کہ اس کی بنیاد تنگی اور سختی پر ہوتی ہے۔ یعنی ہر ایک فریق اپنا اپنا حق پورے طور پر وصول کر لینا چاہتا ہے۔ یعنی جس وقت بھی جس کا حق واجب ہوا فوراً ہی اسے لینا چاہتا ہے۔ الحاصل جب مکاتبت کا مسئلہ نقد اور فی الحال ادا کرنے کی شرط سے بھی جائز ہوا تو وہ غلام اگر کسی موقع پر اپنا واجب الذمہ مال ادا کرنے سے انکار کرے گا فوراً حسب سابق غلام بنا لیا جائے گا۔

توضیح:۔ مکاتب اپنا بدل کتابت کب اور کس طرح ادا کر سکتا ہے۔ اقوال ائمہ کرام، دلائل

قال وتجوز كتابة العبد الصغير اذا كان يعقل البيع والشراء لتحقق الايجاب والقبول اذ العاقل من اهل القبول والتصرف نافع فى حقه، والشافعي يخالفنا فيه، وهو بناء على مسألة اذن الصبى فى التجارة، وهذا بخلاف ما اذا كان لا يعقل البيع والشراء لان القبول لا يتحقق منه فلا ينعقد العقد حتى لو ادى عنه غيره لا يعتق ويسترد ما دفع. قال ومن قال لعبده جعلت عليك الفا تو ديها الىّ نجوما اول النجم كذا وآخره كذا فاذا اديتها فانت حر، وان عجزت فانت رقيق فان هذه مكاتبة لانه اتى بتفسير الكتابة، ولو قال اذا اديت الىّ الفا كل شهر مائة فانت حر، فهذه مكاتبة فى رواية ابى سليمان، لان التنجيم يدل على الوجوب وذلك بالكتابة، وفى نسخ ابى حفص لا يكون مكاتبا اعتبارا بالتعليق بالاداء مرّة.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ کم عمر لڑکے کو بھی مکاتب بنا لینا جائز ہے بشرطیکہ وہ خرید و فروخت کرنے کو سمجھتا ہو۔ کیونکہ اسی کی طرف سے ایجاب و قبول پایا جائے گا۔ اس لئے کہ عقل والے شخص کو قبول کر لینے کی صلاحیت حاصل ہوتی ہے۔ اور یہ قبولیت خود اس کے حق میں بھی مفید عمل ہے۔ اور امام شافعیؒ کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔ درحقیقت یہ اختلاف ایک دوسرے مسئلہ پر مبنی ہے وہ یہ کہ سمجھدار اور تمیز دار لڑکے کو کاروبار کی اجازت دینا صحیح ہے بھی یا نہیں۔ چنانچہ ہمارے نزدیک تو صحیح ہے مگر

امام شافعیؒ کے نزدیک صحیح نہیں ہے۔ برخلاف ایسے نابالغ بچہ کو جو خرید و فروخت کی حقیقت اور اس کا مطلب نہ سمجھتا ہو کیونکہ ایسے ناسمجھ بچہ کو مکاتب بنانا بالاجماع صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ اس کی طرف سے قبول کرنا ہی صحیح نہ ہوگا۔ اسی لئے عقد کتابت منعقد نہیں ہوگا۔ یہاں تک کہ اگر اس کی طرف سے کسی نے قبول بھی کر لیا جب بھی وہ آزاد نہ ہوگا۔ اور اس دوسرے شخص نے جو کچھ بدل کتابت اگر دیا تو اسے وہ واپس لے گا۔

قال ومن قال الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنے غلام سے کتابت کا معاملہ اس تفصیل سے سمجھایا کہ میں نے تمہاری قیمت اتنی لگائی ہے جو تم مجھے قسطوں میں ادا کرو اس کی پہلی قسط اتنے کی اور آخری قسط اتنے کی ہوگی۔ اس طرح رقم کی پوری مقدار اور ادائیگی کا پورا وقت اور پورا طریقہ بتلایا۔ پھر یہ بھی کہا کہ اگر مجھے اس تفصیل سے رقم کر دو تو تم آزاد ہو۔ اور اگر ادا نہ کر سکے تو حسب دستور غلام ہی رہوگے۔ تو اس طرح کی کتابت بالکل صحیح ہوگی۔ کیونکہ مولیٰ نے معاملہ کتابت کو کھول کر بیان کر دیا ہے۔

ولو قال اذا اديت الخ اور اگر مولیٰ نے کہا کہ اگر تم مجھے ہزار درہم دو ماہوار سو درہم کے حساب سے تو تم آزاد ہو تو ابو سلیمان جو کہ امام محمدؒ کے شاگرد ہیں کی روایت کے مطابق یہ بھی کتابت ہی کی صورت ہوگی۔ کیونکہ قسط وار ادا کرنے کو کہنے کا مطلب ہے کہ غلام پر اس کے آقا نے ابھی اس پر یہ رقم لازم کی ہے۔ اور یہ بات کتابت کے ذریعہ ہوئی ہے۔ لیکن دوسرے شاگرد ابو حفص کبیر کے نسخہ کے مطابق اس سے کتابت ثابت نہ ہوگی اس وجہ سے کہ اس نے ایک ہی بار ادا کرنے کو معلق کیا ہے۔ (ف فخر الاسلامؒ نے اسی قول کو اصح فرمایا ہے۔

توضیح:۔ غلام ناسمجھ اور غیر تمیز جو کاروباری معاملہ نہ سمجھتا ہو یا سمجھتا ہو اسے مکاتبت کرنا کیسا ہے اگر مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا کہ اگر تم مجھے ہزار درہم دو ماہوار سو کے حساب سے تو تم آزاد ہو تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال و اذا صحت الكتابة خرج المكاتب عن يد المولى ولم يخرج عن ملكه اما الخروج من يده فلتحقيق معنى الكتابة وهو الضم، فيضم مالكية يده الى مالكية نفسه او لتحقيق مقصود الكتابة وهو اداء البدل فيملك البيع والشراء والخروج الى السفر، وان نهاه المولى، واما عدم الخروج عن ملكه فلما روينا ولانه عقد معاوضة ومبناه على المساواة وينعدم ذلك بتنجز العتق ويتحقق بتاخره لانه يثبت له نوع مالكية ويثبت له في الذمة حق من وجه، فان اعتقه عتق باعتاقه لانه مالك لرقبته، ويسقط عنه بدل الكتابة، لانه ما التزمه الا مقابلا بحصول العتق له، وقد حصل دونه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جب کتابت کا معاملہ صحیح ہو گیا تب غلام اپنے مولیٰ کے قبضہ سے نکل گیا لیکن ابھی تک اس کی ملکیت سے نہیں نکلا اور اپنے مولیٰ کے قبضہ سے نکل جانے کی وجہ یہ ہے کہ کتابت کے معنی محقق ہو جائے۔ جب کہ کتابت کے معنی ہیں ملانا اس لئے کہ یہ مکاتب اب اپنے قبضہ کو اپنی ذاتی ملکیت سے ملاتا ہے۔ اس طرح سے کہ اسے اب اپنے ہاتھ کی کمائی کا اختیار ہو جاتا ہے (حالانکہ اب تک وہ اپنے لئے کچھ بھی نہیں کما سکتا تھا)۔ پھر ایک وقت یہ آتا ہے کہ وہ اسی کمائی سے اپنی مکمل آزادی حاصل کر لیتا ہے۔ اس طرح اس کے ہاتھ کا اختیار اس کی ذات سے مل جاتا ہے۔ یا مولیٰ کے قبضہ سے نکل جاتا ہے تاکہ کتابت کا مقصد حاصل ہو جائے جسکے لئے اسے اس کا عوض ادا کرنا ہوتا ہے۔ اسی لئے اس مکاتب کو چیزوں کی خرید و فروخت اور سفر میں آنے جانے کا اختیار ہو جاتا ہے۔ اگرچہ اسے اس کا مولیٰ سفر اور لین دین کی اجازت نہ دے بلکہ منع کرتا رہے۔

البتہ وہ اپنے مولیٰ کی ملکیت سے اب بھی اس حدیث کی وجہ سے نہیں نکلتا ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے کہ جب تک اس

کے ذمہ ایک درہم بھی باقی رہ جائے وہ غلام باقی رہتا ہے۔اور اس عقلی دلیل سے بھی کہ یہ معاملہ کتابت لین دین اور عوض کا معاملہ ہے۔ جس کی بنیاد یہ ہوتی ہے کہ جانبین سے مساوات پائی جائے۔اور اگر اسی وقت سے اسے آزادی ہو جائے تو یہ بات باقی نہیں رہے گی یعنی اگر فوراً ہی وہ آزاد ہو جائے تو مولیٰ کا عوض جو اس کے ذمہ باقی رہ گیا تھا باقی ہی رہ جائے گا۔ لیکن مال کی ادائیگی کے بعد اگر آزادی ملے تب جانبین سے برابری ہوگی۔ کیونکہ اگر اس غلام کو کتابت کی وجہ سے ایک قسم کی ملکیت کی صلاحیت بھی ہوئی تو اس کے ذمہ ایک اعتبار سے ایک حق بھی ثابت ہوا۔فان اعتقه۔اور اگر مولیٰ نے اسے مکاتب بناتے کے بعد آزاد کر دیا تو اس آزاد کرنے کی وجہ سے آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ اس کا مولیٰ ابھی تک اس کی ذات کا مالک ہے۔اور آزاد ہو جانے کی وجہ سے کتابت کا عوض جو اس پر لازم ہوا تھا وہ ختم ہو جائے گا۔ کیونکہ اس نے خود ہی اس غلام سے اس طرح کا معاملہ کیا تھا کہ اتنا دینے سے آزاد ہو جاؤ گے مگر بعد میں اس نے خود ادائیگی کے بغیر اسے آزاد کر دیا ہے اس لئے یہ غلام ادائیگی کا ذمہ دار باقی نہ رہا

توضیح:۔کیا معاملہ کتابت ہونے سے ہی غلام آزاد ہو جاتا ہے۔ اگر کتابت کا معاملہ ہو جانے کے بعد مولیٰ اس غلام کو آزاد کر دے تفصیل مسائل۔ حکم۔دلائل

قال و اذا وطی المولی مکاتبته لزمه العقر، لانها صارت صارت اخص باجزائها توسلا الی المقصود بالکتابة وهو الوصول الی البدل من جانبه، والی الحریة من جانبها بناء علیه ومنافع البضع ملحقة بالاجزاء والاعیان، وان جنی علیها او علی ولدها لزمته الجنایة لما بینا، وان اتلف مالا لها غرم لان المولی کالاجنبی فی حق اکسابها ونفسها اذ لو لم یجعل کذلك لاتلفه المولی فیمتنع حصول الغرض المبتغی بالعقد.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنی مکاتبہ باندی سے وطی کر لی تو اس کے ذمہ عقر لازم آئے گا۔ یعنی ایسی عورت کا جو کچھ مہر ہوتا ہے وہ اسے دینا ہوگا۔ کیونکہ یہ عورت اپنے مولیٰ کے مقابلہ میں اپنے اجزاء بدن کی زیادہ مالکہ و مختار ہے تاکہ وہ کسی طرح کتابت کا مقصود حاصل کر سکے۔ یعنی اس کے ذریعہ سے بدل کتابت ادا کر کے آزاد ہو سکے۔ یعنی مولیٰ نے مکاتب بنا کر اس سے کچھ عوض کا مطالبہ کیا ہے۔اور عورت کی جانب سے مکاتب ہو کر آزادی حاصل کرنی ہے اور عورت کی شرمگاہ کے منافع اس کے اجزاء بدن اور اعیان کے حکم میں ہیں۔(ف اس لئے ان منافع کی اصل حق دار وہ باندی ہی ہے۔ دراصل یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے۔ سوال یہ ہوتا ہے کہ ابھی آپ نے یہ کہا ہے کہ باندی کو اپنے مولیٰ کے مقابلہ میں اپنے اجزاء بدن کا زیادہ حق ہوتا ہے۔ یعنی مولیٰ کو اب اس کے اجزاء بدن پر کوئی حق باقی نہیں رہتا ہے۔ بلکہ وہ مکاتب یا مکاتبہ خود ہی اس کے مستحق ہوتے ہیں۔اسی بناء پر اگر مکاتبہ اپنے ہاتھ سے کچھ کمائی کر لے تو وہ خود ہی اس کی مالکہ ہوگی۔اور اس کا مالک کسی طرح اس کا حق دار نہ ہوگا۔ جب کہ اس موجودہ صورت میں اس کے مولیٰ نے اس باندی کے کسی جزو بدن سے فائدہ حاصل نہیں کیا بلکہ صرف اس سے وطی کر کے کچھ لطف اندوزی حاصل کی ہے۔ لہٰذا اس کی بناء پر اس منفعت کی وجہ سے اس کے مولیٰ کو ضامن نہیں ہونا چاہئے۔ جواب اس طرح دیا گیا ہے کہ اس سے لطف اندوزی بھی اس کی اہمیت کے پیش نظر اس کے جزو بدن کے حکم میں ہوگا لہٰذا مولیٰ اس کا ضامن ہوگا۔

وان جنی علیها الخ اور اگر مولیٰ نے خود اپنی مکاتبہ پر جنایت کی یعنی ظلم و زیادتی کر کے قتل کیا یا اس کا کوئی عضو ضائع کر دیا یا اس کے بچہ کے ساتھ ایسا ہی کیا تو مولیٰ پر یہ جرم ثابت ہوگا کیونکہ پہلے بیان کر دیا ہے کہ وہ اپنے اجزاء کی خود زیادہ حقدار ہے۔ (ف البتہ مولیٰ سے قصاص اس لئے نہیں لیا جائے گا کہ اس مسئلہ میں شبہ پایا جاتا ہے۔ع۔ وان اتلف الخ اور اگر مولیٰ نے اس کا کچھ مال ضائع کر دیا تب بھی اس کا ضامن ہوگا۔ کیونکہ مکاتب و مکاتبہ کی کمائی اور اس کی خود جان بھی اس کے مولیٰ کے حق میں اجنبی کے حکم میں ہے۔ یعنی ان چیزوں کا بھی مولیٰ ایسا ہی ضامن ہوگا جیسا کہ کوئی اجنبی ضامن ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر یہ حکم نہ دیا

جائے تو وہ مولیٰ سب کو ضائع کر سکتا ہے اس طرح اس مکاتبت کا جو مقصود ہے وہ فوت ہو جائیگا

توضیح: اور اگر مولیٰ اپنی باندی سے ایک بار یا بار بار ہمبستری کرے یا اگر خود اس مکاتب پر یا اس کی اولاد پر زیادتی کرے یا اس کا مال ضائع کر دے یا قتل کر دے تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلیل

عقر مہر کے چند ناموں میں سے ایک نام ہے۔ آزاد عورتوں کی صورت میں اس کے معنی میں مہر المثل۔ اسی طرح ایک بار ہمبستری کی ہو یا بار بار ایک ہی عقر لازم آئے گا۔

فصل في الكتابته الفاسدة. قال واذا كاتب المسلم عبده على خمر او خنزير او على قيمته فالكتابة فاسدة اما الاول فلان الخمر والخنزير لا يستحقه المسلم لانه ليس بمال في حقه فلا يصلح بدلا فيفسد العقد، واما الثاني فلان قيمته مجهولة قدرا وجنسا ووصفا فتفاحشت الجهالة، وصار كما اذا كاتب على ثوب او دابة ولانه تنصيص على ما هو موجب العقد الفاسد لانه موجب للقيمة. قال فان ادى الخمر عتق، وقال زفر لا يعتق الا باداء قيمة الخمر، لان البدل هو القيمة، وعن ابي يوسف انه يعتق باداء الخمر، لانه بدل صورة ويعتق باداء القيمة ايضا لانه هو البدل معنى، وعن ابي حنيفة انه انما يعتق باداء عين الخمر اذا قال ان اديتهما فانت حر، لانه حينئذ يكون العتق بالشرط لابعقد الكتابة، وصار كما اذا كاتب على ميتة او دم ولا فصل في ظاهر الرواية، ووجه الفرق بينهما وبين الميتة ان الخمر والخنزير مال في الجملة، فامكن اعتبار معنى العقد فيهما وموجبه العتق عند اداء العوض المشروط واما الميتة فليست بمال اصلا، فلا يمكن اعتبار معنى العقد فيه، فاعتبر فيه معنى الشرط وذلك بالتنصيص عليه.

ترجمہ:۔ فصل۔ کتابت فاسدہ کا بیان۔قال و اذا كاتب الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی مسلمان نے اپنے غلام کو شراب یا سور کے عوض یا ان میں سے کسی ایک کی قیمت دینے پر مکاتب کیا تو ایسی کتابت فاسد ہو گی۔ اما الاول الخ پس ان میں سے پہلی چیز یعنی نفس شراب یا سور پر کتابت اس لئے جائز نہیں ہے کہ یہ دونوں چیزیں ایسی ہیں کہ کوئی مسلمان ان کا مستحق ہی نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ چیزیں کسی مسلمان کے حق میں مال نہیں ہیں۔ اس لئے یہ عوض نہیں ہو سکتی ہیں لہٰذا ایسا عقد فاسد ہو گا۔

واما الثاني الخ. اور دوسری چیز یعنی ان کی قیمت پر بھی کتابت اس لئے جائز نہیں ہے کہ ان کی قیمت کی مقدار کتنی ہو گی اور وہ جنس کیسی ہو گی اور ان کا وصف کیسا ہو گا ساری باتیں مجہول ہیں۔ اور ان کی جہالت بھی بہت زیادہ ہے تو اس کی صورت ایسی ہو گی جیسے کوئی مکاتبت کے موقع پر کہے کہ میں نے ایک جانور یا ایک کپڑے کے عوض مکاتب بنایا۔ کہ ان صورتوں میں بالاتفاق کتابت فاسد ہوتی ہے۔ اور فاسد ہونے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اس طرح عقد فاسد ہونے کے حکم پر تصریح ہوتی ہے کیونکہ عقد فاسد کا تقاضا ہی یہ ہے کہ اس کی قیمت واجب ہو۔

قال فان ادى الخ اگر مکاتب نے بدل کتابت میں شراب ادا کر دی وہ آزاد ہو جائے گا۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ لیکن امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ وہ شراب نہیں بلکہ اس کی قیمت کے ادا کرنے سے ہی آزاد ہو گا کیونکہ اصل عوض قیمت ہے۔ (ف لیکن قول صواب یہ ہے کہ اپنی ذات کی قیمت ادا کرنے کے بعد ہی وہ آزاد ہو گا اس کے بغیر نہیں ہو گا۔ مع) وعن ابي يوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ وہ ہر صورت سے یعنی وہ شراب ادا کرے جب بھی آزاد ہو گا۔ کیونکہ بظاہر یہی عوض ہے۔ اور اس کی قیمت ادا کرنے سے بھی آزاد ہو گا۔ کیونکہ معنی کے اعتبار سے یہی عوض ہے۔ اور نوادر میں امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ اصل شراب ادا کرنے پر اسی صورت میں وہ آزاد ہو گا جب کہ مولیٰ نے اس سے یوں کہا ہو کہ جب تم شراب ادا کر دو گے آزاد

ہو جاؤ گے۔ کیونکہ ایسی صورت میں شرط پائے جانے کی وجہ سے آزاد ہو گا۔ یعنی عقد کتابت کی وجہ سے نہیں ہو گا۔ اس وقت اس کی صورت یہ ہو جائے گی کہ کسی نے مردار یا خون کے عوض مکاتب بنایا ہو۔

یعنی جس طرح مردہ اور خون پر مشروط کرنے سے آزاد ہو جاتا ہے یہاں بھی آزاد ہو گا۔ اور ایسی صورت میں اس پر خود اس کی ذات کی قیمت واجب ہوتی ہے۔ لیکن ظاہر الروایۃ میں مردار اور شراب اور سور کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ یعنی نوادر کی عبارت کی بناء پر کچھ فرق ہو جاتا ہے۔ پھر مردار کے حکم میں اور شراب و سور کے حکم میں فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ شراب اور سور کسی حد تک مال تسلیم کیا جاتا ہے جیسا کہ کفار کے حق میں تو وہ مکمل مال ہوتا ہے۔ اگرچہ ہم مسلمانوں کے حق میں مال نہیں ہے۔ لہٰذا ان دونوں چیزوں میں عقد مکاتب کے معنی کا اعتبار کرنا ممکن ہے۔ جس کا تقاضا یہ ہو گا کہ جو چیز بطور شرط عوض مقرر کی گئی ہو اس کے ادا کر دیتے ہیں۔ مگر کوئی مردہ تو کسی مال میں بھی مال تسلیم نہیں کیا جاتا ہے۔ لہٰذا اس میں عقد اور معاملہ کے معنی کا اعتبار کرنا بھی ممکن نہیں ہے۔ اسی لئے اس میں شرط کے معنی کا اعتبار کیا جائے گا۔ اس لئے اس میں یہ بات ضروری ہو گی کہ اس شرط کی تصریح کر دی گئی ہو۔ (ف مثلاً: اس طرح کہدیا ہو کہ اگر تم مجھے مردہ یا خون لا کر دیدو تو تم آزاد ہو اگر اس کے مطابق وہ لا کر دیگا تو وہ آزاد ہو جائے گا۔ لیکن اس پر اس کی اپنی ذات کی قیمت لازم ہو گی۔ ع)

توضیح:۔ فصل۔ کتابت فاسدہ کا بیان۔ اگر کوئی مسلمان اپنے غلام کو شراب یا سور یا اس کی قیمت ادا کرنے پر یا مردہ لا کر دینے پر مکاتب بنائے۔ اور وہ لا کر دیدے۔ مسائل کی تفصیل حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

واذا عتق باداء عين الخمر لزمه ان يسعى فى قيمته لانه وجب عليه رد رقبته لفساد العقد، وقد تعذر بالعتق فيجب رد قيمته كما فى البيع الفاسد اذا تلف المبيع. قال ولا ينقص عن المسمى ويزاد عليه، لانه عقد فاسد فيجب القيمة عند هلاك المبدل بالغة ما بلغت كما فى البيع الفاسد، وهذا لان المولى ما رضى بالنقصان والعبد رضى بالزيادة كيلا يبطل حقه فى العتق اصلا فتجب القيمة بالغة ما بلغت، وفيما اذا كاتبه على قيمته يعتق باداء القيمة لانه هو البدل وامكن اعتبار معنى العقد فيه، واثر الجهالة فى الفساد بخلاف ما اذا كاتبه على ثوب حيث لا يعتق باداء ثوب لانه لا يوقف فيه على مراد العاقد لاختلاف اجناس الثوب، فلا يثبت العتق بدون ارادته.

ترجمہ:۔ اور جب وہ مکاتب اصل شراب ادا کر کے آزاد ہو گیا تو اس پر یہ لازم ہو گا کہ اس کی جو قیمت بازار میں ہو سکتی ہو وہ کسی طرح جمع کر کے اپنے اس مولیٰ کو ادا کر دے۔ کیونکہ وہ معاملہ تو فاسد ہو گیا تھا اس لئے قاعدہ کے اعتبار سے اسے پھر غلام بن جانا چاہئے یعنی اپنی آزادی واپس کر دینی چاہئے لیکن اس طرح واپس کرنا آزادی کے بعد ناممکن ہو جاتا ہے اس لئے اس پر اپنی قیمت واپس کرنا بھی واجب ہو گا۔ جیسے کہ بیع فاسد میں ہوتا ہے کہ اگر مشتری اس مبیع کو ضائع کر دے تو اس کی قیمت واپس کرنا واجب ہوتا ہے۔

قال ولا ینقص الخ اور قیمت واپس کرتے ہوئے اس مقدار سے کم نہیں دے سکتا ہے جو بیان کر دی گئی ہو لیکن اس سے زیادتی ہو سکتی ہے۔ کیونکہ یہ معاملہ تو فاسد ہو گیا تھا۔ لہٰذا بدل میں دی گئی ہوئی اگر ضائع ہو جائے تو اس وقت اس کی قیمت واجب ہوتی ہے خواہ وہ جتنی بھی مقدار ہو۔ جیسا کہ بیع فاسد میں ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مولیٰ بیان کی ہوئی رقم سے کم لینے پر راضی نہیں ہوا تھا البتہ وہ مکاتب خود زیادتی پر راضی ہو گیا تھا۔ اس خیال سے کہ وہ اپنی آزادی کسی طرح بھی ختم کرنے پر راضی نہیں ہوا ہے۔ اس لئے جتنی بھی رقم واجب ہو وہ دینے کے لئے راضی ہے۔ لیکن جس صورت میں غلام کو اس کی قیمت پر مکاتب

بنایا ہو اس میں وہ اپنی قیمت ادا کر کے آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ وہی قیمت اس کا عوض ہے۔ اور اسی میں اس معاملہ کے معنی اور مقصد کا اعتبار کرنا ممکن ہوا۔ (ف اس کے علاوہ اگر مولیٰ اور مکاتب دونوں کسی بھی رقم کی ادائیگی پر راضی ہو جائینگے اسی کو قیمت تسلیم کر لیا جائے گا۔ اور اگر کسی رقم پر یہ دونوں متفق نہ ہو سکیں تو باہر کے ماہرین میں سے دو آدمی جو قیمت بتادینگے وہی مان لی جائے گی۔ اور اگر ایسے دو آدمیوں کے اندازہ میں کمی وبیشی کے اعتبار سے فرق ہو تو جب تک کہ ان دونوں میں بتائی رقم کی زیادہ مقدار (مثلاً: اگر چار ہزار اور پانچ ہزار کی دو مقدار بتائی گئی ہو تو پانچ ہزار) ادا کر دینے کے بعد ہی وہ آزاد ہو گا اس سے پہلے آزاد نہ ہو گا۔ المبسوط۔ الذخیرہ۔ ع اس وقت اگر یہ کہا جائے کہ اس کی قیمت تو مجہول ہو رہی ہے ایسی صورت میں وہ کس طرح آزاد ہو گا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قیمت کے مجہول ہونے کی وجہ سے بیع فاسد ہوتی ہے مگر باطل نہیں ہوتی ہے۔ اور فاسد ہونے کی صورت میں اسی طرح کی ہمت واجب ہوتی ہے۔ اس کے برخلاف اگر یہ کہہ کر آزاد کیا ہو کہ ایک کپڑا دیدو۔ تو ایک کپڑا دیدینے سے وہ آزاد نہ ہو گا۔ کیونکہ صرف کپڑا کہنے سے اس مولیٰ کی مراد معلوم نہیں ہو سکتی ہے کہ وہ کیسا کپڑا چاہتا ہے کیونکہ کپڑے کی بہت مختلف جنسیں ہوا کرتی ہیں۔ لہٰذا جب تک کہ یہ معلوم نہ ہو جائے کہ مولیٰ کی مراد کیا ہے اس وقت تک غلام آزاد نہ ہو گا۔

توضیح:۔ اگر مکاتب شرط کے مطابق شراب ادا کر کے آزاد ہو جائے تو کیا اس کی آزادی مکمل ہو جائے گی قیمت واپس کرنے کی صورت میں غلام کتنی رقم ادا کرے گا اگر مولیٰ اور اس کا مکاتب رقم کی ادائے گی میں کسی بات پر متفق نہ ہو سکیں تو کیا کرنا ہو گا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال و كذالك ان كاتبه على شيء بعينه لغيره لم يجز لانه لا يقدر على تسليمه و مراده شيء يتعين بالتعين حتى لو قال كاتبتك على هذه الالف الدرهم وهي لغيره جاز لانها لا تتعين في المعاوضات فيتعلق بدراهم دين في الذمة فيجوز، وعن ابي حنيفة رواه الحسن انه يجوز حتى اذا ملكه وسلمه يعتق فان عجز يرد في الرق لان المسمى مال والقدرة على التسليم موهومة فاشبه الصداق. قلنا ان العين في المعاوضة معقود عليه والقدرة على المعقود عليه شرط للصحة اذا كان العقد يحتمل الفسخ، كما في البيع بخلاف الصداق في النكاح، لان القدرة على ما هو المقصود بالنكاح ليس بشرط فعلى ما هو تابع فيه اولى، فلو اجاز صاحب العين ذلك فعن محمد انه يجوز لانه يجوز البيع عن الاجازة فالكتابة اولى، وعن ابي حنيفة انه لا يجوز اعتبارا بحال عدم الاجازة على ما قال في كتاب، والجامع بينهما انه لا يفيد ملك المكاتب وهو المقصود لانها تثبت للحاجة الى الاداء منها ولا حاجة فيما اذا كان البدل عينا معينا والمسألة فيه على ما بيناه، وعن ابي يوسف انه يجوز اجاز ذلك او لم يجز غير انه عند الاجازة يجب تسليم عينه وعند عدمها يجب تسليم قيمته، كما في النكاح، والجامع بينهما صحة التسمية لكونه مالا، ولو ملك المكاتب ذلك العين فعن ابي حنيفة رواه ابويوسف انه اذا اداه لا يعتق وعلى هذه الرواية لم ينعقد العقد الا اذا قال له اذا اديت الي فانت حر، فحينئذ يعتق بحكم الشرط وهكذا عن ابي يوسف، وعنه انه يعتق قال ذلك اولم يقل لان العقد ينعقد مع الفساد لكون المسمى مالا فيعتق باداء المشروط، ولو كاتبه على عين في يد المكاتب ففيه روايتان، وهي مسألة الكتابة على الاعيان، وقد عُرف ذلك في الاصل، وقد ذكرنا وجه الروايتين في كفاية المنتهى.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اسی طرح اگر اپنے غلام کو کسی ایسی معین چیز کے عوض مکاتب بنایا جو خود اس کا نہیں بلکہ کسی غیر کا ہو تو یہ جائز نہیں ہو گا کیونکہ وہ غلام ایسے مالک کو عوض میں دینے پر قادر نہیں ہو گا۔ و مرادہ الخ اس جگہ امام محمدؒ کی

مراد مال سے ایسا مال ہے جو متعین کرنے سے متعین ہو جاتا ہو۔ جیسے یہ کپڑا یا یہ گھوڑا یا یہ مکان وغیرہ۔ اس لئے کہ اگر وہ مال متعین نہ ہوتا ہو مثلاً: یوں کہا کہ میں نے تم کو ان ہزار درہم کے عوض مکاتب کیا جب کہ وہ دراہم کسی اور کے ہوں تو یہ معاملہ مکاتبت جائز ہوگا کیونکہ درہم ایسا مال ہے جو معاوضات میں متعین نہیں ہوتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اگر درہم عوض کے طور پر دینے کا ہو تو متعین نہ ہوا اور اگر غصب یا امانت کا ہو تو وہ متعین ہو جائے گا۔ اس لئے اس کا معاملہ ایسے دراہم سے متعلق ہوگا جو اس غلام کے ذمہ بطور قرض باقی رہ جائینگے۔ لہٰذا یہ عقد جائز ہو جائے گا۔

وعن ابی حنیفۃ الخ اور حسنؒ نے امام ابو حنیفہ سے روایت کی ہے کہ یہ عقد جائز ہوگا۔ اسی لئے اگر وہ غلام اس مال کو کسی طرح حاصل کر کے اپنے مولیٰ کو دیدے تو وہ آزاد ہو جائے گا۔ اور اگر ایسا کرنے سے عاجز ہو جائے تو حسب سابق اسے غلام بنادیا جائے گا۔ کیونکہ یہاں جو چیز بیان کی گئی ہے وہ مال ہے اور اس کو حاصل کر کے دینے کی قدرت ہونے کا احتمال بھی ہے۔ اس لئے یہ حکم میں مہر کے مشابہ ہو گیا۔ قلنا ان العین الخ اس دلیل کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ معاوضہ کی صورت میں مال عین پر ہی معاملہ کیا جاتا ہے۔ اسی طرح کسی عقد کے صحیح ہونے کے لئے اس معقود علیہ پر قدرت کا پایا جانا بھی شرط ہے۔ بشرطیکہ وہ عقد فسخ کے قابل بھی ہو۔ جیسے کہ عقد بیع میں ہوتا ہے۔ بخلاف اس مہر کے جو نکاح کے عوض لازم ہوتا ہے کہ اس مہر پر قدرت کا ہونا شرط نہیں ہے۔ کیونکہ نکاح سے اصل مقصود اولاد کی پیدائش اور نسل کا اضافہ ہوتا ہے وہ بھی اپنے اختیار میں نہیں ہوتا ہے۔ تو اس مہر پر جو کہ نکاح کے تابع ہوتا ہے بدرجہ اولیٰ اس پر قدرت کا ہونا شرط نہیں ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اگر دوسرے شخص کے مال معین پر کتابت کا معاملہ طے کیا گیا ہو تو وہ جائز نہ ہوگا۔ پھر اگر وہ غیر شخص جس کے مال کو بدل کتابت طے کیا گیا ہو اگر وہ مال دینے کی اجازت دیدے تو کیا یہ عقد جائز ہو جائے گا۔ تو اس کے بارے میں امام محمدؒ سے روایت ہے کہ اس وقت وہ عقد جائز ہو جائے گا۔ کیونکہ اجازت ہو جانے سے بیع جائز ہو جاتی ہے۔ اس لئے یہ کتابت بدرجہ اولیٰ جائز ہو جائیگی۔

وعن ابی حنیفۃؒ الخ اور امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ یہ عقد اب بھی جائز نہ ہوگا۔ جیسے کہ اجازت پائے نہ جانے کے وقت تک جائز نہ تھا۔ جامع صغیر میں ایسا ہی لکھا ہے۔ اور ان دونوں صورتوں (یعنی اجازت دی ہو یا نہ دی ہو) میں مشترک وجہ یہ ہے کہ ایسی اجازت حاصل ہو جانے سے بھی اس غلام کو اپنے کمائے ہوئے مال پر قدرت حاصل نہیں ہوتی ہے۔ حالانکہ مکاتب بنانے کا اصل مقصد ہی یہ ہوتا ہے کہ وہ اپنی محنت سے حاصل کئے ہوئے مال کا خود مالک بن کر اپنا بدل کتابت ادا کر سکے پھر اس صورت میں جب کہ بدل کتابت ایسا مال ہو جو معین ہو تو اس کی کچھ ضرورت نہیں رہتی ہے اور یہ مسئلہ ایسا ہی فرض کیا گیا ہے کہ مال معین ہو رہا ہو۔ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا ہے۔

وعن ابی یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ یہ عقد جائز ہوگا۔ خواہ اس کا مالک اس کی اجازت دے یا نہ دے۔ پھر اگر مالک اس کی اجازت دیدے تو خاص وہی چیز حوالہ کرنی لازم ہوگی۔ اور اگر وہ اجازت نہ دے تب اس کی قیمت جو ہو سکتی ہو وہ دینی ہوگی۔ جیسا کہ نکاح کے مسئلہ میں ہوتا ہے۔ اور اسے نکاح پر ہی قیاس کرنے کی وجہ یہ ہے کہ جو چیز یہاں بیان کی گئی ہے اسے متعین کرنا اور بیان کرنا صحیح ہے کیونکہ وہ بھی ایک مال ہے۔ اور اس کی مالیت ہے۔ پس جس طرح اگر نکاح میں مقرر کیا ہوا مال صحیح ہو لیکن وہ کسی دوسرے کا ہو تو اور بعد میں دوسرے شخص نے نکاح کرنے والے کو اس مال کا مالک بنادیا تو اس عورت کو مہر میں وہی مال دینا لازم ہوتا ہے اور اگر وہ اجازت نہ دے تو اس مال کی بازاری قیمت جو بھی ہوگی وہی قیمت ادا کرنی ہوتی ہے۔ اسی طرح کا حکم یہاں بھی ہوگا۔ اور اگر مکاتب اس عین مال کا مالک ہو گیا تو امام ابو یوسفؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے روایت کی ہے کہ اگر مکاتب نے بعینہ وہی مال ادا کیا تو وہ آزاد نہ ہوگا۔ اور اس روایت کے مطابق وہ مذکور عقد ہی صحیح نہ ہوگا۔ البتہ اس صورت میں صحیح ہوگا جب کہ اس مولیٰ نے اس سے اس طرح کہا ہو کہ جب بھی تم مجھ کو یہ مال ادا کر دو گے آزاد ہو جاؤ گے۔ کہ اس صورت میں شرط کے مطابق وہ آزاد ہو جائے گا۔ اسی قسم کا قول خود امام ابو یوسفؒ سے بھی منقول ہے۔ اور ان سے دوسری روایت

یہ ہے کہ مولیٰ نے ایسا جملہ کہا ہو یا نہ کہا ہو وہ آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ عقد فاسد ہو کر اس لئے منعقد ہو گیا ہے کہ جو چیز بیان کی گئی ہے وہ خود مال ہے۔ اور جب اس مال کو شرط کے مطابق دے گا تو آزاد ہو جائے گا۔ اور اگر اس مولیٰ نے غلام کو ایسے مال کے دینے پر اس کے مکاتب بنانے کو مشروط کیا ہو تو اس غلام کے قبضہ میں پہلے سے موجود ہے تو اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں۔ یعنی مبسوط کی کتاب الشرب کی روایت کے مطابق جائز ہے۔ لیکن کتاب المکاتب کی روایت کے مطابق جائز نہیں ہے۔ واضح ہو کہ مال معین پر مکاتب بنانا ہی کتابت علی الاعیان کا مسئلہ ہے۔ اور یہ مسئلہ کتاب المبسوط میں معروف ہے۔ ہم (مصنف ھدایہ) نے اپنی کتاب کفایۃ المنتہی میں ان دونوں روایتوں کی وجہ بیان کر دی ہے

توضیح:۔ اگر کسی نے اپنے غلام کو کسی ایسی معین یا غیر معین چیز کے عوض مکاتب بنایا جو خود اس کی نہیں ہے۔ اگر مولیٰ نے کسی دوسرے شخص کے مال کے عوض غلام کو مکاتب بنانے کی شرط رکھی پھر اس غیر نے اس غلام کو اس مال کی اجازت دی۔ یا نہ دی۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال وان كاتبه على مائة دينار على ان يرد المولى اليه عبدا بغير عينه، فالكتابة فاسدة عند ابي حنيفةؒ ومحمدؒ وقال ابويوسفؒ هي جائزة ويقسم المائة الدينار على قيمة المكاتب وعلى قيمة عبد وسط فتبطل منها حصة العبد فيكون مكاتبا بما بقي لان العبد المطلق يصلح بدل الكتابة، وينصرف الى الوسط، فكذا يصلح مستثنى منه، وهو الاصل في ابدال العقود، ولهما انه لا يستثنى العبد من الدنانير وانما يستثنى قيمته والقيمة لا تصلح بدلا فكذلك مستثنى.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنے غلام کو سو اشرفیوں پر اس شرط کے ساتھ مکاتب بنایا کہ ان کے عوض مولیٰ اس غلام کو ایک (غیر معین) غلام بھی واپس کر دے گا۔ تو امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک یہ کتابت فاسد ہو گی۔ **وقال ابویوسفؒ الخ** اور ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ یہ کتابت جائز ہو گی۔ اور ان سو اشرفیوں سے ایک اوسط درجہ کے غلام کی قیمت علیحدہ کر کے باقی رقم مکاتب کی بدل کتابت میں متعین کر دی جائے گی۔ کیونکہ مطلق غلام اس لائق ہوتا ہے کہ کتابت کا عوض ہو۔ اور اس سے درمیانی درجہ کا غلام مراد لیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح یہ غلام مستثنیٰ بھی ہو سکتا ہے۔ اور تمام عوض والے معاملات میں یہی اصل ہے۔ (ف یہ بات یاد رکھنے کے لائق ہے کہ جس معاملہ میں بھی جانبین سے مالی معاوضہ اور تبادلہ ہو وہ معاملات عقود کہلاتے ہیں۔ جیسے عقد بیع۔ و عقد کتابت وغیرہ۔ اور جس معاملہ میں صرف ایک جانب سے اپنا حق ساقط کرنا ہو لیکن دوسری جانب سے مال ہو یا نہ ہو تو ایسے معاملہ کو فسوخ یا فسخ کرنا کہا جاتا ہے۔ جیسے طلاق۔ و خلع وغیرہ۔ اس طرح کتابت عبد کا معاملہ عقد معاوضہ ہے۔ گویا اس غلام سے مال لیا گیا اور اس کی جان جو اب تک اس کے مولیٰ کے قبضہ میں تھی اسے واپس دیدی گئی۔

اگرچہ وہ اپنی جان کا مالک نہ ہو سکے۔ اس مسئلہ میں ایک قاعدہ یہ ہے کہ جو چیز خود تنہا کسی کا عوض بن سکتی ہو اس کا عوض کے معاملہ سے استثنیٰ کرنا بھی صحیح ہوتا ہے۔ جیسے کہ یہاں پر غلام ہے اس بناء پر اگر کسی نے اپنے مملوک (غلام) کو ایک غلام کے عوض مکاتب بنایا تو ایسا کرنا صحیح ہو گا۔ اور اس مطلق غلام سے ایک درمیانی درجہ کا غلام سمجھا جائے گا۔ اس طرح سو اشرفیاں جو طے پائی تھیں ان سے اس غلام کا استثناء بھی صحیح ہو گا۔ اور اوسط درجہ کا غلام مستثنیٰ کر کے باقی رقم کتابت کے عوض میں ہو جائیگی۔ اس مثال سے اس طرح سمجھا جائے کہ جس غلام کو مکاتب بنایا گیا ہے اس کی قیمت چھ سو اشرفیاں ہوں۔ اور اوسط درجہ غلام کی قیمت چار سو اشرفیاں ہوں تو ان سو اشرفیوں کو ان دونوں غلاموں پر تقسیم کرنے سے چالیس اور ساٹھ اشرفیوں کا حساب ہو گا۔ اور ان سو میں سے چالیس اشرفیاں نکال دینے سے یہ غلام ساٹھ اشرفیوں کے عوض مکاتب ہو جائے گا۔ یہ پوری تفصیل امام ابو یوسفؒ کے

قول کی ہوئی۔ ولھما انه الخ اور امام ابو حنیفہ وامام محمد رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اشرفیوں میں سے غلام کا استثناء نہیں کیا جا سکتا ہے البتہ اس کی قیمت کا استثناء ہو سکتا ہے۔ لیکن اس کی قیمت مجہول ہونے کی وجہ سے اس لائق نہیں ہے کہ وہ عقد میں عوض ہو سکے۔ اسی لئے یہ بھی مستثنیٰ نہیں ہو سکتی ہے۔ (ف اسی بناء پر ہم نے اسے کتابت فاسدہ کہا ہے)

توضیح:۔ اگر مولیٰ نے اپنے غلام کو سو اشرفیوں پر اس شرط کے ساتھ مکاتب بنایا کہ ان کے عوض مولیٰ اس غلام کو ایک غلام غیر معین واپس دے۔ عقود اور فسوخ کے درمیان فرق۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال و اذا كاتبه علي حيوان غير موصوف فالكتابة جائزة استحسانا، ومعناه ان يبين الجنس ولا يبين النوع والصفة، وينصرف الى الوسط، ويجبر علي قبول القيمة، وقد مر في النكاح اما اذا لم يبين الجنس مثل ان يقول دابة لا يجوز لانه يشمل اجناسا مختلفة فيتفاحش الجهالة واذا بين الجنس كالعبد والوصيف فالجهالة يسيرة ومثلها يتحمل في الكتابة، فيعتبر جهالة البدل بجهالة الاجل فيه، وقال الشافعي لا يجوز وهو القياس لانه معاوضة فاشبه البيع، ولنا انه معاوضة مال بغير مال او بمال لكن علي وجه يسقط الملك فيه فاشبه النكاح والجامع انه يبتني علي المسامحة بخلاف البيع لان مبناه علي المماكسة.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنے غلام کو ایک ایسے حیوان کے عوض مکاتب بنایا جس کا وصف بیان نہیں کیا تو ایسی کتابت استحسانا صحیح ہو گی۔ اس مسئلہ کا مطلب یہ فرض کرنا ہو گا کہ اس نے حیوان کی جنس بیان کر دی ہو گی۔ لیکن نوع اور صفت بیان نہیں کی۔ (ف یعنی مثلاً: اس نے کہا کہ میں نے تم کو ایک غلام یا ایک گھوڑے کے عوض مکاتب بنایا۔ لیکن یہ نہیں بتایا کہ وہ گھوڑا ترکی نسل کا ہے یا ہندی ہے اور اس کی یہ صفت بیان نہیں کی کہ وہ اعلیٰ یا اوسط یا ادنیٰ قسم کا ہو پس اس میں صرف جنس معلوم ہو جانے سے ہی عقد کتابت جائز ہو گی امام مالکؒ کا یہی قول بھی ہے۔

وينصرف الى الاوسط الخ اس میں درمیانی درجہ (قیمت) کے حیوان کا اعتبار ہو گا۔ اور اگر بجائے خاص حیوان کے وہ اس کی قیمت دے تو بھی مولیٰ کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ یہ مسئلہ نکاح کے باب المہر میں بھی بیان کیا جا چکا ہے۔ اما اذا لم يبين الخ اور اگر مولیٰ نے جانور کی جنس بھی بیان نہیں کی مثلاً: یوں کہا کہ میں نے تم کو ایک حیوان کے عوض مکاتب کیا تو اس طرح جائز نہ ہو گا۔ کیونکہ حیوان میں بہت سی جنسیں اور مختلف قسموں کی ہو سکتی ہیں تو اس میں بہت زیادہ جہالت پائی جائے گی۔ (ف اس وجہ سے آپس میں جھگڑا ہو جائے گا۔ اسی طرح سے کہ وہ ایک مکھی یا مچھر بھی پکڑ کر دے سکتا ہے کہ آخر یہ بھی ایک جانور ہے۔

واذا بين الجنس الخ اور جب مولیٰ نے جنس بیان کر دی ہو مثلاً: یہ غلام ہے یا خادم ہے تو اتنا کہنے کے بعد صرف تھوڑی سی جہالت باقی رہ جاتی ہے جب کہ کتابت میں معمولی سی جہالت یا جہالت خفیفہ برداشت ہوتی ہے۔ پس عوض میں معمولی سی جہالت کو اس عقد میں میعاد کے مجہول ہونے پر قیاس کیا جائے گا۔ (ف یعنی کتابت کے معاملہ میں اگر عوض کی ادائیگی کی میعاد مجہول ہو تو نکاح کے مسئلہ میں مہر کی میعاد کی مانند جہالت جائز ہو گی۔ پھر کتابت ایک قسم کی مشابہت نکاح سے بھی ہے۔ اس طرح سے کہ دونوں میں مال کا غیر مال سے تبادلہ ہوتا ہے۔ اور ایک قسم کی مشابہت بیع کے ساتھ بھی ہے۔ اسی لئے اگر مجہول ہو گی تو کتابت جائز نہ ہو گی۔ اور چونکہ نوع اور وصف کی جہالت معمولی ہوتی ہے اس لئے نکاح میں جہالت کے باوجود جائز ہونے کی طرح یہاں بھی جہالت جائز ہو گی۔

وقال الشافعیؒ الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اس میں معمولی سی بھی جہالت کا ہونا جائز نہ ہو گا اور قیاس بھی یہی چاہتا

ہے۔ اور امام احمدؒ کا قول بھی یہی ہے کیونکہ عقد کتابت معاوضہ کا ایک عقد ہے اس لئے بیع کے مشابہہ ہو گیا۔ (ف لہذا نکاح کی مشابہت کا اس میں اعتبار نہیں ہوگا)۔ ولنا انه معاوضة الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ کتابت کا معاملہ یا تو مال کا معاوضہ غیر مال سے ہے یا مال سے ہے لیکن اس طرح سے ہے کہ اس میں ملکیت نہیں پائی جاتی ہے لہذا یہ نکاح کے مشابہہ ہو گیا۔ اور ان دونوں میں ایک متفقہ علت یہ پائی جاتی ہے کہ دونوں ہی میں مسامحت کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ یعنی ان دونوں میں چشم پوشی اور نرمی سے کام لیا جاتا ہے۔ بخلاف بیع کے کہ اس میں سختی اور تنگی بغیر رعایت دیئے کام لیا جاتا ہے۔ لہذا کتابت کے معاملہ کو بیع پر قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے

توضیح:۔ اگر مولیٰ نے اپنے غلام کو ایک ایسے حیوان کے عوض مکاتب بنایا جس کا وصف بیان نہیں کیا یا جنس بھی بیان نہیں کی۔ مسائل کی تفصیل حکم۔ اقوال علماء۔ دلائل

وصیف' ایسا غلام جو حوالہ کئے ہوئے کام کو کرنے کی پوری صلاحیت رکھتا ہو اور غلام عام ہے اس سے کہ وہ خدمات انجام دے سکے یا نہ دے سکے۔ (العبد والوصیف) میں خاص کا عطف عام پر کیا گیا ہے۔

قال و اذا كاتب النصراني عبده على خمر فهو جائز معناه اذا كان مقدارا معلوما والعبد كافرا لانها مال في حقهم بمنزلة الخل في حقنا وايهما اسلم فللمولى قيمة الخمر، لان المسلم ممنوع عن تمليك الخمر وتملكها، وفي التسليم ذلك، اذ الخمر غير متعين فيعجز عن تسليم البدل فيجب عليه قيمته وهذا بخلاف ما اذا تبايع الذميان خمرا ثم اسلم احدهما حيث يفسد البيع على ما قاله البعض، لان القيمة تصلح بدلا في الكتابة في الجملة، فانه لو كاتب على وصيف واتى بالقيمة يجبر على القبول، فجاز ان يبقى العقد على القيمة اما البيع لا ينعقد صحيحا على القيمة فافترقا. قال واذا قبضها عتق، لان في الكتابة معنى المعاوضة فاذا وصل احد العوضين الى المولى سلم العوض الآخر للعبد، وذلك بالعتق بخلاف ما اذا كان العبد مسلما حيث لم يجز الكتابة لان المسلم ليس من اهل التزام الخمر ولو اداها عتق، وقد بيناه من قبل والله اعلم.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے۔ کہ اگر کسی نصرانی نے اپنے غلام کو شراب کے عوض مکاتب بنایا تو یہ جائز ہوگا۔ اس مسئلہ کی فرضی صورت یہ ہوگی کہ شراب کی مقدار بھی معلوم ہو اور وہ غلام کافر بھی ہو۔ کیونکہ ایسے لوگوں کے حق میں شراب ایسا مال ہے جیسا کہ ہمارے یہاں سرکہ ہے و ایهما اسلم الخ پھر ان دونوں یعنی نصرانی مولیٰ اور کافر غلام میں سے اگر بعد میں کوئی ایک بھی مسلمان ہو گیا تو مولیٰ کو اس شراب کی قیمت دی جائے گی۔ (اصل شراب نہیں) کیونکہ ایک مسلمان نہ خود شراب کسی سے لے سکتا ہے اور نہ یہ کسی دوسرے کو شراب دے سکتا ہے۔ اس کے لئے یہ دونوں باتیں ممنوع ہیں۔ جبکہ یہاں شراب دینے سے یہ بات لازم آجاتی ہے۔ کیونکہ اگر مکاتب مسلمان ہوا تو اس کو شراب دینا لازم آئے گا اور اگر مولیٰ مسلمان ہوا تو اسے شراب لینی لازم آئیگی۔ کیونکہ اس سے پہلے تک کوئی شراب دینے کے لئے متعین نہیں ہوئی تھی۔ لہذا اب شراب حوالہ کرنے سے وہ عاجز ہوگا۔ اسی لئے اب اس پر شراب کی قیمت لازم آئیگی۔

وهذا بخلاف ما الخ بخلاف ایسی صورت کے کہ اگر دو ذمیوں نے مل کر شراب کی خرید و فروخت کی پھر ان دونوں میں سے کوئی ایک مسلمان ہو گیا تو بعض مشائخ کے قول کے مطابق یہ بیع فاسد ہو جائیگی۔ کیونکہ مکاتبت کی صورت میں شراب کی قیمت کسی حد تک عوض ہو سکتی ہے۔ کیونکہ اگر کسی مولیٰ نے اپنے غلام کو یہ کہہ کر مکاتب کیا کہ تم مجھے ایک خادمہ باندی لا کر دو تو تم مکاتب ہو جاؤ گے اس کے بعد اس غلام نے بجائے باندی کے اس کی قیمت لا کر دی تو وہ مولیٰ اس قیمت کو قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا اس سے یہ بات جائز معلوم ہوئی کہ عقد کتابت قیمت کے ساتھ باقی رہ جائے۔ لیکن عقد بیع قیمت کے عوض صحیح منعقد نہ

ہو گی۔ اس طرح ان دونوں صورتوں میں فرق ہو گیا۔

قال و اذا قبضهما الخ فرمایا کہ جب مولیٰ نے شراب پر قبضہ کر لیا تو وہ غلام آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ عقد کتابت میں بھی معاوضہ کی صورت یعنی معاوضہ پایا جاتا ہے۔ لہٰذا دو عوضوں میں سے ایک بھی اس کے مولیٰ کو مل گیا تو اس کے عوض غلام کو دوسری چیز دینی ہو گی۔ جس کی صورت یہی ہو گی کہ اسے آزاد کر دیا جائے لہٰذا وہ آزاد ہو جائے گا۔ بخلاف اس صورت کے جب کہ وہ غلام مسلمان ہو تو ایسی کتابت ہی جائز نہ ہو گی۔ کیونکہ کسی مسلمان کے اندر اتنی صلاحیت نہیں مانی جاتی ہے کہ وہ شراب کو اپنے ذمہ میں باقی رکھے۔ لیکن اگر اس نے شراب ادا کر دی تو وہ آزاد بھی ہو جائے گا۔ جیسا کہ اس مسئلہ کو ہم پہلے بیان بھی کر چکے ہیں واللہ اعلم

توضیح:۔ اگر کسی نصرانی نے اپنے غلام کو شراب کے عوض مکاتب بنایا۔ پھر شراب پر قبضہ سے پہلے یا بعد میں کوئی ایک مسلمان ہو گیا اگر دو ذمیوں نے مل کر شراب کی خرید و فروخت کی پھر دونوں میں سے کوئی ایک مسلمان ہو گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال مشائخ۔ دلائل

باب مایجوز للمكاتب ان يفعله

قال ويجوز للمكاتب البيع والشراء والسفر، لان موجب الكتابة ان يصير حرا يدا، وذلك بمالكية التصرف مستبدا به تصرفا يوصله الى مقصوده، وهو نيل الحرية باداء البدل والبيع والشراء من هذا القبيل، وكذا السفر لان التجارة ربما لا يتفق في الحضر فيحتاج الى المسافرة ويملك البيع بالمحاباة لانه من صنيع التجار، فان التاجر قد يحابي في صفقة ليربح في اخرى. قال فان شرط عليه ان لا يخرج من الكوفة فله ان يخرج استحسانا، لان هذا الشرط مخالف لمقتضى العقد، وهو مالكية اليد على جهة الاستبداد، وثبوت الاختصاص فبطل الشرط، وصح العقد، لانه شرط لم يتمكن في صلب العقد، وبمثله لا تفسد الكتابة، وهذا لان الكتابة تشبه البيع وتشبه النكاح فالحقناها بالبيع في شرط تمكن في صلب العقد، كما اذا شرط خدمة مجهولة لانه في البدل، وبالنكاح في شرط لم يتمكن في صلبه هذا هو الاصل او نقول ان الكتابة في جانب العبد اعتاق، لانه اسقاط الملك، وهذا الشرط يخص العبد، فاعتبر اعتاقا في حق هذا الشرط والاعتاق لا يبطل بالشروط الفاسدة.

ترجمہ:۔ باب۔ مکاتب کیا کیا کام کر سکتا ہے۔

قال ويجوز الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مکاتب کو یہ جائز ہے کہ وہ خرید و فروخت کرے اور سفر کرے۔ کیونکہ مکاتب بننے کا تقاضا یہ ہوا کہ وہ کسی طرح بھی مال کمائی حاصل کر کے آزاد ہو جائے۔ جس کی یہی صورت ہو گی کہ وہ مستقل طور سے ہر ایسا معاملہ کرتا رہے جس سے اس کا مقصود حاصل ہو جائے۔ اگر اس کا مقصود تو صرف یہی ہے کہ اپنا بدل کتابت کر کے آزاد ہو جائے۔ کیونکہ اس سے پہلے وہ آزاد نہیں ہو سکتا ہے۔ چنانچہ ان معاملات اور تصرفات میں سے ہی اس کا خرید و فروخت کرنا ہے اسی طرح سفر کرنا بھی ہے۔ کیونکہ بسا اوقات اپنے شہر یا علاقہ میں کاروبار نہیں کر سکتا ہے اس لئے اسے سفر کرنے کی ضرورت پڑ جاتی ہے۔ اسی طرح مکاتب کو یہ بھی جائز ہے کہ کبھی نقصان سے بھی اپنا مال فروخت کرے کیونکہ تاجروں کو کبھی ایسا بھی کرنا پڑتا ہے اس لئے کہ موجودہ سامان ناقابل فروخت ہونے سے وہ یہی مناسب سمجھتا ہے کہ اسے فروخت کر کے دوسرا کوئی مناسب

سامان خرید کر کے اس سے نفع حاصل کر لے۔

قال فان شرط علیه الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مولیٰ نے مکاتب سے یہ شرط کی ہو کہ وہ موجودہ شہر (کوفہ) سے باہر نہ جائے۔ تب بھی استحساناً اسے باہر جانا جائز ہوگا۔ کیونکہ ایسی شرط تقاضائے عقد کے خلاف جائز ہے۔ کیونکہ اس معاہدہ کتابت کا تقاضا یہ ہے کہ وہ مستقل طور سے اپنے اختیار اور معاملات کا مکمل مالک ہو اور جو کچھ وہ کمائے وہ سب اسی کا ہو اسی لئے ایسی مخالف شرط خود باطل ہوگی اور عقد مکاتبت صحیح رہے گا۔ کیونکہ یہ ایسی شرط ہے جو اصل عقد میں شامل نہیں ہو سکتی ہے۔ اور ایسی شرط سے کتابت فاسد نہیں ہوتی ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ عقد کتابت کو بیع کے ساتھ بھی مشابہت ہے اور نکاح سے بھی مشابہت ہے اسی لئے ہم نے یہ کہا ہے کہ ہر ایسی فاسد شرط جو عقد کتابت کی اصل میں داخل ہو اس میں عقد کتابت کو بیع کے ساتھ شامل کر لیا جیسے: کسی مجہولہ خدمت کی شرط لگائی گئی ہو۔ تو یہ ایسی شرط ہوگی جو اصل عقد میں داخل ہے کیونکہ کتابت کا جو بدل طے کیا گیا ہے اس میں داخل ہے۔ اور اگر ایسی فاسد شرط لگائی گئی ہو جو اصل عقد میں داخل نہ ہو تو اس میں ہم نے عقد کتابت کو نکاح کے ساتھ ملا لیا ہے۔ اور یہی اصل ہے۔ اونقول ان الکتابة الخ یا پھر ہم یہ کہتے ہیں کہ غلام کے لحاظ سے کتابت کا معاملہ کرنا آزاد کرنے یا اعتاق کے معنی میں ہے کیونکہ اس کی وجہ سے اس کے مولیٰ کی ملکیت کا خاتمہ ہوتا ہے۔ اور چونکہ یہ شرط غلام کے ساتھ مخصوص ہے اس لئے اس شرط کے بارے میں اس عقد کتابت کو اعتاق یعنی آزاد کر دینے کے معنی میں لیا گیا ہے اور اعتاق ایک ایسا عمل ہے جو فاسد شرطوں کے لگائے جانے سے باطل نہیں ہوتا ہے۔

توضیح:۔ باب۔ مکاتب کیا کیا کام کر سکتا ہے۔ کیا مکاتب خرید و فروخت اور اپنی مرضی کے مطابق سفر کر سکتا ہے۔ خواہ وہ سفر مولیٰ کی مرضی کے خلاف ہی ہو اور کیا وہ اپنا مال نقصان کے ساتھ فروخت کر سکتا ہے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال ولا يتزوج الا باذن المولى، لان الكتابة فك الحجر مع قيام الملك ضرورة التوسل الى المقصود والتزوج ليس وسيلة اليه، ويجوز باذن المولى لان الملك له، ولا يهب ولا يتصدق الا بالشيء اليسير، لان الهبة والصدقة تبرع، وهو غير مالك ليملكه الا ان الشيء اليسير من ضرورات التجارة، لانه لا يجد بدًا من ضيافة، واعارة ليجتمع عليه المجاهزون ومن ملك شيئا يملك ما هو من ضروراته وتوابعه، ولا يتكفل لانه تبرع محض، فليس من ضرورات التجارة والاكتساب، فلا يملكه بنوعيه نفسا ومالا لان كل ذلك تبرع، ولا يُقرض لانه تبرع ليس من توابع الاكتساب فان وهب على عوض لم يصح لانه تبرع ابتداء، فان زوج امته جاز لانه اكتساب للمال فانه يتملك به المهر فدخل تحت العقد.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مکاتب کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنی مرضی سے وہ نکاح کر لے البتہ اگر اس کا مولیٰ اس کی اجازت دیدے تو کر سکتا ہے۔ کیونکہ کتابت کی اصل یہ ہے کہ اس پر اس کے مالک کی ملکیت باقی رکھتے ہوئے بھی اس کے اپنے تصرفات کی بندش کو ختم کر دے تاکہ وہ اپنا مقصد پورا کر سکے۔ یعنی جس طرح ممکن ہو بدل کتابت ادا کر کے آزادی حاصل کر لے اور نکاح کرنے سے ایسا کوئی مقصد حاصل نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے یہ نکاح ان ضروریات میں داخل نہ ہوگا۔ البتہ اگر اس کا مولیٰ اس کی اجازت دیدے تو کر سکتا ہے کیونکہ ابھی تک اس کی ملکیت باقی ہے۔

ولا یهب الخ اور مکاتب نہ تو مال ہبہ کر سکتا ہے اور نہ ہی صدقہ میں کسی کو دے سکتا ہے البتہ تھوڑا مال دے سکتا ہے کیونکہ ہبہ کرنا یا صدقہ دینا دوسرے پر احسان کرنا ہوتا ہے جب کہ وہ اس مال کا مالک نہیں ہے اس لئے وہ اپنی مرضی سے کسی کو مالک بھی نہیں بنا سکتا ہے۔ یعنی احسان کے طور پر مال میں تصرف نہیں کر سکتا ہے البتہ کچھ تھوڑا یا معمولی مال دے سکتا ہے کہ اس میں اس کو

تصرف کرنے کی اجازت حاصل ہوتی ہے۔ بالخصوص اس لئے بھی کہ کاروبار میں ایسا کرنے کی ضرورت بھی ہوتی ہے۔ چنانچہ بسا اوقات وہ کسی کی ضیافت کرنے یا کسی کے ساتھ مال میں رعایت کرنے پر مجبور بھی ہو جاتا ہے تاکہ کاروباری قافلہ والے اس سے تعلق رکھ سکیں۔ پھر ایک مکاتب کو چونکہ کاروبار کی اجازت ہوتی ہے اس لئے کاروبار کے لوازم اور اس سے متعلقات تمام چیزوں کی اسے اجازت ہوگی۔

ولا یتکفل الخ البتہ مکاتب کو اس بات کا اختیار نہیں ہوتا ہے کہ وہ کسی دوسرے کا کفیل اور ذمہ دار بن جائے۔ کیونکہ ایسا کرنا برابر احسان کرنا ہوتا ہے۔ یعنی کاروبار اور آمدنی حاصل کرنے کے معاملہ میں اس کا کوئی تعلق نہیں ہوتا ہے۔ لہٰذا مکاتب نہ تو کسی کی جان کا کفیل ہو سکتا ہے اور نہ یہ کسی کے مال کا کفیل ہو سکتا ہے۔ کیونکہ یہ دونوں کام احسان کرنے سے تعلق رکھتے ہیں۔ اسی طرح مکاتب کو یہ بھی اختیار نہیں ہوتا ہے کہ وہ کسی کو نقد رقم کا قرض دے کیونکہ یہ بھی احسان کا کام ہے۔ اور آمدنی کرنے کے لوازمات سے نہیں ہے اسی طرح اگر مکاتب کسی سے کچھ لینے کے عوض اسے کچھ ہبہ کرے تو یہ بھی صحیح نہ ہوگا کیونکہ ایسا کرنا بھی ابتدا میں احسان کرنا ہی ہوتا ہے اور اگر مکاتب اپنی مملوکہ باندی کا کسی سے نکاح کر دے تو جائز ہوگا کیونکہ یہ مال حاصل کرنے کا ایک طریقہ ہے کیونکہ اس نکاح کے وسیلہ سے مکاتب اس کے مہر کا مالک ہوگا لہٰذا یہ عقد کتابت میں داخل ہوگا

توضیح:۔ کیا مکاتب خود اپنا نکاح کر سکتا ہے۔ اور کیا وہ کسی کو کچھ ہبہ یا صدقہ دے سکتا ہے۔ کیا کسی کی جان یا مال کا کفیل ہو سکتا ہے یا قرض مال دے سکتا ہے۔ اپنی مملوکہ باندی کا کسی سے نکاح کرا سکتا ہے۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل

قال وکذٰلک ان کاتب عبدہ، والقیاس ان لا یجوز وھو قول زفر والشافعی، لان مآلہ العتق والمکاتب لیس من اھلہ کالاعتاق علی مال، وجہ الاستحسان انہ عقد اکتساب للمال فیملکہ کتزویج الامۃ وکالبیع وقد یکون ھو انفع لہ من البیع لانہ لا یزیل الملک الا بعد وصول البدل الیہ والبیع یزیلہ قبلہ ولھٰذا یملکہ الاب والوصی ثم ھو یوجب للمملوک مثل ما ھو ثابت لہ بخلاف الاعتاق علی مال لانہ یوجب فوق ما ھو ثابت لہ. قال فان ادی الثانی قبل ان یعتق الاول فولاؤہ للمولی، لان لہ فیہ نوع ملک ویصح اضافۃ الاعتاق الیہ فی الجملۃ، فاذا تعذر اضافتہ الی مباشر العقد لعدم الاھلیۃ اضیف الیہ کما فی العبد اذا اشتری شیئا یثبت الملک للمولی. قال فلو ادی الاول بعد ذلک وعتق لا ینتقل الولاء الیہ، لان المولی جُعل معتقا والولا لا ینتقل من المعتق، وان ادی الثانی بعد عتق الاول فولاؤہ لہ، لان العاقد من اھل ثبوت الولاء وھو الاصل فیثبت لہ.

ترجمہ:۔ فرمایا ہے کہ اسی طرح مکاتب کو یہ بھی اختیار ہے کہ وہ اپنے تجارتی غلاموں میں سے کسی غلام کو مکاتب بنادے۔ اگرچہ قیاس یہ چاہتا ہے کہ ایسا جائز نہ ہو۔ چنانچہ امام زفر و شافعی رحمہما اللہ کا یہی قول ہے۔ کیونکہ مکاتب بنانے کا انجام یہی ہوتا ہے کہ وہ آزاد ہو جائے۔ جب کہ ایک مکاتب کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنے غلام کو آزاد کر دے جیسا کہ مال لے کر بھی اسے آزاد کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ لیکن ہمارے نزدیک یہ استحساناً جائز ہے۔ کیونکہ کتابت بھی ایسا عقد ہے جس کے ذریعہ مال حاصل ہوتا ہے۔ یعنی مکاتب اپنا بدل کتابت کرے گا۔ اس لئے وہ پہلا مکاتب (زید) ایسے معاملہ کا مجاز اور مختار ہوگا۔ جیسے کہ وہ اپنی باندی کو دوسرے سے نکاح کرا سکتا ہے اور جیسے کہ اسے اپنا مال بیچنے کا اختیار ہوتا ہے۔ بلکہ کسی کو فروخت کرنے سے زیادہ مفید کتابت کرنا ہی ہے کیونکہ مکاتب بنانے سے وہ غلام اس کی ملکیت سے خارج نہیں ہوتا ہے اور اگر خارج ہوتا ہے تو اس کے بعد ہی کہ وہ ایک ایک پائی کا عوض ادا کر دے جب کہ فروخت کرنے کی صورت میں اس کی رقم (ثمن) وصول کرنے سے پہلے ہی اس کی ملکیت ختم ہو جاتی ہے۔ اس اعتبار سے کتابت ہی بیع سے زیادہ مفید ہوئی اور اسی وجہ سے چھوٹے بچہ کے باپ یا اس کے وصی کو بھی اس بچہ

کے غلام کو مکاتب بنانے کا اختیار ہوتا ہے۔ پھر مکاتب اول (زید) نے جس غلام (خالد) کو مکاتب بنایا ہے اسے بھی اتنے ہی اختیارات ہوں گے جو پہلے مکاتب (زید) کو حاصل ہیں۔ اس سے زیادہ نہیں۔ برخلاف مال پر آزاد کرنے کے جس کی صورت یہ ہوگی کہ وہ یعنی غلام سے کہے کہ تم آزاد ہو اس شرط کے ساتھ کہ اس کے عوض مجھے مثلاً: دو ہزار روپے دیدینا کہ اس جملہ کے کہتے ہی وہ غلام آزاد ہو جائے گا خواہ اس نے ادائیگی کی شرط قبول کی ہو یا قبول نہ کی ہو پس اگر مکاتب کی طرف سے اس کے مکاتب کو یہ اجازت ہو کہ وہ اپنے کاروباری غلام کو آزاد کردے۔ اس بناء پر وہ اپنے غلام کو مال پر آزاد نہیں کر سکتا ہے کہ ایسا کرنے سے اس کے غلام کو ایسا حق دے گا جس کا کہ وہ خود بھی مالک نہیں ہے کیونکہ وہ خود بھی ابھی غلام ہے اور اس نے دوسرے کو آزاد کر دیا۔ حالانکہ یہ ممکن نہیں ہے۔ اس لئے مال پر آزاد کرنا جائز نہ ہوگا لیکن مال پر مکاتب بنانا جائز ہوگا۔

قال فان ادى الخ پھر اگر پہلے مکاتب (زید) کے آزاد ہونے سے پہلے دوسرا مکاتب رقم (بدل کتابت) ادا کرے تو اس کی ولاء (زید) پہلے مکاتب کے مولیٰ کے لئے ہوگی۔ کیونکہ ابھی تک اس میں مولیٰ کی ملکیت باقی ہے اور ایک حد تک یہ کہنا بھی صحیح ہے کہ اس نے آزاد کیا ہے۔ پھر جب اس دوسرے مکاتب کو مکاتب کرنے والے یعنی پہلے مکاتب زید کی طرف اس مکاتبت کو منسوب کرنا صرف اس لئے صحیح نہیں ہوا کہ وہ خود بھی ابھی غلام ہے اسی لئے اس مکاتبت کی نسبت اس کے مولیٰ کی طرف کر دی گئی جیسے کہ عبد ماذون (جس غلام کو کاروبار کی اجازت مل گئی ہو) کوئی چیز خریدتا ہے تو اس خریداری کی نسبت غلام کی طرف کے بجائے اس کے مولیٰ کی طرف کر دی جاتی ہے اور اسی مولیٰ کی ملکیت اس پر ثابت ہو جاتی ہے۔ (ف اس لئے کہ عبد ماذون میں مالک بننے کی صلاحیت نہیں ہوتی ہے۔ حالانکہ اصل خریدار تو یہی غلام ہے اسی طرح جب زید یعنی مکاتب اول ابھی تک غلام ہے اور اس میں ولاء حاصل کرنے کی صلاحیت نہیں ہے اس لئے ولاء اس کے مولیٰ کو مل جائے گی۔

قال فلو ادى الاول الخ پھر اگر مولیٰ کو ولاء مل جانے کے بعد زید (مکاتب اول) نے اپنے بدل کتابت ادا کر دیا اس طرح وہ آزاد ہو گیا تو اب اس کے مکاتب کی ادا کی ہوئی ولاء اسے نہیں ملے گی۔ کیونکہ اس سے پہلے ہی یہ طے کر لیا گیا ہے کہ اس کے غلام کو آزاد کرنے والا وہ خود نہیں بلکہ اس کا مولیٰ ہے۔ پھر آزاد کر دینے والے سے ولاء دوسرے کو منتقل نہیں کی جاتی ہے۔ وان ادى الثاني الخ اور اگر دوسرا مکاتب خالد پہلے مکاتب زید کے آزاد ہو جانے کے بعد اپنا بدل کتابت ادا کر کے آزاد ہو گیا تو دوسرے مکاتب خالد کی ولاء اس کو مکاتب بنانے والے یعنی پہلے مکاتب زید کو مل جائے گی۔ کیونکہ اس وقت دوسرے (خالد) کو مکاتب بنانے والا حقیقت میں پہلے مکاتب (زید) ہی ہے اور اس وقت اس میں ولاء قبول کرنے کی صلاحیت بھی آچکی ہے۔ اسی لئے اب یہ ولاء اسی کو مل جائے گی۔

توضیح:۔ کیا ایک مکاتب خود اپنے کسی تجارتی غلام کو مکاتب بنا سکتا ہے کیا وہ اپنی باندی کا دوسرے سے نکاح کرا سکتا ہے۔ اگر دوسرا مکاتب اپنا بدل کتابت اس سے پہلے ادا کردے کہ اس کو مکاتب بنانے والا اپنے مولیٰ کو اپنا بدل کتابت ادا کرے تو اس دوسرے کی ولاء کا مستحق پہلا مکاتب ہو گا یا اس کا مولیٰ اور اگر پہلے مکاتب کے بدل کتابت ادا کرنے کے بعد دوسرا مکاتب اپنا بدل کتابت ادا کرے تو اب اس کے ولاء کا کون مستحق ہو گا مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال و ان اعتق عبده على مال او باعه من نفسه او زوّج عبده لم يجز لان هذه الاشياء ليست من الكسب، ولا من توابعه اما الاول فلانه اسقاط الملك عن رقبته، واثبات الدين في ذمة المفلس فاشبه الزوال بغير عوض،

وکذا الثانی لانه اعتاق علی مال فی الحقیقة، واما الثالث فلانه تنقیص للعبد وتعییب له وشغل رقبته بالمهر والنفقة بخلاف تزویج الامة لانه اکتساب لاستفادته المهر علی مامر، قال وکذلك الاب والوصی فی رقیق الصغیر بمنزلة المکاتب لانهما یملکان الاکتساب کالمکاتب ولان فی تزویج الامة والکتابة نظرا له، ولا نظر فیما سواهما، والولایة نظریة.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ (۱) اگر مکاتب نے اپنے کمائے ہوئے مال سے خریدے ہوئے غلام کو مال پر آزاد کیا۔ (۲) یا اس غلام کی جان (ذات) خود اسی کے ہاتھ بیچ ڈالی۔ (۳) یا اس غلام کا کسی عورت سے نکاح کر دیا تو ان تینوں باتوں میں سے کوئی بھی جائز نہ ہوگی۔ کیونکہ ان میں سے کوئی بات بھی نہ تو کمائی کا ذریعہ ہے نہ اس کے لوازمات میں سے ہے۔ کیونکہ پہلی صورت میں یعنی مال پر آزاد کرنے میں ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ اس طرح اس سے خود کی ملکیت ختم کرتے ہوئے اس مفلس کے ذمہ اپنا قرض لاد دینا ہوگا۔ اس طرح گویا اسے مفت میں آزاد کرنا ہوگا۔ اور دوسری صورت یعنی غلام کو اسی کے ہاتھ بیچنے کا بھی یہی حال ہے کیونکہ ایسا کرنے سے ظاہر میں بیع کی صورت ہے مگر حقیقت میں مال پر آزاد کرنا ہے۔ اور تیسری صورت یعنی غلام کا نکاح کر دینا کہ اس طرح اسے عیب دار اور کم قیمت کرنا لازم آتا ہے۔ کیونکہ نکاح کر دینے سے اس کی بیوی کا مہر اور نفقہ اس پر لازم کرنا ہوتا ہے جس سے اس کی مالیت کم اور اس کا عیب دار ہونا لازم ہوتا ہے اس لئے یہ بھی جائز نہ ہوگا۔ اس کے برخلاف اپنے کمائے ہوئے مال سے خریدی باندی کا نکاح کرنا تو جائز ہوگا اس لئے کہ یہ بھی اس سے آمدنی کا ایک ذریعہ بنتا ہے۔ کیونکہ اس نکاح سے اس کے مہر کا خود مالک بنے گا۔ جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے۔

قال وکذلك الاب والوصی الخ اسی طرح باپ اپنے چھوٹے بیٹے کے غلام اور وصی یتیم چھوٹے بچے کے غلام کے بارے میں وہی اختیار رکھتا ہے جو مکاتب کے بارے میں اختیار رکھتا ہے یعنی جیسے ایک مکاتب کو اپنی کمائی کے غلام میں اختیارات ہوتے ہیں ویسے ہی اختیارات چھوٹے کے غلام میں اس کے باپ یا اس کے وصی کو حاصل ہوتے ہیں۔ یعنی اس سے زیادہ اختیارات نہیں ہوتے ہیں۔ کیونکہ ان دونوں کو بھی بچہ کے مال میں مکاتب کی طرح آمدنی کرنے کا اختیار ہوگا۔ یعنی اسی صورت سے اس کے غلام کو وہ مکاتب بنا سکتے ہیں اور اسی طرح وہ اس کی باندی کا نکاح کر سکتے ہیں۔ مگر اس کے غلام کا نکاح نہیں کر سکتے ہیں۔ کیونکہ ان تمام باتوں کی اصل آمدنی کرنے پر ہے اور اس دلیل سے بھی کہ اس بچہ کی باندی کا نکاح کر دینے سے اور اس کے غلام کو مکاتب بنا دینے سے بچہ کے حق میں بھلائی اور مالی فائدہ ہے، اور ان دونوں کے سوا اور کسی صورت میں اس کا فائدہ نہیں ہے۔ اس لئے کہ باپ یا اس کے وصی کو بچہ کے مال میں جو ولایت ہے وہ شفقت کے لحاظ سے ہے یعنی ان کو ولایت کا حق اس لئے دیا گیا ہے کہ وہ ہر معاملہ میں بچہ کی بھلائی پیش نظر رکھینگے۔ (ف الحاصل جن معاملات سے بچہ کی بھلائی ہوگی وہ جائز سمجھے جائینگے اور جن میں بچہ کی بھلائی نہیں ہوگی وہ جائز نہیں سمجھے جائینگے

توضیح:۔ اگر مکاتب اپنے زر خرید غلام کو مال پر آزاد کردے یا اس کی ذات خود اسی کے ہاتھ فروخت کردے یا اس کا نکاح کسی عورت سے کردے بچہ کا باپ یا اس کا وصی بچہ کے غلام کے ساتھ کیا سلوک کر سکتا ہے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال فاما الماذون له فلا یجوز له شیء من ذلك عند ابی حنیفة ومحمد وقال ابو یوسف له ان یزوّج امته وعلی هذا الخلاف المضارب والمفاوض والشریك شرکة عنان هو قاسه علی المکاتب واعتبره بالاجارة، ولهما ان الماذون له یملك التجارة وهذا لیس بتجارة فاما المکاتب یملك الاکتساب وهذا اکتساب، ولانه مبادلة المال بغیر المال فیعتبر بالکتابة دون الاجارة، اذ هی مبادلة المال بالمال، ولهذا لا یملك هؤلاء کلهم

تزویج العبد.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ عبد ماذون یعنی وہ غلام جسے کاروبار کی اجازت دی گئی ہوا سے امام ابو حنیفہ وامام محمدؒ کے نزدیک مذکورہ کاموں میں سے کسی کام کا بھی اختیار نہ ہوگا۔ یعنی وہ تجارت کے غلام کو مکاتب نہیں بنا سکتا ہے۔ نہ کاروباری باندی کا کسی سے نکاح کر سکتا ہے۔ لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک غلام ماذون اپنی کاروباری باندی کا نکاح کرا سکتا ہے اور اسی قسم کا اختلاف مضارب اور مفوض اور شرکت عنان کے شریک میں بھی ہے۔ اس طرح امام ابو یوسفؒ نے ایسے ماذون غلام کو مکاتب پر قیاس کیا ہے۔ یعنی جیسے باندی کو اجارہ یا ملازمت پر دینے سے باندی کے منافع سے مال حاصل ہوتا ہے اسی طرح سے اس کا نکاح کر دینے سے اس کے منافع سے مہر حاصل ہو سکتا ہے۔

ولھما ان الخ امام ابو حنیفہ وامام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ ماذون غلام کو تجارت کرنے کا اختیار دیا جاتا ہے۔ جب کہ اس طرح کا معاملہ تجارت میں سے نہیں ہے۔ البتہ مکاتب کو آمدنی کرنے یا کمانے کا اختیار ہوتا ہے اور یہ طریقہ بھی آمدنی کرنے کا ایک طریقہ ہے۔ اس بناء پر دونوں مسئلوں میں فرق ہو گیا۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ نکاح کرنے سے مال کا تبادلہ غیر مال سے ہوتا ہے اس لحاظ سے نکاح کو کتابت پر قیاس کرنا چاہئے۔ اجارہ پر نہیں کیونکہ غلام کو اجارہ پر دینے میں مال کا تبادلہ مال سے ہوتا ہے۔ اسی لئے ہر شخص کو غلام کو نکاح کر دینے کا حق نہیں ہوتا ہے۔ (ف نہایہ میں لکھا ہے کہ اس باب میں اصل بات یہ ہے کہ ہر وہ شخص جس کا تعلق تجارت اور دوسرے کاموں سے بھی رہتا ہو وہ باندی کا نکاح کر سکتا ہے۔ جیسے باپ' وصی دادا مفاوض ومکاتب و قاضی اور ماذون اور ہر وہ شخص جس کا تعلق صرف تجارت سے ہو جیسے مضارب وشریک عنان وماذون تو یہ لوگ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک باندی کا نکاح نہیں کر سکتے ہیں قاضی خان اور المحبوبی۔ لیکن مصنف نے مفاوض کو ماذون کے ساتھ ملا دیا ہے۔ اسی لئے شارح کافیؒ نے کہا ہے کہ اس جگہ پر مفاوض کا لکھنا درحقیقت کاتب کی غلطی سے ہو گیا ہے۔ کیونکہ مفاوض تو مکاتب کے جیسا ہوتا ہے اور غایۃ البیان کے شارح نے کہا ہے کہ بالاتفاق مفاوض کو باندی کا نکاح کر دینے کا اختیار ہوتا ہے۔

چنانچہ کرخیؒ نے اس کو صراحت کے ساتھ مختصر میں ذکر کیا ہے۔ اور فقیہ ابو اللیثؒ نے جامع صغیر کی شرح میں باپ و وصی و شریک مفاوض اور مکاتب کو بیان کرنے کے بعد فرمایا ہے کہ ان چاروں قسموں کی طرف سے غلام کو مال پر آزاد کرنا جائز نہیں ہے۔ لیکن مکاتب بنانا استحسانا جائز ہے اور اگر ان چاروں میں سے کسی نے باندی کا نکاح کر دیا تو بالاتفاق جائز ہوگا اور اگر ماذون غلام یا شریک عنان یا مضارب یعنی ان تینوں میں سے کوئی باندی کا نکاح کر دے تو امام ابو حنیفہؒ ومحمدؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگا۔ لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہوگا اور ان کا مکاتب بنانا بالاتفاق جائز نہ ہوگا۔ اور اگر ان تینوں میں سے یا ان چاروں میں سے کسی نے کسی غلام کا نکاح کر دیا تو بالاتفاق جائز نہ ہوگا۔ اور شرح طحاوی میں لکھا ہوا ہے کہ ایسا چھوٹا لڑکا جسے کاروبار کی اجازت دی گئی ہو یا غلام ماذون یا شریک عنان یا مضارب میں سے کسی کی طرف سے بھی کسی غلام کا نکاح کرنا یا مکاتب بنانا بالاجماع جائز نہیں ہے۔ اور مفاوض کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ باپ اور وصی کی طرح باندی کا نکاح کرا سکتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ مفاوض کو بالاتفاق باندی کے نکاح کرانے کا اختیار ہوتا ہے

توضیح:۔ کیا عبد ماذون اور مکاتب اپنی کاروباری باندی کا نکاح کرا سکتا ہے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال مشائخ۔ دلائل

فصل قال واذا اشتری المکاتب اباہ او ابنہ دخل فی کتابتہ لانہ من اھل ان یکاتب وان لم یکن من اھل الاعتاق فیجعل مکاتبا تحقیقا للصلۃ بقدر الامکان الاتری ان الحر متی کان یملک الاعتاق یعتق علیہ وان اشتری ذا رحم محرم منہ لاولادَ لہ لم یدخل فی کتابتہ عند ابی حنیفۃؒ، وقالا یدخل اعتبارا بقرابۃ الولاد، اذ

وجوب الصلة ينتظمهما، ولهٰذا لا يفترقان في الحر في حق الحرية، وله ان للمكاتب كسبا لا ملكا غير ان الكسب يكفي للصلة في الولاد حتى ان القادر على الكسب يخاطب بنفقة الوالد والولد، ولا يكفي في غيرهما حتى لا يجب نفقة الاخ الا على الموسر، ولان هذه قرابة توسطت بين بني الاعمام وقرابة الولاد فالحقناها بالثاني في العتق، وبالاول في الكتابة، وهذا اولى، لان العتق اسرع نفوذا من الكتابة حتى ان احد الشريكين اذا كاتب كان للآخر فسخه واذا اعتق لا يكون له فسخه.

ترجمہ:۔ فصل۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مکاتب نے اپنے باپ یا بیٹے کو خرید لیا تو وہ اس کی کتابت میں آجائے گا۔ کیونکہ ایک مکاتب کو یہ حق ہوتا ہے کہ وہ دوسرے شخص کو اپنا مکاتب بنائے۔ اگرچہ وہ دوسرے کو آزاد نہ کر سکتا ہو۔ اس لئے ایسا مکاتب جہاں تک صلہ رحمی کا حق ادا کر سکتا ہے یا اس کے لئے ممکن ہو وہ یہی ہے کہ اس کے ساتھ مکاتب بن جائے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی آزاد مرد کسی کو آزاد کرنے کا مالک ہو اور وہ اپنے باپ یا بیٹے کو خرید لے تو اس کی طرف سے وہ غلام (باپ یا بیٹا) آزاد ہو جائے گا۔

وان اشترى الخ اور اگر مکاتب نے اپنے کسی ایسے ذی رحم رشتہ دار کو خریدا لیکن اس سے ولادت کا تعلق نہ ہو (یعنی باپ یا بیٹے کی رشتہ داری نہ ہو) تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ اس کی کتابت میں داخل نہ ہو گا۔ مگر صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ وہ داخل ہو جائے گا۔ قرابت ولادت پر قیاس کرتے ہوئے۔ کیونکہ صلہ رحمی کا واجب ہونا تمام محرمہ رشتہ کو شامل ہے۔ اس میں کسی کی تخصیص نہیں ہے۔ اسی لئے آزاد مرد ہونے کی صورت میں ان دونوں قسموں (قربت ولادت ہو یا نہ ہو) کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا جاتا ہے۔ یعنی جس طرح ایک آزاد مرد اپنے باپ یا بیٹے کو اگر خرید لے تو وہ اس پر آزاد ہو جاتا ہے اسی طرح اگر وہ حقیقی بھائی کو خرید لے تو وہ بھی اس پر آزاد ہو جاتا ہے۔ پس جس طرح آزاد ہونے کی صورت میں ان دونوں کے درمیان فرق نہیں کیا جاتا ہے یعنی سب ہی آزاد ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح مکاتب ہونے کی صورت میں بھی ان کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا جائے گا۔ یعنی سب مکاتب بن جائیںگے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مکاتب کو کمانے کا تو حق حاصل ہوتا ہے مگر وہ کسی کا مالک نہیں بن سکتا ہے۔ لیکن توالد کی قرابت میں حق صلہ رحمی ادا کرنے کے لئے کمائی کافی ہے۔ اسی لئے یہ حکم ہے کہ جو شخص کما سکتا ہو وہ اپنی کمائی سے اپنے والد اور اپنی اولاد کو نفقہ دیا کرے۔

لیکن ان لوگوں کے علاوہ دوسروں کے بارے میں یہ کمائی کافی نہیں ہے۔ اسی بناء پر اپنے بھائی کا نفقہ صرف ایسے ہی بھائی پر لازم کیا گیا ہے جو صرف کمانے والا نہیں بلکہ واقعۃً مالدار یا ذی حیثیت بھی ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ صلہ رحمی کے اعتبار سے ان رشتہ داروں کے درمیان فرق ہے یعنی جن سے باپ بیٹے کی رشتہ داری ہو اور ان سے جن سے اس کے علاوہ دوسری کوئی رشتہ داری ہو۔ اس طرح چچازاد کی قرابت اور ولادت یعنی باپ بیٹے کی قرابت کے درمیان فرق ہو گا۔ اس لئے آزاد ہونے کے معاملہ میں ہم نے ایسی رشتہ داری کو ولادت یعنی باپ بیٹے کی رشتہ داری کے ساتھ مخصوص کیا اور مکاتب ہو جانے میں اس کو چچازاد کی رشتہ داری سے ملا دیا یعنی مثلاً اپنا بھائی اس اعتبار سے کہ اسے زکوٰۃ دینا حلال ہے اور اس کے بعد اس کی بیوی سے نکاح حلال ہے اور کسی معاملہ میں اپنے بھائی کی بھی گواہی قبول کی جاتی ہے۔ اور اس بھائی سے کوئی قتل عمداً ہو جائے تو اس سے قصاص لیا جا سکتا ہے۔ تو ان باتوں کے اعتبار سے اپنا بھائی اپنے چچازاد بھائی کی قرابت کے مثل ہے۔ لیکن اس اعتبار سے کہ بہن کا اپنے بھائی سے نکاح کا تعلق کرنا حرام ہے اور اپنے بھائی کے ساتھ صلہ رحمی فرض ہے تو وہ قربت ولادت کے مشابہ ہے۔ الحاصل ہم نے دونوں مشابہتوں پر اس طرح عمل کیا کہ اگر ایک دوسرے کا مالک بن جائے تو دوسرا آزاد ہو جانے میں قربت ولادت کے حکم میں ہو۔ اور اگر کمائی میں داخل ہو تو وہ مکاتب ہو جائے اور صلہ رحمی میں اپنے چچازاد کی رشتہ داری کے حکم میں ہو۔ آخر میں مصنف ہدایہ نے فرمایا ہے کہ حکم زیادہ بہتر ہے۔ کیونکہ کتابت کے مقابلہ میں آزادی بہت جلد اثر قبول کرتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایک غلام کے

دو شریکوں میں سے ایک شریک غلام کو مکاتب بنائے تو دوسرا شریک اس کو فسخ کر سکتا ہے۔ لیکن اگر ایک اسے آزاد کردے تو دوسرا اسے فسخ نہیں کر سکتا ہے۔ کیونکہ آزاد کرنے کے ساتھ ہی وہ آزاد ہو جاتا ہے۔

توضیح:۔ فصل، براہ راست مکاتب بننے والوں کے مسائل سے فارغ ہونے کے بعد اب ان کا بیان ہے جو ضمناً اور تبعاً مکاتب بن سکتے ہیں اگر مکاتبؒ نے ان رشتہ داروں کو خریدا جن سے ولدیت یا ابوت کا تعلق ہے یا ایسے ذی رحم محرم کو خریدا جن سے مذکورہ تعلق نہ ہو۔ مسائل کی تفصیل حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل

قال و اذا اشتری ام ولده دخل ولدها في الكتابة ولم يجز بيعها، ومعناه اذا كان معها ولدها، اما دخول الولد في الكتابة فلما ذكرناه، واما امتناع بيعها فلانها تبع للولد في هذا الحكم، قال عليه السلام: اعتقها ولدها وان لم يكن معها ولد، فكذلك الجواب في قول ابي يوسف ومحمد، لانها ام ولد خلافا لابي حنيفة، وله ان القياس ان يجوز بيعها، وان كان معها ولد، لان كسب المكاتب موقوف فلا يتعلق به ما لا يحتمل الفسخ الا انه يثبت هذا الحق فيما اذا كان معها ولد تبعا لثبوته في الولد بناء عليه وبدون الولد لو ثبت يثبت ابتداء والقياس ينفيه، وان وُلد له ولد من امة له دخل في كتابته لما بينا في المشتري، فكان حكمه كحكمه وكسبه له، لان كسب الولد كسب كسبه، ويكون كذلك قبل الدعوة فلا ينقطع بالدعوة اختصاصه، وكذلك ان ولدت المكاتبة ولدا، لان حق امتناع البيع ثابت فيها مؤكدا فيسري الى الولد كالتدبير والاستيلاد.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی مکاتب نے اپنی ام ولد کو خریدا (یعنی ایک شخص مکاتب نے دوسرے شخص کی باندی سے نکاح کیا تھا اور اس سے بچہ بھی ہو گیا تھا۔ اس کے بعد اس مکاتب نے اس باندی یعنی اپنی بیوی کو اس کے مالک سے خرید لیا تو اس کا وہ بچہ بھی اپنے اس باپ کے ساتھ اس کے مالک کی کتابت میں داخل رہے گا۔ (یعنی جس طرح وہ باپ دوسرے کا مکاتب اور غلام ہے اسی طرح یہ بچہ بھی اسی مالک کا غلام رہے گا) اور یہ مکاتب اس کی ماں یعنی اپنی خرید کردہ بیوی کو فروخت نہیں کر سکے گا۔ یعنی وہ بچہ اسی مکاتب سے پیدا ہوا ہوام ولد سے مملوکہ مراد نہیں ہے۔ بلکہ مکاتب کی ایسی بیوی مراد ہے جس کے ساتھ اس مکاتب کا کوئی بچہ بھی ہو تو اس کا پرانا نکاح باطل نہیں ہوگا۔ لیکن وہ بچہ مکاتب کے ساتھ کتابت میں داخل ہو جائے گا۔ اس کی وجہ وہی ہے جو پہلے بیان کی جاچکی ہے کہ مکاتب اگرچہ غلام کو آزاد نہیں کر سکتا ہے مگر غلام کو مکاتب بنا سکتا ہے۔

اس لئے یہ بچہ بھی مکاتب ہو کر رہے گا۔ کیونکہ جہاں تک ممکن ہو صلہ رحمی کرتے رہنا واجب ہے۔ اور اپنی خرید کردہ بیوی کو وہ اس لئے فروخت نہیں کر سکتا ہے کہ اب یہ باندی حکم میں اپنے بچہ کے تابع ہے۔ یعنی جس طرح اس کا بچہ آزاد ہو گیا ہے اسی طرح اس بچہ کے تابع ہو کر یہ باندی بھی حکما آزاد ہے۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے **اعتقها ولدها** کہ اس عورت کو اس کے بچہ نے آزاد کر دیا ہے۔ (ف یہ روایت حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے روایت کی ہے کہ جب حضرت ماریہ قبطیہ رضی اللہ عنہا جو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی باندی تھیں ان سے صاحبزادہ ابراہیم پیدا ہوئے تو آپ نے فرمایا کہ اب ان کو ان کے بیٹے ابراہیم نے آزاد کر دیا ہے۔ اس کی روایت بیہقی اور قاسم ابن اصبغ اور ابن ماجہ اور حاکم رحمھم اللہ نے کی ہے۔ ابن حزمؒ نے کہا ہے کہ ابن اصبغ کی اسناد بہت ہی عمدہ 'جید ہے اور اس کے تمام راوی ثقہ ہیں۔ اور کتاب البیوع میں کہا ہے کہ اس کی سند صحیح ہے۔ اور بیہقی نے اس کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ پر موقوف کرتے ہوئے صحیح کہا ہے۔ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث کو معلول کہا ہے۔ لیکن عینیؒ نے اسے رد کیا ہے یہ کہہ کر کہ یہ دو واقعات ہیں یعنی ابن عباسؓ نے مرفوع روایت کی ہے اور حضرت عمرؓ پر موقوف روایت بھی کی ہے۔ پھر ابن حزم سے صحیح ہونے کی بھی

روایت نقل کی ہے۔ اور ملا علی قاریؒ نے کہا کہ ابن القطان نے اپنی کتاب میں فرمایا ہے کہ یہ حدیث ابن عباسؓ سے جید اسناد کے ساتھ مروی ہے۔ اور اس کی تائید صحیح بخاری کی اس حدیث سے ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بعد غلام یا باندی کچھ نہیں چھوڑی ہے، اسکی روایت ابن حبانؒ نے ام المؤمنین حضرت عائشہؓ سے کی ہے حالانکہ آنحضرتﷺ کے بعد ماریہ قبطیہؓ موجود تھیں۔ اس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے آزاد ہو گئی تھیں۔ اور یہ بات کسی روایت میں مذکور نہیں ہے کہ آپ نے اپنی زندگی میں ماریہؓ کو آزاد کیا تھا۔ اور ابو یعلی موصلیؒ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی ہے کہ جس کسی کو اس کے اپنے مولیٰ سے بچہ پیدا ہو وہ اپنے مولیٰ کے مرنے کے بعد آزاد ہے۔ البتہ اگر اس کا مولیٰ خود ہی اپنی زندگی ہی میں اسے آزاد کر دے تو وہ اسی وقت آزاد ہو جائیگی۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ ام الولد اپنی آزادی میں اپنے بچہ کے تابع ہوتی ہے اسی لئے اس مسئلہ میں جب اس کا بچہ مکاتب کے ساتھ میں مکاتب ہو گیا تو اس کا مکاتب شوہر اپنی اس باندی بیوی کو فروخت نہیں کر سکتا ہے۔

وان لم یکن معها الخ اور اگر اس مکاتب کی بیوی کے ساتھ اس مکاتب سے اس کا بچہ ساتھ میں نہ ہو یعنی اس سے پہلے ہوا تھا مگر فی الحال نہیں ہے تو بھی امام ابو یوسف و محمد رحمہما اللہ کے نزدیک یہی حکم ہے۔ یعنی مکاتب اسے فروخت نہیں کر سکتا ہے۔ کیونکہ یہ عورت حقیقت میں اس کی ام ولد ہو چکی ہے۔ مگر امام ابو حنیفہؒ کا اس میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے اختلاف کرنے کی دلیل یہ ہے کہ قیاس کا تقاضا تو یہی تھا کہ اس عورت کی بیع جائز ہو اگرچہ اس کے ساتھ بچہ بھی ہو۔ کیونکہ اس مکاتب کی کمائی فی الحال موقوف ہے یعنی ابھی یہ نہیں کہا جا سکتا ہے کہ وہ اپنی کمائی کا مالک ہے اس لئے اس کی کمائی سے ایسا حکم متعلق نہیں ہو سکتا ہے جو فسخ کے قابل نہیں ہے۔ لیکن جس صورت میں اس عورت کے ساتھ بچہ موجود ہو اس میں ہم نے حکم ثابت کر دیا ہے کہ اس بچہ کی وجہ سے تبعاً اس کی ماں میں حکم ثابت ہو گیا ہے۔ اور اگر بچہ کے بغیر یہ حکم ثابت ہو تو مستقل طور سے ابتداء سے ہی ثابت ہو۔ حالانکہ قیاس اس کی نفی کرتا ہے۔ (ف اس لئے بچہ کے بغیر استحسان کا حکم ثابت نہ ہو گا بلکہ قیاسی حکم اپنی جگہ باقی رہے گا کہ مکاتب اسے فروخت کر سکے گا)۔

وان ولد له الخ اور اگر مکاتب کی خریدی ہوئی باندی سے اس کا کوئی بچہ پیدا ہوا تو وہ بچہ اس کی کتابت میں داخل ہو جائے گا۔ اسی وجہ سے جو ہم نے خریدے ہوئے بچہ کے بارے میں بیان کیا ہے کہ اگر مکاتب دوسرے کو آزاد نہیں کر سکتا ہے تو کم از کم مکاتب بنا سکتا ہے۔ اس لئے جہاں تک صلہ رحمی ممکن ہے اتنا کرنا واجب ہے۔ لہٰذا اس بچہ کا حکم مکاتب جیسا ہو گا۔ (ف امام شافعی وامام مالک واحمد رحمہم اللہ کا یہی قول ہے۔ پھر وہ باندی اس مکاتب کی ام ولد ہو گی یا نہیں اس میں اختلاف۔ اس طرح امام شافعیؒ کے دو قول ہوں گے۔ ایک یہ کہ یہ باندی اس کی ام ولد ہو جائے گی۔ چنانچہ امام احمد وابو یوسف وامام محمدؒ کا یہی قول ہے۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ وہ ام ولد نہ ہو گی چنانچہ امام ابو حنیفہ ومالک رحمہما اللہ کا یہی قول ہے۔

وکسبه له الخ اور یہ بچہ اگر کچھ کمائی کر سکے گا وہ مکاتب کی ہو گی۔ کیونکہ اس بچہ کی کمائی مکاتب ہی کی کمائی ہے۔ یعنی مکاتب نے اس بچہ کو کمایا اور اس بچہ نے مال کمایا۔ اور جب تک مکاتب نے اس سے اپنے نسب کا دعویٰ نہیں کیا تھا تب تک اس کی کمائی مکاتب ہی کی تھی۔ پس دعویٰ نسب کے بعد بھی وہ کمائی اسی کے ساتھ مخصوص رہے گی اور منقطع نہ ہو گی۔ **وکذلک ان الخ** اسی طرح اگر مکاتبہ باندی کو کوئی بچہ پیدا ہو خواہ حلال طریقہ سے ہو یا حرام طریقہ سے ہو وہ بچہ اسی کی کتابت میں داخل رہے گا۔ کیونکہ اس مکاتبہ کے فروخت کرنے کی ممانعت بہت ہی زوردار طریقوں نے ثابت ہے اس لئے یہ ممانعت کا حکم اس کی اولاد میں بھی ہو جائے گا جیسا کہ مدبر ہونے اور ام ولد ہونے میں ہو جاتا ہے۔

توضیح:۔ اگر کسی مکاتب نے اپنی ام ولد کو خریدا اور بچہ اس کے ساتھ اس وقت ہو یا نہ ہو تو اس کے بچہ کا مالک کون ہو گا اور وہ اپنی اس ام ولد کو فروخت کر سکے گا یا نہیں اگر مکاتب کی

خریدی ہوئی باندی سے اس کا بچہ پیدا ہو گیا تو وہ مکاتب ہو گا یا نہیں اور اس بچہ کی آمدنی کا کون مالک ہو گا۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال ومن زوّج امته من عبده ثم كاتبهما فولدت منه ولدا دخل في كتابتها وكان كسبه لها، لان تبعية الام ارجح ولهذا يتبعها في الرق والحرية، قال: وان تزوج المكاتب باذن مولاه امرأة زعمت انها حرة فولدت منه ولدا، ثم استحقت فاولادها عبيد، ولا يأخذهم بالقيمة وكذلك العبد يأذن له المولى بالتزويج وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف، وقال محمد اولادها احرار بالقيمة، لانه شارك الحر في سبب ثبوت هذا الحق، وهو الغرور، وهذا لانه ما رغب في نكاحها الا لينال حرية الاولاد، ولهما انه مولود بين رقيقين فيكون رقيقا، وهذا لان الاصل ان الولد يتبع الام في الرق والحرية، خالفنا هذا الاصل في الحر باجماع الصحابة وهذا ليس في معناه، لان حق المولى هناك مجبور بقيمة ناجزة، وههنا بقيمة متاجرة الى ما بعد العتاق، فيبقى على الاصل فلا يلحق به.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی باندی کا نکاح اپنے غلام سے کر دیا بعد میں دونوں کو مکاتب بنا دیا۔ اس کے بعد اس باندی کو کوئی بچہ پیدا ہوا تو یہ بچہ اسی باندی کی کتابت میں داخل ہو جائے گا۔ اور اگر یہ بچہ کچھ کمائے گا تو آمدنی کی حقدار وہی ماں ہو گی۔ کیونکہ ماں کے تابع ہونے کا پلہ بھاری ہے۔ اسی لئے ماں آزاد ہونے سے بچہ بھی آزاد اور ماں غلام ہونے سے بچہ بھی غلام ہوا کرتا ہے۔ یعنی ماں کے تابع ہوا کرتا ہے۔ (ف یعنی اگر ماں کسی کی باندی ہو تو بچہ بھی اسی مالک کا غلام ہو گا اگرچہ اس کا باپ آزاد ہو۔ اسی طرح اگر ماں آزاد ہو تو اس کا بچہ بھی آزاد ہو گا۔ اگرچہ اس کا باپ کسی کا غلام ہو۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ بچہ اپنی آزادی یا غلامی کے بارے میں اپنی ماں کے تابع ہوتا ہے۔ لیکن نسب میں بچہ اپنے باپ کے تابع ہوتا ہے۔ اگر کسی آزاد شخص نے دوسرے کی باندی سے اس شرط پر نکاح کیا کہ اس سے جتنی اولاد پیدا ہو گی وہ آزاد ہو گی تو یہ شرط جائز ہو گی یعنی اولاد آزاد رہے گی اور اگر اپنی مملوکہ باندی سے اولاد ہو گی تو وہ باپ کے تابع ہو گی۔

قال وان تزوج المكاتب الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی مکاتب نے اپنے مولیٰ کی اجازت سے ایک ایسی عورت سے نکاح کیا جو خود کو آزاد عورت ہونے کا دعویٰ کرتی ہے۔ پھر اس مکاتب کی اس سے اولاد بھی ہو گئی اس کے بعد کسی شخص نے اس عورت پر اپنا حق ثابت کیا یعنی یہ کہا کہ یہ تو میری باندی ہے۔ اور ثبوت حق کے بعد اس عورت کو اپنے قبضہ میں لے لیا۔ تو اس کی ساری اولاد اسی کی مملوک ہو گی۔ اور اگر باپ ان لوگوں کو قیمت دے کر اپنے ساتھ آزاد کی حیثیت سے رکھنا چاہے تو وہ ایسا نہیں کر سکتا ہے یعنی انہیں خرید نہیں سکتا ہے۔

وكذلك العبد الخ اسی طرح اگر کسی غلام کو اس کے مولیٰ نے نکاح کی اجازت دی۔ تو بھی یہی حکم ہو گا۔ یعنی اگر اس نے اپنے مولیٰ کی اجازت سے کسی ایسی عورت سے نکاح کیا جو کہ خود کو آزاد ہونے کا دعوی کرتی تھی۔ پھر اس سے اولاد بھی ہو گئی پھر یہ ثابت ہو گیا کہ وہ تو کسی کی باندی ہے۔ تو اسکا مالک اس عورت کو مع اس کی اولاد کے لے لے گا۔ پھر اگر وہ غلام ان اولاد کو قیمت دے کر بھی اپنے پاس لینا اور رکھنا چاہے تو وہ ایسا نہیں کر سکتا ہے۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ وامام ابو یوسفؒ کا ہے۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ مکاتب یا غلام کی اولاد سب قیمت کے عوض آزاد ہوں گی (ف اور امام زفرؒ و شافعی و مالک رحمھم اللہ کا یہی قول ہے)۔

لانه شارك الحر الخ۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس حق کے ثابت ہونے کے سبب میں یہ غلام آزاد کا شریک ہو گیا ہے۔ اس سے شریک ہونے کی وجہ دھوکہ کھانا ہے یعنی جس طرح آزاد کو دھوکہ ہوا اسی طرح اس غلام کو بھی دھوکہ ہو گیا ہے۔ کیونکہ مکاتب نے اس عورت سے صرف اس امید پر نکاح کیا تھا کہ اس کے دعوی کے مطابق آزاد تھی تو آزاد سے نکاح کے بعد

اس کی اولاد بھی شریف اور آزاد ہوگی مگر ایسا نہیں ہوا۔ (ف تو جس طرح اگر کسی آزاد نے کسی عورت سے اس دھوکہ میں نکاح کیا کہ یہ بھی آزاد ہے لیکن بعد میں یہ ثابت ہوا کہ وہ تو کسی کی باندی تھی ایسی صورت میں اولاد کی قیمت دینے سے وہ آزاد ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اس مرد کو دھوکہ ہوا ہے اسی طرح مکاتب کو بھی دھوکا ہوا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ یہاں آزادی کا سبب دھوکہ ہے۔ اور اس ایک سبب (دھوکہ کھانے میں) مکاتب اور آزاد دونوں برابر کے شریک ہیں تو جس طرح اس سبب سے آزاد کی اولاد کی قیمت ادا کر دینے سے اولاد آزاد ہو جاتی ہے اسی طرح مکاتب کی اولاد بھی قیمت ادا کر دینے کے بعد آزاد ہو جائے گی۔

ولهما ان الخ اور شیخین یعنی امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ جو بچہ پیدا ہوا ہے وہ تو دو رقیقوں یا غلاموں کے درمیان پیدا ہوا ہے (کیونکہ اس کا باپ جو فی الحال مکاتب ہے جب تک اپنا بدل کتابت ادا نہیں کر دیتا ہے غلام ہی ہے۔ اسی طرح اس کی ماں نے اگر چہ اپنی آزادی کا دعویٰ کیا تھا مگر چونکہ دوسرے نے اس پر اپنی ملکیت کا دعویٰ کر دیا ہے اس لئے وہ بھی باندی ہی سمجھی جائے گی)۔ اس لئے وہ بھی غلام ہی ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ یہ بات طے شدہ ہے کہ بچہ اپنی آزادی یا غلامی میں اپنی ماں کے تابع ہوتا ہے لیکن جب کہ آزاد مرد نے دھوکہ کھایا ہے ہم نے اس قاعدہ کے خلاف اس لئے عمل کیا ہے کہ اس پر صحابہ کرام کا اجماع ہو گیا ہے۔ لیکن موجودہ صورت میں مکاتب اور غلام کا یہ حال نہیں ہے۔ کیونکہ مکاتب اور غلام آزاد مرد کی طرح نہیں ہوتا ہے کہ ان دونوں کو بھی آزاد کے حکم میں شامل رکھا جائے۔ اور چونکہ صحابہ کرام کا اجماع ہو چکا ہے اس لئے قیاس کے باوجود اس کے خلاف نہیں کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ آزاد کی صورت میں باندی کے مولیٰ کا حق اس کی اولاد میں جو کچھ تھا اس کو نقد قیمت دے کر پورا کیا جاسکتا ہے۔ لیکن مکاتب اور غلام کی صورت میں اس حق کی بھی قیمت مل سکتی ہے مگر نقد نہیں بلکہ جب آزاد ہو کر کچھ مال جمع کر لینگے تب ادا کر سکیں گے۔ لہٰذا ان دونوں مسائل میں موافقت نہ ہوگی۔ اس لئے اس جگہ اصل قیاس کے مطابق حکم باقی رہے گا۔ یعنی قیمت کے عوض اولاد آزاد نہ ہوگی۔

(ف خلاصہ یہ ہوا کہ اگر کسی آزاد شخص نے دھوکہ میں کسی باندی سے نکاح کر لیا تو قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ اس کی اولاد اس باندی کے مولیٰ کی مملوک ہو۔ (کیونکہ آزادی اور غلامی میں اولاد ماں کے تابع ہو کر اس کے مولیٰ کی مملوک ہو جائے)۔ لیکن صحابہؓ کرام کے اس اجماع کی وجہ سے کہ ایسی صورت میں آزاد مرد باپ سے اولاد کی قیمت کا اندازہ کرا کے باندی کے مولیٰ کو وہ قیمت دیدی جائے۔ اس لئے ہم نے اس قیاس کو چھوڑ دیا ہے۔ چنانچہ ہم نے آزاد کی صورت میں صحابہؓ کرام کے اجماع کے موافق حکم دیا ہے۔ اور مکاتب اور غلام کو یہی صورت حال پیش آتی ہے تب ہم نے یہ دیکھا دونوں صورتوں میں فرق ہے وہ اس طرح سے کہ آزاد مرد پر اپنی اولاد کی قیمت کی ادائیگی فوری لازم ہوتی ہے۔ اس لئے کہ وہ تو خود ہر چیز کا مالک ہوتا ہے۔ مگر مکاتب اور غلام فی الحال کسی چیز کا بھی مالک نہیں ہوتا ہے لہٰذا اس پر اس کی اولاد کی قیمت کی ادائیگی بھی فی الحال لازم نہیں ہوگی بلکہ وہ جب بھی آزاد ہو کر اتنی پونجی جمع کر لے تب واجب الاداء ہوگی۔ مگر اس صورت میں باندی کے مولیٰ کے حق کا نقصان ہوتا ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ یہ آزاد کے معنی میں نہیں ہے اس لئے ہم نے اس مسئلہ میں اصل قیاس پر عمل کیا ہے۔ پھر وہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ مکاتب اور غلام پر ان کی آزادی کے بعد اولاد کی قیمت کا واجب ہونے کی شرح جامع صغیر میں تصریح موجود ہے۔ لیکن آزاد مرد ہونے کی صورت میں صحابہؓ کرام کے اجماع ہونے کی تو تصریح موجود نہیں ہے لیکن ابن ابی شیبہؒ نے حضرات عمر و علی و عثمان رضی اللہ عنہم سے روایت کی ہے

توضیح:۔ اگر کسی شخص نے اپنی باندی کا نکاح اپنے غلام سے کر دیا پھر ان دونوں کو مکاتب بنا دیا۔ اس کے بعد باندی کو بچہ پیدا ہوا تو یہ بچہ کس کے تابع ہوگا۔ اگر کسی شخص نے دوسرے کی باندی سے اس شرط پر نکاح کیا کہ اس کی ساری اولاد آزاد ہوگی۔ تفصیل

مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلیل

قال وان وطى المكاتب امة على وجه الملك بغير اذن المولى ثم استحقها رجل فعليه العقر يوخذ به في الكتابة وان وطيها على وجه النكاح لم يؤخذ به حتى يعتق وكذلك الماذون له، ووجه الفرق ان في الفصل الاول ظهر الدين في حق المولى، لان التجارة وتوابعها داخلة تحت الكتابة، وهذا العقر من توابعها، لانه لولا الشراء لما سقط الحد، وما لم يسقط الحد لا يجب العقر، اما لم يظهر في الفصل الثاني لان النكاح ليس من الاكتساب في شيء، فلا ينتظمه الكتابة كالكفالة. قال: واذا اشترى المكاتب جارية شراء فاسدا ثم وطيها فردها أخذ بالعقر في المكاتبة وكذلك العبد الماذون له لانه من باب التجارة فان التصرف تارة يقع صحيحا ومرة يقع فاسدا، والكتابة والاذن ينتظمانه بنوعيه كالتوكيل، فكان ظاهرا في حق المولى.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی مکاتب نے اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر مالک ہونے کی حیثیت سے اپنی باندی سے ہمبستری کی۔ یعنی مکمل طور پر ایک باندی خرید کر اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر اس سے ہمبستری کی۔ بعد میں کسی اور شخص نے اس باندی پر اپنے حق کا دعویٰ ثابت کر کے اسے لے لیا۔ تو اس مکاتب پر اس ہمبستری کے عوض اس کا مہر واجب ہوگا۔ جو فی الحال یعنی حالت کتابت ہی میں اس سے وصول کیا جائے گا یعنی اس کی آزادی تک اس کو مؤخر نہیں کیا جائے گا۔ اور اگر اس نے کسی سے نکاح کر کے مولیٰ کی اجازت کے بغیر اس سے ہمبستری کر لی تو فی الحال اس کا مہر اس سے وصول نہیں کیا جائے گا بلکہ آزاد ہونے کے بعد ہی اس سے وصول کیا جائے گا۔ اور اگر یہ مرد مکاتب نہ ہو بلکہ اجازت یافتہ غلام ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ خریدی ہوئی باندی سے ہمبستری کرنے اور منکوحہ سے ہمبستری کرنے کے درمیان حکم میں فرق ہے۔ ان دونوں صورتوں کے درمیان حکم کے اعتبار سے فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ مالک بن کر ہمبستری کرنے کی صورت میں اس کے دین مہر پر اس کے مولیٰ کا حق ہوگا۔

کیونکہ کاروبار کی صورت میں سارا مال اور اس کے پورے لوازمات اس کی کتابت کے معاملہ کے ماتحت ہوتے ہیں۔ اسی لئے اس کا مہر بھی اسی کاروبار اور آمدنی کا ایک حصہ ہے۔ کیونکہ اگر وہ باندی خرید کردہ نہ ہوتی تو اس سے ہمبستری کرنے پر تو اس مرد سے حد زنا ساقط نہ ہوتی۔ اور جب تک حد زنا ساقط نہیں ہوتی تب تک عقر واجب نہ ہوتا ہے۔ اور نکاح کی صورت ہونے سے اس کے دین مہر کا حق دار اس کا مولیٰ نہ ہوگا۔ کیونکہ کسی سے نکاح کر لینا آمدنی کرنے کا ذریعہ نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے عقد کتابت میں یہ نکاح شامل نہ ہوگا جیسے کہ کفالت کرنے کو شامل نہیں ہوگا۔ (ف اسی پر اگر کوئی مکاتب کسی شخص کی مالی کفالت قبول کرلے تو فوری طور سے اس سے اس مال کا دعویٰ نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اس کے آزاد ہونے کے بعد ہی اس سے مطالبہ کیا جا سکتا ہے کیونکہ کفالت عقد کتابت میں داخل نہیں ہے۔

قال واذا اشترى الخ اگر مکاتب نے خرید فاسد کے طور پر کوئی باندی خریدی پھر اس سے ہمبستری کرلی پھر اسے واپس کردیا تو اس کا عقر (مہر) اسی حالت مکاتبت ہی میں اس سے وصول کیا جائے گا۔ ماذون غلام کی اگر یہی صورت ہو تو حکم بھی یہی ہوگا۔ یعنی اس سے بھی اسی حالت میں بلا تاخیر مہر وصول کیا جائے گا۔ کیونکہ کاروبار میں جس طرح بیع صحیح ہوتی ہے اسی طرح بیع فاسد بھی ہوتی ہے۔ اسی طرح کسی کو مکاتب بنانا اور کسی کو تجارت کی اجازت دینا اس تصرف کی صحیح و فاسد دونوں قسموں کو شامل ہے۔ جیسا کہ کسی کو وکیل بنانے میں ہوتا ہے۔ جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ گویا مولیٰ نے خود اس کی اجازت دی ہے۔ لہٰذا اس تاوان کے نقصان کا اثر اس مولیٰ کے حق میں بھی ظاہر ہوگا

توضیح:۔ اگر کسی مکاتب نے اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر مالک ہونے کی حیثیت سے اپنی

باندی سے ہمبستری کرلی۔ بعد میں دوسرے شخص نے اس پر اپنا استحقاق ثابت کردیا۔ اگر مکاتب نے فاسد طریقہ سے کوئی باندی خرید کر اس سے ہمبستری کرلی پھر اسے واپس کردیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال و اذا ولدت المكاتبة من المولى فهي بالخيار ان شاء ت مضت على الكتابة وان شاء ت عجّزت نفسها وصارت ام ولد له، لانها تَلَقَّتها جهتا حرية عاجلة ببدل وآجلة بغير بدل، فتخير بينهما، ونسب ولدها ثابت من المولى، وهو حر لان المولى يملك الاعتاق في ولدها، وماله من الملك يكفي لصحة الاستيلاد بالدعوة، واذا مضت على الكتابة اخذت العقر من مولاها لاختصاصها بنفسها وبمنافعها على ما قدمنا، ثم ان مات المولى عتقت بالاستيلاد وسقط عنها بدل الكتابة، وان ماتت هي وتركت مالا تودى منه مكاتبتها وما بقي ميراث لابنها جريا على موجب الكتابة، فان لم تترك مالا فلا سعاية على الولد، لانه حر، ولو ولدت ولدا آخر لم يلزم المولى الا ان يدعي لحرمة وطيها عليه، فلو لم يدع وماتت من غير وفاء يسعى هذا الولد لانه مكاتب تبعا لها فلو مات المولى بعد ذلك عتق وبطل عنه السعاية لانه بمنزلة ام الولد اذ هو ولدها فيتبعها.

ترجمہ:۔ فصل (۲) اگر کسی مکاتبہ کو اس کے اپنے مولیٰ سے بچہ پیدا ہو جائے تو اسے دو باتوں میں سے ایک کا اختیار ہو گا یا یہ کہ وہ اپنے معاہدہ کتابت پر قائم رہتے ہوئے اپنا بدل کتابت ادا کر کے فوراً آزاد ہو جائے اور اگر چاہے تو بدل کتابت کے ادا کرنے سے اپنی عاجزی کا اقرار کر کے مولیٰ کی ام ولد رہ جائے ایسی صورت میں مولیٰ کے مرنے پر از خود آزاد ہو جائے گی۔ کیونکہ اس کو اپنی آزادی کے دو طریقے حاصل ہو گئے۔ ایک یہ کہ عوض ادا کر کے فی الفور آزاد ہو جائے۔ اور دوسرا یہ کہ عوض ادا کئے بغیر اپنے مولیٰ کی وفات پر آزاد ہو اس لئے اسے ان دونوں صورتوں کا اختیار ہو گا کہ جس صورت پر عمل کرنا چاہے کر لے۔

ونسب ولدها الخ اور بہر حال اس مکاتبہ کے بچہ کا نسب اس کے مولیٰ سے ثابت ہو گا اور وہ آزاد ہو گا۔ کیونکہ مولیٰ اس کے بچہ کو آزاد کر سکتا ہے۔ اور اس پر مولیٰ کو جو کچھ ملکیت حاصل ہے وہ اپنے بچہ کے نسب کو ثابت کرنے کے لئے کافی ہے۔ **و اذا مضت الخ** پھر اگر مکاتبہ پورا بدل کتابت ادا کر چاہے تو وہ اپنے مولیٰ سے عقر (مہر) وصول کرلے گی۔ چنانچہ امام شافعی ومالک اور احمد رحمہم اللہ کا یہی قول ہے۔ کیونکہ اس مکاتبہ کو اپنی ذات اور اپنے منافع کو باقی رکھنے کا پورا حق حاصل ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ پھر اگر اس کو پورا بدل کتابت ادا کرنے سے پہلے ہی اس کا مولیٰ مر جائے تو وہ ام ولد ہونے کی حیثیت سے فوراً آزاد ہو جائے گی۔ اور اگر کچھ بھی بدل کتابت ادا کرنا باقی رہ گیا ہو وہ سب اس کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گا۔

وان ماتت هي الخ اور اگر اپنے مولیٰ سے پہلے خود یہ کچھ چھوڑ کر مری تو اس مال سے اس کا بدل کتابت ادا کیا جائے گا۔ پھر اگر کچھ بچ جائے تو وہ وراثت کے طور پر اس کے بچہ کو مل جائے گا۔ یہ حکم اس کے مکاتب ہونے کے اعتبار سے ہو گا۔ اور اگر اس نے کچھ نہیں چھوڑا تو اس کے بدل کتابت کی ادائیگی پر اس کے لڑکے کو کما کر لانے کی تکلیف نہیں دی جائے گی۔ کیونکہ وہ آزاد آدمی ہے۔

ولو ولدت الخ اور اگر اس مکاتبہ کو دوسرا بچہ بھی پیدا ہو گیا تو وہ مولیٰ کے ذمہ لازم نہ ہو گا۔ البتہ اس صورت میں وہ بچہ کے ذمہ کیا جائے گا جبکہ اس نے اس سے نسب کا دعویٰ کیا ہو۔ کیونکہ اب مولیٰ کا اس مکاتبہ سے وطی کرنا حرام ہو گیا ہے۔ **فلو لم يدع الخ** اور اگر مولیٰ نے اس بچہ سے اپنے نسب کا دعویٰ نہیں کیا اور وہ مکاتبہ بدل کتابت ادا کرنے کے لائق مال چھوڑے بغیر مر گئی۔ تو یہ دوسرا بچہ مال کتابت ادا کرنے کے لئے مال جمع کرے گا۔ کیونکہ یہ بچہ بھی اپنی ماں کے تابع ہو کر مکاتب ہے۔ پھر اگر اس کی ادائیگی سے پہلے اس کا مولیٰ مر گیا۔ تو یہ بچہ آزاد ہو جائے گا پھر اسے مزید آمدنی کی کوشش نہیں کرنی ہو گی۔ کیونکہ یہ بچہ

اب ام ولد کے حکم میں ہے۔ کیونکہ وہ ام ولد کا بچہ ہے اس لئے اسی کے تابع ہوگا

توضیح:۔ فصل، اگر کسی مکاتبہ کو اس کے اپنے مولیٰ سے بچہ پیدا ہو جائے تو وہ ام ولد ہوگی یا مکاتبہ ہی رہے گی۔ اس بچہ کا نسب کس سے ثابت ہوگا۔ اگر مکاتبہ اپنا بدل کتابت ادا کرنا چاہے تو اس کا مہر لازم ہوگا یا نہیں اور اگر اسے دوسرا بچہ بھی پیدا ہو جائے تو حکم میں کیا فرق آئے گا۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلیل

قال و اذا كاتب المولى ام ولده جاز لحاجتها الى استفادة الحرية قبل موت المولى، وذلك بالكتابة، ولا تنافي بينهما لانه تلقتها جهتا حرية، فان مات المولى عتقت بالاستيلاد لتعلق عتقها بموت السيد، وسقط عنها بدل الكتابة، لان الغرض من ايجاب البدل العتق عند الاداء فاذا عتقت قبله لا يمكن توفير الغرض عليه، فسقط وبطلت الكتابة لامتناع ابقائها من غير فائدة، غير انه تسلم لها الاكساب والاولاد، لان الكتابة انفسخت في حق البدل، وبقيت في حق الاولاد والاكساب، لان الفسخ لنظرها والنظر فيما ذكرنا، ولو ادت المكاتبة قبل موت المولى عتقت بالكتابة لانها باقية.

ترجمہ:۔ قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر مولیٰ اپنی ام ولد کو مکاتبہ بنادے (یعنی اس سے بدل کتابت ادا کرنے کا معاہدہ کرلے) تو یہ بھی جائز ہے کیونکہ وہ باندی بھی اس بات کی محتاج ہے کہ وہ جلد از جلد یعنی اپنے مولیٰ کی موت سے پہلے ہی آزاد ہو جائے۔ اور اسی میں اس کی بہتری ہے۔ اس کی صورت یہی ہے کہ وہ مولیٰ سے مکاتبت کرلے۔ پھر ان دونوں معاملات یعنی ام الولد ہونے اور مکاتبہ ہونے میں کوئی منافات اور دوری بھی نہیں ہے۔ کیونکہ اس نے اپنی آزادی کی یکے بعد دیگرے دوراہیں پالی ہیں۔ **فان مات المولیٰ الخ** اسی اثناء میں اگر اس کا مولیٰ مرجائے تو وہ ام الولد ہونے کی بناء پر آزاد ہو جائے گی۔ کیونکہ پہلے سے ہی اس کے مولیٰ کے مرنے پر اس کی آزادی موقوف تھی۔ اور اب اس کے ذمہ سے بدل کتابت ساقط ہو جائے گا۔

لان الغرض الخ کیونکہ اس کا اپنے ذمہ بدل کتابت کو لازم کرنے کی غرض ہی یہ تھی کہ رقم ادا کرکے فوراً آزادی حاصل کرلے۔ اور جب ادائیگی سے پہلے از خود آزادی حاصل ہو گئی تو آزادی کو مزید روک کر رکھنا لاحاصل اور ناممکن ہے۔ اس لئے ذمہ کا مال اس سے ساقط ہو گیا۔ اور معاہدہ کتابت باطل ہو گیا۔ البتہ اس ام ولد نے جو کچھ کمایا اور جو اس کی اولاد ہے سب اسی کے حوالہ کردی جائیگی کیونکہ معاہدہ کتابت کی بناء پر جو کچھ عوض لازم آیا تھا وہ سب فسخ ہو گیا ہے۔ مگر اس کی اولاد اور اس کی کمائی سب اسی کے لئے باقی رہ گئی ہے۔ کیونکہ معاہدہ کتابت کو فسخ کرنے کا مقصد اس ام ولد کو فائدہ پہنچانا اور اس کی بہتری کرنی ہے۔ جس کے لئے اس صورت کے علاوہ اس کے حق میں کوئی دوسری صورت باقی نہیں رہتی ہے۔ (ف یعنی یہ کہ ام ولد کے حق میں معاہدہ کتابت ختم ہو جائے اور اس کی کمائی اور اولاد سب اس کے حق میں باقی بھی رہ جائے۔ **ولو ادت الخ** اور اگر اپنے مولیٰ کی موت سے پہلے ہی اس ام ولد نے بدل کتابت ادا کر دیا تو وہ اس معاہدہ مذکورہ کی بناء پر اسی وقت آزاد ہو جائے گی۔ کیونکہ اس وقت تک اس کا اثر باقی ہے۔

توضیح:۔ اگر مولیٰ اپنی ام ولد کو مکاتبہ بنادے۔ اگر ام ولد نے اپنے مولیٰ کی وفات سے پہلے ہی بدل کتابت ادا کر دیا۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل

قال وان كاتب مدبرته جاز لما ذكرنا من الحاجة، ولا تنافي اذ الحرية غير ثابتة، وانما الثابت مجرد الاستحقاق، وان مات المولى ولا مال له غيرها فهي بالخيار بين ان تسعى في ثلثي قيمتها اوجميع مال الكتابة،

وهذا عند ابي حنيفة، وقال ابويوسف تسعي في الاقل منهما، وقال محمد تسعي في الاقل من ثلثي قيمتها وثلثي بدل الكتابة، فالخلاف في الخيار والمقدار فابويوسف مع ابي حنيفة في المقدار، ومع محمد في نفي الخيار اما الخيار ففرع تجزّي الاعتاق والاعتاق عنده لما تجزّى بقي الثلثان رقيقا وقد تلقتها جهتا حرية ببدلين معجلة بالتدبير وموجلة بالكتابة، فتخير، وعندهما لما عتق كلها بعتق بعضها فهي حرة ووجب عليها احد المالين، فتختار الاقل لا محالة، فلا معنى للتخيير، واما المقدار فلمحمد انه قابل البدل بالكل، وقد سلم لها الثلث بالتدبير فمن المحال ان يجب البدل بمقابلته الا ترى انه لو سلم لها الكل بان خرجت من الثلث يسقط كل بدل الكتابة، فهنا يسقط الثلث، فصار كما اذا تاخر التدبير عن الكتابة، ولهما ان جميع البدل مقابل بثلثي رقبتها، فلا يسقط منه شيء، وهذا لان البدل وان قوبل بالكل صورة وصيغة لكنه مقيد بما ذكرنا معنى وارادة، لانها استحقت حرية الثلث ظاهرا، والظاهر ان الانسان لا يلتزم المال بمقابلة ما يستحق حريته، وصار هذا كما اذا طلّق امرأته ثنتين ثم طلقها ثلاثا على الف، كان جميع الالف بمقابلة الواحدة الباقية لدلالة الارادة، كذا ههنا، بخلاف ما اذا تقدمت الكتابة، وهي المسألة التي تليه، لان البدل مقابل بالكل، اذ لا استحقاق عنده في شيء فافترقا.

ترجمہ:۔ اور اگر مولیٰ نے اپنی مدبرہ کو مکاتب بنادیا تو یہ بھی جائز ہوگا۔ کیونکہ یہ بات ہم نے پہلے ہی بتادی ہے کہ ایسی باندیاں جلد از جلد آزادی پانے کی حاجتمند ہوتی ہیں۔ اور حکم کے اعتبار سے مکاتبہ اور مدبرہ کے درمیان کچھ زیادہ فرق یا اختلاف نہیں ہے۔ کیونکہ مدبرہ ہونے کی وجہ سے فی الحال اسے آزادی حاصل نہیں ہوتی ہے البتہ آزادی پانے کی وہ حقدار ہو جاتی ہے۔
وان مات المولیٰ الخ اگر اسی حالت میں مولیٰ مر گیا اور مرتے وقت اسی باندی کے سوا مولیٰ نے کوئی اور مال نہیں چھوڑا تو اس مدبرہ مکاتبہ کو ان دو باتوں میں سے ایک کا اختیار ہوگا کہ اگر وہ چاہے تو اپنی دو تہائی قیمت ادا کرنے کے لئے کمائی کرے یا پورے بدل کتابت ادا کرنے کی کوشش کرے۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ ان دونوں (دو تہائی قیمت یا پورا بدل کتابت) میں سے جو بھی کم ہو اسی کی ادائیگی کے لئے کمائی کرے گی۔
وقال محمدؒ الخ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اس کی اپنی قیمت کی دو تہائی سے اور بدل کتابت کی دو تہائی سے جو کم ہو اتنے ہی کی ادائیگی کی کوشش کرے۔ فالخلاف الخ الحاصل تینوں ائمہ کے درمیان مدبرہ کے مختار ہونے اور مقدار میں دونوں باتوں میں اختلاف ہے۔ اس طرح سے کہ مقدار کے بارے میں امام ابو یوسفؒ کا قول امام ابو حنیفہؒ کے قول کے ساتھ ہے۔ اور مختار نہ ہونے میں امام ابو یوسفؒ کا قول امام محمدؒ کے قول کے ساتھ ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ مدبرہ مکاتبہ کو اختیار ہونے یا نہ ہونے کی اصل یہ ہے کہ آزادی کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں یا نہیں یعنی ایک ایک حصہ کر کے آزادی ہو یا پورا بدن ہی ایک ساتھ ہو)۔ چنانچہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس آزادی کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں اس لئے مدبرہ کا دو تہائی بدن غلام رہ گیا۔ لہٰذا اب اس کے آزاد ہونے کی دو صورتیں دو عوض سے حاصل ہوئی ہیں ایک یہ کہ اسے مدبرہ مانتے ہوئے فوراً آزادی حاصل ہو جائے۔ اور دوسری صورت یہ کہ اسے مکاتبہ مانتے ہوئے بدل کتابت کی ادائیگی کے بعد آزادی حاصل ہو۔ اس لئے اس باندی کو ان دو باتوں میں سے کسی ایک پر عمل کرنے کا اختیار ہوگا۔

وعندهما الخ اور صاحبینؒ کے نزدیک چونکہ آزادی کے ٹکڑے نہیں ہوتے یعنی ایک ایک حصہ کر کے نہیں بلکہ پورا بدن ہی ایک ساتھ آزاد ہوتا ہے۔ یعنی بدن کا کچھ حصہ بھی آزاد ہونے سے پورا بدن آزاد ہو جاتا ہے۔ اس بناء پر وہ مدبرہ مکاتبہ اب ایک آزاد عورت ہو چکی ہے۔ اور اس پر دونوں قسم کے عوضوں میں سے کوئی ایک عوض لازم ہو چکا ہے اس لئے لا محالہ وہ کم مقدار ہی کو ترجیح دے گی۔ اس بناء پر اسے اختیار دینے کا کوئی مطلب باقی نہیں رہتا ہے۔ اور مقدار کے بارے میں امام محمدؒ کی دلیل

یہ ہے کہ اس نے اپنے پورے عوض کو اپنے مدبرہ کے مقابل کردیا ہے۔ پھر اس مدبرہ کو اس کی تدبیر (مدبر ہونے) کی بناء پر ایک تہائی حصہ مل گیا ہے۔ اس لئے اس کے مقابلہ میں عوض لازم نہیں کیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ اگر یہ باندی ایک تہائی ترکہ سے بھی مکمل آزاد ہوجاتی تو اس کا پورا عوض ہی معاف ہوجاتا اس لئے اس صورت میں ایک تہائی قیمت بھی ختم ہوجائے گی۔ اس کی صورت ایسی ہوجائے گی جیسے کتابت کے بعد اسے مدبرہ بنادینا کہ اس میں بالاتفاق یہی ہوتا ہے۔ اس کی مزید تفصیل عنقریب بیان کی جائے گی۔

ولهما ان جميع البدل الخ اور ان دونوں یعنی شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس پر جو کچھ عوض لازم ہوا ہے وہ (اس کے کل بدن کے عوض نہیں بلکہ) اس کے صرف دو تہائی بدن ہی کے عوض لازم ہوا ہے۔ اس لئے اس میں سے کچھ بھی کم نہیں ہوگا۔ اس طرح کہنے کی وجہ یہ ہے کہ بظاہر اس کے کل بدن کے بدلہ میں کتابت کا معاملہ طے کیا گیا ہے۔ لیکن معنوی اعتبار اور مراد کے وہ دو تہائی کے مقابلہ میں ہی ہے۔ کیونکہ یہ بات بالکل واضح ہے کہ وہ اپنے پورے بدن کے ایک تہائی حصہ کی آزادی کی مستحق ہوچکی ہے۔ پھر یہ بات بھی بالکل واضح ہے کہ ایک آدمی اپنے بدن کے جتنے حصہ کی آزادی کا مستحق ہوجاتا ہے۔ وہ اس حصہ کے مقابلہ میں خود پر مال لازم نہیں کرتا ہے۔ پس اس کی صورت ایسی ہوگی جیسی کہ کسی نے اپنی بیوی کو دو طلاقیں دے دیں۔ پھر اس سے کہا کہ میں نے ایک ہزار روپے کے عوض تم کو تین طلاقیں دیں تو اس صورت میں یہ بات ظاہر ہے کہ وہ پوری رقم باقی صرف ایک ہی طلاق کے عوض لازم ہوگی۔ کیونکہ ظاہر حال یہی بتارہا ہے۔ اسی طرح سے موجودہ صورت میں بھی ہوگا۔ اس کے برخلاف اگر معاہدہ کتابت پہلے کیا گیا ہو تو اس میں یہ صورت نہ ہوگی۔ اور ایسا ہی سامنے آرہا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں پورا عوض پورے بدن کے مقابلہ میں ہوگا۔ کیونکہ پہلے سے اس کا کچھ بھی حق ثابت نہیں ہے۔ اس طرح دونوں صورتوں میں فرق ظاہر ہوگیا۔ (ف یعنی اگر تدبیر پہلے ہو اور کتابت کا معاہدہ بعد میں ہوا ہو اس کو اس صورت پر قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے جس میں اس کے برعکس یعنی کتابت پہلے اور تدبیر بعد میں ہوئی ہو)۔

توضیح:۔ اگر مولی اپنی مدبرہ کو مکاتبہ بنادے اگر اسی حالت میں مولی مرگیا اور مرتے وقت اس باندی کے سوا کوئی اور مال اس نے ترکہ میں نہ چھوڑا ہو یا دوسرا مال بھی چھوڑا ہو۔ تفصیل مسائل حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال وان دبر مكاتبته صح التدبير لما بينا، ولها الخيار ان شاء ت مضت على الكتابة وان شاء ت عجزت نفسها وصارت مدبرة، لان الكتابة ليست بلازمة في جانب المملوك، فان مضت على كتابتها فمات المولى ولا مال له غيرها فهي بالخيار ان شاء ت سعت في ثلثي مال الكتابة او ثلثي قيمتها عند ابي حنيفة، وقالا تسعى في الاقل منهما، فالخلاف في هذا الفصل في الخيار بناء على ما ذكرنا اما المقدار فمتفق عليه، ووجهه ما بينا. قال. واذا اعتق المولى مكاتبه عتق باعتاقه لقيام ملكه فيه، وسقط بدل الكتابة، لانه ما التزمه الا مقابلا بالعتق، وقد حصل له دونه، فلا يلزمه، والكتابة وان كانت لازمة في جانب المولى ولكنها تفسخ برضاء العبد، والظاهر رضاه توسلا الى عتقه بغير بدل مع سلامة الاكساب له، لانا نبقي الكتابة في حقه.

ترجمہ:۔ اور اگر کوئی شخص اپنی مکاتبہ کو مدبرہ بنائے اور اس باندی کو یہ اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو اپنے معاہدہ کتابت پر باقی رہتے ہوئے اس کی پوری رقم ادا کردے یا کہ اگر چاہے تو خود کو ادائیگی رقم سے عاجز ہونے کا اقرار کر کے صرف مدبرہ رہ جائے۔ کیونکہ کسی بھی مملوک کے لئے اپنے معاہدہ کتابت کو پورا کرنا لازم نہیں ہوتا ہے۔ امام مالک وشافعی واحمد رحمھم اللہ کا یہی قول ہے۔ اور اگر اس نے پہلی صورت یعنی اپنے معاہدہ کتابت کو باقی رکھ کر مکمل کرلینے کو ہی پسند کیا۔ لیکن اس کے پورا ہونے سے

پہلے اس کا مولیٰ مر گیا۔ اور اس باندی کے سوا اس نے وراثت کو دوسری کوئی چیز بھی نہیں چھوڑی تو اس کو دو باتوں میں سے ایک کا اختیار ہو گا کہ اگر وہ چاہے تو اپنا دو تہائی بدل کتابت ادا کرنے کی کوشش جاری رکھے یا اپنی قیمت کی دو تہائی ادا کرنے کی محنت میں لگی رہے۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ ان دونوں رقموں میں سے کم رقم کی ادائیگی کے لئے کماتی رہے۔ یعنی ایسا ہی کرنا اس پر لازم ہے۔ اختیار نہیں ہے۔ اس صورت میں مسئلہ صرف اختیار ہونے میں اختلاف ہے۔ اسی وجہ کی بناء پر جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک آزادی میں ٹکڑے ہوتے ہیں۔ لیکن صاحبینؒ کے نزدیک ٹکڑے نہیں ہوتے ہیں۔ اور مقدار کے بارے میں سب کا اتفاق ہے۔ یعنی دو تہائی کی ہی فکر کرنی ہو گی۔ اس کی وجہ بھی ہم نے پہلے ہی بیان کر دی ہے کہ بدل کتابت جتنا بھی ہو وہ پورے بدن کے مقابلہ میں ہو گا۔ اس طرح کوئی استحقاق ثابت نہ ہوا۔ کیونکہ وہ تو مکاتبہ ہونے کے بعد مدبرہ ہوئی ہے۔

قال و اذا اعتق الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مولیٰ اپنے مکاتب کو آزاد کر دے تو اس کے آزاد کرتے ہی وہ آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ وہ ابھی تک اپنے مولیٰ کا مملوک ہے۔ (ف کیونکہ یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ مکاتب جب تک اپنے ذمہ کا ایک ایک درہم ادا نہ کر دے وہ آزاد نہیں ہوتا ہے۔ یعنی غلام ہی باقی رہتا ہے۔ وسقط بدل الکتابۃ الخ اور جب مکاتب کو آزاد کر دیا تو اس کے ذمہ سے بدل الکتابت ختم ہو جائے گا۔ کیونکہ اس نے اپنے ذمہ مال کو اسی لئے لازم کیا تھا کہ اس مال کے عوض اسے آزادی مل جائے۔ اب چونکہ مال کے بغیر ہی اسے آزادی مل چکی ہے اس لئے اس کے ذمہ مال لازم نہ ہو گا۔ والکتابۃ و ان کانت الخ معاہدہ کتابت اگرچہ مولیٰ کی طرف لازم ہوتا ہے یعنی وہ از خود اپنے معاہدہ کو ختم نہیں کر سکتا ہے۔ لیکن اس غلام کی رضامندی سے وہ معاہدہ فسخ ہو جاتا ہے۔ اور اس صورت میں چونکہ غلام کو اپنی کمائی کے ساتھ اپنی آزادی مفت میں حاصل ہوتی ہے اس لئے اس کا بھی فسخ کتابت سے راضی رہنا ہی ظاہر ہوتا ہے۔ کیونکہ ہم نے اس کی کتابت کو اس کی کمائی کے حق میں باقی رکھا ہے۔ (ف یعنی ہم اس معاہدہ کتابت کو اس طرح ختم نہیں کرتے ہیں کہ اس کی آمدنی اس کے مولیٰ کی ہو جائے۔ بلکہ اس نے جو کچھ بھی کمایا ہے وہ اسی کا رہے گا۔ گویا کہ اس کی کتابت باقی ہے۔ اس لئے وہ کمائی اسے جب ملتی ہے اور اسے حاصل ہوتی ہے تو وہ اس بات پر ضرور راضی ہو گا کہ اس کا معاہدہ کتابت ختم ہو جائے۔

توضیح:۔ اگر کوئی شخص اپنی مکاتبہ کو مدبرہ بنا دے تو اس باندی کو کیا کرنا چاہئے۔ اگر مولیٰ اپنے مکاتب کو آزاد کر دے تو اس کا بدل کتابت باقی رہتا ہے یا نہیں۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل

قال وان کاتبہ علی الف درھم الی سنۃ فصالحہ علی خمس مائۃ معجلۃ، فھو جائز استحسانا، وفی القیاس لا یجوز لانہ اعتیاض عن الاجل، وھو لیس بمال، والدین مال، فکان ربوا، وھذا لا یجوز مثلہ فی الحر ومکاتب الغیر، وجہ الاستحسان ان الاجل فی حق المکاتب مال من وجہ، لانہ لا یقدر علی الاداء الا بہ، فاعطی لہ حکم المال، وبدل الکتابۃ مال من وجہ حتی لا تصح الکفالۃ بہ، فاعتدلا فلا یکون ربوا، ولان عقد الکتابۃ عقد من وجہ دون وجہ، والاجل ربوا من وجہ، فیکون شبھۃ الشبھۃ بخلاف العقد بین الحرین، لانہ عقد من کل وجہ، فکان ربوا، والاجل فیہ شبھۃ.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنے غلام کو ایک سال کے اندر ایک ہزار درہم کی ادائیگی کے عوض مکاتب بنایا۔ پھر اس سے صرف پانچ سو درہم نقد ادائیگی پر مصالحت کر لی تو یہ جائز ہو گا۔ اگرچہ قیاس یہ چاہتا ہے کہ یہ جائز نہ ہو۔ (چنانچہ امام مالک و شافعی و ابو یوسف و زفر رحمھم اللہ کا یہی قول ہے الحلیۃ للشافعیہ۔ ع) کیونکہ اس طرح کی صلح اس میعاد (ایک سال کی

مدت) سے عوض ہو جائے گی۔ جب کہ میعاد کوئی مال نہیں ہے۔ مگر وہ رقم یادین تو مال ہے۔ لہٰذا یہ بیاج اور سود کا معاملہ ہو جائے گا۔ اسی لئے اگر یہی صورت ایک آزاد شخص یا دوسرے کے مکاتب کے ساتھ پیش آئے تو یہ جائز نہیں ہوتی ہے۔ مثلاً: کسی آزاد مرد پر ایک شخص کے ہزار درہم باقی ہوں یا زید کے مکاتب پر ہزار درہم قرض ہوں جن کی ادائیگی کے لئے ایک سال کی مہلت دی گئی ہو۔ پھر ان سے یہ کہدیا جائے کہ نقد ادا کردو تو صرف پانچ سو پر ہم مصالحت کر لیتے ہیں تو یہ جائز نہ ہوگا۔ مگر یہاں پر استحساناً جائز کہنے کی وجہ یہ ہے کہ ایک مکاتب کو ایک سال میں مہلت دینا یا قسطوں میں ادا کرنے کی اجازت بھی ایک طرح سے اس کے ساتھ مالی امداد ہے (یا یہ کہ یہ وقت بھی اس کے حق میں مال ہے) کیونکہ وہ بیچارہ مہلت کے بغیر ادا ہی نہیں کر سکتا ہے۔ اس لئے میعاد کا حکم بھی مالیت کا حکم ہو گیا۔ نیز بدل الکتابت ہر اعتبار سے مال نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ صرف ایک اعتبار سے مال ہے۔ اسی بناء پر بدل الکتابت کی کفالت صحیح نہیں ہوتی ہے۔ اسی لئے یہ دونوں صورتیں ایک جیسی ہو گئیں۔ یعنی جس طرح بدل کتابت ایک طرح سے مال ہے اسی طرح میعاد اور مہلت دینا بھی ایک طرح سے مال ہے۔ اس لئے دونوں میں مساوات ہو گئی کہ میعاد کا مقابلہ مال کتابت کے نصف کے مساوی ہوا۔ اس لئے یہ بیاج نہ ہوگا۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ معاملہ کتابت اگر چہ ایک اعتبار سے معاملہ ہے یعنی مال کا مقابل اور معاوضہ ہے لیکن دوسرے اعتبار سے نہیں ہے۔ یعنی عقد کتابت میں جب بیع کا تصور ہو تو وہ معاوضہ کا معاملہ ہے۔ لیکن غلام کے اعتبار سے معاوضہ نہیں ہے۔ اسی طرح مہلت اور میعاد کا ہونا بھی ایک اعتبار سے بیاج ہے کیونکہ اصلی اور حقیقی بیاج تو دو مالوں کے درمیان ہوتا ہے جب کہ میعاد ایک اعتبار سے مال نہیں ہے اس لئے اس میں اصل بیاج کا شبہ نہیں بلکہ شبہہ کا شبہہ ہوا جس کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے۔ اس کے برخلاف اگر ایسا معاملہ دو آزاد آدمیوں کے درمیان ہو تو اس بناء پر جائز نہیں ہے کہ وہ ہر اعتبار سے مالی معاملہ ہے اور میعاد میں بیاج کا شبہہ ہے اس لئے اس کا اعتبار کرتے ہوئے اسے بیاج کہا جائے گا۔ (ف کیونکہ بیاج کا شبہہ ہونا بھی بیاج ہونے کے حکم ہی میں ہوتا ہے

توضیح:۔ اگر اپنے غلام کو ایک سال کے اندر ایک ہزار درہم کی ادائیگی کے عوض مکاتب بنایا پھر اس سے صرف پانچ سو نقد ادائیگی پر مصالحت کر لی۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل

قال و اذا كاتب المريض عبده على الفي درهم الى سنة وقيمته الف، ثم مات ولا مال له غيره، ولم يجز الورثة، فانه يؤدى ثلثى الالفين حالا، والباقي الى اجله، او يرد رقيقا عند ابي حنيفة وابي يوسف، وعند محمد يؤدى ثلثى الالف حالا، والباقي الى اجله، لان له ان يترك الزيادة بان يكاتبه على قيمته، فله ان يؤخرها فصار كما اذا خالع المريض امرأته على الف الى سنة جاز، لان له ان يطلقها بغير بدل، لهما ان جميع المسمى بدل الرقبة حتى أجرى عليها احكام الابدال وحق الورثة متعلق بالمبدل، فكذا بالبدل، والتاجيل اسقاط معنى، فيعتبر من ثلث الجميع، بخلاف الخلع، لان البدل فيه لا يقابل المال، فلم يتعلق حق الورثة بالمبدل، فلا يتعلق بالبدل، ونظير هذا اذا باع المريض داره بثلاثة آلاف الى سنة، وقيمتها الف، ثم مات ولم يُجز الورثة فعندهما يقال للمشترى اذّ ثلثى جميع الثمن حالا والثلث الى اجله، والا فانقض البيع، وعنده يعتبر الثلث بقدر القيمة لا فيما زاد عليه لما بينا من المعنى. قال وان كاتبه على الف سنة وقيمته الفان ولم يُجز الورثة يقال له اذّ ثلثى القيمة حالا، او ترد رقيقا في قولهم جميعا، لان المحاباة ههنا في القدر والتاخير فاعتبر الثلث فيهما.

ترجمہ:۔ اگر کسی ایسے مولیٰ نے جو مرض الموت میں گرفتار ہے اپنے غلام کو دو ہزار درہم پر ایک سال کی مدت کی ادائیگی کے لئے مکاتب بنایا حالانکہ اس کے غلام کی اصل قیمت ایک ہی ہزار ہے پھر مر گیا۔ اور اس مکاتب کے سوا اس کا دوسرا کچھ بھی

مال میراث نہیں ہے اور اس کے وارثوں نے اس طویل مہلت کی اجازت نہیں دی۔ تو وہ مکاتب دو ہزار کی دو تہائی (تقریباً تیرہ سو تینتیس سے کچھ زائد) فوری ادا کرے اور باقی ایک تہائی اس مقررہ وقت پر ادا کرلے۔ ورنہ اس کا معاہدہ کتابت ختم کر کے پھر سے غلام بنالیا جائے گا۔ یہ قول امام اعظمؒ اور امام ابو یوسفؒ کا ہے۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ وہ فی الحال ایک ہزار کی دو تہائی ادا کر کے باقی اپنے مقررہ وقت پر ادا کرے گا۔ کیونکہ اس کے بیمار مولیٰ کو جس طرح اس وقت بھی یہ اختیار تھا کہ اصل رقم (ایک ہزار) سے زیادہ کا مطالبہ نہ کرے کیونکہ اس زیادہ رقم میں اس کے وارثوں کا کوئی حق متعلق نہیں ہوا تھا بلکہ اس کی اصل قیمت یعنی ایک ہزار پر ہی اسے مکاتب بنادے۔ اسی طرح سے یہ بھی اختیار تھا کہ زیادہ رقم کے مطالبہ میں مہلت دیدے یعنی اس بیمار مولیٰ کو جس طرح اس کی زیادتی کا اختیار تھا اسی طرح میعاد مقرر کرنے میں بھی اختیار تھا۔ تو اس کی مثال ایسی ہوگئی جیسے کسی نے اپنی بیوی کو ایک ہزار درہم کی ادائیگی کی شرط پر جو ایک ایک سال میں ہوگی خلع دیا اور یہ جائز ہے۔ جس کی وجہ یہی ہے کہ مریض کو یہ اختیار ہے کہ کسی عوض کے بغیر ہی طلاق دے۔

لھما ان الخ شیخین کی دلیل یہ ہے کہ پوری رقم یعنی دو ہزار درہم اس کی ذات کے عوض طے پائی ہے۔ اس لئے پورے عوض (رقم) پر ہی احکام جاری ہوں گے۔ ادھر وارثوں کا اصل حق اس غلام کی ذات سے متعلق ہے اس لئے اس کے بدل یعنی مال سے بھی متعلق ہوگا۔ کیونکہ یہی دو ہزار درہم اس کا بدل ہے۔ پھر اسے مہلت دینے یا وقت طے کر دینے میں بھی معنوی اعتبار سے حق کو کچھ ختم کرنا ہوتا ہے۔ یعنی مہلت دے کر اصل حق میں سے کچھ ختم کر دیا ہے۔ لہٰذا اس کا اعتبار پورے مال کی تہائی سے ہوگا۔ یعنی مریض مولیٰ کا حق اس کے ترکہ کی صرف تہائی میں ہوتا ہے پس مہلت دے کر رقم کو گھٹانا پورے مقرر عوض یعنی دو ہزار درہم کی تہائی سے ہی معتبر ہوگا۔ بخلاف خلع کے مسئلہ کے کیونکہ اس میں جس چیز کو عوض ٹھہرایا گیا ہے وہ مال کے مقابلہ میں نہیں ہے اس لئے اس بدل سے اس کے وارثوں کا حق متعلق نہیں ہوا تھا۔ کیونکہ وہ عورت تو اس کی بیوی ہے لہٰذا اس کے بدل سے بھی ان کا حق متعلق نہ ہوگا۔

ونظیر ھٰذا الخ اس کی نظیر کی یہ صورت ہوگی کہ ایک بیمار آدمی نے اپنا ایسا گھر جس کی اصل قیمت ایک ہزار درہم ہے دوسرے کو تین ہزار درہم کے عوض فروخت کیا مگر اس کی ادائیگی کے لئے ایک سال کی مہلت دیدی۔ پھر کچھ دنوں بعد بیمار مر گیا۔ اور اس کے وارثوں نے اس کی قیمت کے لئے ایک سال تک کی مہلت کا انکار کر کے نقد دینے کا مطالبہ کر دیا۔ تو اس مسئلہ میں بھی اختلاف ہے یعنی شیخینؒ کے نزدیک اس خریدار سے کہا جائے گا کہ اس کی متعین کردہ قیمت یعنی تین ہزار کی دو تہائی (دو ہزار) تو فی الحال ادا کردو اور باقی ایک تہائی (ایک ہزار) مقررہ وقت پر ادا کرو۔ اگر اس پر راضی نہ ہو تو اس عقد بیع کو ختم کردو۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک صرف اصل قیمت کی تہائی معتبر ہوگی۔ اور اس سے زیادہ کا اعتبار نہ ہوگا۔ اسی دلیل سے جو گذر گئی ہے۔ (ف یعنی اس خریدار سے کہا جائے گا کہ ابھی ایک ہزار کی دو تہائی اور باقی اپنے مقررہ وقت پر ادا کرو۔ کیونکہ وارثوں کا حق وقت مہلت کے نہ ہونے میں صرف اسی حد تک ہے۔ کیونکہ اس بیمار کو یہ اختیار تھا کہ اس مکان کو ایک ہزار پر فروخت کردے۔ (کیونکہ اس کی اصل قیمت اتنی ہی تھی)۔ اس لئے کہ کمی کے بغیر کل قیمت پر مریض کی بیع جائز ہوتی ہے۔ اس لئے زیادہ قیمت پر بیع کرنا بھی خود اس کا اپنا حق تھا۔ اسی طرح اس زیادتی کو مہلت کے ساتھ ادا کرنا بھی اسی کا حق تھا۔

قال وان کاتبہ الخ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مریض نے اپنے ایسے غلام کو جس کی عام قیمت دو ہزار تھی ایک ہزار پر ایک سال کی مہلت کے ساتھ مکاتب بنایا لیکن اس کے مر جانے کے بعد اس کے وراثوں نے اس بیع کی اجازت نہ دی کیونکہ مورث مریض نے اصل قیمت سے کم پر مکاتب بنایا ہے تو اس مکاتب سے کہا جائے گا کہ تم اپنی اصل قیمت کی دو تہائی ابھی ادا کردو ورنہ تم کو پھر غلام بنا کر معاہدہ ختم کر دیا جائے گا۔ اور اس مسئلہ میں تینوں ائمہ کا اتفاق ہے۔ کیونکہ اس صورت میں اس مریض نے اصل قیمت میں بھی کمی کی ہے اسی طرح اس کی ادائیگی میں بھی رعایت کر کے دونوں طرح سے رعایت کی ہے۔ لہٰذا اس

تہائی کا اعتبار دونوں باتوں میں ہوگا۔ (ف لیکن جب میعاد کا اعتبار کیا گیا تو وہ ختم ہو گئی۔ م۔ع)۔

توضیح:۔ اگر کسی ایسے مرض الموت میں گرفتار مولیٰ نے اپنے ایسے غلام کو جس کی اصل قیمت ایک ہزار ہے اسے دو ہزار درہم پر ایک سال کی مدت کی ادائیگی کے لئے مکاتب بنایا پھر مر گیا۔ اور اس مکاتب کے دوسرا کچھ بھی مال میراث نہیں چھوڑا یا مزید بھی چھوڑا تفصیل مسائل حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل

باب من يكاتب عن العبد

قال: واذا كاتب الحر عن عبد بالف درهم فان ادى عنه عتق وان بلغ العبد فقبل فهو مكاتب، وصورة المسألة ان يقول الحر لمولى العبد كاتب عبدك على الف درهم على انى ان اديت اليك الفا فهو حر، فكاتبه المولى على هذا فيعتق بادائه بحكم الشرط، واذا قبل العبد صار مكاتبا لان الكتابة كانت موقوفة على اجازته، وقبوله اجازة، ولو لم يقل على انى ان اديت اليك الفا فهو حر فادى لا يعتق قياسا، لانه لا شرط، والعقد موقوف، وفى الاستحسان يعتق، لانه لا ضرر للعبد الغائب فى تعليق العتق باداء القائل، فيصح فى حق هذا الحكم، ويتوقف فى حق لزوم الالف على العبد، وقيل هذه هى صورة مسألة الكتاب، ولو ادى الحر البدل لا يرجع على العبد، لانه متبرع.

ترجمہ:۔ باب۔ ایسا شخص جو دوسرے کے غلام کی طرف سے عقد کتابت کرے۔ قال و اذا كاتب الخ۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر ایک آزاد شخص نے دوسرے کے غلام کی طرف سے ہزار درہم پر مکاتبت کا معاملہ طے کیا۔ اور اس کی طرف سے وہ رقم ادا بھی کر دی تو وہ آزاد ہو گیا۔ اور اگر غلام کو یہ خبر پہنچی اور اس نے قبول کر لیا تو وہ مکاتب ہو جائے گا۔ وصورة المسئلة الخ اس مسئلہ کی فرضی صورت یہ ہوگی کہ ایک آزاد شخص مثلاً زید نے ایک غلام کے مولیٰ سے کہا کہ تم اپنے غلام کو ہزار درہم کے عوض اس شرط کے ساتھ مکاتب بنا دو کہ اگر میں وہ رقم تم کو ادا کر دوں تو وہ آزاد ہو جائے گا۔ اور مولیٰ نے اسی شرط اور اقرار کی بناء پر اسے مکاتب بنا دیا تو زید کے ادا کر دینے کے بعد وہ آزادی کی شرط کی بناء پر آزاد ہو جائے گا۔ یعنی کتابت کی بناء پر آزاد نہیں ہوگا بلکہ اس شرط لگانے کی وجہ سے آزاد ہوگا۔ اور اگر وہ غلام خود ہی اسے قبول کر لے تب وہ مکاتب ہو جائے گا۔ کیونکہ کتابت تو اسی غلام کی اجازت پر موقوف تھی۔ اور اس کا اسے قبول کر لینا ہی اس کی طرف سے اجازت ہو گی۔ اور اگر زید نے بوقت گفتگو اس طرح نہیں کہا ہو کہ اس شرط پر کہ "اگر میں تم کو ہزار درہم ادا کر دوں تو وہ آزاد ہے" اور یوں ہی زید نے وہ مال ادا کر دیا تو وہ قیاس کے مطابق آزاد نہ ہوگا۔ کیونکہ اس میں شرط کی کوئی بات نہیں ہے۔ لیکن وہ عقد اس وقت تک موقوف ہے۔ مگر استحساناً آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ زید کے کہنے کی بناء پر آزادی کے معلق رہنے (آزاد ہونے یا نہ ہونے میں) اس غلام کا جو اگرچہ اس مجلس میں موجود نہ تھا اس کا نقصان نہ تھا۔ پس اس حکم کے بارے میں یہ کہنا صحیح ہے۔ البتہ اس طرح غلام پر وہ دو ہزار درہم لازم ہوں گے یا نہیں اس لئے یہ عقد موقوف رہے گا۔ بعض فقہاء نے کہا ہے کہ اس کتاب میں اس مسئلہ کی یہی صورت ہے۔ ولو ادى الحر الخ اور اگر اس آزاد مرد نے مولیٰ سے کہنے کے بعد خود ہی وہ رقم ادا کر دی تو اب اس غلام سے اس رقم کو واپس نہیں لے سکتا ہے۔ کیونکہ اس نے جو کچھ کیا بطور احسان کیا ہے۔ یعنی اس غلام کے کہنے سے یا اس کے قبول کرنے کے بعد اس کے حکم سے ایسا نہیں ہوا ہے

توضیح: باب۔ دوسرے کے غلام کی طرف سے عقد کتابت کرنا۔ اگر ایک شخص دوسرے

کے غلام کی طرف سے ہزار درہم پر اس کے مکاتبت کا معاملہ طے کر لے اور رقم ادا بھی کر دے یا اس کہنے کے بعد غلام کو خبر ملنے پر وہ اسے قبول کر لے۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال و اذا كاتب العبد عن نفسه وعن عبد آخر لمولاه وهو غائب فان ادى الشاهد او الغائب عتقا، ومعنى المسألة ان يقول العبد كاتبني بالف درهم على نفسي، وعلى فلان الغائب، وهذه الكتابة جائزة استحسانا، وفي القياس يصح على نفسه لولايته عليها، ويتوقف في حق الغائب لعدم الولاية عليه، وجه الاستحسان ان الحاضر باضافة العقد الى نفسه ابتداءً جعل نفسه فيه اصلا، والغائب تبعا، والكتابة على هذا الوجه مشروعة كالامة اذا كوتبت دخل اولادها في كتابتها تبعا حتى عتقوا بادائها، وليس عليهم من البدل شيء، واذا امكن تصحيحه على هذا الوجه يتفرد به الحاضر، فله ان يأخذه بكل البدل، لان البدل عليه لكونه اصيلا فيه، ولا يكون على الغائب من البدل شيء، لانه تبع فيه.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک غلام نے خود اپنی طرف سے اور اپنے اسی مولیٰ کے ایک دوسرے غلام کی طرف سے بھی جو اس وقت موجود نہیں تھا کتابت کا معاملہ طے کر لیا تو دونوں آزاد ہو جائیںگے۔ و معنى المسئلة الخ اس مسئلہ کی صورت یہ ہوگی کہ اس وقت موجود غلام نے اپنے مولیٰ سے کہا کہ ہزار درہم کے عوض مجھے اور فلاں غلام کو آپ اپنا مکاتب بنالیں۔ تو اس طرح کتابت کرنا استحسانا جائز ہے۔ اگرچہ قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ یہ معاملہ صرف اس کی اپنی ذات کے لئے جائز ہو۔ کیونکہ اس غلام کو تو صرف اس کی اپنی ہی ذات پر ولایت حاصل ہے۔ اور دوسرے غلام کے بارے میں جو کہ وہاں پر موجود نہیں ہے وہ عقد کتابت موقوف ہے۔ کیونکہ اس غائب شخص پر اسے کوئی اختیار نہیں ہے۔ چنانچہ امام مالک و شافعی و احمد رحمہم اللہ کا یہی قول ہے۔ پھر استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اس معاملہ کرنے والے غلام نے معاملہ کی ابتدا خود اپنی ذات سے کی ہے اور خود کو اصل ٹھہراتے ہوئے دوسرے غلام کو بھی ضمناً شامل کر لیا ہے جب کہ عقد کتابت کا اس طرح معاملہ کرنا ثابت بھی ہے۔ اس بنا پر یہ دیکھا جاتا ہے کہ اگر کسی باندی کو مکاتب بنایا گیا ہو تو اس کی اولاد بھی اس کے ساتھ از خود (ضمناً) داخل ہو جاتی ہے۔ نیز صرف اس باندی کا بدل کتابت ادا کرنے سے ہی وہ اولاد بھی آزاد ہو جاتی ہے۔ اور اس آزادی کی ان سے کچھ بھی قیمت نہیں لی جاتی ہے اور نہ ان پر کچھ رقم واجب ہوتی ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ کتابت کا ضمناً اور تبعاً ہونا بھی مشروع ہے۔ اس لئے موجودہ مسئلہ میں اس مکاتبت کو صحیح ماننا بھی ممکن ہو گیا اور وہ حاضر غلام تنہا اس رقم کو ادا کرنے کا ذمہ دار ہو گیا۔ اس لئے اس کے مولیٰ کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ اسی غلام سے پوری رقم وصول کرنے کا مطالبہ کرے۔ اور دوسرے غلام سے جو کہ دوران گفتگو موجود نہیں تھا اس سے بدل کتابت کا کچھ بھی مطالبہ نہیں کرے۔ کیونکہ وہ تو اس معاملہ میں تابع محض ہے۔ یعنی اصل نہیں ہے۔

توضیح:۔ اگر ایک غلام نے خود اپنی طرف سے اور اسی مولیٰ کے ایک اور غلام کی طرف سے جو کہ اس مجلس سے غائب تھا اپنے مولیٰ سے مکاتبت کا معاملہ طے کر لیا۔ صورت مسئلہ۔ تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل

قال وايهما ادى عتقا، ويجبر المولى على القبول، اما الحاضر فلان البدل عليه، واما الغائب فلانه ينال به شرف الحرية، وان لم يكن البدل عليه، وصار كمعير الرهن اذا ادى الدين يجبر المرتهن على القبول لحاجته الى استخلاص عينه، وان لم يكن الدين عليه. قال وايهما ادى لا يرجع على صاحبه، لان الحاضر قضى دينا عليه

والغائب متبرع به غير مضطر اليه، قال. وليس للمولي ان ياخذ العبد الغائب بشيء لما بينا فان قبل العبد الغائب او لم يقبل فليس ذلك منه بشيء، والكتابة لازمة للشاهد، لان الكتابة نافذة عليه من غير قبول الغائب، فلا يتغير بقبوله كمن كفل من غيره بغير امره، فبلغهٔ فاجازه لا يتغير حكمه حتى لو ادى لا يرجع عليه، كذا هذا. قال واذا كاتبت الامة عن نفسها وعن ابنين لها صغيرين فهو جائز، وايهم ادى لم يرجع على صاحب ويجبر المولي على القبول، ويعتقون، لانها جعلت نفسها اصيلا في الكتابة، واولادها تبعا على ما بينا في المسألة الاولى، وهي اولى بذلك من الاجنبي.

ترجمہ:۔ فرمایا کہ پھر مذکورہ (غائب اور حاضر) دونوں غلاموں میں سے جس کسی نے بھی وہ رقم ادا کر دی تو وہ دونوں ہی آزاد ہو جائینگے اور اس مولیٰ کو بھی اس رقم کے قبول کر لینے پر مجبور کیا جائے گا۔ پس اس حاضر یعنی معاملہ کرنے والے میں اس حکم کی وجہ تو ظاہر ہے کہ بدل کتابت اسی پر لازم ہوا ہے۔ اور غائب کے بارے میں حکم کی وجہ یہ ہے کہ اگر چہ وہ رقم براہ راست اس پر لازم نہیں ہوتی ہے لیکن وہ بھی تو اس کے ذریعہ سے آزادی کی شرافت پائے گا۔ اس کی صورت ایسی ہو جائے گی جیسے کہ مال رہن کو مرتہن کے پاس عاریت پر رکھنے والا جب لیا ہوا قرض مرتہن کو واپس کرنا چاہے تو اس مرتہن کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جاتا ہے۔ یعنی ایک شخص نے اپنی چیز دوسرے کے پاس اس لئے عاریۃً رکھی تا کہ وہ (کچھ رقم دے کر اسے) رہن کے طور پر رکھ لے۔ بعد میں مال کا مالک (معیر) اس مرتہن سے لیا ہوا قرض دے کر اپنا مال واپس لینا چاہے تو اس مرتہن کو مجبور کیا جائے گا کہ (رہن کو واپس کرنے میں ٹال مٹول نہ کرے بلکہ) اسے قبول کر لے اور مال واپس کر دے۔ کیونکہ اسے اپنے مال کو اپنے قبضہ میں لینے کی ضرورت ہے۔ اگر چہ اس پر قرض نہیں ہے۔

قال و ایهما الخ پھر ان دونوں غلاموں میں سے جو کوئی بھی رقم ادا کر دے گا وہ اس کا حصہ دوسرے سے نہیں مانگ سکے گا۔ کیونکہ وہ غلام جو معاملہ کرنے والا ہے معاملہ میں وہی اصل ہے اس نے اپنی طرف سے ایسا قرضہ ادا کیا ہے جو خود اسی پر لازم ہوا تھا۔ اور اگر دوسرے شخص نے جو اس معاملہ میں شریک نہیں بلکہ غائب تھا ادا کیا تو اس نے بطور احسان کیا ہے کیونکہ وہ اس کی ادائیگی پر مجبور نہیں تھا۔ (ف جبکہ تبرع یعنی احسان کرنے والا دوسرے سے واپس نہیں لے سکتا ہے)۔

قال ولیس للمولیٰ الخ اور مولیٰ کو یہ حق نہیں ہوگا کہ اس غلام سے جو معاملہ کے وقت موجود نہیں تھا اس سے بدل کتابت کے سلسلہ میں کچھ بھی مطالبہ کرے اسی دلیل کی بناء پر جو بیان کی جا چکی ہے۔ (ف کہ وہ تو اس معاملہ میں اصالۃ نہیں بلکہ ضمناً اور تبعاً داخل ہے اسی لئے اس پر کچھ بھی لازم نہیں۔ فان قبل العبد الخ پھر اس غائب غلام نے اس معاملہ کتابت کو قبول کیا یا نہ کیا اس سے حکم میں کوئی فرق نہ ہوگا اور اس معاملہ کا اس سے کچھ بھی تعلق نہ ہوگا اور بدل الکتابۃ جو کچھ بھی لازم آئے گا اسی معاملہ کرنے والے غلام کے ذمہ ہی باقی رہے گا۔ کیونکہ اس دوسرے یعنی غائب غلام کے قبول کئے بغیر ہی کتابت کا معاملہ اس غائب کی طرف سے بھی طے پا چکا ہے لہٰذا اب وہ قبول کرے یا نہ کرے حکم نہیں بدلے گا۔ اس کی نظیر یہ ہوگی کہ جب کسی نے ایک شخص کی طرف سے اس کے کچھ کہے بغیر ہی اس کا کسی معاملہ میں ضامن ہو گیا بعد میں اس شخص کو جب اس بات کی خبر ملی تو اس نے بھی اس کے ضامن بننے کی اجازت دیدی۔ تب بھی حکم میں کچھ فرق نہ ہوگا یعنی یہ ضامن اب بھی ضامن باقی رہے گا۔ اسی بناء پر اگر اس ضامن کے مال ضمانت از خود اپنی جیب سے ادا کر دیا تو بعد میں اس شخص سے نہیں مانگ سکتا ہے۔ یہی صورت اس کتابت کے معاملہ میں بھی ہوگی۔ (ف خلاصہ یہ ہوا کہ جس طرح مکفول عنہ اگر خود اپنی کفالت کا ذمہ دار بن کر کفالت کو قبول کر لے تو اس قبول کر لینے کی وجہ سے اس کا کفیل بری الذمہ نہیں ہو جاتا ہے یا اپنی سابقہ کفالت کو واپس نہیں لے سکتا ہے اسی طرح موجودہ مسئلہ میں غائب غلام کے قبول کر لینے سے وہ مال کتابت کا ذمہ دار نہیں ہو سکتا ہے)۔

قال و اذا کاتبت الخ اگر کسی باندی نے خود اپنی طرف سے اور اپنے دو چھوٹے بچوں کی طرف سے معاہدہ کتابت کیا تو یہ

صورت جائز ہوگی۔ اور ان میں سے جو بھی مال کتابت ادا کردے گا وہ اس کا دوسرے سے مطالبہ نہیں کر سکے گا۔ نیز اس کے مولیٰ کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ پھر سب آزاد ہو جائینگے۔ کیونکہ اس معاملہ میں اس باندی نے ہی خود کو اس معاملہ کا اصل ثابت کیا ہے۔ اور اپنی اولاد کو اپنا تابع بنایا ہے۔ جیسا کہ ہم نے پہلے یہ مسئلہ بیان کیا ہے۔ بلکہ غیروں کے مقابلہ میں بچوں کے حق میں ماں ہی اولیٰ ہے۔ (ف تاج الشریعۃ نے فرمایا ہے کہ چھوٹے بچوں کی قید یہاں اس لئے لگائی گئی ہے کہ یہ مسئلہ قیاسا اور استحسانا ہر طرح جائز ہو جائے)

توضیح:۔ ایک مولیٰ کے دو غلاموں میں سے ایک غلام نے اپنے مولیٰ سے بدل کتابت دے کر خود کو مکاتب بنایا ساتھ میں اپنے دوسرے ساتھی کا بھی مکاتبت میں نام شریک کر لیا تو کیا دوسرا ساتھی غلام بھی اس بدل کتابت کو ادا کر سکتا ہے۔ اگر ایک نے ادا کر دیا تو دوسرے سے اس کے حصہ کا مطالبہ کر سکتا ہے یا نہیں۔ اگر باندی اپنا بدل کتابت ادا کرتے ہوئے اپنے دو چھوٹے بچوں کو بھی اس میں شریک کر لے۔ پھر کسی ایک کے ادا کرتے وقت کیا مولیٰ اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ دلائل۔

باب كتابة العبد المشترك

قال. واذا كان العبد بين رجلين اذن احدهما لصاحبه ان يكاتب نصيبه بالف درهم، ويقبض بدل الكتابة، فكاتب وقبض بعض الالف ثم عجز فالمال للذى قبض عند ابى حنيفة، وقالا هو مكاتب بينهما وما ادى فهو بينهما، واصله ان الكتابة تتجزى عنده خلافا لهما، بمنزلة العتق، لانها تفيد الحرية من وجه، فتقصر على نصيبه عنده للتجزى، وفائدة الاذن ان لا يكون له حق الفسخ، كما يكون له اذا لم يأذن واذنه له بقبض البدل اذن للعبد بالاداء، فيكون متبرعا بنصيبه عليه، فلهٰذا كان كل المقبوض له، وعندهما الاذن بكتابة نصيبه اذن بكتابة الكل لعدم التجزى فهو اصيل فى النصف وكيل فى النصف، فهو بينهما والمقبوض مشترك بينهما فيبقى كذلك بعد العجز.

ترجمہ:۔ باب۔ مشترک غلام کو مکاتب بنانا۔

قال و اذا كان الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ ایسے ایک غلام کو جو دو مالکوں کے درمیان مشترک ہو اس کے بارے میں ان دونوں میں سے ایک دوسرے سے کہدے کہ تم اس سے میرے حصہ کو ایک ہزار درہم کے عوض مکاتب بنا دو۔ اور اس سے بدل کتابت وصول کر لو۔ چنانچہ کہنے کے مطابق اس نے غلام کو مکاتب بنایا اور کچھ رقم وصول بھی کر لی۔ مگر بعد میں غلام سے بقیہ رقم کی ادائیگی سے عاجزی ظاہر کر دی۔ تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ مال اسی شریک کا ہوگا جس نے وصول کیا ہے۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ وہ غلام ان دونوں مالکوں کی طرف سے مکاتب ہو چکا ہے۔ اور اس نے جو کچھ بھی ادا کیا ہے وہ ان دونوں شریکوں کا برابری کے ساتھ حصہ ہوگا۔

واصله ان الخ اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک کتابت کے حصے اور ٹکڑے ہو سکتے ہیں۔ لیکن صاحبینؒ کے نزدیک نہیں ہو سکتے۔ جیسا کہ اعتاق کے معاملہ میں ائمہ کا اختلاف گذر گیا ہے۔ تو صاحبینؒ کے نزدیک یہ کتابت بھی

اعتاق ہی کے حکم میں ہے۔ کیونکہ جس طرح اعتاق سے غلام آزاد ہو جاتا ہے اسی طرح کتابت سے بھی ایک حد تک اسے آزادی حاصل ہو جاتی ہے۔ لہٰذا امام اعظمؒ کے نزدیک یہ آزادی اسی شریک کے حصہ اور نام سے ہوگی جس نے اسے مکاتب بنایا ہے۔
وفائدة الاذن الخ اور معاملہ کی گفتگو کے وقت شریک کو اجازت دینے کا فائدہ یہ ہوگا کہ اسے فسخ کر دینے کا اختیار حاصل نہ ہو۔ جیسا کہ اجازت کے بغیر از خود مکاتب دینے سے فسخ کرنے کا اختیار حاصل تھا۔ اور اپنے شریک کو غلام سے بدل کتابت کے وصول کرنے کی اجازت دینے کا مطلب اس غلام کو ادا کرنے کی اجازت دینا ہے۔ اس طرح اجازت دے کر اس غلام پر اپنے حصہ سے متعلق اس نے احسان کیا ہے۔ اس لئے اس شریک نے جو کچھ وصول کیا ہے سب اسی کا ہوگا۔ لیکن صاحبینؒ کے نزدیک ایک شریک کا اپنے حصہ سے متعلق اجازت دینے کا مطلب پورے غلام کو مکاتب بنانے کی اجازت دینا ہے۔ کیونکہ مکاتبت کے ٹکڑے نہیں ہوتے ہیں۔ اور یوں کہا جائے گا یہ شخص غلام کے نصف کو مکاتب بنانے میں یہ شخص اصل ہوا اور باقی دوسرے حصہ کے مکاتب بنانے میں گویا اپنے شریک کی طرف سے وکیل بنا ہے۔ اس طرح وہ غلام دونوں شریکوں کے درمیان (ان دونوں کی طرف سے) مکاتب بنا ہے۔ اور وکیل نے اب تک جو کچھ وصول کیا وہ ان دونوں شریکوں کی مشترک ملکیت ہوگی اور بعد میں غلام اپنے عاجز ہونے کا اقرار کرلے تو بھی غلام حسب سابق ان دونوں کا مشترک غلام باقی رہے گا۔

توضیح:۔ اگر دو مالکوں کے درمیان ایک مشترک غلام کے بارے میں ایک مالک دوسرے سے یہ کہے کہ تم اس غلام کو میرے حصہ سے ایک ہزار درہم بدل کتابت کے عوض میری طرف سے مکاتب بنا دو اور بدل کتابت وصول کرلو چنانچہ اس نے اس طرح اسے مکاتب بنایا اور اس سے کچھ وصول بھی کرلیا لیکن بعد میں غلام نے اپنی عاجزی کا اقرار کرلیا۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال و اذا كانت جارية بين رجلين، كاتباها فوطيها احدهما فجاء ت بولد فادعاه ثم وطيها الآخر فجائت **بولد فادعاه ثم عجزت فهي ام ولد للاول، لانه لما ادعى احدهما الولد صحت دعوته لقيام الملك له فيها،** وصار نصيبه ام ولد له، لان المكاتبة لا تقبل النقل من ملك الى ملك فيقتصر امومية الولد على نصيبه، كما في المدبرة المشتركة، ولو ادعى الثاني ولدها الاخير صحت دعوته لقيام ملكه ظاهرا، ثم اذا عجزت بعد ذلك جُعلت الكتابة كان لم تكن، وتبين ان الجارية كلها ام ولد للاول، لانه زال المانع من الانتقال، ووطيه سابق، ويضمن لشريكه نصف قيمتها، لانه تملك نصيبه لما استكمل الاستيلاد، ونصف عقرها لوطيه جارية مشتركة، ويضمن شريكه كمال العقر، وقيمة الولد ويكون ابنه لانه بمنزلة المغرور، لانه حين وطيها كان ملكه قائما ظاهرا وولد المغرور ثابت النسب منه، حر بالقيمة على ما عرف، لكنه وطى ام ولد الغير حقيقة فيلزمه كمال العقر، وايهما دفع العقر الى المكاتبة جاز، لان الكتابة ما دامت باقية فحق القبض لها لاختصاصها بمنافعها وابدالها، واذا عجزت ترد العقر الى المولى لظهور اختصاصه وهذا الذى ذكرنا كله قول ابى حنيفة، وقال ابويوسف ومحمد هي ام ولد للاول، ولايجوز وطى الآخر، لانه لما ادعى الاول الولد صارت كلها ام ولد له، لان امومية الولد يجب تكميلها بالاجماع ما امكن، وقد امكن بفسخ الكتابة، لانها قابلة للفسخ، فتنفسخ فيما لا يتضرر به المكاتبة، وتبقى الكتابة فيما وراء ه بخلاف التدبير لانه لا يقبل الفسخ، وبخلاف بيع المكاتب لان في تجويزه ابطال الكتابة، اذ المشترى لا يرضى ببقائه مكاتبا واذا صارت كلها ام ولد له فالثاني واطىء ام ولد

الغير، فلا يثبت نسب الولد منه، ولا يكون حرا عليه بالقيمة غير انه لا يجب الحد عليه للشبهة، ويلزمه جميع العقر، لان الوطى لا يعرى عن احد الغرامتين، واذا بقيت الكتابة وصارت كلها مكاتبة له قيل يجب عليه نصف بدل الكتابة، لان الكتابة انفسخت فيما لا يتضرر به المكاتبة، ولا تتضرر بسقوط نصف البدل وقيل يجب كل البدل لان الكتابة لم تنفسخ الافي حق التملك ضرورة فلا يظهر في حق سقوط نصف البدل وفي ابقائه في حقه نظر للمولى، وان كان لا يتضرر المكاتبة بسقوطه، والمكاتبة هي التي تعطى العقر لاختصاصها بابدال منافعها ولو عجزت وردت في الرق يرد الى المولى لظهور اختصاصه على ما بينا.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک باندی دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو پھر دونوں ہی نے اسے مکاتب بنالیا۔ پھر ان میں سے ایک نے اس باندی کے ساتھ ہمبستری کرلی جس سے اسے ایک بچہ پیدا ہو گیا۔ اور اس سے اپنے نسب کا دعویٰ بھی کرلیا۔ بعد میں دوسرے شریک نے بھی اس باندی سے ہمبستری کرلی اور اس سے بھی اسے ایک بچہ پیدا ہو گیا اور اس دوسرے شریک نے بھی اس بچہ کے ساتھ اپنے نسب کا دعویٰ کرلیا۔ بعد میں مکاتبہ نے بدل کتابت کی ادائگی سے عاجزی کا اقرار کرلیا تو یہ باندی اپنے پہلے بچہ کے مولیٰ کی ام ولد ہو جائیگی۔

لانه لما ادعى الخ کیونکہ جب دو مالکوں میں سے پہلے جس نے اپنے لئے بچہ کے نسب کا دعویٰ کیا تو اس کا نسب ثابت ہو گیا کیونکہ وہ بھی اس مکاتبہ کا اب تک مالک ہے۔ اور وہ باندی اس کے حصہ کی پہلی ام ولد بن گئی اور وہ اس لائق نہیں رہی کہ اب اپنے دوسرے مولیٰ کی بھی ام ولد ہو جائے۔ کیونکہ کوئی بھی باندی بیک وقت اپنے دو مولیٰ کی ام ولد نہیں ہو سکتی ہے اور وہ ایک مولیٰ کی ملکیت سے دوسرے مولیٰ کی ملکیت میں اب منتقل بھی نہیں ہو سکتی ہے۔ لہٰذا یہ باندی اپنے پہلے مدعی مولیٰ کی ہی ام ولد ہو کر رہ جائے گی۔ جیسا کہ مشترکہ مدبرہ میں ہوتا ہے۔ پھر دوسرے شریک نے اس کے دوسرے بچہ پر اپنے نسب کا دعویٰ کیا تو اس کا دعویٰ بھی صحیح ہوگا۔ کیونکہ اب تک بظاہر اس کی بھی ملکیت باقی ہے۔ اس کے بعد جب اس نے اپنی عاجزی کا اقرار کرلیا تو اس کی کتابت بے اعتبار سمجھی جائے گی۔ اس لئے یہ سمجھا جائے گا کہ اب وہ پوری باندی پہلے ہی مدعی مولیٰ کی ام ولد ہے کیونکہ اب دوسرے کی ملکیت ختم ہو کر وہ پہلے ہی کی ملکیت میں داخل ہو گئی اور کوئی چیز اس سے رکاوٹ کی باقی نہیں رہی۔ اور اسی سے اس کی ہمبستری بھی پہلے ہوئی تھی۔ (ف الحاصل وہ باندی پہلے مولیٰ ہی کی ام ولد ہو جائے گی۔ اور جب ایک مرتبہ وہ اس کی ام ولد بن گئی تو وہ دوسرے کی ملکیت میں نہیں جا سکے گی)۔

ويضمن لشريكه الخ اس کے بعد یہ شریک باندی کی آدھی قیمت تاوان کے طور دوسرے شریک کو اس لئے ادا کرے گا کہ اس کے آدھے حصہ پر بھی خود قابض اور تنہا اس پوری باندی کا مالک ہو گیا ہے۔ اور وہ مکمل طور پر اس کی ام الولد ہو گئی ہے۔ **ونصف عقرها الخ** ساتھ ہی باندی کے نصف عقر (مہر) کا بھی ضامن ہوگا۔ کیونکہ اس نے ایک مشترک باندی سے ہمبستری کی ہے۔ **ويضمن شريكه الخ** اور دوسری بار ہمبستری کرنے والا شریک بھی اس باندی کے پورے عقر (مہر) کے لئے اپنے پہلے شریک کا ضامن ہوگا ساتھ ہی اس لڑکے کی قیمت بھی دے گا اور یہ بچہ اس کا بیٹا ہو جائے گا (اس طرح نصف عقر نصف عقر کے مساوی ہو گی پہلے شریک کو ایک نصف عقر اور بچہ کی قیمت کا فائدہ ہوگا)۔ **لانه بمنزلة المغرور الخ** کیونکہ گویا کہ دوسرے شریک نے دھوکہ کھا کر اس باندی سے ہمبستری کرلی تھی۔ اس لئے کہ ہمبستری کرتے وقت تک اس پر اس کی اپنی ملکیت باقی تھی۔ اور اس طرح دھوکہ کھا کر ہمبستری کرنے والے کا اس کے بچہ سے نسب ثابت ہو جاتا ہے۔ اور اس بچہ کی قیمت ادا کردینے پر وہ بچہ اپنا بیٹا بن کر آزاد ہو جاتا ہے جیسا کہ پہلے بھی بتایا جا چکا ہے۔ البتہ اس نے دھوکہ سے ایسی ایک باندی سے ہمبستری کی ہے جو حقیقۃً پہلے شریک کی ام الولد بن چکی ہے اسی لئے اس باندی کا اس پر پورا عقر (مہر) لازم آئے گا۔

ايهما دفع الخ اور جب تک اس باندی کی مکاتبت باقی ہے یعنی اظہار عاجزی سے پہلے تک اسے اپنا مہر اور عقر وصول

کرنے کا پورا اختیار باقی رہے گا اسی لئے ان دونوں مالکوں میں سے جو بھی اپنے ذمہ کا عقر اسے دے گا وہ قبول کر کے اپنے ہی پاس رکھے گی۔ البتہ عاجزی کا اقرار کر لینے کے بعد جو کچھ اس کے پاس عقر وغیرہ سے موجود ہوگا وہ سب اپنے مولیٰ کو واپس کر دے گی۔ کیونکہ اس وقت وہ مکاتبہ صرف اسی مولیٰ کی باندی ہو کر رہ گئی ہے۔ یہ پوری تفصیل امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق ہے۔ وقال ابو یوسفؒ الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ یہ مکاتبہ بلا شبہہ پہلے مدعی (مولیٰ) کی ام الولد ہو چکی ہے اس لئے دوسرے مولیٰ (مدعی) کا اس سے اب ہمبستری کرنا جائز ہوا۔ کیونکہ جب پہلے مدعی نے اس سے بچہ کا دعویٰ کر دیا تو وہ مکمل طور پر اسی کی ام الولد ہو گئی۔ کیونکہ ایک مرتبہ ام الولد بن جانے کے بعد وہ اسی مولیٰ کی پورے طریقہ سے ام الولد ہو جاتی ہے جس میں تبدیلی نہیں آسکتی ہے۔ اور مکاتبت ایسا عمل ہے جو کسی وقت فسخ بھی ہو جاتا ہے لہٰذا اس کے دو معاملہ یعنی ام ولد ہونے اور مکاتبہ رہنے میں سے جس سے اس باندی کو نقصان نہ ہوتا ہو اسے فسخ کر کے دوسرے معاملہ کو باقی رکھا جائے گا۔ لہٰذا وہ ام الولد ہی رہے گی اور مکاتبہ باقی نہ رہے گی۔ بخلاف مدبر بنانے کے کہ وہ بھی ام الولد کی طرح فسخ کئے جانے کے قابل باقی نہیں رہتا ہے۔ اور بخلاف مکاتب کی بیع کے کہ اس کی بیع کو جائز کہنے کے لئے اس کی مکاتبت ختم کرنی ہو گی۔ کیونکہ کوئی شخص بھی کسی مکاتب کو خریدنے پر راضی نہ ہوگا۔ پھر جب باندی پورے طور پر اس کی ام ولد ہو گئی تو دوسرے شریک نے جب اس سے ہمبستری کی تو اس نے دوسرے کی ام الولد سے جو کہ اس کے لئے بالکل اجنبیہ ہو گئی ہمبستری کرنے والا ہوا۔

لہٰذا اس کے بچہ سے اس کا نسب ثابت نہ ہوگا۔ اور بچہ کی قیمت دینے کے باوجود وہ بچہ آزاد نہ ہوا۔ اس بناء پر بظاہر اس پر حد زنا لازم ہونی چاہئے لیکن اس میں شبہہ ہو جانے کی وجہ سے حد لازم نہ ہو گی۔ البتہ اس پر پورا عقر (مہر) لازم ہوگا کیونکہ ہمبستری ہونے کی صورت میں دو باتوں میں سے ایک کا ہونا ضروری ہوتا یعنی یا تو اس پر حد لازم ہو یا مہر لازم ہو۔ اور جب حد لازم نہیں ہوئی تو مہر لازم ہوگا۔ پس جب اس کی کتابت باقی رہ گئی اور وہ مکمل طور پر اس کی مکاتبہ ہو گئی تو بعض فقہاء نے کہا کہ اس پر بدل کتابت کا وہ نصف لازم ہوگا جو کہ ایک شریک کا حصہ ہے کیونکہ اس باندی کی کتابت ایسے معاملہ میں فسخ ہوئی ہے جس میں مکاتبہ کا کوئی نقصان نہ ہو۔ اور نصف بدل کے کم کر دینے یا ختم میں بھی اس کا کوئی نقصان نہیں ہے۔ اور کچھ دوسرے فقہاء نے کہا ہے کہ اس پر پورا بدل ہی لازم آئے گا۔ کیونکہ کتابت ہنوز باقی ہے فسخ نہیں ہوئی ہے۔ البتہ ایک معاملہ میں کتابت فسخ ہو گئی یعنی جبکہ ضرورۃً شریک اول شریک ثانی کے حصہ کا مالک ہو یعنی استیلاد کی ضرورت کو مکمل کرنا ہو۔ کیونکہ جو چیز ضرورۃً ثابت ہوتی ہے وہ اسی موقع پر باقی رہتی ہے دوسرے حکم کی طرف متعدی نہیں ہوتی ہے۔ لہٰذا نصف بدل کتابت کے ساقط کرنے میں فسخ کتابت کا اثر ظاہر نہ ہوگا۔ اور اس اجارہ کے باقی رکھنے میں پہلے مدعی کی بھلائی یعنی بدل کتابت کا حاصل ہونا مقصود ہے۔ لہٰذا اس مکاتبہ کا جو مہر اس سے حاصل ہوگا اسی کو دیدیا جائے گا کیونکہ وہی اپنے منافع کا عوض (عقر) پانے کی زیادہ مستحق ہے۔ اور اگر بعد میں وہ اپنی عاجزی کا اقرار کر لے اور اسی اقرار کی وجہ سے پھر سے وہ محض باندی بنادی جائے تو اپنے حصہ کا عقر اپنے مولیٰ کو واپس کر دے گی۔ کیونکہ یہ بات یقینی طور سے معلوم ہو گئی کہ اب صرف یہی مولیٰ اس کا مالک ہے۔ جیسا کہ ہم نے پہلے بھی بیان کر دیا ہے۔

توضیح:۔ دو آدمیوں کے درمیان ایک مشترکہ باندی کو دونوں نے مکاتب بنایا پھر ایک شخص کی ہمبستری سے اسے بچہ پیدا ہو گیا بعد ازاں دوسرے کی ہمبستری سے بھی اسے ایک بچہ ہوا اور دونوں نے ہی اپنے اپنے بچہ کے نسب کا اقرار بھی کیا۔ اس کے بعد اس مکاتبہ نے بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجزی کا اظہار کیا۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل

قال ويضمن الاول لشريكه في قياس قول ابي يوسف نصف قيمتها مكاتبة، لانه تملك نصيب شريكه وهي مكاتبة فيضمنه موسرا كان او معسرا، لانه ضمان التملك، وفي قول محمد يضمن الاقل من نصف قيمتها ومن نصف ما بقي من بدل الكتابة، لان حق شريكه في نصف الرقبة على اعتبار العجز، وفي نصف البدل على اعتبار الاداء فلتردد بينهما يجب اقلهما. قال وان كان الثاني لم يطاها ولكن دبّرها ثم عجزت بطل التدبير لانه لم يصادف الملك، اما عندهما فظاهر، لان المستولد تملكها قبل العجز، واما عند ابي حنيفة فلانه بالعجز تبين انه تملك نصيبه من وقت الوطي فتبين انه مصادف ملك غيره، والتدبير يعتمد الملك بخلاف النسب، لانه يعتمد الغرور على ماامر. قال وهي ام ولد للاول، لانه تملك نصيب شريكه وكمل الاستيلاد على ما بينا، ويضمن لشريكه نصف عقرها لوطيه جارية مشتركة، ونصف قيمتها لانه تملك نصفها بالاستيلاد، وهو تملك بالقيمة والولد ولد للاول لانه صحت دعوته لقيام المصحح، وهذا قولهم جميعا، ووجهه ما بينا.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایاہے کہ امام ابو یوسفؒ کے قیاس کے قول کے مطابق پہلا شریک اپنے دوسرے شریک کے لئے اس باندی کی اسی قیمت کے نصف کا ضامن ہوگا جو اس کی مکاتبہ رہنے کی صورت میں تھی۔ کیونکہ یہ پہلا شریک اپنے دوسرے شریک کی مکاتبہ کا مالک ہوگیا ہے۔ اس لئے یہ پہلا شخص دوسرے شریک کی قیمت کا ہر حال میں ضامن ہوگا یعنی خواہ وہ مالدار ہو یا تنگدست ہو۔ کیونکہ یہ تاوان تو اس کے مالک بننے کی وجہ سے لازم آیا ہے۔ (جو کہ غریب یا امیر ہونے کی وجہ سے نہیں بدلتا ہے بلکہ بہر حال لازم ہوتا ہے۔

وفي قول محمد الخ اور خود امام محمدؒ کے قول کے مطابق یہ دیکھا جائے گا کہ اس باندی کی نصف قیمت اور کتابت کے بعد اگر وہ کچھ ادا کر چکی ہے تو اس کے باقی میں سے نصف کے درمیان جو رقم کم ہوگی پہلا شریک صرف اسی کا ضامن ہوگا۔ کیونکہ دو اعتبار سے اس شریک کا حق اس سے متعلق ہے۔ ایک یہ کہ اگر مکاتبہ اپنے بدل کتابت کے ادا کرنے سے عاجز ہو جائے تو یہ بھی اس کی آدھی ذات (رقبہ) کا مالک ہو جائے گا۔ دوسرے یہ کہ اگر وہ بدل کتابت ادا کر دے تو یہ نصف عوض ہوگا۔ پس ان دونوں باتوں کا احتمال رہنے کی وجہ سے جو چیز ہوگی وہی واجب ہوگی۔ کیونکہ اقل مقدار کے واجب ہونے میں تو کوئی شبہ بھی نہیں ہوگا بلکہ یقین ہوگا۔

قال وان كان الثاني الخ پھر یہ فرمایا کہ اگر دوسرے شریک نے اس سے ہمبستری تو نہیں کی مگر اسے اپنا مدبر بنالیا اور بعد میں وہ عاجز ہوگئی تو اس طرح اس کا مدبر بنانا باطل ہوگیا۔ کیونکہ اس باندی کو مدبر بنانا اس کی اپنی ملکیت کی حالت میں نہیں ہوا ہے۔ صاحبینؒ کے نزدیک اس کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ جس شریک نے اسے ام ولد بنایا ہے اس کے ام ولد بنانے کے وقت تک اس باندی نے اپنی عاجزی کا اقرار نہیں کیا تھا لہٰذا اس کی عاجزی سے پہلے ہی وہ اس کا مالک ہوگیا ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ باندی کے عاجز ہونے سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ ہمبستری کے وقت سے ہی یہی شریک اپنے دوسرے شریک کے حصہ کا بھی مالک ہوگیا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس دوسرے شریک نے دوسرے کی مملوکہ کو مدبر بنایا ہے جو صحیح نہ ہوا کیونکہ اپنی ہی مملوکہ کو مدبر بنایا جا سکتا ہے نہ کہ غیر کی مملوکہ کو۔ البتہ اگر اس کے بچہ سے نسب ثابت ہوتا ہے تو محض اسی بناء پر کہ اسے اپنا سمجھنے میں اسے دھوکہ ہوا تھا۔ جب کہ دھوکہ سے ہمبستری سے بھی نسب ثابت ہو جاتا ہے۔ (ف حاصل یہ ہوا کہ ملکیت ہونے کی صورت میں مدبر بنانا صحیح ہوتا ہے اس لئے اگر ملکیت نہ ہو تو غیر کی مملوکہ کو مدبر بنانا ہی صحیح نہیں ہوتا ہے اس طرح ملکیت کی بناء پر ہی تدبیر درست ہوتی ہے۔ البتہ نسب کا ثبوت کبھی ملکیت کے بغیر بھی ہو سکتا ہے۔ یعنی اگر اپنی بیوی یا مملوکہ سمجھ کر غیر سے ہمبستری کرلی تو اس سے بھی نسب ثابت ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے)۔

قال وهي ام ولد الخ فرمایا کہ الحاصل وہ باندی پہلے مدعی ہی کی ام ولد ہو جائیگی کیونکہ وہ اپنے دوسرے شریک کے حصہ کا

بھی مالک ہو گیا۔ اور وہ بچہ بھی اسی کا ہو جانے سے وہ باندی پورے طور سے اس کی ام الولد ہو چکی ہے۔ جیسا کہ اوپر بالتفصیل بیان کیا جا چکا ہے۔ اسی لئے وہ اپنے دوسرے شریک کے لئے باندی کے نصف عقر کا ضامن ہوگا۔ کیونکہ اس نے ایک مشترک باندی سے ہمبستری کی ہے ساتھ ہی باندی کی نصف قیمت کا بھی ضامن ہوگا۔ کیونکہ اسے ام ولد بنا لینے کی وجہ سے نصف باندی کا بھی مالک ہو گیا ہے۔ اور اس طرح کا مالک ہونا قیمت کی ادائیگی کے ذریعہ ہی ہوتا ہے۔ اور جو بچہ پیدا ہو چکا ہے وہ اس پہلے شریک مدعی کا بچہ ہوگا کیونکہ اس کا بچہ کے نسب کا دعویٰ کرنا صحیح ثابت ہو چکا ہے کیونکہ اس سے نسب کے صحیح ہونے کے دعویٰ کا سبب موجود ہے۔ اور یہ قول تمام ائمہ کے درمیان متفق علیہ ہے۔ جس کی وجہ وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کر دی۔

توضیح: مسئلہ مذکورہ میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے قیاس سے تفصیلی مسائل۔ دلائل

قال وان كانا كاتباها ثم اعتقها احدهما وهو موسر ثم عجزت يضمن المعتق لشريكه نصف قيمتها، ويرجع بذلك عليها عند ابي حنيفةؒ وقالا لا يرجع عليها لانها لما عجزت وردّت في الرق تصير كانها لم تزل قنّة والجواب فيه على الخلاف في الرجوع، وفي الخيارات وغيرها كما هو مسألة تجزى الاعتاق وقد قررناه في الاعتاق، فاما قبل العجز ليس له ان يُضمن المعتق عند ابي حنيفةؒ، لان الاعتاق لما كان يتجزى عنده كان اثره ان يجعل نصيب غير المعتق كالمكاتب فلا يتغير به نصيب صاحبه لانها مكاتبة قبل ذلك، وعندهما لما كان لا يتجزى يعتق الكل، فله ان يضمنه قيمة نصيبه مكاتبا ان كان موسرا ويستسعى العبد ان كان معسرا لانه ضمان اعتاق فيختلف باليسار والاعسار.

ترجمہ:۔ اگر دونوں مشترک مالکوں نے ہی اپنی ایک باندی کو مکاتبہ بنایا پھر ان میں سے ایک نے اسے آزاد کر دیا اور وہ اپنی جگہ پر خوش حال بھی ہے۔ بعد میں باندی نے اپنی عاجزی کا اقرار کر لیا تو آزاد کرنے والا اپنے شریک کے حصے کی نصف قیمت کا ضامن ہوگا۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ شریک اس قیمت کو اس عورت سے واپس لے گا۔ مگر صاحبینؒ کے نزدیک قیمت اس سے واپس نہیں لے گا۔ کیونکہ جب وہ عاجز ہو کر باندی بنادی گئی تو یہ سمجھا جائے گا کہ وہ ہمیشہ سے ہی باندی تھی۔ اور جو حکم اس صورت میں دیا گیا ہے اس کی بنیاد اسی اختلاف پر ہے جو ایک شریک کے واپس لینے اور اختیارات وغیرہ میں ہے۔ جیسا کہ بدن کے حصوں کو تھوڑا تھوڑا کر کے آزاد کرنے کے مسئلہ میں گذر گیا ہے۔ اور کتاب الاعتاق میں ہم اس بحث کو بیان کر چکے ہیں۔

فاماقبل العجز الخ اور باندی کی اپنے عاجزی کے اقرار سے پہلے تک شریک کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ آزاد کرنے والے سے تاوان وصول کرے۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک چونکہ بدن کے اجزاء کے علیحدہ علیحدہ طور پر آزادی ہو سکتی ہے تو اس آزادی کا اثر یہی ہے کہ دوسرے شریک کا حصہ مکاتب کے جیسا ہو جائے۔ اور چونکہ یہ باندی پہلے سے ہی مکاتبہ ہے اس لئے ایک شریک کے عمل سے دوسرے شریک کے حصہ کو کوئی نقصان نہیں پہنچا ہے۔ کیونکہ وہ تو پہلے سے ہی مکاتبہ ہے۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک چونکہ آزادی حصہ حصہ کی نہیں ہوتی ہے۔ اس لئے اس کے ایک حصہ کو آزاد کرنے سے ہی وہ پوری آزاد ہو جائے گی۔ اس لئے اس کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ اپنے حصہ کی قیمت مکاتب ہونے کی حیثیت سے تاوان لے۔ البتہ اس شرط کے ساتھ کہ آزاد کرنے والا خوش حال ہو۔ اور اگر وہ تنگدست ہو تو وہ غلام خود ہی اس کے حصہ کی قیمت ادا کرنے کے لئے محنت و مزدوری کرے کیونکہ یہ تو آزادی کا تاوان ہے اس لئے تنگدستی اور خوش حالی کے اعتبار سے مختلف ہوگا۔

توضیح:۔ اگر دو مشترک مالکوں نے اپنی ایک باندی کو مکاتبہ بنایا پھر ان میں سے ایک خوش حال شریک نے اسے آزاد کر دیا۔ بعد میں باندی نے اپنی عاجزی کا اقرار کر لیا۔ مسئلہ کی

پوری تفصیل۔اقوال ائمہ کرام۔حکم۔دلائل

قال وان كان العبد بين رجلين دبره احدهما ثم اعتقه الآخر وهو موسر فان شاء الذى دبره ضمن المعتق نصف قيمته مدبرا، وان شاء استسعى العبد، وان شاء اعتق وان اعتقه احدهما ثم دبره الآخر لم يكن له ان يضمن المعتِق ويستسعى العبد او يعتق، وهذا عند ابى حنيفةؒ ،ووجهه ان التدبير يتجزى عنده فتدبير احدهما يقتصر على نصيبه لكن يفسد به نصيب الآخر، فيثبت له خِيَرة الاعتاق والتضمين والاستسعاء، كما هو مذهبه، فاذا اعتق لم يبق له خيار التضمين والاستسعاء، واعتاقه يقتصر على نصيبه لانه يتجزى عنده، ولكن يفسد به نصيب شريكه، فله ان يضمنه قيمة نصيبه وله خيار العتق والاستسعاء ايضا، كما هو مذهبه، ويضمنه قيمة نصيبه مدبرا، لان الاعتاق صادف المدبر، ثم قيل قيمة المدبر تعرف بتقويم المقومين وقيل يجب ثلثا قيمته وهو قن لان المنافع انواع ثلاثة، البيع واشباهه والاستخدام وامثاله، والاعتاق وتوابعه والفائت البيع فيسقط الثلث، واذا ضمنه لا يتملكه بالضمان لانه لا يقبل الانتقال من ملك الى ملك كما اذا غصب مدبرا فابق، وان اعتقه احدهما اولا كان للآخر الخيارات الثلاث عنده، فاذا دبره لم يبق له خيار التضمين، وبقى خيار الاعتاق والاستسعاء، لان المدبر يُعتق ويُستسعى، وقال ابويوسف ومحمد: اذا دبره احدهما فعتق الآخر باطل، لانه لا يتجزى عندهما، فيتملك نصيب صاحبه بالتدبير، ويضمن نصف قيمته موسرا كان او معسرا، لانه ضمان تملك، فلا يختلف باليسار والاعسار، ويضمن نصف قيمته قنا، لانه صادفه التدبير وهو قن، وان اعتقه احدهما فتدبير الآخر باطل، لان الاعتاق لا يتجزى فيعتق كله فلم يصادف التدبير الملك، وهو يعتمده ويضمن نصف قيمته ان كان موسرا، ويسعى العبد فى ذلك ان كان معسرا، لان هذا ضمان الاعتاق فيختلف ذلك باليسار والاعسار عندهما .

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک غلام کے دو آدمی مالک ہوں۔ پھر ان میں سے ایک اسے مدبر بنادے۔ پھر دوسرا مالک اسے آزاد کردے اور وہ مالک خوش حال بھی ہو۔ تو مدبر بنانے والے مالک کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ اگر (۱) وہ چاہے تو اسے مدبر کی حیثیت دے کر اس کی نصف قیمت کا اس آزاد کرنے والے سے تاوان وصول کرے۔ (۲) یا اگر چاہے تو اسی غلام سے محنت و مشقت کرا کے اپنی رقم وصول کرلے۔ (۳) یا یہ کہ اسے آزاد ہی کردے اور اگر ان دونوں مالکوں میں سے ایک نے اسے آزاد کردیا پھر دوسرے نے اسے مدبر بنادیا تو اس مدبر بنانے والے کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ آزاد کرنے والے شریک سے تاوان وصول کرے اور غلام سے محنت و مشقت کرا کے اپنی رقم وصول کرے یا آزاد کردے یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔

و وجهه ان الخ امام ابو حنیفہؒ کے فرمان کی دلیل یہ ہے کہ ان کے نزدیک مدبر کرنے کے ٹکڑے ٹکڑے ہو سکتے ہیں (یعنی جس حصہ کو چاہے اسی کو مدبر بنائے) لیکن ایسا کرنے سے دوسرے شریک کے حصہ پر خراب اثر پڑے گا (اس طرح سے کہ وہ غلام دوسرے کو نہیں دے سکتا ہے خواہ قیمت سے ہو یا بغیر قیمت کے) اس لئے جس نے اسے مدبر بنایا ہے اس کا اثر کسی کے حصہ پر محدود رہے گا اور اس صورت میں اس دوسرے شریک کو ان تین باتوں کا اختیار ہوگا یعنی (۱) اسے آزاد کردے۔ (۲) تاوان وصول کرلے۔ (۳) اسی غلام سے محنت و مشقت کرا کے اپنی رقم وصول کرلے۔ جیسا کہ امام اعظمؒ کا مسلک ہے۔ لیکن جب اسے آزاد کردے گا تب اس کو تاوان لینے یا غلام سے محنت و مشقت کرا کے رقم وصول کرنے کا اختیار باقی نہیں رہے گا۔ نیز اتنے ہی حصہ کو وہ آزاد بھی کر سکتا ہے جتنے کا وہ مالک ہوگا۔ کیونکہ ان کے (امام صاحب) نزدیک آزادی بھی ٹکڑے ٹکڑے کر کے ہو سکتی ہے مگر ایسا ہونے سے دوسرے شریک کا حصہ خراب ہو جائے گا۔ لہٰذا اسے اس بات کا اختیار ہوگا کہ اپنے حصہ کی قیمت تاوان کے

طور پر شریک سے وصول کر لے۔ یا یہ کہ اس غلام کو آزاد کر دے یا اس غلام سے ہی محنت کرا کے رقم وصول کر لے۔ جیسا کہ امام صاحبؒ کا مذہب ہے۔ اور اگر شریک اپنے شریک سے تاوان لے گا تو ایسے غلام کی حیثیت سے لے گا جو کہ مدبر ہے۔ کیونکہ اس نے مدبر غلام ہی کو آزاد کیا ہے۔

ثم قیل قیمة المدبر الخ پھر غلام کے مدبر ہونے کی حیثیت سے اندازہ لگانے میں ایک قول یہ ہے کہ ایسے دو ماہروں کی رائے کا اعتبار ہوگا جو غلاموں کی خرید و فروخت سے تعلق رکھتے ہوں۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس کے غلام محض ہونے کی جو قیمت ہو سکتی ہو اس کی دو تہائی قیمت کا اعتبار ہوگا۔ کیونکہ غلام سے تین قسم کے منافع حاصل کئے جا سکتے ہیں۔ (۱) فروخت کرنا اور اس کے مانند (یعنی اپنی ملکیت سے علیحدہ کر دینا تو اس میں اس کو ہبہ کرنا، صدقہ کرنا میراث میں دیدینا۔ وصیت کرنا وغیرہ بھی شامل ہے)۔ (۲) خدمت میں لینا اور اس کے مانند (یعنی ملکیت میں رکھ کر اس کے منافع حاصل کرنا۔ مثلاً: اسے کرایہ اور اجرت پر دینا یا عاریۃً دینا یا باندی ہونے کی صورت میں ہمبستری کرنا (۳) آزادی اور اس کے مانند (یعنی مکاتب یا مدبر بنانا مال لے کر آزاد کرنا یا باندی ہونے کی صورت میں اسے ام ولد بنالینا)۔ تو ان تین قسم کے منافع میں سے مدبر بنالینے کی مدت میں اس سے پہلے نفع ختم ہو جانے کی وجہ سے اس کی ایک تہائی قیمت کم مانی جائے گی بہر حال جب تاوان کے طور پر اس کی قیمت ادا کر دی تو ادا کرنے والا اس حصہ کا مالک نہ ہوگا (کیونکہ یہ ضمان ملکیت بدلنے کے لئے نہیں ہوتا ہے بلکہ مالک اور مملوک میں فصل بنانے کے لئے ہوتا ہے)۔ اس لئے کہ یہ غلام اب اس لائق نہیں رہا کہ ایک شخص کی ملکیت سے دوسرے کی ملکیت میں منتقل ہو سکے۔ جیسے کہ کوئی کسی مدبر کو غصب کرے اور وہ مدبر اس کے پاس سے کہیں بھاگ جائے تو اس غاصب پر ایک مدبر کے غصب کا تاوان لازم آتا ہے۔ اگر چہ یہ غاصب تاوان دے کر بھی اس کا مالک نہیں ہوتا ہے۔

وان اعتقه احدهما اولا الخ اور اگر ان دو مالکوں میں سے ایک نے اسے پہلے آزاد کر دیا تو امام اعظمؒ کے نزدیک دوسرے مالک کو تین باتوں کا اختیار ہوگا (۱) وہ بھی اپنی طرف سے اس کا بقیہ حصہ آزاد کر دے (۲) یا اس دوسرے مالک سے اس کا تاوان وصول کر لے (۳) یا غلام سے کہہ کر مزدوری اور محنت کے ذریعہ رقم وصول کر لے۔ پھر جب دوسرے نے اسے مدبر بنادیا تب دوسرا اختیار یعنی تاوان وصول کرنے کا اسے باقی نہ رہے گا۔ البتہ اسے آزاد کر دینے کا یا اس غلام سے محنت کے ذریعہ رقم وصول کرنے (سعایہ) کا اختیار باقی رہے گا۔ کیونکہ مدبر کو آزاد کرنا یا اس سے سعایہ کرانا ممکن ہوتا ہے۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ دو شریکوں میں سے ایک نے جبکہ اپنے حصہ کو مدبر بنادیا تو گویا وہ پورا مدبر ہو گیا اس لئے کہ ان کے نزدیک ٹکڑے ہو کر مدبر نہیں ہو سکتا ہے اس لئے دوسرے شریک کے لئے اسے آزاد کرنا باطل ہو گیا۔ اور وہ مدبر بنانے سے اپنے شریک کے حصہ کا مالک ہو گیا لہٰذا اس غلام کی نصف قیمت کا ضامن ہو گیا۔ خواہ وہ شریک مالدار ہو یا تنگدست ہو۔ کیونکہ یہ تاوان مالک ہونے کا ہے جو غریب یا مالدار ہونے سے نہیں بدلتا ہے اور نصف قیمت جو ادا کی جائے گی وہ محض اور خالص غلام ہونے کی بناء پر ہوگی کہ وہ اس شریک کا بھی نصف غلام ہے۔ اس لئے کہ جب اسے مدبر بنایا گیا تھا اس وقت بھی اور اس سے پہلے بھی وہ اس مالک کی ملکیت میں تھا۔

وان اعتقه احدهما الخ اور اگر دونوں مالکوں میں سے صرف ایک نے اسے آزاد کر دیا (اور دوسرا اسے مدبر بنانا چاہے) تو دوسرا اسے مدبر نہیں بنا سکتا ہے کیونکہ ایک شریک نے جب اپنا حصہ آزاد کیا تو گویا اس نے پورا آزاد کر دیا کیونکہ آدھے کی آزادی صحیح نہیں ہوتی ہے لہٰذا اب دوسرا اسے مدبر بنانا چاہے) تو دوسرا اسے مدبر نہیں بنا سکتا ہے کیونکہ کسی غلام کو ہی مدبر بنایا جا سکتا ہے حالانکہ اب جس وقت اسے مدبر بنانا چاہتا ہے وہ غلام نہیں رہا بلکہ آزاد ہو چکا ہے۔ لہٰذا اگر پہلا شخص مالدار ہو تو نصف قیمت کا ضامن ہوگا اور اگر وہ خود تنگدست ہو تو وہی غلام اپنی بقیہ قیمت اپنی محنت سے ادا کر کے آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ تاوان آزاد کرنے کے ہے۔ جب کہ صاحبینؒ کے نزدیک یہ تاوان تنگدستی اور خوش حالی کے اختلاف سے مختلف ہو جاتا ہے۔

توضیح:۔ اگر ایک غلام کے دو مالکوں میں سے ایک نے اپنے حصہ کو مدبر بنادیا اور دوسرے نے اسے آزاد کر دیا۔ اور اگر دونوں نے اسے آزاد کرنا چاہا مگر ایک نے پہلے آزاد کر دیا اور اگر ایک شریک نے پہلے آزاد کر دیا پھر دوسرے نے اسے مدبر بنادیا۔ پھر مدبر کی قیمت کس طرح اور کتنی لگائی جاسکتی ہے۔ ان تمام مسائل کی تفصیل۔ اختلاف ائمہ کرام۔ دلائل

باب موت المكاتب وعجزه وموت المولى

قال واذا عجز المكاتَب عن نجم نظر الحاكم في حاله فان كان له دين يقبضه او مال يقدم عليه لم يعجل بتعجيزه وانتظر عليه اليومين او الثلاثة نظرا للجانبين والثلاث هي المدة التي ضُربت لابلاء الاعذار كامهال الخصم للدفع والمديون للقضاء فلا يزاد عليه. فان لم يكن له وجه وطلب المولى تعجيزه عجّزه وفسخ الكتابة، وهذا عند ابي حنيفة ومحمد، وقال ابويوسف لا يُعجّزه حتى يتوالى عليه نجمان لقول عليٌ اذا توالى على المكاتب نجمان ردّ في الرق، علّقه بهذا الشرط، ولانه عقد ارفاق حتى كان احسنه مؤجله، وحالة الوجوب بعد حلول نجم، فلابد من امهال مدة استيساراً واولى المدد ما توافق عليه العاقدان، ولهما ان سبب الفسخ قد تحقق وهو العجز، لان مَن عجز عن اداء نجم واحد يكون اعجز عن اداء نجمين، وهذا لان مقصود المولى الوصول الى المال عند حلول نجم، وقد فات فيفسخ اذا لم يكن راضيا به دونه بخلاف اليومين والثلاثة، لانه لابد منها لامكان الاداء فلم يكن تاخيرا، والآثار متعارضة، فان المروى عن ابن عمران مكاتبةً له عجزت عن نجم فردها فسقط الاحتجاج بها.

ترجمہ:۔ باب۔ مکاتب کے مرنے اس کے عاجز ہونے اور مولیٰ کے مرنے کے بارے میں قال و اذا عجز الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مکاتب اپنی ادائیگی کی قسط کے ادا کرنے سے کسی وقت عاجز ہو جائے تو قاضی اس کی حالت معلوم کرے اس طرح سے کہ اس کا کچھ مال کسی پر یا لوگوں پر باقی ہو تو اس کی طرف سے اس سے وصول کر لے یا کسی طرح کا کوئی مال اسے ملنے والا ہو تو اس غلام کو عاجز مان لینے کے فیصلہ میں جلدی نہ کرے بلکہ دو تین دن اس کا انتظار کر لے۔ ایسا کرنے میں دونوں یعنی اس مکاتب اور اس کے مولیٰ کا فائدہ ہے۔ اور عموماً تین دن کا وقت ایسا ہوتا ہے جو عذر وغیرہ کو ظاہر کرنے کے لئے مقرر کیا جاتا ہے۔ چنانچہ کبھی مدعی کے دعویٰ کے جواب کے لئے مدعی علیہ کو بھی اتنے دنوں کی مہلت دی جاتی ہے۔ اسی طرح قرضدار کو قرض کی ادائیگی کے لئے بھی تین دنوں کی مہلت دی جاتی ہے لہٰذا اس سے زیادہ دنوں کی مہلت نہ دی جائے۔

فان لم یکن له الخ اب اگر کسی پر مال باقی نہ ہو اور نہ کسی طور سے اسے کچھ مال ملنے کی امید ہو اور اس کا مولیٰ بھی قاضی کے سامنے یہ درخواست پیش کر دے کہ اس غلام کے بارے میں عاجز ہو جانے کا فیصلہ کر دیا جائے تب قاضی اس کے عاجز ہو جانے کا فیصلہ کر کے اس کی کتابت کے معاہدہ کو فسخ کر دے۔ یہ قول طرفین یعنی امام اعظم اور امام محمدؒ کا ہے۔

وقال ابو یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ جس حساب سے وہ قسطیں دیتا ہے اس حساب سے متواتر دو قسطیں نہ دے سکے تب قاضی فیصلہ کرے اس سے پہلے نہیں کرے۔ کیونکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ جب مکاتب کے ذمہ متواتر دو قسطیں باقی ہو جائیں تب اسے مکاتب رہنے کی بجائے غلام ہونے کا فیصلہ کر دیا جائے۔ اس کی روایت ابن ابی شیبہ اور بیہقیؒ نے کی ہے۔ اس فرمان میں حضرت علیؓ نے اس ایک شرط کے ساتھ معلق کر دیا ہے۔ (یہی قول امام احمد و ابن لیلیٰ وغیرہما کا ہے) اور اس عقلی دلیل سے بھی کہ عقد کتابت تو ایسا عقد ہے جس میں آسانی کا خیال رکھا جاتا ہے اسی بناء پر ایسے بھی عقد کتابت

کو بہتر کہا جاتا ہے جس میں قسطوں پر ادائیگی کا معاملہ کیا گیا ہو۔ (بلکہ امام شافعی واحمد رحمہما اللہ کے نزدیک تو میعاد کا ہونا لازمی شرط ہے) اور قسط کی ادائیگی وقت مقررہ آنے پر ہی لازم ہوتی ہے۔ لہٰذا سہولت دینے کے خیال سے کچھ مہلت دینی ضروری ہوگی۔ اور وہی مدت بہتر سمجھی جائیگی جس پر مکاتب اور مولیٰ دونوں ہی متفق ہوں۔ (ف یعنی قسط دینے کی مدت تک فیصلہ کرنے میں مہلت دی جائے پھر دوسری مدت بھی آجانے پر ادا نہ کر سکے اور دو قسطیں باقی ہو جائیں تب قاضی اس کو مکاتب سے غلام بنادینے کا فیصلہ کردے گا۔

ولھما ان الخ اور طرفین کی دلیل یہ ہے کہ مکاتب کے فسخ کرنے کا سبب پایا جاچکا ہے یعنی رقم کی ادائیگی سے عاجز ہو جانا لہٰذا کتابت کو فسخ کر دینا چاہئے۔ کیونکہ وہ غلام جب ایک قسط ادا نہ کر سکا تو زیادہ مہلت دینے سے قسطیں بھی زیادہ ہوتی جائینگی پھر وہ زیادہ رقم کس طرح ادا کرے گا لہٰذا فسخ کرنا لازم ہوگا۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مولیٰ کا مقصد یہ تھا کہ وقت مقررہ پر مال وصول ہوتا رہے اور جب وہ مقصود ہی حاصل نہ ہوا تو وہ اس کے بغیر اسے مکاتب بنانے یا اس کے لئے اپنی پیشکش پر راضی بھی نہ رہا۔ اس لئے اس کے عقد مکاتبت کو فسخ کر دیا جائے گا۔ بخلاف دو تین دن مہلت دینے کے کہ اتنی مہلت کچھ زیادہ بھی نہیں ہوتی ہے بلکہ معاملات میں اتنی مہلت ضروری ہوا کرتی ہے۔ تاکہ دوسرا ادا کر سکے۔ اس لئے یہ مہلت تاخیر میں شمار نہیں کی جاتی ہے۔ پھر اس مسئلہ سے متعلق صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے آثار ایک دوسرے کے متعارض بھی پائے جاتے ہیں۔ چنانچہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ ان کی ایک مکاتبہ اپنی قسط ادا کرنے سے عاجز ہوگئی تو اس کے معاہدہ کو فسخ کر کے پھر سے وہ باندی بنادی گئی۔ اس طرح ایسے آثار کو دلیل میں لانے کا اعتبار باقی نہ رہا۔ (ف لیکن حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت میں ایک قسط ہونے کی قید نہیں ہے۔ بلکہ عطاءؒ نے روایت کی ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما نے اپنے ایک غلام کو ہزار دینار دینے پر مکاتب بنایا۔ اور اس نے نو سو دینار ادا بھی کر دیئے اور ایک سو دینار نہیں دیئے یعنی ایک سو کم ہزار دینار ادا کر دیئے پھر بھی اسے غلام بنالیا۔ ابن شیبہ نے اس کی روایت کی ہے۔ اس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ وہ صرف سو دینار ادا کرنے سے عاجز ہوا تھا۔ یا متواتر دو قسطوں کے ادا کرنے کا وقت گذر گیا تھا۔ پھر اس تعارض میں یہ حدیث فعلی ہے جب کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث قولی ہے ایسی صورت میں قولی کو ترجیح دی جاتی ہے۔ پھر مزید یہ ہے کہ درحقیقت ان دونوں آثار میں کوئی تعارض ہی نہیں ہے۔ الحاصل حضرت امام ابو یوسفؒ کا قول ہی زیادہ ظاہر ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح:۔ باب۔ مکاتب کے مرنے، اس کے عاجز ہو جانے اور مولیٰ کے مرنے کا بیان۔ اگر مکاتب اپنی ادائیگی کی قسط کے ادا کرنے سے عاجز ہو جائے تو کیا کیا جائے۔ اقوال ائمہ کرام دلائل

معلوم ہونا چاہئے کہ اگر ایک شخص اپنے مملوک کو مکاتب بنالے اس کے بعد وہ مکاتب مر جائے تو اس کے کیا احکام ہوں گے اس طرح سے کہ وہ اپنی اتنی کمائی چھوڑ گیا کہ وہ اس کی بدل کتابت کے لئے کافی ہوگا یا نہیں۔ یا وہ مملوک معاہدہ کتابت کے بعد عاجز ہو جائے یا خود مولیٰ مر جائے تو اس کے احکام کیا ہوں گے۔ اس کی تفصیلی بحث ہے۔

قال فان اخل بنجم عند غير السلطان فعجز فرده مولاه برضاه فهو جائز، لان الكتابة تفسخ بالتراضي من غير عذر فبالعذر اولى، ولو لم يرض به العبد لابد من القضاء بالفسخ لانه عقد لازم تام فلابد من القضاء او الرضاء كالرد بالعيب بعد القبض. قال واذا عجز المكاتب عاد الى احكام الرقّ لانفساخ الكتابة، وما كان في يده من الاكساب فهو لمولاه لانه ظهر انه كسب عبده وهذا لانه كان موقوفا عليه او على مولاه، وقد زال التوقف. قال فان مات المكاتب وله مال لم ينفسخ الكتابة وقضي ما عليه من ماله وحكم بعتقه في آخر جزء من

اجزاء حياته، وما بقي فهو ميراث لورثته ويعتق اولاده، وهذا قول عليؓ وابن مسعودؓ وبه اخذ علمائناؒ، وقال الشافعيؒ تبطل الكتابة ويموت عبدا وما ترك لمولاه وامامه في ذلك زيد بن ثابتؓ، ولان المقصود من الكتابة عتقه، وقد تعذر اثباته فتبطل، وهذا لانه لا يخلو اما ان يثبت بعد الممات مقصوراً او يثبت قبله او بعده مستندا، لا وجه الى الاول لعدم المحلية، ولا الى الثاني لفقد الشرط، وهو الاداء ولا الى الثالث لتعذر الثبوت في الحال، والشيء يثبت ثم يستند، ولنا انه عقد معاوضة ولا يبطل بموت احد المتعاقدين، وهو المولى، فكذا بموت الآخر، والجامع بينهما الحاجة الى بقاء العقد لاحياء الحق بل اولى، لان حقه آكد من حق المولى حتى لزم العقد في جانبه، والموت انفى للمالكية منه للمملوكية، فينزل حيا تقديرا أو يستند الحرية باستناد سبب الاداء الى ما قبل الموت، ويكون اداء خلفه كادائه وكل ذلك ممكن على ما عرف تمامه في الخلافيات.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مکاتب نے اپنی قسط کی ادائیگی میں قاضی کے بجائے کسی دوسرے کے نزدیک خلل ظاہر کیا یعنی ادا نہ کی اور وہ عاجز ہو گیا۔ اس بناء پر اس کے مولی نے اس کی رضامندی سے اسے پھر سے غلام بنالیا اور کتابت ختم کردی تو یہ بھی جائز ہوگا۔ کیونکہ کتابت کا معاملہ ایسا ہے کہ کسی عذر کے بغیر بھی فریقین (مولی اور مکاتب) کی رضامندی سے فسخ کیا جاسکتا ہے۔ تو عذر کی بناء پر بدرجہ اولی فسخ کیا جاسکے گا۔

ولو لم یرض الخ اور اگر وہ غلام اس فسخ پر از خود راضی نہ ہو تو اس کے فسخ کرنے کے لئے قاضی کے پاس معاملہ کو لیجانا ضروری ہوگا۔ کیونکہ یہ کتابت کا معاملہ ایک لازمی معاملہ ہوتا ہے اور اس کے فسخ کرنے کے لئے یا تو قاضی کا فیصلہ ہونا یا آپس کی رضامندی کا ہونا ضروری ہے۔ جیسے کہ مبیع پر قبضہ کر لینے کے بعد اس میں عیب نظر آجانے کی صورت میں واپسی کے لئے ہوتا ہے۔ قال و اذا عجز الخ قدوری نے فرمایا ہے کہ جیسے ہی مکاتب اپنی قسط کی ادائیگی سے عاجز ہو جائے گا اسی وقت سے اس پر غلامی کے احکام لوٹ آئینگے۔ کیونکہ اس کی کتابت کا معاہدہ منسوخ ہو گیا ہے۔ اسی بناء پر اس کے پاس اس وقت اس کی کمائی کا جو کچھ بھی مال ہو اور سامان ہوگا وہ سب اس کے مولی کا ہو جائے گا۔ کیونکہ اب تو یہ بات واضح ہو گئی کہ یہ ساری کمائیاں اور مال واسباب اس کے غلام ہی کے ہیں۔ کیونکہ اب تک یہ بات واضح نہ تھی کہ یہ ساری چیزیں اسی غلام کی ہیں یا اس کے مولی کی ہیں۔ اور اب وہ تردد اس کی عاجزی کی وجہ سے جاتا رہا۔

قال فان مات الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مکاتب مال چھوڑ کر مر جائے تو اس کی کتابت فسخ نہیں کی جائیگی اس لئے قاضی کی طرف سے یہ حکم دیا جائے گا کہ اس کے اس مال سے اس کا بدل کتابت ادا کر دیا جائے اور وہ آزاد ہو کر مرا ہے۔ اور اگر اس کے بعد بھی کچھ ترکہ مال بچ گیا ہو تو وہ اس کے وارثوں میں تقسیم کیا جائے گا۔ اگر اولاد بھی ہو تو وہ آزاد مانی جائیگی۔ حضرت علی و ابن مسعود رضی اللہ عنہما کا یہی قول ہے۔ اور ہمارے علماء نے بھی اسی کو قبول کیا ہے۔ (ف چنانچہ ابوالاحوص اور سفیان الثوری و اسرائیل رحمہم اللہ نے ضحاک بن حرب سے اور انہوں نے قابوس بن ابی المخارق سے اور انہوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے محمد بن ابی بکر رضی اللہ عنہما کو اپنی طرف سے مصر کا حاکم بنا کر بھیجا۔ تو وہاں سے محمد بن ابی بکر نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو خط لکھ کر یہ چند باتیں دریافت کیں کہ (۱) یہاں دو مسلمان زندیق ہو گئے ہیں۔ (۲) ایک مسلمان نے ایک نصرانیہ سے زناء کیا ہے۔ (۳) ایک مکاتب مر گیا ہے اور ابھی تک اس کے ذمہ بدل کتابت سے ادا کرنے کو کچھ باقی رہ گیا ہے اور اس کی آزاد اولاد موجود ہے۔ تب حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اس کے جواب میں یہ لکھا کہ (۱) وہ دونوں جو زندیق ہو گئے ہیں اگر اپنی حرکت سے توبہ کرلیں تو خیر ورنہ ان کی گردن اڑادی جائے۔ (۲) اور جس مسلمان نے زناء کیا ہے اس پر حد زناء جاری کرو۔ اور نصرانیہ مزنیہ کو اس کے مذہب والوں کے حوالہ کردو۔ (۳) اور مکاتب کا اگر ترکہ ہے تو اس میں سے اس کا باقی بدل کتابت ادا کردو۔ پھر بھی اگر کچھ بچ جائے تو وہ اس کی اولاد کو دیدو۔ اس کی روایت ابن ابی شیبہ اور عبدالرزاق رحمہما اللہ نے کی

ہے۔ اور ابن یونسؒ نے تاریخ مصر نامی کتاب میں اس کی روایت کی ہے۔ اس کی اسناد حسن ہے۔ اور شیخ ابن حزمؒ نے کہا ہے کہ یہی قول سعید و حسن وابن سیرین و نخعی و شعبی و عمرو بن دینار و ثوری وابو حنیفہ اور اسحٰق رحمھم اللہ کا ہے۔ اور بیہقی نے حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ مکاتب کی کتابت میں سے جو کچھ ادا کرنا باقی رہ جائے وہ اس کے ترکہ میں سے ادا کر دیا جائے۔ پھر بھی جو بچ رہے وہ اس کے وارثوں کا حصہ ہوگا۔ م۔ ع۔ ن۔

وقال الشافعیؒ الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ مرتے ہی اس کی کتابت باطل ہو جائیگی اور وہ مکاتب غلامی کی حالت میں مرے گا۔ اور اگر اس نے کچھ چھوڑا ہو تو وہ اس کے مولیٰ کا ہوگا۔ اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کے امام حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ ہیں۔ ل (ف چنانچہ بیہقیؒ نے امام شعبی سے روایت کی ہے کہ زید بن ثابت رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے کہ مکاتب مرنے سے غلام ہو کر ہی مرے گا اگرچہ اس پر ایک ہی درہم باقی رہ گیا ہو۔ نہ وہ کسی کا وارث ہوگا اور نہ اس کا کوئی وارث ہوگا۔

ولان المقصود الخ اور امام شافعیؒ کی دوسری عقلی دلیل یہ ہے کہ ہے کہ کتابت کا مقصود اسے آزاد کرنا تھا اور اس کے مرجانے سے اس مقصود کو حاصل کرنا محال ہو گیا۔ اسی لئے وہ کتابت باطل ہو جائے گی۔ امام شافعیؒ کے اس قول کی توجیہ یہ ہوگی کہ مکاتب کی آزادی اگر ثابت ہو تو اس کی یہی تین صورتیں ہو سکتی ہیں کہ (۱) اس کا ثبوت اس کی موت کے بعد ہی ہو یعنی پہلے سے ثابت نہ ہو سکے۔ اور نہ ہی اس سے پہلے کی زندگی کی طرف اس کی نسبت کی جاسکے (۲) مرنے سے پہلے یہ ثابت ہو جائے (۳) مرنے کے بعد یہ کہا جاسکے کہ یہ شخص اپنی زندگی میں فلاں وقت سے آزاد ہے۔ جبکہ اس مکاتب کے بارے میں ان تین باتوں میں سے کوئی بھی صحیح اور ثابت نہیں ہو سکتی ہے۔ کیونکہ پہلی صورت کا ہونا اس وجہ سے ممکن نہیں ہے کہ وہ مرجانے کے بعد آزاد ہونے کا محل ہی باقی نہیں رہا۔ اور دوسری صورت بھی اس بناء پر ممکن نہیں رہی کہ اس کی شرط نہیں پائی گئی ہے۔ اور تیسری صورت بھی اس لئے ممکن نہیں رہی کہ اس میں فی الحال آزادی کا ثبوت ممکن نہیں رہا (کہ اس نے اپنی زندگی میں رقم ادا نہ کی اور اب اس کی آزادی کو اس کی موت سے پہلے کی طرف منسوب کرنا ممکن نہیں ہے) حالانکہ یہ مسلمہ قاعدہ ہے کہ ایک بات پہلے ثابت ہو جاتی ہے اس کے بعد ہی اسے کسی وقت کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ (ف پس جب ان تین صورتوں میں سے ہر صورت کا ثبوت محال ہو گیا تب اس کو آزاد ماننے کی کوئی بھی وجہ مانی نہیں جاسکی ہے۔ اس طرح وہ غلام آخری وقت میں غلامی کی ہی حالت میں مرا مکاتب کی حالت پر نہ مر سکا۔

ولنا انہ عقد الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ کتابت کا معاہدہ معاوضہ کا معاہدہ ہے یعنی نکاح اور وکالت وغیرہ کے معنی میں نہیں ہے۔ اور یہ بات بھی ہے کہ یہ معاہدہ ان فریقین مکاتب اور مولیٰ میں سے کسی ایک کے مرنے پر باطل نہیں ہوتا ہے یعنی اگر مولیٰ مرجائے تو بالاتفاق اس کا عقد کتابت باقی رہ جاتا ہے۔ اسی طرح دوسرے شخص یعنی مکاتب کے مرنے سے بھی باطل نہیں ہوگا۔ اور ان دونوں کے درمیان مشترک علت یہ ہے کہ ان کے حق کو باقی رکھنے کے لئے عقد کو باقی رکھنے کی ضرورت ہے۔ یعنی جیسے یہاں پر مولیٰ کے مرجانے پر بھی یہ عقد باقی رکھا جاتا ہے اسی طرح سے اس کے غلام کے مرنے پر بھی اس عقد کو باقی رکھا جائے گا۔ بلکہ بدرجہ اولیٰ رکھا جائے گا۔ کیونکہ مولیٰ اپنے جس حق (بدل کتابت) کا اپنے غلام سے حقدار ہے وہ لازم نہیں ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ غلام اس کی ادائیگی سے اپنی عاجزی کا اقرار کر لے تو وہ باطل ہو کر بالکل ختم ہو جاتا ہے اس کے برعکس وہ مکاتب اپنے مولیٰ سے جس حق کا حقدار ہوتا ہے وہ باقی اور لازم رہتا ہے۔ یہاں تک کہ اگر اسے باطل کرنا بھی چاہے تو ایسا نہیں کر سکتا ہے۔

والموت انفیٰ الخ اور موت مملوکیت کے مقابلہ میں مالکیت کی زیادہ نفی کرتی ہے۔ یعنی مولیٰ کے مرجانے کے باوجود اس عقد کتابت کو باقی رکھا جاتا ہے حالانکہ اس کی مالیت باقی نہیں رہتی ہے (اس لئے کہ مملوک ہونے کا مطلب ہے کسی کی قدرت اور اس کے غلبہ کے ماتحت رہنا۔ جب کہ مالک ہونے کا مطلب ہے کسی کا ایک چیز پر قدرت والا اور اس پر غالب ہونا۔ اسی بناء پر جماد کو

مملوک کی صفت سے متصف کیا جاتا ہے کہ وہ چیز فلاں کی ملکیت میں ہے لیکن کسی جماد کے بارے میں یہ نہیں کہا جاتا ہے کہ وہ کسی کا مالک ہے)اسی لئے اس عقد کے لئے غلام کو زندہ فرض کر لیا جائے گا۔ یا یہ کہا جائے گا کہ اس کی موت سے پہلے ہی اس کی ادائیگی ہو جانے کے وجہ سے پہلے ہی وہ آزاد ہو چکا ہے۔ اور اس وقت اس مکاتب کا خلیفہ جو کچھ بھی ادا کر رہا ہے گویا کہ مکاتب خود ہی ادا کر رہا ہے۔ اس قسم کے احتمالات فرض کرنا سب ممکن ہے جیسا کہ اس کی پوری بحث خلافیات یعنی علم الخلاف یعنی کس کس طرح شرعی دلائل پیش کئے جاتے ہیں اور دلائل پر اگر کسی قسم کا شبہ ہو یا کوئی کمزوری نظر آتی ہو تو اس کا کس طرح جواب دیا جاتا ہے میں اپنی جگہ بیان کی جاتی ہے۔

توضیح:۔ اگر مکاتب اپنی عاجزی کا قاضی کے بجائے کسی دوسرے کے سامنے اقرار کر لے اور اس کی بناء پر اس کے مولیٰ کی رضامندی سے وہ دوبارہ غلام بنا لیا جائے۔ اور اگر از خود فسخ پر راضی نہ ہو۔ اگر مکاتب مال چھوڑ کر مر جائے تو اس کی اولاد اور مالک کا حکم۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل

قال وان لم يترك وفاء وترك ولدا مولودا في الكتابة سعى في كتابة ابيه على نجومه فاذا ادى حكمنا بعتق ابيه قبل موته، وعتق الولد، لان الولد داخل في كتابته، وكسبه ككسبه، فيخلفه في الاداء، وصار كما اذا ترك وفاء وان ترك ولدا مشترى في الكتابة قيل له اما ان تودى بدل الكتابة حالة او ترد رقيقا عند ابى حنيفةؒ واما عندهما يؤديه الى اجله اعتبارا بالولد المولود في الكتابة، والجامع انه مكاتب عليه تبعا له، ولهٰذا يملك المولى اعتاقه بخلاف سائر اكسابه، ولابى حنيفة وهو الفرق بين الفصلين ان الاجل يثبت شرطا في العقد فيثبت في حق من دخل تحت العقد، والمشترىٰ لم يدخل لانه لم يُضَف اليه العقد، ولا سرى حكمه اليه لانفصاله بخلاف المولود في الكتابة لانه متصل وقت الكتابة فسرى الحكم اليه، وحيث دخل في حكمه سعى في نجومه، فان اشترى ابنه ثم مات وترك وفاء ورثه ابنه، لانه لما حكم بحريته في آخر جزء من اجزاء حياته يحكم بحرية ابنه في ذلك الوقت لانه تبع لابيه في الكتابة، فيكون هذا حرا يرث عن حر، وكذلك ان كان هو وابنه مكاتبين كتابة واحدة، لان الولد ان كان صغيرا فهو تبع لابيه، وان كان كبيرا جُعلا كشخص واحد فاذا حكم بحرية الاب يحكم بحريته في تلك الحالة على مامر.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مکاتب مذکور نے مال چھوڑا مگر ادائیگی بدل کتابت کے لئے کافی نہ ہو۔ ساتھ ہی ایک ایسا لڑکا بھی چھوڑا جو اس کی کتابت کے زمانہ میں پیدا ہوا ہو تو اس کا وہی بچہ حسب دستور سابق اپنے باپ کی قسطیں ادا کرنے کے لئے محنت کرے گا۔ یعنی محنت کر کے آمدنی سے اسی طرح کی قسطیں ادا کرے گا جس طرح اس کے باپ کا کرنا طے پایا تھا۔ پھر جب وہ ادا کر کے فارغ ہو جائے گا تب ہم اس لڑکے کے بارے میں یہ فیصلہ دینگے کہ وہ در حقیقت اپنے باپ کی موت سے پہلے ہی آزاد ہو چکا ہے۔ اسی طرح یہ لڑکا خود بھی اسی کے ساتھ آزاد ہو چکا ہے۔ کیونکہ یہ لڑکا بھی اس کے معاہدہ کتابت میں داخل ہے۔ اور اس لڑکے کی آمدنی اس کے باپ ہی کی آمدنی کے حکم میں ہے۔ لہٰذا اس نے جو کچھ بھی ادا کیا ہے وہ اپنے باپ کی ادائیگی میں اس کا نائب اور خلیفہ ہے اور یہ سمجھا جائے گا کہ گویا اس مکاتب نے اپنے ترکہ میں ایسا مال و اسباب چھوڑا ہے جس سے اس کا بدل کتابت ادا ہو جائے۔

وان ترك ولدا الخ اور اگر اس مکاتب نے ایک اپنا ایسا بیٹا (فرزند) چھوڑا جسے اس نے اپنی کتابت کے زمانہ میں کسی سے خریدا تھا۔ تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس لڑکے سے یہ کہا جائے گا کہ تم کسی طرح وہ باقی بدل کتابت فوراً ادا کر دو ورنہ تم کو غلام

رہنے کا حکم دیا جائے گا (یعنی غلام محض مان لیا جائے گا)۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی وہ لڑکا بدل کتابت اپنے باپ کے معاہدہ کے مطابق قسطوں میں ادا کرے گا اس لڑکے کی طرح جو کہ باپ کی کتابت کے زمانہ میں پیدا ہوا تھا (جیسا کہ پہلی صورت میں گذرا ہے)۔ اور قیاس کرنے میں دونوں مسائل میں مشترک علت یہ ہے کہ دونوں لڑکے مکاتب کے ساتھ ضمناً مکاتب بنے تھے۔ اسی بناء پر مکاتب کا خریدا ہوا غلام بھی اپنے باپ کے مرتے ہی مکاتب ہو گیا تھا۔ اور اسی وجہ سے مولیٰ کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ اگر چاہے تو اسے از خود آزاد کر دے۔ بخلاف مکاتب کی دوسری کمائیوں کے کہ مولیٰ ان میں کسی قسم کا تصرف نہیں کر سکتا ہے۔ یہاں تک کہ یہ مولیٰ اپنے مکاتب کے خریدے ہوئے کسی غلام کو بھی آزاد نہیں کر سکتا ہے۔

ولابی حنیفۃ الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل جس سے حالت کتابت میں خریدے ہوئے لڑکے اور اس زمانہ کے پیدا ہونے والے لڑکے کے درمیان فرق ہوتا ہے یہ ہے کہ کتابت کا معاہدہ کرنے میں جو وقت متعین کیا جاتا ہے یا میعاد مقرر کی جاتی ہے وہ شرط کے طور پر ثابت ہوتی ہے۔ لہٰذا اس میعاد کا تعلق ہر ایسے شخص کے ساتھ ہو جائے گا جو اس معاہدہ میں داخل ہوتا ہو۔ اور چونکہ یہ خریدا ہوا لڑکا (یا لڑکی) اس معاہدہ میں داخل نہیں ہے اس لئے کہ اس معاہدہ کی نسبت اس کی طرف نہیں ہوئی تھی۔ اور نہ اس معاہدہ کا حکم اس کی طرف منتقل ہوا کیونکہ وہ تو اس معاہدہ کے وقت اس سے بالکل علیحدہ تھا۔ بخلاف اس بچہ کے جو زمانہ کتابت میں پیدا ہوا ہو۔ کیونکہ وہ اس معاہدہ میں داخل ہو چکا ہے۔ تو اس معاہدہ کا اثر اس پر بھی ہو جائے گا۔ اس طرح وہ جب اس معاہدہ میں داخل ہو گیا تو اس کے باپ کے ذمہ جو قسطیں باقی رہ گئی ہیں ان کو یہی ادا کرے گا۔ (ف اور چونکہ خریدا ہوا غلام اس معاہدہ میں داخل نہیں ہو سکا تو وہ ان باقی قسطوں کی ادائیگی نہیں کرے گا۔ البتہ چونکہ باپ کے ذمہ مکاتب ہو چکا ہے اس لئے اگر چاہے تو وہ ساری رقم فوری طور سے ادا کر سکے گا۔ اگرچہ اس کے حق میں وہ میعاد ثابت نہ ہوتی ہو۔ یہ ساری باتیں اس صورت میں ہوں گی جب کہ اس مکاتب نے اور خود اس لڑکے کے پاس بدل کتابت کی ادائیگی کے شرط کے برابر مال نہ چھوڑا ہو۔

وان اشتری ابنہ الخ اور اگر مکاتب نے اپنے بیٹے کو (زمانہ کتابت میں) خریدا اور بدل کتابت کی ادائیگی کی مقدار مال چھوڑ کر مر گیا تو بدل کتابت کی ادائیگی کے بعد بھی اگر مال بچ گیا ہو تو اس تمام مال کا وارث اس کا یہی بیٹا ہو گا۔ کیونکہ جب مکاتب کے بارے میں یہ حکم بتایا گیا ہے کہ اسے اس کی موت سے ذرا پہلے ہی اس کو آزاد مان لیا گیا ہے تو اسی کے ساتھ اس کے اس بیٹے کی آزادی کا بھی حکم دیدیا گیا ہے۔ اس بناء پر کہ وہ عقد کتابت میں اپنے بیٹے کا تابع ہے۔ تو اسے اس طرح سمجھا جائے گا کہ گویا اس آزاد بیٹے نے اپنے آزاد باپ کی میراث پائی ہے۔

وکذالک ان کان الخ اسی طرح اگر مولیٰ نے باپ اور اس کے بیٹے دونوں کو ایک ہی عقد میں مکاتب بنالیا ہو تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ یہ دو ہی صورتیں ہوں گی کہ بیٹا یا چھوٹا ہو گا یا بڑا۔ تو اگر وہ چھوٹا ہو تو وہ اپنے باپ کے تابع ہی رہے گا۔ گویا کہ وہ دو ہو کر بھی ایک ہی ہیں اور اگر وہ بڑا یعنی بالغ ہو تو بھی دونوں کو ایک ہی شخص فرض کیا جائے گا۔ لہٰذا جب باپ کو آزادی کا فیصلہ سنایا جائے گا تو اس کے ساتھ ہی اس کے بیٹے کے لئے بھی آزادی کا حکم ہو گا جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے

توضیح:۔ اگر مکاتب نے اپنے مرتے وقت کچھ مال چھوڑا جو اس کی مکمل قسطیں ادا کرنے کے لئے ناکافی ہو۔ ساتھ ہی اس نے ایک فرزند بھی چھوڑا جو اس کے زمانہ کتابت میں پیدا ہوا یا اسی عرصہ میں اسے خریدا۔ یا مکاتب نے اپنے بیٹے کو زمانہ کتابت میں خریدا اور بدل کتابت کی ادائیگی کے لائق مال بھی چھوڑا۔ یا باپ اور بیٹے دونوں کو مولیٰ نے ایک ساتھ مکاتب بنایا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال فان مات المكاتب وله ولد من حرة، وترك دينا وفاء لمكاتبته فجنى الولد فقضى به على عاقلة الام، ولم يكن ذلك قضاء بعجز المكاتب، لان هذا القضاء يقرّر حكم الكتابة لان من قضيتها الحاق الولد بموالى الام، وايجاب العقل عليهم، لكن على وجه يحتمل ان يعتق فيُجر الولاء الى موالى الاب والقضاء بما يقرر حكمه لا يكون تعجيزا، وان اختصم موالى الام وموالى الاب فى ولائه فقضى به لموالى الام، فهو قضاء بالعجز، لان هذا اختلاف فى الولاء مقصودا، وذلك يبتنى على بقاء الكتابة وانتقاضها فانها اذا فسخت مات عبدا، واستقر الولاء على موالى الام، واذا بقيت واتصل بها الاداء مات حرا، وانتقل الولاء الى موالى الاب، وهذا فصل مجتهد فيه، فينفذ ما يلاقيه من القضاء فلهذا كان تعجيزا.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک مکاتب اس حالت میں مرا کہ اس کا ایک لڑکا ایک آزاد کردہ باندی سے تھا اور لوگوں کے ذمہ قرض کی شکل میں اس کی اتنی رقم موجود تھی جس سے اس کا بدل کتابت ادا ہو سکتا تھا۔ (یعنی نقد کی شکل میں وہ رقم نہیں تھی اس لئے کہ نقد ہونے سے وہ فوراً ہی ادا کر کے مکاتب آزاد ہو گیا ہوتا) پھر اس لڑکے سے کوئی شخص خطاءً قتل ہو گیا تو اس قتل کے عوض اس کی دیت اس لڑکے کے عاقلہ یعنی ماں کی مددگار برادری پر لازم آئیگی۔ جس کی وجہ سے اس لڑکے کے عاجز ہونے کا حکم نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس موجودہ فیصلہ سے اس کی کتابت کا باقی رہنا اور بھی مضبوط ہوگا۔ کیونکہ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس لڑکے کا اسکی ماں اور اس ماں کے رشتہ داروں سے تعلق مزید گہرا ہو۔ اور انہیں کو عاقلہ (مددگار برادری) کہا جائے۔ مگر ابھی تک اس کی صورت ایسی ہے جس میں یہ احتمال رہتا ہے کہ لڑکا آزاد ہو کر اپنی ولاء کا تعلق اپنے باپ کے موالی سے پیدا کر دے۔ پس اس احتمالی حالت میں قاضی کا فیصلہ نافذ ہو کر پہلے حکم کو مضبوط کر دے گا اور اس مکاتب کے عاجز ہو جانے کا حکم نہ ہوگا۔

وان اختصم الخ اگر اس لڑکے کے مر جانے کے بعد اس کی ماں (جو کسی کی آزاد کردہ باندی تھی) کے موالی اور اس کے باپ کے موالی کے درمیان اس لڑکے کے (ترکہ یا) ولاء کے حق دار بننے میں جھگڑا ہوا اور قاضی نے اس ولاء کا حق ولاء اس کی ماں کے موالی کے ہونے کا فیصلہ سنایا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ قاضی نے اس مکاتب کو عاجز مان لینے کا فیصلہ کیا ہے۔ کیونکہ موجودہ یہ اختلاف صرف اس کی ولاء کے حاصل کرنے کے لئے ہوا ہے۔ جس کی بنیاد یہ ہے کہ اس مکاتب کی کتابت کا معاہدہ اب بھی باقی ہے یا ختم ہو چکا ہے۔ اس طور سے کہ اگر اس کی کتابت فسخ کر دی گئی ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ مکاتب غلامی کی حالت میں مرا ہے لہٰذا اس کے اس لڑکے کی ولاء اس لڑکے کی ماں کے موالی کو ملے گی۔ اور اگر اس کی کتابت باقی رہ جائے اور اس کا بدل کتابت ادا ہو جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ مکاتب آزاد ہو کر مرا ہے لہٰذا اس کے اس لڑکے کی ولاء اس کے باپ کے موالی کو دیدی جائے گی۔ اور چونکہ یہ صورت اجتہادی یعنی مجتہد فیہ ہے اس لئے اس قاضی کو اختیار ہے کہ وہ دونوں صورتوں میں سے جس صورت کو چاہے قبول کر کے فیصلہ سنا دے۔ اور وہی نافذ بھی ہو جائے گا۔ لہٰذا یہ حکم اس مکاتب کے عاجز ہونے کا حکم ہوگا۔

توضیح:۔ اگر کوئی مکاتب اس حالت میں مرا کہ لوگوں کے ذمہ بطور قرض اس کی رقم اتنی تھی کہ اس سے اس کا بدل کتابت ادا ہو سکتا تھا اور ایک آزاد کردہ عورت سے اس کا ایک لڑکا بھی تھا جس سے ایک شخص خطاءً قتل ہو گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال وما ادى المكاتب من الصدقات الى مولاه ثم عجز فهو طيّب للمولى، لتبدل الملك، فان العبد يتملكه صدقة والمولى عوضا عن العتق واليه وقعت الاشارة النبوية فى حديث بريرةؓ هى لها صدقة ولنا هدية، وهذا بخلاف ما اباح للغنى والهاشمى لان المباح له يتناوله على ملك المبيح، فلم يتبدل الملك فلا تطيبه، ونظيره المشترى شراء فاسدا اذا اباح لغيره لا يطيب له ولو ملّكه يطيب، ولو عجز قبل الاداء الى المولى، فكذلك

الجواب، وهذا عند محمد ظاهر، لان بالعجز يتبدل الملك عنده، وكذا عند ابي يوسف، وان كان بالعجز يتقرر ملك المولى عنده، لانه لا خبث في نفس الصدقة، وانما الخبث في فعل الاخذ لكونه اذلالا به، فلا يجوز ذلك للغني من غير حاجة، وللهاشمي لزيادة حرمته، والاخذ لم يوجد من المولى، فصار كابن السبيل اذا وصل الى وطنه والفقير اذا استغنى وقد بقي في ايديهما ما اخذا من الصدقة حيث يطيب لهما، وعلى هذا اذا اعتق المكاتب واستغنى يطيب له ما بقي من الصدقة في يده.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ مکاتب نے صدقات وغیرہ میں سے جو کچھ بھی لوگوں سے لے کر اپنے مولیٰ کو دیا اور بعد میں باقی کی ادائیگی سے عاجز ہو گیا تو وہ سب مال اس کے لئے لینا اور کھانا حلال ہے۔ کیونکہ ملکیت بدل گئی ہے۔ اس طرح سے کہ اس غلام نے جو کچھ وصول کیا اس وقت وہ صدقہ ہے مگر اس کے مولیٰ نے جو کچھ وصول کیا ہے وہ غلام کی طرف سے ھدیہ ہے۔ اسی فرق کی طرف حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا سے متعلق حدیث میں اشارہ ہوا ہے کہ انہوں نے مجھے جو کچھ دیا وہ ان کے حق میں اگرچہ صدقہ ہے مگر میرے لئے تو وہ ھدیہ ہے۔ (ف چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم گھر میں تشریف لائے اور چولھے پر ہانڈی چڑھی ہوئی تھی۔ اس وقت آپ کی خدمت میں روٹی اور جو کچھ گھر میں سالن میسر تھا وہ آپ کے لئے پیش کیا گیا۔ تب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا میں یہ نہیں دیکھ رہا ہوں کہ ہانڈی میں کچھ پک رہا ہے تو عرض کیا گیا کہ یا رسول اللہ! یہ گوشت ہے جو بریرہ کو بطور صدقہ ملا ہے جب کہ آپ صدقہ کا مال نہیں کھاتے ہیں (اسی لئے آپ کو وہ گوشت نہیں دیا گیا ہے) تب آپ نے فرمایا کہ وہ اگرچہ ان کے لئے صدقہ ہے مگر مجھے دینے سے وہ ھدیہ کا مال ہو گا۔ رواہ البخاری ومسلم۔

وهذا بخلاف الخ اور یہ حکم اس صورت کے خلاف ہے کہ فقیر نے اپنے صدقہ کے مال کے بارے میں کسی مالدار یا ہاشمی سے کہا کہ کھالو تو اس کے لئے یہ جائز نہ ہو گا۔ کیونکہ اس صورت میں فقیر نے اپنا ہی مال دوسرے کو مباح کیا ہے اور اسے مالک نہیں بنایا ہے۔ کہ وہ مال اس فقیر کی ملکیت میں رہا۔ لہٰذا اسے یہ کھانا مباح نہ ہو گا (ف اس طرح ملکیت نہیں بدلی کیونکہ مباح کرنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اگرچہ اس کا مالک میں ہوں مگر میری طرف سے آپ اسے کھا سکتے ہیں یا استعمال کر سکتے ہیں جتنا چاہیں اس سے کھالیں۔ اسی لئے کسی بھی مہمان کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے کہ گھر والوں (میزبان) کی اجازت کے بغیر اس میں سے کسی فقیر کو کچھ دیدے۔ البتہ کوئی فقیر میزبان اسے مالک بنادے تو اسے اختیار ہو گا اور اس کا قبول کرنا حلال ہو گا)۔ و نظیره المشتری الخ اس حکم کی نظیر ایسی خریدی ہوئی چیز جو فاسد طریقہ سے خریدی گئی ہو کہ اس کا خریدار اسے دوسرے شخص کے لئے صرف مباح کردے تو اس کے لئے یہ مباح نہ ہو گی البتہ اگر اسے مالک بنادے تو وہ مالک ہو جائے گا۔

ولو عجز الخ اور اگر مکاتب اس مال صدقہ کو اپنے مالک کو دینے سے پہلے عاجز ہو جائے تو بھی یہی حکم ہو گا۔ یعنی مولیٰ کو اس کا لینا جائز ہو گا۔ اور یہ بات امام محمدؒ کے نزدیک ظاہر ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک عاجز ہو جانے سے ملکیت بدل جاتی ہے۔ اسی طرح امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بھی ظاہر ہے۔ اگرچہ ان کے نزدیک غلام کی عاجزی سے اس کے مولیٰ کی ملکیت پختہ ہو جاتی ہے۔ کیونکہ نفس صدقہ یا اس کی ذات میں کوئی خباثت نہیں ہوتی ہے۔ بلکہ اس کے قبول کرنے میں خباثت ہوتی ہے۔ یعنی اس کی خباثت صرف اس کے قبول کرنے میں ہوتی ہے۔ اسی لئے کسی مالدار شخص کو اس کی انتہائی عاجزی کے بغیر اس کا لینا جائز نہیں ہوتا ہے۔ اسی طرح ایک ہاشمی شخص کی ذاتی حرمت اور احترام کی زیادتی کی بناء پر ایسے مال کو لینا جائز نہیں ہوتا ہے۔ ایسی حالت میں جو کچھ مولیٰ کو ملا اس میں مولیٰ کی طرف سے لینا نہیں پایا گیا ہے۔ اس لئے اس کی مثال بھی ایسی ہو گی جیسے کہ اگر کسی مسافر نے راستہ میں انتہائی تنگی کی وجہ سے صدقہ کا مال لے لیا پھر اپنے وطن پہنچ گیا اس وقت بھی اس کے پاس کچھ مال باقی رہ گیا ہو۔ یا کسی فقیر کے صدقہ کا مال لے لیا اتنے میں وہ مال دار بھی ہو گیا۔ تو اس وقت وہ مال ان کے لئے حلال ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اگر مکاتب آزاد

ہوجائے پھر مالدار بھی ہوجائے توا گراس کے پاس صدقہ کا پہلا مال اب بھی بچا ہوا رہ گیا ہو تو وہ اس کے لئے حلال ہوتا ہے۔

توضیح:۔ مکاتب نے صدقات کا مال وصول کر کے اپنے مولیٰ کو دیا مگر ایک وقت میں باقی مال کے دینے سے عاجز ہو گیا۔ اگر فقیر نے صدقہ کا قبول کیا ہوا مال کھانے کے لئے مالدار کو بلایا۔ تفصیل مسئلہ۔ حکم۔ دلائل

قال و اذا جنى العبد فكاتبه مولاه ولم يعلم بالجناية ثم عجز فانه يدفع او يفدى، لان هذا موجب جناية العبد في الاصل، ولم يكن عالما بالجناية عند الكتابة حتى يصير مختارا للفداء، الا ان الكتابة مانعة من الدفع فاذا زال عاد الحكم الاصلي، وكذلك اذا جنى المكاتب ولم يقض به حتى عجز لما قلنا من زوال المانع، وان قضى به عليه في كتابته ثم عجز فهو دين يباع فيه لانتقال الحق من الرقبة الى قيمته بالقضاء، وهذا قول ابى حنيفة ومحمدؒ، وقد رجع ابويوسف اليه، وكان يقول اولا يباع فيه وان عجز قبل القضاء، وهو قول زفرؒ، لان المانع من الدفع وهو الكتابة قائم وقت الجناية، فكما وقعت انعقدت موجبة للقيمة كما في جناية المدبر وام الولد، ولنا ان المانع قابل للزوال للتردد، ولم يثبت الانتقال في الحال، فيتوقف على القضاء او الرضاء، وصار كالعبد المبيع اذا ابق قبل القبض يتوقف الفسخ على القضاء لتردده واحتمال عوده، كذا هذا بخلاف التدبير والاستيلاد، لانهما لا يقبلان الزوال بحال.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر غلام نے غلطی سے کوئی جرم کر لیا تو ایسی حالت میں مولیٰ کو ان دو باتوں میں سے ایک بات کا اختیار ہوگا کہ (۱) اس غلام کو ہی اس کے مظلوموں کے حوالہ کردے یا (۲) اس جرم کا جو بدلہ یا فدیہ ہوسکتا ہو وہ خود ادا کردے اور ان میں جس بات کو وہ اختیار کرے گا وہی اس پر لازم ہو جائے گی۔ چنانچہ آئندہ دوسری بات اس کے لئے جائز نہ ہوگی۔ مگر اس کے مولیٰ کو اس کے اس جرم کا پتہ نہ چلا۔ اور اسی لاعلمی کی حالت میں اسے مکاتب بنادیا۔ تو اسے مکاتب بنادینے کی وجہ سے مولیٰ کو اس غلام کی طرف سے فدیہ دینے کا اختیار نہ ہوگا۔ اسی طرح سے مکاتب بنادینے کی وجہ سے غلام کو ان لوگوں کے حوالہ کرنا بھی ممنوع ہو گیا۔ لیکن کچھ دنوں بعد مکاتب نے اپنی عاجزی ظاہر کردی تو مذکورہ دونوں باتوں کے بجالانے سے مکاتبت کی وجہ سے جو عذر لاحق ہو گیا تھا اب اس کی عاجزی ظاہر کردینے سے وہ ختم ہو گیا لہذا غلام کا اصل حکم لازم آئیگا۔ یعنی مولیٰ اب دونوں میں سے جس بات کو چاہے اختیار کر کے اس پر عمل کر ڈالے۔

وكذلك اذا جنى الخ اسی طرح اگر مکاتب نے کوئی جرم کیا تھا اور قاضی کی طرف سے اس کا فدیہ دینا مکاتب پر لازم نہیں کیا گیا تھا کہ وہ غلام عاجز ہو گیا تو بھی مولیٰ کو اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو وہی غلام اس کے حوالہ کردے کیونکہ مکاتبت کی وجہ سے حوالہ کرنے سے جو چیز رکاوٹ بن رہی تھی وہ اب ختم ہوگئی ہے۔ **وان قضى به الخ** اور اگر اسی مجرم مکاتب پر حالت کتابت میں قاضی کی طرف سے جرمانہ کرنے کا حکم دیدیا گیا۔ اس کے بعد وہ غلام عاجز ہو گیا تو یہ جرمانہ اس کے حق میں ایک قرض سمجھا جائے گا جس کی ادائیگی کے لئے اس غلام کو بیچ دیا جائے گا۔ کیونکہ قاضی کے فیصلہ کی وجہ سے جرم کا عوض جو اس کی ذات سے متعلق تھا اب اس کی قیمت سے متعلق ہو گیا ہے۔ یہ قول امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کا ہے۔ اور امام ابویوسفؒ نے بھی اسی قول کی طرف رجوع کر لیا ہے۔ کیونکہ امام ابویوسفؒ اولاً یہ فرمایا کرتے تھے کہ اگرچہ یہ غلام قاضی کے فیصلہ سے پہلے ہی عاجز ہو گیا ہو پھر بھی اس حق کی ادائیگی کے لئے اسے فروخت کردیا جائے گا۔ امام زفرؒ کا بھی قول ہے۔ کیونکہ جرم کرنے والے اس غلام کو حوالہ کردینے سے جو چیز رکاوٹ بن رہی ہے اس سے معاہدہ کتابت کا ہونا ہے۔ وہ رکاوٹ تو اس کے جرم کرنے کے وقت بھی موجود تھی۔ اسی بناء پر اس غلام کی قیمت لازم آگئی۔ جیسے کہ کسی مدبر یا ام ولد کے جرم کرنے میں ہوتا ہے۔

ولنا ان المانع الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حوالہ کرنے سے جو چیز رکاوٹ بن رہی ہے وہ اس غلام میں کتابت کا ہونا ہے۔ جبکہ یہ صفت ایسی ہے جو کسی وقت ختم بھی ہو سکتی ہے (یعنی مستقل اور دائمی نہیں ہے) اس طرح سے کہ شاید وہ اپنا عوض مکمل ادا کر کے آزادی حاصل کر کے یا ادائیگی سے عاجزی کی بناء پر پھر غلام بنا دیا جائے تو اس کی کتابت کا معاہدہ ہی ختم ہو جائے گا۔ اس احتمال کی بناء پر اس جرم کا عوض اس کی ذات سے اس کی قیمت کی طرف منتقل نہیں ہو سکا ہے اور وہ یا تو قاضی کے فیصلہ یا آپس کی رضا مندی تک موقوف رہے گا۔ جیسا کہ اس غلام کا حال ہے جسے بیچا گیا مگر خریدار کے حوالہ کرنے سے پہلے ہی وہ بھاگ گیا۔ کہ ایسی صورت میں یہ بیع قاضی کے حکم تک موقوف رہتی ہے۔ کیونکہ بہر صورت اس میں احتمال باقی رہ جاتا ہے کہ شاید وہ کسی طرح واپس آجائے اور خریدار کے حوالہ کر دیا جائے۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ بخلاف مدبر اور ام ولد کے کیونکہ ان دونوں میں یہ احتمال باقی نہیں رہتا ہے کہ کسی بھی وقت یہ بات ان سے ختم ہو جائے اور وہ پھر سے غلام بنا لئے جائیں۔

توضیح:۔ اگر کسی غلام سے غلطی سے کوئی جرم سرزد ہو گیا اور اس کے مولیٰ کو اس جرم کا پتہ نہ چلا اور اسی لاعلمی کی حالت میں اسے مکاتب بنا لیا اگر اس مجرم مکاتب پر قاضی کی طرف سے کوئی جرمانہ لازم نہیں کیا گیا تھا کہ اس نے اپنی عاجزی ظاہر کر دی یا قاضی کی طرف سے جرمانہ لازم ہونے کے بعد اس نے اپنی عاجزی ظاہر کی۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل

قال و اذا مات مولیٰ المکاتب لم تنفسخ الکتابة کیلا یؤدی الی ابطال حق المکاتب اذ الکتابة سبب الحریة، وسبب حق المرء حقه، وقیل له اداء المال الی ورثة المولی علی نجومه، لانه استحق الحریة علی هذا الوجه والسبب انعقد کذلك، فیبقی بهذه الصفة، ولا یتغیر الا ان الورثة یخلفونه فی الاستیفاء، فان اعتقه احد الورثة لم ینفذ عتقه، لانه لم یملکه، وهذا لان المکاتب لا یملك بسائر اسباب الملك فکذا بسبب الوراثة، فان اعتقوه جمیعا عتق، وسقط عنه بدل الکتابة لانه یصیر ابراء عن بدل الکتابة، فانه حقهم وقد جری فیه الارث فاذا برئی المکاتب عن بدل الکتابة یعتق کما اذا ابرأه المولی، الا انه اذا اعتقه احد الورثة لا یصیر ابراء عن نصیبه لانا نجعله ابراء اقتضاء تصحیحا لعتقه، والاعتاق لا یثبت بابراء البعض او ادائه فی المکاتب لا فی بعضه، ولا فی کله، ولا وجه الی ابراء الکل لحق بقیة الورثة، واللّٰه اعلم.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مکاتب کے مولیٰ کے مر جانے سے اس کی کتابت فسخ نہ ہوگی کیونکہ ایسا ہونے سے اس کا حق (آزادی) باطل ہو جائے گا۔ اس طرح سے کہ اسی کتابت کی بدولت چند دنوں بعد اسے آزادی میسر ہو جائیگی۔ اور قاعدہ ہے کہ کسی شخص کے حق کا جو سبب ہوتا ہے وہ بھی اس کا حق بن جاتا ہے۔ وقیل له الخ مولیٰ کے مر جانے پر اس مکاتب سے کہا جائے گا کہ تم اپنی کتابت کا بدل جس طرح قسطوں میں دیتے آئے ہو اب بھی وہ اپنے مولیٰ کے ورثہ کو دیتے رہو۔ کیونکہ طے شدہ بات کے مطابق اسے اسی کے مطابق آزادی ملنے والی تھی۔ اور سبب آزادی اسی طریقہ پر منعقد ہوا تھا۔ لہٰذا وہ اسی حالت پر باقی رہے گا۔ اس میں کوئی فرق نہ آئے گا۔ سوائے اس بات کے کہ پہلے اس بدل کتابت کو خود مولیٰ اپنے ہاتھوں سے وصول کرتا تھا اب اس کے ورثہ اس کے خلیفہ بن کر وصول کرینگے۔ فان اعتقه الخ اس مدت میں اگر ورثہ میں سے کوئی بھی اسے آزاد کر دے تو وہ آزاد نہ ہوگا۔ یعنی آزادی نافذ نہ ہوگی۔ کیونکہ وہ اب تک اس غلام کا مالک نہیں بنا ہے۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ کوئی بھی مکاتب ملکیت کے جتنے اسباب ہیں ان میں سے کسی سبب کی بناء پر مملوک نہیں ہوتا ہے۔ اسی طرح وراثت کے سبب سے بھی آزاد نہ ہوگا

البتہ اگر سارے ورثہ ہی اس کو آزاد کردیں جب وہ آزاد ہو جائے گا۔ پھر اس کے ذمہ بدل کتابت باقی نہیں رہے گا یعنی اس کے ذمہ سے ختم ہو جائے گا۔ اس کا مطلب ہوگا اس عوض کو اس مکاتب کے ذمہ سے بری کر دینا۔ اس لئے کہ وہ عوض ان وارثوں کا حق بنتا ہے اور اس کے بارے میں میراث کا حکم جاری بھی ہو چکا ہے۔

اب جب کہ وہ مکاتب بدل کتابت ادا کرنے سے بری ہو چکا ہے تو وہ آزاد ہو جائے گا۔ اسی طرح جیسے کہ خود اس کا مولیٰ اس کی ادائیگی سے بری کر دیتا تو وہ آزاد ہو جاتا۔ لیکن اگر کئی وارثوں میں سے صرف ایک نے آزاد کیا تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوگا کہ اس نے اپنے حصہ سے بری کیا ہے۔ کیونکہ ہم تو صرف اس کی آزادی کو صحیح کرنے کے لئے آزاد کرنے کو اقتضاء بری کرنا مانتے ہیں۔ پھر بعض حصہ کے بری کر دینے یا بعض حصہ کے ادا کرنے سے مکاتب میں کسی طرح کی بھی آزادی ثابت نہیں ہوتی ہے یعنی نہ تو اس کا کل حصہ آزاد ہوتا ہے اور نہ ہی اس کا کچھ آزاد ہوتا ہے بلکہ پورا مکاتب باقی رہ جاتا ہے۔ نیز اس کے تھوڑے سے حصہ کو کل کے برابر مان لینے کی کوئی وجہ بھی نہیں ہے۔ اس لئے اس کے باقی ورثہ کا حق تو اس سے متعلق رہ جاتا ہے۔ واللہ تعالےٰ اعلم۔ (ف معلوم ہونا چاہئے کہ غلام کو جو شخص بھی آزاد کرے گا خواہ وہ مفت میں یعنی کسی عوض کے بغیر محض حصول ثواب کے لئے ہو یا عوض کے ساتھ ہو یعنی بدلہ لے کر ہو یا مکاتب بنا کر ہو یا کفارہ کے طور پر ہو یا جس کسی صورت سے بھی کسی کو آزادی حاصل ہو اس غلام کی ولاء (یعنی ترکہ) کا وہی مستحق اور مالک ہوگا۔ اسی بناء پر اب اس مکاتب کی بحث ختم کر کے مصنفؒ ولاء کی بحث شروع کر رہے ہیں)

توضیح:۔ مکاتب کے مولیٰ کے مرجانے کے بعد اس کی کتابت کا حکم۔ اگر اس وقت مولیٰ کے وارثوں سے ایک یا ایک سے زائد یا سارے ورثہ اپنے حقوق سے دست بردار ہو جائیں اور آزاد کر دیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال علماء کرام۔ دلائل

☆☆☆

﴿کتاب الولاء﴾

قال الولاء نوعان، ولاء عتاقة ويسمى ولاء نعمة، وسببه العتق على ملكه في الصحيح، حتى لو عتقه قريبه عليه بالوراثة كان الولاء له، وولاء موالاة وسببه العقد، ولهذا يقال ولاء العتاقة وولاء الموالاة، والحكم يضاف الى سببه، والمعنى فيهما التناصر، وكانت العرب تتناصر باشياء وقرر النبى عليه السلام تناصرهم بالولاء بنوعيه، فقال ان مولى القوم منهم وحليفهم منهم، والمراد بالحليف مولى الموالاة، لانهم كانوا يؤكدون الموالاة بالحلف.

ترجمہ:۔ ولاء کا بیان۔قال الولاء الخ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ ولاء کی دو قسمیں ہیں(۱) ولاء عتاقہ۔(۲) ولاء موالاۃ اس (۱) عتاقہ کا دوسرا نام ولاء نعمت بھی ہے۔اس عتاقہ کا سبب قول صحیح کے مطابق اپنی ملکیت پر آزادی ہے یعنی وہ از خود مالک کی حیثیت سے آزاد ہوا ہے اور دوسرے کا آزاد کرنا اس کا سبب نہیں ہے۔یعنی خواہ دوسرا آزاد کرے یا نہ کرے۔اسی بناء پر اگر کوئی شخص اپنے ذی رحم محرم کا کسی طرح بھی مالک ہو تو وہ از خود آزاد ہو جائے گا۔خواہ وراثت کی وجہ سے ہی مالک بنا ہو اسی لئے اس آزاد ہونے والے کی ولاء (مال میراث) اسی شخص کو ملتی ہے جس کے قبضہ سے وہ آزاد ہوا ہو۔

(۲) وولاء الموالاۃ الخ اور دوسری قسم ولاء موالاۃ ہے۔جس کا سبب کوئی عقد اور معاملہ کر لینا ہے۔یعنی آپس میں معاملات طے کر کے آزادی حاصل کرنا ہے۔اسی سبب کی بنا پر ولاء کو اپنے سبب کی طرف اضافت کرتے ہوئے اسے ولاء عتاقہ اور ولاء موالاۃ بھی کہا جاتا ہے۔اس کے حکم کی اضافت اس کے سبب کی طرف ہوتی ہے۔اور ان دونوں کا مقصود شریعت میں تناصر یعنی ایک دوسرے کی نصرت اور مدد کرنا ہے۔اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دنیا میں تشریف آوری سے بہت پہلے سے ہی یہ اہل عرب بہت سے معاملات میں آپس میں ایک دوسرے کی نصرت کرتے چلے آئے تھے۔پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ولاء کی ان دونوں قسموں میں ولاء کا حق دے کر ان کے اس پرانے معمول یعنی آپس کی مدد اور تناصر کو باقی رکھا۔اسی بناء پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا ہے کہ قوم کا مولیٰ اسی قوم میں شمار ہوتا ہے۔اسی طرح یہ بھی فرمایا ہے کہ قوم کا حلیف بھی اسی قوم میں سے ہے۔اس جگہ اس حلیف سے مولی الموالات مراد ہے۔کیونکہ یہ عرب والے عمل موالات کو حلف اور قسم سے پختہ کرتے تھے۔(ف حضرت رفاعہ بن رافع رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ کسی قوم کا آزاد کیا ہوا غلام اسی قوم سے ہے اور اسی قوم کی لڑکی کا بیٹا بھی اسی قوم سے ہے اور قوم کا حلیف بھی اسی قوم سے ہے۔اس کی روایت احمد اور بخاری نے اپنی کتاب الادب میں اور ابن ابی شیبہ اور الطبرانی اور الحاکم نے کی ہے۔اور دوسرے محدثین نے اس کو صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت (کثیر صحابہؓ) سے روایت کیا ہے۔

توضیح:۔کتاب الولاء۔ولاء کے لفظی اور شرعی معنی۔تفصیل۔قسمیں۔سبب۔مقصود حکم دلائل

(ف کتاب الولاء کو کتاب المکاتب کے بعد ذکر کرنے کا سبب یہ ہے کہ ولاء کتابت کے آثار میں سے ہے۔لفظ ولاء واو کے فتحہ کے ساتھ ہے۔لفظ ولی سے مشتق ہے جس کے معنی قرب کے ہیں۔اور ولاء بھی قربت حکمیہ یعنی آزاد کرنے یا موالات کرنے سے حاصل ہوتی ہے کیونکہ کسی غلام پر آزادی کا احسان کرنے سے وہ رشتہ اتنا قوی ہو جاتا ہے گویا ان دونوں کے درمیان حکما

قرابت آجاتی ہے۔ یا یہ لفظ موالات سے مشتق ہے۔ یعنی ایک کے پیچھے کسی فرق و فاصلہ کے بغیر دوسرا لگا ہوا۔ اسی بناء پر ولاء عتاقہ یا ولاء موالات پائی جائے تو اس سے میراث کا حق ہوتا ہے۔ بشرطیکہ میراث پانے کی شرط پائی جارہی ہو۔ اور اس میراث کے سلسلہ میں کسی قسم کا فرق نہیں ہوتا ہے۔ یا یہ کہ یہ موالات سے مولی ہے جس کے معنی مددگاری و محبت کے ہیں جس سے باہمی مدد و میراث اور قتل وغیرہ کے جرمانہ میں شرکت و ہمدردی اس کا اثر ہے۔ التبیین)

قال و اذا اعتق المولی مملوکه فولاؤه له لقوله علیه السلام الولاء لمن اعتق، ولان التناصر به، فیعقله وقد احیاه معنی بازالة الرق عنه، فیرثه ویصیر الولاء کالولادة، ولان الغنم بالغرم، وکذلك المرأة تُعتق لما روینا، ومات معتق لابنة حمزةؓ عنها عن بنت فجعل النبی علیه السلام المال بینهما نصفین، ویستوی فیه الاعتاق بمال وبغیره لاطلاق ما ذکرناه، قال فان شرط انه سائبة فالشرط باطل، والولاء لمن اعتق لان الشرط مخالف للنص فلا یصح.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جو مولیٰ اپنے غلام کو آزاد کرے گا اس کی ولاء اسی مولیٰ کی ہوگی۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ولاء اسی کی ہوگی جس نے غلام کو آزاد کیا ہو۔ ائمہ ستہ نے اس کی روایت کی ہے۔ ولان التناصر الخ اور اس عقلی دلیل کی وجہ سے بھی کہ آزاد کرنے کی وجہ سے ہی ایک کو دوسرے کی مدد اور ہمدردی حاصل ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے تو اگر مولیٰ اس غلام سے ولاء کی مدد حاصل کرتا ہے تو وہ اس غلام کے غلط کاموں پر لازم کئے گئے جرمانہ کو برداشت بھی کرتا ہے یعنی اگر اس آزاد شدہ غلام سے غلطی سے کوئی قتل ہو جائے تو یہی مولیٰ اپنی مددگار برادری (عاقلہ) کے ساتھ اس کی دیت کو ادا کرتا ہے۔ اور اس سے پہلے اس کی غلامی کو ختم کر کے معنوی اعتبار سے اسے زندہ بھی کر چکا ہے۔ اسی بناء پر یہ مولیٰ اس کا وارث ہوتا ہے۔ چنانچہ اس کی ولاء بھی پیدائشی رشتوں کی مانند ہو جاتی ہے۔ اور اس عقلی دلیل سے بھی کہ نفع اسی کو ملتا ہے جو نقصان برداشت کرتا ہو۔ یعنی جب مولیٰ اس غلام کے تاوان کو برداشت کرتا ہے تو وہی اس سے حاصل ہونے والے نفع کا بھی مستحق ہوگا۔

وکذالك المراة الخ اور جس طرح ایک مرد مستحق ولاء ہوتا ہے اسی طرح اگر کسی عورت نے اپنا غلام آزاد کیا تو وہ عورت بھی اس غلام کے ولاء کی مستحق ہوگی۔ اسی حدیث کی بناء پر جو ہم نے بیان کردی ہے۔ (ف کیونکہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے بریرہؓ باندی کو خرید کر آزاد کیا تھا۔ اسی کے بارے میں وہ حدیث بیان کی گئی ہے۔ ان دلائل کے علاوہ فرمان رسول کریم علیہ السلام "من اعتق" میں کلمہ من یعنی "جو شخص" بھی فرمایا ہے یہ مرد اور عورت دونوں کو شامل ہے۔ م)۔ اسی طرح حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کی لڑکی کا آزاد کیا ہوا غلام اپنی مولات اور ایک لڑکی کو چھوڑ کر مرا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے مال کے دو حصے کر کے ایک حصہ ان کی لڑکی کو اور دوسرا حصہ ان کی مولات یعنی حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کی لڑکی کو دیا۔ معلوم ہونا چاہئے کہ کسی کو آزاد کرنا خواہ مال لے کر ہو یا بغیر مال مفت میں ہو اس حکم میں دونوں برابر ہیں کیونکہ ہم نے اوپر جو حدیث بیان کی ہے وہ مطلق ہونے کی وجہ سے دونوں کو شامل ہے۔

قال وان شرط الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر آزاد کرتے وقت یہ شرط کردی گئی ہو کہ یہ غلام آزادی کے بعد سائبہ ہوگا یعنی یہ اپنی آزادی کے بعد کسی سے متعلق نہیں رہے گا یعنی کسی سے اس کا ولاء کا تعلق نہ ہوگا۔ بلکہ خود مختار ہوگا کہ جہاں چاہے جائے اور جس سے چاہے تعلق رکھے اور جو چاہے وہ کرے تو ایسی شرط باطل ہوگی اور اس کی ولاء اس آزاد کرنے والے شخص کی ہوگی۔ کیونکہ مذکورہ شرط صریح حدیث کے مخالف ہے اس لئے صحیح نہ ہوگی

توضیح:۔ آزاد شدہ غلام کی ولاء کا مستحق کون اور کیوں ہوتا ہے۔ اس میں مرد اور عورت کا

فرق ہوتا ہے یا نہیں۔ اگر آزادی کے وقت یہ شرط لگادی گئی ہو کہ وہ سائبہ یعنی خود مختار ہوگا۔ تفصیلی مسائل۔ حکم۔ دلیل

قال و اذا ادى المكاتب عتق والولاء للمولى، وان عتق بعد موت المولى، لانه عتق عليه بما باشر من السبب، وهو الكتابة وقد قررناه في المكاتب، وكذا العبد الموصي بعتقه او بشرائه وعتقه بعد موته، لان فعل الوصي بعد موته كفعله والتركة على حكم ملكه، وان مات المولى عتق مدبروه وامهات اولاده لما بينا في العتاق، وولاؤهم له، لانه اعتقهم بالتدبير والاستيلاد، ومن ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه لما بينا في العتاق، وولاؤه له لوجود السبب وهو العتق عليه، واذا تزوج عبد رجل امة لآخر فاعتق مولى الامة الامة وهي حامل من العبد عتقت وعتق حملها، وولاء الحمل لمولى الام لا ينتقل عنه ابدا لانه عتق على معتق الام مقصودا اذ هو جزءٌ منها يقبل الاعتاق مقصودا فلا ينتقل ولاؤه عنه عملاً بما روينا، وكذلك اذا ولدت ولدا لاقل من ستة اشهر للتيقن بقيام الحمل وقت الاعتاق، او ولدت ولدين احدهما لاقل من ستة اشهر، لانهما توأمان يتعلقان معا، وهذا بخلاف ما اذا والت رجلا وهي حبلى والزوج والى غيره حيث يكون ولاء الولد لمولى الاب لان الجنين غير قابل لهذا الولاء مقصودا، لان تمامه بالايجاب والقبول، وهو ليس بمحل له.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مکاتب جیسے ہی اپنا کل بدل کتابت ادا کردے گا وہ از خود آزاد ہو جائے گا۔ البتہ اس کی ولاء اسی مولیٰ کی ہوگی۔ اگرچہ وہ مولیٰ اس کی آزادی سے پہلے مر گیا ہو۔ کیونکہ جس وقت بھی اسے آزادی ملی ہے وہ اسی سبب کی بناء پر ہے جو خود مولیٰ نے کیا تھا یعنی اسی مولیٰ نے اس سے مکاتبت کا معاہدہ کیا تھا۔ اس مسئلہ کو ہم نے پہلے کتاب المکاتب میں بیان کردیا ہے۔

وكذا العبد الخ یہی حکم اس غلام کا بھی ہوگا جس کو آزاد کرنے کی وصیت کی گئی ہو یعنی اس غلام کی ولاء اسی مولیٰ کو ملے گی۔ اگرچہ وہ مر گیا ہو پھر بھی وہی مالک ہوگا۔ (اور اس کے توسط سے اس کے ورثہ کی ہوگی)۔ یہی حکم اس غلام کا بھی ہے جس کے بارے میں کوئی اپنے ورثہ کو یہ وصیت کرکے مرا ہو کہ فلاں غلام کو میری طرف سے خرید کر آزاد کر دینا۔ یعنی اس غلام کی ولاء بھی اسی مولیٰ (مردہ) کو ملے گی۔ کیونکہ اس کے مرنے کے بعد اس کے وصی کا فعل اسی موصی (میت) کے فعل کے حکم میں ہوگا۔ اور ترکہ اس مالک میت کی ملکیت کے حکم میں ہوتا ہے۔ (اسی بناء پر مردہ کے قرضے اور تجہیز و تکفین کا پورا خرچ اسی مال سے ادا کیا جاتا ہے)۔ **وان مات المولىٰ الخ** اسی طرح مولیٰ کے مرتے ہی اس کی مدبرہ باندی اور مدبر غلام سب آزاد ہو جائینگے۔ اسی طرح اس کی وہ باندیاں بھی آزاد ہو جائیں گی جن سے اس کی کوئی اولاد ہوئی ہو۔ پھر ان تمام کی ولاء اسی میت مولیٰ کی ہوگی۔ کیونکہ اسی نے تو ان کو مدبر یا ام ولد بنا کر آزاد کیا ہے۔

ومن ملك ذارحم الخ اگر کوئی شخص اپنے کسی ذو رحم محرم کا مالک بن گیا تو وہ اسی وقت از خود اسی مالک کی طرف سے آزاد ہو جائے گا۔ اسی صحیح حدیث کی بناء پر جو ہم نے کتاب الاعتاق میں بیان کردی ہے۔ پھر اس آزاد شدہ ذو رحم محرم کی ولاء کا بھی وہی مالک ہوگا۔ کیونکہ اس کی طرف اس کی آزادی منسوب ہوئی اور وہی اس کا سبب بنا ہے۔

واذا تزوج الخ اگر زید کے غلام نے بکر کی باندی سے بکر کی اجازت سے نکاح کیا پھر اس حالت میں جب کہ وہ باندی اسی غلام سے حمل کی حالت میں ہو بکر نے اسے آزاد کردیا تو وہ باندی بھی اور اس کا وہ حمل بھی آزاد ہو جائے گا۔ اور اس حمل کی اگر ولاء ہو تو وہ اس کی ماں کے مولیٰ کو ملے گی۔ اور اس سے کبھی منتقل نہ ہوگی کیونکہ ماں کو آزاد کرنے والے مولیٰ نے قصداً اس حمل کو آزاد کیا ہے اس لئے کہ بظاہر مالک نے صرف ماں کو آزاد کیا ہے مگر یہ حمل اس وقت اس باندی کے بدن کا ایک حصہ ہے اور وہ حمل

بالقصد آزاد کئے جانے کے قابل بھی ہے اس لئے وہ بھی بالقصد آزاد کیا ہوا شمار ہوگا۔ کیونکہ آزاد کرنے والے کے لئے ولاء کا ثابت ہونا حدیث میں کسی قید کے بغیر ہے یعنی مطلق ہے۔ لہذا اسی پر عمل ہوگا۔ و کذلك اذا ولدت الخ اسی طرح اگر اس باندی کو اپنی آزادی کے چھ ماہ سے کم میں بچہ پیدا ہوا تب بھی اس بچہ کی ولاء اسی ماں کے مولیٰ کی ملکیت ہوگی۔ کیونکہ اس کے آزاد ہوتے وقت اس حمل کا ہونا یقینی ہے۔

او ولدت ولدین الخ اسی طرح اگر باندی کو دو بچے ہوئے (جڑواں) مگر ان میں سے ایک چھ ماہ سے کم مدت میں ہوا تو بھی ان دونوں کی ولاء ان کی ماں کے مولیٰ کے لئے ہوگی۔ کیونکہ دونوں بچے جڑواں ہیں یعنی دونوں ایک ہی حمل سے ہوئے ہیں اور دونوں کا حمل ایک ساتھ رہا ہے۔ اس طرح ان دونوں کا ماں کی آزادی کے وقت حمل سے رہنا یقینی ہے۔ یہ حکم اس صورت کے خلاف ہے کہ جب ولاء موالات ہو۔ مثلاً: میاں اور اس کی بیوی نے مسلمان ہونے کے بعد مختلف اشخاص سے موالات کی ہو اس طرح سے کہ بیوی نے حمل کی حالت میں ایک شخص سے موالات کی۔ اور اس کے شوہر نے دوسرے شخص سے موالات کی تو اس بچہ کی ولاء کا مالک وہ شخص ہوگا جس سے اس کے باپ نے موالات کی ہوگی۔ کیونکہ پیٹ کا بچہ اس قابل نہیں ہوا ہے کہ اپنے ارادہ سے ایسی موالات کر سکے۔ اس لئے کہ موالات ایجاب و قبول کے بعد ہی مکمل ہوتی ہے۔ جب کہ یہ بچہ اس وقت ایجاب و قبول کے قابل نہیں رہتا ہے۔

توضیح:۔ اگر مکاتب اپنے مولیٰ کی وفات کے بعد مکمل بدل کتابت ادا کرے۔ جس غلام کو اپنے مرنے کے بعد خرید کرے یا پرانے غلام کو اپنے مرنے کے بعد آزاد کرنے کی وصیت کی ہو۔ اگر کوئی شخص اپنے ذو رحم محرم غلام کا مالک بن گیا ہو۔ اگر زید کے غلام نے بکر کی باندی سے اس کی اجازت سے نکاح کیا۔ پھر وہ باندی اسی غلام سے حمل کی حالت میں ہو اس کے مالک نے اسے آزاد کر دیا۔ تو ان جیسی صورتوں میں غلام کب آزاد ہوگا اور اس کی ولاء کا کون مستحق ہوگا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال فان ولدت بعد عتقها لاكثر من ستة اشهر ولداً فولاؤه لموالي الام، لانه عتق تبعا للام، لاتصاله بها بعد عتقها فيتبعها في الولاء ولم يتيقن بقيامه وقت الاعتاق حتى يعتق مقصودا، فان أُعتق الاب جرّ الاب ولاء ابنه وانتقل عن موالي الام الى موالي الاب لان العتق ههنا في الولد يثبت تبعا للام، بخلاف الاول، وهذا لان الولاء بمنزلة النسب، قال عليه السلام الولاء لحمة كلحمة النسب لا يباع ولا يوهب ولا يورث، ثم النسب الى الآباء فكذلك الولاء والنسبة الى موالي الام كانت لعدم اهلية الاب ضرورة فاذا صار اهلا عاد الولاء اليه بمنزلة ولد الملاعنة يُنسب الى قوم الام ضرورة، فاذا كذب الملاعن نفسه يُنسب اليه، بخلاف ما اذا اعتقت المعتدة عن موت او طلاق فجاءت بولد لاقل من سنتين من وقت الموت او الطلاق حيث يكون الولد مولى لموالي الام وان اعتق الاب لتعذر اضافة العلوق الى ما بعد الموت، والطلاق البائن لحرمة الوطي وبعد الطلاق الرجعي لما انه يصير مراجعا بالشك فاستند الى حالة النكاح فكان الولد موجودا عند الاعتاق، فعتق مقصودا، وفي الجامع الصغير فاذا تزوجت معتقة بعبد فولدت اولادا فجنى الاولاد فعقلهم على موالي الام، لانهم عتقوا تبعا لامهم ولا عاقلة لابيهم ولا موالي فالحقوا بموالي الام ضرورة كما في ولد الملاعنة على ما ذكرنا، فان أُعتق الاب جرّ ولاء الاولاد الى نفسه لما بينا، ولا يرجعون على عاقلة الاب بما عقلوا، لانهم حين عقلوه كان الولاء ثابتا لهم،

وانما یثبت للاب مقصوراً لان سببه مقصور وهو العتق، بخلاف ولد الملاعنة اذا عقل عنه قوم الام، ثم اکذب الملاعن نفسه حیث یرجعون علیه، لان النسب هناك یثبت مستندا الی وقت العلوق، وکانوا مجبورین علی ذلك فیرجعون.

ترجمہ:۔ فرمایا کہ۔اگر اس باندی کو اس کے آزاد ہونے کے چھ مہینوں سے زیادہ پر بچہ کی ولادت ہوئی تو اس بچہ کی ولاء بھی اسی ماں کے مولیٰ کی ہوگی کیونکہ یہ بچہ ماں کے تابع ہو کر ہی آزاد ہوا ہے۔اور چھ مہینوں سے زیادہ ہونے کی وجہ سے اس بات کا یقین نہیں ہوتا کہ ماں کی آزادی کے وقت یہ پیٹ میں موجود تھا کہ اگر ایسا ہوتا تو یہ کہا جاتا کہ وہ از خود یعنی ماں کے واسطہ کے بغیر آزاد ہوا ہے۔(ف۔اس طرح ان دونوں صورتوں یعنی بوقت آزادی بچہ کا حمل سے ہونا یا چھ ماہ سے کم مدت میں پیدا ہونا اس بات کے یقین کے لئے کافی ہے کہ ماں کی آزادی کے وقت اس بچہ کا وجود تھا۔لہذا اس صورت میں بچہ بالقصد آزاد کیا گیا ہے۔اور اس کا آزاد کرنے والا بھی وہی مولیٰ ہے جس نے اس کی ماں کو آزاد کیا ہے۔لہذا جس نے آزاد کیا ہے ولاء کا حق اسی کا ہوگا کسی دوسرے کو حق نہیں دیا جائے گا۔اور دوسری صورت یعنی جب کہ آزادی کے چھ ماہ کے بعد یہ بچہ پیدا ہوا تو اس وقت اس بات کا یقین نہیں ہوتا ہے کہ اس کی آزادی کے وقت پیٹ میں اس کا وجود تھا۔لہذا اس صورت میں بچہ کو قصداً آزاد کرنا نہیں پایا جائے گا۔بلکہ اپنی ماں کے تابع ہو کر آزاد ہوگا۔اس بناء پر اس کی ولاء قابل انتقال ہوگی اگرچہ فی الحال اس کی ولاء اس کی ماں کے مولیٰ کی ہوگی۔

فان اُعتق الخ اس کے بعد اگر اس بچہ کا باپ بھی آزاد کر دیا گیا تو وہی باپ اس بچہ کی ولاء کا مالک ہو جائے گا۔چنانچہ وہ ولاء جواب تک اس کی ماں کے مولیٰ کے پاس تھی وہ اس سے نکل کر اس کے باپ کے موالی کی طرف منتقل ہو جائے گی۔اس کی وجہ یہ ہے کہ اس مسئلہ میں بچہ کو جو آزادی حاصل ہوئی ہے وہ اس کی ماں کے تابع ہو کر ہوئی ہے۔بخلاف پہلی صورت کے (کہ اس میں بچہ کو آزادی تابع ہو کر نہیں بلکہ بالقصد حاصل ہوئی ہے)۔اور بڑی بات یہ ہے کہ ولاء کا تعلق ایسا ہی ہوتا ہے جیسا کہ نسب کا تعلق ہوتا ہے اس لئے اس میں اصلیت یہی ہے کہ اس ولاء کا تعلق بھی باپ سے ہی ہو۔چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ولاء ایک لحمہ (بندھن اور تعلق) ہے جو نسب کے لحمہ کے مانند ہے۔اسی بناء پر اسے نہ بیچا جا سکتا ہے اور نہ ہبہ کیا جا سکتا ہے۔اسی طرح اس میں میراث بھی جاری نہیں ہوتی ہے۔اور یہ حدیث حسن یا صحیح ہے۔اب جب کہ یہ بات معلوم ہو گئی کہ ولاء نسب کے مانند ہے اور چونکہ نسب کا اصل تعلق باپ سے ہوتا ہے لہذا ولاء کا تعلق بھی اصل میں باپ سے ہی ہوگا (اسی بناء پر موجودہ مسئلہ میں بچہ کی ولاء ماں کے مولیٰ سے منتقل ہو کر باپ کے موالی کی طرف آجائیگی)۔اور ماں کے موالی کی طرف اسی صورت میں نسبت کی گئی تھی کہ اس وقت باپ کے نسب میں اس کے حاصل کرنے کی صلاحیت نہ تھی۔لیکن جیسے ہی باپ آزاد ہو گیا ویسے ہی اس میں صلاحیت آگئی اور وہ ولاء ماں کی طرف سے اس کی طرف لوٹ آئے گی۔اس مسئلہ کی نظیر یہ ہے کہ اگر کسی عورت نے اپنے شوہر سے ملاعنت کر لی تو اس کے بعد اس کا بچہ اس کے شوہر کی طرف منسوب نہ ہوگا۔لیکن اگر کسی وقت باپ نے اس ملاعنت کے بارے میں خود کو جھوٹا مان لیا یعنی یہ کہدیا کہ میں نے اس وقت اس عورت کی طرف زناء کی تہمت لگاتے ہوئے بالکل جھوٹی قسم کھائی تھی کیونکہ حقیقت میں وہ بچہ مجھ سے ہی ہوا ہے اس لئے وہ بچہ پھر اسی کی طرف منسوب کر دیا جائے گا۔

بخلاف ما اذا الخ۔ بخلاف اس صورت کے جبکہ کوئی باندی اپنے شوہر سے طلاق پانے یا اس کے مر جانے کے بعد عدت کی حالت میں ہوتے ہوئے آزاد کی گئی ہو اور شوہر کے مرنے یا اس سے طلاق پانے کے بعد دو برس سے کم میں اسے بچہ پیدا ہوا تو یہ بچہ اپنی ماں کے موالی کا آزاد کردہ مولیٰ ہوگا۔اگرچہ اس کا باپ آزاد کر دیا گیا ہو۔کیونکہ شوہر کے مر جانے یا اس سے طلاق بائن پالینے کے بعد اب اس سے جنسی تعلق قائم ناممکن ہو جاتا ہے۔کیونکہ اس کے زندہ ہونے کے باوجود جنسی تعلق قائم کرنا حرام

ہو جاتا ہے۔ اور طلاق رجعی کے بعد بھی حرام ہوتا ہے۔ کیونکہ اس حالت میں شک کے ساتھ رجعت ہوتی ہے۔ جب کہ شک سے رجعت کا ثبوت نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے مجبوراً اس کی نسبت حالت نکاح کی طرف کرنی ہوگی پھر آزادی کے وقت بچہ کا وجود ماننا صحیح ہوگا۔ اور اس بچہ کی آزادی تبعًا نہ ہو کر بالقصد مانی جائے گی۔

(ف اور جب آزادی قصد کے ساتھ واقع ہوگئی تو ماں کے موالی سے وہ ولاء باپ کے موالی کی طرف منتقل نہ ہوگا۔ اور اب یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ اس استدلال میں اس حدیث مذکور پر مدار ہے کہ ولاء کا تعلق ایک لمحہ (یعنی جیسے تانا اور بانا ایک دوسرے میں ملا ہوا ہوتا ہے) یعنی نسبی قرابت کے مثل ہے۔ اور یہ حدیث حضرات عبداللہ بن عمر اور عبداللہ بن ابی اوفی اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہم سے مرفوعاً مروی ہے۔ پھر ان میں سے ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث کو ابن حبانؒ نے اپنی صحیح کی دوسری قسم میں بیان کیا ہے **بسند بشر بن الولید عن یعقوب بن ابراهیم عن عبید الله بن عمر عن عبدالله بن دینار عن ابن عمر قال قال رسول الله صلی الله علیه و سلم الولاء لحمة لحمة النسب لا یباع ولا یوهب**. یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ولاء ایک اتصال (بندھن) نسب کے اتصال کے مثل ہے جو نہ فروخت ہوگا نہ ہبہ کیا جائے گا۔ اس حدیث کو ابن حبانؒ نے صحیح کہا ہے اس طرح سے کہ اسے اپنی کتاب صحیح میں ذکر کیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ابن حبانؒ کے نزدیک بشر بن الولید اور یعقوب بن ابراہیم یعنی امام ابویوسف القاضی دونوں ہی ثقہ ہیں۔ برخلاف کچھ مخالف مجادلین کے قول کے جو طعن کرتے ہیں۔

امام شافعیؒ نے فرمایا ہے **اخبرنا محمد بن الحسن عن ابی یوسف القاضی یعقوب بن ابراهیم عن عبدالله بن دینار بذلك** کہ اسی روایت میں عبید اللہ بن عمر حذف کر دیئے گئے ہیں۔ حاکمؒ نے امام شافعیؒ کی سند سے استدراک کی کتاب الفرائض میں روایت کر کے کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح الاسناد ہے۔ حالانکہ امام بخاریؒ نے اسے اپنی کتاب میں ذکر نہیں فرمایا ہے۔ اور کتاب مناقب الشافعیؒ میں حاکم نے **بسند علی بن سلیمان عن محمد بن ادریس الشافعیؒ حدثنا محمد بن الحسن حدثنا ابو یوسفؒ عن ابی حنیفة عن عبدالله بن دینار بذلك**۔ حاکم نے اس سلسلہ میں کہا ہے کہ علی بن سلیمان کا یہ وہم ہے کہ اس میں ابوحنیفہؒ کا ذکر کیا ہے۔ حالانکہ شافعیؒ نے اس کے بغیر ہی روایت کی ہے۔ اور دار قطنیؒ نے کہا ہے کہ اس میں ابوحنیفہؒ کا ذکر صحیح نہیں ہے اور موطا و مسلم وغیرہما کی حدیث میں ابن عمرؓ سے مرفوعاً روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ولاء کی بیع اور ہبہ سے ممانعت فرمائی ہے۔ اور ابویعلیٰؒ نے بسند ابن دینار عن ابن عمر رضی اللہ عنہما مرفوعاً روایت کی ہے کہ ولاء نسب کے مثل ایک لحمہ ہے جو نہ فروخت کیا جائے اور نہ ہبہ کیا جائے۔ الحاصل اس مقام میں اتنی زیادہ طویل بحث کی ضرورت نہیں ہے۔ اور یہ حدیث حسن بلکہ صحیح ہے۔ اور اس سے انکار کرنا سوائے ضد اور ہٹ دھرمی کے کچھ بھی نہیں ہے۔ البتہ اس میں ولا یورث کا جملہ بقول دار قطنی ایوب بن سلیمان کی طرف سے زیادتی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ جمہور علماء وفقہاؒ کے نزدیک ولاء میں بھی وراثت جاری ہوتی ہے۔ البتہ اس میں سہام جاری نہیں ہوتے ہیں۔ م۔ مع)۔

وفی الجامع الصغیر الخ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر ایک شخص کی آزاد کی ہوئی عورت نے دوسرے شخص کے غلام سے نکاح کیا۔ پھر اس سے اولاد ہوئی۔ پھر اس لڑکے نے خطاء کسی کو قتل کر دیا تو اس کی طرف سے اس کے عاقلہ یعنی اجتماعی دیت ادا کرنے والے لوگ اس کی ماں کے موالی ہوں گے۔ کیونکہ یہ اولاد اپنی ماں کے تابع بن کر آزاد ہوئی ہے۔ اور اس کے باپ کی کوئی عاقلہ قوم یا موالی نہیں ہے۔ اس لئے اس ضرورت اور مجبوری کے تحت یہ اپنی ماں کے ساتھ لاحق ہوئی ہے۔ جیسے کہ اس عورت کا بچہ ہوتا ہے جس نے اپنے شوہر سے بچہ کے بارے میں لعان کیا۔ جیسا کہ کچھ پہلے ذکر کیا جا چکا ہے۔ اور اگر اس کے بعد اس کا باپ بھی آزاد کر دیا گیا تو وہ اپنی اولاد کو اپنی طرف کھینچ لے گا۔ کیونکہ ہم نے پہلے بھی یہ بتادیا ہے کہ آزاد ہونے کے وقت میں اس کی غلامی کی وجہ سے اس میں لیاقت نہیں تھی مگر اب اس مسئلہ میں باپ کے آزاد ہو جانے کی بناء پر اس میں صلاحیت آگئی

ہے۔ پھر ماں کی قوم میں ماں کے کچھ موالی نے اس جرم کی دیت کے سلسلہ میں جو کچھ دیت ادا کی ہے اسے وہ اس کے باپ کے موالی سے وصول نہیں کر سکتے ہیں۔ کیونکہ جس زمانہ میں انہوں نے عاقلہ کی حیثیت سے دیت ادا کی تھی اس وقت ولاء کا حق ان ہی کو حاصل تھا۔ مگر باپ کے لوگوں کو تو وہ حق ابھی یعنی جب کہ وہ آزاد کیا گیا ہے حاصل ہوا ہے۔ کیونکہ اس حق کا سبب یعنی آزادی تو اسی وقت ثابت ہوا ہے۔ بخلاف لعان کرنے والی عورت کے بچہ کے کہ وہاں اگر عورت کی قوم نے عاقلہ کی حیثیت سے دیت دی پھر اس کے شوہر نے خود کو جھوٹا ہونے کا اقرار کیا۔ اس میں ماں کی قوم جنہوں نے عاقلہ بن کر دیت ادا کی ہے وہ اس دیت کو اس باپ کے موالی سے واپس مانگ لینگے۔ کیونکہ اس صورت میں اس بچہ کا نسب اس کے قرار حمل کے وقت یعنی روز اول سے ہی حاصل ہے اور ماں کی قوم نے جو کچھ دیت کی تھی وہ تو انتہائی مجبوری کی حالت میں دی تھی۔ لہٰذا یہ لوگ باپ کی قوم سے وصول کر لینگے۔

توضیح:۔ اگر باندی کو اس کے آزاد ہونے سے چھ مہینوں یا ان سے زیادہ پر بچہ پیدا ہوا۔ پھر اس کی ولاء ماں کے موالی کے درمیان تقسیم ہونے کے بعد اس بچہ کا باپ بھی آزاد کر دیا گیا۔ ان بچوں کی ولاء کا مستحق کون ہوگا۔ تفصیل مسائل۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال ومن تزوج من العجم بمعتقة من العرب فولدت له اولادا فولاء اولادها لمواليها عند ابی حنيفةؒ قال رضی الله عنه وهو قول محمدؒ، وقال ابويوسفؒ حكمه حكم ابيه لان النسب الی الاب، كما اذا كان الاب عربيا بخلاف ما اذا كان الاب عبدا لانه هالك معنی، ولهما ان ولاء العتاقة قوی معتبر فی حق الاحكام حتی اعتبرت الكفاءة فيه والنسب فی حق العجم، فانهم ضيّعوا انسابهم ولهٰذا لم معتبر الكفاءة فيما بينهم بالنسب والقوی لا يعارضه الضعيف بخلاف ما اذا كان الاب عربيا لان انساب العرب قوية معتبرة فی حكم الكفاءة والعقل لما ان تناصرهم بها فاغنت عن الولاء، قال رضی الله عنه الخلاف فی مطلق المعتقة والوضع فی معتقة العرب وقع اتفاقا، وفی الجامع الصغير نبطی كافر تزوج بمعتقة قوم ثم اسلم النبطی ووالی رجلا ثم ولدت اولادا قال ابوحنيفة ومحمد مواليهم موالی امهم، وقال ابويوسفؒ مواليهم موالی ابيهم لان الولاء وان كان اضعف فهو من جانب الاب فصار كالمولود بين واحد من الموالی وبين العربية، ولهما ان ولاء المولاة اضعف حتی يقبل الفسخ، وولاء العتاقة لا يقبله، والضعيف لا يظهر فی مقابلة القوی، ولو كان الابوان معتقين فالنسبة الی قوم الاب لانهما استويا والترجيح لجانبه لشبهه بالنسب او لان النصرة به اكثر.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی عجمی مرد نے کسی عرب کی آزاد کردہ باندی سے نکاح کیا اور اس سے اولاد ہوگئی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اولاد کی ولاء اس عورت کے موالی کے لئے ہوگی۔ امام محمدؒ کا قول بھی یہی ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ یہ اولاد اپنے باپ کے قائم مقام ہوگی۔ یعنی آزاد ہوگی۔ کیونکہ نسب کا تعلق باپ کے رشتہ سے ہوتا ہے۔ جیسے اگر باپ عربی ہوتا تو اولاد کا بھی یہ حکم ہوتا۔ بخلاف اس کے جب باپ غلام ہوتا ہے تو وہ مردہ کے حکم میں ہوتا ہے۔ (ف اسی لئے اولاد کی ولاء اس کی ماں کے موالی کو ملتی ہے۔

ولهما ان ولاء الخ اور طرفین یعنی امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ولاء عتاقہ کا حق بہت ہی قوی ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے احکام کے بارے میں بھی معتبر ہے۔ چنانچہ اس میں کفو کے ہونے کا بھی اعتبار ہوگا۔ (اسی لئے جس کے ماں باپ میں سے صرف ایک ہی آزاد ہو وہ اس کے مساوی کفو میں نہیں ہو سکتا ہے جس کے دونوں ماں باپ آزاد ہوں)۔ والنسب فی حق الخ اور غیر عربی یعنی عجمیوں کے حق میں نسب کا تعلق ضعیف ہوتا ہے۔ کیونکہ عموماً عجمیوں نے اپنے نسب کے صحیح اور مکمل

سلسلہ نسب کو ضائع کر دیا ہے۔ اسی بناء پر ان میں نسب کے اعتبار سے کفو ہونے کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ اور کسی قوی سے ضعیف کا مقابلہ اور معارضہ جائز نہیں ہوتا ہے۔ اس کے بر خلاف اگر باپ عربی ہو کیونکہ عربی کے نسب نامے قوی اور یقینی ہوتے ہیں۔ اس لئے کفو اور عاقلہ ہونے میں معتبر ہوتے ہیں۔ کیونکہ نسب کی بناء پر ہی ان کے آپس میں نصرت اور اعانت کا سلسلہ جاری ہوتا ہے۔ اسی لئے ولاء سے بے پروائی ہوتی ہے۔

قال رضی اللہ عنہ الخ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ یہ اختلاف مطلقاً آزاد کی ہوئی باندی کے بارے میں جاری ہے۔ اور اس میں معتقہ عربیہ (یعنی عرب کی آزاد کردہ باندی) کی قید اتفاقی ہے اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر کسی نبطی کافر یعنی رذیل کافر نے کسی قوم کی آزاد کی ہوئی عورت سے نکاح کیا پھر وہ نبطی بھی مسلمان ہو گیا۔ اور اس نے کسی شخص سے موالات کا رشتہ قائم کر لیا۔ پھر اس کی اپنی کافرہ بیوی سے جو نصرانیہ یا یہودیہ ہے اولاد ہوئی تو امام ابو حنیفہ و محمد رحمہما اللہ نے فرمایا ہے کہ اس اولاد کے موالی ان کی ماں کے موالی ہوں گے۔ وقال ابو یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ ان کے باپ کے موالی ہوں گے۔ کیونکہ ولاء اگرچہ کمزور ہے لیکن باپ کی طرف سے تو موجود ہے۔ اس لئے یہ مسئلہ ایسا ہو گیا جیسے ایک آزاد عجمی اور ایک آزاد عربیہ سے اولاد ہوئی کہ بالاتفاق اس میں باپ کی طرف کے نسب کا اعتبار ہوتا ہے ایسا ہی یہاں بھی ہوگا۔

ولھما ان الخ اور امام ابو حنیفہ و محمد رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ولاء عتاقہ کی بہ نسبت ولاء موالات کمزور ہے۔ اور اتنی کمزور ہے کہ یہ فسخ بھی ہو سکتی ہے۔ مگر ولاء عتاقہ فسخ نہیں ہو سکتی ہے اور قوی کے مقابلہ میں ضعیف کا ظہور نہیں ہوتا ہے۔ اور اگر اولاد کے ماں اور باپ دونوں ہی آزاد کئے ہوئے ہوں تو بالاتفاق ولاء کا تعلق باپ کی قوم سے ہوگا کیونکہ آزاد ہونے میں دونوں ہی برابر ہیں اور باپ کو ہمیشہ ہی ترجیح ہوتی ہے کیونکہ ولاء کو نسب سے مشابہت ہوتی ہے اور اس وجہ سے بھی ترجیح ہوتی ہے کہ اولاد کو باپ کے خاندان سے نصرت زیادہ ہوتی ہے۔

توضیح:۔ اگر کسی عجمی مرد نے عرب کی آزاد کردہ باندی سے نکاح کیا اور اس سے اولاد بھی ہو گئی تو اس بچہ کا اور اس کی ولاء کا حکم۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلیل

قال وولاء العتاقة تعصيب وهو احق بالميراث من العمة والخالة، لقوله عليه السلام للذى اشترى عبداً فاعتقه هو اخوك ومولاك ان شكرك فهو خير له وشر لك، وان كفرك فهو خير لك وشر له، ولو مات ولم يترك وارثا كنتَ انتَ عصبته، وورّث ابنة حمزةؓ على سبيل العصوبة مع قيام وارث، واذا كان عصبة يقدم على ذوى الارحام، وهو المروى عن علىؓ، فان كان للمعتق عصبة من النسب فهو اولى من المعتق، لان المعتق آخر العصبات، وهذا لان قوله عليه السلام ولم يترك وارثا قالوا المراد منه وارث هو عصبة بدليل الحديث الثانى، فتاخر عن العصبة دون ذوى الارحام.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ ولاء عتاقہ تعصیب ہے۔ یعنی عصبہ بنادیتی ہے۔ اسی بناء پر آزاد کئے ہوئے غلام کی میراث پانے میں اس کی خالہ اور پھوپھی کے مقابلہ میں اس کا مولیٰ ہی زیادہ مستحق ہوتا ہے۔ (ف چنانچہ جمہور علماء صحابہ و تابعین وغیرھم کا یہ قول ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے جو کہ آپ نے اس شخص سے فرمایا تھا جس نے ایک غلام خرید کر آزاد کیا تھا کہ یہ تمہارا بھائی ہے اور تمہارا آزاد کردہ ہے۔ اگر یہ تمہاری شکر گذاری کرتا ہے تو یہ اسی کے حق میں بہتر ہے مگر تمہارے حق میں اچھا نہیں ہے۔ (اس لئے کہ تمہاری نیکی کا کچھ ثواب اسی زندگی میں مل گیا ہے) اور اگر اس نے تمہاری ناشکری کی تو تمہارے حق میں بہتر ہے (کیونکہ اس سے تمہاری نیکی پوری کی پوری آخرت کے لئے جمع رہ گئی) مگر خود اس کے حق میں بری ہے۔ اور اگر کسی وارث کے بغیر یہ مر گیا تو وہ تم اس کے عصبہ بن کر اس کی میراث کے مستحق ہو گے۔ (ف اس حدیث کو

عبدالرزاق اور دارمی وغیرہما نے حسن بصریؒ سے مرسلا روایت کیا ہے)۔
ورث ابنة حمزةؓ الخ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حمزہؓ کی لڑکی کو ان کے آزاد کئے ہوئے غلام سے عصبہ کی حیثیت سے میراث دلوائی حالانکہ اس آزاد شدہ کی ایک لڑکی بھی موجود تھی۔ جیسا کہ ابھی کچھ پہلے اس کا ذکر ہو چکا ہے۔ پس جب آزاد کرنے والا عصبہ ثابت ہو گیا تو وہ ذوی الارحام سے مقدم ہی رکھا جائے گا۔ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔(ف بلکہ زید بن ثابت سے عبدالرزاقؒ نے اس کی روایت کی ہے۔ اور حضرات عمر و علی و ابن مسعود رضی اللہ عنہم تو ذوی الارحام کو مقدم رکھتے تھے چنانچہ عبدالرزاق نے اسے سند صحیح سے روایت کیا ہے۔ م۔ع)۔ فان كان المعتق الخ پھر اگر آزاد شدہ کے عصبات نسبی میں سے کوئی موجود ہو تو وہ آزاد کرنے والے سے مقدم ہوگا۔ کیونکہ آزاد کرنے والا اگرچہ عصبہ ہے مگر اس کا مرتبہ دوسرے عصبات کے مقابلہ میں آخری ہے جس کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ اگر اس نے دوسرا کوئی وارث نہ چھوڑا ہو۔ اس جگہ علماءؒ نے فرمایا ہے وارث سے مراد یہاں پر عصبہ ہے۔ یعنی اگر کسی عصبہ کو نہ چھوڑا ہو تو آزاد کرنے والا عصبہ ہوگا۔ جس کی دلیل دوسری احادیث ہیں مثلاً حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کی لڑکی والی حدیث کہ بطور عصبہ میراث دلوائی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ وارث عصبہ سے آزاد کرنے والے سے مؤخر مگر ذوی الارحام سے مقدم ہے

توضیح:۔ میراث میں ولاء عتاقہ اور ولاء موالات کا مرتبہ تفصیل مسئلہ۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال فان كان للمعتق عصبة من النسب فهو اولى منه، لما ذكرنا، وان لم يكن له عصبة من النسب فميراثه للمعتق، تاويله اذا لم يكن هناك صاحب فرض ذو حال، اما اذا كان فله الباقي بعد فرضه، لانه عصبة على ما روينا، وهذا لان العصبة مَن يكون التناصر به لبيت النسبة، وبالموالي الانتصار على ما مر، والعصبة ياخذ ما بقي، فان مات المولى ثم مات المعتَق فميراثه لبنى المولى دون بناته، لانه ليس للنساء من الولاء الا ما اعتقن او اعتق مَن اعتقن او كاتبن او كاتب مَن كاتبن بهذا اللفظ ورد الحديث عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم، وفي آخره او جرّ ولاء معتقهن، وصورة الجرّ قدمناها، ولان ثبوت المالكية والقوة في المعتَق من جهتها فينسب بالولاء اليها، وينسب اليها مَن يُنسب اليَ مولاها بخلاف النسب، لام سبب النسبة فيه الفراش وصاحب الفراش انما هو الزوج والمرأة مملوكة لا مالكة، وليس حكم ميراث المعتَق مقصورًا على بني المولى بل هو لعصبته الاقرب فالاقرب، لان الولاء لا يورث ويخلفه فيه مَن يكون النصرة به حتي لو ترك المولى ابا وابنا فالولاء للابن عند ابي حنيفةؒ ومحمدؒ لانه اقربهما عصوبة وكذلك الولاء للجد دون الاخ عند ابي حنيفةؒ، لانه اقرب في العصوبة عنده، وكذا الولاء لابن المعتقة حتى يرثه دون اخيها لما ذكرنا الا ان عَقل جناية المعتق على اخيها لانه من قوم ابيها وجنايته كجنايتها، ولو ترك المولى ابنا واولادَ ابن آخر معناه بني ابن آخر فميراث المعتَق للابن دون بني الابن لان الولاء للكبر هو المروى عن عدة من الصحابةؓ منهم عمرؓ وعليؓ وابن مسعودؓ وغيرهم اجمعين، ومعناه القرب على ما قالوا والصلبيّ اقرب.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر آزاد شدہ کا کوئی نسبی عصبہ موجود ہو تو وہ اس کے آزاد کرنے والے سے مقدم ہوگا۔ مذکورہ دلیل کی بناء پر۔ اور اگر نسبی عصبہ موجود نہ ہو تو اس کی میراث آزاد کرنے والے کے لئے ہوگی۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ وہاں کوئی ایسا صاحب فرض بھی نہ ہو جس کا حق دو طرح کا ہو۔ مثلاً باپ کہ وہ حق فرض یعنی مقرر شدہ (ثلث یا سدس کا) حق تو لیتا ہی ہے اس کے ساتھ وہ باقی میراث کو وہ عصبہ کی حیثیت سے بھی لیتا ہے۔ تو ایسا صاحب فرض بھی نہ ہو۔ کیونکہ ایسا حق

پانے والا اپنا حق وصول کر لینے کے بعد باقی ماندہ میراث پر بھی قبضہ کر لے گا۔ کیونکہ وہ عصبہ ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عصبہ وہی شخص ہوتا ہے جس سے قبیلہ کے درمیان اچھے تعلقات ہوتے ہیں یا باہمی تصرف ہوتا ہے اور موالی کی وجہ سے مدد اور نصرت حاصل ہوتی ہے۔ اور عصبہ وہ شخص ہوتا ہے جو اصحاب فرائض کو میراث دینے کے بعد اس میں سے بچے ہوئے مال کو لیتا ہے۔ (ف یعنی اصحاب فرائض کا حصہ دینے کے بعد جتنا مال بھی باقی رہتا ہے اسے لے لیتا ہے)۔ فان مات المولیٰ الخ اگر مولیٰ کے مر جانے کے بعد ایسا آزاد شدہ مر جائے جس کا کوئی عصبہ موجود نہ ہو تو اس کی اولاد میں سے لڑکیوں کو اس آزاد شدہ کی میراث نہیں ملے گی۔ بلکہ صرف اس کے لڑکوں کو ملے گی۔ اس دعویٰ کی دو دلیلیں ہیں (۱) اول یہ کہ مال ولاء میں سے عورتوں کا اتنا ہی حق ہوتا ہے جسے خود ان عورتوں نے ہی آزاد کیا ہے یا ان کے آزاد کیے ہوئے نے آزاد کیا یا جس کو عورتوں نے مکاتب بنایا۔ یا ان کے مکاتب بنائے ہوئے نے مکاتب بنایا حدیث میں یہی الفاظ ذکر کیے گئے ہیں۔ اور سب کے آخر میں مذکور ہے۔ ان کا آزاد کیا ہوا جس کی ولاء کھینچ لایا۔ اور ولاء کھینچ لانے کی صورت ہم نے اسی میں بیان کر دی ہے۔

(ف یعنی ان کے غلام نے کسی شخص کی باندی سے نکاح کیا پھر باندی کو اس کے مولیٰ نے آزاد کیا۔ اور اس آزادی کے بعد چھ ماہ کی مدت سے زیادہ پر اسے بچہ پیدا ہوا۔ تو فی الحال اس بچہ کی ولاء اس کی ماں کے موالی کے لئے ہوگی۔ اور اس کا باپ غلام جب بھی آزاد کر دیا جائے گا اس بچہ کی ولاء اس کی ماں کے موالی سے اس کے باپ کے موالی کی ملکیت ہو جائیگی۔ لیکن یہ حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول نہیں پائی گئی ہے۔ البتہ بیہقیؒ نے حضرات عمر و علی وابن مسعود اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہم سے اس قول کو نقل کیا ہے۔ اور اسی قول کو عبد الرزاق اور ابن ابی شیبہ وغیرہما نے بھی روایت کیا ہے۔ لیکن ہم تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے آثار کی تقلید کرتے ہیں اس کے علاوہ چونکہ یہ بات رائے اور عقل سے معلوم کرنے کی نہیں ہے لہٰذا یہ کہنا ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ہی یہ منقول یعنی مرفوع ہے پھر یہ بات بھی معلوم ہونا چاہئے کہ جب مولیٰ کے لڑکے اور لڑکیاں سبھی موجود ہوں اور اس مولیٰ کے آزاد کیے ہوئے کا انتقال ہو گیا تو اس کی میراث صرف لڑکوں کو ملے گی یعنی اس کی لڑکیوں کو نہیں ملے گی۔ اور اگر صرف لڑکیاں ہی ہوں تو ظاہر الروایۃ کے مطابق ان لڑکیوں کو کوئی حصہ نہیں ملے گا۔ بلکہ بیت المال میں وہ ولاء جمع کر دی جائے گی۔ لیکن اس زمانہ میں بعض مشائخ رحمہم اللہ نے اس کے خلاف فتویٰ دیا ہے یعنی آزاد شدہ کی میراث اس کی لڑکیوں کو دی جائے گی کیونکہ ابھی کسی بھی شرعی بیت المال کا وجود نہیں ہے۔ اسی بناء پر انہوں نے یہ فتویٰ دیا ہے کہ اگر کوئی شخص مر جائے اور اس کا کوئی وارث نہ ہو بلکہ صرف رضاعی اولاد (لڑکے لڑکیاں) ہوں تو اس کی میراث اسی رضاعی اولاد کو دیدی جائے گی۔ اور بیت المال میں داخل نہیں کی جائے گی جیسا کہ الذخیرہ وغیرہ میں ہے۔ الحاصل عورتوں کو ان کے آزاد کردہ غلام کی اور اس کے واسطہ سے بھی ولاء مل جائے گی۔

ولان ثبوت المالکیۃ الخ اور عورتوں کی ولاء میں دوسری دلیل یہ ہے کہ آزاد شدہ کو جو مالک بننے اور قوت آنے کی صلاحیت پائی جاتی ہے وہ اس کی آزاد کرنے والی مالکہ عورت ہی کی طرف سے آتی ہے لہٰذا آزاد شدہ کی ولاء کی نسبت بھی اسی کی طرف ہوگی اور آزاد شدہ نے خود جس کو آزاد کیا ہے وہ بھی اسی عورت کی طرف منسوب ہوگی۔ کیونکہ دوسری آزاد شدہ بھی اپنے آزاد کرنے والی ہی کی طرف منسوب ہے۔ اور اس کا آزاد کرنے والا اس آزاد کرنے والی کی طرف منسوب ہے۔ اس طرح دوسری آزاد شدہ کی نسبت بھی اسی عورت کی طرف ہوگی۔ بخلاف نسبی رشتہ کے اس میں بچہ کی نسبت ماں کی طرف نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ نسب میں نسب آنے کا سبب ہمبستری ہے۔ اور جائز ہمبستری کرنے والا شوہر ہی ہو سکتا ہے اور وہ عورت اس شوہر کی مالکہ نہیں بلکہ مملوکہ ہوتی ہے۔ پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ آزاد شدہ کی میراث کا حکم صرف اتنا ہی نہیں ہوتا ہے کہ وہ اس کے مولیٰ کے لڑکوں کو ملے بلکہ مولیٰ کے عصبات میں سے جو سب سے قریب ترین ہو خواہ وہ ایک ہو یا زیادہ اسی طرح اگر وہ خود زندہ نہ ہو یا ہو کر بھی کسی وجہ سے محروم کر دیا گیا ہو تو جو کوئی اس کے بعد قریب ترین رشتہ دار ہو گا وہ پائے گا۔ کیونکہ ولاء ایسی چیز

نہیں ہے کہ وہ بطور میراث تقسیم ہو یعنی اس میں متعین کردہ شرعی تقسیم ہو یعنی مولیٰ کے وارثوں میں مال کی طرح حصہ رسدی یا مقرر کردہ حصہ ہو کر پہنچے۔ بلکہ مولیٰ کے قائم مقام کو استحقاق کے طور پر ملتا ہے۔

پھر اس میں مولیٰ کا قائم مقام وہی ہوتا ہے جس کی ذات سے نصرت پائی جاتی ہو۔ اسی بناء پر اگر مولیٰ نے مرتے وقت اپنا باپ اور بیٹا بھی چھوڑا تو امام ابو حنیفہ وامام محمدؒ کے نزدیک ولاء اس مولیٰ کے بیٹے کو ملے گی۔ کیونکہ عصبہ کی حیثیت سے بیٹا ہی باپ سے زیادہ قریب ہوتا ہے۔ اور اگر دادا اور بھائی چھوڑا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ولاء اس کے دادا کو ملے گی۔ اور بھائی کو نہیں ملے گی۔ کیونکہ امام اعظمؒ کے نزدیک بھائی کے مقابلہ میں دادا زیادہ قریب ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر آزاد کرنے والی عورت نے بیٹا اور بھائی چھوڑا پھر اس کا آزاد کردہ غلام ایسے وارث کے بغیر مر گیا تو اس کو آزاد کرنے والی عورت (مولاۃ) کا بیٹا وارث ہوگا۔ اور بھائی وارث نہ ہوگا۔ کیونکہ عصبہ کی حیثیت سے بیٹا ہی قریب ترین ہے۔ البتہ اگر آزاد شدہ نے اپنی زندگی میں قتل خطاء یا ایسا ہی کوئی دوسرا جرم کرا دیا ہو تو اس کا جرمانہ اور اس کی دیت اس کے عاقلہ پر واجب ہوتی ہے۔ اور عاقلہ اس عورت یعنی مولاۃ کے بھائی پر ہوگی کیونکہ بھائی ہی اس عورت کے باپ کی قوم سے ہے۔ اور جس طرح اگر یہ عورت خود ایسا جرم کرتی تو عاقلہ اس کا بھائی وغیرہ اس کے باپ کی قوم ہی ہوتی۔ اسی طرح جب اس کے آزاد کئے ہوئے غلام نے جرم کیا تو بھی یہی حکم ہوگا۔

ولو ترك المولیٰ الخ اور اگر مولیٰ نے اپنا بیٹا اور دوسرے بیٹے کا بیٹا یعنی ایسا پوتا چھوڑا جس کا باپ مر چکا ہو اور اپنا بیٹا چھوڑا پھر آزاد کیا ہوا غلام مر گیا اس حال میں کہ اس غلام کے کوئی نسبی عصبہ وارث نہ ہو تو آزاد شدہ کی میراث مولیٰ کے لڑکے کو ملے گی اور دوسرے لڑکے کے لڑکے یعنی پوتے کو نہیں ملے گی۔ کیونکہ ولاء تو سب سے بڑے کے لئے ہے۔ یعنی جس کا نسب مولیٰ کی طرف سب سے قریب ترین عصبہ کا ہو وہی ولاء کا مستحق ہوتا ہے۔ صحابہ کرام کی ایک جماعت سے یہی مروی ہے۔ جن میں حضرات عمر و علی اور ابن مسعود رضی اللہ عنہم اجمعین ہیں۔ اور مشائخ کے قول کی بناء پر یہاں بڑائی سے مراد قرب اور نزدیکی ہے۔ یعنی جو بھی سب سے زیادہ قریب ہو۔ اور مولیٰ کے تعلق سے جو بیٹا ہے وہی پوتوں سے زیادہ قریب ہے۔ (ف معلوم ہونا چاہئے کہ بیہقیؒ نے یہ قول حضرات علی وابن مسعود وزید بن ثابت رضی اللہ عنہم سے روایت کیا ہے۔ عبدالرزاق نے سفیان ثوری عن منصور عن ابراہیم النخعی روایت کی ہے کہ حضرات عمر و علی وزید بن ثابت رضی اللہ عنہم ولاء کو بڑے کے لئے متعین کرتے تھے۔ نخعیؒ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو نہیں پایا ہے لیکن نخعیؒ کی مرسل بالاتفاق مقبول ہے۔ اور یہ قول حضرات عثمان وعبداللہ بن عمر واسامہ بن زید وابو مسعود رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ اس سے مزید طویل بحث کی اب ضرورت نہیں ہے۔ م۔ ع۔ ت۔ ح)

توضیح:۔ آزاد کردہ غلام کی ولاء یا میراث کا کون کتنا حق دار ہوتا ہے۔ اگر مولیٰ کے مر جانے کے بعد ایسا آزاد شدہ مر جائے جس کا کوئی عصبہ موجود نہ ہو اور لڑکی ہو تو وہ اس کی ولاء کی مستحق ہوگی یا نہیں۔ اگر مولیٰ نے مرتے وقت اپنا باپ اور بیٹا چھوڑا یا دادا اور بھائی کو چھوڑا تو میراث کا کون مستحق ہوگا مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

فصل في ولاء الموالاة. قال واذا اسلم رجل علی ید رجل ووالاه علی ان یرثه ویعقل عنه اذا جنی او اسلم علی ید غیره ووالاه فالولاء صحیح وعقله علی مولاه، فان مات ولا وارث له غیره فمیراثه للمولی، وقال الشافعي الموالاة لیس بشیء، لان فیه ابطال حق بیت المال، وهذا لا تصح في حق وارث آخر، ولهذا لا یصح عنده الوصیة بجمیع المال، وان لم یکن للموصی وارث لحق بیت المال، وانما یصح في الثلث، ولنا قوله تعالیٰ ﴿والذین عقدت ایمانکم فاتوهم نصیبهم﴾ والآیة في الموالاة، وسئل رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم عن رجل اسلم علی ید رجل آخر ووالاه فقال هو احق الناس به محیاه ومماته، وهذا یشیر الی العقل والارث في

حالتين هاتين، ولان ماله حقه فيصرفه الى حيث يشاء والصرف الى بيت المال ضرورة عدم المستحق، لا انه مستحق.

ترجمہ :۔ فصل ولاء موالات کا بیان۔

قال وان كان الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص کسی مسلمان کے ہاتھ پر اسلام لایا مثلاً خالد کے ہاتھ پر زید اسلام لایا اور اس سے یہ معاہدہ کیا یعنی عقد موالات کیا کہ (۱) جس کے ہاتھ پر میں مسلمان ہوا وہ میرا وارث ہوگا یعنی اگر یہ زید کسی عصبہ نسبی وارث کے بغیر مرجائے تو خالد اس کا وارث ہوگا۔(۲) اور اگر اسی زید سے زندگی میں ایسا کوئی جرم سرزد ہو جائے جس کا جرمانہ دیت وغیرہ عاقلہ برداشت کرتے ہیں تو یہی خالد اس کا عاقلہ ہو کر اس کی طرف سے ادا کرے۔ یا اسی زید نے دوسرے کے ہاتھ پر اسلام قبول کیا مگر اس نے خالد سے اسی قسم کا معاہدہ یعنی عقد موالات کیا تو یہ معاہدہ اور اس کی ولاء صحیح ہے۔ لہٰذا اگر اس زید سے خطاء کوئی قتل یا دوسرا جرم ہو جائے تو یہی خالد اس کا عاقلہ ہوگا۔ اسی طرح اگر وہ زید مرجائے اور خالد کے سوا اس کا دوسرا کوئی وارث نہ ہو تو یہی مولیٰ اس کا وارث ہوگا۔

وقال الشافعیؒ الخ اور امام شافعی نے فرمایا ہے کہ اس موالات کی کوئی حقیقت اور اس کا کچھ بھی نتیجہ نہیں ہے کیونکہ ایسا کرنے سے بیت المال شرعی کے حق کو ضائع کرنا لازم آتا ہے۔ اسی لئے اس کے علاوہ دوسرے کسی بھی موجود وارث کے حق میں ایسی موالات نہیں ہوتی ہے۔ اور اسی بیت المال کے حق کے ضیاع کی وجہ سے مورث اعلیٰ کے لئے اپنے کل مال کی وصیت کرنا بھی جائز نہیں ہے۔ اگرچہ دنیا میں اس کا کوئی بھی وارث موجود نہ ہو۔ بلکہ اسے زیادہ سے زیادہ صرف تہائی مال کی وصیت کا حق ہوتا ہے۔

ولنا قوله تعالیٰ الخ اور ہماری دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے والذين عقدت ايمانكم الآية یعنی تمہارے ہاتھوں نے جن سے ہاتھ ملا کر معاملہ کو پختہ کرلیا ہے مطلب یہ ہے کہ جن سے تم نے معاملہ طے کرلیا ہے۔ اس کے مطابق اس کا حصہ دیدو۔ یہ آیت موالات ہی کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔ پھر ایک شخص نے دوسرے شخص کے ہاتھ پر ہاتھ رکھ کر اسلام قبول کیا اور موالات کرلی اور اس کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں دریافت کیا گیا تو فرمایا کہ یہی شخص اس دوسرے کی زندگی اور موت میں دوسرے لوگوں کے مقابلہ میں زیادہ حق دار ہے۔ اس حدیث میں زندگی اور موت دونوں حالتوں کا ذکر ہونے سے عاقلہ اور میراث دونوں باتوں کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ یعنی عاقلہ بننے اور وارث ہونے دونوں باتوں کو بتاتی ہے۔ اور اس کی قیاسی دلیل یہ ہے کہ جس شخص کا مال ہوتا ہے وہی اپنے مال کے بارے میں فیصلہ کرنے کا اختیار رکھتا ہے چنانچہ یہ شخص بھی اس بات کے لئے اختیار اور حق رکھتا ہے کہ اپنے مال کو جہاں چاہے خرچ کرے۔ اور بیت المال میں مال جمع کر دینا تو ایک مجبوری کی وجہ سے ہوتا ہے کہ فی الحال اس کا کوئی مستحق نہیں ہے۔ اسے کہاں رکھا جائے یا کسے دیا جائے۔ اور ایسی بات نہیں ہوتی ہے کہ بیت المال ہی اس کا مستحق ہے۔

(ف مصنفؒ نے موالات کی حدیث بیان کی ہے۔ اسے ابوداؤد ترمذی ونسائی وابن ماجہ وحاکم واحمد وابن ابی شیبہ ودارمی و ابویعلی ودار قطنی اور عبدالرزاق رحمہم اللہ نے تمیم الداری کی حدیث سے روایت کیا ہے اور امام بخاریؒ نے اسے باب الفرائض میں تعلیقاً ذکر کیا ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ہمارے نزدیک یہ حدیث ثابت نہیں ہے۔ کیونکہ اسے عبدالعزیز بن عمر نے ابن موہب سے انہوں نے تمیم الداری سے روایت کیا ہے۔ جبکہ ابن موہب ہمارے نزدیک غیر معروف ہیں۔ اور ہمارے علم میں یہ بات نہیں ہے کہ تمیم الداری سے ان کی ملاقات ثابت نہیں ہے۔ بیہقیؒ نے ایسا ہی ذکر کیا ہے۔ اس اعتراض کا جواب ہماری طرف سے یہ ہے کہ شیخ ابن حجرؒ نے خود تقریب میں لکھا ہے کہ عبداللہ بن موہب ثقہ ہیں اور طبقہ ثالثہ سے ہیں۔ اور ذہبیؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ان کو یحییٰ بن معین نے نہیں پہچانا ہے تو اس سے کوئی نقصان نہیں ہے۔ کیونکہ دوسروں نے ان کو ثقہ کہا ہے۔ اور

ابن ابی شیبہ وابو نعیم کی روایت میں صراحۃ مذکور ہے کہ ابن موہب نے کہا ہے کہ میں نے تمیم الداری سے سنا ہے۔ اس بناء پر امام بخاریؒ وامام شافعیؒ کا یہ فرمانا کہ انہوں نے تمیم الداری کو نہیں پایا ہے اس کی کوئی اہمیت باقی نہیں رہی۔ اور کسی دلیل کے بغیر کسی کو رد نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اب ایک بات یہ باقی رہی کہ عبدالعزیز بن عمر کے حافظہ میں کچھ لوگوں نے کلام کیا ہے تو یہ کہنا قابل قبول نہیں ہے۔ کیونکہ یہ صحیحین کے راویوں میں سے ہیں۔ جبکہ ابن معین وابوزرعہ وابو نعیم وابن عمارؒ نے کہا ہے کہ وہ ثقہ ہیں۔ الحاصل یہ حدیث حجت ہوئی۔ واللہ تعالیٰ اعلم

توضیح:۔ فصل۔ موالات کا بیان۔ موالات کی تعریف۔ قسمیں۔ اگر کوئی شخص کسی کے ہاتھ پر اسلام لے آئے اور اس سے موالات کرلے کہ وہ اس کا وارث ہوگا۔ اور اگر زندگی میں کسی کے ساتھ غلطی سے قتل کا معاملہ پیش آجائے تو وہ اس کا عاقلہ بنے گا۔ اور اگر اس کا کوئی وارث نہ ہو تو وہی اس کا وارث ہوگا۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ امام شافعیؒ کا تفصیلی قول۔ قول احناف۔ دلائل۔

(اس سے پہلے تک ولاء عتاقہ کے مسائل بیان کئے تھے۔ اب ولاء موالات کے متعلق مسائل بیان کئے جارہے ہیں)

قال و ان كان له وارث فهو اولى منه وان كانت عمةً او خالة او غيرهما من ذوى الارحام، لان الموالاة عقدهما فلا يلزم غيرهما وذو الرحم وارث، ولابد من شرط الارث والعقل كما ذكر فى الكتاب، لانه بالالتزام وهو بالشرط، ومن شرطه ان لا يكون المولى من العرب، لان تناصرهم بالقبائل فاغنى عن الموالاة. قال وللمولىٰ ان ينتقل عنه بولائه الى غيره مالم يعقل عنه، لانه عقد غير لازم بمنزلة الوصية وكذا للاعلى ان يتبرأ عن ولائه لعدم اللزوم الا انه يشترط فى هذا ان يكون بمحضر من الآخر كما فى عزل الوكيل قصدًا بخلاف ما اذا عقد الاسفل مع غيره بغير محضر من الاول، لانه فسخ حكمى بمنزلة العزل الحكمى فى الوكالة. قال. واذا عقل عنه لم يكن له ان يتحول بولائه الى غيره، لانه تعلق به حق الغير، ولانه قضى به القاضى، ولانه بمنزلة عوض ناله كالعوض فى الهبة، وكذا لا يتحول وُلده، وكذا اذا عقل عن ولده لم يكن لكل واحد منهما ان يتحول، لانهما فى حق الولاء كشخص واحد. قال وليس لمولى العتاقة ان يوالى احدا، لانه لازم ومع بقائه لا يظهر الادنى.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر نو مسلم موالات کرنے والے کا مولی الموالات کے سوا کوئی وارث ہو تو وہ اس کے مولیٰ سے مقدم ہوگا اگرچہ یہ وارث اس کی پھوپھی یا خالہ یا ذوی الارحام میں سے کوئی دوسرا ہو۔ یعنی اگر ذوی الارحام میں سے کوئی موجود ہو تو وہی وارث ہوگا اور اس مولی کو میراث نہیں ملے گی۔ کیونکہ موالات کرنے میں ان دونوں نے اپنے اپنے طور پر معاملہ طے کیا لہٰذا ان کا یہ ذاتی معاملہ دوسرے لوگوں پر لازم نہ ہوگا۔ یعنی یہ دونوں اپنے اس معاہدہ کی وجہ سے دوسرے وارثوں کے ثابت شدہ حق کو نہ کم کرسکتے ہیں اور نہ ختم کرسکتے ہیں۔ جب کہ ذوی الارحام بھی وارث ہوا کرتے ہیں۔ معلوم ہونا چاہئے کہ عقد موالات میں میراث کی اور عاقلہ ہونے کی شرط ضروری ہے جیسا کہ ابھی اوپر متن میں (کتاب قدوری میں **علی ان یرثہ و یعقل** کی) شرط مذکور ہے۔ کیونکہ وارث ہونا اور عاقل ہونا اپنے اوپر لازم کرنے سے ہی ہوتا ہے (از خود نہیں ہوجاتا ہے) اور لازم کرنا اسی وقت ہوتا ہے جب کہ اس کی شرط کردی گئی ہو۔ اس کی شروط میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ وہ نو مسلم جو موالات کرنا چاہتا ہو وہ اہل عرب میں سے نہ ہو۔ کیونکہ عرب والے (عربی) آپس میں ایک دوسرے کی مدد ہم قبیلہ ہونے کی بناء پر ہی کرتے

ہیں۔ لہذا ان میں موالات کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔

قال وللمولیٰ الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ (مولیٰ اسفل) نو مسلم موالات کرنے والے کے لئے یہ جائز ہے کہ جس شخص سے موالات کی ہو اس سے تعلق ختم کر کے دوسرے کسی شخص سے موالات کر لے۔ البتہ اس شرط کے ساتھ کہ اس نے اس نو مسلم کی طرف سے عاقلہ بن کر کچھ ادا نہ کیا ہو۔ تعلق ختم کرنے کی اجازت اس لئے ہو گی کہ یہ معاہدہ وصیت کی طرح سے لازمی نہیں ہوتا ہے۔ اسی طرح اس دوسرے شخص (مولیٰ اعلیٰ) کو بھی یہ اختیار ہوگا کہ اس کی ولاء کو ختم کر دے کیونکہ اس کے لئے بھی اسے باقی رکھنا لازم نہیں ہے۔ البتہ اس معاملہ میں یہ شرط ہے کہ معاہدہ کو دوسرے فریق کی موجودگی میں یا اس کے علم کے ساتھ ختم کرے۔ جیسا کہ موکل کے لئے یہ لازم ہے کہ اپنے وکیل کی وکالت کو ختم کرنے کے لئے پہلے اس کو مطلع کر دے۔ بخلاف اس کے اگر نو مسلم شخص اپنے اس مولیٰ کو بتلائے بغیر اس سے معاہدہ کو ختم کر کے کسی دوسرے سے عقد موالات کر لے تو یہ جائز ہوگا۔ کیونکہ یہ حکماً فسخ کرنا ہوتا ہے جیسے کہ وکالت میں حکماً معزول کرنا ہوتا ہے۔ (ف مثلاً: ایک گاڑی بیچنے کے لئے کسی کو اپنا وکیل بنایا پھر خود ہی کسی کے ہاتھ اسے بیچ دیا تو اس وکیل کو حکماً معزول سمجھا جائے گا۔ اسی طرح یہاں بھی حکماً فسخ کرنا سمجھا جائے گا۔ لیکن یہ اسی صورت میں جائز ہوگا کہ مولائے اعلیٰ (پہلے مولیٰ) نے اس کی طرف سے عاقلہ بن کر تاوان ادا نہ کیا ہو۔

قال و اذا عقل عنه الخ قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر مولائے اول نے اس نو مسلم کی طرف سے عاقلہ بن کر جرمانہ ادا کر دیا ہو تب اس نو مسلم کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ اس کی ولاء (ذمہ داری) سے نکل کر دوسرے کسی کی ولاء میں چلا جائے۔ کیونکہ اب اس کے ساتھ دوسرے کا حق متعلق ہو گیا ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ اس کے ساتھ قاضی کا حکم بھی متعلق ہو گیا ہے۔ یعنی قاضی ہی نے اس کے مولیٰ کو عاقلہ تسلیم کر کے اس پر دیت کا حکم لازم کیا ہے۔ اور اس لئے بھی کہ یہ ایک عوض کے حکم میں ہے جسے اس نے حاصل کر لیا ہے۔ جیسے کہ ہبہ کی صورت میں اس کا عوض لینے کے بعد اس ہبہ سے رجوع نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح اس کے بعد اس کی اولاد بھی اس ولاء سے منہ نہیں پھیر سکتی ہے۔ اسی طرح اگر مولیٰ نے اس کی طرف سے عاقلہ بن کر مال ادا کر دیا تو ان دونوں میں سے کوئی بھی اس کی ولاء سے نہیں پھر سکتا ہے۔ کیونکہ حق ولاء میں یہ دونوں ہی ایک شخص کے حکم میں ہیں۔

قال ولیس الخ یہ مذکورہ احکام مولیٰ الموالات کے تھے۔ کیونکہ مولیٰ العتاقہ کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے کہ اپنے محسن متعلق (آزاد کرنے والے) سے تعلق ختم کر کے کسی دوسرے سے تعلق قائم کرے یعنی اس سے موالات کرے۔ کیونکہ ولاء عتاقہ لازمی ہے۔ اور اس عقد عتاقہ کے رہتے ہوئے جو کہ حکم میں بہت ہی قوی ہوتا ہے عقد موالات پر عمل نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ حکماً ضعیف ہوتا ہے۔ (ف مثلاً زید نے خالد کو آزاد کیا تو اس خالد کی ولاء زید کے ساتھ لازمی ہوگی۔ اس کے بعد اگر اس خالد نے شعیب سے عقد موالات کر لی تو اس ولاء موالات کا کوئی اثر ظاہر نہ ہوگا۔ کیونکہ یہ موالات ولاء عتاقہ کے مقابلہ میں بہت ہی کمزور اور غیر لازمی ہے

توضیح:۔ اگر نو مسلم موالات کرنے والے کا مولیٰ الموالات کے سوا دوسرا کوئی وارث موجود ہو۔ کیا نو مسلم مولیٰ الموالات کرنے والے اپنے مولیٰ کو چھوڑ کر دوسرے کسی سے موالات کر سکتا ہے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلیل

﴿کتاب الاکراہ﴾

الاکراہ یثبت حکم اذا حصل ممن یقدر علی ایقاع ما یُوعد بہ سلطانا کان او لصا، لان الاکراہ اسم لفعل یفعلہ المرء بغیرہ، فینتفی بہ رضاہ، او یفسد بہ اختیارہ مع بقاء اھلیتہ، وھذا انما یتحقق اذا خاف المکرہ تحقیق ما یوعد بہ، وذلک انما یکون من القادر والسلطان وغیرہ سیان عند تحقیق القدرۃ، والذی قالہ ابوحنیفۃؒ ان الاکراہ لایتحقق الا من السلطان لما ان المنعۃ لہ، والقدرۃ لا یتحقق بدون المنعۃ، فقد قالوا ھذا اختلاف عصر وزمان، لا اختلاف حجۃ وبرھان، ولم یکن القدرۃ فی زمنہ الا للسلطان ثم بعد ذلک تغیر الزمان واھلہ، ثم کما یشترط قدرۃ المکرہ لتحقق الاکراہ یشترط خوف المکرہ وقوع ما ھدّد بہ وذلک بان یغلب علی ظنہ انہ یفعلہ لیصیر بہ محمولا علی ما دُعی الیہ من الفعل.

ترجمہ:۔ کتاب۔اکراہ۔مجبور کر دیئے جانے کا بیان۔

الاکراہ الخ اکراہ یا مجبور کر دیئے جانے کا حکم اسی صورت میں ثابت ہوتا ہے جبکہ زبردستی یا اکراہ ایسے شخص کی طرف سے پایا جائے کہ وہ جس بات کی دھمکی دے رہا ہے اسے کر ڈالے گا۔ خواہ وہ حاکم اور حکومت میں بااختیار ہو یا چور اور ڈاکو ہو۔ کیونکہ اکراہ ایسے کام کا نام ہے جو کسی ایسے شخص سے کیا جائے جس پر وہ کسی طرح راضی نہ ہونا چاہتا ہو۔ یا یہ کہ اگرچہ اس میں کچھ جان اور صلاحیت باقی بھی رہ جائے مگر اس کا اختیار ختم ہو جائے مثلاً زید کو اس بات پر مجبور کیا جائے کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق دیدے ورنہ اسے قتل کر دیا جائے گا یا اس کا مال چھین لیا جائے گا۔ حالانکہ وہ طلاق دینے پر بالکل راضی نہیں ہے یا قتل کئے جانے کے ڈر سے اپنے اختیار سے باہر یا بے بس ہے۔ حالانکہ اگر وہ جان پر کھیل جائے تو طلاق نہ دے۔ اور یہ بات اسی حالت میں پائی جا سکتی ہے جب کہ اس مجبور کئے جانے والے کو واقعۃً اس بات کا خطرہ ہو کہ وہ جس بات کی دھمکی دے رہا ہے وہ اسے کر ڈالے گا۔ اور ایسی بات وہی شخص کر سکتا ہے جسے اس کے کرنے کی طاقت بھی ہو۔ لہٰذا اس معاملہ میں بادشاہ اور ڈاکو سب برابر نہیں۔ جبکہ واقعۃً اسے قدرت ہو۔

والذی قالہ ابوحنیفۃؒ الخ اور امام ابوحنیفہؒ سے جو بات منقول ہے کہ حاکم وقت سلطان کے سوا کسی دوسرے کی طرف سے ایسی مجبوری نہیں پائی جا سکتی ہے۔ کیونکہ حکومتی اختیار اور پوری طاقت اسی کے پاس ہوتی ہے۔ اور طاقت کے بغیر اتنی قدرت نہیں پائی جا سکتی ہے۔ تو مشائخ نے اس کی توجیہ اور تاویل کرتے ہوئے یہ کہا ہے کہ اقوال میں یہ اختلاف زمانہ کے اختلاف کی وجہ سے ہے اور حجت و دلیل کے اعتبار سے یہ اختلاف نہیں ہے۔ کیونکہ ابوحنیفہؒ کے زمانہ میں بادشاہ کے سوا دوسرے کسی کو اتنی قدرت نہیں ہوتی تھی۔ ان کے بعد زمانہ بدلا اور لوگ بدل گئے۔ ثم کما یشترط الخ پھر جس طرح اس مجبوری کے پائے جانے کے لئے یہ شرط ہے کہ مکرہ (ظالم) کو اتنی قدرت ہو اسی طرح اس میں ایک شرط یہ بھی ہے کہ جسے مجبور کیا جا رہا ہے (مظلوم) کو بھی اتنا شدید خوف ہو کہ وہ جو بات کہہ رہا ہے کر ڈالے گا یعنی اس کے غالب گمان میں یہ بات بیٹھ گئی ہو کہ یہ ظالم ایسا ہی کر ڈالے گا۔ جس سے مجبور ہو کر اس کام کو کرتا ہے جس پر اسے مجبور کیا جا رہا ہے۔

توضیح:۔ کتاب۔ مجبور کئے جانے کا بیان۔ اکراہ کی تعریف۔ اکراہ صحیح ہونے کی شرط۔ اس

کی تعریف میں ابو حنیفہؒ کا قول اور اس کی تاویل۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ دلیل

(اکراہ کسی کو ایسے کام کے کرنے پر مجبور کر دیا جانا جسے وہ کرنے پر بالکل راضی نہ ہو۔ مکرہ، بروزن مجرم جو مجبور کرے بصیغہ اسم مفعول مکرہ جسے مجبور کر دیا جائے

قال و اذا اکره الرجل على بيع ماله او على شراء سلعةٍ او على ان يقر لرجل بالف او يواجر داره واكره على ذلك بالقتل او بالضرب الشديد او بالحبس فباع او اشترى فهو بالخيار ان شاء امضى البيع وان شاء فسخه، ورجع بالمبيع، لان من شرط صحة هذه العقود التراضي، قال الله تعالى ﴿الا ان تكون تجارة عن تراض منكم﴾ والاكراه بهذه الاشياء يُعدم الرضاء فتفسد بخلاف ما اذا اكره بضرب سوط او حبس يومٍ او قيد يوم، لانه لا يبالى به بالنظر الى العادة، فلا يتحقق به الاكراه الا اذا كان الرجل صاحب منصب يعلم انه يستضر به لفوات الرضاء، وكذا الاقرار حجة لترجح جنبة الصدق فيه على جنبة الكذب، وعند الاكراه يحتمل انه يكذب لدفع المضرة، ثم اذا باع مكرَهاً يثبت به الملك عندنا وعند زفرؒ لا يثبت لانه بيع موقوف على الاجازة، الاترى انه لو اجاز جاز، والموقوف قبل الاجازة لا يفيد الملك، ولنا ان ركن البيع صدر من اهله مضافا الى محله والفساد لفقد شرطه وهو التراضي فصار كسائر الشروط المفسدة، فيثبت الملك عند القبض حتى لو قبضه واعتقه او تصرف فيه تصرفا لا يمكن نقضه جاز ويلزمه القيمة كما فى سائر البياعات الفاسدة، وباجازة المالك يرتفع المفسد، وهو الاكرام وعدم الرضاء، فيجوز الا انه لا ينقطع به حق استرداد البائع وان تداولته الايدى ولم يرض البائع بذلك بخلاف سائر البياعات الفاسدة، لان الفساد فيها لحق الشرع، وقد تعلق بالبيع الثانى حق العبد، وحقه مقدم لحاجته، اما ههنا الرد لحق العبد وهما سواء، فلا يبطل حق الاول لحق الثانى، قال رضى الله عنه ومن جعل البيع الجائز المعتاد بيعا فاسدا يجعله كبيع المكره حتى ينقض بيع المشترى من غيره لان الفساد لفوات الرضاء، ومنهم من جعله رهنا لقصد المتعاقدين ومنهم من جعله باطلا اعتبارا بالهازل ومشايخ سمرقند جعلوه بيعا جائزا مفيدا لبعض الاحكام على ما هو المعتاد للحاجة اليه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص پر اس کے اپنے مال کے بیچنے یا کسی مال کے خرید نے پر دباؤ ڈالا گیا یا اس بات پر کہ وہ مثلاً زید کے ہزار روپے اپنے ذمہ قرض ہونے کا اقرار کرلے یا اپنا گھر دوسرے کو کرایہ پر دیدے اور اسے ان باتوں کے لئے قتل کر دینے یا زبردست مار کی یا قید میں ڈال دیئے جانے کی دھمکی دی جائے اور اس نے اس کے مطابق مال بیچ ڈالا یا خرید لیا تو بعد میں اسے اختیار ہوگا کہ اس معاملہ کو پورا کرلے یعنی اس پر راضی ہو کر خاموش ہو جائے یا اسے فسخ کر دے یعنی اپنی بیچی ہوئی چیز واپس لے۔ کیونکہ ایسے معاملات کے صحیح ہونے کی شرط ہے کہ آپس کی رضامندی سے ہو۔ چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے۔

الا ان تكون تجارةً عن تراض منكم الآية۔ یعنی آپس میں ایک دوسرے کا مال باطل طریقہ سے نہ کھاؤ مگر یہ کہ آپس کی رضامندی کے ساتھ تجارت سے ہو۔ اس سے آپس کی رضامندی کا ہونا شرط ہوا۔ لیکن ان دھمکیوں کے ہوتے ہوئے ان کی رضامندی باقی نہیں رہے گی لہٰذا ایسا معاملہ فاسد ہوگا۔ اس کے برخلاف ایک کوڑا مارنے یا ایک دن کی قید کے ہونے سے یا ایک دن پاؤں میں بیڑیاں ڈال کر چھوڑ دینے سے بھی اگرچہ تکلیف ہوتی ہے مگر عموماً اور عادۃً ان کی پرواہ نہیں کی جاتی ہے یہ ناقابل برداشت سزا نہیں ہوتی ہیں اس لئے ان باتوں سے پورا اکراہ کرنا نہیں پایا جائے گا۔ لیکن اگر وہ شخص کسی بڑے مرتبہ کا ہو اور اس کی ظاہری حالت کا پتہ چلتا ہو کہ ایسی سزاؤں سے بھی اس کا نقصان ہوگا اور تکلیف ہو جائیگی تو اس کے حق میں ان باتوں سے بھی اکراہ اور زبردستی ثابت ہو جائیگی۔ کیونکہ اس کی رضامندی باقی نہیں رہے گی۔ (ف یعنی اگر آدمی صاحب رتبہ اور معزز ہو مثلاً

قاضی وغیرہ کے جس کے حق میں ایک دن کی قیدیا ایک کوڑا کھانا بھی ڈوب مرنے کا مقام ہوتا ہے۔ یہاں تک عوام کے سامنے اس کا کان کھینچنا گوشمالی کرنا بھی بڑی ہی بے عزتی کی بات ہوتی ہے تو ان معاملات میں اس کے حق میں اتنی سزا بھی اکراہ میں داخل ہوگی۔ الحاصل ایسی صورتوں میں لوگوں کے مختلف حالات کا اعتبار کرنا ہوگا۔

وکذا الاقرار الخ اسی طرح کسی بات کا اقرار کرنا اس وجہ سے حجت سمجھا جاتا ہے کہ اس میں جھوٹ کے مقابلہ میں سچ کا پہلو غالب ہوتا ہے لیکن ایسے دباؤ کے ساتھ اقرار کرنے میں اس بات کا احتمال غالب (بلکہ یقین) ہوتا ہے کہ اس نے اپنے موجودہ نقصان کو دور کرنے کے یا اس سے بچنے کے لئے اقرار کرلیا ہے۔ ثم اذا باع الخ پھر اگر دباؤ اور زبردستی کی بناء پر مجبور ہو کر کسی نے اپنی چیز بیچ ڈالی اس طرح مجبوری کے ساتھ چیز حوالہ بھی کردی تو ہمارے نزدیک ایسا کرنے سے خریدار کی ملکیت ثابت ہو جائے گی۔ (لیکن امام مالک وشافعی واحمد رحمھم اللہ کے نزدیک معاملہ باطل ہوگا) اور امام زفرؒ کے نزدیک ایسے خریدار کی ملکیت ثابت نہ ہوگی۔ کیونکہ اس طرح بیچنا اجازت ہونے پر موقوف ہوتا ہے۔ کیا یہ بات نہیں ہے کہ اگر وہ شخص بعد میں واقعۃً اجازت دیدے تو وہ بیع جائز ہو جاتی ہے۔ اور جو بیع موقوف ہو وہ اس کی اجازت سے پہلے ملکیت کا فائدہ نہیں دیتی ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ایسے شخص سے جو خود میں رکن بیع (ایجاب وقبول) ادا کرنے کی لیاقت رکھتا ہو اس طرح سے اس سے صادر ہو کہ اس وقت محل بیع (مبیع) کی طرف اس کی اضافت بھی ہو رہی ہو اس سے وہ رکن بیع ادا ہو جاتا ہے۔ مگر اس میں فساد کا آنا تو اس میں ایک شرط کے نہ ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اور وہ شرط ہے آپس کی رضامندی کا ہونا۔ لہٰذا یہ شرط بھی دوسری فاسد شرطوں کے مانند ہوگئی لہٰذا جب خریدار اس پر قبضہ کرلے گا تو اس سے اس کی ملکیت ثابت ہو جائیگی۔ چنانچہ اگر خریدار نے اس مال پر قبضہ کرلیا اور وہ مثلاً غلام تھا اس نے آزاد کردیا یا اس مال میں کچھ ایسا تصرف کردیا جو اس سے علیحدہ نہیں ہوسکتا ہے مثلاً غلام کو مدبر بنادیا یا باندی حمل سے ہوگئی جس سے بچہ پیدا ہوگیا تو ایسا تصرف جائز ہو جائے گا۔ اس لئے اس پر اس چیز کی قیمت لازم آجائیگی۔

جیسا کہ دوسری فاسد بیوع کا حکم ہوتا ہے۔ اور مجبور کی اجازت دینے سے فساد پھیلانے والی جو خرابی تھی یعنی مجبوری اور نا رضامندی وہ ختم ہو جائیگی اس طرح بیع جائز ہو جائیگی۔ لیکن اس اکراہ والی بیع اور دوسری فاسد بیعوں میں فرق یہ ہے کہ اس اکراہ والی بیع میں بائع کو اس حالت میں جب کہ رضامندی نہیں پائی گئی ہو واپس لینے کا حق کبھی بھی ختم نہ ہوگا اگرچہ وہ چیز ہاتھوں ہاتھ دور تک بکتی چلی گئی ہو۔ برخلاف دوسری فاسد بیوع کے کہ ان میں اگر پہلے خریدار نے دوسرے خریدار کے ہاتھ بیع صحیح کے طور پر فروخت کیا تو اس میں پہلے بائع سے واپس لینے کا حق ختم ہو جاتا ہے کیونکہ ان میں شرعی حق کی وجہ سے فساد آیا تھا۔ اس کے بعد دوسری مرتبہ بیع ہونے کے بعد دوسرے خریدار کا حق بھی اس سے متعلق ہوگیا اس طرح دونوں میں ایک حق شرعی کا تو تقاضا یہ ہے کہ بیع واپس کردی جائے۔ لیکن بندے کے حق کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ اسے بحال رکھا جائے یعنی اس بیع کو واپس نہ کیا جائے۔ اس تعارض میں بندے کے حق کو مقدم رکھ کر اسے صحیح مان لیا جاتا ہے کیونکہ وہ بندہ بھی محتاج ہے۔ اور اس اکراہ کی بیع میں دونوں مطالبے بندے کے حق سے ہی متعلق ہوتے ہیں یعنی مجبور کی پہلی بیع کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ اسے واپس کردیا جائے لیکن دوسری بار بیع کا تقاضہ یہ ہوتا ہے کہ اسے واپس کردیا جائے لیکن دوسری بار بیع کا تقاضا یہ ہے کہ اس خریدار کو جو کہ ضرورت مند بھی ہے بحال رکھا جائے اور بندہ ہونے کی حیثیت سے دونوں ہی برابر ہیں پس دوسرے بندے کے حق کی وجہ سے پہلے بندہ (مجبور) کا حق ختم نہ ہوگا۔

(ف: اور ذخیرہ میں یہ فرق بھی بیان کیا گیا ہے کہ اکراہ کی بیع میں پہلے بائع یعنی مجبور بائع نے اپنے خریدار کو اس بات پر مجبور نہیں کیا کہ وہ دوسرے کے ہاتھ اسے فروخت کردے اگر کیا ہے تو اپنی خوشی اور اپنی ذمہ داری سے بخلاف دوسری فاسد بیوع کے ان میں بائع کی طرف سے ان کے خریداروں کو اس بات کا پورا حق دیدیا جاتا ہے کہ وہ اسے فروخت کرسکتے ہیں۔ یہ فرق بھی بہت عمدہ اور نکتہ والا ہے۔

قال رضی اللہ عنہ الخ مصنف ھدایہؒ نے فرمایا ہے کہ عادۃً جائز مخصوص بیع (بیع الوفاء) کو جن علماء نے بیع فاسد کہا ہے وہ اس (بیع الوفاء) کو بیع اکراہ جیسا کہتے ہیں۔ (ان علماء سے مراد علماء بخارا ہیں) اسی بناء پر اگر بیع الوفاء میں خریدار اس مبیع کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کرڈالے تو اس بیع کو ختم کردیا جائے گا۔ کیونکہ اس میں اس وقت تک بائع کی رضاء مندی نہیں پائی گئی ہے۔ جیسے کہ بیع اکراہ میں ہوتا ہے۔ یعنی بائع کی رضامندی نہ ہونے کی وجہ سے فساد پایا گیا۔ اور کچھ دوسرے علماء کرام (مثلاً سید ابو شجاع سمرقندی وابو علی سغدی اور ابو الحسن ماتریدی اور عطاء بن حمزہ وغیرھم رحمھم اللہ) نے بیع الوفاء کو رہن کے جیسا فرمایا ہے۔ کیونکہ ان دونوں بیعوں میں ان کے بائع کا مقصد یہی ہوتا ہے کہ ہماری چیز مال کے بدلہ دوسرے کے پاس محفوظ رہے اور عند المطالبہ صحیح وسالم واپس مل جائے اسی کو رہن کہا جاتا ہے یعنی ایک قرض کے بدلہ مال مرہون مرتہن کے پاس مرہون یعنی رکی ہوئی اور محفوظ رہ جائے۔ اور بعض علماء کرام نے اس بیع الوفاء کو باطل کہا ہے جیسے لوگ ہنسی مذاق میں کبھی کچھ فروخت کردیتے ہیں۔ کہ ایسی بیع باطل ہوتی ہے۔ اور سمرقند کے کچھ علماء کرام نے اس بیع الوفاء کو جائز بھی کہا ہے جو کہ بعض صورتوں میں مفید ہوا کرتی ہیں۔ یعنی بیع وہبہ وغیرہ کے سوا دوسرے معاملہ میں مفید ہوتی ہیں۔ چنانچہ اس پر بھی عمل ہوا کرتا ہے۔ کیونکہ اس کی ضرورت ہوجاتی ہے۔ (ف کیونکہ اس زمانہ میں آسانی کے ساتھ بوقت ضرورت قرض حسنہ کے طور پر واپسی کا یقین نہ ہونے کی وجہ سے رقم نہ ملنے کی وجہ سے اس بیع کو جائز قرار دیا گیا ہے۔ (واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب)۔

توضیح:۔ اگر کسی شخص پر اس طرح جبر کیا جائے کہ تم اپنا گھر فروخت کردو یا کرایہ پر دو یا خود پر قرض باقی رہنے کا اقرار کرو ورنہ تم کو قتل کردیا جائے گا یا زبردست مار کھانی ہوگی۔ اور وہ اس کے مطابق کام کرڈالے یا خاموش ہوجائے۔ تو یہ معاملات صحیح ہوں گے یا نہیں۔ اکراہ کے معاملہ میں عوام وخواص کے درمیان فرق ہوتا ہے یا نہیں۔ علماء کرام کے اقوال حکم۔ دلائل۔

(ف بیع الوفاء کی صورت یہ ہوتی ہے کہ کوئی شخص اپنا مال کسی کے پاس اس شرط کے ساتھ فروخت کردے کہ جب یہ رقم دیدوں گا یہ مال مجھے واپس دیدینا)۔

قال فان كان قبض الثمن طوعا فقد اجاز البيع، لانه دليل الاجازة كما في البيع الموقوف، وكذا اذا سلم طائعا بان كان الاكراه على البيع لا على الدفع، لانه دليل الاجازة بخلاف ما اذا اكره على الهبة ولم يذكر الدفع فوهب ودفع حيث يكون باطلا لان مقصود المكره الاستحقاق لا مجرد اللفظ وذلك في الهبة بالدفع وفي البيع بالعقد على ما هو الاصل فدخل الدفع في الاكراه على الهبة دون البيع. قال وان قبضه مكرها فليس ذلك باجازة وعليه رده ان كان قائما في يده لفساد العقد. قال وان هلك المبيع في يد المشترى وهو غير مكرَه ضمن قيمته للبائع، معناه والبائع مكرَه، لانه مضمون عليه بحكم عقد فاسد، وللمكره ان يضمّن المكرِه ان شاء لانه آلة له فيما يرجع الى الاتلاف فكانه دفع مال البائع الى المشترى، فيُضمّن ايهما شاء كالغاصب وغاصب الغاصب، فلو ضمّن المكرِه رجع على المشترى بالقيمة لقيامه مقام البائع، وان ضمن المشترىَ نفذ كل شراء كان بعد شرائه لو تناسخته العقود، لانه ملكه بالضمان فظهر انه باع ملكه ولا ينفذ ما كان قبله لان الاستناد الى وقت قبضه بخلاف ما اذا اجاز المالكُ المكره عقداً منها حيث يجوز ما قبله وما بعده، لانه اسقط حقه، وهو المانع دفعا الكل الى الجواز، والله اعلم.

ترجمہ:۔ اگر بیع اکراہ میں مجبور شخص نے معاملہ کے بعد خوشی سے اپنا ثمن یا عوض قبول کر لیا تو گویا اس نے اس بیع کی اجازت دیدی کیونکہ یہ اجازت کی دلیل ہے۔ جیسے کہ بیع موقوف میں ہوتا ہے یا خوشی کے ساتھ اپنی چیز خریدار کے حوالہ کر دی تو بھی اس کی طرف سے بیع کی اجازت سمجھی جائیگی۔ اس کی صورت یہ ہوگی کہ صرف فروخت کے اقرار پر زبردستی کی گئی اور مال کے حوالہ کرنے کا کوئی تذکرہ تک نہیں کیا پھر بھی اس نے اپنی رضامندی سے مال حوالہ کر دیا تو اس کی طرف سے اجازت کی دلیل ہوگی۔ اس کے برخلاف اگر ہبہ کرنے پر جبر کیا اور اس کے حوالہ کرنے اور دینے کا کوئی ذکر نہیں کیا لیکن دوسرے شخص نے خود ہی دیدیا یا ہبہ کر دیا۔ تو یہ باطل ہے۔ کیونکہ اس وقت جبر کرنے والے کا مقصود تو صرف یہ تھا کہ ہمارا حق اس مال پر ثابت ہو جائے صرف زبانی ہی نہ ہو۔ اور یہ بات تو اسی صورت میں ہوگی جب کہ ہبہ کا ذکر کرتے ہوئے اسے حوالہ بھی کر دیا جائے یا اس پر اس کا قبضہ بھی دیدیا جائے۔ لیکن بیع کی صورت میں حق تو معاملہ طے کر لینے یعنی عقد ہو جانے پر ہی ثابت ہو جاتا ہے جیسا کہ عقد بیع کی اصل ہے۔ لہٰذا اس ہبہ کرنے پر جبر کرنے میں سپرد کرنا بھی داخل ہوگا۔ لیکن بیع پر جبر کرنے میں حوالہ کرنا بھی داخل نہ ہوگا۔ (یعنی ہبہ پر جبر کرنا اسی وقت مکمل ہوگا جبکہ اس ہبہ کے ساتھ سپرد کرنے پر بھی جبر پایا جائے۔ لیکن بیع میں سپرد کرنے پر بھی جبر کرنا لازم نہ ہوگا)۔

قال وان قبضه الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر خریدار نے مال (مبیع) پر زبردستی قبضہ کر لیا تو اس سے رضامندی نہیں سمجھی جائے گی۔ لہٰذا اس بائع پر یہ لازم ہوگا کہ ثمن (لی ہوئی رقم) اگر اس کے پاس موجود ہو تو اسے واپس کر دے۔ کیونکہ جبر کے ساتھ لینے کی وجہ سے بیع فاسد ہو گئی تھی۔ قال وان هلك الخ اگر مشتری کے پاس بیع ضائع ہو گئی حالانکہ اس نے کسی طرح کے جبر کے بغیر اپنی خوشی سے وہ چیز خریدی تھی تو وہ اس بات کا ضامن ہوگا کہ جس اصل مالک سے وہ چیز زبردستی خریدی گئی تھی اسی کو اس چیز کی قیمت بطور تاوان ادا کرے۔ کیونکہ زبردستی لینے کی وجہ سے وہ بیع فاسد ہو گئی تھی۔ وللمكره ان يضمن الخ اور اس اصل مالک (بائع) کو جس پر جبر کر کے وہ چیز خریدی گئی تھی اس بات کا بھی حق ہوگا کہ جس نے اس پر جبر کر کے وہ چیز خریدی تھی اسی سے اس چیز کا تاوان وصول کر لے۔ کیونکہ وہی شخص اس مال کا ضائع کرنے کا آلہ اور ذریعہ ہو رہا ہے۔ اس لئے یوں کہا جاسکتا ہے کہ گویا اس نے زبردستی اصل مالک (بائع) سے مال چھین کر اس خریدار کے حوالہ کر دیا تھا۔ لہٰذا بائع خریدار یا جبر کرنے والے دونوں میں سے جس سے بھی چاہے تاوان وصول کر سکتا ہے۔

کالغاصب الخ جیسے کہ کسی مال کے غاصب سے دوسرا شخص غصب کر لے (تو مالک کو اختیار ہوتا ہے کہ ان دونوں میں سے جس سے بھی تاوان وصول کر لے)۔ فلو ضمن الخ اب اگر اس بائع (اصل مالک نے اپنے اوپر جبر کرنے والے سے تاوان وصول کر لیا تو اس شخص کو اختیار ہوگا کہ جس نے اس سے وہ چیز خریدی ہے وہ اس سے تاوان وصول کر لے۔ کیونکہ وہی شخص اصل مالک کا قائم مقام ہے۔ اور اگر بائع نے دونوں مشتریوں میں سے کسی ایک سے بھی تاوان لے لیا تو اس کے بعد جتنی مرتبہ بھی بیچنا پایا جائے گا وہ سب صحیح اور نافذ ہوں گی۔ بشرطیکہ واقعتہ لین دین ہوتا رہا ہو۔ کیونکہ تاوان دینے والا اس کا تاوان دینے کے بعد مکمل مالک ہو گیا ہے۔ اور اس سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ اس نے اپنی ہی ملکیت فروخت کی ہے۔ اور اس تاوان دینے سے پہلے تک جتنی مرتبہ بھی وہ چیز فروخت کی گئی ہو وہ نافذ یعنی صحیح نہ ہوگی۔ کیونکہ اس کی نسبت صرف قبضہ کی طرف ہوگی یعنی ملکیت کی طرف نہ ہوگی۔ اس کے برخلاف اگر مالک نے اپنے جبر کرنے کو ان بیوع میں سے کسی بیع کی اجازت دیدی تو اس سے پہلے اور اس کے بعد کی سب نافذ ہو جائیگی۔ کیونکہ اصل مالک نے اس چیز سے اپنا حق ختم کر دیا ہے۔ جب کہ یہی حق تمام معاملات کے صحیح ہونے میں مانع ہو رہا تھا۔ لہٰذا سارے معاملات اور تصرفات صحیح ہو جائیںگے۔ واللہ تعالےٰ اعلم۔

توضیح:۔ اگر بیع اکراہ میں مجبور مالک نے معاملہ کے بعد اپنا ثمن قبول کر لیا۔ اگر زبردستی ہبہ

قبول کر لینے کے بعد حوالہ کے مطالبہ کے بغیر واہب نے خود ہی حوالہ کر دیا۔ اگر زبردستی کی خریداری کے بعد زبردستی ہی بیع پر قبضہ بھی کر لیا۔ اگر مجبور بائع کے مشتری سے دوسرے شخص نے رضامندی کے ساتھ وہی چیز خرید لی پھر اس خریدار کے پاس وہ ہلاک ہو گئی۔ اگر مجبور بائع نے اپنے مال کا تاوان کسی سے قبول کر لیا اس کے بعد وہ ایک دوسرے کے ہاتھ فروخت ہوتا رہا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

فصل و ان اکره علی ان یأکل المیتة او یشرب الخمر فاکره علی ذلک بحبس او بضرب او قید لم یحل له الا ان یکره بما یخاف منه علی نفسه او علی عضو من اعضائه، فاذا خاف علی ذلک وسعه ان یقدم علی ما اکره علیه، وکذا علی هذا الدم ولحم الخنزیر، لان تناول هذه المحرمات انما یباح عند الضرورة کما فی حالة المخمصة لقیام المحرّم فیما وراءها ولا ضرورة الا اذا خاف علی النفس او علی العضو حتی لو خیف علی ذلک بالضرب الشدید وغلب علی ظنه ذلک یباح له ذلک، ولا یسعه ان یصبر علی ما تُوُعّد به، فان صبر حتی اوقعوا به ولم یأکل فهو آثم لانه لما ابیح کان بالامتناع معاونا لغیره علی اهلاک نفسه، فیأثم کما فی حالة المخمصة، وعن ابی یوسف انه لا یأثم لانه رخصة اذ الحرمة قائمة، فکان اخذا بالعزیمة، قلنا حالة الاضطرار مستثنی بالنص وهو تکلمٌ بالحاصل بعد الثنیا فلا محرّم فکان اباحةً لا رخصة الا انه انما یأثم اذا علم بالاباحة فی هذه الحالة لان فی انکشاف الحرمة خفاء فیعذر بالجهل فیه کالجهل بالخطاب فی اول الاسلام او فی دار الحرب. قال وان اکره علی الکفر بالله تعالی والعیاذ بالله او بسبّ رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم بقید او حبس او ضرب لم یکن ذلک اکراها حتی یکره بامر یخاف منه علی نفسه او علی عضو من اعضائه، لان الاکراه بهذه الاشیاء لیس باکراه فی شرب الخمر لما مر ففی الکفر وحرمتُه اشدُّ اولی واحری.

ترجمہ:۔ فصل۔ اگر ایک شخص نے دوسرے شخص پر کسی مردہ کے کھانے یا شراب پینے پر دباؤ ڈالا چنانچہ اسے قید خانہ میں ڈالدیا یا اسے مارا پیٹا یا باندھ کر چھوڑ دیا تب بھی یہ چیزیں اس کے استعمال میں حلال نہ ہوں گی۔ البتہ اس صورت میں حلال ہوں گی کہ جب اتنی زبردستی کرے جس سے اس کی جان جانے یا کسی عضو بدن کے ضائع ہونے کا اس کے دل پر خوف بیٹھ جائے تب اس کے لئے اتنی گنجائش ہو جائیگی کہ جس چیز پر اسے مجبور کیا جاتا ہے وہ کر لے۔ اسی طرح اگر خون پینے یا سور کا گوشت کھانے پر مجبور کیا گیا تو بھی اس کا یہی حکم ہو گا۔ کیونکہ ان حرام چیزوں کا کھانا پینا اسی ضرورت میں جائز ہو جاتا ہے جبکہ واقعتہً اس کی مجبوری ہو جائے۔ جیسے کہ مخمصہ یا جان کنی کی حالت ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اس مجبوری کے بغیر اس کے حرام ہونے پر صریح دلیل موجود ہے۔ اور یہاں اسی صورت میں جائز ہو گی جب کہ اپنی جان پر یا اپنے کسی عضو بدن کے ضائع ہونے کا خوف ہو جائے۔ یہاں تک کہ زبردست طریقہ سے مار پیٹ کرے اور اس شخص کو اس کا غالب گمان ہو جائے تو اسے ایسا کرنا مباح ہو جائے گا۔

ولا یسعه الخ پھر جس پر جبر کیا جائے اس کے لئے یہ بھی جائز نہ ہو کہ ایسی دھمکی اور سختی پر صبر کئے رہے جس سے اس کی جان یا عضو کے ضائع ہونے کا خوف ہو جائے اسی بناء پر اگر وہ ضد کر لے اور ایسی چیزیں نہ کھائے نہ پیئے یہاں تک کہ ظالم اور جابر نے جس بات کی دھمکی دی تھی اسے وہ کر گذرا تو ظاہر الروایۃ کے مطابق یہ شخص گنہگار ہو گا۔ جیسے کہ مخمصہ کی حالت میں ہوتا ہے۔ (یہی قول امام مالک وشافعی واحمد رحمہم اللہ کا ہے۔ ع)۔ کیونکہ بظاہر یہ حرام چیزیں جب اس کے حق میں حلال کر دی گئی تھیں پھر بھی اس سے انکار کیا تو اسے اپنے ہلاک کئے جانے پر یا اس شخص کی زیادتی کرنے پر معاون اور مددگار سمجھا جائے گا۔ اور

جیسے کہ مخمصہ کی حالت میں بھی استعمال نہ کرنے پر گنہگار ہوتا ہے یہ بھی گنہگار ہوگا۔ لیکن امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ وہ گنہ گار نہ ہوگا۔ بلکہ امام شافعی واحمد رحمہما اللہ سے بھی ایک روایت یہی ہے۔ کیونکہ ان چیزوں کا کھانا اس کے لئے جائز کہا گیا ہے یعنی ایسا کرنے کی اسے رخصت دی گئی تھی کیونکہ وہ چیزیں اب تک اپنی جگہ پر حرام باقی ہیں۔ پس اس شخص نے استعمال نہ کرکے عزیمت اور بڑائی کو اختیار کیا ہے یعنی جو کام زیادہ بہتر تھا اسی کو اختیار کیا ہے لہٰذا وہ گنہگار نہ ہوگا۔ اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ اس اضطرار اور انتہائی لاچاری کی حالت کو نص صریح سے ہی مستثنیٰ کیا گیا ہے۔

چنانچہ فرمان باری تعالے ہے **وقد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیہ** یعنی انتہائی مجبوری کی حالت کے ماسوا حرام کردیا ہے۔ اور استثناء کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مستثنیٰ کرنے کے بعد جو باقی رہ گیا اس کا حکم باقی رہ گیا لہٰذا مجبوری کی حالت میں حرام کرنے والا حکم باقی نہیں رہا۔ اس لئے اس حالت کو مباح کہا جائے گا اور رخصت نہیں کہا جائے گا۔ لیکن اکراہ سے مرعوب نہ ہوکر اس کے خلاف کرکے ہلاک ہو جانے کی صورت میں اسی صورت میں وہ گنہگار ہوگا جب کہ اس حالت میں اکراہ کے مطابق کرنا اس کے لئے مباح ہو جانے کا اسے علم ہو چکا ہو۔ کیونکہ حرمت ختم ہو جانا معلوم نہیں ہوتا ہے اس لئے نجاننے میں اسے معذور سمجھا جائے گا۔ جیسا کہ ابتداء اسلام میں یا دار الحرب میں رہنے کی وجہ سے اصل احکام شریعت معلوم نہ ہونے کی بناء پر اس کے خلاف بھی صحابہؓ نے کچھ کام کئے اور انہیں معذور سمجھا گیا۔ **قال وان اکرہ الخ** قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی مسلمان اللہ تعالیٰ کی شان میں کفریہ کلمات ادا کرنے یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو گالی دینے یا بُرا بھلا کہنے پر مارنے یا قید خانہ میں ڈالنے یا پیروں میں بیڑیاں ڈالنے کی دھمکی کے ساتھ مجبور کیا گیا تو اسے پوری مجبوری تسلیم نہیں کیا جائے گا۔ یہاں تک کہ اسے ایسی بات کے ساتھ مجبور کیا گیا ہو جس سے اس کی جان جانے یا کسی عضو کے ضائع ہونے کا خوف ہو جائے۔ کیونکہ جب شراب پینے یا حرام چیزوں کے کھانے کے لئے قید خانہ میں ڈال دینے یا مار پیٹ کی دھمکی کو اکراہ تسلیم نہیں کیا گیا ہے تو کفر جو ان باتوں سے زیادہ برائی ہے اس میں بدرجہ اولیٰ پوری دھمکی نہیں سمجھی جائیگی۔

توضیح:۔ اگر کسی کو مردہ کھانے یا شراب پینے یا اللہ جل شانہ کی شان میں کفریہ کلمات کہنے یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بُرا بھلا کہنے کی دھمکی دی جائے۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل

قال فاذا خاف علی ذلك وسعه ان یظهر ما امروه به ویوری فان اظهر ذلك وقلبه مطمئن بالایمان فلا اثم علیه، لحدیث عمار بن یاسرؓ حین ابتلی به وقد قال له النبی علیه السلام کیف وجدتَ قلبك قال مطمئنا بالایمان، فقال علیه السلام فان عادوا فعُد، وفیه نزل قوله تعالیٰ ﴿الا من اکره وقلبه مطمئن بالایمان﴾ الآیة، ولان بهذا الاظهار لا یفوت الایمان حقیقةً لقیام التصدیق وفی الامتناع فوت النفس حقیقةً فیسعه المیل الیه.

ترجمہ:۔ اگر کفار کی دھمکی اتنی زائد ہو جائے کہ مسلمان کو اتنا خوف دل میں بیٹھ جائے کہ یہ لوگ جو کچھ کہہ رہے ہیں وہ کر لینگے یعنی جان مار ڈالینگے یا کوئی عضو بیکار کر دینگے تو اس شخص کو یہ جائز ہوگا کہ وہ جو کچھ کہتے ہوں وہ کہدے مگر اس میں توریہ سے کام لے۔ یعنی ایسے الفاظ کہے جن سے بظاہر وہی سمجھا جائے جو وہ کہتے ہوں مگر مراد کچھ اور ہو۔ چنانچہ اگر ایسا ہی کہدیا حالانکہ اس کا دل ایمان کے ساتھ مطمئن ہو تو اس کہنے پر وہ گنہگار نہ ہوگا۔ جس کی دلیل حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ وہ ایسی ہی حالت میں مبتلا ہو گئے تھے اور کچھ کہہ کر اپنی جان بچالی تب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے دریافت فرمایا کہ اس وقت تم نے اپنا دل کیسا پایا تھا یعنی تمہاری دلی کیفیت کیا تھی۔ تو جواب دیا کہ میرا دل ایمان کے ساتھ مطمئن تھا۔ تب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر وہ اب پھر ایسا ہی کریں تو تم بھی ویسا ہی کہدو۔ اسی واقعہ کے بارے میں یہ فرمان باری تعالے نازل

ہوا۔

الا من اُکرِہَ و قلبُہ مطمئن بالایمان۔ اوراس دلیل سے بھی کہ ایسا ظاہر کرنے سے حقیقت میں ایمان ختم نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ دل میں ایمان کی تصدیق باقی رہتی ہے۔ اور انکار کرنے سے واقعۃً جان جاتی ہے۔ اسی لئے اسے اس بات کا اختیار دیا گیا ہے کہ ذرا سا زبان سے ظاہر کردے۔ (ف مفسرین نے لکھا ہے کہ حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ حضرت بلال وخباب بن الارت کے ساتھ مکہ مکرمہ سے مدینہ منورہ کی طرف بھاگے۔ اس سے پہلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہجرت کرچکے تھے اس لئے کفار نے ان لوگوں کو پکڑ کر ان پر بڑی سختی شروع کردی۔ اور دردناک عذاب میں مبتلا کردیا اس امید پر کہ ایسا کرنے سے یہ دین اسلام سے پھر جائینگے۔ اس طرح عذاب دیا کہ حضرت بلالؓ کو طرح طرح کے عذاب میں مبتلا کیا۔ اور خبابؓ کو کانٹوں میں گھسیٹا۔ یہاں تک کہ ان کا بدن بالکل زخمی ہوگیا۔ پھر بیہوش ہوگئے۔ آخر مجبور ہو کر ان لوگوں نے ان سے کہا کہ تم لوگ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کو بُرا کہو اور ہمارے بتوں کی تعریف کرو تو ہم تم کو چھوڑ دیں گے۔ چنانچہ عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ نے ایسا ہی ظاہر کیا۔ تب انہوں نے ان کو چھوڑ دیا۔ جب یہ عمار رضی اللہ عنہ وہاں سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دربار میں پہنچے تو بہت اُداس تھے۔ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے پوچھا اے عمار! کیا بات ہے۔ انہوں نے کہا یا رسول اللہ انہوں نے مجھے اس وقت تک نہیں چھوڑا یہاں تک کہ میں نے آپ کی بُرائی اور ان کے بتوں کی تعریف کی۔ تو آپ نے فرمایا کہ اس وقت تم نے اپنی دلی کیفیت کیسی پائی تھی۔ عرض کیا میرا دل ایمان کے ساتھ مطمئن تھا تب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر ایسا ہی دوبارہ بھی کہنا پڑے تو دوبارہ بھی کہدینا۔ یعنی زبان سے ظاہر کردو مگر دل کو مطمئن رکھو۔ اسی موقع میں یہ آیت نازل ہوئی۔ اور بندہ مترجم نے اس مسئلہ کو اپنی تفسیر میں بہت ہی وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ اس جگہ کفریہ کلمات کے اظہار کا جائز ہونا معلوم ہوتا ہے لیکن حرام چیزیں مثلاً شراب پینے کے واجب ہونے کا واجب ہونا تو کسی طرح ثابت نہیں ہوتا ہے اور حضرت عمار رضی اللہ عنہ کے قصہ کی حدیث کو حاکم نے روایت کیا ہے۔ اور شیخ ابن حجرؒ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہے۔ بشرطیکہ محمد بن عمار نے اپنے باپ سے سنا بھی ہو۔ مگر میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر بیٹے نے اپنے باپ سے نہیں سنا ہے تب بھی یہ مرسل صحیح ہے۔

توضیح:۔ اگر کفریہ کلمات کہنے پر ایسی دھمکی ہو اور یقین آجائے کہ بات نہ ماننے سے جان چلی جائیگی یا عضو بیکار ہوجائے گا، مسئلہ کی تفصیل حکم۔ دلائل

قال . فان صبر حتی قُتل ولم یُظهر الکفر کان ماجوراً، لان خبیباً صبر علی ذلك حتی صُلِب وسماه رسول الله علیه السلام سیدَ الشهداء، وقال فی مثله هو رفیقی فی الجنة، ولان الحرمة باقیة والامتناع لاعزاز الدین عزیمة بخلاف ما تقدم للاستثناء.

ترجمہ:۔ اور اگر مجبور مسلمان نے کفار کے ظلم پر صبر کیا (اور کفریہ کلمات زبان سے ادا نہیں کئے) یہاں تک کہ اسے قتل کردیا گیا تو اسے ثواب حاصل ہوگا۔ کیونکہ خبیب رضی اللہ عنہ نے بھی اسی طرح ظلم پر صبر کیا اور بالآخر انہیں سولی دے دی گئی۔ اسی بناء پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا نام سید الشہداء رکھا۔ اور ایسے شخص کے حق میں فرمایا کہ وہ جنت میں میرا رفیق (ہمنشین) ہوگا۔ اور اس عقلی دلیل سے بھی کہ کفریہ کلمات زبان سے ادا کرنے کی حرمت تو اپنی جگہ باقی ہے۔ لیکن اعزاز دین کے خیال سے اس کا زبان پر لانے سے انکار کرنا بڑے ہی عزم وہمت وجواں مردی کا کام ہے۔ اس کے برخلاف پہلے مسئلہ میں یعنی شراب اور خنزیر کے استعمال کی صورت میں وہاں نص صریح کی بناء پر استثناء کی وجہ سے اس کی حرمت اباحت سے بدل گئی تھی۔

(ف۔ معلوم ہونا چاہئے کہ مصنف ہدایہؒ سے روایات کے نقل میں غالباً سہو ہو رہا ہے۔ کیونکہ حضرت خبیبؓ پر نہ اکراہ تھا نہ سولی

جابر کی طرف ہو گی۔ یہ حکم اس صورت میں ہو گا جب کہ ہمبستری سے پہلے ہی طلاق دینے پر مجبور کر دیا گیا ہو۔ کیونکہ اس کے برخلاف اگر ہمبستری ہو جانے کے بعد اگر اسے مجبور کیا گیا ہو تو اس جابر پر مہر کا ضمان لازم نہیں آئے گا۔ کیونکہ اسی ہمبستری کی وجہ سے خواہ ایک ہی بار ہوئی ہو اس شوہر پر مہر لازم ہو چکا ہے۔ اس طلاق کی وجہ سے مہر لازم نہیں آیا ہے۔ اسی لئے وہ جابر یا مکرہ اس مہر کا ضامن نہ ہو گا۔

توضیح:۔ اگر کسی شخص کو اس کی اپنی بیوی کو طلاق دینے یا اپنے غلام کو آزاد کر دینے پر مجبور کر دیا گیا اس لئے اس نے ویسا ہی کر دیا خواہ بیوی جسے طلاق دی گئی مدخولہ ہو یا نہ ہو۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

ولو أكره على التوكيل بالطلاق والعتاق ففعل الوكيل جاز استحسانا، لان الاكراه مؤثر في فساد العقد، والوكالة لاتبطل بالشروط الفاسدة، ويرجع على المكره استحسانا، لان مقصود المكره زوال ملكه اذا باشر الوكيل والنذر لا يعمل فيه الاكراه لانه لا يحتمل الفسخ، ولا رجوعَ على المكرِه بما لزمه لانه لا مطالب له في الدنيا فلا يطالب به فيها، وكذا اليمين والظهار لا يعمل فيهما الاكراه لعدم احتمالهما الفسخ، وكذا الرجعة والايلاء والفيء فيه باللسان لانها تصح مع الهزل، والخلعُ من جانبه طلاق او يمين لا يعمل فيه الاكراه فلو كان هو مكرها على الخلع دونها لزمها البدل لرضاها بالالتزام. قال وان اكرهه على الزناء وجب عليه الحد عند ابى حنيفةؒ الا ان يكرهه السلطان وقال ابويوسف ومحمد لا يلزمه الحد، وقد ذكرناه في الحدود.

ترجمہ:۔ اور اگر کسی شخص نے کسی شخص کی اس کی اپنی بیوی کو طلاق دینے یا اس کے اپنے غلام کو آزاد کرنے کے لئے کسی معین شخص کو وکیل بنانے پر مجبور کیا اور اس مجبور نے اس شخص کو وکیل بنا دیا۔ پھر اس وکیل نے اس کی بیوی کو طلاق دے دی یا اس کے غلام کو آزاد کر دیا تو قیاس کے مطابق ان دونوں میں سے کوئی بات واقع نہیں ہو گی۔ جیسا کہ امام مالک و شافعی و احمد رحمہم اللہ کا قول ہے۔ ع۔ لیکن استحسانا جائز ہو گا۔ کیونکہ جبر کرنے سے کوئی بھی معاملہ صحیح نہیں بلکہ فاسد ہو جاتا ہے۔ لہٰذا اس جگہ بھی اس دباؤ کی وجہ سے وکیل بنانے کا معاملہ فاسد ہونا چاہئے حالانکہ وکالت فاسد شرطوں کے ہونے سے فاسد نہیں ہوتی ہے۔

ویرجعه علی المکره الخ اور ایسے مجبور پر جو کچھ بھی تاوان لازم آئے گا وہ اسے اپنے اوپر جبر کرنے والے سے استحسانا واپس لے سکتا ہے۔ کیونکہ اس جبر کرنے والے کی غرض یہ ہے کہ اس مجبور مالک کی ملکیت اس کے پاس باقی نہ رہے بلکہ جسے وکیل بنایا ہے وہ اس ملکیت کو ختم کر دے۔ لیکن نذر اکراہ کے ساتھ بھی صحیح ہوتی ہے۔ کیونکہ اس جگہ یہ قاعدہ ہے کہ کسی پر دباؤ ڈالنے کی وجہ سے اس کام کے کرنے کی رضامندی ختم ہو جاتی ہے۔ اور رضاء مندی پائی نہ جانے کی وجہ سے وہ کام اس پر لازم نہیں ہوتا ہے۔ اور اس کام کے لازم نہ ہونے کی وجہ سے اسے فسخ کر دینا صحیح ہو جاتا ہے۔ اسی لئے مجبور شخص کے لئے یہ بات جائز ہو گی کہ بعد میں اسے منسوخ کر دے۔ الحاصل ہر وہ کام جس کے فسخ ہونے کا احتمال نہ ہو اس میں دباؤ کا اثر پائیدار نہ ہو گا۔ اسی بناء پر دباؤ کے باوجود نذر صحیح ہو جاتی ہے۔ اسی لئے اس مجبور پر جو کچھ بھی تاوان لازم آئے گا اسے اس دباؤ ڈالنے والے سے واپس نہیں لے سکتا ہے۔ کیونکہ دنیا میں اس کا مطالبہ کرنے والا نہیں ہوتا ہے۔ اور اس جابر سے دنیا میں کوئی مطالبہ نہ ہو گا۔ یہی حکم قسم اور ظہار کا بھی ہے۔ یعنی ان میں بھی دباؤ مؤثر نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ دونوں چیزیں نافذ ہو جانے کے بعد فسخ کے قابل نہیں ہوتی ہیں۔ یہی حکم طلاق سے رجوع اور ایلاء کرنے کا بھی ہے۔ اسی طرح ایلاء (ہمبستری نہ کرنے پر قسم کھانے کی حالت) میں صرف زبان سے ہمبستری کرنے کا اظہار کرنے سے تاوقتیکہ عملا نہ ہو رجعت صحیح نہیں ہوتی ہے۔ اور ان میں اکراہ مؤثر نہیں ہے کیونکہ طلاق وغیرہ تو مذاق اور ہزل سے بھی صحیح ہو جاتی ہیں۔ اسی طرح شوہر کی جانب سے خلع کو قبول کرنے کا مطلب طلاق یا قسم ہے

کہ اس میں بھی اکراہ مؤثر نہیں ہوتا ہے۔ لہٰذا اگر کسی مرد کو خلع دینے پر مجبور کیا جائے اس کی بیوی کو نہیں تو عورت کے ذمہ خلع کا معاوضہ لازم ہو جائے گا۔ کیونکہ اس عورت نے اپنی رضامندی سے اسے اپنے اوپر لازم کیا ہے۔

قال وان اکرھه الخ قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی مرد کو زنا کرنے پر مجبور کیا گیا تو اس زانی پر حد واجب ہوگی کیونکہ مرد کی طرف سے ذاتی خواہش کے بغیر زنا ممکن نہیں ہے۔ البتہ عورت کی مجبوری کی بناء پر بالجبر زنا ممکن ہے) مگر اس صورت میں جب کہ حاکم وقت کی طرف سے اکراہ ہو۔ لیکن امام ابویوسف وامام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس پر حد واجب نہیں ہوگی۔ اس مسئلہ کو ہم نے کتاب الحدود میں بیان کر دیا ہے

توضیح:۔ اگر کسی نے زید کو اس بات پر مجبور کیا کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق دینے یا غلام کو آزاد کرنے کے لئے بکر کو وکیل بنادے۔ مجبوراً اس نے وکیل بنادیا۔ پھر وکیل نے اسے طلاق دیدی یا غلام کو آزاد کر دیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال و اذا اکره علی الردّة لم تبن امرأته منه لان الردة تتعلق بالاعتقاد الاتری انه لو کان قلبه مطمئنا بالایمان لا یکفر، وفی اعتقاده الکفر شكٌ، فلا یثبت البینونة بالشك، فان قالت المرأة قد بنتُ منكَ وقال هو قد اظهرتُ ذلك وقلبی مطمئن بالایمان، فالقول قوله استحسانا، لان اللفظ غیر موضوع للفرقة وهی بتبدل الاعتقاد، ومع الاکراه لا یدل علی التبدل، فکان القول قوله بخلاف الاکراه علی الاسلام حیث یصیر به مسلما لانه لما احتمل واحتمل رجّحنا الاسلام فی الحالین، لانه یعلو ولا یُعلی، وهذا بیان الحکم اما فیما بینه وبین الله تعالٰی اذا لم یعتقده فلیس بمسلم، ولو اکره علی الاسلام حتی حکم باسلامه ثم رجع لم یقتل، لتمکن الشبهة وهی دارئة للقتل، ولو قال الذی اکره علی اجراء کلمة الکفر اخبرتُ عن امر ماض ولم اکن فعلتُ بانت منه حکما لا دیانة لانه اقر انه طائع باتیان مالم یُکره علیه، وحکم هذا الطائع ما ذکرناه. ولو قال اردتُ ما طُلب منی وقد خطر ببالی الخبرُ عما مضی بانت دیانة وقضاء لانه اقر انه مبتدیء بالکفر هازل به حیث علم لنفسه مخلصا غیره، وعلی هذا اذا اکره علی الصلاة للصلیب وسبَّ محمد النبی علیه السلام ففعل وقال نویتُ به الصلاة لله تعالٰی ومحمدًا آخر غیر النبی علیه السلام بانت منه قضاء لا دیانة، ولو صلی للصلیب وسبَّ محمداً النبی علیه السلام وقد خطر بباله الصلاة لله تعالٰی وسبُّ غیر النبی علیه السلام بانت منه دیانة وقضاء لمامر، وقد قررناه زیادةً علی هذا فی کفایة المنتهی، والله اعلم.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کو مرتد ہو جانے پر مجبور کیا تو اس اکراہ سے اس کی بیوی اس سے علیحدہ نہ ہوگی۔ کیونکہ مرتد ہونے کا تعلق اعتقاد سے ہوتا ہے۔ اسی لئے اگر اس کی دلی کیفیت صحیح ہو تو وہ کافر نہیں ہوتا ہے۔ اور موجودہ صورت میں اس کے کفریہ اعتقاد کرنے میں شک ہو رہا ہے۔ لہٰذا شک کی بناء پر اس کی بیوی علیحدہ نہیں ہو سکتی ہے۔

فان قالت الخ اب اگر اس کی بیوی یہ کہے کہ میں تو تم سے علیحدہ ہو چکی ہوں یعنی مجھے طلاق بائن ہو چکی ہے کیونکہ ان الفاظ کے کہنے کے ساتھ تمہارا اعتقاد بھی وہی تھا جو تم نے اپنے منہ سے نکالا تھا۔ لہٰذا تم تو حقیقت میں مرتد ہو گئے ہو اور میں تم سے جدا ہو چکی ہوں۔ اور شوہر نے کہا کہ میں نے تو صرف زبان سے کہا تھا اور میرا دل ایمان کے ساتھ مطمئن تھا تو استحساناً اسی شوہر کی بات قبول کی جائے گی۔ کیونکہ جو لفظ اس نے کہا ہے وہ جدائیگی کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے۔ بلکہ جدائیگی تو حقیقۃً اعتقاد بدل جانے سے ہی ہوتی ہے۔ اور اکراہ اور دباؤ کی حالت میں یہ نہیں کہا جا سکتا ہے کہ اس کا اعتقاد ہی بدل گیا ہے۔ اسی لئے شوہر کی بات قبول کی جائے گی اس کے برخلاف اگر کسی کافر کو اسلام لانے پر مجبور کیا گیا اور اس نے قبول کر لیا تو وہ اس سے مسلمان ہو جائے گا

حالت میں اجازت ہو جاتی ہے۔ اور یہاں بھی وہی مجبوری ہو گئی ہے۔ اس لئے اس کے لئے ایسا کرنا مباح ہو جائے گا۔ پھر مال کے مالک کو یہ حق ہو گا کہ اپنے اس مال کا تاوان مجبور کرنے والے سے وصول کرلے کیونکہ جسے مجبور کیا گیا ہے وہ تو ایک آلہ کے حکم میں ہو گیا ہے کہ اس سے جیسا چاہا کام نکال لینا۔ اور یہاں بھی ایسی ہی صورت ہے کہ اس میں وہ شخص آلہ بن سکتا ہے۔ اور مال کو ضائع کرنا بھی اسی قسم سے ہے۔ یعنی مجبور کرنے والے نے مجبور کے ذریعہ دوسرے شخص کا مال ضائع کر دیا۔ اس لئے وہ مالک اس مجبور کرنے والے سے تاوان وصول کر سکتا ہے۔ اسی طرح سے وہ اس مجبور شخص سے بھی لے سکتا ہے۔

وان اکرہ بقتل الخ اور اگر کسی کو اس بات پر مجبور کیا گیا کہ تم اس فلاں شخص کو قتل کر دو ورنہ میں تم کو قتل کر دوں گا تو اسے ایسا کرنے کی اجازت بالکل نہ ہو گی۔ بلکہ اسے چاہئے کہ وہ صبر کرے یہاں تک کہ خود قتل کر دیا جائے اور اگر اس کہنے پر اس نے قتل کر دیا تو گنہگار ہو گا۔ کیونکہ کسی مسلمان کو کسی ضرورت پر بھی قتل کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے جان کے چلے جانے یا عضو کے ضائع ہو جانے کے خوف سے بھی ایسا کرنا مباح نہ ہو گا۔

والقصاص الخ اور مقتول کا قصاص اس شخص سے لیا جائے گا جس نے قاتل کو قتل پر مجبور کیا تھا بشرطیکہ یہ قتل قصداً کیا گیا ہو۔ مصنف ہدایہؒ نے فرمایا ہے کہ یہ قول امام ابو حنیفہ اور امام محمدؒ کا ہے۔ اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ اس کا قصاص لازم نہ ہو گا۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں سے قصاص لیا جائے گا۔ امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ قتل کا فعل اسی قاتل (مجبور) سے ہوا ہے۔ اور شریعت نے بھی اس کا حکم اسی پر باقی رکھا ہے۔ حکم سے مراد گناہ ہے۔ یعنی اس قتل کی بناء پر اسی قاتل کو گنہگار بتایا گیا ہے۔ لہٰذا اس کا قصاص بھی اسی پر لازم ہو گا۔ بخلاف اس اکراہ کے جو کسی کا مال ضائع کرنے پر کیا گیا ہو۔ کیونکہ اس کا حکم یعنی گناہ اس سے معاف کر دیا گیا ہے۔ لہٰذا ایسے مجبور کے فعل کو اس کی طرف نہیں بلکہ اس پر جبر کرنے والے کی طرف منسوب کیا جائے گا۔ اور امام شافعی جو جابر و مجبور دونوں کی طرف قصاص کو لازم کرتے ہیں انکی دلیل میں مجبور کی طرف قصاص کو منسوب کرنے کی بھی یہی دلیل بیان کرتے ہیں جو ابھی یہاں بیان کی گئی۔ اور جابر کی طرف قصاص کو بھی اس دلیل سے لازم کرتے ہیں۔ کیونکہ قتل کرنے پر آمادہ کرنے والا تو یہی شخص ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک آمادہ کرنے یا برانگیختہ کرنے کے سبب ہی کو اس کام کے کر گذرنے کے حکم دیا جاتا ہے۔ جیسا کہ قصاص کے گواہوں میں ہوتا ہے۔

(جیسا کہ اگر دو گواہوں نے کسی کے بارے میں یہ گواہی دی کہ اس شخص نے فلاں شخص کو عمداً قتل کر کے دریا میں ڈالدیا ہے۔ اور اس کی گواہی کی بناء پر اس شخص کو قصاصاً قتل کر دیا گیا۔ بعد میں وہ شخص جس کے بارے میں قتل کئے جانے کی گواہی دی گئی تھی صحیح و سالم نکل آیا تو اب اس مقتول کے عوض ان دونوں گواہوں کو قصاصاً قتل کر دینے کا امام شافعیؒ کے نزدیک حکم دیا جائے گا) اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ ایک اعتبار سے اس قتل کی نسبت اسی شخص کی طرف ہوتی ہے جس نے قتل کیا ہے اگر چہ مجبوراً کیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسے گنہگار کہا جاتا ہے۔ اور ایک اعتبار سے اس قتل کی نسبت اسی جابر کی طرف کی جاتی ہے کہ حقیقت میں اس شخص کے قتل کا باعث یہی جابر ہوا ہے۔ اس بناء پر دونوں (جابر اور مجبور) اس کے بارے میں سبب بننے میں شبہ پیدا ہو گیا۔ اور شبہ پیدا ہو جانے سے قصاص کا حکم ختم ہو جاتا ہے۔ اور امام محمد و امام ابو حنیفہ رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ بظاہر مجبور شخص اپنی فطری طبیعت کے تقاضا کے مطابق اس بات پر مجبور کیا گیا ہے کہ اپنی جان یا عضو کو ضائع ہونے سے بچالے اس طرح سے کہ دوسرے کو قتل کر ڈالے۔ اس طرح وہ اس جابر کا ایسی چیز میں آلہ بن گیا جس میں بن سکتا تھا یعنی قتل کر ڈالنا۔ اس طرح سے کہ قتل کا اسے ذمہ دار بنادے۔ لیکن اپنے دین میں گناہ کرنے پر اس کا آلہ نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ قتل کرنے میں دو باتیں پائی جاتی ہیں۔ ایک یہ کہ مقتول کا گلا کاٹ دینا تو اس کام کے لئے مجبور کرنے والے نے اس مجبور کو اپنا آلہ بنالیا۔ اور وہ آلہ بن بھی سکتا ہے۔ دوسرے یہ کہ قتل کرنے سے گناہ ہوتا ہے وہ مجبور اس کام میں آلہ نہیں بن سکتا ہے بلکہ وہ خود ہی گنہگار ہو گا۔ اس طرح قتل کا یہ فعل فعل کی حیثیت سے مجبور کرنے والے کی طرف منسوب ہوا۔ لیکن گناہ کرنے کے اعتبار سے صرف اس مجبور اور گناہ

کرنے والے سے ہی متعلق رہا۔ جیسے کہ زید نے خالد کو اپنا غلام آزاد کرنے پر مجبور کیا تو اس وقت میں یہ کہا جاتا ہے کہ مال کو ضائع کرنا مجبور کرنے والے ہی کے ذمہ ہے۔ اسی لئے زید ہی ضامن ہوگا۔ لیکن غلام کی ولاء خالد کے لئے ہوگی۔ اور جیسے کہ کسی مجوسی کو خالد کی بکری ذبح کرنے پر مجبور کرنے میں کہا جاتا ہے کہ اس کے ضائع کرنے کا فعل تو زید ہی کی طرف منسوب ہوگا۔ لیکن ذبح کرنا منسوب نہ ہوا۔ اسی بناء پر اس بکری کو کھانا حلال نہ ہوگا۔ یہی صورت یہاں بھی ہے۔

توضیح:۔ اگر کسی کو کسی مسلمان کا مال ضائع کرنے پر اس طرح مجبور کیا جائے کہ اس کے نہ کرنے کی صورت میں جان جانے یا عضو ضائع ہونے کا زبردست خوف ہو اور اگر کسی کو کسی کے قتل پر اس طرح مجبور کیا گیا کہ نہ کرنے کی صورت میں اسے ہی قتل کر دیا جائے گا۔ اس قتل کا قصاص کس سے لیا جائے گا۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال وان اكره على طلاق امرأته او عتق عبده ففعل وقع ما اكره عليه عندنا خلافا للشافعيؒ وقد مرّ في الطلاق. قال ويرجع على الذي اكرهه بقيمة العبد لانه صلح آلة له فيه من حيث الاتلاف فانضاف اليه فله ان يضمنه موسرا كان او معسرا، ولا سعاية على العبد، لان السعاية انما تجب للتخريج الى الحرية او لتعلق حق الغير ولم يوجد واحد منهما، ولا يرجع المكره على العبد بالضمان لانه مؤاخذ باتلافه. قال ويرجع بنصف مهر المرأة ان كان قبل الدخول وان لم يكن في العقد مسمى يرجع على المكره بما لزمه من المتعة، لان ما عليه كان على شرف السقوط بان جاء ت الفُرقة من قبلها، وانما يتأكد بالطلاق فكان اتلافا للمال من هذا الوجه، فيضاف الى المكره من حيث انه اتلاف بخلاف ما اذا دخل بها لان المهر قد تقرر بالدخول لا بالطلاق.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص کو اس کی اپنی بیوی کو طلاق دینے یا اس کے غلام کو آزاد کرنے پر مجبور کیا گیا اور ان سے ویسا ہی کر لیا تو جس کام کو اس نے کیا ہے وہ لازم ہو جائے گا۔ یہ ہم احناف کا مذہب ہے۔ لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک وہ کام نہیں ہوگا۔ جیسا کہ کتاب الطلاق میں یہ مسئلہ تفصیلاً بیان کیا جا چکا ہے۔

قال ویرجع الخ اور یہ بھی فرمایا ہے کہ وہ شخص جسے آزاد کرنے پر مجبور کیا گیا ہے وہ اس غلام کی قیمت اس مجبور کرنے والے سے وصول کرے گا (بذریعہ حاکم) کیونکہ غلام کو ضائع کرنے یا آزاد کرنے کے بارے میں جابر کے حق میں وہ مجبور شخص آلہ ہو سکتا ہے۔ اس لئے اس کے ضائع کرنے کی نسبت بھی اسی کی طرف ہوگی اس لئے اس مجبور کو یہ اختیار ہوگا کہ اپنے جابر سے اس غلام کا تاوان وصول کرلے۔ خواہ وہ جابر مالدار ہو یا غریب ہو۔ نیز اس غلام کو اس کی ادائیگی کے سلسلہ میں محنت کر کے رقم جمع کرنے کی تکلیف نہیں دی جائے گی۔ کیونکہ ایسی تکلیف تو اس پر لازم ہوتی ہے جبکہ وہ غلام اپنے آقا کی غلامی سے نکل کر کسی طرح آزادی کی سانس لے یا اس صورت میں تکلیف دی جاتی ہے جب کہ اس کے ساتھ دوسرے کا حق متعلق ہو گیا ہو۔ حالانکہ موجودہ صورت میں ان دونوں باتوں میں سے کوئی بات بھی نہیں ہے۔ پھر وہ جابر اور مکرہ اس غلام سے بھی اس تاوان کا عوض وصول نہیں کر سکتا ہے۔ کیونکہ وہی جابر تو اس بربادی کا ذمہ دار بنا ہے۔

قال ویرجع بنصف الخ قدوریؒ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ بیوی کو طلاق دلوانے کی صورت میں اگر یہ طلاق اس کی ہمبستری سے پہلے ہو گئی ہو تو اس کا مہر جو مقرر شدہ ہو اس کا نصف اس جابر سے شوہر وصول کرلے گا۔ اور اگر اس کا مہر مقرر کیا ہوا نہ ہو تو جو کچھ اس پر متعہ لازم آئے گا شوہر اس جابر سے وصول کر لے گا۔ کیونکہ ہمبستری سے پہلے جو مہر اس پر لازم تھا اس میں اس بات کا احتمال تھا کہ وہ ساقط ہو جائے مثلاً اگر اس عورت کی کسی حرکت سے جدائی لازم آ جائے تو اس شوہر پر کچھ بھی لازم نہ ہو تا یعنی سب ختم ہو جاتا۔ اور اب اس طلاق دینے کی وجہ یہ اس کے ذمہ لایا اس بناء پر جو کچھ اس وقت مال کی بربادی ہوتی اس کی نسبت اسی

دی گئی اور نہ ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کو سید الشہداء کا لقب دیا۔ بلکہ ان کا قصہ تو یہ ہے کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چند آدمیوں کا لشکر کفار کی جاسوسی کرنے کے لئے بھیجا اور ان کا سردار حضرت عاصم رضی اللہ عنہ کو مقرر کیا۔ چنانچہ وہ لوگ روانہ ہوئے۔ یہاں تک کہ وہ جب مقام عسفان اور مکہ کے درمیان میں تھے کہ قبیلہ ہذیل کے ایک خاندان بنو ریان کو ان کی خبر لگ گئی اور وہ تقریباً سو مردوں کے ساتھ مسلح ہو کر ان کے پیچھے چلے۔ یہاں تک کہ وہ جب ایک مقام پر پہنچے تو وہاں کھجوروں کی کچھ گٹھلیاں پائیں انہیں دیکھ کر وہ کہنے لگے کہ یہ تو مدینہ کی کھجوروں کی گٹھلیاں ہیں اور اب ہم ان کے قریب پہنچ چکے ہیں۔ اور وہ ان کو ڈھونڈتے ہی رہے۔ بالآخر ان کو پالیا۔ تو سردار عاصمؓ اپنے لوگوں کو لے کر ایک ٹیلے کے اوپر چڑھ گئے اور دشمنوں نے ان سب کو گھیر لیا پھر کہا کہ ہم سے معاہدہ کر لو یہ کہتے ہوئے ہم وعدہ کرتے ہیں کہ اگر تم آسانی سے اتر کر ہماری پناہ میں آگئے تو تم کو کچھ نہیں کہینگے۔

لیکن سردار عاصمؓ نے اس سے انکار کیا کہ ہم کسی مشرک کی پناہ میں جائیں۔ اس کے بعد دشمنوں نے تیروں سے ان پر بوچھاڑ کر دی بالآخر حضرت عاصمؓ سات آدمیوں کے ساتھ شہید ہو گئے اور صرف تین آدمی حضرات خُبیب و زید بن الدثنہ اور ایک اور آدمی باقی رہ گئے۔ پھر مشرکوں نے ان سے بھی اسی طرح کا وعدہ کیا تو یہ اُتر پڑے۔ جیسے ہی ان کو موقع ملا ان کی کمانوں کے تار (رودا) اتار کر ان سے ان مسلمانوں کے ہاتھ باندھ دیئے۔ یہ دیکھ کر اس تیسرے مسلمان نے کہا کہ واللہ یہ تو پہلی غداری ہے اور ان کے ساتھ چلنے سے صاف انکار کر دیا تب انہوں نے ان کو دھمکایا اور گھسیٹا۔ آخر کار ان کو وہیں پر قتل کر دیا۔ پھر وہ ان دو مسلمانوں یعنی خبیب اور زید رضی اللہ عنہما کو لے کر مکہ مکرمہ پہنچے تو ان میں سے حضرت خبیب رضی اللہ عنہ کو بنو الحارث بن عامر بن نوفل نے خرید لیا۔ کیونکہ خبیبؓ نے جنگ بدر میں حارث بن عامر کو قتل کر دیا تھا۔ اس کے بعد یہ خبیبؓ ان کے پاس قیدی بنے رہے۔ یہاں تک کہ ان لوگوں نے ان کو قتل کرنے کا ارادہ کیا تو انہوں نے حارث کی ایک بیٹی سے ناف کے نیچے کے بال صاف کرنے کے لئے استرہ مانگا۔ اس نے دیدیا۔ وہ کہتی ہیں میرا ایک چھوٹا بچہ تھا جس سے میں اس وقت غافل ہو گئی تھی۔ وہ کھیلتا اور گھسٹتا ہوا خبیبؓ کے پاس چلا آیا جسے انہوں نے اپنی ران پر بٹھا لیا تھا۔ جب بچہ کو اس کی ماں نے اس حالت میں دیکھا تو وہ بہت پریشان ہو گئی (کہ دشمن کے ہاتھ میں استرہ ہے اور اس کی گود میں بچہ بیٹھا ہوا ہے)۔ ماں کی اس کیفیت کو انہوں نے پہچان لیا بعد میں واقعہ کو بیان کرتے ہوئے ماں نے کہا کہ خبیبؓ نے مجھ سے فرمایا کہ کیا تم اس بات سے ڈرتی ہو کہ میں اس بچہ کو ذبح کر ڈالوں گا۔

لیکن میں تو انشاء اللہ ایسا نہیں کروں گا۔ بعد میں وہی عورت کہا کرتی تھی کہ واللہ میں نے خبیب سے بہتر کسی قیدی کو نہیں پایا۔ میں نے ایک دن ان کو دیکھا تھا کہ وہ انگور کے خوشہ سے کھا رہے تھے۔ حالانکہ وہ ایسا موسم تھا کہ اس وقت مکہ میں چھوارے کا نام تک نہ تھا۔ ادھر یہ خبیب لوہے میں جکڑے ہوئے تھے۔ اس لئے ان کا بے وقت عمدہ پھل کھانے کی اس کے سوا کوئی صورت نہیں ہو سکتی تھی کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان کے پاس خاص طریقہ سے رزق بھیجا گیا تھا۔ اس کے بعد وہ کفار ان کو حرم مکہ سے باہر لے گئے تاکہ ان کو قتل کر دیں۔ تب خبیب رضی اللہ عنہ نے ان سے یہ فرمایا کہ تم مجھے دو رکعت نماز پڑھ لینے کی مہلت دو۔ انہوں نے مہلت دی۔ اور خبیب رضی اللہ عنہ نے نماز سے فارغ ہو کر ان لوگوں کے پاس گئے اور فرمایا کہ اگر مجھے اس بات کا خیال نہ ہوتا کہ تم لوگ میرے بارے میں یہ خیال کرو گے کہ شاید میں موت سے گھبرا رہا ہوں (اور وقت ٹال رہا ہوں) تو میں اس سے بھی زیادہ اور دیر تک پڑھتا۔ اس طرح مقتول کا اپنے قتل سے پہلے دو رکعت نفل پڑھ لینے کی سنت ان خبیبؓ کی ہی ایجاد ہے۔ پھر خبیبؓ نے یہ دعا مانگی کہ الٰہی ان کفار کو ایک ایک شمار کر کے قتل کر دے۔ اور ایک کو بھی نہ چھوڑ۔ پھر انہوں نے یہ دو اشعار پڑھے۔

ولستُ اُبالی حین اقتلُ مُسلمًا علی ای شق کان للہ مصرعی۔ یعنی جب میں مسلمان ہونے کی حالت میں قتل کیا

جارہا ہوں۔ تو مجھے اس بات کی کوئی فکر اور غم نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کی راہ میں کس کروٹ گروں۔ و ذالك فی ذات الا له و ان یشایبارك علیٰ اوصال شلو ممزع۔ اور یہ سب اللہ تعالیٰ کی شان میں ہے۔ اور اگر وہ چاہے تو ان متفرق اعضاء میں نمود اور برکت دیدے۔ پھر حضرت خبیبؓ کو عقبہ بن الحارث نے کھڑے ہو کر قتل کر دیا۔ ادھر قریش نے اپنے کچھ لوگ حضرت عاصم بن ثابت رضی اللہ عنہ کے پاس جن کو وہ لوگ پہلے ہی پہاڑی پر قتل کر چکے تھے بھیجے تاکہ کے بدن میں سے کچھ کاٹ کر لے آئیں تاکہ وہ پہچانے جائیں۔ کیونکہ عاصم رضی اللہ عنہ نے بھی جنگ بدر میں ان کفار کے ایک بڑے سردار کو قتل کر دیا تھا۔ لیکن اللہ عزوجل نے شہد کی مکھیوں کا ایک زبردست چھتہ ابر کے ٹکڑے کی طرح عاصم رضی اللہ عنہ کی لاش پر بھیجدیا۔ جس کے ڈر سے ایک شخص بھی ان کے قریب نہیں جاسکتا تھا۔ اور ان کو اپنے مقصد میں کامیابی نہ ہوئی۔ رواہ البخاری ان روایات میں حضرت خبیب رضی اللہ عنہ کو سولی دینے کا کوئی تذکرہ نہیں ہے۔ البتہ کتاب المغازی میں محمد بن اسحٰق نے ان کو قتل کرنے اور سولی دینے دونوں باتوں کا تذکرہ کیا ہے۔ پھر بھی سید الشہداء کہنا ثابت نہیں ہے۔ بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ احد میں حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کو سید الشہداء فرمایا ہے۔ اور حاکم کی روایت میں ہے کہ قیامت کے دن اللہ تعالیٰ کے نزدیک حمزہ سید الشہدا ہیں۔ اور طبرانی نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے حدیث روایت کی ہے کہ قیامت کے دن تمام شہیدوں سے افضل حمزہ بن عبدالمطلب ہیں معلوم ہونا چاہئے کہ حضرت خبیب رضی اللہ عنہ اگرچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے رفیق جنتی ہوں گے۔ لیکن ان کے حق میں یہ جملہ ثابت نہیں ہوا ہے۔ بلکہ کچھ دوسرے صحابہؓ کے بارے میں ثابت ہے

توضیح:۔ اگر مجبور مسلمان نے کفار کے ظلم پر صبر کیا اور کفریہ کلمات زبان سے ادا نہیں کئے یہاں تک کہ ان کو قتل کر دیا گیا۔ تفصیل مسئلہ۔ حکم۔ دلیل۔ سید الشہداء کا مصداق

قال وان اکرہ علی اتلاف مال مسلم بامرٍ یخاف منه علی نفسه او علی عضو من اعضائه وسعه ان یفعل ذلك، لان مال الغیر یستباح لضرورة کما فی حالة المخمصة وقد تحققت، ولصاحب المال ان یضمّن المکرہ، لان المکرہ آلة للمکرہ فیما یصلح آلة له، والاتلاف من هذا القبیل، وان اکرہ بقتل علی قتل غیرہ لم یسعه ان یُقدم علیه، ویصبر حتی یقتل فان قتله کان آثما، لان قتل المسلم مما لا یستباح لضرورة مّا، فکذا بهذہ الضرورة، والقصاص علی المکرہ ان کان القتل عمدًا، قالؒ وهذا عند ابی حنیفة ومحمدؒ وقال زفرؒ یجب علی المکرَہ، وقال ابویوسف لا یجب علیهما، وقال الشافعی یجب علیهما لزفر ان الفعل من المکرَہ حقیقةً وحسًّا وقرّر الشرع حکمه علیه وهو الاثم بخلاف الاکراہ علی اتلاف مال الغیر لانه سقط حکمه، وهو الاثم فاضیف الی غیرہ وبهذا یتمسك الشافعی فی جانب المکرہ، ویوجبهٗ علی المکرہ ایضا لوجود التسبیب الیَ القتل منه والتسبیب فی هذا الحکم المباشرة عندہ کما فی شهود القصاص، ولابی یوسف ان القتل بقی مقصوراً علی المکرَہ من وجه نظرًا الی التاثیم، واضیف الی المکرہ من وجه نظرًا الی الحمل فدخلت الشبهة فی کل جانب، ولهما انه محمول علی القتل بطبعه ایثارًا لحیاته فیصیر آلة للمکرِہ فیما یصلح آلة له وهو القتْل بان یُلقیه علیه ولا یصلح آلة له فی الجنایة علی دینه فبقی الفعل مقصوراً علیه فی حق الاثم کما نقول فی الاکراہ علی الاعتاق، وفی اکراہ المجوسی علی ذبح شاة الغیر ینتقل الفعل الی المکرہ فی الاتلاف دون الذکاة حتی یحرم کذا هذا.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے کہا ہے کہ۔ اگر کسی مسلمان کا مال ضائع کرنے پر کسی کو اس طرح مجبور کیا گیا کہ اس کے نہ کرنے کی صورت میں جان کے چلے جانے یا عضو بدن کے ضائع ہو جانے کا زبردست خوف ہو۔ تو اسے اس کے کر لینے کی اجازت ہو گی۔ یعنی وہ اس مال کو ضائع کر دے۔ کیونکہ ضرورت اور مجبوری کے وقت دوسرے کا مال کھانا حلال کر دیا جاتا ہے جیسے کہ مخمصہ کی

کیونکہ اس وقت دونوں باتوں کا احتمال ہوتا ہے کہ شاید وہ واقعۃً دل سے ایمان لے آیا اسی طرح اس بات کا بھی احتمال رہتا ہے کہ دل سے مسلمان نہیں ہوا اس لئے ہم نے ان دونوں احتمالوں کے درمیان اس بات کو ترجیح دی کہ وہ اسلام لے آیا ہے۔ کیونکہ اسلام ہی غالب ہوتا ہے اور مغلوب نہیں ہوتا ہے۔ یہ تفصیل قاضی کے فیصلہ سے متعلق ہے یعنی قاضی اس کے مسلمان ہونے کا حکم دے گا اور عند اللہ ہونے میں اگر واقعۃً اس نے اسلام قبول نہیں کیا تو وہ مسلمان نہیں ہوگا۔

ولو اکرہ علی الاسلام الخ اگر کسی کافر کو اسلام لانے پر مجبور کیا گیا اور اس کے مسلمان ہونے کا حکم بھی کر دیا گیا بعد میں وہ اسلام سے پھر گیا تو اسے مرتد ہو جانے کی بناء پر قتل نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ اس کے مسلمان ہونے میں شبہ رہ گیا تھا۔ اور اسی شبہ کی وجہ سے قتل کا حکم ختم ہو جاتا ہے۔ ولو قال الذی الخ اور جس شخص کو کلمہ کفر کہنے پر مجبور کیا گیا تھا یہ کہا کہ میں نے اپنی ایک گذشتہ بات کی خبر دی تھی حالانکہ میں نے ایسا نہیں کیا تھا۔ یعنی شوہر نے اپنی بیوی کے جواب میں یہ کہا کہ میں نے دباؤ ڈالنے سے یہ کہا تھا کہ میں نے اللہ تعالیٰ سے کفر کیا' تو اس کہنے سے میری مراد یہ تھی کہ گذشتہ زمانہ کی جھوٹی خبر دوں کہ کسی زمانہ میں کفریہ کلمہ کہا تھا۔ حالانکہ یہ خبر جھوٹی تھی یعنی میں نے کفریہ کلمہ ادا نہیں کیا تو قاضی اس کے بارے میں یہ حکم دے گا کہ اس کی بیوی اس سے علیحدہ اور بائنہ ہو گئی ہے۔ لیکن دیانۃً یعنی عند اللہ یہ حکم نہیں ہوگا۔ قاضی کے اس حکم کی وجہ یہ ہوگی کہ اس نے اس بات کا اقرار کر لیا ہے کہ میں نے اپنی خوشی سے کسی کے جبر کے بغیر یہ جملہ کہا تھا۔ پس جب کہ کوئی شخص بھی ایسا کلمہ کسی جبر کے بغیر اپنی خوشی سے کہتا ہے اس کا یہی حکم ہوتا ہے۔ جو ہم نے ابھی بیان کیا ہے۔

ولو قال اردتُ الخ اور اگر اس نے یہ کہا کہ دباؤ ڈالنے والے نے مجھ سے جس بات کا ارادہ کیا تھا میں نے بھی اسی کا ارادہ کیا تھا لیکن میرے دل میں گذشتہ دنوں کی بات آ گئی تھی۔ اس وجہ سے ہر جگہ میں اس کی بیوی کے جدا (بائنہ) ہو جانے کا حکم ہوگا۔ کیونکہ اس نے خود اس بات کا اقرار کر لیا کہ ابتداء میں نے مذاق کے طور پر یعنی یونہی کفریہ کلمہ کہا تھا۔ کیونکہ اس نے اپنی جان بچانے کا راستہ ڈھونڈ لیا تھا سوائے ابتداء کفر کے۔ یعنی یہ کہکر اس نے کفریہ کلمہ کہنے کا اقرار کر لیا اور لغو بات یہ کی کہ اگر اپنی نیت اس طرح کی ظاہر کرتا کہ میں نے پہلے سے جھوٹی خبر دینے کی نیت کی تھی۔ تب اس پر کفر کا الزام عائد نہ ہوتا۔ اس کے باوجود اس نے اسی بات کا ارادہ ظاہر کیا جو اس پر جبر کرنے والے کا ارادہ تھا لہٰذا عند اللہ بھی اس کی بیوی بائنہ ہو جائیگی۔ (ف اور اگر وہ اس طرح کہتا کہ کہتے وقت میرے دل میں کسی قسم کا خیال نہیں آیا تھا لیکن آئندہ زمانہ کے لئے میں نے یہ جملہ کہا تھا کہ میں نے اللہ تعالیٰ کے ساتھ کفر کیا ہے۔ حالانکہ اس وقت بھی میرا دل بالکل مطمئن تھا یعنی میرے دل میں ایمان پختہ تھا۔ تو استحساناً اس کی بیوی مطلقہ نہ ہوتی۔ المبسوط۔ الذخیرہ وغیرہ۔ ع)۔

وعلی ھٰذا اذا اکرہ الخ اسی طرح اگر صلیب کے واسطے نماز پڑھنے پر یا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو برا کہنے پر مجبور کیا گیا پس اگر ایسا کر لینے کے بعد اس نے کہا کہ میں نے تو اللہ تعالیٰ ہی کے لئے نماز پڑھنے کی نیت کی تھی۔ اسی طرح برائی کرتے وقت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا دوسرے محمد نامی کسی شخص کی نیت کی تھی تو قاضی کے فیصلہ میں تو اس کی بیوی علیحدہ ہو جائیگی لیکن عند اللہ نہیں ہوگی۔

ولو صلی الصلیب الخ اور اگر اس نے صلیب ہی کے لئے نماز پڑھی اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہی کو برا کہا اور اس کے دل میں اللہ تعالیٰ کے لئے نماز کا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا دوسرے انبیاء کی بدگوئی کا خیال آیا تو اس کی بیوی مذکورہ دلیل کی بناء پر قضاء اور دیانۃً ہر طرح سے بائنہ ہو جائے گی۔ اور کفایۃ المنتہی میں ہم نے اس سے بھی زیادہ وضاحت کے ساتھ بحث کی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ (ف خلاصہ فرق یہ ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بُرائی کرنے پر مجبور کرنے میں تین صورتیں ہوتی ہیں ایک (۱) یہ کہ اس کے دل میں ایک نصرانی کا خیال آیا جس کا نام بھی محمد تھا۔ پس وہ کہتا ہے کہ میں نے اسی محمد نامی نصرانی کو بُرا کہا۔ اور (۲) دوسری صورت یہ ہے کہ اس نصرانی کا خیال آیا پھر بھی اس نے اپنے مکرہ کے ارادہ کے مطابق اگرچہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کو برا کہا اگرچہ وہ دل سے اس میں راضی نہ تھا (۳) تیسری صورت یہ کہ وہ کہتا ہے کہ میرے میں کچھ بھی خیال نہ تھا اور میں نے مجبور ہو کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کو بُرا کہا۔ اگرچہ میں دل سے اس پر راضی نہیں تھا۔ تو پہلی صورت میں وہ کافر نہ ہوگا کیونکہ اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو برا نہیں کہا ہے اور تیسری صورت میں بھی کافر نہ ہوگا کیونکہ اس نے انتہائی مجبوری کی حالت میں کہا حالانکہ اس کا دل ایمان سے مطمئن تھا اور دوسری صورت میں کافر ہو جائے گا کیونکہ اس نے اپنی جان بچانے کا راستہ پا کر بھی اس جابر کے ارادہ کے موافق کہدیا اور اس پر اس کا یہ مذاق بھی کہ میں اس پر راضی بھی نہیں تھا۔ لہٰذا اس صورت میں قضاء و دیانۃ ہر طرح سے کفر کا حکم دیا جائے گا۔

توضیح:۔ اگر کسی نے ایک مسلمان کو مرتد ہو جانے پر مجبور کیا۔ اور اس کی بیوی نے اس سے علیحدگی کا دعوی کر دیا۔ اگر کسی کافر کو اسلام لانے پر مجبور کیا گیا اور اسے مسلمان مان لیا گیا ہے پھر وہ اسلام سے پھر گیا۔ اگر کسی مسلمان کو صلیب کے واسطے نماز پڑھنے پر مجبور کیا گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ تمام صورتوں کا حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

☆☆☆

لازم ہونے کا اقرار کرے یا وہ اپنی بیوی کو طلاق دیدے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلیل

باب الحجر للفساد

قال ابو حنیفةؒ لا یُحجر علی الحر العاقل البالغ السفیه وتصرفه فی ماله جائز وان کان مبذرا مفسدا یُتلف ماله فیما لا غرض له فیه ولا مصلحة، وقال ابویوسف ومحمد وهو قول الشافعیؒ یحجر علی السفیه ویمنع من التصرف فی ماله، لانه مبذر ماله بصرفه لا علی الوجه الذی یقتضیه العقل فیُحجر علیه نظرا له اعتبارا بالصبی بل اولی لان الثابت فی حق الصبی احتمال التبذیر وفی حقه حقیقته، ولهٰذا منع عنه المال، ثم هو لا یفید بدون الحجر لانه یتلف بلسانه ما مُنع من یده، ولابی حنیفة انه خاطب عاقل فلا یحجر علیه اعتبارا بالرشید وهذا لان فی سلب ولایته اهدار آدمیته، والحاقه بالبهائم وهو اشد ضرراً من التبذیر فلا یتحمل الاعلی لدفع الادنی حتی لو کان فی الحجر دفع ضرر عام کالحجر علی المتطبّب الجاهل والمفتی الماجن والمکاری المفلس جاز فیما یروی عنه، اذ هو دفع ضرر الاعلی بالادنی، ولا یصح القیاس علی منع المال، لان الحجر ابلغ منه فی العقوبة ولا علی الصبی لانه عاجز عن النظر لنفسه وهذا قادر علیه نظر له الشرع مرةً باعطاء آلة القدرة والجری علی خلافه لسوء اختیاره، ومنع المال مفید لان غالب السفه فی الهبات والتبرعات والصدقات وذلک یقف علی الید.

ترجمہ:۔ باب:۔ فساد کی وجہ سے مجور کرنے کا بیان۔

قال ابو حنیفةؒ الخ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ ایک آزاد، عاقل اور بالغ بے وقوف شخص کا اس کے اپنے مال میں تصرف جائز ہوتا ہے اس لئے اسے اس میں تصرف کرنے سے نہیں روکا جاسکتا ہے۔ اگر چہ وہ ایسا فضول خرچ ہو جو اپنا مال ایسے کاموں میں خرچ کرتا ہو جس میں اس کی اپنی غرض و مصلحت نہ ہو۔ مگر امام ابو یوسف و محمد و شافعی اور احمدؒ اور دوسرے فقہاءؒ نے فرمایا ہے کہ بے وقوف آدمی کو مجور کر دیا جائے یعنی اس کے تصرفات پر پابندی لازم کر دی جائے۔ کیونکہ وہ اپنے مال میں فضول خرچ ہے یعنی اپنے مال کو عقل کے تقاضہ کے مطابق خرچ نہیں کرتا ہے۔ اس لئے اسی کی بہتری کے خیال سے اسے مجور کر دیا جائے گا۔ جیسے کہ ناسمجھ بچہ کو کر دیا جاتا ہے۔ بلکہ بچہ سے بھی زیادہ اسے مجور کیا جائے گا۔

لان الثابت الخ بچہ سے زیادہ اس لئے اسے مجور کیا جائے گا کہ بچہ میں تو فضول خرچی کا صرف احتمال ہوتا ہے جب کہ اس بڑے شخص میں حقیقۃً فضول خرچی پائی جاتی ہے۔ اس بناء پر ایسے شخص کو مالی تصرف سے منع کر دیا گیا ہے۔ پھر ایسے شخص کو صرف زبان سے منع کر دینا ہی کافی نہ ہوگا بلکہ اسے مجور کر دینا ہوگا۔ (یعنی اس پر پابندی عائد کر دینی ہوگی) کیونکہ جس چیز سے اس کے ہاتھ کو روکا گیا ہے اسے وہ اپنی زبان سے کہہ کر بھی ضائع کر سکتا ہے۔ اس لئے اس پر پابندی عائد کرنی ہوگی یعنی مجور کر دیا جائے گا۔

ولابی حنیفةؒ الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس میں اتنی عقل موجود ہے جس کی وجہ سے اللہ تعالٰی نے اسے مخاطب کیا ہے۔ یعنی اگر وہ بھی بچہ کی طرح بے عقل ہوتا تو ایمان اور احکام شرعیہ کا وہ مخاطب ہی نہ ہوتا۔ لہٰذا اسے مجور نہیں کیا جائے گا۔ جیسے کہ سلامت عقل کے ساتھ والے کو تصرف سے روکا نہیں جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کی ولایت اور اختیار کو چھین لینے کا مطلب اسے آدمیت کے درجہ سے گرا کر بے اختیار جانوروں کے برابر کر دینا ہے۔ حالانکہ اس کی فضول خرچی کی بری عادت کے مقابلہ میں اسے بے اختیار کر دینے میں بہت زیادہ نقصان ہوتا ہے۔ لہٰذا معمولی نقصان سے اسے نکال کر بڑے نقصان میں مبتلا نہیں کیا جاسکتا ہے۔ البتہ اسی صورت میں اسے مجور بے اختیار بھی کرنا درست ہوگا جب کہ ایسا کرنے سے عوام

الناس اس کے نقصان دہی سے محفوظ رکھے جا سکتے ہوں۔ مثلاً ایک بالکل جاہل شخص چند دوائیں رکھ کر مستقل حکیمی کا پیشہ اختیار کئے ہوئے ہو یا بالکل جاہل شخص مفتی بن کر لوگوں کو فتوے دیتا رہتا ہو۔ تو ایسے لوگوں کو ضرور مجور کر کے عوام کو ان کے فتنوں سے بچایا جائے گا۔ یا ایک ایسا شخص جس کے پاس جانور وغیرہ ایک بھی نہ ہو اور وہ کرایہ دینے کا ٹھیکہ دار بن جائے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی ایسے شخص کو مجور کر دینا جائز ہوگا۔ اس لئے کہ چھوٹے نقصان کے ذریعہ اسے بڑے نقصان سے بچانا ہوگا۔ اور مال سے روکنے پر اسے قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا۔ کیونکہ ایک بچہ میں اتنی صلاحیت نہیں ہوتی ہے کہ وہ اپنے مستقبل کے معاملات میں بہتری کی فکر کر سکے۔ لیکن اس شخص میں تو ذاتی صلاحیت اتنی ہوتی ہے کیونکہ اس میں آزادی و عقل و بلوغ سب کچھ موجود ہے۔ پھر بھی وہ صرف اپنی بد چلنی کی وجہ سے غلط راستہ پر چلتا ہے۔ لیکن مال کو روک دینا مفید ہوتا ہے۔ کیونکہ زیادہ تر بے وقوفیاں ہبہ احسان اور صدقات کے معاملات ہی میں پائی جاتی ہیں۔ اور اس کا علاج بالکل آسان یہ ہوتا ہے کہ اس کے مال پر قبضہ کر لیا جائے (ف یعنی جب اس کے قبضہ میں کچھ مال ہی نہ ہوگا تو وہ کچھ بھی نہیں کر سکے گا۔ عینیؒ نے لکھا ہے کہ میں نے مصر کے شہروں میں جاہلوں کی ایک جماعت کو دیکھا ہے۔ کہ وہ فقہاء و علماء کے لباس پہنے بیٹھے ہوئے ہیں۔ اور ظالموں و دولت مندوں کی خوشامدیں کر کے بڑے بڑے عہدوں پر فائز ہیں۔ اور ظالموں اور دولت مندوں کے حق میں ان کے کہنے کے مطابق فتوی دیتے رہتے ہیں۔ یہاں تک کہ میں نے کچھ قابل اعتماد لوگوں سے سنا ہے کہ ان میں سے ایک شخص نے یہ فتوی بھی دیدیا ہے کہ مصر کے بادشاہوں اور حاکموں کے لئے جائز ہے کہ وہ غلاموں سے لواطت اور حرام کاری کے ذریعہ اپنی خواہشیں پوری کر سکتے ہیں۔ اور دلیل میں اس فرمان باری تعالےٰ کو پیش کیا ہے

وما ملکت ایمانکم۔ اور دوسرے شخص نے مصر کی شراب کے مباح ہونے کا فتوی دیا ہے اس دلیل سے کہ اس میں جھاگ نہیں آتی ہے۔ حالانکہ وہی تو حرام ہونے کی شرط ہے۔ اور تیسرے شخص نے رقص (ناچ) کے جائز ہونے کا فتوی دیا ہے اس کی دلیل وہ حدیث ہے کہ جس میں بیان ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مسجد کے احاطہ میں حبشی چمڑے کی ڈھالوں اور حربوں سے کھیلتے تھے۔ اور گانا کے جائز ہونے کا فتوی اس دلیل سے دیا کہ دو لڑکیاں گاتی تھیں۔ اللہ تعالےٰ ہم لوگوں کو ایسے لوگوں کے شر سے بچائے جن کی کوششیں اس دنیاوی زندگی اور اخروی زندگی میں بے سود ہیں۔ انتہی ترجمہ۔ اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اُس زمانہ میں ایسی باتوں کے کہنے کا مقصد امراء و سلاطین سے انعام حاصل کرنا ہوتا تھا۔ پھر زیادہ افسوس اس زمانہ میں ہے کہ ان مفتیوں کے بھائی جو آج کل موجود ہیں وہ اُن بادشاہوں کو نہ پاکر عوام کو ان کی خواہشوں کے مطابق فتوے دیتے ہیں اس طرح یہ تو ان مفتیوں سے بھی بدترین ہوئے۔ واللہ تعالےٰ اعلم۔

توضیح:۔ باب۔ فساد کی وجہ سے مجور کرنا۔ کیا کسی کو اس کی فضول خرچی کی عادت کی بناء پر یا کسی اور وجہ سے مجور کرنا جائز ہے۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال واذا حجر القاضی علیه ثم رُفع الی قاض آخر فابطل حجره واطلق عنه جاز، لان الحجر منه فتوی ولیس بقضاء الا یری انه لم یوجد المقضی له والمقضی علیه، ولو کان قضاء فنفس القضاء مختلف فیه فلابد من الامضاء حتی لو رُفع تصرفه بعد الحجر الی القاضی الحاجر او الی غیره فقضی ببطلان تصرفه ثم رُفع الی قاض آخر نَفَذَ ابطاله لاتصال الامضاء به، فلا یقبل النقض بعد ذلك، ثم عند ابی حنیفة اذا بلغ الغلام غیر رشید لم یسلم الیه ماله حتی یبلغ خمسا وعشرین سنة فان تصرف فیه قبل ذلك نفذ تصرفه فاذا بلغ خمسا وعشرین سنة یسلم الیه ماله وان لم یؤنَس منه الرشد، وقالا لا یدفع الیه ماله ابدا حتی یؤنس رشده ولا یجوز تصرفه فیه لان علة المنع السفه فیبقی ما بقی العلة وصار کالصِّبا، ولابی حنیفة ان منع المال عنه بطریق التادیب ولا یتادب

مال ضائع کردے تو فی الفور اس پر تاوان لازم آجائے گا)۔ بخلاف کہنے کی باتوں کے کیونکہ باتوں کے اعتبار کرنے میں شریعت کی طرف سے اجازت کی ضرورت ہوتی ہے۔ جبکہ ان حالات میں کسی کے قول کا بھی اعتبار نہیں کیا ہے۔ اور اعتبار ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ کہتے وقت اس کا ارادہ بھی پایا جارہا ہو۔ (ف اور بچہ و دیوانہ کا ارادہ ان میں عقل کی کوتاہی کی وجہ سے نہ ہونے کے برابر ہے یا معتبر نہیں ہے۔ اور غلام میں اگرچہ اس کا اپنا ارادہ ہوتا ہے مگر اس کے عمل سے اس کے مولیٰ پر اس کی مرضی کے برخلاف نقصان پائے جانے کا الزام آتا ہے اس لئے اس کا بھی اعتبار نہیں ہوتا ہے۔

الا اذا کان الخ الحاصل ان تینوں اسباب مذکورہ میں حجر لازم نہیں ہے مگر اس وقت جبکہ ایسا فعل ہو جس سے ایسا حکم متعلق ہوتا ہو جو شبہ سے دور کیا جاتا ہو۔ جیسے حدود اور قصاص تو ایسے افعال میں بچہ اور دیوانہ کے حق میں قصد کا نہ ہونا شبہ پیدا کرسکتا ہے۔ قال والصبی و المجنون الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مذکورہ بالا دلیل کی بناء پر بچہ اور دیوانہ کا کیا ہوا کوئی معاملہ یا اقرار صحیح تسلیم نہیں کیا جاتا ہے۔ کیونکہ ان میں عقل اور ارادہ نہیں ہوتا ہے۔ اسی لئے ان کی طلاق یا عتاق واقع نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ہر طلاق واقع ہو جاتی ہے سوائے بچہ اور مجنون (معتوہ) کے۔ کہ آزاد کرنا تو سراسر نقصان کا کام ہو جاتا ہے۔ اور اگر بچہ بیوی کو طلاق دیدے تو اسے اس کی کوئی خبر نہیں ہوتی ہے کہ اس کا کیا نتیجہ ہوگا اور اس میں کیا مصلحت ہے۔ کیونکہ اس وقت تو اس کے اندر عورت کی طرف رغبت اور شہوت نہیں ہوتی ہے۔ اسی طرح اس کے ولی کو بھی اس حالت میں اس بات کا پتہ نہیں چل سکتا ہے کہ یہ عورت اس بچہ کے حق میں کیسی ہے مفید ہے یا مضر یعنی جب یہ بچہ جوان ہو جائے گا تو اس وقت یہ عورت اس کے حق میں مفید ہوگی یا نہیں یعنی دونوں کے مزاج میں موافقت ہو جائے گی یا نہیں۔ اسی وجہ سے بچہ کا اپنی بیوی کو طلاق دینا یا غلام کو آزاد کر دینا بچہ کے ولی کی اجازت پر موقوف نہیں رہتا ہے۔ اور خود ولی بھی اگر بچہ کی بیوی کو طلاق دیدے یا دیوانہ کی طرف سے اس کا ولی اس کے غلام کو آزاد کردے تو نافذ نہیں ہوتا ہے۔ بخلاف دوسرے معاملات کے (کہ ان میں ولی کا عمل نافذ ہو جاتا ہے)۔

وان اتلفا شیئا الخ اور اگر بچہ یا دیوانہ نے کسی کی کوئی چیز ضائع کردی تو ان دونوں پر اس مال کا تاوان لازم آئے گا۔ تاکہ جس کا مال برباد ہوا ہے وہ بالکل ضائع نہ ہو جائے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مال کی بربادی پر تاوان کا لازم ہونا ارادہ پر موقوف نہیں ہوتا ہے جیسا کہ اگر کوئی سویا ہوا آدمی کسی طرح نیچے پڑے ہوئے مال پر گر پڑے اور وہ ضائع ہو جائے تو وہ اس مال کا ضامن ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر کسی شخص کی ایک دیوار جھکی ہوئی تھی اسے لوگوں نے یہ بتا بھی دیا پھر بھی اس نے اس کی مرمت نہیں کی بالآخر وہ گر پڑی اور دوسرے کا اس سے نقصان ہو گیا تو وہ شخص اس نقصان کا ضامن ہوتا ہے۔ بخلاف قول تصرف کے۔ جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کردیا ہے۔ (ف حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث میں مرفوعاً مذکور ہے کہ تین شخصوں سے قلم اٹھالیا گیا ہے۔ ایک سوتے ہوئے شخص سے یہاں تک کہ وہ جاگ جائے۔ اور ایک مجنون سے یہاں تک کہ وہ اچھا ہو جائے۔ اور تیسرے بچہ سے یہاں تک کہ وہ بالغ ہو جائے۔ اس کی روایت حاکم و ابوداؤد و نسائی اور ابن ماجہ نے کی ہے۔ اس کی اسناد میں حماد بن ابی سلیمان ہیں جو کہ امام ابوحنیفہؒ کے استاد ہیں۔ اور ان کے حفظ کے بارے میں ابن سعد اور اعمش نے کلام کیا ہے۔ لیکن نسائی و عجلی و یحییٰ بن معین جو کہ جرح و تعدیل کے امام ہیں اور کچھ دوسروں نے کہا ہے کہ ثقہ ہیں۔ اور ابوداؤد و حاکم وغیرہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے جو حدیث روایت کی ہے اس کے معنی بھی یہی ہیں۔ اور حاکم نے حضرت ابو قتادہ رضی اللہ عنہ سے اور بزار نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے اور طبرانی نے ثوبان و شداد رضی اللہ عنہما سے حدیث کی روایت کی ہے ان تمام کا مطلب یہ ہے کہ ان لوگوں سے آخرت کا گناہ معاف کردیا گیا ہے۔

توضیح:۔ حجر کے اسباب ثلثہ کن کن صورتوں میں حجر بنتے ہیں۔ کسی چیز کو تلف کردینے۔

حدود و قصاص کے جرم پر ان کے ساتھ کیا سلوک ہو سکتا ہے۔ مسائل کی تفصیل۔
حکم۔ دلائل

قال فاما العبد فاقراره نافذ في حق نفسه لقيام اهليته غير نافذ في حق مولاه رعاية لجانبه لان نفاذه لا يعرى عن تعلق الدين برقبته او كسبه، وكل ذلك اتلاف ماله. قال فان اقر بمال لزمه بعد الحرية، لوجود الاهلية وزوال المانع، ولا يلزمه في الحال لقيام المانع، وان اقر بحد او قصاص لزمه في الحال، لانه مُبقيّ على اصل الحرية في حق الدم حتى لا يصح اقرار المولى عليه بذلك، وينفذ طلاقه لما روينا، ولقوله عليه السلام لا يملك العبد والمكاتب شيئا الا الطلاق، ولانه عارف بوجه المصلحة فيه فكان اهلا وليس فيه ابطال ملك المولى، ولا تفويت منافعه فينفذ، والله اعلم.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ غلام کا اپنے حق میں اقرار کرنا نافذ ہو جائے گا۔ کیونکہ اس میں اقرار کرنے کی صلاحیت موجود ہے۔ لیکن مولیٰ کے حق میں نافذ نہیں ہے۔ یعنی اگر اس نے مثلاً یہ اقرار کیا کہ میں نے زید کے ایک ہزار روپے قیمت کی کوئی چیز ضائع کر دی ہے تو وہ اس کے ذمہ لازم ہو جائیگی جو جب کبھی بھی ہو اس کی آزادی کے بعد اس سے وصول کی جائے گی مگر اس کا مولیٰ کسی طرح بھی اس کا ذمہ دار نہ ہو گا۔ اور نہ ہی فی الفور اسے ادا کرنے کے لئے کہا جائے گا کیونکہ ابھی اس پر اس کے مولیٰ کے حق لازم ہے۔ اس حکم میں دونوں کی رعایت کی گئی ہے۔ اب اگر فی الفور اس پر ادا کر دینا لازم کر دیا جائے تو لامحالہ اس غلام کو بیچ کر یا اس سے محنت لے کر ہی کیا جا سکتا اور بہر صورت اس میں اس کے مولیٰ کا حق متاثر ہو گا۔

قال فان اقرّ الخ اور اگر غلام نے اپنے اوپر کسی کا مال باقی رہنے کا اقرار کیا تو اس کی آزادی کے بعد اس پر لازم ہو گا۔ کیونکہ اس کے اندر بھی اقرار کرنے کی صلاحیت موجود ہے۔ اور آزادی کے بعد پہلی رکاوٹ دور ہو جائے گی۔ اس لئے اس پر فی الفور ادائیگی لازم نہ ہو گی کیونکہ ابھی مولیٰ کے حق کی رکاوٹ باقی ہے۔ وان اقرّ بحد الخ اور اگر غلام نے خود پر کسی حد یا قصاص کا اقرار کیا تو وہ فوراً لازم ہو جائے گا کیونکہ قصاص لازم ہونے کے حق میں غلام اپنی اصلی آزادی پر باقی رکھا گیا ہے۔ اسی بناء پر اگر اس کا مولیٰ بھی اپنے اس غلام پر قصاص یا حد کے لازم ہونے کا اقرار کرلے تو اسکا کوئی اعتبار نہ ہو گا۔

وينفذ طلاقه الخ اور اگر غلام اپنی بیوی کو طلاق دیدے تو وہ نافذ ہو جائے گی اسی حدیث کی دلیل سے جو ہم نے پہلے ہی روایت کر دی ہے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے بھی کہ غلام اور مکاتب کی طلاق کے سوا دوسری کوئی ملکیت نہیں ہوتی ہے۔ اور اس عقلی دلیل سے کہ طلاق دینے کے بارے میں غلام کبھی اپنی مصلحت سمجھتا ہے لہذا اسے طلاق دینے کی لیاقت باقی ہے۔ اور اس سے مولیٰ کی ملکیت یا اس کے دوسرے منافع ضائع نہیں ہوتے ہیں۔ واللہ اعلم۔ (ف مصنفؒ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جو حدیث بیان فرمائی ہے وہ مجھے کہیں نہیں ملی ہے۔ البتہ ایک حدیث ابن ماجہ میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے یہ روایت کی ہے کہ ایک غلام نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آکر یہ شکایت کی کہ میرے مولیٰ نے اپنی باندی کا مجھ سے نکاح کر دیا اور اب وہ یہ چاہتا ہے کہ وہ ہمارے اور اس کے درمیان تفریق کر دے۔ یہ سن کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ممبر پر چڑھ کر فرمایا کہ اے لوگو! لوگوں کا کیا حال ہو گیا ہے کہ تم میں سے ایک شخص اپنے غلام کو اپنی باندی بیاہ دیتا ہے پھر چاہتا ہے کہ دونوں میں جدائی کر دے۔ حالانکہ طلاق وہی دے سکتا ہے جس نے پنڈلی پکڑی (جو ہمبستری کر سکتا ہے)۔ اس کی اسناد میں عبد اللہ بن لہیعہ ہے۔ ان کے بارے میں امام احمدؒ و طحاویؒ نے کہا ہے کہ یہ ثقہ ہیں۔ یہی کہنا کافی ہے۔ اگرچہ دوسرے لوگوں نے اس میں کلام کیا ہے)۔

توضیح:۔ اگر غلام اپنے ذمہ کسی کا قرض باقی رہنے کا اقرار کرے یا خود پر کسی حد یا قصاص کے

﴿کتاب الحجر﴾

قال الاسباب الموجبة للحجر ثلاثة، الصغر والرق والجنون، فلا يجوز تصرف الصغير الا باذن وليه، ولا تصرف العبد الا باذن سيده، ولا يجوز تصرف المجنون المغلوب بحال اما الصغر فلنقصان عقله غير ان اذن الـولي آية اهليته، والرق لرعاية حق المولى كيلا يتعطل منافع عبده، ولا يملك رقبته بتعلق الدين به غير ان المولى بالاذن رضي بفوات حقه، والجنون لا يجامعه الاهلية فلا يجوز تصرفه بحال، اما العبد فاهل في نفسه والصبي يُرتقب اهليته، فلهذا وقع الفرق. قال ومن باع من هؤلاء شيئا او اشترى وهو يعقل البيع ويقصده فالولي بالخيار ان شاء اجازه اذا كان فيه مصلحة وان شاء فسخه، لان التوقف في العبد لحق المولى، فيتخير فيه، وفي الصبي والمجنون نظراً لهما، فيتحرى مصلحتهما فيه، ولابد ان يعقلا البيع ليوجد ركن العقد فينعقد موقوفا على الاجازة والمجنون قد يعقل البيع ويقصده، وان كان لا يرجح المصلحة على المفسدة وهو المعتوه الذى يصلح وكيلا عن غيره كما بينا في الوكالة، فان قيل التوقف عندكم في البيع اما الشراء فالاصل فيه النفاذ على المباشر قلنا نعم اذا وجد نفاذا عليه كما في شراء الفضولي وههنا لم يجد نفاذاً لعدم الاهلية او لضرر المولى فوقفناه.

ترجمہ:۔ کتاب۔ حجر کا بیان۔

قال الاسباب الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ وہ اسباب جو حجر (بے اختیاری) کو واجب کر کے کرتے ہیں وہ تین ہیں (۱) انتہائی بچپن۔ (صغر) (۲) غلامی (رقیت) اور (۳) دیوانگی۔ لہذا چھوٹے بچے کا اپنا تصرف جائز نہیں ہے۔ البتہ اگر اس کا ولی اس کی اجازت دیدے۔ اسی طرح غلام کا تصرف بھی جائز نہیں ہے مگر جبکہ اس کا مولیٰ اسے اجازت دیدے۔ اور دیوانہ جس کی عقل کام نہ کر رہی ہو اس کا تصرف بھی کسی حال میں جائز نہیں ہے۔ اما الصغر الخ پس بچہ میں عقل کی کمی کی وجہ سے اس کا تصرف جائز نہیں ہے لیکن اس کے ولی کی اجازت دینے کا مطلب یہ ہے کہ اس بچہ میں بھی تصرف کرنے کی صلاحیت موجود ہے۔ اور کسی غلام میں تصرف سے ممانعت کی وجہ اس کے ولی کے حق کا خیال رکھنا ہے کہ اس کی وجہ سے اس مولیٰ کو کسی نقصان یا دوسرے کی غلامی میں نہ جانا پڑے۔ اسی وجہ سے اگر اس کا مولیٰ اسے اجازت دیدے تو اپنے حق کو ضائع کرنے پر راضی ہو جانے کی بناء پر اس کا تصرف بھی جائز ہو جائے گا۔ اور دیوانگی ایسی کیفیت یا ایسی بیماری ہے کہ اس کے رہتے ہوئے تصرف کرنے کی صلاحیت جمع نہیں ہو سکتی ہے۔ یعنی یہ جنون اور تصرف کرنے کی عقلاً صلاحیت جمع نہیں ہو سکتی ہے۔ لہذا ایسے شخص کا تصرف کسی حال میں بھی جائز نہ ہوگا لیکن غلام اپنی ذاتی حیثیت سے تصرف کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اور بچہ میں اس کی صلاحیت کے ہونے کا انتظار رہتا ہے۔ پس اس تفصیل سے ان تینوں کے درمیان فرق ظاہر ہو گیا ہے۔ (ف اور مجنون کبھی اچھا بھی ہو جایا کرتا ہے یعنی کچھ دنوں تک اسی کیفیت میں رہتا ہے پھر کچھ دنوں کے لئے بالکل صحیح ہو جاتا ہے۔ اب اگر اس کا دورہ ایک مہینہ سے کم کا ہو تو افاقہ کی حالت میں وہ

تندرست کے حکم میں ہوتا ہے۔

قال ومن باع الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ان تینوں یعنی بچہ یا غلام یا ایسا مجنوں جس کو کبھی افاقہ بھی ہو جاتا ہو ان میں سے کسی نے کوئی چیز بیچی یا خریدی' اور معاملہ بیع اور اس کے مقصد کو سمجھتا بھی ہو تو اس کے ولی کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ اگر مناسب سمجھے تو اس کے معاملہ کو جائز مان لے۔ یعنی اس میں بہتری پاتا ہو یا چاہے اسے فسخ کردے یعنی واپس لوٹا دے۔ کیونکہ غلام کے معاملہ کو اس کے مولیٰ کے نفع و نقصان کے خیال سے موقوف رکھا گیا تھا اس لئے اس کے مولیٰ کو ہی اختیار دیا گیا ہے اور بچہ و دیوانہ ہونے کی صورت میں ان کی بہتر حالت دیکھنے پر حکم موقوف رکھا گیا تھا جسے ان کا ولی ہی دیکھے گا اور فیصلہ کرے گا۔ پھر اس میں ایک شرط یہ ہے کہ معاملہ کے وقت کاروباری معاملہ کو ایک حد تک سمجھتے بھی ہوں تاکہ عقد کے لئے جو رکن ہے وہ پایا جائے اسی لئے اس کی اجازت پر موقوف رہے گا۔ اور مجنون کی حالت کبھی یہ ہوتی ہے کہ وہ بیع کو سمجھتا بھی ہے اور اس کا ارادہ بھی کرتا ہے اگرچہ اس میں بھلے اور برے کے درمیان تمیز کرنے کی صلاحیت نہیں ہوتی ہے' ایسے ہی شخص کو معتوہ کہا جاتا ہے۔ اور اسے غیر کی طرف سے وکیل بھی بنایا جاسکتا ہے۔ جیسا کہ ہم نے کتاب الوکالۃ میں بیان کردیا ہے۔ اگر اس پر یہ اعتراض کیا جائے کہ تمہارے نزدیک بیع ہونے کی صورت میں توقف کیا جاتا ہے جبکہ موجودہ صورت خریداری کی ہے اور خریداری کے بارے میں اصل حکم تو یہ ہے کہ وہ خریدار کے ذمہ لازم ہو جائے تو اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر خریداری خریدار پر مؤثر ہو سکے تو وہ ضرور مؤثر ہوگا۔ جیسے کہ ایک فضولی کی صورت میں ہوتا ہے۔ اور موجودہ صورت میں بچہ اور دیوانہ میں اس لئے نافذ نہیں ہوگا کہ ان میں اس کی صلاحیت ہی نہیں ہے۔ اور غلام میں اگرچہ صلاحیت ہوتی ہے مگر اس سے اس کے مولیٰ کا حق متعلق ہوتا ہے۔ اور اسے نقصان ہوتا ہے۔ اسی لئے ہم نے توقف کیا ہے۔

توضیح:۔ کتاب الحجر۔ حجر کے معنی۔ حجر واجب کرنے والے اسباب اگر بچہ۔ دیوانہ۔ غلام خریداری کرلے۔ تفصیل۔ حکم۔

دلائل حجر کے معنی ہیں روکنا منع کرنا۔ یہاں اس سے مراد ہے کسی سبب سے کسی کے تصرفات کو کسی حد پر رکھ کر زائد اختیارات سے منع کرنا۔ جسے منع کیا جائے وہ محجور ہے اور اس کے مقابلہ میں ماذون ہے۔ جسے اجازت دی گئی۔

قال وهذه المعاني الثلاثة توجب الحجر في الاقوال دون الافعال لانه لا مرد لها لوجودها حسا ومشاهدة بخلاف الاقوال لان اعتبارها موجودة بالشرع والقصد من شرطه الا اذا كان فعلا يتعلق به حكم يندرىء بالشبهات كالحدود والقصاص فيجعل عدم القصد فى ذلك شبهة فى حق الصبى والمجنون. قال والصبى والمجنون لا يصح عقودهما ولا اقرارهما لما بينا ولا يقع طلاقهما ولا اعتاقهما، لقوله عليه السلام كل طلاق واقع الا طلاق الصبى والمعتوه، والاعتاق يتمحض مضرة، ولا وقوف للصبى على المصلحة فى الطلاق بحال لعدم الشهوة، ولا وقوف للولى على عدم التوافق على اعتبار بلوغه حد الشهوة فلهذا لا يتوقفان على اجازته ولا ينفذان بمباشرته بخلاف سائر العقود. وان اتلفا شيئا لزمهما ضمانه احياءً لحق المتلف عليه، وهذا لان كون الاتلاف موجبا لا يتوقف على القصد كالذى يتلف بانقلاب النائم عليه والحائط المائل بعد الاشهاد بخلاف القولى على ما بيناه.

ترجمہ:۔ فرمایا۔ پھر یہ تینوں باتیں (بچپن۔ غلامی۔ اور دیوانگی) صرف بولنے یا کہنے کے معاملات میں رکاوٹ (حجر) بنتے ہیں۔ افعال (کرنے) میں نہیں۔ کیونکہ کر گذرنا تو لوازمات زندگی میں سے ہے اس کے بغیر چارہ ہی نہیں ہے۔ کیونکہ وہ تو محسوس اور مشاہدہ کے طور پر موجود ہوتے ہیں (اسی بناء پر اگر کوئی بچہ کسی کے شیشہ کے برتن پر گر کر اسے توڑ دے یا غلام یا دیوانہ کسی کا

بعد هذا ظاهرا وغالبا، الاترى انه قد يصير جدا فى هذا السن فلا فائدة للمنع فلزم الدفع، ولان المنع باعتبار اثر الصبا وهو فى اوائل البلوغ وينقطع بتطاول الزمان فلا يبقى المنع، ولهٰذا قال ابوحنيفةؒ لو بلغ رشيدا ثم صار سفيها لا يمنع المال عنه لانه ليس باثر الصبا.

ترجمہ:۔ پھر اگر کسی کے خلاف ایک قاضی کے پاس معاملہ پیش کیا گیا اور اس نے اسے مجور کر دیا یعنی پابندی لگادی۔ اس کے بعد اس نے کسی دوسرے قاضی کے پاس اپنا معاملہ پیش کیا تو نے پہلے قاضی کی عائد پابندی ختم کر دی۔ یعنی اس کی آزادی بحال کر دی تو یہ بھی جائز ہوگا۔ کیونکہ فی الحال ایک قاضی کی طرف سے مجور کرنا ایک فتوی کی حیثیت سے ہے جو در حقیقت قاضی کے فیصلہ کا حکم نہیں رکھتا ہے۔ کیونکہ اس جگہ نہ کوئی مدعی ہے اور نہ ہی مدعی علیہ ہے۔ اور بالفرض اگر بات مان بھی لی جائے کہ یہ قاضی کا فیصلہ ہی تھا۔ تو اس اصل قضاء ہی کے بارے میں اختلاف ہے لہٰذا اس کا نافذ کرنا بھی ضروری ہوگا۔ یہاں تک کہ اگر قاضی کے حجر کر دینے کے بعد اس کے کسی تصرف کو اسی قاضی کے پاس پیش کیا گیا جس نے اس پر پابندی لگائی تھی۔ یا کسی دوسرے قاضی کے پاس پیش کیا گیا تو وہ پہلے کے تصرف کے باطل ہونے کو بحال رکھے گا۔ کیونکہ ایک مرتبہ اس کے خلاف قاضی کا فیصلہ نافذ ہو چکا ہے لہٰذا وہ اب باطل نہیں کیا جا سکتا ہے۔

ثم عند ابى حنيفة الخ پھر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگر کوئی بالغ ہونے کے وقت بھی ایسی حالت میں ہو جو تصرفات اور معاملات کو پورا نہیں سمجھتا ہو تب بھی اس کا مال اسے نہیں دیا جائے گا۔ یہاں تک کہ وہ پچیس سال کا ہو جائے۔ اگر اس عرصہ میں اس نے اپنے مال میں کچھ تصرف کر لیا تو اسے بھی صحیح مان لیا جائے گا۔ (کیونکہ اسے مجور نہیں مانا گیا ہے)۔ اور پچیس سال پورے ہو جانے کے بعد اس کی جو بھی کیفیت ہو یعنی اپنے تصرفات کو صحیح ادا کر سکتا ہو یا نہ کر سکتا ہو بہر حال اس کا پورا مال اس کے حوالہ کر دیا جائے گا۔

وقالا لايدفع الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ جب تک اس میں سمجھ بوجھ نہ آ جائے اور اپنے تصرفات صحیح طریقہ سے نہ کرنے لگے اس کا مال اس کے حوالہ نہیں کیا جائے گا خواہ اس کی جتنی بھی عمر ہو جائے۔ اور اگر اس نے اس سے پہلے ہی اپنے مال میں کچھ تصرف کر لیا تو اسے جائز نہیں کہا جائے گا۔ لان علة المنع الخ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس کو مال نہ دینے کی علت تو اس کے اندر بے وقوفی کا موجود ہونا ہے لہٰذا جب تک وہ بے وقوفی باقی رہے گی۔ یہ ممانعت بھی باقی رہے گی۔ اور یہ حکم بچپن کے حکم کے مثل ہو گیا کہ جبتک مالک میں بچپن باقی ہے تب تک اس کا مال اس کے حوالہ نہیں کیا جاتا ہے۔

ولابى حنيفةؒ الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس شخص سے اس کے مال کو روکنے کی غرض اس کی تربیت اور اس کی تادیب ہے۔ اور نئی کیفیت عموماً پچیس سال تک کی عمر میں انسان میں پیدا ہو جاتی ہے اس کے بعد اس میں کوئی تغیر نہیں ہوتا ہے۔ اسی بناء پر کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ پچیس سال کی عمر ہی میں انسان دادا بھی بن جاتا ہے کہ مثلاً بارہ برس کی عمر میں شادی ہو جانے سے چھ ماہ بعد بچہ پیدا ہو جائے پھر اس بچہ کی بھی بارہ برس کی عمر میں شادی ہو جائے اور چھ ماہ اقل مدت میں بچہ ہو جائے اس طرح ۲۵ برس میں دادا بن سکتا ہے۔ لہٰذا اس کے بعد بھی اس کو روکنے سے کوئی فائدہ نہ ہوگا۔ چنانچہ اس کا مال اسی کے حوالہ کر دینا چاہئے۔ اور اس دلیل سے بھی کہ اس کے بچپن کی وجہ سے اس سے مال روکا گیا تھا اور یہ وقت ابتدائی جوانی کا ہوتا ہے لیکن مدت دراز ہو جانے کے بعد اس سے اس کا اثر ختم ہو جاتا ہے اس لئے اس کی ممانعت بھی ختم ہو جائے گی۔ اسی بناء پر امام ابو حنیفہؒ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ اگر بالغ ہونے کے وقت تو اچھی چال چلن کا ہو بعد میں بے راہ ہو جائے یا بے وقوف ہو جائے تب بھی اس کا مال اس سے نہیں روکا جائے گا۔ کیونکہ اب اس میں بچپن کا اثر باقی نہیں رہا۔

توضیح:۔ اگر قاضی نے شکایت سننے کے بعد کسی کو مجور کر دیا پھر مجور نے اپنا معاملہ

دوسرے قاضی کے پاس پیش کیا اور اس نے پہلے فیصلہ کو منسوخ کر دیا۔ حجر کا حکم کسی کے خلاف کب تک لگایا جا سکتا ہے اگر حجر کے بعد بھی وہ شخص کچھ تصرف کرلے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

ثم لایتاتی التفریع علی قوله وانما التفریع علی قول من یری الحجر فعندهما لما صح الحجر لا ینفذ بیعه اذا باع توفیرا لفائدة الحجر علیه، وان کان فیه مصلحة اجازه الحاکم لان رکن التصرف قد وجد والتوقف للنظر له وقد نُصب الحاکم ناظرا له فیتحری المصلحة فیه کما فی الصبی الذی یعقل البیع ویقصده، ولو باع قبل حجر القاضی جاز عند ابی یوسفؒ لانه لابد من حجر القاضی عنده لان الحجر دائر بین الضرر والنظر والحجر لنظره فلابد من فعل القاضی، وعند محمد لا یجوز لانه یبلغ محجورا عنده اذ العلة هی السفه بمنزلة الصبا، وعلی هذا الخلاف اذا بلغ رشیدا ثم صار سفیها، وان اعتق عبدا نفذ عتقه عندهما، وعند الشافعی لا ینفذ والاصل عندهما ان کل تصرف یؤثر فیه الهزل یؤثر فیه الحجر، وما لا فلا، لان السفیه فی معنی الهازل من حیث ان الهازل یخرج کلامه لا علی نهج کلام العُقلاء لاتباع الهوی ومکابرة العقل لا لنقصان فی عقله، فکذلك السفیه والعتق مما لا یؤثر فیه الهزل فیصح منه، والاصل عنده ان الحجر بسبب السفه بمنزلة الحجر بسبب الرق حتی لا ینفذ بعده شیء من تصرفاته الا الطلاق کالمرقوق والاعتاق لا یصح من الرقیق، فکذلك من السفیه، واذا صح عندهما کان علی العبد ان یسعی فی قیمته لان الحجر لمعنی النظر وذلك فی رد العتق الا انه متعذر فیجب رده برد القیمة، کما فی الحجر علی المریض، وعن محمد انه لا یجب السعایة لانها لو وجبت انما تجب حقا لمعتقه والسعایة ما عُهد وجوبها فی الشرع الا لحق غیر المعتق.

ترجمہ:۔ (پھر جبکہ امام ابو حنیفہؒ نے حجر کے لئے عمر کی ایک حد پچیس (۲۵) برس متعین کر دی ہے)۔ لہٰذا اس کے بعد مسائل حجر کی تفصیل ان کے قول کی بناء پر نہیں ہو سکتی ہے۔ اور اب جو کچھ اس کے متعلق مسائل بیان کئے جائینگے وہ ان علماء کے مطابق ہونگے جو حجر کے لئے عمر کی کوئی حد متعین نہیں کرتے ہیں۔ چنانچہ صاحبینؒ کے نزدیک جب حجر کو باقی رکھنا بھی صحیح ہے۔ اگر مجور کسی سے بیع کا معاملہ کر ڈالے تو اس کی بیع نافذ نہ ہوگی۔ بشرطیکہ حجر کے بعد بیع کرے۔ تاکہ حجر کا مقصد حاصل ہو۔ اور اگر کسی وقت کسی معاملہ میں واقعۃً اس کے حق میں بہتری پائی جاتی ہو تو حاکم اس کی اجازت دے سکتا ہے۔ اور اس کی اجازت کے بعد وہ بیع جائز ہو جائے گی۔ یعنی تصرف بیع کا رکن (ایجاب وقبول) پایا جا رہا ہے۔ اور اسی کی بھلائی کے پیش نظر اس پر معاملات کرنے سے پابندی لگادی گئی ہے جبکہ حاکم کی یہی ذمہ داری ہے کہ وہ ہمیشہ اس شخص کی بھلائی کا ہی خیال رکھے۔ اور وہ ایسا کر بھی سکتا ہے۔ جیسا کہ ایک بچہ کے حق میں اس کا ولی ہوتا ہے کہ اگر بچہ نے کسی چیز کا معاملہ اپنے طور پر کر لیا تو اگر اس کا ولی اسے مناسب سمجھتا ہے تو اس کی اجازت دے کر اسے مکمل کر سکتا ہے۔

ولو باع قبل حجر القاضی الخ اور اگر اس مجور شخص نے قاضی کے فیصلہ کے قبل ہی کچھ فروخت کر دیا ہو تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ بیع جائز ہوگی۔ کیونکہ ان کے نزدیک جب تک کہ قاضی کی طرف سے پابندی لگائی نہ جائے اس وقت تک وہ اپنے معاملات میں مختار ہوتا ہے۔ اور یہ پابندی اسی کی بہتری کے پیش نظر لگائی جاتی ہے پس جب کہ موجودہ مسئلہ میں قاضی کی پابندی لگانے سے پہلے اس نے معاملہ کر لیا ہے تو وہ جائز ہوگا۔

وعند محمد الخ اور امام محمدؒ کے نزدیک بیع جائز نہ ہوگی۔ کیونکہ اس شخص پر اگرچہ بظاہر قاضی کی طرف سے پابندی نہیں لگی ہے۔ مگر ہنوز اس کی طبیعت میں ناسمجھی اور بے وقوفی باقی ہے اس لئے گویا وہ مجور یا پابندی کی حالت ہی میں بالغ ہوا ہے۔ اور اسے

ایک بچہ کا حکم دیا جائے گا۔ اسی طرح اگر کوئی ہوش گوش کی حالت میں بالغ ہوا اس کے بعد ہی اس کا مزاج بدل گیا اور بے وقوفی اس پر غالب آگئی تو اس میں بھی وہی اختلاف ہوگا جو ابھی بیان کیا گیا ہے یعنی ابو یوسفؒ کے نزدیک جب تک قاضی اس پر پابندی عائد نہ کردے تب تک اس کے معاملات درست سمجھے جائیں گے۔ لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی آزادی نافذ نہیں ہوگی لہٰذا وہ غلام ہی رہے گا۔

والاصل عندهما الخ صاحبینؒ کے نزدیک اس مسئلہ کی اصل یہ ہے کہ ہر وہ معاملہ جس میں ہنسی مذاق اثر ڈالتی ہے یعنی ہنسی مذاق میں بھی وہ معاملہ پورا ہو جاتا ہے اس میں پابندی بھی موثر ہوگی۔ اور جو ایسا نہ ہوگا اس میں پابندی اثر نہیں ڈالے گی۔ کیونکہ بے وقوف شخص بھی اسی طرح ہزل کرنے والے کے حکم میں ہے۔ اس طرح سے کہ ایسے شخص کا کلام بھی نفسانی خواہش کرنے اور عقل کے خلاف کرنے سے اس کے منہ سے ایسی باتیں نکلتی ہیں جو ہوش گوش اور عقلمندوں کے منہ سے نہیں نکلتی ہیں۔ اور وہ باتیں اچھی ہوتی ہیں جس میں عقل کی کمی کا اثر نہیں ہوتا ہے۔ یہی حال بے وقوف کا بھی ہوتا ہے۔ یعنی اس کی بے وقوفی کی وجہ سے ایسی ہی باتیں اس کے منہ سے بھی نکل جاتی ہیں اور آزادی ایسی صفت ہے جس میں ہنسی ٹھٹھا اثر نہیں ڈالتا ہے۔ یعنی ہنسی مذاق میں بھی آزاد کردینے سے غلام آزاد ہو جاتا ہے اس کے بعد ہنسی مذاق کا عذر پیش نہیں کیا جاسکتا ہے۔ لہٰذا اگر سفیہ نا سمجھ کی طرف سے بھی غلام کو آزاد کردینا صحیح ہو جائے گا۔

والاصل عنده الخ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس مسئلہ کی اصل یہ ہے کہ ناسمجھی اور سفاہت کی وجہ سے کسی کے اعمال پر پابندی لگانا یعنی مجور کرنا ایسا ہے جیسے کہ غلامی کی وجہ سے مجور اور پابند ہونا ہے۔ اسی بناء پر مجور ہو جانے کے بعد اس کا کوئی بھی تصرف قابل قبول یا نافذ نہ ہوگا۔ سوائے طلاق دینے کے جیسے کہ ایک غلام کا حکم ہوتا ہے کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق دینے کا تو مالک ہوتا ہے اس کے علاوہ کسی اور چیز کا وہ مالک نہیں ہوتا ہے۔ اور جیسے کہ ایک غلام کی طرف سے اس کے اپنے غلام کو آزاد کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے اس طرح سفیہ کی طرف سے بھی غلام کو آزاد کرنا صحیح نہ ہوگا۔

واذا صح عندهما الخ اور جب صاحبینؒ کے نزدیک اس کا اپنے غلام کو آزاد کرنا صحیح ہو گیا تو اس غلام پر یہ لازم ہوگا کہ اپنی قیمت کی ادائیگی کے لئے محنت کرے۔ کیونکہ اس کو مجور کرنا تو اسی کی اپنی بھلائی کیلئے تھا۔ کیونکہ اس کی اپنی بھلائی اسی میں ہے کہ اسے معاملات کرنے سے روک دیا جائے (تاکہ وہ اس طرح تباہ ہونے سے محفوظ رہ جائے) اس بات کا تقاضہ تو یہ تھا کہ اس کی طرف سے غلام کی آزادی کو باطل کردیا جائے۔ لیکن کسی کی آزادی کو رد کرنا بھی ناممکن ہے تو اس کی صورت یہ نکال دی جائے کہ وہ غلام آزاد تو ہو جائے مگر اپنی آزادی کے بعد اپنی پوری قیمت اسے ادا کردے۔ جیسے کہ کسی بیمار پر حجر کرنے میں ہوتا ہے۔ امام محمدؒ سے ایک روایت یہ بھی آئی ہے کہ اس غلام پر سعایت (محنت کر کے رقم جمع کرنا) واجب نہیں ہے۔ کیونکہ اگر سعایت واجب ہو تو اپنے آزاد کرنے والے ہی کے حق کی وجہ سے واجب ہوئی۔ حالانکہ شریعت میں ہمیں اس کی کوئی نظیر معلوم نہیں ہوتی ہے کہ یہ سعایت کس طرح واجب ہو۔ سوائے اس صورت کے کہ اس کے آزاد کرنے والے کے سوا دوسرے حق کی وجہ سے واجب ہوتی ہے

توضیح:۔ اگر مجور قاضی کے فیصلہ کے بعد یا اس سے پہلے کوئی معاملہ طے کرلے۔ اس مسئلہ میں ائمہ کرام کے اصول اور ان کی تفریعات مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

ولو دبّر عبده جاز، لانه يوجب حق العتق فيعتبر بحقيقته الا انه لا يجب السعاية مادام المولى حيا لانه باق على ملكه واذا مات ولم يؤنس منه الرشد سعى في قيمته مدبرا لانه عتق بموته وهو مدبر فصار كما اذا اعتقه

بعد التدبير ولو جاء ت جاريته بولد فادعاه يثبت نسبه منه وكان الولد حرا والجارية ام ولد له، لانه محتاج الى ذلك لابقاء نسله فألحق بالمصلح في حقه، وان لم يكن معها ولد وقال هذه ام ولدى كانت بمنزلة ام الولد لا يقدر على بيعها، وان مات سعت في جميع قيمتها لانه كالاقرار بالحرية اذ ليس لها شهادة الولد بخلاف الفصل الاول لان الولد شاهد لها ونظيره المريض اذا ادعى ولد جاريته فهو على هذا التفصيل. قال وان تزوج امرأة جاز نكاحها لانه لا يؤثر فيه الهزل ولانه من حوائجه الاصلية، وان سمى لها مهرا جاز منه مقدار مهر مثلها لانه من ضرورات النكاح وبطل الفضل لانه لا ضرورة فيه وهو التزام بالتسمية ولا نظر له فيه فلم تصح الزيادة فصار كالمريض مرض الموت، ولو طلقها قبل الدخول بها وجب لها النصف في ماله لان التسمية صحيحة الى مقدار مهر المثل، وكذا اذا تزوج باربع نسوة او كل يوم واحدة لما بينا.

ترجمہ :۔" اور اگر اس بے وقوف سفیہ نے اپنے غلام کو مدبر بنادیا تو یہ جائز ہوگا۔ اس لئے کہ مدبر کرنے سے آزادی کا وہ حق دار ہو جاتا ہے اس لئے مکمل آزاد کا حکم اسے بھی دیا جائے گا۔ لیکن جب تک اس کا مولیٰ زندہ رہے گا وہ سعایہ نہیں کرے گا۔ اس لئے کہ وہ غلام ہنوز اپنے مولیٰ کا غلام ہی ہے۔ اور اس کے مولیٰ کے انتقال پر بشرطیکہ اس آخری زندگی میں بھی اس کی بے وقوفی اور سفاہت کی کیفیت پہلے کی سی باقی رہ گئی ہو تب وہ اپنے اس قیمت کی ادائیگی کے لئے سعایہ کرے گا جو اس کے مدبر ہونے کے وقت میں ہو۔ کیونکہ وہ اپنے مولیٰ کے مرنے کے وقت مدبر تھا مگر بعد میں آزاد ہو گیا ہے۔ اس لئے دوسرے لفظوں میں یہ کہا جائے گا کہ مولیٰ نے اسے پہلے مدبر بنایا پھر اسے آزاد کردیا۔

ولو جاء ت الخ اور اگر اس سفیہ محجور کی کسی باندی کو بچہ پیدا ہوا اور اس نے اس کے نسب کا دعویٰ کیا تو اس بچہ کا نسب اس سے ثابت ہو جائے گا اور وہ آزاد ہو جائے گا اور اس کی وجہ سے اس کی ماں باندی ام الولد بن جائیگی۔ یہ اس لئے کہ وہ سفیہ بھی اپنی نسل کی بقاء کا خواہشمند بلکہ محتاج بھی ہے۔

وان لم يكن الخ اور اگر اس سفیہ کے پاس جو باندی ہو اس کے پاس کوئی لڑکا یا لڑکی نہ ہو پھر بھی اس کے بارے میں کہے کہ یہ میری ام ولد ہے تو وہ ام الولد کے حکم میں ہو جائے گی۔ یعنی اب اسے فروخت نہیں کر سکے گا۔ اور اس کے مرجانے کے بعد یہ باندی اپنی پوری قیمت ادا کرنے کے لئے سعایہ اور محنت کرے گی۔ کیونکہ اس کو ام الولد کہنے کا مطلب اس کی آزادی کا اقرار کرلینا ہے۔ مگر پورے طور پر ام الولد اس لئے نہیں کہی جائے گی کہ اس کے ساتھ بچہ موجود نہیں ہے۔ بخلاف پہلی صورت کے اس میں بچہ خود اس کے ام الولد ہونے پر گواہ موجود ہے۔ اس کی نظیر مقروض بیمار ہے اور وہ اسی بیماری میں مر گیا اگر وہ اپنی باندی کے بچہ کے سلسلہ میں یہ دعویٰ کرے کہ یہ میرا بچہ ہے اور یہ باندی میری ام الولد ہے تو اس کا حکم بھی اسی موجودہ حکم کے مطابق ہے۔

قال وان تزوج الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر محجور نے کسی عورت سے نکاح کر لیا تو اس کا یہ نکاح جائز ہوگا۔ کیونکہ نکاح میں مذاق یا ہزل کا اثر نہیں ہوتا ہے یعنی صحیح ہو جاتا ہے۔ اس لئے اس کے اس عمل پر حجر کا عمل نہیں ہوا۔ اور اس دلیل سے بھی کہ اس کا نکاح اس کی بنیادی ضرورتوں میں سے ہے۔ **وان سمى لها** الخ اور اگر نکاح کے موقع میں اس نے کچھ مہر مقرر کر دیا تھا تو اتنا مہر تسلیم کیا جائے گا جو اس عورت کے مہر المثل کے برابر ہوگا۔ کیونکہ اتنا مہر ہونا تو اس کے نکاح کے لوازمات میں سے ہے۔ اور اگر اس سے بھی زیادہ مہر متعین کر لیا ہو تو وہ زیادہ اس پر لازم نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس زیادتی کی کوئی ضرورت نہیں تھی۔ پھر بھی اس محجور نے اس کا اقرار کر کے اپنے اوپر لازم کر لیا ہے حالانکہ اس میں اس کی کوئی بھلائی بھی نہیں ہے۔ لہٰذا وہ زیادتی صحیح نہیں ہوگی۔ تو اس محجور کی مثال مرض الموت کے مریض کی ہوگی۔ (یعنی مہر المثل تو لازم ہوگا اور زائد مہر لازم نہ ہوگا)۔

ولو طلقها الخ اور اگر ہمبستری سے پہلے ہی اسے طلاق دیدی تو اس کے مال میں سے اگر عورت کا نصف مہر المثل دیا جائے گا۔ کیونکہ جو مہر مقرر ہوا تھا وہ مہر المثل کے برابر تک صحیح تھا۔ اسی طرح اگر اس نے ہر روز ایک عورت سے نکاح کیا یعنی مہر پر نکاح کیا پھر اسے طلاق دیدی پھر دوسری سے نکاح کیا۔ اور اسی طرح کئی بار کیا تو بھی جائز ہے۔ اور مہر المثل تک مہر مقرر کرنا صحیح ہوگا اور اس سے زیادتی باطل ہوگی کیونکہ نفس اس کی ضروریات میں سے ہے۔

توضیح:۔ اگر سفیہ نے اپنے غلام کو مدبر بنادیا اس نے ایسی باندی کو جس کے پاس بچہ ہو۔ یا نہ ہو اس کے متعلق دعوئی کیا کہ یہ میری ام الولد ہے اور یہ بچہ میرا ہے اگر اس نے نکاح کیا اور مہر بھی مقرر کرلیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال. ويخرج الزكوة من مال السفيه لانها واجبة عليه وينفق على اولاده وزوجته ومن تجب نفقته عليه من ذوي ارحامه، لان احياء ولده وزوجته من حوائجه والانفاق على ذي الرحم واجب عليه حقا لقرابته والسفه لا يبطل حقوق الناس الا ان القاضي يدفع قدر الزكوة اليه ليصرفها الى مصرفها لانه لابد من نيته لكونها عبادة لكن يبعث امينا معه كيلا يصرفه في غير وجهه، وفي النفقة يدفع الى امينه ليصرفها لانها ليست بعبادة فلا يحتاج الى نيته وهذا بخلاف ما اذا حلف او نذر او ظاهر حيث لا يلزمه المال بل يكفر يمينه وظهاره بالصوم لانه مما يجب بفعله فلو فتحنا هذا الباب يُبَذِّرُ امواله بهذا الطريق ولا كذلك ما يجب ابتداء بغير فعله.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اس سفیہ کے مال سے زکوۃ ادا کی جائے گی کیونکہ اس پر زکوۃ واجب ہوتی ہے۔ اور اس کے مال سے اس کی اولاد پر اور اس کی بیوی پر اور ان تمام ذوی الارحام رشتہ داروں پر بھی خرچ کیا جائے گا۔ جن پر خرچ کرنا اس پر لازم ہوتا ہو۔ کیونکہ اس کی اپنی اولاد اور بیوی پر ان کی زندگی کو باقی رکھنے کے لئے خرچ کرنا اس کی ضروریات اور لوازمات میں سے ہے۔ اسی طرح رشتہ داری کے حق کی بناء پر اپنے ذوی الارحام کا نفقہ بھی اس پر واجب ہوتا ہے۔ اور اس سفیہ کی سفاہت یا بے وقوفی کی وجہ سے اس کے ذمہ سے لوگوں کے حقوق باطل نہیں ہوتے ہیں۔ البتہ خرچ کرانے کا طریقہ یہ ہوگا کہ قاضی اس کے مال سے زکوۃ کی جتنی مقدار حساب سے نکل سکتی ہو نکال کر اس سفیہ مجور کو دیدے گا تاکہ وہ زکوۃ پانے کے جو لوگ مستحق ہوں ان پر اس مال کو خرچ کرے۔ کیونکہ مال کے مالک کی حیثیت سے اس مجور کی نیت زکوۃ کا ہونا بھی ضروری ہے۔ اس لئے کہ زکوۃ ایک عبادت ہے اور عبادت کی ادائیگی کے لئے نیت کا ہونا ضروری ہے۔ البتہ خرچ کے وقت قاضی اس کے ساتھ اپنا ایک امین بھی بھیجے گا۔ تاکہ وہ غیر مصرف میں خرچ نہ کرے۔ اور باقی اخراجات یعنی نفقات کی صورت میں اس کی رقم اپنے امین کے ہاتھ میں ہی دے تاکہ وہ ہی خرچ کرے اس لئے کہ ایسے نفع مفروضہ عبادتوں میں سے نہیں ہیں۔ اسی لئے اس کی ادائیگی کے لئے نیت کا ہونا ضروری نہیں ہیں۔

وهذا بخلاف ما الخ یہ مسائل تو واجبات زکوۃ و نفقات کے تھے۔ ان کے برخلاف وہ صورتیں ہیں کہ اگر اس سفیہ مجور نے قسم کھا کر توڑ دی۔ یا کسی بات پر نذر مان لی یا اپنی بیوی سے ظہار کر لیا تو اس پر مال لازم نہیں ہوگا۔ بلکہ ظہار اور قسم کا کفارہ روزے رکھ کر ادا کرے گا۔ کیونکہ یہ ایسی باتیں ہیں جو اس کے عمل سے واجب ہوتی ہیں۔ اب اگر ہم اسے مال ادا کر کے کفارہ دینے کی اجازت دینگے تو وہ ہر موقع پر اسی طرح سے اپنا مال ضائع کرتا رہے گا۔ کیونکہ یہ تو اس کے فعلی اختیار میں ہے۔ بخلاف اس کے ایسا فعل جو اس کے ذمہ ابتداء سے واجب ہو۔ وہ اس کے اختیار میں نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے اس کے مال سے ادا کیا جائے گا۔

توضیح:۔ سفیہ مجور کے مال کی زکوۃ لازم ہوگی یا نہیں اور اس کی اولاد اور اقرباء کے

اخراجات اس کے مال میں لازم ہوں گے یا نہیں اور اس پر ظہار یا قسم وغیرہ کے کفارے
لازم ہوں گے یا نہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل۔

وینفق علی اولادہ الخ اس عبارت کا ترجمہ جو مترجم نے کیا ہے کہ سفیہ کے مال کی نکالی ہوئی زکوٰۃ اس کی اولاد وغیرہ پر خرچ کی جائے اس سے مسلکا اختلاف ہونے کی وجہ سے میں نے ترجمہ کچھ بدل دیا ہے۔ انوار الحق قاسمی۔

قال فان اراد حجة الاسلام لم یمنع منها، لانها واجبة علیه بایجاب اللّٰہ تعالی من غیر صنعه، ولا یسلم القاضی النفقة الیها ویسلمها الی ثقة من الحاج یُنفقها علیه فی طریق الحج کیْلا یتلفها فی غیر ھذا الوجه، ولو اراد عمرة واحدة لم یمنع منها استحسانا لاختلاف العلماء فی وجوبها بخلاف ما زاد علی مرة واحدة من الحج، ولا یُمنع من القِران لانه لا یُمنع من افراد السفر لکل واحد منهما فلا یمنع من الجمع بینهما، ولا یُمنع من ان یسوق بَدَنَةً تحرزا عن موضع الخلاف اذ عند عبد اللّٰہ بن عمرؓ لا یجزیه غیرها وھی جزوزا وبقرة، فان مرض واوصی بوصایا فی القُرَب وابواب الخیر جاز ذلك فی ثلثه، لان نظره فیه اذ ھی حالة انقطاعه عن امواله والوصیة تخلف ثناءً او ثوابا، وقد ذکرنا من التفریعات اکثر من ھذا فی کفایة المنتھی.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے کہا ہے کہ۔ اگر مجور نے فرض حج ادا کرنے کی نیت کرلی تو اسے منع نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ اس کے اپنے فعل سے اس پر لازم نہیں ہوا ہے۔ بلکہ اللہ تعالےٰ کی طرف سے لازم کرنے سے فرض ہوا ہے۔ البتہ قاضی حج کے سلسلہ کی اس کی رقم اس کے ہاتھ میں نہیں دے گا بلکہ اس کے ہم سفر کسی دیانتدار اور معتمد آدمی کے ہاتھ میں دے گا جو اس کے حج کے راستہ میں موقع بہ موقع ضروریات میں خرچ کرتا جائے گا تا کہ وہ سفیہ اس خرچ کو بلا ضرورت خرچ کر کے ضائع نہ کرے۔ ولو اراد عمرۃ الخ اور اگر اس نے پہلی مرتبہ عمرہ کرنے کا ارادہ کیا ہو تو اسے استحسانا اس سے منع نہیں کیا جائے گا۔ اس لئے کہ علماء کرام کے درمیان عمرہ کے بارے میں اختلاف ہے کہ وہ واجب ہے یا نہیں یعنی کچھ علماء کے نزدیک عمرہ کرنا بھی واجب ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف اگر اس نے ایک سے زیادہ مرتبہ حج کرنے کا ارادہ کیا ہو تو اسے منع کیا جائے گا۔ **ولایمنع من القران الخ** اور قران کی صورت میں بھی حج کرنے سے منع نہیں کیا جائے گا۔ قران کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ایک ہی احرام سے حج وعمرہ دونوں ادا کئے جائیں۔ کیونکہ جب اسے علیحدہ علیحدہ حج اور عمرہ کرنے کے لئے دوبار سفر کرنے سے منع نہیں کیا جاتا ہے تو ایک ہی سفر میں دونوں کو ادا کرنے سے کیوں منع کیا جائے گا۔

ولا یمنع من ان یسوق الخ اور اسے اپنے ساتھ حج میں قربانی کرنے کے لئے بدنہ یعنی اونٹ یا گائے کو لے جانے سے منع نہیں کیا جائے گا تا کہ صحابہ کرامؓ کے درمیان اس مسئلہ میں جو اختلاف ہے۔ اس سے یہ بچ جائے۔ کیونکہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے نزدیک اس کے بغیر یعنی صرف بکری کی قربانی سے) قران جائز نہیں ہے۔ فان مرض الخ اب اگر وہ مجور سفیہ مرض الموت میں گرفتار ہو جائے جو نیکیوں اور بھلائیوں سے متعلق ہوں تو اس کے تہائی مال میں سے ان کی وصیت جائز ہوگی۔ کیونکہ ان کاموں کے کرنے سے اس کی سراسر بھلائی ہے۔ اس لئے کہ اب یہ وقت ایسا آگیا ہے اس کے اپنے مال ودولت سے اس کی ملکیت ختم ہو رہی ہے۔ اور ان کاموں کے کرنے سے اس کے لئے آخرت میں اچھا بدلہ وفا اور دنیا میں اس کی نیک نامیاں ہوں گی اور وہ بھی باعث فلاح وصلاح ہوں گی۔ اور ہم نے اس سلسلہ کے بہت سے مسائل کتاب کفایۃ المنتہی میں بیان کر دیئے ہیں۔

توضیح:۔ مجور سفیہ اگر حج یا عمرہ یا قران کرنا چاہے پھر قران میں بدنہ لیجانا چاہے۔ یا وہ اپنے
مرض الموت میں صدقات وخیرات کرنا چاہے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال ولا يحجر على الفاسق اذا كان مصلحا لماله عندنا والفسق الاصلي والطارىء سواء، وقال الشافعي يحجر عليه زجرا له وعقوبة عليه كما في السفيه ولهٰذا لم يجعل اهلا للولاية والشهادة عنده، ولنا قوله تعالىٰ ﴿فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم﴾ الآية، وقد اُونس نوع رشد فيتناوله النكرة المطلقة، ولان الفاسق من اهل الولاية عندنا لاسلامه فيكون واليا للتصرف وقد قررناه فيما تقدم ويحجر القاضي عندهما ايضا وهو قول الشافعي بسبب الغفلة هو ان يُغبن في التجارات ولا يصبر عنها لسلامة قلبه لما في الحجر من النظر له.

ترجمہ:۔ فرمایا کہ کسی فاسق پر اس کے فسق کی وجہ سے پابندی (حجر) نہیں لگائی جائے گی بشرطیکہ وہ اپنا مال ضائع کرنے والا نہ ہو (ضرورت پر خرچ کرتا ہو) یہ حکم ہمارے نزدیک ہے۔ پھر نئے اور پرانے ہر قسم کے برابر ہیں یعنی فسق ہی کی حالت میں بالغ ہوا ہو۔یا اب فاسق ہو گیا ہو۔ لیکن امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ تنبیہ اور زجر کے طور پر اسے مجور کردیا جائے گا۔اسی بناء پر کسی فاسق کو نکاح اور گواہی کی ولایت حاصل نہیں ہوتی ہے۔ ہماری دلیل یہ فرمان باری تعالےٰ ہے فان انستم منهم رُشدًا الاية یعنی اگر تم ان میں نیک چلنی دیکھو تو ان کا مال دیدو اور موجودہ صورت میں اس میں ایک قسم کی نیک چلنی موجود ہے یعنی وہ اگرچہ دینی اعتبار سے فاسق ہے مگر اپنے مال کے خرچ میں نیک چلن ہے تو وہ نکرہ مطلقہ (رشدا) اس کو شامل ہے۔یعنی آیات پاک میں صرف کوئی (نیک چلنی) فرمایا ہے اور ہم نے اس میں ایک قسم کی نیک چلنی (یعنی مال کو بحفاظت خرچ کرنا) پائی ہے تو اس پر یہ حکم صادق آگیا کہ اسے اس کا مال دیدیا جائے۔ویسے ہمارے نزدیک تو فاسق کو بھی نکاح اور گواہی کی ولایت حاصل ہے۔ کیونکہ وہ بالاتفاق مسلمان ہے اس لئے اسے تصرف کرنے کی ولایت حاصل ہے۔اس مسئلہ کو ہم نے اس سے پہلے (کتاب النکاح میں) بیان کردیا ہے۔

ويحجر القاضي الخ اور شافعیؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک غفلت کے سبب سے بھی قاضی حجر کرے گا۔ غفلت کا مطلب یہ ہے کہ وہ اپنے کاروبار میں گھاٹا اٹھاتا ہے۔اور چونکہ دل کا نیک ہے اس لئے کاروبار کے بغیر رہ بھی نہیں سکتا ہے یعنی اپنے بھولے پن کی وجہ سے یہ بھی نہیں کرے گا کہ خرید و فروخت نہ کرے۔ اس لئے اسے قاضی مجور کردے گا۔اسی میں اس کی بھلائی بھی ہے۔(ف اگرچہ اس حکم پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حبان بن منقذ رضی اللہ عنہ پر حجر نہیں فرمایا تھا حالانکہ وہ اکثر دھوکہ کھاتے رہتے تھے۔ بلکہ آپ نے ان کو یہ فرمادیا تھا کہ معاملہ کے بعد تم یہ کہدیا کرو کہ بیع میں دھوکا نہیں ہے اور مجھے تین دن تک اس میں اختیار ہے۔اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ ان میں غفلت نہیں تھی بلکہ معاملہ فہمی کی کمی تھی یا یہ کہ بغیر اختیار لئے مطلق بیع سے ان کو مجور کردیا گیا تھا۔ اور بہتر جواب یہ ہے کہ ممانعت تو نص صریح لاتو تو ا السفهاءَ الايه سے ہے جب کہ اس کا ثبوت خبر واحد سے ہے جو کہ نص صریح کے معارض نہیں ہو سکتی ہے

توضیح:۔ کسی فاسق یا غافل کو مجور کیا جاسکتا ہے یا نہیں۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ دلائل

فصل في حد البلوغ

قال بلوغ الغلام بالاحتلام والاحبال والانزال اذا وطى فان لم يوجد ذلك فحتى يتم له ثماني عشرة سنة عند ابي حنيفة وبلوغ الجارية بالحيض والاحتلام والحبل، فان لم يوجد ذلك فحتى يتم لها سبع عشرة سنة وهذا عند ابي حنيفة وقالا اذا تم للغلام والجارية خمس عشرة سنة فقد بلغا وهو رواية عن ابي حنيفة وهو قول الشافعي، وعنه في الغلام تسع عشرة سنة وقيل المراد ان يطعن في التاسع عشرة سنة، ويتم له ثمانية عشرة سنة، فلا اختلاف، وقيل فيه اختلاف الرواية لانه ذكر في بعض النسخ حتى يستكمل تسع عشرة سنة، اما

العلامة فلان البلوغ بالانزال حقيقة والحبل والاحبال لا يكون الا مع الانزال وكذا الحيض في اوان الحبل فجُعل كل ذلك علامة البلوغ وادنى المدة لذلك في حق الغلام اثنتا عشرة سنة وفي حق الجارية تسع سنين واما السن فلهم العادة الفاشية في ان البلوغ لا يتأخر فيهما عن هذه المدة، وله قوله تعالى ﴿حتى يبلغ اشده﴾ واشد الصبي ثماني عشر سنة، هكذا قاله ابن عباسؓ وتابعه القُتبي وهذا اقل ما قيل فيه فيبنى الحكم عليه للتيقن به غير ان الاناث نُشُوءُ هنّ وادراكهن اسرع فنقصنا في حقهن سنة لاشتمالها على الفصول الاربعة التي يوافق واحد منها المزاج لا محالة. قال واذا راهقَ الغلام او الجارية الحلم واشكل امره في البلوغ فقال قد بلغتُ فالقول قوله واحكامه احكام البالغين، لانه معنى لا يُعرف الا من جهتهما ظاهرا فاذا اخبرا به ولم يكذبهما الظاهر قبل قولهما فيه كما يقبل قول المرأة في الحيض.

ترجمہ:۔ فصل۔ بلوغ کی حد کا بیان

قال بلوغ الغلام الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ لڑکے کے بالغ ہونے کی حد یہ ہے کہ اسے (خواب میں) احتلام ہو۔ یا عورت سے وطی کر کے اسے حاملہ کر دے یا یوں ہی اسے انزال ہو جائے پس اگر ان باتوں میں سے کوئی بات نہ پائی جائے تو اسے بالغ نہیں کہا جائے گا۔ یہاں تک کہ اس کے اٹھارہ برس پورے ہو جائیں۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ اور لڑکی اس وقت بالغ ہو جاتی ہے جب کہ اسے حیض آنے لگے یا احتلام ہو یا اسے حمل رہ جائے۔ یہ قول بھی امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے لڑکا ہو یا لڑکی دونوں کے بالغ ہونے کی حد یہ ہے کہ وہ پندرہ برس کے ہو جائیں امام ابو حنیفہؒ کا بھی ایک قول یہی ہے۔ اور یہی قول امام شافعیؒ کا بھی ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کا ایک قول یہ بھی ہے کہ لڑکا جب انیس برس کا ہو جائے تب بالغ ہو جاتا ہے۔ اس پر بعض مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ اس قول کا مطلب یہ ہے کہ اٹھارہ سال پورے ہو کر انیسواں سال شروع ہو جائے۔ اس قول کے مطابق دونوں روایتوں میں کچھ اختلاف باقی نہیں رہتا ہے۔ اور بعض مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ ایسی بات نہیں ہے بلکہ اس جگہ اختلاف روایت ہے (یعنی ایک روایت میں ۱۸ سال ہے اور دوسری روایت میں ۱۹ سال مذکور ہے) اس طرح سے کہ مبسوط کے کچھ نسخوں میں اس طرح مذکور ہے کہ اٹھارہ برس پورے ہو جائیں۔ (صحیح ترجمہ یہ ہوگا کہ انیس برس ہو جائیں)۔

أما العلامة الخ اور اب علامت کے ذریعہ بالغ کے ثبوت کی وجہ یہ ہے کہ حقیقت میں انزال کے بعد ہی انسان بالغ ہوتا ہے۔ اور دوسری علامتیں مثلاً: ہمبستری کر کے حاملہ کر دینا یا حاملہ ہو جانا تو یہ باتیں بھی بغیر انزال کے کبھی نہیں ہو سکتی ہیں۔ اسی طرح حاملہ بننے کے زمانہ میں حیض کا آنا بھی بلوغ کی علامت ہے۔ اسی لئے ان باتوں میں سے ہر ایک بات بالغ ہو جانے کی علامت مقرر کر دی گئی ہے۔ وادنى المدة الخ اور لڑکے کے حق میں بلوغ کی کم سے کم مدت بارہ برس ہے۔ اور لڑکی کے حق میں نو برس ہیں۔ اور برسوں سے بلوغ کی حد متعین کرنے میں امام ابو یوسفؒ و احمد و شافعی رحمہم اللہ کی دلیل یہ ہے کہ عام مشاہدہ یہ ہے کہ لڑکا ہو یا لڑکی پندرہ برس کے اندر ہی بالغ ہو جاتے ہیں اس سے زیادہ وقت نہیں لگتا ہے۔ اسی لئے پندرہ برس کی عمر پر بلوغ کا حکم دیا گیا ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ فرمان باری تعالٰی ہے: حتى يبلغ اشده الآیہ اور ایک لڑکا اٹھارہ برس کا ہو کر ہی اَشدہ ہوتا ہے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا یہی قول ہے۔ اور قتیبیؒ نے بھی ان ہی کی اتباع کی ہے۔ اور اس لفظ "اشد" کے معنی بیان کرتے ہوئے جو مقداریں بیان کی گئی ہیں ان میں سب سے کم مقدار یہی ہے جو ابن عباس رضی اللہ عنہ کا قول ہے۔ اس لئے دلی یقین حاصل ہو جانے کے لئے اس قول یعنی اٹھارہ برس ہونے کا یہی حکم دیا ہے۔ اور عورتوں کا معاملہ مردوں سے کچھ پہلے ہی ہو جایا کرتا ہے یعنی لڑکوں کی بہ نسبت لڑکیاں جلد بالغ ہو جاتی ہیں اس لئے ان کے بارے میں ہم نے ایک برس کی مدت کم کر کے سترہ سال مقرر کر دی ہے۔ اس لئے کہ ایک سال کے اندر چار موسم ہوتے ہیں۔ اور ان میں سے کوئی ایک انسان کے مزاج کے موافق ہو جاتا ہے۔

قال و اذا رهق الخ اگر لڑکا ہو یا لڑکی اور ان میں جوانی کے آثار بظاہر نظر آنے میں اشتباہ ہونے لگا۔ اس وقت اگر وہ اپنے بارے میں بالغ ہونے کا دعوی کرلے تو اسی کی بات قبول کرلی جائیگی۔ اس کے بعد سے اس پر بالغوں کے احکام نافذ ہوں گے۔ کیونکہ یہ صفت ایسی ہوتی ہے کہ ان کے سوا دوسرا یقین سے نہیں جان سکتا ہے۔ اس لئے جب وہ اپنے بارے میں بلوغ کی خبر دیں گے اور بظاہر اس دعوی کو جھٹلانے کی کوئی وجہ بھی نہ ہو تو ان ہی لوگوں کی بات اس بارے میں ماننی پڑے گی۔ جیسے کہ کوئی لڑکی اپنے بارے میں ماہواری کے آنے یعنی حیض کے جاری ہونے کی خبر دے تو اس کی ماننی پڑتی ہے۔ (ف اس قاعدہ کلیہ کی بناء پر کہ ہر وہ بات جس کا تعلق عورت سے ہو اور اسی کے اقرار سے وہ بات معلوم ہو سکتی ہو اس میں اس کی بات ماننی پڑے گی جس کے لئے یہ نص صریح بھی ہے یعنی فرمان باری تعالیٰ ولا یحل لهن ان یکتمن ماخلق الله فی ارحامهن۔ یعنی ان عورتوں کے لئے یہ بات کسی طرح بھی جائز نہیں ہے کہ اللہ تعالے نے ان کے رحم میں جو چیز پیدا فرمادی ہے اسے وہ چھپائیں۔ اسی طرح قریب البلوغ لڑکے کا بھی اس کے خاص اپنے بارے میں جو بات ہوگی وہ قبول کی جائیگی۔

توضیح:۔ اگر کوئی قریب البلوغ لڑکا یا لڑکی اپنے بالغ ہو جانے کے دعوی کرے۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ دلیل

باب الحجر بسبب الدین

قال ابو حنیفةؒ لا احجر فی الدین واذا وجبت دیون علی رجل وطلب غرماؤه حبسه والحجر علیه لم احجر علیه، لان فی الحجر اهدار اهلیته فلا یجوز لدفع ضرر خاص فان کان له مال لم یتصرف فیه الحاکم لانه نوع حجر ولانه تجارة لا عن تراض فیکون باطلا بالنص، ولکن یحبسه ابداً حتی یبیعه فی دینه ایفاءً لحق الغرماء ودفعا لظلمه، وقالا اذا طلب غرماء المفلس الحجر علیه حجر القاضی علیه ومنعه من البیع والتصرف والاقرار حتی لا یضر بالغرماء لان الحجر علی السفیه انما جوزناه نظرا له وفی هذا الحجر نظر للغرماء، لانه عساه یلجی ماله فیفوت حقهم، ومعنی قولهما منعه من البیع ان یکون باقل من ثمن المثل اما البیع بثمن المثل لا یبطل حق الغرماء والمنع لحقهم فلا یمنع منه.

قرضہ کی وجہ سے محجور ہونے کا بیان

ترجمہ:۔ قال ابو حنیفةؒ الخ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ کسی کو بھی اس کے مقروض ہونے کی بناء پر محجور نہیں کروں گا۔ البتہ اگر کسی کے ذمہ بہت سے قرضے ہو جائیں اور اس کے حق دار اس کو قید میں ڈالنے اور اسے محجور کرنے کا مطالبہ کریں تو میں اسے محجور نہیں کروں گا۔ کیونکہ اسے محجور کردینے سے اس کی اہلیت اور اس کی صلاحیت کو ختم کردینا لازم آتا ہے۔ اس لئے ایک مخصوص نقصان کو دور کرنے کے لئے اس کو محجور کردیا جائے گا)۔

فان کان له مال الخ پھر اگر اس کا کچھ ذاتی مال ہو تب بھی حاکم اس میں کچھ تصرف نہیں کرے گا۔ کیونکہ ایسا کرنے سے اس کے حق میں حجر کرنا لازم آئے گا۔ اور اس وجہ سے بھی کہ رضامندی کے بغیر یہ تجارت ہوگی حالانکہ نص صریح سے یہ باطل ہے۔ (ف یعنی اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ولاَ تاکلوا اموالکم بینکم با لباطل الاّ اَن تکونَ تجارةً عن تراضٍ منکم یعنی تم لوگ آپس میں اپنے مالوں کو باطل اور ناجائز طریقہ سے نہ کھاؤ۔ صرف رضامندی کے ساتھ اگر تجارت ہو تو کرو۔ اور مال کھاؤ۔ اس سے معلوم ہوا کہ جو بھی خرید و فروخت رضامندی کے بغیر ہو وہ باطل ہے۔ اس لئے اگر قرضدار کی رضامندی کے بغیر قاضی اس کا مال فروخت کردے گا تو نص صریح کے فیصلہ کے مطابق وہ باطل ہوگا۔

ولکن یحبسه الخ البتہ قاضی ان قرضوں کی وصولی کے لئے اسے قید خانہ میں ڈالدے اس وقت تک کے لئے کہ وہ مجبور ہو کر خود ہی اپنا مال فروخت کردے اور اس رقم سے اس کا قرض ادا کردے۔ اس طرح سے قرض خواہوں کا حق ادا ہو جائے گا۔ اور قرضداروں کا ظلم دور ہو جائے گا۔ وقالا اذا الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ قرضخواہ قاضی کے پاس یہ درخواست پیش کرے کہ اس کی خرید و فروخت اور لین دین پر پابندی لگادی جائے تو قاضی اسے مجور یعنی پابند کردے گا۔ یعنی اسے اپنا مال خرید و فروخت کرنے اور ہر طرح کے تصرفات کرنے اور لوگوں کے سامنے اپنے ذمہ بقایا رہنے کے اقرار کرنے سے منع کردے گا۔ تاکہ اس کے قرض خواہوں کا مزید نقصان نہ ہو سکے۔ کیونکہ کسی سفیہ بے وقوف پر حجر کرنے کو ہم نے اسی لئے جائز رکھا ہے کہ اس کے اپنے حق میں بھی بہتری ہو۔ اسی طرح مفلس اور مقروض پر حجر کرنے میں قرض خواہوں کی بہتری ہے۔ کیونکہ بہت ممکن ہے کہ ایسا مفلس اپنے اس مال کا لوگوں کو دکھانے کے لئے کسی زبردست شخص کے ساتھ معاملہ کرلے تاکہ اس کے قبضہ سے دوسرا کوئی اس مال کو فی الحال نہ لے سکے (پھر معاملہ ختم ہو جانے کے بعد اس سے اپنا مال واپس لے لے) اس طرح اصل قرض خواہ کا حق ختم ہو جائے گا اور صاحبین کا یہ فرمانا کہ وہ قاضی مفلس کو اپنا بیچنے سے منع کردے گا۔ کا یہ مطلب ہے کہ اس چیز کی اصل بازاری قیمت سے بیچنے سے منع کردے گا۔ کیونکہ بازاری قیمت یا اس سے بھی زیادہ پر بیچنے سے قرض خواہوں کا کوئی نقصان نہیں بلکہ فائدہ بھی ہو سکتا ہے۔ جبکہ ان ہی لوگوں کے حق کی حفاظت کے لئے اسے منع کیا گیا تھا۔ الحاصل اصل قیمت پر بیچنے سے اسے منع نہیں کیا جائے گا

توضیح:۔ باب۔ مقروض ہونے کی بناء پر مجور کرنا۔ قرض خواہوں کے مطالبہ پر مقروض کو قید میں ڈالنا یا مجور کرنا۔ درست ہوگا۔ پھر اس سے قرض خواہوں کا حق کس طرح وصول کیا جائے۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال وباع ماله ان امتنع المفلس من بيعه وقسمه بين غرمائه بالحصص عندهما، لان البيع مستحق عليه لايفاء دينه حتي يُحبس لاجله فاذا امتنع ناب القاضي منابه كما في الجب والعنّة، قلنا التلجية موهومة والمستحق قضاء الدين والبيع ليس بطريق متعين لذلك بخلاف الجب والعنة والحبس لقضاء الدين بما يختاره من الطريق كيف وان صح البيع كان الحبس اضرارا بهما بتاخير حق الدائن وتعذيب المديون فلا يكون مشروعا. قال وان كان دينه دراهم وله دراهم قضي القاضي بغير امره، وهذا بالاجماع لان للدائن حق الاخذ من غير رضاه فللقاضي ان يعينه، وان كان دينه دراهم وله دنانير او علي ضد ذلك باعها القاضي في دينه، وهذا عند ابي حنيفة استحسان، والقياس ان لا يبيعه كما في العروض، ولهٰذا لم يكن لصاحب الدين ان ياخذه جبرا، وجه الاستحسان انهما متحدان في الثمنية والمالية مختلفان في الصورة، فبالنظر الي الاتحاد يثبت للقاضي ولاية التصرف وبالنظر الي الاختلاف يُسلب عن الدائن ولايةُ الاخذ عملا بالشبهين بخلاف العروض لان الغرض يتعلق بصورها واعيانها اما النقود فوسائل فافترقا.

ترجمہ:۔ صاحبینؒ نے مزید یہ فرمایا ہے کہ اگر وہ مفلس اپنا مال ادائیگی قرض کے لئے بیچنے سے انکار کردے تو قاضی خود ہی اسے فروخت کر کے اس سے حاصل شدہ رقم اس کے قرض خواہوں کے درمیان ان کے حصہ رسدی (قرض کے اندازہ کے حساب) کے مطابق تقسیم کردے گا۔ کیونکہ اس قرض دار (مفلس) پر یہ بات لازم ہے کہ ادائیگی قرض کے لئے اپنا مال و سامان فروخت کردے یہاں تک کہ ادا نہ کرنے کی صورت میں اسے قید خانہ میں ڈالنے کا بھی حکم ہے اسی بناء پر جب وہ اپنا کام یعنی قرض کی ادائیگی کے لئے فروخت کرنے سے انکار کرے گا تو قاضی از خود اس کا قائم مقام ہو کر وہ کام کردے گا۔ جیسے کہ وہ شخص جس کا

آلہ تناسل کٹا ہوا ہو یا اس میں نامردی آگئی جس کی وجہ سے اس کی بیوی اس سے فراق چاہتی ہو اور وہ اس کے لئے تیار نہ ہو تو یہی قاضی از خود اس کا قائم مقام بن کر اس عورت کو طلاق دے کر علیحدہ کر دیتا ہے۔ مگر ہم اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ یہ بات تو ایک محض ایک وہمی بات ہے کہ وہ اپنا مال بچانے کے لئے دوسرے کے پاس بطور تلجیہ (عارضی ملکیت میں) دیدے گا۔ جبکہ اس پر صرف یہ بات لازم ہے کہ وہ اپنا قرض اس کے مانگنے والے کو دیدے۔ اور اس کام کے کرنے کا طریقہ صرف یہی نہیں ہے کہ اس کے لئے اس کے مال کو زبردستی بیچ دیا جائے۔ جب کہ دوسرا طریقہ یہ بھی تو ہے کہ اسے قید میں ڈال کر اتنا مجبور کر دیا جائے کہ وہ خود ہی مال فروخت کر کے قرض کی ادائیگی کر دے۔ یعنی اسے قید کر کے اسی کے ہاتھوں فروخت کروا دیا جائے۔

بخلاف الجب الخ۔ بخلاف ان دونوں (مجبوب اور عنین) آلہ تناسل کٹے ہوئے اور نامرد کے کہ اس کے سوا دوسرا کوئی چارہ نہیں ہوتا ہے کہ قاضی ہی اس کا قائم مقام بن کر اسے علیحدہ کر دے۔ اور اسے قید خانہ میں ڈالدینے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ یہاں رہ کر وہ اپنی رہائی کی اور ادائیگی کی کوئی صورت نکال سکے۔ اس کام کے لئے اس پر زبردستی کر کے مال فروخت کرنا کس طرح جائز ہو سکتا ہے۔ اور اگر اس سے زبردستی کے ساتھ مال فروخت جائز ہی ہو تو پھر اسے جیل میں ڈالنے کی کیا ضرورت ہو سکتی ہے بلکہ اس سے تو قرض خواہ اور قرض دار دونوں کا ہی نقصان ہوتا ہے کیونکہ اس طرح حق کی ادائیگی میں تاخیر بھی ہوتی ہے اور اس قرض دار کو بے فائدہ ضرورت سے زیادہ تکلیف بھی ہوتی ہے۔ لہذا ایسا کام جائز نہیں ہو سکتا ہے۔ (ف حالانکہ قرض دار کو قید میں ڈالنا ثابت ہے۔ لیکن صاحبینؒ کی طرف سے یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ قاضی اسی وقت اس کا نائب ہوتا ہے جبکہ اس کا انکار کرنا ظاہر ہو۔ جو کہ قید میں ڈالنے کی بعد ہی معلوم ہو سکتا ہے۔ واللہ تعالےٰ اعلم۔

قال وان کان الخ اور یہ بھی فرمایا ہے کہ اگر اس مقروض پر سکہ کی شکل میں درہم ہو اور اس کے پاس بھی وہی درہم سکہ ہو تب تو قاضی اس کی اجازت کے بغیر ہی اس سے لے کر اس کے قرض خواہ کو دیدے گا۔ یہ حکم بالاتفاق ہے یعنی اس پر امام اعظم اور صاحبین رحمہم اللہ سب کا اتفاق ہے۔ کیونکہ قرض خواہ کو مقروض کی رضامندی کے بغیر بھی اس سے اپنا مال لینے کا پورا حق ہوتا ہے اس لئے اس میں قاضی کو بھی مددگار ہو جانا چاہئے۔ (ف یعنی شریعت میں اس بات کی اجازت ہے کہ اگر قرض خواہ اپنے قرض دار کے اسی جنس کے مال پر قابو پالے جس جنس کا قرض باقی ہے تو وہ اس سے اپنے قرضہ کی مقدار لے سکتا ہے۔ تو موجودہ صورت میں قرض خواہ کو اس مقروض سے اپنا مال وصول کر لینے کا حق پہلے سے ہی حاصل ہے۔ لہذا قاضی اسی کی وصولی کے لئے صرف مدد کرے گا۔ جیسے کہ ایک لاپتہ شخص کا ایسا مال گھر پر موجود ہو جس کے اس کے اپنے گھر والے نفقہ کے طور محتاج ہوں تو قاضی ان کی مدد کے طور پر اس مال سے ان لوگوں کا نفقہ دلوا دے گا۔ اور یہی صورت یہاں بھی ہوگی۔

وان کان دینہ دراھم ولہ دنانیر الخ اور اگر اس پر درہم باقی ہوں لیکن اس کے پاس دینار موجود ہوں یا اس کے برعکس ہوں یعنی اس پر دینار باقی ہوں لیکن اس کے پاس درہم ہوں تو قاضی اس کے پاس کے موجود سکہ کو اس سے لے کر فروخت کر کے اسی سے اس کا قرض ادا کر دے گا۔ یہ صورت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک استحسانا ہے۔ کیونکہ قیاس تو یہ چاہتا ہے کہ قاضی اس سکہ کو فروخت نہ کرے جیسے کہ دوسرے اسباب میں ہوتا ہے۔ اور اسی وجہ سے قرض خواہ کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس نقد کو اس مقروض سے جبراً لے لے۔

وجہ الاستحسان الخ مگر اس استحسان کی وجہ یہ ہے کہ درہم ہوں یا دینار دونوں ہی مالیت اور ثمن ہونے میں برابر ہیں۔ اگرچہ صورت میں مختلف ہیں۔ اس لئے دونوں کے ایک ہونے کے سبب سے قاضی کو حق ولایت حاصل ہوگا۔ لیکن دونوں میں صورۃ اختلاف ہونے کی وجہ سے قرض خواہ کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ اس کی رضامندی کے بغیر اس سے وصول کر لے۔ تاکہ دونوں مشابہتوں پر عمل ہو جائے۔ بخلاف اسباب کے کیونکہ اسباب کی صورت اور اس کی ذات دونوں سے مطلب ہوتا ہے اور غرض متعلق ہوتی ہے۔ لیکن اس کے برعکس ان سکوں سے بدل کر ضروریات لی جاتی ہیں یعنی یہ نقود اسباب حاصل کرنے کا

صرف ایک ذریعہ ہیں۔ اس طرح نقود اور اسباب کے درمیان کا فرق ظاہر ہو گیا۔

توضیح:۔ اگر مقروض اپنے اس مال کو جو اس کے پاس موجود ہو بیچنے اور قرضداروں کو ان کا حق دینے پر راضی نہ ہو اگر مقروض کے پاس سکہ کی شکل میں دراہم موجود ہوں اور وہی اس کے ذمہ لازم بھی ہوتے ہوں۔ یا صورت بدلی ہوئی ہو۔ یا بجائے سکوں کے مال و اسباب موجود ہوں۔ تفصیل مسائل۔ احکام۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل

عساہ تلجی۔ الجا۔ تلجی یالجا تلجی کسی پر دباؤ ڈالنا' مجبور کرنا۔ لجی تلجی تلجیۃ کسی باطنی کام کے خلاف ظاہری طور پر کچھ اور کرنا۔ جس کی صورت یہاں پر یہ ہو رہی ہے کہ دو آدمی آپس میں ایک معاملہ ظاہری طور پر اس طرح کر لیں کہ دیکھنے والے یہ سمجھ لیں کہ معاملہ اسی طرح طے پا گیا ہے۔ لیکن حقیقت میں کچھ بھی نہ ہوا ہو۔ یعنی چیز کی ملکیت حسب سابق باقی رہ گئی ہو۔

ویباع في الدين النقود ثم العروض ثم العقار يُبدأ بالايسر فالايسر لما فيه من المسارعة الى قضاء الدين مع مراعاة جانب المديون، ويُترك عليه دَسْتٌ من ثياب بدنه ويباع الباقي، لان به كفاية وقيل دستان لانه اذا غسل ثيابه لابد له من ملبس .قال فان اقر في حال الحجر باقرار لزمه ذلك بعد قضاء الديون، لانه تعلق بهذا المال حق الاولين، فلا يتمكن من ابطال حقهم بالاقرار لغيرهم بخلاف الاستهلاك لانه مشاهد لا مرد له، ولو استفاد مالا آخر بعد الحجر نفذ اقراره فيه، لان حقهم لم يتعلق به لعدمه وقت الحجر، قال وينفق على المفلس من ماله وعلى زوجته وولده الصغار وذوى ارحامه ممن يجب نفقته عليه، لان حاجته الاصلية مقدمة على حق الغرماء ولانه حق ثابت لغيره، فلا يبطله الحجر، ولهٰذا لو تزوج امرأة كانت في مقدار مهر مثلها اسوة للغرماء.

ترجمہ:۔ اور جب مدیون کے سامان کو قرض کی ادائیگی کے لئے فروخت کرنا ہو تو سب سے پہلے اس کے نقود اور رقوم فروخت کئے جائیں۔ جب کہ مقروض کا مال نقد رقم کی شکل میں ہو یا بر عکس ہو۔ اس سے اگر پورا نہ ہو تب دوسرا منقولہ سامان فروخت کیا جائے۔ اگر اس سے بھی ادائیگی پوری نہ ہو تو اس کی (غیر منقولہ) جائیداد یعنی زمین اور مکان وغیرہ فروخت کیا جائے۔ یعنی ان میں سے جو آسان سے آسان یعنی معمولی سے معمولی ہو پھر آہستہ آہستہ قیمتی سامان فروخت کیا جائے۔ ایسا کرنے سے قرضوں کی ادائیگی میں جلدی بھی ہو گی اور ساتھ ہی اس میں اس مقروض کے مال کی بھی حتی الامکان بچت اور حفاظت ہو گی۔ ویترك عليه الخ اس طرح اس کے کپڑے سے استعمالی ایک جوڑا رکھ کر باقی فروخت کر دئے جائیں۔ اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ دو استعمالی جوڑے چھوڑ دیئے جائیں تاکہ نہانے یا کپڑے دھونے کے بعد دوسرا جوڑا وہ خود پہن سکے کہ یہ اس کے لوازمات میں سے ہے۔

قال فان اقرّ الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر وہ مدیون مجبور ہو جانے کے بعد مزید کسی اور کے لئے اپنے ذمہ کچھ قرض باقی رہنے کا اقرار کر لے تو اس اقرار سے پہلے تک کے تمام قرضے ادا کر دیئے جانے کے بعد وہ قرض بھی اس کے ذمہ لازم مانا جائے گا۔ یعنی فوری طور سے اس کا یہ اقرار قابل قبول نہیں ہو گا۔ کیونکہ جتنا مال بھی ابھی اس کے پاس موجود ہے اس سے اس کے پہلے کے قرض خواہوں کا حق متعلق ہو چکا ہے۔ لہٰذا مزید کسی دوسرے کا حق مان لینے سے پہلے کے حق داروں کے حق کو ضائع کر دینا لازم آئے گا۔ جس کا اس کو اختیار نہیں ہے۔

بخلاف الا ستهلاك الخ اس کے برخلاف اگر اس نے اسی حجر کی حالت میں کسی کا مال قصداً ضائع کر دیا تو وہ اسی وقت اس کے دوسرے قرض خواہوں کے ساتھ شریک ہو کر اس کے ذمہ لازم ہو جائے گا۔ کیونکہ اس کا قصداً ضائع کرنا تو ایسا عمل ہے جو لوگوں کے سامنے ہوا ہے اور اس کا کوئی بہانہ نہیں کیا جا سکتا ہے۔ ولو استفاد الخ اور اگر حجر کے بعد اس نے نئے مال کے پانے کا

اقرار کیا تو اس کے اس مال میں نئے اقرار کا حق متعلق ہو جائے گا۔ کیونکہ اس مال میں پرانے قرض خواہوں کا حق متعلق نہیں ہوا تھا۔ کیونکہ حجر کے وقت تو یہ مال اس کے پاس موجود ہی نہیں تھا۔

قال وینفق الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مدیون کے مال میں سے اس کی بیوی اور اس کی چھوٹی اولاد کو اور اس کے ذوی الارحام میں سے ان لوگوں کو بھی نفقہ دیا جائے گا جن کا نفقہ اس کے ذمہ لازم ہے۔ کیونکہ قرض خواہوں کے حق کی ادائیگی سے پہلے اس کی اپنی ضروری حاجتوں کو پورا کرنا بھی اس کے ذمہ لازم ہے۔ اس لئے اس پر حجر کرنے میں (پابندی عائد کرنے) سے اس کی اصلی حاجتوں کو بھی باطل کرنا لازم آتا ہے۔ جو کہ غلط ہے۔ اسی بناء پر اگر اس نے اس عرصہ میں کسی عورت سے نکاح کر لیا تو وہ صحیح ہو گا اور اپنے مہر مثل کی حد تک اس سے مطالبہ کرنے میں دوسرے قرض خواہوں کے برابر کی حق دار ہو گی۔ کیونکہ نکاح کرنا بھی حاجت اصلیہ میں سے ہے۔

توضیح:۔ مقروض کے قرض کی ادائیگی کے لئے اس کے سامان کو کس حد تک اور کس ترتیب سے فروخت کرنا چاہئے۔ اگر اس کی مجبوری کی حالت میں وہ مزید قرض کے باقی رہنے کا اقرار کر لے۔ اگر اس عرصہ میں وہ قصداً کچھ مال ہلاک کر دے۔ یا کسی عورت سے نکاح کر لے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال فان لم یعرف للمفلس مال وطلب غرماؤہ حبسه وھو یقول لا مال لی حبسه الحاکم فی کل دین التزمه بعقد کالمھر والکفالة، وقد ذکرنا ھذا الفصل بوجوھه فی کتاب ادب القاضی من ھذا الکتاب، فلا نعیدھا الی ان قال وکذلك ان اقام البینة انه لا مال له یعنی خلی سبیله لوجوب النظرة الی المیسرة، ولو مرض فی الحبس یبقی فیه ان کان له خادم یقوم بمعالجته وان لم اخرجه تحرزا عن ھلاکه والمحترف فیه لا یُمَکّن من الاشتغال بعمله ھو الصحیح لیضجر قلبه فینبعث علی قضاء دینه بخلاف ما اذا کانت له جاریة وفیه موضع یمکنه فیه وطیھا لا یمنع عنه لانه قضاء احدی الشھوتین فیعتبر بقضاء الاخری.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اس مفلس کے پاس کسی قسم کا مال ہونے کا پتہ نہ چلتا ہو اور وہ یہ کہتا بھی ہو کہ میرے پاس کسی قسم کا کوئی مال نہیں ہے اس کے باوجود اس کے قرض خواہ یہ کہتے ہوں کہ اسے قید خانہ میں ڈالدیا جائے۔ تو حاکم اسے ہر ایسے قرضہ کے سلسلہ میں قید کرلے گا جسے اس نے اپنے طور پر معاملہ طے کر کے اپنے اوپر لازم کیا ہو جیسے بیوی کا مہر۔ یا کسی کی کفالت وضمانت۔ وغیرہ۔ ہم نے اس مسئلہ کو تمام صورتوں کے ساتھ اسی کتاب کے کتاب ادب القاضی میں بیان کر دیا ہے۔ اس لئے اس جگہ ہم اسے دوبارہ بیان نہیں کرینگے۔ (قدوریؒ نے مذکورہ عبارت کے بعد مزید یہ بھی فرمایا ہے کہ یعنی جس طرح اس مقروض کے پاس مال ہونے کا ظاہر میں پتہ نہ چلے اسی طرح اگر اس کی موافقت میں یہ گواہیاں آجائیں کہ اس کے پاس واقعۃً کہیں کوئی مال نہیں ہے تو ان دونوں صورتوں میں اس کو رہائی دیدی جائے اس وقت تک کے لئے کہ اللہ کی طرف سے اسے کسی طرح کی مالی وسعت اور گنجائش حاصل ہو جائے اور ایسا کرنا واجب بھی ہے۔ (ف اس دلیل سے کہ فرمان باری تعالیٰ ہے۔

وان کان ذو عسرة فنظرة الیٰ میسرة۔ اور اگر قید میں ڈالنے سے پہلے ہی اس نے گواہ بھی پیش کر دیئے تو شیخ ابو بکر محمد بن الفضل کے نزدیک ان کی گواہی قبول کر لی جائے گی۔ اور شیخ سرخسیؒ اور دوسرے مشائخ کے نزدیک جب تک کہ اسے قید میں نہ ڈال دیا جائے گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ اور یہی قول اصح ہے۔ ع۔

ولو مرض فی الحبس الخ اور اگر وہ مقروض قید خانہ میں بیمار پڑ گیا اور اس کا کوئی شخص خدمت کرنے والا ملازم وغیرہ میں سے موجود ہو تو اسے اسی حالت میں چھوڑ دیا جائے گا یعنی وہاں سے نہیں نکالا جائے گا۔ اور اگر ایسا کوئی نہ ہو جس سے اس کے

ہلاک ہو جانے کا ڈر ہو تو اسے قید سے نکال دیا جائے گا۔ والمحترف الخ اور اگر وہ کچھ ہاتھ کا کام کرتا ہو یعنی صنعت و حرفت اس کا پیشہ ہو تو اسے اپنے کام کے کرنے کی اجازت نہیں دی جائیگی تاکہ اسے دلی تکلیف ہو اس طرح قرض کی ادائیگی پر راضی ہو جائے۔ اس کے برخلاف اگر اس کی باندی ہو اور اس قید خانہ میں تنہائی کی جگہ میسر ہو تو اسے اس کے ساتھ ہمبستری کرنے سے نہیں روکا جاسکتا ہے۔ کیونکہ انسان کی شرمگاہ کی خواہش اور پیٹ کی خواہش جو جائز طریقہ سے ہو اس کے استعمال سے کسی کو نہیں روکا جاسکتا ہے۔

توضیح: اگر کسی مقروض کے پاس مال ہونے کا پتہ نہ چلے اور وہ یہ کہتا بھی ہو کہ میرے پاس کچھ بھی مال نہیں ہے۔ اور اس کے قرض خواہ اسے جیل میں ڈالنے کی درخواست کرتے ہوں یا اس کے پاس گواہ بھی اس کے موافق گواہی دیتے ہوں اگر وہ قید خانہ میں بیمار ہو جائے یا وہ صنعت و حرفت کا مالک ہو اگر اس کے پاس باندی ہو اور تنہائی کا اسے موقع مل جائے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال ولایحول بینه وبین غرمائه بعد خروجه من الحبس بل یلازمونه ولا یمنعونه من التصرف والسفر لقوله علیه السلام لصاحب الحق ید ولسانٌ اراد بالید الملازمة وباللسان التقاضی. قال ویاخذون فضل کسبه یقسم بینهم بالحصص لاستواء حقوقهم فی القوة، وقالا اذا فلّسه الحاکم حال بین الغرماء وبینه الا ان یقیموا البینة ان له مالا لان القضاء بالافلاس عندهما یصح، فیثبت العسرة ویستحق النظرة الی المیسرة، وعند ابی حنیفةؒ لا یتحقق القضاء بالافلاس لان مال الله تعالیٰ غادٍ ورائح، ولان وقوف الشهود علی عدم المال لا یتحقق الا ظاهرا فیصلح للدفع لا لابطال حق الملازمة، وقوله الا ان یقیموا البینة اشارة الی ان بینة الیسار تترجح علی بینة الاعسار، لانها اکثر اثباتا اذ الاصل هو العسرة وقوله فی الملازمة لا یمنعونه من التصرف والسفر دلیل علی انه یدور معه اینما دار، ولا یجلسه فی موضع لانه حبس فیه، ولو دخل فی داره لحاجته لا یتبعه بل یجلس علی باب داره الی ان یخرج، لان الانسان لابد ان یکون له موضع خلوة ولو اختار المطلوب الحبس والطالب الملازمة فالخیار الی الطالب لانه ابلغ فی حصول المقصود لاختیاره الاضیق علیه الا اذا علم القاضی ان یدخل علیه بالملازمة ضررٌ بین بان لا یمکنه من دخوله داره فحینئذ یحبسه دفعا للضرر عنه، ولو کان الدین للرجل علی المراۃ لا یلازمها لما فیها من الخلوة بالاجنبیة، ولکن یبعث امرأة امینة تلازمها.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اس قرض دار کو قید خانہ سے رہائی دینے کے بعد اس کے اور اس کے قرض خواہوں کے درمیان کسی روک یا بچاؤ کا انتظام حاکم کی طرف سے نہیں کیا جائے گا (اگر وہ لوگ اس کے فرار کے خوف سے اس کے پیچھے رہنا چاہیں تو رکاوٹ نہیں ڈالی جائے گی) اس فرمان رسول علیہ السلام کی وجہ سے کہ حقدار کو ہاتھ اور زبان ہے۔ اس کی روایت دار قطنی نے کی ہے۔ اور یہی معنی صحیحین میں بھی ہیں۔ ہاتھ سے مراد یہ ہے کہ اس کے ساتھ لگا رہے اور زبان سے مراد یہ ہے کہ وہ تقاضا کرتا رہے۔ (ف یعنی اس کے ساتھ لگا رہے اور جو کچھ اس کی کمائی سے ضروری اخراجات کے بعد بچے اس کی وصولی کے لئے تقاضا کرتا رہے۔ اس لئے بعد کی یہ عبارت ہے)۔

قال ویا خذون الخ اور یہ بھی فرمایا ہے کہ وہ قرض خواہ جو اس کے پیچھے لگے ہوئے ہوں اس کی بچی ہوئی کمائی اس سے لے کر اپنے اندر اپنے مطالبہ کے انداز سے تقسیم کرلیں گے۔ کیونکہ قوت مطالبہ کے اعتبار سے سب برابر ہیں۔ **وقالا اذا فلّسه**

الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ جب حاکم اس کے مفلس (دیوالیہ) ہو جانے کے اعلان کر دے گا تب اس کے قرض خواہوں کو اسے تنگ کرنے اور اس کے پیچھے لگے رہنے سے منع کر دے گا البتہ اس صورت میں منع نہیں کرے گا جبکہ وہ لوگ ایسے گواہ پیش کر دیں جو یہ گواہی دیں کہ اس کی ملکیت میں اب بھی کچھ مال کہیں موجود ہے۔ کیونکہ صاحبینؒ کے نزدیک کسی کے خلاف مفلس ہونے کا حکم لگانا صحیح اور نافذ ہوتا ہے۔ اس بناء پر اس کی تنگدستی ثابت ہو جائیگی اور ہاتھ میں وسعت یا فراخی آنے تک اس کا انتظار کرنا واجب ہو جائے گا۔

وعندابی حنیفةؒ الخ اور امام اعظمؒ کے نزدیک مفلس ہو جانے کا اس کی طرف سے فیصلہ کر لینا صحیح نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ دولت خداوندی تو انسان کے پاس صبح کو آتی اور شام کو جاتی رہتی ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ گواہوں کا اس کے بارے میں یہ گواہی دینا صحیح نہیں ہوتا کہ اس کے پاس مال نہیں ہے۔ کیونکہ وہ تو صرف ظاہری صورت کی گواہی دے سکتے ہیں کہ اس کے پاس مال نہیں ہے تو ایسی گواہی سے صرف اتنا فائدہ ہو سکتا ہے کہ لوگ اس سے تقاضہ نہ کریں۔ مگر اس کے ساتھ لگے رہنے کا جو حق ہوتا ہے اس کو ختم نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اور صاحبینؒ کی طرف سے دی گئی دلیل میں جو یہ کہا گیا ہے کہ "مگر اس صورت میں کہ قرض خواہ گواہ پیش کر دیں" الخ تو اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ مفلسی اور ناداری کی گواہی کے مقابلہ میں آسودگی اور فراخی کی گواہی کو ترجیح ہوگی۔ کیونکہ اس آسودگی کی گواہی سے مال کی زیادتی کا دعویٰ ہوتا ہے برخلاف اس کے تنگدستی کی گواہی سے کسی خاص بات کا دعویٰ نہیں ہوتا ہے کیونکہ تنگدستی اور مال کا نہ ہونا ہی تو اصل ہے۔ اس بناء پر تنگدستی کے گواہ تو صرف اصل بات ہی کی گواہی دیتے ہیں لیکن آسودگی کی گواہی دینے والے تو اصل سے زیادہ ہونے کی گواہی دیتے ہیں۔

وقوله في الملازمة الخ اور قدوریؒ نے اصل مسئلہ میں امام اعظمؒ کے قول کے موافق قرض خواہوں کا اس مقروض کے ساتھ لگے رہنے کا جو ذکر کیا ہے اس میں یہ فرمایا ہے کہ اس کو تصرف کرنے اور سفر کرنے سے منع نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اس فرمان میں اس بات کی دلیل ہے کہ قرض خواہ خود ہی اس مقروض کے ساتھ جاتا رہے گا لیکن اس مقروض کو کسی بھی جگہ بٹھا کر نہیں رکھ سکتا ہے۔ کیونکہ ایسا کرنے سے اسے صرف ایک ہی جگہ میں مقید رکھنا لازم آئے گا۔ جس کا اسے حق نہیں ہے۔

ولو دخل في داره الخ اور اگر ایسا مقروض جس کے مفلس ہونے کا حکم لگا دیا گیا ہو اور اس کا قرض خواہ سایہ کی طرح اس کے پیچھے لگا ہوا ہو وہ اگر اپنے گھر میں داخل ہو تو وہ شخص اس کے ساتھ گھر میں داخل نہیں ہو سکتا ہے۔ اس لئے وہ اس کے دروازہ پر ہی بیٹھ کر اس کے نکلنے کا انتظار کرتا رہے گا۔ یہاں تک کہ وہ باہر نکل آئے۔ کیونکہ ہر شخص کو تنہائی میں رہنے اور آرام کرنے کا حق حاصل ہے۔

ولو اختار الخ اور اگر وہ مقروض خود ہی قید خانہ میں رہنے کو ترجیح دے اور اس کا قرض خواہ اس کے ساتھ ہی رہنا پسند کرے تو اس قرض خواہ کو اس بات کا حق دیا جائے گا۔ کیونکہ ایسا کرنے سے اسے اپنے حق کی وصولی میں آسانی ہوگی۔ کیونکہ یہ قرض خواہ ایسی صورت اختیار کرنا چاہے گا جس سے وہ مقروض زیادہ تنگ ہو جائے۔ اسی لئے اسے اختیار دیا جائے گا البتہ اگر قاضی یہ محسوس کرے کہ اس مقروض کے ساتھ اس قرض خواہ کے لگے رہنے سے کھلم کھلا نقصان ہے۔ مثلاً یہ قرض خواہ اسے گھر میں جانے نہیں دیتا ہے تو ایسی صورت میں اس مقروض کی تکلیف دور کرنے کے خیال سے اسے قید خانہ میں ہی رکھیگا۔

ولو كان الدين الخ اور اگر کسی مرد کا اس قسم کا قرض کسی عورت پر ہو تو اس مرد کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ اس عورت کے پیچھے لگا رہے۔ کیونکہ ایسا کرنے سے اجنبیہ عورت کے ساتھ تنہائی میں بھی رہنے کا موقع ملتا رہے گا۔ البتہ وہ یہ کر سکتا ہے کہ اپنے عوض کسی امانت دار عورت کو اس کے ساتھ لگے رہنے کے لئے بھیج دے

توضیح:۔ قرض دار کو قید خانہ سے رہائی دینے کے بعد اگر اس کے قرض خواہ اس کے پیچھے

لگے رہیں۔ کیا قرض خواہ اپنے مقروض کو اپنی مرضی کے مطابق اپنے ساتھ چلنے پھرنے پر مجبور کر سکتا ہے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال ومن افلس وعنده متاع لرجل بعينه ابتاعه منه فصاحب المتاع اسوة للغرماء فيه، وقال الشافعي يحجر القاضي على المشتري بطلبه ثم للبائع خيار الفسخ لانه عجز المشتري عن ايفاء الثمن فيوجب ذلك حق الفسخ كعجز البائع عن تسليم المبيع، وهذا لانه عقد معاوضة وقضيته المساواة وصار كالسلم، ولنا ان الافلاس يوجب العجز عن تسليم العين، وهو غير مستحق بالعقد فلا يثبت حق الفسخ باعتباره، وانما المستحق وصف في الذمة اعني الدين وبقبض العين يتحقق بينهما مبادلة هذا هو الحقيقة فيجب اعتبارها الا في موضع التعذر كالمسلم لان الاستبدال ممتنع فاعطي للعين حكم الدين، والله اعلم.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جس شخص پر قاضی نے مفلس ہونے کا حکم لگادیا ہے اگر اس کے پاس ایسا مال رکھا ہوا ہو جسے اس نے کسی سے (اُدھار) خریدا تھا اور اس کا وہ مالک بھی اب اس کے قرض خواہوں میں سے ایک ہو (اور اب وہ اپنا سامان واپس لینا چاہتا ہو تو وہ ایسا نہیں کر سکتا ہے بلکہ) وہ بھی دوسرے حقداروں کے برابر مانا جائے گا۔ (یعنی اس مال کو بیچنے سے جو رقم ملے گی اسے دوسروں میں حصہ رسدی کے حساب سے تقسیم کرتے ہوئے اس بھی اسی کے اندازہ سے ملے گا)

قال الشافعیؒ الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اس مال کے مالک کے مطالبہ کی وجہ سے قاضی اس شخص پر اس چیز کے فروخت کرنے سے حجر (پابندی) لگادے گا پھر اس بائع کو اپنے گذشتہ معاملہ میں فسخ کرنے کا اختیار دے گا چنانچہ اگر وہ چاہے تو اسے فسخ کرتے ہوئے اپنا مال اس سے واپس لے جائے گا۔ کیونکہ یہ مفلس (خریدار) اب اس مال کی قیمت ادا کرنے سے عاجز ہو گیا ہے۔ اور اسی عاجزی کی بناء پر اسے فسخ کرنے کا حق مل جائے گا۔ جیسے کہ کسی دوسرے معاملہ میں کوئی بائع اپنا مال خریدار کے پاس حوالہ کرنے سے عاجز ہو گیا ہو تو اسے بھی فسخ کا حق حاصل ہو جاتا ہے۔

وهذا لانه الخ ایسا اس لئے ہے کہ یہ بیع بھی ایک معاوضہ (لین دین) کا عمل ہے جس کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ دونوں طرف سے برابری کا معاملہ ہو یعنی جس طرح اس کے خریدار کو فسخ کرنے کا حق ہوتا ہے جب کہ بائع مبیع کو حوالہ کرنے سے عاجز ہو جائے اسی طرح سے اس کے بائع کو بھی فسخ کرنے کا اختیار ہو گا جبکہ خریدار ثمن دینے سے عاجز ہو جائے۔ تو اس کی مثال بیع سلم میں ہو جائے گی کہ جب مسلم فیہ یعنی جس چیز کی خریداری کی بات طے ہوئی تھی اگر درمیان میں بازار سے وہ بالکل ہی ناپید ہو جائے تو رب السلم کو اس عقد کے فسخ کر دینے کا حق ہو جاتا ہے۔ تو اسی طرح موجودہ مسئلہ میں بھی ہو گا۔ یہی قول امام مالک واحمد واوزاعی اور اسحق رحمہم اللہ کا ہے۔

ولنا ان الافلاس الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ کسی پر افلاس یعنی نادہند ہونے کا حکم لگانے کا لازمی مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ اس مال کو دینے سے عاجز ہو چکا ہے۔ حالانکہ موجودہ مسئلہ میں عقد کے ذریعہ کوئی مال واجب ہی نہیں ہوا ہے۔ پس اس افلاس کے اعتبار سے بائع کو فسخ کرنے کا حق نہیں ہو گا۔ اور اس عقد کی وجہ سے صرف اتنی ہی بات کا حق حاصل ہوتا ہے کہ خریدار کے ذمہ جو چیز لازم ہوتی ہے یعنی قرض کی رقم تو جب بائع نے مال عین پر قبضہ کر لیا تو حکماً بائع اور مشتری کے درمیان مبادلہ پایا گیا۔ اور حقیقی معنی یہی ہیں اس لئے ان کا اعتبار کرنا واجب ہو گا۔ سوائے ان مواقع کے جن میں اس طرح کا تبادلہ کرنا محال ہو جیسے کہ عقد سلم میں ہوتا ہے۔ کیونکہ اس میں تبادلہ کرنا محال ہے۔ اسی لئے اس میں مال عین کو دین کا حکم دیا گیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ (ف اور امام شافعیؒ کی دلیل میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث بیان کی گئی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جس شخص نے اپنا کوئی سامان فروخت کیا پھر اس مال کو ایک ایسے شخص کے پاس پایا جسے مفلس کہدیا گیا ہے وہ اس کے بائع کا

مال ہے مگر تمام قرض خواہوں کے درمیان ہے۔ رواہ الدار قطنی۔ لیکن دار قطنی نے یہ بھی کہا ہے کہ یہ مرسل ہے۔ مگر ہمارے نزدیک مرسل بھی قابل حجت ہے۔ اگرچہ امام شافعیؒ کے نزدیک حجت نہیں ہے۔ اس حدیث کے ظاہری معنی یہ ہیں کہ بائع نے اپنا مال بیع کی غرض سے اسے دیا تھا اور وہ ابھی تک مکمل نہیں ہوئی تھی۔ کیونکہ حدیث میں اسی کی طرف اشارہ ہے۔ کہ ایک شخص کے ہاتھ سامان بیچا پھر اُسے ایک ایسے شخص کے پاس پایا جو مفلس ہو گیا ہے۔ مگر اس میں یہ نہیں کہا ہے کہ اسے اپنے مشتری ہی کے پاس پایا جو مفلس ہو گیا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح:۔ اگر کسی شخص پر قاضی نے مفلس ہونے کا حکم لگا دیا اگر اس کے پاس ایسا رکھا ہوا مال ہو جسے اس نے کسی سے خریدا تھا اور اس کا مالک بھی اس کے قرض خواہوں میں سے ایک ہو۔ اور اپنا مال واپس لینا چاہتا ہو۔ مسئلہ کی پوری تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

☆☆☆

﴿كتاب الماذون﴾

الاذن هو الاعلام لغة، وفي الشرع فك الحجر واسقاط الحق عندنا، والعبد بعد ذلك يتصرف لنفسه باهليته. لانه بعد الرق بقي اهلا للتصرف بلسانه الناطق وعقله المميز وانحجاره عن التصرف لحق المولى، لانه ما عهد تصرفه الا موجبا لتعلق الدين برقبته او كسبه وذلك مال المولى فلابد من اذنه كيلا يبطل حقه من غير رضاه ولهذا لا يرجع بما لحقه من العهدة على المولى، ولهذا لا يقبل التوقيت حتى لو اذن لعبده يوما كان ماذونا ابدا حتى يحجر عليه، لان الاسقاطات لا تتوقت ثم الاذن كما يثبت بالصريح يثبت بالدلالة كما اذا راى عبده يبيع ويشترى فسكت يصير ماذونا عندنا خلافا لزفر والشافعي، ولا فرق بين ان يبيع عينا مملوكا للمولى او الاجنبى باذنه او بغير اذنه بيعا صحيحا او فاسدا لان كل من رآه يظنه ماذونا له فيها فيعاقده فيتضرر به لو لم يكن ماذونا له ولو لم يكن المولى راضيا به لمنعه دفعا للضرر عنهم.

ترجمہ: کتاب ماذون کا بیان۔ الاذن هو الخ اذن کے لغوی معنی ہیں خبر دینا اور شرعی معنی ہمارے نزدیک یہ ہیں حجر جو کسی پر قائم ہوا سے دور کرنا اور حق کو ختم کرنا غلام کو کاروباری اجازت مل جانے کے بعد جو کچھ بھی معاملہ کرتا ہے وہ اپنی صلاحیت سے اور خود اپنے لئے کرتا ہے۔ یعنی قدرتی طور سے جو صلاحیت اس میں پوشیدہ موجود تھی وہ اب ظاہر ہو گئی یا کھل گئی ہے۔ کیونکہ اس میں غلامی آجانے کے بعد سے اس غلام کی بولنے والی زبان میں اور اس کے عقل میں صبر کے ساتھ تصرف کرنے کی صلاحیت موجود تھی۔ لیکن اس کے مولیٰ کے حق لازم ہونے کی وجہ سے وہ اپنے تصرف کرنے سے پابند اور مجبور ہو گیا تھا۔ کیونکہ اس میں سوائے اس صورت کے اس کی ذات میں یا اس کی کمائی میں کسی کا اتنا قرضہ لازم ہو جس سے اس کے مولیٰ کی ملکیت پر خرابی آتی ہو یا بالکل ختم ہو اس کی اپنی ذات میں تصرف کرنے کا کوئی حق بھی معلوم نہ تھا۔ اس لئے کہ اس کی اپنی جان یا اس کی کمائی جو کچھ بھی ہو سب اس کے مولیٰ کا مال ہوتا ہے۔ اسی لئے مولیٰ کی اجازت کا ہونا ضروری تھا کہ اس کی رضامندی کے بغیر اس مولیٰ کا حق باطل نہ ہو جائے گا۔ اور چونکہ ہمارے نزدیک اذن کے معنی ساقط کرنے کے ہیں اس لئے ایسے ماذون غلام یعنی جسے اجازت دیدی گئی ہو اس پر اب جو کچھ بھی ذمہ داری عائد ہو گی اس کی نسبت اس کے مولیٰ کی طرف نہیں ہو گی۔ یعنی اس کا مولیٰ اس کا ضامن نہیں ہو گا۔

ولهذا لايقبل التوقيت الخ اس بنا پر جو اجازت اسے ملے گی وہ کسی محدود وقت کے لئے نہیں ہو گی۔ البتہ اسے پھر مجور کر دیا جائے تو وہ مجور ہو جائے گی۔ چنانچہ اگر کسی غلام کو اس کے مولیٰ نے صرف ایک دن کے لئے تجارت کی اجازت دی تو اس کی یہ اجازت ہمیشہ کے لئے ہو جائے گی۔ البتہ اگر مولیٰ اسے مجور کر دے تب وہ مجور ہو جائے گا۔ کیونکہ اسقاط (یعنی سلب اختیارات) صرف محدود وقت کے لئے نہیں ہوتے ہیں۔

ثم الاذن كما الخ پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ اجازت جس طرح صراحۃً ہوتی ہے اسی طرح دلالۃً بھی ثابت ہو جاتی ہے۔ مثلاً اپنے غلام کو کچھ خرید و فروخت کرتے دیکھ کر مولیٰ کا خاموش رہ جانا۔ تو ہمارے نزدیک ایسی خاموشی سے بھی وہ ماذون ہو جائے گا۔ مگر اس میں امام زفر و شافعی رحمہما اللہ کا اختلاف ہے۔ (بلکہ امام مالک واحمد رحمہما اللہ کا بھی اختلاف ہے)۔ ولا فرق

الخ پھر اس بات میں کوئی فرق نہیں ہوگا کہ وہ اپنے مولیٰ کا ذاتی مال بیچتا ہو یا وہ کسی اجنبی کا مال بیچتا ہو۔اسی طرح خواہ اجازت سے بیچتا ہو یا بغیر اجازت کے۔اور وہ بیع صحیح ہو یا فاسد ہو۔کیونکہ کسی طرح کا اسے کاروبار کرتے ہوئے دیکھ کر لوگ یہی سمجھیں گے کہ اسے اجازت مل چکی ہے۔اس کے بعد سے دوسرے بھی قصداً اس کے ساتھ معاملہ کرنے لگیں گے۔اور اگر حقیقت میں اسے اجازت حاصل نہ ہو تو یقیناً وہ نقصان اٹھائینگے۔اور اگر اس کا مولیٰ اس کے کاروبار کو دیکھ کر راضی نہ ہوتا اور اسے منع کر دیتا تو دوسرے اس کے دھوکہ سے بچ جاتے اور کسی نقصان میں مبتلا نہ ہوتے۔(ف اور امام شافعی وزفر رحمہما اللہ یہ فرماتے ہیں کہ لوگوں کے خیالی نقصان کو دور کرنا اس کے مولیٰ پر لازم نہیں ہے۔اور اپنے غلام کو خریداری کی حالت میں دیکھ کر بھی خاموش رہ جانا اس کی اپنی رضامندی اور خوشی کی وجہ ہی ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ یہ بھی تو ممکن ہے کہ انتہائی غصہ اور ناگواری کی بناء پر خاموش ہو گیا ہو۔مگر اس کا جواب یہ ہے کہ حقیقت کچھ بھی ہو لوگوں کو تو اس سے یقیناً دھوکہ ہوا بلکہ یقین ہوا کہ اس کے مولیٰ نے اسے اجازت دیدی ہے اسی لئے تو اس نے دیکھ کر بھی کچھ نہیں کہا۔پھر یہ بیان اور اظہار حال کا موقع تھا اس کے باوجود خاموش رہ جانا اس کی اجازت ہی کو ثابت کرتا ہے۔پھر جب اس غلام پر قرض بڑھ جائے گا تو لامحالہ اس کے قرض خواہ اس کی وصولی کے لئے اس پر چڑھ جائینگے اور ہر قیمت پر اس سے وصول کرنے کی کوشش کرینگے۔اس وقت مولیٰ کا یہ کہنا کہ میں تو غصہ کی وجہ سے اس کی خریداری کے وقت خاموش ہو گیا تھا قابل قبول نہ ہوگا

توضیح:۔ کتاب الماذون۔ماذون کی تحقیق ماذون کی اجازت کتنے دنوں کی ہوتی ہے اور اس کا اثر۔اسے دوبارہ مجبور کرنا اس کی اجازت کی قسمیں تفصیل مسائل۔اقوال فقہاء کرام۔ دلائل

قال. واذا اذن المولى لعبده في التجارة اذنا عاما جاز تصرفه في سائر التجارات، ومعنى هذه المسألة ان يقول له اذنت لك في التجارة ولا يقيده ووجهه ان التجارة اسم عام يتناول الجنس، فيبيع ويشترى ما بدا له من انواع الاعيان لانه اصل التجارة، ولو باع او اشترى بالغبن اليسير فهو جائز لتعذر الاحتراز عنه، وكذا بالفاحش عند ابي حنيفة خلافا لهما، هما يقولان ان البيع بالفاحش منه بمنزلة التبرع حتى اعتبر المريض من ثلث ماله، فلا ينتظمه الاذن كالهبة وله انه تجارة والعبد متصرف باهلية نفسه، فصار كالحر وعلى هذا الخلاف الصبى الماذون. ولو حابى في مرض موته يعتبر من جميع ماله اذا لم يكن عليه دين وان كان فمن جميع ما بقي، لان الاقتصار في الحر على الثلث لحق الورثة ولا وارث للعبد واذا كان الدين محيطا بما في يده يقال للمشترى اد المحاباة والا فاردد البيع كما في الحر، وله ان يسلم ويقبل السلم، لانه تجارة وله ان يوكل بالبيع والشراء لانه قد لا يتفرغ بنفسه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مولیٰ جب اپنے غلام کو کاروبار کی عام اجازت ایک مرتبہ دیدے تو اسے ہر قسم کے معاملات اور کاروبار میں تصرف کرنا جائز ہوگا۔اس مسئلہ میں عام اجازت دینے کا مطلب یہ ہے کہ مولیٰ اس سے یوں کہے کہ میں نے تم کو تجارت کرنے کی اجازت دیدی۔اور اس کے ساتھ کسی قسم کی تجارت کو خاص نہ کیا تو یہ کہنا اس کے لئے عام اجازت ہو جائے گی ووجهه الخ اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ تجارت اسم عام ہے جو ہر قسم کی تجارت کو شامل ہے۔اس لئے اس کے بعد سے اس غلام کو جب جس قسم کی تجارت کا ارادہ ہوگا وہ اسے خرید اور بیچ سکے گا۔کیونکہ اعیان کی تجارت اور بیع وشراء ہی اصل تجارت ہے۔

ولو باع او اشترى الخ اور اگر اس ماذون غلام نے کسی چیز کو معمولی نقصان کے ساتھ خریدا یا بیچا تو بھی وہ بیع وشراء جائز

ہوگی۔ کیونکہ کاروبار میں اس سے بچنا ناممکن ہے۔ وکذا بالفاحش الخ اسی طرح اگر خسارہ فاحش (بڑے نقصان) کے ساتھ خرید وفروخت کیا تب بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عقد جائز ہوگا۔ لیکن صاحبینؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگا۔ صاحبینؒ یہ فرماتے ہیں کہ اس عبد ماذون کا غبن فاحش کے ساتھ (انتہائی کم قیمت پر) فروخت کرنے کا مطلب خریدار کے ساتھ احسان کرنا ہے۔ اسی لئے اگر کوئی شخص اپنے مرض الموت کی حالت میں ایسا کرنا چاہے تو اسے اس کے صرف ایک تہائی مال سے کرنے کی اجازت ہوگی۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس عبد ماذون کو غبن فاحش کے ساتھ معاملہ کرنے کی اس کے مالک کی طرف سے اجازت نہیں ہے۔ جیسے کہ بالکل مفت میں کسی کو کوئی چیز ہبہ کرنے کی اجازت نہیں ہوتی ہے۔

وله انه تجارة الخ اور امام ابوحنیفہؒ کی طرف سے دلیل یہ ہے کہ غبن فاحش کے ساتھ تجارت کرنا بھی تجارت ہے۔ اور غلام کو اپنی ذاتی صلاحیت کے مطابق معاملہ کرنے کی اجازت ہے۔ اس لئے وہ ایک آزاد مرد کے حکم میں ہو گیا ہے۔ اور یہی حکم اور اختلاف اس بچہ کے بارے میں بھی ہے جسے کاروبار کی اجازت دیدی گئی ہو۔ ولو حابیٰ فی مرض الخ اگر کسی عبد ماذون نے اپنے مرض موت کی حالت میں محابات کیا۔ یعنی اپنی کسی قیمتی چیز کو بہت ہی کم قیمت پر فروخت کیا یا فروخت کردینے کی وصیت کی تاکہ فروخت کے نام پر اس خریدار کو کچھ مال مل جائے یا مدد ہو جائے۔ اور اگر اس ماذون پر کسی کا کچھ قرض باقی نہ ہو تو یہ محابات اس کے کل مال سے معتبر ہوگی۔ یعنی اگر اس کے کل مال سے محابات کی مقدار نکل سکتی ہو تو یہ بیع جائز ہوگی۔ مثلاً اس نے ہزار درہم کی چیز قصداً سات سو درہم کے عوض بیچ دی کہ اس میں تین سو کی رعایت اور حجابات ہے۔ اور وہ اتنے ہی مال یا اس سے بھی زیادہ کا مالک ہے تو یہ محابات جائز ہوگی۔ (بشرطیکہ اس کا مولیٰ تندرست ہو) وان کان الخ اور اگر اس پر کسی شخص کا قرض باقی ہو (مگر اتنا کہ اس کی ادائیگی کے بعد بھی رقم بچ رہی ہو) تو اس قرض کی ادائیگی کے بعد جو بھی رقم باقی ہو اس سب سے محابات جائز ہوگی۔ (یعنی اس غلام میں ثلث کا اعتبار اس لئے نہیں ہے کہ اس کا اس مولیٰ کے علاوہ اپنا کوئی وارث نہیں ہے جس کے لئے حق وراثت کو محفوظ رکھا جائے اسی لئے اس کے کل مال سے یہ محابات معتبر ہو جاتی ہے)۔

واذا کان الخ اور اگر اس پر اتنا ہی قرض بھی ہو جتنے مال کا وہ فی الحال مالک ہے تو یہ محابات باطل ہو جائیگی اسی لئے اس کے خریدار سے یہ کہا جائے گا کہ محابات کی بھی پوری رقم یعنی اس شئی کی کل بازاری قیمت ادا کردو یا اس بیع کو منسوخ کرتے ہوئے یہ مال واپس کردو۔ جیسا کہ کسی بھی آزاد آدمی ہونے کی صورت میں ہوتا ہے۔ وله ان یسلم الخ اور اسے ماذون کو بیع سلم کرنے کی بھی پوری اجازت ہوتی ہے اسی لئے اس کے لئے اپنی طرف سے مال دے سکتا ہے اور اس کے لئے مال لے بھی سکتا ہے۔ کیونکہ یہ بھی تجارت کی ہی ایک قسم ہے۔ (ف مثلاً گیہوں کا سلم کرتے ہوئے کسی کو دو سو درہم خود دے یا کسی دوسرے سے خود لے)

وله ان یؤکل الخ اور اسے یہ بھی حق ہے کہ کسی دوسرے کو اپنے مال کی خرید وفروخت کے لئے اپنا وکیل مقرر کردے۔ کیونکہ کبھی ایسا اتفاق ہو جاتا ہے کہ انسان خود معاملہ کرنے کے لئے نہیں جا سکتا ہے لہٰذا دوسرے جاننے والے کو اس کام کے لئے وکیل مقرر کردیتا ہے۔

توضیح:۔ ایک غلام کو اس کے مولیٰ کی طرف سے کاروبار کی اجازت مل جانے کے بعد وہ کب تک اور کن کن چیزوں کا کاروبار کر سکتا ہے۔ وہ کم قیمت سے خرید وفروخت یا اپنے مرض الموت کی حالت میں محابات کر سکتا ہے یا نہیں۔ تمام مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال ویرهن ویرتهن لانهما من توابع التجارة فانهما ایفاء واستیفاء، ویملك ان یتقبل الارض ویستاجر الاجراء والبیوت، لان کل ذلك من صنیع التجارة، ویأخذ الارض مزارعة، لان فیه تحصیل الربح، ویشتری

طعاما فيزرعه في ارضه، لانه يقصد به الربح، قال عليه السلام الزارع يتاجر ربه، وله ان يشارك شركة عنان، ويدفع المال مضاربة ويأخذها، لانه من عادة التجار وله ان يواجر نفسه عندنا خلافا للشافعيؒ، وهو يقول لا يملك العقد على نفسه فكذا على منافعه، لانها تابعة لها، ولنا ان نفسه راس ماله، فيملك التصرف فيها الا اذا كان يتضمن ابطال الاذن كالبيع لانه ينحجر به والرهن لانه يحبس به، فلا يحصل مقصود المولى اما الاجارة لا ينحجر به ويحصل به المقصود وهو الربح فيملك.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ عبد ماذون کو یہ حق ہوتا ہے وہ اپنا مال دوسرے کے پاس یا دوسرے کے مال کو اپنے پاس رہن میں رکھے کیونکہ یہ دونوں معاملے تجارت کے توابعات اور لوازمات میں سے ہیں اس لئے کہ دوسرے کے پاس رہن رکھنے کا مطلب دوسرے سے قرض لے کر بطور ضمانت اپنا مال اس کے پاس رکھ دینا ہے۔ اسی طرح دوسرے کے مال کو اپنے پاس رکھنے کا مطلب اس کے برعکس ہے یعنی دوسرے کو کچھ رقم بطور قرض دے کر ضمانت میں اس کا مال اپنے پاس رکھنا ہے۔ ویملك ان يتقبل الخ اور اسے اس بات کا بھی اختیار ہے کہ زمین کا اجارہ قبول کرلے (اس جگہ اجارہ زمین سے مراد یہ ہے کہ امام وقت سے غیر آباد زمین لے کر اسے زراعت کے قابل بنالے۔ ۱۲م) اور مزدوروں کو مقرر کرلے۔ اور کمروں اور دوکانوں کو کرایہ پر لے۔ کیونکہ تمام کاروباری اس قسم کے کام کرتے رہتے ہیں۔

ویاخذ الارض الخ اور اسے یہ اختیار ہے کہ لوگوں سے کھیتی کی زمین کھیتی کرنے کے لئے معاملہ کرے۔ کیونکہ یہ تمام طریقے نفع حاصل کرنے کے ہیں۔ ویشتری الخ اور وہ زمین لے کر مناسب غلہ اور بیج خرید کر اس میں کھیتی باڑی کرسکتا ہے۔ کیونکہ اس سے بھی نفع حاصل کرسکتا ہے۔ جیسا کہ بعض احادیث میں ہے کہ کاشتکار اپنے پروردگار کے ساتھ تجارت کرتا ہے۔ (ف لیکن اس حدیث کی کوئی اصلیت نہیں ہے۔ بلکہ یہ موضوع ہے۔ بظاہر کسی ظریف بزرگ کا قول ہے۔ واللہ اعلم)۔

وله ان يشارك الخ اور اسے اس بات کا بھی حق ہے کہ کسی کے ساتھ شرکت عنان کا معاملہ کرے اور کسی کو مضاربت پر اپنا مال دے (کتاب الشرکتہ میں یہ مسائل تفصیل سے بیان کئے جاچکے ہیں وہاں دیکھ لیا جائے) کیونکہ یہ باتیں بھی تاجروں کی عادت میں سے ہیں۔ وله ان يواجر الخ اور اس عبد ماذون کو یہ بھی اختیار ہے کہ وہ خود بھی کسی جگہ اجارہ میں رکھے (ملازمت قبول کرلے) یہ مسئلہ ہمارے نزدیک ہے کیونکہ اس میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے کیونکہ وہ فرماتے ہیں کہ اسے اپنی ذات کے بارے میں معاملہ کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ اس لئے اپنی ذات کے منافع حاصل کرنے کا بھی اسے اختیار نہ ہوگا۔ کیونکہ منافع تو نفس کے تابع ہوا کرتے ہیں۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس کا نفس ہی تو اس کا راس المال اور اصل پونجی ہے لہذا وہ اپنے نفس میں تصرف کرنے کا مالک ہوگا۔ یعنی ایسا ماذون غلام تو اپنی جان کے بھروسہ پر ہی تجارت کے لئے نکلا ہے لہذا اس میں اس قسم کے تمام تصرفات کرسکتا ہے۔ البتہ وہ ایسا کوئی کام نہیں کرسکتا جو اس کی اس اجازت کے خلاف ہو جو اسے اس کے مالک کی طرف سے حاصل ہوئی ہے۔ یا اس اجازت کو باطل کرسکتا ہو جیسے کہ خود کو بیچ ڈالنا۔ کیونکہ ایسے تصرف میں وہ مجبور ہوگا۔ اور جیسے کہ خود کو رہن رکھ دینا کیونکہ ایسا کرنے سے وہ اپنے مرتہن کے پاس قیدی بن کر رہ جائے گا جس سے اس کے مولیٰ کا مقصد حاصل نہ ہوگا۔ مگر اجارہ پر دینے سے وہ مجبور بھی نہ ہوگا اور مولیٰ کا مقصود بھی حاصل ہوتا رہے گا اور یہ سراسر نفع کا کام ہے لہذا اسے اجارہ کرنے کا حق ہوگا۔

توضیح: عبد ماذون کو جن معاملات کرنے کی اجازت ہوتی ہے ان میں سے چند کا تفصیلی بیان۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال فان اذن له في نوع منها دون غيره فهو ماذون في جميعها، وقال زفر والشافعي لا يكون ماذونا الا في

ذلك النوع، وعلى هذا الخلاف اذا نها عن التصرف في نوع آخر لهما ان الاذن توكيل وانابة من المولى لانه يستفيد الولاية من جهته ويثبت الحكم وهو الملك له دون العبد ولهذا يملك حجره فيتخصص بما خصه كالمضارب ولنا انه اسقاط الحق وفك الحجر على ما بيناه وعند ذلك يظهر مالكية العبد فلا يتخصص بنوع دون نوع بخلاف الوكيل لانه يتصرف في مال غيره، فتثبت له الولاية من جهته وحكم التصرف وهو الملك واقع للعبد حتى كان له ان يصرفه الى قضاء الدين والنفقة وما استغنى عنه يخلفه المملك فيه.

قال وان اذن له في شيء بعينه فليس بماذون لانه استخدام ومعناه ان يامره بشراء ثوب للكسوة او طعام رزقاً لاهله وهذا لانه لو صار ماذونا ينسد عليه باب الاستخدام بخلاف ما اذا قال اد الى الغلة كل شهر كذا او قال اد الي الفا وانت حر، لانه طلب منه المال، ولا يحصل الا بالكسب او قال له اقعد صباغا او قصارا لانه اذن بشراء ما لابد منه لهما وهو نوع فيصير ماذونا في الانواع.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنے غلام کو صرف ایک خاص چیز کی تجارت کی اجازت دی تو اس طرح اسے از خود تمام قسموں کے کاروبار کی اجازت ہو جائے گی۔ وقال زفر الخ اور امام زفرؒ وامام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اسے مکمل اجازت حاصل نہ ہو گی بلکہ صرف اسی چیز کی اجازت ہو گی جو اس کے مولیٰ نے کہی ہے۔ اور اسی قسم کا اختلاف اس صورت میں بھی ہو گا جب کہ اس غلام کو کسی ایک مخصوص چیز کی تجارت سے مولیٰ نے منع کیا ہو۔ یعنی ہمارے نزدیک دوسری چیزوں میں تصرف سے ممانعت نہ ہو گی۔ لیکن ان دونوں ائمہ کے نزدیک دوسری چیزوں میں بھی تصرف کرنے سے ممانعت ہو جائے گی۔

ولهما ان الاذن الخ ان دونوں حضرات کی دلیل یہ ہے کہ مولیٰ کی طرف سے اپنے غلام کو ماذون کرنے کا مطلب اسے اپنی طرف سے وکیل اور نائب بنانا ہوتا ہے۔ کیونکہ اس غلام کو جتنے تصرفات کے کرنے کی صلاحیت ہو جاتی ہے وہ سراسر اس کے مولیٰ کی اجازت سے ہی ہوتی ہے۔ اور حکم یعنی اس چیز کی اصل ملکیت اس کے مولیٰ ہی کو ہوتی ہے۔ یعنی اس غلام کو نہیں ہوتی ہے۔ اسی بناء پر اس کے مولیٰ کو اس بات کا پورا اختیار ہوتا ہے کہ اس غلام کو مجور کر دے۔ لہٰذا اس کا مولیٰ اسے جس خاص قسم کی چیز کی تجارت کرنے کے لئے اجازت دے گا وہ اجازت اسی مخصوص چیز کے لئے ہو گی۔ جیسے کہ مضارب کے حق میں صحیح ہوتی ہے۔ ولنا انہ الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اسے ماذون کرنا یعنی کاروبار کی اجازت دینے کا مطلب مولیٰ کا اپنے حق کو اس سے ساقط کرنا اور اس پر جو پابندی پہلے سے لگی ہوئی تھی اسے اٹھالینا ہے (یعنی اسقاط حق اور رفع حجر ہے۔ جیسا کہ ہم نے پہلے ہی بیان کر دیا ہے۔ اور جب مولیٰ نے اپنا حق اس سے ساقط کر دیا اور اس کے اوپر کی لگی ہوئی پابندی اٹھالی تو اس غلام کے اندر کی چھپی ہوئی فطری صلاحیت یعنی مالک بننے کی صلاحیت ظاہر ہو گئی۔ لہٰذا اب وہ صلاحیت کسی خاص قسم کی چیز کی تجارت کے ساتھ مخصوص نہ ہو گی۔

بخلاف الوكيل الخ بخلاف وکیل کے کہ وہ بھی دوسرے کے مال میں تصرف کرتا ہے۔ اس لئے اسے دوسرے (موکل) کی طرف سے اس مال میں تصرف کرنے کا حق حاصل ہوتا ہے۔ اور ماذون کی صورت میں تصرف کا حکم یعنی ملکیت خود اسی غلام کو حاصل ہوتی ہے۔ یہاں تک کہ اس کو اپنے قرضوں کی ادائیگی اور کھانے پینے کے تمام ضروری اخراجات خود کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ اس کے بعد بھی جو کچھ بچ جائے اس میں غلام کا مولیٰ اس غلام کا نائب ہو جاتا ہے۔

قال وان اذن له الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنے غلام کو کوئی معین چیز خریدنے کی اجازت دی تو یہ ایک طرح کی خدمت گذاری کی جائے گی اور کاروباری اجازت نہ ہو گی۔ اس کا مطلب یہ ہو گا کہ مثلاً اس غلام کو پہننے کا کپڑا خریدنے یا اپنے بال بچوں اور گھر والوں کے لئے غلہ وغیرہ خریدنے کے لئے حکم دیا ہو۔ یہ بات اس لئے ہے کہ اگر اس قسم کی معمولی چیزوں کی خرید و فروخت کا حکم دینے سے بھی ماذون کہا جانے لگے تو اس سے خدمت لینے کا دروازہ ہی بند ہو جائے گا۔

بخلاف ما الخ اس کے بر خلاف اگر مولیٰ نے غلام سے یوں کہا کہ تم مجھے مثلاً ہر ماہ دس درہم دیا کرو۔ یا یوں کہا کہ تم مجھے ہزار درہم دو تو تم آزاد ہو۔ تو ایسا کہنے سے وہ ماذون ہو جائے گا۔ کیونکہ اس طرح مولیٰ نے اس سے رقم کا مطالبہ کیا جس کے لئے ذمہ داری کے ساتھ اسے محنت کرنی ہوگی۔ یا غلام سے یہ کہا کہ تم اپنے پاس ایک رنگریز (کپڑا رنگنے والے کو) یا ایک درزی رکھ لو اس کہنے سے بھی وہ ماذون ہو جائے گا۔ کیونکہ ان کو ملازم رکھ لینے کے بعد ان کے لوازمات خریدنا مہیا کرنا بھی اس کی ذمہ داری ہو جائے گی۔ اور یہ اجازت بظاہر صرف ایک قسم کے لئے ہے مگر ایک قسم کی اجازت کی وجہ سے دوسری اور قسموں کے لئے بھی اجازت ہو جائیگی۔ اور وہ ماذون ہو جائے گا

توضیح: مولیٰ کا اپنے غلام کو ایک قسم کی خریداری کی اجازت دینے سے کیا وہ ماذون ہو جائے گا اس مسئلہ کی تفصیلی صورتیں۔ اقوال ائمہ۔ حکم۔ دلائل

قال واقرار الماذون بالديون والغصوب جائز وكذا بالودائع، لان الاقرار من توابع التجارة اذ لو لم يصح لاجتنب الناس مبايعته ومعاملته، ولا فرق بين ما اذا كان عليه دين او لم يكن اذا كان الاقرار في صحته وان كان في مرضه يقدّم دين الصحة كما في الحر بخلاف الاقرار بما يجب من المال لا بسبب التجارة لانه كالمحجور في حقه. قال وليس له ان يتزوج لانه ليس بتجارة، ولا يزوج مماليكه وقال ابويوسف يزوج الامة لانه تحصيل المال بمنافعها فاشبه اجارتها، ولهما ان الاذن يتضمن التجارة، وهذا ليس بتجارة ولهذا لا يملك تزويج العبد، وعلى هذا الخلاف الصبي الماذون والمضارب والشريك شركة عنان والاب والوصي.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ماذون غلام نے خود کے مدیون 'قرضدار ہونے یا کسی کا مال غصب کرنے کا اقرار کر لیا تو یہ اقرار جائز سمجھا جائے گا۔ لفظ دیون 'دین کی جمع ہے۔ بمعنی قرضے۔ خواہ نقد سکہ کی صورت میں لیا ہو۔ یا کسی چیز کی خریداری کی قیمت باقی ہو۔ اور غصوب غصب کی جمع ہے یعنی غصب اور زبردستی سے لیا ہوا مال۔ اسی طرح سے اگر لوگوں کے امانۃً رکھے ہوئے مال کا اقرار کیا تو ایسا تمام اقرار جائز سمجھا جائے گا۔ کیونکہ اس طرح کا کام کرنا اور اس پر اقرار کر لینا تجارت کے لوازمات میں سے ہے۔ کیونکہ اگر کوئی شخص اپنے اوپر جائز لوازمات کا صحیح اقرار نہ کرے یا انکار کر دیا کرے تو تمام لوگ اس سے بھاگنے لگیں گے اور اس سے معاملہ کرنا چھوڑ دینگے۔

ولا فرق الخ پھر اقرار کرنا بہر حال صحیح ہوتا ہے یعنی ماذون غلام کسی کا مدیون ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔ البتہ اس کے لئے یہ شرط ہے کہ اس ماذون نے اپنی تندرستی کے زمانہ میں اقرار کیا ہو۔ کیونکہ اگر اس نے اپنے مرض الموت کی حالت میں اقرار کیا اور وہ اقرار اس کی تندرستی کے زمانہ کے قرض کا ہو تو ایسے اقرار کو اس اقرار سے مقدم سمجھا جائے گا جو اس کی بیماری کے زمانہ میں مقروض ہونے کا ہو۔ جیسا کہ ایک عام آزاد کے اقرار کی صورت میں ہوتا ہے۔ البتہ یہ حکم ایسے اقرار کے بارے میں ہے جو کہ تجارت کرنے کی بناء پر ہوا ہو۔ بر خلاف ایسے مال کے قرض کے جو تجار کے بغیر کسی اور سبب سے ہوا ہو۔ کہ اسے صحیح اقرار نہیں سمجھا جائے گا۔ کیونکہ یہ غلام ایسے اقراروں کی صورت میں مجحور کے حکم میں ہوگا۔ (ف مثلاً اگر اس نے کسی کا مال کفیل بننے یا دوسرے کا مال ضائع کرنے یا کسی کو زخمی کرنے کی صورت میں جرمانہ لازم ہونے یا اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر کسی سے نکاح کرنے پر مہر لازم ہو جانے کا اقرار کیا ہو تو یہ لوازمات اس کے مولیٰ کے ذمہ نہ ہوں گے۔ البتہ کسی بھی وقت آزادی حاصل کرنے کے بعد اسے ان چیزوں کے لئے پکڑا جائے گا۔

قال و ليس له الخ اور اس ماذون کو اس بات کا اختیار نہ ہوگا کہ از خود کسی سے اپنا نکاح کر لے کیونکہ یہ نکاح تجارت کی کوئی صورت نہیں ہے۔ اسی طرح اسے یہ بھی حق نہ ہوگا کہ وہ اپنے غلاموں اور باندیوں کا کسی سے نکاح کر دے کہ سوائے امام

ابو یوسفؒ کے تمام ائمہ یعنی امام ابو حنیفہ و محمد و مالک و شافعی واحمد رحمہم اللہ کا یہی قول ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ وہ اپنی باندی کا دوسرے سے نکاح کر سکتا ہے کیونکہ اس نکاح سے اس غلام کو مالی منافع حاصل ہوتے ہیں۔ مثلاً اس کا مہر حاصل کر سکتا ہے۔ تو اس کی صورت ایسی ہو جائیگی کہ گویا اسے کہیں ملازمت پر رکھا گیا ہو۔ تو یہ نکاح بھی تجارت ہو جائے گا۔ (ف مگر اس احتمال کا جواب یہ ہے کہ یہ غلام مکاتب نہیں ہوتا ہے کہ وہ ہر طرح کی آمدنی حاصل کر سکتا ہے بلکہ اسے تو صرف تجارت کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔

ولھما ان الخ اور امام ابو حنیفہ و محمد رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اسے جو اجازت دی گئی ہے وہ صرف تجارت کرنے کی ہے۔ جبکہ نکاح کرنا کوئی تجارت نہیں ہے۔ اسی وجہ سے اسے غلام کا نکاح کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ وعلیٰ ھٰذا الخ ایسا ہی اختلاف ماذون بچہ اور مضارب اور شریک عنان اور باپ اور وصی کے بارے میں بھی ہے (ف یعنی امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک یہ سب بھی باندی کا نکاح کر سکتے ہیں۔ مگر ابو یوسفؒ کے نزدیک نہیں کر سکتے ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ اگر کسی بچہ کی ملکیت میں باندی ہو تو اس بچہ کے باپ کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ اس کی باندی کا کسی سے نکاح کر دے۔ اور اگر باپ مر گیا اور کسی کو اپنا وصی بنا گیا تو اس وصی کو بھی اس کا اختیار نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی شخص کو مضاربت پر مال دیا گیا ہو تو اس مضارب کو بھی یہ اختیار نہ ہوگا اس مضاربت کے مال سے حاصل شدہ باندی کا نکاح کر دے۔ اسی طرح شریک عنان اور بچہ کو بھی جسے اگرچہ کاروبار کی اجازت دی گئی ہو پھر بھی اسے یہ اختیار نہ ہوگا۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ نہایہ میں اس روایت پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اس سے پہلے کتاب المکاتب میں لکھا ہے کہ باپ اور وصی کو بالاتفاق اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ بچہ کی باندی کا نکاح کر دے اور ان کو مکاتب کے قائم مقام قرار دیا ہے۔ حالانکہ مکاتب کو بالاتفاق اپنی باندی کے نکاح کا اختیار ہوتا ہے۔ تاکہ وہ اس کے ذریعہ مہر حاصل کرے۔ اور یہی اصح قول ہے۔ اور مبسوط و ینابیع و مختصر وکافی وغیرہ کی روایت کے موافق ہے۔ اس لئے اسی کے موافق باپ اور وصی کو بھی اختیار ہونا چاہئے۔ اور کچھ فقہاء نے جواب دیا ہے کہ شاید اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں)

توضیح:۔ اگر ماذون غلام نے خود کے مدیون ہونے یا کسی کا مال غصب کرنے کا اقرار کیا اور وہ خود کسی کا مدیون ہو یا نہ ہو تو اقرار درست ہوگا یا نہیں۔ عبد ماذون اپنا نکاح کر سکتا ہے یا نہیں مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال ولا یکاتب لانه لیس بتجارة اذ هی مبادلة المال بالمال والبدل فیه مقابل بفك الحجر فلم یکن تجارة الا ان یجیزه المولی ولا دین علیه لان المولی قد ملکه ویصیر العبد نائباً عنه ویرجع الحقوق الی المولی، لان الوکیل فی الکتابة سفیر، قال ولا یعتق علی مال لانه لا یملك الکتابة، فالاعتاق اولی، ولا یقرض لانه تبرع محض کالهبة ولا یهب بعوض ولا بغیر عوض، وکذا لا یتصدق لان کل ذلك تبرع بصریحه ابتداء وانتهاء او ابتداء فلا یدخل تحت الاذن بالتجارة. قال الا ان یهدی الیسیر من الطعام او یضیف من یطعمه، لانه من ضرورات التجارة استجلابا لقلوب المجاهزین بخلاف المحجور علیه لانه لا اذن له اصلاً، فکیف یثبت ما هو من ضروراته، وعن ابی یوسف ان المحجور علیه اذا اعطاه المولی قوت یومه فدعا بعض رفقائه علی ذلك الطعام، فلا بأس به بخلاف ما اذا اعطاه المولی قوت شهر لانهم لو اکلوه قبل الشهر یتضرر به المولی، قالوا ولا باس للمراة ان تتصدق من منزل زوجها الیسیر کالرغیف ونحوه لان ذلك غیر ممنوع عنه فی العادة.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ ماذون غلام کو یہ بھی اختیار نہیں ہے کہ اپنے غلام کو مکاتب بنادے۔ کیونکہ مکاتب بنانا کوئی تجارت کرنا نہیں ہے حالانکہ اسے صرف تجارت کی اجازت ملی ہے۔ کیونکہ تجارت مال کے تبادلہ کا نام ہے یعنی

مال دے کر مال لینا۔ جب کہ مکاتبت میں مال کے مقابلہ میں اس پر سے حجر یعنی جو پابندی پہلے سے لگی ہوئی تھی اس کو دور کرنا ہوتا ہے۔اس لئے اس پر تجارت کی تعریف صادق نہیں آتی۔اور ماذون غلام کو اس کا اختیار نہیں ہوتا ہے۔

الا ان یجیزہ الخ البتہ اگر اس کا مولیٰ اس کام (مکاتب بنانے) کی بھی اجازت دیدے اور اس غلام پر کسی کا قرض بھی نہ ہو تو اس کے لئے کتابت بھی جائز ہوگی۔ کیونکہ مولیٰ اپنے ماذون غلام کی آمدنی کا مالک ہوتا ہے بشرطیکہ اس غلام پر کسی کا کچھ باقی نہ ہو۔اور یہ ماذون اپنے مالک کی طرف سے اس کام میں نائب ہو جائے گا۔اور کتابت سے متعلق سارے حقوق کا تعلق اس کے مولیٰ سے ہوگا۔یعنی کتابت کے عوض کا مطالبہ کرنا یا اگر مکاتب کسی وقت اپنی عاجزی کا اظہار کردے تو اس کی مکاتبت کو منسوخ کرنا یا اس مکاتب کے آزاد ہو جانے کے بعد اس کی ولاء حاصل کرنا اس قسم کی تمام باتیں مولیٰ سے ہی متعلق رہینگی۔کیونکہ کتابت کے بارہ میں حقوق کا تعلق وکیل سے نہیں ہوتا ہے۔اس لئے کہ عقد کتابت میں وکیل کی حیثیت صرف ایک سفیر کی ہوتی ہے۔(ف پس جبکہ اس معاملہ میں وہ ماذون غلام وکیل ہو گیا تو اس کے حقوق اسی سے متعلق نہ ہوں گے)۔

قال و لا یعتق الخ اور یہ بھی فرمایا ہے کہ غلام ماذون کو یہ بھی اختیار نہیں ہے کہ اپنے غلام کو مال کے عوض آزاد کردے۔ کیونکہ جب اسے اپنے غلام کو مکاتب بھی بنانے کا اختیار نہیں ہے تو بدرجہ اولیٰ اسے آزاد کرنے کا بھی اختیار نہ ہوگا۔اور یہ کہ وہ کسی کو قرض بھی دینے کا اختیار نہیں رکھتا ہے۔کیونکہ قرض دینا سراسر احسان کرنا ہوتا ہے۔جیسے کہ کسی کو کچھ دینا ہبہ کرنا۔(ف: کیونکہ یہ ہبہ اگر کسی عوض کے بغیر ہی ہو تو کھلم کھلا احسان ہوا،اور اگر عوض دینے کی شرط کے ساتھ ہبہ کیا ہو تو وہ شروع میں ضرور احسان رہیگا،اگرچہ آخر میں اس کا بدلہ بھی مل جاتا ہو: **و لا یھب بعوض الخ**: اور ماذون غلام کو ہبہ کرنے کا بھی اختیار نہیں ہوتا ہے خواہ وہ ہبہ عوض کے ساتھ ہو یا عوض کے بغیر ہو۔کیونکہ ان دونوں ہی صورتوں میں احسان کرنا لازم آتا ہے۔یعنی بغیر عوض ہونے میں تو شروع سے آخر تک احسان ہی ہوتا ہے۔اور عوض کے ساتھ ہونے میں ابتداء میں احسان ہوتا ہے اگرچہ عوض قبول کر لینے کے بعد احسان نہیں رہتا۔بہر صورت اسے تجارت کی جو اجازت دی گئی تھی اس میں داخل نہیں رہا۔

قال الا ان یھدیٰ الخ اور یہ بھی فرمایا کہ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ ماذون غلام کو ہدیہ وغیرہ دینے اور احسان کرنے کی اجازت نہیں ہوتی ہے البتہ اگر کسی کو کچھ ہدیہ پیش کردے جو معمولی قسم کا ہو تو وہ جائز ہوگا۔اسی طرح اگر کسی ایسے شخص کی مہمانداری کردے جس نے اس کی مہمانداری کی ہو تو یہ بھی جائز ہوگی اس جگہ ضیافت سے ہلکی اور معمولی ضیافت مراد ہے۔ الذخیرہ۔ع۔)۔کیونکہ کاروباریوں کے لئے یہ باتیں ان کے لوازمات میں سے ہیں۔اسی طرح تاجروں کے قافلہ کے سرداروں کو کچھ پیش کرنے سے تعلقات بڑھانا ہوتا ہے جس سے اصلی تجارت میں فائدہ ہوتا ہے۔ بخلاف مجور غلام کے کہ اسے تو کاروبار کی اجازت ہی نہیں ہوتی ہے۔اس لئے اس کے لوازمات کی کس طرح اسے اجازت ہو سکتی ہے۔

وعن ابی یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر ایسے مجور غلام کو اس کا مالک ایک دن کا غلہ اور ضروری سامان دیدے اور وہ اسی میں سے کچھ تیار کر کے اپنے کسی دوست کو بلا کر کھلا پلا دے تو اس میں بھی کوئی حرج نہ ہوگا اس کے برخلاف اگر اس کے مولیٰ نے اسے ایک مہینہ کے کھانے پینے کے لئے تمام ضروری سامان دیا اور وہ مجور اپنے کچھ دوستوں کے ساتھ کھائے پیئے تو یہ جائز نہ ہوگا کہ آخر میں مہینہ ختم ہونے سے پہلے ہی اس کا وہ تمام سامان بھی ختم ہو جائے گا بالآخر وہ مصیبت میں گرفتار ہو جائے گا۔یا خود مولیٰ کو اس کے لئے دوبارہ انتظام کرنا پڑے گا۔

قالو ا ولا باس الخ مشائخ نے فرمایا ہے کہ اگر عورت اپنے شوہر کے گھر میں رہتے ہوئے اس کی کوئی تھوڑی سی چیز مثلاً ایک دو روٹی وغیرہ کے صدقہ میں دے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہوگا۔کیونکہ عموماً شوہر ایسی باتوں سے منع نہیں کرتا ہے۔(ف اسی طرح سے نقد دو دو روپیہ یا گوندھا ہوا آٹا اور نمک پیاز وغیرہ دینے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے۔اسی طرح سے باندی کو بھی یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ اپنے مولیٰ کے گھر سے رسم اور عادت کے مطابق صریح اجازت کے بغیر بھی تھوڑی چیزیں دے سکتی ہے۔اور

حضرت ابوامامہ رضی اللہ عنہ کی وہ حدیث جو حجۃ الوداع کے موقع میں مذکور ہوئی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا کہ کیا وہ غلہ یا کھانے پینے کی چیز بھی نہیں دے سکتی ہے تو آپ نے فرمایا کہ غلہ تو ہمارے لئے بہترین مالوں میں شمار کیا جاتا ہے۔اس کا مطلب یہ بیان کیا جاتا ہے کہ گیہوں وغیرہ جو ذخیرہ کیا گیا ہو اس میں سے دینا منع ہے۔یا یہ مطلب ہے کہ اس زمانہ میں انتہائی افلاس کی وجہ سے سب سے بہتر مال یہی غلہ ہوتا تھا پھر جب اللہ تعالے نے لوگوں میں مالی حالت بہتر بنادی تو ان کا دینا بھی جائز ہو گیا۔کیونکہ اب یہی عام رواج ہو گیا ہے۔م۔ع)

توضیح:۔کیا کوئی ماذون غلام اپنے غلام کو مکاتب بنا سکتا ہے یا آزاد کر سکتا ہے یا عوض کے ساتھ یا بغیر عوض کچھ ہبہ کر سکتا ہے۔کسی کی مہمانداری کر سکتا ہے۔مسائل کی تفصیل۔حکم۔اقوال ائمہ۔دلائل

قال وله ان يحط من الثمن بالعيب مثل ما يحط التجار، لانه من صنيعهم وربما يكون الحط انظر له من قبول المعيب ابتداء بخلاف ما اذا حط من غير عيب لانه تبرع محض بعد تمام العقد فليس من صنيع التجار ولا كذلك المحاباة في الابتداء لانه قد يحتاج اليها على ما بيناه وله ان يوجّل في دين قد وجب له لانه من عادة التجار. قال وديونه متعلقة برقبته يباع للغرماء الا ان يفديه المولى، وقال زفر والشافعي لا يباع ويباع كسبه في دينه بالاجماع لهما ان غرض المولى من الاذن تحصيل مال لم يكن لا تفويت مال قد كان له، وذلك في تعليق الدين بكسبه حتى اذا فضل شيء منه على الدين يحصل له لا بالرقبة بخلاف دين الاستهلاك لانه نوع جناية واستهلاك الرقبة بالجناية لا يتعلق بالاذن، ولنا ان الواجب في ذمة العبد ظهر وجوبه في حق المولى، فيتعلق برقبته استيفاء كدين الاستهلاك والجامع دفع الضرر عن الناس، وهذا لان سببه التجارة، وهي داخلة تحت الاذن وتعلق الدين برقبته استيفاء حامل على المعاملة فمن هذا الوجه صلح غرضا للمولى وينعدم الضرر في حقه بدخول المبيع في ملكه وتعلقه بالكسب لا ينافي تعلقه بالرقبة فيتعلق بهما غير انه يبدأ بالكسب في الاستيفاء ايفاء لحق الغرماء وابقاءً لمقصود المولى وعند انعدامه يستوفى من الرقبة، وقوله في الكتاب ديونه المراد منه دين وجب بالتجارة او بما هو في معناها كالبيع والشراء والاجارة والاستيجار وضمان المغصوب والودائع والامانات اذا جحدها وما يجب من العقر بوطي المشتراة بعد الاستحقاق لاستناده الى الشراء فيلحق به.

ترجمہ:۔ اور یہ بھی فرمایا کہ ماذون غلام کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ اپنے مبیع میں عیب نکل آنے کی وجہ سے اپنے مشتری کے ذمہ سے اتنی رقم کم کردے جتنی کہ ایسی صورت میں دوسرے تاجر کم کردیا کرتے ہوں۔کیونکہ ایسا کرنا بھی تاجروں کی عادت سے ہے۔اور اکثر ایسا ہوتا ہے کہ عیب دار مال کا خود سے ہی دام کردینا بعد میں اس کے واپس کردینے میں اس بیچنے والے کے لئے ہی مفید ہوتا ہے۔اس کے برخلاف اگر کسی عیب کے بغیر از خود دام کردے تو یہ جائز نہ ہوگا۔کیونکہ عقد کے پورا ہوجانے کے بعد بھی دام از خود کم کردینا سراسر احسان کرنا ہوتا ہے۔اس لئے ایسا احسان تاجروں کی عادتوں میں داخل نہیں ہے۔پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ابتداء محابات کرنے کا یہ حال نہیں ہے۔کیونکہ ماذون کو کاروبار میں ایسا کرنے کی بھی ضرورت ہوجاتی ہے۔جیسا کہ ہم پہلے بھی بیان کر چکے ہیں۔(ف یعنی اسی مسئلہ میں کہ کسی ماذون نے اپنے مرض الموت کی حالت میں بازاری قیمت کے مقابلہ میں اپنی چیز بہت ہی کم قیمت پر فروخت کردی ہو۔آخر تک اس مسئلہ کو وہاں پر دیکھ لیا جائے)۔

وله ان يوجل الخ اور اس ماذون کو یہ بھی اختیار ہے کہ خریدار کے ذمہ جو رقم واجب ہوئی اسے قسطوں میں ادا کرنے کے

لئے یا اس کے لئے کوئی خاص وقت کر دے۔ کیونکہ کاروباریوں میں ایسا ہوا کرتا ہے۔ قال و دیونه الخ قدوریؒ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ ماذون غلام پر جتنے قرضے لازم ہوں گے وہ سب کے سب اس کی اپنی ذات سے متعلق ہونگے۔ اسی لئے قرض خواہوں کے مطالبہ پر اس کو فروخت بھی کیا جا سکے گا۔ (بشرطیکہ اس کا مولیٰ اس جگہ موجود بھی ہو) البتہ اگر اس کا مولیٰ اس کا فدیہ ادا کر دے تو وہ فروخت نہ ہوگا۔ اور امام زفر و شافعی رحمھما اللہ نے فرمایا ہے کہ قرض کے عوض اسے فروخت نہیں کیا جائے گا۔ ویباع کسبه الخ اور بالاتفاق اس کی کمائی سے حاصل کیا ہوا مال فروخت کیا جائے گا۔

لھما ان الخ ان دونوں یعنی امام شافعی اور امام زفر رحمھما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اسے کاروبار کی اجازت دینے سے مولیٰ کی غرض یہ تھی کہ وہ کچھ نیا مال حاصل کر سکے اور یہ غرض بالکل نہیں تھی کہ جو کچھ اس کے پاس ہے وہ بھی ضائع ہو جائے۔ اور یہ بات اسی صورت میں حاصل ہو سکتی ہے جب کہ اگر اس پر قرض لازم آئے اس کا تعلق اسی آمدنی سے ہو اور اس کی اپنی ذات سے نہ ہو۔ تاکہ قرضہ وغیرہ کی ادائیگی کے بعد جو کچھ اس کے پاس بچ جائے وہ اس کے اس مولیٰ کو مل سکے۔

بخالف دین الاستھلاك الخ اس کے برخلاف اگر وہ کوئی چیز ضائع کر دے اور اس پر تاوان لازم آجائے تو وہ خود اس کی اپنی ذات سے متعلق ہوگا کیونکہ دوسرے کا مال ضائع کرنا ایک جرم ہے اور جرم کے سلسلہ میں اگر ذات کا نقصان ہونا لازم آئے تو یہ تجارتی معاملہ سے تعلق نہیں رکھے گا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ غلام کے ذمہ کسی قرضہ کے لازم ہو جانے سے اس کے مولیٰ کے ذمہ میں واجب ہو جاتا ہے اس لئے اس قرضہ کی وصولی اس غلام کی ذات سے ہی متعلق ہو جائے گی۔ جیسے کہ اگر غلام کسی کے مال کو ضائع کر دے تو اس کا ثواب بالاتفاق اس کی ذات سے متعلق ہو جاتا ہے۔ ان دونوں مسئلوں کے درمیان قیاس کی علت جامعہ یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں اسی بات کا خیال رکھا جاتا ہے کہ لوگوں سے تکلیف دور ہو یعنی کوئی شخص بھی اس کی وجہ سے کسی پریشانی میں مبتلا نہ ہو جائے۔ یعنی مال کے ضائع کر دینے کا تاوان غلام کی گردن اور اس کی ذات سے اسی لئے متعلق ہوتا ہے تاکہ اس ضائع شدہ مال کے مالک کو جو نقصان ہوا ہے وہ ختم ہو جائے۔ اسی طرح یہاں بھی قرض خواہوں کا جو نقصان ہو رہا ہے وہ ختم ہو جائے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس قرض کے لازم آجانے کا سبب تو اس کا کاروبار ہے جبکہ کاروبار اس کے مولیٰ کی اجازت سے ہی کیا ہے۔ و تعلق الدین الخ اور غلام کی گردن سے قرضہ کا تعلق ہو کر اس کا وصول ہو جانا ہی ان لوگوں کے حق میں معاملہ کرنے کا سبب بنا۔ اور اسی بناء پر مولیٰ سے اس کی غرض متعلق ہو گئی۔ اور مولیٰ کے حق میں کسی نقصان کے آجانے کا جو خطرہ ہوتا ہے وہ اس طرح سے دور ہو جاتا ہے کہ معاملہ سے جو چیز (مبیع) ہاتھ لگی ہے وہ اس کی ملکیت میں آجائے۔

و تعلقه بالکسب الخ اور اس کی آمدنی سے قرضہ کا متعلق ہونا اس بات کے مخالف بالکل نہیں ہے کہ اس کی ذات سے بھی اس کا تعلق ہو۔ لہٰذا اس کے قرضہ کا تعلق اس کی آمدنی اور اس کی ذات دونوں سے ہوگا۔ اب ایک بات یہ باقی رہ گئی کہ اس طرح قرضہ کی ادائیگی میں آمدنی تو بعد میں شروع ہو مگر اس کی ادائیگی پہلے سے ہی لازم آجائے تاکہ قرض خواہوں کا حق ادا ہو۔ جب کہ مولیٰ کا مقصود بھی یہی ہے۔ اور اگر اس کے باوجود اس کا قرض اس کی آمدنی سے پورا ادا نہ ہو تب اس کی ذات سے متعلق ہوگا۔ وقوله فی الکتاب الخ اور قدوریؒ کا اپنی کتاب مختصر میں "دیون" فرمانا سے مراد ہر وہ قرضہ ہے جو اصل تجارت یا ایسی چیز جو تجارت کے حکم میں ہونے کی وجہ سے لازم آیا ہو جیسے خرید و فروخت کرنا اور اپنا مال کسی کے پاس اجارہ کے طور پر دینا یا دوسرے کا مال لینا اور مال مغصوب کی ضمانت لینا یا ودیعت و امانت کے انکار سے ضمانت' یا وہ عقر (مہر) جو خریدی ہوئی باندی کے ساتھ اس وقت وطی کرنے سے واجب ہوا جب یہ بات ثابت ہو گئی ہو کہ یہ باندی اس بائع کے سوا کسی دوسرے کی مملوکہ ہے کہ اس صورت میں صرف اس کا عقر لازم آتا ہے اور حد زنا لازم نہیں آتی کیونکہ مستند تجربہ ہے تو اسی کے ساتھ لاحق کی جائے گی۔

توضیح:۔ کیا عبد ماذون کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ اپنی مبیع میں عیب نکل آنے کی

صورت میں اس کی قیمت کم کردے یا اپنا مال ادھار یا قسطوں کی ادائیگی پر بیچے یا اپنا مال قصداً ضائع کردے۔ تمام مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال و يقسم ثمنه بينهم بالحصص لتعلق حقهم بالرقبة فصار كتعلقها بالتركة، فان فضل شيء من ديونه طولب به بعد الحرية لتقرر الدين في ذمته وعدم وفاء الرقبة به ولا يباع ثانيا كيلا يمتنع البيع او دفعا للضرر عن المشترى ويتعلق دينه بكسبه سواء حصل قبل لحوق الدين او بعده ويتعلق بما يقبل من الهبة لان المولى انما يخلفه في الملك بعد فراغه عن حاجة العبد ولم يفرغ ولا يتعلق بما انتزعه المولى من يده قبل الدين لوجود شرط الخلوص له وله ان ياخذ غلة مثله بعد الدين لانه لو لم يمكن منه يحجر عليه فلا يحصل الكسب والزيادة على غلة المثل يردها على الغرماء لعدم الضرورة فيها وتقدم حقهم.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ عبد ماذون جب قرضوں کی زیادتی کی وجہ سے فروخت کردیا جائے یعنی اسے قاضی فروخت کردے تو اس کی رقم اس کے قرض خواہوں کے درمیان اس کے حصہ رسدی کے مطابق ادا کردی جائے۔ کیونکہ اس قرض کا تعلق غلام کی ذات سے متعلق ہوگیا تھا۔ اس لئے یہ قرض حکماً ایسا سمجھا جائے گا جیسا کہ ترکہ کا مال ہوتا ہے۔ کہ اس کے مقررہ حصہ کے مطابق ہی ملتا ہے۔

فان فضل الخ اگر اس حساب سے تقسیم کردیئے جانے کے بعد بھی اس کا قرض باقی رہ جائے۔ تو اس رقم کی ادائیگی کا اس سے اس کی آزادی کے بعد ہی مطالبہ کیا جائے گا۔ کیونکہ یہ قرض تو اب کے ذمہ ہی لازم ہوگیا ہے۔ اور اس کی ذات اس قرض کی ادائیگی کے لئے کافی نہ ہوسکی۔ اور اس بقیہ قرض کے لئے اسے دوبارہ فروخت نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ اگر اس کے بعد بھی دوبارہ اسے فروخت کردینے کا حکم ہوتا تو کوئی شخص بھی اس ڈر سے اسے خریدنے پر راضی نہ ہوتا کہ وہ تو میرے پاس آکر بھی ان قرضوں کی ادائیگی کے لئے فروخت کردیا جائے گا۔ یا اس وجہ سے کہ اس خریدار پر کوئی پریشانی لازم نہ آجائے۔ پھر یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ ماذون غلام کے قرضہ خود اس کی اپنی ذات سے متعلق ہوں گے خواہ وہ اس کی اپنی کمائی کرنے سے پہلے سے اس پر باقی رہے ہوں یا کمائی کے بعد اس پر لازم آئے ہوں۔ اسی طرح سے اسے جو کچھ مال بطور ہبہ ملا ہو وہ بھی اس کی آمدنی ہی میں شمار کیا جائے گا۔ اس لئے کہ اس کا مولیٰ اپنے غلام کے قائم مقام آمدنی میں اسی وقت سمجھا جائے گا جب کہ اس کی ساری آمدنی اس کے اپنے لوازمات اور ضروریات کے بعد بھی بچ گئی ہو۔ جبکہ موجودہ صورت میں غلام کی آمدنی اس کی ضروریات سے زائد نہیں ہوتی ہے۔

(ف یہ جملہ دراصل ایک شبہ کا جواب ہے وہ شبہ یہ ہے کہ کسی غلام کو بھی جو کچھ ہدایا ملتے ہیں اس کا مولیٰ اس غلام کا قائم مقام ہوکر اس آمدنی کا مالک ہوجایا کرتا ہے لہٰذا اس عبد ماذون مقروض کے ہدایا کا مالک بھی اس کے مولیٰ کو ہونا چاہئے تو جواب یہ دیا کہ مولیٰ اسی صورت میں اپنے غلام کے قائم مقام ہوگا جبکہ اس کی اپنی ضروری حاجتوں سے وہ آمدنی زائد ہورہی ہو حالانکہ ابھی تک یہ ضرورتمند ہے اس لئے کہ وہ خود دوسروں کا مقروض ہے۔ پس حاصل کلام یہ ہوا کہ ہر وہ کمائی یا ہبہ جواب تک اس غلام کے قبضہ میں ہو لیکن وہ اس غلام کی اپنی ضرورت سے فاضل نہ ہو اس سے قرضے متعلق رہیں گے اور وہ قرضوں میں ادا ہوگا)۔

ولا يتعلق الخ البتہ ایسے مال سے قرضوں کا تعلق ہوگا جسے قرضہ ذمہ میں آنے سے پہلے سے مولیٰ نے غلام کے قبضہ سے اپنے قبضہ میں لے لیا ہو۔ کیونکہ ایسے مال میں مولیٰ کے لئے خالص ملکیت ہونے کی شرط پائی گئی ہے۔ (ف کہ وہ مال اس کے غلام کی آمدنی سے ہے اور اس سے کسی بھی قرض خواہ کا تعلق نہیں ہوا ہے)۔

وله ان الخ اور غلام پر قرض چڑھ جانے کے بعد مولیٰ کو یہ اختیار ہے کہ ایسے غلام سے جو آمدنی یعنی وہ آمدنی جو مولیٰ نے

اپنے غلام پر ہر صورت میں ہر ماہ ادا کرنے کے لئے اس پر لازم کی ہو (محاصل) ہوتی ہو وہ اس سے لے سکتا ہے کیونکہ اگر مولیٰ کو اس کی وصولی کی بھی استحساناً اجازت نہیں دی جائے گی تو مجبور ہو کر غلام کو مجبور کردے گا جس کے بعد وہ کچھ بھی آمدنی نہیں کر سکے گا پھر ان قرض خواہوں کو کچھ بھی نہیں ملے گا۔ اس طرح ماہوار محاصل کی ادائیگی کے بعد جو کچھ اس کے پاس بچے گا وہ ان قرضخواہوں میں تقسیم ہوگا کیونکہ قرض خواہوں کا حق مقدم ہوتا ہے۔

توضیح: اگر عبد ماذون مقروض کو فروخت کردیئے جانے کے بعد بھی اس پر قرض باقی رہ جائے۔ تفصیلی مسائل۔ حکم۔ دلیل

قال فان حجر عليه لم ينحجر حتى يظهر حجره بين اهل سوقه لانه لو انحجر لتضرر الناس به لتاخر حقهم الى ما بعد العتق لما لم يتعلق برقبته وكسبه وقد بايعوه على رجاء ذلك، ويشترط علم اكثر اهل سوقه حتى لو حجر عليه في السوق وليس فيه الارجل اورجلان لم ينحجر ولو بايعوه جاز وان بايعه الذى علم بحجره ولو حجر عليه فى بيته بمحضر من اكثر اهل سوقه ينحجر والمعتبر شيوع الحجر واشتهارة فيقام ذلك مقام الظهور عند الكل كما فى تبليغ الرسالة من الرسل ويبقى العبد ماذونا الى ان يعلم بالحجر كالوكيل اذ لم يعلم بالعزل وهذا لانه يتضرر به حيث يلزم قضاء الدين من خالص ماله بعد العتق وما رضى به وانما يشترط الشيوع فى الحجر اذا كان الاذن شائعا اما اذا لم يعلم به الا العبد ثم حجر عليه بعلم منه ينحجر لانه لا ضرر فيه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنے ماذون غلام کو مجبور کردیا تو وہ اس وقت تک مجبور نہ ہوگا جب تک کہ اس کے مجبور ہونے کی خبر بازار والوں کو نہ ہو جائے۔ یعنی جن لوگوں سے اس کے کاروباری تعلقات ہیں ان کو اس کی خبر ہو جانے کے بعد ہی یہ مجبور ہوگا۔ کیونکہ اگر اس سے پہلے ہی اسے مجبور مان لیا جائے تو دوسرے کاروباریوں کو اس کا بہت زیادہ نقصان ہو جائے گا۔ کیونکہ اس وقت تک ان لوگوں سے اس کے تعلقات بالکل ختم ہو جائیںگے اور وہ اپنے بقایاجات اس سے وصول نہ کر سکیںگے۔ پھر جب کبھی یہ آزاد ہو جائے گا تب اس سے وہ مطالبات کر سکیںگے۔ اس لئے کہ اس عرصہ میں اس کی اپنی کوئی بھی کمائی نہ ہوگی اور جو بھی اس کی آمدنی ہوگی وہ سب اس کے مولیٰ کی ہو جائیگی۔ حالانکہ انہوں نے اسے ایک کاروباری اور ماذون سمجھ کر معاملہ کیا تھا۔ (ف یعنی ان لوگوں کو اس بات کی امید تھی کہ اگر یہ قرض ادا نہ کر سکا تو ہم اس کی ذات سے یا اس کی آمدنی سے ہی اس سے وصول کر لینگے۔ پھر بعد میں مولیٰ کچھ گواہ اس بات کے لئے پیش کرے گا کہ میں نے تو اسے مجبور کر دیا ہے۔ اس لئے جب تک کہ وہ آزاد نہ ہو جائے وہ لوگ اس سے کچھ بھی وصول نہیں کر سکیںگے۔ حالانکہ اس کے آزاد کئے جانے کا وقت کسی کو بھی معلوم نہیں ہے بلکہ وہ تو ایک موہوم امید ہے۔

ويشترط علم الخ پھر مجبور کرنے کی شرط یہ ہے کہ اس سے بازاری اور معاملاتی تعلق رکھنے والوں میں سے اکثر اس سے باخبر ہو جائیں۔ اسی بناء پر اگر اس کا مولیٰ بازار میں جاکر ایسے وقت میں یا ایسی جگہ میں اعلان کرے کہ اس کے معاملہ کرنے والوں میں سے ایک دو سے زیادہ آدمی موجود نہ ہو تو وہ مجبور نہیں ہوگا۔ پھر اس وقت اگر اس سے لوگوں نے کوئی نیا معاملہ (کاروبار) کر لیا تو وہ جائز ہوگا یہاں تک کہ اگر اس شخص نے جس کو پہلے اس کے مجبور ہونے کی ایک بار خبر ہو چکی ہے اس سے نیا معاملہ کر لیا تو وہ معاملہ بھی جائز ہوگا۔

ولو حجر عليه الخ اور اگر اس غلام ماذون کو کسی ایسے گھر میں (بجائے بازار کے) جس میں اس کے کاروباریوں میں سے اکثر موجود ہوں مجبور کیا تب بھی وہ مجبور ہو جائے گا۔ اس میں اصل بات یہ ہے کہ اس مجبور ہونے کی خبر کا مشہور ہو جانا جس طرح سے بھی ہو شرط ہے۔ اور اسی مشہور ہونے کو اس کا قائم مقام سمجھ لیا جائے گا کہ سب کو اس کی خبر ہو چکی ہے۔ جیسے کہ انبیاء کرام

علیہم السلام سے رسالت کے ادا کرنے میں ہوتا ہے۔

ویبقی العبد الخ ماذون غلام اس وقت تک ماذون ہی رہے گا جب تک کہ اسے اپنے مجور ہونے کا علم نہ ہو جائے یعنی ایک بار اسے اجازت کاروبار مل جانے کے بعد اس کی یہ اجازت اسی وقت ختم ہو گی جب اسے اپنے مجور ہونے کی خبر مل جائے گی۔ خواہ جب بھی اسے مجور کیا گیا ہو۔ جیسے ایک وکیل اس وقت تک وکیل باقی رہتا ہے جب تک کہ وہ اپنی وکالت کے ختم ہو جانے کی خبر پر واقف نہ ہو جائے۔ اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ اگر لاعلمی کے باوجود مجور ہو جائے تو اس عرصہ کے تمام معاملات کا وہ خود ذمہ دار ہو گا اور جب کبھی وہ آزاد ہو گا اس وقت پچھلے سارے قرضے اسے خود ادا کرنے پڑینگے جس کے لئے وہ راضی نہ ہو گا۔ پھر مجور ہونے کے لئے خبر کے مشہور ہونے کی شرط اسی وقت ہو گی جب کہ اس کے ماذون ہونے کی خبر بھی شائع ہو چکی ہو۔ کیونکہ اگر اس کے ماذون ہونے کی خبر اس غلام کے سوا کسی دوسرے کو نہ ہوئی ہو پھر اسی کو بلا کر مجور ہونے کی خبر بھی تنہائی میں کر دی گئی تو یہ حجر جائز ہو جائے گا کیونکہ ایسا ہونے میں کسی کا کوئی نقصان نہیں ہے

توضیح: اگر مولیٰ اپنے غلام ماذون کو مجور کرنا چاہے تو کب اور کس طرح کرے اس کی شرط کیا ہے۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل

قال ولومات المولى اوجن او لحق بدارالحرب مرتدا صار الماذون محجورا عليه، لان الاذن غير لازم وما لا يكون لازما من التصرف يعطى لدوامه حكم الابتداء هذا هو الاصل فلابد من قيام اهلية الاذن فى حالة البقاء وهي تنعدم بالموت والجنون وكذا باللحوق لانه موت حكما حتى يقسم ماله بين ورثته. قال واذا ابق العبد صار محجورا عليه وقال الشافعي يبقى ماذونا لان الاباق لا ينافي ابتداء الاذن فكذا لا ينافي البقاء وصار كالغصب ولنا ان الاباق حجر دلالة لانه انما يرضى بكونه ماذونا على وجه يتمكن من تقضية دينه بكسبه بخلاف ابتداء الاذن لان الدلالة لا معتبر بها عند وجود التصريح بخلافها وبخلاف الغصب لان الانتزاع من يد الغاصب متيسر. قال واذا ولدت الماذون لها من مولاها فذلك حجر عليها خلافا لزفر وهو يعتبر البقاء بالابتداء ولنا ان الظاهر انه يحصنها بعد الولادة فيكون دلالة الحجر عادة بخلاف الابتداء لان الصريح قاض على الدلالة ويضمن المولى قيمتها ان ركبتها ديون لاتلافه محلا تعلق به حق الغرماء اذ به يمتنع البيع وبه يقضى حقهم.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ماذون غلام کا مولیٰ مر گیا یا پورا مجنون ہو گیا یا مرتد ہو کر دارالحرب میں چلا گیا تو وہ ماذون غلام مجور ہو گیا یعنی اس کا اختیار ختم ہو گیا کیونکہ مولیٰ کی طرف سے پہلے جو بیع وشراء کی اجازت ملی تھی وہ لازمی نہیں تھی۔ اور قاعدہ ہے کہ ایسا تصرف جو لازمی نہ ہو اس کے مستقبل میں باقی رہنے کا وہی حکم ہوتا ہے جو اس کا ابتداء وقت میں تھا۔ پس اس قاعدہ کی بناء پر اس اذن کے باقی رہنے کی حالت میں بھی مولیٰ کے اندر اجازت دینے کی صلاحیت کا ہونا ضروری ہے۔ حالانکہ اب اس کے مر جانے یا دیوانہ ہو جانے کی وجہ سے اس میں وہ صلاحیت باقی نہیں رہی۔ اسی طرح اس کے دارالحرب میں چلے جانے سے بھی اس کی صلاحیت ختم ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اس حرکت کو حکمی موت کہا جاتا ہے۔ اسی وجہ سے تو اس کا مال اس وقت اس کے وارثوں کے درمیان بانٹ دیا جاتا ہے۔

قال و اذا ابق الخ اسی طرح اگر ماذون غلام مولیٰ کے پاس سے بھاگ گیا تو وہ بھی مجور ہو گیا اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اس کا اذن ختم نہیں ہو گا بلکہ باقی رہے گا۔ کیونکہ بھاگنا ابتدائی اجازت کے منافی نہیں ہے۔ تو اسی طرح اجازت کے باقی رہنے کے لئے بھی منافی نہیں ہو گا۔ اس کا حکم بھی غصب کے مانند ہو گیا۔ (ف اسی لئے اگر مولیٰ نے اپنے اس غلام کو جسے کسی نے غصب

کر لیا ہے کاروبار کی اجازت دی تو وہ جائز ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر اس کے ماذون غلام کو کسی نے غصب کر لیا تو اس کی بھی اجازت باقی رہ جاتی ہے)۔

ولنا ان الا باق الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس کا بھاگ جانا ہی اس کے مجور ہونے کی دلیل ہے کیونکہ مولی اس کو اجازت دینے پر اسی امید کے ساتھ راضی ہوا تھا کہ وہ اس طرح ہمارے پاس رہے کہ اپنی کمائی سے ہی اپنا قرض ادا کر سکے گا۔ اس کے بارے میں مجھے کوئی فکر نہ رہے گی۔ بخلاف ابتداء اجازت دینے کے یعنی بھاگے ہوئے غلام کو بھی ابتداء اجازت دینا جائز ہے۔ اور صرف دلالت پائی جانے کی وجہ سے وہ اس لئے مجور نہ ہوگا کہ جب اسے صراحتہ اجازت حاصل ہے تو اس کے خلاف دلالت کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ اور بخلاف غصب کے بھی یعنی اپنے غصب کئے ہوئے غلام کو بھی اجازت دینا جائز ہے۔ اور اگر اسے پہلے سے ہی مولی کی طرف سے اجازت حاصل ہو تو وہ مجوز نہیں ہوتا ہے۔ یعنی آخر میں بھی اس کی اجازت باقی ہی رہ جاتی ہے۔ کیونکہ غاصب کا اگر پتہ ہو تو اس کے قبضہ سے بھی غلام کو بزور حاکم کے توسط سے حاصل کرنا مشکل نہیں ہوتا ہے۔ (ف چنانچہ اگر اسے غاصب سے حاصل کر لینا کسی طرح آسان نہ ہو تب اس کی اجازت باقی نہ رہے گی۔ اور شروع میں اجازت دینا بھی صحیح نہ ہوگا۔ الذخیرہ۔ اور اگر ماذون غلام بھاگ کر واپس آجائے تو بھاگنے کی وجہ سے جو اجازت ختم ہو گئی تھی اب واپس اسے حاصل نہیں ہوگی۔ یہی قول صحیح ہے۔ ع۔)۔

قال و اذا ولدت الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک باندی کو اس کے مولی نے تجارت کرنے کی اجازت دی پھر اسی باندی کو اسی مولی سے بچہ پیدا ہو گیا (جس کی وجہ سے وہ ام الولد بن گئی) تو اس کا ام الولد ہونا از خود اس کے لئے حجر ہو جائے گا۔ لیکن اس میں امام زفرؒ کا اختلاف ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ وہ مجورہ نہ ہوگی۔ اس لئے کہ وہ اس کی بقاء کی حالت کو اس کی ابتداء پر قیاس کرتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر ام الولد کو اس کا مولی کاروبار کی اجازت دے تو اجازت صحیح ہوگی اور وہ ماذونہ ہو جائیگی۔ اسی طرح اگر پہلے سے وہ ماذونہ ہو اور بعد میں ام الولد ہو جائے تب بھی وہ ماذونہ رہ جائیگی۔

ولنا ان الظاهر الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس کے بچہ پیدا ہو جانے کے بعد غالب گمان یہی ہے کہ وہ باندی اب دوسری باندیوں کی طرح نہیں رہے گی بلکہ اس میں کچھ احتیاط برتی جائیگی اور عام لوگوں سے اس کے میل ملاپ کو کم کرنے کی اس کے مولی کی طرف سے کوشش کی جائیگی۔ جو عادۃً اس کے مجور ہونے کی دلیل ہوگی۔ بخلاف ابتدائی اجازت کے کہ صریح اجازت دلالت پر غالب رہتی ہے۔ (صراحت کے ساتھ دلالت کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے) یعنی جب اجازت صراحتہً موجود ہے تو اس کے برخلاف ہونے کو دلالت سے ثابت نہیں کیا جا سکتا ہے۔

ویضمن المولی الخ پھر جب کہ اس ام الولد ماذونہ ہونے کی وجہ سے اتنے قرضے لازم ہو گئے ہوں جن کی وجہ اسے فروخت کرنا ضروری ہو گیا ہو کہ ان قرض خواہوں کا حق اس باندی کی ذات سے متعلق ہو گیا ہو مگر اب مولی کی طرف سے اسے ام الولد بنا دیئے جانے کی وجہ سے اس کو فروخت کر کے اس سے قرضوں کو وصول کرنا بھی ممکن نہیں رہا اس لئے خود مولی ہی اس کی طرف سے ان قرضوں کو بطور تاوان ادا کرے گا۔

توضیح:۔ اگر ماذون غلام کا مولی مر جائے یا دیوانہ ہو جائے یا مرتد ہو جائے یا خود غلام اس کے پاس سے بھاگ جائے تو اس کا اذن باقی رہے گا یا نہیں اگر ماذونہ اپنے مولی کی ام الولد بنجائے تو اس کے ذمہ کے قرض کی ادائیگی کی کیا شکل ہوگی۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل۔

قال و اذا استدانت الامة الماذون لها اكثر من قيمتها فدبرها المولى فهي ماذون لها على حالها لانعدام

دلالة الحجر اذ العادة ما جرت بتحصين المدبرة ولا منافاة بين حكميهما ايضا والمولى ضامن لقيمتها لما قررناه في ام الولد. قال فاذا حجر على الماذون فاقراره جائز فيما في يده من المال عند ابي حنيفة ومعناه ان يقر بما في يده انه امانة لغيره او غصب منه او يقر بدين عليه فيُقضى مما في يده، وقال ابويوسف ومحمد لا يجوز اقراره لهما ان المصحح لاقراره ان كان هو الاذن فقد زال بالحجر، وكان اليد فالحجر ابطلها، لان يد المحجور غير معتبرة، وصار كما اذا اخذ المولى كسبه من يده قبل اقراره او ثبت حجره بالبيع من غيره، ولهٰذا لا يصح اقراره في حق الرقبة بعد الحجر وله ان المصحح هو اليد ولهٰذا لا يصح اقرار الماذون فيما اخذه المولى من يده واليد باقية حقيقة وشرط بطلانها بالحجر حكما فراغها عن حاجته واقراره دليل تحققها بخلاف ما اذا انتزعه المولى من يده قبل الاقرار لان يد المولى ثابتة حقيقة وحكما فلا تبطل باقراره وكذا ملكه ثابت في رقبته فلا يبطل باقراره من غير رضاه وهذا بخلاف ما اذا باعه لان العبد قد تبدل بتبدل الملك على ما عرف، فلا يبقى ما ثبت بحكم الملك ولهٰذا لم يكن خصما فيما باشره قبل البيع.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ماذونہ باندی نے لوگوں سے قرض کا مال اتنا حاصل کر لیا جو کہ اس کی اپنی قیمت سے بھی زیادہ ہو گیا۔ اس کے بعد اس کے مولیٰ نے اسے مدبرہ بنالیا تو وہ باندی پہلے کی طرح اس وقت بھی ماذونہ ہی رہے گی کیونکہ اس کے مجورہ ہونے کی کوئی دلالت بھی نہیں پائی جارہی ہے کیونکہ ایسی کوئی عام عادت نہیں ہے کہ لوگ اپنی مدبرہ کی کوئی خاص نگہداشت کرتے ہوئے اس کو عوام میں لین دین سے منع کرتے ..رں (جیسا کہ ام الولد کی صورت میں ہوتا ہے) اس لئے وہ بھی حسب دستور تجارت کر سکتی ہے۔ پھر حکم میں ماذونہ اور مدبرہ میں کوئی خاص فرق بھی نہیں ہے۔ (البتہ مدبرہ فروخت نہیں کی جاسکتی ہے) لہٰذا یہ مولیٰ ہی اس کی قیمت کا ضامن ہوگا۔ اور اس کی دلیل ابھی ہم ام الولد کی بحث میں بیان کر چکے ہیں۔ (ف وہ یہ کہ مولیٰ نے ہی قرض خواہوں کے حق کی وصولی کا سامان یعنی اس کی ذات کو نا قابل فروخت کر دیا ہے اسی لئے یہی ضامن ہوگا)۔

یہاں تک ماذون کرنے کے احکام تھے۔ قال فاذا حجر الخ پھر جب مولیٰ اپنے ماذون غلام کو مجور کر دے تو اس وقت اس کے قبضہ میں جو کچھ بھی مال ہوگا اس تمام مال میں اس ماذون کا اقرار صحیح سمجھا جائے گا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو کچھ مال اس کے پاس ہے اس میں جس مال کے متعلق وہ جو کچھ کہے کہ مثلاً یہ مال فلاں شخص کا بطور امانت ہے یا فلاں کا بطور رہن ہے یا فلاں سے غصب کیا ہوا ہے یا یہ کہ فلاں شخص کا مجھ پر اتنا قرض باقی ہے وہ اس کے اس مال سے ادا کیا جائے۔

وقال ابویوسفؒ الخ اور امام ابو یوسف و محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اس کا اقرار جائز نہیں ہوگا۔ ان (صاحبینؒ) کی دلیل یہ ہے کہ اس ماذون کے اقرار کو اب بھی صحیح بتانے والی چیز اگر مولیٰ کی طرف سے پرانی اجازت ہی ہے تو وہ باطل ہو چکی ہے کیونکہ اسے اب مجور کر دیا گیا ہے۔ اور اگر اس اذن کو اب اس لئے صحیح کہا جارہا ہے کہ اس پر قبضہ موجود ہے تو اسے بھی حجر نے باطل کر دیا ہے کیونکہ مجور کے قبضہ کا کچھ اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ تو اس کی مثال ایسی ہو جائے گی جیسے کہ اس کی اجازت باقی رہتے ہوئے اس کے مولیٰ نے اسے کسی دوسرے کے ہاتھ فروخت کر دیا ہو۔ تو وہ مجور ہو جاتا ہے۔ یعنی بالاتفاق ان دونوں صورتوں میں اس کا اقرار قابل قبول نہیں ہوتا ہے۔ اور اسی بناء پر اگر وہ مجور بنا دیئے جانے کے بعد کسی مال کا اقرار کرلے تو اس کی ذات کے بارے میں صحیح نہیں ہوتا ہے۔ یعنی بالاتفاق وہ کسی طرح بھی اس مال کی وجہ سے فروخت نہیں کیا جاسکتا ہے۔

وله ان المصحح الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس مال پر اس غلام کا قبضہ ہونا ہی اس کے اقرار کو صحیح بتانے والا ہے۔ اسی بنا پر اس کے جس مال کو اس کے مولیٰ نے اس کے اقرار کرنے سے پہلے اپنے قبضہ میں لے لیا ہو اس کے بارے میں اس غلام کا اقرار صحیح نہیں ہوتا ہے۔ اور فی الحال حقیقت میں اس غلام کا قبضہ باقی ہے۔ پھر اس مجور ہونے کی وجہ سے اس کے اس قبضہ کے باطل ہونے کی شرط یہ ہے کہ اس کی اپنی ضرورت سے وہ زائد ہو۔ اور اس صورت میں اس کا اقرار کرنا اس بات کی واضح

دلیل ہے کہ اب بھی اس کی اپنی ضرورت اس سے باقی ہے۔ بخلاف اس کے اگر اس کے مولیٰ نے اس کے اقرار کی وجہ سے اس کے ہاتھ سے اس مال کو لے لیا ہو تو اب اس کا اقرار اس لئے صحیح نہیں ہوتا ہے کہ اس مولیٰ کا اس پر ہر طرح یعنی حقیقۃ اور حکماً قبضہ موجود ہے۔ اس لئے اس غلام کے اقرار کر لینے سے بھی اس مولیٰ کا یہ قبضہ باطل نہیں ہوتا ہے۔ اسی طرح اس مولیٰ کی ملکیت اس غلام کی گردن میں باقی ہے۔ لہٰذا اس مولیٰ کی رضامندی کے بغیر اس غلام کے اقرار سے بھی ملکیت باطل نہیں ہوگی۔

وهٰذا بخلاف الخ برخلاف اس صورت کے کہ مولیٰ نے اس غلام کو فروخت کر دیا تو اس مال کی نسبت اس غلام کا اقرار اس لئے صحیح نہیں ہوتا ہے کہ اسے فروخت کر دینے کی وجہ سے اس کی ملکیت بدل گئی (کہ پہلے وہ ایک شخص کا مملوک تھا اور اب دوسرے کا مملوک ہو گیا اس طرح اس کی شخصیت ہی بدل گئی اور یہ غلام بھی بدل ہو گیا۔ جیسا کہ اس سے پہلے معلوم ہو چکا ہے۔ لہٰذا اس غلام کے لئے جو چیز ملکیت حکمی کی وجہ سے ثابت تھی وہ اب باقی نہ رہی یعنی اس کے مولیٰ کی اجازت اس کو مال پر جو حکمی قبضہ حاصل تھا وہ اب باقی نہیں رہا۔ کیونکہ ملکیت بدل چکی ہے۔ لہٰذا اس کا اقرار کرنا صحیح نہ ہوگا۔ اسی وجہ سے اس غلام نے اپنے فروخت کئے جانے سے پہلے جتنا بھی خرید و فروخت کا معاملہ کیا ہو وہ اپنے فروخت کئے جانے کے بعد ان میں سے کسی بھی معاملہ کا ذمہ دار باقی نہیں رہے گا اور اس کے متعلق اس سے کوئی پوچھ کچھ نہیں کی جاسکتی ہے۔ (ف اس کی وضاحت یہ ہے کہ مثلاً اس غلام نے پہلے کوئی چیز بیچی اس کے بعد اس کے مولیٰ نے بھی وہی چیز دوسرے کے پاس بیچ دی تو اب اس غلام سے پہلے معاملہ کرنے کی بناء پر یہ مطالبہ نہیں کیا جائے گا کہ تم اپنی بیچی ہوئی خریدار کے حوالہ بھی کر دو۔ کیونکہ اب جب کہ وہ خود بیچا جا چکا ہے وہ پرانا غلام ہی باقی نہیں ہے بلکہ اب تو یہ نیا غلام ہو گیا)۔

توضیح:۔ اگر ماذونہ باندی نے لوگوں سے اتنا مال قرض میں لیا جو خود اس کی اپنی ذاتی قیمت سے بھی زائد ہو۔ اس کے بعد اس کے مولیٰ نے اس کو مدبرہ بنالیا۔ اگر مولیٰ اپنے ماذون غلام کو مجحور کر دے پھر وہ غلام اپنے پاس کے مال کے متعلق مختلف لوگوں کے مال ہونے کا اقرار کرے اور اگر ایسی صورت میں مولیٰ اس غلام کو فروخت کر دے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال و اذا لزمته ديون تحيط بماله ورقبته لم يملك المولى ما في يده، ولو اعتق من كسبه عبدا لم يعتق عند ابي حنيفة وقالا يملك ما في يده ويعتق وعليه قيمته، لانه وجد سبب الملك في كسبه وهو ملك الرقبة، ولهٰذا يملك اعتاقه ووطي الجارية الماذون لها وهذا آية كماله بخلاف الوارث لانه يثبت الملك له نظرا للمورث والنظر في ضده عند احاطة الدين بتركته اما ملك المولى ما ثبت نظرًا للعبد، وله ان الملك للمولى انما يثبت خلافة عن العبد عند فراغه عن حاجته كملك الوارث على ما قررناه والمحيط به الدين مشغول بها فلا يخلفه فيه واذا عرف ثبوت الملك وعدمه فالعتق فريعته واذا نفذ عندهما يضمن قيمته للغرماء لتعلق حقهم به. قال وان لم يكن الدين محيطا بماله جاز عتقه في قولهم جميعا اما عندهما فظاهر وكذا عنده لانه لا يعرى عن قليله فلو جعل مانعا لانسد باب الانتفاع بكسبه فيختل ما هو المقصود من الاذن ولهٰذا لا يمنع ملك الوارث والمستغرق يمنعه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ماذون غلام پر لوگوں کے اتنے قرضے ہو گئے جو اس کے اپنے موجودہ سارے مال اور اس کی اپنی ذات کی قیمت سب سے زائد ہو تو اس میں سے کسی بھی مال کا اس کا مولیٰ مالک نہیں ہو سکتا ہے۔ اس لئے اگر وہ مولیٰ اس

غلام کے اپنی آمدنی کے کسی غلام کو آزاد کردے تو وہ آزاد نہیں ہوگا۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اس کا مولیٰ اس غلام کے قبضہ کے مال کا مالک ہوسکتا ہے۔ اسی طرح اگر اس غلام کے کمائے ہوئے غلام کو اس کے مولیٰ نے آزاد کردیا تو وہ آزاد ہوجائے گا۔ لیکن اس مولیٰ پر اس آزاد کئے ہوئے غلام کی قیمت لازم ہوگی۔ کیونکہ اس ماذون کی کمائی میں مولیٰ کی ملکیت کا سبب پایا گیا ہے۔ اور وہ سبب یہ ہے کہ وہ مولیٰ اس غلام کی ذات کا مالک ہے اسی وجہ سے اس کے مولیٰ کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ اپنے ایسے ماذون غلام کو آزاد کردے۔ اسی طرح اپنی ماذونہ باندی سے ہمبستری کرلے۔ اور یہ دونوں باتیں اس بات کی مکمل دلیل ہیں کہ مولیٰ کی ان دونوں پر پوری ملکیت باقی ہے۔

بخلاف الوارث الخ۔ بخلاف وارث کے یعنی اگر مورث پر اتنا زیادہ قرضہ باقی ہو کہ اس مورث کے ترکہ کی قیمت اس کے قرض کے برابر ہو تو اس کے وارث کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے کہ وہ اس ترکہ میں سے کسی غلام کو آزاد کردے۔ کیونکہ وارث کا ترکہ کا مالک ہونا اس خیال اور نظریہ کے مطابق ہے کہ اسی میں مورث کی بہتری ہے۔ (کہ اس کی بقیہ دولت اس کے اپنے خاص لوگوں کے درمیان باقی رہ جائے' ضائع نہ ہو) لیکن جب مورث پر اتنا زیادہ قرضہ لازم آجائے جو اس کے ترکہ کے برابر ہو تو اس وقت اس مورث کی بہتری اور خیر خواہی اسی صورت میں ہوگی کہ اس کا غلام آزاد نہ ہو (بلکہ اس کے ذریعہ جتنا بھی ممکن ہو اس کا قرض ادا ہوجائے)۔ لیکن مولیٰ کا اس کے غلام کے مال کا مالک ہونا اس خیال مذکور کی بناء پر یعنی ماذون غلام کی بہتری کے خیال سے نہیں ہوتا ہے۔ (ف یعنی اس خیال سے نہیں ہوتا ہے کہ اس سے اس ماذون غلام کی بہتری معلوم ہو بلکہ بہتری اسی میں ہے کہ اس کے ذمہ کے قرض کی ادائیگی تک اس کی آزادی جائز نہ ہو۔ بلکہ از خود مولیٰ کو اس کی ملکیت حاصل ہوتی ہے)۔

وله ان الملك الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جو چیزیں غلام ماذون کے قبضہ میں ہوں ان پر اس کے مولیٰ کا اس کے غلام کے قائم مقام بن کر اسی صورت میں قبضہ ثابت ہوتا ہے جب کہ مال خود اس غلام کی اپنی ضروری حاجتوں سے فاضل ہو۔ جیسے کہ وارث کی ملکیت میں ہوتا ہے۔ جیسا کہ ہم نے اس سے پہلے بیان کردیا ہے۔ اور غلام کا ایسا مال جو اس کے قرض کے برابر یا قرض اسی مال کی قیمت سے ادا کیا جاسکتا ہو وہ تو اس کی ضرورت میں داخل ہے۔ اس لئے اس مال میں اس کا مولیٰ اپنے اس غلام کا نائب نہیں ہوسکتا ہے۔ اور جب یہ بات معلوم ہوجائے کہ غلام کے مال میں اس کے مولیٰ کی ملکیت ثابت ہے یا نہیں تو خود اس غلام کو آزاد کرنے کا حکم اسی سے واضح ہوگیا۔ یعنی یہ کہ امام اعظمؒ کے نزدیک جب مولیٰ کی ملکیت ثابت نہ ہوسکی تو وہ آزاد بھی نہ ہوسکے گا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک چونکہ مولیٰ کی ملکیت ثابت ہوجاتی ہے تو ماذون غلام کی کمائی سے حاصل کئے ہوئے غلام کو آزاد کرنا بھی صحیح ہوجائے گا۔ اور جب صاحبینؒ کے نزدیک مولیٰ کا غلام کو آزاد کرنا صحیح ہوگیا تو وہ اس بات کا ضامن بھی ہوگیا ہو کہ اس غلام پر جتنے قرضے لوگوں کے باقی ہیں ان کو یہ مولیٰ خود ہی ادا کرے۔ کیونکہ اس غلام سے ہی قرض خواہوں کا حق متعلق ہوچکا ہے۔

قال وان لم يكن الخ اور اگر وہ غلام ماذون اتنا زیادہ مقروض نہ ہوا ہو کہ اس کی ادائیگی کے لئے اس کے پاس کا کل مال و سامان فروخت کرنا ضروری ہوجائے۔ یعنی اس ماذون کا قرضہ اس کے تمام مال کو شامل نہ ہو تو اس کے کمائے ہوئے مال سے خریدے گئے غلام کو اس مولیٰ کے جائز ہوجائے گا۔ اور اس مسئلہ میں تینوں ائمہ کا اتفاق ہے۔ اس میں صاحبینؒ کے مسلک کے مطابق تو یہ بالکل ظاہر ہے۔ اسی طرح امام اعظمؒ کے نزدیک بھی یہ جائز ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ مال کا معاملہ کرنے میں عموماً مال قرضہ سے خالی نہیں ہوتا ہے اگرچہ تھوڑا ہی ہو۔ یعنی تھوڑے قرضہ سے بچا ہوا مال بہت ہی کم ہوتا ہے اس لئے اگر ایسے تھوڑے سے قرضہ ہونے کو بھی مانع سمجھا جائے تو کوئی مولیٰ اپنے ماذون غلام سے کسی طرح بھی نفع حاصل نہیں کرسکتا اور اسے کاروباری اجازت کا جو مقصود اس کے مولیٰ کو تھا وہ کبھی بھی پورا نہ ہوگا۔ کیونکہ ایک کاروباری کسی حد تک عموماً مقروض ہوتا رہتا ہے۔ لہٰذا یہ تسلیم کرنا ہوگا۔ کسی پر تھوڑے سے قرضہ کا باقی رہنا اس کے حق میں نقصان دہ (یا باعث بدنامی) نہیں ہوتا ہے۔ اور اسی وجہ

سے وارث کے مالک ہونے کو تھوڑا قرض باقی رہنے سے نقصان نہیں پہنچاتا ہے۔ البتہ اگر بہت زیادہ قرضوں سے دبا ہوا ہو تو وہ نقصان دہ ہوتا ہے

توضیح:۔ اگر ماذون غلام پر اتنے زیادہ قرضے لازم ہو گئے ہوں جو اس کی اپنی جان کی قیمت اور مال سب کی مجموعی قیمت سے بھی بڑھ جائیں اس وقت اس ماذون کا مولیٰ اس کے کسی مال کا مالک ہو سکتا ہے یا نہیں اگر مولیٰ اپنے ایسے غلام کے کسی غلام کو آزاد کردے۔ مسائل کی پوری تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل۔

قال وان باع من المولى شيئا بمثل قيمته جاز لانه كالاجنبي عن كسبه اذا كان عليه دين يحيط بكسبه، وان باعه بنقصان لم يجز لانه متهم في حقه بخلاف ما اذا حابى الاجنبي عند ابي حنيفة لانه لاتهمة فيه، وبخلاف ما اذا باع المريض من الوارث بمثل قيمته حيث لا يجوز عنده لان حق بقية الورثة تعلق بعينه حتى كان لاحدهم الاستخلاص باداء قيمته اما حق الغرماء تعلق بالمالية لا غير فافترقا، وقالا ان باعه بنقصان يجوز البيع ويخير المولى ان شاء ازال المحاباة وان شاء نقض البيع وعلى المذهبين اليسير من المحاباة والفاحش سواء ووجه ذلك ان الامتناع لدفع الضرر من الغرماء وبهذا يندفع الضرر عنهم وهذا بخلاف البيع من الاجنبي بالمحاباة اليسيرة حيث يجوز ولا يؤمر بازالة المحاباة والمولى يؤمر به لان البيع باليسير منها متردد بين التبرع والبيع لدخوله تحت تقويم المقومين فاعتبرناه تبرعا في البيع مع المولى للتهمة غير تبرع في حق الاجنبي لانعدامها وبخلاف ما اذا باع من الاجنبي بالكثير من المحاباة حيث لا يجوز اصلا عندهما ومن المولى يجوز ويؤمر بازالة المحاباة لان المحاباة لا تجوز من العبد الماذون على اصلهما الا باذن المولى، ولا اذن في البيع مع الاجنبي وهو آذنٌ بمباشرته بنفسه غير ان ازالة المحاباة لحق الغرماء وهذا ان الفرقان على اصلهما.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ماذون غلام اپنے قبضہ کی چیز اپنے مولیٰ کے پاس اس کی عام قیمت پر بیچے تو یہ صحیح ہوگا۔ کیونکہ اس پر جس قدر قرض باقی ہے وہ تو اس کے قبضہ کے پورے مال کے برابر ہے ایسی صورت میں اس کا مولیٰ اس کی کمائی کے لئے اجنبی کے برابر ہے۔ اور اگر اس مال کی عام قیمت پر نہیں بلکہ اصل عام قیمت سے کم پر بیچے تو جائز نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں اس غلام پر یہ تہمت لگ سکتی ہے کہ اس نے قصداً اپنے مولیٰ کو کم قیمت پر فروخت کیا ہے (جس سے قرضہ داروں کے حق کا نقصان ہو گیا)۔ (ف یہ بات معلوم ہے کہ اگر وہ عام قیمت سے اتنی کم قیمت پر بیچے جو سب اندازہ کرنے والوں کے اندازہ سے کم ہو مثلاً دوسرے تمام لوگوں نے ایک چیز کے دس درہم لگائے مگر کسی نے نو درہم بھی لگائے تو ایسی قیمت پر بیچنے کو معمولی سا فرق کہا جائے گا جو کاروبار میں ہو سکتا ہے اور صحیح مان لیا جاتا ہے۔ اور اگر اس سے بھی کم پر بیچا کہ اتنی قیمت دوسرا نہیں لگاتا ہو مثلاً ۷ یا ۸ درہم تو اسے زیادہ گھاٹا (خسارہ فاحش) کہا جائے گا۔ اور اتنی کمی کے ساتھ بیچنا محابات (قصداً دھوکہ کھانا) کہلاتا ہے جو جائز نہیں ہے پس اگر اسی طرح محابات یا خسارہ فاحش کے ساتھ مولیٰ کے پاس بیچا تو یہ جائز نہ ہوگا۔ م)۔

بخلاف ما اذا حابى الا جنبي الخ اس کے برخلاف اگر اس نے بجائے مولیٰ کے کسی اجنبی سے کم قیمت پر محابات کے ساتھ بیچا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ بیع جائز ہو گی۔ کیونکہ اس میں کوئی تہمت نہیں لگائے گا۔ اور اس کے بھی برخلاف اگر کوئی مریض اپنے کسی وارث کے ہاتھ کوئی چیز اس کی اصل (برابر) قیمت پر بھی فروخت کرے گا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تو یہ بیع جائز نہ ہو گی۔ کیونکہ باقی دوسرے ورثہ (اگر ہوں) کا حق اسی اصل مال سے متعلق ہو گیا ہے۔ اسی وجہ سے اگر مریض کسی کا مقروض ہو تو ہر ایک وارث کو اس بات کا اختیار ہو گا کہ اس کی قیمت ادا کرے اس خریدار سے واپس لے۔ جبکہ ماذون غلام ہونے

کی صورت میں قرض خواہوں کا تعلق تو صرف اس چیز کی قیمت یا مالیت سے ہے یعنی اصل چیز سے نہیں ہے۔ لہذا مقروض بیمار کے وارث کے ہاتھ بیچنے میں اور مقروض ماذون غلام کے مولی کے ہاتھ بیچنے میں فرق ظاہر ہو گیا۔

وقالا ان باعه الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ماذون اپنے مولی کے ہاتھ اصل قیمت سے بھی کم پر بیچے جب بھی وہ بیع تو جائز ہو گی البتہ اس مولی کو یہ اختیار دیا جائے گا کہ وہ یا تو اس چیز کی قیمت کی جتنی کمی ہوئی ہے اتنی اور دے کر معاملہ صحیح کر لے یا خود ہی اس معاملہ کو فسخ کر دے۔ (ف اور بعض مشائخؒ کے نزدیک قول صحیح یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی یہی حکم ہے۔ ع)۔

وعلى المذهبين الخ پھر دونوں مذہب یعنی امام ابو حنیفہ اور صاحبینؒ کے نزدیک قیمت میں کمی خواہ معمولی سی ہو یا بہت زیادہ دونوں کا ایک ہی حکم ہے یعنی بیع نافذ نہ ہو گی اس وقت تک کہ اس محابات کو ختم نہ کر دے۔ یا یہ کہ جائز ہی نہ ہو گی۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ اس سے قرض خواہوں کا حق بالکل ختم ہو گا۔ جب کہ ان کی تکلیف دور کرنے کی یہی ایک صورت ہے۔ اور یہ حکم اس صورت کے برخلاف ہے کہ کوئی مقروض ماذون اپنا سامان قیمت کی تھوڑی کمی کے ساتھ کسی اجنبی کے پاس فروخت کرے کہ یہ بیع جائز ہو جاتی ہے۔ اور اس اجنبی کو یہ بھی نہیں کہا جاتا ہے کہ اس محابات (کمی) کو دور کر دے جب کہ مولی کے ساتھ معاملہ ہونے کی صورت میں اس کمی کے دور کرنے کا حکم دیا جاتا ہے۔

لان البيع باليسير الخ اور بخلاف اس صورت کے جب کہ مقروض ماذون نے کسی کے ساتھ معاملہ کیا اور قیمت میں بہت زیادہ کمی کر دی ہو تو صاحبینؒ کے نزدیک وہ بیع بالکل جائز نہ ہو گی۔ لیکن مولی کے ساتھ معاملہ کرنے سے جائز ہو جائے گی۔ البتہ اس وقت اس مولی سے یہ کہا جائے گا کہ محابات کو ختم کر دے یعنی اس بیع کی اصل بازاری قیمت ادا کر دے۔ کیونکہ صاحبینؒ کے نزدیک یہی بات اصل طے پائی ہے کہ ماذون غلام کی طرف سے محابات کرنا جائز ہی نہیں ہے۔ البتہ اگر مولی نے اس کی بھی اجازت دی ہو تب جائز ہو گی۔ اور اجنبی کے ساتھ محابات کرنے میں مولی کی طرف سے اجازت نہیں پائی گئی ہے۔ جبکہ خود مولی کے ساتھ بیع کرنے میں اجازت پائی جا رہی ہے۔ البتہ اتنی بات ہے کہ قرض خواہوں کے حق کی وجہ سے اس محابات کے دور کرنے کا حکم دیا جائے گا۔ یہ دونوں فرق صاحبینؒ کی اصل کے مطابق ہیں۔ (ف یعنی معمولی محابات ہونے کی صورت میں یہ بیع جائز ہی نہ ہو گی۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مولی کے ساتھ معمولی محابات کی بیع جائز نہیں ہے۔ اسی طرح زیادہ محابات کے ساتھ کی بیع بھی جو مولی کے ساتھ ہو تو وہ بھی جائز نہیں ہے البتہ اگر اجنبی کے ساتھ ہو تو جائز ہو گی پھر بھی اسے ختم کرنے کا حکم دیا جائے گا

توضیح: اگر ماذون غلام اپنا مال محابات کے ساتھ قلیلہ ہو یا کثیر اپنے مولی یا اجنبی کے ہاتھ فروخت کرے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال وان باعه المولى شيئا بمثل القيمة او اقل جاز البيع، لان المولى اجنبي عن كسبه اذا كان عليه دين على ما بيناه، ولا تهمة في هذا البيع، ولانه مفيد فانه يدخل في كسب العبد مالم يكن فيه ويتمكن المولى من اخذ الثمن بعد ان لم يكن له هذا التمكن وصحة التصرف تتبع الفائدة فان سلم اليه قبل قبض الثمن بطل الثمن، لان حق المولى في العين من حيث الحبس، فلو بقي بعد سقوطه يبقى في الدين ولا يستوجبه المولى على عبده بخلاف ما اذا كان الثمن عرضا لانه يتعين وجاز ان يبقى حقه متعلقا بالعين. قال وان امسكه في يده حتى يستوفي الثمن جاز، لان البائع له حق الحبس في المبيع، ولهذا كان اخص به من سائر الغرماء وجاز ان يكون للمولى حق في الدين اذا كان يتعلق بالعين، ولو باعه باكثر من قيمته يؤمر بازالة المحاباة او ينقض البيع، كما

بينا في جانب العبد، لان الزيادة تعلق بها حق الغرماء.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مولیٰ اپنے غلام ماذون مقروض کے ہاتھ اپنی کوئی چیز اس کی اصل قیمت یا اس سے کم قیمت پر بیچے تو وہ بیع جائز ہوگی۔ کیونکہ غلام جب مقروض ہو جائے تو اس کا مولیٰ اس کی آمدنی اور کمائی کے بارے میں اجنبی ہوتا ہے۔ جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ ایسی بیع میں کسی پر کوئی تہمت کا موقع بھی نہیں ہے۔ اور اس لئے کہ اس بیع میں فائدہ بھی ہے۔ کیونکہ اس طرح اس غلام کے پاس ایسی چیز آجائیگی جو اس کے پاس پہلے نہ تھی۔ اس لئے اس میں اس کے قرض خواہوں کا کوئی نقصان بھی نہیں ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ یہ مولیٰ اپنے غلام کی آمدنی سے ثمن نہیں لے سکتا تھا لیکن اس معاملہ کے بعد اسے اس کے لینے کا اختیار ہو جائے گا۔ اور اس وجہ سے بھی یہ معاملہ صحیح ہے کہ اس سے فائدہ حاصل ہوتا ہے۔

فان سلم اليه الخ اور اگر مولیٰ نے اپنا مال بیچ کر مولیٰ سے اس کے دام وصول کئے بغیر ہی وہ مال اس کے حوالہ کر دیا تو وہ دام (ثمن) باطل ہو جائے گا کیونکہ عین مال میں مولیٰ کا حق قبضہ رہنے کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اس لئے کہ یہ مولیٰ اپنا مال بیچ کر اس کے دام وصول کرنے تک اس مال کو اپنے پاس روک کر رکھ سکتا تھا۔ لیکن اس نے ایسا نہ کر کے مال حوالہ کر دیا اس طرح اس نے اپنا حق باطل کر دیا تو اب یہ عین مال نہیں بلکہ اس کا ثمن (دام) جو دین ہے وہی اس کے ثمن میں رہے گا حالانکہ مولیٰ کو اس بات کا حق نہیں ہوتا ہے کہ وہ اپنے غلام پر کچھ قرض باقی رکھے۔ اس کے برخلاف اگر مبیع کا ثمن بھی کوئی معین سامان ہو تو مولیٰ اس مبیع کو دیدینے کے بعد بھی اسے وصول کر سکتا ہے۔ کیونکہ یہ متعین ہے۔ اور معین مال کے ساتھ مولیٰ کا حق باقی رہنا جائز ہوتا ہے۔

قال وان امسكه الخ فرمایا کہ اگر مولیٰ نے اپنی اس مبیع کو جسے اس نے اپنے ماذون مقروض غلام کے ہاتھ فروخت کیا اس سے مال کا عوض وصول ہو جانے تک کے لئے روک لے تو یہ روکنا جائز ہوگا۔ کیونکہ بائع کو اپنی بیع روک کر رکھنے کا حق حاصل ہوتا ہے اسی لئے اگر کسی کا مدیون مفلس خرید ار رقم ادا کئے بغیر مر جائے تو اس مدیون ماذون کے جتنے بھی قرض خواہ ہوں گے ان تمام میں یہی بائع اس مبیع کو لے لینے کا زیادہ حقدار ہوتا ہے۔ اور یہ بھی جائز ہے کہ اگر اس ماذون نے اپنے مولیٰ سے کوئی مال عین قرض کے طور پر لیا ہو تو اس مال میں اسی مولیٰ کا حق باقی رہ جائے۔

ولو باعه الخ اور اگر مولیٰ نے اپنی چیز اپنے ماذون اور مدیون غلام کے ہاتھ اس کی عام قیمت سے زیادہ دام پر فروخت کی ہو تو اس مولیٰ کو یہ کہا جائے گا کہ تم اس محابات یعنی قیمت کی زیادتی کو یا تو ختم کر کے صرف عام قیمت رکھو اور باقی واپس کر دو یا اس عقد ہی کو ختم کر دو۔ جیسا کہ ہم نے اس سے پہلے غلام کی طرف سے بیع کرنے میں بیان کیا ہے۔ کیونکہ اس زیادتی سے دوسرے قرض خواہوں کا حق بھی متعلق ہوتا ہے۔ (ف یعنی اس ماذون غلام کو یہ حق بالکل نہیں ہے کہ اپنے مولیٰ سے کوئی چیز اس کی اصل قیمت سے زیادہ دے کر خریدے۔ کیونکہ جو چیز اس نے لی وہ تو کسی نقصان کے بغیر اس کی اصل قیمت پر ہوگی۔ اور اس سے زیادہ جو رقم دی ہے وہ کسی عوض کے بغیر یعنی مفت میں ہے حالانکہ اس زیادہ رقم پر اس کے قرض خواہوں کا حق تھا۔ اسی لئے اس معاملہ کو باطل کر دیا جائے گا۔

توضیح: اگر مولیٰ اپنے ماذون و مقروض غلام کے ہاتھ اپنا مال فروخت کرے اصل قیمت پر یا کم قیمت یا زیادہ قیمت پر۔ اگر ایسے غلام کے ہاتھ مال فروخت کر کے اپنے ہی قبضہ میں رہنے دے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال واذا اعتق المولى الماذون وعليه ديون فعتقه جائز، لان ملكه فيه باق والمولى ضامن بقيمته للغرماء اتلف ما تعلق به حقهم بيعا واستيفاء من ثمنه، وما بقي من الديون يطالب به بعد العتق لان الدين في ذمته

وما لزم المولى الا بقدر ما اتلف ضمانا فبقى الباقي عليه كما كان، فان كان اقل من قيمته ضمن الدين لا غير، لان حقهم بقدره بخلاف ما اذا اعتق المدبر وام الولد الماذون لهما وقد ركبتها ديون لان حق الغرماء لم يتعلق برقبتهما استيفاء بالبيع، فلم يكن المولى متلفا حقهم فلا يضمن شيئا. قال فان باعه المولى وعليه دين يحيط برقبته وقبضه المشترى وغيبه فان شاء الغرماء ضمنوا البائع قيمته وان شاء وا ضمنوا المشترى، لان العبد تعلق به حقهم حتى كان لهم ان يبيعوه الا ان يقضى المولى دينهم والبائع متلف حقهم بالبيع والتسليم والمشترى بالقبض والتغيب فيخيرون في التضمين، وان شاء وا اجازوا البيع واخذوا الثمن، لان الحق لهم، والاجازة اللاحقة كالاذن السابق كما في المرهون فان ضمنوا البائع قيمته ثم رد على المولى بعيب فللمولى ان يرجع بالقيمة، فيكون حق الغرماء فى العبد لان سبب الضمان قد زال وهو البيع والتسليم وصار كالغاصب اذا باع وسلم وضمن القيمة ثم رد عليه بالعيب كان له ان يرد على المالك ويسترد القيمة كذا هذا.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مولیٰ اپنے ایسے غلام ماذون کو جو بہت مقروض ہے آزاد کردے تو اس کا آزاد کرنا جائز ہوگا۔ کیونکہ وہ غلام ابھی تک اسی مولیٰ کی ملکیت میں باقی ہے۔ البتہ یہ مولیٰ ان تمام قرضوں کے سلسلہ میں اس غلام کی قیمت کا ضامن ہوگا۔ کیونکہ اس مولیٰ نے اپنے اس غلام کو آزاد کرکے اس سے اس کے قرض خواہوں کے حقوق وصول کرنے کے ذریعہ کو ضائع کردیا ہے یعنی وہ اسے بیچ کر اپنے قرضے حتی الامکان وصول کرسکتے تھے۔ (ف لہٰذا اس غلام کی جو بھی قیمت بازار میں ہو ان قرضخواہوں کے درمیان رکھ دے تاکہ وہ اس سے اپنے اپنے قرضے وصول کرلیں خواہ اس رقم سے ان کے قرضے پورا ادا ہوں یا نہ ہوں۔

ومابقى من الديون الخ اور مولیٰ کی طرف سے اس غلام مقروض کی پوری قیمت قرض خواہوں میں حصہ رسدی کے مطابق تقسیم کردیئے جانے کے بعد بھی جو کچھ قرض اس کے ذمہ باقی رہ جائے گا اسے یہ غلام جب کبھی بھی ہو اپنی آزادی کے بعد ان کے مطالبہ پر وہ خود دے گا۔ کیونکہ یہ مولیٰ تو صرف اسی مقدار کا ضامن ہوگا جو اس نے غلام کو آزاد کرکے نقصان کیا ہے۔ اور باقی کا وہ خود ذمہ دار ہوگا۔

فان كان الخ پھر اس غلام پر جو قرض باقی ہو اگر وہ اس رقم سے کم ہو جو اس مولیٰ کے ذمہ باقی ہے تو مولیٰ صرف اتنی ہی رقم ادا کرے گا اس سے زیادہ کا ضامن نہ ہوگا۔ کیونکہ ان قرض خواہوں کا حق صرف مقدار کی حد تک ہے (ف پھر مولیٰ کے ضامن ہونے کا حکم ایسے ماذون غلام کے آزاد کرنے میں ہوگا جو محض غلام ہو۔ کیونکہ اگر اس نے اپنی مدبرہ یا ام الولد یعنی کسی ایسے غلام کو کاروبار کی اجازت دی جو فروخت نہیں کیا جاسکتا ہو اور کاروبار کرتے ہوئے مقروض ہوگیا اس کے بعد اسے آزاد کردیا تو یہ مولیٰ کسی کا کچھ بھی ضامن نہ ہوگا۔ کیونکہ ان قرض خواہوں کا حق اس کی گردن پر اس طرح لازم نہیں ہوا کہ اسے فروخت کرکے وہ اپنا حق وصول کرسکیں۔ کیونکہ یہ تو فروخت کئے جانے کے قابل ہی نہیں لہٰذا یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ مولیٰ نے اسے آزاد کرکے فروخت کے قابل نہیں رکھا کہ اس کی قیمت سے قرضے چکائے جاتے۔ لہٰذا کچھ بھی ضامن نہیں ہوگا۔

قال فان باعه المولىٰ الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنے ایسے غلام کو فروخت کردیا جو اتنے زیادہ قرضوں سے دبا ہوا ہے کہ اس غلام کو بیچنے سے اس کی پوری قیمت اس میں ختم ہوجائے۔ پھر اس مشتری نے اس پر قبضہ کرکے اسے غائب کردیا۔ تو اس صورت میں اس کے قرض خواہوں کو ان دو باتوں کا اختیار ہوگا کہ اگر وہ چاہیں تو اسی مولیٰ یعنی بائع سے جس طرح ممکن ہو پورا قرض وصول کرلیں۔ ورنہ اس کے خریدار سے تاوان وصول کرلیں۔ کیونکہ ان قرض خواہوں کا حق اسی غلام سے متعلق تھا۔ یہاں تک کہ ان کو اس بات کا پورا اختیار تھا کہ وہ اس غلام کو فروخت کردیں سوائے اس صورت کے کہ اس غلام کو مولیٰ خود ہی ان کے قرض کا ضامن بن جائے۔ اور ادا کردے۔ پھر بحیثیت بائع اس مولیٰ سے تاوان لینے کا اختیار اس لئے ہے کہ اس نے غلام کو فروخت کرکے خریدار کے قبضہ میں بھی دے دیا۔ اس طرح ان قرض خواہوں کا حق ضائع کردیا۔ اور اس کے خریدار سے

تاوان لینے کا اختیار اس لئے ہوگا کہ اسی خریدار نے ان لوگوں کے حق پر قبضہ کر کے اس غلام کو غائب کر دیا ہے۔ لہذا تاوان لینے میں ان قرض خواہوں کو یہ اختیار دیا گیا کہ وہ بائع یا مشتری دونوں میں سے جس کسی سے مناسب سمجھیں تاوان وصول کرلیں۔

وان شاؤ اجازوا الخ اور ان قرض خواہوں کو یہ بھی اختیار ہے کہ چاہیں تو اس بیع کو جائز قرار دیتے ہوئے اس بائع سے اس کے دام وصول کرلیں۔ کیونکہ یہ اختیار تو ان ہی کا ہے یعنی اس غلام کی گردن اور ذات پر صرف انہیں لوگوں کا حق ہے۔ اسی لئے اس کے بارے میں ان لوگوں کو ہر طرح کا اختیار ہے۔ پھر اس بیع کو بعد میں جائز قرار دینے کا حکم وہی ہے جو پہلے ہی جائز قرار دینے کا ہوتا ہے۔ یعنی بیع ہو جانے کے بعد بھی ان قرضداروں کا اس بیع کو جائز قرار دینے کا حکم وہی ہوگا جو بیع سے پہلے اجازت دینے کا ہوتا ہے۔ جیسا کہ مرہون مال میں ہوتا ہے۔ (ف یعنی اگر راہن نے مرہون مال کو مرتہن کی اجازت کے بغیر فروخت کر دیا تو اس مرتہن کو یہ اختیار ہوگا کہ اس بیع کو جائز ہونا مان لے یعنی اسی پر راضی ہو جائے۔ اسی طرح اس مسئلے میں بھی ان قرض خواہوں کی اجازت معتبر ہو جائے گی۔

فان ضمنوا البائع الخ پھر اگر قرض خواہوں نے بائع یعنی مولیٰ سے اس کی قیمت بطور تاوان وصول کی۔ پھر کسی عیب کی وجہ سے یہ غلام اپنے مولیٰ کو واپس کر دیا گیا تو مولیٰ کو یہ اختیار ہوگا کہ اس غلام کو دے کر اپنی قیمت واپس لے۔ اس طرح اس غلام میں اس کے قرض خواہوں کا حق ہو جائے گا۔ اس لئے کہ حد تاوان لازم ہونے کا سبب یعنی اسے بیچنا پھر اسے خریدار کے حوالہ کر دینا ختم ہو گیا۔ اور اس کی صورت ایسی ہو گئی جیسے غاصب نے کسی کا غلام غصب کر کے اسے فروخت کر کے خریدار کے حوالہ بھی کر دیا۔ اور مالک کو تاوان کے طور پر اس کی قیمت ادا کر دی۔ مگر بعد میں غلام میں عیب پائے جانے کی وجہ سے اس کے خریدار نے اس بائع یعنی غاصب کے پاس واپس کر دیا تو اس غاصب کو بھی یہ حق ہوتا ہے کہ وہ اس غلام کو اس کے مالک کو دے کر اس سے اپنی رقم واپس مانگ لے تو ہمارا موجودہ مسئلہ بھی) اسی طرح کا ہوگا

توضیح: اگر مولیٰ اپنے ماذون اور مقروض غلام کو آزاد کر دے۔ تو قرض کی ادائیگی کی صورت اگر مولیٰ غلام کی قیمت اس کی آزادی کے بعد ادائیگی قرض کے لئے قرض خواہوں کو دے پھر بھی اس کا پورا قرض ادا نہ ہو۔ یا یہ کہ ادائیگی قرض کے بعد کچھ رقم بچ جائے اگر مولیٰ اپنے ایسے غلام کو فروخت کر دے جو اپنی قیمت کے برابر مقروض ہو پھر اس کا خریدار اس پر قبضہ کر کے اسے غائب کر دے، مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال ولو كان المولى باعه من رجل واعلمه بالدين فللغرماء ان يردوا البيع لتعلق حقهم وهو الاستسعاء والاستيفاء من رقبته وفي كل واحد منهما فائدة، فالاول تام مؤخر والثاني ناقص معجل، وبالبيع يفوت هذه الخيرة فلهذا لهم ان يردوه قالوا تاويله اذا لم يصل اليهم الثمن، فان وصل ولا محاباة في البيع ليس لهم ان يردوه لوصول حقهم اليهم. قال فان كان البائع غائبا فلا خصومة بينهم وبين المشترى، معناه اذا انكر الدين، وهذا عند ابى حنيفة ومحمد وقال ابويوسف المشترى خصم ويقضى لهم بدينهم، وعلى هذا الخلاف اذا اشترى دارا ووهبها وسلمها وغاب ثم حضر الشفيع فالموهوب له ليس بخصم عندهما خلافا له، وعنهما مثل قوله في مسالة الشفعة لابى يوسف انه يدعى الملك لنفسه فيكون خصما لكل من ينازعه، ولهما ان الدعوى يتضمن فسخ العقد، وقد قام بهما فيكون الفسخ قضاء على الغائب.

ترجمہ :۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنے ماذون اور مدیون غلام کو کسی کے پاس فروخت کیا ساتھ ہی اسے غلام کے مقروض ہونے کے بارے میں بھی بتلادیا۔ یعنی اس خریدار کو یہ بھی بتلادیا کہ یہ غلام اتنی رقم کا مقروض ہے تو اس وقت ان قرض خواہوں کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ اس بیع کو رد کروادیں۔ کیونکہ اس کی ذات سے ان لوگوں کا حق متعلق ہے۔ اور حق سے مراد یہ ہے کہ غلام سے اس کی کمائی وصول کریں یا اسے فروخت کر کے آمدنی حاصل کریں۔ اور ان دونوں ہی صورتوں میں ان لوگوں کا فائدہ ہے۔ کیونکہ روزانہ کی آمدنی کرانے سے پورا قرض مگر آہستہ آہستہ وصول ہو جائے گا۔ اور فروخت کرنے کی صورت میں ایک ساتھ نقد مگر شاید کم وصول ہوگا۔ اس طرح دونوں ہی صورتوں میں فائدہ ہوگا۔ البتہ پہلی صورت یعنی یومیہ آمدنی حاصل کرنے میں رقم پوری وصول ہوگی مگر دیر سے اور آہستہ آہستہ۔ اور دوسری صورت یعنی فروخت کردینے سے شاید فائدہ کم مگر جلد حاصل ہوگا۔ مگر مولیٰ کو بائع کے پاس فروخت کردینے کی صورت میں ان کا یہ اختیار باطل ہو جائے گا۔ اس طرح اس سے وہ لوگ آمدنی حاصل نہیں کر سکیں گے۔ اسی لئے ان کو یہ اختیار دیا گیا ہے کہ اگر چاہیں تو اس بیع کو رد کرادیں۔ مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ اس مسئلہ میں تفصیل یہ ہوگی کہ ان قرض خواہوں کو اس غلام کی رقم نہیں ملی ہو تب ہی اس بیع کو رد کرواسکتے ہیں۔ اس لئے کہ اگر رقم وصول ہو چکی ہو اور رقم میں بھی بہت زیادہ کمی (محابات) نہیں ہوئی ہو تب بیع رد نہیں کرواسکتے ہیں۔ کیونکہ ان کا حق جو کچھ بھی ہو ان کو مل چکا ہے۔

قال فان کان الخ اور یہ بھی فرمایا کہ اگر بائع یعنی اصل مولیٰ موجود نہ ہو تو غلام کے قرض خواہوں اور اس کے خریدار کے درمیان ایسی خصومت نہیں ہوسکتی ہے۔ یعنی ان قرض خواہوں کو اس بات کا اختیار نہیں ہوگا کہ اس خریدار کے خلاف معاملہ دائر کریں یعنی اسے مدعی علیہ بنائیں۔ مطلب یہ ہے کہ خریدار جب قرض خواہوں کے قرض سے انکار کردے (کہ یہ مقروض نہیں ہے یا میں نہیں جانتا) تو وہ مدعی علیہ نہیں بن سکتا ہے یہ قول امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کا ہے۔

وقال ابو یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ مشتری ان کا مدعی علیہ ہو سکتا ہے اور یہ فیصلہ سنادیا جائے گا کہ یہ قرض اس کے قرض خواہوں کا حق ہے۔ ایسا ہی اختلاف شفعہ کے مسئلہ میں بھی ہے یعنی اگر کسی نے ایک مکان خرید کر دوسرے کو ہبہ کر کے اس کے حوالہ بھی کر دیا پھر خود غائب ہو گیا۔ اس وقت وہ شخص سامنے آیا جو حقیقت میں شفعہ کا حق دار تھا تو امام ابو حنیفہ و امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک یہ حق دار اس شخص سے مطالبہ نہیں کر سکتا ہے جسے وہ مکان ہبہ کیا گیا ہے۔ لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ حق دار اس شخص کے خلاف قاضی کے سامنے دعویٰ کر سکتا ہے اور شفعہ کے اس مسئلہ میں طرفینؒ سے ایک روایت ابو یوسفؒ کے قول کے موافق ہے۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ مشتری تو صرف اس بات کا دعویٰ کرتا ہے کہ اس مکان کا حق دار میں ہوں۔ اب جو کوئی بھی اس میں حائل ہوگا وہی اس کا مدعی علیہ ہو جائے گا۔ اور طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس دعویٰ کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ جو کچھ معاملہ ہو چکا ہے اسے بالکل فسخ کر دیا جائے۔ حالانکہ یہ عقد باضابطہ بائع اور مشتری کے درمیان طے پایا ہے تو اس کے فسخ کرنے سے اس بائع کے خلاف عمل کرنا ہوگا جو کہ موجود نہیں ہے۔ (ف حالانکہ کسی بھی غائب شخص کے خلاف حکم کرنا جائز نہیں ہوتا ہے)۔

توضیح :۔ اگر مولیٰ اپنے ماذون مقروض غلام کو کسی کے پاس فروخت کرتے ہوئے خریدار کو بھی اس کے مقروض ہونے کے بارے میں بتلادے۔ اس صورت میں قرض خواہوں کو ان کے قرض کی ادائیگی کی صورت۔ اس صورت میں اگر اصل بائع وہاں سے غائب ہو گیا ہو۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال ومن قدم مصرا فقال انا عبد لفلان فاشترى وباع لزمه كل شيء من التجارة، لانه ان اخبر بالاذن

فالاخبار دليل عليه، وان لم يخبر فتصرفه جائز اذ الظاهر ان المحجور على موجب حجره والعمل بالظاهر هو الاصل في المعاملات كيلا يضيق الامر على الناس، الا انه لا يباع حتى يحضر مولاه، لانه لا يقبل قوله في الرقبة لانها خالص حق المولى بخلاف الكسب لانه حق العبد على العبد ما بيناه فان حضر وقال هو ماذون بيع في الدين، لانه ظهر الدين في حق المولى، وان قال هو محجور فالقول قوله لانه متمسك بالاصل.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ ایک اجنبی شخص کسی شہر میں آکر کہے کہ میں فلاں شخص مثلاً زید کا غلام ہوں۔ اس کے بعد اس نے وہاں چیزوں کی خرید و فروخت کی۔ توان میں جو چیز بھی کاروباری قسم کی ہوگی وہ خود اسی کے نام کی اور اسی پر لازم ہوگی۔ یہ حکم بطور استحسان ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر اس نے اجازت پانے کی خبر دی ہے یعنی خود کو اپنے مولی کا ماذون ہونا بتایا تو یہ خبر دینا خود اس پر دلیل ہے۔ اور اگر اس نے یہ نہیں کہا کہ میرے مولی نے مجھے کاروبار کی اجازت دی ہے تو بھی اس کے تصرفات اور معاملات جائز ہوں گے۔ کیونکہ ظاہر حال یہ ہے کہ جو غلام مجور ہو (کاروباری اجازت اسے حاصل نہ ہو) وہ اسی کے موافق کام کرے گا۔ جبکہ ظاہر حال پر عمل کرنا ہی معاملات کی اصل ہے۔ تاکہ عام لوگوں کو کام کرنے میں کوئی دقت پیش نہ آئے۔ تاکہ کسی تنگی کے بغیر ہر شخص معاملہ کر سکے۔ (ف حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ ایسے شخص کو ماذون سمجھا جائے گا اور اس کے کاروباری معاملات میں جو کچھ بھی قرض لازم آئے گا وہ خود اسی پر لازم آئے گا)۔

الاانه الخ البتہ اسے فوری طور سے مقروض ہونے کی بناء پر فروخت بھی نہیں کیا جائے گا۔ یہاں تک کہ اس کا مولی آجائے۔ یعنی اس کی اپنی ذات کے بارہ میں اس کی بات قبول نہیں کی جائیگی۔ کیونکہ اس کی ذات پر صرف اس کے مولی کا حق ہے۔ بخلاف اس کی اپنی آمدنی اور کمائی کے کہ اس پر اسی کا حق ہے۔ جیسا کہ ہم یہ بات پہلے بھی بیان کر چکے ہیں۔ فان حضر الخ اب اگر مولی آگیا اور اس نے کہا کہ واقعتہ یہ ماذون ہے تب وہ اس قرضہ کی ادائیگی کے لئے فروخت کیا جائے گا۔ کیونکہ یہ قرضہ اس کے مولی کے حق میں بھی ظاہر ہو گیا ہے۔ اور اگر اس نے کہا کہ یہ ماذون نہیں بلکہ مجور ہے تب بھی اسی مولی کی بات مقبول ہوگی کیونکہ غلام کے حق میں مجور ہونا ہی اصل ہے۔ اور یہ مولی اسی اصل کے مطابق دعوی کر رہا ہے۔ لہٰذا اسی کی بات قبول کی جائیگی۔

توضیح: اگر ایک شخص شہر میں آکر کہے کہ میں فلاں شخص کا غلام ہوں۔ پھر وہاں مختلف چیزوں کی خرید و فروخت کرلے۔ تو اس کی رقم کا ذمہ دار کون ہوگا۔ مسئلہ کی پوری تفصیل۔ حکم۔ دلیل

فصل. واذا اذن ولي الصبي للصبي في التجارة فهو في البيع والشراء كالعبد الماذون اذا كان يعقل البيع والشراء حتى ينفذ تصرفه، وقال الشافعي لا ينفذ لان حجره لصباه فيبقى ببقاءه، ولانه مولى عليه حتى يملك الولي التصرف عليه، ويملك حجره، فلا يكون واليا للمنافاة فصار كالطلاق والعتاق بخلاف الصوم والصلاة لانه لا يقام بالولي، وكذلك الوصية على اصله فتحققت الضرورة الى تنفيذ منه اما البيع والشراء يتولاه الولي فلا ضرورة ههنا، ولنا ان التصرف المشروع صدر من اهله في محله عن ولاية شرعية فوجب تنفيذه على ما عرف تقريره في الخلافيات، والصبا سبب الحجر لعدم الهداية لا لذاته وقد ثبتت نظرا الى اذن الولي، وبقاء ولايته لنظر الصبي لاستيفاء المصلحة بطريقين واحتمال تبدل الحال بخلاف الطلاق والعتاق، لانه ضار محض، فلم يؤهل له، والنافع المحض كقبول الهبة والصدقة يؤهل له قبل الاذن والبيع والشراء دائر بين النفع والضرر، فيجعل اهلا له بعد الاذن لا قبله، لكن قبل الاذن يكون موقوفا منه على اجازة الولي لاحتمال وقوعه نظرا وصحة التصرف في نفسه، وذكر الولي في الكتاب ينتظم الاب والجد عند عدمه والوصي والقاضي

والوالی بخلاف صاحب الشرط لانه لیس الیه تقلید القضاۃ والشرط ان یعقل کون البیع سالبا للملک جالبا للربح، والتشبیه بالعبد الماذون یفید ان ما یثبت فی العبد من الاحکام یثبت فی حقه، لان الاذن فك الحجر، والماذون یتصرف باهلیة نفسه عبدا کان او صبیا، فلا یتقید تصرفه بنوع دون نوع، ویصیر ماذونا بالسکوت کما فی العبد، ویصح اقراره بما فی یده من کسبه وکذا بموروثه فی ظاهر الروایة کما یصح اقرار العبد، ولا یملك تزویج عبده ولا کتابته کما فی العبد، والمعتوه الذی یعقل البیع والشراء بمنزلة الصبی یصیر ماذونا باذن الاب والجد والوصی دون غیرهم علی ما بیناه، وحکمه حکم الصبی، واللّٰہ اعلم.

ترجمہ:۔ فصل۔ اگر ایک بچہ کے ولی نے بچہ کو تجارت کی اجازت دی تو یہ اجازت صرف خرید و فروخت کے لئے ہوگی۔ جیسے کہ ماذون غلام میں ہوتا ہے۔ پس اگر وہ خرید و فروخت کا مطلب سمجھتا ہو تو وہ ماذون ہو جائے گا۔ اور اس کا تصرف نافذ ہوگا۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اس کا تصرف نافذ نہیں ہوگا۔ کیونکہ شریعت نے اس کے بچپن کی وجہ سے اسے مجور کیا ہے۔ لہٰذا جب تک وہ بچہ کہلائے گا اس کا مجور ہونا بھی باقی رہے گا۔ اور اس دلیل سے بھی کہ بچہ تو خود ایسا ہے کہ دوسرا شخص اس کا ولی اور سرپرست ہے اور اس حد تک ہے کہ وہ جو کچھ بھی اس پر تصرف کرتا ہے وہ نافذ ہو جاتا ہے۔ پھر ولی اسے مجور بھی کر سکتا ہے۔ لہٰذا بچہ خود کبھی ولی نہیں ہو سکتا ہے۔ اور اس کے کاروباری تصرف کی مثال ایسی ہوگی جیسی اس کی طلاق یا غلام کی آزادی ہوتی ہے کہ اگرچہ اس کا ولی اسے اجازت دیدے پھر بھی اگر وہ اپنی بیوی کو طلاق دے یا اپنے غلام کو آزاد کردے تو نہ طلاق ہوگی اور نہ غلام آزاد ہوگا۔ اسی طرح تجارت کی اجازت بھی صحیح نہیں ہوگی۔ بخلاف نماز اور روزہ کے کیونکہ یہ دونوں چیزیں ولی کو اجازت سے ادا نہیں کی جاتی ہے۔ لہٰذا امام شافعیؒ کے نزدیک مسئلہ میں یہ بات اصل ہوئی کہ جو تصرف ولی کے ذریعہ کیا جاتا ہے وہ بچہ کے ذریعہ صحیح نہیں ہوتا ہے۔ ورنہ صحیح ہو جائے گا۔ اسی لئے ان کے نزدیک وصیت میں بھی یہی حکم ہے اس لئے یہ ضرورت باقی رہی کہ بچہ کی طرف سے دوسرا کوئی وصیت کو نافذ کردے۔ اور باقی رہا خرید و فروخت کا معاملہ تو اس کا متولی ولی ہوتا ہے۔ اس لئے بچہ کی طرف اسے نافذ کرنے کی ضرورت نہیں رہتی ہے۔

ولنا ان التصرف الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ماذون بچہ کی طرف سے خرید و فروخت کرنا ایسا تصرف ہے جو شرعاً ثابت ہے اور شرعی ولایت کے ساتھ ایسے شخص سے پایا گیا جو اس کام کو کرنے کی پوری صلاحیت بھی رکھتا ہے۔ اور ایسی جگہ میں پایا گیا ہے جو اس کے لئے بالکل صحیح اور صالح ہے۔ اس لئے اسے نافذ کرنا اور بلا تامل اسے جاری کرنا واجب ہوتا ہے جیسا کہ خلافیات میں گذر چکا ہے۔ والصبا الخ اور امام شافعیؒ کے فرمان کا جواب یہ ہے کہ بچپن میں بچہ کو کاروبار سے مجور کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس وقت اس میں کاروبار کی صلاحیت ہی نہیں ہوتی ہے وہ اچھے برے اور اپنے نفع و نقصان کو بالکل نہیں سمجھ سکتا ہے اور اپنی ذات کے اعتبار سے اس کا سبب نہیں ہے۔ پس جب اسے ولی کی اجازت مل جاتی ہے تو یہ سمجھا جاتا ہے کہ اس میں اب اس معاملہ کو سمجھنے کی صلاحیت پیدا ہو چکی ہے۔ اس کے باوجود اس پر ولی کی سرپرستی باقی رکھی جاتی ہے اس لئے کہ بچہ کی مصلحتیں دو طرح سے پوری ہوتی ہیں یعنی ایک تو یہ کہ خود بھی اس میں کچھ سمجھ آگئی ہے اور بوقت ضرورت اس کا ولی بھی اس کی پوری دیکھ بھال کر سکتا ہے۔ اور اس بات کا بھی احتمال باقی رہتا ہے کہ شاید کسی وقت کسی معاملہ میں حالت بدل رہی ہو لہٰذا تجارت کی اجازت میں اس کا عمل مقبول اور جائز ہوتا ہے۔

بخلاف طلاق اور عتاق کے مسائل کے کہ ان باتوں میں اس کے لئے عموماً سراسر نقصان ہی ہوتا ہے۔ اس لئے بظاہر بچہ کو اس کی لیاقت ہو جائے اور ولی کی اجازت بھی ہو پھر بھی اس کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے۔ اور ایسی چیز جس کے قبول کرنے سے سراسر نفع ہی ہو جیسے ہبہ یا صدقہ قبول کرنا تو اس کے لئے لڑکے کو بھی لائق اور اہل سمجھا جائے اگرچہ اس کی اجازت بھی نہ ہو۔ اور خرید و فروخت کا معاملہ تو نفع اور نقصان دونوں باتوں کا احتمال رکھتا ہے اس لئے ولی کی اجازت کے بعد لڑکا اس کام کے لائق

سمجھا جائے گا۔ اس کی اجازت سے پہلے لائق نہیں سمجھا جائے گا۔ لیکن اس کی اجازت سے پہلے اس کی خرید و فروخت موقوف رہے گی پھر اگر اجازت دیدے تو جائز ہو جائے گی۔ اس بناء پر کہ پہلے ہی وہ معاملہ مناسب اور بہتر ہوا ہو۔ اور اس کی ذاتی صلاحیت کے اعتبار سے یہ تصرف صحیح ہوگا۔ وذکرالولی فی الکتاب الخ پھر متن میں صاحب کتاب کا لفظ فرمانا اس لئے ہے کہ وہ اس کے باپ کو اور جب وہ زندہ نہ ہو تو دادا کو اس کے علاوہ وصی و قاضی اور والی سب کو شامل ہے۔ لیکن صاحب الشرط کو شامل نہیں ہے۔ کیونکہ اسے قاضی مقرر کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے۔

والشرط ان یعقل الخ پھر بچہ کے ماذون ہونے میں شرط یہ ہے کہ وہ بچہ اتنی بات سمجھتا ہو کہ کوئی چیز بیچ دئے جانے کے بعد وہ چیز اپنی (ملکیت میں) نہیں رہتی ہے بلکہ دوسرے کی ہو جاتی ہے۔ اور یہ کہ ایسے معاملہ سے نفع حاصل ہوتا ہے۔ والتشبیہ الخ پھر ماذون بچہ کو ماذون غلام کے ساتھ تشبیہ دینے میں یہ فائدہ ہے کہ ماذون غلام کے بارے میں جو احکام بیان کئے گئے وہی ماذون بچہ کے بارے میں بھی ہونگے۔ کیونکہ ہمارے نزدیک اجازت دینے کا مطلب اس کے حجر (بے اختیاری) کو دور کرنا ہے۔ اور ماذون اپنی ذاتی صلاحیت کی بناء پر تصرف کرتا ہے خواہ وہ بچہ ہو یا غلام ہو۔ اس لئے ماذون بچہ کا تصرف بھی ماذون غلام کی طرح کسی بھی تجارت کے ساتھ خاص نہیں ہوگا۔ ویصیر ماذونا الخ اور اگر بچہ کو اس کے ولی نے کچھ تصرف کرتے دیکھ کر خاموشی اختیار کی تو یہ بھی ماذون ہو جائے گا جیسے کہ غلام کی صورت میں ہوتا ہے۔

ویصح اقرارہ الخ اور ماذون بچہ کے قبضہ میں جو کچھ بھی کمائی ہو اس کے بارے میں اس کا اقرار صحیح ہوگا۔ اور اگر اس نے اپنے مورث کے ترکہ میراث میں سے کسی چیز کے بارے میں غیر کے لئے اقرار کیا کہ یہ مال تو اس فلاں شخص کا ہے۔ تو بھی ظاہر الروایۃ کے مطابق صحیح ہوگا۔ جیسے کہ غلام کا اپنی کمائی کے بارے میں اقرار صحیح ہوتا ہے۔ ولا یملك الخ اور ماذون بچہ کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے کہ اپنی کمائی کے غلام کا کسی سے نکاح کردے۔ یا اسے مکاتب بنادے جیسے کہ ماذون غلام کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے۔ والمعتوہ الخ اور معتوہ جس کو خرید و فروخت کی سمجھ ہو وہ بچہ کے حکم میں ہے کہ وہ اپنے باپ دادا یا وصی کی اجازت دینے سے ماذون ہو جائے گا۔ اور دوسروں کی اجازت دینے سے ماذون نہ ہوگا۔ اور اس کا حکم وہی ہے جو بچہ کا حکم ہے۔ واللہ اعلم۔ (ف اگر قاضی نے بچہ کو یا معتوہ کو اجازت دی پھر قاضی معزول ہو گیا تو یہ اپنی اجازت پر باقی رہ جائینگے۔

توضیح:۔ فصل۔ اگر بچہ کے ولی نے اس کو تجارت کی اجازت دی۔ تو اسے کن کن باتوں کی اجازت حاصل ہوگی۔ اس کے ماذون ہونے کی شرطیں۔ اگر بچہ کو اس کے ولی نے کچھ تصرف کرتے دیکھ کر خاموشی اختیار کی۔ بچہ کے اقرار کا حکم۔ معتوہ کا حکم۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

تجارت میں غلام کی اجازت کے احکام کے بیان سے فارغ ہو کر اس فصل میں بچہ اور معتوہ کی اجازت کے احکام بیان کئے گئے ہیں۔

"صاحب الشرط شرط شین کے ضمہ کے ساتھ صرد کے وزن پر۔ کوتوال۔ یا پولیس کا بڑا سردار۔

نوٹ: یہاں پر کتاب الماذون ختم ہوئی اس کے بعد کتاب الغصب شروع ہوئی تھی لیکن وہ ناگزیر وجوہ کی بناء پر شروع نہ ہو سکی اب کتاب الغصب اسی جلد کے آخر میں ملاحظہ فرمائیں۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمدلله رب العٰلمين والصلوٰة والسلام على خير خلقه سيدنا محمد واله وصحبه وجميع الانبياء والمرسلين و جميع عبادالله الصالحين اجمعين.

امابعد۔ یہ جلد چہارم کتاب الھدایہ کا ترجمہ مسمّی "بعین الھدایہ جدید" ہے۔ **حسبنا الله و نعم الوكيل و نعم المولىٰ و نعم النصير.**

﴿كتاب الشفعة﴾

کتاب: شفعہ کا بیان

الشفعة مشتقة من الشفع وهو الضم سميت بها لما فيها من ضم المشتراة الى عقار الشفيع قال الشفعة واجبة للخليط في نفس المبيع ثم للخليط في حق المبيع كالشرب والطريق ثم للجار افاد هذا اللفظ ثبوت حق الشفعة لكل واحد من هؤلاء وافاد الترتيب.

الشفعة مشتقة الخ (قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ) لفظ شفعہ (ش کے ضمہ کے ساتھ) کے لغوی معنی ضم کرنا ہے (ف یعنی ملانا۔ جسے فارسی میں جفت کرنا کہتے ہیں جو کہ لفظ طاق کے خلاف ہے۔ اور اس کے شرعی معنی ہیں ملک عقار (غیر منقولہ جائداد کو ملانا) سميت بها الخ وجه تسميه۔ اس شرعی معنی کا نام شفعہ اس لئے رکھا گیا ہے کہ اس کام میں بھی خریدی ہوئی جائیداد کو شفیع کی جائیداد میں ملانا ہوتا ہے۔ (ف یعنی شفیع اس عقار یا غیر منقولہ جائیداد کو جو اس کی زمین یا حویلی' مکان کے بالکل بغل میں یا اس سے ملا ہوا ہو کو اپنی اس جائیداد کے ذریعہ حق شفعہ کی بناء پر اپنی جائیداد میں ملا سکتا ہے۔ پھر اس شفعہ کے کئی (تین مراتب ہیں (۱) خلیط عین پھر (۲) خلیط حق (۳) جوار۔ اسی لئے اگر اتفاقاً کسی صورت میں یہ تینوں ہی حق دار جمع ہو جائیں تو اس ترتیب سے ان کو حق ملے گا یعنی وہ حق دار ہوں گے)۔

قال الشفعة واجبة الخ۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ حق شفعہ سب سے پہلے ایسے خلیط یعنی شریک بیع کے لئے واجب یعنی ثابت اور اس کا حق بنتا ہے جو کہ اصل بیع میں شریک ہو۔ (ف مثلاً جو مکان یا حویلی فروخت ہو رہی ہو اگر اس کے دو شریک ہوں اور ان میں سے ایک نے اپنے اس شریک کے علاوہ کسی تیسرے کے ہاتھ فروخت کرنا چاہا تو سب سے پہلے اس میں اس کا شریک حق دار ہوگا۔ (جسے شریک عین بانفس بیع میں شریک کہا جاتا ہے) اگر اس سے اسے نہیں لیا تو اس کا حق بالکل ختم ہو گیا۔ پھر کبھی ایسا ہوتا ہے کہ اس بڑے مکان کو اس کے شرکاء میں کسی وقت تقسیم تو کر دیا گیا تھا مگر اس کے لوازمات یا حقوق مثلاً وہاں سے نکلنے کا راستہ یا پانی لینے کا ذریعہ وغیرہ اپنی جگہ باقی رہ گیا اور اس میں تقسیم نہیں ہوئی۔ گویا اصل مکان میں تو شرکت نہیں رہی مگر لوازمات میں شرکت رہ گئی تو ایسے شخص کو خلیط فی حق المبیع کہا جائے گا۔ ثم للخليط الخ یعنی پہلے حق دار کے بعد پھر دوسرا حق دار وہ ہوگا جو حق بیع یعنی پانی کا گھاٹ یا نلکا۔ اور آنے جانے کے راستہ میں (ف یعنی خاص راستہ یا گھاٹ میں) شریک ہو۔ پس جب

پہلے حق دار یعنی نفس مبیع میں جو شریک ہو اس نے اپنا حق شفعہ چھوڑا لیکن دوسرا حق دار یعنی حق بیع میں شریک موجود ہو تو اس کا حق دار یہی ہوگا۔ پھر اگر اس نے بھی لینے سے انکار کر دیا یا خاموش رہ گیا مگر ایسا حق دار موجود ہو جو نہ نفس مبیع میں شریک ہو اور نہ ہی حق مبیع میں شریک یعنی پڑوسی موجود ہو۔

ثم للجار الخ تو پھر اس پڑوسی کو حق شفعہ ملے گا۔ تو پھر اسی پڑوسی کو حق شفعہ ملے گا۔ اور یہی پڑوسی شفعہ کا حق دار ہو جائے گا۔ (ف جار کے معنی پڑوسی کے ہیں۔ اس سے مراد ایسا شخص ہے جس کا مکان اس مکان سے ملا ہوا ہو اور اس کا دروازہ بھی اسی گلی یا راستہ میں ہو: افاد هٰذا الخ اس کلام نے ہمیں دو باتیں بتائیں یعنی اس جملہ سے یہ دو باتیں معلوم ہوئیں (۱) کہ شفعہ کے حق دار یہ تینوں افراد ہیں (۲) بیک وقت تینوں دعوی دار نہیں ہو سکتے بلکہ ترتیب وار ہوں گے۔ (ف یعنی سب سے پہلے وہ حق دار ہوگا جو اصل مبیع یا جائیداد میں شریک ہوگا۔ اس کے بعد وہ ہوگا جو مبیع کے حق یعنی لوازمات ضروریہ میں شریک ہو۔ اس کے بعد وہ حق دار ہوگا جو اس کا متصل پڑوسی ہوگا۔ اور اس ترتیب سے ہر ایک کے لئے وجوب حق یعنی ثبوت حق ہوتا ہے۔ اب دونوں باتوں اور دعووں کے لئے دلیل اور ثبوت کی ضرورت ہے جو بیان کی جارہی ہے۔

توضیح: کتاب الشفعہ، شفعہ کے لغوی اور شرعی معنی وجہ تسمیہ، شفعہ کی ترتیب، تفصیل، حکم، دلیل

اما الثبوت فلقوله عليه السلام الشفعة لشريك لم يقاسم ولقوله عليه السلام جار الدار احق بالدار والارض ينتظر له وان كان غائبا اذا كان طريقهما واحدا، و لقوله عليه السلام الجار احق بسقبه قيل يا رسول الله ما سقبه قال شفعته ويروى الجار احق بشفعته.

ترجمہ:۔ حق شفعہ کے ثابت ہونے کی دلیلوں میں سے پہلی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ شفعہ ایسے شریک کا حق ہے جس نے ابھی تک مبیع میں بٹوارہ یا تقسیم کا کام نہ کیا ہو۔ (ف چنانچہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ہر صحن یا دیوار میں شریک ہونے والے کے لئے شفعہ ثابت ہے۔ اسی بناء پر کسی ایک شریک کو یہ حق حاصل نہیں ہے یا اس کے لئے صحیح نہیں ہے کہ بغیر اپنے دوسرے شریک سے دریافت کئے ہوئے اور اسے خبر کئے ہوئے اس مکان کو کسی کے پاس فروخت کرے۔ خبر کرنے کے بعد اگر وہ چاہے تو وہی خریدے ورنہ چھوڑ دے۔ اس طرح شریک مکان اس مکان کے خریدنے کا زیادہ حق دار ہے لہٰذا سب سے پہلے اسے خبر کر دے۔ رواہ مسلم۔ اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے ہی یہ دوسری روایت بھی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر ایسی شرکت میں شفعہ کا حکم دیا ہے جس کے صحن میں یا دیوار میں تقسیم کا کام نہیں کیا گیا ہو۔ اس لئے جب تک اپنے دوسرے شریک کو خبر نہ کر دے اسے فروخت کرنے کا حق نہیں ہے۔ اس کے بعد اگر وہ چاہے تو لے یا چھوڑ دے۔ اگر اپنے شریک کو خبر دیئے بغیر فروخت کر بھی دیا جب بھی وہی شریک اس کا زیادہ حق دار ہوگا۔ رواہ مسلم۔ یعنی دوسرا شریک اس پہلے شریک کی رضامندی کے بغیر بھی اسے لے سکتا ہے۔

ولقوله عليه السلام الخ اور دوسری دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان بھی ہے کہ دار۔ حویلی کا پڑوسی ہی اس دار کا زیادہ حق دار ہے۔ اور اس زمین کا بھی زیادہ حق دار ہے۔ اس کا انتظار کرنا ہوگا۔ اگرچہ وہ غائب ہو۔ یعنی سفر میں ہو۔ جبکہ ان دونوں شریکوں کا راستہ ایک ہو۔ (ف یہاں پر دو حدیثیں بیان کی گئی ہیں اول یہ کہ حضرت سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے دار کا پڑوسی دار کا اور زمین کا زیادہ حقدار ہے۔ رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی واحمد وابن جریر الطبری وابن ابی شیبہ۔ اور ایک دوسری روایت میں ہے کہ دار (حویلی) کا پڑوسی دار کے شفعہ کا زیادہ حق دار ہے۔ اور ترمذیؒ نے اسے صحیح حدیث کہا ہے۔ اور اس کی روایت النسائی وابن حبان نے انسؓ سے کی ہے۔ عمرو بن الشرید نے اپنے والد رضی

اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ایک مرد نے آکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ! میری زمین ایسی ہے کہ اس میں کسی کی شرکت اور حصہ نہیں ہے سوائے جوار کے تب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جار (پڑوسی) اپنے شفعہ کا (دوسروں کے مقابلہ میں) زیادہ حق دار ہے۔ رواہ النسائی وابن ماجہ والبزار۔

اور عیسیٰ بن یونس بن ابی اسحٰق نے قتادہ عن انسؓ کی حدیث کو۔ اور قتادہ عن الحسن عن سمرۃؓ کی حدیث کو جمع کر دیا ہے۔ ابن القطان نے کہا ہے کہ عیسیٰ بن یونس ثقہ ہیں۔ اس لئے حدیث کو صحیح کہنا واجب ہے۔ اسی طرح اسی اسناد کے ساتھ قاسم بن اصبغ نے روایت کی ہے۔ شرید بن السوید الثقفی نے مرفوع روایت کی ہے کہ دار کا پڑوسی دوسرے کی بہ نسبت اس دار کا زیادہ حق دار ہے۔ رواہ احمد۔ اس سے معلوم ہوا کہ شفعہ کا حق دار سب سے پہلے اصل دار کا شریک پھر اس کے راستہ کا شریک پھر پڑوسی ہے۔ اگرچہ صراحۃً ترتیب کی دلیل بھی آرہی ہے۔ اور دوسری حدیث کو عبد الملک بن ابی سلیمان نے عطاء بن ابی رباح سے جابر بن ابی رباح سے اور جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ پڑوسی اپنے پڑوسی کے شفعہ کا زیادہ مستحق ہے۔ لہٰذا اس کا انتظار کرنا چاہئے۔ اگرچہ وہ غائب ہو۔ جب کہ دونوں کا راستہ ایک ہو۔ رواہ ابوداؤد والترمذی و النسائی وابن ماجہ۔ پھر ترمذیؒ نے کہا ہے کہ حدیث حسن ہے۔ اور راوی عبد المالک اہل حدیث کے نزدیک ثقہ اور مامون ہیں۔ مجھے یہ معلوم نہیں ہے کہ کسی نے ان کے بارے میں کلام کیا ہو۔ سوائے شعبہ کے کہ شعبہ نے ان کے بارے میں اسی حدیث کی وجہ سے کلام کیا ہے۔ صاحب الکمال نے امام احمدؒ سے نقل کیا ہے کہ عبد الملک حفاظ میں سے ایک ہیں۔ اور سفیان ثوریؒ نے کہا ہے کہ وہ میزان ہیں۔ احمد بن عبد اللہ نے کہا ہے کہ ثقہ اور ثبت ہیں۔

امام مسلمؒ نے اپنی صحیح مسلم میں ان کی حدیث نقل کی ہے۔ ترمذی نے جو ان کی توثیق کی ہے وہ اوپر گذر چکی ہے۔ ابن حبان نے ان کو ثقات میں سے شمار کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ وہ کوفہ والوں میں بہتر لوگوں اور حفاظ میں سے تھے۔ صاحب تنقیح نے لکھا ہے واضح ہو کہ عبد الملک بن ابی سلیمان کی حدیث صحیح ہے۔ اور اس کے درمیان اور جابرؓ کی مشہور حدیث کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اور ہم یہ کہتے ہیں کہ جب پڑوسیوں میں کنواں و چھت و راستہ وغیرہ منافع کی شرکت ہو تو پڑوسی جوار کی وجہ سے مستحق شفعہ ہے۔ جس کی دلیل عبد الملک کی حدیث ہے۔ اور جب پڑوسیوں میں منافع میں کسی چیز میں بھی شرکت نہ ہو تو اس کے لئے شفعہ نہیں ہے۔ جس کی دلیل جابر رضی اللہ عنہ کی مشہور حدیث ہے کہ شفعہ ہر ایسی چیز میں ہے کہ اس میں بٹوارہ نہ ہوا ہو۔ اور جب سب کے حدود طے پاچکے تب شفعہ نہیں ہے۔ اور کہا ہے کہ شعبہؒ کا اس حدیث کی وجہ سے ان میں کلام کرنے کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ کیونکہ شعبہ صرف حافظ حدیث تھے۔ اور جید فقیہ نہ تھے۔ کہ وہ مختلف حدیثوں میں اتفاق کی صورت پیدا کرتے۔ اور کچھ دوسرے لوگوں نے تو شعبہ کے تابع ہونے میں کلام کیا ہے۔ حالانکہ بخاریؒ نے عبد الملک کی روایت سے استشہاد کیا ہے۔ اور امام مسلم نے ان سے حدیث کی روایت کی ہے۔ م)۔

ولقوله علیه السلام الجار الخ اور تیسری دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ پڑوسی اپنے سقب کا زیادہ مستحق ہے۔ عرض کیا گیا کہ اس کا سقب کیا ہے۔ آپ نے فرمایا کہ اس کا شفعہ ہے۔ (ف یعنی ایک پڑوسی اپنے پڑوسی کے شفعہ کا سب سے زیادہ مستحق ہے۔ اور جب تک وہ مشتری حق دار نہ ہوگا، سقب بمعنی نزدیکی اور پڑوس کے ہیں۔ اس حدیث کو بخاریؒ نے بھی روایت کیا ہے۔ ع)۔ **ویروی الجار الخ** اور دوسری روایت یہ بھی ہے کہ پڑوسی اپنے شفعہ کا زیادہ مستحق ہے۔ (ف رواہ الترمذی واسحٰق وابن ابی شیبہ وابن جریر وابن حبان وغیرہ پس اس سے معلوم ہوا کہ عین کا شریک اور منافع کا شریک اور پڑوسی سب کو شفعہ کا حق ملتا ہے۔ یہی مذہب شریح وشعبی وابن سیرین وحکم وحماد وحسن وطاؤس وثوری وابو حنیفہ وابن ابی لیلی وابن شبرمہ رحمہم اللہ کے ہے۔ اور شافعیہ کی شرح الوجیز میں ہے کہ ہمارے بعض اصحاب نے بھی اسی پر فتوی دیا ہے۔ اور اسی کو قبول کیا ہے۔ اور استذکار ابن عبد البر میں روایت ہے کہ حضرت عمرؓ نے شریح کو جوار کے شفعہ کا حکم دیا ہے۔

توضیح: حق شفعہ کے ثابت ہونے کی شرعی دلیلیں، واحادیث، اقوال ائمہ

وقال الشافعي لاشفعة بالجوار لقوله عليه السلام الشفعة فيما لم يقسم فاذا وقعت الحدود وصرفت الطريق فلا شفعة ولان حق الشفعة معدول به عن سنن القياس لما فيه من تملك المال على الغير من غير رضاه وقدورد الشرع به فيما لم يقسم وهذا ليس في معناه لأن مؤنة القسمة تلزمه في الاصل دون الفرع.

ترجمہ:۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ جوار کی وجہ سے حق شفعہ نہیں ہوتا ہے۔ (ف یعنی کوئی پڑوسی حق شفعہ کا مستحق نہیں ہے۔ یہی قول امام مالک واحمد واوزاعی وابوثور رحمھم اللہ کا ہے۔ اور حضرات عمر و عثمان و علی رضی اللہ عنھم کی طرف بھی اس کی روایت منسوب ہے)۔ لقوله عليه السلام الخ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ شفعہ ایسی جائیداد (عقار) میں ہے جس کی تقسیم نہیں ہوتی ہو۔ پھر جب سب کی حد بندی اور چوحدی مقرر کردی گئی اور سب کے اپنے اپنے راستہ نکال دیئے گئے تب شفعہ کا حق نہیں ہے۔ (ف رواہ البخاری۔) ایک اور روایت میں ہے: انما الشفعه فيما لم يقسم الخ: یعنی حق شفعہ صرف ایسی ہی عقار (جائیداد کے لئے مخصوص ہے جس کی تقسیم نہ ہوئی ہو۔ پس اس سے یہ معلوم ہوا کہ جنس شفعہ صرف ایسی ہی جائیداد کے ساتھ مخصوص ہے جو غیر مقسوم ہو۔ اس کے علاوہ دوسرا کوئی مستحق نہیں ہے اور دوسرا کون بھی اس حق سے خارج کردہ ہے)۔

ولان حق الشفعة الخ: اور اس قیاسی دلیل سے بھی جوار کے لئے حق شفعہ نہیں ہے کہ یہ حق شفعہ ایسی چیز ہے جو قیاس واضح سے بہت ہی دور ہے (ف یعنی اس معاملہ میں قیاس کرنے کی کوئی صورت اور راہ بھی نہیں ہے۔ یعنی حق شفعہ بالکل خلاف قیاس بات ہے۔ لمافيه الخ کیونکہ اس کے ذریعہ دوسرے شخص کے حق پر اس کی رضامندی کے بغیر ملکیت حاصل کرنی ہوتی ہے۔ (ف یہاں تک کہ جب بائع اپنی خوشی اور رضامندی کے ساتھ کسی خریدار سے معاملہ طے کر کے فروخت کرنے کا کام بالکل مکمل کر کے مطمئن ہو جاتا ہے پھر بھی شفیع سامنے آکر اس سے اپنا یہ حق جتا کر خریدار سے اسے لے لیتا ہے۔ لہذا یہ کام بالکل ہی خلاف قیاس ہوا۔ اس لئے ہم یہ کہنے پر مجبور ہیں کہ صرف اسی صورت میں جس میں شریعت سے واضح طور پر اس حق کا پانا ثابت ہو اس کا حق باقی رکھیں گے۔ وقد ورد الخ حالانکہ یہ حق صرف اسی صورت میں دینا شرعاً ثابت ہے جس کی تقسیم نہیں ہوئی ہو۔ (ف الحاصل یہ حق کسی کو صرف پڑوسی ہونے کی بناء پر کبھی نہیں دیا جاسکتا ہے)۔

وهذا ليس الخ: اور یہ یعنی پڑوس میں ہونا اور گھر کے صرف منافع میں شریک ہونے اور قابل تقسیم نہ ہونے میں ایسی کوئی بات نہیں ہے جو کہ قابل تقسیم عقار کے معنی میں ہے یعنی غیر مقسوم میں یہ باتیں نہیں ہیں کیونکہ حصہ داروں کے حق کی تقسیم میں جو پریشانیاں ہوتی ہیں پھر اس میں جو کچھ خرچ بھی لازم آجاتا ہے وہ سب صرف اصل میں لازم آتا ہے اور اس کی فرع میں لازم نہیں آتا ہے۔ (ف یعنی جو خرچ اور جو پریشانیاں غیر تقسیم شدہ (مشترک ہونے) میں ہوتی ہیں وہ تقسیم شدہ اور بٹوارہ کی ہوئی جائیداد میں نہیں ہوتی ہیں۔ مطلب یہ ہوا کہ شفعہ کا حق تو صرف اس لئے دیا جاتا ہے کہ اس جائیداد کی تقسیم میں جو خرچ لازم آئے اس سے آدمی محفوظ رہے۔ کیونکہ غیر تقسیم شدہ کو فروخت کرنے سے خریدار اس کی تقسیم کا مطالبہ کرے گا جس سے بچنے کی صورت یہی ہو سکتی ہے کہ اس حصہ کو خریدنے کے لئے اس کے شریک کے پاس ہی پیشکش کی جائے اور وہی اسے خرید لے۔ جبکہ صرف ایک پڑوسی میں یہ بات نہیں ہوگی ہے۔ کیونکہ اس کی جائیداد تو پہلے سے ہی علیحدہ ہے۔ اسی طرح وہ شخص جو اس مبیع کے صرف حقوق یعنی راستہ اور گھاٹ وغیرہ میں شریک ہو یا ایسی چیز میں شریک ہو جو تقسیم کے قابل ہی نہ ہو تو اس میں بھی اس زحمت اور خرچ کی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔ اس لئے صرف یہی ایک صورت باقی رہ گئی کہ ایسی مبیع جو ہنوز تقسیم نہیں کی گئی ہو حالانکہ وہ قابل تقسیم بھی ہو اس کے سوا کسی اور صورت میں حق شفعہ نہیں دیا جائے گا، م، ع، الحاصل امام شافعی

کے قول کی دلیل ایک تو نص حدیث ہے۔اور دوسری دلیل قیاس کا انکار ہے۔اب امام شافعیؒ کے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ جس طرح نفس مبیع یا شریک حق مبیع کے بارے میں نص حدیث موجود ہے اسی طرح جوار کے ثبوت میں بھی تو نص حدیث موجود ہے۔اس کے علاوہ قیاس بھی اس بات کا تقاضا کرتا ہے۔چنانچہ اس کا بیان آتا ہے۔

توضیح:۔حق شفعہ جوار کے بارے میں امام شافعیؒ کا قول۔تفصیل۔دلائل

ولنا مارويناولان ملكه متصل بملك الدخيل اتصال تابيد وقرار فيثبت له حق الشفعة عندوجود المعاوضة بالمال اعتبارا بمورد الشرع وهذا لان الاتصال على هذه الصفة انما انتصب سببا فيه لدفع ضرر الجواراذ هو مادة المضار على ما عرف وقطع هذه المادة بتملك الاصيل اولى لان الضرر في حقه بازعاجه عن خطة ابائه أقوى وضرر القسمة مشروع لا يصلح علة لتحقيق ضرر غيره.

ترجمہ:۔ اور ہم احناف کی دلیل (جوار کے حق شفعہ ہونے کے سلسلہ میں) وہی روایت ہے جو اوپر بیان کی جاچکی ہے۔(ف یعنی الجار احق بسقبہ کہ پڑوسی اپنے پاس کی جائیداد کا شفعہ پانے کا دوسروں کی بہ نسبت زیادہ حق دار ہے۔اور پہلے یہ بات بھی دلائل سے ثابت کی جاچکی ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے۔اور اس باب کی مزید دوسری حدیثیں بھی گذر چکی ہیں۔اور سب سے صریح روایت یہ ہے کہ ایک شخص نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! میری زمین ایسی ہے جس میں کسی کی شرکت نہیں ہے اور کسی کا کوئی حصہ بھی نہیں ہے۔سوائے پڑوس کے۔تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جار (پڑوسی) اپنے شفعہ کا زیادہ حق دار ہے۔آخر حدیث تک۔رواہ النسائی وابن ماجہ۔اور اس سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ فرمان نبی علیہ السلام جار الدار احق بالدار والارض میں وہ جار خواہ شریک دار ہو یا نہ ہو شفعہ کا مستحق ہے۔جیسے کہ حدیث میں عام ہے۔اور خصوص جب کہ حدیث میں دار الجار کا حق فرمایا۔کیونکہ اشارہ صریح ہے۔دار الجار شرکت کے بغیر اس کی ملک ہے۔اس بناء پر ابن حبانؒ کی اس تخصیص کا کوئی اعتبار نہیں ہے کہ جار سے مراد جار نہیں ہے بلکہ خلیط یا شریک مراد ہے۔کیونکہ اس طرح کی تخصیص دلالت نص کے برخلاف ہے۔اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی مروی وہ حدیث جس سے امام شافعیؒ نے استدلال کیا ہے۔یعنی جب مبیع دار کے حدود متعین ہوگئے اور راستے بھی بدل دئے جائیں یعنی نئے راستے بنادئے جائیں تب شفعہ کا حق نہیں رہا۔اس جملہ کے دو مطلب بتائے جاسکتے ہیں اور یہ کہ تقسیم ہوجانے کے بعد اس کو شفعہ کا حق نہیں رہا۔اور عبد الملک بن ابی سلیمانؒ کی حدیث میں اس بات کا ثبوت ہے کہ جب راستہ وغیرہ منافع میں شرکت باقی رہ گئی ہو تو اس کو جوار سے بڑھ کر حق شفعہ حاصل ہے۔مگر اصل میں شریک سے کم ہے۔دوم یہ کہ اس مکان کا راستہ جب دوسری گلی کی طرف ہوگیا تب حق شفعہ نہیں ہے۔

مثلاً ایک مکان کا دروازہ ایک گلی میں کھلتا ہے پھر مکان کے شرکاء نے اس کا بٹوارہ کرلیا اس کے بعد چار شریکوں میں سے دو شریکوں نے اس گلی کی طرف اپنے مکان کا راستہ باقی رکھا اور دوسرے دو شرکاء نے اپنے گھر کا دروازہ دوسری گلی کی طرف کرلیا۔اس طرح راستہ کا رخ بدل گیا۔اس طرح راستہ کے ایک اور متحد ہونے کی وجہ سے پڑوسی بھی حق دار ہوتا ہے۔لیکن دوسرے حصہ دار جن کا راستہ بدل گیا ہے ان کا حق شفعہ باقی نہیں رہا۔اور امام شافعیؒ نے جو یہ فرمایا ہے کہ شفعہ کا حق صرف اس لئے دیا گیا ہے تاکہ تقسیم ملک میں ہر قسم کی زحمت اور مالی خرچ کرنے سے بچ جائے۔تو علت مکمل نہیں ہے۔جب کہ نئے خراب اور غلط پڑوسی کے آجانے سے زبردست تکلیف کا خطرہ رہتا ہے اتنا زیادہ کہ اکثر غیر قوم کا یا شریر اور بد مزاج موذی بھی پڑوسی بن کر آجاتا ہے جس کی روز روز ایذار سانی سے پرانا باشندہ بھی مجبور ہو کر اپنا مکان بیچنے اور علاقہ بدل دینے پر مجبور ہوجاتا ہے۔اور اب اس بات میں گفتگو باقی رہی کہ بعض روایات میں: انما الشفعة الخ: فرمایا گیا ہے۔یعنی شفعہ تو صرف غیر مقسوم مبیع کے لئے ہی مخصوص ہے الخ تو کلام اس طرح ہے کہ سب سے پہلے اس میں حصر کی "انما" سے جو روایت ہے وہ ثابت نہیں ہے۔اور بالفرض اگر اسے صحیح

بھی تسلیم کر لیا جائے تو اس سے دوسرے کی نفی بھی نہیں ہو سکتی ہے جیسا کہ اس فرمان خداوندی میں ہے۔

انما انتَ منذِرٌ یعنی یہ کہ اللہ تعالٰے نے حصر کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرمایا ہے کہ آپ فقط مُنذِر ہی ہیں۔ یعنی صرف ڈرانے والے ہیں۔ حالانکہ ایسی بات نہیں ہے بلکہ آپ جس طرح کافروں کو ڈرانے والے ہیں اسی طرح مومنوں کو بشارت سنانے والے بھی ہیں۔ جو کہ دوسری بہت سی آیتوں سے ثابت ہے۔ حالانکہ شفعہ کا اعلیٰ مرتبہ صرف یہ ہے کہ شفیع کو عین مال میں شرکت کا حق حاصل ہو۔ اس کے بعد منافع میں شریک ہونے والے کو پھر شریک جار ہے۔ الحاصل ہماری اس توجیہ اور استنباط پر ساری احادیث اپنی صراحت اور عموم پر باقی رہ جاتی ہیں۔ اور کسی حدیث میں بھی اس کے ظاہر کے خلاف معنی نہیں بدلتے۔ اور جب کسی معارضہ کے بغیر ہی اس طرح سے تمام احادیث میں تطبیق ممکن ہے تو خواہ مخواہ کا معارضہ یا تخصیص یا تاویل کرنے کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے۔ ساتھ ہی قیاس بھی ہمارے قول کی تائید کرتا ہے۔

لان ملکہ متصل الخ اس طرح سے کہ شفیع کی ملکیت خریدنے والے کی ملکیت سے متصل ہے وہ بھی ہمیشہ کے لئے اور باقی رہنے کے ساتھ۔ (ف یعنی وہ تو اس کے متصل اس طرح سے ہے کہ وہ ہمیشہ اور عرصہ دراز سے اسی طرح عرصہ دراز رہے گی بھی۔ جب کہ کسی کرایہ دار کی یا عاریۃً رہنے والے کی ملکیت کی طرح عارضی نہیں ہے۔ اسی بناء پر مالی معاوضہ پائے جانے کے وقت میں اس کو شفعہ کا حق حاصل ہوگا۔ یعنی اس کو بدلہ دے کر اپنی ملکیت میں اس مبیع کو ملانے کا حق حاصل ہوگا۔ شرعی دلائل پر قیاس کرتے ہوئے۔ (ف یعنی جبکہ شریعت میں غیر مقسوم جائیداد میں شفعہ کا حکم دیا گیا ہے جس میں شرکاء کی ملکیت متصل ہوتی ہے اس لئے اسی پر قیاس کر کے یہی حکم پڑوس کے حق میں بھی دیا گیا ہے کہ اسی کی طرح اس پڑوس میں بھی اتصال پایا جاتا ہے لہٰذا اسے بھی حق شفعہ حاصل ہوگا۔ البتہ یہ حق اس لئے نہیں دیا جائے گا کہ اس طرح شفیع کو تقسیم کی زحمت اور اس سلسلہ میں مالی خرچ سے بچانا مقصود ہوتا ہے۔

ھٰذا لان الخ بلکہ یہ حکم اس وجہ سے ہے کہ مبیع کا مکان کے متصل ہونا ہی اس شریک کی ہونے والی مستقل مصیبت کو دور کرنے کا سبب بن گیا ہے یعنی حق شفعہ پانے کا سبب ہو گیا ہے۔ کیونکہ اتنا ملا ہوا ہونا ہی تو سببوں اور تکالیف کے پانے کی اصل وجہ ثابت ہوتی ہے، جیسا کہ لوگوں کے معاملات اور تجربات سے معلوم ہوتا ہے۔ (ف خلاصہ کلام یہ ہوا کہ اس صورت میں جب کہ عقار کی جب تقسیم نہ ہوتی اس میں شرع کی طرف سے حق شفعہ کی بناء پر شفیع کو اس کی جائیداد سے اپنی مملوک جائیداد کو ملانے کا حق ہم نے پایا تو اس کی اصل وجہ یہی معلوم ہوئی کہ دونوں جائیدادوں کا ایک دوسرے سے ہمیشہ کے لئے ملے رہنے سے دوسرے کو سخت مصیبت ہوتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ شریک اور شفیع کو شریعت نے شفعہ کا جو حق دیا ہے وہ خلاف قیاس حکم نہیں ہے۔ پھر یہی کیفیت اور مصیبت اس صورت میں بھی ہوتی ہے جب کہ مبیع میں بالکل شریک تو نہ ہو مگر اس کے بالکل قریب اور ملا ہوا ہو۔ اس میں اگر جار کو یہ حق نہ دیا جائے تو وہ دائمی طور پر نئے پڑوسی کے آنے سے ایک بڑی مصیبت میں گرفتار ہو سکتا ہے۔ پس اس آنے والی مصیبت کو دور کرنے کی یہ دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں کہ جس طرح اس ایک مکان کو خریدا ہے اسی کے ساتھ پڑوسی کے مکان کو بھی خرید لے اور اگر یہ نہ خرید سکتا ہو تو اس کے اس پڑوسی کو ہی یہ حق دیا جائے کہ وہی اس فروخت ہونے والے مکان کو خرید لے۔ پھر ان دونوں میں ایک کو ترجیح دینے کے لئے یہ کہنا ہوگا کہ خریدار تو اس مکان کا نیا باشندہ ہوگا اس کے لئے یہ مکان فی الحال یکساں ہے کہ جہاں بھی چاہے خرید کر رہنے لگے۔ اس مکان کی تخصیص کی کوئی معقول بات نہیں ہوگی۔ مگر اس کا پڑوسی تو اس جگہ کا پرانا باشندہ ہے جسے اس جگہ اور مکان سے بہت سی خصوصیتیں ہو سکتی ہیں اسی لئے وہ اسے چھوڑنے پر راضی نہیں ہو سکتا ہے۔

وقطع ھٰذہ المادۃ الخ اب اگر دونوں ہی اصیل یعنی پرانا باشندہ پڑوسی اور نئے خریدار اس مکان کی خریداری پر ضد کر بیٹھیں اور دوسرے کو یہ حق دینے پر کوئی راضی نہ ہو تو شریعت کی طرف سے ان میں سے ایک کو یہ حق دینا ہوگا کہ وہ اسے خرید

لے خواہ دوسرا شخص اس کے لئے بالکل راضی نہ ہو یہاں تک کہ خاموشی کے ساتھ دوسرے نے اسے خرید بھی لیا ہو۔ لہٰذا اس شدید نقصان کو ہمیشہ کے لئے ختم کرتے ہوئے اس پرانے باشندے یعنی پڑوسی کو ہی یہ حق دیا جائے گا کہ وہ بازاری قیمت یا دوسرے خریدار کی بتائی ہوئی قیمت سے اسے خرید لے۔ اور یہی صورت دوسری صورت کی بہ نسبت اولیٰ ہے۔ (ف یعنی اس نئے خریدار اور پرانے پڑوسی میں سے کسی ایک کو شرعاً یہ حق ملنا چاہئے کہ دوسرے کی رضامندی کے بغیر بھی اس مبیع (عقار) کا مالک بن سکے۔ تاکہ مستقبل میں وہ مستقلاً دوسرے سے تکلیف پانے سے محفوظ ہو جائے۔ پھر یہ دیکھا گیا ہے کہ شریعت نے اصیل یعنی پرانے باشندہ (پڑوسی) کو ہی ترجیح دے کر خرید لینے کا اختیار دیا ہے۔ کیونکہ وہ پہلے سے ہی اس مبیع کے متصل ہی جائیداد کا مالک چلا آرہا ہے۔ اور یہ خریدار تو ابھی وہاں آنا چاہتا ہے۔ اس لئے اس پرانے باشندہ یعنی مالک مکان پڑوسی ہی کو ترجیح دی جائے گی اور اسی کا حق ہوگا۔ اور ہر اعتبار سے یہی بات بہتر ہے۔

لان الضرر الخ کیونکہ عموماً یہ دیکھا جاتا ہے کہ نیا آنے والا شخص مزاج کے مختلف یا بد خصلت ہونے کی وجہ سے مقامی قدیم باشندوں سے جھگڑے کھڑے کر کے ان کو اتنا تنگ کر دیتا ہے کہ مجبوراً یہ پرانے باشندے اپنے آبائی مکان کو بھی چھوڑ کر اپنی عزت نفس اور حصول امن کے لئے کہیں اور چلے جانے پر مجبور کر دیئے جاتے ہیں۔ لہٰذا ایسے شخص کے حق میں فیصلہ دیتے ہوئے اسے نکلنے پر مجبور کرنے سے محفوظ کر دینا ہی بہت بہتر بات ہے۔ (ف برخلاف اس خریدار کے کہ اس کا اس جگہ سے کوئی تعلق نہیں رہا ہے اس لئے اگر یہ فیصلہ سنا دیا جائے کہ خریدار جس طرح اس نئے مکان کو خریدنا چاہتا ہے اسی طرح اس کے پڑوسی کے مکان کو بھی خرید لے اور ہنگامہ و فساد کرنے کی نوبت ہی نہ آئے خواہ وہ پرانا باشندہ پڑوسی اپنا مکان چھوڑنے پر دل سے بالکل ہی راضی نہ ہو۔ تو اس کے حق میں یہ بہت بڑا ظلم ہوگا کہ اپنا مکان جو کہ آبائی اور خاندانی ہے اسے چھوڑ کر کہیں اور جائے۔ اسی بناء پر شریعت نے اس کی اس تکلیف کا خیال کرتے ہوئے کہا ہے کہ سب سے پہلے اس پڑوسی اور اصیل کو ترجیح دی جائے اور اختیار دیا جائے کہ اگر چاہے تو وہ خود اس مبیع (بیچی جانے والی جائیداد) کو پڑوسی اور شفیع ہونے کے سبب اسے خرید لے تاکہ وہ خود محفوظ ہو جائے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ شفعہ کا حق پانے کی سب سے بڑی علت یہ ہے کہ مقامی شخص اجنبی شخص کے پڑوس میں آکر رہ جانے کے بعد اس کے فتنوں سے محفوظ رہ سکے پس یہی ایک وجہ ہے۔ اور وہ وجہ نہیں ہے جو امام شافعیؒ نے بیان فرمائی ہے۔ یعنی یہ کہ اگر شفعہ کا حق نہ ہو تو ایک شریک کو اپنا حصہ پانے کے لئے مکان کو تقسیم کرنے کی زحمت اور خرچ بھی برداشت کرنا ہوگا۔ اور حق شفعہ دیدینے کے بعد وہ اس زحمت سے محفوظ ہو جائے گا۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ علت درست نہیں ہے۔ کیونکہ اگر شریک خود تقسیم کا ارادہ کر لے تو بالاجماع اس کی تقسیم کر دی جاتی ہے۔ بلکہ اگر ایک شریک نے اپنے حصہ کے نصف کو فروخت کر دیا اور پڑوسی نے شفعہ کی بنا پر اس حصہ کو پھر تقسیم کرنا چاہا تو پھر اس کی خواہش کے مطابق تقسیم کر دیا جائے گا۔ اس سے معلوم ہوا کہ تقسیم کا کام تکلیف کا کام نہیں ہے نہ وقتی ہے اور نہ ہمیشہ کے لئے: وضرر القسمة الخ: اور تقسیم کی تکلیف کو برداشت کرنا شریعت سے ثابت بھی ہے۔ یہ دوسرے کو ضرر ثابت کرنے کے لئے علت نہیں ہو سکتا ہے۔ (ف یعنی مشتری وغیرہ کی رضامندی کے بغیر بھی حق شفعہ شفیع کو دلایا جاتا ہے۔ اب اگر صرف اسی وجہ سے یہ حق دیا جاتا کہ اس کی وجہ سے شفیع کو تقسیم کی زحمت برداشت کرنی ہوگی تو یہ ایسی کوئی بات نہیں ہوگی کہ اس کی وجہ سے شفیع کا اتنا خیال کیا جائے کہ وہ جبراً حاصل کر سکے۔

اگرچہ عاقدین یعنی بائع اور مشتری میں سے کوئی ایک بھی اس پر راضی نہ ہو۔ اگرچہ اس کو نقصان بھی ہو سکتا ہے۔ کیونکہ شریعت نے تو خود ہی شرکاء کی درخواست پر تقسیم کر دینے کا حکم دیا ہے اس طرح تقسیم کا عمل بھی شرعاً ثابت اور معمول ہے۔ اب حاصل بحث یہ ہوئی کہ شفعہ پانے اور دینے کی اصل علت یہ ہوئی کہ وہ شفیع اپنی ایسی جس جائیداد کا مالک ہے جو ابھی فروخت کی جا رہی ہے۔ وہ دونوں اس طرح ملی ہوئی ہوں کہ ان کا تعلق اور ملاپ وقتی یا عارضی نہ ہو بلکہ پختہ اور مستقل ہو وہ جب فروخت ہو

تو اس میں اس بات کا اختیار ہو گا کہ از خود اس کا عوض دے کر اسے خرید لے خواہ دوسرا شخص اس کے ہاتھ فروخت کرنے پر راضی نہ ہو۔ تاکہ پڑوسی ہونے کی بناء پر اس سے جو خطرات ہو سکتے ہوں ان سے ہمیشہ کے لئے محفوظ ہو جائے۔ یہ حکم جب کہ ایسی دو عمارتوں میں ہے جو علیحدہ ہو کر صرف ایک ساتھ ملی ہوئی ہوں۔ اب اگر ایسے دو شریک جو ایک ہی مکان کے مالک ہوں اور اس کی تقسیم نہ ہوئی ہو اگر ان میں سے بھی ایک شخص اپنا حصہ فروخت کرنا چاہے تو اس دوسرے ساتھی کو بدرجہ اولیٰ یہ اختیار ہو گا کہ شریک کی ملکیت کا عوض دے کر اس سے اس کی ملکیت حاصل کر لے اگرچہ دوسرا شریک اس کے ہاتھ فروخت کرنے اور اسے مالک بنانے پر راضی نہ ہو۔ کیونکہ یہی شفعہ دوسرے شفعوں کے مقابلہ میں قوی تر ہے۔ کیونکہ اس صورت میں ایک شریک دوسرے شریک کی ملکیت میں مکمل طور پر جائیداد کے ہر حصہ میں شریک ہے۔ اور دوسری صورت میں اتنی شرکت نہ ہو کہ صرف اس جائیداد کے منافع میں یعنی گھر سے نکلنے اور آنے کے راستے اور پانی روشنی وغیرہ میں شریک ہو۔ اور تیسری صورت میں سب کچھ علیحدہ ہو کر صرف قربت اور اتصال پایا جا رہا ہو، کیونکہ ایسے پڑوسی کو بھی اس سے نقصان پانے اور ستائے جانے کا خطرہ لگا رہتا ہے۔

اور اب میں مترجم کتاب کہتا ہوں کہ اگر ایسے دو مکان جو اگرچہ ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہوں ان کے دروازوں کا رخ ایک دوسرے کے برخلاف ہو یعنی ایک کا دروازہ مثلاً پورب کی طرف ہو اور دوسرے کا پچھم کی جانب یا ایک کا دروازہ ایک گلی میں اور دوسرے کا دوسری گلی میں ہو تو ایسی قربت اور اتصال کے باوجود ایک کو دوسرے سے نقصان پانے اور تکلیف اٹھانے کا احتمال بہت ہی کم ہو گا۔ اس کے باوجود اسی کو دوسروں کے مقابلہ میں جوار کا حق دیا جائے گا اس حدیث کی بناء پر جو حضرت جابر رضی اللہ کی مشہور روایت میں ہے۔ اور یہی معنی مراد لینا اظہر اور اقویٰ ہے واللہ تعالیٰ اعلم، یہاں تک تو اس دعویٰ کو مدلل اور مفصل بتایا گیا کہ شفعہ کا حق ثابت ہے اور وہ تین طرح کا ہوتا ہے اور تینوں قسم والے ہی اس کے مستحق ہوتے ہیں جو یہ ہیں (۱) وہ جو اصل مبیع میں شریک ہوں (۲) وہ جو اصل مبیع میں تو شریک نہ ہوں مگر اس کے منافع میں شریک ہوں (۳) وہ کسی چیز میں بھی شریک تو نہ ہوں البتہ قریبی پڑوسی ہوں اور اگر کسی جگہ تینوں ہی قسم کے حق دار جمع ہو جائیں تو ان میں ترتیب قائم کی جائے گی جو اس مذکورہ ترتیب کے ساتھ اولاً (۱) پھر (۲) پھر (۳) مستحق ہوں گے۔ تاکہ کوئی اختلاف نہ ہو۔ اب اس ترتیب کے ثبوت کو مصنفؒ دلائل سے مدلل فرما رہے ہیں۔

توضیح: جار کے بارے میں شفعہ ثابت ہونے سے متعلق اقوال علماء، دلائل عقلیہ و نقلیہ

واما الترتیب فلقوله علیه السلام الشریك احق من الخلیط والخلیط احق من الشفیع فالشریك فی نفس المبیع والخلیط فی حقوق المبیع والشفیع هو الجار ولان الاتصال بالشرکة فی المبیع اقوی لانه فی جزء وبعده الاتصال فی الحقوق لانه شرکة فی مرافق الملك والترجیح یتحقق بقوة السبب ولان ضرر القسمة ان لم یصلح علة صلح علة مرجحا

ترجمہ:۔ شفعہ کے حق داروں میں ترتیب کا خیال رکھنا اس حدیث سے ثابت ہے کہ الشریك احق الخ کہ شریک خلیط کی بہ نسبت احق ہے اور خلیط بہ نسبت شفیع کے احق ہے۔ فالشریك الخ اس جگہ شریک سے مراد وہ شخص ہے جو اصل مبیع اور عقار میں شریک ہو۔ اور خلیط سے وہ مراد ہے جو مبیع کے حقوق یا لوازمات میں شریک یا خلیط ہو۔ (ف حقوق اور لوازمات سے مراد مثلاً عوامی راستہ نہیں بلکہ مخصوص گھریلو راستہ اور پانی کے گھاٹ یا نالکہ میں شریک ہونا ہے): والشفیع الخ: اس سے مراد پڑوسی یا جار ہے۔ ف یعنی پڑوسی۔ اس لفظ سے یہ بات واضح ہو گئی کہ سلف میں جار کو بھی شفیع ہی کہا جاتا تھا، مگر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ شیخ ابن حجرؒ نے بھی امام زیلعیؒ کی مانند یہ کہا ہے کہ یہ حدیث غریب ہے اور مجھے یہ حدیث نہیں ملی ہے۔

اور ابن الجوزیؒ نے کہا ہے کہ نہیں ملتی ہے۔ اور جن جگہوں سے یہ حدیث ملی ہے خلاصۃً اس کا بیان یہ ہے کہ سعید بن منصور نے سنن میں کہا ہے کہ : حدثنا عبداللہ بن المبارک عن ھشام بن المغیرہ الثقفی قال قال الشعبیؒ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم الشفیع اولی من الجار والجار اولی من الجنب: یعنی شعبیؒ نے جو کہ تابعی اور ثقہ ہیں کہا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جار سے شفیع اولیٰ ہے اور جنب سے جار اولیٰ ہے۔ اور تنقیح میں ہے کہ ہشام المغیرہ کی ابن المعینؒ نے توثیق کی ہے یعنی ان کو ثقہ کہا ہے۔ اور ابو حاتمؒ نے کہا ہے کہ ان کی روایت قبول کر لینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ اس طرح یہ روایت مرسل صحیح ہوئی۔ اور ہمارے نزدیک مرسل قابل حجت ہوتی ہے۔ لیکن اس جگہ شفیع سے مراد عین مال میں شریک ہونا ہے اسی طرح منافع میں بھی شریک ہونا ہے۔ اس حدیث کو عبدالرزاقؒ نے بھی مرسل روایت کیا ہے۔

اور ابن ابی شیبہ نے شعبیؒ سے روایت کی ہے کہ شریحؒ نے کہا ہے کہ خلیط شفیع کی بہ نسبت احق ہے۔ اور شفیع جار کی بہ نسبت احق ہے اور جار دوسروں کی بہ نسبت احق ہے، اور عبدالرزاقؒ نے کہا ہے اخبرنا معمر عن ایوب عن ابن سیرین عن شریحؒ قال الخلیط احق من الجار والجار احق من غیرہ: یعنی شریحؒ نے فرمایا ہے کہ خلیط بہ نسبت جار کے احق ہے۔ اور جار بہ نسبت دوسروں کے احق ہے۔ اس قول میں خلیط سے عین کا شریک اور منافع کا شریک دونوں ہی مراد ہیں۔ ابن ابی شیبہؒ نے ابراہیم نخعیؒ سے روایت کی ہے کہ شفعہ کے لئے شریک احق ہے۔ یعنی سب سے زیادہ حق دار اور مقدم شریک ہی ہے۔ اگر شریک موجود نہ ہو تب جار حق دار ہے۔ اور خلیط بہ نسبت شفیع کے حق دار ہے۔ اور شفیع غیروں کی بہ نسبت حق دار ہے۔ امام ابو یوسفؒ نے اسی کے جیسے قول کو شریحؒ سے روایت کیا ہے، الحاصل حدیث مرسل ان آثار کے ساتھ دلیل منقول ہے، اور یہ کہ شفیع کی ان تینوں قسموں کے درمیان ایک ترتیب ہے، اور قیاس معقول بھی اسی کا تقاضا کرتا ہے: **ولان الاتصال الخ**: اور اس وجہ سے بھی کہ مبیع میں وہ تعلق اور اتصال جو پایا جارہا ہے اس کی وجہ سے شرکت کا تعلق سب سے قوی تر ہے۔ یعنی یہ تعلق تو اس مبیع کے ہر ہر جزء میں موجود ہے۔ (ف چنانچہ عین مبیع میں جو شفیع شریک ہوگا وہی سب سے مقدم سمجھا جائے گا)۔

وبعدہ الخ: اس کے بعد دوسرے نمبر پر اس مبیع کے حقوق میں متصل اور مشترک ہونا اقوی ہے: **لانہ شرکۃ الخ**: کیونکہ حقوق میں متصل ہونے کا مطلب اس ملکیت سے حاصل ہونے والے منافع میں شریک ہونا ہوتا ہے۔ (ف اور کسی چیز کے مالک بننے کا بڑا فائدہ ہی یہ ہوتا ہے کہ اس سے حاصل ہونے والے منافع پا کر راحت اور چین نصیب ہو۔ پس پہلی صورت یعنی جب کہ اصل مبیع ہی میں شرکت ہو رہی ہو یہی شرکت شفعہ پانے کا سبب ہوتا ہے اور یہی سبب اس کے دوسرے اسباب کی بہ نسبت قوی ہوتا ہے۔ اس کے بعد کا سبب اس مبیع کے اگرچہ عین میں شرکت نہ ہو مگر اس کے منافع میں شرکت پائی جارہی ہو اور یہ شرکت منافع اسباب میں سے دوسرے درجہ کا سبب ہے۔ **والترجیح الخ** اور سبب کے قوی ہونے سے ہی اسے ترجیح حاصل ہو جاتی ہے۔ (ف حاصل یہ ہوا کہ اصل مبیع اور عین مبیع میں شرکت کے ہونے کو اس کے صرف منافع میں شرکت ہونے پر ترجیح ہوتی ہے۔ چنانچہ پہلا شفیع وہی شخص مانا جائے گا جو اصل مبیع میں شریک ہو پھر دوسرے درجہ کا شفیع وہی ہوگا جو صرف منافع میں شریک ہو۔ اب لامحالہ یہ کہنا پڑے گا کہ صرف جوار میں ہونے کی وجہ سے جسے حق شفعہ ملے گا وہ تیسرے درجہ کا حق دار ہوگا۔ یعنی تیسرے درجہ کا شفیع ہوگا۔

ولان ضرر الخ پھر عقلی طور پر شفعہ کی ان تینوں صورتوں میں ترجیح دینے کی صورت یہ ہوگی کہ مبیع یا اس کے منافع میں شرکت کی وجہ سے تکلیف کا احساس ہوتا اگرچہ شفعہ کا حق دلانے کی علت تو نہیں ہو سکتی ہے، پھر بھی اس احساس کی وجہ سے دوسرے اسباب کے ساتھ ترجیح دینے کا سبب تو ضرور ہو سکتی ہے۔ (ف یعنی جب ہم نے تینوں قسم کے حقوق یعنی شریک عین اور شریک منافع اور جوار میں غور کیا تو اس صورت میں جب کہ کسی مبیعہ دار میں شخص شرکت عین کی وجہ سے شفعہ کا مدعی ہے اور دوسرا شخص منافع میں شرکت کی بناء پر شفعہ کا مدعی ہے تو ہم اسی طور سے ان میں یہ کہہ کر ترجیح دیتے ہیں کہ پہلا مدعی برحق ہے

اور اس کو حق شفعہ ملنا چاہئے کیونکہ اگر اسے ترجیح نہ دے کر دوسرے مدعی کو ترجیح دی جائے تو بلاوجہ دوسرے شفیع اور شریک کو مصیبت میں گرفتار کرنا ہوگا کہ وہ اب اپنی پوری جائیداد یا اس بیع میں تقسیم کے ذریعہ اپنی مملوکہ کو از سر نو سنوارے اور اس کی چوحدی درست کرے۔ اور یہ نقصان اگرچہ پہلے شخص یعنی اصل میں شریک کے لئے شفعہ کا حق دینے کا سبب نہ ہوگا جیسا کہ ہم نے پہلے کہہ دیا ہے تاہم اس کے لئے ترجیح کا سبب ضرور ہوا ہے۔ یعنی عین کے شریک کو منافع کے شریک پر ترجیح دی جاتی ہے۔

پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ حق شفعہ پانے کے دعویٰ میں سارے مستحق اگرچہ برابر ہیں لیکن یہ حق تو صرف کسی ایک کو ہی دیا جاتا ہے اور وہ بھی ایک کے بعد دوسرے کو مستحق بتایا جاتا ہے۔ اس کی مثالی صورت یہ ہوگی کہ ایک گھر کے دو مالک ہیں زید و بکر۔ اور اس گھر میں سے ایک کمرہ کے زید و خالد مالک ہیں۔ اور اس کا دروازہ پشت کی طرف سے بند گلی کی طرف کھلتا ہے۔ اور اس کمرہ کی پشت پر شعیب نامی شخص کا مکان ہے جس کا دروازہ دوسری گلی میں ہے۔ پھر زید نے اپنے اس کمرہ کے حصہ کو فروخت کرنا چاہا جس کے خواہش مند بکر اور خالد دونوں ہیں تو ان میں خالد ہی بہ نسبت بکر کے اس کا زیادہ حق دار ہوگا۔ اب اگر خالد شفعہ لینے سے انکار کردے تو اب شعیب کی بہ نسبت بکر زیادہ حق دار ہوگا۔ اور اگر یہ بکر بھی اپنا حق چھوڑ دے تب شعیب اس کا حق دار ہوگا۔ کچھ لوگوں نے ایسا ہی کہا ہے۔ مگر اس فیصلہ میں اشکال ہے۔ م۔ لیکن اس صورت یہ فرض کر رکھنا ضروری اور شرط ہے کہ اس حصہ کو لینے کے لئے شروع سے ہی بیک وقت ان سبھوں نے اپنی خواہش کا اظہار کر دیا ہو۔

توضیح: شفعہ کے حق داروں میں ترتیب کا لحاظ رکھنا اور اس کا ثبوت و دلیل، تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل

قال وليس للشريك في الطريق والشرب والجار شفعة مع الخليط في الرقبة لما ذكرنا انه مقدم قال فان سلم فالشفعة للشريك في الطريق فان سلم اخذها الجار لما بينا من الترتيب والمراد بهذا الجار الملاصق وهو الذي على ظهر الدار المشفوعة وبابه في سكة اخرى وعن ابي يوسف ان مع وجود الشريك في الرقبة لاشفعة لغيره سلم او استوفى لأنهم محجوبون به ووجه الظاهر ان السبب قد تقرر في الكل الا ان للشريك حق التقدم فاذا سلم كان لمن وليه بمنزلة دين الصحة مع دين المرض.

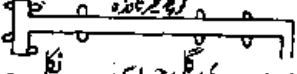
ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ شریک فی الرقبہ کے ساتھ اس شخص کو حق شفعہ نہیں مل سکتا جو کہ مشفوعہ زمین کے مخصوص راستہ یا پانی کے نالہ اور گھاٹ میں شریک ہو اور اس شخص کو بھی نہیں مل سکتا ہے جو کہ جوار کا حق رکھتا ہو۔ اس کی دلیل بھی وہی ہے جو پہلے ہی ہم نے بیان کر دی ہے۔ یعنی یہ کہ خلیط رقبہ دوسروں کی بہ نسبت مقدم ہوتا ہے۔ (ف خلاصہ یہ ہوا کہ شفعہ پانے کا سب سے پہلے وہ شخص حق دار ہوگا جو مبیع کے رقبہ (یعنی نفس بیع) میں شریک ہو): قال فان سلم الخ: فرمایا کہ اگر وہ شریک رقبہ میں اپنا حق لینا چھوڑ دے یعنی لینا نہ چاہے تب اس حق کا مستحق وہ شخص ہوگا جو اس مبیع مکان یا زمین کے مخصوص راستہ وغیرہ میں شریک ہو۔ (ف بشرطیکہ اس مبیع کے فروخت کئے جانے کی خبر پاتے ہی اس نے اپنے حق کا دعویٰ کر دیا ہو)۔ اور اگر اس شریک نے بھی اپنے حق کے لینے سے انکار کر دیا ہو تب اس کا جو جار یعنی پڑوسی ہوگا اس مبیع کو شفعہ میں لے سکتا ہے کیونکہ ہم نے پہلے ہی ان کی ترتیب کے بارے میں بیان کر دیا ہے۔

والمراد بهذا الخ: اور اس جگہ الجار سے مراد وہ جار ہے جو ملاصق (بالکل ملا ہوا ہو) کیونکہ جار ملاصق سے مراد یہ ہے کہ ایسا وہ جار جس کا مکان اس مشفوعہ دار کی پشت سے ملا ہوا ہو۔ اور اس کا دروازہ دوسری گلی میں ہو۔ (ف اس جگہ بھی وہی شرط لازم ہوگی کہ اس مشفوعہ زمین کے فروخت ہونے کی خبر پاتے ہی اس نے اپنے حق کے لینے کا مطالبہ کر دیا ہو۔ اور اس جگہ جو کچھ بھی بیان کیا گیا ہے۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے: وعن ابی یوسف الخ. اور نوادر میں امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر شریک رقبہ اس

موقع پر موجود ہو تو اس کے بعد کسی دوسرے کو شفعہ کا حق نہیں ملتا ہے خواہ وہ اپنا حق حاصل کر لے یا چھوڑ دے یا نہ لے کیونکہ اس کی حیثیت ایک حاجب کی ہوگی اور اس کی وجہ سے دوسرے تمام محجوب ہو جائیں گے۔ یعنی اس کے نہ لینے کی صورت میں کسی کو بھی یہ حق نہیں ملے گا۔ (ف جواب یہ ہے کہ یہ قیاس مناسب نہیں ہے کیونکہ موجودہ صورت میں شریک رقبہ کی موجودگی کے باوجود دوسرے دونوں حق دار کی حیثیت سے تو رہتے ہیں اگرچہ اس شریک رقبہ کی موجودگی کی وجہ سے کسی اور کو حق نہیں دیا جاتا ہے کیونکہ اس کا حق دوسروں کی بہ نسبت مقدم ہوتا ہے۔ بخلاف میراث کے مسئلہ میں حاجب اور محجوب ہونے کی مثال میں کہ حاجب کے موجود ہونے کی وجہ سے محجوبین کا حق ہمیشہ کے لئے بالکل ختم ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ بیٹے کی موجودگی میں پوتا محجوب ہو جاتا ہے۔ اس لئے یہ بات بہت زیادہ ممکن ہو سکتی ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے فرمانے کی مراد یہ ہے کہ کسی کو بھی لینے کا حق نہیں ہوتا ہے۔

وجه الظاهر الخ: قدوریؒ نے جو کچھ بیان فرمایا ہے جو کہ ظاہر الروایۃ بھی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ سبب شفعہ تو ان سبھوں کے حق میں ثابت کیا گیا ہے۔ (ف یعنی اصل مبیع میں شریک اور منافع میں شریک اور جوار سب کے لئے حق شفعہ ثابت ہے کہ یہ تمام اس کے حق دار ہیں): **الا ان الخ**: البتہ شریک رقبہ کو تقدیم کا حق دیا گیا ہے کہ سب سے پہلے اسی سے دریافت کیا جائے گا اور وہی تنہا حق دار ہوگا۔ (ف یعنی باوجود سبب کے اس کے لئے ایک حق یہ ہے کہ یہ بقیہ مستحقوں میں سب سے مقدم ہو): **فاذا سلم الخ**: پھر جب شریک فی نفس المبیع (یا فی نفس الرقبہ) خود حق نہ لے کر اپنے بعد والے حق دار کو اجازت دیدے تو پہلے کا حق تقدم اسے ملے گا جو اس کے متصل رہے یعنی اس دوسرے (شریک فی المنافع) کو مل جائے گا: **بمنزلة دين الصحة الخ**: یعنی یہ اس قرضہ کے حکم میں ہے جو صحت کی حالت میں لیا ہو ساتھ ہی مرض الموت میں بھی قرضہ لیا ہو۔ ف حقوق کی ترتیب میں اگرچہ تینوں قسم کے حقدار برابر کے مستحق ہیں پھر بھی اول ہی کو ترجیح ہوگی اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے کہ زید نے کچھ قرضے اپنی صحت کی حالت میں لئے اور کچھ زندگی کے آخری دنوں میں لئے پھر وہ بیمار زید مر گیا تو اگرچہ یہ دونوں ہی قسم کے قرضے واجب الاداء ہونگے۔ پھر بھی اس کے مرنے کے بعد اس کی صحت کے زمانہ کے قرضے پہلے ادا کئے جائیں گے، (چنانچہ اگر اس کے مال میں اتنی گنجائش ہو کہ سارے ہی قرضے ادا کئے جا سکتے ہوں تو سارے ادا کر دیئے جائیں گے۔ مگر پہلے تندرستی کے زمانہ کے بعد میں بیماری کے زمانہ کے اسی طرح شفعہ کے حق دار ہونے میں بھی یوں تو سبھی برابر کے مستحق ہوتے ہیں پھر بھی شریک فی العین کو اولیت اور فوقیت ہوگی اس کے ساتھ کوئی بھی دوسرا مستحق نہیں ہوگا۔ پھر وہ جب اپنا حق چھوڑ دے گا تب دوسرا شریک اس کا مستحق ہو جائے گا۔

توضیح:۔ حق شفعہ کے حصول میں شریک فی الرقبہ کا حکم، اسکی موجودگی میں دوسرے شفعاء بھی اس کے مستحق ہوں گے یا نہیں، بیک وقت سب کو حق ملتا ہے یا ترتیب کے ساتھ، درجہ بندی، تفصیل مسائل، اقوال ائمہ کرام، دلائل

والشريك في المبيع قد يكون في بعض منها كما في منزل معين من الدار اوجدار معين منها وهو مقدم على الجار في المنزل وكذا على الجار في بقية الدار في اصح الروايتين عن ابي يوسف لان اتصاله أقوى والبقعة واحدة ثم لابد ان يكون الطريق او الشرب خاصاحتي يستحق الشفعة بالشركة فيه فالطريق الخاص ان لا يكون نافذا والشرب الخاص ان يكون نهرا لاتجرى فيه السفن وما تجرى فيه فهو عام وهذا عند ابي حنيفة ومحمد وعن ابي يوسف ان الخاص ان يكون نهرا يسقى منه قراحان او ثلثة وما زاد على ذلك فهو عام فان كانت سكة غير نافذة ينشعب منها سكة غير نافذة وهي مستطيلة فبيعت دار في السفلى فلا هلها الشفعة خاصة دون اهل

العليا وان بيعت في العليا فلا هل السكتين والمعنى ما ذكرنا في كتاب ادب القاضي ولو كان نهر صغير ياخذ منه نهر اصغر منه فهو على قياس الطريق فيما بيناه

ترجمہ:۔ اور اصل مبیع کا شریک کبھی تو پوری مبیع میں شریک ہوتا ہے اور کبھی اس دار مبیع (حویلی) کے کسی بعض حصہ میں شریک ہوتا ہے۔ جیسے کہ اس دار میں سے کسی خاص کمرہ میں ہو۔ (ف مثلاً ایک بڑی حویلی کے چار حصے ہوں اور ہر حصہ میں کئی کمرے ہوں۔ پس اس حویلی کے مالک مثلاً زید کے ساتھ صرف ایک خاص منزل اور اس حویلی میں دوسرا شخص بکر بھی شریک ہو لیکن باقی میں کوئی شریک نہ ہو۔ اور جدار الخ یا اس مکان کی کسی معین دیوار میں شریک ہو (ف یعنی دیوار کے ساتھ اس کی زمین اور بنیاد میں بھی شریک ہو۔ کیونکہ صرف اوپر میں دیوار کھڑی کر دینے سے شرکت نہیں ہوتی ہے۔ک) الحاصل کبھی تھوڑے سے اور مخصوص حصہ میں بھی شرکت ہو جاتی ہے اور ایسا ہی شریک بھی ہو، تو یہ شخص اس حصہ کے محض پڑوسی سے شفعہ کے حق میں مقدم سمجھا جائے گا۔ (ف یعنی جس حصہ میں اسے شرکت حاصل ہے وہ اس حصہ کے فروخت ہونے کی صورت میں محض پڑوسی کی بہ نسبت مقدم سمجھا جائے گا۔ اور اس مسئلہ میں کسی کا کوئی اختلاف بھی نہیں ہے)۔

و كذا على الجار الخ: اسی طرح سے وہ شریک اس حویلی کے بقیہ حصوں میں بھی محض پڑوسی کی بہ نسبت امام ابو یوسفؒ کی دو روایتوں میں سے اصح روایت کے مطابق مقدم سمجھا جائے گا۔ (ف یعنی اس حویلی کے کسی مشترک مخصوص حصہ میں اس شریک کا جار کی بہ نسبت مقدم ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اور اب یہ بات کہ اس مشترک حصہ کے سوا حویلی کے دوسرے باقی حصوں میں جہاں کسی دوسرے کی شرکت نہیں ہے تو کیا وہ حصہ جار کے لئے برابر ہے یا کوئی اس میں مقدم بھی ہے۔ تو امام ابو یوسفؒ سے اس کے بارے میں دو روایتیں ہیں ایک روایت یہ ہے کہ جار کے برابر ہے مگر یہ روایت ضعیف ہے۔ اور دوسری روایت یہ ہے کہ یہ جار سے مقدم ہے)۔ **لان اتصاله الخ**: کیونکہ اس منزل کا دوسرے کے متصل ہونا محض جار کی بہ نسبت زیادہ قوی ہے۔ اور پوری حویلی تو ایک ہی دار یا ٹکڑا ہے۔ (ف: کیونکہ پورا دار یا پوری حویلی ایک ٹکڑا ہے۔ اور صرف اسی ٹکڑے کے ایک مخصوص حصہ میں شرکت ہے۔ بخلاف اس جار کے کہ وہ اس مخصوص حصہ کے علاوہ حویلی کے بقیہ تمام حصہ سے علیحدہ ہے البتہ اس سے کچھ ملا ہوا ہے اس بناء پر اس دار کے بقیہ حصہ میں شریک منزل کا اتصال زیادہ قوی ہوتا ہے، اس لئے اسی کو مقدم کیا جائے گا، اور یہ بات پہلے ہی معلوم ہو چکی ہے کہ اگر راستہ وغیرہ میں کسی کو شرکت ہو گی تو اسے بھی جار سے مقدم رکھا جائے گا۔

ثم لا بد ان يكون الخ: پھر یہ بات ضروری ہے کہ جس راستہ یا پانی بہنے کے گھاٹ وغیرہ میں شرکت کی بنیاد پر شفعہ کے حق کا دعویٰ ہو وہ ان لوگوں ہی کے لئے مخصوص ہو کیونکہ اس مخصوص ہونے کی بناء پر حق ہو گا۔ (ف وہ نہ عام راستہ یا گذرگاہ اسی طرح ہر کس و ناکس کے استعمال کے لئے پانی کے عام ہونے کی صورت میں کسی کو حق شفعہ نہیں ملتا ہے)۔ **فالطريق الخاص الخ** مخصوص راستہ ہونے کی تعریف یہ ہے کہ ایسا راستہ ہو جو نافذ نہ ہو۔ (ف یعنی ایک طرف سے نکل کر دوسری طرف سے نکل جانے کا راستہ نہ ہو یعنی راستہ بند ہو)۔ **والشرب الخ** اور شرب خاص (مخصوص گھاٹ) سے مراد وہ پانی یا گھاٹ ہے جس میں کشتیاں نہ چلتی ہوں (ف بلکہ وہ صرف زمینوں کو سیراب کرنے کے لئے ہی مخصوص ہو۔ تو جن لوگوں کی زمینیں اس پانی اور نہر سے سیراب کی جاتی ہوں وہ سب اس میں شریک سمجھے جائینگے۔ **وما تجرى فيه الخ** اور جس نہر میں کشتیاں بھی چلتی ہوں وہ نہر عام ہو گی۔ (ف لہٰذا ایسی نہر سے جن لوگوں کی زمینیں سیراب کی جاتی ہوں وہ نہر عام ہو گی)۔ یہ تعریف جو بیان کی گئی ہے امام ابو حنیفہ وامام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک ہے۔

وعن ابى يوسف: اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ وہ نہر مخصوص سمجھی جائے گی جس سے صرف دو یا تین کھیتوں کو سیراب کیا جا سکتا ہو، اور جس کا پانی ان سے زیادہ ہو اسے عام شرب کہا جائے گا۔ (ف: یعنی جس تالاب یا نہر سے زیادہ سے زیادہ صرف دو تین کھیت سیراب کئے جا سکتے ہوں اسے شرب خاص اور اس سے پینے والوں کے بارے میں کہا جائے گا کہ ان کی شرکت

خاص میں ہے۔ اور اگر چار یا اس سے زیادہ سیراب کئے جاسکتے ہوں تو وہ شرب عام ہوگی اس لئے اس شرب کی خصوصیت میں شرکت نہیں مانی جائے گی۔ کہ اس کی بناء پر شفعہ پانی کا استحقاق ہو جائے: فان كانت الخ: پس اگر کوئی ایسا سکہ غیر نافذہ (بند گلی) جو کچھ لانبی ہو پھر اس کے آخر میں بھی دوسری بند گلی (غیر نافذہ) نکلی ہو اور وہ گول دائرہ کی شکل میں نہ ہو جس کی شکل اس طرح ہو (شکل): کوچہ غیر نافذہ　اس میں عام راستہ سے جو گلی ملی ہوئی ہے وہ (۱) لانبی مستطیلہ ہے اور یہ علیا بھی کہلاتی ہے۔ اور دوسری گلی جو اسی سے نکلی ہے وہ چھوٹی ہے وہ بھی بند گلی ہے اور یہ سفلی بھی کہلاتی ہے: فبيعت دار الخ: اب اگر نچلی گلی میں ایک گھر فروخت کیا گیا۔ (ف تو کیا اس کا شفعہ نچلی گلی والوں کے لئے ہے یا اوپر والوں کے لئے ہے یا دونوں کے لئے ہے تو جواب دیا کہ) اس کے شفعہ کے حق دار صرف نچلی گلی والے ہونگے اور اوپر کی گلی والے نہیں ہونگے۔ (ف کیونکہ اوپر گلی والوں کا راستہ نچلی گلی کی طرف سے نہیں ہے لیکن نچلی گلی والے اپنی گلی سے نکل کر اوپر کی گلی کے راستے سے نکل کر عام گلی کے راستے سے جاتے ہیں)۔

وان بيعت في العليا الخ: اور اگر اوپر کی گلی میں کوئی گھر فروخت کیا گیا تو اس گھر کا حق شفعہ دونوں گلی والوں کے واسطے ہوگا۔ والمعنى ماذكرنا: اس کی اصل وجہ وہی ہے جو ہم نے اس سے پہلے کتاب ادب القاضی میں بیان کر دی ہے۔ (ف یعنی دروازہ نکالنے کے مسئلے میں کہا ہے کہ اوپر کی گلی والوں کو نچلی گلی والوں کے راستے میں چلنے کا حق حاصل نہیں ہے۔ عینیؒ نے لکھا ہے کہ اس میں قاعدہ یہ ہے کہ دروازہ نکالنے کا حق اور شفعہ کا حق ایک دوسرے سے ملتا جلتا ہے کہ جس شخص کو جس گلی میں دروازہ نکالنے کا حق ہوگا اس کو اس میں شفعہ کا حق بھی حاصل ہوگا ورنہ نہیں۔ ع۔ پس جب اوپر کی گلی والوں کو نچلی گلی میں دروازہ نکالنے کا حق اس وجہ سے نہیں ہے کہ وہ ان کا راستہ نہیں ہے تو وہ اس کو اس جگہ بھی بیچے جانے والے گھر میں شفعہ کا حق نہیں ہوگا): ولو كان نهر الخ: اور اگر کوئی چھوٹی نہر ہو جس سے اس سے بھی چھوٹی نہر نکلی ہو۔ (ف اس کا حاصل یہ ہے کہ ایک چھوٹی نہر جس میں کشتیاں نہیں چلتی ہیں۔ یہاں تک کہ اس سے جن کھیتوں اور نہروں کو پانی دیا جاتا ہے وہ سب اس مخصوص نہر میں شریک ہیں پھر اس چھوٹی نہر سے دوسری اس سے بھی چھوٹی ایک نہر نکالی گئی جس سے دو تین کھیتوں کو پانی دیا جاتا ہے تو اس کا حکم بھی اسی مخصوص راستہ پر قیاس کرتے ہوئے اسی مسئلے میں ہوگا۔ (ف یعنی زمینوں میں حق شفعہ کا حکم اوپر والی اور نیچے والی گلیوں پر قیاس کرتے ہوئے ہوگا اسی بناء پر جن زمینوں کو دوسری چھوٹی نہر سے پانی ملتا ہے اگر ان میں سے کوئی زمین بیچی جائے تو حق شفعہ صرف ان ہی لوگوں کو ملے گا جو چھوٹی نہر سے پانی سیراب کرتے ہیں اور اور چھوٹی نہر جو اوپر میں ہے اس کے لوگوں کو حق شفعہ نہیں ملے گا۔ اور اگر چھوٹی نہر سے متعلق زمینوں میں سے کوئی زمین فروخت ہوئی تو حق شفعہ میں چھوٹی نہر اور اس سے بھی چھوٹی نہر یعنی دونوں نہروں کے لوگوں کو حق ملے گا۔

توضیح:۔ شریک فی المبیع کی صورتیں ایسا شخص محض پڑوسی کی بہ نسبت مقدم ہوگا یا نہیں۔ جار کس حد تک مستحق شفعہ ہوتا ہے۔ طریق خاص اور شرب خاص سے مراد اس کی تعریف و مثال اقوال ائمہ کرام، حکم، دلائل، سکہ بمعنی گلی۔ تعریف سکہ نافذہ، غیر نافذہ۔

القراحان

قال ولا يكون الرجل بالجذوع على الحائط شفيع شركة ولكنه شفيع جوار كان العلة هي الشركة في العقار وبوضع الجذوع لا يصير شريكا في الدار الا انه جار ملازق قال والشريك في الخشبة تكون على حائط الدار جار لما بينا.

ترجمہ:۔ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ آدمی کے چھت کی شہتیر (یا شہتیر یا بلی) دوسرے شخص کی دیوار پر لگی ہوئی ہو تو اس کی

وجہ سے وہ شریک فی المبیع کی بنیاد پر دوسرے کا شفیع نہیں بن سکتا ہے۔(ف کیونکہ دیوار پر اس شہتیر کے رکھنے کی اجازت بطور احسان دی جاتی ہے۔ لہٰذا شرکت کا شفعہ حاصل نہیں ہوتا ہے) وہ تو زیادہ سے زیادہ جوار کا شفعہ لے سکتا ہے۔(ف جیسے کہ مکان ملا ہوا ہونے کی بناء پر اس شہتیر کے بغیر بھی شفیع بن جاتا ہے)۔ لان العلة الخ: کیونکہ شرکت فی المبیع کا شفعہ پانے کی اصل علت تو یہ ہے کہ اصل مبیع ہی میں شرکت ہو رہی ہو۔ جب کہ صرف شہتیر یا بلی رکھ دینے سے وہ اصل مکان کا شریک نہیں بن جاتا ہے۔ اس کی حیثیت صرف ملے ہوئے پڑوسی کی ہوتی ہے۔(ف لہٰذا اسے صرف ایک پڑوسی ہی کی حیثیت کا شفیع مانا جائے گا۔ اسی بناء پر اگر ایک شخص اس گھر کے راستہ یا پانی کے فوائد میں شریک ہو اور ایک دوسرے شخص کی شہتیر اس گھر پر رکھی ہوئی ہو تو اس راستہ کا شریک شفعہ میں مقدم ہوگا اور وہی شفعہ پائے گا اور دوسرا شخص صرف پڑوسی کی حیثیت سے اس مسئلہ میں شفیع نہیں بن سکتا ہے۔ کیونکہ شہتیر رکھ دینے سے ایک پڑوسی سے زیادہ اس کی حیثیت نہیں ہو جاتی ہے۔

یہ مسئلہ اس صورت میں ہے کہ اس شہتیر کے رکھ دینے کی وجہ سے اس کا مالک دوسرے کی اس دیوار پر بھی اپنی کا مدعی نہ بن گیا ہو۔ اور اگر وہ کہہ بیٹھے کہ اس کے رکھ دینے سے میرا یہ دعویٰ ہو جاتا ہے کہ اس دیوار میں بھی میری ملکیت ہو گئی ہے۔ تو جواب یہ ہوگا کہ یہ تو ظاہری حالت میں ایسا معلوم ہو رہا ہے حالانکہ شفعہ حاصل کرنے کے لئے ملکیت کو دلائل سے ثابت کرنا ضروری ہوتا ہے: **قال والشريك في الخشبه الخ**: اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ گھر کی دیوار پر بلی اور شہتیر رکھنے میں جو لوگ شریک ہوتے ہیں وہ صرف جار (پڑوسی) ہوتے ہیں۔ اس کی دلیل وہی ہے جو اوپر گذر گئی ہے۔(ف کہ اصل جائیداد یا مکان میں شرکت کا ہونا لازم ہے اور صرف لکڑیوں کے رکھ دینے سے گھر کا شریک نہیں ہو سکتا ہے۔ اس کی روایت امام محمدؒ نے جامع صغیر میں کی ہے۔ کیونکہ ملکیت رقبہ کے بغیر بھی تو دیوار پر لکڑیوں کے رکھ دینے کا حق ہوتا ہے۔ الکافی۔ اس لئے ظاہری طور پر اسے شریک کہنا بھی درست ہو گیا۔ ورنہ حقیقت میں ہو تو صرف ایک پڑوسی ہے)۔

توضیح: اگر کسی کی چھت کی شہتیر دوسرے کی دیوار پر رکھی ہوئی ہو تو وہ ایک دوسرے کا شریک فی المبیع کی حیثیت سے شفعہ کے حق دار ہوتا ہے یا نہیں، مسئلہ کی وضاحت، دلیل

واذا اجتمع الشفعاء فالشفعة بينهم على عدد رؤسهم ولا يعتبر اختلاف الا ملاك وقال الشافعي هي على مقادير الانصباء لان الشفعة من مرافق الملك الا يرى انها لتكميل منفعته فاشبه الربح والغلة والولد والثمرة ولنا انهم استووا في سبب الاستحقاق وهو الاتصال فيستوون في الاستحقاق الايرى انه لو انفرد واحد منهم استحق كمال الشفعة وهذا اية كمال السبب وكثرة الاتصال تؤذن بكثرة العلة والترجيح يقع بقوة في الدليل لا بكثرته ولا قوة ههنا لظهور الاخرى بمقابلته وتملك ملك غيره لا يجعل ثمرة من ثمرات ملكه بخلاف الثمرة واشباهها ولو اسقط بعضهم حقه فهي للباقين في الكل على عددهم لان الانتقاص للمزاحمة مع كمال السبب في حق كل منهم وقد انقطعت ولو كان البعض غيبا يقضى بها بين الحضور على عددهم لان الغائب لعله لا يطلب وان قضى لحاضر بالجميع ثم حضرَ اخر يقضى له بالنصف ولو حضر ثالث فبثلث مافي يد كل واحد تحقيقا للتسوية فلو سلم الحاضر بعد ما قضى له بالجميع لا ياخذ القادم الا النصف لان قضا القاضي بالكل لحاضر قطع حق الغائب عن النصف بخلاف ما قبل القضاء.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جب بھی کسی مکان میں شفعہ کے ایک درجہ کے کئی حقدار جمع ہو جائیں تو وہ شفعہ اس کے چاہنے والوں کے عدد کے برابر تقسیم ہوگا۔ اور ان کی ملکیتوں کے اختلاف کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔(ف مثلاً کسی گھر کے تین مالک ہوں (۱) زید۔ نصف حصہ کا مالک ہو۔ (۲) بکر جو اس گھر کے ایک تہائی کا مالک ہے اور (۳) خالد جو اس کے چھٹے حصہ کا

مالک ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہا جائے کہ اس مکان کے کل حصوں میں سے زید کے چھ اور بکر کے چار اور خالد کے دو مجموعۃ بارہ حصے ہوئے۔ اب ان میں سے جو کوئی بھی اپنا حصہ فروخت کرے گا تو وہ حصہ ان دونوں کے درمیان برابر کے حساب سے تقسیم کیا جائے اور ان کو اس کا حصہ ملے گا۔ اور اس میں اس بات کا مطلق خیال نہیں کیا جائے گا کہ کون کتنے حصوں کا مالک ہے:

وقال الشافعیؒ الخ: اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ بیچنے والے کے حصہ کو بقیہ حصہ داروں میں ان کے حصوں کے اعتبار سے دیا جائے گا، کیونکہ شفعہ کا حق ملنا ملکیت کے منافع میں سے ہے اسی لئے شفعہ ملک کی منفعت پوری کرنے کے لئے ہوتا ہے (ف یعنی ملکیت سے جو منافع حاصل ہوتے ہیں ان میں مزید اضافہ کے لئے ہی حق شفعہ ملتا ہے)۔ چنانچہ مثال مذکور میں اگر (۱) زید نے اپنے چھ حصے فروخت کئے اور باقی دونوں ان کے خواہشمند ہوئے یعنی شفعہ طلب کیا تو (۲) بکر کو ان میں سے چار حصے اور (۳) خالد کو ان کے حصوں کے فرق مراتب کے لحاظ سے حصے ملینگے۔ اسی طرح اگر (۲) بکر نے اپنا حصہ فروخت کیا تو اسے چار حصوں میں سے تین اور خالد کو باقی صرف ایک ہی حصہ ملے گا۔ اسی پر دوسری صورتوں کو بھی قیاس کر لینا چاہئے۔ کیونکہ شفعہ کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ ملکیت میں زیادہ سے زیادہ فوائد پائے جائیں۔ اسی لئے اسی ملکیت کے اندازہ سے ہی شفعہ کا حق بھی ملے گا۔

فاشبہ الربح الخ لہٰذا حق شفعہ بھی اس کے منافع وغلہ اور پھل وغیرہ کے مشابہ ہو گیا۔ (ف مثال کے طور پر یہ فرض کیا جائے کہ دو آدمیوں نے کسی پیشگی شرط کے بغیر ہی ایک کاروبار شروع کیا، ان میں سے ایک نے پانچ سو اور دوسرے نے ایک ہزار ملا کر ایک مال کل پندرہ سو میں خرید اپھر اسے اٹھارہ سو یعنی تین سو نفع سے بیچ دیا تو اس صورت میں بالاتفاق ہر شخص اپنی کل پونجی کی مقدار سے نفع حاصل کرے گا، اور دوسری مثال یہ ہے کہ ایک کھیت دو شریکوں میں اس طرح مشترک ہے کہ ان میں سے ایک کی دو تہائی اور ایک کی ایک تہائی ہے تو ظاہر ہے کہ اس سے جو کچھ آمدنی ہوگی مثلاً اس کھیت کا غلہ یا لگان یا اگر مکان ہے تو اس کا کرایہ غلام ہے تو اس کی کمائی ان سب میں اسی ملکیت کے حساب سے تقسیم ہوگی، ن، اور جیسے کہ ایک مشترک باندی یا مشترک جانور سے جو بچہ پیدا ہو وہ اس کے تمام شریک مالکوں میں ان کی ملکیت کے اعتبار سے تقسیم ہوگی اور یہی حکم درختوں کے پھلوں کا بھی ہے کہ اگر درخت کے کئی آدمی مالک ہوں تو انہی کی ملکیت کے اعتبار سے پھل تقسیم ہونگے۔ الحاصل شفعہ کا بھی یہی حکم ہے کہ جب وہ ملکیت کے منافع میں سے ہوا تو ملکیت کے اعتبار سے ہی شفعہ بھی ملے گا۔ لیکن ہم احناف کے نزدیک اس دلیل کو صحیح نہیں مانا جاتا ہے کہ ملکیت ہی شفعہ کا سبب ہے بلکہ ملکیت تو شفعہ کے لئے شرط ہے لہٰذا سبب میں ملکیت کے اختلاف کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔ اس لئے ساری دلیلیں بے کار ہو گئیں)۔

ولنا انہم استووا الخ: اور ہم احناف کی دلیل کی تفصیل یہ ہے کہ جتنے شفیع ہوتے ہیں وہ سب مطالبہ حق یعنی اتصال میں برابر ہیں۔ ف اس کی توضیح یہ ہے کہ شفعہ کا اصل سبب مبیع سے ملکیت کا متصل ہونا ہے۔ یعنی جو چیز بیچی جارہی ہے وہ اس گھر کے بالکل قریب ہو جس کا مالک اس مبیع کو شفعہ کے طور پر لینا چاہتا ہو اب اس مالک کی ملکیت خواہ تھوڑی ہو یا زیادہ اب جتنے افراد شفعہ کے مستحق ہوں لیکن سب ایک ہی قسم کے ایک ہی درجے کے مستحق ہوں یعنی اصل مال میں شرکت کے لحاظ سے ہو یا منافع میں شرکت کے لحاظ سے یا جوار کے لحاظ سے شفعہ کے مستحق ہوں یہ سب چونکہ سبب استحقاق میں برابر ہوئے لہٰذا استحقاق شفعہ میں بھی سب برابر ہونگے۔ (ف اور چونکہ سب استحقاق میں برابر ہوئے تو حصہ پانے میں بھی سب برابر ہونگے تو ان میں کمی بیشی کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہوگی)۔ الایری انہ الخ: کیا ایسی بات نہیں ہے کہ اگر ان میں صرف ایک ہی شخص سبب کا مستحق ہوتا تو وہی پورے شفعہ کا مستحق ہو جاتا۔ (ف مثلاً مذکورہ مثال میں سے زید اور بکر یعنی نمبر۔ اور نمبر۔۲ نے اپنے اپنے حصے فروخت کئے تو اس طرح نمبر۔ا کے نصف ۶ اور نمبر۔۲ کے دو چوتھائی چار مجموعۃ دس حصے فروخت ہوئے اور ان کا تیسرا ساتھی خالد جو صرف دو حصوں کا مالک ہے وہی شفیع ہوا تو کم حصوں کے مالک ہونے کے باوجود سارے مکان کو لے سکتا ہے)۔

وھٰذا آیۃ الخ: اور یہ بات اس بات کی دلیل ہے کہ خالد کو بھی جو کہ تھوڑے سے حصوں کا مالک ہے اس کو بھی پورا پورا حق

شفعہ حاصل ہوا۔ (ف یعنی جیسے زید کو چھ حصوں کا مالک ہونے کی بناء پر جتنے شفعہ کا حق ہے اتنا ہی خالد کو بھی حق ہے۔ بلکہ اگر کل مکان سو (۱۰۰) حصوں میں تقسیم ہو تو اس میں سے ایک حصے کے مالک کو بھی اتنا ہی حق ملتا ہے جتنا باقی سب کو شفعہ کا حق مل سکتا ہے۔ ان مثالوں سے یہ بات معلوم ہوئی کہ بیع میں شرکت خواہ کتنی ہی تھوڑی ہو وہ اس سبب کی وجہ سے پورے پورے شفعہ کا مستحق ہوتا ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ جتنے بھی شرکاء ہیں ان میں سے ہر ایک کو پورا پورا حق حاصل ہوتا ہے لہذا سبب کے اعتبار سے اور حق کے اعتبار سے سب برابر کے مستحق ہوتے ہیں۔ ان میں اگر فرق ہے تو صرف اتنا کہ جس کا حصہ زیادہ ہوگا اس کا اتصال زیادہ ہوگا اور جس کا حصہ کم ہوگا اس کا اتصال کم ہوگا۔ وکثرۃ الاتصال الخ: اور اتصال کی زیادتی سے علت کی زیادتی معلوم ہوتی ہے۔ (ف: اور اتصال کی کمی والے میں علت کی کمی ہوتی ہے لیکن اس کمی اور زیادتی کی وجہ سے کسی کو ترجیح نہیں ہو سکتی ہے)۔

والترجیح الخ: کیونکہ دلیل کی قوت کے اعتبار سے ترجیح ہوتی ہے۔ اور علت کی زیادتی کی وجہ سے کبھی ترجیح نہیں ہوتی ہے۔ (ف دلیل کی قوت جتنی زیادہ ہوتی ہے اتنا ہی حق ترجیح زیادہ ہوتا ہے۔ اور علت کی کمی یا بیشی سے کسی کو ترجیح نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ یہ بات ہمیں اچھی طرح معلوم ہو چکی ہے کہ اس مسئلہ میں جو حکم ہے وہ مطلقاً علت کے پائے جانے پر ہے یعنی علت کم ہو یا زیادہ ہو اسی پر حکم ہوگا۔ یہی یہ ہے کہ اگر کسی کی ملکیت مبیعہ سے متصل ہو خواہ جتنی بھی کم ہو وہ بھی مستحق شفعہ ہوتا ہے۔ اور ایک مرتبہ کسی بناء پر اگر کوئی مستحق شفعہ ہو جاتا ہے تو اس کے مقابلہ میں دوسرے شرکاء کا جتنا زیادہ بھی نقصان ثابت ہوگا اسے راجح اور کم اتصال والے کو مرجوح نہیں کہا جائے گا، ایک کو اتصال کی کمی سے نقصان نہیں اور دوسرے کو اتصال کی زیادتی کی وجہ سے کوئی فائدہ بھی نہ ہوگا، اسی لئے اگر کوئی شخص اس بات پر قسم کھالے کہ وہ رات کے وقت روشنی نہیں کرے گا، اس کے لئے ایک چراغ یا دس چراغ جلانے میں کوئی فرق نہ ہوگا، یعنی جس طرح دس چراغ جلانے والا حانث ہوگا اسی طرح ایک چراغ جلانے والا بھی حانث ہو جائے گا، البتہ چراغ کی روشنی قوی دلیل ہوگی اور اس کے مقابل جگنو کی روشنی مراد لینا ضعیف دلیل ہوگی۔ الحاصل یہ بات معلوم ہوگئی کہ زیادتی و کمی کی وجہ سے نہیں بلکہ قوت اور ضعف کی وجہ سے ترجیح ہوگی۔

ولا قوۃ ھھنا الخ: اور یہاں کسی قسم کی کوئی قوت نہیں ہے۔ (ف یعنی جس کی ملکیت کی زیادتی کی وجہ سے اس کا اتصال زیادہ ہے اسے کوئی قوت نہیں ہے۔ کیونکہ اس کے مقابلہ میں دوسرے بھی موجود ہیں۔ (ف اسی بناء پر جس کسی کا ملکیت میں اتصال انتہائی مختصر ہے وہ بھی شرعاً شفعہ کا مستحق ہوتا ہے۔ لہٰذا زیادہ اتصال کی صورت میں جو کسی کو شفعہ کا حق ملا ہے وہ اس کی اس زیادتی اتصال کی وجہ سے نہیں بلکہ دراصل اسی مختصر سے اتصال کی بناء پر ہے۔ لہٰذا تھوڑا اتصال بھی زیادہ اتصال کے مقابلہ میں برابر ہو گیا: **وتملك ملك غیرہ الخ:** (امام شافعیؒ کے اس دعویٰ کا جواب کہ شفعہ ملکیت کے منافع میں سے ہے) یعنی شفعہ کے ذریعہ غیر کی ملکیت کو اپنی ملکیت میں لانا تو ملکیت کے منافع میں سے ہی ہے جیسا کہ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے لہٰذا ملکیت کی کمی و بیشی کے مطابق حق شفعہ میں بھی فرق ہونا چاہئے۔ جواب یہ دیا کہ اپنی ملکیت کے ذریعہ غیر کی ملکیت کو حاصل کر لینے کو ملکیت کے ثمرات میں سے ایک ثمرہ تسلیم نہیں کیا جائے گا۔ (ف بلکہ پڑوسی کی طرف سے اس فتنہ کے اندیشہ کی وجہ سے کہ اپنی ملکیت سابقہ کو اس کی طرف سے نقصان ہوگا اور وہ اذیتوں میں مبتلا کر دے گا اس سے بچانے کے لئے شریعت نے حق شفعہ کا قانون جاری کر دیا ہے)۔

بخلاف الثمرۃ الخ: بخلاف پھلوں اور ان جیسے دوسرے منافع کے یعنی غلہ و نفع اور بچہ وغیرہ کے یہ سب چیزیں حقیقت میں اصل ملکیت کے منافع اور پھل ہیں۔ اس طرح ان منافع اور شفعہ کے حق کے درمیان فرق بہت ہی واضح ہے۔ کہ آدمی کو اس باغ سے جو بھی پھل وغیرہ ملتا ہے وہ کھلم کھلا اس کے باغ کا ثمرہ ہے۔ لیکن ایک مکان کے بغل میں دوسرا مکان لینے کا حق بطور شفعہ وہ امکان کا ثمرہ نہیں ہے البتہ حق شفعہ لینے کا ایک سبب ہوتا ہے۔ لہٰذا اسی حق ملکیت کی بناء پر خواہ یہ حق کم ہو یا زیادہ ہو حق

شفعہ ملتا ہے، اور ان شرکاء میں سے ہر ایک کے لئے اس کے اتصال مکان کی وجہ سے پورا پورا سبب پایا جاتا ہے اسی لئے ہم یہ دیکھتے ہیں کہ خواہ جتنی بھی ملکیت کا ایک شریک مالک ہو اگر وہ اپنا حق چھوڑ دے تو اس کے شریک کو خواہ وہ جتنی کم ملکیت میں شریک ہو اسے پورا پورا حق مل جاتا ہے۔ اس سے یہ بات اچھی طرح سمجھ میں آگئی کہ ہر شریک بنیادی طور پر پورا شفعہ لینے کا حق دار ہوا کرتا ہے۔ البتہ اس کا مقابل دوسرا موجود رہنے کی وجہ سے دوسرا شخص کل حق کو وصول نہیں کر سکتا ہے۔ چنانچہ جب مزاحمت ختم ہو جاتی ہے یعنی دوسرے شرکاء لینے کے خواہشمند نہ رہیں تو باقی کو ہی پورا حق شفعہ مل جاتا ہے۔

توضیح:۔ اگر ایک مکان کے کئی شفیع ہوں اور وہ مختلف ملکیت کے مالک ہوں تو وہ اس کے کس حساب سے حق دار ہوں گے یعنی تعداد شفیع کے اعتبار سے یا حق ملکیت کے اعتبار سے اس میں اقوال علماء۔ دلائل

ولو اسقط بعضهم حقه فهي للباقين في الكل على عددهم لان الانتقاص للمزاحمة مع كمال السبب في حق كل منهم وقد انقطعت ولو كان البعض غيبا يقضي بها بين الحضور على عددهم لان الغائب لعله لا يطلب وان قضى لحاضر بالجميع ثم حضر اخر يقضي له بالنصف ولو حضر ثالث فبثلث مافي يد كل واحد تحقيقا للتسوية فلو سلم الحاضر بعد ما قضى له بالجميع لا ياخذ القادم الا النصف لان قضا القاضي بالكل لحاضر قطع حق الغائب عن النصف بخلاف ما قبل القضاء.

ترجمہ:۔ اور اگر کئی شفعاء میں سے کسی نے اپنا حق چھوڑ دیا تو اس کا حق شفعہ کل مبیع میں باقی رہ جانے والے شفعاء کے درمیان ان کی تعداد کے اعتبار سے ہوگا۔ (ف مثلاً ایک درجہ کے چار شفیع کسی مکان میں حق دار تھے۔ پھر ان میں سے دو نے اپنا حق لینے سے انکار کر دیا تو اب باقی دو شفیع کل مبیع کے نصف نصف کے حساب سے شفعہ کے حق دار ہوں گے۔ حالانکہ ان کا حصہ چھوڑے جانے سے پہلے ان میں سے ہر ایک کو چوتھائی (ربع) کے حساب سے ملتا: لان الانتقاص الخ: کیونکہ ان تمام میں سبب کامل پائے جانے کے باوجود اب مشفوعہ میں سے کم حصوں کا ملنا ان کے آپس میں حق کے درمیان مزاحمت ہونے کے وجہ سے ہوا۔ (ف: یعنی دراصل ان میں سے ہر ایک کے لئے شفعہ کا سبب مکمل موجود تھا۔ اسی بناء پر اگر بجائے دو چار کے صرف ایک ہی شفیع ہوتا تو وہی ایک پوری مبیع لے سکتا تھا، لیکن چار شرکاء ہو جانے کی بناء پر ان میں سے ہر ایک کے پورا حق پانے میں دوسرا شخص مزاحم اور مقابل ہو گیا اس لئے ہر ایک اپنے حصہ رسدی کے مطابق حصہ پانے کا مستحق ہوا۔ اور حصہ میں کمی آگئی): **وقد انقطعت الخ**: اب جب کہ دو حصہ داروں نے اپنا حصہ لینے سے انکار کر دیا تو ان کی طرف سے مزاحمت اور مطالبہ ختم ہو گیا، (ف تو کل مشفوعہ مکان کے باقی صرف دو ہی افراد حق دار رہ گئے، لہذا پہلے کی بہ نسبت ان کا حق بھی زیادہ ہو گیا، اس طرح سے کہ چار حقدار ہونے کی وجہ سے ہر ایک صرف چوتھائی کا حق دار تھا پھر جب دو نے اپنے حق سے دست برداری کر لی تو کل مکان کے یہ دونوں نصف نصف کے حساب سے حق دار ہو گئے۔

ولو كان البعض الخ: اور اگر شفعہ کے حق کا مطالبہ کرنے والوں میں سے کوئی غائب ہو تو پھر وہ حق ان کے موجود دلوگوں کی تعداد کے مطابق تقسیم کر دیا جائے گا یعنی غائب کے لئے کوئی حصہ باقی نہیں رکھا جائے گا اس احتمال کی بناء پر کہ شاید وہ اس حق کا مطالبہ نہ کرے۔ (ف مثلاً شفعاء اصل میں کل چار ہوں لیکن ابھی موجود چاہنے والے دو (۲) ہوں یعنی دو غائب بھی ہوں تو ان ہی دو کے لئے نصف نصف حق شفعہ دیا جائے گا۔ اور غائب جو دو رہ گئے ہیں ان کا اس میں کوئی حق نہیں رکھا جائے گا، اور اگر ایک ہی حاضر ہو تو سارا حصہ اسی کا ہوگا، کیونکہ غائب رہنے والے میں ان دو باتوں کا احتمال رہتا ہے کہ شاید وہ حصہ لینا ہی نہ چاہتا ہو اس لئے جو حاضر ہے اسی کو حصہ دے کر ختم کر دیا جائے گا۔ اور دوسرا احتمال یہ بھی ہے کہ وہ آنے کے بعد اپنے حق کا مطالبہ کرے تو

اس کا حکم یہ ہوگا: وان قضی الخ: یعنی موجودہ شفعاء میں ان کا حق سب دے دینے کے بعد غائب رہ جانے والا شفیع بھی حاضر ہو گیا۔(ف خواہ اس کا شفیع ہونا پہلے سے معلوم ہو یا نہ ہو۔ یا اس نے حاضر ہو کر اپنا حق شفعہ ثابت کر دیا لیکن اس شرط کے ساتھ کہ اس نے اس حق کی خبر پاتے ہی یعنی بروقت اپنے حق کا مطالبہ کر لیا ہو اور اس کی اطلاع بھی دے دی ہو)، تو اس کے لئے بھی نصف شفعہ کے حق دار ہونے کا حکم دیدیا جائے گا۔(ف یعنی پہلے شفیع کو دیئے ہوئے شفعہ میں سے نصف لے کر اسے دیدیا جائے گا۔اور اس بات کا اب انتظار نہیں کیا جائے گا کہ شاید کوئی اور باقی رہ گیا ہوگا۔

ولو حضر ثالث الخ: اور اگر دو شفیعوں میں پورا حق شفعہ دیدیا گیا اس کے بعد تیسرا شفیع بھی آگیا تو ان دونوں میں سے ہر ایک کے شفعہ میں سے ایک ایک تہائی لے کر اس تیسرے کو بھی دیدیا جائے گا۔ تاکہ تینوں میں برابری کے ساتھ شفعہ تقسیم ہو جائے۔(ف مثلاً جس مکان کو شفعہ میں ان دونوں نے لیا ہوا سے بارہ حصوں میں حساب کر کے پہلے دونوں کو نصف نصف یعنی چھ چھ حصے دیئے گئے تھے۔اور اب تیسرے شفیع کے آجانے کے بعد ان میں سے ہر ایک سے ایک ایک تہائی یعنی دو دو حصے لے کر اس تیسرے کو مجموعۃً چار حصے دیئے جائیں گے۔اس طرح پہلے دونوں کے پاس بھی چار چار حصہ رہ جائیںگے اور آخر میں تینوں ہی برابری کے ساتھ چار چار حصوں کے حق دار ہو جائیںگے، اور اگر اس کے بعد بھی کوئی چوتھا شخص شفیع بن کر آجائے تو ان تینوں سے ایک ایک حصہ لے کر اس چوتھے کو تین حصے دیدیئے جائیںگے۔ نتیجۃً چاروں کے پاس تین تین حصے رہ جائیںگے۔

فلو سلم الحاضر الخ: پھر اگر موجود شفیع کو پورے مکان کے لینے کا حکم ہو جانے کے بعد اس نے اپنا حق اسی خریدار کو واپس کر دیا تو اس کے بعد آنے والا شفیع اس سے صرف نصف شفعہ کا حق دار ہوگا،(مثلاً زید نے اپنا مکان عمر کے ہاتھ فروخت کیا، اس کا ایک شفیع بکر وہاں موجود ہے اور دوسرا شفیع خالد غائب ہے، اس حالت میں بکر نے اپنے حق شفعہ کا مطالبہ کیا اور قاضی نے وہ پورا مکان اسے حق شفعہ میں لینے کا حکم دیدیا۔اس کے بعد بکر کا خیال بدل گیا اس لئے اس نے اسی خریدار کو اپنا پورا حق شفعہ واپس کر دیا اور مالک بنا دیا۔اس کے بعد اس کا دوسرا شفیع خالد بھی اپنا حق شفعہ لینے کو پہنچ گیا تو اب اسے اس مشفوعہ مکان کے صرف نصف کے لینے کا حق ملے گا۔اس کے برخلاف اگر بکر نے قاضی کے فیصلہ کے پہلے از خود اپنا پورا حق شفعہ دیدیا اس کے بعد خالد آیا تو وہ اس کا پورا حق اپنے لئے واپس لے سکتا ہے۔اس وقت یہ سمجھا جائے گا کہ گویا بکر اس مکان کا شفیع نہیں تھا۔اور صرف خالد ہی تنہا شفیع تھا۔اسی لئے وہ کسی پس و پیش یا مقابلہ کے بغیر ہی پورا حق لے لے گا۔اور اگر بکر نے اپنے حق کا مطالبہ کر کے قاضی کے حکم سے ہی لے کر پھر اس قاضی کے حکم سے اپنا حق خریدار کو واپس کر دیا ہو تو اب خالد کو بھی نصف حق مل سکتا ہے۔
لان قضاء القاضی الخ اس لئے کہ قاضی کا حاضر شفیع کے حق میں پورے شفعہ دینے کا حکم کرنا غائب شفیع کے حق کو نصف حق سے بے تعلق کر دیتا ہے۔(کیونکہ غائب کا حاضر ہو جانے کے بعد بھی بعد القضاء ہونے سے نصف حق رہتا ہے۔

بخلاف ما قبل القضاء الخ: اس کے برخلاف اس صورت میں جب کہ یہ واپس قاضی کے حکم سے پہلے ہی حکم ہوا ہو۔(ف یعنی موجود شفیع نے اپنا حق شفعہ خریدار ہی کو واپس کر دیا تو دوسرے یعنی غائب شفیع کو کسی زحمت یا مزاحمت کے بغیر ہی پورے مکان میں حق شفعہ حاصل ہو گیا، اور اب جاننے کی چند باتیں یہ ہیں۔ کہ شفعہ لینے کے لئے کچھ شرطیں ہیں اور ان شرطوں میں سے کچھ ایسی ہوتی ہیں جو شفعہ لینے کی علت بنتی ہیں۔اس کی تفصیل یہ ہے کہ ملکیت کا متصل ہونا ہی حق شفعہ کے واجب ہونے کا سبب ہوتا اور سبب ہمیشہ ہی باقی رہتا ہے خواہ اس مکان کو بیچا جائے یا بیچا نہ جائے یہ حق باقی ہی رہتا ہے، لیکن اس حق کو اسی وقت اس سے لیا جا سکتا ہے جب کہ اس لینے کا سبب بھی پایا جائے، جیسے کہ ایک انسان پر اسلام لاتے ہی نماز حق واجب کے طور پر لازم آجاتی ہے۔ لیکن اس کی ادائیگی اسی وقت لازم آتی ہے جب کہ اس نماز کا سبب یعنی وقت آجاتا ہے۔اسی لئے مصنف نے یہ بحث شروع کی ہے۔

توضیح:۔اگر شفعہ کے چند حق داروں میں سے کسی نے اپنا حق لینا چھوڑ دیا تو وہ حق کس حساب سے لوگوں میں تقسیم کیا جائے گا،اور اگر شفعہ کے حق داروں میں سے کوئی غائب ہو اور تقسیم کے بعد آکر مطالبہ کرے،اور اگر موجود شفعاء میں حق تقسیم کر دیئے جانے کے بعد ٹھہر ٹھہر کر ایک کے بعد دوسرا حق دار آکر مطالبہ کرے اور اگر موجود شفیع نے اپنا حق خریدار سے واپس لے لیا اس کے بعد پھر قاضی کے حکم کے بغیر یا حکم کے بعد اسی خریدار کو واپس کر دیا پھر دوسرا شفیع آگیا اور اس نے مطالبہ کر لیا مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

قال والشفعة تجب بعقد البيع ومعناه بعده لا انه هو السبب لان سببها الاتصال على ما بيناه والوجه فيه ان الشفعة انما تجب اذارغب البائع عن ملك الدار والبيع يعرفها ولهذا يكتفي بثبوت البيع في حقه حتى ياخذها الشفيع اذا اقر البائع بالبيع وان كان المشتري يكذبه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ شفعہ ثابت ہوتا ہے عقد بیع سے (ف یعنی عقد معاوضہ اور مبادلہ سے)۔اس کا مطلب یہ ہے کہ عقد بیع کے بعد ہی شفعہ ثابت ہوتا ہے۔اس جملہ کا یہ مفہوم نہیں ہے۔(جیسا کہ بظاہر سمجھا جاتا ہے) کہ حق شفعہ کا سبب عقد بیع ہے۔(ف یعنی بعقد بیع کہنے کا مطلب حق شفعہ بسبب عقد بیع نہیں ہے۔کیونکہ حق شفعہ کا سبب یہ عقد بیع نہیں ہے۔ لان سببها الخ کیونکہ حق شفعہ کا سبب اصل میں اپنی ملکیت کا دوسری مشفوعہ جائیداد سے ملا ہونا ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔(ف تفصیل یہ ہے کہ حق شفعہ کے واجب ہونے کا سبب بلاشبہ ملکیت کا متصل مشفوعہ ہوتا ہے لیکن اس حق کے لینے کا سبب بیع ہے۔اسی بناء پر مبسوط اور ذخیرہ اور مغنی وغیرہ عامہ روایتوں کی کتابوں میں لکھا ہے کہ وجوب شفعہ کا سبب بھی بیع ہے۔ جیسا کہ النہایہ میں مذکور ہے۔ لیکن اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ یہ حق شفعہ کے لینے کا سبب ہے،اس کو سمجھانے کے لئے اس کی نظیر یہ بتائی جاتی ہے کہ نماز کو ادا کرنے کا سبب اس کا وقت ہے، یا ادائے زکوٰۃ کے وجوب کا سبب مال نصاب پر سال گذر جانا ہے۔ ورنہ نماز اور زکوٰۃ کے وجوب کا سبب حقیقت میں اسلام کو قبول کر لینے کا اعتقاد ہے۔اسی بناء پر مصنفؒ نے ظاہر طور پر وہم ہونے کو دور کر دیا ہے کہ حق شفعہ کا سبب بیع نہیں ہے، بلکہ حق شفعہ کا لینا بیع کے بعد ہے، یعنی بیع کے سبب سے یہ حق واجب ہوتا ہے جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ شفیع اب اگر اسے لینا چاہے تو لے سکتا ہے،اس وقت مالک مکان یا خریدار دینا نہ چاہے پھر بھی روک نہیں سکتا ہے۔اس طرح ان لوگوں کی رضامندی کے بغیر بھی اپنی ملکیت میں لے سکتا ہے۔ ویسے اصل میں حق شفعہ کا سبب دونوں جائیداد کا ایک دوسرے کے متصل ہونا ہی ہے، لیکن اس اتصال کی وجہ سے فی الفور دوسرے کی ملکیت کو اپنی ملکیت میں لانے کا حق نہیں تھا، جو اس کی بیع کے بعد اسے حق حاصل ہو گیا ہے۔

والوجه فيه الخ: اور اس مکان کی بیع کے بعد حق شفعہ کے ثابت ہونے کی وجہ یہ ہے کہ شفعہ اسی وقت ثابت ہوتا ہے جبکہ شفیع کو یہ بات یقینی طور سے معلوم ہو جائے کہ اس مشفوعہ کا مالک اب اس جگہ سے بے رغبت ہو چکا ہے خواہ جس وجہ سے بھی ہو یعنی وہ اس مشفوعہ کو اب اپنی ملکیت میں نہ رکھ کر اپنی ملکیت سے خارج کرنا چاہتا ہے۔(ف چونکہ اس شفیع کو یہ خطرہ ہوتا ہے کہ کوئی دوسرا شخص اسے خرید کر اس کا مالک ہو جائے گا جس کے نتیجہ میں مختلف طریقوں سے نقصان پہنچ سکتا ہے۔ اور اس مشفوعہ سے بے رغبت ہونے کی دلیل یہی ہوتی ہے کہ وہ اس مشفوعہ کو اپنی ملکیت سے نکالنے پر راضی ہو)۔ پھر اس کا یقین اسی وقت ہوتا ہے جبکہ وہ کسی دوسرے سے اس کی بیع کا معاملہ کر ڈالے۔ ورنہ اس سے پہلے تک احتمال رہتا ہے۔(ف چنانچہ معاملہ بیع کرتے ہی

اس شفعہ کا حق مل جاتا ہے)۔ ولهٰذا يكتفي الخ: اسی بناء پر بیع کا ثبوت ہوتے ہی بائع کے حق میں اکتفاء کر لیا جاتا ہے۔ (ف یعنی صرف اتنے سے ثبوت سے ہی شفعہ کا حق ثابت ہو جاتا ہے اگر چہ مشتری کے حق میں ثابت نہ ہو: حتى يا خذ ها الخ: اسی بناء پر جیسے ہی بائع اس مشفوعہ کے بیچنے کا اقرار کرے گا فوراً شفیع اس چیز کو اپنے حق شفعہ کی بناء پر لے لیگا۔ اگر چہ جسے مشتری کہا جارہا ہے وہ اپنے مشتری ہونے کا انکار کرتا ہے کہ اس کے انکار کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ (ف یعنی مشتری یہ کہتا ہے کہ میں نے یہ چیز اس سے نہیں خریدی ہے، حاصل بحث یہ ہوئی کہ جب شفعہ لینے کا حق اس بات کے معلوم ہو جانے سے کہ بائع کسی وجہ سے بھی اس چیز کو اپنی ملکیت سے نکال دینا چاہتا ہے اور یہ صرف اس کے اقرار سے ہی ثابت ہو جاتی ہے۔ اس کے لئے مشتری کی تصدیق یا اقرار کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

توضیح:۔ شفعہ کا حق کب کس طرح اور کیوں ثابت ہوتا ہے، تفصیل مسائل، دلائل

قال وتستقر بالاشهاد ولا بدمن طلب المواثبة لانه حق ضعيف يطل بالاعراض فلا بدمن الاشهاد والطلب ليعلم بذلك رغبته فيه دون اعراضه عنه ولانه يحتاج الى اثبات طلبه عند القاضي ولا يمكنه الا بالاشهاد.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ حق شفعہ کے چاہنے پر گواہ مقرر کر لینے سے اس میں استقرار آجاتا ہے۔ (ف یعنی اس میں خوب پختگی آجاتی ہے اس وقت جب کہ لوگوں کے سامنے اس طرح کہہ دے کہ آپ لوگ یا فلاں فلاں اس بات پر گواہ رہیں کہ میں نے اس مکان جائیداد میں اپنا حق شفعہ طلب کر لیا ہے)۔ ولا بد من الخ: اور اس مطالبہ کے لئے طلب مواثبت کا ہونا ضروری ہے۔ (ف یعنی جائیداد کی فروخت کی خبر معلوم ہوتے ہی یا فوراً ہی کسی تاخیر کے بغیر اس مطالبہ کا ہونا ضروری ہے، یعنی اتنی تاخیر نہ ہو جس سے مجلس کے بدلنے کا حکم ہو سکے، اس بناء پر اگر اسی مجلس میں شفعہ کا مطالبہ نہ کیا تو اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا۔ لانه حق الخ کیونکہ یہ حق شفعہ بہت ہی کمزور سا حق ہے، کہ اس کے مطالبہ سے ذرا سستی برتنے یا منہ موڑنے سے باطل ہو جاتا ہے۔ (ف یعنی جب کسی دلیل سے یہ بات ثابت ہو جائے کہ شفیع نے اپنے مطالبہ حق میں سستی برتی ہے یا منہ موڑ لیا ہے تو اس کے مطالبہ کا حق باطل ہو جاتا ہے۔

فلابد الخ: اسی لئے یہ بات ضرری ہو گئی کہ اپنے اس مطالبہ پر گواہ (۱) بھی مقرر کر لے۔ اور فوراً ہی مطالبہ بھی کرے۔ کہ ایسا کر لینے سے یہ بات معلوم ہو جائے گی کہ واقعۃً اس شخص کو اس شفعہ کے حاصل کرنے میں دلچسپی اور ضرورت ہے۔ اور اس سے بے رغبتی ثابت نہ ہو۔ (ف جیسے ہی شفیع کو یہ بات معلوم ہوئی کہ اس کے متصل جائیداد کا مالک کسی بھی وجہ سے اس کو اب اپنے پاس سے علیحدہ کر دینا چاہتا ہے اور اس کی رغبت اب اس میں نہیں رہی تو وہ فوراً ہی اپنی خواہش اور رغبت کا لوگوں کے سامنے اظہار کر کے ان کو اپنے حق میں گواہ بنالے، ایسا نہ کرنے سے خود اس کی اس شفعہ کے چاہنے سے بے رغبتی ظاہر ہو جائے گی، (ف یعنی اس کی فروخت کی خبر سنتے ہی بائع کی طرف سے بے رغبتی ثابت ہوئی، اور اس نے فوراً مطالبہ کر کے اپنی رغبت کا اظہار کر دیا، اب اگر اس نے سستی برتی یعنی فوراً مطالبہ نہ کیا تو معلوم ہوا کہ اس نے خریداری سے یا حق شفعہ کے مطالبہ سے بے رغبتی کی ہے: ولانه يحتاج الخ اور فی الفور مطالبہ کرنے پر گواہ مقرر کرنے کی دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ آخر کار اس شفیع کو قاضی کے پاس حاضر ہو کر اپنے حق شفعہ کے چاہنے کو ثابت بھی کرنا ہوگا، جس کے لئے گواہ کا ہونا ضروری ہوگا، کیونکہ گواہ پیش کئے بغیر اپنا مطالبہ ثابت ہی نہیں کر سکتا ہے (ف: اسی لئے گواہ مقرر کرنا ضروری ہو گیا پھر صرف شفعہ طلب کر لینے سے ہی یا اس پر گواہ مقرر کر لینے سے بھی وہ شفیع اس جائیداد کا مالک نہیں بن جاتا ہے۔ بلکہ مالک بننے کے لئے کچھ اور کرنا ہوتا ہے)۔

توضیح:۔ حق شفعہ چاہنے میں استقرار کب کس طرح، اور کیوں آتا ہے، تفصیل مسائل، دلائل

قال وتملك بالاخذ اذا سلمها المشتري او حكم بها الحاكم لان الملك للمشتري قدتم فلا ينتقل الى

الشفيع الا بالتراضي اوقضاء القاضي كما في الرجوع في الهبة وتظهر فائدة هذا فيما اذا مات الشفيع بعد الطلبين اوباع داره المستحق بها الشفعة اوبيعت دار بجنب الدار المشفوعة قبل حكم الحاكم او تسليم المخاصم لا تورث عنه في الصورة الا ولى وتبطل شفعته في الثانية ولا يستحقها في الثالثة لا نعدام الملك له ثم قوله تجب بعقد البيع بيان انه لايجب الاعند معاوضة المال بالمال على مانبينه ان شاء الله تعالى والله سبحانه اعلم بالصواب.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جب شفیع نے وہ مطلوبہ جائیداد لے لی خواہ مشتری نے خود دے دی ہو یا حاکم کے حکم کی وجہ سے ہو تب وہ شفیع اس کا پورا مالک ہو گیا، (ف: حاصل کلام یہ ہے کہ جب خریدار نے خود مشفوعہ جائیداد اس کے شفیع کے حوالہ کر دی یا اس لئے کہ حاکم نے اس کے دینے کا حکم دیدیا تو وہ شفیع اسے لے کر اس کا مالک ہو جائے گا۔ اس سے پہلے تک اس کا مالک نہیں ہوگا): **لان الملك الخ**: کیونکہ اس سے پہلے مشتری کے خرید لینے کے اس کی ملکیت اس چیز پر پوری ہو چکی تھی۔ لہٰذا دونوں کی رضامندی یا حاکم کے حکم کے بغیر اس کی ملکیت اس سے خارج نہ ہوگی اور یہ شفیع اس کا مالک نہیں بن سکے گا۔ (ف لہٰذا جب اس مشتری نے از خود وہ جائیداد اپنی رضامندی سے اسے دیدی تب وہ شفیع اس کا مالک ہو گیا یا یہ کہ حاکم نے اس کو دینے کا حکم دیا اس بناء پر اس نے شفیع کے حوالہ کر دیا تب وہ چیز شفیع کی ملکیت میں آگئی)۔ جیسے کہ ہبہ کرنے کے بعد اس سے رجوع کرنے میں حکم ہے۔ (ف کہ اس مسئلہ میں بھی مال جسے دیا گیا ہے۔ (موہوب لہ) نے اپنی رضامندی سے اس کے دینے والے (واہب) کے پاس اس مال کو واپس کر دیا تب وہ مال اس واہب کا مال ہو گا یعنی اس کی ملکیت اس پر ثابت ہو جائے گی۔ یا خود قاضی نے اس کو واپس کر دینے کا حکم دیا پھر اس نے واپس کر دیا تب وہ مال واہب کی ملکیت میں آجائے گا۔

و تظهر فائدة الخ: اور شفیع کی ملکیت پانے کی جو تفصیل بیان کی گئی ہے اس کا فائدہ اس صورت میں ظاہر ہو گا کہ (۱) اگر شفیع طلب مواثبہ اور طلب اشہاد یعنی دونوں مطالبے کر کے مر گیا۔ (۲) یا اس نے اپنے اس مکان کو فروخت کر دیا جس کی بناء پر اسے حق شفعہ ملا تھا۔ (۳) اس مشفوعہ مکان کے بغل میں کوئی مکان فروخت کیا گیا۔ اور ان تمام صورتوں میں اس وقت تک حاکم کا کوئی فیصلہ نہیں ہوا تھا۔ یا جس مشتری کے خلاف اس کا معاملہ چل رہا تھا اس نے اس شفیع کو وہ مشفوعہ مکان حوالہ نہیں کیا تو پہلی صورت میں چونکہ یہ شفیع اب تک خود ہی اس مشفوعہ مکان کا مالک نہیں بنا ہے اس لئے اس کی میراث میں اسے شامل کر کے یہ اس کے ورثہ کو نہیں ملے گا۔ اور دوسری صورت میں اس کے شفعہ کا حق باطل ہو جائے گا۔ اور تیسری صورت میں شفیع اس مبیعہ کا مستحق شفعہ نہ ہوگا، کیونکہ کسی ایک صورت میں بھی اس کی ملکیت مکمل نہیں ہوئی تھی، (ف اس بحث کی تفصیل اس طرح کی جاتی ہے کہ اس سے پہلے یہ بات معلوم ہوئی تھی کہ شفیع کو طلب مواثبہ اور طلب اشہاد سے ہی لینے کا حق حاصل ہو تا ہے۔ ساتھ ہی مشفوعہ کی ملکیت بھی اسی وقت ملتی ہے جب کہ اس کا خریدار اسے لیا ہوا مال واپس کر دے، یا حاکم اس کے لئے شفعہ کا حکم دیدے، اب اگر وہ شفیع خریدار کے دینے یا حاکم کے فیصلہ سے پہلے مر جائے اگرچہ وہ طلب مواثبہ اور طلب اشہاد کر چکا ہو تو شفعہ کا یہ حق بطور میراث اس کے وارثوں کو نہیں ملے گا۔

اس لئے اس کے وارثوں کو چاہئے کہ وہ خود ہی شفعہ کا مطالبہ کرتے ہوئے از سر نو طلب مواثبہ اور اشہاد کر لیں کیونکہ اس سے پہلے تک ان کے مورث کو اس مشفوعہ مکان میں ملکیت حاصل نہیں ہوئی تھی، اور اگر وہ شفیع تو نہ مرا مگر جس مکان کے ذریعہ سے اس کو شفعہ کا حق ملا تھا اس کو اس نے فروخت کر دیا ہو تو اب اس کو وہ مشفوعہ مکان نہیں مل سکتا ہے، کیونکہ اس مشفوعہ مکان کا ابھی تک وہ مالک نہیں بنا تھا کہ اس نے خود ہی سبب شفعہ کو ختم کر دیا ہے، البتہ اگر اس مکان کو مشتری سے لینے یا حاکم کے حکم کے بعد فروخت کرتا تو شفعہ کا مکان بھی باقی رہ جاتا، اسی طرح جس مکان پر شفعہ کا دعویٰ ہے اگر اس کے بغل میں بھی کوئی مکان فروخت ہوا تو ابھی اس شخص کو یہ حق حاصل نہ ہو گا کہ اس نئے مکان کو بھی شفعہ میں لے لے، کیونکہ مشفوعہ مکان مل جائے تو

اس کی ملکیت کے ذریعہ بغل کے مکان کو شفعہ میں لیتا۔ حالانکہ ابھی تک اسے مکان کی ملکیت حاصل نہیں ہوئی ہے، لہذا اسے شفعہ میں نہیں لے سکتا ہے: ثم قوله تجب الخ: پھر مصنف کا یہ فرمانا کہ "عقد بیع سے شفعہ واجب ہوتا ہے"۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ شفعہ اسی وقت ثابت ہوتا ہے جب کہ مال کا عوض مال سے ہو۔ انشاء اللہ اس بحث کو عنقریب تفصیل سے بیان کرینگے۔ واللہ سبحانہ تعالےٰ اعلم بالصواب۔

توضیح:۔ شفیع دار مشفوعہ کا کب مالک ہوجاتا ہے۔ ان شرائط کا فائدہ۔ تجب بعقد البیع کی عبارت کا فائدہ اور تشریح، مسائل کی تفصیل، دلائل

باب طلب الشفعة والخصومة فيها

قال واذا علم الشفيع بالبيع اشهد في مجلسه ذلك على المطالبة اعلم ان الطلب على ثلثة اوجه طلب المواثبة وهو ان يطلبها كما علم حتى لو بلغ الشفيع البيع ولم يطلب شفعته بطلت الشفعة لما ذكرنا ولقوله عليه السلام الشفعة لمن واثبها ولو اخبر بكتاب والشفعة في اوله اوفي وسطه فقرأ الكتاب الى اخره بطلب شفعته وعلى هذا عامة المشايخ وهو رواية عن محمد وعنه ان له مجلس العلم والروايتان في النوادر وبالثانية اخذ الكرخي لانه لما ثبت له خيار التملك لا بدله من زمان التامل كما في المخيرة.

ترجمہ:۔ باب شفعہ طلب کرنے اور اس میں خصومت کا بیان

قال و اذا .علم الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ شفیع کو جیسے ہی مشفوعہ مکان کے فروخت کئے جانے کی خبر ملے تو وہ فوراً اسی مجلس میں یعنی جس میں خبر ملی ہو اپنے شفعہ کے مطالبہ کرنے پر دو تین آدمیوں کو گواہ بنادے، (کہ اس میں میرا حق ہے میں ہی اسے لینا چاہتا ہوں): اعلم ان الطلب الخ: یہ بات اچھی طرح یاد رکھنے کی ہے کہ شفعہ طلب کرنے کے تین طریقے ہیں۔ (یعنی تین طرح سے طلب کرنا ہوتا ہے) (۱) کا نام طلب المواثبہ ہے یعنی اچھل کر جھٹ پٹ مطالبہ کرنا۔ (ف یعنی یہ کہنا کہ میں نے اپنا شفعہ طلب کیا ہے۔ اس لئے کہ اگر شفیع کو مکان کے فروخت کئے جانے کی خبر مل جائے پھر بھی اسی وقت مطالبہ نہ کیا تو اس کا حق شفعہ باطل ہو گیا اسی دلیل کی بناء پر جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ (یعنی یہ کہ حق شفعہ ایک انتہائی کمزور سا حق ہے جو ذرا لاپرواہی کرنے سے باطل ہو جاتا ہے۔ اس لئے مجلس میں اس فروخت کی خبر پا کر بھی مطالبہ نہ کیا بلکہ دوسرے کام میں مشغول ہو گیا تو گویا اس نے اس سے منہ موڑا اور لاپرواہی برتی۔

ولقوله عليه السلام الخ: اور اس نقلی دلیل سے بھی کہ فرمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ شفعہ اسی کے لئے ہے جس نے اس کے چاہنے میں مواثبت (جلد بازی) کی۔ (ف حقیقت میں یہ حدیث نہیں ہے بلکہ عبدالرزاق نے اس کو شریح کا قول بتلایا ہے۔ جس کی اسناد جیدؔ ہے۔ لیکن میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ شریح ثقات کبار تابعین میں سے ہیں قاضی وقت تھے جن کا فتویٰ ان کے اپنے زمانہ کے صحابہ کرام سے بھی مقابل ہو گیا تھا، اور ایسے معاملہ میں اس پر عمل واجب ہوگا، ولو اخبر بكتاب الخ: اور اگر شفیع کو خط (تحریرا) خبر دی گئی۔ (ف یعنی کسی نے اس کو خط لکھا جس میں دوسری باتوں کے ساتھ اس بات کا بھی ذکر ہو کہ مشفوعہ مکان فروخت ہو گیا ہے: والشفعة في اوله الخ: (پھر اس کا ذکر یا تو شروع میں ہو گا یا درمیان میں یا خط کے بالکل آخر میں ہوگا)۔ اب اگر شفعہ کا ذکر اس خط کے شروع یا درمیان میں ہو۔ (ف اور اس شفیع نے شفعہ کا ذکر پڑھ کر بھی طلب شفعہ نہ کیا)۔ بلکہ آخر تک اسے پڑھتا چلا گیا۔ (ف تو اب اس شفعہ کا مطالبہ نہیں کر سکتا ہے) یعنی اس کا حق شفعہ باطل ہو گیا۔ (ف کیونکہ اس پر یہ بات لازم تھی کہ جس جگہ پر شفعہ کا ذکر آیا تھا وہیں پر رک کر طلب شفعہ کر لیتا۔ اس کے بعد دوسری باتیں پڑھ لیتا)۔

وعلیٰ ھذا الخ: یہ روایت امام محمدؒ سے ہے۔ اسی قول پر عامہ مشائخ کا عمل ہے۔ اور یہ امام محمدؒ کی ایک روایت ہے۔(ف یعنی امام محمدؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ فوراً ہی طلب شفعہ کر لینا واجب ہے۔ جسے عامہ مشائخ نے قبول فرمایا ہے۔ اور یہی روایت مشہور اور صحیح بھی ہے، اور امام شافعیؒ کے چند اقوال میں سے یہی اصح قول ہے، اور یہی روایت امام احمدؒ سے منصوص ہے۔ ع۔ المحیط): وعنہ ان لہ الخ: اور امام محمدؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ شفیع کو خبر کی مجلس کے اختتام تک مطالبہ کرنے اور گواہ بنانے کا اختیار ہے، اور امام محمدؒ سے منسوب یہ دونوں ہی روایتیں نوادر میں مروی ہیں، (ف چنانچہ پہلی روایت کو عامہ مشائخؒ نے قبول کیا ہے۔ کہ خبر سنتے ہی طلب کرنا واجب ہے، اور دوسری روایت کے مطابق جس مجلس میں خبر ملی ہے اس کے آخر تک تاخیر کرنا جائز ہے): وبالثانیۃ اخذ الخ: اسی دوسری روایت کو امام کرخیؒ نے اختیار کیا ہے۔(ف کرخیؒ سے مراد شیخ ابوالحسنؒ ہیں جو بغداد کے محلہ کرخ کے باشندہ تھے اور فقہاء حنفیہ کے سردار ہیں ن ۔

لانہ لماثبت الخ: کیونکہ جب شفیع کو مشفوعہ کے لینے اور نہ لینے کے درمیان اختیار دیا گیا ہے تو اسے سوچنے اور فیصلہ کرنے کے لئے موقع دینا بھی ضروری ہوگا۔ جیسے کہ اس عورت کو سوچنے اور غور کرنے کا موقع دیا جاتا ہے جو مخیّرہ ہو۔(ف یعنی وہ عورت جس کو اس کے شوہر نے اس بات کا اختیار دیا ہو کہ میری زوجیت میں تم رہنا چاہتی ہو یا نہیں یعنی اس کے ساتھ رہنا پسند کرتی ہے یا نہیں۔ اس لئے وہ چاہے تو خود کو طلاق دیدے، کہ اس کو بھی سننے کی مجلس کے آخر تک فیصلہ کرنے اور سوچنے کا موقع دیا جاتا ہے۔ اگرچہ صبح سے شام بلکہ رات بھی ہو جائے، یہاں تک کہ اگر اس نے اس میں مشورہ کے لئے والدین وغیرہ کو یا گواہوں کو بلایا تو اس سے مجلس بدلنے کا حکم نہیں دیا جاتا ہے، اور اختیار باقی رہ جاتا ہے۔ اسی طرح شفیع کو اختیار ہے کہ وہ اس کے لینے یا نہ لینے کے بارے میں غور وفکر کر کے فیصلہ کر لے۔ اس لئے اتنی فرصت دینی ضروری ہے۔ پھر امام کرخیؒ نے اپنی مختصر میں اصل اور نوادر کی روایتوں کو جمع کر کے کہا ہے کہ میرے نزدیک ان روایات میں لفظی اور معنوی اختلاف نہیں ہے، کیونکہ ان عبارتوں سے مقصود صرف یہ ہے کہ اگر شفعہ طلب کرنا ہے تو اتنی تاخیر نہ کرے جس سے اس بات کا شبہ ہو جائے کہ اس نے مطالبہ واپس لے لیا ہے، اور حق لینا نہیں چاہتا ہے، یعنی اتنی تاخیر نہ ہو جائے جس سے یہ گمان ہو کہ اگر شفعہ لینا ہی چاہتا تو اتنی زائد تاخیر نہ کرتا بلکہ اس نے اب اپنا ارادہ ترک کر دیا ہے، ع، لیکن محیط کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ روایت اول ہی پر فتویٰ ہے اور اسی کی تصحیح کی گئی ہے۔ یعنی وہ فوراً ہی مطالبہ کر لے، اس طرح شاید اس میں یہ راز ہے کہ فوری طور سے تو قبول کر لے کہ یہ آخری فیصلہ نہیں ہوتا ہے۔ اگر بعد میں لینا نہ چاہے لوگوں کی رائے نہ ہو تو رائے بدل کر شفعہ واپس کر دے، کیونکہ صرف اس کے مطالبہ کر لینے سے ہی تو مشتری کی ملکیت ختم نہیں ہو جاتی ہے۔ بخلاف مخیرہ عورت کے جس کا بیان ابھی اوپر ہو چکا ہے۔ اس میں ایک بار فیصلہ کر لینے کے بعد اسے بدلنا ممکن نہیں ہوتا ہے۔ م)۔

توضیح:۔ باب: شفعہ طلب کرنا اور اس میں مخاصمہ کرنا شفعہ طلب کرنے کا طریقہ اس کے طلب کرنے کی مجموعی صورتیں، اگر کسی تحریر کی ابتداء ہی میں شفیع کے لئے شفعہ کا ذکر ہو اور وہ پورا خط پڑھ کر ختم کر ڈالے اور آخر میں مطالبہ نہ کرے، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل

ولو قال بعد ما بلغه البيع الحمد لله اولا حول ولا قوة الا بالله اوقال سبحان الله لا تبطل شفعته لان الاول حمد على الخلاص من جواره والثاني تعجب منه لقصد اضراره والثالث لافتتاح كلامه فلا يدل شيئ منه على الاعراض وكذا اذا قال من ابتاعها وبكم بيعت لانه يرغب فيها بثمن دون ثمن ويرغب عن مجاورة بعض دون بعض والمراد بقوله في الكتاب اشهد في مجلسه ذلك على المطالبة طلب المواثبة والاشهاد فيه ليس بلازم

إنما هو لنفي التجاحدو التقييد بالمجلس اشارة الى ما اختاره الكرخي ويصح الطلب بكل لفظ يفهم منه طلب الشفعة كما لو قال طلبت الشفعة او اطلبها وانا طالبها لان الاعتبار للمعنى۔

ترجمہ:۔ اور اگر شفیع کو شفعہ کی خبر ملنے کے بعد اس نے کہا الحمد للہ. یا لاحول ولا قوة الا باللہ. یا سبحان اللہ (ف میں نے شفعہ طلب کر لیا ہے) تو اس کا شفعہ باطل نہ ہوگا: لان الا ول الخ: کیونکہ پہلے جملہ سے اس خوشی کا اظہار ہوتا ہے کہ اپنے مستقل موذی پڑوسی سے نجات ملی۔ (ف یعنی مالک جو بائع ہے اس کے پڑوس میں رہنے سے جو برائی اور مستقل پریشانی تھی اس سے نجات مل گئی: والثاني الخ: اور دوسرے جملہ سبحان اللہ کہنے سے اس کی طرف سے اس بات پر تعجب کا اظہار ہے کہ میرے اس پرانے پڑوسی یعنی مالک مکان نے مجھے مزید تکلیف میں مبتلا کرنے کے لئے ایک نئے شخص کے ہاتھ یہ مکان فروخت کر دیا ہے۔ حالانکہ شرعاً اس کا حق دار میں ہوں کیونکہ میں اس کا شفیع ہوں اور میں تو اس سے اس حق کو اب جبراً بھی لے سکتا ہوں۔ والثالث الخ اور تیسرے جملہ سے اس نے اپنے مقصود کو ظاہر کرنا شروع کیا ہے۔ (ف جیسا کہ بعض لوگوں کی عادت ہوتی ہے۔ الحاصل یہ تینوں ہی جملے اس کے مطالب کے موافق ہیں)۔ لہٰذا اس سے روگردانی یا چھوڑنے پر کسی طرح سے دلالت اور علامت نہیں پائی جاتی ہے۔ ف لہٰذا وہ اپنے حق پر قائم رہ جائے گا۔

و كذا اذا قال الخ: اسی طرح اگر اس نے فروخت کرنے کی خبر سن کر یوں کہا کہ اسے کس شخص نے خریدا ہے۔ اور یہ کتنے میں بیچا گیا ہے۔ (ف تو بھی اس طرح کہنے کو اعتراض نہیں کہا جائے گا اور اس سے شفعہ بھی باطل نہ ہوگا): لانه يرغب فيها الخ: کیونکہ اس گھر کے سلسلہ میں اسے رغبت یا نفرت خریدار اور قیمت خریداری پر موقوف ہے۔ کہ اگر اچھے خریدار ہوں تو شفیع اس کی خریداری کا خواہشمند نہ ہوگا اور اگر ناپسندیدہ خریدار ہوگا تو یہ ضرور خریدنا چاہے گا۔ اسی طرح اگر قیمت اندازہ سے زیادہ ہو تو اس کی رغبت نہ ہوگی اور اگر اندازہ سے کم ہو تو حتی الامکان خریدنا چاہے گا۔ (ف تو اس کا اس قسم کا سوال کرنا شفعہ کے نہ لینے پر دلیل نہیں ہے): والمراد بقوله في الكتاب الخ: اور کتاب یعنی مختصر القدوری میں جو یہ لکھا ہے کہ شفیع جس مجلس میں فروخت ہونے کی خبر سنے اپنے مطالبہ پر گواہ بنا لے اس سے مراد طلب المواثبۃ ہے یعنی اپنے شفعہ کا فوراً مطالبہ کر لے۔ (ف اس میں کسی قسم کی سستی اور بے رغبتی کا اظہار نہ کرے، اس مطالبہ کے لئے گواہ مقرر کرنا نفس شفعہ کے احکام میں سے نہیں ہے۔

والاشهاد فيه الخ: اور اس طلب مواثبہ پر گواہ مقرر کر لینا لازمی کام نہیں ہے کیونکہ، اس وقت گواہ مقرر کرنا صرف اس غرض سے ہوتا ہے کہ مقابل یہ نہ کہہ سکے کہ تم نے بروقت مطالبہ نہیں کیا تھا یعنی مقابل کا انکار ختم ہو جائے، (ف: یعنی فوراً ہی شفعہ کا مطالبہ کرنا اس لئے نہیں ہوتا ہے کہ اس سے اپنے حق کو ثابت کرے بلکہ اس مطالبہ کی شرط اس لئے لگائی گئی ہے کہ اس سے یہ بات معلوم ہو جائے کہ اس نے اپنے شفعہ سے اعراض نہیں کیا ہے، اور اس کام کے لئے گواہ مقرر کر لینا فی نفسہ شرط نہیں ہے۔ بلکہ صرف اس لئے ہے کہ اگر مقابل یہ کہہ دے کہ تم نے تو پہلے شفعہ سے انکار کر دیا تھا، تو اس جھگڑے کو دور کرنے کے لئے ان ہی گواہوں سے اپنے مطالبہ کو ثابت کر دے تاکہ اختلاف فوراً ختم ہو کر اس کے حق میں فیصلہ ہو سکے، ع، م، اس جگہ یہ بات غور طلب اور یاد رکھنے کے قابل ہے کہ مصنفؒ نے اس طرح نہیں فرمایا ہے کہ جب خبر پہنچے فوراً اپنے طلب مواثبہ پر گواہ مقرر کرلے بلکہ یوں کہا ہے کہ خبر پانے کی مجلس میں طلب شفعہ کر لے: والتقييد بالمجلس الخ: اور مجلس کی قید لگانے میں اسی روایت کی طرف اشارہ ہے جسے کرخیؒ نے اختیار کیا ہے۔ (ف کہ شفیع کو خبر سنتے ہی یعنی فوراً ہی طلب کرنے کی مجبوری نہیں ہے بلکہ اسے مجلس کے آخر تک غور کرنے کا اختیار ہے۔ لیکن یہ بات عامہ مشائخ کے خلاف ہے۔ لہٰذا عامہ مشائخ کے قول کے مطابق یہ لازم ہے کہ خبر ملتے ہی شفیع طلب مواثبہ کر لے۔

ويصح الطلب الخ: اور طلب شفعہ کرنا ہر ایسے لفظ سے صحیح ہے جس سے طلب شفعہ کرنا سمجھا جائے: كمالو قال الخ: جیسے کہ شفیع نے یوں کہا ہو کہ میں نے اپنا شفعہ طلب کیا ہے۔ یا میں اپنا شفعہ طلب کرتا ہوں۔ یا میں اپنے شفعہ کا طالب

ہوں،(ف: کیونکہ عرف میں ان الفاظ سے ماضی یا مستقبل کا ذکر نہیں سمجھا جاتا ہے بلکہ ابھی طلب مراد ہوتی ہے،اسی لئے اگر یوں کہا ہو کہ میں نے شفعہ لیا تو قول صحیح کے مطابق اس سے بھی طلب شفعہ ہوگا۔ مع): لان الاعتبار الخ: کیونکہ اعتبار لفظ کا نہیں بلکہ معنی کا ہوتا ہے۔(ف: ایک ضروری مسئلہ:۔ اگر چھوٹی لڑکی کا نکاح باپ دادا کے علاوہ کسی اور ولی نے کیا تھا اور جس وقت وہ بالغہ ہوئی تو اس کو فوراً ہی اپنے نکاح کے فسخ کرنے کا اختیار ہوا۔ اب اگر اسی وقت اسے شفعہ کی بھی خبر مل گئی تو اسے چاہئے کہ یوں کہے کہ میں نے اپنے دونوں حق طلب کئے۔ اس طرح نہ کہنے سے ایک طلب کو پہلے اور دوسرے کو بعد میں کہنے سے دوسرا حق باطل ہو جائے گا۔ القاضی خان وغیرہ، لیکن امام کرخی اور قدوری رحمہما اللہ کے اختیار کے مطابق حق شفعہ باطل نہیں ہونا چاہئے)، پھر یہ بات بھی سمجھنے کی ہے کہ وہ کون سی خبر ہے جس سے شفعہ طلب کرنا واجب ہوتا ہے۔ تو اس کے جواب میں قدوریؒ نے اپنی کتاب میں اشارہ فرمایا ہے کہ وہ مجلس علم ہے، یا جب اسے بیع کا علم ہوا ہو، اور علم ہر ایسی خبر میں ہے جسے شریعت نے مقید حکم رکھا ہو، اسی لئے مصنفؒ نے سامنے فرمایا ہے۔

توضیح:۔ اگر شفیع اپنے شفعہ کی خبر پا کر یوں کہے۔ الحمد للہ۔ یا لا حول ولا قوۃ الا باللہ، یا سبحان اللہ، یا کس نے خریدا یا کتنے میں بیچا طلب مواثبہ پر گواہ مقرر کرنے کا مقصد کن الفاظ سے طلب شفعہ کرنا صحیح ہے، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل

واذا بلغ الشفيع بيع الدار لم يجب عليه الاشهاد حتى يخبره رجلان اورجل وامراتان او واحد عدل عندابي حنيفة وقالا يجب عليه ان يشهد اذا اخبره واحد حرا كان اوعبدا صبيا كان او امراة اذا كان الخبر حقا واصل الاختلاف في عزل الوكيل وقد ذكرناه بدلائله واخواته فيما تقدم وهذا بخلاف المخيرة اذا اخبرت عنده لانه ليس فيه الزام حكم وبخلاف ما اذا اخبره المشتري لانه خصم فيه والعدالة غير معتبرة في الخصوم.

ترجمہ:۔ اور جب شفیع کو جائیداد کے فروخت ہونے کی خبر پہنچے تو جب تک آنے والی شرطوں کے ساتھ نہ پہنچے اس پر فوری طور سے گواہوں کو مقرر کر لینا ضروری نہیں ہے۔ وہ یہ کہ خبر پہنچانے والے دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں ہوں۔(ف خواہ وہ عادل ہوں یا نہ ہوں یا پھر ایک ہی مرد ہو مگر عادل ہو یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ شفیع پر گواہ مقرر کر لینا اس وقت ضروری ہو جاتا ہے جب کہ ایک شخص نے بھی بیع ہونے کی خبر دی ہو خواہ وہ آزاد مرد ہو یا غلام ہو۔(ف یعنی مملوک ہو) اس کے لئے بالغ ہونا اور مذکر ہونا بھی ضروری نہیں ہے)۔ صبيا كان الخ: خواہ وہ بچہ نابالغ ہو یا عورت ہو۔ بشرطیکہ اس کے گمان میں یہ خبر صحیح معلوم ہوتی ہو۔(ف اور امام شافعی واحمد رحمہما اللہ سے ایک روایت ابو حنیفہؒ کے موافق ہے۔ اور ان کی دوسری روایت صاحبینؒ کے موافق ہے۔ عینیؒ نے لکھا ہے کہ اسی طرح مصنفؒ نے جو عبارت "اذا علم" میں لفظ علم لکھا ہے اس کی تفسیر اور مطلب اس جگہ وہی ہے جو اوپر بیان کی جا چکی ہے۔ پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ ان ائمہ کا جو اختلاف ابھی بیان کیا گیا ہے اس اختلاف کی اصل وکیل کو معزول کرنے کے مسئلہ میں ہے جسے ہم نے بالتفصیل دلائل کے ساتھ پہلے اپنی جگہ پر بیان کر دیا ہے۔

(ف: اس میں امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس میں ایک طرح الزام حکم ہے۔ اسی لئے گواہی دینے والے میں دونوں جز یعنی یا تو دو عدد پورا ہو یعنی دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں ہوں اور اگر یہ عدد پورا نہ ہو تو عدالت یعنی ایک ہی مرد ہو مگر وہ عادل ہو تو ان دونوں باتوں میں سے ایک بات کا پورا ہونا ضروری ہے۔ اور ما قبل جو اخوات اور نظائر گذر گئے ہیں اس سے مراد یہ مسائل ہیں کہ (۱) غلام کے مولی کو اس بات کی خبر دی گئی کہ اس کے غلام نے جرم کیا ہے۔(۲) شفیع کو شفعہ کی خبر دی گئی کہ اس کی مشفوعہ زمین فروخت کر دی گئی ہے۔(۳) بکر کو نکاح کی خبر دی گئی۔(۴) مسلمان جو دار الحرب میں اسلام لایا اور ہجرت کر کے

یہاں نہیں آیا، اور اسے کسی نے اسلامی احکام و مسائل بتلائے۔ یہ سارے مسائل ادب القاضی کی فصل قضاء بالمواریث کے آخر میں بیان کئے گئے ہیں: وھذا بخلاف المخیرۃ الخ: اور یہ حکم مذکور امام اعظمؒ کے نزدیک اس مخیرہ کے برخلاف ہے جسے خبر دی گئی ہے۔ یعنی ایک عورت کو اس کے شوہر کی طرف سے خبر دی گئی ہو، (ف: یعنی ایک عورت کو یہ خبر دی گئی کہ تم کو تمہارے شوہر نے خبر دی ہے کہ یا تو اپنے شوہر کی بات مانو اور اسے اختیار کر دیا طلاق لے لو تو عورت کو اس کی بات قبول کر لینی چاہئے، خواہ خبر دینے والا ثقہ ہو یا نہ ہو اگرچہ تعداد بھی پوری نہ ہو۔

لانہ لیس فیہ الخ: کیونکہ مخیرہ کے اس مسئلہ میں کسی پر حکم کو لازم کرنا نہیں ہوتا ہے۔ (ف بلکہ اگر عورت نے اس خبر کے مطابق اپنے نفس کو اختیار کیا یعنی طلاق پسند کرلی۔ حالانکہ شوہر نے ایسی بات نہیں کہلائی تھی تو کچھ بھی لازم نہ ہوگا، اور اگر اس نے خود کو طلاق نہ دی بلکہ خاموش رہی تو جیسے پہلے سے تھی ویسی ہی رہے گی، لیکن اگر شفعہ کے مسئلہ میں شفیع شفعہ لینا نہ چاہے تو اس کو اپنے پڑوسی کی تکلیف برداشت کرنی ہوگی، یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی کہ جب شفیع کو کسی نے فروخت ہونے کی خبر دی ہو تو اس کا عادل ہونا یا گواہی کی تعداد پوری ہونی شرط ہے: بخلاف ما اذا الخ: بخلاف اس صورت کے جب کہ خود خریدار نے ہی آکر خبر دی ہو (ف تو اسے فوراً قبول کر لینا چاہئے، اگرچہ وہ خریدار تنہا ہو اور فاسق و بدکار ہو: لانہ خصم الخ: کیونکہ اس وقت وہ مشتری مخبر اس مدعی یا شفیع کا خصم ہو رہا ہے، حالانکہ خصوم کے معاملہ میں عادل ہونے کی شرط یا اعتبار نہیں ہے۔ (ف لہذا شفعہ کے مسئلہ میں سب سے طلب مواثبہ شرط ہے)۔

توضیح:۔ کیا شفیع کو جائیداد کے فروخت کی خبر ہوتے ہی گواہ مقرر کر لینا ضروری ہے، اور اگر مشتری نے خود ہی اپنی خریداری کی شفیع کو خبر دی تو اس میں عدالت شرط ہے یا نہیں، تفصیل مسائل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

والثانی طلب التقریر والاشھاد لانہ محتاج الیہ لاثباتہ عند القاضی علی ما ذکرنا ولا یمکنہ الاشھاد ظاھرا علی طلب المواثبۃ لانہ علی فور العلم بالشرا فیحتاج بعد ذلک الی طلب الاشھاد والتقریر وبیانہ ما قال فی الکتاب ثم ینھض منہ یعنی من المجلس ویشھد علی البائع ان کان المبیع فی یدہ معناہ لم یسلم الی المشتری اوعلی المبتاع او عند العقار فاذا فعل ذلک استقرت شفعتہ وھذا لان کل واحدمنھما خصم فیہ لان للاول الید وللثانی الملک وکذا یصح الاشھاد عند المبیع لان الحق متعلق بہ فان سلم البائع المبیع لم یصح الاشھاد علیہ لخروجہ من ان یکون خصما اذلا یدلہ ولا ملک فصار کالاجنبی وصورۃ ھذا الطلب ان یقول ان فلانا اشتری ھذہ الدار وانا شفیعھا وقد کنت طلبت الشفعۃ واطلبھا الان فاشھد واعلی ذلک وعن ابی یوسف انہ یشترط تسمیۃ المبیع وتحدیدہ لان المطالبۃ لا تصح الافی معلوم والثالث طلب الخصومۃ والتملک وسنذکر کیفیتہ من بعد ان شاء اللہ تعالیٰ۔

ترجمہ:۔ اور شفعہ میں طلب کی دوسری قسم کا نام طلب التقریر اور اشہاد ہے۔ (ف یعنی پہلی بار طلب مواثبہ کر لینے کے بعد اب پھر گواہ مقرر کرے۔ اور اس سے پہلے جو اس نے طلب کر رکھی ہے۔ اسے پختہ کر لے: لانہ محتاج الیہ الخ: کیونکہ یہ شفیع گواہ مقرر کر لینے کا محتاج اور اس کا ضرورت مند ہے اس لئے کہ اپنے دعویٰ کو قاضی کے پاس پیش کرنا اور ثابت کرنا اسی گواہ کے ذریعہ ممکن ہوگا۔ جیسا کہ ہم نے پہلے ہی بیان کر دیا ہے۔ (ف کہ اس کا مقابل مشتری اس کے دعویٰ کا انکار کر دیتا ہے اور اس کے حق شفعہ کو ساقط کرنے کا حیلہ بہانا نکالتا ہے۔ اس لئے گواہوں کی ضرورت ہوتی ہے جن کے ذریعہ اس شفیع کو قاضی کے پاس اپنا مدعی پیش کر سکے اور ثابت بھی کر دے۔ اس جگہ یہ سوال ہو سکتا ہے کہ طلب مواثبہ کے ساتھ ہی گواہ مقرر کر لینا چاہئے تھا۔

علیحدہ سے مستقلاً گواہ مقرر کرنے کی کیا ضرورت ہو گئی، تو جواب دیا کہ علیحدہ باعتبار وقوع کے ہے: ولایمکنه الخ: اور شفیع کے لئے طلب مواثبہ پر گواہ مقرر کرنا ممکن نہیں ہوتا ہے، کیونکہ شفیع کو تو فروخت کی خبر سنتے ہی طب مواثبہ کرنا ہوتا ہے، (ف: اس لئے اتنی مہلت نہیں مل سکتی ہے کہ گواہوں کو موجود کرے۔ ان کو گواہ مقرر کرے اور اپنا مطالبہ پیش کرے)۔ اس لئے اس کے بعد طلب اشہاد اور تقریر کی ضرورت ہوئی۔ (ف یعنی پہلے طلب مواثبہ کرے پھر طلب اشہاد کرے۔

وبیانه ما قال الخ: اس کی تفصیل وہی ہے جو آئندہ کتاب میں بیان کی جارہی ہے: ثم ینهض الخ: پھر جہاں اسے فروخت ہونے کی خبر ملی ہے وہاں سے اٹھے۔ ویشهد الخ اور بائع کو متعین کرتے ہوئے اس کے خلاف گواہ مقرر کر لے بشرطیکہ وہ مبیع اس وقت تک اسی کے قبضہ میں ہو۔ یعنی اس نے اس مبیع کو اپنے مشتری کے حوالہ نہیں کیا ہو، اور اگر مشتری کے حوالہ کر چکا ہو تو اس مشتری کے خلاف گواہ مقرر کرے۔ اور اگر یہ موجود نہ ہو تو پھر جس جائیداد کے بارے میں معاملہ ہو رہا ہو اس کے قریب پہنچ کر گواہ مقرر کرے۔ (ف یہ کہتے ہوئے کہ میں نے اس جائیداد میں اپنے حق شفعہ کا مطالبہ کیا ہے: فاذا فعل الخ: جب شفیع نے اتنا کام کر لیا تو اس کا حق اب پختہ ہو گیا: وهذا لان الخ: اور مشتری وبائع میں سے ہر ایک کے خلاف گواہ مقرر کرنے کی اجازت اس لئے دی گئی ہے کہ اس معاملہ کا تعلق ان میں سے ہر ایک سے ہے۔ (ف یوں تو شفیع ان دونوں میں سے ہر ایک کے خلاف دعویٰ شفعہ کر سکتا ہے، لیکن بائع کے خلاف صرف اسی صورت میں کر سکتا ہے جب کہ بیع اس وقت تک اسی کے قبضہ میں ہو)۔

لان للاول الخ: کیونکہ فریقین میں سے اول یعنی بائع کو اس وقت تک قبضہ حاصل ہے۔ اور ثانی یعنی مشتری کو اس لئے کہ ابھی وہی مالک ہے لہٰذا ان میں سے ہر ایک کے خلاف معاملہ کر سکتا ہے، لہٰذا جس کو مدعی علیہ بنانا چاہے بنا لے: وكذا يصح الخ: اسی طرح ان دونوں کے علاوہ تیسری جگہ پر بھی اپنا معاملہ کر سکتا ہے، یعنی جس جائیداد کے بارے میں معاملہ ہو رہا ہے اس کے پاس پہنچ کر اور گواہ کو لے جا کر وہیں پر گواہ مقرر کرلینا بھی جائز ہے۔ کیونکہ اصل حق اور مقابلہ کا تعلق تو اسی سے ہے۔ (ف تو وہاں پر پہنچ کر گواہ مقرر کر لے کہ میں اس چیز کو بحق شفعہ لینا چاہتا ہوں، فان سلم الخ: چنانچہ اگر بائع نے وہ مشفوعہ زمین اپنے مشتری کے حوالہ کر دی تب اس بائع کے خلاف گواہ ثابت کرنے کی کوئی ضرورت نہیں رہی۔ کیونکہ اب معاملہ میں اس سے کوئی سروکار نہیں رہا۔ اس لئے کہ اب اس کی نہ ملکیت باقی رہی اور نہ ہی اس کا قبضہ باقی رہا، لہٰذا وہ اب بالکل اجنبی جیسا لاتعلق ہو گیا۔ وصورة هذا الخ اور اس طلب اشہاد کی صورت ایسی ہو گی کہ شفیع ان گواہوں کو مشفوعہ گھر یا زمین کے پاس لے جا کر اس سے یوں کہے کہ اس جائیداد کو فلاں شخص نے خریدا ہے، حالانکہ شفیع ہونے کی بناء پر میں ہی اس کا حق دار ہوں، اور میں اس کا شفعہ طلب کر چکا ہوں (یعنی طلب مواثبہ) کر چکا ہوں اور اب (طلب اشہاد) بھی کر رہا ہوں، اس لئے اس بات پر آپ لوگ گواہ رہیں۔

وعن ابی یوسف الخ اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ ان باتوں کے علاوہ اس بیع کا پورا نام لینا، اس کی چوحدی بیان کرنا بھی شرط ہے۔ یعنی مثلاً یوں کہنا کہ اس مکان یا زمین کو جس کی چوحدی یعنی اس کے مغرب میں یہ اور مشرق میں یہ چیز ہے الی آخرہ، کیونکہ جب تک یہ باتیں نہیں بتائی جائیں گی وہ متعین نہیں ہو گی اور غیر متعین یا غیر معلوم چیز کا مطالبہ کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے۔ (ف اور اس چیز کو معلوم اور متعین اسی طرح سے ہو سکتا ہے کہ اس کا نام لیا جائے، ساتھ ہی اس کی چوحدی بھی بیان کر دی جائے، یہاں تک اور طلب مواثبہ دوم طلب اشہاد کا بیان ہو چکا: والثالث الخ: اور اب تیسری طلب جس کا نام طلب الخصومة اور التملک ہے۔ یعنی قاضی کے سامنے جا کر معاملہ پیش کر کے اپنی ملکیت اور حق شفعہ کا مطالبہ کرنا، اور انشاء اللہ تعالیٰ اب ہم اس طلب کی کیفیت اور اس کا طریقہ بھی بیان کریں گے۔ (ف اور اس طلب تملک میں جلدی کرنے کی بالاتفاق فوری ضرورت نہیں ہے۔

توضیح:۔ طلب شفعہ میں اس کی دوسری قسم کا نام ضرورت اس کا طریقہ اور اس کی تفصیل شفیع کا حق مبیع میں کب پختہ ہوتا ہے، مشتری اور بائع میں سے ہر ایک کے خلاف گواہ پیش کرنے کی ضرورت، طلب اشہاد کی صورت اور طریقہ، تفصیل، اقوال علماء، دلائل

قال ولا تسقط الشفعة بتاخير هذا الطلب عند ابی حنيفة وهو رواية عن ابی يوسف وقال محمد ان تركها شهرا بعد الاشهاد بطلت وهو قول زفر معناه اذا تركها من غير عذر وعن ابی يوسف انه إذا ترك المخاصمة فی مجلس من مجالس القاضی تبطل شفعته لانه اذا مضی مجلس من مجالسه ولم يخاصم فيه اختيارا دل ذلك علی اعراضه وتسليمه وجه قول محمد انه لو لم يسقط بتاخير الخصومة منه ابدا يتضرربه المشتری لانه لا يمكنه التصرف حذار نقضه من جهة الشفيع فقدرناه بشهر لانه آجل وما دونه عاجل علی مامر فی الايمان ووجه قول ابی حنيفة وهو ظاهر المذهب وعليه الفتوی ان الحق متی ثبت واستقر لا يسقط الاباسقاطه وهو التصريح بلسانه كما فی سائر الحقوق وما ذكر من الضرر يشكل بما اذا كان غائبا ولا فرق فی حق المشتری بين الحضر والسفر ولو علم انه لم يكن فی البلدة قاض لا تبطل شفعته بالتاخير بالاتفاق لانه لا يتمكن من الخصومة الاعند القاضی فكان عذرا۔

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس طلب تملک کو فوراً حاصل نہ کر کے یوں ہی چھوڑ دینے سے بھی شفعہ ساقط نہیں ہوتا ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ سے بھی یہ ایک روایت ہے: **وقال محمدؒ الخ**: اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر شفیع طلب اشہاد کے بعد ایک ماہ تک اس طلب تملک کو چھوڑ رکھے گا تو اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا۔ امام زفرؒ کا بھی یہی قول ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کسی عذر کے بغیر بھی ایک مہینہ تک طلب شفعہ کو چھوڑ رکھے گا تو اس کا حق باطل ہو جائے گا: **وعن ابی یوسفؒ الخ**: اور امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ اگر قاضی کی کسی بھی مجلس قائم ہونے کے باوجود طلب خصومت نہیں کرے گا تو اس کا حق باطل ہو جائے گا، (ف: یعنی دوسری مرتبہ شفیع نے جب طلب اشہاد بھی کر لیا اس کے بعد قاضی نے عوامی فیصلوں کے لئے مجلس قائم کی اور اس میں اس شفیع نے اپنا مطالبہ شفعہ کسی عذر معقول نہ ہونے کے باوجود پیش نہیں کیا تو اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا: **لانہ اذا مضیٰ الخ**: امام ابو یوسفؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ جب اس نے قاضی کو مجلس قائم کئے ہوئے پایا، اس کو موقع ملا، اس کے باوجود اپنا حق طلب مخاصمہ اس کے سامنے کسی عذر معقول کے بغیر بھی پیش نہیں کیا تو مطالبہ نہ کرنا اور خاموش رہ جانا اس بات کی دلیل ہے کہ شفیع نے جان بوجھ کر اس سے اعراض کیا ہے اور شفعہ کا حق مشتری ہی کو دیدیا ہے۔

وجہ قول محمد الخ: اور امام محمدؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اگر شفیع اپنے حق کا مطالبہ ترک کر تا رہے پھر بھی اس کا حق مطالبہ باقی رہ جائے تو خریدار کا بہت بڑا نقصان ہو گا کیونکہ وہ اس مکان یا زمین میں کبھی کوئی تصرف نہیں کر سکے گا اور نہ ہی اس سے بہتر طور سے فائدہ اٹھا سکے گا کہ مبادا وہ کب مطالبہ کر بیٹھے اور اس جگہ کو لے لے یا اس کو توڑ دیا جائے۔ (ف کیونکہ شفیع جب اس مکان کو حق شفعہ کے طور پر لے گا تو بوقت ضرورت اسے توڑ پھوڑ کرے گا آخر وہ مشتری کب تک اس کے انتظار میں رہے گا۔ انتظار کرنے کی کوئی حد تو ہونی چاہئے): **فقدّر ناہ الخ**: اسی لئے ہم نے اس تاخیر کی مہلت کی مدت ایک مہینہ کی مقرر کی ہے، کیونکہ یہ مدت کافی لامبی ہوتی ہے۔ اور اس سے کم کی مدت کچھ مختصر سی ہو جاتی ہے، وہ مدت ابھی اور فی الحال میں شمار کی جاتی ہے، جیسا کہ کتاب الایمان میں گذر گیا ہے۔ (ف: یعنی دراہم کے تقاضا کے قسم کی صورت میں لکھا ہے کہ ایک ماہ سے کم کی مدت کو قریب وقت مانا جاتا ہے اسی طرح اگر اس شفیع نے بھی ایک ماہ سے کم کی مدت میں اپنے حق کو پانے کے لئے مطالبہ کر لیا تو یوں

سمجھا جائے گا کہ اس نے کسی تاخیر کے بغیر فوراً اپنا حق مانگ لیا ہے۔ اعراض نہیں کیا ہے۔ اور اگر ایک ماہ بھی گذر گیا تو یہ کہا جائے گا کہ اس نے مطالبہ میں بہت تاخیر کردی ہے۔ لہٰذا اس کا شفعہ ختم ہو جائے گا۔ فتاویٰ قاضی خان و منافع و خلاصہ میں ہے کہ امام محمدؒ کے قول پر فتویٰ ہے۔ ع۔

وجه قول ابی حنیفةؒ الخ: اور ظاہر مذہب امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے اور اسی پر فتویٰ بھی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ جب کبھی کسی شخص کا کسی چیز پر ایک بار حق ثابت ہو جاتا ہے تو جب تک کہ وہ خود ہی اس حق کو ختم نہیں کرتا ہے وہ اس کے لئے باقی رہتا ہے۔ اب موجودہ مسئلہ میں بھی ایک بار طلب مواثبہ اور طلب اشہاد کر لینے کے بعد جب شفیع کا حق ثابت ہو گیا ہے تو یہ حق بھی اس شفیع کے از خود ساقط کئے بغیر اس طرح سے کہ وہ اپنی زبان سے صراحۃً یہ کہدے کہ اسے نہیں لوں گا یا میں نے اپنا حق ساقط کر دیا ہے۔ باقی رہے گا۔ ساقط نہ ہوگا۔ جیسے کہ دوسرے حقوق میں ہوتا ہے۔ (ف کہ ان میں بھی از خود ساقط کئے بغیر حقوق ساقط نہیں ہوتے ہیں: وماذکر من الضرر الخ: اور امام محمدؒ نے فیصلہ میں تاخیر کی وجہ سے جس نقصان کا ذکر فرمایا ہے وہ تو بالاتفاق اس صورت میں بھی مشکل ہے جبکہ شفیع موجود نہ ہو۔ (ف کیونکہ غائب شفیع بعد میں آجائے تو اسے بھی شفعہ کا اختیار ہوتا ہے۔ اور اس مسئلہ میں کسی کا اختلاف بھی نہیں ہے، اس میں غائب کی طرف سے مجبوری پیش کی جا سکتی ہے کہ موجود نہ ہونے کی وجہ سے بروقت میں مطالبہ نہ کر سکا۔ لیکن اس سے خریدار کا تو ہر صورت میں نقصان ہوگا۔ کہ پہلے ایک بار فیصلہ ہو چکا تھا اور اطمینان ہو گیا تھا مگر اب دوبارہ فیصلہ ہونے سے اسے بڑا نقصان ہوگا، اس کے باوجود غائب کے لئے حاضر ہونے کے سلسلہ میں کسی وقت کی تجدید نہیں ہوتی ہے، الحاصل جس طرح شفیع کے غائب ہونے کی صورت میں اس کی واپسی پر مشتری کو اس کا حق دینا پڑتا ہے اور اس مشتری کو نقصان برداشت کرنا ہوتا ہے اسی طرح موجودہ صورت میں تکلیف برداشت کرنی ہوگی۔

ولا فرق الخ: حالانکہ مشتری کے حق میں شفیع کے حالت حضر یا حالت سفر ہونے میں کچھ فرق نہیں ہوتا ہے۔ (ف یعنی مشتری کو جو نقصان ہوتا ہے اس میں لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہوتا ہے کہ اس کا شفیع حالت حضر میں تھا یا حالت سفر میں تھا۔ تو جیسے شفیع کے غائب ہونے میں اس کا حق شفعہ تاخیر مطالبہ کی وجہ سے ختم نہیں ہوتا ہے اسی طرح اگر وہ موجود ہو کر بھی اپنے مطالبہ میں تاخیر کرتا ہو تو اس سے بھی اس کا حق ختم نہیں ہونا چاہئے: ولو علم انه الخ: اور اگر اس بات کی تحقیق ہوگئی کہ معاملہ کی ابتدائے وقت سے ہی اس شہر میں کوئی قاضی نہیں ہے تو شفیع کی طرف سے حق شفعہ کے مطالبہ میں تاخیر سے بالاتفاق اس کا شفعہ باطل نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ اس شفیع کے لئے کسی طرح یہ بات ممکن نہیں تھی کہ وہ قاضی کے سامنے اپنی درخواست پیش کر سکے اس کے علاوہ کوئی اور اس اختیار کا مالک بھی نہ تھا۔ لہٰذا اس قاضی کا غائب رہنا شفیع کے حق میں عذر معقول تھا۔ (ف اور بالاتفاق عذر کی بناء پر تاخیر سے کسی کا بھی حق شفعہ ختم نہیں ہوتا ہے، الحاصل اس جگہ ائمہ کا باہمی اختلاف صرف اس صورت میں رہ گیا جب کہ کسی عذر کے بغیر شفیع نے مطالبہ شفعہ میں گویا قصداً تاخیر کی ہو۔

توضیح:۔ طلب اشہاد کے بعد اگر شفیع طلب خصومت میں تاخیر کرے، اگر طلب اشہاد کے بعد اس شفیع کو علم ہو گیا کہ ذمہ دار قاضی شہر سے باہر کہیں گیا ہوا ہے، یعنی شہر میں واقعۃً نہیں ہے، اس لئے مطالبہ مخاصمہ میں تاخیر کی، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

قال واذا تقدم الشفيع الى القاضى فادعى الشراء وطلب الشفعة سال القاضى المدعى عليه فان اعترف بملكه الذى يشفع به والا كلفه باقامة البينة لان اليد ظاهر محتمل فلا تكفى لاثبات الاستحقاق قال يسال القاضى المدعى قبل ان يقبل على المدعى عليه عن موضع الدار وحدودها لانه ادعى حقافيها فصار كما اذا ادعى رقبتها واذا بين ذلك يساله عن سبب شفعته لاختلاف اسبابها فان قال انا شفيعها بدارلى تلاصقها الان تم

دعواه علی ما قاله الخصاف وذکر في الفتاوی تحدید هذه الدار التي یشفع بها ایضا وقد بیناه في الکتاب الموسوم بالتجنیس والمزید قال فان عجز عن البینة استحلف المشتری بالله ما یعلم انه مالك للذی ذکره مما یشفع معناه بطلب الشفیع لانه ادعی علیه معنی لواقربه لزمه ثم هو استحلاف علی ما في یدغیره فیحلف علی العلم فان نکل اوقامت للشفیع بینة ثبت ملکه في الدار التي یشفع بها وثبت الجوار فبعد ذلك ساله القاضي یعني المدعی علیه هل ابتاع ام لا فان انکر الابتیاع قیل للشفیع اقم البینة لان الشفعة لا تجب الابعد ثبوت البیع وثبوته بالحجة.

ترجمہ :۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔اگر شفیع نے مشفوعہ زمین کے بیچے جانے کی خبر قاضی کو سنادی پھر اس بناء پر اپنے لئے حق شفعہ کا مطالبہ کیا (ف یعنی شفیع نے قاضی کے پاس پہنچ کر یہ کہا کہ فلاں شخص نے فلاں شہر کے فلاں محلہ کے فلاں نمبر کے مکان کو خریدا ہے جس کی چوحدی یہ ہے۔اور میں اس مکان کو اس کے پڑوسی ہونے کی بناء پر خریدنا چاہتا ہوں کیونکہ میں اس مکان کا شفیع ہوں کیونکہ میرے مکان کی بھی چوحدی یہ ہے۔اس لئے آپ یہ حکم فرمائیں کہ وہ مالک یا مشتری اس مکان کو میرے ہاتھ شفعہ کی بناء پر فروخت کردے: **سال القاضي الخ**:تب قاضی اس مدعی علیہ سے سوال کرے گا۔(ف یعنی مشتری سے سوال کیا جائے گا کہ کیا تم نے اسے خریدا ہے۔اب اگر وہ اقرار کرلے تو بہتر ہے۔ورنہ یہ مدعی (شفیع) اس کو ثابت کرے۔اور اگر بائع نے اس کے فروخت کرنے کا اقرار کرلیا تب بھی اس شفیع کو اس جگہ کے لینے کا اختیار ہوگا، اگرچہ مشتری اس کا انکار کررہا ہو، اور اگر مشتری نے اس کی خریداری کا اقرار کرلیا تو اس کے بعد یہ جاننا ہوگا کہ کیا وہ خود اس شفیع کے حق شفعہ کا اقرار کرتا ہے یا نہیں اقرار کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ یہ کہتا ہے کہ حقیقت میں یہ مکان اس کے اس مکان کے ساتھ ملا ہوا ہے جس کی وجہ سے یہ شفعہ کا دعوی کرتا ہے۔اس کے باوجود اس کا احتمال رکھتا ہے کہ شاید اس کے طلب شفعہ کا اقرار کرتا ہو یا انکار کرتا ہو، پھر یہ بھی احتمال ہے کہ شاید طلب شفعہ کے بعد بھی اس شفعہ کے حق سے اپنی براءت کرنے اور اس کے سپرد کرنے کا مدعی ہو، پھر آخر بات یہ بھی ہے کہ وہ حقیقت میں اس گھر کا مالک ہو، اس طرح سے پوری تفصیل کے ساتھ ساری باتیں اس مدعی علیہ (بائع یا مشتری) سے پوچھنا چاہئے)۔

فان اعترف الخ:اب اگر مدعی علیہ نے اس کی ملکیت کا جس کے ذریعہ وہ شفعہ چاہتا ہے اقرار کرلیا تو بہتر ہے: **والا کلفه الخ**:اگر مشتری اقرار نہ کرے تو پھر قاضی اس شفیع کو اپنے دعویٰ پر گواہ لانے کے لئے مجبور کرے گا، (ف: یعنی مدعی جو کہ شفیع ہے وہ اپنے گواہوں سے اپنی ملکیت ثابت کرے۔اس پر صرف اپنا ظاہری قبضہ دکھانا کافی نہیں ہوگا۔کیونکہ صرف قبضہ سے پوری ملکیت کا ہونا مفید نہیں ہوتا ہے۔**لان الید الخ** کیونکہ قبضہ تو ظاہری حالت کا صرف احتمال رکھتا ہے، (ف: کیونکہ قبضہ سے بظاہر اس قابض کا مالک ہونا معلوم ہوتا ہے۔لیکن اس میں اس بات کا بھی احتمال ہوتا ہے کہ شاید یہ دوسرے مالک کی طرف سے عاریۃً رہتا ہو یا یہ کہ کرایہ پر رہتا ہو۔جب کہ نہ عاریت پر رہنے والا اور نہ ہی کرایہ پر رہنے والا شفعہ پانے کا حق دار ہوتا ہے، اسی لئے حق شفعہ کو ثابت کرنے کے لئے ظاہری قبضہ کافی نہیں ہوتا ہے، (ف: کیونکہ شفعہ کا حقدار ہونے کے لئے حقیقت میں مالک ہونا شرط ہے): **قال یسال القاضي الخ**: مصنف ہدایہؒ نے فرمایا ہے کہ مذکورہ باتوں کے بعد قاضی پھر مدعی (شفیع) سے اس گھر کے بارے میں دریافت کرے گا جس نے متعلق شفعہ کا دعویٰ کر رکھا ہے کہ وہ گھر کس جگہ کس شہر اور کس محلہ میں ہے اور یہ کہ اس کی چوحدی کیا ہے۔کیونکہ مدعی نے اس گھر میں اپنے لئے حق شفعہ کا دعویٰ کیا ہے تو ایسا ہو گیا گویا اس گھر کے رقبہ کا دعویٰ کیا ہو۔(جب کہ کسی رقبہ کا دعویٰ کرنے والا خود اس کے مقام اور چوحدی کو خوب تفصیل کے ساتھ بیان کرتا ہے)۔

واذا بین ذلك الخ: پھر وہ مدعی شفیع یہ ساری باتیں بیان کردے تب قاضی اس مدعی سے اس کے حق شفعہ کا سبب دریافت کرے گا۔کیونکہ شفعہ پانے کے اسباب مختلف ہیں۔(ف یعنی کبھی مال میں شرکت کی کبھی حقوق اور منافع میں شرکت

اور کبھی پڑوس میں ہوتا): فان قال الخ: چنانچہ اگر شفیع جواب میں یہ کہے کہ میں اس کا اس لئے شفیع ہوں اپنے اس گھر یا جائیداد کی وجہ سے جواب بھی جائیداد سے بالکل متصل ہے جو ابھی فروخت کی گئی ہے: الآن تم دعواہ الخ: تب اتنی تفصیل اور سوال و جواب ہو جانے کے بعد اس مدعی کے شفعہ کا دعوی مکمل ہو جائے گا۔ جیسا کہ خصافؒ نے فرمایا ہے۔ (ف۔ اگر جواب میں اس مدعی نے یہ کہدیا کہ میرے گھر سے اس کا گھر ملا ہوا تو نہیں ہے۔ پھر بھی میں دعوی کرتا ہوں تو وہ شفیع ثابت نہ ہوگا۔ کیونکہ اس کے لئے ملا ہوا پڑوسی ہونا بھی ضروری ہے: وذکر فی الفتاوی الخ: اور فتاوی یعنی متاخرین مشائخ کے فتاوی میں مذکور ہے کہ مدعی جس گھر کے ذریعہ سے شفعہ چاہتا ہے وہ اس کے بھی حدود بیان کرے، (ف: ان باتوں کے بعد ہی مکمل دعوی پورا ہوگا: وقد بیناہ الخ: ہم نے اس بحث کو اپنی کتاب التجنیس والمزید میں بیان کر دیا ہے۔ (ف: یہ کتاب مصنفؒ کی مجتہدین کے لئے بہت ہی مفید ہے۔ حاصل کلام یہ ہوا کہ دعوی کے مکمل ہو جانے کے بعد اگر مدعی علیہ نے اس کے اپنے مملوکہ مکان سے انکار کر دیا تب مدعی کو گواہ پیش کرنے کا حکم دیا جائے گا۔

توضیح:۔ شفیع جب قاضی کے پاس اپنا مدعی پیش کر دے تب قاضی اس سے کن کن باتوں کا سوال کس طرح کرے گا۔ اور اس کا مطالبہ کب مکمل سمجھا جائے گا، تفصیل مسائل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

قال فان عجز عنها استحلف المشتری باللّٰہ ما ابتاع او باللّٰہ ما استحق علیہ فی ھذہ الدار شفعة من الوجه الذی ذکرہ فھذا علی الحاصل والاول علی السبب وقد استوفینا الکلام فیه فی الدعوی وذکرنا الاختلاف بتوفیق اللّٰہ وانما یحلفه علی البتات لانه استحلاف علی فعل نفسه وعلی ما فی یدہ اصالة وفی مثله یحلف علی البتات.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر مدعی اپنی ملکیت کے دعوی کے مطابق گواہ پیش کرنے سے عاجز ہو جائے تو وہ اس مدعی علیہ سے ان الفاظ میں قسم لے سکتا ہے کہ قاضی اس کو اس کے علم ہونے نہ ہونے پر قسم دلائے کہ واللہ مجھے نہیں معلوم ہے کہ یہ شخص اس گھر کا مالک ہے جس کا اس نے ابھی ذکر کیا ہے۔ اور اس کے ذریعہ سے شفعہ چاہتا ہے۔ (ف تو قاضی ان ہی الفاظ سے قسم لے): معناہ بطلب الخ: گذشتہ عبارت کا مطلب یہ ہے کہ قاضی از خود نہیں بلکہ اس وقت اس طرح قسم لے جب کہ شفیع نے اس کی درخواست کی ہو۔ کیونکہ مدعی شفیع نے مدعی علیہ سے ایسی بات کا مطالبہ کیا ہے کہ اگر وہ اس کا اقرار کر لے تو اس پر لازم بھی ہو جائے (ف یعنی اس مدعی علیہ کے انکار کی وجہ سے ہی اس پر قسم لازم ہوئی۔ع): ثم ھو استحلاف الخ: پھر چونکہ یہ قسم ایسی بات پر اس مدعی علیہ سے لی جا رہی ہے جو کہ غیر کے قبضہ میں ہے۔ اسی لئے اس کے صرف علم ہی پر قسم لی جائیگی، (حقیقت اور واقعہ پر نہیں) (ف یعنی قطعی قسم نہیں ہو سکتی ہے، پھر یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ اس جگہ قسم لینے کی جو وجہ بیان کی گئی ہے وہ یہ ہے کہ اس مدعی شفیع نے مدعی علیہ سے ایسی چیز کا دعوی کیا ہے کہ اگر وہ اقرار کر لے تو اسے ادا کرنا اس پر لازم ہو جائے۔

اس میں ایک قاعدہ کلیہ کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اگرچہ اس مدعی نے اس مدعی علیہ پر شفعہ کا دعوی کیا ہے، لیکن قسم لیتے وقت ان باتوں کو نہ کہہ کر صرف اپنی ملکیت پر قسم لیتا ہے۔ اس سے بظاہر یہ وہم ہوتا ہے کہ اس مشتری (مدعی علیہ) پر ایسی قسم کا کھانا لازم نہ ہو۔ اسی لئے اس عبارت سے مصنفؒ نے اس قاعدہ کلیہ کی طرف اشارہ کر دیا ہے کہ جہاں کہیں بھی کوئی مدعی اپنے مدعی علیہ سے ایسی بات کا دعوی کرے کہ اس کے اقرار سے مدعی کا دعوی اس پر ثابت ہو جائے تو اس بات کے انکار سے اس پر قسم لازم ہو جائے گی۔ اور اگر ایسی چیز نہ ہو تو اس پر قسم لازم نہ ہوگی۔م۔ لہذا اس مسئلہ میں بھی اگر مدعی علیہ نے قسم کھانے سے

انکار کردیا تو گویا اس نے بذل کیا یا اقرار کیا۔ اسی لئے فرمایا: فان نکل الخ: پھر اگر مدعی علیہ نے قسم کھانے سے انکار کردیا، یا شفیع نے اپنے دعوی پر گواہ پیش کردیئے تو اس نے جس گھر کے ذریعہ سے دوسرے گھر پر شفعہ کا دعوی کیا ہے اس کی ملکیت اس سے ثابت ہو جائے گی۔ اور اس کے پڑوسی ہونے کا حق ثابت ہو جائے گا، (ف: کیونکہ اس مکان مشفوعہ سے اس مدعی کے مکان کی حدیں مل رہی ہیں۔ اور وہ مدعی علیہ بھی اس کا انکار نہیں کر رہا ہے: فبعد ذلك الخ: پھر اس جوار یعنی پڑوس میں ہونا ثابت ہو جانے کے بعد قاضی اس مدعی علیہ سے دریافت کرے گا کہ کیا اس نے خریدا ہے یا نہیں۔ (ف یعنی تم نے خود وہ مکان جس پر شفیع دعوی شفعہ کر رہا ہے خریدا ہے یا نہیں)۔ اگر اس سوال کے جواب میں وہ انکار کردے تب قاضی اس شفیع سے کہے گا کہ اب تم اس کی خریداری پر گواہ پیش کرو۔ (ف تاکہ وہ یہ گواہی دیں کہ ہاں اس نے اس مکان کو خریدا ہے)۔

لان الشفعة الخ: یہ اس لئے کہ بیع کے ثابت ہوئے بغیر شفعہ کا حق ہوتا ہی نہیں ہے۔ اور بیع کا ثبوت گواہوں کے بغیر نہیں ہوتا ہے۔ (ف یعنی گواہوں سے ہی بیع کا ثبوت ہوتا ہے: قال فان عجز الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر مدعی اس کی خریداری پر گواہ پیش کرنے سے عاجز ہو جائے تو اس کے کہنے یا درخواست دینے پر مشتری یعنی مدعی علیہ سے اس بات پر اس طرح قسم لی جائیگی کہ واللہ اس نے نہیں خریدا ہے۔ (ف یا جبکہ بائع ہی کے قبضہ میں اس وقت تک مکان موجود ہو تو یوں کہے کہ واللہ میں نے اسے فروخت نہیں کیا ہے، یہاں تک تو اس صورت میں ہے جب کہ عین سبب یا اصل سبب پر قسم لی گئی ہو۔ کیونکہ اس بات کا بھی احتمال ہو سکتا ہے کہ شاید خریدار نے خرید کر اقالہ کر لیا ہو، تو اسے تردد ہو سکتا ہے اس لئے تفصیلی طور سے نہیں بلکہ حاصل مطلب پر بھی قسم لے سکتا ہے۔ اسی لئے ماتنؒ نے دونوں صورتیں بیان فرمادی ہیں کہ سبب پر قسم لے: او باللہ ما استحق الخ: یا اس طرح قسم لے کہ واللہ یہ مدعی (یعنی شفیع) نے اس گھر کو مجھ سے شفعہ کے طور پر لینے کے لئے جس سبب کا ذکر کیا ہے وہ سبب موجود نہیں ہے: فهذا علی الحاصل الخ: پس اسی طریقہ سے حاصل پر قسم لی جا سکتی ہے۔ اور پہلے طریقہ میں سبب پر قسم ہے: وقد استوفینا الخ: اور ہم نے حاصل یا سبب پر قسم لینے کے بیان کو تفصیل کے ساتھ کتاب الدعوی میں پہلے بیان کردیا ہے۔ اور وہیں اس اختلاف کو بھی بیان کردیا ہے: ماشاء اللہ و لاقوۃ الا باللہ: (ف: اس طرح قسم حاصل پر ہو یا سبب پر بہر صورت قطعی قسم ہوگی): وانما یحلف الخ: اس صورت میں قطعی قسم لی جائے گی (یعنی علم پر قسم نہیں لی جائے گی) کیونکہ یہ قسم اس کے اپنے فعل سے متعلق ہے، اور براہ راست اس کی اپنی مقبوضہ چیز ہے، اور ایسی صورت میں قطعی قسم ہی لی جاتی ہے، (ف: پھر جب اس نے قسم کھانے سے انکار کیا تو مدعی اور مطلب ثابت ہو گیا لہذا شفعہ کا حکم ہو جائے گا۔ اگرچہ اس نے اس دعوی کو تسلیم بھی نہ کیا ہو)۔

توضیح:۔ اگر مدعی اپنی ملکیت کے دعوی کے مطابق گواہ پیش کرنے سے عاجز ہو جائے، کس صورت میں قطعی قسم لی جاتی ہے اور کب صرف علم پر قسم لی جاتی ہے، اگر مدعی علیہ قسم کھانے سے انکار کردے، یا شفیع اپنے دعوی پر گواہ پیش کردے، مسائل کی تفصیل حکم، دلائل

قال وتجوز المنازعة في الشفعة وان لم يحضر الشفيع الثمن الى مجلس القاضي فاذا قضى القاضي بالشفعة لزمه احضار الثمن وهذا ظاهر رواية الاصل وعن محمد انه لا يقضي حتى يحضر الشفيع الثمن وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة لان الشفيع عساه يكون مفلسا فيتوقف القضاء على احضاره حتى لا يتوى مال المشتري وجه الظاهر انه لا ثمن له عليه قبل القضاء ولهذا لا يشترط تسليمه فكذا لا يشترط احضاره واذا قضى له بالدار فللمشتري ان يحبسها حتى يستوفي الثمن وينفذ القضاء عند محمد ايضا لانه فصل مجتهد فيه

ووجب عليه الثمن فيحبس فيه فلو اخراد ا الثمن بعد ما قال له ادفع الثمن اليه لا تبطل شفعته لانها تاكدت بالخصومة عند القاضي.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ شفعہ کے بارے میں قاضی کے پاس مخاصمہ کرنا جائز ہے، اگرچہ قاضی کی مجلس میں اس وقت اس کے دام لے کر شفیع حاضر نہ ہوا ہو، لیکن قاضی جب شفعہ کا حکم سنادے تب شفیع پر دام لے کر حاضر ہونا ضروری ہوگا:
وهٰذا ظاهر الخ: اور یہ مبسوط کی ظاہر الروایۃ ہے: **وعن محمد الخ**: اور امام محمدؒ سے دوسری روایت نوادر میں یہ ہے کہ جب تک شفیع اس کے دام لے کر قاضی کی مجلس میں حاضر نہ ہوجائے اس وقت تک قاضی شفعہ کا حکم نہیں سنائے گا، اور حسنؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے بھی یہی روایت کی ہے: **لان الشفيع الخ**: اس احتمال کی وجہ سے کہ شاید شفیع معاملہ کرنے والا مال کے اعتبار سے مفلس ہو اسی لئے قاضی اپنا فیصلہ اس وقت تک کے لئے روک کر رکھے نہ سنائے یہاں تک کہ وہ رقم لے کر حاضر ہوجائے ورنہ اگر فیصلہ کے بعد بھی وہ رقم نہ لاسکا تو مشتری کی رقم ڈوب جائے گی: **وجه الظاهر الخ**: ظاہر الروایۃ کی دلیل یہ ہے کہ قاضی کے فیصلہ سے پہلے تک اس مدعی علیہ کی کوئی رقم اس شفیع پر لازم یا باقی نہیں ہے۔ اسی بناء پر فیصلہ سے پہلے تک اس مدعی پر گھر کی رقم بھی حوالہ کردینا اس پر لازم نہیں ہوتی ہے۔ اسی طرح اس رقم کو لے کر قاضی کے دربار میں حاضر ہونا بھی اس پر لازم نہیں ہوگا۔

و اذا قضى له الخ: اور جب بالآخر قاضی اس شفیع کے حق میں اس گھر کو حق شفعہ میں لینے کا فیصلہ سنادے تو اسے فوراً ہی اس مکان پر قبضہ کرلینے کی اجازت نہ ہوگی یعنی اس مشتری کو یہ کہنے کا حق ہوگا کہ میں اس مکان پر تم کو اسی وقت قبضہ کرنے دوں گا کہ تم اس کی ساری رقم مجھے پہلے دیدو۔ یعنی وہ مشتری اس مکان کو اپنے قبضہ میں روک کر رکھ سکتا ہے۔ (ف سوال یہ ہوتا ہے کہ اس اختلاف حکم کی صورت میں امام محمدؒ کی اس روایت پر جو نوادر میں ہے قاضی کا حکم نافذ نہیں ہوگا۔ تو جواب یہ ہے کہ قاضی کا یہ حکم کسی ممنوع قطعی کے بارے میں نہیں ہے جو نافذ نہ ہو اس لئے) **وينفذ القضاء الخ**: امام محمدؒ کے نزدیک بھی قاضی کا حکم نافذ ہوجائے گا۔ کیونکہ یہ حکم اجتہادی اور مجتہد فیہ کے بارے میں ہے۔ لہٰذا گھر کا ثمن واجب ہوجانے کے بعد مشتری اپنے اس ثمن (رقم) کو وصول کرنے کے لئے اس مشفوعہ گھر کو اپنے ہی پاس روک کر رکھ سکتا ہے۔

(ف اب اگر یہ کہا جائے کہ جب مشتری کو اس مکان کے روک کر رکھنے کا حق حاصل ہے تو اس کی رقم کس طرح ڈوب سکتی ہے جیسا کہ پہلے کہا گیا ہے۔ جواب یہ ہوگا کہ مکان کو روک کر رکھنے سے شفیع کا شفعہ باطل نہ ہوگا اس لئے مشتری کو روکنے سے اس کی رقم نہیں ملے گی البتہ اس کا فائدہ یہ ہوگا کہ اس مشتری کو بھی ایک قسم کی مضبوطی باقی رہ جائے گی۔ اگرچہ یہ رہن کی صورت نہیں ہوگی۔ اچھی طرح سمجھ لیں: **فلو اخر اداء الثمن الخ**: پھر اگر قاضی نے شفیع سے یہ کہہ بھی دیا کہ تم اس مشتری کی واجب الاداء رقم ادا کردو پھر بھی شفیع اس کی ادائیگی میں تاخیر کرے جب بھی اس کا حق شفعہ باطل نہ ہوگا۔ کیونکہ قاضی کے پاس مخاصمہ کرلینے کی وجہ سے اس کا حق شفعہ مؤکد اور پختہ ہوگیا ہے۔ (ف یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جب کہ شفیع اس جائیداد' مکان وغیرہ کے خریدار کو قاضی کے دربار میں لے آیا ہو)۔

توضیح:۔ کیا شفیع مشفوعہ جائیداد کی قیمت اپنے پاس رکھے بغیر مشتری کے خلاف قاضی کے پاس معاملہ پیش کرسکتا ہے، کیا قاضی کا فیصلہ ہوتے ہی شفیع اپنی مشفوعہ جائیداد پر بزور قبضہ کرسکتا ہے، اگر شفیع مشفوعہ جائیداد کی قیمت کی ادائیگی میں تاخیر کرے تو حق شفعہ میں فرق آسکتا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

قال وان احضر الشفيع البائع المبيع في يده فله ان يخاصمه في الشفعة لان اليدله وهي يد مستحقة ولا

يسمع القاضي البينة حتى يحضر المشترى فيفسخ البيع بمشهد منه ويقضى بالشفعة على البائع ويجعل العهدة عليه لان الملك للمشترى واليد للبائع والقاضي يقضى بهما للشفيع فلا بدمن حضورهما بخلاف ما اذا كانت الدار قد قبضت حيث لا يعتبر حضور البائع لانه صار اجنبيا اذلا يبقى له يد ولا ملك وقوله فيفسخ البيع بمشهد منه اشارة الى علة اخرى وهي ان البيع في حق المشترى اذا كان ينفسخ لابد من حضوره ليقضى بالفسخ عليه ثم وجه هذا الفسخ المذكور أن ينفسخ في حق الأضافة، لا متناع المشترى بالأخذ بالشفعة، وهو يوجب الفسخ الا انه يبقى اصل البيع لتعذر انفساخه لان الشفعة بناءً عليه ولكنه تتحول الصفقة اليه ويصير كانه هو المشترى منه فلهذا يرجع بالعهدة على البائع بخلاف ما اذا قبضه المشترى فاخذه من يده حيث تكون العهدة عليه لانه تم ملكه بالقبض وفي الوجه الاول امتنع قبض المشترى ، انه يوجب الفسخ وقد طولنا الكلام فيه في كفاية المنتهي بتوفيق الله تعالىٰ .

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مبیع بائع ہی کے قبضہ میں ہو اور اس بائع کو شفیع قاضی کی مجلس میں لے آئے تو اس شفیع کے لئے اس وقت یہ جائز ہوگا کہ اپنے شفعہ کے بارے میں اس سے مخاصمہ کرلے: لان الید الخ: کیونکہ اس وقت بائع کا قبضہ موجود ہے اور یہ حق دار کی حیثیت سے ہے۔(ف یعنی عارضی قبضہ نہیں ہے جیسا کہ کسی کا کرایہ دار یا اجرت پر کام کرنے والے یا امانت دار کی حیثیت سے ہوتا ہے۔ بلکہ ایک بائع کا اس کے اصلی مالک کی حیثیت سے قبضہ ہے، اور جب تک کہ وہ اس مال کو اس کے مشتری کے حوالہ نہ کردے تب تک اسی کا اس مال پر قبضہ باقی رہے گا۔ **ولا یسمع القاضی الخ** اور جب تک کہ مشتری کا گواہ قاضی کے سامنے نہ آجائے اس وقت تک قاضی شفیع کی گواہی نہیں سنے گا۔ پھر اس کی موجودگی ہی میں بیع فسخ کرے گا اور بائع کو ہی شفیع کو شفعہ دینے کا حکم کردے گا۔ اور اسی پر ذمہ داری لازم کردے گا۔(ف یعنی شفیع کو شفعہ دینے کے لئے بائع اس کا ذمہ دار ہوگا۔ یہاں تک کہ بائع ہی اس بات کا ذمہ دار ہوگا کہ اس جائیداد کو شفیع کے حوالہ کردے۔ اسی طرح اگر کبھی کوئی شخص اس کا حق دار بن کر سامنے آجائے تو وہی اس کے معاملہ کو ختم کرے۔ اور اسے ختم نہ کرسکے تو پھر وہی اس شفیع کے دام اسے واپس کرے۔ الحاصل بائع و مشتری دونوں کی حاضری لازم ہے۔ پھر اس بیع کو فسخ کرنا اور کسی قسم کی بات سامنے سے اس سے معاملہ کی صفائی اسی بائع کی ذمہ داری ہونی چاہئے۔ لان الملک الخ کیونکہ فی الحال اس کی ملکیت مشتری کو حاصل ہے۔ اور قبضہ بائع کا ہے۔ جب کہ قاضی اپنے فیصلہ میں اس جائیداد کی ملکیت اور اس پر قبضہ دونوں باتوں کا حکم اسی شفیع کو دے گا۔ اس لئے اس موقع میں بائع و مشتری دونوں کا حاضر ہونا ضروری ہوگا۔

بخلاف ما اذا الخ برخلاف اس کے جب مشتری نے اس جائیداد پر پورا قبضہ کرلیا تو اب بائع اس کے معاملہ میں بالکل اجنبی ہوگیا کیونکہ اب نہ اس کا قبضہ باقی ہے اور نہ ہی اس کی ملکیت باقی ہے لہٰذا شفعہ کے مطالبہ میں بھی اس کا کوئی تعلق نہ ہوگا اسی لئے قاضی کے سامنے اس کا حاضر ہونا بھی ضروری نہ ہوگا اور صرف مشتری کا رہنا ہی کافی ہوگا۔ **وقولہ فیفسخ البیع الخ** پھر قدوریؒ کا یہ فرمانا کہ "قاضی مشتری کی موجودگی ہی میں بیع فسخ کرے گا" اس سے ایک دوسری علت کی طرف اشارہ ہے۔(ف یعنی مشتری کی حاضری اس مجلس میں ضروری ہونے کی دوسری علت یہ بھی ہے کہ قاضی اسی کی موجودگی میں بیع کو فسخ کرے گا۔ اس لئے بھی اس کی حاضری ضروری ہے۔ کیونکہ اس میں ایک علت موجود ہے)۔ **وھی ان الخ** جو یہ ہے کہ جب مشتری کے حق میں بائع کی طرف سے کی ہوئی بیع فسخ ہوگی تو اس وقت مشتری کی حاضری ضروری ہوگی تاکہ اس پر بیع کے فسخ ہونے کا حکم لگایا جائے۔ (ف کیونکہ اسی پر فسخ بیع کا حکم ہے)۔

ثم وجہ ھٰذا الفسخ الخ پھر اس کے فسخ کرنے کی صورت یہ ہوگی کہ اضافت اور نسبت کے بارے میں وہ بیع فسخ ہو۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ خریداری کی نسبت اس مشتری کی طرف باقی نہ رہی ہو۔ کیونکہ اس جائیداد کو شفعہ کے طور پر لینے کی وجہ سے

اب وہ مشتری اس پر قبضہ نہیں کر سکے گا۔ اور یہی بات بیع کے فسخ کرنے کی ہوگی۔ مگر یہ بات اپنی جگہ باقی رہے گی۔ کہ اصل بیع ختم نہ ہوگی بلکہ وہ باقی رہ جائے گی۔ کیونکہ اس بیع کا فسخ ہونا ممکن نہ ہوگا اس لئے کہ اس شفعہ کے پانے کی بنیاد اور اصل سبب تو یہی بیع ہے۔ (ف۔ مقصد یہ ہے کہ نفس بیع باقی رہنے ہی کی بناء پر تو شفعہ کا حق ملا ہے۔ اگر اصل بیع ہی کے ختم ہونے کو مان لیا جائے تو شفعہ کا حق ہی ختم ہو جائے گا۔ حالانکہ شفعہ باقی رہ جاتا ہے۔ لہٰذا یہ کہنا ہوگا کہ اصل بیع بھی اب تک باقی ہے۔ لیکن مشتری کی طرف سے صرف اس کی نسبت فسخ کر دی جائے)۔

لکنه يتحول الخ اصل بیع باقی رہنے کے باوجود متفقہ مشتری سے بدل کر شفیع کی طرف آجائے گا پھر معاملہ کچھ ایسا ہو جائے گا کہ گویا بجائے مشتری کے اسی شفیع نے اصل میں بائع سے خریدا ہے۔ اسی وجہ سے بیع کے سارے حقوق اور ذمہ داری بائع سے ہی متعلق ہو جاتی ہے۔ بخلاف ما اذا الخ اس کے برخلاف جب مشتری نے مبیعہ جائیداد پر قبضہ کر لیا ہو۔ اور شفیع نے اس جائیداد کو مشتری سے لے لیا ہو تو اس کی ذمہ داری مشتری سے متعلق ہوتی ہے۔ کیونکہ قبضہ کرنے سے مشتری کی ملکیت پوری ہو چکی ہے۔ وفي الوجه الاول الخ اور اس پہلی صورت میں یعنی جب کہ بائع کے قبضہ میں موجود ہو۔ تو مشتری کا قبضہ کرنا ناممکن ہے۔ یعنی شفعہ کا دعوی ہو جانے کے بعد مشتری کو بائع سے لینے کا اختیار نہیں رہا۔ اور یہ بات بیع کے فسخ ہو جانے کا سبب ہے۔ (ف کیونکہ جب کسی سے کوئی چیز خریدی اور بائع کو قبضہ دلانا ممکن نہ ہو تو بیع فسخ ہو جاتی ہے۔ وقد طولنا الخ اور ہم نے اس موقع پر اس بحث کو اپنی کتاب کفایۃ المنتہی میں اچھی توضیح کے ساتھ بفضلہ تعالے وتوفیقہ بیان کر دیا ہے

توضیح:۔ اگر بیع بائع ہی کے قبضہ میں ہو اور شفیع اس بائع کو قاضی کی مجلس میں لے آئے تو کیا شفیع اپنے شفعہ کے بارے میں اس سے مخاصمہ کر سکے گا۔ قاضی شفیع کی گواہی کب سنے گا اور کس طرح فیصلہ کرے گا اور اگر مشتری نے بیع پر قبضہ کر لیا تو اس وقت شفیع کا معاملہ مشتری سے ہوگا یا بائع سے ہوگا مسائل کی تفصیل۔ اقوال ائمہ۔ حکم۔ دلائل

قال وان احضر الشفيع البائع والمبيع في يده فله ان يخاصمه في الشفعة لان اليد له وهي يد مستحقة ولا يسمع القاضي البينة حتى يحضر المشترى فيفسخ البيع بمشهد منه ويقضي بالشفعة على البائع ويجعل العهدة عليه لان الملك للمشترى واليد للبائع والقاضي يقضي بهما للشفيع فلا بدمن حضورهما بخلاف ما اذا كانت الدار قد قبضت حيث لا يعتبر حضور البائع لانه صار اجنبيا اذلا يبقى له يد ولا ملك وقوله فيفسخ البيع بمشهد منه اشارة الى علة اخرى وهي ان البيع في حق المشترى اذا كان ينفسخ لابد من حضوره ليقضي بالفسخ عليه ثم وجه هذا الفسخ المذكور أن ينفسخ في حق الأضافة، لا متناع المشترى بالأخذ بالشفعة، وهو يوجب الفسخ الا انه يبقى اصل البيع لتعذر انفساخه لان الشفعة بناءً عليه ولكنه تتحول الصفقة اليه ويصير كانه هو المشترى منه فلهذا يرجع بالعهدة على البائع بخلاف ما اذا قبضه المشترى فاخذه من يده حيث تكون العهدة عليه لانه تم ملكه بالقبض وفي الوجه الاول امتنع قبض المشترى وانه يوجب الفسخ وقد طولنا الكلام فيه في كفاية المنتهي بتوفيق الله تعالى.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر کسی نے دوسرے شخص کے لئے کوئی مکان خریدا تو وہی شخص شفیع کا مخاصم ہوگا۔ (اس سے معاملہ کرتا ہوگا)۔ (ف یعنی شفیع مستری کے اسی وکیل سے مخاصمہ کرے گا اس وقت جب کہ اس نے مکان پر قبضہ کر لیا ہو۔ لانه هو العاقد الخ اس لئے خریداری کا معاملہ کرنے والا وہی وکیل ہے۔ اور معاملہ کے حقوق میں سے ایک حق شفعہ میں لینا بھی ہے۔ (ف لہٰذا جو شخص بیع وشراء کا معاملہ کرنے والا ہے اسی سے وہ شفیع معاملہ کر لے گا۔ جب تک کہ وہ مکان

اس کے قبضہ میں ہو)۔ مگر جب وکیل نے جائیداد خرید کر اپنے مؤکل کے حوالہ کر دی۔ (ف تب اس سے کوئی معاملہ باقی نہ رہے گا)۔ لانہ لم یبق الخ کیونکہ مؤکل کے پاس حوالہ کر دینے کے بعد وکیل کی نہ ملکیت رہی اور نہ اس کا قبضہ تب شفیع کا معاملہ اس کے مؤکل یعنی اصلی خریدار سے کرے گا۔ (ف جو کہ اب اس کا مالک ہے اور قابض بھی ہو چکا ہے)۔ وھذا لان الخ اس کی وجہ یہ ہے کہ گویا وکیل اس گھر کو اپنے مؤکل کے ہاتھ فروخت کر رہا ہے۔ جیسا کہ پہلے معلوم ہو چکا ہے۔

فتسلیمہ الخ تو وکیل کا اس گھر کو اپنے مؤکل کے حوالہ کرنا ایسا ہے گویا ایک بائع اپنی جائیداد اس کے خریدار کے حوالہ کر رہا ہے، اس بناء پر اب شفیع اس کا معاملہ اس وکیل کی بجائے براہ راست اس کے مؤکل یعنی اصل خریدار سے ہی کرے گا۔ اور وہی اس کا خصم ہو جائے گا۔ الا انہ الخ البتہ یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ اگر چہ وکیل گویا اپنے مؤکل کے ہاتھ اس بیع کو فروخت کرنے والا ہے اس کے باوجود وہ اپنے مؤکل کا قائم مقام ہے۔ پس جب تک کہ وہ وکیل اپنے مؤکل کے حوالہ نہیں کر دیتا ہے اس وقت تک شفیع سے کچھ معاملہ کرنے میں یہی کہا جائے گا کہ یہ وکیل اب تک اپنے مؤکل کی قائم مقامی کر رہا ہے، اسلئے اسی وکیل کی حاضری کافی سمجھی جائے گی۔ (ف یہ حکم اس صورت میں ہو گا جب کہ غائب کی طرف سے وکیل بن کر خریداری کی ہو)۔ وکذا اذا کان الخ اسی طرح اگر غائب مالک مؤکل کا وکیل مکان کا بائع ہو یعنی اپنے غائب مالک کی طرف سے مکان کو بیچنے کے لئے وکیل مقرر کیا گیا ہو تو اس صورت میں شفیع کو اختیار ہو گا کہ اسی وکیل سے شفعہ والی جائیداد کو لے سکتا ہے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ وہ جائیداد اسی وکیل کے قبضہ میں اب تک موجود ہو۔ یعنی اس وقت تک اس مکان کو اس کے خریدار کے حوالہ نہ کیا ہو۔ کہ اس صورت میں بھی وکیل معاملہ کرنے والا سمجھا جائے گا۔ (ف یعنی جو حکم اصل مالک کے بیع کرنے کی صورت میں ہے وہی حکم اس وقت بھی ہو گا جب کہ اس کا وکیل کچھ معاملہ کر رہا ہو۔

وکذا اذا کان الخ اور یہی حکم اس وقت بھی ہو گا جب کہ مکان کو بیچنے والا کسی مردہ کی طرف سے وصی بنا ہوا ہو تب بھی شفیع کو اس سے مخاصمہ کرنے کا اختیار ہو گا۔ البتہ اس میں اس بات کی شرط ہو گی کہ وصی کو ایسی جائیداد کی بیع کرنا جائز بھی ہو جب تک کہ یہ جائیداد بائع کے اس وصی کے قبضہ میں ہو کیونکہ اس وقت یہی اصل معاملہ کرنے والا (عاقد) سمجھا جائے گا۔ (ف اور اپنے وصی کا قائم مقام ہے خواہ اصل میت وصیت کر کے مرا ہو یا اس کے وارثوں نے اسے اپنا وصی بنا لیا ہو)، پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اس وکیل کو وصیت کے مطابق جائیداد کو فروخت کرنا ان صورتوں میں جائز نہ ہو گا کہ (۱) اس کے سارے ورثہ بالغ ہوں۔ (۲) اس میت پر کوئی قرض باقی نہ ہو۔ (۳) دوسری ایسی کوئی وصیت بھی نہ ہو جس کی وجہ سے اس جائیداد یا گھر کو فروخت کرنا پڑ جائے۔ کہ اس وکیل کو وصیت کی ایسی جائیداد کو فروخت کرنا جائز نہ ہو گا۔ کیونکہ اس کے ورثہ خود ہی اپنے معاملات کو بہتر طریقہ سے طے کر سکتے ہیں۔ اور جب وارثوں میں سے کوئی نابالغ ہو تو اس وصی کو پوری جائیداد کو فروخت کرنا جائز ہو گا۔ اسی طرح جب وہ مردہ کسی کا مقروض ہو یا اس جائیداد کی قیمت سے کچھ خرچ کرنے کی وصیت کر دی ہو تو بھی استحساناً اس وصی وکیل کی بیع جائز ہو گی۔ اگر چہ قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ صرف اس نابالغ کے حصہ یا قرضہ یا وصیت کے مطابق فروخت کرنا جائز ہو۔ حاصل کلام یہ ہوا کہ جس صورت میں اس کے لئے اسے فروخت کرنا جائز ہو اس صورت میں بھی جب تک جائیداد وصی کے قبضہ میں ہو اس وقت تک شفیع اپنے حق شفعہ کی بناء پر اس سے شفعہ لے سکتا ہے۔ ک۔ اور اب اگر اس وصی وکیل مشفوعہ جائیداد میں عیب پایا تو اسے خیار عیب حاصل ہو گا یا خیار الرویۃ حاصل ہو گا۔ تو اس کا جواب سامنے ہے۔

توضیح:۔ اگر کسی نے ایک مکان دوسرے شخص کے لئے خریدا یا دوسرے کا مکان بیچا تو ان صورتوں میں اس مکان کا شفیع کس سے مخاصمہ کرے گا۔ اگر معاملہ کرنے والا کسی کا وصی ہو یا شفیع نے مشفوعہ مکان میں عیب پایا تو کیا اسے خیار عیب یا خیار رویۃ حاصل

ہوگا، مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال واذا قضى للشفيع بالدار ولم يكن راها فله خيار الرؤية وان وجدبها عيبا فله ان يردها وان كان المشترى شرط البراة منه لان الاخذ بالشفعة بمنزلة الشراء ألا يرى انه مبادلة المال بالمال فيثبت فيه الخيار ان كمافي الشراء ولا يسقط بشرط البراة من المشترى ولا برويته لانه ليس بنائب عنه فلا يملك إسقاطه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔اگر شفیع کو معاملہ کے بعد مکان مشفوعہ کے لینے کا حاکم نے فیصلہ سنادیا حالانکہ شفیع نے اس مکان کو اس وقت تک دیکھا بھی نہ ہو تو اس شفیع کو خیار الرویۃ حاصل ہوگا۔(ف یعنی اگر دیکھنے کے بعد لینا نہ چاہے تو واپس کر سکتا ہے۔وان وجد بها الخ اسی طرح اگر اس میں کوئی عیب نظر آجائے تو اس کی وجہ سے اسے واپس کرنے کا بھی اختیار ہوگا۔اگرچہ اس کے خریدار نے اس عیب سے براءت کی شرط کرلی ہو۔(ف یعنی اگر اس کے مشتری نے اپنی خریداری کے وقت اپنے بائع سے اس عیب مذکور کے بارے میں براءت کی شرط کرلی ہو۔تو بھی اس شفیع کو یہ اختیار ہو کہ اس عیب کے ہونے کی بناء پر اس جائیداد کو اس مشتری کے پاس واپس کردے۔ لان الا خذ الخ کیونکہ حق شفعہ میں لینا نئی خریداری کے حکم میں ہوتا ہے۔ (ف گویا یوں کہا جائے گا کہ اس شفیع نے اس جائیداد کو اس مشتری سے بالکل ہی نئے معاملہ کے ساتھ خریدا ہے۔اس لئے اگرچہ پہلے مشتری نے اپنے بائع سے خریداری کے وقت اس بائع کو یہ کہدیا کہ اگر اس میں یہ عیب نظر آیا تو بھی اس کا ذمہ دار میں ہی رہوں گا آپ کا اس سے کوئی تعلق نہ ہوگا۔ لیکن اس سے خریدنے والے اس شفیع کو یہ حق حاصل ہوگا کہ اپنے بائع یعنی پہلے مشتری کو اس سے بری نہ کرے)۔

الا يرى انه الخ کیونکہ کیا وہ مشتری یہ نہیں دیکھتا ہے کہ شفیع کا اس سے خریدنا بھی اسی طرح مال دے کر مال لے رہا ہے جس پر بیع کی پوری تعریف صادق آرہی ہے اس بناء پر اس نئی خریداری یعنی شفعہ میں بھی خیار الرویۃ اور خیار العیب دونوں باقی رہینگے جیسے کہ مکمل خریداری میں باقی رہتے ہیں۔ ولایسقط الخ اور مشتری نے جو پہلے براءت کی شرط اپنے بائع سے کرلی تھی اس کی وجہ سے اس شفیع سے خیار عیب ختم نہ ہوگا۔اس طرح اگرچہ پہلے مشتری نے اسے پہلے دیکھ لیا ہو پھر بھی اس شفیع سے خیار الرویۃ بھی ختم نہ ہوگا یعنی دونوں خیار پورے طور پر اسے حاصل ہوں گے۔وجہ یہ ہے کہ اس مشتری نے جو کچھ بائع سے خریداری کی تھی اس وقت وہ اس شفیع کے نائب کی حیثیت سے نہیں کی تھی۔چنانچہ اس شفیع کا حق پورا باقی رہے گا۔

توضیح:۔اگر قاضی نے شفیع کے حق میں فیصلہ دیدیا حالانکہ شفیع نے مشفوعہ مکان کو اس سے پہلے نہیں دیکھا ہو۔یا اس میں عیب پایا، مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

فصل في الاختلاف قال وان اختلف الشفيع والمشترى في الثمن فالقول قول المشترى لان الشفيع يدعي استحقاق الدار عليه عند نقد الاقل وهو ينكر والقول قول المنكر مع يمينه ولا يتحالفان لان الشفيع ان كان يدعي عليه استحقاق الدار فالمشترى لا يدعي عليه شئيا لتخيره بين الترك والاخذ ولا نص ههنا فلا يتحالفان.

ترجمہ:۔ فصل ۔ اختلاف کا بیان۔

قال وان اختلف الخ امام قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر شفیع اور مشتری کے درمیان دام کے بارے میں اختلاف ہوجائے تو اس میں مشتری کا قول معتبر ہوگا۔(ف مثلا شفیع نے کہا کہ اس کی قیمت ایک ہزار ہے اور مشتری نے کہا کہ دوہزار ہے تو اس مشتری کا قول سچ مانتے ہوئے دوہزار ہی قیمت لازم ہوگی۔ لان الشفيع الخ کیونکہ اس وقت شفیع اس گھر کی ملکیت کے لئے کم قیمت ہونے کا دعوی کرتا ہے۔ لیکن مشتری اس کا منکر ہے۔اور قاعدہ یہی ہے کہ منکر ہی کی بات قسم کے ساتھ قبول کی جاتی ہے۔(ف یعنی منکر قسم کھاکر کہے تو اسی کی بات قبول کی جاتی ہے)۔ولا يتحالفان الخ اور ان دونوں یعنی شفیع اور مشتری دونوں

سے قسم نہیں لی جائیگی۔ کیونکہ شفیع تو اس مشتری کے سامنے اس جائیداد پر حق دار ہونے کا مدعی ہے۔ اس کے برعکس وہ مشتری اس شفیع پر کسی چیز کے لئے حق دار ہونے کا مدعی نہیں ہے۔ تاکہ اس کو لینے یا نہ لینے کے بارے میں اختیار دیا جائے۔ ولا نص ھھنا الخ اور اس جیسے مسئلہ کے بارے میں چونکہ صراحۃً کوئی حدیث نہیں ہے۔ اس لئے دونوں سے قسم نہیں لی جائے گی۔ (ف یعنی محض بائع و مشتری ہونے کی صورت میں جس میں دونوں طرف سے انکار ہونا ممکن ہے اس میں دونوں سے قسم لینے کا حکم موجود ہے۔ مگر موجودہ مسئلہ یعنی شفعہ کے مسئلہ میں چونکہ شفیع کسی بات کا منکر نہیں ہے تو خلاف قیاس پر عمل نہیں ہو سکتا ہے۔

توضیح:۔ فصل:۔ اختلاف کا بیان۔ اگر شفیع و مشتری کے درمیان دار یا ثمن کے بارے میں اختلاف ہو جائے تو اس کا حل کس طرح ہو۔ تفصیل مسئلہ۔ دلائل

قال ولو اقاما البينة فالبينة للشفيع عند ابى حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف البينة بينة المشترى لانها اكثر اثباتا فصار كبينة البائع والوكيل والمشترى من العدو ولهما انه لاتنا فى بينهما فيجعل كان الموجود بيعان وللشفيع ان ياخذ بايهما شاء وهذا بخلاف البائع مع المشترى لانه لا يتوالى بينهما عقد ان الابانفساخ الاول وههنا الفسخ لا يظهر فى حق الشفيع وهو التخريج لبينة الوكيل لانه كالبائع والموكل كالمشترى منه كيف وانها ممنوعة على ماروى عن محمد واما المشترى من العدو قلنا ذكرفى السير الكبير ان البينة بينة المالك القديم فلنا ان نمنع وبعد التسليم نقول لا يصح الثانى هناك الا بفسخ الاول اما ههنا بخلافه ولان بينة الشفيع ملزمة وبينة المشترى غير ملزمة والبينات للالزام.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ مذکورہ اختلافی صورت میں اگر مشتری اور شفیع دونوں نے اپنے اپنے دعوی پر گواہ بھی پیش کر دیئے تو طرفین یعنی امام ابو حنیفہ و امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک شفیع کے گواہوں کی بات قبول کی جائے گی۔ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ کے نزدیک مشتری کے گواہ قبول کئے جائینگے۔ کیونکہ مدعی کے گواہوں کے مقابلہ میں اس کے گواہ کچھ زیادہ مقدار کو ثابت کر رہے ہیں۔ (ف اور قاعدہ ہے کہ جس فریق سے کچھ زیادہ چیز ثابت ہوتی ہو اسی کو قبول کیا جاتا ہے)۔ فصار کبینۃ البائع الخ تو اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے بائع کے گواہ اور وکیل کے گواہ اور دشمن (حربی) سے خریدنے والے کے گواہ ہوتے ہیں۔ (ف یعنی اگر بائع و مشتری نے آپس میں کسی چیز کے ثمن کے بارے میں اختلاف کیا اور دونوں نے ہی اپنے اپنے گواہ پیش کر دیئے تو اس میں بائع کے گواہ قبول کئے جائینگے۔ کیونکہ ان سے کچھ بات کی زیادتی ثابت ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر وکیل اور موکل کے درمیان مقدار ثمن میں اختلاف ہو جائے اور دونوں ہی گواہ پیش کر دیں تو وکیل کے گواہ قبول کئے جاتے ہیں۔ اسی طرح اگر کسی مسلمان نے حربیوں سے ایک غلام خریدا حالانکہ وہ غلام پہلے بھی کسی مسلمان کا غلام تھا جسے حربی گرفتار کر کے اپنے ساتھ لے گئے تھے تو اس صورت میں اس غلام کے پہلے آقا کو اختیار ہوگا کہ اس نئے خریدار سے اس کی ادا کی ہوئی رقم کے بدلہ اسے خرید لے۔ اب اگر مشتری اور پرانے مولی کے درمیان اس کی مقدار ثمن کے بارے میں اختلاف ہو جائے۔ اور دونوں ہی اپنے اپنے دعوی کے مطابق گواہ پیش کر دیں تو اس مشتری کے گواہ کو ترجیح دی جائے گی۔ کیونکہ وہ کچھ زیادہ بات ثابت کرتے ہیں۔ ک۔

ولهما انه لاتنا فى الخ اور امام ابو حنیفہ و امام محمد رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ان دونوں کی گواہیوں میں کچھ بھی فرق نہیں ہے۔ یعنی ان سے شفیع کا کچھ بھی نقصان نہیں ہے۔ اس لئے ایسا فرض کیا جائے گا کہ یہاں پر دو مرتبہ بیع ہوئی ہے۔ اس لئے شفیع کو یہ اختیار ہوگا کہ دونوں میں سے جس بیع کا چاہے عوض ادا کر کے لے لے۔ (ف مثلاً بائع نے مشتری کے ہاتھ دو گواہوں کی

موجودگی میں ایک ہزار درہم کے عوض ایک مکان فروخت کیا۔ پھر بائع اور مشتری نے دوسرے دو گواہوں کے سامنے اسی بیع کو ڈیڑھ ہزار روپے کا بتلایا تو گواہی کے معاملہ میں پہلے دونوں بھی صحیح گواہی دیتے ہیں کہ ایک ہزار میں اس کی بیع ہوئی ہے۔ اور دوسرے دونوں بھی صحیح گواہی دے رہے ہیں کہ ڈیڑھ ہزار میں بیع ہوئی ہے۔ اس بناء پر شفیع کو اختیار ہوگا کہ ان میں سے جس کی بیع کو بھی صحیح مانتے ہوئے اسے شفعہ کے طور پر لے لے، اب اگر کوئی یہ کہے کہ ایک ہی بائع و مشتری میں دوسری بیع پہلے معاملہ کے لئے فسخ ہے کہ ڈیڑھ ہزار ہی میں بیع ہوئی ہے۔ اس لئے صرف ایک ہی بیع رہ گئی۔ تو جواب یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان تو یہ معاملہ صحیح ہو سکتا ہے۔ لیکن شفیع کے حق میں اسے فسخ کہنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اسی لئے ہم نے پہلے ہی یہ کہا ہے کہ شفیع کے حق میں ان دونوں بیعوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

وهذا بخلاف البائع الخ اور یہ حکم بائع اور مشتری کے آپس کے اختلاف کے برخلاف ہے۔ کیونکہ بائع اور مشتری کے درمیان ایک ہی چیز کے لئے دو عقد نہیں ہوتے ہیں ہاں اسی صورت میں ہو سکتا ہے جبکہ پہلے عقد کو فسخ کر دیا گیا ہو۔ اور اس صورت میں بھی اگرچہ بائع اور مشتری کے درمیان ان کی اپنی نظر کے اعتبار سے ایک عقد فسخ ہوا ہے۔ لیکن شفیع کے حق میں یہ فسخ ظاہر نہیں ہوگا۔ (ف کیونکہ یہ شفیع کوئی نیا عقد کرنے والا نہیں ہے بلکہ وہ تو ایک اجنبی اور ثالث کی حیثیت سے ہے)۔ **وهو التخريج الخ** اور وکیل کے گواہ کے لئے۔ یہی تخریج (اور وجہ ترجیح ہے) کیونکہ یہاں وکیل بائع اور موکل اس کے مشتری کے حکم میں ہے۔ (ف پس جب وکیل اور موکل نے ثمن ورقم کے بارے میں اختلاف کیا تو گویا ایک بائع اور ایک مشتری نے آپس میں اختلاف کیا۔ اور ان میں سے ہر ایک نے اپنے اپنے دعوی پر اپنے گواہ پیش کر دیئے۔ تو یہ کہنا ممکن نہ ہوگا کہ دونوں ثمن کے لئے علیحدہ علیحدہ دو بار عقد ہوا ہے۔ کیونکہ یہ مسلّم بات ہے کہ ایک ہی بائع اور مشتری کے درمیان پہلے عقد کو فسخ کئے بغیر دوسرا عقد ہونا ممکن نہیں ہے۔ اس لئے ان میں سے ایک عقد کا فسخ ہونا ظاہر ہوگا۔ پس ان میں سے وکیل کے گواہوں کو قبول کرنے میں وجہ ترجیح یہ ہوگی کہ اس کے گواہ عقد کے ثمن کی مقدار کو دوسری کے مقابلہ میں کچھ زیادہ ثابت کر رہے ہیں۔ اور امام ابو یوسفؒ نے جو وکیل پر قیاس کیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں بہر صورت ایک فسخ کرنے اور ترجیح دینے کی ضرورت ہوگی۔ جب کہ شفیع کے لئے اس کی ضرورت نہ ہوگی۔ کیونکہ فسخ تو بائع اور مشتری کے درمیان واقع ہوا ہے۔ اور اس شفیع کے حق میں فسخ کے ظاہر ہونے کی ضرورت بھی نہیں ہے۔ بلکہ پہلی مرتبہ جو کم دام سے بیع ہوئی تھی وہ اس شفیع کے حق میں اب بھی باقی ہے۔ اس لئے یہ شفیع تو اسی دام کو ترجیح دے گا لہٰذا اسی کے عوض لے گا۔ الحاصل شفیع کو وکیل پر قیاس کرنا کسی طرح بھی صحیح نہیں ہے)۔

كيف و انها ممنوعة الخ اور یہ قیاس صحیح بھی کس طرح ہو سکتا ہے۔ حالانکہ امام محمدؒ سے جو روایت مروی ہے اس میں اس حکم کی ممانعت ہے۔ (ف کیونکہ ابن سماعہؒ نے امام محمدؒ سے روایت کی ہے کہ موکل کے گواہ قبول ہوں گے۔ البتہ ظاہر الروایۃ کی بناء پر یقیناً وکیل اور موکل کے درمیان ایسا ہی تعلق ہے جیسا کہ بائع اور مشتری کے درمیان ہے۔ اس لئے ان دونوں میں ایک کو دوسرے سے افضل اور بہتر قرار دینے کی ہم نے یہ وجہ بیان کی ہے کہ یہاں دونوں فریق کی گواہیوں پر عمل کرنا ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ دونوں میں سے ایک کو فسخ کئے بغیر باقی نہیں رہ سکتی ہے۔ برخلاف شفیع کے کہ اس کے حق میں بیع اول کے فسخ ہونے کی کوئی وجہ ظاہر نہیں ہے۔ اور چونکہ پہلی بیع کے ہونے کے بارے میں بھی ثبوت موجود ہے اس لئے شفیع کو اس بات کا بھی اختیار ہوگا کہ اسی دام سے اپنا شفعہ لے لے۔ الحاصل یہ بات معلوم ہوگئی کہ جیسے بائع پر قیاس کرنا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح وکیل پر بھی قیاس کرنا جائز نہیں ہے۔ **واما المشترى الخ** اور اب وہ مسئلہ جس میں ایک شخص نے حربیوں سے مثلاً ایک غلام خریدا تو اس میں مشتری کے قول کو قبول کرنے میں تامل ہے۔ اس کے بارے میں ہم یہ کہتے ہیں کہ سیر کبیر میں مذکور ہے کہ پرانے مالک کے گواہ قبول ہوں گے۔ (ف یعنی اگر نئے خریدار نے اس بات پر گواہ پیش کئے کہ میں نے اسے مثلاً ہزار درہم سے خریدا ہے۔ اور پرانے مالک کے گواہوں نے گواہی دی کہ ہزار نہیں بلکہ صرف پانچ سو ہی میں خریدا ہے۔ تو اس صورت میں پرانے مالک

کے گواہ قبول کئے جائینگے۔ لہذا مشتری پر شفیع کا قیاس کرنا صحیح نہیں ہے۔

فلنا ان نمنع الخ لہذا ہمیں یہ حق ہے کہ ہم قیاس کا انکار کردیں۔(ف بلکہ پرانے مالک پر قیاس کے مطابق شفیع کے گواہ قبول ہوں گے۔ اور اگر ہم یہ بات تسلیم بھی کرلیں کہ نئے خریدار کے گواہ قبول کئے جائیں تو بھی ہمارا کوئی نقصان نہ ہوگا۔ و بعدا لتسلیم الخ اور اس بات کو تسلیم کرلینے کے بعد کہ حربیوں سے خریدنے والے کے گواہ قبول کئے ہیں۔ اس کا جواب ہم یہ دینگے کہ اس میں دوسری بیع اسی صورت میں صحیح ہوگی کہ پہلی بیع کے فسخ کرنے کو مان لیا جائے۔(ف یعنی یہ بات مان لی جائے کہ نئے خریدار کے گواہوں سے زیادہ قیمت پر خریداری ثابت ہوئی ہے۔ اور چونکہ دونوں ہی جانب کے گواہ عادل ہیں اس لئے یہی کہا جائے گا کہ دونوں ثمن پر بیع واقع ہوئی ہے۔ اس کی تطبیق یہ ہوگی کہ ایک مرتبہ کم قیمت پر بات طے ہو چکی تھی مگر ان حربیوں نے بعد اس ثمن پر دینے سے انکار کردیا لہذا دوبارہ مقدار بڑھا کر معاملہ طے کرلیا مگر یہاں بھی یہ دوسری بیع اسی وقت صحیح ہوگی جب کہ پہلی بیع فسخ کردی گئی ہو۔ کیونکہ یکے بعد دیگر دو بیعوں کا ہونا غلط اور ناممکن ہے۔ اسی لئے نئے خریدار کے گواہ قبول ہوں گے اس کی وجہ ترجیح یہ بھی ہے کہ وہی قابض بھی ہے۔

اما ھھنا الخ اور شفیع کی صورت میں اس کے خلاف ہے۔(ف کیونکہ پہلی بیع اگر کم قیمت پر ہوئی پھر دوسری مرتبہ زیادہ قیمت پر ہوگئی تو شفیع کے حق میں کسی طرح بھی نقصان دہ نہیں ہے۔ کیونکہ شفیع کو حق شفعہ پانے کی اصل بنیاد تو بائع کی طرف سے اس جائیداد سے بے رغبت ہو جانا پھر اسے فروخت کردینا ہے۔ اور یہ بات پہلی بیع سے ہی پائی گئی ہے۔ لہذا اس کا حق شفعہ ثابت اور مکمل ہو چکا ہے۔ پھر ان دونوں بائع و مشتری کا آپس میں اس بیع کو فسخ کردینے سے شفیع کے حق میں کوئی نقصان نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس شفیع کے حق میں یہ دوسری بیع ایک نئی بیع کے حکم میں ہے اس لئے وہ پہلی بیع کی قیمت پر ہی اپنا حق شفعہ لے گا۔ اس کے علاوہ اصل مسئلہ میں خود شفیع و مشتری کی گواہی میں بھی فرق ہے۔ لان بینۃ الشفیع الخ کیونکہ شفیع کی گواہی کچھ لازم کرنے والی ہے جب کہ مشتری کی گواہی کچھ بھی لازم کرنے والی نہیں ہے۔(ف پس گواہی کے معنی حقیقت میں شفیع کی گواہی میں موجود ہیں)۔ والبینات للالزام الخ اور گواہیوں کا مقصد تو کچھ لازم کرنا ہی ہوتا ہے۔(ف لہذا شفیع کی گواہی اپنے اصل معنی پر ہونے کی وجہ سے قابل ترجیح ہوئی۔ اس کی تفصیل یہ ہوئی کہ جب شفیع نے گواہی پیش کردی تو مشتری پر لازم ہو گیا کہ وہ ایک ہزار درہم کے عوض مشفوعہ مکان اس شفیع کے حوالہ کردے جو کہ اس مکان کی قیمت طے پائی تھی۔ خواہ وہ مشتری اس بات سے راضی ہو یا راضی نہ ہو۔ اور الزام کے معنی بھی یہی ہیں۔ اس کے برعکس جب مشتری کی گواہی قبول کی جائے تو اس سے شفیع پر کچھ بھی لازم نہیں آتا ہے۔

مثلاً مشتری کے گواہوں نے اس بات کی گواہی دی کہ یہ مکان دو ہزار درہم کے بدلہ اس نے خریدا ہے۔ لیکن اس کے بعد شفیع اس کے قبول کرنے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا ہے کہ وہ بہر صورت اسے دو ہزار درہم کے بدلہ شفعہ میں مشتری سے حاصل کرلے۔ بلکہ اسے اختیار ہوتا ہے۔ اس طرح مشتری کی گواہی میں الزام کے معنی کسی طرح سے بھی نہیں پائے گئے۔ چنانچہ شفیع کی گواہی قابل ترجیح ہوئی۔ اور وہی مقبول ہوئی۔ اس سے یہ بات بھی ثابت ہوگئی کہ اگر بائع اور مشتری کے گواہوں کے درمیان ثمن کے بارے میں اختلاف ہو گیا تو اس میں دونوں کے گواہ الزامی ہوئے۔ اور یہی حال وکیل و مؤکل کے درمیان بھی ہے۔ اس طرح شفیع اور مشتری کے گواہوں سے فرق ہو گیا۔ لیکن اس بیان سے یہ لازم آتا ہے کہ حربیوں سے خریدنے والے کے گواہ کچھ لازم نہیں کرتے ہیں۔ بلکہ پرانے مالک کے ملزم ہیں۔ لہذا پرانے مالک کے گواہ قابل ترجیح ہوں گے۔ اس لئے کہ اگر نئے گواہ کی گواہی دو ہزار قیمت پر مقبول ہو جائے تو پرانا مالک اس کے عوض لینے یا نہ لینے کے بارے میں بااختیار ہوگا۔ اور اگر پرانے مالک کی گواہی ایک ہزار درہم کی قیمت ہونے کے بارے میں مقبول ہو تو نئے خریدار کو اتنی ہی قیمت کے بدلہ دینا لازم ہوگا۔ اچھی طرح سمجھ لیں۔ م۔ ک۔

توضیح:۔ اگر اختلافی صورت میں مشتری اور شفیع دونوں ہی اپنے اپنے مطلب کے گواہ پیش کردیں۔ مسئلہ کی پوری تفصیل۔ احکام۔ دلائل

قال واذا ادعى المشترى ثمنا وادعى البائع اقل منه ولم يقبض الثمن اخذها الشفيع بما قاله البائع وكان ذلك خطأ عن المشترى وهذا لان الامر ان كان على ما قال البائع فقد وجبت الشفعة به وان كان على ما قال المشترى فقد حط البائع بعض الثمن وهذا الحط يظهر في حق الشفيع على ما نبين ان شاء الله تعالى ولان التملك على البائع بايجابه فكان القول قوله في مقدار الثمن ما بقيت مطالبته فياخذ الشفيع بقوله قال ولو ادعى البائع الاكثر يتحالفان ويترادان وايهما نكل ظهران الثمن ما يقوله الاخر فياخذها الشفيع بذلك وان حلفا يفسخ القاضي البيع على ما عرف وياخذها الشفيع بقول البائع لان فسخ البيع لا يوجب بطلان حق الشفيع.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر مشتری نے کچھ معین ثمن کا دعوی کیا مثلاً دو ہزار اور بائع نے اس سے کم ہونے کا دعوی کیا مثلاً ایک ہزار کا۔ اور اس وقت تک بائع نے اس رقم پر قبضہ نہ کیا ہو۔ تو اس کا شفیع اسی مقدار ثمن کے عوض پر شفعہ لے گا جو بائع نے بیان کی ہے۔ اور بائع کے کہنے کا یہ مطلب سمجھا جائے گا کہ بائع نے از خود اپنے اس مشتری سے اصل رقم سے اتنی کم کردی ہے۔ (ف اور شفیع بھی اسی کا مستحق اور مستفید ہو گیا اس طرح سے کہ اسی کم مقدار کے عوض لے سکتا ہے)۔ وهذا لان الامر الخ اور اس حکم کی دلیل کہ بائع ہی کے قول کا اعتبار ہو گا یہ ہے کہ دو حال سے خالی نہیں ہے کہ یا تو وہی بات ہو گی جو کہ بائع کہتا ہے تو اس کی بات پر اعتماد کرتے ہوئے وہی رقم حق شفعہ کے لئے دینی ہو گی۔ یا صحیح بات وہ ہو گی جو کہ مشتری کہتا ہے تو اس میں یہ احتمال ہے کہ اس کی رقم سے بائع نے خود ہی اتنی مقدار کم کردی ہے۔ (ف اور یہ کمی حقیقت میں اسی مشتری کے لئے کی گئی ہے)۔ وهذا الحط الخ پھر مشتری کی طرح اس شفیع کے حصہ میں بھی آگئی۔ جسے انشاء اللہ ہم اسی باب میں آئندہ بیان کردینگے۔ (ف اصل مسئلہ یہ فرض کیا ہوا ہے کہ بائع نے ابھی تک رقم وصول نہیں کی ہو)۔

ولان الملك الخ اور اس دلیل سے بھی کہ شفیع کو اس وقت جو حق شفعہ ملا ہے وہ محض اس بناء پر کہ اسی بائع نے اپنی چیز کے فروخت پر آمادگی ظاہر کی پھر فروخت بھی کردیا۔ اسی وجہ سے شفیع کا حق بائع پر لازم آگیا۔ (ف: کیونکہ جب بائع نے ایجاب کیا یعنی پیش کش کرتے ہوئے اپنی چیز کے فروخت کرنے کی خبر دی اسی کے بعد اس مشتری کو اس کے قبول کرنے اور شفیع کو حق شفعہ لینے کا موقع ملا۔ ک۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ جس ایجاب کو مشتری نے قبول کیا تھا وہی ایجاب بدل کر شفیع کے حق میں آگیا ہے۔ اس لئے شفیع نے اسے بائع کے ایجاب کی بناء پر خریدا ہے۔ فکان القول الخ لہٰذا جب تک بائع کا مطالبہ باقی ہے اس کی قیمت اور ثمن کے بارے میں اسی کی بات مقبول ہو گی۔ (ف کیونکہ اسی نے پیش کش کی ہے)۔ چنانچہ شفیع اسی کے کہنے کے مطابق لے لے گا۔ (خواہ وہ مکان یا جائیداد بائع ہی کے قبضہ میں موجود ہو یا مشتری کے قبضہ میں چلی گئی ہو۔ حالانکہ یہاں پر یہ بات فرض کی ہوئی ہے کہ مشتری نے ہنوز اس کی رقم بائع کو ادا نہیں کی ہے۔ جیسا کہ صراحۃً مختصر الکرخی میں موجود ہے۔ مع۔ یہ ساری تفصیل اسی صورت میں ہو گی جب کہ بائع نے مشتری کے مقابلہ میں کم قیمت بتائی ہو۔

قال ولو ادعى البائع الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر بائع نے مشتری یا شفیع سے زائد ثمن بیان کیا ہو۔ (ف مثلاً شفیع نے کہا کہ اس کی قیمت ایک ہزار روپے ہیں۔ لیکن مشتری نے کہا کہ ایک نہیں بلکہ دو ہزار ہیں اور بائع نے بڑھ کر کہا کہ نہیں بلکہ تین ہزار روپے ہیں۔ پھر بائع اور مشتری میں سے ہر ایک کے گواہوں نے ان لوگوں کے کہنے کے مطابق گواہی دی تو بائع کے گواہوں کی بات قبول کی جائے گی۔ کیونکہ ان ہی کی گواہی میں مقدار قیمت میں زیادتی پائی جارہی ہے۔ پھر شفیع اپنے شفعہ کا عوض بائع کے قول کے مطابق ادا کرے گا۔ اور اگر کسی کے پاس بھی گواہ نہ ہوں تو یتحالفان الخ بائع و مشتری دونوں ہی قسم کھا لینگے

پھر عقد کو لوٹا دینگے۔(ف اس کی دلیل وہی مشہور حدیث ہے جو بائع اور مشتری کے اختلاف کے بارہ میں ہے اور بالتفصیل اوپر گذر بھی چکی ہے۔وایھما نکل الخ اگر ان دونوں میں سے کسی نے بھی قسم کھانے سے انکار کر دیا تو سمجھا جائے گا کہ اس کی اصل قیمت وہی ہے جو دوسرا فریق کہہ رہا ہے۔لہٰذا یہ شفیع اسی کے کہنے کے مطابق ثمن ادا کر کے اپنا حق شفعہ لے لے گا۔وان حلفا الخ اور اگر دونوں ہی نے قسم بھی کھالی تو قاضی ان دونوں کے درمیان کی بیع کو فسخ کر دے گا۔(ف لیکن شفیع کا حق باطل نہ ہوگا بلکہ باقی رہ جائے گا۔ویا خذھا الشفیع الخ اور بائع جو قیمت بتلاتا ہے اسی قیمت کے عوض وہ شفیع اپنا شفعہ لے لے گا۔لان فسخ البیع الخ کیونکہ بیع کا فسخ ہونا شفیع کے حق کو باطل کرنے کے لازم نہیں ہے۔(ف کیونکہ شفیع کا حق پانے کے لئے بیع کا ہونا ہی کافی ہے۔جو یہاں پائی گئی ہے۔اگرچہ بعد میں وہ باقی نہ رہ کر فسخ ہی ہو جائے۔یہاں تک کہ اگر قاضی کے حکم سے مشتری نے وہ جائیداد کسی عیب کے نکل آنے کی بناء پر واپس بھی کر دی ہو تو بھی شفیع اسے اپنے حق شفعہ میں لے سکتا ہے۔الکافی۔اور جو کوئی بھی گواہ پیش کر دے اس کے گواہ قبول کئے جائینگے۔یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جب کہ بائع نے اس وقت تک اپنی بیع کی قیمت اپنے قبضہ میں نہیں لی ہو۔

توضیح:۔(۱)اگر بائع نے اپنی مقررہ قیمت پر قبضہ نہ کیا کہ عاقدین میں اختلاف ہو جائے۔اس طرح کہ بائع اس کی کم قیمت ہونے کا مدعی ہو جبکہ مشتری زیادہ کا مدعی ہو۔تو کس قیمت پر لے گا(۲)اور اگر بائع نے مشتری یا شفیع سے بڑھی ہوئی قیمت کا دعوی کیا اور ہر ایک کے گواہ نے دعوی کے مطابق گواہی بھی دی۔(۳)یا یہ کہ کسی کے پاس بھی گواہ نہ ہوں۔پھر ان میں سے کسی نے قسم کھانے سے انکار کر دیا۔(۴)یا یہ کہ دونوں نے ہی قسم کھالی تفصیل مسائل۔حکم۔دلائل

قال وان كان قبض الثمن اخذبما قال المشترى ان شاولم يلتفت الى قول البائع لانه لما استوفى الثمن انتهى حكم العقد وخرج هو من البين وصار كالاجنبى وبقى الاختلاف بين المشترى والشفيع وقد بيناه ولو كان نقد الثمن غير ظاهر فقال البائع بعت الدار بالف وقبضت الثمن ياخذها الشفيع بالالف لانه لما بدا بالاقرار بالبيع تعلقت الشفعة به فبقوله بعد ذلك قبضت الثمن يريد اسقاط حق الشفيع فيرد عليه ولو قال قبضت الثمن وهو الف لم يلتفت الى قوله لان بالاول وهو الاقرار بقبض الثمن خرج من البين وسقط اعتبار قوله فى مقدار الثمن.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مذکورہ اختلافی صورت میں بائع نے اپنی رقم پر قبضہ کر لیا ہو تب شفیع اگر چاہے تو اپنا شفعہ مشتری کی بتائی ہوئی قیمت پر لے اور بائع کی بات پر دھیان نہ دے۔(ف یعنی اگر ثمن کے اختلاف کی صورت میں شفیع کے گواہ مقبول ہوں گے۔اور اگر کسی کے پاس گواہ نہ ہوں تب قسم لے کر مشتری کی بات قبول ہوگی۔اب اگر بائع نے کم یا زیادہ ثمن بتلایا تو بائع کی بات پر کوئی توجہ نہیں دی جائے گی۔لانہ لما استوفی الخ کیونکہ بائع نے جب اپنی پوری رقم پالی تب وہ اس معاملہ سے لاتعلق ہو کر اجنبی بن گیا۔پھر یہ اختلاف صرف مشتری اور شفیع کے درمیان باقی رہ گیا۔تو اس صورت میں وہی حکم نافذ ہوگا۔جو ہم نے ابھی اوپر بیان کر دیا ہے۔(ف اور یہاں تو بائع سے متعلق جو احکام ہیں ان ہی کا بیان ہے۔پھر یہ تفصیل مذکور اس صورت میں ہوگی جب کہ بائع کا اپنی رقم پر قبضہ کر لینا سب کو معلوم ہو چکا ہو یعنی علانیہ ہو چکا ہو۔اور اس کے گواہ موجود ہوں۔ولو کان نقد الخ اور اگر مکان کی قیمت غیر ظاہر یعنی چھپا کر بغیر کسی گواہی کے ادا کی گئی اس بناء پر صرف بائع کا یہ اقرار ہو کہ میں

نے گھر کو فروخت کیا ہے ہزار کے عوض یعنی اسے ہزار درہم کے عوض فروخت کیا ہے۔ اور اس کی قیمت پر قبضہ بھی کر لیا ہے۔ تو شفیع اس مکان کو اسی قیمت کے عوض شفعہ میں لے گا۔ (ف اگرچہ اس کا خریدار اس سے اختلاف کرتا ہو)۔ لانه لابد الخ کیونکہ جب بائع نے اپنا جملہ اقرار بیع سے شروع کی تو شفعہ اتنی ہی رقم کے عوض بیع سے متعلق ہو گیا ہے۔

فبقوله الخ پھر اس اقرار کے بعد وہ بائع اپنی بیع کو یہ کہہ کر کہ میں نے اس کی قیمت وصول کر لی ہے۔ اپنی بات بدلنی چاہتا ہے تاکہ شفیع کے حق کو ختم کر دے۔ لہٰذا اس کی یہ بات اسی کے منہ پر لوٹا دی جائے گی۔ (ف یعنی اس کے اس جملہ سے رقم کی وصولی ثابت نہیں ہوگی۔ بلکہ اس شفیع کو اسی ہزار درہم کے عوض لینے کا حق ملے گا۔ جب تک کوئی بھی اس وصول کو اپنے گواہوں سے ثابت نہ کر دے۔ **ولو قال قبضت الخ** اور اگر یوں کہا کہ رقم وصول کر لی ہے جو کہ ہزار درہم ہیں تو اس کی بات کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ (ف یعنی اگر بائع نے اپنی بیع کی تفصیل اس طرح شروع کی کہ میں نے اس کی قیمت بھی وصول کر لی ہے جو کہ ہزار درہم ہیں۔ تو اس کا یہ بیان لغو سمجھا جائے گا۔ **لان بالاول الخ** کیونکہ اپنے جواب کے پہلے جملہ یعنی میں نے اپنا ثمن پالیا ہے کہ اقرار سے ہی وہ اس معاملہ سے نکل کر اجنبی بن گیا۔ ... لئے اس کے بعد کا اس کا اقرار کہ وہ ہزار درہم ہیں اس کا اعتبار ختم ہو گیا ہے۔ (ف یعنی جب اس نے پہلے اپنی رقم کے وصول ... لینے کا اقرار کر لیا اس کے بعد دوسرے جملہ سے اس رقم کی مقدار بیان کی تو وہ اپنے جملہ کے کہتے ہی اس معاملہ سے اجنبی بن گیا لہٰذا اس کے اگلے جملہ کے بیان کا کوئی اعتبار نہیں رہا۔

اس لئے یہ شفیع اس مقدار کے عوض لے سکتا ہے۔ جو اس کا مشتری بیان کرے۔ اور اگر اس جملہ کے بجائے وہ بائع یوں کہتا کہ اس کی قیمت ہزار درہم ہیں جو میں نے وصول بھی کر لئے ہیں تو اس ثمن کے بارے میں اس کی بات قبول ہوتی۔ پھر اس کے بعد کا یہ جملہ کہ میں نے وہ رقم وصول کر لی ہے اس شفیع کے حق میں قبول نہ ہوتی۔ اور چونکہ اس نے پہلے حصہ ہی میں ثمن کے قبول کرنے کا اقرار کیا تھا تو اس کی اس بات کا اعتبار اس لئے نہیں رہا کہ وہ اب اجنبی ہو چکا ہے۔ **وفي العيني وغيره**۔ اور حسنؒ نے ابو حنیفہؒ سے روایت کی ہے کہ اگر مبیع بائع کے قبضہ میں ہو اور اس نے اس طرح کہا ہو کہ میں نے اپنی رقم وصول کر لی جو کہ ہزار درہم ہیں تو بائع کا قول مقبول ہوگا کیونکہ شفیع کا مالک بننا بائع پر ہوگا۔ اس لئے اس کے قول کی طرف رجوع کرنا ہوگا۔ اور یہ قول ظاہر ہے کیونکہ اس صورت میں بالکل ہی اجنبی نہیں ہے۔ کیونکہ اگر وہ مالک نہیں ہے تو کم از کم قابض تو ضرور ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالےٰ اعلم۔

توضیح:۔ اگر بائع نے اپنی رقم پوری پالی پھر اس کی اور مشتری کی بتائی ہوئی رقم میں اختلاف ہو تو شفیع کس کی بات کا اعتبار کرے گا اور کیوں۔ اور اگر معاملہ اور اس کی رقم کی ادائیگی تنہائی میں ہوئی اس صورت میں بائع اور مشتری کے درمیان قیمت کی مقدار میں اختلاف ہو جائے۔ تو مسئلہ کا حل کس طرح ہو، تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

فصل فيما يوخذ به المشفوع قال واذا حط البائع عن المشتري بعض الثمن يسقط ذلك عن الشفيع وان حط جميع الثمن لم يسقط عن الشفيع لان حط البعض يلتحق باصل العقد فيظهر في حق الشفيع لان الثمن ما بقي وكذا اذا حط بعد ما اخذها الشفيع بالثمن يحط عن الشفيع حتي يرجع عليه ذلك القدر بخلاف حط الكل لانه لا يلتحق باصل العقد بحال وقد بيناه في البيوع وان زاد المشتري للبائع لم تلزم الزيادة لان فيه منفعة له ونظير الزيادة اذا جدد العقد باكثر من الثمن الاول لم يلزم الشفيع حتي كان له ان ياخذها بالثمن الاول لما بينا كذا هذا.

ترجمہ:۔ فصل۔ ایسی چیز کا بیان جس کے عوض مشفوع لیا جائے۔ یعنی شفعہ میں لی جانے والی جائیداد کا وہ معاوضہ جو شفیع

کے ذمہ لازم ہونا چاہئے،قال و اذا حط البائع الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر بائع مشتری کے ذمہ سے ثمن میں سے کچھ کم کردے تو وہ شفیع کے ذمہ سے بھی کم ہو جائے گا۔وان حط جمیع الخ اور اگر بائع مشتری سے پورا ثمن ختم کردے تو وہ شفیع کے ذمہ سے ختم نہ ہوگا۔(ف یعنی کچھ بھی کم نہ ہوگا)۔لان حط البعض الخ کیونکہ پوری رقم سے تھوڑی رقم کو کم کرنا بھی اصل عقد سے ہی متعلق ہو جاتا ہے لہٰذا یہ تھوڑا بھی شفیع کے حق میں ظاہر ہو جائے گا کیونکہ کم کرنے کے بعد جو رقم باقی رہی وہی تو اصل رقم ہو گئی ہے۔(ف یعنی بیوع کی بحث میں یہ بات بتائی جاچکی ہے کہ ثمن میں سے جب کم کرنا صحیح ہو تو جو حصہ بھی کم کردیا جائے گا تو ایسا ہوگا کہ گویا اصل معاملہ میں اتنا ثمن نہیں تھا۔مثلاً اگر بائع نے ہزار درہم ثمن میں سے از خود دوسو درہم کم کردیئے تو یہ کہا جائے گا کہ گویا صرف آٹھ سو درہم سے ہی معاملہ طے پایا تھا۔لہٰذا شفیع کے ذمہ بھی یہی آٹھ سو لازم ہوں گے)۔وکذا اذا حط بعد الخ یہی حکم اس وقت بھی ہوگا جب کہ شفیع کا معاملہ طے ہو جانے اور اس کے لینے کے بعد اگر بائع نے مشتری کے ذمہ سے کچھ رقم کم کردی تب بھی وہ کمی شفیع کے ذمہ سے بھی ہو جائیگی۔(ف یعنی اگر شفیع نے مشتری کو ہزار درہم دیے کر اس سے اپنی شفعہ والی زمین لے لی اس کے بعد بائع نے اس مشتری کے ذمہ میں سے دوسو درہم کردیئے جب بھی وہ دوسو اس شفیع سے بھی کم ہو جائینگے۔ حتی رجع الخ پھر وہ شفیع مشتری کو دی ہوئی رقم میں سے اتنی رقم واپس بھی لے سکے گا۔(ف یعنی اگر اس نے پہلے پورے ہزار ادا کردیئے ہوں)۔

بخلاف حط الکل الخ برخلاف اس صورت کے جب کہ اگر بائع نے تھوڑی رقم نہیں بلکہ پورا ثمن اور پوری رقم ہی معاف کردی ہو تو اسے اصل معاملہ سے نہیں ملایا جائے گا۔یہ بحث ہم اس سے پہلے بھی کتاب البیوع میں بیان کرچکے ہیں۔(ف یعنی ربوا کی فصل سے کچھ پہلے بیان فرمادیا ہے۔دونوں مسائل میں فرق کرنے کی دلیل یہ ہے کہ اگر پوری رقم اصل معاملہ سے متعلق کردی جائے اور یوں کہدیا جائے کہ کسی بھی ثمن اور رقم کے بغیر ہی اس بائع نے وہ زمین اس مشتری کو دیدی تھی تو اس جگہ دو صورتیں ہو سکتی ہیں(۱) پہلے جو معاملہ کیا گیا تھا وہ بیع کا تھا اب اسے بدل کر ہبہ کردیا جائے یعنی پہلے مال دے کر مال لیا گیا تھا مگر اب کسی بدل کے مال دینا مان لیا جائے۔لیکن اس صورت ہبہ میں شفعہ کا حکم نہیں دیا جاسکتا ہے اور (۲) یہ کہ پہلے کے معاملہ کو جو ثمن کے عوض تھا اب بھی معاملہ بیع کا فرض کیا جائے مگر کسی ثمن کے بغیر بیع ہو تو یہ بیع فاسد ہوگی اور ایسی فاسد بیع میں شفعہ پانے کا حق نہیں ہوتا ہے۔ک۔یہاں تک ان صورتوں کی تفصیل تھی جن میں بائع کی طرف سے ثمن میں کمی کردینا پایا جائے۔اور اب ان صورتوں کا بیان ہے کہ جن میں خود مشتری نے ثمن کی زیادتی کردی ہو = چنانچہ کہا۔

وان ذادالمشتری الخ اور اگر مشتری نے بائع کی مقررہ رقم سے زیادتی کردی ہو تو یہ زیادتی شفیع کے حق میں لازم نہ ہوگی۔(ف مثلاً اگر ایک چیز کی قیمت بائع نے صرف ایک ہزار بتائی تھی مگر مشتری نے اس سے کہدیا کہ میں نے پانچ سو اور بھی قیمت بڑھادی ہے۔ تو شفیع پر ان پانچ سو کی زیادتی لازم نہ ہوگی اس لئے صرف ہزار درہم ہی لازم ہوں گے۔اگرچہ ایسی زیادتی کرنی جائز بھی ہے اور یہ بھی اصل عقد میں شامل ہوتی ہے۔لان فی اعتبار الزیادۃ الخ اس لئے کہ اس زیادتی کو مان لینے سے شفیع کے حق میں زیادتی لازم آتی ہے۔اس طرح سے کہ اس کو تو اس سے بھی کم عوض میں یعنی صرف ہزار درہم میں وہ جائیداد مل رہی تھی۔(ف کیونکہ جس وقت بیع ہوئی تھی اسی وقت اسی کم ثمن کے عوض اسے وہ جائیداد لینے کا حق ہو چکا تھا۔اور اس پر کسی قسم کی زیادتی نہیں ہوئی تھی اس لئے اس کے بعد مشتری یا کسی اور کے کسی فعل سے اس پر زیادتی یا تاوان لازم نہیں آسکتا ہے)۔

بخلاف الحط الخ برخلاف کمی کرنے کی صورت کے یعنی بائع نے خود اصل رقم میں کچھ کمی کردی ہو کہ اس کا اعتبار کیا جاتا ہے کیونکہ اس کے مان لینے سے کسی کا بالخصوص شفیع کا کوئی نقصان نہیں بلکہ اس کے حق میں فائدہ ہی ہے۔(ف اس طرح اس شفیع کو عقد بیع کی بناء پر جو فائدہ حاصل ہو رہا تھا اس میں اس بائع کے فعل سے ذرہ برابر نقصان نہیں ہوا بلکہ برعکس نفع ہی ہوا ہے۔اور چونکہ ایسا کرنے سے شفیع کے اصل مقصد میں مفید ہے۔لہٰذا شفیع کے حق میں بھی معتبر ہوا۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ ہر وہ فعل جس

سے شفیع کو نقصان ہوتا ہو اس کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔
ونظیر الزیادۃ الخ اور ثمن میں بڑھانے کی نظیر یہ ہے کہ اگر بائع و مشتری نے از سر نو اس کی قیمت بڑھا کر نئی بیع کر لی ہو تو اس شفیع کے حق میں یہ دوسری بیع لازم نہ ہو گی بلکہ اسے اختیار ہو گا کہ ان دونوں بیعوں میں سے جس کسی کو بھی چاہے اپنا کر وہی ثمن اس مشتری کو دیدے۔ (ف یہ شفیع تو پہلی بیع ہو جانے سے ہی اس کے شفعہ کا حق دار ہو چکا تھا)۔ لما بینا الخ اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے ابھی اوپر بیان کر دی ہے کہ وہ تو پہلے ہی اس سے کم ثمن پر اس کا حق دار ہو چکا ہے۔ اسی طرح یہاں بھی زیادتی کی صورت میں اس پر زیادتی لازم نہیں ہو گی۔ (ف۔ اس جملہ "لما بینا" سے بعض شارحین نے اس کا اشارہ اس فصل سے پہلی فصل میں ٹھہرایا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے اختلاف کے ماتحت کہ شفیع کے گواہ قبول ہوں گے بیان کیا ہے کہ بائع و مشتری کے درمیان یکے بعد دیگرے دو عقد یں اسی طرح ہو سکتی ہیں کہ پہلی عقد کو فسخ کر دیا جائے۔ لیکن شفیع کے بارے میں وہ فسخ ظاہر نہ ہو گا۔ پھر میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس کا حاصل بھی یہی ہے کہ پہلی بیع کے ساتھ ہی شفیع اس کا حق دار ہو گیا۔ لہٰذا بائع اور مشتری کے درمیان پہلی بیع فسخ ہو کر دوسری بیع پائی جاسکتی ہے۔ لیکن شفیع کے بارے میں وہ پہلی بیع جس میں ثمن کم مقرر کی گئی تھی ابتک باقی ہے۔ کیونکہ وہ تو پہلی بیع ہوتے ہی اپنے شفعہ کا مستحق ہو گیا تھا۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ پہلی بیع سے ہی اس کا حق باقی ہے تو اس کے اسی حق کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ پہلی ہی بیع باقی ہے۔

توضیح: فصل: جس مبیع کے بدلہ شفعہ لیا جائے، اگر بائع اپنی رقم میں سے مشتری سے کچھ کم کر دے یا کل معاف کر دے، اگر شفیع کو اس کا حق شفعہ دیدیا جائے اس کے بعد بائع نے اپنی رقم سے کچھ یا کل معاف کر دیا، اگر مشتری نے خود ہی بائع کے لئے ثمن زیادہ کر لیا تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل

قال ومن اشتری دارا بعرض اخذھا الشفیع بقیمته لانه من ذوات القیم وان اشتراھا بمکیل اوموزون اخذھا بمثله لانھما من ذوات الامثال وھذا لان الشرع اثبت للشفیع ولایة التملك علی المشتری بمثل ما تملکه فیراعی بالقدر الممکن کمافی الاتلاف والعددی المتقارب من ذوات الامثال وان باع عقار ابعقار اخذ الشفیع کل واحد منھما بقیمة الاخر لانه بدله وھو من ذوات القیم فیاخذہ بقیمته

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر کسی نے ایک مکان اسباب و سامان وغیرہ کے عوض خریدا تو شفیع اس گھر کو اس سامان کی قیمت کے عوض جو بازار میں ممکن ہولے گا کیونکہ اسباب قیمتی چیزوں میں سے ہے۔ وان اشتراھا بمکیل الخ اور اگر مشتری نے ناپ کر یا تول کر دی جانے والی چیز کے عوض مکان خریدا ہو تو شفیع بھی اس کے مثل دے کر خریدے گا کیونکہ یہ مکیلی یا موزونی چیز بھی تو مثلیات میں سے ہیں۔ (یعنی اسی چیز کے دینے کے عوض اس جیسی چیز اس کے قائم مقام ہو جاتی ہے۔ مثلاً گیہوں کے مثل گیہوں مل سکتے ہیں۔ وھذا لان الخ یہ حکم اس لئے ہے کہ شریعت نے شفیع کو یہ حق عطا فرمایا ہے کہ وہ اپنی مشفوعہ جائیداد کو اس کے خریدار سے اس کا عوض دے کر اپنی ملکیت میں لے آئے۔ (ف یعنی اس خریدار نے جس چیز کے عوض وہ جائیداد مشفوعہ خریدی ہے تو شفیع اس کو اسی جیسی چیز دے کر اپنی ملکیت میں لائے۔ اگر چہ اس طرح دینے پر اصل مشتری بالکل راضی نہ ہو۔ پھر یہ مثل اور برابری کبھی ظاہر و باطن یعنی صورت اور معنی دونوں کے اعتبار سے ہوتی ہے جیسے درہم و دینار اور دوسرے سکے وغیرہ۔ اسی طرح ناپ اور تول کر لین دین کی جانے والی چیز اور کبھی وہ برابری صرف معنی ہوتی ہے لیکن صورۃً نہیں ہوتی ہے جیسے جانور وغیرہ۔ کہ اس میں قیمت دینے سے برابری مان لی جاتی ہے الحاصل جس طرح ممکن ہو وہ دے۔ فیراعی الخ اس لئے جہاں تک ممکن ہو مثل کی رعایت کرنی ہو گی۔ (ف اس لئے عروض اور اسباب میں قیمت اور مثلیات میں اس کی

مثل دینی ہوگی)۔

لمافي الاتلاف الخ جیسے کہ دوسرے کے مال کو ضائع کرنے میں ہوتا ہے۔(ف کہ اس میں بھی ضائع شدہ مال کے جیسی چیز لازم آتی ہے۔ لہٰذا اگر صورت اور معنی یعنی ظاہر اور باطن دونوں میں موافقت پائی جاسکے گی تو وہی لازم ہوگی اور اگر ظاہر اور صورت میں موافقت نہ ہوسکے تو صرف اس کے باطن یا معنی یعنی قیمت پر اکتفاء کیا جائے گا۔ اور اگر اخروٹ اور انڈے وغیرہ جیسی چیز یعنی جو گن کر لین دین کی جاتی ہیں دے کر مشتری نے کوئی جائیداد خریدی تو ان میں بھی لازم ہوگی۔ یہ چیزیں اگرچہ ایک دوسرے سے مقدار میں کچھ چھوٹی بڑی بھی ہوتی ہیں پھر بھی عرف میں اس فرق کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے۔ والعددی المتقارب الخ اور جو چیزیں گن کر ہی بیچی جاتی ہوں اور اسی کا رواج ہو یا ایک دوسرے کی جیسی اور قریب قریب ہوں تو وہ بھی مثلیات میں شمار کی جاتی ہیں۔(ف یعنی ان کے جیسا دیدینا ہی کافی سمجھا جاتا ہے۔ کہ اسی کو قبول کرلیا جاتا ہے)۔ وان باع عقارا الخ اور اگر بائع اپنی جائیداد مکان یا زمین کو دوسرے کے ہاتھ مکان یا زمین کے بدلہ میں فروخت کیا۔(ف مثلاً زید نے اپنا گھر مشتری کو اس کے گھر کے بدلہ خریدا۔ لیکن بکر کو ان دونوں مکانوں میں حق شفعہ حاصل ہے یا ہر ایک مکان کا شفعہ علیحدہ علیحدہ ہے تو وہ شفیع ان دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے مکان کی قیمت کے عوض لے سکتا ہے۔(ف کیونکہ اس کا مثل معنوی قیمت ہی ہے۔

توضیح:۔ اگر کسی نے مکان اسباب اور سامان وغیرہ کے عوض خریدا تو شفیع اس کو کس طرح لے گا۔ اور اگر اسے کیلی یا وزنی چیز کے عوض خریدا یا انڈے اور اخروٹ وغیرہ کے عوض خریدا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم اقوال علماء۔ دلائل

(نوٹ) مترجم نے فرمایا ہے کہ میں نے اشتری دارا بعرض متن کا ترجمہ اسباب لکھا ہے اور اسباب سے میری مراد یہ ہے کہ ایسی چیزیں جو دینار و درہم اور غلہ وغیرہ کے ماسوا ہوں جیسے صندوق اور تخت وغیرہ اور قیمتی ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اس کا کوئی مثل نہیں ہو اس لئے اس کے عوض اس کی قیمت لازم آتی ہو۔ اور یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ اس زمانہ میں جو اسباب و آلات مشینریوں اور کارخانوں میں سانچے تیار کر کے ان سانچوں سے بنائے جاتے ہیں یہ سب مثلی ہوتے ہیں کیونکہ ان سانچوں کے ذریعہ بیک وقت کسی فرق کے بغیر ہزاروں کی تعداد میں تیار ہوجاتے ہیں اور وہ سامان سانچوں اور کارخانوں میں تیار نہیں کئے جاتے ہیں تو وہ حسب سابق قیمتی ہیں۔ اچھی طرح سمجھ لیں۔ م)

قال واذا باع بثمن مؤجل فللشفيع الخيار ان شاء اخذها بثمن حال وان شاء صبر حتى ينقضى الاجل ثم ياخذها وليس له ان ياخذها في الحال بثمن مؤجل وقال زفرله ذلك وهو قول الشافعي في القديم لان كونه مؤجلا وصف في الثمن كالزيافة والا خذ بالشفعة فياخذه باصله ووصفه كمافي الزيوف ولنا ان الاجل انما يثبت بالشرط ولا شرط فيما بين الشفيع والبائع او المبتاع وليس الرضا به في حق المشترى رضابه في حق الشفيع لتفاوت الناس في الملاة وليس الاجل وصف الثمن لانه حق المشترى ولو كان وصفاله لتبعه فيكون حقا للبائع كالثمن وصار كما اذا اشترى شيئا بثمن مؤجل ثم ولاه غيره لا يثبت الاجل الابالذكر كذا هذا ثم ان اخذها بثمن حال من البائع سقط الثمن عن المشترى لما بينا من قبل وان اخذها المشترى رجع البائع على المشترى بثمن مؤجل كما كان لان الشرط الذى جرى بينهما لم يبطل باخذ الشفيع فبقى موجبه فصار كما اذا باعه بثمن حال وقد اشتراه مؤجلا وان اختار الانتظار له ذلك لان له ان لا يلتزم زيادة الضرر من حيث النقدية وقوله في الكتاب وان شاء صبر ينقضى الاجل مراده الصبر عن الاخذ اما الطلب عليه في الحال حتى لو سكت

عنه بطلت شفعته عند ابی حنيفة ومحمد خلا فالقول ابی یوسف الاخر لان حق الشفعة انما یثبت بالبیع والاخذ یتراخی عن الطلب وهو متمکن من الاخذ في الحال بان یؤدی الثمن حالا فیشترط الطلب عند العلم بالبیع

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر بائع نے اپنی جائیدادایک وقت معین تک کے لئے ادھار بیچی۔(ف مثلاً یوں کہا کہ ایک سال بعداس کی قیمت ادا کرنی ہوگی)ایسی صورت میں اس شفیع کو دو باتوں میں سے ایک بات کا اختیار ہوگا(۱)یا تو اسی قیمت پر کل نقد ادا کر کے اپنی مشفوعہ پر قبضہ کر لے یا(۲)اس مدت کے ختم ہونے تک انتظار کرے اس کے بعد نقد ادا کر کے اسے حاصل کر لے۔(ف خلاصہ یہ کہ اسے اتنی مدت تک انتظار کر کے لینے کا بھی اختیار ہوگا۔ لیکن بہر صورت اس کی پوری رقم نقد ادا کرنی ہوگی۔اور خریدار کو دی ہوئی مہلت اس کے حق میں نہ ہوگی۔ **ولیس له الخ** لیکن اس شفیع کو یہ حق نہ ہوگا کہ اپنی مشفوعہ زمین پر فوراقبضہ کرنے لیکن پہلے سے بیان کی ہوئی مدت پر ہی اس کی رقم ادا کرے۔ **وقال زفرؒ الخ** اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ شفیع کو بھی یہ حق ہوگا کہ وہ فی الحال اس پر قبضہ کر لے اور مشتری کی طرح اسی معینہ تک کے لئے قرض باقی رکھے۔اور امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے۔ **لانه کونه الخ** اس لئے کہ عوض یعنی ثمن کا میعادی یا وقت مقررہ تک کے لئے ادھار ہونا بھی اس ثمن کا ایسا ہی ایک وصف ہے جیسا کہ اس کا کھرا یا کھوٹا ہونا ایک وصف ہوتا ہے۔(ف یعنی کچھ سرکاری سکے کھوٹے ہوں اور ان ہی کو کسی معاملہ میں ثمن بنایا گیا ہو۔اس سے معلوم ہوا کہ ثمن میں اس کا کھوٹا ہونا بھی ایک وصف ہوتا ہے۔ **ولاخذ الخ** پھر اسی ثمن کے عوض شفعہ حاصل کرنا بھی ہے۔

فیاخذه الخ لہٰذا یہ شفیع اس مشفوعہ کو اسی اصل ثمن اور اسی وصف ثمن یعنی ادھار کے ساتھ لے گا۔ جیسے کہ کھوٹے ثمن میں ہوتا ہے۔(ف یعنی جو چیز کسی چیز کے لئے ثمن بنائی گئی ہو وہ جس صفت کے ساتھ پائی جارہی ہوگی وہی چیز اس صفت کے ساتھ ثمن کے طور پر لازم ہوگی۔ مثلاً اگر کسی نے ایک چیز کی قیمت ہزار کھوٹے درہم متعین کئے تو اسی صفت کے ہزار درہم اس پر لازم ہوں گے ایسی صورت میں اس چیز کے شفیع کو یہ اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو ایسے ہی ہزار کھوٹے درہم دے کر اس چیز کو ملکیت میں لے لے۔اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات تو صحیح ہے کہ ثمن میں اگر کھوٹے مقرر کئے گئے ہوں تو کھوٹے ہونا ہی اس کا وصف طے پائے گا۔ لیکن اس کی ادائیگی کے لئے ایک خاص وقت یعنی میعاد کا مقرر ہونا اس رقم کا وصف نہیں ہوتا ہے بلکہ وہ تو ادائیگی کا محض ایک طریقہ ہے۔ **ولنا ان الاجل الخ** اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ثمن میں میعاد کی شرط رکھنے سے ہی میعاد ثابت ہوتی ہے۔(ف اور شرط کئے بغیر ثمن میں از خود مہلت اور میعاد نہیں پائی جاتی ہے۔ لہٰذا جب خریدار نے معاملہ کے وقت ہی ادھار دینے کی شرط کر لی اور اس کی مدت بھی بیان کر دی تب اگر اس کا مالک بیچنے والا اسے منظور بھی کر لے تو وہ میعاد جائز اور ثابت ہو جائے گی۔اور اس خریدار کے حق میں اس کی میعاد ثابت ہو جائے گی۔

ولاشرط فیما الخ۔ لیکن اس شفیع کے ساتھ چونکہ بائع یا مشتری سے کسی نے بھی کوئی بات نہیں کی(ف یعنی وہ مشفوعہ گھر شفیع کو خود بائع سے ملا ہو تو اس صورت میں اس بائع اور شفیع کے درمیان ادھار کی شرط نہیں ہوئی۔اسی طرح اگر شفیع نے مشتری سے مشفوعہ گھر لیا ہو تو ان دونوں کے درمیان ادھار کی کوئی شرط نہیں ہوئی۔ لہٰذا اس شفیع کو ان دونوں صورتوں میں سے کسی میں بھی میعاد کی شرط نہیں ملی۔اب اگر یہ کہا جائے کہ اس وقت کسی نئی شرط کی تو کوئی ضرورت ہی نہیں ہے۔ کیونکہ بائع جب مشتری کو ادھار دینے کے لئے ایک بار راضی ہو چکا تو از خود اس شفیع کے لئے بھی رضامندی پائی گئی۔اس کا جواب یہ ہے کہ) **ولیس الرضاء به الخ** اور بائع کا اپنے مشتری کو ادھار دینے سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ وہ شفیع کو بھی اسی طرح ادھار دے۔ **لتفاوت الناس الخ** کیونکہ لوگوں میں مالداری اور تعلقات کے لحاظ سے ایک دوسرے سے بہت فرق ہوتا ہے۔(ف اس لئے کہ مالدار ہونے کی وجہ سے اس پر اتنا اعتماد ہوتا ہے کہ اس سے جب چاہیں گے وہ دیدے گا اسی طرح تعلقات کے کچھ تقاضے بھی ہوتے ہیں جو مفلس اور اجنبی شخص سے نہیں ہو سکتے ہیں۔ لہٰذا جب تک کہ اس شفیع سے خصوصی طور سے اس کی رضامندی

نہیں ہو جاتی ہے از خود نہیں ہو سکتی ہے۔ اگر کسی کو اس بات کا وہم ہو کہ اس جگہ میعاد یعنی مہلت تو اصل قیمت کی صفت ہو رہی ہے۔ تو وہ صفت اس موصوف یعنی قیمت کے ساتھ ہی رہے گی۔ یعنی قیمت جو بھی ادا کرے وہ مہلت کے ساتھ کر سکتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ایک قسم کا مغالطہ ہے کیونکہ ادھار تو نقد کے مقابلہ میں آتا ہے۔ لہٰذا یہ ادائیگی کی صفت ہوئی۔ نہ کہ قیمت کی)۔

ولیس الاجل الخ اور میعاد معینہ قیمت کی صفت نہیں ہے کیونکہ یہ حق تو صرف خریدار کا ہے۔ (ف جبکہ قیمت صرف بیچنے والے کا حق ہے)۔ ولو کان الخ اور اگر وہ میعاد بھی اسی ثمن ہی کی صفت ہوتی تو وہ بھی اسی ثمن کے ساتھ ہی ہوتی۔ چنانچہ جس طرح ثمن بائع کا حق ہوتا ہے اسی طرح میعاد بھی بائع کا ہی حق ہوتا ہے۔ (ف حالانکہ اس میعاد کے معین کر دیئے جانے کی وجہ سے اس مشتری کو یہ حق مل جاتا ہے کہ اس وقت کے آنے سے بائع اس سے پہلے اپنی رقم کا مطالبہ نہیں کر سکتا ہے۔ اس کے برعکس وہ اس مبیع پر فوراً قبضہ بھی کر سکتا ہے۔ وصار کما الخ پھر اس کی مثال ایسی ہوگی کہ جیسے کہ کوئی ایک چیز وقت معین تک کے لئے ادھار خرید کر دوسرے کے ہاتھ بطور تولیہ یعنی خریدی ہوئی قیمت پر نقد بیچ دے تو اس سے بعد میں اس دوسرے خریدار کو بھی پہلی مدت تک کے لئے ادھار رہنے کا حق حاصل نہیں ہو سکتا ہے۔ بلکہ نقد ہی اس کی قیمت ادا کرنی ہوگی۔ البتہ اگر یہ خریدار بھی معاملہ کے وقت اس کی شرط کرلے۔ یعنی اس کی تصریح کر دے۔ اسی طرح ہمارے اس شفیع کے مسئلہ میں بھی تصریح کے بغیر شفیع کو ادھار کا حق نہیں ملے گا۔ (ف اس کی مزید توضیح یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک چیز ادھار وقت معین یعنی میعادی خریدی پھر اس نے وہی چیز دوسرے کے ہاتھ بطور تولیہ فروخت کی یعنی جتنے میں خریدی ہے اتنے ہی میں فروخت کی کسی نفع و نقصان کے بغیر بس اس صورت میں اگر پہلے خریدار کے لئے میعاد کا ہونا بھی بائع کی طرف سے ثمن کی صفت ہوتی تو وہ میعاد بھی از خود یعنی ذکر کئے بغیر ہی دوسرے خریدار کو بھی منتقل ہو جاتی۔

حالانکہ جب تک کہ اس کے ساتھ ادھار کی تصریح نہ کر دی جائے اسے ادھار لینے کا حق نہیں ہوتا ہے۔ اور صراحۃ ذکر کرنا بھی ایک نئی شرط ہوتی ہے۔ اسی طرح جب شفعہ کے مسئلہ میں پہلے خریدار نے جائیداد ادھار خریدی تو تولیہ کے مسئلہ پر قیاس کرتے ہوئے اس شفیع کو اس خریدار سے از خود ادھار لینے کا حق حاصل نہ ہوگا یہاں تک کہ وہ بھی صراحت کے ساتھ ادھار ہی لینے کا حق حاصل کرلے۔ یعنی شفیع کو نہ تو پہلی قیمت سے کم کرنے کا حق ہوگا اور نہ ہی ادھار پر لینے کا حق حاصل ہوگا۔ ثم ان اخذها الخ پھر اگر اس شفیع نے یہ زمین خریدار کے بجائے خود اصل مالک یعنی بائع سے نقد رقم دے کر خرید لی۔ تو خریدار سے جو ادھار کا معاملہ بائع نے کر رکھا تھا وہ خود ہی ختم ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ بات ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ اس چیز کو بائع کی طرف سے خرید لینے کی وجہ سے اب معاملہ کی نسبت خریدار سے ختم ہو کر اسی بائع کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔ اور اگر شفیع نے وہ زمین نقد یا ادھار جس طرح بھی ہو اسی خریدار سے خرید لی تو بائع کے مطالبہ کا حق اپنے مشتری سے نقد یا ادھار اسی طرح باقی رہے گا جس طرح معاملہ کیا تھا۔ یعنی اس شفیع سے اس کا کوئی تعلق نہ ہوگا۔ لان الشرط الذی الخ اس لئے کہ بائع نے اپنے مشتری سے جو شرط رکھی تھی وہ اس شفیع کے خریدنے کی وجہ سے ختم اور باطل نہیں ہوئی بلکہ وہ حسب سابق باقی رہی۔ (ف یعنی بائع اس مدت مقررہ کے آنے سے پہلے مشتری سے اپنی رقم کا مطالبہ نہیں کر سکتا ہے)۔ لہٰذا یہ معاملہ ایسا ہو گیا جیسا کہ کسی نے کسی سے کچھ مال و اسباب ایک معین مدت کے لئے ادھار خرید کر دوسرے شخص کے پاس نقد بیچ دیا ہو۔ (ف کہ خریدار نے فی الحال جو رقم حاصل کرلی ہے بائع اس رقم کا مطالبہ اس مشتری سے نہیں کر سکتا ہے بلکہ اپنا وقت آنے پر ہی اس سے مطالبہ کر سکتا ہے) یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جب کہ شفیع نے وہ زمین نقد رقم دے کر مشتری سے خریدی ہو۔

وان اختار الانتظار الخ اور اگر شفیع نے وہ زمین فوراً نہیں خریدی بلکہ وقت مقرر کے آجانے کا انتظار کیا تو اسے اس کا اختیار ہوگا۔ لہٰذا انتظار کرنے کا اسے حق ہوگا اور صحیح ہوگا۔ کیونکہ نقد ادا کرنے کی وجہ سے حصول رقم میں جو اسے کچھ مشکل آسکتی ہو وہ اس کے لئے پریشانی نہ اٹھائے بلکہ اطمینان سے رقم جمع کر کے وقت مقرر پر بھی اس سے خرید لے۔ وقوله فی الکتاب الخ

اور قدوریؒ کا اپنی قدوری میں یہ فرمانا کہ شفیع کو اس بات کا اختیار ہے کہ اگر چاہے تو اپنی خریداری میں صبر کرے اور مشتری کی خریداری اور رقم کی ادائیگی کا وقت گذر جانے کا انتظار کرلے اس سے مصنفؒ کی مراد یہ ہے کہ اس جائیداد کے لینے میں صبر کرے۔ اما الطلب علیہ الخ لیکن اس کے مطالبہ کا جہاں تک تعلق ہے تو اس میں ذرہ برابر کی خاص مہلت نہیں ہوگی بلکہ حسب دستور اس پر یہ بات لازم رہے گی کہ فوراً اس کا مطالبہ کردے۔ چنانچہ اگر اس نے اپنے حق شفعہ کے مطالبہ میں تاخیر کردی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کا حق باطل ہو جائے گا۔ بخلاف امام ابو یوسفؒ کے دوسرے قول کے (ف کیونکہ امام ابو یوسفؒ تو اپنے پہلے قول میں امام ابو حنیفہؒ وامام محمدؒ کے قول کے موافق یہی فرماتے تھے۔ لیکن آخر میں اپنے اس قول سے آپ نے رجوع کر کے یہ فرمایا تھا کہ اگر شفیع نے فی الحال اپنے شفعہ کا مطالبہ نہیں کیا تو بھی اسے اختیار ہوگا کہ مشتری کی میعاد کے ختم ہونے کے بعد بھی اگر چاہے تو یہ حق حاصل کرلے۔ کیونکہ فوراً شفعہ کے مطالبہ کا فائدہ یہ ہو سکتا تھا کہ اسے اس جائیداد کے لینے کی بھی قدرت حاصل ہو جائے۔ کیونکہ وہ مطالبہ کر کے بھی چاہنے کے باوجود نہیں لے سکتا تھا۔ کیونکہ اس کے معاملہ میں میعاد ہے۔ لہٰذا اس میعاد کے آنے تک بھی اسے اس بات کی اجازت ہونی چاہئے کہ اس وقت کے آنے کے بعد ہی اپنے حق کا مطالبہ کرے۔ لیکن طرفین کے نزدیک مطالبہ کی تاخیر جائز نہ ہوگی۔

لان حق الشفعة الخ کیونکہ حق شفعہ کا مطلب فقط اس کی خریداری کرنے کے حق کا اثبات ہوتا ہے کہ مجھے ہی اس کی خریداری کا حق ہے۔ (ف لہٰذا فوراً اور بروقت مطالبہ کرنا ہی ضروری ہوا)۔ اس کے بعد اس جائیداد کو خرید لینا تو حق شفعہ کے حاصل ہونے کے بعد ہی ہوتا ہے۔ (ف جس کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ مطالبہ کے ساتھ ہی اسے خرید بھی لے۔ اور اس موقع پر تمہارا یہ کہنا کہ اس حق کا فوراً مطالبہ کرنا تو ایک بے فائدہ سا کام ہے کیونکہ اس معاملہ کے میعادی ہونے کی وجہ سے وہ اسے فوراً خرید نہیں سکتا ہے تو یہ کہنا صحیح نہیں ہے)۔ وھو متمکن الخ کیونکہ اس شفیع کو تو اس بات کا بھی حق حاصل ہے کہ وہ اپنی مشفوعہ جائیداد کو فوراً ہی خرید بھی نہ لے۔ اس طرح سے کہ وہ اس کی قیمت فوراً ادا کردے۔ (ف پس جب کہ وہ نقد ادا کر کے خرید بھی سکتا ہے تو اس کا یہ کہنا کہ فی الحال اس کا مطالبہ بے فائدہ ہوگا غلط ہوا۔ فیشترط الطلب الخ اسی لئے یہ بات ضروری ہوگئی کہ وہ اس بیع کی خبر ملتے ہی اپنے حق شفعہ کا مطالبہ کردے۔ (ف پھر حق شفعہ جس طرح مسلمانوں میں جاری ہے اسی طرح ذمیوں میں بھی جاری ہے۔ اس ذمی سے مراد وہ کفار ہیں جو اسلامی سلطنت میں مستقلاً رہتے ہیں اور ان سے جزیہ وصول کیا جاتا ہے جس کے بدلہ مسلمانوں کی طرف سے یہ وعدہ ہوتا ہے کہ ان کی جان اور ان کے مال کی حفاظت کی ذمہ داری مسلمانوں پر رہے گی۔ بشرطیکہ وہ بعد میں غداری نہ کرلیں۔ اسی لئے ان کو ذمی کہا جاتا ہے یعنی ہم ان کے ذمہ دار ہوتے ہیں۔

توضیح:۔ اگر بائع نے اپنی جائیداد میعادی قرض پر فروخت کی اور شفیع اسے خریدنا چاہے تاخیر سے خریدنے کی صورت میں شفیع کے لئے طلب مواثبت ضروری ہوتی ہے، یا نہیں، ذمی کو بھی حق شفعہ حاصل ہوتا ہے، یا نہیں، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

قال واذا اشترى ذمي بخمر اوخنزير وشفيعها ذمي اخذها بمثل الخمر وقيمة الخنزير لان هذا البيع مقضى بالصحة فيما بينهم وحق الشفعة يعم المسلم والذمي والخمر لهم كالخل لنا واخنزير كالشاة فياخذ في الاول بالمثل والثاني بالقيمة.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر ذمی نے کوئی جائیداد شراب یا خنزیر کے عوض خریدی۔ (ف یعنی ایک ذمی نے دوسرے ذمی سے ایک گھر یا زمین بیعہ یا کنیسہ (یہودیوں یا نصاریٰ کا عبادت خانہ) شراب یا خنزیر کے عوض خریدا۔ اتفاق سے اس کا

شفیع بھی ذمی ہی تھا (ف یعنی وہ بھی ذمی کافر تھا جس کے نزدیک اس کے کفریہ عقیدہ کے مطابق شراب یا خنزیر بالکل حلال ہے)۔ تو یہ شفیع اس مشفوعہ جگہ کو اسی طرح کی شراب یا خنزیر کی قیمت دے کر لے سکتا ہے۔ (ف جب کہ شراب مثلی چیز ہے اور خنزیر قیمتی ہے یعنی اس کی قیمت ہی دینی ہوتی ہے)۔ لان هذا البيع الخ اس وجہ سے کہ ان کے آپس کے لین دین میں ایسی بیع کے صحیح ہونے کا حکم دیا گیا ہے۔ (ف جیسا کہ اس سے پہلے کتاب البیوع میں معلوم ہو چکا ہے۔ اگرچہ مسلمانوں کے حق میں شراب یا خنزیر کے مال نہ ہونے کی وجہ سے اس کی بیع فاسد ہوتی ہے۔ اب جب کہ یہ ذمی ایسی چیزوں کو اعتقاداً حلال جانتا ہے اور مسلمانوں کی طرف سے ان کو ان کے اعتقاد پر باقی رہنے اور اس کے مطابق عمل کرنے کی اجازت بھی ہے۔ لہٰذا اس کے لئے اس کی بیع صحیح ہوگی۔ اور بیع صحیح ہونے کی بناء پر شفعہ کا مطالبہ بھی صحیح ہوتا ہے۔ وحق الشفعة الخ حالانکہ حق شفعہ مسلم اور ذمی دونوں کو پہنچتا ہے۔ (ف یعنی حق شفعہ صرف مسلمانوں کا حق نہیں ہے بلکہ جس طرح ایک مسلمان کو اس کا حق ملتا ہے اسی طرح ایک ذمی کو بھی ملتا ہے۔

والخمر لهم الخ اس لئے کہ شراب ان کے حق میں ایسی ہی حلال ہے جیسے کہ ہمارے لئے سرکہ حلال ہے اس طرح خنزیر ان کے حق میں ایسا ہی حلال ہے جیسے کے ہمارے لئے بکری حلال ہے۔ (ف پس معلوم ہوا کہ یہ چیزیں ان کے حق میں عوض اور لین دین کے لائق مال ہیں اور اس جگہ مال کا عوض مال بنا ہے لہٰذا یہ بیع صحیح ہوگی۔ نتیجہ میں شفعہ کا حق ثابت اور صحیح ہوا۔ البتہ اگر ذمی نے عام دستور کے مطابق شفعہ کا مطالبہ اور اس کے بعد اس مطالبہ پر گواہ بھی مقرر کر لئے تو وہ شفعہ لے سکتا ہے۔ فیا خذ الخ پس وہ ذمی پہلی صورت یعنی شراب کا عوض ہونے سے شراب ہی دے کر شفعہ لے سکتا ہے اور دوسری صورت یعنی خنزیر کی صورت میں اس کی قیمت دے کر شفعہ لے سکتا ہے۔ جیسا کہ ہم لوگ سرکہ یا بکری عوض میں ہونے میں کرتے ہیں۔ شراب کے بدلہ شراب ہی ہوتی ہے کہ وہ صورت اور معنی دونوں میں برابر ہے۔ اور چونکہ خنزیر ایک دوسرے کے بالکل ایک جیسا نہیں ہوتا ہے بلکہ کچھ نہ کچھ ایک کو دوسرے سے فرق ہوتا ہے جیسا کہ بکریوں میں ایک کو دوسرے سے فرق ہوتا ہے اس لئے اس کی قیمت اس کی مثل مانی جاتی ہے اگرچہ صورت میں قیمت اور جانور میں مماثلت نہیں ہے اور اس سے زیادہ کی برابری یا مثلیت ممکن نہیں ہے۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جب کہ بیچنے والے اور خریدار دونوں ہی ذمی ہوں اور ان کا شفیع بھی ذمی ہو۔

وان كان شفيعها الخ اور اگر دوسری صورت ہو کہ ان کا شفیع تو مسلم ہو مگر معاملہ بیع دو ذمیوں کے درمیان ہوا ہو۔ تو اس مسلمان شفیع کو بھی حق شفعہ ہوگا۔ لیکن عوض میں خنزیر یا شراب کے بجائے ان کی قیمت دے گا۔ (ف جیسے کہ خود ذمی شفیع بھی سود پر معاملہ بیع ہونے کی صورت میں خنزیر کی قیمت ہی دیتا ہے۔ اما الخنزير الخ لیکن خنزیر ہونے کی صورت میں اس کی قیمت ادا کرنا تو ظاہر ہے فکر کی ضرورت نہیں ہے۔ (ف کیونکہ اس کا مثل ظاہری اور باطنی طور پر ہر اعتبار سے ایک جیسا دوسرا نہیں ہو سکتا ہے بہر حال دو جانوروں کے درمیان فرق پایا جاتا ہے۔ اس کا شفیع خواہ کوئی ذمی ہو یا مسلم ہو حکم برابر ہوگا یعنی قیمت ادا کرنی ہوگی)۔ وكذا الخمر الخ اسی طرح شراب ہونے کی صورت میں بھی حکم ظاہر ہے۔ (ف کہ مسلم شراب کے معاوضہ میں شراب نہیں بلکہ اس کی قیمت ادا کرے گا)۔ لامتناع التسليم الخ کیونکہ ایک مسلمان کے لئے شراب کسی کو دینا منع تو کسی سے شراب لینا بھی یعنی دونوں باتیں ہی منع ہیں۔ (ف لہٰذا یہ بات بھی ممکن نہیں رہی کہ ایک مسلمان کسی ذمی کو شراب کا مالک بنائے اس لئے وہ شراب کی مثل شراب بھی نہیں دے سکتا ہے)۔

فالتحق بغير المثل اسی بناء پر ایک مسلمان کی حیثیت سے شراب بھی ایسی ہی چیز میں داخل ہوگئی جو مثلی نہیں ہے۔ (ف اس موقع پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ خنزیر کی قیمت بھی تو خنزیر ہی کے قائم مقام ہوتی ہے اسی بناء پر تو اسلامی سلطنت میں یہ حکم ہے کہ شہر کے ناکوں پر تاجروں سے جزیہ یا عشر وغیرہ لینے کے لئے جو عمال مقرر ہوتے ہیں ان کے پاس سے اگر کوئی ذمی تجارت کے لئے اپنے ساتھ کچھ خنزیر لے کر جا رہا ہو تو جس طرح اس سے ان خنزیروں میں سے کسی کو جزیہ کے طور پر نہیں لے سکتا ہے

اسی طرح ان کی قیمت بھی جزیہ میں وصول نہیں کر سکتا ہے۔ اس کا ایک جواب یہ ہے کہ حتی الامکان شفیع کی رعایت کرنا واجب ہے اس لئے اسے خنزیر کی قیمت دیدی جائے گی جو کہ عاشر کے حکم کے برخلاف ہے۔ اور دوسرا جواب یہ ہے کہ مسلمان کے لئے بھی خنزیر کو لینا یا دینا اسی وقت ممنوع ہوگا جب کہ وہ بھی کسی خنزیر کا عوض ہو رہا ہو۔ کیونکہ اگر وہ خنزیر کا عوض نہ ہو بلکہ کسی دوسری چیز کا عوض ہو تو اس کو لینا دینا منع نہیں ہے۔ جیسا کہ موجودہ مسئلہ میں خنزیر کسی جائیداد کا عوض ہو رہا ہے، پھر اس خنزیر کی قیمت متعین کرنے میں کسی ایسے سابق ذمی کی بات مانی جائے گی۔ جو اس وقت تک مسلمان ہو چکا ہو۔ یا کسی ایسے مسلمان کی بات یعنی بتائی ہوئی قیمت مانی جائے گی جو کسی وقت اپنے فسق کی حالت میں اس کا کاروبار کیا کرتا ہو اگرچہ اب اس نے اس سے توبہ کرلی ہو۔ پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ تمام ائمہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ذمی کے لئے ذمی پر شفعہ ثابت ہوتا ہے۔ مگر ذمی کے لئے مسلمان پر شفعہ ثابت ہونے میں اختلاف ہے۔ جیسا کہ حضرات حسن بصری و شعبی رحمھما اللہ کے نزدیک شفعہ ثابت نہیں ہے اور امام احمدؒ کا بھی یہی قول ہے۔ چنانچہ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً مروی ہے کہ نصرانی کے لئے شفعہ نہیں ہے۔ رواہ الدار قطنی۔ لیکن جمہور کے نزدیک ذمی کے لئے مسلم پر بھی شفعہ ثابت ہے۔ م۔ ع۔ ف۔ اب تک تو یہ بیان تھا کہ شفیع خود ہی مسلمان ہو =

توضیح:۔ اگر ایک ذمی نے کوئی جائیداد شراب یا خنزیر کے عوض خریدی اور اس کا شفیع بھی کوئی ذمی ہی ہو، اگر معاملہ کرنے والے دونوں ہی ذمی ہوں مگر ان کا شفیع مسلم ہو۔ اور معاملہ شراب یا خنزیر کے عوض ہوا ہو، مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال وان كان شفيعها مسلما اخذها بقيمة الخمر والخنزير اما الخنزير فظاهر وكذا الخمر لامتناع التسليم والتسلم في حق المسلم فالتحق بغير المثلي وان كان شفيعها مسلما وذميا اخذ المسلم نصفها بنصف قيمة الخمر والذمي نصفها بنصف مثل الخمر اعتبارا للبعض بالكل فلو اسلم الذمي اخذها بنصف قيمة الخمر بعجزه عن تمليك الخمر وبالاسلام يتاكد حقه لاان يبطل فصار كما اذا اشتراها بكر من رطب فحضر الشفيع بعد انقطاعه ياخذها بقيمة الرطب كذا هذا.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اور اگر اس جائیداد کے شفیع ایک سے زائد مثلاً دو ہوں اور ان میں سے ایک مسلم اور دوسرا ذمی ہو (یعنی دونوں ہی حق شفعہ کا دعوی کرتے ہوں) تو ان میں سے مسلم تو اس جائیداد کے نصف کو شراب کی آدھی قیمت پر لے گا۔ اور ذمی اس کے باقی آدھے کو شراب کے عوض مثل شراب کے لے گا۔ اعتباراً للبعض الخ بعض کو کل پر قیاس کئے جانے کی دلیل سے (ف اسی بناء پر اگر ایک مسلمان پوری جائیداد کو پوری قیمت پر لیتا تو نصف جائیداد ہونے کی بناء پر نصف قیمت پر لے گا۔ اسی طرح اگر پوری جائیداد کو پوری متعینہ شراب کے مثل پر یعنی شراب پر لیتا تو نصف جائیداد کو نصف شراب کے عوض لے گا)۔ یہ حکم اس صورت میں ہوگا جب کہ شفعہ لینے والا ذمی پہلے سے اب تک ذمی ہی ہو۔ ولو اسلم الذمی الخ اور اگر شفیع ذمی اب مسلمان ہو گیا ہو تو وہ نصف جائیداد کو اصل شراب کے نصف پر نہیں بلکہ نصف شراب کی قیمت کے عوض لے گا۔ کیونکہ وہ اب اس شراب کو دوسرے کی ملکیت میں نہیں دے سکتا ہے اس لئے کہ وہ اب ایسا کرنے سے عاجز ہو گیا ہے۔ (ف اس لئے کہ مسلمان ہو جانے کی بناء پر اس پر شراب حرام ہو گئی ہے اور وہ شراب کو نہ خود اپنی ملکیت میں لا سکتا ہے اور نہ ہی دوسرے کی ملکیت میں دے سکتا ہے۔

وبالاسلام الخ اور ذمی کے اسلام لے آنے کی وجہ سے اس کا اپنا حق مضبوط تو ہو سکتا ہے اس کے برعکس ختم نہیں ہو سکتا ہے۔ (ف یعنی ذمی کے مسلمان ہو جانے کی وجہ سے ایسا نہیں ہو سکتا ہے کہ اس کا حق ہی ختم کر دیا جائے اسلام لانے سے حق پختہ

ہوتا ہے اور مثالی نہیں ہے۔ لہٰذا وہ ذمی اس نصف شراب کی قیمت ادا کر کے اپنا حق شفعہ وصول کرے گا۔ فصار کما اذا الخ اس وقت اس کی صورت یہ ہو جائے گی کہ جیسے کسی نے ایک من رطب یعنی تازہ کھجور کے عوض مثلاً ایک مکان خریدا پھر اس کا شفیع سفر سے اس وقت واپس آیا جب کہ تازہ کھجوروں کے پائے جانے کا زمانہ ختم ہو گیا یعنی اس وقت شفیع کے لئے یہ ممکن ہی نہیں رہا کہ خریدار کی طرح اس کی قیمت تازہ کھجوروں سے ادا کرے لہٰذا اب ان تازہ کھجوروں کی قیمت کے عوض اس گھر کو لے گا۔ اس طرح موجودہ صورت میں بھی ہوگا۔ (ف کہ اس شفیع نے جب اپنے حق کا مطالبہ کیا تھا اس وقت وہ ذمی تھا جو شراب اور خنزیر کے ساتھ معاملہ کر سکتا تھا۔ اور اب جبکہ اس مکان کو لینے کا وقت آیا تو وہ شرف اسلام سے مشرف ہو چکا تھا جس کی بناء پر وہ ان چیزوں سے معاملہ نہیں کر سکتا ہے۔ لہٰذا اب ان کے بدلہ ان کی قیمت دے کر اپنا حق شفعہ لے گا یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی کہ خریدار نے جائیداد کی خریداری کے بعد اس کو اسی حالت پر رکھ چھوڑا ہو یعنی اس میں کسی قسم کا بھی کچھ تصرف اور ردوبدل نہیں کیا ہو۔ اور اگر اس نے اس میں کچھ تصرف کرلیا ہو تو وہ تصرف بھی اپنی جگہ جائز ہوگا کیونکہ اس نے اپنی خریدی ہوئی چیز میں تصرف کیا ہے۔ پھر بھی شفیع کا حق چونکہ قوی ہوتا ہے اس لئے اس کے حق کی بناء پر ان تصرفات کو ختم کرنے کا بھی حکم دیا جائے گا۔ اس لئے اس میں کئی مسائل پیدا ہو جاتے ہیں اس بناء پر کچھ تفصیل سے بیان کرنے کے لئے مستقلاً ایک فصل کے ساتھ مصنف مسائل ذکر فرما رہے ہیں۔

توضیح:۔ اگر جائیداد کے شفیع دو ہوں ان میں سے ایک مسلم اور دوسرا ذمی ہو اور معاملہ شراب یا خنزیر سے کیا گیا ہو، اور اگر شفیع ذمی اپنا حق لیتے وقت اسلام لے آیا ہو یعنی ذمی باقی نہ رہا ہو۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

فصل قال واذا ابنى المشترى او غرض ثم قضى للشفيع بالشفعة فهو بالخيار ان شا اخذها بالثمن وقيمة البناء والغرس وان شاكلف المشترى قلعه وعن ابى يوسف انه لا يكلف القلع ويخير بين ان ياخذ بالثمن وقيمة البنا والغرس وبين ان يترك وبه قال الشافعى الا ان عنده له ان يقلع ويعطى قيمة البنا لابى يوسف انه محق فى البنا لانه بناه على ان الدار ملكه والتكليف بالقلع من احكام العدو ان وصار كالموهوب له والمشترى شراء فاسد اوكذاذازرع المشترى فانه لا يكلف القلع وهذا لان فى ايجاب الاخذ بالقيمة دفع اعلى الضررين بتحمل الادنى فيصار اليه ووجه ظاهر الرواية انه بنى فى محل تعلق به حق متاكد للغير من غير تسليط من جهة من له الحق فينقض كالراهن اذابنى فى المرهون وهذا لان حقه اقوى من حق المشترى لانه يتقدم عليه ولهذا ينقض بيعه وهبته وغيره من تصر فاته بخلاف الهبة والشرا الفاسد عند ابى حنيفة لانه حصل بتسليط من جهة من له الحق ولان حق الا سترداد فيهما ضعيف ولهذا لا يبقى بعد البنا وهذا الحق يبقى فلا معنى لا يجاب القيمة كمافى الاستحقاق والزرع يقلع قياسا وانما لا يقلع استحسا نا لان له نهاية معلومة ويبقى بالاجر وليس فيه كثير ضرر وان اخذه بالقيمة يعتبر قيمته مقلوعا كما بيناه فى الغصب

ترجمہ:۔ فصل۔ مشتری کے تصرفات کے احکام کا بیان۔

واذا بنى الخ اگر مشتری نے زمین خریدنے کے بعد اس میں کوئی عمارت بنالی یا اس میں کسی قسم کا پودا یا درخت لگا دیا اس کے بعد قاضی نے اس کے شفیع کے حق میں شفعہ پانے کا فیصلہ کر دیا۔ (ف اس صورت میں اس زمین کا اصل عوض تو اس کی متعینہ قیمت ہوئی۔ پھر وہ خرچ بھی زائد ہو گیا جو کہ مشتری نے اس میں عمارت کھڑی کر کے یا پودا لگا کر بڑھایا ہے حالانکہ شفیع کا حق شفعہ تو صرف زمین سے پہلے ہی متعلق ہو چکا تھا)۔ فهو بالخيار الخ تو اس شفیع کو ان دو باتوں کا اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو اس

زمین کو اس کی اصل قیمت کے ساتھ اس میں مشتری نے عمارت بنانے یا چارہ لگانے کے سلسلہ میں جو کچھ خرچ کیا ہے وہ سب خرچ دے کر شفعہ کی زمین لے۔ اس صورت میں زمین کے ساتھ جو کچھ زائد عمارت بنائی گئی یا جو چارے اور درخت لگائے گئے سب کا وہ شفیع مالک ہوگا۔ وان شاء کلف الخ اور اگر چاہے تو مشتری سے کہدے کہ تم اپنی تمام چیزیں عمارت اور درخت وغیرہ سب اکھیڑ کر یا توڑ کر لے جاؤ۔ اور میری زمین اصل حالت میں مجھے واپس کردو۔ بہر حال وہ شفیع اپنی جائیداد اصل حالت میں بھی لے سکتا ہے۔

وعن ابی یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ شفیع کو اس بات کا اختیار نہیں ہے کہ اس مشتری کو اس کی لگائی ہوئی چیز کے توڑنے یا اکھیڑ کر لے جانے کے لئے مجبور کرے بلکہ اسے ان دو باتوں میں سے ایک کا اختیار ہوگا کہ وہ اصل زمین کے ساتھ جو کچھ زائد اخراجات ہوئے ہیں سب مشتری کو دے کر اس سے زمین لے یا اس زمین کے لینے کا خیال ختم کردے۔ (ف یعنی اسے مشتری کے پاس ہی رہنے دے۔ وبه قال الشافعیؒ الخ اور امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے۔ البتہ ان کے نزدیک شفیع کو اختیار ہے کہ بڑھائی ہوئی چیزوں کو اکھیڑنے کا حکم دے اور تعمیر کی قیمت ادا کردے۔ (ف یعنی امام شافعیؒ کے نزدیک شفیع کو ان تین باتوں میں سے ایک کا اختیار ہے جس پر چاہے عمل کرے (۱) زمین پر زائد جو کچھ خرچ کیا گیا ہے وہ سارے اخراجات ادا کر کے ساری چیزوں کا مالک بن جائے (۲) صرف زمین کی قیمت دے کر زمین لے اور کچھ نہ لے (۳) وہ مشتری کو عمارت کے منہدم کرنے کا حکم دے۔ اور قیمت دیدے مطلب یہ ہے کہ خریدار عمارت کے منہدم کرنے یا درخت کے اکھیڑنے کے بعد یہ ساری چیزیں اپنے ساتھ لے جائے۔ اور اس سلسلہ میں اس کا جو کچھ نقصان ہوا ہو شفیع اس مشتری کو ادا کردے۔ بر خلاف امام ابوحنیفہ و محمد رحمہما اللہ کے کہ ان کے نزدیک شفیع اس نقصان کا ذمہ دار نہیں ہوگا۔ جیسا کہ عینی میں ہے۔

لابی یوسف انه الخ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ خریدار نے جائز طریقہ سے زمین یا مکان کی خریداری کی اور اسی بناء پر اس میں حسب ضرورت تعمیر وغیرہ میں اپنی رقم خرچ کی ایسی صورت میں اسے اپنی عمارت کو ڈھادینے اور پودے اکھیڑنے پر مجبور کرنا سراسر ظلم ہے۔ (ف بلکہ یہ ظلم اور سزا کا حکم تو ناجائز قبضہ کرنے والے اور غاصب کو دیا جاتا ہے۔ لہٰذا ایسے خریدار کو اپنی لگائی اور بنائی ہوئی چیز کے توڑ پھوڑ کرنے کا حکم نہیں دیا جاسکتا ہے۔ ہاں یہ ہوسکتا ہے کہ شفیع اس مشتری کے اخراجات اسے دے کر پوری چیز کا مالک ہو جائے۔ اور اگر اتنا ادا کرنے سے قاصر ہو یا دینا نہ چاہے تو پھر اپنے حق شفعہ سے باز آجائے۔ وصار کالموهوب الخ اور اس شفیع کا حکم بھی ایسا ہی ہوگا جیسا کہ وہ شخص جسے کسی نے کوئی زمین ہبہ کی۔ اور اس نے اس زمین پر قبضہ کر کے کچھ عمارت بنالی مثلاً چہار دیواری کھینچ دی یا کمرہ بناڈالا۔ اب اگر وہ دینے والا یہ زمین اس شخص سے واپس مانگ لے اگر چہ اسے ایسا کرنا نہیں چاہئے تو ایسی صورت میں اس کی تعمیر کرنے والے کو اس عمارت کے منہدم کرنے کا حکم کرنا چاہے مگر وہ ایسا نہیں کرسکتا ہے۔ کیونکہ اس نے جو کچھ بھی خرچ کیا اس یقین کے ساتھ کہ زمین میری اپنی ہے فلاں نے مجھے اس کا مالک بنادیا ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے کسی سے کوئی چیز خریدی مگر وہ خریداری صحیح نہیں تھی بلکہ فاسد تھی تو اس میں تصرف کرنے کے بعد امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کے مطابق اسے توڑ پھوڑ کرنے کا حکم نہیں دیا جائے گا۔

وکما اذا زرع الخ اور جیسی اس صورت میں خریدار نے زمین خرید کر اس میں دھان وغیرہ کی کھیتی کر ڈالی تو اسے بھی اس کے اکھاڑ دینے کا حکم نہیں دیا جائے گا۔ (ف اس کی صورت یہ ہوگی کہ زید نے زمین خرید کر اس میں کھیتی کرلی اس کے بعد زمین کا شفیع آگیا تو وہ اس زمین کو اسی وقت حق شفعہ میں لے سکتا ہے جب کہ اس کی کھیتی پک کر تیار ہو جائے اس سے پہلے نہیں لے سکتا ہے۔ کیونکہ اس زید نے اس میں جو کچھ خرچ کیا اور محنت کی محض اس یقین کے ساتھ کہ یہ زمین میری اپنی خریدی ہوئی ہے۔ اس میں اس زید نے کوئی زیادتی نہیں کی نہ غصب کیا ہے۔ اس لئے اسے یہ حکم نہیں دیا جائے گا کہ تم اس کھیت سے اپنی کھیتی اکھیڑ کر یا کاٹ کر فوراً شفیع کے حوالہ کردو۔ اور اس بات میں بھی کوئی شبہ نہیں ہے کہ اس کی خریداری بالکل صحیح ہوئی تھی اسی بناء پر تو

شفیع کو اس میں حق شفعہ ملا ہے۔ ورنہ وہ شفعہ کا حق دار بھی نہ ہوتا۔ الحاصل مسئلہ مجوثہ میں خریدار کو اس عمارت کے توڑنے یا پورے کو اکھیڑنے کا حکم نہیں دیا جائے گا۔ وھذا لان الخ اور نہ کورہ حکم یعنی شفیع کے ذمہ یہ حکم لازم کر دینا کہ تم اس زمین کو اس کی نئی عمارت یا کھیتی کے ساتھ نسب کی قیمت دے کر اس طرح سے زمین خریدنے میں اگرچہ شفیع کا نقصان ہے مگر فی الحال دو نقصانوں میں سے کم نقصان کو برداشت کرنے کا حکم دیا گیا ہے تاکہ بڑے نقصان سے بچا جائے اس لئے اسی بات کا حکم دیا جائے گا۔ (ف اس کی تفصیل یہ ہے کہ جب خریدار نے اپنی خریدی ہوئی زمین میں مثلاً کوئی کمرہ بنالیا یا کچھ درخت لگا دیئے اس کے بعد شفیع وہ زمین خرید لی۔ تو اس وقت دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں۔ پہلی یہ کہ اس خریدار کو یہ حکم دیا جائے کہ اپنا بنایا ہوا کمرہ توڑ دے اور لگائے ہوئے درخت اکھیڑ دے پھر خالی زمین اس شفیع کے حوالہ کر دے۔ مگر ایسا کرنے سے اس خریدار کو بہت بڑا نقصان برداشت کرنا ہوگا۔ دوسری صورت یہ ہوگی کہ شفیع کو ہی یہ حکم دیا جائے کہ اس زمین کی قیمت کے ساتھ بڑھائے کمرہ یا درختوں کے سلسلہ میں جو اخراجات آئے وہ سب ادا کر کے اس زمین کو خرید لے۔ اور ایسا کرنے سے اگرچہ شفیع کو کچھ چیزوں کے خریدنے کے لئے زیادہ رقم ادا کرنے پر مجبور کرنا ہوتا ہے لیکن نقصان کے باوجود اس کا نقصان پہلی صورت کے مقابلہ میں بہت ہی کم ہوتا ہے۔

کیونکہ زیادہ رقم دینے کے بدلہ اسے بنا ہوا کمرہ یا لگے ہوئے درخت بھی مل جاتے ہیں۔ اگرچہ فی الحال اسے کچھ زیادہ رقم دینی ہوتی ہے۔ اس طرح ہونے والے دو نقصانوں میں سے اسی صورت میں کم نقصان ہوتا ہے جبکہ پہلی صورت میں بہت زیادہ نقصان ہے اور قاعدہ یہی ہے کہ اھون البلیتین یعنی کم سے کم نقصان برداشت کر کے بڑے نقصان سے بچ جانا چاہئے۔ للہذا یہی دوسری صورت متعین ہو گئی یعنی کم تکلیف برداشت کر کے زیادہ تکلیف سے بچ جانا چاہئے۔ الحاصل اسی صورت کو قبول کرتے ہوئے شفیع کو حکم دیا جائے کہ مشتری کی زائد خرچ کی ہوئی رقم دے کر مطمئن ہو جائے۔ لیکن یہ بات غور کرنے کی ہے کہ بسا اوقات ایسے خریدار بھی سامنے آ جاتے ہیں جو خریداری کے ساتھ ہی بہت بڑی رقم لگا کر بڑی عمارت کھڑی کر لیتے ہیں تو اگر شفیع کو یہی حکم دیا جائے کہ خرچ کی ہوئی ساری رقم ادا کر کے حق شفعہ میں زمین حاصل کر لے تو ایسی صورت میں شفیع کے لئے عموماً اس کے سوا چارہ نہیں رہ جاتا کہ وہ اپنے حق کے لینے سے باز آ جائے۔ تو اس صورت میں خریدار کی رعایت کرنے کی بناء پر شفیع اس بات پر مجبور کر دیا جاتا ہے کہ وہ اپنے اس حق سے بھی محروم ہو جائے جس کے لئے شریعت کے صراحۃً اسے اجازت دے رکھی ہے۔ پھر شریعت کی طرف سے ایسی کوئی صورت نہیں بتائی گئی ہے جس سے کہ شفیع کا حق باطل ہو جاتا ہو۔ للہذا شریعت نے جو حق اسے صراحۃً دے رکھا ہے اسے ایسی باتوں کی وجہ سے باطل نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اسی لئے ظاہر الروایۃ میں اس کا کچھ اعتبار نہیں کیا گیا ہے۔

ووجہ ظاھر الروایۃ الخ اور ظاہر الروایۃ کی دلیل یہ ہے کہ اس خریدار نے یقیناً ایسی زمین میں عمارت بنائی یا درخت لگائے جس زمین کے متعلق اسے معلوم تھا کہ اس کے ساتھ دوسرے شخص کا حق شفعہ لازماً ملتا ہے۔ اور اس تعمیر و تصرف میں اس حق دار شفیع کی طرف سے کسی قسم کی اجازت اسے نہیں ملی ہے اور نہ ہی اس نے اس کے لئے اسے حکم دیا ہے جو زیادتی کا سبب ہے للہذا اس کے تمام تصرفات مٹا دیئے جائیں گے۔ (ف یعنی جب کہ اس خریدار کو یہ بات معلوم ہے کہ اس زمین کے ساتھ دوسری زمین ملی ہوئی ہے۔ جس کی وجہ سے اس زمین پر اس پڑوسی کا حق شفعہ لازم ہوتا ہے۔ چاہے جب بھی ہو یا جب بھی اسے علم ہوگا وہ اس پر اپنے حق کا دعویٰ ضرور کرے گا چنانچہ اس نے اپنا حق نہیں چھوڑا بلکہ اس کا مطالبہ بھی کیا تو اس شفیع کی طرف سے اجازت کے نہ پائے جانے تک اس میں تصرف کرنے سے احتراز کرنا چاہئے تھا مگر اس نے ایسا نہیں کیا بلکہ چالاکی اور جلد بازی سے کام لیا۔ پس جب کہ اس نے خود ہی اپنی حیثیت کا خیال نہیں کیا تو شریعت کی طرف سے بھی اس کی کوئی رعایت نہیں کی جائے گی۔ اس لئے اس کی تعمیر اور تصرف سب کو ختم کر دیا جائے گا۔

کالراھن اذا بنیٰ الخ جیسا کہ اگر کوئی راہن دوسرے کی اپنے پاس (مرہون یعنی) رہن رکھی ہوئی زمین میں کوئی تعمیر

کرلے یا کچھ باغ لگادے۔ (ف کہ اس راہن نے زمین میں اس طرح اپنی رقم لگائی اور تصرف کیا جس سے مرتہن یعنی زمین کے مالک کا حق متعلق ہوگیا ہے۔ ع۔ حالانکہ اس تعمیر اور تصرف کا مالک خود وہ راہن ہی ہے لیکن چونکہ اس سے مرتہن (زمین والے) کا حق متعلق ہے اس لئے اس کی ساری تعمیر کو توڑ دینے کا حکم دیا جائے گا۔ وھٰذا لان الخ اب اس تعمیر میں اگرچہ جس طرح شفیع کا حق متعلق ہے اس طرح اس خریدار کا بھی حق ہے مگر شفیع کا حق اس خریدار کے مقابلہ میں بہت ہی قوی ہے اسی لئے اسی کو ترجیح دی جائے گی اور خریدار کا کوئی لحاظ نہیں کیا جائے گا۔ (ف اور شفیع کا حق مقدم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ خود بائع پر یہ بات لازم تھی کہ فروخت کے ارادہ کے ساتھ سب سے پہلے اس شفیع سے معاملہ کرلیتا یا اس سے اجازت حاصل کرتا مگر اس نے ایسا نہیں کیا پس خریداری کے بعد اگرچہ اس خریدار کا بھی حق (اب اس زمین سے متعلق ہوچکا ہے مگر شفیع کے حق کو شریعت نے ہی مقدم کردیا ہے)۔ ولھٰذا ینقض الخ اسی بناء پر خریدار نے اگر اسی زمین کو دوسرے کے پاس فروخت کردیا یا دوسرے کو وہ زمین ہبہ کردی جیسے تمام تصرفات باطل کردیئے جاتے ہیں۔ (ف یعنی اگر اس خریدار نے شفعہ کے حق دار گھر کو خرید کر اس پر قبضہ کرلینے کے بعد دوسرے کے پاس فروخت کردیا پھر شفیع نے اس زمین پر اپنا حق شفعہ حاصل کرلیا۔ اسی طرح اگر اس نے وہ زمین خریدنے کے بعد کسی کو ہبہ کردی تب بھی اس ہبہ کو باطل قرار دے کر زمین شفیع کو دیدی جائے گی۔ اس قسم کا حکم اس کے دوسرے معاملات میں بھی ہوگا مثلاً اس نے کسی کو صدقہ میں دیدی ہو کہ مشتری کے ان تصرفات پر شفیع کے حق کو مقدم رکھتے ہوئے مشتری کے سارے تصرفات باطل قرار دیدیئے جائیںگے۔

بخلاف الھبة الخ بخلاف ہبہ اور خرید فاسد کے امام ابوحنیفہؒ کے مذہب کے مطابق۔ (ف یعنی زمین ہبہ کرکے ہبہ کرنے والے نے اپنے ہبہ سے رجوع کرلیا۔ اور اسی عرصہ میں وہ موہوب لہ یعنی جسے زمین ہبہ کی گئی تھی اس زمین میں کچھ تعمیر کرلی یا کچھ اور تصرف کرلیا۔ یا فاسد طریقہ سے کوئی زمین خریدنے کے بعد اسی قسم کا کوئی تصرف کرلیا تو امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق اس زمین کا حکم شفعہ والی زمین کے حکم کے برخلاف ہوگا۔ اور اس پر امام ابویوسفؒ کا قیاس کرنا درست نہیں ہے)۔ لانہ حصل الخ حکم مخالف ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ قبول کرنے والے نے یا خریدار نے اس زمین پر اس شخص کی اجازت اور حکم سے قبضہ کیا تھا جس کو اس پر قبضہ دینے کا اختیار تھا۔ (ف یعنی اس موہوب لہ نے اگر اس ہبہ کی ہوئی زمین میں تصرف کیا ہے تو اس ہبہ کرنے والے کے حکم اور اجازت سے ہی کیا ہے اسی طرح فاسد طریقہ سے خریدی ہوئی زمین میں اگر خریدار نے کچھ تصرف کیا ہے تو بائع کی طرف سے قبضہ میں دینے کے بعد کیا ہے۔ حالانکہ ہبہ کرنے والے کو اپنے ہبہ کے بعد اس سے رجوع کرلینا انتہائی خراب اور کر کے اسے چاٹنے کی طرح مکروہ ہے۔ اگرچہ یہ حکماً جائز بھی ہے۔ لیکن دیانۃً ناپسندیدہ کام ہے۔ اور فاسد خریداری کے سلسلہ میں بائع کو اس سے رجوع کرلینے کا حق بھی ہے۔ لیکن یہ حق شرعی نقطہ نظر سے ہے۔ اگرچہ اسے اپنے منافع کے حقوق میں سے یہ حق اسے نہیں ملا ہے۔ حالانکہ بائع اس چیز پر خریدار کو قبضہ دے کر اس میں تصرف کرنے کی اجازت دیدی تھی۔

ولان حق الاسترداد الخ اور اس دلیل سے بھی کہ ہبہ اور خرید فاسد کرنے کے بعد اس کو واپس لینے کا حق کمزور ہوتا ہے۔ (ف پس اگر ان تصرفات میں جو کمزور حق میں ہوں عمارت کو توڑنے یا درختوں کو اکھیڑنے کا حکم نہ ہو تو اس پر حق شفعہ کو جو کہ قوی حق ہوتا ہے قیاس کرنا صحیح نہیں ہوسکتا ہے۔ کیونکہ شفعہ کو حاصل کرنا قوی ہے۔ لہٰذا اسے کمزور حق پر قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ ہبہ اور فاسد خریداری میں واپس لینے کا حق کمزور ہوتا ہے۔ و لھٰذا الخ اسی کمزوری کی بناء پر اگر ویسی زمین میں تصرف کردیا جائے یعنی عمارت بنادی جائے تو اسے واپس لینے کا حق نہیں رہتا ہے۔ (ف یعنی جسے چیز ہبہ کی گئی اس نے ہبہ کے بعد اس پر قبضہ کرلینے کے بعد اس ہبہ کی زمین میں کچھ تصرف کرلیا اس کے بعد ہبہ کرنے والا اگر اپنی ہبہ کی زمین کو واپس لینا چاہے تو واپس نہیں لے سکتا ہے۔ اسی طرح فاسد خریداری کے بعد اگر خریدار نے زمین میں تصرف کرلیا اس کے بعد اس زمین کا بائع اگر زمین واپس لینی چاہے تو واپس نہیں لے سکتا ہے۔ اسی لئے ایسے لوگوں کو یہ حکم نہیں دیا جاتا ہے کہ تم اپنی عمارت منہدم

کر کے یا اپنے دوسرے تصرفات کو ضائع کر کے اصل مالک کو چیز واپس کر دو۔ اسی لئے اس پر قیاس کرتے ہوئے شفعہ کے حق کو جو نہایت قوی ہوتا ہے قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ شفعہ کا حق بہر صورت باقی رہتا ہے۔ (ف چنانچہ شفیع اپنا حق خریدار سے زبردستی لے سکتا ہے اگر چہ اس خریدار نے اس مشفوعہ زمین میں تصرف بھی کر لیا ہو۔ اور اس خریدار کے تصرف کو ختم کر دیا جاتا ہے۔

فلا معنی الخ ایسی صورت میں (کہ شفیع کا حق قوی ہے تو اس پر ٹوٹی ہوئی چیزوں کی قیمت لازم کرنے کے کوئی معنی نہیں ہیں۔ (ف یعنی جب کہ خود شفیع کا حق باقی ہے تو اس پر قیمت واجب کر کے لینے کے کوئی معنی نہیں ہیں۔ م۔ اور عنایہ میں ہے کہ یہ جملہ ابتداء کلام سے متعلق ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ اس خریدار پر جس نے خریدی ہوئی زمین میں کچھ رقم خرچ کر کے تعمیر کرلی ہو اس کو شفعہ ثابت ہو جانے کے بعد اپنی تعمیر کو توڑ پھوڑ کرنے کی ذمہ داری ثابت ہو چکی ہے تو اب شفیع پر قیمت لازم کرنے کے کوئی معنی نہیں ہیں)۔ **کمافی الاستحقاق**۔ جیسے کہ استحقاق کے مسئلہ میں ہے۔ (ف یعنی شفیع کے مسئلہ کو ہبہ اور فاسد طور پر خریداری کے مسئلہ پر قیاس کرنا جیسا کہ امام ابو یوسفؒ نے کیا ہے قیاس فاسد ہے۔ اور مذکورہ وجہوں کے علاوہ اس واہب کو رجوع کرنے کا کوئی حق نہیں ہے بلکہ ناپسندیدہ اور مکروہ طریقہ سے اپنے ہبہ کو واپس لینے کا حق باقی رہتا ہے۔ تو اس پر بہت سی وجہوں کے ساتھ مسئلہ کو قیاس کرنا فاسد ہے۔ بلکہ اس شفعہ کے مسئلہ کو تو استحقاق کے مسئلہ پر قیاس کرنا چاہئے۔ جس کی صورت یہ ہوگی کہ زید نے بکر سے ایک زمین خریدی اور اس پر قبضہ کر لینے کے بعد اس میں کوئی کمرہ یا گھر بنالیا اس کے بعد خالد نے گواہوں کے ذریعہ قاضی کے سامنے یہ ثابت کر دیا کہ اس زمین کا اصل مالک تو میں ہی ہوں۔ اور قاضی نے اس کے حق میں فیصلہ بھی دیدیا۔ اس بناء پر خالد نے بکر کی بیع کو جعلی قرار دے کر باطل کر دیا۔ ایسی صورت میں زید اس زمین کی قیمت اور عمارت میں خرچ کی ہوئی تمام رقم کو اس زمین کے جعلی بائع یعنی بکر سے واپس لے گا۔ مگر خالد سے کچھ بھی نہیں لے سکتا ہے۔ کیونکہ اصل میں زمین کا حق دار تو وہ خود ہی ہے۔

نیز اس نے تو اس خریدار یا بائع کو کچھ حوالہ نہیں کیا ہے۔ الحاصل جس شخص کا اس زمین پر اصل حق ہے اس نے کسی طرح بھی کسی کو اس زمین کی ملکیت پر مسلط نہیں کیا ہے۔ لہٰذا اس پر کچھ بھی لازم نہیں آتا ہے اور اس سے کچھ مطالبہ بھی نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اور اس خریدار نے اس زمین میں جو کچھ بھی خرچ کر دیا ہے وہ اپنی ذاتی رائے سے کیا ہے اور اس شفیع سے جسے اس زمین کی خریداری کا حق تھا اس سے کسی طرح کی اجازت حاصل کئے بغیر کیا ہے۔ اس لئے اس نے جو کچھ بھی خرچ کیا سب غلط اور باطل ثابت ہو گیا۔ ایسی صورت میں شفیع اگر خود چاہے تو ان تمام کی قیمت دے کر ان تمام چیزوں کا مالک ہو سکتا ہے۔ اور اسے یہ بھی اختیار ہے کہ اگر ان چیزوں کو لینا نہ چاہے تو اس خریدار سے کہے کہ تم یہ تمام چیزیں یہاں سے لے جاؤ۔ اب اگر کوئی یہ سوال کرے کہ اگر اضافی تمام چیزوں کے جن کا مشتری کو حکم دیا جاسکتا ہے تو اس صورت میں اسے حکم نہیں دیا جاتا ہے جب کہ اس نے زمین میں بجائے تعمیر کرنے کے کچھ کھیتی کر دی ہو یا سبزی لگادی ہو۔ یہ حکم پہلے کے مخالف کیوں ہے۔ یعنی اگر خریدار نے زمین خرید کر اس میں کھیتی لگادی۔ اور وہ کچھ بڑھ گئی پھر شفیع نے حق کا مطالبہ کیا اور وہ اسے فوراً کھیت کو کاٹ ڈالنے کا حکم دے تو وہ ایسا کیوں نہیں کر سکتا ہے۔ بلکہ یہ کہا جاتا ہے کہ اسے کھیتی کے پک جانے تک مہلت دینی ہوگی۔ جواب یہ ہے کہ اس مسئلہ میں بھی اختلاف نہیں ہے بلکہ اصلاح کی غرض سے یہ نرمی کی جاتی ہے۔

والزرع یقلع الخ اور اگر کھیتی کی گئی ہو تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ بھی کاٹ لی جائے یا اکھاڑ دی جائے۔ (ف چنانچہ جو بڑے درخت ہوتے ہیں جو برسہا برس زمین پر لگے رہنے ہی کے لئے ہوتے ہیں ان کو بھی اکھیڑنے کا حکم دیا جاتا ہے۔ لیکن کھیتی میں یہ بات نہیں ہے کیونکہ اس میں چند دنوں یا ہفتوں کی بات ہوتی ہے اس لئے اس کے بارے میں قیاس کو ترک کر دیا گیا۔ **و انما لا یقلع الخ** مگر استحساناً صرف اس لئے اس کے اکھاڑنے کا حکم نہیں دیا جاتا ہے کہ کھیتی پکنے کی حد عموماً معلوم ہوتی ہے۔ (ف کہ یہ

کھیتی مثلاً ماہ جنوری میں اور یہ دھان مثلاً ماہ اپریل میں کٹ جائے گا۔ اور اس کے تیار ہونے سے پہلے ہی اس کے کاٹ لینے سے اس خریدار کا بہت بڑا نقصان ہو جاتا ہے)۔ پھر اگر چند ہفتے یا چند مہینے اسی کھیت میں لگی رہنے دی جائے تو اس کا کرایہ بھی مالک کو دیا جائے گا۔(ف اس طرح اتنے دنوں کی وہ مالک زمین اس شفیع کو اتنی اجرت دے گا جو عموماً اس زمین کی اجرت ہو سکتی ہو)۔ ولیس فیہ الخ اس طرح کھیتی کو ملکیت میں لگے رہنے سے بہت بڑا نقصان بھی لازم نہیں آتا ہے۔(ف کیونکہ اتنی سی تاخیر کا کچھ اعتبار نہیں ہوگا۔اور زمین کو اجارہ پر لینے کے مسئلہ میں اگر اجارہ کی مدت پوری ہو جائے پھر بھی اس زمین میں کھیتی لگی ہوئی ہو اور وہ اس وقت تک کاٹنے کے قابل نہ ہوئی ہو تو وہ اسی کرایہ دار کے پاس مزید اتنے دنوں کے لئے چھوڑ دی جائے گی جب تک کہ وہ مکمل تیار ہو کر کاٹنے کے لائق ہو جائے۔اور اس فاضل مدت کا زمین کے مالک کو اجر مثل دینا ہوگا۔یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہوگی جب کہ شفیع نے اس خریدار سے زمین خالی کرا کے حوالہ کر دینے کے لئے کہدیا ہو)۔

وان اخذہ بالقیمۃ الخ اور اگر شفیع بنائی ہوئی عمارت کے توڑنے پر مشتری کو مجبور نہ کر کے خود ہی قیمت دے کر اسے لینے پر راضی ہو جائے (تو وہ قیمت کس حساب سے لگائی جائے گی کیونکہ اس حالت میں اس کی تین طرح سے قیمت لگائی جا سکتی ہے۔(۱) زمین کی خریداری کے بعد اس میں جتنی بھی لاگت یا مشتری کا خرچ ہے وہ سب شفیع ادا کر دے۔(۲) دوسری صورت یہ ہوگی کہ فی الحال تیار عمارت کی جو قیمت لگائی جا سکتی ہو وہ دے۔(۳) تیسری صورت یہ ہوگی کہ ٹوٹے پھوٹے سامان یا ملبہ کی حیثیت سے جو قیمت ہو سکتی ہو وہ لے تو جواب دیا کہ یعتبر قیمتہ الخ اس میں اس قیمت کا اعتبار کیا جائے گا جو کٹے ہوئے یا کھاڑے ہوئے درخت یا منہدم کی ہوئی عمارت کے ملبہ (سامان) کی حیثیت سے ہو سکتی ہو۔(ف یعنی اس میں یہ حساب کیا جائے گا کہ اس عمارت کے ملبہ (ٹوٹے پھوٹے سامان) کی کیا قیمت ہو سکتی ہے۔جیسا کہ ہم نے غصب کی صورت میں پہلے بیان کر دیا ہے۔(ف یعنی غاصب نے غصب کی ہوئی زمین میں کوئی عمارت بنا ڈالی تو مغصوب منہ (مالک زمین) کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ اس عمارت کی قیمت دے کر اس کا مالک ہو جائے۔مگر اس پر وہی قیمت لازم ہوگی جو اس عمارت کے ملبہ یعنی اس کے ٹوٹے پھوٹے سامان کی ہو سکتی ہو یعنی بنی ہوئی عمارت کی قیمت لازم نہ ہوگی۔کیونکہ یہ عمارت اسی لائق ہے کہ وہ توڑ کر پھینک دی جائے۔اسی طرح ہمارے مذکورہ مسئلہ میں بھی مشتری نے جو عمارت بنائی وہ توڑنے کے قابل ہے۔

توضیح:۔ فصل:۔ مشتری کے تصرفات کے احکام۔اگر مشتری نے کوئی جائیداد خرید کر اس میں تصرف کر دیا اس کے بعد قاضی نے اس کے شفیع کے لئے شفعہ کا فیصلہ سنا دیا، اگر ایسی زمین میں بڑے درخت لگا دیئے یا کھیت مثلاً دھان کی کھیتی کر دی، مسائل کی تفصیل، حکم مع نظائر و امثال، اقوال ائمہ کرام۔دلائل

ولو اخذھا الشفیع فبنی فیھا او غرس ثم استحقت رجع بالثمن لانہ تبین انہ اخذہ بغیر حق ولا یرجع بقیمۃ البنا والغرس لا علی البائع ان اخذھا منہ ولا علی المشتری والفرق علی ما ھو المشھور ان المشتری مغرور من جھۃ البائع ومسلط علیہ من جھۃ ولا غرور ولا تسلیط فی حق الشفیع من المشتری لانہ مجبور علیہ.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔اگر شفیع نے حق شفعہ کی بناء پر زمین خرید کر اپنے قبضہ میں لے لی پھر اس میں کوئی تصرف کر دیا یعنی مثلاً کمرہ بنا دیا یا درخت لگوا دیئے اس کے بعد اس زمین کا کوئی دوسرا حقدار مالک بن کر آیا اور اس نے وہ زمین لے لی تو یہ شفیع اس مشتری سے زمین کی دی ہوئی صرف اصل قیمت واپس لے گا۔(ف اس کی تفصیل یہ ہے کہ شفیع نے جب اپنے شفعہ کی زمین پر قبضہ کر لیا پھر کسی مدعی نے یہ ثابت کر دیا کہ یہ زمین تو میری ملکیت ہے اور بائع و مشتری نے جو آپس میں خرید و فروخت کا معاملہ کیا ہے باطل ہے۔ بالآخر اس نے اس شفیع سے یہ زمین لے لی۔اور شفیع نے جو کچھ اس میں اضافہ کیا تھا اسے

اکھیڑ وادیا تواس معاملہ میں شفیع کو صرف زمین کی اصلی قیمت ملے گی اور جو کچھ اضافی خرچ کیا ہے وہ اسے نہیں ملے گا۔ پھر اصل قیمت واپس لیتے وقت اسے اس بات کا اختیار ہوگا کہ پہلے بائع سے لے یا اس کے مشتری سے لے۔ لانہ تبین الخ کیونکہ یہ بات اب یقینی واضح ہوگئی ہے کہ شفیع نے یہ زمین بالکل ناحق اور غلط طور سے لی ہے۔ (ف یعنی حقیقت میں بیع نہیں ہوئی تھی۔ ولا یرجع الخ اور شفیع اپنی عمارت یا درختوں کی قیمت کی بابت عاقدین میں سے یعنی اگر بائع سے لی تھی تو اس سے اور اگر خریدار سے لی ہو تو اس سے بھی اپنا نقصان یا اس کا تاوان واپس لے سکتا ہے۔ (ف یعنی بہر حال وہ اپنا یہ نقصان ان دونوں میں سے کسی سے بھی نہیں لے سکتا ہے)۔

وعن ابی یوسفؒ الخ لیکن امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ شفیع اپنی عمارت وغیرہ کی قیمت کا نقصان بھی وصول کرلے گا کیونکہ شفیع نے جس سے وہ زمین لی ہے اس نے تو اسے اس زمین کا مالک بنایا ہے۔ فنزلا منزلة الخ لہٰذا یہ دونوں یعنی شفیع اور جس سے اس نے زمین لی ہے دونوں آپس میں بائع اور مشتری کے حکم میں ہوں گے۔ (ف کیونکہ جس طرح مشتری نے بائع سے ملکیت لے کر خود مالک بن کر اس میں عمارت وغیرہ بنائی اس کے بعد اس کا کوئی حق دار ثابت ہو گیا تو یہ مشتری اپنی عمارت وغیرہ کی قیمت بھی اپنے بائع سے واپس لیتا ہے اسی طرح شفیع بھی لے سکتا ہے۔ لیکن ظاہر الروایۃ میں خریدار کے لینے میں اور شفیع کے لینے میں فرق ہے۔ والفرق علی ماھو الخ مشتری اور شفیع دونوں کے درمیان لینے میں مشہور روایت کے مطابق فرق یہ ہے کہ مشتری اپنے بائع سے دھوکہ کھائے ہوئے ہے۔ اور بائع نے اسے مجبور کیا ہے کہ اس کی طرف سے مسلط ہے۔ (ف کہ وہ جو چاہے اور جس طرح چاہے اس زمین میں عمارت بنائے یا تصرف کرے)۔ ولا غرور ولا تسلیط الخ لیکن شفیع کو مشتری کی طرف سے دھوکہ کی کوئی بات نہیں ہوئی ہے۔ اور نہ ہی اس نے شفیع کو کچھ کرنے پر مسلط کیا ہے۔ کیونکہ اس مشتری نے اس بیع سے اپنی خوشی سے معاملہ نہیں کیا ہے بلکہ وہ خود مجبور کیا گیا ہے کہ وہ اپنی خریدی ہوئی زمین اس کے حوالہ کردے۔

توضیح:۔ اگر شفیع اپنے شفعہ کی زمین حاصل کر کے اس میں کسی قسم کا مالی تصرف کردے پھر اس کا کوئی حق دار نکل آئے اور گواہوں کے ذریعہ اسے ثابت کر کے اس پر قابض ہو جائے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ مشتری اور شفیع کی موجودہ صورت میں خریداری کے بارے میں فرق۔ دلائل

قال واذا انهدمت الدار واحترق بناؤها اوجف شجر البستان بغير فعل احد فالشفيع بالخيار ان شا اخذها بجميع الثمن لان البنا والغرس تابع حتى دخلا في البيع من غير ذكر فلا يقابلهما شئ من الثمن مالم يصر مقصودا ولهذا يبيعها مرابحة بكل الثمن في هذه الصورة بخلاف ما اذا غرق نصف الارض حيث ياخذ الباقي بحصته لان الفائت بعض الاصل قال وان شاترك لان له ان يمتنع عن تملك الدار بماله قال وان نقض المشترى البناء قيل للشفيع ان شئت فخذ العرصة بحصتها وان شئت فدع لانه صار مقصودا بالاتلاف فيقابله شئ من الثمن بخلاف الاول لان الهلاك بافة سماوية وليس للشفيع ان ياخذ النقض لانه صار مفصولا فلم يبق تبعا.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ شفیع جس زمین کو لینا چاہتا ہے اگر اس میں بنی ہوئی عمارت از خود گر گئی یا جل گئی یا اس زمین میں لگے ہوئے باغ کے درخت از خود جل گئے یعنی اس میں کسی کا ہاتھ نہیں تھا تو اس شفیع کو اختیار ہوگا کہ اس زمین کو اگر لینا ہی چاہتا ہے تو اس میں کھڑی ہوئی عمارت یا باغ کی قیمت کے ساتھ زمین کی پوری قیمت سے لے۔ (ف ورنہ اس کو نہ خریدے بلکہ چھوڑ دے)۔ لان البناء الخ کیونکہ درخت اور عمارت یہ سب زمین کے تابع ہوتی ہیں۔ اسی بناء پر ایسی زمین کے فروخت سے ہی کسی تفصیل کے بغیر عمارت اور باغ بیع میں داخل ہوتے ہیں۔ اس لئے ان دونوں چیزوں کے مقابلہ میں کوئی مستقل قیمت نہیں

لگائی جاتی ہے۔ البتہ اگر ان چیزوں کا خریدنا ہی مقصود ہو۔ (ف مثلاً کسی نے کسی کی ایسی زمین خریدی جس میں کچھ عمارت بنی ہوئی ہویا کچھ درخت لگے ہوئے ہوں جن کی مجموعی قیمت دس ہزار روپے ہوں۔ اور کسی نے اس کی عمارت یا درختوں کو منہدم کر دیا یا درختوں کو کاٹ کر پھینک دیا تو وہ خریدار ان تمام چیزوں کی بربادی پر ان کی قیمت اور تاوان کا ضامن ہوگا کیونکہ اس جگہ ان زائد چیزوں ہی کی اہمیت اور نفع و نقصان مقصود ہے۔ اس جگہ صرف زمین ہی مقصود نہیں ہے)۔ ولهٰذا يبيعها الخ اسی بناء پر وہ خریدار اگر ایسی زمین کو مرابحۃ بیچنا چاہے تو اس کی مجموعی اداشدہ قیمت پر نفع رکھ کر بیچ سکتا ہے۔ ان ہلاک شدہ چیزوں کی قیمت کو منہا کر کے مٹانے کی ضرورت نہ ہوگی۔ (ف کیونکہ معاملہ کے وقت ان چیزوں کی مستقل کوئی قیمت لگا کر زمین فروخت نہیں کی گئی تھی جو کہ اب اس سے منہا کر دی جائے)۔

بخلاف ما اذا غرق الخ برخلاف اس مسئلہ کے اگر شفعہ کی زمین کا کچھ حصہ دریا میں بہہ گیا تو اب جتنی زمین بچی ہے اسے مجموعی قیمت کے اعتبار سے صرف اسی حصہ کی قیمت ادا کرے گا۔ کیونکہ جتنا حصہ ناپید ہو گیا وہ اصل زمین کا ہی حصہ تھا۔ وان شاء الخ اور اگر شفیع پوری قیمت صرف باقی ماندہ زمین لینی نہ چاہے تو چھوڑ دے نہ خریدے کیونکہ شفیع کو اس بات کا اختیار ہے کہ ایسی جائیداد نہ خریدے (ف حاصل یہ ہوا کہ جس زمین کی عمارت قدرتی آفات سے ضائع ہو گئی یا اس کے اندر لگے ہوئے درخت ضائع ہو گئے ہوں اس کے شفیع کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ اگر زمین کو لینا ہی چاہتا ہے تو اس کی مجموعی قیمت کے عوض اسے خرید لے یا بالکل نہ خریدے یعنی قیمت کے کم کرنے کا مطالبہ نہ کرے۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جب کہ عمارت یا درختوں کی بربادی آفات سماوی (قدرتی آفات) سے ضائع ہوئی ہو اس میں کسی کے فعل کو دخل نہ ہو)۔

وان نقض الخ اور اگر شفعہ میں لی جانے والی زمین کو خود خریدار نے پہلے توڑ پھوڑ کر دیا ہو تو اس کے شفیع سے کہا جائے گا کہ اگر تمہارا جی چاہے تو موجودہ زمین کو جو اس کی موجودہ حالت میں قیمت ہو سکتی ہو اس کے عوض لو۔ اور اگر لینا نہ چاہو تو اسے چھوڑ دو۔ (ف چونکہ پہلے خریدار نے خود اس کی عمارت توڑی ہے اس لئے اس عمارت کے مقابلہ میں اس کی کچھ قیمت بھی فرض کر دی جائے گی)۔ کیونکہ مشتری نے چونکہ خود ہی وہ عمارت منہدم کی ہے اس لئے اس طرح وہ عمارت بھی اب زمین کی طرح مقصود ہو جائے گی اسی لئے اس کی بھی زمین کی طرح قیمت لگائی جائے گی۔ بخلاف الاول الخ بخلاف پہلی صورت کے (ف یعنی جب کہ عمارت کی بربادی میں کسی کا ہاتھ اور دخل نہ ہو کہ اس صورت میں ان چیزوں کی مستقل قیمت فرض نہیں کی جائے گی۔ لان الهلاك الخ کیونکہ اس میں آفت سماوی کو دخل ہے اور کسی انسان کو دخل نہیں ہے۔ وليس للشفيع الخ اور ٹوٹی ہوئی عمارت والی زمین کو اگر موجودہ صورت میں خریدے گا تو اسے اس بات کا حق نہیں ہوگا کہ اس کے ٹوٹے پھوٹے (ملبہ) پر بھی اپنا دعوی کر کے لے۔ (ف حالانکہ اگر وہ عمارت صحیح و سالم زمین پر کھڑی ہوتی تو اسی قیمت سے اسے بھی لے سکتا تھا کیونکہ وہ حصہ اب زمین سے جدا ہو جانے کی وجہ زمین کے تابع باقی نہ رہا بلکہ اب وہ مستقل ہو گیا لہذا اس کی قیمت بھی اب مستقل ہوگی۔

توضیح:۔ شفیع شفعہ میں جس زمین کو لینا چاہتا تھا اس میں بنی ہوئی عمارت کسی طرح از خود گر گئی یا دریا میں بہہ گئی یا اس میں لگا ہوا باغ سوکھ گیا، یا اگر اس زمین کا آدھا حصہ دریا میں ڈوب گیا، یا اگر اس زمین کو اس کے خریدار نے منہدم کرا دیا، مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلیل

قال ومن ابتاع ارضا وعلى نخلها ثمر اخذها الشفيع بثمرها ومعناه اذا ذكر الثمر في البيع لانه لا يدخل من غير ذكر وهذا الذي ذكره استحسان وفي القياس لا ياخذه لانه ليس بتبع الايرى انه لا يدخل في البيع من غير ذكر فاشبه المتاع في الدار وجه الاستحسان انه باعتبار الاتصال صار تبعا للعقار كالبناء في الدار وما كان

مركبا فيه فياخذه الشفيع قال وكذلك ان ابتاعها وليس في النخيل ثمر فاثمر في يد المشتري يعني ياخذه الشفيع لانه مبيع تبعا لان البيع سرى اليه على ما عرف في ولد المبيع.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔اگر کسی نے ایسی زمین خریدی جس میں کوئی درخت پھلوں سے لدا ہوا ہو تو اس کا شفیع اس زمین کے درخت کو پھلوں کے ساتھ ہی لے گا۔ لیکن اس عبارت کی مراد یہ ہے کہ اصل معاملہ کے وقت ان پھلوں کی خریداری کی بھی بات کی گئی ہو۔(ف اس طرح سے کہ میں نے یہ درخت اس کے پھلوں کے ساتھ خریدا ہے تب اس کے پھل بھی اس بیع داخل ہوں گے)۔کیونکہ درخت کے پھل معاملہ کرتے وقت ان کا ذکر ہوئے بغیر بیع میں داخل نہیں ہوتے ہیں۔ وهذا الذی ذکره الخ اس جگہ پھل کے ساتھ لینے کو جو کہا گیا ہے یہ حکم استحسان کے طور پر ہے۔ وفي القياس الخ کیونکہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ شفیع ان پھلوں کو نہیں لے سکے گا۔ کیونکہ پھل کا درختوں کے تابع ہونا ضروری نہیں ہے۔ اسی بناء پر معاملہ کے وقت اس کی تصریح کئے بغیر پھل بیع میں داخل نہیں ہوتے ہیں۔ لہٰذا پھل کی مثال گھر کے ایسے سامان کی ہوئی جو فروخت کئے ہوئے گھر میں رکھا ہوا ہو۔(ف کہ جس طرح ایسے رکھے ہوئے سامان کو فروخت میں شامل نہ کیا گیا ہو وہ فروخت نہیں ہوتا ہے اور مشتری اس کا حق دار نہیں ہوتا ہے لہٰذا اس پھل کو بھی فروخت میں شامل نہیں ہونا چاہئے۔ وجه الاستحسان الخ استحسانا جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ پھر درخت کے ساتھ اسی طرح لگے ہوئے اور تابع ہوتے ہیں جس طرح عمارت اس گھر کی زمین کے ساتھ فروخت ہونے کی وجہ سے گھر کے تابع ہوتی ہے۔

(ف میں مترجم کہتا ہوں کہ مصنفؒ نے مسئلہ کی تاویل کرتے ہوئے جب پھلوں کا ذکر کر دیا تو اس سے لازم آتا تھا کہ قیاس اور استحسان دونوں طریقوں سے یہ بیع میں داخل ہو جائیں ایسی صورت میں خصوصیت کے ساتھ استحسان کو ذکر کرنے اور قیاس کو ذکر نہ کرنے کے کیا معنی ہیں۔ تو میرے نزدیک اس کا جواب یہ ہے کہ اس مشتری نے اپنے معاملہ کے وقت ہی پھلوں کا ذکر کر دیا تھا جس کی وجہ سے وہ پھل بھی قیاسا بیع میں داخل ہو گئے۔اس کے بعد جب شفیع نے اسے شفعہ کے طور پر لیا تو اس وقت استحسان کا تقاضا یہ ہو گا کہ وہ بھی پھل لے۔ حالانکہ قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ اسے پھل نہ ملیں۔ لیکن پھل درخت کے ساتھ لگے رہنے کی وجہ سے استحسانا عمارت کے تابع ہو گئے۔ یہ بحث صرف میں نے کی ہے اگرچہ دوسرے کسی بھی شارح نے اس کی بابت کچھ تذکرہ ہی نہیں فرمایا ہے۔ فافہم۔م، معلوم ہونا چاہئے کہ اس مسئلہ میں کئی صورتیں ہو سکتی ہیں۔(۱) یہ کہ معاملہ بیع کرنے کے وقت بھی پھل موجود ہوں۔(۲) معاملہ کے بعد مگر ان پر قبضہ سے پہلے پیدا ہوئے ہوں،(۳) قبضہ کر لینے کے بعد پھل آ گئے ہوں، ان میں سے پہلی صورت میں یعنی جب کہ معاملہ بیع کرتے وقت ہی پھل موجود ہوں اور معاملہ میں ان پھلوں کے خریدنے کی تصریح کر دی گئی ہو پھر خریدنے کے بعد خریدار ان پھلوں کو کھا گیا۔ یا آسمانی آفات سے وہ سب ضائع ہو گئے تو ان پھلوں کی جو تخمینی قیمت ہو گی وہ اصل قیمت سے منہا ہو جائے گی۔ ایسی صورت میں شفیع کو اختیار ہو گا کہ زمین اور اس کے ساتھ اس میں لگے ہوئے درخت کی جو قیمت لگ سکتی ہو اسی کے عوض اگر خریدنا چاہے خریدے۔

اور دوسری صورت میں یعنی جب کہ معاملہ کے بعد مگر ان پر قبضہ سے پہلے پھل لگ گئے ہوں اگر آسمانی آفات سے پھل ضائع ہوئے ہوں تو معاملہ کے وقت مقرر قیمت ہی پر شفیع لے سکتا ہے اس میں سے کچھ قیمت کم نہ ہو گی۔ اور اگر خریدار نے وہ پھل کھالئے یا انہیں توڑ لیا تو ان پھلوں کی جو قیمت ہو گی وہ متعینہ قیمت سے کم کر دی جائے گی۔ اسی طرح اگر قبضہ کے وقت تک پھل لگے رہ گئے اور بعد میں برباد ہو گئے یا برباد کر دئیے تو اس صورت میں بھی ایسی ہی تفصیل کے ساتھ حکم ہو گا۔ اور تیسری صورت میں یعنی جب کہ باغ (مبیع) پر قبضہ کرنے کے بعد درختوں میں پھل آ گئے۔ اور خریدار نے ان کو کھا پی کر ختم کر دیا یا آسمانی آفت نازل ہو جانے کی وجہ سے وہ سب ضائع ہو گئے۔ تو ان پھلوں کی قیمت میں کچھ بھی منہا نہیں کی جائے گی۔ یعنی شفیع پر پوری رقم کی ادائیگی ضروری ہو گی۔ اس لئے اگر شفیع چاہے تو پوری رقم دے کر زمین اور اس میں موجود درختوں کو خرید لے۔ شرح

الکافی۔ع وماکان مرکبا الخ اور وہ چیزیں جو گھر میں مستقل جڑی ہوئی یا لگی ہوئی ہوں تو شفیع ان تمام چیزوں کو لے گا۔(ف جیسے دروازہ اور کواڑ اور لگی ہوئی سیڑھی اور لگے ہوئے تالے وغیرہ، اور اب مصنفؒ پھلوں کے مسئلہ میں کچھ تفصیل بیان فرمار ہے ہیں۔ قال وکذلك الخ کہ اسی طرح اگر مشتری نے زمین خریدی جس میں درخت لگے ہوئے ہیں مگر ان میں پھل لگے ہوئے نہیں ہیں۔ لیکن خریدار کے قبضہ میں آجانے کے بعد اس میں پھل لگ گئے تو بھی یہی حکم ہوگا کہ شفیع درختوں کے ساتھ پھلوں کو بھی لے گا۔ کیونکہ وہ بھی درختوں کے تابع ہو کر بیع میں داخل ہوگئے۔ کیونکہ بیع کا معاملہ درختوں سے بڑھ کر ان کے پھلوں تک ہوگیا جیسے کہ باندی کی بیع کا معاملہ کرنے سے اس کا بچہ بھی بیع میں داخل ہو جاتا ہے۔(ف کہ اگر باندی خریدی گئی لیکن اس پر قبضہ کرنے سے پہلے اس کو بچہ پیدا ہو گیا تو وہ بچہ بھی اپنی ماں کی طرح اس خریدار کا مملوک ہو جائے گا۔ن۔

توضیح:۔ اگر کسی نے ایسی زمین خریدی جس میں پھلوں سے لدا ہوا درخت ہو تو اس کا شفیع بھی ان پھلوں کا مالک ہوگا یا نہیں۔ مسئلہ کی امکانی صورتوں کے ساتھ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال فان جذه المشترى ثم جاء الشفيع لا ياخذ الثمر فى الفصلين جميعا لانه لم يبق تبعا للعقار وقت الاخذ حيث صار مفصولا عنه فلا ياخذه قال فى الكتاب فان جذه المشترى سقط عن الشفيع حصته قال رضى الله عنه وهذا جواب الفصل الاول لانه دخل فى البيع مقصودا فيقابله من الثمن اما فى الفصل الثانى ياخذ ما سوى الثمر بجميع الثمن لان الثمر لم يكن موجودا عند العقد فلا يكون مبيعا الا تبعا فلا يقابله شيئ من الثمن والله اعلم.

ترجمہ:۔ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر خریدار نے اپنے خریدے ہوئے درخت کے لگے ہوئے پھل توڑ لئے اس کے بعد اس کا شفیع آیا تو وہ شفیع دونوں صورتوں میں ان پھلوں کو نہیں لے سکے گا۔(ف اس جگہ ''دونوں صورتوں'' سے مراد پہلی وہ صورت ہے کہ معاملہ کرتے وقت پھل موجود تھے مگر خریدار نے انہیں توڑ لیا اور دوسری وہ صورت ہے کہ خریدار کے قبضہ کر لینے کے بعد وہ پیدا ہوئے اور شفیع کے لینے سے پہلے اس خریدار نے انہیں توڑ لیا۔ن۔ ان دونوں صورتوں کے بارے میں مصنفؒ نے یہ حکم دیا کہ شفیع کو ان میں سے کسی صورت میں بھی کچھ نہیں ملے گا)۔ لانه لم يبق تبعا الخ کیونکہ جب شفیع اس کو لینا چاہتا تھا وہ اس زمین کے تابع باقی نہیں رہے تھے کیونکہ وہ توڑ کر علیحدہ کر لئے گئے تھے لہٰذا شفیع ان کا مستحق نہیں ہو سکتا ہے۔(ف لیکن یہ بات کہ ان دونوں صورتوں میں شفیع کے ذمہ سے اصل قیمت میں سے پھلوں کے نہ رہنے کی وجہ سے قیمت میں کچھ کمی ہوگی یا نہیں تو ان دونوں کے حکم کے درمیان فرق ہے وہ یہ ہے قال فى الكتاب الخ کہ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مشتری نے ان کو توڑ لیا ہو تو شفیع کے ذمہ سے ان کی قیمت کے برابر کمی آجائے گی۔ قال وهذا جواب الخ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ یہ اس پہلی صورت کا جواب ہے(ف یعنی جب کہ معاملہ کے وقت ہی پھل موجود تھے۔ لیکن خریدار نے انہیں توڑ لیا تھا لہٰذا ان کی قیمت پوری قیمت سے کم ہو جائے گی۔ اور اس سے پہلے شرح الکافی کے حوالہ سے گذرا ہے کہ اگر آسمانی آفات کی وجہ سے وہ ضائع ہوگئے ہوں تو بھی مجموعی قیمت سے ان پھلوں کی قیمت منہا ہو جائے گی۔

لانه دخل الخ کیونکہ وہ پھل اصل زمین کے معاملہ میں اس بناء پر شامل کر لئے گئے تھے کہ معاملہ کے وقت ہی ان کی مستقل طور سے تصریح کر کے ان کو معاملہ میں شامل کیا گیا تھا اس طرح سے کہ میں یہ درخت ان پھلوں کے ساتھ لوں گا۔ پس جب وہ پھل اب باقی نہ رہے تو ان کی قیمت بھی باقی نہیں رہے گی بلکہ کم کر دی جائے گی۔ اما فى الفصل الثانى الخ اور اب اس دوسری صورت میں جب کہ درخت اور زمین پر مشتری کے قبضہ کے بعد پھل لگے ہوں اور خریدار نے انہیں توڑ لیا ہو۔(ف اسی طرح آفت سماوی سے وہ ضائع ہوگئے ہوں) تو شفیع ان پھلوں کے بغیر بھی زمین اور درختوں کو پوری قیمت کے عوض لے گا۔(ف

بشرطیکہ اسے لینا چاہے یعنی لینے پر اسے مجبور نہیں کیا جائے گا بہر صورت قیمت میں ذرہ برابر کمی نہیں کی جائے گی)۔ **لان الثمر الخ** کیونکہ اصل معاملہ کے وقت تو وہ پھل موجود نہ تھے لہٰذا وہ مستقلاً مبیع نہیں ہوسکتے یعنی ابتدا میں ان کی خریداری کا ارادہ نہیں ہو سکتا تھا کہ وہ موجود ہی نہ تھے اسی لئے ان کا تذکرہ تک نہیں ہوا تھا لہٰذا وہ مبیع نہیں بن سکے۔ چنانچہ ان کے مقابلہ میں کچھ قیمت میں کمی نہیں آئیگی، واللہ تعالےٰ اعلم بالصواب۔

توضیح:۔ اگر خریدار نے اپنے خریدے ہوئے درخت میں لگے ہوئے پھل توڑ لئے اس کے بعد اس کا شفیع آیا تو شفیع ان پھلوں کا مستحق ہوگا یا نہیں اور کتنی قیمت ادا کرے گا۔ تفصیل مسائل، حکم، دلائل

باب ما تجب فيه الشفعة وما لا تجب

قال الشفعة واجبة في العقار وان كان مما لا يقسم وقال الشافعي لا شفعة فيما لا يقسم لان الشفعة انما وجبت دفعا لمؤنة القسمة وهذا لا يتحقق فيما لا يقسم ولنا قوله عليه السلام الشفعة في كل شئ عقار اوربع الى غير ذلك من العمومات ولان الشفعة سببها الاتصال في الملك والحكمة دفع ضرر سوء الجوار على ما مروانه ينتظم القسمين ما يقسم وما لا يقسم وهو الحمام والرحي والبير والطريق.

ترجمہ:۔ باب۔ ایسی چیزوں کا بیان جن میں شفعہ ثابت ہوتا ہے یا نہیں ہوتا ہے۔ **قال الشفعة واجبة الخ** قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ عقر یعنی غیر منقولہ جائیداد میں شفعہ کا حق ثابت ہو جاتا ہے اگرچہ وہ چیز قابل تقسیم نہ ہو (ف نا قابل تقسیم سے یہاں یہ مراد ہے کہ اس چیز سے موجودہ حالت میں جو فوائد حاصل تھے وہ اس کی تقسیم کے بعد ان میں سے کسی حصہ سے بھی وہ فائدہ حاصل نہ ہو سکتا ہو۔ نہایہ وغیرہ میں ایسا ہی ہے۔ پس اگر وہ چیز تقسیم کے بعد یا تو کسی بھی کام کی نہ رہے یا پہلا جیسا اس سے نفع حاصل نہیں کیا جاسکتا ہو تو اس کو نا قابل تقسیم کہا جائے گا۔ اگرچہ اس سے دوسرا غیر متعلق فائدہ حاصل ہو سکتا ہو۔ حاصل یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک قابل تقسیم یا نا قابل تقسیم ہر قسم میں شفعہ ثابت ہوتا ہے)۔ **وقال الشافعي الخ** اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ نا قابل تقسیم چیزوں میں شفعہ کا حق ثابت نہیں ہوتا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ شفعہ ثابت کرنے کی غرض ہی یہ ہوتی ہے کہ اس چیز کی تقسیم کی پریشانی اور اس سلسلہ کے اخراجات سے آدمی محفوظ رہے۔ (ف جیسا کہ ان کے نزدیک شفعہ کے لئے یہی سبب طے پایا تھا)۔ **وهذا لا يتحقق الخ** اور یہ بات ایسی جائیداد میں کسی طرح نہیں پائی جاسکتی ہے جو کہ قابل تقسیم نہ ہو۔ (ف کیونکہ جب کسی چیز کی تقسیم نہیں ہوسکتی ہے تو اس میں کسی خرچ کے ہونے کا احتمال بھی نہیں ہوگا۔ اسی لئے شفعہ بھی ثابت نہ ہوگا۔ جب کہ ہم احناف اس علت کو تسلیم نہیں کرتے ہیں۔ بلکہ ہم احناف کے نزدیک شفعہ کا حق دینے کا مقصد ہے پڑوسی کو آئندہ مصیبت اور تکلیف میں مبتلا ہونے سے بچانا ہے۔ اگرچہ تقسیم اور اس کا خرچ تو بہت سی صورتوں میں برداشت کرنا ہی ہوتا ہے۔ امام مالک اور امام احمدؒ سے بھی ایک روایت امام شافعیؒ کی روایت کے مانند منقول ہے۔ اور دوسری روایت امام ابو حنیفہؒ کی روایت کے بھی موافق ہے۔ امام سفیان ثوریؒ کا بھی یہی قول ہے۔

ولنا قوله عليه السلام الخ اور ہماری دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ ہر چیز میں شفعہ ہے خواہ وہ عقار ہو یا ربع ہو (ف چونکہ ربع کے معنی صحن اور دار اور منزل سب ہیں اس لئے اس عقار سے مراد اس کی مقدار یعنی زمین وغیرہ ہے اس حدیث کو اسحٰق بن راہویہؒ نے اپنی مسند میں اسی طرح روایت کیا ہے۔ **اخبرنا الفضل بن موسى حدثنا ابو حمزة السكري عن عبدالعزيز بن رفيع عن ابن ابى مليكه عن ابن عباس عن رسول الله صلى الله عليه و سلم قال**

الشریك شفیع و الشفعة فی كل شئ ۔اس حدیث کو طحاوی نے بھی اپنی شرح الآ ثار میں روایت کیا ہے۔ابن حجرؒ نے فرمایا ہے کہ ان دونوں اسناد کے راوی ثقہ ہیں۔جابر رضی اللہ عنہ نے مرفوعا روایت کی ہے کہ شفعہ ہر شرکت میں ہے خواہ زمین ہو یا پیش ہو یا بستان (وہ باغ جس میں چہار دیواری کھڑی کر دی گئی) ہو۔اور وہ اس کے شریک کے پاس فروخت کے لئے پیش کئے بغیر کسی دوسرے کے پاس فروخت کرنے کے لائق نہیں رہتی ہے۔رواہ مسلم۔الیٰ غیر ذلك الخ اس طرح کی دوسری تمام عام احادیث ہمارے لئے قابل حجت ہیں۔(ف یعنی ایسی تمام حدیثیں جن میں شفعہ کا حکم فرمایا گیا ہے وہ ہمارے لئے اس بات کی حجت ہیں کہ تمام چیزوں میں شفعہ ہے۔اور ہم کسی علت سے ہر چیز کی تخصیص نہیں کرتے ہیں کہ فقط انہیں چیزوں میں شفعہ ہے جو تقسیم کے قابل ہیں۔کیونکہ شفعہ تو تقسیم کے سلسلہ کی پریشانی اور آنے والے خرچ کو دور کرنے کے لئے ہے۔بلکہ ہم تو کسی طرح کی بھی تخصیص نہیں کرتے اور یہ کہتے ہیں کہ ہر چیز میں شفعہ ہے۔اور یہ بات متفق علیہ ہے اور تمام علماء میں معروف و مشہور ہے کہ تمام چیزوں سے منقولہ جائیداد اور سامان مراد نہیں ہے۔اس بناء پر نصوص کے مطابق ہر چیز میں شفعہ کا حق ہے خواہ وہ قابل تقسیم ہو یا نہ ہو۔

ولان الشفعة الخ اور اس دلیل سے بھی ہر چیز میں حق شفعہ ہوتا ہے کہ حق شفعہ پانے کا سبب تو اتصال ہے اور اس شفعہ پانے میں حکمت و مصلحت یہ ہے کہ دوسرے نئے پڑوسی کے آجانے سے پرانے شخص کو کسی قسم کی جانی و مالی پریشانی میں مبتلا نہ ہونا پڑے اسی سے بچانا مقصود ہو۔جیسا کہ بارہا پہلے بتایا جا چکا ہے۔اور یہ بات دونوں قسموں میں عام ہے یعنی وہ تقسیم کے قابل ہو یا نہ ہو۔وھو الحمام والرحیٰ الخ اور ناقابل تقسیم چیزوں میں سے یہ چیزیں بھی ہیں مثلاً حمام، پن چکی، کنواں، راستہ وغیرہ (ف اس جگہ ان چیزوں سے وہ مراد ہیں جو چھوٹی ہوں۔کیونکہ اگر مثلاً کنواں کافی بڑے منہ کا ہو کہ اوپر سے اسے دو منہ کا بنا دینا ممکن ہو سکتا ہو۔اسی طرح اگر حمام میں چھوٹے چھوٹے متعدد کمرے یا خانے ہوں کہ انہیں مستقل دو حمام بنا دینا ممکن ہو یا پورے بڑے کمرے کو تقسیم کر کے دو کمرے بنا دینا ممکن ہو یا پن چکی کی چکی اتنی بڑی ہو کہ اسے دو کر دینا ممکن ہو تو امام شافعیؒ کے قول کے نزدیک بھی قول صحیح کے مطابق اس میں شفعہ لازم ہو جائے گا۔یہی قول امام رحمہ اللہ کا بھی ہے۔اور وہ چیزیں ایسی ہوں کہ ان کو تقسیم کر دینا ممکن نہ ہو۔بلکہ اس قسم کی چیزیں اکثر ایسی ہی ہوتی ہیں کہ وہ قابل تقسیم نہیں ہوتی ہیں تو اصح قول کے مطابق ان میں شفعہ ثابت نہیں ہوتا ہے۔شرح الوجیز میں ایسا ہی ہے۔ع۔

توضیح:۔باب:۔شفعہ کن چیزوں میں ثابت ہوتا ہے اور کن میں نہیں ہوتا ہے۔مسائل کی تفصیل۔اقوال فقہاء کرام۔دلائل

قال ولا شفعة فی العروض والسفن لقوله علیه السلام لا شفعة الافی ربع او حائط وهو حجة علی مالك فی ایجابها فی السفن ولان الشفعة انما وجبت لدفع ضرر سؤ الجوار علی الدوام والملك فی المنقول لا یدوم حسب دوامه علی العقار فلا یلحق به وفی بعض نسخ المختصر ولا شفعة فی البناء والنخل اذا بیعت دون العرصة وهو صحیح مذكور فی الاصل لانه لا قرارله فكان نقلیا وهذا بخلاف العلو حیث یستحق بالشفعة ویستحق به الشفعة فی السفل إذا لم یكن طریق العلو فیه لأنه بماله من حق القرار التحق بالعقار.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اسباب اور کشتیوں میں شفعہ نہیں ہے۔(ف یعنی اگر کسی نے صندوق اور تخت وغیرہ اسباب کی قسم میں سے کوئی چیز فروخت کی تو اس میں شفعہ نہیں ہے اور اگر کشتی فروخت کی تو اس میں بھی شفعہ نہیں ہے)۔لقوله علیه السلام الخ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ ربع اور حائط کے علاوہ کسی اور چیز میں شفعہ نہیں ہے۔(ف یعنی زمین۔مکان اور کھیت میں اسی طرح باغ میں بھی شفعہ ہے۔اس حدیث کو بزارؒ نے اس اسناد سے روایت کیا ہے

حدثنا عمرو بن علی حدثنا ابوعاصم حدثنا ابن جریج عن ابی الزبیر عن جابر رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ الخ یعنی جابرؓ نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ نے فرمایا ہے کہ شفعہ صرف ربع اور حائط (دیوار یا باغ) میں ہوتا ہے اسے بیچنا اسی صورت میں جائز ہوگا کہ شفیع سے اس کی اجازت لے لی جائے۔اب اگر وہ شفیع چاہے تو لے ورنہ چھوڑ دے۔بزارؒ نے فرمایا ہے کہ میں نہیں جانتا کہ جابرؓ کے علاوہ کسی اور نے بھی اس کی روایت کی ہو۔انزاریؒ نے کہا ہے کہ مجھے اس حدیث کے بارے میں کچھ تامل ہے۔جیسا کہ العینی میں ہے۔لیکن میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس کے بارے میں کچھ تامل کرنا غلط ہے۔کیونکہ شیخ ابن حجرؒ نے کہا ہے کہ اس کے تمام راوی ثقہ اور ثبت ہیں۔اور کیوں نہیں ہوگا کیونکہ عمرو بن علی جو کہ نسائی وغیرہ کے شیخ ہیں ان کے علاوہ اب عاصم النبیل اور ا جریج وابوالزبیر رضی اللہ عنہم وغیرہ سب معروف اور ثقہ علماء میں سے ہیں۔اس لئے اس کی اسناد میں تامل کرنا بالکل غلط ہے اور بے وجہ ہے۔اور اسی معنی کو بیہقیؒ نے سنن کبریٰ میں ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے۔

وهو حجة علی مالك الخ اور یہی حدیث امام مالکؒ کے خلاف کشتی میں بھی شفعہ کا حق ثابت کرنے میں حجت ہے۔ **ولان الشفعة** الخ اور اس قیاسی دلیل سے بھی کہ شفعہ کا حق تو پڑوسی جو کہ مستقل آباد ہے اس کو نئے آنے والے کے برے اثرات اور خطرات سے بچانے کے لئے ہوتا ہے۔جب کہ منتقل اور ادھر ادھر ہونے والی چیزوں میں ایسی ملکیت نہیں ہوتی جو کہ ہمیشہ باقی اور آتی جاتی رہتی ہے۔لہذا مستقل رہنے والے مالوں کو غیر منقول مالوں کے درجہ میں نہیں رکھا جاسکتا ہے۔

وفی بعض نسخ الخ اور مختصر قدوری کے کچھ نسخوں میں اس جگہ منقول عبارت اس طرح پائی گئی ہے کہ اگر کوئی عمارت یا درخت زمین کے بغیر بیچا گیا تو اس میں شفعہ ثابت نہیں ہوگا۔اور صحیح بھی ہے اور اصل یعنی مبسوط میں بھی اسی طرح مذکور ہے۔کیونکہ صرف عمارت درخت زمین پر قائم اور باقی نہیں رہ سکتا ہے۔اس اعتبار سے یہ چیزیں بھی منقولات میں شامل ہو جائینگی۔(ف لہذا ان میں شفعہ ثابت نہیں ہوگا۔ **وهذا بخلاف** الخ اور یہ حکم بالاخانہ کے برخلاف ہے کیونکہ اس بالاخانہ میں بھی حق شفعہ ثابت ہے۔اور اس کی وجہ سے اس کی نچلی منزل میں بھی شفعہ کا حکم جاری ہوتا ہے جب کہ اس پر جانے کا راستہ اس کی نچلی منزل میں نہ ہو بلکہ باہر سے ہو۔اس لئے کہ وہ بالاخانہ بھی اپنی بقاء اور قائم رہنے میں اپنی زمین کا محتاج ہے۔(ف مطلب یہ ہے کہ اگرچہ اوپر کی منزل صرف عمارت ہے اور اس کی زمین کا تعلق براہ راست پہلی منزل سے ہے پھر بھی یہ اوپر کی منزل اپنے قائم و دائم رہنے ہی کے لئے ہے لہذا وہ بھی جائیداد اور عقار کے ہوگیا ہے جو کہ ہمیشہ کے لئے ہوتا ہے۔پھر اس میں جو یہ شرط لگائی گئی ہے کہ اس بالاخانہ کا راستہ نچلی منزل کے اندر سے نہ ہو یہ اس لئے کہ اگر ایسا ہی ہو تو اس مکان میں شرکت کی وجہ سے شفعہ ہوگا۔اور جب اندر سے راستہ نہ ہو تو صرف بالاخانہ کی وجہ سے حق شفعہ ہوگا۔جو شرکت کی وجہ سے نہ ہوگا۔

توضیح:۔اسباب۔کشتی۔مکان کے اوپر کی منزل فروخت ہونے پر شفعہ کا حکم۔مسائل کی تفصیل۔حکم۔دلائل

قال والمسلم والذمی فی الشفعة سواء للعمومات ولانهما یستویان فی السبب والحکمة فیستویان فی الاستحقاق ولهذا یستوی فیه الذکور والانثی والصغیر والکبیر والباغی والعادل والحر والعبد اذا کان ما ذونا اومکاتبا قال واذا ملك العقار بعوض هو مال وجبت فیه الشفعة لانه امکن مراعاة شرط الشرع فیه وهو التملك بثمل ما تملك به المشتری صورة او قیمة علی ما مر.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ شفعہ کے معاملہ میں مسلم اور ذمی سب برابر ہیں۔کیونکہ الفاظ حدیث عام ہیں جو سبھوں کو شامل ہیں۔(ف سبھوں سے مراد ہر شریک ہے خواہ وہ ذمی ہو یا مسلمان ہو شفعہ کا مستحق ہوگا)۔**لانهما** الخ اور اس عقلی دلیل سے بھی کہ سبب اور مصلحت کے بارے میں مسلمان اور ذمی دونوں برابر ہوتے ہیں۔(ف اس طرح سے کہ شفعہ پانے کا

سبب ایک کی ملکیت کا دوسرے کی ملکیت سے متصل ہونا ہے اور یہ سبب ذمی و مسلمان دونوں میں پایا جاتا ہے۔ اور اس کی حکمت مصلحت یہ ہے کہ پرانا شخص نئے آنے والے پڑوسی کی برائی اور فتنوں کے ضرر سے محفوظ رہے۔ اس بات میں بھی مسلم اور ذمی دونوں ہوتے ہیں)۔ فیستویان الخ لہٰذا حق شفعہ پانے میں بھی دونوں برابر ہوتے ہیں۔ اسی وجہ سے حق شفعہ میں مرد و عورت اور چھوٹے بڑے باغی اور عادل آزاد اور غلام بشرطیکہ وہ ماذون ہو یعنی اس کے مالک نے اسے کاروبار کرنے کی اجازت دیدی ہو یا وہ مکاتب ہو سب برابر ہیں۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک شخص جس کی ملکیت دوسرے کی ملکیت سے ملی ہوئی ہو وہ اپنے پڑوسی کے فتنوں سے بچنا ہی چاہتا ہے۔ اس جگہ باغی سے مراد وہ شخص ہے جو عادل امام کے بارے میں کسی شبہ میں پڑ کر اس سے پھر گیا ہو۔ قال واذا ملك الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی مشتری نے کسی جائیداد کو ایسا مال وسامان دے کر حاصل کیا ہو جو مال ہو رہا ہو تو اس میں شفعہ ثابت ہو جائے گا۔ (ف اسی بناء پر اگر کسی نے ایسے ہبہ کے عوض جس میں مال دینے کی شرط کر دی گئی ہو کوئی جائیداد خریدی تو اس میں بھی شفعہ واجب ہوگا کیونکہ شریعت کی شرط کو بجالانا ممکن ہو سکتا ہے۔ وهو التملك الخ اور اس جگہ شرط سے مراد یہ ہے کہ اس مشتری نے جو چیز دے کر دوسرے سے جو چیز لی ہے یہ شفیع بھی اسی دی ہوئی جیسی چیز دے کر اپنا حق شفعہ حاصل کرے۔ اس جیسی چیز خواہ ظاہری صورت کے اعتبار سے ہو یا قیمت کے اعتبار سے ہو۔ جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔

توضیح:۔ کیا کوئی ذمی بھی حق شفعہ کا مستحق ہوتا ہے۔ ہبہ بشرط العوض کے ذریعہ لی ہوئی چیز میں بھی شفعہ ثابت ہوتا ہے یا نہیں۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلیل

قال ولا شفعة في الدار التي يتزوج الرجل عليها او يخالع المراة بها او يستاجر بها دار اوغيرها اويصالح بها عن دم عمدا ويعتق عليها عبد الان الشفعة عندنا انما تجب في مبادلة المال بالمال لما بينا وهذه الاعواض ليست بأموال فايجاب الشفعة فيها خلاف المشروع وقلب الموضوع وعند الشافعي تجب فيها الشفعةلان هذا الاعواض متقومة عنده فامكن الاخذ بقيمتها لان تعذر بمثلها كمافي البيع بالعرض بخلاف الهبة لانه لا عوض فيها راسا وقوله يتاتي فيما اذا جعل شقصا من دار مهرا اوما يضاهيه لانه لاشفعة عنده الافيه ونحن نقول ان تقوم منافع البضع في النكاح وغيرها بعقد الاجارة ضروري فلا يظهر في حق الشفعة وكذا الدم والعتق غير متقوم لان القيمة ما يقوم مقام غيره في المعنى الخاص المطلوب ولا يتحقق فيهما وعلى هذا اذا تزوجها بغير مهر ثم فرض لها الدار مهراً لانه بمنزلة المفروض في العقد في كونه مقابلا بالبضع بخلاف ما اذا باعها بمهر المثل لو بالمسمى لانه مبادلة مال بمال ولو تزوجها على دار على ان ترد عليه الفافلا شفعة في جميع الدار عند ابى حنيفة وقالا تجب في حصة الالف لانه مبادلة مالية في حقه وهو يقول معنى البيع فيه تابع ولهذا ينعقد بلفظ النكاح ولا يفسد بشرط النكاح فيه ولا شفعة في الاصل فكذا في التبع ولان الشفعة شرعت في المبادلة المالية المقصودة حتى ان المضارب اذا باع دار اوفيها ربح لا يستحق رب المال الشفعة في حصة الربح لكونه تابعافيه .

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ایسے گھروں میں شفعہ ثابت نہیں ہوتا ہے مثلاً (۱) ایسا گھر جسے شوہر اپنے نکاح میں مہر میں اپنی بیوی کو دے۔ (۲) یا عورت اپنے شوہر سے اس گھر کو دے کر اپنا خلع حاصل کرے۔ (۳) یا اس کو دے کر آدمی دوسرا امکان یا دوسری چیز مثلاً دوکان غلام اپنے لئے کرایہ میں لے (۴) یا اس گھر کو دے کر اپنے عمداً قتل کے سلسلہ میں مقتول سے صلح کر لے۔ (۵) یا اس کے عوض کسی غلام کو آزاد کر دے۔ (ف حاصل یہ ہوا کہ جس مکان کو دے کر مال حاصل نہ کیا گیا ہو اس کے

گھر میں شفعہ نہیں ہوتا ہے۔ لان الشفعة الخ کیونکہ ہمارے نزدیک شفعہ اسی صورت میں ثابت ہوتا ہے جب کہ مال کے بدلہ مال لیا گیا ہو کیونکہ یہ بات پہلے بتا چکے ہیں کہ شریعت میں اس کی شرط ہے۔ اور ابھی بیان کئے ہوئے مکانوں کے مقابلہ میں کوئی چیز بھی نقد مال نہیں ہے اس لئے اس کے سلسلہ میں شفعہ ثابت کرنا خلاف شرع ہوگا۔ اور جو چیز طے شدہ ہے اسے بدل دینا یا الٹ دینا ہوگا۔ وعندالشافعیؒ الخ لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک ان تمام صورتوں میں شفعہ ثابت ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک یہ تمام چیزیں قیمتی مال ہیں۔ اس لئے ان کے قیمت کے عوض شفعہ والے گھر کو شفعہ میں لیا جا سکتا ہے۔ جب کہ ان کے مثل کے عوض لینا ممکن نہیں ہے۔ کمافی البیع بالعرض جیسا کہ اسباب کے بدلہ بیع کرنے کی صورت میں۔ (ف کہ شفیع اس زمین کو اسباب کی قیمت دے کر لے گا۔ بخلاف الھبة الخ برخلاف ہبہ کے کیونکہ ہبہ میں مطلقا بدلہ نہیں ہوتا ہے۔

وقولہ یتاتیٰ الخ اور امام شافعیؒ کا یہ فرمان اسی صورت میں صادق آئے گا جب کہ اپنی بیوی کے مہر میں کسی مکان کا ایک کنارہ دیا ہو یا اسی جیسی صورتیں جو بیان کی گئی ہیں۔ ان میں کوئی معاملہ طے کیا ہو تو اس کے باقی حصہ میں شفعہ کا حق مل سکتا ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک شرکت کی صورت کے علاوہ کسی اور صورت میں شفعہ کا حق نہیں ہوتا ہے۔ (ف کیونکہ وہ پڑوسی کو شفعہ دینے کے قائل نہیں ہیں۔ خلاصہ بحث یہ ہوا کہ شوافع اور احناف کے درمیان اس مسئلہ میں اتفاق ہے کہ معاوضہ کی صورت میں شفعہ ثابت ہوتا ہے لیکن اصل اختلاف اس بنیاد پر ہے کہ عورت کی شرم گاہ یا غلام آزادی وغیرہ مسائل میں یہ چیزیں قیمتی یا مال متقوم ہیں یا نہیں۔ تو شوافع کے نزدیک وہ مال متقوم ہیں اور ہمارے نزدیک وہ مال متقوم نہیں ہیں۔ ونحن نقول الخ اور ہم یہ کہتے ہیں کہ نکاح میں عورت کی شرم گاہ سے نفع حاصل کر کے کچھ قیمت ادا کرنا اسی طرح دوسری چیزوں کو قیمت سے اجارہ پر لین دین کرنا مجبوری کی بناء پر ہوتا ہے۔ (ف یعنی درحقیقت یہ سب مال متقوم نہیں ہیں وہ تو مجبوری کی بناء پر ان کو متقوم بنایا گیا ہے)۔ اسی لئے شفعہ کے مسئلہ میں ان کا متقوم ہونا ظاہر نہ ہوگا۔ (ف کیونکہ جو چیز کسی ضرورت کی بناء پر ثابت ہوتی ہے وہ اسی حد تک رکھی جاتی ہے اسی بناء پر ہر جگہ وہ حکم جاری نہیں کیا جاتا ہے۔ لان القیمة الخ کیونکہ قیمت اس چیز کا نام ہے جو ایک ایسے خاص معنی میں جو کسی چیز سے مقصود ہے کے قائم مقام ہو۔ اور یہ بات ان دونوں یعنی قصاص اور آزادی میں نہیں پائی جاتی ہے۔ (ف کیونکہ قیمت مالیت والی چیز کا مال ہوتا ہے جب کہ قصاص تو صرف خون کے بدلہ کا نام ہے۔ اسی طرح آزادی صرف غلام کی غلامی کو ختم کر دینے کا نام ہے۔ لہذا یہ دونوں چیزیں ایسی نہیں ہیں کہ ان کے ذریعہ مال داری حاصل کی جا سکے۔

وعلی ھذا الخ اسی طرح اگر کسی نے کسی عورت سے مہر کا ذکر کئے بغیر نکاح کر لیا بعد میں ایک گھر اسے مہر میں دیدیا تو ہمارے نزدیک ایسے گھر میں بھی حق شفعہ نہیں ہوگا کیونکہ یہ گھر بھی شرم گاہ کے مقابلہ میں ایسا ہی ہے جیسا کہ نکاح کے وقت ہی اسے متعین کر دیا گیا ہو۔ بخلاف ما اذا باعھا الخ بخلاف اس صورت کے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی کے مہر مثل یا مہر متعین کے عوض ایک گھر فروخت کیا ہو تو اس گھر میں شفعہ کا حق ہو جائے گا۔ کیونکہ اس صورت میں مال کا مال سے تبادلہ ہو رہا ہے۔

ولو تزوجھا الخ اور اگر شوہر نے اپنے نکاح میں اپنی بیوی کے لئے مہر میں ایک گھر مقرر کیا اس شرط کے ساتھ کہ اس کی قیمت میں سے ایک ہزار روپے مجھے واپس بھی کرو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس گھر کے کسی حصہ میں بھی کسی کو شفعہ کا حق نہ ہوگا۔ (ف یعنی اس گھر کے کسی جزو میں بھی شفعہ کا استحقاق نہ ہوگا۔ وقالا یجب الخ لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ ان ہزار روپے کے مقابلہ میں مکان کا جتنا حصہ ہو سکتا ہے اس میں شفعہ کا حق ہوگا۔ کیونکہ شوہر کے حق میں یہ مالی مبادلہ ہے۔ وھو یقول الخ اور امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ اگرچہ اس صورت میں تبادلہ ہے لیکن بیع کے معنی اس میں تابع کی حیثیت سے ہے اصالۃً نہیں ہے۔ (ف کیونکہ اس میں اصل مقصود تو نکاح کا مہر ادا کرنا ہے) اور اسی تابع ہونے کی وجہ سے ہی بجائے بیع کے لفظ نکاح سے بھی نکاح درست ہو جاتا ہے۔ (ف اگر یہ تبادلہ بیع کی صورت کا ہوتا تو لفظ نکاح سے وہ بیع صحیح نہیں ہوتی حالانکہ اس صورت میں شوہر صراحۃً یہ کہتا ہے کہ میں نے اس گھر کے عوض تم سے نکاح کیا ہے اس شرط کے ساتھ کہ تم اس میں سے ہزار درہم مجھے

واپس دیدو۔اس طرح یہ مبادلہ لفظ نکاح سے ہو گیا۔

و لا یفسد الخ اور نکاح کی شرط سے یہ مبادلہ فاسد نہیں ہوتا ہے۔(ف حالانکہ بالاتفاق بیع میں نکاح کی شرط کرنا بیع کے لئے مفسد ہوتا ہے۔اس سے معلوم ہوا کہ اس معاملہ میں نکاح اصل اور بیع کا معاملہ تابع ہے)۔**و لا شفعة الخ** اور چونکہ اصل معاملہ یعنی نکاح میں شفعہ جاری نہیں ہوتا ہے اس لئے اس کے تابع میں بھی شفعہ کا حکم نہیں ہوگا۔**و لان الشفعة الخ** اور اس دلیل سے بھی کہ شفعہ تو ایسے مالی مبادلہ میں ثابت ہے جو کہ خود مقصود ہو (ف اسی بناء پر اگر کہیں مبادلہ تو ہو مگر مقصود نہ ہو تو اس میں شفعہ ثابت نہ ہوگا۔**حتی ان المضارب الخ** یہاں تک کہ اگر مضارب نے ایک ایسا مکان فروخت کیا جس میں اصل رقم کے علاوہ نفع بھی شامل ہے تو نفع کے حصہ میں رب المال (مال دینے والے) کو شفعہ کا حق نہ ہوگا کیونکہ اس میں مقصود تو اصل رقم (پونجی) کو نکالنا ہے اور اس میں جو نفع نکلتا ہے وہ تابع ہوکر ہے۔(ف اس لئے کہ مضارب کو اس میں اپنے نفع کے حصہ کا مبادلہ مقصود نہیں ہے بلکہ مضاربت کی بیع مقصود ہے۔اس میں یہ بات خیال رکھنے کی ہے کہ اگرچہ مضارب نے فروخت کیا ہے مگر حقیقت میں رب المال نے خود اپنا مال فروخت کیا ہے اس لئے رب المال خود اپنے مال کا بائع ہوا لہٰذا اس میں شفعہ پانے کا کوئی مطلب نہیں ہے۔اور جب اس نے شفعہ کا مطالبہ کیا تو اس کے متعلق یہ بتادیا کہ مضارب نے تو مضاربت کے طور پر اسے فروخت کیا ہے اور اس سے نفع حاصل کرنا فی الحال مقصود نہیں ہے۔کیونکہ وہ نفع تو اصل پونجی کے تابع ہے۔الحاصل وہ رب المال کسی طرح بھی شفعہ کا مستحق نہیں ہوتا ہے۔خلاصہ یہ نکلا کہ جب مالی مبادلہ خود مقصود نہ ہو تو اس میں شفعہ ثابت نہیں ہوتا ہے۔اب یہ بات کہ اگر کسی انکاری صورت میں فریقین میں صلح ہو رہی ہو تو اس میں شفعہ ثابت ہوگا یا نہیں۔جواب کے لئے تفصیل کی ضرورت ہے جو یہ ہے۔

حتی اذا باع دار الخ۔اس مسئلہ کی صورت یہ ہوگی کہ ایک شخص نے دوسرے کو کاروبار کرنے کے لئے ہزار روپے دیئے اور اس نے اس سے کاروبار کر کے مزید ایک ہزار کما لئے۔پھر مجموعۃً دو ہزار یعنی ایک ہزار اصل اور ایک ہزار نفع کے مجموعہ سے اس نے دو ہزار میں ایک مکان خرید لیا ایسی جگہ میں کہ اس گھر کا پڑوسی وہی رب المال ہے۔اس کے بعد اس نے اس مکان کو بھی دو ہزار روپے میں فروخت کر دیا۔اب اگر وہ رب المال اس مکان کو پڑوسی شفیع کی حیثیت سے اس کے نفع کے حصہ سے اس مشتری سے لینا چاہے تو وہ اس سے نہیں لے سکتا ہے کیونکہ اس مکان میں ایک نصف حصہ تو خود رب المال کا ہے۔اور یہ مضارب اس رب المال کے حصہ کو اس کی طرف سے وکیل کی حیثیت سے فروخت کر رہا ہے جس میں شفعہ نہیں ہو سکتا ہے۔اور دوسرا حصہ اگرچہ اس مضارب کا ہے اور یہ مبادلہ مال بالمال بھی ہو رہا ہے مگر اسے ہی بیچنا مقصود نہیں ہے بلکہ اسے تبعاً فروخت کر رہا ہے۔لہٰذا شفعہ کا حق اسے نہیں ملے گا۔

توضیح:۔شفعہ حاصل کرنے یا شفیع بننے کی اصل شرط کیا ہے۔کس گھر میں شفعہ حاصل نہیں ہوتا ہے۔مسائل کی تفصیل۔اقوال ائمہ کرام۔دلائل

قال او یصالح علیها بانکار فان صالح علیها باقرار وجبت الشفعة قال رضی الله عنه هکذا ذکر فی اکثر نسخ المختصر و الصحیح او یصالح عنها بانکار مکان قوله علیها لانه اذا صالح عنها بانکار بقی الدار فی یده فهو یزعم انها لم تزل عن ملکه و کذا اذا صالح عنها بسکوت لانه یحتمل انه بذل المال افتداءً لیمینه وقطعا لشغب خصمه کما اذا انکر صریحا بخلاف ما اذا صالح عنها باقرار لانه معترف بالملك للمدعی وانما استفاده بالصلح فکان مبادلة مالیة اما اذا صالح علیها باقرار اوسکوت اوانکار وجبت الشفعة فی جمیع ذلك لانه اخذها عوضا عن حقه فی زعمه اذا لم یکن من جنسه فیعامل بزعمه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے کہاہے کہ جن صورتوں میں گھر پر شفعہ کا حق نہیں ملتاہے ان میں سے ایک صورت یہ بھی ہے کہ اگر ایک شخص جس گھر میں رہتا ہو اس پر کسی نے اپناد عویٰ قائم کر دیااور رہنے والااس کا منکر ہو پھر بھی اسے اپنا یہ مکان دے کر اس سے صلح کرلے (ف، تواس کے پڑوسی کواس سے شفعہ کا حق نہیں ملے گا۔ مگر یہ حکم صحیح نہیں ہے جیساکہ ابھی بیان کیا جائے گا)۔ فان صالح علیها الخ اور اگر اس کے دعویٰ کا اقرار کرتے ہوئے اس پر صلح کرلی تواس میں شفعہ لازم ہو جائے گا۔ (ف یعنی اگر اس مدعی نے اس گھر کا دعویٰ کیااور اس قابض مدعی علیہ نے اس کے دعویٰ کو مان کر اسے ہزار روپے دے کر اس سے صلح کرلی تواس کا مطلب یہ ہوا کہ مدعی علیہ نے مدعی کو ہزار روپے دے کر اس مکان کو بھی خرید لیاہے۔ لہٰذا اس میں شفعہ واجب ہو جائے گا)۔ قال رحمة الله الخ مصنف رحمتہ اللہ علیہ نے فرمایاہے کہ اس مختصر قدوری کے اکثر نسخوں میں اس جگہ یصالح علیها یعنی حرف علی کے ساتھ ہے یعنی یہ گھر دے کر صلح کی۔ مگر یہ لفظ غلط ہے۔ اس جگہ یہ لفظ عن سے یصالح عنها کی عبارت صحیح ہوگی۔ (ف لیکن میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس دوسری میں بھی یہی مطلب ہونا چاہئے۔ یعنی جب قابض نے مدعی کے دعویٰ کے انکار کے باوجود اس کو کچھ دے کر صلح کرلی تو وہ گھر اب اس مدعی کا باقی نہ رہا۔ اس طرح یہ گھر اسی کے قبضہ میں رہ گیا اور اب وہ یہ کہتاہے کہ یہ گھر میرے ہی قبضہ میں ہے میرے قبضہ سے کبھی بھی نہیں نکلا۔

وکذا اذا صالح الخ اسی طرح اگر اس نے منہ سے انکار کر کے خاموشی اختیار کی پھر کچھ دے کر صلح کرلی تو بھی یہی حکم ہوگا۔ (ف یعنی شفعہ واجب نہ ہوگا۔ مطلب یہ ہوا کہ مدعی نے دعویٰ کیااور مدعی علیہ قابض نے اس کا نہ اقرار کیااور نہ ہی اس کا انکار کیا بلکہ خاموشی برتی پھر صلح کرلی تو شفعہ ثابت نہ ہوگا)۔ لانه معترف الخ کیونکہ اس قابض نے اس طرح اس مدعی کی ملکیت کا اقرار کرتے ہوئے اسی صلح کی بناء پر اپنی ملکیت حاصل کرلی تو اس طرح بھی یہ مالی تبادلہ ہو گیا۔ (ف اس طرح اس میں شفعہ ثابت ہو جائے گا۔ اما اذا صالح علیها الخ اور قابض مدعی علیہ نے اس گھر سے نہیں بلکہ اس گھر پر صلح کی خواہ مدعی کی ملکیت کا اقرار کرتے ہوئے یا خاموش رہ کر یا انکار کر کے یعنی جس طرح بھی ہو تمام صورتوں میں شفعہ ثابت ہو جائے گا۔ لانه اخذ ها الخ کیونکہ اس مدعی نے اس گھر کو اپنے خیال کے مطابق اپنے حق کے عوض لیاہے جب کہ وہ اس کے حق کی جنس سے نہ ہو تواس کے خیال کے مطابق اس کے ساتھ معاملہ ہوگا۔ (اور اس جگہ جو یہ شرط لگائی گئی ہے کہ وہ حق اس کی جنس سے نہ ہو اس لئے لگائی گئی ہے کہ اگر اسی گھر کے کسی حصہ پر صلح کی گئی ہو توایسی صورت میں چونکہ اس نے اپنے خیال کے مطابق اپنا عین حق پالیاہے لہٰذا اس میں شفعہ نہ ہوگا۔

توضیح:۔ اگر کوئی شخص مدعی کے دعویٰ کے بعد انکار کر کے بھی گھر پر صلح کرلے یا اقرار کے ساتھ گھر سے صلح کرلے تو اس میں شفعہ ہوگا یا نہیں۔ تفصیلی مسائل۔ حکم۔ دلائل

قال ولا شفعة في هبة لما ذكرنا الا ان تكون بعوض مشروط لانه بيع انتهاء ولا بدمن القبض وان لا يكون الموهوب ولا عوضه شائعا لانه هبة ابتداء وقد قررناه في كتاب الهبة بخلاف ما اذا لم يكن العوض مشروطاً في العقد لان كل واحد منهما هبة مطلقة الا انه أثبت منها فامتنع الرجوع قال ومن باع بشرط الخيار فلا شفعة للشفيع لانه يمنع زوال الملك عن البائع فان اسقط الخيار وجبت الشفعة لانه زال المانع عن الزوال ويشترط الطلب عند سقوط الخيار في الصحيح لان البيع يصير سببا لزوال الملك عند ذلك.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے کہاہے کہ ہبہ کی ہوئی چیز میں شفعہ نہیں ہے۔ اسی دلیل کی وجہ سے ہبہ میں معاوضہ نہیں ہوتا ہے بلکہ اس میں احسان ہوتا ہے۔ البتہ اگر کوئی ہبہ بدلہ کے ساتھ مشروط ہو تو اس میں شفعہ ثابت ہو جائے گا۔ کیونکہ ایسا ہبہ اگرچہ شروع میں ہبہ ہے مگر نتیجہ میں وہ بیع ہی ہے۔ ولا بدمن القبض الخ لیکن اس صورت میں ایک شرط تو یہ ہوتی ہے کہ اس پر

قبضہ ہو اور دوسری شرط یہ ہے کہ جو چیز ہبہ میں دی گئی ہو اور جو چیز اس کے بدلہ میں دی گئی ہو وہ کوئی مشترک اور مشاع نہ ہو (ف یعنی تقسیم شدہ نہ ہو) کیونکہ یہ ابتداء میں ہبہ ہے (ف الحاصل ہبہ کی صورت میں یہ شرطیں ہوں گی کہ اس پر قبضہ بھی ہو گیا ہو اور غیر مقسوم نہ ہو بلکہ تقسیم شدہ ہو۔ وقد قررناہ الخ اس بحث کو ہم نے کتاب الہبہ میں اس سے پہلے بیان کر دیا ہے (ف یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جب کہ ہبہ میں عوض کی شرط لگائی گئی ہو۔ بخلاف ما الخ بخلاف اس صورت کے جب کہ ہبہ کا معاملہ کرتے وقت عوض کی شرط نہ لگائی گئی ہو۔ (ف لہذا عوض کی شرط ہبہ میں نہ ہونے کی وجہ سے شفعہ ثابت نہ ہوگا۔ اگرچہ اپنے طور پر موہوب لہ یعنی جسے چیز ہبہ میں دی گئی ہو اس نے بھی کچھ مال اسے ہبہ کر دیا ہو۔ کیونکہ اس وقت جانبین کا ہبہ مطلقہ ہے (ف یعنی دونوں طرف میں بدلہ کی شرط نہیں لگائی گئی ہے شرط کے بغیر ہے)۔ الا انه الخ البتہ صرف اتنی بات ضرور ہوئی ہے کہ اس گھر کو ہبہ کے عوض بھی کچھ دیا گیا ہے اور اسے رجوع کرنا اب ناممکن ہے۔ (ف کیونکہ جس ہبہ کے عوض کچھ دیدیا جائے تو اسے واپس نہیں لیا جا سکتا ہے۔ اور جس ہبہ کے عوض کچھ نہیں دیا گیا ہو اسے واپس لیا جا سکتا ہے اگرچہ اچھی بات نہیں ہوتی ہے۔

قال ومن باع الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کوئی چیز اپنے لئے شرط خیار کے ساتھ فروخت کی تو اس میں شفعہ کا حق نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس شرط خیار مبیع کی بائع کے اختیار سے نکلنے سے روکتی ہے (ف یعنی جب بیع میں بائع کو خیار شرط ہو تو وہ خیار شرط بائع سے ملکیت کو ختم ہونے سے روکتا ہے)۔ فان اسقط الخ اس کے بعد اگر بائع نے اپنا خیار ختم کر دیا یعنی بیع مکمل کر دی تو شفعہ شفیع کے لئے ثابت ہو جائے گا۔ کیونکہ ملکیت ختم ہونے میں جو چیز رکاوٹ ہو رہی تھی اب وہ باقی نہیں رہی بلکہ دور ہو گئی ہے۔ ویشترط الطلب الخ پھر عام شرطوں کے مطابق ایک شرط یہ بھی ہے کہ اس خیار شرط کے ختم ہونے کے وقت وہ اپنے شفعہ کا مطالبہ کرلے۔ کہ یہی صحیح قول ہے۔ (ف یعنی جس بیع میں خیار شرط ہو تو اس میں یہ بحث ہوتی ہے کہ شفیع اپنے حق کا کس وقت مطالبہ کرے تو کچھ فقہاء نے کہا ہے کہ جس وقت بیع واقع ہوئی ہے اسی وقت سے شفعہ کا مطالبہ شروع کر دے اگرچہ خیار شرط باقی ہو۔ لیکن قول صحیح یہ ہے کہ یہ شرط اس وقت لازم آتی ہے جب کہ بائع نے اپنا خیار ختم کر دیا ہو۔ لہذا شفیع کو جیسے ہی یہ بات معلوم ہو کہ اس بائع نے اپنا خیار ختم کر دیا ہے فوراً ہی اپنے شفعہ کا مطالبہ کر ڈالے)۔ لان البیع الخ کیونکہ جس وقت اس کا خیار ختم ہوا اسی وقت وہ بیع اس بائع کے ملک کے زوال کا سبب ہوتی ہے۔

توضیح:۔ ہبہ کی ہوئی زمین میں شفعہ ثابت ہوتا ہے یا نہیں اس ہبہ میں عوض کی شرط ہونے سے حکم میں فرق ہوتا ہے یا نہیں اگر کسی نے اپنے لئے خیار شرط رکھ کر کوئی چیز فروخت کی تو اس میں شفیع کو حق شفعہ ہوگا یا نہیں۔ اس کی شرطیں۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

وان اشترى بشرط الخيار وجبت الشفعة لانه لا يمنع زوال الملك عن البائع بالاتفاق والشفعة تبتنى عليه على مامر واذا اخذها فى الثلث وجب البيع لعجز المشترى عن الرد ولاخيار للشفيع لانه يثبت بالشرط وهو للمشترى دون الشفيع وان بيعت دارا الى جنبها والخيار لاحدهما فله الاخذ بالشفعة اما للبائع فظاهر لبقاء ملكه فى التى يشفع بها وكذا اذا كان للمشترى وفيه اشكال اوضحناه فى البيوع فلا نعيده واذا اخذها كان اجازة منه للبيع بخلاف ما اذا اشتراها ولم يرها حيث لا يبطل خياره باخذ ما بيع بجنبها بالشفعة لان خيار الرؤية لا يبطل بصريح الابطال فكيف بدلالته ثم اذا حضر شفيع الدار الاولى له ان ياخذها دون الثانية لانعدام ملكه فى الاولى حين بيعت الثانية.

ترجمہ:۔ اور اگر کسی نے کوئی مکان شرط خیار کے ساتھ خریدا تو اس میں شفعہ ثابت ہو جائے گا۔ (ف اور شفیع اسی وقت

اپنے حق شفعہ کا مطالبہ کر ڈالے)۔ لانه لا یمنع الخ کیونکہ مشتری کو خیار شرط ہونا بالاتفاق ہونا بائع کی ملکیت کے ختم ہونے کو نہیں روکتا ہے۔ (ف یعنی بائع کی ملکیت اس کے پاس باقی نہیں رہتی ہے یعنی اس کی ملکیت ختم ہو جاتی ہے)۔ والشفعة یبتنی الخ اور شفعہ کی بنیاد ہی اس بات پر ہوتی ہے کہ بائع سے اس کی ملکیت ختم ہو جائے۔ (ف اس بناء پر فوراً ہی شفعہ کا حق اسے مل جائے گا۔ اب یہ بات رہی کہ کیا شفیع فوراً ہی اپنا حق لے سکتا ہے تو جواب یہ ہے کہ ہاں فوراً اپنا حق لے سکتا ہے۔ واذا اخذ مافی الثلث الخ اور اگر شفیع نے اپنا حق معاملہ بیع کے طے پانے کے بعد تین دنوں کے اندر ہی لے لیا جو کہ بالاتفاق شرط خیار کی مدت ہوتی ہے تو مشتری کی بیع بھی مکمل ہو گئی کیونکہ وہ اب اس کے واپس کرنے سے عاجز ہو گیا ہے۔ (ف پھر اگر مدت کے اندر ہی شفیع اپنی بیع واپس کرنا چاہے تو واپس کر سکتا ہے یا نہیں تو اس کا جواب دیا کہ) ولا خیار للشفیع الخ اب اس شفیع کو باقی مدت کے اندر شرط خیار حاصل نہیں ہو گا کیونکہ یہ خیار اسی وقت حاصل ہوتا ہے جب کہ معاملہ کے وقت ہی اس کی شرط کر لی گئی ہو جبکہ اس شفیع نے اپنے لئے شرط نہیں کی تھی۔ اور صرف مشتری نے اس کی شرط کی تھی۔ (ف لہٰذا اس شفیع کو شرط کئے بغیر از خود خیار حاصل نہیں ہو گا۔

وان بیعت دار الخ اگر ایک مکان فروخت کیا گیا اور اس کے بائع یا مشتری میں سے کسی ایک نے اپنے لئے خیار شرط رکھا ہو اسی عرصہ میں اسی مکان کے بغل میں دوسرا مکان بھی فروخت کیا جانے لگا تو ان دونوں عاقدین میں سے جسے اختیار ہے اسے اس قابل فروخت مکان کو شفعہ میں لینے کا حق ہو گا (ف یعنی جسے خیار شرط ہے وہ بغل کے مکان کو شفعہ میں لے سکتا ہے۔ جس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ بائع کو خیار شرط ہو اسی عرصہ میں بغل کا مکان فروخت ہونے لگا اور اس بائع نے اپنے لئے شفعہ کا مطالبہ کر دیا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ مشتری نے اپنے لئے خیار شرط رکھا ہو اور اسی نے اپنے لئے شفعہ کا مطالبہ کیا۔ اس طرح متن کا حکم دونوں صورتوں کو شامل ہے یعنی ان دونوں میں سے جس کسی نے بھی اپنے لئے خیار رکھا اگر وہ شفعہ کا مطالبہ کر لے تو شفعہ میں اس مکان کو لے سکتا ہے۔ اما للبائع الخ اب بائع کو حق ہونے کی وجہ کھلی ہوئی یہ ہے کہ اس کو خیار شرط ہونے کی وجہ سے اس کا اپنا مکان اسی کے قبضہ میں ہنوز باقی ہے معاملہ کرنے سے بھی اس کی ملکیت سے نہیں نکلا ہے ایسی حالت میں اس کے بغل کا مکان فروخت ہو رہا ہے لہٰذا بآسانی شفعہ میں اس مکان کو لے سکتا ہے۔ (ف اس لئے کہ بائع نے اپنے لئے اختیار باقی رکھ کر بیچا تھا۔ اور جب بائع کو اختیار باقی رہتا ہے تو اس کی چیز اس کی ملکیت سے نہیں نکلتی ہے۔ اس کے بعد جب اس نے شفعہ میں اسے لے لیا تو اس طرح اس نے اپنا خیار ختم کر دیا اور پہلی بیع بھی ختم کر دی کیونکہ شفعہ تو ہمیشہ کے لئے ملتا ہے۔

وکذا اذا کان الخ اسی طرح اگر اختیار مشتری کو ہو تو وہ بھی شفعہ میں لے سکتا ہے۔ لیکن اس جگہ ایک اشکال پیدا ہوتا ہے جس کو ہم نے کتاب البیوع میں وضاحت کے ساتھ بیان کر دیا ہے اس لئے اس جگہ ہم دوبارہ نہیں بیان کریں گے۔ (ف اس اشکال کی تفصیل یہ ہے کہ اصولی طور سے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک خریدار جب اپنے لئے خیار شرط باقی رکھتا ہے تو مدت خیار باقی رہنے تک اس چیز کا وہ مالک نہیں ہوتا ہے۔ ایسی حالت میں جب اس کے بغل کا مکان فروخت کیا گیا تو مشتری ایسے مکان کو کس طرح لے سکے گا جس پر اس کا کسی طرح کا بھی حق نہ ہو کیونکہ حق تو مالک ہونے کے بعد ہی ہوتا ہے۔ حالانکہ اس اختیار کے رہنے کی وجہ سے وہ اب تک اس کا مالک نہیں ہوا ہے۔ اسی بناء پر اگر کوئی شخص کسی مکان میں مفت میں رہتا ہو یا اس کا کرایہ دے کر رہتا ہو یعنی وہ مستعیر ہو یا مستاجر ہو اور اس مکان کے متصل کوئی مکان فروخت ہونے لگے تو وہ اس مکان کو حق شفعہ میں نہیں لے سکتا ہے۔ اب اس اشکال کا جواب یہ ہے اس مشتری کے چاہنے سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اس نے پہلے اپنا خیار ختم کر دیا ہے اس کے بعد شفعہ کا مطالبہ کیا ہے تاکہ اسے شفعہ مل سکے اس لئے اس شفعہ کا مستحق ہو جائے گا۔ اور نہایہ میں اس کی تاویل یہ کی ہے کہ مشتری کو خیار ہونے کے باوجود وہی دوسروں کے مقابلہ میں زیادہ حق دار ہو گیا اور یہی اتنی سے بات اس کے شفعہ چاہنے کے لئے کافی ہے جیسے کہ اس غلام کو جسے کاروباری اجازت حاصل ہو یا مکاتب کو حق شفعہ ہوتا ہے جس کے خریدے ہوئے مکان کے بغل میں کوئی

مکان فروخت ہوا ہو کیونکہ اس کا حقیقی مالک تو اس کا مولیٰ ہوتا ہے مگر اس کی نسبت مالکیت بھی ہوتی اور یہی نسبت اس کے حق میں طلب شفعہ کے لئے کافی ہوتی ہے۔ انتہی۔

واذا اخذ ھا الخ اور جب کہ ایک گھر کے خریدار نے جسے خیار شرط ہو اس گھر کے بغل کے گھر کو اپنے لئے شفعہ کے طور پر لے لیا تو پہلے گھر سے متعلق اس کا پہلا اختیار ختم ہو گیا کیونکہ یہ سمجھا جائے گا کہ اس نے پہلے معاملہ کو مکمل طور سے تسلیم کر لیا ہے۔ (ف تا کہ یہ کہا جا سکے کہ اس نے مکمل مالک بن جانے کے بعد اسے شفعہ میں لیا ہے)۔ **بخلاف ما اذا اشترا ھا الخ** خلاف اس صورت کے جب کہ کسی نے ایک مکان دیکھے بغیر خرید لیا ہو (تو اس کے نہ دیکھنے کی وجہ سے اسے خیار الرویۃ حاصل ہوتا ہے) پھر اس مکان کے بغل میں دوسرا مکان بیچا گیا اور اسے اس شخص نے اپنے لئے حق شفعہ کی بناء پر خرید لیا۔ تو اس کی اس ن دیکھے خریداری کی وجہ سے اس کا خیار الرویۃ باطل نہیں ہوگا بلکہ اب بھی باقی رہے گا۔ **لان خیار الرویۃ الخ** کیونکہ یہ خیار رویۃ تو ایسا خیار ہے کہ اگر کسی نے دیکھنے سے پہلے ہی صراحۃً یہ کہدیا کہ میں نے اپنا خیار الرویۃ ختم کر دیا ہے تو بھی یہ خیار ختم نہیں ہوتا ہے پس جب دلالۃً یہ معلوم ہو رہا ہے کہ فلاں شخص اسے شفعہ میں لے گا اور انکار نہیں کرے گا تو وہ خیار کس طرح ختم ہو سکے گا۔ (ف یعنی اگر کسی نے ایک چیز دیکھے بغیر خرید لی اور صراحۃً یہ کہدیا کہ میں نے اس میں اپنے خیار الرویۃ کو ختم کر دیا ہے تو اس طرح کہہ دینے کے باوجود خیار ختم نہیں ہوگا بلکہ اگر اس کو دیکھنے کے بعد اپنے لئے پسند نہ کرے تو بھی واپس کر سکتا ہے اور خیار الرویۃ کا عذر پیش کر سکتا ہے اور شفعہ میں بغل کے مکان کو لینا اس بات کی دلیل ہوتی ہے کہ خریدے ہوئے مکان میں اپنے خیار الرویۃ کو ختم کر کے اس پر اپنی ملکیت مکمل کر لی ہے۔ تو اس دلالت کی وجہ سے بدرجہ اولیٰ اس کا خیار الرویۃ ختم نہیں ہوگا۔

یہاں تک اس بات کا بیان تھا کہ خیار الشرط ہو یا خیار الرویۃ ہو اس کے درمیان اگر خریدار اپنے بغل کے فروخت شدہ مکان کو حق شفعہ کی بناء پر لے لے اور اس کے بعد شفیع آ جائے تو وہ اس خریدار سے اپنا شفعہ لے لے گا۔ یعنی وہ پہلا مکان جو فروخت ہو چکا ہے اسے لے گا۔ اب اگر اس مکان کے بغل میں بھی کوئی دوسرا مکان فروخت ہو تو اسے بھی اپنے حق شفعہ کی بناء پر لے سکتا ہے یا نہیں تو اس کا جواب اس عبارت سے دیا ہے کہ **ثم اذا حضرا لشفیع الخ** پھر جب پہلے گھر کا شفیع آ جائے تو وہ اس پہلے گھر کو شفعہ میں لے سکتا ہے لیکن دوسرے گھر کو وہ نہیں لے سکتا ہے۔ **لانعد ام ملکہ الخ** کیونکہ جب دوسرا مکان فروخت ہو رہا تھا اس وقت یہ شفیع اس پہلے گھر کا مالک نہیں ہوا تھا (ف اسی لئے اس دوسرے مکان کا شفعہ اس شفیع کو نہیں مل سکتا ہے۔ لہٰذا وہ کان اس خریدار ہی کی ملکیت میں باقی رہا معلوم ہونا چاہئے اس جگہ یہ جملہ جو مقید کر کے پہلے گھر کا شفیع کہا گیا ہے اس لئے کہ اگر یہ فیع ان دونوں گھروں کا شفیع ہو مثلاً اس طرح سے کہ اس کا اپنا مکان ان دونوں گھروں سے مل رہا ہو اور اس نے دونوں پر اپنے لئے نعہ کا دعویٰ کر لیا تب دونوں ہی کو وہ شفعہ میں لے سکے گا۔ یا اس خریدار کے ساتھ نصف کا مالک ہوگا۔

توضیح:۔ اگر کسی نے کوئی مکان شرط خیار کے ساتھ خریدا اسی وقت اس مکان کا شفیع اس مکان کو شفعہ میں خرید سکے گا یا نہیں۔ اگر شفیع نے مشتری کی شرط خیار کے اندر خرید لیا۔ اگر مدت شرط خیار کے اندر لینے کے بعد پھر واپس کرنا چاہے، اگر مدت خیار کے اندر اس کے متصل دوسرا مکان فروخت ہو تو ان عاقدین کو شفعہ میں اس مکان کو لینے کا حق ہو گا یا نہیں۔ اگر کسی نے کوئی مکان خیار الرویۃ کے ساتھ خریدا۔ اور اس کے متصل مکان فروخت ہوا اور اسے اس نے حق شفعہ کی بناء پر خرید لیا۔ اس کے بعد اس کا خیار الرویۃ باقی رہے گا یا ختم ہو جائے گا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال ومن ابتاع دارا شراءفاسدا فلا شفعة فيها اما قبل القبض فلعدم زوال ملك البائع وبعد القبض لاحتمال الفسخ وحق الفسخ ثابت بالشرع لدفع الفساد وفي اثبات حق الشفعة تقرير الفساد فلا يجوز بخلاف ما اذا كان الخيار للمشتري في البيع الصحيح لانه صار اخص به تصرفا وفي البيع الفاسد ممنوع عنه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی نے فاسد طریقہ پر ایک گھر خریدا تو اس میں حق شفعہ ملے گا یا نہیں۔(ف اور فاسد طریقہ پر خریدنے کی تعریف اور اس کی صورتیں۔ اور حکم سب باتیں کتاب البیوع میں بیان کی جاچکی ہیں۔ مثلاً یہ کہ ایک مکان کسی نے اس شرط پر خریدا کہ مشتری اس مکان کے مالک کو اس کی طے شدہ قیمت کے علاوہ دوہزار روپے قرض کے طور پر بھی دے گا۔ تو یہ بیع فاسد ہو گی لہٰذا اس میں حق شفعہ جاری نہیں ہو گا۔ مکان پر مشتری کے قبضہ کر لینے کے پہلے بھی نہیں اور بعد میں بھی نہیں۔ **اما قبل القبض الخ** مشتری کے قبضہ سے پہلے شفعہ اس لئے نہیں ہو گا کہ وہ مکان اسوقت تک بائع کی ملکیت سے نہیں نکلا ہے۔ **و بعد القبض الخ** اور اس پر مشتری کے قبضہ کے بعد بھی حق شفعہ اس لئے نہیں ہو گا کہ اس بیع میں آئے ہوئے فساد کو دور کرنے کے لئے کسی بھی وقت اس بیع کو فسخ کرنے کا احتمال جانبین سے باقی ہے۔ اور چونکہ یہ حق فسخ حکم شرعی کے ذریعہ سے ثابت ہے اس لئے شرعاً حق فسخ ثابت کرنے میں اس فساد کو باقی رکھنا ہو گا لہٰذا حق شفعہ جائز نہ ہو گا۔(ف اسی بناء پر حق شفعہ ثابت نہ ہو گا۔ بلکہ حکم یہ ہے کہ اس بیع کو فسخ کر دیا جائے ورنہ فعل حرام لازم آئے گا۔ اگر کوئی یہ کہے کہ فسخ کے احتمال سے اگر شفعہ ثابت نہ ہوتا تو جب مشتری اپنے لئے خیار شرط رکھ کر کوئی جائیداد خرید لے تو چونکہ اس میں فسخ کا احتمال موجود رہتا ہے لہٰذا تو اس میں بھی شفعہ ثابت نہیں ہونا چاہئے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ بیع فاسد میں تصرف کرنا حرام ہوتا ہے اسی لئے اس میں فسخ کا احتمال رہتا ہے۔ **بخلاف ما اذا کان الخ** اس کے برخلاف اگر بیع صحیح میں خیار شرط ہو تب شفعہ کا حق رہتا ہے کیونکہ تصرف اور معاملہ کرنے میں دوسروں کی بہ نسبت زیادہ حق دار ہوتا ہے۔(ف لہٰذا اسے ہر قسم کے تصرف کرنے کا حق اختیار ہو گا اور بیع بھی تمام ہو گی۔ **وفي البيع الفاسد الخ** جب کہ بیع فاسد ہونے کی صورت میں مشتری کو تصرف کرنے کی ممانعت ہوتی ہے۔(ف پھر یہ تفصیل کہ اسے بیع کو واپس کرنے یا رکھنے کا حکم ہوتا اسی وقت تک کے لئے ہے کہ بیع فاسد میں بیع اس لائق باقی ہو کہ بائع یا مشتری اس بیع کو فسخ کر کے واپس کر سکتا ہو یا واپس کرنے کا اس کو حق باقی ہو۔

توضیح:۔ باطل طریقہ سے گھر خریدنے کے بعد اس میں حق شفعہ ملتا ہے یا نہیں۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ دلیل

قال فان سقط حق الفسخ وجبت الشفعة لزوال المانع وان بيعت دار بجنبها وهي في يد البائع بعد فله الشفعة لبقاء ملكه وان سلمها الى المشتري فهو شفيعها لان الملك له ثم ان سلم البائع قبل الحكم بالشفعة له بطلت شفعته كما اذا باع بخلاف ما اذا سلم بعده لان بقاء ملكه في الدار التي يشفع بها بعد الحكم بالشفعة ليس بشرط فبقيت الماخوذة بالشفعة على ملكه وان استردها البائع من المشتري قبل الحكم بالشفعة له بطلت لانقطاع ملكه عن التي يشفع بها قبل الحكم بالشفعة وان استردها بعد الحكم بقيت الثانية على ملكه لما بينا قال واذا اقتسم الشركاء العقار فلا شفعة لجارهم بالقسمة لان القسمة فيها معنى الافراز ولهذا يجري فيه الجبر والشفعة ما شرعت إلافي المبادلة المطلقة.

ترجمہ:۔ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ جب جائیداد اس حالت کی ہو جائے کہ اسے واپس کرنا ممکن نہ ہو تب اس میں حق شفعہ ثابت ہو جائے گا۔ کیونکہ اس حق کو لینے سے جو چیز رکاوٹ یا مانع تھی یعنی قابل فسخ ہونا وہ اب باقی نہ رہی۔ **وان بيعت الخ** اور اگر اس مکان کے متصل ہی دوسرا مکان فروخت کیا گیا ایسی حالت میں کہ وہ ابھی تک بائع ہی کے قبضہ میں ہو(اگرچہ اس مکان کو وہ

بیع فاسد کے طور پر فروخت کرچکا ہو)۔ تو بائع کے مکان کے متصل مکان میں شفیع کو حق شفعہ مل جائے گا۔ کیونکہ ابھی تک اس بائع کی ملکیت اس مکان پر باقی ہے۔(ف کیونکہ بیع فاسد ہونے کی صورت میں مبیع بائع کی ملکیت سے نکل کر مشتری کی ملکیت میں نہیں جاتی ہے۔ البتہ اگر وہ بیع فاسد ہونے کے باوجود اس پر قبضہ کرلے تب وہ بائع کی ملکیت سے نکل جاتی ہے)۔ حالانکہ موجودہ صورت میں ہو ہنوز بائع ہی ملکیت میں موجود ہے۔ وان سلمها الخ اور اگر بائع نے بیع فاسد ہونے کے باوجود اس مکان کو اس کے مشتری کے حوالہ کردیا تو اس مکان کے متصل فروخت شدہ مکان کا شفیع اس کا بھی مشتری ہوجائے گا کیونکہ فی الحال یہی مشتری اس مکان کا مالک ہوچکا ہے۔(ف اور اگر اس صورت میں جب کہ مکان اسی بائع کے قبضہ میں ہنوز موجود ہو اس مکان کے متصل فروخت شدہ مکان کے لئے اس بائع نے حق شفعہ کا مطالبہ کردیا اور وہ اسے اسی بناء پر قاضی کی طرف سے مل بھی گیا ہو تو وہ اس مکان کو حق شفعہ میں لے سکتا ہے۔

(۲) ثم ان سلم البائع الخ اور اگر اس بائع نے اپنے متصل مکان پر حق شفعہ کے لئے صرف مطالبہ ہی کیا تھا یعنی قاضی نے اس وقت تک فیصلہ نہ سنایا ہو کہ اس نے وہ مکان اپنے مشتری کے حوالہ کردیا تو اس بائع کا یہ حق شفعہ باطل ہوجائے گا۔ کما اذا باع اس کی مثال ایسی ہوجائے گی جیسے کہ ایک شخص نے اپنے پڑوسی کے مکان پر حق شفعہ کا مطالبہ کیا اور کسی فیصلہ کے ہونے کے پہلے ہی اس نے اپنے مکان کو ہی فروخت کردیا ہو تو اس کا حق شفعہ باطل ہوجاتا ہے۔ بخلاف ما الخ اس کے برخلاف اگر بائع نے اپنے حق شفعہ کے مطابق اس نے اس متصل مکان پر قبضہ کرلیا اس کے بعد اپنے پرانے کو اس کے مشتری کے حوالہ کردیا تو اس کے لئے مکان سے اس کا حق شفعہ باطل نہ ہوگا۔ لان بقاء ملکه الخ کیونکہ ایسی بات کی کوئی شرط نہیں ہے کہ جس مکان کے متصل ہونے کی وجہ سے شفیع اپنے شفعہ کا مستحق ہوا ہے وہ مکان ہمیشہ ہی اسی طرح اس کی ملکیت میں باقی بھی رہے۔ لہٰذا جس مکان کو اس نے شفعہ میں حاصل کرلیا ہے وہ اس کی ملکیت میں باقی رہ گیا۔(ف اور اگر بیع فاسد کے طور پر خریدے ہوئے مکان کو مشتری نے قبضہ میں لے لیا اور بغل کے مکان پر اپنے شفعہ کا دعویٰ کیا تو اسے اس کا حق حاصل ہوگا)۔ (۳) وان استردها الخ اور اگر مشتری کے حق میں اس کے مکان کے بغل کے مکان پر شفعہ ہونے کے فیصلہ سے پہلے ہی اس کے بائع نے اس مشتری سے اس فاسد بیع کے ذریعہ لئے ہوئے اپنا مکان واپس لے لیا تب اس مشتری کا حق شفعہ باطل ہوگیا۔ لانقطاع ملکه الخ کیونکہ جس مکان کے ذریعہ اس نے شفعہ طلب کیا تھا اس مکان پر حق شفعہ کا فیصلہ ہونے سے پہلے ہی اس مکان سے مشتری کی ملکیت ختم ہوگئی ہے۔

(۴) وان استردها بعد الحکم الخ اور اگر متصل پر حق شفعہ کا فیصلہ ہوجانے کے بعد بائع نے بیع فاسد کے ذریعہ فروخت کیا ہوا اپنا مکان واپس لے لیا تو بغل کا دوسرا مکان اس کی ملکیت میں باقی رہ جائے گا اسی وجہ سے جو پہلے بیان کی جاچکی ہے۔ (ف یعنی اس وجہ سے کہ ایسی کوئی شرط لازم نہیں ہے کہ حق شفعہ کا فیصلہ ہوجانے کے بعد بھی وہ مکان اس کے قبضہ میں باقی رہ جائے جس کے ذریعہ اس نے حق شفعہ حاصل کیا ہے معلوم ہونا چاہئے کہ قسمت اور بٹوارہ میں بھی مبادلہ کے معنی ہوتے ہیں جیسا کہ کتاب القسمة میں بیان کیا جاچکا ہے۔قال و اذا اقتسم الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی مشترک زمین کو اس کے شریکوں نے تقسیم کرلیا تو اس تقسیم کرنے کی وجہ سے تو ان کے پڑوسی کو حق شفعہ نہیں ملتا ہے۔ لان القسمة الخ کیونکہ بٹوارہ کرنے میں جدا کرنے کے معنی پائے جاتے ہیں۔ اسی وجہ سے اگر کوئی شریک بٹوارہ کرنا نہیں چاہے تو دوسرے شرکاء اگر اس کا بٹوارہ چاہتے ہوں تو وہ اس پر جبر کرسکتے ہیں۔(ف یعنی تقسیم کا کام صرف مبادلہ ہی نہیں ہے بلکہ اس کے معنی میں شرکت کے تعلق کو ختم کرانا پایا جاتا ہے۔ اسی بناء پر کسی تقسیم اور بٹوارہ کرنے کی درخواست اگر صحیح ہو اور اس کا دوسرا شریک اس تقسیم کے کام پر راضی نہ ہو تو قاضی اسے اس تقسیم کے لئے مجبور کرسکتا ہے۔ اسی بناء پر اگر بٹوارہ کا کام صرف مبادلہ (اور بدل) کا ہوتا تو اس کے لئے جانبین کی رضامندی ضروری ہوتی۔ والشفعة الخ حالانکہ حق شفعہ صرف ایسے ہی مبادلہ کے لئے ثابت ہوا ہے جس

میں مطلقاً مبادلہ پایا جاتا ہو۔ یعنی وہ ہر اعتبار سے مبادلہ ہو۔ الزیلعی۔

توضیح:۔ بیع فاسد ہونے کی صورت میں ایسی مبیع میں کب شفعہ حاصل کرنا صحیح ہوتا ہے۔ بیع فاسد ہو جانے کے بعد مبیع اگر بائع ہی کے قبضہ میں ہو اور اس مبیع کے بغل میں دوسرا مکان فروخت ہو تو اسے شفعہ میں لیا جا سکتا ہے یا نہیں۔ اسی طرح اگر اسے بائع نے مشتری کے حوالہ کر دیا ہو۔ اگر ایسی صورت میں حق شفعہ نافذ ہونے سے پہلے یا بعد میں بائع نے اپنا مال واپس لے لیا ہو۔ اگر مشترک جائیداد میں کچھ شرکاء شرکت کو ختم کر کے اس کی تقسیم چاہتے ہوں اور کوئی اس کا انکاری ہو تو کیا کیا جائے۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل

قال واذا اشترى دارا فسلم الشفيع الشفعة ثم ردها المشترى بخيار رؤية او شرط اوبعيب بقضاء قاض فلا شفعة للشفيع لانه فسخ من كل وجه فعاد الى قديم ملكه والشفعة فى إنشاء العقد ولا فرق فى هذا بين القبض وعدمه وان ردها بعيب بغيرقضاء او تقايلا البيع فللشفيع الشفعة لانه فسخ فى حقها لولايتهما على انفسهما وقد قصد الفسخ وهو بيع جديد فى حق ثالث لوجود حد البيع وهو مبادلة المال بالمال بالتراضى والشفيع ثالث ومراده الرد بالعيب بعد القبض لان قبله فسخ من الاصل وان كان بغير قضاء على ما عرف وفى الجامع الصغير ولا شفعة فى قسمة ولا خيار روية وهو بكسر الراء ومعناه لاشفعة بسبب الرد بخيار الرؤية لما بيناه ولا تصح الرواية بالفتح عطفا على الشفعة لان الرواية محفوظة فى كتاب القسمة انه يثبت فى القسمة خيار الرواية وخيار الشرط لانهما يثبتان لخلل فى الرضاء فيما يتعلق لزومه بالرضاء وهذا المعنى موجود فى القسمة والله سبحانه اعلم.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے کہا ہے کہ۔ اگر کسی نے ایک مکان خریدا اس موقع پر اس کے شفیع نے اپنا حق شفعہ اسی خریدار کو دیدیا بعد میں خریدار نے اپنے خیار رویۃ کی بناء پر اس مبیع کو خود ہی واپس کر دیا۔ یا خیار عیب ہونے کی وجہ سے اسے ناپسند کرتے ہوئے قاضی کے حکم سے واپس کر دیا۔ (ف اس بناء پر وہ بیع مکمل طور سے فسخ ہو گئی)۔ فلا شفعة الخ تو اب شفیع کو شفعہ کا حق نہیں ملے گا۔ (ف یعنی اس مشتری کی طرف سے بائع کو زمین واپس کر دینے کی وجہ سے اب یہ شفیع کے لئے نئی بیع کے حکم میں نہ ہوگا چنانچہ اسے شفعہ کا حق نہیں ملے گا۔ کیونکہ یہ بیع تو ہر طرح سے فسخ قرار دیدی گئی اس بناء پر وہ مبیع اپنی پرانی حالت اور پرانی ملکیت ہی میں واپس آگئی۔ حالانکہ حق شفعہ تو ہمیشہ نئی بیع یا نیا معاملہ ہونے کی صورت میں ملتا ہے۔ ولا فرق الخ اور اس حکم میں اس اعتبار سے کوئی فرق نہ ہوگا کہ اس مبیع پر مشتری نے قبضہ کرنے کے بعد فسخ کیا ہو یا قبضہ کرنے سے پہلے ہی فسخ کر دیا ہو۔ (ف یعنی ہر حال میں ہر طرح فسخ بیع ہوگی اور کسی طرح بھی یہ نئی بیع نہیں کہی جائے گی۔ کہ نئی بیع ہونے کی وجہ سے شفیع کو حق شفعہ مل جائے۔ جس کی صورت یہ ہو کہ ایک مرتبہ مشتری نے بائع سے اسے خریدا تھا اور اب بائع نے اس مشتری سے اسے خرید لیا ہے۔ جیسے کہ اقالہ وغیرہ کی صورت میں نئی بیع ہو جاتی ہے۔ اسی بناء پر مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ وان ردها الخ اگر مشتری نے اس زمین کو عیب دار ہونے کی وجہ سے قاضی کے فیصلہ کے بغیر از خود واپس کر دی یا آپس کی رضامندی کے ساتھ واپسی ہوئی ہو یا ان دونوں نے اپنی رضامندی کے ساتھ اقالہ کر لیا تو اس میں شفیع کو حق شفعہ نہیں ملے گا۔ (ف مطلب یہ ہوا کہ شفیع نے ایک مرتبہ اپنی خوشی سے اپنا حق شفعہ مشتری کو دیدیا تھا۔ پھر جب بائع نے اسے دوبارہ خرید لیا تو بائع کے پاس مشتری کو حق شفعہ لینے کا موقع مل گیا۔

لانه فسخ الخ کیونکہ اس طرح مال کو واپس کر دینا بائع اور مشتری دونوں ہی کے حق میں فسخ ہے۔ کیونکہ ان دونوں کو اپنی ذات کے لئے اچھائی اور برائی کے بارے میں اختیار ہے۔ اور دونوں ہی نے اس بیع کے فسخ کا ارادہ کیا ہے۔ (ف خلاصہ کلام یہ ہوا کہ بائع اور مشتری دونوں ہی نے اپنی رضامندی کے ساتھ اس بیع کو فسخ کرنا چاہا ہے۔ پس ان کے اسی چاہنے کی بناء پر انہیں کے حق میں اسے فسخ کرنا مان لیا گیا ہے۔ کیونکہ شرعاً وہ بیع پوری ہو چکی تھی اس کے بعد پھر مبادلہ کا کام ہوا لیکن اس مبادلہ کے کام کو ان دونوں نے فسخ کرنا کہا ہے۔ اس طرح دونوں میں رضامندی پائی گئی۔ اور دونوں ہی کو اس بات کا اختیار بھی ہے اور دونوں نے اسے فسخ کرنا مان لیا۔ وهو بيع جديد الخ اور وہ یعنی عاقدین کی رضامندی کے ساتھ بیع کو فسخ اس لئے ہے کہ بیع کی تعریف ہوتی ہے ایک مال کو دوسرے مال سے ان کے مالکوں کی رضامندی کے ساتھ تبادلہ کرنا اور یہ بات اس مبادلہ میں پورے طور پر صادق ہوتی ہے (ف یعنی جس معاملہ کو بائع اور مشتری نے رضامندی کے ساتھ فسخ قرار دیا ہے وہ حقیقت میں ایک بیع جدید ہوتی ہے۔ والشفيع الخ لیکن ان کا شفیع ان دونوں کے حق میں شخص ثالث ہوتا ہے۔ (ف جو نہ بائع ہے نہ ہی مشتری ہے۔ اس لئے اگر وہ اس معاملہ کو فسخ ہونا نہیں بتلاتا ہے تو اس کا اس بیع کو جدید کہنا صحیح اور جائز ہے پھر یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ عیب کی بناء پر قاضی کے فیصلہ کے بغیر جائیداد کو واپس کرنے کی یہ دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔ (۱) کہ اس مشتری نے جائیداد قبضہ میں لینے کے بعد قاضی کے فیصلہ کے بغیر واپس کی ہو۔ (۲) جائیداد کو قبضہ میں لے کر واپس کی ہو۔

ومراده الرد بالعيب الخ اور ان دونوں صورتوں میں سے مسئلہ مذکورہ میں مصنفؒ کی مراد یہ دوسری صورت مراد ہے یعنی قبضہ میں لینے کے بعد کی ہے جب کہ قاضی کے فیصلہ کے بغیر ہو۔ کیونکہ قبضہ سے پہلے جو واپسی عیب کی وجہ سے ہوتی ہے وہ بالکل اصل سے ہی فسخ ہوتی ہے۔ اگرچہ وہ حکم قاضی کے بغیر ہی ہو۔ جیسا کہ یہ بات پہلے بھی بتائی جا چکی ہے۔ (ف یعنی باب خیار الرویۃ کے آخر میں کہ قبضہ کر لینے سے پہلے تک صفقه تمام نہیں ہوتا ہے۔ وفي الجامع الصغير الخ اور جامع صغیر میں ہے کہ بٹوارہ اور خیار الرویت میں شفعہ نہیں ہے۔ اس عبارت میں "لا خیار"۔ راء کے کسرہ کے ساتھ لا خیار ہے یعنی مجرور مضاف ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں ایسی واپسی جو خیار رؤیت کے حکم سے ہو اس میں شفعہ نہیں ہے اس کی دلیل وہی ہے جو اوپر بیان کی جا چکی ہے۔ (ف یعنی چونکہ خیار رؤیۃ کی وجہ سے واپسی مکمل طریقہ سے فسخ ہوتا ہے لہٰذا بائع کا دوبارہ خریدنا کسی اعتبار سے بھی ثابت نہیں ہے اسی لئے اس سے شفعہ کا ثبوت بھی نہیں ہوتا ہے۔ ولا تصح الخ اور اس عبارت کو ولا خیار رؤیۃ میں خیار کو فتحہ کے ساتھ "خیار رؤیۃ" کی جو روایت کی گئی ہے لفظ شفعہ پر عطف کرنے کی وجہ سے تو یہ صحیح نہیں ہو سکتی ہے۔

(ف کیونکہ لفظ شفعہ پر عطف کرنے کی وجہ سے معنی یہ ہو جائیں گے کہ مال میں بٹوارہ کرنے میں نہ شفعہ جاری ہوتا ہے اور نہ ہی خیار رویۃ حاصل ہوتا ہے۔ اور پورا مطلب یہ ہو جائے گا کہ جب مال کی تقسیم کر دی گئی تو کسی حصہ دار کے حصہ میں غیر کو نہ شفعہ پہنچتا ہے اور نہ ہی کسی حصہ دار کو اپنے حصہ میں خیار رؤیت حاصل ہوتا ہے۔ مگر یہ روایت غلط ہے اس وجہ سے کہ یہ معنی خود امام محمدؒ کی تصریح کے مخالف ہیں۔ لان الرواية الخ اس وجہ سے کہ کتاب القسمہ میں محفوظ روایت موجود ہے کہ بٹوارہ کی صورت میں خیار الرویۃ اور خیار شرط دونوں ثابت ہیں۔ اس لئے کہ یہ دونوں خیار یعنی خیار الرویۃ اور خیار الشرط ایسے معاملات میں ثابت ہیں جن میں جانبین سے رضامندی کا ہونا لازم ہوتا ہو جس کی رضامندی میں کچھ خلل ہو۔ (ف اس کا مطلب یہ ہے کہ جب ایسا معاملہ ہو جو رضامندی کے بعد لازم ہوتا ہو اور اس رضامندی کے ہونے میں کچھ شبہ بھی ہو۔ تب خیار ثابت ہو جائے گا)۔ وهذا المعنى الخ اور یہ بات بٹوارہ میں بھی پائی جاتی ہے۔ (ف یعنی جائیداد کی تقسیم کا کام لازم ہونا بھی رضامندی پر موقوف ہوتا ہے۔ لہٰذا اس تقسیم کے کام میں بھی خیار الشرط اور خیار الرویۃ دونوں ثابت ہوتے ہیں۔ واللہ سبحانہ وتعالےٰ اعلم۔

توضیح:۔ اگر شفیع اپنے حق شفعہ خریدار کو ایک بار دیدے پھر وہ خریدار اپنے خیار الرؤیۃ یا

خیار عیب کی وجہ سے وہ چیز واپس کردے تو وہ شفیع پھر اس میں شفعہ کا مستحق ہوگا یا نہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

باب ما تبطل به الشفعة

قال واذا ترك الشفيع الاشهاد حين علم بالبيع وهو يقدر على ذلك بطلت شفعته لإعراضه عن الطلب وهذا لان الاعراض انما يتحقق حالة الاختيار وهي عند القدرة وكذا ان اشهد في المجلس ولم يشهد على احد المتبايعين ولا عند العقار وقد اوضحناه فيما تقدم قال وان صالح من شفعته على عوض بطلت شفعته ورد العوض لان حق الشفعة ليس بحق متقرر في المحل بل هو مجرد حق التملك فلا يصح الاعتياض عنه ولا يتعلق اسقاطه بالجائز من الشرط فبالفاسد اولى فيبطل الشرط ويصح الاسقاط وكذا لو باع شفعته بمال لما بينا بخلاف القصاص لانه حق متقرر وبخلاف الطلاق والعتاق لانه اعتياض عن ملك في المحل ونظيره اذا قال للمخيرة اختاريني بالف او قال العنين لامرأته اختاري ترك الفسخ بالف فاختارت سقط الخيار ولا يثبت العوض والكفالة بالنفس في هذا بمنزلة الشفعة في رواية وفي اخرى لا تبطل الكفالة ولا يجب المال وقيل هذا رواية في الشفعة وقيل هي في الكفالة خاصة وقد عرف في موضعه.

ترجمہ :۔ باب جن باتوں سے حق شفعہ باطل ہو جاتا ہے۔

قال و اذا ترك الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ (ان چند باتوں سے حق شفعہ باطل ہو جاتا ہے) اگر (۱) شفیع کو جائیداد کی بیع کی اطلاع ہوگئی اور اسے اس بات کا پورا موقع تھا کہ وہ اپنے حق شفعہ کے لئے گواہ مقرر کرلے پھر بھی وہ مقرر نہ کرے تو اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا۔ لا عراضه الخ کیونکہ اس نے اپنے طلب شفعہ سے منہ موڑلیا ہے۔ اس لئے کہ اختیار ہونے کی حالت میں گواہ مقرر نہ کرنے سے منہ موڑنا پایا جاتا ہے اور اختیاری حالت اس وقت ہوتی ہے جب کہ مطالبہ پر قدرت موجود ہو۔ (ف یعنی جب آدمی کسی کام پر قادر ہو تو وہ حالت اس کے لئے اختیاری ہوتی ہے۔ اور شفیع نے اس اختیاری حالت میں بھی اپنے طلب شفعہ پر گواہ مقرر نہ کئے تو یہ اس کے اعراض کرنے کی دلیل پائی گئی ہے۔ اسی لئے اس کا حق شفعہ باطل ہو گیا)۔ وكذا ان اشهد الخ (۲) اسی طرح سے اگر اس نے اطلاع پانے کی مجلس میں شفعہ پانے کے لئے گواہ مقرر کردیئے۔ لیکن بائع یا مشتری میں سے کسی پر گواہ مقرر نہ کئے اور نہ ہی اس مطلوبہ جائیداد کے قریب جاکر گواہ مقرر کئے تو بھی اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا۔ پھر یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ طلب الاشہاد جس کا نمبر دوسرا ہے یہ شروع میں لازم نہیں آتا ہے۔ کیونکہ سب سے پہلے طلب مواثبہ ضروری ہے۔ اس کے بعد حصول شفعہ کے لئے طلب الاشہاد لازم آتا ہے تاکہ اس کے ذریعہ قاضی کے پاس معاملہ لے جاکر اس سے اپنے حق میں فیصلہ لیا جاسکے۔ کیونکہ اگر کوئی شفیع کو یہ حق دینا نہ چاہے تو قاضی کو بلکہ بائع یا مشتری کو بھی اس کا علم نہ ہونے کی وجہ سے اس کی شنوائی نہ ہو سکے گی لہذا گواہی کا ہونا بھی ضروری کام ہوا۔

اگر فلیا ہو کہ شفیع اپنے تمام طلب پورے کرلے اس پر وہ مشتری اس سے یہ درخواست کرے کہ کچھ روپے لے کر اس حق سے دست بردار ہو جاؤ۔ تو بھی اگر واقعتہ شفیع اس حق کا خواہشمند ہو تو یہ بات بالکل نہیں سننی چاہئے۔ کیونکہ) وان صالح الخ (حق شفعہ کے باطل ہونے کی تیسری صورت یہ ہوگی کہ) اگر (۳) شفیع نے اگر کچھ مال لے کر اپنے حق سے دستبرداری کرتے ہوئے صلح کرلی تو بھی اسکا حق باطل ہو جائے گا۔ ساتھ ہی وہ لیا ہوا مال (عوض) بھی واپس کرنا ہوگا۔ (ف کیونکہ یہ ایک طرح کی رشوت ہوگی اور حرام عمل ہوگا)۔ لان حق الشفعه الخ کیونکہ حق شفعہ کوئی ایسا حق نہیں ہوتا ہے جو جائیداد کے ساتھ یا اس کی قیمت کے ساتھ لازمی ہو۔ بلکہ یہ حق تو صرف مالک بننے کا ایک حق ہوتا ہے۔ لہذا اس حق سے عوض لینا صحیح نہیں ہوگا۔ (ف

اس لئے اگر کچھ مال اس حق کے عوض لے لیا گیا ہو تو بھی اسے واپس کرنا لازم ہوگا اور اس کا اپنا حق شفعہ بھی ہمیشہ کے لئے ختم ہو جائے گا۔ ولایتعلق الخ اور جب کہ حق شفعہ کو ساقط کرنا شرط جائز سے متعلق نہیں ہوتا ہے تو شرط فاسد سے بدرجہ اولی متعلق نہ ہوگا۔ لہٰذا وہ شرط باطل ہو جائے گی۔ اور حق شفعہ کو ختم کرنا صحیح ہو جائے گا۔ (ف لہٰذا اس حق کو رشوت کی شرط سے ختم کرنے کی کوئی وجہ نہ ہوگی۔ کیونکہ وہ حق شرط سے متعلق نہ ہوگا بلکہ وہ از خود ختم ہو جائے گا۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ جب شرط سے متعلق کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہیں تو اس طرح اس نے گویا یوں کہا کہ میں نے اپنا حق شفعہ ختم کر دیا ہے اور تم مجھے مثلاً پانچ ہزار روپے دے دو۔ اسی طرح اگر یوں کہا کہ میں نے اپنا حق شفعہ ختم کر دیا بشرطیکہ تم مجھے یہ مکان عاریۃً دے دو۔ تو ان میں سے کوئی شرط بھی جائز نہیں ہوگی کیونکہ شفعہ سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ اور اس کا شفعہ ختم ہو گیا۔ اور اسی طرح اگر (۴) اس نے اپنے شفعہ کو مال کے عوض فروخت کر دیا۔ اسی دلیل کی بناء پر جو پہلے بیان کی گئی ہے۔

(ف یعنی مال کے عوض شفعہ فروخت کر دینے سے شفعہ بھی باطل ہوگا اور یہ بیع بھی باطل ہو جائے گی۔ جس کے نتیجہ میں عوض میں جو مال دیا گیا ہے وہ واپس کرنا ہوگا۔ کیونکہ یہ بات بھی ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ حق شفعہ اس بیع میں کوئی ثابت رہنے والا حق نہیں ہے بلکہ صرف ملکیت حاصل کرنے کا ایک حق ہے۔ اس لئے اس کا مالی مبادلہ صحیح نہ ہوگا۔ اور جب اس نے عوض میں مال لے کر اپنا حق شفعہ ختم کر دیا حالانکہ اس وقت مال دینے کی کوئی ضرورت نہ تھی اور نہ ہی اس کا تعلق تھا تو اس کا مبادلہ کرنا باطل ہو گیا۔ اور اس کے ساتھ شفعہ کا حق بھی ختم ہو گیا۔ حاصل کلام یہ ہوا کہ بیع میں بالفعل حق شفعہ کوئی ایسا حق نہیں ہوتا ہے جس کا عوض لینا جائز ہو۔ بخلاف القصاص الخ بخلاف قصاص کے (ف اس طرح سے کہ اگر مقتول کے ولی نے قاتل سے مال لے کر قصاص لینا معاف کر دیا تو یہ جائز ہوگا)۔ کیونکہ قصاص ایک ثابت شدہ حق ہے (ف اسی لئے قصاص کا حق دار اس بات کا مالک ہوتا ہے کہ وہ قاتل کو قتل کرا دے)۔ و بخلاف الطلاق الخ اور بخلاف طلاق اور عتاق کے (ف کہ اگر شوہر مال لے کر اپنی بیوی کو طلاق دے یا مالک مال لے کر اپنے غلام کو آزاد کر دے یعنی اس کا معاوضہ مال ٹھہرائے ہو تو یہ جائز ہوگا۔

لانہ اعتیاض الخ کیونکہ طلاق دینے یا غلام کو آزاد کرنے میں عوض اس لئے مل سکتا ہے کہ اس کے عوض اس ذات سے حق ملکیت کو چھوڑنا ہوتا ہے۔ (ف کیونکہ شوہر کو اس کی بیوی میں اور مولیٰ کو اس کے اپنے غلام میں ذاتی تصرف کی ملکیت حاصل تھی)۔ ونظیرہ الخ اور اس شفعہ کی نظیر یہ صورت ہے کہ ایک عورت کو فسخ نکاح کا حق ملنے والا تھا کہ اس کے شوہر نے اس سے کہا کہ تم دو ہزار روپے لے کر میرے ہی نکاح میں رہ جاؤ۔ نکاح فسخ نہ کرو۔ (ف چنانچہ اس نے شوہر کے پاس رہنے کو ترجیح دی تو اس طرح اسے جو اختیار فسخ حاصل ہو گیا تھا وہ بھی ختم ہو جائے گا اور اس کا عوض بھی باطل ہو جائے گا یعنی مطالبہ نہ کر سکے گی۔ او قال العنین الخ یا کسی عنین (نامرد) نے اپنی بیوی سے (ف اس وقت میں جب کہ قاضی کی طرف سے اپنے نکاح کے فسخ کا حق مل گیا تھا) یہ کہا اختاری الخ کہ تم ہزار روپے کے عوض اپنے فسخ نکاح کے حق کو ختم کر کے میرے ہی نکاح میں رہ جاؤ۔ اور اس نے ایسا ہی کیا تو وہ اس عوض کے پانے کی حق دار نہ ہوگی (ف کیونکہ یہ حرف ایک حق ہے اور اس کی ذات میں یہ حق ثابت نہیں اور متقرر نہیں ہے کہ اس کا عوض لینا جائز ہو)۔ والکفالۃ بالنفس الخ اور ایک روایت میں اس مسئلہ میں کفالت بالنفس بھی شفعہ کے ہی حکم میں ہے۔ (ف اس طرح سے کہ اگر کسی نے دوسرے کی حاضر ضامنی یعنی عند المطالبہ کسی کو حاضر کر دینے کی ضمانت لی۔ اس وقت کفیل نے کہا کہ تم ہزار درہم کے عوض اس کفالت سے بری کر دو۔ اور وہ اسے منظور کر لے تو شفعہ کے حکم کی طرح یہ کفالت بھی ختم ہو جائے گی۔ اور مال بھی واجب نہیں ہوگا۔ یہ روایت ابو سفیان جوزجانی کی ہے)۔ وفی اخری الخ اور ایک دوسری روایت میں ہے کہ کفالت باطل نہیں ہوگی اور مال بھی واجب نہ ہوگا۔ قیل ھذہ الخ اور بعض مشائخؒ نے کہا ہے کہ شفعہ کے مسئلہ میں بھی یہی روایت ہے۔ (ف یعنی اگر شفعہ کو مالی عوض پر ختم کر دیا تو شفعہ کا حق ختم نہ ہوگا۔ لیکن اس کا عوض ختم ہو جائے گا۔ وقیل ھی الخ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ روایت صرف کفالت کے مسئلہ میں ہے۔ (ف یعنی مال پر صلح کر لینے میں

کفالت باطل نہیں ہوتی ہے۔ لیکن شفعہ ایسی صلح سے باطل ہو جاتا ہے۔ اور یہ بات اپنی جگہ پر بتائی جاچکی ہے۔ (ف یعنی کتاب مبسوط میں وضاحت کے ساتھ بتائی گئی ہے۔ ع۔م۔

توضیح:۔ باب۔ جن باتوں سے حق شفعہ ختم ہو جاتا ہے وہ کیا ہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ دلائل

قال واذا مات الشفيع بطلت شفعته وقال الشافعي تورث عنه قال رضي الله عنه معناه اذا مات بعد البيع قبل القضاء بالشفعة اما اذا مات بعد قضاء القاضي قبل نقد الثمن وقبضه فالبيع لازم لورثته وهذا نظير الاختلاف في خيار الشرط وقد مرفي البيوع ولان بالموت يزول ملكه عن داره ويثبت الملك للوارث بعد البيع وقيامه وقت البيع وبقائه للشفيع الى وقت القضاء شرط فلا يستوجب الشفعة بدونه وان مات المشترى لم تبطل لان المستحق باق ولم يتغير سبب حقه ولا يباع في دين المشترى ووصيته ولو باعه القاضي او الوصي او اوصى المشترى فيها بوصية فللشفيع ان يبطله وياخذ الدار لتقدم حقه ولهذا ينقض تصرفه في حياته.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے مبسوط میں فرمایا ہے کہ (جن باتوں سے حق شفعہ باطل ہوتا ہے ان میں سے نمبر۔۵ یہ بھی کہ اگر شفیع شفعہ طلب کرنے کے بعد مر جائے تو اس کا شفعہ باطل ہو جاتا ہے۔ (ف لیکن اس میں شرط یہ ہے کہ اس شفعہ والی زمین پر شفعہ کا فیصلہ ہونے یا اس کو لینے سے پہلے مر گیا ہو تب شفعہ باطل ہوگا لہٰذا اس کے بعد اس کا کوئی وارث اس کا حق دار یا اسے وراثت میں نہیں پائے گا)۔ وقال الشافعیؒ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اس میں بھی وراثت جاری ہوگی۔ (ف یعنی شفیع کے مر جانے پر اس کا قائم مقام بن کر اس کا وارث حق دار ہوگا۔ قال رحمۃ اللہ الخ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اس اختلافی مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ وہ شفیع معاملہ بیع ہو جانے کے بعد اور شفعہ کا فیصلہ ہو جانے سے پہلے مر گیا ہو۔ (ف تو امام شافعیؒ نے فرمایا ہے یہ حق شفعہ اس شفیع کے وارثوں کے لئے میراث ہو جائے گا۔ اور ہم احناف کے نزدیک وہ حق وارثوں کی طرف منتقل نہیں ہوگا۔ بلکہ باطل ہو جائے گا۔ اما اذامات الخ اور اگر شفیع قاضی کے فیصلہ کے بعد لیکن اس کی قیمت ادا کرنے اور اس پر قبضہ سے پہلے مر گیا تو وہ بیع شفعہ والی اس کے وارثوں کیلئے لازم ہو جائے گی۔ وھذا نظیر الخ اور یہ مسئلہ اس اختلاف کی نظیر ہے جو کہ خیار الشرط میں ہے۔ اور وہ کتاب البیوع میں گذر چکا ہے۔ (ف یعنی اگر کسی نے اپنے لئے خیار الشرط رکھتے ہوئے بیع کا معاملہ کیا خواہ کوئی چیز خریدی ہو یا فروخت کی ہو پھر خیار الشرط کے دنوں ہی میں وہ مر گیا تو امام شافعیؒ کے نزدیک اس کے خیار کا حق اس کے وارثوں کو منتقل ہو جائے گا اور وہی اس چیز کے رکھنے یا واپس کرنے کے بارے میں فیصلہ کریں گے۔ لیکن ہم احناف کے نزدیک وہ بیع لازم ہو جائے گی اختلاف کی نظیر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ شفعہ بھی خیار الشرط کے مثل ایک حق ہے جو ایک شخص سے منتقل ہو کر دوسرے کے پاس جانے کے قابل نہیں ہے اس لئے کہ شاید وہ اسے لے یا واپس کر دے۔

ولان بالموت الخ اور اس حصہ سے بھی کہ شفیع کے مرجاتے ہی اس کا وہ گھر جس کی بناء پر اسے حق ملا تھا اس کے قبضہ سے نکل کر اس کے ورثہ کی طرف منتقل ہو گیا۔ (ف لہٰذا اب اس سے شفعہ لینے کا حق ختم ہو گیا)۔ پس اس شفیع کی ملکیت سے نکل کر اس کے وارث کو اس کی ملکیت حاصل ہو چکی ہے۔ لیکن وارث کو اس کی ملکیت اس وقت حاصل ہوئی ہے جب کہ اس زمین یا گھر کی ملکیت اس کی بیع سے پہلے ہی ہو چکی ہے۔ وقیامه الخ حالانکہ شفیع کے لئے یہ شرط ہے اسے شفعہ اسی صورت میں ملے گا جب کہ اس مشفوع مکان کی بیع کے وقت بھی اس پر شفیع کی ملکیت موجود ہو۔ اور اس کے بارے میں قاضی کا فیصلہ ہو جانے تک اسی کی ملکیت باقی بھی رہے۔ پس ان شرطوں کے بغیر کوئی شفعہ کا حق دار نہ ہوگا۔ (ف اور جب ان شرطوں کے نہ ہونے کی وجہ سے وہ خود مستحق شفعہ نہیں ہو سکتا ہے تو اس کی میراث بھی منتقل نہیں ہو سکتی ہے۔ وان مات المشتری الخ اور اگر مشتری مر جائے تو شفیع کا شفعہ باطل نہ ہوگا۔ کیونکہ جو شخص مستحق ہے وہ تو زندہ اور موجود ہے اور جس سبب سے وہ حق دار ہوا ہے اس میں بھی

کوئی فرق نہیں آیا ہے۔ ولایباع الخ اور مشتری کا وہ گھر جس پر حق شفعہ لازم ہوا ہے اسے قرضہ یا وصیت کو پورا کرنے کے لئے فروخت نہیں کیا جائے گا۔ ولو باعہ الخ اور بالفرض اگر قاضی نے اس گھر کو فروخت کر دیا یا اس مرنے والے مشتری نے اس کی بابت کیس کے لئے وصیت کر دی یعنی نصف یا چوتھائی وغیرہ کی تو اس شفیع کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ وہ قاضی وغیرہ کے اس قسم کے تصرف کو باطل کر دے۔ اور اس گھر کو اپنے حق شفعہ میں لے لے۔ کیونکہ اسی کا حق سب سے پہلے اس گھر سے متعلق ہوا ہے۔ ولهذا ينقض الخ اسی بناء پر اگر مشتری نے اس گھر میں کچھ کر دیا ہو تو وہ بھی مشتری کی زندگی میں ہی باطل کر دیا جاتا ہے۔ (ف چنانچہ اگر مشتری نے ہی اس گھر کو بیچ دیا ہو تو اس شفیع کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ اس معاملہ کو ختم کرا دے۔ کیونکہ دوسروں کی بہ نسبت اسی شفیع کا حق اس میں مقدم ہوتا ہے)۔

توضیح:۔ اگر کسی گھر کا شفیع قاضی کی طرف سے حق پانے سے پہلے یا بعد میں مر جائے تو اس کا وارث اس شفعہ کا مستحق ہوگا یا نہیں اگر مشتری مر جائے یا اس مشفوعہ مکان کے بارے میں کچھ وصیت کر جائے تو شفیع کا حق باقی رہ جائے گا یا باطل ہو جائے گا۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال واذا باع الشفيع ما يشفع به قبل ان يقضى له بالشفعة بطلت شفعته لزوال سبب الاستحقاق قبل التملك وهو الاتصال بملكه ولهذا يزول به وان لم يعلم بشرا المشفوعة كما اذا سلم صريحا او ابرأ عن الدين وهو لا يعلم به وهذا بخلاف ما اذا باع الشفيع داره بشرط الخيار له لانه يمنع الزوال فبقى الاتصال.

ترجمہ:۔ قدوری نے فرمایا ہے کہ۔ اگر شفیع نے اپنے اس مکان کو جس کے سبب سے اسے شفعہ کا حق ملا تھا بیچ دیا اس سے پہلے کہ قاضی کی طرف سے اس کو اس کا حکم دیا جائے۔ تو اس شفیع کا حق اس سے ختم ہو جائے گا۔ لزوال سبب الخ اس مشفوعہ مکان پر سے ملکیت ختم ہو جانے کی وجہ سے کہ جس کی بناء پر اسے حق شفعہ حاصل تھا۔ یعنی اس گھر سے متصل مکان ہونے کی وجہ سے۔ (ف پس جب شفیع کی ملکیت سے اس کا اتصال باقی نہ رہا تو اس کے شفعہ کا سبب بھی باقی نہ رہا۔ اسی لئے قاضی اس کے حق میں فیصلہ نہیں دے گا)۔ ولهذا يزول الخ اور اسی وجہ سے کہ سبب کا زائل ہو جانا ہی حق شفعہ کو ختم کر دیتا ہے۔ اگر شفیع نے اپنے اس مکان کو ایسے وقت میں فروخت کر دیا کہ جس کی وجہ سے اسے حق شفعہ مل رہا تھا تو بھی اس کا حق شفعہ ختم ہو جاتا ہے۔ (ف کیونکہ حق کے ساقط ہو جانے کے لئے یہ جاننا ضروری نہیں ہے کہ یہ کیوں کر ساقط ہوا ہے۔ یہی ایک روایت امام مالک وامام شافعی رحمہما اللہ سے بھی ہے)۔ کما اذا الخ ایسا ہی ساقط ہو جاتا جیسا کہ صراحۃً ایک بار بھی اپنا حق دینے سے حق ساقط ہو جاتا ہے۔ او ابراء الخ یا جیسے کہ اپنے مقروض کو اس کے حق قرضہ سے بری کر دینے سے وہ بری ہو جاتا ہے۔ اگر چہ اسے اپنا مقروض ہونا بھی معلوم نہ ہو۔ (ف جب بھی قرض ساقط ہو جاتا ہے۔ حاصل کلام یہ ہوا کہ جو چیز ساقط ہوتی ہو اس کو جاننے کی بھی شرط نہیں ہوتی ہے۔ وهذا بخلاف الخ اور یہ حکم ایسی صورت کے برخلاف ہے کہ اگر شفیع نے اپنا مکان اپنے لئے خیار شرط رکھتے ہوئے اسے فروخت کیا ہو۔ کیونکہ جب بھی بائع اپنے لئے خیار رکھ کر بیچتا ہے تو وہ چیز اس کی ملکیت سے نہیں نکلتی ہے۔ اس طرح اس پڑوس کے مشفوعہ مکان سے اس کا تعلق باقی رہ گیا اور وہ اس کی ملکیت سے نہیں نکلا۔ لہٰذا اس مکان سے اس کا تعلق باقی رہ گیا۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ حق شفعہ پانے کے لئے ایک شرط یہ بھی ہے کہ بائع اور مشتری کے درمیان جو بیع واقع ہو رہی ہو اس میں شفیع کی طرف سے کوئی ایسا کام نہ پایا جائے جس سے کہ وہ بیع مکمل ہو جاتی ہو۔ اگر ایسا ہوگا تو یہی بات سمجھی جائے گی کہ اس شفیع نے خود ہی اپنا حق ان لوگوں کو دیدیا ہے۔

توضیح:۔اگر شفیع نے قاضی کے فیصلہ سے پہلے ہی اپنے اس مکان کو فروخت کردیا جس کے ذریعہ اس کو حق شفعہ ملتا تھا اگر شفیع نے اپنا مکان خیار شرط اپنے لئے رکھ کر فروخت کیا تو اس کا حق شفعہ باقی رہتا ہے یا ختم ہو جاتا ہے۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال وو كيل البائع اذا باع وهو الشفيع فلا شفعة له ووكيل المشترى اذا ابتاع فله الشفعة والاصل ان من باع او بيع له لا شفعة له ومن اشترى او ابتيع له فله الشفعة لان الاول باخذ المشفوعة يسعى فى نقض ما تم من جهته وهو البيع والمشترى لا ينقض شراه بالاخذ بالشفعة لانه مثل الشرا وكذا لوضمن الدرك عن البائع وهو الشفيع فلا شفعة وكذلك اذا باع وشرط الخيار لغيره فامضى المشروط له الخيار البيع وهو الشفيع فلا شفعة له لان البيع تم بامضائه بخلاف جانب المشروط له الخيار من جانب المشترى.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔اگر بائع کا وکیل جو خود ہی شفیع ہو وکیل بن کر اس مشفوعہ زمین کو فروخت کردے تو اس وکیل کا حق شفعہ ختم ہو جائے گا۔(ف یہ حکم تو بائع کے وکیل کا ہوا)۔ ووكيل المشترى الخ اور اگر مشتری کے وکیل کی حیثیت سے شفیع نے زمین خریدی تو اس کا حق باقی رہے گا۔(ف مثلاً زید نے بکر کو اپنے لئے ایک مکان کے خریدنے کے لئے وکیل مقرر کیا۔اور یہ بکر اس کا شفیع بھی ہے۔چنانچہ اس بکر نے زید کے اس مکان کو خرید لیا پھر اس سے اپنا حق شفعہ چاہا تو وہ اس کا حق دار ہوگا۔یعنی اسے شفعہ مل جائے گا۔اور امام شافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک بائع کے وکیل کو بھی شفعہ ملتا ہے مگر ہمارے نزدیک اس مسئلہ کے بارے میں ایک قاعدہ کلیہ ہے۔والاصل ان الخ وہ قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جس شخص نے خود فروخت کیا(بائع کی حیثیت سے یا مشتری کی حیثیت سے) یا اس کے لئے کچھ فروخت کیا گیا(موکل) تو اس کے لئے حق شفعہ باقی نہیں رہتا ہے۔(ف لہذا خود بائع ہو یا وہ بائع کا وکیل ہو کسی کو شفعہ نہیں ملے گا۔ ومن اشترى الخ اور جس نے مکان خود خریدا یا اس کے لئے خریدا گیا ہو تو اس کے لئے حق شفعہ ہوگا۔(ف یعنی مشتری خود خریدے یا اس کے لئے اس کا وکیل خریدے تو ہر ایک کے لئے شفعہ ہے۔ پس اس قاعدہ سے یہ بات واضح ہو گئی کہ مشتری کے وکیل کو حق شفعہ باقی رہتا ہے۔پھر اس جگہ بائع یا مشتری کی حیثیت سے وکیل کی یہ چند صورتیں مثال سے واضح کر کے بتائی جارہی ہیں۔(۱) زید نے بکر کو اپنے دو ہزار روپے مضاربت کے طور پر دیئے اس شرط کے ساتھ کہ اس کے نفع میں ہم دونوں نصف نصف لینگے۔پھر اس مضارب یعنی بکر نے ان روپے سے ایک زمین خرید لی تو یہ خریداری زید ہی کے لئے ہوئی ہے لہذا زید کو اس کے وسیلہ سے حق شفعہ حاصل ہوگا۔(۲) اسی طرح اگر دو ہزار روپے بکر کو بضاعت پر دیئے یعنی تم احسان کے طور پر ان روپے سے میرے لئے کچھ تجارت کرو(کہ اس کے نفع میں تمہارا کوئی حصہ نہ ہوگا بلکہ سارا نفع میرے لئے ہوگا) تو اس سے جو خریداری ہوگی وہ بھی اسی زید کے لئے ہوگی۔(۳) اور اگر ان روپے سے بکر نے کوئی زمین خرید کر فروخت کی تو اگرچہ اس میں بائع بکر ہے مگر خریداری زید کے لئے ہوئی ہے خواہ یہ مضاربت کے طور پر ہو یا بضاعت کے طور پر ہو۔اور ان عام صورتوں کے علاوہ کبھی خاص صورتیں بھی نکل آتی ہیں۔فتدبر۔م۔

الحاصل اس قاعدہ کلیہ کے دو جملوں میں سے پہلا یہ جملہ کہ جس کسی کے لئے بیع ہو گئی اسے شفعہ کا حق نہ ہوگا۔اس کی دلیل یہ ہے۔لان الاول الخ کہ خود بائع یا جس کے لئے چیز فروخت کی گئی ہو اگر وہ اس مشفوعہ جائیداد کو شفعہ میں لے گا تو نتیجہ یہ ہوگا کہ وہ اپنے اس معاملہ یعنی بیع کو ختم کرنے کے درپے ہوگا جو خود اسی کے عمل سے پورا ہوا تھا(اس طرح یہ لازم آئے گا کہ جس عمل کو خود اس نے پورا کیا اب وہ خود ہی اسے باطل کردے)(ف اور باطل کرنا اس طرح سے لازم آتا ہے کہ بیع کے معنی مالک بنا دینا اور حوالہ کر دینا ہے۔اور شفعہ میں لینے کے معنی ملکیت حاصل کرنا اور لے لینا ہے پھر جب یہی شخص اس چیز کو فروخت

کرے گا خواہ وہ وکیل ہو یا مؤکل ہو تو وہی بائع ہو گا۔ اور اگر مؤکل کی طرف سے اسے وکیل نہیں بنایا گیا ہو تو وکیل کی بیع تمام نہ ہو گی اس طرح اس کا مؤکل ہی اس بیع کو تمام کرنے والا ہو گا۔ اور اب اس قاعدہ کلیہ میں سے دوسرا جملہ یعنی خریدنے والا اور جس کے لئے خریدا گیا ہو ان میں سے ہر ایک مستحق شفعہ ہو گا۔ کیونکہ وہ اپنے عمل کو خود باطل کرنے والا نہ ہو گا۔ **والمشتری لا ینقض الخ** اور مشتری اس چیز کو حق شفعہ میں لے کر اپنی خریدی ہوئی چیز کے برخلاف کام نہیں کرتا ہے۔ (ف کیونکہ خریدنے کے معنی ہیں کسی چیز کی ملکیت حاصل کرنا اور اسے لینا۔ اور شفعہ کے بھی یہی معنی ہیں۔ کیونکہ یہ شفعہ بھی خریداری ہی کے مثل ہوتا ہے۔ (ف الحاصل شفعہ میں لینے کی وجہ سے وہ اپنے عقد یا عمل کو باطل کرنے کے درپے نہیں ہوتا ہے)۔

وکذلک لو ضمن الخ اسی طرح اس صورت میں بھی شفیع کا حق باطل ہو جاتا ہے جب کہ کسی ایسے شخص نے بائع کی طرف سے ضمان الدرک کر لی جو کہ خود ہی شفیع بھی ہو تو اس کا حق شفعہ ختم ہو جاتا ہے (ف تفصیل یہ ہو گی کہ ایک شخص نے گھر فروخت کرنا چاہا تب مشتری نے کہا کہ یہاں یہ ممکن ہو سکتا ہے کہ کوئی دوسرا شخص اس گھر کا حقدار نکل آئے جو مجھ سے اس گھر کو چھین لے اس لئے اس سے اطمینان کی کوئی صورت ہونی چاہئے۔ اس پر ایک شخص نے ضمان الدرک لی یعنی ایسی ذمہ داری لی کہ میں اس کی ضمانت لیتا ہوں کہ کوئی اس کا مستحق پیدا نہ ہو گا۔ اولاً میں اس کا مقابلہ کروں گا ورنہ میں تمہارا خرچہ تم کو واپس دلاؤں گا۔ اور یہ کہنے والا خود ہی اس کا شفیع بھی ہے۔ تو اس کا اس طرح سے ضمان لینے کا مطلب یہ ہو گا کہ اس نے اپنے حق شفعہ سے اعراض کیا ہے لہٰذا وہ مستحق نہیں ہو گا۔ **وکذلک اذا باع الخ** اسی طرح سے اس صورت میں بھی شفیع کا خیار باطل ہو جاتا ہے جب کہ ایک شخص نے اپنا مکان فروخت کیا ساتھ میں ایک شخص کے لئے اس کا خیار شرط رکھا (ف مثلاً زید نے اپنا مکان فروخت کیا اس شرط کے ساتھ کہ اس بیع میں بکر کے لئے تین دنوں تک کے لئے خیار شرط ہے یعنی اگر اس نے تین دنوں کے اندر اسے ناپسند کیا تو مبیع واپس ہو جائے گی۔ جبکہ وہی شخص اس مکان کا شفیع بھی ہو رہا ہو۔ **فاعفی المشروط له الخ** پس اسی بکر نے جس کو خیار شرط حاصل تھا اس بیع کو مکمل کرنے کی اجازت دیدی۔ یعنی بیع مکمل کر دی۔ تو اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا۔

لان البیع تم الخ حق شفعہ کے ختم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اسی کے پورے کرنے یا اسی کی اجازت دینے کے بعد وہ بیع مکمل ہوئی ہے۔ اور اس سے پہلے ہم نے ایک قاعدہ کلیہ یہ بتایا ہے کہ جس کے سبب سے یا جس کی طرف سے بیع پوری ہوتی ہو اس کا حق شفعہ باطل ہو جاتا ہے۔ **بخلاف جانب الخ** بخلاف اس شخص کے جس کے لئے خریدار کی جانب سے خیار مشروط ہو۔ (ف مثلاً زید نے بکر سے ایک مکان اس شرط پر خریدا کہ اگر تین دنوں کے اندر اس کی خریداری کی اجازت مجھے خالد نے دیدی تو یہ مکمل ہو جائے گی۔ ورنہ فسخ ہو جائے گی۔ جبکہ یہی خالد اس کا شفیع بھی ہو رہا ہو۔ چنانچہ اس خالد نے اسی مدت میں اس کی خریداری کی پوری اجازت دیدی تو اس خالد کا حق شفعہ اس مکان میں باقی رہ جائے گا۔ کیونکہ خالد کی طرف سے اگرچہ مکان کی خریداری مکمل ہوئی ہے۔ لیکن اس خرید کے مثل اس نے شفعہ میں لے لیا۔ اس طرح اس شفیع نے اپنے عمل کے منافی دوسرا کام نہیں کیا ہے۔ کیونکہ جس صورت سے بھی مکان کی مکمل خریداری پائی جائے گی۔ اس شفیع کو یہ اختیار ہو جائے گا کہ وہ اس مکان کو شفعہ میں لے۔ پھر یہ بات بھی معلوم ہونی ضروری ہے کہ شفیع کا اپنے شفعہ کو صراحت کے ساتھ دوسرے کو اس طرح حوالہ کرنا معتبر مانا جائے گا کہ خریداری کے معاملہ کی خبر بالکل صحیح اور سچی معلوم ہوئی ہو۔ کیونکہ اگر غلط خبر ملنے پر اس نے اپنا حق دوسرے کو دیدیا تو اس کا اعتبار نہ ہو گا۔

توضیح:۔ اگر خود شفیع بائع کا وکیل بن کر اپنی مشفوعہ زمین فروخت کر دے اسی طرح اگر مشتری کا شفیع وکیل بن کر اس کے لئے خریداری کر لے۔ اس سلسلہ کا مشہور قاعدہ کلیہ اگر خود شفیع نے بائع کی طرف سے ضمان الدرک لی ہو۔ مسائل کی تفصیل۔ احکام اختلاف

ائمہ۔ دلائل

قال واذا بلغ الشفيع انها بيعت بالف درهم فسلم ثم علم انها بيعت باقل او بحنطة اوشعير قيمتها الف او اكثر فتسليمه باطل وله الشفعة لانه انما سلم لا ستكثار الثمن في الاول ولتعذر الجنس الذي بلغه وتيسر ما بيع به في الثاني إذا الجنس مختلف وكذا كل مكيل او موزون اوعددي متقارب بخلاف ما اذا علم انها بيعت بعرض قيمته الف او اكثر لان الواجب فيه القيمة وهي دراهم اودنا نير وان بان انها بيعت بدنانير قيمتها الف فلا شفعة له وكذا اذا كانت اكثر وقال زفرله الشفعة لاختلاف الجنس ولنا ان الجنس متحد في حق الثمنية.

ترجمہ:۔ قدوری نے فرمایا ہے کہ۔ اگر شفیع کو یہ خبر ملی کہ تمہارا مشفوعہ مکان ایک ہزار روپے میں فروخت ہوا ہے اس نے یہ سن کر اپنا حق شفعہ لینے سے انکار کر دیا مگر بعد میں اسے یہ صحیح خبر ملی کہ وہ اس سے کم میں فروخت ہوا ہے۔(ف خواہ تھوڑا ہی کم میں فروخت ہوا ہو)۔او بحنطة الخ یا بعد میں اسے یہ معلوم ہوا کہ وہ گھر اتنے گیہوں یا جو کے بدلہ فروخت کیا گیا ہے جس کی قیمت پہلے بتائی ہوئی قیمت سے بھی زیادہ ہے۔(ف یعنی اتنے زیادہ گیہوں یا جو سے جن کی قیمت بتائی ہوئی قیمت یعنی ہزار روپے سے بھی زیادہ ہے یا اس کے علاوہ اسی طرح کا کوئی دوسرا غلہ ہے)۔ فتسليمه باطل الخ تو اس خبر سے پہلے جو اس نے پہلی خبر پا کر اپنا حق خریدار کو دیدیا تھا وہ باطل ہو جائے گا۔ یعنی اس حق کو واپس دینے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ بلکہ اس کا اپنا حق شفعہ باقی رہ جائے گا۔(ف مسئلہ مذکورہ میں دو صورتیں بیان کی گئی ہیں (۱) یہ کہ خبر دینے والے نے جو مقدار قیمت بیان کی ہے مثلاً ایک ہزار روپے اور حقیقت میں بھی اس قیمت کی ثمنیت یہی یعنی روپے ہی ہیں اگرچہ مقدار میں فرق ہے۔اور (۲) یہ ہے کہ جنس ثمن اس کے خلاف ناپ کر دی جانے والی چیز ہو۔ اگرچہ اس کی قیمت پہلے بتائی ہوئی قیمت سے یعنی ہزار سے زائد ہو۔ بہر صورت اس کا حق شفعہ باقی رہ جائے گا۔ لانه انما الخ حق باقی رہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس شفیع کو پہلی صورت میں اصل قیمت سے زیادہ قیمت بتائی گئی تھی (ف حالانکہ حقیقت میں رقم اس سے کم تھی)۔

ولتعذر الجنس الخ اور دوسری صورت میں حق باقی رہنے کی وجہ یہ ہوئی کہ اس میں بتائی ہوئی جنس ثمن اس کے خلاف کوئی کیلی چیز ہے۔ یعنی اسے ایک ہزار روپے بتائے گئے تھے حالانکہ اس کی اصل قیمت میں گیہوں یا جو مقرر ہوئے تھے خواہ ان کی قیمت اتنی ہی ہو یعنی ہزار روپے یا ان سے بھی زائد ہو مگر اس وقت اس زمیندار خریدار کے پاس غلہ کا ذخیرہ موجود رہنے کی وجہ سے غلہ عوض میں دینا آسان تھا اور نقد روپے بالکل نہ ہونے کی وجہ سے نقد دینا مشکل تھا اس لئے اس نے پہلے انکار کیا تھا۔ اور جب اسے حقیقت معلوم ہوئی کہ غلہ ہی دینا طے ہوا تھا تو اس نے اپنا مطالبہ پیش کر دیا لہٰذا وہ مستحق شفعہ ہو جائے گا۔ اور یہ معلوم ہونا چاہئے کہ مذکورہ مسئلہ میں جو اور گیہوں کی جو مثال دی گئی وہی مخصوص نہیں ہے۔ وكذا كل مكيل الخ۔ یہی حکم ہر ناپ کر یا تول کر یا گن کر دی جانے والی چیزوں کا بھی ہے بشرطیکہ ان کی مقدار میں بہت زیادہ فرق نہ ہو بلکہ ایک دوسرے کے قریب ہوں (ف مثلاً انڈے۔ اخروٹ اور بادام وغیرہ جن کو بیچتے وقت ان کے چھوٹے بڑے یا کم و بیش ہونے کا کوئی بھی خیال نہیں کرتا ہے۔ بلکہ وہ سب گنتی میں برابر سمجھے جاتے ہیں۔ الحاصل یہ ساری جنسیں درہم و دینار کی جنس سے مخالف ہیں۔ بخلاف ما اذا علم الخ بخلاف اس مسئلہ کے اگر شفیع کو بعد میں یہ معلوم ہوا کہ وہ گھر حقیقت میں ایسے اسباب کے عوض بیچا گیا تھا کہ جس کی قیمت ہزار روپے یا ان سے بھی زیادہ تھی تو اسے شفعہ نہیں ملے گا۔ اگرچہ یہ اسباب بھی گیہوں اور جو کے مثل روپے اور دراہم کی جنس کے خلاف ہے) اس کی وجہ یہ ہے کہ اسباب کی صورت میں تو قیمت ہی واجب ہوتی ہے۔ اور قیمت دینار و درہم روپے پیسے کی ہی شکل میں ہوتی ہے۔

(ف اسلئے عوض میں اسباب نہیں دیا جاتا ہے۔ اب اگر اسباب موجود بھی ہو تو اس کو فروخت کر کے یا اس کی قیمت لگا کر ہی

درہم و دینار وغیرہ کی شکل میں ادائیگی ہوگی۔ اس لئے جب شفیع کو پہلی مرتبہ میں یہ خبر ملی تھی کہ اسباب کے بدلہ زمین فروخت کی گئی ہو تو اسے بھی اسباب کی قیمت لگا کر حق کا مطالبہ کرلے گا۔ مگر جب کہ اس کے لینے سے انکار کردیا ہے تو وہ حق ہمیشہ کے لئے ختم ہوگیا اور اسے دوبارہ لینا ممکن نہیں ہوگا۔ برخلاف غلہ میں گیہوں وغیرہ دینے کے کہ عوض میں یہی غلے بھی دیدیئے جاتے ہیں۔ لہٰذا ان کو بیچ کر ان کی قیمت جمع کر کے دینے کی ضرورت نہیں ہے۔ البتہ اگر بعد میں پھر یہ خبر معلوم ہو کہ وہ مکان ایسے اسباب کے بدلہ بیچا گیا تھا جس کی قیمت پانچ سو روپے ہیں یعنی ہزار درہم نہیں ہیں بلکہ ان سے کم تھے تو اس صورت میں شفیع کو حق مل جائے گا اس بناء پر کہ اس نے پہلے اس کی قیمت زیادہ سمجھی تھی مگر بعد میں کم قیمت کا ہونا معلوم ہوگیا۔ تو غلط خبر کی تصحیح ہوجانے سے اسے حق شفعہ مل جائے گا۔ م۔ع)۔ وان بان الخ اور اگر اسی صورت میں بعد میں شفیع کو یہ خبر ملی کہ وہ مشفوعہ مکان اتنے دیناروں کے عوض فروخت ہوا ہے جن کی قیمت ایک ہزار درہم ہے تو اسے شفعہ نہیں ملے گا۔ اسی طرح اگر ہزار درہم سے بھی زائد قیمت ہو تو بھی شفعہ نہیں ملے گا۔ (ف اور اگر ہزار درہم سے کم ہو تو شفعہ نہیں ملے گا۔ کیونکہ جتنی رقم کی اسے خبر ملی تھی اتنی زیادہ اس کی قیمت نہیں تھی۔ اور درہم و دینار کی حیثیت میں اگرچہ اختلاف ہوتا ہے مگر اس اختلاف جنس کا کچھ اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ وقال زفرؒ الخ اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ شفیع کو ہر حال میں شفعہ ملے گا۔ کیونکہ دینار اور درہم میں جنسیت کا اختلاف ہے۔ ولنا ان الخ مگر ہماری دلیل یہ ہے کہ دونوں جنس یعنی درہم و دینار دو جنس ہو کر بھی ثمن ہونے کے لحاظ سے ایک اور متحد ہیں۔ (ف یعنی اگرچہ سونا اور چاندی میں اختلاف ہے مگر فی الحال اس موقع میں ثمن ہونے کے اعتبار سے گفتگو ہے۔ اور اس ثمن کے ہونے میں دونوں ہی ایک ہیں۔ لہٰذا اس اختلاف کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔

اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ فرمانا کہ درہم و دینار چونکہ دونوں ثمنیت کے اعتبار سے متحد ہیں لہٰذا ان میں اختلاف کا اعتبار ہوگا اس کہنے میں کچھ تردد ہے۔ کیونکہ اگر ایسی صورت پیش آجائے کہ سونے کا بھاؤ بہت سستا ہوجائے اور اشرفیاں شفیع کے پاس موجود ہوں اور ہزار روپے لینے کے لئے اس وقت صرف پچاس اشرفیاں ہی کافی ہوجائیں۔ لیکن خسارہ والی اشرفیاں دینے میں ساٹھ اشرفیوں کی ضرورت ہوتی ہو اس خیال سے اگر شفیع اپنا حق لینے سے انکار کردے اور بعد میں اسے یہ معلوم ہو کہ اس وقت وہ مکان اصل اشرفیوں کے اعتبار سے اتنی اشرفیوں کے عوض فروخت ہوا ہے جن کی قیمت ہزار روپے ہیں۔ یا یہ کہ اس کے پاس اشرفیاں بہت زیادہ موجود ہوں کہ ان کے دینے میں اس شفیع پر جبر معلوم نہ ہوتا ہو تو ایسی صورت میں اسے شفعہ ملنا چاہئے۔ اسی لئے اسرار سے نقل کرتے ہوئے کفایہ وغیرہ میں کہا ہے کہ اس صورت میں امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک شفعہ کا حق ہوگا۔ مگر ابو یوسفؒ کے نزدیک استحساناً شفعہ کا حق نہ ہوگا۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

توضیح:۔ اگر شفیع کو اس کا مشفوع مکان ایک ہزار سے فروخت ہونے کی خبر ملی اس پر اس نے لینے سے انکار کردیا اور بعد میں اس سے کم پر فروخت ہونے کی خبر ملی یا بعد میں یہ معلوم ہوا کہ وہ تو غلہ یا اسباب کے عوض فروخت کیا گیا تھا جس کی قیمت بتائی ہوئی رقم سے کم یا زیادہ یا اتنی ہی تھی مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال واذا قيل له ان المشترى فلان فسلم الشفعة ثم علم ان غيره فله الشفعة لتفاوت الجوار ولو علم ان المشترى هو مع غيره فله ان ياخذ نصيب غيره لان التسليم لم يوجد فى حقه ولو بلغه شراء النصف فسلم ثم ظهر شراء الجميع فله الشفعة لان التسليم لضرر المشركة ولا شركة وفى عكسه لا شفعة فى ظاهر الرواية لان التسليم فى الكل تسليم فى البعاضه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر شفیع کو یہ خبر دی گئی کہ اس مکان کو فلاں شخص مثلاً زید نے خریدا ہے۔ یہ سن کر

اس نے اسے اجازت دیدی۔ مگر بعد میں معلوم ہوا کہ خریدار کوئی دوسرا شخص ہے۔ اس لئے اسے اب شفعہ کا حق مل جائے گا۔ کیونکہ خرید کر آنے والے پڑوسیوں کے مزاج میں بہت فرق ہوتا ہے۔ (ف لہذا پہلی مرتبہ جس کی خبر ملی تھی اس سے یہ مطمئن تھا کہ وہ دیندار اور شریف آدمی ہے مگر بعد میں جس کی خبر ملی وہ بدکار اور شرارت پسند تھا جس کے ساتھ زندگی گذارنا مشکل تھا اس لئے خاص اس حق دینے پر راضی نہ ہونے کی وجہ سے اسے حق واپس مل جائے گا۔ ولو علم ان الخ اور اگر شفیع کو دوسری مرتبہ یہ خبر ملی کہ فلاں کے ساتھ فلاں نے بھی خریدا ہے (ف ایک مرتبہ مثلاً زید کے خریدنے کی خبر ملی تھی اس لئے شفیع نے اس کو اجازت دیدی مگر بعد میں اسے یہ معلوم ہوا کہ اس مکان کا خریدار صرف زید ہی نہیں بلکہ بکر کے ساتھ اس نے مل کر خریدا ہے)۔ فله ان یا خذ الخ تب اس شفیع کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ اس دوسرے یعنی بکر کا حصہ خود خرید لے۔ (ف یعنی زید کو جتنے حصہ کے خریدنے کی اجازت دی تھی اس کے کل حصہ کا مالک زید ہی رہ جائے۔ البتہ اس کا شریک بن کر بکر نے جتنا حصہ خریدا ہے۔ اس کے کل حصہ کو یہ شفیع اس سے لے لے۔ لان التسلیم الخ کیونکہ اپنا حق صرف زید کو دیا تھا جس سے بکر کو بھی اپنا حق دینا نہیں پایا گیا۔

ولو بلغه الخ اور اگر شفیع کو یہ خبر ملی کہ مکان میں سے صرف نصف حصہ فروخت کیا گیا ہے (پورا فروخت نہیں کیا گیا ہے) یہ سن کر بے رغبتی کے ساتھ خریدار کو حق دیدیا مگر بعد میں معلوم ہوا کہ اس خریدار نے تو پورا مکان خرید لیا ہے اس بناء پر اس کا حق شفعہ پھر اسے مل جائے گا۔ کیونکہ پہلی مرتبہ اس نے اس لئے حوالہ کر دیا تھا کہ نصف خرید کر اس میں شرکت کی پریشانیوں میں مبتلا ہونے سے بچنا چاہتا تھا۔ حالانکہ حقیقت میں شرکت نہیں ہو رہی تھی کیونکہ اس نے پورا مکان خرید لیا ہے۔ (ف لہذا اسے پھر سے پورا حق شفعہ مل جائے گا)۔ وفی عکسه الخ اور اس کے برعکس صورت ہونے میں ظاہر الروایۃ کے موافق اسے شفعہ کا حق نہیں ملے گا۔ کیونکہ پورے مکان میں شفعہ کا حق دینے میں اس مکان کے حصوں میں بھی حق دینا پایا جاتا ہے۔ (ف مثال سے یوں سمجھا جائے کہ پورا مکان مثلاً ایک ہزار میں فروخت ہوا ہے یہ سن کر اس نے اپنا حق شفعہ لینے سے انکار کر دیا یعنی خریدار کو اس پر قبضہ کرنے کی اجازت دیدی۔ اور بعد میں اسے معلوم ہوا کہ صرف آدھا مکان ہی فروخت کیا گیا تھا تو اس صورت میں امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ اس نئی خبر کے بعد اسے حق مل جائے گا اس احتمال کی وجہ سے کہ شاید اس کے پاس پورا مکان خریدنے کے لئے پوری رقم موجود نہ ہو مگر نصف قیمت دے کر نصف مکان خریدنا ممکن ہو جائے امام شافعی واحمد رحمہما اللہ کا بھی یہی قول ہے لیکن ظاہر الروایۃ کے مطابق اسے حق شفعہ نہیں ملے گا۔ کیونکہ جب شفیع نے پورا مکان خریدنے کے لئے خریدار کو اجازت دیدی یعنی اپنا حق اسے دیدیا تو یوں کہا جائے گا کہ جب اس نے پورے مکان کا حق دیا تو گویا اس کے نصف کی خریداری کا بھی حق دیا۔ ع۔ شیخ الاسلام خواہر زادہؒ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم اس صورت میں ہوگا جب کہ کل مکان کی قیمت ہزار روپے ہوں۔ اور اس کے نصف کی قیمت بھی ہزار ہی بتائی گئی ہو۔ کیونکہ اگر نصف مکان ہونے سے قیمت پانچ سو معلوم ہوں تو یقیناً وہ شفعہ کا مستحق ہو جائے گا۔ ن۔ اور شاید کہ شیخ الاسلامؒ نے امام ابو یوسفؒ کے قول کی متابعت کی ہے اسی لئے مصنف ھدایہؒ نے فرمایا ہے کہ ظاہر الروایۃ میں اسے شفعہ کا حق نہیں دیا گیا ہے۔ یہی قول اظہر ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

توضیح:۔ اگر شفیع نے ایک مرتبہ ایک خریدار کو اپنا حق شفعہ دیدیا بعد میں معلوم ہوا کہ اصل خریدار وہ نہیں ہے جس کا نام معلوم ہوا تھا بلکہ کوئی اور ہے۔ یا یہ کہ وہ شخص تنہا خریدار نہیں ہے بلکہ اس کے ساتھ کوئی دوسرا شخص بھی ہے اسی طرح پہلے یہ معلوم ہوا کہ پورا مکان فروخت کیا گیا ہے مگر بعد میں معلوم ہوا کہ صرف نصف فروخت کیا گیا تھا یا

اس کے برعکس ہوا ہے

فصل قال واذا باع دارا الا مقدار ذراع منها فی طول الحد الذی یلی الشفیع فلا شفعة له لانقطاع الجوار وهذه حیلة وکذا اذا وهب منه هذا لمقدار وسلمه الیه لما بینا.

ترجمہ:۔ ایسے حیلوں کا بیان جن سے حق شفعہ ختم کیا جاسکتا ہے۔

قال۔ واذا ابتاع الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنا مکان اس طرح بیچا کہ اس میں سے کچھ حصہ مثلاً ایک ہاتھ ایسی لمبی پٹی جو کہ شفیع کے گھر سے ملی ہوئی ہو اس کو مستثنیٰ کرلیا یعنی اتنا حصہ نہیں بیچا۔ تو اس شفیع کے لئے حق شفعہ نہیں ہوگا کیونکہ بیچے گئے مکان سے اس شفیع کا اتصال اور جوار نہیں رہا ہے۔(ف مثلاً زید کے گھر کے جنوب (دکھنی حصہ) سے بکر کے گھر کا حصہ ملا ہوا ہے۔ اور یہی بکر اس کا شفیع بن سکتا ہے۔ ایسی صورت میں زید نے اپنے اس جنوبی حصہ کی حد میں جو کہ بکر کے گھر سے ملی ہوئی ہو ایک ہاتھ چوڑی لانبی پٹی کا استثناء کرکے باقی گھر خالد کے ہاتھ فروخت کردیا۔ اس لئے اس بکر کو حق شفعہ اس لئے نہیں ملے گا کہ اس کے گھر سے زید کے گھر کا جو حصہ ملا ہوا ہے وہ فروخت نہیں کیا گیا ہے)۔ و هذا حیلة الخ درحقیقت یہ ایک حیلہ ہے (ف یعنی یہ شفعہ ختم کرنے کا ایک راستہ اور بہانا ہے) وکذا اذا وهب الخ یہی حکم اس وقت بھی ہوگا جب کہ خریدار سے رقم نہ لے کر اس مکان کا اتنا حصہ ہبہ کردے یعنی شفعہ کا حق شفیع سے ختم ہو جائے گا۔ اس کی دلیل بھی وہی ہوگی جو پہلے مسئلہ میں بیان کی گئی ہے۔(ف یعنی اتصال اور جوار باقی نہ رہا۔ اس طرح سے کہ مثلاً ایک ہاتھ چوڑی لانبی پٹی وہ جو شفیع کے گھر سے ملی ہوئی ہو خریدار کو ہبہ کردے۔ پھر باقی ماندہ گھر کو اس کے ہاتھ فروخت کردے۔ اس وقت اس کے باقی ماندہ گھر کا شفیع خریدار ہی ہو جائے گا۔ اور پہلے شفیع کا جار نہ ہونے کی وجہ سے اس کے لئے حق شفعہ باقی نہ رہے گا۔

توضیح:۔ فصل۔ ایسے حیلوں کے بیان میں جن سے حق شفعہ شفیع سے ختم ہو جاتا ہے۔ ان حیلوں کے بیان کرنے کی اس لئے ضرورت پیش آئی کہ کبھی شفیع کا موذی اور بدکار ہونا پہلے سے معلوم ہوتا ہے اور وہ طرح طرح سے لوگوں کو ستاتا ہے۔ اس کے ظلم سے بچنے کے لئے دوسروں کی مدد کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس بناء پر اس کے چند مسائل اور چند تدبیریں بیان کردی گئی ہیں حق شفعہ ختم کرنے کے لئے چند تدبیریں اور مسائل اور ان کی وضاحت۔ دلیل

قال واذا ابتاع منها سهما بثمن ثم ابتاع بقیمتها فالشفعة للجارفی السهم الاول دون الثانی لان الشفیع جار فیهما الا ان المشتری فی الثانی شریك فیتقدم علیه فان أراد الحیلة ابتاع السهم بالثمن الادرهما مثلاً والباقی بالباقی وان ابتاعها بثمن ثم دفع الیه ثوبا عوضاعنه فالشفعة بالثمن دون الثوب لانه عقد آخر والثمن هو العوض عن الدار قال رضی الله عنه وهذه حیلة اخری تعم الجوار والشرکة فیباع باضعاف قیمته ویعطی بها ثوب بقدر قیمته الا انه لو استحقت المشفوعة یبقی کل الثمن علی المشتری الثوب لقیام البیع الثانی فیتضرر به والأوجه ان یباع بالدراهم الثمن دینار حتی اذا استحق المشفوع یبطل الصرف فیجب رد الدینار لاغیر قال ولا تکره الحیلة فی اسقاط الشفعة عند ابی یوسف وتکره عند محمد لان الشفعة انما وجبت لدفع الضرر ولو ابحنا الحیلة مادفعناه ولا بی یوسف انه منع عن اثبات الحق فلا یعد ضررا وعلی هذا الخلاف الحیلة فی اسقاط الزکوة.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر خریدار بکر نے زید کے گھر میں سے ایک حصہ مجموعی قیمت میں سے زیادہ قیمت دے کر خریدا۔ پھر باقی حصہ کو اس کی باقی قیمت سے خرید لیا تو اس کے پڑوسی خالد کو اس گھر میں سے صرف پہلے حصہ میں شفعہ کا حق ملے گا۔ کیونکہ وہ اس کے گھر سے متصل ہے۔ لیکن دوسرے حصہ میں پڑوسی خالد کو حق شفعہ نہیں ملے گا۔ (ف۔ نوٹ اس حیلہ سے شفیع کو گھر کے تھوڑے حصہ میں حق مل سکتا ہے وہ بھی زیادہ رقم دینے کی وجہ سے زیادہ خسارہ کے ساتھ۔ جس کی بناء پر ممکن ہے کہ وہ شفیع اس کے خریدنے کی ہمت نہ کرے۔ لیکن باقی حصہ کو وہ حق شفعہ کہہ کر نہیں لے سکے گا۔ اس کی صورت یہ بتائی جاسکتی ہے کہ زید نے اپنے گھر کی مجموعی قیمت دو ہزار روپے مقرر کی۔ لیکن اس نے جنوبی جانب پڑوسی خالد کے گھر سے ملے ہوئے حصہ میں سے صرف ایک ہاتھ چوڑی پٹی دس روپیہ کم دو ہزار سے بکر کے ہاتھ فروخت کردی۔ پھر باقی ماندہ پورا گھر صرف دس روپے سے فروخت کردیا۔ اس حیلہ سے شفیع صرف ایک ہاتھ کا ٹکڑا اتنے گراں دام سے نہیں خریدے گا اور یہ بکر خریدار اسے خرید کر اس گھر کا شریک ہوجائے گا۔ لہٰذا بقیہ حصہ کو صرف یہی خرید سکے گا اور خالد کا اس حصہ پر کسی قسم کا دعویٰ باقی نہیں رہے گا)۔ یہی بات اس عبارت میں مصنفؒ نے فرمائی ہے۔ لان الشفیع جاز الخ اسلئے کہ شفیع کو ان چھوٹے اور بڑے دونوں ٹکڑوں میں صرف پڑوسی کی حیثیت ہے لیکن خریدار ایک چھوٹے حصہ کا مالک بن کر اس زید کا شریک بن گیا ہے اسی لئے وہ پڑوسی سے مقدم ہوجائے گا۔ (نوٹ اس فصل کے پہلے مسئلہ میں حیلہ اس غرض سے ہے کہ شفیع کا حق بالکل ختم ہوجائے۔ اور اس موجودہ مسئلہ کی غرض یہ ہیکہ خود شفیع کی رغبت ختم ہوجائے اور وہ شفعہ کے مطالبہ سے دست بردار ہوجائے)۔

فان اراد الحیلة الخ اگر کوئی خریدار حیلہ کرنا چاہے (پڑوسی کے شفعہ کا حق ختم ہوجائے اور وہ اس مکان کو خرید نہ سکے) تو اسے چاہئے کہ گھر کے کنارہ کے حصہ کو مجموعی قیمت میں سے صرف ایک روپیہ کم میں خرید لے اس یقین اور اعتماد کے ساتھ کہ باقی مکان کو صرف ایک روپے سے مالک سے خرید لے گا اور مالک بھی اسے دیدے گا)۔ والباقی بالباقی الخ پھر باقی پورے گھر کو باقی قیمت یعنی صرف ایک روپے سے خرید لے۔ (ف اس تفصیل میں جو مثلاً ایک چوڑی پٹی ہے اگرچہ اس پر پڑوسی کو حق شفعہ ملتا ہے لیکن وہ اس کی خریداری پر خود ہی راغب نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس کی قیمت وہم وگمان سے بھی زیادہ رکھی گئی ہے۔ اس کے بعد اگر یہ پڑوسی اس پٹی کو خریدار سے لے گا تو بھی گھر کے باقی حصہ میں اس پڑوسی کی نسبت وہ خریدار مقدم اور مستحق ہوگا۔ کیونکہ اس مشتری نے جس وقت باقی حصہ کو خرید لیا تو وہ شریک بن گیا تھا۔ اور پڑوسی کو تو صرف جوار اور اتصال کا حق ملتا ہے۔ اس لئے شریک اس پڑوسی سے زیادہ مستحق ہوجائے گا۔ اسی لئے وہ پہلے حصہ یعنی چوڑی پٹی کو بھی اتنی زیادہ قیمت سے نہیں خریدے گا۔ وان ابتاعها ثمن الخ اور اگر خریدار نے ثمن یعنی درہم ودینار وغیرہ سے معاملہ طے کیا لیکن دیتے وقت اس کے عوض کوئی کپڑا دیدیا تو شفعہ میں لینے والا اسی ثمن سے ہی اپنا حق لے گا کپڑے سے نہیں۔ کیونکہ ثمن سے لینا ایک معاملہ ہے اور اس کے عوض کپڑا دینا دوسرا معاملہ ہے جب کہ اس کے گھر کا عوض حقیقت میں ثمن ہی طے پایا تھا۔

قالؒ و هذه الخ مصنفؒ نے اس بارے میں فرمایا ہے کہ یہ بھی ایک ایسا حیلہ ہے جو جوار اور شرکت دونوں قسموں میں شامل ہوتا ہے۔ (ف یعنی اس حیلہ سے جوار اور شرکت دونوں قسموں کے شفیع سے نجات مل جاتی ہے۔ جس کی صورت یہ ہوسکتی ہے کہ) فیباع باضعاف الخ وہ گھر اپنی عام بازاری قیمت مثلاً دو ہزار کی بہ نسبت کئی گونہ زیادہ قیمت مثلاً دس ہزار سے بیچا جائے یعنی اس کا معاملہ طے کیا جائے؟ خریدار اپنے بائع کو ایسا کپڑا لاکر دے جس کی قیمت اس گھر کی اصل قیمت یعنی دو ہزار کے برابر ہو۔ (ف اب اگر شفیع اس گھر کو لینا چاہے گا تو اسے دس ہزار ہی دینے ہوں گے کیونکہ معاملہ طے کرتے وقت اس گھر کی یہی قیمت طے پائی تھی۔ البتہ اس خریدار نے اس کے عوض جو کپڑا دیا ہے یہ دوسرا معاملہ ہوگیا ہے۔ اسی لئے اگر ابتداء میں ایسے کپڑے کو ہی مکان کی قیمت میں طے کرلیا جاتا یعنی اسی کپڑے کے عوض گھر فروخت ہوتا تب شفیع بھی یہی کپڑا دے کر اپنا حق شفعہ لے سکتا تھا۔ اس طرح اس حیلہ کی بناء پر شفیع اس گھر کو حق شفعہ میں لینے کی ہمت نہ ہوگی۔ البتہ اس حیلہ کی وجہ سے خود بائع کو بھی بڑے

نقصان میں مبتلاء ہونے کا خوف ہے۔ اسی لئے فرمایا کہ الا انه لو استحقت الخ مگر اس طرح کا حیلہ کرنے سے بائع کا نقصان اس طرح ہو سکتا ہے کہ اگر اس گھر پر کسی نے اپنا حق ثابت کر کے لے لیا یعنی قاضی نے اسی کے حق میں فیصلہ سنا دیا تو کپڑا خریدنے والے پر اس کی پوری رقم باقی رہ جائے گی۔ کیونکہ دوسری بیع اپنی جگہ پر باقی ہے جس سے اس بائع کو نقصان اٹھانا پڑے گا۔ (ف مثلاً اس خریدنے والے سے اسکے خریدے ہوئے گھر پر کسی نے اپنا حق قاضی کے ذریعہ ثابت کر دیا تو وہ بائع اس نئے حق دار کو اس گھر کے عوض وہ پوری رقم ادا کرے گا جو کپڑے کے عوض فرض کی گئی تھی یا ادا کی گئی تھی۔ کیونکہ کپڑے کا معاملہ اپنی جگہ پر باقی رہ گیا ہے۔

والاوجه ان يباع الخ لہٰذا اس خوف سے بچنے کے لئے بہترین صورت یہ ہوگی کہ گھر کو جتنے درہموں کے عوض بیچا گیا ہے ان کو ایک دینار کے عوض فروخت کر دیا جائے۔ اس کی تفصیل اس طرح ہوگی کہ گھر کو مثلاً دس ہزار درہموں کو فروخت کرنا چاہے تو اس کی قیمت بیس ہزار درہم بتائے پھر ساڑھے نو ہزار درہم اس سے اپنے قبضہ میں لے کر باقی ساڑھے گیارہ ہزار کو صرف مثلاً دس دینار لے کر فروخت کر دے۔ اس صورت میں اگر شفیع اس مکان کو لینا ہی چاہے گا تو اسے پورے بیس ہزار درہم ادا کرنے ہوں گے اور اتنی زیادہ دگنی قیمت دینے پر وہ ہرگز راضی نہیں ہوگا۔ اس طرح شفیع شفعہ میں مکان نہیں لے سکے گا۔ اور اگر اس مکان کا کوئی حق دار خریدار کے سامنے نکل بھی آئے تو اس سے پہلے جو بیع صرف ہو گئی تھی (درہم کے عوض دینار خرید کر) تو وہ باطل ہو جائے گی اسی لئے صرف دینار واپس کرنے ہوں گے۔ (ف اس کی وجہ یہ ہے کہ دوسرے حق دار کے نکل آنے سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ اس گھر کے عوض خریدار کے ذمہ اس کی رقم کے ہزار درہم نہیں تھے لہٰذا وہ اس مجلس کے اندر صرف کے معاوضہ پر قابض نہ ہوا اور بیع صرف باطل ہو گئی۔ لہٰذا دینار واپس کرنا واجب ہوگا۔ قال ولا تكره الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک حق شفعہ کو ختم اور ساقط کرنے کے لئے کسی قسم کا مذکورہ حیلہ کر لینا مکروہ نہیں ہے۔ لیکن امام محمدؒ کے نزدیک ایسا کرنا مکروہ ہے۔ مکروہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ شریعت نے حق شفعہ کو اسی لئے جائز اور ثابت کیا ہے تاکہ گھر کا پرانا باشندہ نئے آنے والے پڑوسی کے ضرر سے محفوظ رہے۔ اور اگر ہم اس حق شفعہ کو ختم کرنے کے لئے بلا کراہت کوئی حیلہ نکال لینگے تو اس ضرر کو ہم دور نہیں کر سکیں گے۔ (اس لئے کہ شرع کے موافق ضرر کو دور نہ کرنا مکروہ عمل ہے۔

ولا بي يوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک حیلہ کر کے حق کو ساقط کرنے کو جائز کہنے کی وجہ یہ ہے کہ حیلہ کرنے کی غرض تو یہ ہوتی ہے کہ کسی دوسرے کا حق ثابت ہی نہ ہونے پائے۔ لہٰذا حیلہ کو ضرر کہنا صحیح نہ ہوگا۔ (ف یعنی اس حیلہ سے جب شفیع کا حق ثابت ہی نہ ہوا تو اس کے حق میں ضرر رسانی بھی نہ ہوئی۔ البتہ اس طرح ایسا کرنے والا اپنی ذات سے ضرر کو ضرور دور کر لیتا ہے۔ اور ا ذات سے نقصان دہ (ضرر رساں) چیزوں کو دور کرنا یقیناً جائز ہے۔ اگرچہ ایسا کرنے سے کسی کا کچھ نقصان بھی ہو جاتا ہو۔ اگرچہ حق بات یہی ہے کہ امام محمدؒ کی دلیل کا پورا جواب نہیں ہوا ہے۔ کیونکہ ان کے کہنے کا اصل مقصد یہ ہے کہ شریعت کی طرف سے جو ایک شفیع کو حق دیا گیا ہے اس حیلہ کے ذریعہ اس بات کی کوشش کی گئی ہے کہ اس کے لئے وہ حق ثابت نہ ہو سکے۔ فافہم۔ وعلى هذا الخلاف الخ اور حق شفعہ کے ساقط کرنے کے بارے میں ابھی فقہاء کا جو اختلاف بیان کیا گیا ہے وہی اختلاف زکوٰۃ واجب ہونے کے ختم کرنے کے لئے حیلہ کرنے میں بھی ہے۔ (ف یعنی امام ابو یوسفؒ کے نزدیک حیلہ کرنا جائز ہے لیکن امام محمدؒ کے نزدیک مکروہ ہے۔ اور امام محمدؒ کے قول پر ہی فتویٰ ہے واللہ تعالےٰ اعلم۔

توضیح:۔ حیلہ وہ صورت جس سے خود شفیع اپنا حق ساقط کرنے پر مجبور ہو جائے اگر خریدار یہ حیلہ کرنا چاہے کہ مکان کا شفیع اس مکان کو حق شفعہ کی بناء پر نہ خرید سکے اگر خریدار معاملہ کرتے وقت ثمن یعنی دینار یا درہم سے معاملہ کر کے دیتے وقت کپڑا دیدے اسقاط

حق کے لئے حیلہ کرنے کا حکم۔ تفصیل مسائل۔اقوال ائمہ۔ دلائل

مسائل متفرقة قال واذا اشترى خمسة نفر دارا من رجل فللشفيع ان ياخذ نصيب احدهم وان اشتراها رجل من خمسة اخذها كلها اوتركها والفرق ان في الوجه الثاني باخذ البعض تتفرق الصفقة على المشترى فيتضرربه زيادة الضرر وفي الوجه الاول يقوم الشفيع مقام احدهم فلا تتفرق صفقة ولا فرق في هذا بين ما اذا كان قبل القبض او بعده هو الصحيح الا ان قبل القبض لا يمكنه اخذ نصيب احدهم اذا نقد ما عليه ما لم ينقد الآخر حصته كيلا يؤدى الى تفريق اليد على البائع بمنزلة احد المشتريين بخلاف ما بعد القبض لانه سقطت يد البائع وسواء سمى لكل بعض ثمنا اوكان الثمن جملة لان العبرة في هذا التفرق الصفقة لا للثمن وههنا تفريعات ذكرناها في كفاية المنتهى .

ترجمہ:۔ شفعہ کے چند ضروری مختلف مسائل۔

قال و اذا اشترى الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ (۱) اگر ایک مکان کو اس کے تنہا مالک سے پانچ آدمیوں نے مشترکہ طور پر خریدا تو اس گھر کے شفیع کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ وہ ان پانچوں خریداروں میں سے کسی ایک کا حصہ خرید لے (۲) اور اگر ایک مکان کے پانچ مالکوں سے ایک شخص نے مکان خریدا تو اس کا شفیع اس پورے گھر کو خریدے یا سب کو چھوڑ دے۔ (ف اس جگہ دو مسائل بیان کئے گئے اور ان دونوں کے درمیان فرق ہے)۔ والفرق ان الخ فرق یہ ہے کہ دوسری صورت میں کچھ حصہ کے لینے میں مشتری کے حق میں صفقہ بدل جائے گا اس لئے وہ شفیع اس سے شفعہ دینے سے بہت زیادہ نقصان اٹھائے گا۔ اور پہلی صورت وہ شفیع تنہا ان پانچوں میں سے ایک کے قائم مقام ہو جائے گا اس طرح اس کا صفقہ متفرق نہ ہوگا۔ ولا فرق في هذا الخ اور اس حکم میں اس بات میں کوئی فرق نہ ہوگا کہ مشتری کا حصہ لینا اس پر قبضہ لینے سے پہلے ہو یا بعد میں ہو۔ (ف یعنی شفیع کو فقط ایک مشتری کا حصہ لینا جائز ہے خواہ قبضہ لینے سے پہلے ہو یا بعد میں ہو۔ اور حسنؒ کی روایت میں مشتری کے قبضہ سے پہلے لینا جائز نہیں ہے۔ لیکن پہلی صورت ظاہر الروایۃ ہے) اور یہی صحیح ہے۔ الا ان قبل القبض الخ البتہ اتنی بات ہے کہ قبضہ سے پہلے اگر شفیع نے مکان کی قیمت میں سے اپنے اس حصہ کو ادا کر دیا جو اس کے کئی خریداروں میں سے ایک کا حصہ لینے سے اس پر لازم آیا تھا جب تک کے دوسرا خریدار خواہ وہ ایک ہی ہو یا زیادہ اپنا حصہ پورا ادا نہ کر دے یہ شفیع اپنے حصہ مکان پر قبضہ نہیں کر سکتا ہے۔ تا کہ اس کے مالک یعنی بائع کو اس مکان کے قبضہ باقی رکھنے میں تفریق اور الجھن پیدا نہ ہو جائے۔ بمنزلة احد الخ جیسا کہ دو خریداروں میں سے ایک خریدار کی ادائیگی کی صورت میں ہوتا ہے۔ (ف یعنی اگر ایک سے زیادہ آدمیوں نے کسی سے کوئی چیز خریدی اور ایک شخص نے اپنے حصہ کی رقم ادا کر دی تو جب تک کہ بقیہ حصہ دار بھی اپنے حصہ کی پوری رقم ادا نہیں کر دیں کسی کو بھی اس چیز پر قبضہ کرنے کا حق نہیں ملتا ہے۔ یہی حال اس شفیع کا بھی ہوگا)۔

بخلاف ما بعد القبض الخ بخلاف اس صورت کے (۲) کہ اگر خریدار نے گھر پر قبضہ کر لیا اس کے بعد شفیع نے اپنی رقم ادا کر دی تو وہ فوراً ہی اپنے حصہ مکان پر قبضہ کر سکتا ہے۔ کیونکہ بائع کا قبضہ تو پہلے ہی ختم ہو چکا ہے۔ (ف اس وجہ سے بائع پر قبضہ کی تفریق لازم نہیں آتی ہے۔ الحاصل شفیع کو یہ حق ہے کہ خریداروں میں سے کسی ایک کا بھی حصہ خرید لے۔ سواء سمى الخ خواہ ان خریداروں میں سے ہر ایک کے حصہ کی رقم علیحدہ علیحدہ بیان کر دی گئی ہو یا سب کی مجموعی رقم بتائی گئی ہو (ف یعنی بائع نے ہر حصہ دار کو اس کی علیحدہ علیحدہ رقم بتائی ہو یا پورے گھر کی مجموعی رقم بتائی ہو۔ بہر حال شفیع کو یہ اختیار ہے کہ ان خریداروں سے کسی ایک کا حصہ خرید کر قبضہ میں لے آئے)۔ لان العبرة الخ کیونکہ اس مسئلہ میں ثمن یا رقم کا اعتبار نہیں ہوتا ہے بلکہ صفقہ کے مختلف ہو جانے کا ہوتا ہے۔ (ف اسی لئے اگر معاملہ کے شروع سے ہی صفقہ متفرق ہو رہا ہو مثلاً ایک خریدار نے دو بیچنے

والوں سے ہر ایک کا بیچا ہوا علیحدہ علیحدہ حصہ خریدا تو شفیع کو یہ اختیار ہوگا کہ ان میں سے کسی ایک کا حصہ خرید لے اگرچہ ایسا کرنے یعنی علیحدہ علیحدہ خریدنے سے اس مبیع یعنی گھر میں شرکت کا عیب لگ جائے گا پھر بھی اس کا اعتبار نہ ہوگا۔ کیونکہ یوں کہا جائے گا کہ گویا اس کا خریدار خود اس عیب پر راضی ہو چکا ہے کہ اسی طرح علیحدہ علیحدہ خریدا ہے۔ ع۔ یعنی وہ یہ جانتا تھا کہ یہ شفیع ان میں سے جس کسی کے حصہ کو بھی چاہے لے سکتا ہے۔ م۔ وھھنا تفریعات الخ۔ نوٹ اس جگہ کئی ایسے ہی اور بھی مسائل ہیں جن کو میں نے اپنی کتاب کفایۃ المنتہی میں ذکر کر دیا ہے

توضیح:۔ اگر ایک مکان کو اس کے تنہا مالک سے پانچ آدمیوں نے خریدا یا اس کے برعکس ایک مکان پانچ مالکوں سے تنہا ایک نے خریدا۔ دونوں صورتوں میں شفیع کو کس طرح حصہ ملے گا۔ اور دونوں میں وجہ فرق تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلیل

قال ومن اشترى نصف دار غير مقسوم فقاسمه البائع اخذ الشفيع النصف الذى صار للمشترى او يدع لان القسمة من تمام القبض لما فيها من تكميل الانتفاع ولهذا يتم القبض بالقسمة فى الهبة والشفيع لاينقض القبض وان كان له نفع فيه يعود العهدة على البائع فكذا لا ينقض ما هو من تمامه بخلاف ما اذا باع احد الشريكين نصيبه من الدار المشتركة وقاسم المشترى الذى لم يبع حيث يكون للشفيع نقضه لان العقد ما وقع مع الذى قاسم فلم تكن القسمة من تمام القبض الذى هو حكم العقد بل هو تصرف بحكم الملك فينقضه الشفيع كما ينقض بيعه وهبته ثم اطلاق الجواب فى الكتاب يدل على ان الشفيع ياخذ النصف الذى صار للمشترى فى اى جانب كان وهو المروى عن ابى يوسف لان المشترى لا يملك ابطال حقه بالقسمة وعن ابى حنيفة انه انما ياخذه اذا وقع فى جانب الدار التى يشفع بها لانه لا يبقى جارا فيما يقع فى الجانب الآخر.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے ایک گھر کے نصف حصہ کو تقسیم کئے بغیر خریدا اس کے بعد بائع نے اس کی تقسیم کر کے ایک حصہ خریدار کے نام کر دیا۔ اب اس کا شفیع اگر چاہے تو اسی حصہ کو لے سکتا ہے جو خریدار کا ہو چکا تھا۔ اور اگر وہ پسند نہ ہو تو اسے چھوڑ دے۔ (ف اور نہ لے) یعنی دوسرے حصہ پر وہ دعویٰ نہیں کر سکتا ہے) لان القسمۃ الخ الخ کیونکہ مبیع کو تقسیم کر دینا در اصل خریدار کے قبضہ کو مکمل کر دینا ہوتا ہے۔ (ف مطلب یہ ہے کہ جو چیز بٹوارے اور تقسیم کے قابل ہو اسے تقسیم کئے بغیر قبضہ ناقص سمجھا جاتا ہے۔ اور تقسیم کر دینے کے بعد قبضہ کرنے سے مشتری کا اس پر مکمل قبضہ ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد ہر شخص اپنے حصہ سے پورا نفع حاصل کر سکتا ہے۔ پس حاصل یہ ہوا کہ تقسیم کر دینا قبضہ کو مکمل کر دینے کا ذریعہ ہوتا ہے۔ ولھذا یتم الخ اسی وجہ سے ہبہ کی صورت میں تقسیم کر دینے سے اس موہوب پر قبضہ مکمل ہو جاتا ہے۔ (ف یعنی اگر غیر تقسیم شدہ چیز کو ہبہ کیا جائے تو ہبہ صحیح نہیں ہوتا ہے۔ اور اگر اس پر قبضہ دیدیا جائے تو بھی ہبہ صحیح نہ ہوگا۔ البتہ اگر بٹوارہ کے بعد قبضہ دیا جائے تب ہبہ مکمل اور صحیح ہوتا ہے۔ اسی طرح خریداری کی صورت میں بھی اگر اس کا بائع اپنی چیز تقسیم کر کے قبضہ دیدے تب خریداری مکمل ہوگی۔

والشفیع الخ اور شفیع کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے کہ خریدار نے جس حصہ پر اپنا قبضہ کر لیا ہے وہ خریدار کے اس قبضہ کو باطل کر دے یعنی اس کے قبضہ کو تسلیم نہ کرے اگرچہ ایسا کرنے سے شفیع کا نفع ہوتا ہو۔ اس لئے کہ پہلی تقسیم اور اس کے بعد کے قبضہ کو نہ ماننے سے بائع کو دوبارہ اس مال کی تقسیم اور اس پر قبضہ دلانے کی زحمت دینی ہوتی ہے۔ اس لئے کہ دوبارہ شفیع کے لئے اس کی تقسیم اور اس پر قبضہ دلانا ہوگا۔ اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ ہر وہ چیز جس پر قبضہ کے بعد ہی معاملہ مکمل ہوتا ہو اسے بھی باطل نہیں کیا جا سکتا ہے (ف یعنی اگر ایسا ممکن ہو کہ شفیع اس مشفوعہ گھر سے مشتری کا قبضہ ختم کرا دے اور اسے دوبارہ بائع کے قبضہ میں لوٹا

دے۔ پھر بائع سے براہ راست حق شفعہ کے طور پر اس گھر کو خرید لے۔ بیع کے سلسلہ کے سارے حقوق از سر نو بائع سے ہی متعلق ہو جائینگے۔ اور ایسا کرنے میں آسانی بھی ہے اور معاملہ میں قوت بھی آجاتی ہے۔ لیکن اتنے نفع کے باوجود بائع کو مشتری کا قبضہ ختم کرنے کا حق نہیں ہے لہذا جس چیز سے قبضہ پورا ہوتا ہے اسے بھی ختم نہیں کر سکتا ہے۔ یعنی تقسیم کا عمل (بٹوارہ) ہے کہ اسی سے قبضہ مکمل ہوتا ہے۔ اس لئے شفیع کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ مشتری نے اپنے بائع جس سے تقسیم اور بٹوارہ کا کام پہلے کر لیا ہے اسے ختم کردے۔ اور جب اس تقسیم کے عمل کو باطل نہیں کر سکتا ہے تو اس تقسیم کے ذریعہ جو حصہ مشتری کے لئے متعین ہو چکا ہے اسی کو اگر شفیع لینا چاہے تو لے ورنہ اسے چھوڑ دے۔ اور ایسا نہیں کر سکتا ہے کہ مشتری کی طرف سے تقسیم کے عمل کو باطل کر کے اپنے طور پر پھر بائع سے معاملہ طے کر کے نیا بٹوارہ کر لے۔ **بخلاف ما اذا باع الخ** اس کے برخلاف اگر دو شریکوں میں سے ایک نے اپنے مشترک گھر میں سے اپنا حصہ کسی تیسرے شخص کے ہاتھ فروخت کر دیا (اور اس کے پرانے شریک نے بھی اس خریدار کو اپنا حق شفعہ دیا یعنی اسے اس گھر کو خریدنے کی اجازت دیدی مگر گھر کے حقوق میں شریک شخص نے یا اس گھر کے پڑوسی نے اپنے لئے حق شفعہ کا مطالبہ کر لیا) اور اس خریدار نے اس شریک کے ساتھ جس نے اپنا حصہ فروخت نہیں کیا ہے اس کی تقسیم کر لی تو اس صورت میں شفیع کو یہ حق ہوگا کہ اس تقسیم کو ماننے سے انکار کردے یعنی اسے باطل قرار دے۔

لان العقد الخ کیونکہ اس صورت میں اس شریک کے ساتھ بیع کا معاملہ نہیں ہوا ہے جس نے بٹوارہ کر لیا ہے۔ اس لئے اس کا بٹوارہ قبضہ کو مکمل کرنے والا نہیں کہا جائے گا جو کہ معاملہ کے احکام میں سے ایک حکم ہے۔ (ف اس لئے کہ جس شریک نے فروخت نہیں کیا ہے معاملہ کو اس کے سپرد کرنا پھر قبضہ دلانا بیع کی وجہ سے اس پر لازم نہیں ہوا ہے اس لئے اس کے بٹوارہ کو قبضہ کا تمہ یا اسے مکمل کرنے والا نہیں کہا جا سکتا ہے۔ **بل هو تصرف الخ** بلکہ اس مکان کے مالک ہونے کی حیثیت سے اس میں تصرف کرنا ہے۔ (ف یعنی مشتری نے اس کا مالک بن جانے کی بناء پر اپنے شریک سے بٹوارہ کیا ہے لہذا اس کا بٹوارہ ایک مشتری کا تصرف کرنا پایا گیا ہے) اسی وجہ سے اس کے تصرف کو ختم کر سکتا ہے جس طرح اس کے معاملہ بیع اور ہبہ کو ختم کر سکتا ہے۔ (ف یعنی اگر مشتری نے کسی مشفوعہ گھر کو کسی شخص کے ہاتھ فروخت کر دیا یا کسی کو ہبہ کر دیا تو یہ شفیع اپنے پرانے حق کی بناء پر اس مشتری کے تصرف کو ختم کر سکتا ہے اسی طرح سے مشتری نے بٹوارہ کا جو تصرف کیا ہے اسے بھی وہ شفیع ختم کر سکتا ہے۔ پھر جب کہ شفیع نے اس کی تقسیم کے عمل کو ختم کر دیا تو وہ گھر حسب سابق مشترک ہو جائے گا۔ اس بناء پر مشتری کا قبضہ مکمل نہ ہو کر ناقص رہ جائے گا اور بائع کا پرانا قبضہ بحال ہو جائے گا۔ اور جب شفیع اس گھر کو بجائے اس مشتری سے لینے کے براہ راست بائع کے قبضہ سے لے تو مشتری کے حق میں وہ بیع فسخ ہو کر اس کا تعلق اب شفیع سے ہو جائے گا اور اس کا پورا ذمہ دار خود بائع ہوگا۔ یہ ساری تفصیل اس صورت کی ہے جبکہ اس بٹوارہ سے بائع کا کوئی تعلق نہ رہا ہو۔ کیونکہ جب بائع نے مشتری کے ساتھ مل کر پورا قبضہ دلایا ہو تب وہ شفیع اس بٹوارہ کو ختم نہیں کر سکتا ہے۔ جیسے کہ وہ قبضہ کو ختم نہیں کر سکتا ہے۔ جیسا کہ مکان کسی علیحدہ جگہ میں ہو اور اس کے مشتری نے اس پر قبضہ کر لیا تو یہ قبضہ صحیح ہوگا اور اسے شفیع کسی طرح بھی باطل نہیں کر سکتا ہے۔ اس مثال سے یہ بات واضح ہو گئی کہ بائع نے جب خود مکان کے حصے کر کے دیئے تو ان میں سے جو حصہ مشتری کو مل جائے گا شفیع صرف اسی حصہ کو لے سکتا ہے۔

ثم اطلاق الجواب الخ پھر کتاب یعنی جامع صغیر کی عبارت میں حکم مطلق رکھنے سے اس بات پر دلالت ہوتی ہے کہ شفیع اس حصہ کو لے گا جو مشتری کے حصہ میں آیا ہو خواہ وہ سمت اور کسی طرف بھی ہو۔ (ف مثلاً جس گھر کو بیچا گیا ہے اس کے شمال (اتر) کی طرف اس شفیع کا اپنے مکان ہے اور اس کی وجہ سے وہ اس مکان کا شفیع بنتا ہے۔ پھر یہ گھر دو حصوں میں فروخت ہو کر اس کی تقسیم کر دی گئی لیکن اس سے مشتری کے نام پر اس کا جنوبی (دکھن) کی طرف کا حصہ نکلا اور شمالی حصہ اس کے اصل مالک یا

بائع کے حصہ میں آیا۔ پس جب کہ کتاب جامع صغیر میں یہ فرمادیا گیا ہے کہ شفیع اسی حصہ کو لے گا جو مشتری کے حصہ میں آیا تو اس کا تقاضایہ ہوا کہ اس مثالی صورت میں شفیع جنوبی جانب کے حصہ ہی کو خرید لے۔ اگرچہ اس شفیع کا مکان اس حصہ سے نہیں مل رہا ہے کیونکہ شفیع کے گھر کے متصل کا حصہ بائع کے نام کا نکلا ہے۔ اور وہ حائل ہورہا ہے۔ جسے اس بائع نے فروخت بھی نہیں کیا ہے۔ یہ مطلب جامع صغیر کی عبارت کے مطلق ہونے سے سمجھا جاتا ہے۔ **وھو المروی عن ابی یوسف**ؒ الخ یہی حکم امام ابو یوسفؒ سے علیحدہ مروی ہے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ مشتری کو یہ حق نہیں ہے کہ کسی طرح بھی شفیع کے حق کو ختم کردے (ف مطلب یہ ہے کہ اگر مبیع کی تقسیم کے بعد شفیع کا یہ حق نہ ہو کہ وہ تقسیم سے حاصل شدہ جو حصہ اسے پسند آئے اسی کو لے بلکہ صرف اس حصہ کو لے جو اس کے مکان سے متصل ہو تو اس طرح تقسیم سے شفیع کا استحقاق ختم ہوجائے گا جب کہ مشتری کو اس کا اختیار نہیں ہوتا ہے کہ عمل تقسیم سے شفیع کے ذاتی حق کو ختم کردے۔ بلکہ شفیع تو جس حصہ کو بھی لینا چاہے لے سکتا ہے خواہ وہ اس وقت اس کے مکان کے متصل باقی رہے یا نہ رہے۔ بلکہ بیچ میں کوئی حصہ حائل ہوجائے۔ اور یہی جامع صغیر کی عبارت اور ظاہر الروایت ہے۔

وعن ابی حنیفةؒ الخ اور نوادر میں امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ مکان کی تقسیم کے بعد شفیع کو اسی صورت میں حق شفعہ مل سکتا ہے جب کہ اس کے مکان کا متصل حصہ مشتری کی ملکیت میں آیا ہو اور اگر درمیان میں بائع کا حصہ رہ گیا اس کے بعد کا حصہ مشتری کی ملکیت میں آیا تو اس حصہ پر شفیع کا کوئی حق نہ ہوگا۔ **لانه یبقی** الخ کیونکہ وہ حصہ جو بائع کے حصہ کے بعد مشتری کے نام کا ہوا اس میں شفیع پڑوسی کی حیثیت سے باقی نہیں رہا۔ (ف کیونکہ جس اتصال سے شفعہ کا حق ملتا ہے وہ ملنے والا حصہ ہونا چاہئے۔ اور جب درمیان میں بائع کا حصہ حائل ہوگیا تو شفیع کا حصہ اس مشتری کے حصہ سے ملا ہوا نہیں رہا لہٰذا؟ پڑوسی باقی نہیں رہا۔ اور اسے شفعہ کا حق بھی نہیں رہا۔ اس لئے یہ بات ہم دیکھ سکتے ہیں کہ اگر مالک نے تعمیر مکان کے وقت ہی اپنے مکان کو دو حصہ میں تقسیم کرکے بنایا اور وہ حصہ جو شفیع کے مکان سے ملتا تھا اسے اپنے نام کا ہی باقی رکھا اور دوسرے حصہ کو فروخت کردیا تو اس حصہ میں شفیع کا کوئی حق لازم نہیں ہوتا ہے۔ اسی طرح ہماری موجودہ صورت میں بھی شفیع کو اس حصہ میں حق نہیں ملے گا جو دوسرے کنارہ پر ہو۔ اور شاید کہ ظاہر الروایۃ کی عبارت سے امام ابو یوسفؒ کی دلیل کی طرف اشارہ ہو کہ جب بائع نے اپنے مکان مشترک سے تقسیم کئے بغیر ہی نصف فروخت کیا تو اس میں یہ نصف کسی بھی ایک طرف کا مخصوص نہیں کیا تھا بلکہ جدھر سے بھی دیکھا جائے وہ نصف ہو سکتا تھا اسی میں وہ حصہ بھی مراد ہو سکتا تھا جو شفیع کے مکان سے متصل تھا۔ اسی بناء پر شفیع اس مکان کے نصف حصہ کا حق دار ہوگیا۔ پھر ایک مرتبہ حق دار ہوجانے کے بعد جب مشتری نے اس گھر کا بٹوارہ کیا جس سے اس کا نصف حصہ جو بائع کا ہوا وہ تو شفیع کے متصل ہوگیا لیکن دوسرا نصف حصہ جو مشتری کے حصہ میں آیا وہ شفیع کے حصہ سے دور ہوگیا اور درمیان میں بائع کا حصہ آگیا تو اس کی بناء پر وہ شفیع کے حق شفعہ کو ختم نہیں کرسکتا ہے۔

کیونکہ شفیع کو اصل استحقاق حاصل ہوا۔ اور تقسیم کی وجہ سے مشتری کو جو دوسرے کنارہ کا حصہ ملا ہے وہ کوئی اصلی تقسیم کی بناء پر نہیں ہے بلکہ یہ تو بٹوارہ کی وجہ سے یا قرعہ اندازی کی وجہ سے ہوا ہے۔ حالانکہ کسی کو اپنے طور پر یہ اختیار نہیں ہے کہ شفیع کو شریعت کی طرف سے عطاء کردہ حق کو ختم کردے۔ جس کی صورت قرعہ اندازی سے اس طرح ہو کہ دو نام علیحدہ علیحدہ پرچوں پر لکھ کر ان کی گولیاں بنا کر کسی اجنبی سے یہ کہا جائے کہ ان میں سے ایک ایک گولی کو دونوں حصوں میں سے ہر حصہ پر رکھ دو۔ اور اتفاق سے اس طرح کرنے کے بعد مشتری کا نام دوسرے دور میں ہونے والے حصہ پر پڑا جس سے شفیع بہت دور ہوگیا اور درمیان میں بائع کا حصہ حائل ہوگیا اس کے برخلاف اگر بائع نے خود ہی اپنے مکان کے دو حصے کرکے دوسری جانب کے حصہ کو فروخت کیا تو اس میں شفیع اس حصہ کا حق دار نہیں ہوگا۔ اس وقت یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ ایک بار شفیع کو حق مل گیا تھا مگر مشتری نے اس کے حق کو ختم کردیا ہے معلوم ہونا چاہئے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک حق شفعہ کو باطل کرنے کے لئے حیلہ کو جائز

بنانے کی دلیل کی بنیاد اسی بات پر ہے کہ اس حیلہ کے ذریعہ ثابت شدہ حق کو باطل نہیں کیا جاتا ہے۔ بلکہ اپنے آپ کو نئے اور بدمزاج پڑوس کے ساتھ جھگڑوں میں پڑنے سے بچنے کے لئے اس کا حق ثابت ہونے سے پہلے ہی اس سے بچاؤ کی صورت نکالنی ہوتی ہے۔ اسی لئے ایک مرتبہ حق شفعہ ثابت ہوجانے کے بعد اس کو ختم کرنا تو حرام ہوتا ہے لیکن اگر ابتداء ہی میں استحقاق سے بچاؤ کی ترکیب کرتے ہوئے فروخت کیا جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ توفیق الٰہی کی بناء پر خاص میری زبان و قلم پر اس موقع میں بہترین تحقیق نکل آئی ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم بالصواب۔ م

توضیح:۔ اگر کسی کے غیر منقسم مکان خریدنے کے بعد بائع نے اسے تقسیم کر کے ایک حصہ مشتری کے لئے متعین کردیا۔ تو شفیع کس حصہ کا مستحق ہوگا اگر دو شریکوں میں سے ایک نے اپنا حصہ تیسرے شخص کے ہاتھ فروخت کردیا۔ اور جس نے فروخت نہیں کیا ہے اس نے مکان کی تقسیم کرلی تو شفیع اس تقسیم کو ختم کرسکتا ہے یا نہیں صاحبین کے آپس کے درمیان بنیادی اختلاف اور اس کی دلیل۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال ومن باع دارا وله عبد ماذون عليه دين فله الشفعة وكذا اذا كان العبد هو البائع فلمولاه الشفعة لان الاخذ بالشفعة تملك بالثمن فينزل منزلة الشراء وهذا لانه مفيد لانه يتصرف للغرماء بخلاف ما اذا لم يكن عليه دين لانه يبيعه لمولاه ولا شفعة لمن بيع له.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ۔ اگر کسی نے اپنا مکان فروخت کیا اور اس کا ایک ایسا غلام ہے جسے اس نے کاروبار کی اجازت دے رکھی ہے۔ (یعنی وہ عبد ماذون ہے جس کے احکام میں سے یہ ہے کہ اگر وہ اپنے کاروبار میں نفع حاصل کرلے تو جو کچھ بھی اس کے قبضہ میں ہو وہ اور اس کی اپنی ذات ساری اس کے مولیٰ کی ملکیت ہوتی ہے۔ اس طرح وہ جو کچھ بھی خرید وفروخت کرے گا سب کا مالک اس کا مولیٰ ہی ہوگا۔ اور اگر اسے کاروبار میں نقصان ہوجائے جس سے اس پر لوگوں کے قرضے چڑھ گئے تو سب کی ادائیگی اسی کی ذات سے متعلق رہیگی اور جس طرح بھی ہو قرضے ادا کرائے جائیں گے۔ آخر میں خود اسی کو بیچ کر اس کی قیمت بھی اس کے قرض خواہوں میں بانٹ دی جائیگی۔ البتہ اگر اس کا وہ مالک یہ کہدے کہ میں اس کے قرض ادا کردوں گا تب اسے فروخت نہیں کیا جائے گا۔ پس اس موجودہ مسئلہ میں بھی غلام اپنے مولیٰ کی اجازت سے کاروبار کررہا تھا اور آہستہ آہستہ وہ بہت سی چیزوں کا مالک ہوگیا یہاں تک کہ اس نے زمین اور مکانات بھی خرید لئے۔ پس اگر اس کی خریدی ہوئی زمین اس مولیٰ کے مکان کے متصل ہو اور مولیٰ نے اپنا مکان فروخت کردیا تو یہ غلام اس کی زمین کا شفیع بننے کا مستحق ہوگا۔ لیکن اس شرط کے ساتھ کے و عليه دين الخ کہ اس پر لوگوں کے قرض آگئے ہوں (ف اور وہ اتنے ہوں کہ جو اس کی اپنی جان کی قیمت کے برابر ہوں۔ زیلعی۔ اس حال میں وہ اپنے قرضخواہوں کے قرضوں میں پھنسا ہوا ہو۔ کہ وہ جب چاہیں اسے فروخت کرادیں)۔ فله الشفعة تو اس ماذون غلام کو شفعہ ملے گا۔ (ف حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ مولیٰ نے اپنا مکان فروخت کیا اور اس کا شفیع اس کا اپنا غلام ہی ہو جسے کاروبار کی اجازت دے رکھی ہو۔ اور اس پر لوگوں کا اتنا زیادہ قرض لازم ہوگیا ہو کہ وہ اس کی اپنی ذات کی قیمت کے برابر ہو تو اپنا غلام ہونے کے باوجود وہ اپنے مولیٰ کے اس مکان کا شفیع ہوسکے گا)۔

و كذا اذا كان الخ اسی طرح اگر مکان فروخت کرنے والا وہی غلام ہو اور اس کا مولیٰ اس کے مکان کو شفعہ میں لینا چاہے تو لے سکے گا۔ لان الاخذ الخ کیونکہ شفعہ میں لینے کا مطلب اس کے دام دے کر اس مکان کا مالک بننا ہے۔ اور یہ خریداری کے برابر

قرار دیا گیا ہے۔(ف اس موقع پر اگر کوئی یہ کہے کہ پھر مولیٰ کا اپنے غلام سے خریدنا یا غلام کا اپنے مولیٰ سے خریدنا تو بے فائدہ ہوگا کیونکہ غلام کی ساری چیزیں اس کے مولیٰ ہی کی ہوتی ہیں۔ لہٰذا اس کی مثال ایسی ہوگی کہ جیسے زید نے خود بیچا اور خود ہی اسے خریدا۔ حالانکہ ایسا عمل باطل ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ ہاں صحیح ہے مگر یہ بات تو اس صورت میں ہوگی جب کہ وہ غلام اپنی جان اور مال کے ساتھ اپنے مولیٰ کی ملکیت میں موجود ہو۔ جب کہ موجودہ صورت میں غلام اتنا زیادہ قرض ہو چکا ہے کہ وہ سب کا سب اپنے قرض خواہوں کی ملکیت میں آ چکا ہے۔ ایسی صورت میں غلام کا اپنے مولیٰ سے خریدنا یا مولیٰ کا اپنے غلام سے خریدنا جائز ہوتا ہے)۔ وھذا لانہ مفید الخ اور ایسی خریداری اس لئے جائز ہے کہ یہ بھی فائدہ مند ہے۔(ف یعنی خریداری محض بے فائدہ نہیں ہے۔ کیونکہ وہ غلام اپنا مکان فروخت کر کے یا اپنے مولیٰ کا مکان خرید کر کے کچھ نفع حاصل کرنا چاہتا ہے تاکہ اس نفع سے اپنے قرض خواہوں کے قرض کی ادائیگی کر سکے۔(ف یعنی مکان کی خرید و فروخت کے بعد اس کے نفع سے اپنے ان قرضخواہوں کا قرض ادا کرے گا جن کے قرض میں اسکی گردن پھنسی ہوئی ہے تو اس کی ساری آمدنی اس کے قرض خواہوں کے لئے ہوگی اور مولیٰ کے لئے نہیں ہوگی۔ الحاصل اس کی خرید و فروخت سب اسی کے لئے مفید ہوگی۔

بخلاف ما الخ اس کے برخلاف اگر غلام پر اتنا قرض نہ ہو (ف تو وہ خرید و فروخت اس کے اپنے لئے مفید نہ ہوگی)۔ **لانہ یبیعہ الخ** اس لئے کہ اس کے مقروض نہ ہونے کی صورت میں اس کی خرید و فروخت کا سارا معاملہ اس کے اپنے مولیٰ کے لئے ہوگا۔(ف کیونکہ اسے اپنے کاروبار سے جو کچھ نفع حاصل ہوگا وہ سب اس کے مولیٰ کے لئے ہوگا اور وہ جو کچھ بھی تصرف کرے گا سب مولیٰ ہی کے لئے ہوگا)۔ ولا شفعۃ لمن یبیع الخ حالانکہ اس سے پہلے یہ قاعدہ بتا دیا گیا ہے کہ جس شخص کے لئے بیع کا معاملہ کیا جاتا ہے اس کے لئے حق شفعہ نہیں ہوتا ہے۔(ف اس کے برخلاف اگر وہ کسی مکان کو خریدے گا تب اس کی خریداری اس کے مولیٰ کے لئے ہوگی۔ اور جس کے لئے خریداری کی جاتی ہے اسے حق شفعہ مل جاتا ہے۔ اس لئے مولیٰ اس گھر کو شفعہ میں لے سکے گا۔ زیلعی۔ اور یہ صورت بھی ان ہی صورتوں میں سے ہے جو قاعدہ کلیہ کے ماتحت داخل ہیں جیسا کہ اس موقع پر بندہ مترجم نے اشارہ بھی کر دیا ہے۔ فتذکر۔ م۔

توضیح:۔ اگر کسی کے پاس عبد ماذون ہو اور وہ کسی مکان کی خرید و فروخت کرے تو اس مکان کی وجہ سے اس کے مولیٰ کو حق شفعہ ملے گا یا نہیں اس کے برعکس اگر مولیٰ کسی مکان کی خرید و فروخت کرے تو اس غلام کو حق شفعہ ملے گا یا نہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

وتسلیم الاب والوصی الشفعة علی الصغیر جائز عند ابی حنیفة وابی یوسف وقال محمد وزفر رحمهم اللّٰه هو علی شفعته اذا بلغ قالوا وعلی هذا الخلاف اذا بلغهما شراء دار بجوار دار الصبی فلم یطلبا الشفعة وعلی هذا الخلاف تسلیم الوکیل بطلب الشفعة فی روایة کتاب الوکالة وهو الصحیح لمحمد وزفر انه حق ثابت للصغیر فلا یملکان ابطاله کدینه وقوده ولانه شرع لدفع الضرر فکان ابطاله إضرارا به ولهما انه فی معنی التجارة فیملکان ترکه الاتری ان من اوجب بیعا للصبی صح رده من الأب والوصی ولانه دائر بین النفع والضرر وقد یکون النظر فی ترکه لیبقی الثمن علی ملکه والولایة نظریة فیملکانه وسکوتهما کابطالهما لکونه دلیل ألاعراض هذا اذا بیعت بمثل قیمتها فان بیعت باکثر من قیمتها بما لا یتغابن الناس فیه قیل جاز التسلیم بالاجماع لانه تمحض نظرا وقیل لا یصح بالاتفاق لانه لا یملک الاخذ فلا یملك التسلیم کالا جنبی وإ ن بیعت باقل من قیمتها محاباة کثیرة فعن ابی حنیفة انه لا یصح التسلیم منهما ولا روایة عن ابی یوسف واللّٰه اعلم .

ترجمہ:۔امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ امام ابو حنیفہ وابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک نابالغ کے باپ یا اس کے وصی کا نابالغ کی طرف سے کسی کو حق شفعہ دیدینا جائز ہے۔(ف اس کی فرضی صورت یہ ہوگی کہ مثلاً زید کے نابالغ چھوٹے بیٹے نے اپنی ماں کی موت کے بعد اس کی میرث میں کوئی مکان پایا اور اس کا باپ ہی اس کا متولی ہوا یا یہ کہ باپ نے اپنی موت کے وقت کسی کو اپنا قائم مقام یا وصی مقرر کر دیا۔ اور اس مکان کے متصل ہی دوسرا مکان فروخت ہوا جس کی وجہ سے اس نابالغ کو اس پر شفعہ کا حق ملک گیا۔ لیکن اس کے باپ یا وصی نے اس مکان کو شفعہ میں نہ لے کر کسی اور شخص کو اس کے خرید لینے کی اجازت دیدی یعنی لڑکے کا حق شفعہ باطل کر دیا تو شیخینؒ کے نزدیک ایسا کرنا جائز ہوگا۔ وقال محمدؒ الخ اور امام محمد وزفر رحمہما اللہ نے فرمایا ہے کہ اس نابالغ کا حق شفعہ باطل نہ ہوگا بلکہ وہ جب بھی بالغ ہوگا اسے حق شفعہ مل جائے گا۔(ف پھر بالغ ہونے کی مجلس ہی میں اگر اسے اس کے بیچنے کی خبر مل جائے اور وہ فوراً ہی اس پر حق شفعہ کا دعویٰ کر بیٹھے تو وہ اپنا حق شفعہ پالے گا معلوم ہونا چاہئے کہ امام محمدؒ تو اصولی طور سے شفعہ لینے میں ایک ماہ کی تاخیر کر دینے پر اس حق کو باطل قرار دیدیتے ہیں کیونکہ اتنی طویل تاخیر کرنے سے مشتری کا بہت زیادہ نقصان لازم آتا ہے۔ اس کے باوجود وہ اس نابالغ کے فائدہ کے لئے برسوں تک حق شفعہ باقی رکھتے ہیں۔ اور یہ انتہائی تعجب خیز بات ہے۔ فافہم۔م)۔

قالو او علیٰ ھٰذا الخلاف الخ مشائخ فقہاء نے فرمایا ہے کہ اس طرح اگر باپ یا وصی کو بچے کے مکان کے متصل مکان کے فروخت ہونے کی خبر ملی اس کے باوجود ان لوگوں نے اس کا شفعہ طلب نہیں کیا۔(ف یہاں تک کہ اس کے مطالبہ نہ کرنے اور اس کی پیروی نہیں کرنے کی وجہ سے شفعہ نہیں ملا اگرچہ انہوں نے صراحۃ حق لینے سے انکار نہیں کیا تب بھی اس میں ویسا ہی اختلاف ہے۔ یعنی امام ابو حنیفہ وابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک جیسے باپ یا وصی کو صراحۃ شفعہ دیدینے کا اختیار ہوتا ہے اسی طرح حق نہ مانگنے یا طلب نہ کرنے کا بھی اختیار ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ بچے کے حق کو باطل کر دینا بھی جائز ہوتا ہے۔ اور بعد میں وہ بچہ خود بھی مطالبہ نہیں کر سکتا ہے۔ لیکن امام محمد اور امام زفر رحمہما اللہ کے نزدیک یہ لڑکا شفعہ کا حقدار رہے گا اور اپنے بالغ ہو جانے پر اپنے شفعہ کا مطالبہ کر سکتا ہے)۔ و علیٰ ھٰذا الخلاف الخ اسی طرح اگر اس شخص نے جسے حق شفعہ کے مطالبہ کے لئے وکیل بنایا تھا اس نے بجائے مطالبہ کرنے کے دوسرے خریدار کو حق دیدیا تو کتاب الوکالۃ کے موافق اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ اور یہی قول صحیح بھی ہے۔(ف یعنی مثلاً زید کے مکان کے متصل ایک مکان فروخت ہوا اس لئے زید نے بکر کو اس کے طلب شفعہ کے لئے اپنا وکیل مقرر کیا لیکن اس نے اس خریدار ہی کو اس کی اجازت دیدی اور خود مطالبہ شفعہ نہیں کیا تو کتاب مبسوط میں کتاب الوکالۃ کی بحث میں لکھا ہوا ہے کہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہوگا اور اس مؤکل کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا۔ لیکن امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں ہوگا بلکہ اس مؤکل کا حق شفعہ اپنی جگہ پر باقی رہ جائے گا۔

اور یہی روایت صحیح ہے۔ برخلاف کچھ دوسری روایتوں کے جن میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ امام ابو حنیفہ وامام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک جائز ہے بخلاف امام ابو یوسفؒ کے۔ اسی لئے مصنفؒ نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ یہ روایت غلط ہے۔ اور صحیح روایت یہی ہے کہ امام ابو حنیفہ وامام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک وکیل کا سپرد کر دینا جائز ہے لیکن امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ اور اسبیجابیؒ نے فرمایا ہے کہ کتاب الوکالۃ کی روایت اصح ہے۔ کیونکہ شفعہ حاصل کرنے کا وکیل دراصل خصومت کرنے کا وکیل ہوتا ہے۔ اور اس وکیل خصومت کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ قاضی کی مجلس میں مؤکل کے خلاف بھی اقرار کرلے۔ لیکن شفعہ کو حوالہ کرنا اس بناء پر جائز ہے کہ جو شخص شفعہ میں پڑوس کے مکان کو لے سکتا ہے وہی شفعہ دوسرے کو دینے کی بھی قدرت رکھتا ہے۔ لمحمدؒ وزفرؒ الخ امام محمد وزفر رحمہما اللہ کے دلیل یہ ہے کہ بچہ کو شفعہ لینے کا حق ثابت ہے اس لئے کسی دوسرے شخص مثلاً باپ یا اس کے وصی کو اس حق کے باطل کر دینے کا اختیار نہیں ہوگا۔ کدینہ وقودہ الخ جیسے کہ اس نابالغ کا دین یعنی قرضہ اور حق قصاص۔ ف جیسے کہ وہ ان حقوق میں سے کسی بھی حق کو باطل نہیں کر سکتے ہیں۔ ولانہ شرع الخ اور اس

دلیل سے بھی کہ یہ حق شفعہ ضرر اور پریشانیوں کو ختم کرنے کے لئے ہی جاری کیا گیا ہے تو اگر اس کو باپ یا وصی کے عمل سے باطل کردینا صحیح مان لیا جائے تو آئندہ نابالغ کے حق میں نقصان کا سبب بن جائے گا۔(ف یعنی حق شفعہ کا جواز ہی اس لئے ہوا ہے کہ اس سے پڑوسی کا ضرر ختم ہو جائے۔ پس جب نابالغ کا باپ یا باپ کا وصی اس کے اس حق کو باطل کردے گا تو اس نابالغ کو نقصان ہوگا اس لئے اسے باطل کرنا جائز نہ ہوگا۔

ولھما انه فی معنی التجارة الخ اور شیخین یعنی امام ابو حنیفہ وامام ابو یوسف رحمھما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ شفعہ میں لینا گویا کاروبار کرنا ہے لہذا باپ یا اس کے وصی کو اس بات کا حق ہوگا کہ وہ اپنی صوابدید پر ایسا کاروبار نہ کرے اور اس حق کو چھوڑ دے۔ الاتری ان الخ کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ اگر کسی نے اس نابالغ کے لئے کوئی چیز فروخت کرنے کی خبر دی یا ایجاب کیا یہ کہہ کر کہ میں نے یہ چیز اتنی رقم کے عوض اس بچہ کو فروخت کی تو اس کے باپ یا اس کے وصی کو یہ حق ہوتا ہے کہ وہ اس کا انکار کردے۔(ف یعنی ایجاب کے بعد وہ قبول نہ کرے اور کہدے کہ ہم تو اسے قبول نہیں کرتے ہیں تو اس کا اس طرح انکار کردینا صحیح ہوتا ہے۔ **یعنی باپ یا وصی کو اس انکار کا اختیار حاصل ہے۔ ولانه دائر الخ اور اس دلیل سے بھی کہ شفعہ لینے میں آئندہ نفع** اور نقصان دونوں کا ہی احتمال ہوتا ہے۔(ف یعنی شفعہ کے لینے سے صرف نفع ہی یقین نہیں ہوتا ہے بلکہ اس سے کبھی نفع اور کبھی نقصان بھی ہو جاتا ہے۔ اس طرح سے کہ کبھی اصل قیمت سے زیادہ قیمت بھی دینی پڑتی ہے)۔ اسی لئے نابالغ کے حق میں اس کے چھوڑ دینے ہی میں بھلائی اور بہتری نظر آتی ہے۔ تاکہ اس کی رقم اپنی ملکیت میں باقی رہ جائے۔ اور چونکہ ان کی سرپرستی اور ولایت شفقت پر مبنی ہوتی ہے اس لئے ان دونوں کو دونوں باتوں کا اختیار ہوگا۔(ف یعنی باپ یا وصی کو نابالغ اولاد پر جو ولایت حاصل ہے وہ بہتری کی بناء پر ہے۔ لہذا جب شفعہ کے چھوڑ دینے ہی میں ان کو بہتری نظر آئے تو وہ اسے چھوڑ سکتے ہیں اور جب کبھی لینے میں بہتری نظر آئے وہ لے سکتے ہیں۔

وسکوتھما کا بطلالھما الخ اور ان دونوں کا حق شفعہ کے مطالبہ سے خاموشی اختیار کرنا اس حق کو باطل کردینے کے برابر ہوگا۔ کیونکہ ایسے مواقع میں خاموشی اعراض اور انکار کی دلیل ہوتی ہے۔(ف یعنی گویا اس کے لینے سے منہ موڑ لیا ہے لہذا وہ حق ختم ہو جائے گا)۔ وھذا اذا [illegible] الخ یہ سارے اختلافات اس صورت میں ہوں گے جب کہ شفعہ میں بکنے والا مکان اپنی اصل قیمت یا بازاری قیمت میں فروخت ہوا ہو۔(ف یعنی مناسب قیمت ہونے کی صورت میں بھی امام ابو حنیفہ وابو یوسف رحمھما اللہ کے نزدیک اگر باپ یا اس کے وصی کے خیال میں اسی بات میں بہتری نظر آتی ہو کہ اس شفعہ کو حاصل نہ کیا جائے بلکہ اپنی رقم محفوظ رہنے دی جائے تو جائز ہوگا۔ لیکن امام محمد اور امام زفر رحمھما اللہ کے نزدیک اس نابالغ کے بالغ ہو جانے تک اس کا حق شفعہ باقی رہے گا)۔ فان بیعت الخ اور اگر مشفوعہ مکان اتنی زیادہ قیمت سے فروخت کیا گیا ہو کہ لوگ عموماً اتنی قیمت سے نہیں خریدتے ہوں اور اتنا نقصان برداشت نہیں کرتے ہوں تو اس صورت میں بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ بالاجماع دوسرے کو حق شفعہ دیدینا جائز ہوگا۔ کیونکہ اسی صورت میں اس نابالغ کے لئے سراسر بہتری ہے۔(ف یعنی اس کے لینے میں کسی طرح کی بھی بھلائی نہیں ہے)۔

وقیل لا یصح الخ اور کچھ دوسرے مشائخ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ بالاتفاق حق شفعہ کو چھوڑ دینا صحیح نہیں ہے۔(ف یعنی شفعہ لینے کا ان کو اختیار ہی حاصل نہ ہوا تو دینا بھی صحیح نہ ہوا۔ اور یہی قول اصح ہے۔ ک) کیونکہ باپ یا اس کے وصی کو یہ اختیار ہی نہیں ہوا کہ وہ اسے شفعہ میں لے۔ لہذا وہ اس کے سپرد کرنے کا بھی مالک نہیں ہوا ہے۔ جیسے کہ اجنبی کا حکم ہے۔(ف یعنی جس طرح ایک اجنبی آدمی اس نابالغ کی طرف سے از خود مشتری کو حق شفعہ دیدے۔ تو یہ مہمل کام ہوتا ہے۔ کیونکہ اجنبی کو اس نابالغ کی طرف سے شفعہ لینے کا اختیار نہ تھا اس لئے اسے دینا بھی مہمل کام ہوا۔ وان بیعت الخ اور اگر وہ گھر اپنی اصلی قیمت سے بھی کم پر فروخت ہوا جس میں بہت زیادہ قیمت کی کمی کی گئی ہو (ف یعنی طے شدہ قیمت میں سے بہت زیادہ چھوٹ دیدی گئی ہو۔ فعن

ابی حنیفةؒ الخ تو اس کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ اس صورت میں باپ یا اس کے وصی کی طرف سے شفعہ کا حق دوسرے کو دیدینا صحیح نہ ہوگا۔ اور امام ابو یوسفؒ سے اس مخصوص صورت کے بارے میں کوئی روایت نہیں ہے (ف۔ اور امام محمد و امام زفر رحمہما اللہ باپ یا اس کے وصی کو بدرجہ اولیٰ شفعہ دینے کا اختیار نہ ہوگا معلوم ہونا چاہئے کہ اگر کوئی بیمار آدمی انتہائی کم قیمت پر اپنا مکان فروخت کرے۔ اتنی زیادہ قیمت پر کہ خود مشتری کو یہ خطرہ محسوس ہو کہ کسی طرح بعد میں مجھے یہ حکم دیا جائے کہ تم اس کی اصل قیمت ادا کرو یعنی کمی پوری کردو یا مکان واپس کردو۔ تو اس کا حکم بھی پہلے حکم جیسا ہی ہوگا۔ واللہ تعالےٰ اعلم

توضیح:۔ نابالغ کے باپ یا اس کے وصی کا اس نابالغ کی طرف مشتری کو حق شفعہ دیدینا یا مکان کے فروخت ہونے کی خبر پاکر اس پر خاموشی اختیار کرلینا اگر کسی کو حق شفعہ لینے کے لئے وکیل مقرر کیا گیا اور اس نے بجائے حق لینے کے مشتری ہی کو اس کا حق دیدیا اگر کوئی مکان اپنی اصلی قیمت پر یا بہت ہی کم قیمت پر یا بہت زیادہ قیمت پر فروخت کیا گیا تو باپ یا اس کے وصی کو حق شفعہ دوسرے کو دینا مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

☆☆☆

﴿كتاب القسمة﴾

قال القسمة في الاعيان المشتركة مشروعة لان النبي عليه السلام باشرها في المغانم والمواريث وجرى التوارث بها من غير نكير ثم هي لا تعرى عن معنى المبادلة لان ما يجتمع لأحدهما بعضه كان له وبعضه كان لصاحبه فهو ياخذه عوضا عما بقي من حقه في نصيب صاحبه فكان مبادلة وافرازا والا فراز هو الظاهر في المكيلات والموزونات لعدم التفاوت حتى كان لاحدهما ان ياخذ نصيبه حال غيبة صاحبه ولو اشترياه فاقتسماه يبيع احدهما نصيبه مرابحة بنصف الثمن ومعنى المبادلة هو الظاهر في الحيوانات والعروض للتفاوت حتى لا يكون لاحدهما اخذ نصيبه عند غيبة الآخر ولو اشتريا فاقتسما لا يبيع احدهما نصيبه مرابحة بعد القسمة الا انها اذا كانت من جنس واحد جبر القاضي على القسمة عند طلب احد الشركاء لان فيه معنى الافراز لتقارب المقاصد والمبادلة مما يجرى فيه الجبر كما في قضاء الدين وهذا لان احدهم يطلب القسمة يسال القاضي ان يخصه بالانتفاع بنصيبه ويمنع الغير عن الانتفاع بملكه فيجب على القاضي اجابته وان كانت اجناسا مختلفة لايجبر القاضي على قسمتها لتعذر المعادلة باعتبار فحش التفاوت في المقاصد ولو تراضو عليها جاز الحق لهم.

ترجمہ:۔ قسمت یعنی بٹوارہ کا بیان۔

قال القسمة الخ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ مشترک اعیان واموال میں تقسیم کر کے ہر حصہ دار کو اس کا حصہ دیدینا شرع سے ثابت ہے۔ اس لئے کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی غنیمت اور میراث کے مالوں میں اس طرح کا بٹوارہ فرمایا ہے۔(ف جیسا کہ غزوہ حنین جس میں دشمنوں سے مسلمانوں کو بہت زیادہ غنیمت کا مال ہاتھ آیا تھا اسے آپ نے تمام مستحقوں میں تقسیم فرمادیا تھا جس کا ثبوت بخاری کی روایت کے علاوہ دوسری بہت سی حدیثوں سے بھی ہوتا ہے۔ اسی طرح سے مسلمانوں کی میراث کی تقسیم کے بارے میں بھی حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کے فتویٰ کے بعد حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث میں تقسیم کا ثبوت ہے جس کی روایت بخاری شریف میں ہے۔ اور حضرت جابر رضی اللہ سے مروی حدیث جو حضرت سعد بن الربیعؓ کی زوجہ کی شکایت والے قصہ میں ہے جس کی روایت ابوداؤدوالترمذی وابن ماجہ وغیرھم میں ہے۔ اور حضرت حمزہؓ کی صاحبزادی کے ترکہ کے بارے میں نسائیؒ کی روایت میں ہے مختصراً بیان ان کا اس طرح ہے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ حنین میں حاصل شدہ غنیمت کا کثیر مال جمع ہوا تو اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تقسیم فرمادیا۔ الخ اسکی روایت بخاری میں ہے۔ اور یہ بحث کتاب السیر میں گذر چکی ہے۔ اور حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا کہ ایک شخص نے مرتے وقت اپنی لڑکی اور بہن اور پوتی یعنی بیٹے کی لڑکی چھوڑی (تو میراث کس حساب سے تقسیم کی جائے گی)۔

فرمایا کہ کل مال کا نصف لڑکی کو اور دوسرا نصف بہن کو دیا جائے۔ اور احتیاطاً تم لوگ عبداللہ بن مسعودؓ کے پاس جاکر ان سے بھی سوال کرلو۔ چنانچہ پوچھنے والے نے کہا کہ ہم نے ابن مسعودؓ کے پاس جاکر بھی ابو موسیٰ اشعریؓ کا فتویٰ بیان کیا تو انہوں نے

فرمایا کہ اگر میں بھی ایسا ہی فتویٰ دوں تو تم گمراہ ہو جاؤ گے یعنی وہ جواب صحیح نہ ہوگا۔ لہٰذا اب اس بارہ میں میں وہ فیصلہ سناؤں گا جو خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا تھا۔ وہ یہ کہ لڑکی کو ایک نصف اور پوتی یعنی بیٹے کی لڑکی کو چھٹا حصہ دو تا کہ سب ملا کر کل میراث کی دو تہائی ہو جائے اور باقی حصہ بہن کے لئے ہے۔ پھر ہم نے ابو موسیٰ اشعریؓ کے پاس جا کر حضرت ابن مسعودؓ کا فتویٰ نقل کیا تو ابو موسیٰؓ نے فرمایا کہ جب تک تم میں یہ شجر عالم موجود ہیں تب تک تم لوگ مجھ سے فتویٰ مت پوچھو۔ رواہ البخاری۔ اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ سعد بن الربیع کی زوجہ نے آکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ سعد بن الربیع نے وفات پائی اور دو لڑکیاں اور بھائی چھوڑا لیکن بھائی نے کل مال پر قبضہ کر لیا ہالانکہ سعد کی لڑکیوں کو بھی مال کی ضرورت ہے کیونکہ بغیر مال کے ان کا نکاح نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اس پر میراث کی آیت نازل ہوئی۔ تب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سعدؓ کے بھائی کو بلوا کر فرمایا کہ سعد کی لڑکیوں کو دو تہائی اور ان کی اہلیہ کو آٹھواں حصہ دے کر باقی تم لو۔ ابوداؤد۔ ترمذی ابن ماجہ اور حاکم نے اس کی روایت کی ہے۔ اور اس کے بارے میں دوسری بہت سے روایتیں ہیں۔ **وجری التوارث الخ** اور اسی پر ہر زمانہ میں کسی انکار کے بغیر عمل درآمد ہوتا چلا آیا ہے۔ (ف پس ثابت ہوگا کہ اموال کی تقسیم اور بٹوارہ جائز ہے۔ **ثم هی لا تعری الخ** **پھر یہ بات معلوم ہونی** چاہئے کہ بٹوارہ کرنے میں مبادلہ کے معنی بھی پائے جاتے ہیں۔

لان مایجتمع الخ کیونکہ بٹوارہ کے بغیر ہر ایک کے حصہ میں جو مال آجاتا ہے پہلے اس میں دوسرا شخص بھی شریک تھا۔ کیونکہ اس میں سے کچھ حصہ اس کا اپنا اور کچھ دوسرے کا بھی حصہ ہوتا ہے (ف جسے ہر ایک دوسرے کے حصہ سے تبادلہ کر لیتا ہے)۔ **فهو یا خذه الخ** اس طرح ہر ایک شریک اپنے حصہ کے عوض دوسرے کا حصہ لے لیتا ہے۔ **فكان مبادلة الخ** اس بناء پر بٹوارہ مبادلہ اور جدا کرنے کے معنی میں ہوگا۔ **والافراز الخ** اور کیلی و وزنی (ناپ کر یا تول کر دینے والی) چیزوں کے بٹوارہ میں افراز یعنی ایک کو دوسرے سے جدا کرنے کے معنی ظاہر ہیں کیونکہ ان کے آپس میں کوئی خاص فرق نہیں ہوتا ہے۔ (ف لیکن ان میں مبادلہ کے معنی ظاہر نہیں ہوتے ہیں)۔ **حتی کان الخ** ان کے درمیان ظاہری کوئی فرق نہ ہونے کی وجہ سے ہی یہ جائز ہوتا ہے کہ ان مالوں کی تقسیم کے بعد ہر ایک شریک دوسرے کی غیبوبت میں بھی کسی ایک حصہ کو اپنے قبضہ میں لے آئے۔ (یعنی لیتے وقت دوسرے شریک کی موجودگی ضروری نہیں ہوتی ہے۔ (ف کیونکہ اس میں مبادلہ نہیں ہوتا ہے کہ مبادلہ ہونے سے وہی دوسرے کی موجودگی ضروری ہوتی ہے)۔ **ولو اشتریا ه الخ** اور دو آدمیوں نے مل کر کوئی مکیلی یا موزونی چیز خریدی پھر اس کا بٹوارہ کر لیا۔ تو ہر ایک اپنے حصہ کو مرابحۃ بیچنے کی صورت میں اس کی پوری قیمت کے نصف قیمت پر فروخت کر سکتا ہے۔ (ف یعنی جتنی قیمت میں دونوں نے وہ چیز خریدی مثلاً دس گز کپڑا دو سو روپے میں تو تقسیم کے بعد ہر ایک کے پاس پانچ پانچ گز رہا۔ لہٰذا ایک کا پانچ گز کا ٹکڑا ایک سو روپے کا ہوا تو مرابحۃ بیچتے ہوئے پچاس روپے اصل قیمت بنا جتنا نفع لینا چاہتا ہو مثلاً دس روپے تو وہ اب ۵۰ + ۱۰ = ۶۰ روپے میں بیچ سکتا ہے۔

اور اگر اس بٹوارہ میں مبادلہ کے معنی بھی ہوتے تو نصف مال میں مبادلہ ہو ہی چکا ہے اس لئے نصف ثمن پر مرابحہ نہیں ہو سکتا ہے۔ اور چونکہ اس میں مرابحہ کا جائز ہونا معلوم ہے اس لئے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ اس میں مبادلہ کے معنی نہیں ہیں بلکہ صرف ایک حصہ کو دوسرے حصہ سے جدا کرنا مراد ہے۔ الحاصل مکیلی اور موزونی چیزوں میں جو بٹوارہ ہوتا ہے اس میں مبادلہ کے معنی جو عموماً سمجھے جاتے ہیں وہ معتبر نہیں ہوتے۔ بلکہ اس میں صرف جدا کرنے کے معنی ہی غالب ہوتے ہیں۔ **و معنی المبادلة الخ** لیکن حیوانات و اسباب کے بٹوارہ میں مبادلہ کے معنی ظاہر ہیں۔ کیونکہ ان کا ہر فرد دوسرے افراد سے متفاوت اور ممتاز ہوتا ہے۔ (ف لہٰذا حیوانات اور اسباب میں مکیلی اور موزونی چیزوں سے فرق ہوتا ہے۔ اور وہ فرق اس طرح سے ہوتا ہے کہ مثلاً گیہوں کے درمیان فرق نہیں ہوتا ہے اس لئے مثلاً چھ کلو گیہوں کی ڈھیری کے جب دو حصے کئے گئے تو تین تین کلو کی دو ڈھیریاں ہو گئیں۔ اور ان کے درمیان آپس میں کوئی فرق نہیں ہوتا ہے۔ پس اس بٹوارہ کے ذریعہ صرف ایک

حصہ دوسرے کے حصہ سے علیحدہ کر دیا گیا ہے لیکن اگر چھ بکریوں کا گلہ ہو تو ان کے درمیان اگرچہ یکسانیت کا خیال رکھا گیا ہو پھر بھی کچھ نہ کچھ فرق باقی رہ جانے کا احتمال ہوتا ہے اس لئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہر ایک نے دوسرے سے اپنے اپنے حق کا تبادلہ کر لیا ہے۔ حتی لایکون الخ اسی فرق رہ جانے کے احتمال کی وجہ سے ان دونوں شریکوں کو یہ جائز نہ ہوگا کہ کوئی بھی ان میں سے کسی ایک حصہ کو اپنے دوسرے شریک کے غائبانہ میں از خود لے۔ (ف کیونکہ مبادلہ کی صورت میں دوسرے کی بھی موجودگی ضروری ہوتی ہے)۔

ولو اشتریاہ الخ اس کے برعکس دونوں نے حیوان یا دوسرے سامان کو (ناپ کر یا تول کر) خریدنے کے بعد آپس میں بٹوارہ کر لیا تو ان میں سے کوئی بھی اس بٹوارہ کے بعد اپنا حصہ مرابحۃً پر فروخت نہیں کر سکتا ہے۔ (ف کیونکہ اس بٹوارہ سے ان کے آپس میں جدید مبادلہ ہو گیا ہے۔ لہٰذا پہلے مبادلہ کے نصف ثمن پر مرابحہ نہیں کر سکتا ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ حیوانوں اور دوسرے اسباب میں یہ بٹوارہ مبادلہ کے معنی میں ہوتا ہے ساتھ ہی اس میں افراز یعنی ایک کو دوسرے سے علیحدہ اور متمیز کرنا بھی پایا جاتا ہے۔ الا انہا اذا کانت الخ البتہ اگر وہ حیوان اور سامان ایک ایک ہی جنس کے ہوں (یعنی مثلاً صرف بکریاں ہوں یا صرف گائیں ہوں اور ایک شریک تقسیم کرنا پسند کرے اور دوسرا انکار کرے اور وہ قاضی کے پاس شکایت کرے تو وہ دوسرے کو اس کے بٹوارہ پر مجبور کرے گا کیونکہ اس کے مبادلہ میں جدا کرنے کے معنی زیادہ مفہوم ہیں۔ اس لئے کہ مقاصد سب کے ایک دوسرے کے قریب قریب ہیں۔ اور مبادلہ کی صورت میں دوسرے کو مجبور بھی کیا جا سکتا ہے۔ جیسے کہ قرض کی ادائیگی کے لئے مجبور کیا جاتا ہے۔ (ف کیونکہ ہمارے نزدیک قرض ادا کے مثل ہوتا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ قرض کی صورت میں اصل قاعدہ تو یہی ہے کہ قرض والا قرض میں جو چیز بھی دے واپسی میں بعینہ وہی چیز واپس کی جائے مگر اس میں خرابی یہ ہے کہ اسی چیز کو واپس کر دینے میں اس کے لینے کا تو کوئی مقصد اور فائدہ ہی نہ ہوگا کیونکہ اس میں کوئی تصرف نہیں کر سکتا ہے لہٰذا مجبوراً یہ بات جائز تسلیم کی گئی ہے کہ اسے تصرف میں لائے اور وہی چیز نہیں بلکہ اسی چیز جیسی دوسری چیز ادا کر دے۔ پس جب قرض دار اسی جیسی چیز ادا کر دے گا تو اس سے مبادلہ ہو جائے گا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ قرض ادا کرنے میں مبادلہ کے معنی پائے جاتے ہیں۔ اور جب کہ قاضی کسی کا قرض ادا کرنے کے لئے نادہند مقروض پر جبر کر سکتا ہے تو مبادلہ پر بھی جبر کر سکتا ہے۔ اسی سے یہ بات ثابت ہوئی کہ مبادلہ میں جبر کرنا جائز ہے اور حیوانوں اور اسباب و عروض کے بٹوارہ کرنے پر بھی جبر کرنا جائز ہوگا۔ جب کہ قاضی سے کوئی شریک درخواست کرے اور باقی کل یا بعض انکار کریں۔

وھذا لان الخ یہ جبر اس لئے قاضی کے لئے جائز ہوگا کہ اس کے سامنے کوئی شریک اس بات کی درخواست کرے کہ اس مال مشترک میں سے میرے اپنے مخصوص حصہ سے مجھے بھرپور فائدہ اٹھانے کے لئے اس کی تقسیم کر کے مجھے میرا حصہ دلوایا جائے۔ تب قاضی پر واجب ہوگا کہ وہ اس کی درخواست کو منظور کرتے ہوئے اس پر عمل کروائے۔ وان کانت اجناساً الخ اور اگر اشتراک ایسی چیزوں میں ہو جن کی جنسیت مختلف ہو رہی ہو۔ تو ان کے بٹوارہ پر دوسرے کو وہ مجبور نہیں کرے گا۔ کیونکہ اس صورت میں تمام شریکوں کو بالکل برابری کے ساتھ حصہ دلانا بہت مشکل ہے۔ کیونکہ ان کے مقاصد میں بہت زیادہ کمی و بیشی اور اونچ نیچ ہو۔ (ف مثلاً جو فائدہ بکری سے ہے وہ گائے سے نہیں ہے اسی طرح برعکس۔ اور جو اونٹ سے ہے وہ گائے یا بکری سے نہیں ہے اور اسی طرح برعکس۔ لہٰذا قاضی کے لئے یہ بہت مشکل بلکہ ناممکن ہوگا کہ سب کو بالکل برابر برابر حصہ دلائے۔ اس لئے کہ ہر ایک کے حصہ میں اور سن و سال اور ان کے مقاصد میں بہت فرق ہوتا ہے۔ ولو تراضوا الخ البتہ اگر سارے شرکاء بٹوارہ پر متفق ہو کر درخواست کریں تب جائز ہوگا۔ کیونکہ یہ تو انہیں لوگوں کا حق ہے۔ (ف۔ اس طرح جتنے حصے لگائے گئے اور جس کا جو حصہ بنا اس پر وہ راضی ہو گئے تو اس وقت ہر ایک دوسرے کے لئے مبادلہ پر راضی ہو جائے گا۔ اگر ان کے حصوں میں کتنا ہی فرق بھی ہو رہا ہو۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ مال مختلف جنس ہونے کی صورت میں ان کے بٹورہ کا مطلب مبادلہ ہوگا۔ اور اس صورت میں آپس

کی رضامندی کا ہونا شرعا اور صراحۃً شرط ہے۔ لہٰذا اس میں قاضی کی طرف سے جبر نہیں کیا جا سکتا ہے۔

توضیح:۔ کتاب القسمۃ۔ لفظِ قسمت لغت میں اقتسام مصدر کا اسم ہے۔ جیسے کہ لفظ قدرۃ اقتدار کا اسم ہے۔ اس کے شرعی معنی ہیں مشترک حصوں میں سے کسی ایک حصہ کو مالک کے لئے مخصوص کر دینا۔ اس کا سبب ہے شرکاء میں سے کسی بھی شریک کا اس سے نفع حاصل کرنے کے لئے اس کے حصہ کو مخصوص کر دینا۔ اور اس کا رکن ہے مشترک حصوں میں سے ایک کے حصہ کو دوسرے سے علیحدہ کرنا اور ممتاز کر دینا۔ جیسے کہ وزنی چیزوں میں وزن کرنا اور کیلی چیزوں میں کیل کرنا۔ اور شمار کی جانے والی چیزوں میں شمار کرنا۔ اور اس کی شرط یہ ہے کہ اس تقسیم کے بعد ہر حصہ کو نفع حاصل کرنے کے لائق باقی رہنا قسمت کے معنی۔ لغوی اور شرعی۔ اور اس کا ثبوت۔ اگر دو آدمیوں نے مل کر کوئی مکیلی یا موزونی یا حیوانی یا اسباب خریدا پھر اس کا بٹوارہ کر لیا تو اپنے حصہ کو وہ مرابحۃً فروخت کر سکتے ہیں یا نہیں۔ اگر ایک ہی جنس یا مختلف جنسوں میں شریک ہوں اور ان میں سے ایک اس کی تقسیم چاہے اور دوسرا نہ چاہے تو کیا وہ قاضی کے ذریعہ دوسرے کو مجبور کرا سکتا ہے تفصیلی مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال وينبغي للقاضي ان ينصب قاصما يرزقه من بيت المال ليقسم بين الناس بغير اجر لان القسمة من جنس عمل القضاء من حيث انه يتم به قطع المنازعة فاشبه رزق القاضي ولان منفعة نصب القاسم تعم العامة فتكون كفايته في مالهم غرما بالغنم قال فان لم يفعل نصب قاسما يقسم بالاجر معناه باجر على المتقاسمين لان النفع لهم على الخصوص ويقدر اجر مثله كيلا يتحكم بالزيادة والا فضل ان يرزق من بيت المال لانه ارفق بالناس وابعد عن التهمة ويجب ان يكون عدلا مامونا عالما بالقسمة لانه من جنس عمل القضاء ولانه لابد من القدرة وهي بالعلم ومن الاعتماد على قوله وهو بالامانة ولا يجبر القاضي الناس على قاسم واحد معناه لا يجبرهم على ان يستاجره ولانه لا جبر على العقود ولانه لو تعين لتحكم بالزيادة على اجر مثله ولو اصطلحوا فاقتسموا جاز الا اذا كان فيهم صغير فيحتاج الى امر القاضي لانه ولاية لهم عليه۔

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ قاضی کو چاہئے کہ وہ ایسے موقع پر ایک ایسا آدمی بیت المال کی طرف سے مقرر کر دے جو عوام سے کسی رقم یا اجرت لئے بغیر ان کے اموال کو انصاف کے ساتھ تقسیم کر دے۔ (ف اور اس کی تقرری کا مکمل اختیار قاضی کو ہوتا ہے)۔ لان القسمة الخ کیونکہ بٹوارہ کا کام قاضی کے کاموں کی جنس میں سے ہے کیونکہ اس بٹوارہ سے بھی تو شرکاء کے درمیان جھگڑے کو ختم کر دینا ہوتا ہے۔ (ف مثلاً قاضی نے اپنے یہاں سے جب حصوں کا فیصلہ کر دیا اس کے بعد جب بٹوارہ سے ہر ایک کا حصہ علیحدہ علیحدہ ہو جائے گا تب ہی فیصلہ کا کام مکمل ہوگا۔ تاکہ اس کے بعد جھگڑا بالکل نہ ہو سکے۔ لہٰذا قاضی ایک شخص کو اس کام کے لئے مقرر کرے گا اور جیسے کہ خود بیت المال سے اپنی تنخواہ یا اپنا خرچ وصول کرتا ہے اس کا خرچ بھی اسی بیت المال سے دے گا۔ کیونکہ اس تقسیم کرنے والے کا کام قاضی کے کام ہی کو پورا کرنا ہوتا ہے۔ فاشبه رزق القاضي الخ اس لئے اس بانٹنے والے کی تنخواہ اور مزدوری قاضی کی ہی تنخواہ اور ماہوار کے مشابہ ہو گئی۔ (ف چنانچہ جیسے کہ وہ تنخواہ قاضی کو

بیت المال سے ملتی ہے۔ اسی طرح اس بانٹنے والے کو بھی ملے گی)۔ کیونکہ اس بانٹنے والے کو مقرر کر دینے کے بعد اس کا نفع تو ہر شخص کو عموماً حاصل ہوتا ہے جس کا ذمہ دار بیت المال ہوتا ہے)۔ لہٰذا اس کی تنخواہ اور اس کا خرچ عام لوگوں کے مال سے (بیت المال) سے ہی وصول کیا جائے گا تاکہ اس سے جتنا نفع حاصل کیا جائے اتنا ہی اس کے اخراجات بھی برداشت کئے جائیں۔ (ف یعنی جتنا نفع عوام کو اس بانٹنے والے کی ذات سے پہنچے اتنا ہی وہ اس کا خرچ بھی برداشت کریں گے اور اس کا ذریعہ بیت المال ہی ہے البتہ قاضی تو صرف اس کا انتظام اور فیصلہ کرے گا)۔

قال فان لم یفعل الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر قاضی نے کوئی مستقل آدمی ایسے کام کے لئے بیت المال کی آمدنی سے مقرر نہ کیا ہو تو پھر بھی ایک ایسا آدمی اس کام کے لئے وہی مقرر کرے جو مزدوری اور روزینہ کے حساب سے لے لیکن چونکہ اس کا نفع ان دو شخصوں کو خاص طور سے حاصل ہوگا اس لئے ان ہی دونوں سے ان کا خرچ بھی وصول کرے۔ اور قاضی ہی ایسا آدمی اس لئے مقرر کرے گا کہ وہ بانٹنے والا ان دونوں کو مجبور سمجھ کر ان سے زیادہ رقم نہ وصول کر سکے۔ اور قاضی بھی کمی و بیشی کے ساتھ اس کو رقم نہ دے بلکہ ایسے آدمی کی جو اس وقت اجرت ہوتی ہو رہی اسے بھی دلائے۔ (ف یعنی اس کی مستقل تنخواہ مقرر نہ ہونے کی صورت میں بازار اور عوام میں ایسے شخص کی جو مانگ ہو وہی اسے دلوائے تاکہ وہ بھی ان لوگوں سے ناجائز فائدہ نہ اٹھائے۔ کیونکہ ایک طرح سے وہ خود بھی حاکم ہو جاتا ہے لہٰذا حاکم کے زور کی وجہ سے وہ موقع کے ساتھ لوگوں سے ناجائز دباؤ ڈال کر نہ لے سکے۔

والا فضل ان یرزقه الخ اور سب سے بہتر بات تو یہی ہے اس بانٹنے والے (قاسم) کی تنخواہ از خود بیت المال سے مقرر کر دے کیونکہ ایسا کرنے سے عام لوگوں کے لئے آسانی بھی اور اس میں کسی قسم کی تہمت بھی نہیں لگائی جا سکتی ہے (کہ فلاں سے مال لے کر اس کے حق میں فیصلہ کر دیا)۔ (ف البتہ اس زمانہ میں تو قاضی اور حاکم بھی اکثر بدنیت اور مال پرست ہو گئے ہیں۔ اس لئے بادشاہ وقت کو یہ چاہئے کہ عہدہ دار کے لئے باضابطہ تنخواہ مقرر کر دے اور انتظامات کرے کہ وہ کسی طرح بھی کسی سے رشوت نہ لے سکے۔ کیونکہ گذشتہ زمانوں میں لوگ انتہائی دیندار ہوتے تھے بالخصوص قاضی ایک انتہائی متقی پرہیزگار عالم شرع ہوتا تھا جو جہنم کے خوف اور آخرت کے عذاب کے ڈر کی وجہ سے رشوت لالچ دنیاوی دولت وغیرہ کی طرف مطلقا دل میں خیال تک نہ لاتا تھا۔ بلکہ وہ شریعت اور حق کے مطابق جو بھی فیصلہ دیتا ان کے خلاف ہزار کوشش کے باوجود انتہائی سخت رہتا۔ اور وہ خود بھی اس بات سے خائف رہتا کہ اس سے کوئی فیصلہ غلط اور خلاف شرع نہ ہو جائے۔ اور ان ہی سلطانوں اور قاضیوں کے عدل و انصاف کی وجہ سے اس وقت کی سلطنت نورانی لباس میں ہوتی تھی۔ ان ہی لوگوں کے بارے میں یہ فرمان ہے کہ ان کے ایک دن کا عدل عام عابدوں کے سال بھر کی عبادت سے بھاری ہوتا ہے۔ اور وہ سلاطین بھی اپنے اعتقادات اور نماز روزوں وغیرہ میں پکے پرہیزگار اور عادل ہوتے تھے۔ اسی لئے ان کے مقرر کئے ہوئے قاضی بھی متقی، عالم اور دیندار ہوتے تھے۔ اسی لئے وہ قاضی بھی کسی دیندار اور متقی شخص ہی کو قاسم کی حیثیت سے مقرر کرتے تھے۔ اسی لئے قدوریؒ نے یہ بھی فرمایا۔

ویجب ان یکون الخ اور یہ بات واجب ہے کہ قاسم کسی ایسے شخص کو مقرر کیا جائے جو عادل یعنی ثقہ اور پرہیزگار اور امانت دار اور اس تقسیم کے مسائل سے پوری طرح واقف ہو۔ (ف یہ بات معلوم رہنی چاہئے کا اصول الفقہ والحدیث میں عدل و ثقہ کی تعریف تفصیل کے ساتھ بیان کی گئی ہے۔ یہاں اس طرح سمجھ لینا چاہئے کہ وہ ایسا شخص ہو جو متقی و پرہیزگار ہو اور وہ خود بھی امانت دار ہو یا مامون ہو اس لفظ سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اس صفت میں جتنی زیادتی ہو اور جتنا زیادہ اعلیٰ درجہ پر ہو وہ بہتر ہوگا کیونکہ قاسم کبھی کسی وجہ سے کسی شریک کا طرفدار یا کسی کی طرف اس کا رجحان ہو کر اس کی مدد کرنے لگتا ہے اگرچہ وہ اس سے کچھ رشوت بھی نہ لے۔ اس کے علاوہ وہ تقسیم کے مسائل سے پورا واقف بھی ہو کیونکہ جب تک کہ وہ اس کے مسائل سے واقف نہ ہو اس کے لئے ایسا کام کرنا حلال بھی نہیں ہوگا۔ جیسے کہ نماز و روزہ کے مسائل کا جاننا اور واقف ہونا ضروری ہوتا ہے

اس کے علاوہ جو شخص بھی دنیاوی کسی عہدہ اور شغل میں ہو اس پر اس کے شرعی مسائل کا جاننا فرض ہے۔ اسی لئے قاسم کو بھی اس کے عادل اور امین ہونے کے باوجود تقسیم کے مسائل کا جاننا بھی فرض ہے۔ لانه جنس عمل القضاء الخ فرض ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس تقسیم کا کام بھی قضاء کے کاموں اور اس کے لوازمات میں سے ہے۔ (لہذا اس قاسم میں بھی قاضی ہی کی صفتیں ہونی چاہئیں۔ اور اس وجہ سے بھی کہ اس قاسم کو اس کام کے پورا کرنے کی قدرت ضرور ہے۔ اور ایسی قدرت کے ہونے کے لئے اس کا عالم ہونا ضروری ہوتا ہے۔ پھر اس کے کہنے پر بھروسہ کرنا بھی ضروری ہے جس کے لئے اس کا امین ہونا ضروری ہوتا ہے۔ (ف الحاصل قاسم کے اندر ان دو صفتوں یعنی علم اور امانت داری کا ہونا ضروری ہوگا۔ تاکہ وہ علم کے ذریعہ شرعاً اس کے لائق ہو اور اس کے امین ہونے کی وجہ سے قاضی اس کے بیان پر اعتماد کرے۔

ولایجبر القاضی الخ اور قاضی لوگوں کو کسی ایک ہی قاسم سے بٹوارہ کرانے پر مجبور نہیں کر سکتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ قاضی لوگوں کو اس بات پر مجبور نہیں کرے گا کہ وہ اپنے ہر بٹوارہ کے لئے اسی کو بلائیں اور اسی سے یہ کام لیں۔ (ف کیونکہ اگر ایک قاسم بیت المال سے مقرر کیا ہوا ہو پھر بھی تو لوگوں کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ اپنے طور پر جس کسی کو چاہیں اپنا قاسم مان لیں۔ اور سرکاری قاسم سے کام لینے سے انکار کر دیں)۔ لانه لا جبر الخ کوئی شخص بھی اپنا عقد و معاملہ کسی سے بھی کرنے پر مجبور نہیں ہوتا ہے)۔ (ف یعنی کوئی شخص اس بات پر مجبور نہیں کیا جا سکتا ہے کہ وہ اسی خریدار سے یا اسی بیچنے والے سے اپنا معاملہ طے کرلے۔ یا اسی قاسم سے اپنے اموال کی تقسیم کرالے)۔ اور اس وجہ سے بھی کہ اگر ایک یہ شخص قاسم مقرر کیا ہوا ہو تو وہ خود حکومت کو یا عوام کے اپنے کام کے لئے مجبور پا کر اپنے لئے زیادہ تنخواہ یا فیس کا مطالبہ کرے گا۔ لہذا خود قاضی کو یہ چاہئے کہ وہ ایسے کاموں کے لئے کئی افراد کو متعین کر کے رکھ لے اور ان کی ایک ہی اجرت متعین کر دے ایسی صورت میں جب ان کو یہ بات معلوم ہوگی کہ کوئی اس کی زیادہ اجرت کا مطالبہ یا کوئی دوسری ناجائز شرط لگائے گا تو دوسرا شخص اس کام کو انجام دے سکے گا۔ ولو اصطلحوا الخ اور اگر شرکاء خود ہی کسی بات پر راضی اور متفق ہو کر تقسیم کا حکم انجام دیں تو یہ بھی جائز ہوگا۔ البتہ اس میں اس بات کی شرط ہے کہ ان شرکاء میں کوئی نابالغ نہ ہو۔ اگر ہو تو اس وقت قاضی کے حکم کی ضرورت ہوگی۔ کیونکہ ان شرکاء کو اس نابالغ پر حق ولایت حاصل نہیں ہے۔ (ف لیکن قاضی کی ولایت عام ہوتی ہے۔ اس لئے وہ نابالغ کا ولی ہو جائے گا)۔

توضیح:۔ مشترک مال کی تقسیم کا کام کون کرے گا۔ اس کا خرچ یا تنخواہ کا ذمہ دار کون ہوگا۔ ایسے شخص کی تعیین کا ذمہ دار کون اور کس اصول کے ماتحت ہوگا۔ قاسم کے اندر کن صفتوں کا پایا جانا ضروری ہے۔ اگر وہ شرکاء بغیر کسی کو قاسم مقرر کئے خود ہی آپس میں مل کر تقسیم کا کام کرلیں تو کیسا ہوگا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال ولا يترك القسام يشتركون كيلا تصير الاجرة غالية بتواكلهم وعند عدم الشركة يتبادر كل منهم اليه خيفة الفوت فيرخص الاجر قال واجرة القسمة على عدد الرؤس عند ابى حنيفة قال ابو يوسف ومحمد على قدر الانصباء لانه مؤنة الملك فيتقدر بقدره كاجرة الكيال والوزان وحفر البير المشتركة ونفقة المملوك المشترك ولابى حنيفة ان الاجر مقابل بالتمييز وانه لا يتفاوت وربما يصعب الحساب بالنظر الى القليل وقد ينعكس الامر فتعذر اعتباره فيتعلق الحكم باصل التميز بخلاف حفر البير لان الاجر مقابل بنقل التراب وهو يتفاوت والكيل والوزن ان كان للقسمة قيل هو على الخلاف وان لم يكن المقسمة فالأجر لا متقابل بعمل الكيل والوزن وهو يتفاوت وهو العذر لو اطلق ولا يفصل وعنه انه على الطالب دون الممتنع لنفعه ومضرة الممتنع لنفعه مضرة المتنع.

ترجمہ:۔ اور تقسیم کرنے والوں(قُسام جمع قاسم) کو یہ اختیار دے کر نہ چھوڑا جائے کہ وہ آپس میں اتفاق کرلیں یا ایک رائے ہو جائیں۔(ف یعنی جب کسی کو مال مشترک کی تقسیم کرانے کی ضرورت ہو تو معین کردہ تقسیم کنندگان خواہ سب جائیں یا ان میں سے چند ہی جائیں لیکن ان کی اجرت ان تمام افراد میں تقسیم کی جائے۔اس لئے قاضی ان لوگوں کو اس بات پر متفق ہونے کی اجازت نہ دے)۔ کیلا تصیر الاجرۃ الخ تاکہ ان کے تواکل اور اشتراک سے ان کی مقررہ مزدوری بڑھ نہ جائے۔(ف تواکل کے معنی میں ایک کا دوسرے پر بھروسہ کرلینا۔یعنی سب کے اتفاق سے کسی کو دوسرے کی طرف سے کم مزدوری پر لے آنے یا قبول کرلینے کا خوف نہ ہو اس طرح ان کی اپنی اجارہ داری ہو جائے گی اور وہ جتنی بھی مزدوری چاہیں گے ضرورت مند سے وصول کرلینگے۔و عند عدم الشرکۃ الخ اور ان میں اس قسم کا اتفاق یا اجارہ داری نہ ہونے کی وجہ سے ہر شخص اپنے ذاتی فائدہ کے لئے آگے بڑھے گا تاکہ مزدوری اسی کو ملے اور دوسرا اسے نہ لے سکے۔اس طرح ان کی مزدوری نسبۃً کم رہے گی۔اور ضرورت مندوں کا فائدہ ہو جائے گا۔قال و اجرۃ القسمۃ الخ اور بٹوارہ کی اجرت رؤس یا افراد کے حساب سے ہوگی۔(ف یعنی ملکیت اور حصہ کے اعتبار سے نہیں ہوگی)۔

وقال ابو یوسفؒ اور صاحبین یعنی امام ابو یوسف اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ حصہ کے اعتبار سے ہوگی۔(ف مثلاً ایک بڑے گھر میں ایک شریک کا حصہ آدھا دوسرے کا ایک تہائی اور تیسرے کا چھٹا حصہ ہے اور انہوں نے مل کر ایک قاسم کو بارہ روپے کی مزدوری پر بلایا تو امام ابو حنیفہ و امام مالک رحمہم اللہ کے نزدیک ان میں سے ہر ایک پر برابر برابر یعنی چار چار روپے کے حساب سے لازم ہوں گے۔اور امام ابو یوسف و محمد و شافعی و احمد رحمہما اللہ کے نزدیک ہر ایک پر اس کے حصہ ملکیت کے حساب سے خرچ لازم آئے گا۔ چنانچہ موجودہ مسئلہ میں پہلے حصہ دار سے چھ روپے اور دوسرے سے چار روپے اور تیسرے سے دو روپے مجموعۃ بارہ روپے لینے ہوں گے۔ لانہ مؤنۃ الخ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ اجرت ملکیت کا خرچہ ہے اس لئے جتنی ملکیت ہوگی اتنی ہی خرچ بھی لازم آئے گا۔(ف یعنی جتنی ملکیت ہوگی اسی حساب سے اس کی اجرت بھی لازم ہوگی)۔ جیسا کہ اس کی مثال اور نظائر میں سے ہے کہ جیسے پیمانہ سے ناپنے والی چیزوں تیل گیہوں وغیرہ کے ناپنے اور تولنے والوں کی اجرت ملکیت کے حصہ کے اعتبار سے لازم آتی ہے۔(ف یعنی گیہوں اور تیل وغیرہ جیسی چیزیں چند افراد میں مشترک ہوں اور ان لوگوں نے اپنا اپنا حصہ اس میں سے علیحدہ علیحدہ کرلینا چاہا اور کسی کو اجرت پر بلوا کر تقسیم کا کام کرلیا تو ہر ایک شریک پر اس کے حصہ کے مطابق اس کی اجرت لازم ہوگی۔اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ بھی متفق ہیں جیسا کہ عینیؒ نے مختصر الاسرار سے نقل کیا ہے۔پس حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جیسے ناپنے اور تولنے والوں کی اجرت بالاتفاق ہر ایک پر اس کے حصہ پانے کے مطابق اجرت لازم ہوتی ہے اسی طرح ان کے ماسوا دوسری چیزوں میں بھی لازم ہوگی)۔

وحفر البیر المشترکۃ الخ اور مشترک کنواں کھودنے میں اپنے اپنے حصہ کے مطابق اجرت لازم ہوتی ہے۔(ف۔اسی طرح مخصوص اور مشترک نہر کھودوانے اور اس کی صفائی میں ہر ایک پر ملکیت کے حصہ کے مطابق اجرت لازم ہوتی ہے۔ونفقۃ المملوك الخ اسی طرح مشترک مالکوں کے غلام کے خرچ میں لازم آتا ہے۔(ف اور اس مسئلہ میں کسی کا کوئی اختلاف بھی نہیں ہے۔جس کی وجہ یہ ہے کہ یہ خرچ ملکیت کے اعتبار سے لازم ہوتا ہے۔اسی طرح بٹوارہ میں بھی خرچ لازم آئے گا۔یہاں تک صاحبینؒ کی دلیل ہوئی۔

ولابی حنیفۃؒ الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ تقسیم کرنے والوں کی مزدوری صرف ان کے درمیان تمیز اور علیحدہ کردینے کے لئے ہوتی ہے۔(یعنی اس تقسیم کرنے والے نے تقسیم کا جو کام کیا ہے وہ صرف ایک شخص کے حصہ کو دوسروں کے ملے جلے حصوں سے علیحدہ کرنے کا کام کیا ہے۔اور اسی کام کے مطابق اجرت لازم آئی ہے۔ وانہ لایتفاوت الخ اور اس کام میں ایک کو دوسرے سے کچھ فرق نہیں ہوتا ہے۔(ف یعنی جس طرح زیادہ ملکیت والے کا حصہ ادا کیا اسی طرح کم ملکیت والے کا

حصہ ادا کیا ہے۔ وربمایصعب الخ اور کبھی کم حصہ ہونے کی وجہ سے کام میں کچھ زیادتی اور احتیاط اور تکلیف برداشت کرنی ہوتی ہے جو زیادہ حصہ میں نہیں ہوتی ہے)۔

وقد ینعکس الخ اور کبھی اس کے برعکس بھی ہو جاتا ہے۔(ف یعنی تھوڑا حصہ تو آسانی سے علیحدہ کر دیا جاتا ہے لیکن زیادہ حصہ میں زیادہ محنت کرنی ہوتی ہے۔ کیونکہ یہ تقسیم اور اس میں محنت تو جائیداد کی بناوٹ اور اس کے محل وقوع کے لحاظ سے ہوتی ہے اس لئے اس کی تکلیف اور آسانی کا اعتبار کرنا مشکل کام ہوتا ہے۔(ف کہ یہ بات کسی قاعدہ کلیہ سے حل نہیں ہوتی ہے۔ جب پریشانی چیز کی کمی وبیشی سے ہی ہوتی ہے تو اس کا اعتبار کرنا بھی مشکل ہوگا۔ فیتعلق الخ لہذا حکم کا تعلق اصل کام یعنی تمیز دینے سے ہوگا۔(ف یعنی بٹوارہ میں اصل یہی ہے کہ حصوں کو واضح کر دیا جائے۔ لہذا اسی تمیز اور وضاحت ہی پر اجرت کا اعتبار ہوگا۔ اور یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ ایسا کرنے میں تھوڑے حصہ والے اور زیادہ حصہ والے سب برابر ہیں۔ اس لئے ہر ایک کے ذمہ تقسیم کی اجرت بھی برابر ہی ہوگی۔ بخلاف حفر البیر الخ بخلاف کنواں کھودوانے کے کہ اس میں گڈھے سے مٹی نکالنے کی اجرت ہوتی ہے۔ اور گڈھے کی گہرائی کی مقدار میں بہت فرق ہوا کرتا ہے۔(ف اس لئے اگر ایک شخص کا کنواں بیس گز گڈھا ہوا یعنی اتنی مقدار پر پانی نکلا۔ اور دوسرے شخص کے کنویں سے ۱۵ گز پر پانی نکلا اور تیسرے کے کنویں سے صرف پانچ گز پر پانی نکل آیا تو ہر ایک کے حصہ میں چونکہ محنت برابر نہیں ہوگی اس لئے ان کی مزدوری بھی برابر نہ ہوگی بلکہ اسی اعتبار سے فرق ہوگا۔ اسی حساب سے غلام کی زندگی بچانے کے لئے خرچ کرنے کا بھی خیال رکھنا ہوگا۔ والکیل والوزن الخ اور اگر سامان کو ناپنا یا تولنا اس لئے ہو کہ اس سے شریک لوگوں کو ان کا اپنا اپنا مال یا فائدہ کا حصہ علیحدہ علیحدہ کر دینا ہو تو اس کے لئے کچھ مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ یہ مسئلہ بھی گذشتہ مسئلہ کی طرح اختلافی ہے۔(ف اس طرح سے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہر شریک سے برابر برابر حصہ لیا جائے لہذا اس مسئلہ کو قیاس کے لئے دلیل نہیں بنایا جا سکتا ہے۔ یہ حکم اس وقت ہوگا جب کہ ناپ اور تول صرف شرکاء میں تقسیم کے لئے کیا گیا ہو۔

وان لم یکن الخ اور اگر اس کا ناپ وزن کا کام صرف تقسیم کے لئے نہ ہو(ف یعنی صرف مال کا کل وزن اور صحیح مقدار معلوم کرنا ہو مثلاً دو شخصوں نے غلہ کی ڈھیر یا ایک بستہ خریدا ایک نے اس میں سے ایک تہائی اور دوسرے نے دو تہائی کی قیمت سے اب یہ معلوم کرنا ہو کہ کل کا وزن کتنا ہے اور فی کس کتنا حصہ آئے گا۔ اس لئے ناپنے والوں کو بلوا کر اس سے اندازہ معلوم کر لیا)۔ فالا جر مقابل الخ تو اس صورت میں جس کا جتنا حصہ اور جتنا مال ہوگا اسی حساب سے اس کی اجرت بھی ہوگی۔(ف یعنی اس کام کے مقابلہ میں اجرت ہوگی) اور اس کام میں بہت فرق ہوتا ہے(ف اگر کل مال تین من نکلا اور کل مزدوری تیس روپے کی طے پائی تو دو حصوں کے مالک کے دو من اور اس کی مزدوری بیس روپے اور ایک حصہ کے مالک کا ایک من اور اس کی مزدوری دس روپے ہوں گے)۔ وھو العذر الخ اور یہی عذر ہوگا جب کہ قاسم سے معاملہ کرتے وقت بات مطلق رکھی گئی یعنی اس کی تفصیل اور اس کی غرض نہیں بتائی گئی ہو۔(ف یعنی اگر کسی کو ناپنے اور تولنے کے لئے بلایا گیا اور لیکن اس کام کی تفصیل اور غرض نہیں بیان کی گئی ہو کہ یہ صرف وزن معلوم کرنے کے لئے ہے یا بٹوارہ کے لئے اسے مطلق متعین کیا گیا تو اس صورت میں مالک کے حصہ کے اعتبار سے اس پر اجرت لازم ہونے میں یہی عذر اور فرق ہے۔ کیونکہ تفصیل بیان نہیں کی گئی ہے۔ اور بظاہر زیادہ مال کے وزن وغیرہ میں تکلیف زیادہ برداشت کرنی ہوتی ہے لہذا اسی حساب سے اس پر اجرت لازم ہوگی=

اور یاد رہے کہ بندہ مترجم کے نزدیک اس موقع میں ایک دوسری معقول وجہ بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ مکیلی اور وزنی (ناپنے اور تولنے) والی چیزوں سے دوسری چیزوں میں یہ فرق ہے کہ ان مکیلی اور موزونی چیزوں میں آپس میں فرق نہ ہونے کی وجہ سے بٹوارہ کرنے والے کو برابر کرنے میں کوئی وقت اور محنت نہیں ہوتی ہے۔ اس کا کام صرف اتنا ہوتا ہے کہ حصہ کو ایک دوسرے سے علیحدہ اور ممتاز کر دینا ہوتا ہے۔ لیکن ان کے علاوہ دوسری چیزوں میں برابری پیدا کرنا بہت مشکل ہوتا ہے۔ لہذا

بٹوارہ کا کام ان میں بھی مساوات اور برابری ہے خواہ اس میں سے چھوٹا حصہ نکالے سب میں یہ کام برابر ہے۔ کیونکہ مثلاً دو تہائی کے ساتھ ایک تہائی حصہ کو علیحدہ کرنے میں ایک دوسرے پر موقوف ہے یعنی ایک تہائی صحیح طور پر کسی کو کہنا اسی وقت درست ہوگا جب کہ دوسرا حصہ یقینی طور سے وہ دو تہائی ہو۔ اسی طرح کسی حصہ کو دو تہائی کہنا اسی وقت درست ہوگا جب کہ دوسرا حصہ یقینی طور سے ایک تہائی ہو لہٰذا ہر حصہ کو صحیح بنانے میں برابر کی محنت کرنی ہوگی۔ لہٰذا اجرت کا فرق نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اور مکیلی و موزونی چیزوں میں آپس میں کوئی فرق نہ ہونے کی وجہ سے صرف ناپنے یا تولنے ہی کا کام باقی رہ جاتا ہے اور یہ کام ایسا ہے کہ اس کے زیادہ اور کم ہونے میں صراحۃً فرق ہوتا ہے اسی لئے اس کی اجرت میں بھی فرق ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ غلہ کے ناپ تول سے زمین وغیرہ کی تقسیم کے کام میں مقابلۃً زیادہ اجرت دی جاتی ہے۔ ہمارے اس نکتہ کو اچھی طرح یاد رکھ لیں۔ **فانه عزيز جدا**۔ واللہ سبحانہ وتعالےٰ اعلم۔ م۔

وعنه انه على الطالب الخ اور ابو حنیفہؒ سے ایک دوسری روایت یہ بھی ہے کہ اس بٹوارہ کی پوری اجرت اس شریک پر لازم ہوگی جو بٹوارہ کا خواہشمند اور طالب ہو۔ اور جو نہ چاہتا ہو اس پر کوئی رقم لازم نہ ہوگی۔ **لنفعه الخ** کیونکہ اس تقسیم کا نفع اسی شخص کو ہوگا جو اس تقسیم کا خواہش مند ہوگا۔ اور انکار کرنے والے کا نقصان ہے (ف حالانکہ نقصان اور تاوان اسی انداز کا لازم ہوتا ہے۔ جتنا کہ فائدہ ہوسکتا ہو۔ اسی لئے تقسیم کے خواہشمند ہوں اور کچھ نہیں چاہتے ہوں۔ اور اگر سارے شرکاء ہی تقسیم پسند کرتے ہوں تو یقیناً یہ سوال ہوگا کہ اس کی مزدوری سب پر برابر لازم ہوگی یا ہر ایک کے حصہ کے برابر ہوگی۔ تو اس کا ظاہری جواب امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق یہ ہوگا کہ مکیلی اور موزونی چیزوں میں ہر ایک کے اپنے حصہ کے مطابق اجرت لازم ہوگی اور ان کے علاوہ دوسری چیزوں مثلاً جائیدادو غیرہ میں ہر حصہ دار شریک پر بالکل برابر اجرت لازم ہوگی۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک مطلقاً ہر چیز کے بٹوارے میں حصہ کی مطابق لازم ہوگی، واللہ سبحانہ وتعالےٰ اعلم۔ م۔

توضیح:۔ کیا مال مشترک کی تقسیم کرنے والوں کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ آپس میں مصالحت کر کے صرف چند افراد کو ذمہ دار بنادیں اور ان ہی کی تقسیم کو سب مان لیں مگر اجرت سب میں تقسیم کردیں مال مشترک تقسیم کرنے والوں کی اجرت کس حساب سے ادا کی جائے۔ مشترک کنواں یا مشترک نہر کی صفائی کی اجرت کس پر کس حساب سے لازم ہوگی تفصیل مسائل۔ اقوال ائمہ۔ حکم۔ دلائل

قال واذا حضر الشركاء عند القاضي وفي ايديهم دار أو ضيعة وادعوا انهم ورثوها عن فلان لم يقسمها القاضي عند ابي حنيفة حتى يقيموا البينة على موته وعدد ورثته وقال صاحباه يقسمها باعترافهم ويذكر في كتاب القسمة انه قسمها بقولهم وان كان المال المشترك ما سوى العقار وادعوا انه ميراث قسمه في قولهم جميعا ولو ادعوا في العقار انهم اشتروه قسمه بينهم لهما ان اليد دليل الملك والاقرار امارة الصدق ولا منازع لهم فيقسمه بينهم كما في المنقول الموروث والعقار المشترى وهذا لانه لا منكر ولا بينة الا على المنكر فلا يفيد الا انه يذكر في كتاب القسمة انه قسمها باقرارهم ليقتصر عليهم ولا يتعداهم وله ان القسمة قضاء على الميت اذ التركة مبقاة على ملكه قبل القسمة حتى لو حدثت الزيادة تنفذ وصاياه فيها ويقضى ديونه منها بخلاف ما بعد القسمة واذا كانت قضاء على الميت فالاقرار ليس بحجة عليه فلا بد من البينة وهو مفيد لان بعض الورثة ينتصب خصما عن المورث ولا يمتنع ذلك باقراره كما في الوارث او الوصي المقر بالدين فانه

يقبل البينة عليه مع اقراره بخلاف المنقول لان في القسمة فنظراً للحاجة الى الحفظ اما العقار محصن بنفسه ولان المنقول مضمون على من وقع في يده ولا كذلك العقار عنده وبخلاف المشترى لان المبيع لا يبقى على مالك البائع وان لم يقسم فلم تكن القسمة قضاء على الغير.

ترجمہ :۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔اگر قاضی کے پاس ایک ساتھ کئی ایسے شرکاء مال آئیں جن کے قبضہ میں کوئی مکان یا کھیت ہو۔پھرانہوں نے یہ دعویٰ کیا کہ ہم نے اپنے اس مال کو اپنے فلاں رشتہ دار کی میراث میں پایا ہے۔(ف یعنی فلاں باپ۔ بھائی وغیرہ میں سے کسی سے پایا اور ہم آپ سے اس کی شرعی تقسیم کی درخواست کرتے ہیں)۔ **لم يقسمها الخ** توامام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق قاضی اس مال کو ان میں صرف اتنا ہی کہہ لینے سے تقسیم نہیں کریگا۔بلکہ انتظار کرے گا یہاں تک کہ وہ لوگ اپنے میت مورث کی قطعی موت ہو جانے پر اور اس کے وارثوں کی پوری تعداد اور ان کی تفصیل پر گواہ پیش کر دیں۔(ف اس طرح سے کہ فلاں بن فلاں نے وفات پائی ہے اور فی الحال اس کے ورثہ فلاں اور فلاں ہیں۔اور ہم ان کے علاوہ دوسرے کسی کو وارث نہیں جانتے ہیں۔اور وہ یہ ہیں۔پس اگر وہ گواہ ایسی گواہی دیں تب قاضی اس مال کو ان لوگوں میں تقسیم کر دے گا۔اور یہ حکمی تقسیم ہو گی۔یعنی اس سے پہلے وہ ان میں تقسیم نہیں کرے گا۔

وقال صاحباه الخ صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ قاضی ان لوگوں کے اقرار کے مطابق تقسیم کر دے گا اس تقسیم کے کاغذ پر یوں لکھے کہ میں نے یہ چیز ان لوگوں کے اقرار کے مطابق اور ان کے کہنے پر تقسیم کیا ہے۔(ف یعنی صرف اپنے اختیار عہدہ اور قضاء کے مطابق نہیں لیا ہے۔تاکہ اس تقسیم کے مدعی اور مستحق اپنے اپنے دعووں پر قائم رہیں۔اور اگر کسی وقت ان کا بیان غلط ثابت ہو جائے تو اس وقت کی تقسیم باطل ہو جائے گی یہ مذکورہ اختلاف جائیداد کے سلسلہ میں ہے)۔**وان كان المال الخ** اور اگر وہ مشترک مال غیر منقولہ جائیداد کے سوا کوئی دوسری چیز ہو اور اس پر قبضہ کرنے والوں کا یہ دعویٰ ہو کہ یہ منقولہ مال ہمیں میراث میں ملا ہے تو امام اعظمؒ اور صاحبین رحمہما اللہ یعنی سب کے نزدیک قاضی ان لوگوں میں اسے تقسیم کر دے گا۔(ف اور غیر منقولہ مال میں جو ان ائمہ کا اختلاف ذکر کیا گیا ہے وہ اس صورت میں ہو گا جب کہ اسے میراث میں پانے کا دعویٰ کیا ہو)۔**ولو ادعوا في العقار الخ** اور غیر منقولہ مال میں بھی ان لوگوں نے اس کے خریدنے کا دعویٰ کیا تو قاضی اسے ان لوگوں میں بالاتفاق تقسیم کر دے گا۔ **لهما ان الخ** صاحبینؒ کی اس اختلاف یعنی جائیداد کے میراث میں پائی جانے کی صورت میں یہ دلیل ہے کہ ان لوگوں کا اس پر قبضہ کا ہونا ان کی ملکیت کی دلیل ہے۔اور ان کا اقرار ان کی سچائی کی علامت ہے اور اس دعویٰ کا کوئی مخالف بھی موجود نہیں ہے لہٰذا قاضی ان ہی لوگوں میں اس کی تقسیم کرا دے گا۔جیسے موروثی منقول مال یا خریدی ہوئی جائیداد میں بالاتفاق تقسیم کر دینے کا حکم ہے۔(ف لہٰذا گواہ کے مطالبہ کی ضرورت نہیں ہے بلکہ اس میں کوئی فائدہ ہی نہیں ہے۔

وهذا لانه الخ اور ایسا اس لئے ہے کہ ان کے دعویٰ کا کوئی بھی منکر موجود نہیں ہے۔پھر گواہ تو اسی سے چاہے جاتے ہیں جو اس کا انکار کرنے والا ہوتا ہے۔اسی لئے گواہ پیش کرنے سے بھی تو کوئی فائدہ نہیں ہے۔(ف لہٰذا گواہوں کی موجودگی کے بغیر بھی ان حاضرین کے درمیان تقسیم کر دے)۔ **الا انه الخ** البتہ اس بٹوارہ کی تحریر قاضی اس طرح کرائے کہ میں نے ان مدعیوں کے اقرار کے مطابق اس مال کو تقسیم کیا ہے۔تاکہ قاضی کی اس تقسیم کا تعلق صرف ان ہی لوگوں کے ساتھ مخصوص رہے۔اور ان سے تجاوز نہ کرے۔(ف یعنی قاضی کے اس فیصلہ کا تعلق صرف ان ہی لوگوں تک رہے اور دوسروں پر اس کا اثر نہ پڑے اس لئے اگر اصل مالک بعد میں زندہ سامنے آجائے تو وہ مطالبہ کر سکے۔اور اگر واقعتہ مورث مر گیا ہو لیکن ان موجود لوگوں کے علاوہ دوسرے بھی موجود ہوں تو وہ بھی اپنی گواہی اور اپنا مطالبہ پیش کر سکیں۔یہاں تک صاحبینؒ کی دلیل ہوئی۔**وله ان القسمة الخ** اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے اس تقسیم کے کام سے اس مردہ پر اثر نافذ کرتا ہوتا ہے۔اس طرح سے کہ اس تقسیم سے پہلے تک ترکہ ایک حد تک اسی کی ملکیت میں باقی رہتا ہے۔(ف اس طرح سے کہ اگر اس ترکہ کی کمی سے اس میت کی وصیت اور اس کے

قرضے کی پوری ادائیگی ممکن نہ ہو)۔ حتی لو حدثت الخ لیکن اس ترکہ کی تقسیم سے پہلے اس میں کسی طرح سے اتنی زیادتی ہو جائے کہ سب کی یا بعض کی بھی ادائیگی ہو سکتی ہو تو وہ کردی جائے گی۔ (ف مثلاً اس کے ترکہ میں کھیت تھا جس کے اندر اسی عرصہ میں کھیتی کی اتنی پیداوار اور آمدنی ہو گئی جس سے وہ تمام قرض ادا ہو سکتا ہو تو سب کی ادائیگی کردی جائے گی۔ لیکن اسی ترکہ کو اگر پہلے تقسیم کر دیا جاتا بعد میں یہ پیداوار ہوتی تو یہ ممکن نہ ہوتا کیونکہ یہ سب اب اس کے ورثہ کی ملکیت ہو جاتی)۔

ویقضی دیونہ تو اسی میں سے اس کے قرضے بھی ادا کردیئے جائینگے۔ (ف مثلاً مرض الموت میں قرضوں کا اقرار کیا تھا جن میں سے کچھ تو اس کی حالت صحت کے بھی قرضے تھے وہ اس کی ایک تہائی سے ادا کئے گئے اس کے بعد اور آمدنی ہو گئی تب ان میں سے اس کی بیماری کی حالت کے قرضے بھی ادا کردیئے جائینگے)۔ بخلاف ما الخ اس کے برخلاف اگر کھیت کی فاضل پیداوار تقسیم کے بعد ہوئی ہو۔ (ف تو وہ وارثوں کی چیز اور ان کی ہی ملکیت ہوگی۔ اس سے معلوم ہوا کہ مردہ کی ملکیت مال کی تقسیم سے پہلے تک رہتی ہے۔ اس لئے اس کی تقسیم کا حکم دینے کا مطلب ہوگا مردہ کی ملکیت کو ختم کر دینا۔ و اذا کان الخ اور جب تقسیم کا حکم دینے سے اس مردہ پر قاضی کے حکم کو نافذ کرنا پایا گیا تو ان قابضوں کا اقرار اس مردہ پر حجت نہیں ہو سکتا ہے۔ اسی لئے اقرار کے ساتھ گواہی کا ہونا بھی ضروری ہوگا۔ (اس پر یہ کہنا کہ چونکہ سارے ورثہ یہاں پر اقرار کر رہے ہیں کوئی بھی ان میں انکار کرنے والا نہیں ہے اس لئے گواہ کی ضرورت ہی نہیں ہوگی۔ ایسا کہنا مناسب نہیں ہے)۔ کیونکہ یہاں پر گواہوں کا ہونا ہی مفید ہے۔ (ف اس کے لئے ورثہ کے اقرار سے کوئی رکاوٹ نہ ہوگی)۔ لان بعض الورثه الخ کیونکہ اس میت مورث کی طرف سے کچھ ورثہ کو خصم اور مدعی بنا کر کھڑا کر دیا جاتا ہے۔ اس کے باوجود اس میں رکاوٹ نہیں ہوتی ہے۔

کمافی الوارث الخ جیسا کہ وارث میں سے یا وصی میں سے کوئی بھی میت پر قرض باقی رہنے کا اقرار کرنے والا ہو۔ (ف یعنی اگر قاضی کے سامنے کسی نے اس میت پر اپنے قرض کے باقی رہنے کا دعوی کیا اور اس میت کے وارث یا وصی میں سے ہی کسی کو ثبوت کے لئے پیش کر دیا اور اس وارث یا وصی نے اس کے مطابق اقرار بھی کر لیا اس کے باوجود اس قرض خواہ نے یہ چاہا کہ اس وارث یا وصی کے مقابلہ میں کچھ اپنے خاص گواہ بھی پیش کردے تا کہ اس اقرار کی وجہ سے مطلقاً قرض کا ہونا ثابت ہو جائے یعنی اس وارث کے حصہ تک ہی اس قرض کا اثر باقی نہ رہے۔ بلکہ میرا حق اس کے سارے ترکہ میں ہو جائے اور سارے ورثہ ہی اس فیصلہ کو مان لیں اس کے لئے اس نے قاضی سے یہ درخواست کی کہ اس کے گواہ کے مقابلہ میں میرے گواہ قبول کر لئے جائیں)۔ فانه یقبل الخ تو قاضی اس کی درخواست لے گا۔ اور اس کے گواہ کو قبول بھی کر لے گا۔ اگرچہ خود وارث یا وصی اس قرضہ کا اقرار کرنے والا ہو۔ (ف اس سے معلوم ہوا کہ وارث کے اقرار کر لینے کے باوجود گواہ پیش کرنے میں کوئی رکاوٹ یا ممانعت نہیں ہوتی ہے۔ اور غیر منقولہ جائیداد کو منقولہ پر قیاس کرتے ہوئے جو بٹوارہ کا حکم دیا گیا ہے یہ اصل میں قیاس مع الفارق ہے کیونکہ غیر منقولہ ہونے کی صورت میں بٹوارہ کا حکم نہیں دیا جاتا ہے)۔

بخلاف المنقول الخ بخلاف مال منقول کے کہ اس میں دو وجہیں پائی جاتی ہیں۔ اور یہ کہ اسے محفوظ نہ رکھ کر تقسیم کر دینے ہی میں بھلائی اور مصلحت ہے۔ کیونکہ مال منقول کو حفاظت سے رکھنے کی جو ضرورت ہوتی وہ غیر منقول کو اتنی زیادہ حفاظت کی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ وہ خود ہی محفوظ ہوا کرتا ہے۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ مال تو یہ ہوتا ہے کہ وہی اس کا ضامن ہو جاتا ہے۔ لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک غیر منقول میں یہ بات نہیں ہے۔ (ف اسی بناء پر امام اعظمؒ کے نزدیک ایسی جائیداد کا غصب کرنا ہی صحیح نہیں ہوتا ہے۔ الکافی۔ اور یہ بات تو صرف ایسی جائیداد میں ہوتی ہے جو وراثت میں آئی ہو۔ کہ اس میں مالک مورث کی ملکیت باقی رہ جاتی ہے۔ بخلاف المشتری الخ بخلاف اس جائیداد کے جو خریدی گئی ہو۔ (ف اگر اس پر قبضہ کرنے والوں کا یہ دعوی ہو کہ ہم نے یہ خریدی ہے تو امام محمدؒ کے نزدیک بھی اس کی تقسیم کردی جائے گی۔ لان البیع الخ کیونکہ ایک چیز فروخت ہوتے ہی اس مالک یعنی بائع کے ہاتھ سے نکل جاتی ہے اگرچہ اس کی تقسیم بھی نہ کی گئی ہو۔ (ف کیونکہ

اس پر قبضہ ہو جانے کے بعد اس کا بائع اس سے بالکل اجنبی ہو جاتا ہے۔ **فلم تکن الخ** اسی لئے ان مدعیوں اور بٹوارہ کے خواہشمندوں کے درمیان اس چیز کو تقسیم کر دینے سے بلاوجہ دوسرے پر قاضی کا فیصلہ لازم کرنا نہیں ہوتا ہے۔ (ف اسی وجہ سے اس تقسیم سے اس بائع پر کوئی حکم لازم نہیں کیا گیا ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اگر جائیداد کے قابضوں نے یہ کہا ہو کہ ہم نے اسے میراث میں پایا ہے۔ تو اس کی تقسیم کر دی جائے۔ اور اگر خرید وغیرہ کے ذریعہ اپنی ملکیت کا دعویٰ کیا ہو تو تقسیم کر دی جائے۔

توضیح:۔ اگر قاضی کے پاس کسی مال کے کچھ شرکاء آئیں اور یہ کہیں کہ ہم نے اسے اپنے مورث سے وراثت میں پایا ہے لہٰذا آپ اسے ہمارے درمیان تقسیم کر دیں۔ خواہ مال منقولہ ہو یا غیر منقولہ ہو۔ مسائل کی پوری تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال وان ادعوا الملك ولم يذكروا كيف انتقل اليهم قسمه بينهم لانه ليس في القسمة قضاء على الغير لانهم ما اقروا ابا لملك لغيرهم قال هذه رواية كتاب القسمة وفي الجامع الصغير ارض ادعاها رجلان واقاما البينة انها في ايديهما وارادا القسمة لم يقسمها حتى يقيما البينة انها لهما لاحتمال ان تكون لغيرهما ثم قيل هو قول ابي حنيفة خاصة وقيل هو قول الكل وهو الاصح لان قسمة الحفظ في العقار غير محتاج اليه وقسمة الملك تفتقر الى قيامه ولا ملك فامتنع الجواز.

ترجمہ:۔ اور اگر ان قابضین نے صرف اپنی ملکیت کا مطلق دعویٰ کیا یعنی اس ملکیت کے حصوں کا ذریعہ اور سبب نہیں بتایا تو قاضی اس مال کو ان کے درمیان فی الفور تقسیم کر دے گا۔ کیونکہ ایسا کر دینے یعنی ان کے درمیان تقسیم کر دینے میں کسی غیر پر حکم دینا لازم نہیں آتا ہے۔ اس لئے کہ اس صورت میں انہوں نے کسی دوسرے کی ملکیت کا اقرار ہی نہیں کیا ہے۔ (ف اور اس پر ان کا قبضہ ہونا ہی اس بات کی ظاہری دلیل ہے کہ واقعۃً ایسی ہی بات ہے **قال ھٰذہ الخ** مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ یہ مذکورہ حکم کتاب القسمۃ کی روایت ہے۔ اور جامع صغیر میں مسئلہ اس طرح ذکر کیا گیا ہے کہ ایک ایسی زمین جس پر دو آدمیوں نے اپنا اپنا دعویٰ کیا اور دونوں ہی نے اپنے مقصد کے گواہ پیش کر دیئے یعنی یہ کہ یہ زمین ہم دونوں کے قبضہ میں ہے۔ پھر یہ درخواست کی کہ زمین ہمارے درمیان تقسیم کر دی جائے۔ (ف پس گواہی کے بعد یہ بات واضح ہوئی کہ ایک زمین دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہے اور ان دونوں ہی کے قبضہ میں ہے۔ اور دونوں نے ہی اس کی تقسیم کی درخواست کی ہے)۔

لم یقسمھا الخ اس بیان سے قاضی اس زمین کو ان کے درمیان تقسیم نہیں کرے گا۔ یہاں تک کہ وہ اس بات پر بھی گواہ پیش کر دیں کہ یہ دونوں اس زمین کے مالک بھی ہیں۔ کیونکہ اس میں یہ احتمال رہ جاتا ہے کہ اگرچہ زمین ان کے قبضہ میں ہے مگر شاید اس کا مالک کوئی اور شخص ہو۔ (ف اور ان دونوں کا اس زمین پر قبضہ عاریت یا اجارہ کے بغیر ہی ہو۔ الحاصل جامع صغیر کی روایت سے معلوم ہوا کہ کسی زمین پر ملکیت کے بغیر صرف قبضہ ثابت ہونے سے اس زمین کی قاضی تقسیم نہیں کرے گا)۔ **ثم قیل الخ** پھر بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ قول صرف امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ (ف کیونکہ جب میراث کے دعووں میں صاحبینؒ نے تقسیم کی اجازت دی تو یہاں بھی بدرجہ اولیٰ تقسیم کی اجازت دینگے۔ مگر اس کی کچھ اہمیت نہیں ہے)۔ **وقیل ھو الخ** اور کچھ دوسرے مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہی قول سب کا ہے اور یہی اصح ہے۔ **لان قسمۃ الحفظ الخ** کیونکہ جائیداد میں حفاظت کی غرض سے اس کی تقسیم کی ضرورت نہیں ہوتی ہے اور صرف ملکیت کو باقی رکھنے کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ اس پر پہلے ثابت بھی ہو۔ جو اس صورت میں ثابت نہیں ہے۔ لہٰذا تقسیم کو جائز کہنے کی ضرورت نہیں رہی بلکہ ممنوع ہو گئی۔

توضیح:۔ اگر دو شخص کسی چیز کے بارے میں اپنی اپنی ملکیت کا مطلقاً دعویٰ کریں اور قاضی

سے اس کی تقسیم کی درخواست کریں۔ تو کیا قاضی ان کی درخواست پر تقسیم کر دے گا۔
مسئلہ کی پوری تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال واذا حضر وار ثان واقاما البينة على الوفاة وعدد الورثة والدار في ايديهم ومعهم وارث غائب قسمهما القاضي بطلب الحاضرين وينصب وكيلا يقبض نصيب الغائب وكذا لو كان مكان الغائب صبي يقسم وينصب وصيا يقبض نصيبه لان فيه نظر الغائب والصغير ولا بد من اقامة البينة في هذه الصورة عنده ايضا خلافاً لهما كما ذكرناه من قبل ولو كانوا مشترين لم يقسم مع غيبة احدهم والفرق ان ملك الوارث ملك خلافة حتى يرد بالعيب يرد عليه بالعيب فيما اشتراه المورث اوباع ويصير مغرورا بشراء المورث فانتصب احدهما خصما عن الميت فيما في يده والآخر عن نفسه فصارت القسمة قضاء بحضرة المتخاصمين اما الملك الثابت بالشراء ملك مبتدا ولهذا لايرد بالعيب على بائع بائعه فلا يصلح الحاضر خصما عن الغائب فوضح الفرق وان كان العقار في يد الوارث الغائب اوشيئ منه لم يقسم وكذا اذا كان في يد مودعه وكذا اذا كان في يد الصغير لان القسمة قضاء على الغائب والصغير باستحقاق يدهما من غير خصم حاضر عنهما وامين الخصم ليس بخصم عنه فيما يستحق عليه والقضاء من غير خصم لا يجوز ولا فرق في هذا الفصل بين اقامة البينة وعدمها هو الصحيح كما اطلق في الكتاب.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر دو وارث قاضی کے سامنے آئیں اور اپنے مورث کی وفات پر اور اس کے وارثوں کی کل تعداد پر دو گواہ پیش کر دیں۔ اور میراث کا گھر ان لوگوں کے قبضہ میں بھی ہو۔ اور ان کے ساتھ ایک ایسے وارث کا بھی نام ہو جو ان کے ساتھ اس وقت موجود نہ ہو بلکہ غائب ہو (ف پھر یہ حاضرین اس گھر کی تقسیم کے لئے قاضی سے درخواست کریں)۔ قسمها القاضي الخ تو قاضی اس مکان کو ان حاضرین کے چاہنے سے تقسیم کر دے گا۔ لیکن غائب وارث کی طرف سے کسی ایک شخص کو اس کے وکیل کی حیثیت سے مقرر کر دے گا جو اس غائب کے حصہ پر قبضہ کر لے گا۔ و کذا لو کان الخ اسی طرح اگر غائب وارث کی بجائے کوئی نابالغ لڑکا موجود ہو تو بھی قاضی اس مکان کی تقسیم کرا دے گا لیکن اس بچہ کی طرف سے ایک وصی مقرر کر دے جو اس بچہ کے حصہ کے مکان پر قبضہ کر لے۔ لان فيه نظرا الخ کیونکہ ایسا کرنے سے اس غائب وارث اور نابالغ وارث کے حق میں بھلائی ہے۔ ولابد الخ لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی گواہ پیش کرنا ضروری ہے (جو مورث کی وفات اور وارثوں کی تعداد کے بارے میں گواہی دیں)۔ بر خلاف صاحبینؒ کے قول کے جیسا کہ پہلے بیان کر دیا ہے۔ ولو كانوا مشتريين الخ اور اگر حاضر والے دونوں خریدار اور ان کے علاوہ کوئی تیسرا شخص بھی ہو جو اس جگہ موجود نہ ہو تو اس کے غائبانہ میں قاضی اس کی تقسیم نہیں کرے گا۔ (ف یعنی ان لوگوں نے قاضی کے سامنے آکر خود کو اس مکان یا جائیداد کی خریداری کا دعویٰ کیا۔ اور ان میں سے ایک شخص غائب بھی ہو تو اس کے غائبانہ میں قاضی اس کی تقسیم نہیں کرے گا۔

والفرق ان الخ خریداری اور وراثت کے درمیان فرق یہ ہے کہ وراثت کی بناء پر ملکیت کا ہونا تو اصل کے بعد اس کے خلیفہ کا مالک بنا ہوتا ہے۔ یعنی مورث کی ملکیت کے بعد مالک بننے میں اس کا وارث ہی اس کا قائم مقام ہوتا ہے۔ اسی بناء پر ایسی چیز جسے ایک مورث نے خریدی یا بیچی پھر وہ مر گیا تو اس کا وارث اس کا قائم مقام بن کر اس چیز میں اگر عیب پایا ہو تو وہ وارث اسے واپس کر سکتا ہے اسی طرح اس کا خریدار بھی اس میں عیب پا کر وارث کو واپس کر سکتا ہے۔ (ف کیونکہ وہ وارث اس کا قائم مقام ہے)۔ یصیر مغرورا الخ اور وہ وارث اپنے مورث کی خرید کی وجہ سے دھوکہ کھا سکتا ہے۔ (ف مثلاً ایک مورث نے ایک باندی خریدی پھر اس مورث کی موت کے بعد وارث نے اس باندی سے ہمبستری کی جس سے بچہ پیدا ہوا اور وہ باندی اس کی ام الولد

بن گئی پھر کسی اور شخص نے اس باندی پر اپنا حق ملکیت ثابت کر کے اس سے وہ باندی واپس لے لی۔ اور اس بچہ کی قیمت وصول کر لی۔ اس طرح وارث بننے پر مدعی دھوکہ کھا گیا جیسے کہ خود مورث دھوکہ کھالیتا ہے۔ اور نتیجہ میں یہ وارث اپنے مورث کے ہاتھ باندی کو فروخت کرنے والے سے ثمن اور قیمت کے ساتھ واپس لے سکتا ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ یہ بات اچھی طرح واضح ہوگئی کہ وارث جب مالک بنتا ہے تو اس کی یہ ملکیت اس کے مورث کے خلیفہ اور قائم مقام کے طور پر ہوتی ہے)۔

فانتصب احدهما الخ اس طرح ان دونوں وارثوں میں سے ایک اس میت کی طرف سے اپنے مقبوضہ ترکہ میں فریق اور خصم ہوتا ہے اور دوسرا شخص اپنی ذات کی طرف سے مقابل اور فریق ہوتا ہے۔ (ف لہٰذا اس وقت قاضی کا کوئی بھی حکم کسی غائب شخص یا اس مردہ پر نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کا قائم مقام موجود ہوتا ہے)۔ فصارت القسمة الخ لہٰذا تقسیم کا حکم دینا دونوں فریق کی موجودگی میں ضروری ہوگا۔ (ف کسی غائب پر حکم نہیں ہوگا)۔ اما الملك الخ اور وہ ملکیت جو میراث کی وجہ سے نہیں بلکہ خریداری کی وجہ سے ہوئی ہو وہ پرانی ملکیت نہیں ہوتی ہے بلکہ بالکل نئی ملکیت ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے وہ اپنے بائع کے بائع کو واپس نہیں کر سکتا ہے۔ اس لئے موجود شخص غائب کی طرف سے فریق نہیں ہو سکتا ہے۔ اس طرح وارث اور مشتری کے درمیان فرق ظاہر ہوگیا۔ (ف یعنی اگر خریدی ہوئی چیز میں کوئی عیب ظاہر ہو جائے تو اس کا مشتری اپنے بائع کے بائع کو واپس نہیں کر سکتا ہے۔ کیونکہ بائع کا بائع اپنے بائع کا قائم مقام نہیں ہو سکتا ہے۔ اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک ایک نئے سبب کی وجہ سے اس چیز کا مالک ہوا ہے۔ پس حاصل فرق یہ ہوا کہ وارث اپنے مورث کا قائم مقام ہوتا ہے اس لئے وارث کے خلاف گواہ پیش کرنے کا مطلب خود مورث کے خلاف گواہ پیش کرنا ہوتا ہے۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ جب حقیقت میں مورث کی کوئی گواہی دیتا ہے تو اس کی گواہی حاضر و غائب سارے ورثہ کے حق میں مفید ہوتی ہے اسی طرح جب مورث کے قائم مقام یعنی ورثہ کا کوئی گواہ ہوتا تو اس کی گواہی بھی سارے ورثہ کے حق میں ہوگی۔ لیکن خریداری کی صورت میں ہر خریدار اپنے اپنے حصہ کا خود علیحدہ علیحدہ معاملہ کرتا ہے اس لئے ہر ایک کی ملکیت بھی نئی نئی اور علیحدہ علیحدہ ہوگی اور کوئی خریدار بھی اپنے بائع کا قائم مقام نہیں ہوگا۔ اس لئے ایک کا گواہ پیش کرنے سے اس کا اثر دوسرے غائب خریدار پر نہ ہوگا)۔

وان كان الخ اور اگر وہ پورا مکان یا جائیداد اس وارث کے قبضہ میں ہو جو اس جگہ سے غائب ہو یا اس مکان کا تھوڑا سا کوئی حصہ ہی اس کے قبضہ میں ہو تو قاضی اس مکان کا بٹوارہ نہیں کرے گا۔ (ف اگرچہ وہ تمام ورثہ جو موجود ہوں اس کی درخواست کریں۔ وكذا اذا كان الخ اسی طرح اس صورت میں بھی قاضی تقسیم کا حکم نہیں دے گا جب کہ اس غائب شخص کی کل یا کچھ جائیداد کسی امانت دار کے پاس ہو۔ (ف یعنی غائب وارث نے چلتے وقت اس جائیداد کو کسی کے قبضہ میں امانۃ رکھا ہو)۔ وكذا اذا كان الخ اور اسی طرح کل جائیداد یا اس کا کچھ حصہ کسی نابالغ کے قبضہ میں ہو (ف تو بھی یہی حکم ہوگا کہ قاضی اس کی تقسیم کا حکم نہیں دے گا)۔ لان القسمة الخ کیونکہ تقسیم کا حکم دینے سے غائب اور نابالغ پر زبردستی کا حکم کرنا لازم آئے گا۔ کیونکہ دونوں کے قبضہ کا استحقاق موجود ہے۔ حالانکہ ان کی طرف سے کوئی بھی مقابل یا فریق موجود نہیں ہے۔ (ف یعنی ان دونوں کی طرف سے کوئی فرد بھی مخاصم حاضر نہیں ہے۔ لہٰذا ان پر تقسیم کرنے کا حکم کرنا جائز نہ ہوگا۔ اگر یہاں یہ کہا جائے کہ ان کی طرف سے امین تو موجود ہے وہی ان کی طرف سے خصم یا فریق بن جائے گا۔ تو اس کا جواب یہ دیا کہ امین الخصم الخ مدعی علیہ کا امین اور مستودع اس کی طرف سے ایسے کاموں میں خصم یا فریق نہیں ہو سکتا ہے جن کا اس پر حق دکھایا جائے یعنی دعوی کیا جائے۔ اور یہ بات معلوم ہے کہ بغیر فریق کے یہ جائز نہیں ہے۔

ولا فرق فی هذا الخ اور معلوم ہونا چاہئے کہ اس بحث یعنی اس صورت میں جب کہ جائیداد مکان وغیرہ کے بارے میں اس کا وارث غائب ہو یا اس کا نائب ہو یا بالغ ہو اس کا قبضہ ثابت ہونے میں خواہ مورث کی موت پر یا ورثہ کی تعداد کو متعین کرنے کے لئے گواہ مقرر کئے جائیں یا نہ کئے جائیں ایک ہی حکم ہوگا یعنی قاضی اس کی تقسیم نہیں کرے گا۔ یہی قول صحیح بھی ہے جیسا کہ

کتاب میں حکم کو مطلق رکھا ہے۔(ف اور غیر صحیح روایت وہ ہے جو کرخیؒ نے بیان فرمائی ہے کہ امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر پوری جائیداد یا اس کے کچھ حصہ پر قبضہ ہو ایسے وارث کا جو غائب ہو یا نابالغ ہو تو میں اسے تقسیم نہیں کروں گا۔ خواہ وہ تیار اور مکمل مکان ہو یا صرف زمین ہو۔ اور امام محمدؒ کے اقوال میں سے بھی یہی قول مشہور ہے۔ اس طرح صاحبینؒ کا قول یہ ثابت ہوا کہ گواہ موجود ہونے کی صورت میں اس کی تقسیم کردی جائے گی۔ اور صاحب تحفہؒ نے فرمایا ہے کہ جب تک کہ گواہ موجود نہ ہوں اس کی تقسیم نہیں کی جائے گی۔ اسی پر اتفاق ہے۔ اور یہی قول امام مالک وشافعی واحمد رحمھما اللہ کا ہے۔ اور فتاویٰ قاضی خان میں ہے کہ اگرچہ گواہ موجود ہوں پھر بھی تقسیم نہ ہوگی۔ صرف اسی وقت اس کی تقسیم ہوگی جب کہ غائب شخص نہ آجائے۔ مع۔ پھر یہ ساری تفصیل اسی صورت میں ہوگی جب کہ کم از کم دو گواہ موجود ہو رہے ہوں۔ اور اگر صرف ایک ہی وارث موجود ہو تو تفصیل آتی ہے)۔

توضیح:۔ اگر دو وارث قاضی کے پاس آکر اپنے مورث کی وفات اور ورثہ کی تعداد اور میراث میں پائے ہوئے گھر پر قابض رہنے پر گواہ پیش کریں۔ پھر اس گھر کی تقسیم کی درخواست کریں مگر ایک وارث ان میں سے غائب ہو یا ان میں سے کوئی نابالغ ہو یا اسی صورت میں مکان کی خریداری کا دعویٰ کرتے ہوئے تقسیم چاہیں وارث اور مشتری کے درمیان تقسیم کے مسئلہ میں وجہ تفریق۔ مسائل کی پوری تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال وان حضر وارث واحدلم يقسم وان اقام البينة لانه لابد من حضور خصمين لان الواحد لا يصلح مخاصما ومخاصما وكذا مقاسما ومقاسما بخلاف ما اذا كان الحاضر اثنين على ما بينا ولو كان الحاضر صغيرًا وكبيرًا نصب القاضي عن الصغير وصيا وقسم اذا قيمت البينة وكذا اذا حضر وارث كبير وموصى له بالثلث فيها فطلبا القسمة واقاما البينة على الميراث والوصية يقسمه لاجتماع الخصمين الكبير عن الميت والموصى له عن نفسه وكذا الوصي عن الصبي لانه حضر بنفسه بعد البلوغ لقيامه مقامه .

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر چند وارثوں میں سے صرف ایک نے قاضی کے پاس آکر جائیداد کی تقسیم چاہی تو قاضی تقسیم نہیں کرے گا۔ اگرچہ وہ اس بات پر گواہ بھی پیش کر رہا ہو کہ مورث کی وفات ہو چکی ہے اور اس کے ورثہ کی تعداد اتنی ہے۔ کیونکہ مخاصم کا کم از کم دو ہونا ضروری ہے۔ کیونکہ ایک ہی شخص ہونے میں یہ بات ممکن نہیں ہے کہ وہ تنہا ہی مدعی بھی اور مدعیٰ علیہ بھی ہو۔ اسی طرح وہ تنہا تقسیم چاہنے والا اور جس سے تقسیم کی نوبت ہو دونوں ہو جائے۔ (ف پس امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چونکہ گواہی کا ہونا ضروری ہے اس لئے جو شخص میت کا قائم مقام ہو اگر وہ بھی وارث ہو تو اس کا مقابل اور مخاصم کا وجود نہیں ہوگا۔ اسی طرح اس کا برعکس بھی نہ ہوگا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک اگرچہ گواہی ضروری نہیں ہے لیکن تقسیم کو چاہنے والا اور جس کے ساتھ تقسیم ہو دونوں کا ہونا ضروری ہے۔ لہٰذا ایک ہی شخص اس صورت میں وارث نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ تقسیم چاہنے والا تو صرف اپنا دہ حصہ لینا چاہتا ہے جو دوسرے کے حصہ سے ملا ہوا ہے۔ جب کہ ایک ہی وارث دونوں حصوں کا مالک نہیں ہو سکتا ہے۔ اس طرح بالاتفاق صرف ایک وارث کے حاضر ہونے سے مکان کی تقسیم نہیں کی جائے گی۔ یعنی قاضی اس کا حکم نہیں دے گا)۔ بخلاف ما اذا الخ اس کے برخلاف اگر دو وارث حاضر ہوں گے تو مذکورہ سبب کی بناء پر تقسیم کا حکم دیا جا سکتا ہے۔ (ف کیونکہ صاحبینؒ کے قول کے مطابق جس سے تقسیم کیا جائے اور تقسیم کو چاہنے والا دونوں موجود ہوں گے۔ اور امام

اعظمؒ کے نزدیک مورث کی طرف سے خصم (فریق ثانی) اور خود مدعی (فریق اول) دونوں موجود ہیں)۔
ولو کان الحاضر الخ اور اگر دو حاضروں میں سے ایک بالغ اور ایک نابالغ ہو تو قاضی اس نابالغ کی طرف سے کسی ایک شخص کو وصی مقرر کر دے گا اس کے بعد تقسیم کا حکم اس وقت دے گا جب کہ گواہی پائی جائے گی۔ (ف اس بات پر گواہی کہ واقعتہ اس کے مورث نے وفات پائی ہے اور ورثہ کی یہ تعداد ہے۔ اور نابالغ کی طرف سے وصی اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ وہ حاضر ہو۔ اور اگر غائب ہو تو نہیں ہو سکتا ہے۔ اس کے برخلاف اگر خود مردہ میت پر کوئی دعویٰ کیا گیا ہو تو ضرورۃ اور مجبوراً اس کی طرف سے بھی کسی کو وصی مقرر کیا جاسکتا ہے۔ جیسا کہ الذخیرہ میں ہے۔ ع۔)۔ وکذا اذا حضر الخ اسی طرح ایک شخص بالغ وارث بن کر اور دوسرا وہ شخص حاضر ہو جس کے لئے مورث نے اس جائیداد میں ایک تہائی حصہ پانے کی وصیت کی اور دونوں حاضر ہوگئے اور دونوں ہی نے اس کی تقسیم کی درخواست کی ساتھ ہی دونوں نے میراث ہونے اور وصیت کرنے پر گواہ پیش کئے تب قاضی اس کے بٹوارہ کا حکم دے گا کیونکہ اس صورت میں دو خصم مقابل اکٹھے ہوگئے ہیں ان میں سے جو وارث بالغ ہے وہ میت کی طرف سے ہے۔ اور جو موصی لہ ہے یعنی جس کے واسطے وصیت کی گئی ہے وہ خود اپنی طرف سے مدعی ہے۔ وکذا الوصی الخ اسی طرح اس نابالغ کی طرف سے جو وصی ہے اس کی حاضری بھی کافی ہے۔ اس کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ نابالغ اب بالغ ہو کر اس وصی کی صورت میں موجود ہے کیونکہ وہ وصی فی الحال اسی نابالغ کا قائم مقام ہے۔ (ف حاصل یہ نکلا کہ اگر نابالغ کا ایک وصی اور ایک بالغ وارث جمع ہو جائیں تب تقسیم کا حکم دیدیا جائے گا۔ ع۔

توضیح:۔ اگر چند وارثوں میں سے صرف ایک ہی وارث حاضر ہو کر قاضی سے میراث کی تقسیم کے لئے درخواست کرے اگر دو حاضروں میں سے ایک بالغ اور دوسرا نابالغ ہو کر تقسیم چاہیں اگر ایک شخص بالغ وارث اور دوسرا وہ شخص جس کے لئے مورث نے اپنی جائیداد میں ثلث کی وصیت کی ہو۔ اور دونوں نے حاضر ہو کر تقسیم کی درخواست دی مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

فصل فيما يقسم وما لا يقسم قال واذا كان كل واحد من الشركاء ينتفع بنصيبه قسم بطلب احدهم لان القسمة حق لازم فيما يحتملها عند طلب احدهم على ما بيناه من قبل وان كان ينتفع احدهما ويستضر به الآخر لقلة نصيبه فان طلب صاحب الكثير قسم وان طلب صاحب القليل لم يقسم لان الاول منتفع به فاعتبر طلبه والثاني متعنت في طلبه فلم يعتبر وذكر الجصاص على قلب هذا لان صاحب الكثير يريد الاضرار بغيره والآخر يرضى بضرر بنفسه وذكر الحاكم الشهيد في مختصره ان ايهما طلب القسمة يقسم القاضي والوجه اندرج فيما ذكرناه والاصح المذكور في الكتاب وهو الاول وان كان كل واحد يستضر لصغره لم يقسمها الابتراضيهما لان الجبر على القسمة لتكميل المنفعة وفي هذا تفويتها ويجوز بتراضيهما لان الحق لهما وهما اعرف بشأنهما اما القاضي فيعتمد الظاهر.

ترجمہ:۔ فصل ان چیزوں کا بیان جن کا بٹوارہ کیا جاتا ہے اور جو بٹوارہ کے قابل نہیں ہیں۔
قال و اذا کان الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر جائیداد یا مال کچھ ایسا ہو کہ اس کے مالکین و شرکاء میں سے ہر ایک اپنے اپنے حصہ سے پورا نفع حاصل کر سکتا ہو تو صرف ایک شریک کی درخواست پر ہی اس کی تقسیم کر دی جائے۔ (ف لہٰذا بہتر اور قابل بٹوارہ وہی ہوگا جس کی تقسیم کے بعد بھی اس سے پورا نفع حاصل کرنا ممکن ہو)۔ لان القسمة الخ کیونکہ ایسا مشترک مال جو

بٹوارہ کے قابل ہو اس کا صرف ایک شریک کی درخواست پر بھی بٹوارہ کرنا لازم ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔(ف یہ بتایا جا چکا ہے کہ جب مشترک چیز ایک ہی جنس کی ہو تو قاضی ایک ہی شریک کی درخواست پر بٹوارہ کے لئے باقی لوگوں پر جبر بھی کرے گا۔ کیونکہ سب کا اس میں ایک ہی جیسا مقصد ہونے سے اس بٹوارہ میں جدا کرنے کے معنی ہی زیادہ غالب ہو گئے اور مبادلہ میں بھی جبر کرنا جائز ہوتا ہے اور جبر ہوتا رہتا ہے۔ جیسے کہ قرض کی ادائیگی کے لئے قاضی مقروض پر جبر کر سکتا ہے۔ الخ۔ ن۔ وان کان ینتفع الخ اور اگر وہ مشترک مال ایسا ہو کہ اس کے بٹوارہ کے بعد بھی اس کے کچھ شرکاء کو پورا نفع حاصل ہو لیکن دوسرے کو اس کے حصہ کی کمی کی وجہ سے تکلیف ہونے لگے۔ فان طلب الخ پس مذکورہ صورت میں اگر زیادہ حصہ والوں نے تقسیم چاہی ہو تو تقسیم کر دی جائیگی۔ اور اگر کم حصہ والے خود تقسیم چاہیں تو تقسیم نہیں کی جائیگی۔

لان الاول الخ کیونکہ زیادہ حصہ والا شریک اپنا حصہ علیحدہ پا کر اس سے اور پورا نفع حاصل کر سکے گا اس لئے اس کی تقسیم کی درخواست قبول کر کے انتفاع کا اسے پورا موقع دیا جائے گا۔ لیکن اس کے برعکس کم حصہ والا شخص تو اس کی تقسیم چاہ کر خود کو نقصان اور بربادی میں ڈال رہا ہے اور اپنی خواہش کی تکمیل محض ضد کی وجہ سے کر رہا ہے۔ اسی لئے اس کی درخواست مقبول نہیں ہوگی۔ بلکہ رد کر دی جائے گی۔(ف اور یہ حقیقت ہے کہ کچھ بد طینت اور نالائق ایسے بھی ہوتے ہیں جو اپنی باطنی خباثت کی وجہ سے چیز کو برباد اور اس کی اچھی صورت کو بگاڑ دینا بھی پسند کر لیتے ہیں۔ اس لئے اس کی بدنیتی کا کچھ اعتبار نہیں ہوگا۔ وذکر الجصاص الخ لیکن جصاصؒ نے اس کے برعکس بیان کیا ہے۔(ف یعنی یہ کہ تھوڑے حصہ والے اگر تقسیم کی درخواست کریں تو تقسیم کر دی جائے۔ اور اگر زیادہ حصے والے درخواست کریں تو ان کی درخواست قبول نہیں کی جائے۔ لان صاحب الکثیر الخ کیونکہ زیادہ حصوں والے کی غرض اس وقت اپنے کم حصہ والے شریک کو نقصان پہنچانی ہوگی۔(ف کیونکہ تقسیم کے بعد کم حصہ والے کو اس مال سے نفع حاصل کرنا ممکن نہ ہوگا)۔ والاٰخر یرضی الخ اور دوسرا یعنی کم حصہ والا خود اپنے نقصان برداشت کرنے پر راضی ہوگا۔(ف یعنی کم حصہ والے نے اپنے نفع و نقصان کو سمجھتے ہوئے جب تقسیم کی درخواست کی تو گویا وہ خود کو نقصان پہنچانے پر راضی ہو گیا ہے۔ لہٰذا اس کی تقسیم کر دی جائے گی۔ وذکر الحاکم الخ اور حاکم شہیدؒ نے اپنی کتاب مختصر میں ذکر فرمایا ہے کہ کم حصہ والا تقسیم کا خواہشمند ہو یا زیادہ حصہ والا خواہشمند ہو بہر حال قاضی تقسیم کر دے گا۔ والوجہ اندرج الخ اور اس کی وجہ ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔(ف وہ یہ ہے کہ زیادہ حصہ کا جو مالک ہے وہ تو اپنے حصہ سے تقسیم کے بعد بھی نفع اٹھا سکتا ہے۔ اور کم حصہ والا تو خود کو نقصان پہنچانے پر راضی ہے لہٰذا ان میں سے جو کوئی بھی تقسیم کی درخواست کرے گا قاضی اسے تقسیم کر دے گا۔

والاصح المذکور الخ لیکن قول اصح تو وہی ہے جو کتاب میں مذکور ہے جو کہ قول اول ہے۔(ف وہ یہ کہ زیادہ حصہ والے کی درخواست قابل اعتبار ہے لیکن کم حصہ والے کی درخواست واپس کر دینے کے لائق ہے۔ وان کان کل واحد الخ اور اگر وہ چیز اتنی چھوٹی ہو کہ اس کی تقسیم کے بعد ہر شریک کو اس سے تکلیف ہو جائے گی تب قاضی اس کی تقسیم نہیں کرے گا۔ البتہ اس وقت تقسیم کر دے گا جب کہ دونوں شریک ہی اس کی درخواست کریں۔(ف یعنی فقط کسی ایک کی درخواست پر بٹوارہ نہیں کرے گا اگر چہ اس کا حصہ دوسرے سے زیادہ ہونے کے باوجود وہ نفع حاصل کرنے کے لائق نہ ہو۔ لان الجبر الخ کیونکہ اس کی جبراً تقسیم کرنے کی غرض ہی یہ تھی کہ اس سے پورا نفع حاصل کیا جا سکے۔ جب کہ موجودہ صورت میں اس کے منافع کو ضائع کرنا لازم ہوگا۔(ف اس لئے اگر چہ اس پر جبر کرنا جائز ہوگا لیکن جبر نہیں ہونا چاہئے)۔ ویجوز بتراضیھما الخ اور دونوں کی رضامندی ہونے کی صورت میں یقیناً بٹوارہ جائز ہوگا۔ لیکن حق ان ہی دونوں کا ہے۔ وھما اعرف الخ اور یہ دونوں شریک ہی اپنی حالت اور نفع و نقصان کو زیادہ جانتے ہیں۔(یعنی تقسیم سے ان کو نفع کتنا ہوگا یا نقصان کتنا ہوگا۔ اما القاضی الخ مگر قاضی تو صرف ظاہری حالت پر اعتماد کر سکتا ہے۔(ف ویسے بظاہر تقسیم کر دینے کے بعد کسی کا حصہ بھی قابل انتفاع نہیں رہے گا۔ اسی

لئے قاضی اس پر جبر نہیں کرے گا۔ لیکن وہ دونوں اگر راضی ہوں تو ان کو منع بھی نہیں کرے گا)۔

توضیح:۔ فصل کیسے مال کی کب تقسیم جائز ہے یا نہیں ہے۔ کیا مال مشترک کو صرف ایک شریک کی درخواست پر تقسیم کیا جا سکتا ہے خواہ اس کا شریک کم حصہ کا مالک ہو یا زیادہ حصہ کا۔ اور اس کی تقسیم سے پہلے اسی طرح تقسیم کے بعد اس سے حصول نفع کا کم و بیش ہو جاتا ہو۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلیل

قال ويقسم العروض اذا كانت من صنف واحد لان عند اتحاد الجنس يتحد المقصود فيحصل التعديل في القسمة والتكميل في المنفعة ولا يقسم الجنسين بعضها في بعض لانه لااختلاط بين الجنسين فلا تقع القسمة تمييزابل تقع معاوضة وسبيلها التراضي دون جبر القاضي ويقسم كل موزون ومكيل كثير اوقليل والمعدود المتقارب وتبر الذهب والفضة وتبر الحديد والنحاس والابل بانفرادها او البقر او الغنم ولا يقسم شاة وبعيرا وبرذونا وحمارا ولا يقسم الاواني لانها باختلاف الصنعة التحقت بالاجناس المختلفة ويقسم الثياب الهروية لاتحاد الصنف ولا يقسم ثوبا واحدا لاشتمال القسمة على الضرر إذهي لا تحقق الابالقطع ولا ثوبين اذا اختلفت قيمتهما لما بينا بخلاف ثلثة اثواب اذا جعل ثوب بثوبين او ثوب وربع ثوب بثوب وثلثة ارباع ثوب لانه قسمة البعض دون البعض وذلك جائز.

ترجمہ:۔ اور عروض یعنی غیر منقولہ جائیداد کے ماسوا دوسری چیز میں سے اگر ایک ہی جنس کی چیز ہو اور اس کے بٹوارہ کی درخواست ہو تو قاضی اسے تقسیم کر دے گا۔ (ف خواہ دوسرا شریک جیسا بھی ہو اور اس تقسیم کو پسند نہ کرتا ہو پھر بھی جبراً اسے تقسیم کر دے گا)۔ کیونکہ ایک ہی جنس ہونے کی صورت میں دونوں شریک کے استعمال کا مقصود بھی ایک ہو گا اس لئے تقسیم میں برابری اور نفع کے حصول میں تکمیل ہو گی۔ (ف مثلاً اگر گیہوں ہو تو وہ کم ہو یا زیادہ سب کے استعمال کا مقصود تو ایک ہی ہو گا پھر اس کی تقسیم کے بعد ہر شریک اپنے طور پر اس سے پورا فائدہ اٹھا سکتا ہے۔ یہ تفصیل اسی صورت میں ہو گی جب کہ وہ مال مشترک ایک ہی جنس کا ہو)۔ ولا یقسم الجنسین الخ اور ایک سے زائد جنس ہونے کی صورت میں بعض کو بعض میں تقسیم نہیں کرے گا۔ (ف یعنی مختلف جنس ہونے کی صورت میں قاضی ایسا نہیں کرے گا کہ کسی ایک کو ایک قسم کی چیزیں دے اور دوسرے شریک کو دوسری قسم کی چیزیں دے کر تقسیم کرے)۔ کیونکہ دو جنسوں کو ایک دوسرے میں ملانا ممکن نہ ہو گا اس لئے یہ تقسیم تمیز دینے کی غرض سے نہ ہو گی بلکہ معاوضہ ہو جائے گا (ف یعنی تقسیم بمعنی تمیز کرنا ایک جنس کے ملے جلے حصوں میں سے یعنی شرکاء کے اس جنس میں ملے جلے حصے ہیں جنہیں قاضی علیحدہ کر دے۔ لیکن مختلف جنس ہونے میں ایک دوسرے سے ملے جلے نہیں ہوتے کہ ان کی تقسیم جدا کرنے کے معنی میں ہو۔ بلکہ ہر ایک کے حصہ کا ایک دوسرے سے تبادلہ ہوتا ہے۔ و سبیلها الخ اس کی تقسیم کا طریقہ یہی ہو گا کہ دونوں شریکوں کی رضامندی سے ہو اور قاضی کے دباؤ سے یا جبر سے نہ ہو۔ (ف یعنی اس کی تقسیم کا طریقہ یہی ہو گا کہ وہ شرکاء خود ہی آپس میں مال کے ادل بدل کرنے پر راضی ہو جائیں۔ کیونکہ تقسیم کے لئے باہمی رضامندی نص سے ثابت ہے اور اس کی شرط ہے۔ اور اس صورت میں پوری پوری برابری پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا ہے۔ بلکہ برابری نہ ہو پھر بھی دونوں کی رضامندی ہو جائے تو جائز ہو گا)۔

و یقسم کل موزون الخ اور مختلف الجنس ہونے کی صورت میں قاضی ہر ناپنے اور تولنے والی چیز (کیلی یا وزنی) کو خواہ وہ تھوڑی ہو یا زیادہ تقسیم کر دے گا۔ اور جو چیزیں گن کر یا شمار کر کے بکتی ہیں اور عموماً وہ برابر سمجھی جاتی ہیں ان کو بھی گن کر تقسیم کر دے۔ اور سونے و چاندی اسی طرح لوہے و تانبے کے ڈھیلوں کو گلائے یا پگھلائے بغیر ہی ٹکڑے ڈھیلے کی حالت ہی میں تقسیم

کردے۔ اور جانور ہونے میں ایک ایک جنس کو علیحدہ علیحدہ تقسیم کرے۔ مثلاً صرف اونٹ کو علیحدہ گایوں کو علیحدہ اسی طرح بکریوں کو علیحدہ تقسیم کردے۔(ف کیونکہ تنہا ہونے میں یہ ایک ہی جنس ہے اس لئے مکیلی اور موزونی چیزوں کی طرح ان کو بھی جبراً تقسیم کرسکتا ہے جبکہ ایک شریک بھی اس تقسیم سے راضی نہ ہو۔ ولا یقسم شاۃ الخ اور مختلف قسم کے جانور ہونے کی صورت میں ایسانہ کرے کہ کسی ایک کو جبراً صرف بکری اور دوسرے کو جبراً صرف گدھے اور تیسرے کو جبراً اونٹ دے اور کسی کو گھوڑا دے۔(ف کیونکہ یہ سب مختلف الاجناس ہیں اس لئے ان میں پوری برابری ناممکن ہوگی۔ اس لئے وہ شرکاء آپس میں بیٹھ کر خود ہی اپنی رضامندی سے تقسیم کرلیں)۔ ولایقسم الا وانی الخ اور برتن یا ظروف کو بھی قاضی تقسیم نہیں کرے گا۔(ف خواہ یہ ظروف سونے چاندی کے ہوں یا تانبے اور پیتل کے ہوں)۔ کیونکہ یہ برتن اپنے سائز اور ساخت وسانچہ کے مختلف ہونے کی وجہ سے مختلف جنسوں میں شمار ہوں گے۔(ف اور اگر ایک ہی کارخانہ اور ایک ہی ساخت کے بنے ہوئے ہوں تو وہ ایک جنس کے شمار ہوں گے)۔

ویقسم الثیاب الخ اور ہروی چند کپڑوں کو قاضی تقسیم کردے کیونکہ وہ ایک ہی صفت کے ہوں گے۔ لیکن ایک ہی کپڑا ہونے کی صورت میں اسے تقسیم نہیں کرے گا کیونکہ اس تقسیم سے نقصان ہوگا۔ اس لئے کہ اس کی تقسیم اس کے کاٹے اور ٹکڑے کئے بغیر نہیں ہوسکے گی۔(ف اس لئے اس کے کاٹنے کا کام خود قاضی نہیں کرے گا بلکہ شرکاء اپنی رضامندی سے مل جل کر اس کو تقسیم کرلینگے)۔ ولا ثوبین الخ اسی طرح اگر صرف دو ہی کپڑے ہوں اور ان کی قیمتیں مختلف ہوں تب بھی قاضی انہیں تقسیم نہیں کرے گا جس کی دلیل ابھی بیان کی جاچکی ہے(ف کہ ان کو بھی ٹکڑے کئے بغیر دونوں میں تقسیم کرنا ممکن نہ ہوگا حالانکہ اس میں نقصان بھی ہے۔ لہٰذا جب تک کہ کوئی بھی راضی نہ ہو قاضی اس کی تقسیم کا کام نہیں کرے گا)۔ بخلاف ثلثۃ اثواب الخ اس کے خلاف اگر تین کپڑے ہوں تو قاضی تقسیم کا کام کرسکتا ہے۔ بشرطیکہ ان میں سے ایک کپڑا دو کپڑوں کے برابر ہو۔(ف اس طرح وہ ایک کپڑا ایک شریک کو اور دوسرے دو کپڑے دوسرے شریک کو دیدے۔ او ثوب و ربع ثوب الخ یا اس طرح سے کہ ایک کپڑا پورا اور دوسرے میں سے ایک چوتھائی ایک شریک کو اور دوسرے شریک کو باقی کل یعنی ایک مکمل اور دوسرے سے تین چوتھائی دیدے۔ لانہ قسمۃ البعض الخ کیونکہ ایسا کرنا ایک چیز کے کچھ حصہ کو دوسری چیز کے کچھ حصوں سے بانٹنا لازم آتا ہے اور یہ جائز ہے۔(ف یعنی ایسا کرنے سے یہ ہوگا کہ مشترک مال میں سے کسی مال کو تقسیم کیا اور کسی کو تقسیم نہیں کیا تو یہ جائز ہوگا اس لئے کہ اس میں ہر ایک شریک کو ایک ایک کپڑا مل جاتا ہے اور باقی ایک کپڑے میں سے تھوڑا تھوڑا دونوں شریکوں کو ملے گا یعنی ایک کو چوتھا ۱/۴ اور دوسرے کو ۳/۴ تین چوتھائی ملا۔ یعنی ایک کپڑا اسی طرح مشترک رہ گیا جیسے وارثوں میں زمین کا بٹوارہ کرتے ہوئے اس میں سے جو کچھ تالاب اور جھیل ہو اور اسے مشترک اپنی حالت پر ہی چھوڑ دیا ہو

توضیح:۔ غیر منقولہ سامان کی تقسیم اور بٹوارہ کی کیا صورت ہوتی ہے اگر ایک ہی جنس کا ہو یا دو جنس ہو یا تین جنس ہو سونا چاندی لوہا پیتل گائے بکری وغیرہ کی تقسیم کا کیا طریقہ ہے؟ استعمالی برتن اور کپڑوں کی تقسیم کا طریقہ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

وقال ابوحنيفة لا يقسم الرقيق والجواهر لتفاوتهما وقالا يقسم الرقيق لاتحاد الجنس كما فى الابل والغنم ورقيق المغنم وله ان التفاوت فى الآدمى فاحش لتفاوت المعانى الباطنة فصار كالجنس المختلف بخلاف الحيوانات لان التفاوت فيها يقل عندا تحاد الجنس الاترى ان الذكر و الانثى من بنى آدم جنسان ومن الحيوانات جنس واحد بخلاف المغانم لان حق الغانمين فى المالية حتى كان للامام بيعها وقسمة ثمنها وههنا يتعلق بالعين والمالية جميعا فافترقا فاما الجواهر فقد قيل اذا اختلف الجنس لا يقسم كاللآلى واليواقيت وقيل

لا يقسم الكبار منها لكثرة التفاوت ويقسم الصغار لقلة التفاوت وقيل يجرى الجواب على اطلاقه لان جهالة الجواهر افحش من جهالة الرقيق الاترى انه لوتزوج على لؤلؤة اوياقوتة اوخالع عليها لاتصح التسمية ويصح ذلك على عبد فاولى ان لا يجبر على القسمة قال ولا يقسم حمام ولا بير ولارحى الا ان يتراضى الشركاء وكذا الحائط بين الدارين لانه يشتمل على الضرر فى الطرفين اذ لا يبقى كل نصيب منتفعا به انتفاعا مقصودا فلا يقسم القاضى بخلاف التراضى لما بينا.

ترجمہ:۔ اور امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ قاضی مشترک غلاموں اور جواہرات کو تقسیم نہیں کرے گا کیونکہ ان دونوں چیزوں میں بہت فرق ہوتا ہے (ف یعنی ان کے افراد میں ایک کو دوسرے سے اسی طرح ان کے مقاصد اور ان سے حصول فوائد میں بھی بہت فرق ہوتا ہے اس لئے ان کے درمیان برابری ناممکن ہے۔ وقالا یقسم الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ قاضی غلاموں کو تقسیم کر سکتا ہے جیسا کہ جانوروں یعنی اونٹ، بکری اور غنیمت میں ملے ہوئے غلاموں کو تقسیم کرتا ہے۔ (ف اسی طرح قاضی یہاں بھی جبراً ان میں تقسیم کر سکتا ہے)۔ وله ان التفاوت الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ آدمی کی ذات میں ایک کو دوسرے سے بہت فرق ہوتا ہے کیونکہ اس کے باطنی اوصاف واحوال میں بہت زیادہ فرق ہوتا ہے۔ (ف مثلاً بعض غلام بہت ہوشیار اور ذہین ہوتے ہیں۔ اور کوئی کاروباری معاملات میں چالاک ہوتا ہے اس لئے ان کی صحیح تقسیم ممکن نہیں ہوگی۔ فصار الخ اسی لئے غلام ایک جنس ہو کر بھی مختلف جنس کے ہوتے ہیں۔ (ف اس لئے یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہر غلام اپنے طور پر ایک علیحدہ جنس ہوتا ہے)۔ بخلاف الحیوانات الخ بخلاف حیوانوں کے مثلاً اونٹ و بکری وغیرہ کے کہ اگر وہ ایک ہی جنس کے ہوں تو ان کے آپس میں فرق بہت تھوڑا ہوتا ہے۔ (ف لہٰذا حیوانوں پر انسان کا قیاس کرنا جائز نہ ہوگا)۔

الا تری ان الخ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ انسان میں مرد ایک جنس اور عورت دوسری جنس کی مانی جاتی ہے حالانکہ جانوروں میں نر اور مادہ ایک ہی جنس کے ہوتے ہیں۔ (ف اسی بناء پر اگر کسی نے ایک جانور مادہ بکری کہہ کر خرید ابعد میں وہ نر بکرا نکل آیا تو اس سے بیع صحیح رہے گی یعنی فاسد نہ ہوگی اور اگر کسی نے دوسرے سے ایک رقیق غلام خریدا یہ کہہ کر کہ یہ باندی ہے مگر بعد میں وہ مرد غلام نکلا تو وہ بیع فاسد ہو جائے گی۔ جیسا کہ کتاب البیوع میں بیان کیا جاچکا ہے)۔ و بخلاف المغانم الخ اور بخلاف غنیمت میں حاصل شدہ مالوں کے کہ اس میں اگر غلام اور باندی ہوں تو ان کی تقسیم جائز ہوتی ہے۔ کیونکہ ان کے مجاہدین کا حق صرف مال و سامان وغیرہ کی ملکیت سے متعلق ہوتا ہے اور ان کی ذات سے متعلق نہیں ہوتا ہے۔ اسی بناء پر امام وقت کو یہ پورا اختیار ہوتا ہے کہ غنیمت کے سارے مال کو خود فروخت کر دے اور اس سے حاصل شدہ رقم کو خود ہی ان لوگوں میں تقسیم بھی کر دے۔ وھھنا یتعلق الخ جبکہ ہمارے مسئلہ یعنی مشترک مال میں شریکوں کا حق مال مشترک کی ذات اور مالیت دونوں سے متعلق ہوتا ہے۔ لہٰذا شرکت اور غنیمت کے مالوں کے درمیان فرق ظاہر ہو گیا۔ (ف اور اسی فرق کی بناء پر امام کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے کہ کسی کے بھی مال کو وہ اس کی اجازت کے بغیر فروخت کر دے)۔ اما الجواھر الخ جواہر اور قیمتی دھاتوں کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اگر وہ مختلف جنس کی ہوں جیسے موتی اور یاقوت تب قاضی ان کی تقسیم نہیں کرے گا۔ (ف کہ یہ دونوں موتی اور یاقوت چونکہ دو مختلف جنس کے ہیں اس لئے قاضی خود تقسیم نہیں کرے گا۔ لیکن ان کے شرکاء کو اختیار ہوگا یعنی اگر وہ چاہیں اپنی رضامندی کے ساتھ جس طرح چاہیں تقسیم کر لیں)۔

وقیل لا یقسم الخ اس کے بارے میں یہ قول بھی ہے کہ اگر ان جواہرات میں سے بڑے دانوں کے ہوں تو قاضی ان کی تقسیم نہیں کرے گا کیونکہ ان میں بہت زیادہ فرق ہو جاتا ہے۔ اور اگر چھوٹے دانوں کے ہوں تو ان میں اس وقت فرق کم ہوتا ہے اس لئے قاضی ان کی تقسیم کر دے گا۔ حاصل کلام یہ ہوا کہ جواہرات کے بارے میں مختلف اقوال ہیں۔ وقیل یجری الخ اور یہ بھی ایک قول ہے کہ جواب اپنے اطلاق پر باقی ہے۔ (ف یعنی جواہرات کو مطلقاً تقسیم نہ کرے خواہ وہ ایک ہی جنس کے ہوں یا کئی

جنسوں کے ہوں اسی طرح وہ بڑے ہوں یا چھوٹے ہوں)۔ لان جھالة الجواھر الخ کیونکہ جواہرات میں غلاموں سے بہت زیادہ اوصاف نامعلوم ہوتے ہیں۔ کیا تم یہ نہیں دیکھتے کہ اگر کسی نے ایک موتی یا ایک یاقوت کسی کا مہر مقرر کیا لیکن اسے متعین نہیں کیا بلکہ مطلقاً ہی رکھا یا اپنی بیوی سے ایک موتی یا ایک یاقوت کہہ کر خلع کیا تو اس طرح اس کی تعیین صحیح نہ ہوگی۔ لیکن اگر اس کے بجائے لفظ غلام کہا تو نکاح اور خلع دونوں صحیح ہوں گے۔ (ف اس سے معلوم ہوا کہ ان جواہرات میں غلام سے بڑھ کر جہالت ہوا کرتی ہے)۔ فاولی ان الخ لہذا بدرجہ اولیٰ ان کے بٹوارہ پر قاضی جبر نہیں کرے گا۔

قال ولایقسم حمام الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ حمام (گرم غسلخانہ) اور کنویں اور پن چکی کا بٹوارہ نہیں کیا جائے گا۔ البتہ اگر شرکاء تمام راضی ہوں۔ (تب کیا جائے گا) اسی طرح سے اس دیوار کی بھی تقسیم نہیں کی جائیگی جو دو گھروں کے درمیان ہو کیونکہ اس کی تقسیم سے دونوں شرکاء کو نقصان لاحق ہوگا۔ کیونکہ بعد تقسیم دیوار کا کوئی حصہ بھی ایسا باقی نہیں رہے گا جس سے کوئی بھی وہ فائدہ حاصل کر سکے جو پہلے سے تھا۔ لہذا قاضی اس کی بھی تقسیم نہیں کرے گا۔ بخلاف التراضی الخ بخلاف اس طریقہ کے اس کے شرکاء اپنی رضامندی کے ساتھ اس کی تقسیم کرلیں۔ جس کی دلیل پہلے بیان کی جاچکی ہے۔ (ف یعنی اس تقسیم اور بٹوارہ کی اصل غرض تو یہی ہوتی ہے کہ اب تک جو تھوڑا نفع اس سے حاصل کیا جارہا تھا اب مکمل طور سے اس سے فائدہ اٹھایا جاسکے اس لئے جب اس مقصد میں قاضی کو کچھ نقصان ہونے کا احتمال ہو تو وہ بٹوارہ کے لئے کسی پر جبر نہ کرے۔ البتہ اگر اس کے شرکاء خود ہی راضی ہوں تو ممکن ہے کہ وہ اسی میں اپنا فائدہ محسوس کرتے ہوں اس لئے ان کو اختیار ہوگا اور حق انہیں کے درمیان دائر ہے لہذا ان کو اختیار ہوگا۔

توضیح:۔ مشترک غلام، جواہرات، موتی یاقوت وغیرہ کو قاضی تقسیم کر سکتا ہے یا نہیں؟ مشترک حمام۔ غسل خانہ اور پن چکی کو قاضی تقسیم کر سکتا یا نہیں؟ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال واذا كانت دور مشتركة في مصر واحد قسم كل دار على حدتها في قول ابي حنيفة رحمه الله وقالا ان كان الاصلح لهم قسمة بعضها في بعض قسمها وعلى هذا الخلاف الاقرحة المتفرقة المشتركة لهما انها جنس واحد اسما وصورة نظرا الى اصل السكنى واجناس معنى نظراً إلى اختلاف المقاصد ووجوه السكنى فيفوض الترجيح الى القاضي وله ان الاعتبار للمعنى وهو المقصود ويختلف ذلك باختلاف البلدان والمحال والجيران والقرب الى المسجد والماء اختلافاً فاحشا فلا يمكن التعديل في القسمة ولهذا لا يجوز التوكيل بشراء دار وكذا لوتزوج على دار لا تصح التسمية كما هو الحكم فيهما في الثوب بخلاف الدار الواحدة اذا اختلفت بيوتها لان في قسمة كل بيت على حدة ضررا فقسمت الدار قسمة واحدة قال تقييد الوضع في الكتاب اشارة الى ان الدارين اذا كانتا في مصرين لا تجمعان في القسمة عندهما وهو رواية هلال عنهما وعن محمد انه يقسم إحدهما في الاخرى والبيوت في محلة اومحال تقسم قسمة واحدة لان التفاوت فيما بينها يسير والمنازل المتلازقة كالبيوت والمتباينة كالدور لانه بين الدار والبيت على ما مر من قبل فاخذ شبها من كل واحد.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک ہی شہر میں چند شریکوں کے کئی مشترک گھر ہوں تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قاضی ان میں سے ہر ایک گھر کو علیحدہ تقسیم کرے گا۔ (ف خواہ ان سب کو مجموعی طور سے ملا کر تقسیم کرنے میں مصلحت ہو یا نہ ہو)۔ وقالا الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ان گھروں کو ایک دوسرے سے ملا کر تقسیم کرنے میں ہی بہ نسبت علیحدہ تقسیم

کرنے کے ان شریکوں کا فائدہ ہو تو قاضی ان کو ملا کر تقسیم کردے۔(ف اور بہتری ہونے نہ ہونے میں قاضی کی رائے کا اعتبار ہوگا۔الزیلعی)۔و علیٰ ھذا الخلاف الخ اور ایسا ہی اختلاف ان اراضی اور کھیتوں کی تقسیم میں بھی ہے جو متفرق ہوں لیکن چند مالکوں میں مشترک ہوں۔(ف یعنی امام اعظمؒ کے نزدیک ہر ایک کو علیحدہ ہی تقسیم کرنا ہوگا یعنی ملا کر تقسیم کرنا جائز نہ ہوگا۔ لیکن صاحبینؒ کے نزدیک اگر قاضی کی نظر میں ملا کر بانٹنے میں ہی مصلحت ہو تو وہ ملا کر بانٹنا جائز ہوگا)۔ لھما انھا جنس الخ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ متعدد مکانات اپنی اصل غرض یعنی رہائش کے مقصد میں ایک ہی جنس کے ہیں نام کے اعتبار سے بھی اور صورت کے اعتبار سے بھی۔(ف یعنی نام اور صورت دونوں باتوں میں سب ایک ہی ہیں اور چونکہ سارے مکانات ہی اپنے مقصد یعنی رہائش میں بھی ایک ہی ہیں۔اس لئے سب ایک ہی جنس کے ہوئے۔ واجناس معنی الخ لیکن اس نظر سے کہ ان کے مقاصد مختلف اور رہائش کے طریقے مختلف ہوتے ہیں تو اس معنی کے اعتبار سے متعدد مکان ہو کر ان کی جنسیں بھی مختلف مانی جاتی ہیں۔(ف پس ایک نظر سے سارے مکان ایک اعتبار سے ایک ہی جنس کے ہوئے اور دوسرے اعتبار سے یہ مختلف جنسوں کے ہوئے)۔

فیفوض التوجیح الخ پس ان کے مختلف جنسوں کے ہونے کی وجہ سے وقت کے لحاظ سے ان میں ترجیح دینے کی قاضی کی ذمہ داری رہی۔(ف۔ یعنی اسے اختیار ہوگا کہ وہ اگر چاہے تو اپنے طور پر ان کے ایک ہی جنس ہونے میں مصلحت سمجھے یا مختلف الجنس ہونے کو ہی وہ بہتر سمجھ کر ترجیح دے۔اب اگر ایک جنس ہونے کو وہ ترجیح دینا چاہے تو اس کے لئے سب کو ایک سمجھ کر ان میں تقسیم کر دینا جائز ہوگا۔اور اگر اپنے طور پر مختلف جنس ہونے کو ترجیح دے تب وہ ان کو ملا کر تقسیم نہیں کرے گا۔بلکہ ہر ایک کو علیحدہ علیحدہ تقسیم کرے گا۔اسی قول کو عینیؒ نے فتاویٰ ظہیریہ سے نقل کیا ہے اور کافی سے اس کے معنی حاشیہ میں یہ لکھے ہیں کہ اگر وہ متحد جنس ہونے کو ترجیح دے تو تقسیم کردے اور اگر مختلف جنس ہونے کو وہ ترجیح دے تب تقسیم نہ کرے۔انتہیٰ،اور میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ محشی کا کہنا وہم ہے۔بلکہ صحیح قول وہی ہے جو میں نے فتاویٰ ظہیریہ کے موافق نقل کیا ہے۔اس سے صاحبینؒ کی دلیل اس طرح ہوئی کہ قاضی کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ مصلحت کے خیال سے ان مختلف گھروں کو ایک جنس کہہ کر مجموعہ تقسیم کردے)۔ولہ ان الاعتبار الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اصل میں معنی کا ہی اعتبار ہوتا ہے اور وہی مقصود ہوتا ہے۔(ف اور صورت میں ایک قسم اور متحد ہونے کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے اس وقت جبکہ معنی مقصود کا اعتبار نہیں کیا گیا ہو۔اس لئے ہر مکان ایک علیحدہ جنس مانا جائے گا)۔ ویختلف ذلک باختلاف الخ اور وہ مقصود مختلف باتوں کی وجہ سے مختلف ہو جاتا ہے مثلاً علاقہ 'چوحدی' محلات 'پڑوسی' مسجد کا قرب۔پانی کی دستیابی وغیرہ باتوں کے پائے جانے اور نہ ہونے کی وجہ سے ان کی قدر و قیمت بہت زیادہ مختلف ہو جاتی ہے۔(ف چنانچہ کچھ مکان اچھے شرفاء کے محلوں میں اور کچھ غیر شرفاء اور جاہلوں کے علاقوں میں ہوتے ہیں اور کچھ مکانوں کے پڑوسی اچھے اور کچھ کے خراب ہوتے ہیں۔اور کسی جگہ سے مسجد یا پانی قریب ہوتا ہے اور کسی سے دور ہوتا ہے۔اس طرح اصل مقصود اور معنی کے متعدد وجوہ سے اختلاف ہوا کرتا ہے)۔

فلایمکن التعدیل الخ اس بناء پر ان کی تقسیم میں برابری ممکن نہیں ہو سکتی ہے۔(ف لہٰذا سب کو ملا کر تقسیم کرنا ممکن ہوگا۔کیونکہ رہائش کی اصل غرض میں مذکورہ باتوں کی وجہ سے بہت زیادہ اختلاف ہوتا ہے۔ولھذا لایجوز الخ اور گھروں میں اسی طرح انتہائی اختلاف ہونے کی وجہ سے اگر کسی نے دوسرے کو ایک مکان خریدنے کے لئے وکیل مقرر کیا تو اس کی وکالت جائز نہیں ہوگی۔(ف کیونکہ جس کام کے لئے اسے وکیل بنایا گیا ہے اس کے استعمال اور مقاصد میں بہت زیادہ فرق ہونے کی وجہ سے گھر بھی مجہول ہو جاتا ہے)۔وکذا لو تزوج الخ اسی طرح اگر کسی نے کسی عورت کے مہر میں ایک غیر معین مکان پر نکاح کیا تو ایسے نکاح کو بغیر ذکر مہر کے کہا جائے گا یعنی اس نکاح میں اگرچہ مکان کو مہر بنایا گیا ہے مگر اس کا ذکر کرنا لاحاصل ہوگا اور بے مہر کا نکاح کہا جائے گا۔ کما ھو الحکم الخ جیسا کہ کپڑے کی دونوں صورتوں میں حکم ہے۔(ف اس لئے کہ اگر کسی کو غیر معین

کپڑا خریدنے کے لئے وکیل مقرر کیا یا غیر معین کپڑے کو مہر مقرر کیا تو یہ وکالت بھی صحیح نہ ہوگی اسی طرح ایسے کپڑے کو مہر مقرر کرنا بھی صحیح نہ ہوگا)۔ بخلاف الدار الخ بخلاف اس کے کہ اگر ایک ہی گھر میں کئی کمرے ہوں اور وہ مختلف انداز اور مقصد کے ہوں (ف یعنی ان کی بناوٹ میں زمانہ اور وقت کی ضرورت کا خیال رکھا گیا ہو مثلاً کچھ جاڑے کے دنوں کے لئے کچھ گرمی اور برسات وغیرہ کے دنوں کے لئے ہوں۔ تو بھی وہ ملا کر ہی تقسیم ہوں گے۔ لان فی قسمة الخ کیونکہ ایک گھر کے ہر کمرہ اور ہر حصہ کو تقسیم کرنا ناممکن ہو جائے گا۔ اس لئے کہ اس میں زبردست نقصان اور تکلیف ہوگی۔ لہٰذا ایک ساتھ ہی سب کو تقسیم کیا جائے گا۔

قال تقیید الخ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ متن کتاب میں جس مسئلہ کو اس طرح فرض کیا گیا ہے کہ ایک ہی شہر میں مختلف قسم کے گھر ہوں تو اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اگر دو مکان دو شہروں میں ہوں یعنی ہر مکان ایک علیحدہ شہر میں ہو تو صاحبینؒ کے نزدیک بھی ان کو ملا کر تقسیم نہیں کیا جائے گا۔ اور بلال الرائی نے صاحبینؒ سے اسی قول کی روایت کی ہے۔ وعن محمدؒ الخ اور امام محمدؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ تقسیم کرنے میں دونوں گھروں کو ملا لیا جائے گا۔ اور کمرے خواہ ایک محلّہ میں ہوں یا مختلف محلات میں ہوں وہ سب ملا کر ایک ساتھ تقسیم کئے جائینگے۔ کیونکہ ان میں فرق معمولی سا ہوتا ہے۔ (ف خواہ کمرے سب ملے ہوئے ہوں یا علیحدہ ہوں۔ والمنازل المتلازقة الخ اور اگر منازل یعنی چھوٹے گھر ہوں اور وہ ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہوں تو ان کا حکم کمروں کا ہوگا اور اگر دور دور ہوں تو ان کا حکم بڑے گھروں کے جیسا ہوگا۔ کیونکہ منزل اصطلاح میں بیت اور دار کے درمیان کو کہتے ہیں۔ جیسا کہ پہلے بھی بیان کیا جا چکا ہے۔ اسی لئے حکم میں دونوں کے مشابہ ہوگا۔ (ف اس طرح سے کہ جب منازل ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہوں تو جس طرح بیوت یعنی کمروں کو تقسیم کے وقت ملا کر بانٹنا جائز ہوتا ہے اور اگر وہ دور دور ہوں تو بڑے گھروں کی طرح علیحدہ علیحدہ تقسیم کئے جائینگے۔

توضیح:۔ اگر چند شریکوں کے کئی مشترک مکان ایک ہی شہر میں ہوں تو قاضی ان کی تقسیم کس طرح کرے گا۔ مسئلہ کی پوری تفصیل اور صورتیں۔ ائمہ کا اختلاف۔ حکم۔ دلائل

قال وان كانت دارا وضيعة او دارا وحانوتا قسم كل واحد منهما على حدة لاختلاف الجنس قال رضى الله عنه جعل الدار والحانوت جنسين وكذا ذكر الخصاف وقال فى اجارات الاصل ان اجارة منافع الدار بالحانوت لا تجوز وهذا يدل على انهما جنس واحد فيجعل فى المسالة روايتان اوتبنى حرمة الربوا هنالك على شبهة المجانسة.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر مشترکہ جائیداد میں ایک گھر اور کچھ زمین ہو یا ایک گھر اور ایک دوکان بھی ہو تو ان میں سے ہر ایک کو علیحدہ علیحدہ تقسیم کیا جائے گا۔ کیونکہ زمین مکان اور دوکان سب علیحدہ جنس ہیں۔ قالؒ جعل الخ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ قدوریؒ نے اپنی کتاب میں گھر اور دوکان کو دو جنس بتلایا ہے۔ اور امام خصافؒ نے بھی یہی فرمایا ہے۔ (ف اور مقصود کے اعتبار سے بھی یہی انسب ہے۔ وقال فی الخ اور امام محمدؒ نے اپنی کتاب مبسوط کی کتاب الاجارات میں لکھا ہے کہ گھر کے منافع کو دوکان کے بدلہ اجارہ دینا جائز نہیں ہے۔ (ف کیونکہ اس میں سود کا احتمال ہے)۔ وھذا یدل الخ اور اس فرمان سے گھر اور دوکان کا ایک ہی جنس ہونا معلوم ہوتا ہے۔ اس لئے شاید کہ اس مسئلہ میں ان کی دو روایتیں مانی جائیں۔ (ف یعنی ایک روایت میں گھر بھی دوکان کی جنس سے ہے اور دوسری روایت میں دونوں مختلف الجنس ہیں)۔ اوتبنیٰ حرمة الربوا الخ یا مبسوط کی روایت میں سود کی حرمت کا حکم ہم جنس ہونے کی مشابہت پر مبنی کہا جائے۔ (ف یعنی یہ کہا جائے کہ مکان اور دوکان اگرچہ حقیقت میں دو چیزیں اور دو جنس ہیں مگر ان میں ایک ہی جنس ہونے کا شبہ بھی ہے۔ اور اسی شبہ کی وجہ سے اجارہ کا مبادلہ حرام

ہے۔ کیونکہ سود کے احکام میں شبہ کا ہونا بھی حقیقت ہونے کے برابر ہی ہوتا ہے۔ م۔

توضیح:۔ اگر مشترکہ جائیداد میں ایک گھر اور کچھ زمین ہو یا ایک گھر اور ایک دوکان ہو تو اس کی تقسیم کس طرح کی جائے۔ تفصیل مسئلہ۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

فصل في كيفية القسمة قال وينبغي للقاسم ان يصور ما يقسمه ليمكنه حفظه ويعدله يعني يسويه على سهام القسمة ويروى بعزله اى يقطعه بالقسمة عن غيره ويذرعه ليعرف قدره ويقوم البناء لحاجته اليه في الاخرة ويفرز كل نصيب عن الباقي بطريقه وشربه حتى لا يكون لنصيب بعضهم بنصيب البعض تعلق فتنقطع المنازعة ويتحقق معنى القسمة على التمام ثم يلقب نصيبا بالاول والذي يليه بالثاني والثالث على هذا ثم يخرج القرعة فمن خرج اسمه أولا فله السهم الاول ومن خرج ثانيا فله السهم الثاني والاصل ان ينظرفي ذلك الى اقل الانصبا حتى اذا كان الاقل ثلثا جعلها اثلاثا وان كان سدسا جعلها اسداسا ليمكن القسمة وقد شرحناه مشبعا في كفاية المنتهي بتوفيق الله تعالى وقوله في الكتاب ويفرز كل نصيب بطريقه وشربه بيان الافضل فان لم يفعل اولم يمكن جاز على ماذكره بتفصيله ان شاء الله تعالى والقرعة لتطييب القلوب وازاحة تهمة الميل حتى لو عين لكل منهم نصيبا من غير اقتراع جاز لانه في معنى القضاء فيملك الالزام.

ترجمہ:۔ فصل ۔ تقسیم کی کیفیت کا بیان

قال و ینبغی الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ جائیداد اور مال کو تقسیم کرنے والے پر لازم ہے کہ وہ جس مکان یا زمین وغیرہ کو تقسیم کرنا چاہے پہلے اس کا نقشہ اور خاکہ تیار کر لے تاکہ اس پورے حصہ کو ذہن میں حاضر رکھنا آسان ہو جائے اس کے بعد حتی الامکان اس میں عدل کرے یعنی جتنے حصوں پر اسے تقسیم کرنا ہے اتنے ہی ان کے حصے برابر کر لے۔ اور یہاں پر بعض روایت میں ”عزل کرے“ کا لفظ آیا ہے۔ یعنی تقسیم کرتے ہوئے ایک حصہ کو دوسرے سے علیحدہ کرتا جائے۔ و یذرعه الخ اور اسے بانس یا گز وغیرہ سے ناپ لے تاکہ اول اس کی پوری مقدار معلوم ہو جائے۔ (ف پھر ہر گز پر قلم سے ایک نشان لگاتا جائے تاکہ بآسانی اس کا علیحدہ ہونا معلوم ہو سکے)۔ ویقوم البناء الخ پھر عمارت کی پوری قیمت لگوائے کیونکہ آخر میں اس تقسیم کرنے والے کو اس کی بھی ضرورت ہوگی۔ ویفرز الخ اور اس کے ہر حصہ کو اس کے اپنے خاص راستہ وحصہ پانی کی م ار باقی حصوں سے علیحدہ کر دے۔ تاکہ اس کے شرکاء کو ایک دوسرے سے کوئی تعلق باقی نہ رہے جس سے آئندہ کوئی جھگڑا کھڑا ہونے کا خدشہ باقی نہ رہے۔ اور مکمل طریقہ سے حسن وخوبی کے ساتھ تقسیم کا کام ادا ہو جائے پھر شرکاء کے اعداد کے مطابق جب حصے تیار ہو جائیں تب ہر حصہ کا ایک ایک نام رکھے مثلاً ایک حصہ کا نام (۱) دوسرے کا (۲) اور تیسرے کا (۳) علی هذا القیاس جتنے حصے ہوں اتنے ہی نام رکھ لے۔ (ف پھر ان میں سے ہر حصہ کو حصہ داروں کے لئے مخصوص کر لے)۔

ثم یخرج القرعة الخ اس طرح سے کہ ان میں قرعہ اندازی کر لے۔ اس طرح جس کا نام پہلے نکلے اس کے لئے پہلا حصہ اور اس کے بعد جس کا نام نکلے اس کے لئے دوسرا حصہ اسی طرح آخر تک باقی حصہ داروں کے لئے بھی حصہ متعین کر لے۔

والاصل فی ذلك الخ اس تقسیم کے بارے میں ایک قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ شرکاء میں سے سب سے کم حصہ والے پر نظر ڈالے کہ اگر وہ صرف ایک تہائی کا مالک ہو تو کل جائیداد کو تین حصوں میں تقسیم کرے۔ اور اگر سب سے کم ان میں چھ حصوں میں سے ایک یعنی چھٹے حصہ کا مالک ہو تو کل حصوں کو چھ حصوں میں بانٹے۔ (ف اس کی مزید تفصیل اس طرح ہوگی کہ دو حصہ داروں میں مثلاً ایک کا حصہ ایک تہائی ہو اور دوسرے کی دو تہائی ہو تو کل مال کو تین حصوں میں تقسیم کر لے اس کے تمام لوازمات حقوق اور منافع کے ساتھ۔ پھر اس میں سے ایک حصہ ایک تہائی حصہ کے مالک کو دیدے۔ اور باقی دو حصے دو تہائی والے کو دے۔ علی هذا

القیاس اگر شرکاء میں سے ایک چھٹے حصہ کا ایک تہائی اور ایک نصف حصہ کا مالک ہو تو کل مال کو چھ حصوں میں تقسیم کر کے ایک یعنی چھٹا حصہ چھٹے حصہ والے کو اور دو حصے ایک تہائی والے کو اور باقی تین حصے نصف حصہ والے کو دیدے۔ وقد شرحناہ الخ ہم نے اس مسئلہ کو بتوفیق اللہ تعالے اپنی دوسری کتاب کفایۃ المنتہی میں پوری تفصیل اور شرح کے ساتھ بیان کر دیا ہے۔ (مگر صد افسوس کہ وہ قیمتی خزانہ اب نایاب ہے۔ قاسمی)۔

وقولہ فی الکتاب الخ اور قدوریؒ کا یہ فرمانا کہ ہر حصہ کو اس کے راستے اور پانی وغیرہ لوازمات اور ضروریات کے ساتھ بانٹے یہ افضل اور بہترین طریقہ کا بیان ہے۔ فان لم یفعل الخ کیونکہ اگر ایسا نہ کیا یا ایسا کرنا ممکن نہ ہوا تو بھی وہ تقسیم صحیح اور جائز سمجھی جائے گی۔ چنانچہ عنقریب اس بات کو بھی ہم پوری تفصیل کے ساتھ انشاء اللہ بیان کر دیںگے۔ والقرعۃ لتطییب الخ اس جگہ قرعہ اندازی کا جو حکم بیان کیا گیا ہے وہ تمام شرکاء کے دل کو خوش کرنے کے لئے ہے اور حتی الامکان لوگوں کی طرف سے تہمت لگانے سے بچنے کے لئے ہے۔ (ف یعنی یہ ممکن ہو کہ ایک شریک کسی خاص حصہ کا خواہشمند ہو مگر تقسیم کرنے والا وہ حصہ کسی اور کو دیدے تو اس کے دل میں یہ بدگمانی ہو سکتی ہے کہ اس نے قصداً اس سے مل کر میرا پسندیدہ حصہ اسے دیدیا ہے۔ لیکن اس طرح کی قرعہ اندازی کر لینے کے بعد وہ بدگمانی باقی نہ رہے گی اور ہر شخص اپنے حصہ سے راضی اور مطمئن ہو جائے گا۔ لیکن اصل میں یہ قرعہ اندازی اس پر واجب نہیں ہے۔ حتی لو عین الخ اسی بناء پر اگر وہ تقسیم کنندہ ان میں سے ایک ایک حصہ ان کو کسی قرعہ اندازی کے بغیر ہی دے اور اس کے نام کر لے تو بھی جائز ہو گا۔ (ف یعنی ایک حصہ دار کو جتنا حصہ ملنا چاہئے اتنا ہی حصہ اسے قرعہ اندازی کے بغیر دیدیا تو جائز ہو گا)۔ کیونکہ بٹوارہ کرنا حقیقت میں قاضی کے فیصلہ کے برابر ہے۔ اسی لئے اس تقسیم کنندہ کو بھی اپنا فیصلہ دوسرے پر لازم کرنے کا اختیار ہو گا۔ (ف الحاصل وہ جس کے نام جس حصہ کو متعین کر دے گا وہ اس کے لئے لازم ہو جائے گا۔

توضیح: فصل (۲) تقسیم کے طریقہ کا بیان جائیداد کی تقسیم کا کیا طریقہ ہے اس میں بہتر صورت کیا ہوتی ہے، مسئلہ کی تفصیل، حکم، دلیل

قال ولا یدخل فی القسمۃ الدراہم والدنانیر الابتراضیہم لانہ لا شرکۃ فی الدراہم والقسمۃ من حقوق الاشتراک ولانہ یفوت بہ التعدیل فی القسمۃ لان احدہما یصل الی عین العقار ودراہم الاخر فی ذمتہ ولعلہا لا تسلم لہ واذا کان ارض بناء فعن ابی یوسف انہ یقسم کل ذلک علی اعتبار القسمۃ لانہ لا یمکن اعتبار المعادلۃ الا بالتقویم وعن ابی حنیفۃ انہ یقسم الارض بالمساحۃ لانہ ہو الاصل فی الممسوحات ثم یرد من وقع البناء فی نصیبہ اومن کان نصیبہ اجود دراہم علی الاخر حتی یساویہ فتدخل الدراہم فی القسمۃ ضرورۃ کالاخ لاولایۃ لہ فی المال ثم یملک تسمیۃ الصداق ضرورۃ التزویج وعن محمد انہ یرد علی شریکہ بمقابلۃ البناء ما یساویہ من العرصۃ واذا بقی فضل ولا یمکن تحقیق التسویۃ بان لا تفی العرصۃ بقیمۃ البناء حینئذ یرد للفضل دراہم لان الضرورۃ فی ہذا القدر فلا یترک الاصل الابہا وہذا یوافق روایۃ الاصل.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ دراہم ودینار اور روپے پیسوں کو قاضی اپنی تقسیم میں داخل نہیں کرے گا البتہ اگر وہ شرکاء از خود اس سے راضی ہوں تو ان کی بھی تقسیم کر دے۔ (ف یعنی جب تقسیم کرتے ہوئے کسی کے حصہ میں کچھ درہم ودینار بھی ملا کر برابری ہوتی ہو مثلاً ایک حصہ میں صرف سامان ہو اور دوسرے کے حصہ میں سامان کے ساتھ کچھ روپے پیسے بھی ملا دیئے گئے ہوں کہ جس کا جی چاہے جس حصہ کو قبول کر لے تو اس طرح ان دراہم ودینار کو تقسیم میں شامل کرنا اسی وقت درست سمجھا جائے گا جب کہ ان شرکاء کی بھی رضامندی پائی جا رہی ہو۔ اس لئے کہ اس طریقہ میں کسی پر جبر نہیں کیا جا سکتا ہے۔ لانہ لا

شرکۃ الخ کیونکہ ان دراہم میں شرکت نہیں ہوتی ہے حالانکہ تقسیم کا عمل تو شرکت کے حقوق میں سے ہے۔ (ف لہذا جس مال میں شرکت نہیں ہوگی اس میں تقسیم کا حکم بھی درست نہ ہوگا۔ البتہ اگر شرکاء بھی اس پر از خود راضی ہوں)۔ **ولانہ یفوت الخ** اور اس دلیل سے بھی کہ اس عمل تقسیم میں دراہم و دینار کو بھی داخل کرنے سے جس برابری کو حاصل کرنا مقصود ہوتا ہے وہ نہیں ہوگا بلکہ مقصود ختم ہوگا۔ (ف تقسیم کے مال میں برابری صحیح نہیں ہوسکے گی۔ **لان احدھما الخ** کیونکہ ایک شریک کو اصل جائیداد کا حصہ ملے گا اور دوسرے شریک کے کچھ دراہم اس کے ذمہ ہوں گے اور بہت ممکن ہوگا کہ وہ اپنے شریک ان دراہم میں سے بعد میں نہ دے سکے۔ (ف حالانکہ تقسیم کا مقصد تو یہ تھا کہ انصاف و برابری کے ساتھ ہر شریک کو حصہ برابر پہنچے۔ مثلاً زید و بکر دونوں شریکوں میں سے زید کو جائیداد میں سے اس اقرار پر حصہ ملا تھا کہ وہ بکر کو سو روپے دیدے۔ اس طرح زید کو تو اصل جائیداد میں سے اس کا حصہ مل گیا مگر بکر کے سو روپے جو زید پر لازم آئے تھے وہ باقی رہ گئے۔ اور شاید کہ وہ بکر کو نہ مل سکے۔ اس طرح اس مشترکہ جائیداد میں سے بکر کو اس کا پورا حق نہیں ملا۔ اس کے علاوہ دونوں شرکاء میں برابری اس طرح بھی نہیں ہوگی کہ ایک کو نقد حصہ مل گیا اور دوسرے کو نہیں ملا پھر یہ بھی معلوم نہیں کہ اسے کب تک ملے گا۔

و اذا کان ارض الخ اگر شرکت میں زمین عمارت کے ساتھ ہو تو امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ سب کو اس کی قیمت کے اعتبار سے تقسیم کیا جائے گا۔ کیونکہ قیمت لگانے کے علاوہ کسی اور طرح سے ان میں برابری ممکن نہیں ہوگی۔ **وعن ابی حنیفۃؒ الخ** اور امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ زمین ناپ کر تقسیم کی جائے۔ کیونکہ اصل طریقہ یہی ہے کہ ناپ کر لین دین کی جانے والی چیز ناپ کر ہی تقسیم کی جائے۔ **ثم یرد الخ** پھر جس شریک کے حصہ میں عمارت آجائے یا جس کا حصہ دوسرے کے حصہ سے بہتر ہو جائے وہ اس کو رقم درہم و دینار دیدے تاکہ اس سے پوری برابری ہو جائے۔ (ف اس موقع میں یہ بات ظاہر ہے کہ اس زمین کی قیمت کا اندازہ کر لینے کے بعد ہی دوسرے کو رقم دی جائے گی)۔ اور ضرورت کی بناء پر تقسیم کے وقت یہ دراہم اس میں شامل کئے جائیں گے۔

کالاخ لاولایۃ لہ الخ جیسے ایک بھائی کو اپنی چھوٹی بہن کے مال کی ولایت حاصل نہیں ہوتی ہے مگر جب اس بہن کا نکاح ہوتا ہے تو وہی بھائی اس کے نکاح کا مہر متعین کرتا ہے کیونکہ مہر کے بغیر نکاح مشروع نہیں ہے اس لئے اس مجبوراً مہر بیان کرنے کی ولایت حاصل ہو جاتی ہے۔ (ف اور اس میں بھائی کو یہ اختیار مل جاتا ہے کہ اپنی بہن کا مہر بیان کردے)۔ **وعن محمدؒ الخ** اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ جس شریک کے حصہ میں عمارت آجائے وہ اپنے شریک کو اپنی خالی زمین سے اتنی زمین واپس کردے جو عمارت کے مقابلہ میں ہو۔ (ف اور یہ کام بھی اس عمارت کی قیمت کے اعتبار سے ہی ہوگا۔ یہ اس صورت میں ہوگا جب کہ خالی زمین اتنی زیادہ ہو جو عمارت کی قیمت کی برابری کر سکے۔ اور اگر عمارت کی قیمت زیادہ ہو تو پوری خالی زمین دیدے اور اس پر بھی کچھ عمارت بڑھے گی۔

واذا بقی فضل الخ اور جب عمارت والے حصہ میں زمین کے مقابلہ میں کچھ زیادتی پائے اور اس خالی زمین سے برابری ممکن نہ ہو۔ مثلاً خالی زمین کی قیمت اتنی نہ ہو کہ وہ اس عمارت کی زمین کے برابر یا اس کے مقابلہ میں ہو سکے تو اس مجبوری کے وقت عمارت کی زمین کی زیادہ قیمت کے لئے درہم ادا کردے کیونکہ درہموں کی ضرورت اسی موقع پر ہوگی اس لئے اصل قاعدہ پر عمل باقی رہ جائے گا اور صرف بقدر ضرورت رقم ادا کی جائے گی۔ (ف یعنی اصل قاعدہ تو یہ ہے کہ زمین کا تبادلہ ناپ کر کیا جائے۔ اور جہاں پر ایسا کرنا ممکن نہ ہو وہیں پر روپے پیسے اور دراہم سے اس کی کمی پوری کی جائے۔ اور اس وقت یہ بات ممکن نہ ہوگی۔ جبکہ خالی زمین کی قیمت اتنی نہ ہو کہ پوری عمارت کی زمین کے مساوی ہو جائے بلکہ عمارت زائد ہو جائے تو خالی زمین جتنی ہو وہ دیدی جائے اس کے بعد مجبوراً کچھ اس کی قیمت بھی دی جائے۔ **وھذا موافق الخ** یہ قول مبسوط کی روایت کے موافق ہے۔ کیونکہ مبسوط میں کہا ہے کہ گھر کو گزوں سے ناپ کر تقسیم کیا جائے۔ اور کسی شریک کے لئے دوسرے شریک پر رقم وغیرہ کی

زیادتی نہ کی جائے۔ ع۔ ن۔

توضیح:۔ اگر کسی مشترکہ زمین میں زمین کے ساتھ کچھ نقد یا سامان بھی ہو اسی طرح اگر خالی زمین کے ساتھ کچھ عمارت بھی موجود ہو تو کس طرح تقسیم کی جائے۔ اس میں اصل قاعدہ کیا ہے۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال فان قسم بينهم ولأحدهم مسيل في نصيب الآخر اوطريق لم يشترط في القسمة فان امكن صرف الطريق والمسيل عنه ليس له ان يستطرق ويسيل في نصيب الاخر لانه امكن تحقيق معنى القسمة من غير ضرر وان لم يمكن فسخت القسمة لان القسمة مختلة لبقاء الاختلاط فتستانف بخلاف البيع حيث لا يفسد في هذه الصورة لان المقصود منه تملك العين وانه يجامع تعذر الانتفاع في الحال اما القسمة لتكميل المنفعة ولا يتم ذلك الا بالطريق ولو ذكر الحقوق في الوجه الاول كذلك الجواب لان معنى القسمة الافراز والتميز وتمام ذلك بان لا يبقى لكل واحد تعلق بنصيب الآخر وقد امكن تحقيقه بصرف الطريق والمسيل الى غيره من غير ضرر فيصار اليه بخلاف البيع اذا ذكر فيه الحقوق حيث يدخل فيه ما كان له من الطريق والمسيل لانه امكن تحقيق معنى البيع وهو التمليك مع بقاء هذا التعلق بملك غيره وفي الوجه الثاني يدخل فيها لان القسمة لتكميل المنفعة وذلك بالطريق والمسيل فيدخل عند التنصيص باعتبار وفيها معنى الافراز وذلك بانقطاع التعلق على ما ذكرنا فباعتباره لا يدخل من غير تنصيص بخلاف الاجارة حيث يدخل فيها بدون التنصيص لان كل المقصود الانتفاع وذلك لا يحصل الا بادخال الشرب والطريق فيدخل من غير ذكر۔

ترجمہ:۔ مبسوط میں امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر تقسیم کرنے والے نے شرکاء کی زمین کی تقسیم کر دی مگر اس طرح سے کہ ان میں سے ایک شخص کے گھر سے نکلنے یا پانی بہنے کا راستہ دوسرے شخص کی زمین سے رہ گیا۔ اور تقسیم میں اس کی شرط یا تفصیل بھی نہیں کی گئی ہو۔ (ف یعنی اس طرح سے تفصیل اور شرط نہیں کی گئی ہو کہ اسی راستہ سے دوسرے شریک کا راستہ بھی ہو گا یا اس کے گھر کا پانی اسی راستہ سے نکلے گا)۔ فان امكن الخ اب اگر آمد و رفت اور پانی نکالنے کے راستہ کو کسی دوسری طرف سے نکالنا یعنی دوسرے شریک کے حصہ سے علیحدہ کر دینا ممکن ہو تو اس شخص کو یہ اختیار نہ ہو گا کہ دوسرے شخص کی زمین سے ہی راستہ اور پانی کے نالہ کو باقی رہنے دے۔ کیونکہ تقسیم کے اصل معنی یعنی دوسرے کو نقصان یا تکلیف پہنچائے بغیر ہر شخص کو اس سے پورا فائدہ اٹھانے کا موقع دینا یہاں نہیں پایا جاتا ہے۔

وان لم يمكن الخ اور اگر آمد و رفت اور پانی نکلنے کے راستہ کو بدلنا اور علیحدہ کر دینا ممکن نہ ہو تو اس تقسیم کے فیصلہ کو ہی فسخ کر دیا جائے گا۔ کیونکہ تقسیم کے عمل میں خامی اور کوتاہی باقی رہ گئی ہے اس لئے دوبارہ اور از سر نو تقسیم کا کام کرنا ہو گا۔ (ف پہلے فیصلہ کو ختم کر کے دوبارہ فیصلہ کرنے کا کام صرف تقسیم کے مبادلہ کی صورت میں ہو گا)۔ بخلاف البيع الخ برخلاف بیع کے مبادلہ کے کہ ایسی صورت میں بیع فاسد نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ بیع کا اصل مقصود یہ ہوتا ہے کہ اس بیع کا خریدار مالک بن جائے۔ (ف یعنی مبیع کا اصل مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ خریدار کسی طرح سے بھی اس مبیع کا مالک بن جائے یا وہ چیز مشتری کی ملکیت میں آ جائے۔ اور یہ مقصود اس طرح سے بھی حاصل ہو جاتا ہے جب کہ مشتری اس چیز سے فی الفور نفع حاصل نہ کر سکتا ہو۔ کیونکہ فی الفور اس سے نفع حاصل کر لینا اس کا اصل مقصود نہیں ہوتا ہے)۔

اما القسمة الخ جب کہ زمین اور مکان کی تقسیم کا مقصد اپنے منافع کو مکمل طور سے حاصل کرنا ہوتا ہے جو راستہ کو علیحدہ نہ کرنے سے فی الحال حاصل نہیں ہوتا ہے۔ (ف نتیجہ یہ ہو گا کہ اگر راستہ نکالنا اب بھی ممکن ہو تو وہ تقسیم باقی رکھی جائے گی اور

اگر ممکن نہ ہو تو اس تقسیم کے عمل کو ہی باطل کر دیا جائے گا)۔ **ولو ذکر الحقوق الخ** اور اگر پہلی صورت میں یعنی جب کہ راستہ اور پانی نکالنے کا نالہ دوسری طرف سے نکالنا ممکن ہو اور بٹوارہ کے اندر حقوق کا بھی ذکر کر دیا گیا ہو تو بھی یہی حکم ہو گا۔ (ف کہ اسے دوسری طرف سے راستہ نکال لینا ہو گا جب کہ ایک شریک کا راستہ اور پانی کی نالی دوسرے شریک کے حصہ میں سے ہو اور کسی دوسری طرف سے اسے نکالنا ممکن بھی ہو۔ اور تقسیم کے وقت پر ایک شریک نے دوسرے شریک سے یہ کہدیا ہو کہ یہ حصہ تمہارے لئے اپنے راستہ اور نالے کے ساتھ تمہارا ہے تو یہ چیزیں اس وقت ضرور ثابت ہوں گی۔ اور اگر اسی وقت یہ کہدیا ہو کہ یہ حصہ تمہارے لئے اس کے تمام حقوق کے ساتھ ہے اور کسی دوسرے راستہ سے اس کے لئے نکلنا ممکن بھی ہو تو اس شریک کو یہ اختیار نہ ہو گا کہ وہ دوسرے شریک کے حصہ میں نکل کر آمد و رفت کرے یا پانی بہادے۔ **لان معنی القسمۃ الخ** کیونکہ بٹوارہ کرنے کے معنی ہیں ایک حصہ کو دوسرے سے علیحدہ اور ممتیز کر دینا اور یہ بات اسی وقت ہو سکتی ہے جب کہ کسی بھی شریک کا دوسرے شریک کے کسی حصہ سے تعلق باقی نہ رہے۔ جس کی صورت یہی ہو گی کہ راستہ اور نالے کو دوسری طرف سے نکال دیا جائے۔ جب کہ اس میں کچھ نقصان بھی نہ ہو تو اسی راستہ کو قبول اور اختیار کرنا ہو گا۔

بخلاف البیع اذا الخ برخلاف بیع کے کہ جب بیع میں حقوق کا لفظ ذکر کیا جائے یعنی اگر اس طرح سے کہا جائے کہ میں نے یہ گھر اس کے حقوق کے ساتھ فروخت کیا ہے تو اس کہنے سے اس گھر کی جتنی بھی چیزیں اور راستہ و نالہ وغیرہ ہوں گی وہ سب بیع میں داخل ہوں گی۔ کیونکہ بیع کے معنی ہیں مالک بنا دینا۔ پس غیر کی ملکیت سے اتنا تعلق رہنے کے باوجود بیع کے معنی پائے جا سکتے ہیں۔ (ف یعنی مشتری کی ملکیت میں مبیع آئے گی اور اس مبیع یعنی گھر کے لوازمات میں سے آمد و رفت کے لئے راستہ اور استعمالی فاضل پانی کے نکلنے کے لئے نالی وغیرہ جو کچھ بھی اس کے حقوق ثابت ہوتے ہیں وہ سب ثابت ہوں گے۔ اگرچہ ان کا تعلق دوسرے شریک کی ملکیت سے ہو = یہ پوری تفصیل اسی صورت میں ہو گی جب کہ کسی دوسری جگہ راستہ اور نالی کے بنانے یا نکالنے کی گنجائش موجود ہو۔ پھر تقسیم کے وقت تبادلہ میں "تمام حقوق" کا جملہ ذکر کر دیا گیا ہو)۔ **وفی الوجہ الثانی الخ** اور دوسری صورت میں (ف یعنی جب کہ راستہ اور نالی کے نکالنے کی گنجائش کسی دوسری جانب سے ممکن نہ ہو۔ لیکن لفظ "حقوق" کا ذکر ہو گیا ہو)۔ **یدخل فیھا الخ** تو بھی اس میں راستہ اور نالہ اس میں داخل ہو گا۔ کیونکہ مشترک جائیداد کی تقسیم تو اسی لئے ہوتی ہے کہ اس سے پورے طریقہ سے فائدے حاصل کئے جا سکیں۔ اور پورا فائدہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ اس سے آزادی کے ساتھ باہر جانے آنے کے لئے راستہ اور نالہ وغیرہ ملا ہوا ہو۔ پس جب کہ ان چیزوں کا صراحۃً بیان ہو چکا ہو تو پورا نفع حاصل کرنے کے لئے یہ چیزیں از خود اس میں داخل ہو جائینگی۔

وفیھا معنی الافراز الخ اور تقسیم در بٹوارہ کے دوسرے معنی جدا کرنے کے بھی ہوتے ہیں اور یہ جدائی کے معنی اس وقت پائے جائینگے جب کہ دوسرے شریک سے مکمل طور سے تعلق ختم کر دیا گیا ہو۔ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں پس اس میں جدائی کے معنی کا اعتبار کر کے راستہ اور نالہ اس میں داخل نہیں ہوتا ہے۔ (ف یعنی جو دوسرے شریک کے حصہ میں ہے۔ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جب راستہ اور نالہ کو دوسری طرف سے نکالنا ممکن نہ ہو تو اس میں دو باتیں قابل لحاظ ہیں ایک یہ کہ قسمت کے معنی منفعت کو مکمل کر لینا ہے پس اس لحاظ سے راستہ اور نالہ کو بھی اس میں داخل ہو جانا چاہئے اور دوسری بات یہ ہے کہ قسمت کے معنی جدا کرنا ہے تو اس لحاظ سے راستہ اور نالہ اس تقسیم میں داخل نہ ہو گا۔ اس بناء پر ہم نے ان دونوں معنوں پر اس طرح عمل کیا کہ اگر اس نے لفظ حقوق کے ساتھ راستہ اور نالہ وغیرہ کی تصریح بھی کر دی ہو تو یہ حقوق اس تقسیم میں بھی داخل ہوں گا اگرچہ وہ دوسرے شریک کے حصہ میں ہو۔ اور اگر اس کی تصریح نہیں کی ہو بلکہ ہر ایک شریک کے نام اس کا حصہ کیا گیا ہو تو یہ چیزیں اس تقسیم میں داخل نہ ہوں گی۔ یہ حکم بٹوارہ کے بارے میں ہے)۔ **بخلاف الاجارۃ الخ** کیونکہ اس بٹوارہ کے برخلاف اجارہ کے کہ اس میں یہ چیزیں از خود تصریح کے بغیر بھی داخل ہوتی ہیں۔ (ف یعنی اگر کسی کو مکان یا زمین کرایہ پر دی تو اس کے لوازمات

راستہ اور نالہ اور پانی وغیرہ سب چیزیں تصریح کئے بغیر از خود داخل ہوں گی۔ کیونکہ مکان یا زمین پر مالک ہو جانے کا کوئی وہم وگمان بھی اجارہ پر لینے والے کو نہیں ہوتا ہے)۔

لان کل المقصود الخ کیونکہ اجارہ پر لینے کی پوری غرض اور اس سے مقصود صرف نفع حاصل کرنا ہوتا ہے۔ اور یہ مقصد یعنی اجارہ سے انتفاع صرف اسی صورت میں مکمل ہو سکتا ہے جب کہ اسے اس کی تمام ضروریات یعنی آمد ورفت کا راستہ' پانی اور نالہ وغیرہ کی بھی سہولت دی گئی ہو۔ اسی لئے معاملہ اجارہ کے وقت اگر چہ ان سہولیات کا تذکرہ نہ کیا گیا ہو پھر بھی یہ چیزیں اس میں داخل ہوں گی۔ الحاصل بیع واجارہ اور بٹوارہ میں راستہ اور پانی حاصل کرنے اور اس کی نکاسی سے متعلق فرق یہ ہے کہ اگر مکان یا زمین وغیرہ کو اجارہ پر دیا جائے تو وہ چیزیں از خود یعنی ان کی تصریح کے بغیر بھی داخل معاملہ رہینگی۔ اسی بناء پر اگر کرایہ دار کو ان چیزوں کی سہولت نہیں دی گئی ہو تو وہ اجارہ ہی فاسد ہو گا۔ لیکن بیع میں اگر یہ چیزیں معاملہ کے وقت بیان نہیں کی گئی ہوں تو بعد میں بھی وہ داخل نہ ہوں گی کہ اس کے بغیر بھی مبیع پر ملکیت حاصل ہو گی۔ اور اگر یہ حقوق موجود ہوں اور ان کا ذکر بھی کیا گیا ہو تو سب داخل ہوں گی۔ اگر چہ یہ دوسرے کی زمین میں سے ہوں۔ اور بٹوارہ میں اس چیز سے پورے طور پر فائدہ حاصل کرنے کے بھی معنی پائے جاتے ہیں۔ اسی طرح اس کے دوسرے حصہ سے پرانے تعلق کو بالکل ختم کر دینے کے معنی بھی ہیں۔ پس جب کسی کے حصہ کا راستہ اور نالہ وغیرہ دوسرے کے حصہ میں حق کے طور پر ہو تو یہ دیکھنا ہو گا کہ اس کے بٹوارہ کے وقت ان باتوں کا تذکرہ ہوا تھا یا نہیں۔ پس اگر ان کا تذکرہ بٹوارہ کے وقت ہو گیا ہو اس طرح سے کہ یہ حصہ اس کے راستہ اور نالہ وغیرہ کے ساتھ تمہارے لئے ہو گا تو یقیناً وہ راستہ اسے حاصل ہو گا یعنی دوسرے کی زمین سے ہی اپنی آمد ورفت باقی اور جاری رکھے۔ اور اگر اس وقت اس کا تذکرہ نہیں ہوا ہو تو یہ دیکھا جائے کہ کسی طرف سے راستہ نکالنے کی گنجائش ہے یا نہیں۔ اگر نیا راستہ اور نالہ وغیرہ نکالنے کی گنجائش کہیں سے ہو تو وہ اسی طرف سے اپنا راستہ نکال لے خواہ بوقت تقسیم اس کا حصہ مع کل حقوق ہونے کے تذکرہ کیا گیا ہو یا نہ کیا گیا ہو۔ کیونکہ بٹوارہ میں جوجدا کرنے کے معنی ہیں اس کے لحاظ سے تعلق کو بالکل ختم کر دینا ممکن ہے تو وہی متعین رہینگے۔

اور اگر کسی دوسری طرف سے راستہ یا نالہ وغیرہ کے نکالنے کی گنجائش نہ ہو تب یہ دیکھنا ہو گا کہ تقسیم کے وقت حقوق وغیرہ کا تذکرہ ہوا تھا یا نہیں۔ پس اگر حقوق وغیرہ کا تذکرہ بھی ہو گیا ہو تب اسے دوسرے کی زمین سے بھی آمد ورفت کے حقوق حاصل رہینگے۔ اور اگر ان حقوق کا تذکرہ بھی نہ ہوا ہو تو وہ تقسیم ہی باطل سمجھی جائیگی۔ اس لئے دوبارہ تقسیم کرانی ہو گی۔ کیونکہ اس تقسیم سے منافع کو مکمل کرنے کے معنی یہاں حاصل نہیں ہو رہے ہیں۔ حوالہ شرح الطحاوی للامام الاسبیجابیؒ۔ ع۔ م۔ پھر یہ بات بھی معلوم رہنی چاہئے کہ اگر شریکوں نے تقسیم کے وقت اس بات پر اتفاق کر لیا ہو کہ ہم سبھوں کا راستہ گھاٹ وغیرہ سب مشترک ہی رہے گا تو وہ چیزیں مشترک ہی چھوڑی جائینگی۔ اور اس سے ان تمام لوگوں کو آمد ورفت کا برابر کا حق حاصل ہو گا۔ اور اس کا رقبہ و حلقہ بھی مشترک ہے)۔

توضیح:۔ اگر تقسیم کرنے والے نے شرکاء کی زمین اس طرح تقسیم کی کہ ان میں سے ایک شریک کے گھر سے نکلنے یا پانی بہنے کا راستہ دوسرے شخص کی زمین سے رہ گیا اور بوقت تقسیم اس کی شرط یا تفصیل بھی نہیں کی گئی اگر راستہ اور پانی نکالنے کی گنجائش دوسری جانب سے ممکن ہو یا ممکن نہ ہو لیکن حقوق کا ذکر کر دیا گیا ہو اگر معاملہ اجارہ میں گھر کے ساتھ راستہ یا نالہ وغیرہ کی بابت تصریح نہیں کی گئی ہو، مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال

ائمہ۔ دلائل

ولو اختلفو افی رفع الطریق بینہم فی القسمۃ ان کان یستقیم لکل واحد طریق یفتحہ فی نصیبہ قسم الحاکم من غیر طریق یرفع لجماعتھم لتحقق الافراز بالکلیۃ دونہ وان کان لایستقیم ذلک رفع طریقا بین جماعتھم لیتحقق تکمیل المنفعۃ فیما وراءالطریق ولو اختلفوا فی مقدارہ جعل علی عرض باب الدار وطولہ لان الحاجۃ تندفع بہ والطریق علی سھامھم کما کان قبل القسمۃ لان القسمۃ فیما وراء الطریق لا فیہ ولو شرطوا ان یکون الطریق بینہما اثلاثا جاز وان کان اصل الدار نصفین لان القسمۃ علی التفاضل جائزۃ بالتراضی.

ترجمہ:۔ اور اگر جائیداد کے شرکاء نے اپنے گھر سے نکلنے کے لئے راستہ کے چھوڑنے کے بارے میں اس طرح اختلاف کیا کہ ایک نے کہا کہ علیحدہ راستہ چھوڑنے کی ضرورت نہیں یعنی ہم نہیں چھوڑینگے۔ اور دوسرے نے کہا کہ چھوڑنا چاہئے تو ان میں سے کسی کے قول پر عمل نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ عمل قسیم کے نفع کو مکمل کرنے اور ہر ایک کو مکمل طور سے دوسرے سے علیحدہ کردینے کے طریقہ پر اس طرح عمل کیا جائے گا کہ ان کان یستقیم الخ اگر ہر حصہ دار کے لئے اس کے اپنے حصہ میں سے راستہ نکال لینا آسان کام ہو تو یہی کہا جائے یعنی ان کے درمیان مشترک راستہ نہ چھوڑا جائے۔ اور حاکم اسی طرح اپنا عمل تقسیم مکمل کرلے۔ کیونکہ بٹوارہ کے یہ معنی کہ ان کے درمیان پورے طور پر جدائیگی ہوجائے اسی طرح سے پورے ہوجائینگے کہ ہر ایک کے لئے ایک ایک راستہ بنادیا جائے۔ (ف یعنی ان کے درمیان منفعت کو مکمل کرنے کے معنی اس وقت پورے ہوں گے۔ جبکہ ان کے درمیان مشترک راستہ نہ چھوڑا جائے۔ اور جب بٹوارہ کے معنی دونوں طرح پورا ہونا ممکن ہے تو اسی پر عمل کرلیا جائے)۔

وان کان لایستقیم الخ اور اگر ہر شریک کے لئے اس کے اپنے گھر سے راستہ نکالنا ممکن نہ ہو رہا ہو تب حاکم ان کے لئے ایک مشترکہ راستہ چھوڑ دے گا کہ ایسا کرنے سے سوائے ایک مشترک راستہ رہنے کے باقی باتوں میں ان کی تقسیم پوری پوری ہوجائے گی۔ یعنی کوئی چیز بھی مشترک نہ رہے گی۔ (ف کیونکہ راستہ کے بغیر باقی چیزوں میں نفع مکمل نہیں ہوسکتا ہے۔ اور بٹوارہ کے معنی بھی مقدم تک ہی ہوکر رہ گئے البتہ جدا جدا کرنا پورا نہیں ہوسکا کیونکہ راستہ ہنوز ان میں مشترک باقی ہے۔ اس لئے کہ اس راستہ کے علاوہ چونکہ باقی چیزوں میں تو جدائی اور تفریق ہوچکی ہے اور انتہائی مجبوری کی وجہ سے صرف راستہ کو مشترک رکھا گیا ہے تو ضرورۃً اسے مشترک ہی چھوڑ دینا جائز ہوگا یہاں تک کی تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ راستہ کی مقدار میں کوئی اختلاف ان میں نہ ہوا ہو۔ ولو اختلفوا الخ اور اگر شرکاء نے مشترک راستہ کی مقدار میں اختلاف کیا۔ (ف یعنی وہ کتنا لانبا اور کتنا چوڑا ہوگا۔ کسی نے کم اور کسی نے زیادہ چاہا)۔ جعل علی عرض الخ تب دروازہ کے اندازہ کے مطابق اس کی چوڑائی اور لانبائی رکھی جائے گی۔ کیونکہ اتنا ہونے سے اس کی ضرورت پوری ہوجائے گی۔ (ف جس کی صورت یہ ہوگی کہ ایک کافی بڑا سا مکان ہے اس سے نکلنے کا ایک بڑا دروازہ مثلاً دس فٹ کا ہے اور اس دروازہ کے اندرونی حصہ میں کئی مکان اور مختلف کمرے بنے ہوئے ہیں۔ ان تمام کی ان کے حصہ داروں کے اعتبار سے تقسیم کردی گئی ہے اور ان سب کے درمیان ایک مشترک راستہ چھوڑا گیا ہے۔ جس میں کمی بیشی کا اختلاف ہے۔ تو بڑے دروازہ سے جہاں تک راستہ جائے گا وہ اس کی لانبائی کے حصہ ہوگا اور اس کی چوڑائی دروازہ کی چوڑائی کے برابر مثلاً دس فٹ ہوگی۔ کیونکہ اس بڑے راستہ کی چوڑائی پر تو سب کا اتفاق ہے اس لئے اسی کی چوڑائی کا اعتبار کیا جائے گا۔ کافی میں ایسا ہی ہے۔ پھر یہ راستہ سب میں برابر تقسیم کیا ہوا نہیں ہے۔

بلکہ الطریق علیٰ سھامھم الخ اس راستہ کا رقبہ اب بھی ان میں ہر ایک کے حصہ کے حساب سے مشترک ہوگا جیسے کہ تقسیم سے پہلے تھا۔ لان القسمۃ الخ کیونکہ جو کچھ تقسیم کا کام ہوا ہے وہ راستہ کے ماسوا دوسری چیزوں میں ہوا ہے اور اس راستہ میں نہیں ہوا ہے۔ (ف اسی لئے یہ راستہ ان سبھوں کے درمیان اب بھی اتنا ہی رہے گا جتنا کہ وہ پہلے تھا۔ اس کے باوجود ہر شریک کو اس سے آمدورفت کا حق بالکل برابر ہوگا۔ کیونکہ اس راستہ کی مقدار پر سارے شرکاء راضی ہیں اور ان کی رضامندی سے ہی اس مکان کی تقسیم ہوئی ہے۔ اب اگر یہ فرض کیا جائے کہ ان شرکاء میں سے ایک کا حصہ ایک تہائی اور دوسرے کی دو تہائی ہے تو اس راستہ میں بھی اسی حساب سے ملکیت ہوگی اس کے باوجود یہ نہیں ہو سکتا ہے کہ اس ملکیت کے حساب سے اس پر ایک شخص دو دن اور دوسرا شخص صرف ایک ہی دن آمدورفت رکھے بلکہ دونوں ہی ہر روز اس سے برابر کی آمدورفت رکھ سکیں گے کم حصہ والے کو اس سے روکا نہیں جا سکتا ہے۔ کیونکہ اس مکان کی تقسیم کا کام دونوں کی مکمل رضامندی کے ساتھ ہوا ہے۔ اسی بناء اگر وہ دونوں تقسیم کے وقت اس راستہ کی کمی وبیشی کے بارے میں فیصلہ کر لیتے تو جائز ہوتا۔ مگر اب نہیں ہو سکتا ہے۔ اسی لئے مصنف نے یہ فرمایا ہے۔

ولو شرطوا الخ اور اگر دونوں شرکاء بوقت تقسیم یہ شرط منظور کر لیں کہ یہ راستہ اگرچہ ہم دونوں کے درمیان مشترک ہے مگر مکان کی ملکیت کے حساب سے اس میں بھی ایک تہائی اور دو تہائی کی ہی ملکیت باقی رہے گی تو یہ بھی جائز ہوگا۔ اگرچہ اصل میں یہ مکان دونوں میں برابری کے ساتھ نصف نصف پر ہو۔ (ف یعنی اگرچہ وہ مکان ان دونوں کے درمیان برابر مشترک ہو اور اس کی تقسیم کے لئے درخواست دیتے وقت دونوں نے متفق ہو کر مشترک راستہ چھوڑا ہو۔ یا کسی کے لئے بھی راستہ نہیں نکل سکتا تھا اسی لئے مشترک راستہ چھوڑا اس کے ساتھ ہی دونوں نے یہ شرط منظور کی کہ راستہ کا رقبہ ایک کے لئے دو تہائی اور دوسرے کے لئے ایک تہائی ہوگا تو یہ بھی جائز ہوگا)۔ لان القسمۃ الخ کیونکہ آپس کی رضامندی کے ساتھ کمی وبیشی کی شرط کے ساتھ بھی تقسیم کا کام جائز ہوتا ہے۔ (ف کیونکہ یہ کام تو مبادلہ کا ہے اس لئے یہ حکم صرف ایسے مشترک مالوں میں ہوگا جو سودی نہ ہو۔ اس لئے سونا۔ چاندی۔ جو۔ گیہوں۔ نمک۔ چھوہارا۔ کشمش وغیرہ اور مقداری چیزیں اگر ایک ہی جنس کی ہوں تو ان کی تقسیم میں کسی کے لئے زیادتی کی شرط رکھنا سودی معاملہ ہو جائے گا اور جائز نہ ہوگا جیسا کہ زیلعی میں ہے۔

توضیح:۔ اگر جائیداد کے شرکاء تقسیم کے بعد اپنے گھر سے نکلنے کے لئے علیحدہ راستہ نکالنے کے بارے میں اختلاف کریں کہ ایک اسے چاہے اور دوسرا انکار کرے۔ اگر شرکاء مشترک راستہ کی مقدار میں اختلاف کریں تو کس طرح مسئلہ حل کیا جائے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال واذا کان سفل لا علو علیه وعلو لا سفل له وسفل له علو قوم کل واحد علی حدته وقسم بالقیمة ولا معتبر بغیر ذلك قال رضی الله عنه هذا عند محمد وقال ابو حنیفة وابو یوسف رحمهما الله انه یقسم بالذرع لمحمد ان السفل یصلح لما لا یصلح له العلو من اتخاذه بیر ماء اوسرد ابا او اصطبلا اوغیر ذلك فلا یتحقق التعدیل الا بالقیمة وهما یقولان ان القسمة بالذراع هی الاصل لان الشرکة فی المذروع لا فی القیمة فیصار الیه ما امکن والمرعی التسویة فی السکنی لا فی المرافق ثم اختلفا فیما بینهما فی کیفیة القسمة بالذراع فقال ابو حنیفة ذراع من سفل بذراعین من علو وقال ابو یوسف ذراع بذراع قیل اجاب کل منهم علی عادة اهل عصره او اهل بلده فی تفضیل السفل علی العلو واستوائهما وتفضیل السفل مرة والعلو اخری وقیل هو اختلاف

معنی ووجه قول ابی حنیفة ان منفعة السفل تربو علی منفعة العلو بضعفه لانها تبقی بعد فوات العدو ومنفعة العلو لا تبقی بعد فناء السفل وكذا السفل فيه منفعه البناء والسكنی وفي العلو السكنی لا غير إذلايمكنه البناء علی علوه الابرضاء صاحب السفل فيعتبر ذراعان منه بذراع من السفل ولابي يوسف ان المقصود اصل السكنی وهما يستاويان فيه والمنفعتان متماثلتان لان لكل واحد منهما ان يفعل ما لايضربالآخر علی اصله ولمحمد ان المنفعة تختلف باختلاف الحر والبرد بالاضافة اليهما فلا يمكن التعديل الابالقيمة والفتوی اليوم علی قول محمد وقوله لا يفتقر الی التفسير وتفسير قول ابی حنيفة فی مسالة الكتاب ان يجعل بمقابلة مائة ذراع من العلو المجرد ثلثة وثلثون وثلث ذراع من البيت الكامل لان العلو مثل نصف السفل فثلثة وثلثون وثلث من السفل ستة وستون وثلثان من العلومعه ثلثة وثلثون وثلث ذراع من العلو فبلغت مائة ذراع تساوی مائة من العلو المجرد ويجعل بمقابلة مائة ذراع من السفل المجرد من البيت الكامل ستة وستون وثلثا ذراع لان علوه مثل نصف سفله فبلغت مائة ذراع كما ذكرنا وتفسير قول ابی يوسف ان يجعل بازاء خمسين ذراعا من البيت الكامل مائة ذراع من السفل المجرد أومائة ذراع من العلو المجرد لان السفل والعلو عنده سواء فخمسون ذراعا من البيت الكامل بمنزلة مائة ذراع خمسون منها سفل وخمسون منها علو.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک مشترک گھر جس کی بناوٹ کچھ ایسی ہو کہ اس میں (۱) ایک مشترک منزل صرف نچلے حصہ میں ہو یعنی اس کے اوپر کچھ نہ ہو۔ اور (۲) ایک مشترک منزل ایسی ہو جو صرف اوپر میں ہو یعنی اس کے نیچے کوئی منزل نہ ہو۔ اور (۳) ایک مشترک منزل ایسی ہو کہ نچلے حصہ میں بھی ایک منزل ہو۔ اسی طرح اس کے اوپر میں بھی مشترک منزل ہو تو ان میں سے ہر ایک منزل کی علیحدہ علیحدہ قیمت کا اندازہ لگا کر اس کی قیمت کے اعتبار سے ہی اس کی تقسیم کا کام کیا جائے گا۔ اس طریقہ کے علاوہ کوئی دوسرا طریقہ معتبر نہ ہوگا۔ (ف عینیؒ نے یہ صورت مسئلہ ذخیرہ وغیرہ سے نقل کر کے لکھا ہے کہ اگر ان منزلوں کی قیمت برابر ہو تو برابر کے ساتھ یعنی ایک گز کے مقابلہ میں ایک گز کا حساب رکھا جائے گا۔ اور اگر ایک منزل سے دوسری منزل کی قیمت دوگنی ہو تو ایک گز کے مقابلہ میں دو گز کے حساب سے تقسیم ہوگی اور اسی حساب سے تقسیم ہوگی اگر قیمت میں کچھ اور طرح سے فرق ہو۔ قال ؒ هذا عند محمد الخ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم امام محمدؒ کے نزدیک ہے۔ اور شیخینؒ کے نزدیک گز کے حساب سے ہی تقسیم کی جائے گی۔ (ف یعنی قیمت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا بلکہ برابر گزوں کا مقابلہ ہوگا۔

لمحمد ان السفل الخ امام محمدؒ کی یہ دلیل یہ ہے کہ نچلی منزل سے وہ فوائد حاصل ہوتے ہیں جو اوپر کی منزل سے نہیں ہو سکتے۔ مثلاً نچلی منزل میں پانی کا کنواں یا تہہ خانہ یا گاڑی رکھنے کا گیراج یا جانوروں کا اصطبل وغیرہ بنانا ممکن ہوتا ہے جبکہ اوپر کی منزل میں ان میں سے کوئی چیز بھی آسانی سے نہیں بنائی جا سکتی ہے۔ لہٰذا قیمت کے بغیر ان میں کسی طرح سے برابری نہیں ہو سکتی ہے۔ (ف تاکہ نچلی منزل میں جو فوائد ہو سکتے ہیں ان کے اعتبار سے ہی اس کی قیمت کا اعتبار کیا جائے۔ اسی طرح سے اوپر کی منزل سے جو فوائد حاصل ہو سکتے ہیں یا ہوتے ہیں ان کے لحاظ سے بھی اس کی قیمت کا اندازہ کیا جا سکے۔ پھر اسی حساب سے گزوں سے تقسیم کی جائے۔ اور اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ صرف قیمتوں کا ہی اعتبار کر کے قیمتوں سے ہی اس کی تقسیم کی جائے۔ کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک جب تک گز سے ناپ کر تقسیم کا کام کیا جا سکتا ہو اس وقت تک قیمت کے اعتبار سے تقسیم کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ قیمت کا لحاظ کرتے ہوئے بھی گزوں کا مقابلہ کیا جائے۔ جیسا کہ اوپر میں شرح عینی کے حوالہ سے بیان کیا جا چکا ہے۔ وهما يقولان الخ اور شیخین یعنی امام ابو حنیفہ وامام ابو یوسف رحمہما اللہ نے فرمایا ہے کہ گزوں سے تقسیم کا کام کرنا ہی اصل حکم ہے۔ کیونکہ شرکت تو ایسی ہی چیز میں ہے جو گزوں سے ناپی جاتی ہے۔ جبکہ قیمت میں شرکت نہیں

ہوتی ہے۔
فیصار الیہ الخ لہذا جہاں تک ممکن ہوگا اسی کی طرف توجہ دی جائے گی یعنی گزوں سے ہی تقسیم کا کام کیا جائے گا۔(ف اس جگہ نچلی اور اوپر کی منزل کے اعتبار سے جو فرق بتایا گیا یہ فرق دراصل رہائش کی بناء پر نہیں ہے۔ بلکہ اس سے مراد یعنی آرام و آسائش کے لوازمات کے خیال سے ہے)۔ والمرعی التسویۃ الخ تقسیم مکان میں صرف رہائش کی برابری کا خیال رکھا جاتا ہے اس سے مزید منافع کے حصوں کا خیال نہیں ہوتا ہے۔(ف یعنی اگر منافع کے اعتبار سے اوپر کی منزل اور نچلی منزل میں اختلاف ہو تو اجارہ وغیرہ میں البتہ آدمی اپنے لئے مناسبت کا خیال رکھے گا کہ کس جگہ کس قسم کا کتنا آرام میسر ہوسکتا ہے۔ لیکن تقسیم کی صورت میں اس خاص متعین جگہ اور حصہ کا ہوتا ہے جو قابل رہائش ہوتا ہے۔ لہٰذا قابل رہائش ہونے میں جو منزلیں اور حق برابر ہوں گے ان کا رقبہ اور احاطہ برابر ہی ہوگا۔ اسی لئے اوپر کے حصہ میں اور نچلے حصہ میں گز سے گز کا مقابلہ مناسب اور برابر ہوگا۔ ثم اختلفا الخ پھر شیخینؒ یعنی امام ابو حنیفہ وابو یوسف رحمھما اللہ نے گزوں سے ناپ کر تقسیم کرنے کی کیفیت میں بھی ایک طرح کا اختلاف کیا ہے۔ چنانچہ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ نچلے حصہ کا ایک گز بالائی منزل کے دو گزوں کے برابر ہوگا۔ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں حصوں میں برابری رہے گی یعنی نچلی منزل کا ایک گز اوپر کی منزل کے ایک ہی گز کے برابر ہوگا۔(ف پھر یہ بات معلوم رہنی چاہئے کہ شیخینؒ کے مسئلہ کی دلیل اور تقسیم کی کیفیت میں تردد ہے۔ اسی لئے طحاویؒ نے امام محمدؒ کے قول کو پسند کیا ہے۔ پھر یہ بھی فرمایا ہے کہ یہ قول بہت ہی عمدہ ہے اور ہمارے تمام ائمہ نے طحاویؒ کے فرمان کے مطابق اس مسئلہ میں امام محمدؒ کے قول کو پسند کیا ہے۔ ایسا ہی العینیؒ میں ہے)۔
وقیل اجاب الخ اس سلسلہ میں بعض مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ تینوں اماموں میں سے ہر ایک نے اپنے زمانہ والوں یا اپنے شہر والوں کی عادت کے موافق جواب دیا ہے۔ اس کا خیال کرتے ہوئے کہ نچلی منزل کو اوپر کی منزل پر فضیلت ہے یا دونوں ہی منزلیں برابر ہوتی ہیں۔ اسی طرح کبھی نچلی منزل کو افضلیت ہوتی ہے۔ اور کبھی اوپر کی منزل ہی افضل ہوتی ہے۔(ف نچلی منزل اور بالائی منزل میں اسے ہر ایک کی تفضیل یا برابری میں ہر امام نے اپنے شہر کے عوام کی جیسی کیفیت دیکھی اور اسی کے مطابق جواب دیا۔ چنانچہ امام ابو حنیفہؒ نے دیکھا کہ کوفہ والے مطلقاً نچلی منزل ہی کو اوپر کی منزل پر ترجیح دیتے ہیں۔ اور معمولی فضیلت نہیں بلکہ کئی گونا بہتر سمجھتے ہیں اسی لئے امام اعظمؒ بالائی منزل کی دو گز کو نچلی منزل کے ایک گز کے برابر سمجھتے ہیں۔ اور امام ابو یوسفؒ نے چونکہ بغداد میں دونوں منزلوں کو یکساں اہمیت دیتے ہوئے پایا اس لئے دونوں کی برابری کا حکم دیتے ہوئے فرمایا کہ ہر منزل کا ایک گز دوسری منزل کے ایک ہی گز کے برابر ہوگا۔ اور امام محمدؒ نے چونکہ یہ محسوس کیا کہ علاقہ اور مقام کے فرق کی وجہ سے دونوں منزلوں میں حکم کبھی یکساں اور کبھی فرق ہوا کرتا ہے چنانچہ بعض علاقہ والے نچلی منزل کو ترجیح دیتے ہیں اور کچھ علاقہ والے اوپر کی منزل کو بہتر سمجھتے اور اس کے خواہاں ہوتے ہیں اس لئے یہ فرمادیا کہ منزلوں کی قیمت کا اندازہ لگائے بغیر تقسیم کا عمل صحیح نہیں ہوسکتا ہے۔

کما فی العینیؒ۔ چنانچہ اب حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اس مسئلہ میں کوئی فقہی معنی اور علت پر حکم نہیں ہے بلکہ علاقہ کے لوگوں کی عادت پر حکم ہوتا ہے۔ وقیل ھو اختلاف معنی الخ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ اختلاف فقہاء معنوی اعتبار سے ہے (ف یعنی اس میں اختلاف ہونے کی وجہ اور دلیل سب معنوی ہے)۔ وجہ قول ابی حنیفۃؒ الخ امام ابو حنیفہؒ کے فرمان کی وجہ یہ ہے کہ منافع کے اعتبار سے نچلی منزل کے فوائد اوپر کی منزل کے مقابلہ میں دوگنا ہوا کرتے ہیں اس طرح سے کہ اوپر کی منزل کے گر پڑ جانے کے بعد بھی نچلی منزل خود بھی محفوظ اور اس کی اہمیت وقیمت بھی حسب سابق باقی رہ جاتی ہے اس لئے اس کا فائدہ اوپر کی منزل کے مقابلہ میں دوگنا ہوگیا۔ اسی لئے نچلی منزل کا ایک گز اوپر کی منزل کے دو گز کے برابر ہونا چاہئے۔ جبکہ نچلی منزل کے برباد ہوجانے کے بعد اوپر کی منزل بالکل باقی نہیں رہ سکتی ہے۔ اس لئے اوپر کی منزل کے منافع نچلی منزل کے مقابلہ

میں نصف رہ جاتے ہے۔ وکذا السفل الخ اسی طرح سے نچلی منزل میں اپنی مرضی سے اسے تعمیر کرنے اور آباد کرنے اور رہنے سہنے کی ہر طرح کی آزادی اور سہولت باقی رہتی ہے۔ وفی العلوالسکنی الخ جبکہ اوپر کی منزل میں صرف رہائشی سہولت تو رہتی ہے لیکن اس کے اوپر تعمیر کرنے کی سہولت نہیں رہتی ہے۔ کیونکہ اوپر کی منزل والا نچلی منزل والے کی مرضی کے بغیر اوپر میں کوئی نئی تعمیر نہیں کر سکتا ہے اس لئے نچلی منزل کا ایک گز اوپر کی منزل کے دو گز کے برابر ہوگا۔

لابی یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس مکان سے مقصود صرف سکونت یعنی رہائش ہے اور اس مقصد میں نچلی اور اوپر کی دونوں منزلیں برابر ہوتی ہیں۔ اور دونوں منزلوں کے منافع بھی متماثل ہوتے ہیں۔ (ف یعنی دونوں منزلوں کے منافع برابر اور ایک ہی جیسے ہوتے ہیں)۔ لان لکل واحد الخ کیونکہ امام ابو یوسفؒ کے اصل کے مطابق ان دونوں میں سے ہر ایک کو اس کام کا بالکل برابر حق ہوتا ہے کہ وہ ہر ایسا کام کر سکتا ہے جس سے دوسرے کو نقصان نہ ہوتا ہو۔ (ف یعنی امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایک مسلم قاعدہ ہے کہ نچلی منزل والا بھی ایسا کوئی کام نہیں کر سکتا ہے جس سے اوپر کی منزل والے کو تکلیف اور نقصان ہوتا ہو۔ اور یہی حال اوپر کی منزل والے کا بھی ہے کہ وہ بھی ایسا کوئی کام نہیں کر سکتا ہے جس سے نچلی منزل والے کو نقصان ہوتا ہو۔ اس طرح دونوں منزل والوں کے حقوق بالکل برابر ہوئے۔ یہاں تک کہ اگر نچلی منزل والے کو اوپر کی منزل کے اوپر کچھ تعمیر کرنے میں اسے نقصان نہ ہو تو وہ اوپر کی منزل کے اوپر بھی عمارت بنا سکتا ہے۔ اسی طرح نچلی منزل والا بھی اپنی اس منزل میں کنواں وغیرہ کھود سکتا ہے اور بھی چاہے کام کر سکتا ہے بشرطیکہ اوپر کی منزل والے کو کوئی نقصان نہ ہوتا ہو۔

ولمحمد ان المنفعة الخ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ موسم سردی و گرمی کے اختلاف کے لحاظ سے نچلی اور اوپر کی منزل کے منافع بھی ایک دوسرے سے مختلف ہوا کرتے ہیں۔ (ف یعنی اتنی بات تو مسلم ہے کہ دونوں ہی منزلوں میں اپنے اعتبار سے ان کے رہنے والے اور مالکوں کو منافع ہوا کرتے ہیں۔ لیکن مختلف موسموں اور زمانوں میں ہر ایک کے منافع بھی مختلف ہوا کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ سخت گرمی کے موسم میں اوپر کے حصہ میں رات کے وقت اور برسات کے دنوں میں زیادہ آرام ملتا ہے جب کہ نچلی منزل والے کو پریشانی اور گرمی وغیرہ کی تکلیف بہت ہوتی ہے اور سکونت و رہائش کا وجود ان صورتوں کے سوائے صرف مفہوم کا نام نہیں ہے کیونکہ جس جگہ بھی رہائش ہوگی خواہ وہ آرام و راحت سے ہوگی جو گرمیوں کی رات میں اوپر کی منزل میں ہے یا جاڑوں کی رات میں نچلی منزل کے بند کمرے میں ہے۔ یا اس تکلیف اور مشقت کے ساتھ رہائش ہوگی جو گرمیوں کی رات میں نچلی منزل میں ہے۔ یا دن کے وقت اوپر کی ایسی منزل میں ہے جو تنگ کوٹھری میں ہو۔ الحاصل جو نفع بھی حاصل ہوتا ہے وہ ان دونوں سے گرمی و سردی کے مختلف ہوتے رہنے سے ہوتا ہے۔ فلایمکن الخ لہٰذا قیمت کا اندازہ کئے بغیر مکان کی تقسیم میں انصاف باقی رکھنا ممکن نہ ہوگا۔ (ف یعنی ہر ایک منزل کی موسم اور ملکیت کے مختلف منافع کا خیال رکھتے ہوئے اس کی قیمت کا اندازہ کرنا ہوگا۔ جس کا اندازہ اس علاقہ والے اچھی طرح کر سکیں گے۔ اگر دونوں کی قیمت برابر لگائی جاتی ہو تو اس میں سے ہر ایک کے ایک گز کی زمین دوسرے کے ایک گز کی زمین کے برابر ہی ہوگی۔ اور اگر نچلی منزل کی قیمت اوپر کے مقابلہ میں دوگنی ہو تو نچلی منزل کا ایک گز اوپر کے دو گز کے برابر ہوگا۔ اور اگر اس کے برعکس قیمت ہو تو حکم بھی برعکس ہو جائے گا۔ اس لئے دونوں کا تبادلہ اور مقابلہ صرف قیمت کے اعتبار سے ہی ہوگا کسی اور طریقہ سے نہیں ہوگا۔

والفتوی الیوم الخ اور اس زمانہ میں امام محمدؒ کے قول پر ہی فتویٰ ہوگا۔ (ف اور یہ بات تو ایسی واضح ہے جس کی مزید تفسیر اور وضاحت کی ضرورت نہیں رہتی۔ وتفسیر قول ابی حنیفةؒ الخ اور امام ابو حنیفہؒ کے قول جو اسی مسئلہ سے متعلق ابھی کتاب میں مذکور ہوا اس کا مطلب یہ ہے کہ مکان (۱) یعنی ایسا مکان جس میں صرف اوپر کی منزل بنی ہوئی ہو اور نیچے کا حصہ خالی ہو اس کے سو گز کے مقابلہ میں مکان (۲) یعنی جس کی اوپر اور نیچے دونوں کی منزلیں مکمل بنی ہوئی ہوں ۳۳-۱/۳ (یعنی تینتیس گز اور ایک تہائی گز) کے برابر ہوں گے۔ لان العلو الخ کیونکہ اوپر کی منزل نچلی منزل کے نصف کے برابر ہوتی ہے۔ لہٰذا مکان (۳)

کی نچلی منزل کے ۶۶-۳-۲ (یعنی چھیاسٹھ گز اور ایک گز کے تین حصوں میں سے دو حصے کے) برابر ہیں۔ اور ان کے ساتھ ہی اوپر کی منزل کے ۳۳۳-۱۔ فبلغت الخ اس حساب سے اوپر کا پورا حصہ نچلی منزل کے ۳۳۳-۱ کے ساتھ مل کر مکان (۱) یعنی اوپر کے خالی سو گز کے برابر ہو گئے۔ (ف یعنی چھیاسٹھ اور دو تہائی گز کے ساتھ تینتیس اور ایک تہائی گز مل کر پورے سو گز ہو گئے۔ اس حساب سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ مکان (۱) کے صرف اوپر کے سو گز مکان (۲) کے نچلی منزل کے ۳۳۳-۱ گز مع اس کی اپنی اوپر کی منزل کے برابر ہو جائیں گے اس مسئلہ کی مزید وضاحت یہ ہے کہ مکان (۲) کی اوپر اور نیچے دونوں منزلوں میں سے ۳۳۳-۱ گز کا حساب یہ ہے کہ نچلی منزل سے بھی اسی قدر یعنی ۳۳۳-۱ اور اوپر کی منزل میں سے بھی اسی قدر یعنی ۳۳۳-۱ کا جب مکان (۱) کے صرف اوپر کی منزل سے مقابلہ کیا جائے گا تو اس کے سو گز سے مقابلہ ہو جائے گا۔ اس لئے کہ مکان (۲) کی اوپر کی منزل ۳۳۳-۱ گز مساوی ہوں گے مکان (۱) کے ۳۳ ۳-۱ گز کے۔ اور مکان (۲) کی نچلی منزل کے صرف ۳۳ ۳-۱ گز مکان (۱) کے ۶۶ ۳-۲ کے مساوی ہو جائینگے کیونکہ نچلی منزل کی زمین اوپر کی منزل کی دوگنی زمین کے برابر ہوتی ہے اس بناء پر مکان (۲) کے ۶۶ ۳/۲ گز مکان (۱) کے سو گز کے برابر ہو جائیں گے۔ اور اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اوپر اور نیچے کی دونوں منزلوں کے مجموعۃ ۳۳ ۳-۱ صرف بالائی منزل کے سو گز کے برابر ہیں۔ پھر اسی بات کو اس طرح بھی کہا جا سکتا ہے کہ بالائی منزل مع زیریں منزل کے ۳۳ ۳-۱ گز صرف بالائی منزل کے سو گز کے برابر ہیں اس لئے کہ ۳۳ اور ۳-۱ گز تو بالائی منزل کے ہیں جو ایک تہائی حصہ ہے۔ اور اتنا ہی مقدار کا صرف زیریں منزل کا جب مقابلہ کیا گیا اوپر کی منزل سے تو اس کے دوگنے یعنی ۶۶ اور ۳-۲ گز ہو گئے اور یہ مقدار دوگنا ہے پہلے حصہ سے اور جب دونوں کا مجموعہ کیا تو پورے سو گز ہو گئے۔ جو کہ مجموعۃ تین گنا ہو گئے۔

ویجعل بمقابلہ ماۃ ذراع الخ پھر مکان (۲) بغیر بالائی منزل کے صرف نچلی منزل کا جب مکان (۱) کے صرف بالائی منزل سے مقابلہ کیا جائے گا تو وہ ۱۰۰ گز کے مقابلہ میں ۶۶ ۳-۲ گز ہوں گے کیونکہ اس کی بالائی منزل نچلی منزل کے نصف کے برابر ہے۔ (ف اس طرح نچلی منزل کے ۶۶ ۳-۲ گز میں سے اس کا نصف اس کی اوپر کی منزل کا حق ہوا لہذا ۳۳ ۳-۱ گز اس کے ساتھ ہی مل جائیں گے۔ بالآخر ان سب کا مجموعہ پورے سو گز ہو جائیں گے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے۔ **وتفسیر قول ابی یوسف** الخ اور امام ابو یوسفؒ کے قول کی تفسیر یہ ہو گی کہ چونکہ ان کے نزدیک نیچے کی منزل ہو یا اوپر کی منزل ہو دونوں ہی اہمیت میں برابر اور ضرورت میں ایک ہی جیسی ہوتی ہیں اس لئے نچلی منزل کے ۵۰ گز مجموعۃ سو گز ان سو گزوں کے مساوی ہوں گے جو دوسرے مکان کی صرف نچلی منزل کے یا صرف اوپر کی منزل کے ہوں۔ **خمسون منها سفل الخ** کہ ان سو گزوں میں سے ۵۰ گز نچلی منزل کے اور ۵۰ گز اوپر کی منزل کے ہوں گے۔

توضیح:۔ مشترک مکانوں کی تقسیم کے رقبہ کے اعتبار سے ہو گی یا اس کی قیمت کے اعتبار سے ہو گی۔ اس میں ائمہ ثلاثہ کے اقوال اور ان کے دلائل۔ پھر ان کے اختلاف صرف ظاہری ہوتا ہے یا حقیقی ہوتا ہے اور کیوں، قول مفتی بہ کیا ہے

قال واذا اختلف المتقاسمون وشهد القاسمان قبلت شهادتهما قال رضی الله عنه هذا الذی ذكره قول ابی حنيفةؒ وابی یوسفؒ وقال محمدؒ لا تقبل وهو قول ابی یوسفؒ اولا وبه قال الشافعی وذكر الخصاف قول محمد مع قولهما وقاسما القاضی وغيرهما سواء لمحمد انهما شهدا علی فعل انفسهما فلا تقبل كما علق عتق عبده بفعل غيره فشهد ذلك الغير علی فعله ولهما انهما شهدا علی فعل غيرهما وهو الاستيفاء والقبض لا علی فعل انفسهما لان فعلهما التمييز ولاحاجة الی الشهادة عليه اولانه لا يصلح مشهوداً به لما انه غير لازم وانما

يلزمه بالقبض والاستيفاء وهو فعل الغير فتقبل الشهادة عليه وقال الطحاوى اذا قسما باجر لا تقبل الشهادة بالاجماع واليه مال بعض المشائخ لانهما يدعيان ايفاء عمل استوجرا عليه فكانت شهادة صورة ودعوى معنى فلا تقبل الا انا نقول هما لا يجر ان بهذه الشهادة الى انفسهما مغنما لاتفاق الخصوم على ايفائهما العمل المستاجر عليه وهو التميز وانما الاختلاف في الاستيفاء فانتفت التهمة ولو شهد قاسم واحد لاتقبل لان شهادة الفرد غير مقبولة على الغير ولو امر القاضي امينه بدفع المال الى آخر يقبل قول الامين في دفع الضمان عن نفسه ولا يقبل في الزام الاخر اذا كان منكرا والله اعلم.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر تقسیم چاہنے والے شرکا آپس میں اختلاف کریں (مثلاً ایک یوں کہے کہ میرے حصہ کی جائیداد میں سے کچھ حصہ پر فلاں شخص نے قبضہ کر رکھا ہے لہٰذا میرے حصہ کے ساتھ میرا فلاں حصہ بھی مجھے ہی ملنا چاہئے لیکن دوسرے شرکاء اس دعوی کو قبول نہ کریں یعنی انکار کریں۔ اور تقسیم کرنے والوں میں سے دو آدمی اس بات کی گواہی دیں کہ اس نے تو اپنا حصہ پورا پالیا ہے۔ قبلت شهادتهما الخ تو ان دونوں تقسیم کرنے والوں کی گواہی قبول کرلی جائے گی اس کے بعد مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ ابھی گواہی کے مقبول ہونے کے متعلق جو بات کہی گئی ہے یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کا قول ہے اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ ان قاسموں کی گواہی قبول نہیں ہوگی۔ یہی قول امام ابو یوسفؒ کا پہلا قول تھا اور امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے۔ اور خصافؒ نے فرمایا ہے کہ امام محمدؒ کا قول بھی شیخین کے قول کے مطابق ہی ہے۔ (ف یعنی امام ابو حنیفہ وابو یوسف رحمہما اللہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ان تقسیم کنندگان کی گواہی قبول ہوگی۔ وقاسما القاضي الخ اور وہ دونوں تقسیم کرنے والے خواہ قاضی کے مقرر کئے ہوئے ہوں یا ان کے علاوہ کسی کی طرف سے بھی مقرر کردہ ہوں حکم میں برابر ہوں گے۔ (ف یعنی اگر ان شرکاء نے بھی اپنے طور پر کسی دو شخص کو تقسیم کے لئے مقرر کر دیا۔ اور ان شرکا نے آپس میں اختلاف کیا پھر ان ہی گواہوں نے کسی ایک کے حق میں گواہی دی جب بھی یہی حکم ہوگا۔

لمحمد انهما الخ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ ان دونوں تقسیم کرنے والوں نے جو گواہی دی ہے وہ خود انہوں نے اپنے کام کے کرنے پر گواہی دی ہے اس لئے وہ قبول نہ ہوگی۔ جیسے کسی نے اپنے غلام کی آزادی کو کسی دوسرے شخص کے کسی کام پر معلق کیا پھر اس غیر نے اپنے کام کے کرنے پر گواہی دی تو یہ گواہی قبول نہیں ہوگی۔ (ف مثلاً زید نے کہا کہ اگر بکر نے آج قرآن مجید کے مثلاً دو پاروں کی تلاوت کی تو میرا یہ غلام آزاد ہے۔ پھر غلام نے دعوی کیا اور بکر نے ہی گواہی دیدی کہ آج میں نے دو پاروں کی تلاوت کرلی ہے تو اس بکر کی گواہی قبول نہ ہوگی یعنی اس کی بات نہیں قبول ہوگی۔ اسی طرح اگر دونوں تقسیم کرنے والوں نے گواہی دی کہ اس نے اپنا پورا حصہ پالیا ہے تو یہ گواہی بھی مقبول نہ ہوگی۔ ولهما انهما الخ اور امام ابو حنیفہ ابو یوسف رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ان دونوں نے جو گواہی دی ہے وہ اپنے کام پر نہیں بلکہ دوسرے کے کام ہو جانے پر گواہی دی ہے۔ (ف اس طرح سے ایک حصہ دار اس حصہ کا مدعی ہے اور اس سلسلہ میں ان دونوں نے گواہی دی ہے۔ وهو الاستيفاء الخ یعنی اس بات پر گواہی دی ہے کہ اس نے اپنا پورا حصہ پایا اور اس پر قبضہ بھی کرلیا ہے۔ لاعلى فعل الخ اور خود اپنے کام کے کرنے یا ہونے پر ان گواہوں نے گواہی نہیں دی ہے۔ کیونکہ ان کا کام تو صرف یہ ہے کہ ایک کے حصہ کو دوسرے کے حصہ سے ممتاز اور جدا کر دیا جائے۔ اور اس کام کے ہونے پر تو کسی گواہی دینے کی ان کو ضرورت نہیں ہوتی ہے۔

او لانه لايصلح الخ یا اس وجہ سے بھی کہ مشترک چیز کو تقسیم کر دینا اور ایک حصہ کو دوسرے سے جدا کر دینا ایسی چیز نہیں ہے جس پر کوئی گواہی لازم ہو سکے کیونکہ یہ کام کچھ لازمی نہیں ہے۔ (ف یعنی تقسیم کرنے والا اگر قاضی کی طرف سے متعین کیا ہوا آدمی ہو تو اس کے حق میں پہلی وجہ ہے کہ اس پر تو کسی گواہی کی ضرورت ہی نہیں ہے۔ اور اگر ان شرکاء نے اپنی رضامندی کے ساتھ تقسیم کرنے والوں کو مقرر کیا ہو تو ان کا فعل ابھی لازم نہیں ہوتا ہے۔ حالانکہ قاعدہ ہے کہ جس چیز کی گواہی ہو اس

کے لئے یہ لازمی بات ہے کہ وہ کوئی لازمی حق ہو تو بھی ان تقسیم کرنے والوں کے کام کی گواہی قابل قبول نہیں ہوگی کیونکہ یہ لازمی حق نہیں ہے۔ اس تقسیم کنندہ کا کام اسی وقت لازم ہوتا ہے جبکہ ان حصہ داروں کا ان کے حصوں پر قبضہ اور وصولی پوری پائی جائے حالانکہ حصوں پر قبضہ کرنا اور اس کا اقرار کرنا ان قاسموں کا کام نہیں ہے بلکہ ان کے غیروں کا کام ہے۔ (یعنی حصہ داروں کا کام ہے)۔ اس لئے اس غیر کے کام یعنی قبضہ کرنے اور حصوں کو پورا وصول کرنے پر ان دونوں کی گواہی قبول ہوگی۔ وقال الطحاوی الخ اور امام طحاویؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دونوں تقسیم کرنے والوں نے اجرت لے کر کام کیا ہو تو بالاتفاق ان دونوں کی گواہی مقبول نہ ہوگی۔ (ف اس تہمت کے اندیشہ سے کہ وہ اپنے کام کو پورا کرنا چاہتے ہیں۔

والیہ مال الخ اور کچھ دوسرے مشائخ نے بھی اسی قول کو پسند فرمایا ہے۔ کیونکہ گواہی دے کر تقسیم کرنے والے یہ چاہتے ہوں کہ اس کی گواہی سے ان کی تقسیم کا عمل پورا ہونا ثابت ہو جائے کیونکہ ان کا دعوی بھی یہی ہے اور اسی کام کی انہوں نے اجرت بھی لی ہے۔ لہٰذا یہ گواہی ظاہر میں تو گواہی کا کام ہے حالانکہ حقیقت میں اپنے عمل پورا کرنے پر دعویٰ کرنا ہے۔ اس لئے یہ گواہی مقبول نہیں ہوگی۔ (ف یعنی یہ دونوں تقسیم کنندہ اسی کام پر مقرر کئے گئے تھے کہ اپنی مزدوری لے کر ان حصہ داروں کو ان کے حصے علیحدہ علیحدہ کر کے دیدیں۔ تو ان کا یہ کام اسی وقت پورا ہوگا جب کہ وہ دونوں حصہ دار اپنے اپنے حصوں پر قبضہ کر کے اس کے پانے کا اقرار کرلیں اور اطمینان دلادیں۔ مگر ان میں سے کم از کم ایک نے بھی اپنا پورا حق پانے کا انکار کر دیا۔ اسی لئے یہ دونوں تقسیم کنندہ یہ چاہتے ہیں کہ اس کے پانے کے بارے میں اپنی تقسیم کی تکمیل پر گواہی دیں۔ اور اپنی ذمہ داری سے فراغت حاصل کرلیں۔ اس طرح بظاہر ان حصہ داروں کے قبضہ کرنے اور پورا حصہ پالینے کی گواہی ہے مگر اس کی تہ میں یہ بات ہے کہ اپنی ذمہ داری سے فارغ ہونے اور اس کی تکمیل پر گواہی بھی دینی ہے اس لئے ان کی گواہی مقبول نہ ہوگی)۔

الا انا نقول الخ مگر اس احتمال کا ہم یہ جواب دیتے ہیں کہ اس قسم کی گواہی دینے سے وہ دونوں تقسیم کرنے والے اپنے لئے کسی قسم کا مزید نفع یا مال غنیمت تو نہیں حاصل کر رہے ہیں۔ (ف اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ دونوں اپنی گواہی سے نہ فی الحال فائدہ اٹھا رہے ہیں اور نہ ہی آئندہ ان کو کوئی فائدہ ہوگا نہ مال کی شکل میں اور نہ ہی کسی دوسری شکل میں)۔ لاتفاق الخصوم الخ کیونکہ تمام شرکاء و مدعی اور مدعی علیہ اس بات پر متفق ہیں کہ ان دونوں کو جس کام کے لئے اجرت پر مقرر کیا گیا تھا وہ کام ان دونوں نے مکمل کر کے ایک کے حصہ کو دوسرے سے بالکل علیحدہ کر دیا ہے۔ وانما الاختلاف الخ اور اب ان میں جو اختلاف ہے وہ صرف اس بات پر ہے کہ ایک فریق کے نزدیک اس نے اپنا پورا وصول نہیں کیا ہے بلکہ وصولی میں کچھ کمی باقی رہ گئی ہے۔ (ف کیونکہ ایک فریق یہ کہتا ہے کہ فلاں شخص کے قبضہ میں جو فلاں چیز موجود ہے وہ بھی میرے ہی حصہ کی ہے اس لئے وہ بھی مجھے ملنی چاہئے۔ اس لئے اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ان کی تقسیم کے کام میں اسے کوئی شکایت نہیں ہے۔) اور اب ان قاسموں سے متعلق جو غلط فہمی یا تہمت تھی وہ ختم ہو گئی۔ (ف اور اسی وجہ ان کی اس بات کی گواہی کہ ان لوگوں نے اپنا اپنا حصہ پورا پالیا ہے قبول ہو جائے گی) ولو شهد قاسم الخ اور اگر صرف ایک ہی گواہ نے گواہی دی ہو تو وہ مقبول نہ ہو۔ کیونکہ دوسرے کے خلاف صرف ایک مرد کی گواہی مقبول نہیں ہوتی ہے۔

ولو امر القاضی الخ اور اگر قاضی نے اس شخص کو جسے اس نے اپنا امین مقرر کیا ہے اس بات کا حکم دیا کہ فلاں شخص کو وہ مال دے دو۔ (ف اور اس امین نے یہ دعویٰ کیا کہ میں نے حکم کے مطابق فلاں شخص کو وہ مال دیدیا ہے۔ لیکن اس شخص نے اس کے لینے سے انکار کر دیا)۔ تقبل قول الخ تو امین کا قول اپنی ذات سے ضمان دور کرنے میں قبول ہوگا۔ (ف کیونکہ امین کی بات قبول کی جاتی ہے اسی لئے اس پر ضمان لازم نہیں آئے گا۔ ولایقبل الخ البتہ دوسرے شخص یعنی جس شخص پر مال لازم کرنا چاہتا ہے اس کے بارے میں امین کا قول قبول نہ ہوگا۔ بشرطیکہ وہ منکر ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ (ف یعنی اس امین کے کہنے سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ دوسرے شخص نے اس مال کو وصول کرلیا ہے۔ حالانکہ وہ لینے سے انکار کرتا ہو)۔

توضیح:۔اگر مال شرکت کی تقسیم چاہنے والے آپس میں اختلاف کرلیں یعنی اگر ایک بھی ان میں سے یہ کہے کہ تقسیم کے بعد میرا فلاں حصہ فلاں شریک کے پاس رہ گیا ہے وہ بھی مجھے دلوایا جائے۔ لیکن بقیہ اس کا انکار کریں اور تقسیم کرنے والوں میں سے دو آدمی اس مدعی کے پورے حصہ کو پانے کی گواہی دیں، مسئلہ کی پوری تفصیل۔اقوال ائمہ کرام۔مدلل جواب

باب دعوى الغلط في القسمة والاستحقاق فيها

قال واذا ادعى احدهم الغلط وزعم ان مما اصابه شيئا في يد صاحبه وقد اشهد على نفسه بالاستيفاء لم يصدق على ذلك الابينة لانه يدعي فسخ القسمة بعد وقوعها فلا يصدق الابحجة فان لم تقم له بينة استحلف الشركاء فمن نكل منهم جمع بين نصيب الناكل والمدعي فيقسم بينهما على قدر انصبائهما لان النكول حجة في حقه خاصة فيعاملان على زعمهما قال رضي الله عنه ينبغي ان لا تقبل دعواه اصلاً لتناقضه واليه اشار من بعد وان قال قد استوفيت حقي واخذت بعضه فالقول قول خصمه مع يمينه لانه يدعي عليه الغصب وهو منكر وان قال اصابني ابى إلى موضع كذافلم يسلمه الي ولم يشهد على نفسه بالاستيفاء وكذبه شريكه تحالفا وفسخت القسمة لان الاختلاف في مقدار ما حصل له بالقسمة فصار نظير الاختلاف في مقدار المبيع على ما ذكرنا من احكام التحالف فيما تقدم ولو اختلفا في التقويم لم يلتفت اليه لانه دعوى الغبن ولا معتبربه في البيع فكذا في القسمة لوجود التراضي الا اذا كانت القسمة بقضاء القاضي والغبن فاحش لان تصرفه مقيد بالعدل ولو اقتسما داراً وأصاب كل واحد طائفه فادعى احدهما بيتاًفي يد آلاخرانه مما اصابه بالقسمة وانكر الآ خر فعليه اقامة البينة لما قلنا وان اقام البينة يوخذ ببينة المدعي لانه خارج وبينة الخارج تترجح على بينة ذي اليد وان كان قبل الاشهاد على القبض تحالفا وترادا وكذا اذا اختلفا في الحدود واقاما البينة يقضى لكل واحد بالجزء الذى هو في يد صاحبه لما بينا وان قامت لاحدهما بينة قضى له وان لم تقم لواحدٍ منهما تحالفا كما في البيع.

ترجمہ:۔ باب۔ تقسیم میں غلطی کرنے کا دعویٰ اور اس میں کسی کا حق ثابت ہونے کا بیان۔

قال و اذا ادعیٰ الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔اگر مشترک مال کے شرکاء میں سے کسی نے اس طرح کا دعوی کیا کہ تقسیم میں غلطی ہو گئی ہے۔اس طرح سے کہ مجھے جو کچھ میرا حصہ ملا ہے اس میں سے میری فلاں چیز میرے فلاں شریک کے پاس رہ گئی ہے۔(ف کیونکہ غلط طریقہ سے اس فلاں کو یہ چیز پہنچ گئی ہے)۔وقد اشهد الخ حالانکہ وہ اس سے پہلے اس بات پر گواہ مقرر کردیئے تھے کہ مجھے میری تمام چیزیں پورے طور سے مل گئی ہیں۔(ف یعنی جس وقت اسے تقسیم کیا ہوا حصہ ملا تھا اسی وقت اس نے گواہوں کے سامنے یہ اقرار کرلیا تھا کہ میں نے اپنا حصہ پورا پورا لیا ہے)۔ لم يصدق على ذلك الخ تو اس دعوی میں اس کے دعویٰ کی تصدیق اب صرف اسی صورت میں ہو گی جبکہ وہ دو گواہ بھی پیش کردے۔(ف اگر وہ اپنے دعوی پر عادل گواہ پیش کردے تو دعوی ثابت ہو جائے گا) کیونکہ وہ مدعی اگر تقسیم کا کام مکمل ہو جانے کے بعد پھر تقسیم کے فسخ ہو جانے کا دعویٰ کرتا ہے تو گواہوں کے بغیر اس کے قول کو قبول نہیں کیا جائے گا۔فان لم تقسم الخ اس وقت اگر وہ مدعی اپنے دعوی کی تصدیق میں گواہ پیش نہ کرسکے تو اس کے باقی شرکاء سے قسم لی جائے گی۔(ف بشرطیکہ وہ مدعی ان سے قسم لینے کا مطالبہ کرتا ہو)۔فمن نکل

الخ اگر قسم کھانے کا مطالبہ کرنے کے باوجود کوئی شریک قسم کھانے سے انکار کردے تو اس منکر اور اس مدعی کے حصوں کو ملا کر دوبارہ ان کے حصوں کو ملا کر ان کے حصوں کے مطابق تقسیم کردیا جائے گا۔(ف اور باقی شریک اپنے حصوں پر قائم اور قابض رہیں گے)۔

لان النکول الخ کیونکہ قسم سے انکار کرنا صرف انکار کرنے والے کے ہی حق میں حجت ہے، یعنی گویا مدعی دعوی کا اقرار کرے تو ان دونوں سے ان کے ہی خیال کے مطابق معاملہ کیا جائے گا قال رحمۃ اللہ الخ مصنف ھدایہؒ نے فرمایا ہے کہ اس مدعی کا دعوی بالکل قبول نہیں ہونا چاہئے۔ کیونکہ وہ اپنے دعوی کے مخالف ہے (ف یعنی پہلے بیان کا دعویٰ تو یہ ہے کہ مدعی کا دعوی قبول کیا جائے گا ساتھ ہی اس کی حجت بھی اس سے مانگی جائے گی۔ اب اگر وہ گواہ پیش نہ کرسکے اور قسم کھانے کا مطالبہ کرے تو اس کے مطابق شرکاء سے قسم بھی لی جائے گی۔ حالانکہ اس صورت میں ہونا تو یہ چاہئے تھا کہ اس کا دعویٰ بالکل نہیں سنا جائے۔ کیونکہ اس نے اس سے پہلے اپنا حق پورا پورا وصول کرلینے کا دعویٰ کر کے اب یہ دوسرا دعوی کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ میں نے اپنا حصہ پورا وصول نہیں کیا ہے۔ اور اس دعوی سے اس کے دونوں دعووں یا قولوں میں تعارض پایا جاتا ہے اس لئے اس کا دعوی قابل قبول نہ ہوگا)۔ والیہ اشار الخ اور مصنفؒ نے آئندہ اسی بات کی طرف اشارہ کیا ہے۔ وان قال قد استوفیت الخ اور اگر اس مدعی نے یوں کہا کہ میں نے اپنا پورا حصہ پالیا تھا لیکن تم نے اس میں سے کچھ لے لیا ہے۔ تب مدعی علیہ سے قسم لینے کے بعد اس کا قول قبول کرلیا جائے گا۔ کیونکہ اس مدعی نے اس پر غصب کرلینے کا دعوی کیا لیکن اس نے اس کے دعوی کا انکار کردیا ہے۔(ف کیونکہ مدعی کی طرف سے گواہ اور منکر پر قسم لازم آتی ہے)۔

وان قال الخ اور اگر اسی مدعی نے اس طرح کہا کہ میرا وہ حصہ فلاں جگہ تک پہنچا تھا لیکن اس مدعی علیہ نے وہ میرے حوالہ نہیں کیا بلکہ راستہ میں اسے غائب کردیا۔ حالانکہ اس نے اس سے پہلے بھی اپنے حصہ کو پالینے کے بارے میں گواہوں کے سامنے کچھ بھی نہیں کہا تھا۔ اور اس صورت میں اس کے دوسرے شریک نے اسے جھٹلا دیا یعنی یوں کہہ دیا کہ تم نے جو کہا غلط کہا ہے۔ تب یہ دونوں ہی اپنے اپنے دعویٰ پر قسم کھائیں گے۔ پھر پہلی تقسیم کے عمل کو فسخ کردیا جائے گا۔(ف بشرطیکہ دونوں ہی اپنے اپنے دعوں پر قسم کھالیں)۔ لان الاختلاف الخ کیونکہ ان کا یہ اختلاف اس مقدار کے بارے میں ہے جو تقسیم کردینے کے بعد اس میں سے مدعی کو ملا ہے۔ فصار نظیر الخ پس ان کا یہ اختلاف اس اختلاف کی نظیر ہوگیا جو ایک بائع اور ایک مشتری کے درمیان کسی مبیع کی مقدار کے بارے میں ہوا ہو۔ تو اس میں بھی یہی حکم ہوتا ہے۔ جیسا کہ اس سے پہلے تحالف (فریقین سے قسم لینے کے احکام کے بارے) میں بیان کردیا ہے۔(ف یعنی کتاب الدعویٰ کے تحالف کے باب میں بیان کیا گیا ہے)۔ ولو اختلفا فی التقویم الخ اور اگر مدعی و مدعی علیہ نے مال مقسوم کی قیمت کا اندازہ لگانے میں اختلاف کیا تو اس اختلاف کی طرف کوئی توجہ نہیں دی جائے گی۔ کیونکہ اس اختلاف میں دراصل کسی پر غبن کرنے کا دعویٰ اور الزام لگانا ہے۔ جبکہ بیع کے معاملہ میں اس کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ اسی لئے تقسیم کرنے میں بھی غبن کا اعتبار نہیں ہوگا۔ کیونکہ تقسیم کے وقت میں دونوں کے درمیان رضامندی پائی گئی تھی۔(ف سو بکریاں شرکاء کی ملکیت میں مشترک تھیں جن کو ان تقسیم کنندگان نے ان کی قیمت کا اندازہ کرتے ہوئے اس طرح تقسیم کیا کہ ایک کو پچپن (۵۵) اور دوسرے کو پینتالیس (۴۵) بکریاں دیں۔ اس لئے ان میں سے ایک نے قیمت لگانے میں غلطی کا دعویٰ کیا تو اس کے بارے میں گواہ قبول نہیں کئے جائیں گے۔ البتہ اگر یہ تقسیم قاضی کے حکم سے ہوئی ہو۔ پھر قیمت لگانے میں غبن فاحش ہوا ہو تب گواہی قابل قبول ہوگی۔

لان تصرفه الخ کیونکہ قاضی کے فیصلہ کے لئے عدل کا ہونا بھی ایک شرط ہے۔(ف یعنی قاضی کا فیصلہ اسی وقت نافذ ہوگا جب کہ فیصلہ میں عدل سے کام لیا گیا ہو حالانکہ موجودہ صورت میں ان کی غلطی کا دعوی کیا گیا ہے یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ اگر غبن خفیف یا معمولی ہو تو موجودہ صورت میں غبن کا دعویٰ بھی قابل قبول نہ ہوگا۔ معمولی یا خفیف غبن ہونے کا

مطلب یہ ہے کہ جو لوگ اس چیز کی قیمت کا اندازہ لگاتے ہوں وہ بھی اس حد تک کم یا زیادہ قیمت لگا دیتے ہوں۔ چنانچہ وہ لوگ اندازہ میں اتنی کم یا اتنی زیادہ قیمت لگانے پر تیار نہ ہوں یا نہ لگاتے ہوں تو وہ غبن فاحش کہلائے گا۔ پس اگر غبن فاحش ہو اور تقسیم کا کام بھی قاضی کے حکم سے ہوا ہو تو بالاتفاق گواہی مقبول ہوگی۔ اور یہی قول صحیح ہے۔ جیسا کہ شرح المختصر میں ہے۔ اور اسبیجابیؒ نے کہا ہے کہ یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جب کہ مدعی نے اپنا پورا حصہ پالینے کا اقرار نہ کیا ہو۔ اور اگر اقرار کر لیا ہو تو پھر دعویٰ غلط ہوگا۔ اور غبن کرنے کا الزام قابل قبول نہ ہوگا۔ ہاں اگر غصب کرنے کا دعویٰ کیا ہو تو دعویٰ فسخ ہوگا۔ مع۔ ولو اقتسما دارا الخ اور اگر دونوں شرکاء نے ایک مکان کی تقسیم کرائی جس سے ان میں سے ہر ایک کو ایک ایک ٹکڑا ملا۔ اس کے بعد ان میں سے ایک نے ایک ایسے کمرہ پر اپنا دعویٰ کیا جو دوسرے شریک کے قبضہ میں ہے کہ تقسیم میں یہ بھی میرے نام کے طے پایا تھا مگر دوسرے شریک نے اس دعویٰ کا انکار کیا۔ تو اس مدعی پر یہ لازم ہوگا کہ اپنے دعویٰ کی تائید میں گواہ پیش کرے۔ اس کی دلیل بھی پہلے گذر چکی ہے۔ (ف یعنی گواہوں کے بغیر اس کے دعویٰ کی تائید اور تصدیق نہ ہوگی۔ کیونکہ اس دعویٰ سے تقسیم کے کام کو تسلیم کر لینے کے بعد پھر اس کو فسخ کرنا لازم آتا ہے۔

وان اقاما البینۃ الخ اور اگر دونوں شرکاء نے اپنے دعویٰ کے گواہ پیش کر دے تو اس مدعی کے گواہ قبول کئے جائیں گے کیونکہ اس کی ترجیح کے لئے اس کا قبضہ نہ ہونا ہے یعنی وہ غیر قابض ہے۔ اور قابض کے گواہوں کے مقابلہ میں غیر قابض کے گواہوں کو ترجیح ہوا کرتی ہے۔ (ف کیونکہ ان سے زیادہ ثبوت ہوتا ہے)۔ وان کان قبل الاشہاد الخ اور اگر حصوں پر شرکاء کے قبضہ سے پہلے ہی یہ اختلاف پایا جائے تو دونوں ہی اپنے دعووں پر قسم کھائیں گے۔ پھر اس تقسیم کو فسخ کرتے ہوئے نئی تقسیم کرائیں گے۔ وکذا اذا اختلفا الخ اسی طرح سے اگر دونوں شرکاء نے نفس جائیداد میں نہیں بلکہ ان کی حدوں کے بارے میں اختلاف کیا ہو اس طرح سے کہ یہ حصہ میری حد میں داخل ہے اور دوسرے نے بھی اسی طرح کہا کہ یہ چیز میری حد میں داخل ہے۔ ک۔ اور دونوں ہی نے اپنے اپنے گواہ بھی پیش کر دیئے تو ہر ایک کا وہ حصہ ہوگا جو دوسرے کے قبضہ میں ہوگا۔ اس کی دلیل بھی پہلے ہی بیان کی جا چکی ہے (ف یعنی یہ کہ غیر قابض شخص کے گواہوں کو ترجیح دی جاتی ہے۔ اس مسئلہ کی وضاحت کرتے ہوئے بعض فقہاء نے اس کی صورت یوں بیان کی ہے کہ دو شرکاء ایک مکان کے مالک تھے دونوں نے اس کی تقسیم کروائی۔ اس میں سے ہر ایک شریک کے حصہ میں وہ حد آئی جس کے کنارے ایک ایک کمرہ بھی ہے لیکن وہ دوسرے کے قبضہ میں ہے۔ پس ان میں سے ہر ایک نے یہی دعویٰ کیا کہ جو کمرہ دوسرے کے حصہ میں آیا ہے وہ میری حد میں داخل ہے۔ یعنی میرے حصہ میں سے ہے۔ ع)۔ وان قامت الخ اور اگر دونوں شرکاء میں سے صرف ایک کے پاس گواہ موجود ہوں تو اسی کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے گا۔ اور اگر ان دونوں میں سے ایک کے پاس بھی گواہ نہ ہوں تو دونوں ہی ایک دوسرے کے دعویٰ پر قسم کھائیں گے۔ جیسے کہ بیع کی صورت میں ہوتا ہے۔

توضیح:۔ باب تقسیم میں غلطی کرنے کا دعویٰ اگر مال کی تقسیم کے بعد ایک شریک نے لوگوں کے سامنے اپنا پورا حصہ پالینے کا اقرار کر لینے کے بعد اس بات کا دعویٰ کیا کہ میرے حصہ کی فلاں چیز فلاں شریک کے پاس چلی گئی ہے یعنی تقسیم میں غلطی ہوئی ہے۔ اور اپنے دعویٰ پر گواہ بھی پیش نہ کر سکے اگر مدعی نے یہ کہا کہ میرا وہ حصہ فلاں جگہ تک پہنچا تھا مگر اس مدعی علیہ نے اسے میرے حوالہ نہیں کیا بلکہ راستہ سے اسے غائب کر دیا ہے اگر مدعی اور مدعی علیہ کے درمیان مال مشترک کی تقسیم کے وقت اس کی قیمت کا اندازہ لگانے

کے بارے میں اختلاف ہوا مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

فصل قال واذا استحق بعض نصيب احدهما بعينه لم تفسخ القسمة عند ابي حنيفة ورجع بحصة ذلك في نصيب صاحبه وقال ابو يوسف تفسخ القسمة قال رضي الله عنه ذكر الاختلاف في استحقاق بعض بعينه وهكذا ذكر في الاسرار والصحيح ان الاختلاف في استحقاق بعض شائع من نصيب احدهما فامافي استحقاق بعض معين لا تفسخ القسمة بالاجماع ولو استحق بعض شائع في الكل تفسخ بالاتفاق فهذه ثلثة اوجه ولم يذكر قول محمد وذكر ابو سليمان مع ابي يوسف وابو حفص مع ابي حنيفة وهو الاصح لابي يوسف ان باستحقاق بعض شائع ظهر شريك ثالث لهما والقسمة بدون رضاه باطلة كما اذا استحق بعض شائع في النصيبين وهذا لان باستحقاق جزء شائع ينعدم معنى القسمة وهو الافراز لانه يوجب الرجوع بحصته في نصيب الاخر شائعا بخلاف المعين ولهما ان معنى الافراز لا ينعدم باستحقاق جزء شائع في نصيب احدهما ولهذا جازت القسمة على هذا الوجه في الابتداء بان كان النصف المقدم مشتركا بينهما وبين ثالث والنصف المؤخر بينهما لاشركة لغيرهما فيه فاقتسما على ان لاحدهما ما لهما من المقدم وربع المؤخر يجوز فكذا في الانتهاء وصار كاستحقاق شيئ معين بخلاف الشائع في النصيبين لانه لوبقيت القسمة لتضرر الثالث بتفرق نصيبه في النصيبين اما ههنا لا ضرر بالمستحق فافترقا وصورة المسالة اذا اخذ احدهما الثلث المقدم من الدار والاخر الثلثين من المؤخر وقيمتهما سواء ثم استحق نصف المقدم فعندهما ان شاء نقض القسمة دفعا لعيب التشقيص وان شاء رجع على صاحبه بربع ما في يده من المؤخر لانه لو استحق كل المقدم رجع بنصف مافي يده فاذا استحق النصف رجع بنصف النصف وهو الربع اعتباراً للجزء بالكل .

ترجمہ :۔ فصل۔ استحقاق وغیرہ کے بیان میں۔

قال واذا الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر دو شرکاء میں سے ایک کے حصہ پر کسی نے اپنا تھوڑا حق ثابت کر کے لے لیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پوری تقسیم کے کام کو فسخ نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ وہ اپنے حصہ کے موافق اپنے شریک کے حصہ میں سے لے لے گا۔ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ پورے عمل تقسیم کو فسخ کر دیا جائے گا۔ (ف اس کا مطلب یہ ہے کہ اس حق دار نے اس مال کے جس حصہ پر بھی اپنے حق کا دعویٰ کیا ہے اور اسے ثابت کیا ہے وہ کسی بھی ایک شخص کے حصہ میں معین اور موجود ہے۔ قالؒ ذكر الاختلاف الخ مصنف ہدایہؒ نے فرمایا ہے کہ کتاب قدوری میں بعض معین حصہ کے استحقاق کے بارے میں وہ اختلاف مذکور ہے۔ اسی طرح کتاب الاسرار میں بھی مذکور ہے۔ (ف لیکن معین جزء کے بارے میں اختلاف کا ہونا صحیح نہیں ہے۔ جیسا کہ خود الاسرار میں مذکور ہے)۔ والصحيح ان الاختلاف الخ اور قول صحیح یہ ہے کہ وہ اختلاف ایسے جزء کے بارے میں ہے جو کسی ایک حصہ دار کے حصہ میں غیر معین طور سے ہو۔ (ف لہٰذا امام اعظمؒ کے نزدیک تقسیم کا عمل فسخ نہ ہوگا۔ لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک فسخ ہو جائے گا)۔ فاما في استحقاق الخ اور اگر کسی معین جزء کے بارے میں استحقاق ثابت ہوا تو بالاتفاق اس تقسیم کے کام کو فسخ نہیں کیا جائے گا۔

ولو استحق الخ اور اگر پورے مکان میں سے کسی غیر معین جزء کے بارے میں استحقاق ثابت ہو گیا ہو تو وہ تقسیم بالاتفاق فسخ کر دی جائے گی۔ (ف مسئلہ (۱) دو شریک زید اور بکر نے اپنے مشترک مکان کی تقسیم کرائی اور ہر ایک نے اپنے اپنے حصہ پر قبضہ کر لیا۔ پھر خالد نے گواہوں کے ذریعہ یہ ثابت کر دیا کہ اس مکان میں سے نصف مکان تو پہلے سے ہی میری ذاتی ملکیت تھی۔ (لہٰذا پورے مکان کی تقسیم غلط ہوئی)۔ لہٰذا اس تقسیم کے کام کو فسخ کر دیا جائے گا۔ اس کے بعد خالد کا ذاتی نصف حصہ اسے

دینے کے بعد باقی نصف ان دونوں کے درمیان تقسیم کیا جائے گا(۲)اور اگر بکر نے یہ ثابت کیا کہ زید کو جو بھی حصہ ملا ہے اس میں سے فلاں کمرہ یا ٹکڑا میرا ذاتی حصہ ہے تو صحیح قول کے مطابق پہلی تقسیم کے عمل کو فسخ نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ دوسرے شریک بکر کو اس کا مخصوص حصہ دینے کے بعد زید اس حصہ کے برابر بکر سے لے لے گا(۳)اگر خالد نے زید کے حصہ میں سے ایک غیر متعین کمرہ پر اپنا ذاتی حق ہونا ثابت کر دیا اس طرح سے کہ اس میں سے چوتھائی یا آٹھواں یا نصف میرا ذاتی ہے تو اس صورت میں اس طرح کا اختلاف ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تقسیم کو ختم یا فسخ نہ کیا جائے مگر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تقسیم فسخ کر دی جائے)۔ فھذہ ثلثة اوجه الخ اس طرح یہ تین صورتیں ہو گئیں۔(ف اس طرح سے کہ (۱) استحقاق کا ثبوت کل مکان میں ہو (۲) کسی ایک حصہ کے کسی غیر معین ٹکڑے یا جزء میں ہو (۳) کسی ایک حصہ کے کسی معین جزء میں ہو)۔

ولم یذکر الخ صاحب کتاب نے اب تک شیخین کا قول ذکر کیا ہے اور امام محمدؒ کا قول ذکر نہیں کیا ہے۔ لیکن ابو سلیمانؒ نے امام محمدؒ کو امام ابو یوسفؒ کے موافق ذکر کیا ہے۔ جبکہ ابو حفصؒ نے ان کو امام محمدؒ کے موافق بیان کیا ہے۔(ف یعنی ابو حفصؒ نے کہا ہے کہ امام محمدؒ کا قول امام ابو حنیفہؒ کے قول کے موافق ہے)۔ اور یہی قول اصح بھی ہے۔ لابی یوسف الخ ابو یوسفؒ کے اس قول کہ تقسیم کو فسخ کر دیا جائے کی دلیل یہ ہے کہ ایک مشترک حصہ پر حق ثابت ہو جانے سے پرانے دو شریکوں کے ساتھ ایک تیسرا شریک اور بھی نکل آیا۔ اور اس کی رضامندی کے بغیر جو بٹوارہ ہوا وہ غلط ہوا اس لئے وہ باطل ہو جائے گا۔ کما اذا استحق الخ جیسا کہ دونوں حصوں میں سے کسی غیر معین حصہ پر حق ثابت ہونے میں (ف بالاتفاق تقسیم اور بٹوارہ کو باطل قرار دیا جاتا ہے۔ اس کی صورت یہی ہوگی کہ کل مکان میں سے ایک مشترک یعنی معین حصہ پر حق ثابت ہو تو خواہ پورے مکان میں ایک غیر معین حصہ ہو یا مکان کے کسی ایک حصہ میں سے کسی مشترک جزء پر حق ثابت ہو حکماً برابر ہے۔ وھٰذا لان الخ اور یہ یعنی بٹوارہ ختم ہو جانے کی یہاں پر وجہ یہ ہوگی کہ اس بٹوارہ کے جو اصل معنی ہیں یعنی ایک حصہ کو دوسرے حصہ سے بالکل جدا اور علیحدہ کر دینا وہ کسی مشترک حصہ پر کسی کے استحقاق سے ختم ہو جاتے ہیں۔(ف یعنی جب کسی حصہ پر اس کے کسی غیر معین جزء پر کسی کا استحقاق ظاہر ہو جائے تو ہر ایک کا حصہ دوسرے شخص کے حصہ سے جو ممتاز اور جدا ہوتا تھا باقی نہیں رہتا ہے بلکہ باطل ہو جاتا ہے)۔

لانه یوجب الرجوع الخ کیونکہ استحقاق ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ دوسرے کے حصہ میں سے اپنے اس غیر معین حصہ کو واپس بھی لے۔(ف اس سے یہ ثابت ہو گیا کسی کا حصہ دوسرے سے جدا اور متمیز نہیں ہوا ہے)۔ بخلاف المعین اس کے برخلاف اگر کسی کے حصہ میں سے کسی معین جزء کا استحقاق ہوا ہو۔(ف تو اس کو دوسرے کے حصہ میں سے مشترک غیر معین جزء کی واپسی کا حق نہیں ہوتا ہے اس لئے ہر ایک کا حصہ علیحدہ اور جدا ہو گیا۔ اگرچہ دوسرے کو واپسی کا حق ہوتا ہے ولھما ان معنی الافراز الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی (مع امام محمدؒ) دلیل یہ ہے کہ دو شریکوں میں سے ایک کے حصہ میں سے کسی مشترک جزء پر کسی کا حق ثابت ہو جانے سے افراز یعنی بعد تقسیم ہر ایک کے حصہ کو دوسرے کے حصہ سے بالکل جدا اور متمیز ہو جانے کی بات ختم نہیں ہو سکتی ہے۔ اسی وجہ سے اس طرح سے بھی ان میں تقسیم جائز ہوتی ہے کہ مکان کے سامنے کا حصہ ان دونوں شرکاء میں اور تیسرے مستحق شخص کے درمیان ہو لیکن اس کا پچھلا حصہ صرف ان دونوں شرکاء ہی کا ہو جس میں مستحق کا کوئی دعویٰ نہ ہو۔ فاقتسما الخ پھر ان دونوں نے اس طرح سے اس مکان کا بٹوارہ کیا کہ ان دونوں کا جتنا حصہ اگلے نصف حصہ میں ہو وہ صرف کسی ایک کا ہو جائے اور پچھلے نصف حصہ میں سے چوتھائی حصہ بھی ہو۔(ف اور پچھلے حصہ میں سے باقی چوتھائی حصہ دوسرے شریک کا ہو)۔ تو یہ صورت جائز ہوگی۔

فکذا فی الانتھاء اسی طرح اگر پچھلے حصہ میں بھی یہی صورت ہو تو وہ بھی جائز ہوگی۔(ف یعنی ابتداء (قبل تقسیم) مکان کے پچھلے حصہ سے اگر چوتھائی غیر معین حصہ پر اسی شریک کا حق ثابت ہو جس کو اگلے نصف حصہ میں سے دونوں حصے ملے ہوں

اسی طرح اگر تقسیم کے بعد مستحق نے اپنا جتنا حصہ لے لیا ہو اس کے حساب سے دوسرے کے حصہ میں سے غیر معین طور پر اسے استحقاق ہوا ہو تو وہ بھی جائز ہوگا۔ لیکن زیلعیؒ نے پچھلے چوتھے معین حصہ کو جدا کر دیا اور سامنے کے نصف حصہ میں سے دونوں شریکوں کا حصہ مشترک رکھا ہے اور یہ بھی صحیح ہے۔ **وصار کا استحقاق الخ** تو یہ صورت ایسی ہوگئی جیسے کسی معین حصہ پر حق کے ثابت ہونے میں ہوتا ہے۔ (ف یعنی تقسیم کے معنی ختم نہ ہوں گے)۔ **بخلاف الشائع الخ** بخلاف ایسی صورت کے کہ اگر کسی غیر معین جزء میں استحقاق ثابت ہو جائے جو کہ دونوں حصوں میں مشترک ہو یعنی پورے حصوں میں سے استحقاق ہو تو وہ بٹوارہ ختم اور باطل ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اگر بٹوارہ کو باقی رہنے دیا جائے تو تیسرے شریک کو یعنی جس نے اپنے حق دار ہونے کو ثابت کیا ہے نقصان ہوگا۔ اس طرح سے کہ اس کا حصہ ان دونوں شرکاء کے درمیان بٹ کر پھیل جائے گا۔ (ف مثلاً دونوں شریکوں نے نصف نصف بانٹ لیا۔ پھر تیسرے شخص نے کل مکان سے اپنے تہائی حصہ کے حق کو ثابت کیا اب وہ اگر ہر حصہ میں سے چھٹا حصہ لے تو تقسیم کا کام پھر باقی رہ جائے گا۔ اور ایسا کرنے میں خود اسی کا حق منتشر ہو جائے گا۔ کیونکہ ہر حصہ میں سے اس کا حصہ ہوگا جو کہ غیر معین ہوگا۔

اما ھھنا الخ مگر اس موجودہ صورت میں مستحق کا کوئی نقصان نہ ہوگا۔ اس وجہ سے دونوں صورتوں کے درمیان فرق ظاہر ہوگا (ف کیونکہ اس نے اپنے دونوں حصوں میں سے ایک ہی حصہ میں اپنا غیر معین حق ثابت کیا ہے۔ لہٰذا وہ اس تقسیم کے کام کو باقی رہنے دے یا ختم کر دے اسے نصف میں سے ہی حصہ ملے گا۔ اور اسے اس تقسیم کو ختم کرنے یا رہنے دینے میں کوئی فرق نہ ہوگا یعنی کوئی فائدہ حاصل نہ ہوگا۔ اور مستحق کا کوئی نقصان بھی نہ ہوگا) **وصورۃ المسئلۃ اذا اخذ الخ** اور کتاب کے مسئلہ کی صورت یہ ہوگی کہ دو شریکوں میں سے ایک نے گھر کے سامنے کے حصہ میں سے ایک تہائی حصہ لیا اور دوسرے نے پچھلے حصہ میں سے دو تہائی لیا۔ جب کہ دونوں حصوں کی قیمت بالکل برابر ہو۔ (ف یعنی سامنے کے حصہ کی ایک تہائی کی قیمت پچھلے حصہ کی دو تہائی کی قیمت کے برابر ہو۔ **ثم استحق الخ** پھر سامنے کی ایک تہائی میں سے ایک نصف کسی نے اپنے حق کے طور پر لے لیا تو امام ابو حنیفہ و محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اسے اس بات کا اختیار ہوگا کہ اگر وہ چاہے تو اپنے بٹوارہ کو باطل کر دے اس وجہ سے کہ اس کے قبضہ میں متفرق ٹکڑے جمع ہو جائیں گے۔ یا اگر چاہے تو اپنے دوسرے شریک سے پچھلے حصہ میں سے جو حصہ اس کے قبضہ میں آیا ہے اس میں سے چوتھائی حصہ واپس لے لے۔

(ف اس تقسیم کو ختم کر دینا ہی لازم نہیں ہے۔ بلکہ اسے یہ اختیار ہوتا ہے کہ عیب لگ جانے کی وجہ سے اسے باطل کرنے کا بھی اختیار ہے اور یہ بھی اختیار ہے کہ اس تقسیم کو باطل نہ کرے بلکہ دوسرے شریک کے پچھلے حصہ میں سے چوتھا حصہ لے لے)۔ **لانہ لو استحق الخ** کیونکہ اگر سامنے کا پورا حصہ ہی استحقاق کے طور پر لیا جاتا تو وہ دوسرے سے اس حصہ کا آدھا حصہ لیتا جو اس کے قبضہ میں ہوتا۔ پس جب اس سے صرف نصف ہی لیا گیا ہے تو وہ دوسرے سے اس کے نصف سے ہی نصف لے گا۔ جو کہ کل کا چوتھائی حصہ ہوگا۔ (ف یعنی جیسے کہ کل حصہ ہونے میں ہوتا ہے۔ اسی پر قیاس کرتے ہوئے نصف اور چوتھائی وغیرہ میں اسی کا نصف ہوگا۔ نوٹ۔ پھر مذکورہ اختیار یعنی تقسیم کو باطل کر دینے کا یا واپس لینے کا اسی صورت میں ہوگا جب کہ اس نے اپنے اختیار میں کچھ تصرف کر لیا ہو۔

توضیح: فصل، استحقاق وغیرہ کا بیان، اگر مال مشترک کی تقسیم کے بعد اس میں سے کسی ایک کے حصہ کا خواہ وہ حصہ متعین ہو یا مشترک کوئی مستحق نکل آیا تو کیا پہلی تقسیم باطل ہو جائے گی۔ اگر باقی رہ جائے تو اس شریک کے نقصان کو کس طرح پورا کیا جائے گا اگر تقسیم کے بعد پورے مکان میں سے کسی غیر معین حصہ کے بارے میں استحقاق ثابت

ہو جائے مسئلہ کی تین صورتیں کیا ہیں مسائل کی تفصیل۔اقوال ائمہ۔دلائل

ولو باع صاحب المقدم نصفه ثم استحق النصف الباقي رجع بربع ما في يد الاخر عندهما لما ذكرنا وسقط خياره ببيع البعض وعند ابي يوسف ما في يد صاحبه بينهما نصفان ويضمن قيمة نصف ماباع لصاحبه لان القسمة تنقلب فاسدة عنده والمقبوض بالعقد الفاسد مملوك فنفذ البيع فيه وهو مضمون بالقيمة فيضمن النصف صاحبه قال ولو وقعت القسمة ثم ظهر في التركة دين محيط ردت القسمة لانه يمنع وقوع الملك للوارث وكذا اذا كان غير محيط لتعلق حق الغرماء بالتركة الا اذا بقي من التركة ما بقي بالدين وراء ماقسم لانه لا حاجة الى نقض القسمة في ايفاء حقهم ولو ابراه الغرماء بعد القسمة اواداه الورثة من مالهم والدين محيط او غير محيط جازت القسمة لان المانع قد زال ولو ادعى احد المتقاسمين دينا في التركة صح دعواه لأنه لا تناقض إذ الدين يتعلق بالمعنى والقسمة تصادف الصورة ولوادعى عينا باى سبب كان لم يسمع للتناقض إذ الاقدام على القسمة اعتراف بكون المقسوم مشتركا.

ترجمہ:۔ اور اگر مکان کے سامنے کے حصہ والے نے اپنا صرف نصف حصہ بیچا اور دوسرے باقی نصف حصہ پر کسی نے اپنے حق کا دعوی ثابت کر کے لے لیا تو وہ دوسرے نصف حصہ میں سے نصف یعنی چوتھا حصہ واپس لے گا۔یہ قول امام ابو حنیفہ و امام محمد رحمہما اللہ کا ہے اس کی دلیل وہی ہے جو پہلے بیان کی جاچکی ہے۔لیکن اس کی تقسیم کے عمل کو باطل کر دینے کا اس کا اختیار ختم ہو جائے گا کیونکہ اس تقسیم شدہ کے کچھ حصہ کو اس نے فروخت کر دیا ہے۔وعندابی یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ حصہ جو دوسرے شریک کے قبضہ میں ہے وہ ان دونوں کے درمیان نصف نصف کے حساب سے تقسیم ہوگا۔اور اس نے اپنے جس حصہ کو بیچا ہے اس کی آدھی قیمت کا خود ضامن ہوگا۔کیونکہ ان کے یعنی امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان کی تقسیم کا کام اور بٹوارہ فاسد ہو چکا ہے۔(ف یعنی سب سے پہلے جو تقسیم کی گئی اور اس کے متعلق بعد میں یہ معلوم ہوا کہ اس کا مستحق کوئی اور شخص ہے تو وہ تقسیم فاسد ہو جائے گی اور بعد میں جو کچھ مبادلہ کیا گیا وہ بھی فاسد ہو جائے گا)۔و المقبوض بالعقد الخ اور قاعدہ ہے کہ جو چیز عقد فاسد کے بعد قبضہ میں آتی ہے اس پر ملکیت صحیح مان لی جاتی ہے اسی لئے اس کے دوسرے شریک کے لئے یہ جائز ہو گیا کہ اس حصہ کو بیچ ڈالے کیونکہ اب وہ شخص اس چیز کا اصلی مالک ہو چکا ہے۔البتہ اس کی قیمت کا یہ ضامن ٹھہرایا جائے گا۔یعنی اس کا شریک اس کی قیمت کا مطالبہ کرے تو وہ قیمت اس شریک کو دینی ہو گی۔قال ولو وقت القسمة الخ اگر مردہ کے ترکہ میں بٹوارہ کر دیا گیا اس کے بعد معلوم ہوا کہ اس ترکہ سے لوگوں کے قرضوں کو ادا کرنا باقی رہ گیا ہے تو اس بٹوارہ کو غلط کہہ کر باطل قرار دیا جائے گا۔(ف اس بٹوارہ کو ختم کر دیا جائے گا)۔

لانه يمنع الخ کیونکہ ترکہ میں قرضہ کا حق رہ جانا وارث کی ملکیت کو ثابت کرنے سے روکتا ہے۔(ف کیونکہ جس ترکہ میں لوگوں کے قرضے بھی ملے ہوئے ہوں یا پورا مال ترکہ ہی قرضہ کے مال کے برابر ہو تو اس میں ان قرض خواہوں کا حق متعلق رہتا ہے اسی لئے اس سے کسی وارث کا حق متعلق نہیں ہوتا ہے یعنی کوئی وارث اس کا حقدار نہیں ہو سکتا ہے)۔وكذا اذا كان الخ یعنی جس طرح پورا ترکہ قرض کے برابر ہو یا اس میں کسی کا کچھ بھی قرض متعلق ہو تب بھی اس میں وارث کا حق متعلق نہیں ہوتا ہے۔کیونکہ مردہ کے قرض خواہوں کا حق اسی ترکہ سے متعلق ہوتا ہے یعنی اسی ترکہ سے قرضہ ادا کیا جاتا ہے۔الا اذا بقى الخ البتہ اس صورت میں اس کی پہلی تقسیم بھی باقی رکھی جائے گی جب کہ مال میراث تقسیم ہو جانے کے بعد بھی مردہ کا اتنا مال فاضل بچ گیا ہو جس سے اس کے سارے قرض کی ادائیگی ہو سکتی ہو۔کیونکہ قرض خواہوں کے حقوق ادا کرنے کے لئے اب تقسیم کو باطل کرنے کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہی ہے۔(ف۔مثال کے طور پر یہ فرض کیا جائے کہ قرض کی کل رقم ایک ہزار

روپے ہیں لیکن مال ترکہ کی رقم تین ہزار روپے تھے جن میں سے تقسیم ورثہ کو ان کا پورا حق ادا کرنے میں دو ہزار ختم ہوئے اور ایک ہزار روپے اب بھی باقی رہ گئے تو چونکہ اس باقی رقم سے اس کا پورا قرض ادا کیا جاسکتا ہے اس لئے پہلے کے بٹوارہ کو باطل کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہی)۔

ولابرأ الغرفاء الخ اور اگر قرض خواہوں نے اس مردہ کے قرضوں کو معاف کردیا یا اس کے وارثوں نے اپنی طرف سے اس کے قرضے ادا کردیئے خواہ وہ قرضے اس کے پورے ترکہ کے برابر تھے یا کم تھے تو پہلی تقسیم اب بالکل صحیح مان لی جائے گی اور اسے باطل کرنے کی ضرورت نہیں ہوگی۔ کیونکہ اس کے صحیح ہونے سے جو چیز مانع ہورہی تھی یعنی مال کی کمی وہ اب دور ہوچکی ہے ولوادعی الخ اور اگر حصے بانٹنے والوں میں سے ہی کسی نے ترکہ کے مال پر اپنے قرضہ کا دعویٰ کیا تو وہ دعویٰ صحیح ہوگا۔ (ف یعنی اس کا اس مال کا بٹوارہ کرنے کا مطالبہ کرنا نقصان دہ نہ ہوگا۔ لانہ لاتناقض الخ کیونکہ اس کے بٹوارہ کرنے اور خود اپنے حق کا دعویٰ کرنے میں کوئی تناقض نہیں ہے۔ کیونکہ اس کے قرضہ کا تعلق معنی یعنی ترکہ کی مالیت سے ہے جب کہ تقسیم کرنے کا تعلق ظاہری مال سے ہوتا ہے ولوادعی الخ اور اگر تقسیم کرنے والے نے تقسیم کے بعد ترکہ کے کسی خاص اور متعین مال پر کسی وجہ سے بھی اپنے حق کا دعویٰ کیا تو یہ دعویٰ نہیں سنا جائے گا۔ کیونکہ تقسیم کے لئے اس کا آمادہ ہوجانا ہی اس بات کا اقرار کرنا ہوتا ہے کہ وہ مال جس کا یہ دعویٰ کرتا ہے اس کا مخصوص مال نہیں ہے بلکہ اس میں سب کا مشترک حصہ ہے۔ (ف اور تقسیم کے بعد مخصوص مال میں اپنے لئے مخصوص ہونے کا دعویٰ کرنا پہلے عمل کے مخالف ہوگیا۔

توضیح:۔ اگر مکان کے سامنے کے نصف حصہ کے مالک نے اپنا صرف نصف حصہ بیچا اور دوسرے باقی نصف حصہ پر کسی نے اپنا استحقاق ثابت کر کے اسے لے لیا اگر مردہ کے ترکہ کی تقسیم کے بعد یہ معلوم ہوا کہ اس ترکہ میں سے مردہ کے ذمہ لوگوں کے قرض کی ادائے گی باقی رہ گئی ہے اگر قرض خواہ اپنا حق قرض مردہ سے معاف کردے اگر تقسیم کرنے والا خود بھی ترکہ میں کسی چیز کا حقدار ہوجائے مسائل کی تفصیل۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

فصل فی المهاياة المهاياة جائزة استحسانا للحاجة اليه اذ يتعذر الاجتماع على الانتفاع فاشبه القسمة ولهذا يجرى فيه جبر القاضى كما يجرى فى القسمة الا ان القسمة اقوى منه فى استكمال المنفعة لانه جمع المنافع فى زمان واحد والتهايؤ جمع على التعاقب ولهذا لوطلب احد الشريكين القسمة والآخر المهاياة يقسم القاضى لانه ابلغ فى التكميل ولو وقعت فيما يحتمل القسمة ثم طلب احدهما القسمة يقسم وتبطل المهاياة لانه ابلغ ولا يبطل التهايؤ بموت احدهما ولا بموتهما لانه لو انتقض لاستانفه الحاكم ولا فائدة فى النقض ثم الاستيناف ولو تهايئا فى دار واحدة على ان يسكن هذا طائفة وهذا طائفة او هذا علوها وهذا سفلها جاز لان القسمة على هذا الوجه جائزة فكذا المهاياة والتهايؤفى هذا الوجه إفرازاً لجميع الانصبا لامبادلة ولهذا لا يشترط فيه التاقيت ولكل واحد ان يستغل ما اصابه بالمهاياة شرط ذلك فى العقد اولم يشترط لحدث والمنافع على ملكه ولوتهائيا فى عبد واحد على ان يخدم هذا يوما وهذا يوما جاز وكذا هذا فى البيت الصغير لان المهاياة قد تكون فى الزمان وقد تكون من حيث المكان والاول متعين ههنا.

ترجمہ:۔ فصل:۔ مہایات کا بیان (ف یعنی شرکاء کا اصل مال کی تقسیم کے بغیر ہی اس کے منافع کو باری باری کے ساتھ

حاصل کرنا)۔ المهاياة جائزة الخ مہایاۃ استحسانا جائز ہے کیونکہ اس کی ضرورت ہوتی ہے۔ کیونکہ الشرکاء یعنی ایک سے زائد جتنے بھی ہوں بیک وقت ایسی چیز کو استعمال نہیں کر سکتے ہیں لہٰذا یہ طریق بھی ایک طرح کا بٹوارہ ہی کہلائے گا۔ (ف پس جس طرح تقسیم کرنے میں اپنے مشترک حق کو ایک جگہ پر جمع کرنا ہوتا ہے اسی طرح اس مہایاۃ کے عمل میں بھی متفرق منافع کو ایک وقت میں جمع کرنا پایا جاتا ہے۔ زیلعی)۔ ولهذا يجرى الخ اسی ضرورت اور مجبوری کی بناء پر مہایاۃ کرنے کے بعد قاضی کی طرف سے نہ ماننے والے شریک پر جبر کیا جاسکتا ہے۔ اور قاضی دوسرے شریک کو اس کام کے لئے مجبور کر سکتا ہے۔ جیسا کہ تقسیم کا حکم زیادہ قوی ہوتا ہے۔ اس طرح سے کہ بٹوارہ کر دینے سے ایک ہی وقت میں اپنے حصہ کے مال کے منافع کو پورے طریقہ سے استعمال میں لایا جاسکتا ہے۔ کیونکہ اس کے سارے منافع بیک وقت جمع ہو جاتے ہیں۔ لیکن مہایاۃ میں باری باری سے انتفاع حاصل کیا جاسکتا ہے۔

ولهذا لو طلب الخ اسی بناء پر اگر دونوں شریکوں میں سے ایک نے بٹوارہ کی درخواست دی اور دوسرے نے صرف مہایاۃ کی درخواست دی تو قاضی حق قوی یعنی بٹوارہ کی درخواست کو قبول کر کے اس کی تقسیم کرے گا کیونکہ تقسیم کر دینے سے ان کے منافع کو مکمل کرنا ہوگا۔ لو وقعت الخ اور اگر ایسی چیز میں مہایاۃ ہوئی جو تقسیم کے قابل ہے پھر ان میں سے ایک نے تقسیم کی درخواست دی تو اس مال کی تقسیم کر کے مہایاۃ باطل کر دی جائے گی۔ کیونکہ تقسیم کر دینے ہی میں ان کے منافع کی تکمیل ہوتی ہے۔ ولاتبطل التهايؤ الخ اور ان شریکوں میں سے کسی ایک کے یا دونوں کے مر جانے سے یہ تہایؤ باطل نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ اگر اس میں کمی آجائے یا یہ ٹوٹ جائے جب بھی حاکم اسے دوبارہ نافذ کر دے گا۔ (ف کیونکہ اسی کا اثر اور تہایؤ ان دونوں کے ورثہ میں بھی جاری اور منتقل ہو جائے گا۔ ولا فائدة فى النقض الخ لہٰذا اسے ایک بار ختم کر کے دوبارہ جاری کرنے میں کوئی فائدہ نہ ہوگا۔ (ف چنانچہ اسے پہلے سے ہی باقی رکھا جائے گا یعنی اس کو پہلے ختم نہیں کیا جائے گا۔ البتہ اگر مکان کی تقسیم کی کسی کی طرف سے درخواست آجائے تو وہ ہر وقت تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ ولو تهايا فى دار الخ اور اگر دونوں شریکوں نے اس طرح تہایؤ یا مصالحت کر لی ہو کہ ایک شخص ایک ٹکڑے اور دوسرا شخص اس کے دوسرے ٹکڑے میں رہے گا یا ایک شخص مکان کے اوپر کے حصہ میں اور دوسرا شخص اس کے نچلے حصہ میں رہے گا جاز لان الخ تو یہ مصالحت اور تہایؤ جائز ہوگی۔ کیونکہ آپس کی رضامندی کے ساتھ اس طرح کا بٹوارہ بھی جائز ہے۔ اسی لئے بدرجہ اولیٰ مہایاۃ بھی جائز ہوگی۔ (ف اگر یہ شبہ پیدا کیا جائے کہ یہ مبادلہ تو ایک ہی جنس ہے اس لئے اس میں سود کا شبہ پایا جاتا ہے اور جس معاملہ میں سود کا شبہ بھی ہو وہ ناجائز ہوتا ہے اس لئے اسے بھی ناجائز ہونا چاہئے۔ تو اس کا جواب یہ ہے۔

والتهايؤ الخ کہ ایسی صورت میں مکان کے ہر حصہ میں مہایاۃ اور ایک کو دوسرے سے جدا کرنا پایا جاتا ہے اور حقیقت میں مبادلہ نہیں ہوتا ہے۔ (ف مقصد یہ ہے کہ حقیقی مبادلہ یہاں نہیں پایا جاتا ہے کیونکہ دونوں شریک اس چیز سے نفع حاصل کرتے ہیں ولهذا لايشترط الخ اسی لئے اس مہایاۃ کے جائز ہونے کے لئے وقت متعین کرنے کی شرط نہیں ہوتی ہے۔ (ف اور اگر چیز کو باری باری سے استعمال کرنا مقصود ہو تو ایک ہفتہ یا اس سے کم و بیش کا وقت بیان کر دینا چاہئے)۔ ولكل واحد الخ اور تمام شرکاء کو اس بات کا حق ہوتا ہے اور اسی کو یہ جائز ہوتا ہے کہ اپنی باری کے وقت میں اس چیز کو چاہے خود استعمال کر کے فائدہ اٹھانے یا اگر چاہے تو اتنے وقت کے لئے اسے کرایہ پر دے کر اس آمدنی سے فائدہ اٹھائے خواہ معاملہ کے وقت یہ بات بیان کر دی گئی ہو یا نہ کی گئی ہو۔ کیونکہ ان دونوں میں جو کچھ منافع حاصل ہوں گے وہ اس کی ملکیت میں رہتے ہوئے ہوں گے۔ (ف لہٰذا اسے اس بات کا پورا حق ہوگا کہ اس سے جس طرح بھی چاہے فائدہ اٹھائے خواہ خود استعمال کر کے یا مفت میں یعنی عاریت کے طور پر دے کر یا کرایہ پر دے کر کرایہ حاصل کر کے ہو)۔ ولو تهايا الخ اور اگر دونوں شریکوں نے ایک مشترک غلام میں اس طرح سے تہایؤ کی کہ دونوں اس سے ایک ایک دن باری باری سے خدمت لیا کریں تو یہ بھی جائز ہے اس طرح کی شرط لگا سکتا ہے۔ کیونکہ یہ

مصالحت اور تہایؤ کبھی زمانہ کے اعتبار سے ہوتی ہے اور کبھی جگہ کے اعتبار سے ہوتی ہے اور اس جگہ پہلی ہی صورت یعنی وقت کے اعتبار سے ہونا ہی ممکن اور متعین بھی ہے۔

توضیح:۔ فصل۔ مہایاۃ کا بیان۔ اس کی تعریف۔ حکم۔ اس کے لئے جگہ یا وقت کی شرط ہوتی ہے یا نہیں۔ ایک شریک اپنے حق کو دوسرے کو عاریۃ یا اجرت پر دے سکتا ہے یا نہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

ولو اختلفا في التها يؤ من حيث الزمان والمكان في محل يحتملها يامرهما القاضي بان يتفقا لان التهايؤ في المكان اعدل وفي الزمان اكمل فلما اختلفت الجهة لا بد من الاتفاق فان اختاراه من حيث الزمان يقرع في البدايه نفيا للتهمة ولو تهايئا في العبد ين على ان يخدم هذا هذا العبد والاخر الاخر جاز عندهما لان القسمة على هذا الوجه جائزة عندهما جبرا من القاضي بالتراضي فكذا لمهاياة وقيل عند ابي حنيفة لا يقسم القاضي وهكذا روى عنه لانه لا يجرى فيه الجبر عنده والاصح انه يقسم القاضي عنده ايضا لان المنافع من حيث الخدمة قلما تتفاوت بخلاف اعيان الرقيق لانها تتفاوت تفاوتا فاحشا على ما تقدم ولوتهايئا فيهما على ان نفقة كل عبد على من ياخذه جاز استحسانا للمسامحة في اطعام المماليك بخلاف شرط الكسوة لانه لا يسامح فيها.

ترجمہ:۔ اور اگر کسی ایسی مشترک چیز کی تہایئو اور مصالحت کے ہونے کے بارے میں اس کی جگہ اور وقت اور طریقہ استعمال میں دو مالکوں نے اختلاف کیا کہ اس چیز میں ہر طرح سے تہایؤ ہونے کا احتمال بھی ہو۔(ف مثلاً ایک مشترک مکان میں اس کے دو مشترک مالکوں نے آپس میں اس طرح اختلاف کیا کہ ایک نے کہا کہ اس میں اس طرح سے تہایئو طے پائی تھی کہ میں اس کے سامنے کے حصہ سے فائدہ اٹھاؤں گا اور تم اس کے پچھلے حصہ میں رہو گے لیکن دوسرے نے کہا کہ معاملہ اس طرح طے پایا تھا کہ اس میں مسلسل ایک ماہ میں رہوں گا پھر دوسرے ایک مہینہ میں مسلسل تم رہو گے اور دونوں ہی طرح مہایات ہونے کی اس میں گنجائش بھی ہے لیکن دونوں ہی اختلاف کرتے ہوں) تو قاضی ان دونوں کو اس بات پر مجبور کرے گا کہ وہ دونوں خود ہی کسی ایک بات پر متفق ہو کر اختلاف ختم کر دیں۔(ف کیونکہ قاضی اپنے طور پر کسی ایک کو ترجیح نہیں دے سکتا ہے)۔لان التهايؤ الخ کیونکہ تہایؤ جگہ کے اعتبار سے ہو یا زمانہ کے اعتبار سے ہو دونوں ہی اپنی اپنی جگہ مفید ہیں۔اس طرح سے کہ جگہ کے اعتبار سے تہایؤ یعنی مصالحت اور معاہدہ میں عدل زیادہ پایا جاتا ہے۔(ف اس وجہ سے کہ دونوں شریک اس حالت میں ایک ہی وقت میں اس سے فائدے حاصل کرتے ہیں)۔اسی طرح زمانہ کے اعتبار سے دوسرا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ یہ مہایاۃ زیادہ کامل ہوتی ہے۔(ف کیونکہ ہر جگہ سے اسے نفع اٹھانے کا موقع ملتا ہے لہٰذا کسی ایک کو دوسرے کے مقابلہ میں قاضی از خود ترجیح نہیں دے سکتا ہے)۔

فلما اختلفت الخ اب جب کہ دونوں شریکوں نے اپنی جہت مختلف کر دی یعنی ایک نے سامان کے اعتبار سے اور دوسرے نے مکان کے اعتبار سے مہایاۃ کی تب خود ان ہی دونوں پر یہ لازم ہوگا کہ وہ کسی ایک جہت پر اتفاق کر لیں اور قاضی کی طرف سے کچھ نہ کہا جائے۔ پھر اگر دونوں متفق ہو جائیں یعنی زمانہ کے اعتبار سے اتفاق پر راضی ہو جائیں کہ کچھ دن یعنی ہفتہ عشرہ یا ایک ماہ ایک شخص استعمال کرے پھر اتنا ہی دوسرا استعمال کرے تو ابتداء کون کرے اس کے لئے قاضی ان دونوں کے درمیان قرعہ اندازی کر دے تاکہ تہمت دور ہو جائے اور کسی کی طرف داری کا الزام نہ لگے۔(ف یعنی قرعہ اندازی اور پرچی نکالنے میں جس کا نام پہلے نکلے وہی پہلے اس سے فائدہ اٹھانا شروع کر دے۔اور یہ حکم اس وقت کے لئے ہے جب کہ ایک ہی مکان یا ایک ہی غلام

دونوں کی ملکیت میں ہو کیونکہ ولو تهایئا فی العبدین الخ اور دو شریکوں نے اپنے دو مشترک غلاموں کی تہایؤ کرتے ہوئے اس طرح معاملہ کیا کہ وہ ایک ایک معین غلام کو اپنی خدمت کے لئے رکھ لیں تو صاحبینؒ کے نزدیک یہ جائز ہوگا۔ کیونکہ وہ تو اس طرح کی مستقل تقسیم کو ہی جائز رکھتے ہیں اور خواہ یہ تقسیم خود ان کی اپنی رضامندی کے ساتھ ہو یا قاضی کی طرف سے جبر کے ذریعہ ہو۔ پس جب اس طرح تقسیم جائز ہوگی تو مہایاۃ بدرجہ اولیٰ جائز ہوگی۔ وقیل عندابی حنیفةؒ الخ اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق قاضی اس طرح کی زبردستی تقسیم نہیں کرے گا۔ اور نوادر میں امام ابو حنیفہؒ سے ایسی روایت ہے کیونکہ ان کے نزدیک غیر مثلی چیزوں میں جبر کرنا جائز نہیں ہوتا ہے۔

والاصح الخ مگر قول اصح کے مطابق امام اعظمؒ کے نزدیک قاضی بھی مہایاۃ کرے گا۔ (ف امام ابو حنیفہؒ کے اس فرمان کہ قاضی مکانوں کی تقسیم نہیں کرے گا اس کا مطلب یہ ہے کہ قاضی کو اس طرح تقسیم نہیں کرنی چاہئے۔ پھر بھی اگر کرلے تو وہ جائز ہوگی۔ اور جب کہ اصل میں تقسیم کرنی جائز ہے تو منافع میں بدرجہ اولیٰ جائز ہوگی۔ لان المنافع الخ کیونکہ غلاموں کا اپنے مالکوں کی خدمت کرنے کے اعتبار سے آپس میں بہت کم (یا معمولی سا) فرق ہوتا ہے۔ برخلاف ان کی اصل ذات کے کہ اگر ایک سے زائد غلام ہوں تو ان میں تقسیم نہیں کی جاسکتی ہے کیونکہ ان کی ذات اور بدن کے اعتبار سے ان میں بہت فرق ہوتا ہے۔ جیسا کہ اوپر بتلایا جاچکا ہے۔ (ف وہ یہ کہ غبی اور ذہین وغیرہ جیسے بہت سے اوصاف اعتبار سے ان میں بہت فرق ہوتا ہے۔ تو اس طرح غلاموں کی تقسیم میں جبر نہیں کیا جاسکتا ہے۔ ولو تهایئا فیهما الخ اور اگر دونوں شریکوں نے اپنے مشترک دو غلاموں میں اس شرط کے ساتھ تہایؤ کی کہ جو غلام جس مالک کی جتنے دنوں تک خدمت کرے گا اتنے دنوں تک اس غلام کی خوراک کا خرچ اسی کے ذمہ رہے گا۔ تو یہ استحساناً جائز ہوگا۔ (ف اور اس میں مالکانہ حصہ رسدی نصف ربع وغیرہ کا لحاظ نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ غلاموں کی خوراک کی بابت عموماً چشم پوشی اور رعایت رکھی جاتی ہے)۔ بخلاف شرط الکسوة الخ برخلاف ان کے لباس کی شرط کے یعنی جو غلام جس کی خدمت میں رہے گا وہی اس کے لباس کا بھی ذمہ دار ہوگا تو یہ جائز نہ ہوگا کیونکہ عموماً لباس کے خرچ کے بارے میں مساوات کا خیال نہیں رکھا جاتا ہے بلکہ اس میں حصہ رسدی اور مالکانہ حق کا اعتبار ہوتا ہے۔

توضیح:۔ اگر کسی ایک مشترک چیز کی تہایؤ کے بارے میں اس کے مالکوں کے درمیان زمان یا مکان کے اعتبار سے اختلاف ہوجائے۔ اگر دو غلاموں کے مالکوں کے درمیان ان سے خدمت کا فائدہ حاصل کرنے کے متعلق تہایؤ اس طرح ہوجائے کہ ایک ایک غلام کو وہ متعین کرکے اس سے وہی فائدہ حاصل کرے۔ تو اس کی خوراک اور لباس کے درمیان کس طرح سے معاملہ طے کیا جائے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل

ولوتهايئا في دارين على ان يسكن كل واحد منهما داراً جاز ويجبر القاضي عليه اما عندهما فظاهر لان الدارين عندهما كدار واحدة وقد قيل لا يجبر عنده اعتباراً بالقسمة وعن ابي حيفة انه لا يجوز التهايؤ فيهما اصلا بالجبر فلما قلنا وبالتراضي لانه بيع السكنى بالسكنى بخلاف قسمة رقبتهما لان بيع بعض احدهما ببعض الاخر جائز وجه الظاهر ان التفاوت يقل في المنافع فيجوز بالتراضي ويجرى فيه جبر القاضي ويعتبر إفرازاً اما يكثر التفاوت في اعيانهما فاعتبر مبادلة وفي الدابتين لا يجوز التهايؤ على الركوب عند ابي حنيفة وعندهما يجوز اعتباراً بقسمة الاعيان وله ان الاستعمال يتفاوت بتفاوت الراكبين فانهم بين حاذق واخرق والتهايؤ في الركوب في دابة واحدة على هذا الخلاف لما قلنا بخلاف العبد لانه يخدم باختياره فلا يتحمل زيادة على طاقته

والدابة تحملها.

ترجمہ :۔ اگر دو شریکوں نے اپنے دو مشترک مکانوں کے بارے میں اس طرح کی تہایؤ کی کہ وہ ان میں سے ایک ایک مکان متعین میں رہیں گے۔ تو یہ جائز ہوگا۔ اور قاضی اس تقسیم پر مجبور بھی کر سکتا ہے۔ (اگر دوسرے شریک نے اس کی اس سے درخواست کی ہو)۔ اما عندهما الخ صاحبینؒ کے نزدیک یہ حکم اس لئے جائز ہے کہ ان کے نزدیک دو گھر ہونے کے باوجود وہ دونوں ایک ہی کے حکم میں ہیں۔ (ف اور امام اعظمؒ سے بھی ظاہر الروایۃ یہی ہے)۔ وقد قیل الخ اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ تقسیم کے حکم پر قیاس کرتے ہوئے قاضی ایسی مہایاۃ پر ان کو مجبور نہیں کر سکتا ہے۔ (ف یعنی جس طرح ان کی تقسیم پر قاضی ان کو مجبور نہیں کر سکتا ہے اسی طرح مہایاۃ کے لئے بھی مجبور نہیں کر سکتا ہے البتہ اگر وہ خود راضی ہوں تب جائز ہوگی وعن ابی حنیفةؒ الخ اور نوادر میں امام ابو حنیفہؒ سے یہ روایت بھی مذکور ہے کہ دو مکانوں کی صورت میں تہایؤ بالکل جائز نہیں ہے۔ (ف یعنی نہ قاضی کے جبر کے ساتھ اور نہ ہی ان کی آپس کی رضامندی کے ساتھ)۔ بالجبر لما قلنا الخ جبر کے ساتھ جائز نہ ہونے کی وجہ تو وہی ہے جو ہم نے پہلے بیان کردی ہے۔ (ف یعنی اختلاف فاحش کی بناء پر جس طرح تقسیم جائز نہیں ہوتی ہے اسی طرح سے تہایؤ بھی جائز نہیں ہوتی ہے)۔ اور رضامندی کے ساتھ بھی تہایؤ کے ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ دو مکانوں میں ہونے کی وجہ سے رہائش کا تبادلہ رہائش کے ساتھ ہونے سے بیع کی صورت ہوگئی اور ایسی بیع باطل ہوتی ہے تو مہایاۃ بھی باطل ہوگی۔ بخلاف قسمة الخ برخلاف دونوں مکانوں کی چوحدی اور رقبہ کی تقسیم کرنے کے (ف یعنی اگر ان کی آپس کی رضامندی کے ساتھ مکان کی زمین اور اس کے حصہ کی تقسیم ہو تو یہ جائز ہوگی)۔

لان بیع بعض الخ کیونکہ ایک گھر کے کچھ حصہ کو دوسرے گھر کے حصوں کے عوض فروخت کرنا جائز ہوتا ہے۔ (ف لیکن مہایاۃ اس لئے جائز نہیں ہوتی ہے کہ اس میں اصل مکان کا تبادلہ نہیں ہوتا ہے بلکہ صرف اس کے نفع کا تبادلہ ہوتا ہے۔ اسی طرح اجارہ پر دینے میں بھی ایک طرف سے مال اور دوسری طرف سے نفع ہوتا ہے۔ یہ اقوال اور اختلافات نوادر کی روایت کی بناء پر ہے۔ اور ظاہر الروایۃ کے مطابق امام اعظمؒ کے نزدیک تہایؤ جائز ہے۔ وجه الظاهر الخ ظاہر الروایۃ میں جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ منافع کے درمیان فرق اتنا ہی کم ہوتا ہے کہ آپس کی رضامندی کے بعد اس کا اعتبار نہیں ہوتا ہے اسی لئے اس کو جائز سمجھا جاتا ہے۔ اسی طرح اگر قاضی جبر کرے تو وہ بھی جائز ہوگا۔ (ف یعنی اگر قاضی چاہے تو ایسی مہایاۃ پر جبر بھی کر سکتا ہے)۔ ویعتبر افرازا اور ایسی مہایاۃ کو مبادلہ نہیں کہا جاتا ہے۔ بلکہ اسے افراز کہا جاتا ہے۔ (ف یعنی دونوں شریکوں کا اپنا اپنا نفع کہلاتا ہے)۔ امابکثر التفاوت الخ مگر دونوں اصل مکانوں کے درمیان چونکہ بہت زیادہ فرق ہوتا ہے اس لئے اسے تقسیم یعنی مبادلہ کہا جاتا ہے۔ (ف اسی لئے اسے جائز نہیں کہا جاتا ہے۔

وفی الدابتین الخ اور اگر سواری کے دو جانوروں یعنی گھوڑوں کی سواری کے لئے باری باری سوار ہونے پر تہایؤ کیا گیا ہو تو امام اعظمؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک جائز ہے جیسا کہ اعیان کی تقسیم میں جائز ہے۔ (ف یعنی جیسے ایک جنس کے جانوروں میں ان کی ذات کا بٹوارہ جائز ہوتا ہے اسی طرح ان کے منافع کی تقسیم یعنی مہایاۃ بھی جائز ہوتی ہے)۔ وله ان الخ امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ سواروں کے اپنے خاص طرز کے مختلف ہونے سے سواری کے استعمال میں فرق ہوا کرتا ہے۔ کیونکہ کچھ سوار فن سواری میں ماہر اور ہوشیار ہوتے ہیں جس کی وجہ سے سواری کو بھی کوئی تکلیف نہیں ہوتی ہے اور کچھ سوار ناتجربہ کار اور ناسمجھ ہوتے ہیں جن کو سواری نہیں آتی ہے اسی لئے ان کے جانوروں اور سواریوں کو تکلیف اور نقصان ہوتا ہے۔ (ف اس طرح ہوشیار اور ماہر سوار کی سواری کو نہ تکلیف ہوتی ہے اور نہ نقصان ہوتا ہے لیکن ناتجربہ کار سوار کی سواری کا نقصان بھی ہوتا ہے اور اسے تکلیف بھی ہوتی ہے)۔ والتهایئو فی الرکوب الخ اور ایک مشترک جانور کی سواری میں باری باری سے سواری طے کر لینے سے بھی اسی طرح کا اختلاف ہے اور دلیل بھی یہی ہے۔ بخلاف العبد الخ برخلاف غلام کے کہ اس میں باری کی شرط

جائز ہے کیونکہ وہ جتنی بھی خدمت کرے گا اپنے اختیار سے ہی کرے گا اسی لئے وہ اپنی طاقت اور ہمت سے زیادہ تکلیف برداشت نہیں کرے گا۔ لیکن جانور کے بے زبان ہونے کی وجہ سے اس پر طاقت سے زیادہ لاد دینے سے بھی مجبوراً اسے برداشت کرنی پڑتی ہے۔

توضیح:۔ اگر دو مکانوں کے دو مشترک مالک آپس میں یہ تہایؤ کرلیں کہ وہ ایک ایک مکان کو اپنی مستقل رہائش کے لئے متعین کرلیں اگر دو مکانوں کے دو مشترک مالک اپنی رضامندی سے مکان کو تقسیم کر کے اپنے لئے ایک ایک مکان مخصوص کرلیں اگر دو سواری کے دو مشترک مالک ایک ایک سواری کو اپنے لئے تہایؤ کے ذریعہ مخصوص کرلیں۔ یا ان کی سواری میں باری باری پر، رضامندی کرلیں، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل

واما التهايؤ في الاستغلال يجوز في الدار الواحدة في ظاهر الرواية وفي العبد الواحد والدابة الواحدة لايجوز ووجه الفرق ان النصيبين يتعاقبان في الاستيفاء والاعتدال ثابت في الحال والظاهر بقاؤه في العقار وتغيره في الحيوانات لتوالي اسباب التغير عليها فتفوت المعادلة ولوزادت الغلة في نوبة احدهما عليها في نوبة الاخر فيشتركان في الزيادة ليتحقق التعديل بخلاف ما اذا كان التهايؤ على المنافع فاستغل احدهما في نوبته زيادة لان التعديل فيما وقع عليه التهايؤ حاصل وهو المنافع فلا تضره زيادة الاستغلال من بعد۔

ترجمہ:۔ اور غلہ و کرایہ وغیرہ مشترک مکان سے حاصل کرنے میں تہایؤ یعنی باری طے کرلینا ظاہر الروایۃ میں ایک مکان ہونے کی صورت میں جائز ہے۔ (ف اس طرح سے کہ اس مشترک مکان سے دونوں مالکان ایک ایک سال کر کے فائدے حاصل کرینگے۔ یعنی ایک سال تک ایک مالک اور اس کے بعد کے ایک سال تک دوسرا مالک کرائے وغیرہ کے فوائد حاصل کرلے)۔ وفي العبد الواحد الخ لیکن ایک مشترک غلام اور سواری کے ایک جانور میں اس طرح سے کرنا جائز نہ ہوگا۔ (کیونکہ مکان کے مقابلہ میں غلام اور جانور کے درمیان واضح فرق ہے)۔ ووجه الفرق الخ وجہ فرق کی تفصیل یہ ہے کہ دونوں شریک باری باری سے مثلاً ایک ایک سال کے کرائے وغیرہ کے منافع حاصل کرتے رہتے ہیں پھر بھی مکان اپنی حالت اور اعتدال پر باقی رہتا ہے۔ والظاهر الخ اور بظاہر مکان میں وہی حالت آئندہ بھی باقی رہے گی۔ لیکن جاندار چیز خواہ غلام ہو یا جانور ہو اس کی حالت بدلتی رہتی ہے کیونکہ اس پر تغیر کے اسباب وقفہ وقفہ سے بدلتے رہتے ہیں۔ اس لئے اس بے جان اور جاندار میں برابری نہیں ہوسکتی ہے۔ (ف پس معلوم ہوا کہ جائز نہ ہونے کی وجہ حالات کا ہمیشہ یکساں نہ رہنا ہے۔ اس بناء پر پہلے زمانہ کے اعتبار سے موجودہ زمانہ میں حالات میں فرق آچکا ہے لہٰذا ہر وہ چیز جو اب بدلنے والی ہو اس سے کرایہ اور منافع کی مہایاۃ جائز نہ ہوگی۔ لیکن ایک مکان ہونے میں جائز ہوگی)۔

ولوزادت الغلته الخ اور اگر غلہ یا کرایہ کا مکان کسی کی نوبت میں دوسرے کے مقابلہ میں زائد وصول ہو جائے تو اس زائد آمدنی کو دونوں برابری کے ساتھ آپس میں تقسیم کرلیں۔ تاکہ حقیقی برابری ہو جائے۔ بخلاف ما اذا كان الخ بخلاف اس کے اگر دونوں شریکوں نے منافع حاصل کرنے میں باری مقرر کی ہو پھر ہر ایک نے اپنی باری پر اسے کرایہ پر دیا پھر ایک کو کچھ زیادہ کرایہ مل گیا۔ (ف تو اس زیادتی میں اس کے دوسرے شریک کا حق نہ ہوگا۔ لان التعديل الخ کیونکہ ان دونوں کے درمیان جس بات پر باری مقرر کی گئی تھی وہ اس کے منافع میں برابری کا حاصل کرنا ہے وہ موجود ہے۔ اور اب اگر اس کے کرایہ میں کچھ زیادتی

آگئی ہے تو اس سے کچھ نقصان نہ ہو گا۔

توضیح: ایک مشترک مکان یا غلام یا جانور میں غلہ و کرایہ وغیرہ کے لئے باری متعین کرنا اگر کسی شریک کی باری میں اتفاقاً زیادہ کرایہ وصول ہو جائے تو اس زیادتی پر کس کا حق ہو گا، اگر دونوں شریکوں نے منفعت حاصل کرنے پر باری مقرر کی اور دونوں نے اپنی اپنی باری میں اسے کرایہ پر دیا مگر ایک کو کرایہ زیادہ مل گیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

والتهايؤ على الاستغلال في الدارين جائز ايضاً في ظاهر الرواية لما بينا ولو فضل غلة احدهما لا يشتركان فيه بخلاف الدار الواحدة والفرق ان في الدارين معنى التمييز والا فراز راجح لاتحاد زمان الاستيفاء وفي الدار الواحدة يتعاقب الوصول فاعتبر قرضا وجعل كل واحد في نوبته كالوكيل عن صاحبه فلهذا يرد على حصته من الفضل وكذا يجوز في العبدين عندهما اعتباراً بالتهايؤ في المنافع ولا يجوز عنده لان التفاوت في اعيان الرقيق اكثر منه من حيث الزمان في العبد الواحد فاولى ان يمتنع الجواز التهايؤ في الخدمة جوز ضرورة ولا ضرورة في الغلة لإمكان قسمتها لكونها عينا ولان الظاهر هو التسامح في الخدمة والاستقصاء في الاستغلال فلا يتقاسان ولا يجوز في الدابتين عنده خلافاً لهما والوجه ما بيناه في الركوب.

ترجمہ:۔ اور دو مشترک گھروں کو کرایہ پر دینے کے لئے ان کے مالکوں کا باری کرنا بھی ظاہر الروایۃ میں مذکورہ دلیل کی بناء پر جائز ہے۔(ف یعنی ان کی حالت میں ٹھہراؤ اور یکسانیت کا رہنا جس طرح فی الحال ہے امید ہے کہ آئندہ بھی ان کی یہی حالت رہے گی اور جلد نہ بدلے گی اس لئے برابری باقی رہ جائے گی **ولو فضل غلة الخ** اور اگر دونوں مکانوں میں سے ایک کا کرایہ زیادہ حاصل ہوا تو وہ زیادتی دونوں میں تقسیم نہیں کی جائے گی۔(بلکہ جس کی باری ہو گی وہی اس زیادتی کا مالک ہو گا) **بخلاف الدار الخ** بخلاف ایک مکان ہونے کی صورت میں(کہ اگر اس کو کرایہ پر دینے کے لئے باری مقرر کی گئی ہو تو جس کی باری میں کرایہ زیادہ وصول ہو گا وہ زیادہ کرایہ دونوں میں تقسیم کر دیا جائے گا اور صرف باری والے کا حصہ نہ ہو گا)۔**والفرق ان الخ** ان دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ دو گھر ہونے کی صورت میں ایک کو دوسرے سے جدا کرنے اور ترجیح دینے کے معنی واضح ہیں کیونکہ دونوں کا اپنے مکان سے نفع حاصل کرنے کا ایک ہی زمانہ ہوتا ہے۔(ف یعنی جب دو گھروں میں باری کے لئے بٹوارہ کیا تو اس میں مبادلہ کے معنی نہیں پائے گئے۔ بلکہ غالب گمان یہ ہے کہ دونوں شریکوں نے اپنے نفع حاصل کرنے کے لئے ایک ایک مکان علیحدہ متعین کر لیا ہے۔ کیونکہ دونوں ہی شریک بیک وقت اور ایک ہی زمانہ میں اپنے اپنے حصہ سے نفع حاصل کرتے ہیں۔ اس لئے اس میں مبادلہ کے معنی کی ترجیح نہیں کی جا سکتی ہے۔

وفي الدار الخ اور ایک ہی مشترک مکان ہونے کی صورت میں ایک کو دوسرے کی باری کے بعد فائدہ پہنچتا ہے۔ اس لئے یہ کہا جائے گا کہ اس نے ایک ماہ کا کرایہ حاصل کیا اس نے حقیقت میں اس کے نصف ماہ کا اپنے حصہ کا کرایہ وصول کر کے باقی نصف ماہ کا کرایہ بطور قرض لیا ہے جسے دوسرے مہینے یعنی اپنے شریک کی باری میں ادا کرتا ہے۔ اس طرح نصف ماہ کی آمدنی کو قرض مانا گیا ہے۔(ف الحاصل گویا ایک کی باری میں دوسرے نے اسے اپنا حصہ بطور قرض دیا تھا یا اپنے ذمہ کے باقی حصہ کو قرض میں ادا کیا تھا)۔ **وجعل كل واحد الخ** اور یوں سمجھا جائے گا کہ گویا ہر شریک اپنی باری کے دنوں میں اپنے شریک کی طرف سے وکیل ہے۔ اس لئے جس مہینہ میں کرایہ زیادہ وصول ہو جائے اس میں سے اپنے شریک کا حصہ اسے ادا کر دے(ورنہ خیانت کا ارتکاب ہو جائے گا اس لئے خیانت نہ کرے)۔ **وكذا يجوز الخ** اسی طرح سے دو مشترک غلام ہونے کی صورت میں ان کو مزدوری یا کرایہ پر دینے کے باری مقرر کرنا بھی صاحبینؒ کے نزدیک جائز ہو گا۔ جیسے کہ ان سے منافع حاصل کرنے کے لئے

باری مقرر کر دینا جائز ہوتا ہے۔ لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

لان التفاوت الخ کیونکہ ایک غلام کو باری باری میں رکھنے سے اس کے اندر زمانہ کے حالت مختلف ہونے میں جو کچھ بھی فرق آتا ہے اس سے کہیں زیادہ حالات کا فرق دو غلاموں کو باری میں رکھنے میں ہوتا ہے اس لئے بدرجہ اولیٰ ان کو کرایہ پر دینا ممنوع ہوگا۔ (ف اس وقت اگر یہ کہا جائے کہ ان سے منافع حاصل کرنا تو بالاتفاق جائز ہے تو پھر کرایہ پر دینے میں کیوں ممانعت ہوگی۔ تو جواب یہ دیا جائے گا کہ بلاشبہ خدمت لینا تو جائز ہے لیکن ان کو کرایہ اور مزدوری پر دینا جائز نہیں ہے اور ان دو حالتوں میں سے ایک کو دوسرے پر قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے)۔ والتھایؤ فی الخدمۃ الخ اور غلام کی خدمت میں بٹوارہ کرنا یعنی اس کی باری مقرر کر دینا ضرورۃً جائز ہے۔ مگر مکان وغیرہ کے کرایہ میں کسی ضرورت کے نہ ہونے کی بناء پر باری مقرر کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ وہ مال عین ہوتا ہے اور اسی کو تقسیم کر لینا ممکن ہوتا ہے۔ اور خدمت میں باری جائز ہونے کی دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ خدمت لینے کی صورت میں ایک شریک دوسرے کے بارے میں رعایت اور چشم پوشی سے کام لیتا ہے۔ (ف یعنی کمی وبیشی کا کچھ خیال نہیں کرتا ہے)۔

والاستقصاء فی الاستغلال الخ جب کہ کرایہ وغیرہ کے معاملہ میں ہر شریک دوسرے سے بالکل برابری کا مطالبہ کرتا ہے اور کمی کی صورت میں کوئی رعایت نہیں کرتا ہے۔ اسی وجہ سے خدمت لینے اور کرایہ حاصل کرنے میں ایک دوسرے پر قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے۔ (ف۔ حاصل یہ ہوا کہ کسی قسم کی نقد آمدنی حاصل ہونے کی صورت میں ہر شریک کی خواہش یہی ہوتی ہے کہ اس آمدنی کا نصف حصہ پورا ہی مجھے ملے اور اس میں کچھ کمی نہیں کی جائے۔ جبکہ خدمت لینے کی صورت میں بالکل برابری کا کوئی مطالبہ نہیں کرتا ہے بلکہ رعایت اور چشم پوشی سے کام لیتا ہے۔ ولا یجوز فی الدابتین الخ اور سواری کے دو مشترک جانوروں میں اس طرح کی مہایاۃ کرنا کہ ان کو دونوں ہی کرایہ پر دینگے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ لیکن صاحبینؒ کے نزدیک جائز ہے۔ والوجہ الخ اس اختلاف کی وجہ وہی ہے جو ہم سواری کے مسئلہ میں بیان کر چکے ہیں۔ (ف۔ وہ یہ ہے کہ اگر سواری کے لئے دونوں نے جانوروں میں باری طے کی تو امام اعظمؒ کے نزدیک اس وجہ سے جائز نہ ہوگی کہ تجربہ کار اور ماہر سوار اور نادان ناتجربہ کار کے درمیان بہت زیادہ فرق ہوتا ہے کہ ماہر سوار کی سواری سے اس سواری کو کوئی زحمت اور تکلیف نہیں ہوتی ہے جب کہ دوسرے نادان اور ناتجربہ کار اس پر اس کی قوت سے زیادہ مشقت میں ڈالتا ہے۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک جس طرح سے ان کا بٹوارہ جائز ہوتا ہے اسی طرح سے ان میں تہایؤ بھی جائز ہوتی ہے۔

توضیح:۔ ایک یا دو مشترک گھروں کو کرایہ پر دینے کے لئے ان کے مالکوں کا باری مقرر کرنا غلام ہونے کی صورت التھایؤ فی الخدمت کیسا ہے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ وجہ فرق دلائل

ولو كان نخل او شجر او غنم بين اثنين فتهايئا على ان ياخذ كل واحد منهما طائفة يستثمرها اويرعاها ويشرب البانها لا يجوز لان المهاياة في المنافع ضرورة انها لا تبقى فيتعذر قسمتها وهذه اعيان باقية يرد عليها القسمة عند حصولهما والحيلة ان يبيع حصته من الاخر ثم يشترى كلها بعد مضى نوبته او ينتفع باللبن بمقدار معلوم استقراضا لنصيب صاحبه اذ قرض المشاع جائز والله اعلم بالصواب .

ترجمہ:۔ اور اگر کھجور کے یا کسی اور پھل کے درخت یا بکریاں دو مالکوں کی مشترک ملکیت میں ہوں۔ اور دونوں نے اس طور پر مہایاۃ کی کہ ان میں سے ہر ایک ان درختوں میں سے کچھ درختوں کی ان میں پھل آنے تک دیکھ بھال کرے اور ان کے پھل کھائے اور ان بکریوں میں سے کچھ بکریاں چرا کر ان کا دودھ لیا کرے تو یہ جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ منافع میں مہایاۃ کو صرف اس

ضرورت کے وجہ سے جائز رکھا گیا ہے کہ یہ منافع دیر تک باقی نہیں رہتے ہیں۔ اسی وجہ سے بعد میں ان کی تقسیم نہیں ہو سکتی ہے۔ وهذه اعيان الخ اور یہ چیزیں یعنی درختوں کے پھل اور جانوروں کا دودھ تو باقی رہنے والا مال ہے۔ لہٰذا ان کے پائے جانے کی بعد ان کی تقسیم کی جا سکتی ہے۔ (ف اور جب ان صورتوں میں مہایاۃ کی ضرورت ہی نہیں ہے تو وہ مہایاۃ جائز بھی نہ ہوگی۔ البتہ دونوں اپنے کسی خاص فائدہ کے پیش نظر اس میں مہایاۃ کرنے کے لئے حیلہ کرنے کا ارادہ ہو تو اس کی یہ صورت ہوگی۔ والحيلة ان يبيع الخ کہ ایک شریک اپنے حصہ کے درخت یا بکریوں کو دوسرے شریک کے ہاتھ بیچ ڈالے۔ (ف اور وہ شریک جب تک چاہے ان درختوں کے پھلوں اور ان جانوروں کے دودھ سے نفع حاصل کرے کیونکہ اس وقت تک یہ منافع اس کی اپنی ذاتی جائیداد اور ملکیت کی آمدنی سے ہے۔ پھر جب معاہدہ کے مطابق پہلا شریک جو کہ مالک تھا اس خریدار سے سب کو خرید لے۔

(ف پھر وہ جب تک خواہش ہو یعنی معاہدہ ذہنی کے مطابق اس سے نفع حاصل کرتا رہے لیکن ایسا کرنے میں اس بات کا خیال رکھنا انتہائی ضروری ہوگا کہ دوسرا فریق واقعۃً دیندار اور زبان کا پکا ہو کہ وقت گذرنے پر اپنے دوسرے شریک سے اسی طرح کا معاملہ کرتا رہے۔ اور ایسا نہ کرے کہ وہ اچانک یہ کہہ بیٹھے کہ یہ چیزیں خریدی ہوئی ہیں اور اب میں دوبارہ ان کو تمہارے ہاتھ نہیں بیچوں گا)۔ او ينتفع باللبن الخ یا حیلہ کی دوسری صورت یہ ہوگی کہ اپنے شریک کے حصہ کے دودھ یا پھل کو ہر روز حساب کے ساتھ بطور قرض اپنی ذات میں خرچ کرتا رہے۔ (ف یہاں تک کہ جب کافی مقدار میں اس کے ذمہ قرض جمع ہو جائے تو وہ دوسرا شریک اس سے اپنا قرض اسی انداز سے اس سے وصول کرتا رہے یہاں تک کے پورا حصہ دار قرض اس سے وصول کر لے۔ اور اسی کا بدلہ ادا ہو جائے)۔ اب اگر یہ کہا جائے کہ شریک کے حصہ کا دودھ اور پھل وغیرہ تو دونوں شریکوں کا مشترک اور ملا جلا ہوا ہے جس کی اس وقت تقسیم نہیں ہوئی ہے تو اس کا اس سے قرض کی صورت میں کس طرح لے سکتا ہے۔ تو اس کا جواب دیا جائے گا کہ یہ جائز ہے کیونکہ مشترک اور غیر تقسیم شدہ کا قرض جائز ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

توضیح:۔ اگر کچھ مشترک پھل دار درخت یا دودھ والی بکریاں دو مالکوں کی ملکیت میں ہوں اور دونوں ان چیزوں میں اس طرح سے مہایاۃ کریں کہ ان میں سے ہر ایک کچھ درختوں کی یا بکریوں کی دیکھ بھال کر کے ان کے پھل یا دودھ اپنے ہی استعمال میں لایا کریں اگر وہ اپنی کسی مصلحت کی بناء پر ایسا ہی کرنا چاہیں تو اس کی کیا تدبیر یا حیلہ کر سکتے ہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

☆☆☆

﴿كتاب المزارعة﴾

مزارعت کا بیان

قال ابو حنيفةُ المزارعة بالثلث والربع باطلة اعلم ان المزارعة لغة مفاعلة من الزرع وفي الشريعة هي عقد على الزرع ببعض الخارج وهي فاسدة عند ابي حنيفة وقالا جائزة لما روى ان النبي عليه السلام عامل اهل خيبر على نصف ما يخرج من ثمراوزرع ولانه عقد شركة بين المال والعمل فيجوز اعتبار ابا لمضاربة والجامع دفع الحاجة فان ذا المال قد لايهتدى الى العمل والقوى عليه لا يجد المال فسمت الحاجة الى انعقاد هذا العقد بينهما بخلاف دفع الغنم والدجاج ودود القز معاملة بنصف الزوائد لانه لا اثر هنالك للعمل في تحصيلها فلم يتحقق شركة وله ماروى انه عليه السلام نهى عن المخابرة وهي المزارعة ولانه استيجار ببعض ما يخرج من عمله فيكون في معنى قفيز الطحان ولان الاجر مجهول او معلوم وكل ذلك مفسد ومعاملة النبي عليه السلام اهل خيبر كان خراج مقاسمة بطريق المن والصلح وهو جائز واذا افسدت عنده فان سقى الارض وكربها ولم يخرج شيئ فله اجر مثله لانه في معنى إجارة فاسدة وهذا اذا كان البذر من قبل صاحب الارض وان كان البذر من قبله فعليه اجر مثل الارض والخارج في الوجهين لصاحب البذر لانه نماء ملكه وللاخر الاجر كما فصلنا الا ان الفتوى على قولهما لحاجة الناس اليها ولظهور تعامل الامة بها والقياس يترك بالتعامل كما في الاستصناع.

ترجمہ:۔ (اولاً یہ معلوم ہونا چاہئے کہ مزارعت کی دو صورتیں ہیں (۱) زمین کسی دوسرے کو بٹائی پر دینا جیسے کہ درخت دوسروں کو بٹائی پر دیا جاتا ہے اور اسے مساقاۃ کہا جاتا ہے اور اس جگہ بٹائی پر دینا ہی مراد ہے۔ (۲) اجارہ یعنی زمین دوسرے کو مال کے عوض دینا)۔ قال ابو حنیفہؒ الخ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ مزارعت جو تہائی اور چوتھائی وغیرہ پر زمین دے کر ہو وہ باطل ہے۔ (ف یعنی کسی بھی اتنے اور ایسے حصہ پر دینا جو مشترک ہو رہا ہو مثلاً نصف' تہائی' چوتھائی۔ اور پانچواں حصہ وغیرہ کم یا زیادہ کچھ بھی ہو۔ اور اگر کچھ مقدار معین کر کے زمین دی گئی ہو کہ اس سے مثلاً دس یا پندرہ من غلہ مجھے (صاحب زمین کو) دے کر باقی تمہارے (محنت کرنے والے کا) ہوگا تو اس طرح پیداوار کی شرط سے دینا بالاتفاق باطل ہے۔ کیونکہ ابتداء میں کسی کو یہ معلوم نہیں ہوتا ہے کہ اس میں کچھ پیدا ہوگا بھی یا نہیں اور اگر ہو تو وہ کتنا پیدا ہوگا۔ جب کہ پہلی صورت میں پیدا ہونے پر ہی معاملہ ہوگا ورنہ نہیں = اعلم ان المزارعة الخ معلوم ہونا چاہئے کہ المزارعۃ مادہ زرع سے مفاعلۃ کے وزن پر ہے۔ (ف اس کے لفظی معنی ہوں گے جانبین سے فعل زرع کا ہونا۔ زرع کے معنی کشت یعنی کھیتی کرنے ہے۔ لیکن یہاں صرف ایک یعنی کاشتکار کی طرف سے یہ عمل پایا جاتا ہے۔ لیکن غلبہ کے طور پر مزارعۃ کہدیا جاتا ہے۔

وفي الشريعة الخ اور شریعت میں اس عقد کو کہا جاتا ہے۔ جو کچھ پیداوار کے عوض واقع ہوتا ہے۔ (ف یعنی پیداوار میں سے ایک مشترک حصہ کے عوض کھیتی کرنا۔ وهي فاسدة الخ حکم کے اعتبار سے امام ابو حنیفہؒ کے اجتہاد میں مزارعت فاسد

ہے۔(ف امام مالک والامام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے اسی طرح سے مجاہد و نخعی و عکرمہ اور ابن عباس رحمہم اللہ کا بھی یہی قول ہے۔
امام خصافؒ نے اسے صحیح کرنے کے لئے یہ حیلہ بتلایا ہے کہ پہلے دونوں آپس میں مزارعت کا معاملہ کرلیں پھر دونوں کسی بات پر جھگڑ کر کسی ایسے قاضی کے پاس اس معاملہ کو لے جائیں جو اس مزارعت کو جائز سمجھتا ہو۔ پھر جب وہ اپنے علم کے مطابق اس کے جائز ہونے کا فتویٰ دیدے تو بالاجماع سب کے نزدیک اس کے جائز ہونے کا حکم ہو جائے گا)۔ **وقالا جائز الخ** اور صاحبینؒ یعنی امام ابو یوسف وامام محمد رحمہما اللہ نے فرمایا ہے کہ یہ جائز ہے۔(ف امام احمد اور جمہور علماء کا بھی یہی قول ہے۔ **لما روی ان الخ** اس روایت کی وجہ سے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود بھی خیبر والوں کے ساتھ اس طرح معاملہ کیا تھا کہ درخت اور کھیتی کی زمین سے جو کچھ بھی پھل اور کھیتی کی پیداوار ہو اس کا نصف دینا ہوگا۔(ف یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب خیبر کا علاقہ فتح کیا تو وہاں کے باشندے یہودی کاشتکاری کا کام کرتے تھے ان کو اسی کام پر اس شرط کے ساتھ باقی رہنے دیا کہ اس زمین سے جو کچھ بھی کھیتی کی پیداوار ہو یا وہاں کے باغوں سے جو کچھ پھل پیدا ہو اس میں سے ایک نصف تو محنت کرنے والے کاشتکار کا حصہ ہوگا اور باقی نصف اہل ملک (حکومت) کا حصہ ہوگا)۔

ولانه عقد الخ اور اس کی دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ عقد مزارعت ایسی شرکت کا معاملہ ہے جس میں ایک کی طرف سے مال اور دوسرے کی طرف عمل اور محنت کی ضرورت ہوتی ہے اس لئے عقد مضاربت کی طرح یہ بھی جائز ہوگا۔(ف یعنی جیسے عقد مضاربت میں رب المال (رقم والے) کی طرف سے مال اور مضارب (کام کرنے والے) کی طرف سے کام ہوتا ہے۔ اور جو کچھ اس معاملہ سے حاصل ہوتا ہے اس میں دونوں کا حصہ ہوتا ہے۔ اسی طرح سے مزارعت میں بھی کاشتکار کی طرف سے کام اور مالک کی طرف سے مال ہوتا ہے اس لئے جو کچھ پیداوار ہو اس میں دونوں کی شرکت جائز ہوگی۔ اس طرح سے مضاربت پر مزارعت کا قیاس کیا گیا ہے۔ اور چونکہ مقیس اور مقیس علیہ میں کوئی مشترک علت ہوا کرتی ہے جو وجہ قیاس ہو سکے اس لئے یہاں یہ فرمایا گیا ہے۔ **والجامع رفع الحاجة** اس میں وجہ قیاس جو دونوں میں مشترک ہے وہ رفع ضرورت ہے ضرورت پوری کرنی۔(ف یعنی جس طرح ضرورت پوری کرنے کے لئے مضاربت کی شرکت جائز رکھی گئی ہے۔ اسی طرح سے مزارعت کو بھی جائز کہا گیا ہے۔ **فان ذا المال الخ** ضرورت اس طرح سے ہوتی ہے کہ مال دار شخص کو کام کرنے کا ڈھنگ معلوم نہیں ہوتا ہے۔(ف اس لئے اس کے پاس مال بے کار پڑا رہتا ہے یا کوشش کرنے سے بجائے فائدہ حاصل کرنے کے نقصان کر بیٹھتا ہے)۔ **والقوی علیه الخ** اور دوسری طرف جس شخص کو ہنر اور ڈھنگ کمانے کا بہت ہے مگر اس کے پاس مال نہیں ہے کہ وہ کچھ کر سکے۔(ف اس طرح اس کی ہوشیاری برباد ہو جاتی ہے۔ اور وہ کچھ نہیں کر پاتا ہے۔

فمسّت الحاجة الخ اسی مجبوری کی بناء پر یہ ضرورت محسوس ہوئی کہ ایسی صورت اختیار کی جائے کہ ایک کا مال اور دوسرے کی ہوشیاری یا ڈھنگ مل کر کچھ منافع حاصل ہو سکیں۔(ف اور وہ معاملہ جائز بھی ہو۔ اب اگر یہ سوال کیا جائے کہ اس مذکورہ صورت میں جائز ہونے کی وجہ سے اگر کوئی شخص اپنی بکریاں دوسرے کو اس شرط پر دے کہ وہ اسے چرائے اور اس سے جو کچھ دودھ یا بچہ حاصل ہو وہ ان دونوں کے درمیان بانٹ لیا جائے یا مرغیاں یا ریشم کے کیڑے دیئے کہ وہ پوری طرح سے ان کی دیکھ بھال کرے۔ اور ان سے فائدے حاصل کرے۔ تو جواب یہ ہے کہ مزارعت اور مضاربت میں جواز ہے)۔ **بخلاف رفع الغنم الخ** بخلاف اس کے کسی کو بکریاں یا مرغیاں یا ریشم کے کیڑے اس لئے دینا کہ وہ ان کی دیکھ بھال کرکے اور ان کے بچوں اور دوسرے منافع سے دونوں ہی نصف نصف حاصل کریں۔ کہ ان کے بچوں اور منافع حاصل کرنے میں کسی طرح بھی کسی کے کام کو کوئی دخل نہیں ہے یعنی اس کے لئے کوئی محنت اور عمل کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے اس لئے اس میں شرکت عمل نہیں پائی جاتی ہے۔

(ف۔ پھر جمہور علماء سے مزارعت کے جائز ہونے کا قول منقول ہے۔ چنانچہ ان میں حضرات علی کرم اللہ وجہہ و سعد و

ابن مسعود و آل ابی بکر و ال علی و عمر بن عبدالعزیز وابن المسیب وابن سیرین و طاؤس و عبدالرحمن بن الاسود و موسیٰ بن طلحہ و زہری وغیر ھم رحمھم اللہ ہیں۔ اور صحیح بخاری میں ہے کہ قیس بن مسلم نے ابو جعفرؒ سے روایت کی ہے کہ مدینہ میں مہاجرین کا کوئی خاندان نہیں تھا۔ مگر وہ لوگ ایک چوتھائی یا تہائی منافع پر مزارعت کیا کرتے تھے پھر ان ہی لوگوں کو کاشتکاروں میں سے بیان کیا۔ اور صحیحین میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ وہ لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابوبکر وعمر وعثمان وعلی رضی اللہ عنہم اور حضرت معاویہ رضی کی ابتدائی حکومت کے زمانہ میں بھی اپنی زمین کو کاشتکاری کے لئے کرایہ پر دیا کرتے تھے۔ بعد میں ان کو حضرت رافعؓ سے ممانعت کی حدیث پہنچی تو آپ رافعؓ سے ملاقات کے لئے روانہ ہوئے۔ نافعؓ نے کہا کہ میں بھی آپ کے ساتھ گیا پس آپ نے رافعؓ سے دریافت کیا تو رافعؓ نے حدیث بیان کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کھیتوں کو کرایہ پر دینے سے منع فرمایا ہے۔ صحیح مسلم وابوداؤد وغیرہ میں ہے کہ رافع نے کہا ہے کہ میں نے اپنے ان دونوں چچاؤں سے جو جنگ بدر میں شریک تھے یہ سنا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زمین کو کرایہ پر دینے سے منع فرمایا ہے۔ پس عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ میں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں یہی جانتا تھا کہ زمین کرایہ پر دی جاتی ہے۔ یہاں تک کہ عبداللہ بن عمرؓ کو یہ خوف ہو گیا کہ شاید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے بارہ میں کوئی نیا حکم یعنی ممانعت کا دیدیا ہو جس کی مجھے خبر نہ ہوئی ہو۔ اسی لئے اس کے بعد سے انہوں نے زمین کو کرایہ پر دینا چھوڑ دیا۔ اور صحیحین میں رافعؓ سے روایت ہے کہ ہم لوگ زمین کو اس کے کنارہ حصہ کی طرف کرایہ پر دیتے تھے جسے سب سیّد الارض کہتے تھے۔ پس کبھی اس ٹکڑۂ زمین پر کوئی آفت خشک سالی یا بارش وغیرہ کی نازل ہوتی مگر کھیتی کا وہ ٹکڑا محفوظ رہتا اور کبھی اس کے برعکس اسی ٹکڑے پر آفت آتی اور باقی زمین محفوظ رہ جاتی تھی۔ اس لئے ہمیں اس ٹکڑے کو کرایہ پر دینے سے منع کر دیا گیا۔ اور کرایہ میں چاندی۔ سونا وغیرہ نہیں دیا جاتا تھا کیونکہ اس زمانہ میں اس کا رواج نہیں تھا۔

میں (مترجم) یہ کہتا ہوں کہ یہ جملہ اس بات کی دلیل ہے کہ کھیتی کو کرایہ پر دینے سے ممانعت کی وجہ یہ تھی کہ اس کی پیداوار میں شرکت نہیں ہوتی تھی بلکہ اسی زمین کا ایک ٹکڑا استعمال کے لئے دیدیا جاتا تھا اور اس کی پیداوار کبھی آفت آنے سے برباد ہو جاتی تھی۔ اس کی مثال ایسی ہوگی کہ جیسے مزارعت میں اس شرط پر زمین دی جائے کہ اس کی پیداوار میں سے (جتنی بھی ہو) دس من گیہوں وہ کاشتکار مالک زمین کو دیا کرے تو یہ مزارعت فاسد ہوگی کیونکہ کسی کو یہ نہیں معلوم ہوتا ہے کہ اس میں کتنی پیداوار ہوگی۔ ممکن ہے کہ اس کی پیداوار اتنی ہی ہو یا کچھ بھی نہ ہو تو اس کاشتکار کے حصہ میں کتنا آئے گا۔ یا مزید اپنی ہی طرف سے دینا ہوگا۔ اس لئے اس کے جائز ہونے کی صرف یہ صورت ہوگی کہ پیداوار کا مشترک حصہ مثلاً نصف تہائی یا چوتھائی وغیرہ طے کیا جائے۔ اور مؤطا میں اسی اسناد کے ساتھ رافعؓ سے مرفوع روایت ہے کہ کھیتوں کو کرایہ پر دینے سے منع کیا گیا ہے۔ حضرت حنظلہؒ نے فرمایا ہے کہ میں نے رافعؓ سے پوچھا کہ اگر سونا یا چاندی کے عوض ہو تو کیسا رہے گا۔ تب فرمایا کہ سونا یا چاندی کے عوض کرایہ لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اور صحیحین کی بعض روایتوں میں ہے کہ ممانعت زمین کی پیداوار کے عوض میں ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس جگہ پیداوار سے مراد وہ ہے جس کا ذکر ابھی اوپر کیا گیا ہے۔ یعنی ایک زمین پر محنت کے عوض ایک ٹکڑا مخصوص اسے دیدیا گیا یہ کہہ کر کہ اس میں سے جو کچھ پیداوار ہوگی وہ تمہاری ہوگی۔ جس میں شرکت بالکل نہیں پائی جائے گی۔ جس کی وجہ وہی ہے جو پہلے بیان کی گئی ہے اور وہ مالک اور ائمہ صحاح کی روایت سے ہے اور خیبر کے یہود کے بارے میں حدیث ہے۔ چنانچہ نسائی کے سوا باقی ائمہ صحاح نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل خیبر سے درختوں کے پھل اور زمین کی پیداوار کی شرط کے عوض معاملہ کیا اور ایک روایت میں ہے کہ جب خیبر مفتوح ہو گیا تو یہودیوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی ہماری یہ زمینیں ہمارے ہی قبضہ میں رہنے دی جائیں۔ اس شرط پر کہ ہم اس میں محنت کریں اور ان کی پیداوار اور پھل سے نصف ہم لیں اور باقی آپ کو دیں۔ تب آپ نے فرمایا کہ میں تم

لوگوں کو اسی شرط پر قابض رکھتا ہوں لیکن جب تک ہم چاہیں گے اسی وقت تک کے لئے۔ یعنی جب بھی تم کو اس سے منع کر دینگے تمہارا اختیار اور حق ختم ہو جائے گا۔ چنانچہ اسی شرط پر وہ لوگ قائم رہے۔ یہاں تک حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان کی بد عہدی اور شرارت کی بناء پر ان کو وہاں سے نکال دیا۔ اور مؤطا کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عبداللہ بن رواحہ کو ان کے اور اپنے درمیان پھلوں وغیرہ کا اندازہ کرنے کے لئے بھیجتے۔ وہاں وہ اندازہ کر لینے کے بعد ان سے کہتے کہ اگر تم چاہو تم لو اور چاہو تو میں لے لوں۔ پھر وہ یہودی دوبارہ لے لیتے۔ یہ ساری باتیں صاحبین رحمہما اللہ کی دلیلیں ہیں۔ **وله ماروى انه الخ** اور امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مخابرہ سے منع فرمایا ہے۔

(ف مسلمؒ نے اس کی روایت کی ہے۔ اور ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ ہم لوگ مخابرہ کیا کرتے تھے اور اس میں کسی قسم کا حرج محسوس نہیں کرتے تھے۔ یہاں تک کہ رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ نے یہ فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے۔ تب ہم نے اسے چھوڑ دیا۔ رواہ مسلم۔ اسی کو مزارعت کہا جاتا ہے۔ اور مخابرہ کے معنی بھی مزارعہ کرنے کے ہیں۔ (ف چنانچہ حضرت رافع بن خدیج کی مذکورہ حدیث اور ابن عمرؓ کے معاملہ والی حدیث کو ملانے سے یہ بات بالکل صاف معلوم ہوتی ہے کہ مزارعت ہی مراد ہے۔ اور صحیح مسلم کی حدیث میں ہے علماءؒ نے کہا ہے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے مخابرہ کی تفسیر ہم سے اس طرح بیان فرمائی ہے ایک آدمی اپنا کھیت دوسرے کو اس شرط کے ساتھ دے کہ وہ اس میں خرچ کرے اور اس کی آمدنی سے لے۔ میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ حضرت رافع رضی اللہ عنہ کی ممانعت بھی ابھی گذری ہے۔ اور اس کے ساتھ میں منع کی تفصیل بھی ہے کہ زمین سے ایک خاص ٹکڑے کو علیحدہ کر دے اور اس میں کسی قسم کی شرکت کے بغیر مقدار معین پر ہو تو یہ ممنوع ہے۔ اور اس سے شرکت کی مزارعت بالخصوص اس وقت جب کہ بیج لگانے کے لئے مالک کی طرف سے ہو اس کی ممانعت ثابت نہیں ہوتی ہے۔ **كمالا يخفى۔ ولانه استيجار الخ** اور امام اعظمؒ کے نزدیک مزارعت کے فاسد ہونے کے لئے یہ قیاس ہے کہ کاشتکار کو پیداوار ہی میں سے جو اسی کی محنت سے حاصل ہو کچھ دے کر اسے اجیر مقرر کرنا لازم آتا ہے۔ (ف مثلاً اس کاشتکار کی محنت سے جو غلہ حاصل ہو اس کا آدھا یا تہائی وغیرہ دے کر اس کاشتکار کو ملازم یا اجیر بنانا)۔

فيكون فى معنى الخ تو اس کی صورت وہی ہوگی جو آٹا پیسنے والے چکی کے مالک کو اس محنت کے عوض ایک قفیز مثلاً ایک کلو آٹا دیدینا (ف جو بالاتفاق جائز نہیں ہے۔ اور اس کی یہ صورت ہوگی کہ کوئی چکی والے کو ایک من گیہوں اس شرط پر دے کہ اس کے پیسنے کے بعد اسی آٹا سے ایک سیر یا ایک کلو آٹا دیا جائے گا۔ جو جائز نہیں ہوگا)۔ **ولان الاجر الخ** اور اس وجہ سے بھی مزارعت فاسد ہے کہ کاشتکار کو مزدوری یا تو بالکل ہی نہیں دی جاتی ہے یا دی جاتی ہے مگر پہلے سے وہ طے نہیں ہوتی بلکہ مجہول ہوتی ہے۔ اور یہ دونوں ہی صورتیں عقد کو فاسد کرتی ہیں۔ (لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ مضاربت میں بھی مضارب کا حصہ اسی طرح یا بالکل معدوم یا مجہول ہوتا ہے لہٰذا مضاربت بھی جائز نہیں ہونی چاہئے حالانکہ اسے جائز کہا جاتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مضاربت میں شرکت کو ضرورۃً جائز کہا جاتا ہے۔ مگر مزارعت میں شرکت کی کچھ ضرورت نہیں ہے بلکہ نقد کے عوض زمین دیدینا ہی کافی ہے۔ پھر اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ مضاربت میں بھی نوکر رکھ لیا جائے تو شرکت کی ضرورت نہ ہو۔ م۔ **و معاملة النبى الخ** اور خیبر والوں کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو معاملہ کیا تھا۔ (ف جیسا کہ صاحبینؒ کے استدلال میں گذرا ہے۔ وہ حقیقت میں مزارعت یا درختوں کی بٹائی کا نہیں تھا جیسا کہ آپ لوگوں نے خیال کیا ہے۔ **بلكہ كان خراج الخ** خراج بٹائی احسان اور صلح کے طور پر تھا اور یہ جائز ہے۔

(ف کیونکہ خیبر کے قلعہ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تلوار کی طاقت سے فتح کیا تھا اور ان کی ساری چیزیں زمین و باغ وغیرہ لے لیا تھا۔ لیکن ان پر احسان کرتے ہوئے خراج مقاسمہ پر چھوڑ دیا تھا۔ اور امام وقت کو اتنا اختیار ہوتا ہے کہ مفتوحین کے ساتھ اس قسم کا احسان کرے۔ اس موقع پر اس کی یہ تاویل کرنی کسی طرح درست نہیں ہے اور کسی راوی سے یہ منقول بھی نہیں

ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر جزیہ لازم کیا تھا۔ مع لیکن میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ خیبر میں مجاہدین کے حصے اور سہام تقسیم کر دیئے گئے تھے۔ اسی بناء پر یہ دیکھا جاتا ہے کہ صحیحین کے صدقہ کی بعض روایتوں میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے خیبر کے حصوں میں سے اپنے حصہ کا تذکرہ کیا تھا۔ اس کے بعد ان ہی یہودیوں کو وہاں کاشتکار کے طور پر رہنے دیا تھا۔ بلکہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے صحیحین کی حدیث میں خود اس معنی کی تصریح بھی ہے جو بیان کیا گیا ہے۔ الحاصل یہ خراج نہیں تھا۔ نیز خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صفیہ بنت حیی بن اخطب کو اپنے لئے مخصوص کر لیا تھا۔ اس لئے حق بات یہ ہے کہ خیبر کے واقعہ کو اس بات پر محمول کرنا کہ آپ نے خیبر کو فتح کر لینے کے بعد وہاں کی زمین کو ان ہی یہودیوں کی ملکیت میں دیدیا تھا اور ان پر خراج لازم کر دیا تھا۔ کیونکہ اگر یہ ہوتا تو وہاں کسی مجاہد کا حصہ نہ ہوتا اور ان کافروں پر جزیہ لازم ہوتا جیسا کہ ہوا کرتا ہے حالانکہ جزیہ لازم ہونا منقول نہیں ہے۔ بلکہ اس کے خلاف ہی منقول ہے۔ فتامل فیہ۔ م۔ الحاصل ابو حنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ مزارعت کا عقد فاسد ہوتا ہے۔ مگر صاحبینؒ کے نزدیک جائز ہے۔

واذا فسدت عندہ الخ اب جبکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مزارعت فاسد ہوئی اگر کاشتکار نے معاہدہ کر لینے کے بعد زمین کو پانی ڈال کر سینچا پھر اسے ہل سے جوتا۔ مگر اس میں کسی قسم کی پیداوار نہ ہو سکی تو بھی اس کو اتنے کاموں کی وہ اجرت مل جائے گی جو دوسروں کو مل سکتی ہو یعنی اجر المثل مل جائیگا۔ (ف جیسے کہ پیداوار ہونے کی صورت میں کیونکہ اس ساری پیداوار کا مالک زمین کا مالک ہوگا۔ اور اس کاشتکار کو اس کی محنت کی مزدوری یعنی اجر المثل ملے گا۔ لانہ فی معنی الخ کیونکہ یہ معاہدہ اجارہ فاسدہ کے حکم میں ہوگا۔ (ف مطلب یہ ہوا کہ مزدور نے کام پورا کر دیا تو اسے اجر المثل ملے گا جیسے کہ مضاربت فاسدہ میں ہوتا ہے۔ جیسا کہ مضاربت کی بحث میں گذر گیا ہے۔ وھذا اذا کان الخ یہ حکم اس صورت میں ہوگا جب کہ کھیتی کرنے کا غلہ یعنی اس کا بیج زمین کے مالک کی طرف سے دیا گیا ہو۔ (ف تو اس سے جو کچھ بھی غلہ ہوگا اس سب کا مالک صرف اس کا زمیندار ہی ہوگا۔ اور محنت کرنے والے کاشتکار کو اس عرصہ کی محنت کی مزدوری یعنی اجر المثل ملے گا)۔ وان کان البذر الخ اور اگر کاشتکار کی محنت کے ساتھ اس میں لگایا ہوا غلہ یعنی بیج بھی اسی کاشتکار کی طرف سے ہو تو اس وقت زمیندار کو اس کی زمین کا جو مناسب کرایہ یا اجرت لازم ہو وہ اسے ملے گی۔ (ف اور اس سے جو کچھ غلہ حاصل ہوا ہو اس کا مالک وہی کاشتکار ہو یعنی زمیندار اس کا مالک نہ ہوگا)۔

والخارج الخ الحاصل مذکورہ دونوں صورتوں ہی میں یعنی بیج زمیندار کی طرف سے ہو یا کاشتکار کی طرف سے ہو اس بیج سے جو کچھ بھی پیداوار ہوگی اس کا مالک اصل مالک ہی ہوگا۔ اور دوسرے کو اس کا اجر المثل مل جائے گا۔ کیونکہ یہ اس کی ملکیت کا پھل ہے۔ (ف یعنی اس کے بیج سے ہی یہ پیداوار اور اس کا پھل ہے۔ (ف مطلب یہ ہوا کہ بیج جس کی ملکیت تھی وہی بیج بڑھ کر اتنا غلہ بن گیا ہے۔ وللآخر الاجر الخ اور دوسرے شریک کو اس کی اجرت اور محنت کی مزدوری اسی تفصیل کے مطابق ملے گی جو بیان کی جا چکی ہے۔ (ف یعنی اگر وہ دوسرا شخص کاشتکار ہو تو عام لوگوں کی مزدوری کے مطابق اسے بھی مزدوری ملے گی۔ اور اگر وہ زمیندار ہو تو زمین کا جو عام کرایہ ہو سکتا ہے وہ اسے ملے گا۔ اور یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق ہے کہ مزارعت جائز نہیں ہے)۔ الا ان الفتوی الخ مگر آج کل عام لوگوں کو چونکہ مزارعت کی ضرورت بہت زیادہ ہو گئی ہے اس لئے صاحبینؒ کے قول کے مطابق اس کے جائز ہونے پر ہی فتویٰ دیا جائے گا۔ (ف یعنی اتنی زیادہ ضرورت ہو گئی ہے کہ اس کے جواز کے بغیر چارہ ہی نہیں ہے۔ اور شریعت میں ضرورت پر مباح ہونے کا حکم دیا جاتا ہے۔ کیونکہ نص قطعی ہے یہ معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کسی بندہ کو بھی حرج اور تکلیف میں نہیں ڈالا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مزارعت کی ممانعت نہیں ہوگی۔

ولظھور تعامل الخ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ عام لوگوں کا مزارعت پر عمل پورے طور سے جاری ہے۔ (ف یعنی زمانہ قدیم اور سلف سے امت کا اس مزارعت پر عمل جاری ہے اس طرح لوگوں میں یہ عمل اب معروف ہو گیا ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ کسی چیز پر تعامل یا عمل درآمد جاری رہنے کی وجہ سے اگر قیاس اسی کے خلاف بھی ہو جب بھی اس قیاس پر عمل نہیں کیا جاتا ہے

اور اسی تعامل کو جائز کہدیا جاتا ہے)۔ کمافی الاستصناع الخ جیسے کہ استصناع میں ہے۔ (ف یعنی کسی کاریگر سے کوئی چیز بنوائی موجودہ زمانہ میں اگرچہ قیاس کے مطابق جائز نہیں ہے۔ لیکن قیاس پر عمل کو چھوڑ کر تعامل کی وجہ سے جائز کہا جاتا ہے۔ اسی طرح امام ابو حنیفہؒ کے قول اور ان کے دلائل کے پیش نظر اور ان کے قیاس کے مطابق ناجائز ہونا چاہئے مگر اب اسے تعامل عوام کی وجہ سے جائز کہا جاتا ہے۔ اور اسی تعامل کے مقابلہ میں قیاس کو چھوڑ دیا گیا ہے۔ اور اب یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ ہمارے مشائخؒ نے امام ابو حنیفہؒ کے قول کی بناء پر مزارعت کی بحث میں چند مسائل بطور تفریعات کے بیان کئے ہیں جو یہاں بیان کئے جارہے ہیں۔ ان کا مطلب یہ ہے کہ اگر امام حنیفہؒ کے قول کے مطابق مزارعت پر حکم جاری کیا جائے تو اس کے ماتحت یہ چند مسائل پیدا ہوں گے جو ابھی بیان کئے جائیں گے۔

توضیح:۔ مزارعت کا بیان۔ اس کے لغوی اور شرعی معنی۔ اس میں امام ابو حنیفہؒ اور صاحبین کے اقوال۔ ان کے تفصیلی دلائل۔ بھیڑ بکریوں کو بٹائی پر دینے کا حکم

ثم المزارعة لصحتها علی قول من یجیزها شروط احدها کون الارض صالحة للزراعة لان المقصود لا یحصل دونه والثانی ان یکون رب الارض والمزارع من اهل العقد وهو لا یتخص به لان عقدا مالایصح الا من الأهل والثالث بیان المدة لانه عقد علی منافع الارض او منافع العامل والمدة هی المعیار لها لتعلم بها والرابع بیان من علیه البذر قطعا للمنازعة وإعلاما للمعقود علیه وهو منافع الارض اومنافع العامل والخامس بیان نصیب من لا بذر من قبله لانه یستحقه عوضا بالشرط فلا بدان یکون معلوما وما لا یعلم لا یستحق شرطا بالعقد والسادس ان یخلی رب الارض بینهما وبین العامل حتی لو شرط عمل رب الارض یفسد العقدلفوات التخلیة والسابع الشرکة فی الخارج بعد حصوله لانه ینعقد شرکة فی الانتهاء فما یقطع هذه الشرکة کان مفسد العقد والثامن بیان جنس البذر لیصیر الا جر معلوما.

ترجمہ:۔ پھر وہ لوگ جو مزارعت کو جائز کہتے ہیں یعنی صاحبینؒ اور ان کے متبعین کے مطابق یہ مطلقاً جائز نہیں ہے بلکہ اس کے جائز ہونے کی یہ چند (یعنی آٹھ) شرطیں ہیں۔ (احدھا الخ۔ اول شرط یہ ہے کہ زمین زراعت کے قابل ہو یعنی فوری طور سے اس میں کھیتی کی جاسکتی ہو کیونکہ اگر زمین ایسی نہ ہو تو اس مزارعت کا فوری طور سے مقصد حاصل نہ ہو سکے گا۔ والثانی الخ دوم یہ ہے کہ زمیندار اور کاشتکار دونوں ہی اس لائق ہوں کہ اس کا معاملہ طے کرسکتے ہوں بلکہ شرط صرف مزارعت کے معاملہ ہی کی شرط نہیں ہے۔ کیونکہ جب تک معاملہ کرنے والے میں معاملہ کرنے کی صلاحیت پائی نہ جارہی ہو اس کا معاملہ کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے۔ (ف اسی لئے زمیندار اور کاشتکار میں سے کوئی بھی ایسا نہ ہو جو ناسمجھ بچہ ہو یا دیوانہ یا مجور غلام ہو بلکہ ہر ایک عاقل وبالغ اور تصرفات کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ والثالث الخ تیسری شرط یہ ہے کہ اس میں کاشتکاری کی مدت بیان کردی گئی ہو کیونکہ مزارعت ایسا عقد ہے جو زمین کے منافع حاصل کرنے کے لئے کیا جاتا ہے۔ (ف اگر بیج کاشتکار کی طرف سے ہو)۔ یا کاشتکار کے منافع حاصل کرنے پر ہوتا ہے۔ (ف اگر بیج زمیندار کی طرف سے ہو۔ حاصل یہ ہے کہ زمین یا عامل کے منافع حاصل کرنے کی غرض سے ہی یہ عقد ہوتا ہے۔ پھر منافع حاصل کرنے کی کوئی حد مقرر ہونی چاہئے کہ منافع کب تک حاصل ہوتے رہیں گے۔ والمدة هی المعیار الخ اور منافع معلوم ہونے کے لئے مدت کا ہونا ہی معیار ہوتا ہے تاکہ مدت سے منافع کی حد معلوم ہوسکے۔ (ف یعنی اسی مدت تک کے لئے زمین یا کاشتکار کے منافع حاصل ہونے کے لئے یہ عقد طے پایا ہے۔ اور غیر محدود یا ہمیشہ کے لئے نہیں ہے۔

والرابع الخ اور چوتھی شرط یہ ہے کہ غلہ کا بیج لانا زمیندار یا کاشتکار کس کے ذمہ ہوگا اسے متعین کرلینا تاکہ آئندہ اس

سلسلہ کا کوئی جھگڑا کھڑا نہ ہو اور ہر شخص کو یہ معلوم ہو جائے کہ معقود علیہ کیا ہے یعنی زمین کے منافع ہیں یا کاشتکار کے منافع ہیں۔(ف یعنی مزارعت کے معاملہ کی ابتداء ہی میں صراحت کے ساتھ سب کو یہ بات معلوم ہو جائے کہ بیج ڈالنے کی ذمہ داری زمیندار پر ہو گی یا کاشتکار پر تاکہ معاہدہ ہو جانے کے بعد ان میں جھگڑا نہ ہو۔ اور یہ بھی معلوم ہو جائے کہ کس چیز کے منافع حاصل کرنے پر معاملہ ہوا ہے۔ چنانچہ اگر بیج کاشتکار کے ذمہ طے پایا ہو تو گویا اس نے زمین کو منافع حاصل کرنے کے لئے لیا ہے کہ اس میں اپنے بیج ڈال کر غلہ حاصل کرے۔ اور اگر زمیندار کی ذمہ داری طے پائی ہو تو یوں سمجھا جائے گا کہ وہ کاشتکار سے منافع حاصل کرنے کے لئے معاملہ طے کیا ہے۔ یعنی کاشتکار اس کی زمین میں زمیندار کی طرف سے دیئے ہوئے بیج کو کھیت میں ڈالے گا اور کھیتی کے لئے محنت کرے گا یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اصل میں ساری کھیتی یعنی اس کے غلہ کا مالک وہی ہو گا جس کے بیج ہوں گے۔ اور دوسرے شخص کا حصہ صرف وہی ہو گا جو معاہدہ میں طے پا گیا ہو۔ اسی صورت میں مزارعت جائز ہو گی۔ اسی لئے مزید شرط یہ لگائی گئی ہے۔ والخامس الخ پانچویں شرط یہ ہے کہ جس کی طرف بیج مہیا کرنا لازم نہ ہو اس کا معاملہ میں کس طرح اور کتنا حصہ ہو یہ بیان کر دیا جائے۔

لانہ یستحقہ الخ کیونکہ وہ شخص اسی شرط کے مطابق بطور عوض اپنے حصہ کا مستحق ہوتا ہے۔(ف اور اگر اس قسم کی کوئی شرط ابتداء میں نہیں لگائی ہو تو جس کے بیج ہوں گے وہی ساری کھیتی کا مالک ہو گا۔ اور جب شرط لگا دی گئی ہو کہ اس کی پیداوار سے نصف یا تہائی یا چوتھائی کی مثلاً ملے گا تو اسی بیان کئے ہوئے معاہدہ کے مطابق اسے حصہ ملے گا۔ فلا بدان یکون الخ اس لئے یہ بات لازم ہو گئی کہ وہ شرط معلوم ہو اور جو معلوم نہ ہو وہ مستحق نہیں ہوتی ہے۔ حالانکہ معاملہ کے ذریعہ اس کی شرط ہوئی ہو۔(ف یعنی معاملہ طے کرنے سے اگرچہ کوئی چیز مشروط ہو گئی ہو مگر وہ چیز معلوم نہ ہو اس پر استحقاق نہیں ہوتا ہے، اسی وجہ سے عقد بیع ہو جانے کے باوجود مبیع کا استحقاق اسی وقت ہوتا ہے جبکہ مبیع معلوم بھی ہوئی ہو۔ اور اگر غیر معلوم ہو تو اس کا استحقاق نہیں ہوتا ہے۔ والسادس الخ اور چھٹی شرط یہ ہے کہ زمیندار اپنی زمین اور اس کاشتکار کے درمیان کسی چیز کو رکاوٹ بنا کر نہ رکھے۔(ف یعنی مکمل طور پر کاشتکار کے حوالہ اس زمین کو کر دے کہ وہ جس طرح اور جب چاہے اس میں محنت کرتا رہے اور اس کے لئے کوئی چیز رکاوٹ یا حائل نہ ہو۔ حتی لو شرط الخ یہاں تک کہ اگر معاہدہ کرتے وقت اس بات کی شرط کر لی گئی ہو کہ کاشتکار کے کام کے ساتھ زمیندار خود بھی شریک رہے گا تو یہ معاہدہ مزارعہ فاسد ہو گا کیونکہ وہ کاشتکار اس زمین کا تنہا نگہبان اور ذمہ دار نہیں رہے گا اس کے کام میں زمیندار کی طرف سے رکاوٹ باقی رہ جائیگی۔(ف خود مالک کا بھی اس زمین پر قبضہ اور دخل باقی رہ جائے گا۔

والسابع الخ اور ساتویں شرط یہ ہے کہ پیداوار حاصل ہونے کے بعد اس میں شرکت بھی ہو۔(ف یعنی مزارعت کا معاملہ طے کرتے وقت ہی دونوں فریق کے درمیان یہ شرط بھی رکھی گئی ہو کہ پیداوار جب بھی حاصل ہو گی ہم دونوں کی اس میں اس حساب مثلاً نصف ربع وغیرہ سے شرکت ہو گی۔ پس یہ شرط فی الفور ہو گی اگرچہ اس میں حقیقی شرکت پیداوار حاصل ہونے کے بعد ہو گی۔ لانہ ینعقد الخ کیونکہ عقد مزارعت آخر کار عقد شرکت ہو جاتی ہے۔(ف یعنی ابتداء میں اگرچہ عقد مزارعت ہوتی ہے مگر جب اس کا کام پورا ہو گیا یعنی اس سے پیداوار حاصل ہو گئی تب وہ غلہ ان دونوں کے درمیان طے شدہ شرط کے مطابق مشترک ہو گا۔ اسی لئے اس میں اس وقت شرکت کے احکام نافذ ہوں گے۔ یعنی اس میں بٹوارہ وغیرہ کا حکم نافذ کرنا ہو گا۔ ممایقطع الخ اسی بناء پر اگر اس معاہدہ میں ایسی کوئی شرط لگ گئی ہو جس سے شرکت کو نقصان ہو تو اس سے یہ عقد مزارعت فاسد ہو جائے گی۔(ف مثلاً اگر یہ شرط رکھی گئی ہو کہ دونوں فریق میں سے ایک کے لئے دس من غلہ ہو گا اور باقی غلہ دوسرے فریق کا ہو گا تو اس شرط سے پوری عقد مزارعت فاسد ہو جائے گی۔ کیونکہ اس میں اس بات کا احتمال رہتا ہے کہ شاید پورا غلہ دس من یا اس سے بھی کم ہو تو دوسرے شخص کے حصہ میں کچھ بھی نہیں آئے گا۔ اور پیداوار میں شرکت نہیں پائی جائے گی۔

اسی طرح بیج والے نے یعنی جس کے ذمہ بیج ڈالنا تھا یہ شرط لگادی ہو کہ پوری پیداوار میں سے سب سے پہلے میرے بیج نکال دیئے جائیں گے اور باقی بچا ہوا غلہ ان دونوں کے درمیان مشترکہ ہوگا تو یہ شرط بھی فاسد ہوگی۔
اس کے لئے یہ حیلہ کیا جاسکتا ہے کہ پہلے بیج کا اندازہ پھر ہونے والی پیداوار کا اندازہ مثلاً پیداوار کا اس نے پچاس من ہونے کا کیا اور اس کا اس میں پانچ من غلہ بیج کے طور پر خرچ ہوا تو یوں کہے کہ بیج کا دسواں حصہ اور نصف حق مزارعت کا ملا کر اپنے لئے یہ شرط رکھے کہ میں نے تم کو یہ زمین اس شرط کے ساتھ مزارعت کے لئے دی ہے کہ اس کی پیداوار میں سے میرے لئے نصف اور دسویں حصہ کے ہوگا اور باقی تمہارے لئے ہوگا۔ تو یہ صورت جائز ہوگی یا یہ کہا کہ میرے لئے دو تہائی اور باقی ایک تہائی تمہارے حصہ کے ہوگی۔ خلاصہ مسائل یہ ہوا کہ شرکت کے اپنے حصہ ہی میں اپنے بیج کا حق بھی ملا کر کہے۔ع۔ والثامن الخ اور آٹھویں شرط یہ ہے کہ جو غلہ بیج کے طور پر بیان کرنا ہو اس کی جنس کی تصریح کردے تاکہ اس کی اجرت معلوم ہوسکے۔ (ف یعنی اگر بیج زمیندار کی طرف سے دینے کی بات ہو تو کاشتکار کی اجرت پیداوار کا ایک حصہ ہوگا۔ اور اگر بیج کاشتکار کی طرف سے دینے کی بات ہو تو زمین کا کرایہ پیداوار کا کچھ حصہ ہوگا۔ اسی لئے اس بیج کا نام متعین کرنا ضروری ہوگا۔ تاکہ یہ معلوم ہوسکے اجرت میں کس قسم کا غلہ دینا ہوگا اور اس کی قیمت کیا ہوگی۔ کیونکہ شاید بعد میں خاص قسم کا غلہ لینے پر راضی نہ ہو۔ مثلاً مزارعت کا معاملہ طے کر لینے کے بعد کاشتکار نے یہ چاہا کہ اس میں کاکن یا کودوں۔ (بہت ہی کم قیمت کے غلے جو بہت کم کھانے کے کام میں آتے ہیں)۔ کی کھیتی کرے مگر زمیندار اس کے لئے راضی نہ ہو۔ تو لا محالہ فریقین میں اختلاف ہوگا۔ اور اس کی برعکس صورت میں بھی اسی طرح کا اختلاف ہوگا۔ اسی لئے اس غلہ کو بھی بیان کرنا ضروری ہے شیخ الاسلام خواہر زادہؒ نے فرمایا ہے کہ یہ شرط صرف قیاس کی دلیل سے ہے مگر استحساناً اس کی شرط ضروری نہیں ہے بلکہ کاشتکار کی رائے پر موقوف ہوگا۔ع۔
اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ کاشتکار کی رائے پر موقوف ہونا صرف اسی صورت میں ہوگا جب کہ بیج اسی کاشتکار کی طرف سے ہو۔ اور شاید کہ زمیندار کی طرف سے بیج ہونے کی صورت میں اس کا بیان کرنا ضروری ہوگا۔ م شیخ الاسلامؒ نے دوسری جگہ پر قیاس اور استحسان سے متعلق کچھ تفصیل نہیں لکھی ہے بلکہ صرف اتنا ہی لکھا ہے کہ بیج کی جنس کا بیان کرنا ضروری ہے۔ اور یہی بات زیادہ صحیح معلوم ہوتی ہے۔ع۔ اور میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ حکم اسی صورت میں ہوگا جب کہ بیج زمیندار کی طرف سے ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ لیکن اگر شرط کرتے وقت بیج کے بارے میں عام کر کے کہے کہ اس شرط کے ساتھ جو تمہاری رائے ہو اسی کا بیج ڈالو۔ یا یہ کہا کہ جو کچھ میری رائے میں آئے اور اسی طرح دوسرا کرلے تو جائز ہوگی۔ البتہ اگر ایسا بھی نہ کہے یعنی خاص یا عام کسی طرح کا بیان نہ دے تب مزارعت فاسد ہوگی۔ اور اگر بیان کے فاسد نہ ہونے کی صورت میں کاشتکار از خود زراعت کرلے تو وہ عقد جائز ہو جائے گا۔ کیونکہ اس صورت میں بیج کی جنس معلوم ہوگئی ہے۔ الذخیرہ۔

توضیح:۔ جس کے نزدیک مزارعت جائز ہے اس کے نزدیک جواز کی کل کتنی اور کیا کیا شرطیں ہیں اس کی تفصیل

قال وهي عندهما على اربعة أوجه وان كانت الارض والبذر لو احد والبقر والعمل لواحد جازت المزراعة لان البقر آلة العمل فصار كما اذا ستاجز خياطا ليخيط بابرة الخياط وان كان الارض لو احد والعمل والبقر والبذر لواحد جازت لانه استيجار الارض ببعض معلوم من الخارج فيجوز كما اذا استاجرها بدراهم معلومة وان كانت الارض والبذر والبقر لواحد والعمل من الاخرجازت لانه استاجره للعمل بالة المستاجر فصار كما اذا استاجر خياطا ليخيط ثوبه بابرته اوطيانا ليطين بمره وان كانت الارض والبقر لواحد والبذر والعمل لاخر فهي باطلة وهذا الذى ذكره ظاهر الرواية وعن ابى يوسف انه يجوز ايضا لانه لو شرط البذر

والبقر عليه يجوز فكذا اذا شرط وحده وصار كجانب العامل وجه الظاهر ان منفعة البقر ليست من جنس منفعة الارض لان منفعة الارض قوة في طبعها يحصل بها النماء ومنفعة البقر صلاحية يقام بها العمل كل ذلك بخلق الله تعالىٰ فلم تتجانسا فتعذر أن تجعل تابعة لها بخلاف جانب العامل لانه تجانست المنفعتان فجعلت تابعة لمنفعة العامل.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مزارعت کی صاحبینؒ کے نزدیک چار صورتیں ہیں (۱) اول یہ کہ ایک طرف سے زمین اور بیج ہو اور دوسرے کی طرف سے ہل اور ذاتی محنت ہو تب مزارعت جائز ہوگی۔ (ف یعنی پہلی صورت یہ ہے کہ زمیندار کی طرف سے زمین اور اس میں ڈالنے کے لئے بیج ہو اور کاشتکار کی طرف سے بیل یا مشین اور زمین جوتنا کھودنا اور پانی سے سینچنا وغیرہ کے کام ہوں تو اس صورت میں یہ مزارعت جائز ہوگی۔ لان البقر الخ کیونکہ بیل کام کا آلہ اور سامان ہے اس لئے اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے کہ کسی درزی کو اجیر بنایا اس لئے کہ وہ اپنی سوئی سے ہمارا کپڑا سی دے۔ (ف پس اس صورت میں اس کی مزدوری اس کی سلائی کے عوض ہوگی اور اس کی سوئی کے عوض نہ ہوگی۔ اسی طرح موجودہ مسئلہ میں بھی غلہ کا جو کچھ حصہ کاشتکار کو ملے گا وہ اس کے کام کے مقابلہ میں ہوگا۔ اور یہ لازم نہیں آتا ہے کہ پیداوار کا کچھ حصہ بیل کے کرایہ کے طور پر ہو کہ ایسا ہونے سے مزارعت فاسد ہو جائے گی۔ ک۔ وان كان الارض الخ اور دوسری (۲) صورت یہ ہے کہ زمیندار کی طرف سے صرف زمین ہو اور بقیہ چیزیں مثلاً جسمانی محنت و بیل و ہل اور بیج کاشتکار کی طرف سے تو بھی مزارعت جائز ہوگی۔ کیونکہ اس کے صحیح ہونے کے لئے یہ سمجھا جائے گا کہ گویا کاشتکار نے زمین کی پیداوار کے کچھ متعینہ حصہ کے عوض کرایہ پر لیا ہے تو یہ جائز ہوگا۔ جیسے کہ کچھ متعینہ دراہم کے عوض زمین کو کرایہ پر لیا ہو۔ (ف تو یہ دراہم اس کے ذمہ لازم ہوں گے۔ اسی طرح اس صورت میں بھی جو اجرت طے پائی ہو وہ کاشتکار کے ذمہ ہوگی۔ اس جگہ متعینہ حصہ سے مراد پیداوار کا مثلاً نصف یا تہائی یا چوتھائی حصہ ہے۔

وان كانت الخ اور تیسری (۳) صورت یہ ہے کہ زمین و بیج و بیل زمیندار کی طرف سے (خواہ وہ خود زمین کا مالک ہو یا اس کا ماذون غلام ہو)۔ اور جسمانی محنت یعنی کاشتکاری دوسرے کی طرف سے ہو تو بھی مزارعت جائز ہوگی۔ کیونکہ اس وقت یہ کہا جائے گا کہ زمیندار اس کو اپنا پورا مال و سامان دے کر اس میں محنت کرنے کے لئے ملازم رکھ لیا ہے۔ فصار كما اذا الخ تو اس کی مثال ایسی ہوگی کہ کسی نے کسی درزی کو اپنے گھر یا دوکان میں اس لئے ملازم رکھ لیا ہو کہ وہ آکر اس دوکان کی مشین سوئی اور دھاگہ سے میرا کپڑا سی دیا کرے۔ اوطیانا الخ یا راج مستری کو اپنے پاس اس لئے ملازم رکھ لیا ہو کہ میرے سامان گنی اور بیلچہ سے دیوار ٹھیک کر دے۔ (ف پس جبکہ یہ صورتیں جائز ہیں تو مذکورہ زراعت بھی جائز ہوگی ۔وان كانت الارض الخ اور چوتھی صورت یہ ہے کہ ایک طرف یعنی زمیندار کی طرف سے زمین اور بیل ہوں۔ اور دوسری طرف یعنی کاشتکار کی طرف سے بیج اور محنت ہو تو یہ مزارعت باطل ہوگی۔ اور باطل ہونے کا جو یہ حکم بیان ہوا وہ ظاہر الروایۃ کے موافق ہے۔ وعن ابی یوسفؒ الخ اور نوادر میں امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ یہ صورت بھی جائز ہے۔ لانه لو شرط البذر الخ اس دلیل سے کہ اگر زمیندار کی طرف سے بیج اور بیل کی بھی شرط ہوتی تو بھی مزارعت جائز ہوتی۔ پس جب کہ اس کی طرف سے صرف بیل کی شرط ہے تو بھی جائز ہوگی۔ اور اس کی صورت ایسی ہوگی جیسے کہ شرط کاشتکار کی طرف سے ہو۔ (ف یعنی جیسے کہ کاشتکار کی طرف سے بیج اور بیل کی شرط بھی جائز ہے اس لئے بیج کے بغیر صرف بیلوں کی شرط بھی جائز ہوگی۔ الکافی)۔

وجه الظاهر الخ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ بیلوں سے جو فائدہ حاصل ہوگا وہ زمین کی جنس سے نہیں ہوگا۔ (ف کہ اس طرح بیلوں کو زمین کے تابع کر دیا جائے)۔ لان منفعة الارض الخ کیونکہ زمین کی منفعت کا مطلب یہ ہے کہ زمین کی فطرت میں اللہ تعالیٰ نے ایک ایسی قوت امانت رکھی ہے جس سے پیداوار میں اضافہ ہوتا ہے۔ اور اس کے برخلاف بیلوں کی منفعت کا مطلب یہ ہے کہ اللہ نے ان کی ذات میں ایسی صلاحیت رکھی ہے جس سے حسب مرضی کام لیا جاتا ہے۔ وكل ذلك

الخ ان میں سے ہر ایک بات اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے ہی موجود ہوتی ہے۔(ف اس لئے اللہ خالق عزوجل جو ہر ایک چیز کا پیدا کرنے والا ہے اسی نے زمین اور بیل وبیل میں سے ہر ایک میں اس کی صلاحیتیں پیدا فرمائی ہیں اور ان میں سے ہر ایک کا کام صحیح اور مستقل طریقہ سے قائم اور باقی ہے۔ فلم تجا نسا الخ اس لئے یہ دونوں منفعتیں ایک جنس کی نہیں ہوئیں۔ اس لئے یہاں یہ ممکن نہ ہوگا کہ بیلوں سے حاصل ہونے والے منافع کو زمین کے منافع کے تابع کردیا جائے (ف بلکہ ان دونوں میں سے ہر ایک اپنی جگہ مستقل ہے اس سے یہ نتیجہ نکالا کہ زمیندار کے ذمہ بیلوں کی شرط لازم کرنا مزارعت کے لئے مفید ہے۔ زیلعی)۔

بخلاف العامل الخ برخلاف کاشتکار کے (ف کہ اس کے ذمہ فقط بیلوں کی شرط بھی جائز ہے کیونکہ بیل اس کے کام کے لوازمات اور شرط میں سے ہوتے ہیں) کیونکہ بیلوں سے حاصل ہونے والے منافع اور کاشتکار کے منافع کے تابع کردیا گیا ہے۔(ف کیونکہ کاشتکار کا کام زمین کو جوتنے اور اس میں بیج ڈالنے کا ہوتا ہے اور ان ہی بیلوں کی مدد سے یہ کام انجام پائے جاتے ہیں۔ لہٰذا کاشتکار کی جیسی ہی صلاحیت اس کے بیلوں میں بھی ہوتی ہے۔ اس تفصیل سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ ہم جنس اور غیر ہم جنس کے پہچاننے کے لئے ایک خاص قاعدہ اور ضابطہ ہے جو یہ ہے کہ جو منافع قوت حیوانیہ سے حاصل ہوں وہ سب ایک جنس کے ہوں گے۔ اور جو غیر حیوانی قوت سے منافع حاصل ہوں وہ دوسری جنس کے ہوں گے۔ پس زمین کے منافع اور بیل کے منافع دونوں آپس میں دو جنس کے ہیں۔ بخلاف بیل اور کاشتکار کے۔ مع۔ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اس چوتھی صورت میں جب بیل کے منافع کو زمین کے تابع نہیں کر سکتے اور بیج کاشتکار کے ذمہ ہیں تو یہ کہا جائے گا کہ بیج والے نے زمین کو کرایہ پر لے لیا ہے۔ اور اس وجہ سے کہ بیل کو زمین کے ہم جنس نہ ہونے کی وجہ سے زمین کے تابع نہیں کیا جاسکتا ہے اس لئے اس نے بیل کو بھی مستقلاً پیداوار کے عوض کرایہ پر لیا ہے اور یہ بات باطل ہے کیونکہ شریعت میں اس کی اجازت نہیں ہے اسی لئے خود مزارعت ہی باطل ہوگئی۔ اس مسئلہ کی وضاحت یہ ہے کہ مزارعت ابتداء میں اجارہ اور انتہاء میں شرکت ہوجاتی ہے۔ پھر کرایہ یا تو زمین کے منافع پر ہوگا یا کاشتکار اور اس کے بیل کے منافع پر ہوگا۔ کیونکہ زمیندار کاشتکار کو کچھ پیداوار کے عوض یا خود کاشتکار زمین کو کچھ پیداوار کے عوض لیتا ہے۔

دراصل کرایہ کا مدار بیج پر ہے۔ اس لئے اگر بیج زمیندار کے ذمہ ہوگا تو زمیندار کاشتکار کو کرایہ پر لے گا۔ اور اگر بیج کاشتکار کے ذمہ ہو تو یہ کاشتکار زمین کو پیداوار کے عوض زمیندار سے لے گا۔ اگرچہ قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ ایسا کرنا جائز نہ ہو۔ لیکن نص پائے جانے اور عام مسلمانوں کا اس پر تعامل ہونے کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ کر جائز قرار دیا گیا ہے۔ بہر صورت کرایہ کا ہونا کچھ پیداوار کے عوض ہی ہوگا۔ یعنی فوری طور سے اجارہ کے لئے مال موجود نہیں ہے بلکہ اس میں یہ شرط ہے کہ اسی اجارہ کے ذریعہ آخر میں جو کچھ آمدنی ہوگی اسی سے کچھ حصہ عوض میں دیدیا جائے گا۔ اتنی بات معلوم ہوجانے کے بعد اب ہم یہ کہتے ہیں کہ مزارعت میں اصل یہ ہے کہ زمیندار کی جانب سے زمین اور کاشتکار کی طرف سے خود اس کا اپنا کام ہوتا ہے اور اس کے ساتھ بیج اور ہل کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔ اس لئے ان چیزوں کو اس طرح ملایا جائے کہ اصل کے تابع یا اس کا آلہ ہو کر کام میں آئے۔ اور ایسا نہیں ہونا چاہئے کہ بیلوں کو مستقلاً کرایہ پر لینا لازم آئے۔ کیونکہ نص سے کاشتکار کو اجارہ پر لینا ثابت ہے مگر بیل کو اس طرح مستقل طور سے کرایہ پر دینے کا ثبوت نہیں ہے۔ اس لئے اس کی یہ چند صورتیں ہوں گی اول (۱) یہ کہ زمیندار نے خود ہی بیج بھی دیئے۔ اس صورت میں وہ کاشتکار کو کرایہ پر لینے والا ہوگا۔ یعنی زمیندار کی طرف سے زمین اور بیج ہونے کی وجہ سے وہ خود کاشتکار کو اس کے ہل اور بیلوں کے ساتھ کچھ پیداوار کے عوض کرایہ پر لے گا۔ اس صورت میں بیل کو کرایہ پر لینا اگرچہ فاسد ہونا چاہئے تھا لیکن فی الحال اس کے بیل اس کے ذمہ اور سامان کے حکم میں ہوں گے جیسے کہ درزی کے ساتھ اس کی سوئی اور قینچی ہوتی ہے۔

کیونکہ اس کاشتکار اور بیل دونوں کے منافع ہم جنس ہیں اسی لئے اس کے بیل اپنے مالک کے تابع ہو کر اجارہ میں داخل ہوجائیں گے۔ (۲) دوسری صورت یہ ہوگی کہ کاشتکار زمیندار کی زمین کو کرایہ پر لے کر خود ہی بیج ڈالنے کا بھی ذمہ دار ہوجائے۔

اس طرح اس کا اپنے ہل' بیل اور بیج بونے اور اپنی جسمانی محنت سمیت زراعت کا معاہدہ کرنے سے یہ صورت بلا تردد جائز ہو گی کیونکہ زمیندار کی طرف سے صرف زمین ہو گی(۳) تیسری صورت یہ ہو گی کہ زمیندار خود ہی ہل و بیل اور بیج اور زمین سب کاشتکار کو دے کر صرف اسی کو اپنا اجیر بنالے۔ اور یہ صورت بھی بلا تردد جائز ہو گی جیسی کہ دوسری صورت تھی(۴) چوتھی صورت یہ ہو گی کہ کاشتکار زمیندار سے اس کی زمین اور بیل بھی کرایہ پر لے اور اپنی محنت کے ساتھ خود ہی بیج کا بھی ذمہ دار ہو جائے تو اس صورت میں بیل کرایہ میں تابع ہو کر نہیں جا سکتے کیونکہ زمین اور بیل دونوں میں سے ہر ایک کے منافع بالکل ہی جدا اور مختلف ہوتے ہیں۔ اور کسی کو کرایہ پر لینا حصول منافع کے لئے ہی ہوا کرتا ہے۔ البتہ بیل کو کاشتکار کے تابع مان کر کرایہ پر لیا جا سکتا ہے۔ اس لئے اس صورت میں یہ لازم آئے گا کہ کاشتکار نے اپنی کچھ پیداوار کے حصہ کے عوض زمین اور ہل بیل کو بھی کرایہ پر لے لیا ہے۔ اس میں زمین کو کرایہ پر لینا تو نص کے علاوہ عام لوگوں کے عمل درآمد سے بھی جائز معلوم ہوتا ہے۔ اگرچہ قیاس کے خلاف ہے لیکن ہل اور بیل کو اس طرح کرایہ پر لینا نص سے ثابت ہے اور نہ ہی لوگوں کے تعامل سے ثابت ہے۔ اس لئے یہ قیاس سے ہی اس کا فیصلہ کرنا ہو گا جب کہ قیاس بھی اس کا تقاضا نہیں کرتا ہے۔ لہٰذا اس طرح بیلوں کو مستقلاً یعنی کسی کے تابع کئے بغیر کرایہ پر لینا باطل ہو گا۔ پس کاشتکار کا زمیندار سے زمین کے ساتھ ہل اور بیل کو کرایہ پر لینا اور اس کو مزارعت کہنا باطل ہو گا۔ یہ بات ہم اوپر ہی بیان کر چکے ہیں کہ کاشتکار کے ساتھ اس کے ہل بیلوں کو کرایہ پر لینا محض اس وجہ سے جائز سمجھا گیا تھا کہ اس میں یہ بیل کاشتکار کے سامان ہونے کی بناء پر اس کے تابع ہو سکتے تھے۔ جب کہ بیل زمیندار کی زمین کے تابع نہیں ہو سکتے تھے۔ فافہم۔ م)۔

توضیح:۔ صاحبینؒ کے نزدیک مزارعت کے جائز ہونے کی چار صورتیں اور ان کی تفصیل مع دلائل ہم جنس اور غیر ہم جنس پہچاننے کا ضابطہ

وههنا وجهان اخران لم يذكرهما احدهما ان يكون البذر لأحدهما والارض والبقر والعمل لاخر وانه لا يجوز لانه يتم شركة بين البذر والعمل ولم يرد به الشرع والثاني ان يجمع بين البذر والبقر وانه لا يجوز ايضا لانه لا يجوز عند الانفراد فكذا عند الاجتماع والخارج في الوجهين لصاحب البذر في رواية اعتباراً بسائر المزارعات الفاسدة وفي رواية لصاحب الارض ويصير مستقرضا للبذر قابضا له باتصاله بارضه.

ترجمہ:۔ اس جگہ مذکورہ بالا چار صورتوں کے علاوہ دو صورتیں ایسی بھی ہیں جن کو مصنفؒ (قدوری) نے بیان نہیں کیا ہے۔ (ف یعنی مزارعت کی مجموعۃ چھ صورتیں ممکن ہیں جن میں سے چار ابھی مذکور ہوئیں ان میں بھی پہلی تین صورتیں تو جائز ہیں اور ایک صورت ناجائز ہے۔ ان کے علاوہ دو صورتیں ایسی باقی رہ گئی ہیں جو جائز نہیں ہیں وہ اب بیان کی جا رہی ہیں)۔
احدهما ان الخ ایک صورت یہ ہے کہ بیج ایک طرف سے ہو (ف یعنی کاشتکار کی طرف سے فقط بیج تو لامحالہ اسے کام میں لانے والا زمیندار ہی ہو گا۔ یعنی کاشتکار نے اسے کرایہ پر لیا ہو۔ (خریدا نہ ہو)۔ والارض الخ اور زمین' ہل' بیل اور محنت سب دوسرے (ف یعنی زمیندار) کی طرف سے ہوں اور یہ صورت جائز نہ ہو گی کیونکہ عقد مزارعت بیج اور محنت سے مل کر ہی مکمل ہوتا ہے۔ جب کہ موجودہ صورت میں جواز کی کوئی بھی شرعی دلیل ثابت نہیں ہے۔ (ف کیونکہ بیج والے جب نے جب زمیندار کی زمین کرایہ پر لی تو اس زمیندار کے یہ بات لازم آئی کہ وہ زمین اس کرایہ دار کو اس طرح حوالہ کر دے کہ اس سے اس زمیندار کا کوئی بھی تعلق باقی نہ رہے۔ حالانکہ اس وقت وہ زمیندار خود ہی عامل بھی ہو رہا ہے۔ لہٰذا اس کا اجارہ باطل ہو گیا۔ قاضی خان نے جامع صغیر کی شرح میں فرمایا ہے کہ ابو یوسفؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ یہ جائز ہے۔ ع۔
والثاني الخ اور ناجائز ہونے کی دوسری صورت یہ ہے کہ بیج اور بیل ایک شخص کا ہو۔ (ف یعنی کاشتکار کی طرف سے بیج اور

بیل ہوں۔ اور زمیندار کی طرف سے زمین اور محنت ہو۔ کیونکہ جس کی طرف سے بیج ہیں اسی نے زمین کو کرایہ پر لیا ہے۔ اور جب زمیندار نے اپنے ذمہ کام رکھا تو زمین اس کے حوالہ نہیں کی)۔ اور یہ صورت بھی جائز نہ ہوگی۔ کیونکہ جب تن تنہا ہونے کی صورت میں جائز نہ ہوگا تب دونوں کے اکٹھے ہونے کی صورت میں بھی جائز نہ ہوگی۔ (ف مثلاً ایک شخص کی طرف سے فقط بیج یا فقط بیل ہی ہوں اور باقی چیزیں دوسرے کی طرف سے ہوں تو یہ مزارعت جائز نہ ہوگی۔ اس لئے اگر بیج کے ساتھ بیل بھی ایک طرف سے کر دیئے جائیں یا فقط بیل ہی ہوں اور دوسرے فریق کی طرف سے باقی چیزیں ہوں جب بھی اس کی مزارعت کا معاملہ جائز نہ ہوگا اب اس جگہ ایک دوسرا سوال یہ پیدا ہو گیا کہ جب ان دونوں صورتوں میں اپنی نادانی سے ایسا معاملہ کر ہی لیا تو اس سے جو کچھ آمدنی غلہ وغیرہ کی ہوگی اس کے بارے میں کیا حکم ہوگا۔ اسی کے جواب کی طرف آئندہ اشارہ کیا ہے۔

والخارج في الوجهين الخ کہ ان دونوں فاسد صورتوں میں جو کچھ بھی آمدنی ہوگی ایک روایت کے مطابق سب بیج والے کی ہوگی خواہ وہ کاشتکار ہو یا زمیندار دوسری فاسد مزارعوں پر قیاس کرتے ہوئے۔ (ف یعنی اس سے پہلے جو کچھ بھی مزارعت کے لئے شرطیں بیان کی گئی ہیں ان میں سے کسی میں بھی خلل پڑ جانے سے مزارعت کے فاسد ہونے کا بھی یہ حکم ہے کہ بیج جس کے ہوں گے کھیتی اسی کی ہوگی۔ اور دوسرے کو اس کی محنت یا چیز کا اجر المثل مل جاتا ہے۔ خواہ اس وقت کچھ بھی پیداوار نہیں ہوئی ہو۔ مبسوط میں کہا ہے کہ دونوں صورتوں میں زمیندار نے بیج والے کو اپنی زمین حوالہ کر دی ہے تو اسے اپنی زمین کا اجر المثل کیوں ملے گا۔ اور جواب یہ لکھا ہے کہ جب بیج والے کو کل کھیتی مل گئی تو زمین حکما اسے مل گئی اور کام کرنے والے کا نفع بھی حوالہ کر دیا گیا۔ اسی طرح اگر زمین میں کچھ بھی پیداوار نہ ہو جب بھی اجر المثل اس کو ملے گا۔ کیونکہ کام کرنے والے نے اپنا کام دوسرے کی اجازت اور اس کے حکم سے کر دیا ہے۔ ع۔ ک۔ یہ تو وہ ایک روایت ہوئی کہ جس شخص کے بیج ہوں گے کل پیداوار اسی کی ہوگی۔

وفي رواية الخ اور دوسری روایت میں ہے کہ کل پیداوار اس شخص کی ہوگی جس کی زمین ہوگی۔ **ويصير مستقرضا الخ** اور وہ شخص ان اتنے بیجوں کا قرض دار ہو جائے گا۔ (ف اور یوں کہا جائے گا کہ گویا دوسرے نے بیج والے سے بیج قرض لے کر اپنی زمین میں خود ڈالدیئے یا اس کی زمین میں ڈالدیئے گئے۔ لیکن چونکہ قرض لینے میں اس چیز پر قبضہ کا ہونا ضروری ہوتا ہے۔ اسی لئے یہ بھی فرمایا کہ **قابضا له الخ** کہ وہ شخص ان بیجوں پر قبضہ کرنے والا اس طرح سے ہو جائے گا کہ وہ اس کی زمین سے مل گئے ہیں۔ (ف معلوم ہونا چاہئے کہ بظاہر پہلی ہی روایت راجح ہے۔ لیکن صدر الشہیدؒ نے فرمایا ہے کہ بیجوں والا اس پیداوار سے اتنا اپنے پاس رکھ لے جتنا اس کا بیج تھا اور اس کا بقیہ خرچ آیا۔ اور باقی پیداوار صدقہ کر دے۔ ع۔

توضیح:۔ وہ دو فاسد صورتیں جن کو صاحب کتاب یعنی قدوریؒ نے بیان نہیں فرمایا ہے لیکن صاحب الهدایہؒ نے انہیں بیان کر دیا ہے۔ ان کی تفصیل۔ اور ان کی حاصل پیداوار کا حکم۔ مع دلائل

قال ولا تصح المزارعة الا على مدة معلومة لما بينا وان يكون الخارج شائعا بينهما تحقيقا لمعنى الشركة فان شرطا لاحدهما قفزانا مسماة باطلة لان به تنقطع الشركة لان الارض عساها لا تخرج الا هذا القدر وصار كاشتراط دراهم معدودة لاحدهما في المضاربة وكذا اذا شرطا ان يرفع صاحب البذر بذره ويكون الباقي بينهما نصفين لانه يؤدي الى قطع الشركة في بعض معين اوفي جميعه بان لم يخرج الا قدر البذر وصار كما اذا شرطا رفع الخراج والارض خراجية وان يكون الباقي بينهما بخلاف ما اذا شرط صاحب البذر عشر الخارج لنفسه او للآخر والباقي بينهما لانه معين مشاع فلا يؤدي الى قطع الشركة كما اذا شرطا رفع العشر وقسمة

الباقي بينهما والارض عشرية.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مزارعت صرف اسی صورت میں صحیح ہوگی جب کہ بوقت معاملہ اس کی مدت بھی مقرر کرلی گئی ہو جس کی دلیلیں وہی ہیں جو اوپر بیان کردی گئی ہیں۔(ف یعنی مختلف شرطوں میں سے تیسری شرط کی تفصیل کرتے ہوئے بیان کی گئی ہیں)۔ وان یکون الخارج الخ اور دوسری شرط صحت کی یہ بھی کہ جو کچھ بھی پیداوار ہو وہ دونوں میں مشترک غیر معین طور پر ہو تاکہ اس میں شرکت کے معنی پورے طور پر پائے جائیں۔(ف اس طرح سے مشترک ہوں کہ مثلاً دونوں میں نصف نصف ہو یا ایک تہائی اور دو تہائی وغیرہ کے طور پر ہو)۔فان شرطا الخ پس اگر دونوں نے مل کر اس طرح معاملہ طے کیا کہ فلاں کو اتنا متعین غلہ مثلاً دس من ملے گا تو یہ معاملہ باطل ہوگا۔(ف مثلاً یوں کہے کہ ہم نے آپس میں اس شرط پر مزارعت کی ہے کہ مالک زمین یا کاشتکار کے لئے کل پیداوار میں سے مثلاً پچاس من پیداوار ہوگی۔یا ہم نے آپس میں نصف نصف پیداوار پر مزارعت کی ہے اس شرط سے کہ فلاں (کاشتکار یا زمیندار) کے لئے مزید پچیس (۲۵) من پیداوار بھی ہوگی۔ تو دونوں صورتیں باطل ہونے کی ہیں۔کیونکہ ان دونوں میں سے ایک شخص کے لئے حصہ مخصوص ہو گیا ہے۔

لان به ینقطع الخ کیونکہ ایسی شرط لگا دینے سے پیداوار میں شرکت باقی نہیں رہتی ہے اس لئے کہ شاید زمین سے کل اتنی ہی پیداوار حاصل ہو سکے۔(ف اس لئے شرکت باقی نہیں رہے گی۔بلکہ جتنی پیداوار ہوگی سب اسی کے لئے مخصوص ہو کر رہ جائے گی۔ وصار کاشتراط الخ اور اس کی مثال ایسی ہو جائے گی جیسا کہ عقد مضاربت میں فریقین میں سے کسی ایک کے لئے کچھ رقم متعین اور محدود کردی جائے۔(ف مثلاً رب المال یعنی مال والے نے کہا کہ میں نے یہ ہزار روپے نصف نفع کی شرط پر مضاربت کی غرض سے تم کو اس شرط پر دیئے کہ حاصل نفع سے میرے لئے یا تمہارے لئے مزید سو روپے ہوں گے تو یہ مضاربت اس وجہ سے فاسد ہوگی کہ نفع میں شرکت ختم ہو گئی اس لئے کہ مستقبل میں شاید کل نفع اتنا ہی حاصل ہو جس کی ایک شریک کے لئے شرط کی گئی ہے۔اس کے علاوہ اس مقدار میں شرکت بھی نہیں رہے گی۔ وکذا اذا شرطا الخ اسی طرح زمیندار یا کاشتکار نے یہ شرط لگائی کہ جس کے ذمہ بیج ہو وہ پیداوار میں سے اتنی مقدار پہلے نکال لے پھر جو کچھ باقی رہ جائے وہ ہم دونوں میں نصف نصف تقسیم ہو۔(ف یا تین تہائی ہو جیسی بھی وہ شرط کریں۔ تو اس میں سے بیج نکال لینے کی شرط بھی وجہ فساد ہوگی)۔

لانہ یؤدی الخ کیونکہ مجموعی پیداوار میں سے بیجوں کی مقدار نکال لینے کی شرط سے یہ نتیجہ ہوگا کہ اتنی مقدار میں دونوں کی شرکت نہ پائی جائے۔(ف اس وقت جب کہ کل پیداوار بیج کی مقدار سے زائد ہو)۔ اوفی جمیعہ الخ یا پیداوار سے کسی بھی مقدار میں شرکت نہ ہو۔ یعنی پیداوار میں بالکل ہی شرکت نہ پائی جائے۔اس طرح سے کہ ان بیجوں کے دینے کے بعد اس زمین سے مزید کوئی پیداوار باقی نہیں رہی ہو۔(ف اس طرح ساری پیداوار تنہا وہی شخص لے جائے گا جس نے بیج ڈالے ہوں۔ پھر شرکت بالکل باقی نہیں رہی)۔ وصار کما اذا الخ اور اس شرط کی صورت ایسی ہو جائے گی جیسے کہ خراجی زمین ہونے کی صورت میں دونوں نے یہ شرط لگائی ہو کہ اس زمین کی کل پیداوار سے کل خراج دیدینے کے بعد جو کچھ پیداوار باقی رہ جائے گی اسی میں ہم دونوں کی شرکت ہوگی۔(ف پس اگر خراج بٹائی ہوتا یعنی پیداوار سے چوتھائی یا پانچواں حصہ وغیرہ ہوتا تو جو کچھ پیدا ہوتا اس میں سے یہ حصہ نکال کر باقی مشترک ہوتا تو یہ جائز ہوتا۔اور خراج میں جب کوئی خاص مقدار مثلاً پچاس من وغیرہ ہو اور اس کو نکال کر باقی میں شرکت رکھی گئی تو وہ فاسد ہوگی اس لئے کہ شاید کل پیداوار اتنی ہی ہوئی ہو۔الحاصل فساد ہونے کی وجہ یہی ہوتی ہے کہ کسی بھی معین مقدار کو پہلے ہی نکال لینے کی شرط رکھی گئی ہو۔ خواہ یہ شرط بیجوں والا رکھے یا خراج معین ہو یا اس کے علاوہ دوسری کوئی شرط رکھی گئی ہو۔

بخلاف ما الخ بخلاف اس صورت کہ جب کہ بیج منہا یا کم کرنے کے لئے کسی مقدار کی تعیین نہ ہو کہ اتنا ہی دینا ہوگا۔ مثلاً

بیج والے نے اپنے لئے یا کسی دوسرے کے لئے کل پیداوار کا دسواں حصہ نکال کر باقی حصہ اپنے آپس میں مشترک کر کے تقسیم کیا تو یہ جائز ہوگا۔ لانه معین الخ کیونکہ دسواں حصہ جس کی شرط لگائی گئی ہے وہ ایک جانا ہوا حصہ ہے مگر مشترک و مشاع ہے۔ اس لئے اس میں شرکت کے ختم ہونے کی نوبت نہیں آتی ہے۔ (ف کیونکہ جو کچھ غلہ پیدا ہوا خواہ وہ کم ہو یا زیادہ اسی میں سے دسواں حصہ نکالا جائے تو باقی حصہ مشترک رہ جائے گا کما اذا شرطا الخ جیسا کہ عشری زمین ہونے کی صورت میں دونوں مزارعین نے اس طرح کی شرط کی ہو کہ عشر نکال دینے کے بعد جو باقی رہ جائے وہ ہم دونوں میں مشترک ہوگا۔ (ف تو جائز ہے)۔ اسی طرح سے اگر خراج بھی پیداوار کا کوئی مشترک حصہ ہو تو اس کو نکال کر باقی میں مشترک ہونے کی شرط بھی جائز ہے۔

توضیح:۔ مزارعت کے صحیح ہونے کی چند شرطیں۔ اگر مزارعت کے معاملہ کے وقت یہ شرط لگائی گئی ہو کہ مزارع یا زمیندار کے لئے خصوصی طور سے عام تقسیم سے پہلے دس من غلہ بھی ہوگا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلیل

قال وكذلك ان شرطا ما على الماذيانات والسواقي معناه لاحدهما لانه اذا شرط لاحدهما زرع موضع معين افضى ذلك الى قطع الشركة لانه لعله لا يخرج الا من ذلك الموضع وعلى هذا اذا شرط لا حدهما ما يخرج من ناحية معينة ولآخر ما يخرج من ناحية اخرى وكذا اذا شرط لا حدهما التبن وللاخر الحب لانه عسى يصيبه آفة فلا ينعقد الحب ولا يخرج الا التبن وكذا اذا شرط التبن نصفين والحب لا حدهما بعينه لانه يؤدي الى قطع الشركة فيما هو المقصود وهو الحب ولو شرطا الحب نصفين ولم يتعرضا للتبن صحت لا شتراطهما الشركة فيما هو المقصود ثم التبن يكون لصاحب البذر لانه نماء ملكه وفي حقه لا يحتاج الى الشرط والمفسد هو الشرط وهذا سكوت عنه وقال مشائخ بلخ رحهم الله التبن بينهما ايضا اعتباراً للعرف فيما لم ينص عليه المتعاقد ان ولانه تبع للحب والتبع يقوم بشرط الاصل ولو شرط الحب نصفين والتبن لصاحب البذر صحت لانه حكم العقد وان شرطا التبن للاخر فسدت لانه شرط يؤدي الى قطع الشركة بان لا يخرج الا التبن واستحقاق غير صاحب البذر بالشرط.

ترجمہ:۔ اسی طرح مزارعت ناجائز ہوگی اگر دونوں نے اس شرط پر معاملہ طے کر لیا ہو کہ ماذیانات اور سواقی پر غلہ پیدا ہو وہ صرف زمیندار یا کاشتکار کا ہوگا۔ یعنی ان دونوں میں سے کسی ایک کے لئے مخصوص ہونے کی شرط کی۔ (ف یعنی دونوں نے مزارعت میں یہ شرط لگائی کہ ماذینات (پانی کی نالیوں) اور سواقی پر جو کچھ اُگے خواہ گھاس ہو یا غلہ ہو وہ ان دونوں میں سے ایک کے لئے مخصوص ہوگا تو یہ شرط بھی مفسد ہے۔ لفظ سواقی ساقیہ کی جمع ہے۔ وہ پتلی نالیاں جن سے پانی بہہ کر کیاریوں میں جاتا ہے۔ اور ماذیانات اس سے بڑی نالیاں۔ اور چونکہ ان نالیوں کی وجہ سے کنارے بھیگے ہوئے اور سیراب رہتے ہیں اس لئے ان کے کناروں پر کھیتی بہت ہی بہتر ہوتی ہے۔ اس لئے کسی ایک کے لئے اس کو خاص کر دینے سے مزارعت فاسد ہوگی۔ لانه اذا شرط الخ کیونکہ جب اس حصہ کی ایک شخص کے لئے تخصیص کر دی گئی تو اس کی وجہ سے دونوں میں وہ جگہ مشترک باقی نہیں رہی اس لئے کہ شاید صرف انہیں نالیوں پر غلہ پیدا ہو اور کسی وجہ سے اصل کھیت میں کچھ بھی غلہ نہ ہو تو دوسرا شریک بالکل محروم ہو جائے گا۔ (ف حاصل یہ ہوا کہ تخصیص خواہ غلہ کی مقدار معین میں ہو یا کسی مخصوص جگہ کی ہو دونوں صورتوں میں ایسی شرط مفسد ہوتی ہے اس احتمال کی وجہ سے کہ اس مخصوص جگہ یا مقدار کے علاوہ کسی اور جگہ سے یا اس سے زیادہ کوئی فائدہ حاصل نہ ہو سکے تو دوسرا شخص سراسر گھاٹے میں رہے گا)۔

و علی هذا الخ اسی طرح یہ صورت بھی ناجائز ہوگی کہ اگر زمین کے ایک خاص حصہ کی پیداوار ایک شخص کے لئے اور

دوسرے خاص حصہ کی پیداوار دوسرے شخص کے لئے شرط کر دی گئی ہو۔(ف مثلاً زمین کے دو حصے فرض کر کے کہا کہ اس حصہ کے مشرقی طرف سے کے بیچ تک اور اس کے بعد سے زمین کے مغربی حصہ کی پیداوار ایک ایک شریک کے لئے شرط کر دی گئی ہو معلوم ہونا چاہئے کہ حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی وہ حدیث جس میں زمین کو کرایہ پر لگانے سے ممانعت آئی ہے جسے ہم نے اپنے موقع پر پوری تفصیل سے بحث کی ہے اس کی بعض روایتوں میں اس بات کی تصریح آئی ہے کہ اس زمانہ میں مزارعت کا یہی عام دستور تھا۔ کہ مزارعت میں زمین کے ایک خاص ٹکڑے کو کاشتکار کے لئے مخصوص کر دیا کرتے تھے۔ یہ طریقہ ایک خاص قسم کا قمار تھا اس طرح سے کہ کبھی تو اس ٹکڑے میں پیداوار بہت زیادہ ہوتی تھی اور باقی زمین میں کچھ بھی پیداوار نہیں ہوتی۔ اور کبھی اس کے برعکس ہوتا یعنی دوسرے ٹکڑے میں پیداوار بہت ہوتی اور اس مخصوص حصہ میں کچھ بھی نہیں ہوتی۔ اس لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے قمار سے منع فرمادیا ہے۔ اگر تحقیق کی خواہش ہو تو اس کی مذکورہ جگہ پھر سے دیکھ لیں۔

و کذا اذا شرط الخ اسی طرح یہ صورت بھی ممنوع ہوگی کہ اگر یہ شرط لگائی ہو کہ غلہ سے جو بھوسہ نکلے گا وہ تو دونوں میں برابر تقسیم ہوگا اور اس کا دانہ دونوں کاشتکار یا زمیندار میں سے کسی ایک کے لئے ہوگا۔ ف یعنی مثلاً صاف غلہ فقط زمیندار کے لئے یا فقط کاشتکار کے لئے اور اس کا بھوسہ دونوں میں تقسیم ہوگا تو یہ مزارعت فاسد ہوگی) کیونکہ اس شرط کا نتیجہ یہ ہوگا کہ جس چیز میں واقعۃً دونوں کی شرکت مقصود تھی یعنی غلہ اسی میں شرکت باقی نہ رہے۔(ف یعنی اس عقد مزارعت کرنے کا اصلی مقصد غلہ کا حصول تھا لیکن مذکورہ شرکت کی وجہ سے وہ مقصود ختم ہوگیا اور یہ بات صرف اس وجہ سے ہوئی کہ اصل پیداوار کو ایک شخص کے لئے خاص کر دیا گیا ہے و لو شرطا الحب الخ اور اگر دونوں نے غلہ کے حصول میں واضح طور پر مثلاً نصف نصف کی شرکت کی شرط کر دی مگر اس کے بھوسے کے بارے میں کوئی تذکرہ تک نہیں کیا تو وہ عقد مزارعت صحیح ہوگا۔(ف یعنی بھوسے میں شرکت کا ذکر نہ کرنے سے اس لئے نقصان نہیں ہوگا کہ یہ کوئی ایسی اہم چیز نہیں ہے کہ اس میں شرکت کا احتمال نہ ہونے کی وجہ سے اصل عقد مزارعت ہی فاسد ہو جائے)۔ لاشتراطھما الخ کیونکہ ان دونوں نے مقصود اصلی یعنی غلہ میں شرکت کی شرط کر لی ہے۔(ف اس لئے غیر مقصود میں شرکت کی شرط نہ کرنے سے فساد نہیں ہوگا۔ اور یہ حکم اس صورت میں ہوگا جب کہ اس کے بھوسے کا بالکل ہی ذکر نہیں کیا گیا ہو۔ یعنی اس کے ذکر سے سکوت ہو)۔

ثم التبن الخ لیکن بعد میں وہ بھوسہ صرف بیج لگانے والے کا حصہ ہوگا۔ کیونکہ یہ بھوسہ اسی کی ملکیت سے پیدا ہوا ہے۔ اور اسی چیز کے بارے میں شرط لگانے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔(ف یعنی جب بیج والے کی ملکیت سے بھوسہ نکلا ہے تو اپنے ہی مالک کے ہونے کے لئے مزید کسی شرط لگانے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔ اس وقت اگر یہ کہا جائے کہ جس کے بیج نہ ہوں جب اس کے لئے یہ بھوسہ نہیں ہو سکتا ہے پس جب بیج والے کے لئے شرط نہ ہو تو دوسرے کو ملنے کا احتمال ہو جاتا ہے۔ اور اسی احتمال کی وجہ سے اس میں فساد پیدا ہو سکتا ہے۔ تو اس کا جواب یہ دیا گیا ہے۔ والمفسدھو الشرط الخ کہ عقد تو شرط لگانے کی وجہ سے ہی فاسد ہوتا ہے اور موجودہ صورت میں شرط نہیں لگائی گئی ہے۔ بلکہ اس سے خاموشی اختیار کی گئی ہے۔(ف پس جس کی طرف سے بیج نہیں ہیں جب اس کے لئے بھوسہ ملنے کی شرط نہیں رکھی گئی ہے تو فساد بھی نہیں ہوگا۔ اور جس کی طرف سے بیج لگائے گئے ہیں وہ خود اس کے بھوسہ کا مالک ہوگا اس کے لئے شرط لگانے کی ضرورت نہیں ہے)۔ وقال مشائخ الخ اور مشائخ بلخ رحمہم اللہ نے فرمایا ہے کہ دونوں ہی صورتوں میں بھوسہ بھی دونوں کے درمیان برابر برابر تقسیم ہوگا۔

اعتبار اللعرف الخ اس بناء پر کہ جن باتوں کو شرط کے طور پر بیان نہیں کیا گیا ہو ان میں عام رواج اور دستور ہی کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ اور اس جگہ یہی دستور ہے دونوں میں مشترک ہو۔(ف بلکہ اشتباہ ہونے کی صورت میں عرف پر ہی حکم واجب ہوتا ہے۔ ولانہ تبع الخ اور اس دلیل سے بھی کہ بھوسہ دانہ کے تابع ہوتا ہے کیونکہ اصل دانہ ہے اور بھوسہ اس کے تابع ہوتا ہے۔

اور قاعدہ ہے کہ اصل کے لئے جو شرط ہوتی ہے اسی شرط کے ساتھ اس کا تابع بھی ہوتا ہے۔(ف یعنی اس جگہ دانہ جو اصل ہے اس کے بارے میں یہ شرط لگی ہوئی ہے کہ وہ دونوں کے درمیان نصف نصف تقسیم کیا جائے گا لہٰذا اس کے تابع یعنی بھوسہ میں بھی یہی شرط باقی رہے گی۔ جیسے کہ لشکر کا سردار یا کسی غلام کا آقا اگر حالت سفر میں اقامت کی نیت کرلے تو وہ اصل اور اس کا غلام یا سردار کا لشکر تابع ہے اسی بناء پر سردار یا آقا کی اقامت کی نیت کے ساتھ ہی تمام مقیم ہوجاتے ہیں اگرچہ وہ خود اپنی اقامت کی نیت نہ کریں)۔ ولو شرطا الحب الخ اور اگر دونوں نے اس کی شرط کی کہ اسی سے جو غلہ پیدا ہوگا وہ تو دونوں میں برابر تقسیم ہوگا لیکن اس سے جو بھوسہ نکلے گا وہ صرف بیج والے کا ہوگا۔ تو اس سے کوئی نقصان نہیں ہوگا یعنی مزارعت صحیح ہوگی۔ کیونکہ عقد مزارعت کا یہی حکم ہے۔(ف یعنی ایسی شرط لگائی ہوگی جو اس عقد کا اصل تقاضا ہے۔ کیونکہ اگر ایسی شرط نہیں لگائی جاتی جب بھی بھوسہ بیج والے کا ہی حصہ ہوتا۔ اس لئے ایسی شرط سے کوئی نقصان نہ ہوگا۔ اس کی مثال ایسی ہوگی کہ عقد بیع کرتے ہوئے کوئی یہ شرط لگادے کہ مشتری مبیع پر قبضہ کرلے گا کہ عقد بیع کا تقاضا ہی یہی ہوتا ہے۔

وان شرطا التبن الخ اور اگر اس کے برعکس دونوں نے یہ شرط لگادی ہو کہ جس کے بیج نہیں ہوں گے اسی کو اس کا بھوسہ ملے گا تب یہ عقد مزارعت فاسد ہوجائے گا۔(ف کیونکہ یہ شرط تقاضائے عقد کے برخلاف ہے۔ اور معاملہ کو فاسد کردینے والی ہے)۔ لانہ شرط الخ کیونکہ یہ شرط ایسی ثابت ہوگی جو شرکت کے تعلق کو ختم کردے یعنی ان دونوں کے درمیان شرکت باقی نہ رہ سکے۔ اس طرح سے کہ کبھی ایسا وقت بھی آجائے جس میں کھیت سے بھوسہ کے علاوہ غلہ کچھ بھی پیدا ہی نہ ہو۔(ف مثلاً کسی موسم میں قحط سالی ہونے سے کھیتی سوکھ جائے اور اس میں دانہ نہ لگ سکے۔ اور وہ صرف جانوروں کے لئے گھاس اور بھوسہ بنکر رہ جائے اس وقت یہ چارے اور بھوسے ایسے شخص کی ملکیت میں آجائیں گے جس نے بیج لگانے کا خرچ برداشت نہیں کیا۔ حالانکہ اس قسم کا حق تو صرف بوقت عقد شرط لگادینے سے ملتا ہے اور اس سے پہلے نہیں ملتا ہے۔ اسی لئے یہ شرط ہی مفسد ہوگی۔

واستحقاق غیر الخ اور جس کی طرف سے بیج نہ ہوں اس کو بھوسہ ملنے کا حق ہونا شرط لگانے کی وجہ سے ہوتا ہے اس کے بغیر نہیں ہوتا ہے اس لئے یہ شرط ہی فاسد ہوئی۔ برخلاف اس شخص کے جس نے بیج لگائے ہوں کہ اس کی شرط لگائے یا نہ لگائے بہرصورت وہی بھوسے وغیرہ کا مستحق ہوگا یہاں تک یہ بحث رہی کہ مزارعت کے صحیح ہونے کی کیا کیا صورتیں ہوتی ہیں اور فاسد ہونے کی کیا کیا ہوتی ہیں اور کون کون سی شرطوں سے مزارعت فاسد ہوتی ہے۔

توضیح:۔ مزارعت کے ناجائز ہونے کی شرطیں۔ اگر عقد مزارعت کے وقت یہ شرط لگائی کہ کھیتی سے جو غلہ پیدا ہوگا وہ صرف کاشتکار یا صرف زمیندار کا ہوگا لیکن اس کا بھوسہ دونوں میں برابری سے تقسیم ہوگا۔ یا اس کے برخلاف شرط لگائی گئی ہو یا غلہ کے بارے میں تو وضاحت کردی مگر بھوسہ کے بارے میں کوئی تذکرہ نہیں کیا پھر ایسی صورت میں بھوسہ کا کیا ہوگا۔ مسائل کی تفصیل۔ احکام۔ دلائل

واذا صحت المزارعة فالخارج على الشرط لصحة الالتزام وان لم تُخرِج الارض شيئًا فلا شيء للعامل لانه يستحقه شركةً ولا شركة في غير الخارج و ان كانت اجارة فالاجر مسمّى فلا يستحق غيره بخلاف ماذا فسدت لان اجر المثل في الذمة ولا تفوت الذمه بعدم الخارج قال واذا فسدت فالخارج لصاحب البذر لانه نماء ملكه و استحقاق الأخر بالتسمية وقد فسدت فبقي النماء كله لصاحب البذر

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جب شروط صحیحہ ہونے کی بناء پر عقد مزارعت صحیح ہو جائے اس کے بعد کھیت سے جو کچھ بھی پیداوار ہو گی وہ ان دونوں میں بیان کی ہوئی شرطوں کے مطابق تقسیم ہو گی۔ کیونکہ دونوں نے جو کچھ خود پر لازم کیا ہے وہ صحیح ہے۔(ف یہ حکم اس صورت میں ہو گا جب کہ کھیت میں پیداوار ہو گئی ہو)۔ وان لم یخرج الخ اور اگر پیداوار کچھ نہیں ہوئی تو کام کرنے والے کا کوئی حصہ یا کوئی مزدوری نہیں ملے گی۔ یعنی وہ کسی بھی اجرت کا مستحق نہ ہو گا)۔ کیونکہ یہ کاشتکار اس زمین سے جو کچھ بھی پاتا وہ شرکت کی صورت میں مستحق ہوتا۔(ف یعنی آخر میں جو کچھ بھی حاصل ہوتا وہ ان دونوں کے درمیان تقسیم ہوتا۔ ع۔ اور شرکت تو پیداوار ہی میں ہوتی ہے۔ ولا شرکۃ الخ اور پیداوار کے علاوہ کسی دوسری چیز میں شرکت نہیں ہوتی ہے۔(ف لہٰذا وہ کسی دوسرے مال سے اجرت کا مستحق بھی نہیں ہو گا)۔ البتہ اگر معاملہ شرکت کا نہ ہو بلکہ اجارہ کا ہو تو پہلے جتنی اجرت مقرر کی گئی ہو اس کے ماسوا کسی بھی چیز کا وہ مستحق نہ ہو گا۔(ف اس موقع پر اگر یہ کہا جائے کہ مزارعت تو ابتداء میں اجرت ہی ہوتی ہے اگرچہ آخر میں شرکت ہو جاتی ہے تو ابتداً اجرت ہونے کی صورت میں اسے اجرت ضرور ملنی چاہئے تو ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہو گا کہ ہاں اس معاہدہ اجارہ میں اس کی اجرت بیان ہو چکی ہے کہ وہ مثلاً پیداوار سے آدھی یا چوتھی پیداوار ہو گی۔ جو کہ ایک مقرر شدہ حصہ ہے۔ اگرچہ یہ خلاف قیاس ہے مگر نص شرعی سے ثابت ہے اس لئے اسے جائز کہا گیا ہے۔ لہٰذا یہ شخص اس اجرت کے سوا کسی بھی دوسری اجرت کا مستحق نہ ہو گا۔ کیونکہ یہ اجارہ صحیح ہے)۔

بخلاف ما الخ اس کے برخلاف اگر مزارعت فاسدہ ہو(ف تو اس میں مقرر شدہ اجرت لازم نہ ہو گی۔ اس لئے کہ اب یہ بجائے مزارعت کے اجارہ کی شکل ہو گئی۔ جس میں مقرر شدہ اجرت لازم نہیں ہوتی ہے بلکہ اس کا اجر المثل لازم ہوتا ہے۔ اسی لئے پیداوار نہ ہونے کی صورت میں بھی اجر المثل مل جائے گا۔ لان اجر المثل الخ کیونکہ ایک اجیر ٗمزدور کی مزدوری اجر المثل کی صورت میں اس کے مستاجر کے ذمہ بہر صورت واجب ہو جاتی ہے۔ اسی لئے کھیت میں پیداوار نہ ہونے کی وجہ سے بھی وہ اپنی اس اجرت کا مستحق ہو گا جس کا اس کے مستاجر نے وعدہ کیا تھا قال و اذا فسدت الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جب عقد مزارعت فاسد ہو جائے تو اس مزارعت کے سلسلہ میں جو کچھ بھی پیداوار ہو گی وہ کل پیداوار بیج والے کی ہو گی۔ کیونکہ کھیتی جو کچھ ہوئی ہے وہ اسی کی ملکیت یعنی بیج سے حاصل شدہ پیداوار اور اضافہ ہے۔(ف لہٰذا بیج والے کے لئے پیداوار کے ہونے میں اس کی شرط نہیں ہے)۔ واستحقاق الآخر الخ اور دوسرے شخص کو جو بھی حق ملا وہ اس وجہ سے کہ پہلے سے ہی اس کا معاملہ طے کر لیا گیا تھا۔ جب کہ شرط کے مطابق وہ فاسد ہو چکا ہے۔(ف لہٰذا اس کا حق مطالبہ ختم ہو گیا۔ بالآخر ساری پیداوار کا مستحق اب صرف وہی شخص ہو گا جس نے بیج لگائے تھے۔ اور بیجوں کا وہ مالک تھا۔

توضیح:۔ اگر عقد مزارعت اپنی شرطوں کے ساتھ صحیح ہو۔ اور کھیت سے غلہ کی پیداوار ہو تو اس کا مستحق کون ہو گا۔ اور اگر پیداوار بالکل نہ ہو تو محنت کرنے والے کو کیا اور کہاں سے ملے گا اور اگر عقد مزارعت فاسد ہو جائے تو مزدور کو کیا ملے گا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال ولو كان البذر من قبل رب الارض فللعامل اجر مثله لا يزاد على مقدار ما شرط له كانه رضي بسقوط الزيادة وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وقال محمد له اجر مثله بالغا ما بلغ لانه استوفى منافعه

بعقد فاسد فیجب علیه قیمتها إذ لا مثل لها وقد مر فی الاجارات وان کان من قبل العامل فلصاحب الارض اجر مثل ارضه لانه استوفی منافع الارض بعقد فاسد فیجب ردها وقد تعذر ولا مثل لها فیجب رد قیمتها وهل یزاد علی ماشرط له من الخارج فهو علی الخلاف الذی ذکرناه ولو جمع بین الارض والبقر حتی فسدت المزارعة فعلی العامل اجر مثل الارض والبقر هو الصحیح لان له مدخلا فی الاجارة حصل فی ارض مملوکة له وان استحقه العامل اخذ قدر بذره وقدر اجر الارض وتصدق بالفضل لان النماء یحصل من البذر ویخرج من الارض وفساد الملك فی منافع الارض واجب خبثا فیه فما سلم له بعوض طاب له وما لا عوض له تصدق به.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مزارعت کسی وجہ سے فاسد ہو گئی ہو اور بیج زمین کے مالک (زمیندار) کی طرف سے ہو تو کاشتکار کو اس کی محنت کی اجرت جو بازار میں مل سکتی ہو وہ ملے گی۔ لیکن اجرت اتنی ہی ہو گی جس کی اس نے پہلے شرط لگا رکھی تھی اس سے زیادہ نہیں ملے گی۔ (مثلاً مزارعت قبول کرتے ہوئے یہ طے کیا تھا کہ جو کچھ آمدنی ہوئی اس سے تقسیم کے بعد ایک تہائی مجھے ملے گی۔ تو اب جب کہ مزارعت فاسد ہو چکی ہے تو اسے اجرت مثلی اتنی ہی ملے گی جو اس پیداوار کی تہائی حصہ کی قیمت سے زیادہ نہ ہو۔ اس کیلئے پہلے یہ اندازہ کرنا ہو گا کہ بازار میں اس کو کتنی اجرت مل سکتی ہے۔ پھر یہ معلوم کرنا ہو گا کہ اس کی پیداوار کی ایک تہائی کی کتنی قیمت ہو سکتی ہے۔ اب اگر اس کا اجر المثل زیادہ ہو تو اس پیداوار کی تہائی قیمت ہی اسے دی جائے گی اس سے زیادہ نہیں کیونکہ ابتداء معاملہ میں وہ اسی اجرت پر راضی ہو چکا تھا۔ اسی بناء پر اگر یہ مزارعت فاسد نہ ہوتی جب بھی اتنی ہی اجرت اسے ملتی لہذا ابھی بھی اتنی ہی اجرت اسے ملے گی۔ لانه رضي الخ کیونکہ وہ تو خود اس سے زائد نہ لینے پر راضی ہو چکا تھا۔
وهذا عندابی حنیفةؒ الخ مذکورہ حکم امام ابو حنیفہ وامام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک ہے۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اسے پورا پورا اجر المثل ملے گا خواہ جتنا ہی کم ہو یا زیادہ۔

لانه استوفی الخ کیونکہ عقد فاسد کے بعد اس زمیندار نے اس کاشتکار سے پورا پورا فائدہ اٹھالیا ہے اور اس نے بھی پوری محنت کی ہے۔ لہذا اس زمیندار پر لازم ہو گا کہ اس کاشتکار سے جتنا بھی فائدہ حاصل کیا ہے اس کی قیمت وہ اسے پوری ادا کرے۔ کیونکہ اس کی منافع کا کوئی مثل نہیں ہے۔ (ف تو لا محالہ اس کی قیمت لازم ہو گی)۔ وقد مرت الخ یہ پورا مسئلہ اجارات کی بحث میں گذر چکا ہے۔ (ف اس طرح سے کہ مثلاً ایک شخص نے دوسرے کو جنگل سے لکڑیاں چن کر لانے میں شریک کیا اور کسی طرح یہ شرکت فاسد ہو گئی تو امام محمدؒ کے نزدیک اس مزدور کو اسکی پوری بازاری اجرت ملے گی جو اس کام کی ہوتی ہو۔ چاہے اس کی اجرت جتنی بھی زیادہ ہو جائے۔ اسی طرح یہاں بھی ہوا کیونکہ کھیت کا کام بھی لکڑیاں جمع کرنے کے مثل ہی ہوا کیونکہ کھیت میں پیداوار سے پہلے تک یہ کچھ معلوم نہیں تھا کہ اس کی اجرت کتنی ہو گی۔ مع۔ یہ مسئلہ اس صورت میں ہو گا جب کہ مزارعت میں فساد آگیا اور بیج زمیندار کی طرف سے کھیت میں ڈالا گیا ہو۔
وان کان من قبل العامل الخ اور اگر اسی صورت میں بیج کاشتکار نے ڈالے ہوں (اور نتیجہ میں ساری پیداوار اسی کاشتکار کو ملی ہو تو زمین کے مالک کو اس کی زمین کا اجر المثل ملے گا۔ لانه استوفی الخ کیونکہ کاشتکار نے مزارعت میں عقد فاسد کے ذریعہ زمیندار کی زمین سے فائدہ اٹھایا ہے تو قاعدہ کے لحاظ سے اس پر یہ لازم ہوا کہ منافع اسے واپس کردے۔ حالانکہ منافع کا واپس کرنا محال ہوتا ہے۔ (ف اس وجہ سے منافع کا عوض واپس کرنا چاہئے۔ اور چونکہ اس کا عوض متعین نہیں ہے اس لئے ان منافع کا مثل یا ان کی قیمت دینی ہو گی۔ ولامثل لها الخ اور منافع کا مثل نہیں ہے لہذا منافع کی قیمت واپس کرنی واجب ہوئی۔ (ف اب یہ ایک سوال ہے کہ مزارعت کرنے میں جتنا خرچ ہوا تھا اتنا ہی واپس کرنا ہو گا یا جتنی پیداوار ہوئی سب واپس کرنی ہو گی۔ اس لئے فرمایا)

وھل یزاد علی ما الخ اور کیا اجر المثل اس مقدار سے زیادہ دینا ہوگا جو زمیندار کے لئے پیداوار میں سے دینے کی شرط لگائی گئی تھی۔ تو اس کا جواب یہ دیا ہے۔ فھو علی الخلاف الخ کہ اس مسئلہ میں بھی ویسا ہی اختلاف ہے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے۔ (ف یعنی کاشتکار کے اجر مثل کے مسئلہ میں بیان کیا ہے کہ امام ابو حنیفہ وامام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک جتنی مقدار اس سے پہلے طے ہو چکی تھی اتنی ہی ملے گی۔ اس سے زیادہ نہیں۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک خواہ جتنا بھی ہو سب دیا جائے گا۔ امام مالکؒ کا بھی زمین کے کرایہ کے بارے میں یہی مذہب ہے۔

ولو جمع بین الارض الخ اور اگر زمیندار نے زمین کے ساتھ ہل اور بیل کا بھی انتظام کیا۔ اور اس کے بعد مزارعت فاسد ہو گئی (ف یعنی ایک طرف (زمیندار) سے زمین اور ہل و بیل ہوں اور دوسری طرف (یعنی کاشتکار) کی طرف سے اسکی اپنی محنت اور بیج ہوں تو چونکہ بیلوں کو زمین کے تابع کرنا ممکن نہیں ہے لہٰذا یہ معاملہ مزارعت فاسد ہو گیا اس لئے ساری پیداوار بیج والے یعنی کاشتکار کی ہو جائے گی۔ اسلئے یہ کہنا ہوگا کہ اس نے فاسد طریقہ سے دوسرے کی زمین اور بیلوں سے اپنے بیجوں کی کھیتی کا کام کیا ہے۔ فعلی العامل لالخ اس لئے کاشتکار پر زمین اور بیلوں کا اجر المثل لازم ہوگا۔ اور یہی صحیح حکم ہے۔ (ف یعنی بیلوں کے مقابلہ میں اجر المثل ہونا ہی صحیح قول ہے)۔ کیونکہ اجارہ کا معاملہ کرنے میں بیلوں کی ضرورت کو بھی دخل اور اہمیت ہے۔ وھی اجارۃ الخ اور یہ مزارعت اپنے معنی کے لحاظ سے ایک قسم کا اجارہ بھی ہے۔ (ف پس جب کہ صرف بیلوں کو بوقت ضرورت کرایہ پر لیا ہی جاتا ہے تو اس موجودہ صورت میں بھی ان کو اجارہ پر لینے کو صحیح مان لینا چاہئے کیونکہ بالآخر مزارعت بھی اپنے مقصد کے لحاظ سے اجارہ ہے۔ اس سے پہلے یہ بتایا جا چکا ہے کہ بیجوں اور دوسرے خرچوں سے زائد کا کیا حکم ہے، اور اب مصنفؒ یہ فرمارہے ہیں۔

واذا استحق الخ اور جب عقد مزارعت میں زمیندار اپنا بیج بھی دینے کی وجہ سے اس سے پیدا شدہ تمام غلوں کا مستحق ہو گیا۔ تو ان کا استعمال اس کے لئے حلال بھی ہوگا۔ کیونکہ یہ سارا غلہ ان ہی بیجوں میں زیادتی پائی جانے سے حاصل ہوا ہے۔ اور اسی کی زمین میں ہوا ہے۔ (ف اور جب اس کے اپنے بیجوں سے اس کی اپنی اسی زمین میں پیداوار حاصل ہوئی تو وہ سب اس کے لئے حلال ہوگا)۔ وان استحقہ الخ اور اگر مزارعت فاسدہ میں کاشتکار اپنے بیج لگانے کی وجہ سے اس کی تمام پیداوار کا مستحق ہو گیا تو اس میں سے صرف اتنا ہی اپنے پاس رکھے جو اس کی زمین کے کرایہ اور بیجوں کے خرچ کے برابر ہو اور باقی غلہ جو بچ جائے اسے وہ صدقہ کر دے۔ لان النماء الخ کیونکہ بیجوں کے ذریعہ جو غلہ پیدا ہوا ہے وہ سب اس کے بیجوں سے ہوا ہے۔ اور اسی کے بیجوں کی ہی زیادتی ہے (ف اس بناء پر اس سارے غلے کا وہ تنہا ہی مالک ہوگا۔ اور یہ ساری پیداوار ایسی زمین سے نکلی ہے جو نہ تو اس کی اپنی حقیقی ملکیت ہے اور نہ ہی اجارہ صحیحہ کے طور پر اس کی ملکیت ہے بلکہ اجارہ فاسدہ اور مزارعت فاسدہ کے طور پر ہے۔

وفساد الملک الخ اور اسی ملکیت فاسدہ میں فاسد منافع ہونے نے اس کی کھیتی میں ایک طرح کی گندگی اور نجاست پیدا کر دی ہے۔ (ف اگرچہ اس نے ضرورۃً اس کا اجر المثل ادا کر دیا ہے۔ فما سلم لہ الخ اس لئے اس زمین میں سے جو پیداوار اس کے خرچ کے برابر حاصل ہوتی ہے وہ تو اس کے لئے پاک اور حلال ہوگی (ف لہٰذا زمین کی اجرت کے برابر اور بیجوں کی قیمت کے برابر اپنے پاس پیداوار میں سے اپنے پاس رکھ لے)۔ اور کسی عوض کے بغیر زائد پیداوار جو اسے حاصل ہوئی ہے اسے صدقہ کر دے۔ (ف اس موقع میں ایک بات جان رکھنے کی یہ ہے کہ معاملہ مزارعت ہو جانے کے بعد اگرچہ وہ صحیح تھا اسے باقی رکھنا اس کے لئے لازم نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ بیج والے کو ابتداءً یہ حق ہوتا ہے کہ اسے فسخ بھی کر دے)۔

توضیح:۔ اگر کسی وجہ سے مزارعت فاسد ہو جائے اور بیج کاشتکار کی طرف سے ہو یا زمیندار کی طرف سے تو پیداوار کسے اور کتنی ملے گی اور زائد از اخراجات پیداوار کو استعمال کرنا

حلال ہوگا۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال واذا عقدت المزارعة فامتنع صاحب البذر من العمل يجبر عليه لانه لا يمكنه المضى فى العقد الا بضرر يلزمه فصار كما اذا استاجر أجيراً ليهدم داره وان امتنع الذى ليس من قبله البذر اجبره الحاكم على العمل لانه لا يلحقه بالوفاء بالعقد ضرر والعقد لازم بمنزلة الاجارة الا اذا كان عذر يفسخ به الاجارة فيفسخ به المزارعة قال ولو امتنع رب الارض والبذر من قبله وقد كرب المزارع الارض فلا شيئ له فى عمل الكراب قيل هذا فى الحكم اما فيما بينه وبين الله تعالىٰ يلزمه استرضاء العامل لانه غره فى ذلك .

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا کہ معاملہ مزارعت طے پاجانے کے بعد بیج والے نے اس کام کے کرنے سے انکار کر دیا تو اس شخص کو زراعت کے کام پر لگے رہنے کے لئے مجبور نہیں کیا جائے گا۔ لانه لا يمكنه الخ کیونکہ اس محنت کرنے والے کو اس معاملہ کے پورا کرنے کے لئے مجبور کرنا اسے نقصان اٹھانے پر مجبور کرنے کے سوائے ممکن نہیں ہوگا۔(ف کیونکہ ابھی فوراً اسے اپنے بیج کھیت میں اس حالت میں ڈالنے ہوں گے جس کی واپسی کے لئے کوئی ضمانت نہیں ہے۔ کیونکہ وہ انجام کار پر واقف نہیں ہے۔(کہ اس سے غلہ پیدا ہوگا بھی اور وہ کتنا ہوگا) لہٰذا فی الحال اسے نقصان برداشت کرنے پر مجبور کرنا ہوگا۔ فصار كما اذا الخ تو اس کی مثال ایسی ہو جائے گی کہ کسی شخص نے ایک شخص کو اپنا گھر ڈھادینے پر مزدور مقرر کیا لیکن (ف پھر اسے اپنے ارادہ پر پچھتاوا ہوا یعنی کام کرانے سے انکار کر دیا تو اس گھر کو پورا گرانے پر مجبور نہیں کیا جائے گا کیونکہ پورا گرانے پر بظاہر نقصان برداشت کرنا ہوگا)۔ وان امتنع الخ اور اگر مزارعت طے ہو جانے کے بعد جو شخص بیج ڈالنے کا ذمہ دار ہے وہ نہیں بلکہ دوسرا شخص اس مزارعت کے موافق کام سے انکار کر دے تو حاکم اس منکر کو کام کرنے پر مجبور کرے گا۔

لانه لايلحقه الخ کیونکہ اس کام کو پورا کرنے سے اس کا کوئی نقصان نہیں ہوگا۔(ف بلکہ معاملہ کے وقت جو کچھ طے کیا ہے اسی کے مطابق کرے گا)۔ والعقد لازم الخ اور یہ معاملہ بھی اس کے حق میں اجارہ کے مانند لازم ہوگا۔ البتہ اگر کوئی ایسا عذر ہو گیا جس کی وجہ سے اجارہ کو فسخ کیا جاسکتا ہو تو اس کی وجہ سے عقد مزارعہ کو بھی فسخ کیا جاسکے گا۔(ف۔ خلاصہ مسئلہ یہ ہوا کہ جس کے ذمہ بیج ڈالنا ہے اسے تو اس بات کی اجازت ہوگی کہ عذر معقول کے بغیر بھی مزارعت سے انکار کر دے۔ اور اگر وہ شخص انکار کرے جس کے ذمہ بیج ڈالنا نہیں ہے۔ تو یہ دیکھنا ہے کہ اس کے انکار کی وجہ کوئی معقول عذر ہے یعنی جس کی وجہ سے اجارہ فسخ کیا جاسکتا ہو تو اس کا بھی انکار صحیح ہوگا اور عقد مزارعہ فسخ کیا جائے گا۔ اور اگر اسے ایسا کوئی عذر نہ ہو تو اس عقد مزارعت کو پورا کرنے پر جبر کیا جائے گا۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہے کہ معاملہ ابھی ابتدائی درجہ میں ہو یعنی معاہدہ کے مطابق ابھی تک شروع نہ ہوا ہو۔ اور اگر کام شروع ہو چکا ہو تو اس میں کچھ تفصیل ہے)۔

قال ولو امتنع الخ اور اگر زمیندار نے عقد مزارعت کو پورا کرنے سے انکار کر دیا اور بیج ڈالنا بھی اسی کے ذمہ تھا(ف تو اس صورت میں اگرچہ اسے انکار کرنے کا حق تھا جیسا کہ پہلے بیان کیا جاچکا ہے مگر وہ اس وقت تک کے لئے تھا جبکہ معاملہ ابھی تک بالکل ابتدائی مرحلہ میں تھا اور اب کام کچھ بڑھ چکا ہے یعنی ابتدائی وقت نہیں رہا ہے)۔ وقد كرب الخ کیونکہ کاشتکار زمین میں ہل چلا چکا ہے۔(ف یعنی کھاد وغیرہ دیئے بغیر صرف مٹی کاٹی ہے تو اس طرح صرف زمین جوت دینے سے کاشتکار کو اس کی محنت کے بدلہ کچھ نہیں ملے گا۔ قيل هذا الخ بعض مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم ظاہر اً عند اللہ نہیں بلکہ عند القضاء ہے۔ کیونکہ دیانت کے طور پر یعنی عند اللہ زمیندار پر لازم ہوگا کہ اس کے عوض سے کاشتکار کو راضی کرلے۔ کیونکہ اس زمیندار نے اسے دھوکہ دیا ہے۔(ف یعنی مالک کی طرف سے دھوکا کھا کر اس نے کام کیا ہے۔ اس لئے اس مالک پر لازم ہے کہ اسے اجر المثل یا کچھ اور دے کر راضی کرلے۔

توضیح:۔ معاملہ مزارعت طے کر لینے کے بعد اگر کوئی بھی اس میں کام کرنے سے انکار کردے۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل

قال واذا مات احد المتعاقدين بطلت المزارعة اعتباراً بالإجارة وقد مرالوجه في الاجارات فلو كان دفعها ثلث سنين فلما نبت الزرع في السنة الاولى ولم يستحصدحتي مات رب الارض ترك الارض في يد المزارع حتي يستحصد الزرع ويقسم علي الشرط وتنتقض المزارعة فيما بقي من السنتين لان في ابقاء العقد في السنة الاولي مراعاة الحقين بخلاف السنة الثانية والثالثة لانه ليس فيه ضرر بالعامل فيحافظ فيهما علي القياس ولو مات رب الارض قبل الزراعة بعد ما كرب الارض وحفرا لانهار انتقضت المزارعة لانه ليس في ابطال مال علي المزارع ولا شيئ للعامل بمقابلة ما عمل كما نبينه ان شاء الله تعاليٰ واذا فسخت المزارعة بدين فا ح لحق صاحب الارض فاحتاج الي بيعها فباع جازكما في الاجارة وليس للعامل ان يطالبه بما كرب الارض وحفر الا نهار بشيئ لان المنافع انما تتقوم بالعقد وهو انما قوم بالخارج فاذا انعدم الخارج لم يجب شيئ ولو نبت الزرع ولم يستحصد لم تبع الارض في الدين حتي يستحصد الزرع لان في البيع ابطال حق المزارع والتاخير اهون من الابطال ويخرجه القاضي من الحبس ان كان حبسه بالدين لانه لمأ امتنع بيع الارض لم يكن هو ظالما والحبس جزاء الظلم.

ترجمہ:۔ فرمایا کہ جب مزارعت کا معاملہ کرنے والوں میں سے ایک فریق مر گیا تو وہ مزارعت باطل ہو جائے گی۔ جیسے عقد اجارہ باطل ہو جاتا ہے۔ اس کی وجہ اجارات کی بحث میں گذر چکی ہے۔ (ف وہ یہ کہ اس عقد کا نفع یا اس سلسلہ میں کام کی اجرت جو اس کے مرنے کے بعد اس کے وارث کو ملے گی اس کے مستقل معاملہ کئے بغیر لازم آئے گا اور یہ جائز نہیں ہے۔ مبسوط اور ذخیرہ میں ہے کہ یہ جواب قیاسی ہے۔ مگر استحساناً اس کا حکم یہ ہے کہ وہ عقد مزارعت حسب سابق باقی رہ جائے گا۔ اس وقت تک کے لئے کہ اس کی کھیتی کاٹ لی جائے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس معاملہ کی تجدید کئے بغیر ہی عقد باقی رہ جائے گا۔ اسی بناء پر کاشتکار کے ذمہ کوئی اجرت واجب نہیں ہوگی۔ یہ حکم اس بناء پر ہے کہ کاشتکار بھی دھوکا کھانے سے بالکل محفوظ رہے۔ اس لئے کہ اگر یہ حکم نہ ہوگا تو مالک کے وارثان ساری کھیتی جڑ سے اکھاڑ پھینکیں گے۔ اور کاشتکار سخت نقصان میں پڑ جائے گا۔ اس بیان سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ فریقین میں سے کسی کا مرنا اسی وقت اعتبار کیا جائے گا جب کہ بیج ڈال دیا گیا ہو اور کھیتی بوئی گئی ہو۔ مع۔
فلو کان الخ اب اگر کاشتکار کو تین سال تک مزارعت پر زمیندار نے زمین دی۔ پھر پہلے ہی سال میں کھیتی لگ گئی مگر وہ اس وقت تک کاٹنے کے قابل نہیں ہوئی تھی کہ زمیندار مر گیا تو وہ زمین اسی کاشتکار کے قبضہ میں اسی طرح چھوڑ دی جائے گی یہاں تک کہ وہ کھیتی کاٹنے کے لائق ہو جائے۔ پھر شرط کے مطابق وہ تقسیم کر دی جائے گی۔
لان فی البقاء الخ کیونکہ پہلے سال میں جس میں زراعت ہو چکی ہے اس معاملہ کو باقی رکھنے میں دونوں فریق یعنی کاشتکار اور زمیندار یا ان کے ورثہ کی رعایت ہے۔ اس کے برخلاف دوسرے اور تیسرے سال میں جن کا معاملہ طے کرتے وقت تذکرہ ہوا تھا ان دونوں کے درمیان کا معاہدہ ختم کر دیا جائے گا کیونکہ اس کے ختم کر دینے میں کسی کا بھی کوئی نقصان نہیں ہے۔ لہٰذا ان دونوں سالوں کے بارے میں قیاس کے موافق ہی عمل کیا جائے گا۔ (ف یعنی قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ بعد کے دونوں سالوں کی طرح پہلے سال کے باقی دنوں کے لئے معاہدہ کو بھی ختم کر دیا جائے مگر خلاف قیاس اسے اس لئے باقی رکھا گیا ہے کہ معاہدہ ختم کر دینے کی لگی ہوئی تیار کھیتی کو اکھاڑ دینا ہوگا جس سے کاشتکار کو زبردست ناقابل برداشت نقصان اٹھانا ہوگا۔ اور اس کے باقی رکھنے میں زمیندار کے وارثوں کا نقصان میں پڑنا ضروری بھی نہیں ہے بلکہ خود ان کا بھی فائدہ ہو سکتا ہے کہ وہ بھی اس کھیتی میں

حصہ دار ہوں گے۔ اس طرح باقی دنوں تک کے لئے معاہدہ کو باقی رکھنے میں فریقین کی رعایت واضح ہو گئی۔ اسی لئے قیاس پر عمل کو چھوڑ کر استحسان پر عمل کیا گیا ہے۔ اور باقی دوسرے اور تیسرے سال میں قیاس کے خلاف عمل کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے اسی لئے قیاس کے حکم پر عمل کیا جائے گا یعنی یہی حکم دیا جائے کہ پہلے سال کے باقی دنوں کے بعد مزارعت کے معاہدہ کو ختم کر دیا جائے اسی دلیل سے یہ بات بھی ظاہر ہو گئی کہ پہلے سال میں بھی اگر کھیتی نہیں کی گئی ہو تو فریقین میں سے کسی ایک کے بھی مرنے پر معاہدہ ختم کر دیا جائے گا۔ اسی لئے ماتنؒ نے فرمایا ہے۔

ولو مات رب الارض الخ۔ کہ اگر کاشتکار نے معاہدہ کے بعد زمین میں ہل چلایا اور پانی کے لئے نالیاں بنائیں اس کے بعد اس زمین میں بیج ڈالے اس کا زمیندار مر جائے تو مزارعت ختم ہو جائے گی۔ **لانہ لیس فیہ الخ** کیونکہ ایسے وقت میں مزارعت کا معاہدہ ختم کر دینے میں کاشتکار یہ نہیں کہہ سکتا ہے کہ میرا مال برباد ہو گیا ہے۔ (ف کیونکہ اس کاشتکار نے ابھی تک اس زمین میں بیج یا اس کے علاوہ کوئی چیز نہیں ڈالی ہے۔ **ولا شیئ للعامل الخ** اور اس صورت میں اس کاشتکار کو اس کے کام اور محنت کے عوض بھی کچھ نہیں ملے گا۔ اس مسئلہ کو انشاء اللہ آئندہ پھر بیان کرینگے۔ (ف اس کے برخلاف اگر کاشتکار نے یہ تمام کام کر ڈالے اس کے بعد زمیندار نہیں مرا مگر اس نے زمین میں مزارعت کے معاہدہ کے مطابق آئندہ کچھ کرنے سے انکار کر دیا۔ اور بیج ڈالنا بھی اسی کی ذمہ داری تھی تو دیانت کا تقاضا یہ ہوگا کہ زمیندار پر یہ لازم ہوگا کہ اس مزدور کاشتکار کو اس کا اجر المثل (اتنے دنوں کی محنت کا عوض) دے کر اسے راضی کر لے۔ کیونکہ اس زمیندار نے اپنے انکار سے اس کاشتکار کو دھوکا دیا ہے۔ جبکہ موجودہ مسئلہ میں زمیندار کی طرف سے کاشتکار کو دھوکا نہیں دیا گیا ہے بلکہ وہ خود بے اختیاری طور پر اپنی موت سے مر گیا ہے۔ الزیلعی)۔

واذا فسخت الخ اور اگر زمیندار کی زمین کسی وقت اس کے بہت زیادہ مقروض ہو جانے کے بعد فروخت کر دی گئی اور اس نے مزارعت کو فسخ کر دیا تو ایسا کرنا اس کے لئے جائز ہوگا جیسا کہ معاملہ اجارہ میں ہوتا ہے۔ (ف یعنی کوئی زمین کرایہ پر دینے کے بعد بہت زیادہ اس کے مقروض ہو جانے کی بناء پر اس زمین کو فروخت کر دینے کی ضرورت پڑی تو دونوں کی رضامندی سے یا قاضی کے حکم سے اس زمین کا اجارہ فسخ کیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح زیادہ مقروض ہو جانے کی بناء پر مجبوراً عقد مزارعت بھی فسخ کیا جا سکتا ہے۔ کتاب زیادات کی روایت میں قاضی کے حکم سے یا ان دونوں کی آپس کی رضامندی سے ہوگا۔ اس حکم کی طرف مصنفؒ کے کلام سے بھی اشارہ ہوتا ہے اور مبسوط کی مزارعت واجارات کی روایت میں اور جامع صغیر کی روایت میں اس کی ضرورت نہیں۔ ع۔ یعنی قاضی کے حکم کی ضرورت نہیں ہے بلکہ خود بھی معاہدہ کو توڑ سکتا ہے۔ خواہ بیج کاشتکار کی طرف سے ہوں یا زمیندار کی طرف سے ہوں۔ العنایہ۔ البتہ اس بات کی شرط ہوگی کہ اس وقت تک بیج بوئے نہ گئے ہوں۔ **ولیس للحاصل الخ**۔ اور کاشتکار کو اس بات کا حق نہ ہوگا کہ زمین میں محنت کرنے اور نالیاں بنانے کی اجرت کا مطالبہ کرے۔

لان المنافع الخ اس لئے کہ زمین وغیرہ کے منافع کی اجرت معاملہ طے کر لینے سے مقرر ہوتی ہے۔ جب کہ موجودہ مسئلہ میں اس کی اجرت نقد سے نہیں بلکہ پیداوار سے مقرر کی گئی ہے۔ (ف یعنی اس مزدور کاشتکار کے کام ومنافع کی قیمت جو طے کی گئی ہے وہ اس زمین کی پیداوار کا وہ حصہ ہے جو شرط کی گئی ہے۔ **فاذا انعدم الخ** اور چونکہ اس صورت میں زمین سے پیداوار کچھ بھی حاصل نہیں ہوئی ہے تو اسے کچھ بھی دینا لازم نہ ہوگا۔ (ف کیونکہ اس کی طے شدہ اجرت وہی ہے جو پیداوار سے اس کے حصہ میں آئے اس کے علاوہ کوئی دوسری مستقل نقد قیمت طے نہیں ہوئی ہے۔ اس کے علاوہ زمین دار نے قصداً اسے کسی قسم کا دھوکہ بھی نہیں دیا ہے بلکہ قدرت کی جانب سے وہ مجبور اور معذور ہوا ہے۔ لہٰذا اس پر یہ بات بھی لازم نہ ہوگی کہ کاشتکار کو کسی طرح راضی کر لے **ولو نبت الارض الخ** اور اگر زمیندار کے بہت زیادہ مقروض ہو جانے کی صورت میں کھیتی تیار ہو گئی مگر اس کے کاٹنے کی نوبت نہیں آئی تھی تو جب تک کہ وہ کھیتی کاٹنے کے لائق ہو جائے اس وقت تک وہ زمین فروخت نہیں کی جائے گی۔ (ف اگرچہ اس کی تاخیر سے قرض خواہ کا کچھ نقصان بھی ہے)۔

فان فی البیع الخ کیونکہ فوری طور سے زمین کے فروخت کردینے سے کاشتکار کا حق ختم کرنا لازم آتا ہے۔ اور اس کے فروخت میں کچھ انتظار کرلینے سے اگرچہ قرضخواہوں کا بھی نقصان ہوتا ہے لیکن یہ نقصان کاشتکار کے حق کو ضائع کردینے کے مقابلہ میں بہت کم اور آسان ہے (ف کیونکہ تاخیر کردینے سے بھی قرض خواہ کا حق ختم نہیں ہوتا ہے بلکہ صرف تاخیر ہوجاتی ہے۔ جب کہ زمین کے فروخت کردینے سے کاشتکار کا حق بالکل ختم ہوجاتا ہے۔ اس لئے فروخت میں کچھ تاخیر کرنا ہی آسان ہوا۔ اور چونکہ فروخت میں تاخیر کاشتکار کی بھلائی کے خیال سے ہورہی ہے اور زمیندار کی طرف سے اب قرض کی ادائے گی میں ٹال مٹول یا بہانہ نہیں ہے اس لئے اگر اس سلسلہ میں پہلے سے قاضی کی طرف سے اسے جیل میں بھیجدیا گیا ہو تو اب قاضی اسے رہا کردے گا۔ کیونکہ فروخت میں تاخیر اس زمیندار کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ کاشتکار کی بھلائی کے پیش نظر ہے۔ اور زمیندار جو مقروض ہے اس کی طرف سے کوئی زیادتی نہیں ہے۔ حالانکہ کسی کو بھی قید میں رکھنا اس کے ظلم کی سزا ہوتی ہے۔

توضیح:۔ اگر مزارعت کرنے والوں میں سے کوئی مرجائے تو کیا وہ معاملہ باقی رہ جائے گا یا ختم ہوجائے گا۔ اگر تین سال کے لئے معاملہ کیا گیا ہو مگر پہلے سال ہی میں کھیتی کاٹنے سے پہلے زمیندار مرجائے۔ اگر کاشتکار معاہدہ کے بعد کچھ محنت کرلے پھر زمیندار مرجائے۔ اگر زمیندار کے بہت زیادہ مقروض ہوجانے کی وجہ سے اس کی زمین فروخت کردی جائے تو کاشتکار کو کیا ملے گا۔ تفصیل مسائل۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال واذا نقضت مدة المزارعة والزرع لم يدرك كان على المزارع اجر مثل نصيبه من الارض الى ان يستحصد والنفقة على الزرع عليهما على مقدار حقوقهما معناه حتى يستحصد لان فى تبقية الزرع باجر المثل تعديل النظر من الجانبين فيصار اليه وانما كان العمل عليهما لان العقد قد انتهى بانتهاء المدة وهذا عمل فى المال المشترك وهذا بخلاف ما اذا مات رب الارض والزرع بقل حيث يكون العمل فيه على العامل لان هنالك أبقينا العقد فى مدته والعقد يستدعى العمل على العامل اما ههنا العقد قد انتهى فلم يكن هذا إبقاء ذلك العقد فلم يختص العامل بوجوب العمل عليه فان انفق احدهما بغير اذن صاحبه وامر القاضى فهو متطوع لانه لا ولاية له عليه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مزارعت کی مدت ختم ہونے پر بھی اگر کھیتی پوری تیار نہ ہوئی ہو تو کاشتکار اس کے اپنے حصہ کے برابر اس زمین کے اجرالمثل میں سے کھیتی کے کاٹے جانے تک کا کرایہ ادا کرے گا۔ (ف مثل نصف غلہ پر مزارعت طے پائی تھی۔ اور مدت مزارعت کے ختم ہونے پر زراعت تیار نہیں ہوئی اور اس کی تیاری سے اس کے کاٹنے تک کے لئے دو ماہ کی مزید ضرورت پڑی۔ ادھر اس زمین کا اجرالمثل ہزار روپیہ ماہوار ہے تو وہ اس کا نصف یعنی پانچ سو روپے ماہوار کے حساب سے دو ماہ تک اور بھی ادا کرے گا۔ والنفقة علی الزرع الخ اور کھیتی کے سلسلہ میں اس کے کاٹے جانے تک جو کچھ بھی خرچہ آئے گا وہ بھی فریقین (کاشتکار اور زمیندار) کے درمیان ان پر ان کے اپنے حصہ کے مطابق لازم ہوگا۔ (ف یعنی جب پہلا عقد مزارعت باقی نہیں رہا اور اس کی مدت ختم ہوگئی تو آنے والے دنوں میں کھیتی کے کاٹے جانے تک جو کچھ بھی خرچ ہوگا وہ بھی ان سب پر ان کے اپنے حصہ کے مطابق لازم ہوگا۔ کیونکہ وہ کھیتی اب مشترک مال ہے اور اس کی مکمل حفاظت ان دونوں پر لازم ہے) لان فی تبقية الزرع الخ کیونکہ زمین کا اجرالمثل دے کر بھی کھیتی کو بچالینے میں جانبین کا فائدہ ہے اس لئے انصاف کا تقاضا یہی ہوا کہ اسی پر عمل کیا جائے۔ ل (ف یہ اس لئے کہ اگر کاشتکار کو یہ کہہ دیا جائے کہ مدت مزارعت ختم ہوچکی ہے اس لئے تم کھیتی کو خواہ وہ

جیسی بھی ہو کاٹ لو تو اس کا زبردست نقصان ہو جائے گا۔ کیونکہ وہ کھیتی اس وقت تک کسی کام کی نہیں ہو سکی ہے۔ اور اگر کاشتکار کو بقیہ دنوں میں اس کے پک جانے تک مفت میں لگے رہنے کی اجازت دی جائے تو زمیندار کا نقصان ہوگا۔ اسی لئے فریقین کے فائدہ کا خیال رکھتے ہوئے مذکورہ حکم دیا گیا کہ کھیتی لگی رہنے دی جائے البتہ جب تک وہ لگی رہے اس وقت تک کے لئے زمیندار کو اس کی زمین کا فاضل کرایہ دیا جائے۔ع۔

و انما کان العمل الخ فریقین یعنی زمیندار اور کاشتکار دونوں کو ہی ایک ایک ذمہ داری اس لئے دی گئی ہے کہ معاملہ مزارعت تو مدت ختم ہو جانے کی وجہ سے ہو چکا ہے۔(ف اب کاشتکار جو کچھ بھی کام کرے گا وہ پہلے معاملہ اور معاہدہ کی بناء پر نہیں کرے گا۔ بلکہ اپنی موجودہ کھیتی کی حفاظت کے لئے کرے گا۔ اسی طرح زمیندار جو معاملہ کرے گا وہ بھی اپنے ہی مال کی حفاظت کے لئے کرے گا)۔ وھذا عمل الخ اس وقت جو کوئی بھی اور جو کچھ بھی کام کرے گا وہ اپنے مال مشترک میں کام کرے گا۔ (ف اس طرح ذمہ داری دونوں شخص کی ہوئی یعنی جب باقی کام مشترک مال ہونے کی وجہ سے ہوگا تو دونوں پر لازم ہوگا کہ دونوں مل کر اس کی حفاظت کریں۔ یعنی پانی سے اسے سینچنا گھاسوں کی صفائی کرنا دشمنوں اور جانوروں سے حفاظت کرنا جیسی بھی ضرورت ہو خواہ مال سے ہو یا بدن سے ہو اس کی حفاظت کرنا۔ وھذا بخلاف ما الخ اور یہ حکم اس صورت کے برخلاف ہے جب کہ زمین کا مالک مر گیا ہو اور کھیتی میں سبزی ترکاری ہو کہ اس میں اب جو کچھ بھی کام ہوگا اس کی ذمہ داری صرف کاشتکار پر ہوگی۔ ل(ف یعنی زمیندار کے وارثوں کو کچھ بھی کرنا نہ ہوگا)۔ لان ھناك الخ کیونکہ مر جانے کی صورت میں معاہدہ مزارعت کو اس کھیتی کے کاٹے جانے تک کے لئے باقی رکھا ہے۔ اور اس معاہدہ کا تقاضا یہ ہے کہ عامل کے ذمہ کام ہونا چاہئے۔

اما ھھنا الخ لیکن موجودہ مسئلہ میں مدت مزارعت ختم ہو جانے کی صورت میں معاہدہ ختم ہو چکا ہے۔ البتہ ضرورۃً اسے کھیتی کے باقی رہنے تک کے لئے اجر المثل کے عوض باقی رکھا جائے گا۔ تو اس کا حکم دینا عقد مزارعت کو باقی رکھنا نہیں ہوا۔ اس لئے کاشتکار اپنے اوپر کام واجب ہونے میں مختص نہ ہوا۔ (ف خلاصہ مسئلہ یہ ہوا کہ مسئلہ کی دو صورتیں ہیں اول یہ کہ کھیتی سبزی ترکاری ہو لیکن کھیتی کی مدت ختم ہو گئی ہو۔ پس اس دوسری صورت میں کھیتی کے بالکل تیار ہو جانے تک زمین کی مثلی اجرت پر کھیتی اسی زمین میں اسی حالت پر چھوڑ دی جائے گی۔ لیکن اس زمیندار اور اس کاشتکار دونوں پر اپنا اپنا کام کرتے رہنا لازم ہوگا۔ اور پہلی صورت میں جب کہ زمیندار مر گیا تو بھی وہ پیداوار جب تک کہ وہ کاٹی نہ جائے لگی رہنے دی جائے گی۔ لیکن اس کھیت میں ساری محنت خود اسی کاشتکار کو کرنی ہوگی یعنی زمیندار کے ورثہ کو کچھ بھی کرنا نہیں ہوگا۔ پس ان دونوں صورتوں میں بنیادی فرق یہ ہوگا کہ پہلی صورت میں مزارعت کے معاہدہ کو باقی رکھا گیا ہے اس لئے اسی معاہدہ کے مطابق کام کرنا اس کاشتکار کے ذمہ بھی ضروری ہوگا۔

اور دوسری صورت میں چونکہ زراعت کا معاہدہ مدت کے ختم ہو جانے کی وجہ سے باقی نہیں رہا اس لئے کام کرنے کے لئے صرف کاشتکار ہی مجبور نہ ہوگا۔ لہٰذا زمیندار اور کاشتکار دونوں کو مل کر مشترک طور پر کام کرنا ہوگا۔ اور اس میں جو خرچ بھی آئے گا وہ ان دونوں پر ان کے حصہ کے برابر لازم آئے گا فان انفق احد ھما الخ پھر کام کرتے ہوئے زمیندار یا کاشتکار نے قاضی کے حکم یا دوسرے کی اجازت کے بغیر اپنی خواہش سے اس میں کچھ خرچ کر دیا تو یہ خرچ احسان کے طور پر ہوگا اس لئے دوسرے سے اس کا مطالبہ نہیں کر سکے گا کیونکہ ان دونوں میں سے کسی کو یہ حق نہیں ہے کہ اپنا خرچ دوسرے پر لازم کرے۔ (ف اور جب کسی کو بھی اس کا حق نہیں ہے تو اس کا اپنا عمل اور خرچ دوسرے پر لازم نہ ہوگا۔ اور جو کچھ بھی وہ کرے گا صرف اپنی طرف سے کرے گا جس سے کچھ دوسرے کا بھی بھلا ہو جائے گا۔

توضیح:۔ اگر مزارعت کی مدت ختم ہو جانے پر بھی کھیتی تیار نہ ہو اسی طرح اگر زمیندار

مر جائے اور کھیتی میں سبزی ترکاری ہو مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

ولو اراد رب الارض ان یاخذ الزرع بقلا لم یکن له ذلك لان فيه إضراراً بالمزارع ولو اراد المزارع ان یاخذه بقلا قيل لصاحب الارض اقلع الزرع فيكون بينكما اواعطه قيمة نصيبه او انفق انت على الزرع وارجع بما تنفقه في حصته لان المزارع لما امتنع من العمل لا يجبر عليه لان ابقاء العقد بعد وجود المنهي نظر له وقد ترك النظر لنفسه ورب الارض مخير بين هذه الخيارات لان بكل ذلك يستدفع الضرر ولو مات المزارع بعد نبات الزرع فقالت ورثته نحن نعمل الى ان يستحصد الزرع وابى رب الارض فلهم ذلك لانه ضرر على رب الارض ولا اجرلهم بما عملوا لانا أبقينا العقد نظراً لهم فان اراد واقلع الزرع لم يجبر واعلى العمل لما بينا والمالك على الخيارات الثلثة لما بينا۔

ترجمہ:۔ اور اگر زمیندار کی یہ خواہش ہو کہ مزارعت کی مدت ختم ہونے پر سبزی وغیرہ کو کاٹ لینے اور اس کی جڑوں کو اکھیڑ نے کا حکم دے تو اس کو اس بات کا اختیار نہیں ہوگا یعنی وہ ایسا نہیں کر سکے گا۔ کیونکہ ایسا کرنے سے کاشتکار کو نقصان پہنچانا ہوگا۔ ولو اراد المزارع الخ اور اگر کاشتکار کی یہ خواہش ہو کہ وہ اپنی سبزی ترکاری سب توڑ کر کام ختم کر دے تو زمین دار سے یہ کہا جائے گا کہ تم کو ان تین باتوں میں سے ایک کا اختیار ہے کہ اگر تم بھی یہ چاہو کہ کھیتی ختم کر دو تو تم اسے اکھیڑ لو اور اپنی پرانی شرط کے مطابق اس میں سے اپنا حصہ لے لو۔ یا کل کھیتی اپنی جگہ پر ہی لگی رہنے دو اور کاشتکار کے حصہ کی سبزی کی جو قیمت ہو سکتی ہو وہ تم اسے دے دو تو اس کی لگی ہوئی ساری سبزی کا تم تنہا مالک رہ جاؤ گے۔ یا مکمل اس سبزی کو یوں ہی لگی رہنے اور بڑھنے دو۔ اور اس سلسلہ میں جو کچھ بھی تم کو خرچ کرنی پڑے تم تنہا ہی خرچ برداشت کرو۔ بعد میں جب پوری سبزی تیار ہو جائے اور کاشتکار کو اس کا حصہ دینے لگو تو جو کچھ بھی اس وقت تک خرچ کیا ہے اس میں سے کاشت کر کے سبزی کے حصہ کے برابر اس خرچ میں سے اپنا خرچ وصول کر لو۔

لان المزارع الخ کیونکہ جب کاشتکار نے اب مزید اپنی کھیتی میں محنت کرنے سے انکار کر دیا تب اسے مجبور نہیں کیا جا سکتا ہے کیونکہ اسے اس کا حق ہے۔ (ف کیونکہ مدت مزارعت ختم ہو جانے سے اس پر معاہدہ کے مطابق مزید کام کرنا لازم نہیں رہا اسی لئے وہ مجبور نہیں کیا جا سکتا ہے۔ البتہ معاملہ کو باقی رکھا جا سکتا ہے۔ لیکن یہاں باقی بھی نہیں رکھا جائے گا)۔ لان ابقاء العقد الخ کیونکہ پہلی صورت میں معاہدہ مزارعت ختم کرنے والی چیز کے پائی جانے کے باوجود مزارعت کے معاہدہ کو تو صرف اسی کاشتکار کی بہتری کے خیال سے باقی رکھا گیا تھا۔ (ف یعنی مدت معاہدہ کے ختم ہو جانے کے باوجود اس لئے اسے باقی رکھا گیا تھا کہ اس کاشتکار کا کچھ بھی نقصان نہ ہو)۔ وقد ترك الخ مگر کاشتکار نے خود اپنے فائدہ کا خیال نہیں کیا اور اسے چھوڑ دیا۔ (ف اس لئے کہ اس نے مزید محنت کرنے سے انکار کر دیا ہے کیونکہ اب اگر وہ اپنی کھیتی کو پانی نہ دے اس کی دیکھ بھال کر کے دشمنوں کے نقصان سے اسے نہ بچائے تو گویا وہ خود اپنی کھیتی کو ضائع کرنے پر راضی ہو گیا ہے اگر یہ کہا جائے کہ جب اس کی کھیتی کے ضائع ہونے کا خوف ہے تو اس کاشتکار پر کام کے واسطے جبر ہونا چاہئے کیونکہ اس میں زمین کے مالک کا بھی نقصان ہے۔ تو اس کا جواب یہ دیا ہے کہ اس کا کوئی نقصان نہ ہوگا)۔

و رب الارض الخ کیونکہ زمین کے اس مالک کو اس کی بھلائی کے خیال سے ان تین باتوں میں سے ایک کے کرنے کا اختیار دیا گیا ہے۔ اس لئے کہ اسے ان اختیارات میں سے ہر ایک سے اپنے نقصان سے بچنے کا موقع مل سکتا ہے ولومات المزارع الخ اور اگر کھیت میں کھیتی اگ جانے کے بعد کاشتکار مر جائے۔ (ف جس پر کھیتی کا کام کرنے کی ذمہ داری تھی) اور اس کاشتکار کے ورثہ نے کہا کہ ہم لوگ اس کھیتی میں اس وقت تک محنت کرینگے کہ وہ کاٹنے کے لائق ہو جائے۔ اور زمین کا مالک اس

سے انکار کرے یعنی کام کرنے کا موقع نہ دینا چاہے۔ (ف تو مالک کا یہ انکار زیادتی میں داخل ہوگا۔ اسی لئے ان ورثہ کو اپنے مورث کی بجائے محنت کرنے کا پورا اختیار ہوگا (ف یعنی کھیتی کے تیار ہو جانے تک ان کو محنت کر کے اس میں سے اپنا طے شدہ حصہ لینے کا حق ہوگا)۔ لانه لاضرر الخ کیونکہ ایسا کرنے میں زمین کے مالک کا کوئی نقصان نہیں ہے۔ (ف بلکہ اس میں کاشتکار کے ورثہ اور زمیندار سبھوں کا فائدہ ہے۔ اور ان سبھوں کے حق کی رعایت ہے)۔ ولا اجرلهم الخ لیکن کاشتکار کے یہ ورثہ جو کچھ بھی کام کریں گے اس کی ان کو علیحدہ سے کوئی اجرت نہیں ملے گی۔ کیونکہ ہم نے اس معاہدہ کو تو سب سے پہلے ان ہی کے فائدہ کے خیال سے باقی رکھا ہے۔ (ف لہٰذا اس عقد مزارعت کے باقی رہنے کی بناء پر اس کے لئے کام کرنا تو مزارعت کے معاہدہ کے مطابق ان پر لازم ہے۔ اور اسی کے عوض تو وہ بعد میں کھیتی میں سے اپنا حصہ پانے کے مستحق ہوں گے اسی لئے وہ اپنے کام کی اجرت کے مستحق نہیں ہوں گے۔

فان ارادوا الخ اور اگر کاشتکار کے ورثہ اس کھیتی میں مزید محنت کرنے سے انکار کر دیں اور اپنی کھیتی اکھیڑ لینی چاہیں تاکہ زمیندار اور اپنے حصے معاہدہ کے مطابق تقسیم کرلیں تو ان کو کام کرتے رہنے کے لئے مجبور نہیں کیا جائے گا اس کی دلیل بھی وہی ہے جو اوپر بیان کی گئی ہے۔ (ف دلیل جو بیان کی گئی ہے یہ ہے کہ کاشتکار کے مر جانے سے مزارعت کا معاہدہ ختم ہو چکا ہے اس لئے ان پر جبر نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح زمین کے مالک کا بھی کوئی نقصان نہیں ہوگا۔ والمالك الخ کیونکہ زمین کے مالک کو اپنے تینوں اختیار حاصل ہوں گے اس کی دلیل بھی وہی ہوگی جو ابھی بیان کی گئی ہے۔ (ف وہ یہ ہے کہ زمین کے مالک کو اپنی ذاتی تکلیف دور کرنے کے لئے یہی ممکن صورت ہے کہ اسے ان تین باتوں میں سے کسی ایک کا اختیار دیا جائے کہ (۱) اگر وہ یہ چاہے کہ اپنا نقصان خود برداشت کر کے کھیتی کاٹ کر آپس میں حصہ کے مطابق تقسیم کرلے۔ (۲) یا کاشتکار کے حصہ کی قیمت اس کے وارثوں کو دیدے۔ یعنی سبزی کاٹ لینے کے بعد کاشتکار کا جو کچھ بھی حصہ ہو سکتا ہو اور جو اس کی قیمت ہو سکتی ہو وہ اس کے وارثوں کو دیدے۔ (۳) یا اس کھیتی کے پورے تیار ہونے تک اس پر اپنا مال حسب ضرورت خرچ کرے اور بعد میں اس کاشتکار کے ورثہ اس کا حصہ وصول کرلے۔ کیونکہ قاضی کو سب پر ولایت حاصل ہے۔ پس جب وہ یہ حکم دے گا تو زمیندار کو اس کا حق حاصل ہو جائے گا کہ وہ کاشتکار سے اس کا حصہ وصول کرلے۔

اس جگہ یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اصل مسئلہ یہ تھا کہ زمیندار اور کاشتکار معاملہ کے بعد دونوں ہی زندہ رہے مگر مزارعت کی مدت ایسی حالت میں ختم ہوئی کہ وہ کھیتی ابھی تک بہت ہی چھوٹی اور کسی طرح بھی کاٹنے کے لائق نہ ہوئی ہو۔ مثلاً مزارعت کا معاہدہ ایک سال کے لئے کیا گیا تھا۔ اور اس نے زمین میں آخری بار جو کچھ بھی بویا تھا وہ ابھی تک تیار نہیں ہوا تھا کہ مدت معاہدہ ختم ہو گئی۔ اور دونوں اس بات پر متفق ہوں کہ کھیتی ابھی لگی رہنے ہی دی جائے تو کاشتکار پر اس کے حصہ رسدی کے برابر کی زمین کا اجر مثل لازم ہوگا یعنی اگر اس پوری زمین کا کرایہ ماہوار بازار میں چھ سو روپے ہیں اور کاشتکار نصف میں شریک ہو تو اس پر اس کرایہ مثلی کی مد میں تین سو روپے اور بھی لازم ہوں گے۔ اس کے علاوہ اور جو کچھ بھی خرچ اس میں آئے گا پانی سے سیراب کرنے یا کھاد ڈالنے گھاس وغیرہ اکھیڑنے دشمن سے حفاظت کرنے اخراجات سے بھی ان کے حصہ رسدی کے برابر دونوں پر لازم ہوگا۔ کیونکہ یہ سب خرچ ایک مشترک مال میں ہے اور کام کی ذمہ داری دونوں پر ہی ہے۔ لہٰذا خرچ بھی دونوں پر ہی لازم ہوگا)۔

توضیح:۔ اگر مدت زراعت ختم پر زمین کے مالک کی خواہش یہ ہو کہ اس کی مدت میں مزید اضافہ نہ کر کے کھیتی جیسی بھی اسے اکھیڑ وا کر زمین اس سے واپس لے لے اور اگر خود کاشتکار یہ چاہے کہ کھیتی جیسی بھی ہو اسے کاٹ کر اپنا حصہ لے کر اس کی شراکت سے

فارغ ہو جائے۔ اور اگر کھیت میں کھیتی اُگ جانے کے بعد مر جائے اور اس کے ورثہ اس کے تیار ہونے تک اس میں محنت کرنے کے خواہشمند ہوں۔ لیکن زمین کا مالک ان کو اجازت نہ دے کر معاہدہ ختم کر دینا چاہے اور اگر اس کے برعکس کاشتکار کے ورثہ معاہدہ ختم کر کے اپنا حصہ لے کر علیحدہ ہو جانا چاہتے ہوں لیکن زمین کے مالک اسے باقی رکھنا چاہتے ہوں مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال وكذلك اجرة الحصاد والرفاع والدياس والتذرية عليهما بالحصص فان شرطاه في المزارعة على العامل فسدت وهذا الحكم ليس بمختص بما ذكر من الصورة وهو انقضاء المدة والزرع لم يدرك بل هو عام في جميع المزارعات ووجه ذلك ان العقد يتنا هي بتنا هي الزرع بحصول المقصود فيبقى مال مشترك بينهما ولا عقد فيجب مؤنته عليهما واذا شرط في العقد ذلك ولا يقتضيه وفيه منفعة لاحدهما يفسد العقد كشرط الحمل والطحن على العامل وعن ابي يوسف انه يجوز اذا شرط ذلك على العامل للتعامل اعتباراً بالاستصناع وهو اختيار مشائخ بلخ قال شمس الائمة السرخسي هذا هو الاصح في ديارنا.

ترجمہ:۔ ترمذیؒ نے فرمایا ہے کہ اسی طرح کھیتی کاٹنے کی اجرت پھر اسے میدان میں ڈھیر کرنے کی اجرت (ف کھلیان میں لے جانا یعنی جس جگہ کھیتی کاٹ کر میدان میں جہاں اسے توڑ کر یا چور کر یا روند کر۔ پھر دانہ کو اس سے صاف کرنے کی اجرت یہ سب ان دونوں پر ان کے اپنے طے شدہ حصہ کے برابر لازم ہوگی۔ (ف یعنی اس وقت تک کھیتی کرنے کا کام ختم ہو گیا ہے اور اب اس سے زائد ضروری کام کرنے کے ہیں۔ لہذا صرف کاشتکار ان کا ذمہ دار نہ ہوگا۔ بلکہ اس کے ساتھ زمیندار بھی ان میں شریک ہوگا)۔ **وان شرطاه** الخ اگر معاملہ طے ہوتے وقت ہی ان کاموں کو کاشتکار کے ذمہ ہونے کی شرط لگا دی گئی ہو تو وہ مزارعت فاسد ہوگی۔ (ف اس عبارت سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ عقد مزارعت میں یہ چیزیں داخل نہیں ہوتی ہیں۔ کیونکہ عقد ان کاموں کا تقاضا نہیں کرتا ہے۔ جیسا کہ شیخ ھدایہؒ نے اپنی شرح کے وقت ان باتوں کی اس عبارت سے تصریح کر دی ہے)۔ **وهذا الحكم** الخ اور یہ حکم یعنی ان چیزوں کی اجرت کاشتکار کے ذمہ ہونا صرف اسی صورت کے ساتھ مخصوص نہیں ہے کہ زراعت کی مدت ایسی حالت میں ختم ہو گئی ہو کہ کھیتی اب تک بالکل کچی اور کام کے لائق نہیں ہوئی۔ (ف یعنی کوئی یہ خیال نہ کرے کہ بیان کردہ حکم صرف اس صورت کے لئے ہو کہ کھیتی نا قابل استعمال اور کچی ہو۔ مگر پختہ اور قابل استعمال ہو جانے کے بعد کھیتی کی کٹائی اور کھلیان میں ڈھیر کرانے اور اسے روندوا کر دانے نکلوانے وغیرہ کے اخراجات مالک زمین اور کاشتکار دونوں پر لازم آئینگے)۔

بل هو عام الخ کیونکہ دونوں فریق پر ایسی اجرتوں کے لازم ہونے کا حکم ہر قسم کی مزارعت میں عام ہے۔ (ف اس طرح سے کہ مزارعت خواہ فاسدہ ہو یا صحیح ہو ہر حالت میں یہی حکم ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ کام صرف کاشتکار کے کرنے کے یا اسی کی ذمہ داری کے نہیں ہوتے ہیں)۔ **ووجه ذلك** الخ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ معاہدہ مزارعت کھیتی کے پک جانے سے ہی ختم ہو جاتا ہے کیونکہ اس معاہدہ کا مقصد اتنا ہی ہوتا ہے کہ کھیتی پک جائے۔ (ف یعنی عقد مزارعت کھیتی حاصل کر لینے تک کے لئے تھا۔ اور کھیتی پوری تیار ہو گئی تو وہ عقد مزارعت بھی ختم ہو گیا۔ کیونکہ اس کا جو مقصد تھا وہ پورا ہو چکا لہذا وہ عقد بھی پورا ہو گیا لہذا اس کاشتکار کے ذمہ کوئی کام کرنا لازمی نہیں رہا۔ ادھر کھیتی بھی کھیت میں تیار لگی ہے۔ **فيبقى مال** الخ اس لئے کھیتی دونوں کے درمیان مشترک مال کی حیثیت سے لگی ہوئی ہے۔ اور پہلا معاہدہ مزارعت اب باقی نہیں رہا کہ باقی کام کرنا بھی اسی کی ذمہ داری

ہو۔ (ف اس لئے کاشتکار کے ذمہ باقی کام کرنا ان دونوں لازم نہیں رہا۔ فیجب مئونته الخ اس لئے کھیت کا غلہ حاصل کر لینے تک کا جو کچھ بھی کام باقی رہا اس کی ذمہ داری کاشتکار اور زمیندار دونوں پر ہی واجب ہو گی۔ اور اگر اس معاہدہ کے وقت ہی یہ شرط کر لی گئی ہو کہ کاشتکار غلہ کو گھر تک لانے کا ذمہ دار رہے گا تو یہ شرط بھی جائز نہ ہو گی۔

واذا شرط فی العقد الخ اور جب زمیندار نے معاہدہ مزارعت کرتے ہوئے ان کاموں کو آخر تک کاشتکار پر کرنا ہی لازم کرنے کی شرط کر لی ہو حالانکہ نفس عقد مزارعت ان کاموں کے کرنے کا تقاضا نہیں کرتا ہے اور ان کاموں کے ہو جانے میں عاقدین میں سے کسی ایک کے لئے خواہ وہ زمیندار ہو یا کاشتکار ہو کسی ایک کا فائدہ بھی ہے۔ اس لئے اس عقد کو ہی فاسد کہا جائے گا۔ (ف یعنی اگر معاہدہ مزارعت کرتے ہوئے یہ شرط لگا دی گئی ہو کہ کاشتکار ہی یہ سب کام بھی کرے تو ان شرطوں کے متعلق یہ غور کرنا ہو گا کہ خود عقد مزارعت بھی ان شرطوں کا تقاضا کرتا ہے یا نہیں۔ پس یہاں مذکورہ مسئلہ میں غور کرنے پر معلوم ہوا کہ وہ ان شرطوں کا مقتضی نہیں ہے کیونکہ اس عقد مزارعت کا تعلق صرف پیداوار حاصل کرنے تک ہے اور جو کام ابھی بیان کئے گئے اس عقد سے متعلق نہیں ہیں بلکہ جو پیداوار کھیت میں لگی ہوئی تیار ہے اسے اپنے استعمال میں لانے کی تمہید ہیں اس لئے مقتضائے عقد کے خلاف ہیں۔ اور لگائی ہوئی یہ شرطیں بالکل غلط یا بے کار بھی نہیں ہیں۔ جیسے کہ کسی چیز کو بیچتے وقت کوئی یہ شرط کرے کہ تم کو اس پر ایسے دن میں قبضہ کرنا ہو گا کہ آفتاب نکلا ہوا ہو۔ تو یہ شرط بالکل مہمل ہونے کے ساتھ بیع کے لئے مفسد بھی نہیں ہے۔ لیکن مذکورہ مسئلہ میں غلہ کو کھلیان میں ڈھیر کرنے کی شرط ایسی مہمل نہیں ہے بلکہ اس میں ایک فریق یعنی زمین کے مالک کا سراسر یہ فائدہ ہے کہ وہ اس کام کو اس کاشتکار کے کرانے میں مزدوری دینے سے بچ جائے گا۔ اب جبکہ ایسی شرط لگائی گئی ہو کہ وہ مقتضائے عقد کے خلاف ہو ساتھ ہی عاقدین کا یا خود اس چیز کا کچھ بھی فائدہ ہو رہا ہو تو وہ عقد کو فاسد کر دیتی ہے۔ جیسا کہ بیع کی بحث میں بیان کیا جا چکا ہے۔ لہٰذا مذکورہ مسئلہ میں اس شرط کے لگا دینے سے مزارعت فاسد ہو گئی ہے۔

کشرط الحمل الخ جیسے کہ کاشتکار کے ذمہ اس غلہ کو لاد کر گھر تک پہنچا دینے یا پیس ڈالنے کی شرط لگا دینی عقد کو فاسد کر دیتی ہے۔ (ف یعنی مزارعت میں زمیندار سے یہ شرط بھی رکھی کہ کھیت کاٹ کر کھلیان میں جمع کر کے اس کے دانوں کو صاف کر دینے کے بعد میرے گھر تک اسے پہنچا دینا بھی ہو گا۔ تو یہ شرط اس عقد کو فاسد کر دے گی اگرچہ کاشتکار ایسی عام شرطوں کو قبول بھی کر لے۔ یا یہ شرط لگائی کہ غلہ کو پیس کر بھی دے تو بھی عقد فاسد ہو گا۔ کیونکہ غلہ کو گھر لانا۔ اس کے برتنوں اور کوٹھیوں میں اسے بھرنا۔ پیسنا۔ پکانا وغیرہ یہ ساری شرطیں تقاضائے عقد کے خلاف ہیں اور ان سے کاشتکار کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ اور عقد مزارعت ان میں سے کسی بھی شرط کو برداشت نہیں کرتا ہے۔ اسی طرح کھیتی کو کاٹنے اور ڈھیر لگانے وغیرہ کی شرط بھی کاشتکار سے متعلق کر دینا مفسد زراعت ہے۔

وعن ابی یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر زمیندار نے کاشتکار سے یہ شرط کر لی ہو کہ یہ کام بھی تم کو کرنے ہوں گے تو عام رواج کے مطابق یہ عقد مزارعت بھی جائز ہو گی استصناع پر قیاس کرتے ہوئے۔ (ف جیسے استصناع کسی ماہر کاریگر سے فرمائش دے کر کچھ کام بنوانا یا مال تیار کرانے) جائز ہونے میں قیاس کے خلاف لوگوں کے عام رواج ہونے پر عمل کیا گیا ہے۔ اس لئے مزارعت میں بھی ایسی شرطیں جائز ہوں گی اگرچہ قیاس کے خلاف ہے۔ لیکن تعامل اور رواج کے مقابل میں قیاس کو چھوڑ دیا جاتا ہے)۔ وھو اختیار الخ اسی قول و عمل کو مشائخ نے قبول فرمایا ہے۔ (ف بلکہ اس سے بھی زیادہ فرمایا ہے اگر زمیندار یہ شرط بھی لگا دے کہ غلہ صاف ہو جانے کے بعد اسے میرے گھر بھی پہنچانا تمہارے ذمہ ہو گا۔ الزیلعی)۔ قال شمس الائمه الخ شمس الائمہ بلخیؒ نے فرمایا ہے کہ ہمارے علاقہ میں یہی حکم اصح ہے۔ (ف یعنی امام ابو یوسفؒ کی روایت جو بلخ کے مشائخ کا بھی قول مختار ہے ہمارے علاقہ میں اصح اور قابل عمل ہے۔ اور میں مترجم بھی یہی کہتا ہوں کہ ہمارے اس علاقہ پاک و ہند میں بھی اسی پر فتویٰ دیا جائے)۔

توضیح:۔ کھیتی تیار ہو جانے کے بعد باقی کام مثلاً اسے کاٹنا۔ کھلیان میں اسے اکٹھا کرنا۔ اس پر بیل چلانا یا اسے مشین میں ڈال کر اس سے غلہ نکالنا۔ پھر گھر تک پہنچانا یا چکی میں اسے پسوانا بھی کسی کی ذمہ داری ہوگی۔ اور ان کے اخراجات کس حساب سے کس کے ذمہ لازم ہوں گے۔ اگر بوقت معاہدہ مزارعت ان کاموں کی شرط کردی گئی ہو یا نہیں کی گئی ہو۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

فالحاصل ان ما كان من عمل قبل الإدراك كالسقي والحفظ فهو على العامل وما كان منه بعد الادراك قبل القسمة فهو عليهما في ظاهر الرواية كالحصاد والدياس واشباههما على ما بيناه وما كان بعد القسمة فهو عليهما والمعاملة على قياس هذا ما كان قبل ادراك الثمر من السقي والتلقيح والحفظ فهو على العامل وما كان بعد الادراك كالجداد والحفظ فهو عليهما ولو شرط الجداد على العامل لا يجوز بالاتفاق لانه لا عرف فيه وما كان بعد القسمة فهو عليهما لانه مال مشترك ولا عقد ولو شرط الحصاد في الزرع على رب الارض لا يجوز بالاجماع لعدم العرف فيه ولو ارادا قصل القصيل اوجد الثمر بسرا والتقاط الرطب فذلك عليهما لانهما انهيا العقد لما عزما القصل والجداد بسرا فصار كما بعد الا دراك والله اعلم.

ترجمہ:۔ گذشتہ تفصیل کا ماحصل یہ ہوا کہ کھیتی پختہ ہونے سے پہلے کے جو کام ہیں مثلاً کھیتی کو پانی سے حسب ضرورت سیراب رکھنے اور اس کی حفاظت کرنے اور دوسرے کام جو کرنے کے ہوتے ہیں وہ سب کاشتکار کے ذمہ ہوں گے۔ (ف ان کاموں کو خواہ وہ اپنے ہاتھوں سے کرے یا اپنی طرف سے مزدوری دے کر دوسرے سے کام لے یہ سب اس کی ذمہ داری ہوگی۔ لیکن یہ حکم اس صورت میں ہوگا جب کہ مزارعت صحیح ہو اور اجارہ کی مدت ایسی حالت میں ختم نہ ہو گئی ہو کہ اس وقت تک کھیتی بالکل کچی ہو۔ کیونکہ اگر مدت ختم ہو گئی ہو تو اس کے بعد کے سارے کاموں میں کاشتکار اور زمیندار دونوں ہی شریک ہوں گے اور اس کے اخراجات ان کے حصہ کے مطابق دونوں برداشت کرینگے)۔ وما كان منه الخ اور کھیتی پک جانے کے بعد تقسیم سے پہلے کے جو کام ہوں مثلاً کھیتی کو کاٹنا اور اسے روندنا وغیرہ تو وہ ظاہر الروایۃ میں زمیندار اور کاشتکار دونوں کے ذمہ ہوں گے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کردیا ہے۔ (خواہ وہ خود کریں یا مزدوری دے کر دوسرے سے کرائیں۔ اور امام ابو یوسفؒ کے قول میں جو نوادر میں منقول ہے اگر معاہدہ کے وقت کاشتکار سے ان کاموں کے کرنے کی شرط کرلی گئی ہو تو کاشتکار کو یہ سب کام بھی کرنے ہوں گے۔ وما كان بعد القسمة الخ اور جو کام غلہ کو تقسیم کردینے کے بعد کے ہوں ان کے وہ دونوں اپنے اپنے حصہ کے مطابق ذمہ دار ہوں گے۔ (ف جیسے کہ غلہ کو کہیں لے جانا۔ اور اسے پیسنا وغیرہ تو اس میں ظاہر الروایہ اور نوادر دونوں کا اتفاق ہے۔ اگرچہ بلخ کے مشائخؒ کے نزدیک معاہدہ کے وقت ہی لاد کرلے جانے کی بھی شرط کرلی ہو تو جائز ہوگا۔ جیسا کہ زیلعیؒ نے ذکر کیا ہے۔

والمعاملة على قياس الخ اور معاملہ بھی اسی قیاس پر ہے۔ (ف یعنی ابھی مزارعت میں کاموں کا جس طرح بیان ہوا ہے اسی قیاس پر معاملت کا بھی حکم ہے۔ ما كان قبل الخ یعنی پھلوں کے پختہ ہونے سے پہلے جو کام مثلاً پانی سے سینچنے۔ کھاد دینے۔ حفاظت کرنے کے ہیں وہ سب عامل اور کاشتکار کے ذمہ ہوں گے۔ (ف مثلاً جس کسی نے باغ یا چند درختوں کو بٹائی پر لیا وہ بتائے ہوئے ان تمام کاموں کو اس وقت تک کرتا رہے گا کہ اس کے پھل تیار اور پورے طور پر کاٹنے کے لائق ہو جائیں)۔ وما كان بعدالادراك الخ اور پھلوں کے پختہ ہونے کے بعد جو کام پھلوں کو توڑنے اور ڈھیر کرنے پھر ڈھیر کی حفاظت کرنے کے جیسے

ہوں تو وہ باغ کے مالک اور عامل دونوں پر لازم ہوں گے۔(ف یہاں تک کہ ان مزدوروں کی مزدوری بھی ان ہی دونوں پر لازم ہوگی۔اس وقت تک کے لئے کہ ان دونوں کے درمیان پھلوں کی تقسیم ہو جائے۔ ولو شرط الجداد الخ اور اگر معاہدہ کے وقت ہی پھلوں کو توڑنا عامل کی ذمہ داری کی شرط کرلی گئی ہو تو اس صورت میں بالاتفاق یہ معاہدہ جائز نہ ہوگا۔کیونکہ عوام میں اس کا رواج نہیں ہے۔(ف یعنی ظاہر الروایۃ اور نوادر دونوں کی روایتوں میں جائز نہیں ہے۔کیونکہ نوادر کی روایت کا مدار صرف رواج اور عرف پر تھا۔جبکہ پھلوں کے مسئلہ میں ایسا کوئی رواج نہیں ہے۔اسی بناء پر ہمارے علاقوں میں آم امرود وغیرہ کی بٹائی میں اگر یہ رواج ہے کہ عامل ہی اسے توڑ کر دے تو یہ اس کا اپنا ذاتی فعل کہلائے گا۔اس لئے معاملات میں اس کی شرط نہیں کی جاسکتی ہے۔اور اگر شرط کرلی جائے تو وہ معاملہ فاسد ہو جائے گا۔اور اگر کوئی شخص اس شرط کے باوجود جائز ہونے کا فتویٰ دے تو وہ قول روایت کے بغیر ہوگا۔اور ممکن ہے کہ مزارعت پر قیاس کرتے ہوئے اس کا فتویٰ دینے میں بھی کوئی حرج نہ ہو۔واللہ تعالیٰ اعلم۔

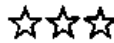
ابھی درمیان مسئلہ میں ایک فائدہ بیان کردیا گیا ہے۔ویسے اصل مسئلہ یہ بیان کرنا تھا کہ معالمت یعنی درختوں کی بٹائی میں بھی پھلوں کے پکنے سے پہلے کے جو کام ہوتے ہیں وہ صحیح معاملات میں عامل کے ذمہ ہوں گے۔اور ان کے پک جانے کے بعد لیکن ان کے بٹوارے سے پہلے مالک اور عامل دونوں کے ذمہ ہوں گے)۔ وما کان بعد القسمۃ الخ اور جو کام بٹوارہ کر دینے کے بعد کرنے کے ہوں گے وہ ان دونوں ہی کو کرنے ہوں گے کیونکہ اس وقت وہ مشترک مال ہوگا۔اور باضابطہ اس کے لئے کوئی معاہدہ بھی نہیں کیا گیا ہے۔(ف بظاہر مزارعت کی موافقت میں یہ دلیل پیش کی گئی ہے۔یا پھلوں کو توڑ لینے کے بعد مگر تقسیم کر لینے سے پہلے کی دلیل ہے۔اس لئے کہ جب پھل تقسیم کر دیئے گئے تو وہ ان کے علیحدہ علیحدہ ذاتی ہو گئے ہیں۔اور مشترک باقی نہیں رہے۔جب کہ مشترک مال میں مال کے حصہ کے مطابق ہی ان میں مزدوری وغیرہ کے اخراجات ہوتے ہیں۔اسی لئے اس میں تقسیم کے بعد ہر ایک پر ان کے حصہ کی مزدوری لازم ہوئی۔لہٰذا تقسیم کے پہلے اور اس کے بعد مزدوری کے معاملہ میں دونوں برابر ہوئے۔

ولو شرط الحصاد الخ اور اگر مزارعت کے ذمہ زمین کے مالک کے لئے ہی کھیتی کاٹ لینے کی شرط کی گئی ہو تو بالاجماع جائز نہ ہوگا۔کیونکہ ایسا کہیں رواج نہیں ہے۔(ف یعنی مزارعت میں کھیتی کاٹنے کی ذمہ داری کاشتکار پر ہو تو نوادر کی روایت کے مطابق عرف عام ہونے کی وجہ سے جائز ہے بخلاف ظاہر الروایۃ کے۔لیکن زمین کے مالک کے ذمہ ایسی شرط لگانا جائز نہیں ہے اور اس قول میں ظاہر الروایۃ اور نوادر دونوں ہی متفق ہیں۔اس لئے ظاہر الروایۃ میں ناجائز ہونے کی بات تو ظاہر ہے۔اور نوادر میں بھی ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہوگی کہ اس کا مدار صرف رواج پر تھا اس لئے زمین کے حق میں یہ رواج بھی نہیں ہے پس بالاتفاق زمین کے مالک کے ذمہ کھیتی کاٹنے کی شرط فاسد ہوگی۔م) ولو ارادا الخ اور اگر مزارعت کی صورت میں مالک اور عامل دونوں نے چاہا کہ کھیتی کو بالکل کچی اور ناقص حالت یعنی بالی ہونے سے پہلے ہی کاٹ لیں یا معالمت کی صورت میں چاہا کہ پھلوں کو کچا یا ادھ پکا (گدر) لیں تو یہ کام دونوں کے کرنے کے ہوں گے۔(ف یعنی اس کی ذمہ داری صرف عامل پر نہیں ہوگی بلکہ دونوں پر ہوگی۔گویا پکنے کے بعد ایسا کیا ہے۔لانہما انہیا الخ کیونکہ جب ان دونوں نے کچا پھل یا کیریاں توڑنے یا کچی کھیتی کاٹ لینے کا ارادہ کرلیا تو معاہدہ مزارعت یا معالمت کو ختم کردیا۔

فصار کما الخ تو ایسا ہو گیا جیسا پختہ ہو جانے کے بعد ہوتا ہے۔واللہ تعالیٰ اعلم۔(ف اس کی توضیح یہ ہے کہ ابھی اوپر میں کاموں کی جو تفصیل بیان کی گئی ہے اس میں یہ ہے کہ کھیتی تیار ہو جانے اور پھل کے پکنے سے پہلے جو کام ہوں گے وہ کاشتکار اور عامل دونوں کے ذمہ ہوں گے۔اس بناء پر اگر ان دونوں نے مل کر یہ چاہا کہ کھیتی کے تیار ہونے سے پہلے یا پھل کے پکنے سے پہلے ہی اسے کاٹ لیں اور توڑ لیں تو بظاہر یہ ہونا چاہئے کہ یہ سب کام اسی عامل کے ذمہ ہوں کیونکہ یہ سب کام اس کے تیار ہونے اور

پکنے سے پہلے ہو رہے ہیں۔اس لئے اس مسئلہ سے بتادینا چاہتے ہیں کہ معاہدہ مزارعت سے جو مقصود ہے اس کے حاصل ہونے سے پہلے جو کام ہوں وہ کاشتکار کے ذمہ ہوں گے اسی لئے اگر وہ دونوں یہ چاہیں کہ اپنے معاہدہ کو کچی کھیتی اور کچے پھلوں پر ہی ختم کردیں اور ان کو تیار ہونے نہ دیں اس طرح سے کہ اسی حالت میں اسے کاٹ لیں یا اپنا معاملہ اس طرح ختم کردیں کہ کیری اور چھوٹے رہتے ہوئے ہی آم توڑ لیں تو اسی سے مزارعت اور معاملت کا خاتمہ ہو جائے گا۔اور یوں سمجھا جائے گا کہ جیسے کھیتی پک گئی اور پھل بھی پک گئے۔لہٰذا ان کو توڑنا اب دونوں ہی کی ذمہ داری ہوگی۔اور اسی لئے اگر یہ کام مزدوروں سے لیا جائے تو ان کی مزدوری ان دونوں پر ہی لازم ہوگی۔اچھی طرح سمجھ لیں۔واللہ تعالے اعلم۔م)۔

توضیح:۔مزارعت اور معاملت میں کاشتکار۔عامل اور زمیندار کی کب اور کیا کیا ذمہ داری ہوتی ہے۔اگر عامل سے معاملہ کی ابتداء میں پھلوں کو توڑنے کی بھی شرط کرلی گئی ہو۔اگر مزارعت کی صورت میں زمیندار اور عامل دونوں نے چاہا کہ کھیتی کو بالکل کچی حالت میں کاٹ لیں۔تو کس کی کیا ذمہ داری ہوگی۔تفصیل مسائل۔اقوال ائمہ۔دلائل

☆☆☆

کتاب المساقاۃ

مساقات کا بیان

قال ابو حنيفة المساقاة بجزء من الثمر باطلة وقالا جائزة اذا ذكر مدة معلومة وسمى جزء من الثمرة مشاعا والمساقاة هي المعاملة في الأشجار والكلام فيها كالكلام في المزارعة وقال الشافعي المعاملة جائزة ولا يجوز المزارعة الا تبعا للمعاملة لان الاصل وفي هذا المضاربة والمعاملة اشبه بها لان فيه شركة في الزيادة دون الاصل في المزارعة لو شرط الشركة في الربح دون البذر بان شرط رفعه من راس الخارج يفسد فجعلنا المعاملة أصلا وجوزنا المزارعة تبعا لها كالشرب في بيع الارض والمنقول في وقف العقار شرط المدة قياس فيها لانها اجارة معنى كما في المزارعة وفي الاستحسان اذا لم يبين المدة يجوز ويقع على اول ثمر يخرج لان الثمر لإدراكها وقت معلوم وقل ما يتفاوت ويدخل فيها ما هو المتيقن وإدراك البذر في اصول الرطبة في هذا بمنزلة ادراك الثمار لان له نهاية معلومة فلا يشترط بيان المدة .

ترجمہ:۔ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایاہے کہ درختوں کوان کے پھلوں کے ایک مشترک حصہ کے ساتھ بٹائی پر دینا بھی باطل ہے۔(ف جیسے کہ مزارعت باطل ہے۔اور امام شافعیؒ کے نئے قول میں خرما وانگور کے سوا باقی پھلوں میں معاملہ باطل ہے۔ع۔) وقالا جائزة الخ صاحبینؒ نے فرمایاہے کہ اگر معاملت میں اس کی مدت بیان کردی گئی ہو اور پھلوں کا مشترک حصہ بھی بیان کردیا جائے تو وہ جائز ہے۔(ف مثلاً اس کے نصف پھلوں کے عوض ایک سال کے لئے۔اور یہی قول امام احمد اور اکثر علماء کا ہے۔ع۔ جمہور کا بھی یہی قول ہے۔ جیسا کہ ابن عبدالبرؒ نے فرمایاہے۔اس جگہ مشترک حصہ سے مراد یہ غرض ہے کہ وہ نصف تہائی اور چوتھائی وغیرہ جیسا ہو اور اس کی مدت معلوم ہو)۔ والمساقاة هي الخ اور مساقاۃ کے معنی میں درختوں کے معاملت یعنی اسے بٹائی پر دینا۔(ف یعنی درختوں کو بٹائی پر دینا جیسے مزارعت زمین کو بٹائی پر دینے کو کہتے ہیں۔ والكلام فيها الخ اور معاملت کے شرائط وغیرہ کے بارے میں بھی اسی طرح کی بحث ہے جیسی کے مزارعت کے بیان میں گذر گئی ہے۔(ف البتہ صرف اتنا سا فرق ہے کہ مزارعت میں جس کی طرف سے بیج دینے کی ذمہ داری ہوتی اس کا بیان کرنا ضروری ہوتا ہے۔ لیکن معاملت میں درخت اس کے مالک کے پاس ہی ہوتے ہیں۔

اور فتاویٰ قاضی خان میں دوسری شرطوں کے علاوہ چند یہ بھی ہیں(۱) یہ ہے کہ عامل کا حصہ بیان کردیا جائے اور درخت کے مالک کے حصہ سے سکوت کرنا استحساناً جائز ہے جیسے مزارعت میں جائز ہے۔ اور دوسری(۲) شرط یہ ہے کہ پیداوار میں شرکت ہو یعنی اس سے جتنے پھل ہوں گے ان میں سے کسے کتنا مشترک حصہ مثلاً آدھا۔ چوتھائی وغیرہ ملے گا بیان کردیا جائے۔ (۳) تیسری شرط یہ ہے کہ عامل کو وہ عام درخت اس طرح حوالہ کردیئے جائیں کہ اسے کام کرنے میں کوئی رکاوٹ نہ ہو۔(۴) چوتھی شرط یہ ہے کہ اس میں مدت بیان کردی گئی ہو اور اگر اس کی ابتداء یعنی کب سے کام ہوگا نہ بیان کیا جائے تو استحساناً جائز ہوگا۔ اور اس سال جب سے پھل آنے لگینگے اسی وقت سے اس کی ابتداء مانی جائے گی۔ اور اگر اس سال پھل نہ لگے تو وہ معاہدہ ختم

ہو جائے گا۔ ک۔ وقال الشافعیؒ الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ معاملت تو جائز ہے مگر مزارعت جائز نہیں ہے۔ لیکن معاملت کے تابع ہونے کی صورت میں جائز ہے۔ لان الاصل الخ کیونکہ معاملت اور مزارعت میں اصل مضاربت ہے (ف یعنی مضاربت جو اصل ہے وہ جائز ہے اور اسی پر معاملت اور مزارعت کو قیاس کیا جاتا ہے)۔

والمعاملة اشبه بها الخ جبکہ مزارعت بہ نسبت معاملت کے مضاربت سے زیادہ مشابہ ہے۔ کیونکہ معاملت میں تو اصل کے بغیر بھی زیادتی میں شرکت ہوتی ہے۔ (ف یعنی جس طرح مضاربت میں مضارب کو اصل مال یعنی مالی پونجی میں شرکت نہیں ہوتی ہے بلکہ صرف نفع میں جو پونجی سے زائد حاصل ہوتا ہے اس میں شرکت ہوتی ہے۔ اسی طرح معاملت میں عامل کو اصل درختوں میں کچھ بھی شرکت نہیں ہوتی ہے بلکہ درختوں سے جو پھلوں کی زیادتی ہوتی ہے صرف اسی میں شرکت ہوتی ہے۔ اس طرح معاملت کو مضاربت سے زیادہ مشابہت ہوگئی۔ جو کہ مزارعت میں نہیں ہوتی ہے۔ وفی المزارعة لو شرط الخ اور عقد مزارعت میں اگر بیجوں کے سوا صرف زائد بیجوں کی شرکت کی شرط کی گئی ہو (اس طرح ہے کہ دس من بیج لگائے گئے تھے اور کل پیداوار سو من کی ہوئی اس میں سے دس من منہا کر کے صرف نوے من میں شرکت کا معاہدہ کیا جائے) تو ایسی مزارعت فاسد ہوگی۔ (ف یعنی مزارعت میں بیج اصل ہوتے ہیں۔ اور پیداوار ان سے اکثر بہت زیادہ ہوتی ہے۔ پس اگر اسی زیادتی یعنی مثلاً نوے من میں دس من اصل بیجوں کے ماسوا میں شرکت کی شرط ہو مثلاً یوں کہا جائے کہ کل پیداوار میں سے اصل بیج نکال کر باقی (نوے من) مالک اور کاشتکار کے درمیان نصف نصف یعنی ۴۵-۴۵ من غلہ ہوگا تو ایسی مزارعت فاسد ہوگی۔ بلکہ کل پیداوار سو من میں سے کاشتکار کا مقررہ حصہ (۵۰-۵۰ من) ہوگا۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اصل مضاربت کے ساتھ معاملت کو بہ نسبت مزارعت کے زیادہ مشابہت ہے۔ اسی لئے ہم نے مزارعت اور معاملت میں اس معنی کا خیال رکھا ہے۔

فجعلنا المعاملة الخ چنانچہ ہم نے معاملت کو اصل مانا ہے اور مزارعت کو اس کے کرتے ہوئے جائز کہا ہے۔ (ف یعنی ہم نے یہ عقد کہا ہے کہ عقد معاملت جائز لیکن مزارعت جائز نہیں ہے ہاں اگر معاملت کے تابع ہو تو جائز ہو جاتی ہے۔ اس کے علاوہ اور بھی ایسی بہت سے چیزیں ہوتی ہیں جو کہ خود یا مستقل طور پر جائز نہیں ہوتی ہیں لیکن کسی کے تابع ہو کر جائز ہو جاتی ہیں)۔ کالشرب فی الخ جیسے کہ زمین کی بیع ہو جانے کی وجہ سے اس سے پینے کے حقوق (شرب) کی بیع جائز ہو جاتی ہے۔ (ف یعنی اگر کوئی شخص کسی سے صرف پانی حاصل کرنے یا پینے کے حقوق کو خریدنا چاہے تو جائز نہ ہوگا یعنی وہ خرید نہیں سکے گا۔ البتہ اس پانی سے متعلق زمین کو وہ خرید لے تو از خود زمین کے تابع ہو کر اس حق کی خرید و فروخت ہو جاتی ہے)۔ والمنقول فی الخ اور جیسے کہ مال منقول مال کا غیر منقول کے تابع ہو کر وقفا کا جائز ہونا۔ (ف یعنی منقول کو تنہا وقف کرنا تو جائز نہیں ہوتا ہے البتہ غیر منقول کے ساتھ منقول کو بھی وقف کرنا جائز ہوتا ہے۔ مثلاً حمام کو وقف کرنے سے اس کے گھڑے اور پیالے وغیرہ بھی وقف میں داخل ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح درختوں کے ساتھ میں مزارعت بھی جائز ہو جاتی ہے۔ امام شافعیؒ کی یہ عقلی دلیل ہے۔ الحاصل ہمارے نزدیک فتویٰ اس بات پر ہے کہ مزارعت بھی مستقلاً جائز ہے اور معاملت بھی مستقلاً جائز ہے۔ وشرط المدة الخ اور معاملت میں مدت کے بیان کو شرط قرار کرنا قیاس کے مطابق ہے۔ یعنی قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ معاملت میں مدت کی شرط ہونی چاہئے۔ کیونکہ یہ بھی اجارہ کے معنی میں ہے۔ جیسے کہ مزارعت میں بیان کرنا شرط ہے۔

وفی الاستحسان الخ اور استحسان کی دلیل میں یہ حکم ہے کہ اگر مدت بیان نہیں کی گئی تو بھی جائز ہوگا۔ اور جب اس سال کا پھل پہلی مرتبہ نظر آئے گا تب عقد معاملہ واقع ہوگا۔ (ف اور اس کے پختہ ہو جانے پر وہ عقد ختم ہو جائے گا)۔ لان الثمر الخ اس کی وجہ یہ ہے کہ پھلوں کے پکنے کا وقت ہر شخص کو معلوم ہوتا ہے۔ اور اس میں کم ہی فرق ہے۔ (ف اور ایسے معمولی سے فرق سے آپس میں کوئی جھگڑا بھی نہیں ہوتا ہے۔ اس طرح اس کا آخری وقت از خود معلوم ہو جاتا ہے۔ لیکن اس مدت کی ابتداء کے بارے میں یہ احتمال ہوتا ہے کہ جس وقت معاملہ طے کیا گیا تھا اسی وقت سے ابتداء ہوگی یا پھل آجانے سے ابتداء ہوگی۔ اس

طرح پھل نکل آنے سے تو قطعی طور سے ابتداء ہو ہی جائے گی اگر چہ پہلے وقت کا بھی احتمال رہتا ہے۔ **ویدخل فیھا الخ** لہذا جو وقت یقینی ہے وہ اس مدت کی ابتداء مدت ہوگی اس لئے اسی وقت سے مدت شروع ہو کر پھل پک جانے پر اس کی مدت ختم ہو جائے گی)۔ **وادراك البذر الخ** اور رطبہ کی جڑوں میں بیجوں کے پختہ ہونے کا معاملہ کرنا مدت کے بیان کے معاملہ میں پھلوں کے پک جانے کے حکم میں ہے۔ کیونکہ ان رطبہ کی جڑوں میں ہونے والے بیجوں کے پختہ ہونے کا عقد کرنا ان کی مدت کے بیان کے حق میں ایسا ہے جیسا کہ درختوں میں پھلوں کے پختہ ہونے کے لئے ہے۔ کیونکہ رطبہ کے بیجوں کے تیار ہو جانے اور پک جانے کی آخری حد معلوم ہے۔ لہذا اب اس کی مدت کو شرط کے طور پر بیان کرنے کی ضرورت نہیں رہی۔

(ف۔ رطبہ۔ گندنا جو لہسن کے مشابہ ایک ترکاری اور سبزی ہوتی ہے۔ اس کی جڑیں زمین میں برابر باقی رہ جاتی ہیں جیسے کہ اروی ہے۔ صرف اس بیج یا پھل کو فروخت کیا جاتا ہے۔ اس جگہ اس بحث کو بیان کرنے سے مصنفؒ کی غرض یہ ہے کہ اس سبزی یا تخم کا حکم معاملت جیسا ہے اور مزارعت جیسا نہیں ہے۔ اس بناء پر اگر مالک نے رطبہ کی جڑوں کو جو اگر چہ پوری اگ چکی ہوں دوسرے عامل کو اس شرط پر دیا کہ وہ ان کو سیراب کرے اور پورے طور پر ان کی دیکھ بھال کرے۔ یہاں تک کہ جڑوں میں وہ ترکاری یا پھل بالکل تیار ہو جائے۔ اس کی شرط یہ رکھی کہ اس کے کھیت سے جو کچھ بھی زمین کے اندر سے نکلے وہ ہم دونوں میں برابر تقسیم ہو جائے۔ تو یہ معاملہ کے طور پر جائز ہے۔ اور اس کے نکل آنے پر ہی اسے تقسیم کیا جائے گا اور اس کے پختہ ہو جانے پر یہ معاملہ ختم ہو جائے گا۔ اور چونکہ عام طور پر اس کے پختہ ہونے کا وقت کاشتکاروں کو معلوم ہوتا ہے۔ اور اگر اس بارے میں معمولی سا فرق بھی آ جائے تو اس سے بڑا ہنگامہ کھڑا نہ ہوگا اسی لئے ان رطبہ کے بیج میں بھی پھلوں جیسا معاملہ کرنا یعنی مدت بیان کئے بغیر استحسانا جائز ہوگا۔

توضیح:۔ مساقاۃ' اس کے اصطلاحی معنی ہیں اپنا درخت کسی کے حوالہ کرنا اس غرض سے کہ وہ اس کی مناسب اور ضروری دیکھ بھال کرے پانی سے سینچے اور اس میں پھل آ جانے کے بعد دونوں اس کا پھل مشترک حصہ کے طور پر نصف' ثلث وغیرہ کے حساب سے لیں۔ مدینہ والے اسی کو معاملت کہتے ہیں۔ کھیتی وغیرہ کے معاملہ کو مزارعت کہا جاتا ہے۔ اس بحث سے پہلے مزارعت کی بحث اس لئے بیان کی کہ اس کی ضرورت بہت عام ہوتی ہے اور اس کے مسائل بھی بہت سے ہیں۔ اس معاملت کا ثبوت بہت سی حدیثوں سے ہے۔ اور بہت سے علماء اس کے جائز ہونے کے قائل ہیں۔ یہاں تک کہ امام مالک وشافعی رحمہما اللہ کے نزدیک معاملت جائز ہے مگر مزارعت جائز نہیں ہے البتہ اگر کسی وقت معاملت کے تابع ہو کر ہو تو جائز ہوگا۔ مثلاً زمین میں دو تہائی حصہ میں درخت لگے ہوں اور ایک تہائی میں کھیتی ہو تو معاملت کی بیچ میں مزارعت جائز ہو جاتی ہے۔ الحاصل معاملت کو بہت سے علماء جائز فرماتے ہیں۔ اور رسول اللہ ﷺ نے خیبر کے یہود کے ساتھ درختوں کی بٹائی کا معاملہ کیا تھا جیسا کہ اس سے پہلے احادیث سے اس کا بیان کیا جا چکا ہے۔ مساقاۃ کے معنی۔ مساقاۃ معاملتہ اور مزارعت میں فرق۔ اس کا ثبوت۔ حکم اس کی

شرطیں۔اقوال ائمہ کرام۔دلائل

بخلاف الزرع لان ابتداء ہ یختلف کثیرا خریفا وصیفاً وربیعا والا نتھاء بناء علیہ فتدخلہ الجھالۃ وبخلاف ما اذا دفع الیہ غرسا قد علق ولم یبلغ الثمر معاملۃ حیث لا یجوز الا ببیان المدۃ لانہ یتفاوت بقوۃ الاراضی وضعفھا تفاوتا فاحشا وبخلاف ما اذا دفع نخیلا اواصول رطبۃ علی ان یقوم علیھا اواطلق فی الرطبۃ تفسد المعاملۃ لانہ لیس لذلک نھایۃ معلومۃ لانھا تنمو ما ترکت فی الارض فجھلت المدۃ ویشترط تسمیۃ الجزء مشاعا لما بینا فی المزارعۃ اذشرط جزء معین یقطع الشرکۃ.

ترجمہ:۔ برخلاف کھیتی کے۔(ف اس لئے کہ اس میں مدت بیان کرنا بھی ایک شرط ہے)۔کیونکہ اس کی ابتداء میں خریف وصیف وربیع کے اعتبار سے بہت زیادہ فرق ہوتا ہے۔(ف یہ حکم اس علاقہ کے لئے ہے جہاں تین فصلیں ہوتی ہوں۔اسی اختلاف کی بناء پر اس فصل کو جسے موسم ربیع کی ابتداء میں لگایا جاتا ہے اسے موسم صیف میں کاٹا جاتا ہے۔اور موسم خریف کی فصل کو موسم ربیع کے آخر میں اسی طرح موسم صیف کی فصل کو موسم خریف میں کاٹا جاتا ہے۔ع۔غرض کہ ان موسموں اور فصلوں کے مختلف اوقات ہوا کرتے ہیں اسی لحاظ سے ان کی انتہاء بھی مختلف اوقات میں ہوتی ہیں۔پس جبکہ ابتداء موسم میں جہالت ہوتی ہے تو ان کی انتہاء میں ان سے زیادہ جہالت ہوتی ہے۔والا نتھاء الخ کیونکہ انتہاء کی بنیاد ہی ابتداء پر ہوتی ہے۔اس لئے آخر میں بہت زیادہ جہالت ہوگی۔(ف جس کے نتیجہ میں آپس میں بہت زیادہ اختلاف ہوگا۔اسی لئے زراعت کے معاملہ میں مدت کا بیان کرنا شرط ہے۔اسی طرح سے درختوں کے پودوں کا حال ہے کہ بڑے اور پرانے درختوں میں جن میں پہلے سے پھل لگا کرتے ہیں ان میں مدت کا بیان کرنا شرط نہیں ہے۔بخلاف زراعت کے۔

وبخلاف ما الخ اور برخلاف ایسے پودوں کے جو زمین میں جم کر بڑے بھی ہوگئے ہیں مگر ابھی تک ان میں پھل آنا شروع نہیں ہوا ہے یعنی ہو سکتا ہے کہ ان میں اسی سال پھل آجائے اور اس بات کا بھی احتمال رہتا ہے کہ دوایک سال کے بعد پھل آنا شروع ہو جائے۔اور اسی حالت میں ان کو بٹائی پر دیدیا تو یہ معاملہ جائز نہ ہوگا ہاں اگر اس میں مدت بیان کردی جائے (ف یعنی اس میں اس کی ابتداء اور انتہاء دونوں باتیں بیان کردی جائیں۔کیونکہ ان کا معاملہ اسی صورت میں صحیح ہوتا ہے کہ ان میں پھل آکر پختہ بھی ہوجائے۔حالانکہ ایسے چھوٹے درختوں میں یہ بات نہیں ہوسکتی ہے)۔ لانہ یتفاوت الخ کیونکہ ایسے درختوں کا پورا بڑا ہونا پھر ان میں پھل بھی آجانا زمین کی قوت اور علاقہ کے فرق سے بہت زیادہ فرق ہوتا ہے۔(ف اسی بناء پر دیکھا جاتا ہے کہ کچھ پودے ایسے ہوتے ہیں کہ اچھی کھاد اور طاقت ور زمین میں لگانے سے صرف دو تین سال ہی ان میں پھل آجاتا ہے جب کہ نا مناسب زمین میں لگانے سے پانچ چھ سالوں کے بعد ان میں پھل آتا ہے۔اسی طرح سے اور بھی ان میں مختلف قسم کا فرق ہوا کرتا ہے۔یاد رہے کہ اوپر رطبہ کے بیج میں معاملہ کرنے کا بیان گذر چکا ہے کہ ان کے لئے مدت بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔ویسے جائز ہے۔

بخلاف ما اذا الخ اس کے برخلاف اگر کسی نے کسی کو کھجور کے درخت یا رطبہ کی جڑیں دیں اس شرط کے ساتھ کہ وہ اس کی ہر طرح سے دیکھ بھال کرے۔(ف یعنی پانی دے کر اور دوسری ہر ضروری صورت سے دیکھ بھال کرتا رہے یہاں تک کہ وہ درخت یا رطبہ کی جڑیں بالآخر خود ختم ہو جائیں اور اس خدمت کے صلہ میں جو کچھ اس میں سے اللہ تعالیٰ کی طرف سے پھل کا فائدہ حاصل ہو وہ دونوں میں برابر برابر تقسیم کرلیا جائے گا۔شرح الکافی) یا رطبہ ہونے کی صورت میں اس نے مطلق رکھا۔(ف یعنی یہ نہیں کہا کہ اس کی جڑیں خود ختم ہو جائیں۔الحاصل خرما کی جڑیں خود ختم ہو جائیں اسی طرح رطبہ میں بھی ایسی شرط نہیں لگائی تب بھی حکم یہی ہوگا کہ)۔تفسد المعاملۃ الخ معاملہ فاسد ہو جائے گا کیونکہ ان درختوں کے رطبہ کی جڑوں کے ختم ہونے کا نہ کوئی

وقت ہے اور نہ کوئی انتہاء ہے۔ لانها تنمو الخ اس لئے کہ اس کی جڑیں اور خرما کے درخت بھی اگر زمین میں یوں ہی چھوڑ دیئے جائیں تو عرصہ دراز تک باقی رہتے ہیں اور ان میں جان باقی رہتی ہے۔ اس طرح ان کی مدت مجہول ہو گئی۔ (ف اس کا ماحصل یہ ہوا کہ عقد معاملہ میں مدت کا معلوم ہونا بھی ایک شرط ہے اس کے بغیر معاملہ فاسد ہو جائے گا۔ البتہ اس کے معلوم ہونے کے لئے صراحۃً بیان کرنا ہی ضروری نہیں ہے بلکہ جس طرح سے بھی ہو خواہ صراحۃً ہو یا عرف سے ہو)۔

ویشترط الخ اور ایک شرط یہ بھی ہے کہ نفع سے مشترک حصہ مقرر کیا جائے۔ (ف یعنی مقرر مقدار علیحدہ نہ بیان کیا جائے جیسے دس من۔ یا دس سیر۔ پانچ ہزار آم وغیرہ بلکہ تمام پیداوار سے کوئی مشترک حصہ ہو جیسے کل کا آدھا یا تہائی یا چوتھائی وغیرہ)۔ اس کی دلیل بھی وہ ہے جو کہ ہم نے پہلے مزارعت کی بحث میں بیان کر دی ہے۔ اذ شرط الخ کیونکہ کسی معین حصہ کی شرط کرنے سے شرکت ختم ہو جاتی ہے یا شرکت کو ختم کر دیتا ہے۔ (ف اس کی وضاحت یہ ہے کہ اگر باغ میں سے اس عامل شریک کے لئے اس کی حق محنت میں کسی درخت ایک یا اس سے زائد کو معین کر دیا تو یا کھیتی میں سے دس من یا پانچ ہزار وغیرہ کہہ کر متعین کر دیا تو اب اس میں شرکت باقی نہیں رہی بلکہ ختم ہو گئی۔ اس لئے کہ شاید کل اتنا ہی پیداوار یا نفع حاصل ہوا ہو۔ یا صرف ان ہی درختوں میں پھل آتے ہوں۔ تو زمین کا مالک بالکل محروم رہے گا یا ان ہی درختوں میں پھل نہیں آئے تو یہ عامل بالکل محروم رہے گا۔ بہر صورت اس میں دونوں کی شرکت ختم ہو جائے گی۔ اس کا حاصل یہ ہوا کہ مساقاۃ اور معاملت سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ عامل کے کام کرنے سے جو کچھ پھل پیدا ہوں وہ ان دونوں میں شرط کے مطابق مشترک ہوں۔ لہٰذا ہر وہ کام جس سے اس مقصود میں خلل ہو وہ اس کے لئے مفسد ہو گا۔

توضیح:۔ مزارعت اور معاملت میں مدت کے بارے میں فرق کی وجہ۔ ایسے پودے جن میں ہنوز پھل آنا شروع نہیں ہوا اس کے لئے مدت بیان کرنے کی شرط ہے یا نہیں اور کیوں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

وان سميا في المعاملة وقتا يعلم انه لا يخرج الثمر فيها فسدت المعاملة لفوات المقصود وهو الشركة في الخارج ولو سميا مدة قد يبلغ الثمر فيها وقد يتاخر عنها جازت لانا لانتيقن بفوات المقصود ثم لو خرج في الوقت المسمى فهو على الشركة لصحة العقد وان تاخر فللعامل اجر المثل لفساد العقد لانه تبين الخطاء في المدة المسماة فصار كما اذا علم ذلك في الابتداء بخلاف ما اذا لم يخرج اصلا لان الذهاب بآفة فلا يتبين فساد المدة فبقي العقد صحيحا ولا شيئ لكل واحد منهما على صاحبه.

ترجمہ:۔ اور اگر مالک اور عامل دونوں نے کوئی ایک ایسا وقت مقرر کیا جس کے متعلق یقین ہے کہ اس وقت میں پھل نہیں لگتا ہے تو وہ معاملہ فاسد ہو گا۔ کیونکہ اس معاملہ کا جو اصل مقصود ہے یعنی آمدنی میں شریک ہو نا وہ نہیں پایا جا رہا ہے۔ (ف اور جب اس مدت کے متعلق یقین ہے کہ اس میں نہ کوئی پھل آئے گا اور نہ آمدنی ہو گی تو معاملہ ہی بے فائدہ ہو گا اور جو بھی معاملہ بے فائدہ ہو وہ فاسد ہو تا ہے۔ چنانچہ امام مالک و شافعی و احمد رحمہم اللہ کا یہی قول ہے)۔ ولو سمّيا مدة الخ اور اگر دونوں نے مل کر ایسی مدت متعین جس میں کبھی پھل تیار ہو جاتے ہیں اور کبھی تیار نہیں ہوتے ہیں یعنی اس میں دیر ہو جاتی ہے تو یہ معاملہ جائز ہو جائے گا۔ کیونکہ اس مدت میں مقصود فوت ہونے کا یقین نہیں ہے۔ (ف یعنی بروقت ہونے اور نہ ہونے دونوں کا احتمال ہے اور ایسے معاملہ کو بے فائدہ نہیں کہا جا سکتا ہے۔ اور جب بے فائدہ ہونے کا یقین نہ ہو تو اس معاملہ کا فاسد ہونا بھی یقینی نہیں ہوا۔ اور جب فاسد ہونا یقینی نہیں ہوا تب معاملہ صحیح ہو گیا۔ مثال کے طور پر باغ کے مالک اور عامل نے آم کی بٹائی کے لئے پورے باغ کا ماہ مارچ اور اپریل تک کے لئے معاملہ کیا تو عادت کے مطابق یہ مہینے آم پکنے کے نہیں ہوتے ہیں لہٰذا فائدہ حاصل نہیں ہو گا

اس لئے ایسے معاملہ کو فاسد کہا جائے گا اور اگر ماہ اپریل اور مئی تک کا معاملہ کیا تو ان میں آم کے پکنے کا احتمال ہوتا ہے تو اس میں شک ہو گیا لہٰذا جائز ہو گا۔ اور جیسا معاملہ جائز ہوا تو پھر اس کے احکام بھی لازم ہو جائیں گے۔

ثم لو خرج الخ اب اگر ان مہینوں میں آم پک گئے تو ان کی شرکت کا معاملہ صحیح اور باقی رہ جائے گا۔ کیونکہ معاملہ کو تو پہلے ہی صحیح مان لیا گیا ہے۔ **وان تاخر الخ** اور اگر ان مہینوں میں ان کے پکنے میں تاخیر ہو گئی تو وہ عامل اتنے دنوں تک کی محنت کی مثلی اجرت پانے کا مستحق ہوگا۔ (ف امام شافعی وامام محمد رحمہما اللہ کا قول اصح یہی ہے)۔ **لانہ تبین الخ** کیونکہ اس وقت یہ بات یقینی ہو گئی کہ جو مدت بیان کی گئی تھی وہ غلط تھی۔ **فصار کما الخ** اس لئے ایسا ہو جائے گا کہ گویا شروع میں ہی یہ بات معلوم تھی۔ (ف کہ اس مدت میں پھل تیار نہیں ہوں گے اور چونکہ ایسی صورت میں معاملہ فاسد ہوا کرتا ہے اس لئے یہ موجودہ عقد بھی فاسد ہوگا۔ اور قاعدہ ہے کہ ہر فاسد عقد میں عامل کو اجر المثل ملا کرتا ہے لہٰذا یہاں بھی عامل کو اجر المثل ہی ملے گا۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جب کہ مدت مقررہ کے بعد پھل نکلے ہوں)۔ **بخلاف ما اذا الخ** بخلاف اس صورت کے جب کہ پھل بالکل نہیں نکلے ہوں۔ (ف یعنی اس سال نہ مدت کے اندر اور نہ ہی مدت کے بعد یعنی پھل بالکل ہی نہیں نکلے تو اس سے یہ ثابت نہ ہوگا کہ مدت اتنی ناقص تھی کہ پیداوار ہونے کے لئے کافی نہیں تھی۔

لان الذھاب الخ کیونکہ اس صورت میں پیداوار کسی قدرتی آفت کی وجہ سے نہیں ہوئی ہے۔ (ف اور اگر وہ قدرتی آفت نہ ہوتی تو شاید اسی مدت میں پھل آجاتے)۔ **فلایتبین الخ** اس سے یہ بات ظاہر نہیں ہوئی کہ مدت کے مختصر ہونے کی وجہ سے عقد فاسد ہوا ہے۔ لہٰذا یہ عقد اپنی جگہ صحیح رہ گیا۔ جس کی وجہ سے درختوں کے مالک اور اس کے عامل میں سے کسی کا کسی پر کوئی حق لازم نہیں آیا۔ (ف کیونکہ اس سے پہلے کی صورت میں جو اجر المثل لازم آیا تھا وہ اس عقد کے فاسد ہو جانے کی وجہ سے تھا۔ اور جب مدت کی کمی کا کوئی قصور نہیں نکلا تو ان لوگوں کا حق براہ راست پھلوں سے ہی متعلق رہا۔ اور پھلوں کے نہ ہونے کا تعلق یا آسمانی یا زمینی سے ہوا کہ اس سال پھل بالکل نہیں آیا۔ اور اب یہ بات بتائی جا رہی ہے کہ کن درختوں اور پھلوں میں مساقات جائز ہے اور کن میں جائز نہیں ہے)۔

توضیح:۔ اگر درخت کے مالک اور عامل نے مل کر ایسا وقت مساقات کے لئے متعین کیا جس میں پھل نہ آنا یقینی ہو یا محتمل ہو۔ پھر اگر محتمل ہونے کی صورت میں واقعۃً پھل آگیا۔ یا بالکل نہیں آیا۔ یا ان کے آنے میں تاخیر ہو گئی۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال وتجوز المساقاة فی النخل والشجر والکرم والرطاب واصول الباذنجان وقال الشافعی فی الجدید لا تجوز الا فی الکرم والنخل لان جوازها بالاثر وقد خصهما وهو حدیث خیبر ولنا ان الجواز للحاجة وقد عمت واثر خیبر لایخصهما لان اهلها یعملون فی الاشجار والرطاب ایضا ولو کان کما زعم فالاصل فی النصوص ان تکون معلولة سیما علی اصله ولیس لصاحب الکرم ان یخرج العامل من غیر عذر لانه لا ضرر علیه فی الوفاء بالعقد وکذا لیس للعامل ان یترک العمل بغیر عذر بخلاف المزارعة بالاضافة الی صاحب البذر علی ما قدمناه .

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مساقاۃ یا معاملت خرما اور پھل دار درختوں اور انگور کی بیلوں اور رطاب یعنی مثلاً آروی وغیرہ اور بیگن کی جڑوں میں جائز ہے۔ ل (ف رطاب کی جڑیں زمین میں باقی رہ جاتی ہیں اور موسم میں ان میں پانی دینے سے وہ پھوٹ جاتی ہیں پھر ان میں آلو کی طرح پیداوار ہونے لگتی ہے۔ اسی طرح سے بیگن (بازنجان) کی جڑیں بھی ہوتی ہیں۔ بخلاف ساگ وغیرہ کے کہ وہ اس قسم میں داخل نہیں ہے کیونکہ اسے جڑ کے ساتھ اکھیڑ کر پکایا اور کھایا جاتا ہے۔ لیکن بیگن وغیرہ کی جڑیں باقی رہ جاتی ہیں البتہ اس کے پھل توڑ کر فروخت کئے جاتے ہیں۔ اور کھجور۔ انگور۔ آم۔ نارنگی وغیرہ میں تو صاف ظاہر ہے کہ ایک

مرتبہ لگا دینے کے بعد اپنے موسم پر ان میں برابر پھل آتا رہتا ہے۔ البتہ کہیں نارنگی وغیرہ کے درخت کچھ پرانے بھی ہو جاتے ہیں کہ ان میں پھل لگنا ختم ہو جاتا ہے۔ جیسے کیلے وغیرہ میں ہوتا ہے۔ تو ایسی صورت میں ان جیسے درختوں میں عقد معاملت جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح بیروں کے درخت میں ہمیشہ پھل آتا رہتا ہے۔ اگر بعض سالوں میں آم یا بیروں کے باغ میں کسی آفت سے پھل نہ آئے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ البتہ ایسی بات نہ ہو کہ کیلے کی طرح درخت رہ جائیں مگر ان میں پھل نہ آئے۔ مذکورہ مثالوں سے ایک قاعدہ نکل آیا جو کہ معمولی سی توجہ سے از خود سمجھ میں آجاتا ہے۔ اور عینیؒ نے لکھا ہے کہ یہی قول امام مالک و احمد و سفیان ثوری و اوزاعی و صاحبین اور شافعی کا قول قدیم وغیرھم رحمھم اللہ تعالیٰ کا بھی ہے کہ تمام پھل دار درختوں میں مساقات جائز ہے۔

وقال الشافعیؒ الخ اور امام شافعیؒ نے قول جدید میں فرمایا ہے کہ سوائے انگور و خرما کے کسی میں مساقات جائز نہیں ہے کیونکہ یہ خلاف قیاس ہے مگر ان چند چیزوں میں دلیل نصی سے ثابت ہے۔ اور اسی دلیل نصی نے مساقات کو صرف انگور و خرما کے ساتھ مخصوص کر دیا ہے۔ اور وہ نص خیبر کی حدیث ہے۔ (ف یعنی مساقات میں قیاس کا تقاضا تو یہی ہے کہ یہ بھی مزارعت کی طرح جائز نہ ہو۔ لیکن چونکہ خیبر کی حدیث سے اس کا جائز ہونا ثابت ہو چکا ہے اسی لئے اسے جائز کہا گیا ہے۔ خیبر کی حدیث یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کو فتح کر لینے کے بعد وہاں کے باشندوں یہودیوں سے مساقات کا معاملہ کیا تھا۔ مگر چونکہ اس میں صرف خرما کے باغ اور انگور کا ذکر ہے اس لئے نص سے جو بات خلاف قیاس ثابت ہو رہی اسے اسی حد تک موقوف رکھا جائے گا یعنی دوسرے درختوں سے ایسا معاملہ جائز نہ ہوگا۔ اسی لئے ہم نے مزارعت کو فاسد کہا ہے البتہ کھجور اور انگور کی مساقات کے ضمن میں مزارعت کرنے کو بھی جائز مان لیا ہے۔ اور امام شافعیؒ کے اس استدلال کے جواب میں بعض علماء نے یہ فرمایا ہے کہ حدیث خیبر کی کچھ روایتوں میں اس طرح بھی مذکور ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر سے ایسی تمام چیزوں پر معاملہ کیا جو خیبر میں کھیتی اور پھل وغیرہ کی تھیں۔ ایک روایت میں صرف لفظ نخل و شجر ہے۔ اس لئے عام طور سے خود زراعت کو بھی شامل ہے۔ اور لفظ شجر عام ہے اس میں ہر پھل دار شامل ہے۔

اور اب میں یہ کہتا ہوں کہ جب یہ روایتیں پائی گئیں تو امام شافعیؒ کا صرف انگور اور کھجور کو خاص کر دینا باطل ہو گیا۔ کیونکہ صحیحین اور ایک جماعت کی روایتوں میں لفظ عام ثمر اور زرع موجود ہے۔ لیکن یہ اعتراض تو ہم پر بھی عائد ہوتا ہے کیونکہ عام لفظ زراعت میں سے ساگ اور دوسری ترکاریوں کو خاص کر دیا ہے۔ اسی طرح درختوں میں سے کیلا وغیرہ ایسے جن میں ہمیشہ پھل لگتے رہنا ہی یقینی نہیں ہے۔ ان کو کس طرح مخصوص کر دیا گیا ہے۔ کہ ان میں معاملت جائز نہیں ہے۔ لہٰذا جس طریقہ سے گفتگو کی گئی ہے وہ بحث کے قابل ہے پھر مصنفؒ نے فرمایا ہے۔ ولنا ان الجواز الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مساقات کا جائز ہونا ضرورت اور مجبوری کی بناء پر ہے۔ اور ضرورت تو ہر قسم کے درختوں میں ہے۔ (ف لیکن استدلال کا یہ طریقہ اس بات پر مبنی ہے کہ جس نص سے جواز ثابت ہو اس کی علت یہ ہے کہ کھجور کے بارے میں چونکہ ضرورت تھی اس لئے اس کے معاملت کو جائز کہا گیا ہے پس جہاں کہیں بھی یہ ضرورت پائی جائے گی وہاں جائز ہونے کا حکم دیا جائے گا۔ چونکہ ایسی ضرورت تو ہر قسم کے درخت میں پائی جاتی ہے لہٰذا ہر قسم کے درخت میں جواز ثابت ہو جائے گا۔ اور اب تو ہم یہ بھی کہتے ہیں واثر خیبر الخ کہ خیبر کی حدیث میں کھجور اور انگور کے درخت ہوتے ہی کی تخصیص نہیں ہے۔ کیونکہ خیبر والے تو ان دونوں چیزوں کے علاوہ دوسرے درختوں اور رطاب میں معاملت کیا کرتے تھے۔ (ف ابن حزمؒ نے لکھا ہے کہ امام شافعیؒ نے تو خود ہی اس حدیث کی مخالفت کی ہے کیونکہ خیبر میں ترکاری انار اور گنا وغیرہ بہت سی چیزیں تھیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عام طور سے ایسی چیزوں کے نصف پر معاملہ کیا تھا جو اس وقت وہاں ہوا کرتی تھیں۔ انتھی۔ ع۔

لیکن یہ بات غور طلب ہے کہ یہ حکم تو اسی وقت ہوگا جب کہ حدیث خیبر میں اس بات کا ثبوت ہو کہ خیبر سے جو کچھ حاصل

ہو اس کے نصف پر معاملہ ہوا تھا۔ حالانکہ دوسری صحیح روایتوں میں خرما کے اندازہ کرنے کا ذکر ہے یا ثمر و زرع کا لفظ ہے لیکن مجھے یہ معلوم نہیں ہو سکا ہے کہ کسی روایت میں ترکاری وغیرہ کے نصف کا بھی ذکر ہوا ہو۔ سوائے اس کے کہ جو لفظ مذکور ہوا ہے اگر عموم کے طور پر ثابت ہو تب دلالت کرتا ہے۔ اور بلاشبہ حنفیہ اور ایک جماعت نے ترکاری اور اس جیسی دوسری چیزوں کے بارے میں اختلاف کیا ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ صرف خرما اور انگور ہی کی تخصیص مراد ہے۔ جس کو امام شافعیؒ نے واقعہ خیبر کی دوسری روایت سے اخذ کیا ہے۔ کہ وہ کھجور اور انگور پر موقوف ہے اور چونکہ یہ حکم یعنی اسے جائز کہنا خلاف قیاس ہے اس لئے جہاں تک کی روایت پائی گئی وہیں تک حکم جاری ہوگا۔ اس سے تجاوز نہیں کرے گا۔ پھر کھیتی اور تمام پھلوں کو اس میں شامل کرنا حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی اس حدیث کی دلیل سے جو صحیحین وغیرہما کی خیبر کی حدیث میں ہے حضرت امام شافعیؒ کی طرف سے کھجور اور انگور پر منحصر کرنے کو باطل کرتی ہے۔ ولو کان کما الخ اور اگر معاملہ ایسا ہی ہوتا جیسا کہ امام شافعیؒ نے دعویٰ کیا ہے۔ (ف کہ معاملہ خیبر خرما کے باغ اور انگور کے ساتھ تھا۔ اس سے تو صرف اس وقت کے واقعہ کا بیان ہے۔ یعنی اس نص میں یہ تو نہیں بیان کیا گیا ہے کہ مساقاۃ کا حکم صرف کھجور کے درخت اور انگور کے ساتھ ہی مخصوص ہے بلکہ بالفرض اگر ایسی ہی بات ہوتی کہ خیبر والوں کے ساتھ کھجور کے درخت اور انگور ہی کا معاملہ ہوا تھا تو اس سے بھی بلا وجہ یہ ان کے مخصوص ہو جانے کی دلیل تو نہیں ہو سکتی ہے کہ ان دونوں چیزوں کے ماسوا کسی اور چیز میں معاملہ جائز ہی نہ ہو۔

فالاصل فی النصوص الخ کیونکہ نصوص کے بارے میں ایک مسلمہ قاعدہ یہ ہے کہ وہ معلول ہوں۔ (ف۔ یعنی اس سے صرف ایک حکم مقصود نہیں ہوتا بلکہ اس کے اندر کوئی علت بیان کر دی جاتی ہے۔ البتہ اگر دوسرے ذریعہ سے یہ بات معلوم ہو جائے کہ اس حکم کی کوئی علت نہیں نکالی جا سکتی ہے اور یہ حکم دوسری جگہ نافذ نہیں کیا جا سکتا ہے تب اس مسلمہ قاعدہ پر عمل نہیں کیا جا سکتا یا اس سے عدول کر لیا جاتا ہے۔ جیسے کہ نماز کی حالت میں قہقہہ کے ساتھ ہنسنے سے وضو ٹوٹ جانے کا حکم دوسری جگہ اس وجہ سے جاری نہیں ہوتا ہے کہ قیاس سے اس کی علت متجاوز اور متعدی نہیں ہوتی ہے۔ اور جب تک کسی نص کے بارے میں یہ بات معلوم نہ ہو تب تک ہر نص اپنے قاعدہ پر باقی رہتی ہے کہ اس سے اس کے حکم کی علت نکالی جائے پھر اس جیسے دوسرے مسائل میں اسے جاری کیا جائے)۔ سیّما علیٰ الخ بالخصوص امام شافعیؒ کی رائے پر۔ (ف کہ وہ تو نص سے ایسی ہی علت نکالتے ہیں جو سوائے اسی نص کے کسی دوسری جگہ جاری نہیں ہوتی ہے۔ جیسے کہ ثبوت ربوا کی حدیث میں سونے اور چاندی میں ربوا کی یہ علت بیان فرمائی ہے کہ اس میں ثمنیت ہو حالانکہ یہ علت تو ایسی ہے جو سوائے ان ہی دو چیزوں کے کسی اور چیز میں نہیں پائی جاتی ہے۔ اس کے برخلاف ہمارے نزدیک علت کوئی ایسی چیز نکالنی چاہئے جو دوسری جگہوں میں بھی پائی جا سکے۔

اب بات معلوم ہونی چاہئے کہ نص میں اگرچہ اصل یہی بات ہے کہ اس میں اس حکم کی کوئی علت ہو۔ لیکن یہ بات تو دلیل بیان کرنے سے ہی معلوم ہوگی کہ اس نص میں فی الحال یہ علت ہے بھی یا نہیں۔ پس ہم نے مذکورہ مسئلہ میں دلیل سے یہ بات ثابت کر دی ہے کہ کھجور اور انگور میں مساقات کے جائز ہونے کی علت یہ ہے کہ عوام کو سہولت ہو اور کسی قسم کی مشقت نہ ہو۔ اس لئے اس علت کی بناء پر تمام پھلوں میں جائز ہونا ثابت ہو جاتا ہے مگر سچی اور حق بات اس جگہ یہ ہے کہ اس نص مساقاۃ کو بالکل خلاف قیاس فرماتے ہیں۔ البتہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اصل میں مساقاۃ کا حکم تو صرف کھجور اور انگور ہی کے لئے ہے مگر اسی کے ضمن میں کھیتی کی مزارعت بھی جائز ہے۔ جیسا کہ حدیث میں اس کی تصریح ملتی ہے لہٰذا صرف کھیتی ہی کے لئے جواز کا حکم نہیں ہے مگر ہم نے تو قیاس سے اس حکم کو باطل قرار دیا مگر نص پائی جانے کی وجہ سے ہم نے اسے جائز مان لیا ہے کہ ضرورت کی بناء پر اسے جائز قرار دیا گیا ہے۔ اور یہ ضرورت تمام پھلوں اور ہر قسم کی کھیتی میں بھی پائی جاتی ہے۔ اس لئے سب میں مساقات جائز ہو گئی۔ فافہم۔ م)۔

ولیس لصاحب الکرم الخ اور انگور وغیرہ کے باغ کے مالک کو یہ جائز نہ ہوگا کہ کسی شرعی عذر کے بغیر عامل کو معاملہ

سے علیحدہ کردے۔ کیونکہ مساقاۃ کا معاہدہ پورا کرنے میں اسے کوئی نقصان بھی نہیں ہے۔(ف بلکہ اس عامل کے کام سے جو کچھ بھی پھل وغیرہ ہاتھ آئے اس میں سے وہ اپنا حصہ پائے گا)۔ و کذا لیس الخ اسی طرح مساقاۃ میں عامل کو بھی یہ اختیار نہیں ہے کہ کسی عذر شرعی کے بغیر کام چھوڑدے۔(ف جیسے کہ تمام اجاروں میں ہے۔ کہ دونوں میں سے کسی ایک کو بھی عذر کے بغیر اسے تنہا فسخ کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے)۔ بخلاف المزارعة الخ برخلاف مزارعت کے بیجوں والے کے لحاظ سے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔(ف یہ بات کہ مزارعت میں جس کے ذمہ بیج ڈالنے ہوں خواہ وہ عامل ہو یا زمیندار ہو کہ وہ فی الفور بیج خرچ کرکے اپنے بیجوں کا نقصان اس امید پر برداشت کرنا ہوتا ہے کہ کچھ دنوں بعد ان ہی سے ہمیں نفع بھی ہوگا۔ اس لئے اسے اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ ابھی ان کے نقصان برداشت کرنے کا ارادہ ملتوی کردے یا انکار کردے۔ اور جس کے ذمہ بیج نہ ہوں اسے بلا عذر اس معاہدہ کو ختم کردینا ممنوع ہے۔

توضیح:۔ کیسی جڑوں یا کن درختوں میں مساقاۃ جائز ہے۔ عامل اور باغ والے میں سے کسی کو بھی معاہدہ ختم کرنے کی اجازت ہے یا نہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل

قال فان دفع نخلا فيه ثمر مساقاة والثمر يزيد بالعمل جاز وان كانت قد انتهت لم يجز وكذا على هذا اذا دفع الزرع وهو بقل جاز ولو استحصد وادرك لم يجز لان العامل انما يستحق بالعمل ولا اثر للعمل بعد التناهي والادراك فلو جوزناه لكان استحقاقا بغير عمل ولم يرد به الشرع بخلاف ما قبل ذلك لتحقق الحاجة الى العمل قال واذا فسدت المساقاة فللعامل اجر مثله لانه في معنى الاجارة الفاسدة وصارت كالمزارعة اذا فسدت.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا کہ اگر کسی نے اپنی کھجور کا ایسا درخت مساقات پر دیا جس میں پھل لگے ہوئے ہوں اور اس کی محنت سے پھل بڑھتے ہوں تو یہ مساقات جائز ہوگی۔ وان کانت الخ اور اگر ان پھلوں کا بڑھنا ختم ہو گیا ہو اور اس عامل کی خدمت سے ان میں زیادتی نہ ہو تو وہ جائز نہ ہوگی۔(ف کیونکہ جب عامل کے کام کا کوئی فائدہ ہی نہ ہوگا تو اس کا کام نہ ہونے کے برابر ہو گیا)۔ و کذا علیٰ هذا الخ اسی طرح سے اگر کسی نے اپنی بالکل کچی کھیتی جو ابھی تک کسی لائق زمین نہ ہوئی ہو دوسرے کو مزارعت پر دی تو یہ بھی جائز ہوگی۔ اور اگر وہ کھیتی بالکل تیار ہو کر کاٹنے کے لائق ہو گئی تو اس کی مزارعت جائز نہ ہوگی۔(ف الحاصل مزارعت کا حکم بھی مساقات ہی کا حکم ہے۔ لان العامل الخ کیونکہ عامل اور کاشتکار کو جو اجرت ملتی ہے وہ اس کی محنت کے عوض ہوتی ہے۔ اس لئے جب پھل یا کھیتی پوری اور پکی ہو جائے تو ان میں محنت کا کوئی فائدہ اور اثر نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے اگر اس صورت میں ہم اس مزارعت یا معاملت کو جائز کہدیں تو وہ عامل کسی محنت اور عمل کے ہی اجرت کا دعویدار ہو جائے گا۔ حالانکہ شریعت نے ایسے لوگوں کو مستحق اجیر نہیں سمجھا ہے۔(ف بلکہ شریعت میں عامل اپنی مزدوری کا حقدار اسی صورت میں سمجھا جاتا ہے کہ اس نے کچھ کام کیا ہو یعنی اس کے کام کا اثر بھی ظاہر ہوا ہو۔ جب کہ موجودہ صورتوں میں پھل اور کھیتی کا بڑا ہونا ختم ہو چکا ہے اور اب اس میں محنت کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہی ہے)۔

بخلاف ماقبل الخ بخلاف اس کے پہلی صورت کے کیونکہ اس وقت تک عامل کی خدمت کی ضرورت باقی تھی۔(ف اسی لئے عامل اپنی محنت کی اجرت کا مستحق ہوا تھا۔ قال واذا فسدت الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جن صورتوں میں مساقاۃ فاسد ہوگی ان میں عامل کو اس کا اجر المثل ملے گا۔(ف یعنی ایسے شخص کو پھل یا کھیتی میں سے کوئی اجرت نہ ملے گی اور نہ وہ اس کا مستحق ہوگا بلکہ ایسی صورت میں ایک مزدور کی جو مزدوری ہوتی ہو اس کا اندازہ کر لینے کے بعد دیکھا جائے گا کہ اسے اس مساقاۃ میں سے ملنے والے حصہ سے کتنا مل سکتا تھا اب اگر اس کا اجر المثل اس سے کم یا برابر ہو تو اجر المثل ہی ملے گا۔ اور اگر اجر المثل زائد ہو تو

صرف اتنا دیا جائے گا جو اسے اس کے مشروط حصہ میں سے ملتا۔ مگر اس میں اختلاف ہے۔م)۔ لانه في معنى الخ کیونکہ فاسد ہو جانے والا عقد معاملہ اجارہ فاسدہ کے حکم میں ہوتا ہے۔(ف اور اجارہ فاسدہ میں اجر المثل ملتا ہے اسی لئے مساقات میں بھی یہی اجر المثل ملے گا)۔ وصارت الخ اور معاملہ فاسدہ مزارعت فاسدہ جیسا ہو گیا۔(ف کہ دونوں کی قیاسی حالت بالکل یکساں ہے)۔

توضیح:۔ اگر کسی نے کسی کو اپنی کھجور کا ایسا درخت جس میں ایسے پھل لگے ہوں جو ابھی بڑھنے والے ہوں یا ایسی کھیتی دی جس میں ایسی کھیتی لگی ہوئی کہ وہ بھی بڑھنے والی ہو۔ اور اس شخص کی محنت سے ان کو فائدہ ہوتا ہو۔ اور اگر ان کا بڑھنا ختم ہو گیا ہو یعنی اب اس میں محنت سے پھل یا کھیتی کے بڑھنے کی امید نہ ہو پھر مساقات کے فاسد ہو جانے کی صورت میں عامل کسی حق کا مستحق ہو گا یا نہیں، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

قال وتبطل المساقاة بالموت لانها في معنى الاجارة وقد بيناه فيها فان مات رب الارض والخارج بسر فللعامل ان يقوم عليه كما كان يقوم قبل ذلك الى ان يدرك التمر وان كره ذلك ورثة رب الارض استحسانا فيبقى العقد دفعا للضرر عنه ولا ضرر فيه على الاخر ولو التزم العامل الضرر ويتخير ورثة الاخر بين ان يقتسموا البسر على الشرط وبين ان يعطوه قيمة نصيبه من البسر وبين ان ينفقوا على البسر حتى يبلغ فيرجعو بذلك في حصة العامل من الثمر لانه ليس له الحاق الضرر بهم وقد بينا نظيره في المزارعة.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ایک کے بھی مرنے سے معاہدہ مساقاۃ باطل ہو جاتا ہے کیونکہ وہ اجارہ کے حکم میں ہے۔ اور ہم نے اجارات کی بحث میں بیان کیا ہے(ف۔ کہ معاملہ کرنے والے دونوں فریقوں میں سے ایک بھی مر جائے بشرطیکہ اس نے معاملہ اجارہ خود اپنی ذات کے لئے کیا ہو یعنی وہ اس معاملہ میں وکیل یا فضولی کی حیثیت سے نہ ہو تو اس کے مر جانے سے وہ عقد اجارہ باطل ہو جائے گا۔ اسی طرح وہ تمام معاملات جو اجارہ کے معنی میں ہیں جیسے کہ یہ عقد معاملہ ہے باطل ہو جائے گا۔ اب یہ بات باقی رہی کہ جب عقد معاملہ باقی نہیں رہا تو اس کے بعد اس کی پیداوار کا کیا حکم ہوگا۔ جس کی یہ چند صورتیں ہیں۔ پہلی صورت یہ کہ باغ کے مالک کا انتقال ہو گیا اور عامل باقی رہا۔ پھر مالک کے وارثوں نے اس کا بٹوارہ کرنا چاہا اس صورت میں پھر یہ چند صورتیں ہوں گی کہ (۱) بٹوارہ چاہنے پر عامل نے اس کا انکار کر دیا اور پھلوں کی حفاظت کی ذمہ داری کی خواہش ظاہر کی۔(۲) کہ عامل نے بھی ان لوگوں کی موافقت کرتے ہوئے کام کرنے سے انکار کر دیا۔ اور (۳) یہ کہ بٹوارہ کی خواہش ورثہ کی نہیں بلکہ خود عامل کی ہوئی۔ دوسری صورت یہ ہوئی کہ باغ کا مالک زندہ رہا اور عامل مر گیا۔ اور اسی عامل کے ورثہ اور باغ کے مالک کے درمیان بھی مذکورہ صورتیں پیدا ہوئیں۔

فان مات رب الارض الخ اگر زمین کا مالک ایسی حالت میں مر گیا کہ اس کے آم کے درخت میں ہنوز چھوٹے آم (کیریاں) ہیں تو اس کے عامل کو یہ اختیار ہوگا کہ جیسے پہلے درخت کی دیکھ بھال کرتا تھا ابھی بھی اسی طرح دیکھ بھال کرتا رہے۔ اس وقت تک کہ سب پھل پک جائیں اگرچہ زمین کے مالک کے ورثہ اس پر راضی نہ ہوں یہ حکم عامل کو نقصان سے بچانے کے لئے بطور استحسان ہے۔ اس طرح عامل کو نقصان سے بچانے کے لئے اس عقد کو باطل ہونے سے بچایا گیا ہے۔ نیز دوسرے فریق یعنی زمین کے مالک کے ورثہ کا کوئی نقصان بھی نہ ہوگا۔ ولو التزم الخ اور مالک کے مرنے اور عامل کے زندہ رہنے کی دوسری صورت یہ بھی ہے کہ مالک کے ورثہ کی طرح عامل بھی محنت کرنے سے انکار کر کے نقصان برداشت کرنا چاہے۔ یتخیر ورثه الخ تو زمین کے مالک کے ورثہ کو ان تین باتوں میں سے ایک بات کا اختیار دیا جائے گا کہ (۱) ان ناقص پھلوں کو ہی توڑ کر اپنی پرانی

شرط کے مطابق تقسیم کرلیں (۲) یا یہ کہ وہ ورثہ اس عامل کو ان ناقص پھلوں میں سے تخمیناً اس کے ملنے والے حصہ کی قیمت دے کر رخصت کردیں۔ (۳) یا وہ ورثہ خود ہی ان ناقص پھلوں کی اپنی طرف سے پیسے دے کر دیکھ بھال کرائیں یہانتک کہ وہ پک جائیں اس وقت عامل کا حصہ لگا کر اس سے وہ رقم نکال لیں جو اتنے دنوں کی دیکھ بھال میں خرچ ہوئی۔ (ف اور جو کچھ بچ جائے وہ عامل کا ہو جائے گا۔ یہ اختیارات زمین کے مالک کے وارثوں کے ہوں گے)۔ لانه ليس له الخ کیونکہ عامل کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وارثوں کو نقصان پہنچائے۔ اس کی نظیر ہم نے مزارعت میں پہلے بیان کردی ہے۔ یہ پوری تفصیل اس صورت کی ہوگی جب کہ باغ کے مالک کا انتقال ہوا ہو۔

توضیح:۔ عاقدین میں سے کسی ایک کے مرنے سے دوسرے کے لئے وہ معاہدہ باقی رہتا ہے یا فسخ ہو جاتا ہے۔ پھر زمین کے مالک کے مرنے کی صورت میں کیا کیا احکام ہوتے ہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

ولو مات العامل فلورثته ان يقوما عليه وان كره رب الارض لان فيه النظر من الجانبين فان ارادوا ان يصرموه بسراً كان صاحب الارض بين الخيارات الثلثة التي بيناها وان ماتا جميعا فالخيار لورثة العامل لقيامهم مقامه وهذا خلافة في حق مالي وهو ترك الثمار على الاشجار على وقت الادراك لا ان يكون وارثة في الخيار فان ابى ورثة العامل ان يقوموا عليه كان الخيار في ذلك الى ورثة رب الارض على ما وصفنا.

ترجمہ:۔ اور دوسری صورت یعنی اگر پہلے مسئلہ کے برعکس عامل مرجائے تو اس کے ورثہ کو حق ہوگا کہ مالک زمین کی رضامندی نہ ہونے کے باوجود اگر درخت کے پھل بالکل کچے اور کیری کی صورت میں ہوں تو ان کی حسب سابق دیکھ بھال کرتا رہے۔ کیونکہ ایسا کرنے میں دونوں فریق کا فائدہ ہے۔ وان ارادوا الخ اور اگر اس عامل کے ورثہ یہ چاہیں کہ ان کچے پھلوں کو ناقص حالت ہی میں توڑ کر آپس میں تقسیم کرلیں تو باغ کے مالک کو مذکورہ تینوں صورتوں کا اختیار ہوگا۔ (ف یعنی عامل کے وارثوں کو یہ حق نہیں ہے کہ باغ کے مالک کو نقصان پہنچائیں اس لئے اس کے مالک کو بھی ان تینوں ہی باتوں کا اختیار ہوگا کہ (۱) اگر چاہے تو وہی کچے پھل (کیریاں) فی الفور توڑ کر معاہدہ کے مطابق آپس میں تقسیم کرلے۔ یا (۲) اگر چاہے تو ان ورثہ کو ان کچے پھلوں میں سے ان کے حصہ کی قیمت ادا کر کے پورے پھل کا خود مالک ہو جائے۔ یا (۳) اگر چاہے تو اپنی طرف سے خرچ کر کے ان پھلوں کی دیکھ بھال کرائے اور وہ جب تیار ہو جائیں تو عامل کے حصہ سے اپنا خرچ وصول کرلے۔ یعنی عامل کے کام کے عوض اس کے حصہ میں سے اپنا خرچ وصول کر کے جو باقی رہ جائے وہ عامل کے وارثوں کا ہوگا)۔

وان ماتا الخ اور اگر باغ کا مالک اور اس کا عامل دونوں ہی مرجائیں تو عامل کے ورثہ کو باغ کی دیکھ بھال کا پورا اختیار ہوگا۔ (ف یعنی اگر وہ چاہیں تو حسب سابق اس کی دیکھ بھال کرتے رہیں کیونکہ ایسا کرنے میں ان کے علاوہ باغ کے مالک کا بھی فائدہ ہے اسی لئے ان کے وارثوں کو انکار کا کوئی حق نہیں ہوگا۔ اس وقت یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ اختیار کا ہونا کوئی حق میراث تو نہیں ہوتا پھر ان کو یہ اختیار کیوں ملا۔ جواب یہ ہے کہ ان کا یہ حق بطور میراث خیار نہیں ہے)۔ وهذا خلافة الخ بلکہ یہ تو مال حق میں قائم مقامی ہے۔ (ف یعنی مورث جو عامل تھا اس کے عمل میں اس کے بجائے اس کے ورثہ کی قائم مقامی ہے)۔ وهو ترك الثمار الخ اس جگہ مالی حق سے مراد یہ ہے کہ پھلوں کو پختہ ہونے تک ان کے درختوں پر باقی رکھنا اور یہ کام خیار کی وارثت کے طور پر نہیں ہے۔ اسی بناء پر اگر اس عامل کے ورثہ اس کی دیکھ بھال سے انکار کردیں تو ان کے بجائے باغ کے مالک کے وارثوں کو اسی ضرورت کی بناء پر اپنی مرضی کے مطابق اس میں تصرف کا حق ہوگا۔ (ف یعنی اگر وہ یہ چاہیں تو ان کیریوں اور کچے پھلوں کو ہی توڑ کر معاہدہ کے مطابق آپس میں تقسیم کرلیں یا اگر چاہیں تو عامل کے حصہ کے مطابق ان کیریوں میں سے ان کی قیمت اس کے

وارثوں کو دیدیں یا اگر چاہیں تو اپنی جیب سے ان کی حفاظت کا انتظام کرالیں اور وہ پھل جب تیار ہوجائیں تو اس کا خرچہ عامل کے حصہ میں سے وصول کرلیں۔

توضیح:۔اگر معاہدہ مساقاۃ کرنے کے بعد دونوں فریق ایسی حالت میں مرجائیں کہ درختوں کے پھل یا کھیت کی کھیتی بالکل ہی کچی ہو تو کیا کرنا چاہئے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔دلائل

قال واذا انقضت مدة المعاملة والخارج بسر اخضر فهذا والاول سواء وللعامل ان يقوم عليها الى ان يدرك لكن بغير اجر لان الشجر لا يجوز استيجاره بخلاف المزارعة فى هذا لان الارض يجوز استيجارها وكذلك العمل كله على العامل ههنا وفى المزارعة فى هذا عليهما لانه لما وجب اجر مثل الارض بعد انتهاء المدة على العامل لا يستحق عليه العمل وههنا لا اجر فجاز ان يستحق العمل كما يستحق قبل انتهائها .

ترجمہ:۔ فرمایا کہ اگر معاملہ کی مدت ایسے وقت میں ختم ہوجائے کہ پھل ابھی تک سبز ہوں تو اس صورت اور پہلی صورت دونوں کا ایک ہی حکم ہے۔(ف یعنی دونوں فریق کی زندگی میں مساقات کی مدت ایسی حالت میں ختم ہوجائے کہ پھل بالکل کچے سبز ہوں تو اس کا حکم بھی وہی ہوگا جو اس سے پہلے کی صورت یعنی دونوں میں ایک یا دونوں کے مرجانے کی صورت میں بیان کیا گیا تھا)۔وللعامل ان يقوم الخ اور عامل کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ وہ پہلے کی طرح پھلوں کی دیکھ بھال اور خدمت کرتا رہے یہاں تک کہ وہ پک جائیں لیکن اس کو اس کی اجرت نہیں ملے گی۔(ف یعنی اس عامل کے حصہ کے جو پھل درختوں پر لگے ہوں ان کے پختہ ہوجانے تک کی محنت کی اجرت اسے نہیں ملے گی۔ کیونکہ اس کے لئے صرف درختوں کو کرایہ پر لینا جائز نہیں ہوتا ہے بخلاف المزارعة الخ بخلاف اس کے کہ اگر مزارعت میں ایسی صورت ہوجائے۔(ف یعنی عامل پر اس کے حصہ کی زراعت میں دیکھ بھال پر اجر المثل ملے گا)۔

لان الارض الخ کیونکہ صرف زمین کو کرایہ پر لینا جائز ہے۔(ف اسی بناء پر اگر کھیت میں لگی ہوئی کچی سبزی خریدی پھر یا دھان وغیرہ خریدا پھر وہ زمین دو مہینہ کے لئے سو روپے میں کرایہ پر لے لی اور یہی اس کی اجرت تھی تو جائز ہوگا اور اگر زمین اس کھیتی کے پختہ ہونے تک کے لئے کرایہ پر لی تو اس کے پختہ ہو کر اس کے کاٹے جانے تک کا کرایہ اجر المثل ہوگا۔اس کے برخلاف اگر درختوں پر لگے ہوئے پھل خریدے۔ پھر پھلوں کے پختہ ہونے تک کے لئے یا مہینہ دو مہینے کے لئے درختوں کو کرایہ پر لیا۔ تو کسی صورت میں بھی ان درختوں کو کرایہ پر لینا جائز نہ ہوگا اور اس کی کچھ بھی اجرت واجب نہ ہوگی۔اور اس عرصہ میں ان پھلوں میں جو کچھ بھی جس طرح بھی زیادتی ہوئی ہے اس کا استعمال حرام ہوگا اور اس کو صدقہ کردینا واجب ہوگا۔اور اگر پھلوں کے خریدتے وقت ہی ان درختوں کو کرایہ پر لینے کی شرط کرلی گئی ہو تو یہ بیع فاسد ہوگی۔ پس اتنی باتوں کے جان لینے سے مزارعت اور معاملت کا فرق اچھی طرح ظاہر ہوگیا کہ اگر مزارعت کی صورت میں کچی کھیتی رہنے کی حالت میں اگر مزارعت کی مدت ختم ہوجائے تو وہ کھیتی اس کے زمیندار اور عامل دونوں کی مشترک ہوگی۔ لہٰذا ان دونوں کو اپنے خرچ سے اس کی دیکھ بھال کرنی ہوگی۔اور زمیندار کی زمین کا اجر المثل اس عامل پر اس کے حصہ کے برابر لازم ہوگا۔اور اگر معاملت میں پھل سبز اور کچا رہتے ہوئے مدت معاملہ ختم ہوجائے تو دونوں کے حق میں بہتر یہ ہے کہ اسے پختہ ہونے دیا جائے یعنی کچا رہتے ہوئے اسے توڑا نہ جائے۔ لیکن درختوں کا مالک عامل سے اپنے درختوں کا اجر المثل اس عامل کے حصہ کے برابر لینا چاہے تو اسے یہ نہیں ملے گا کیونکہ صرف درختوں کو کرایہ پر لینا دینا جائز نہیں ہے۔الحاصل عامل کے پھر بھی پختہ ہونے تک درختوں پر بغیر کسی اجر المثل کے لگے رہیں گے.

و کذلك العمل الخ اسی طرح معاملت کی ایسی صورت میں (کہ معاملت کی غرض پوری ہونے سے پہلے ہی اگر مدت اجارہ ختم ہو جائے) تو پھل اپنے درخت پر اسی طرح لگا رہے گا اور پھل کی دیکھ بھال کا پورا کام عامل کے ذمہ ہوگا یہاں تک کہ سب پھل پک کر توڑ لیا جائے۔ (ف اور باغ کے مالک پر اس کے حصہ کا کوئی کام بھی لازم نہ ہوگا لیکن درخت کا اجر المثل بھی اسے نہیں ملے گا)۔ وفی المزارعة الخ اور مزارعت ہونے کی ایسی ہی صورتوں میں مدت گذرنے کے بعد کے تمام کام عامل اور زمیندار دونوں پر ان کے حصہ کے مطابق لازم ہوں گے۔ (ف یعنی دونوں مل کر کام کرینگے اور جو کچھ بھی خرچ لازم آئے گا وہ دونوں ہی برداشت کرینگے)۔ لانه لما وجب الخ کیونکہ مدت اجارہ گذر جانے کے بعد جب کھیتی کے پورے تیار ہو جانے تک اس زمین کا اجر المثل کاشتکار پر لازم آتا ہے تو کاشتکار بھی صرف اپنے کام پورے کرنے کا ذمہ دار ہوگا اور زمیندار کے ذمہ کا کام خود اسی زمیندار کو کرنا ہوگا۔ وههنا لا اجر الخ اور موجودہ صورت یعنی معاملہ ہونے کی صورت میں عامل پر چونکہ درختوں کا اجر المثل لازم نہیں ہوتا ہے اس لئے اس زمیندار کے کام بھی وہی پورا کرے گا۔ جیسے کہ اس کی آخری مدت ختم ہونے سے پہلے اس پر عمل لازم ہوا تھا۔

توضیح:۔ اگر کاشتکار اور باغ کے مالک کی زندگی میں یا اس کی موت کے بعد مدت معاملہ ایسے وقت میں ختم ہو جائے کہ پھل اس وقت تک کچے اور سبز ہوں تو عامل کو کیا کرنا ہوگا، تفصیل مسائل، مزارعت اور مساقاۃ کا فرق، حکم، دلائل

قال وتفسخ بالأعذار لما بينا في الاجارات وقد بينا وجوه العذر فيها ومن جملتها ان يكون العامل سارقاًيخاف عليه سرقة السعف والثمر قبل الادراك لانه يلزم صاحب الارض ضرر لم يلتزمه فيفسخ به ومنها مرض العامل اذا كان يضعفه عن العمل لان في الزامه استيجار الاجراء زيادة ضرر عليه ولم يلتزمه فيجعل ذلك عذرا ولو اراد العامل ترك ذلك العمل هل يكون عزرا فيه روايتان وتاويل إحدهما ان يشترط العمل بيده فيكون عذرا من جهته ومن دفع ارضا بيضاء الى رجل سنين معلومة يغرس فيها شجر اعلى ان تكون الارض والشجر بين رب الارض والغارس نصفين لم يجز ذلك لا شتراط الشركة فيما كان حاصلا قبل الشركة لا بعمله وجميع الثمر والغرس لرب الارض وللغاس قيمة غرسه وأجر مثله فيما عمل لانه في معنى قفيز الطحان اذهو استيجار ببعض ما يخرج من عمله وهو نصف البستان فيفسد وتعذر رداغراس لا تصالها بالارض فيجب قيمتها واجر مثله لانه لا يدخل في قيمة الغراس لتقومها بنفسها وفي تخريجها طريق اخر بيناه في كفاية المنتهى وهذا اصحهما والله اعلم.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مجبوریوں کی بناء پر عقد معاملہ فسخ کر دیا جاتا ہے۔ اور دلیلیں وہی ہیں جو اجارات کی بحث میں بیان کی جا چکی ہیں۔ (ف کہ اگر عاقد کو اپنا عقد پورا کرنے کے لئے ایسے زائد ضرر اور تکالیف برداشت کرنا پڑے جو تقاضائے عقد کے مطابق اس پر لازم نہ ہوں تب عقد کو فسخ کر دیا جاتا ہے)۔ وقد بینا وجوه العذر الخ ہم نے عذر کی ان تمام صورتوں کو کتاب الاجارات میں بیان کر دیا ہے۔ ومن جملتها الخ اور جن عذروں سے معاملہ فسخ کیا جاتا ہے ان میں سے ایک یہ ہے کہ عامل اتنا بڑا چور ہو کہ اس سے یہ بھی خطرہ ہو کہ وہ خرما کی ڈالیوں اور پتوں اور اس کے پھلوں کو پکنے سے پہلے ہی چرا لے گا۔ (ف تو ایسی صورت میں اس عقد کو باقی رکھنے میں سراسر نقصان کا خطرہ ہے اس لئے اسے فسخ کر دینا جائز ہوگا)۔ لانه يلزم الخ کیونکہ اس صورت میں باغ کے مالک کو ایسا نقصان برداشت کرنا ہوگا جس کو اپنے معاملہ کے وقت اپنے اوپر لازم نہیں کیا تھا۔ اسی وجہ سے اسے فسخ کر دیا جائے گا۔ ومنها مرض الخ اور ان مجبوریوں میں سے ایک عامل کا ایسی بیماری میں مبتلا ہو جانا ہے جو اسے کام کرنے

سے عاجز کردے۔(ف اس صورت میں اگر کوئی یہ کہے کہ اس کو اپنے کام کے لئے مزدور رکھنے کے لئے کہا جائے۔ تو جواب یہ ہوگا کہ اسے ایسا نہیں کہا جاسکتا ہے)لان فی الزامه الخ کیونکہ اس پر مزدور سے کام لینے کو لازم کردینے سے اس پر ایک ایسا زائد کام کرنا لازم آئے گا جس کا اس نے اپنے معاہدہ کے وقت التزام نہیں کیا تھا۔ اسی لئے یہ مجبوری اس کے حق میں معاہدہ کو فسخ کرنے کے قابل سمجھی جائے گی۔

ولو اراد العامل الخ اور اگر کسی وقت خود اس کام کو کرنا ہی چھوڑ دینا چاہے۔(ف یعنی وہ ایسے پیشہ کو چھوڑ دینا چاہے تو کیا یہ بھی اس کا عذر سمجھا جائے گا۔ فیه روایتان الخ تو اس کے جواب میں دو روایتیں مذکور ہیں۔(ف ایک روایت یہ ہے کہ یہ عذر ہوگا اور قابل قبول ہوگا۔ اور دوسری روایت ہے کہ اس کا یہ خیال عذر نہیں سمجھا جائے گا اسی لئے اسے اس کام کے کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ عنایہ)۔ وتاویله احدهما الخ اور پہلی روایت کا یہ مطلب بیان کیا جائے گا کہ اس نے معاہدہ کے وقت اپنے ہاتھ سے کام کرنے کی شرط قبول کرلی ہو۔ تو اس کا اب اسے چھوڑ دینے کا خیال اس کی طرف سے عذر تسلیم کرلیا جائے گا۔(ف یعنی جب کہ اس نے اس پیشہ کو ہی چھوڑ دینا چاہا ہو۔ اس کے برعکس اگر اس نے اپنے ہاتھ سے کام کرنے کی شرط نہ کی ہو بلکہ یہ کہا ہو کہ اگر خواہش ہوئی تو خود کرلوں گا ورنہ کسی مزدور سے کام لوں گا تو اس کا اس پیشہ کو چھوڑ دینا اس کے لئے عذر نہیں ہوگا)۔ ومن دفع ارضا الخ اور اگر کسی نے دوسرے کو اپنی چٹیل زمین اس لئے دی کہ وہ اس میں کچھ متعین سال محنت کرکے درخت وغیرہ لگائے اور بعد میں اس میں سے دونوں کے لئے زمین اور درخت کے نصف نصف ہوں گے تو یہ معاہدہ جائز نہیں ہوگا کیونکہ اپنے معاہدہ میں ایک ایسی چیز کی شرط کی ہے جو عامل کی محنت کرانے سے پہلے ہی دوسرے کی ملکیت میں تھی۔(ف یعنی زمین جو کہ اس عامل کی محنت کرنے سے پہلے ہی زمین کے مالک کی ملکیت اور اس کے پاس ہی تھی۔ اور جب یہ شرط جائز نہ ہوئی تو پورا معاہدہ ہی ختم ہوگیا۔ پھر اس معاہدہ کے فاسد ہوجانے کی وجہ سے اس زمین کے درختوں اور ان کے پھلوں کا کیا حکم ہوگا تو اس کا جواب یہ ہے۔

وجميع الثمر الخ کہ اس زمین کے سارے درخت اور ان میں پھلنے والے سارے پھل زمیندار کے ہوجائیں گے۔

وللغارس الخ اور ان میں درخت لگانے والے یعنی عامل کو اس میں محنت کرنے کا اجر المثل ملے گا۔ لانه فی معنی الخ کیونکہ یہ عقد معاملہ قفیز الطحان کے حکم میں ہے۔ کیونکہ دونوں صورتوں میں یہ بات پائی جارہی کہ محنت کرنے والے کو اس کی محنت سے حاصل ہونے والی چیز ہی اس کی محنت کے عوض دی جارہی ہے یعنی زمین کو باغ بنانے والے کو اس کی اجرت میں وہی چیز دی جارہی ہے جو اس کی محنت سے حاصل ہورہی ہے یعنی نصف باغ اور اس کا نصف پھل۔ اسی لئے یہ معاملہ فاسد ہوجائے گا۔(ف اس کی تفصیل اسی طرح ہوگی کہ زمیندار نے اس عامل کو مزدور بنا کر اس لئے اپنے پاس رکھا کہ اس میں محنت کرکے اس میں باغ لگائے اور مکمل ہوجانے پر اس باغ کا آدھا حصہ اسے مزدوری میں دیا جائے گا۔ زیلعی۔ جیسے کہ کسی نے چکی والے کو ایک من گیہوں پیسنے کو اس شرط پر دیئے کہ اسی آٹا میں سے ایک کلو آٹا اس کی محنت کے طور پر اسے دیا جائے گا۔ اور یہ معاہدہ فاسد ہوتا ہے لہٰذا اس باغ لگانے کا معاہدہ بھی اسی طرح فاسد ہوجائے گا۔

و تعذر رد الغراس الخ اور ان پودوں کو ان کے عامل کو واپس کردینا اس لئے ناممکن ہے کہ وہ زمین میں جڑ پکڑے ہوئے اور لگے ہوئے ہیں۔ اس طرح ان پودوں کے خریدنے کی قیمت واپس کرنا واجب ہوگا۔ اور ان میں محنت کرنے کا جو اجر المثل ہوسکتا ہو وہ بھی اسے دیا جائے گا۔ اور ان پودوں کا اجر المثل اس لئے نہیں دیا جائے گا کہ وہ تو خود ہی قیمت سے خریدے گئے تھے۔ اور وہ خود ہی مثلی نہیں بلکہ قیمتی ہوتے ہیں۔(ف پودوں کے ساتھ اس کی محنت میں جنسیت نہیں پائی جاتی ہے۔ کیونکہ پودے تو قیمتی ہوتے ہیں لیکن کام کی محنت خود قیمتی نہیں ہوتی ہے بلکہ اجارہ پر لینے کی وجہ سے محنت کی قیمت لگائی جاتی ہے۔ ع)۔ وفی تخريجها الخ اس مسئلہ کی مزید وضاحت کرنے کا ایک اور بھی طریقہ ہے جسے ہم نے کفایۃ المنتہی میں بیان کیا ہے۔ لیکن ان

دونوں طریقوں میں وہی طریقہ زیادہ صحیح ہے جسے ہم نے یہاں پر بیان کیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ معاملہ کی بحث اب ختم ہوئی۔

توضیح:۔ کیا معاہدہ معاملہ کبھی فسخ کیا جاسکتا ہے اور کب اور کن صورتوں میں۔ اگر معاملہ کر لینے کے بعد عامل اپنے پیشہ کو ترک کر کے دوسرا پیشہ شروع کرنا چاہے یا اسے چھوڑ بیٹھ جانا چاہے۔ اگر کسی نے کسی کو اپنی خالی زمین دے کر اس سے اس میں پودے لگانے اور پھل پک جانے تک کے لئے معاملہ کیا۔ تو یہ جائز ہوگا یا نہیں۔ اور اگر ایسا کر لیا تو کیا حکم ہوگا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

☆☆☆

﴿کتاب الذبائح﴾

ذبائح کا بیان

قال الذکاة شرط حل الذبیحة لقوله تعالیٰ الاماذکیتم ولان بها یتمیز الدم النجس من اللحم الطاهر وکما یثبت به الحل یثبت به الطهارة فی الماکول وغیره فانها تنبئ عنها ومنه قوله علیه السلام ذکاة الارض یبسها وهی اختیاریة کالجرح فیما بین اللبة واللحیین واضطراریة وهی الجرح فی ای موضع کان من البدن والثانی کالبدل عن الاول لانه لا یصار الیه لا عند العجز عن الاول وهذا آیة البدلیة وهذا الاول اعمل فی اخراج الدم والثانی اقصرفیه فاکتفی به عند العجز عن الاول إذ التکلیف بحسب الوسع ومن شرطه ان یکون الذابح صاحب ملة التوحید اما اعتقادا کالمسلم او دعوی کالکتابی وان یکون حلا لا خارج الحرم علی ما نبینه ان شاء اللّٰہ تعالیٰ.

ترجمہ:۔ فرمایا ہے کہ ذبیحہ (جانور) کے حلال ہونے کی شرط اسے ذبح کرنا ہے۔(ف یعنی جو جانور کھایا جاتا ہے اس کے حلال ہونے کی شرط یہ ہے کہ اسے ذبح کی گیا ہو)۔ لقوله تعالیٰ الخ اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ مردار وغیرہ جن کا کھانا بالکل حرام ہے ان کے ماسوا ایسے جانور کو کھانا حلال ہے کہ جن کو تم نے تذکیہ کیا ہو یعنی ان کو ذبح کر لیا ہو۔ ولان بها الخ اور اس دلیل سے بھی کہ ذکاۃ یا ذبح کرنے سے گوشت سے اس کا ناپاک خون نکل جاتا ہے۔ یعنی اصل میں بہتا ہوا خون ناپاک ہوتا ہے اور وہ گوشت سے ملا جلا رہتا ہے۔ جو جانور کو ذبح کر دینے سے اس کے بدن کی رگوں سے نکل کر باہر آ جاتا ہے۔ پھر اس کا گوشت پاک ہو جاتا ہے۔ وکما یثبت الخ اور جس طرح ذبح کرنے سے اس جانور میں حلت آ جاتی ہے۔(ف یعنی ذبح کر دینے سے جیسے وہ جانور جو کھانے کے لئے پیدا کئے گئے ہیں اب وہ کھانے کے لائق یعنی حلال بھی ہو جاتے ہیں) اسی طرح سے اسی کو ذبح کر دینے کی بناء پر خواہ وہ جن کا گوشت کھانا حلال ہو یا وہ جن کا کھانا حرام ہو سب کا گوشت پاک ہو جاتا ہے۔(ف چنانچہ شیر اور کتے وغیرہ ایسے جانور جو کھائے نہیں جاتے ہیں ان کو بھی بسم اللہ کر کے ذبح کر دینے سے اگر چہ ان کا گوشت کھانے کے لائق اور حلال نہیں ہوگا مگر پاک ہو جائے گا)۔

فانها ینبئی الخ کیونکہ لفظ ذکاۃ لغوی لحاظ سے پاک ہونے کے معنی کو بتاتا ہے۔ اور اسی معنی میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ۔ ذکاة الارض یبسها یعنی زمین کی ذکاۃ یا پاکی یہ ہے کہ وہ خشک ہو جائے۔(ف مگر ان الفاظ سے کہیں کوئی روایت نہیں ملی ہے اور ابن ابی شیبہؒ نے روایت کی ہے کہ ابن الحنفیہ وابو قلابہؒ نے کہا ہے کہ جب خشک ہو گئی تو اس کی ذکاۃ ہو گئی یعنی وہ پاک ہو گئی۔ بہر صورت لفظ ذکاۃ طہارۃ کے معنی میں ثابت ہے۔ پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ ذکاۃ کی دو قسمیں ہیں ایک اختیاری۔ دوسری اضطراری۔ وهی اختیار یة الخ اور ذکوۃ کی ایک صورت اختیاری کی ہے جیسے لبہ اور جبڑوں کے درمیان زخم لگا دینا۔(ف لبہ سینہ کے سرے سے اوپر کا حصہ اور لحیین۔ جبڑے جن میں دانت لگے ہوتے ہیں۔ یعنی جب اختیار کے ساتھ جانور ذبح کیا جائے تو سینہ اور جبڑوں کے درمیان کاٹنا)۔ واضطراریة الخ اور دوسری قسم ذکاۃ اضطرار یہ ہے یعنی بدن کے کسی

حصہ میں سے جہاں کہیں ممکن ہو کاٹ کر خون نکال دینا۔(ف مثلاً اونٹ بگڑ کر یا بدک کر بھاگ جائے اور اسے پکڑنے میں وہ ہاتھ نہ آئے تو تکبیر کہہ کر اسے نیزہ مار دیا جائے اس طرح اسے جہاں بھی زخم لگ جائے پھر وہ مر بھی جائے تب بھی وہ حلال ہو جانا سمجھا جائے گا)۔

والثانی کالبدل الخ یہ دوسری صورت یعنی ذکاۃ اضطراری پہلی صورت یعنی اختیاری کے لئے اس کے بدل کی مانند ہے۔ کیونکہ یہ اضطراری اس اختیاری کا مجاز نہیں ہے مگر صرف اسی صورت میں کہ ذکاۃ اختیاری سے بالکل عاجز ہونا ثابت ہو جائے اور یہ بات بدل ہونے کی علامت ہوتی ہے۔ وھذا لان الاول الخ اور یہ حکم اس لئے ہے کہ پہلی صورت ذبح اختیاری بدن کا سارا ناپاک خون آسانی سے اور تیزی کے ساتھ نکال دیتا ہے۔ جبکہ ذبح اضطراری میں یہ بات نہیں ہوتی ہے اور مقصد کے حاصل کرنے سے عاجز ہوتا ہے۔اسی لئے جب اختیاری ذبح اضطراری میں یہ بات نہیں ہوتی ہے اور مقصد کے حاصل کرنے سے عاجز ہوتا ہے۔اسی لئے جب اختیاری ذبح سے عاجزی ہو اس وقت اضطراری ذبح سے کام لیا جائے گا۔ کیونکہ بندہ پر حکم کی ادائیگی اس کی حیثیت اور قدرت کے مطابق لازم ہوئی ہے۔(ف اور جب کہ انسان کو اس کے مال کے ضائع کرنے سے منع کیا گیا ہے اس لئے اس جیسی صورت میں کہ مثلاً ایک بکری یا گائے یا اونٹ کنویں میں گر جائے اور آسے آسانی سے زندہ نکالنا ممکن نہ ہو تو اختیاری ذبح نہیں کیا جاسکتا ہے۔اس لئے مجبوراً اضطراری طور پر ہی اسے ذبح کرنا پڑے گا۔ یعنی دونوں صورتوں میں اسے کسی ایسی چیز سے زخمی کرنا ہوگا جو کہ چھری یا تلوار یا نیزہ سے اسے زخمی کر کے خون نکالا جائے۔اس لئے اسے پتھروں سے کچل کر یا لاٹھیاں مار کر زخمی کر کے یا بندوق کی گولی سے اسے زبردست چوٹ سے ختم کرنے سے وہ جانور حلال نہ ہوگا۔ومن شرطه الخ اور ذبح کے صحیح ہونے کی شرطوں میں سے ایک (۱) یہ ہے کہ ذبح کرنے والا موحد یعنی ملت توحید والا ہو خواہ اپنے اعتقاد کی وجہ سے ہو یا دعویٰ کے اعتبار سے ہی ہو۔ جیسے یہودی اور نصرانی۔ وان یکون الخ اور دوسری شرط یہ ہے کہ ذبح کرنے والا مسلمان حج یا عمرہ کے احرام کی حالت میں نہ ہو۔ بلکہ حلال یعنی احرام کے بغیر ہو اور (۳) یہ کہ وہ حرم مکہ محترمہ سے باہر ہو۔اس مسئلہ کو ہم یہاں انشاء اللہ پھر بیان کرینگے۔

توضیح:۔ذبائح کا بیان۔ذبائح ذبیحہ کی جمع ہے اس جانور کو کہا جاتا ہے جسے ذبح کیا جائے۔ اور ذبح اس کام کو کہتے ہیں جس سے جانور کی گردن کی رگیں کاٹ دی جائیں۔اسی کو ذکاۃ (ذال سے) بھی کہا جاتا ہے۔ذکوۃ کے معنی۔قسمیں۔تعریف۔حکم۔ثبوت اس کے صحیح ہونے کی شرطیں

قال وذبيحة المسلم والكتابي حلال لما تلونا ولقوله تعالى وطعام الذين اوتو الكتاب حل لكم ويحل اذا كان يعقل التسمية والذبحة يضبط وان كان صبيا او مجنونا او امراة اما اذا كان لا يضبط ولا يعقل التسمية فالذبحة لا تحل لان التسمية على الذبيحة شرط بالنص وذلك بالقصد بما ذكرنا والاقلف والمختون سواء لما ذكرنا واطلاق الكتاب ينتظم الكتابي الذمي والحربي والعربي والتغلبي لان الشرط قيام الملة على مامر.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مسلم اور کتابی کا ذبح کیا ہوا جانور حلال ہے۔اس آیت پاک کی بناء پر جو ہم نے پہلے بیان کردی ہے۔(ف یعنی یہ آیت پاک اِلَّا ما ذَکَّیتُم سوائے اس کے جس کو تم ذبح کرو)۔اور اس فرمان باری تعالیٰ وطعامُ الذین اوتو الکتاب الایة سے بھی یعنی ان لوگوں کا کھانا حلال ہے جو صاحب کتاب ہیں۔ (ف یعنی اہل کتاب کا کھانا حلال ہے۔اور طعام سے اس جگہ ذبیحہ مراد ہے کیونکہ ذبیحہ کے علاوہ عام کھانا تو ہر کافر کا بھی حلال ہے۔اس میں اہل کتاب کی شرط نہیں ہے۔ زیلعی)۔ فیحل اذا کان الخ اور ایسے آدمی کا ذبیحہ حلال ہوگا جو بسم اللہ کہنا سمجھتا ہو یعنی اللہ تعالیٰ کے نام پر ذبح کرلے اور ذبح

کرنے کا طریقہ جانے۔ اور اس میں اتنی طاقت ہو کہ جسمانی لحاظ سے یا اپنے دل کے اعتبار سے کہ جانور کی گردن کی رگیں وغیرہ کاٹ سکتا ہو۔ اگرچہ وہ نابالغ لڑکا ہو یا مجنون ہو یا وہ عورت ہو۔ اما اذا کان الخ البتہ اگر ذبح کرنے والا ایسا شخص ہو جو اچھی طرح رگوں وغیرہ کو کاٹنے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو اور کی حقیقت نہ سمجھتا ہو اور نہ کہہ سکتا ہو اور ذبح کرنے کا طریقہ نہ جانتا ہو تو اس کا ذبح کیا ہوا جانور حلال نہ ہوگا۔ کیونکہ ذبح کے وقت بسم اللہ کہنے کا حکم تو نص قرآنی سے بطور شرط ثابت ہے۔

(ف چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے کُلُوْا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ۔ یعنی جس جانور پر اللہ تعالیٰ کا نام لیا گیا ہو اس میں سے کھاؤ)۔ اور یوں بھی فرمایا ہے وَلَا تَأْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ۔ الایۃ اور ایسے ذبیحہ سے تم نہ کھاؤ جس پر اللہ تعالیٰ کا نام نہ لیا گیا ہو۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے نام کا لیا جانا شرط ہے۔ اور یہ کہنا بھی ارادہ اور قصد کے ساتھ ہو۔ وصحة القصد الخ اور اسی بیان کردہ آیت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اس کا ارادہ صحیح ہو۔ (ف یعنی یہ سمجھنا کہ بسم اللہ کہنے کا مطلب یہ ہے کہ یہ ذبح اللہ تعالیٰ کے نام سے ہے۔ والا قلف الخ اور وہ شخص جس کا ختنہ نہ کیا گیا ہو یا وہ جس کا ختنہ کیا جا چکا ہو دونوں ہی ذبح کرنے والے کی حیثیت سے برابر ہیں اسی مذکورہ دلیل سے۔ (ف جس کا حاصل یہ ہے کہ ذبیحہ کا حلال ہونا اس بات پر موقوف نہیں ہے کہ وہ ختنہ کیا ہو یا نہ ہو بلکہ اس کا صرف اہل کتاب ہونا یا اہل اسلام ہونا ہی کافی ہے)۔ واطلاق الکتابی الخ اور کتابی کا مطلق لفظ ہر قسم کے کتابی کو شامل ہے یعنی خواہ وہ کتابی اہل اسلام کے درمیان ذمی بن کر رہتا ہو یا آزاد ہو کر دار الحرب میں رہتا ہو خواہ عربی نسل کا ہو یا تغلبی ہو کیونکہ اس کے بارے میں تو شرط صرف یہ ہے کہ ملت توحید پر قائم ہو۔ جیسا کہ پہلے بیان گذر چکا ہے۔ (ف وہ یہ کہ وہ ملت توحید پر باقی ہو خواہ حقیقۃً ہو جیسے کہ مسلمان ہیں۔ خواہ اس کا دعوٰی کرتا ہو جیسے کہ یہود و نصاریٰ ہیں۔ کہ شرک کرنے کے باوجود وہ کتابی ہیں۔

توضیح: کن لوگوں کا ذبیحہ جائز ہے، تفصیل، دلیل

قال ولا توكل ذبيحة المجوسي لقوله عليه السلام سنوابهم سنة اهل الكتاب غير ناكحي نسائهم ولا اكلي ذبائحهم ولانه لا يدعي التوحيد فانعدمت الملة اعتقاداً ودعوى قال والمرتد لانه لا ملة له فانه لا يقر على ما انتقل اليه بخلاف الكتابي اذا تحول الى غير دينه لانه يقر عليه عندنا فيعتبر ما هو عليه عند الذبح لا ماقبله قال والوثني لانه لا يعتقد الملة قال والمحرم يعني من الصيد وكذا لايوكل ما ذبح في الحرم من الصيد والاطلاق في المحرم ينتظم الحل والحرم والذبح في الحرم يستوى فيه الحلال والمحرم وهذا لان الذكاة فعل مشروع وهذا الصنيع محرم فلم تكن ذكاة بخلاف ما اذا ذبح المحرم غير الصيد او ذبح في الحرم غير الصيد صح لانه فعل مشروع إذ الحرم لا يومن الشاة وكذا لا يحرم ذبحه على المحرم

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مجوسی کا ذبح کیا ہوا جانور نہیں کھایا جائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ ان مجوسیوں کے ساتھ بھی اہل کتاب جیسا برتاؤ کرو سوائے ان دو باتوں کے کہ ان کی عورتوں سے نکاح نہ کرو اور ان کے ہاتھ کا ذبیحہ نہ کھاؤ۔ (ف اس کی عبدالرزاق اور ابن ابی شیبہ نے محمد بن الحنفیہ سے مرسلا روایت کی ہے۔ اور ابن حجرؒ نے کہا ہے کہ یہ مرسل روایت سند کے اعتبار سے بہت ہی عمدہ (جید الاسناد) ہے۔ اور قیس بن مسلم راوی کو ان تمام محدثین یعنی امام احمد ویحیی بن معین وابو حاتم ونسائی وشعبہ بن الحجاج وابن حبان وابن سعد وعجلی ویعقوب بن سفیان رحمہم اللہ نے ثقہ کہا ہے۔ اور بیہقی نے کہا ہے کہ اس مرسل کو اجماع فقہاء کی تائید حاصل ہے۔ مع۔ ن۔ ولانه له يدعي الخ اور اس دلیل سے بھی کہ یہ مجوسی تو خود بھی توحید کے مدعی نہیں ہوتے ہیں۔ لہٰذا یہ نہ تو اعتقاد کے اعتبار سے مدعی توحید ہوئے اور نہ ہی دعوٰی کے اعتبار سے تو یہ کسی اعتبار سے بھی موحد نہیں ہوئے۔ (ف حالانکہ اس سے پہلے یہ بتادیا گیا ہے کہ اسی شخص کا ذبیحہ حلال ہوتا ہے جیسے

توحید کا دعویٰ ہے یا اس کا اعتقاد ہو۔ قال والمرتد الخ قدوریؒ نے کہا ہے کہ مرتد کا ذبیحہ بھی نہیں کھایا جاسکتا ہے۔ کیونکہ مرتد کا نہ کوئی مذہب ہے اور نہ ملت ہے۔ کیونکہ وہ ملت اسلام کو چھوڑ کر جس دین کی طرف جانا چاہتا ہے اسے اس ملت پر کسی صورت سے چھوڑا نہیں جاسکتا ہے۔ (ف بلکہ اس کے لئے دو ہی راستے ہوں گے کہ وہ یا تو پھر سے توبہ کے بعد مذہب اسلام پر واپس آجائے یا اسے قتل کر دیا جائے)۔

بخلاف الکتابی الخ بخلاف کتابی کے اگر وہ اپنے دین کو چھوڑ کر جب دوسرے دین کو قبول کرے گا تو ہمارے نزدیک اسے اسی دین پر چھوڑ دیا جائے گا۔ فیعتبر لہٰذا کتابی جانور کو ذبح کرنے کے وقت جس دین پر ہوگا اسی کا اعتبار ہوگا۔ اور جس دین پر وہ اس سے پہلے تھا اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ (ف مثلاً وہ پہلے یہودی یا نصرانی تھا پھر وہ پہلے یہودی ہوا پھر وہ نصرانی ہو گیا۔ یا نصرانی ہو کر پھر یہودی ہو گیا۔ لہٰذا ذبح کے وقت وہ ان دونوں میں سے جس ملت پر ہوگا اس کا ذبیحہ جائز ہوگا۔ اور اگر ان میں سے کوئی مجوسی یا ہندو ہو گیا اور ذبح کرتے وقت وہ اسی بت پرستی یا آتش پرستی پر ہو تو اس کا ذبیحہ حرام ہوگا۔ قال والوثنی الخ قدوریؒ نے کہا ہے کہ بت پرست کا بھی ذبیحہ نہیں کھایا جائے گا۔ کیونکہ وہ ملت توحید پر یقین نہیں رکھتا ہے۔ (ف یعنی نہ تو اسے حقیقۃ توحید پر اعتقاد ہوتا ہے اور نہ ہی وہ اس کا دعویٰ کرتا ہے اور یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ اگر کسی ہندو یا مجوسی یا یہودی یا نصرانی وغیرہ نے کسی مچھلی یا مٹڈی کا شکار کیا تو وہ بالاجماع کھائی جائے گی۔ اور اگر مجوسی نے کسی مچھلی کو ذبح کیا تو وہ بھی بالاجماع کھائی جائے گی۔ کیونکہ مچھلی کو ذبح نہیں کی جاتی ہے اس لئے اس کو ذبح کرنے کا مطلب صرف ٹکڑے کرنا ہوگا۔

اب یہ بات اور بھی معلوم ہونی چاہئے کہ ہم نے اپنی ایک کتاب اردو جامع تفسیر میں اہل کتاب کے ذبیحہ کے مسئلہ کو بہت ہی شرح وبسط کے ساتھ مدلل بیان کیا ہے۔ اس سلسلہ میں میرے نزدیک محقق بات یہ ہے کہ اہل کتاب میں سے جو لوگ آسمانی دین پر قائم رہنے کا دعویٰ کرتے ہیں اور اپنے خیال کے مطابق وہ توریت یا انجیل کے احکام پر باقی اور اس پر عامل ہونے کا یقین رکھتے ہیں تو ان کا ذبح کیا ہوا جانور حلال اور جائز ہوگا۔ اگرچہ وہ تثلیث وغیرہ کے اعتقاد کی وجہ سے حقیقت میں مشرک ہیں۔ پھر آج کل ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ان یہود و نصاریٰ میں سے کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جو باضابطہ ذبح کرنے کو باطل طریقہ کہتے ہیں۔ اور احکام شریعت کو انسانوں کے لئے مصلحت وقت کا قانون کہتے ہیں اسی لئے جانور کی گردن مروڑ کر خون بہائے بغیر مار ڈالنے کو ہی بہتر سمجھتے ہیں۔ اس لئے ان کا ذبح کیا ہوا جانور بھی مردہ اور حرام ہوتا ہے۔ اس وقت تک کے لئے کہ پھر ان میں توریت اور انجیل کے قوانین کے مطابق دینداری اور پکا اعتقاد ہو جائے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب اگر کوئی یہ اشکال پیش کرے کہ ہمارا ان کے ذبیحہ کو مردہ قرار دینا غلط ہوگا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے تو ان اہل کتاب کے ذبیحہ کو حلال کیا ہے۔ تو جواب یہ ہوگا کہ یہ درست ہے کہ اہل کتاب کے ہاتھ کے ذبیحہ کو حلال کیا ہے مگر ان سے مراد وہ اہل کتاب ہیں جو توریت وانجیل کے دین پر قائم ہوں اس لئے ہم بھی اسی آیت پاک کی بناء پر ان کے ذبیحہ کو حلال جانتے ہیں۔ اور اہل الرائے کے ذبیحہ کو حلال نہیں کہا ہے۔ اسی لئے ہم نے ان کے ایسے اہل الرائے اور غیر دیندار کے ذبیحہ کو حرام سمجھا ہے۔ اس لئے کہ یہ خلاف نص ہے۔ اچھی طرح سمجھ لیں۔ م۔

قال والمحرم الخ قدوری نے کہا ہے کہ اور وہ شخص جو حالت احرام میں ہو اس کا بھی ذبیحہ حرام ہے۔ یعنی اگر وہ اس حالت میں کسی حلال جانور کا شکار کرلے تو وہ بھی مردار کے حکم میں ہوگا۔ (ف لیکن اگر وہ پالتو مرغی اور بطخ وغیرہ ذبح کرے تو وہ حرام نہ ہوگی بلکہ حلال ہی رہے گی)۔ وکذا لایوکل الخ۔ اسی طرح اگر شکار میں سے کوئی جانور حرم میں ذبح کیا گیا ہو تو وہ بھی نہیں کھایا جائے گا۔ (ف خواہ اسے کسی احرام والے (محرم) نے حلال کیا ہو یا بغیر احرام والے (حلال) نے۔ والا طلاق فی المحرم الخ اور محرم کے بارے میں مطلق ہونا حل اور حرم دونوں کو شامل ہے۔ (ف یعنی محرم خواہ حل میں ذبح کرے یا حرم میں ذبح کرے۔ وھذا لان الخ یہ حکم اس لئے ہے کہ ذبح کرنا تو ایک جائز اور مشروع کام ہے جس سے جانور کو کھانا حلال ہوتا ہے۔ مگر محرم کے لئے جانور کا شکار کرنا حرام کر دیا گیا ہے لہٰذا جائز طریقہ سے ذبح نہیں ہوگا۔ (ف اور جب ذبح ثابت نہیں ہو سکا تو اس حالت میں ذبح

کیا ہوا جانور بھی مردار کے حکم میں ہوگا۔

بخلاف ما اذا الخ اس کے برخلاف اگر کوئی محرم شکار کی بجائے پالتو جانور کو ذبح کرلے یا شکار کے سوا پالتو جانور کو حرم میں ذبح کرے تو یہ ذبح صحیح ہوگا۔ کیونکہ اس کی اجازت ہے اور مشروع ہے۔ کیونکہ حرم میں پالتو جانور بکری گائے وغیرہ جیسے کو امن نہیں دیا گیا ہے۔ اسی طرح محرم کے لئے بکری کو ذبح کرنا بھی حرام نہیں کیا گیا ہے۔ (ف حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ احرام کی حالت میں شکار کرنا چونکہ ممنوع ہے اس لئے حرم کے علاوہ حل میں بھی اسے ذبح کا نا ہوگا۔ یا شکار کو حرم میں ذبح کیا جائے اگرچہ ایسے شخص نے ذبح کیا ہو جو احرام کی حالت میں نہ ہو۔ اور اب یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ نص قرآنی سے ذبح کے وقت بسم اللہ کہنا ثابت ہے یعنی اللہ پاک کے نام پر ہی جانور کی جان لینی چاہئے اور وہ بھی ایسے الفاظ سے جن سے صرف اللہ تعالیٰ خالق عزوجل کے نام کی عظمت ثابت ہوتی ہو۔ اسی بناء پر علماء کا فرمان ہے اللہ عزوجل کے سوا کسی اور کے لئے ذبح کرنا کفر ہے۔ پھر تسمیہ کہنے کی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ اللہ کا نام دل میں بھی یاد ہو اور اسے زبان سے بھی ادا کرے۔ دوسری یہ کہ زبان سے تو کہنا بھول جائے لیکن اس وقت دل میں یاد الٰہی بسم اللہ باقی ہو۔ اور چونکہ بسم اللہ کہنا نص سے ثابت ہے اس لئے اس کے چھوڑنے کی بھی دو صورتیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ یاد ہونے کے باوجود زبان سے ادا نہ کرے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ بھول کر نہ کہے۔ ان کے علاوہ تیسری کوئی صورت نہیں ہو سکتی ہے۔ ان باتوں کی تفصیل سامنے آرہی ہے۔

توضیح: مجوسی، مرتد، کتابی، وثنی، محرم کے ذبیحہ کا حکم، اگر یہ مچھلی اور ٹڈی کو ذبح کریں، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

قال وان ترك الذابح التسمية عمدا فالذبيحة ميتة لا توكل وان تركها ناسيا اكل وقال الشافعي اكل في الوجهين وقال مالك لا توكل في الوجهين والمسلم والكتابي في ترك التسمية سواء وعلى هذا الخلاف اذا ترك التسمية عند ارسال البازى والكلب وعند الرمي وهذا القول من الشافعي مخالف للاجماع فانه لا خلاف فيمن كان قبله في حرمة متروك التسمية عامدا وانما الخلاف بينهم في متروك التسمية ناسيا فمن مذهب ابن عمر رضى الله عنهما انه يحرم ومن مذهب علي وابن عباس رضى الله عنهم انه يحل بخلاف متروك التسمية عامدا ولهذا قال ابو يوسف والمشائخ رحمهم الله ان متروك التسمية عامد الا يسع فيه الاجتهاد ولو قضى القاضي بجواز بيعه لا ينفذ لكونه مخالفا للاجماع له قوله عليه السلام المسلم يذبح على اسم الله تعالى سمى اولم يسم ولان التسمية لو كانت شرطا للحل لما سقطت بعذر النسيان كالطهارة في باب الصلوٰة ولو كانت شرطا فالملة اقيمت مقامها كما في الناسي.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ذبح کرنے والے نے قصداً بسم اللہ کہنا چھوڑ دیا تو وہ مذبوح جانور مردار کے حکم میں ہوگا یعنی وہ کھایا نہیں جا سکتا ہے۔ اور اگر بھول کر اس نے بسم اللہ نہیں کہا تب کھایا جائے گا۔ (ف یعنی وہ حلال اور مذبوح ہوگا)۔ وقال الشافعي الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں ہی صورتوں میں وہ جانور حلال ہوگا۔ اور اسے کھایا جا سکتا ہے۔ (ف یعنی بسم اللہ کہنا قصداً چھوڑا ہو یا بھول کر نہ کہا ہو بہر حال وہ کھانے کے لائق ہوگا اور کھایا جا سکے گا)۔ وقال مالکؒ الخ اور امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں صورتوں میں سے کسی میں بھی ایسا ذبیحہ نہیں کھایا جائے گا۔ (ف یعنی خواہ عمداً بسم اللہ کہنا چھوڑ دیا ہو یا بھول کر چھوڑا ہو)۔ والمسلم والكتابي الخ اور بسم اللہ نہ کہنے کے حکم میں مسلمان اور کتابی دونوں برابر ہیں۔ (ف یعنی جیسے کتابی کے ذبیحہ کو جس جانور پر بسم اللہ نہ کہا گیا ہو کھانا اسی طرح حرام ہے جس طرح ایک مسلمان کے عمداً ترک تسمیہ سے ذبیحہ حرام ہوتا ہے۔ اور کتابی کے ذبیحہ کو جس پر سہواً بسم اللہ نہ کہا گیا ہو کھانا ویسے ہی حلال ہے جس طرح ایک مسلمان کے سہواً ترک تسمیہ

سے ذبیحہ کو کھانا حلال ہوتا ہے)۔ وعلی هٰذا الخلاف الخ اور اسی اختلاف کی طرح ان صورتوں کا بھی حکم ہے کہ اگر شکاری باز پرندہ کو چھوڑتے وقت بسم اللہ نہ کہا گیا ہو۔(ف یعنی سکھائے ہوئے شکاری باز کو شکار پر چھوڑتے وقت بسم اللہ نہیں کہا تو امام مالکؒ کے نزدیک اس نے بھول کر نہیں کہا ہو یا قصداً نہیں کہا ہو بہر صورت وہ جانور حرام ہوگا۔اور امام شافعیؒ کے نزدیک بہر صورت ذبیحہ حلال ہوگا۔اور ہم احناف کے نزدیک یہ تفصیل ہوگی کہ اگر قصداً نہ کہا ہو تو ذبیحہ حرام ہوگا اور اگر بھول کر نہ کہا تو حلال ہوگا۔ والکلب یا کتا چھوڑتے وقت۔(ف یعنی سکھائے ہوئے شکاری کتے کو شکار پر چھوڑتے وقت۔اسی طرح تیر مارتے وقت۔بغیر بسم اللہ کے کتے کو چھوڑتے وقت یا شکار کو تیر مارتے وقت بسم اللہ نہ کہا تو ان دونوں صورتوں میں عمداً یا سہواً ترک تسمیہ کی صورت میں وہی اختلاف ہے جو ذبح کرتے وقت ترک کرنے پر گذرا ہے۔

وهٰذا القول الخ امام شافعیؒ کا جو قول ابھی مذکور ہوا ہے یہ اجماع سلف کے مخالف ہے۔کیونکہ ان کے قبل کسی سے اس مسئلہ میں کہ عمداً ترک تسمیہ کیا گیا ہو وہ حرام ہے کوئی اختلاف نہیں تھا۔ و انما الخلاف الخ البتہ اسلاف میں صرف اس مسئلہ میں کہ اگر بھول کر تسمیہ نہ کہا گیا ہو اختلاف تھا۔(ف یعنی بعض علماء کے نزدیک ایسا ذبیحہ حلال تھا لیکن کچھ دوسروں کے نزدیک حرام اور مردار کے حکم میں تھا)۔ فمن مذهب الخ چنانچہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کا یہ مذہب تھا کہ جس جانور پر بھول کر بھی تسمیہ نہ کہا گیا ہو وہ مردار ہے۔لیکن حضرات علی وابن عباس رضی اللہ عنہم کا مذہب یہ ہے کہ وہ حلال ہے۔بخلاف اس کے کہ اگر عمداً تسمیہ نہ کہا ہو تو وہ بالاجماع اور بلا اختلاف حرام ہے)۔(ف واضح ہو کہ امام مالکؒ کا قول مشہور اور امام احمدؒ کا قول ہمارے مذہب کے ہی جیسا ہے۔یہ بات ابن قدامہؒ نے فرمائی ہے۔اور حضرات ابن عمر وابن عباس وغیرھم رضی اللہ عنہم کے مذہب کو شیخ ابو بکر الرازیؒ نے اپنی کتاب احکام القرآن میں اسناد کے ساتھ روایت کیا ہے۔رامام مالکؒ نے اپنی موطا میں ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے۔الحاصل بھول کر تسمیہ نہ کہنے میں اس طرح کا اختلاف ہونا اسی بات کی دلیل ہے کہ عمداً ترک تسمیہ کرنے کی صورت میں اس کے حرام ہونے پر تمام علماء اور فقہاء کا اتفاق ہے۔ولهٰذا قال ابو یوسفؒ الخ اسی وجہ سے امام ابو یوسفؒ اور دوسرے مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ عمداً تسمیہ نہ کہے ہوئے ذبیحہ کے حرام اور مردار ہونے کے بارے میں اجتہاد کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔(ف یعنی اسے کوئی بھی اپنے اجتہاد سے حلال کہہ سکے)۔

ولو قضی القاضی الخ اور اگر قاضی نے متروک التسمیہ عمداً کی بیع کے حلال ہونے کا فتوی بھی دیدیا تو وہ بیع جائز نہ ہوگی کیونکہ یہ مخالف اجماع ہے۔(ف کیونکہ اجتہاد کی گنجائش اسی مسئلہ میں ہوتی ہے جس میں کچھ گمان اور شبہ ہو اور جب کہ سلف کا اس کے حرام ہونے پر اجماع ہو چکا ہے تو یہ حکم قطعی ہو گیا جس کی وجہ سے اس میں اجتہاد کرنے کی گنجائش ہی نہیں رہی۔ پھر بھی امام شافعیؒ کی طرف اس کے خلاف کہنے کی وجہ یہ سمجھ آتی ہے کہ واللہ اعلم متروک التسمیہ عامداً کے حرام ہونے پر سلف سے اجماع ہونے کا ان کو ثبوت نہیں ملا ہے۔ ورنہ یہ بات ممکن نہیں تھی کہ امام شافعیؒ جیسے امام مسلم اس کی مخالفت فرماتے۔ کیونکہ خود امام شافعیؒ کو بھی اجماع کے قطعی حجت ہونے میں کچھ کلام یا شک وشبہ نہیں ہے۔البتہ یہ ممکن ہے کہ اجماع ہو لیکن امام شافعیؒ کو اس کا ثبوت نہ ہوا ہو۔اور امام محمدؒ نے آثار میں اس طرح روایت کی ہے عن ابی حنیفہ عن یزید بن عبد الرحمان عن رجل عن جابر رضی اللہ عنہ آخر میں ہے کہ ہر مسلمان میں تسمیہ ہے خواہ اس نے تسمیہ کیا ہو یا نہ کیا ہو۔امام محمدؒ نے اس نہ کیا ہو کو بھولنے پر محمول کیا ہے۔اگرچہ اس میں اس بات کا بھی احتمال ہے کہ اس نے عمداً ترک کیا ہو اور اسی احتمال کو امام شافعیؒ نے قبول کر لیا ہے اس لئے اس میں یہ احتمال بھی نکل آیا کہ حضرت جابرؓ کا یہی قول ہو لہٰذا اجماع نہ ہوگا۔ وله قوله الخ اور امام شافعیؒ کی دلیل یہ فرمان رسول کریم علیہ الصلوٰۃ والتسلیم ہے کہ مسلم تو اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ ہی ذبح کرتا ہے خواہ اس نے زبان سے کہا ہو یا نہ کہا ہو۔(ف پس اس حدیث کا ظاہر تو یہی ہے کہ عمداً تسمیہ نہ کیا ہو تو بھی جائز ہوگا۔

ولان التسمیة الخ اور اس دلیل سے بھی متروک التسمیہ عمداً حلال ہے کہ اگر اس کے حلال ہونے کی شرط تسمیہ کہنا ہی

ہوتا تو اس کے بھولنے کی صورت میں بھی ذبیحہ حلال نہیں ہونا چاہئے تھا۔ جیسے نماز کے معلہ میں طہارت کا حکم ہے۔(ف کہ اگر کوئی بھولے سے ناپاکی یا بغیر وضو کی حالت میں نماز پڑھ لے تو وہ صحیح نہیں ہوتی ہے۔ حالانکہ بھولے سے تسمیہ نہ کہنے میں ذبیحہ حلال ہوتا ہے پس اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ حلال ہونے کے لئے تسمیہ کہنا شرط نہیں ہے)۔ ولو کانت شرطا الخ اور اگر تسمیہ کہنا شرط ہی ہو(ف یعنی اگر یہ فرض کیا جائے کہ تسمیہ کہنا شرط ہے)۔فالملة الخ تو ملت توحید پر رہنا ہی تسمیہ کے قائم مقام ہوگا۔ جیسا کہ بھولنے کی صورت میں موحد ہونے کو قائم مقام مان لیا گیا ہے۔(ف کہ بالاتفاق ملت اسلامی کا ہونا اس تسمیہ کے لئے کافی ہے پھر یہ بات یادر کھنے کی ہے کہ امام شافعیؒ کے استدلال میں جو حدیث بیان کی گئی ہے اس لفظ سے نہیں پائی گئی ہے بلکہ ابن عباسؓ سے مرفوع روایت ہے کہ مسلم کو اس کا نام ہی کافی ہے۔اس لئے اگر وہ ذبح کے وقت تسمیہ بھول گیا تو اسے چاہئے کہ تسمیہ کہہ لے اور اللہ تعالیٰ کا نام لے پھر اسے کھالے۔ رواہ الدار قطنی۔ ابن القطانؒ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد کے کسی راوی کے بارے میں کوئی کلام نہیں ہے۔ سوائے محمد بن یزید بن سنان کے۔ کہ وہ بہت ہی نیک اور نہایت ہی سچا آدمی تھا لیکن اس میں غفلت کی بیماری سخت تھی۔

اور ابن الجوزیؒ نے جو معقل بن عبید اللہ الجزری کے بارے میں کلام کیا ہے۔ اسے تنقیح میں یہ کہہ کر رد کر دیا ہے کہ وہ صحیح مسلم کے راوی ہیں۔ اور ابن حبان نے ثقات میں لکھا ہے اور بعضوں سے اسے ضعیف ہونا بھی نقل کیا ہے۔ پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ محمد بن یزید بن سنان کے بارے میں بھی اختلاف ہے۔ لہٰذا یہ اسناد حسن کے درجہ کے قریب ہے۔ لیکن تنقیح میں کہا ہے کہ صحیح بات یہی ہے کہ یہ حدیث مرفوع نہیں ہے۔ بلکہ حضرت ابن عباسؓ کا قول موقوف ہے۔ پھر اس دعویٰ کی تحقیق اس طرح بیان کی ہے کہ اگر یہ حدیث تسلیم کرلی جائے تو اسے حنفیہ نے عمداً تسمیہ کے ترک کرنے پر محمول نہیں کیا ہے کہ یہ بھول جانے کے بارے میں بھی صحیح کہی جاسکتی ہے۔ بالخصوص اس صورت میں کہ قرآن پاک نے اس کی لاتاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ کہہ کر ممانعت فرمائی ہے۔ اور یہ ظاہر بات ہے کہ تسمیہ کے ذکر نہ کرنے کی یہ دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ بھول کر نہ کہا ہو۔ دوسرے یہ کہ قصداً نہ کہا ہو۔ اس لئے یہ بات ضروری ہوئی کہ قرآن کی ممانعت میں کوئی ایک صورت بھی باقی رہ جائے ورنہ اس آیت کو منسوخ ماننا ہوگا کیونکہ یہ کہا جارہا ہے کہ تم اسے بھی کھاؤ جس پر اللہ تعالیٰ کا نام نہ لیا گیا ہو خواہ وہ قصداً ہو یا بھول کر ہو۔ مگر یہ حکم تو اس آیت کے صراحۃً معارض ہے۔

اس لئے لامحالہ اس حدیث سے سہو ہی مراد ہے۔ پھر حضرت عائشہؓ کی حدیث میں جو یہ مذکور ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ لوگوں نے یہ کہا کہ لوگ ہمارے پاس ایسا گوشت لاتے ہیں جن کے بارے میں ہمیں یہ کچھ معلوم نہیں ہوتا ہے کہ اس کے ذبح کے وقت ذابح نے بسم اللہ کہا ہے یا نہیں تو ہمارے لئے اس کو کھانا صحیح ہو گا یا نہیں تو آپ نے فرمایا کہ تم اللہ کا نام لے کر کھالو۔ جیسا کہ صحیح البخاری میں ہے۔ تو اس روایت میں پوچھنے والوں نے شک کیا ہے۔ لیکن متروک التسمیہ عمداً یا سہواً ہونا کچھ معلوم نہیں ہے۔ لہٰذا اس حدیث سے اس شبہ کا کوئی حکم متعلق نہیں ہوگا۔ کیونکہ بظاہر تسمیہ کہنا ہی معلوم ہوتا ہے۔ مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ان کے وہم کو دور کرنے کے لئے تسمیہ کہہ لینے کا ارشاد فرمایا تاکہ دل کی خلش دور ہو جائے۔

توضیح:۔ ذبح کے وقت یا شکاری جانور کو شکار پر چھوڑتے وقت یا تیر مارتے وقت بسم اللہ کہنے کو عمداً یا سہواً نہ کہنے کا حکم۔ اس مسئلہ میں مسلم اور کتابی وغیرہ کے درمیان کوئی فرق ہے یا نہیں اگر قاضی جواز کا فتویٰ دیدے تو وہ قابل عمل ہو گا یا نہیں۔ اس مسئلہ میں دوسرے ائمہ کا قول اور ان کے دلائل

ولنا الکتاب وهو قوله تعالیٰ ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم الله علیه الایة نهی وهو للتحریم والاجماع وهو

ما بینا والسنة وهو حديث عدى بن حاتم الطائي رضي الله عنه فانه عليه السلام قال في آخره فانك انما سميت على كلبك ولم تسم على كلب غيرك علل الحرمة بترك التسمية ومالك يحتج بظاهر ما ذكرنا إذ لافصل فيه ولكنا نقول في اعتبار ذلك من الحرج ما لا يخفى لان الانسان كثير النسيان والحرج مدفوع والسمع غير مجرى على ظاهره إذ لو اريد به لجرت المحاجة وظهر الانقياد وارتفع الخلاف في الصدر الاول والاقامة في حق الناس وهو معذور لايدل عليها في حق العامد ولا عذروما رواه محمول على حالة النسيان ثم التسمية في ذكاة الاختيار تشترط عند الذبح وهو على المذبوح وفي الصيد تشترط عند الارسال والرمي وهو على الالة لان المقدور له في الاول الذبح وفي الثاني الرمي والارسال دون الاصابة فيشترط عند فعل يقدر عليه حتى اذا اضجع شاة وسمى فذبح غيرها بتلك التسمية لا يجوز ولو رمى الى صيد وسمى واصاب غيره حل وكذا في الارسال ولو اضجع شاة وسمى ثم رمى بالشفرة وذبح باخرى أكل ولو سمى على سهم ثم رمى بغيره صيداً لا يوكل.

ترجمہ:۔ اور ہم احناف کے نزدیک متروک التسمیہ عامداً کے حرام ہونے کی دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے وَلاَ تَاكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ الآية یعنی جس ذبیحہ پر اللہ تعالیٰ کا نام نہیں لیا گیا ہے اس سے مت کھاؤ۔ یہ فرمان ممانعت اور نہی کے لئے ہے جو کہ تحریم کے لئے ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ دوسری دلیل علماء سلف کا اس پر اجماع ہونا ہے۔ جو اس سے پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔ (ف کہ امام شافعیؒ سے پہلے کے تمام علماء نے متروک التسمیہ عامداً کے حرام ہونے پر اتفاق کیا ہے۔ اس طرح دو قطعی دلیلوں یعنی ایک فرمان باری تعالیٰ اور ایک انعقاد اجماع سے قطعی طور پر حرام ہونے کی دلیل ثابت ہوگی۔ **والسنة وهو حديث الخ** اور ہماری تیسری دلیل سنت بھی ہے یعنی وہ حدیث صحیح ہے جو حضرت عدی بن حاتم الطائی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ اس حدیث کے آخر میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ تم نے صرف اپنے کتے کو شکار پر چھوڑتے وقت بسم اللہ کہا تھا لیکن دوسرے کتے جو اس وقت شریک ہوگئے تھے ان کے بھاگتے وقت تو بسم اللہ نہیں کہا تھا۔ (ف لہٰذا یہ مشترک شکار حرام ہوگیا)۔ اس حکم میں بسم اللہ نہ کہنے کو حرام ہونے کی علت قرار دیا ہے۔

(حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ کی پوری حدیث یہ ہے کہ میں نے عرض کی کہ یا رسول اللہ میں اپنا شکاری کتا شکار پر چھوڑتا ہوں اور بسم اللہ کہہ لیتا ہوں تب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم نے اپنے شکار کے لئے اپنا کتا چھوڑا اور بسم اللہ کہہ لیا اور اس نے اسے پکڑ کر شکار کر لیا اور مار ڈالا تب بھی تم اس شکار میں سے کھاؤ۔ لیکن اگر اس کتے نے بھی اس شکار میں سے کچھ کھالیا تب اس شکار میں سے کچھ بھی نہ کھاؤ۔ کیونکہ یہ معلوم ہو گیا کہ اس کتے نے وہ شکار خود اپنے لئے کیا تھا (گویا وہ شکاری سکھایا ہوا کتا نہ تھا)۔ پھر میں نے عرض کیا کہ میں اپنا کتا شکار کے لئے چھوڑتا ہوں لیکن کبھی اس کے ساتھ دوسرے کتے بھی پاتا ہوں۔ اور میں نہیں جانتا کہ ان میں سے کس کتے نے اسے پکڑا ہے تو کیا اس میں سے بھی میں کھا سکتا ہوں۔ تب آپ نے فرمایا کہ نہیں کیونکہ تم نے تو صرف اپنے کتے کو چھوڑتے وقت تسمیہ کہا تھا۔ اور دوسرے کتے پر تو نہیں کہا تھا۔ اس کی روایت صحاح میں ائمہ ستہ نے کی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے حرام ہونے کی وجہ یہ بتائی ہے کہ اس اپنے کتے کے ساتھ دوسرا ایسا کتا بھی تھا جس پر تسمیہ نہیں کہا گیا تھا۔ کیونکہ ظاہر حال یہی ہے۔ اس سے صاف معلوم ہو گیا کہ جس پر تسمیہ نہیں کہا گیا وہ مردار ہے۔

ومالك يحتج الخ اور امام مالکؒ جو ہر حال میں متروک التسمیہ کو حرام کہتے ہیں ان کی دلیل ان دلائل کا ظاہر ہے کیونکہ ان میں کوئی تفصیل نہیں ہے۔ (ف کہ عمداً چھوڑا ہو یا سہواً چھوڑا ہو۔ اس لئے دونوں حالتوں میں ذبیحہ حرام ہی ہوگا۔ مگر ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ بے شک ظاہری دلیلوں سے تو یہی بات معلوم ہوتی ہے۔ اس کے باوجود)۔ **ولكنا نقول الخ** ہم یہ کہتے

ہیں کہ اس بات کے مان لینے میں کچھ دقتیں آتی ہیں جو مخفی نہیں ہیں۔(ف یعنی ہمیں دوسری حدیثوں اور دلیلوں سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ہر حال میں تسمیہ ہونا ضروری ہو)۔ لان الانسان الخ کیونکہ انسان فطرۃً بہت بھولنے والا ہوتا ہے۔(ف اس لئے اکثر ایسا ہوتا ہے کہ جلد بازی یا گھبراہٹ میں جانور کو ذبح کرتے وقت تسمیہ بھول جاتا ہے جس سے جانور کو حرام کہنا ہوگا اور حرج لازم آئے گا۔ والحرج مدفوع الخ حالانکہ شرعاً حرج کو ختم کردیا گیا ہے۔(ف اس لئے موجودہ مسئلہ میں بھی بھول جانے پر تکلیف ختم کردی گئی ہے یعنی ظاہری دلائل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ تسمیہ کہنے کا حکم ضرور معتبر لیکن زبان سے کہنا ہی ضروری نہیں ہے بلکہ اس کا دل میں ہونا ہی کافی ہے۔اس لئے امام مالکؒ کے نزدیک زبان سے کہنا بھی شرط ہے۔

اور ہم یہ کہتے ہیں کہ ہمیں دوسری آیات مثلاً مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ الاية وغیرہ سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے دین سے حرج اور مشقت کو دور کردیا ہے۔اب اگر ہم زبان سے بھی کہنے کو شرط کردیں تو اکثر ذبیحہ کو حرام کردینا لازم آئے گا۔ جس سے مال کی بربادی لازم اور سخت حرج لازم آئے گا۔ کیونکہ آدمی بہت بھولا کرتا ہے۔اس لئے جب شرعاً حرج کو دور کردیا گیا ہے تو ہر حال میں زبان سے کہنے کو شرط نہیں ماننا ہوگا۔ورنہ حرج دفع نہ ہوگا۔ والسمع غیر مجری الخ اور شرعی سمعی دلائل یعنی آیات واحادیث سے ان کے ظاہری معنی ہی مراد نہیں ہوں گے۔(ف یعنی ان سے زبانی طور پر بھی تسمیہ کہنا ثابت نہیں ہوگا)۔ اذلو ارید الخ اس لئے کہ اگر ان نصوص سے ظاہر ہی مراد ہوتا تو صحابہ کرامؓ کے مقابلہ میں بھی دلائل پیش کئے جاتے۔(ف یعنی صحابہ کرامؓ میں سے جو لوگ متروک التسمیہ ناسیا کو حلال جانتے تھے ان کے سامنے بھی ان آیات کے ظاہر کو پیش کر کے حرمت ثابت کردیتے۔) پھر وہ بھی ان کے سامنے قائل ہوجاتے۔(ف یعنی وہ بھی ان نصوص کو تسلیم کر لیتے اور مخالفت نہ کرتے کیونکہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم تو اعلیٰ مراتب پر فائز تھے اور جب کہ ایک عام مسلمان کے سامنے بھی کوئی نص قرآن پیش کردی جاتی ہے تو وہ اس کے سامنے سر تسلیم خم کرلیتا ہے تو یہ صحابہ کرامؓ بدرجہ ایسے نصوص کو تسلیم کرتے ہوئے حرمت کے قائل ہوجاتے)۔

وارتفع فی الصدر الخ اور نتیجہ کے طور پر ابتداء اسلام اور صحابہ کرامؓ کے زمانہ میں ہی اس مسئلہ کا اختلاف ختم ہوجاتا۔(ف خلاصہ یہ ہوا کہ صحابہ کرامؓ اور تابعینؒ کے زمانہ ہی میں ایک جماعت نے بھول کر تسمیہ نہ کہنے پر ذبیحہ کو حلال سمجھ رکھا تھا۔اگر نص قرآن وحدیث کی وجہ سے زبان سے بھی تسمیہ کہنا شرط ہوتا تو جیسے ہی ان کے سامنے یہ نصوص پیش کی جاتیں وہ فوراً ان کو مان لیتے اور اس مسئلہ میں اختلاف باقی نہ رہتا۔اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوگئی کہ نصوص سے اس مسئلہ کی تصریح معلوم نہیں ہوتی ہے۔ ساتھ ہی ہم نے یہ بھی محسوس کیا کہ زبان سے تسمیہ کی شرط لگادینے سے بڑا حرج لازم آتا۔لہٰذا ہم اس نتیجہ پر پہنچ گئے کہ ان نصوص سے زبان سے بھی تسمیہ کہنا مراد نہیں ہے۔فافہم۔اس پر امام شافعیؒ کی طرف سے یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اگر بھول کر تسمیہ چھوڑنے کی صورت میں یہ کہا جاتا ہے کہ ذابح کا ملت توحیدی پر ہونا ہی اس کے لئے تسمیہ کہنے کے قائم مقام ہوسکتا ہے تو عمداً چھوڑنے کی صورت میں بھی اس کا ملت توحیدی پر ہونا ہی تسمیہ کہنے کے قائم مقام ہوسکتا ہے۔اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ بھولنے اور قصداً نہ کہنے کی دونوں صورتوں کے درمیان فرق ہے)۔

والاقامة فی حق الخ کہ بھولنے والے کے حق میں ملت توحید کو تسمیہ کہنے کے قائم مقام مان لینا قصداً ترک کرنے والے کے برابر حکم میں نہیں مانا جاسکتا ہے کیونکہ پہلی صورت میں بھولنا ایک عذر ہے جب کہ دوسری صورت میں یعنی عمداً ترک کرنا عذر نہیں ہے اس لئے دونوں حکموں کو یکساں نہیں کہا جاسکتا ہے۔(ف خلاصہ یہ ہوا کہ ملت کو تسمیہ کے قائم مقام کہنا ایک ایسے شخص کے حق میں ہے جس نے بھول کر تسمیہ نہ کہا ہو۔ کیونکہ وہ تو معذور ہے۔اس لئے اس پر عمداً تسمیہ چھوڑنے والے کو قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے کیونکہ وہ معذور نہیں ہے جیسے کہ رمضان میں روزہ رکھ کر بھولے سے کھانا کھانے سے روزہ فاسد نہیں کہا جاتا ہے جب کہ عمداً کھانے والے پر صرف قضا ہی نہیں بلکہ اس پر کفارہ بھی لازم ہوتا ہے کیونکہ وہ معذور نہیں ہوتا ہے۔ وما رواہ

محمول الخ اور امام شافعیؒ نے جو حدیث بیان کی ہے وہ نسیان اور بھول کی حالت پر محمول ہے۔ (ف یعنی اوپر بیان کی ہوئی حدیث میں تسمیہ کے چھوڑنے سے مراد یہ ہے کہ اگر کبھی بھول کر تسمیہ نہ کہا ہو تو اس ذبیحہ کو کھانا جائز ہوگا۔ تسمیہ کے چھوٹ جانے سے کوئی نقصان نہ ہوگا۔ اس صورت میں صرف کھاتے وقت ہی بسم اللہ کہہ لینا کافی ہوگا۔ جیسا کہ ہم اوپر تفصیل سے بیان کر چکے ہیں۔ حاصل مسئلہ یہاں یہ ہوا کہ اگر کسی نے ذبح کرتے وقت قصداً بسم اللہ نہ کہا تو وہ ذبیحہ ایک مردار جیسا ہے۔ اور اگر بھول کر نہ کہہ سکا تو وہ حلال ہوگا اگرچہ ذبح کرنے والا وہ شخص کتابی ہی ہو۔ لیکن ایک بات یاد رکھنے کی ہے کہ ہمارے زمانہ کے نصرانی اہل کتاب میں سے بڑی تعداد ایسی ہے جو قصداً بسم اللہ نہیں کہتے ہیں بلکہ کہنے کو لغو اور مہمل کام سمجھتے ہیں اس لئے ان کا ذبیحہ حرام ہی ہوگا۔

ثم التسمیۃ الخ پھر ذبح اختیاری میں بسم اللہ کہنے کی شرط یہ ہے کہ وہ ذبح کرنے کے وقت ہو نہ پہلے اور نہ بعد میں۔ پھر جسے ذبح کرنا ہو اس کے ذبح کے وقت ہو۔ (ف یعنی اسی جانور پر اور ذبح کے وقت ہی کہنا ہوگا)۔ **وفی الصید الخ** اور شکار ہونے یعنی کتا، باز، تیر وغیرہ کے ذریعہ شکار پر غیر اختیاری ہونے کی صورت میں شکاری جانوروں کو چھوڑتے وقت یا تیر مارتے وقت تسمیہ کہنا شرط ہے اور یہ تسمیہ آلہ پر ہے۔ جانور پر ہونا شرط نہیں ہے۔ (ف یعنی جس آلہ سے اضطراری ذبح کے ساتھ شکار کو ذبح کرنا ہو اگر اس پر تسمیہ کہہ دیا تو کافی ہوگا)۔ **لان المقدور الخ** کیونکہ اختیاری صورت میں ذبح کرنے والے کے اختیار میں ذبح کرنا ہوتا ہے۔ لیکن دوسری صورت یعنی شکار کی صورت میں شکار کو آسانی سے پکڑنا اس کے اختیار میں نہیں ہوتا ہے بلکہ اس پر تیر پھینک کر یا کتا وغیرہ چھوڑنے کے بعد ہی اس کے اختیار میں آتا ہے۔ اس میں صرف جانور کو چھوڑنا یا تیر پھینکنا ہی اختیار میں ہوتا ہے۔ **فیشترط لہذا** تسمیہ کہنا ایسے کام کے وقت ہی لازم کیا گیا ہے جس پر اسے اختیار ہو۔ (ف پھر حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ سے مروی صحیح حدیث میں پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عدی بن حاتمؓ کو کتا چھوڑتے وقت بسم اللہ کہنے کا حکم فرمایا اس طرح صریح نص سے بھی یہ بات ثابت ہوگئی۔ اور اس جگہ قیاس بھی نص کے موافق ہے۔ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ غیر اختیاری ذبح یعنی شکار میں تیر یا نیزہ یا کتا یا باز وغیرہ کو مارنے و چھوڑنے کے وقت بسم اللہ کہنا چاہئے۔ اور ذبح اختیاری میں جس جانور کو ذبح کرنا ہے خود اسی جانور پر ذبح کے وقت بسم اللہ کہنا چاہئے۔

حتی لو اضجع الخ اسی لئے اگر کسی نے ذبح کرنے کے لئے ایک بکری لٹائی اور بسم اللہ کہا مگر دوسری بکری پر چھری چلادی تو وہ حلال نہیں ہوگی۔ (ف لیکن اگر اسی بکری کو ذبح کرتا جس کے ذبح کے لئے بسم اللہ کہا تھا تو وہ بکری ذبح ہوتی یعنی اسے کھانا جائز ہوگا۔ **ولو رمی الخ** اور اگر کسی شکار پر بسم اللہ کہتے ہوئے تیر مارا لیکن یہ تیر اسی شکار کو نہیں بلکہ دوسرے جانور کو لگا تو وہ بھی حلال ہوگا۔ (ف کیونکہ تیر مارتے وقت ہی بسم اللہ کہنا لازم تھا جو اس نے کر دیا اب وہ تیر جس جانور کو بھی لگے گا وہ صحیح ہوگا۔

وکذا فی الارسال الخ یہی حکم کتا باز یعنی شکاری جانور وغیرہ کے چھوڑنے میں ہے۔ (ف یعنی وہی حکم اس کتے کا بھی ہوگا جسے شکار کو پکڑنے کے لئے مالک نے بسم اللہ کہہ کے چھوڑا تو اس مالک نے اپنا کام پورا کر دیا کیونکہ اس پر چھوڑتے وقت ہی بسم اللہ کہنا لازم تھا۔ اس لئے وہ کتا آگے بڑھ کر جس شکار کو بھی پکڑ لے خواہ وہی جانور ہو جسے پکڑنے کے لئے اس کتے کو چھوڑا تھا، یا اس کی جگہ دوسرے شکار کو پکڑ لے، شکار بہر صورت حلال ہوگا ابھی اوپر شرط لگائی گئی تھی کہ بسم اللہ کہہ کر چھوڑا اس کا فائدہ یہ ہوگا کہ اگر مالک نے تسمیہ کہہ کر چھوڑا مگر کتے نے شکار نہیں پایا نظروں سے اوجھل ہو گیا اس لئے وہ واپس آگیا یا کسی دوسری طرف چلا گیا ایسی صورت میں اگر وہ کوئی دوسرا شکار پکڑ لے تو وہ حلال نہ ہوگا کیونکہ مالک کے لئے اب یہ ضروری ہو گیا تھا کہ وہ اپنے کتے کو دوبارہ تسمیہ کہہ کر شکار پر چھوڑے جو یہاں نہیں پایا گیا ہے اسی طرح جب شکاری اپنے جانور پر تسمیہ کہہ کر شکار کے لئے دوڑائے تو اس دوڑ میں وہ جس شکار کو بھی پکڑ لے گا وہ حلال ہوگا۔

پھر یہ واضح رہے کہ ایک مرتبہ شکار کر لینے کے بعد مالک پر لازم ہوگا کہ دوسرے شکار کو پکڑنے کے لئے اپنے شکاری جانور

کو چھوڑتے وقت دوبارہ تسمیہ کہے۔ جیسے کہ ذبح اختیاری میں ایک مرتبہ تسمیہ کہہ کر جانور ذبح کر لینے کے بعد وہ جتنے جانور بھی ذبح کرے ہر جانور پر بسم اللہ کہنا لازم ہوتا ہے۔ م۔ ولو اضجع شاۃ الخ اور اگر کوئی اپنی بکری ذبح کرنے کے لئے لٹائے اور چھری لے کر بسم اللہ کہنا چاہے مگر عین وقت پر ہاتھ کی چھری پھینک کر دوسری چھری سے ذبح کر دے تو وہ جانور حلال ہوگا۔ اور اسے کھانا جائز ہوگا۔ (ف اسلئے کہ یہ ذبح اختیاری ہے اور اس میں بسم اللہ کہنے کا تعلق جانور سے ہے چھری سے نہیں ہے)۔ ولو سمی علی سهم الخ اور اگر ایک تیر اٹھا کر بسم اللہ کہہ کر شکار پر پھینکنا چاہا اور عین وقت پر دوسرا تیر مار کر شکار کر لیا تو یہ شکار نہیں کھایا جائے گا۔ (ف کیونکہ یہ ذبح اضطراری کی صورت ہے اس کے لئے اسی تیر سے شکار ہونا ضروری ہے جس پر تسمیہ کہا گیا ہو جب کہ یہاں پر تیر بدل دیا گیا ہے اور اس بدلے ہوئے پر تسمیہ نہیں کہا گیا ہے)۔

توضیح: متروک التسمیہ عامداً کے حکم کے بارے میں اقوال ائمہ۔ اور دلائل احناف۔ اختیاری ذبح کے لئے اور اضطراری ذبح کے لئے بسم اللہ کس وقت کہنی چاہئے۔ اگر ذبح کے لئے بکری لٹا کر بسم اللہ کہہ کر چھری سے ذبح کرنا چاہا مگر عین وقت پر اس چھری کو رکھ کر دوسری چھری سے جانور ذبح کر دیا۔ مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

قال ويكره ان يذكر مع اسم الله تعالى شيئا غيره وان يقول عند الذبح اللهم تقبل من فلان وهذه ثلث مسائل إحدهما ان يذكر موصولاً لا معطوفا فيكره ولا تحرم الذبيحة وهو المراد بما قال ونظيره ان يقول بسم الله محمد رسول الله لان الشركة لم توجد فلم يكن الذبح واقعا له الا انه يكره لوجود القران صورة فيتصور بصورة المحرم والثانية ان يذكر موصولا على وجه العطف والشركة بان يقول بسم الله واسم فلان او يقول بسم الله وفلان اوبسم الله ومحمد رسول الله بكسر الدال فتحرم الذبيحة لانه اهل به لغير الله والثالثة ان يقول مفصولا عنه صورة ومعنى بان يقول قبل التسمية وقبل ان يضجع الذبيحة او بعده وهذا لاباس به لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال بعد الذبح اللهم تقبل هذه عن امة محمد ممن شهدلك بالوحدانية ولى بالبلاغ.

ترجمہ:۔ جامع صغیر میں ہے کہ اللہ تعالیٰ کے پاک نام کے ساتھ دوسری کسی چیز کو ذکر کرنا مکروہ ہے۔ (ف یعنی خالص اللہ کا نام ہو۔ بسم اللہ یا اللہ اکبر یا ان جیسا جس میں صرف اللہ تعالیٰ کا پاک نام تعظیم کے ساتھ ہو۔ اور کسی دوسری چیز کا نام نہ ہو۔ یہاں تک کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اسم مبارک جیسا بھی نہ ہو کہ یہ جائز نہیں ہے۔ اسی طرح دعا مقصود وغیرہ بھی بیان کرنا جائز نہیں ہے۔) وان یقول الخ اور یہ بات بھی مکروہ ہے کہ ذبح کے وقت یوں کہے کہ الٰہی اس کو فلاں شخص کی طرف سے قبول فرما۔ (ف یعنی یوں کہے کہ بسم اللہ۔ اللہ اکبر الٰہی اسے فلاں شخص یا چیز کی طرف سے قبول فرما۔ تو یہ مکروہ ہے۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ تسمیہ کے سوا کسی دوسری کے ذکر کرنے کی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ تسمیہ کے ساتھ حرف عطف لا کر دوسری چیز بیان کی جائے۔ اور دوسری یہ کہ حرف عطف کے بغیر ہی بیان کیا جائے جیسے کہ اوپر کی مثال میں گذرا۔ جس کی یہ صورتیں اور تین مسائل ہیں۔ احدھا الخ اول صورت یہ ہے کہ دوسری چیز کو تسمیہ سے ملا کر حرف عطف کے بغیر ذکر کیا جائے۔ (ف تو اس صورت میں مجموعہ پر حکم نہیں ہوگا)۔ البتہ ایسا کرنا مکروہ ہوگا۔ اس لئے وہ ذبیحہ حرام نہیں ہوگا۔ اور مصنفؒ نے جو فرمایا ہے اس کی مراد بھی یہی ہے۔ (ف یعنی حرف عطف کے بغیر اس طرح کہے اَللّٰھُمَّ تَقَبَّل من فلاں۔ اسی لئے مکروہ ہونے کا حکم دیا ہے۔ کیونکہ تسمیہ دونوں کے مجموعہ سے نہیں ہوا ہے۔ بلکہ تسمیہ تو صرف اللہ تعالیٰ کے نام سے یعنی اللھم کہنے سے ہی پورا ہو گیا ہے۔ مگر تقبل کہہ کر دعا کرنا مکروہ ہو گیا ہے)۔ ونظیرہ ان الخ اور اس کی نظیر یہ ہوگی کہ وہ اس طرح کہے۔ بسم اللہ محمد

رسول اللہ (ف یعنی لفظ محمد کو رفع کے ساتھ کہے اور بسم اللہ پر عطف نہ کرے کہ عطف کرنے سے مجرور یعنی محمد رسول اللہ ہوتا۔ تو اس صورت میں بھی کہنا مکروہ ہوگا مگر ذبیحہ حرام نہ ہوگا)۔

لان الشركة الخ کیونکہ اللہ کے نام کے ساتھ شرکت نہیں پائی گئی۔ اس لئے محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مبارک نام کے ساتھ شرکت نہیں پائی گئی۔ (ف یعنی اس کے معنی یہ نہیں ہوئے کہ میں ذبح کرتا ہوں اللہ تعالیٰ کے نام سے اور محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نام سے۔ بلکہ اس کے معنی یہ ہوئے کہ میں اللہ تعالیٰ کے نام سے ذبح کرتا ہوں۔ اللہ تعالیٰ کے رسول پاک محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ اس لئے ذبح کرنے میں شرکت نہیں پائی گئی۔ الا انه الخ البتہ اتنی بات ضرور ہوئی کہ ایسا کرنا مکروہ ہوگا کیونکہ ظاہر صورت میں دونوں میں تعلق اور ملان پایا گیا۔ اس لئے ایسی صورت ہو جاتی ہے جو حرام کی ہوتی ہے۔ (ف اگرچہ حقیقی معنی میں شرکت نہیں ہے۔ اسی سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ اگر ذبح کرنے والے نے معنی میں بھی شرکت کا ارادہ کرلیا ہو۔ جب تو حرام قبیح ہوگا۔ اس میں ارادہ صرف اتنا ہے کہ ذبح اس کے واسطے ہو۔ کیونکہ زندگی اور موت سب اللہ عزوجل کے لئے ہے۔ جیسا کہ خود باری تعالیٰ نے فرمایا ہے اِنَّ صَلَاتِیْ وَ نُسُکِیْ وَ مَحْیَایَ وَ مَمَاتِیْ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ لَا شَرِیْكَ لَهٗ۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم فرمایا ہے کہ مشرکین مکہ جو بتوں کے نام پر یعنی بتوں کے لئے قربانی کیا کرتے تھے ان کو ہدایت دینے کے لئے اس طرح فرمادیں کہ میری نماز و میری قربانی و میری زندگی و میری موت سب اللہ تعالیٰ کے لئے ہے۔ اس کا کوئی شریک نہیں ہے۔ لہٰذا اگر کوئی خالق اللہ عزوجل کے علاوہ کسی اور کے لئے اس طرح کا اعتقاد رکھے گا تو وہ کافر ہو جائے گا۔

اور اگر کوئی شخص ذبح کے وقت ایسا کام کرے جو لفظ میں یا معنی میں غیر اللہ کے لئے ہوتا ہو حالانکہ اس کا اعتقاد ایسا نہ ہو۔ پس اگر معنی کے لحاظ سے غیر اللہ کے لئے ہو سکتا ہو تو ایسا کرنا حرام ہوگا۔ اور اگر فقط لفظ میں ہوتا ہو تو مکروہ ہوگا۔ اسی سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اگر کسی کافر نے بت وغیرہ کے ارادہ اور نیت سے قربانی کی تو وہ خود کافر رہے گا اور اس کا ذبیحہ حرام ہوگا۔ خواہ وہ لفظ بسم اللہ کہے یا کوئی اور لفظ کہے۔ لیکن اگر کسی مسلمان نے اللہ تعالیٰ کے سوا کسی پری یا جن وغیرہ کے لئے قربانی کی یعنی دل میں اسی کا ارادہ کیا تو وہ مرتد ہوگیا۔ پھر اگر اس نے ظاہر میں بھی اس کا نام لیا یا ظاہر میں بسم اللہ و فلاں کہا تو اس کا ذبیحہ حرام ہے۔ اور اگر اس نے ظاہر میں صرف بسم اللہ کہا تو ظاہر شریعت میں یعنی قاضی کی طرف سے اس کے مرتد ہونے کا حکم نہیں دیا جائے گا۔ کیونکہ ہمیں یا قاضی کو اس کی دلی نیت معلوم نہیں ہے۔ اور اگر وہ ایسا صرف ظاہر کرے تو اسی وقت اس کے مرتد ہونے کا حکم ہوگا۔ اگرچہ وہ جھوٹ کہہ رہا ہو۔ اس جگہ اصلی فقہ یہی ہے۔ اور سارے مسائل اسی پر مبنی ہیں۔ چنانچہ ایک مسئلہ یہ ہوا کہ تسمیہ کہتے وقت صرف عطف کے بغیر ہی دوسرے کسی کا ذکر ہو تو ذبح کرنا مجموعہ سب کے لئے نہیں ہوگا۔ اسی لئے ذبیحہ حرام نہ ہوگا لیکن اس فعل کو اس لئے مکروہ کہا جائے گا کہ ظاہر میں دونوں کے درمیان ایسا تعلق ہو جاتا ہے جو صورۃ حرام ہے اس سے مشابہت پائی جاتی ہے۔

والثانية ان يذكر الخ اور دوسرا مسئلہ یہ ہوگا کہ اللہ عزوجل کے غیر کو ملا کر عطف و شرکت کے طور پر کہے۔ مثلاً یوں کہے کہ میں اسے ذبح کرتا ہوں خدا کے نام اور فلاں کے نام سے۔ یا یوں کہے کہ بسم اللہ و فلان الخ کہ میں اسے ذبح کرتا ہوں اللہ عزوجل اور فلاں کے نام سے۔ (ف یعنی حق تبارک و تعالیٰ کے نام کے ساتھ کسی بھی مخلوق مثلاً آدمی وغیرہ کا نام لے)۔ او بسم الله و محمد الخ یا یوں کہے کہ مثلاً میں ذبح کرتا ہوں خدا تعالیٰ اور محمد رسول اللہ کے نام سے (ف یعنی اللہ عزوجل کے نام کے ساتھ اس کی ساری مخلوقات میں سے اشرف و اکرم خاتم المرسلین سرور عالم محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی مبارک نام ملا دے)۔ بكسر الدال۔ دال کے کسرہ کے ساتھ (ف یعنی اس جملہ میں محمد رسول اللہ میں لفظ محمد کی دال کو کسرہ کے ساتھ کہے تاکہ لفظ بسم اللہ پر اس کا عطف ہو جائے اس مقصد سے کہ دونوں کے مجموعہ نام پر ملا کر واقع ہو۔ الحاصل ان تمام صورتوں میں

یہ حکم ہوگا کہ اگر ایسا اس نے اپنے اعتقاد کے بغیر کہا ہو تو ایسا کرنا قبیح اور حرام ہوگا)۔ فتحرم الخ اس لئے وہ ذبیحہ مردار اور حرام ہوگا۔ لانه اهلّ الخ کیونکہ اس نے غیر اللہ کا بھی نام لیا ہے، (ف، حالانکہ جس ذبیحہ پر غیر اللہ کا بھی نام جائے وہ مردار اور حرام ہوتا ہے کیونکہ قرآن پاک میں صراحت کے ساتھ اس کی ناپاکی اور حرمت بیان کی گئی ہے اور اگر ذبح کرنے والے نے اپنے دل میں بھی غیر اللہ کے لئے ذبح کی نیت کی ہو تو وہ مرتد ہو جائے گا۔ کیونکہ اس کو خالص اللہ تعالیٰ کے لئے ہونے کا یقین نہیں ہے۔

والثالثة ان یقول الخ اور مسئلہ کی تیسری صورت یہ ہوگی کہ ذبح کے وقت غیر اللہ کا ذکر تسمیہ سے صورت اور معنی دونوں طرح سے جدا ہو۔ بان یقول الخ اس طرح سے کہ جانور کو لٹانے سے پہلے یا بعد میں اور تسمیہ سے پہلے کہے۔ (ف کہ الٰہی اس قربانی کو فلاں کے واسطے قبول فرما۔ یعنی بسم اللہ کہہ کر ذبح کرے پھر کہے کہ الٰہی اس کو فلاں کے لئے قبول فرما۔ یا بکری کو لٹا کر یا لٹانے سے پہلے کہدے کہ الٰہی اس قربانی کو فلاں بندہ کے لئے قبول فرما پھر بسم اللہ کہہ کر ذبح کرلے۔ وھٰذا لا باس به اور ایسا کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ (ف اگرچہ عوام کے لحاظ سے ایسا کرنا بھی اچھا کام نہیں ہے۔ لیکن لوگ اگر اچھے ہوں تو جائز ہے۔ لماروی عن النبی الخ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے ذبح کرنے کے بعد یہ دعا فرمائی کہ الٰہی اس قربانی کو میری امت میں سے ایسے لوگوں سے قبول فرما جو تیری وحدانیت کی اور میری رسالت کو پہنچانے کی گواہی دیں۔

(ف یعنی اس زمانہ سے قیامت تک جو لوگ ہوں گے وہ سب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی امت دعوت ہیں۔ مگر وہ لوگ جو ان میں ایمان لے آئیں وہ امت اجابت اور امت قبول میں ہیں۔ الحاصل آپ نے اپنی قربانی کے بعد دعا فرمائی کہ الٰہی میری امت میں سے جو لوگ دل سے تیری وحدانیت اور میری رسالت کا یقین کریں ان کے لئے اس قربانی کو قبول فرما، اس بناء پر مومنوں میں سے جو لوگ قربانی کرنے سے محتاج ہیں ان کو بھی بشارت ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے لئے قربانی کر دی، والحمد للہ رب العٰلمین، کیونکہ جو شخص خود قربانی کرتا ہے، کبھی اس قربانی کے مقبول ہونے میں شک بھی ہوتا ہے کہ مال پاک ہے یا نہیں۔ نیت پوری صحیح تھی یا نہیں مگر جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود اس کی طرف سے قربانی کر دی تو اس کی مقبولیت میں کوئی شبہ نہیں ہو سکتا ہے اس لئے کہ آپ کی قربانی میں کسی قسم کا احتمال نہیں ہوتا ہے۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ ہمیں اور سارے مسلمانوں کو آپ کی نبوت کی سچائی اور اللہ کی وحدانیت کے ساتھ یقین رکھنے والا رکھے۔ اور اسی پر خاتمہ بھی فرمائے۔ آمین یا ارحم الراحمین پھر یہ حدیث جس کا مصنفؒ نے حوالہ دیا ہے وہ صحیح مسلم میں حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت سے ہے۔ اور حاکم کی مستدرک میں حضرت ابو رافعؓ سے حدیث مروی ہے۔ تمام اردو مترجم تفسیروں کی سورۂ حج میں بھی تلاش کرنے سے یہ واقعہ مل جائے گا۔ وللہ الحمد فی الاولیٰ والآخرہ۔ م۔

توضیح:۔ جانور کے ذبح کے وقت اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ دوسری کسی چیز کا نام ذکر کرنا، اس کی کتنی صورتیں ہیں اور ان کا حکم کیا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

والشرط هو الذكر الخاص المجرد على ما قال ابن مسعود رضى الله عنه جردوا التسمية حتى لو قال عند الذبح اللهم اغفرلي لايحل لانه دعاء وسوال ولو قال الحمد لله اوسبحان الله يريد التسمية حل ولو عطس عند الذبح فقال الحمد لله لا يحل في اصح الروايتين لانه يريد به الحمد لله على نعمة دون التسمية وما تداولته الألسنة عند الذبح وهو قوله بسم الله والله اكبر منقول عن ابن عباس رضى الله عنهما في قوله تعالى فاذكروا اسم الله عليها صواف.

ترجمہ:۔ اور ذبح کرتے وقت تسمیہ کہنے میں شرط صرف خالص ذکر اللہ کا ہونا ہے۔ (ف یعنی اس کے لئے لفظ بسم اللہ یا بسم

اللہ اللہ اکبر کہنے کی خصوصیت نہیں ہے۔ بلکہ خالص اللہ تعالیٰ کا ذکر ہونا ضروری ہے اس طرح سے کہ اس میں کسی دوسرے نام کی یا چیز کی ملاوٹ بالکل نہ ہو۔ یعنی اس میں اپنی دعا وغیرہ قسم کا کوئی جملہ نہ ملایا گیا ہو)۔ علی ما قال الخ اس روایت کی بناء پر کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ تم لوگ تسمیہ کو مجرد رکھو۔(ف یعنی اس میں اپنی دعا وغیرہ کو شامل نہ کرو۔ لیکن حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا یہ قول روایات کی کتابوں میں نہیں ہے۔ البتہ اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ تسمیہ بالکل خالص ہو اور دوسری کسی چیز کی ملاوٹ اس میں نہ ہو۔ کیونکہ قربانی ایک جاندار مخلوق کی اس کے خالق عزوجل کے واسطے ہوتی ہے۔ جیسا کہ کچھ پیشتر اس بات سے باخبر کر دیا گیا ہے)۔ حتی لو ذبح الخ اسی بناء پر اگر ذبح کرنے والے نے تسمیہ کے بدلے اس طرح اللھم اغفرلی۔ الٰہی مجھے بخش دے کہہ دیا تو وہ ذبیحہ حلال نہ ہوگا۔(ف حالانکہ اس ذبح کے وقت اللّٰھم سے ذکر الٰہی ہو گیا ہے)۔ کیونکہ اس جملہ میں دعا اور درخواست پائی جا رہی ہے۔

ولو قال الحمد للہ الخ اور اگر ذابح نے تسمیہ کہنے کی بجائے الحمد للہ سبحان اللہ کہا اور اس سے اس کی مراد تسمیہ ہی ہو تو وہ ذبیحہ حلال ہوگا۔(ف کیونکہ اس جملہ کے کہنے والے کی کوئی ذاتی غرض نہیں ہے۔ بلکہ اسی کے نام پر ذبح کیا ہے جس کے لئے حمد اور تقدیس ہے اور وہی خالق ہے اور موت کے طاری ہونے سے پاک ہے اور وہی مارتا اور جلاتا ہے۔ ولو عطس الخ اور ذبح کرنے والے کو ذبح کے وقت چھینک آئی اس لئے اس نے الحمد للہ کہا۔(ف یعنی چھینک آتے پر الحمد للہ کہہ کر اس پر چھری چلا دی۔ اور کسی طرح کا تسمیہ نہیں کہا) تو دو روایتوں میں سے اصح روایت کے مطابق وہ ذبیحہ حلال نہیں ہوگا۔ لانہ یرید بہ الخ کیونکہ وہ ذابح اس وقت چھینک آ جانے سے عافیت کی نعمت پانے پر الحمد للہ کہنے کا ارادہ کرتا ہے اور ذبح کے لئے تسمیہ کہنے کا ارادہ نہیں کرتا ہے۔(ف حالانکہ اس وقت خاص ذبح کے لئے خلوص کے ساتھ اسے تسمیہ کہنے کا ارادہ کرنا چاہئے۔ الحاصل ذبح کے وقت اللہ تعالیٰ کا ذکر خالص اور دل میں اس بات کی نیت ہونا کہ یہ قربانی اللہ تعالیٰ ہی کے لئے ہے ہونا ضروری ہے)۔ وماتداولون الخ عام طور سے لوگوں کی زبانوں پر جو تسمیہ ہے یعنی بسم اللہ واللہ اکبر۔ اور یہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے اس آیت پاک فَاذْكُرُوا اسْمَ اللّٰهِ عَلَيْهَا صَوَافَّ کی تفسیر میں منقول ہے۔

(ف اور میں مترجم نے اپنی تفسیر میں اس مسئلہ کو خوب وضاحت کے ساتھ بیان کر دیا ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مینڈھوں کے ذبح کے موقع میں بسم اللہ واللہ اکبر منقول ہے۔ اور اس حدیث کو تمام ائمہ صحاح ستہ نے بیان کیا ہے۔ اور شاید اس جگہ مصنفؒ کی مراد یہ ہو کہ اس آیت میں ذکر کا حکم موجود ہے۔ اور ابن عباسؓ سے حاکم وغیرہ کی روایت کے مطابق اس کی تفسیر میں اسی کلمہ کی روایت ہے۔ پھر ایک دوسری روایت میں ہے کہ بسم اللہ و اللہ اکبر اللھم منک و الیک۔ یعنی اونٹوں کو تین پاؤں باندھ کر کھڑا کرتے پھر بسم اللہ و اللہ اکبر اللّٰھم منک و الیک کہہ کر نحر کرے۔ یعنی میں اللہ تعالیٰ کے نام سے نحر کرتا ہوں۔ اللہ بہت بزرگ ہے۔ الٰہی تیری ہی طرف سے ہے۔ اور تیری ہی طرف لوٹ کر جانا ہے۔ یعنی میری پیدائش میں تیری ہی طرف سے پیدائش میں ظہور ہوا ہے۔ اور تیری ہی طرف لوٹایا جانا ہے۔ اور دوسری روایت میں ہے کہ پھر یوں کہے اللہ اکبر اللہ اکبر اللھم منک ذلک۔ یعنی اللہ اکبر۔ اللہ اکبر۔ الٰہی تیری ہی طرف سے حیات کا ظہور ہے۔ اور تیرے ہی لئے ممات (مرنا) ہے۔

شیخ ابن حجرؒ نے کہا ہے کہ اس روایت کے سارے راوی ثقہ ہیں۔ اور عینیؒ نے نقل کیا ہے کہ ذخیرہ میں بقالی وشمس الائمہ رحمھما اللہ نے بسم اللہ اللہ اکبر واو کے بغیر ہونے کو بہتر سمجھا ہے۔ مگر صحیح یہ ہے کہ واو کے ساتھ بہتر ہے۔ کیونکہ صحیح حدیث میں واو کے ساتھ ثابت ہے۔ لہٰذا اسی کی اتباع کرنی چاہئے۔ میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہی صحیح بات ہے۔ اور ابن عباسؓ کی تفسیر میں اسی واقعہ کی تصریح ہے جو میں مترجم نے اوپر بیان کی ہے۔ کہ ذبح کے وقت اسم الٰہی عزوجل سے اس بات کی طرف تنبیہ ہے کہ اسی کی طرف سے ظہور اور اسی کی طرف واپس جانا ہے۔ یعنی حیات و موت اسی کی طرف سے ہے۔ پھر یہاں ایک خاص نکتہ یہ

بیان کرنا ہے اگر چہ اس کا اصل مقام تو کتب تفسیر میں ہے مگر ضرورت کے مطابق کچھ یہاں بھی بیان کیا جاتا ہے۔ کہ ساری مخلوقات کی حیات حضرت خالق عز وجل کی طرف سے اسی کی تسبیح وتقدیس ہے۔ اس لئے اس فرمان باری تعالیٰ اِنْ مِنْ شَیْئٍ اِلاَّ یُسَبِّحُ بِحَمْدِہٖ الایۃ وغیرہ سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ ہر حیوان کی بھی تسبیح ہے۔ لیکن انسان کی طرف سے جو تسبیح ہوتی ہے وہ سب سے اشرف و بہتر ہے۔

اسی لئے یہ بات جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نام پر انسان تمام پاک جانوروں کو ذبح کر کے کھائے۔ اور اس غذا کے کھانے سے جو کچھ قوت حاصل ہو اس کی مدد سے تسبیح الٰہی عز وجل پر مداومت کرے۔ پس یہ بات جس طرح اس انسان کے لئے بہتر ہے۔ ویسے ہی جنت کی چراگاہ میں حیوان کے لئے بھی نعمت ہے اس لئے حیوانوں کے لئے ذبح ہو جانا بھی فضیلت کی بات ہے ساتھ ہی جو ذبح کرے اور اسے کھائے اس کے لئے اس نعمت کے پانے کا حق یہ ہے کہ وہ ادائیگی تسبیح پر قائم ودائم رہے۔ اس کے لئے الحمد للہ رب العٰلمین سے اس نعمت کا شکر بجالاتا ہے اور مزید رعایت کا بھی محتاج ہے۔ اور اگر کسی کافر نے کسی جاندار کو مار کر کھایا تو اس نے تسبیح ادا کرنے والے جانور کو شیطانی افعال وعادات کے لئے ضائع کر دیا اس لئے وہ سخت عذاب کا مستحق ہوگا جیسے کہ دوسری نعمتوں کی ناشکری کی بناء پر وہ عذاب کا مستحق ہوتا ہے اس باریک نکتہ کو اچھی طرح سمجھ لو اور یاد رکھ لو۔ اور اس میں خوب غور کرو۔ واللہ تعالیٰ ھوالموفق **لصدق والصواب و الیہ المرجع والمآب غفر انك اللھم وبحمدك استغفرك و اتوب الیك**۔ م۔ اس کے بعد یہ بیان کیا جائے گا کہ جانور کو حلال کرنے کے دو طریقے ہیں ایک ذبح دوسرا نحر۔ اس کی تفصیل ابھی بیان کی جائے گی۔

توضیح:۔ جانور کو ذبح کرتے وقت کیا کرنا اور کیا کہنا شرط ہے۔ اگر ذبح کا ارادہ کرتے وقت ذابح کو چھینک آجائے اور اسی کی وجہ سے وہ الحمد للہ کہدے اس کے ساتھ وہ جانور کی گردن پر چھری چلادے تو کیا اس کا ذبیحہ حلال ہوگا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال والذبح بین الحلق واللبۃ وفی الجامع الصغیر لاباس بالذبح فی الحق کلہ وسطہ واعلاہ واسفلہ والاصل فیہ قولہ علیہ السلام الذکاۃ ما بین اللبۃ واللحیین ولانہ مجمع المجری والعروق فیحصل بالفعل فیہ انھا رالدم علی ابلغ الوجوہ فکان حکم الکل سواء۔

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ذبح کرنے کا مقام حلق اور لبہ کے درمیان ہے۔ (ف یعنی حلق کے اوپر کے حصہ سے نیچے لبہ تک ہے۔ اسی لئے یہ بھی کہا گیا ہے کہ جبڑوں سے لبہ یعنی سینہ کے اوپر حصہ تک میں ہے)۔ **وفی الجامع الصغیر الخ** اور جامع صغیر میں اس بات کی تصریح موجود ہے کہ حلق کے پورے حصہ میں جس جگہ بھی چاہے ذبح کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ یعنی حلق کے درمیان میں ہو یا اس کے اوپر یا نیچے حصہ میں ہو۔ (ف یعنی اگر ذابح چاہے تو جبڑوں سے نیچے اس سے ملی ہوئی جگہ میں یا حلق کے بالکل بیچ میں یا سینہ سے ملی ہوئی حلق کی نچلی جگہ میں جہاں چاہے چھری چلادے یہ ساری صورتیں جائز ہیں)۔ **والاصل فیہ الخ** اس مسئلہ کی اصل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ ذبح لبہ اور جبڑوں کے درمیان ہے۔ (ف یعنی اس کے درمیان جہاں چاہے ذبح کرے۔ یہ بات صرف ذبح اختیاری کے لئے ہے۔ لیکن یہ مذکور حدیث دار قطنی کی روایت سے ضعیف ہے۔ البتہ کچھ صحابہ کرامؓ سے اس مسئلہ میں آثار پائے جاتے ہیں واضح ہو کہ ذخیرہ میں اس بات کی تصریح ہے کہ اگر حلقوم سے اوپر یا نیچے سینہ پر ذبح کیا تو اس کا کھانا حرام ہوگا۔ کیونکہ ذبح کرنے کی جگہ صرف حلق ہے۔ م۔ ن۔ ع۔ اور یہ بھی اختیاری ذبح کے ساتھ مخصوص ہے۔ برخلاف اضطراری ذبح کے اس میں ذبح کی جگہ پورا بدن ہے یعنی کسی جگہ بھی زخم لگا کر اس کا خون بہادینا جیسا کہ مصنفؒ نے بحث کی ابتداء ہی میں صراحت کے ساتھ اس مسئلہ کو بیان کر دیا ہے، اس سے یہ بات

معلوم ہو گئی کہ ذبح اختیاری میں ذبح کی جگہ متعین ہے جو کہ حلق میں اوپر سے نیچے تک ہے مذکورہ روایت کی وجہ سے۔
ولانه مجمع المجرى الخ اور اس قیاسی دلیل سے بھی کہ گردن ہی وہ جگہ ہے جہاں کھانے اور پینے کی نالیاں اور سانس لینے کی رگیں وغیرہ سب مل جاتی ہیں۔ (ف جس کے کاٹتے ہی بآسانی سارے تعلقات ختم ہو جاتے ہیں۔ اور ذبح کا مقصود بھی یہی ہے کہ ناپاک خون نکل جائے جو نفس کی صفائی اور قلب کی طہارت میں مانع ہوتا ہے۔ فیحصل بالفعل الخ پس یہ حلق ہی وہ جگہ ہے جس کے کاٹتے ہی دوسری تمام صورتوں کے مقابلہ میں بہت ہی آسانی کے ساتھ سارا ناپاک خون نکل جاتا ہے۔ فکان حکم الکل الخ لہٰذا اس مقصد کے حصول کے لئے اوپر سے نیچے تک کی حلق کی پوری جگہ برابر ہو گی۔ (ف لہٰذا جہاں چاہے وہ ذبح کر لے۔ الحاصل اس بات میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ حلقوم ذبح کرنے کے لئے مناسب جگہ ہے۔ لیکن یہ بات کسی طرح ثابت نہیں ہوتی ہے کہ حلق کے ماسوا دوسری جگہ کے ذبح کر دینے سے وہ جانور مردار ہو جائے گا۔ اگرچہ اختیاری ذبح ہونے کی صورت میں حلقوم کو نہ کاٹ کر دوسری جگہ میں ذبح کرنا مکروہ فعل ہے۔ لیکن اس ذبیحہ کے حرام ہونے میں جیسا کہ ذخیرہ سے ثابت ہوتا ہے تامل ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اگرچہ احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ ذخیرہ کی روایت پر ہی فتویٰ دیا جائے۔ م۔

توضیح: ذبح کا مقام کیا ہے، تفصیل مسئلہ، دلیل

قال والعروق التى تقطع فى الذكاة اربعة الحلقوم والمرى والودجان لقوله عليه السلام افر الأو داج بما شئت وهى اسم جمع واقلها الثلث فيتناول المرى والودجين وهو حجة على الشافعى فى الاكتفاء بالحلقوم والمرى الا انه لا يمكن قطع هذه الثلثة الا بقطع الحلقوم فيثبت قطع الحلقوم باقتضائه وبظاهر ما ذكرنا يحتج مالك ولا يجوز الاكثر منها بل يشترط قطع جميعها وعندنا ان قطعها حل الأكل وإن قطع اكثرها فكذلك عند ابى حنيفة وقالا لا بد من قطع الحلقوم والمرى واحد الودجين قال رضى الله هكذا ذكر القدورى الاختلاف فى مختصره والمشهور فى كتب مشائخنا رحمهم الله ان هذا قول ابى يوسف وحده وقال فى الجامع الصغير وان قطع نصف الحلقوم ونصف الاوداج لم يوكل وان قطع الاكثر من الاوداج والحلقوم قبل ان يموت اكل ولم يحك خلافا واختلف الرواية فيه فالحاصل ان عند ابى حنيفة اذا قطع الثلث اى ثلث كان يحل وبه كان يقول ابو يوسف اولا ثم رجع الى ما ذكرنا وعن محمد انه يعتبر اكثر كل فرد وهو رواية عن ابى حنيفة لان كل فرد منها اصل بنفسه لانفصاله عن غيره ولورود الأمر يفريه فيعتبر اكثر كل فرد منها ولا بى يوسف ان المقصود من قطع الودجين إنها رالدم فينوب احدهما عن الاخراذ كل واحد منهما مجرى الدم اما الحلقوم يخالف المرى فانه مجرى العلف والماء والمرى مجرى النفس فلا بد من قطعهما ولابى حنيفة ان الاكثر يقوم مقام الكل فى كثير من الاحكام واى ثلث قطعها فقد قطع الاكثر منها وما هو المقصود يحصل بها وهو إنهار الدم المسفوح والتوحيه فى اخراج الروح لانه لا يحى بعد قطع مجرى النفس والطعام ويخرج الدم بقطع احد الودجين فيكتفى تحرزا عن زيادة التعذيب بخلاف ما اذا قطع النصف لان الاكثر باق فكانه لم يقطع شيئا احتياطا لجانب الحرمة۔

ترجمہ:۔ فرمایا کہ ذبح کے وقت جو رگیں کاٹی جاتی ہیں وہ یہ ہیں (۱) حلقوم۔ (۲) مریؔ (۳) اور دو (۴) دواج ہیں۔ (ف حلقوم تو ظاہر ہے یعنی گلے کی نالی اور مرئی ہمزہ کے ساتھ وہ نالی جس میں سے کھانا نیچے اترتا ہے۔ اور دو وداج یعنی شہ رگیں گردن کی رگیں)۔ لقوله عليه السلام الخ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ تم جس چیز سے بھی چاہو اوداج کو کاٹ دو۔ (ف یہ حدیث ہمیں کہیں نہیں ملی ہے۔ اور اگر ثابت ہو جائے تو اس سے اس طرح استدلال کیا جائے گا کہ

اس میں اوداج کے کاٹنے کا حکم دیا گیا ہے)۔ وھی اسم جمع الخ لفظ اوداج جمع ہے اس کی کم سے کم جمع تین تک ہو سکتی ہے۔(ف اس سے معلوم ہوا کہ کم از کم تین رگوں کا کاٹنا ضروری ہے)۔ فتبینا ول الخ اس لئے اس حکم کے مطابق ایک مری اور دو وداج کاٹنا ہوگا۔(ف مری کو اس میں اس لئے داخل کیا گیا ہے کہ بالاتفاق مری کا نرخرہ کاٹنا واجب ہے)۔

وھو حجة الخ اور یہی روایت امام شافعیؒ کے خلاف ان کے اس دعویٰ پر کہ صرف حلقوم اور مری کو کاٹ لینا ہی کافی ہے اور ودجین کا کاٹنا ضروری نہیں ہے۔ دلیل ہے۔(ف اگر کوئی یہ شبہ ظاہر کرے کہ مذکورہ روایت سے تو یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ مری اور دونوں رگوں کو کاٹنا چاہئے تو اس کے خلاف آپ احناف نے حلقوم کو کاٹنے کا حکم کہاں سے نکال لیا ہے۔ تو جواب یہ ہوگا کہ ہم نے اس روایت کے خلاف نہیں کہا ہے۔ کیونکہ روایت میں اگرچہ مری اور دونوں رگوں کا حکم ہے) لیکن ان تینوں کو کاٹنا حلقوم کے کاٹنے کے بغیر ممکن نہیں ہے تو اس حدیث کا اقتضا یہ ہوا کہ حلقوم ہی کو کاٹنا چاہیئے۔(ف الحاصل اس حدیث کے معنی یہ ہوئے کہ حلقوم کے ساتھ مری اور ودجین کو کاٹو۔ اس سے یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ تمام فقہاء کا اس بات پر اجماع ہے کہ ذبح کرنے میں ان چار چیزوں یعنی حلقوم، مری اور ودجین ہی کو کاٹنا چاہیئے۔ اور خود امام شافعیؒ نے بھی اسی کی تصریح فرمائی ہے۔ اور صرف حلقوم اور مری کے کاٹنے کو کسی نے بھی کافی نہیں سمجھا ہے۔ بلکہ شافعیہ میں سے اصطخری کا قول ہے جیسا کہ الحلیہ کے حوالے سے العینی میں ہے۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ حلقوم اور مری اور دونوں رگوں کے کاٹنے ہی کو ذبح کرنا کہا جاتا ہے۔

و بظاھر ماذکرنا الخ اور اسی مذکورہ روایت کے ظاہر سے امام مالکؒ نے یہ دلیل حاصل کی ہے کہ ان مذکورہ چاروں رگوں میں سے صرف اکثر کے کاٹ دینے سے ہی ذبح صحیح نہیں ہوگا۔ بلکہ فرماتے ہیں کہ ان چاروں کو ہی کاٹنا ضروری ہے۔ وعندنا ان الخ اور ہمارے نزدیک یہ حکم ہے کہ اگر کسی نے چاروں کو کاٹ دیا تو ظاہر ہے کہ اس کا کھانا حلال ہی ہوگا۔ اسی طرح اگر ان میں سے اکثر یعنی کسی بھی تین کو ہی کاٹا تو بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کا کھانا حلال ہوگا۔(ف خواہ کوئی بھی تین ہوں مثلاً حلقوم اور دونوں رگیں۔ یا حلقوم و مری اور ایک رگ۔ وقالا لا بد مع الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ حلقوم و مری اور ایک رگ کا کاٹنا ضروری ہے۔ قال رضی اللہ الخ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ ایسا ہی قدوریؒ نے بھی اپنی کتاب مختصر میں بیان کیا ہے۔(ف کہ یہ قول صاحبینؒ کا ہے)۔ والمشھور الخ اور ہمارے مشائخ ماوراء النہر کی کتابوں میں مشہور یہ ہے کہ جس کا بیان ہوا وہ فقط ابو یوسفؒ کا قول ہے۔(ف یعنی قدوریؒ اور مشائخ بغداد و عراق سے ہمارے مشائخ کی روایت مختلف ہے۔ وقال فی الجامع الخ اور جامع صغیر میں اس طرح مذکور ہے کہ اگر کسی نے حلقوم کا آدھا اور اوداج میں سے آدھا کاٹا تو اس کا کھانا جائز نہ ہوگا۔(ف یعنی حلقوم و مری اور دونوں رگوں کو نصف نصف کاٹا تو وہ ذبیحہ مکمل نہیں ہوا)۔

وان قطع الاکثر الخ اور اگر جانور کے مرنے سے پہلے ذابح نے اوداج اور حلقوم سے زیادہ حصہ کاٹ دیا تب اس ذبیحہ کو کھانا حلال ہو جائے گا۔ اور اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں کیا ہے۔(ف اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ ظاہر الروایہ میں کچھ اختلاف موجود نہیں ہے۔ لیکن عراق اور ماوراء النہر کے مشائخ کی کتابوں میں وہ اختلاف مذکور ہے۔ اور وہ بھی مختلف طریقہ سے ہے۔ اس لئے ظاہر الروایۃ یہ ہے کہ اگر حلقوم و مری اور دونوں رگوں سے زیادہ کاٹ دیا تو جائز ہو جائے گا۔ واختلفت الروایة الخ اور اکثر کے کاٹنے کے سلسلہ میں روایات مختلف ہیں۔(ف اس قسم کا اختلاف کہ نصف کے کاٹنے سے ہو گیا اس سے زیادہ ہو یا دو ثلث ہو۔ اس میں یہ بات ظاہر ہے کہ اکثر کا اطلاق کافی ہے۔ فالحاصل ان الخ اس طرح حاصل اختلاف یہ ہوا کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چاروں چیزوں میں سے کسی بھی تین کو کاٹ دیا جائے تو وہ ذبیحہ حلال ہوگا۔ اور امام ابو یوسفؒ بھی اولاً یہی فرمایا کرتے تھے۔ پھر اس قول کی طرف رجوع کر لیا جسے میں نے ابھی بیان کر دیا ہے۔(ف یعنی حلقوم و مری کے علاوہ ایک رگ کا کاٹنا ضروری ہے۔ پھر سب کا خلاصہ یہ ہوا کہ چاروں رگوں میں سے تین کے کاٹنے کو کافی ہونے میں تمام ائمہ کا اتفاق ہے۔ مگر ابو حنیفہؒ کے نزدیک کسی بھی غیر متعین تین کو کاٹ لینا کافی ہے۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک ان تین یعنی حلقوم و مری کے ساتھ ایک

رگ کا بھی کاٹنا ضروری ہے۔ اس طرح ان دونوں ائمہ کے نزدیک چار میں سے اکثر کو کاٹ لینا کافی ہے۔ لیکن یہ چاروں کے مجموعہ سے لیا گیا ہے۔ یعنی اگر چاروں میں سے دو صرف کاٹی جائیں تو وہ نصف ہوگا۔ اور تین کاٹی جائیں تو اکثر ہوگا۔ پس امام اعظمؒ کے نزدیک اس میں اکثر کا اعتبار کرنے کے لئے ایک رگ یا مری یا حلقوم چھوٹ سکتی ہے۔

وعن محمدؒ الخ اور امام محمدؒ سے مروی ہے کہ ان چاروں میں سے ہر ایک کے اکثر حصہ کا اعتبار ہوگا۔ (ف اس جگہ اکثر سے مراد یہ ہے کہ ان چاروں چیزوں میں سے ہر ایک سے اکثر حصہ کو کاٹ دینا کافی ہے۔ اس روایت کے مطابق چاروں میں سے ایک کو چھوڑ دینے سے ذبیحہ صحیح نہیں ہوگا۔ البتہ اگر کاٹتے وقت پوری پوری نہ کاٹی جاسکے بلکہ صرف اکثر کاٹ دی جائے جب بھی کافی ہوگا)۔ وھو روایۃ الخ اور امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے۔ اس دلیل سے کہ چاروں میں سے ہر ایک اپنی جگہ خود اصل اور اہم ہے۔ کیونکہ وہ دوسرے سے جدا ہے۔ (ف مطلب یہ ہوا کہ حلقوم اور مری دونوں رگیں علیحدہ علیحدہ اور مستقل ہیں اور ہر ایک کو کاٹنا ضروری ہے)۔ ولو رود الامر الخ اور اس دلیل سے بھی کہ ہر ایک کے کاٹنے کا حکم دیا گیا ہے۔ (ف یعنی حدیث میں یہ حکم موجود ہے)۔ فیعتبر الخ تو ان میں سے ہر ایک کے اکثر حصہ کے کاٹنے کا اعتبار ہے۔ (ف لیکن امام یوسفؒ دونوں رگوں کو مشترک کے حکم میں رکھتے ہیں البتہ حلقوم اور مری کو علیحدہ علیحدہ اور مستقل کہتے ہیں۔) ولابی یوسفؒ الخ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ ان چھوٹی دونوں رگوں کے کاٹنے کا مقصد بدن کا خون بہادینا ہے اور یہ خون صرف ایک رگ کو کاٹ دینے سے بھی نکل جاتا ہے اگرچہ ذرا کچھ دیر لگ سکتی ہے۔ اسلئے ایک دوسری کی نائب اور قائم مقام ہو سکتی ہے۔ (ف اور وہ تمام رگیں جن میں خون دوڑتا رہتا ہے ان میں اتصال بھی ہے اس لئے دونوں میں سے کسی ایک کو کھول دینے سے ہی سارا خون نکل جاتا ہے۔ البتہ دونوں کے کاٹ دینے سے بہت جلد نکل جاتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ دونوں رگوں کے کاٹنے کا جو مقصد ہوتا ہے وہ صرف کسی ایک کو کاٹ دینے سے بھی حاصل ہو سکتا ہے)۔

اماالحلقوم الخ لیکن یہ حلقوم اور مری دونوں دوسرے کی مخالف یعنی دونوں کا مقصد مختلف ہے۔ کیونکہ مری تو دانہ پانی پیٹ میں جانے کا راستہ ہے۔ اور حلقوم سانس لینے کی نالی ہے۔ (ف اس لئے دونوں دو مستقل چیزیں اور دونوں کے کام علیحدہ ہیں اس لئے ایک دوسرے کا نائب نہیں ہو سکتی ہے)۔ فلا بدمن الخ اسی لئے ان میں سے ہر ایک کو کاٹنا ضروری ہوگا۔ (ف اسی لئے ہم نے کہا ہے کہ دونوں رگوں میں سے ایک رگ اور حلقوم و مری کو کاٹنا چاہئے لہٰذا ان تینوں کا کاٹنا ضروری ہے۔ یہ امام ابو یوسفؒ کے مذہب کی دلیل ہے)۔ ولابی حنیفۃ الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ بہت سے مسائل اور احکام میں اکثر کو کل کے قائم مقام کہا جاتا ہے۔ (ف جیسا کہ وضو کرتے ہوئے سر کا مسح کرنے میں اور نماز پڑھتے ہوئے ستر عورت کھل جانے میں اور احرام کی حالت میں سر ڈھانکنے میں۔ ان کے علاوہ اور بھی بہت سے مسائل ہیں جن میں للاکثر حکم الکل کہا جاتا ہے۔ اسی طرح اس ذبح کے مسئلہ میں بھی اکثر کل کے قائم مقام ہو جائے گا)۔ وای ثلث الخ اور جس نے ان چاروں میں سے کسی بھی تین کو کاٹ لیا اس کے بارے میں یہی کہا جائے گا کہ اس نے اکثر کو کاٹ لیا ہے۔ (ف جس سے یہ لازم آیا کہ یہ کل کے قائم مقام ہو جائے)۔

وما ھو المقصود الخ اور کاٹنے کا جو مقصد ہے یعنی بدن سے خون کو نکال دینا وہ ان کے کاٹنے سے حاصل ہو جائے گا۔ والتوجیۃ فی اخراج الخ اور بدن سے روح کو نکال دینا ہے۔ کیونکہ سانس کی نالی کے کٹ جانے یا کھانے کی نالی کٹ جانے کے بعد جانور زندہ نہیں رہ سکتا ہے۔ پھر دونوں رگوں میں سے ایک کے کٹ جانے سے بدن کا سارا خون بھی نکل جائے گا۔ (ف جس سے مقصود حاصل ہو جائے گا)۔ فیکتفی بہ الخ پس جانور کو زیادہ تکلیف دینے سے بچانے کی غرض سے اکثر پر ہی اکتفاء کر لینا چاہئے۔ بخلاف ما الخ بخلاف اس صورت کے جب کہ نصف کاٹی گئی ہوں۔ (ف یعنی چار چیزوں میں سے دو کاٹی گئیں تو کافی نہیں ہے)۔ لان الاکثر الخ کیونکہ اکثر باقی ہے۔ (ف یعنی اگرچہ تعداد کے لحاظ سے برابر ہے۔ مگر اسکی حرمت کے لحاظ سے اسی کو زیادہ شمار کرنا چاہئے۔ یا اس لئے زیادہ ہے کہ تین ہی کاٹنا ہے تو تین میں سے زیادہ حصہ ہے)۔ فکانہ لم یقطع الخ اس لئے اسکے

حرمت کے پلہ کی جانب کے خیال سے احتیاط پر عمل کرتے ہوئے یہ حکم دیا جائے گا کہ اس نے کچھ بھی نہیں کاٹا ہے۔ (ف کیونکہ جب اکثر باقی ہے اور اکثر کل کے درجہ میں ہوتا ہے تو یہاں دو طرف کا لحاظ ہو سکتا ہے۔ یعنی ایک صورت یہ مانا جائے کہ اس کی رگیں کٹ گئی ہیں لہذا ذبیحہ حلال ہوا۔ اور صورت یہ ہو سکتی ہے کہ قطع کافی نہیں ہونے کی وجہ سے حلال نہیں ہوا۔ لہذا دونوں جانبیں برابر ہوئیں اس لئے ہم نے احتیاط پر عمل کرتے ہوئے جانب حرمت کو ترجیح دی تو گویا اکثر کے نہ کاٹے جانے کی وجہ سے کچھ بھی قطع نہیں ہوا اور ذبح کا کام بالکل نہیں ہوا۔

یہ تفصیل دلیل ابو حنیفہؒ کی ایسی صورت سے ہے کہ اسی میں امام مالکؒ کے دعویٰ کا جواب بھی ہو گیا کہ چاروں میں سے اکثر کل کے حکم میں ہوا۔ اور نصف چونکہ اکثر نہیں ہے اس لئے حلال ہونے میں وہ کل کے حکم میں نہیں ہو سکتا ہے۔ بلکہ احتیاط حرام ہونے میں کل کے حکم میں ہے ایک بات یاد رکھنے کی یہ ہے کہ شریعت کے مسائل میں اگرچہ اکثر کل کے حکم میں آتا ہے لیکن یہ کوئی قاعدہ کلیہ نہیں ہے۔ اسی بناء پر سورۂ فاتحہ میں کل سات آیتیں ہیں ان میں سے تعداد کے لحاظ سے پانچ آیتیں اکثر ہیں لیکن حکم میں کل کے نہیں ہیں یعنی صرف پانچ آیتیں پڑھ کر چھوڑ دینے سے سجدہ سہو لازم آجاتا ہے جو کہ پوری سورۃ کے چھوڑنے کا حکم ہے۔ اسی لئے ذبح کے مسئلہ میں جب تک کوئی دلیل موجود نہ ہو اس وقت تک اکثر کو کل کے حکم میں نہیں رکھا جا سکتا ہے۔ پھر ایسی دلیل موجود جو مقصود کے اعتبار سے یعنی ذبح کا مقصد جانور کا خون اور اس کی روح کو اس کے بدن سے نکال دینا ہے۔ اسی کا خیال کرتے ہوئے امام ابو یوسف کے نزدیک دونوں رگوں میں سے ایک ہی دونوں کے قائم مقام ہے۔ لیکن مری اور حلقوم ہر ایک مستقل ہے۔ اور امام اعظمؒ کے نزدیک دونوں رگوں کے ساتھ صرف حلقوم یا صرف مری کو کاٹ دینا بھی کافی ہے۔ لیکن عمل کے لحاظ سے زیادہ احتیاط اور اطمینان ابو یوسفؒ کے قول پر عمل کرنے میں ہے۔ کیونکہ روح اور خون کو نکال دینا ہی مقصود نہیں ہے۔ کیونکہ بکری کو بیچ میں تلوار مار کر دو ٹکڑے کر دینے سے بھی یہ دونوں باتیں حاصل ہو سکتی ہیں پھر بھی شرعاً یہ ذبیحہ نہیں کہلائیگی۔ بلکہ مقصود یہ ہے کہ ذبح کا جو طریقہ بتلایا گیا ہے اسی طریقہ اس کی روح اور خون نکالا جائے۔ پس جب ذبح کی جگہ کی خاص خصوصیت پائی گئی تو حلقوم اور مری میں سے ہر ایک کو علیحدہ اعتبار کرنا ہی بہتر ہے کیونکہ یہ ایک دوسرے کی شریک نہیں بلکہ ہر ایک مستقل ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م)۔

توضیح:۔ ذبح کے وقت کون کون سی رگیں کاٹی جاتی ہیں۔ اور ان میں سے کتنی رگوں کو کاٹنا ضروری ہے کہ ان کو کاٹے بغیر ذبح صحیح نہ ہوگا۔ تفصیل مسائل۔ اختلاف ائمہ کرام۔ دلائل

قال ويجوز الذبح بالظفر والسن والقرن اذا كان منزوعا حتى لا يكون بالكله باس الا انه يكره هذا الذبح وقال الشافعي المذبوح ميتة لقوله عليه السلام كل ما انهر الدم وافرى الاوداج ماخلا الظفر والسن فانها مدى الحبشة ولانه فعل غير مشروع فلا يكون ذكاة كما اذا ذبح بغير المنزوع ولنا قوله عليه السلام انهر الدم بما شئت ويروى افر الاوداج بما شئت وما رواه محمول على غير المنزوع فان الحبشة كانوا يفعلون ذلك ولانه الة جارحة فيحصل به ما هو المقصود وهو اخراج الدم وصار كالحجر والحديد بخلاف غير المنزوع لانه يقتل بالثقل فيكون في معنى المنخنقة وانما يكره لان فيه استعمال جزء الادمي ولان فيه اعسارا على الحيوان وقد امرنا فيه بالاحسان.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جانور کو ناخون و دانت اور سینگ سے جو کہ بدن سے نکال دیا گیا ہو ذبح کرنا جائز ہے۔ (ف یعنی اگر جاندار سے سینگ نکال دیا گیا اور اس میں کسی طرح اتنی دھار ہو کہ اس سے زخم کرنا یا کاٹنا ممکن ہو تو اس سے دوسرے جانور

کو ذبح کرنا جائز ہے۔ اور یہی حکم شیر وغیرہ کے ناخن اور دانت کا بھی ہے۔ اور اگر ناخن و دانت وغیرہ بدن میں لگا ہوا ہو مثلاً کوئی آدمی اپنے لانبے ناخن سے کسی جانور کو ذبح کرلے تو یہ ذبح جائز نہ ہوگا۔ اور جب بدن میں لگا ہوا نہ ہو بلکہ علیحدہ کرلیا گیا تو اس سے ذبح کے جائز ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ ذبیحہ حلال ہوگا۔ اسی لئے اس کے کھانے اور استعمال میں لانے میں کوئی حرج نہیں ہوگا۔ مگر اس طرح کام کرنا یا ذبح کرنا فعل مکروہ ہے۔ (ف اور امام ابو حنیفہؒ سے جامع صغیر میں اسی بات کی تصریح ہے۔ **وقال الشافعی الخ** اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اس طرح سے ذبح کیا ہوا جانور حلال نہیں بلکہ مردار ہے (ف یعنی ناخن و دانت اور سینگ سے جو جانور ذبح کیا گیا ہو وہ مردار ہے اگر یہ چیزیں بدن سے لگی ہوئی نہ ہوں یعنی جدا ہوں)۔ **لقولہ علیہ السلام الخ** امام شافعیؒ کی پہلی دلیل مردار ہونے کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ تم کھاؤ ایسے ذبیحہ کو جو ایسی چیز سے ذبح کیا گیا ہو جس نے بدن سے خون نکال دیا ہو۔ اور گردن کے خون کی رگوں کو کاٹ دیا ہو۔ سوائے ناخن اور دانت کے کہ یہ چیزیں حبشیوں کی چھریاں ہیں)۔ (ف یہ ایک روایت نہیں ہے بلکہ دو حدیثوں سے ضرورت کے مطابق جملے نکال کر ان سے استدلال کیا ہے۔

چنانچہ پہلی حدیث یہ ہے کہ حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم لوگ ایک سفر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے اس وقت میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ہم لوگ جہاد کے لئے سفر میں ہوتے ہیں اور ہمارے پاس جانوروں کے ذبح کرنے کے لئے چھریاں نہیں ہوتی ہیں۔ (اس وقت کسی شکار کو ہم اگر ذبح کرنا چاہیں تو کس چیز سے کریں۔ تب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو چیز بھی ایسی ہو کہ اس سے خون بہایا جا سکے اس سے خون بہا کر اور اس کے ذبح کے وقت اللہ کا نام لے کر ذبح کیا جائے تو تم اس کو کھالو۔ بشرطیکہ یہ چیز کسی جانور کا دانت یا ناخن نہ ہو اور اس کی وجہ میں تم کو یہ بتاتا ہوں کہ دانت تو ہڈی ہے اور ناخن حبشیوں کی چھری ہے۔ اس کی روایت ائمہ صحاح ستہ نے کی ہے۔ اور دوسری روایت رافع بن خدیج میں یہ حدیث ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے لیطہ (لکڑی یا نرکل کی دھار دار کھپاچ۔ اسی طرح پتھر کا دھار دار ٹکڑا) کے ذریعہ ذبح کرنے کے بارے میں دریافت کیا تو آپ نے فرمایا کہ ہر ایسی چیز سے ذبح کئے ہوئے جانور کو کھاؤ جو اوداج' رگوں کو کاٹ دے بشرطیکہ وہ دانت اور ناخن نہ ہو۔ اس کی روایت ابن ابی شیبہ نے کی ہے۔

پس ظاہر حدیث یہ ہے کہ دانت اور ناخن اگرچہ رگیں اور نرخرہ کاٹ ڈالیں پھر بھی اس کے ذبیحہ کو نہ کھاؤ۔ پس جب اس کے کھانے سے منع کیا گیا ہے تو معلوم ہوا کہ وہ جانور مردار اور حرام ہو جاتا ہے۔ اور اگر روایت ایسی ہوتی کہ تم ایسی چیزوں سے ذبح کر دو جو خون بہا دے سوائے دانت اور ناخن کے (یعنی ذبح کی ممانعت ہوتی اور کھانے کے متعلق کوئی تذکرہ نہ ہوتا) تو یہ سمجھا جاتا کہ شاید دانت اور ناخن سے ذبح کرنا تو مکروہ ہو لیکن اس کا ذبیحہ جائز ہو۔ مگر یہاں پر چونکہ کھانے کے بارے میں فرمایا گیا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ اس کا ذبیحہ مردار ہے۔ **ولانہ فعل الخ** اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ایسا کرنا ایسا کام ہے جس کی شریعت میں اجازت نہیں ہے۔ اس لئے اس سے ذبح صحیح نہیں ہوگا۔ اور اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے کے بدن میں لگے ہوئے دانت یا ناخن سے ذبح کیا ہو۔ کہ اس سے ذبح صحیح نہیں ہوتا ہے۔ **ولنا قولہ علیہ السلام الخ** اور ہماری دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ تم جس چیز سے بھی چاہو اسی سے خون بہا دو۔

(ف چنانچہ حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک بار میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ اگر ہم میں سے کوئی شکار پائے اور اس کے پاس اس کو ذبح کرنے کے لائق چھری نہ ہو تو وہ کیا کرے۔ کیا وہ تیر وہ یعنی دھار دار پتھر سے یا لاٹھی کی کھپاچی جو دھار دار ہو اس سے اسے ذبح کر سکتا ہے۔ تب آپ نے فرمایا کہ تم جس چیز سے بھی چاہو خون بہا دو اور اللہ کا نام ذکر کرو۔ رواہ ابوداؤد والنسائی وابن ماجہ واحمد وابن حبان والحاکم۔ اور صحیح روایتوں میں اَمِرِ الدَّم یعنی ہمزہ مفتوح اور میم مکسور اور آخر میں راء بغیر تشدید کے ہے۔ یا پھر انھر الدم یا اھرق الدم۔ نسائی کی سنن کبریٰ کی روایت سے ہے)۔ اور مصنفؒ نے جو یہ لکھا ہے کہ **ویروی افر الاوداج الخ** اور یہ بھی روایت ہے کہ تم اوداج کو جس چیز سے بھی چاہو

کاٹ دو۔(ف تو یہ روایت غریب بھی ہے اور پائی بھی نہیں جاتی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اگر اس جگہ کوئی یہ شبہ ظاہر کرے کہ صحاح ستہ کی حدیث میں تو ممانعت کا حکم ہے اس لئے اسے ترجیح دینی چاہئے۔ اس کا جواب یہ ہوگا کہ ترجیح یا تقدیم کی صورت تو اس وقت ہوگی جب کہ ان احادیث کے درمیان تعارض مان لیا جائے۔ جب کہ معارضہ اصل حکم کے خلاف ہے۔ کیونکہ اصل تو یہ ہے کہ اولاً ان میں موافقت کی صورت نکالی جائے۔ اسی لئے ہم نے حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ کی اس حدیث کو جو کہ فقہ اور قیاس کے موافق ہے اس کے عام معنی پر باقی رکھا ہے۔

وما رواہ محمول الخ اور امام شافعیؒ نے جو روایت استدلال میں پیش کی ہے وہ ایسے ناخن پر محمول ہے جو بدن میں لگا ہوا ہو۔(ف کیونکہ مسئلہ ناخن جو تراشا ہوا نہ ہو اس سے ذبح کرنے کی ممانعت ہے)۔ کیونکہ ایسی حرکت حبشی کیا کرتے تھے۔(ف اس طرح سے کہ وہ اپنے ناخنوں سے جانوروں اور پرندوں کو زخمی کر کے یہ سمجھ لیتے تھے کہ اسے ذبح کر دیا ہے۔ اسی لئے حدیث میں ہے کہ ناخن حبشیوں کی چھری ہے۔ اور شاید بڑے جانوروں کو ختم کرنے کے لئے اپنے دانت سے کاٹ دیا کرتے تھے۔ اس کے علاوہ ابن القطان نے لکھا ہے کہ حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی اس حدیث کے بارے میں فرمایا ہے کہ اس کی دو جگہوں میں تامل ہے۔ اول یہ کہ یہ روایت متصل ہے اور دوسرے یہ کہ دانت اور ہڈی کی جو تفصیل بیان کی گئی ہے وہ حدیث مرفوع ہے یا خود رافع بن خدیج کا کلام ہے۔ پہلی بات تامل کی یہ ہے کہ ابوداؤد نے اس طرح روایت کی ہے عبایہ بن رفاعہ بن رافع بن خدیج عن جدہ کے درمیان میں عبایہ بن رفاعہ بن رافع عن ابیہ رافع بن خدیج۔ اور چونکہ عبایہ کی روایت معنعن ہے اور ابوالاحوص نے درمیان میں رفاعہ بن رافع کو متصل کیا ہے تو بظاہر یہی متصل ہے۔ اگرچہ ترمذی نے کہا ہے کہ عبایہؒ نے اپنے دادا سے سنا ہے۔ اگرچہ اس بات کا بھی احتمال ہے کہ یہ حدیث سنی ہوئی ہو یا سنی ہوئی نہ ہو۔ اور دوسری جگہ تامل کی یہ ہے کہ مسلم وغیرہ کی حدیث میں اس بات پر تصریح نہیں ہے کہ دانت اور ہڈی کی تفصیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام سے ہے جسے ابوالاحوصؒ نے بیان کیا ہے کہ یہ رافع رضی اللہ عنہ کے کلام سے ہے۔ انتہیٰ۔ انتہائی اختصار کے ساتھ۔

اور اس مترجم نے پہلے بیان کیا ہے کہ ظفر و سن یعنی ناخن اور دانت کا استثناء در اصل ماانہر الدم سے ہے یعنی جو چیزیں کہ خون بہانے والی ہیں ان میں سے ناخن اور ہڈی کا استثناء ہے یعنی اس فرمان کل یعنی کھانے کے حکم سے استثناء نہیں ہے۔ کیونکہ یہ تو بالکل بے معنی ہے۔ اس کا حاصل یہ ہوا کہ جو جانور ناخن اور دانت کے سوا کسی اور چیز سے ذبح کیا گیا ہو اسے کھالو۔ اس میں اس کا بیان نہیں ہے کہ جو جانور کے ناخن اور دانت سے ذبح کیا گیا ہو اس کا کیا حکم ہوگا کہ کیا وہ حرام ہوگا یا مکروہ ہوگا۔ اسی لئے امام محمدؒ نے آثار میں علقمہؒ جلیل تابعی سے روایت کی ہے کہ ہر اس چیز سے جو خون بہادے اور اوداج کو کاٹ دے اس سے ذبح کر دو۔ سوائے دانت و ناخن اور ہڈی کے کیونکہ یہ چیزیں حبشیوں کی چھریاں ہیں۔ اس کے بعد امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ ہم اسی پر عمل کرتے ہیں اور امام ابوحنیفہؒ کا بھی یہی قول ہے۔ اور موطا میں کہا ہے کہ ہر وہ چیز جو اوداج کو کاٹ دے اور خون بہادے اس سے ذبح کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ سوائے دانت و ناخن اور ہڈی کے کہ ان میں سے کسی چیز سے ذبح کرنا مکروہ ہے۔ یہی قول امام ابوحنیفہ اور ہمارے تمام فقہاء کرام کا ہے۔ اور یہ بھی کہا ہے کہ اگر دانت اور ناخن سے جو بدن سے علیحدہ کئے جاچکے ہیں ذبح کیا جائے اور وہ رگوں کو کاٹ کر خون بہادے تو اسے کھانا جائز ہوگا اگرچہ ایسا کرنا مکروہ ہوگا۔

اور اگر یہ چیزیں بدن سے جدا نہ ہوں تو اسے ذبح نہیں کہا جائے گا۔ کیونکہ اس نے اس طرح سے جانور کو قتل کیا ہے لہٰذا وہ جانور مردار ہوگا۔ اور کھایا نہیں جائے گا۔ امام ابوحنیفہ کا یہی قول ہے اس طرح مترجم کے بیان سے معلوم ہوا کہ حضرت رافع بن خدیج کی حدیث میں ناخن اور دانت کے استثناء کو بدن کے ساتھ لگے ہوئے رہنے پر محمول کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ جیسا کہ مصنفؒ نے کہا ہے۔ بلکہ یہ چیزیں ذبح کے آلات میں سے مستثنیٰ ہیں۔ کیونکہ ناخن اور دانت سے ذبح کرنا بالاجماع مکروہ ہے۔ اب کلام صرف اس صورت میں ہے کہ اگر کوئی ایسا کر دے یعنی ناخن اور دانت سے ذبح کر دے تو اس کا کیا حکم ہوگا۔ پس حضرت رافع

بن خدیجؓ کی حدیث میں اس کا بیان نہیں ہے۔ البتہ امام شافعیؒ مفہوم مخالف نکالتے ہیں اس لئے ان کے نزدیک اس کا مطلب ہو امت کھاؤ۔ لیکن ہمارے نزدیک مطلب ہوگا ذبح مت کرو۔ لیکن اگر ذبح کرلیا تو اس کا حکم بیان نہیں کیا گیا ہے۔ اسی لئے ہم نے حضرت عدی بن حاتمؓ کی حدیث کی طرف توجہ دی تو اس کا مطلب نکل آیا کہ اگر ناخن یا دانت بدن میں لگے ہوئے ہوں تو اس نے اپنے زور سے جانور کو دبا کر مار ڈالا یا اس کے زور سے مرجانے کا احتمال ہے اس لئے اس کا ذبیحہ مردار ہوگا' حلال نہ ہوگا۔ اور اگر وہ چیزیں بدن سے لگی ہوئی نہ ہوں تو اس کا مطلب ہوگا کہ اگر وہ دھاردار ہو جس نے رگوں کو کاٹ کر خون بہادیا تو عموم حدیث کی وجہ سے وہ ذبح ہو گیا البتہ مسنون طریقہ کی مخالفت کی اس لئے فعل مکروہ تحریمی ہوا لیکن ذبیحہ میں کوئی خرابی نہیں ہوئی۔ م)۔

ولانه الة الخ اور اس دلیل سے بھی کہ حقیقت میں دانت یا ناخن سے پھاڑنے اور زخمی کرنے کا ہتھیار ہے۔ اس لئے اس کے ذریعہ ذبح کا جو مقصود ہے یعنی ناپاک خون کو بدن سے نکال دینا تو وہ حاصل ہو جائے گا۔ اور ناخن ودانت حکم میں پتھر اور لوہے کے مثل ہو گیا۔ (ف کیونکہ دھاردار پتھر سے ذبح کرنا بلا خلاف جائز ہے پس حاصل کلام یہ ہوا کہ حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی حدیث میں انہوں نے جائز طریقہ سے ذبح کرنے کا طریقہ بتلایا اور عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ذبح ہو جانے کا عام قاعدہ فرمایا ہے۔ اور جب ہم نے ان دونوں پر عمل کیا تو ان سے یہ حکم نکلا کہ ناخن وہڈی اور دانت کے سوا کسی بھی ایسے آلہ سے جو رگوں کو کاٹ دے اور اس پر تسمیہ کہہ لیا جائے تو وہ عمل بھی جائز اور اس کا نتیجہ یعنی ذبیحہ بھی جائز ہوگا۔ اور اگر ان میں زیادہ دھار بھی ہو تو وہ بہت بہتر ہوگا۔ اور ناخن اور دانت اگر بدن سے جدا ہوں اور ان سے ذبح کا کام ہو جائے تو اگرچہ ذبح ہو جانے کی وجہ سے وہ ذبیحہ جائز ہوگا مگر یہ فعل مکروہ ہوگا۔ **بخلاف غير المشروع الخ** بخلاف ایسے ناخن و دانت یا سینگ کے جو بدن سے جدا نہ ہوں۔ (ف یعنی بدن میں لگے ہوں تو ان سے ذبح کا کام بھی حرام ہوگا اور وہ ذبیحہ بھی حرام ہوگا)۔

لانه يقتل الخ کیونکہ ان چیزوں سے ذبح کرنا حقیقت میں ذابح کی قوت اور دباؤ سے اسے مار ڈالنا ہوتا ہے۔ اسی لئے ایسے مرد سے جانور کو گلا گھونٹ کر مار ڈالنے کے برابر سمجھا جاتا ہے۔ (ف کیونکہ اگرچہ اسے بوجھ اور دباؤ سے ہی مار ڈالنے کا یقین نہ ہو پھر بھی اس کا غالب گمان رہ جاتا ہے اور اسی احتمال کی وجہ سے اسے مردار کہا جاتا ہے۔ اب اگر یہ کہا جائے کہ اگر دانت اور ناخن بدن سے جدا ہوں تو ان سے ذبح کرنے کو مکروہ کہنے کی کیا وجہ ہے۔ تو اس کا جواب یہ دیا ہے کہ **وانما يكره الخ** اسے مکروہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ ایسا کرنے سے آدمی کے جزو بدن کا استعمال ہوتا ہے۔ (ف یعنی آدمی کے بدن سے جو دانت یا ناخن جدا کرلیا گیا ہو اس کے احترام کا تقاضا تو یہ تھا کہ اسے زمین میں دفن کر دیا جائے اور کام میں نہیں لانا چاہئے۔ یہ وجہ تو اس صورت میں ہوگی جب کہ وہ دانت اور ناخن آدمی کے ہوں اور اگر بجائے آدمی کے کسی جانور مثلاً شیر وغیرہ کا ہو تو اگرچہ یہ ناخن اور دانت بہت کارآمد ہوتا ہے پھر بھی ذبح کرتے وقت اس جانور پر سختی اور بے رحمی لازم آتی ہے۔ **وقد امرنا الخ** حالانکہ ہمیں اس بات کا حکم دیا گیا ہے کہ جانور کو ذبح کرنے میں بھی رحم اور احسان سے پیش آئیں۔ (ف چنانچہ یہ مفہوم صحیح حدیث کا بھی ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ نے ہر مخلوق کے ساتھ احسان کرنے کا حکم دیا ہے۔ اس لئے جب تم جانور ذبح کرو تو اسے بھی اچھی طرح اور خوبی کے ساتھ ذبح کرو۔ اسی لئے علماء نے فرمایا ہے کہ پہلے جانور کو اچھی طرح کھلاؤ اور پلاؤ اور اس کے سامنے دوسرے جانور کو ذبح نہ کرو۔ اور اسے لٹا کر کھینچ کر ذبح کرنے کی جگہ نہ لے جاؤ۔ وغیر ذلک۔ اس باب میں بہت سی حدیثیں ہیں۔

چنانچہ صحیح میں ہے کہ پچھلی امت کی کسی عورت نے ایک بلی کو بند کر دیا اور اس کا کھانا پینا بالکل بند کر دیا۔ وہ خود اپنے لئے شکار سے بھی مجبور ہو گئی۔ یہاں تک کہ وہ بلی بھوک اور پیاس کی زیادتی سے بالآخر مر گئی جس کی سزا میں وہ بالآخر جہنم میں داخل ہو گئی۔

ایک دوسری صحیح روایت میں ہے کہ پچھلی امت میں سے ایک فاحشہ عورت تھی ایک دن وہ ایک جنگل میں ایک کنوئیں کے پاس گذر رہی تھی دیکھا کہ وہاں پر ایک کتا پیاس کی زیادتی سے زبان نکال کر کیچڑ چاٹ رہا تھا۔ اور نڈھال سا ہو رہا ہے یہ دیکھ کر اس فاحشہ نے اپنا دوپٹہ پھاڑ کر اس سے رسی بنا کر کنوئیں سے پانی نکال کر اس کتے کو پلایا جس کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے اس سے خوش ہو کر اس

وقت کے نبی کے پاس یہ وحی بھیجی کہ شکریہ کے طور پر اس کو بخش دیا گیا ہے ایک اور صحیح روایت میں ہے کہ ہمارے لئے ہر جگر والے جانور میں ثواب ہے۔ اس مضمون کی بکثرت احادیث موجود ہیں۔ اس لئے ان سخت متعصب قوموں پر تعجب ہوتا ہے جو اسلام میں بے رحمی کرنے کی بہتان لگاتے ہیں۔ حالانکہ برعکس رحمت کرنے والی آیات واحادیث سے قرآن واحادیث کی کتابیں بھری پڑی ہیں، م۔

توضیح: ناخن ودانت اور سینگ سے ذبح کرنے کا حکم، اقوال ائمہ کرام، ولائل

قال ويجوز الذبح بالليطة والمروة وكل شيئ انهر الدم الا السن القائم والظفر القائم فان المذبوح بهما ميتة لما بينا ونص محمد في الجامع الصغير على انها ميتة لانه وجد فيه نصا وما لم يجد فيه نصا يحتاط في ذلك فيقول في الحل لا باس به وفي الحرمة يقول يكره اولم يوكل قال ويستحب ان يحد الذابح شفرته لقوله عليه السلام ان الله كتب الاحسان على كل شيئ فاذا قتلتم فأحسنوا القتلة واذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة وليحد احدكم شفرته وليرح ذبيحة ويكره ان يضجعها ثم يحد الشفرة لماروى عن النبي عليه السلام انه راى رجلا اضجع شاة وهو يحد شفرته فقال لقد اردت ان تميتها موتات هلا حددتها قبل ان تضجعها.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ لیطہ اور مروہ اور ہر ایک چیز سے جو خون بہادے ذبح کرنا جائز ہے۔ (ف لیطہ۔ نرکل کا پوست جس میں دھار ہوتی ہے۔ مروہ جس سے چھری کی طرح ذبح کرتے ہیں۔ اور دوسرے پتھر بھی۔ صحیح بخاری وغیرہ کی حدیثوں میں ان کا بہت زیادہ تذکرہ موجود ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ ہر ایسی دھار دار چیز سے جو رگوں اور گلہ کو کاٹ دے ذبح کرنا جائز ہے۔ الاالسن الخ سوائے بدن میں لگے ہوئے دانت اور ناخن کے کہ ان دونوں چیزوں سے ذبح کیا ہوا جانور مردار ہوگا۔ اوپر کی بیان کی ہوئی دلیل کی بناء پر (ف کہ وہ دھار سے نہیں بلکہ دباؤ اور بوجھ کی چوٹ اور تکلیف سے اسے مارے گا۔ اس لئے وہ گلہ گھونٹے ہوئے جانور کے حکم میں ہوگا۔ و نص محمدؒ الخ اور امام محمدؒ نے جامع صغیر میں تصریح کی ہے کہ وہ مردار ہے۔ شاید اس کے بارے میں امام محمدؒ نے کوئی صریح حدیث پائی ہوگی۔ (ف اور صریح حدیث کے پانے پر قرینہ یہ ہے وما لم يجد الخ کہ جس مسئلہ میں امام محمدؒ کوئی نص نہیں پاتے ہیں اس کے حکم کے بارے میں احتیاط فرماتے ہیں۔ چنانچہ حلال ہونے کی صورت میں یہ فرماتے ہیں اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اور حرام ہونے کی صورت میں فرماتے ہیں کہ وہ مکروہ ہے یا یہ کہ وہ نہیں کھایا جائے گا۔ (ف اور جب بدن میں لگے ہوئے دانت یا ناخن سے ذبح کئے ہوئے جانور کے بارے میں کھل کر یہ فرمایا کہ وہ مردار ہے تو یقین ہے کہ انہوں نے نص صریح پائی ہے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ جس جانور کے بارے میں بوجھ اور دباؤ سے مر جانے کا احتمال دلائل کے ساتھ موجود ہو تو ایسا جانور حقیقی گلا گھونٹنے کے حکم میں ہے۔ لہٰذا واقعتہً وہ مردار ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ عینیؒ نے لکھا ہے کہ کچھ علماء نے کہا ہے کہ جس جگہ یہ کہا جائے کہ اس میں مضائقہ نہیں ہے اس میں بھی ضعف ہے۔ لہٰذا اسے بھی نہ کرنا ہی اولیٰ ہے لیکن قول اصح یہ ہے کہ یہ کوئی قاعدہ کلیہ نہیں ہے۔ مع۔ قال و يستحب الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مستحب یہ ہے کہ ذابح ذبح کے وقت اپنی چھری تیز کرے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ نے ہر چیز کے ساتھ احسان اور بھلائی کا حکم فرمایا ہے یعنی فرض کر دیا ہے اس لئے تو اگر کسی کو قتل کرنا ہی چاہتے ہو تو بھی بہتری کے ساتھ قتل کرو۔ اور جب تم کسی جانور کو ذبح کرنا چاہو تو اسے بھی اچھائی کے ساتھ ذبح کرو۔ اس لئے ذبح کرنے والا اپنی چھری تیز کرلے۔ اور اپنے ذبیحہ کو آرام دے (ف اس کی روایت مسلم اور سنن اربعہ نے کی ہے۔ کہا گیا ہے کہ قتل میں بہتری سے مراد یہ ہے کہ اگر کسی شخص کا حق قصاص دوسرے پر لازم ہو تو وہ اسے صرف قتل کرے اور وہ بھی صفائی اور خوبی کے ساتھ کسی دھمکی اور زیادتی کے بغیر۔ پھر ذبیحہ کو آرام دینے سے

واللہ اعلم بہت قسم کی مراد ہو سکتی ہے۔ مثلاً ذبح سے پہلے اسے آرام دے۔ یہاں تک کے ذبح کے بعد بھی کھال کھینچنے میں جلدی نہ کرے۔ یہاں تک کہ وہ ٹھنڈا ہو جائے۔

ویکرہ ان الخ اور یہ بات بھی مکروہ ہے کہ جانور کو ذبح کے لئے لٹانے کے بعد اپنی چھری تیز کرے۔ کیونکہ ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو دیکھا کہ وہ اپنی بکری لٹا کر اپنی چھری تیز کر رہا تھا تو ناراضگی کا اظہار کرتے ہوئے فرمایا کہ تم تو یہ چاہتے ہو کہ اس بکری کو کئی موتوں سے مارو۔ کیونکہ تم نے اسے لٹانے سے پہلے چھری تیز کیوں نہیں کی تھی۔ (ف۔ رواہ الحاکم عن ابن عباس مرفوعا ورواہ الطبرانی مرسلا عن عکرمہ۔ اور ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم فرمایا ہے کہ چھریاں تیز کر لی جائیں اور جانوروں سے چھپا کر کی جائیں۔ اس کی روایت احمد وابن ماجہ اور الدار قطنی اور شیخ عبدالحق نے کہا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ زہری تابعیؒ نے اسے مرسل کیا ہے پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ حیوانوں میں بھی ان باتوں کی سمجھ موجود ہے۔ اگرچہ وہ اپنے رب عزوجل کے حکم کے مطیع اور انتظام الٰہی کی بناء پر آدمیوں کے لئے بھی تابعدار ہیں۔ ان باتوں کو جس کسی نے سمجھ لیا تو اچھی اور صاف بات ہے۔ اور جس کسی کی سمجھ میں یہ باتیں نہیں آتیں ان کے لئے تاویلات کا دروازہ کھلا ہوا ہے۔ پھر ادب سے کام لینا سب کے لئے اہم ہے۔ واللہ اعلم۔ م۔ ع۔

توضیح: چھری کے علاوہ اور کن چیزوں سے جانوروں کو ذبح کیا جا سکتا ہے، ذبح کے وقت کیا باتیں مستحب ہیں، مسائل کی تشریح، حکم، دلائل

قال ومن بلغ بالسكين النخاع اوقطع الرأس كره له ذلك وتوكل ذبيحته وفي بعض النسخ قطع مكان بلغ والنخاع عرق ابيض في عظم الرقبة. اما الكراهة فلماروى عن النبي عليه السلام انه نهى ان تنخع الشاة اذا ذبحت وتفسيره ما ذكرناه وقيل معناه ان يمدراسه حتى يظهر مذبحه وقيل ان يكسرعنقه قبل ان يسكن من الاضطراب وكل ذلك مكروه وهذا لان في جميع ذلك وفي قطع الراس زيادة تعذيب الحيوان بلا فائدة وهو منهي عنه والحاصل ان ما فيه زيادة ايلام لا يحتاج اليه في الذكاة مكروه ويكره ان يجرما يريد ذبحه برجله الى المذبح وان تنخع الشاة قبل ان تبرد يعني تسكن من الاضطراب وبعده لا اثم فلا يكره النخع والسلخ الا ان الكراهة لمعنى زائد وهو زيادة الالم قبل الذبح او بعده فلا يوجب التحريم فلهذا قال توكل ذبيحته.

ترجمہ:۔ فرمایا ہے کہ اگر کسی نے جانور کو ذبح کرتے وقت چھری کو نخاع تک پہنچا دیا (اور بعض نسخوں میں ہے کہ نخاع کو کاٹ دیا)۔ یا جانور کا سر کاٹ دیا جائے تو ذابح کے لئے ایسا کرنا مکروہ ہوگا لیکن اس کا کھانا جائز ہوگا۔ والنخاع عرق الخ اور نخاع (بالکسر والفتح) گردن کی ہڈی میں ایک سپید رگ کا نام ہے (ف، یعنی ریڑھ کی ہڈی کے اندر وہ رگ جیسی چیز ہے جسے حرام مغز بھی کہا جاتا ہے گردن کاٹتے ہوئے اسی چیز تک چھری کو پہنچا دینا مکروہ ہے۔ اما الکراهة الخ اور کراہت کی دلیل وہ روایت ہے جس میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بکری کو ذبح کے وقت نخع کئے جانے سے منع فرمایا ہے۔ (ف جیسا کہ طبرانی کی حدیث میں یہ معنی موجود ہیں۔ ف۔ لیکن نخع کے معنی میں اختلاف ہے) اور اس کی تفسیر وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کر دی ہے۔ (ف یعنی ذبح کرتے ہوئے نخاع تک چھری کو پہنچا دینا)۔

وقيل معناه الخ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس لفظ کے معنی یہ ہیں کہ جانور کا سر اتنا کھینچا جائے تاکہ اس کے ذبح کی جگہ صاف ظاہر ہو جائے۔ (ف جیسا کہ اکثر قصاب کیا کرتے ہیں)۔ وقيل الخ اور یہ معنی بھی بیان کئے گئے ہیں کہ ذبح کے بعد تڑپنے ہی کی حالت میں یعنی اس کے ٹھنڈا ہونے سے پہلے ہی اس کی گردن توڑ دی جائے۔ (ف جیسا کہ اکثر قصاب کیا کرتے ہیں بلکہ اس کے ٹھنڈا ہونے سے پہلے اس کی پیٹھ میں چھری زور سے دبا دیتے ہیں اور اس کے حرام مغز کو پھاڑ دیتے ہیں اور بظاہر یہی

تفسیر زیادہ مناسب ہے)۔ وکل ذلك الخ بہر صورت یہ تمام طریقے مکروہ ہیں۔(ف یعنی کوئی بھی معنی لئے جائیں۔اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ یہ سارے طریقے مکروہ ہیں)۔

وھذا لان الخ ان سب کے مکروہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان عام حرکتوں میں اور سر کاٹ دینے میں حیوان کو بے فائدہ ضرورت سے زیادہ دکھ پہنچانا ہوتا ہے۔ حالانکہ اس طرح دکھ دینے سے منع کیا گیا ہے۔ والحاصل الخ حاصل کلام یہ ہوا کہ ایسی کوئی بھی حرکت جس سے ذبح کی ضرورت سے زیادہ جانور کو تکلیف پہنچتی ہو وہ مکروہ ہے۔(ف لہذا انتہائی مجبوری میں جتنی تکلیف پہنچتی ہو تو معاف ہے۔اسی سے یہ مسئلہ بھی معلوم ہوا کہ ایسی جگہ جہاں کوئی جانور مر رہا ہو اور پتھر وغیرہ کے سوا کوئی تیز دھار چھری وغیرہ میسر نہ ہو تو اس کو حرام ہو کر مرنے سے بچانے کی مجبوری میں پتھر وغیرہ سے ذبح کرنا جائز ہو گا)۔ ویکرہ ان یجر الخ اور یہ بات بھی مکروہ ہے کہ جانور کو گرا دینے اور پاؤں دینے کے بعد اس کی ٹانگ اور دم پکڑ کر کھینچ کر اس کے ذبح کی جگہ تک لیجایا جائے(ف، جیسا کہ اکثر قصاب کیا کرتے ہیں)۔ وان تنخع شاۃ الخ اور یہ بات بھی مکروہ ہے کہ اس کے ٹھنڈے ہونے یعنی اس کی تڑپ ختم ہونے سے پہلے ہی نخع کیا جائے۔(ف مطلب یہ ہے کہ اس کی تڑپ بالکل ختم نہ ہو جائے اس کی گردن نہیں توڑنی چاہئے۔ اس کا بالکل ٹھنڈا ہو جانا مراد نہیں ہے۔ بلکہ اس کی تڑپ سے ٹھنڈا ہو جانا مراد ہے۔ اسی طرح اس کے ٹھنڈا ہو جانے سے پہلے اس کے حرام مغز میں چھری دبا کر چیرنا مکروہ ہے)۔

وبعدہ لا الم اور اس کے ٹھنڈی ہو جانے کے بعد اسے چونکہ تکلیف نہیں ہوتی ہے۔(ف اس کے بعد اس کے ساتھ جس طرح چاہیں معاملہ کیا جا سکتا ہے)۔ یعنی نخع اور کھال کھینچنا وغیرہ کچھ بھی مکروہ نہیں ہے۔(ف اگر یہ کہا جائے کہ جب یہ چیزیں مکروہ ہیں تو اس ذبیحہ کو بھی حرام ہونا چاہئے۔ جواب یہ ہے کہ یہ افعال یقیناً مکروہ ہیں۔) الا ان الکراھۃ الخ لیکن یہ کراہت اصل ذبح میں خرابی کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ ایک زائد معنی کی وجہ سے ہے یعنی ذبح سے پہلے یا بعد میں ضرورت سے زائد تکلیف دینا ہے۔(ف یعنی نفس ذبح میں کراہت نہیں ہے اسی لئے ذبیحہ میں حرمت نہیں ہوئی ہے۔ بلکہ ذبح سے زائد کام کی وجہ سے حرمت ہوئی ہے یعنی ذبح سے پہلے یا ذبح کے بعد جانور کو ضرورت سے زائد تکلیف پہنچا ہے۔ اسی لئے یہ عمل مکروہ ہوا ہے)۔ فلا یوجب التحریم الخ لہذا ذبیحہ کے حرام ہونے کا سبب نہیں ہو گا۔ اور اس بناء پر مصنف نے وضاحت کے ساتھ فرمایا ہے کہ ایسے ذبیحہ کو کھایا جائے گا۔(ف الحاصل نفس ذبیحہ میں کسی قسم کی کراہت نہیں ہو گی۔

توضیح: نخاع کے معنی، نخع کی صورت، ذبح کرتے ہوئے اگر چھری حرام مغز تک پہنچ جائے، ذبح کے لئے بکری کو لٹا کر کھینچ کر مذبح پر لیجانا۔ مسائل کی تفصیل، حکم، دلیل

قال وان ذبح الشاۃ من قفاھا فبقیت حیۃ حتی قطع العروق حل لتحقق الموت بما ھو ذکاۃ ویکرہ لان فیہ زیادۃ الالم من غیرحا جۃ فصار کما اذا جرحھا ثم قطع الاوداج وان ماتت قبل قطع العروق لم توکل لو جود الموت بما لیس بذکاۃ فیھا قال وما استانس من الصید فذکاتہ الذبح وما توحش من النعم فذکاتہ العقرو الجرح کان ذکاۃ الاضطرار انما یصار الیہ عند العجز عن ذکاۃ الاختیار علی ما مرو العجز متحقق فی الوجہ الثانی دون الاول وکذا ما تردی من النعم فی بیرو وقع العجز عن ذکاۃ الاختیار لما بینا وقال مالک لایحل بذکاۃ الاضطرار فی الوجھین لان ذلک نادر ونحن نقول المعتبر حقیقۃ العجز وقد تحقق فیصار الی البدل کیف وانا لا نسلم الندرۃ بل ھو غالب وفی الکتاب اطلق فیما توحش من النعم وعن محمد ان الشاۃ اذا ندت فی الصحراء فذکاتھا العقر وان ندت فی المصر لاتحل بالعقر لانھما لا یدفع عن نفسھا فیمکن اخذھا فی المصر فلا عجز والمصر وغیرہ سواء فی البقر والبعیر لانھما یدفعان عن انفسھما فلا یقدر علی اخذھما وان ندافی

المصر فيتحقق العجز والصيال كالند اذا كان لا يقدر على اخذه حتى لوقتله المصول عليه وهو يريد الذكاة حل اكله.

ترجمہ :۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے مثلاً بکری کو الٹا لٹا کر اس کی پشت کی طرف سے ایک مرتبہ ذبح کیا مگر وہ پوری ذبح نہ ہوئی بلکہ زندہ رہ گئی۔ (ف اس لئے اس نے اسے دوبارہ کاٹا) یہاں تک کہ کاٹتے ہوئے آخر کی رگیں کاٹ دیں تو وہ اب حلال ہو جائے گی۔ کیونکہ بالآخر اس کی موت ایسے ہی سبب سے ہوئی جسے ذبح کہا جاتا ہے۔ (ف یعنی وہ بکری دونوں رگیں و مری اور حلقوم کی مکمل یا اکثر کے کٹ جانے سے مری ہے۔ اور اسی کو ذکاۃ یا ذبح کہا جاتا ہے اس لئے وہ حلال ہو گئی۔ ویکرہ الخ لیکن ایسا کرنا مکروہ ہے۔ کیونکہ قصداً ایسا کرنے میں ضرورت سے زیادہ تکلیف پہنچانا ہے۔ فصار کما الخ تو یہ ایسی صورت ہو گئی کہ جیسے کسی نے بکری کو پہلے زخمی کیا پھر اس کی رگیں کاٹ دیں۔ (ف یعنی ایک مرتبہ اسے صرف زخمی کیا اور دوسری مرتبہ میں اسے ذبح کردیا۔ لیکن اس میں شرط یہ ہو گی کہ رگوں کے کاٹنے تک اس بکری میں جان باقی ہو)۔ وان ماتت الخ کیونکہ اگر وہ بکری ان رگوں کے کٹنے سے پہلے ہی پہل تکلیف سے مر چکی ہو تو وہ کھانے کے لائق نہیں رہے گی۔ یعنی حرام ہو جائے گی۔ کیونکہ وہ بکری ایسے سبب سے یا اس طرح مری ہے جو اس کے حق میں ذبح نہیں ہے۔ (ف یعنی اگر الٹی طرف سے اسے کاٹتے ہوئے رگوں کے کٹنے سے پہلے ہی مر گئی ہو تو وہ مردار ہو جائے گی اور کھانے کے لائق نہیں رہے گی۔ کیونکہ اس صورت میں بکری کی گدی کٹ جانے سے بھی ذبح کا حکم نہیں ہو گا۔ یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ شکار جب تک شکار کے حکم میں ہے اسے اضطراری ذبح سے مار ڈالنا جائز ہوتا ہے۔ اور پالتو جانور بھی جب تک پالتو کے حکم میں ہے اس کے لئے اختیاری ذبح کا ہونا ضروری ہے۔

قال وما استانس الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی شکار کا جانور مثلاً ہرن بھی مانوس ہو جائے یعنی پالتو جانوروں کی طرح رہنے لگے تو اسے بھی اختیاری ذبح کرنا ہو گا۔ (ف یعنی پالتو ہرن کو بھی پالتو بکری کی طرح اختیاری ذبح کرنا ہو گا۔ کیونکہ اس ہرن کو بھی فی الحال بکری کی طرح ذبح ممکن ہے لہذا اس کے لئے اضطراری ذبح کرنا کافی نہ ہو گا)۔ وما توحش الخ اور اگر پالتو جانور مثلاً اونٹ گائے بکری وغیرہ وحشی ہو جائے۔ اور قابو میں نہ آئے تو اونٹ کی صورت میں کونچیں کاٹ دینا اور زخمی کرنا کافی ہو گا۔ (ف یعنی اسے اضطراری طور پر ذبح کرنا ہی اسے حلال کر دے گا۔ لہذا بسم اللہ کہہ کر نیزہ وغیرہ سے بدن میں جہاں بھی ممکن ہو مارنے سے اگر وہ مر جائے تو اسے کھانا جائز ہو گا کیونکہ وہ اب پالتو نہ رہا اور اختیار سے نکل گیا ہے۔ لان ذكاة الا ضطرار الخ کیونکہ اضطراری ذبح تو اسی صورت میں صحیح ہوتا ہے جب کہ ذکاۃ اختیاری کرنے سے عاجزی ثابت ہو جائے۔ جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔ (ف کہ ذکاۃ اضطراری گویا اختیاری ذکاۃ کا بدل ہے۔ اس لئے جب تک ذبح اختیاری ممکن ہو ذبح اضطراری جائز نہ ہو گا۔ اور جب ذکاۃ اختیاری سے عاجزی ثابت ہو جائے تب ذکاۃ اضطراری کافی ہو گا۔

والعجز متحقق الخ اور پہلی یعنی اختیاری میں عاجزی نہیں ہے بلکہ دوسری صورت میں ہے۔ (ف یعنی جب پالتو جانور بدک کر وحشی بن جائے تو اختیاری ذبح سے مجبوری ثابت ہو گئی اسی لئے اس کے بارے میں اضطراری ذبح کافی اور جائز ہو جائے گا۔ اگرچہ جانور اصل میں پالتو ہی تھا۔ اور پہلی صورت میں یعنی جب کہ اصل میں جانور وحشی تھا مگر پالنے کی وجہ سے اس کی وحشت ختم ہو جائے اور وہ پالتو بن جائے تو اسے اختیاری ذبح کرنا ہو گا۔ کیونکہ اس کے حق میں جب کہ عاجزی باقی نہیں رہی تو اب اضطراری ذبح اس کے لئے کافی نہ ہو گا۔ بلکہ اختیاری ذبح ہی لازم ہو گا۔ اگرچہ اصل میں جانور وحشی ہی تھا۔ وكذا ماتردى الخ اسی طرح پالتو جانوروں میں سے اگر کوئی جانور کنوئیں میں گڈھے میں گر جائے اور اس کو اختیاری طور پر ذبح کرنا ممکن نہ ہو بلکہ عاجزی ہو جائے تو اس کے لئے اضطراری ذبح کافی ہو گا۔ اس کی دلیل بھی وہی ہے جو اوپر بیان کی گئی ہے۔ (یعنی جب اختیاری ذبح کرنے سے مجبوری ہو جائے تو اس کا بدل یعنی اضطراری ذبح جائز ہو جاتا ہے۔ اس لئے اگر کوئی بیل کنوئیں میں گر جائے اور اسے زندہ نکالنا ممکن نہ ہو پھر اگر اس میں داخل ہو کر بھی اختیاری ذبح ممکن ہو تو اختیاری ذبح کرنا ہی واجب ہو گا۔ اسی طرح اگر بیل

کسی گڈھے میں گر جائے اور کوئی اس میں داخل ہو کر اسے ذبح کرنا چاہے لیکن یہ خطرہ ہو کہ وہ جانور ہی اسے مار ڈالے گا تو اسے اضطراری ذبح کرنا جائز ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر اس گڑھے یا کنوئیں میں کسی کا داخل ہونا بھی ممکن نہ ہو یا داخل ہونے تک اس جانور کے مر جانے کا خطرہ ہو تب اضطراری ذبح جائز ہو جائے گا۔

وقال مالك لايحل الخ اور امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں صورتوں میں ہی اضطراری ذبح سے جانور حلال نہیں ہوگا۔ (ف دونوں صورتوں سے مراد یہ ہے کہ (۱) جانور پہلے پالتو ہو بعد میں وحشی ہو جائے۔

(۲) کنوئیں یا گڑھے میں گر جائے بہر صورت اس کو اضطراری ذبح سے کھانا حلال نہ ہوگا)۔

لان ذلك الخ کیونکہ ایسا اتفاق بہت ہی کم ہوتا ہے۔ (ف اور شاذ و نادر واقعات میں لحاظ نہیں کیا جاتا ہے۔ اور ایک روایت ہے کہ ایک اونٹ ایک گڑھے میں اوندھے منہ گر گیا تھا تو سعید بن المسیبؒ سے پوچھا گیا کہ کیا اس کے پچھلی طرف سے اسے نحر کیا جائے۔ تو فرمایا کہ نہیں بلکہ اسی جگہ پر نحر کرنا ہوگا جہاں پر حضرت ابراہیم علیہ السلام نے کیا تھا۔ یعنی نحر کرنے کا جو طریقہ عام اور مشہور ہے اسی طرح سے کرنا ہوگا۔ **ونحن نقول الخ** اور ہم احناف کہتے ہیں۔ (ف جبکہ یہی قول امام شافعی واحمد وثوری رحمھم اللہ کا بھی ہے) **المعتبر حقيقة الخ** کہ اضطراری ہونے میں صرف حقیقۃً عاجز ہونا ہی معتبر ہے اور ایسی عاجزی ثابت ہو چکی ہے لہٰذا اختیاری کے بدل یعنی اضطراری سے کام لینا جائز ہو گیا۔ (ف یعنی جبکہ کہ یہاں حقیقۃً عاجزی پائی گئی تو اب ذبح اختیاری کا حکم باقی نہیں رہا۔ اسی لئے اس کے بدل یعنی اضطراری ہونے کا حکم جائز ہو گیا)۔

كيف انا لا نسلم الخ اور اس صورت میں ذبح اضطراری کا حکم جائز کیوں نہیں ہوگا جب کہ ہم یہ دیکھتے ہیں ایسا ہونا شاذ و نادر نہیں بلکہ اکثر و بیشتر ہوتا رہتا ہے (ف کہ اونٹ گائے بکری بھیڑ وغیرہ کنویں میں یا گہرے کھڈے میں گر پڑے یا بدک کر اس طرح سے وحشی ہو جائے کہ اس پر قابو پانا ممکن نہیں رہتا ہے۔ پھر حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ سے منقول ایک حدیث میں ہے کہ ہم لوگ سفر کی حالت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے اور ہانڈیاں چولھے پر چڑھائی ہوئی تھیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ یہ ہانڈیاں الٹ دی جائیں۔ چنانچہ ایسا ہی کیا گیا۔ (اس لئے کہ غنیمت میں ملنے والے جانوروں کی تقسیم ٹھیک نہیں تھی) اس لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے درمیان خود تقسیم فرمایا اس طرح سے کہ دس بکریوں کو ایک اونٹ کے برابر کیا۔ اتنے میں اونٹوں میں سے ایک اونٹ بدک کر وحشی ہو گیا کسی طرح ہاتھ نہیں آتا تھا اور لوگوں کے پاس گھوڑوں کی کمی بھی تھی کہ اس کے ذریعہ اسے گھیرا جاتا مجبوراً ایک شخص نے اس انداز سے اسے تیر مارا کہ وہ وہیں پر گر گیا۔ تب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ان جانوروں میں بدک کر نکل بھاگنے کی فطرۃ عادت ہوتی ہے جیسے کہ دوسرے وحشی جانوروں میں ہوتی ہے۔ پس جب کوئی جانور ایسی حرکتوں پر اتر آئے اور تم اس کو قابو میں کرنے سے پریشان اور عاجز ہو جاؤ تو اس کے ساتھ ایسا ہی معاملہ کرو۔ رواہ البخاری ومسلم۔

لیکن میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس روایت میں اس بات کی تصریح نہیں ہے کہ وہ اونٹ تیر لگنے سے وہیں پر مر گیا تھا۔ اس لئے کہ اس میں اس بات کا بھی احتمال رہ جاتا ہے کہ شاید تیر لگنے سے وہ اونٹ بھاگنے کے لائق نہ رہا ہو۔ لہٰذا اب پکڑ کر اسے دوبار نحر کر دیا ہو لیکن ظاہر قرینہ یہی ہے کہ اس جگہ اضطراری ذبح سے ہی اسے حلال کرنا مراد ہے۔ اور روایت یہ ہے **قال محمد اخبرنا ابو حنيفة عن سعيد بن مسروق عن ابى رفاعة عباية بن رفاعة عن ابن عمر ان بعيراً تر دى فى بير الخ** یعنی ایک اونٹ ایک مرتبہ مدینہ منورہ کے ایک گڈھے میں اس طرح گر پڑا کہ اس کے سینہ (منحر) پر اسے نحر کرنا ممکن نہ رہا اس لئے اس کے اوپر کی طرف سے نیزہ مار کر اسے ذبح کر دیا۔ پھر لوگوں نے اس کے گوشت کے حصے لگا کر فروخت کیا۔ چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے بھی اس میں سے دو درہم کا حصہ خرید اتھا۔ **محمد عن ابى حنيفة عن حماد عن ابراهيم فى متر دى بير الخ** یعنی ابراہیم نخعیؒ نے گڑھے میں گر جانے والے جانور کی بابت فتویٰ دیا کہ جب سینہ سے اسے ذبح کرنا ممکن نہ ہو تو

جس جگہ سے بھی ممکن ہو اسے ذبح کر دیا جائے۔ محمدؒ نے فرمایا ہے کہ ہم اسی قول کو قبول کرتے ہیں اور امام ابو حنیفہؒ کا بھی یہی قول ہے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ بخاریؒ نے اپنی صحیح میں لکھا ہے کہ چوپایوں میں سے اگر کوئی بدک کر وحشی ہو جائے تو وہ اب شکار کے حکم میں ہے۔ اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے جائز رکھا ہے۔ اسی لئے ابن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ تمہارے پلے ہوئے جانوروں میں سے اگر کوئی بدک کر وحشی اور بے قابو ہو جائے تو وہ جنگلی شکار کے حکم میں ہے۔ اور جو اونٹ گڑھے میں گر جائے تو جہاں بھی اس پر موقع ملے وہی اس کے نحر کی جگہ ہے۔ (یعنی خاص سینہ میں ہی نحر کرنا ضروری نہیں رہا) اور حضرات علی و عمر و عائشہ رضی اللہ عنہم نے بھی اس کے کھانے کو جائز فرمایا ہے۔ انتہی (ترجمہ)۔ وفی الکتاب اطلق الخ اور کتاب قدوری میں لفظ مطلق رکھا ہے کہ چوپایوں میں سے جو بھی وحشی ہو اور جہاں بھی ہو۔ (ف یعنی خواہ شہر میں ہو یا جنگل میں ہو اور خواہ جانور بکری ہو یا اونٹ وغیرہ ہو)۔ وعن محمد ان الخ اور امام محمدؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ بکری اگر جنگل میں بدک کر وحشی ہو جائے یعنی جس جگہ اس کا ہاتھ آنا انتہائی مشکل اور ناممکن جیسا ہو جائے تو اس کو زخمی کر دینا ہی ذبح کا حکم ہو گا۔ (ف یعنی اضطراری ذبح کے طور پر جس طرح بھی ممکن ہو بسم اللہ کر کے اسے قتل کر دینا کافی ہو گا)۔

وان ندت الخ اور اگر بکری شہر میں یعنی آبادی میں بدک کر وحشی ہو جائے تو اس کے ادھر ادھر حصہ کو کاٹ دینے سے وہ حلال نہ ہو گی کیونکہ اس میں اتنی طاقت نہیں ہوتی ہے کہ آدمیوں سے خود کو بچا سکے اس لئے آبادی میں اسے پکڑ لینا ممکن ہو گا اس لئے اختیاری طور پر اسے ذبح کرنے سے عاجزی ثابت نہیں ہو گی۔ (ف اسی لئے اسے اضطراری طریقہ سے ذبح کرنا جائز نہ ہو گا۔ یعنی بکری ایسا جانور نہیں ہے کہ اس کو پکڑنے میں بڑا خطرہ ہو اور وہ کسی کو اپنے پاس آنے ہی نہ دے۔ بلکہ اسے گھیر کر پکڑا جا سکتا ہے۔ البتہ اگر جنگل میں ہو تو وہ تیزی سے دیر تک دوڑ لگاتی ہوئی کہیں چھپ سکتی ہے۔ یہ تفصیل صرف بکری کے حکم میں ہے۔ والمصر وغیرہ الخ اور گائے و اونٹ شہر اور جنگل برابر ہے۔ (ف یعنی جس جگہ بھی ہوں اگر بدک کر جنگلی بن جائیں اور اختیار کے ساتھ ان کو ذبح کرنا ممکن نہ ہو تو اضطراری کافی ہے۔ لانهمایدفعان الخ کیونکہ یہ بڑے جانور اونٹ اور گائے وغیرہ اپنی طاقت سے خو کو بچانے کی کوشش کرتے ہیں۔ (ف یعنی وہ پکڑنے والے کو سینگوں اور کھروں اور دانتوں سے مار ڈالتے ہیں) اس لئے اگرچہ وہ آبادی ہی میں وحشی ہوں پھر بھی ان کو پکڑنا اختیار سے باہر ہو جانے کی وجہ سے ان کو اضطراری طور پر ذبح کرنا جائز ہو گا۔

والصیال کالند الخ اور جانور کا اپنے پکڑنے والے پر حملہ کرنا بھی اس کے وحشی ہو جانے کے حکم میں ہے۔ جبکہ اسکو پکڑ لینے کی طاقت نہ ہو۔ حتی لو اقتله الخ اسی بناء پر اگر ایسے جانوروں میں سے کسی نے حملہ کر دیا اور جس پر حملہ کیا تھا خواہ وہ خود مالک ہو یا نہ ہو اس نے اس جانور کو جواب میں قتل کر دیا اور وہ اس کو ذبح کرنے کی نیت بھی رکھتا ہو (ف نیت کرنے کا مطلب یہ ہے کہ ذبح کی نیت سے تسمیہ پڑھ لیا ہو۔ پھر جس طرح ممکن ہو سکا اسے قتل کر دیا)۔ حل اکله الخ تو اس جانور کو کھانا حلال ہو جائے گا۔ (ف یعنی غیر اختیاری ذبح کرنے سے بھی وہ ذبیحہ حلال ہو گا۔ اور عینیؒ نے شرح المنتقی سے نقل کیا ہے کہ اگر مار ڈالنے والا شخص اس کا مالک نہ ہو تو وہ اس جانور کے مالک کو اس کی قیمت تاوان میں ادا کرے گا۔

چند ضروری مسائل

(۱) امام محمدؒ کے حوالہ سے عیون میں ذکر کیا گیا ہے کہ اگر کسی نے ایک پالتو کبوتر کو جنگل میں تیر مار کر مار ڈالا تو وہ نہیں کھایا جائے گا۔ کیونکہ وہ تو شام کے وقت اپنے گھر میں لوٹ آتا ہے۔ البتہ اگر اس کا یقین ہو کہ وہ گھر نہیں لوٹے گا تب اس کا کھانا جائز ہو گا۔ (۲) ابن سماعہؒ نے ابو یوسفؒ سے روایت کی ہے کہ اونٹ یا گائے بیل بدک کر وحشی ہو گیا تو ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر

پکڑنے والے کو اس بات کا خوب اندازہ ہو کہ اگر بہت سے آدمی اس کا گھیراؤ کریں جب تو یہ پکڑا جاسکتا ورنہ نہیں تو ایسی صورت میں اسے اس بات کا اختیار ہوگا کہ اسے تیر مار کر ذبح کردے۔(۳) نوادر میں ہے کہ اگر کسی کی مرغی درخت پر چڑھ گئی اور وہ پکڑی نہیں جاسکتی ہو ایسی صورت میں اگر اس کے مالک کو اس بات کا خطرہ ہو کہ اس طرح اسے چھوڑ دینے سے وہ مرغی ضائع ہو جائے گی اس لئے اس نے اس مرغی کو تیر مار کر مار ڈالا تو وہ کھائی جاسکتی ہے ورنہ نہیں۔(۴) نوازل میں ہے کہ اگر گائے کو بچہ پیدا نہ ہو رہا ہو اور اسے سخت تکلیف ہو رہی ہو۔ ایسی صورت میں اگر مالک نے ہاتھ ڈال کر بچہ کا گلا دبادیا تو وہ کھایا جائے گا۔ اور اگر اس کا گلا دبانے کا موقع یا طاقت نہ ہو اس لئے اس نے اسے بے طریقہ سے حلال کیا تو بھی کھانا جائز ہوگا۔ اور اگر ذبح کرنے کی طاقت ہو تو وہ حلال نہیں ہوگا۔ مع۔

چند متفرق مسائل

(۱) قبلہ کے رخ کے سوا دوسرے رخ پر ذبح کرنا مکروہ ہے خواہ عمداً ہو یا سہوا ہو۔ لیکن وہ جانور کھایا جاسکے گا۔ خواہر زادہؒ نے فرمایا ہے کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسا کرنے سے ذبح کے ارکان پائے گئے۔ اور قبلہ رخ کرنا سنت مؤکدہ ہے۔ کیونکہ مسلمانوں میں یہ طریقہ نسلاً بعد نسل چلا آرہا ہے۔ اس لئے اس کے چھوڑنے سے کراہت ہوگی۔ اور ذبح کرنے میں کوئی کمی نہیں پائی جائے گی۔ اور بغیر عذر دوسرے رخ پر ذبح کرنا مکروہ ہے۔ **قال محمد اخبرنا عبدالرحمن الاوزاعی عن واصل بن ابی جمیل عن مجاهد قال کره رسول الله صلی الله علیه و سلم الخ**۔ یعنی مجاہدؒ نے کہا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بکری میں سے سات چیزوں کو مکروہ بتایا ہے۔(۱) پتہ۔(۲) مثانہ۔(۳) غدہ (گلٹی)۔(۴) شرم گاہ یعنی مادہ جانور کی شرم گاہ۔(۵) ترہ۔(۶) خصیتین۔(۷) خون۔ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ خون تو قطعی حرام ہے۔ اور باقی چیزیں مکروہ ہیں۔ میں اس کی تفصیل میں کہتا ہوں کہ خون سے مراد بہتا ہوا خون ہے کہ وہی حرام ہے ورنہ کلیجی اور تلی جو ایک قسم کا خون ہے مگر جما ہوا ہے اسی طرح گوشت سے نکلنے والا خون حرام نہیں ہے۔(۳) امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے تسمیہ کہتے ہوئے اونٹ کی گردن میں تلوار مار کر گردن الگ کردی پس حلقوم کی طرف سے تلوار ماری گئی ہو تو وہ اونٹ کھایا جائے گا مگر یہ کہا جائے گا کہ اس نے بری حرکت کی ہے۔ اور اگر اس نے گدی کی طرف سے تلوار ماری۔ پس اگر اس کے مرنے سے پہلے اس کے حلقوم اور رگیں کاٹ دی ہوں تو بھی اس ذبیحہ کو کھایا جائے گا لیکن برا کام کیا۔ یہی حکم بکری وغیرہ کے ذبح کا بھی ہوگا۔ مع۔ معلوم ہونا چاہئے کہ مذبح کہتے ہیں جبڑوں کے نیچے سے سینہ کے سر تک کے حصہ کو اب اگر جبڑوں کے نیچے کاٹا جائے تو ذبح کہلاتا ہے۔ اور اگر سینہ سے اوپر ملا ہوا حصہ کاٹا جائے تو یہ نحر کہلاتا ہے۔

توضیح: اگر کسی نے ایک مرتبہ بکری کو الٹا لٹا کر ذبح کیا مگر وہ پوری ذبح نہ ہوسکی اس لئے اس نے اسے دوبارہ سیدھا کر کے ذبح کیا اور اس کی رگیں تمام کاٹ دیں۔ اگر شکار مثلاً ہرن پالتو ہو جائے، اس طرح اگر پالتو جانور مثلاً بکری وحشی ہو جائے، شہر اور آبادی میں ہو یا جنگل و میدان میں ہو ان کے بارے میں تفصیل مسائل، احکام، اقوال ائمہ کرام، دلائل

قال والمستحب فی الابل النحر فان ذبحها جاز ویکره والمستحب فی البقر والغنم الذبح فان نحرهما جاز ویکره اما الاستحباب فیه لموافقة السنة المتوارثة ولا جتماع العروق فیها فی المنحر وفیهما فی المذبح والکراهة لمخالفة السنة وهی لمعنی فی غیره فلا تمنع الجواز والحل خلافا لما یقوله مالك انه لا یحل.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اونٹ کو (بجائے ذبح کرنے کے) نحر کرنا مستحب ہے۔(ف جس کی صورت یہ ہوگی کہ

اس کی پچھلی دونوں اور ایک اگلی ٹانگ ملا کر باندھ دیا جائے۔اور اگلی ایک ٹانگ دوہرا کر باندھ دی جائے۔اور سینہ سے اوپر کا جو حصہ حلقوم سے ملا ہوا ہے جہاں پر گوشت کم ہوتا ہے اسے کاٹ دیا جائے۔اسی طرح کرنے کو نحر کرنا کہا جاتا ہے۔اور ایسا کرنا مستحب ہے)۔**فان ذبحها الخ** اور اگر اسے ذبح کر دیا جائے تو بھی جائز ہوگا۔(ف یعنی اونٹ کے جبڑے کے نچلے حصہ کو کاٹ دیا جائے تو بھی جائز ہوگا)۔**ویکرہ الخ** مگر مکروہ ہوگا۔(ف یعنی اس طرح ذبح کرنا مکروہ ہوگا اگر چہ اس جانور اور ذبیحہ میں کوئی خرابی نہیں ہوگی)۔**والمستحب فی البقر الخ** اور گائے بکری وغیرہ کو ذبح کرنا ہی مستحب ہے اگر چہ اس کو نحر کرنا بھی جائز مگر مکروہ ہے۔

(ف یعنی جانور کو حلال کرنے کے دو طریقے ہیں (۱) نحر۔(۲) ذبح۔جیسا کہ ابھی اوپر بیان کیا جا چکا ہے۔اس میں اونٹ کو نحر کرنا مستحب ہے۔اور باقی جانوروں کو ذبح کرنا ہی مستحب ہے۔اگر کسی نے اونٹ کو نحر کرنے کے بجائے ذبح کیا اسی طرح دوسرے جانوروں کو ذبح کرنے کی بجائے نحر کر دیا تو بھی جائز ہوگا مگر ایسا کرنا مکروہ ہوگا اگر چہ جانور کے گوشت میں کچھ کراہت آئے گی۔ عینیؒ نے ان باتوں کی تصریح کی ہے۔ **اما الاستحباب الخ** ان کے مستحب ہونے کی دو وجہیں ہیں اول یہ کہ اسی طرح سے ہمیشہ سے ہوتا آیا ہے۔

ولان اجتماع العروق الخ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اونٹوں میں ساری رگیں اسی جگہ جمع ہوتی ہیں جہاں پر نحر کیا جاتا ہے۔اور گائے و بکری وغیرہ میں اسی جگہ رگیں جمع ہوتی ہیں جہاں پر ان کو ذبح کیا جاتا ہے۔(ف اس کے علاوہ فرمان باری تعالیٰ ہے۔﴿اِنَّ اللّٰهَ یَاْمُرُكُمْ اَنْ تَذْبَحُوْا بَقَرَةً﴾۔ذبح کا یہ حکم گائے کے متعلق دیا گیا ہے۔اسی طرح دوسری آیت میں ہے وَ فَدَیْنٰهُ بِذِبْحٍ عَظِیْمٍ۔اس کی تفسیر میں اس طرح مذکور ہے کہ وہ جانور دُنبہ یا بکرا تھا اس سے بکری کی صورت میں بھی ذبح کا لفظ فرمان باری تعالیٰ ہے۔اس سے معلوم ہوا کہ گائے اور بکری کی تمام قسموں میں ذبح کرنا مستحب ہے۔اور ایک موقع میں ارشاد باری تعالیٰ ہے ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَ انْحَرْ﴾۔اس کی تفسیر میں اونٹوں کے لئے نحر کا حکم آیا ہے۔پس اس سے معلوم ہوا کہ اونٹوں میں نحر کرنا ہی مستحب ہے۔اس کے علاوہ صحیح بخاری کی حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث میں اونٹوں کو نحر کرنا اور مینڈھوں کو ذبح کرنا منقول ہے۔اور صحیح مسلم میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے منقول حدیث میں تمتع کی ہدی کے لئے گائے کے بارے میں ذبح کرنا مذکور ہے۔اور شروع سے اب تک اسی پر عمل بھی جاری ہے۔اس لئے یہ عمل فعلی اجماع کے حکم میں ہے۔پھر چونکہ یہ سنت معاملات کی قسم میں سے ہے اس لئے اس کا ثواب مستحب پر عمل کا ہوگا۔اسی لئے مصنفؒ نے اسے مستحب فرمایا ہے۔

والکراهة الخ اور اس کے خلاف عمل کرنا سنت کے مخالف ہونے کی وجہ سے مکروہ ہے۔اور یہ کراہت اس معنی کی وجہ سے ہے جو ذبح کے اندر موجود ہے۔(ف یعنی یہ کراہت نفس ذبح میں سے نہیں ہے کیونکہ ذبح کا کام جس طرح ذبح سے ہوتا ہے اسی طرح سے نحر سے بھی ہوتا ہے اس لئے ذبح دونوں طریقوں سے ہو جائے گا۔بلکہ کراہت کی وجہ صرف سنت پر عمل کرنے کو چھوڑنے سے ہوتا ہے اس لئے حاصل یہ ہوا کہ اس میں کراہت کی وجہ نفس ذبح سے خارج ہے۔ **فلا تمنع الجواز الخ** اسی لئے ایسی کراہت نفس ذبیحہ کے حلال و حرام ہونے کے لئے مانع نہیں ہے خلا **فالما یقوله الخ** ہمارا یہ قول امام مالکؒ کے اس قول کے مخالف ہے کہ ایسا ذبیحہ حلال نہیں بلکہ حرام ہے۔(ف اور اقطعؒ نے قدوری کی شرح میں بھی امام مالک کا ایسا ہی اختلاف نقل کیا ہے۔کہ اگر اونٹ کو بجائے نحر کرنے کے ذبح اور گائے وغیرہ کو بجائے ذبح کرنے کے نحر کر دیا جائے تو ایسا جانور نہیں کھایا جائے گا۔لیکن ابو القاسم المالکیؒ نے کتاب التفریع میں لکھا ہے کہ اگر کسی ضرورت سے اونٹ کو ذبح کر دیا جائے تو اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔اور اگر ضرورت کے بغیر بھی ذبح کر دیا جائے تو بھی اسے کھایا جا سکتا ہے۔اس سے معلوم ہوا کہ اونٹ کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔م۔ع۔

توضیح: جانور کو اختیاری طور پر حلال کرنے کی کتنی اور کون کون سی صورتیں ہیں ان کے

طریقے کیا ہیں اگر ان کے خلاف کیا جائے تو وہ فعل کیسا ہوگا اور گوشت پر اس کا کوئی اثر ہوگا یا نہیں، دوسرے ائمہ کے اقوال، ان کے دلائل، ہمارے دلائل بالتفصیل

قال ومن نحر ناقة او ذبح بقرة فوجد في بطنها جنينا ميتالم يوكل اشعر اولم يشعر، وهذا عند ابي حنيفه وهو قول زفر والحسن ابن زياد رحمهما الله وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله اذا تم خلقته اكل وهو قول الشافعي لقوله عليه السلام ذكاة الجنين ذكاة امه ولانه جزء من الام حقيقة لانه يتصل بها حتى يفصل بالمقراض ويتغذى بغذائها ويتنفس بتنفسها وكذا حكما حتى يدخل في البيع الوارد على الام ويعتق باعتاقها واذا كان جزء منها فالجرح في الام ذكاة له عند العجز عن ذكاته كما في الصيد.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اونٹ نحر کیا یا گائے ذبح کی اور اس کے پیٹ میں مرا ہوا بچہ پایا تو اس بچہ کو نہیں کھایا جائے گا خواہ اس کے بدن پر بال نکل آئے ہوں یا نہ نکلے ہوں۔ (یعنی وہ بچہ اپنی پیدائش میں پورا جانور ہو چکا ہو یا نہ ہوا ہو) اسے مردہ ہی کہا جائے گا۔ وهذا عندابي حنيفةؒ الخ یہ امام ابو حنیفہؒ کا مسلک ہے۔ اسی طرح امام زفر بن ہذیل اور حسن بن زیاد رحمہما اللہ کا بھی یہی قول ہے۔ (ف ویسے یہ دونوں حضرات بھی امام اعظمؒ کے شاگردوں میں سے مشہور ہیں)۔ وقال ابو يوسفؒ الخ اور صاحبین یعنی امام ابو یوسف وامام محمد رحمہما اللہ نے فرمایا ہے کہ اگر پیٹ کے بچہ کی بناوٹ اور خلقت پوری ہو چکی ہو تو بھی وہ کھایا جاسکے گا۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے۔ (ف اسی طرح امام مالکؒ کا بھی یہی قول ہے۔ اور مبسوط میں لکھا ہے کہ امام محمدؒ سے مروی ہے کہ ایسا بچہ اسی صورت میں کھایا جاسکتا ہے جب کہ اس کے بدن پر بال نکل آئے ہوں اور اس کی بناوٹ اور تخلیق پوری ہو چکی ہو۔ اس حالت سے پہلے وہ صرف ایک مضغہ یعنی گوشت کے لوتھڑے کے حکم میں ہوتا ہے۔ اس لئے اسے نہیں کھایا جائے گا۔ یہی قول امام مالک ولیث اور ابو ثورؒ کا بھی ہے۔

چنانچہ ابو القاسم ابن الجلاب مالکیؒ نے کتاب التفریع میں لکھا ہے کہ اس مردہ بچہ کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے بشرطیکہ اس کی خلقت پوری ہو چکی ہو اور اس پر پورے بال اگ گئے ہوں۔ اور اگر اس کی خلقت پوری نہ ہوئی ہو اور اس پر بال جمے ہوئے نہ ہوں تو پھر اسے کھانا جائز نہ ہوگا۔ اور اگر وہ اپنی ماں کے پیٹ سے زندہ نکل آئے تب وہ ایک مستقل جانور کے حکم میں ہوگا۔ یعنی اس کی ماں کے ذبح کر دیئے جانے سے اس بچہ کو کھایا نہیں جاسکے گا۔ بلکہ اس کے زندہ رہتے ہوئے اسے اختیاری ذبح کیا گیا ہو تب اسے کھایا جاسکے گا۔ اسلئے اگر ذبح کرنے سے پہلے ہی وہ مر گیا ہو تو پھر اسے کھانا جائز نہ ہوگا۔ ع۔

یہ تمام ائمہ یعنی امام مالک وشافعی واحمد وابو یوسف ومحمد رحمہم اللہ سب اس بات پر تھوڑے سے اختلاف کے ساتھ متفق ہیں کہ ایسا بچہ اپنی ماں کے ذبح کئے جانے کی وجہ سے پورا کھایا جاسکے گا اس شرط کے ساتھ کہ وہ اپنی ماں کے ذبح کے بعد اس کے پیٹ سے مردہ نکلا ہو۔ جس کی دلیل حدیث اور قیاس کی موجودگی ہے۔ یعنی اس حدیث کی وجہ سے کہ فرمان رسول علیہ السلام ہے ذكاة الجنين ذكاة امه یعنی فرمان رسول علیہ السلام یہ ہے کہ پیٹ کے بچہ کا ذبح اس کی ماں کا ذبح ہی ہے۔ (ف یعنی مادہ جانور کو ذبح کرنے کے بعد اس کے پیٹ سے جو بچہ نکلا اس کا ذبح وہی کافی سمجھا جائے گا کہ اس کی ماں حلال کر دی گئی ہے۔ اور جنین اسی وقت کہنا صحیح ہوتا ہے جب کہ وہ اپنی ماں کے پیٹ میں موجود ہو۔ کیونکہ اس لفظ کے مادہ میں پوشیدگی اور چھپا ہوا ہونا پایا جاتا ہے۔ اسی لئے جن کو جن کہا جاتا ہے کہ وہ آدمیوں کی نظروں سے پوشیدہ ہوتے ہیں۔ اور حدیث میں اس کا اطلاق پیٹ کے ایسے بچہ پر ہوتا ہے جس کی بناوٹ اور خلقت ہنوز پوری نہ ہوئی ہو۔ اس کا بیان عنقریب آئے گا۔ الحاصل یہ حدیث اس بات پر دلیل ہے کہ جنین کی ذکاۃ بھی اس کی ماں کی ذکاۃ ہے۔

ولانه جزء من الام الخ اور اس قیاسی دلیل سے بھی دعوی ثابت ہوتا ہے کہ جنین حقیقت میں بھی اپنی ماں کا جزء بدن

ہوتا ہے اس طرح سے کہ ماں کی ناف کو پھاڑ کر اور اسے کاٹ کر جدانہ کر لیا جائے تو وہ اپنی ماں سے بالکل ملا ہوا ہوتا ہے۔ اسی طرح اپنی ماں کی غذا سے وہ بھی غذا پاتا ہے۔ اور ماں کی سانس لینے کے ساتھ ہی وہ بھی سانس لیتا ہے۔ اسی طرح حکم میں بھی ایسا بچہ اپنی ماں کا جزء ہی ہوتا ہے۔ حتی یدخل الخ اسی بناء پر جب اس کی ماں کی بیع کا معاملہ کیا جاتا ہے تو از خود یہ بچہ بھی اس بیع میں داخل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اپنی ماں کے آزاد کئے جانے سے جنین آزاد ہو جاتا ہے۔

(ف یعنی جب کوئی باندی آزاد کی جاتی ہے تو اس کے پیٹ کا بچہ بھی از خود آزاد ہو جاتا ہے۔ اسی طرح جب وہ فروخت کی جاتی ہے تو وہ جنین بھی از خود فروخت ہو جاتا ہے یعنی ماں کا مالک ہی اس کا بھی مالک ہو جاتا ہے۔ جب کہ ماں کے فروخت کے بغیر صرف اسی کو فروخت نہیں کیا جاسکتا ہے)۔

اور جب ان مذکورہ احکام سے جنین کا اپنی ماں کا جزو بدن ہونا ثابت ہو گیا تو اس کی ماں کو ذبح کرنا بھی اسی کو ذبح کرنا مانا جائے گا۔ کیونکہ پیٹ میں رہتے ہوئے صرف اسی کو ذبح کرنے سے عاجزی مسلم ہے۔ جیسے کہ شکار میں ہوتا ہے۔ (ف یعنی اس کے ذبح سے بھی جب عاجزی ثابت ہوتی ہے تو مجبوراً تیر وغیرہ پر بسم اللہ پڑھ کر بدن کے کسی بھی حصہ میں زخم کر دینے سے وہ حلال ہو جاتا ہے۔ اسی طرح مادہ جانور کے اجزاء میں سے ہر جزو کو کاٹنا یا اسے زخم کرنا ضروری نہیں ہوتا ہے اگر چہ اس بچہ کو ذبح کرنے کی جگہ موجود ہوتی ہے۔ پس مجبوری کی حالت میں ذبح کی مقررہ جگہ کو چھوڑ کر جس جگہ کو بھی زخمی کر دینے سے وہ حلال ہو جائے گا۔ اس طرح سے قیاس کرنا گویا نص حدیث کی حکمت کی وضاحت ہے۔ لیکن خود اس حدیث میں طویل کلام ہے۔ مختصراً اس کی شرح اور تفصیل اس طرح سے ہے کہ اس حدیث کو گیارہ صحابہ کرامؓ نے روایت کیا ہے۔

چنانچہ ان میں سے حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ نے مرفوعاً اس طرح سے روایت کیا ہے ذکاۃ الجنین ذکاۃ امہ۔ اس کی روایت ابوداؤد الترمذی وابن ماجہ نے کی ہے۔ اور ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے۔ اور اسے ابن حبان واحمد نے بھی روایت کیا ہے۔ اور دار قطنی کی روایت میں اتنا جملہ زیادہ بھی ہے کہ خواہ اس بچہ کے بدن پر بال نکل آئے ہوں یا نہ نکلے ہوں۔ پھر دار قطنی نے کہا ہے کہ قول صحیح یہ ہے کہ یہ موقوف ہے۔ منذریؒ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد حسن ہے اور اس میں یونس بن اسحٰق ثقہ ہیں۔ ان میں سے ایک حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے منقول حدیث ہے۔ اس کی روایت ابوداؤد اور ابو یعلی نے کی ہے۔ ان میں سے ایک اور حدیث حضرت ابو ہریرہ کی حدیث ہے جس کی روایت حاکم اور دار قطنی کی ہے۔ اسکی اسناد ضعیف ہے۔ اسی طرح ابن عمرؓ سے منقول ہے حدیث جس کی روایت حاکم اور دار قطنی نے کی ہے اور ان میں سے ایک حدیث ابن مسعودؓ سے منقول ہے جس کی روایت دار قطنی نے کی ہے جس کے سارے راوی ثقہ ہیں۔ سوائے احمد بن الحجاج بن الصلت کے سب صحیح میں موجود ہیں۔ ان میں سے ایک حدیث ابن عباس وکعب بن مالک رضی اللہ سے منقول ہے جس کی روایت طبرانی میں ہے۔ اور ایک حدیث ابوامامہ اور ابوالدرداء سے منقول ہے جس کی روایت بزارؒ نے اور علی رضی اللہ عنہ کی حدیث دار قطنی کی روایت سے موجود ہے۔ لیکن شیخ عبدالحقؒ صاحب الاحکام نے فرمایا ہے کہ اس کی تمام سندیں قابل حجت نہیں ہیں۔ اسی قول کو ابن القطانؒ نے بھی صحیح کہا ہے۔ مع۔

اور مالکؒ نے ابن عمرؓ سے موقوف روایت کیا ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ یہ مرفوع کے حکم میں ہے کیونکہ اس میں رائے کو دخل نہیں ہے۔ لیکن اس اثر میں یہ جملہ بھی ہے کہ جب اونٹنی نحر کی جائے تو جو بچہ اس کے پیٹ میں ہوگا تو اس کی ذکاۃ اسی اونٹنی کی ذکاۃ ہوگی بشرطیکہ اس بچہ کی خلقت پوری ہو چکی ہو اور اس کے بدن پر بال اُگ گئے ہوں۔ پس جب وہ پیٹ سے نکالا جائے تو اسے ذبح کر دیا جائے تاکہ اس کے بدن سے خون نکل جائے۔ یہ روایت حضرت نافع سے مختلف سندوں سے نقل کی ہے۔ لیکن یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ وہ مرفوع حدیث جسے ترمذیؒ نے حسن کہا ہے اس میں یہ جملہ موجود ہے کہ اس کے بدن پر بال جمے ہوں یا نہ جمے ہوں۔ اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ ابن عمرؓ کے اثر میں بال جمے نہ ہوں کا حکم مذکور نہیں ہے۔ اس بناء پر وہ بھی کمتر درجہ پر

جائز ہو بشرطیکہ وہ محض خون کا لوتھڑا یا جما ہوا نہ ہو۔ اس لئے جب خلقت پوری نہ ہوئی تو اس صورت کی تفصیل یہ ہوگی کہ اگر وہ جما ہوا خون یا لوتھڑا ہو تو اسے کھانا بالکل جائز نہ ہوگا۔ اور اگر اعضاء بدن پورے تیار ہو چکے ہوں لیکن بدن پر بال جمے نہ ہوں تب اسے کھانا جائز ہوگا۔ پھر اس موقع میں جو یہ بات کہی گئی ہے کہ مجالد بن سعید ضعیف ہے تو اس بات پر سب متفق نہیں ہیں بلکہ اس میں لوگوں کا اختلاف بھی ہے۔ چنانچہ بجلی اور بخاری رحمہما اللہ نے ان کو صدوق کہا ہے۔ لیکن یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ ایک صدوق شخص بھی اپنے حافظہ کی کمزوری کی وجہ سے ضعیف ہو جاتا ہے۔ اس لئے ان کے درمیان کوئی اختلاف باقی نہیں رہا۔

اور یونس بن ابی اسحٰق کے بارے میں کچھ کلام کرنا غلط ہے کیونکہ وہ تو جمہور کے نزدیک ثقہ ہیں۔ اور صحیح حدیث میں ان سے مروی حدیث کو بھی حجت میں پیش کیا گیا ہے۔ مگر حق بات یہی ہے کہ حدیث کی بعض سندیں حسن ہیں اور کثرت طرق ہونے کی وجہ سے خود بھی حسن ہو جاتی ہے۔ اس لئے یہ حدیث مرتبہ میں صحیح کے قریب تر ہوئی۔ بلکہ صحیح ہے۔ اور اگر کوئی اس کی تمام سندوں کو سامنے رکھتے ہوئے مختصر کلام کرنا چاہے تو اس کی صورت یہ ہوگی کہ حضرت ابو سعید رضی اللہ عنہ کی حدیث کے بارے میں ترمذیؒ نے تحسین کیا ہے یعنی اسے حسن بتایا ہے۔ اور اس کے اسناد میں مجالد بن سعید ہیں یا دوسری سند میں یونس بن ابی اسحٰق ہیں۔ اور یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ اس کی اسناد حسن سے نیچے درجہ کی نہیں ہے۔ اور منذریؒ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد حسن ہے۔ اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں عبید اللہ بن زیاد القداح المکی کے بارے میں کلام ہے۔ لیکن نسائی و ترمذی و ابن عدی و ابن معین نے ان کو ثقہ کہا ہے۔ اور عتاب بن بشیر الجزری کو ابن معین نے ثقہ کہا ہے۔ اور ابن عدی و ابوداؤد نے بھی بظاہر روایت ان کو ثقہ ہی بتلایا ہے۔ اور اس کی اتباع میں ابو یعلی موصلی نے حماد بن شعیب سے روایت کی ہے اس لئے اس میں قوت آگئی ہے اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کی اسناد میں عبد اللہ بن سعید المقبری اور دوسرے طریق میں عمر بن القیس ہے ان دونوں میں البتہ کلام ہے۔

اور ابن عمرؓ کی حدیث جو حاکم وغیرہ کی روایت کے مطابق مرفوعاً ہے۔ اور اس کی اسناد میں محمد بن اسحاق اور محمد بن الحسن الواسطی میں کلام ہے۔ لیکن محمد بن اسحٰق ثقہ ہیں۔ اسی طرح محمد بن الحسن الواسطی کو ابن حبان و احمد و ابن معین و احمد بن زیاد و ابوحاتم و ابوداؤد وغیرھم رحمھم اللہ نے ثقہ کہا ہے اور ابو ایوب کی حدیث میں ابن ابی لیلی کی روایت حسن کے درجہ سے کم نہیں ہے۔ اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث کی اسناد میں احمد بن الحجاج کے بارے میں ذہبیؒ نے کتاب میزان الاعتدال میں کلام کیا ہے اور ابن عباسؓ کے حدیث میں موسیٰ بن عثمان الکندی کو ابن القطان نے مجہول کہا ہے اور کعب بن مالکؓ کی حدیث کی اسناد میں اسمٰعیل بن مسلم المکی کے بارے میں کلام کیا گیا ہے۔ لیکن ابن حبانؒ نے کہا ہے کہ یہ مرفوع نہیں ہے بلکہ زہریؒ نے کہا ہے کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرمایا کرتے تھے کہ جب جنین کے بال نکل آئے ہوں تو اس کی ماں کی ذکاۃ ہی اس کی ذکاۃ ہے۔ اسی طرح سفیان بن عیینہ وغیرہ ثقہ نے روایت کیا ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ زہری کی خود اس روایت سے بھی اس بات کا فائدہ حاصل ہو رہا ہے کہ یہ کام بہت مشہور اور عام تھا اور ابو امامہ و ابو الدرداء کی حدیث کی اسناد میں شبر بن عمارہ کے بارے میں کلام ہے۔ لیکن ابن عدیؒ نے کہا ہے کہ یہ استقامت سے قریب تر ہیں۔ اور میں ان کی کسی حدیث کو منکر نہیں جانتا ہوں اور حضرت علیؓ کی حدیث میں حارث اعور کے بارے میں جمہور نے کلام کیا ہے۔ لیکن نسائیؒ نے اسے قوی بتایا ہے۔ اور ابن معینؒ سے ان کے بارے میں منقول ہے کہ اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ جب یہ تفصیل معلوم ہو چکی تو عینیؒ نے جو عبد الحقؒ اور ابن القطانؒ سے جو یہ نقل کیا ہے کہ اس کی تمام سندیں قابل حجت نہیں ہیں وہ قول ثور مقبول نہ ہوگا۔ کیونکہ اس کی سندیں عموماً درجہ حسن سے کم نہیں۔ اور اگر ان کے مجموعہ کا اعتبار کیا جائے تو وہ اصول حدیث کے مطابق صحیح ہونے سے کم نہ ہوگا۔ اس لحاظ سے اس حدیث کو اسی اختلاف کے بغیر صحیح ہونا چاہئے۔ البتہ اس میں صرف علی الاطلاق جنین کے حلال ہونے کا ثبوت ملتا ہے یعنی خواہ اس پر بال جمے ہوں یا نہ جمے ہوں۔ حالانکہ امام شافعی و

صاحبین رحمہم اللہ نے یہ قید بھی لگادی ہے کہ اس کی خلقت پوری ہو چکی ہو اور اس کے بدن پر بال بھی جم چکے ہوں۔ اور بندہ مترجم کے نزدیک واللہ تعالیٰ اعلم اس کی وجہ یہ سمجھ میں آتی ہے کہ حدیث تو مطلق ہی ہے لیکن ابن عمر رضی اللہ عنہما کے اثر سے اور زہریؒ کے آثار صحابہ رضی اللہ عنہم سے بال جمنے کی بھی قید ظاہر ہوتی ہے۔ اور اصل مسئلہ میں اختلافی اجتہاد ہے۔ لہٰذا بال نہ جمنے کی صورت میں احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ اس کو حلال نہیں کہا جائے۔ فافہم۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح:۔ اگر گائے بکری وغیرہ کو ذبح کرنے کے بعد اس کے پیٹ سے جنین بچہ تام یا ناقص نکل آئے تو فقہاء کے اس کے کھانے یا نہ کھانے کے بارے کیا اقوال ہیں، تفصیل، دلائل

وله انه اصل في الحيوة حتى يتصور حياته بعد موتها وعند ذلك يفرد بالذكاة ولهذا يفرد بايجاب الغرة ويعتق باعتاق مضاف اليه وتصح الوصية له وبه وهو حيوان دموي وما هو المقصود من الذكاة وهو التميز بين الدم واللحم لا يتحصل بجرح الام اذهو ليس بسبب لخروج الدم عنه فلا يجعل تبعا في حقه بخلاف الجرح في الصيد لانه سبب لخروجه ناقصا فيقام مقام الكامل فيه عند التعذر وانما يدخل في البيع تحريا لجوازه كيلا يفسد باستثنائه ويعتق باعتاقها كيلا ينفصل من الحرة ولد رفيق.

ترجمہ:۔ اور جنین کے مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کی دلیل یہ ہے کہ وہ جنین اپنی زندگی کے حق میں خود مستقل حیثیت رکھتا ہے۔ یہاں تک کہ اس کی ماں کے مر جانے کے بعد بھی اس کے زندہ رہنے کی امید کی جاتی ہے۔ (ف خلاصہ یہ ہوا کہ وہ تو زندہ رہ جاتا ہے مگر اس کو ذبح کرنے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس کو ذبح کر کے کھانے کے لئے حلال کر لیا جائے۔ اس لئے اس میں زندگی کا خیال رکھتے ہوئے گفتگو کرنی چاہئے۔ تو ہم نے دیکھا کہ وہ جنین زندہ ہونے میں خود مستقل ہے۔ اگرچہ متصل ہونے میں وہ ماں کے تابع ہے۔ اور ہمیں اس مسئلہ میں اس کی زندگی کے اعتبار سے بحث کرنی ہے۔ اس میں دلیل یہ ہے کہ اکثر اوقات ماں مر جاتی ہے مگر وہ بچہ پیٹ میں پھڑکتا رہتا ہے۔ یہاں تک کہ ماں کا پیٹ چاک کر کے اسے زندہ نکال لیا جاتا ہے پس جب یہ بات ثابت ہو گئی تو اسے ذبح بھی مستقل طور پر اور علیحدہ ہونا چاہئے۔ اور اس کی حیٰوۃ و موت مستقل اور علیحدہ شمار کرنی چاہئے۔

ولهذا يفرد الخ اسی وجہ سے کہ جنین بھی ایک مستقل جاندار ہے غرہ لازم کئے جانے کی صورت میں اپنی ماں سے علیحدہ کر کے شمار ہوتا ہے اور اس کا علیحدہ حکم ہوتا ہے۔ (ف غرہ کہا جاتا ہے ایک غلام یا باندی کو جس کی قیمت پانچ سو درہم لازم کی جاتی ہے یہ غرہ اس وقت لازم ہوتا ہے کہ مثلاً دو عورتیں ایسی کہ ان میں سے ایک کو ولادت ہونے والی ہے یا کم از کم بناوٹ پوری ہو چکی ہے اس عورت کے پیٹ میں دوسری عورت نے لات ماردی یا لپے کسی سے اسے مارا جس کے نتیجہ میں پیٹ کا وہ بچہ ضائع ہو گیا۔ تو اس دوسری عورت یعنی قاتلہ پر اس بچہ کے جرمانہ میں وہ غرہ لازم آتا ہے۔ چنانچہ اس کی پوری تفصیل انشاء اللہ تعالیٰ آئندہ کتاب الجنایات میں آئے گی۔ الحاصل اس جنین کی مستقل زندگی کی وجہ سے اس کے جرم میں مستقل غرہ لازم آتا ہے۔

ويعتق باعتاق الخ اور صرف ایسا بچہ بھی آزاد ہو جاتا ہے جبکہ اس کی آزادی کی نسبت اسی کی طرف کی گئی ہو۔ (ف مثلاً کوئی یوں کہے کہ میں نے اپنی اس باندی کے پیٹ کے بچہ کو آزاد کیا تو صرف وہی بچہ آزاد ہو گا یعنی باندی آزاد نہ ہو گی۔ حالانکہ اگر بچہ کو جزء بدن کہا جائے تو بدن کے ایک جزء مثلاً صرف ہاتھ یا پاؤں کے آزاد کرنے سے صاحبین کے نزدیک پورا آزاد ہو تا ہے تو یہاں بھی پوری باندی کو آزاد ہو جانا چاہئے تھا۔ پس اگر اس جنین کے لئے علیحدہ زندگی تسلیم نہیں کی جاتی تو پوری باندی اس جزء کے آزاد ہو جانے سے آزاد ہو جاتی۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ جنین کے حق میں مستقل زندگی کا اعتبار ہے اسی لئے اس کے احکام بھی مستقل ہیں۔ **و تصح الوصية الخ** اسی طرح جنین کے واسطے وصیت صحیح ہے۔ اور جنین کے ساتھ

وصیت صحیح ہے۔(ف مثلاً کسی نے ہندہ کے پیٹ کے بچہ کے لئے ہزار درہم کی وصیت کی تو وصیت صحیح ہو گی۔اور اگر زید کے لئے اپنی باندی کے حمل کی وصیت کی تو یہ بھی صحیح ہو گی۔اس سے معلوم ہوا کہ اگر جنین کی زندگی اور اس کے مستقل وجود کا اعتبار نہ ہوتا تو اس کے لئے ہزار درہم کی وصیت بے اعتبار ہوتی۔ بلکہ بجائے اس جنین کے وہ ہزار درہم اس کی ماں کے نام ہوتے۔اس طرح اگر جب یہ کہا کہ اس باندی کے پیٹ میں جو حمل ہے وہ زید کو دیدیا جائے تو اس کا اعتبار نہ ہوتا۔ حالانکہ یہ دونوں ہی وصیتیں صحیح ہیں۔اس سے یہ بات یقین کے ساتھ معلوم ہو گئی کہ حمل کی مستقل اور علیحدہ زندگی کا بھی اعتبار ہے۔

وهو حيوان الخ حالانکہ یہ جنین اور یہ بچہ خون والا حیوان ہے۔(ف یعنی اس میں بہتا ہوا ناپاک خون موجود ہے)۔ وماهو المقصود الخ اور کسی جانور کو حلال کرنے سے جو مقصود ہے یعنی اس کے بدن کے خون کو اس کے گوشت سے علیحدہ کر دینا ہے اور یہ مقصود صرف ماں کو زخمی کر دینے سے حاصل نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ ماں کو زخمی کر دینا اس بچہ سے خون کے نکل جانے کا سبب نہیں ہوتا ہے۔ لہٰذا ذبح کے معاملہ میں جنین ماں کے تابع نہیں کیا جا سکتا ہے۔(ف سب کا خلاصہ یہ ہوا کہ جب زندگی کے معاملہ میں جنین کا مستقل اعتبار ہے اور اس میں بہتا ہوا خون بھی موجود ہے تو ذبح کر کے اس جنین کے خون کو نکال دینا چاہئے۔ کیونکہ اسکو ذبح کرنے کا مقصود یہی ہوتا ہے کہ بدن کا گوشت ایسے خون کے ساتھ ملنے سے یا تعلق سے بالکل پاک ہو جائے مگر ماں کی رگیں کاٹنے سے یہ مقصود حاصل نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ ماں کو زخمی کر دینے سے اسکے جنین کو کچھ بھی زخم نہیں آئے گا جس سے اس کے بدن کا بہتا ہوا ناپاک خون نکل جائے۔ لہٰذا ذبح کا جو مقصد ہوتا ہے اس میں وہ جنین ماں کے تابع نہیں ہو گا۔ اگر چہ ماں کی بیع میں تابع ہو جاتا ہے۔اس لئے وہ جب اپنی ماں کے پیٹ ہی میں مر جائے گا تو وہ اپنے ناپاک خون کے ساتھ مرے گا جیسے کہ کوئی جانور خود مر جائے تو اسے مردار کہا جاتا ہے۔ اسی طرح یہ جنین بھی ماں کے پیٹ سے مردار کی حالت میں نکلے گا۔

جب کہ فرمان باری تعالےٰ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ الاية یعنی تم پر مردار اور خون حرام کر دیا گیا ہے۔ یہاں مردار سے مراد وہ جانور ہے جو ذبح کئے بغیر از خود مر جائے اس لئے اس آیت کا تقاضا یہ ہوا کہ جو بچہ مرا ہوا پیٹ سے نکلا ہو وہ اختیاری اور اضطراری کسی بھی قسم کے ذبح کے بغیر ہی مرا ہے لہٰذا یقیناً وہ مردار ہے۔ اسی لئے شیخ بن حزم ظاہری نے بھی امام ابو حنیفہؒ کے قول کو ہی پسند کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ آیت پاک کا جو مقصد ہے اسے مذکورہ روایت کی وجہ سے ترک نہیں کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ مردار کی حرمت جسکی نص قرآنی سے ثابت ہے وہ قطعی ہے۔ اور عرف ولغت میں اس کے معنی یہی ہیں کہ ذبح اختیاری و اضطراری کے بغیر مرا ہو۔ اس لئے اگر دوسرے جانور کے ذبح سے ہی اس جانور کا بھی ذبح ہو جانا کافی سمجھا جائے تو اس بات کا احتمال پیدا ہو جائے گا کہ شاید عرف وقیاس کے علاوہ بھی کوئی ایسی صورت ہے جس سے وہ مردار نہیں ہوتے ہیں۔ اس طرح مردار کے حرام ہونے کی کچھ قطعیت باقی نہ رہے گی۔ بلکہ ظنی ہو جائے گی۔ حالانکہ یہ بات اجماع کے خلاف ہے اور جنین کے ذبح کو شکار کے ذبح کے طریقہ پر اضطراری قرار دینا صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ شکار میں بھی یہ بات نہیں ہوتی ہے کہ بکری کے ذبح کرنے سے ہرن شکار کا ذبح ہو جائے جیسے کہ یہاں تم ماں کے ذبح سے بچہ کے ذبح کو اضطراری کہتے ہو)۔

بخلاف الجرح في الصيد الخ بخلاف شکار کے زخمی کر دینے کے کہ اس کو ناقص طور پر خون کے نکل جانے کا سبب ہوتا ہے۔(ف یعنی پیٹ کا جنین تو ذرہ برابر بھی زخمی نہیں ہوتا ہے لیکن شکار تو زخمی کیا جاتا ہے جس سے اس کا خون نکل جاتا ہے اگر چہ کچھ کم بھی نکلتا ہے)۔ فيقام مقام الكل الخ اس لئے مجبوری کی حالت میں ناقص جرح کو مکمل جرح کے قائم مقام کر لیا جاتا ہے۔(ف یعنی اِدھر اُدھر زخمی کر دینے کو ہی اس کے حلق پر ذبح کرنے کے برابر کر لیا جاتا ہے لہٰذا اس پر غیر مجروح کو قیاس کرنا باطل ہو گا)۔ وانما يدخل الخ البتہ بیع کی صورت میں جنین کو بھی صرف اس وجہ سے بیع میں شامل کر لیا جاتا ہے کہ بیع کا صرف جائز ہو جانا ہی مقصود ہوتا ہے۔ تاکہ اس حمل کو بیع سے مستثنیٰ کر دینے کی وجہ سے مکمل بیع فاسد نہ ہو جائے۔(ف کیونکہ

مبیع کے ساتھ جو چیز لگی ہوتی ہے اس کو اس کی بیع میں مستثنیٰ کر دینے سے بیع فاسد ہو جاتی ہے۔ لہٰذا اس بیع کو جائز کرنے کا طریقہ یہی ہو سکتا ہے کہ اس کے حمل (پیٹ کے بچہ) کو بیع سے مستثنیٰ نہیں کیا جائے۔ بلکہ جیسے زمین کی بیع میں اس میں بنی ہوئی عمارت اور لگے ہوئے درخت بھی داخل ہو جاتے ہیں اسی طرح ماں کے تابع ہو کر اس کے پیٹ کا بچہ بھی بیع میں داخل کیا جائے۔

ویعتق الخ اور ماں کے آزاد کئے جانے سے وہ اس لئے آزاد ہو جاتا ہے کہ تاکہ آزاد ماں کے پیٹ کا بچہ بھی آزاد ہو کر باہر آئے اور غلام ہو کر نہ نکلے۔ (ف اور ایسی مثال ہو جائے کہ آم کے درخت سے ایلوا کے کڑوے پھل نکل آئیں۔ جبکہ آزادی اور غلامی میں بچہ ہمیشہ اپنی ماں کے تابع ہوا کرتا ہے۔ اسی لئے کسی آزاد مرد نے دوسرے کی باندی سے نکاح کیا تو اس سے جو بچہ ہوگا وہ باندی ماں کے آقا کا غلام ہی ہوگا اسی طرح اس کے برعکس اگر کوئی غلام شخص کسی آزاد عورت سے نکاح کرے تو اس کا بچہ بھی ماں کے تابع ہو کر آزاد ہی ہوگا اور باپ کے تابع ہو کر اسے غلام نہیں کہا جا سکے گا۔

اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس مقام میں جو کچھ قیاس کے ذریعہ مسائل اور دلائل دیئے گئے پھر ان کے جواب بھی بیان کئے گئے ان میں سے کسی سے بھی صحیح حدیث کا جواب نہیں نکلا۔ صرف اتنی سی بات ہوئی آیت قطعی ہے اس لئے اس کو ترجیح دی گئی۔ لیکن حق بات یہی ہے کہ یہ کہنا صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ وہ حدیث درجہ مشہور میں ہونے کی وجہ سے قوی ہے۔ اور شہرت کے درجہ میں آجانے کی بناء پر وہ حدیث بھی قرآنی آیت کے درجہ میں ہے۔ البتہ امام محمدؒ نے آثار میں یہ روایت کی ہے ابوحنیفہ عن حماد عن ابراہیم النخعی جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر جنین مردہ پیدا ہوا تو وہ مردار ہے۔ جیسے کہ ابوحنیفہؒ کا قول بھی ہے۔ لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ ممکن ہے کہ ابراہیم نخعی کو اطلاع نہ ہوئی ہو۔ بلکہ کتاب الاسرار میں کہا ہے کہ شاید امام ابوحنیفہؒ کو یہ حدیث نہیں پہنچی ہو۔ اسی لئے انہوں نے آیت اللہ کے مطابق حکم دیا تھا پھر جب صاحبینؒ کو یہ حدیث پہنچ گئی اور حدیث صحیح مشہور بھی ہے تو مذہب میں مختار یہی ہوا کہ اگر مادہ جانور کو اختیاری یا اضطراری ذبح کیا گیا اور اس کے پیٹ سے ایسا پورا بچہ نکلا جس کے بدن پر بال بھی جم گئے ہوں اور وہ زندہ بھی رہ گیا ہو تو اسے ذبح کیا جائے۔ اور اگر وہ مردہ ہو تو اس کی ماں کو ذبح کر دینا ہی کافی سمجھا جائے گا۔ اور یہ بچہ بھی حلال ہوگا۔

اسی پر فتویٰ بھی ہے معلوم ہونا چاہئے کہ حدیث ذکاۃ الجنین ذکاۃ امہ کی ترکیب اس طرح ہوگی کہ ذکاۃ الجنین ترکیب اضافی کے بعد مبتداء ہے اور ذکاۃ امہ بھی ترکیب اضافی کے بعد خبر ہے۔ اور بعض فقہاء نے یوں بھی کہا ہے ذکاۃ امہ نصب کے ساتھ ہے یعنی منصوب بنزع الخافض کہ بچہ کو بھی اس کی ماں کے ذبح کی طرح ذبح کرو۔ جس کا مطلب یہ ہوگا کہ جنین کو بھی اسی طرح ذبح کیا جائے جیسے اس کی ماں کو ذبح کیا گیا ہے۔ لیکن یہ مطلب نکالنا دو طریقوں سے غلط ہے۔ اول تو یہ بیان بے فائدہ ہے۔ دوسرے یہ کہ نصب دینا خیالی اور شاعرانہ توجیہ ہے۔ پھر روایتوں میں جو نقل محفوظ ہے اس پر اعتماد ہوگا۔ اور منذریؒ نے کہا ہے کہ ائمہ حفاظ و علماء نقل کے نزدیک نصب کا کہیں اعتبار نہیں ہے۔ بلکہ رفع کی روایت ہی محفوظ ہے۔ اور عینیؒ نے جو یہ لکھا ہے کہ قطعی آیت کو ظنی حدیث پر ترجیح دی گئی ہے۔ تو اس کا جواب اوپر میں یہ دیا جا چکا ہے کہ وہ حدیث مشہور ہے اور اصول فقہ کے مطابق آیات قرآنی کے معارض ہو سکتی ہے۔ لہٰذا وہ ظنی باقی نہیں رہی۔ بلکہ اسے معارضہ بھی نہیں کہا جا سکتا ہے۔ ان دلائل سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اس مسئلہ میں حق صاحبین اور جمہور کا قول ہے۔ اور اسی پر فتویٰ بھی ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم بالصواب۔

پھر یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ بدن سے بہتا ہوا ناپاک خون نکل جانے سے گوشت پاک ہو جاتا ہے۔ بشرطیکہ خنزیر کی طرح جانور نجس العین نہ ہو۔ اس لئے شیر کو بھی ذبح کر دینے سے اس کا گوشت پاک ہو جائے گا۔ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ وہ کھایا بھی جا سکے جیسے کہ مٹی پاک ہوتی ہے پر اسے کھانا حرام ہوتا ہے اسی طرح سنکھیا اگرچہ پاک ہے مگر اس کا کھانا حرام

ہے۔ اس میں حکمت یہ ہے کہ کھانے کی ممانعت بعض چیزوں میں ظاہری بدن کی حفاظت کے لئے ہے جیسے مٹی وغیرہ۔ جسے اکثر حکماء اور ڈاکٹر بھی بتا سکتے ہیں۔ اسی لئے جن چیزوں کے نقصان دہ ہونے پر یہ حکماء اتفاق کرتے ہوں تو مفتی بھی ان کا جائز ہونے کا ہی فتویٰ دیں گے۔ جیسے پھٹا ہوا دودھ وغیرہ۔ اور جن چیزوں کی ممانعت صرف باطنی اور روحانی طور پر معلوم کی جاسکتی ہو یہاں تک کہ جن جانوروں کے گوشت سے نفس انسانی میں خبث وشرارت بیدار ہوتی ہو اور وہ قلب کو مکدر اور حیوانیت کی طرف مائل کرتے ہوں اور عقل کو معارف الٰہی کی سمجھ کے لائق نہیں رکھتے ہوں اگرچہ وہ ظاہری بدن کو طاقت بخشتے ہوں تو شرعی حقوق میں ان سے ممانعت خاص قاعدہ کلیہ کے طور پر کی گئی ہے۔ لہٰذا ان جانوروں کا حلال وحرام ہونا امر تعبدی کے طور پر ہے یعنی اس کے بارے میں اپنی سمجھ کو کام میں لائے بغیر عمل کرنا ہے۔ چنانچہ اس پر عمل کرتے ہوئے جب نفس کی صفائی ہو جاتی ہے تو ان کی حلت وحرمت کی حکمت بھی از خود سمجھ میں آجاتی ہے۔ کہ وہ نفیس اسرار پر مبنی ہیں۔ اسی لئے نجس العین جانور یعنی خنزیر کے علاوہ تمام حرام جانور ذبح کیے جانے کے بعد ان کا گوشت پاک ہو جاتا ہے۔ اگرچہ وہ کھانے کے لئے حلال نہیں ہوتا ہے۔ اب یہ جاننا بھی ضروری ہے کہ کن جانوروں کا گوشت کھانا حلال ہوتا ہے۔ اس لئے مصنفؒ اس بحث کو آئندہ ایک مستقل فصل میں بیان فرمارہے ہیں۔

توضیح: جنین کے بارے میں امام اعظمؒ کا مسلک اور ان کے تفصیلی دلائل، صاحبین کا مسلک اور ان کے دلائل

فصل فيما يحل اكله وما لا يحل . قال ولا يجوز اكل ذى ناب من السباع ولا ذى مخلب من الطيور لان النبى عليه السلام نهى عن اكل كل ذى مخلب من الطيور وكل ذى ناب من السباع وقوله من السباع ذكر عقيب النوعين فينصرف اليهما فيتناول سباع الطيور والبهائم لا كل ماله مخلب او ناب.

ترجمہ:۔ فصل۔ جن جانوروں کو کھانا حلال ہے اور جن کو کھانا حلال نہیں ہے = **لايجوز اكل الخ** ناب والے درندوں کا اور مخلب (پنجوں) والے پرندوں کو کھانا جائز نہیں ہے۔ (ف ناب کچلی کے دانت یعنی وہ دانت جو سامنے کے نیچے اوپر والے چاروں دانتوں سے ملے ہوئے اور کچھ اوپر کی طرف نکلے ہوئے ہوتے ہیں اس کا مقصد یہ ہے کہ جن درندوں' پھاڑ کھانے والے جانور کے دانت نوکیلے دار (نکلے ہوئے) ہوتے ہیں ان کو ذبح کرنا کسی غرض سے بھی جائز ہو مگر ان کا گوشت کھانا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح پرندوں میں سے تیز پنجے والے بھی حلال نہیں ہوتے ہیں اس طرح درندوں میں سے ذی ناب سے وہ جانور مراد ہیں جو اپنی کیلوں والے دانتوں سے پھاڑتے ہیں۔ اور پرندوں میں سے ذی مخلب (پنجے والے) سے وہ پرندے مراد ہیں جو اپنے چنگل سے شکار پکڑتے ہیں اور ان کو پھاڑ کر کھاتے ہیں پس اگرچہ ہر پرندہ کو پنجہ ہوتا ہے اسی طرح جس طرح آدمی کو پنجے اور ناخن ہوتے ہیں لیکن بالاجماع ان میں سے شکار کرنے والے پرندے ہی مراد ہیں۔ کرخیؒ نے مختصر میں کہا ہے کہ درندوں میں سے ذی ناب جیسے شیر' بھیڑیا' چیتا' سیاہ گوش بجو' لومڑی' بلی خواہ پالتو ہو یا جنگلی وغیرہ مراد ہیں۔ ع۔ اور جیسے ساہی (خار پشت) وغیرہ جو دوسرے حیوانات کو پھاڑ کر کھاتے ہیں۔ اور پرندوں میں سے پنجوں سے شکار کرنے والے جیسے شکرہ وعقاب وباز وشاہین وگدھ۔ اور کوا وغیرہ ہیں پھر معلوم ہونا چاہئے کہ درندوں اور پرندوں کے حرام ہونے سے متعلق قول ہماری ہی طرح ائمہ شافعی واحمد وابو ثور اور اصحاب حدیث اور اکثر اہل علم رحمھم اللہ کے بھی ہیں۔ اور کچھ مالکی حضرات نے کہا ہے کہ وہ مباح ہے۔ اور شعبی وسعید بن جبیرؒ سے بھی یہی مروی ہے۔ اور امام مالک واوزاعی ویحییٰ بن سعید رحمھم اللہ نے کہا ہے کہ پرندوں میں سے کوئی بھی حرام نہیں ہے۔ یہی قول حضرت ابو الدرداء وابن عباس رضی اللہ عنہما کا ہے۔ الحاصل جمہور علمائے سلف وخلف کا قول یہ ہے کہ درندے جانور اور پرندے بھی حرام ہیں۔

لان النبی علیہ السلام الخ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر ذی مخلب یعنی چنگل سے شکار کرنے والے سے اور درندوں میں سے ہر ذی ناب (کچلی اور نوکیلے دانت) پھاڑ کھانے والے کے کھانے سے منع فرمایا ہے۔(ف یہ حدیث کئی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مروی ہے (ا) ابن عباس رضی اللہ عنہما سے اسی طرح مروی ہے جیسی کہ کتاب میں ابھی مذکور ہوئی ہے۔ رواہ لمسلم وابوداؤد والبزار۔ اور میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ روایت سعید بن جبیر عن ابن عباس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ اور اس سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ سعید بن جبیر وابن عباس رضی اللہ عنہم کا مذہب بھی اس حدیث کے موافق جمہور کے قول کے مثل ہے۔ اور ابھی اوپر جو میں نے ان کا قول جمہور سے خلاف نقل کیا ہے یہ عینی میں مذکور ہے مگر خلاف تحقیق اور ضعیف روایت ہے۔ ورنہ یہ لازم آئے گا کہ راوی نے خود اپنی حدیث کے خلاف کہا ہے۔ جبکہ یہ بات باطل ہے۔ دوسری حدیث یہ ہے کہ خالد بن الولید رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کہ تم پر پالتو گھوڑے اور خچر اور درندوں میں سے سارے ناب والے اور پرندوں میں سے سارے پنجے والے حرام ہیں۔ رواہ ابوداؤد۔ اور یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ گھوڑے کا گوشت حرام ہے۔ لیکن دوسری حدیث سے معلوم ہوا کہ اس کی حرمت احترام اور کرامت کی وجہ سے ہے۔ تیسری حدیث حضرت علی رضی اللہ کی حدیث جس کو عبداللہ بن احمد بن حنبلؒ نے زوائد المسند میں روایت کیا ہے۔ اور عینی میں ہے کہ یہ روایت مسند احمد میں مروی ہے۔

چوتھی حدیث ابوثعلبہ الخشنی رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً ہے کہ ہر ذی ناب درندے سے ممانعت فرمائی ہے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ پانچویں حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی مسلم کی روایت سے ابوثعلبہؓ کی حدیث کے مانند اس قدر زیادتی کے ساتھ ہے کہ اس کا کھانا حرام ہے۔ چھٹی حدیث حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی جس کو کرخیؒ نے اپنی مختصر میں اپنی اسناد کے ساتھ روایت کیا ہے۔ اور یہ ساری حدیثیں صریح نصوص ہیں جن سے ان آیتوں کو جو مفہوم میں عام ہوں ان کو خاص کر دینا جائز ہوتا ہے۔ مع۔ اور امام محمدؒ نے مؤطا میں کہا ہے کہ ہم اسی حدیث پر عمل کرتے ہیں کہ نوکیلے دانتوں والے درندوں کو کھانا حرام ہے۔ اور پرندوں میں سے پنجوں سے نوچ کر کھانے والے بھی حرام ہیں۔

اور پرندوں میں سے ایسے پرندے جو نجاست کھاتے ہوں وہ مکروہ ہیں خواہ وہ چنگل والے اور شکاری ہوں یا نہ ہوں۔ یہی قول امام ابوحنیفہ اور علاقہ کے عام فقہاء اور ابراہیم نخعیؒ کا ہے۔ ترجمہ ختم۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کوا وغیرہ بھی اس لئے حرام ہیں کہ وہ نجاست کھاتے ہیں۔ اور مشائخ نے کہا ہے کہ اس کی مراد یہ ہے کہ اس کی عام غذا نجس ہی ہو۔ اس لئے اگر مرغی بھی نجاست کھاتی ہے تو محض اس وجہ سے کہ اسے کھانے کو دانہ نہیں ملتا ہے۔ اسی لئے یہ جلال یعنی کھلی ہوئی چرنے والی گائے اور بکری کا گوشت مکروہ ہے۔ جلال سے مراد وہ جانور مثلاً گائے بکری وغیرہ جس کی عادت نجاست کھانے کی ہو گئی ہو۔ اس مسئلہ میں نص بھی موجود ہے۔ الحاصل حدیث میں اس بات کی تصریح ہے کہ چنگل مار کر شکار کرنے والے پرندے اور نوکیلے دانتوں والے درندے سب حرام ہیں۔

وقولہ من السباع الخ اور حدیث میں لفظ من السباع دونوں قسموں کے بعد مذکور ہے۔(ف یعنی پرند و جانور کے بعد درندے (من السباع) کی قید لگائی گئی ہے) اس لئے حکم دونوں قسموں کی طرف راجع ہوگا۔(ف مطلب یہ ہوگا کہ جانور کا درندہ ہونا صرف چارپایوں کے ساتھ ہی مخصوص نہیں ہے بلکہ پرندوں میں سے بھی چنگل والے وہی حرام ہیں جو درندہ یعنی دوسروں کو پھاڑ کھانے والے ہوں جیسے شکرہ اور باز وغیرہ)۔ فیتناول الخ اس لئے حدیث کا وہ حکم پرندوں اور چرندوں میں سے پھاڑ کھانے والے دونوں قسموں کو شامل ہوگا۔(ف اس بناء پر گویا یہ فرمایا گیا ہے کہ پرندوں میں سے وہ چنگل والے حرام ہیں جو درندے ہوں یعنی دوسرے پرندوں کو چیر پھاڑ کر کھانے والے ہوں)۔ لا کل مالہ الخ اور وہ تمام جانور چرند پرند مراد نہیں ہیں جن کو پنجے ہوں یا نوکیلے دانت ہوں۔(ف کیونکہ پرندوں میں عموماً چنگل والے ہی ہوتے ہیں۔ یہاں تک کہ تیتر بٹیر کبوتر وغیرہ کے بھی پنجے

ہوتے ہیں۔ لہذا بالا جماع پنجوں والوں سے وہی مراد ہیں جو شکاری ہوں یعنی چیل اور باز وغیرہ کی طرح دوسرے پرندوں کو پکڑ کر کھا جانے والے ہوں۔ طرح چارپایوں میں سے بھی بہت سے نوکیلے اٹھے ہوئے دانتوں والے ہوتے ہیں مگر وہ پھاڑ کر کھانے والے نہیں ہوتے ہیں۔ لہذا یہاں بھی وہی مراد ہیں یعنی حرام ہیں جو درندے ہوں)۔

توضیح: فصل: کن جانوروں کو کھانا جائز یا ناجائز ہے، اقوال ائمہ، دلائل

والسبع كل مختطف منتهب جارح قاتل عاد عادة ومعنى التحريم والله اعلم كرامة بنى آدم كيلا يعد وشيئ من هذه الا وصاف الذميمة اليهم بالاكل ويدخل فيه الضبع والثعلب فيكون الحديث حجة على الشافعي في اباحتهما والفيل ذوناب فيكره واليربوع وابن عرس من السباع الهوام وكرهوا اكل الرخم والبغاث لانهما ياكلان الجيف.

ترجمہ :۔ اور سبع یعنی درندہ سے مراد وہ جانور ہے جس کی فطرت یہ ہو کہ دوسرے کو اُچک لے۔ اس پر ٹوٹ پڑے۔ پھاڑ کر زخمی کردے، مار ڈالے۔ اور بلاوجہ حملے کردے۔ (ف اس طرح اڑنے والا یعنی پرندہ کی عادت ہوگی کہ اڑتے ہوئے اچانک اُچک لیتا ہے۔ اور درندہ چوپایہ زمین پر لوٹ مار اور حملہ کردیتا ہے اسی لئے مترجم نے ٹوٹ پڑنے کے لفظ سے دونوں کی طرف اشارہ کیا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ درندہ ایسے جانور کو کہا جاتا ہے کہ فطرۃ اور عادۃ طبعا اس میں یہ بری خصلتیں پائی جاتی ہوں)۔ و معنى التحريم الخ ان درندوں کے حرام کئے جانے کی مصلحت واللہ اعلم شاید یہ ہو کہ اللہ تعالیٰ نے تو آدمی کو چونکہ مکرم بنایا ہے۔ اس لئے ان جانوروں کا گوشت کھا کر ان کی خصلتیں انسان میں اثر نہ کر جائیں۔

(ف: ان جانوروں کا کھانا حرام کرنے میں شاید یہ حکمت ہو کہ ان جانوروں پر برے اوصاف بہت ہی خراب ہوتے ہیں اور خوراک کا جسم پر اثر پڑنا فطری بات ہے اس لئے ان کے گوشت کھانے سے انسانوں میں بداخلاق اور آثار ظاہر ہوں گے۔ اسی لئے ان کا گوشت حرام کردیا گیا ہے۔ اور کبھی کسی میں خباثت فطری اور پیدائشی ہوتی ہے جیسے سانپ بچھو جیسے دوسرے کیڑے مکوڑے کی فطرت ہوتی ہے۔ چنانچہ ریچھ اور بندر وغیرہ موذی ہوتے ہیں۔ اور کبھی خباثت ان میں کسی وجہ سے عارضی پیدا ہو جاتی ہے نجاست کھانے والی گائیں اور بکریاں پھر گوشت اور دودھ کے آثار ان کے استعمال کرنے والوں پر ظاہر ہوا کرتے ہیں۔ چنانچہ عینی وغیرہ نے حدیث کے حوالہ سے لکھا ہے کہ تم لوگ اپنے بچوں کو دودھ پلانے کے لئے احمق عورتوں کو مقرر نہ کرو۔ کیونکہ دودھ سے غذا اور بدن کے اعضاء پر اثر ہوتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ع۔

ویدخل فیه الخ: اور درندوں میں بجو اور لومڑی بھی داخل ہو جائیں گے۔ (ف کیونکہ یہ بھی درندہ جانوروں میں سے ہیں)۔ فيكون الحديث الخ۔ اور چونکہ بجو اور لومڑی بھی درندہ جانوروں میں سے ہیں اس لئے یہ حدیث امام شافعیؒ کے ماننے والوں کے خلاف حجت ہوگی اس طرح سے کہ وہ حضرات ان جانوروں کو حلال جانوروں میں شمار کرتے ہیں۔ (ف یعنی امام شافعیؒ سے مروی ہے کہ بجو اور لومڑی مباح اور حلال ہیں۔ اور ہم نے جب یہ کہا کہ حدیث میں ذی ناب کچلی والے جانوروں سے چونکہ ممانعت ثابت ہے اور یہ دونوں بھی ان کچلی والے جانوروں میں سے ہیں تو یہ بھی حدیث کی ممانعت میں داخل ہیں اور حرام ہیں۔ اور جب یہ جانور حدیث کے نصف میں آگئے تو یہی حدیث امام شافعیؒ کے خلاف حجت بن گئی۔ اور بجو کے مباح کہنے میں امام مالک و احمد رحمہما اللہ کا بھی قول امام شافعیؒ کے قول کے جیسا ہے۔ لیکن لومڑی کے بارے میں امام مالکؒ کا قول ہمارے مثل ہے یعنی یہ کہ وہ حرام ہے۔ اور امام احمدؒ سے اکثر روایتیں یہی ہیں۔

پھر ضبع یعنی بجو (اسی طرح سیاہی) کے بارہ میں امام مالک و شافعی و احمد رحمہم اللہ کی حجت یہ ہے کہ عبدالرحمان بن ابی عمارؒ نے فرمایا ہے کہ میں نے جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ کیا بجو بھی شکار ہے۔ تو فرمایا کہ ہاں ہے۔ اس پر میں نے پھر سوال

کیا کہ میں اسے کھاسکتاہوں فرمایا کہ ہاں۔ پھر میں نے پوچھا کہ کیا آپ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی سوال کیا (یا سنا) ہے فرمایا کہ ہاں۔ اس کی روایت ترمذی و نسائی و ابن ماجہ نے کی ہے۔ پھر ترمذیؒ نے فرمایا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ اور بخاریؒ نے نقل کیاہے کہ حدیث صحیح ہے۔ اس کو ابن حبان وابوداؤد اور حاکم نے بھی روایت کیا ہے۔ لیکن ابوداؤد کی روایت میں صرف اتنا جملہ ہے کہ بجو شکار ہے۔ اور اگر کوئی احرام والا اسے شکار کرلے تو اس کے جرمانہ میں مینڈھا ذبح کرے۔ عینیؒ نے کہاہے کہ شافعیہ نے اس لفظ سے یہ مطلب نکالا ہے کہ اس کا کھانا جائز ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک شکار ایسے ہی جانور کو کہا جاتا ہے جو کھایا بھی جاتا ہو۔ اسی بناء پر اگر کسی ایسے درندہ کو کسی نے مار دیا تو اس پر کچھ بھی جرمانہ لازم نہیں آتا ہے۔ اور ہمارے نزدیک ہر وحشی جانور کو شکار کہاجاتاہے خواہ وہ کھایا جاتا ہویا کھایانہ جاتا ہو پھر اس جگہ ایک اصولی مسئلہ یہ پیش آیا کہ عموماً نص میں یہ جملہ ہے کہ ہر ذی ناب کو حرام کیاہے تو یہ نص بجو کو حرام کرتی ہے۔ اور وہ خاص روایت جس میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے بجو کے متعلق شکار ہونا مروی ہے۔ وہ روایت بجو کو حلال کرتی ہے۔

پس امام شافعیؒ کے نزدیک عام پر خاص مقدم ہوتا ہے۔ اور ہمارے نزدیک اصول میں یہ بات محقق ہے دونوں (عام اور خاص) ہی برابر ہیں اس لئے دونوں میں معارضہ ہوسکتاہے۔ لیکن معارضہ کی شرط یہ ہوتی ہے کہ دونوں ہی قوت میں برابر ہوں جو یہاں پائی جارہی ہے۔ کیونکہ ذی ناب درندوں کا حرام ہونا مشہور ہے اور حدیث اصح میں بھی مذکور ہے۔ لیکن بجو کے مباح کی بات درجہ میں اس سے کم ہے۔ بالخصوص اس طرح سے کہ عبدالرحمٰن بن ابی عمار نے تنہا ہی اس کو جابرؓ سے روایت کیا ہے۔ حالانکہ عبدالرحمٰن بن ابی عمار نقص علم میں مشہور بھی نہیں ہیں اور حجت بھی نہیں ہیں۔ بالخصوص ایسی صورت میں جب کہ وہ اعلیٰ ثقہ راویوں کی مخالفت کررہے ہوں۔ چنانچہ ابن عبدالبرؒ نے اس بحث کو تمہید میں بہت ہی صراحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ اور یہاں یہی واقعہ ہے۔ کیونکہ ذی ناب (کچلی دانتوں والے) کے حرام ہونے کو بڑے ثقہ محدثین نے ذکر کیا ہے اور اگر عبدالرحمٰن نے ان کی مخالفت کردی تو وہ قابل قبول نہیں ہے۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ ذی ناب میں بجو کو یقیناً شامل کرلیا ہے اس لئے بجو کے مباح ہونے والی روایت نے اس کو حرام ہونے والوں میں سے خارج یا منسوخ کرلیا ہے حالانکہ کسی بڑی سند اور بڑی حجت کے بغیر اسے منسوخ نہیں کیاجاسکتاہے کیونکہ دونوں روایتوں میں معارضہ واقع ہورہاہے جب کہ اس اباحت کی روایت میں معارضہ کی قوت نہیں ہے۔

پھر امام شافعیؒ کا یہ اجتہاد کس طرح قابل تسلیم ہوگا جب کہ امام احمد و اسحٰق اور ابویعلی نے اس طرح روایت کی ہے حدثنا جویر عن سهيل بن ابی صالح عن (عبدالله) عبدالبر بن يزيد السعدی رجل من بنی سعد بن بكر قال سالت سعيد بن المسيبؒ الخ یعنی عبداللہ سعدی نے کہا کہ میں نے حضرت سعید بن المسیبؒ سے پوچھا کہ کچھ لوگ بجو کھاتے ہیں (کیسا ہے) فرمایا اس کا کھانا حلال نہیں ہے۔ اور ان سعیدؒ کے پاس ایک اور بزرگ تھے جن کی داڑھی وغیرہ کے بال سفید تھے انہوں نے (ابوالدرداء رضی اللہ عنہ) سے اس طرح سے ایک روایت کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر اچک لینے والے یعنی شکاری پرندہ سے اور ہر ٹوٹ پڑنے اور حملہ کرنے والے درندہ سے اور مجثمہ سے اور ہر ذی ناب درندہ سے نہی فرمائی ہے۔ پس سعید بن المسیبؒ نے کہاکہ انہوں نے سچ فرمایاہے۔ (ف اس سے معلوم ہوا کہ اس نص میں بجو ذی ناب میں شامل ہے۔ اور یہ اسناد صحیح ہے پس یہ خود بھی حدیث جابرؓ کے ساتھ قوی معارضہ ہے عبدالرزاق نے عن سفيان الثوری عن سهيل بن ابی صالح قال سال رجل ابن المسيب الخ روایت کی یعنی ایک شخص نے سعید بن المسیبؒ سے پوچھا کہ بجو کھانا کیا جائز ہے تو آپ نے اسے منع فرمادیا۔ پس اس نے کہا کہ آپ کی قوم والے تو کھاتے ہیں فرمایا کہ میری قوم والے نہیں جانتے ہیں سفیان الثوریؒ نے کہاہے کہ میرے نزدیک یہ قول بہت بہتر اور پسندیدہ ہے۔ میں نے سفیانؒ سے کہا کہ پھر اس کا کیا جواب ہے جو حضرت عمر و علی رضی اللہ عنہما وغیرہ سے منقول ہے تو فرمایا کہ کیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر ذی ناب درندہ کے کھانے سے منع نہیں فرمایا ہے۔ اسی لئے

مجھے بجو کو چھوڑ دینا ہی زیادہ پسندیدہ ہے۔ اسی بات کو عبد الرزاق نے اس مسئلہ میں اختیار فرمایا ہے۔
اور میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ روایتیں صحیح ہیں اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں کھانے کی تصریح بطور رفع کے نہیں ہے۔ کیونکہ عبد الرحمن نے پوچھا کہ "کیا آپ نے اس کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا یا پوچھا تھا" اس میں اس بات کا احتمال ہے کہ انہوں نے پوچھا تھا کہ یہ شکار ہے۔ اور اس بات کا بھی احتمال ہے کہ انہوں نے اس کے کھانے کے بارے میں پوچھا تھا۔ لیکن پہلا احتمال ہی زیادہ قابل ترجیح ہے اس لئے کہ صحیح روایت میں اس طرح مذکور ہے کہ انہوں نے اسے سنا تھا۔ پس اس طرح یہ احتمال پہلے سے ہی متعلق اور مربوط ہے۔ اور جب یہ احتمال ثابت ہو گیا تو یہ کہنا ہوگا کہ شاید حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے خود اپنی طرف سے ہی اجتہاد کرتے ہوئے اس کے کھانے کے جائز ہونے کو فرمایا ہو۔ کیونکہ اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ اس کے جائز ہونے کے بارے میں اختلاف ہے۔ اس سے یہ معلوم ہو گیا کہ وہ نص جس میں عموم ہے وہی اصح اور حضرت سعیدؒ کی روایتوں سے اسی کی تائید ہوتی ہے لہٰذا اسی کے قوی ہونے کی وجہ سے اسی کو قبول کرنا اولیٰ ہے۔ اور دوسرے اس وجہ سے بھی کہ اس مسئلہ میں حلال اور حرام ہونے کے درمیان اختلاف ہے اور اصول فقہ کے مطابق اسی صورت میں حرام ہونے ہی کو ترجیح ہوا کرتی ہے۔ اسی میں زیادہ احتیاط ہے لہٰذا حرمت کے قول کو قبول کر لینا ہی متعین ہو گیا۔ اسی بناء پر سفیان الثوریؒ نے حرمت ہی کو ترجیح دی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

والفیل ذو ناب الخ: اور ہاتھی بھی نکلے ہوئے دانتوں والا (ذوناب) ہے اس لئے اس کو کھانا مکروہ ہوگا (ف یعنی مکروہ تحریمی ہوگا۔ اور یہی قول اکثر علماء کے بھی ہے۔ اور تاج الشریعہؒ نے کہا ہے کہ لوگ ہاتھی کو درندوں میں شمار نہیں کرتے ہیں اس لئے اسے درندوں میں شمار کرنا شاید کہ خاص اجتہاد میں سے ہو کہ وہ کیلوں والے دانتوں والا ہے۔ اسی لئے اس کو مکروہ تحریمی کہا جاتا ہے۔ ع۔ میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ بظاہر کچھ ایسے اسے درندہ شمار نہیں کرتے ہیں جن کے علاقوں میں ہاتھی نہیں پایا جاتا ہے اور وہ ان کے ملکوں کا جانور نہیں ہے۔ ورنہ ہمارے علاقوں یعنی پاک و ہند و بنگلہ دیش وغیرہ میں اس کا حملہ آور ہونا بالکل ظاہر اور مشہور بات ہے۔ البتہ وہ جانوروں کو پھاڑ کھانے والا نہیں ہے اگرچہ حملہ کرنے اور پکڑ کر چیر ڈالنے میں مشہور ہے۔ اسی لئے اسے بھی ذی ناب میں شمار کرنا بھی زیادہ احتیاط کی بات ہے۔ اور اسی پر فتویٰ بھی ہے۔ م۔

والیربوع الخ: اور جنگلی چوہا اور نیولا بھی درندے کیڑے مکوڑوں میں سے ہیں۔ (ف یعنی زمین کے رینگنے والے جانوروں میں سے ہیں مگر درندہ بھی ہے۔ اور عینیؒ نے لکھا ہے کہ یربوع کو فارسی میں دشتی موش یعنی جنگلی چوہا کہتے ہیں۔ اور لکھا ہے کہ وہ زمین میں بل (سوراخ) بناتا اور اس میں وہ دو راستے رکھتا ہے تاکہ کوئی اسے شکار کرنے کو آئے تو وہ دوسرے راستے سے نکل جائے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ بات تو یہاں لومڑی کے بارے میں مشہور ہے۔ ابن عرس کے بارے میں لکھا ہے کہ اس کو فارسی میں راسو یعنی نیولا کہا جاتا ہے۔ اور وہ مرغی و کبوتر وغیرہ کے بچوں کو مار کر انکا خون چوس لیتا ہے۔ مگر ان کو کھاتا نہیں ہے۔ اور قنفذ (یعنی ساہی) بھی مکروہ ہے۔ اور لکھا ہے کہ یربوع امام شافعیؒ کے نزدیک مباح ہے۔ اور اس کے بارے میں حرمت وارد نہیں ہوئی ہے۔ اور ابن عرس یعنی نیولا بھی امام شافعیؒ کے نزدیک مباح ہے کیونکہ اس کے ناب یعنی نوکیلے دانت نکلے ہوئے نہیں ہوتے ہیں۔ جیسے کہ گوہ جسے عربی میں ضب کہا جاتا ہے۔ اور ہم یعنی احناف یہ کہتے ہیں کہ اس گوہ میں دو حیثیتیں ہیں کیونکہ اگر ذی ناب کا خیال کیا جائے جو حرمت کی دلیل ہے تو اس کو ذی ناب نہ ہونے کی وجہ سے اسے حلال کہنا چاہئے۔ اور جب چیر پھاڑ کر یعنی درندگی کے صفت کا خیال کریں تو اس میں اس صفت کے پائے جانے کی وجہ سے اسے حرام کہنا چاہئے کیونکہ یہ مرغی اور کبوتروں کے بچوں اور کبھی بڑوں کو بھی پکڑ کر ان کا خون چوس لیتے ہیں۔
چنانچہ اسی حیثیت کی وجہ سے ہم نے احتیاطاً اس کے مکروہ تحریمی ہونے کا حکم دیا ہے۔ اس کے علاوہ فرمان باری تعالیٰ ﴿یُحَرِّمُ عَلَیْهِمُ الْخَبٰٓئِثَ﴾ الآیۃ سے یہ حکم نکلا جن چیزوں میں گھن اور طبعی کراہت اور نجاست کی صفت پائی جاتی ہے وہ حرام

ہوتی ہیں۔اور بلا شبہ ساہی اور نیولا وغیرہ اسی قسم کے جانور ہیں لیکن انسانی طبیعتیں مختلف ہونے کی وجہ سے ان کو حرام نہ کہہ کر ہم نے ان کو مکروہ تحریمی کہا ہے۔ چنانچہ امام شافعی واحمد رحمہما اللہ کا یہی مذہب ہے۔ اور کلب یعنی کتا ہمارے اور جمہور کے نزدیک حرام ہے۔ بلکہ امام مالکؒ کے نزدیک بھی حرام ہے۔ اگرچہ ایک روایت میں مکروہ تحریمی کا حکم بھی ہے۔ اور قرد یعنی بندر بلا اختلاف حرام ہے۔ ابن عبد البرؒ نے فرمایا ہے کہ میں اس کے حرام ہونے کے بارے میں کسی فقیہ کا بھی اختلاف نہیں جانتا ہوں۔ اسی لئے اس کی خرید و فروخت بھی جائز نہیں ہے۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ کتاب البیوع میں اس مسئلہ میں کچھ تفصیل گذری ہے اسے دیکھ لینا چاہئے۔ م۔ع۔

وکرھوا اکل الرخم الخ اور علماء نے رخم کے کھانے کو مکروہ تحریمی بتایا ہے۔ (ف ایک قسم کا سپید گدھ۔ یہ ایک پرندہ ہے جو مردار اور نجس ہڈیاں کھاتا ہے اور اسے کوئی شکار نہیں کرتا ہے سفید رنگ کے قریب کا ہوتا ہے۔ اور کبھی اس پر بندے ہوتے ہیں گدھ کے مشابہ ہوتا ہے)۔ اور بغاث کے کھانے کو علماء نے مکروہ بتایا ہے۔ (ف یہ رخنہ سے چھوٹا اور مٹیالا رنگ کا ہوتا ہے اور کسی جانور کو شکار نہیں کرتا ہے۔ع۔ (اس کی باء کو تینوں حرکتیں جائز ہیں۔ سبزی مائل۔ سفید رنگ کا ایک پرندہ جو گدھ سے چھوٹا اور اڑنے میں سست ہوتا ہے۔ مصباح اللغات قاسمی اسی کو ہندوستان کے علاقوں میں گدھ وگھ بولتے ہیں۔ وہ مردار جانوروں کو کھایا کرتا ہے۔ م۔ خلاصہ یہ ہوا کہ رخم اور بغاث دونوں ہی مکروہ تحریمی ہیں۔ لانھما یا کلان الخ کیونکہ یہ دونوں جانور گندہ اور مردہ جانوروں کو کھایا کرتے ہیں۔ (ف اسی طرح دیسی سیاہ کوا جو جانوروں اور انسانوں کی گندگیاں کھاتا ہے وہ ناپاک اور حرام ہوتا ہے۔ اور اس کوے کی دوسری قسم وہ ہے جو غراب ابقع ہے کہ وہ دیسی کوے کے مانند ہوتا ہے۔ اور چوتھی قسم غراب القیظ ہے یعنی سخت گرمیوں میں ظاہر ہوتا ہے جیسے کہ ہمارے علاقہ میں کوکل ہوتی ہے۔

توضیح:۔ذی ناب اور ذی مخلب کی تعریف مفصلاً بیان کرتے ہوئے یہ بتلائیں کہ ہاتھی و لومڑی وبجّو و نیولا۔ جنگلی چوہا اور رخم اور بغاث کا کیا حکم ہے، اس میں ائمہ کرام کے اقوال کیا ہیں اور ان کے دلائل کیا ہیں، درندہ جانوروں کو حرام کئے جانے کی کیا **مصلحت** ہے ساہی۔ خارپشت، ایک خاردار جانور

قال ولا باس بغراب الزرع لانه یاکل الحب ولا یاکل الجیف ولیس من سباع الطیر قال ولا یوکل الابقع الذی یاکل الجیف وکذا الغداف قال ابو حنیفة لا باس باکل العقعق لانه یخلط فاشبه الدجاجة وعن ابی یوسف انه یکرہ لان غالب اکله الجیف.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ کھیتی کے کوے کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ (ف اگرچہ خلاف اولیٰ ہوگا) کیونکہ یہ دانہ کھاتا ہے اور گندگی اور مردار نہیں کھاتا ہے اور وہ پھاڑنے والے شکاری پرندوں میں سے بھی نہیں ہے۔ (ف اسی لئے اس میں حرام ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے البتہ اس کی جنس میں سے دیسی کوا ناپاکی کھانے والوں میں سے ہے۔ لہٰذا کھیتی کھانے والے کوؤں کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اور قدوریؒ نے لکھا ہے کہ اس کے کھانے میں کسی کا اختلاف بھی نہیں ہے۔ع)۔

قال ولا یوکل الابقع الخ فرمایا کہ غراب ابقع یعنی وہ کوا جو سیاہی و سفیدی ملا ہوا ہوتا ہے اور گندگی و مردار کھاتا ہے نہیں کھایا جائیگا۔ اور یہی حکم غداف کا بھی ہے۔ (ف یعنی بالکل سیاہ کوا۔ اسی کو غراب القیظ بھی کہا جاتا ہے جو سخت گرمی کے دنوں میں آتا ہے اور موٹا وبھاری پیروں والا ہوتا ہے۔ن۔ ولوالجی نے فتویٰ میں لکھا ہے کہ غراب ابقع واسود کی یہ تین قسمیں ہیں (۱) اس کی غذا گندگی اور مردار ہی ہے اس لئے وہ حلال نہیں ہے۔ (۲) جو نہ گندگی کھاتا ہے اور نہ مردار کھاتا ہے بلکہ وہ دانہ اور کھیتی کھاتا ہے اس لئے وہ مکروہ بھی نہیں ہے۔ (۳) وہ گندگی اور مردار بھی کھاتا ہے ساتھ ہی دانہ وغیرہ بھی یعنی ملا جلا کھاتا ہے تو وہ امام ابو حنیفہؒ کے

نزدیک کھایا جاسکتا ہے لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نہیں کھایا جاسکتا ہے۔ یہی حکم غداف کا بھی ہے جو سخت گرمی کے دنوں میں آبادی میں آتا ہے۔ اور اس کے پر بھاری اور موٹے ہوتے ہیں۔ عینیؒ نے لکھا ہے کہ ان میں سے جو قسم صرف گندگی کھاتا ہے اسی کو مصنفؒ نے ابقع لکھا ہے لہذا وہ مکروہ تحریمی ہے۔

اور دوسری قسم جو گندگی و مردار بھی کھاتا ہے اس کتاب میں اس کا ذکر نہیں کیا ہے۔ اور اسی میں امام ابو حنیفہ و ابو یوسفؒ کے درمیان اختلاف ہے۔ اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ ہمارے علاقوں میں جو دیسی کوے مشہور ہیں یہ بھی غلے اور گندگی دونوں ہی کھاتے ہیں اس لئے بظاہر ان میں بھی وہی اختلاف شیخین ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم پھر احتیاط کے پیش نظر ابو یوسفؒ کے قول پر ہی فتوی ہوگا۔ اور فتاویٰ ولوالجی سے معلوم ہوا کہ جنگلی کوا خواہ سیاہ ہو یا گبرا یعنی سیاہ و سفید ملا ہوا اگر وہ نجاست کھانے والا ہو تو وہ مکروہ تحریمی ہوگا۔ م۔ فاختہ کو کھانا جائز ہے۔ اسی طرح ڈبسی۔ ابابیل بھی جائز ہیں۔ لیکن چگادڑ کے بارے میں دو روائیں ہیں۔ ن۔ لیکن احتیاط کی بناء پر منع ہونے پر ہی فتویٰ ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ وقال ابو حنیفة الخ اور امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ عقعق پرندہ کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ (ف یہ کبوتر کے برابر لانبی دم کا سیاہ و سفید ملا ہوا پرندہ۔ کچھ لوگ اسے منحوس سمجھتے ہیں۔ اس کے منہ سے عق عق کی سی آواز نکلتی ہے۔ ش۔ ع۔ اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ یہی قول اصح ہے۔ ع) = کیونکہ اگر وہ گندگی کھاتا ہے تو دانے بھی کھاتا ہے۔ (ف اور ملا کر کھانے والا پرندہ مباح ہوتا ہے)۔

فاشبه الخ اس لئے وہ مرغی کے مشابہ ہو گیا۔ (ف اور مرغی کھانے میں بالاتفاق کوئی حرج نہیں ہے۔ اور یہ مفید ہوتی ہے۔ اور یہ اکثر دانے اور غلہ ہی کھاتی ہے)۔ وعن ابی یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ عقعق مکروہ تحریمی ہے۔ کیونکہ اس کی غذا زیادہ تر گندگی ہی ہے۔ (ف اور میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ لوگوں کو تجربہ سے معلوم ہوا ہے کہ مرغی کی اصل غذا دانہ اور کیڑے ہیں لیکن جب اسے دانہ میسر نہ ہو تب وہ گندگی کھانے لگتی ہے۔ اور شاید کہ عقعق کی بھی اصلی طبیعت یہی ہو واللہ تعالیٰ اعلم۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ جو پرندے گندگی اور دانے ملا کر دونوں ہی کھاتے ہوں ان میں غالب غذا دیکھی جائے گی یعنی وہ زیادہ کیا کھاتے ہیں۔ اس طرح کہ اگر وہ زیادہ تر گندگی کھاتا ہو تب وہ مکروہ ہوگا ورنہ نہیں۔ اور شاید کہ اس میں اصل اعتبار طبیعت ہی کا ہو مگر طبیعت کا اندازہ کرنا مشکل ہے کہ وہ مخفی ہوتی ہے۔ اسی لئے خوراک کی طرف میلان طبع کو اس کے قائم مقام کر دیا گیا ہے۔ پس اگر اس کی خوراک میں زیادہ مقدار دانہ ہو تو یہی ظاہر ہوگا کہ اس کی طبیعت کا تقاضا یہی ہے۔ اور جانچنے کا یہی زیادہ بہتر طریقہ ہے۔ اور شاید کہ جو اصل بیان کی گئی ہے وہ اتفاقی ہے۔

اسی بناء پر اسبیجابیؒ نے شرح کافی میں ذکر کیا ہے کہ اگر یہ تحقیق ہو جائے کہ عقعق جانور نجاست ہی کھاتا ہے تو اس کو کھانا مکروہ ہوگا۔ جیسا کہ امام ابو یوسفؒ کا قول ہے۔ اور امام احمدؒ کا بھی یہی قول ہے۔ ع۔ اور یہ لکھا ہے کہ گدھ و عقاب اور اس کے جیسے شکاری پرندوں کے کھانے میں خیر نہیں ہے یعنی حرام ہیں۔ کیونکہ یہ سب شکاری اور ذی مخلب ہیں اور مردار اور گندگی کھاتے ہیں۔ جو حال کہ باز اور شکرہ کا ہے۔ اور لقلق کا بھی یہی حکم ہے۔ اور عقعق وسودانیہ بھجگا ایک کالا پرندہ جو کوئل سے مشابہ ہوتا ہے وغیرہ پرندے جن کے چنگل شکاری نہیں ہوتے ہیں۔ تو ان کے کھانے میں حرج نہیں ہے۔ جیسے کہ کھیتی کے کوے کا حکم ہے کہ وہ دانہ کے سوا گندگی اور مردار کھانے سے پرہیز کرتا ہے۔ کرخیؒ نے لکھا ہے کہ ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ سنجاب و سمور و دلف ہر ایک درندہ ہے لومڑی اور نیولا کے مانند ہے کہ ان کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے۔ ولوالجی نے لکھا ہے کہ فاختہ وابابیل و عقعق کے کھانے میں حرج نہیں ہے۔ کیونکہ یہ نہ ذی ناب سے ہیں اور نہ ہی ذی مخلب سے ہیں۔ اور ہد ہد میں کوئی حرج نہیں ہے۔ درایہ میں لکھا ہے کہ اس کو کھانا جائز ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ بوم یعنی الّو کھایا جاسکتا ہے کیونکہ وہ ساگ پات کھاتا ہے۔ مع۔ ظہیریہ میں بھی اس الّو کے بارے میں ایسا ہی لکھا ہے جیسا کہ ہندیہ میں ہے۔

اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ لفظ بوم فارسی ہے۔ ظاہراً اس کے عربی لفظ میں اس سے کوئی دوسرا جانور مراد ہے جو لفظ کی

تحریف اور ادل بدل ہو جانے سے فی الحال نہیں سمجھا جاتا ہے۔ اور یہ ظاہر ہے۔ اچھی طرح غور کر لیں۔ واللہ تعالے اعلم بالصواب۔ اس اُلو کے بارے میں حرام ہونے کا ہی فتویٰ ہے کیونکہ وہ ساگ پات نہیں کھاتا ہے بلکہ کیڑے مکوڑے وغیرہ کھاتا ہے۔ اور حملہ کرنے والا پنجہ رکھتا ہے۔ اور چھوٹے پرندوں یا کیڑے مکوڑوں کا شکار کرتا ہے۔ واللہ تعالےٰ اعلم۔ م۔

توضیح: غراب کی قسمیں ان کی تعیین اور ان کا حکم، دبسی، چمگادڑ، ابابیل، عقعق، گدھ، عقاب، لقلق، بوم، کو کھانا جائز ہے یا نہیں، دلیل

قال ویکره اکل الضبع والضب والسلحفاة والزبنور والحشرات کلها اما الضبع فلما ذکرنا واما الضب فلان النبی علیه السلام نهی عائشة حین سالته عن اکله وهو حجة علی الشافعی فی اباحته والزبنور من الموذیات والسلحفاة من خبائث الحشرات ولهذا لا یجب علی المحرم بقتله شی وانما تکره الحشرات کلها استدلا لا بالضب لانه منها.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ان تمام جانوروں کو کھانا مکروہ ہے یعنی بجو گوہ و کچھوا و بھڑیں اور دوسرے سارے کیڑے مکوڑے۔ ان میں سے بجو۔ کو امکروہ کہنے کی وجہ وہی ہے جو ہم اس سے پہلے بیان کر چکے ہیں۔ (ف کہ بجّو نوکیلے دانتوں والا یعنی خونخوار جانور ہے۔ اس کے علاوہ مزید گفتگو اوپر کی جا چکی ہے)۔ واما الضب الخ اور گوہ کے مکروہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جب ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے گوہ کے کھانے کے بارے میں دریافت کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو گوہ کے کھانے سے منع فرمادیا۔ اور امام شافعیؒ جو گوہ کو حلال فرماتے ہیں ان کے خلاف یہی حدیث دلیل ہے۔ (ف معلوم ہونا چاہئے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث متعدد سندوں سے مروی ہے اس کو ان ائمہ کرام مثلاً ابوحنیفہ و محمد و احمد بن حنبل و طحاوی اور ابو داؤد نے روایت کیا ہے۔ روایت یوں ہے رواہ **ابو حنیفة عن حماد عن ابراهیم عن الاسود عن عائشةؓ انها اهدی لها ضَبٌّ** الخ۔ یعنی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو پکی ہوئی گوہ ہدیۃً بھیجی گئی تب ام المومنین رضی اللہ عنہا نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے کھانے کے بارے میں دریافت کیا تو آپ نے اس کے کھانے سے منع فرمادیا۔ پھر ایک سائل آیا تو ام لمومنینؓ نے کسی سے فرمایا کہ یہ اس سائل کو دیدو۔ تب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اے عائشہ تم دوسرے کو وہ چیز کھلانا چاہتی ہو جو تم خود نہیں کھاتی ہو۔

امام احمد بن حنبلؒ نے مسند میں بھی عفان وغیرہ کی روایت سے اسی اسناد سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک مرتبہ گوہ لائی گئی تو آپ نے خود بھی اسے نہیں کھایا۔ اور نہ دوسروں کو اس کے کھانے سے منع فرمایا اس لئے میں نے عرض کیا یا رسول اللہ! کیا ہم یہ مسکینوں کو کھلادیں؟ تب آپؐ نے فرمایا کہ جو چیز تم خود نہ کھاؤ وہ ان کو نہ کھلاؤ۔ طحاوی نے اپنے اسناد کے ساتھ ابو حنیفہؒ کی روایت کی طرح بیان کیا ہے لیکن اس روایت سے ایسی صراحۃً ممانعت ثابت نہیں ہوتی ہے۔ جس سے حرمت ثابت ہو۔ بالخصوص روایت احمد کے کہ اس میں اس بات کی تصریح ہے کہ آپؐ نے اسے منع نہیں فرمایا ہے۔ اور یہ ساری سندیں صحیح ہیں۔ زیادہ سے زیادہ صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو منع فرمایا ہے۔ اور اس بات سے بھی کراہت کا اظہار فرمایا ہے کہ جو چیز آدمی خود نہ کھائے اسے خود ناپسند کرتے ہوئے اللہ تعالےٰ کی راہ میں دیدے۔ جب کہ ایسے حکم سے اس چیز کی حرمت لازمی نہیں ہوتی ہے۔ البتہ ابوداؤد نے اسمٰعیل بن عیاش عن ضمضم بن زرعہ الیٰ آخرہ عبدالرحمٰن بن شبلی رضی اللہ عنہ کی سند سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے گوہ کے گوشت سے منع فرمایا ہے۔ خطابیؒ نے فرمایا ہے کہ اس کی اسناد ٹھیک نہیں ہے۔

شیخ ابن حجر عینیؒ نے اسے غلط بتلایا ہے کہ اسمٰعیل بن عیاش کی روایت اہل شام سے صحیح ہے۔ ایسا ہی بخاری و یحییٰ بن معین

نے فرمایا ہے۔ ابن حجرؒ نے فرمایا ہے کہ خطابیؒ کا قول قابل توجہ نہیں ہے۔ اور طحاویؒ نے عبدالرحمٰن بن حسنہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ہم لوگ ایسی زمین میں ٹھہرے جہاں گوہ بہت تھیں۔ وہاں ہمیں بھوک لگی تو ہم نے ان کا شکار کر کے ان کو پکالیا۔ ابھی ان کی ہانڈیوں میں ابال آ ہی رہا تھا کہ اسی وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سواری آگئی یہ دیکھ کر آپؐ نے پوچھا کہ کیا پکار ہے ہو؟ ہم نے عرض کیا کہ ہم نے گوہیں ماری ہیں ان ہی کو پکار ہے ہیں۔ آپؐ نے فرمایا کہ بنی اسرائیل میں سے کچھ لوگوں کے مسخ کر کے گوہ بنادیا گیا تھا۔ اس وجہ سے مجھے اس بات کا خوف ہو رہا ہے کہ شاید یہ بھی ان ہی میں سے ہو۔ اس لئے تم لوگ ان ہانڈیوں کو الٹ دو۔ اسی روایت جیسی روایت مسلم وابوداؤد و نسائی واحمد و طبرانی وابویعلیٰ اور بزار رحمہم اللہ نے بھی کی ہے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ صحیح حدیث سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اللہ تعالےٰ نے جس امت کو مسخ کیا تھا اس کی نسل نہیں چلی ہے یعنی وہ سب بالکل ہلاک کردی گئی ہے تو یہ بات کس طرح ممکن ہو سکتی ہے کہ یہ شکار کی ہوئی گوہ وہی بنی اسرائیل کی مسخ شدہ میں سے ہو۔ ویسے یہ بات بہت ممکن ہے کہ شاید ابتداء میں ایسا گمان ہو گیا ہو مگر بعد میں وحی الٰہی سے آپؐ کو یہ بتادیا گیا ہو کہ مسخ کی ہوئی قوم ختم کردی گئی ہے اور اب وہ باقی نہیں رہی ہے اور عبدالرحمٰن بن شبلؒ کی حدیث میں جو نہی آئی ہے اس میں یہ ضروری نہیں ہے کہ اس سے حرام ہونا ہی مراد ہو۔ جس کی دلیل احمد کی مذکورہ بالا حدیث ہے۔ اسی طرح حضرت خالد بن الولید رضی اللہ عنہ کی اس حدیث سے بھی استدلال ہے جس میں صراحت کے ساتھ یہ مذکور ہے کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے گوہ کھانے سے ہاتھ کھینچ لیا تو خالدؓ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ کیا گوہ حرام ہے فرمایا کہ نہیں۔ البتہ چونکہ وہ میرے علاقے میں نہیں ہوتی ہے اس لئے مجھے اس سے نفرت سی ہوتی ہے۔ تب میں نے وہ کھالی۔ اس وقت آپؐ دیکھتے رہے لیکن مجھے منع نہیں کیا۔ رواہ البخاری و مسلم اور اس حدیث سے جو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پنیر اور مکھن سے کھایا۔ اور وہاں پر رکھی ہوئی گوہ سے اپنی طبعی کراہت کی بناء پر نہیں کھایا۔ اگر وہ حرام ہوتی تو وہ آپؐ کے دسترخوان پر نہیں کھائی جاتی۔ رواہ البخاری و مسلم۔

اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی اس حدیث کو دلیل بناتے ہوئے جس میں یہ مذکور ہے کہ جس دستر خوان پر موجود تھے اسی پر یہ بھی تھے کہ ایک انصاریہ عورت نے آواز دے کر کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ خبر کردی جائے کہ گوہ کا گوشت ہے۔ یہ سن کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ہی اور صحابہؓ نے بھی اپنے ہاتھ کھینچ لئے تب آپؐ نے فرمایا کہ تم کھاؤ اور کھلاؤ۔ کیونکہ یہ حلال ہے۔ اور اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ لیکن میرے کھانے میں سے نہیں ہے۔ رواہ البخاری و مسلم یعنی بری قوم اور علاقہ والوں کے کھانے میں سے نہیں ہے۔ اسی لئے میں اسے نہیں کھاتا ہوں حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ایک مرتبہ میرے پاس گوہ ہدیہ میں بھیجی گئی اس وقت میرے پاس میری قوم تھی تو میں نے ان کے سامنے ان کی مہمانی کے خیال سے اس گوشت کو پیش کردیا۔ تب انہوں نے اس میں سے کچھ کھالیا۔ اتنے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے۔ تو وہ دونوں کھار ہے تھے۔ آپؐ نے بھی اس میں اپنا ہاتھ ڈالا اور پوچھا کہ یہ کیا چیز ہے تو ہم نے کہا کہ یہ گوہ ہے۔ یہ سن کر آپؐ نے اسے رکھدیا۔ یہ دیکھ کر دونوں مہمانوں نے بھی چاہا کہ اپنے منہ میں انگلی ڈال کر اسے اگل دیں یعنی قے کردیں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم ایسا مت کرو۔ کیونکہ تم لوگ نجد کے باشندہ ہو جو اس کو کھاتے ہیں اور ہم تہامہ کے رہنے والے ہیں جو اس سے گھن کرتے ہیں۔ رواہ ابویعلیٰ۔

الحاصل ان حدیثوں سے صراحت کے ساتھ اس کا حلال ہونا ثابت ہوتا ہے۔ لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خود اپنی نفاست طبعی کی بناء پر اسے نہیں کھاتے تھے۔ اور یہ بھی معلوم ہوا کہ تہامہ کے باشندے عموماً اسے نہیں کھاتے تھے اور امام محمدؒ نے مئوطا میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کا اثر روایت کر کے کہا ہے کہ اسے ترک کردینا ہی ہمارے نزدیک پسندیدہ بات ہے۔ اور ابو ابوحنیفہ کا بھی یہی قول ہے۔ اس طرح اس قول سے اس کی کراہت تنزیہی ثابت ہوتی ہے اور طحاویؒ نے کہا ہے کہ ہمارے نزدیک

قول یہ ہے کہ اس کی کراہت تنزیہی ہے۔ ویسے اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اس بات سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ ائمہ احناف کے نزدیک اس کی کراہت تنزیہی ہے۔ اور دلیل کے اعتبار سے بھی یہی قول اصح ہے۔ اور امام نوویؒ نے اصحاب ابی حنیفہ کا استثناء کرتے ہوئے سب کا اس کے مباح ہونے پر اجماع نقل کیا ہے۔ فافہم۔ واللہ تعالےٰ اعلم۔ اور اس بات کے کہنے میں بھی کوئی مضائقہ نہیں ہے کہ مصنفؒ نے اس جگہ کراہت سے عام معنی مراد لئے ہوں کہ وہ تنزیہی ہو یا تحریمی ہو۔

والزنبور الخ اور زنبور (بھڑیں) اس لئے مکروہ ہیں کہ وہ انسانوں کو خواہ مخواہ ستانے والے جانوروں میں سے ہیں۔ اور سلحفاۃ یعنی کچھوا اس لئے مکروہ ہے کہ وہ زمین کے حشرات میں سے ہے۔ (ف جو بفرمان باری تعالیٰ ویحرم علیهم الخبائث الاية خبیث جانور مکروہ تحریم ہے)۔ ولهٰذا لا يجب الخ اسی لئے اگر کوئی احرام کی حالت میں رہتے ہوئے کسی زنبور یا اسے مار ڈالے تو اس پر کچھ بھی جرمانہ لازم نہیں ہوتا ہے۔ و انما يكره الخ اور دوسرے تمام حشرات الارض کو اسی لئے مکروہ بتایا جاتا ہے کہ وہ بھی گوہ کی طرح ہیں اور حشرات الارض میں سے ہیں (اور چونکہ گوہ کا مکروہ تحریمی ہونا ثابت ہو چکا ہے اسی لئے دوسرے حشرات الارض بھی مکروہ تحریمی ہوں گے۔ اور اگر گوہ کا مکروہ تنزیہی ہونا ہی متحقق ہو جائے تب دوسرے جانوروں میں یہ دلیل جاری نہ ہوگی۔ اس لئے اولیٰ یہی ہوگا کہ سانپ اور بچھو وغیرہ کو زہریلے ہونے کے علاوہ خبائث اور موذی ہونے کی بناء پر فرمان باری تعالیٰ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ کے مطابق سب کو حرام کہا جائے ابو القاسم مالکیؒ نے جزئیات بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ کیکڑا و کچھوا اور مینڈک کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اور یہ بھی کہا ہے کہ شکاری پرندے مثلاً شکرہ و باز و عقاب و رخم و چیل اور غراب وغیرہ کے کھانے میں بھی مضائقہ نہیں ہے۔ بخلاف وحشی درندوں کے اور حلیہ میں ہے کہ مکڑی و چھپکلی و مکھی اور بھڑ وغیرہ میں خباثت ہے یعنی یہ سب حرام ہیں۔ مع۔

توضیح: ضب یعنی گوہ کے کھانے کے بارے میں علماء کے اقوال اور ان کے تفصیلی دلائل

قال ولا يجوز اكل الحمر الاهلية والبغال لماروى خالد بن الوليد رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه واله وسلم نهى عن لحوم الخيل والبغال والحمير وعن على رضى الله عنه ان النبى عليه السلام اهدر المتعة وحرم لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ پالتو گدھوں اور خچروں کا کھانا جائز ہے۔ (ف ابن عبد البرؒ نے فرمایا ہے کہ اب علماء مسلمین میں سے کسی کو بھی ان کے حرام ہونے کے بارے میں اختلاف نہیں ہے۔ عینیؒ نے اس مسئلہ کو تفریع مالکیہ سے لاباس به کے ساتھ نقل کیا ہے۔ میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ ابن عبد البرؒ مالکی کا قول قوی اور صحیح ہے)۔ لماروى خالد الخ کیونکہ خالد بن الولید رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑوں و خچروں اور گدھوں کے گوشت سے منع فرمایا ہے۔ (ف رواہ ابو داؤد و النسائی وابن ماجہ۔ لیکن ابن ماجہ کی روایت میں ہے کہ خالد بن الولیدؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خچروں و گھوڑوں اور گدھوں کے گوشت سے منع فرمایا ہے۔ اور ابو داؤد کی روایت میں ہے کہ خالدؓ سے مروی ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خیبر کا جہاد کیا تو یہودیوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آکر شکایت کی کہ لوگوں نے ہمارے پر زیادتی کی ہے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جن لوگوں سے ہمارے معاہدے ہو چکے ہوں ان سے حق شرعی کے بغیر کسی قسم کا بھی مال لینا ہمارے لئے جائز نہیں ہے۔ نیز تم پر پالتو گدھے و گھوڑے اور خچر سب حرام ہیں اور ہر کیلوں والے درندے جانور اور ہر جنگل والا پرندہ بھی حرام ہے۔

واقدیؒ نے کہا ہے کہ ہمارے نزدیک یہ بات پایہ ثبوت تک پہنچ گئی ہے کہ خیبر کی جنگ میں خالد بن الولید شریک نہیں تھے کیونکہ فتح مکہ سے پہلے خالد و عمرو بن العاص و عثمان بن ابی طلحہ ماہ صفر کی پہلی تاریخ آٹھ ۸ ہجری میں مسلمان ہوئے۔ انتہی۔

اس حدیث کو احمد و طبرانی اور دار قطنی نے روایت کیا ہے ابو داؤد نے کہا ہے کہ یہ حدیث منسوخ ہے اور نسائی نے کہا ہے کہ اگر یہ حدیث صحیح ہو جب بھی منسوخ ہے۔ جس کی دلیل حضرت جابرؓ کی وہ حدیث ہے جس میں مذکور ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم نے گھوڑوں کے گوشت کی اجازت دی ہے بیہقیؒ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد مضطرب ہے۔ مع۔ میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس کی اسناد صحیح ہونے کی صورت میں اس بات پر دلالت ہوگی کہ خالدؓ صلح حدیبیہ کے بعد ایسے وقت میں اسلام لائے کہ وہ غزوہ خیبر میں شریک بھی ہوگئے۔ یا یہ کہا جائے کہ ابن ماجہ کی روایت اثبت ہے۔ کہ اس کو خالدؓ نے کسی صحابی کے ذریعہ سے روایت کیا ہے۔ پھر ابو داؤد کا یہ لفظ کہ "میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خیبر کا جہاد کیا ہے" یہ کسی راوی سے وہم ہو۔ اور اس صورت میں کہ یہ روایت صحیح ہو اس کو نسخ کہنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ اور حدیث جابرؓ کی وجہ سے اسے منسوخ کہنا بہت ہی بعید ہے۔ جیسا کہ آئندہ معلوم ہوگا۔

اور اس کے صحیح نہ ہونے کی صورت میں بھی کوئی نقصان نہیں ہے کیونکہ یہ حکم صحاح سے ثابت ہے۔ **وعن علی رضی اللہ عنہ الخ** اور حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے دن متعہ کو باطل اور پالتو گدھوں کا گوشت حرام کیا ہے۔ (ف اس کی ممانعت بخاری و مسلم کی روایت میں مختلف سندوں سے کئی بڑے صحابہؓ سے مذکور ہے۔ اور حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاص کی حدیث میں اتنا جملہ اور بھی زائد ہے کہ جلالہ جانور اور اس کی سواری اور اس کے گوشت سے بھی ممانعت فرمائی ہے۔ رواہ ابو داؤد اور حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ گدھوں کے گوشت سے ہانڈیاں پک رہی تھیں اتنے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے کسی اعلان کرنے والے نے پکار کر کہا کہ خبردار! غور سے سنو کہ اللہ تعالے اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم تم کو اس بات سے منع فرماتے ہیں (کہ اس کو کھاؤ) کیونکہ یہ گوشت نجس ہے۔ اعلان کے بعد ہانڈیاں اوندھا دی گئیں۔ رواہ الطحاوی۔

اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی لڑائی کے دنوں میں کیلوں والے درندے و مجثمہ و پالتو گدھوں کو حرام فرمادیا ہے۔ رواہ ترمذی۔ پھر یہ بھی کہا ہے کہ یہ روایت حسن صحیح ہے۔ مجثمہ اس جاندار جانور کو کہا جاتا تھا جسے لوگ تیر اندازی میں نشانہ بناتے تھے۔ یہ فعل خود بھی حرام ہے اور اگر اس تیر اندازی سے وہ جانور مر جائے تو وہ بھی مردار ہو جائے گا۔ یہ حدیث چودہ صحابہ کرامؓ سے مروی ہے۔ اس کی سندیں اصح و اقوی و عالی ہیں۔ اس لئے یہ حدیث اعلیٰ درجہ شہرت پر ہے اور اب غالب بن ابجر کی حدیث جس میں خود غالب مذکور کو موٹے تازہ گدھے کی اجازت دی گئی تھی جس کی روایت ابو داؤد نے کی ہے تو یہ روایت اس کے معارض نہیں ہے بلکہ بیہقی نے کہا ہے کہ اس کی اسناد میں اضطراب ہے۔ اور منفرد بھی ہے۔ ایسی حدیث کسی صحیح حدیث کے معارض نہیں ہو سکتی ہے۔ اگرچہ اس کی روایت درجہ صحت تک بھی پہنچ جائے۔ پھر ان کو جو اجازت دی گئی تھی فقط ان ہی کے لئے تھی کیونکہ قحط سالی تھی۔ اس لئے غالب کو یہ اجازت مل گئی تھی کہ وہ اپنے گدھوں میں سے ایک سے خود بھی کھائیں اور دوسروں کو بھی کھلائیں۔ ایسی مجبوری میں مردار کو کھانا یوں بھی مباح ہو جاتا ہے۔ انتہی ،والوالجیہ میں ہے کہ اگر گھوڑے سے گدھی کو بچہ خچر پیدا ہوا تو وہ بالا جماع مکروہ ہے۔ اور بر عکس یعنی اگر گدھے سے گھوڑی کو بچہ خچر پیدا ہو تو وہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مکروہ مگر صاحبینؒ کے نزدیک اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہوگا۔ مع۔ یہ اختلاف صرف خچر کے بارے میں ہے۔ ورنہ دوسرے جانوروں کے بچہ کے بارے میں اس کی ماں کا اعتبار ہوتا ہے۔ م۔ پھر اگر گدھا پالتو ہو تو وہ مکروہ تحریمی ہے۔ اور اگر جنگلی گدھا ہو جسے گورخر بھی کہا جاتا ہے وہ بالاتفاق حلال ہے۔ ع۔

توضیح: گدھے اور خچر کے بارے میں فقہائے کرام کے اقوال، مفصل دلائل

قال ویکرہ لحم الفرس عند ابی حنیفۃ وھو قول مالک وقال ابو یوسف ومحمد والشافعی رحمھم اللہ

ولا باس باكله لحديث جابر رضي الله عنه انه قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم لحوم الحمر الاهلية واذن في لحوم الخيل يوم خيبر ولا بي حنيفة قوله تعالى والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة خرج مخرج الامتنان والاكل من اعلى منافعها والحكيم لا يترك الامتنان باعلى النعم ويمتن بادناها ولانه الة ارهاب العدو فيكره اكله احتراما له ولهذا يضرب له بسهم في الغنيمة ولان في اباحته تقليل الة الجها دو حديث جابر معارض بحديث خالد رضي الله عنه والترجيح للمحرم ثم قيل الكراهة عنده كراهة تحريم وقيل كراهة تنزيه والاول اصح واما لبنه فقد قيل لا باس به لانه ليس في شربه تقليل الة الجهاد قال ولا باس باكل الارنب كان النبي عليه السلام اكل منه حين اهدى اليه مشويا وامر اصحابه رضي الله عنهم بالاكل منه ولانه ليس من السباع ولا من اكلة الجيف فاشبه الظبي.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ گھوڑے کا گوشت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مکروہ ہے۔امام مالکؒ کا بھی یہی قول ہے۔(ف جیسا کہ تفریع مالکیہ سے نقل کیا جا چکا ہے)۔ وقال ابو یوسف الخ اور امام ابو یوسف و محمد و شافعی رحمھم اللہ نے فرمایا ہے کہ گھوڑے کا گوشت کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی اس حدیث کو استدلال کرنے کی بناء پر جس میں یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے روز پالتو گدھوں کے گوشت کھانے سے منع فرمایا ہے۔لیکن گھوڑوں کے گوشت کی اجازت دی ہے۔(ف اس سے نسائی وغیرہ نے یہ مسئلہ نکالا ہے کہ پہلے گھوڑے کے گوشت کھانے سے منع فرمایا اور بعد میں اجازت دیدی۔اس بناء پر حضرت خالد رضی اللہ عنہ کی حدیث منسوخ ہو گئی ہے۔ اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث بخاری نے روایت کی ہے پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ حضرت خالدؓ کی حدیث بھی غزوۂ خیبر ہی کی ہے۔اس لئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ ضرورت پڑنے پر اس کی اجازت دیدی گئی ہے۔ جیسے کہ مدینہ میں قحط سالی کے دنوں میں اجازت دی گئی تھی۔ ولابی حنیفةؒ الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ آیت ہے وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ الخ یعنی اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے گھوڑوں خچروں و گدھوں کو پیدا کیا تا کہ تم ان پر سواری کرو اور ان سے زینت حاصل کرو۔ کہ یہ آیت احسان جتانے کے موقع میں کہی گئی ہے۔(ف یعنی تم پر میں نے ان جانوروں سے ایسے ایسے احسانات کئے جیسے اوپر کی آیت میں جانوروں وغیرہ سے کھانے وغیرہ کے انعامات فرمائے ہیں۔

والاكل من اعلیٰ الخ اور دوسرے تمام انعامات کے مقابلہ میں کھانے کا انعام ہی سب سے اعلیٰ ہوتا ہے۔(ف اب اگر اس کو کھانا بھی جائز ہوتا تو اس کے کھانے کا تذکرہ بھی ضرور کیا جاتا کہ یہی اعلیٰ منفعت ہے)۔ والحكيم لايترك الخ اور حکیم کی شان سے یہ امید نہیں کی جا سکتی ہے کہ وہ اعلیٰ نعمت کے بیان کو چھوڑ کر اس سے کمتر نعمتوں پر احسان جتائے اور ان کو یاد دلائے۔ (ف اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اس کو کھانا جائز نہیں ہے ورنہ اس کا بیان بھی ضرور کیا جاتا۔اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ یہ آیت تو مکہ میں نازل ہوئی ہے اگر یہ آیت اس بات کی دلیل ہوتی کہ گھوڑے و خچر اور گدھے حرام ہیں تو اس کے بعد بھی صحابہ کرامؓ خیبر کی لڑائی تک ان کو کیوں کھاتے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خاموشی سے دیکھتے رہتے اور منع نہ فرماتے۔ پھر مستقل ممانعت کے لئے آیت نازل کرنے کی ضرورت کیوں باقی رہتی۔ تو اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ آیت میں احسانات میں عموم ہونے کی وجہ سے سمجھ میں نہ آیا ہو۔اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کھانے کا انعام نہ ہونا اور ناجائز ہونا معلوم نہ ہوا ہو اسی لئے آپ نے لوگوں کو منع نہیں فرمایا اور سکوت فرمایا۔

مگر میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ جواب بہت ہی ضعیف ہے۔اس کے علاوہ غالب بن ابجر میں ضرورت کی تاویل غلط ہو جائے گی۔اس کے علاوہ اصل استدلال میں غور کرنے سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگر کھانے کی نعمت ان جانوروں میں بیان نہ ہو تو اس کا ثبوت کہاں سے ہوگا کہ فقط اسی وجہ سے بیان نہیں ہوا کہ یہ حرام ہیں۔اور اظہر و بہتر بات واللہ تعالیٰ اعلم یہ ہے کہ اونٹ و گائے و

بکری و مینڈھا دنبہ و بھیڑی و بھینس و ہرن وغیرہ کی پیدائش سے کھانے کا احسان اوپر بیان فرمادیا ہے اور عموماً ان ہی جانوروں کا گوشت لذیذ سمجھا جاتا ہے۔ اسی انعام کو ظاہر کرنے کے لئے اتنا بیان کافی تھا۔ لیکن گھوڑے وغیرہ میں لوگوں کو زیادہ فائدہ ان کی سواری اور ان پر بوجھ لاد کر ادھر ادھر لے جانے اور ان سے زینت حاصل کرنے میں ہے۔ اس لئے ان سے متعلق انعام میں ان ہی باتوں کا اظہار کیا گیا۔ لیکن ان سے یہ بات لازم نہیں آتی ہے کہ یہ سارے جانور حرام بھی ہوں۔ اور ان سے حرام کا نتیجہ نکالنا ایسا ہی ہوگا جیسے کہ کوئی یہ کہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان اعلیٰ انعامات کی چیزیں یہاں پر بیان کردی ہیں اس لئے ان کے علاوہ جو چیزیں یہاں بیان نہیں کی گئی ہیں وہ اعلیٰ انعامات میں سے نہیں ہیں کیونکہ یہ ممکن نہیں ہے کہ اعلیٰ انعام کی چیز کو چھوڑ کر دوسری چیز بیان کردی جائے۔ پس انسانی اعتبار کا کم ہی اعتبار ہوگا۔ الحاصل اصل استدلال ہی کمزور ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ پھر غور کرنے کی بڑی بات یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک گھوڑوں کے گوشت میں جو کراہت ہے کیا ان کی ذات میں ہے یا کسی دوسرے اور خارجی وجہ سے ہے۔ پھر ذاتی ہو کر بھی وہ ناپاکی اور نجاست کی وجہ سے ہے یا ان کی شرافت اور کرامت کی وجہ سے ہے۔ پھر آیت مذکورہ سے جو استدلال کیا گیا ہے اگر وہ صحیح ہو تو یہ ان کی ذاتی حرمت کی دلیل ہے بلکہ بوجہ نجاست کے حرمت کی دلیل ہے۔

لیکن اس مترجم نے اس بات کی تنبیہ کردی ہے کہ وہ استدلال مکمل نہیں ہے البتہ ان کی کرامت کی وجہ سے ان میں کراہت ہوسکتی ہے۔ جیسے کہ انسان کے گوشت میں ہے۔ اور اظہر یہی ہے کہ ان میں خارجی امور کی وجہ سے ہے اور داخلی امور کی وجہ سے نہیں ہے۔ اسی لئے آگے یہ فرمایا ہے۔ **ولانہ آلۃ الخ** اور دوسری دلیل یہ ہے کہ گھوڑا کافروں کو ڈرانے کا ایک آلہ اور سامان ہے۔ اسی لئے اس کے احترام کی وجہ سے اس کا کھانا مکروہ کیا گیا ہے۔

ولہذا یضرب الخ اور اسی حرمت کی وجہ سے مال غنیمت میں سے خاص گھوڑے کا بھی حصہ لگایا جاتا ہے۔ (ف تاکہ اس کی پوری پرورش ہو اور اس کی تعداد کا اضافہ ہو۔ اور ظاہر ہے کہ یہ خارجی احترام کی وجہ سے ہے۔ اس لئے اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ اس کا یہ ذاتی احترام ہو۔ اسی لئے یہ ممکن ہے کہ جہاد کے لائق گھوڑوں کو کھانا جائز نہ ہو اور جو اس لائق نہ ہوں ان کو کھانا جائز ہو۔ اسی لئے ایسی وجہ بیان کی کہ مطلقاً جائز نہیں ہے۔ **لان فی اباحتہ الخ** کیونکہ اس کو مطلقاً حلال کردینے میں آلہ کی پیدا ہوجائے۔ (ف یعنی جب بھی ضرورت ہوا سے ذبح کر کے کھاتے رہنے سے جہاد کے وقت وہ نہ ملیں۔ اور جب ان کی نسل نہیں بڑھے گی تو ان میں کمی ہوتی جائے گی۔ اسی لئے شریعت نے تکریماً اور اعزازاً گھوڑے کو منع کردیا ہے۔ اگرچہ وہ خود تو پاک اور کھانے کے قابل ہوتے ہیں۔

وحدیث جابر الخ اور جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث حضرت خالد رضی اللہ عنہ کی حدیث سے معارض ہے۔ (ف اس لئے کہ جابرؓ کی حدیث سے اس کا حلال اور مباح ہونا ثابت ہوتا ہے جبکہ خالدؓ کی حدیث سے حرام ہونا ثابت ہوتا ہے اور اس قسم کے تعارض کی صورت میں اصول کے مطابق حرام کرنے والی دلیل کو حلال پر ترجیح ہوا کرتی ہے۔ (ف اسی لئے حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث کو چھوڑ کر خالد رضی اللہ عنہ کی حدیث پر عمل کیا گیا ہے۔ لیکن عینیؒ نے اس جگہ ایک اعتراض نقل کیا ہے کہ جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث بلا خلاف صحیح ہے لیکن خالدؓ کی اسناد اور متن دونوں میں کلام ہے اس لئے ان دونوں میں معارضہ نہیں ہوسکتا ہے۔ اور کچھ لوگوں نے یہ بھی کہا ہے کہ جابرؓ پر اس لئے اعتماد ہے کہ یہ صحیح بھی ہے اور اس کی سندیں بھی مختلف ہیں۔ لیکن خالدؓ کی حدیث ایک خاص واقعہ سے تعلق رکھتی ہے۔ لیکن حق بات یہی ہے کہ خالدؓ کی حدیث بھی صحیح ہے اس لئے دونوں حدیثوں میں معارضہ ہوسکتا ہے اور اب دونوں میں تطبیق کی صورت یہ ہوسکتی ہے (واللہ اعلم بالصواب) کہ گھوڑوں کی ذات میں نجاست نہیں ہے۔ بلکہ اس کی کرامت اور احترام کی بناء پر اس کے کھانے سے ممانعت کی گئی ہے پس گھوڑے کے کھانے کی ممانعت تو اصل میں عام تھی لیکن جب لشکر کو تکلیف اور خوراک میں تنگی ہوگئی جس سے بھوک کی شکایت بڑھ گئی تو مجبوراً اس کے کھانے کی بھی اجازت دیدی گئی۔

اور صحیح روایت میں ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم خیبر کے علاقہ میں بہت ہی بھوک کی حالت میں پہنچے تھے۔ابن حزمؒ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ خالدؓ کا یہ کہنا کہ میں نے خیبر میں جہاد کیا ہے صحیح نہیں ہے۔اس سے بظاہر یہی سمجھ میں آتا ہے کہ کسی راوی نے یہ روایت گھڑی ہے۔اس کا جواب یہ ہے کہ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ خالدؓ خیبر کی لڑائی میں شریک نہ ہو سکے ہوں اس لئے کہ وہ خیبر کے بعد ہی اسلام لائے ہوں درمیانی راوی جس نے خالدؓ سے روایت کی ان کا نام یہاں چھوٹ گیا ہے۔ویسے اس کا بھی احتمال ہے کہ آپ نے خیبر کے جہاد میں خود بھی شرکت کر لی ہو۔پھر اکثر روایتوں میں یہ جملہ کہ میں نے جہاد کیا مذکور نہیں ہے)۔

ثم قيل الكراهة الخ پھر بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک گھوڑے کا گوشت مکروہ تحریمی ہے۔اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ تحریمی نہیں بلکہ تنزیہی ہے۔لیکن قول اول ہی اصح ہے۔(ف یعنی ان کے نزدیک کراہت تحریمی ہے۔اسی طرح یہ کراہت تحریمی اس کی نجاست یا خباثت کی وجہ سے نہیں بلکہ اس کے مکرم و محترم ہونے کی وجہ سے ہونا بھی قول اصح ہے۔اسی لئے امام مالکؒ کے نزدیک گھوڑے کا جوٹھا پاک ہے۔جیسا کہ بہت سی کتابوں میں مذکور ہے)۔واما لبنه الخ اور اس کے دودھ کے حکم کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اس کے پینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔کیونکہ اس کے پینے سے آلہ جہاد میں کسی قسم کی کمی لازم نہیں آتی ہے۔(ف یہی اصح قول ہے۔الخلاصہ۔اور تحریم کی اصل وجہ یہی ہے کہ اس کا گوشت کھانے سے آلہ جہاد کی کمی لازم آتی ہے۔اس میں ذاتی نجاست وغیرہ نہیں ہے بلکہ خارجی سبب سے تکریماً اس کی تحریم ہے)۔

قال ولا باس الخ قدوریؒ نے کہا ہے کہ خرگوش کا گوشت کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خرگوش میں سے خود بھی کھایا ہے۔جب کہ وہ آپ کے پاس بھونا ہوا بھیجا گیا تھا اور اپنے صحابہؓ کو بھی اس میں سے کھانے کے لئے فرمایا ہے۔ولانه ليس الخ اور دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ یہ خرگوش دوسرے درندہ جانوروں میں سے نہیں ہے۔اور نہ ہی وہ مردہ خواروں میں سے ہے۔اس لئے خرگوش ہرن کے جیسا ہو گیا۔(ف جب کہ ہرن کھانا بالاتفاق جائز ہے تو اس خرگوش کو بھی کھانا جائز ہوگا اوپر کی مذکورہ حدیث ایک ہی حدیث نہیں ہے بلکہ دو حدیثوں کا مجموعہ ہے اس طرح سے کہ پہلی حدیث یہ ہے کہ میں نے مقام مر الظہران میں سے خرگوش پکڑا اور اسے ابو طلحہؓ کے پاس لے گیا انہوں نے اسے ذبح کر کے اس کی ران رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بھیجی تو آپ نے وہ قبول کر لی۔رواہ البخاری۔اور دوسری حدیث حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی ہے اس میں ہے کہ ایک اعرابی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بھونا ہوا خرگوش لایا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود اس میں سے نہیں کھایا لیکن اپنے صحابہؓ سے فرمایا کہ اسے کھا لیں۔اگر اس وقت مجھے اس کی خواہش ہوتی تو میں بھی اس میں سے کھا لیتا۔رواہ النسائی واحمد وابن حبان والبزار رحمھم اللہ تعالیٰ اسی طرح سے اسحٰقؒ نے بھی عمرؓ سے روایت کی ہے۔اور وہ خرگوشوں کو مرو پتھر سے ذبح کرنے کی حدیث کو ابن حبان اور ترمذی وغیرھم نے روایت کیا ہے جس میں یہ مذکور ہے کہ کیا میں ان کو کھالوں۔تب آپ نے فرمایا کہ ہاں کھالو۔مع۔

توضیح:۔گھوڑے کا گوشت اور اس کے دودھ کے استعمال کے بارے میں اقوال علماء اور ان کے مکمل دلائل۔ترجیح؛ خرگوش کے گوشت کا حکم۔اقوال علماء دلائل

قال واذا ذبح مالا يوكل لحمه طهر جلده ولحمه الا الآدمي فالخنزير فان الذكاة لا تعمل فيهما اما الادمي فلحرمته وكرامته والخنزير لنجاسته كما في الدباغ وقال الشافعي الذكاة لا تؤثر في جميع ذلك لانه يوثر في اباحة اللحم اصلا وفي طهارته وطهارة الجلد تبعا ولا تبع بدون الأصل وصار كذبح المجوسي ولنا ان الذكاة مؤثرة في ازالة الرطوبات والدماء السيالة وهي النجسة دون ذات الجلد واللحم فاذا زالت طهر كمافي الدباغ

وهذا حكم مقصود في الجلد كالتناول في اللحم وفعل المجوسي اماتة في الشرع فلا بد من الدباغ و كما يطهر لحمه يطهر شحمه حتى لو وقع في الماء القليل لا يفسده خلافاله وهل يجوز الانتفاع به في غير الاكل.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ جب ایسا جانور ذبح کر دیا جائے کہ اس کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہو یعنی حلال نہ ہو تو اس کی کھال بھی پاک ہو جاتی ہے اور گوشت بھی پاک ہو جاتا ہے۔ سوائے آدمی اور خنزیر کے (کہ یہ دونوں ذبح کئے بغیر بھی مردار ہی کے حکم میں ہوتے ہیں)۔ فان الذکاۃ الخ کیونکہ ان دونوں میں ذکاۃ یعنی ذبح و حلال کرنا کوئی کام نہیں کرتا ہے۔ (مگر دونوں میں ذبح بے فائدہ ہونے کی وجہیں مختلف اور متضاد ہیں۔ اما الآدمی الخ وہ اس طرح سے کہ آدمی میں تو اس کی انتہائی کرامت اور حرمت کی وجہ سے ہے۔ (ف کیونکہ اللہ تعالیٰ نے آدمی کو پاک اور مکرم و محترم پیدا کیا ہے اس لئے وہ اس قابل نہیں ہے کہ اس کو ذبح کر دینے سے بھی وہ استعمال کیا جا سکے)۔ والخنزیر الخ اور اس کے برعکس خنزیر ہے کہ وہ مکمل نجاست ہے۔ (ف یعنی خنزیر کی ذات ہی اتنی نجس ہے کہ اس کو ذبح کر دینے کے بعد بھی اس میں طہارت نہیں آتی ہے) جیسے کہ دباغت میں ہے کہ کسی بھی چمڑے کو دباغت دینے سے اسے وہ پاک کر دیتا ہے سوائے خنزیر اور آدمی کے چمڑے کے کہ ان کو دباغت دینے سے بھی وہ پاک نہیں ہوتے ہیں)۔ وقال الشافعی الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ صرف ان دونوں ہی میں نہیں بلکہ جو جانور بھی کھایا نہیں جاتا ہے ان میں سے کوئی بھی ذبح کرنے سے کار آمد نہیں ہوتا ہے۔ یعنی ذبح کا اس میں کوئی اثر نہیں ہوتا ہے۔ (ف یعنی تمام درندے اور پرندے جو کھائے نہیں جاتے ہیں۔ ان میں سے کسی میں بھی ذبح کا عمل مفید نہیں ہوتا ہے)۔

لانہ یوثر الخ کیونکہ ذبح کا اثر اولاً گوشت کو پاک کرنا ہوتا ہے اور گوشت کے تابع کر کے کھال کو بھی پاک کرنا ہوتا ہے۔ اور اصل کے بغیر تابع پر اثر نہیں ہوتا ہے۔ اسکی مثال ایسی ہوگی جیسے مجوسی کا ذبح کرنا (یعنی جیسے کہ اگر کوئی مجوسی کسی جانور کو ذبح کر دے تو بھی اس مذبوح میں اس کا کوئی اثر نہیں ہوتا ہے یعنی وہ حلال نہیں ہوتا ہے اسی طرح سے نہ اس کے چمڑے میں اور نہ ہی اس کے گوشت میں اس کا کچھ اثر ہوتا ہے)۔ (ف یعنی ذبح کرنے کا اصل فائدہ یہ ہوتا ہے کہ اس کا گوشت کھانے کے لئے جائز ہو جائے پھر گوشت کے پاک ہو جانے کے بعد اس کا تابع ہو کر کھال بھی پاک ہو جائے۔ مثلاً بکری جب ذبح کی گئی تو اب شرعاً اس کا گوشت کھانا حلال ہو گیا پھر اس کے تابع ہو کر اس کا گوشت اور اس کے ساتھ اس کی کھال بھی ہو گئی۔ اور خون کی ناپاکی جاتی رہی۔ جب یہ بات معلوم ہو گئی تب ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ حکم صرف انہیں جانوروں میں ہو گا جن کا گوشت کھانا حلال ہے۔ اور درندوں وغیرہ جن جانوروں کا گوشت کھانا اللہ تعالیٰ نے حلال نہیں کیا ہے تو ذبح کا جو اصل مقصد اور فائدہ تھا یعنی اسے کھانے کے لائق بنا دینا وہ نہیں پایا گیا یعنی حلال نہ ہوا اور جب اصل حاصل نہ ہوا تو جو چیز اس کے تابع ہوتی تھی یعنی گوشت اور کھال کا پاک ہونا وہ بھی حاصل نہ ہوئی۔ کیونکہ کوئی تابع بھی بغیر ہی اصل کے موجود نہیں ہوتی ہے۔ مثلاً کپڑا اصل ہے اور رنگ اس کے تابع ہے تو بغیر کپڑے کی موجودگی کے اس کا رنگ بھی موجود نہ ہو گا۔

اسی طرح بدون اصل یعنی گوشت کے حلال ہونے کے جانور کی کھال وغیرہ کی پاکی بھی نہ ہوگی پس ——— اس شبہ کا جواب یہ ہو گا کہ جو جانور حلال ہیں ان کو ذبح کر دینے سے اس کا گوشت بھی پاک ہو جاتا ہے اس کے ساتھ ہی ساتھ وہ گوشت پاک بھی ہو جاتا ہے۔ اس کی پاکی تابع ہو کر نہیں آتی ہے۔ کیونکہ پاکی اس لئے ہو جاتی ہے کہ اس کے بدن سے اس کا سارا ناپاک خون نکل جاتا ہے۔ بلکہ اصل بات تو یہ ہے کہ ذبح کرنے کا اصل فائدہ ہی یہ ہوتا ہے کہ اس جانور کو کھانا حلال ہو جائے اور اس میں ایک قسم کی عارضی حرمت اور اس کی رکاوٹ یعنی اس میں خون کا موجود ہونا تھا وہ نکل جائے ورنہ اس کا کھانا پہلے ہی جائز تھا کہ اس کو ماکول اللحم بتایا گیا ہے۔ اور خون کو رکاوٹ یا مانع اس لئے کہا جاتا ہے کہ بعض گوشت ایسے ہوتے ہیں کہ ان کے کھانے بد خصلتی پیدا ہو جاتی ہے اسی لئے ان کے کھانے کی اجازت نہیں دی گئی ہے۔ بعض گوشت میں یہ بات نہیں ہوتی ہے اسی لئے ان کے کھانے کی بھی اجازت ہو جاتی ہے۔ فافہم۔ ولنا ان الزکاۃ الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ذبح کا اثر یہ ہوتا ہے کہ اس بدن سے رطوبتیں

ختم ہو جاتیں اور اس میں بہنے والا خون جو موجود ہے وہ نکل جائے کہ یہی رطوبتیں اور خون ہی ناپاک ہیں۔ نہ کھال اور نہ ہی گوشت کی ذات ناپاک ہے۔

فاذا زالت الخ پس جب ساری رطوبت اور سارا خون نکل گیا تو اس کی کھال اور گوشت پاک ہو گیا جیسے کہ دباغت میں ہوتا ہے۔ (ف اسی بناء پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کی مری ہوئی بکری کی کھال کے بارے میں فرمایا تھا کہ تم نے اس کو دباغت کیوں نہیں دی یعنی اگرچہ اس مری ہوئی بکری کو کھانا جائز نہیں رہا لیکن اس کی کھال نکال کر اسے دباغت دیدینے سے تو وہ پاک ہو جاتی۔ اس سے معلوم ہوا کہ اصل میں کھال ناپاک نہیں ہوتی ہے بلکہ اس میں رطوبات اور خون کے ہونے کی وجہ سے اس میں ناپاکی لگی ہوئی رہتی ہے۔ پس جب دباغت دے کر وہ دور کر دی گئی تو پاک رہ گئیں۔ اسی طرح سے جب بکری کو ذبح کر کے اس کے بدن سے خون اور رطوبتیں نکال دی گئیں تو وہ پاک رہ گئی۔ اور یہ پاکی اس کے گوشت کے کھانے کے تابع نہیں ہے۔ اسی لئے بعد میں یہ فرمایا ہے)۔

وھذا حکم مقصود الخ اور یہ حکم کھال میں خود مقصود ہے۔ (ف یعنی کھال کے بارے میں طہارت بھی مقصود ہے تاکہ وہ کھال نماز و بستر وغیرہ کے کام میں آسکے۔ کالتناول فی اللحم الخ جیسے کہ گوشت کے بارے مقصود اور مستقل ہے کوئی بھی دوسرے کا تابع نہیں ہے۔ اور امام شافعیؒ نے جو یہ خیال فرمایا ہے کہ جب شیر وغیرہ موذی جانوروں کا گوشت کھانا جائز نہ ہوا تو اسکی کھال وغیرہ بھی پاک نہ ہوئی۔ اور اس کا ذبیحہ مجوسی کے ذبح کے مثل ہوا تو یہ قیاس درست نہیں ہے۔ کیونکہ شریعت میں مسلمان کا ذبیحہ بہتر ہے۔ اور اس میں ہمارا کلام ہے۔

وفعل المجوسی الخ اور مجوسی جانور کے ساتھ جو عمل کرتا ہے یعنی اسے بظاہر ذبح کرتا ہے۔ شریعت نے اسے مار ڈالنے کا عمل طے کیا ہے۔ (ف یعنی حقیقت میں وہ شرعی ذبح نہیں ہے کہ اس سے جانور کی پاکی حاصل ہو)۔ اس لئے اس کے مارے ہوئے جانور کے چمڑے کو دباغت دینا ضروری ہوگا۔ (ف کہ اس کے بعد ہی وہ کھال پاک ہو گی جیسے اگر جانور خود مر جائے تو اس کی کھال بھی دباغت دینے سے ہی پاک ہوتی ہے۔ اس سے یہ مسئلہ معلوم ہو گیا کہ شرعی ذبح سے جانور کا گوشت اور چمڑا دونوں پاک ہو جاتے ہیں۔ اگرچہ شریعت نے اس کو کھانے کی اجازت نہ دی ہو۔ وکما یطھرہ لحمہ الخ اور جیسے شیر یا دوسرے اس جانور کو جس کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے ذبح کر دینے سے اس کا گوشت پاک ہو جاتا ہے اسی طرح اس کی چربی بھی پاک ہو جاتی ہے۔ جس کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ اگر ذبح کئے ہوئے شیر یا کتے کی چربی تھوڑے سے پانی میں گر جائے تو اس پانی کو وہ خراب نہیں کرے گی۔ لیکن اس میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔ (ف اس طرح سے کہ جب وہ گوشت پاک نہیں ہوا تو اس کی چربی بھی ناپاک رہ گئی اسی لئے تھوڑے پانی میں گر جانے سے اس پانی کو ناپاک کر دے گی)۔

وھل یجوز الخ پھر ایسی چربی وغیرہ کو کھانے کے علاوہ دوسری ضرورتوں میں استعمال کرنا جائز ہو گا یا نہیں (ف مثلاً اس چربی سے بتی بنا کر جلانا وغیرہ) تو بعض علماء نے فرمایا ہے کہ کھانے پر قیاس کرتے ہوئے بتی کو جلانا بھی جائز نہ ہو گا۔ (ف یعنی جیسے غیر ماکول جانور کا گوشت و چربی کھانا جائز نہیں ہے اسی طرح سے اس کو دوسرے کاموں میں استعمال کرنا جائز نہ ہو گا۔ جیسے کہ اگر زیتون کے تیل میں مردار کی چربی مل جائے۔ اور وہ تیل اس چربی سے مقدار میں زائد بھی ہو جب بھی وہ تیل نہیں کھایا جائے گا۔ لیکن اسے کھانے کے علاوہ دوسرے کاموں میں لانا جائز ہو گا۔ (ف مثلاً تیل کے چراغ میں چربی کو ڈال کر جلانا اسی طرح جیسے غیر ماکول کو ذبح کر دیا جائے اور اس کی چربی وغیرہ اگرچہ پاک ہو جائے پھر بھی اسے کھانا جائز نہیں ہوتا ہے مگر اسے اس کے علاوہ دوسرے کاموں میں لانا جائز ہو جاتا ہے۔ کیونکہ جب مردار کی چربی ناپاک ہو کر بھی اس کو استعمال میں لانا جائز ہوتا ہے تو غیر ماکول ذبح شدہ کی صورت میں اس کی چربی کا استعمال بدرجہ اولیٰ جائز ہو گا۔ کیونکہ وہ پاک ہے اس وقت اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ صحیح حدیث میں مذکور ہے کہ اللہ تعالیٰ یہودیوں پر لعنت کرے کہ ان پر چربی جب حرام کر دی گئی تھی تو انہوں نے اسے گلا اور پگھلا

کراسے بیچ کراس کی قیمت کھالی تھی۔ جیسا کہ بخاری میں ہے۔ تو اس کا جواب دیا جائے گا کہ کسی چیز کی قیمت اس کی اصل کے حکم میں ہوتی ہے تو چربی کی قیمت کھانا ایسا ہی ہوگا جیسے اس چربی کو کھاتا ہے۔ حالانکہ چربی ان پر حرام کر دی گئی تھی۔ اور ہمارے اس مسئلہ میں ہم نے شیر یا کتے کے گوشت کو نہ کھایا اور نہ اس کی چربی کھائی بلکہ اس سے نفع اٹھایا ہے اور نفع اٹھانے کو حرام نہیں کیا گیا ہے۔ جیسا کہ مردار بکری کو کھانا تو حرام کر دیا گیا ہے لیکن اس کی کھال کو دباغت دینے کے بعد اس سے نفع اٹھانے کا حکم تو خود حدیث میں صراحۃً موجود ہے۔ لیکن اس جواب پر یہ اعتراض لازم آتا ہے کہ بندر وغیرہ کی بیع جائز نہ ہو۔ کیونکہ اس طرح بھی اس کی رقم کو کھانا ثابت ہو گیا۔ حالانکہ وہ حرام ہے۔ مزید سمجھ کے لئے کتاب الغصب کی بحث دیکھنی چاہئے)۔

چند مفید اور ضروری مسائل

(۱) قنفذ (ساہی) احناف و مالک و احمد رحمہم اللہ کے نزدیک حرام ہے لیکن امام شافعیؒ سے اس کے کھانے کی رخصت کی روایت پائی گئی ہے گویا انہوں نے اسے خبائث اور درندوں میں سے شمار نہیں کیا ہے۔ جب کہ ہماری دلیل حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے قنفذ (ساہی) کا تذکرہ کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ وہ خبائث میں سے ایک خبیثہ ہے۔ رواہ ابو داؤد۔ (۲) جلالہ یعنی گندگی اور نجاست کھانے والا اونٹ و گائے و بکری اور ہر حلال جانور میں سے ہو جائے تو اسے کھانا مکروہ تحریمی ہے۔ اور امام شافعی و احمد رحمہما اللہ سے یہی روایت بھی ہے۔ لیکن جب اس کو مخصوص مدت تک کے لئے باندھ دیا جائے تو بلا اختلاف اس کی کراہت ختم ہو جائے گی۔ اور ہمارے و امام احمدؒ کے نزدیک اس کی قید کی مدت میں اس پر سواری بھی مکروہ ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ جس حدیث سے اس کا ثبوت ہوا ہے وہ پہلے گذر چکی ہے۔ اس مخصوص مدت کی حد بندی اس طرح ہے۔ مرغی کے لئے تین روز اور گائے و اونٹ کے لئے چالیس دن اور بکری کے لئے سات دن ہیں۔ اور امام احمدؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ سب کے لئے صرف تین دن باندھ کر رکھنا بھی کافی ہے۔ (۳) والوالجی نے نوادر سے نقل کیا ہے کہ اگر بکری کے بچہ کو سور کا دودھ پلایا گیا ہو تو بھی اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ کیونکہ اس دودھ سے اس کے اصل گوشت میں کوئی فرق نہیں آیا ہے۔ اور جو غذا اسے اب ملی ہے وہ اس طرح ختم ہو گئی ہے کہ اس کا نام و نشان باقی نہیں رہا۔ (۴) اسی طرح ایسی مرغی جو گندگیوں کے ساتھ دانہ وغیرہ بھی کھاتی ہے اس کو کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ ایسی مرغی کو تین دنوں تک باندھ کر رکھنے کی روایت صرف صفائی کی یا تنزیہ کے طریق پر ہے۔ (۵) درایہ میں مذکور ہے کہ کھیتی اور پھلوں کو ناپاک پانی اور کھاد سے سیر اب کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اور اکثر فقہاء کے نزدیک اس میں کوئی کراہت نہیں ہے۔ (۶) حاکمؒ نے کافی میں لکھا ہے کہ جو جانور نہیں کھائے جاتے ہیں ان کی کھالوں پر نماز پڑھنے میں کراہت نہیں ہے۔ اسی قول پر ہمارے عامہ اصحاب نے عمل کیا ہے۔ اور بقول شیخ نصیر بن یحییٰ و ابو جعفر ہندوانیؒ کے اس کی بیع جائز نہیں ہے۔ میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہی قول احوط و اظہر ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ ع۔

(۷) مشائخ کے درمیان اس بات میں اختلاف ہے کہ جو جانور نہیں کھایا جاتا ہے اس کو ذبح کرتے وقت تسمیہ بھی شرط ہے یا صرف اس کا گلا وغیرہ کاٹ دینا ہی کافی ہے۔ چنانچہ بعض نے کہا ہے کہ تسمیہ بھی شرط ہے۔ کیونکہ اس کے بغیر ذکاۃ کی تعریف نہیں پائی جاتی ہے۔ اور بعض علماء نے کہا ہے کہ صرف اس کا گلا کاٹ دینا ہی کافی ہے کیونکہ اس کو کاٹ دینے سے ہی نجاستیں اور رطوبتیں بھی بہہ جاتی ہیں۔ مع۔ ان میں قول اول اصح ہے۔ کیونکہ رطوبات کے دور کر دینے کے لئے شرعی ذبح ہی قائم مقام ہے۔ یہاں تک کہ اگر اس نے عناب وغیرہ کی پتیاں اس نے کھائی ہوں جب بھی اس کا ذبیحہ درست ہوگا۔ جیسا کہ کتاب الصلوٰۃ کی فصل تطہیر میں فتح القدیر کے حوالہ سے تحقیق گذر چکی ہے۔ ورنہ صرف گلا کاٹ دینا تو مجوسی کا کام ہے اس لئے اس کے لئے

دباغت شرط ہوگی۔ فافہم۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

توضیح: جن جانوروں کو نہیں کھایا جاتا ہے اگر ان کو ذبح کر دیا جائے تو ان کے چمڑے اور ان کی چربی کا کیا حکم ہوگا، اور جلالہ کا مفصل حکم، اقوال ائمہ، دلائل

قيل لا يجوز اعتبارا بالاكل وقيل يجوز كالزيت اذا خالطه ودك الميتة والزيت غالب لا يوكل وينتفع به في غير الاكل قال ولا يوكل من حيوان الماء الا السمك وقال مالك وجماعة من اهل العلم باطلاق جميع مافي البحر واستثنى بعضهم الخنزير والكلب والانسان وعن الشافعي انه اطلق ذلك كله والخلاف في الاكل والبيع واحدلهم قوله تعالىٰ احل لكم صيد البحر من غير فصل وقوله عليه السلام في البحر هو الطهور ماؤه والحل ميتته، ولانه لادم في هذه الاشياء اذا الدموى لايسكن الماء والمحرم هو الدم فاشبه السمك ولنا قوله تعالىٰ ويحرم عليهم الخبائث وما سوى السمك خبيث ونهى رسول اللّٰه السلام عن دواء يتخذ فيه الضفدع نهى وعن بيع السرطان والصيد المذكور فيما تلا محمول على الاصطياد وهو مباح فيما لا يحل الميتة المذكورة فيما روى محمولة على السمك وهو حلال مستثنى من ذلك لقوله عليه السلام احلت لنا ميتتان ودمان اما الميتتان فالسمك والجراد واما الدمان فالكبد والطحال.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ سمندر رودریاو جھیل و تالاب غرض آبی جانوروں میں سے مچھلی کے سوا کسی کو بھی کھانا جائز نہیں ہے۔(ف، یعنی دریائی جانوروں میں سے مچھلی کے سوا کوئی حلال نہیں ہے۔ اسی طرح وہ مچھلی بھی جو مر کر پانی کے اوپر بہنے لگے کہ وہ بھی مکروہ ہے۔ اس بناء پر کیکڑا و کچھوا و مینڈک و مگرمچھ اور گھڑیال وغیرہ سب حرام ہیں۔ مع جھینگا کے مچھلی ہونے میں چونکہ اختلاف ہے اس لئے اگر وہ مچھلی ہے تو حلال ہے۔ اور اظہر یہ ہے کہ وہ حلال ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ وقال مالکؒ الخ اور امام مالک اور اہل علم کی ایک جماعت نے ان تمام جانوروں کو جو پانی میں رہتے ہیں حلال کہا ہے۔(ف ان اہل علم میں سے ابن ابی لیلیٰ و داؤد شافعی ہیں۔ لیکن شافعیؒ نے ان میں سے کچھ جانوروں کو مستثنیٰ بھی کیا ہے۔ چنانچہ یہ لکھا ہے۔ **و استثنى بعضهم الخ** اور ان ہی علماء میں سے کچھ مثلاً شافعی ولیث رحمہما اللہ نے دریائی سور و کتے و انسان کو مستثنیٰ کر دیا ہے۔(ف یعنی انہوں نے کہا ہے کہ دریائی تمام جانور حلال ہیں سوائے دریائی سور اور دریائی کتے اور دریائی انسان کے۔ اور ابو القاسم مالکیؒ نے تفریع میں کہا ہے کہ وہ حرام نہیں بلکہ مکروہ ہیں۔ مع۔ اور ایک روایت میں امام شافعی واحمد نے فرمایا ہے کہ ان میں سے مینڈک بھی مستثنیٰ ہے۔ مع۔ اور بظاہر دریائی انسان آدمؑ کی نسل سے نہیں ہیں۔ بلکہ صرف انسانی مشابہت کی وجہ سے اسے دریائی آدمی کہا جاتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

وعن الشافعیؒ الخ اور شافعیؒ کے متعلق ایک روایت یہ بھی ہے کہ امام شافعیؒ نے ان سب کو جائز کہا ہے۔(ف اور یہی روایت احمدؒ سے بھی ہے)۔ **والخلاف في الاكل الخ** ان جانوروں کے کھانے اور خرید و فروخت کے اندر ایک قسم کا اختلاف ہے۔ یعنی ہمارے اور امام مالک و شافعی اور اہل علم کی جماعت کے درمیان۔ ان کے کھانے اور فروخت کرنے میں یکساں اختلاف ہے۔ چنانچہ ہمارے نزدیک جیسے کھانا جائز نہیں ہے اسی طرح ان کی خرید و فروخت بھی جائز نہیں ہے)۔ **لهم قوله تعالىٰ الخ** ان علماء کی دلیل فرمان باری تعالیٰ **اُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ الاية** ہے یعنی تمہارے لئے سمندر کا شکار حلال کیا گیا ہے اس میں کوئی تفصیل نہیں ہے۔(ف ایسی تفصیل کہ مچھلی حلال ہے اور مینڈک وغیرہ حلال نہیں ہے۔ بلکہ مطلقاً ہر وہ چیز جو کہ سمندر سے شکار کی جائے وہ حلال ہے۔ لہٰذا یہ سارے جانور حلال مان لئے گئے۔ اور دوسری دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے جو سمندر کے بارے میں ہے کہ اس کا پانی پاک کرنے والا یا بہت زیادہ پاک ہے۔ اور اس کا مرا ہوا جانور بھی حلال ہے۔(ف یعنی وہ مچھلی ہو یا

کوئی دوسرا جانور ہو اس میں کوئی تفصیل نہیں ہے۔ وہ حدیث اس طرح ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ ہم لوگ سمندر میں سوار ہوتے ہیں یعنی سفر کرتے ہیں اور اپنے ساتھ پینے کے لئے کچھ پانی بھی رکھ لیتے ہیں۔ اس لئے اگر سفر میں اسی سے وضوء بھی کریں تو پیاسے مرنے لگیں۔ اس لئے کیا ہم سمندر کے پانی سے وضوء کرلیا کریں۔ تب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سمندر ایسی جگہ ہے کہ اس کا پانی طہور (بہت زیادہ پاک۔ یا پاک کرنے والا) ہے اور اس کا مردار حلال ہے۔ رواہ ابوداؤد والنسائی والترمذی۔ ترمذی نے پھر یہ بھی کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

ولانہ لادم الخ اور ان علماء کی قیاسی دلیل یہ ہے کہ ان دریائی جانوروں میں بہتا ہوا خون نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ ایسے خون والا جانور پانی میں ہمیشہ نہیں رہ سکتا ہے۔ جب کہ ایسا ہی خون گوشت کو حرام کرتا ہے۔ (ف یعنی جانور میں اصلی ناپاکی کی وجہ خون کا ہونا ہے۔ اور ان دریائی جانوروں میں بہتا ہوا خون نہیں ہوتا ہے جس کی وجہ سے حرمت ہوتی ہے)۔ **فاشبه السمك الخ** اسی لئے یہ جانور بھی مچھلی کے مشابہ ہوگئے۔ (ف یعنی دریاؤں میں رہنے والے جانور سب مچھلی کے مشابہ اس طرح ہوگئے کہ جیسے مچھلی میں خون نہ ہونے کی وجہ سے اس کو ذبح کئے بغیر بھی وہ حلال ہوتی ہے اسی طرح یہ دوسرے دریائی جانور بھی حلال ہیں۔ الحاصل۔ استدلال کا ماحصل ایک تو آیت قرآنی اور حدیث کا مطلقاً ہونا ہے اور دوسری چیز قیاس بھی ہے۔ اس طرح ہم بھی یہ کہتے ہیں کہ ان جانوروں میں خون نہیں ہوتا ہے۔ لیکن یہ بات ضروری نہیں ہوتی ہے کہ جس کے خون نہ ہو وہ حلال اور کھانے کے قابل بھی ہو جائے کیونکہ خبیث چیز کھانے کے قابل نہیں ہوتی جیسا کہ مکھی وغیرہ میں ہے)۔

ولنا قوله تعالیٰ الخ اور ہماری دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے و یُحرمُ عَلَیْهِمُ الخَبٰائِثْ الایة۔ (ف یعنی اللہ تعالےٰ نے اپنے پیغمبر خاتم المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم اجمعین کی صفتیں بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ وہ ان لوگوں پر خبیث چیزوں کو حرام فرماتے ہیں۔ یعنی ان کو اخلاق جمیلہ اور علوم شریفہ سے متصف کرتے ہیں اور ان کے ظاہر و باطن کو پاک کرتے ہیں اور سوائے ناپاک اور خبیث چیزوں کے کسی اور چیز مثلاً بندر و سور و مکھی و مچھر وغیرہ سے نہیں روکتے ہیں کہ یہ سب خبیث ہیں تاکہ ایمان لانے والے یہ سمجھیں کہ ہم سے دنیاوی چیزوں میں سے صرف ایسی ہی چیزیں چھوٹیں گی جو خبیث و نجس ہیں جیسے کہ سور وغیرہ۔ جبکہ ہر نفیس مزاج اور شریف النفس کو ایسی چیزیں چھوڑنا ہی پسندیدہ عمل ہے۔ اگرچہ خبیث النفس کفار کو ایسی ہی چیزیں مرغوب ہوتی ہیں۔ خلاصہ یہ ہوا کہ اس آیت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے توسط سے خبیث چیزیں حرام فرمائی ہیں)۔

وما سوی السمك الخ اور مچھلی کے علاوہ دریائی تمام جانور خبیث ہیں۔ (ف اسی لئے نفیس طبیعت والے ان کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں اگر یہ کہا جائے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں حضرت ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ کی سرداری میں جو لشکر گیا تھا اس قصہ میں ہے کہ سمندر نے ایک بہت بڑی مچھلی مری ہوئی کو جو عنبر کہلاتی تھی ہمارے لئے کنارہ پر پھینک دیا تو اس میں سے ہم لوگ نصف ماہ تک کھاتے رہے۔ پھر جب ہم مدینہ منورہ واپس آگئے تو ہم نے یہ واقعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بتایا تب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالےٰ نے تم کو جو رزق عطا فرمایا ہے اس کو کھاؤ اور اگر تمہارے پاس اس میں سے کچھ بچا ہوا ہو تو ہمیں بھی کھلاؤ الخ اس واقعہ سے یہ بھی معلوم ہوا کہ عنبر بھی حلال ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عنبر بھی تو ایک قسم کی مچھلی ہی ہے۔ اسی طرح سے سمندروں میں تو بہت بڑی بڑی مچھلیاں ہوتی ہیں۔ چنانچہ ان ہی میں سے بعض اتنی بڑی ہوتی ہیں کہ ان کے ٹکر مارنے سے پانی کے بڑے جہاز بھی ٹوٹ پھوٹ جاتے ہیں۔ اور وہ سمندر کی سطح پر پہاڑ کی طرح پڑی تیرتی رہتی ہیں۔ اور یہ عنبر مچھلی بھی اتنی بڑی تھی کہ اس کی پیٹھ کی ہڈی کے نیچے سے اونٹ مع سوار کے نکل جاتا تھا۔ اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی اس حدیث میں ہے کہ ہم لوگ بہت سخت بھوکے ہوگئے اس وقت سمندر نے ہمارے واسطے ایک مردہ مچھلی کنارے پر ڈال دی جس کو عنبر کہتے ہیں کہ اس جیسی ہم نے کبھی نہیں دیکھی تھی۔ آخر تک رواہ البخاری و مسلم واحمد۔ اور یہ روایت اس بات پر صاف دلیل

ہے کہ وہ در حقیقت مچھلی ہی تھی۔ پھر اگر ہم یہ بات مان بھی لیں کہ وہ مچھلی نہیں تھی تو بھی اس کا حلال ہونا ایسی حالت میں تھا کہ بھوک سے ان کی اضطراری اور بہت ہی معذوری کی حالت ہو گئی تھی۔ اس حالت میں تو سور بھی حلال ہو جاتا ہے۔ زیلعی۔

ونھی رسول اللہ علیہ السلام الخ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تو ایسی دوا سے بھی منع فرمایا ہے جس میں مینڈک ڈالا گیا ہو۔ (ف چنانچہ عبدالرحمن بن عثمان القرشی نے روایت کی ہے کہ کسی طبیب نے مینڈک کے بارے میں دریافت کیا کہ میں اسے دوا میں ڈالنا چاہتا ہوں۔ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلمؐ نے اس کو مینڈک کے مار ڈالنے سے منع فرمادیا۔ اس کی روایت ابوداؤد والنسائی واحمد واسحٰق وابوداؤد طیالسی اور حاکم نے کی ہے پھر حاکم نے یہ بھی کہا ہے کہ یہ روایت صحیح ہے اور بیہقیؒ نے کہا ہے کہ مینڈک کے بارے میں جتنی بھی روایتیں منقول ہیں ان میں یہی روایت زیادہ قوی ہے منذریؒ نے کہا ہے کہ اس سے یہ دلیل نکلتی ہے کہ مینڈک حرام ہے۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے قتل سے منع فرمایا ہے۔ اور کسی جاندار کو قتل سے منع کرنے کی وجہ یا تو اس کے احترام کی وجہ سے ہوتا ہے جیسے آدمی یا اس وجہ سے کہ اس کا کھانا حرام ہے جیسے گرگریا و ہد ہد پھر مینڈک چونکہ محترم نہیں ہے اس لئے دوسری قسم میں سے ہے۔ مع۔

اور شاید کہ منذریؒ کی مراد یہ کہ اس کی حرمت اس کی ذاتی آدمی کی طرح نہیں ہے بلکہ کسی اور وجہ سے اس کا احترام مقصود ہے اور وہ وجہ یہ ہو سکتی ہے (واللہ تعالےٰ اعلم) کہ فرعونیوں پر اس کے ذریعہ بھی عذاب نازل کیا گیا تھا جیسا کہ اس فرمان باری تعالےٰ میں ہے فَاَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ وَالْجَرَادَ وَالْقُمَّلَ وَالضَّفَادِعَ الآیہ۔ اس کی پوری تفسیر بندہ مترجم کی تفسیر میں دیکھنی چاہئے۔ اور ہدہد کی وجہ ظاہر ہے۔ اور حافظ منذریؒ کے کلام سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ گرگریا کو مار ڈالنا بھی ممنوع ہے۔ اور بیہقیؒ کی روایت میں چیونٹی کے بارے میں بھی تفصیل ہے۔ اور عبداللہ بن عمروؓ سے صحیح اسناد سے مروی ہے کہ مینڈک کو (مت مارو) قتل نہ کرو کہ آواز میں تسبیح خداوندی ہے۔ اور چمگادڑ کے بارے میں بھی ممانعت وارد ہے اس وجہ سے کہ جب بیت المقدس ویران کیا گیا تھا تو چمگادڑ نے اس کے خلاف جذبہ ہمدردی کا اظہار کیا تھا کہ اس نے یہ دعا مانگی تھی کہ اے رب مجھے سمندر پر مسلط کردے تا کہ میں اس کے ذریعہ سے ان تمام مفسدوں کو غرق کردوں۔ بیہقیؒ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہے۔ اور حافظ ابن حجرؒ نے فرمایا ہے کہ اگرچہ اس کی اسناد صحیح ہے۔ لیکن عبداللہ بن عمرو بن العاص تو بنی اسرائیل سے روایت قبول کرتے تھے خلاصہ یہ ہوا کہ اگر مینڈک حلال ہوتا تو اس کے قتل کرنے اور اسکو دوا میں ڈالنے سے منع نہیں فرمایا جاتا۔

ونھی عن بیع السرطان اور سرطان (کیکڑے) کی بیع سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے۔ (ف لیکن یہ حدیث کہیں نہیں ملی ہے۔ ف۔ ع۔ معلوم ہونا چاہئے کہ آیات پاک وَاُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ میں لفظ صید اس جانور کو بھی کہتے ہیں جس کا شکار کیا جائے۔ اور مصدری معنی شکار کرنا بھی مراد ہو سکتا ہے)۔ لیکن اس مذکورہ آیت میں صید اصطیاد یعنی بر ہی محمول ہے۔ (ف یعنی امام مالکؒ وغیرھم کی استدلال میں اس آیت پاک کے لفظ صید اصطیاد کے معنی میں ہے یعنی سمندر کے جانوروں کا شکار کرنا تمہارے لئے حلال ہے۔ وھو مباح فیما لا یحل حالانکہ شکار کرنا تو ایسے جانوروں کا بھی جائز ہو جن کا کھانا حلال نہیں ہوتا ہے، ف، اسی بناء پر شیر وغیرہ کا شکار کرنا جائز ہے۔ اسی طرح سے احرام کی حالت میں بھی سمندری جانوروں کا اشکار کرنا جائز ہے۔ اگرچہ اس سے مارا ہوا جانور کھانے کے لئے حلال نہ ہو۔ پس آیت پاک سے ہر شکار کا حلال ہونا بھی ثابت نہیں ہوا۔ بلکہ صرف ہر طرح کا شکار کرنا حلال ثابت ہوا۔ اگرچہ اس سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی ہے کہ شکار حلال بھی ہو جائے اب اگر یہ کہا جائے کہ دوسری ایک حدیث میں تو الحل میتة فرمایا گیا ہے۔ یعنی سمندر کا مردہ بھی حلال ہے۔ اس کا جواب آئندہ اسی طرح دیا۔

والمیتة المذکورۃ الخ اور اور حدیث میں جو دریائی مردہ کو حلال بتلایا گیا ہے اس سے مراد مری ہوئی مچھلی ہے۔ (ف یعنی اس کو کہنے سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد یہی تھا کہ مچھلی مری ہوئی بھی حلال ہے۔ کیونکہ دوسرے مردہ جانوروں کے حرام ہونے کے بارے میں تو قرآن پاک میں صراحۃً مذکور ہے اس لئے حدیث پاک کی مراد مردار سے عام مردار نہیں بلکہ

صرف ان دو مردار کا حلال ہونا مراد ہے جو حرام نہیں ہے ایک مچھلی اور ایک ٹڈی۔ لہٰذا دریائی مردار سے مراد مری ہوئی مچھلی ہے۔ وھو حلال الخ اور مچھلی حلال ہے اور یہ مردار سے مستثنیٰ ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ ہمارے لئے دو مردے حلال کئے گئے اور دو خون حلال کئے گئے ہیں ان دو مردار سے مراد مچھلی اور ٹڈی ہیں اور دو خون سے مراد کلیجی اور تلی ہیں۔ (ف دریائی مردار سے مراد یہی مچھلی مراد ہے۔ اور یہ جملہ خود اس بات پر دلیل ہے کہ مینڈک وچھوا اور کیکڑے وغیرہ ذبح نہیں کئے جاتے ہیں۔ اور نہ ہی دوسرے مرداروں سے مستثنیٰ ہیں۔ لہٰذا صرف مچھلی ہی حلال ہوگی۔

قال محمد اخبرنا ابو حنیفة عن حماد عن ابراهیم قال لا خیر فی شیٔ مما یکون فی الماء الا السمك۔ یعنی امام محمدؒ نے ابراہیم نخعی تابعیؒ سے روایت کی ہے کہ دریا میں جتنی چیزیں ہوتی ہیں ان میں مچھلی کے سوا کسی میں بھی بھلائی نہیں ہے۔ اس کی اسناد صحیح ہے۔ یعنی صرف مچھلی حلال ہے اس کے علاوہ کوئی جانور حلال نہیں ہے۔ اور اسی حدیث کو ابن ماجہ واحمد اور شافعی وغیرھم رحمھم اللہ نے ابن عمرؓ سے روایت کیا ہے ان میں سے کچھ کی سندیں حسن بھی ہیں۔ اور موقوفا صحیح بھی ہیں۔ ابن حجرؒ نے فرمایا ہے کہ یہ موقوف بھی مرفوع کے حکم میں ہے۔ میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ چونکہ اس مسئلہ میں علماء کا اجماع ہو چکا ہے لہٰذا سند کے ضعیف اور خفیف ہونے کی بحث ہی ختم ہو گئی ہے۔ م۔ پس خلاصہ بحث یہ ہوا کہ دریائی تمام جانوروں میں سے صرف مچھلی ہی حلال ہے اگرچہ وہ مر چکی ہو۔

توضیح:۔ دریائی جانوروں میں سے کون کون سا جانور کھانا حلال ہے۔ ان کے خرید وفروخت اور کھانے کا حکم ایک ہی ہے یا اس میں کچھ فرق ہے۔ جھینگا اور دریائی انسان کا حکم۔ اقوال علماء، مفصل دلائل

قال ویکره اکل الطافی منه وقال مالك والشافعی رحمهما اللّٰه لا باس به لا طلاق ما روینا ولان میتة البحر موصوفة بالحل بالحدیث ولنا ماروی جابر رضی اللّٰه عنه عن النبی علیه السلام انه قال ما نضب عنه الماء فکلوا وما لفظه الماء فکلوا وما طفا فلا تاکلوا وعن جماعة من الصحابة مثل مذهبنا ومیتة البحر ما لفظه البحر لیکون موته مضافا الی البحر لا ماماتت فیه من غیر آفة۔

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ طافی مچھلی کا کھانا مکروہ ہے۔ (ف طافی سے ایسی مچھلی مراد ہے جو مر کر پانی کے اوپر چت ہو کر بہتی پھرے)۔ وقال مالك الخ امام مالک اور امام شافعی رحمھما اللہ نے فرمایا ہے کہ طافی یعنی پانی پر چت ہو کر بہتی ہوئی کے کھانے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے۔ کیونکہ مذکورہ مسئلہ میں جو حدیث استدلال میں بیان کی گئی ہے وہ مطلق ہے۔ (یعنی دو مردہ میں سے مچھلی کو بیان کرتے ہوئے اسے مطلق فرمایا ہے۔ یعنی وہ مر کر از خود بہتی رہنے والی ہو یا نہ ہو۔ یعنی خود سے مری ہو یا کسی آفت سے مری ہو)۔ ولان میتة البحر الخ اور اس وجہ سے بھی کہ حدیث کے مطابق دریا وسمندر کی مردہ مچھلی بھی حلال کی صفت سے متصف ہے۔ (ف یعنی الحل میتة کی حدیث میں سمندری مچھلی کو حلال کہا گیا ہے۔ لہٰذا اس حدیث کے موافق سمندر کی مردہ مچھلی میں بھی یہی صفت پائی جاتی ہے کہ وہ حلال ہے لہٰذا سمندر میں مر کر تیرتی رہنے والی (طافی) بھی حلال ہوگی۔ ولنا ماروی جابر الخ اور ہم احناف کی دلیل حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جس مچھلی سے پانی خشک ہو گیا ہو یعنی پانی خشک ہو جانے سے جو مچھلی مر گئی ہو اسے کھاؤ۔ اسی طرح جس مچھلی کو پانی نے خشکی پر پھینک دیا اور وہ مر گئی ہو اسے کھاؤ۔ اور جو مر کر اتر گئی ہو اسے مت کھاؤ۔

(ف ان الفاظ سے یہ حدیث غریب ہے۔ بلکہ اس طرح ہے کہ دریا جسے پھینک دے یا پانی ختم ہو جائے تو اسے کھاؤ۔ اور جو اس میں خود سے مر جانے پھر اوپر تیرتی پھرے اسے مت کھاؤ۔ اس کی روایت ابوداؤد وابن ماجہ نے کی ہے حدیث یحییٰ بن سلیم عن

اسمعیل بن امیۃ عن ابی الزبیر عن جابر رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً ہے۔ بیہقیؒ نے کہا ہے کہ یحیی بن سلیم بہت وہمی اور ان کا حافظہ خراب بھی ہے۔ دوسرے محدثین نے اسے حضرت جابر رضی اللہ عنہ کا قول نقل کیا ہے۔ مگر اس اعتراض میں جان نہیں ہے۔ کیونکہ یحیی بن سلیم سے سنن اربعہ وغیرہ میں حدیث کی روایت موجود ہے اس لئے وہ ثقہ ہیں اور ابن معین وغیرہ نے بھی ان کی توثیق کی ہے اور ابن حبان نے ان کو ثقات میں لکھا ہے اور یہ کہا بھی ہے کہ وہ بھی چوک جایا کرتے تھے۔ اور شافعیؒ نے کہا ہے کہ ہم ان کو ابدال میں شمار کرتے تھے۔ الحاصل جس نے یحیی بن سلیم میں کلام کیا ہے اس کے نزدیک قبول نہیں ہونا چاہئے جبکہ ائمہ صحاح ان سے روایت کرنے پر متفق ہیں۔ اسی طرح اسمٰعیل بن ابیہ القرشی ثقہ اور ثبت ہو کر صحیحین کے راویوں میں سے ہیں۔ اس بناء پر اس کی اسناد احسن نہیں بلکہ صحیح ہے کیونکہ بقیہ بن الولید نے اوزاعی عن ابی الزبیر عن جابرؓ مرفوع روایت کی ہے۔

اور بقیہ ثقہ ہیں اور تدلیس کرنا جرح نہیں ہے۔ اگر ثوری وایوب وحماد رحمھم اللہ نے ابوالزبیر سے موقوفاً روایت کی ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ کیونکہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے کبھی مرفوع کیا اور کبھی نہیں کیا ہے۔ اس لئے ثقہ راوی کی زیادتی مقبول ہوتی ہے۔ بالخصوص اس صورت میں جب کہ اس میں قیاس کو زیادہ دخل نہیں ہے۔ ترمذیؒ نے اسی حدیث کی ابن ابی ذئب عن ابی الزبیر عن جابرؓ مرفوعاً روایت کر کے امام بخاریؒ سے پوچھا تو انہوں نے فرمایا کہ یہ محفوظ نہ ہوگی۔ اور میں ابن ابی ذئب کی کوئی روایت ابوالزبیر سے نہیں جانتا ہوں۔ اس پر عینیؒ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ امام بخاری کا یہ قول اس شرط کی بناء پر ہے کہ حدیث کا سننا یا ملاقات صراحۃً بیان کی گئی ہو۔ حالانکہ امام مسلمؒ نے اپنے مقدمہ میں اس شرط کو اجماع کے خلاف قرار دے کر اس بات کو رد کر دیا ہے کہ اس بارہ میں صرف اتنی سی بات کافی ہے کہ ملاقات اور سماع ایک زمانہ میں ممکن ہو۔ اور یہ بات یہاں واضح طریقہ سے ممکن ہے۔

دار قطنیؒ نے سنن میں اس حدیث کو بسند ابواحمد الزبیری عن سفیان عن ابی الزبیر عن جابر مرفوعاً روایت کیا ہے۔ لیکن یہ کہا ہے وکیع وابوعاصم ومومل وعبدالرزاق وغیرھم نے سفیانؒ سے اسے موقوفاً روایت کیا ہے۔ اور سفیان کے مثل ایوب وزہیر وحماد وغیرھم نے وقف کیا ہے۔ جواب یہ ہے کہ چونکہ زیادہ راویوں نے وقف کیا ہے اس لئے یہ گمان ہوتا ہے کہ یہ وقف ہی ہے اور دوسری جانب ثقہ راوی کی زیادتی کو اگر اعتراض سمجھا جائے تو اس کی جانب بدگمانی اور غلطی کا ارتکاب ہو۔ حالانکہ یہ بات بدگمانی کی نہیں ہونی چاہئے کیونکہ راوی کبھی روایت مرفوع بھی کر دیتا ہے اور اس میں کچھ حرج نہیں ہوتا ہے۔ بالخصوص اس صورت میں جس میں قیاس کو کم ہی دخل نہ ہو۔ ایسی صورت میں توقف بھی رفع کے ہی حکم نہیں ہوتا ہے۔ مذکورہ راویوں میں سے رفع کرنے والے یہ چند ہی یحییٰ بن سلیم وبقیہ بن الولید وابن ابی ذئب و ابواحمد الزبیری عن سفیان۔ اور ان کی ضعیف اور ناقص متابعت کرنے والوں میں یحییٰ ابن ابی زید عن ابی الزبیرؒ اور عبدالعزیز بن عبید اللہ عن وہب بن کیسان عن جابرؓ۔ لہٰذا اس روایت کو رد کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ اور اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اس حدیث میں اُترائی یعنی مر کر اوپر تیرنے والی مچھلی سے ہی ممانعت نہیں ہے۔ ع۔ ف۔ م)۔

وعن جماعۃ الخ اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت سے بھی ہمارے مذہب کے مثل ہی مروی ہے۔ (ف یعنی طافی مچھلی نہیں کھائی جائے اور ائمہ تابعینؒ سے بھی یہی مروی ہے۔ اس کی روایت کتاب الصید میں ابن ابی شیبہ نے عن جابرؓ وعلی بن ابی طالب وعبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم وعن سعید بن المسیب وابی الشعثاء جابر بن زید وابراہیم النخعی وطاؤس والزہری نے کی ہے۔ رحمھم اللہ تعالیٰ۔ اسی طرح عبدالرزاق نے اپنی مصنف میں روایت کیا ہے۔ اور دار قطنی وبیہقی نے اس کے خلاف حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے بشرطیکہ اسناد صحیح ہو۔ اور حضرات عمر وعلی رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ مچھلی وٹڈی سب پاک وذکیہ ہیں لیکن اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ ان کو ذبح کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اور ہم بھی اسی کے مطابق کہتے ہیں۔ بلکہ اس میں ہماری گفتگو تو طافی مچھلی میں ہے۔ اس بناء پر حضرت جابر وآثار صحابہ رضی اللہ عنہم کے درمیان

صراحۃً کوئی تعارض نہیں رہا۔ اس کے علاوہ ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر آثار مختلف ہوں تو یہ مسئلہ اس قسم کا ہے کہ اس میں قیاس کو کوئی زیادہ مداخلت نہیں ہے۔ اس لئے احتیاط کا تقاضا یہی ہوا کہ اس کے حرام ہونے ہی کو ترجیح دی جائے۔ اگر یہ کہا جائے کہ میتۃ البحر یعنی سمندر کی مری مچھلی حدیث سے حلال ثابت ہوتی ہے تو اس کہنے کی صورت میں معارضہ ہو جاتا ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ میتۃ البحر کے معنی یہ نہیں ہیں کہ وہ از خود مر گئی ہو)۔ ومیتة البحر الخ بلکہ سمندر کی مردار وہ مچھلی ہو گی جسے سمندر نے تھپیڑے مار کر کنارہ پر پھینک دیا ہو۔ تاکہ اس کے مرنے کی اضافت دریا کے فعل کی طرف ہو رہی ہو۔ اور یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ خود سے ہی بغیر کسی آفت اور صدمہ کے سمندر میں مر گئی ہو۔

توضیح: طافی کے معنی اور اس کا حکم، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال ولا باس باكل الجريث والمار ما هي وانواع السمك والجراد بلاذكاة وقال مالك لا يحل الجراد الا ان يقطع الاخذ راسه ويشويه لانه صيد البر ولهذا يجب على المحرم بقتله جزاء يليق به فلا يحل الا بالقتل كمافي سائره والحجة عليه ماروينا وسئل على رضي الله عنه عن الجراد ياخذه الرجل من الارض وفيها الميت وغيره فقال كله كله وهذا عد من فصاحته ودل على اباحته وان مات حتف انفه بخلاف السمك اذا مات من غير آفة لانا خصصناه بالنص الوارد في الطافي ثم الاصل في السمك عندنا انه اذا مات بافة يحل كالماخوذ واذا مات حتف انفه من غير افة لا يحل كالطافي وتنسحب عليه فروع كثيرة بيناها في كفاية المنتهى وعند التامل يقف المبرز عليها منها اذا قطع بعضها فمات يحل اكل ما ابين وما بقي لان موته بافة وما ابين من الحي وان كان ميتافميتته حلال وفي الموت بالحر والبرد روايتان والله اعلم بالصواب .

ترجمہ :- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ جریث و مار ماہی اور مچھلی کی تمام قسموں اور ٹڈی کو ذبح کئے بغیر بھی کھانے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ (اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ (۱) مچھلی کی تمام قسمیں حلال ہیں اور (۲) یہ کہ ان کو ذبح کرنے کا بھی حکم نہیں ہے۔ بلکہ وہ از خود ذبح کئے ہوئے کے حکم میں ہیں۔ (۳) اسی طرح ٹڈی کا بھی یہی حکم ہے۔ لفظ جریث سکیت کے وزن پر یعنی جیم مکسور راے مشدد اور تین نقطوں والی ثاء ہے۔ عینیؒ کے فرمان کے مطابق یہ ایک سیاہ مچھلی ہے۔ اور ابو السعود نے عراقی سے نقل کیا ہے کہ وہ ایک خاص قسم کی مچھلی جو ڈھال کی طرح گول ہوتی ہے۔ الشامی۔ مار ماہی سانپ کی شکل کی ہوتی ہے جس کو اردو میں بام مچھلی بھی کہتے ہیں۔ م۔ جریث کے بارے میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے اس کا مباح ہونا صراحت کے ساتھ مذکور ہے۔ رواہ محمد فی الاصل ورواہ عن ابن عباس ایضاً۔ مع۔ وقال مالك الخ اور امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ ٹڈی اسی وقت حلال ہو گی کہ اس کو پکڑ کر اس کا سر کاٹ کر اسے بھون لیا جائے۔ لانه صيد البر کیونکہ ٹڈی خشکی کے شکار میں سے ہے۔ (ف اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تو صرف سمندری مردہ کو حلال کہا ہے)۔

ولهذا يجب الخ اسی لئے احرام باندھنے والا اگر ٹڈی کو مار ڈالے تو اس کی وجہ سے اس پر ایسی جزاء لازم آتی ہے جو اس کے لائق ہو۔ اسی لئے ٹڈی بغیر قتل کئے حلال نہیں ہو گی۔ جیسا کہ خشکی کے دوسرے شکاروں کے بارے میں ہوتا ہے۔ (ف یعنی اللہ تعالیٰ نے احرام والے کے لئے سمندری شکار کو حلال کیا ہے۔ اگر ٹڈی بھی اسی سمندری شکار میں سے ہوتی تو محرم پر اس کے قتل سے جزاء لازم نہیں ہوتی حالانکہ جزاء لازم ہوتی۔ چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے تمرة خير من جرادة یعنی ایک کھجور ایک ٹڈی سے بہتر ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اگر کسی نے ایک ٹڈی (حالت احرام میں) مار ڈالی تو اس کے کفارہ میں ایک چھوہارہ دیدے۔ اس طرح اس کی جسامت کے لحاظ سے مارنے والے پر جو جرمانہ لازم ہوتا ہے وہی دینا ہو گا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ٹڈی دریائی شکار میں سے نہیں ہے۔ اور جب وہ خشکی کے شکار سے ثابت ہو گئی تو اس کا قتل ضرور ہوا۔ جیسے کہ خشکی کے

شکاروں کا حکم ہے۔
اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس میں اتنی دلیل بالکل صحیح ہے کہ وہ دریائی شکار نہیں ہے۔
لیکن یہ بات معقول نہیں ہے کہ اس کے خشکی کا شکار ہونے کی وجہ سے
جس طرح سے بھی ہو اسے مارڈالنا چاہئے۔ حالانکہ کسی بھی جانور کو اختیاری صورت میں مارڈالنے سے وہ حلال نہیں ہوتا ہے۔ پھر اسے ذبح کرنا اسی صورت میں ضروری ہوتا جبکہ بغیر ذبح کے وہ حلال نہ ہوتا ہو حالانکہ نص صریح سے ثابت ہے کہ وہ تو بغیر ذبح کے بھی حلال ہے۔ والحجة علیه الخ اور امام مالکؒ کے خلاف ہماری دلیل وہی روایت ہے جو ہم نے اوپر بیان کر دی ہے۔(ف یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان کہ اُحِلَّت لنا میتتان و دمان الحدیث۔اس کے علاوہ ٹڈی میں یوں بھی بہتا ہوا خون نہیں ہوتا ہے)۔

وسئل علی رضی الله عنه الخ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ سے یہ پوچھا گیا کہ ایک شخص نے زمین سے زندہ مردہ مختلف ٹڈیاں اٹھائیں تو ان کا کیا حکم ہوگا۔(ف یعنی سب کو کھانا جائز ہے یا صرف زندوں ہی کو کھانا جائز ہے)۔ فقال کله الخ تب آپ نے فرمایا کہ سب کو کھانا جائز ہے۔اس جواب کو حضرت علی رضی اللہ عنہ کی فصاحت میں سے شمار کیا گیا ہے۔(ف اس طرح سے کہ پہلا لفظ کُلہ مادۂ اکل سے امر کا صیغہ ہے۔اور دوسرا لفظ کلّہ میں لفظ اور کُل اپنی ضمیرہ کی طرف مضاف ہے۔اس طرح اس کلام سے ایک تو حضرت علیؓ کی فصاحت ظاہر ہوتی ہے۔اور دوسری یہ کہ ٹڈی مباح ہے۔اگرچہ وہ اپنی موت سے مری ہو۔(ف یہ امام محمدؒ نے اصل میں بلاغاذ کر کیا ہے)۔

بخلاف السمك الخ بخلاف ایسی مچھلی کے جو کسی آفت کے بغیر خود اپنی موت سے مری ہو۔(ف یعنی وہ نہیں کھائی جائے گی)۔ لانا خصصناه الخ کیونکہ ہم نے اپنی موت سے مری ہوئی مچھلی کو اس نص کی وجہ سے خاص کر لیا ہے جو مر کر پھرتی مچھلی کے بارے میں مذکور ہوئی ہے۔(ف اور ٹڈی کے بارے میں ایسی کوئی نص وارد نہیں ہوئی ہے۔لہٰذا بغیر آفت کے از خود مری ہوئی مچھلی حلال نہ ہوگی۔ لیکن از خود مری ہوئی ٹڈی حلال ہوگی۔واللہ تعالےٰ اعلم بالصواب۔ثم الاصل الخ پھر ہمارے نزدیک مچھلی کے حلال و حرام ہونے کے متعلق یہ ایک اصل ہے کہ وہ جب کسی آفت و صدمہ سے مری ہو تو اس کو کھانا حلال ہے جس طرح کے پکڑی ہوئی کو کھانا حلال ہے اگرچہ وہ مر گئی ہو کہ یوں بھی وہ زندہ نہیں کھائی جاسکتی ہے۔اور اگر وہ اپنی موت سے کسی آفت کے بغیر مری ہو تو وہ حلال نہیں ہوتی ہے۔ جیسے کہ مر کر پانی میں بہتی رہنے والی۔(ف کہ وہ کسی آفت کے بغیر اپنی موت سے مر جانے کی وجہ سے حلال نہیں ہوتی ہے)۔ و تنسحب علیه الخ اس مذکورہ قاعدہ کلیہ سے بہت سے مسائل نکلتے ہیں جن کو ہم نے اپنی کتاب کفایۃ المنتہی میں بیان بھی کیا ہے۔اس قاعدہ کو ذہن میں رکھتے ہوئے اور ان میں غور کرتے ہوئے باصلاحیت آدمی خود بھی ان مسائل پر واقف ہو سکتا ہے۔(ف اگرچہ وہ مسائل یہاں بیان نہ بھی کئے جاتے)۔

منها اذا قطع الخ ان مسائل میں سے چند یہاں پر یہ ہیں (۱) اگر مچھلی کا کوئی ٹکڑا کاٹ لیا جس کی تکلیف سے وہ بعد میں مر گئی تو جو ٹکڑا کاٹا گیا اور جس سے کاٹا گیا وہ دونوں ہی کھانے میں حلال ہوں گے۔ کیونکہ اس کا مرنا آفت اور تکلیف کی وجہ سے ہوا ہے۔(۲) اور زندہ جانور سے جو ٹکڑا کاٹا جائے وہ ٹکڑا مردہ اور حرام ہو جاتا ہے لیکن باقی حصہ حلال رہ جاتا ہے۔(ف یعنی حدیث میں مذکور ہے کہ زندہ جانور میں سے جو ٹکڑا کاٹا جائے وہ مردار ہوتا ہے۔اس لئے اگر بکری وغیرہ کا کوئی حصہ کاٹ دیا جائے تو اس کا کھانا حلال نہیں ہوتا ہے بلکہ وہ مردہ اور حرام ہو جاتا ہے۔ لیکن مچھلی میں اصل بڑا حصہ تو حلال رہتا ہی ہے اور اس سے کاٹا ہوا حصہ بھی حلال ہوتا ہے کیونکہ ایسی پوری مردہ مچھلی بھی تو حلال ہی ہوتی ہے۔م۔(۳) اگر مچھلی کے پیٹ میں سے دوسری مچھلی ملی تو وہ بھی حلال ہوگی۔ کیونکہ وہ پیٹ میں جانے کے بعد جگہ کی تنگی کی وجہ سے مر گئی ہے۔(۴) اگر مچھلی کو کسی دوسرے جانور نے مار ڈالا خواہ وہ چرندہ ہو یا درندہ یا دریائی ہو یا خشکی کا تو اس کا کھانا جائز ہے۔(۵) اسی طرح اگر وہ کسی مٹکہ وغیرہ میں رکھنے سے مر جائے

جب بھی وہ حلال ہوگی۔(۶)اگر کچھ مچھلیوں کو کسی نے بڑے برتن میں جمع کیا جس سے وہ نہیں نکل سکتی ہیں اوران کو آسانی سے ہاتھ سے یعنی بغیر شکار کئے ہوئے بھی پکڑ سکتا ہو مگر وہ جگہ کی تنگی کی وجہ سے مر گئیں توان کا کھانا حلال ہے۔اور اگر شکار کئے بغیر وہ پکڑی نہیں جاسکتی ہوں توان کو کھانے میں بہتری نہیں ہے کیونکہ ان کے مرنے کی اب بظاہر کوئی وجہ نہیں ہے۔(۷)اگر کسی مچھلی کو کسی مجوسی یا ہندو نے شکار کیا ہواس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔کیونکہ مچھلی بغیر ذبح کے اسی طرح بغیر تسمیہ کے بھی حلال ہوتی ہے۔اسی لئے اگر کوئی مسلمان کوئی مچھلی پڑے اور قصداً تسمیہ کہے بغیر ہی اسے کھالے تو وہ حلال ہوتی ہے۔اس بناء پر اس مسئلہ میں ہندو اور مسلم سب برابر ہوئے ہیں م)۔

وفي الموت في الحرّ والبرد و الخ اور سخت گرمی یا سخت سردی کی وجہ سے مرجانے میں دو روایتیں ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔(ف یعنی ایک روایت میں ایسے سبب سے مری ہوئی مچھلی کھائی جائے گی۔کیونکہ وہ نئے سبب سے مری ہے تو گویا وہ ایسی ہی ہوگئی کہ دریا نے اسے اچھال کر کنارہ پر ڈال دیا اور وہ تڑپ کر وہیں پر مرگئی۔ لیکن دوسری روایت میں نہیں کھائی جائے گی۔کیونکہ سردی وگرمی تو موسمی حالات میں سے ہے اور عموماً اس سے موت واقع نہیں ہوا کرتی ہے۔اور شیخ الاسلامؒ نے کہا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق حلال نہیں ہے۔جب کہ صاحبینؒ کے قول کے مطابق حلال ہے۔اس تفصیل کے مطابق دراصل یہ دو روایتیں نہیں ہیں بلکہ اماموں کا اختلاف ہے۔مع۔ ہشامؒ نے امام محمدؒ سے روایت کی ہے کہ اگر مچھلی کا کچھ حصہ پانی میں اور کچھ خشکی میں ہو اور ایسی حالت میں وہ مری ہوئی پائی گئی تو اگر اس کا سر خشکی میں ہو تو وہ کھائی جائے گی کیونکہ اسی حصہ سے وہ سانس لیتی ہے تو ظاہر ہے کہ وہ خشکی میں اس طرح سانس نہیں لے سکتی ہے جس کی تکلیف سے وہ مری ہے۔اور اگر اس کے برعکس ہو یعنی اس کا پچھلا دھڑ تو خشکی میں ہو اور اگلا حصہ سر اور کچھ بدن کا حصہ پانی میں ہو تو وہ نہیں کھائی جائے گی۔کیونکہ بظاہر وہ کسی سبب کے بغیر مری ہے۔والوالجیؒ نے فتاوی میں لکھا ہے کہ اگر جال میں کوئی مچھلی مرگئی جو اس میں سے نہیں نکل سکتی تھی یا پانی میں کوئی ایسی چیز ڈالی گئی ہو جس کو کھا کر مچھلیاں مرجاتی ہوں جس سے وہ مرگئی اور یہ بات معلوم ہو تو اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔کیونکہ وہ اپنی موت سے نہیں بلکہ آفت اور دواء سے مری ہے۔

فتاویٰ صغریٰ میں ہے کہ اگر پانی پر مچھلی مری ہوئی پائی گئی تو دیکھا جائے گا کہ اس کا پیٹ اوپر کی طرف ہے یا نیچے یعنی وہ چت پڑی ہوئی ہو تو وہ نہیں کھائی جائے گی۔کیونکہ وہ طافی ہے اور اگر پیٹھ اوپر کی طرف ہو تو وہ کھائی جائے گی۔کیونکہ وہ طافی نہیں ہے ذخیرہ میں ہے کہ اگر طافی مچھلی کے پیٹ میں دوسری مچھلی پائی گئی تو وہ مچھلی کھائی جائے گی اگرچہ یہ طافی مچھلی خود نہیں کھائی جاسکے گی اور اگر کسی پرندہ مثلاً بگلا وغیرہ کے پیٹ میں پائی گئی تو کھائی جائے گی جب تک کہ وہ اپنی اصلی حالت سے بدلی نہ ہو۔مع اگر مسلمان مجوسی کے کتوں کو لے کر شکار کھیلے تو اس میں مضائقہ نہیں ہے۔جیسے کہ مجوسی کی چھری سے ذبح کرنے میں حرج نہیں ہے۔اگر کسی نے گائے یا بکری ذبح کی اور ذبح کے بعد وہ پھڑکی یا اس میں سے کچھ خون نکل آیا تو وہ حلال ہوگی۔ اور اگر اسے حرکت نہیں ہوئی یا اس میں سے خون نہیں نکلا تو وہ حلال نہیں ہوگی۔یہ حکم اس صورت میں ہوگا جب کہ ذبح کے وقت اس کا زندہ ہونے کا یقین نہ ہو۔کیونکہ اگر اس کا زندہ ہونا یقینی طور سے معلوم ہو تو وہ بہر حال حلال ہے۔اگر گلا گھونٹی ہوئی یا پیٹ پھٹی ہوئی یا بیمار بکری یا گائے ذبح کی گئی اور اس کی زندگی کی کچھ علامت باقی ہو تو ظاہر الروایۃ میں وہ اس فرمان باری تعالیٰ الا ما ذکیتم کی بناء پر حلال ہو جائے گی۔اس میں زندگی معلوم ہونے کے بارے میں کچھ تفصیل بیان نہیں کی گئی ہے۔ لیکن محیط میں لکھا ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے۔اور بعض نے کہا ہے کہ اگر غالب گمان میں وہ زندہ ہو تو حلال ہے ورنہ نہیں۔ مع۔

امام محمدؒ نے مؤطا میں امام مالک کی سند سے روایت بیان کی ہے کہ سعید الجاریؒ ابن عمر رضی اللہ عنہما سے پوچھا کہ اگر مچھلیوں نے آپس کی لڑائی میں ایک دوسرے کو مار ڈالا یا گرمی وسردی کی زیادتی کی وجہ سے مرگئی تو اس کے کھانے میں حرج نہیں ہے۔اور سعیدؒ نے کہا ہے کہ عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ بھی اسی جیسا فرماتے تھے امام محمدؒ نے کہا ہے کہ ہم بھی اسی کو قبول کرتے ہیں کہ

جب مچھلیاں گرمی یا سردی کی زیادتی سے مرجائیں یا ان میں سے ایک نے دوسرے کو مارڈالا ہو تو ان کے کھانے میں حرج نہیں ہے۔ البتہ اگر وہ اپنی موت سے مرجائیں پھر اوپر بھتے یا اترانے لگیں تو وہ مکروہ ہو جاتی ہیں۔ اور اس کے ماسوا میں کوئی حرج نہیں ہے۔

توضیح: ٹڈی اور جریث اور دوسری مچھلیوں کو کھانے کے لئے ذبح کرنے کی ضرورت ہے یا نہیں؟ مچھلی کے حلال و حرام ہونے کے بارے میں اصل کیا ہے۔ اگر کسی زندہ مچھلی کا ٹکڑا کاٹ کر کھایا جائے، اگر مچھلی کو کسی مجوسی یا ہندو نے شکار کیا ہو تو اس کا کھانا کیسا ہوگا؟ اگر سخت سردی یا گرمی سے مچھلی مرجائے، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

☆☆☆

﴿کتاب الاضحیة﴾

قربانی کے احکام کا بیان

قال الاضحية واجبة على كل حر مسلم مقيم موسر في يوم الاضحى عن نفسه وعن ولده الصغار اما الوجوب فقول ابى حنيفة ومحمد وزفر والحسن واحدى الروايتين عن ابى يوسف رحمهم الله وعنه انها سنة ذكره في الجوامع وهو قول الشافعي وذكر الطحاوى ان على قول ابى حنيفة واجبة وعلى قول ابى يوسف ومحمد سنة مؤكدة وهكذا ذكر بعض المشائخ الاختلاف وجه السنة قوله عليه السلام من اراد ان يضحى منكم فلا ياخذ من شعره واظفاره شيئا والتعليق بالارادة ينافي الوجوب ولانها لوكانت واجبة على المقيم لوجبت على المسافر لانهما لا يختلفان في الوظائف المالية كالزكوة وصار كالعتيرة ووجه الوجوب قوله عليه السلام من وجد سعة ولم يضح فلا يقربن مصلانا ومثل هذا الوعيد لا يلحق بترك غير الواجب ولانها قربة يضاف اليها وقتها يقال يوم الاضحى وذلك يوذن بالوجوب لان الاضافة للاختصاص وهو بالوجود والوجوب هو المفضى الى الوجود ظاهرا بالنظر الى الجنس غير ان الاداء يختص باسباب يشق على المسافر استحضارها ويفوت بمضى الوقت فلا تجب عليه بمنزلة الجمعة والمراد بالارادة فيماروى والله اعلم ماهو ضد السهو لا التخيير والعتيرة منسوخة وهي شاة تقام في رجب على ما قيل وانما اختص الوجوب بالحرية لانها وظيفة مالية لاتتادى الا بالملك والمالك هو الحر وبالاسلام لكونها قربة وبالاقامة لما بينا واليسار لما روينا من اشتراط السعة ومقداره ما يجب به صدقة الفطر وقد مر في الصوم والوقت وهو يوم الاضحى لانها مختصة به وسنبين مقداره ان شاء الله تعالى.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔اضحیہ یعنی قربانی ہر آزاد مسلمان مقیم پر جو قربانی کے دنوں میں خوش حال ہو واجب ہے خود اسکی اپنی اور اس کی اپنی چھوٹی اولاد کی طرف سے۔(ف اس میں آزاد کی قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ قربانی ایک ایسی مالی عبادت ہے جو مال کا مالک ہوئے بغیر ادا نہیں ہو گی۔اور غلام و مملوک چونکہ خود کسی مال کے مالک نہیں ہو سکتے ہیں اس لئے ان پر قربانی واجب نہیں ہو گی۔اسی لئے اس میں آزادی کی قید لگائی گئی ہے۔کہ وہ غلام یا کسی بھی قسم کا مملوک نہ ہو خواہ مرد ہو یا عورت ہو۔ دوسری شرط اسلام کی اس لئے لگائی گئی ہے کہ کافر سے نیکی کا کام مقبول نہیں ہوتا ہے۔اور مقیم کی قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ مسافر کو اس کی ادائیگی میں عموماً تکلیف و مشقت برداشت کرنی پڑتی ہے۔یہ بحث مسائل حج میں گذر چکی ہے۔تونگر و خوش حال ہونے کی شرط اس لئے لگائی گئی ہے کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے من وجد سعة و لم يضح الخ۔اس فرمان میں قربانی کے واجب ہونے کو اس شرط پر معلق کیا ہے کہ اسے مالی گنجائش اور صلاحیت ہو۔اور چونکہ فقیر کو اس کی گنجائش نہیں ہوتی ہے اس لئے اس پر لازم بھی نہیں ہو گی۔اس کی تفصیلی بحث آئندہ آرہی ہے۔م ع۔اب مصنفؒ نے اس کی تفصیل کرتے ہوئے اس کے وجوب میں ان الفاظ سے بحث شروع کی ہے۔

اما الوجوب الخ پس قربانی کے واجب ہونے میں امام ابو حنیفہ و محمد وزفر وحسن اور ابو یوسفؒ کے دو اقوال میں سے ایک قول وجوب کا بھی ہے۔(ف اس طرح اس روایت کے مطابق اس کے وجوب میں امام اعظم اور صاحبین رحمہم اللہ کا قول متفق علیہ ہوا۔ وعنه انها الخ ویسے امام ابو یوسفؒ کا ایک قول قربانی کے مسنون ہونے کا بھی ہے۔ اس قول کو امام ابو یوسفؒ نے اپنی کتاب جوامع میں ذکر کیا ہے۔ اور امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے۔ وذکر الطحاوی اور طحاویؒ نے فرمایا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق قربانی کرنی واجب ہے۔(ف اور امام مالک ولیث وربیعہ وثوری اور اوزاعی رحمہم اللہ کا بھی یہی قول ہے۔ع)۔

وعلی قول ابی یوسف الخ اور امام ابو یوسفؒ وامام محمدؒ کے قول کے مطابق یہ سنت مؤکدہ ہے۔اسی طرح کچھ اور مشائخ نے بھی اختلاف کیا ہے۔(ف جیسے کہ امام طحاویؒ نے ذکر کیا ہے کہ صاحبین کے نزدیک سنت موکدہ ہے۔ یہی قول امام شافعی واحمد اور اکثر علماء کرام کا ہے۔ عینی میں ایسا ہی ذکر کیا ہے)۔

وجه السنة الخ اسے سنت کہنے کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ تم میں سے جس نے بھی ذوالحجہ کا چاند دیکھ لیا اور چاہا کہ قربانی کرے تو وہ اپنے بالوں اور ناخنوں کو نہ کاٹے۔(ف یعنی بالوں کو مونڈنے اور چھوٹے کرنے اور ناخنوں کو کاٹنے سے رک جائے اس کی روایت بخاری کے علاوہ محدثین کی ایک جماعت نے کی ہے۔ اور یہ کام احرام برائے حج کرنے والوں کی مشابہت میں باعث ثواب ہے۔ اور بعض علماء کا بھی یہی مذہب ہے۔ الحاصل اس حدیث میں یہی بات مذکور ہے کہ جس نے قربانی کرنی چاہی۔ اس سے معلوم ہوا کہ قربانی کرنا چاہنے پر موقوف ہے کہ اگر چاہے تو کرلے اور نہ چاہے تو نہ کرے)۔ والتعليق بالارادة الخ اور اس طرح کسی چیز کو ارادہ پر معلق کرنا وجوب کے مخالف ہوتا ہے۔(ف کیونکہ جو کام واجب ہوتا ہے اسے بہر صورت کرنا پڑتا ہے خواہ اس کے کرنے کو جی چاہ رہا ہو یا نہ چاہ رہا ہو۔ اس سے امام شافعیؒ نے یہ استدلال کیا ہے کہ ارادہ پر کسی کام کو معلق کرنا اس کے وجوب کے مخالف ہوتا ہے۔ یہ بات بیہقیؒ نے المعرفۃ میں بیان کی ہے۔ اور ابن الجوزیؒ نے امام احمدؒ کے مذہب میں اسی طرح استدلال کیا ہے۔ لیکن اس استدلال پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ کبھی واجب کو بھی ارادہ پر معلق کیا جاتا ہے جیسا کہ صاحب تنقیح نے باب الوصیۃ میں ارادہ کی تعلیق میں کہا ہے۔

اور واجب نہ ہونے کے دلائل میں سے ایک یہ بھی ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی مرفوع حدیث میں ہے کہ تین چیزیں ایسی ہیں جو مجھ پر فرض ہیں لیکن تم پر نفل ہیں (۱) وتر (۲) قربانی اور (۳) صلوٰۃ الضحیٰ یعنی چاشت کی نماز۔ رواہ احمد والحاکم۔ اس کی اسناد میں ابو جناب الکلبی ہیں جن کو نسائی اور دار قطنی نے ضعیف کہا ہے اور یہ جابر جعفی کی سند سے بھی مروی ہے۔ تنقیح میں کہا ہے کہ یہ حدیث دوسری سندوں سے بھی مروی ہے۔ لیکن بہر حال ضعیف ہے)۔ ولانها لو كانت الخ اور اس دلیل سے بھی سنت ہے کہ اگر قربانی مقیم پر واجب ہوتی تو اسی طرح مسافر پر بھی واجب ہوتی۔(ف کیونکہ مسافر اور مقیم میں صرف ان عبادتوں میں فرق رکھا جاتا ہے جن کی ادائیگی میں بدن کو تکلیف ہوتی ہے جب کہ یہ قربانی مالی عبادتوں میں سے ہے اس لئے فرق کی کوئی وجہ نہیں ہے)۔ لانهما لا يختلفان الخ اس لئے کہ ان دونوں مقیم ومسافر کے درمیان مالی عبادتوں میں فرق نہیں ہوتا ہے۔ جیسے کہ زکوٰۃ۔(ف کہ یہ جس طرح مقیم پر واجب ہوتی ہے اسی طرح مسافر پر بھی واجب ہے۔ اور قربانی مالی عبادت ہے اس لئے زکوٰۃ کی طرح یہ بھی واجب ہونی چاہئے تھی مگر مسافر پر یہ بالاتفاق واجب نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ مقیم پر بھی واجب نہیں ہے۔

وصار كالعتيرة الخ اور قربانی واجب ہوا کرتی تھی جس کو جاہلیت والے عتیرہ کہا کرتے تھے۔ پھر ابتداء اسلام میں مسلمانوں پر بھی یہ حکم لازم تھا بعد میں منسوخ ہو گیا۔ اس کا ماحصل یہ ہوا کہ عتیرہ مسافر پر لازم نہیں ہے تو وہ مقیم پر بھی لازم نہیں ہے۔ اسی طرح جب قربانی مسافر پر لازم نہیں ہے وہ مقیم پر بھی لازم نہیں ہے۔ اور زکوٰۃ جیسے مقیم پر واجب ہے اسی طرح مسافر پر بھی لازم ہے۔ اس طرح مقیم کی طرف سے واجب ہونا مسافر پر بھی اثر پذیر ہوا اسی طرح مسافر پر لازم نہ ہونے کا اثر

مقیم پر بھی نہ ہوا۔ اور دونوں حکم میں برابر ہوگئے۔ پھر معلوم ہونا چاہئے کہ واجب نہ ہونے کی دوسری دلیلیں بھی ہیں جن کو میں مترجم نے اپنی کتاب تفسیر کے حج کی بحث میں تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے)۔ وجه الوجوب الخ وجوب قربانی کی دلیل یہ حدیث ہے کہ جس نے مالی وسعت پائی پھر بھی قربانی نہیں کی تو وہ ہرگز ہماری عیدگاہ کے قریب بھی نہ آئے (ف رواہ ابن ماجۃ و احمد وابن ابی شیبہ واسحٰق وابو یعلی والدار قطنی والحاکم۔ ع۔ اس حدیث کا مدار عبداللہ ابن عیاش القتبانی پر ہے۔ تنقیح میں لکھا ہے کہ ابن ماجہ کے اسناد سارے راوی ثقہ ہیں۔ جو صحیحین کے راویوں میں سے ہیں۔ سوائے ایک عبداللہ بن عیاش کے کہ وہ صرف مسلم کے راویوں میں سے ہیں۔

میں مترجم کہتا ہوں کے صحیح مسلم کے اصول میں یہ راوی نہیں ہیں بلکہ امام مسلمؒ نے شواہد میں اس سے روایت کی ہے۔ اصل حدیث کے لئے شاہد کے طور پر اسناد میں لایا گیا ہے۔ جیسا کہ شیخ ابن حجرؒ نے اس کی تصریح کی ہے اور یہ لکھا ہے کہ راوی خود تو بہت سچا ہے پھر بھی کہیں کہیں اس سے غلطی ہو جاتی ہے۔ اور ابن کثیرؒ نے لکھا ہے کہ امام احمدؒ نے اس حدیث کو منکر کہا ہے یعنی رفع منکر ہے۔ اور تنقیح میں ذکر کیا ہے کہ ابن وہب نے عبداللہ بن عیاش سے اس کو موقوف یعنی حضرت ابوہریرہؓ کا قول نقل کیا ہے۔ اسی طرح جعفر بن ربیعہ اور عبداللہ بن جعفر نے اعرج عن ابی ہریرہؓ موقوفا روایت کیا ہے۔ جیسے کہ عبداللہ بن عیاش نے اعرج عن ابی ہریرہ موقوفا روایت کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ صحت کے قریب یہی ہے۔ مع۔ اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ جب عبداللہ بن عیاش سے غلط کا ہونا معلوم ہوگیا تب جعفر بن ربیعہ وغیرہ ثقہ راویوں پر ہی اعتماد ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم = ابن الجوزیؒ نے تحقیق میں اسے صحیح تسلیم کرتے ہوئے یہ جواب دیا ہے کہ اس حدیث سے واجب ہونا ثابت نہیں ہوتا ہے جیسے کہ صحیح حدیث میں ہے کہ جس نے ثوم (یعنی لہسن پیاز) کھایا ہے وہ ہمارے مصلی کے قریب بھی نہ آئے۔ حالانکہ بالاتفاق لہسن و پیاز کا کھانا حرام نہیں ہے۔ لیکن مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

ومثل هذا الوعيد الخ اور ایسی وعید اور دھمکی واجب کے سوا کسی اور چیز کے ترک سے لاحق نہیں ہوتی ہے۔ (ف لیکن یہ جواب مشکل ہے اس لئے کہ نماز عید واجب ہے اور وہ تنہا تنہا پڑھنے سے ادا نہیں ہوتی ہے یعنی اس کے لئے جماعت کا ہونا بھی ضروری ہے۔ اس لئے اگر کسی کو قربانی نہیں کرتی ہے اس کو دوسرے واجب یعنی نماز کی ادائیگی سے بھی کس طرح روکا جاسکتا ہے۔ مجبوراً یہی کہا جائے گا کہ یہ ممانعت اس قربانی کی تاکید کے لئے ہے۔ لہٰذا یہ حکم بھی ثوم کی طرح ہوگیا۔ اچھی طرح معاملہ کو سمجھ لینا چاہئے۔ م)۔ ولانها قربة الخ اور اس کے واجب ہونے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ قربانی ایک ایسی عبادت ہے کہ اس کا وقت یعنی ادائیگی کے دن کی اس کی طرف اضافت ہوتی ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے یوم الاضحیٰ (قربانی کا دن) اسی اضافت سے اس کے واجب ہونے کا پتہ چلتا ہے۔ لان الاضافة الخ کیونکہ اضافت اختصاص کے لئے ہوتی ہے۔ اور اس اضافت کے لئے اس کا موجود ہونا بھی ضروری ہے۔ (ف قربانی پائی جائے گی تو اختصاص ہوگا یعنی قربانی کا دن ہوگا۔

والوجوب هو المقضي الخ اور وجوب ہی ایسا حکم ہوتا ہے کہ بظاہر اسی کی وجہ سے وہ جنس موجود ہوتا ہے۔ (ف کیونکہ نفل ہونے کی وجہ سے کام کو وجود میں لانا ضروری نہیں ہوتا ہے لیکن واجب ہونے کی وجہ سے بہر صورت اسے وجود میں لانا ہوتا ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ قربانی اسی لئے لازم کی گئی ہے کہ جتنے مومنین ہیں ان میں سے جو مالدار اور حیثیت والے ہیں وہ ضرور اس پر عمل کر کے اسے وجود میں لے آئینگے۔ اس طرح وہ دن قربانی کے ساتھ مخصوص ہوگیا۔ یعنی اس کا نام یوم الاضحیٰ ہوگیا۔ اس کے برخلاف اگر یہ واجب نہ ہوتی تو یہ بات بھی ممکن تھی کہ قربانی کا وجود ظاہر میں نہ ہو۔ ایسی صورت میں اس دن کو اضحیٰ یا قربانی کی طرف منسوب نہیں کیا جاسکتا بلکہ مضاف الیہ (اضحیٰ) کا وجود ہوتا تو اضافت بھی نہ ہوتی۔ پھر اسے کس طرح اختصاص کی اضافت کہا جاسکے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ دلیل کسی چیز کو عام طور سے واجب کرنے کے لئے بہت ہی دقت طلب اور مستبعد ہے۔ اس

کے باوجود دوسرے طریقہ سے اس کے معنی یہ کیوں نہیں لئے جاسکتے ہیں کہ جو لوگ قربانی کرنی چاہینگے وہ اسی دن میں کرینگے اس طرح دن اضحیہ کے ساتھ مخصوص ہو جاتا ہے۔ اور یہی دلیل بہت بہتر اور برحق ہے۔ کیونکہ یوم الاضحیٰ کا وجود نیا نہیں ہے۔ بلکہ زمانہ جاہلیت سے ہی اس کا وجود ہے۔ اور ان پر اس کا وجود شرعاً نہیں تھا پھر وہ بھی اسی دن کو مخصوص کئے ہوئے تھے۔ اسی وجہ سے اس دن کو اضحیہ کی طرف مضاف کر کے یوم الاضحیٰ کہا جاتا تھا۔ لیکن اس کے باوجود قربانی واجب نہیں ہوئی البتہ اگر کوئی کرنا چاہتا تو اسی مخصوص دن میں کرتا۔ فافہم۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ اس کے بعد مصنفؒ نے خود وجوب کی دو دلیلیں ذکر فرمائی ہیں اول (۱) یہ کہ جو شخص مالی وسعت کے باوجود قربانی نہ کرے وہ ہماری نماز کے مصلیٰ یا عیدگاہ کے قریب بھی نہ آئے۔ اسی فرمان رسول علیہ السلام سے وجوب کی دلیل ثابت ہوتی ہے۔ دوسری (۲) یہ ہے کہ اس دن کو یوم الاضحیٰ اسی وقت کہنا صحیح ہوگا کہ اس میں اضحیٰ کا وجود بھی ہو اور اس کا موجود ہونا اسی صورت میں ضروری ہوگا کہ اضحیہ واجب بھی ہو۔ اسی لئے لفظ یوم الاضحیٰ سے اضحیہ کا وجوب ثابت ہوا ہے۔ پھر ان دونوں دلیلوں کا تقاضا تو یہ تھا کہ مسافر اور مقیم سب پر قربانی واجب ہونی چاہئے تھی۔ حالانکہ شرعاً صرف مقیم پر واجب ہوتی ہے اور مسافر پر واجب نہیں ہوتی ہے۔ جس کی وجہ یہ ہے۔

غیر ان الاداء الخ کہ قربانی کی ادائیگی کے لئے ایسے اسباب کو مہیا کرنا پڑتا ہے جن کو مسافر کے لئے مہیا کرنا دقت طلب اور پریشان کن ہے۔ (ف پھر اگر سفر سے واپسی تک کے لئے ان کو توقف رکھا جائے تو یہ بھی اس لئے ممکن نہیں ہے کہ قربانی کی ادائیگی کے دن ان دنوں کا ہونا ہی ضروری ہے)۔ ویفوت بمضی الوقت الخ اور قربانی کا معین وقت گذر جانے کے بعد قربانی کی ادائیگی بھی ختم ہو جاتی ہے۔ اس لئے مسافر پر قربانی واجب نہیں کی گئی ہے۔ جیسے کہ مسافر پر جمعہ کی نماز واجب نہیں ہوتی ہے۔ (ف قربانی کے وجوب کی دلیلوں میں سے حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے مروی وہ حدیث ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود نماز کی ادائیگی کے بعد قربانی کرنے کا ارشاد فرمایا کہ جس نے ایسا کیا اس نے ہماری سنت کو پالیا۔ اور ابو بردہ بن نیاز رضی اللہ عنہ نے نماز عید سے پہلے ہی قربانی کر دی تھی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرے پاس یہ (بچہ) جذعہ ہے کیا اسکی قربانی ہو سکتی ہے تو آپ نے فرمایا کہ فی الحال تمہارے لئے جائز ہے مگر تمہارے بعد یہ کسی اور کے لئے جائز نہ ہوگا۔ جیسا کہ صحیح بخاری و مسلم میں مذکور ہے اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمانا کہ تمہارے علاوہ کسی دوسرے کے لئے یہ جذعہ کافی نہ ہوگا۔ یہ وجوب قربانی کی دلیل ہے۔ کیونکہ اس طرح تو واجب ہونے کی صورت ہی میں بولا جاسکتا ہے۔

ابن الجوزیؒ نے اس کا جواب دیا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس سنت کی ادائیگی میں تیرے سوا کسی اور کے لئے کافی نہ ہوگا۔ اس مطلب کو لینے کی دلیل اس طرح ہے کہ اوپر کی حدیث میں ارشاد ہے کہ جس نے ایسا کیا اس نے ہماری سنت کو پالیا۔ مع۔ اس پر اگر یہ کہا جائے کہ سنت ہونے پر استدلال کرتے ہوئے یہ بات کہی جاچکی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی ذوالحجہ کا چاند دیکھے اور قربانی کا ارادہ کرے۔ اس میں بھی خود لفظ ارادہ سے معلوم ہوتا ہے کہ قربانی واجب نہیں ہے۔ جواب یہ ہے کہ ارادہ کے دو معنی آتے ہیں ایک تو یہ کہ اگر تمہارا جی چاہتا ہو اور اپنے اختیار سے کام لینا چاہتے ہو یہ ارادہ لازمی وجوب کے مخالف ہے اور دوسرے معنی ہیں جان بوجھ کر کرنا جو کہ بھول کر کرنے کے مخالف ہے یعنی جان بوجھ کر کرنا اور بھول کر نہیں کرنا)۔ والمراد بالارادۃ الخ حدیث میں ارادہ سے مراد (واللہ اعلم) وہی ہے جو جان بوجھ کر ہو۔ بھول کر نہ ہو اور اس میں پسند نا پسند نہ ہو۔ یعنی ارادہ سے مراد قصد ہے جو سہو کی ضد ہے۔ اور اختیار نہیں ہے۔ (ف حاصل معنی یہ ہوں گے کہ جو شخص اس قربانی کا ارادہ کرے جو کہ واجب ہے الخ۔ اور اب مسافر پر قیاس کی بات کہ جیسے مسافر پر عتیرہ واجب نہیں ہے اسی طرح مقیم پر قربانی بھی واجب نہیں ہے تو یہ قیاس صحیح نہیں ہے)۔

والعتیرۃ منسوخۃ الخ کیونکہ عتیرہ کا حکم منسوخ ہو چکا ہے۔ عتیرہ اس بکری کو کہا جاتا تھا جو رجب کے مہینہ میں قربانی

دی جاتی تھی۔ جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔ (ف چنانچہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ نہ فرع ہے اور نہ عتیرہ۔ اس کی روایت صحاح ستہ نے اور ان کے علاوہ اور دوسرے محدثین نے بھی کی ہے۔ اس میں فرع اس بچہ کو کہا گیا ہے جو مادہ جانور سے سب سے پہلے پیدا ہوتا تھا (گائے وغیرہ کا پہلا بچہ) اور مشرکین اس کو بتوں کے نام پر قربانی کیا کرتے تھے۔ اور عتیرہ اسی کو رجبیہ بھی کہا جاتا ہے یعنی جسے ماہ رجب میں ذبح کیا جاتا تھا۔ ت۔ ع۔ اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اگر یہ بات مان لی جائے کہ قربانی کے سنت ہونے ہی کے دلائل ترجیح کے لائق ہیں مگر احتیاطاً اس نیکی کو ادا کر لینا لازم ہے اس لئے کہ سنت مؤکدہ بھی وجوب کے قریب ہوتی ہے۔ ویسے اظہر یہ ہے کہ امام محمدؒ کا قول بھی ابو حنیفہؒ کے قول جیسا ہی ہے۔ ف

انه قال في الاثار عن ابي حنيفه عن حماد عن ابراهيم قال الاضحية واجبة علي اهل الامصار ما خلا الحاج۔ یعنی ابراہیم نخعیؒ نے فرمایا ہے کہ حاجیوں کے سوا تمام شہریوں پر اضحیہ واجب ہے۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ ہماری بھی یہی رائے ہے اور امام ابو حنیفہؒ کا یہی قول ہے۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قربانی کی اس کے بعد اور مسلمانوں نے بھی قربانیاں کیں۔ اور اسی پر یہ سنت جاری رہی رواہ ابن ماجہ وغیرہ۔ اور حدیث میں یوں بھی ہے کہ جانور کے ہر بال کے بدلہ قربانی کرنے والے کے نام نیکیاں لکھی جائیں گی بندہ مترجم کی سورہ حج کی تفسیر میں اچھی طرح وضاحت ہے۔ والحمدللہ رب العلمین۔ اب یہ بحث سامنے آرہی ہے کہ وجوب کی کیا دلیل ہے۔ **وانما اختص الوجوب الخ** اور قربانی واجب کی آزادی کے ساتھ مخصوص ہونے کی وجہ یہ ہوئی کہ قربانی ایک مالی عبادت ہے۔ جو مالک بنے بغیر ادا نہیں ہو سکتی ہے۔ اور مال کا مالک غلام نہیں بلکہ آزاد انسان ہی ہوتا ہے۔ (ف کیونکہ جو خود مملوک ہوتا ہے وہ دوسری چیز کا بھی مالک نہیں ہو سکتا ہے۔ اس بناء پر اس واجب قربانی کی خود ادائیگی نہیں کر سکتا ہے۔ اس لئے کہ اس کے اختیار سے باہر ہے۔

وبالاسلام الخ اور قربانی کے لئے مسلمان ہونے کی خصوصیت اس لئے کی گئی ہے کہ یہ قربانی اللہ کی قربت حاصل کرنے کے لئے نیکی کا کام ہے۔ (ف جو مسلمان کے علاوہ کسی کافر سے ممکن نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ کافر اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کا یقین نہیں رکھتا ہے۔ اس لئے اس کی کی ہوئی نیکیاں اس کے اعتقاد کے مطابق ہی نتیجہ دینگی۔ وہ نیکیاں تو شیطانی شرک کا حصہ ہوں گی۔ **وبالاقامة لما بينا الخ** اور قربانی کرنے والے کے لئے مقیم ہونے کی خصوصیت کی وجہ وہی ہے جو پہلے ہی بیان کر چکے ہیں کہ مسافر کو قربانی کا انتظام کرنے میں کافی دقت ہوتی ہے۔ اور مالدار ہونے کی خصوصیت کہ وجہ وہی حدیث ہے جس کی اس سے پہلے ہی ہم نے روایت کر دی ہے کہ اس کا آسودہ اور مالدار ہونا شرط ہے۔ (ف کیونکہ حدیث کے الفاظ یہ ہیں کہ جس کو مالی گنجائش ہو اور وہ قربانی نہ کرے تو وہ ہمارے مصلی کے قریب بھی نہ آئے اسی سے آسودگی کی شرط کے ساتھ قربانی لازم کی گئی ہے۔

و مقداره الخ اور مالی وسعت سے مراد اتنے مال کا مالک ہونا ہے جس کی بناء پر صدقہ فطر واجب ہوتا ہے۔ (ف اور اس آسودگی سے وہ مقدار مراد نہیں جس کی بناء پر زکوٰۃ لازم ہوتی ہے)۔ **وقد مرفي الصوم** یہ بحث کتاب الصوم کے آخر میں گذر چکی ہے۔ (ف عینیؒ نے لکھا ہے کہ اس کے رہائشی مکان وضروری سامان اور لباس اور خدمت گذار غلام اور ضروری ہتھیار کے علاوہ دوسو درہم کی قیمت کے برابر دوسرا کوئی مال ہو تو وہ وسعت والا ہوگا۔ اجناس میں ہے کہ کسی کے پاس قربانی کے وقت سے پہلے دوسو درہم یا زائد رقم تھی۔ لیکن وقت اضحیہ سے پہلے اس نے اس میں سے کچھ خرچ کر لیا یا کچھ ضائع ہو گیا تو اس پر قربانی لازم نہیں ہوگی اور اگر کسی کے پاس قربانی کے دن سے پہلے اتنا مال نہیں تھا لیکن قربانی کے دن ختم ہونے سے پہلے یعنی قربانی کے کسی دن میں بھی اتنا مال پالیا تو اس پر قربانی واجب ہو جائے گی ابو علی الدقاق نے ذکر کیا ہے کہ اگر کسی کے پاس رہائشی مکان وزمین ہو تو اس کی قیمت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ ان چیزوں کے حالات دیکھے جائیں گے اور ابو عبداللہ الزعفرانیؒ وغیرہ نے کہا ہے کہ ان

کی قیمت کا بھی اعتبار کیا جائے گا جیسے کہ دوسرے سامان ہونے کی صورت میں دیکھی جاتی ہے۔ دقاقؒ نے لکھا ہے کہ روٹی پکانے والے نانبائی کے پاس قربانی کے دن دو سو درہم کی لکڑیاں موجود تھیں تو اس پر قربانی واجب ہوگی۔ اور اگر کسی کے پاس دو سو درہم کا قرآن مجید موجود ہو تو اگر اس سے وہ تلاوت کرتا ہو تو اس پر قربانی لازم نہیں ہوگی ورنہ واجب ہوگی اور اگر وہ پڑھ سکتا ہو مگر سستی کی وجہ سے نہیں پڑھتا ہو تو بھی قربانی لازم نہ ہوگی۔

اور اگر قرآن مجید کے علاوہ دینی اور فقہی کتابیں ہوں تو ان میں بھی ایسا ہی حکم ہوگا اور اگر وہ شخص اہل علم میں سے ہو تو وہ اسی سے مطالعہ وغیرہ کرتا ہو یا نہ کرتا ہو یا سستی کرتا ہو تو اس پر قربانی لازم نہ ہوگی۔ اور اگر اہل علم میں سے نہ ہو تو قربانی لازم آجائیگی۔ الاجناس مختصراً اور از علم طب وعلم نجوم وعلم ادب کی کتابیں ہوں تو دو سو درہم قیمت ہونے سے وہ مالدار سمجھا جائے۔

مع۔ والوقت وهو يوم الاضحى الخ اور وجوب قربانی کے ساتھ مخصوص ہونے کا وقت یعنی اسی وجہ سے وہ یوم اضحیٰ کے ساتھ مخصوص ہوا کہ قربانی اسی کے ساتھ مخصوص ہے۔ اب اس کی مقدار اور تعیین کے بارے میں ہم انشاء اللہ عنقریب بیان کردینگے۔ (ف کہ وہ دسویں ذوالحجہ سے ایام تشریق کے آخر وقت تک ہے)۔

توضیح:۔ کتاب الاضحیہ، قربانی کے احکام

الاضحية: اسم مايذبح في يوم الاضحى۔ اس جانور کو کہا جاتا ہے جو قربانی کے دنوں میں عبادت کے خیال سے ذبح کیا جاتا ہے۔ تحقیق اضحیہ اصل میں افعولہ کے وزن پر اضحویہ تھا اس میں واو اور یاء کا اجتماع ہوا اور پہلا حرف ساکن بھی ہے اس لئے واو کو یاء سے بدل کر ادغام کر دیا گیا اور یاء کی مناسبت سے اسے کسرہ دیدیا گیا۔ اس میں چار لغتیں ہیں ہمزہ کو (۱) ضمہ (۲) و کسرہ (۳) ضحیہ ضاد کو فتحہ کے ساتھ ہدیہ کے وزن پر (۴) اضحاۃ اس کی جمع اضحیٰ ہے جیسے ارطاۃ وارطی۔ اس کی شرعی تعریف یوں ہے ذبح حيوان مخصوص في ايام مخصوصة يوم الاضحیٰ۔ مخصوص جانور کو مخصوص دنوں میں یعنی یوم الاضحیٰ میں ذبح کرنا۔

سبب

اضحیہ کے واجب ہونے کا سبب وقت یعنی وہ چند دن۔ اور اتنی مالی فراوانی جس سے صدقہ فطر لازم ہو لفظ ذبح عام ہے کہ تقرب اور ثواب کی نیت سے ہو یا کھانے کے لئے اللہ کا نام لے کر مسلمان نے کیا ہو۔ اور اضحیہ خاص عبادت اور تقرب کی نیت سے ہونے کو کہا جاتا ہے۔

اضحیہ کی شرطیں

اثنائے کتاب میں مفصلاً معلوم ہوں گی سبب:۔ ایام النحر کا ہونا ہے۔ کیونکہ جن کی طرف مضاف کا حکم ہو اسی کا سبب ہونا ظاہر ہوتا ہے۔ ان ایام کے بار بار آنے سے سبب بھی بار بار ہوتا ہے۔ حکم:۔ یہ ہے کہ دنیا میں جو چیز واجب ہوئی اس سے سبکدوش ہو جائے۔ اور آخر میں اللہ تعالیٰ کے فضل و رحمت سے زیادہ سے زیادہ ثواب حاصل ہو۔ اضحیہ کی مشروعیت:۔ کتاب و سنت اور اجماع کی دلیل سے ہوئی۔ چنانچہ قرآن پاک میں فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ﴾ اس تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ سے اس کی تفسیر میں مذکور ہے کہ نماز عید ادا کرو اور اونٹوں کو نحر کرو۔ مترجم کا کہنا ہے کہ چونکہ آیت مذکورہ قربانی کے مشروع ہونے کی دلیل ہے اس لئے اس میں اونٹوں کی خصوصیت نہیں ہونی چاہئے۔ اس کے ثبوت کے لئے اولی اور بہتر یہ آیت پاک تھی ﴿وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ﴾۔ اس سے قربانی کا حکم مشروع ہو کر اس امت تک جاری اور باقی ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ اس کے مسنون ہونے کی دلیل:۔ میں بہت سی حدیثیں موجود ہیں جو قولی بھی ہیں اور فعلی بھی ہیں۔ ان میں سے ایک حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دو مینڈھوں سے قربانی کیا کرتے تھے۔ اور میں بھی دو مینڈھوں سے

ہی قربانی کرتا ہوں۔ رواہ البخاری۔ اسی پر اجماع بھی منعقد ہو گیا ہے کہ قربانی مشروع ہے۔ مع۔ بندہ مترجم نے اپنی کتاب تفسیر میں سورۃ الحج کی تفسیر میں اس بحث کی احادیث سے توضیح کر دی ہے اگر کسی کا دل چاہے وہاں دیکھ لے۔

اضحیہ کی لفظی تحقیق، شرعی تعریف، سبب، ذبح اور اضحیہ میں فرق، اس کی شرطیں، مشروعیت، حکم، اقوال، مفصل دلائل، عتیرہ۔ فرع۔ مجبیہ کی تعریف

وتجب عن نفسه لانه اصل في الوجوب عليه على ما بيناه وعن ولده الصغير لانه في معنى نفسه فيلحق به كمافي صدقة الفطر وهذه رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمهما الله وروى عنه انه لا يجب عن ولده وهو ظاهر الرواية بخلاف صدقة الفطر لان السبب هناك راس يمونه ويلي عليه وهما موجودان في الصغير وهذه قربة محضة والاصل في القرب ان لا تجب على الغير بسبب الغير ولهذا لا تجب عن عبده وان كان يجب عنه صدقة الفطر وان كان للصغير مال يضحي عنه ابوه اووصيه من ماله عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وقال محمد وزفر والشافعي رحمهم الله يضحي من مال نفسه لامن مال الصغير فالخلاف في هذا كالخلاف في صدقة الفطر وقيل لا يجوز التضحية من مال الصغير في قولهم لان القربة تتادى بالاراقة والصدقة بعدها تطوع فلا يجوز ذلك من مال الصغير ولا يمكنه ان ياكل كله والاصح ان يضحي من ماله وياكل منه ما امكنه ويبتاع بما بقي ما ينتفع بعينه.

ترجمہ:۔ اور قربانی اپنی طرف سے لازم ہوتی ہے اس بیان کردہ دلیل کی وجہ سے کہ اس کے واجب ہونے میں وہ تو خود ہی اصل ہے کہ اسی کو مال کی فراوانی حاصل ہے۔ نیز اس کی نابالغ اولاد کی طرف سے اس لئے کہ یہ چھوٹی اولاد خود اس کی ذات ہی کے حکم میں ہے اس لئے وجوب قربانی میں یہ بھی شامل کر دی جائے گی جیسے کہ صدقہ فطر کے وجوب میں ہوتا ہے۔(ف کہ صدقہ فطر خود اپنی طرف سے اور چھوٹی اولاد کی طرف سے بھی لازم ہوتا ہے کیونکہ اس صدقہ فطر میں وہ خود ایسی اصل ہے جس کو ولایت اور اس کے لوازمات حاصل ہوتے ہیں۔ اسی طرح سے اس کی نابالغ اولاد کی طرف سے۔ بخلاف بالغ اولاد کے کہ اگر بالفرض لوازمات اور نفقہ اس کے ذمہ ہو تب بھی مالی اختیارات ولوازمات بالغ اولاد پر نہیں رہتی ہے لیکن نابالغ پر رہ جاتی ہے۔ اسی وجہ سے قربانی بھی اپنی طرف سے اور چھوٹی نابالغ اولاد کی طرف سے بھی لازم ہوتی ہے)۔ **وهذه رواية الحسن الخ** یہ روایت حسنؒ سے امام ابو حنیفہؒ کی طرف سے کی ہے۔(ف اور قدوریؒ نے اسی کو قبول کیا ہے۔ اس کے علاوہ امام ابو حنیفہؒ سے یہ بھی مروی ہے کہ اپنی چھوٹی اولاد کی طرف سے بھی قربانی واجب نہیں ہوتی ہے۔ اور یہی ظاہر الروایت ہے)۔

بخلاف صدقة الفطر الخ بخلاف صدقۃ الفطر کے واجب ہونے کے کہ اس میں واجب ہونے کا سبب وہ سر یا فرد ہے جس کی ساری ذمہ داریاں اسے برداشت کرنی ہوتی ہو۔ اور اس پر اپنا پورا اختیار و حکومت رکھتا ہو۔ اور یہ دونوں باتیں چھوٹی اولاد میں پائی جاتی ہیں۔(ف کہ ان بچوں پر پدری حق ہونے کی بناء پر ان کا پورا ذمہ دار ہوتا ہے اور ان کے نان و نفقہ وغیرہ کا بھی ذمہ دار ہوتا ہے۔ اس بناء پر اس میں صدقہ واجب ہونے کا پورا سبب پایا گیا اس لئے ان چھوٹے بچوں کی طرف سے بھی اسی باپ پر صدقۃ الفطر واجب ہوتا ہے۔ پس ان کی طرف سے بھی صدقۃ الفطر فقیروں کو دینے سے اللہ تعالیٰ کے دربار میں پہنچ جاتا ہے جس سے اللہ تعالیٰ کا تقرب حاصل ہوتا ہے۔ **وهذه قربة الخ** اور یہ قربانی تو سراسر نیکی ہے۔(ف کیونکہ اس میں خون بہانا ہی ذریعہ قربت ہے۔ اور یہ نیکی ایسی ہوتی ہے جس کو سمجھنا قیاس سے باہر کام ہے)۔

والاصل في القرب الخ اور خالص نیکی کی باتوں میں اصل یہ ہے کہ آدمی پر دوسرے کی وجہ سے واجب نہ ہوں۔ اسی بناء پر بالاجماع آدمی کے اپنے غلاموں کی طرف سے قربانی واجب نہیں ہوتی ہے۔ اگرچہ صدقہ فطر اپنے غلاموں کی طرف سے

بھی لازم ہوتا ہے۔ (ف اور صحیح حدیث میں ہے کہ اُن دنوں میں اللہ تعالیٰ کے نزدیک خون بہانے سے بڑھ کر دوسری کوئی نیکی نہیں ہوتی ہے۔ جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے لَن يَّنَالَ اللّٰهَ لُحُوْمُهَا وَلَا دِمَاءُهَا وَلٰكِنْ يَّنَالُهُ التَّقْوٰى مِنْكُمْ الاية۔ یعنی یقیناً ان قربانیوں سے اللہ تعالیٰ کو نہ ان کے گوشت کا حصہ ملتا ہے اور نہ ہی ان کے خون کا حصہ ملتا ہے۔ البتہ اسے تمہاری طرف سے تقویٰ پہنچتا ہے الخ۔ لہٰذا قربانی صرف نیکی کا کام ہے جو آدمی پر خود واجب ہوتی ہے اور غیر کی طرف سے واجب نہیں ہوتی ہے اگرچہ اپنی حقیقی اولاد ہو مگر بالغ ہو۔ یہی ظاہر الروایہ ہے۔ قاضی خان نے لکھا ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ م۔ ع)۔

وان كان الصغير الخ اور اگر چھوٹی اولاد کے پاس بھی مال ہو۔ (جس کی ایک صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ اسے اس کی اپنی نانی یا ماں کے مال میں سے ترکہ ملا ہو تو اس پر قربانی لازم ہوگی یا نہیں اس کے بارے میں اختلاف علماء ہے۔ چنانچہ یہ جواب دیا کہ يضحي عنه ابوه الخ تو ایسی مالدار اولاد کی طرف سے امام ابوحنیفہ وابویوسف رحمہما اللہ کے نزدیک اسی بچہ کے مال میں سے اس کا باپ قربانی کردے گا۔ اور اگر باپ مر گیا ہو تو اس کے باپ کا وصی قربانی کرے گا۔ (ف کیونکہ باپ نہ ہونے کی صورت میں اس بچہ کی بہتری کے لئے اس کے مال میں باپ کی بجائے اس کا وصی ہی ذمہ دار ہوتا ہے۔ اور امام مالکؒ کا بھی یہی قول ہے۔ لیکن وہ اس کے گوشت کو صدقہ نہیں کر سکتا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کے نام پر قربانی کرنا خون بہانا واجب ہے۔ لیکن اس کے گوشت کو صدقہ کرنا یہ ایک نفل نیکی کا کام ہے جبکہ نابالغ ایسی نیکی کا کام نہیں کر سکتا ہے۔ اس لئے اس کا گوشت اسی بچہ کے کھانے میں خرچ کرے۔ اور جو گوشت فاضل بچ جائے اس کے عوض اس بچہ کے لئے کوئی ایسا ضروری سامان لے کہ وہی سامان اس کے ذاتی مصرف میں آئے۔ اور اسے آرام حاصل ہو۔ مثلاً آرام کے لئے چارپائی۔ چادر۔ جوتے اور کپڑے وغیرہ۔ جیسے کہ قربانی کی کھال کا حکم ہے۔ التحفہ میں ایسا ہی لکھا ہے۔ ع۔

وقال محمد و زفر الخ اور ائمہ محمد وزفر وشافعی اور احمد رحمہم اللہ نے فرمایا ہے کہ ایسے نابالغ کی طرف سے بھی اپنے ہی مال سے قربانی کرے۔ اور اس نابالغ کے مال سے قربانی نہ کرے۔ (ف یعنی باپ کے لئے یہ جائز نہ ہوگا کہ نابالغ کی طرف سے اس کے مال سے قربانی کردے۔ جس کی وجہ شاید امام محمدؒ کے نزدیک یہ ہو سکتی ہے کہ وہ نابالغ اس عمر میں اتنی اہلیت نہیں رکھتا ہے کہ اس پر قربانی لازم ہو اسی بناء پر زکوٰۃ جو کہ مال کا حق ہے وہ بھی اس بچہ پر اس کے مال میں لازم نہیں ہوتی ہے۔ فالخلاف في هذا الخ پس قربانی کے مسئلہ میں بھی صدقہ فطر کے مانند اختلاف ہے۔ (ف وہ یہ ہے کہ اگر نابالغ کسی طرح مال کا مالک ہو جائے تو امام ابوحنیفہ وابویوسف رحمہما اللہ کے نزدیک باپ یا اس کے وصی اس بچہ کے مال سے صدقہ فطر ادا کردے گا۔ کیونکہ صدقہ فطر نفقہ کے حکم میں ہے۔ اور نفقہ کے بارے میں بالاتفاق حکم یہ ہے کہ اگر نابالغ کے پاس اپنا مال ہو تو اس کا خرچ سب اسی کے مال سے کیا جائے گا۔ اور امام محمد وزفر رحمہما اللہ کے نزدیک صدقہ فطر اس کے اپنے مال سے ادا نہیں کیا جائے گا۔ یہ قول ان بعض مشائخ کا ہے جنہوں نے قربانی کو صدقہ فطر پر محمول کیا ہے۔

وقيل لايجوز الخ اور بعض مشائخ کا قول یہ ہے کہ بالاتفاق تمام ائمہ کے قول میں نابالغ کے مال سے قربانی کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ قربانی کی عبادت اور نیکی تو صرف جانور کا خون بہا دینے سے ادا ہو جاتی ہے۔ اس کے بعد اس کے گوشت اور چمڑے کو صدقہ کرنا تو علیحدہ عملی یعنی نفلی خیرات ہے۔ اس لئے نابالغ کے مال سے قربانی جائز نہ ہوگی۔ (ف کیونکہ اس کے مال کی حفاظت واجب ہے۔ اس وقت اگر کوئی یہ کہے کہ گوشت کو صدقہ کرنا تو ضروری نہیں ہے کیونکہ وہ تو اس بچہ کی خوراک ہی میں خرچ کیا جائے گا۔ جواب یہ ہوگا کہ وہ نابالغ اپنی قربانی کے گوشت کو ختم نہیں کر سکے گا اس لئے آخر میں یقیناً کچھ صدقہ کرنا ہی ہوگا)۔

ولايمكنه الخ اور عموماً کسی بچہ کے لئے یہ ممکن نہیں ہوتا ہے کہ وہ اپنی قربانی کا سارا گوشت خود ہی کھا کر ختم کردے۔ (ف اور زیادہ دن روک کر رکھنے سے اس کے سڑنے اور گلنے کا خطرہ رہتا ہے۔ (اس پر پھر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ بچے ہوئے زائد گوشت کو خود ہی کھا کر ختم کر دینا یا دوسرے کو صدقہ کر دینا لازمی بات نہیں ہے کیونکہ یہ ممکن ہو سکتا ہے کہ اس فاضل گوشت کے عوض اس

نابالغ کے لئے ایسا کوئی سامان یا چیز لے لی جائے جس سے بچہ نفع حاصل کر سکے مثلاً جوتا۔ چادر وغیرہ۔ اسی لئے مصنفؒ نے یہ فرمایا ہے)۔

والاصح ان یضحی الخ اور قول اصح یہ ہے کہ نابالغ اپنے ہی مال سے قربانی کرے۔ (ف یعنی اپنے باپ یا اس کے وصی کے ذریعہ یعنی اس کا باپ یا اس کا وصی خود اس بچہ کی طرف سے اس کی قربانی کا کام انجام دلادے)۔ ویاکل منہ الخ اور وہ بچہ اپنی قربانی کا گوشت جتنا بھی کھا سکتا ہو کھائے۔ (ف خواہ تازہ یا باسی یا نمک ڈال کر خشک کر کے رکھ کر لے۔ ویبتاع بما بقی الخ پھر اس گوشت کے عوض کوئی ایسا مال واسباب خرید لے کہ اس کو اپنے استعمال اور ضرورت میں لا سکتا ہو۔ (ف مطلب یہ ہے کہ اسی چیز کو باقی رکھتے ہوئے جس طرح بھی اس سے فائدہ حاصل کر سکتا ہو جیسے صندوق۔ چارپائی۔ جوتے۔ استعمالی کپڑے وغیرہ۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس بدلی ہوئی چیز کو کھالے۔ قدوریؒ نے اپنی شرح المختصر میں لکھا ہے کہ صحیح بات یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ نابالغ مالدار پر قربانی واجب ہے۔ اور گوشت اس کی طرف سے صدقہ نہ کیا جائے۔ بلکہ وہ جتنا کھا سکتا ہو کھائے اور باقی گوشت کے بدلہ ایسا کوئی سامان لے لیا جائے جس سے وہ نابالغ فائدہ حاصل کرتا رہے۔ جیسے کہ بالغ آدمی کو یہ جائز ہے کہ اپنی قربانی کی کھال فروخت کر دے۔ ع۔

حاصل کلام یہ ہوا کہ قربانی کے جانور کو ذبح کر دینے سے ہی عبادت کی ادائیگی ہو جاتی ہے۔ اس کے بعد اس کی کھال اور اس کا گوشت سب اسی کی ذاتی ملکیت رہ جاتی ہے جس کی طرف قربانی کی گئی ہو۔ لہٰذا وہ اس میں جس طرح چاہے تصرف کرے۔ اور ظاہر قول میں ہمارے نزدیک گوشت میں سے کچھ بھی صدقہ کرنا واجب نہیں ہے۔ اس مسئلہ میں علماء کے مختلف اقوال ہیں جن کو میں نے اپنی تفسیر سورہ حج میں تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔ اور اب جب کہ یہ بات محقق ہو گئی کہ مالدار نابالغ پر بھی قربانی واجب ہے تو اس کی توجیہ بھی ٹھہری کہ قربانی کا حکم بھی نفقہ کے جیسا ہی ہے۔ ورنہ اس میں یہ اعتراض پیدا ہوتا ہے کہ جب تک کے آدمی بالغ نہ ہو جائے اس پر کوئی چیز بھی واجب نہیں ہوتی ہے۔ اسی بناء پر تمہارے نزدیک مالدار نابالغ کے مال میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی ہے۔ اس تفصیل کے مطابق جو زکوٰۃ کے بارے میں اپنی جگہ پر گذر چکی ہے اس لئے مزید تحقیق وہیں پر دیکھ لینی چاہئے۔

فتامل فیہ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ بعض روایتوں میں ایسا بھی مذکور ہے کہ گھر کا ایک ہی فرد اپنے پورے گھر کی طرف سے ایک ہی قربانی کر دیتا تھا۔ مطلب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ایسا ہی ہوتا تھا۔ تو اس کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ شاید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی خبر نہیں ہوتی تھی جس سے آپ کی اجازت ثابت نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ شاید ایسا کرنے والے کا اپنا ذاتی فعل ہو۔ یا یہ کہ وہ کوئی بڑا جانور ہو جو کہ چند (سات) آدمیوں کی طرف سے قربانی کیا جا سکتا ہے۔ جیسے کہ گائے اور اونٹ وغیرہ۔ لیکن یہ تاویل ایسی روایت میں صحیح نہیں مانی جا سکتی ہے جس میں بھیڑ اور بکری کی تصریح موجود ہے۔ اس کے علاوہ بعض ایسی بھی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی اور اپنے اہل وعیال سب کی طرف سے صرف ایک مینڈھا ذبح کیا اور دوسرا مینڈھا آپ نے اپنی امت میں سے ان تمام مسلمانوں کی طرف سے کیا جن لوگوں نے قربانی نہیں کی ہے۔ لہٰذا ہر ایک پر وجوب کے بارے میں علیحدہ علیحدہ غور کیا گیا ہے۔ اسی طرح قربانی کی ادائیگی کے بارے میں غور کرنا لازم ہے۔ فتامل فیہ۔ م۔

توضیح: قربانی کن کن لوگوں کی طرف سے کرنی لازم ہے، مالدار اولاد کی طرف سے قربانی لازم ہوتی ہے یا نہیں، اقوال ائمہ کرامؒ، دلائل

قال ویذبح عن کل واحد منهم شاة اویذبح بقرة او بدنة عن سبعة والقیاس ان لا تجوز الا عن واحد لان الاراقة واحدة وهی القربة الا انا ترکناه بالاثر وهو ماروی عن جابر رضی الله عنه انه قال نحرنا مع رسول الله

عليه السلام البقرة عن سبعة والبدنة عن سبعة ولا نص في الشاة فبقي على اصل القياس وتجوز عن خمسة اوستة وثلثة ذكره محمد في الاصل لانه لما جاز عن سبعة فعمن دونهم اولى ولا تجوز عن ثمانية اخذا بالقياس فيما لا نص فيه وكذا اذا كان نصيب احدهم اقل من السبع لا يجوز عن الكل لانعدام وصف القربة في البعض وسنبينه ان شاء الله تعالى وقال مالك تجوز عن اهل بيت واحد وان كانوا اكثر من سبعة ولا تجوز عن اهل بيتين وان كانوا اقل منها لقوله عليه السلام على كل اهل بيت في كل عام اضحاة وعتيرة قلنا المراد منه والله اعلم قيم اهل البيت لان اليسار له يويده ما يروى على كل مسلم في كل عام اضحاة وعتيرة ولو كانت البدنة بين اثنين نصفين تجوز في الاصح لانه لما جاز ثلثة الاسباع جاز نصف السبع تبعا له واذا جاز على الشركة فقسمة اللحم بالوزن لانه موزون ولو اقتسمو اجزافا لا يجوز الا اذا كان معه شيء من الاكارع والجلد اعتبارا بالبيع.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مالدار آدمی اپنی اولاد صغیر میں سے ہر ایک کی طرف سے ایک ایک بکری ذبح کرے۔(ف یعنی اپنی طرف سے ایک بکری کی قربانی کرے اور اپنی ہر ایک نابالغ لڑکے کی طرف سے ایک ایک بکری علیحدہ علیحدہ ذبح کرے۔ اگر اس وقت قربانی کا جانور بکری یا بھیڑ یا دنبہ ہو۔ اویذبح بقرة الخ یا گائے یا اونٹ نوسات آدمیوں کی طرف سے ذبح کرے۔(ف اس طرح اگر چھ چھوٹی اولاد ہوں تو ان کی طرف سے مجموعۃ چھ حصے اور ساتواں حصہ اپنی طرف سے کرلے۔ یعنی سب کی طرف سے مجموعۃ ایک گائے یا بھینس یا اونٹ کافی ہے۔ اور یہ استحسان حدیث کی دلیل سے ثابت ہے)۔ والقیاس ان لایجوز الخ اور قیاس تو یہ تھا کہ گائے یا اونٹ وغیرہ بھی ایک سے زیادہ کی طرف سے جائز نہ ہو۔ کیونکہ جانور چھوٹا ہو یا بڑا ہر ایک میں ایک ہی جان ہوگی اس لئے اس کو قربان کرنا یا اس کا خون بہانا تو صرف ایک ہی مرتبہ ہوگا۔ اور عبادت اور نیکی کا کام صرف اس جانور کا خون بہا دینا ہے اس سے صرف ایک ہی قربت حاصل ہوسکتی ہے اور ایک سے زیادہ کی طرف سے قربت نہیں ہوسکتی ہے۔

الا اناتر کناہ الخ لیکن ہم نے اپنے اس قیاس کو اثر کی وجہ سے چھوڑ دیا ہے۔(ف کیونکہ آثار واحادیث کی موجودگی میں قیاس چھوڑ دیا جاتا ہے۔ اس لئے کہ قیاس کرنے کی شرط ہی یہ ہے کہ اس جگہ کوئی نص موجود نہ ہو چنانچہ اس جگہ بھی اثر کے موجود ہونے کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا گیا ہے۔ وھوؔ ماروی عن جابر الخ اور حدیث وہ روایت ہے جو حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ گائے میں بھی اور اونٹ میں بھی سات سات کی طرف سے قربانی کی ہے۔(ف اسکی روایت مسلم اور سنن اربعہ نے کی ہے۔ت)۔

ولانص فی الشاۃ الخ اور چونکہ بکری کے بارے میں کوئی نص منقول نہیں ہے اس لئے اس کا حکم قیاس پر باقی رہ گیا۔ (ف یعنی ایک سے زائد کسی دوسرے کی طرف سے اس کی قربانی جائز نہیں ہوگی۔ انزاریؒ نے کہا ہے کہ اس پر اجماع ہے۔ اور کاکیؒ نے کہا ہے کہ یہ اجماع کا دعوی صحیح نہیں ہے کیونکہ امام مالک واحمد ولیث واوزاعی رحمھم اللہ کے نزدیک ایک بکری ایک گھر کے تمام افراد کی طرف سے جائز ہو جائیگی۔ع۔

اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہی نقل صحیح ہے۔ شیخ حافظ ابن کثیرؒ نے ان کے بارے میں روایتیں نقل کر دی ہیں جن کو میں نے اپنی تفسیر میں ذکر کیا ہے۔ اس کے استدلال میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ عمل ہے کہ آپ نے ایک مینڈھا اپنے اہل بیت کی طرف سے اور دوسرا مینڈھا اپنی امت کی طرف سے کیا ہے۔ جیسا کہ صحاح میں موجود ہے۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ شاید اس سے پوری قربانی مراد نہ ہو بلکہ اس جانور کی قربانی کا ثواب مراد ہو۔ لیکن اس جواب پر پھر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ نص کے معارضہ کے بغیر حدیث کے ظاہری مفہوم کو دوسری جانب پھیرنا لازم آتا ہے۔ اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں بھی تاویل کی گنجائش باقی رہتی ہے۔ پھر اگر یہ کہا جائے کہ صلح حدیبیہ کے موقع میں احرام سے فارغ ہونے کے لئے ہر ایک عمرہ کرنے والے پر قربانی لازم کر دی گئی تھی۔ تو اس کے جواب میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس ایک خاص ضرورت کی وجہ سے اس کی

اجازت دیدی گئی ہو۔ کیونکہ احرام میں سب کے رہنے کی وجہ سے سب کو سخت تکلیف ہونے لگی تھی۔ اور بعض روایتوں میں اہل بیت کی طرف سے ایک بکری کی قربانی کا بھی ثبوت ہے۔ اور واجبات میں خود کو ثواب پہنچانے کے معنی نہیں ہیں کیونکہ اس پر خود ہی قربانی واجب ہے۔ اور وہ خود اس میں شریک ہے۔ پھر حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ہم لوگ ایک مرتبہ سفر کی حالت میں تھے وہیں قربانی کا وقت آگیا تو ہم لوگ ایک گائے میں سات آدمی اور اونٹ میں بھی سات آدمی شریک ہوگئے۔ رواہ احمد والنسائی وابن حبان والترمذی۔ پھر ترمذیؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن غریب ہے۔ بیہقیؒ نے کہا ہے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی وہ حدیث جس میں ایک اونٹ میں سات آدمیوں کی شرکت کی روایت ہے وہ اصح ہے۔ اس کی روایت مسلم نے کی ہے۔ اور مروان ومسور رضی اللہ عنہما سے جو حدیث مروی ہے اس میں بھی شرکت مذکور ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس میں ترجیح کی کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ اس میں واقعات کے دو ہونے کا بھی احتمال ہے۔ اس واقعہ میں پھر یہ اشکال ہوتا ہے کہ سفر میں قربانی ہونے کا ذکر ہے۔ اس لئے بھی شاید یہ بطور وجوب نہ ہو اس لئے استدلال صحیح نہ ہوگا معلوم ہونا چاہئے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث تو صریح ہے کہ صلح حدیبیہ میں احرام سے فارغ ہونے کے لئے قربانی کی تھی اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث قربانی کے بارے میں ہے۔ اور ہماری گفتگو فی الحال صرف اسی قربانی ہی کے بارے میں ہے۔ فافہم۔ م، اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ قربانی میں سات افراد کی شرکت کا جو بیان ہے وہ زیادہ سے زیادہ ہونے کی حد ہے یعنی ویسے تو اس میں ایک سے زائد دو۔ تین۔ چار اور سات افراد تک شرکت کر سکتے ہیں اس لئے ان سے زائد آٹھ افراد کی شرکت کی ممانعت ہوگی)۔

ویجوز عن خمسة الخ اور ہر ایک بڑے جانور گائے اونٹ وغیرہ میں ایک سے زائد تین چار پانچ سات تک کی شرکت جائز ہوتی ہے یہ بات امام محمدؒ نے اصل میں بیان کی ہے۔ (ف یعنی سات سے کم جتنے بھی ہوں وہ جائز ہوں گے۔ یہاں تک کہ صرف ایک کی طرف سے بھی جائز ہے)۔ لانه لما جاز الخ کیونکہ جب ایک جانور سات افراد کی طرف سے ذبح کیا جاسکتا ہے تو ایک کی طرف سے بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا۔ لیکن آٹھ کی طرف سے جائز نہ ہوگا کیونکہ سات ہی تک کا نص سے ثبوت ہوا ہے اس سے زیادہ کا ثبوت چونکہ نہیں ہوا ہے اس لئے زیادتی کو قیاس پر محمول کرتے ہوئے ناجائز کہا جائے گا۔ (ف عامہ علماء کا یہی قول ہے۔ اور ان بعض روایات میں جن میں ایک اونٹ میں دس آدمیوں کی شرکت کا ذکر ہے ان سے یہ مراد لی جائے گی کہ اس اونٹ کے گوشت میں دس آدمی شریک ہوگئے۔ لیکن یہ جواب بندہ مترجم کے نزدیک بہت دور کی تاویل ہے)۔

وکذا اذا کان الخ اور جیسے کے سات سے زائد کی شرکت جائز نہیں ہے اسی طرح سے کسی ایک کی طرف سے ساتویں حصہ سے بھی کم ہونے کی شرکت صحیح نہ ہوگی۔ اس کے ساتھ بقیہ افراد میں سے کسی کی طرف سے بھی قربانی صحیح نہ ہوگی۔ کیونکہ جب اس کے بعض حصہ یعنی ساتویں حصہ سے کم کی قربانی صحیح نہیں ہوئی تو باقی سب کی طرف سے بھی تقرب صحیح نہ ہوگا۔ جیسا کہ انشاء اللہ ہم اس مسئلہ کو عنقریب بیان کرینگے۔ (ف، کہ مثلاً (۱) ایک شخص نے اپنے مرتے ایک بیٹا اور ایک بیوی کو وارث چھوڑا اور ایک گائے چھوڑی اور ان ماں بیٹے نے اپنے اپنے حصہ کی اس گائے میں قربانی کی تو یہ صرف کھانے کے کام کی ہو جائے گی۔ یعنی قربانی کسی کی بھی صحیح نہ ہوگی۔ کیونکہ بیوی میراث میں صرف آٹھویں حصہ کی مالک ہوئی تھی۔ (۲) دوسری بات یہ ہے کہ اگر ساتویں حصہ سے کم کسی کا حصہ تو نہ ہو مگر ان میں سے کسی ایک نے بھی قربانی کے بجائے کھانے یا فروخت کرنے کے لئے شرکت کی تو بھی کسی کی طرف سے قربانی ادا نہ ہوگی۔ (۳) اور اگر تین شریکوں میں سے ایک کا آدھا اور دوسرے کا چھٹا اور باقی تیسرے کا حصہ ہو جو چوتھائی سے زائد ہو تو سب کی طرف سے قربانی صحیح ہوگی۔ بشرطیکہ اس شرکت میں سب کی نیت قربانی ہی کرنے کی ہو۔ (۴) اور اگر ایک شریک نے قربانی کی نیت کی اور دوسرے نے احرام میں شکار کرنے پر کفارہ ادا کرنے کی نیت کی اور تیسرے نے حج وعمرہ کرنے کے متعہ کی قربانی کی تو اس میں قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ کسی کی بھی قربانی صحیح نہ ہو لیکن

استحساناً جائز ہے۔ کیونکہ ان تمام شرکاء نے اللہ تعالٰی کی قربت حاصل کرنے ہی کی نیت کی ہے۔ شرح الطحاوی۔ ع۔ الحاصل بکری ایک سے زیادہ اور گائے واونٹ سات سے زیادہ کی طرف سے جائز نہ ہوگی)۔

وقال مالك تجوز الخ اور امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ ایک جانور کی قربانی ایک گھر کے تمام افراد کی طرف سے بھی جائز ہوگی اگرچہ وہ سات افراد سے بھی زیادہ ہوں۔ **ولاتجوز عن اهل بيتين الخ** اور دو گھر والوں کی طرف سے جائز نہیں ہے اگرچہ وہ سب مل کر بھی سات سے کم ہوں۔ (اگرچہ قربانی کا وہ جانور بکری ہی ہو۔ جس کی دلیل حضرت عبداللہ بن ہشام رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک بکری کو اپنے تمام گھر والوں کی طرف سے قربانی کرتے تھے۔ حاکم نے اس کی روایت کی اور اس کو صحیح بھی کہا ہے۔ ع۔ لیکن بخاریؒ نے عبداللہ بن ہشام کا یہ ذاتی فعل ہونا نقل کیا ہے۔ اور مخنف بن سلیمؒ نے کہا ہے کہ میں حضرات ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما کے پڑوس میں تھا (میں ان کے حالات سے واقف تھا کہ) یہ حضرات اس خوف سے قربانی نہیں کرتے تھے کہ لوگ ان کی اقتداء کرنے لگیں گے یعنی وہ لوگ واجب سمجھتے ہوئے اس پر عمل کرتے رہینگے۔ حضرت ابوایوبؓ نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں آدمی اپنی طرف سے اور اپنے گھر والوں کی طرف سے ایک بکری قربانی کرتا تھا۔ پھر جب ان لوگوں کا وقت آیا ہے تو یہ حال ہو گیا جسے تم دیکھتے ہو۔ ترمذی نے اس کی روایت کی اور اسے صحیح بھی کہا ہے۔ ابن کثیرؒ۔

(**لقوله عليه السلام الخ** رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ ہر گھر والے پر ہر سال میں اضحیہ اور عتیرہ ہے۔ (ف اور یہ بات پہلے ہی معلوم ہو چکی ہے کہ عتیرہ کیا چیز ہے۔ یعنی عتیرہ وہی قربانی ہے جسے لوگ ماہ رجب میں ذبح کرتے تھے اور اسی کو رجبیہ بھی کہا جاتا تھا۔ یہ حدیث مخنف بن سلیم نے عرفات کے خطبہ میں روایت کی ہے۔ اس کی روایت ان ائمہ نے کی ہے احمد وابوداؤد وترمذی ونسائی وابن ماجہ وابن ابی شیبہ اور دوسروں نے بھی۔ پھر ترمذیؒ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ اس حدیث کی سند حسن ہے۔ اور عبدالرزاقؒ کی روایت میں ہے کہ ہر گھر والے پر یہ بات لازم ہے کہ ماہ رجب میں ایک بکری ذبح کرے۔ رواہ الطبرانی۔ عینی نے فرمایا ہے کہ اس کی اسناد ضعیف ہے۔ حالانکہ یہ بات انصاف سے بعید ہے۔ کہ اس صورت میں دوسرے امام کے اصول کی بناء پر اسے ضعیف کہا جائے۔ جب کہ حنفیہ کے اصول کے مطابق اس کی اسناد ثابت ہے)۔

قلنا المراد به الخ ہم اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ اس کلام سے واللہ اعلم یہ مراد ہے کہ ہر گھر کے بڑے اور ذمہ دار پر لازم ہے۔ کیونکہ گھر کا بڑا اور مالدار وہی ہوتا ہے۔ (ف جواب کا خلاصہ یہ ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر اہل بیت پر قربانی لازم کی ہے تو اہل بیت میں گھر کا تمام افراد مجموعہ شامل ہوتا ہے۔ اس لئے جو شخص گھر کا سردار ہو اور ان کے اخراجات برداشت کرتا ہو اور پرورش کا پورا خیال رکھتا ہو وہی مراد ہے۔ اسلئے اس کے معنی یہ ہوئے کے ہر گھر کے ذمہ دار پر قربانی واجب ہے۔ اس بناء پر مالدار پر ہی قربانی واجب ہوئی۔ اور اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ سب کی طرف سے ایک ہی قربانی کافی ہو۔

يؤيده مايروي الخ اس بیان کی ہوئی تاویل کی مؤید یہ روایت ہے کہ ہر مسلمان پر ہر سال میں قربانی اور عتیرہ واجب ہے۔ (ف لیکن یہ روایت غریب ہے۔ ہمیں نہیں ملی ہے) میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ وہ تاویل جو ابھی بیان کی گئی ہے وہ حضرت ابوایوبؓ کی صحیح حدیث کے مخالف ہے۔ بلکہ وہ تو امام مالکؒ کے لئے دلیل صریح ہے۔ اور وہاں یہ تاویل کرنی کہ سبکو اس کا ثواب پہنچانا مقصود ہے۔ یہ درست نہیں ہے کیونکہ یہ کام تو ہر وقت اور ہر حال میں مستحب ہے۔ ایسی صورت میں ابوایوب رضی اللہ عنہ کے انکار کا کوئی مطلب نہ ہوا۔ اس کے علاوہ جب قربانی کرنے والے پر قربانی واجب ہے تو اس میں دوسرے لوگوں کو بھی شریک کرنے کا کوئی مقصد نہیں ہوا۔ جیسے کہ کوئی شخص اپنی فرض نماز کے ثواب میں دوسرے کی شرکت کی نیت کرے اس کے علاوہ ایک ظاہر حدیث کو قیاس کے لئے تاویل کرنا اور وہ بھی اس صورت میں جب کہ قیاس جلی نہ ہو رہا ہو جائز نہیں ہے۔ اور یہ تاویل کیسے صحیح ہو سکتی ہے جب کہ اونٹ میں بھی سات آدمی کی شرکت میں بھی ایسی ہی تاویل ہو سکتی ہے۔ اس طرح مسئلہ میں اشکال

رہ گیا ہے۔واللہ اعلم بالصواب۔اس کے علاوہ احتیاط اسی صورت میں ہے جو اختیار کی گئی ہے۔ تفکر فیہ۔م)۔

ولو کانت البدنة الخ اگر ایک اونٹ دو آدمیوں کے درمیان نصف نصف میں مشترک ہو تو قول اصح کے مطابق جائز ہوگا۔(ف یعنی مسئلہ کی صورت یہ ہوگی کہ ایک اونٹ یا گائے کے دو آدمی مالک اور برابر کے حصہ دار ہوں اور وہ دونوں مل کر اسے نحر کردیں تو بعض علماء کا گمان یہ ہوا کہ ہر ایک کے حصہ میں ساڑھے تین حصے یعنی تین حصے پورے اور نصف حصہ اس میں چونکہ نصف حصہ قربانی کے قابل نہیں ہوتا ہے تو وہ صحیح نہ ہوگا اسی بناء پر باقی کی بھی قربانی صحیح نہ ہوگی۔اس لئے کسی کی بھی قربانی صحیح نہ ہوگی۔اور دوسرے علماء نے فرمایا ہے کہ یہ جائز ہے اور مصنفؒ نے بھی اسی قول کو اصح فرمایا ہے۔اور اسی قول کو صدر شہیدؒ نے بھی پسند فرمایا ہے۔لانه لما جاز الخ کیونکہ جب سات حصوں میں سے تین حصوں کی شرکت جائز ہوسکتی ہے تو اسی کے تابع کر کے ساتوں حصوں کا نصف حصہ بھی جائز ہوگیا۔(ف خلاصہ یہ ہوا کہ اگر صرف نصف حصہ کی کوئی قربانی کرنی چاہے تو وہ جائز نہ ہوگی۔ مگر موجودہ صورت میں ساڑھے تین حصہ ہیں تو جب تین حصوں کی قربانی صحیح ہوسکتی ہے تو نصف کی قربانی بھی ان کے تابع ہو کر صحیح ہوگی۔ معلوم ہونا چاہئے کہ اگر کسی شخص نے پورے ایک اونٹ کی قربانی کی تو اس کی قربانی ادا ہونے کے لئے ہر ساتویں حصہ کا اعتبار نہ ہوگا۔ کہ اس طرح سات قربانیاں ہوجائیں۔ بلکہ حصوں میں ہونے کا اصل مطلب یہ ہے کہ ساتویں حصہ سے کم نہ ہو۔اب اگر کوئی ساتویں حصہ کا شریک نکل آئے تو وہ جائز ہوگا۔اس لئے آدھے ساتویں حصہ کے نصف کے جائز ہونے میں تامل کرنا قابل تعجب ہے۔ بلکہ بلا خلاف اسے جائز ہونا چاہئے۔الحاصل جب کہ ساتویں حصہ تک کی شرکت کو جائز کہا گیا ہے تو کل سات افراد شریک ہوسکتے ہیں۔

واذا جاز الخ اور جب شریک بنا کر قربانی جائز ہوگئی۔(ف مثلاً ساتویں حصہ سے کسی کا بھی حصہ کم نہ ہو اور سب کی نیت اس میں خاص قربانی کی یا کسی دوسری نیکی اور تقرب کی نیت ہو تو سب کے لئے جواز کا حکم ہوجائے گا۔ پھر تو سبھی شرکاء اس جانور کے گوشت میں اپنے اپنے حصہ کے مطابق حصہ دار ہوں گے۔فقسمة اللحم الخ تب اس کے گوشت کی تقسیم وزن کر کے ہوگی اس لئے کہ گوشت وزن کی جانی والی چیزوں میں سے ہے۔(ف تو سب کا حصہ وزن کر کے بانٹ دیا جائے گا)۔ولو اقتسموا الخ اور اگر ان شریکوں نے اندازہ سے حصہ کو تقسیم کیا تو یہ تقسیم جائز نہ ہوگی۔(ف کیونکہ سارا گوشت ایک جنس ہے اور مقداری چیز ہے اس لئے اس کی تقسیم اور مبادلہ میں برابری کے سوا کمی بیشی کی بالکل گنجائش نہ ہوگی)۔

الا اذا کان الخ البتہ اگر اس کے گوشت کے ساتھ تقسیم کے وقت پائے یا کھال میں سے بھی کچھ ہو۔(ف تو پھر یہ تقسیم جائز ہوگی۔ کیونکہ یہ چیزیں دوسری جنس میں سے ہیں۔ مثلاً ایک کے حصہ میں ڈھائی کلو گوشت ہے اور دوسرے کے پاس دو کلو گوشت اور اس کے ساتھ پایہ بھی ہے تو یہ تقسیم اس لئے جائز ہوگی کہ ایک کے دو کلو گوشت کے مقابلہ میں دوسرے کا بھی دو کلو گوشت ہے اور آدھ کلو کے مقابلہ میں ایک پایہ ہے۔اور چونکہ گوشت اور پایہ دونوں دو چیزیں ہیں تو ان میں برابری کی شرط نہیں ہوگی۔ بلکہ ان میں ہر طرح کا معاملہ جائز ہوگا۔م)۔ بیع پر قیاس کر کے۔(ف یعنی جیسے کسی نے خالص گوشت کو خالص گوشت کے عوض فروخت کیا تو اس میں دونوں میں برابری کا ہونا ضروری ہوگا۔اس میں کمی بیشی جائز نہ ہوگی اور اگر ایک کے حصہ میں صرف گوشت کچھ زیادہ ہو لیکن دوسرے کے حصہ میں گوشت کے ساتھ پایہ وغیرہ جیسی کوئی دوسری جنس بھی ہو تو جتنا گوشت زیادہ ہوگا اسے پایہ وغیرہ کے مقابلہ میں فرض کر کے بیع کو جائز کہا جائے گا۔اسی طرح قربانی کے گوشت بٹوارہ میں بھی مبادلہ کے معنی ہیں۔اس لئے اگر ان کے درمیان کمی بیشی ہو مگر ایک کے ساتھ پایہ یا کھال کا بھی کچھ ٹکڑا ہو تو ان ہی چیزوں کے مقابلہ میں فاضل گوشت کو سمجھا جائے گا اور وہ بٹوارہ جائز ہوجائے گا۔م)۔

توضیح: قربانی میں کون سا جانور اور کتنا ادا کرنا ضروری ہے، کیا ساتویں حصہ کا نصف یا

ساتواں حصہ بھی قربانی میں ادا کرنا صحیح ہوتا ہے، اقوال ائمہ، مفصل دلائل

ولو اشترى بقرة يريد ان يضحي بها عن نفسه ثم اشرك فيها ستة معه جاز استحسانا وفي القياس لا يجوز وهو قول زفر لانه اعدها للقربة فيمنع عن بيعها تمولا والاشراك هذه صفته وجه الاستحسان انه قد يجد بقرة سمينة يشتريها ولا يظفر بالشركاء وقت البيع وانما يطلبهم بعده فكانت الحاجة اليه ماسة فجوزناه دفعا للحرج وقد امكن لان بالشراء للتضحية لا يمتنع البيع والاحسن ان يفعل ذلك قبل الشراء ليكون ابعد عن الخلاف وعن صورة الرجوع في القربة وعن ابي حنيفة انه يكره الا شراك بعد الشراء لما بينا قال وليس على الفقير والمسافر اضحية لما بينا وابو بكر وعمر كانا لايضحيان اذا كانا مسافرين وعن علي ليس على المسافر جمعة ولا اضحية.

ترجمہ:۔ اگر ایک شخص نے پوری گائے اپنی طرف قربانی کرنے کی نیت سے خریدی مگر بعد میں اس نے دوسرے چھ آدمیوں کو بھی شریک کر لیا تو یہ استحسانا جائز ہوگا۔ (ف یعنی اگر کسی مالدار شخص نے اپنی قربانی کی نیت سے ایک گائے خریدی بعد میں اس نے چھ اور آدمیوں کو شریک کر لیا مگر سبھوں کی نیت قربانی ہی کرنے کی ہے تو یہ استحسانا جائز ہوگا)۔ **و في القياس الخ** اگرچہ قیاس کے مطابق یہ جائز نہیں ہونی چاہئے۔ چنانچہ امام زفرؒ کا یہی قول ہے جائز نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ پہلے اس نے بغرض تقرب گائے خریدی بعد میں روپے بچانے کی نیت سے یا اپنے مال کو زیادہ خرچ سے بچانے کے لئے اس نے دوسروں کو شریک کر لیا۔ یا؟ اپنے چھ حصے بیچ ڈالے۔ اس لئے اسے منع کرنا چاہئے۔ اور شریک کر لینے کی یہی صفت ہے۔ (ف کہ اس نے مال خرید کر اس میں سے چھ حصے دوسروں کے ہاتھ بیچ ڈالے۔ اس لئے جائز نہیں بلکہ سخت منع ہونا چاہئے)۔ **وجه الاستحسان الخ** استحسان کی وجہ یہ ہے کہ قربانی کرنے کا ارادہ رکھنے والا شخص کبھی موقع سے اچھی اور سستی گائے فروخت ہوتے ہوئے دیکھتا ہے اور اسے ہاتھ سے جانے نہیں دینا چاہتا ہے۔ اور جلدی میں بقیہ شرکاء کو پانا مشکل ہوتا ہے اس لئے وہ اسے خرید لیتا ہے پھر اطمینان سے باقی لوگوں کو شریک کر لیتا ہے اور یہ شکل مالدار بننے یا رقم بچانے کی نہیں ہوتی ہے۔ (ف اگر شرکت کے مسئلہ میں یہ شرط رکھ دی جائے کہ شرکاء کو پہلے سے متعین کر لیا جائے تو ایسا بھی وقت آتا ہے کہ اس میں اچھا جانور ہاتھ سے نکل جاتا ہے۔ جس سے حرج ہوتا ہے)۔

وكان الحاجة الخ اس لئے ایسے مواقع میں خرید لینے کے بعد بھی شرکاء کو تلاش کر لینے کی ضرورت ہوتی ہے اسی بناء پر ہم نے اسے استحسانا جائز کہا ہے تاکہ کسی کو حرج نہ ہو۔ (ف کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں سے حرج کو ختم کر دیا ہے۔ اس لئے جس حکم سے حرج لازم آئے وہ شرعی حکم نہ ہوگا۔ اسی لئے ہم نے یہ کہا کہ ایسا کرنا منع نہ ہوگا یعنی جائز ہوگا)۔ **وقد امكن الخ** تو جس حرج ہونے کا احتمال تھا اسے دور کرنا بھی ممکن ہے۔ (ف اس طرح سے کہ پسندیدہ جانور خرید لینے کے بعد بقیہ شرکاء کو تلاش کر لے۔ اس سے دوہرا فائدہ ہوگا کہ گائے بھی پسند کی مل جائے گی اور کل قیمت اسی پر لازم نہیں رہیگی بلکہ وہ تقسیم ہو جائے گی۔ **لان بالشراء الخ** کیونکہ قربانی کے لئے جانور خرید لینے کی وجہ سے اسے بیچنے کی ممانعت نہیں ہو جاتی ہے۔ (ف اسی بناء پر اگر ایک خریدے ہوئے جانور کو بیچ کر دوسرا خریدنا چاہے تو خرید سکتا ہے۔ چنانچہ امام مالک و شافعی اور احمد رحمھم اللہ کا یہی قول ہے۔ ع۔ بلکہ اس کے بارے میں نص صریح بھی موجود ہے۔ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ ایک صحابی کو قربانی کا جانور خریدنے کے لئے وکیل مقرر کیا تھا یعنی اسے جانور خریدنے کے لئے فرمایا تھا۔ پس انہوں نے خرید کر نفع کے ساتھ اسے فروخت کر دیا پھر دوسرا خرید لیا۔ جیسا کہ کتاب الوکالہ میں اس وضاحت کے ساتھ تفصیل بیان کی جا چکی ہے۔ م۔ قدوریؒ نے کہا ہے کہ امام محمدؒ نے قربانی کا جانور خرید لینے کے بعد اس میں شریک بنانے کا ذکر کیا ہے۔ یہ اس صورت پر محمول ہے کہ خریدنے

کے بعد اس میں شریک بنانے والا خود بھی مالدار اور ذوحیثیت ہو۔

والاحسن ان یفعل الخ۔ ویسے بہتر طریقہ یہی ہے کہ آدمی پہلے ہی شرکاء پورے کرلے بعد میں جانور خریدے تاکہ کسی کا اختلاف نہ ہو اور وہ اختلاف سے صاف بچارہے۔ اور بظاہر قربت اور نیکی سے دوبارہ جانے والا نہ بنے۔ (ف کیونکہ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس نے پوری گائے کی قربانی کی نیت کی تھی مگر بعد میں چھ حصہ اور نہ کر کے صرف ایک ہی حصہ پر بس کرنا چاہتا ہے۔ حالانکہ ایسا کرنا مکروہ ہے۔ اگرچہ حقیقت میں اس نے کسی بات سے رجوع نہیں کیا ہے۔ بلکہ اس کی جو نیت تھی یعنی ایک ہی حصہ کی قربانی کرنی وہ اسی نیت پر اب بھی باقی ہے اور اب میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر حقیقت میں خریدنے کے وقت اس کی یہی نیت ہو کہ میں پوری گائے تنہا قربانی کروں گا۔ یا مطلقاً صرف قربانی کی نیت ہو۔ اور بعد میں اس طرح دوسروں کو شریک کرلیا ہو تو اس کو اسی مذکور دلیل کی بناء پر شریک کرنا جائز نہ ہوگا۔ اور شاید کہ امام ابوحنیفہؒ سے کراہیت کی روایت جو مذکور ہے وہ اسی صورت کے لئے ہوگی۔ چنانچہ لکھا ہے)۔ وعن ابی حنیفۃؒ اور امام ابوحنیفہ سے یہ روایت مذکور ہے کہ مذکورہ دلیل کی بناء پر خرید لینے کے بعد کسی کو شریک کرنا مکروہ ہے۔ (ف یعنی وہ دلیل یہی ہے کہ ایک مرتبہ نیکی کی نیت کرلینے کے بعد اس سے رجوع کرنا مکروہ ہے۔ بندہ مترجم کے نزدیک یہ فرمان اسی صورت پر محمول ہے کہ اس خریدار نے حقیقت میں پوری گائے اپنی طرف سے قربانی کرنے کی پہلے نیت کی تھی یا صرف قربانی کی کسی تفصیل کے بغیر نیت کی تھی۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔)۔

قال و لیس علی الفقیر الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ فقیر اور مسافر پر قربانی واجب نہیں ہے۔ اسی دلیل کی بناء پر جو گذر چکی ہے۔ (ف کیونکہ قربانی کے واجب ہونے کے لئے مال کی وسعت شرط ہے جو فقیر کو میسر نہیں ہوتی ہے۔ نیز قربانی کرنے کے لئے کچھ دوسرے اسباب کی بھی ضرورت ہوا کرتی ہے جن کا انتظام کرنا مسافر کے لئے دقت طلب اور دشوار ہوتا ہے۔ اس وقت اگر یہ کہا جائے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی وہ حدیث جس میں گائے اور اونٹ میں سات آدمی کا شریک ہونا مذکور ہے۔ وہ تو سفر کی حالت کا واقعہ تھا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سفر کی حالت میں بھی قربانی کرنی چاہئے۔ تو اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ وہ قربانی صلح حدیبیہ میں عمرہ کے احرام سے فارغ ہونے کی ضرورت سے تھی اور وہ عیدالاضحیٰ کی قربانی نہیں تھی۔ لیکن اس پر یہ اعتراض وارد ہوگا کہ اول تو احرام سے حلال ہونے میں شاید سات ہی کی شرکت ہو پس زیادتی قربانی کی شرکت میں منع ہونے کی وجہ نہیں ہے۔ دوم یہ کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث میں اضحیہ کا آنا سفر کی حالت میں مذکور ہے۔ اور اس میں دس آدمیوں کا ایک اونٹ میں شریک ہونے کا صراحتہ ذکر ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہوسکتا ہے کہ یہ قربانی وجوب کے طور پر نہیں تھی جس میں سات سے زیادہ کی شرکت نہیں ہوسکتی ہے بلکہ بطور نفل جس میں کوئی تعداد معین نہیں ہوتی ہے۔ اور امام شافعی وغیرہ رحمہم اللہ جنہوں نے قربانی کو سنت کہا ہے ان کے نزدیک اس حدیث سے پہلے معمولی قربانی کا ذکر ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م)۔

وابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما الخ اور شیخین یعنی حضرات ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما جب سفر کی حالت میں ہوتے تو وہ قربانی نہیں کرتے تھے۔ (ف مگر یہ روایت تو غریب ہے کہیں نہیں ملتی ہے۔ جب کہ دوسری حدیث جو حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ مسافر پر نہ جمعہ کی نماز ہے اور نہ ہی قربانی ہے۔ (ف، یہ بھی غریب ہے نہیں پائی گئی ہے، البتہ مخنف بن سلیمؓ سے جو روایت ہے اس میں یہ مذکور ہے کہ میں حضرت ابوبکر اور عمر رضی اللہ عنہما کے پڑوس میں رہتا تھا (جس کی وجہ سے میں ان کے حالات کے بارے میں زیادہ واقف تھا اسی لئے میں یہ جانتا ہوں کہ یہ دونوں مشائخ صحابہ کرامؓ حالت سفر میں اس ڈر سے قربانی نہیں کرتے تھے کہ شاید لوگ ہمارے اس عمل سے وجوب سمجھ بیٹھیں۔ اس روایت میں مسافر ہونے کی قید نہیں ہے۔ بلکہ واجب نہ ہونے کی تصریح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م)۔

توضیح: اگر کسی شخص نے خود قربانی کرنے کی نیت سے ایک گائے خریدی بعد میں اس میں چھ آدمیوں کو بھی شریک کرلیا، فقیر اور مسافر پر قربانی لازم ہے یا نہیں، تفصیل مسائل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل

قال ووقت الاضحية يدخل بطلوع الفجر من يوم النحر الا انه لا يجوز لاهل الامصار الذبح حتى يصلي الامام العيد فاما اهل السواد فيذبحون بعد الفجر والاصل فيه قوله عليه السلام من ذبح قبل الصلوة فليعد ذبيحته ومن ذبح بعد الصلوة فقد تم نسكه واصاب سنة المسلمين وقال عليه السلام ان اول نسكنا في هذا اليوم الصلوة ثم الاضحية غير ان هذا الشرط في حق من عليه الصلوة وهو المصرى دون اهل السواد ولان التاخير لاحتمال التشاغل به عن الصلوة ولا معنى للتاخير في حق القروى ولا صلوة عليه وما رويناه حجة على مالك والشافعي رحمهما الله في نفي الجواز بعد الصلوة قبل نحر الامام ثم المعتبر في ذلك مكان الاضحية حتى لو كانت في السواد والمضحي في المصر يجوز كما انشق الفجر ولو كان على العكس لا يجوز الا بعد الصلوة.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ قربانی کا وقت دسویں ذی الحجہ کے طلوع فجر سے ہی شروع ہو جاتا ہے۔(ف اسی بناء پر دیہاتوں اور گاؤں میں آفتاب نکلتے ہی قربانی جائز ہو جاتی ہے)۔ الا انه لایجوز الخ لیکن شہر والوں کے لئے اسی وقت قربانی جائز ہوتی ہے جبکہ امام المسلمین (امام مسجد) عید کی نماز سے فارغ ہو جائے۔(ف خلاصہ یہ ہوا کہ جس مقام میں عید کی نماز وجوباً ادا کرنی ہوتی ہو وہاں نماز ختم ہونے کے بعد ہی قربانی کرنی ہوگی)۔ فاما اهل السواد الخ لیکن دیہاتوں والے یعنی جہاں عید کی نماز وجوباً لازم نہ ہوتی ہو وہاں آفتاب نکلنے کے بعد ہی قربانی کی جاسکتی ہے۔

والاصل فيه الخ اس بیان میں اصل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ جس نے نماز سے پہلے ہی قربانی کرلی ہے وہ اپنی قربانی دہرالے یعنی دوسرا جانور ذبح کرلے اور جس نے نماز کے بعد ذبح کی ہے تو اس کی قربانی ہوگئی اور اس نے مسلمانوں کی سنت پائی۔(ان کا طریقہ اپنایا)۔(ف حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میرے ماموں ابو بردہ بن نیاز رضی اللہ عنہ نے نماز سے پہلے قربانی کر دی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ تو گوشت (کھانے) کی بکری ہو گئی تب ابو بردہؓ نے کہا کہ اب دوبارہ قربانی کرنے کے لئے میرے پاس بکری کا صرف جذعہ (چھ ماہ کا بچہ) رہ گیا ہے اور مسنہ (ایک سال کا بچہ نہیں رہا ہے جس کی قربانی کا حکم ہوتا ہے تو اب میں کیا کروں) مگر وہ جذعہ ایسا موٹا تازہ ہے جو عام مسنہ سے بھی اچھا ہے تو فرمایا کہ جاؤ اسی کی قربانی کر دو مگر یہ حکم اور اجازت عام نہیں ہے کیونکہ تمہارے علاوہ کسی اور کے لئے جائز نہیں ہے۔ پھر فرمایا کہ جس نے نماز سے پہلے قربانی کی تو اس نے اپنے کھانے کے لئے قربانی کی۔ اور جس نے نماز عید کے بعد قربانی کی تو اس کی قربانی پوری ہوئی۔ اور اس نے مسلمانوں کی سنت پائی۔ رواہ البخاری ومسلم)۔

وقال عليه السلام الخ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ آج (بقر عید) کے دن نسک (عبادت) کا سب سے پہلا کام نماز پھر قربانی ہے۔(ف یہ جملہ پہلی حدیث کا ایک ٹکڑا ہے اس لئے کہ پوری عبارت اس طرح سے ہے کہ ان اول ما نبدأ به في يومنا هذا ان نصلي ثم نرجع فننحر۔ یعنی آج کے دن سب سے پہلے عبادت کا کام جو ہم شروع کرتے ہیں یہ ہے کہ ہم نماز پڑھتے ہیں پھر واپس آکر قربانی کرتے ہیں۔ صحیحین میں ایسا ہی ہے۔ اور جندب بن سفیان البجلیؓ سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عید الاضحیٰ کی نماز پڑھی۔ پھر جب واپس آئے تو فوراً آپ نے گوشت اور قربانی کئے ہوئے جانور پائے تو آپ نے یہ اندازہ لگالیا کہ یہ جانور نماز سے پہلے ہی ذبح کئے گئے ہیں۔ اس پر آپ نے فرمایا کہ جس نے نماز سے پہلے قربانی کی وہ اس کے بدلہ دوسرا جانور ذبح کرلے اور جس نے نماز سے پہلے نہیں بلکہ بعد میں ذبح کرے تو وہ اللہ تعالیٰ کے نام پر ذبح

کرے۔اس کی روایت بخاری و مسلم اور کچھ دوسروں نے بھی کی ہے۔اس سے یہ معلوم ہوا کہ قربانی کے لئے نماز شرط ہے)۔
غیر ان ھٰذا الشرط الخ البتہ اتنی بات ہے کہ یہ شرط ایسے شخص کے بارے میں ہے جس پر نماز عید لازم ہو گی یعنی وہ شہر کا باشندہ ہو۔ دیہاتی نہ ہو۔ (ف یعنی دیہات اور گاؤں والوں پر چونکہ نماز عید واجب نہیں ہے اسی لئے ان کے حق میں انتظار کی شرط بھی نہیں ہے)۔ ولان التاخیر الخ اور اس قیاسی دلیل سے بھی کہ نماز سے پہلے ہی قربانی میں مشغول ہو جانے سے اس بات کا احتمال رہتا ہے کہ شاید نماز میں تاخیر ہو جائے۔ (ف یعنی قربانی کو نماز سے مؤخر کرنے کا حکم اس لئے ہوا ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو جائے کہ ذبح اور اس کے انتظام میں مشغول ہو جانے کی وجہ سے آدمی کے ذہن سے نماز پڑھنے کا خیال نکل جائے حالانکہ یہ نماز بھی اس پر واجب ہے۔ ولا معنی للتاخیر الخ اور دیہاتی کے لئے قربانی کو مؤخر کرنے سے کوئی فائدہ نہیں ہے۔ کیونکہ اس پر تو نماز عید لازم نہیں ہے۔ (ف چونکہ نماز عید کی ادائیگی کے لئے کئی زائد شرطیں ہوتی ہیں مثلاً حاکم وقت یا اس کے نائب کا اس نماز میں موجود ہونا وغیرہ اور دیہاتوں میں یہ شرطیں نہیں پائی جاتی ہیں اس لئے وہاں یہ نماز لازم بھی نہیں ہے۔ اس لئے قربانی کو سویرے ادا کر لینے میں کوئی نقصان یا رکاوٹ باقی نہیں رہتی ہے۔ الحاصل حضرات براء بن عازب اور جندب بن سفیان رضی اللہ عنہما کی حدیثوں میں نماز کی ادائیگی سے پہلے قربانی کرنے کی ممانعت ہے اور نماز عید پڑھ لینے کے بعد مطلقاً اجازت ہے یعنی امام المسلمین نے خود قربانی کی ہو یا نہ کی ہو)۔

وما رویناہ الخ اور وہ حدیث جس کی ہم نے ابھی روایت کی ہے وہ امام مالک اور شافعی رحمہما اللہ کے اس قول کہ نماز کے بعد بھی امام کی قربانی کر لینے سے پہلے عام لوگوں کو قربانی نہیں کرنی چاہئے کے خلاف حجت ہے۔ (ف یعنی یہ منقول ہے کہ اگر عید کی نماز ہو جانے کے بعد بھی امام کی قربانی ہونے سے پہلے کسی نے قربانی کر لی تو اس کی قربانی جائز نہ ہو گی۔ کیونکہ سب سے پہلے امام ہی کو قربانی کر لینی چاہئے۔ اس کے بعد دوسرے کریں مگر عینیؒ نے لکھا ہے کہ امام شافعیؒ کا یہ مذہب نہیں ہے۔ بلکہ صحیح مذہب یہ ہے کہ وہ صرف عید کے خطبہ سے فارغ ہو جائے۔ ابن حزمؒ نے محلی میں لکھا ہے کہ خطبہ سے فارغ ہونے سے پہلے امام شافعیؒ کا دوسروں کو قربانی سے منع کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قربانی کے لئے اس کے ساتھ وقت کو محدود نہیں کیا ہے۔ انتہی۔ میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ امام شافعیؒ نے خطبہ کو نماز سے ملا دیا ہے یعنی نماز اور خطبہ دونوں کا ایک ہی حکم ہے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز سے پہلے قربانی کرنے کو منع فرمایا ہے۔ اور ایک حدیث میں ہے کہ خطبہ نماز کا حصہ ہے۔ پس ابن حزمؒ سے یہ بات تعجب خیز ہے کہ حدیث کے ظاہر کے مطابق خطبہ کو نماز (یا اس کا حصہ نہ مان کر) قربانی کرنے کو جائز کہدیا۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ امام شافعیؒ نے جو مسئلہ بیان کیا ہے وہ پوری طور پر سمجھ میں نہ آیا ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

البتہ امام مالکؒ نے یہ شرط لگائی ہے کہ پہلے امام قربانی سے فارغ ہو جائے تب لوگوں کو قربانی کرنی جائز ہو گی۔ اور شاید کہ انہوں نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی اس حدیث سے استدلال کیا ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ میں ہم لوگوں کو عید اضحیٰ کی نماز پڑھائی۔ پھر کچھ لوگوں نے فوراً اپنی قربانی بھی کر لی اس خیال سے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی قربانی کر لی ہے۔ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس بات کی خبر ملی تو آپؐ نے ان تمام لوگوں کو جنہوں نے اس وقت قربانی کر لی تھی دوبارہ قربانی کرنے کا حکم دیا۔ اور یہ کہ جب تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خود قربانی نہ کر لیں کوئی بھی نہ کرے، مسلم و احمد اور طحاوی رحمہم اللہ نے اس کی روایت کی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حضرات براء و جندب اور انس رضی اللہ عنہم وغیرہم کی حدیثیں اس بات میں صریح ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کی قربانی کو اپنی قربانی کر لینے پر موقوف کر کے نہیں رکھا بلکہ نماز ختم ہونے پر سب کو اجازت دے دی ہے۔ بلکہ واپسی کے وقت راستہ ہی میں حکم دیا کہ جس نے نماز پڑھ لی ہے وہ قربانی کر لے۔
اس طرح حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں دو طرح سے گفتگو کی جا سکتی ہے اول یہ کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کے

کہنے کا مطلب یہ تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں مدینہ میں عید الاضحیٰ کی نماز پڑھائی۔ اسی نماز سے پہلے ہی وہ واقعہ پیش آگیا کہ کچھ لوگوں نے اس سے پہلے ہی قربانی کر دی اس خیال کی وجہ سے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی پہلے ہی قربانی کر لی ہے لیکن جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس قربانی کی خبر ملی تب آپ نے ان لوگوں کو دوبارہ جانور کے ذبح کرنے کا حکم فرمایا اور یہ بھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قربانی سے پہلے کوئی قربانی نہ کرے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ نماز سے پہلے کوئی قربانی نہ کرے۔ اس جگہ نماز سے فارغ ہونے کو آپ کی قربانی کرنا فرمایا گیا ہے۔ کیونکہ نماز ہی آپ کی قربانی کا سبب ہے۔ اسے دوسرے لفظوں میں یوں کہا جائے جب تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز سے فارغ نہ ہوں تب تک لوگ قربانی نہ کریں۔ اس توجیہ کی بناء پر حضرت براء رضی اللہ عنہ سے موافقت ہو گئی۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ اس مرتبہ کسی خاص سبب سے یہ حکم فرمایا گیا ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قربانی کے بعد لوگ قربانیاں کریں تو اس واقعہ کے لئے عموم باقی نہ رہا اور معارضہ بھی نہیں رہا۔ اور اگر کسی طرح کا معارضہ مان بھی لیا جائے تو یہ کہا جائے گا کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے حضرت براء و جندب اور انس رضی اللہ عنہم کی حدیثیں چونکہ اقوی واحسن ہیں اس لئے یہی حدیثیں اس پر مقدم ہوں گی۔ واللہ تعالےٰ اعلم۔ م

چند مفید اور ضروری مسائل

(۱) اگر کسی شہر میں کسی وجہ سے عید کی نماز نہیں ہو سکی مثلاً وہاں سخت لڑائی ہونے لگی ہو یا کسی اور طرح کا فساد پھیل گیا ہو۔ یا اس شہر پر مفسدوں نے قبضہ کر لیا ہو یا وہاں حاکم یا اس کا نائب نہ ہو تو لوگ زوال سے پہلے قربانی نہ کریں زوال کے بعد ہی قربانی کریں اس امید پر کہ شاید آخر وقت میں بھی نماز ادا کرنے کی کوئی صورت نکل آئے۔ الدرایہ۔

(۲) اگر کسی شہر میں ایسی کوئی صورت نکل آئی جس کی وجہ سے وہاں کوئی ایسا مسلمان حاکم نہ ہو جو لوگوں کو عید کی نماز پڑھا سکے اور وہاں کوئی شخص آفتاب نکلنے کے ساتھ ہی قربانی کا جانور ذبح کر ڈالے تو ذبح صحیح ہوگا۔ اور یہی قول مختار ہے۔ کیونکہ وہ شہر اس صورت میں دیہات کے حکم میں ہو گیا ہے۔ الوالوالجیہ۔

(۳) اگر دسویں تاریخ قصداً یا بھول کر یا کسی مجبوری سے نماز عید نہیں پڑھی جا سکی تو اسی دن زوال کے بعد قربانی ادا کی جا سکتی ہے۔ اسی طرح اگر دوسرے دن لوگ نماز کے لئے نکلے مگر کسی نے اس سے پہلے ہی قربانی کر دی تو یہ بھی جائز ہو گی۔ اگرچہ وہ خود نماز سے فارغ نہ ہوا ہو۔ کیونکہ پہلے ہی دن زوال ہوتے ہی مسنون وقت ختم ہو گیا ہے اس لئے دوسرے دن کی نماز ایک طرح کی قضاء ہو جائے گی۔ اس لئے قربانی کے معاملہ میں اس کا اثر ظاہر نہیں ہوگا۔ الفتاویٰ الکبریٰ۔

(۴) اگر امام نے لاعلمی میں بغیر وضوء عید کی نماز پڑھا دی یہاں تک کہ لوگوں نے قربانیاں کر لیں تو ان کی یہ قربانیاں جائز ہوں گی۔ اس کے بعد اگر امام کو خیال آگیا اور اس نے لوگوں میں نماز دوبارہ پڑھنے کا اعلان کر دیا تو جن لوگوں نے اس اعلان کے سننے سے پہلے قربانی کر لی تھی ان کی بھی قربانی صحیح ہو گی لیکن اعلان سننے کے بعد جس نے ذبح کیا وہ ذبح جائز نہ ہوگا۔ پھر زوال کے بعد جائز ہوگا۔ کیونکہ اس کے دوبارہ کرنے کا وقت گذر چکا ہے۔ الذخیرہ و قاضی خان)۔

ثم المعتبر فی ذلک الخ پھر قربانی کے معاملہ میں اس جگہ کا اعتبار ہوگا جہاں پر قربانی کا جانور رکھا گیا ہو اس لئے اگر وہ دیہات میں ہو اور قربانی کرنے والا شہر میں ہو تو آفتاب نکلتے ہی اس جانور کی قربانی جائز ہو جائے گی۔ اور اگر اس کے برعکس ہو تو نماز پڑھے بغیر اس کی قربانی صحیح نہ ہو گی۔ (ف کرخیؒ نے مختصر میں لکھا ہے کہ دیہات کا رہنے والا شخص بقر عید کی نماز کے لئے شہر آیا اور اپنے لوگوں سے کہتا آیا کہ تم لوگ میری طرف سے اس کی قربانی کر دو تو وہ لوگ آفتاب نکلنے کے بعد ہی اسے ذبح کر سکتے ہیں۔ اور اس کے برعکس اگر وہ شہر میں رہتا ہو اور سفر میں یا گاؤں میں چلا گیا۔ اور اپنے لوگوں سے یہ کہہ گیا کہ تم لوگ میری طرف سے قربانی کر دو۔ تو یہ لوگ دسویں تاریخ کے روز نماز عید پڑھے بغیر آفتاب نکلنے کے بعد قربانی نہیں کر سکتے ہیں۔ اگر قربانی

کرنے والا اپنے شہر سے چلتے وقت اپنی طرف سے قربانی کا حکم دے گیا پھر خود دوسرے شہر میں پہونچ گیا جہاں نماز ہوتی ہے تو وہ قربانی نہیں کر سکتے یہاں تک کے دونوں شہروں میں نماز ہو جائے امام محمدؒ سے روایت ہے کہ جہاں قربانی کا جانور موجود ہے اسی شہر کی نماز کا انتظار ہو گا۔ مع۔ اور پہلی روایت کا تقاضا یہ ہو گا کہ زوال کے بعد قربانی کریں۔ م۔

توضیح: قربانی کا وقت کیا شہری اور دیہاتی، فقیر اور مسافر پر قربانی کا حکم، اگر جانور شہر میں ہو اور اس کا مالک دیہات میں یا اس کا برعکس ہو، اس سلسلہ میں مالک کا اعتبار ہوتا ہے یا جانور کا، اس میں اصل کیا ہے، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل

و حيلة المصرى اذا ارادا التعجيل ان يبعث بها الى خارج المصر فيضحى بها كما طلع الفجر وهذا لانها تشبه الزكوة من حيث انها تسقط بهلاك المال قبل مضى ايام النحر كالزكوة بهلاك النصاب فيعتبر فى الصرف مكان المحل لا مكان الفاعل اعتبار ابها بخلاف صدقة الفطر لانها لا تسقط بهلاك المال بعد ما طلع الفجر من يوم الفطر ولو ضحى بعد ما صلى اهل المسجد ولم يصل اهل الجبانة اجزاه استحسانا لانها صلوة معتبرة حتى لو اكتفوا بها اجزاتهم وكذا على هذا عكسه وقيل هو جائز قياسا واستحسانا.

ترجمہ:۔ اگر شہری کسی وجہ سے قربانی کرنے میں جلدی چاہتا ہو یعنی نماز عید کے ختم ہونے کا انتظار کرنا نہ چاہتا ہو تو اس کے لئے حیلہ ایک یہ ہو سکتا ہے کہ وہ اپنے جانور کو شہر سے دور اس جگہ پر بند ھوا دے جہاں پر سفر میں جانے والا مسافر کا حکم پاتا ہو۔ (قاضی خان) اور وہاں کسی سے آفتاب نکلنے کے بعد ہی اسے ذبح کرنے کے لئے کہہ دے اور وہ ذبح کردے۔ (ف تب وہ قربانی جائز ہو جائے گی پھر اگر چاہے تو وہاں سے جانور اپنی جگہ لے آئے۔ الحاصل اسی سلسلہ میں جانور جہاں پر موجود ہو اسی جگہ کا اعتبار ہوتا ہے اگرچہ قربانی کرنے والے کہیں بھی ہو۔ وھذا لانها الخ اس اعتبار کی وجہ یہ ہے کہ قربانی کے حکم کو زکوٰۃ کے حکم سے ایک حد تک یہ مشابہت ہے کہ جس طرح زکوٰۃ کا نصاب ضائع ہو جانے سے اس مال کی زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے اسی طرح قربانی کے دن یعنی ایام النحر گذرنے سے پہلے اگر وہ مال ضائع ہو جائے تو قربانی بھی ذمہ سے ساقط ہو جاتی ہے۔ (ف یعنی جس طرح مال کے جمع رہنے اور اس پر سال گذر جانے سے زکوٰۃ لازم ہوتی ہے اگر کسی طرح وہ مال اس شخص کے پاس سے ضائع ہو جائے تو اس کی کل زکوٰۃ بھی ساقط ہو جاتی ہے۔ اس کی تفصیل کتاب الزکوٰۃ میں گذر چکی ہے۔ اسی طرح اگر قربانی کے دن ختم ہونے سے پہلے جس مال کی وجہ سے قربانی واجب ہوئی تھی اگر وہ ضائع ہو جائے تو وہ قربانی بھی ساقط ہو جائے گی۔ اس طرح قربانی کو زکوٰۃ سے مشابہت ہے)۔

فيعتبر فى الصرف الخ لہذا قربانی کر لینے کے بارے میں قربانی کی جگہ کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ (ف یعنی قربانی کی ادائیگی میں اس جگہ کا اعتبار کیا جاتا ہے جہاں پر قربانی کا جانور موجود ہوتا ہے)۔ لا مكان الفاعل الخ قربانی کرنے والے کی موجودہ جگہ کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے۔ زکوٰۃ پر قیاس کرتے ہوئے۔ (ف یعنی مال زکوٰۃ جس جگہ ہوتا ہے اسی جگہ کے مستحقین کو زکوٰۃ ادا کی جاتی ہے۔ اگرچہ مال کا مالک کسی جگہ اور کہیں بھی ہو)۔ بخلاف صدقة الفطر۔ بخلاف صدقۃ الفطر کے (ف کہ اسے زکوٰۃ سے کوئی مشابہت نہیں ہوتی ہے۔ لانها لا تسقط الخ کیونکہ عید کے دن طلوع فجر کے بعد اگر مال ضائع ہو جائے تو یہ صدقۃ الفطر ذمہ سے ختم نہیں ہوتا ہے۔ (ف بلکہ مال والے پر وہ صدقہ بطور قرض باقی رہ جاتا ہے۔ اسی لئے اس میں صدقہ دینے والے کی جگہ کا اعتبار ہوتا ہے یعنی مالک مال جہاں موجود ہو ہیں کے لوگوں میں نماز عید سے پہلے اپنا فطرہ ادا کردے۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ ک۔ مذکور حکم اسی صورت میں ہو گا جب کہ بقر عید کی نماز ایک ہی جگہ پڑھی جاتی ہو۔ کیونکہ کبھی یہ نماز دو یا اس سے بھی زیادہ جگہ پر ہوتی ہے۔ جیسا کہ شیخ الاسلام خواہر زادہؒ نے شرح الاصل میں لکھا ہے کہ حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ کسی ایک شخص کو

چھوڑ جاتے جو ایسے لوگوں کو شہر سے دور میدان میں جاکر نماز عید پڑھنے سے معذور ہوتے ان کو شہر کی جامع مسجد ہی میں نماز پڑھا دیا کرتے۔ اور حضرت علیؓ خود تمام لوگوں کے ساتھ جہاد کے لئے تشریف لے جاتے۔ پھر جبانہ جو فنائے شہر کے اندر میدان ہوتا ہے اس میں ان کو عید کی نماز پڑھادیتے۔ مع)۔

ولو ضحى بعد ماصلى الخ اور اگر کسی نے ایسے وقت میں قربانی کردی کہ محلہ کی مسجد والوں نے نماز پڑھ لی مگر اس وقت تک شہر کے باہر جبانہ والوں نے نماز نہیں پڑھی تھی (ف اس صورت میں اگرچہ قیاس کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ وہ قربانی صحیح نہ ہو)۔ **اجزاه استحسانا الخ** پھر بھی استحساناً یہ قربانی صحیح ہوگی اس لئے کہ محلہ کی مسجد میں جو نماز ادا کی جاچکی ہے وہ بھی معتبر ہے۔ یہاں تک کہ اگر جبانہ میں جانے والوں نے نماز عید ادا نہیں کی اور محلہ کی مسجد کی نماز پر ہی اکتفاء کرلیا تو وہی نماز تمام آبادی والوں کی طرف سے کافی ہوگی۔ (ف لہذا دوبارہ جبانہ جاکر نماز ادا کرنی ضروری نہیں ہوگی۔ اور اگر محلہ کی نماز کا اعتبار نہ ہوتا تو وہاں جانا یقیناً واجب ہوتا۔ ع۔ اگرچہ ان کا نماز نہ پڑھنا خلاف سنت ہوگا۔ م۔ اور قیاساً ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ امام کی نماز کے بعد ہی قربانی کرنے کا حکم ہے۔ جبکہ ایسی صورت ہو کہ ابھی تک امام نے نماز ادا نہیں کی تھی۔ اس لئے یہ احتمال پیدا ہوگیا کہ شاید ان کی قربانی جائز نہ ہوئی ہو اور جس عبادت میں جائز ہونے اور جائز نہ ہونے کا احتمال پیدا ہوجائے تو احتیاطاً اس کے ناجائز ہونے پر ہی فتویٰ دیا جاتا ہے۔ پھر بھی یہاں دوسری صورت کو استحساناً جائز مان لیا گیا ہے۔ م۔ ع)۔

وكذا على الخ اور ایسا ہی حکم اس سے برعکس ہونے میں بھی ہے۔ (ف یعنی محلہ والوں نے تو نماز ادا نہیں کی لیکن جبانہ والوں نے ادا کرلی ہو کہ کسی نے جانور کی قربانی کرلی تو قیاساً جائز نہیں ہونی چاہئے لیکن استحساناً ادا ہوگی)۔ **وقيل هو جائز الخ** اور کچھ مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ یہ قربانی قیاساً واستحساناً دونوں طرح سے جائز ہوگی۔ (ف یعنی جبانہ والوں نے امام کے ساتھ نماز ادا کرلی ہو تو قیاساً واستحساناً دونوں طرح سے قربانی صحیح ہوگی۔ ع۔ اور یہی قول اظہر ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ شمس الائمہ حلوائیؒ نے کہا ہے کہ یہ حکم اس وقت ہوگا جبکہ ایسے شخص نے قربانی کی ہو جو مسجد میں یا جبانہ میں نماز ادا کرچکا ہو۔ اور اگر قربانی کرنے والا ایسا شخص ہو جس نے نہ مسجد میں نماز ادا کی ہو اور نہ ہی جبانہ میں ادا کی ہو تو وہ قربانی قیاساً اور استحساناً کسی طرح بھی جائز نہیں ہوگی۔ ع۔

فائدہ:۔ جامع صغیر کی شروح میں ہے کہ یہ مسئلہ اس بات کی دلیل ہے کہ عید کی نماز ایک شہر میں دو جگہ ادا کی جاسکتی ہے۔ بخلاف جمعہ کی نماز کے کہ وہ دو جگہ جائز نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ اس نماز کا نام جمعہ کی نماز اسی لئے رکھا گیا ہے کہ پورے شہر والے ایک جگہ جمع ہوجائیں۔ اور ایک سے زیادہ جگہ نماز ادا سے اجتماع نہیں بلکہ متفرق ہونا لازم آتا ہے۔ ع۔ مسئلہ:۔ جس آبادی میں عید کی نماز کی ادائیگی میں شبہہ ہوتا ہو وہاں احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ نماز کے بعد قربانی کی جائے۔ ولوالجیہ کے حوالہ سے یہ مسئلہ اوپر گذر چکا ہے پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ جن علاقوں میں حدود و قصاص کے قانون پر عمل نہیں ہے وہاں عید کی نماز بطور وجوب نہیں ہوتی ہے۔ اس بناء پر وہاں نماز عید سے پہلے بھی قربانی جائز ہونی چاہئے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح: اگر شہری آدمی کسی وجہ سے اپنی قربانی کرنے میں جلدی چاہتا ہو تو اس کی کیا صورت ہوسکتی ہے، قربانی کرنے میں جانور کے رہنے کی جگہ یا قربانی کرنے والے کی جگہ کا اعتبار ہوتا ہے، تفصیل مسائل، اقوال ائمہ، مفصل دلائل

قال وهى جائزة فى ثلثة ايام يوم النحر ويومان بعده وقال الشافعى ثلثة ايام بعده لقوله عليه السلام ايام التشريق كلها ايام ذبح ولنا ماروى عن عمر وعلى وابن عباس رضى الله عنهم قالوا ايام النحر ثلثة افضلها اولها وقد قالوه سماعا لان الراى لا يهتدى الى المقادير وفى الاخبار تعارض فاخذنا بالمتيقن وهو الاقل وافضلها

اولها كما قالو ولان فيه مسارعة الى اداء القربة وهو الاصل الالمعارض ويجوز الذبح فى لياليها الا انه يكره لاحتمال الغلط فى ظلمة الليل.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ قربانی تین دنوں تک جائز ہے۔ایک یوم النحر یعنی دسویں ذی الحجہ اور اس کے بعد کے دو دن۔(یعنی گیارہویں' بارہویں تاریخ تک جائز ہے۔اور تیرھویں تاریخ کو تشریق کے ایام ختم ہو جائیں گے۔امام مالک ومحمد وثوریؒ کا یہی قول ہے اور صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے چھ حضرات عمرؓ وعلی وعباس وابن عمر وابوہریرہ وانس رضی اللہ عنہم کا بھی یہی قول ہے۔حضرات ابو سلمہ بن عبدالرحمن وعطاء بن یسار رحمہم اللہ نے کہا ہے کہ محرم کے چاند نکلنے تک قربانی جائز ہے اور انہوں نے مرفوعاً روایت کی ہے کہ قربانی ہلال محرم تک ہے۔عینیؒ نے کہا ہے کہ ابوداؤد نے مرسل حدیثوں میں محمد بن ابراہیم التیمی عن ابی سلمۃ بن عبدالرحمن وعطاء عن یسار مرسلاً مرفوع روایت کی ہے اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ مرسل حدیثیں ہمارے اور مالکیہ کے نزدیک حجت ہوتی ہیں تو اس بناء پر ہمارا قول بھی یہی ہونا چاہئے۔جواب یہ ہوگا کہ اصحاب مذکور کا وہ قول جن کے مخالف دوسر دل سے مروی نہیں ہے قبول کرنا اولیٰ ہے۔انتہی۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ شاید اس جملے کی مراد یہ ہے کہ جب صحابہ رضی اللہ عنہم سے اس کے خلاف مذکور نہیں ہے تو گویا سب کا اجماع ہے اس لئے حجت قوی ہے لیکن یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ تحقیقی جواب یہ ہے کہ وہ مرسل احادیث جس کا ذکر کیا گیا ہے وہ منفرد اور مرجوح ہوئی۔اچھی طرح سمجھ لیں۔)۔ **وقال الشافعیؒ** اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ یوم النحر کے بعد تین دنوں تک قربانی جائز ہے۔ل(ف۔اس طرح یوم النحر اور اس کے بعد کے تین دن کل چار دن ہوئے(۔ **لقول علیه السلام۔** کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ایام تشریق سب قربانی کے ہیں۔(ف یہ حدیث عبدالرحمن بن ابی حسینؒ نے جبیر ابن مطعمؓ سے مرفوع روایت کی ہے کہ کل ایام تشریق ذبح کے ہیں اور عرفہ کل موقف ہے۔الخ اس کی روایت احمد ابن حبان اور بزار رحمہم اللہ نے کی ہے۔لیکن بزارؒ نے کہا ہے کہ ابن حسین نے جبیر ابن مطعم کو نہیں پایا ہے اس لئے یہ حدیث منقطع ہوئی۔ دار قطنی نے ابو سعید عن سلیمان بن موسیٰ عن عمرو بن دینار عن جبیر ابن مطعم مرفوعاً روایت کی ہے لیکن یہ کہا گیا ہے کہ ابو معبد میں تھوڑا سا ضعف ہے۔اور دار قطنی والبزارؒ نے سوید بن عبدالعزیز عن سلیمان بن موسیٰ عن نافع بن جبیر عن ابیہ جبیر بن مطعم مرفوعاً روایت کی ہے لیکن بزارؒ نے کہا ہے کہ نافع بن جبیر سے سوید بن عبدالعزیز کے سوا کسی دوسرے راوی سے یہ حدیث ہمیں نہیں ملی ہے اور سویدؒ حافظ نہیں ہیں اسی بناء پر جب تنہا ان کی روایت ہو تو وہ حجت نہیں ہوگی۔لیکن بہتر عبدالرحمن ابن حسین کی حدیث ہے اگرچہ انہوں نے جبیر ابن مطعم کو نہیں پایا ہے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ حنفیہ کے اصول کے نزدیک یہ حدیث حجت کے قابل ہے البتہ شافعیہ کے اصول کے نزدیک حجت کے قابل نہیں ہے اس لئے شافعیہ سے مطالبہ کرنا ہوگا کہ اس روایت کے علاوہ دوسری اور حدیث حجت میں لائیں اور یہ بات کہ ابن عباسؓ کا قول اس کے موافق بیہقی نے روایت کی ہے تو وہ معلول ہے۔چنانچہ انشاء اللہ ہم آئندہ اسی حدیث میں بحث کریں گے جہاں یہ معلوم ہوگا کہ حنفیہ نے اس کے موافق کیوں نہیں کیا ہے)۔ **ولنا ماروی عن عمر الخ** اور ہماری حجت وہ روایت ہے جو حضرات عمر وعلی وابن عباس رضی اللہ عنہم کا قول مروی ہوا۔کہ ان حضرات نے فرمایا ہے کہ قربانی کے دن تین ہی ہیں ان میں بہتر اور افضل پہلا ہی دن ہے۔(ف یعنی دسویں ذی الحجہ کو قربانی کرنا افضل ہے)۔ **وقد قاله سماعاً الخ** اور بلا شبہ ان حضرات نے براہ راست اس قول کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سن کر کہا ہے کیونکہ مقدار اور تعداد کے بارے میں رائے کو کوئی دخل نہیں ہوتا ہے۔

(ف یعنی فن اصول فقہ میں دلائل کے ساتھ یہ بات ثابت کی گئی ہے کہ صحابی نے کہیں بھی اگر ایسی بات فرمائی جس میں قیاس اور اجتہاد کو دخل نہ ہو تو وہ اس بات کی دلیل ہوتی ہے کہ انہوں نے اسے براہ راست رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سن

کر بیان کی ہے اور تعداد و مقدار وغیرہ میں بھی یہی بات ہے کہ اس میں کسی کی رائے کو دخل نہیں ہوتا ہے مثلاً صدقہ فطر کا نصف صاع گندم ہونا یا ظہر کی نماز کا چار رکعت ہونا یا قربانی کے دن کا تین دن ہونا تو ان مقداروں میں کسی کی رائے کو بھی دخل نہیں ہو سکتا ہے اس سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ قربانی کے دنوں کے بارے میں بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سن کر ہی بیان کیا ہے اس لئے ان حضرات کا یہ قول مرفوع حدیث کے حکم میں ہے اس لئے یقیناً حضرت جبیر بن مطعم کی حدیث سے معارضہ ہو گیا۔ لیکن اب یہ بیان کرنا چاہئے کہ ان حضرات سے تین دنوں کی روایت کس طرح ثابت ہے تو معلوم ہونا چاہئے کہ زیلعیؒ نے تخریج میں کہا ہے کہ میں نے یہ حدیث نہیں پائی شیخ ابن حجرؒ نے بھی ایسا ہی فرمایا ہے۔ اور یہ صحیح نہیں ہے اس لئے عینیؒ نے اسے رد کر دیا ہے۔ البتہ حضرت عمرؓ سے اثر کی تحقیق میں تردد ہے اور ابن عمرؓ سے محقق ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ موطا میں امام مالکؒ نے حضرت علیؓ سے یہ قول بلاغاً بیان کیا ہے یعنی یہ کہ یہ خبر ہمیں ملی ہے کہ حضرت علیؓ نے ایسا فرمایا ہے اور تم کو یہ بات معلوم ہے کہ امام مالکؒ کی وہ حدیثیں جو بلاغات میں ہیں یعنی ان کے بارے میں یہ فرمایا ہو کہ ہم تک یہ پہنچی ہیں وہ صحیح اور حجت کے قابل ہیں اس کے علاوہ عینیؒ نے یہ لکھا ہے کہ کرخیؒ نے اپنی مختصر میں یہ کہا ہے کہ حدثنا ابو بکر بن محمد بن الجنید قال حدثنا ابو خیثمہ قال حدثنا ہشیم قال انا ابن ابی لیلیٰ عن المنہال بن عمرو عن زر بن حبیش وعباد بن عبداللہ الاسدی عن علی رضی اللہ عنہ بمثلہ۔ اس حدیث میں اگرچہ عباد بن عبداللہ الاسدی کے بارے میں کلام ہے لیکن زر بن حبیش ثقہ ہیں۔

ابن عباسؓ وابن عمرؓ سے بھی اس کے مثل مروی ہے۔ وروی مالک عن نافع عن ابن عمر رضی اللہ عنہ قال الاضحیٰ یومان بعد یوم النحر۔ یعنی ابن عمرؓ نے فرمایا ہے کہ یوم النحر کے بعد قربانی کے دو دن ہیں۔ نوویؒ نے فرمایا ہے کہ یہ قول حضرت عمرؓ اور ان کے بیٹے عبداللہ ابن عمر اور علی وانس رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ اور طحاویؒ نے حضرت ابن عمرؓ کے قول کے مثل ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے۔ اور اس کی اسناد جید ہے۔ لہٰذا اس کے مقابلے میں بیہقی کی وہ روایتیں جو طلحہ بن عمرو عن عکرمتہ عن ابن عباس رضی اللہ عنہم کی سند سے ہیں کہ ایام نحر کے بعد تین دن ہیں یہ معارضہ قابل رد ہے۔ کیونکہ طلحہ ابن عمرؓ روایت متروک ہیں اور حضرت انسؓ کی روایت کو بیہقی نے سنن میں سنداً بیان کیا ہے۔ ابن القیم نے نقل کیا ہے کہ امام احمدؒ نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرامؓ میں سے ایک سے زائد کا یہ قول ہے یعنی بہت صحابیوں سے ثابت ہے۔ پس جب یہ بات معلوم ہو گئی تو ہم یہ کہتے ہیں کہ جب یہ اقوال مرفوع کے درجے میں اور صحابہؓ کے اجماع کے برابر ہیں تو حضرت جبیر ابن مطعم کی منقطع حدیث ان کے معارض نہیں ہو سکتی ہے۔ اور اگر ہم متعارض ہونا مان بھی لیں تو گویا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یوم النحر کے بعد کے دو دن کی روایت اور تین دن کی روایت بھی موجود ہیں)۔

وفی الاخبار الخ ان اخبار میں چونکہ تعارض ہے اس لئے ہم نے اس مقدار کو قبول کر لیا جو یقینی ہے۔ (ف یعنی یہ کہدیا کہ یوم النحر کے بعد بہر حال دو دن سے تو کم نہیں ہیں اسی لئے ہم نے احتیاط سے کام لیتے ہوئے کہا کہ یوم النحر کے بعد دو دن تک قربانی جائز ہے کیونکہ ان دو دنوں میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے)۔ وافضلہا الخ اور ان میں بھی پہلا دن یعنی یوم النحر سب سے بہتر ہے جیسا کہ خود صحابہؓ نے بیان فرمایا ہے۔ اور جب یہ بات معلوم ہو گئی تو ذی الحجہ کا پورا مہینہ جو ابوداؤد کی مرسل روایتوں میں ہے بدرجہ اولیٰ متروک ہو گی کیونکہ وہ روایت قول جمہور سے معارض نہیں ہو سکتی لیکن یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ شاید یوم النحر افضل ہو اور اس کے بعد کے دو دن میں بھی فضیلت ہو اور محرم کے چاند نکلنے تک قربانی کرنا جائز ہو کیونکہ ایسی کوئی روایت نہیں ہے کہ دو دن کے بعد قربانی جائز نہیں ہے اور اصول میں یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ ۴ عدد کو وضاحت کے ساتھ بیان کر دینے سے بھی اس میں کمی یا بیشی کی ممانعت نہیں ہوتی ہے لہٰذا تحقیقی جواب یہی ہوا کہ عبادات کے معاملے میں احتیاط کرنا واجب ہے لہٰذا اسی بات پر یقین کرنا پڑا کہ دسویں تاریخ اور اس کے بعد دو دنوں تک میں جائز کہنا چاہئے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

بالصواب۔م۔اسی بناء پر ہم نے اس قول کو پسند کیا ہے کہ قربانی کے صرف تین دن ہیں یعنی ان میں سے پہلا دن یوم النحر ہے اور اسی کے بعد کے دو دن ہیں)۔

ولان فيه الخ اور ہم نے اس قول کو اس وجہ سے بھی پسند کیا ہے کہ اس قول کے مطابق طاعت اور قربت کے ادا کرنے میں جلدی ہوتی ہے اور یہی بات اصل ہے سوائے کسی خاص مجبوری کے۔(ف یعنی معذور کے لئے مؤخر کرنا جائز ہے۔میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس دلیل کے مطابق اگر تیرھویں تاریخ میں بھی کسی نے قربانی کرنے کی صلاحیت پالی یعنی مالی گنجائش ہو گئی تو احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ وہ بھی ذبح کرلے۔اور اگر کسی نے یوم النحر سے ہی مالی گنجائش پائی اور کسی وجہ سے اس میں تاخیر ہو گئی یا کسی عذر کے بغیر بھی اس نے سستی برتی تو اسے چاہئے کہ وہ تیرہویں تاریخ کو بھی قربانی کرلے پھر سب صدقہ کردے یعنی فقط قیمت کا صدقہ نہ کرے اور شائد کہ فقہاء نے سہولت کے خیال سے یہ حکم دیا ہے کہ وہ قیمت کا صدقہ کردے۔واللہ تعالیٰ اعلم۔م)۔

ويجوز الذبح الخ اور ان دنوں کی راتوں کو بھی قربانی کرنا جائز ہے البتہ مکروہ ہے کیونکہ رات کی تاریکی میں ذبح میں غلطی کے رہ جانے کا احتمال ہے۔(ف پس اس کے مکروہ ہونے کی وجہ صرف غلطی رہ جانے کا احتمال ہے اس طرح سے کہ ذبح کی جگہ ٹھیک نہ ہو یا جانور کسی دوسرے کا ہو یا کسی اور شرط میں غلطی ہو جائے۔اس جگہ راتوں سے مراد صرف دو راتیں ہیں کیونکہ نویں تاریخ گذر گئی دسویں کی رات میں قربانی کرنا قطعاً جائز نہیں ہے کیونکہ قربانی کا وقت تو دسویں تاریخ کو آفتاب نکلنے کے بعد سے شروع ہوتا ہے پھر گیارہویں کی رات اور بارہویں کی رات کو ذبح جائز مگر مکروہ ہے اور بارہویں تاریخ گذر کر تیرہویں تاریخ کی رات کو جائز نہیں ہے کیونکہ جب تیرہویں کے دن کو جائز نہیں ہے تو رات کو بھی جائز نہیں ہے کیونکہ رات تو دن کے تابع ہوتی ہے جیسا کہ عینی میں ہے۔اور اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ بعض روایتوں میں جو رات کے وقت میں ذبح کرنے سے ممانعت پائی گئی ہے اس کی علت بھی ان کے نزدیک یہی احتمال ہے ورنہ رات میں ذبح کرنا جائز ہے۔اچھی طرح مسئلہ سمجھ لیں۔م)۔

توضیح: قربانی کب سے کب تک کی جاسکتی ہے، رات میں جانور کو ذبح اور قربانی کرنا جائز ہے یا نہیں

وايام النحر ثلثة وايام التشريق ثلثة والكل يمضي باربعة اولها نحر لا غير واخرها تشريق لا غير المتوسطان نحر وتشريق والتضحية فيها افضل من التصدق بثمن الاضحية لانها تقع واجبة اوسنة والتصدق تطوع محض فيفضل عليه ولانها تفوت بفوات وقتها والصدقة توتي بها في الاوقات كلها فنزلت منزلة الطواف والصلوة في حق الافاقي ولو لم يضح حتي مضت ايام النحر ان كان اوجب علي نفسه او كان فقيرا وقد اشترى الا ضحية تصدق بها حية وان كان غنيا تصدق بقيمة شاة اشترى اولم يشتر لانها واجبة علي الغني وتجب علي الفقير بالشراء بنية التضحية عندنا فاذا فات الوقت يجب عليه التصدق اخوجاله عن العهدة كالجمعة تقضى بعد فواتها ظهرا والصوم بعد العجز فدية.

ترجمہ: معلوم ہونا چاہئے کہ ایام النحر (قربانی کے دن) بھی تین ہیں اسی طرح سے ایام التشریق بھی تین ہی ہیں۔اور یہ دونوں باتیں صرف چار دنوں ہی میں پوری ہو جاتی ہیں۔(ف یعنی وہ چار دن یہ ہیں۔۱۰۔۱۱۔۱۲۔۱۳ ذی الحجہ)۔**اولها نحر الخ** ان دنوں میں سے پہلا دن فقط قربانی کا ہے۔(ف یعنی دسویں ذی الحجہ فقط قربانی کا دن ہے۔لیکن تشریق کا دن نہیں ہے)۔**واخرها الخ** اور ان چار میں سے آخری دن فقط تشریق کا ہے۔(ف یعنی ۱۳/ تاریخ فقط تشریق کا دن ہے جو قربانی کا دن نہیں ہے)۔**والمتوسطان الخ** اور درمیانی دو دن قربانی اور تشریق دونوں ہیں(ف یعنی گیارہویں اور بارہویں دو دنوں میں قربانی بھی جائز ہے اور یہ دونوں دن تشریق کے بھی ہیں)۔

والتضحیة فیھا الخ اور ان قربانی کے تین دنوں میں قربانی کرنا ہی اس کی قیمت صدقہ کر دینے سے افضل ہے۔(ف یعنی ان دنوں میں قربانی کے جانور کو ذبح کر دینا ہی اس جانور کی قیمت فقیروں کو دیدینے سے افضل ہے۔ حالانکہ فقیروں کو عموماً نقد رقم دینا ہی ان کو کچھ مال و سامان دینے سے بہتر ہوا کرتا ہے مثلاً دس روپے کا کھانا پکا کر فقیر کو وہ کھانا دینے سے بہتر یہی ہوتا ہے کہ اسے وہ دس روپے نقد ہی دیدئے جائیں تاکہ وہ اپنی ضرورت اور خواہش کے مطابق ان کو خرچ کر سکے لیکن قربانی کے دنوں میں یہ قیاس صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ حدیث میں ہے کہ ان دنوں میں اللہ تعالیٰ کے نزدیک قربانی کرنے سے زیادہ محبوب دوسرا کوئی بھی کام نہیں ہے۔ اسی لئے قربانی کی قیمت صدقہ کر دینے کے مقابلہ میں یہی بات افضل ہے کہ اس کی قربانی ہی کر دی جائے)۔

لانھا تقع واجبة الخ کیونکہ قربانی کرنے سے وہ یا تو امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق واجب ہو گی یا امام شافعیؒ کے قول کے مطابق سنت ادا ہو گی۔ لیکن صدقہ کرنا محض نفل کام ہے۔ لہذا واجب یا سنت کام بہر حال نفل سے افضل ہوتا ہے۔ ولانھا تفوت الخ اور اس دلیل سے بھی کہ قربانی ایسی عبادت ہے جو ایام النحر کے ختم ہو جانے سے ختم ہو جاتی ہے۔ اور صدقہ ایسی عبادت ہے کہ وہ کسی بھی زمانہ اور حال میں کی جاسکتی ہے۔ فنزلت بمنزلة الطواف الخ پس قربانی کی مثال ایسی ہو گئے جیسے آفاقی (مکہ سے باہر کے باشندے) کے حق میں خانہ کعبہ کے اندر نماز پڑھنی اور اس کا طواف کرنا ہے۔(ف یہاں تک کہ جو شخص باہر سے سفر کر کے مکہ میں جائے اس کے لئے افضل یہی ہے کہ اس میں نفل نماز پڑھنے کی بجائے طواف کرے۔ کیونکہ نفل نماز تو جہاں کہیں اور ہر وقت ادا کی جاسکتی ہے لیکن طواف کا موقع کہیں اور نہیں ملے گا۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس طرح کی قیاسی تکلف کرنے کی کچھ ضرورت نہیں ہے۔ کیونکہ صحیح حدیثوں میں واضح طریقہ سے یہ بات بتادی گئی ہے کہ قربانی کے دنوں میں خون بہانا یعنی جانور کی قربانی کرنی ہی افضل کام ہے)۔ ولولم یضح الخ اور اگر کسی نے قربانی نہیں کی یہاں تک کہ قربانی کے ایام ہی ختم ہو گئے۔(ف تب یہ تحقیق کرنی ہو گی کہ اس پر یہ قربانی کس سبب سے لازم ہوئی تھی یعنی وہ اتنی مالیت کا مالک تھا جس کی وجہ سے کسی پر قربانی لازم ہوا کرتی ہے یا اس نے قربانی کی نذر مانی تھی خواہ وہ مالدار ہو یا فقیر ہو۔ یا کسی غریب آدمی نے اپنی خوشی سے قربانی کی نیت سے وہ گائے خرید لی تھی)۔ ان کان اوجب الخ پس اگر اس نے قربانی کرنے کی اپنے اوپر نذر مانی تھی۔ یا فقیر ہونے کے باوجود اپنی خوشی سے قربانی کے لئے جانور خرید لیا تھا تو اس کو چاہئے کہ وہ اس زندہ جانور ہی کو صدقہ کر دے۔

وان کان غنیاً الخ اور اگر وہ شخص ذاتی طور پر مالدار ہو (ف مگر اس نے خود پر نذر نہیں کی بلکہ مال فراوانی کی وجہ سے اس پر قربانی لازم ہوئی ہو)۔ تصدق بقیمة الخ تو وہ ایک بکری کی موجودہ قیمت صدقہ کر دے۔ خواہ اس نے بکری خرید لی ہو یا نہ خریدی ہو۔ کیونکہ مالدار شخص پر ایک حصہ یا ایک بکری کی قربانی لازم ہوتی ہے۔ وتجب علی الفقیر الخ اور فقیر پر قربانی کی نیت سے جانور خرید لینے سے ہمارے نزدیک اس جانور کی قربانی لازم ہو جاتی ہے۔ اس لئے جب قربانی کا وقت گذر جائے تو اس پر اس جانور کو صدقہ کرنا لازم ہو جاتا ہے تاکہ جو چیز اس پر لازم ہوئی ہے وہ اس کی ادائیگی سے فارغ ہو جائے۔ کالجمعة تقضی الخ جیسے کہ اگر کسی وجہ سے جمعہ کی نماز فوت ہو جائے تو وہ شخص اب اس نماز جمعہ کی قضا ظہر کی نماز کی طرح کی جاسکتی ہے۔ والصوم الخ اور روزہ رکھنے سے عاجز ہو جانے کی صورت میں اس کا فدیہ دیا جاتا ہے (ف معلوم ہونا چاہئے کہ خاص بکری ہی کے متعین ہو جانے کی دو صورتیں ہیں ایک (۱) یہ کہ کسی کام کے لئے کوئی یہ نذر مانے کہ اس جانور کی قربانی کروں گا یہ کہ خریدتے وقت اس کی قربانی کی نیت کی ہو لیکن اس میں شرط یہ ہے کہ اس کا خریدار فقیر ہو۔ یہ ظاہر الروایة ہے۔

اور اس میں امام شافعیؒ و احمدؒ کا اختلاف ہے۔ شیخ زعفرانی حنفیؒ نے ائمہ حنفیہ سے روایت کیا ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی جانور کی قربانی کے لئے اس کو ذبح کرنے کی نذر مانی ہو تب وہ جانور متعین ہوتا ہے ورنہ اس کے علاوہ کسی دوسرے طریقے سے کسی جانور

کی قربانی متعین نہیں ہوتی ہے۔اور قربانی کی نیت سے خریدنے کے لئے اسی جانور کی قربانی متعین نہیں ہوتی ہے اگرچہ اس کا خریدنے والا فقیر ہی ہو۔ قیاس بھی یہی ہے۔ اور امام شافعیؒ کا قول بھی یہی ہے۔ لیکن ہم نے استحسان کرتے ہوئے یہ کہا ہے کہ جانور متعین ہو جائے گا اس کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حکیم ابن حزامؓ کو ایک دینار دیتے ہوئے فرمایا کہ تم اس سے قربانی کے لئے جانور خرید کر لے آؤ۔ اور انہوں نے اس کے عوض ایک جانور خرید لیا پھر اسی کو دو دینار کے عوض بیچ دیا۔ پھر اس میں سے ایک دینار کے عوض دوسری بکری خرید لی پھر اس بکری کو لئے ہوئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دربار میں پہنچے اور ساتھ میں ایک دینار واپس بھی کیا یہ دیکھ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اللہ تعالیٰ تمہارے ہاتھ کے معاملے میں برکت دے پھر اس بکری کو ذبح کرنے اور دینار کو صدقہ کرنے کا حکم دیا۔ ترمذی وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے۔ پس اگر صرف نیت کر لینے سے قربانی لازم نہ ہوئی ہوتی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس دینار کو بھی صدقہ کرنے کا حکم نہ دیتے۔ اسی لئے ہم نے یہ کہا ہے کہ اگر فقیر قربانی کی نیت سے جانور خرید لے تو اسی جانور کی قربانی لازم ہو جاتی ہے۔ پھر اس حدیث میں اس بات کی بھی دلیل نکلی کہ قربانی کے جانور کو بیچنا جائز ہے۔ م۔ ع۔

پھر اگر قربانی کا جانور موجود ہو اور قربانی کا وقت ختم ہو گیا ہو تو اس جانور کو صدقہ کر دینا واجب ہو جاتا ہے یہاں تک کہ اگر کوئی شخص ایسے جانور کو صدقہ نہ کر کے اسے ذبح کر دے تو اس فقیر کو بھی اس کا گوشت کھانا جائز نہ ہوگا اور اگر ذبح کر کے کچھ کھالے تو جتنا بھر کھایا اس کا ضامن ہوگا اور ذبح کئے ہوئے اور بغیر ذبح کئے ہوئے جانور کی قیمت میں جو فرق ہوتا ہے اس فرق کو بھی صدقہ کرنا واجب ہوگا۔ مع اگر آخر وقت میں مالی وسعت ہو جائے یعنی قربانی واجب ہونے کی طاقت ہو جائے پھر وہ قربانی نہ کرے یہاں تک کہ وقت گذر جائے تو اس پر اس بکری کی قیمت صدقہ کرنا واجب ہوگا اور اگر اس عرصہ میں اسے موت آنے لگے تو اس قیمت کو صدقہ کرنے کی وصیت کرنا بھی واجب ہوگا۔ الذخیرہ۔

اگر کسی نے قربانی کے لئے کوئی جانور خریدا پھر اسے فروخت کر دیا اور کوئی دوسرا جانور خرید لیا اور قربانی کے دنوں میں اس کی قربانی کر دی اب اگر یہ دوسرا جانور پہلے جانور کی طرح ہو یا اس سے بھی بہتر ہو تو اس پر مزید کچھ لازم نہیں آئے گا لیکن اگر یہ جانور پہلے کی بہ نسبت کم قیمت ہو اس صورت میں اگر اس کا مالک مالدار ہو تو اس پر کچھ صدقہ کرنا لازم نہیں ہوگا اور اگر وہ فقیر ہو تو دوسرے جانور کی قربانی تو جائز ہوگی لیکن اس میں اور پہلے کی قیمت میں جو فرق ہوگا اتنی رقم کو صدقہ بھی کرنا ہوگا۔

اگر کسی نے یہ نذر کی کہ اس کام کے ہو جانے کی صورت میں اس جانور کو قربانی کرونگا اور وہ اس جانور کو فروخت کر کے دوسرا کم قیمت کا خرید کر قربانی کر دے تو نذر پوری ہو گئی لیکن اس جانور اور پہلے جانور کی قیمت میں جو فرق ہوا ہو اس کو صدقہ کرنا ہوگا۔ المبسوط الشیخ الاسلام۔ اگر کسی نے قربانی کے دنوں میں یہ نذر کی میں ایک بکری کی قربانی کروں گا تو اس پر ایک ہی بکری لازم ہوگی اور اگر قربانی کے دنوں میں ہی اس کی مالی حالت بہتر ہو جائے تو اس پر دو بکریاں واجب ہونگی ایک تو اس کی نذر کی وجہ سے اور دوسری مالداری میں وسعت کی وجہ سے۔ الذخیرہ۔ جس بکری کو نذر کی وجہ سے قربانی کرنا واجب ہوا ہو یا وقت گذرنے سے اسی بکری کو صدقہ کرنا واجب ہوا ہو تو ان دونوں صورتوں میں سے کسی بھی صورت میں اس جانور کا گوشت نہیں کھایا جائے گا۔ الایضاح۔ مع، (سامنے یہ بیان آرہا ہے کہ کتنے اور کن عیب دار جانوروں کی قربانی نہیں ہوتی ہے)۔

توضیح: ایام النحر اور ایام التشریق کتنے اور کون کون سے ہیں، قربانی کرنی افضل ہے یا اس کی قیمت کو صدقہ کرنا افضل ہے، اگر کوئی شخص قربانی نہ کر سکے اور قربانی کا وقت ختم ہو جائے، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، مفصل دلائل

قال ولا یضحی بالعمیاء والعوراء والعرجاء التی لا تمشی الی المنسک ولا العجفاء لقولہ علیہ السلام

لاتجزی فی الضحایا اربعة العوراء البین عورها والعرجاء البین عرجها والمریضة البین مرضها والعجفاء التی لا تنقی قال ولا تجزی مقطوعة الاذن والذنب اما الاذن فلقوله علیه السلام استشرفو العین والاذن ای اطلبوا سلامتهما واما الذنب فلانه عضو کامل مقصود فصار کالاذن قال ولا التی ذهب اکثراذنها وذنبها وان بقی اکثر الاذن والذنب جاز لان للاکثر حکم الکل بقاء وذها باولان العیب الیسیر لایمکن التحرز عنه فجعل عفوا واختلفت الروایة عن ابی حنیفة فی مقدار الاکثر ففی الجامع الصغیر عنه وان قطع من الذنب او الاذن اوالعین اوالالیة الثلث او اقل اجزاه وان کان اکثر لم یجزه لان الثلث تنفذفیه الوصیة من غیر رضاء الورثة فاعتبر قلیلا وفیما زاد لا تنفذ الابرضاهم فاعتبر کثیرا ویروی عنه الربع لان یحکی حکایة الکمال علی مامر فی الصلوة ویروی الثلث لقوله علیه السلام فی حدیث الوصیة الثلث والثلث کثیر۔

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اندھے جانور کی قربانی نہیں کرنی چاہئے۔(ف یعنی اندھے جانور کی قربانی جائز نہیں ہے۔اسی طرح اگر مکمل اندھا ہو تو بھی جائز نہیں ہے۔اس جملے میں دونوں صورتیں شامل ہیں۔یعنی اس کی دونوں آنکھیں بالکل نہ ہوں یا ہوں مگر ان میں روشنی نہ ہو۔ والعوراء۔کانا یا کانی کی بھی قربانی جائز نہیں ہے۔(ف خواہ اس کی آنکھ بالکل نہ ہو یا اس کی آنکھوں پر جالے وغیرہ پڑجانے کی وجہ سے روشنی باقی نہ ہو)۔والعرجاء۔اور ایسے لنگڑے جانور کی قربانی جائز نہیں ہے جو ذبح کئے جانے کی جگہ تک چل کر نہ جاسکتا ہو۔(ف یعنی ایسا لنگڑا ہو کہ انتہائی تکلیف کے بغیر اس کا چلنا ممکن نہ ہو پس جس جگہ میں اسے ذبح کیا جاتا ہے وہاں تک اگر وہ بغیر انتہائی تکلیف کے نہیں چل سکتا ہو تو اس کی قربانی جائز نہیں ہو گی)۔ولا العجفاء اور بہت زیادہ دبلے جانور کی قربانی بھی جائز نہیں ہے۔(ف یعنی اتنا دبلا کہ جس کی ہڈیوں میں گودا باقی نہ رہا ہو)۔ لقوله علیه السلام الخ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ چار جانوروں کی قربانی جائز نہیں ہوتی ہے۔ایک کانا جانور جس کا کانا ہونا بالکل واضح ہو۔دوسرا لنگڑا جانور جس کا لنگڑاپن بالکل کھلا ہوا ہو تیسرا وہ بیمار جانور جس کا مرض بالکل ظاہر ہو۔چوتھا اتنا دبلا جانور جس کی ہڈیوں میں گودا نہ ہو۔(ف اس کی روایت سنن اربعہ نے کی ہے۔اور ترمذیؒ نے یہ فرمایا ہے کہ یہ روایت صحیح ہے۔اس کے علاوہ احمد و مالک و دارمی و ابن حبان اور الحاکم رحمہم اللہ نے کی ہے)۔

قال ولا تجزی مقطوعة الخ اور قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اس جانور کی بھی قربانی جائز نہیں ہو گی جس کا کان کٹا ہوا ہو اور جس کی دم کٹی ہوئی ہو۔اما الاذن الخ کان کے کٹے ہونے میں ناجائز ہونے کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ خریدتے وقت جانور کی آنکھ و کان دیکھ لیا کرو جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ بھی صحیح وسالم ہوں۔(ف اس کی روایت بھی سنن اربع نے کی ہے اور وہ حدیث حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً مروی ہے۔اور ترمذیؒ نے فرمایا ہے کہ حدیث حسن صحیح ہے۔ان کے علاوہ ابن حبان نے بھی روایت کی ہے۔ واما الذنب الخ اور دم کٹی کے بارے میں دلیل یہ ہے کہ دم ایک پورا عضو مقصود ہے۔اس لئے اس کا حکم بھی کان کے جیسا ہو گا۔(ف یہاں تک تو پورے کان اور پوری دم کے کٹے ہونے کا حکم تھا۔یعنی اگر پوری کان نہ ہو یا پوری دم نہ ہو تو اس کی قربانی صحیح نہ ہو گی)۔

قال ولا التی الخ قدوریؒ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ اسی طرح سے اس جانور کی بھی قربانی جائز نہ ہو گی جس کا زیادہ حصہ کان کا نہ ہو یا زیادہ دُم نہ ہو۔کیونکہ اگر زیادہ حصہ کان کا یا زیادہ حصہ دم کا باقی ہو تو اس کی قربانی جائز ہو گی۔(ف یعنی اگر کان اور دُم میں سے تھوڑا تھوڑا سا حصہ کٹا ہوا ہو اور زیادہ باقی رہ گیا ہو تو اس کی قربانی جائز ہو گی)۔

لان الاکثر الخ کیونکہ باقی رہنے یا کٹ جانے میں زیادہ حصہ کا اعتبار ہوتا ہے یعنی ایسے کو کل کا حکم دیا جاتا ہے۔(ف یعنی اگر زیادہ حصہ باقی ہو تو یہ کہا جائے گا کہ کل باقی ہے اسی طرح اگر اکثر حصہ موجود نہ ہو تو یہ کہا جائے گا کہ کل نہیں ہے۔اس طرح اکثر کے لئے کل کا حکم ہوتا ہے۔پس اگر اکثر باقی ہو تو کل باقی رہنے کی طرح اس کی قربانی صحیح ہو گی۔اور اگر اکثر موجود نہ

ہو تو جیسے کل باقی نہ رہنے سے اس کی قربانی صحیح نہیں ہوتی ہے اسی طرح سے اکثر کے نہ رہنے سے بھی اس کی قربانی صحیح نہ ہوگی۔ ولان العیب الخ اور اس عقلی دلیل کی وجہ سے بھی کہ ہر چیز میں کچھ نہ کچھ عیب ضروری باقی رہ جاتا ہے اور اس سے بچنا ممکن نہیں ہوتا ہے۔ اسی لئے تھوڑے سے عیب رہنے کو معاف کر دیا گیا ہے۔ (ف یعنی یہ بات ہمیں یقینی طور سے معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہم سے حرج کو ختم کر دیا ہے اور اگر قربانی میں کچھ عیب رہ جانے کی وجہ سے وہ قبول نہ کی جائے تو ہم پر حرج باقی رہ جائے گا۔ حالانکہ ہم سے حرج کو معاف کر دیا گیا ہے تو اس سے یہ بات اچھی طرح سمجھ میں آگئی کہ تھوڑے سے عیب کے رہنے سے اسے عیب نہیں شمار کیا جائے گا بلکہ وہ معاف ہوگا۔ البتہ اگر زیادہ عیب ہو تو وہ معاف نہیں ہوگا یعنی ایسی قربانی قابل قبول نہ ہوگی۔ اس جگہ اب ایک سوال یہ ہوتا ہے کہ کم اور زیادہ عیب ہونے سے کیا مراد ہے اور اس کا کیا معیار ہے۔ تو آئندہ اسی کا جواب دیا ہے)۔

واختلفت الروایۃ الخ اور امام ابوحنیفہؒ سے اکثر کی مقدار کی تعیین میں مختلف روایتیں ہیں۔ چنانچہ امام ابوحنیفہؒ سے جامع صغیر میں ایک روایت یہ ہے کہ اگر دُم یا کان یا آنکھ یا دنبہ کے پچھلے حصہ پر جو چکتی ہوتی ہے اس میں سے ایک تہائی یا اس سے کم نہ ہو تو اس کی قربانی جائز ہوگی۔ اور اگر اس سے بھی زیادہ ہو تو اس کی قربانی جائز نہ ہوگی۔ (ف یعنی اگر تہائی سے زیادہ نہ ہو تو جائز نہ ہوگی۔ اس لئے اس روایت کے مطابق اکثر سے مراد ایک تہائی سے زیادہ ہے۔ اور ایک تہائی تک قلیل ہے)۔ لان الثلث الخ کیونکہ مردہ کی ایک تہائی مال میں اس کے وارثوں کی رضامندی کے بغیر بھی وصیت کر دی جاتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ایک تہائی کو قلیل مانا گیا ہے۔ اور اس سے زیادہ میں ورثہ کی رضامندی کے بغیر وصیت جاری نہیں کی جاتی ہے لہٰذا تہائی سے زیادہ کو کل تسلیم کر لیا گیا ہے۔ (ف خلاصہ یہ ہوا جب ہم نے شرعی معاملات میں اس بات کی تحقیق کی کہ مال کے ضائع اور ختم کے معاملات میں کتنی تعداد کو شریعت نے کم اور ناقابل برداشت سمجھا ہے تو مسئلہ میراث میں یہ پایا کہ آدمی اگر اپنے آخری وقت میں اپنے تہائی مال کی کسی کے لئے وصیت کرتا ہے تو شریعت نے اسے اس کے ورثاء کی اجازت کے بغیر بھی قابل قبول کہا ہے یعنی تہائی کی وصیت جائز ہوگی۔ اور اگر اس سے بھی زیادہ کی وہ وصیت کرتا ہے تو ورثاء کی اجازت پر اسے موقوف رکھا ہے۔ اس سے یہ بات سمجھ گئی کہ تہائی مال کو شریعت نے کم اور اس سے زیادہ کو زیادہ اور کل مال کا حکم دیا ہے = صدر شہیدؒ نے کہا ہے کہ یہی قول اصح ہے۔ کیونکہ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ اس میں پوری ایک تہائی کو قلیل اور قابل برداشت سمجھا گیا ہے۔ مع)۔

ویروی عنہ الخ اور دوسرے قول میں امام ابوحنیفہؒ سے یہ بھی روایت ہے کہ اگر کان وغیرہ کا چوتھائی حصہ نہ ہو تو اس کی قربانی جائز نہیں ہوگی۔ کیونکہ اس مسئلہ میں چوتھائی کو کل کا حکم دیا گیا ہے۔ جیسا کہ کتاب الصلوٰۃ میں بیان کیا جا چکا ہے۔ (ف کہ نماز کی حالت میں ستر عورت کے حصوں میں سے اگر چوتھائی حصہ بھی کھل جائے تو اس کی نماز فاسد ہو جاتی ہے اسی طرح چوتھائی سر پر مسح کرنا ہی فرض کیا گیا ہے۔ اس روایت کے مطابق اگر کان وغیرہ کا چوتھائی حصہ بھی نہ ہو تو گویا اس کا پورا کان غائب ہے اس لئے اس کی قربانی جائز نہ ہوگی)۔ ویروی عنہ الخ اور امام ابوحنیفہؒ سے یہ تیسری روایت بھی منقول ہے کہ تہائی حصہ بھی زیادہ ہے یعنی تہائی کان وغیرہ نہ ہونے سے بھی اس کی قربانی جائز نہ ہوگی۔ کیونکہ گویا پورا کان غائب ہے۔ اس طرح اس روایت میں تہائی حصہ کو بھی زیادہ اور کل کے برابر سمجھا گیا ہے۔

لقولہ علیہ السلام الخ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے جو آپ کی وصیت کی حدیث کے سلسلہ میں ہے الثلث والثلث کثیر یعنی اگر اس سے کم پر تم خوش نہیں ہوتے تو اچھا اب تم تہائی مال کی وصیت کر دو اور یہ تہائی بھی کم نہیں بلکہ بہت زیادہ ہے۔ (ف یہ فرمان حضرت سعد بن ابی وقاص الزہری رضی اللہ عنہ کے بارے میں اس موقع کی ہے جبکہ وہ سخت بیمار پڑ گئے تھے جس کی تفصیل خود ان کی اپنی زبانی اس طرح پر ہے وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میری عیادت کو تشریف لائے تو میں نے عرض کیا کہ میں مالدار آدمی ہوں اور میرے مال کی وراثت کی حقدار صرف میری ایک لڑکی ہے۔ اس لئے

میں یہ چاہتا ہوں کہ اپنا سارا مال وصیت کردوں یعنی اللہ تعالیٰ کے راستہ میں خیرات کردینے کی وصیت کرنا چاہتا ہوں۔ کیونکہ وہ لڑکی بھی اپنے گھر میں بس چکی ہے۔ تب آپ نے فرمایا کہ نہیں۔

تو میں نے کہا اچھا تو آدھے مال کی وصیت کردوں تو فرمایا کہ ایسا بھی نہ کرو۔ میں نے پھر کہا تو کیا میں ایک تہائی کی وصیت کردوں تب آپ نے فرمایا اچھا تو تم تہائی ہی وصیت کردو حالانکہ یہ تہائی بھی کم نہیں بہت زیادہ ہے۔ اگر تم اولاد کو مالداری کی حالت میں چھوڑ جاؤ تو اس سے بہتر ہے کہ تم ان کو مفلسی کی حالت میں چھوڑ دو۔ کہ ہمیشہ وہ لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلاتے رہیں۔ اور تم کو تو ہر نیکی میں ثواب ہے۔ یہاں تک کہ وہ لقمہ جو تم اپنی بیوی کے منہ میں ڈالو۔ پھر سعد رضی اللہ عنہ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ کیا میری ہجرت مدینہ پوری نہ ہوگی۔ فرمایا کہ ہاں۔ اور شاید کہ تمہاری زندگی اور بھی زیادہ ہو کہ اللہ تعالیٰ تمہارے ذریعہ سے ایک قوم کو بلند کرے اور دوسری قوم کو پست کرے۔ یعنی تمہارے ذریعہ سے مسلمانوں کو بلندی اور کافروں کو شکست و ذلت ہو۔ پھر دعاء فرمائی کہ الٰہی میرے اصحاب کے واسطے ان کی ہجرت پوری کردے۔ لیکن محروم تو سعد بن خولہ ہے۔ یعنی سعد بن خولہ نے مدینہ کو چھوڑ کر پھر مکہ ہی کو وطن بنایا۔ مگر گھر بنا کر وہاں جانے نہ پائے اور مدینہ منورہ ہی میں انتقال کر گئے۔ اس لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر افسوس کا اظہار فرمایا۔ یہ حدیث صحاح ستہ میں بہت ہی تفصیل کے ساتھ ملے گی۔ م=

الحاصل اس حدیث میں ایک تہائی کو بھی زیادہ فرمایا گیا ہے۔ اسی لئے اگر قربانی کے جانور کا کان ایک تہائی کٹا ہوا ہو تو یوں سمجھا جائے گا کہ اس کا بہت سا حصہ نہیں ہے۔ اسی لئے اس کی قربانی جائز نہیں ہوگی۔ اس کے باوجود اوپر یہ بتا دیا گیا ہے کہ پہلے قول پر ہی فتویٰ ہے۔

توضیح: اندھے، بھینگے، لنگڑے، دبلے، کان کٹے، دُم کٹے جانوروں کی قربانی کا حکم، تفصیل مسائل، حکم، اقوال ائمہ، تفصیلی دلائل

وقال ابو یوسف ومحمد اذا بقی الاکثر من النصف اجزاہ اعتبارا للحقیقة علی ما تقدم فی الصلوة وهو اختیار الفقیه ابی اللیث وقال ابو یوسف اخبرت بقولی اباحنیفة فقال قولی هو قولك قیل هو رجوع منه الی قول ابی یوسف وقیل معناه قولی قریب من قولك وفی کون النصف مانعا روایتان عنهما کما فی انکشاف العضو عن ابی یوسف ثم معرفة المقدار فی غیر العین متیسر وفی العین قالو اتشد العین المعیبة بعد ان لا تعتلف الشاة یوما اویومین ثم یقرب العلف الیها قلیلا قلیلا فاذا راته من موضع اعلم علی ذلك المکان ثم تشد عینها الصحیحة وقرب الیها العلف قلیلا قلیلا حتی اذا راته من مکان اعلم الیه ثم ینظر الی تفاوت ما بینهما فان کان ثلثا فالذاهب الثلث وان کان نصفا فالنصف۔

ترجمہ: اور امام ابو یوسف ومحمد رحمہما اللہ نے فرمایا ہے کہ اگر نصف سے زائد باقی ہو تو اس وقت اکثر باقی ہوگا اس لئے اس کی قربانی جائز ہوگی۔ کیونکہ یہی حقیقی حساب ہے۔ جیسا کہ کتاب الصلوٰۃ میں گذرا ہے۔ (ف کہ اگر ستر کا حصہ نماز میں آدھی پنڈلی سے زائد کھل جائے تو نماز نہیں ہوگی۔ اور حقیقت یہ ہے کہ قلیل و کثیر میں حقیقی نہیں بلکہ اعتباری نسبت ہوا کرتی ہے۔ چنانچہ چوتھائی کان اس کے چھٹے حصہ کے مقابلہ میں زیادہ ہے اور تہائی حصہ نصف حصہ کے مقابلہ میں کم ہے۔ پس بہتر یہ ہوگا کہ خود کان یا دُم کی نسبت کر کے اعتبار کیا جائے اس طرح نصف بالکل برابر ہوگا اور نصف سے زائد زیادہ اور اس سے کم کم ہے۔ اسی لئے اگر نصف سے زائد باقی نہ ہو تو یہی کہا جائے گا کہ اکثر نہیں ہے اور اگر نصف سے زائد باقی ہو تو اکثر باقی سمجھا جائے گا)۔ وهو اختیار الخ اور فقیہ ابو اللیثؒ کا یہی قول مختار ہے۔ وقال ابو یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ میں نے اپنی رائے امام ابو حنیفہؒ کو بتائی تو فرمایا کہ اب میری رائے بھی یہی ہے۔ یعنی جو بات تمہاری ہے وہی میری بھی ہے۔

قیل ھو رجوع الخ اس موقع پر بعض مشائخ رحمہم اللہ نے فرمایا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہوا کہ امام ابو حنیفہؒ کی طرف سے ابو یوسفؒ کے قول کی طرف رجوع ہے۔ الحاصل امام اعظمؒ نے اپنے پہلے قول سے رجوع کر لیا ہے اور وہ کہا جو ابو یوسفؒ کا قول ہے۔ اور بعض مشائخ نے اس قول کی توجیہ یہ کی ہے کہ میرا قول بھی تمہارے قول کے قریب ہی ہے۔ (ف کیونکہ تہائی سے زیادہ کثیر ہے تو یہ نصف کے قریب ہوا۔ شاید کہ نزدیک نصف سے زیادہ بھی احتیاطاً کثیر ہی مانا گیا ہے۔ لیکن قول ابو حنیفہؒ کے معنی میں رجوع کرنا زیادہ ظاہر ہے)۔

وفی کون النصف مانعا الخ اور نصف کے مانع ہونے میں (یعنی نصف کٹا ہوا ہو تو اس کے قربانی کے لئے غیر مقبول ہونے میں) صاحبینؒ سے دو روایتیں ہیں۔ کما فی انکشاف الخ جیسا کہ امام ابو یوسفؒ سے نصف عضو کھل جانے کی صورت میں دو روایتیں ہیں (ف یعنی اگر قربانی کے جانور کا نصف کان یا نصف دُم نہ ہو تو کیا اس کی قربانی جائز ہو گی یا نہیں تو امام ابو یوسفؒ سے اس میں دو روایتیں ہیں۔ پہلی روایت میں اس کی قربانی جائز نہ ہو گی جیسے کہ اگر نماز کی حالت میں بدن کا وہ حصہ جسے نماز میں چھپانا فرض ہے اگر اس کا نصف کھل جائے تو اس نماز کے فاسد ہونے اور نہ ہونے میں امام ابو یوسفؒ کا ایک قول یہ ہے کہ اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ اسی طرح نصف کان یا نصف دُم نہ ہونے سے اس کی قربانی جائز نہ ہو گی۔

پھر جس طرح اکثر کان کا اعتبار کرنا ہمارا قول ہے اسی طرح امام شافعی واحمد رحمہما اللہ کا بھی قول ہے۔ اور امام مالکؒ کے نزدیک اگر پورا کان یا پوری دُم باقی نہ ہو تب اس کی قربانی جائز نہ ہو گی پھر اس سے پہلے ایک حدیث ہے اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ آپ نے جانور کی آنکھ اور کان کے دیکھنے کا حکم فرمایا ہے۔ جسے سنن اربع نے حضرت علیؓ سے روایت کیا ہے۔ اور ایک حدیث حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عضباء الاذن والقرن سے منع فرمایا ہے۔ رواہ ابو داؤد۔ اس موقع میں حضرت ابو قتادہؒ نے حضرت سعید بن المسیب رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ اس حدیث میں عضباء سے کیا مراد ہے تو فرمایا کہ کان اور سینگ کا نصف یا اس سے زیادہ کا نہ ہونا۔ پس اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اگر کان یا دُم نصف یا اس سے زیادہ موجود نہ ہو تو اس کی قربانی جائز نہیں ہے۔ چنانچہ اصل حقیقت کے مطابق اسی قول پر فتویٰ دینا چاہئے۔ واللہ تعالےٰ اعلم۔ م۔ اسی طرح آنکھ کی بیماری میں بھی اسی مقدار کا اعتبار ہو گا۔

ثم معرفة المقدار الخ پھر آنکھ کے سوا دوسرے ان اعضاء کی مقدار کا پہچان لینا آسان ہے جن کے نہ ہونے سے اس جانور کی قربانی صحیح نہیں ہو گی۔ (ف کیونکہ کان اور دُم کو تو دیکھتے ہی ان کی پہچان ہو جاتی ہے کہ ان میں سے کتنا حصہ غائب اور کتنا موجود ہے۔ لیکن آنکھوں کی روشنائی کا اندازہ کرنا ایک مشکل کام ہے۔ اس لئے اس کا یہ خاص طریقہ بتلایا گیا ہے)۔ قالو اتشد العین الخ کہ مشائخ نے فرمایا ہے کہ ایسے جانور کو ایک دو دن چارہ نہ دے کر بھوکا رکھا جائے۔ پھر اس کی عیب دار آنکھ پر پٹی باندھ دی جائے۔ پھر اس کی سالم آنکھ کے سامنے دور سے گھاس وغیرہ دکھائی جائے اور آہستہ آہستہ اس کے قریب لایا جائے پس جس جگہ سے وہ جانور اس چارہ کو دیکھ کر اس کی طرف بڑھنے لگے تو یہ سمجھا جائے کہ اس کی صحیح آنکھ کی روشنی اتنی دور تک دیکھ سکتی ہے۔ اس لئے وہاں کوئی نشان لگا دیا جائے۔ پھر اس چارہ کو ہٹا لیا جائے۔

ثم تشد عینها الصحیحة الخ پھر اس کی صحیح آنکھ پر پٹی باندھ کر دوسری آنکھ کھلی چھوڑ کر وہ چارہ کافی دور سے اسے دکھاتے ہوئے آہستہ آہستہ اس کے قریب لایا جائے یہاں تک کہ جس جگہ سے وہ بکری چارہ کو دیکھ کر اس کی طرف لپکنے لگے اس زمین پر نشان لگا دیا جائے۔ پھر دونوں نشانوں کے درمیان فاصلہ کو دیکھا جائے (ف کہ اس کی روشنی صحیح آنکھ سے کتنی دور تک پھیلی تھی اور دوسری جگہ سے کتنی دور تک پھیلی ہے۔ مثلاً پہلی مرتبہ اس نے صحیح آنکھ سے دس گز کے فاصلہ سے دیکھا تھا۔ اور دوسری عیب دار آنکھ سے پانچ گز کے فاصلہ سے دیکھا ہے تو اس میں نصف کا فرق ہو گا اور اگر تین گز سے دیکھا ہے تو ایک تہائی سے کم فاصلہ سے دیکھا ہے)۔ فان کان ثلثا الخ۔ پس اگر تہائی کا فرق ہو تو تہائی آنکھ سے روشنی غائب ہے۔ اور اگر نصف کا فرق ہو تو

نصف روشنی نہیں ہے۔ (ف اس پر دوسرے کا قیاس کر لیا جائے۔

توضیح:۔ اگر قربانی کے جانور کی دُم یا اس کا کان کٹا ہوا ہو یا آنکھ کی روشنی کم ہو یا دانت یا سینگ ناقص ہو یا بالکل نہ ہو یا آنکھ میں روشنی کم ہو یا بالکل نہ ہو۔ ان تمام صورتوں میں اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل، آنکھ کی روشنی کی کمی کے جانچنے کا طریقہ

قال ويجوز ان يضحي بالجماء وهي التي لا قرن لها لان القرن لا يتعلق به مقصود وكذا مسكورة القرن لما قلنا والخصي لان لحمها اطيب وقد صح ان النبي صلى الله عليه وسلم ضحي بكبشين املحين موجوئين والثولاء وهي المجنونة وقيل هذا اذا كانت تعتلف لانه لا يخل بالمقصود اما اذا كانت لا تعتلف لا تجزيه والجرباء ان كانت سمينة جاز لان الجرب في الجلد ولا نقصان في اللحم وان كانت مهزولة لاتجوز لان الجرب في اللحم فانتقص واما الهتماء وهي التي لا اسنان لها فعن ابي يوسف انه يعتبر في اسنان الكثرة والقلة وعنه ان بقي ما يمكن الاعتلاف به اجزء لحصول المقصود والسكاء وهي التي لا اذن لها خلقة لا تجوز ان كان هذا لان مقطوع اكثر الاذن اذا كان لا يجوز فعديم الاذن اولى.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ جماء کی قربانی جائز ہے یعنی وہ جانور جس کے سر پر سینگ نہ ہوں۔ (ف مُنڈی یعنی پیدائشی جس کے سینگ نہ ہوں۔ اس سے مراد یہ نہیں ہے کہ سینگ ہو کر ٹوٹ گئے ہوں)۔ لان القرن الخ کیونکہ سینگ سے کوئی خاص مقصد حاصل نہیں ہوتا ہے اسی طرح ٹوٹے ہوئے سینگ والے جانور کی قربانی جائز ہے کیونکہ اس کے سینگ سے بھی کوئی مقصد حاصل نہیں ہوتا ہے۔ (ف امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے۔ اور امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ٹوٹنے کی وجہ سے اس کے سر سے بہت زیادہ خون نکلا ہو تو وہ بیمار جانور کے مانند ہے۔ یعنی اس کی قربانی جائز نہیں ہوگی ورنہ جائز ہوگی۔ اور امام احمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر نصف سے زائد سینگ ٹوٹا ہوا ہو تو جائز نہیں ہوگی ورنہ جائز ہوگی۔ پھر جن لوگوں نے اسے جائز کہا ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ اس کے سینگ سے مالک کا کوئی مقصد متعلق نہیں ہے اگرچہ تھوڑا سا عیب اس سے ہوتا ہے لیکن بالاجماع تھوڑے سے عیب کے باوجود قربانی جائز ہوتی ہے اسی واسطے موجوء یعنی خصی کی قربانی جائز ہے۔ اس سے مراد وہ نر جانور ہے جس کے خصیتین۔ اس کے چمڑے میں رہتے ہوئے اوپر سے چوٹ مار کر چور کر دئے جاتے ہیں یا اس کے خصیتین کو اوپر کے چمڑے سے کاٹ کر نکال دئے جاتے ہیں اور اس کے نکال دینے سے گوشت میں کوئی نہیں کمی آتی ہے یہاں تک کہ امام محمدؒ نے اصل میں کہا ہے کہ اگر کل سینگ ٹوٹ گیا ہو تو جائز ہے جیسا کہ پیدائشی نہ ہونے سے جائز ہے بخلاف کان کے کہ اگر کان پیدائشی نہ ہوں تو اس کی قربانی جائز نہیں ہوتی ہے اور اگر کان چھوٹے ہوں تو جائز ہوتی ہے۔ کیونکہ کان کٹ جانے سے جانور عیب دار ہو جاتا ہے اس لئے اس کی قربانی ناجائز ہوتی ہے تو نہ ہونے سے بدرجہ اولیٰ ناجائز ہوگی۔ مع۔

لیکن اس دلیل میں کچھ تامل ہے کیونکہ اول تو تھوڑا عیب ہے جس کے باوجود قربانی جائز ہوتی ہے اور اس کی یہ حد نص یا قیاس سے موجود ہے۔ پھر جیسے سینگ سے اصل مقصود یعنی گوشت میں کوئی نقصان نہیں آتا ہے اسی طرح کان نہیں ہونے سے بھی کوئی نقصان نہیں آتا ہے کیونکہ کان کھانا جائز نہیں ہے اور جیسا کہ کان کے بارے میں نص موجود ہے اسی طرح سینگ کے بارے میں بھی سند حسن کے ساتھ مرفوعا نص موجود ہے یعنی حضرت علیؓ کی حدیث جو ابوداؤد کی روایت ہے اوپر گذر چکی ہے۔ اور حدیث مرفوع کے رہتے ہوئے قیاس کی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے۔ ویسے فرق کرنا بہت مشکل ہے۔ لہٰذا بظاہر اس میں امام احمدؒ کا قول دلیل کے اعتبار سے راجح ہے۔ اور خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی سینگوں والے ذبح فرمائے ہیں جیسا کہ عنقریب اس کا بیان آتا ہے۔ اور زیادہ سے زیادہ فرق کی وجہ یہ بنتی ہے کہ جس جانور کے پیدائشی سینگ نہ ہوں اس کی قربانی تو

بالاتفاق جائز ہے۔ اس کے برخلاف جس کے کان پیدائشی نہ ہوں تو اس کے بارے میں پہلی بات یہ ہے کہ اس کے ناجائز ہونے کے لئے کوئی نص موجود نہیں ہے اس لئے اس کے مسئلہ میں اجتہاد کی گنجائش آئے گی۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ پیدائشی سینگ نہ ہونا تو پایا جاتا ہے۔ لیکن پیدائشی کان کا نہ ہونا بالکل نادر بلکہ نایاب ہے۔ پس نادر اور نایاب فرضی بات کو دلیل میں پیش کرنے کی کوئی خاص وجہ معلوم نہیں ہوتی ہے۔

اس کے باوجود اس میں یہ فرق اسی وقت مفید ہوگا جب کہ اس وقت کے معارضہ میں صریح نص موجود نہ ہو۔ جب کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث موجود ہے۔ اب اگر یہ کہا جائے کہ کان سینگ ہونے کو مستحب قرار دیا جائے۔ تو جواب یہ ہوگا کہ عضباء یعنی کان کٹے ہونے کو ناجائز ہونے پر محمول کیا گیا ہے تو اس ہی سے حرام ہونا مراد ہے۔ پھر اسی لفظ سے خلاف اولیٰ مراد لینا جائز نہ ہوگا۔ اور اس کے لئے کوئی قرینہ بھی موجود نہیں ہے۔ لہٰذا یہ غور کرنے کا مقام ہوا۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ اب اگر یہ سوال کیا جائے کہ حدیث میں صراحۃً چار جانوروں کی قربانی سے منع کیا گیا ہے یعنی (۱) عوراایسا کہ اس کا کانا ہونا بالکل ظاہر ہو الخ (اسی طرح عرجاء وغیرہ) اس کی موجودگی میں ایک پانچویں قسم سینگ ٹوٹا ہونا بھی تو ایک عیب دار اور ممنوع ہے کہاں سے آئی کیا یہ ان چاروں کے لئے ناسخ ہے یا منسوخ ہے ویسے اسی کا منسوخ ہونا زیادہ غالب گمان ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تمام اصولیین کا متفقہ طے شدہ قاعدہ کی بناء پر ان احادیث میں معارضہ تک ثابت نہیں ہوتا ہے چہ جائیکہ کسی کو ناسخ یا منسوخ کہا جائے۔ کیونکہ ایک حدیث میں چار جانوروں کی ممانعت ہونے کا مطلب ہرگز یہ نہیں نکلتا ہے کہ اس سے زیادہ ممنوع نہ ہو۔ اور یہ بات اصول فقہ میں بصراحت مذکور ہے۔ اسی طرح کتاب الحج کے اندر شکار کے قتل کے مسئلہ میں جن پانچ چیزوں کو فوقیہ کہا گیا ہے اس کی شرح میں بہت ہی تفصیل کے ساتھ اس کی وضاحت کی جا چکی ہے۔ جس سے زیادہ بحث کی یہاں گنجائش نہیں ہے۔ اور اجتہاد کے مواقع کے جاننے والے کے لئے یہی اشارات کافی ہیں۔ اچھی طرح سمجھ لیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

والخصی الخ اور خصی کی قربانی جائز ہے۔ کیونکہ اس کا گوشت (بہ نسبت غیر خصی کے) زیادہ خستہ اور بہتر ہوتا ہے۔ (ف اور یہی بات گوشت میں مقصود ہے)۔ **وقد صح الخ** اور صحیح حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی علیہ وسلم نے دو مینڈھوں یا بکروں بڑے سینگوں والے سیاہی وسپیدی ملے ہوئے خصی کئے ہوؤں کی قربانی کی ہے۔ (اس میں کھا کی عبارت کی جگہ مذکر صیغہ کی بجائے صیغہ مؤنث لحمہ بھی ایک نسخہ ہے اور بظاہر یہی بہتر ہے)۔ (ف یہ مشہور حدیث بہت سے صحابہ کرامؓ سے مختصر اور مطول صحاح اور سنن ابی داؤد اور مسند احمد وغیرہ میں مروی ہے۔ جس سے خصی کی قربانی جائز ثابت ہوتی ہے)۔ **والثولاء الخ** اور ثولاء کی قربانی بھی جائز ہے۔ اس سے مراد مجنونہ ہے۔ (ف کیونکہ جانور میں عقل کا ہونا مقصود نہیں ہے۔ ھ۔ ع)۔

وقیل ھذا اذا الخ کچھ فقہاء نے فرمایا ہے کہ مجنونہ بکری گائے وغیرہ کی قربانی اسی صورت میں جائز ہوگی جب کہ وہ اپنا چارہ کھاتی رہتی ہو۔ کیونکہ ایسی مجنونہ مقصد میں خلل نہیں ڈالتی ہے یا نقصان دہ نہیں ہے۔ اور اگر وہ چارہ ودانہ وغیرہ نہیں کھاتی ہو تو وہ صحیح نہیں ہوگی)۔ (ف کیونکہ چارہ نہ کھانے سے وہ بھوکی رہے گی پھر آہستہ آہستہ وہ دبلی اور کمزور ہو جائے گی۔ بالآخر اس کے گوشت میں کمی آجائے گی۔ معلوم ہونا چاہئے کہ مجنونہ کے سلسلہ میں اتنی تفصیل کی بظاہر کوئی ضرورت ہی نہیں ہے کیونکہ حقیقت میں اس کے جنون سے کوئی مطلب نہیں ہے کیونکہ جانور میں عقل ہوتی ہی نہیں ہے۔ تو اس میں جنون کیوں ہوگا۔ بلکہ حقیقت میں ثولاء سے وہ مراد ہوتی ہے جو باؤلی جیسی ادھر اُدھر ماری ماری پھرتی ہے جیسے کہ اکثر جانوروں کے گلہ اور ریوڑ میں دو ایک دیکھی جاتی ہے۔ لیکن مشہور مقولہ کے مطابق دیوانہ مکار؟ ہوشیار یعنی اپنے مطلب کی بات کھانے پینے میں کچھ بھی کمی نہیں کرتی ہے۔ اگر ایسی ہے تو وہ مریضہ اور بیمار کہلاتی ہے۔ ثولا نہیں کہلاتی ہے۔ فافہم۔

والجرباء الخ اور اگر بکری یا گائے وغیرہ خارش کے مرض میں مبتلا ہو لیکن موٹی تازی ہو تو اس کی بھی قربانی جائز ہوگی۔ کیونکہ اس کی خارش کا اثر صرف اس کی کھال پر ہے جس سے اس کے گوشت کا کچھ نقصان نہیں ہے۔ (ف لیکن ایک حکیم

تو اس میں یہ عیب ضرور نکالے گا کہ یہ سوداوی بیماری ہے جو اس کے اندرونی گوشت سے نکل کر کھال کے اوپر تک آگئی ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ جب سوداوی مادہ بہت زیادہ بڑھا ہوا نہ ہو بلکہ خفیف ہو اور طبیعت میں قوت باقی ہو تو قدرت الٰہی خود ہی اوپر کھال کی طرف منتقل کر دیتی ہے تاکہ اندرونی حصہ گوشت کا محفوظ رہ جائے۔ لہٰذا اس کا گوشت صاف رہے گا۔ وان کانت مهزولة الخ اور اگر وہ گائے یا بکری بہت ہی دبلی پتلی ہو تو اس کی قربانی جائز نہ ہوگی۔ کیونکہ اس وقت اس کی خارش اس کے گوشت میں موجود ہوگی جس سے اس میں نقصان پیدا ہو گیا ہے۔ (ف مطلب یہ ہے کہ اس جانور میں خارش کی بیماری اتنی زیادہ لگ گئی ہے کہ اس کا اثر اس کے گوشت میں بھی موجود ہے جس کی دلیل اس کا دبلا ہو جانا ہے اس لئے اس کی قربانی جائز نہ ہوگی یا یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ اگر چہ فی الحال اس کی طبیعت بہتر ہوئی ہے پھر بھی اس کے بدن میں تندرست اور سالم گوشت کی طاقت نہیں آئی ہے اس لئے اس کی قربانی بیماری کی موجودگی کی وجہ سے یا اس کے بعد کی کمزوری کی زیادتی کی وجہ سے جائز نہیں ہوگی۔ کیونکہ اس جانور سے جتنے گوشت کی امید تھی وہ بالکل نہیں پائی جا رہی ہے۔

واما الهتماء الخ اور ہتماء یعنی وہ جانور جس کے دانت نہ ہوں تو اس کے حکم کے بارے میں کئی اقوال ہیں۔ فعن ابی یوسفؒ الخ اس طرح سے کہ (ف امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ دانتوں میں کمی و بیشی کا اعتبار ہے (ف یہاں تک کہ اگر نصف یا اس سے زیادہ دانت منہ میں نہ ہوں تو ان کی قربانی جائز نہ ہوگی۔ اور اگر کم نہ ہوں یعنی زیادہ موجود ہوں تو اس کی قربانی جائز ہوگی)۔ وعنه انه الخ اور ان ہی یعنی امام ابو یوسفؒ سے دوسری روایت یہ بھی ہے کہ اگر منہ میں اتنے دانت باقی رہ گئے ہوں جن سے وہ اپنا چارہ کھا سکتا ہو تو وہی کافی ہیں یعنی اس کی قربانی صحیح ہو جائے گی کیونکہ دانتوں کا مقصد چارہ کھانا ہے اور وہ حاصل ہے۔ (ف اور اسی چارہ سے اس کے بدن میں گوشت باقی رہے گا)۔

والسكاء الخ اسی طرح سے سکاء کی قربانی بھی جائز نہ ہوگی۔ سکاء سے مراد وہ جانور ہے جس کے کان پیدائش کے وقت سے ہی نہ ہوں کیونکہ جب ایسے جانور کی قربانی جائز نہیں ہے جس کے کان کا اکثر حصہ کٹا ہوا ہو تو بدرجہ اولیٰ جس کے کان بالکل نہ ہوں اس کی قربانی جائز نہ ہوگی۔ (ف علماء کے نزدیک ایک قاعدہ اور اصل یہ ہے کہ جانور میں جس عیب کا اثر اس کے گوشت میں ہوتا ہے اس کی وجہ سے قربانی جائز نہیں ہوتی ہے۔ ورنہ ہو جاتی ہے۔ م ع۔

توضیح: جماء، خصی، موجوء، ثولاء، عضباء، جرباء، ہتماء، کی تعریف، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

وهذا الذى ذكرنا اذا كانت هذه العيوب قائمة وقت الشراء ولو اشتراها سليمة ثم تعيبت بعيب مانع ان كان غنيا عليه غيرها وان كان فقيرا تجزيه هذا لان الوجوب على الغنى بالشرع ابتداء لا بالشراء فلم تتعين به وعلى الفقير بشرائه بنية الاضحية فتعينت ولا يجب عليه ضمان نقصانه كمافى نصاب الزكوة وعلى هذا الاصل قالوا اذا ماتت المشتراة للتضحية على الموسر مكانها اخرى ولا شئ على الفقير ولو ضلت اوسرقت فاشترى اخرى ثم ظهرت الاولى فى ايام النحر على الموسر ذبح احدهما وعلى الفقير ذبحهما ولو اضجعها فاضطربت فانكسر رجلها فذبحها اجزاه استحسانا عندنا خلافا لزفر والشافعى رحمهما الله لان حالة الذبح ومقدماته ملحقة بالذبح فكانه حصل به اعتبارا وحكما وكذا لو تعيبت فى هذه الحالة فانفلتت ثم اخذت من فوره وكذا بعد فوره عند محمد خلافا لابى يوسف لانه حصل بمقدمات الذبح.

ترجمہ:۔ اس سے پہلے قربانی کے کچھ ناجائز اور کچھ جائز ہونے کے سلسلہ میں جو مسائل بیان کئے گئے وہ اسی صورت کے ہیں جب کہ خریداری کے وقت ان جانوروں میں وہ عیوب موجود ہوں۔ (ف مثلاً دیکھنے میں عیب' آنکھ میں عیب' پیر میں عیب' بہت زیادہ دبلا ہونا کانا اور دم کا کٹا ہونا وغیرہ)۔ ولو اشتراها سليمة الخ یعنی اگر خریداری کے وقت جانور بالکل تندرست ہو

لیکن ذبح کرنے سے ذرا پہلے مذکورہ عیوب میں سے کوئی عیب جانور میں ظاہر ہو جائے۔(ف تو امام مالکؒ وامام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک وہی جانور قربانی کے لئے کافی ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک قربانی واجب نہیں ہے اسی طرح اگر نذر کا جانور ہو تو وہ ہی کافی ہوگا۔ع۔ میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ امام مالکؒ سے قربانی کے واجب ہونے کا قول منقول ہو چکا ہے اس لئے ان کے نزدیک بھی ہمارے قول کی طرح مطلقاً جواز نہیں۔ بلکہ آنے والی تفصیل ہونی چاہئے۔ کہ۔ان كان غنيا عليه غيرها الخ یعنی اگر وہ شخص مالدار ہو تو اس پر دوسری قربانی واجب ہوگی۔(ف یعنی دوسرا جانور خرید کر قربانی کرنی ہوگی۔ اور اگر وہ خود فقیر ہو تو اس کے لئے اسی کی قربانی جائز ہوگی۔(ف یعنی اسی کو ذبح کردے)۔

لان الوجوب الخ کیونکہ ایک مالدار کے ذمہ شریعت کے حکم سے ہی قربانی ابتداءً واجب ہوتی ہے اس لئے خریدے ہوئے کی قربانی کرے یا کسی دوسرے جانور کی کہ جیسے واجب ہوئی ہے اسی طرح ادا کرے)۔ وعلى الفقير الخ لیکن فقیر پر ابتداء قربانی واجب نہیں تھی بلکہ قربانی کی نیت سے خریدنے کی وجہ سے اس پر لازم ہوئی ہے اس لئے جس جانور کو اس نے خریدا ہے وہی اس پر لازم ہوگا۔(ف اور دوسرے کی خریداری کی صورت نہیں ہوگی لیکن سوال یہ ہے کہ کیا وہ شخص جانور میں عیب کی وجہ سے عیب کا ذمہ دار بھی ہوگا یا نہیں)۔ تو جواب یہ ہے ولا يجب عليه الخ کہ اس پر جانور کے نقصان کا ضمان لازم نہیں ہوگا جیسا کہ زکوٰۃ کے نصاب میں ہے۔(ف یعنی جیسے زیادہ مال ہونے کی صورت میں زکوٰۃ لازم ہونے کے بعد اس کا مال تباہ ہو جائے تو زکوٰۃ کی مقدار بھی اسی انداز سے ساقط ہو جاتی ہے اور وہ شخص اس نقصان کا ذمہ دار نہیں ہوتا ہے۔اسی طرح موجودہ صورت میں بھی عیب کی وجہ سے نقصان کا ذمہ دار نہیں ہوگا کیونکہ یہ دونوں چیزیں صرف مال کا حق واجب نہیں اور جسمانی عبادت نہیں ہیں جو واجب ہوں۔ لہٰذا جب مال میں کمی آجائے گی تو اس کی زکوٰۃ کے وجوب میں بھی کمی ہوگی۔ع۔ شیخ الاسلامؒ نے کہا ہے کہ اگر خرید خوشحال ہو تو قربانی کی نیت سے خریدنے میں تمام روایتوں کے مطابق اسی جانور کو ذبح کرنا واجب نہیں ہوتا ہے اور اگر وہ تنگدست ہو تو ظاہر الروایت کے مطابق وہی جانور واجب اور متعین ہو جاتا ہے اور امام مالک کا بھی یہی قول ہے۔

امام زعفرانی نے روایت کی ہے کہ فقیر پر بھی واجب نہیں ہے اور شمس الائمہؒ نے بھی اسی کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اور اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ صرف دل کی نیت سے فقیر پر قربانی واجب نہیں ہوتی ہے جب تک کہ اس کی طرف سے نیت کے مطابق کوئی کام نہ ہو مثلاً کوئی جانور خرید لے۔ اور اگر اس کے پاس کوئی بکری ہو جس کی قربانی کی نیت اس نے دل میں کی ہو مگر زبان سے کچھ نہ کہا تو بالاتفاق اس کی قربانی واجب نہیں ہوگی۔ع۔ اور اگر اس نے جانور خرید لیا ہو یا قربانی کی نذر مان لی ہو تو وہ جانور متعین ہو جائے گا اور اس کی قربانی واجب ہوگی یہاں تک کہ اگر وہ جانور عیب دار بھی ہو جائے تو بھی اس پر اسی کی قربانی لازم ہوگی اور اس عیب کی وجہ سے اس پر کوئی ضمان لازم نہیں ہوگا)۔ وعلى هذا الاصل الخ اسی اصل کی بناء پر ہمارے مشائخ نے یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ اگر قربانی کے لئے خریدا ہوا جانور مر گیا ہو۔(ف کہ خریدار یا تو خوشحال ہوگا یا تنگدست ہوگا)۔

على الموسر الخ تو مالدار پر اس جانور کے بجائے دوسری قربانی واجب ہوگی لیکن فقیر پر کچھ واجب نہیں ہوگا۔(ف کیونکہ اس کا قاعدہ ابھی بیان کیا گیا اس کے مطابق مالدار کے ذمہ اس جانور کی قربانی خریداری کی وجہ سے واجب نہیں ہوئی تھی بلکہ اس کے مالدار ہونے کی وجہ سے از خود واجب تھی لیکن فقیر پر خریداری کے بعد اسی جانور کی قربانی لازم آئی تھی اور وہ بھی مر گیا لہٰذا وہ فقیر اس جانور کے مر جانے سے کسی قسم کے نقصان کا ضامن بھی نہیں ہوگا)۔ ولو ضلت الخ اگر جانور گم ہو گیا یا کسی نے اسے چرالیا یا کسی وجہ سے اس نے دوبارہ جانور خرید لیا۔(ف اگرچہ اس نے قربانی ہی کی نیت سے دوبارہ جانور خریدا ہو)ثم ظهرت الخ پھر قربانی کے دنوں میں ہی جانور مل گیا یعنی جو گم ہو گیا تھا وہ مل گیا یا جو چوری ہو گیا تھا وہ مل گیا تو دیکھنا ہوگا کہ جس کا یہ جانور ہے وہ مالدار ہے یا فقیر ہے کیونکہ دونوں کے حکم میں بہت فرق ہے)۔

على الموسر الخ اس طرح سے کہ مالدار ہونے کی صورت میں اس پر دونوں جانوروں میں سے صرف کسی ایک جانور کی

قربانی واجب ہوگی۔ (ف یعنی دونوں میں سے جس کسی کی چاہے قربانی کردے اور دوسرے جانور کے بارے میں اس کو اختیار ہوگا یہاں تک کہ اگر چاہے تو اسے فروخت بھی کردے)۔ وعلی الفقیر الخ لیکن فقیر پر ان دونوں جانوروں کو ذبح کرنا واجب ہوگا۔ (ف کیونکہ ان دونوں کو قربانی کی نیت سے خریدنے سے اس شخص پر دونوں جانوروں ہی کی قربانی لازم ہوگی اگرچہ شروع میں اس پر ایک کی بھی قربانی واجب نہیں تھی)۔ ولو اضجعها الخ اگر کسی نے اپنے جانور کو قربانی کے لئے لٹایا یا پکا اور اس نے اٹھا پٹک کی جس سے اس کا پاؤں ٹوٹ گیا۔ (ف یا اس کی آنکھ جاتی رہی یا اس جیسا اس میں کوئی عیب آگیا کہ اگر شروع میں ہی وہ عیب اس میں ہوتا تو اس کی قربانی جائز نہیں ہوتی۔

فذبحها الخ پھر بھی اس نے اسی کو ذبح کیا تو ہمارے نزدیک اس کی قربانی استحسانا جائز ہوگی۔ حالانکہ اس میں امام زفر امام شافعی رحمہما اللہ نے اختلاف کیا ہے۔ (ف یعنی ان دونوں کے نزدیک قربانی کے جانور کو ذبح کرنے سے پہلے ایسا عیب آجائے جس سے قربانی نہیں کی جاسکتی ہو تو اس کی قربانی صحیح نہیں ہوگی اور ہمارے نزدیک قیاس تو یہی ہے لیکن ہم نے ایسے قیاس کو چھوڑ دیا کیونکہ ذبح کے بعد ہی وہ خود ٹکڑے ٹکڑے کردیا جائے گا اس لئے ذبح کے وقت ایسا ہوجانے سے استحسانا جائز ہوگا کیونکہ ذبح کی حالت اور پہلے کے لوازمات سب ذبح میں شامل ہیں۔ (ف یعنی جانور کو ذبح کے لئے ذبح کی جگہ تک لانا اور اس کی ٹانگوں کو باندھنا۔ پھر اسے لٹانا پھر اسے باندھنا وغیرہ یعنی پاؤں کو اس کے سینے پر رکھنا یہ ساری باتیں اس کے ذبح میں شامل ہیں)۔

فکانه حصل به الخ اس وقت یہ سمجھا جائے گا کہ گویا اس کا عیب ذبح کے ذریعہ حاصل ہوا ہے۔ اعتبار اور حکم کے لحاظ سے۔ (ف یعنی یہ چیزیں جب ذبح میں داخل ہیں اور ذبح کے حکم میں ہیں تو اجازت شرعی حکم کے اعتبار سے گویا ذبح کرنے سے ہی اس کا پاؤں ٹوٹ گیا۔ یہاں تک کہ ذبح کے بعد کاٹ دیا جائے گا اور ٹکڑے ٹکڑے ہوجائے گا کیونکہ ذبح کرنا ان افعال میں داخل ہے)۔ وکذا لو تعیبت الخ یعنی اسی طرح اگر ایسا ہوا کہ اس ذبح کے وقت اس جانور میں عیب آجائے وہ جانور عیب دار ہوگیا پھر اچانک وہ اچھل کر بھاگ گیا۔ پھر اسے فوراً ہی پکڑ لیا گیا۔ (ف تو بھی اس سے پہلے کی حالت باقی ہے تو گویا وہ جانور ذبح کی حالت میں عیب دار ہوا)۔ وکذا بعد فورة الخ۔ اسی طرح اگر وہ جانور فوراً نہیں پکڑا گیا بلکہ کچھ دیر بعد پکڑا گیا تو امام ابو یوسفؒ کے قول کے بر خلاف امام محمدؒ کا یہی قول ہے۔ (ف تو گویا فوراً ہاتھ لگ گیا ہے)۔ کیونکہ یہ بھی ذبح کرنے کے لوازمات کے ساتھ حاصل ہوا ہے۔ (ف کیونکہ وہ ذبح ہی کے واسطے لایا گیا تھا اچانک اس کے ساتھ یہ حادثہ ہوا پھر فوراً وہ اگر ہاتھ نہ لگا تو بھی کوئی نقصان دہ نہیں ہے کیونکہ یہ سب کام ذبح کی تیاری کے سلسلے کے ہیں۔

اب اگر وہ نظر سے غائب ہوجائے یا اس بات کا ارادہ کرلیا جائے کہ اسے چھوڑ کر دوسرا جانور خرید لینگے تو اب مذکور ذریعے کا تقاضہ یہ ہوگا کہ اسے ذبح کرنا جائز نہیں ہونا چاہئے کیونکہ وہ ذبح کے لوازمات سے نکل گیا ہے۔ کیونکہ اس وقت ارادے سے واپس لایا جائے کہ اسے ابھی یا آج ذبح نہیں کیا جائے گا بلکہ دوسرے وقت ذبح کیا جائے گا اور اس وقت لے جاتے ہوئے اس کی ٹانگ ٹوٹ گئی تو اس کی قربانی جائز نہیں ہونی چاہئے کیونکہ یہ ارادہ ذبح کے ابتدائی لوازمات میں نہیں داخل ہے)۔ اچھی طرح سمجھ لیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ اب آئندہ یہ باتیں بیان کی جائینگی کہ کن کن ایسے جانوروں کی قربانی جو مذکورہ اعذار سے محفوظ ہوں جائز ہونگی)۔

توضیح: اگر جانور کو قربانی کے لئے خریدتے وقت وہ ایسے عیب سے سالم ہو کہ جس کی وجہ سے اس کی قربانی صحیح نہیں ہوتی ہو مگر اس کو ذبح کرنے سے ذرا پہلے اس میں اس قسم کا عیب آگیا ہو، اگر جانور کو ذبح کرنے کے ارادہ سے مذبح لیجایا گیا پھر اس وقت ارادہ یہ بدل گیا کہ آج کی بجائے کل اس کی قربانی ہوگی اور کل آنے تک جانور سخت عیبدار ہوگیا۔

مسائل کی تفصیل، احکام، اقوال ائمہ، تفصیل دلائل

قال والا ضحية من الابل والبقر والغنم لانها عرفت شرعا ولم تنقل التضحية بغيرها من النبي عليه السلام ولا من الصحابة رضي الله عنهم قال ويجزى من ذلك كله الثنى فصاعدا الاالضان فان الجذع منه يجزى لقوله عليه السلام ضحوا بالثنايا الا ان يعسر على احدكم فليذبح الجذع من الضان وقال عليه السلام نعمت الاضحية الجذع من الضان قالوا وهذا اذا كانت عظيمة بحيث لوخلط بالثنايا يشتبه على الناظر من بعيد والجذع من الضان ما تمت له ستة اشهر في مذهب الفقهاء وذكر الزعفراني انه ابن سبعة اشهر والثنى منها ومن المعزا بن سنة ومن البقرا بن سنتين ومن الابل ابن خمس سنين ويدخل في البقر الجاموس لانه من جنسه والمولودبين الاهلي والوحشي يتبع الام لانها هي الاصل في التبعية حتى اذا نزا الذئب على الشاة يضحى بالولد.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ قربانی اونٹ گائے' بکری وغیرہ کی جنس سے کرنی ہوگی۔(ف اونٹ میں اس کی دونوں قسمیں یعنی عربی اور بختی دونوں شامل ہیں۔اسی طرح گائے میں گائے اور بیل یعنی نر اور مادہ دونوں شامل ہیں اسی طرح بکری میں بکری' بھیڑ اور دنبہ مذکر اور مونث سب ہی شامل ہیں۔ لیکن مجھ کو یہ معلوم نہیں ہوسکا کہ کسی روایت سے بھینس کو ذبح کرنے کا بھی ثبوت ہو۔م۔اور عینیؒ نے فرمایا ہے کہ اسی قول کی طرح امام مالک وشافعیؒ کا بھی قول ہے۔اور اصحاب ظواہر نے یہ کہا ہے ہر حیوان سے خواہ وہ وحشی یا پالتو ہو اور ہر پرند سے خواہ وہ وحشی یا پالتو ہو بشرطیکہ اس کا گوشت کھایا جاتا ہو اس کی قربانی جائز ہوگی۔ کیونکہ حدیث میں موجود ہے کہ جمعہ کی نماز میں جلدی جانے والوں کے لئے ثواب میں سب سے پہلے اونٹ پھر گائے پھر بکری پھر مرغی پھر انڈا اور چڑیا کے ھدیہ کا ثواب ملتا ہے۔اس سے معلوم ہوا کہ جب کعبہ میں ان جانوروں کو ہدیہ کے طور پر لے جانے کی مثال ہے تو اس کی قربانی بھی جائز ہے۔اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں اصل میں ان جانوروں کی قربانی ہی مذکور نہیں ہے بلکہ ثواب کے درجے کو دکھانا ہے۔

پھر ان اصحاب ظواہر پر اپنی دلیل میں یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اگر اس حدیث کا ظاہر ہی مراد ہو اور ان کی قربانی جائز ہو تو چونکہ اس میں انڈے کا بھی ذکر کیا گیا ہے اس لئے انڈہ کی قربانی بھی جائز ہونی چاہئے۔ حالانکہ یہ بات بالاتفاق باطل ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ اعتراض غلط ہے۔ کیونکہ اھداء یعنی ھدیے میں دینا یہ لفظ عام ہے لیکن جس جانور کو ھدیے میں دینا اس طور پر ہو کہ وہاں اس کی قربانی کی جائے تو وہاں اس کی قربانی جائز ہونی چاہئے۔اور جواب کا حق یہ ہے کہ لفظ اھداء کے عام ہونے سے قربانی کے خاص ہونے پر استدلال نہیں ہوسکتا ہے۔ ہر ایسی چیز سے جس سے اللہ کی قربت حاصل ہوتی ہو اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ اس کی قربانی بھی جائز ہو یا جس جانور کو ذبح کیا جاتا ہو اس کی قربانی کافی ہو جائے بلکہ ان اصحاب ظواہر کی رائے عجیب ہے کہ اجتہاد کے طریقے میں سرسری قدم رکھتے ہیں یعنی اجتہاد کرتے وقت ذرا بھی غور وفکر نہیں کرتے ہیں۔ بلکہ اھل ظواہر کے نزدیک صحیح حکم وہی ہے کہ انہی جانوروں کی قربانی جائز ہے جو منقول ہے)۔**لانها عرفت شرعاً الخ** کیونکہ قربانی کا حکم یا طریقہ شریعت سے معلوم ہوا ہے۔(ف یعنی قربانی ایسا کام ہے جس میں رائے کو مطلق دخل نہیں ہے)۔

ولم تنقل التضحيه الخ اور اونٹ گائے' بکری کے علاوہ کسی اور جانور کی قربانی کرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا کسی صحابی سے ثابت نہیں ہے۔(ف بلکہ صرف انہی تینوں کی قربانی ثابت ہے جیسا کہ حضرت جابرؓ کی روایت سے جو مسلم میں ہے اونٹ کی قربانی ثابت ہے اور حضرت جابر وعائشہ رضی اللہ عنھما کی روایت سے جو بخاری ومسلم میں ہے گائے کی قربانی ثابت ہے اور حضرت انسؓ کی روایت سے جو بخاری ومسلم وغیرھم میں ہے بکری کی قربانی ثابت ہے)۔**قال ويجزى من ذالك الخ** قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ان سب یعنی اونٹ گائے بکری میں سے ثنی (ثنی اور جذعہ ہر جانور کے علیحدہ مخصوص عمر کے بچے) یا اس

سے بڑے کی قربانی جائز ہے سوائے ضان یعنی دنبہ کے کہ اس میں سے جذع کی بھی قربانی جائز ہے۔(ف امام مالک واحمد رحمہم اللہ کا بھی یہی قول ہے۔ع)۔لقوله عليه السلام الخ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ہر جانور کی قربانی میں ثنی کی قربانی کرو لیکن اگر تم میں سے کسی کو دنبہ کا ثنیہ نہ ملے تو وہ جذع (یعنی چھ ماہ کے بچہ) کو بھی کر سکتا ہے۔(ف رواہ مسلم)۔

وقال عليه السلام الخ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ دنبہ میں سے جذع اچھی قربانی ہے۔(ف اس کی روایت ترمذی نے کی ہے۔ساتھ ہی اس کا قصہ بھی بیان کیا ہے اور اسے غریب بھی بتایا ہے اس جگہ اس مفہوم کی دوسری حدیثیں بھی ہیں ان میں سے ایک حضرت عقبہ بن عامرؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے صحابہؓ کو قربانی کے جانور تقسیم فرمائے تو میرے حصے میں ایک جذع آیا تو میں نے کہا کہ میرے حصے میں ایک جذع آیا ہے کیا اس کی قربانی کروں تو آپؐ نے فرمایا کہ ہاں!اس کی قربانی کر دو۔بخاری ومسلم نے اس کی روایت کی ہے۔اور بیہقی نے اپنی روایت میں ایک جملہ کا اور اضافہ کیا ہے کہ تمہارے بعد کسی اور کو اس کی اجازت نہیں ہے۔بیہقی نے کہا ہے کہ یہ خاص رخصت اور اجازت ابو بردہ بن نیاز رضی اللہ عنہ کے ہے اور ابوداؤد نے زید ابن خالدؓ کے واسطے عقبہ اور ابو بردہ کے مثل بیان کی ہے۔بلال اسلمی سے مرفوعا روایت ہے کہ دنبہ کے جذع سے یعنی چھ ماہ کے بچے کی قربانی جائز ہے اس کی روایت ابن ماجہ نے کی ہے اور اس کی اسناد صحیح ہے۔اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ حضرت عقبہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں دنبہ کے سوا میں بھی جذع مراد ہے۔اسی طرح حضرت ابو بردہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں شاید معز مراد ہے۔کیونکہ معز یعنی بھیڑی اور بکری میں ایک سال سے کم جائز نہیں ہے۔اس تاویل سے اس باب کی تمام حدیثوں میں موافقت ہو گئی اور کوئی اختلاف نہیں رہا اور یہی اصل ہے۔واللہ تعالیٰ اعلم۔م)۔

قالوا وهذا اذا كانت الخ۔مشائخ نے فرمایا ہے کہ اس جگہ جذع کو جو جائز بتلایا گیا ہے اس کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ اتنا بڑا اور موٹا ہو کہ اگر اسے ثنی جانوروں میں ملا دیا جائے تو دور سے دیکھنے والوں کو شبہ ہو جائے کہ وہ ثنی ہے یا جذع ہے۔)والجذع من الضان الخ دنبہ کا جذع اس بچہ کو کہا جاتا ہے جس پر چھ مہینہ پورے ہوئے ہوں یہ فقہاء کے مذہب کے مطابق ہے۔(ف ورنہ لغت والوں کے نزدیک سال بھر کے بچے کو جذع کہا جائے گا)۔وذكر الزعفراني الخ اور زعفرانیؒ نے کتاب الاضاحی میں ذکر کیا ہے کہ سات ماہ کے بچہ کو کہا جاتا ہے۔(ف اور ترمذیؒ نے حضرت وکیعؒ سے نقل کیا ہے کہ چھ یا سات ماہ کے بچہ کو کہا جاتا ہے۔

والثني منها الخ یعنی ثنی خواہ دنبہ سے ہو یا بھیڑ بکری سے ہو ایک سال کا بچہ ہوتا ہے۔(ف یعنی اس کا ایک سال پورا ہو کر دوسرا سال شروع ہو چکا ہو اور دنبہ کے علاوہ کسی اور جانور میں ثنی سے کم عمر کے بچے کی قربانی جائز نہیں ہے)۔ ومن البقر الخ اور گائے کا ثنی وہ ہوتا ہے جس کے دو سال پورے ہو چکے ہوں۔(ف اور اس کا تیسرا سال شروع ہو چکا ہو)۔

ومن الابل الخ اور اونٹ میں سے ثنی وہ ہوتا ہے جس کے پانچ سال پورے ہو چکے ہوں۔(ف اور اس کا چھٹا سال شروع ہو گیا ہو)۔ ويدخل في البقر الخ اور گائے میں بھینس بھی داخل ہے کیونکہ یہ بھی اسی کی جنس میں سے ہے۔(ف یہ حکم استحسانا ہے۔الخلاصہ۔اور روایت میں بھینس کی قربانی کا ذکر شائد اس لئے نہیں ہے کہ عرب میں اس کا وجود بالکل ہی نادر تھا یا مطلقاً نہیں تھا)۔ والمولود بين الاهلي الخ اور جو بچہ پالتو اور وحشی جانور سے مل کر پیدا ہو وہ بچہ اپنی ماں کے تابع ہو گا۔(ف یعنی اگر اس کی ماں پالتو جانوروں میں سے ہو تو اس بچہ کی قربانی جائز ہو گی ورنہ نہیں۔مثلاً ہرن اور بکری سے مل کر بچہ پیدا ہوا اگر بکری مادہ ہو تو اس کی قربانی جائز ہو گی اور اگر ہرنی مادہ ہو تو اس کی قربانی جائز نہیں ہو گی)۔

حتى اذا نزا الخ یہاں تک کہ اگر بکری سے بھیڑیئے نے جفتی کی اور اس سے بچہ پیدا ہوا تو اس کی قربانی جائز ہو گی۔(ف کیونکہ ماں پالتو بکری ہے۔اور مالک وشافعی واحمد رحمہم اللہ کے نزدیک ان میں سے کسی کی قربانی جائز نہیں ہو گی۔جوامع الفقہ اور الوالجیہ میں ہے کہ قربانی میں بچہ کا اعتبار اس کی ماں کے اعتبار سے ہوتا ہے اور کہا گیا ہے کہ خود بچہ کا لحاظ ہوتا ہے۔یعنی اگر بکری سے ہرن پیدا ہوا تو اس کی قربانی جائز نہیں ہو گی اور اگر گھوڑے سے گدھا پیدا ہو تو اس کی بھی قربانی جائز نہیں ہو گی اور نہ وہ کھایا جائے

گا۔ ذخیرہ میں ہے کہ اگر گھوڑی پر گدھا سوار ہوا تو اس سے جو بھی بچہ پیدا ہو خواہ وہ گدھا ہو یا گھوڑا بالاتفاق مکروہ ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ صاحبین کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ خلاصہ میں ہے کہ اگر بکری پر کتا سوار ہوا جس سے بچہ پیدا ہوا تو عام علماء کے نزدیک اس کی قربانی جائز نہیں ہو گی اور امام خیراخیزی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اگر بچہ ماں کے مشابہہ ہو تو جائز ہو جائے گی۔ اور اگر ہرن پر بکرا سوار ہوا تو امام خیراخیزی نے کہا ہے کہ اگر باپ کے مشابہہ ہو تو قربانی جائز ہے اور اگر بکری پر ہرن سوار ہو تو عام علماء کے نزدیک بچہ کی قربانی جائز ہو گی اور امام خیراخیزی کے نزدیک مشابہت کا اعتبار ہے یعنی جس کے مشابہہ ہو اسی کا حکم ہو گا۔ مع۔ اور ظاہر مذہب وہ ہے جو مصنفؒ نے بیان کیا ہے کہ ماں کا اعتبار ہو گا۔ م۔ کیونکہ بچہ اپنی ماں کا جزو ہوتا ہے اسی لئے اسی کے تابع ہو گا۔ اور نر سے فقط اس کا پانی نکلا ہے۔ اور اس پر اس کا کوئی موقع نہیں ہے۔ اس کے برخلاف ماں کے پیٹ سے ایک جانور پیدا ہوا ہے جو قربانی کا محل ہوتا ہے۔ اس لئے اگر ماں کی قربانی جائز ہو تو اس بچہ کی بھی قربانی جائز ہو گی۔ ع۔

توضیح:۔ کن کن جانوروں کی قربانی کی جاسکتی ہے۔ کیا چڑیا اور مرغی کی بھی قربانی کی جاسکتی ہے۔ اگر پالتو اور جنگلی یا بکری او ہرن کے ملنے سے بچہ پیدا ہو تو اس کی قربانی ہو سکتی ہے یا نہیں۔ اقوال ائمہ، مفصل دلائل

قال واذا اشترى سبعة بقرة ليضحوا بها فمات احدهم قبل النحر وقالت الورثة اذبحوها عنه وعنكم اجزاهم وان كان شريك الستة نصرانيا اورجلا يريد اللحم لا يجز عن واحد منهم ووجهه ان البقرة تجوز عن سبعة لكن من شرطه ان يكون قصد الكل القربة وان اختلف جهاتها كالاضحية والقران والمتعة عندنا لاتحاد المقصود وهو القربة وقد وجد هذا الشرط في الوجه الاول لان التضحية عن الغير عرفت قربة الاترى ان النبى عليه السلام ضحى عن امته على مارويتا من قبل ولم يوجد في الوجه الثانى لان النصرانى ليس من اهلها وكذا قصد اللحم ينافيها واذا لم يقع البعض قربة والاراقة لا تتجزى في حق القربة لم يقع الكل ايضافا متنع الجواز وهذا الذى ذكره استحسان والقياس ان لا يجوز وهو رواية عن ابى يوسف لانه تبرع بالاتلاف فلا يجوز عن غيره كالاعتاق عن الميت لكنا نقول القربة قد تقع عن الميت كالتصدق بخلاف الاعتاق لان فيه الزام الولاء على الميت ولو ذبحوها عن صغير في الورثة اوام ولد جاز لما بينا انه قربة ولو مات واحد منهم فذبحها الباقون بغير اذن الورثة لا يجزيهم لانه لم يقع بعضها قربة وفيما تقدم وجد الاذن من الورثة فكان قربة.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر سات آدمی نے قربانی کے لئے ایک گائے خریدی۔ (ف یعنی سب خرید کے اعتبار سے حصہ دار ہوئے اور وہ گائے ان سب میں برابر مشترک ہے)۔ **فمات احدهم الخ** پھر ان میں سے ایک شخص قربانی سے پہلے فوت ہو گیا۔ (ف اور اس کا حصہ اس کے وارثوں میں میراث بن گیا)۔ **وقالت الورثة الخ** اور ان تمام ورثاء نے کہا کہ آپ لوگ اس گائے کو اپنی اپنی طرف سے اور اس مردے کی طرف سے بھی قربانی کر دیں تو یہ اجازت صحیح ہو گی۔ (ف یعنی سب کی طرف سے قربانی ادا ہو جائے گی۔ **وان كان شريك الخ** اور اگر ان چھ میں سے ایک نصرانی شریک ہو۔ (ف یعنی چھ مسلمان ہوں اور ایک نصرانی ہو یا ایسا شخص ہو جس کی طرف سے اللہ کا قرب اور قربانی کی نیت صحیح نہیں ہوتی ہو)۔ **اورجلا الخ** یا ایسا شخص ہو جس کی نیت گوشت کھانے کی ہو۔ (ف یعنی اگرچہ اس کی طرف سے قربانی صحیح ہو سکتی ہو مثلاً وہ بھی مسلمان ہی ہو لیکن اسی کی نیت قربانی کرنے کی نہ ہو بلکہ گوشت کھانے کی ہو)۔ تو ان میں سے کسی کی بھی قربانی جائز نہیں ہو گی۔

ووجهه الخ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ گائے کی قربانی کا سات آدمیوں کی طرف سے ہونا جائز ہے لیکن اس کی شرط یہ بھی ہے کہ سب کی نیت تقرب کی ہو یعنی اللہ کی رضا ضروری ہو اگرچہ اس کی صورتیں مختلف ہوں۔ جیسے کہ، قربانی کرنا، قران کی

ھدی کرنا یا تمتع کی ہدی کرنا تو ہمارے نزدیک یہ جائز ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک کی نیت اللہ کے قرب حاصل کرنے کی ہے۔ (ف اب اگر ایک نے ان میں سے اپنی قربانی کی نیت کی اور دوسرے نے قران کی ہدی کرنے کی نیت کی اور تیسری نے تمتع کی ہدی ادا کرنے کی نیت کی اور چوتھے نے اپنے کسی مردار رشتہ دار کی طرف سے قربانی کی نیت کی اور باقیوں نے بھی اسی طرح کی مختلف نیکیوں کی نیت کی تو اس گائے کی قربانی ان ساتوں کی طرف سے جائز ہوگی)۔ **وقد وجدھذا الشرط الخ** پہلے مسئلہ میں یہ شرط پائی گئی ہے اس طرح سے کہ دوسرے کی طرف سے قربانی کرنا بھی نیکی کا ہونا ہمیں معلوم ہے۔ (ف اسی لئے وارثوں کی قربانی اپنے مورث کی طرف سے کرنا بھی ایک قربت ہی ہوئی)۔

الاتری ان الخ کیا تم کو یہ نہیں معلوم کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی امت کی طرف سے قربانی فرمائی ہے۔ جیسا کہ ہم نے اس سے پہلے روایت کی ہے۔ (ف اور مسلم وابن ماجہ وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوگئی کہ جس صورت میں چھ شریکوں کے ساتھ ساتویں شریک کے وارث نے اپنی میت کی طرف سے قربانی کی اجازت دے دی تو سب کی طرف سے قربانی کی نیت پائی گئی تو نیکی حاصل کرنے کی جو شرط تھی وہ سب کی طرف سے پائی گئی اس لئے قربانی جائز ہوگی۔ **ولم یوجد الخ** لیکن دوسری صورت میں یہ شرط نہیں پائی گئی۔ (ف یعنی جس صورت میں ساتواں شریک نصرانی ہو یا گوشت کھانے کی نیت کرنے والا ہو تو سب کی طرف سے نیکی کی نیت نہیں پائی گئی)۔ **لان النصرانی الخ** اس لئے کہ نصرانی کو نیکی حاصل کرنے کی ایمانی صلاحیت نہیں ہے اسی طرح گوشت کھانے کی نیت کرنا بھی نیکی حاصل کرنے کے مخالف ہے)۔ **واذا لم یقع الخ** اور جب ایسی صورت ہوئی کہ اس قربانی میں سے کسی کی طرف سے نیکی کرنا نہیں پایا گیا۔ (ف یعنی نصرانی کا حصہ یا گوشت کھانے والے کا حصہ نیکی کا حصہ نہیں ہوا حالانکہ ایک جانور میں قربانی کا خون بہانا ایک ہی مرتبہ ہو سکتا ہے)۔

والا راقۃ الخ اور خون بہانا ایسا کام نہیں ہے کہ نیکی کے لحاظ سے اس کے ٹکڑے ہو سکتے ہوں۔ تو کسی کی طرف سے بھی نیکی نہیں واقع ہوئی۔ (ف خلاصہ یہ ہوا کہ ان دنوں میں خون بہانا ہی ایک نیکی ہے جس کی حکمت اور اسرار کو جاننا مشکل اور باریک کام ہے جو علم الٰہی عزوجل کا حصہ ہے اور یہ ممکن نہیں ہے کہ ایک جانور کی قربانی میں کچھ تو تقرب کے لحاظ سے خون بہایا جائے اور کچھ خون بغیر تقرب کی نیت سے ہو تو لامحالہ ایک خون بہانا ایک ہی طرح کا ہوگا۔ اور یہ بات اصول فقہ میں طے پاچکی ہے کہ عبادت کے کاموں میں اگر کچھ بھی اخلاص نہ ہو تو کل بغیر اخلاص اور بغیر تقرب کے ہو جاتا ہے۔ اسی لئے یہ جانور قربانی کے بغیر صرف گوشت کے لئے ذبح ہوا)۔

فامتنع الجواز الخ لہٰذا اس جانور کا قربانی کی نیت سے ذبح ہونا ممتنع ہوگیا۔ **وھذاالذی ذکرہ استحسانا الخ** اور یہ جو فرمایا ہے استحسان کا ہے۔ (ف یعنی جب کہ یہ صورت حال ہو کہ شریکوں کی نیکیاں کرنے کی نیتیں مختلف ہوں تو سب کی قربانی جائز ہوتی ہے۔ مثلاً تمام شرکاء میں سے کسی نے قربانی کی نیت کی اور کسی نے شکار کرنے کا کفارہ دینے کی نیت کی اور کسی نے حج کے قران یا حج کے تمتع کرنے کی نیت کی جیسے کہ وارثوں نے مردے کی طرف سے قربانی کی اجازت دے دی ہو۔ خلاصہ یہ ہوا کہ نیکی کرنے کی صورتیں مختلف ہوں لیکن سب کی نیت قربت الٰہی ہو تو قربانی کرنے والوں کی قربانی جائز ہے۔ یہ حکم استحسان کے مطابق ہے)۔

والقیاس ان لایجوز الخ حالانکہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ صورت بھی جائز نہ ہو اور امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ بھی منقول ہے۔ (ف یعنی پہلی صورت میں مردہ کی طرف سے وارثوں کی اجازت دینے سے قربانی جائز نہیں ہوگی۔ **لانہ تبرع الخ** کیونکہ مردہ کی طرف سے قربانی کی اجازت دینا مال کو ہلاک کر کے نیکی کرنی ہوتی ہے یعنی ایسا نفل احسان مال کو تلف کر دینے کے بعد ہی ہوتا ہے تو ایسی نیکی غیر کی طرف سے کرنی جائز نہیں ہوگی۔ جیسے کہ مردہ کی طرف سے غلام کو آزاد کرنا جائز نہیں ہے۔ (ف کیونکہ یہ احسان کرنا مال کو ضائع کرنا ہوتا ہے)۔ **لکن نقول الخ** لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ کبھی مردہ کی طرف سے بھی

نیکی ہو جایا کرتی ہے جیسے کہ اس کی طرف سے صدقہ دینا لہذا اس کی طرف سے قربانی صحیح ہو جائے گی۔ بر خلاف غلام کو آزاد کرنے کے۔ کیونکہ اس سے مردہ کو ولاء کا ذمہ دار بنانا لازم آتا ہے۔(ف کیونکہ جو شخص کسی غلام کو آزاد کرتا ہے تو لازمی طور سے وہی شخص اس غلام کی ولایت کا مالک بنتا ہے یعنی اس غلام کی ولاء اس آزاد کرنے والے کے لئے ہوتی ہے۔ لیکن مردہ اس لائق نہیں ہوتا ہے کہ اس غلام کی ولاء کو اس کے ذمہ لازم کیا جائے اور نہ ہی وارث کو اس بات کا اختیار ہے۔ بر خلاف قربانی کرنے کے کہ اس میں ثواب کے سوا اور چیز لازم کرنی نہیں ہوتی ہے۔ اور تحقیق کی بات یہ ہے کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو اپنی امت کی طرف سے قربانی کی ہے وہ بھی امام ابو یوسفؒ کے خلاف حجت ہے۔ اچھی طرح سمجھ لیں۔م)۔

ولو ذبحوها الخ اور اگر ان لوگوں نے جانور کو وارثوں میں سے کسی چھوٹے وارث کی طرف سے یا ام ولد کی طرف سے ذبح کیا تو یہ بھی جائز ہے کیونکہ ہم پہلے بتلا چکے ہیں کہ یہ بھی نیکی کی صورت ہے۔(ف یعنی اگر شریکوں میں سے ایک چھوٹا ہو اور اس کی طرف سے اس کے باپ نے قربانی کی یا کوئی ام ولد ہو کہ اس کی طرف سے اس مولیٰ نے قربانی کی تو بھی جائز ہے۔ ع۔ک۔ اس کا مطلب شائد (واللہ اعلم) یہ ہے کہ جانور کے خریدنے کے وقت اس میں کسی بچے کی یا کسی ام ولد کی طرف سے بھی شرکت تھی اس کے مرجانے کے بعد اس بچہ کے والد نے یا اس کے مولیٰ نے اجازت دے دی تو یہ قربانی جائز ہوگی کیونکہ جب بچہ یا ام ولد مسلمان ہوا تو وہ قربت اور ثواب حاصل کرنے کے لائق ہوتا ہے)۔ ولو مات واحد الخ اور اگر شریکوں میں سے کوئی مر گیا پھر باقی لوگوں نے اس کے وارثوں کی اجازت کے بغیر اس جانور کی قربانی کردی تو یہ قربانی ادا نہ ہوگی۔ کیونکہ اس میں سے مردہ کا جو حصہ تھا وہ قربت کا حصہ نہیں ہوا۔(ف کیونکہ شریک کے مرجانے کے بعد اس کا حصہ اس کے وارثوں کا میراث بن گیا اور ان وارثوں کی اجازت نہیں پائی گئی)۔ وفیما تقدم الخ اور اس سے پہلے کے مسئلہ میں وارثوں کی طرف سے اجازت پاکر وہ قربانی نیکی ہو گئی تھی۔(ف اسی لئے اس کے جائز ہونے کا حکم دیا گیا تھا۔

توضیح: اگر سات آدمیوں نے قربانی کی نیت سے ایک گائے خریدی، مگر قربانی سے پہلے ان میں سے ایک مر گیا تب اس کے ورثہ نے اس مردہ کی طرف سے بھی قربانی کی بقیہ شریکوں کو اجازت دیدی، اگر ان شرکاء میں سے ایک شخص گوشت کھانے یا لے کر بیچنے کی نیت سے شریک ہوا، یا ایک شخص نے کفارہ ادا کرنے کی نیت سے اس میں شرکت کی، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

قال ویاکل من لحم الاضحیة ویطعم الاغنیاء والفقراء ویدخر لقوله علیه السلام کنت نهیتکم عن اکل لحوم الاضاحی فکلوا منها وادخروا ومتی جاز اکله وهو غنی جاز ان یوکل غنیا ویستحب ان لا ینقص الصدقة عن الثلث لان الجهات ثلث الاکل والادخار لما روینا والا طعام لقوله تعالی واطعموا القانع والمعتر، فانقسم علیها اثلاثا۔

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ قربانی کرنے والوں کو اختیار ہے کہ اس جانور کے گوشت سے خود اپنے بال بچوں کے ساتھ کھائے اور مالداروں کو اور فقیروں کو کھلائے اور چاہے تو اسے جمع کر کے رکھے (ف اس طرح سے کہ اس میں نمک لگا کر خشک کر کے رکھ لے۔ معلوم ہونا چاہئے کہ اس حکم سے نذر پوری کرنے کی قربانیاں مستثنیٰ ہیں۔ اس لئے نذر کرنے والا اپنی نذر کی قربانی کا کچھ بھی گوشت نہ کھائے خواہ وہ فقیر ہو یا مالدار ہو۔ امام مالک و شافعی اور احمد رحمہم اللہ کا بھی یہی قول ہے۔ اس بناء پر اگر اپنی نذر کے جانور کے گوشت بھی سے کچھ کھایا تو جتنا کھایا ہو اس کا وہ ضامن ہوگا۔ اور ذخیرہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اتنے گوشت کی

قیمت صدقہ کردے۔ شرح الطحاوی میں ہے کہ قربانیوں میں سے صرف چار قسم کی قربانیوں سے کھانا جائز ہے ایک بقرعید کی قربانی دوم حج قران کی ہدی سوم حج تمتع کی ہدی چہارم نفل قربانی کی ہدی۔ بشرطیکہ وہ جانور اپنے محل پر پہنچ جائے۔ اور اگر نفل ہدی اپنے محل تک نہیں پہنچے تو اس میں سے بھی کھانا جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح کفاروں اور نذروں کی قربانیوں سے بھی کھانا جائز نہیں ہے۔ م ع حاصل یہ ہوا کہ اضحیہ کی قربانی سے کھانا بالاتفاق جائز ہے۔

لقوله عليه السلام الخ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کی وجہ سے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ میں نے تم لوگوں کو قربانیوں کے گوشت کھانے اور ان کو جمع کرنے سے منع کیا تھا مگر اب سے تم لوگ کھاؤ بھی اور چاہو تو جمع بھی کرو۔ (ف اس کی روایت ابوداؤد و محمدؒ نے اپنی موطا میں اور مسلم نے اپنی صحیح میں اور ان کے علاوہ دوسروں نے بھی کی ہے۔ اس منع کرنے کی وجہ یہ ہوئی تھی کہ اس سے پہلے عام لوگوں میں خوراک کی کمی اور قحط کی سی صورت تھی اس لئے اس خیال سے منع فرمایا گیا تھا کہ غرباء اور مساکین کو قربانیوں کے گوشت سے خوراک کی کافی سہولت مل جائے گی۔ اور جب اسلام کا فروغ ہوا اور تنگی کے دن دور ہو گئے تو اس کے کھانے کھلانے اور جمع کرنے کی بھی اجازت مرحمت فرمادی گئی۔ اسی لئے بعض روایتوں میں اس ممانعت کی وجہ کی تصریح بھی موجود ہے)۔

ومتى جاز الخ اور جب قربانی کرنے والے کو جو خود مالدار شخص ہے اس کو کھانے کی اجازت دیدی گئی تو یہ جائز ہو گیا کہ دوسروں کو بھی کھلائے اگر چہ وہ بھی مالدار ہوں۔ (ف اسی سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ اس موقع میں نیکی کا اصل کام خون بہانا ہے اس لئے قربانی کے گوشت اور کھال وغیرہ کا وہ خود مالک رہتا ہے جسے وہ چاہے خود کھائے اور چاہے تو دوسروں کو بھی کھلائے)۔

ويستحب ان لا ينقص الخ اور یہ بات مستحب ہے اور واجب نہیں ہے)۔ لان الجهات الخ کیونکہ گوشت میں تین قسم کا خرچ ہے۔ پہلا خود اپنے گھر والوں کے ساتھ کھانا۔ دوسرا اوپر بیان کی ہوئی حدیث کے بتائے ہوئے طریقہ کے مطابق جمع کرنا تیسرا لوگوں کو کھلانا۔ اس فرمان باری تعالیٰ کے مطابق وَاَطعِموا الآية یعنی قانع اور مُعتر کو کھلاؤ۔ فانقسم الخ اس طرح قربانی کے گوشت کو تین طریقوں سے تقسیم کیا گیا ہے۔ قانع یعنی مانگنے والا۔ اور معتر جو سوال کرنے پر مجبور کیا گیا ہو۔ اس مسئلہ کی پوری تفصیل بندہ مترجم کی اردو تفسیر میں تلاش کرنے سے معلوم ہو سکتی ہے جس میں صدقہ کے وجوب اور اس کے مستحب ہونے کے بارے میں علماء کے مختلف اقوال اور مقدار کے بارے میں صراحت کے ساتھ بیان کئے گئے ہیں۔ ویسے اکثر علماء کے نزدیک ایک تہائی صدقہ کرنا مستحب ہے۔

توضیح:۔ قربانی اور نذر کے جانور کے گوشت کا جائز مصرف اور اس کے طریقے، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

قال ويتصدق بجلدها لانه جزء منها، او يعمل منه آلة تستعمل في البيت كالنطع والجراب والغربال ونحوها، لان الانتفاع به غير محرم ولا باس بان يشترى به ما ينتفع به في البيت بعينه مع بقائه استحسانا، وذلك مثل ما ذكرنا لان البدل حكم المبدل، ولا يشترى به ما لا ينتفع به الا بعد استهلاكه كالخل والابازير اعتبارا بالبيع بالدراهم، والمعنى فيه انه تصرف على قصد التمول، واللحم بمنزلة الجلد في الصحيح، ولو باع الجلد او اللحم بالدراهم او بما لا ينتفع به الا بعد استهلاكه تصدق بثمنه لان القربة انتقلت الى بدله وقوله عليه السلام من باع جلد اضحيته فلا اضحية له، يفيد كراهة البيع، اما البيع جائز لقيام الملك والقدرة على التسليم ولا يعطى اجر الجزار من الاضحية لقوله عليه السلام لعلي رضي الله عنه تصدق بجلالها وخطامها ولا تعط اجر الجزار منها شيا، والنهي عنه نهي عن البيع ايضا، لانه في معنى البيع ويكره ان يجز صوف اضحيته وينتفع به قبل ان يذبحها. لانه التزم اقامة القربة بجميع اجزائها بخلاف ما بعد الذبح لانه اقيمت القربة بها كما في الهدي، ويكره ان يحلب لبنها فينتفع به كما في الصوف.

ترجمہ:۔ فرمایا کہ قربانی کی کھال کو چاہے تو آدمی صدقہ کردے کیونکہ کھال اس جانور کا ایک حصہ ہے یا چاہے کھال سے کوئی ایسی چیز بنالے جو گھر کے کام میں آسکے۔ کالنطع جیسے نطع، (ف: یعنی وہ بستر یا چٹائی کی چیز جو بیٹھنے کے کام میں آسکے یا اس سے دستر خوان بنایا جاسکے یا جائے نماز بنالی جائے،) والجراب: یعنی چمڑے کا تھیلا۔ (ف: یا توشہ دان،) والغربال یعنی چھلنی اور اس جیسی چیزیں، (ف: ڈول، مشک، مصلی وغیرہ)۔

لان الانتفاع الخ کیونکہ اس کھال سے نفع اٹھانے کو حرام نہیں کیا گیا ہے، اور اس کھال کے عوض ایسی چیز خریدنے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے جس کو باقی رکھتے ہوئے گھر کے لئے نفع حاصل کیا جاسکے، یہ حکم استحسانا ہے، (یعنی جیسے کھال سے کھانے کی بجائے دوسرا کام لیا جاتا ہے اسی طرح استحسانا یہ بھی جائز ہے کہ اس کے عوض ایسی چیز خریدی جائے جو باقی رہتے ہوئے کام میں آئے،) وذالک مثل الخ اور اس کی مثال وہ چیزیں ہیں جو ہم نے بیان کی ہیں، (ف یعنی تھیلا، چھلنی، جائے نماز، ڈول وغیرہ، اور اس کے عوض آٹا، چاول، نمک وغیرہ نہ خریدا جائے کیونکہ یہ چیزیں کھانے کے مصرف میں آتی ہیں اور ان کو باقی رکھتے ہوئے ان سے نفع حاصل نہیں کیا جاسکتا ہے)۔

لان البدل الخ کیونکہ بدل کا بھی وہی حکم ہوتا ہے جو مبدل کا ہوتا ہے۔ (ف یعنی کھال سے جس طرح نفع حاصل کرنے کا حکم تھا وہی ان چیزوں سے ہوسکتا ہے۔ اور اگر بدل ایسی چیز ہو جو کھائی جاسکتی ہو جیسے آٹا اور چاول اور اسے کھالیا تو گویا مبدل یعنی چمڑے کو کھالیا حالانکہ چمڑے کو کھانے کی ممانعت ہے اسی لئے فرمایا) ولایشتری الخ اور کھال کے بدلے آدمی ایسی چیز نہیں خرید سکتا ہے جس کو ختم اور تلف کئے بغیر اس سے نفع اٹھانا ممکن نہ ہو جیسے سرکہ اور مصالحہ وغیرہ درہم کے عوض میں فروخت پر قیاس کرتے ہوئے۔ (ف کیونکہ اگر چمڑے کو درہم وغیرہ کے عوض بیچا جائے تو یہ جائز نہ ہوگا کیونکہ درہم کو تلف کئے اور دئے بغیر اس سے نفع حاصل نہیں کیا جاسکتا ہے، اور درہم کو صرف جمع ہی کیا جاسکتا ہے)۔

والمعنی فیہ الخ اور چمڑے کو درہم وغیرہ کے عوض بیچنے کی منع ہونے کی وجہ یہ ہے کہ درہم کی تعریف مالدار بننے کے قصد سے ہی ہوتا ہے، (ف: حالانکہ اب جانور کے چمڑے کو مالدار بننے کے لئے استعمال نہیں کیا جاسکتا ہے اور وہ ایسے مال سے خارج ہوگیا، اس لئے اگر چمڑے کو بیچ کر درہم اور مال حاصل کیا تو اس کو صدقہ کردینا واجب ہوگیا، کیونکہ اس وقت ناجائز طریقے سے حاصل ہوا ہے جو خبیث مال ہے اس کو صدقہ کرنا ضروری ہے جیسا کہ عینی میں ہے اس مسئلے کی اصل دلیل صحیح حدیث ہے کہ اللہ تعالی یہودیوں پر لعنت کرے کہ اللہ تعالی نے ان پر چربی حرام فرمائی تھی لیکن انہوں نے چربی نہ کھا کر اسے بیچ کر اس کی رقم کھائی جیسا کہ صحیح میں ہے اس سے معلوم ہوا کہ اس چربی کے عوض اس کی رقم کو کھانا بھی چربی کو کھانے کے مترادف ہے اور یہ کہ بدل کا بھی وہی حکم ہوتا جو مبدل کا ہوتا ہے لہٰذا کھال کے عوض کھانے پینے کی یا ایسی کوئی چیز نہیں خریدی جاسکتی ہے جو مال داری کا سبب بنے، لیکن ایسی چیز بدلے میں لی جاسکتی ہے جو کھال کے جیسی ہے۔ (ف: یعنی اگر گوشت کو کوئی درہموں کے عوض فروخت کردے تو ان کو صدقہ کردینا ہوگا اور اگر ایسی چیز کے عوض فروخت کردے جس کو تلف کئے بغیر وہ کام میں نہ آئے جیسے آٹا، دال، سرکہ وغیرہ تو جائز نہ ہوگا اور اگر چھلنی اور ڈول وغیرہ خریدے تو جائز ہوگا خلاصہ یہ ہے کہ یہی قول صحیح ہے کہ کھال اور گوشت کا حکم ایک جیسا ہے اگرچہ بعضوں نے فرق کیا ہے لیکن یہ صحیح نہیں ہے)۔

ولو باع الجلد الخ اور اگر کھال یا گوشت کو درہموں کے عوض یا ایسی چیز کے عوض فروخت کیا جس کو ختم کئے بغیر اس سے نفع اٹھانا ممکن نہ ہو تو اس رقم کو صدقہ کرنا ہوگا، کیونکہ قربت اور نیکی کا تعلق اس کے عوض سے ہوگیا ہے۔

(ف: اسی لئے عوض کو صدقہ کرنا لازم ہوگا) وقولہ علیہ السلام لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمانا کہ جس نے اپنی قربانی کے جانور کی کھال فروخت کی تو اس کا اضحیہ نہیں ہوا، (ف: اس سے کھال کے فروخت کرنے کا ناجائز ہونا ثابت نہیں ہوتا ہے بلکہ یفید کراہۃ الخ اس سے صرف اس بیع کا مکروہ ہونا ثابت ہے، (ف: پھر مکروہ ہونے کے باوجود وہ جائز بھی ہوگی)

اما البیع الخ اس طرح سے بیع کے جواز کے لئے جو شرط ہے یعنی اس چیز کا مالک ہونا ساتھ ہی اس کو خریدار کے حوالہ کرنے کی

قدرت کا ہونا تو یہ دونوں باتیں اس میں پائی جاتی ہیں اس لئے اس کی بیع جائز ہوگی۔

(ف: پھر اس حدیث کو حاکم نے صحیح بھی کہا ہے، اور بیہقی نے اپنی سنن کبریٰ میں اسے نقل کیا ہے، ابوزہبیؒ نے اس کی تنقید کی ہے ساتھ ہی اس کی اسناد کو حسن بتلایا ہے، واللہ تعالی اعلم۔ مسئلہ۔ اکثر قربانی کرنے والے اپنی جانور کی کھال قصاب کو دیدیتے ہیں، لیکن بالاجماع یہ جائز نہیں ہے)۔

ولا یعطی الخ اور قربانی کرنے والا اس قربانی کی کوئی چیز بھی اجرت کے طور پر قصاب کو نہ دے کیونکہ یہ دینا جائز نہیں ہے،

لقولہ علیہ السلام الخ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ ان جانوروں کی جھولیں اور مہاریں بھی صدقہ میں دے دو اور ان میں سے کوئی چیز بھی قصاب کو اس کی اجرت میں نہ دو۔ (ف: جیسا کہ اس کی روایت بخاری اور مسلم وغیرہ صحاح نے کی ہے)۔ **والنھی عنہ الخ** اور قصاب کو اجرت میں دینے سے ممانعت بھی اس کی بیع سے ممانعت کرنا ہے، کیونکہ قصاب کو دینا بھی بیع کرنے ہی کے حکم میں ہے۔

(ف: اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اس جانور کی کھال کو فروخت کرنے کو جو مکروہ بتایا گیا ہے اس سے مراد مکروہ تحریمی ہے، کیونکہ ظاہر حدیث کا مطلب تو یہ نکلتا ہے کہ اس کو بیچنا حرام ہو لیکن اصول فقہ میں یہ بات طے شدہ ہے کہ جب کوئی بیع کسی ایسی وجہ سے ممنوع ہو جو اس بیع کی ذات میں داخل نہیں بلکہ اس سے خارج ہو تو اصلی طور پر اس کی بیع تو جائز ہوگی لیکن کسی دوسری وجہ سے اس میں حرمت ہوگی جیسے کہ جمعہ کی اذان کے وقت اور اس کے بعد بیع کرنا کہ وہ اپنے طور تو جائز ہوتی ہے لیکن ممانعت کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اس میں مشغول ہو جانے کی وجہ سے نماز جمعہ میں جانے سے رکاوٹ اور تاخیر ہوتی ہے، اس لئے اس طرح بیع بالکل حرام نہیں بلکہ مکروہ تحریمی ہوتی ہے اس طرح یہاں بھی یہی حکم ہے، م، ع،)

ویکرہ ان یجز الخ اور جانور کو ذبح کرنے سے پہلے اس کے اون کو کاٹ کر کام میں لانا مکروہ ہے۔

لانہ التزم الخ کیونکہ اس نے اس جانور کے تمام اجزاء بدن کو اللہ کی راہ میں دینے اور قربت حاصل کرنے کو خود پر لازم کیا تھا،

(ف: اور ابھی تک اس جانور کے زندہ رہتے ہوئے کچھ اجزاء کو کاٹ کر نفع حاصل کرنا چاہا ہے اس لئے اس التزام کے خلاف ہو جانے کی وجہ سے اس کا کاٹنا مکروہ ہوگا) بخلاف ما الخ برخلاف اس کے ذبح کر لینے کے بعد کے کہ اس کو ذبح کر لینے سے ہی اس کی قربت ادا ہوگی) یعنی اس نے اپنی نیت کے مطابق اسے ذبح کر دیا تو اب یہ جو چاہے اور جس طرح چاہے اس کے بال اور کھال وغیرہ سے نفع حاصل کر لے جیسا کہ کھال کے نفع کی صورت تفصیل کے ساتھ پہلے بیان کر دی گئی ہے۔

کما فی الھدی جیسے کہ ہدی میں ہے۔ (ف: یعنی جو جانور مکہ معظمہ کو دی کے طور پر بھیجا گیا ہو کہ وہ بھی اپنے تمام اجزاء کے ساتھ قربت ہوتا ہے اس لئے اس کے بال کاٹنا بھی ممنوع ہوتا ہے)۔

ویکرہ ان یحلب الخ اس طرح یہ بھی مکروہ ہے کہ قربانی کے جانور مثلاً گائے بکری کے تھن سے دودھ دوہ کر اس سے نفع اٹھایا جائے اور یہ بھی ویسے ہی مکروہ ہے جیسے کہ بال سے فائدہ اٹھانا مکروہ ہے۔

(ف: اس لئے کہ اس کا دودھ بھی اس کے بال کی طرح اس کے بدن کا جزو ہے، اور اگر دودھ تھن سے از خود بہنے لگے اور اس کے لئے تکلیف دہ ہو جائے تو اس پر ٹھنڈا پانی ڈال کر اس کو بہنے سے روک دیا جائے، اور اگر اس سے بھی کام نہ چلے تو اس کا دودھ دوہ کر اسے صدقہ کر دینا چاہئے، یہ روایت اصل ہے اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم ایسی قربانی کے بارے میں ہے جسے پہلے سے تعین کر لیا ہو، یا کسی فقیر نے قربانی کی نیت سے ہی اسے خریدا ہو، کیونکہ اگر جانور غیر متعین ہو یا اسے مالدار شخص نے خریدا ہو تو اسے نکال کر فائدہ اٹھانا جائز ہے، لیکن ظاہر الروایۃ میں اس طرح کی تفریق نہیں ہے بلکہ مطلق ہے، واللہ تعالی اعلم۔ مع م

توضیح: قربانی کی کھال کے بارے میں اقوال علماء، کیا قربانی کی کھال فروخت کر دینے سے

قربانی باطل ہوجاتی ہے جیسا کہ روایات سے ثابت ہے، تو اس کا کیا جواب ہے، جانور کے اون اور بال اور دودھ کے احکام، اقوال ائمہ، دلائل

قال والافضل ان یذبح اضحیته بیده ان کان یحسن الذبح وان کان لا یحسنه فالافضل ان یستعین بغیره واذا استعان بغیره ینبغی ان یشهدها بنفسه لقوله علیه السلام لفاطمة رضی اللہ عنہا قومی فاشهدی اضحیتک فانه یغفر لک باول قطرة من دمها کل ذنب

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ قربانی کرنے والا اگر خود اپنے ہاتھ سے قربانی کرسکتا ہو تو افضل یہی ہے کہ وہ خود ہی اپنی قربانی کے جانور کو اپنے ہاتھوں سے ذبح کردے اور اگر خود بہتر طور پر ذبح نہ کرسکتا ہو تب افضل یہی ہوگا کہ اس کام کے لئے کسی دوسرے شخص سے مدد لے (ف: یعنی دوسرا شخص اسے ذبح کردے) واذا استعان الخ اور جبکہ دوسرے شخص سے مدد لے تو مناسب یہ ہوگا کہ خود وہاں پر موجود رہ کر مشاہدہ کرے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے جو آپ نے سیدتنا فاطمہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا تھا کہ تم اٹھو اور اپنے جانور کے پاس خود در ہوتا کہ اس کا پہلا قطرہ خون گرتے ہی تمہارے سارے گناہ بخش دئے جائیں۔

(ف: پھر تم اس طرح کہو ان صلاتی و نسکی و محیای ومماتی للہ رب العلمین لا شریک له و بذلک امرت وانا من المسلمین، یہ سن کر عمران بن حصین رضی اللہ عنہ نے کہا کہ یا رسول اللہ یہ بات یا فضیلت صرف آپ اور آپ کے اہل بیت کے لئے ہے یا تمام مسلمانوں کے لئے ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حکم مخصوص نہیں ہے بلکہ تمام مسلمانوں کے لئے عام ہے، اس کی روایت الحکم والبیہقی اور طبرانی نے کی ہے اور بیہقی نے کہا ہے کہ اس کی اسناد محل گفتگو ہے۔ اور ذہبیؒ نے فرمایا ہے کہ ابوحمزہ الثمالی انتہائی ضعیف ہے، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اسحق بن راہویہ نے اسے حسنؒ کی اسناد سے روایت کیا ہے، چنانچہ اس طرح کہا ہے اخبرنا یحییٰ بن آدم وابوبکر بن عیاش عن ثابت عن ابی اسحٰق عن عمران بن الحصین رضی اللہ عنہ فذکرہ، اس لئے زیادہ سے زیادہ اسے منقطع کہا جاسکتا ہے اور اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے، اور کرخیؒ نے اپنی اسناد سے اس کو عمرانؓ سے روایت کیا ہے، اور بزارؒ نے کہا ہے کہ اس کا طریقہ اس اسناد سے بہتر ہمیں معلوم نہیں ہی، اور کرخی وابو الفتح سلیم بن ایوب الشافعی وابو القاسم اصبهانیؒ نے یہ حدیث حضرت علی کرم اللہ وجھہ سے مرفوعا روایت کی ہے، لیکن شیخ ابن حجرؒ نے کہا ہے اس کی اسناد میں عمران خالد راوی واہی ہے، م، ع، ت، الحاصل اس مقام میں ہمارے لئے یہ حدیث حجت ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م۔

توضیح: آدمی کا اپنی قربانی کے جانور کو خود ذبح کرنا بہتر ہے یا دوسروں کے ہاتھوں سے ذبح کرانا بہتر ہے، ذبح کے وقت کی دعاء، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل

قال ویکره ان یذبحها الکتابی لانه عمل هو قربة وهو لیس من اهلها ولو امره فذبح جاز لانه من اهل الذکاة والقربة اقیمت بانابته ونیته بخلاف ما اذا امر المجوسی لانه لیس من اهل الذکاة فکان افسادا۔

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اپنی قربانی کے جانور کو کسی یہودی یا نصرانی سے ذبح کرانا مکروہ ہے، کیونکہ فعل ذبح بھی قربت اور نیکی کا کام ہے جبکہ وہ اس کے لائق نہیں ہے، (ف: لہٰذا اس سے ذبح کرانے میں مدد لینا مکروہ ہوگا یہاں تک کہ امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ یہ جائز ہی نہیں ہے، اس لئے شاید کہ ہمارے نزدیک بھی اس سے مراد مکروہ تحریمی ہو، اگرچہ ظاہر لفظ میں کراہت تنزیہی ہے

ولو امره الخ اور اگر مسلمان نے کسی کتابی کو حکم دیا اور اس نے اسے ذبح کردیا تو وہ قربانی ہوجائیگی، کیونکہ کتابی کو ذبح کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے، (ف لیکن قربت کی لیاقت نہیں ہوتی ہے جبکہ یہ لیاقت موکل یعنی مسلمانوں میں موجود ہے اس لئے کتابی کے ذریعہ ذبح ہونا صحیح ہوگا) والقربة اقیمت الخ اور یعنی قربانی کرانے والے کا مسلمان ہونا اور کتابی کو اپنا نائب بنانا اور مسلمان کا قربانی کی نیت کرلینا ہی قربت کی ادائیگی کیلئے کافی ہے، بخلاف ما اذا الخ، یہ عبارت نقل میں موجود نہیں ہے یعنی کتابی کے برخلاف کسی مجوسی یا ہندو کو

ذبح کا حکم کرنا جائز نہیں ہے) لانہ لیس الخ اس لئے کہ مجوسی میں ذبح کرنے کی بھی صلاحیت نہیں ہے اس لئے وہ جانور حرام ہو جائے گا۔

(ف: یعنی مجوسی کا ذبح کرنا جانور کو مردار اور حرام بنانا ہوگا اور مسلمان کا دینا اپنی زبان کو برباد کرنا ہوگا حاصل یہ ہوا کہ خواہ مسلمان ذبح کردے یا کتابی ذبح کردے دونوں برابر ہے مگر چونکہ قربانی کرنا خالص دینی معاملات میں سے ہے اس لئے مشرک کتابی کی قربانی ذبح کرنا مکروہ ہے، اور دین کے کاموں میں کسی کافر سے مسلمان کے لئے مدد چاہنا مکروہ ہے، قدوری نے ایسا ہی فرمایا ہے اور امام شافعیؒ کا یہی قول ہے، اور امام احمدؒ کی ایک روایت ہے، اور امام مالک واحمد رحمہما اللہ کے نزدیک جائز نہیں ہے کیونکہ روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تمہاری قربانیوں کو پاک ہی شخص (مسلم ذبح کرے) اور جابر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ سوائے مسلمان کے دوسرا کوئی بھی قربانی کو ذبح نہ کرے۔

توضیح: اپنی قربانی کے جانور کو دوسرے شخص مثلا نصرانی یا مجوسی سے ذبح کرانے کا حکم، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ دلائل

قال واذا غلط رجلان فذبح كل واحد منهما اضحية الأخر اجزى عنهما ولا ضمان عليهما وهذا استحسان واصل هذا ان من ذبح اضحية غيره بغير اذنه لا يحل له ذلک وهو ضامن لقيمتها ولا يجزئه من الاضحية في القياس وهو قول زفر وفي الاستحسان يجوز ولا ضمان على الذابح وهو قولنا وجه القياس انه ذبح شاة غيره بغير امره فيضمن كما اذا ذبح شاة اشتراها القصاب وجه الاستحسان انها تعينت للذبح لتعينها للاضحية حتى وجب عليه ان يضحي بها بعينها في ايام النحر، ويكره ان يبدل بها غيرها فصار المالک مستعينا بكل من يكون اهلا للذبح اذنا له دلالة، لانها تفوت بمضي هذه الايام وعساه يعجز عن اقامتها لعوارض، فصار كما اذا ذبح شاة شد القصاب رجلها، فان قيل يفوته امر مستحب وهوان يذبح بنفسه اويشهد الذبح فلا يرضى به قلنا يحصل له مستحبان اخران صيرورته مضحيا لما عينه وكونه معجلابه فيرتضيه، ولعلمائنا رحمهم الله من هذا الجنس مسائل استحسانية وهي ان من طبخ لحم غيره اوطحن حنطته او رفع جرته فانكسرت اوحمل على دابته فعطبت كل ذلک بغير امر المالک يكون ضامنا ولو وضع المالک اللحم في القدر، والقدر على الكانون والحطب تحته اوجعل الحنطة في الدورق وربط الدابة عليه اورفع الجرة وامالها الى نفسه اوحمل على دابته فسقط في الطريق فاوقد هو النار فيه فطبخه اوساق الدابة فطحنها اواعانه على رفع الجرة فانكسرت فيما بينهما اوحمل على دابته ما سقط فعطبت لا يكون ضامناً في هذه الصور استحسانا لوجود الاذن دلالة.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے، اگر جانور کی قربانی کرنے والے دو آدمیوں نے اس طرح کی غلطی کی کہ ہر ایک نے دوسرے کے جانور کو ذبح کردیا تو دونوں کی قربانی جائز ہو جائیگی، اور کسی پر ضمان لازم نہیں آئے گا، اور یہ حکم استحسانا ہے، (ف: جبکہ قیاس ظاہری کا تقاضا اس کے خلاف ہے)۔

واصل هذا الخ حالانکہ اس مسئلہ کی اصلیت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص دوسرے کی قربانی کے جانور کو اس کے حکم کے بغیر از خود ذبح کردے تو اسے ایسا کرنا جائز نہیں ہوتا ہے اسی لئے وہ اس جانور کی قیمت کا ضامن بھی ہوتا ہے، (ف: میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ ظاہر میں مصنفؒ کی عبارت بالکل عام ہے اسی طرح سے کہ اگر دوسرے کے جانور کو کسی نے اس کی اجازت کے بغیر قصداً غلطی سے ذبح کیا ہو تو دونوں صورتوں میں وہ ضامن ہوگا، لیکن نوادر ابن سماعہ میں لکھا ہوا ہے کہ عمداً کی صورت میں جس نے ذبح کیا ہے وہ جب جانور کا ضمان

دے دے گا تب اس جانور کی اسی ذابح کی طرف سے قربانی ہو جائیگی، ع، ن، جس سے اس کی ظاہری مراد یہ معلوم ہوئی کہ بعد میں اس جانور کا مالک وہی ذابح ہو جائے گا، لیکن مصنفؒ نے بعد میں یہ لکھا ہے، **و لا یجزیه من الاضحیة الخ** یعنی قیاس کے مطابق وہ ذبح شدہ جانور اس ذابح کی طرف سے قربانی نہیں مانی جائیگی چنانچہ امام زفرؒ کا یہی قول ہے۔

(ف: جو قیاس کا تقاضا ہے وہی امام زفرؒ کا قول مختار ہے، اور امام مالک وشافعی واحمد رحمہ اللہ کا بھی یہی قول ہے، ع،) **وفی الاستحسان الخ** لیکن استحسان میں یہ قربانی جائز ہو جائیگی اور ذبح کرنے والے پر اس کا ضمان بھی لازم نہیں آئے گا اور ہمارا قول بھی یہی ہے، (ف یعنی امام اعظم اور ابو یوسف اور محمد اللہ کا بھی یہی قول ہے، اس کہنے کی مراد بظاہر یہی ہے کہ غلطی وغیرہ ہر حال میں مطلقاً یہی حکم ہے جیسا کہ اس کا بیان ابھی ہوگا) **وجه القیاس الخ** یعنی قیاس کی وجہ یہ ہے کہ ذبح کرنے والے نے دوسرے کی بکری کو اس کے علم اور اس کی اجازت کے بغیر ذبح کیا ہے اس لئے ضامن ہوگا، **کما اذا ذبح الخ** جیسے کہ اس صورت میں ضامن ہوتا ہے جبکہ کوئی ایسی بکری کو ذبح کر دے جسے قصاب نے خریدا ہو۔

(ف: مناسب وقت میں اسے ذبح کر کے اس کا گوشت فروخت کرنے کے لئے اس صورت میں اگر چہ قصاب نے وہ بکری ذبح کرنے کے لئے ہی خریدی ہے مگر اس کی اجازت کے بغیر اسے ذبح کر دینے کی وجہ سے ضامن ہوتا ہے، اسی طرح اگر چہ اس نے بکری قربانی ہی کے لئے خریدی ہے مگر اس کی اجازت کے بغیر ذبح کر دینے کی وجہ سے ضامن ہوگا، **وجه الاستحسان الخ** اور استحساناً جائز ہونے کی دلیل یہ ہے کہ وہ بکری چونکہ قربانی کے لئے خریدی گئی ہے اس لئے وہ مخصوص وقت کے اندر ہی ذبح کرنے کیلئے تعین ہو چکی ہے، (ف: اس طرح سے کہ اگر فقیر نے وہ بکری قربانی کی نیت سے خریدی یا مالدار نے نذر یا قربانی کیلئے خریدی تو اگر چہ شرعاً یہی بکری متعین نہ ہوئی ہو لیکن اس کی نیت سے خریدی ہوئی بکری قربانی کیلئے متعین ہو چکی ہے اور اس کا ذبح کیا جانا بھی یقینی ہو چکا ہے)۔

حتیٰ وجب علیه الخ اسی بناء پر یہ بات واجب ہو جاتی ہے کہ قربانی کے دنوں میں اسی جانور کو ذبح کر دے نیز اس کے بدلے میں دوسرے جانور کو ذبح کرنا مکروہ ہوتا ہے، (بس ذبح کرنے کے لئے یہی جانور تعین ہو گیا اسی لئے اگر کسی وقت اس کا مالک اس کو ذبح کرنے سے غافل ہو جائے تو خیر خواہی کا تقاضا یہ ہوگا کہ دوسرے جس شخص کو یاد آئے یا ہو سکے تو اس کی مدد کر دے تاکہ وہ شخص اپنی ذمہ داری پوری کر لے)، **فصار المالك الخ** اس ضرورت کی بناء پر دلالت حال کے مطابق اس کا مالک ہر اس شخص سے جس کسی کو بھی ذبح کرنا آتا ہو اور کر سکتا ہو مدد چاہنے والا اور اپنی بکری کو ذبح کر دینے کی اجازت دینے والا ہوگا

(ف: یعنی اس شخص کی ظاہری صورت حال کو اس بات کی دلیل ہے کہ اس نے ہر لائق آدمی کو اپنی بکری کو ذبح کرنے کی اجازت دی اور اس سے مدد چاہی ہے) **لانها تفوت الخ** اس کی اس پریشانی کی وجہ ہے کہ اگر اس جانور کی قربانی بروقت ادا نہیں کی جائیگی تو قربانی کے مخصوص چند دن گذر جانے پر اس کی قربانی اور اس کا خون بہانا نہیں ہو سکے گا، **وعساه یعجز الخ** اور شاید کہ وہ شخص کسی دن اپنی خاص مجبوری یا کسی رکاوٹ آ جانے کی وجہ سے وہ اس ذبح کرنے سے عاجز ہو جائے (ف: اس طرح وہ دوسروں سے مدد چاہنے والا ہوگا اور جو بات عرف عام اور شریعت سے ثابت ہوا سے اس نے اپنی زبان سے قولاً وعملاً بیان کر دیا، جیسے کہ ولیمہ کی دعوت میں جب کھانا نکال کر میزوں پر رکھ دیا جائے تو عرف عام میں یہ صورت حال اس بات کی عام اجازت ہے کہ اس نے گویا اپنی زبان سے اعلان کر دیا کہ اسے کھا لیا جائے اسی بنا پر اس کے کھا لینے پر ضمان بھی لازم نہیں ہوگی، اگر چہ اس نے زبان سے اعلان نہیں کیا ہے اسی طرح مسئلہ جاریہ میں بھی اس نے زبان سے اجازت نہیں دی ہے، اس لئے اگر کسی مالدار شخص نے بھی قربانی کا جانور خریدا جو اگر چہ شرعاً تعین نہیں ہوتا ہے، لیکن اس کی قربانی کی نیت کر لینے کی وجہ سے ایک حد تک قربانی کیلئے متعین ہو جاتا ہے اس لئے دلالۃً اس کی بھی اجازت پائی گئی اس لئے ذبح کرنے والا اسی حال میں بھی جانور کا ضامن نہیں ہوگا۔

کما اذا ذبح الخ جیسا کہ اگر قصاب نے اپنی بکری ذبح کرنے کے لئے اس کے ہاتھ پاؤں باندھ کر رکھ چھوڑے، (ف: اور وہ چھری لینے کے لئے اِدھر اُدھر گیا اتنے میں کسی نے آ کر بسم اللہ کہہ کر اسے ذبح کر ڈالا تو اس صورت میں بھی یہ ذبح کرنے والا اس

قیمت کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ اس قصاب نے اس جانور کو ذبح کرنے کے لئے بالکل تیار اور تعین کر دیا تھا، اس کے برخلاف اگر قصاب صرف بازار سے خرید کر لایا اور اس کو نہ لٹایا اور نہ ہی اس کے ہاتھ پاؤں باندھے تھے کہ اسے کسی نے ذبح کر دیا تو اس صورت میں یہ ذابح اس بکری کی قیمت کا ضامن ہوگا، اس احتمال کی وجہ سے کہ شاید قصاب اسے زندہ ہی فروخت کر دے اور ذبح کرنا فی الحال مناسب نہ سمجھے اس لئے اس کو ذبح کر دینے کے لئے ہی تعین کر دینے کی کوئی دلالت اور علامت نہیں پائی گئی۔

اور چونکہ قربانی میں اور یوں بھی چھوٹے جانوروں کے ہاتھ پاؤں باندھنا ذبح کرنے کی شرط نہیں ہے اور وہ بکری قربانی ہی نیت سے خریدی گئی تھی اس لئے اسے ذبح کرنا ہی ہوگا اس کے علاوہ اس سے دوسرا کوئی کام نہیں لیا جا سکتا ہے اسی لئے اگر دوسرے شخص نے اسے ذبح کر دیا تو وہ اس کی قیمت ضامن نہ ہوگا، اور اس دلیل کا تقاضا یہ بھی ہے کہ اگر غلطی سے نہیں بلکہ قصدا ایام النحر میں اسے ذبح کر دے تب بھی وہ ضامن نہ ہوگا اور شخص اس جانور کا مالک ہوگا قربانی بھی اس کی طرف سے ادا ہو جائیگی چنانچہ آئندہ یہ مسئلہ معلوم ہو جائے گا۔م)۔

فان قیل الخ اگر قربانی ادا ہو جانے کی صورت میں اگر کوئی یہ کہے کہ ایسا ہونے سے مالک سے اس کا مستحب کام چھوٹ جائے گا ،(ف: یعنی اگر کہنے والا کوئی یہ کہے کہ تمہارے اس کہنے سے کہ قربانی کا جانور ہونے کی وجہ سے دلالۃً مالک کی طرف سے اس بات کی اجازت پائی گئی کہ جس کسی میں بھی ذبح کرنے کی صلاحیت موجود ہے وہ اسے ذبح کر دے، اس میں اجازت ثابت نہیں ہوتی ہے کیونکہ غیر شخص کے ذبح کرنے سے مالک کے ذمہ ایک مستحب کام کرنا بھی تھا یعنی اپنے ہاتھ سے جانور کو ذبح کرنا تو چھوٹ جائے گا) وھو ان یذبحھا الخ اور وہ مستحب کام یہ ہے کہ مالک خود ہی اپنا جانور ذبح کر دے یا کم از کم اس کی موجودگی میں جانور ذبح کیا جائے ،(ف: حالانکہ دوسرے شخص کے ذبح کرنے میں یہ بات نہیں پائی گئی) فلا یرضیٰ بہ اس لئے شاید مالک دوسرے کے ذبح پر راضی نہ ہو۔

(ف: یعنی یہ بات کہاں سے اور کس طرح معلوم ہوئی کہ مالک اس دوسرے کے ذبح پر راضی بھی ہوگا، البتہ اگر مالک ذبح کے موقع میں خود موجود ہوا اور دوسرے نے جانور ذبح کر دیا، اب اگر مالک نے اسے منع کیا تو یہ صراحۃً ممانعت ہوگی لہٰذا وہ ذابح بالاتفاق اس جانور کی قیمت کا ضامن ہوگا، اور اگر مالک نے اسے ذبح سے منع نہیں کیا بالاتفاق وہ ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ اس کی اجازت پائی گئی، لیکن مسئلہ کی صورت تو یہ ہے کہ مالک حاضر نہیں ہے اس لئے لامحالہ اس کا یہ مستحب کام چھوٹ جائے گا، اس کے باوجود یہ کس طرح معلوم ہوا کہ مالک اس سے راضی تھا بلکہ بظاہر راضی نہ ہوگا، قلنا یحصل لہ الخ ہم اس کا یہ جواب دینگے کہ مالک کو دوسرے دو مستحب نیکیاں مل جائینگی ،(ف: یعنی اگر اس سے ایک مستحب کام چھوٹ گیا ہے تو اس سے کیا نقصان ہوگا کیونکہ اس کے چھوٹنے سے دوسری دو مستحب نیکیاں حاصل ہوگئیں، لہٰذا وہ تو خوشی سے اس پر راضی ہوگا، جس کی تفصیل یہ ہے)

صیرورتہ الخ ایک مستحب وہ ہوا کہ مالک نے جس مقصد کے لئے جانور کو معین کیا تھا وہ مقصدا سے حاصل ہوگیا، (ف: یعنی دوسرے شخص نے مالک کی غیر حاضری میں اس کی قربانی کر کے مالک کی نیت کو پورا کر دیا جس کے لئے اس نے جانور کو معین کیا تھا، اس طرح اس غیر نے مالک کی قربانی کی نیت کو پورا کر دیا، کیونکہ اگر مالک مالدار ہو تو بھی جس جانور کو اس نے ایک مرتبہ قربانی کی نیت سے خریدا ہے اگر چہ اُسے بدل کر دوسرے جانور کی بھی قربانی کر سکتا ہے لیکن اس کے لئے بھی یہی بات یقیناً مستحب ہے کہ وہ اسی جانور کی قربانی کرے، بس نذر کی صورت میں یا مالک کے فقیر ہونے کی صورت میں تو بدرجہ اولی یہ بات ثابت ہوگی، اس لئے مالک کو اسی نائب کے واسطے سے ازخود یہ استحباب حاصل ہوگیا کہ جس جانور کو اس نے تعین کیا تھا اسی کو ذبح کر کے تقرب حاصل ہوگیا، و کونہ معجلا بہ الخ اور دوسرا مستحب کام یہ ہوگیا کہ قربانی کے کام کو جلد از جلد ادا کرنے والا ہوگیا،

(ف: یعنی دسویں تاریخ جو قربانی کا پہلا دن ہے جس میں قربانی کرنی افضل یعنی مستحب ہے اسی دن اس کی قربانی ادا ہوگئی اور یہ فضیلت اسی وجہ سے حاصل ہوگئی کہ دوسرے شخص نے اس کی طرف سے قربانی ادا کر دی ہے ویسے یہ ممکن تھا کہ کسی وجہ سے پہلے دن قربانی نہ ہوتی کسی اور دن ہوتی بس جب ایک مستحب کے چھوٹنے سے دو مستحب پائیں ہوگئیں تو اس کے ناراض ہونے کی وجہ نہیں ہوتی اور وہ

ناراض نہیں ہوگا) فیر تضیہ الخ بلکہ وہ تو غیر کے کام سے راضی ہوگا، (ف: اور ایسا ہو جانا تو اس بات کی دلیل ہوگی کہ پسندیدگی کی وجہ سے یہ حکم نہیں ہو سکتا ہے کہ مالک ذبح کرنے سے منع کرنے والا تھا)۔

ولعلما ئنا رحمهم الله الخ اور ہمارے علماء کے نزدیک اسی جنس کے مختلف مسائل ہیں جو سب استحانی ہیں (ف: یعنی مشائخ نے قیاس کے خلاف ان میں استحاناً حکم دیا ہے، وهي ان من الخ ان میں سے: ایہ ہے کہ اگر ایک نے دوسرے کا گوشت پکا دیا یا ۲ یہ ہے ایک نے دوسرے کے گیہوں پیس دئے یا ۳ ایک نے دوسرے کے گھڑے کو اٹھا دیا جس سے وہ ٹوٹ گیا، یا ۴ ایک نے دوسرے کے جانور پر کچھ بوجھ لا دلیا جس سے وہ جانور ختم ہو گیا اور یہ تمام کام مالک کی اجازت کے بغیر کئے گئے (ف: یعنی ا گوشت پکانا، ۲ گیہوں کو چکی میں پیسنا ۳ گھڑا اٹھا دینا، ۴ جانور پر لادنا اور یہ تمام کام مالک کی اجازت کے بغیر کئے گئے ہوں تو کرنے والا ضامن ہوگا، (ف: کیونکہ ایسے کاموں سے دوسروں پر زیادتی اور ظلم کرنا لازم آتا ہے، اس لئے کہ مالکوں کی طرف سے ایسی کوئی بات نہیں پائی گئی ہے جس سے ان کاموں کی کرنے کی اجازت کی دلیل پائی گئی ہو) ولو وضع المالک الخ اور گوشت کے مالک نے اپنا گوشت پکانے کے لئے ہانڈی میں ڈال کر اور اسے چولھے پر رکھ کر چولھے کے نیچے لکڑیاں رکھ دی ہوں، (ف: ان میں صرف آگ لگانے کی دیر ہو)۔

(ف: تو ان باتوں سے یہ معلوم ہوگا کہ مالک گوشت پکانا چاہتا ہے)، اور جعل الحنطه الخ اور آٹا پیسنے کی چکی کے اوپر لگی ہوئی بالٹی جیسی کوئی دورق یعنی گول چیز جس میں اوپر سے غلہ ڈالنے سے ایک خاص انداز سے وہ غلہ اس مشین میں آہستہ آہستہ گرتا رہتا ہے) اگر کسی نے چکی کی بالٹی میں گیہوں ڈال دئے، (ف: تاکہ اس میں سے گیہوں آہستہ آہستہ چکی کے سوراخ میں گرتے رہیں) اور چکی کو چلانے والا جانور اس سے باندھ دیا (ف: تو موجود حالات سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ مالک اسے پیسنا چاہتا ہے)۔

اور ع الجرة الخ یا گھڑا اٹھانے کے مسئلہ میں مالک نے خود اٹھا کر اپنی طرف جھکا دیا ہو، (ف: تاکہ یہ معلوم ہو سکے وہ مدد کرنا چاہتا ہے، او حمل الخ یا جانور پر سامان لادنے کے مسئلہ میں مالک نے اپنے جانور پر بوجھ لادا اور وہ بوجھ راستہ میں گر گیا، (ف: یہ کام کرنے والے نے کیا جن میں اس بات کی دلیل ہے کہ واقعات ان صورتوں میں پیش آئے، فاقد هو الخ مالک نے گوشت پکانے کے لئے سارا انتظام کر لیا تھا کہ دوسرے شخص نے چولھے کی لکڑیوں میں آگ لگا دی نتیجہ کے طور پر وہ گوشت پک گیا، او ساق الخ چکی کی صورت میں مالک نے آٹا پیسنے کے لئے سارا انتظام کر لیا مگر دوسرے شخص نے بیل کو مار کر چلا دیا جس سے گیہوں پس گئے، او اعانته الخ یا پانی کے گھڑے کے مسئلہ میں مالک نے اپنے گھڑے کو اپنے سر پر اٹھانے کے لئے گھڑے کو اپنی طرف جھکا دیا تھا کہ دوسرے شخص نے اسے سہارا دیا مگر نتیجہ میں وہ گر کر ٹوٹ گیا،

او حمل الخ یا ایک شخص نے اپنے جانور پر اپنا سامان رکھنا چاہا اتنے میں کسی نے اسے اٹھا کر جانور پر رکھ دیا مگر وہ جانور اس وقت گر کر ہلاک ہو گیا، لایکون ضامنا الخ کہ ان تمام صورتوں میں چیز کے نقصان ہونے پر اس کا استحاناً ضامن نہیں ہوگا اس لئے کہ ان تمام مسائل میں اس بات پر دلالت پائی جا رہی ہے کہ مدد کرنے والے کو اصل مالک کی دلالتہً رضامندی پائی جا رہی ہے، (ف: یعنی مذکورہ ان تمام صورتوں میں جن میں دلالتہً اجازت نہ پائی جانے کی وجہ سے آدمی ضامن ہوا تھا اب اگر ان ہی تمام صورتوں میں دلالتہً اجازت کا ثبوت ہو جائے تو استحاناً ان میں سے کسی میں بھی ضامن نہیں ہوگا۔

توضیح: اگر قربانی کرنے والے دو آدمیوں میں سے ہر ایک نے ایسی غلطی کی کہ ہر ایک نے دوسرے کے جانور کو ذبح کر دیا، اگر قصاب نے اپنی ایک بکری خرید کر اس کو لٹایا اور اس کے ہاتھ پاؤں باندھ کر ادھر چلا گیا اور کسی نے اپنی مرضی سے اسے بسم اللہ کہہ کر ذبح کر دیا، یا قصاب خرید کر لایا اور اس کے پیچھے میں کسی نے اپنی مرضی سے اس جانور کو ذبح کر دیا، مسائل کی

تفصیل، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل۔

اذا ثبت هذا نقول في مسالة الكتاب ذبح كل منهما اضحية غيره بغير اذنه صريحا فهي خلا فية زفر بعينها ويتاتي فيها القياس والاستحسان كما ذكرنافيا خذ كل واحد منهما مسلوخة من صاحبه ولا يضمنه لانه وكيله فيما فعل دلالة فان كانا قد اكلا ثم علما فليحالل كل واحد منهما صاحبه ويجزيهما لانه لو اطعمه في الابتداء يجوز وان كانغنيا فكذا له ان يحلله في الانتهاء وان تشا حا فلكل واحد منهما ان يضمن صاحبه قيمة لحمه ثم يتصدق بتلك القيمة لانها بدل عن اللحم فصار كما لو باع اضحية وهذا لان التضحية لماوقعت عن صاحبه كان اللحم له ومن اتلف لحم اضحية غيره كان الحكم ما ذكرناه .

ترجمہ: اور جب مسائل مذکورہ سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اگر کوئی شخص کسی کے کام میں از خود اس طرح دخل دے جس سے اس دوسرے کی کسی طرح سے بھی رضامندی نہیں پائی جاتی ہو تو دخل دینے والا مال کے نقصان ہوجانے کی صورت میں مال کا ضامن ہوتا ہے، اور اگر کسی طرح بھی عرفا عادۃ مالک کی رضامندی بھی پائی جاتی ہو تو اس وقت کسی نقصان ہوجانے سے ضامن نہیں ہوتا ہے، تو کتاب کے اس مفروضہ مسئلہ میں کہ دو آدمیوں میں سے ہر ایک نے غلطی سے دوسرے کی قربانی کے جانور کو اس کی صریح اجازت کے بغیر ذبح کردیا (اگرچہ غلطی سے نہیں بلکہ عمداً ایسا کیا) تو یہ صورت بھی امام زفرؒ کے ساتھ اختلافی مسئلہ ہے اور اس میں قیاسی اور استحسانی دونوں طرح کے جواب ہوں گے، جیسا کہ ہم نے اوپر ذکر کردیا ہے، (ف: یعنی امام زفرؒ کے نزدیک قیاسی دلیل کی بنا پر وہ ضامن ہوگا اور قربانی ادا نہ ہوگی، یہی قول امام مالک وشافعی واحمد رحمہم اللہ کا بھی ہے، لیکن ہمارے علماء احناف کے نزدیک اس کی قربانی استحسانا ادا ہو جائیگی اور ضمان لازم نہیں آئے گا۔

فیا خذ کل واحد الخ قربانی جائز ہوجانے کے بعد ان میں ہر ایک اپنے جانور کو دوسرے سے اپنے قبضہ میں لے آئے اور کوئی بھی دوسرے سے اپنی بکری کا ضمان نہ چاہے یعنی ایک نے دوسرے کی بکری کو صرف ذبح کیا ہے اور وہ بھی اس کا دلالت حال کی بنا پر نائب وکیل بن کر کیا ہے، (ف: اور جب نائب وکیل اپنے مؤکل کی رائے کے مطابق کام کرتا ہے تو وہ اس کے نتیجہ کا ضامن نہیں ہوتا ہے، البتہ یہ حکم اسی صورت میں ہوگا جبکہ ذبح کی ہوئی بکری اس وقت تک موجود ہو، یا دونوں نے غلطی سے ایسا کیا ہو فان کانا الخ اور اگر دونوں نے اپنی اپنی ذبح کی ہوئی بکری کھالی ہو اس کے بعد ان کو اس غلطی کا علم ہوا ہو تو اس وقت ان دونوں کے حق میں یہی صورت بہتر ہوگی ہر ایک دوسرے سے تحلیل یعنی معاف کرالے اس طرح دونوں کی قربانی صحیح ہوجائیگی۔

(ف: اور کھالینے سے کچھ نقصان نہیں ہوگا، کیونکہ اگر قربانی کرنے والا خود دوسرے کو اس کے گوشت میں سے پہلے کھلا دیتا تو بھی کچھ نقصان نہ ہوتا، اگرچہ وہ کھانے والا مالدار ہی ہو، اسی طرح اس مالک کو یہ بھی اختیار ہے کہ دوسرے کو آخر میں اس کے کھالینے کے بعد کھایا ہوا اس کے لئے حلال کردے، وان تشاغلا الخ اور اگر وہ دونوں اس میں سے دوسرے کے کھالینے پر راضی نہ ہو کر آپس میں جھگڑنے لگیں تو ان میں سے ہر ایک کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ دوسرے سے اپنے گوشت کی قیمت وصول کرلے لیکن اس قیمت کو صدقہ کردے، لا نها بدل الخ کیونکہ یہ رقم جو اسے ملی ہے وہ اس گوشت کی قیمت ہوئی اس لئے اس کی صورت ایسی ہوجائیگی کہ گویا اس نے اپنی قربانی فروخت کردی ہے۔

(ف: جب کہ اسے فروخت کرنا جائز نہیں ہوتا ہے اور اگر کوئی قربانی کے گوشت کو فروخت کردے تو اس پر لازم ہوگا کہ اس پوری رقم کا صدقہ کردے اسی طرح موجودہ صورت میں وہ جو کچھ بھی رقم وصول کرے گا اسے بھی صدقہ کرنا ہوگا، کیونکہ اس سے جو رقم وصول کی ہے وہ دام اور قیمت دونوں ہی ہے اور بازاری عام قیمت ہی اصل ہوتی ہے لیکن بعد میں دونوں جس رقم پر اپنی رضامندی سے متفق ہوجاتے ہیں وہی اصل ہوجاتی ہے، لہٰذا دونوں کے درمیاں کچھ بھی فرق نہیں ہے، وهذا لان التضحيته الخ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب جانور کی

قربانی اسی کی طرف سے ہوئی جو اس جانور کا اصل مالک تھا تو اس کے گوشت کا بھی وہی مالک ہوگا (ف: مگر اس شخص نے اس کے گوشت سے مالک کی اجازت کے بغیر کھالیا اور اس سے پہلے دوسرے شخص کو دلالۃً جو اجازت حاصل ہوتی تھی وہ تو صرف اس کو ذبح کرنے ہی کی تھی، اور اس کا گوشت کھانے یا کسی طرح سے اسے اس کے استعمال میں لانے کے اجازت نہیں تھی، لہٰذا اس کھانے والے نے مالک کی اجازت کے بغیر ہی کھایا ہے، ومن اتلف الخ اور جو شخص بھی دوسرے کی قربانی کا گوشت ضائع کر دیتا ہے اس کا بھی وہی حکم ہوتا ہے، جو ہم نے اوپر بیان کیا ہے۔

(ف: یعنی وہ مالک کے گوشت کی قیمت کا ضامن ہوگا، پھر مالک اس رقم کو لے کر صدقہ کر دے، اس طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

توضیح: اگر دو آدمی غلطی سے ایک دوسرے کی قربانی کی بکری ذبح کر کے اس کا کچھ گوشت بھی کھالیں، مگر دونوں بعد میں خوش ہو جائیں یا بعد میں آپس میں جھگڑنے لگیں، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل۔

ومن غصب شاة فضحى بها ضمن قيمتها وجاز عن اضحية لانه ملكها بسابق الغصب بخلاف ما لو اودع شاة فضحى بها لانه يضمنه بالذبح فلم يثبت الملك له الا بعد الذبح والله اعلم.

ترجمہ: اگر کسی نے دوسرے کی بکری غصب کر کے اس کی قربانی کر دی تو وہ شخص اس بکری کی قیمت تاوان میں ادا کر دے تو یہ قربانی اسی غاصب کی طرف سے صحیح مان لی جائیگی کیونکہ یہ غاصب غصب کر کے اس کا مالک ہو چکا تھا، (ف: کیونکہ غاصب پر غصب کرنے کی وجہ سے اس پر لازم ہوا تھا کہ مغصوبہ بکری مالک کو واپس کر دے لیکن جب اس نے اس بکری کی قربانی کر دی تو اب اسے مالک کو واپس کرنا ممکن نہ رہا اس لئے اس بکری کا مالک خود غاصب ہو گیا، اور اصل مالک کا حق صرف بکری کی قیمت کی طرف منتقل ہو گیا یعنی وہ اب بکری کی قیمت کا ہی مطالبہ کر سکتا ہے، اور اصل بکری کا مطالبہ نہیں کر سکتا ہے، اس طرح یہ بات ثابت ہو گئی کہ غاصب نے خود اپنی ہی بکری کی قربانی کی لہٰذا اسی کی قربانی ادا ہو گئی۔

بخلاف مالو اودع الخ بخلاف اس کے اگر کسی نے ایک شخص کے پاس اپنی بکری امانۃً رکھی بعد میں امین نے اس بکری کی قربانی کر دی (ف: تو وہ قربانی ادا نہیں ہوگی اور وہ بکری کی قیمت کا ضامن ہوگا، لانہ یضمنہ الخ کیونکہ ذبح کرنے والا ذبح سے پہلے تک امین تھا، لیکن ذبح کر دینے کی وجہ سے وہی امین اب ضامن ہو گیا، (ف: جبکہ ذبح سے پہلے غاصب کی طرح ضامن نہیں تھا) فلم یثبت الخ لہٰذا اس ذابح کی پہلے ملکیت ثابت نہیں ہوتی تھی بلکہ ذبح کرنے کے بعد ہی اس کی ملکیت ثابت ہوئی ہے واللہ تعالٰی اعلم (ف: پھر ایک مرتبہ ذبح کر لینے کے بعد اس کی دوبارہ قربانی نہیں ہو سکتی ہے، فافہم اور کچھ مشائخ نے فرمایا ہے کہ پہلی سورت میں غصب کرنے والے کی بھی قربانی اسی صورت میں جائز ہوگی جبکہ ایام النحر میں بکری کے مالک کو اس کی قیمت ادا کر دی ہو جس کی وجہ یہ ہے کہ قیمت ادا کرنے سے غاصب کی ملکیت میں پہلے وہ بکری آ گئی پھر جب سے وہ اس بکری کا ضامن ہوا ہے یعنی اس نے غصب کیا ہے اس کی طرف بکری منسوب ہوئی ہے اس سے معلوم ہوا کہ اس کی ملکیت میں رہتے ہوئے بکری ذبح کی گئی ہے اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس بیان اور تحقیق میں بھی تامل ہے، اس طرح تامل کی وجہ یہ ہے کہ کسی نتیجہ اور حکم کو پہلے سبب کی طرف کسی خاص ضرورت سے منسوب کیا جاتا ہے جبکہ موجودہ صورت میں کوئی خاص ضرورت درپیش نہیں ہے، ضرورت صرف اتنی بات کے لئے ہوئی ہے کہ اس پر تاوان ثابت کیا جا سکے لیکن اس کی قربانی کرنے کیلئے بھی ضرورت کو ثابت کرنا بے محل ہے، واللہ تعالٰی اعلم اور امام زفر وابو یوسف رحمہما اللہ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ اس کی قربانی ادا نہیں ہوگی چنانچہ امام مالک وشافعی واحمد رحمہم اللہ کا بھی یہی قول ہے اور ابن رستمؒ کی نوادر میں امام محمدؒ سے بھی یہی مروی ہے واللہ تعالٰی اعلم الصواب، م، مع،

توضیح: اگر کسی نے دوسرے کی بکری غصب کر کے اس کی قربانی کر دی، یا کسی امانت رکھی ہوئی

بکری کی قربانی کردی، تفصیل مسائل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ،

قال رضي الله عنه تكلموا في معنى المكروه المروي عن محمد نصا ان كل مكروه حرام الا انه لما لم يجد فيه نصا قاطعاً لم يطلق عليه لفظ الحرام وعن ابي حنيفة وابي يوسف انه الى الحرام اقرب وهو يشتمل عليه فصول منها.

ترجمہ: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ چونکہ ماقبل کے مسائل و کتب مثلاً کتاب الذبائح و کتاب الاضحیہ میں اکثر مکروہ کا لفظ استعمال ہوا ہے، اسی لئے اس بحث یعنی کتاب الکراہیۃ میں نفس کراہیۃ اور اس کے مسائل کی تحقیقات اور ان مکروہ مسائل کے بارے میں بیان کیا جارہا ہے جو مکروہ تو ہیں مکروہ صراحۃً ذکر نہیں کئے گئے ہیں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے احسان کرنے اور احسن کو اختیار کرنے کا حکم دیا ہے، ان کا معلوم ہونا اس طرح مکروہ باتوں اور کاموں سے احتیاط کرنا اور بچتے رہنا چاہیے اس لئے کچھ بزرگوں یعنی فقہاء نے اپنی کتابوں اور عبارتوں میں استحسان اور احسان کرنے سے متعلق بیان کیا ہے، پھر لفظ مکروہ مندوب اور مستحب کے خلاف ہوتا ہے، اسی طرح کہیں پر کراہت یا تنزیہی کہا ہے تو اس سے مراد ایسا حلال ہوتا ہے جو حلال کے قریب مگر اولیٰ کے خلاف ہے، اور دوسرے قسم کا مکروہ تحریمی ہوتا ہے، قال رحمة الله الخ مصنف نے فرمایا ہے کہ لفظ مکروہ کے معنی میں مشائخ نے اختلاف کیا ہے۔

(ف: چنانچہ بعضوں نے فرمایا ہے کہ اس سے مراد ایسا کام ہے جس کے کرنے سے نہ کرنا بہتر ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ تو مکروہ تنزیہی کی تعریف ہوگئی، بعضوں نے کہا ہے کہ مکروہ وہ ہے جس میں اولیٰ یہ ہو کہ اسے نہ کیا جائے اس کے بارے میں بھی میں مترجم یہ کہتا ہوں یہ تعریف بھی پہلے کے حکم میں ہے اس لئے معلوم ہونا چاہیے کہ حرام اور مکروہ تنزیہی وغیرہ کی تفصیل اس کے ثبوت کے لحاظ سے ہوتی ہے، ورنہ رسول اللہ ﷺ کے مبارک زمانہ میں ہونا اور منع نہ ہونا اس وجہ سے تھا کہ وہاں کسی حکم کے بارے میں وہم و گمان کا کام نہیں ہوتا تھا جو مسئلہ سامنے آتا فوراً اس کی تحقیق و توضیح ہو جاتی تھی بعد میں جب احکام اور مسائل کا ثبوت روایات اور احادیث کے ذریعے ہونے لگا تو اس میں سندوں پر بحث اور نظر کرنا پڑتا اور کبھی اجتہاد سے ثابت کیا جاتا پھر اگر وہ آیات سے ثابت ہوتے تو وہ قطعی ہوتے اور اگر احادیث سے ثبوت ہوتا تو ان میں بڑی تحقیق ہوتی کہ ان کا ثبوت احادیث متواترہ سے ہے یا مشہورہ سے ہے یا خبر اور سے ہے یا اجماع محکم سے ہے اور اگر منع ہے تو حرام قطعی ہے جیسے عمل کی صورت میں فرض قطعی ہے یا واجب ہے اسی طرح منع کبھی مکروہ تحریمی جیسے عمل کی صورت میں واجب ہوتا ہے۔

اس تفصیل سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ زمانہ رسالت میں ظن اور شک کا کوئی دخل نہیں ہوتا تھا، اس کی تفصیل اور محقق ابن الہمامؒ نے بعض مقامات میں کی ہے، اس کے علاوہ اس کی مزید توضیح اس طرح ہوتی ہے کہ ظنی مقامات اور مسائل میں عموماً اجتہادات کا دخل ہوتا ہے، اسی لئے اکثر یہ ہوتا ہے کہ کسی مجتہد نے نص کو مظنون اور ثابت کو مکروہ بتا دیا ہے اور دوسرے مجتہد کے نزدیک غیر مظنون اور ثابت حرام ہے، جیسے بعض اعمال کو کسی مجتہد نے رکن اور دوسرے نے اسی کو شرط قرار دیا ہے اسی وجہ سے مجتہد کے نص پر مدار ہوا یعنی مجتہد کے اجتہاد سے کسی حکم کے بارے میں یہ بات ثابت ہوتی یا اس نص سے حرمت ثابت ہوتی تو اسے حرام قرار دیدیا گیا اگرچہ دوسرے مجتہد کے نزدیک وہ جائز اور کسی مجتہد کے نزدیک وہ حکم مکروہ تحریمی ہو، پھر کچھ مشائخ کا اس طرح فرمانا کہ اس کام کو نہیں کرنا چاہئے چھوڑ دینا ہی بہتر ہے اس سے حرمت ثابت نہیں ہوتی ہے۔

والمروي عن محمد الخ اور امام محمدؒ سے یہ بات صراحۃً مروی ہے کہ ہر مکروہ حرام ہے، (ف: یعنی جس چیز کے بارے میں یہ کہہ دیا کہ مکروہ تحریمی ہے وہ حقیقت میں حرام ہے، **الا انه لم الخ** البتہ اس مسئلہ میں چونکہ اس مجتہد نے کوئی نص قطعی نہیں پائی ہے (بلکہ ظنی ہے) تو اس پر لفظ حرام کو اطلاق نہیں کیا گیا ہے، (ف: تاکہ احتیاط پر عمل باقی رہے کیونکہ جس طرح کسی حرام کام کو حلال کہنا کفر ہے اسی طرح حلال کام کو حرام کہنا کفر ہے،، اگرچہ کسی مجتہد عالم نے کس شرعی حکم پر شریعت کی حکم کے مطابق اجتہاد کیا ہے اور جان

بوجھ کر قصداً غلط نہیں کیا ہے، تو ایسا مجتہد ہر حال میں ثواب کا مستحق ہوگا، لیکن شرط یہ ہے کہ اسے جہاں تک علمی صلاحیت ہے اس کے مطابق احتیاط سے اس نے کام بھی لیا ہو، اور اگر کسی مسئلہ میں یقینی اور قطعی شرعی دلیل نہیں پائی تو اسے حرام بھی نہیں کہا، اور احتیاط پر عمل کرتے ہوئے ایسے موقع میں صرف مکروہ کہہ دیا)۔

مسئلہ: کسی بھی حرام چیز کو جان بوجھ کر شرعی دلیل کے بغیر حلال کہنا کفر ہے، لیکن کسی مکروہ تحریمی کا انکار کفر نہیں ہوتا ہے، وعن ابی حنیفةؒ الخ اور امام ابوحنیفہ وامام ابویوسف رحمہما اللہ سے مروی ہے کہ مکروہ حرام کے قریب ہوتا ہے (ف: یعنی وہ مکمل حرام نہیں ہوتا ہے، لیکن اس کو نہ کرنا بھی ضروری ہے جیسا کہ کسی حرام کو چھوڑ دینا ضروری ہوتا ہے، جیسے کہ اس کے مقابل فرض اور واجب عبادتوں پر عمل کرنا برابر یعنی لازم اور ضروری ہوتا ہے، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ غور کرنے سے اس کی اصل وجہ معلوم ہوتی ہے کہ اجتہاد کرنے پر دو باتوں یعنی عمل یا ترک عمل کے سوا کوئی تیسری صورت قطعاً نہیں ہوتی ہے، جس سے یہ معلوم ہو کہ رسول اللہ ﷺ کے عہد مبارک میں ترک عمل یعنی حرام کے سوا کوئی اور قسم جسے اقرب الی الحرام کہا جائے بھی تھی اس لئے اگر امام ابوحنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ سے روایات ثابت بھی ہو تب بھی اس کے معنی امام محمدؒ کے قول موافق لئے جائیگے حالانکہ تاج الشریعۃؒ نے شرح میں لکھا ہے کہ یہ روایت بالکل شاذ ہے

کیونکہ مبسوط میں مذکور ہے کہ امام ابو یوسفؒ نے امام حنیفہؒ سے پوچھا کہ جس جگہ آپ نے یہ فرمایا ہے کہ میں اس کو مکروہ جانتا ہوں اس میں آپ کی اپنی رائے کیا ہوتی ہے، فرمایا کہ میں اسے حرام جانتا ہوں، یہی بات محیط میں بھی مذکور ہے اور محیط میں یہ بھی کہا ہے، کہ جس جگہ مطلقاً کراہت مذکورہ ہو یعنی اس میں تحریمی اور تنزیہی ہی کوئی قید نہ ہو تو اس سے حرام مراد ہے، عینی میں ایسا ہی ہے، لیکن یہ بات مخفی نہیں ہے کہ تحقیق کرنے پر یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ عبادتوں میں یہ حکم قاعدہ کلیہ کے طور پر نہیں ہے، اس لئے شاید کہ امام محمدؒ کے کلام میں استقامت ہو کہ عبادات کے بہت سے مسائل میں مکروہ کا لفظ بولا جاتا ہے حالانکہ بلا خلاف تنزیہی مراد ہوتا ہے، اس لئے لوگوں کے حالات کے اختلاف کے مطابق اعتماد یا تو شارح کی تصریح پر ہوگا یا دلیل کی قوت پر ہوگا، یا قول متاخر پر ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔م) اور یہ کتاب کراہیہ چند (پانچ) فصلوں پر مشتمل ہے۔

توضیح: کراہیت کا بیان، مکروہ کے معنی، اس کی قسمیں اس میں بحث کی ضرورت، تفصیل، دلائل،

فصل في الاكل والشرب قال ابو حنيفة يكره لحوم الاتن والبانها وابوال الابل وقال ابو يوسف ومحمد لا باس بابوال الابل وتاويل قول ابي يوسف انه لا باس بها للتداوي وقد بينا هذا الجملة فيما تقدم في الصلوٰة والذبائح فلا نعيدها واللبن متولد من اللحم فاخذ حكمه.

ترجمہ: فصل اول اکل وشرب یعنی کھانے اور پینے کے بیان میں ہے، (ف: یعنی کھانے اور پینے کی چیزوں میں سے کون کون سی چیزیں مکروہ ہیں اور کھانے پینے کے کیا حالات اور طریقے ہیں) قال ابو حنیفةؒ الخ امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ مادہ گدھیوں کا گوشت اور ان کا دودھ اور اونٹوں کا پیشاب یہ سب مکروہ ہیں، (ف: نر گدھوں کا گوشت بھی مادہ گدھیوں کے گوشت کی طرح مکروہ ہے، اس جگہ گدھیوں کا لفظ اس جگہ کہا گیا ہے کہ دودھ تو ان ہی کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے، بس مطلب ہی ہے کہ گدھوں اور گدھیوں کا گوشت اور گدھیوں کا دودھ سب مکروہ ہے)۔

وقال ابو یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسف ومحمد رحمہما اللہ نے فرمایا ہے کہ اونٹوں کے پیشاب میں کوئی حرج نہیں ہے، (ف: یعنی پلانا بھی جائز ہے، اور جامع صغیر میں اسی طرح مطلق بیان کیا گیا ہے کہ ابو یوسف ومحمد رحمہما اللہ نے فرمایا ہے کہ اونٹ کے پیشاب اور گھوڑے کے گوشت میں کچھ حرج نہیں ہے، لیکن مصنفؒ نے کتاب الصلوٰۃ کے ابواب طہارت میں امام ابو یوسفؒ سے اس کے نجس ہونے کو نقل کیا ہے، اسی لئے اس جگہ یوں کہا ہے۔

وتاویل قول الخ اور امام ابو یوسفؒ کے قول کی تاویل یہ ہے کہ دواء اور علاج کی غرض سے اونٹوں کے پیشاب کے استعمال میں

کوئی حرج نہیں ہے، (ف: اگر چہ امام محمدؒ سے نصاً یہ بات ثابت ہے کہ جن جانوروں کا گوشت کھایا جاتا ہے ان کا پیشاب پاک ہے، پھر گدھوں کے نر اور مادہ کے گوشت کے مکروہ ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، وقد بيناه الخ اور ہم نے یہ پوری بحث پہلے بھی بیان کردی ہے۔ (ف: یعنی یہ ساری باتیں اوپر) کتاب الصلوٰۃ میں بیان کی گئی ہیں، (ف: کہ ان کا پیشاب اور گوشت مع دودھ کے حرام ہیں) والذبائح اور کتاب الذبائح میں، (ف: کہ پالتو گدھے کا گوشت نص سے حرام ہے)۔

فلا نعيدها الخ اسی لئے اس بحث کو اب ہم دوبارہ نہیں بیان کریں گے اور چونکہ دودھ گوشت سے پیدا ہوتا ہے اسی لئے جو حکم گوشت کا ہوتا ہے وہی اس کے دودھ کا بھی ہوتا ہے اسی لئے یہاں بھی گوشت ہی کا حکم دیا گیا ہے، (ف: یعنی گوشت کی طرح دودھ بھی مکروہ ہوتا ہے، اور گھوڑی کے دودھ میں ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق یہ تاویل ہوسکتی ہے کہ اس کے حرام ہونے کی وجہ اس کا ناپاک ہونا نہیں ہے بلکہ اس کا احترام واکرام ہے اس لئے اس کے دودھ میں کوئی حرج نہیں ہے، م، فخر الاسلامؒ نے جامع صغیر کی شرح میں فرمایا ہے کہ ہمارے علماء احناف اس بات پر متفق ہیں کہ اگر پالتو گدھا ذبح کیا جائے تو اس کا گوشت پاک ہو جائے گا، لیکن کھایا نہیں جاسکے گا، اسی طرح اس کی چیزیں بھی نہیں کھائی جاسکے گی۔

پھر کیا کھانے کے سوا کسی اور طرح سے اس سے نفع حاصل کرنا جائز ہوگا، تو اس میں ہمارے مشائخ کا اختلاف ہے اس طرح کہ بعضوں نے فرمایا ہے، کہ جس طرح اس کا کھانا حلال نہیں ہے اسی طرح دوسرے طریقوں سے بھی اس گوشت سے فائدہ اٹھانا حلال نہیں ہوگا، لیکن دوسرے مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ جائز ہے، مع، اور میں مترجم کہتا ہوں کہ صحیح حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ یہودیوں پر لعنت کرے کہ ان پر چربی حرام کی گئی تو انہوں نے اسے پگھلا کر اسے فروخت کر کے اس کی رقم کھائی، جیسا صحیح میں ہے، اور فقہاء میں یہ اصول طے پاچکا ہے کسی چیز کو بدل کر کھانا اس کے عین کے کھانے کا حکم رکھتا ہے، یہانتک کہ جو چیز بالکل نہیں کھائی جاتی ہو تو اس کے دام کھانا بھی اس کے عین کھانے کے برابر ہے۔

جواب یہ ہے کہ حدیث کے معنی میں غور کرنا بہت ہی ضروری ہے، کیونکہ گدھوں کو فروخت کرنا بالاتفاق جائز ہے، اب اگر وہی معنی عام ہوں تو لازم آئے گا کہ گدھوں کی خرید وفروخت جائز نہ ہو، حالانکہ گدھے کی سواری انبیاء وصلحا کی سنت ہے، اور فرمان باری تعالیٰ ہے، والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة الاية، اس لئے اس کی بیع کے جائز ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، اور اس سے حاصل شدہ رقم کھانا بھی جائز ہے، تو لامحالہ اس کے معنی یہ ہوں گے کہ اس چربی سے فائدہ اٹھانا یہودیوں پر حرام کر دیا گیا تھا، جیسے کہ اس کا کھانا حرام تھا، جیسے کہ وہ اصل مذکور کھانے پینے کی چیزوں کے ساتھ مخصوص ہے، اس لئے ہم چربی سے کھانے پینے کے سوا دوسرے طریقوں سے فائدہ اٹھانے کو جائز لیتے ہیں کیونکہ جانور کو ذبح کر دینے کی وجہ سے اس چربی بھی پاک ہو جاتی ہے،

باقی رہا اونٹ کے پیشاب کا حکم تو اس کے مکمل اور مدلل بحث کتاب الصلوٰۃ میں گزر چکی ہے، وہیں ہر موافق ومخالف جانبین کی دلیلیں بیان کی جاچکی ہیں، ویسے پوری بحث کا خلاصہ دو طریقوں سے ہے یعنی نص قوی جو مذکور ہوئی ہیں اس سے استدلال کرتے ہوئے امام محمدؒ کا قول قوی ہے، لیکن دینی احتیاط اور پرہیزگاری پر عمل کرتے ہوئے امام ابوحنیفہؒ کا قول بہتر اور مختار ہے لیکن عوام الناس کی ضرورت کا خیال رکھتے ہوئے فتوی دینے میں وسعت کی ضرورت ہے، جس میں عوام کو تنگی اور تکلیف میں مبتلا نہیں کرنا چاہئے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م، (اور اب یہ بحث کے دنیا میں سونے اور چاندی کے برتنوں کو استعمال میں لانے کا کیا حکم ہے تو اس کی بحث آئندہ کی جارہی ہے)۔

توضیح: گدھوں اور گدھیوں اور اونٹوں اور اونٹنیوں کے گوشت و دودھ اور پیشاب کا کیا حکم ہے، اقوال علماء، دلائل مفصلہ، تقویٰ،

قال ولا يجوز الاكل والشرب والادهان والتطيب في انية الذهب والفضة للرجال والنساء لقوله عليه

السلام فی الذی یشرب فی اناء الذھب والفضه انما یجرجر فی بطنه نار جھنم واتی ابو ھریرة بشراب فی اناء فضة فلم یقبله وقال نھا ناعنه رسول الله ﷺ واذا ثبت ھذا فی الشرب فکذا فی الادھان ونحوه لانه فی معناه ولانه تشبه بزی المشرکین وتنعم بتنعم المترفین والمسرفین وقال فی الجامع الصغیر یکره ومراده التحریم ویستوی فیه الرجال والنساء لعموم النھی وکذلک الاکل بملعقة الذھب والفضة والاکتحال بمیل الذھب والفضة وکذلک ما اشبه ذلک کا لمکحلة والمرأة وغیرھما لماذکرنا.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے چاندی اور سونے کے برتن میں کھانا و پینا و تیل لگانا اور خوشبو لگانا مردوں اور عورتوں میں سے کسی کے لئے بھی جائز نہیں ہے، (ف قدوریؒ نے شرح المختصر میں کہا ہے کہ بعضوں نے تیل لگانے کے حرام ہونے کی صورت یہ بیان کی ہے اس برتن کو اٹھا کر اس سے سر پر ڈالا جائے اس لئے کہ اگر تیل کے چاندی کے برتن میں انگلیاں ڈال کر اس سے تیل لے کر بدن میں لگایا جائے تو ایسا کرنا مکروہ نہیں ہے، الجامع والذخیرہ والمحیط میں ایسا ہی بیان کیا گیا ہے، اسی طرح اگر چاندی یا سونے کے برتن سے روٹی نکال کر دستر خوان پر رکھ کر یا ہاتھ میں لے کر کھا لیا جائے تو چونکہ روٹی اس برتن سے نکل گئی ہے اس لئے اس کا کھانا مکروہ نہیں ہوگا، ع، ان مسائل سے شاید علماء کا مقصود یہ ہے کہ جن صورتوں میں چاندی سونے کے برتن کے استعمال کے وقت دیر دیر تک اس برتن سے تعلق نہ رہے تو ایسے اس سے برتن کا استعمال نہ ہوگا۔

لیکن تیل لگانے کے مسئلہ میں یہ اشکال ہوتا ہے کہ تیل کے بارہ میں چاندی نہیں یا سونے کی شیشی یا پیالی تو اسی طرح سے استعمال کی جاتی ہے کہ اس برتن سے تیل یا عطر نکال کر لگایا جائے اور خود اس پیالی کو تو سر پر الٹ نہیں دیتے یا اوندھا نہیں کر دیا جاتا ہے، اس کے برخلاف کھانا تو برتن میں رکھ کر ہی کھایا جاتا ہے، تو کھانے کو ایسے برتن سے نکال لینے سے اس سے بچنا مقصود ہوتا ہے، الحاصل، اصل یہ ہے کہ ایسے برتنوں میں کھانے پینے وغیرہ کے کاموں کا استعمال منع ہے۔

لقوله علیه السلام الخ رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے جو ایسے شخص کے بارے میں ہے جو سونے یا چاندی کے برتن میں پیئے وہ اپنے پیٹ میں جہنم کی آگ لگاتا ہے، (ف: اس کی روایت بخاری اور مسلم نے کی ہے، اور ایک روایت میں ہے کہ جو کھائے) واتی ابو ھریرہ الخ اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے پاس چاندی کے برتن میں پانی لایا گیا تو انہوں نے اسے قبول نہیں کیا اور فرمایا کہ ہمیں رسول اللہ ﷺ نے منع فرمایا ہے، (ف: ابو ہریرہؓ عنہ کی یہ حدیث نہیں ملی ہے، لیکن حضرت حذیفہؓ مداین میں تھے کہ انہوں نے پینے کا پانی مانگا تو ایک مجوسی چاندی کے برتن میں لے آیا، تب انہوں نے پانی پھینک دیا اور فرمایا کہ میں نے اسے اس لئے پھینکا ہے کہ میں نے اسے اس سے منع کیا تھا پھر بھی وہ نہیں مانا، حالانکہ رسول اللہ ﷺ نے ہمیں حریر اور دیباج کے پہنے اور چاندی و سونے کے برتنوں میں پینے سے منع فرمایا ہے، اور کہا کہ یہ چیزیں کافروں کے واسطے دنیا میں اور تمہارے (مسلمانوں) کے لئے آخرت میں ہیں (اس کی روایت بخاری و مسلم اور سنن اربعہ نے کی ہے۔

واذاثبت ھذا الخ اور جب یہ حکم پینے کی چیزوں کے بارے میں ثابت ہوگیا یعنی چاندی و سونے کے برتن میں پینا جائز نہیں ہے (تو کھانے کے بارے میں بھی عدم جواز ثابت ہوا، مسلم) اسی طرح تیل لگانے اور اس جیسے دوسرے کاموں کے بارے میں بھی ثابت ہوگیا، کیونکہ ایسے سارے کام بھی کھانے پینے کے معنی میں ہی ہیں، (ف: یعنی ان کے برتنوں سے استعمال میں برابر ہیں) ولانه تشبه الخ اور اس دلیل سے بھی ممنوع ہے کہ چاندی و سونے کے برتنوں میں استعمال مشرکوں کی ہیئت اور بڑے دولت مندوں اور فضول خرچ کرنے والوں اور عیش و عشرت میں اترانے والوں سے مشابہت ہوتی ہے، (ف: لہٰذا یہ مکروہ تحریمی ہوگا کیونکہ نص موجود ہے۔

و یستوی فیه الخ اور تحریم کے حکم میں مرد و عورت سب برابر ہیں کیونکہ ممانعت عام ہے، (ف: یعنی مردوں ہی کے ساتھ ممانعت کی خصوصیت نہیں ہے، جیسے سونے اور چاندی کے زیورات اور ریشم و دیباج کی ممانعت مردوں کے ساتھ مخصوص ہے اور عورتوں کے لئے مباح ہیں، وکذلک الاکل الخ اسی طرح سونے اور چاندی کے چمچوں سے کھانا اور سونے و چاندی کی سلائی سے سرمہ لگانا۔

بھی مکروہ تحریمی ہے) و کذلک ماالشبہ الخ اسی طرح وہ چیزیں بھی جو اس کے مشابہ ہوں، مثلاً سرمہ دانی، اور آئینہ وغیرہ کہ یہ سب بھی مذکورہ دلیل سے ہی مکروہ ہیں، (ف: کہ ان سے مشرکین اور دولت مندوں سے مشابہت ہوتی ہے، ع، بلکہ دلالت حدیث سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے، کہ ان سب چیزوں کا استعمال ممنوع ہے، لہذا عطر دانی وانگوٹھی کا حلقہ اور رکاب ولگام، وگھڑی کی زنجیر وحلقہ، وکرسی وتخت اور کنگھی وغیرہ سب کا استعمال مکروہ تحریمی ہے، م، اگر آئینہ کا حلقہ چاندی کا اور باقی حصہ لوہا یا شیشہ کا ہو تو امام ابوحنیفہؒ نے اس کے بارے میں فرمایا ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ اس میں خیر نہیں ہے، التاتارخانیہ، ش۔

توضیح: مردوں اور عورتوں کے لئے سونے یا چاندی کے برتنوں میں سے کھانا اور پینا اور اس سے تیل لگانا اور خوشبو لگانا، اور سونے وچاندی کے چمچوں سے کھانا اس کی سلائی سے سرمہ لگانا، اور اس کے آئینہ سے دیکھنا وغیرہ، تفصیل مسائل، اقوال علماء، دلائل مفصلہ

قال ولا باس باستعمال انية الرصاص والزجاج والبلور والعقيق وقال الشافعي يكره لانه في معنى الذهب والفضة في التفاخربه قلنا ليس كذالک لانه ما كان من عادتهم التفاخر بغير الذهب والفضة قال ويجوز الشرب في الاناء المفضض عند ابی حنيفة والركوب في السرج المفضض والجلوس على الكرسي المفضض والسرير المفضض اذاكان يتقی موضع الفضة ومعناه يتقی موضع الفم وقيل هذا وموضع اليدفی الاخذوفی السريروالسرج موضع الجلوس وقال ابو يوسف يكره ذلک وقول محمد يروى مع ابی حنيفة ويروى مع ابی يوسف وعلى هذا الخلاف الاناء المضبب بالذهب والفضة والكرسی المضبب بهما وكذا اذا جعل ذلک في السيف والمشحذ وحلقة المرأة اوجعل المصحف مذهبا اومفضضا وكذا الاختلاف في اللجام والركاب والثفر اذا كان مفضضا وكذا الثوب فيه كتابة بذهب اوفضة على هذا وهذا الاختلاف فيما يخلص فاما التمويه الذی لا يخلص فلاباس به بالاجماع لهما ان مستعمل جزءٍ من الاناء مستعمل جميع الاجزاء كما اذا استعمل موضع الذهب والفضة ولابی حنيفة ان ذلک تابع ولا معتبر بالتوابع فلا يكره كالجبة المكفوفة بالحرير والعلم في الثوب ومسمار الذهب في الفص.

ترجمہ: قدوریؒ فرمایا ہے کہ، رانگ، مسیہ قلعی کے برتن اور شیشہ وبلور وعقیق کے برتنوں کو استعمال کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، لیکن امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ چیزیں بھی مکروہ ہیں کیونکہ ان میں بھی سونے اور چاندی ہی کی طرح اپنی بڑائی کا اظہار اور مفاخرت کے معنی موجود ہیں (ف: یعنی جیسے سونے اور چاندی کی چیزوں سے دوسرے پر اپنی بڑائی کا اظہار ہوتا ہے اسی طرح سے ان چیزوں سے بھی بڑائی کا اظہار ہوتا ہے، لہذا شیشے وغیرہ کے برتن بھی سونے چاندی کے برتنوں کے معنی میں ہوئے)۔

قلنا ليس كذلک الخ اس کا جواب ہم یہ دیتے ہیں کہ ایسی بات نہیں ہے، کیونکہ مشرکین کی عادات میں سے چاندی سونے کے برتنوں سے ہی بڑائی کا اظہار کرتا ہوتا تھا، اور شیشے وغیرہ کے برتنوں سے اظہار نہیں ہوتا تھا، (ف، اسی بناء پر اگر کسی قوم میں ان برتنوں سے تفاخر ہوتا ہو تو اسلام میں اسے بھی مکروہ ہی کہا جائے گا البتہ اگر یہ بات کہی جائے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ نص حدیث سے اس کی ممانعت ثابت نہیں ہوتی۔ کیونکہ مشرکوں میں صرف چاندی اور سونے کے برتنوں میں تفاخر کا دستور جاری تھا م، اور تمام چیزوں میں اصل اس کا مباح ہونا ہی ہے، اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ ﴿هو الذی خلق لكم ما في الارض جميعا﴾ یعنی اسی اللہ کی عبادت کرو جس نے تمہارے لئے زمین کی ہر چیز پیدا کردی ہے، اسی طرح یہ دوسرا فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿قل من حرم زينته الله التي اخرج لعباده﴾ یعنی آپ یہ کہہ دیں کہ کس نے اللہ تعالیٰ کی زینت حرام کی ہے جو اس نے اپنے بندوں کے لئے پیدا کی ہے، ع، اسی سے شیخ عبدالغنی نابلسیؒ نے حقہ تمباکو کو جائز قرار دیا ہے، م، پیتل کے برتنوں کا استعمال بھی جائز ہے کیونکہ حضرت

بریدہؓ نے کہا ہے کہ ایک بار رسول اللہ ﷺ ہمارے یہاں تشریف لائے تو ہم نے آپ کے واسطے پیتل کے برتن میں پانی نکالا تو آپ نے اس سے وضو فرمایا، اس کی روایت بخاری وابوداود اور زیلعی رحمہم اللہ نے کی ہے، قال ویجوز الشرب الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مفضض یعنی چاندی کا پانی چڑھائے ہوئے برتن سے پینا جائز ہے، یعنی اگر برتن کے کنارے وغیرہ چاندی سے جڑاؤ کئے ہوئے ہوں تو اس سے پینا مکروہ نہیں ہے، جامع صغیر میں ایسا ہی ہے۔

والرکوب فی السرج الخ اسی طرح چاندی سے جڑاؤ کئے ہوئے زین پر بیٹھنا مکروہ نہیں ہے اور اسی طرح کرسی اور جڑاؤ تخت پر بیٹھنا بھی مکروہ نہیں ہے بشرطیکہ جہاں پر چاندی لگی ہوئے ہو اس مقام سے احتیاط کی جائے اس کا مطلب یہ ہے کہ برتن میں چاندی کی جگہ سے منہ الگ رکھے اور کچھ علماء نے یہ بھی فرمایا ہے کہ آدمی اپنے منہ کو اور اس کے پکڑانے کی جگہ سے ہاتھ کو بچا کر رکھے اور تخت و کرسی اور زین کی صورت میں بیٹھک کی جگہ سے بچے، (ف: یعنی جس جگہ پر چاندی لگی ہو اس سے پرہیز کرے)، وقال ابو یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ یہ سب صورتیں بھی مکروہ ہیں، (ف، اگر چہ چاندی کی جگہ سے بچے جب بھی مکروہ ہے۔

وقول محمد الخ اور امام محمدؒ کا قول ایک روایت میں ابوحنیفہؒ کے ساتھ مروی ہے، اور دوسری روایت میں امام ابو یوسفؒ کے ساتھ ہونا مروی ہے، (ف: اور یہی قول اقوی ہے، اور امام مالک وشافعی واحمد رحمہم اللہ کے نزدیک امام ابو یوسفؒ کے قول کے مثل مکروہ ہے، ع، اور اسی میں بہت زیادہ احتیاط ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م، وعلی ھذا الخلاف الخ اور ایسا ہی اختلاف ایسے برتن میں ہے جو چاندی یا سونے سے مضبب ہو، (ف: یعنی اس پر بارک تیر کا حلقہ چڑھایا گیا ہو خواہ جوڑنے کے لئے ہو یا اس کی مضبوطی کے لئے ہو، والکرسی اور ایسی کرسی میں بیٹھنا بھی جو چاندی یا سونے سے مضبب ہو، اسی طرح سے اگر ایسا ہی ہو سونے یا چاندی کا پتر تلوار میں چڑھایا گیا ہو، (یعنی مفضض یا مضبب کی ہو تلوار ہو تو اس کے استعمال میں بھی اختلاف فقہاء ہے۔

والمشحذ الخ اور سان پتھر یعنی جس پتھر پر تلوار وغیرہ تیز کرتے ہیں اور آئینہ کا حلقہ اگر مفضض یا مضبب ہو تو اس کے استعمال میں بھی اختلاف ہے، او جعل المصحف الخ یا اگر کسی نے قرآن مجید کو سونے یا چاندی سے جڑاؤ کیا (ف: تو اس میں بھی اسی طرح کا اختلاف ہے، اسے جڑاؤ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ قرآن مجید کے ورقوں کو یا اس کے اوپر کی دفتی میں سونے یا چاندی کے پتر لگوائے یا خود جڑاؤ کیا) وکذا الاختلاف فی اللجام الخ اور اسی طرح جانور کے لگام یا رکاب یا دوچی میں بھی اختلاف ہے، جبکہ ان میں سے کسی چیز میں چاندی کا جڑاؤ کیا گیا ہو،

وکذا الثوب الخ اسی طرح جس کپڑے میں سونے یا چاندی کو کاٹ کر اس سے حروف لکھے گئے ہوں، تو اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے، وھذا الاختلاف الخ یہ اختلاف اس صورت میں ہوگا کہ وہ جڑاؤ اس سامان یا کتاب سے کسی وقت علیحدہ کئے جا سکتے ہوں، (ف: یعنی جن چیزوں میں شروع سے آخر تک سونے یا چاندی سے مفضض یا مضبب ہونے میں امام ابوحنیفہؒ وامام یوسفؒ کے درمیان اختلاف بیان کیا گیا ہے، یہ اس صورت میں ہے کہ اس سونے یا چاندی کو جب چاہیں اس سے جدا کیا جا سکے اور جب چاہیں لگا دیا جائے یعنی ہمیشہ کی لئے اس میں لگایا ہوا نہ ہو)۔

فاما التمویه الخ اور اگر یہ صورت ہو کہ سونے یا چاندی کے پانی کے کام کو اس سے علیحدہ نہیں کیا جا سکتا ہو تو اس کے بارے میں بالاجماع کوئی مضائقہ نہیں ہے، (ف: یعنی ائمہ ثلاثہ امام ابوحنیفہ وابو یوسف ومحمد رحمہم اللہ کے نزدیک ایسا ملمع جائز ہے، اگر چہ امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے) لھما ان الخ ان میں سے صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ سامان کے کسی بھی حصہ کو استعمال کرنے والا پورے سامان کا استعمال کرنے والا ہوتا ہے، لہٰذا اس کا استعمال مکروہ ہوگا، جیسے سونے یا چاندی کی خاص جگہ کو استعمال کرنا مکروہ ہوتا ہے (ف: جیسے کہ سونے یا چاندی کے جڑاؤ یا ٹکڑے لگائے ہوئے حصہ کی جگہ پر منہ لگا کر پانی پینا مکروہ ہے اسی طرح دوسری چیزوں پر بیٹھنا یا ہاتھ لگانا مکروہ ہوگا۔

ولابی حنیفةؒ الخ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مفضض اور مضبب چیزوں میں چاندی اور سونا تابع کے طور پر ہوتا ہے، اور جو

چیزیں تابع ہوتی ہیں ان کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، اس لئے ایسی چیز کا استعمال مکروہ نہ ہوگا، (ف: جیسے کہ مکمل ریشمی کپڑا حرام ہوتا ہے حالانکہ تابع ہو کر وہ جائز ہوتا ہے) کالخبة المکفوفة الخ جیسے وہ جبہ جس میں ریشمی چوڑی پٹی (سجاف) لگی ہوئی ہو، یا وہ کپڑا جس میں ریشمی بیل بوٹے ہوں، وسمار الذهب الخ اور جیسے کہ نگینہ میں سونے کی کیلیں ہوں، (ف: اور بعضوں نے اس کے لئے اس روایت سے استدلال کیا ہے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کے پاس رسول اللہ ﷺ کے پیالوں میں سے ایک ایسا پیالہ تھا جس پر چاندی کا حلقہ تھا، اس کا جواب یہ ہے کہ وہ صرف تبرک کے طور پر حضرت انس رضی اللہ عنہ نے اپنے پاس رکھ چھوڑا تھا اور چونکہ وہ ٹوٹا ہوا تھا اس کی حفاظت کے لئے اس پر چاندی کا حلقہ چڑھا دیا تھا، اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ اس کو استعمال کرنا جائز ہے، کیونکہ اگر کوئی شخص اپنے پاس پورا پیالہ سونے یا چاندی کا رکھے لیکن اسے استعمال نہ کرے تو جائز ہوتا ہے، اس سے ایک فائدہ یہ حاصل ہوا کہ بزرگوں کی چیزوں کو ادب سے رکھنا جائز ہے، اور کسی بھی چیز میں ادب کا بجالانا مستحب ہے، اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ ان کی جوتیوں کو پہن لینا یا ان کے پیالہ میں کھانا ادب ہو پہننا ایک طرح بے ادبی ہے الحاصل صالحین کے آداب کو اختیار کرنا بھی ادب ہے، اور اس کا خیال رکھنا بھی چاہئے اور یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اگر تلوار یا چھری کا پھل جڑاؤ ہو تو اس کے استعمال کے وقت اپنی انگلیوں کو اس پر رکھنے سے بچانا آسان ہے۔

اور اگر اس میں قبضہ ہو تو اس کو پکڑتے وقت انگلیوں کو بچا کر رکھنا چاہئے، اسی طرح جیسے آئینہ کے قبضہ یا حلقہ کو پکڑنے میں بچا کر رکھنا چاہئے، اور جیسے قرآن مجید کے پکڑنے کی جگہ سے بچے اور زین وکرسی وتخت میں بیٹھنے کی جگہ سے اور لگام میں پکڑنے کی جگہ ہے حاصل یہ ہوا کہ اس قسم کی چیزوں میں جس حصہ سے پکڑا جائے یا جس حصہ کو استعمال میں لایا ہو اس پر چاندی وسونے کے پانی اور چڑھاؤ سے آدمی کو بچنا چاہئے، ب، م،

توضیح: رانگ، سیسہ، شیشہ، بلور، عقیق پیتل وغیرہ کے برتنوں کو استعمال کرنا مفضض مضبب، مشخذ کے معنی انکے برتنوں کا استعمال چاندی یا سونے کی جڑاؤ کرسی یا تخت، یا تلوار کو استعمال کرنا اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

قال ومن ارسل اجيراله مجوسيا اوخادماً فاشترى لحما فقال اشتريته من يهودى اونصرانى اومسلم وسعه اكله لان قول الكافر مقبول فى المعاملات لانه خبر صحيح لصدوره عن عقل ودين يعتقد فيه حرمة الكذب والحاجة ماسة الىٰ قبوله لكثرة وقوع المعاملات وان كان غير ذٰلك لم يسعه ان ياكل منه معناه اذا كان ذبيحة غير الكتابى لانه لما قبل قوله فى الحل اولى ان يقبل فى الحرمة.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنے مجوسی نوکر یا مجوسی غلام کو بازار بھیجا، اور اس نے کچھ گوشت خریدا اور آکر یہ کہا کہ میں نے یہ گوشت کسی یہودی یا نصرانی یا مسلمان سے خریدا ہے تو اس کے مالک کو اس گوشت کا کھانا جائز ہوگا،

لان قول الكافر الخ کیونکہ (دینی امور کے سوا) معاملات میں کافر کا قول مقبول ہے، کیونکہ یہ صحیح خبر ہے اور ایسے شخص کی دی ہوئی ہے جو عقل وہوش وحواس والا ہے نیز وہ جس مذہب کا بھی معتقد ہے اس میں بھی جھوٹ حرام جانا جاتا ہے، (ف: یعنی یہ خبر ایک ایسے شخص نے دی ہے اور جو عاقل ہے، (دیوانہ نہیں ہے) اور ایک دین کو ماننے والا ہے، اگرچہ وہ اعتقادا کافر ہے، اور ایسی بات میں جھوٹ بولنے کو برا بھی جانتا ہے، لہذا یہ خبر صحیح ہوگی۔

والحاجته ماسة الخ اور ایسی خبر کو ماننے کی ضرورت اور مجبوری بھی ہے، کیونکہ ایسے معاملات تو ہر وقت پیش آتے رہتے ہیں (ف: کیونکہ ہر روز انسان کو بار بار ایسے معاملات کی ضرورت ہوتی ہے، اس لئے ایسی خبر قابل قبول نہ سمجھی جائے تو عام انسان کو حرج و تکلیف لازم آئیگی، حالانکہ شریعت نے حرج کو ہم سے دور کر دیا ہے، بس معلوم ہوا کہ وہ خبر گوشت کی صحیح ہے، پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ یہود ونصاریٰ کی قید اس لئے لگائی ہے کہ ان کا ذبیحہ جائز ہے، اور چونکہ ہمارے زمانہ میں اس قسم کے بہت سے ہیں جو ذبیحہ کے قائل نہیں

رہے ہیں، بلکہ برعکس وہ جانور سے خون نکال ڈالنے ہی کو نقصان وہ سمجھتے ہیں، اور جانور کا گلا گھونٹ کر مار ڈالنے کو ہی اچھا سمجھتے ہیں، اور اسی پر وہ عمل بھی کرتے ہیں، اس لئے اگر کوئی نصرانی سے خریدنے کی خبر سنائے تو احتیاطاً وہ مقبول نہ ہوگی، لیکن یہود سے خریدنے میں مقبول ہوگی، اب اگر نصرانی کے ذبیحہ کے جائز ہونے کے بارے میں فتویٰ دیا جائے اور مجوسی اس کے بارے میں یہ خبر دے کہ میں نے کسی نصرانی سے یا کسی یہودی سے یا کسی مسلمان سے یہ گوشت خریدا ہے تو وہ خبر قبول ہوگی۔

وان کان غیر ذالک الخ اور اگر کوئی مجوسی غلام اپنے آقا کو ان تینوں کے علاوہ کسی اور سے گوشت خرید کر لانے کی خبر دے تو اس کے آقا کو اس میں سے کھانا جائز نہ ہوگا، اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر یہودی ونصرانی اور مسلمانوں کے سوا کسی اور کے ہاتھ سے ذبیحہ ہونے کی خبر لا کر سنادے تو اس کا کھانا جائز نہ ہوگا، لأنہ لماقبل الخ کیونکہ جب کافر اور مجوسی کی بات گوشت کے حلال ہونے کے بارے میں قبول کر لی گئی تو اب جبکہ وہ حرام ہونے کی خبر دے رہا ہے تو بدرجہ اولیٰ اس کی یہ بات مان لی جائیگی، (ف: کیونکہ دینی معاملات میں احتیاط کرنا واجب اور بہت ہے ضروری ہے، ع)،

توضیح: اگر کوئی مجوسی غلام یا بلازم بازار سے گوشت خرید کر لائے اور اپنے مالک سے یہ کہے میں نے یہ گوشت کسی یہودی یا نصرانی یا مسلمان یا مجوسی سے خریدا ہے، تو اسے قبول کر کے کھانا جائز ہوگا یا نہیں، اقوال ائمہ کرام، دلائل

قال ویجوزان یقبل فی الھدیة والاذن قول العبد والجاریة والصبی لان الھدایاتبعث عادة علیٰ ایدی ھؤلاء وکذا لا یمکنھم استصحاب الشھود علی الاذن عند الضرب فی الارض والمبایعة فی السوق فلو لم یقبل قولھم یؤدی الی الحرج وفی الجامع الصغیر اذا قالت جاریة لرجل بعثنی مولای الیک ھدیة وسعہ ان یاخذھا لانہ لا فرق بین ما اذااخبرت باھداء المولی غیرھا اونفسھالماقلنا.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ غلام اور باندی اور بچوں کی باتیں ہدیہ اور اجازت کے بارے میں قبول ہوں گی، ف بچوں سے مراد یہاں پر سمجھدار نابالغ ہیں، اور اجازت سے مراد کاروباری اجازت ہے، مثلاً اگر غلام یا باندی یا سمجھدار اپنے ساتھ کوئی چیز لائے اور کہے کہ یہ چیز فلاں شخص نے آپ کو ہدیہ کے طور پر بھیجی ہے تو اسے صحیح مانتے ہوئے لے لینا جائز ہوگا، اسی طرح اگر یوں کہ میرے ذمہ داروں نے مجھے کاروبار کرنے کی اجازت دیدی ہے تو اس سے خرید وفروخت کرنا جائز ہوگا، لان الھدایا الخ کیونکہ عام دستور یہی جاری ہے کہ ہدایا اور تحائف انہیں لوگوں کے ہاتھوں بھیجے جاتے ہیں۔

وکذالایمکنھم الخ اسی طرح سے ان لوگوں سے یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ ادھر ادھر آتے اور سفر کرتے ہوئے اگر ان کو کسی چیز کی خرید وفروخت کی ضرورت پڑ جائے تو اپنے ساتھ ایسے گواہوں کو لئے پھریں جو یہ کہیں کہ ان کے ذمہ داروں نے ان کو خرید وفروخت کی اجازت دے دی ہے، اب اگر ایسی صورتوں میں ان کی باتوں پر یقین نہ کیا جائے اور ان کی خرید وفروخت صحیح نہ مانی جائے تو انہیں کے ساتھ ہی ان کے ذمہ داروں کو بھی بڑی دقت کا سامنا کرنا پڑے، (ف: اور معاملات میں اصل بات یہی ہے کہ تمام مسلمانوں کا اس بات پر اجماع ہے کہ معاملات میں ایک شخص کی خبر حجت اور مقبول ہوتی ہے، چنانچہ صحابہ کرام عنہ سے ابتک اسی پر عمل جاری ہے، اقطعؒ نے لکھا ہے کہ ہر زمانہ میں کسی انکار کے بغیر اس پر عمل ہورہا ہے، اس لئے اگر ایسے معاملات میں آزاد اور بالغ ہی کی خبر کو مانتے اور دوسروں کی نہیں مانتے تو لوگوں کو بہت زیادہ پریشانی اٹھانی پڑتی، اور مشائخؒ نے فرمایا ہے۔

کہ ایسے معاملات میں غلبہ ظن پر عمل کرنا واجب ہے، اس لئے اگر کوئی غلام یہ کہے کہ میرے مولیٰ نے مجھے کاروبار کی اجازت دی ہے لیکن وہ ثقہ ہو تو اس سے خرید وفروخت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اسی طرح اگر وہ کوئی چیز لے کر آئے اور یوں کہے کہ یہ چیز میرے مولیٰ کی طرف سے آپ کو ہدیہ ہے، اب اگر سننے والے کے غالب گمان میں یہ آئے کہ یہ تو جھوٹا ہے یا دل کو اطمنان نہ ہو تو اس

سے کچھ معاملہ نہ کرے کیونکہ اصل میں اس سے لین دین ممنوع ہے اور وہ مجور ہے، اور اگر اجازت ہوگی تو وہ عارضی ہوگی، اس لئے جبتک اس کے بارے میں شک ہو تو اس کے لئے اجازت ثابت نہیں ہو سکتی ہے، ہم نے ابھی اوپر میں جو یہ بات کہی ہے کہ ثقہ غلام کی بات قبول ہوتی ہے، اس لئے کہ جب دینی معاملات اور اخبار و احادیث میں ثقہ غلام کی روایت مقبول ہوتی ہے تو دنیاوی معاملات کا مرتبہ اس سے کہیں کمتر ہوتا ہے ان میں بدرجہ اولیٰ مقبول ہوگا۔

اور اگر لانے والا اس طرح کہے اس چیز کا فلاں شخص مالک ہے اس نے مجھے اس کے فروخت کرنے کے لئے وکیل بنایا ہے یعنی کہا ہے، یا اسی نے مجھے یہ چیز دی ہے، یا اس سے میں نے خریدی ہے، پس اگر وہ مسلمان اور ثقہ ہو تو اور خود اس کا غالب گمان بھی یہی ہو کہ یہ کہنے والا سچا ہے تو اس کی بات کی تصدیق کرلے، اور اگر غالب گمان یہ ہو کہ وہ جھوٹا ہے تو اس کی تصدیق نہ کرے، یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ اسی آنے والے سے یہ معلوم ہوا ہو کہ اس کا مالک کون ہو کسی اور ذریعہ سے معلوم نہ ہوا ہو، کیونکہ ہر زمانہ میں اور ہر شخص وکیلوں اور دلالوں کی بات قبول کرتے آئے ہیں، اور کوئی اس کا انکار نہیں کرتا ہے، اور اگر آنے والے کے سوا کسی اور ذریعہ سے بھی وہ خبر ملی ہو تو بھی غلبہ ظن کا اعتبار ہوتا ہے، ع۔

وفی الجامع الخ اور جامع صغیر میں ہے کہ اگر ایک شخص کی باندی کسی کے پاس آئی اور یہ کہا کہ میرے مولیٰ نے مجھے تمہارے پاس ہدیہ بھیجا ہے تو اسے اس خبر کو مان لینے پھر اپنے پاس رکھ لینے کا اختیار ہوگا، (ف: پھر جیسا چاہئے اس کے ساتھ تعلق قائم کر سکے گا، **لانه لا فرق الخ** کیونکہ ان دو خبروں کے حکم میں کوئی فرق نہ ہوگا وہ کسی چیز کو ہدیہ اس کے پاس پہنچانے کی خبر دے یا خود اپنی ذات کو ہدیہ پہنچانے کی خبر دے، کیونکہ یہ بات پہلے بتادی گئی ہے کہ ہدایا اور تحائف ایسے لوگوں کے ہاتھ بھیجے جانے اور قبول کئے جانے کا دستور ہمیشہ سے چلا آیا ہے، (ف: اب اگر یہ کہا جائے کہ باندی کی شرم گاہ کسی کے لئے ہونا تو دینی معاملات میں سے ہے اس لئے اسی ایک خبر دینے والی عورت کی خبر سے یہ بات کیسے ثابت ہوگی، تو اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ بہت سے معاملات قصداً تو صحیح نہیں ہوتے لیکن کسی کے ضمن میں وہ ثابت ہو جاتے ہیں۔

توضیح: ہدایا اور تحائف کے لانے لیجانے کے سلسلہ میں غلام، باندی اور بچوں کی باتیں قبول کی جاسکتی ہیں یا نہیں، اگر کوئی کسی کے پاس آکر یہ کہے کہ میرے مولیٰ نے مجھے آپ کے پاس ہدیہ بھیجا ہے تو اسے قبول کرنا اور جنسی تعلق کرنا صحیح ہوگا، اقوال علماء، دلائل

قال ويقبل في المعاملات قول الفاسق ولا يقبل في الديانات الا قول العدل ووجه الفرق ان المعاملات يكثروجودها فيمابين الناس فلو شرطنا شرطاً زائداً يؤدى الى الحرج فيقبل قول الواحد فيهاعدلا كان اوفاسقا كافراً كان اومسلماعبداً كان اوحرا ذكرا كان اوانثى دفعاً للحرج اما الديانات فلا يكثر وقوعها حسب وقوع المعاملات فجازان يشترط فيهازيادة شرط فلا يقبل فيها الاقول المسلم العدل لان الفاسق متهم والكافر لا يلتزم الحكم فليس له ان يلزم المسلم بخلاف المعاملات لان الكافر لايمكنه المقام في ديارنا الا بالمعاملة ولا يتهيأ له المعاملة الابعد قبول قوله فيها فكان فيه ضرورة فيقبل ولا يقبل قول المستور في ظاهر الرواية وعن ابى حنيفة انه يقبل قوله فيهاجريا على مذهبه انه يجوز القضاء به وفى ظاهر الرواية هو والفاسق سواء حتى يعتبر فيهما اكبر الراى.

ترجمہ: فرمایا ہے کہ عام معاملات میں فاسق کی بات قبول کرلی جاتی ہے لیکن دینی معاملات یا دیانات میں عادل شخص کے سوا کسی اور کی بات نہیں مانی جاتی ہے، (ف: اس لئے اگر کہنے والا ایسا شخص ہو جس کے بارے میں کچھ معلومات نہ ہوں کہ وہ کیسا شخص ہے یعنی مستور الحال ہو تو اس کی بات بھی قبول نہیں کی جاسکے گی۔

و وجه الفرق الخ اور معاملات اور دیانات کے درمیان فرق ہونے کی وجہ یہ ہے کہ معاملات ہر قسم کے لوگوں کے ساتھ ہر چیز میں پیش آتے رہتے ہیں، اس لئے اگر معاملات میں کچھ شرط زائد لگادی جائے تو عام لوگوں کو انجام کار اس سے، بہت ہی تکلیف ہوگی، (ف: جسے شریعت نے دور کردیا ہے) فیقبل قول الواحد الخ اسی لئے معاملات میں ایک ہی شخص کی بات وہ بھی خواہ عادل ہو یا فاسق ہو اور خواہ وہ کافر ہو یا مسلمان ہو اور خواہ وہ غلام ہو یا آزاد ہو اسی طرح وہ خواہ مرد ہو یا عورت ہو ایسا کچھ بھی ہو اس کی بات قبول کرلی جائیگی تاکہ عمومی تکلیف دور ہو، (ف: جسے شریعت نے دور کردیا ہے، اور خواہ وہ چھوٹا ہو یا بڑا ہو کیونکہ معاملات اور ضرورتیں بے حساب ہیں، جبکہ ایسے آدمی بہت ہی کم ہیں جن میں عادل ہونے کی تمام شرطیں پائی جارہی ہوں، اور ان کے ساتھ خرید وفروخت کا معاملہ کیا جاسکے، یا اس سے اپنی خدمت کرائی جاسکے یا اپنے وکیلوں اور دلالوں وغیرہ کے پاس بھیجا جاسکے، نیز خبر کے سننے والے کے پاس بھی اس خبر کے علاوہ دوسری کوئی دلیل نہیں ہوتی ہے اس لئے ایسی خبر بھی قبول ہونی چاہئے اور اس کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ معاملات میں کوئی چیز دوسرے کے ذمہ لازم نہیں کی جاتی ہے، جبکہ عادل ہونے کی شرط اسی واسطے لگائی جاتی ہے کہ حاکم کا حکم یا خبر کا حکم اس کے ذمہ لازم ہو تو معاملات میں عدالت کی شرط لگانے کے کچھ معنی نہیں ہیں، کیونکہ اس میں کوئی جھگڑا نہیں ہے، زیلعی۔

واما الديانات الخ اور معاملات کی طرح دیانات کا وقوع کچھ بہت زیادہ نہیں بلکہ بہت ہی کم ہوتا ہے، اس لئے ان دیانات میں کچھ زائد شرطیں لگائی جائز ہیں اسی لئے ان میں عادل مسلمانوں کے سوا کسی دوسرے کا قول قبول نہیں ہوگا، (ف: اسی لئے اس سے فاسق مسلمان ہو یا کافر دونوں خارج ہوگئے یعنی ان کی بات بھی قبول نہ ہوگی، لان الفاسق الخ فاسق اس لئے خارج ہوگیا کہ اس پر دین کے معاملات میں تہمت لگی ہوئی ہے، (ف: کہ شاید وہ جھوٹ بولا ہو) والكافر لايلتزم الخ اور کافر چونکہ خود ہی احکام الٰہی کو اپنے اوپر لازم نہیں کرتا ہے، اسی لئے اسے یہ حق نہیں ہے کہ کسی مسلمان پر کچھ لازم کرے، (ف: کیونکہ وہ خود التزام نہیں کرتا ہے،) بخلاف المعاملات الخ برخلاف معاملات کے کیونکہ اس میں کافی حد تک مجبوری ہے اس لئے کہ کافر ہمارے اسلامی ملک میں لوگوں سے معاملات طے کئے بغیر نہیں رہ سکتا ہے، اور کچھ نہیں کرسکتا ہے۔

ولايتهيأله الخ اور جبتک کہ کافر کا قول قبول نہ ہوگا اس وقت تک اس سے کسی قسم کا معاملہ نہیں ہوسکے گا الحاصل چونکہ کافر سے معاملات میں اس کے قول کو قبول کرنے کی ضرورت اور مجبوری ہوتی ہے اس لئے اس کا قول قبول ہوگا، (ف: اور جب معاملات میں کافر کا قول قبول کرنا ایک مجبوری ہوئی تو بدرجہ اولیٰ فاسق کا قول بھی قبول کرنا ہوگا، اور دینی معاملات میں عادل مسلمان کے سوا کسی کا بھی قول قبول نہ ہوگا) ولايقبل الخ اور ظاہر الروایۃ میں مستور (جس کے اندرونی حالات عام طور پر معلوم نہ ہوسکیں) اس کا قول قبول نہ ہوگا، (ف: یعنی اگر دینی معاملات یا دیانات کے مسئلہ میں ایسے شخص نے جس کے اچھے یا برے ہونے کا حال لوگوں کو معلوم نہ ہو وہ اگر کوئی خبر دے مثلاً یوں کہے کہ میں نے ذی الحجہ کا چاند دیکھ لیا ہے تو ظاہر الروایۃ یہ ہے کہ اس کا قول مقبول نہ ہو۔

وعن ابي حنيفه الخ اور امام ابوحنیفہ کا قول یہ مروی ہے کہ دیانات میں مستور الحال کا قول قبول ہوگا کیونکہ ان کا مذہب یہ ہے کہ مستور الحال کی گواہی پر قاضی کا حکم صحیح اور جائز ہوتا ہے، اس لئے اسی مذہب کے مطابق یہاں بھی عمل ہوگا، وفي ظاهر الرواية الخ ظاہر الروایۃ میں مستور الحال اور فاسق حکم میں دونوں برابر ہیں اسی لئے ان دونوں کی خبروں میں گمان غالب کا اعتبار ہوگا، (اور ظاہر الروایۃ ہی صحیح ہے، ک، اور یہی اصح ہے، ع، پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ ذی الحجہ وغیرہ کے چاند وغیرہ کے بارے میں حکم یہ ہے کہ ایسی چیز میں قربانی کے ہونے کے خیال سے دیانت کا حکم غالب ہوگا، یا اس میں فقراء کے حاصل ہونے والے منافع کے معاملے کا حکم غالب ہوگا لیکن قول صحیح یہ ہے کہ اس میں دیانت کا حکم ہی غالب ہے، اور ایسا کیوں نہ ہو کیونکہ شوال کے چاند کے بارے میں بھی صدقۃ الفطر کے مسئلہ کے پیش نظر اسے معاملہ کی خبر دی جائے گی، حالانکہ اس بات کا کوئی بھی قائل نہیں لیکن مذہب یہ ہے کہ قربانی چونکہ واجب ہے اس لئے قربانی اور روزہ کے درمیان عمل کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے بلکہ دونوں عمل میں برابر ہیں، م،

توضیح: معاملات اور دیانت میں کن لوگوں کی اور کیسے لوگوں کی گواہی قبول کی جاسکتی ہے اور کن کی نہیں قبول کی جاسکتی ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

قال ويقبل فيها قول العبد والحرو الامة اذا كانوا عدولا لان عند العدالة الصدق راجح والقبول لرجحانه فمن المعاملات ماذكرنا ومنها التوكيل ومن الديانات الاخبار بنجاسة الماء حتى اذا اخبره مسلم مرضى لم يتوضأ به ويتيمم ولو كان المخبر فاسقاً اومستوراً تحرى فان كان اكبررايه انه صادق يتيمم ولا يتوضا به وان اراق الماء ثم يتمم كان احوط ومع العدالة يسقط احتمال الكذب فلا معنى للا حتياط بالاراقة اما التحرى فمجردظن ولو كان اكبررايه انه كاذب يتوضابه ولايتيم لترجح جانب الكذب بالتحرى وهذا جواب الحكم فاما في الاحتياط يتيمم بعد الوضوء لما قلنا ومنها الحل والحرمة اذا لم يكن فيه زوال الملك وفيهاتفاصيل وتفريعات ذكرناها في كفاية المنتهى.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ آزاد وغلام وباندی کا قول دیانت میں اسی صورت میں قبول ہوگا جبکہ وہ عادل ہو، کیونکہ عادل ہونے سے یقیناوہ سچا بھی ہوگا، اور اسی سچائی کی وجہ سے وہ مقبول ہوگا، فمن المعاملات الخ پس معاملات سے کچھ تو وہ ہیں جن کو ہم نے بیان کردیا ہے، (ف: مثلاً خرید وفروخت، ہدیہ میں دین کاروبار اور اس کی اجازت ان کے علاوہ کچھ یہ ہیں (منها التوكيل مثلاً کسی کو وکیل بنانا (توکیل کرنا) اگر کوئی یہ کہے کہ میں فلاں شخص کا وکیل ہوں تو اس کی بات قابل قبول ہوگی البتہ اگر خود وہ مخاصم ہو) اور من الديانات الخ دیانات میں سے مثلاً یہ خبر دینا کہ یہ پانی ناپاک ہے، اسی بناپر اگر کوئی مسلمان کسی کو یہ خبر دے کہ یہ پانی ناپاک ہے، اور خبر قابل قبول شخص یعنی عادل کی ہو تو اس پانی سے اسے وضو کرنا جائز نہ ہوگا، اس کے عوض تیمم کرنا ہوگا، ولو كان الخبر الخ اور اگر خبر دینے والا کوئی فاسق ہو یا اس کا حال پہلے سے کچھ معلوم نہ ہو یعنی مستوار الحال ہو تو فیصلہ کرنے کے لئے اپنے دل سے مشورہ کرے، (ف: کہ کیا ہونا چاہئے) فان كان اكبر الخ اس وقت اگر اس کے دل کا رجحان اس طرف ہو کہ مخبر سچا ہے تب تیمم کرے اور وضو نہ کرے، اور اگر پہلے اس پانی کو بدن پر ڈالے پھر تیمم کرنے تو اس میں زیادہ احتیاط ہے، ومع العدالته الخ اور مخبر کے عادل ہونے کی صورت میں اس بات کا احتمال بھی نہیں ہوسکتا ہے کہ یہ شخص جھوٹا ہے تو اس صورت میں پانی ڈال کر احتیاط کرنے کے بھی کچھ معنی نہ ہوں گے، (ف: اس لئے اس وقت یہ نہیں کہا جائے گا کہ پہلے پانی ڈال لیا جائے پھر تیمم کرلیا جائے۔

اماالتحری الخ اور دل کا رجحان تو صرف گمان کرنا ہوتا ہے، (ف: یعنی یہ کوئی شرعی دلیل نہیں ہوتی ہے اس لئے اس میں احتیاط کرنا لازم ہوگا اسی لئے پہلے اس پانی کو ڈالا جائے پھر تیمم کیا جائے، یہ حکم اس وقت ہوگا جبکہ خبر دینے والا فاسق ہو یا اس کے حالات پہلے سے معلوم نہ ہوں پھر بھی اس کے بارے میں دل کا غالب گمان یہی ہو کہ یہ شخص خبر دینے میں سچا ہے، (ولو كان اكبر الخ اور اگر غالب گمان مخبر کے جھوٹے ہونے کی طرف ہو یعنی وہ جھوٹا معلوم ہوتا ہو تو اسی پانی سے صرف وضو کرلے اور تیمم نہ کرے، لترجح جانب الخ اس وجہ سے کہ دلی رجحان سے اس کے جھوٹے ہونے کی ترجیح ہوگئی ہے وهذا جواب الخ اور صرف وضو کرنا اور تیمم نہ کرنا جواب حکمی ہے، لیکن احتیاطاً حکم یہی ہوگا کہ پہلے وضو کرلیا جائے اس کے بعد تیمم بھی کیا جائے اسی وجہ سے جو بیان کردی گئی ہے، (ف: کہ اس میں ایک احتمال یہ بھی رہ جاتا ہے کہ دلی تحری تو صرف گمان کرنا ہی ہوتا ہے۔

ومنها الحل الخ اور ان دیانات میں سے حلال اور حرام ہونا بھی ہے، (ف: اس مسئلہ میں اگر مخبر عادل ہوگا تو اس کا قول مقبول ہوگا) بشرطیکہ کوئی ایسی صورت ہو کہ اس میں کسی کی ملکیت کا ضائع ہونا لازم نہ آتا ہو، اس صورت میں بڑی تفصیل اور بہت سے مسائل نکلتے ہیں جن کو ہم نے اپنی دوسری بڑی کتاب یعنی کفایۃ المنتہی میں بیان کردیا ہے، (ف: عینیؒ نے نقل کیا ہے کہ امام مالک وشافعی واحمد رحمہم اللہ کے نزدیک معاملات میں بھی عادل کے سوا کسی کا قول مقبول نہ ہوگا، اور دیانت میں سے ہی ایک صورت یہ بھی ہے کہ میاں بیوی کے

ایک جوڑے کے پاس ایک ثقہ مرد یا عورت نے آ کر یہ گواہی دی کہ آپ دونوں کے درمیان رضاعت کا رشتہ ہے یعنی آپ دونوں نے کسی ایک عورت کا دودھ پیا تھا لہذا ایک دوسرے کے لئے حرام ہیں اور آپ کا نکاح صحیح نہیں ہے، پس اس خبر کے بعد ان دونوں کے لئے اولیٰ یہی ہوگا کہ خود ہی اس رشتہ کو ختم کر دیں، لیکن ایسا کرنا واجب نہیں ہوگا، کیونکہ صرف ایک شخص کی گواہی سے رضاعت ثابت نہیں ہوتی ہے، حاصل کلام یہ ہوا کہ جن مواقع میں خبر حجت بنتی ہے ان کی چار قسمیں ہیں۔

پہلی قسم وہ احکام جو فروع کی حیثیت کے ہیں پھر ان کی دو قسمیں ہیں اعبادت ہیں صرف ایک ہی عادل کی خبر حجت ہو جاتی ہے، بشرطیکہ اس میں ضبط کا مادہ اور عقل موجود ہو، اور ۲ عقوبات اور ابوبکر جصاص الرازیؒ نے اس میں بھی خبر الواحد کو حجت ہونا تسلیم کیا ہے، بشرطیکہ وہ عادل بھی ہو لیکن امام کرخیؒ نے ایک کی خبر کو حجت تسلیم نہیں کیا، ویسے جصاصؒ کے قول کی موافق ہی ابو یوسفؒ سے رمالی میں روایت موجود ہے، دوسری قسم حقوق العباد ہیں جن میں ایک کا دوسرے پر حق کو لازم کرنا اور اسے تسلیم کرنا ہے، اس میں مال والے مشترک ہوتے ہیں، اس کا ثبوت خبر الواحد سے نہیں ہوتا ہے، اس میں چار باتوں کی شرط ہوتی ہے۔

(۱) تعداد کا پورا ہونا (۲) ان کا عادل ہونا (۳) ان میں لیاقت کا پایا جانا (۴) اور لفظ شہادت سے گواہوں کا خبر دینا، پس قسم اول میں سے چاند دیکھنے پر گواہی دینا ہے، جیسے رمضان کے چاند دیکھنے پر گواہی ہے اس صورت میں کہ آسمان پر کوئی علت پائی جا رہی ہو مثلاً بادل یا غبار وغیرہ ہو اور دوسری قسم میں سے عید الفطر کی چاند دیکھنے کی گواہی ہے اس میں حقوق العباد کو بھی دخل ہے، کیونکہ اس میں لوگوں کے نفع کی صورت پائی جاتی ہے، اسی قسم میں سے ملک نکاح میں یا ملک عین میں یعنی شوہر کے حق ہونے یا مالک کے حق ہونے میں رضاعت کی وجہ سے دونوں کے درمیان حرام ہونے کی خبر دینا ہے، کیونکہ اس خبر کے صحیح ہو جانے کی صورت میں دونوں کے درمیان انتفاع کے تعلق کا ختم ہو جانا لازم آتا ہے، اس کے برخلاف تھوڑے پانی کے پاک یا ناپاک ہونے کے بارے میں خبر دینا، اسی طرح کسی غلہ اور گیہوں کا کسی کے حلال یا حرام ہونے کے بارے میں خبر دینا ہے کہ یہ پہلی قسم میں سے ہے، تیری قسم میں ایسے حقوق العباد ہیں جن میں کسی چیز کا التزام نہیں ہوتا ہے جیسے کسی کے لئے وکیل ہونا، اور مضاربات اور اپنے غلام کو تجارت کرنے کی اجازت دینی، وغیرہ تو ان میں ایک شخص کی خبر بھی حجت ہو جاتی ہے، بشرطیکہ خبر دینے والے میں تمیز کا مادہ ہو اگر چہ وہ عادل ہو یا نہ ہو۔

اسی طرح وہ بالغ ہو یا نابالغ ہو اور وہ کافر ہو یا مسلمان ہو اور عورت ہو یا مرد ہو، چوتھی قسم میں ایسے حقوق العباد ہیں جن میں ایک اعتبار سے التزام بھی ہے اور دوسرے اعتبار سے نہیں ہے، جیسے وکیل کو معزول کر دینا، اور جس غلام کو ایک بار کاروبار کی اجازت دی گئی ہو پھر اجازت کو ختم کر کے اسے مجبور کر دینا، اس میں اس اعتبار سے التزام ہے کہ اس کے معزول ہو جانے کے بعد بیع وغیرہ کی ذمہ داریوں سے کچھ حقوق اس سے بھی تعلق رہ جاتے ہیں، اسی طرح غلام کے محجور ہو جانے کے بعد جس معاملہ کو اس نے شروع کر رکھا ہو اس کو فاسد ہونا لازم آئے گا، اور دوسری وجہ سے اس طرح التزام نہیں ہے کہ اپنے وکیل کو معزول کر دینا یا موکل کا یا غلام کو محجور کر دینا مولی کا اپنا حق ہوتا جس میں تصریف کرنا بالکل صحیح ہوتا ہے، اسی لئے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس قسم میں گواہی کے دونوں جزء میں سے ایک شرط ہے یعنی یا تو اس میں عدالت پائی جا رہی ہو یا تعداد پوری ہو، لیکن صاحبینؒ کا اس میں اختلاف ہے، ع۔

توضیح: کیسے معاملات اور دیانات میں کن لوگوں کی شرطوں کے ساتھ گواہی قبول کی جا سکتی ہے، تفصیل شرائط، اقوال ائمہ، دلائل

قال ومن دعي الى وليمة او طعام فوجد ثمه لعباً اوغناء فلا بأس بان يقعد وياكل قال ابو حنيفة ابتليت بهذا مرة فصبرت وهذا لان اجابة الدعوة سنة قال عليه السلام من لم يجب الدعوة فقد عصى ابا القاسم فلا يتركها لمااقترنت به من البدعة من غيره كصلوٰة الجنازة واجبة الاقامة وان حضرتهانياحة فان قدر على المنع منعهم وان لم يقدر يصبر، وهذا اذا لم يكن مقتدى فان كان ولم يقدر على منعهم يخرج ولا يقعد لان ذلك شين

الدين وفتح باب المعصية على المسلمين والمحكي عن ابي حنيفة في الكتاب كان قبل ان يصير مقتدى ولو كان ذلك على المائدة لا ينبغي ان يقعد وان لم يكن مقتدى لقوله تعالى فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين وهذا كله بعد الحضور ولو علم قبل الحضور لا يحضر لا نه لم يلزمه حق الدعوة بخلاف ما اذا هجم عليه لانه قد لزمه ودلت المسالة على ان الملاهي كلها حرام حتى التغني بضرب القضيب وكذا قول ابي حنيفة ابتليت لان الابتلاء بالمحرم يكون.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص کو دعوت ولیمہ میں یا کسی عام دعوت میں شریک ہونے کی دعوت دی گئی ہو پھر اس نے وہاں پہنچ کر لعب (یعنی ناچ یا گانا) پایا، فلاباس الخ تو وہاں بیٹھ جانے اور کھانا کھا لینے میں کوئی حرج نہیں ہے، قال ابو حنیفہ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ میں ایک مرتبہ ایسی ہی حالت میں مبتلا ہو گیا تھا مگر میں نے صبر کر لیا، (ف: یعنی بیٹھ کر کھانا کھا لیا) وھذا لان الخ اس کی دلیل یہ ہے کہ دعوت قبول کرنا سنت ہے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس نے دعوت کو قبول نہ کیا اس نے ابو القاسم یعنی محمد ﷺ کی نافرمانی کی، (ف: اور ایک روایت میں ہے کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کی نافرمانی کی، اس کی روایت بخاری و مسلم و ابن ماجہ اور ابو داؤد نے کی ہے،) فلایترکھا الخ اس لئے اگر دعوت کی مجلس میں غیر کی طرف سے بدعت کا کام پایا جائے تو اس کی وجہ سے اس دعوت کو نہیں چھوڑنا چاہئے جیسے کہ اگر رکھے ہوئے جنازہ کے پاس نوحہ اور گریہ وزاری ہو رہی ہو پھر بھی نماز جنازہ چھوڑنی نہیں ہوگی بلکہ پڑھنی ہوگی، فان قدر الخ اب اگر دعوت کی اس مجلس میں لوگوں کو ناچ گانے سے منع کرنا ممکن ہو تو منع کیا جائے، اور اگر منع نہ کر سکے یا اس کے فائدہ کی توقع نہ ہو تو صبر کر لیا جائے، وھذا اذالم یکن الخ بیان کیا ہوا حکم اس وقت ہے جبکہ وہ شخص اس قوم کا ذی اثر شخص نہ ہو کیونکہ اگر پیشوا یا ذی اثر شخص ہو لہذا وہ لوگوں کو نہیں روک سکتا ہو تو ان سے نکل آئے اور وہاں نہ بیٹھے کیونکہ اس وقت وہاں بیٹھنے میں دین اسلام کو معیوب بنانا اور عام مسلمانوں کو گناہ کرنے کا راستہ دکھانا لازم آئے گا۔

وماحکی عن ابی حنیفۃ الخ اور امام ابو حنیفہؒ سے متعلق جو بات اوپر بیان کی گئی (کہ وہ مجلس میں بیٹھے رہ گئے تھے) وہ اس زمانہ کی ہے جبکہ آپ مقتدیٰ اور پیشوا نہ بنے تھے، (ف: پھر جو شخص پیشوا نہ بن سکا ہو وہ بھی اسی وقت مجلس دعوت میں بیٹھا رہے گا جبکہ لہو لعب گانا بجانا دستر خوان کے پاس نہ ہو رہا ہو) ولو کان الخ کیونکہ اگر دستر خوان کے قریب ہی گانا بجانا ہو رہا ہو تو وہاں پر نہیں بیٹھنا چاہئے اگرچہ پیشوا نہ ہو، اس فرمان خداوندی کی وجہ سے کہ فلا تقعد الایۃ یعنی اس کی ممانعت ہو جانے کے بعد آپ ﷺ ان لوگوں کے ساتھ نہ بیٹھیں، یہ ساری تفصیل اس صورت کی ہے کہ جب مجلس میں پہنچ جانے کے بعد اس کا علم ہوا ہو، کیونکہ اگر وہاں پہنچنے سے پہلے ہی اس کا علم ہو گیا ہو تب تو وہاں جانا نہیں چاہئے اس وقت اس شخص پر دعوت کا حق یعنی اسے قبول کر لینا لازم نہیں رہا، اس کے برخلاف اگر وہاں پہنچ کر اچانک یہ کام ہو گئے ہوں کیونکہ اس وقت حق دعوت اس پر لازم ہو چکا ہے۔

(ف: اس صورت میں تفصیل ہے یعنی اگر وہ پیشوا ہو ایسا کہ جسے دیکھ کر دوسرے اقتدا کریں گے تو وہاں سے نکل آنا چاہئے بشرطیکہ گانا بجانا دستر خوان پر نہ ہو، اور اگر دستر خوان پر ہی ہو تو ہر ایک کو اٹھ جانا لازم ہوگا) ودلت المسئلۃ الخ اس مسئلہ سے یہ بات معلوم ہوئی کہ تمام ملاہی (جو چیز لہو میں ڈالتی ہیں) حرام ہیں، یہاں تک کہ بانسری بجانا بھی حرام ہے، (ف: بعض نسخوں میں بجائے بضرب القضیب کے لفظ بالقضیب ہے جس کے معنی ہیں درخت کی شاخ تاج الشریعہ نے فرمایا ہے کہ اس سے مراد قضیب احار میں ہیں یعنی کھیت کی دیکھ بھال کرنے والے کی لکڑیاں عینیؒ نے لکھا ہے کہ مصر و حجاز والے لکڑیاں پر بہت گاتے ہیں، چنانچہ اہل حجاز بھی ایک گز لانبی اور انگلی کے برابر دو لکڑیاں لیتے اور ان کو آپس میں ٹکراتے ہیں، عام لوگ اس کھیل کو نہیں جانتے بلکہ وہی لوگ اپنے خاص ڈھنگ سے ان کو ٹکراتے اور گاتے رہتے ہیں، اور روم و فارس والے اسی قسم کی چار چھوٹی کھدی ہوئی لکڑیاں لیتے اور گاتے بجاتے ہیں، جسے وہ جہار بارہ کہتے ہیں، م ع، مسئلہ مذکورہ سے نئے مسئلہ پر دلالت اس طرح ہوتی ہے کہ امام محمدؒ نے مطلق لعب اور گانا بیان کیا ہے، اور حدیث میں صرف تین قسم کے لعب کو جائز بتایا گیا ہے، ایک اپنے گھوڑے کو سکھلانے اور سیکھنے میں، دوم تیر اندازی وغیرہ میں اور سوم اپنی بیوی سے ملاعبت

اور دلبستگی میں، اور ان تین کے سوا باقی سب حرام ہیں، لیکن جس کا ابھی ذکر ہوا وہ ان تین میں سے نہیں ہے، ک، ع، پھر بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ صرف گانا اور اسے دھیان کے ساتھ سننا بھی گناہ کا کام ہے، اور صدر شہیدؒ نے واقعات میں بلفظ حدیث بیان کیا ہے کہ ان ملاہی کی طرف کان لگانا گناہ کا کام اور وہاں پر بیٹھنا فسق ہے، اور اس سے لذت بھی حاصل کرنا کفر میں سے ہے، اگر یہ حدیث روایۃً صحیح ہے تو یہ کہنا ہوگا کہ تشدد اور دھمکی کے طور پر فرمایا گیا ہے اس کے معنی حقیقی مراد نہیں ہیں۔

حضرت مسعودؓاللہ نے فرمایا ہے کہ تمہارا گانے کی آواز دل میں اسی طرح سے نفاق پیدا کرتی ہے جیسے پانی سے سبزیاں لگتی ہیں، اور مسند فردوس میں حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ تم لوگ گانے سے پرہیز کرو کیونکہ وہ شیطان کی طرف سے ہے، اور وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک شرک ہے اور شیطان کے سوا دوسرا کوئی نہیں گاتا ہے، اسی لئے ہمارے مشائخ نے فرمایا ہے کہ لحن اور گٹکری وہ پیچیدہ آواز جو گانے والوں کے گلے سے گاتے وقت لہرا کر نکلتی ہے کے ساتھ قرآن سننا معصیت ہے اس سے پڑھنے والے اور سننے والے دونوں ہی گنہگار ہوتے ہیں، ع، اور فتاویٰ عالمگیریہ صوفیہ اور ان کے گانے اور ان وجد حال کے متعلق صراحت کے ساتھ لکھا ہے کہ یہ لوگ مفسد اور بے دین ہیں، یہ بات آپ خود بھی فتاویٰ ہندیہ۔

ترجمہ عالمگیریہ سے تلاش کرکے پڑھ لیں۔ م، البتہ اگر وحشت دور کرنے کے لئے کسی نے اپنے واسطے مقفیٰ و مسجع اشعار پڑھے تو اس میں حرج کی کوئی بات نہیں ہے، اور شمس الائمہ سرخسیؒ نے اسی قول کو پسند فرمایا ہے، شیخ الاسلامؒ نے شرح مبسوط میں لکھا ہے کہ فرمان باری تعالیٰ من الناس من یشتری لہو الحدیث کے بیان میں ہے۔

کہ لہو الحدیث سے مراد گانا ہے اور حضرت انسؓ اللہ عنہ سے اشعار پڑھنا بھی مروی ہے، تو اس سے حکمت و نصیحت کے اشعار مراد ہیں راگ اور گانے کے طور پر نہیں اور ایسے اشعار کے پڑھنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور اگر اشعار میں کسی عورت کی تعریف ہو پس اگر وہ معین اور زندہ ہو تو مکروہ ہوگا، اور اگر مرگئی ہو تو نہیں اور اگر وہ غیر معین ہو تو بھی مکروہ نہیں ہوگا، الذخیرہ والقاضی خان، اور امام مالک و شافعی واحمد رحمہم اللہ کے نزدیک لحن سے قرآن پڑھنا حرام ہے، لیکن امام شافعیؒ نے اس طرح کی تفصیل فرمائی ہے کہ اگر اس کے لحن سے حروف میں تغیر آتا ہو تو حرام ہے، اور اگر اس کے حُسن سے حروف اور اس کے مواقع نظم میں بدلتے نہ ہوں تو مکروہ نہیں ہے، ہمارے مشائخ سے یہی منقول ہے، اور گویے قوال اور رقاص کی اجرت غیر مقبول یعنی مردود ہے، اور تتمہ شافعیہؒ میں ہے کہ وہ مال حرام اور خبیث مالوں میں سے ہے جیسے کوئی شاعر اپنی شعر گوئی پر لیتا ہے اور مسخرہ اپنے مسخرہ پن پر لیتا ہے، (جیسے بھانڈ) اور جو لوگ رستم واسفندیار وغیرہ کے قصے سناسنا کر لیتے ہیں، اور جو مال کے گانے والیاں اور رونے والیاں اور کاہنہ، وسمہ لگانے والیاں یعنی گودنے والیاں وبال جوڑنے والیاں) اور مقبا اور عقد نکاح کا متوسط لیتے ہیں سب حرام ہے، اور ان حرام مالوں میں سے شراب اور دوسری نشہ آور چیزوں کے، دام ہیں، اور مادہ جانوروں پر نر جانوروں کی جفتی کرانے کی اجرت اور زنا کرانے کی اجرت ہے، مع، اور ان ہی میں سے لہو و گانا وغیرہ مکروہ تحریمی ہیں، جس کی طرف مسئلہ مذکورہ دلالت کرتا ہے۔

وکذا قول ابی حنیفہؒ اور امام ابوحنیفہؒ کا یہ فرمان (کہ میں ایسی مجلس میں شریک ہونے پر مجبور ہوگیا تھا) دلالت کرتا ہے، کیونکہ بتلا ہونا حرام چیز ہونے سے کہا تا ہے، (ف اگر دعوت کے دسترخوان پر غیبت ہوتی ہو تو بھی مہمان وہاں سے اٹھ جائے کیونکہ غیبت تو زنا سے بھی زیادہ سخت گناہ ہے، ع، اجناس کی کتاب الکراہیۃ میں ہے کہ میں نے امام ابو یوسفؒ سے دف کے بارے میں پوچھا کہ کیا آپ نکاح شادی کے علاوہ دوسرے موقع میں اس کے بجانے کو مکروہ جانتے ہیں، مثلاً کوئی عورت اپنے گھر میں بجائے یا اپنے بچوں کے بہلانے کو بجائے تو فرمایا کہ میں مکروہ نہیں جانتا ہوں، البتہ جس بجانے سے گندے قسم کے یا لعب فاحش اور گانا پیدا ہوا اس کو مکروہ جانتا ہوں، ع، الحاصل دلیل کی بناء پر دف کے مسئلہ میں جواز ثابت ہوتا ہے، اس مسئلہ میں بہت سے صحیح احادیث بھی ہیں، جیسے کہ رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان الانصار یعجبہم اللھو، یعنی حضرت عائشہ تعالیٰ عنہ سے انصار کی رخصتی کے بارے میں حدیث میں ہے کہ انصار کو لہو بہت پسند آتا ہے، جیسا کہ صحیح میں ہے، اور جیسے کہ ماننے والی عورت نے آپ کی موجودگی میں دف بجایا اور جیسا کہ دف بجا کر لڑکیاں گاتی تھیں

،اور آپؒ نے منع نہیں فرمایا لیکن عوام کے جہالت پر نظر کرتے ہوئے احتیاط کرنا ہی اولیٰ ہے، مسئلہ، جو لوگ میلاد کی مجلس میں راگ کے ساتھ اشعار پڑھتے ہیں ان کا سننا اور پڑھنا دونوں حرام ہے، مگر سننے والوں کے پڑھنے والوں پر عذاب کا زیادہ خطرہ ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصوب، مسئلہ، ایک شخص نے سوال کیا میلاد میں اس طرح پڑھنا، ایں نرگس جادو ئے تو آزردہ رسم کافری کا کیا حکم ہے۔

جواب، یہ شعر کفر ہے، اور احکام میں اس کے نفسانی معانی کا اعتبار نہ ہوگا، ملا علی قاریؒ نے اس کو شرح فقہ اکبر میں حافظ وقاظیہ کے اشعار کے ذکر میں مصرح لکھا ہے، اکثر جاہل میلاد خوان ایسے ہی اشعار پڑھتے ہیں کہ ان اشعار کے کفر ہونے پر کسی کا اختلاف نہیں ہوتا ہے، اس طرح وہ لوگ فعل حرام کو بالکل کفر تک پہنچا دیتے ہیں، اور جس نے مجلس میلاد کو جائز رکھا ہے اس میں ادب وسکوت اور صحیح روایات پڑھنے کی شرط لگائی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم

توضیح: کسی کی عام دعوت میں شرکت کرنا، وہاں اگر ناچ گانے کی مجلس پہلے سے قائم ہو یا شرکت کے بعد ہونے لگے، اور وہ شخص اس قوم کا با اثر نہ ہو، یا با اثر ہو، اگر وہاں پہنچنے سے پہلے یا اس کے بعد اس کا علم ہوا ہو، بانسری بجانے یا لکڑی کو ایک دوسرے سے ٹکرا کر یا اس جیسا دوسرا کھیل کھیلنا کون سے کھیل شرعاً جائز ہیں، گنگری کے ساتھ قرآن پڑھنا اور اسے سننا، تفصیلی مسائل، اقوال ائمہ، دلائل

فصل في اللبس قال لا يحل للرجل لبس الحرير ويحل للنساء لان النبي عليه السلام نهى عن لبس الحرير والديباج وقال انما يلبسه من لاخلاق له في الآخرة وانماحل للنساء بحديث اخر وهو مارواه عدة من الصحابةؓ منهم علي رضي الله عنه ان النبي ﷺ خرج وباحدىٰ يديه حرير وبالاخرى ذهب وقال هذا ن محرمان علىٰ ذكورا متي حلال لاناثهم ويروى حل لاناثهم الا ان القليل عفو وهو مقدار ثلثة اصابع او اربع كالاعلام والمكفوف بالحرير لماروى انه عليه السلام نهى عن لبس الحرير الا موضع اصبعين اوثلث او اربع اراد الاعلام وعنه عليه السلام انه كان يلبس جبة مكفوفة بالحرير.

ترجمہ: (ف: یعنی کون سا لباس مکروہ ہے اور کون سا کپڑا اور کس طرح پہننا مکروہ ہے، اور اس کے ماتحت مستحب و جائز طریقہ کپڑے کا بھی بیان آ گیا ہے) قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مردوں کو حریر (ریشمی) پہننا حلال نہیں ہے، (ف: ریشم سے بنا ہوا کپڑا حریر کہلاتا ہے) ویحل للنساء الخ لیکن عورتوں کے لئے حلال ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے حریر و دیباج پہننے سے منع کیا ہے، اور فرمایا ہے، کہ اسے وہی شخص پہنتا ہے جس کا آخرت میں کوئی حصہ نہیں ہوتا ہے، (ف: یہ دو حدیثیں ہیں، چنانچہ صدیقہؓ اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ فرماتے تھے کہ حریر و دیباج نہ پہنو اور سونے و چاندی کے برتنوں میں نہ پیو، اور ان کی رکابیوں پلیٹوں اور طباقوں وغیرہ میں مت کھاؤ کیونکہ یہ چیزیں کافروں کے لئے دنیا میں ہیں اور تمہارے لئے آخرت میں ہیں، اس کی روایت صحاح ستہ نے کی ہے، حریر و دیباج کی ممانعت میں براء بن عازبؓ کے حدیث صحاح کی روایت میں سے ہے، اور حضرت عمرؓ کی حدیث بخاری و مسلم کی روایت سے ہے، اور اس کے آخر میں ہے کہ حضرت عمرؓ کو جو ریشمیں جوڑا ملا تھا اسے آپ نے اس مشرک بھائی کو پہنا دیا تھا یعنی دیدیا تھا جو مکہ میں تھا، معلوم ہونا چاہئے کہ آپ کے حقیقی بھائی زید بن الخطابؓ اللہ عنہ تھے وہ تو حضرت عمرؓ سے بھی پہلے اسلام لا چکے تھے اور ان کی وفات پہلے ہوئی تھی، اور یہاں پر جن بھائی کا ذکر ہوا ہے وہ باپ شریک علاتی نہیں بلکہ ماں شریک (اخیافی تھے مگر مشرک تھے، اور جوڑا دے کر ان کی تالیف قلب کی تھی، نسائی کی روایت میں اس کی تصریح ہے۔

اس روایت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ کافروں کو کچھ دینا جائز ہے اس کی ظاہری وجہ یہ ہے کہ وہ اس حالت میں ہے کہ آخرت میں اس

کا کوئی حصہ نہیں ہوگا، البتہ اگر مسلمان ہوکر مر جائے (تو اس کا بھی آخرت میں حصہ ہو جائے گا) اسی روایت سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ کافروں کے ہاتھ ریشمی کپڑوں کی تجارت کرنا منع نہیں ہے، ان احادیث سے یہ بھی عموماً ہر شخص کے ساتھ ممانعت ہے یعنی استعمال کی ممانعت عام ہے کہ خواہ وہ مرد ہو یا عورت ہو، بعضوں نے گمان کیا ہے کہ مردوں کے واسطے بھی حریر حلال ہے اس کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں ہے کہ آپ نے حریر کی صدری پہن کر نماز پڑھائی ہے اسی طرح حضرت مخرمہؓ کی حدیث بھی ہے کہ آپ سنہرے دیباج کی قبا پہن کر نکلے اور ان مخرمہؓ سے کہا کہ میں نے یہ تمہارے لئے رکھ چھوڑی تھی پھر مخرمہ کو وہ دیدی، اس کی بھی طحاویؒ نے ہی روایت کی ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت منسوخ ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کے بعد عام صحابہ کرام ریشمی لباس کی حرمت پر متفق تھے، اس سے معلوم ہوا کہ اس کے بعد حرام ہونے کا حکم ہوا تھا، اور وہ حکم بظاہر عورتوں کے لئے بھی عام ہے، اسی بنا پر بعض علماء نے عورتوں کے حق میں بھی اس کے حرام ہونے کا حکم دیا ہے، لیکن ہم احناف اور جمہور کے نزدیک اس کا استعمال عورتوں کے لئے حلال ہے، (ع، م)۔

وانما حل للنساء الخ اور عورتوں کے لئے حلال ہونے کا ثبوت دوسری حدیث سے ہے جسے صحابہ کرام کی ایک جماعت نے روایت کیا ہے جن میں ایک حضرت علیؓ بھی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ گھر سے اس حال میں نکلے کہ آپ کے ایک ہاتھ میں حریر اور دوسرے ہاتھ میں سونا تھا اور فرمایا کہ یہ دونوں چیزیں میری امت کے مردوں پر حرام کر دی گئی ہیں، لیکن امت کی عورتوں کے لئے حلال کی گئی ہیں، (ف: اس کی روایت ابو داؤدؒ وابن ماجہ ونسائی واحمد اور ابن حبان رحمہم اللہ نے کی ہے، اس میں یہ مذکور ہے حریر آپ کے دائیں ہاتھ میں اور سونا بائیں ہاتھ میں لیا تھا، عبد الحقؒ نے الاحکام میں علی بن المدینیؒ سے نقل کیا ہے کہ یہ حدیث حسن اور اس کے تمام راوی معروف اور ثقہ ہیں، اور جن صحابہ کرام نے عورتوں کے لئے حریر کو حلال ہونے کی روایت کی ہے ان میں عمر ابن الخطاب وابو موسیٰ الاشعری وعبد اللہ بن عمر اور عبد اللہ بن عباس وزید بن ارقم واثلہ بن الاسقع اور عقبہ بن عامر الجہنیؓ اللہ عنہ ہیں، ان میں سے عمر بن الخطابؓ کو ابو بکر البزارؒ نے حضرت علیؓ اللہ اللہ عنہ کی حدیث کے مانند روایت کیا ہے، اور حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی حدیث کو ترمذی ونسائیؒ نے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ حریر لباس اور سونا میری امت کے مردوں پر حرام کیا گیا ہے اور ان کی عورتوں کے لئے حلال کیا گیا ہے، ترمذیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے، اور اسے احمد وابن ابی شیبہ وابن حبان اور حضرت عبد اللہ عمرؓ کی حدیث کو اسحٰق بن راہویہ وابو یعلیٰ الموصلی وابو بکر البزار وابن ابی شیبہ اور الطبرانی رحمہم اللہ نے عبد الرحمن بن زیاد بن انعم الافریقی کی سند سے حضرت علیؓ اللہ عنہ کی حدیث کے مانند مرفوعاً روایت کی ہے، اور عبد الرحمن بن زیاد الافریقی کو اگرچہ ضعیف کہا گیا ہے۔

لیکن امام بخاریؒ نے ان کی توثیق کی ہے اسی بناء پر ترمذیؒ نے نقل کیا ہے لہٰذا اس کی سند میں کوئی حرج نہیں ہے، اور حضرت ابن عباسؓ اللہ عنہ کی حدیث کو ابو بکر البزار اور طبرانیؒ نے روایت کیا ہے، لیکن اس کی اسناد میں اسمٰعیل بن مسلم راوی ہیں، جن کی امام احمد وابو زرعہ ونسائی اور کچھ دوسرے لوگوں سے بھی تضعیف منقول ہے، اور حضرت زید بن ارقمؓ اللہ عنہ کی حدیث کو ابن ابی شیبہ نے روایت کیا ہے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ سونا چاندی میری امت کی عورتوں کے لئے حلال ہے لیکن ان کے مردوں کے لئے حرام ہے، اس کی اسناد میں بھی کلام ہے، اور واثلہ بن الاسقعؓ اللہ عنہ کی حدیث کو طبرانیؒ نے حضرت زید بن ارقمؓ اللہ عنہ کی حدیث کے مانند روایت کیا ہے، اور عقبہ بن عامرؓ اللہ عنہ کی حدیث کو ابو سعید بن یونسؒ نے تاریخ مصر میں حضرت زید بن ارقم کی حدیث کے لفظ سے ذکر کیا ہے، اور بھی معلوم ہونا چاہئے کہ ان کے علاوہ دوسرے صحابہ کرامؓ اللہ عنہم سے بھی روایتیں پائی جاتی ہیں۔

ترمذیؒ نے حضرت ابو موسیٰ الاشعریؓ اللہ عنہ کی حدیث کی روایت کے بعد لکھا ہے کہ اس باب میں حضرت عمر وعلیؓ وعقبہ بن عامر وام ہانی وانس وحذیفہ وعبد اللہ بن عمر وعمران بن الحصین وعبد اللہ بن الزبیر وجابر وابو ریحانہ وابن عمر والبراءؓ اللہ عنہم سے روایتیں موجود ہیں، انتہی الکلام اس طرح کل سترہ صحابہؓ اللہ عنہم ہوئے، مع، شیخ ابن حجرؒ نے کہا ہے کہ حضرت ام ہانی وانس کے بعد والوں کی روایتیں صرف حریر کے حرام ہونے کے سلسلہ میں مذکور ہیں پس اتنے زائد طریقوں اور حدیثوں کی ہونے کی وجہ سے وہ حدیث مشہور کے درجہ سے بھی اعلیٰ اور متواتر کے درجہ سے کم ہوگی الحاصل اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ ریشم اور سونا بلکہ چاندی کا استعمال بھی عورتوں کے لئے جائز

مگر مردوں کے لئے اگر وہ بچے ہی ہوں حرام ہے۔

الاان القليل الخ البتہ تھوڑی مقدار کے ریشم کا استعمال معاف ہوگا، اور اس تھوڑی مقدار کا اندازہ تین یا چار انگلی سے کیا گیا ہے، جیسے بوٹے بنے ہوئے ہوں یا ریشمی چھوٹی پٹی سنجاف ہو، (ف: تاج الشریعہؒ نے کہا ہے کہ سلف کے چار انگشت نہیں بلکہ اسی زمانہ کے چار انگشت جو ملے ہوئے ہوں مراد ہیں، کرمانیؒ نے کہا کہ اس سے کھلی ہوئی چار انگلیاں مراد ہیں، کرابیسیؒ نے کہا ہے یہی مراد لینا زیادہ بہتر ہے، مع،

الاعلام: المنقش، بوٹہ وغیرہ، خواہ بناتے وقت ہی نکالا گیا ہو یا بعد میں کاڑھا ہوا ہو، ش، سیر کبیر میں ہے کہ اعلام مطلقا حلال اور جائز ہیں خواہ وہ چھوٹے ہوں یا بڑے ہوں، ک، ع، صاحب المجتبیٰ نے کہا ہے کہ امام محمدؒ سے جو روایت ہے، کہ امام ابوحنیفہؒ نے کپڑے کے عرض میں نقش ونگار اور بوٹوں کی اجازت دی ہے اس سے اس بات پر دلالت ہوتی ہے کہ اس کی لانبائی کے حصہ میں تھوڑا سا کام بھی مکروہ ہے، ع، لماروی الخ جس کی دلیل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حریر پہننے سے منع فرمایا ہے، دو یا تین یا چار انگلیوں کے سوا اس سے اعلام یعنی نقش ونگار ہیں، وعنه عليه السلام الخ اور رسول اللہ ﷺ سے روایت ہے کہ آپ حریر کے سنجاف لگا ہوا جبہ پہنتے تھے، (ف: قتادہؒ نے شعبیؒ سے روایت کی ہے کہ سوید بن غفلہؒ نے کہا ہے کہ حضرت عمرؓ اللہ عنہ نے جابیہ میں خطبہ پڑھا اور اس میں یہ فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے حریر پہننے سے منع فرمایا ہے دو یا تین یا چار انگشت کے سوا، رواہ مسلم، اس کے معنی یہ ہوئے کہ چار انگلی تک اجازت دی ہے، دار قطنی نے اعتراض کیا ہے اس حدیث کو داؤد بن ابی ہندو یاں وابن ابی السفر نے شعبی سے حضرت عمر رضی اللہ کا قول موقوفا روایت کیا ہے، اور قتادہؒ کے سوا کسی نے بھی اسے مرفوعا روایت نہیں کیا ہے، حلانکہ وہ مدلس ہیں، عینیؒ نے کہا ہے کہ اسی طرح نسائی نے بھی موقوفا ہی روایت کیا ہے، مع، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ قتادہ ثقہ ثبت اور جلیل القدر ہیں، اور ثقہ کا مرفوع کرنا زیادتی ہے، اور قتادہ کے بارے میں اول تو تدلیس کے الزام کے ثبوت میں کلام ہے، (یعنی ان کے بارے میں تدلیس کا الزام محل گفتگو ہے) دوم یہ کہ اگر الزام تدلیس ثابت بھی ہو تو ثقہ کے سوا کسی اور کی طرف سے تدلیس نہیں ہے تو اس سے کوئی نقصان نہیں آتا ہے، اور شیخ ابن حجرؒ وغیرہ نے ان پر کبھی تدلیس کا الزام نہیں لگایا ہے، پھر ہر صورت نفس حدیث میں کوئی نقص نہیں ہے، اور امام مسلمؒ کا اسے اپنی کتاب میں ذکر کرنا مفید ہے، م، اور ابو عثمان النہدیؒ اللہ سے روایت ہے کہ ہم لوگ آذر بائیجان میں عقبہ بن فرقد کے ساتھ جہاد میں شریک تھے کہ اما بعد۔

تم لوگ چادر اوڑھو ازار پہنو نعل پہنو موزے پھینکو، پائجاموں (سراویلات) کو کاٹو، اور اپنے باپ اسمٰعیل علیہ السلام کا لباس خود پر لازم کرو، اور اس بات سے تم بہت دور ہو اور بہت بہت زیادہ کہ تم عیش میں مبتلا ہو جاؤ یا عیش کی زندگی گزارو اور یہ کہ عجمیوں کی ہیئت اختیار کرو، اور آفتاب کو خود پر لازم رکھو کہ وہ عرب کا حمام ہے (آفتاب کی تپش کی تکلیف کے عادی رہو)، اور موٹے کپڑے کے عادی رہو ان کو اتنا پہنو کہ وہ بالکل پرانے ہو جائیں، یعنی ان میں پیوند لگ جائیں، ذاتی غرضوں کو پھینکو، اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ رسول اللہ ﷺ نے ہمیں ریشمی کپڑوں کے استعمال سے منع فرمایا ہے البتہ اگر اتنی سی جگہ پر ہو کہ کلمہ شہادت کی اور بیچ کی انگلیوں یعنی صرف دو انگلیوں کی جگہ کو ملا کر دکھایا کہ اس کے برابر ہو (تو وہ معاف ہے) اس کی روایت ابن حبان والبیہقی اور مسلم نے بھی کی ہے، اور اس میں یہ بھی ہے کہ ابو عثمان نہدیؒ نے کہا ہے کہ ہمارا خیال یہ ہے کہ اس سے مراد حضرت عمرؓ اللہ عنہ کی منقش چادر تھی، یعنی جتنا استثناء کیا ہے اس سے سنجاف اور نقش نگار مراد ہے، ایک مرتبہ حضرت عمرؓ اللہ عنہ نے بازار سے کچھ شامی کپڑا خریدا لیکن اس میں سرخ ڈورا دیکھ کر اسے واپس کر دیا، یعنی ریشمی ڈورے کی وجہ سے اسے واپس کر دیا راوی نے کہا کہ میں نے حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ اللہ عنہ کے پاس آکر بیان کیا تو حضرت اسماءؓ نے فرمایا اے لڑکے مجھے رسول اللہؐ کا وہ جبہ دیدو تب اس نے طیاسی کروانی جبہ نکالا جس کی گھنڈیاں دیباج کی تھیں اور اس کے دونوں چاک میں دیباج کی پٹیاں (سنجاف) تھیں، (اور جیب وآستینوں میں دیباج کی سنجاف تھی، د) پھر بیان کیا کہ یہ جبہ حضرت عائشہؓ اللہ عنہ کے پاس تھا جب ان کا انتقال ہو گیا تو میں نے لے لیا، رسول اللہ ﷺ اسے پہنا کرتے تھے (یعنی جمعہ کے دن یا اگر کبھی کسی ملک کا کوئی سفیر آتا تو اس موقع پر اسے استعمال فرماتے، حض، حب د) ہم اسے تبرکا دھو کر مریضوں کو پلاتے ہیں جس سے وہ شفا پاتے ہیں،

مسلم اور ابوداؤد وغیرہ ہمانے اس کی روایت کی ہے)

توضیح: فصل دوم پہننے کا بیان، مردوں اور عورتوں کو ریشمی کپڑے پہننے کی کس حد تک اجازت ہے تفصیل مسائل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال ولا باس بتوسده والنوم عليه عندابي حنيفة وقالايكره وفي الجامع الصغير ذكر قول محمد وحده ولم يذكر قول ابي يوسف وانما ذكره القدوري وغيره من المشايخ وكذا الاختلاف في ستر الحرير وتعليقه على الابواب لهماالعمومات ولانه من زي الاكاسرة والجبابرة والتشبه بهم حرام وقال عمرؓ ايا كم وزي الاعاجم وله ماروى انه عليه السلام جلس على مرفقة حرير وقد كان على باسط عبد الله بن عباسؓ مرفقة حرير وكان القليل من الملبوس مباح كالا علام فكذا القليل من اللبس والاستعمال والجامع كونه نموذ جا على ماعرف.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ریشمی کپڑے کا تکیہ بنانے اور اس پر سونے میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کچھ حرج نہیں ہے، لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ مکروہ ہے، (ف: یعنی پہننے کے برخلاف حریر کا تکیہ اور بستر بنانا مردوں کی طرح عورتوں کے لئے یعنی سب کے لئے مکروہ ہے، اگر چہ اسے پہننا صرف مردوں پر حرام ہے لیکن عورتوں کے لئے جائز ہے، ک، الخلاصہ،) وفی الجامع الصغیر الخ اور جامع صغیر میں صرف امام محمدؒ کا قول مذکورہ ہے بعض اس میں ابو یوسفؒ شریک نہیں ہیں، اگر قدوری اور دوسرے مشائخ نے ابو یوسفؒ کا بھی قول بیان کیا ہے، (ف یعنی ان مشائخ کو کسی صریح روایت یا دلیل مسائل سے معلوم ہوا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کا بھی یہی قول ہے، اسی لئے انہوں نے امام ابو یوسف ومحمد رحمہما دونوں کا اختلاف ذکر کیا ہے)۔

و کذا الاختلاف الخ اور اسی طرح کا اختلاف ریشمی پردہ اور اس کو دروازہ پر لٹکانے میں بھی ہے (ف: اس طرح سے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک جائز لیکن شیخینؒ کے نزدیک مکروہ ہے) لھما العمومات صاحبینؒ کی دلیل تو اولاً عام ممانعت ہے (ف: یعنی احادیث میں ریشمی چیزوں کی جو ممانعت کا حکم ہے وہ عام ہے خواہ لباس ہو یا تکیہ لگانا یا بچھونا بنانا سب کو شامل ہیں، کیونکہ حریر کو مردوں کے لئے مطلقاً حرام کیا ہے، ولانه من زي الخ اور اس لئے بھی کہ ایسا لباس اور یہ ہیات شاہان عجم اور متکبرین کی ہے، (ف: یعنی جو لوگ دنیا کے بندے اور آخرت سے غافل اور فرعونیوں کی طرح متکبر تھے، ان کا یہی طریقہ تھا کہ ریشمیں کپڑوں کو تکیوں اور بستروں میں استعمال کرتے تھے۔

والتشبه بهم الخ اور ان کے ساتھ مشابہت پیدا کرنا بھی حرام ہے، (ف: کیونکہ حدیث میں ہے کہ جس نے کسی قوم کے ساتھ مشابہت اختیار کی وہ بھی انہی میں سے ہے) وقال عمرؓ الخ اور حضرت عمرؓ اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ تم لوگ عجمیوں کی ہیأت اختیار کرنے سے بہت زیادہ بچو، (ف: اس روایت کو ابن حبان بہت ہی طول بیان کیا ہے، جیسا کہ ہم اس کا ترجمہ اوپر بیان کر چکے ہیں، اور مشابہت کی حدیث کو ابوداؤد نے اور طبرانیؒ نے معجم کبیر میں حضرت ابن عمرؓ اللہ عنہ کی حدیث سے بیان کیا ہے، اور ابن حبانؒ نے اسے صحیح کہا ہے، اور احمد وطبرانی نے حضرت حذیفہؓ اللہ عنہ کی حدیث اور محدثین کی جماعت نے متعدد صحابہ کرامؓ اللہ عنہ سے متعدد سندوں سے روایت کیا ہے جس کے صحیح ہونے میں ذرہ برابر بھی شبہ کی گنجائش نہیں ہے، یہ بات خود نص قرآن کی دلالت اور دوسری دلالت صحیحہ وآثار سے ثابت ہے، اس لئے اس زمانہ میں بعض غیر مقلدین نے نصرانیت کے تشبہ کی غرض سے اسے ضعیف کرنا چاہا ہے، وہ انتہائی جہالت نادانی حماقت ہے، م، پھر معلوم ہونا چاہئے کہ امام مالک وشافعی واحمد رحمہم اللہ کے نزدیک مردوں کے لئے تکیہ وبستر پر حرام ہے لیکن عورتوں کے لئے جائز ہے، ع)۔

وله ماروى انه الخ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل وہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ خود بھی حریر کے تکیہ پر سہارا دے کر بیٹھے تھے،

(ف: یہ روایت کسی صحیح یا ضعیف سند سے بھی نہیں ملتی ہے، اور نہ ہی کسی نے اسے ذکر کیا ہے حالانکہ حضرت حذیفہؓ اللہ عنہ کی حدیث میں حریر کے پہننے اور اس پر بیٹھنے سے ممانعت آئی ہے، اور وہ حدیث صحیح ہے جو عبدالحقؒ کی جمع بین الصحیحین کتاب میں موجود ہے، شاید کہ یہ بخاریؒ کے ادب میں سے ہو اس لئے جب اس پر بیٹھنا حرام ہو تو اس پر ٹیک لگانا وغیرہ بھی حرام ہی ہوگا، ع، وقد کان الخ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ اللہ عنہ کے بستر پر حریر کا تکیہ تھا، (ف: چنانچہ ابن سعدؒ نے اپنے کتاب طبقات میں بسند الفضل بن دکین ابونعیم عن معمر بن راشد مولیٰ بنی عامر روایت کی ہے کہ میں نے ابن عباسؓ کے بستر پر حریر کا تکیہ دیکھا، اور موذن بنی وادعہ کی سند سے روایت کی کہ میں عبداللہ بن عباسؓ کے پاس گیا تو دیکھا کہ آپ حریر کے تکیہ پر ٹیک لگائے بیٹھے ہوئے ہیں اور آپ کے پائتانہ میں سعد بن جبیر ہیں، اور ان سے فرما رہے ہیں کہ تم بہت ہی احتیاط سے لوگوں کے پاس روایت کیا کرو اور اس بات کا تم پورا خیال رکھو کہ تم کس طرح سے مجھ سے روایت کررہے ہو کیونکہ تم نے مجھ سے بہت زیادہ علم حاصل کیا ہے، اور اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے مذکورہ روایت اور اثر کو صحیح الا سناد مان لیا ہے، لیکن یہ تو اس صحیح حدیث کے معارض ہے جو حضرت حذیفہؓ کی روایت سے اوپر بیان کی گئی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حریر پر بیٹھنے سے منع فرمایا ہے، اور یہ حدیث تو اعلیٰ درجہ کی صحیح ہے، لہٰذا ایسی صورت میں رسول اللہ ﷺ کے قول کے سوا کسی اور کا قول وفعل قابل قبول نہیں ہوگا، اور وہ معارضہ کے لائق نہ ہوگا کیونکہ مقدام ابن معدیکرب وغیرہ صحابہ عنہم نے کس طرح حضرت معاویہ بن ابی سفیانؓ اللہ عنہ چند قیمتی سامان مثلاً ریشمی نلئے اور چیتوں کی کھالوں کی موجودگی کی وجہ سے اعتراض اور اظہار ناپسندیدگی کیا۔

لہٰذا صحابی کے ایسے افعال کو حجت میں پیش کرنا کسی طرح درست نہیں ہوسکتا ہے کیونکہ اس کا علم نہیں تھا اس لئے کہ محقق ہے کہ کچھ صحابہ کرام کو بعض احکام کا علم نہیں ہوتا ہے کیونکہ وہ انہوں نے خود حدیث نہیں سنی لیکن سنتے ہی اور جیسے ہی ان کو علم ہوتا وہ اس کے موافق عمل کر لیتے، اور کبھی اپنے اجتہادی طور سے اس کی مخالفت بھی کر لیتے اور یہ بات ظاہر ہے کہ کسی کو بھی کسی حدیث کا علم ہو جانے کے بعد اس کی مخالفت جائز نہیں ہوتی ہے، فافہم، م)۔

ولان القلیل الخ اور امام ابوحنیفہؒ کی طرف سے ریشمیں تکیہ اور بستر کے مباح ہونے کی دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ پہننے کے ریشمی تھوڑے سے کپڑوں کے مباح ہونے کی وجہ ہے وہ نقش ونگار اور بیل بوٹے کے برابر ہوتے ہیں، (ف: یعنی ریشم سے بنے ہوئے نقش ونگار بالاتفاق جائز ہے کیونکہ وہ تھوڑے اور بطور نمونہ کے ہوتے ہیں و)، فکذا القلیل الخ تو اسی طرح تھوڑے کو پہننا اور استعمال کرنا بھی مباح ہوگا، (ف: اگر یہ کہا جائے کہ نقش ونگار اور بوٹے کے مقابلہ میں کپڑوں کو پہننے اور دوسرے استعمال کرنے میں ایسی کون سی جامع علت ہے جس سے ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا صحیح ہوگا، جواب یہ ہوگا کہ ہاں علت جامع موجود ہے) والجامع کونہ الخ دونوں کی علت جامعہ یہ ہے کہ دونوں چیزوں میں حریر کا استعمال انتہائی کم ہونے میں بطور نمونہ ہے، جیسا کہ اوپر معلوم ہو چکا ہے، (ف: لیکن نص صریح کے مقابلے میں یہ قیاس ناقابل قبول ہونا چاہئے اسی بناء پر حقائق میں کہا گیا ہے کہ ہمارے اکثر مشائخؒ نے صاحبینؒ کے قول کو ہی قبول کیا ہے، ایسا ہی العینی میں ہے۔

توضیح: ریشمی کپڑوں کا تکیہ بنا کر اس پر ٹیک لگانا، یا اس کے بستر پر سونا یا اس کا پردہ بنا کر دروازوں پر لٹکانا، عورتوں اور مردوں دونوں کا حکم، تفصیل مسائل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال ولاباس بلبس الحریر والدیباج فی الحرب عندھما لماروی الشعبی رحمہ اللہ انہ علیہ السلام رخص فی لبس الحریر والدیباج فی الحرب ولان فیہ ضرورۃ فان الخالص منہ ادفع لمعرۃ السلام واھیب فی عین لبریقہ ویکرہ عندابی حنیفۃ لانہ لا فصل فیما رویناوالضرورۃ اندفعت بالمخلوط وھو الذی لحمتہ حریر وسداہ غیر ذلک والمحظور لا یستباح الا للضرورۃ وما رواہ محمول علی المخلوط.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ، صاحبینؒ کے نزدیک لڑائیوں یعنی جہادوں میں حریر و دیباج کے پہننے میں کوئی حرج نہیں ہے، لماروی الشعبی الخ کیونکہ عامر بن شراحیل شعبی تابعی کبیرؒ نے مرسلاً روایت کی ہے کہ جہاد میں حریر اور دیباج پہننے کی اجازت دی ہے اور اس دلیل عقلی سے بھی کہ جہاد میں ایسے لباس کی انتہائی ضرورت ہوتی ہے کیونکہ خالص ریشمی کپڑا ہتھیاروں کی چوٹ اور اس کے نقصان سے خوب بچاتا ہے اور اس کے چمکدار ہونے کی وجہ سے دشمنوں کی آنکھوں میں بہت ہیبت طاری ہوتی ہے، (ف: البتہ قیاسی دلیل کا مدار تو ضرورت پر ہے، یعنی اس ضرورت اور مجبوری کی وجہ سے کہ اس پر دشمن کا ہتھیار کارگر نہ ہو جائز رکھا گیا ہے کہ جہاد کی حالت میں ریشم کا کپڑا استعمال کرے، لیکن اس نقلی دلیل کا ثبوت نہیں مل سکا ہے، یعنی عامر شعبیؒ سے اس روایت کا ثبوت نہیں ہو سکا ہے، لیکن ابن عدیؒ نے کامل میں بقیہ بن الولید عن عیسیٰ بن ابراہیم بن طہمان الہاشمی عن موسیٰ بن حبیب عن الحکم بن عمیر الخ کی سند سے بیان کیا ہے، یعنی حکم بن عمیر رضی اللہ عنہ نے جو صحابی ہیں کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے جہاد کے وقت حریر کا لباس استعمال کرنے کی اجازت دی ہے۔

مولانا عبدالحقؒ نے احکام میں لکھا ہے کہ عیسیٰ ضعیف اور موسیٰ بھی ضعیف ہیں، ابن سعدؒ نے طبقات میں عبدالرحمٰن بن عوف کے حالات میں سند اس طرح لکھی ہے اخبرنا القاسم بن مالک المزنی عن اسمعیل بن مسلم عن الحسن قال کان المسلمون یلبسون الحریر فی الحرب، یعنی حسن بصریؒ نے کہا ہے کہ مومنین یعنی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم جہاد کے وقت حریر پہنا کرتے تھے، اس اسناد میں قاسم بن مالک کے بارے میں اختلاف ہے، ابن معین اور ابوداؤد نے ان کو ثقہ کہا ہے اور اسمعیل بن مسلم میں بھی کلام ہے، الحاصل ان میں سے ایک دلیل ایسی پختہ نہیں ہے جو حرمت کی احادیث کو مخصوص کر سکے، ویکرہ عندابی حنیفۃ الخ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جہاد میں بھی حریر و دیباج پہننا مکروہ ہے، اس وجہ سے کہ جو حدیثیں ہم نے بیان کی ہیں ان میں کسی قسم کی تفصیل نہیں ہے، (ف: اس طرح کہ جہاد کے وقت میں تو مکروہ نہیں ہے مگر اس کے علاوہ اوقات میں مکروہ ہے بلکہ صحیح اور مشہور احادیث سے تو ہر وقت اور ہر حالت میں اس کا حرام ہونا ثابت ہوتا ہے، پھر ضرورت کی جو مجبوری پیش کی گئی ہے کہ خالص ریشم سے ہتھیار کے نقصان کو دور کرنے کی ضرورت ہے تو یہ ضرورت مطلقاً ہمیں تسلیم نہیں ہے، اور اگر بالفرض ہم اسے مان بھی لیں تو اس میں خالص ریشم ہونے کی بھی کوئی ضرورت نہیں ہے)۔

والضرورۃ اندفعت الخ اور وہ جو مجبوری ہوتی ہے وہ مخلوط ریشم سے بھی پوری ہو جاتی ہے، (ف: یعنی بجائے خالص ریشم کا کپڑا ہونے کے اس میں سوت یا روئی بھی ملا کر بنایا جائے تو اس سے بھی ضرورت پوری ہو سکتی ہے کہ اگر ریشم کا بانا ہو تو دوسری چیز کا تانا ہو جائے (ف: یعنی اگر دھاگہ سے کپڑا بناتے وقت لانبائی میں صرف ریشم دیا جائے اور اس کی چوڑائی میں دوسری چیز ڈال کر بن دیا جائے اور ایسا کپڑا بالاتفاق جائز ہوتا ہے) والمحظور لایستباح الخ اور جو چیز ممنوع اور حرام کر دی جاتی ہے وہ صرف انتہائی ضرورت میں ہی مباح ہو جاتی ہے، (ف: جیسے جان بچانے کی ضرورت بڑھ جانے اور اضطراری حالت ہو جائے تو اسی حالت میں مردار اس کے لئے حلال کر دیا جاتا ہے، مگر جہاد میں اگرچہ ریشمی زرہ وغیرہ ایک حد تک مفید ضرور ہے لیکن اس کی انتہائی مجبوری بھی نہیں ہوتی ہے کیونکہ لوہے کی زرہ اور ڈھال وغیرہ اس سے زیادہ مفید اور بروقت میسر بھی ہے، بالخصوص ہمارے اس زمانہ میں تو اب اس ریشمی کپڑے کی ضرورت بالکل نہیں رہی بلکہ اب اس کا فائدہ بھی باقی نہیں رہا۔

وما رواہ محمول الخ اور صاحبینؒ نے جو حدیث دلیل میں پیش کی ہے وہ ایسی کپڑے پر محمول ہے جو کہ خالص ریشمی نہ ہو بلکہ دوسری چیز سے ملا کر بنایا گیا ہو، (ف: یعنی خالص کی نہیں بلکہ مخلوط کی اجازت دی گئی ہے لیکن پہلے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ شعبیؒ سے جو روایت ذکر کی گئی ہے اس کا وجود ہی نہیں ہے، ایسی صورت میں محمول کرنا بے فائدہ ہوگا، نیز حکم بن عمیر کی حدیث بھی ضعیف ہے اسی طرح حسن بصریؒ کا اثر جو منقول ہوا ہے وہ بھی کمزور ہے اس لئے ظاہراً تو یہی کہا جانا صحیح ہے کہ اس کا استعمال جہاد میں بھی صحیح نہیں ہے، اکثر علماء کا یہی قول ہے جیسا کہ عینی میں ہے، اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ بعض روایات سے خاص خاص صحابہ کو اجازت کا ہونا ثابت ہوتا ہے تو وہ خاص وجوہ اور مخصوص حالات میں ہے، جیسے کہ حضرت زبیر بن العوام رضی اللہ عنہ کو اجازت ملی تھی تو وہ شاید اجازت خاصہ ہے،

واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح: جہاد کی حالت میں حریر و دیباج کا کپڑا پہننا، حکم، اقوال علماء کرام۔ دلائل مفصلہ

سدی، کپڑے بنتے وقت لانبائی میں تانا تننا، تانا، لحمہ، بانا، حریر، ریشم، ریشم کا کپڑا، خز۔ ریشم اور اون کا بنا ہوا کپڑا، ویسے اصل میں ایک آبی جانور کہ اس پر کچھ ریشم بھی ہوتے ہیں، پھر اس کپڑے کو بھی کہا جاتا ہے جو کہ اس کے ریشم سے بنایا جاتا ہے، القز، جس سے ریشم نکالا جاتا ہے، فرو، پوستین، چمڑے کا لباس، دوتہی کپڑے کا اوپر کا حصہ، واللہ اعلم، قاسمی

قال ولاباس بلبس ماسداه حرير ولحمته غير حرير كالقطن والخزفي الحرب وغيره لان الصحابةؓ كانو يلبسون الخزو الخز مسدي بالحرير ولان الثوب انما يصير ثوبا بالنسج والنسج باللحمة فكانت هي المعتبرة دون السدى وقال ابو يوسف اكره ثوب القزيكون بين الفرو والظهارة ولا ارى بحشو القز باسا لان الثوب ملبوس والحشو غير ملبوس.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ ایسا کپڑا پہننے میں کوئی حرج نہیں ہے کہ جس کے تانے کا تار حریر کا ہو اور اس کا لحمہ یعنی بانے کا تار کسی دوسری چیز مثلاً روئی یا اون یا خز وغیرہ ہو اور خواہ جہاد کے وقت میں ہو یا دوسرے اوقات میں ہو، (ف: خز پانی میں رہنے والا ایک ایسا جانور جس کے بدن میں بال ہوں، اور اس کے باریک بالوں کو بھی خز کہا جاتا ہے، اور تاج الشریعۃؒ نے کہا ہے کہ خز وہ کپڑا ہے جس کا تانا ریشم کا اور بانا پانی کے خاص جانور کے بال کا ہو، اس کے جائز ہونے میں کسی بھی مجتہد کا اختلاف نہیں ہے، ع، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ تار ریشم اور پود دوسری چیز کا ہو تو وہ مطلق اور ہر وقت جائز ہے، اور اگر برعکس ہو تو وہ صرف لڑائی میں جائز ہے۔

لان الصحابة الخ کیونکہ صحابہ کرامؓ اللہ عنہ خز پہنا کرتے تھے، والخز مسدی الخ حالانکہ خز کا تانا ریشمی ہوتا ہے، ولان للثوب الخ اور اس دلیل نے بھی کہ کپڑا تو اسی وقت کپڑا ہوتا ہے جبکہ اسے بنا جائے اور بننا اسی وقت ہوتا ہے جبکہ تانا مکمل کر کے اس پر بانا ڈالا جائے اس بناء پر بانا ہی معتبر ہوگا اور تانا کا اعتبار نہ ہوگا، وقال ابو یوسف الخ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ میں قز کے کپڑے کو مکروہ سمجھتا ہوں کہ فرو اور ظہارۃ کے درمیان ہوتا ہے، (ف، یہاں نہی مکروہ ہے، قز کچا ریشم ہو، ولا اریٰ بحشو الخ (دو کپڑوں کے درمیان) خام ریشم بھرنے میں کوئی حرج محسوس نہیں کرتا ہوں کیونکہ جس کپڑے کو بدن پر ڈالا جائے وہ ملبوس ہوتا ہے اور اس کے اندر جو چیز ڈالی جاتی ہے یعنی بھراؤ وہ ملبوس نہیں ہوتا ہے۔

(ف، اگر قبا وغیرہ میں روئی کے بجائے خام ریشم جس سے ہنوز دھاگہ تیار نہ کیا گیا ہو،) تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، خز کے جواز استعمال میں صحابہ کرامؓ اللہ عنہ کی آثار بہت زیادہ ہیں چنانچہ ہیثم بن ابی الہیثم نے روایت کی کہ عثمان بن عفان وعبدالرحمن بن عوف وابو ہریرہ وانس بن مالک وعمران بن الحصین وحسین بن علی وشریح قاضیؓ اللہ عنہم یہ سب خز پہنا کرتے تھے اس کی محمد عن ابی حنیفہ نے مرسلاً روایت کی ہے، اور بخاری نے جزء القراء میں عمران بن حصین کا خز پہننا اور ابن شیبہ اور عبدالرزاق نے انس مالکؓ کا خز پہننا اور ابی شیبہ نے وطبرانی نے حسین بن علیؓ اللہ عنہم کا خز پہننا روایت کیا ہے، اسی طرح حاکم وعبدالرزاق نے سعد بن ابی وقاص سے، اور عبدالرزاق نے ابن عمر وجابر وابوسعید وابو ہریرہ وانسؓ اللہ عنہ سے روایت کیا ہے، اور بیہقیؒ نے ابن عباس سے اور ابن ابی شیبہ نے ابو قتادہ وابو ہریرہ وابن عباس وعبداللہ بن ابی اوفی وابو بکرؓ اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اور طبرانیؒ نے زید بن ثابت وابن عباس وابو قتادہ سے روایت کیا ہے الحاصل جن سندوں کے ساتھ بے شمار اور متعدد طریقوں سے، بہت سے لوگوں سے آثار مروی ہیں، ان میں سے سائب بن یزید وعمرو بن حریث وعائذ بن عمرو وابن ام حرام وافطس وغیرہؓ اللہ عنہم ہیں، اور اس طرح کسی اعتراض اور انکار کے بغیر اس پر عام استعمال میں ہونا اس بات کی واضح کی دلیل ہے کہ خز کا استعمال جائز ہے، اور کسی انکار کے بغیر خود ان کا اجماع اس معنی میں شرعی حجت ہے کہ انہوں نے یقیناً رسول اللہ ﷺ سے اس کی صراحۃً اجازت پائی ہے، اور یہ بات جو ابوداؤد نے ابو مالک الاشعریؓ اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے

فرمایا ہے کہ میری امت میں ایسے لوگ پیدا ہوں گے جو خزا اور حریر کو حلال سمجھیں ان کے لوگ قیامت تک سور و بندر کی شکل میں مسخ کئے جاتے رہینگے، اس روایت کو بخاری نے تعلیقاً بیان کیا ہے، یعنی یہ لوگ مسخ کر کے قیامت تک کے لئے سور اور بندر بنا دئے جائینگے، اس حدیث میں ایک لفظ خزما (حطی) اور نقطہ والی ز (ہوز) والی زا ہے جس کے معنی عورت کی شرم گاہ فرج کے ہیں اس سے مراد زنا ہے، اس لئے حدیث کے پورے معنی یہ ہوئے کہ قرب قیامت میں کچھ قومیں وہ ہوں گی جو انتہائی لاپرواہی اور بے خوف وخطر جس طرح چاہینگے حریر اور ریشم کو استعمال کرینگے، اور زنا کاری کے معاملہ میں بھی کچھ پرواہ نہیں کرینگے یعنی علانیہ کھلم کھلا زنا کاری اور رنڈی بازی کرینگے، بالآخر وہ مسخ ہو کر سور و بندر کے ہونے میں دونوں باتوں کا احتمال ہوتا ہے، ایک تو یہ کہ واقعۃً ان کی ظاہری صورت بھی مسخ ہو جائیگی اور دوم یہ کہ باطن میں وہ بندر اور سور ہو جائینگے اسی پر اکابر اولیا کے اقوال شاہد ہیں، اور تمام احادیث میں توفیق پیدا کرنے کی یہی صورت ہے اور اسی کا تقاضا کرتی ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م۔

توضیح: جس کپڑے کے تانا اور بانا میں ایک تار ریشم اور دوسرا کسی اور چیز کا ہو، یا دو تہی کپڑے کے اندر اگر کچا ریشم بھرا گیا ہو، عورتوں اور مردوں میں اس کے استعمال کے بارے میں علماء کرام کے اقوال ان کے مفصل دلائل کیا ہیں۔

قال وما كان لحمته حريرا، وسداه غير حرير لا بأس به في الحرب للضرورة ويكره في غيره لانعدامها والاعتبار للحمة على ما بينا.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ ایسے کپڑے کو جس کا تانا ریشم کا ہو لیکن اس کا بانا کسی دوسری چیز کا ہو تو اسے ضرورت کی بناء پر جہاد کے موقع پر پہننے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور جہاد کے علاوہ دوسرے اوقات میں پہننا مکروہ ہوگا، **والاعتبار للحمة الخ** اور کپڑے کی تعین میں اس کے بانا کا اعتبار ہوتا ہے جس کی وجہ ہم نے ابھی اوپر بیان کر دی ہے، (ف: کہ کپڑا بانے سے تیار ہوتا ہے اس لئے صرف تانا کپڑا نہیں کہلاتا ہے، اور ذخیرہ میں نقل کیا ہے کہ لباس کے قیمتی ہونے کی کوئی حد مقرر نہیں ہے، بشرطیکہ وہ جائز ہو ایک دن رسول اللہ ﷺ گھر سے اس حالت میں نکلے کہ آپ کے بدن مبارک پر چار ہزار درہم کی چادر تھی، اسی طرح آپ کے ایک صحابی بھی آپ کی خدمت میں اس حالت میں آئے کہ ان کے بدن پر عمدہ چادر تھی، یہ دیکھ آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ جب اپنے بندے کو نعمت دیتا ہے تو اس وقت اللہ تعالیٰ کی مرضی یہ ہوتی ہے کہ اس بندہ پر اس کی نعمت کا اثر ظاہر بھی ہو، اسی طرح امام ابوحنیفہؒ ایسی چادر اوڑھتے تھے جس کی قیمت چار ہزار دینار ہوتی تھی، اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں پر زینت اور تجمل کو جائز فرمایا ہے، کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے **قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين امنوا في الحيوة الدنيا وفي الاخرة الآيه**، امام ابوحنیفہؒ سے پوچھا گیا کہ حضرت عمرؓ اللہ عنہ تو ایسے لباس پہنتے جس میں جوڑ لگے ہوتے تھے، تو امام صاحبؒ نے فرمایا کہ آپ تو امام المسلمین اور مقتدائے امت تھے اس لئے اگر وہ بھی قیمتی ہی لباس پہنا کرتے تو دوسرے آپکی اقتداء کرتے، اور جب وہ نہ پاتے تو چوری اور ظلم سے مال حاصل کرتے، کیونکہ وہ تو نفیس لباس کے عادی ہو جاتے، م ع، بلکہ دنیا میں زہد و بے رغبتی کی اقتداء کریں، اسی واسطے حضرت عمرؓ اللہ عنہ صحابہ کرامؓ اللہ عنہم کو یہ کہہ کر تنبیہ کرتے کہ تم ساری امت کے مقتدی اور پیشوا ہو اس لئے تم اپنا عمل ایسا رکھو کہ لوگ تمہاری اقتداء کریں، اسی واسطے ابوعثمان النہدی تابعیؒ کی حدیث میں جو حضرت عمرؓ اللہ عنہ کا خط نقل کیا ہے اس میں صحابہؓ اللہ عنہم کو موٹے و پرانے اور پیوند والے کپڑوں کے استعمال کا حکم فرمایا ہے۔

تا کہ تمام کافروں کو یہ بات معلوم ہو کہ یہ لوگ دنیاوی مال کے لئے نہیں لڑتے ہیں، بلکہ اللہ تعالیٰ کا کلمہ بلند کرنے کے لئے جہاد کرتے ہیں، ان کے لئے دنیاوی آسائش ورغبات سب ممنوع ہیں لیکن صفائی و ستھرائی اور تجمل کی ان کو اجازت ہے، بلکہ صحیح حدیث میں پریشان اور بکھرے بال اور بدہیات طریقوں سے پاس آنے والوں کو تعریض کی کہ یہ کیا بات ہے کہ تم میں سے آدمی میرے پاس اس بری

ہیأت کے ساتھ آتا ہے گویا کہ وہ شیطان ہے، م، امام ابوحنیفہؒ مردوں کے لئے کسم وزعفران کے رنگے ہوئے کپڑوں کو مکروہ رکھتے تھے، بعض فقہاء نے کہا ہے کہ اس میں کچھ حرج نہیں ہے، امام محمدؒ نے سیر کبیر میں لکھا ہے کہ اپنے مکان کو نقش ونگار سے منقش کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اسی طرح قیمتی لباس اور نفیس ظروف کے رکھنے اور استعمال میں بھی کوئی حرج نہیں ہے، لیکن مکان کو خانہ کعبہ معظمہ کی طرح پردوں سے آرائش کرنا چاہئے، لیکن امام مالک وشافعی واحمد رحمہم اللہ کے نزدیک خانہ کعبہ کے سوا کسی اور مکان کے لئے ریشمی پردہ جائز نہیں ہے، مع۔

توضیح: ایسا کپڑا جس کا تانا ریشم کا ہو اور بانا کسی دوسری چیز کا ہو اس کے استعمال کا حکم کتنی قیمت تک کے کپڑوں کا بدن پر اور پردہ کے طور پر استعمال کرنا صحیح ہے، کسم اور زعفران سے رنگے ہوئے کپڑوں کو پہننا، تفصیل مسائل، اقوال علماء کرام، دلیل مفصلہ

قال ولا يجوز للرجال التحلي بالذهب لما روينا ولابالفضة لانها في معناه الا بالخاتم والمنطقة وحلية السيف من الفضة تحقيقا لمعنى النموذج والفضة اغنت عن الذهب اذ هما من جنس واحد كيف وقد جاء في اباحة ذلك الاثار في الجامع الصغير ولايتختم الابالفضة وهذا نص على ان التختم بالحجر والحديد والصفر حرام ورای رسول الله ﷺ على رجل خاتم صفر فقال مالي اجد منك رائحة الاصنام ورای على اخر خاتم حديد فقال مالي ارى عليك حلية اهل النار ومن الناس من اطلق في الحجر الذي يقال له يشب لانه ليس بحجر اذ ليس له ثقل الحجر واطلاق الجواب في الكتاب يدل على تحريمه.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ مذکورہ دلیل کی وجہ سے مردوں کو سونے کا زیور پہننا ناجائز ہے، (ف: عورتوں کی مشابہت کی وجہ سے بھی حرام ہے، مطلب یہ ہوا کہ سونے کی چیز سے زینت کرنا مرد کے لئے حرام ہے اس حدیث مذکور کی وجہ سے کہ جس میں ریشم اور سونے کے بارے میں فرمایا گیا ہے کہ دونوں چیزیں میری امت کے مردوں پر حرام ہے)، ولا الفضة الخ اسی طرح چاندی سے بھی زینت حاصل کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ چاندی بھی سونے ہی کے حکم میں ہے، (ف: ایک اور حدیث میں ہے کہ سونا و چاندی اور ریشم سب مردوں پر حرام ہیں، جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے، چونکہ حرمت کا حکم تمام سندوں اور تمام روایتوں سے مشہور کے درجہ میں ہے، اور خود تمام مسلمانوں میں اس کی شہرت ہے اور ہر شخص عملاً اسے حرام ہی سمجھتا ہے، اسی وجہ سے بلا استثناء ہر چیز ناجائز ہے، لیکن ان احادیث کے درجہ مشہور میں ہونے کی وجہ سے اس فرمان سے ان تین چیزوں کو مستثنیٰ کرنا صحیح ہو گیا، لہٰذا سونا تو مطلقاً مردوں پر حرام ہے اس طرح چاندی بھی حرام ہے، الابالخاتم الخ سوائے چاندی کی انگوٹھی اور کمر کا پٹکہ اور تلوار کے دستہ کے (کہ یہ تین چیزیں جائز ہیں) تحقیقا لمعنی الخ تا کہ نمونہ کے معنی متحقق ہو جائیں، اب اگر کوئی یہ کہے کہ چاندی کی انگوٹھی جائز ہونے کی وجہ سے سونے کی انگوٹھی بھی جائز ہونی چاہئے؟ تو جواب یہ ہے کہ یہ جائز نہیں ہے، والفضة اغنت الخ اور چاندی کی انگوٹھی جائز ہونے نے سونے کی انگوٹھی کی ضرورت سے مستغنی کر دیا ہے، کیونکہ چاندی اور سونا دونوں ہی ایک جنس ہیں، (ف: اس لئے صرف چاندی کا نمونہ ہی کافی ہے، اور سونے کی ضرورت نہیں رہی) کیف وقد جاء الخ اور چاندی کی انگوٹھی جائز کیوں نہیں ہوگی جبکہ بہت سے آثار واحادیث سے اس کا مباح ہونا منقول ہے، (ف: چنانچہ حضرت انس بن مالکؓ اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جب عجمی بادشاہوں کو رسالت کی تبلیغ کے سلسلہ میں خط لکھنا چاہا تو صحابہ نے عرض کیا کہ یہ شاہان عجم کبھی ایسے خط کو قبول نہیں کرتے جس پر مہر لگی ہوئی نہ ہو، اس کے بعد آپ نے اپنے لئے انگوٹھی بنوائی (جس کا نگینہ حبشی طرز کا تھا (خ، م،) اس انگوٹھی میں محمد رسول اللہ لکھوایا اس میں تین سطریں ڈالی گئیں (اس شکل کی محمد رسول اللہ ،ت، و، ج)، اور وہ انگوٹھی آپ کے دست مبارک میں آپ کی وفات تک رہی پھر حضرت ابو بکرؓ اللہ عنہ کے ہاتھ میں ان کی بھی وفات تک رہی، پھر حضرت عمرؓ اللہ عنہ کے ہاتھ میں ان کی بھی وفات تک رہی، پھر حضرت عثمانؓ اللہ عنہ کے ہاتھ میں رہی یہاں تک کہ آپ کی

خلافت کے آخری وقت میں بیرار یس میں گر گئی۔
اس کی تلاش میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے اس کا سارا پانی خشک کر دینے کا حکم دیا ہزار کوشش کی گئی مگر وہ نہ ملی، اس کی روایت ائمہ ستہ نے مختصراً اور مطولاً ہر طرح بیان کی ہے، اس سلسلہ میں ہمیں یہ بات اچھی طرح معلوم ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سب سے پہلے سونے ہی کی انگوٹھی بنوائی تھی مگر جب آپ نے یہ دیکھا کہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے بھی اتباع سنت کے خیال سے اپنے لئے ویسے ہی انگوٹھی بنوانے لگے تب آپ نے خود اپنی انگوٹھی اتار پھینکی پھر آپ کی دیکھا دیکھی تمام صحابہ کرام نے بھی اتار ڈالیں، جیسا آئندہ انشاء اللہ اس کی تفصیل بیان کی جائیگی، اور چاندی کے پٹکہ کے جائز ہونے کی دلیل وہ روایت ہے جو واقدیؒ نے کتاب المغازی میں روایت کی ہے کہ حدثنی ابن سیدہ عن اسحق بن عبداللہ عن عمیر بن الحکم الخ یعنی عمیر بن الحکم نے کہا کہ میں نہیں جانتا ہوں کہ جنگ احد میں جب کفار قریش ابتداء شکست کھا کر بھاگنے لگے اور ان کے مال و اسباب پر اصحاب رسول اللہ ﷺ ٹوٹ پڑے تھے اور جو کچھ سونا وغیرہ ان کے ہاتھ لگا تھا اس کے واپس کرنے کے بعد کسی کے پاس کچھ باقی رہ گیا ہو سوائے دو شخصوں کے کہ ان میں ایک عاصم بن ثابت بن الافلح تھے انہوں نے ان کفار سے ایک پٹکا لیا تھا وہ ان کے پاس رہ گیا تھا اس میں پچاس دینار رکھے ہوئے تھے، کیونکہ اس پٹکہ کو انہوں نے اپنے کمر بند پر کپڑوں کے نیچے دبا لیا تھا، اور دوسرے عباد بن بشر رضی اللہ عنہ بھی تھے انہیں بھی ایک تھیلی مل گئی جس میں تیرہ مثقال سونا تھا وہ تھیلی بھی ان کے پاس کسی طرح رہ گئی تھی بعد میں رسول اللہ ﷺ نے انہیں دونوں کو ان کا لوٹا ہوا مال بطور نفل کے دیدیا تھا، اور عام دستور کی مطابق اس میں سے جو پانچواں حصہ نفل کا وصول کر لیا جاتا ہے اسے بھی رسول اللہ ﷺ نے وصول نہیں فرمایا تھا۔
الواقدی، تو اس پٹکہ کے واقعہ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ چاندی کا پٹکہ استعمال کرنا جائز ہے لیکن اس پر یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ اس کے مالک بن جانے سے اس کو ذاتی مصرف میں لانے کی اجازت ثابت نہیں ہوتی ہے، جواب یہ ہے کہ ایسا وہم کسی دلیل کے بغیر ہے کیونکہ ظاہر میں اس کی اجازت ثابت ہوتی ہے، مع، (کیونکہ پٹکہ تو کمر میں باندھنے ہی کے لئے ہوتا ہے) اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ میں نے یہ بھی مان لیا کہ اس کا استعمال صحیح تھا لیکن یہ پٹکہ تو سونے کے دیناروں سے جڑا ہوا تھا حالانکہ ہمارا مسئلہ اور گفتگو چاندی کے پٹکہ کے بارے میں ہے، اس لئے اس کی صرف یہ ایک تاویل کی جاسکتی ہے کہ وہ پٹکہ بھی اصل میں چاندی ہی کا تھا لیکن اس کی چاندی اتنی قیمت کی تھی جس سے پچاس دینار مل سکتے تھے، لیکن یہ تاویل خلاف ظاہر ہے، م، اس کے علاوہ عاصم رضی اللہ عنہ نے تو اسے اپنی کمر پر باندھ رکھا تھا، اور اسے اس طرح باندھ کر رکھنا بھی تو استعمال کرنا ہی ہوتا ہے، ع، میں یہ کہتا ہوں کہ اسے کمر پر رکھنا استعمال کے لئے نہیں تھا بلکہ اس میں موجود مال کی حفاظت مقصود تھی، م،
اس کے علاوہ شیخ ابو الفتح ابن سید الناس نے عیون الاثر میں نقل کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے پاس ایک چمڑے کا پٹکہ تھا جس کے حلقہ اور سامنے اور اطراف میں چاندی لگی ہوئی تھی، ع، اگر یہ روایت ثابت ہو جائے تو یہ چاندی کے پٹکہ کی ثبوت میں عمدہ دلیل ہوگی، اور اب تیسرے مسئلہ کا بیان کہ تلوار کے قبضہ میں اگر چاندی ہو تو اس سلسلہ میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی تلوار (قبضہ) چاندی کا تھا، اس کی روایت ابوداؤد و الترمذی و نسائی نے کی ہے اور ترمذی نے یہ بھی کہا ہے کہ یہ حدیث حسن غریب ہے، لیکن نسائی رحمۃ اللہ نے اس پر نقد کرتے ہوئے کہا ہے کہ صحیح بات یہی ہے کہ یہ روایت مرسل صحیح ہے، اور حضرت عروہ بن الزبیر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ابن الزبیر رضی اللہ عنہ کی تلوار پر چاندی کا پانی چڑھا ہوا تھا اور عروہؓ کی تلوار پر سونے کا پانی چڑھا ہوا تھا اور رواہ البخاری، بس اس سے یہ ثابت ہوا کہ چاندی کی انگوٹھی اور پٹکہ اور تلوار کا دستہ سب جائز ہے۔
وفی الجامع الصغیر الخ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ چاندی کے سوا کسی اور چیز سے مہر لگانی جائز نہیں ہے، (ف: اس عبارت سے تو ثابت ہوتا ہے کہ چاندی کے علاوہ کسی اور چیز سے مہر جائز نہیں ہوگی، **وھذا نص الخ** پھر مذکورہ عبارت سے اس مسئلہ کی تصریح ہوتی ہے کہ پتھر، لوہے اور پیتل کی انگوٹھی پہننا حرام ہے، (ف: اور بعضوں نے کہا ہے کہ اس عبارت میں صفر سے مراد وہ چیز ہے جسے ہندی میں کانسہ کہتے ہیں،) **ورای رسول اللہ ﷺ الخ** ایک مرتبہ رسول اللہ ﷺ نے ایک مرد کے ہاتھ میں پیتل یا کانسہ کی انگوٹھی

دیکھی تو فرمایا کیا بات ہے جو میں تم سے بتوں کی بدبو پاتا ہوں، پھر دوسرے ایک شخص کے ہاتھ میں لوہے کی انگوٹھی دیکھی تو فرمایا کہ کیا بات ہے جو میں تم پر دوزخیوں کا زیور دیکھتا ہوں، (ف: اصل روایت میں ایک ہی شخص کے حال کو بطور معجزہ ظاہر کیا ہے، چنانچہ عبداللہ بن وریدؓ اللہ عنہ نے اپنے باپ سے روایت کی ہے کہ ایک شخص رسول اللہ ﷺ کے پاس لوہے کی انگوٹھی پہنے ہوئے آیا تو آپ نے فرمایا کہ کیا بات ہے کہ جو میں تم پر دوزخیوں کا زیور دیکھتا ہوں، (ف، اصل روایت میں ایک ہی شخص کے حال کو بطور معجزہ ظاہر کیا ہے چنانچہ عبد اللہ بن وریدؓ نے اپنے باپ سے روایت کی ہے کہ ایک شخص رسول اللہ ﷺ کے پاس لوہے کی انگوٹھی پہنے ہوئے آیا تو آپؐ نے فرمایا کہ کیا بات ہے کہ میں تم پر دوزخیوں کا زیور پاتا ہوں، پھر وہی شخص دوسری بار کانسہ کی انگوٹھی پہنے ہوئے آپ کے پاس آیا کہ کیا بات ہے کہ میں تم سے بتوں کی بدبو پاتا ہوں، پھر وہی شخص تیسری بار آیا اور اس کے ہاتھ میں سونے کی انگوٹھی تھی تو فرمایا کہ کیا بات ہے جو میں تم پر اہل جنت کا زیور (یعنی سونا) پاتا ہوں، تو اس نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں کس چیز سے انگوٹھی بناؤں کیا چاندی کی بنالوں، فرمایا کہ ہاں لیکن پورے ایک مثقال کی نہ بناؤ، اس کی روایت ترمذی اور احمد نے کی ہے، لیکن ترمذی کی روایت میں شبہ کی بجائے صفر کا لفظ واقع ہے، **رواه ابو الائمة و النسائي والبزار وابن حبان وابو يعلى الموصلي**، پس اس روایت سے یہ معلوم ہوا کہ سونے وپیتل و کانسہ اور لوہے کی انگوٹھی جائز نہیں ہے، اور بظاہر پتھر کو بھی اسی پر قیاس کیا گیا ہے۔

ومن الناس من اطلق الخ اور بعض لوگوں نے سنگ یشب کی مطلقاً اجازت دی ہے، کیونکہ وہ پتھر نہیں ہے اس لئے کہ اس میں پتھر جیسا وزن نہیں ہوتا ہے، **واطلاق الجواب الخ** لیکن جامع صغیر کا مطلق جواب ہونا اس کے حرام ہونے پر دلالت کرتا ہے (ف: شمس الائمہ سرخسیؒ نے شرح جامع صغیر میں لکھا ہے کہ ہمارے بعض مشائخ نے لفظ کتاب کو مطلق دیکھ کر یشب کی انگوٹھی بھی حرام کردی ہے، لیکن قول اصح یہی ہے کہ یشب کی انگوٹھی کے استعمال میں کوئی حرج نہیں ہے، جیسے کہ عقیق میں ہے، اور ایک روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے عقیق کی انگوٹھی پہنی ہے اور یہ فرمایا ہے کہ اس کی انگوٹھی پہنو کہ یہ مبارک ہے، مع، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس روایت کے ثبوت میں کلام ہے اور اس کے بغیر کوئی حجت قائم نہیں ہوسکتی ہے، اور ابن عدی وغیرہؒ نے روایت کے بعد اس کے موضوع ہونے کا حکم لگایا ہے، معلوم ہونا چاہئے کہ یہ ساری گفتگو انگوٹھی کے ایک حصہ یعنی اس کے حلقہ کے بارے میں ہے، کیونکہ نگینہ تو یشب وغیرہ ہر چیز کا جائز ہوتا ہے، جب تک کہ کسی خاص چیز کے بارے میں کراہت کا ثبوت نہ ہو، پھر پتھروں سے حرام ہونے کی حدیث مذکور سے اس طرح دلیل پکڑی جاتی ہے کہ پیتل اور کانسہ وغیرہ سے ہی بتوں کی بناوٹ ہوتی تھی۔

اور اصل میں وہ بہت سے پتھروں سے ہی بنتے ہیں اس لئے بتوں کی بدبو پتھر سے بدرجہ اولیٰ ظاہر ہوتی ہے، م، معلوم ہونا چاہئے کہ مردوں کی انگوٹھی وہی ان کے لئے حلال ہوتی ہے جو مردوں کے وضع پر ہو، اور اگر عورتوں کی صورت کی مانند دو یا زیادہ نگینوں کی ہو جیسے کہ سونے کی ہو تو وہ حرام ہے، عامہ علماء کا یہی قول ہے، جامع الرموز، لہذا جھگڑے کی انگوٹھی اور اس کی مانند عورتوں کی مناسب کی انگوٹھیاں حرام ہیں، م، اسی طرح اگر انگوٹھی پہننے سے اپنی بڑائی تفاخر اور دکھاوا مقصود ہو تو وہ حرام ہے، ک، اور اختیار شرح مختار میں ہے کہ ایک مثقال یا اس سے کم کی مسنون ہے، یہاں تک کی تفصیل حلقہ کے بارے میں تھی، اور نگینہ کے بارے میں عام اجازت ہے کہ وہ چاندی کا ہو یا عقیق یا فیروزہ یا زبرجد یا یاقوت یا زمرد وغیرہ کا ہو سب جائز ہے، اور تجنیس میں ہے کہ انگوٹھی پر آدمی یا جانور یا پرندہ یا کیڑے مکوڑے (یعنی جاندار) کی صورت نہیں بنائی جاسکتی ہے، بستان میں ہے کہ اس پر محمد رسول اللہ کا نقش کرنا بھی جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ جملہ رسول اللہ ﷺ کی انگوٹھی کے لئے مخصوص تھا، لیکن یہ جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ کے مبارک ناموں یا صفتوں میں سے یا نصیحت کا کوئی کلمہ لکھ کر دیا جائے اگر اللہ تعالیٰ کا نام یا آیت یا رسول اللہ ﷺ کے نام سے مسجع ہو تو لازم ہوگا کہ پیخانہ جاتے وقت اس نگینہ کو اپنی آستین سے ڈھانپ لے، اور استنجاء کے وقت انگوٹھی دائیں ہاتھ میں پہن لے، اور اس نگینہ کو اپنی ہتھیلی کی طرف رکھا کرے، برخلاف عورتوں کے، ع، جامع الرموز وغیرہ، اگر یہ کہا جائے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک مرد کو فرمایا تھا کہ تم تلاش کرکے دیکھو اگرچہ لوہے کی انگوٹھی ہو، یعنی ایک عورت سے نکاح کرانے کے بارے میں (مہر کیلئے) فرمایا تھا اس سے ظاہر ہوا کہ عدت کے مہر کے لئے لوہے کی انگوٹھی جائز ہوگی،

جواب یہ ہوگا کہ ہاں ظاہر تو یہی ہے کہ اس عورت کے مہر کے لئے تلاش کروائی تھی، اور شاید کہ یہ بھی مراد ہو کہ کوئی سی بھی حقیر چیز تلاش کرلو لیکن یہ تاویل بعید اور بے وجہ ہے، لہٰذا یہ ممانعت صرف مردوں کے ساتھ مخصوص ہوگی، اگرچہ عورتوں کے حق میں بھی احتیاط کی گئی ہو، لیکن مجھ مترجم کے نزدیک اس کے جائز ہونے کا فتویٰ ہونا ہی اولیٰ ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بم۔

توضیح: مردوں کے لئے سونے اور چاندی پٹکہ اور ریشم کی چیزوں سے زینت حاصل کرنا، عورتوں اور مردوں کے لئے سونے چاندی، لوہے، پیتل کانسہ وغیرہ کی انگوٹھی کا استعمال کرنا، انگوٹھی کے نگینہ اور حلقہ کے بارے میں حکم یکساں ہے یا فرق ہے نگینہ پر کچھ لکھوا کر رکھنا، تفصیل مسائل، اقوال علماء، دلائل، یشب، ایک مائل بہ سبزی قیمتی پتھر، عقیق ایک قیمتی پتھر جو یمن کی طرف سے آتا ہے۔ (قاسمی)

والتختم بالذهب على الرجال حرام لما روينا وعن علي رضي الله عنه ان النبي عليه السلام نهى عن التختم بالذهب ولان الاصل فيه التحريم والا باحة ضرورة الختم او النموذج وقد اند فعت بالاد نى وهو الفضة والحلقة هي المعتبر ة لان قوام الخاتم بها ولا معتبر بالفص حتى يجوز ان يكون من حجر و يجعل الفص الى باطن كفه بخلاف النسوان لانه تزين في حقهن وانما يتختم القاضي والسطان لحاجته الى الختم فا ما غيرهما فالا فضل ان يترک لعدم الحاجة اليه .

ترجمہ: اور مردوں کو سونے کی انگوٹھی پہننی حرام ہے، جس کی دلیل وہی حدیث ہے جو ہم نے پہلے بیان کردی ہے، (ف: یعنی وہ حدیث جس میں مذکورہ ہے کہ اس امت پر ریشم اور سونا دونوں حرام ہیں، یعنی یہ حدیث اپنے مفہوم کے عام ہونے کی بناء پر یہ دلالت کرتی ہے کہ سونے کا استعمال انگوٹھی کے طور پر بھی حرام ہے، اس کے علاوہ ایک اور خاص دلیل بھی ہے جیسا کہ فرمان ہے۔

وعن علیؓ اللہ عنہ الخ حضرت علیؓ اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سونے کی انگوٹھی پہننے سے منع فرمایا ہے، (ف: اور قسی سے یعنی باریک کپڑے یا ریشمی سے یا معصفر سے یعنی سرخ کسم سے اور رکوع و سجود میں قرآن پڑھنے سے، اس کی روایت مسلم اور سنن اربعہ نے کی ہے، اور ایک روایت میں شبرہ وارغوانی سے منع فرمایا ہے، جو بجائے قسی و معصفر کے واقع ہے، الترمذی حسن صحیح وابن حبان اور سونے کی انگوٹھی سے ممانعت حضرت ابوہریرہؓ اللہ عنہ کی حدیث سے ہے جو کہ مسلم کی روایت میں ہے، اور براء بن عازبؓ اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث سے جو کہ بخاری و مسلم کی روایت میں ہے، ولان الاصل فيه الخ اور اس دلیل سے بھی کہ سونے کے بارے میں تو اصل حکم تحریم ہی کا ہے، (ف: یعنی مشہور و مقبول روایتوں میں بطور نص اس کی حرمت بیان کی گئی ہے۔

والاباحة ضرور الخ اور اسے مباح قرار دیا گیا ہے خواہ مہر کی ضرورت سے ہو یا نمونہ کی ضرورت سے ہو مباح کی طور پر ہے، اور یہ ضرورت سونا اور چاندی میں سے کمتر درجہ کی چیز یعنی چاندی سے ہی پوری کردی گئی ہے، (ف: لہٰذا سونا کو اعلیٰ درجہ کا ہوتا ہے اس کی ضرورت باقی نہیں رہی کیونکہ یہ دونوں چیزیں ایک ہی جنس کی ہیں اور ضرورت کی بناء پر جو چیز ثابت ہوتی ہے وہ ادنیٰ درجہ کی ثابت ہوتی ہے اس لئے سونے کا مباح ہونا بھی ثابت نہ ہوگا، معلوم ہونا چاہئے کہ صحاح کی احادیث سے یہ بات ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سب سے پہلے سونے کی انگوٹھی بنوائی تھی لیکن جب صحابہ کرام نے بھی دیکھا دیکھی سنت سمجھ کر اپنے لئے انگوٹھیاں بنوانی شروع کیں تو آپ ﷺ نے اسے اتار کر پھینک دیا، اور فرمایا کہ میں اسے نہیں پہنوں گا، جب لوگوں نے حضور کا یہ عمل دیکھا تو سبھوں نے اپنی انگوٹھیاں نکال پھینکیں، اس کے بعد رسول اللہ ﷺ نے چاندی کی مہر بطور انگوٹھی بنوالی، جیسا کہ پہلے بھی معلوم ہو چکا ہے، پس اس سے ایک قسم کا اس بات کی طرف اشارہ ہوتا ہے، کہ شاید شروع میں بطور نمونہ سونے کی انگوٹھی بھی مباح ہوئی تھی، پھر حضرات علی وابوہریرہ و

براء بن عازب رضی اللہ عنہم کی ظاہرا حادیث سونے کے حرام ہونے کی دلیل ظاہر ہوئی، عینیؒ نے لکھا ہے کہ بعض علماء نے سونے کی انگوٹھی کو مباح کہا ہے۔

جس کی دلیل ابن مالکؒ کی روایت ہے کہ میں نے براء بن عازب رضی اللہ عنہ کے ہاتھ میں سونے کی انگوٹھی دیکھی، اور مصعب بن سعد نے کہا کہ میں نے طلحہ بن عبید اللہ رضی اللہ عنہ کی ہاتھ میں سونے کی انگوٹھی دیکھی، اور میں نے صہیب رضی اللہ عنہ کے ہاتھ میں سونے کی انگوٹھی دیکھی، اور میں نے سعد بن ابی وقاصؓ کے ہاتھ میں سونے کی انگوٹھی دیکھی، اسی طرح سے سعد بن العاصؓ نے بھی روایت کی، اور یہ ساری روایتیں امام طحاویؒ کی اسناد سے ہیں، اوران کی اسناد حسن ہیں، ان سب کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ سارے واقعات سونے کی انگوٹھی پہننے کی اس کی ممانعت سے پہلے کے ہیں، لیکن یہ جواب ضعیف ہے اور حق بات یہ ہے کا اول تو یہ روایتیں ایک دوسرے کی معارض ہیں کیونکہ حضرات براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ہمیں سونے کی انگوٹھی سے منع فرمایا ہے، جس کی روایت طحاوی نے کی ہے، دوسری بات یہ ہے کہ صریح مرفوع احادیث میں ممانعت کا حکم صادر ہے، لہٰذا یہ افعال اور اعمال اس قولی حدیث کی معارض نہیں ہوسکتے ہیں، اس کے علاوہ قاعدہ یہ ہے کہ جب حرام کرنے والی دلیل اور حلال کرنے والی دونوں جمع ہو جائیں تو ان میں حرمت کی دلیل کو ترجیح دی جاتی ہے، حالانکہ اس جگہ کوئی معارضہ بھی نہیں ہے، کیونکہ معارضہ ہونے کے لئے دونوں میں مساوات اور ہم پلہ ہونا بھی ضروری ہے، جبکہ یہاں تو کسی طرح بھی مساوات نہیں ہے، کیونکہ اس کی ممانعت تو صحیحین کی مرفوع روایتوں اور صحیح احادیث سے ثابت ہے، اوراس کی اجازت بعض صحابہ کرام نے ذاتی عمل سے اور وہ بھی طحاوی کی روایتوں سے ثابت ہوتی ہے، لہٰذا کسی طرح بھی اجازت اور ممانعت کے درمیان معارضہ صحیح نہیں ہوسکتا ہے، اس بناء پر مرفوع روایتوں پر عمل ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ مردوں کے واسطے سونے کی انگوٹھی حرام ہے اور لوہے و کانسہ و پیتل کی بھی ممنوع ہے، اس کے علاوہ مردوں کے لئے صرف چاندی کی وہ انگوٹھی جائز ہوگی جو مردوں کے استعمال میں رہتی ہو، **والحلقة هي الخ** اور انگوٹھی میں صرف اس کے حلقہ کا اعتبار ہوتا ہے، کیونکہ انگوٹھی حقیقت میں اسی حلقہ کا نام ہے، اوراس کے نگ کا اصل میں کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے اسی بناء پر پتھر کا نگینہ بھی جائز ہوتا ہے، (ف: اس کے برعکس اگر حلقہ پتھر کا ہو اور اس کا نگینہ چاندی کا ہو تو وہ جائز نہیں ہے، خلاصہ یہ ہوا کہ نگینہ کے پتھر یا لوہے وغیرہ ہونے سے ممانعت نہیں ہے (**ویجعل الفص**) اور مراد اپنی انگوٹھی کے نگینہ کو اندر کی طرف ہتھیلی کی جانب رکھے، (ف: کہ ایسا کرنا مستحب ہے)۔

بخلاف النسوان الخ برخلاف عورتوں کے کہ انگوٹھی ان کے حق میں بناؤ سنگار کی چیز ہے (ف: اسی لئے مردوں کے حق میں مکروہ ہے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے دائیں ہاتھ میں چاندی کی انگوٹھی بنوائی جس میں حبشی نگینہ تھا، اوراس نگینہ کو آپ نیچے کی طرف اپنی ہتھیلی سے ملا کر رکھتے تھے، اور رواہ مسلم، ع، اس میں حبشی نگینہ سے مراد یہ ہے کہ اس کی بناوٹ حبشی تھی، ، اور نگینہ بھی صرف چاندی کا تھا، علماء کرام نے اسی طرح کی تصریح کی ہے، م، اب ایک سوال یہ ہے کہ انگوٹھی کس ہاتھ میں پہنی چاہئے تو اس کے بارے میں اجناس میں لکھا ہے کہ بائیں ہاتھ کی چھنگلیا میں پہنی چاہئے اور دائیں ہاتھ میں نہیں پہنی چاہئے اسی طرح بائیں ہاتھ کی چھنگلیا کی علاوہ کسی دوسری انگلی میں بھی نہیں پہنی جائے، فقیہ ابو اللیثؒ نے شرح جامع صغیر میں دائیں و بائیں دونوں جانب کو مساوی لکھا ہے، غایۃ البیان میں انزاریؒ نے کہا ہے کہ یہی حق ہے، کیونکہ اس کے بارے میں رسول اللہ ﷺ سے مختلف روایتیں آئی ہیں، چنانچہ سنن میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ؐ اپنے بائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنتے تھے، اور ابن عمرؓ سے سنن میں مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ اپنے بائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنتے تھے اس کا نگینہ اندرونی ہتھیلی کی طرف ہوتا تھا، اور سنن میں محمد بن اسحٰق سے روایت ہے کہ میں نے صلت بن عبد اللہ بن نوفل بن عبد اللہ المطلب کو دیکھا ہے کہ وہ دائیں چھنگلیا میں انگوٹھی پہنتے تھے، تو میں نے کہا اس طرح کیوں ہے۔

تو فرمایا کہ میں نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کو دیکھا کہ انہوں نے اسی طرح اپنی انگوٹھی پہنی اور نگینہ کو پشت کی طرف کیا اور مجھے یہ خیال

بھی آتا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ اللہ عنہ نے رسول اللہ ﷺ کو داہنی انگوٹھی میں طرح پہنے دیکھا ہوگا اور بعض فقہاء نے جو یہ بات لکھی ہے کہ دائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہننا باغیوں کی علامتوں میں سے ایک ہے تو اس کی کچھ حقیقت نہیں ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ سے جو صحیح روایت منقول ہے وہ اس کی تردید کرتی ہے، کلام ختم ہوا، عینیؒ نے کہا ہے کہ حق بات یہ ہے کہ بائیں ہاتھ میں پہننا ہی افضل ہے، کیونکہ حضرت انسؓ اللہ عنہ کی حدیث میں مذکورہ ہے کہ گویا میں ابھی رسول اللہ ﷺ کی انگوٹھی کی چمک آپ کے بائیں ہاتھ میں دیکھ رہا ہوں، رواہ مسلم، اور ایک روایت میں ہے کہ اپنی بائیں چھنگلیاں کی طرف اشارہ کیا، البتہ صحیح کی روایت میں یہ بات بھی ثابت ہے کہ آپ نے دائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنی لیکن بائیں ہاتھ میں پہننے ہی کی عادت رہی، اور بیہقیؒ نے سنن میں حدیث سلیمان بن بلال عن جعفر بن محمد عن ابیہ محمد الباقر روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سونے کی انگوٹھی بنوا کر دائیں چھنگلیاں میں پہنی پھر گھر واپس آ کر اس کو نکال کر پھینک دیا پھر اس کو نہیں پہنا پھر چاندی کی انگوٹھی بنوا کر بائیں ہاتھ میں ڈال لی، اور حضرت ابوبکر و عمر و علی و حسن و حسینؓ اللہ عنہم بھی اپنے بائیں ہاتھوں میں پہنا کرتے تھے، مع۔

چند ضروری مسائل

(۱) اگر کوئی شخص کسی علاج کی ضرورت سے لوہے یا پتھر کا چھلا پہنے تو اس میں کوئی حرج نہ ہوگا (۲) کیا چاندی کی انگوٹھی بھی ہر ایک کے لئے جائز ہے صرف اس شخص کے لئے جائز ہے جس کو مہر کی ضرورت ہو، **وانما یتختم الخ** انگوٹھی صرف قاضی یا سلطان پہنے گا، کیونکہ ان کو مہر لگانے کی ضرورت ہوا کرتی ہے، (ف: اسی حکم میں مفتی بھی داخل ہیں کیونکہ ان کو بھی مہر لگانے کی ضرورت ہوتی ہے، اس طرح ہر وہ شخص داخل ہوگا جسے مہر لگانے کی ضرورت ہو، **فانما غیر ھما الخ** پس قاضی اور سلطان کے علاوہ اور لوگوں کے حق میں افضل یہی ہے کہ انگوٹھی استعمال نہ کرے، کیونکہ دوسروں کو انگوٹھی کی ضرورت نہیں ہوتی ہے، (ف) اس میں قاضی اور سلطان کو مخصوص کر دینے کا مطلب یہ ہے کہ سنت طریقہ کا ثواب صرف ایسے شخص کو ملے گا جو دین کے کام میں ضرورت کے طور پر انگوٹھی پہنے اور اگر دین کے کام کے سوا کسی دوسری ضرورت کیلئے ہو یا ایسے بالکل ضرورت نہ ہو تو اس کے حق میں اس کا پہننا مسنون نہ ہوگا، اگر چہ جائز ہوگا۔

کیونکہ مختلف صحابہ کرامؓ اللہ عنہم سے بھی انگوٹھی پہنے رہنا ثابت ہے، لیکن اسے نہ پہننا ہی افضل ہے، لیکن میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اگر کوئی شخص ضرورت خاص کے بغیر بھی صرف صحابہ کرام کی سنت کی ادائیگی کا ارادہ کر کے پہنے تو اسے ثواب ہوگا، لیکن ایسی بات بہت ہی کم ہوتی ہے، اسی لئے اس کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے، الحاصل ضرورت کے بغیر دوسری صورت میں بھی کراہت نہیں ہوگی، کیونکہ ترمذی وغیرہ کی حدیث جس میں لوہے و کانسی اور سونے کی انگوٹھی کی ممانعت ہے، اسی لئے آخر میں اس شخص کو چاندی کی انگوٹھی کی اجازت دیدی گئی ہے جس کی انگوٹھی ایک مثقال وزن سے زیادہ نہ ہو، پس یہ حکم اس کے جائز ہونے کی صریح دلیل ہے، م،

توضیح: مردوں کے لئے سونے کی انگوٹھی کا حکم کن کن لوگوں کو اور کیسی انگوٹھی پہننے کی اجازت ہے، مسائل کی تفصیل اقوال فقہاء، تفصیلی دلائل،

قال ولا باس بمسمار الذھب یجعل فی جُحر الفص ای فی ثقبہ لانہ تابع کالعلم فی الثوب فلا یعد لابسا لہ ولا تشد الاسنان بالذھب وتشد بالفضۃ وھذا عندابی حنیفۃ وقال محمد لا باس بالذھب ایضاً وعن ابی یوسف مثل قول کل منھما لھما ان عرفجۃ بن اسعد اصیب انفہ یوم الکلاب فاتخذ انفا من فضۃ فانتن فامرہ النبی علیہ السلام بان یتخذ انفا من ذھب

ولا بی حنیفۃ ان الاصل فیہ التحریم والا باحۃ للضرورۃ وقد اند فعت بالفضۃ وھی الادنی فبقی الذھب علی التحریم والضرورۃ فیما روی لم تندفع فی الانف دونہ حیث انتن.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ، اور سونے کی ایسی کیلوں کے استعمال میں کوئی حرج نہیں ہے جو نگینہ کے سوراخ میں جڑی

جائے (ف: یعنی اگر انگوٹھی کے نگینہ میں سوراخ ہو یا اس کے ٹوٹ جانے سے محفوظ رکھنے کے خیال سے اس میں سونے کی کیل جڑ دی جائے تو اس میں کوئی حرج نہ ہوگا، جیسے اکثر عقیق البحر کی تسبیح کے دانہ میں جڑ دیتے ہیں، کیونکہ اس وقت یہ سونا تابع کی حیثیت سے ہے، جیسے کپڑے میں ریشم کے نقش ونگار وغیرہ اس کے تابع ہوتے ہیں، اس لئے ان کیلوں کے لگانے اور استعمال سے وہ شخص سونا پہننے والا شمار نہیں کیا جائے گا، (ف: اور سونے سے ممانعت کی بنیاد صرف اس کے استعمال کی صورت میں ہے، ورنہ سونا ہاتھ میں لینے اور اس کے چھونے سے کوئی گناہ نہیں ہوتا ہے۔

قال و لاتشد الاسنان الخ اور امام محمدؒ نے لکھا ہے کہ سونے سے دانت باندھے نہ جائیں البتہ چاندی سے باندھے جاسکتے ہیں، وهذا عندابی حنیفة الخ یہ حکم امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے، (ف: یعنی اگر کوئی اپنے دانت کو مضبوطی کے لئے بندھوانا چاہئے تو وہ سونے کے حلقہ سے نہ بندھوائے بلکہ چاندی سے بندھوالے)۔ وقال محمد الخ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ سونے سے باندھنے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے، اور امام ابو یوسفؒ کا قول ان دونوں میں سے ہر ایک کے مثل ہے، (ف: فخر الاسلامؒ نے کہا ہے کہ جامع میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ابو یوسفؒ کا قول ابوحنیفہؒ کے قول کے مثل ہے، اور املاء میں ابو یوسفؒ سے محمدؒ کے قول کے مثل ہے، اور ابو یوسفؒ کا آخری قول یہی ہے، جس کی جانب انہوں نے رجوع کیا ہے، اور ابوحنیفہؒ سے امالی میں امام محمدؒ کے قول کے مثل روایت ہے اور کرخیؒ نے ابوحنیفہؒ سے روایت لکھی ہے کہ ہلتے ہوئے دانت کو باندھنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور دانت جب گر جائے تو وہ مردار کے حکم میں ہے، اس کو اسی کی جگہ پر نہیں باندھنا چاہئے، بلکہ حلال کی ہوئی بکری کا دانت باندھ لینا چاہئے، لیکن ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہے)۔

لهما ان عرفجة الخ صاحبینؒ کی دلیل ہے کہ حضرت عرفجہ بن اسعد کی ناک جنگ کلاب میں ضائع ہوگئی تھی اس لئے عرفجہؓ نے اپنی ناک چاندی کی بنوالی تھی، مگر وہ بعد میں بدبودار ہوگئی تھی، اس لئے رسول اللہ ﷺ نے ان کو سونے کے ناک بنوالینے کا حکم فرمایا تھا، (ف: اس کی روایت ابوداؤد والترمذی اور النسائی نے کی ہے اور ترمذیؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے، اور اس حدیث کو امام احمد وابن حبان نے روایت کیا ہے، ابن القطانؒ نے اپنی کتاب میں کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح نہیں ہے، کیونکہ اکثروں نے ابوالاشہب عن عبدالرحمن عن جدہ عرفجہ روایت کی ہے، اور ابن علیہ نے عبدالرحمن عن ابیہ عن جدہ جدی روایت کی ہے، اس بناء پر اکثروں کی روایت منقطع ہوگئی، پھر یہ معلوم نہیں ہے کہ عبدالرحمن نے اپنے دادا سے یہ حدیث سنی ہو کیونکہ ابن علیہ کی روایت میں زیادہ موجود ہے، اس کے باوجود عبدالرحمن معروف شخص نہیں ہیں، لیکن عینیؒ نے اس خیال کو اس طرح رد کیا ہے کہ ترمذی نے حکم کیا ہے کہ اس کی اسناد حسن ہے اور ابن حبانؒ نے صحیح میں روایت کیا ہے تو تصحیح کا حکم ہوا ہے لہٰذا دونوں کا حکم ہمارے لئے کافی ہے، ان کے بعد کسی شخص کی تحقیق کی ضرورت باقی نہیں رہی، اس کے علاوہ اس باب میں دوسری، بہت سی احادیث اور آثار بھی ہیں، پھر تفصیل وتطویل کے ساتھ مسنداً بیان کی ہے، اس طرح عینیؒ کے کلام کی تلخیص اور تخریج یہ ہے کہ عبداللہ بن عمرو کے باپ کے سامنے کے اوپر نیچے کے دو دانت گرے تو رسول اللہ ﷺ نے ان کو سونے سے باندھنے کا حکم دیا۔

الطبرانی نے اپنی اوسط میں اس کی روایت کی ہے، اور کہا ہے کہ ابوالربیع کے سوا ہشام بن عروہ سے کوئی راوی نہیں ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس بناء پر غریب مگر مقبول ہے، عبداللہ بن عبداللہ بن ابی نے کہا کہ جنگ احد کے روز میرے اگلے دو دانت پتھر سے چور ہو گئے تو رسول اللہ ﷺ نے مجھے حکم دیا کہ میں سونے کے دانت بنوالوں۔ رواہ ابن قانع، محمد بن سعدان نے اپنے باپ سے روایت کی ہے کہ میں نے حضرت انسؓ بن مالک کو دیکھا کہ ان کے بیٹے ان کو اپنے کاندھوں پر بٹھلا کر خانہ کعبہ کے طواف کرا رہے تھے اور انہوں نے اپنے دانت سونے سے بندھوائے تھے، رواہ الطبرانی، مسند احمد میں ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے دانت سونے سے بندھے ہوئے دیکھے گئے تھے، کہا گیا ہے کہ یہ امام احمدؒ کی روایت سے نہیں ہے ابوسہل نے روایت کی ہے کہ میں نے موسیٰ بن طلحہ بن عبیداللہ کو دیکھا کہ انہوں نے اپنے دانت سونے سے باندھے تھے، رواہ النسائی فی الکنی، معلوم ہونا چاہئے کہ اہل عرب کے درمیان آپس میں علاقہ وادی

کلاب میں جو کوفہ و بصرہ کے درمیان ایک جنگ عظیم واقع ہوئی تھی، ان کے واقعات مدتوں ان کے شاعرانہ نظم میں یادگار کے طور پر باقی رہے، مع، الحاصل، احادیث و آثار اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ سونے سے دانت باندھا جائز ہے، لیکن ظاہر الروایۃ ابوحنیفہؒ سے اس کے خلاف ہے)۔

ولابی حنیفۃ الخ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ سونے کے مسئلہ میں اصل میں اس کا استعمال حرام ہے، البتہ کبھی ضرورت کے موقع میں اسے مباح بھی کہا گیا ہے، لیکن دانت کے موجودہ مسئلہ میں چونکہ یہ ضرورت چاندی کے تاروں سے بندھوانے سے بھی پوری ہو جاتی ہے، اور چاندی کا مرتبہ بلاشبہ سونے سے کمتر ہے اس لئے سونے کی حرمت اپنی جگہ پر باقی رہ گئی، (ف: البتہ سونے سے جو کہ چاندی کے مقابلہ میں اعلیٰ ہے اگر ضرورت پوری ہو جاتی تو چاندی بدرجہ اولیٰ جائز ہوتی)۔

والضرورۃ فیماروی الخ اور صاحبینؒ کی دلیل میں جو حدیث ذکر کی گئی ہے وہ اس مجبوری کے ماتحت ہے کہ سونے کے بغیر ان کی ناک صحیح نہیں ہوئی تھی کیونکہ ایک بار چاندی سے بنوانے کی بناء پر ناک میں بدبو پائی جانے لگی تھی اس لئے مجبوراً سونے سے بنوانے کی اجازت دی گئی تھی، (ف: لہٰذا ضرورت کی بناء پر سونے کی ناک جائز ہوتی تھی، اور شاید کہ یہ حکم حضرت عرفجہؓ اللہ عنہ کے لئے مخصوص ہو، جیسے کہ حضرت زبیر بن العوامؓ اللہ عنہ کے لئے حریر کے استعمال کی مخصوص اجازت تھی، ع، لیکن تحقیقی بات یہ ہے کہ دانتوں کے لئے بھی آثار موجود ہیں خواہ وہ مجبوری کی بناء پر ہوں یا بغیر مجبوری کے اس لئے یہ لازم آیا کہ دانتوں کو بھی سونے سے باندھنا جائز ہے، کیونکہ جب اتنے زیادہ لوگوں نے سونے سے دانت بندھوائے تو امام ابوحنیفہؒ کی رائے سے یہی معلوم ہوا کہ چاندی سے ضرورت پوری نہیں ہوتی ہے، اور سیر کبیر میں مذکورہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بھی ضرورت کے وقت جائز ہے، م، ع،

توضیح: نگینہ کے سوراخ میں دانتوں کو بندھوانے میں ناک ٹوٹ جانے پر اسے سونے سے بنوانے کے لئے سونے کا استعمال، مسائل کی تفصیل، اقوال فقہاء، دلائل مفصلہ،

قال ویکرہ ان یلبس الذکور من الصبیان الذھب والحریر لان التحریم لما ثبت فی حق الذکورو حرم اللبس حرم الالباس کالخمر لما حرم شربہ حرم سقیہ قال وتکرہ الخرقۃ التی تحمل فیمسح بھا العرق لانہ نوع تجبرو تکبر وکذا التی یمسح بھا الوضؤ اویمتخط بھا وقیل اذا کان عن حاجۃ لا یکرہ وھو الصحیح وانما یکرہ اذا کان عن تکبرو تجبر فصار کالتربع فی الجلوس.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ چھوٹے لڑکوں (مرد) کو بھی سونے یا ریشم کی کوئی چیز پہنانا مکروہ ہے، (ف یعنی لڑکیوں اور بچیوں کے علاوہ لڑکوں کو خواہ وہ کتنے ہی چھوٹے ہوں سونا یا ریشم پہنانا مکروہ ہے، لان التحریم الخ کیونکہ جب بڑے مردوں کے حق میں ان چیزوں کا پہننا حرام ثابت ہو گیا تو ان کے لئے دوسروں کو پہنانا بھی حرام ہی ہوگا، کالخمر لماحرم الخ جیسے کہ شراب کہ جب اس کا خود پینا حرام ہوا تو دوسروں کو پلانا بھی حرام ہوا، (ف: قدوری کی شرح کرتے ہوئے اقطعؒ نے کہا ہے کہ بچوں کے معاملہ میں یہ چاہئے کہ شریعت میں جو چیزیں ان کے لئے جائز ہیں ان ہی کی عادت ڈالی جائے، اور ناجائز چیزوں کا ان کو عادی نہ بنایا جائے جیسے کہ روزے نماز کیلئے ان کو عادی بنایا جاتا ہے اور شراب سے ان کو روکا جاتا ہے، امام شافعیؒ سے روایت ہے کہ لڑکوں کو زیور پہنانے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور بعض صحابہؓ اللہ عنہم سے روایت ہے کہ ایسا کرنا جائز نہیں ہے جیسے کہ ہمارا قول ہے کہ مکروہ ہے، اسی طرح کسی خاص ضرورت کے بغیر لڑکے کے ہاتھ پاؤں کو مہندی سے رنگین کرنا بھی مکروہ ہے، جیسے بالغ مرد کے حق میں حرام ہے، کمافی العتابیہ، بچہ اگرچہ بالغ اور مکلف نہیں ہوتا اسی لئے وہ گنہگار بھی نہیں ہوتا لیکن اس کے والدین میں سے جس کسی نے اسے پہنایا ہو وہ گنہگار ہوگا کیونکہ وہ تو مکلف ہوتا ہے، ع، م۔

قال وتکرہ الخرقۃ الخ امام محمدؒ نے جامع صغیرہ میں فرمایا ہے کہ امام ابوحنیفہ نے فرمایا ہے کہ وہ کپڑا یعنی رومال جسے لوگ اپنے

ساتھ لئے رہتے ہیں اور اس سے اپنا پسینہ پوچھتے ہیں وہ مکروہ ہے کیونکہ اس سے ایک طرح کی بڑائی اور تکبر ظاہر ہوتا ہے، (ف: اور فخر الاسلامؒ وضوء کے لئے رومال کے متعلق بھی اسی طرح بدعت قرار دیا ہے۔ وکذا التی الخ اسی طرح کپڑے کا رومال یا وہ ٹکڑا جس سے وضو کا پانی پوچھتے ہیں یا اس میں ناک صاف کہتے ہیں بھی مکروہ ہے، (ف: فخر السلامؒ نے فرمایا ہے کہ اس کا مکروہ ہونا واجب ہے (یعنی بلا شبہ ہے) کیونکہ اس پر عمل رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں اسی طرح صحابہ اور تابعین کرام اللہ عنہم کے زمانہ میں بھی نہیں تھا، یہ لوگ اپنی چادروں کے کناروں سے پوچھ لیتے تھے م، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ رسول اللہ ﷺ کے مبارک زمانہ میں بھی مندیل یا رومال موجود تھا چنانچہ خود رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں غسل کے بعد پیش کیا گیا تھا اور آپ نے اس سے منع بھی نہیں فرمایا، جیسا کہ صحاح میں اس کا ثبوت موجود ہے، البتہ یہ بات بھی روایت کی جاتی ہے کہ وضو کا پانی میزان ہے، اسی لئے صلحائے امت اسے پوچھنے کو ناپسند فرماتے تھے)۔

وقیل اذا کان الخ اور کہا گیا ہے کہ اگر کسی ضرورت سے رومال ہو تو وہ مکروہ نہیں ہوگا، (ف مثلاً پسینہ پوچھنا و ناک صاف کرنا، اور ضرورت کے وقت وضو کا پانی پوچھنا وغیرہ وھو الصحیح اور یہی قول صحیح ہے، وانما یکرہ الخ اور اس کا استعمال اسی وقت مکروہ ہوگا جبکہ بڑائی اور رعب وداب کے مظاہرہ کے لئے ہو، اس کی مثال ایسی ہی ہوگی جیسی کہ بیٹھتے وقت چارزانو ہو کر بیٹھنا، (ف: یعنی اگر اس طرح کی بیٹھک تکبر کے طور پر ہو تو مکروہ ہوگی ورنہ نہیں، اور امام محمدؒ نے آثار میں ابراہیم نخعیؒ سے رومال کی اجازت کی روایت کی ہے، اور کہا ہے کہ ہم بھی اسی قول کو پسند کرتے ہیں، یعنی ہمارے نزدیک رومال استعمال کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، اور امام ابوحنیفہؒ کا بھی یہی قول ہے، ع، ترمذیؒ نے لکھا ہے کہ فقہاء نے صحابہ وتابعین سے معلوم کر کے وضو کے بعد رومال سے پوچھنے کی اجازت دی ہے، اور جس کسی نے اسے مکروہ کہا ہے تو اسی وجہ سے کہا ہے کہ قیامت کے دن وضوء کے بعد کا بدن کا پانی اعمال حسنہ میں وزن کیا جائے گا، یہ قول ابن المسیبؒ اور زہریؒ سے مروی ہے، الخ م، اور فقہ امام ابوجعفرؒ فرماتے تھے کہ اگر رومال قیمتی کپڑے کا ہو تو اس سے تکبر اور فخر کا مظاہرہ ہوگا، اور اگر نفیس کپڑے کا نہ ہو تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، ع، پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ عمدہ لباس کے جائز ہونے میں تو کوئی کلام نہیں ہے، لیکن اگر وہی تکبر اور مفاخرت کے طور پر ہو تو وہ خود مکروہ ہوگا، م، قاضی خان وغیرہ نے بھی اسی قول کو صحیح بتایا ہے جس کو مصنفؒ نے صحیح کہا ہے، اور حضرت جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ صبح کی نماز سے فارغ ہوتے تو اپنی جگہ چارزانو ہو کر بیٹھے رہتے یہاں تک کہ آفتاب نکل جاتا تھا، رواہ ابوداؤد، اسی طرح اگر کسی چیز پر تکیہ لگانا تکبر اور تفاخر کے لئے ہو تو وہ بھی مکروہ ہوگا، اور اگر ضرورت سے ہو تو مکروہ نہ ہوگا، ع،

توضیح: چھوٹے بچوں کو سونے چاندی کے زیورات ریشم وغیرہ کے کپڑے استعمال کرانا، ناک صاف کرنے پسینہ پوچھنے کے لئے وضوء کے بعد اس کا پانی پوچھنے کے لئے رومال اور کپڑا رکھنا، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، مفصل دلائل،

ولا باس بان یربط الرجل فی اصبعہ او خاتمہ الخیط للحاجۃ ویسمی ذلک الرتم والرتیمۃ وکان ذلک من عادۃ العرب قال قائلھم شعر لا ینفعنک الیوم ان ھمت بھم کثرۃ ما توصی وتعقاد الرتم وقد روی ان النبی علیہ السلام امر بعض اصحابہ بذلک ولانہ لیس بعبث لما فیہ من الغرض الصحیح وھو التذکر عند النسیان.

ترجمہ: جامع صغیر میں امام ابوحنیفہؒ سے روایت ہے کہ اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ آدمی کسی ضرورت (اور یادداشت) کے لئے اپنی انگلی یا مہر انگوٹھی میں ڈورا باندھ لے، (ف: تاکہ اس کو وہ کام یاد رہ جائے) اور اس طرح کرنے کو رتم یا رتیمہ کہتے ہیں، عرب کی شروع سے یہ عادت تھی، (ف: یعنی یادداشت باقی رکھنے کے لئے دھاگہ وغیرہ باندھ لیا کرتے تھے۔

وقد روی الخ اور روایت میں ہے کہ خود رسول اللہ ﷺ نے بھی اپنے کسی صحابی کو اس کا حکم دیا ہے، (ف: لیکن محدثین نے کہا ہے کہ کسی صحابی کو حکم دینا بالکل ہی مروی نہیں ہے، البتہ ابن عدی وطبرانی کی روایتوں میں حضرت ابن عمر اور رافع بن خدیج اللہ عنہما سے خود

رسول اللہ ﷺ کے عمل کی طرف منسوب ہے، لیکن تمام روائتیں راوی کے جھوٹے اور وضع کرنے والے سے خالی نہیں ہے، اور تمام نقل کرنے والے محدثین نے متفق ہو کر کہا ہے کہ یا تو صحیح نہیں ہے یا باطل ہے یا موضوع ہے، لہٰذا اس نقل سے استدلال کرنا صحیح نہیں ہو سکتا ہے، معلوم ہونا چاہئے کہ اس جگہ اس مسئلہ کو بیان کرنے کی ضرورت یہ پیش آئی ہے کہ زمانہ جاہلیت میں عرب میں سے کوئی سفر میں جاتا تو درخت کی شاخوں میں سے ایک شاخ کو دوسری شاخ سے باندھ کر جاتا، پھر واپسی پر اس شاخ کو دیکھتا کہ اگر وہ اسی حالت میں ایک دوسرے سے بندھی ہوئی ہے تو اسے اس بات کا یقین ہوتا کہ میرے پیچھے کسی نے میری بیوی سے خیانت (یعنی زنا وغیرہ) نہیں کی ہے، اور اگر اس شاخ کو کھلی ہوئی پاتا تو وہ یہ یقین کر بیٹھتا کہ اس کی بیوی نے کسی سے خیانت کی ہے، حالانکہ یہ بات زمانہ جہالت کی کہانت اور کہاوت میں سے ہے، اس کی ذرہ برابر کوئی حقیقت نہیں ہے، اس لئے اس مقام پر یہ مسئلہ بیان کیا گیا ہے اگر انگلی یا کپڑے میں صرف یادداشت کے خیال سے گرہ باندھ لی جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

و لانہ لیس الخ اور یہ اس دلیل سے بھی جائز ہے کہ یہ فعل عبث نہیں ہے، (ف: یعنی چونکہ بہت سے کاموں کو عبث سمجھ کر ناجائز کہا جاتا ہے اس لئے وہ عبث ہونے کی بات نہ ہونے کی وجہ سے اسے جائز ہی کہا جائے گا، لمافیہ الخ اس لئے کہ اس میں بھی ایک صحیح غرض ہوتی ہے، یعنی اس مخصوص کام کو یاد رکھنا اور نہ بھولنا، (ف: جیسا کہ ہمارے علاقہ میں بھی لوگ اسی طرح گرہ باندھ لیتے ہیں جس سے وہ بات یاد آتی رہتی ہے، اس لئے کہ بے موقع اور بے جگہ گرہ ہونے سے اس کی وجہ یاد آجاتی ہے اور کام یاد رہ جاتا ہے۔

توضیح: کسی ضرورت یا یادداشت کے لئے اپنی انگلی یا انگوٹھی میں گرہ باندھ لینا، تفصیل مسئلہ، مفصل دلیل،

فصل فی الوطی والنظر والمس قال ولا یجوز ان ینظر الرجال الی الا جنبیۃ الا الی وجھھا وکفیھا لقولہ تعالی ﴿ولا یبدین زینتھن الا ما ظھر منھا﴾ قال علی وابن عباس رضی اللہ عنھما ما ظھر منھا الکحل والخاتم والمراد موضعھما وھو الوجہ والکف کما ان المراد بالزینۃ المذکورۃ مواضعھا ولان فی ابداء الوجہ والکف ضرورۃ لحاجتھا الی المعاملۃ مع الرجال اخذا واعطاء وغیر ذٰلک وھذا تنصیص علیٰ انہ لا یباح النظر الیٰ قدمھا وعن ابی حنیفۃ انہ یباح لان فیہ بعض الضرورۃ وعن ابی یوسف انہ یباح النظر الیٰ ذراعیھا ایضا لانہ قد یبدو منھا عادۃ.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مرد کے لئے کسی اجنبیہ عورت کی طرف دیکھنا جائز نہیں ہے، سوائے اس کے چہرہ اور دونوں ہتھیلیوں کی، (ف: امام مالک و امام شافعی رحمہما اللہ کا بھی یہی قول ہے) لقولہ تعالیٰ الخ اس آیت پاک وجہ سے جس میں اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو حکم دیا ہے کہ اپنی زینت ظاہر نہ کریں سوائے اس حصہ بدن کی جو ظاہر ہو (ف: اور مومن مردوں کو یہ حکم دیا گیا ہے کہ وہ اپنی آنکھوں کو نیچی کریں اور چشم پوشی سے کام لیں، اس کے بعد علماء میں یہ بحث ہے کہ ظاہر زینت سے کیا مراد ہے)۔

قال علی وابن عباسؓ اللہ عنھما الخ چنانچہ حضرت علی و ابن عباسؓ اللہ عنہما نے فرمایا ہے کہ زینت سے مراد سرمہ اور انگوٹھی ہے، پھر سرمہ اور انگوٹھی سے بھی مراد وہ جگہیں ہیں جہاں پر سرمہ اور انگوٹھی کا استعمال ہوتا ہے یعنی چہرہ اور ہتھیلی ہے، جیسے کہ اس آیت میں مذکورہ زینت سے مراد زینت کا مقام ہے، (ف: لیکن حضرت علیؓ اللہ عنہ سے یہ روایت غریب ہے البتہ ابن عباسؓ اللہ عنہما سے یہ تفسیر ابن جریر و بیہقی نے روایت کی ہے جس کی اسناد میں مسلم الاعور ضعیف ہیں، اور بیہقی کی دوسری اسناد میں حفیفؒ ہیں جن کے بارے میں اختلاف ہے، چنانچہ ابن معین و ابوزرعہ نے توثیق کی اس طرح اسناد حسن ہوئی، اس کی روایت ابن ابی شیبہ و عبدالرزاق نے کی ہے، اور اس کی بیہقی کی وہ روایت ہے جو ابن عباسؓ اللہ عنہما سے ہے کہ چہرہ اور دونوں ہتھیلیاں ہیں، اور حضرت عائشہؓ سے بھی اس کی روایت کی ہے، ہمارے علماء نے بھی اس قول کو پسند کیا ہے، اور ابن جریرؒ نے جید سند کے ساتھ حضرت ابن مسعودؓ سے روایت کی کہ ظاہر زینت سے

مراد کپڑے ہیں، اور طحاوی نے بھی اسی جیسی روایت کی ہے، لیکن حق بات یہ ہے کہ ہمارے علماء کے نزدیک دونوں تفسیریں ہی مقبول ہیں، اس طرح عام حالات میں ہر وقت کے لئے کپڑے اور چادر وغیرہ مراد ہیں، جو عموماً ظاہر ہے، اور بعض اوقات کے لئے چہرہ اور ہتھلیاں بھی کافی ہیں۔

لان فی ابداء الوجه الخ کیونکہ اکثر چہرہ اور ہتھیلی ظاہر کرنے کی مجبوری ہو جاتی ہے، کیونکہ مردوں کے ساتھ لین دین کا معاملہ کرنا پڑتا ہے اور اسی میں ہاتھ پھیلانے اور دام دینے کی ضرورت بھی ہو جاتی ہے، اور اگر کوئی چیز فروخت کی تو اس کو گواہوں کو پہچاننے کی بھی ضرورت ہو جاتی ہے، اسی جیسے دوسرے ضروری معاملات سامنے آتے رہتے ہیں، لہٰذا حضرت ابن عباسؓ اللہ عنہما کی تفسیر کی موافق یہ بھی ظاہر زینت میں سے ہے، لیکن معلوم ہونا چاہئے کہ اس صورت میں ہاتھ کی پشت بھی ظاہر میں داخل ہونا چاہئے، بندہ مترجم نے اپنی تفسیر میں اس مسئلہ کو واضح طور پر بیان کر دیا ہے، الحاصل چہرہ اور ہتھیلیوں کے سوا باقی اعضاء کو ظاہر کرنا ناجائز ہی رہا۔

وهذا تنصیص الخ اس سے اس بات کی تصریح ہو جاتی ہے کہ عورت کے قدم کی طرف دیکھنا مباح نہیں ہے، (ف: کیونکہ جب فقط چہرہ اور ہتھیلی کو مستثنیٰ کیا گیا اور باقی کو ناجائز رکھا تو اسی میں قدم داخل ہیں، مطلب یہ ہوا کہ عورت تو گھر سے قدم نکالنے پر مجبور ہے کیونکہ اسے خریداری کی لئے بھی بازار جانے اور دوسری مختلف ضروریات سامنے آتی رہتی ہیں اس لئے عورت ایک طرف خود کو پردہ میں رکھنے کی کوشش کرے تو دوسری طرف مردوں کو بھی چاہئے وہ بھی لازمی طور پر چشم پوشی سے کام لیں اور ان کے قدموں پر قصداً نظر نہ ڈالیں۔

وعن ابی حنیفةؒ الخ اور امام ابوحنیفہؒ سے روایت ہے کہ قدم دیکھنا مباح ہے، کیونکہ بھی اس کی بھی مجبوری اور ضرورت ہو جاتی ہے، (ف: اس طرح سے کہ مثلاً جوتیوں اور چپلوں کی خریداری اور ناپ وغیرہ درست کرنے کے لئے، یا نظر نیچی رکھ کر چلتے ہوئے خواہ مخواہ عورتوں کے پاؤں پر پڑ سکتی ہے، اور یہی ظاہری زینت کی جگہ ہے، وعن ابی یوسفؒ الخ اور امام ابویوسفؒ سے روایت ہے کہ اجنبیہ عورتوں کے ہاتھ کی طرف بھی دیکھنا مباح ہے، کیونکہ بغیر ارادہ کے بھی بھی ہاتھ سے کپڑا ہٹ جاتا ہے، (ف: بالخصوص اس صورت میں جبکہ وہ روٹی پکا رہی ہو یا دور سے کوئی چیز لے رہی ہو، پھر بھی ظاہر الروایۃ ہی حدیث کی زیادہ موافق اور واضح ہے، چنانچہ حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ اللہ عنہما ایک مرتبہ ایسی حالت میں آئیں کہ ان کے بدن پر باریک کپڑے تھے اس لئے رسول اللہ ﷺ نے ان کی طرف سے منہ پھیر لیا، اور فرمایا کہ اے اسماء عورت جب بلوغ کی عمر پر پہنچ جائے تو اس کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ اس کے اعضاء میں سے سوائے اس کی اور اس کے کچھ دیکھا جائے، یہ کہتے ہوئے آپ نے اپنے چہرہ اور ہتھلیوں کی طرف اشارہ کیا، حاصل مطلب یہ ہوا کہ اس کی چہرہ اور ہتھلیوں کے سوا کسی اور عضو کی طرف دیکھنا جائز نہیں ہے، اس کی روایت ابوداؤد والترمذی وغیرہ نے کی ہے، اور یہ حدیث صحیح ہے، پھر یہ بھی خیال رہے کہ ان ظاہری مواقع اور زینت کی طرف دیکھنا اسی صورت میں جائز ہوگا جبکہ شہوت کا خوف نہ ہو)۔

توضیح: فصل، وطی، غیر کی طرف دیکھنا، اور ہاتھ لگانا، اجنبیہ کی طرف کب، کس طرح اور کن اعضاء کی طرف دیکھنا جائز ہے تفصیل مسائل، دلائل مفصلہ

قال فان کان لا یامن الشهوة لا ینظر الی وجهها الا لحاجة لقوله علیه السلام من نظر الی محاسن امراة اجنبیة عن شهوة صب فی عینه الآنک یوم القیمة فان خاف الشهوة لم ینظر من غیر حاجة تحرزاً عن المحرم وقوله لا یامن یدل علیٰ انه لا یباح اذا شک فی الاشتهاء کما اذا علم او کان اکبررأیه ذلک ولا یحل له ان یمس وجهها ولا کفها وان کان یامن الشهوة لقیام المحرم وانعدام الضرورة والبلوی بخلاف النظر لان فیه بلوی والمحرم قوله علیه السلام من مس کف امرأة لیس منها بسبیل وضع علی کفه جمر یوم القیمة وهذا اذا کانت شابة تشتهی اما اذا کانت عجوزا لا تشتهی فلا بأس بمصافحتها ومس یدها لانعدام خوف الفتنة وقدروی ان ابا بکر رضی الله عنه کان یدخل بعض القبائل التی کان مسترضعا فیهم وکان یصافح العجائز

وعبد الله بن الزبير رضي الله عنه استاجر عجوزا لتمرضه وكانت تغمز رجله وتفلي راسه وكذا اذا كان شيخا يامن على نفسه وعليها لما قلنا وان كان لا يامن عليها لا تحل مصافحتها لمافيه من التعريض للفتنة والصغيرة اذا كانت لا تشتهي يباح مسها والنظر اليها لعدم خوف الفتنة۔

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مرد اجنبیہ کی طرف دیکھنے سے شہوت سے بے خوف نہ ہو، یعنی دیکھتے ہی شہوت کے غالب آنے کا خوف ہو تو اس کے چہرہ کی طرف بھی انتہائی مجبوری کے بغیر نہ دیکھے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جس کسی نے بھی کسی اجنبیہ عورت کی خوبیوں کی طرف شہوت کے ساتھ دیکھے گا قیامت کے دن اس کی آنکھوں میں گرم سیسہ پگھلا کر ڈالا جائے گا، (ف: یہ حدیث دیکھنے کے بارہ میں تو نہیں ملتی ہے، اگر چہ شمس الائمہ سرخیؒ نے شرح کافی میں اس کی روایت کی ہے، پھر بھی صحیح یہ ہے کہ کسی قوم کی باتوں کی طرف کان لگائے حالانکہ جس کی بات ہو رہی ہے وہ سننے والے راضی نہ ہو تو قیامت کے دن اس کے کانوں میں سیسہ پلایا جائے گا رواہ البخاری، اس مسئلہ میں صحیح استدلال حضرت علی اللہ عنہ کی حدیث سے ہے کہ اے علی ایک نظر کے بعد دوسری نظر نہ ڈالو، کیونکہ پہلی نگاہ یعنی اچانک نظر میں آجانا تمہارے لئے مباح ہوا۔

لیکن دوسری مرتبہ بالقصد دیکھنے کا تم پر وبال ہوگا، ترمذی نے اس کی روایت کی اور اسے حسن بھی کہا ہے اس سے معلوم ہوا کہ شہوت کے ساتھ دیکھنا جائز نہیں ہے، اور حضرت جریر بن عبداللہ البجلیؓ اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ میں نے اجنبیہ کی طرف اچانک نظر پڑ جانے کے متعلق رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا تو آپ نے فرمایا کہ تم اپنی نگاہ پھیر لو، ترمذی نے اس روایت کی اور اسے صحیح بھی بتایا، اور حضرت ابوہریرہؓ اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدمی پر اس زنا کے حصہ کو لکھدیا ہے، تو وہ لامحالہ اسے ملنے والا ہے، پس آنکھوں کا زنا تو نظر کرنا ہے، اور کانوں کا زنا کان لگانا ہے، اور زبان کا زنا بات کرنی اور ہاتھوں کا زنا پکڑنا ہے اور پیروں کا زنا چل کر جانا ہے اور دل کا زنا خواہش کرنا ہے، آخر میں شرم گاہ اس کی نیت کی یا تو تصدیق کر دیتی ہے یعنی واقعۃً زنا کر بیٹھتا ہے یا اس کی تکذیب کر دیتی ہے، یعنی خیال بدل لیتا ہے، اس کی روایت مسلم اور ابوداؤد نے کی ہے اور اس مضمون کی روایت بخاری اور مسلم نے بھی کی ہے، پوری حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ بدکاری کی طرف چلنا پیروں کا زنا ہے اور اس کا تذکرہ اور تدبیر پر گفتگو کرنا زبان کا زنا ہے اور اس کو چھونا ہاتھوں کا زنا ہے علی ہذا القیاس، م، ع)۔

فان خاف الشهوة الخ پھر اگر اجنبیہ کو دیکھتے ہوئے شہوت کا خوف ہو تو انتہائی ضرورت کی بغیر اسے نہ دیکھے، تا کہ حرام نظر سے بچاؤ ہو جائے، وقوله لايامن الخ اور کتاب قدوری میں جو یہ فرمایا ہے کہ اگر وہ شہوت سے بے خوف نہ ہو، یہ جملہ اس بات کی طرف دلالت کرتا ہے کہ اگر خواہش و شہوت کے ہونے کے بارے میں شک ہو تو بھی اس کی طرف دیکھنا مباح نہیں ہوگا، ایسی ہی جیسا کہ اگر یہ جانتا ہو کہ یا اس کے گمان غالب میں یہ ایسی بات ہو تو بھی نظر حلال نہیں ہے، ولايحل له ان يمس الخ، اور مرد کے لئے یہ بھی حلال نہیں ہے کہ اجنبیہ عورت کا چہرہ یا ہتھیلی چھوئے اگر چہ اس وقت شہوت کا خوف نہ ہو، کیونکہ اس وقت بھی حرام کرنے والی وجہ موجود ہے، اور جائز کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے، اور نہ ہی عام ابتلاء یا عموم بلوی ہے، برخلاف نظر ڈالنے کے کہ اس میں عام ابتلاء موجود ہے، (ف: یعنی نظر کا مباح ہونا عام ابتلاء کی مجبوری کی وجہ سے ہے جبکہ اس صورت میں مباح کرنے والی وجہ نہیں ہے اس لئے حرام کرنے والی دلیل اپنی جگہ باقی رہیگی۔

والمحرم قوله عليه السلام الخ اور حرام کرنے والی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ اگر کسی نے کسی اجنبیہ کی ہتھیلی چھوئی حالانکہ کسی صورت سے بھی اسے چھونا صحیح نہ ہو تو اس کی ہتھیلی پر قیامت کے دن انگارہ رکھا جائے گا، (ف: یہ الفاظ کسی بھی صحیح وضعیف روایت میں منقول نہیں ہے، اور چھونے کے منع ہونے کی اس دلیل کی کوئی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ جبکہ صرف دیکھنا ہی حرام ہے تو اس سے قیاس جلی ہو یا دلالت نص سے ہو اس سے بڑھ کر چھونا بدرجہ اولیٰ حرام ہوگا)۔

وهذا اذا كانت الخ حرمت کا یہ حکم اس وقت ہے جبکہ عورت اتنی عمر کی ہو کہ مرد اس کی طرف رغبت کر سکتا ہو۔ (ف: اسی بناء پر

اگر کوئی لڑکی تقریباً نو برس ہی کی ہو مگر صورت و شکل کی اچھی اور ہاتھ پاؤں کی موٹی تازی ہو جس کی طرف رغبت ہو سکتی ہو تو اسے بھی چھونا حرام ہوگا، اما اذا کانت الخ اور اگر وہ عورت اتنی بوڑھی ہو چکی ہو تو جس کی طرف رغبت نہیں ہوتی ہو تو اس سے مصافحہ کرنے اور اس کا ہاتھ چھونے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ اس وقت فتنہ کا خوف باقی نہیں رہا، (ف: اس موقع پر عینیؒ نے مبسوط اور ذخیرہ وغیرہ سے ناجائز ہونے کی دوسری روایت بھی بہت طوالت کے ساتھ نقل کی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ وہ اتنی عمر کی بڑھیا ہو کہ اس کے خیالات میں جوانی کے زمانہ کی پرانی تمنا کے ہنوز باقی ہوں جس کی علامت آنکھوں میں سرمہ کا ہونا ہاتھ پاؤں میں مہندی کا لگائے رکھنا، مسی کا استعمال کرنا ڈھنگ سے کپڑوں کا رکھنا ہے وغیرہ موجود ہو تو اس سے بھی مصافحہ کرنا ممنوع ہوگا، یہی قول احسن ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م،

وقد روی ان ابا بکرؓ الله عنه الخ مروی ہے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ جب ایسے قبیلہ میں پہنچے جہاں بچپن میں انہوں نے عورت کا دودھ پیا تھا تو ان میں بوڑھی عورتوں سے مصافحہ کیا کرتے، (ف: لیکن محدثین کرام نے کہا ہے کہ یہ روایت غریب ہے ہم نے یہ نہیں پائی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم) وعبد الله الزبیرؓ الخ اور حضرت عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہ نے اپنی بیماری میں اپنی تیمارداری کے لئے ایک بوڑھی عورت ملازمہ رکھی تھی جو آپ کے پاؤں دباتی اور جوں وغیرہ دیکھتی تھی، (ف: لیکن محدثین رضی اللہ عنہم کو یہ روایت بھی بعد تحقیق نہیں ملی) وکذا اذا کان شیخا الخ اسی طرح اگر مرد اتنا بوڑھا ہو گیا ہو کہ اس کو اپنی ذات پر عورت کی طرف سے فتنہ کا خوف نہ ہو تو ان دونوں میں مصافحہ جائز ہے کیونکہ اس وقت کوئی خوف نہیں ہے، (ف: کیونکہ مرد جتنا ہی بوڑھا ہو پھر بھی کبھی ایسا ہوتا ہے کہ جوان عورت کو ایسے مرد کے ساتھ جوانی کے تصور میں جوش پیدا ہو جاتا ہے، اگرچہ بوڑھے کو کوئی حرکت نہ ہو، اور کبھی خود بوڑھے کا دل بھی خیالات میں مبتلا ہو جاتا ہے جیسے بوڑھی عورت میں اس کا احتمال باقی رہتا ہے اسی لئے اس موقع میں یہ شرط لگائی گئی ہے کہ دونوں کی طرف سے امن ہو اور خطرہ نہ ہو۔

وان کان لایا من الخ اور اگر عورت کی طرف سے اطمینان نہ ہو خطرہ موجود ہو تو بوڑھے مرد کو بھی اس سے مصافحہ جائز نہیں ہوگا، کیونکہ ایسا کرنے سے خود کو فتنہ میں ڈالنا لازم آتا ہے، والصغیرہ اذا کانت الخ اور اگر کمسن بچی ایسی ہو کہ اس کی طرف رغبت نہیں ہو سکتی ہو تو اس کو چھونا اور اس کی طرف دیکھنا جائز ہے، کیونکہ اس میں بھی فتنہ کا خوف نہیں ہے، (ف: کیونکہ اتنی چھوٹی بچی کا بدن شرم گاہ کے حکم میں نہیں ہوتا ہے اور عام رواج و دستور بھی ایسا ہی ہے، کہ اتنے چھوٹے بچہ کے بدن کو ڈھانکنے کی تکلیف نہیں دی جاتی ہے کیونکہ وہ اشتہاء کے لائق نہیں ہوتی ہے، المبسوط)۔

مسئلہ: امرد یعنی ایسا لڑکا جو قریب البلوغ ہو مگر ڈاڑھی موچھ اسے نہ ہو تو اس کو ہاتھ لگانے کا کیا حکم ہے۔

جواب: عینیؒ نے لکھا ہے کہ بیہقیؒ نے روایت کی ہے کہ خوبصورت امرد پر نظر ڈالنا مکروہ ہے، اور ابو حفص الطحان نے اس بارے میں ایک موضوع حدیث روایت کی ہے اور بیہقیؒ نے کہا ہے کہ امرد لڑکے کا فتنہ ایسا ظاہر ہے کہ اس میں کسی حدیث کو استدلال میں لانے کی ضرورت ہی نہیں ہے، شیخ محی الدین نووی شافعیؒ نے امرد کی طرف دیکھنے کو مکروہ ہونے کا فتویٰ دیا ہے، یعنی مکروہ تحریمی ہے جو کہ حرام کے قریب ہے، خواہ شہوت کے ساتھ ہو یا بغیر شہوت ہی کے دیکھنا ہو، لیکن بعض علماء نے تفصیل بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر شہوت کے ساتھ دیکھنا ہو تو مباح نہیں ہے اور اگر شہوت کے بغیر ہو تو پھر دیکھنے میں حرج نہیں ہے، میں یہ کہتا ہوں کہ اس زمانہ میں اولیٰ یہی ہے کہ شیخ نوویؒ کے قول پر فتویٰ دیا جائے کیونکہ لوگوں میں فسق و فساد بہت زیادہ پھیل گیا ہے، مع، اور میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس میں بہت زیادہ احتیاط کا خیال رکھا گیا ہے، حالانکہ اس میں حرج میں گرفتار ہونے کا بھی احتمال ہے، کیونکہ ایسے امرد لڑکے نقاب یا پردے میں نہ رہتے ہیں اور نہ ہی رکھے جا سکتے ہیں، اور ان سے میل جول کے بغیر چارہ بھی نہیں ہوتا ہے، اور بہتر جواب ایک اور ہے لیکن اس میں یہ تفصیل ہے کہ عینی میں فتاویٰ شیخ امام حسامیؒ سے منقول ہے کہ لڑکا جب مردوں کی حد تک پہنچ گیا اور صاف خوبصورت رنگ کا نہیں ہے تو اس کا حکم دوسرے مردوں جیسا ہے، اور اگر خوبصورت صاف رنگ کا ہو تو اس کا حکم عورت جیسا ہے، لہٰذا وہ سر سے پیر تک عورت ہے، لیکن میں عبد ضعیف یہ کہتا ہوں کہ اس کو شہوت سے دیکھنا جائز نہیں ہے لیکن بغیر شہوت اسے دیکھنا یا اس کے پاس بیٹھنے میں حرج نہیں ہے، اسی لئے اسے نقاب

ڈالنے کا حکم نہیں دیا جاتا ہے، انتہی، ع، م،

توضیح: کیا ایک مرد اجنبیہ کے چہرہ کی طرف دیکھ سکتا ہے، کن حالات میں اور کن شرطوں کے ساتھ اسی طرح اجنبیہ جوان یا بوڑھی عورت سے مصافحہ کرسکتا ہے، امرد کی طرف دیکھنا کیسا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

قال ویجوز للقاضی اذا ارادان یحکم علیها والشاهد اذا اراد الشهادة علیها النظر الی وجهها وان خاف ان یشتهی للحاجة الی احیاء حقوق الناس بواسطة القضاء واداء الشهادة ولکن ینبغی ان یقصدبه اداء الشهادة اوالحکم علیها لاقضاء الشهوة تحرزا عما یمکنه التحرزعنه وهو قصد القبیح واما النظر لتحمل الشهادة اذا اشتهی قیل یباح والاصح انه لا یباح لانه یوجد من لا یشتهی فلا ضرورة بخلاف حالة الاداء۔

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ قاضی جب کسی عورت کے بارے میں کوئی حکم لگانا چاہے اسی طرح اگر کوئی گواہ کسی عورت کے بارے میں گواہی دینا چاہے تو ان دونوں کو اس عورت کی طرف دیکھنا جائز ہے اگر چہ اس کی طرف اشتہاء کا خوف ہو، (ف: تفصیل یہ ہے کہ اگر عورت نے مثلاً کسی سے کچھ قرض لیا یا کسی سے کوئی چیز خریدی اور اس سے متعلق کسی کو گواہ بنانا چاہا تو گواہ بننے اور گواہی دینے کے لئے اس عورت کو مکمل پہچانے بغیر گواہی ممکن نہ ہوگی، اور پہچاننے کے لئے چہرہ کا دیکھنا ضروری ہوتا ہے کہ اس کے بغیر دوسرے اعضاء سے شناخت مکمل نہیں ہوتی ہے، اب اگر اس صورت میں فتنہ شہوت کا خوف ہو تو ایسے شخص کو گواہ نہیں بننا چاہئے اور جسے اس بات کا خوف نہ ہو وہ گواہ بن جائے، اسی طرح اگر عورت پر کسی مدعی نے نالش کردی اور اس وقت گواہی دینے کی ضرورت ہوئی تو گواہی کی عدالت میں ایسے عادل گواہوں کا جانا ضروری ہوگا جو اس عورت کو پہچان کر گواہی دے سکے، اسی عورت نے مثلاً قرض لیا ہے یا اسی عورت نے یہ مال خریدا یا بیچا ہے اس وقت بھی اسے پہچانے بغیر گواہی ممکن نہیں ہوسکتی ہے اور اس پہچان کے لئے بھی چہرہ کا دیکھنا ضروری ہوتا ہے، اسی طرح جب گواہوں کی متعین ہوگئی اور اس کے بارے میں قاضی کا کوئی فیصلہ ہو تو وہ بھی اسے دیکھے اور متعین کئے بغیر فیصلہ نہیں کرسکتا ہے، کیونکہ وہ نامعلوم اور مجہول رہے گی اسی لئے ان تمام صورتوں میں اس کے چہرہ کو دیکھنا جائز ہوگا اگر چہ اس میں فتنہ کا خوف بھی ہو۔

للحاجة الیٰ احیاء الخ اجنبیہ کے چہرہ کی طرف دیکھنے کی ان لوگوں کو اس مجبوری کی بناء پر اجازت ہے کہ اس سے لوگوں کے حقوق کو ادا کرنا اور باقی رکھا جاتا ہے (ف: ورنہ حق داروں کے حقوق ضائع ہو جائیں گے، پس اسی مجبوری اور ضرورت کی بناء پر دیکھنا مباح ہوگا، اگر چہ شہوت کا خوف بھی ہو) **ولکن ینبغی الخ** لیکن مناسب یہی ہوگا کہ اس کے دیکھنے سے گواہ کو شہادت کی ادائیگی کا ہی ارادہ ہو۔ **او القضاء علیها الخ** یا عورت پر فیصلہ نافذ کرنے کی نیت ہونی چاہئے، (ف: یعنی قاضی کو) **لاقضاء الشهوة الخ** اپنی خواہش پوری کرنے کی نیت نہیں ہونی چاہئے (ف: یعنی اس وقت یہ نیت نہیں ہونی چاہئے کہ اس طرح اس کی صورت دیکھ لیں، بلکہ صرف یہ نیت ہونی چاہئے کہ اگر گواہ ہو تو شہادت کی ادائیگی ہو جائے اور اگر قاضی ہو تو صحیح فیصلہ کرسکیں۔

تحرز اعمایمکنه الخ تا کہ جس برائی سے بچنا ممکن ہو اس سے بچاؤ ہو جائے یعنی برائی اور تاک جھانک کی نیت جو انتہائی بری بات ہے، (ف: یعنی اگر دل میں خواہش پیدا ہو تو وہ اس کے اختیار میں نہیں ہے، مگر یہ بات تو اس کے اختیار میں ہے کہ بری بات یعنی شہوت کے ساتھ دیکھنے کی نیت نہ کرے، پھر یہ مجبوری تو گواہی کی ادائیگی میں یقینی ہے، **واماالنظر لتحمل الشهادة الخ** اور اب گواہی دینے کی نیت سے شہوت کی حالت میں دیکھنا، (ف: یعنی اگر عورت نے کوئی ایسا معاملہ کیا جس میں گواہی کا بھی ضروری ہو تو گواہ مقرر کرنے کے لئے اس گواہ پر لازم ہوگا اسے اچھی طرح پہچان لے جو دیکھنے کے بعد ہی ہوگا تو اسی صورت میں اگر گواہ کو یہ خوف ہو کہ اس کا چہرہ دیکھنے سے شہوت ہو جائیگی۔ قیل یباح، تو کہا گیا ہے کہ اس صورت میں بھی دیکھنا مباح ہوگا، (ف: یعنی اگر چہ شہوت کا خوف ہو، مگر نیت یہی کرنی ہوگی کہ مجھے گواہی دینی ہے، اور شہوت پوری کی نیت نہ کرے، جیسے کہ عین زنا میں پورے طور پر مشغول جسے کہ سرمہ دانی میں سلائی

موجود ہو اس کیفیت کو بھی دیکھنے تا کہ اس حالت کی گواہی دے سکے جائز ہوتی ہے، اس میں ذرہ برابر اپنی خواہش پوری کرنے کی نیت نہ ہو، ایسے ہی گواہ بننے کے لئے اپنی نیت پاک کرتے ہوئے عورت کا چہرہ دیکھنا بھی جائز ہے، اگر چہ بے اختیاری کے ساتھ شہوت بھی ہو جائے)۔

والا صح انه لایباح الخ لیکن اصح حکم یہی ہے کہ ایسی صورت میں گواہ بننا جائز ہوگا، کیونکہ اس کی بجائے کوئی دوسرا ایسا شخص مل سکتا ہے جو شہوت کی حالت طاری ہوئے بغیر بھی اسے دیکھ کر گواہی دے سکے، برخلاف گواہی دیتے وقت (ف: کیونکہ جب کسی طرح وہ شخص اس معاملہ کا گواہ بن چکا ہے تو اب جیسی بھی کیفیت ہو گواہی دینی اس پر لازم ہوگی اس وقت اگر کوئی یہ کہے کہ فرمان خداوندی ہے **لایابی الشھداء اذا مادعوا** الایتہ یعنی گواہ جب بلائے جائیں تو وہ انکار نہ کریں، اس فرمان میں تو ہر صورت گواہ بننے کے لئے حکم دیا گیا ہے حالانکہ ابھی یہ کہا گیا ہے کہ شہوت کے خوف کی حالت میں انکار کرنا جائز ہے، اس کا جواب یہ ہوسکتا ہے کہ اب تک اس کا گواہ بننا متعین نہیں ہوا ہے، یا یہ کہ ایسی حالت میں وہ گواہ بننے کے لائق ہی نہیں ہے، اچھی طرح سمجھ لیں اور اسی دلیل سے جب کوئی دوسرا شخص ایسا موجود نہ ہو جو اس کا گواہ بن سکے تو شہوت کا خوف ہونے کی باوجود اس شخص کو گواہ بننا جائز ہوگا۔

توضیح: گواہ بننے کے لئے شہوت کے خوف کی حالت میں بھی اجنبیہ کو دیکھنا یا گواہی دینے یا قاضی کی حیثیت سے فیصلہ دینے کے لئے اجنبیہ کو شہوت کے خوف کے وقت بھی دیکھنا، تفصیل مسائل اقوال علماء، دلائل مفصلہ

ومن ارادان یتزوج امرأۃ فلا باس بان ینظر الیھا وان علم ان یشتھیھا لقولہ علیہ السلام فیہ ابصرھا فانہ احری ان یودم بینکما ولان مقصودہ اقامۃ السنۃ لا قضاء الشھوۃ.

ترجمہ: اگر کوئی شخص کسی عورت سے نکاح کرنا چاہے تو اس کے لئے اس بات میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، کہ اسے اپنی نظر سے دیکھ لے اگر چہ اس کی طرف شہوت کا اندازہ ہو، (ف: یعنی اسے وہم وگمان یا شبہ ہی نہ ہو بلکہ اسے شہوت ہونے کا یقین ہو تب بھی اسے دیکھ لینا جائز ہے، **لقولہ علیہ السلام الخ** رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے جو اسی معاملہ میں ہے، کہ اپنی نظر سے اسے دیکھ لو کیونکہ یہ زیادہ بہتر ہے اس خیال سے کہ دونوں میں ہمیشہ کی موافقت اور رضامندی رہ جائیگی، (ف: اگر اس حکم کی بناء پر اس مفہوم کی طرف بھی دلالت ہوتی ہے کہ یہ اجازت بالکل مطلق ہے یعنی اگر چہ شہوت کا یقین بھی ہو)۔

ولان مقصودہ الخ اور اس کی عقلی دلیل یہ بھی ہے کہ اس طرح دیکھنے سے اس کا مقصود یہ ہوگا کہ سنت پر عمل ہو جائے اور شہوت پرستی کرنا مقصود نہ ہوگا، (ف: یعنی مکمل طور پر سنت کی ادائیگی اس کے بغیر ممکن نہ ہوگی کہ وہ اس عورت کو دیکھ لے، اس میں اس بات کی کسی طرح شرط نہیں پائی گئی کہ اس وقت شہوت کا خوف نہ ہو، بلکہ جبکہ نکاح کا ارادہ کرلیا ہو اس کے لئے یہ بات شہوت کا سبب ہے اسکا مفہوم اس طرح سمجھنا چاہئے کہ نکاح کے ارادہ سے دیکھنا سنت کی دلیل کی بناء پر جائز ہوا، لہٰذا شہوت کا یقین ہونے کے وقت بھی جائز ہوگا، اس لئے کہ اجازت میں عموم ہے اور اس لئے بھی کہ دیکھنے کا مقصود سنت کی ادائیگی ہے، اس موقع پر اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ گواہی دینے کے لئے دیکھنا تو شہادت کی ادائیگی کی تیاری ہے، اپنی شہوت کی اتباع مقصود نہیں ہوتی ہے، لہٰذا اس میں بھی خوف شہوت ہونے کی صورت میں بھی دیکھنا جائز ہونا چاہئے اس کا جواب یہ ہوگا کہ اس گواہی میں یہ احتمال باقی رہتا ہے کہ اس شخص کے علاوہ دوسرا کوئی ایسا شخص مل سکتا ہے جو پاک نیت اور صفائی قلب کیسے ساتھ دیکھ کر گواہی کے لئے تیار ہو جائے، جبکہ اس نکاح کے خیال سے دیکھنے والا ایک شخص ہی نکاح سے تعین ہوگا، اس کے علاوہ وہاں گواہ کو معین کرنے کے لئے حکم نہیں ہے، جبکہ اس نکاح کے مسئلہ میں صرف نکاح کے لئے اجازت متعین ہے، جس کی دلیل اوپر کی حدیث ہے، یہ حدیث حضرت مغیرہ بن شعبہ وابو ہریرہ و جابر بن عبداللہ وانس بن مالک ومحمد بن مسلمہ وابو حمید رضی اللہ عنہم صحابہ کی ایک بڑی جماعت سے مروی ہے، جیسا کہ ترمذیؒ نے کہا ہے، حضرت مغیرہؓ اللہ عنہ سے مروی حدیث یہ ہے کہ میں نے

ایک عورت کے پاس اپنے نکاح کا پیغام بھیجا یعنی منگنی کی تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ تم اس عورت کو پہلے دیکھ لو یہ زیادہ مناسب ہے تا کہ تم دونوں میں دائمی موافقت باقی رہے، ترمذی نے اس کی روایت کی ہے اور اسے حسن بتایا ہے، اور ابن ماجہ نے بھی روایت کی ہے، یہ حدیث اس قید سے مقید ہے کہ اس مقصود تا حیات دونوں میں موافقت ہو، اور طلاق تو خلاف اصل لیکن انتہائی مجبوری کی حالت میں ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ کو یہ عمل انتہائی مبغوض اور ناپسندیدہ ہے، اور حضرت ابو ہریرہؓ اللہ عنہ کی حدیث یہ ہے کہ ایک مرد نے ایک عورت کے پاس نکاح کا پیغام بھیجا تو رسول اللہ ﷺ نے ان سے فرمایا کہ تم جا کر پہلے اس کو دیکھ لو، کیونکہ انصاری کی آنکھوں میں کچھ ہوتا ہے، اس کی روایت مسلم اور نسائی نے کی ہے۔

اس روایت سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ اس میں کسی عیب کا ہونا معلوم ہو تو اس کے بتا دینے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے، البتہ اس کے بتلانے سے تعلق کے خراب کرنے یا فتنہ وفساد پیدا کرنے کی نیت نہ ہو، اور یہ مسئلہ بھی معلوم ہوا کہ جس عورت سے نکاح کرنا ہو اس کے بارے میں اگر چہ دین داری کا لحاظ کرنا اصل ترجیح ہونی چاہئے مگر اس کے ساتھ ہی اس کی شکل پر توجہ بھی غلط اور ممنوع نہیں ہے، چنانچہ حضرت جابرؓ اللہ عنہ کی حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے اسی کی طرف توجہ دلائی ہے اس کی روایت ابوداؤد والبزار اور الحاکم نے کی ہے اور شیخ ابن حجرؒ نے تخریج میں کہا ہے کہ اس کے اسناد حسن ہے، اور ابن القطان وغیرہ نے واقد بن عبد الرحمن میں کہا ہے کہ یہ مجہول ہیں، اور شیخ نے تعریب میں اس کا اقرار کیا ہے، اور حضرت انسؓ اللہ عنہ کی حدیث بھی حضرت مغیرہ بن شعبہ کا قصہ ہے احمد اور بزار وابو یعلی وعبد بن مسلمہؓ اللہ عنہ کی وہ حدیث جس میں یہ بیان ہے کہ میں نے ایک عورت سے نکاح کا پیغام بھیجا، اس کے بعد میں اس کو دیکھنے کے لئے چھپ چھپ کر بیٹھتا تھا یہاں تک کہ ایک مرتبہ میں نے اسے ایک باغ میں دیکھ لیا تو کہنے والے نے مجھ سے کہا کہ آپ تو رسول اللہ ﷺ کی صحابی ہیں آپ بھی ایسی غلط حرکت تانک جھانک کرتے ہیں، تو میں نے کہا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ تم میں سے کسی کے دل میں کسی عورت سے نکاح کی خواہش پیدا کر دے تو اس کو دیکھ لینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، اس لئے میں نے اسے دیکھنے کی کوشش کی ہے، اس کی روایت ابن حبان نے اپنی صحیح میں، اور حاکم واحمد وبان ماجہ واسحٰق وابن ابی شیبہ اور عبد الرزاق نے کی ہے، اور حضرت ابو حمیدؓ اللہ عنہ کی مرفوعا حدیث ہے کہ جب تم میں سے کوئی مرد کسی عورت کے پاس نکاح کا خطبہ بھیجے تو اس کو دیکھ لینے میں کوئی حرج نہیں ہے، بشرطیکہ صرف اسی خطبہ اور جائز مقصد کی لئے دیکھنے کا ارادہ کیا ہو، رواہ اسحٰق والطبرانی۔

مسئلہ: بیعت کے موقع پر عورت سے مصافحہ جائز ہے یا نہیں،

جواب: جائز نہیں ہے، کیونکہ حضرت امیمہ بنت رقیہؓ اللہ عنہا کی حدیث میں ہے کہ میں رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں بیعت کے لئے حاضر ہوئی تو آپ نے فرمایا کہ میں عورتوں سے مصافحہ نہیں کرتا ہوں، اس کی روایت ابن حبان نے اپنی صحیح میں کی ہے، اور حضرت عائشہؓ اللہ عنہا کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ عورتوں سے مصافحہ نہیں کرتے تھے، رواہ البخاری ومسلم، اور ایک حدیث میں ہے کہ آپ ﷺ نے عورتوں سے زبانی بیعت لی اور کبھی آپ کا ہاتھ کسی عورت کے ہاتھ سے نہیں لگا، اور حضرت ہبیہ بنت عبد اللہ البکر یہ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مردوں سے بیعت لی اور ان سے مصافحہ کیا، اور عورتوں سے بھی بیعت لی لیکن ان سے مصافحہ نہیں کیا رواہ ابو نعیم۔

توضیح: جس عورت سے مرد نکاح کرنا چاہتا ہو کیا وہ پہلے اسے آنکھوں سے دیکھ سکتا ہے، بیعت کے موقع پر عورت سے مصافحہ جائز ہے یا نہیں، مسائل کی تفصیل، احکام، دلائل مفصلہ،

ویجوز للطبیب ان ینظر الی موضع المرض منها للضرورة وینبغی ان یعلم امراة مداواتها لان نظر الجنس الی الجنس اسهل فان لم یقدر وایستر کل عضومنها سوی موضع المرض ثم ینظر ویغض بصره ما استطاع لان ما ثبت بالضرورة یتقدر بقدرها وصار کنظر الخافضة والختان وکذا یجوز للرجل النظر الیٰ موضع الاحتقان

من الرجل لانه مداواة یجوز للمرض وکذا للھزال الفاحش علی ماروی عن ابی یوسف لانه امارة المرض۔

ترجمہ: اور طبیب معالج کو یہ جائز ہے کہ عورت کے بدن سے اس کی بیماری کی جگہ کو ضرورت پڑنے پر دیکھ لے، (ف: اگر چہ وہ جگہ ناف کے نیچے سے گھٹنے تک ہو، الوالوالجی، مگر ایسی اجازت اسی صورت میں ہوگی جبکہ اس عضو کے خراب ہو جانے یا جان کے جانے جیسا عذر ہو، اس کے استدلال میں یہ دلیل لکھی گئی ہے کہ ضرورت کے وقت حرام بھی حلال ہو جاتا ہے، جیسا کہ اضطرار کے وقت مردار بھی حلال اور شراب بھی جائز ہوتی ہے، جبکہ یہاں بھی جان کے یا عضو کے ضائع ہونے کا خطرہ ہوتا ہے، جیسا کہ عینی میں ہے، پھر اس جگہ پر تفصیل بھی ہے کہ طبیب اولا بیمار جگہ کو دیکھ کر اس کے بارے میں صرف اپنی تشخیص پیش کردے یا اس کی تشخیص کے مطابق کوئی اس کا علاج اور عمل کرے، اس سلسلہ میں اگر اس طبیب کے علاوہ کوئی عورت یا دائی ایسی نہ ہو جو اس کی مدد کر سکے مثلاً ناف کے نیچے کسی بھی جگہ پر نشتر لگانا یا گوشت کاٹنا وغیرہ تو اس طبیب کو فوری وہ عمل کرنا بھی جائز ہوگا، اور اگر کوئی عورت یا دائی جنائی اس کام میں اس کی مدد کر سکے تو پھر اس طبیب کو اس جگہ ہاتھ لگانا جائز نہ ہوگا۔ **وینبغی ان یعلم الخ** اور طبیب کے لئے مناسب یہ ہے کہ کسی عورت کو اپنا نائب بنا کر طریقہ علاج بتادے، (ف: مثلاً یہ کہدے کہ فلاں کپڑے میں اس دوا کو لگا کر اس مریضہ کی فلاں جگہ پر اس طرح کی پٹی لگادے جیسے کہ اس زمانہ میں ان اطباء کا طریقہ ہے) **لان نظر الجنس الخ** اس لئے کہ ہم جنس کا اپنی جنس کو دیکھنا آسان ہے، (ف: یعنی عورت اگر عورت کو دیکھے تو مرد کے دیکھنے کی بہ نسبت آسان ہے، اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ایک عورت کا بھی دوسری عورت کے ناف سے نیچے گھٹنے تک دیکھنا ممنوعات میں سے ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ مشائخ نے باہر نکلنے والی عورتوں کو بھی مرد کے حکم میں رکھا ہے، یعنی ان سے بھی پردہ زیادہ مناسب ہے۔

فان لم یقدروا اب اگر اس عورت کو اتنی صلاحیت یا تجربہ نہ ہو کہ طبیب کے حکم کے مطابق علاج اور دوا پٹی کر سکے) **یستر کل عضو الخ** تب اس مریضہ کے بدن کے سارے حصہ کو چھپا دیا جائے سوائے اس بیماری کی جگہ کے، اس کے بعد طبیب کو چاہئے جہاں تک ممکن ہو اپنی نگاہ چھپاتے اور بچاتے ہوئے اس مقام کو دیکھے، (ف: کیونکہ اس بیمار جگہ کے سوا کسی اور حصہ کو دیکھنا اس کے لئے جائز نہ ہوگا) **لان ماثبت الخ** اس لئے کہ جو بات کسی مجبوری کی بناء پر جائز ہوتی ہے وہ اسی مجبوری کی حد تک جائز رہتی ہے، (ف: اس سے بڑھ نہیں سکتی ہے، اسی لئے جب انتہائی مجبوری اور اضطرار کی حالت میں مردار کا کھانا جائز ہوا تو اتنی ہی مقدار میں مردار جائز ہوگا کہ جس سے اس شخص کے مرنے یا حواس کے ضائع ہونے کا خوف جاتا رہے)۔

وصار کنظر الخافضة الخ اور اس طبیب کا دیکھنا ایسا ہی مجبوری کا دیکھنا ہوگا جیسے کہ خافضہ اور ختان کا دیکھنا ہوتا ہے (ف: خافضہ خفض سے مشتق ہے جس کے معنی ہیں یعنی پست کرنے والی عورت اور عرف میں خافضہ ایسی نائن کا لقب ہے جو عورتوں کا ختنہ کرتی ہے، یعنی عورت کی شرم گاہ پر جو مرغ کے سر کے پھول کی طرح اٹھی ہوئی ہوتی ہے اسے ذرا سا کاٹ کر اسے پست کر دیتی ہے، یہی عورت کا ختنہ ہے، کہا گیا ہے کہ ایسا کرنا سنت نہیں ہے مگر جائز ہے اور بڑائی کی بات ہے، اور ختان بمعنی ختنہ کرنے والا پس اگر بڑی عمر میں بھی مرد کا ختنہ کیا جائے تو اس ختان کو مجبوری کی بناء پر اس مقام کو دیکھنا جائز ہوگا، اسی طرح اس خافضہ عورت کو بھی عورت کی اس شرم گاہ کا دیکھنا جائز ہوگا، اور جب ایسی مجبوری میں دیکھنا ان کو جائز ہوا تو طبیب کو بھی بدرجہ اولیٰ ایسی جگہوں کو دیکھنا جائز ہوگا، کیونکہ ان لوگوں کی مجبوری کے مقابلہ میں اس طبیب کی مجبوری زیادہ ہوتی ہے لیکن ان میں فرق اتنا ہے کہ طبیب کے لئے کسی عورت کے ایسا مقام کو دیکھنا ایک غیر جنس کو دیکھنا ہوتا ہے اس کی برخلاف خافضہ اپنی ہم جنس عورت ہی کو دیکھتی ہے، اور ختان بھی اپنے ہی جنس کے مرد کو دیکھتا ہے۔

وکذا یجوز للرجل الخ اسی طرح ایک مرد کو دوسرے مرد کے حقنہ کی جگہ (پاخانہ کے مقام) کو دیکھنا جائز ہے، کیونکہ یہ طریقہ بھی علاج کی ایک صورت ہے، (ف: اور جائز بھی ہے خواہ اس کی ضرورت قولنج وغیرہ کی شدید ضرورت سے ہو یا تندرستی اور طاقت حاصل کرنے کی لئے ہو، **ویجوز للمرض الخ** اور کسی دوسری بیماری کی وجہ سے بھی حقنہ جائز ہے، (ف: جیسے کہ قولنج وغیرہ کے لئے ہے، حقنہ کے معنی ہیں پاخانہ کے مقام میں پیچھے کے راستہ سے کسی قسم کی دوا وغیرہ کو اس کے اندر داخل کر دینا قاسمی)۔

و کذا اللهزال الخ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ عنہ سے مروی ہے کہ بہت زیادہ دبلا پن ہونے کی وجہ سے بھی حقنہ لینا جائز ہے، کیونکہ اتنا زیادہ دبلا ہونا بھی کسی مرض کی علامت ہے، (ف: کافی میں ہے کہ یہی قول صحیح ہے کیونکہ اس کی وجہ سے آخر میں دق یا سِل کی بیماری پیدا ہو جاتی ہے، اس وجہ سے اتنا دبلا ہونا خود بھی ایک مرض ہے، جس کے نتیجہ میں وہ بے بیمار ہلاک بھی ہو سکتا ہے، شیخ حلوائیؒ نے کہا ہے کہ حقنہ سے فائدہ ہو مگر اس کی خاص ضرورت نہ ہو، مثلاً وہ شخص یہ چاہتا ہوا اپنے بدن سے فاضل بلغمی مواد کو نکال دے تا کہ جماع کی قدرت بڑھ جائے تو ہمارے نزدیک دوسرے اجنبی شخص کے ذریعہ حقنہ کرانا جائز نہ ہوگا، ابن مقاتل سے روایت ہے کہ حمامی (حمام یا حمام کے نگہبان) کے لئے یہ جائز ہے کہ دوسرے شخص کو نورہ (چونا) وغیرہ، بال صفا) لگا دے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ اپنی نظر نیچی رکھے ہوئے ہو، جیسے کہ قرحہ (زخمی) کے علاج میں جائز ہے۔

ابواللیثؒ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم ضرورت کی حالت میں ہے، ویسے ہر شخص کو خود کو زہ لگانا چاہئے، الذخیرہ، میں یہ کہتا ہوں کہ اس جگہ دوسرے سے مراد دوسرا مرد ہونا چاہئے لیعنی عورت نہیں، کیونکہ اجنبیہ عورت کو نورہ یا بال صفا لگانا قطعاً حرام ہوگا، کیونکہ اس کی کوئی خاص مجبوری نہیں ہے، اور اس پر فتویٰ نہیں دیا جائے گا، واللہ تعالیٰ اعلم، م، معلوم ہونا چاہئے کہ مرد ہو یا عورت اس کی ناف کے نیچے سے گھٹنوں تک کے حصہ کو کسی اجنبی کو دیکھنا عذر خاص کے بغیر جائز نہیں ہے، اگر چہ عورت بھی اس کی اپنی ماں، بہن وغیرہ محرمہ ہو، اس طرح کسی مرد کے باندی یا بیوی جو بھی اس مرد کے لئے حلال ہو وہ اس کے لئے اجنبیہ نہیں ہوگی، البتہ جب عذر پیدا ہو جائے تب نظر جائز ہو جاتی ہے، اور اس قسم کی مجبوریاں یوں تو بہت ہیں مگر ان میں سے چند یہ ہیں (۱) بچہ پیدا ہوتے وقت دائی کے لئے اس عورت کی شرم گاہ کو دیکھنا جائز ہے (۲) ختنہ کرتے وقت ختنہ کرنے والے مرد کو ختنہ کی جگہ دیکھنا (۳) قولنج کی بیماری (وہ درد جو اتفاقاً بڑی آنت میں اٹھتا ہے، قاموس) ضرورت کے وقت حقنہ دینے میں دیکھنا، (۴) عورت کو ایسی جگہ زخم یا بیماری ہوئی کہ جہاں پر مرد کر دیکھنا جائز نہیں ہے اس صورت میں عورت کو اس جگہ دیکھ کر علاج کرنا جائز ہے (۵) اگر عورت یہ علاج نہ کر سکے یا ایسی عورت نہ ملے اور اس مریضہ کی ہلاک ہو جانے یا بڑی مصیبت میں مبتلا ہونے کا خوف ہو یا شدید درد ہو اور مرد کے سوا اس کے علاج کے لئے کوئی چارہ نہ ہو تو بدن کے باقی حصوں کو چھپا کر اس خاص بیماری کی جگہ کو دیکھنا جائز ہے، اس حکم میں محرم اور غیر محرم سب برابر ہیں، لیکن میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس برابری کے حکم سے عورت کا شوہر، اور مرد کے لئے اس کی وہ باندی جو اس کی صحبت میں رہتی ہو مستثنیٰ ہیں، م (۶) عنین (نامرد) کی بیوی نے قاضی کے پاس اپنے شوہر کی نامردی کی شکایت کی اس پر قاضی نے اسے ایک سال کی مہلت دی کہ اپنی صحت کا خیال رکھ کر خود کو اس کے لائق بناؤ مگر سال گزرنے کے باوجود اسی عورت نے دعویٰ کیا کہ یہ ابھی تک میری خواہش پوری کرنے کے قابل نہیں ہو سکا ہے اور میں ابھی کنواری ہی ہوں، تب ایسی صورت میں قاضی کے لئے یہ جائز ہوگا کہ دائی وغیرہ کچھ عورتوں کو اس کام پر لگائے کہ واقعۃً یہ عورت اپنے کہنے میں سچی ہے یا نہیں یعنی اس کے شوہر سے اس کی صحبت ہوئی یا نہیں، (۷) مالک بائع نے اپنی باندی کسی کے پاس اس ذمہ داری کے ساتھ بیچی کہ یہ ابھی تک باکرہ اور کنواری ہی ہے، لیکن کسی شخص نے یہ دعویٰ کر دیا کہ یہ تو ثیبہ ہو چکی ہے، اس وقت ماہر عورتوں کے لئے یہ جائز ہوگا کہ اس کی خاص جگہ دیکھ کر بتائے کہ یہ باکرہ ہے یا نہیں، اگر وہ یہ کہدیں کہ باکرہ ہی ہے تو بائع پر قسم لازم نہیں ہوگی ویسی ہی اس کی بات مان لی جائیگی، لیکن قول صحیح یہ ہے کہ یہ حکم اس وقت تک ہے کہ خریدار نے اس پر قبضہ نہ کیا ہو، اس کے بعد نہیں، مع۔

توضیح: کیا طبیب اپنی اجنبیہ مریضہ کی تمام بیمار جگہوں کو دیکھ سکتا ہے اور اس کو ہاتھ لگا سکتا ہے، خافضہ اور ختان دوسرے کی شرمگاہ کو دیکھ سکتے ہیں، کیا مرد دوسرے کو حقنہ لگا سکتا ہے، وہ کون سے خاص اعذار ہیں جن کی بناء پر دوسرے کی ناف سے نیچے سے گھٹنوں تک کو دیکھنا جائز ہو جاتا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ،

قال وينظر الرجل من الرجل الى جميع بدنه الا الى ما بين سرته الى ركبته لقوله عليه السلام عورة الرجل

ما بين سرته الى ركبته ويروى مادون سرته حتى تجاوز ركبته وبهذا ثبت ان السرة ليست بعورة خلا فالما يقوله ابو عصمة والشافعي رحمهما الله والركبة عورة خلافا لما قاله الشافعي والفخذ عورة خلافا لاصحاب الظواهرو ما دون السرة الى منبت الشعر عورة خلا فا لما يقوله ابوبكر محمد بن الفضل الكماري معتمدا فيه العادة لانه لا معتبر بها مع النص بخلافه وقد روى ابوهريرة رضي الله عنه عن النبي عليه السلام انه قال الركبة من العورة وابدى الحسن بن علي رضي الله عنه سرته فقبلها ابو هريرة رضي الله عنه وقال عليه السلام لجرهد وار فخذك اما علمت ان الفخذ عورة ولان الركبة ملتقى عظم الفخذ والساق فاجتمع المحرم والمبيح وفي مثله يغلب المحرم وحكم العورة في الركبة اخف منه في الفخذو في الفخذ اخف منه في السوئة حتى ان كاشف الركبة ينكر عليه برفق وكاشف الفخذ يعنف عليه وكاشف السوئة يودب ان لج وما يباح النظر اليه للرجل من الرجل يباح المس لانهما فيما ليس بعورة سواء.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ایک مرد دوسرے مرد کے ناف کے نیچے سے گھٹنوں تک کے علاوہ اس کے تمام بدن کو دیکھ سکتا ہے، لقوله عليه الاسلام الخ رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ مرد کی شرم گاہ اس کی ناف کے نیچے سے اس کے گھٹنوں کے درمیان ہے، (ف: دارقطنی نے اس مفہوم کی حدیث حضرت ابوایوبؓ اللہ عنہ سے سعید بن راشد کی سند سے مرفوعا روایت کی ہے، اور کہا ہے کہ اس میں سعید بن راشد ضعیف ہیں)، ویروی مادون الخ اور کچھ روایتوں میں اس طرح بھی ہے کہ ناف کے ماسوا یہاں تک کے گھٹنے سے نیچے ہو جائے (ف: اگر یہ روایت صحیح ہے تو اس میں کلمہ الیٰ مع کے معنی میں ہوگا، اس بحث کو کتاب الصلوٰۃ کی ستر عورت کی بحث میں وضاحت کے ساتھ بیان کر دیا ہے) وبهذا ثبت الخ تو اس دلیل سے یہ ثابت ہوا کہ ناف کو چھپانا لازم نہیں ہے، خلافا لما يقوله الخ برخلاف ابوعصمہ سعد بن معاذ رازی حنفی کے قول کے (ف: کہ یہ دونوں بڑے فقہاء بھی اس کو عورت (پردہ کی جگہ) کہتے ہیں، والركبة عورة الخ اور گھٹنا بھی پردہ کی جگہ ہے، برخلاف امام شافعیؒ کے قول کے (ف: کہ یہ اس کے قائل نہیں ہیں، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کے فضائل میں حضرت انس بن مالکؓ اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے کسی بھی ہمنشین کے سامنے گھٹنا نہیں کھولا ہے، پس اگر گھٹنوں کو چھپانا ہر شخص پر لازم ہی ہوتا تو یہ بات آپ کی خصلت کے ساتھ مخصوص نہیں ہوتی، اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ افعال میں فرائض وغیرہ کا بھی بیان ہوتا ہے، حالانکہ وہ تو سب پر فرض ہوتے ہیں، اور جبکہ اس جگہ نص صریح میں ہے کہ گھٹنے سے تجاوز کیا ہے تو اس کا معارض اشارہ نہیں ہو سکتا ہے)۔

والفخذ عورة الخ اور ران بھی شرم گاہ میں داخل ہے لیکن اصحاب ظواہر اس قول کے برخلاف ہیں، (ف: کہ ان کے نزدیک شرم گاہ اور ستر میں صرف یہ تین چیزیں (۱) فرج عورت کی شرم گاہ اور ذکر مرد کی شرم گاہ اور مقعد پاخانہ کا مقام)۔ وما دون السرة الخ اسی طرح ناف کے نیچے سے بال اگنے کی جگہ بھی شرم گاہ ہے برخلاف شیخ ابوبکر محمد بن الفضل الکماری کے کہ ان کے نزدیک یہ حصہ بھی عورت نہیں ہے، ان کی دلیل لوگوں کی عادت ہے (ف: یعنی لوگوں میں ناف سے نیچے کے حصہ کی عادت جاری ہے، یعنی عموماً کھول دیا کرتے ہیں، لیکن اسے دلیل بنانا بالکل صحیح نہیں ہے) لانه لامعتبر الخ، یعنی نص کی موجودگی کی حالت میں اس کے خلاف کبھی بھی تعامل اور باہمی رواج کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، (ف: مگر یہاں پر یہی بات پائی جارہی ہے اسی لئے تعامل اور رواج کا کوئی اعتبار نہ ہوگا)۔

وقد روى الخ کیونکہ حضرت ابوہریرہؓ اللہ عنہ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا ہے کہ گھٹنا بھی پردہ کا حصہ ہے (ف: لیکن یہ حدیث غریب ہے، یعنی حضرت ابوہریرہؓ اللہ عنہ کی روایت سے نہیں ملی ہے، البتہ دارقطنیؒ نے حضرت علیؓ اللہ عنہ سے روایت کی ہے لیکن اس میں بھی ضعف ہے، جیسا کہ شروط نماز کی بحث میں تفصیل گزر گئی ہے، وابدى الحسن الخ اور حسن بن علیؓ اللہ عنہما نے ایک مرتبہ اپنی ناف کھولی تو ابوہریرہؓ اللہ عنہ نے اسے بوسہ دیا، (ف: چنانچہ عمیر بن اسحٰق سے روایت ہے کہ میں مدینہ کے کسی راستہ میں حضرت حسن بن علیؓ اللہ عنہما کی ساتھ جارہا تھا کہ راستہ میں ابوہریرہؓ سے ملاقات ہوگئی تو ابوہریرہؓ نے حسنؓ سے عرض کیا کہ میں آپ پر فدا

ہوں ذرا سا آپ اپنا پیٹ کھول دیجئے تا کہ جہاں رسول اللہ ﷺ کو بوسہ دیتے ہوئے میں نے دیکھا ہے میں بھی وہیں پر بوسہ دے دوں، تب حسنؓ نے اپنا پیٹ کھول دیا اس وقت ابو ہریرہؓ نے ان کی ناف پر بوسہ دیا، اس سے یہ بات سمجھی گئی کہ اگر یہ جگہ چھپانے کی ہوتی تو حضرت حسنؓ اسے نہ کھولتے، احمد و ابن ابی شیبہ اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں اور بیہقیؒ نے اس کی روایت کی ہے، لیکن معجم طبرانی میں اس کے خلاف اس طرح ہے، **حدثنا ابو مسلم المکی حدثنا ابو عاصم عن ابن عون عن عمیر بن اسحٰق ان اباھریرہ رقی الحسن بن علیؓ اللہ عنہ قال له ارفع ثوبک حتی اقبل حیث رأیت رسول اللہ ﷺ یقبل فرفع عن بطنه ووضع یدہ علی سرته**، یعنی عمیر بن اسحٰق نے کہا کہ ابو ہریرہؓ اللہ عنہ کی حضرت حسن بن علیؓ اللہ عنہما سے ملاقات ہوئی تو ابو ہریرہؓ نے کہا کہ اپنا کپڑا اٹھا دیجئے تا کہ میں بھی اس جگہ کو بوسہ دوں جس جگہ کو میں نے رسول اللہ ﷺ کو بوسہ دیتے ہوئے دیکھا ہے، پس آپ نے اپنا کپڑا اٹھا دیا، لیکن اپنی ناف پر اپنا ہاتھ رکھ لیا، م، ع)۔

وقال علیه السلام الخ اور رسول اللہ ﷺ نے جرہدؓ سے فرمایا کہ اپنی ران کو چھپا لو کیا تم کو یہ معلوم نہیں ہے کہ ران پردہ کرنے کی جگہ ہے، (ف: چنانچہ ابوداؤد و ترمذی کی روایت میں جرہدؓ اللہ عنہ نے جو اصحاب صفہ میں سے تھے، بیان کیا کہ رسول اللہ ﷺ ہمارے پاس بیٹھے اس وقت میری ران کھلی ہوئی تھی، الخ، اور عبد الرزاق کی روایت میں ہے کہ جرہدؓ اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ ہماری طرف سے گزرے الخ، اسے ابن حبان نے صحیح میں اور امام احمد و دار قطنی و حاکم وغیرہ نے بھی روایت کیا ہے، اور ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے، ابن حبان نے زرعہ بن عبد الرحمٰن بن جرہد کو ثقات میں سے لکھا ہے، عینیؒ وغیرہ نے اس باب میں دوسری بہت سی طویل حدیثیں بیان کی ہیں، جن کا حاصل یہ ہے کہ حضرت علیؓ اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ اے علی اپنی ران نہ کھولو اور کسی زندہ یا مردہ کی ران نہ دیکھو، ابوداؤد نے اس کی روایت کی ہے، اور اس کے بارے میں فرمایا ہے اس میں نکارت ہے، اس کے علاوہ اس کی روایت ابن ماجہ و حاکم اور دار قطنی نے کی ہے ابن القطان شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ابو حاتم نے علل میں ان کو ضعیف کہا ہے، لیکن یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ اس کی زیادہ سے زیادہ بیماری یہی ہے کہ اس میں انقطاع ہے، اور اس بیماری سے ہمارے نزدیک جرح کی نوبت نہیں آتی ہے۔

حضرت ابن عباسؓ اللہ عنہ کی جو مرفوع حدیث ہے اس میں یہ ہے کہ ران عورت قابل ستر ہے یعنی اس حصہ کو چھپا کر رکھنا چاہئے، اس کی روایت ترمذی نے کی ہے اور اسے حسن کہا ہے، اور حاکم نے بھی اس کو روایت کی ہے، اس کی اسناد میں ابویحییٰ ہیں جو ثقات ہیں، جس کے بارے میں اختلاف ہے، بظاہر گمان غالب یہی ہے کہ ان کے بارے میں ایک قسم کی نرمی ہے، احمد اور بیہقی نے بھی اس کی روایت کی ہے، حضرت عبد اللہ بن جحش کی مرفوعاً حدیث ہے کہ اے عمر اپنی ران چھپاؤ کہ ران بھی چھپانے کا ایک حصہ ستر ہے، اس کی روایت احمد والطبرانی والحاکم اور الطحاوی نے کی ہے اور کہا ہے یہ صحیح ہے، اور بخاری نے اسے اپنی تاریخ کبیر میں مسند بیان کیا ہے، لیکن اپنی صحیح میں معلق بیان کیا ہے ساتھ ہی حضرت ابن عباسؓ اور جرہد کی حدیث بھی بیان کی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ بخاری کے نزدیک یہ روایات ثابت ہیں، اگر اعتراضاً یہ کہا جائے کہ اس کے معارضہ میں حضرت انسؓ کی حدیث خیبر کے قصہ میں مرفوعاً مذکور ہے یعنی رسول اللہ ﷺ نے صبح کی نماز غلس یعنی تاریکی رہتے ہوئے پڑھی ہے پھر آپ سواری پر سوار ہوئے اور ابو طلحہ سوار ہوئے، اور میں ابو طلحہ یعنی سوتیلے باپ کے ساتھ سوار ہوا، تب رسول اللہ ﷺ نے خیبر کے کسی ایک راستہ پر رواں ہوئے، پھر ران سے ازار کھولی، یہاں تک کہ قریب تھا کہ میں آپ کی ران کی سپیدی دیکھ لیتا، پھر جب آپ آبادی میں داخل ہوئے فرمایا **اللہ اکبر انا اذا نزلنا بساحة قوم فساء صباح المنذرین**، اس حدیث کو بخاریؒ نے اپنی صحیح میں بیان کیا ہے، پس ران بھی عورت کا حصہ ہوتی تو آپ اسے نہ کھولتے، لیکن اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ یہ جملہ کہ ران سے ازار کھولی ایک مجازی محاورہ ہے، یعنی اپنی سواری کچھ اس تیزی سے ہانکی کہ آپ کی ران پر سے ازار ہٹ گیا اور بالکل کھل جانے کے قریب ہوگئی اس کی دلیل وہ روایت ہے جو صحیح مسلم میں ہے کہ اس میں صاف طریقہ سے، بیان کیا گیا ہے کہ پھر آپ کی ران سے ازار کھل گئی، شیخ نوویؒ نے خلاصہ میں کہا ہے کہ صحیح مسلم کی روایت اس بات کی واضح دلیل ہے کہ بخاری کی روایت میں بھی کھولنے سے مراد کھل جانا ہی ہے، شیخ ابن حجرؒ نے کہا ہے کہ اگر ران کا کھلنا حرام ہوتا تو رسول اللہ ﷺ اس پر قائم نہ رہتے،

لہٰذا کھل جانا ہو یا کھولنا ہو دونوں صورتیں برابر ہو گئیں، جواب یہ ہے کہ بے اختیاری کی حالت میں ران کھلنا کوئی جرم نہیں ہے، لہٰذا اس میں استقرار پانا یا قائم رہنا کس طرح پایا گیا، بلکہ حق بات یہ ہے، کہ اس واقعہ میں ران کا کھل جانا حقیقۃً ثابت نہیں ہوا ہے، کیونکہ اگر واقعۃً وہ کھل گئی تو بدن کی سپیدی صاف نظر آ جاتی حالانکہ انس رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ قریب تھا کہ میں اسے دیکھ لوں، اچھی طرح سمجھ لیں، م، اس بیان سے فائدہ کی ایک بات یہ معلوم ہوئی کہ خود گھٹنا بھی ستر عورت کا ایک حصہ ہے۔

لان الرکبۃ الخ کیونکہ گھٹنا اس حصہ کا نام ہے جہاں پر ران کی ہڈی اور پنڈلی مل کر جمع ہوتی ہے، فاجتمع الخ تو یہ وہ حصہ ہوا جس میں محرم اور مبیح دونوں کا اجتماع ہے، (ف: کیونکہ ران کی ہڈی کا کھلنا حرام اور پنڈلی کی ہڈی کا کھلنا جائز ہے، وفی مثلہ الخ اور قاعدہ ہی کہ اس جیسی صورت میں محرم کو مبیح پر غالب کر دیا جاتا ہے، (ف: جس کی نظیر یہ ہے کہ اگر ایک پیالہ شربت میں شراب کا ایک قطرہ گر پڑے تو پورا گلاس ناپاک اور اس کا پینا حرام ہو جاتا ہے، البتہ اتنی بات ہے کہ یہ مکمل حرام نہیں ہے، اس لئے فرق یہ نکل آیا کہ حکم العورۃ الخ گھٹنے میں ستر عورت ہونے کا حکم ران بہ نسبت کم تر ہے، (ف: یعنی گھٹنا بھی اگرچہ ستر عورت میں داخل ہے مگر اس کی حرمت ران کے مقابلہ میں کم ہے، یعنی ران کی حرمت بہت زیادہ ہے) وفی الفخذ الخ اور ران کی حرمت پیشاب گاہ یا شرم گاہ کی حرمت سے بہت کم ہے (ف: اسی بناء پر ران کے کھلنے کو یقیناً عیب شمار کیا جاتا ہے مگر آگے یا پیچھے کی شرم گاہ کے کھل جانے کو بہت زیادہ عیب اور انتہائی قبیح کہا جاتا ہے، اس فرق کے معلوم ہو جانے سے یہ مسئلہ سامنے آ گیا کہ)۔

حتی ان کاشف الخ گھٹنا کھل جانے پر انکار اور ناراضی کا اظہار کیا جائے مگر کچھ نرمی کی ساتھ (ف: مثلاً اس طرح کہ اے عزیز اسے ڈھانپ لو، کہ یہ بھی چھپانے کا حصہ اور ستر کی جگہ ہے جسے چھپا کر رکھنا چاہئے) وکاشف الفخذ الخ اور ران کو کھول کر رکھنے پر زیادہ سختی سے ملامت کی جائے، (ف: اسے فوراً چھپاؤ بند کرو، اس کا کھولنا بے حیائی کی بات ہے)۔

وکاشف السوۃ الخ اور آگے پیچھے کی شرم گاہوں کے کھولنے والے کو ڈانٹ دیا جائے اگر انکار کرے تو اس کو کچھ سزا بھی دی جائے، (ف: یعنی اس سے کہا جائے کہ اسے جلد چھپاؤ تم بڑے بے حیا معلوم ہوتے ہو، اگر وہ کچھ جھگڑنے لگے، تو زیادہ فتنہ برپا کئے بغیر اگر صلاحیت ہو تو ادب کے طور پر اسے چھڑی وغیرہ سے سزا دی جائے بالآخر اسے چھپانے پر مجبور کر دیا جائے،) وما یباح النظر الخ: اور مرد کیلئے دوسرے مرد کے جس حصہ کو دیکھنا جائز ہے اس کے لئے اس حصہ کو چھونا بھی جائز ہے کیونکہ بدن کا وہ حصہ جو ستر عورت میں سے نہیں ہے اس کے بارے میں دیکھنے اور چھونے کی دونوں باتیں برابر ہیں، (ف: یہاں پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ مرد کے لئے اجنبیہ عورت کا ہاتھ اور چہرہ ستر عورت میں سے نہیں ہے اسی بناء پر اگر شہوت سے خالی ہو تو ان اعضاء کو اجنبی دیکھ بھی سکتا ہے، حالانکہ ان کو ہاتھ لگانا بالاتفاق ناجائز ہے جبکہ مذکورہ قاعدہ کے مطابق جب دیکھنا جائز ہے تو چھونا بھی جائز ہونا چاہئے تو اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اوپر کی قاعدہ میں دیکھنے اور چھونے کی برابری اس صورت میں ہے جبکہ اس کے خلاف کوئی نص موجود نہ ہو، حالانکہ موجودہ صورت میں نص موجود ہے اسی بناء پر ایک مرد کو دوسرے مرد کے کسی حصہ کو بھی شہوت کے ساتھ چھونا جائز نہیں ہے، غ، معلوم ہونا چاہئے کہ اس جگہ مرد سے بالغ شخص مراد ہے، کیونکہ قریب البلوغ لڑکے (امرد) کا حکم پہلے گزر چکا ہے، م، اگر مرد نے دوسرے مرد کے پاؤں اس کی لنگی یا پائجامہ کے اوپر سے دابے تو کہا گیا ہے کہ جائز ہے بشرطیکہ کپڑا موٹا ہو، شمس الائمہ حلوائی نے اسی قول کو قبول کیا ہے، لیکن اس سے پرہیز کرنے ہی میں زیادہ احتیاط ہے، عموماً حمام میں کام کرنے والوں کی عادت ہے کہ وہاں جانے والے کے ازار کے نیچے سے ان کے پیر دباتے ہیں مگر یہ حرام کام ہے، اگر کسی نے دوسرے کے جسم شرم (ستر) کی طرف نگاہ کی اور وہ پائجامہ وغیرہ سے چھپا ہوا ہے اور کچھ بھی کھلا نہیں ہے تو اس میں برائی نہیں ہے، مع)

توضیح: ایک مرد دوسرے مرد کے بدن کے کتنے حصوں کو دیکھ سکتا اور کس کو نہیں دیکھ سکتا ہے، ستر یا پردہ میں رکھنے والے کون کون سے حصے ہیں ناف اور گھٹنے کا کیا حکم ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال

علماء، دلائل مفصلہ،

قال ویجوز للمرأة ان تنظر من الرجل الی ما نظر الرجل الیه منه اذا امنت الشهوة لا ستواء الرجل والمرأة فی النظر ما لیس بعورة کا لثیاب والدواب وفی کتاب الخنثی من الاصل ان نظر المرأة الی الرجل الاجنبی بمنزلة نظر الرجل الی محارمه لان النظر الی خلاف الجنس اغلظ کان فی قلبها شهوة اواکبر رأیها انها تشتهی اوشکت فی ذلک یستحب لها ان تغض بصرها ولو کان الناظر هو الرجل الیها وهو بهذه الصفة لم ینظرو وهذا اشارة الی التحریم ووجه الفرق ان الشهوة علیهن غالبة وهو کا لمتحقق اعتباراً فاذا اشتهی الرجل کانت الشهوة من الجانبین موجودة ولا کذلک اذا اشتهت المرأة لان الشهوة غیر موجودة فی جانبه حقیقة واعتباراً فکانت من جانب واحد والمتحقق من الجانبین فی الافضاء الی المحرم اقوی من المتحقق فی جانب واحد.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ایک عورت کے لئے یہ جائز ہے کہ ایک اجنبی مرد کے جسم میں سے ان اعضاء کو دیکھے جن کو مرد کے جسم سے مرد دیکھ سکتا ہے، بشرطیکہ وہ اجنبیہ عورت شہوت سے بےخوف ہو، لاستواء الرجل الخ کیونکہ شرم اور چھپانے کی جو چیز جسم میں سے نہیں ہے جیسے کپڑے اور سواری اس کے حکم کی طرح مرد اور عورت بالکل برابر ہیں، (ف: کہ ہر شخص کی سواری اور لباس کو مرد وعورت سب دیکھ سکتے ہیں، اسی طرح ستر عورت (شرم کی جگہ) کے علاوہ مرد کی نظر سے چھپانا واجب نہیں ہے تو اجنبیہ عورت بھی اس کو دیکھ سکتی ہے، م، اور اگر کسی اجنبی کی طرف کسی عورت نے دیکھا اور اس کے دل میں شہوت ہوگئی یا عورت کا گمان غالب یہ ہو، یا شک ہو تو عورت کے حق میں مستحب یہی ہے کہ اپنی نگاہ کو نیچی رکھے، اور مرد کی صورت میں اگر اجنبیہ عورت کو دیکھنے سے شہوت غالب آئے یا اس کا غالب گمان ہو یا شک ہو تو اس عورت کی طرف مرد کا نظر کرنا حرام ہے، ان دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ عنقریب بیان کی جائیگی الولوالجیہ، ع۔

وفی کتاب الخنثیٰ الخ اور اصل یعنی مبسوط کی کتاب الخنثیٰ میں لکھا ہے کہ عورت کا کسی اجنبی مرد کو دیکھنا ایسا ہی ہے جیسے کسی مرد کا اپنی محرم عورتوں کو دیکھنا ہے، (ف: ماں اور بہن وغیرہ کو دیکھنے میں ان کے پیٹ اور پیٹھ کو دیکھنا منع ہے ان کے علاوہ بقیہ حصہ کو دیکھنا صحیح ہے) لان النظر الخ کیونکہ خلاف جنس کو دیکھنا زیادہ سخت ہے، (ف: یعنی ہم جنس کی بہ نسبت اس لئے کہ مرد اور عورت دو مختلف جنس ہیں، اسی لئے تو کسی عورت کو یہ جائز نہیں ہے کسی اجنبی مردہ مرد کو نہلائے، حالانکہ کوئی بھی مرد اسے نہلا سکتا ہے) فان کان الخ اگر عورت کے دل میں کسی مرد کی طرف رغبت موجود ہو، یا اس کو گمان غالب ہو کہ دیکھتے ہی میری خواہش بڑھ جائیگی، یا شک یعنی ہونے یا نہ ہونے میں احتمال برابر ہو تو عورت کے حق میں مستحب یہی ہے کہ وہ اپنی نظر نیچی کرلے، (ف: پھر بھی اگر دیکھ لے تو مباح ہوگا۔

ولو کان الناظر الخ اور اگر دیکھنے والا مرد ہو یعنی کسی اجنبیہ عورت کی طرف دیکھنا چاہتا ہو لیکن اس مرد کی دلی کیفیت یہ ہو کہ اس عورت کی طرف دیکھنے میں اس کی رغبت موجود ہو یا گمان غالب ہو یا اس کا شک ہو تو وہ اسے نہیں دیکھے، اس جملہ سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ دیکھنا حرام ہوگا، (ف: اس طرح مرد اور عورت کے درمیان اس حکم میں فرق ہوگیا،) ووجه الفرق الخ اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ عورتوں پر شہوت غالب ہوتی ہے، اور غالب کا حکم موجود کا حکم ہوتا ہے، (ف: یعنی گویا وہ خواہش اس کے دل میں ہر وقت موجود رہتی ہے) فاذا اشتهی الرجل الخ پس عورت کے دل میں رغبت ہوتے ہوئے اگر مرد کے دل میں بھی رغبت اور شہوت بھڑک اٹھے تو جانبین سے شہوت موجود ہو جائیگی، (ف: اور اس کا انجام بہت جلد واضح ہو جائے گا، یعنی معلوم ہونا چاہئے کہ اکثر لوگوں کا گمان یہ ہے عورتوں میں شہوت کا مادہ غالب ہوتا ہے، یعنی بہت ہوتا ہے، حالانکہ محققین اطباء کے نزدیک یہ بات بالکل خلاف ہے، گویا یہ گمان بداہۃً باطل ہے، لیکن حق بات یہ ہے کہ شہوت پیدا ہونے کا مادہ جو منی ہے اس کا اثر عورتوں پر غالب ہوتا ہے، البتہ مرد اپنی قوت سے اس کے زور کو اپنے قابو میں رکھ لیتا ہے بعض سنبھال لیتا ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ ایک خاص قسم کا صاف فضلہ انسان کے سارے اعضاء میں موجود ہوتا ہے، اور وہی منی بننے کا مادہ ہوتا ہے جس سے بچہ بنتا ہے، بس انسان میں شہوت غالب ہوتے وقت اس میں ایک حرکت پیدا ہوتی ہے

جس سے وہ فضلہ منی بن جائے اور وہ تمام اعضاء بدن کو اپنی قوت سے مسخر کر لیتا ہے۔ جس کو ایک مرد جبکہ اس میں طاقت موجود ہو تو اپنی جسمانی قوت سے سنبھال لیتا ہے اور اپنے اختیار میں باقی رہتا ہے، لیکن ایک عورت اس حرکت کے زور کو برداشت نہیں کر پاتی ہے اور فوراً بے قابو ہو کر اس فعل میں مبتلا ہو جاتی ہے، جس کا حاصل یہ نکلا کہ جب عورت میں اس کی نادانی سے شہوت بڑھ جاتی ہے تو وہ مغلوب ہو جاتی ہے گویا اس کے اندر مغلوب ہونے کی صلاحیت موجود ہوتی ہے، اور مرد اسے برداشت تو کر سکتا ہے لیکن جب عورت کی طرف سے اس کی پیشکش ہو جاتی ہے اور وہاں پر کوئی عذر مانع بھی نہیں ہوتا ہے تو عملی فجور ہو جاتا ہے یا مبتلا ہونے کا شدید خوف ہوتا ہے)۔

ولا کذلک الخ اور اس وقت تک فجور میں مبتلا ہونے کی نوبت نہیں آتی ہے جبکہ مرد کے دل میں رغبت نہ ہو اور صرف عورت کی طرف سے خواہش ہو (کیونکہ اس میں کام کو انجام تک پہنچانے کی صلاحیت ہی نہیں یعنی اس میں قوت فاعلی نہیں ہے)۔

لان الشهوة الخ کیونکہ اس وقت مرد میں نہ حقیقۃً شہوت ہے اور نہ اعتباراً، (ف: کیونکہ اکثر مرد مغلوب شہوت نہیں ہوتا ہے) فکانت من جانب الخ اس لئے صرف ایک ہی (عورت) کی طرف شہوت پائی گئی، (ف: اور اس میں کوئی خاص نقصان نہیں ہے، پس اس بحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ جس صورت میں شہوت عورت کے دیکھنے سے ہی اس کے دل میں شہوت غالب آ گئی ہو تو صرف اسی کی طرف سے شہوت پائی گئی، اور مرد میں اعتباری شہوت بھی نہیں ہے کیونکہ اس وقت حقیقی شہوت تو بالکل ناپید ہے، کیونکہ اس نے شہوت سے نہیں دیکھا ہے اس لئے اس سے کوئی نقصان یا خطرہ نہیں ہے، اور اگر مرد نے شہوت سے دیکھا یا گمان ہے کہ اس کے دل میں شہوت پائی جائیگی تو مرد کی طرف سے شہوت پائی گئی اگر چہ اس وقت عورت کو اس کی خبر نہ ہوئی ہو اور نہ اس نے دیکھا ہو کہ اس وقت اگر چہ حقیقت میں اس کے دل میں شہوت نہ ہو لیکن باعتبار غالب موجود ہے کیونکہ عورت کی ذات میں شہوت غالب ہے اس بناء پر یہ کہا جائے گا کہ گویا فی الحال موجود ہو اور دونوں کی طرف سے شہوت پائی گئی اس طرح مرد کی طرف سے حقیقت میں موجود ہوئی اور عورت کی طرف سے غالب حال کے اعتبار سے موجود ہوئی)۔

والمتحقق من الجانبين الخ اور ایسی شہوت جو دونوں طرف سے پائی جا رہی ہو اس سے زنا کاری تک پہنچنے میں بہت جلد اثر کرتی ہے، بہ نسبت شہوت کے جو صرف کسی ایک طرف سے ہو،)ف: لہٰذا عورت کو جب شہوت کا گمان ہو تب بھی دوسرے کو دیکھ لینے میں کوئی حرج نہیں ہے، لیکن جب مرد کو شہوت کا گمان ہو یا عورت کو بھی یہ گمان موجود ہو تو دیکھنا حرام ہوگا، اس میں نکتہ یہ ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب کہ مرد فطرۃ فاعل اور قوی ہوتا ہے جبکہ عورت منفعلہ ہوتی ہے اس سے کام لیا جاتا ہے اور شہوت میں مغلوب ہوتی ہے اس لئے آسانی سے مرد کے جال میں شکار ہو جاتی ہے، اس کے برخلاف عورت میں فاعلی قوت نہ ہونے کی وجہ سے اس کی شہوت برباد ہو جاتی ہے کیونکہ مرد جو غالب اور فاعل ہوتا ہے اس کو اس وقت شہوت نہیں ہوئی ہے، اچھی طرح سمجھ لیں، م،

توضیح: عورت کے دل میں شہوت ہونے یا نہ ہونے کی صورت میں وہ اجنبی مرد کے بدن کے کس حصہ تک کو دیکھ سکتی ہے، اسی طرح مرد کے دل میں شہوت ہونے یا نہ ہونے کی صورت میں عورت کو کس حد تک دیکھ سکتا ہے، مسائل کی تفصیل وحکم، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ،

قال وتنظر المرأة من المرأة الى ما يجوز للرجل ان ينظر اليه من الرجل لوجود المجانسة وانعدام الشهوة غالبا كما في نظر الرجل الى الرجل وكذا الضرورة قد تحققت الى الانكشاف فيما بينهن وعن ابي حنيفة ان نظر المراة كنظر الرجل الى محارمه بخلاف نظرها الى الرجل لان الرجال يحتاجون الى زيادة الانكشاف للاشتغال بالاعمال والاول اصح.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ ایک عورت کے لئے دوسری عورت کے بدن کے ایسے تمام اعضاء کو دیکھنا جائز ہے جو ایک مرد دوسرے مرد کے بدن کے اعضاء کو دیکھ سکتا ہے، کیونکہ دو مرد ہم جنس ہیں تو دو عورتیں بھی ہم جنس ہیں، اور غالباً اس حالت میں شہوت بھی نہیں پائی

جاتی ہے، یعنی غالباً ایک عورت کو دوسری عورت کے دیکھنے سے شہوت نہیں ہوتی ہے، جیسے ایک مرد کو دوسرے مرد کے دیکھنے سے غالباً شہوت نہیں ہوتی ہے، اسی طرح ایک عورت کے لئے یہ مجبوری بھی ہے کہ وہ دوسری عورت سے بے پردگی سے ملے، (ف: جیسا کہ حمام اور غسل خانوں میں ہوتا ہے اور ایک عورت کو مقابلہ مرد کے حمام میں جانے کی ضرورت زیادہ ہوا کرتی ہے، یہی بات اس بات کی دلیل بھی ہے کہ ایک عورت دوسری عورت کی ناف کے نیچے سے اس کے گھٹنے تک نہیں دیکھ سکتی ہے، اس کے علاوہ باقی اعضاء کو دیکھ سکتی ہے) وعن ابی حنیفة الخ اور امام ابوحنیفہؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ عورت کا عورت کو دیکھنا ایسا ہے جیسے مرد کا اپنی محرم عورتوں کو دیکھنا ہے (ف: لہٰذا اس کا پیٹ اور پیٹھ بھی دیکھنا جائز نہ ہوگا)۔

بخلاف نظر ھا الخ برخلاف اس کے عورت کا مرد کو دیکھنا، (ف: کہ اس کی پیٹھ اور پیٹ کو بھی دیکھنا جائز ہے، (لان الرجال الخ کیونکہ مردوں کو کام کاج کرنے کی مجبوری کی وجہ سے بدن کا زیادہ حصہ کھولنے کی ضرورت ہوتی ہے، (ف: اسی لئے اجنبیہ عورت اس کے پیٹھ اور پیٹ کو بھی دیکھ سکتی ہے والاول اصح لیکن قول اول ہی اصح ہے (ف: کہ عورت کو عورت کے بدن کا وہ تمام حصہ دیکھنا جائز ہے جو ایک مرد کو دوسرے مرد کے بدن کا حصہ دیکھنا جائز ہے، اور اس حکم میں پیٹھ اور پیٹ بھی داخل ہے، اور دوسرے قول کی وجہ شاید وہی ہے جو کسی حدیث میں مذکور ہے کہ عورت دوسری عورت کے سامنے اس طرح کپڑے نہ اتارے کہ وہ جا کر اپنے شوہر سے اس کا حلیہ اس انداز سے بیان کردے کہ گویا وہ اس عورت کے تمام اعضاء بدن کو دیکھ رہا ہو، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ فقہ کا تقاضہ یہ ہے کہ حدیث سے تحریم مراد نہ ہو کیونکہ حلیہ بیان کرنے والی کے بیان سے یہی فتنہ بیان فرمایا کہ گویا وہ دیکھ رہا ہے، اور اسے حقیقۃً دیکھنا نہیں کہا جا سکتا ہے، لہٰذا اس سے حرمت ثابت نہ ہوگی، بلکہ مراد یہ ہے کہ ایسا نہیں کرنا چاہئے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م،

توضیح: ایک عورت کے لئے دوسری عورت کے کس کس عضو کو دیکھنا جائز ہے، تفصیل مسئلہ، اقوال ائمہ، دلائل،

قال وینظر الرجل من امته التی تحل له وزوجته الی فرجها وھذا اطلاق فی النظر الی سائر بدنها عن شهوة وغیر شهوة والاصل فیه قوله علیه السلام غض بصرک الا عن امتک وامرأتک ولان ما فوق ذلک من المسیس والغشیان مباح فالنظر اولی الا ان الاولی ان لا ینظر کل واحد منهما الی عورة صاحبه لقوله علیه السلام اذا اتی احدکم اهله فلیستترما استطاع ولا یتجردان تجرد العیرو ولان ذلک یورث النسیان لورود الاثر وکان ابن عمر رضی الله عنهما یقول الاولی ان ینظر لیکون ابلغ فی تحصیل معنی اللذة.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مرد کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ اپنی ایسی باندی کی جو اس کے لئے حلال ہے اس کی شرم گاہ کو اپنی بیوی کی شرم گاہ کو دیکھے، (ف: یعنی اگر دیکھے تو حرام نہیں ہے، لیکن اصح یہی ہے کہ نہ دیکھے، اس میں باندی کے حلال ہونے کی قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ باندی کے حلال ہونے مطلب ہی یہ ہے کہ اس سے وطی کرنا حلال ہو، اس لئے ایسی باندی جو مجوسیہ یا بت پرست یا اس کی رضاعی بہن وغیرہ دیکھنا حلال نہ ہوگا، بلکہ اس کے صرف اسی حصہ کو دیکھنا حلال ہوگا جو غیر کی باندی کے بدن کے حصہ کو دیکھنا حلال ہوتا ہے، اور اس میں فرج شرم گاہ کی قید اس لئے لگادی کہ سب سے بڑھ کر جو شرم گاہ ہے اس کی تصریح ہو جائے)۔

وھذا اطلاق الخ: اس قول مذکورہ سے اس بات کو اجازت ثابت ہوتی ہے کہ مذکورہ باندی اور اپنی بیوی کے تمام بدن کو بلا استثناء بدرجہ اولی دیکھ سکتا ہے، خواہ شہوت کے ساتھ دیکھے یا بغیر شہوت کے دیکھے، والاصل فیه الخ اس مسئلہ میں اصل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ اپنی باندی اور اپنی بیوی کے ماسوا دوسری تمام عورت سے اپنے آنکھ بند کر کے رکھو، (ف: یہ الفاظ غریب ہیں اور قول جامع اس طرح مروی ہے کہ حضرت معویہ بن حیدہؓ اللہ عنہ نے کہا کہ یا رسول اللہ اپنی شرم گاہوں میں کس حد تک جائیں اور کہاں تک چھوڑیں یعنی باہمی ان کا استعمال کہاں تک جائز ہے، تب آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم اپنی شرم گاہ کو محفوظ رکھو، سوائے اپنی زوجہ اور مملوکہ کے (ف: تب

میں نے کہایا رسول اللہ اگر لوگ ایک دوسرے سے بالکل مل جل کر ہوں تو کیا کروں، تب فرمایا کہ اگر تمہارے لئے یہ بات ممکن ہو کہ شرم گاہ کو کوئی نہ دیکھے تو ہرگز نہ دکھلاؤ، اس کی روایت سنن اربعہ اور حاکم نے کی ہے، پھر ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے، ولان ما فوق الخ اور اس قیاسی دلیل سے بھی دیکھنا جائز ہے کہ دیکھنے سے بڑھ کر جو چیز ہے یعنی اسے ہاتھ لگانا پکڑنا اور بالکل ڈھانپ لینا یعنی جامع کرنا جب یہ ساری باتیں جائز ہیں تو دیکھنا بدرجہ اولی مباح ہوگا۔

الاان الاولی الخ: پھر بھی بہتر بات یہی ہے کہ دونوں میں سے کوئی بھی ایک دوسرے کی شرم گاہ کو نہ دیکھے، (ف: یعنی شوہر اور بیوی یا باندی میں سے کوئی بھی مجامعت کے وقت ایک دوسرے کی شرم گاہ کو نہ دیکھے) لقوله علیه السلام الخ رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے تم میں سے کوئی شخص بھی اہلیہ کے پاس جائے (مجامعت کرے) تو جہاں تک ممکن ہو پردہ کر لے اور دونوں اونٹ کی طرح ننگے نہ ہوں، (ف: یعنی اونٹ اور اونٹنی کی طرح دونوں ننگے نہ ہوں، اس کی روایت ابن ماجہ اور طبرانی نے عقبہ بن السلمیؓ کی حدیث سے کی ہے، اور اس کی اسناد میں الولید بن القاسم کے بارے میں کلام ہے، لیکن ابن حبان واحمد اور ابن عدی سے اس کی توثیق بھی مروی ہے، اس کی اسناد میں احوص بن حکیم کے بارے میں کہا گیا ہے کہ ان پر ضعف غالب تھا، اور طبرانی کی اسناد میں بسر بن عمارہ ضعیف ہیں، اور نسائی نے یہ حدیث عبداللہ بن سرجسؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے، اور کہا ہے کہ یہ حدیث منکر ہے، لیکن متاخرین نے اس میں کلام کیا ہے جس کی وجہ سے خفیف ضعف ثابت ہوتا ہے، اور طبرانی نے بھی اس کی روایت کی ہے، اور حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث میں ابن ابی شیبہ اور بزار اور ابن عدی اور الطبرانی میں بھی اسی مفہوم کی حدیث ہے، اور یہ بھی ضعیف ہے، اور ابن شیبہ نے ابوقلابہؒ سے مرسل روایت کی ہے اور یہی مفہوم حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث سے جو طبرانی کی روایت سے منقول ہے، اس طرح ہے کہ تم میں سے کوئی اپنی بیوی کے پاس جائے تو پردہ کر لے کیونکہ پردہ نہ کرنے سے اس کے پاس سے فرشتے نکل جاتے ہیں، اور صرف شیطان باقی رہجاتا ہے، اب اگر اس صحبت سے کوئی بچہ پیدا ہوگا تو اس میں سے شیطان کا حصہ ہوگا، اور بزار نے بھی اس کی روایت کی ہے ساتھ ہی یہ بھی کہا ہے کہ اسناد قوی نہیں ہے، اور طبرانی نے حضرت ابوامامہؓ کی حدیث سے مرفوعاً اسی معنی کی روایت کی ہے، اور اس کی اسناد بھی ضعیف ہے، علامہ عینیؒ وغیرہ نے اس میں طویل بحث کی ہے، پھر اس طویل تقریر کے بعد اصولی بحث میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ حدیث مختلف سندوں اور طریقوں سے مروی ہے، اب اگر تنہا کسی روایت میں ضعف بھی ہو تو ان کے مجموعہ سے ضرور حسن کا درجہ مل جاتا ہے اس سے کم نہیں ہوسکتا ہے، کیونکہ جن راویوں کے بارے میں کلام ہے وہ اکثر ان کے حافظہ کی خرابی کی ہے، لیکن کسی پر بھی کذب اور وضع کا عیب نہیں لگایا گیا ہے، اس لئے اسی سے یہ ظاہر ہوا کہ یہ فرمان ضرور ثابت ہے کہ آدمی جب اپنی اہلیہ کے پاس بستری کے لئے جائے تو دونوں پردہ پوشی کے ساتھ جماع کریں اور اونٹوں کی طرح حیوان خصلت اختیار کرنے سے بچیں،)۔

ولان ذلک الخ: اور اس عقلی دلیل کی وجہ سے بھی بہتر نہیں ہے کہ ایسا کرنا آدمی میں بھول پیدا کرتا ہے، اس جگہ یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ یہ بات تو قیاس سے نہیں جانی جاسکتی ہے، تو آپ کو کس طرح معلوم ہوگئی، اس کو مصنف نے خود اس طرح بتایا کہ اس کے بارے میں اثر موجود ہے، (ف: لیکن محدثین اور شارحین حدیث کو یہ اثر کہیں نہیں ملا ہے، اگرچہ فقہا نے اپنی کتابوں میں لکھا ہے، البتہ ایسی دو روایتیں ضرور ملتی ہیں جن کے اسناد پر لوگوں کا جرح ہے اول عبداللہ بن عباسؓ سے مرفوعاً روایت ہے کہ تم جب اپنی بیوی سے مجامعت کرے تو اس کی شرم گاہ نظر نہ ڈالے کہ یہ اندھاپن پیدا کرتا ہے، جس کی روایت ابن عدی اور ابن حبان نے ضعفاء کی بحث میں بیان کی ہے اور ان دونوں نے خود ہی اسے منکر بھی کہا ہے، اور ابن الجوزی نے تو اسے بناوٹی (موضوع) کہہ دیا ہے، اور ابن ابی حاتم نے علل میں کہا ہے کہ میں نے اپنے والد سے اس کے بارے میں دریافت کیا تو فرمایا کہ یہ موضوع ہے۔ اور دوسری حدیث حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً منقول ہے کہ جماع کے وقت شرمگاہ (فرج) نہ دیکھے کہ اس سے اندھاپن پیدا ہوتا ہے، اور اس کے دوران زیادہ باتیں بھی نہ کرے کہ اس سے گونگاپن ہوتا ہے، ابن الجوزیؒ نے اس کی روایت کی ہے پھر اسے موضوع بھی کہا ہے خلاصہ یہ ہے کہ اس سے اندھاپن پیدا ہونا کسی حدیث سے ثابت نہیں ہے، اور واللہ اعلم بالصواب بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ کسی لائق وطبیب نے طبی انداز سے یہ بات پیدا کی ہے،

اور کچھ نادانوں نے یہ گمان کیا ہے کہ ایسی بات چونکہ رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہوئے بغیر کوئی شخص اپنی طرف سے نہیں کہ سکتا ہے لہٰذا اسے حدیث کا نام دیدیا، حالانکہ ایسا کہنا بڑے گناہ کی بات ہے، فاغفر اللہم لہ، م)۔

وکان ابن عمرؓ الخ:

اور حضرت ابن عمرؓ فرمایا کرتے تھے کہ اولیٰ یہ ہے کہ اپنی بیوی کی شرم گاہ دیکھے تا کہ بھرپور لذت پائے، (ف: لیکن حضرت ابن عمرؓ سے یہ روایت کسی ضعیف یا موضوع اسناد سے بھی مروی نہیں ہے، ع، اس لئے ظاہراً مصنفؒ نے اسے تقلیداً ذکر کردیا ہے، حالانکہ ایسے اقوال کی دوسرے کی جانب نسبت کرنے میں ضرور احتیاط کرنی چاہئے، غفر اللہ لنا وله ولجميع المومنين والمومنات، م، اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ میں نے امام ابوحنیفہؒ سے پوچھا کہ ایک مرد اپنی بیوی کی شرم گاہ کو چھوتا ہے اس طرح بیوی اپنے شوہر کی شرم گاہ کو اس لئے چھوتی ہے کہ لذت میں زیادتی ہو، تو ایسا کرنے میں آپ کے نزدیک کوئی حرج ہے، فرمایا حرج ہی نہیں ہے بلکہ مجھے امید ہے کہ دونوں کو اس سے ثواب ملے گا، الذخیرہ، ع) میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ حکم شاید ایسی صورت میں ہو کہ اپنی خواہش پوری کرنے سے اس کی نیت یہ ہو کہ اس کے دل سے غلط وسوسے اور غلط خیالات دوسرے کی طرف سے دور ہوں، اور صرف شہوت پرستی مقصود نہ کیونکہ مرد میں کچھ کمزوری آجاتی ہے، اور ایسا کرنے سے اس کی وہ کمزوری وقتی طور سے دور ہوجاتی ہے، اسی بات کی طرف اس مسئلہ میں اشارہ بھی ہے کہ اس میں حرکت آجائے اور طاقت بڑھ جائے، فافہم م۔ شیخ ابوبکر الرازیؒ نے فرمایا ہے کہ اپنی باندی کی موجودگی میں اور اس کے سامنے اپنی منکوحہ بیوی سے وطی کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، البتہ اس کے برعکس یعنی بیوی کی موجودگی میں اپنی باندی سے وطی نہیں کرنی چاہئے، اگر کوئی ایسی جگہ ہو کہ وہاں پر لوگ سو رہے ہوں اور مرد کو یہ گمان ہو کہ یہ لوگ بے خبر اور غافل ہیں تو اس وقت اپنی بیوی سے وطی کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

متفرق مسائل

ایک بستر پر اپنی دو بیویوں کو یا دو باندیوں کو جمع کرکے ان کی موجودگی میں ایک سے وطی کرنے کے بارے میں امام محمدؒ سے مروی ہے کہ ایسا کرنا مکروہ ہے، مگر امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے، القنیہ، ع، لیکن بندہ مترجم کے نزدیک ان روایات کے ثابت ہونے میں تردد ہے، اور ثابت ہوجانے کی صورت میں امام محمد کا قول ہی زیادہ بہتر ہے کیونکہ عقل اور تجربہ سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس کے نتائج برے ہونگے، اور اس سے آپس میں ادب وحیا کا مادہ ختم ہوتا ہے، واللہ تعالےٰ اعلم، م۔ کافرہ عورت کی طرف نگاہ کرنے کے مسائل بھی مسلمہ عورت ہی کے مانند ہیں، البتہ بعض فقہاء نے اس کے بالوں کو مستثنیٰ کیا ہے، الخیانیہ، ھ)۔

توضیح: مرد اپنی بیوی، یا حلال باندی یا بت پرست مجوسیہ باندی کے بدن کو کس حد تک دیکھ سکتا ہے، یا چھو سکتا ہے، ایک بستر پر اپنی بیوی اور باندی کو یا دو بیویوں کو یا دو باندی کو جمع کرنا مسائل کی تحقیق اور تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ۔

قال وينظر الرجل من ذوات محارمه الى الوجه والرأس والصدر والساقين والعضدين ولا ينظر الى ظهرها وبطنها وفخذها والاصل فيه قوله تعالى ﴿ولا يبدين زينتهن الا لبعولتهن﴾ الاية، والمراد والله اعلم مواضع الزينة وهي ماذكرنا في الكتاب ويدخل في ذلك الساعد والاذن والعنق والقدم لان ذلك مواضع الزينة بخلاف الظهر والبطن والفخذ لانها ليست مواضع الزينة ولان البعض يدخل على البعض من غير استيذان واحتشام والمرأة في بيتها في ثياب مهنتها عادة فلو حرم النظر الى النظر الى هذه المواضع ادى الى الحرج وكذا الرغبة تقل للحرمة الموبدة فقل ما تشتهي بخلاف ما ورائها لانها لا تنكشف عادة والمحرم من لا تجوز المناكحة بينه وبينها على التابيد بنسب كان اوبسبب كالرضاع والمصاهرة لوجود المعنين فيه وسواء كانت

المصاهرة بنكاح اوسفاح في الاصح لما بينا.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ایک مرد کے لئے یہ بات جائز ہے کہ اپنی زندگی بھر کے لئے حرام عورتوں مثلاً ماں، بہن، خالہ، اور پھوپھی، کی چہرہ وسر وسینہ وپنڈلی اور بازو کی طرف دیکھے (ف: ان اعضاء کے حکم ہی میں ان کے سر کے بال و پستان و بانہیں و ہتھیلی اور قدم بھی داخل ہیں اور یہ محارم ہمیشہ کیلئے حرام عورتوں کی حرمت خواہ نسب اور خاندان ورشتہ داری کی وجہ سے ہو جیسے ماں و بہن و بیٹی و خالہ اور پھوپھی وغیرہ یا رضاعت یعنی بچپن میں دودھ پینے یا پلانے کی وجہ سے ہو جیسے دودھ ماں یا دودھ شریک بہن وغیرہ یا نکاح کے رشتہ سے ہو جیسے بیوی کی ماں (ساس) اور نانی وغیرہ یا ہمبستری کی وجہ سے ہو جیسے مملوکہ باندی یا جس باندی سے ہمبستری ہو چکی ہو اس کی ماں وغیرہ اور خواہ اپنے لڑکے کی منکوحہ یا باپ کی ہمبستر ماں ہونے کی وجہ سے ہو، لیکن مذکورہ اعضاء جن کا دیکھنا جائز ہے ان میں سے کسی عضو پر شہوت کے ساتھ نظر ہو تو یہ حلال نہ ہوگا یعنی حرام ہوگا، لیکن اگر اس بات کا گمان غالب ہو کہ دیکھنے سے شہوت بھڑک جائیگی تب اسے اپنی نظر نیچی کر لینا چاہئے اور اگر اپنی ذات سے ان باتوں کا خوف نہ ہو تو دیکھنے میں کوئی حرج نہیں ہے، **الکرخی عن محمدؒ**، ع)۔

ولا ينظر الى ظهرها الخ: اور مرد اپنی محرم عورتوں کی پیٹھ و پیٹ اور ران کی طرف نہ دیکھے، (ف: اس کی پہلو کا بھی یہی حکم ہے، المحیط)۔ **والاصل فيه الخ**: ان کے دیکھنے کے جائز ہونے کی اصل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے، **وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ اِلَّا لِبُعُوْلَتِهِنَّ الاية** یعنی اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو حکم دیا ہے کہ وہ اپنی زینت ان لوگوں کو جن کا بیان ابھی آتا ہے ان کے سوا کسی کو نہ دکھلائیں، کن کو دکھانا جائز ہے، وہ یہ ہیں اپنے شوہر، اپنے باپ، اپنے شوہر کے باپ (سسر) اپنے بیٹے اپنے شوہر کے بیٹے (سوتیلے بیٹے) اپنے بھائی اپنے بھائی کے بیٹے (آخر آیت تک خود دیکھ لیں) میں مترجم نے ان تمام لوگوں کو اپنی تفسیر میں کافی وضاحت کے ساتھ بیان کر دیا ہے. جی چاہے تو وہاں دیکھ لیا جائے) خلاصہ یہ ہوا کہ ان لوگوں کو عورتیں اپنی زینت دکھا سکتی ہیں کہ یہ ان کے لئے جائز ہے۔

والمرادو الله اعلم الخ: اور زینت سے زینت کی جگہیں مراد ہیں، واللہ تعالے اعلم (ف: یعنی مذکورہ عورتیں اپنی زینت کرنے کی جگہیں تمام مردوں سے چھپائیں سوائے ان مذکور لوگوں کے کیونکہ ان اعضاء کے بغیر اپنی زینت کو دکھلانا ممکن نہیں ہے، اور صرف زیور دکھانا کسی عورت کے لئے کسی شخص کے حق میں ممنوع نہیں ہونا چاہئے تو اس سے مراد وہ اعضاء ہوئے جہاں زینت ہوتی ہے)۔ **وهي ما ذكرنا الخ**: اور وہ اعضاء وہی ہیں جو ہم نے ابھی کتاب میں بیان کئے ہیں، (ف: یعنی چہرہ و سر وغیرہ آخر تک)۔

ويدخل في ذلك الخ: ان بیان کردہ جگہوں میں بانہیں (بازو) کان وگردن اور قدم بھی داخل ہیں، کیونکہ یہ سب بھی زینت کی جگہیں ہیں، (ف: اور پستان کو بظاہر اس وجہ سے ان میں داخل سمجھا گیا ہے کہ جب سینہ بھی زینت کی ایک جگہ ہے اور اس کا دیکھنا جائز ہوا، اور اس کا دیکھنا پستان کے دیکھے بغیر ممکن نہیں ہے جس سے یہ ثابت ہوا کہ یہ پستان زینت کی جگہ نہیں ہے پھر بھی اجازت کی جگہیں کسی طرح بھی نہیں ہیں، (ف: اسی لئے ناف کے نیچے سے گھٹنے تک دیکھنا جائز نہیں ہے، اسی طرح کمر بھی جائز نہیں ہے، اگر چہ کفار کی طرح کچھ لوگ اس پر زنجیر اور زنار وغیرہ باندھتے ہیں تو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے، اسی لئے عورت ناف کے نیچے کوئی زیور لٹکالے تو اس کا کچھ اعتبار نہ ہوگا، اس کے علاوہ ظاہری زینت کی جگہیں بھی مراد ہیں، الحاصل ان اعضاء پر نظر کرنے کے جائز ہونے کی دلیل ایک تو مذکورہ آیت ہے، اور دوسری دلیل جو عقلی ہے وہ یہ ہے کہ محرم رشتہ دار ہر وقت ایک دوسرے کے پاس اجازت لئے بغیر بھی آتے جاتے رہتے ہیں، اور عورتیں اپنے گھروں میں عام سے کپڑوں میں کسی خاص اہتمام کے بغیر اپنے اپنے کاموں میں لگی رہتی ہیں، عمومی عادت ایسی ہی ہے، (ف: یعنی یہ کپڑے ایسے ہوتے ہیں کہ ان کے پہنے ہونے کی صورت میں بھی اکثر ہاتھ پاؤں وغیرہ کھلے رہتے ہیں)۔

فلو حرم النظر الخ: پس اگر ان اعضاء کی طرف نظر کرنے کو بھی حرام کر دیا جاتا تو اس سے سخت حرج لازم آتا ہے، (ف: حالانکہ اللہ تعالیٰ نے صاف اعلان کر دیا ہے کہ ہم نے دین میں حرج باقی نہیں رکھا ہے لہذا یہ معلوم ہوا کہ جس کام سے حرج پیدا ہو جائے وہ دین میں سے نہیں ہے، لیکن یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ اس دلیل کی بنیاد اس بات پر رکھی گئی ہے کہ گھروں میں آمد ورفت اجازت کے بغیر ہو حالانکہ صحیح حدیث میں ہے کہ ان کے بارے میں اجازت لینے کے متعلق یہ دریافت کیا گیا کہ ان کے لئے اجازت لینی ضروری ہے، تو

جواب میں ارشاد فرمایا گیا کہ ضرور، اور کیا تم یہ بات پسند کرو گے کہ اپنی ماں کو ننگی دیکھو، لوگوں نے جواب دیا کہ یہ بات تو ہمیں پسند نہیں ہے، تب فرمایا کہ اجازت لیا کرو، اور یہ بھی جواب ہو سکتا ہے کہ اجازت لینا یہاں واجب نہیں ہے، اس لئے اجازت کے بغیر آنا جائز ہو گیا، اور دلیل پوری ہو گئی)۔

وکذاالرغبة الخ: اسی طرح یہ بھی ایک دلیل ہے کہ ہمیشہ کی حرمت کی وجہ سے ایسی عورتوں کی طرف رغبت کم ہو جاتی ہے اسی لئے ان کی طرف شہوت سے دیکھنا بہت ہی کم اور اتفاقاً ہو سکتا ہے۔ **بخلاف ماوراء الخ**: برخلاف ان بیان کی ہوئی جگہوں کے علاوہ جگہوں کے، کہ یہ جگہیں عموماً کھولی نہیں جاتیں یا کھول کر دیکھی نہیں جاتی ہیں، (ف: یعنی ان کے ڈھانکے رکھنے میں حرج لازم نہیں آتا ہے اسی لئے ان کو پردہ میں رکھنا ہی فرض باقی رہ گیا)۔

والمحرم من لاتجوز الخ: اس جگہ سے وہ عورتیں مراد ہیں جن کے ساتھ زندگی میں کبھی بھی نکاح کرنا جائز نہ ہو یعنی وہ ہمیشہ کے لئے حرام ہوں، خواہ نسب کی وجہ سے ہو جیسے ماں وغیرہ یا کسی سبب وغیرہ کے ہو جیسے کہ رضاعت یعنی دودھ پینے یا پلانے کی وجہ سے ہو یا دامادی رشتہ ہونے کی وجہ سے ہو کیونکہ دونوں باتیں اس میں بھی موجود ہیں، (ف: کہ رضاعی ماں بہنیں یا اپنی حقیقی ساس وغیرہ کی خدمت میں بھی اجازت خاص کے بغیر ہی آمدورفت رہتی ہے لہٰذا ان رشتوں میں بھی ضرورت باقی رہ گئی، اور ہمیشہ کے لئے جس سے حرمت ہوتی ہے اس کی دلی رغبت بہت ہی کم ہوا کرتی ہے)۔

وسواء کانت المصاهرة الخ: اور یہ مصاہرت یعنی دامادی کا رشتہ خواہ جائز طریقہ یعنی نکاح سے ہو یا ناجائز طریقہ یعنی زنا سے ہو، اور قول اصح میں یہ دونوں صورتیں ہی حکم میں برابر ہیں ان ہی وجوں سے جو اوپر بیان کی گئیں، (ف: کہ ان میں ہمیشہ کی حرمت کی وجہ سے رغبت نہیں ہوتی ہے اور بلا اجازت آمدورفت کی ضرورت پوری پائی جاتی ہے، ک، اور اس بات میں بھی کچھ شک نہیں ہے کہ اگر کوئی رشتہ داری نکاح یا ملک یا شبہ کی وجہ سے ہو یعنی جائز سبب یا شبہ کے ساتھ ہو تو بلا خوف اس کے ساتھ تنہائی میں بیٹھنا اور سفر کرنا سب جائز ہے، لیکن اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ یہ حرمت زنا کی وجہ سے آئی ہو مثلاً کسی نے ہندہ سے زناء کیا تو اس زانی پر ہندہ کی ماں بھی ہمیشہ کے لئے حرام ہو جائیگی جیسے کہ ہندہ کی بیٹی زانی پر حرام ہو گی، مگر بعض علماء کے نزدیک ہندہ کی بیٹی کے ساتھ تنہائی میں اس مرد کو نہیں بیٹھنا چاہئے، قدوریؒ کا بھی اس مسئلہ کی طرف رجحان ہے، اور ہم بھی اسی قول کو قبول کرتے ہیں، کیونکہ اس میں حرمت مصاہرۃ مان لی گئی ہے وہ تو احتیاط پر عمل کرنے کی وجہ سے ہے، ع۔

توضیح: المحارم سے کیا مراد ہے اور اس میں کون کون سے رشتے داخل ہیں، ایک مرد اپنے محارم کے کن اعضاء کو دیکھ سکتا ہے اور کن اعضاء کو نہیں دیکھ سکتا ہے، تفصیل مسائل، اقوال علماء، دلائل مفصلہ۔

قال ولا باس بان يمس ما جازان ينظر اليه منها لتحقق الحاجة الى ذلک في المسافرة وقلة الشهوة للمحرمية بخلاف وجه الا جنبية وكفها لا يباح المس وان ابيح النظر لان الشهوة متكاملة الا اذا كان يخاف عليها اوعلي نفسه الشهوة فحينئذ لا ينظرو لا يمس لقوله عليه السلام العينان تزنيان وزناهما النظر واليدان تزنيان وزناهما البطش وحرمة الزنا بذوات المحارم اغلظ فيجتنب.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے، ذوات محارم میں سے کسی کے جس عضو کو دیکھنا جائز ہے اس کو ہاتھ لگانے میں بھی حرج نہیں ہے، کیونکہ سفر میں اس کی بھی ضرورت پڑ جاتی ہے، اور اس کے حرام ہونے کی وجہ سے اس سے دلی رغبت بھی اتفاقیہ ہی ہو جاتی ہے (ف: بلکہ پاک طبیعت انسان کو ان کی طرف رغبت بالکل نہیں ہوتی ہے)۔

بخلاف وجه الاجنبية الخ: بخلاف اجنبیہ عورت کے چہرہ اور ہتھیلی کے کہ اس کو چھونا مباح نہیں ہے، اگرچہ اسے دیکھنا جائز کہا

گیا ہے کیونکہ ان کی طرف پوری شہوت ہوتی ہے، (ف: یہانتک کہ ان سے نکاح اور مجامعت وغیرہ سب مباح ہے، تو ان کی طرف جانبین سے رغبت ہوتی ہے، ایسی صورت میں اگر ہاتھ لگانے کی بھی اجازت دے دی جائے تو دنیا میں بہت فساد پیدا ہو جائینگے، اور محارم کے معاملے میں چونکہ ایسی رغبت تقریباً نہ ہونے کے برابر ہے اور ان سے ملنے جلنے کی ضرورت بھی بہت ہوتی ہے کیونکہ سفر کی حالت میں اکثر اپنے محرم کو سواری پر سوار کرنے اور اتارنے میں ضرورت ہوتی ہے اور حضر یعنی اپنے گھر میں رہتے ہوئے بھی علاج وغیرہ کے موقع میں اس کی ضرورت آتی رہتی ہے، اس کے علاوہ نص سے بھی اس کا ثبوت ہے چنانچہ مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ اپنی صاحبزادی سیدۃ النساء فاطمہؓ کے سر کو بوسہ دیتے اور جب سفر سے تشریف لاتے تو پہلے اپنی صاحبزادی کے گھر تشریف لے جاتے اور گلے سے لگا کر سر کا بوسہ دیتے اور حضرت حسنؓ سے روایت ہے کہ اپنی والدہ حضرت سیدۃؓ کا سر چومتے تھے، محمد بن حنفیہؒ سے روایت ہے کہ وہ اپنی والدہ کے سر میں کنگھی کیا کرتے تھے، محمد بن المنکدرؒ سے روایت ہے کہ میں نے رات بھر اپنی والدہ کے پاؤں دابے، اور میرے بھائی ساری رات نماز پڑھنے میں مشغول رہتے، لیکن مجھے یہ بات پسند نہیں ہے کہ میری اس خدمت کے عوض ان کی نماز ہو جائے، کرخیؒ نے امام محمدؒ سے روایت کی ہے کہ اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ آدمی اپنی محرم عورتوں مثلاً ماں وغیرہ کے بال چھوئے اور اس کا بوسہ لے اور اس میں تیل لگائے اور اس کی پنڈلیاں اور پاؤں دبائے یا اس کا سینہ و پستان و بازو و چہرہ و ہاتھ چھوئے، اور جس عضو کا دیکھنا مکروہ ہے اس کا چھونا اس شرط سے مکروہ ہے کہ بدن ننگا ہو، اور اگر ننگا نہ ہو اور اس کو سوار کرنے کی ضرورت ہوئی تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اور اس کی پیٹھ اور پیٹ پکڑ لینے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے، مع، اس میں کچھ تفصیل بھی ہے، م۔

الا اذا کان یخاف الخ: البتہ اگر ذات محرم کی طرف سے شہوت کا خوف ہو یا اپنے نفس سے شہوت کا خوف ہو تو اس وقت اسے نہ دیکھے اور نہ اسے ہاتھ لگائے۔ **لقولہ علیہ السلام الخ**: رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ آنکھیں زنا کرتی ہیں اور ان کا زنا کرنا بری نظر سے دیکھنا ہے اور دونوں ہاتھ زنا کرتے ہیں ان کا زنا کرنا ہے اسے پکڑ لینا (ف: پوری حدیث اس طرح ہے کہ حضرت ابوہریرۃؓ نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے آدمی پر اس کے زنا کا جو حصہ لکھدیا ہے وہ لامحالہ اسے حل کر رہے گا، اس میں دونوں آنکھوں کا زنا اس کی طرف سے بری نگاہ ڈالنی ہے، اور دونوں کانوں کا زنا کرنا کان لگانا ہے اور زبان کا زنا کلام کرنا ہے، پھر دونوں ہاتھ کا زنا کرنا اس سے کسی کو پکڑنا ہے، اور دونوں پاؤں بھی زنا کرتے ہیں اور ان کا زنا کرنا چل کر جانا ہے، اور دل کا زنا کسی کی خواہش اور تمنا کرنا ہے، اور آخر میں مخصوص شرم گاہ اس خواہش کی تصدیق یا تکذیب کر دیتی ہے یعنی اسے کر ڈالتی ہے یا اسے چھوڑ دیتی ہے، رواہ مسلم۔

وحرمۃ الزنا الخ: اور ان محرم عورتوں کے ساتھ زنا کرنا انتہائی برا اور بدترین کام ہے اس سے بچنے کی پوری کوشش کرنی چاہئے، (ف: اور اگر سفر میں ہاتھ لگانے کی انتہائی ضرورت پڑ جائے تو ہاتھ میں کپڑا وغیرہ لپیٹ کر ہاتھ لگائے تا کہ ہاتھ میں اس کی گرمی اور نرمی محسوس نہ ہو، اور دل سے بھی کوشش کرے کہ اس قسم کا اثر اس پر کچھ بھی باقی نہ رہے پھر اتارے یا سوار کرے، جیسا کہ امام محمدؒ سے مروی ہے، حاصل کلام یہ ہوا کہ اپنی محرمات کی طرف سے یوں ہی بری رغبت نہیں ہوتی ہے، اس لئے انسان کو ان کا دیکھنا اور چھونا بھی جائز ہے)۔

توضیح: اپنی محرمات کو دیکھنے ہاتھ لگانے، سفر میں لے جاتے ہوئے ان کو اتارنے، سوار کرنے، ان کے ساتھ تنہائی میں رہنے، ان کے ہاتھ پاؤں دبانے، کے احکام، تفصیل، دلائل مفصلہ۔

ولا باس بالخلوۃ والمسافرۃ بھن لقولہ علیہ السلام لا تسافر امراۃ فوق ثلثۃ ایام ولیالیھا الا ومعھا زوجھا اوذو رحم محرم منھا وقولہ علیہ السلام الا لایخلون رجل بامراۃ لیس منھا بسبیل فان ثالثھما الشیطان والمراد اذالم یکن محرما فان احتاجت الی الارکاب والانزال فلا باس بان یمسھا من وراء ثیابھا ویاخذ ظھرھا وبطنھا

دون ما تحتهما اذا امنا الشهوة فان خافها علىٰ نفسه اوعليها يقينااوظنا اوشكا فليجتنب ذلك بجهده ثم ان امكنها الركوب بنفسهايمتنع عن ذلك اصلا وان لم يمكنهايتكلف بالثياب كيلا تصيبه حرارة عضوها وان لم يجد الثياب يدفع الشهوة عن قلبه بقدر الامكان.

ترجمہ: اوران محرم عورتوں کے ساتھ تنہائی میں رہنے اوران کو لے کر سفر میں جانے میں کوئی حرج نہیں ہے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ عورت تین دن رات یا اس سے زیادہ دن کے سفر میں اپنے شوہر یا ذورحم محرم کے بغیر نہ جائے، (ف: اس کی روایت مسلم نے حضرت ابوسعیدؓ سے کی ہے، لیکن بخاری میں دوہی دن ہیں، اور صحیحین میں ابن عمرؓ تین دن سے زیادہ کا ذکر ہے، اور بخاریؒ ہی کی ایک اور روایت میں تین دن کا لفظ ہے، اور صحیحین کی حدیث جو حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے اس میں ایک رات دن ہے، اوراس کی روایت ابوداؤد وابن حبان اور حاکم نے کی ہے، اورایک روایت ایک روز کی مسافت اوردوسری روایت میں ایک رات کی مسافت ہے جوکہ مسلم کی روایت ہے، منذریؒ نے مختصر میں کہا ہے کہ ان روایتوں میں آپس میں تباین وتضاد ہے، طحاویؒ نے کہا ہے کہ شریعت مین مسافرت کے لئے تین دن کومعیار مقرر کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ اس سے کم کا حکم اس کے خلاف اور قابل قبول نہیں ہے، چنانچہ امام ابوحنیفہ وامام ابویوسف اور امام محمد رحمھم کا یہی قول ہے، اور تین دن کی حرمت میں سارے آثار متفق ہیں ان میں اختلاف نہیں ہے مگراس سے کم میں سب مختلف ہیں اس لئے اختلافی اقوال کوچھوڑ کر اتفاقی قول ہی کوقبول کرنا بہتر ہے، مع، اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ کتاب الحج میں یہ مسئلہ بہت زیادہ تحقیق وتفصیل کے ساتھ گزرچکا دہیں دیکھ لینا چاہئے م۔اس موقع میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ عام طور سے کسی بھی جگہ کسی بھی عام عورت کے ساتھ مرد کی موجودگی اور تنہائی کومنع کیا گیا ہے خواہ محرم ہو یا غیرمحرم ہو کیونکہ تنہائی میں ہونے سے ہی شہوت بھڑکتی ہے، توپھردودوتین دن کی تنہائی میں ایک ساتھ رہنے کوکس طرح جائز سمجھا رہا ہے، چنانچہ۔

قوله عليه السلام الالا يخلون الخ: فرمان رسول اللہ ﷺ ہے کہ خبردار کوئی مرد کسی ایسی عورت کے ساتھ تنہائی میں نہ رہے، جس کے ساتھ رہنے کی گنجائش نہ ہو کیونکہ ایک ساتھ دو کے رہنے سے تیسرا فرد شیطان بھی ان میں شریک ہوجاتا ہے (ف: کیونکہ شیطان کے لئے فریب اور وسوسے ڈالنے کا یہ خاص موقع مل جاتا ہے اس کی روایت ترمذی ونسائی وابن حبان اور حاکم نے حضرت عمرؓ کی حدیث سے کی ہے، اور ترمذی نے کہا ہے کہ صحیح ہے، اورابن حبان نے حضرت جابرؓ کی حدیث کی روایت کی اوراحمد نے عامرؓ کی حدیث کی روایت کی اورالطبرانی نے ابن عمرؓ کی حدیث کی روایت کی الہدایہ حدیث صحیح ہے، اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں اس بات کی قید ہے کہ جس کے ساتھ رہنے کی گنجائش نہ ہو، کیونکہ یہ گنجائش کبھی ایک حلال نکاح کے ذریعہ نکلتی ہے توکبھی باندی کا مالک ہونے کی وجہ سے ہوتی ہے، اورکبھی اس وجہ سے بھی کہ اس کے ساتھ ہمیشہ کے لئے حرام ہونا بھی ہے، کیونکہ محرمات کے سامنے ہونے سے ایک دوسرے کودیکھ سکتا ہے پاس بیٹھ سکتا ہے اورضرورت پرخدمت بھی کرسکتا ہے، البتہ اگر عورت اجنبیہ ہوتو اس کے ساتھ مل بیٹھنے کی کوئی گنجائش نہیں ہوتی ہے، اس لئے اس حدیث کی وجہ سے کوئی اعتراض نہیں ہوسکتا ہے)۔

والمراداذالم يكن الخ: اوراس حدیث کی مراد یہ ہے کہ ویسی تنہائی اسی وقت ممنوع ہوگی جبکہ اس میں محرم نہ ہو، (ف: یاعورت کا خاوند یا مولیٰ نہ ہو، اس پر عینیؒ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ حدیث توصحابہ کی ایک بڑی تعداد سے مروی ہے لیکن کسی میں بھی یہ لفظ نہیں ہے کہ **ليس منها بسبيل** کہ ساتھ رہنے کی کوئی گنجائش نہ ہو جس کا مطلب یہ ہوا کہ تمام روایتوں میں مطلقا عورت کے ساتھ تنہائی کی ممانعت ہے، چنانچہ حضرت عمرؓ کی حدیث میں ہے کہ مقام جابیہ میں حضرت عمرؓ نے وعظ کہنے کے لئے خطبہ دیتے ہوئے فرمایا کہ اے لوگو میں تم میں اس طرح کھڑا ہوا جیسے رسول اللہ ﷺ ہم میں کھڑے ہوئے تھے، اس کے بعد فرمایا اے میرے صحابہ میں آپ کو یہ وصیت کرنے کے لئے کھڑا ہوا ہوں، تمہارے بعدان لوگوں کو جو تمہارے متصل آئینگے پھر جھوٹ پھیل جائے گا، یہانتک کہ آدمی قسم کھائے گا حالانکہ قسم کھانے کی کوئی ضرورت نہ ہو نہ کسی نے اسے قسم کھانے کے لئے کہا ہو، اوروہ خواہ مخواہ لوگوں میں گواہی بھی دے گا حالانکہ اس سے اس کا مطالبہ نہیں کیا گیا ہو، خبردار رہو بہت محتاط رہو کہ کوئی مرد کسی عورت کے ساتھ تنہائی میں نہ رہے، کہ ان کے ساتھ ان کا تیسرا فرد

شیطان ہو جائے گا، اور ہر حال میں، جماعت کے ساتھ رہنے کی کوشش کرو، اور خبر دار تم متفرق ہونے سے بچو کیونکہ شیطان ایک کے ساتھ ہے، لیکن دو ہونے سے دور ہو جاتا ہے، ترمذیؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے، اور ابن حبان نے بھی اس کی روایت کی ہے، الخ، خلاصہ یہ ہے کہ ان لوگوں نے طوالت کے ساتھ روایتیں کی ہیں، اور بہترین استدلال حضرت جابرؓ کی حدیث سے کیا جاتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ کوئی مرد کسی عورت کے ساتھ رات میں نہ رہے سوائے اس شخص کے جس کا اس سے نکاح ہو چکا ہو یا اس کا ذی رحم محرم ہو، رواہ مسلم، اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس زمانہ میں ظاہر حدیث پر ہی فتویٰ دیا جائے کیونکہ ہمارا اصول ہے کہ جس موقع میں کسی بات سے گناہ کا خوف ہو اس سے احتراز کرنا واجب ہوتا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم؛ م۔

فان احتاجت الی الا رکاب الخ: اور اگر سفر کی حالت میں ایسی محرم کو سواری پر سوار کرنے یا اسے اتارنے کی ضرورت پڑ جائے، (ف: اور وہ شخص جو اس کا محرم ہے خود موجود ہو)۔ **فلا باس بان یمسھا الخ:** تو اس مرد کو اس محرم عورت کے کپڑوں کے اوپر سے اس کی پیٹھ اور پیٹ کو چھونے اور پکڑنے میں اور پکڑ کر اتارنے اور چڑھانے میں کوئی حرج نہیں ہے، لیکن اس کے پیٹ پیٹھ کے نیچے کے بدن کے حصہ کو نہ پکڑے، اس شرط کے ساتھ دونوں کو اپنے اوپر شہوت سے امن ہو، (ف: یعنی سواری پر چڑھانے اور اتارنے کی ضرورت کے موقع پر کپڑے کے اوپر سے پیٹ اور پیٹھ کو چھونا اور پکڑ کر چڑھانا اور اتارنا اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ دونوں طرف سے شہوت سے امن ہو، اور اس حالت میں بھی کمر سے نیچے کے جسم کو نہ پکڑے اور نہ چھوئے کیونکہ بسا اوقات اسے جسم سے بے اختیاری سی ہو جاتی ہے پھر چھونے کے باوجود نہ دیکھے کیونکہ پیٹ اور پیٹھ سارا جسم عورت یعنی شرم و حیا اور پردہ کے اعضاء ہیں اور ایسے اعضاء پر خواہ وہ عورت محرم ہو یا اجنبیہ ہو نظر کرنا سب سے حرام ہے، اور اگر اس پر ایسے باریک کپڑے ہوں کہ ان کے نیچے سے بدن نظر آئے تو بھی ان کو دیکھنا حرام ہے، جیسے اس عورت کو ایسے کپڑے پہننا مکروہ ہے، اور اگر بدن پر کپڑے گاڑھے ہوں تو پھر نظر کرنے سے کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ اس وقت حقیقت میں کپڑوں پر ہی نگاہ ہوگی، اور میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر بدن پر ایسے چست اور تنگ کپڑے ہوں گویا کہ اس کے بدن پر کوئی جھلی لپیٹ دی گئی ہو، جن سے پورا بدن اور اس کی بناوٹ نظر آ رہی ہو جیسے کہ اکثر بیہودہ عورتوں کی وضع ہوتی ہے تو وہ بھی میرے نزدیک باریک کپڑے ہی کے حکم میں ہے، کیونکہ اصل حکم تو اس کے ماتحت بدن کی حفاظت اور اس کو پردہ میں رکھنے کا ہے، اور قیمت میں بھی ایسے کپڑوں میں خاص فرق نہیں ہوتا ہے، اسی لئے ایسے کپڑوں پر نگاہ کرنے کا وہی حکم ہے جو بدن پر نگاہ کرنے کا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، اس ذاتی خیال کو لکھنے کے بعد میں نے محیط میں بھی تصریح کے ساتھ یہی حکم مذکور کیا ہے، جیسا کہ ہندیہ میں ہے، اور جب کپڑے گاڑھے اور موٹے ہوں تو کپڑوں کے اوپر سے صرف پیٹ اور پیٹھ کو چھونے اور پکڑنے اور ان پر نظر کئے بغیر سوار کرنے اور اتارنے میں کوئی حرج نہیں بلکہ جائز ہے، لیکن اس شرط کے ساتھ کہ دونوں کو شہوت سے امن ہو۔

فان خاف علی نفسہ الخ: اور اگر مرد کو اس حالت میں خود اپنے اوپر یا اس محرم عورت کی طرف سے برے خیالات میں پڑ جانے کا خوف ہو خواہ یقین کے طور پر یا گمان غالب ہو یا شک ہو تو اپنے طور پر مرد کو بھی کوشش کرنی چاہئے کہ اس خیال کو دل میں جگہ نہ دے اور ایسے خیالات سے دور ہو جائے، (ف: یعنی ایسی شہوت اور خواہش کے باوجود سفر میں سواری پر سوار کرنا یا اس سے اتارنا چونکہ انتہائی مجبوری کا کام ہے اس لئے اپنے آپ کو قابو میں رکھ کر خیالات پر قابو پانے کی کوشش جاری رکھنا اور شیطانی وسوسوں سے خود کو بچانا بھی واجب ہے، پھر اپنے اوپر شہوت کے غالب آنے کا یقین اسی طور سے ہوتا ہے کہ دل میں اس وقت بھی اسی قسم کی خواہش ہو اور محرم عورت کی طرف سے بھی صراحت کے ساتھ اس کا اظہار ممکن ہو، لیکن تقویٰ اور نیک بختی کے خیال سے اس سے بچنے کی خود بھی کوشش کرے اور اس طرح وہ عورت بھی مسئلہ معلوم کر کے ان خیالات سے بچنے کی کوشش کرے واللہ تعالیٰ اعلم؛ م، یہ ساری تفصیل اسی وقت کی ہے جبکہ مرد کو اتارنے اور چڑھانے میں مدد کرنے پر مجبوری ہو، کیونکہ۔

ثم ان امکنھا الخ: اگر عورت کے لئے یہ ممکن ہو کہ وہ خود اپنے طور پر سوار ہو سکے یا اس سے اتر سکے (ف: خواہ ہر جگہ ہی ایسا ہو یا کسی جگہ) تو یہ مرد اس کو ہاتھ لگانے سے بچنے کی پوری کوشش کرے، (ف: چنانچہ اگر ایک جگہ مجبوری کی حالت میں چارہ نہ ہو اور اس

نے اسے سوار کردیا، لیکن آگے بڑھ کر ایسی جگہ پر ایسی اونچی نیچی جگہ مل گئی جس کی اونچی جگہ کی مدد سے وہ خود تنہا اتر سکتی ہو یا سوار ہو سکتی ہو اس وقت وہ مرد اس کی مدد نہ کرے بلکہ کنارہ ہو جائے۔ وان لم یمکنھا الخ: اور اگر عورت کو خود سے سوار کی وجہ سے کسی طرح سے ممکن ہی نہ ہو تو مرد کو چاہئے کہ انتہائی احتیاط کے ساتھ اپنے ہاتھوں میں کپڑے لپیٹ لے تا کہ اس مرد کو اس عورت کے بدن کی گرمی بالکل محسوس نہ ہو، (ف: کہ کوشش اور تدبیر کا ایک طریقہ یہ بھی ہے)۔

وان لم یجد الخ: اور اگر اپنے ہاتھوں میں لپیٹنے کے لئے اس جگہ کوئی دوسرا کپڑا میسر نہ ہو سکے تو کم از کم یہ کرے کہ جہاں تک ممکن ہو اپنے دل سے ایسے خیال بد کو دور کرنے کی کوشش کرے، (ف: اس جگہ یہ مسئلہ معلوم ہوا کہ اگر سوار شروع کرتے وقت ہی مرد کو اس بات کا اندازہ ہو جائے یا خطرہ ہو جائے کہ راستہ میں ایسے برے خیالات سے گزرنا پڑے گا تو اسی وقت اس کے ساتھ سفر نہیں کرنا چاہئے البتہ اگر کوئی خاص شرعی ضرورت سامنے آ کر اسے مجبور کردے، کیونکہ ایسی حالت میں حاجت اور ضرورت ہی کا اعتبار ہوگا، اور شاید کہ شہوت کی حالت میں ضرورت کا اعتبار ہو جائے، واللہ تعالیٰ اعلم، اور اب یہ مسئلہ کہ غیر کی مملوکہ باندی کو دیکھنے کا کیا حکم ہے تو اس کا حکم یہ ہے جو ابھی معلوم ہوگا)۔

توضیح: محرم عورتوں کے ساتھ تنہائی میں اپنا سفر میں جانا کیسا ہے اگر ایسی محرم عورت کو سفر میں لے جانے کی ضرورت مجبور کرے تو انسان کیا کرے، بالخصوص جب دوران سفر شہوت کا بھی خطرہ ہو، خواہ سفر شروع کرنے سے پہلے یا دوران سفر یہ کیفیت ہو جائے، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ۔

قال وینظر الرجل من مملوکة غیرہ الی ما یجوز ان ینظر الیه من ذوات محارمه لانها تخرج لحوائج مولاها وتخدم اضیافه وهی فی ثیاب مهنتها فصارحا لها خارج البیت فی حق الاجانب کحال المراۃ داخله فی حق محارم الا قارب وکان عمر رضی الله عنه اذا رای جاریة متقنعة علاها بالدرۃ وقال الق عنک الخمار یادفار اتتشبهین بالحرائر ولا یحل النظر الی بطنها وظهرها خلا فالما یقوله محمد بن مقاتل انه یباح الا الی مادون السرۃ الی الرکبة لانه لا ضرورۃ کما فی المحارم بل اولی لقلة الشهوۃ فیهن وکما لها فی الاماء ولفظة المملوکة تنتظم المدبرۃ والمکاتبة وام الولد لتحقق الحاجة والمستسعاۃ کالمکاتبة عند ابی حنیفة علی ما عرف واما الخلوۃ بها والمسافرۃ معها فقد قیل یباح کما فی المحارم وقد قیل لا یباح لعدم الضرورۃ وفی الارکاب والا نزال اعتبر محمد فی الاصل الضرورۃ فیهن وفی ذوات المحارم مجرد الحاجة.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ، ایک مرد کے لئے دوسرے کی باندی کے جسم کے ان حصوں کو دیکھنا جائز ہے جن کو وہ اپنی محرم عورتوں کے بدن کے حصوں کو دیکھ سکتا ہے، (ف: یعنی اپنی ماں، بہن، وغیرہ محرم عورتوں میں سے جن اعضاء کو وہ دیکھ سکتا ہے ان ہی اعضاء کو غیر شخص کی باندی میں سے بھی دیکھ سکتا ہے اور یہ بات کلیہ کے طور پر پہلے بتائی جا چکی ہے کہ یہ حکم صرف عورت کے بدن کو عام حالت میں دیکھنے کا ہے، کیونکہ شہوت کے ساتھ کسی بھی اجنبیہ کے بدن کو دیکھنا اور ہاتھ لگانا جائز نہیں ہے، جس کا ماحصل یہ ہوا کہ مرد کے لئے اپنی محرمات میں سے جو اعضاء اس کے لئے جسم عورت سے نہیں ہیں وہی غیر کی مملوکہ باندی میں سے عورت نہیں ہیں اگر چہ وہ بالغہ اور جوان ہو)۔

لانها تخرج الخ: کیونکہ وہ باندی اپنے مالک کی خدمت کے لئے نکلنے پر مجبور ہے، اسی طرح سے مالک کے گھر میں آنے والے مہمانوں کی مہمانداری اور تواضع کرنے پر مجبور ہے جبکہ وہ عام استعمال کے کپڑوں میں رہتی ہے، (ف: چونکہ عام طور پر کام کاج کے موقع پر بالخصوص گھروں میں رہتے ہوئے بالکل ہی عام استعمال کے کپڑے ہی بدن پر ہوتے ہیں اور ایسے ہی کپڑوں میں رہ کر کام میں آسانی

بھی ہوتی ہے، اس لئے عموماً تمام بدن ڈھکا ہوا نہیں ہوتا ہے یہانتک کہ اکثر پنڈلیاں اور بازو بھی وہ کھول کر رہتی ہیں، اور گھر کے اندر و باہر کے تمام کام کرتی رہتی ہیں اس کے بغیر چارہ بھی نہیں ہے)۔

فصار حالها الخ: تو گھر سے باہر اجنبی مردوں کے حق میں مملوکہ باندی کا حال ایسا ہو گیا جیسے آزاد عورت کا حال اپنے محرم رشتہ داروں کے درمیان ہوتا ہے (ف: محرم رشتہ داروں سے یہاں بھی وہی عورتیں مراد ہیں جن کے ساتھ عورت کا نکاح ہمیشہ کے لئے حرام ہو خواہ کسی بھی سبب سے ہو، خواہ نسبی رشتہ داری ہو یا نکاحی یا دامادی رشتہ داری ہو یا رضاعت یعنی دودھ پلائی کی رشتہ داری ہو جیسا کہ اس سے پہلے بار ہا بتایا جا چکا ہے، اس لئے جیسے کہ آزاد عورت کو گھر کے اندر اس کے محرم مرد رشتہ دار پیٹھ و پیٹ اور ناف کے نیچے سے گھٹنے تک کے علاوہ باقی اعضاء بدن کو دیکھ سکتے ہیں بشرطیکہ شہوت کی نگاہ سے نہ ہو، ونعوذ باللہ من ذلک، تو اسی طرح مملوکہ کو گھر کے باہر اجنبی مرد بھی دیکھ سکتے ہیں بشرطیکہ ان میں بھی بدنظری اور شہوت کا مادہ ظاہر نہ ہو، بس حاصل یہ نکلا کہ غیر کی باندی کے پیٹھ پیٹ اور ناف کے نیچے سے اس کے گھٹنوں تک کے علاوہ باقی اعضاء بدن کو غیر مرد دیکھ سکتا ہے، بلکہ ایسی مملوکہ کو آزاد عورتوں کی سی صورت اور لباس کو اس طرح اختیار کرنا جس سے برے اثرات پیدا ہوں اور آزاد عورتوں سے مشابہت کا دھوکہ ہو ممنوع ہے، کیونکہ اس مشابہت کی وجہ سے آزاد عورت اور باندی کے احکام کوان پر نافذ کرنے میں شبہہ ہوگا اور محتسب پریشان ہوگا کہ اس پر فی الوقت آزاد عورت کا حکم جاری کیا جائے یا باندی کا)۔

وكان عمر رضي الله عنه الخ: اور حضرت عمرؓ اگر کسی باندی کو سر اور گلا کو لپیٹے ہوئے دیکھتے تو غصہ سے اس کے اوپر درہ اٹھا لیتے اور فرماتے او لونڈی تم اپنے اس کپڑے کو ہٹاؤ کیا تم آزاد عورتوں کی مشابہت کرنا چاہتی ہو، (ف: یہ حدیث ان الفاظ سے نہیں پائی گئی ہے البتہ بیہقیؒ نے کہا ہے کہ اس کے بارے میں حضرت عمرؓ سے بہت آثار منقول ہیں، الزیلعی، اور صفیہ بنت ابی عبیدؓ سے مروی ہے کہ ایک عورت اوڑھنی اوڑھے اور چادر ڈھانپے نکلی تو حضرت عمرؓ نے پوچھا کہ یہ کون عورت ہے جواب دیا گیا کہ یہ فلاں قبیلہ کی باندی ہے یعنی خود حضرت عمرؓ کے صاحبزادی سے کسی ایک کا نام لیا گیا تو آپ نے اپنی صاحبزادی حضرت حفصہ کو یہ پوچھنے کے لئے کسی کو بھیجا کہ تم نے اس باندی (چھوکری کو اس طرح کی اوڑھنی اور چادر کیوں اڑھائی ہے) میں نے تو اسے آزاد عورت سمجھ کر اسے مارنے کا ارادہ کیا تھا، تم اپنی باندیوں کو آزاد عورتوں کی طرح مت رکھو، رواہ البیہقی، اس کی اسناد قوی ہے، الذہبی فی المختصر، ع، اس سے منع کرنے کی وجہ ظاہر ہوگئی، اس طرح سے کہ کچھ عورتوں کے لئے جائز نہیں ہوتے مثلاً پنڈلی کھولنا لیکن باندیوں کے لئے مباح ہیں، اسی لئے اگر وہ اوپر سے دیکھنے میں آزاد عورتوں کی طرح ہو مگر اس کی پنڈلی کھلی ہوئی تو محتسب اس پر اس کو سزا دے گا، حالانکہ باندی کو اس کے لئے سزا نہیں دی جاتی ہے کہ یہ اس کے لئے جائز ہے، اور مشابہت کی وجہ سے دھوکہ کا یہ نتیجہ ہے، اسی لئے اب اعتراض نہیں ہو سکتا ہے کہ جس ام ولد نے آ کر رسول اللہ ﷺ سے یہ پوچھا تھا کہ میں ایک ایسی عورت ہوں کہ اپنا دامن دراز رکھتی ہوں اور گندگی پر سے گزرتی ہوں اس پر میں مجبور ہوں، (جس سے میرے دامن کے گندہ اور ناپاک ہونے کا خطرہ رہتا ہے جو نماز کے لئے مفسد ہو سکتا ہے) تو آپ نے فرمایا کہ کوئی حرج نہیں ہے کہ اگر بالفرض اس سے کچھ گندگی لگتی ہے تو وہاں سے آگے بڑھ جانے سے رگڑ اکر وہ گندگی دور بھی ہو جاتی ہے، پھر دامن پاک بھی ہو جاتا ہے، جس کا پورا اور اصل قصہ صحاح میں مشہور ہے، اور یہ اعتراض اس وجہ سے ختم ہوا کہ دامن کی درازی کی وجہ سے اس طرح سے نہیں تھی جس سے کہ آزاد عورتوں سے مشابہت کا شبہہ ہوتا ہو، حالانکہ ممانعت کی اصل بنیاد صرف اشتباہ پر ہے، لہذا اگر کوئی باندی اپنے سر کو کھلا رکھ کر اپنا پورا بدن ڈھانک کر نکلے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، خلاصہ یہ ہے کہ لباس ایسا رکھے کہ اسے آزاد عورت ہونے کا شبہہ نہ پایا جائے، اور یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ اپنی مملوکہ باندی جو رضاعت یا دامادی کسی رشتہ داری کی وجہ سے اس کے لئے حلال نہ ہو وہ بھی غیر کی باندی کے حکم میں ہوگی۔

ولا يحل النظر الخ: اور اس باندی کے پیٹ اور اس کی پیٹھ کو دیکھنا حلال نہ ہوگا، برخلاف محمد بن مقاتل الرازی کے قول کے کہ ان کے نزدیک ناف کے نیچے سے گھٹنے تک کے سوا مباح ہے، (ف: جو کہ ایک مرد کا حکم ہے، اور امام شافعیؒ کا ظاہری قول یہی ہے، جس کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کا وہ قول ہے، جو ایک طویل حدیث میں منقول ہے، کہ جو شخص کسی باندی کو خریدنا چاہے وہ اس کو ازار باندھنے کی

جگہ کے ماسوا سب کو دیکھ سکتا ہے اور اس دلیل سے بھی کہ مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ والوں کا یہی طور طریقہ اور معمول تھا، مگر ہم یہی کہتے ہیں کہ باندی کو خریدنا اس کے نکاح کرنے کے جیسا ہوتا ہے، اس لئے ممکن ہے کہ ایسی حالت میں جواز ہو، بس اس احتمال کے پیدا ہو جانے سے اس سے استدلال درست نہ ہوگا، اور یہ بھی کہ حضور کے ارشاد میں ازار باندھنے کی جگہ سے مراد کچھ اس بات کی طرف کنایہ ہو کہ سوائے اس جسم کے جو ستر عورت ہے، اس لئے وہ قول خلاف قیاس بھی ہے)۔

لانه لاضرورة الخ: کیونکہ پیٹ اور پیٹھ کے دیکھنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے جیسے اپنی محرمات کے ان اعضاء کو بلاضرورت دیکھنا ممنوع ہے، (ف: یعنی وہ سب اعضاء بھی ستر عورت میں شامل ہیں لیکن مجبوری اور ضرورت پڑنے کی وجہ سے ان کا دیکھنا جائز کہا گیا ہے، اس لئے اس مجبوری کو اسی کی حد تک باقی رکھا جائے گا، اور جیسے اپنے محارم میں ان کے پیٹ اور پیٹھ کے دیکھنے کی ضرورت نہیں ہے اسی لئے دیکھنا ممنوع بھی ہے اسی طرح غیر کی باندیوں میں بھی ممنوع ہے۔

بل اولیٰ لقلة الخ: بلکہ اپنی محرم عورتوں کے مقابلہ میں غیر کی باندیوں کو بدرجہ اولیٰ ممنوع ہونا چاہئے، کیونکہ فطرۃ اپنی محرم عورتوں کی طرف شہوت بہت ہی کم ہوتی ہے کیونکہ ان کی حرمت تو ہمیشہ کے لئے ہوتی ہے، اسی لئے ان کی طرف رغبت بہت ہی کم شاذ و نادر ہوتی ہے، اور باندیوں کی طرف کامل شہوت ہوتی ہے، (ف: یہی وجہ ہے کہ غیر سے اسے خریدنے یا اس سے اجازت کے ساتھ نکاح کرنے سے ہی وہ حلال ہو جاتی ہے لہٰذا ان میں شہوت کے مادہ کے کامل ہونے کی بناء پر ان کی طرف نظر کرنا بدرجہ اولیٰ ممنوع ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

ولفظة المملوكة تنتظم الخ: اور عبارت میں مملوکۃ الغیر کا لفظ عام ہے جو بھی غیر کی باندی اور جس قسم کی خواہ وہ مدبرہ ہو یا مکاتبہ ہو یا ام الولد ہو سب کو شامل ہے، کیونکہ ان سب کو باہر آنے جانے کی ضرورت ہوتی رہتی ہے، (ف: یعنی متن میں غیر کی مملوکہ کا لفظ لکھا ہوا ہے تو یہ لفظ ان تمام کو شامل ہوگا جو خواہ وہ غیر کی مکمل باندی ہو یا مدبرہ ہو یا مکاتبہ یا ام الولد ہو حکم سب کے لئے ہوگا، سوائے ان کے پیٹ اور پیٹھ اور ناف کے نیچے سے گھٹنے کے نیچے تک کے کہ باقی تمام کو دیکھ سکتا ہے لیکن صرف اتنے اعضاء کو نہیں دیکھ سکتا ہے، اس لئے ام ولد اور مدبرہ میں اگرچہ ان کی آزادی کا سبب پیدا ہو چکا ہے پھر بھی اپنے ذمہ کے فرائض ادا کرنے کیلئے ان کو بھی باہر جانا پڑتا ہے، اس لئے ان باندیوں ہی کا ان کو حکم دیدیا گیا اور فی الحال ان کو آزاد نہیں کیا گیا ہے اسی مجبوری کی وجہ سے مکمل باندیوں کی طرح ان کو دیکھنا جائز کہا گیا ہے، اور اب وہ باندی جس کا حصہ آزاد ہو گیا ہو اور کچھ حصہ آزادی کے لئے باقی رہ گیا جس کو مستسعاۃ کہا جاتا ہے جس نے اپنے ذمہ کی کچھ رقم ادا کر دی ہو وہ اپنی بقیہ رقم کی ادائیگی کے لئے محنت اور مزدوری کرنے پر مجبور ہوتی ہے، تو اس کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے۔

والمستسعاة كالمكاتبة الخ: کہ یہ مستسعاۃ (اپنی آزادی کے لئے کوشش کرنے والی) کا حکم بھی مکاتبہ کے جیسا ہے جیسا کہ پہلے بھی معلوم ہو چکا ہے، (ف: حاصل یہ نکلا کہ مکاتبہ کا جو حکم پہلے بار ہا بیان کیا جا چکا ہے، کہ وہ بھی رقیقہ یعنی مکمل باندی کے حکم میں ہے اور وہی حکم اس مستسعاۃ کا بھی ہے، مگر صاحبینؒ کے نزدیک حکم یہ ہے کہ جس غلام یا باندی کے بدن کا کچھ حصہ بھی آزاد ہو چکا ہو وہ مکمل آزاد آدمی کے حکم میں ہے اگرچہ آئندہ اس پر اپنی بقیہ رقم ادا کرنا بھی ضروری ہو اور آزاد کے حکم میں ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ ایک آزاد عورت کے بدن کے جتنے حصہ کو دیکھنا جائز ہے صرف اتنا ہی حصہ اس کا بھی دیکھنا جائز ہوگا،)۔ اما **الخلوة بها الخ**: اور اب غیر کی باندی کے ساتھ تنہائی میں رہنا یا اس کے ساتھ سفر میں رہنے کا حکم (ف: محارم کی طرح جائز ہے یا نہیں تو اس میں یہ دو اقوال ہیں۔

فقد قيل مباح الخ: چنانچہ ایک قول میں یہ کہا گیا ہے کہ جیسے محارم میں مباح ہے اسی طرح غیر کی باندی میں بھی مباح ہے، (ف: اور شمس الائمہ سرخسیؒ کا بھی اس قول کی طرف میلان ہے۔ **وقد قيل لايباح الخ**: اور دوسرا قول یہ ہے کہ غیر کی باندی کے ساتھ خلوت میں رہنا یا سفر میں جانا مباح نہیں ہے، کیونکہ اس کی کوئی مجبوری نہیں ہوتی ہے، (ف: یعنی غیر کی باندی کو دیکھنے کی اجازت ضرورۃ دی گئی تھی، لیکن اس کے ساتھ چونکہ تنہائی میں رہنے یا سفر میں جانے کی ضرورت ہی نہیں ہوتی ہے اس لئے اسے دیکھنے کی اجازت بھی نہیں

ہوگی، حاکم الشہیدؒ کا اسی قول کی طرف میلان ہے، ع، مگر میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ پھر بھی اگر کوئی غیر کی باندی کو اپنی خدمت کے لئے اجارہ پر لے جس میں لے جانے کی بھی شرط لگادی گئی ہو تب تو مجبوری آجائیگی تب تو جائز ہونا چاہئے پس اگر اس سے انکار کرنا ہو تو یہ کہنا ہوگا کہ اس کو ایسی خدمت کے لئے لینا ہی جائز نہ ہوگا جس میں تنہائی کی نوبت آتی ہو یا سفر میں لے جانا لازم آتا ہو، فافہم، واللہ تعالیٰ اعلم، اس کتاب قدوری میں اسی کی طرف اشارہ معلوم ہوتا ہے کہ پہلا قول ہی بہتر ہے کیونکہ امام محمدؒ نے اتارنے اور چڑھانے میں مجبوری کا اعتبار کر کے ہی اجازت دی ہے، اس کی بناء پر یہ معلوم ہوتا ہے اس کے ساتھ سفر کی بھی اجازت ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م)۔

وفی الارکاب الخ: اور سوار کرنے اور اتارنے میں (ف: اب یہ سوال کہ غیر کی باندی کو سفر کے لئے سواری پر سوار کرنے اور اس پر سے اتارنے کی بارے میں جائز ہونے یا نہ ہونے کا کیا حکم ہے یعنی کیا واقعہ ضرورۃ کا پایا جانا ضروری ہے یا صرف احساس ضرورت ہی کافی ہے تو جواب یہ کہ)۔ **اعتبر محمدؒ الخ**: امام محمدؒ نے مبسوط میں غیر کی باندیوں میں واقعی ضرورت ہونے کا اعتبار کیا ہے، لیکن محرم عورتوں کی صورت میں صرف حاجت کے احساس کا اعتبار کیا ہے، (ف: ضرورت سے مراد یہ ہے کہ اس کے بغیر چارہ ہی نہ ہو، یعنی تکلیف اور مشقت اٹھائے بغیر باندی خود سے نہ سوار ہو سکے اور نہ ہی اتر سکے، ایسی حالت مین یقیناً یہ جائز ہے کہ اجنبی بھی اس کو اتار دے یا سوار کردے، اور مرد اپنی ابدی محرم عورتوں کو اگر چہ واقعۃً انتہائی ضرورت نہ ہو پھر بھی کچھ ضرورت کے موقع میں سوار کردے، اچھی طرح فرق سمجھ لیں، ع، م)۔

توضیح: ایک مرد غیر کی مملوکہ کے بدن کے کن اعضاء کو اور کب دیکھ سکتا ہے تفصیل مسائل، اقوال علماء کرام، دلائل مفصلہ۔

قال ولا باس بان یمس ذلک اذا اراد الشراء وان خاف ان یشتھی کذا ذکر فی المختصر واطلق ایضا فی الجامع الصغیر ولم یفصل قال مشائخنا رحمھم اللہ یباح النظر فی ھذہ الحالۃ وان اشتھی للضرورۃ ولا یباح المس اذا اشتھی او کان اکبر رائہ ذلک لانہ نوع استمتاع وفی غیر حالۃ الشراء یباح النظر والمس بشرط عدم الشھوۃ قال واذا حاضت الامۃ لم تعرض فی ازار واحد ومعناہ بلغت وھذا لما بینا ان الظھر والبطن منھا عورۃ وعن محمد انھا اذا کانت تشتھی وتجامع مثلھا فھی کالبالغۃ لاتعرض فی ازار واحد لوجود الاشتھاء۔

ترجمہ: اور یہ بھی فرمایا کہ اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ غیر کی باندی کے بدن کے ان جگہوں کو ہاتھ لگائے جن کو دیکھنا اس کے لئے جائز ہو لیکن اس شرط کے ساتھ کہ اس کی خریداری کا اس کا ارادہ بھی ہو، اگر چہ اس وقت اسے شہوت کا خوف بھی ہو، قدوریؒ نے اپنی مختصر میں ایسا ہی لکھا ہے، (ف: یعنی شہوت ہونے کے باوجود اس وقت ہاتھ لگانا جائز ہے)۔

واطلق ایضا الخ: اور امام محمدؒ نے بھی جامع صغیر میں مطلقاً اجازت دی ہے اور اس کی کوئی تفصیل بیان نہیں فرمائی ہے، (ف: اس طرح سے کہ اگر شہوت ہونے کا خوف ہو تو ہاتھ نہ لگائے، پس جبکہ ایسی قید وہاں نہیں لگائی اور مطلقاً ذکر کیا تو یہ اس بات کی دلیل ہوئی کہ اس کو ہاتھ لگانا یا چھونا مطلقاً مباح ہے اگر چہ شہوت کا خوف ہو۔ **قال مشائخنا الخ**: اور ہمارے مشائخ نے اس طرح کی تفصیل کی ہے کہ خریدنے کے وقت ضرورت کی وجہ سے اسے دیکھنا مباح ہے اگر چہ شہوت کا یقین ہو (ف: جیسے کہ نکاح کی نیت سے آزاد عورت کو شہوت ہونے کا یقین ہونے کے باوجود دیکھنا ضرورت کی وجہ سے مباح ہے)۔

ولا یباح المس الخ: لیکن اگر شہوت ہونے کا یقین ہو یا اس کا غالب گمان ہو تو اسے ہاتھ لگانا مباح نہ ہوگا، کیونکہ ایسی حرکت سے ایک طرح سے لطف اندوزی ہو جاتی ہے، (ف: یعنی شہوت کے ساتھ ہاتھ لگانا بھی تو ایک طرح جماع کی تمہید ہو جاتی ہے اس قول سے یہ بات واضح ہوگئی کہ اگر شہوت کا خوف ہو یا وہم ہو تب بھی اسے ہاتھ لگانا جائز نہیں ہے)۔ **وفی حالۃ الشراء الخ**: اور خریداری کے وقت کے علاوہ دوسرے اوقات میں دیکھنا اور چھونا اس شرط کے ساتھ جائز ہوگا کہ اسے شہوت نہ ہو، (ف: اس لئے خریدنے کے علاوہ

دوسری حالت میں دیکھنا مباح ہے لیکن شہوت ہو تو حرام ہے اور چھونا بھی مباح ہے لیکن شہوت ہو تو حرام ہے)۔
وقال واذا حاضت الخ: اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ باندی جب حائضہ ہو چکی ہو یعنی بالغہ ہو گئی ہو تو وہ صرف ایک ازار پہنا کر نہ پیش کی جائے، (ف: یعنی کسی کے باندی بالغہ ہو جائے تو اس کو غلاموں کے بازار میں فروخت کے لئے صرف ایک ہی ازار پہنا کر اس کی پیٹھ اور پیٹ ڈھانکے بغیر پیش نہ کیا جائے)۔ وھذا لمابینا الخ: اور یہ حکم اسی دلیل کی بناء پر ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ بالغہ باندی کی پیٹھ اور اس کا پیٹ بھی جسم عورت ہے (ف: اور اس کا چھپانا فرض ہے اور دیکھنا جائز نہیں ہے، البتہ خریدار شہوت نہ ہونے کی شرط کے ساتھ یا شہوت کے ساتھ کسی خاص ضرورت کی بناء پر اسے دیکھ لے تو جائز ہوگا پھر بھی بیچنے والے کی ذمہ داری ہے کہ اس کو چھپا کر پیش کرے، اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس دلیل سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ یہ حکم صرف بیچنے والے پر ہی لازم اور مخصوص نہیں ہے بلکہ مالک ہی کی ذمہ داری ہے کہ اسے ایک ایسا کپڑا دے کر چلائے جس کو لپیٹ کر اس کی پیٹھ اور پیٹ کو لے جانے والا چھپا سکے تاکہ وہ غیروں کی نظر سے محفوظ ہو، یہ حکم صراحۃً بالغہ کے لئے ہے، اور اگر اس وقت تک وہ بالغہ نہ ہوئی ہو تو اس کا حکم یہ ہے)۔

وعن محمدؒ اذا کانت الخ: اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ جب باندی اس قابل ہو گئی ہو کہ اس کی طرف شہوت کی نظر اٹھ سکتی ہو اور ایسی لڑکی سے ہمبستری ہو سکتی ہو اگرچہ وہ بالغہ نہ ہوئی ہو تو یہ بھی بالغہ ہی کے حکم میں ہوگی، اسی لئے صرف ایک چادر میں فروخت کے لئے بازار میں پیش نہیں کی جائیگی، کیونکہ شہوت کا مادہ موجود ہے (ف: اسی پر فتویٰ دینا چاہئے، اور اسی دلیل سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ اگر اس کی طرف شہوت کی نگاہ نہ اٹھتی ہو اور وہ اس قابل بھی نہ ہو کہ اس کے ساتھ ہمبستری کی جائے تب ایک ہی چادر میں اسے پیش کر دینا جائز ہوگا)۔

توضیح: باندی کو بازار میں فروخت کے لئے کس طرح اور کتنے کپڑوں میں لیجانا چاہئے، خریدار اسے شہوت کے بغیر یا شہوت کے ساتھ دیکھ سکتا اور ہاتھ لگا سکتا ہے یا نہیں، مسائل کی تفصیل؛ اقوال علماء، دلائل مفصلہ۔

قال والخصی فی النظر الی الاجنبیۃ کالفحل لقول عایشۃ رضی اللہ عنہا الخصاء مثلۃ فلا یبیح ما کان حراما قبلہ ولانہ فحل یجامع وکذا المجبوب لانہ یسحق وینزل وکذا المخنث فی الردی من الافعال لانہ فحل فاسق والحاصل انہ یوخذ فیہ بمحکم کتاب اللہ المنزل فیہ والطفل الصغیر مستثنیٰ بالنص قال ولا یجوز للمملوک ان ینظر من سیدتہ الا الی ما یجوز للاجنبی النظر الیہ منھا.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ خصی یعنی وہ مرد جس کے خصیے کاٹ کر نکال دیئے گئے ہوں یا کسی چیز سے اپنی جگہ پر رکھ کر جوڑ دیئے گئے ہوں وہ عورت کو دیکھنے کے معاملہ میں ایک مرد کے حکم کے برابر ہے، (ف: یعنی جیسے ایک نر مرد کو ایک اجنبیہ عورت کے جن اعضاء کو دیکھنا مباح ہے وہ اس خصی کے لئے مباح ہوں گے اور جن اعضاء کا دیکھنا اس کو ممنوع ہوگا وہ اس خصی کے لئے بھی ممنوع ہوگا، الحاصل جن اعضاء کو دوسرا مرد نہیں دیکھ سکتا ہے ان کو وہ خصی بھی نہیں دیکھ سکتا ہے)۔
لقول عائشۃؓ الخ: حضرت عائشہؓ کے اس فرمان کی بناء پر کہ خصی کرنا مثلہ کرنا ہے، (ف: مطلب یہ ہے کہ یہ بھی مثلہ کی طرح ایک حرام کام ہے لیکن اس قول کو ابن ابی شیبہ نے حضرت ابن عباسؓ سے اس طرح روایت کیا ہے حدثنا اسباط بن محمد عن محمد بن عقیل عن مطرف عن رجل عن ابن عباسؓ قال خصاء البھائم مثلۃ ثم قرأ آمرنھم فلیغیرن خلق اللہ الایۃ یعنی حضرت ابن عباسؓ نے کہا کہ چار پاؤں کو خصی کرنا مثلہ ہے اور استدلال میں یہ آیت پڑھی جس کے معنی یہ ہیں کہ شیطان نے باری تعالیٰ کے دربار میں یہ عرض کیا کہ میں آدمیوں کو حکم دوں گا جس کے بعد وہ اللہ تعالیٰ کی خلقت کو بگاڑ دینگے، مع، م، اس روایت سے اگرچہ جانوروں کو خصی کرنے کی ممانعت

ظاہر ہوتی ہے لیکن حنیفہ کے نزدیک دوسری دلائل کی وجہ سے یہ دلیل قابل تسلیم نہیں ہے، اس کے باوجود آدمی کو خصی کرنا بلاشبہ حرام کام ہے، اسی لئے اس خصی ہونے سے پہلے ایک اجنبیہ کی طرف آنکھ اٹھا کر دیکھنا اس کے لئے جس طرح دوسرے مرد کی طرح حرام تھا، اور اسے خصی بنانا ایک حرام کام ٹھہرا)۔

فلا یبیح ما کان الخ: اس لئے خصی ہونے سے پہلے جو چیز اس کے لئے حرام تھی اس کی اس غلط حرکت کی وجہ سے اسے وہ حلال نہیں کرے گا۔ ولانه فحل الخ: اور دلیل عقلی سے بھی کہ خصی بھی ایک نر کے مانند ہوتا ہے کیونکہ وہ بھی جماع کر سکتا ہے (ف: بلکہ بعض لوگوں نے تو یہاں تک کہہ دیا ہے کہ اس کے آلہ تناسل میں سستی نہیں آتی ہے، ع، یعنی اگر چہ اسے خواہش جماع نہیں ہوتی ہے لیکن اگر اس کے آلہ تناسل میں انتشار آ جائے تو پھر وہ ہاتھ پاؤں کی طرح بہت دیر تک سست اور نرم نہیں ہوتا ہے)۔ وکذا المجبوب الخ: اور مجبوب کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ وہ سحق (رگڑ گھس) کر کے انزال کر لیتا ہے، (ف: مجبوب سے مراد وہ شخص ہے جس کے خصیے آلہ تناسل کے ساتھ کاٹ دئے گئے ہوں تو اس کو دل سے شہوت ہوتی ہے اس لئے اگر وہ عورت کے ساتھ تحق کرتا ہے یعنی وہ عورتوں کی طرح باہم چپٹی بازی کی طرح رگڑ کرتا ہے تو انزال کر لیتا ہے، اسی لئے اگر کسی مجبوب کی بیوی کو بچہ ہو تو اس سے اس کا نسب ثابت ہوتا ہے، اور اگر کوئی مجبوب ایسا ہو جس کی منی خشک ہوگئی ہو تو بعض مشائخؒ نے اس کو عورتوں میں مل جل کر رہنے کی اجازت دی ہے، لیکن قول اصح یہی ہے کہ یہ بھی جائز نہیں ہے، کیونکہ ممانعت کی نصوص عام ہیں، ع)۔

وکذا المخنث الخ: اسی طرح وہ مرد جو کہ خود سے برے کام کرانے کی وجہ سے نامرد ہو گیا ہو تو وہ بھی عورتوں کی طرف دیکھنے کے مسئلہ میں مرد کے ہی حکم میں ہے، کیونکہ وہ بدکردار مرد ہے۔ (ف: اس میں مخنث کے ساتھ برے کام کرانے یا بدکرداری کی قید اس لئے لگائی ہے کہ اگر کوئی پیدائشی مخنث ہو یعنی اعضاء میں زنانہ پن ہو بولی چالی میں زنانہ پن ہو اور عورتوں کی خواہش اسے بالکل نہ ہو، اور مکمل نامرد ہو تو اس کے بارے میں بعض مشائخؒ نے میل جول کرنے کی اجازت دی ہے اس دلیل سے کہ فرمان باری تعالی ہے، غیرِ أولي الاِرْبَة مِنَ الرِجالِ الایة، اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ اس آیت سے ایسے احمق مراد ہیں جو اپنے پیٹ پالنے کے سوا یہ کچھ بھی نہیں جانتے ہیں کہ عورتوں کا مقصد کیا ہوتا ہے، مع)۔

والحاصل انه یوخذ الخ: کلام کا ماحصل یہ ہوا کہ اس مسئلہ کے محکم میں الٰہی عزوجل کے حکم کلام سے ہی حکم لیا جائے گا، (ف: یعنی فرمان باری تعالی یہ ہے کہ، قل للمومنین یغضوا من ابصارھم الایة یعنی آپ نبی، آپ ان مؤمنوں کو حکم دیں کہ اپنی نظریں بند کریں یا نیچی رکھیں، اس طرح یہ آیت محکم اور پختہ ہے، اور فرمان باری تعالی والتابعین غیر اولی الاربة الآیة متشابہ ہے، جس کی مختلف تاویلیں پائی جاتی ہیں، اس لئے اس جاری بحث میں مخنث و مجبوب اور عنین وغیرہ میں دو قسم کی آیتیں پائی گئیں، ایک آیت سے حکم محکم نکلا کہ یہ لوگ اپنی نظریں بند کر لیں، یعنی اجنبیہ عورت کی طرف نہ دیکھیں، نظر محفوظ کر لیں، اور دوسری آیت غیر اولی الاربة الایہ سے یہ ایک تاویل نکلتی ہے کہ ان کی طرف بچوں کی طرح دیکھنا جائز ہے لیکن یہ آیت متشابہ ہے، اور قاعدہ ہے کہ جب محکم اور متشابہ میں تعارض ہو تو محکم پر ہی عمل ہوتا ہے لہٰذا ان سب کا یہی حکم ہوا کہ سوائے ضرورت کے وقت کے ان کی طرف حلال نہیں ہے، اس دعوی کے صحیح ہونے کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت ام المومنین ام سلمہؓ سے مروی ہے کہ ایک دن رسول اللہ ﷺ میرے پاس تشریف لائے، یہاں پر ایک مخنث تھا رسول اللہ ﷺ نے اس مخنث کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ اے عبداللہ بن امیہ کل کے دن جب تم طائف پر فتح حاصل کر لو تو آپ ضرور غیلان کی کوئی لڑکی حاصل کر لیں کہ وہ چار بٹوں سے سامنے آتی ہے، اور آٹھ بٹوں سے پیچھے کی طرف جاتی ہے، یہ سن رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ تمہارے یہاں ایسے لوگ نہ آنے پائیں، اس جملہ سے اس مخنث کی مراد یہ تھی کہ قبلہ غیلان کی لڑکی بہت موٹی تازی ہوا کرتی ہے جس سے اس کے پیٹ میں بٹیں (چکتیاں) پڑ جاتی ہیں، اس لئے وہ سامنے سے چار معلوم ہوتی ہیں، اور چونکہ ان چاروں کے دونوں کنارے دونوں بازوؤں تک پہونچ جاتے ہیں اس لئے پیچھے سے ان چاروں کے دونوں کنارے اٹھے ہوئے اور صاف ابھرے ہوئے نظر آتے ہیں، اور چونکہ عرب بہت موٹی عورت کو پسند کرتے تھے اسی لئے اس طرح سے ان (عبداللہ) کے سامنے اس طرح سے تعریف

کر کے ان کو ابھارا، اس پر رسول اللہ ﷺ نے جب یہ دیکھا کہ یہ مخنث بھی ان باتوں کو سمجھتا ہے تو اس کو ان کے پاس آنے سے منع کر دیا)۔
والطفل الصغیر الخ: اور چھوٹا بچہ تو قرآنی حکم سے پردہ کرنے سے مستثنیٰ ہے، (ف: اس لئے چھوٹا بچہ ہر طرح کی عورت سے مل جل سکتا ہے کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے **او الطفل الذین لم یظهروا علیٰ عورات النساء الایة**)۔ **قال ولایجوز للمملوک الخ**: اور مملوک غلام کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اپنی مالکہ عورت کے اعضاء بدن پر نظر ڈالے سوائے ایسے اعضاء کے جن کو ایک اجنبی مرد بھی دیکھ سکتا ہو، (ف: یعنی صرف چہرہ و ہتھیلیاں جن کو ایک اجنبی بھی دیکھ سکتا ہے ان ہی اعضاء کو اس کا اپنا غلام بھی دیکھ سکتا ہے، یا قدم بھی دیکھ سکتا ہے اس کے سوا کچھ اور دیکھنا اس کے لئے جائز نہیں ہے)۔

توضیح: خصی ومجبوب اور مخنث کی تعریف اور اجنبیہ کی طرف دیکھنے کے سلسلہ میں ان کا حکم، چھوٹے لڑکے اور اپنے غلام کا اپنی مالکہ کو دیکھنے کا حکم، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

وقال مالک هو کالمحرم وهو احد قولی الشافعیؒ لقوله تعالیٰ اوما ملکت ایمانهن ولان الحاجة متحققة لدخوله علیها من غیر استیذان ولنا انه فحل غیر محرم ولا زوج والشهوة متحققة لجواز النکاح فی الجملة والحاجة قاصرة لانه یعمل خارج البیت والمراد بالنص الاماء قال سعید والحسن وغیرهما لا تغرنکم سورة النور فانها فی الاناث دون الذکور.

ترجمہ: قدوری میں ہے کہ امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ عورت کا اپنا غلام اپنی مالکہ کے لئے ایک محرم کے حکم میں ہوتا ہے، اور امام شافعیؒ کے دو اقوال میں سے ایک قول یہ بھی ہے (ف: یعنی ایک عورت کو جیسے اس کے محرم رشتہ داروں کے لئے دیکھنا جائز ہے اسی طرح اس کے غلام کو بھی اسے دیکھنا جائز ہے۔
لقوله تعالیٰ الخ: اس فرمان تعالیٰ کی وجہ سے کہ یا وہ جن کے عورتوں کے دائیں ہاتھ مالک ہوئے، (ف: یعنی عورتیں کسی کے سامنے بھی اپنی زینت ظاہر نہ کریں سوائے والد وغیرہ کے جن میں ان کے غلام بھی ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ عورتیں اپنے اعضاء زینت کو اپنے غلاموں کے سامنے ظاہر کر سکتی ہیں، کیونکہ کلمہ ،ما، جس کے معنی جو یا جن کے ہیں وہ لفظ عورت اور مرد دونوں کو شامل ہے اس لئے لونڈی اور غلام دونوں کے سامنے ان کی مالکہ کو آنا ظاہر ہے)۔ **ولان الحاجة متحققة الخ**: اور اس وجہ سے بھی جائز ہوگا کہ دوسروں کی طرح یہاں بھی مجبوری موجود ہے کیونکہ غلام بھی اجازت کے بغیر اپنی مالکہ کے سامنے آتا جاتا رہتا ہے، (ف: اور اسی ضرورت سے سبھوں نے یہ کہا ہے کہ مرد کو اپنی محرم عورتوں کی زینت کے مواقع کو دیکھنا جائز ہے، کیونکہ اجازت کے بغیر دونوں ہی آمد و رفت کرتے رہتے ہیں)۔
ولنا انه فحل الخ: اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وہ غلام یقیناً ایک ایسا جوان مرد ہے جس کا اپنی مالکہ سے محرم ہونے کا کسی طرح سے بھی رشتہ نہیں ہے، اور نہ ہی وہ غلام اپنی مالکہ کا شوہر ہے (ف: لہٰذا وہ مکمل طور پر ایک اجنبی آدمی ہے)۔ **والشهوة متحققة الخ**: اور دونوں کے اندر شہوت کا مادہ بھی موجود ہے، کیونکہ کسی بھی وقت ان میں نکاح جائز ہو سکتا ہے، (ف: یعنی اس وقت جبکہ وہ غلام کسی طور سے آزاد کر دیا جائے تو اسے یہ جائز ہوگا کہ اپنی اس مالکہ سے نکاح کر لے، اور ان دونوں میں ہمیشہ کی حرمت بھی نہیں ہے جس کی وجہ سے شہوت ماند پڑ جاتی ہے اور آخر میں اس کو حاصل کرنے سے مایوس کرنے والی بھی ایسی کوئی چیز نہیں ہے)۔
والحاجة قاصرة الخ: اور ان دونوں میں آمنے سامنے ہونے کی ضرورت تامہ نہیں بلکہ ناقصہ ہے کیونکہ غلام تو عموماً گھر سے باہر کے کام کا ہوتا ہے، (ف: اس بناء پر ہر وقت آمنے سامنے ہونے کی بھی ضرورت نہیں ہے، اب اگر یہ کہا جائے کہ آیت پاک ،اوماملکت ایمانکم الآیة، تو ہر وقت کے لئے اجازت دیتی ہے، تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ اس حکم میں غلام داخل نہیں ہے۔ **والمراد بالنص**

الخ: اس نص میں صرف لونڈیاں ہی مراد ہیں، (غلام مراد نہیں ہیں) جس کی دلیل یہ ہے۔

قال سعید و الحسن الخ: کہ سعید بن المسیب اور حسن بصری رحمہما اللہ کے علاوہ اور دوسروں نے بھی فرمایا ہے کہ آپ لوگ سورۂ نور کی آیت کی وجہ سے دھوکہ میں نہ پڑیں کہ وہ عورتوں میں ہیں مردوں میں نہیں ہیں، (ف یعنی اس آیت میں ماملکت ایمانکم سے مملوکہ عورتیں یعنی لونڈیاں ہی مراد ہیں اور غلام مراد نہیں ہیں تم لفظ ما کو عام سمجھ کر دونوں قسموں کو اس میں شامل نہ کرلو، پھر حضرت سعید بن المسیبؒ کے اثر کو ابن ابی شیبہؒ نے روایت کیا ہے اور اسی کے مانند حسن بصریؒ سے روایت کیا ہے، اور طحاویؒ نے عامر شعبیؒ سے حسن بصریؒ کے قول کے مانند روایت کیا ہے یہ سندیں اگرچہ قوی ہیں پھر بھی یہاں یہ اعتراض ہوتا ہے کہ قرآنی آیت تو عام ہے کیونکہ اس میں لفظ ماملکت عام ہے، جس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اور ایسا کوئی بھی عام خواہ وہ قطعی ہو یا ظنی ہو اس قابل نہیں ہوتا کہ آثار سے اس کی تخصیص کی جاسکے، جیسا کہ اصول الفقہ میں اس کی تصریح موجود ہے۔

اب اگر یہ کہا جائے کہ حضرت سعید بن المسیب وحسن بصری اور شعبی رحمہم اللہ کے آثار بھی تو ایسے نہیں ہیں کہ ان کی طرف توجہ ہی نہ دی جائے اور ان کو چھوڑ دیا جائے اس لئے احتیاط کا تقاضا بھی ہوگا کہ اس سے تخصیص کردی جائے، مگر اس تخصیص میں ایک خرابی تو یہ ہے کہ یہ بات اصول کے خلاف ہے، دوسری بات یہ بھی ہے کہ ایسے پردہ میں سخت مشقت اور حرج بھی ہے اس کے علاوہ یہ بات بھی ہے کہ اس آیت میں باندی کو مراد لینا تعجب خیز ہوگا اس وجہ سے کہ اس امت میں ایک بھی ایسا فرد نہیں ہے کہ جس کو اس بات میں کچھ بھی تردد ہو کہ لونڈیوں کا اپنی مالکہ کو دیکھنا منع نہیں ہے، کیونکہ جب محرم مرد کے لئے مواضع زینت کو دیکھنا جائز ہے تو عورتوں کے لئے بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا اس کے علاوہ فرمان باری تعالیٰ، طوافون علیکم بعضکم علی بعض، میں جمع مذکر کے صیغہ کی تصریح ہے، اس کے علاوہ امام مالک وامام شافعیؒ کے قول کی تائید بھی آثار سے ہو رہی ہے، اس لئے ظاہر حکم امام مالک وشافعی رحمہما اللہ کے قول کے لئے مفید ہے، لیکن موجودہ زمانہ کے فتنہ وفساد پر نظر رکھتے ہوئے جواز کے حکم کو ان آثار کے پیش نظر منع کردینا ہی بہتر ہے، پس اس استدلال کا حاصل یہ نکلا کہ اس مسئلہ میں اصل حکم تو وہی ہے جو امام شافعیؒ کا قول ہے لیکن زمانہ کے حالات پر نظر کرتے ہوئے احتیاطاً ترک کردیا گیا ہے جیسے کہ عورتوں کا مسجد میں جماعت کے لئے حاضر ہونے کا حکم نص سے ثابت اور جائز ہے لیکن فساد کے خطرہ کی بناء پر ان کا جانا ممنوع کیا گیا ہے اسی طرح مثل محرم کے غلام سے بھی پردہ کرنا کسی شرعی امر کی وجہ سے نہیں بلکہ مباحات میں سے ہے، اس لئے فساد کے خیال سے اس کے جواز پر عمل نہ کرنا ہی بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا، میں مترجم نے یہاں تک جو کچھ بھی بحث کی ہے وہ سب امام صاحب کے قول کی تحقیق میں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔م)۔

توضیح: غلام اپنی مالکہ کو دیکھ سکتا ہے یا نہیں اور کس حد تک، تفصیل مسائل، اقوال علماء، دلائل مفصلہ

قال ویعزل عن امته بغیر اذنها ولا یعزل عن زوجته الا باذنها لانه علیه السلام نهی عن العزل عن الحرة الا باذنها وقال لمولی امة اعزل عنها ان شئت ولان الوطی حق الحرة قضاء للشهوة وتحصیلا للولد ولهذا تخیر فی الجب والعنة ولا حق للامة فی الوطی فلهذا لا ینقص حق الحرة بغیر اذنها ویستبد به المولی ولو کانت تحته امة غیره فقد ذکرناها فی النکاح.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ، مالک اپنی باندی سے اس کی مرضی کے بغیر صرف اپنی مرضی سے ہی عزل کرسکتا ہے، لیکن کوئی شوہر اپنی بیوی سے اس کی اجازت کے بغیر عزل نہیں کرسکتا ہے، (ف: عزل کے معنی ہیں کنارہ کردینا یعنی ہمبستری کے وقت خواہ وہ بیوی ہو باندی جب انزال قریب محسوس ہو تو اندر سے باہر نکال کر انزال کرلے، اس کا مقصد ہوتا ہے کہ عورت کو حاملہ ہونے سے بچانا، بس چونکہ مالک خود مختار ہوتا ہے اس لئے اسے اپنی باندی کی اجازت کی ضرورت نہیں ہے، لیکن بیوی ہونے کی صورت میں قرار حمل کا حق اسی بیوی کا ہے اس لئے عزل میں اس کی اجازت اور مرضی کا خیال کرنا ہوگا)۔

لانه علیه السلام الخ: کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے آزاد عورت سے عزل کرنے سے منع فرمایا ہے البتہ اس کی اجازت سے کرسکتا

ہے(ف: یعنی آزاد عورت کی اجازت سے جائز ہے اس کی روایت ابن ماجہ واحمد ودار قطنی اور بیہقی رحمھم اللہ نے کی ہے، دار قطنی نے کہا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ محررؓ نے عمرؓ سے ارسال کیا ہے، یعنی اس کی اسناد منقطع ہے،)۔ وقال لمولیٰ امته الخ: اور رسول اللہ ﷺ نے ایک باندی کے مولیٰ سے فرمایا کہ اگر تمہارا جی چاہے تو اس سے عزل کرلو، (ف: یعنی ایک صحابی نے پوچھا تھا کہ میری ایک ہی باندی ہے جس سے میں ہمبستری کرتا ہوں لیکن مجھے اس کا مجھ سے حاملہ ہونا پسند نہیں ہے تو فرمایا کہ اگر تمہارا جی چاہے تو عزل کرلو، کیونکہ جو مقدر ہے وہی ہو کر رہے گا اور اس کے پاس آجائے گا، پھر چند دنوں کے بعد وہی صحابی آئے اور عرض کیا کہ وہ باندی تو حاملہ ہوگئی، اس پر آپ نے فرمایا کہ میں نے تم سے کہہ دیا تھا کہ جو مقدر ہے وہ اس کے پاس آجائے گا، مسلم نے حضرت جابرؓ سے اس کی روایت کی ہے، اور حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث میں بنو المصطلق کی گرفتاری عورتوں کے بارے میں ہے کہ پھر ہم نے عزل کرنا چاہا تو آپس میں ہم کہنے لگے کہ ہم لوگ رسول اللہ ﷺ سے پوچھے بغیر کرنا چاہتے ہیں حالانکہ رسول اللہ ﷺ اب بھی ہم میں موجود ہیں، اس کے بعد ہم نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا تو آپ نے فرمایا، ماعلیکم ان لاتفعلوا، یعنی تم پر کیا ہے کہ تم نہ کرو، اور ایک روایت میں ہے کہ کیا تم ایسا کرتے ہو، حالانکہ جو بھی ایسی جان جو قیامت سے پہلے پیدا ہونے والی ہو ضرور پیدا ہو کر رہیگی، یعنی تمہارا عزل کرنا تقدیر اور ہونے والی بات کو نہیں روک سکتا ہے۔

(اس لئے کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے لیکن یہ بات بھی یاد رکھ لو کہ جس بچہ کا ہونا مقدر ہو چکا ہے وہ ضرور پیدا ہوگا، اور تمہارے عزل سے ایسا بچہ ہونے سے رک نہیں سکتا ہے اور عزل پیدا ہونے سے مانع نہیں ہے، اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ میں نے فتاویٰ وغیرہ کے مقدمہ میں تحقیق کے ساتھ لکھ دیا ہے کہ اسلام کی راہ یہی ہے، کہ کسی چیز کے حصول کے لئے جو بھی مفید تدبیر ہو اس پر عمل کیا جائے ساتھ ہی یہ بھی عقیدہ ہو کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے جو چیز مقدر ہو چکی ہے بالآخر وہی مل کر رہیگی، لہٰذا تقدیر پر ایمان لانا اس بات کے مخالف نہیں ہے کہ آدمی اس کے حصول میں اپنے حواس سے جو تدبیریں متعلق ہوں ان پر عمل نہ کرے، (یعنی جو جائز تدبیریں ہوں ان کے اختیار کرنے میں ممانعت نہیں ہے) اور گزشتہ زمانوں میں کچھ اولیا کرام ایسے ہوتے تھے کہ وہ دن اور رات کے تمام اوقات کو عبادت اور آخرت کے کاموں میں لگاتے تھے اور روزگار کے حصول میں انتہائی کم وقت لگاتے تھے یہ جان کر کہ ہمارے تھوڑی روزی تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے ملنا مقدر ہی ہے، اسی لئے قصداً ادھر توجہ نہ فرما کر دوسری عبادتوں میں مشغول رہتے، چنانچہ امام غزالیؒ نے احیاء العلوم میں اس کی طرف اشارہ فرما دیا ہے، یہ بات اچھی طرح سمجھ لینی چاہئے، م، اور انسؓ سے مرفوعاً ایک روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے عزل کرنے کے بارے میں سوال کیا گیا تو جواباً آپ نے فرمایا کہ جس قطرہ سے بچہ ہونے والا ہے اگر تم اس کو پتھر بھی ڈال دو جب بھی اللہ تعالیٰ اس سے بچہ کو ضرور پیدا فرما دینگے، اس کی روایت احمد اور بزارؒ نے کی ہے اور ابن حبان نے اسے صحیح کہا ہے، اور حضرت ابوایوب وسعد بن ابی وقاص وزید بن ثابت سے ثابت ہے اور بروایت مالک حضرت ابن عباسؓ سے بلکہ ایک بڑی تعداد سے مروی ہے، ابن عبد البرؒ نے کہا ہے کہ جمہور فقہاء کے نزدیک عزل جائز ہے، مع، ت۔

اور اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اس زمانہ میں اولاد کی خرابی اور برائی کے خیال سے فقہاء نے عورت کو اسقاط حمل کی اجازت دی ہے، اور اس پر قیاس کرتے ہوئے اس بات کا امکان ہے کہ مرد کو بھی اپنی آزاد بیوی سے عزل کرنے کا اختیار حاصل ہو اگر اس پر کوئی یہ اعتراض کرے کہ یہ تو نص کے خلاف ہے، تو جواب یہ ہے کہ وہ نص بھی ایک فساد کو دور کرنے کا خیال سے ہے، کسی عبادت یا طاعت کی غرض سے ممانعت نہیں ہے جیسا کہ عورتوں کو مسجد میں جانے سے منع کیا گیا ہے، کیونکہ اس میں بہت سی مفید مصلحتیں ہیں، پھر بھی اس پر فتویٰ نہیں دینا چاہئے واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

ولان الوطی حق الحرۃ الخ: اور اس دلیل سے بھی کہ وطی کرنا عورت کی اپنی ذاتی خواہش پوری کرنے اور اولاد کے حصول کے خیال سے آزاد عورت کا حق ہے، اسی وجہ سے شوہر کے مجبوب یا عنین ہونے کی صورت میں اس کو اختیار ہوتا ہے کہ اگر چاہے تو اس شوہر سے نکاح کا تعلق ختم کرلے۔ ولاحق الخ: لیکن باندی کا وطی کی خواہش میں کوئی حق نہیں ہے، اسی وجہ سے آزاد عورت کا اس کی

اجازت کے بغیر حق کم نہیں کیا جاتا ہے اور اس کا مولیٰ ہی اس کے ساتھ مستحق ہوتا ہے (ف: اس کے ترجمہ کے بارے میں بعض شارحین نے لکھا ہے کہ مذکورہ بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ آزاد عورت کا حق کم نہیں کیا جائے گا کہ اس سے عزل کرے، لیکن باندی کے حق میں پورے طور پر خود مولیٰ کو اختیار ہوتا ہے اور بندہ مترجم کے نزدیک اس کے ظاہری معنی یہ ہیں کہ اسی وجہ سے حرہ کا حق ہے لہٰذا اس کی اجازت کے بغیر اس کے شوہر کو اس کا حق کم کرنے کا اختیار نہیں ہے، لیکن شوہر کو خود عزل کرنے کا حق نہیں ہے، بلکہ عورت کی اجازت ضروری ہے، یہ ترجمہ اس بناء پر ہوا کہ عبارت میں لاینقص پر یستبد کا عطف نہیں ہے بلکہ ینقص پر عطف ہے، فافہم ،م) یہ تفصیل اور حکم اس وقت ہوگا جبکہ باندی اپنی ہو)۔

ولو کانت تحته الخ: اور اگر اس کے پاس کسی دوسرے کی باندی ہو تو اس کا حکم ہم اس سے پہلے کتاب النکاح ہی میں بیان کر چکے ہیں، (ف: وہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک خود باندی کو اختیار ہوگا، اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اگر اپنی ہی باندی سے ہمبستری کرے تو خود اس مالک کو ہی عزل کا اختیار ہوگا اور اگر منکوحہ سے یعنی بیوی کی حیثیت سے کسی سے ہمبستری کرے تو اسے اجازت لینی ضروری ہوگی اس طرح سے کہ اگر وہ عورت آزاد ہو تو خود اسی عورت کی اجازت ضروری ہوگی اور اگر وہ دوسرے شخص کی باندی ہو تو امام اعظمؒ کے نزدیک اس کا مولیٰ اجازت دے سکتا ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک وہ خود اجازت دے اچھی طرح سمجھ لیں، م)۔

توضیح: مالک اپنی باندی سے یا شوہر اپنی بیوی سے اس کی مرضی کے بغیر عزل کرسکتا ہے یا نہیں، مسائل کی تفصیل، اقوال علماء، دلائل مفصلہ

فصل في الاستبراء وغيره

قال ومن اشترى جارية فانه لا يقربها ولا يسها ولا يقبلها ولا ينظر الى فرجها بشهوة حتى يستبرئها و الاصل فيه قوله عليه السلام في سبا يا اوطاس الا لا توطا الحبالى حتى يضعن حملهن ولا الحبالى حتى يستبرئن بحيضة افاد وجوب الا ستبراء على المولى ودل على السبب في المسبية وهو استحداث الملك واليد لانه هو الموجود في مورد النص وهذا لان الحكمة فيه التعرف عن براءة الرحم صيانة المياه المحترمة عن الاختلاط والا نساب عن الاشتباه وذلك عند حقيقة الشغل اوتوهم الشغل بماء محترم وهو ان يكون الولد ثابت النسب.

ترجمہ: (ف: باندی کے رحم یعنی بچہ دان کو حیض کے ذریعہ سے پاک رہنے کے معلوم کرنے کو استبراء کہا جاتا ہے) امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جو شخص اپنے لئے باندی خریدے وہ اس باندی سے ہمبستری نہ کرے، (ف: کہ یہ کام بلاشبہ ممنوع ہے اور اس سے احتیاط ہی کے لئے مزید یہ باتیں بھی بتائی گئی ہیں کہ) ، ولا یمسها وہ اس سے مساس تک نہ کرے (ف: یعنی شہوت کے ساتھ چھونا اور لپٹنا بھی منع ہے، اسی طرح شہوت کے ساتھ اس کا بوسہ لینا بھی منع ہے، (کیونکہ اس سے بھی ہمبستری کی خواہش بڑھتی ہے)۔

ولا ینظر الیٰ الخ: اسی طرح شہوت کے ساتھ اس کی شرم گاہ کو بھی نہ دیکھے (ف: یعنی ان کاموں میں سے ایک کام بھی شہوت کے ساتھ نہ کرے)۔ حتی یستبرئها الخ: یہاں تک کہ وہ استبراء کرے، (ف: یعنی جن باتوں سے جماع کر لینے کا خطرہ بڑھ جاتا ہے وہ تمام کام اس کے لئے منع رہینگے یہاں تک کہ وہ استبراء کر لے)۔ والاصل فیه الخ: اس مسئلہ میں اصل دلیل رسول اللہ ﷺ کا وہ فرمان ہے جو کہ آپ نے اوطاس کی لڑائی میں پکڑے جانے والی عورتوں کے بارے میں فرمایا تھا کہ خبردار ان میں سے جو پہلے سے حاملہ ہیں ان سے جماع نہ کیا جائے، یہاں تک کہ ان کو وضع حمل ہو جائے، اسی طرح غیر حاملہ سے بھی ہمبستری نہ کی جائے یہاں تک کہ وہ ایک حیض سے استبراء کرلیں، (ف: ابوداؤد اور حاکم نے اس کی روایت کی ہے، اور ابن ابی شیبہ نے اس روایت کو شعبیؒ سے مرسل روایت کیا ہے، اور عبدالرزاق نے شعبیؒ سے اس طرح مرسل روایت کی ہے کہ اوطاس کی جنگ میں مومنوں نے کچھ قیدی عورتیں پائیں اس موقع میں رسول

اللہ ﷺ نے حکم فرمایا کہ کسی حاملہ عورت قیدی سے ان کے وضع حمل تک وطی نہ کی جائے، اور غیر حاملہ سے اس کو حیض سے فارغ ہونے تک وطی نہ کی جائے)، اسناده صحيح، اس روایت کی اسناد صحیح ہے، اور اسی باب میں حضرت رویفعؓ سے ابوداؤد اور ابن حبان سے بھی مرفوعاً حدیث ہے، اور ابن شیبہ میں حضرت علیؓ سے بھی مرفوعاً حدیث ہے۔

افاد وجوب الاستبراء الخ: ان احادیث کے مجموعہ نے اس بات کا فائدہ پہنچایا کہ باندی کے مولیٰ پر استبراء واجب ہے، اور اس حدیث نے اس کے سبب کی طرف اشارہ کیا کہ عورتوں میں جو قیدی بن کر آئی ہیں ان پر نئی ملکیت اور نیا قبضہ حاصل ہوا ہے، (ف: اس سے معلوم ہوا کہ استبراء کا سبب یہی ہے کہ ان پر نئی ملکیت اور قبضہ پیدا ہو)۔ لانہ ھو الموجود الخ: کیونکہ جس موقع میں ارشاد رسول علیہ السلام ہوا ہے اس میں یہی سبب موجود تھا، (ف: اور بالاتفاق یہ نص قیاس کے خلاف بھی نہیں ہے، اسی لئے اس قیاس کی علت مذکور سبب کے سوا کوئی دوسری چیز نہیں ہے،)

وھذا لان الخ: اور یہ بات اس لئے ہے کہ اس حکم میں حکمت یہ ہے کہ اس سے یہ معلوم ہو سکے کہ اس کی بچہ دانی اس وقت خالی ہے یا نہیں تا کہ ایک شخص کے نطفہ میں دوسرے کا نطفہ نہ مل جائے اور اس میں اشتباہ پیدا نہ ہو جائے اور وہ اس سے محفوظ رہے۔ و ذا لک عند حقیقة الخ: اور یہ حفاظت اس وقت کہ حقیقت میں رحم میں نطفہ موجود ہو، (ف: یعنی وہ حاملہ ہو)۔

او تو ھم الشغل الخ: یا یہ کہ اپنے پاک اور محترم نطفہ کو دوسرے کا نطفہ سے خلط ملط ہونے سے بچانا تا کہ بچہ اچھے اور ثابت نسب کا ہو، (ف: بس محترم نطفہ کا احترام کرنا ہوگا، اگر چہ قیدی عورت کے رحم میں کسی کافر کا نطفہ ہو جس کا اس کے اپنے طریقہ پر نکاح ہوا ہو اس قید سے زنا سے ہونے والا نطفہ اس سے خارج ہو گیا، حاصل کلام یہ ہوا کہ اگر قیدی عورت کے رحم میں حمل موجود ہو اور وہ زنا سے نہ ہو تو اس بچہ کو اسی مرد کی طرف منسوب کرتے ہوئے اس کا بیٹا مان لیا جائے گا، ایسی صورت میں وضع حمل سے استبراء نہ ہو بلکہ اس سے وطی کرنے کو جائز کہہ دیا جائے تو دونوں شخص کے نطفوں میں اشتباہ ہو جائے گا کہ اب یہ بچہ کس کا بیٹا ہے، اور کس کے نسب سے ہے اور یہ عمل مکروہ ہے، اور جس صورت میں اس عورت کا حمل ہونا ظاہر نہ ہو لیکن اس کا شوہر یا مالک موجود ہو، اس سے استبراء کے بغیر ہی وطی جائز مان لی جائے تو بھی یہ شبہ ہوگا کہ شاید اسی سابق شوہر یا مالک سے وہ حاملہ ہو یا اس نئے مالک سے حمل ہوا ہو، اسی لئے احتیاطاً یہ واجب ہوگا کہ حیض آنے کا انتظار کیا جائے اور آنے کے بعد صفائی مکمل ثابت ہو جائے اسی بناء پر کسی کی باندی خریدنے کی صورت میں اس سے نئی ملکیت اور نیا قبضہ پیدا ہوا لہذا اس پر استبراء لازم ہوگا۔

توضیح: استبراء کا بیان، اس کے معنی نئی باندی خریدنے یا کسی طرح قبضہ میں آنے کے بعد اس سے فوراً ہمبستری کرنے کا حکم

ويجب على المشترى لاعلى البائع لان العلة الحقيقية ارادة الوطى والمشترى هو الذى يريده دون البائع فيجب عليه غيران الارادة امرمبطن فيد ارالحكم على دليلها وهو التمكن من الوطى والتمكن انما يثبت بالملك واليد فانتصب سببا وادير الحكم عليه تيسيرا فكان السبب استحداث ملك الرقبة المؤكد باليد وتعدى الحكم الى سائر اسباب الملك كالشراء والهبة والوصية والميراث والخلع والكتابة وغير ذلك.

ترجمہ: اور استبراء کا حکم صرف مشتری پر لازم ہوتا ہے یعنی بائع پر لازم نہیں ہے، (ف: اس لئے اگر کسی وجہ سے مشتری وہ باندی بائع کو واپس کر دے تو بائع پر استبراء واجب نہیں ہوتا ہے)۔

لان العلة الخ: کیونکہ استبراء کی اصلی علت یہ ہے کہ اسے وطی کرنے کا ارادہ ہوتا اور جو خریدار ہوتا ہے وہی اس بات کا ارادہ کرتا ہے اور جو بیچنے والا ہوتا ہے وہ اس کا ارادہ نہیں کرتا ہے اس لئے خریدار پر ہی استبراء لازم ہوتا ہے، (ف: اس سے معلوم ہوا کہ ہمبستری کا ارادہ کرنے والے پر ہی استبراء واجب ہوتا ہے)۔ غیر ان الارادة الخ: البتہ اس کے دل کا ارادہ ہے یا نہیں یہ چھپا معاملہ ہوتا ہے

اس لئے معلوم نہیں ہوتا ہے، (ف: ایسی صورت میں اس کا معلوم ہونا مشکل ہے، اسی لئے جو بات ظاہر ہے اسی کو اس پوشیدہ کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے)۔ فیدار الحکم الخ: لہٰذا حکم کا مدار ارادہ کی دلیل پر ہوگا، اور اس جگہ اس کی دلیل یہ ہے کہ اسے وطی کرنے کے قدرت حاصل ہو، (ف: کیونکہ ایک تندرست مرد کے لئے جب اپنے محبوب سے ہمبستری کرنے سے رکاوٹ نہ ہوگی اور قدرت پائی جائے گی تو وہ ضرور اس سے ہمبستری کا ارادہ کرے گا)۔

والتملک انما الخ: اور ایسی قدرت اس کے مالک بن جانے اور اس پر قبضہ پائے جانے سے حاصل ہوتی ہے، (ف: لہٰذا ایک خریدار جب ایک باندی خرید کر اس پر قبضہ کرے تو اس میں یہ دونوں باتیں ہی پائی جاتی ہیں)۔ فانتصب سببا الخ: اسی لئے باندی کا مالک بنا اور اس پر قابو پالینا ایسی صفت ہوئی کہ وہ اس استبراء کا سبب بن سکے (ف: چنانچہ اسی صفت کو سبب مان لیا گیا)۔ وادیر الحکم الخ: اور سہولت پہنچانے کے خیال سے استبراء کے حکم کا مدار اسی سبب پر رکھا گیا، (ف: جیسے کہ حالت سفر میں قصر کا حکم ہونے کے لئے مشقت اٹھانے کو سبب مانا گیا، مگر مشقت کا ہونا اور اس کا معیار متعین کرنا ایک پوشیدہ کیفیت ہے اسی لئے سفر کے بعید ہونے کو ہی مشقت ہونے کا حکم دیدیا گیا ہے، اسی طرح سے موجودہ مسئلہ میں وطی پر قابو کا ہونا ہی اس کے ارادہ کے قائم مقام مان لیا گیا ہے)۔

فکان السبب الخ: بالآخر ایسی نئی ملکیت کا حاصل کرنا ہی استبراء کا سبب بنا، (ف: یعنی ایسی ملکیت جس کے ساتھ قبضہ بھی ہو کہ اس کی وجہ سے اس کی ملکیت بالکل پختہ ہو جائے، کیونکہ جنگ اوطاس سے حاصل ہونے والی عورتوں کو مسلمانوں میں تقسیم کر دیا گیا تھا جس سے ملکیت کے ساتھ قبضہ بھی پایا جارہا تھا، خلاصہ یہ ہوا کہ جس نص سے حکم ثابت ہوا ہے اس میں مذکور سبب کو متعین نہیں کیا گیا ہے(۔

وتعدی الحکم الخ: پھر یہ حکم تو ابتک جہاد کے سلسلہ کا تھا یعنی اگر جہاد کے بعد ملکیت ہو تو اس پر استبراء لازم آئیگا، پھر وہی حکم جہاد سے ملکیت کے دوسرے اسباب کی طرف تجاوز کر گیا (ف: یعنی جہاد کے سوا دوسرے ذرائع سے نئی ملکیت کے ساتھ قبضہ بھی حاصل ہو جائے تو یہ حکم اس صورت کی طرف بھی متعدی ہوگا، کالشراء جیسے خریداری (ف: اگر مثلاً زید نے کوئی باندی خریدی اور اس پر قبضہ کر لیا تو اس میں استبراء کا سبب موجود ہے اسی لئے وہ حکم ادھر بھی متعدی ہو جائے گا)، والھبۃ اور جیسے کہ ہبہ (ف: یعنی مثلاً زید نے خالد کو ایک باندی ہبہ کرتے ہوئے اس کے قبضہ میں بھی دیدی تو اسے یہ باندی نئی ملکیت کے ساتھ اس کے قبضہ میں بھی آ گئی)، والوصیت اور جیسے کہ وصیت (ف: کہ مثلاً زید نے خالد کو دینے کے لئے اپنی باندی کی وصیت کی اور خالد نے اسے قبول بھی کر لیا اس کے بعد زید مر گیا اور خالد نے اس باندی پر قبضہ کر لیا تو اس صورت میں بھی قبضہ کے ساتھ اسے ملکیت بھی حاصل ہوگئی)، والمیراث، اور جیسے میراث (ف: کہ زید مرا اور اس کے بیٹے خالد نے اس کی باندی میراث میں قبضہ کے ساتھ پائی) والخلع اور جیسے خلع (ف: اور جیسے کہ زید نے اپنی بیوی کو اس کی طرف سے ایک باندی لے کر خلع دیا، اور زید نے اس باندی پر قبضہ بھی کر لیا)۔

والکتابۃ، اور جیسے کتابت (ف: کہ زید نے ایک باندی کے بدلہ اپنے غلام کو مکاتب بنایا چنانچہ اس غلام نے ایک اوسط درجہ کی باندی اسے دیدی اور زید نے اس پر قبضہ بھی کر لیا اس طرح اسے ملکیت کے ساتھ باندی پر قبضہ بھی حاصل ہوگیا)، وغیر ذلک، ان مسائل کے علاوہ کچھ اور بھی ایسے ہی مسائل ہیں (ف: مثلاً صدقہ یا صلح وغیرہ میں باندی پائی تو ان تمام صورتوں میں قبضہ کے ساتھ نئی ملکیت بھی پائے جانے سے استبراء کا سبب پایا جاتا ہے اسی لئے اس پر استبراء کا حکم لازم ہوگا)۔

توضیح: استبراء کے معنی کن کن لوگوں پر کب اور کیوں لازم ہوتا ہے، اقوال ائمہ کرام

وكذا يجب على المشترى من مال الصبى ومن المرأة ومن المملوك وممن لايحل له وطيها وكذا اذا كانت المشتراة بكرالم توطا لتحقق السبب وادارة الاحكام على الاسباب دون الحكم لبطونها فيعتبر تحقق السبب عند توهم الشغل وكذا لايجتزأ بالحيضة التى اشتراها فى اثنائها ولا بالحيضة التى حاضتها بعد الشرأ وغيره من اسباب الملك قبل القبض ولا بالولادة الحاصلة بعدها قبل القبض خلافا لابى يوسف لان السبب استحداث الملك واليد والحكم لا يسبق السبب وكذا لا يجتزأ بالحاصل قبل الاجازة فى بيع الفضولى وان

كانت في يد المشتري و لا بالحاصل بعد القبض في الشرأالفاسد قبل ان يشتريها شراء صحيحا لما قلنا.

ترجمہ: اور اسی طرح اگر مشتری نے کسی بچہ کے اپنے مال سے کوئی باندی خریدی ہو، (ف: جن کی طرف یعنی بچہ یا عورت سے باندی کو خرید لینے کے بعد اس سے ہمبستری کرنے کا اگر چہ شبہ تک نہ ہو)، ومن المملوک، یا اس نے اپنے غلام سے باندی خریدی ہو (ف: مثلاً زید نے اپنے ایک غلام کو کاروبار کی اجازت دی جس پر عمل کرنے کی وجہ سے وہ غلام اتنا زیادہ مقروض ہو گیا جو اس کی اپنی قیمت سے زیادہ ہے اس وقت اس کے پاس ایک باندی بھی ہے اور اپنے مقروض ہو جانے کی وجہ سے اب اس باندی سے اس غلام کے لئے ہمبستری جائز باقی نہیں رہی پھر بھی اگر غلام کا مالک اسی باندی کو اس غلام سے خریدے گا تب بھی اس پر استبراء لازم ہوگا)۔

وممن لایحل الخ: یا کسی نے ایسے شخص سے باندی خریدی جس کو اس باندی سے وطی کرنا جائز نہیں ہے (ف: مثلاً زید نے اپنی باندی جو اس کی رضاعی بہن ہے فروخت کی تو اس وقت اس خریدار نے یہ باندی ایک ایسے شخص سے خریدی ہے کہ اس خریدار کو اس کی وطی رضاعی بہن ہونے کی وجہ سے اس سے وطی کرنے کا شبہ بھی نہیں ہے، خلاصہ یہ ہوا کہ جب استبراء کی علت نئی ملکیت قبضہ کے ساتھ ہو خواہ اس سے وطی کرنے کا ارادہ ہو یا نہ ہو، تو اگر خریدار اس باندی کو ایسے شخص سے خریدے جس کو باندی سے وطی کرنے کی صلاحیت اور قابلیت ہی نہ ہو مثلاً چھوٹا لڑکا ہو یا وہ عورت ہو یا صلاحیت تو ہو مگر شرعاً اس کے لئے ممانعت ہو مثلاً ماذون غلام وغیرہ جب بھی ایسے مشتری پر استبراء کرنا واجب ہوگا، کیونکہ ان صورتوں میں بھی نئی ملکیت قبضہ کے ساتھ پائی جارہی ہے)۔

وکذا اذا کانت الخ: اسی طرح اگر خریدی ہوئی باندی اس وقت بھی باکرہ ہی ہو یعنی اس سے کسی نے بھی وطی نہ کی ہو جب بھی استبراء واجب ہوگا)، للتحقق السبب، کیونکہ استبراء کا اصل سبب اس میں بھی موجود ہے (کہ نئی ملکیت قبضہ کے ساتھ پائی گئی ہے، حالانکہ جس حکمت اور مصلحت سے استبراء کا حکم واجب ہوتا ہے یعنی اس باندی سے ہمبستری کا ارادہ کرنا اور اس کے رحم کا خالی نہ ہونا وہ یہاں نہیں پائی جارہی ہے، کیونکہ اس حکمت کے قائم مقام ظاہری سبب موجود ہے)۔ وادارۃ الاحکام الخ: اور احکام ثابت ہونے کا مدار ان کے اسباب پر ہے یعنی جب بھی سبب پایا جائے گا، اس کا حکم بھی پایا جائے گا، کیونکہ مدار سبب پر ہے اس کی حکمتوں پر نہیں ہے، کیونکہ حکمتیں پوشیدہ ہوتی ہیں۔

فیعتبر تحقق السبب الخ: لہٰذا رحم کے مشغول ہونے یعنی اس میں بچہ رہنے کے صرف وہم پر ہی سبب کے متحقق ہونے کا اعتبار ہوگا، (ف: اور اب یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ جب حیض سے استبراء کا اعتبار ہوگا وہ ایسا حیض ہے جو ملکیت پائے اور اس پر قبضہ ہونے کے بعد ہوا ہو، کیونکہ سبب کا حکم اسی وقت ہوتا ہے جبکہ وہ سبب پا لیا گیا ہو، اسی لئے جو اس سے پہلے سے ہو اس کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے)۔ وکذا لایجتزأ الخ: اسی طرح ایسے حیض کا بھی اعتبار نہ ہوگا جس کے جاری رہنے کے درمیان اس باندی کو خریدا ہو، (ف: مثلاً باندی کو ان دنوں میں خریدنے والے نے خریدا جبکہ اس کا خون جاری تھا اور مکمل خرید لینے کے بعد اس کا خون بند ہوا تو اس حیض کا بھی اعتبار نہ ہوگا۔

ولا بالحیضۃ التی الخ: اسی طرح سے اس حیض کا بھی اعتبار نہ ہوگا جو خرید لینے یا ملکیت کے کسی بھی سبب پائے جانے کے بعد مگر اس پر قبضہ کر لینے سے پہلے آ گیا ہو، (ف: مثلاً باندی خریدی یا کسی سے ہبہ یا صدقہ یا میراث وغیرہ میں ملی مگر ابھی تک اس پر قبضہ نہیں کیا تھا کہ اس باندی کو حیض آ گیا، اس طرح یہ حیض باندی کا مالک بننے کے بعد مگر اس پر قبضہ کرنے سے پہلے آیا ہے لہٰذا اس حیض کا اعتبار نہ ہوگا)۔ ولا بالولادۃ الخ: اسی طرح سے اس ولادت کا بھی اعتبار نہ ہوگا، جو ان اسباب کے پائے جانے کے بعد مگر قبضہ پہلے پائی گئی ہو، (ف: یہاں تک کہ باندی کو خریدنے یا ہبہ یا میراث وغیرہ کے بعد بچہ پیدا ہو گیا اور اس وقت تک اس پر مالک کا قبضہ نہ ہوا ہو تو اس ولادت سے بھی اس کے استبراء کا اعتبار نہ ہوگا، بلکہ قبضہ کرنے کے بعد جب بھی اسے حیض آئے اس سے اعتبار ہوگا)، خلافا لابی یوسف، برخلاف امام ابو یوسفؒ کے قول کے کیونکہ ان کے نزدیک خریداری اور قبضہ کے درمیان بھی اگر حیض آ جائے تو وہی استبراء کے

لئے کافی ہوگا اور طرفین یعنی امام ابوحنیفہ وامام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک دوسرے ائمہ کے مانند کافی نہ ہوگا۔

لان السبب الخ: کیونکہ استبراء کے واجب ہونے کا سبب تو نئی ملکیت قبضہ کے ساتھ ہوتا ہے۔ **والحکم لایسبق الخ**: اور قاعدہ ہے کہ سبب کے پائے جانے سے پہلے اس پر حکم جاری نہیں ہوسکتا ہے، (ف: لہٰذا جبکہ قبضہ سے پہلے استبراء کا سبب ہی موجود نہیں ہوا استبراء کا حکم کس طرح موجود ہوگا، اسی وجہ سے تو سفر شروع ہونے سے پہلے نماز قصر کرنے کا حکم نہیں ہوسکتا ہے)۔ **وکذا لایجتزأ الخ**: اسی طرح سے اس حیض کا اعتبار استبراء میں سے نہیں ہوگا جو فضولی کی بیع میں اجازت دینے سے پہلے ہوا ہو، اگرچہ وہ باندی اسی مشتری کے قبضہ میں ہو، (ف: اس کے فرضی صورت یہ ہوگی کہ زید نے بکر کے لئے خالد سے اسی کی باندی ایک ہزار درہم کے عوض خریدی ،اور وہ باندی اس وقت بھی بکر ہی کے قبضہ میں موجود ہو، خواہ جس طور بھی ہو یعنی امانت کے طور پر ہو یا اجارہ وغیرہ کے طور ہو، پھر اس کی بیع کے بعد ہی اس باندی کو حیض آگیا جبکہ بکر نے اس وقت تک بیع کی اجازت نہیں دی ہے، اس کے بعد اس بیع کی اجازت دیدی، تو وہ حیض اس کے استبراء کے لئے کافی نہ ہوگا، کیونکہ وہ حیض باندی کے ملکیت میں اجازت سے پہلے ہوا ہے وجہ یہ ہے کہ بکر کی اجازت دینے کے بعد ہی تو بیع تمام ہوئی ہے۔

ولابالحاصل بعد القبض الخ: اور فاسد خریداری میں قبضہ میں آجانے کے بعد اور صحیح خریداری میں قبضہ میں آنے سے پہلے جو حیض آیا ہوگا وہ بھی استبراء کے لئے کافی نہ ہوگا، اس کی دلیل بھی وہی ہے جو اوپر بیان کی جاچکی ہے، (ف: جس کی صورت یہ ہوگی کہ زید نے بطور فاسد بکر سے ایک باندی خرید کر اس پر قبضہ بھی کرلیا، اس کے بعد اسے حیض آیا، اس کے بعد زید نے احتیاطاً اسی کی دوبارہ صحیح خریداری کی تو اس صحیح خریداری سے پہلے باندی کو جو حیض آچکا تھا، وہ استبراء میں کافی نہیں سمجھا جائے گا، کیونکہ خرید نا فاسد ہونے کی وجہ سے باندی واپس کرنا اور معاملہ کو باطل کرنا بھی ضروری ہوگیا تھا، اس لئے اس کا اصل سبب تو بعد میں ثابت ہوا ہے اور اس سے پہلے جو حیض آچکا ہے وہ سبب ثابت ہونے سے پہلے ہی آیا تھا)۔

توضیح: اگر کسی نے کوئی باندی ایسے شخص سے خریدی یا کسی سے ایسی حالت میں خریدی جس میں فروخت سے پہلے اس باندی سے ہمبستری کرنے کا احتمال بھی نہ ہو تو کیا ان صورتوں میں بھی اس مشتری پر اس باندی سے ہمبستری کے لئے استبراء لازم ہوگا، ان احتمالی صورتوں کی کچھ صورتیں، مسائل کی تفصیل، اقوال علماء کرام، دلائل مفصلہ

ويجب في جارية للمشترى فيها شقص فاشترى الباقي لان السبب قد تم الان والحكم يضاف الى تمام العلة ويجتزأ بالحيضة التي حاضتها بعد القبض وهي مجوسية اومكاتبه بان كاتبها بعد الشراء ثم اسلمت المجوسية اوعجزت المكاتبة لوجودها بعد السبب وهو استحداث الملك واليد اذهو مقتض للحل والحرمة لمانع كما في حالة الحيض.

ترجمہ: اور ایسی باندی میں بھی استبراء کرنا لازم ہوتا ہے جس میں اس خریدار کا پہلے سے بھی مالکیت کا حصہ تھا اور بعد میں اس نے اس کے بقیہ حصوں کو بھی خرید کر اس کا پورا مالک بن گیا ہو، (ف: مثلاً ایک باندی کے یہ تین مالک تھے زید و بکر اور خالد پھر زید نے باقی دونوں مالکوں یعنی بکر اور خالد کے حصوں کو ان سے خرید لیا تو اب زید پر اس کا استبراء واجب ہوگا)۔ **لان السبب الخ**: اس لئے کہ استبراء کا سبب تو ابھی پورا ہوا ہے (ف: اس لئے وہ اگرچہ پہلے سے اس کا مالک تھا مگر نامکمل تھا اور اب مکمل مالک بنا ہے)۔ **والحکم یضاف الخ**: اور حکم کی نسبت پوری علت کی طرف ہوا کرتی ہے۔

ویجتزأ بالحیضۃ الخ: لیکن استبراء کے لئے وہ حیض کافی ہوگا جو خریدی ہوئی باندی کو قبضہ کے بعد آیا ہو حالانکہ وہ اس وقت تک مجوسیہ یا مکاتبہ ہے، اس صورت سے اسے خریدنے کے بعد مکاتبہ بنالیا ہو، اس کے بعد جو مجوسیہ تھی وہ اسلام لے آئی اور جو مکاتبہ تھی اس

نے اپنا بدل کتابت ادا کرنے سے عاجزی کا اقرار کر لیا، (ف: جس کی صورت یہ ہوگی کہ کسی نے ایک مجوسیہ باندی خریدی یا مسلمان باندی تھی اس کو خرید کر مکاتبہ بنالیا، لیکن اس سے استبراء نہیں کیا، اور اس مجوسیہ پر قبضہ کر لیا، اسی مجوسیہ کی حالت میں ہی اسے حیض آ گیا، یا مکاتبہ کو کتابت کی حالت ہی میں حیض آ گیا، اور ان دونوں میں سے کسی ایک سے بھی ایک سے مجوسیہ ہونے کی وجہ سے اور دوسری سے مکاتبہ ہونے کی وجہ سے مالک کو ہمبستری کرنی جائز نہیں تھی، پھر وہ مجوسیہ مسلمان ہو گئی یا مسلمہ مکاتبہ نے اپنا بدل کتابت ادا کرنے سے عاجزی کا اقرار کر لیا، پس اس کے درمیان جو دونوں کو ایک ایک حیض آ چکا ہے وہی حیض دونوں کے استبراء کے لئے کافی ہو جائے گا، اسی لئے اس کے مولی کے لئے یہ جائز ہو جائے گا، کہ ان میں سے جس سے بھی چاہے ہمبستری کر لے)۔

لوجودها بعد السبب الخ: کیونکہ ان میں سے ہر ایک کا حیض استبراء کے سبب یعنی نئی ملکیت پھر اس پر قبضہ کے پائے جانے کے بعد آیا ہے۔ اذ هو مقتض الخ: اور اس استبراء کے پائے جانے کا تقاضا یہ ہوگا کہ اب وہ حلال ہو جائے اور ہمبستری جائز ہو جائے، (ف: اس کی وجہ سے کوئی حرمت نہیں تھی)، والحرمة مانع، اس باندی سے جو اس وقت تک وطی کی حرمت تھی وہ دوسرے مانع کی وجہ سے تھی (ف: مانع ہونے سے یہاں مراد ہے ایک کا مجوسیہ ہونا اور دوسری کا مکاتبہ ہونا) كما في حالة الحيض، جیسے کہ حیض کی حالت میں ہمبستری سے ممانعت رہتی ہے، (ف: جیسا کہ ایک مسلمان باندی کو خریدنے کے بعد حیض آنے سے استبراء کر لیا جاتا ہے تو وہ اپنے مولی کے لئے حلال ہو گئی پھر فوراً ہی اسے حیض آ جانے سے اب دوبارہ وہ اس مولی کے لئے حرام ہو جاتی اور اس حرمت کی وجہ اس کی حائضہ ہونے کی حالت کے علاوہ دوسری کوئی اور چیز نہیں ہے)۔

توضیح: اگر ایک باندی کے کچھ حصہ بدن کا کوئی شخص مالک ہو پھر اس کے باقی حصہ کا بھی مالک ہو جائے تو اس کے لئے بھی استبراء ضروری ہے یا نہیں، اگر خریدی ہوئی باندی جو مجوسیہ ہو یا مکاتبہ ہو اس پر قبضہ کے بعد اسے حیض آ گیا اس کے بعد مجوسیہ مسلمان ہوگئی یا مکاتبہ نے اپنی عاجزی تسلیم کر لی تو کیا اب بھی اس پر استبراء لازم ہوگا، مسائل کی تفصیل، حکم دلائل

ولا يجب الاستبراء اذا رجعت الابقة اوردت المغصوبة او المواجرة اوفكت المرهونة لانعدام السبب وهو استحداث الملك واليدوهو سبب متعين فادير الحكم عليه وجودا وعدما ولها نظائر كثيرة كتبنا ها في كفاية المنتهى واذا ثبت وجوب الاستبراء وحرم الوطي حرم الدواعي لافضائها اليه اولا حتمال وقوعها في غير الملك على اعتبار ظهور الحبل ودعوة البائع بخلاف الحائض حيث لاتحرم الدواعي فيها لانه لا تحتمل لوقوع في غير الملك ولانه زمان نفرة فالا طلاق في الدواعي لا يفضي الى الوطي والرغبة في المشتراة قبل الدخول اصدق الرغبات فتفضي اليه ولم يذكر الدواعي في المسبية وعن محمد انها لا تحرم لانها لا تحتمل وقوعها في غير الملك لانه لوظهربها حبل لاتصح دعوة الحربي بخلاف المشتراة على مابينا۔

ترجمہ: اگر بھاگی ہوئی اپنی باندی واپس آ جائے تو اس پر استبراء واجب نہیں ہوگا (ف: اگرچہ اس میں اس بات کا احتمال ہو کہ اس بھاگی ہوئی مدت میں کسی نے اس سے ہمبستری کر لی ہو) یا کسی نے کسی کی باندی غصب کر لی بعد میں واپس بھی کر دی تو اس پر بھی استبراء لازم نہیں ہوگا (ف: اگر چہ اس میں بھی یہی احتمال ہو کہ اس عرصہ میں غاصب نے اس سے ہمبستری کر لی ہو)، او المواجرة یا مزدوری کے لئے کرایہ پر دی ہوئی باندی واپس کر دی گئی ہو تو اس پر استبراء واجب نہیں ہوگا، اگر چہ اس میں بھی اس بات کا احتمال ہو کہ شاید کرایہ پر لینے والے نے اس عرصہ میں اس سے ہمبستری کر لی ہو)، اوفكت المرهونة یا رہن میں رکھی ہوئی باندی رہن سے واپس کر دی گئی ہو جب بھی اس پر استبراء لازم نہیں ہوگا اگر چہ اس میں بھی اس بات کا احتمال رہتا ہے کہ شاید اس رہن کے زمانہ میں کسی نے اس سے ہمبستری کر لی ہو۔

لانعدام السبب الخ: کیونکہ استبراء کا جو سبب ہے یعنی نئی ملکیت قبضہ کیساتھ ہونا وہ ان صورتوں میں نہیں پایا جارہا ہے (ف: اگرچہ استبراء کی اصل حکمت اور مصلحت یہی تھی کہ اس استبراء سے یہ معلوم کرلیا جائے کہ فی الحال اس باندی کی بچہ دانی بچہ سے خالی ہے یا نہیں اور وہ حیض کے آجانے سے ہی معلوم ہوتا ہے، اس طرح سے کہ اگر خالی ہے تو اپنے وقت پر اسے حیض آجائے گا، ورنہ نہیں آئے گا تاکہ دو شخصوں کے نطفہ میں خلط ملط نہ ہوجائے اور بچہ کا نسب غیر مشتبہ اور محفوظ رہے اور چونکہ ایسی حکمت مخفی ہوتی ہے اس لئے اس کے سبب ظاہری کو اس کے قائم کردیا گیا ہے، جیسے کہ نماز کے لازم ہونے کے لئے وقت کے پائے جانے کو اس کے قائم مقام کردیا گیا ہے،) **وھو سبب متعین** اور جو سبب بیان کیا گیا ہے، وہ موجودہ مسئلہ میں بھی متعین ہے، (ف: جس کا انکار نہیں کیا جاسکتا ہے)۔

فادیر الحکم الخ: اسی لئے حکم کا مدار وجودی اور عدمی دونوں صورتوں میں اسی سبب پر رکھا گیا ہے، (ف: یعنی اگر وہ سبب موجود ہوگا تب استبراء لازم ہوگا اگرچہ نطفہ قرار پانے کا احتمال بھی نہ ہو مثلاً باندی کے مالک کا بچہ ہونا یا عورت ہونا، اور اگر سبب موجود نہ ہو تو استبراء بھی واجب نہ ہوگا اگرچہ ہمبستری کا وہم اور احتمال موجود ہو مثلاً بھاگی ہوئی یا غصب کی ہوئی کی واپسی کی صورت میں)۔ **ولھا نظائر کثیرۃ الخ**: اور بیان کردہ اصل کی بھی چند نظریں نہیں ہیں بلکہ ان کے علاوہ اور بھی بے شمار ہیں جن کو ہم نے اپنی کتاب کفایۃ المنتہی میں بیان کردیا ہے، (ف: جیسے اگر مکاتبہ ہوکر مکمل باندی ہوجائے یا شرط خیار پر بیچی ہوئی باندی واپس کردی گئی ہو یا امانت رکھی ہوئی باندی واپس لی گئی ہو، جیسا کہ شرح میں موجود ہے، اس سلسلہ میں ان مثالوں کو یہاں بیان کرنے سے طوالت لازم آتی ہے اسی لئے میں نے ان مسائل کے ذکر سے اپنے قلم کو روک لیا ہے **والی اللہ التضرع وھو الولی النصیر**، م، خلاصہ کلام یہ نکلا کہ باندی سے وطی کے حلال ہونے کے لئے استبراء کا واجب ہونا ثابت ہوگیا۔

اذا ثبت وجوب الخ: اور جب استبراء کا واجب ہونا اور اس کے بغیر ہمبستری کا حرام ہونا ثابت ہوگیا تو اس کے نتیجہ میں جن باتوں سے ہمبستری کی نوبت تک آجاتی ہے ان کا بھی حرام ہونا ثابت ہوگیا۔ **لا فضائھا الیہ الخ**: کیونکہ وہ چیزیں ہمبستری تک پہنچادیتی ہیں یا اس احتمال کی وجہ سے کہ شاید وہ باتیں دوسرے کی ملکیت میں ہوجائیں۔

علی اعتبار ظھور الحبل الخ: یعنی باندی کے پیٹ سے حمل کے ظاہر ہوتے اس کے بعد اس پر بائع کا دعوی کردینے کے اعتبار سے (ف: یعنی ہمبستری کے لئے مجبور کردینے والی باتیں یا اس کی نوبت لانے والی چیزیں مثلاً ہمبستری کے علاوہ صرف اسے شہوت کے ساتھ ہاتھ لگانا یا خود سے چمٹالینا، اور بوسہ لینا وغیرہ اس وجہ سے ممنوع کی گئی ہیں کہ شاید اس کا حمل مخفی ہو کیونکہ اس وقت تک حیض نہیں آتا ہے، پھر ممکن ہے کہ بعد میں بیچنے والا خود ہی اس بچہ کے نسب کا مدعی ہوجائے تو اس صورت میں وہ باندی ام ولد ہوجائے جس کی وجہ سے وہ بیع ہی باطل ہوجائے عینی نے ان باتوں کی طرف اشارہ کیا ہے، اگرچہ حمل کی یہ خاص وجہ ہے حالانکہ عام حمل کے دنوں میں یہ باتیں ممنوع نہیں ہوتی ہیں، اس کی وجہ آئندہ دواعی کی بحث میں معلوم ہوگی، م)۔ **بخلاف الحائض**، یہ حکم اپنی بیوی یا حائضہ باندی کے برخلاف ہے۔

حیث لاتحرم الدواعی الخ: کہ حائضہ کے ساتھ بوس وکنار وغیرہ باتیں جو ہمبستری پر آمادہ کرنے والی ہوتی ہیں وہ حرام نہیں ہوتی ہیں، کیونکہ اس وقت یہ احتمال نہیں ہوتا ہے کہ خواہش کو اس طرح پورا کرنے میں شاید ناجائز یا غیر کی جگہ میں ہو (ف: اس وقت ہمبستری کی ممانعت صرف حیض کی وجہ سے ہوتی ہے اس کے علاوہ دوسری کوئی وجہ نہیں ہوتی ہے)۔ **ولانہ زمان نفرۃ الخ**: اور حائضہ میں بوس وکنار کے جائز ہونے کی دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ حیض آتے رہنے کا وقت فطرۃً نفرت کا وقت ہوتا ہے اس لئے ان دواعی کی اجازت ہونے کے باوجود ہمبستری میں مشغول ہوجانے کی نوبت نہیں آتی ہے بلکہ اس کا خیال تک نہیں آتا ہے۔

والرغبۃ فی المشتراۃ الخ: اور خریدی ہوئی باندی کے ساتھ جب تک ہمبستری نہیں ہوجاتی فطرۃً اس کی طرف رغبت بڑھی ہوتی ہے اس لئے اس کے ساتھ دواعی یعنی بوس وکنار ہوتے ہی ہمبستری یقینی ہوجائیگی، **ولم یذکر الخ**: اور جو باندی جہاد میں پکڑی گئی ہے اس کے بارے میں دواعی کا ذکر نہیں کیا ہے، (ف: کہ اس کی استبراء سے پہلے اس کے ساتھ دواعی جماع حلال ہیں یا نہیں، اس کے

بارے میں ظاہر الروایہ میں کچھ ذکر نہیں کیا ہے، اگر چہ ایسی باندیوں سے وطی کا حرام ہونا اصل میں جہاد میں حاصل ہونے والی باندیوں سے اخذ کیا گیا ہے جیسا کہ تفصیل کے ساتھ پہلے بیان کیا جا چکا ہے)۔

وعن محمدؒ الخ: اور امام محمدؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ پکڑی ہوئی باندی میں استبراء سے پہلے دواعی جماع حرام نہیں ہیں، (ف: اگر چہ جنگ اوطاس کے موقع کی مروی حدیث کے مطابق ان سے وطی کرنے کی صراحۃً ممانعت موجود ہے اس طرح کلام کا حاصل یہ ہوا کہ جو باندی جہاد میں گرفتار ہو کر مجاہد اور غازی کے حصہ میں آ گئی ہو اس سے حدیث کے حکم کے مطابق وطی کرنا ممنوع ہے، اس کی علت بھی وہی ہے یعنی قبضہ کے ساتھ نئی ملکیت کا پایا جانا اس سے یہ مسائل اخذ کئے گئے کہ خرید یا ہبہ یا صدقہ یا میراث وغیرہ میں جہاں نئی ملکیت قبضہ کے ساتھ پائی جا رہی ہو اس میں استبراء واجب ہے، اور ان ہی جزئیات کے بیان میں یہ بھی بیان کیا ہے کہ بوسہ اور مساس وغیرہ جیسی ہر وہ چیز جس سے وطی کی نوبت آ جاتی ہے یا دواعی ہیں وہ سب بھی ممنوع ہیں، لیکن اصل میں یعنی گرفتار کی ہوئی باندی میں یہ بیان نہیں کیا ہے کہ وہاں جس طرح نفس وطی ممنوع ہے، لیکن نوادر میں امام محمدؒ کا یہ قول مذکور ہے کہ پکڑی ہوئی باندی میں دواعی یعنی بوس و کنار وغیرہ ممنوع نہیں ہیں)۔

لانها لا تحتمل الخ: اس لئے ایسی پکڑی ہوئی باندیوں میں یہ احتمال نہیں ہوتا ہے کہ شاید دوسرے کسی کی ملکیت میں واقع ہوں، (ف: کیونکہ دوسرے کی ملکیت تو اسی صورت میں ہوگی جبکہ اس کا بائع یا ہبہ کرنے والا خود دعوی کرتا ہو کہ اس میں میرا نطفہ یا میرا حمل ہے اور یہ بات ایسی پکڑی ہوئی باندی میں نہیں پائی جا سکتی ہے)۔ **لانه لو ظهر الخ**: کیونکہ اگر ایسی پکڑی ہوئی باندی میں کچھ دنوں حمل ظاہر بھی ہو جائے تو اس کے حربی شوہر کافر وغیرہ کے نسب کا دعوی صحیح نہ ہوگا اور اس کا کوئی اعتبار بھی نہیں کیا جائے گا۔ **بخلاف المشتراة الخ**: برخلاف خریدی ہوئی باندی جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، (ف: کہ خریداری کی صورت میں اگر اس کے بیچنے والے نے یہ دعوی کیا کہ اس کا حمل میرے نطفہ سے ہے تو اس کا دعوی صحیح مانا جائے گا، اور بیع کا معاملہ ختم ہو جائے گا، کیونکہ اب یہ معلوم ہوا کہ اس نے اپنی ام ولد بیچی تھی جو کہ ناجائز بیع تھی، البتہ اس میں یہ احتمال باقی رہتا ہے کہ شاید ان دواعی کی ممانعت کی وجہ یہ ہو کہ ان سے کسی بھی وقت وطی میں مبتلا ہو جانے کی نوبت آ جائے کیونکہ جہاد میں پکڑی ہوئی باندی سے دخول سے پہلے بھی پوری خواہش باقی رہتی ہے، اور یہ فطری بات ہے، اچھی طرح سمجھ لیں، م، خلاصہ یہ ہوا کہ استبراء واجب ہے۔

توضیح: اگر کسی کی اپنی بھاگی ہوئی یا غصب کی ہوئی یا اجرت پر لی ہوئی یا رہن میں رکھی ہوئی باندی واپس کر دی گئی ہو تو اس میں استبراء لازم ہوگا یا نہیں ان صورتوں، میں دواعی کیا حکم ہے، حائض کے ساتھ دواعی کا حکم، جہاد میں پکڑی ہوئی باندی یا باندی کے ساتھ اس کے غازی کو دواعی وطی کی اجازت ہے یا نہیں، مسائل کی تفصیل، احکام، دلائل مفصلہ

والاستبراء في الحامل بوضع الحمل لما روينا وفي ذوات الاشهر بالشهر لانه اقيم في حقهن مقام الحيض كما في المعتده واذا حاضت في اثنائه بطل الاستبراء بالايام للقدرة على الاصل قبل حصول المقصود بالبدل كما في العدة فان ارتفع حيضها تركها حتى اذا تبين انها ليست بحامل وقع عليها وليس فيه تقدير في ظاهر الرواية وقيل يتبين بشهرين اوثلثة وعن محمد اربعة اشهرو عشر وعنه شهر ان وخمسة ايام اعتبارا بعدة الحرة اوالامة في الوفاة وعن زفر سنتان وهو رواية عن ابي حنيفة.

ترجمہ: اور ایسی حاملہ باندی (جو کسی کے پاس نئی ملکیت کی حالت میں آئی ہو) اس کا استبراء اس کے وضع حمل کے ساتھ ہی ہو جائے گا، اس کی دلیل جنگ اوطاس کے موقع کی وہی مروی حدیث ہے ہم نے پہلے بیان کر دی ہے، (ف: اور اگر وہ حاملہ نہ ہو تو اس کی یہ دو صورتیں ہو سکتی ہیں کہ یا تو اسے حیض آتا ہوگا یا نہیں، پھر نہ آنے کی بھی یہ دو صورتیں ہوں گی کہ وہ زیادہ عمر پانے کی وجہ سے اس سے

ماہواری کے جاری ہونے سے مایوس ہو چکی ہوگی یا ابھی چھوٹی اور کم عمر ہونے کی وجہ سے اس کی ابتداء بھی نہ ہوئے ہو،وفی ذوات الاشھر الخ:اور جن کو حیض نہ آتا ہو وہ مہینوں سے اپنا حساب رکھنے والی ہوں گی اسی لئے ان کا استبراء بھی مہینہ کے ذریعہ ہوگا (یعنی ایک حیض کے بجائے وہ ایک مہینہ گزاریگی) کیونکہ ان کے حق میں حیض کی مدت ہی حیض کے قائم مقام ہے جیسے کہ عدت گزارنے والیاں کرتی ہیں، اور عدت کی بحث میں بیان کیا جا چکا ہے،(ف: کہ حیض سے مایوس ہو جانے والی اور کم عمر مطلقہ کی عدت کا شمار مہینوں کے حساب سے ہوگا، البتہ اس جگہ یہ اشکال ہوتا ہے کہ مایوس ہونے والی باندی کو تو استبراء کی ضرورت ہی نہ ہوگی کیونکہ وہ ہمبستری کے لائق نہ ہوگی اور کم عمر لڑکی میں اس کا احتمال بھی نہ ہوگا،اس کا جواب یہ ہوگا زیادہ عمر والی حیض سے مایوس ہو جانے والی کے لئے استبراء کا حکم اسی صورت میں ہوگا جبکہ اس کے مولیٰ کی رغبت اس طرف ہو رہی ہو کیونکہ مایوس ہو جانا تو ایک گمان کی بات ہے اور کم عمر میں اگر چہ حمل قرار پانے کا احتمال بھی نہ ہو لیکن اس کی توضیح پہلے گزر چکی ہے کہ حمل پانے کا احتمال تو اصل حکمت اور مصلحت ہے جس کا حکم میں اعتبار نہیں ہوتا ہے بلکہ اعتبار کے لئے تو اس کی نئی ملکیت کا قبضہ میں ہونا ہی اس کا اصل سبب ہے اور وہ سبب یہاں پایا گیا ہے،اسی بناء پر اگر باندی باکرہ ہو یا کسی کمسن بچہ سے خریدی گئی ہو یا کسی عورت سے ہی خریدی گئی ہو جب بھی اس میں استبراء لازم ہوتا ہے،اور غصب کی ہوئی باندی کی واپسی پر احتمال ہمبستری کے باوجود یہ استبراء واجب نہیں ہوتا ہے اسی بناء پر آئمہ یعنی حیض سے ناامید ہونے والی اور کمسن لڑکی میں حیض کے بجائے مہینہ کے حساب سے عدت واجب ہوتی ہے،)۔ و اذا حاضت فی اثنائہ الخ:

راگر مہینہ کے اعتبار سے استبراء مکمل نہیں ہوا تھا کہ حیض آگیا تو جتنے دن استبراء کے گزرے سب بے کار ہو جائینگے،اس لئے اب وہ استبراء کے اصل قانون اور طریقہ پر عمل کے قابل ہو چکی ہے،اور قائم مقام سے مقصود حاصل ہونے سے پہلے ہی وہ اپنے اصل پر قادر ہو گئی ہی، (ف:یعنی استبراء کے لئے اصل حکم تو یہی ہے کہ حیض کے خون سے پاکی ہو،لیکن حیض سے مایوس ہو جانے یا کم سنی کی وجہ سے مہینہ کو اس کے قائم مقام کیا گیا تھا،اس لئے جب اس قائم مقام یعنی مہینہ کے حساب سے ابھی تک استبراء مکمل نہیں ہوا تھا کہ جو اصل تھا یعنی حیض کا خون وہ ظاہر ہو گیا تو خلیفہ کا حکم اور اثر باطل ہو گیا،جیسا کہ تیمم کرنے والے کو پانی پر قدرت حاصل ہو جائے،اس کے اس جیسی اور بھی نظریں پائی جاتی ہیں،)۔

کما فی العدۃ:جیسے کہ عدت میں ہوتا ہے،(ف: جیسا کہ کوئی طلاق یافتہ عورت مہینوں کے حساب سے اپنی عدت گزار رہی ہو، اسی عرصہ میں اسے خون بھی آنے لگا تو اس وقت جتنے مہینے بھی گزرے ہوں گے وہ سب کالعدم ہو جائینگے اور اسی حیض کے حساب سے بالکل نئے طریقہ سے عدت گزارنی ہوگی،البتہ اگر استبراء کا مہینہ ختم ہو گیا ہو اس کے بعد خون آیا ہو تو اس سے کوئی حرج نہ ہوگا اور اس کا استبراء پورا ہو جائے گا،جیسے کہ تیمم کرنے کے بعد نماز پڑھ کر اس سے فارغ ہو جانے کے بعد اگر پانی اور وضو پر قدرت بھی ہو جائے جب وہ نماز پوری ہو جائیگی یعنی اس کو دوبارہ پڑھنے کی ضرورت باقی نہ رہیگی)۔فان ارتفع الخ: پھر اگر حیض سے استبراء کرتے ہوئے اس کا خون بھی وقت گزرنے سے پہلے ہی بند ہو جائے تو بھی اس کے استبراء کو مکمل سمجھ کر اس سے ہمبستری نہ کرے بلکہ اس سے کنارہ ہی رہے، (ف:یعنی اگر اس کے خون کو بند ہوئے عرصہ دراز ہو جائے تب بھی اس سے وطی نہ کرے بلکہ اسے چھوڑ دے)۔

حتی اذا تبین الخ: یہانتک کہ جب یہ ظاہر ہو جائے یعنی یقین آ جائے کہ اب یہ معاملہ نہیں ہے تب اس سے ہمبستری کرے،(ف:لیکن یہ مدت کتنے عرصہ یا دنوں کی ہوگی)۔ولیس فیہ تقدیر الخ:تو ظاہر الروایۃ میں اس کی کوئی حد بیان نہیں کی گئی ہے،(ف:یعنی معین مقدار نہیں ہے اس طرح سے اس وقت کے گزرنے سے اسے پاک سمجھ لیا جائے اور استبراء مکمل مان لیا جائے،اور اس سے ہمبستری بالکل جائز ہو جائے گی اور مبسوط میں لکھا ہے کہ یہی قول اصح ہے،کیونکہ حقدار کا اندازہ اپنے قیاس سے نہیں کیا جا سکتا ہے،ع)۔وقیل یتبین الخ:اور بعض فقہاء نے کہا ہے کہ دو تین مہینے گزر جانے سے یہ ظاہر ہو جائے گا کہ اسے حمل نہیں ہے،(ف: بلکہ یہی قول اصح ہے کیونکہ عموماً اس عرصہ میں حمل کے آثار ظاہر ہو جاتے ہیں،العنایہ)۔

وعن محمدؒ الخ:اور نوادر میں امام محمدؒ سے ایک روایت ہے کہ اس کی مدت چار مہینے اور دس دن ہیں،اور ان ہی سے دوسری

روایت یہ بھی ہے کہ دو مہینے پانچ دن ہیں اسی پر فتویٰ ہے، الکافی وقاضی خان، ع۔ اعتبارا بعدة الحرة الخ: ان دونوں روایتوں کی وجہ یہ ہے کہ پہلی روایت کا ایک آزاد عورت کی موت کی عدت پر ہے، اور دوسری روایت کا قیاس باندی کی عدت وفات پر ہے (ف: کفایہ میں ہے کہ دو مہینے پانچ دن کی روایت وہ قول ہے جس کی طرف امام محمدؒ نے رجوع کیا ہے اور اسی قول پر فتوی ہے، کیونکہ جب باندیوں میں نکاح کی صورت میں اسی مدت کے اندر رحم کا حمل سے خالی ہونا معلوم ہو جاتا ہے یعنی شوہر کی وفات سے حاملہ نہ ہونا معلوم ہو جاتا ہے تو مملوکیت یعنی باندی ہونے کی صورت میں بھی اس مدت میں بدرجہ اولیٰ استبراء معلوم ہوگا، انتہی، ع، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ ہمارے نزدیک عدت وفات تو شوہر کے احترام کی وجہ سے ہوتی ہے اور رحم کی برائت یا صفائی کے خیال سے کہیں ہوتی ہے جیسا کہ تصریح کے ساتھ یہ بات باب العدۃ میں بیان کردی گئی ہے، اس لئے جو استدلال کیا گیا اس میں خلل آ گیا ہے، البتہ یہ دوسری بات ہے کہ اس احترام کے ساتھ ہی ساتھ اس کی برائت بھی معلوم ہو جاتی ہے، وفیہ نظر، فتامل، م)۔

توضیح: اگر باندی حاملہ ہو تو اس کا استبراء کس طرح سے ہوگا اگر حائضہ کا استبراء کرتے ہوئے خون بند ہو جائے یا دنوں سے استبراء کرتے ہوئے اسے خون آنے لگے تو کیا کرنا ہوگا، مسائل کی تفصیل، حکم، مفصل دلائل

قال ولا بأس بالاحتيال لا سقاط الاستبرأ عندابى يوسف خلافا لمحمد وقد ذكرنا الوجهين فى الشفعة والماخوذ قول ابى يوسف فيما اذا علم ان البائع لم يقربها فى طهرها ذلك وقول محمد فيما اذا قربها والحيلة اذا لم تكن تحت المشترى حرة ان يتزوجها قبل الشرأثم يشتريها ولو كانت فالحيلة ان يزوجها البائع قبل الشرأاوالمشترى قبل القبض ممن يوثق به ثم يشتريها ويقبضها اويقبضها ثم يطلق الزوج لان عند وجود السبب وهو استحداث الملك المؤكدبالقبض اذا لم يكن فرجها حلا لاله لا يجب الاستبرأ وان حل بعد ذلك لان المعتبرا وان وجود السبب كما اذا كانت معتدة الغير.

ترجمہ: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک استبراء کا ساقط کرنے (یا اس سے بچنے) کے لئے حیلہ کر لینے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور امام محمدؒ کا اس میں اختلاف ہے، اس جواز وعدم کے سلسلہ میں ہم نے دونوں ائمہ کے دلائل کو کتاب الشفعہ میں بیان کردیا ہے (ف: لیکن ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ حق شفعہ کے بارے میں تو نص ہے اور اس جگہ اسی سے متعدی کر کے یہ حکم بیان کیا گیا ہے لہٰذا یہ ضعیف ہے، بہر صورت حیلہ کر لینے کی گنجائش ہے)۔

والماخوذ قول الخ:

اور ماخوذ یعنی اس باب میں امام ابو یوسفؒ کا جو قول ہے وہ اس صورت میں ہے جبکہ یہ بات معلوم ہوگئی ہو کہ بائع نے اس باندی لڑکی سے ابتک ہمبستری نہیں کی ہے، اور امام محمدؒ کا قول اس صورت میں ہے کہ جب بائع نے اس سے ہمبستری کر لی ہے، (ف: یعنی مشائخ کے نزدیک جو معمول ہے اس میں اس طرح کی تفصیل ہے کہ اگر یہ بات معلوم ہو کہ بائع نے اس طہر میں جس میں اس نے بیچا ہے اس کے ساتھ وطی نہیں کی ہے تو امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق استبراء سے بچنے کی تدبیر اور حیلہ کرنا جائز ہے، اور اگر یہ معلوم ہو جائے کہ بائع نے اس سے ہم بستری کر لی تھی تو امام محمدؒ کے قول کے مطابق وہ حیلہ جائز نہ ہوگا اس کا مطلب یہ ہوا کہ ابھی کچھ اوپر یہ معلوم ہو چکا ہے کہ استبراء کی بنیاد اور مدار وطی کرنے پر نہیں ہے بلکہ قبضہ کے ساتھ نئی ملکیت کا پایا جانا ہے یعنی جب یہ علت پائی جائیگی تب استبراء لازم ہوگا اگر چہ اس کا بیچنے والا کوئی کمسن لڑکا یا عورت ہی ہو، کیونکہ ان صورتوں میں اصلی علت کے بجائے ظاہری سبب کو اس کا قائم مقام بنا دیا گیا ہے، اس لئے مشائخ ان صورتوں میں کہ خریدار کو اگر پہلے سے یہ بات معلوم ہوگئی ہو کہ اصلی علت یعنی بائع یا ہبہ کرنے والے یا صدقہ دینے والے نے اس باندی کے ساتھ ہمبستری کر لی ہے تو اس کے بارے میں استبراء کے واجب ہونے کا حکم دیا ہے، اس علت کی بناء پر

کہ وہ نفس اصلی ہے اس لئے اس استبراء سے بچانے کی کوشش نہیں کرنی چاہئے جیسا کہ امام محمدؒ کا قول ہے، اور اگر بالیقین یہ بات معلوم ہو جائے کہ اس کے ساتھ ہمبستری نہیں ہوئی ہے، تو اس وقت اصلی علت نہیں پائی گئی جس پر استبراء کا مدار ہے، یعنی قبضہ کے ساتھ نئی ملکیت کا پایا جانا اور یہ موجود ہے، اس لئے اس موقع میں استبراء کے حکم کو ختم کرنے کا حیلہ کر لینے میں کوئی حرج نہیں ہے، جیسا کہ امام ابویوسف کا قول ہے)۔

والحيلة اذا لم تكن الخ: پھر خریدار کے لئے اپنی خریدی ہوئی باندی سے استبراء کو باطل کرنے کے ایک حیلہ یہ ہے کہ اگر اس خریدار کی پہلے سے کوئی آزاد بیوی نہ ہو تو اس نئی باندی کو خریدنے سے پہلے اس سے نکاح کرے پھر اس کو خرید لے، (ف: اس طرح پہلے سے آزاد بیوی اس کے نکاح میں نہ ہونے کی وجہ سے اس باندی سے اس کا نکاح جائز ہو جائے گا، اور اس کے بعد اس کو خریدتے ہوئے اس کا پہلا نکاح ختم ہو جائے گا اس لئے اس پر استبراء لازم نہ ہوگا، کیونکہ اس وقت خریدار نے اپنی منکوحہ کو خریدا ہے، لیکن یہ حیلہ اسی وقت صحیح ہوگا جبکہ اس کے نکاح میں پہلے سے کوئی آزاد عورت نہ ہو)۔

ولو كانت فالحيلة الخ: اور اگر اس مشتری کے پاس پہلے سے کوئی آزاد بیوی موجود ہو تو اس وقت یہ حیلہ صحیح ہوگا اس میں مشتری کی خریداری سے پہلے بائع خود اس باندی کا ایسے شخص سے نکاح کرا دے جس پر یہ اعتبار ہو کہ وہ اس کے کہنے پر عمل کرے گا، یا بائع کے بجائے وہ مشتری خود ہی اس باندی کو خریدنے کے بعد اس پر قبضہ کرنے سے پہلے ہی وہ کام کر لے، (یعنی ایسے کسی شخص سے اس شرط پر اس کا نکاح کرلے جس پر اسے یہ اعتماد ہو کہ اس کے کہتے ہی وہ شوہر اسے طلاق دیدے گا، اور اگر اسے اتنا اعتماد نہ ہو کہ اس کے چاہتے ہی وہ اسے طلاق دیدے گا تو نکاح کے وقت یہ شرط اس کے شوہر سے منظور کرالے کہ اس کو طلاق دینے کا اختیار میرے پاس ہوگا یعنی میں جب چاہوں اسی وقت تمہاری طرف سے اسے طلاق دے سکتا ہوں، تب بھی اس کا مقصد حاصل ہو سکتا ہے، القاضی خان، الحاصل وہ بیچنے والا مالک یا یہ خریدنے والا بتائے ہوئے طریقہ کے مطابق اس باندی کا نکاح کردے)۔

ثم يشتريها الخ: پھر یہ خریدار اس پر قبضہ کرلے، (ف: یعنی پہلی صورت میں جبکہ مالک نے خود اس کا نکاح کیا ہو)، **او يقبضها** یا پھر خریدار اس پر قبضہ کرلے، (ف: اس دوسری صورت میں جبکہ خود خریدار نے اس کا نکاح کرادیا ہو)۔ **ثم يطلق الخ:** پھر جو اس کا شوہر ہوا ہے وہ اس بیوی یعنی باندی کو طلاق دیدے، (ف: تو استبراء کا حکم ختم ہو جائے گا)۔ **لان عند وجود الخ:** کیونکہ استبراء کے لازم ہونے کا سبب یہی تھا کہ ایسی نئی ملکیت کا ہونا جو قبضہ کے ساتھ ہو، اور اس سبب کے وقت چونکہ اس باندی کی شرمگاہ اس خریدار کے لئے حلال نہ تھی کیونکہ وہ دوسرے کے نکاح میں تھی اسی لئے اس خریدار پر اس کا استبراء بھی لازم نہ ہوگا، اگرچہ وہ باندی بعد میں اس کے لئے حلال ہو جائیگی۔

لان المعتبر الخ: کیونکہ اس میں اسی وقت کا اعتبار ہے جس میں سبب پایا جائے، (ف: اس لئے اگر اس وقت اس سبب کے پائے جانے سے حکم استبراء لازم نہ ہو تو آئندہ کسی وقت بھی لازم نہ ہوگا)۔ **كما اذا كانت الخ:** جیسے کہ اس صورت میں کہ وہ باندی اپنے شوہر کی عدت گزار رہی ہو (ف: یعنی اگر ایسی باندی خریدی جو اپنے شوہر کی عدت گزار رہی ہو، اور اس پر قبضہ بھی کرلیا پھر اس پر قبضہ کے بعد اس کی عدت پوری ہوگئی تو اس کا استبراء واجب نہیں ہوتا ہے، کیونکہ اس پر ملکیت کے ساتھ قبضہ حاصل ہونے کے وقت وہ باندی اس کے لئے حلال نہ تھی یعنی اس سے ہمبستری جائز نہ تھی پھر جب اس وقت استبراء واجب نہ ہوا تو آئندہ بھی واجب نہ ہوگا، کیونکہ استبراء کا سبب آئندہ نہ ہوگا، النہایہ، یہاں پر استبراء کی بحث ختم ہوگئی۔

توضیح: کیا اپنی نئی خریدی ہوئی سے استبراء سے بچنے کے لئے حیلہ اور تدبیر کرنا صحیح ہے، اگر صحیح ہے تو اس کی تدبیر کیا ہے اور ائمہ کا اس میں کیا قول ہے اور ان کے دلائل مفصلہ کیا ہیں

قال ولا يقرب المظاهر ولا يلمس ولا يقبل ولا ينظر الى فرجها بشهوة حتى يكفر لانه لما حرم الوطى للى

ان يكفر حرم الدواعي للافضاء اليه لان الاصل ان سبب الحرام حرام كما في الاعتكاف والاحرام وفي المنكوحة اذا وطئت بشبهة بخلاف حالة الحيض والصوم لان الحيض يمتد شطر عمرها والصوم يمتد شهراً فرضاً واكثر العمر نفلا ففي المنع عنها بعض الحرج ولا كذالك ماعددنا ها لقصور مددها وقد صح ان النبي عليه السلام كان يقبل وهو صائم ويضاجع نساء ه وهن حيض.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر شوہر نے اپنی بیوی سے ظہار کرلیا ہے تو وہ اس کا کفارہ ادا نہ کرنے تک اس سے کنارہ رہے یعنی نہ اس سے ہمبستری کرے اور نہ اسے ہاتھ لگائے اور نہ اس کا بوسہ لے اور نہ ہی اس کی شرم گاہ کو شہوت کے ساتھ دیکھے، کیونکہ جب ظہار کرنے والے (مظاہر) کو وطی حرام کردی گئی تو اس کے ساتھ ہی وہ تمام باتیں بھی اس پر حرام ہوگئیں جن سے ہمبستری کی نوبت آجاتی ہے۔**لان الاصل الخ**: کیونکہ ایک قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ حرام کا سبب بھی حرام ہوتا ہے (ف: کیونکہ اگر سبب کو حلال رکھا جائے تو اس کے کرنے سے مسبب پیدا ہوگا اور وہ حلال نہیں ہوسکتا ہے، کیونکہ سبب کے بعد سبب از خود یعنی بے اختیاری طور پر پیدا ہوجاتا ہے لہٰذا سبب کو بھی حرام کہا جائے گا)۔

كما في الاعتكاف الخ: جیسے اعتکاف اور احرام میں ہوتا ہے (ف: کہ ان دونوں حالتوں میں جیسے ہمبستری حرام ہوتی ہے اسی طرح سے اس کی طرف مائل کرنے والی باتیں مثلاً بوسہ اور شہوت کے ساتھ لگانا وغیرہ بھی حرام ہوجاتی ہیں)۔**وفي المنكوحة الخ**: اور جیسے اس منکوحہ میں جو شبہہ کے ساتھ ہمبستری کی گئی ہو، (ف، مثلاً زید کی بیوی سے کسی نے اسے اپنی بیوی یا باندی سمجھ کر شبہ میں ہمبستری کرلی اس کے بعد ان دونوں کو حقیقت معلوم ہوگئی تو اس عورت پر عدت لازم آئیگی، اور عدت کے ختم نہ ہونے تک کے لئے زید کو اس کے ساتھ ہمبستری اور اس کے لوازمات یا دواعی سب حرام ہوں گے)

بخلاف حالة الحيض الخ: بخلاف حالت حیض اور حالت صوم کے (ف: دونوں حالتوں میں ہمبستری تو حرام ہوتی ہے لیکن اس کی دواعی سب حلال ہیں یعنی بوسہ وغیرہ دوسری تمام باتیں حلال ہوتی ہیں، کیونکہ ان سبھوں کو حرام کردینے سے ان مردوں عورتوں سبھوں کو سخت تکلیف ہوجاتی)۔**لان الحيض يمتد الخ**: کیونکہ حیض کا آنا ایک ایسی مجبوری ہے جو عورت کی آدھی عمر تک رہ سکتی ہے (ف: کیونکہ ایک مہینہ میں پہلے دس دن آئے پھر پندرہ دنوں تک پاکی باقی رہی، اس کے بعد پھر حیض شروع ہوسکتا ہے (کیونکہ حیض کی اکثر مدت دس دن ہیں اور طہر کی اقل مدت عدت پندرہ دن ہیں) اس طرح مہینہ میں پندرہ دن حیض میں اور زندگی میں آدھی عمر گزر سکتی ہے۔

والصوم يمتد الخ: اور روزے بھی لازمی طور سے سال بھر میں ایک ماہ فرض کی حیثیت سے اور نفل کے غیر متعین اور غیر محدود دن بھی ہوسکتے ہیں، اس طرح سے اگر روزے اور حیض کے دنوں میں ہمبستری کی ممانعت کی طرح اس کے دواعی بھی حرام کردئے جائیں تو مسلمان مرد اور عورت کو اس سے سخت حرج لازم آسکتا ہے (ف: جبکہ حرج کو شریعت نے ختم کردیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ دواعی سب جائز رہتے ہیں)۔**ولا كذالك ماعددنا هاالخ**: لیکن حرج کے سلسلہ کی جو باتیں ہم نے ابھی بیان کی ہیں وہ اعتکاف اور ظہار اور احرام وغیرہ کی حالتوں میں لازم نہیں آتی ہیں، کیونکہ ان کی عدتیں انتہائی کم ہوتی ہیں، (ف: اب یہ سوال کہ ہم نے اپنے قیاس سے جو باتیں بتائیں ان کے لئے کوئی نص بھی ہے یا نہیں تو جواب دیا۔

وقد صح الخ: کہ یہ بات رسول اللہ ﷺ سے بھی ثابت ہے کہ آپ اپنی بعض ازواج مطہرات کا اپنے روزہ کی حالت میں بھی بوسہ لیتے تھے، (ف: جیسا کہ صحیح بخاری اور مسلم وغیرہ میں ہے)۔**ويضاجع نساء ه الخ**: اور رسول اللہ ﷺ اپنی ازواج مطہرات کو ان کی حائضہ ہونے کی حالت میں بھی ساتھ لٹاتے (ف: جیسا کہ ام المومنین عائشہؓ کی حدیث صحاح ستہ میں ہے)۔

توضیح: مظاہر ظہار کرنے والا مرد یعنی وہ شخص جس نے اپنی اہلیہ سے ظہار کیا ہو مثلاً یوں کہا کہ تم

میرے لئے میری ماں کی پیٹھ کی طرح ہو، اور ظہار کی یہ بحث مکمل طور سے جلد دوم کتاب النکاح میں گزر گئی ہے، ظہار کرنے کا کیا حکم ہے، اس کی مکمل تفصیل، دلائل مفصلہ

قال ومن له امتان اختان فقبلهما بشهوة فانه لا يجامع واحدة منهما ولا يقبلها ولا يمسها بشهوة ولا ينظر الى فرجها بشهوة حتى يملك فرج الاخرى غيره بملك اونكاح اويعتقها واصل هذاان الجمع بين الاختين المملوكتين لا يجوز وطيا لاطلاق قوله تعالى وان تجمعوابين الاختين ولا يعارض بقوله تعالى اوماملكت ايمانكم لان الترجيح للمحرم وكذا لايجوز الجمع بينهما في الدواعي لا طلاق النص ولان الدواعي الى الوطي بمنزلة الوطي في التحريم على ما مهدناه من قبل فاذا قبلهما فكانه وطيهما ولو وطيهما ليس له ان يجامع احدهما ولا ان ياتي بالدواعي فيهما فكذا اذا قبلهما وكذا لو مسهما بشهوة اونظر الى فرجهما بشهوة لما بينا الا ان يملك فرج الاخرى غيره بملك اونكاح او يعتقها لانه لما حرم عليه فرجها لم يبق جامعا وقوله بملك ارادبه ملك يمين فينتظم التمليك بسائر اسبابه بيعا اوغيره وتمليك الشقص فيه كتمليك الكل لان الوطي يحرم به وكذا اعتاق البعض من احدهما كاعتاق كلها وكذا الكتابة كا لاعتاق في هذا لثبوت حرمة الوطي بذلك كله وبرهن احديهما واجارتها وتدبير ها لاتحل الاخرى لانها لا تخرج بها عن ملكه وقوله اونكاح ارد به النكاح الصحيح اما اذا زوج احديهما انكاحافاسداً لايباح له وطي الاخرى الا ان يدخل الزوج بها فيه لانه تجب العدة عليها والعدة كالنكاح الصحيح في التحريم ولو وطي احديهما حل له وطي الموطؤة دون الاخرى لانه يصيرجا معا بوطي الاخرى لا بوطي الموطؤة وكل امرأتين لا يجوز الجمع بينهما نكاحا فيما ذكرناه بمنزلة الاختين.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ، اگر ایک شخص حقیقی دو بہنوں کا مالک ہو اور اس نے شہوت کے ساتھ ان دونوں کا بوسہ لے لیا تو اس کے بعد وہ ان میں سے کسی ایک سے بھی ہمبستری نہیں کرسکتا ہے، (ف: یہاں تک کہ وہ ان میں سے کسی کی شرم گاہ کا کسی کو مالک بنادے)۔

ولا يقبلها الخ: اسی طرح سے ان میں سے ایک سے بھی وہ نہ بوسہ لے سکتا ہے اور نہ شہوت کے ساتھ ہاتھ لگا سکتا ہے اور نہ شہوت کے ساتھ کسی کی شرم گاہ کو دیکھ سکتا ہے یہاںتک کہ وہ دوسری کی شرم گاہ کو دوسرے مرد کی ملکیت میں دیدے، خواہ اس سے نکاح کر کے یا کسی ایک باندی کو اس کی ملکیت میں دے کر یا ایک کو آزاد کر کے (ف: خلاصہ یہ ہوا کہ کسی ایک باندی کو اپنی ملکیت سے نکال دے یا ایسے کرے کہ اس کی شرم گاہ کو اپنے لئے حلال نہ رکھے، مگر اس کے لئے صرف ارادہ کر لینا ہی کافی نہ ہوگا، اور اگر اس نے کسی ایک کا بھی بوسہ نہ لیا تو اس کو اختیار ہوگا کہ ان دونوں میں سے جو اسے پسند ہو صرف اسی سے ہمبستری اور اس قسم کے دوسرے کام کرے، اور دوسری سے نہ ہمبستری کرے اور نہ ہی بوسہ وغیرہ لے، اس جگہ ظاہری عبارت سے یہی بات سمجھ میں آتی ہے کہ بوسہ لینے کے لئے شہوت کی بھی قید نہیں ہے، جیسا کہ مصاہرت کے باب میں صدر الشہید قول مختار گزر چکا ہے، اور ہم نے اسے کتاب النکاح کے محارم میں بیان کیا ہے)۔

واصل هذا الخ: اور اس مسئلہ کی اصل یہ ہے کہ کسی بھی مولیٰ کو حقیقی دو بہنوں کو ہمبستری میں جمع کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ فرمان باری تعالیٰ، وان تجمعو بين الاختين، مطلق ہے (ف: یعنی اللہ تعالیٰ نے ایک بات کو حرام کر دیا ہے کہ تم دو بہنوں کو جمع کرلو، خواہ جس حیثیت سے بھی ہو، نکاح کے طور پر یا ملکیت میں ہمبستری کرتے ہو، یعنی وطی میں مملوکہ دو بہنوں کو جمع کرنا بھی حرام ہے، اسی پر اکثر صحابہ کرام متفق ہیں، ویسے صرف مالک کی حیثیت سے دو یا زائد بھی باندی بہنوں کو رکھنا ممنوع نہیں ہے)۔

ولا یعارض بقوله تعالیٰ الخ: اور وہ حکم، اوما ملکت ایمانکم، فرمان باری تعالیٰ کے معارض بھی نہ ہوگا (ف: یعنی یہ جو فرمان باری تعالیٰ کہ تم جتنی بھی مملوکہ کو چاہو اپنے پاس رکھو کہ یا آیت بھی عام ہے، کہ چاہو تو کسی ایک کو ہی اپنے تصرف میں لاؤ یا ایک سے زائد بہنوں کو بھی ایک ساتھ رکھ کر ان کو جمع کرلو، اس سے یہ لازم آیا کہ ہر طرح رکھنا جائز ہے، تجواب دیا کہ پہلی آیت سے مطلقا حرام ہونا معلوم ہوتا ہے، اور دوسری کے مطلق ہونے سے حلال ہونا معلوم ہوتا ہے، بس اس قاعدہ کے مطابق کہ جس جگہ حلال کرنے والی اور حرام کرنے والی دونوں قسم کی نصیں موجود اور متعارض ہو رہی ہوں تو ان میں سے حرام کرنے والی نص کو ترجیح دی جاتی ہے، اس کے علاوہ مملوکہ باندیوں میں رضاعی ماں اور مجوسیہ باندی داخل ہے، حالانکہ بالاتفاق یہ حرام ہیں اس سے معلوم ہوا کہ، ما ملکت ایمانکم، کی آیت اور اس کا حکم عام نہیں بلکہ مخصوص ہے پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ ماملکت ایمانکم‌عام ہے، اور دوسری آیت ان تجمعو الآیة مطلق ہے اس لئے ایک مطلق اور دوسری عام آیت میں معارضہ کی کوئی وجہ نہیں ہے، الحاصل آیت سے ثابت ہوا کہ دو بہنوں کو جیسے نکاح کرکے جمع کرنا حرام ہے اسی طرح مالک ہونے کی حیثیت سے بھی دونوں سے وطی کرنا حرام ہے)۔

ولا یجوز الجمع الخ: اسی طرح سے دواعی میں بھی دو بہنوں کو جمع کرنا حرام ہے کیونکہ نص مطلق ہے، (ف: یعنی نص قرآنی میں مطلقا دو بہنوں کو جمع کرنا حرام ہے خواہ ہمبستری کرکے ہو یا بوسہ وغیرہ سے ہو جو کہ ہمبستری کرنے کا ذریعہ بنتا ہے یہانتک کہ علت قطع الرحم سے وطی حرام ہے، تو جو چیزیں وطی کے لئے سبب اور باعث ہوں گی وہ بھی حرام ہوں گی لیکن ہم نے نص کے مطلق ہونے کی وجہ سے ان چیزوں کے ذریعہ نفع حاصل کرنے کو بھی حرام ہونا ثابت کیا ہے)۔

ولان الدواعی الخ: اور اس قیاسی دلیل سے بھی حرام ہیں کہ اس وطی کے جو دواعی ہیں یعنی وہ باتیں جن کی وجہ سے وطی کی نوبت آجایا کرتی ہو اور اس وطی کے لئے باعث بنتی ہیں وہ بھی وطی ہی کے حکم میں ہیں، یعنی جس طرح وطی حرام ہے اسی طرح اس کے دواعی بھی حرام ہیں جیسا کہ ہم نے پہلے کہدیا ہے، لہٰذا جب مالک اور مولیٰ نے اپنی ان دونوں باندیوں کو جو آپس میں بہنیں ہوں ان دونوں کا بوسہ لیا تو یوں کہا جائے گا کہ گویا دونوں سے وطی کرلی، اور اگر حقیقۃً ان دونوں سے وطی کرلیتا تو پھر اس کو ان میں سے کسی سے بھی وطی اس وقت تک جائز نہ ہوتی یہانتک کہ ان میں سے صرف کسی کو اپنے لئے متعین کرلے، (ف: اس طرح سے کہ ان میں سے کسی ایک کو خود پر حرام کرلے یعنی اوپر بتائے ہوئے طریقہ کے مطابق خود سے اسے جدا کردے اس طرح سے کہ اس کا کسی سے نکاح کردے یا دوسرے کسی کو ہبہ کردے)۔

ولان یاتی الخ: اور یہ بھی اسے اختیار نہیں ہوتا کہ جماع کے دواعی اور اسباب کو ان کی ساتھ کرے، و کذا اذا قبلهما؛ پس اسی طرح سے جب دونوں کا بوسہ لے لیا ہو، (ف: تو بھی یہی حکم ہے اور بوسہ گویا شہوت کے ساتھ ہی ہوا کرتا ہے)۔ و کذا اذا مسهما الخ: اسی طرح سے جب ان دونوں کو شہوت کے ساتھ ہاتھ لگایا ہو یا ان دونوں کی شرم گاہ کو شہوت سے دیکھا ہو تو بھی یہی حکم ہوگا گزشتہ بیان کی ہوئی دلیل کی بناء پر، (ف: یعنی ہر وہ چیز جس سے وطی کی خواہش بڑھے، (دواعی) وہ بھی وطی کے حکم میں ہے، اسی لئے دواعی وطی کو بھی وہ شخص نہیں کرسکتا ہے)۔ الاان یملک الخ: البتہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو وہ مولی اسی وقت اپنے تصرف میں رکھ سکتا ہے جبکہ دوسری کی شرم گاہ کا کسی دوسرے شخص کو مالک بنادے خواہ اس باندی کو کسی کو دیدے یا بیچدے یا دوسرے سے اس کا نکاح کردے یا دوسری باندی کو بالکل آزاد کردے۔

لانه لماحرم الخ: کیونکہ جس صورت سے بھی وہ مولی دوسری کی شرم گاہ کو اپنے اوپر حرام کرلے گا تو وہ دو بہنوں کو جمع کرنے والا نہیں رہے گا۔ و قوله بملک الخ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں جو لفظ بملک فرمایا ہے اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ کسی دوسرے کو مولیٰ اپنی اس باندی کا مالک بنادے۔ فینتظم التملیک الخ: پس وہ لفظ ان تمام صورتوں کو عام ہو جائے گا، کہ جن سے بھی دوسرے کو مالک بنایا جاسکتا ہو خواہ فروخت کرکے ہو یا اس کے علاوہ دوسری کوئی صورت ہو، (ف: جیسے دوسرے کو مفت میں ہبہ کردے یا صدقہ میں دیدے یا کسی معاملہ پر صلح کرنے یا قصاص میں دیدی یا کسی قسم کے جرمانہ کی ادائیگی میں دے، یا مثلا اپنی بیوی کو ہزار درہم پر اس شرط سے

خلع دے کہ شوہر یہ باندی واپس دے گا پھر اس کے بدن کے کسی ایک حصہ کا بھی مالک بنادے۔

وتمليك الشقص الخ: کیونکہ بدن کے کسی بھی ایک حصہ کا مالک بنانا ایسا ہی حکم رکھتا ہے جو پورے بدن کے مالک بنانے کا ہوتا ہے، یعنی دونوں کا فائدہ ایک ہی ہوتا ہے کیونکہ اتنے حصہ کے مالک بنادینے سے بھی اس سے وطی حرام ہو جاتی ہے، (ف: کیونکہ تھوڑے حصہ کا مالک بنادینے سے بھی وہ مشترکہ باندی ہو جائیگی اور کسی بھی مشترکہ باندی سے وطی حرام ہو جاتی ہے۔ **وكذا اعتاق البعض الخ:** اسی طرح سے کسی باندی میں سے حصہ کو آزاد کرنا بھی پورے بدن کے آزاد کرنے کے حکم میں ہوتا ہے، (ف: یعنی اس مقصد کے لئے باندی کے ایک جزء کو بھی آزاد کرنا کافی ہے کیونکہ صرف اتنی سی آزادی سے ہی مولیٰ کو اس سے وطی کرنا حرام ہو جائے گا، لیکن یہ بات صرف امام ابوحنیفہؒ کے قول کی اصل پر ہی صادق آتی ہے کیونکہ ان کے نزدیک آزادی کے حصے ہو سکتے ہیں ورنہ صاحبینؒ کے نزدیک تو کسی ایک حصہ کو آزاد کرتے ہی اس کا پورا بدن آزاد ہو جائے گا۔

وكذا الكتابة الخ: اسی طرح سے اسے مکاتب بنادینا بھی اس کو آزاد کردینے کے حکم میں ہوتا ہے کیونکہ مکاتب بنادینے سے بھی اس سے وطی حرام ہو جاتی ہے۔ **وبرهن احدهما الخ:** اور ان دونوں میں سے کسی ایک کو دوسرے کسی کے پاس رہن رکھ دینے سے یا دوسرے کے پاس اجارہ میں دینے سے یا اسے مدبرہ بنادینے سے دوسری باندی مولیٰ کے لئے حلال نہ ہوگی کیونکہ ان کاموں سے یعنی اسے رہن رکھنے سے یا اجارہ پر دینے سے یا اسے مدبرہ بنادینے سے دوسری باندی اس مولیٰ کے لئے حلال نہ ہوگی، کیونکہ ایسا کرنے سے باندی اپنے مولیٰ کی ملکیت سے نہیں نکلتی ہے۔ **قوله اونكاح الخ:** اور یہ جو فرمایا ہے کہ نکاح کے ذریعہ سے ہو (ف: یعنی ان میں سے کسی ایک کا دوسرے مرد سے نکاح کردے) اس سے مراد نکاح صحیح ہے۔

اما اذا زوج الخ: اور اگر مولیٰ نے ان دونوں میں سے ایک باندی کو نکاح فاسد کرکے دوسرے کے حوالہ کردیا تو مولیٰ کو دوسری باندی سے وطی کرنی صحیح نہ ہوگی البتہ اگر شوہر نے اسی نکاح فاسد ہونے کے بعد اس سے وطی بھی کرلی تو دوسری باندی اس پر حلال ہو جائیگی کیونکہ جس سے وطی ہو جاتی ہے اور وہ مدخولہ ہو جاتی ہے اس پر عدت لازم آجاتی ہے اور اس کی عدت بھی حرام کرنے میں نکاح صحیح کے حکم میں ہوتا ہے، (ف: اسی وجہ سے غیر کی معتدہ سے نکاح اسی طرح حرام ہوتا ہے جس طرح اس کی منکوحہ سے نکاح حرام ہوتا ہے اسی لئے اپنی باندی جو دوسرے کے نکاح میں ہو اس سے بھی وطی بدرجہ اولیٰ حرام ہوگی۔

ولو وطی احدهما الخ: اور اگر مولیٰ نے اپنی دو بہنوں میں سے ایک سے وطی کرلی تو اب وہی اس کے لئے حلال رہیگی اور دوسری حلال نہ ہوگی، (ف: مقصد یہ ہے کہ ایسا کرنے سے دو بہنوں کو جمع کرنے کا اس پر الزام نہیں آئیگا، اس لئے کہ ان میں سے صرف ایک سے وطی ہوتی ہے اور وہ موطوءہ ہے لیکن دوسری صرف مملوکہ ہے اور موطوءہ نہیں ہے)۔ **لانه يصير جامعا الخ:** اسی لئے وہ مولیٰ دو بہنوں کو جمع کرنیوالا اسی وقت ہوگا جبکہ ایک کے بعد دوسری سے بھی وطی کرلے، (ف: کیونکہ ایک باندی سے وطی کرنا تو اس کے لئے ہر وقت جائز ہے، ہاں دوسری بہن سے بھی وطی کرنے سے دونوں کو جمع کرنا لازم آئے گا، اور صرف ایک کے ساتھ تعلق رکھنے سے دونوں کو جمع کرنا نہیں پایا جائے گا)۔

وكل امرأتين لايجوز الخ: اور اپنی دو بہنوں کے علاوہ کسی بھی ایسی عورتوں سے ایک ساتھ وطی کرنا جائز نہ ہوگا جن کو ایک ساتھ نکاح میں جمع کرنا جائز نہیں ہوتا ہو (ف: جیسے ایک بھانجی اور دوسری اس کا خالہ ہو، اسی طرح بھتیجی اور اس کی پھوپھی)۔ **فيما ذكرناه الخ:** کیونکہ ہم نے کتاب النکاح میں بتادیا ہے کہ ایسی دو عورتیں ان باتوں میں دو بہنوں کے حکم میں ہوتی ہیں، (ف: یعنی جیسے حقیقی دو بہنیں جن کے ماں باپ دونوں ایک ہی ہوں، یا جن کے صرف باپ ایک ہو مگر مائیں دو ہوں یا فقط ماں ایک ہو اور باپ دو ہوں، ان کو باندی کی حالت میں بھی جمع کرنا جائز نہ ہوگا، اسی طرح سے ایک باندی اور اس کی خالہ یا پھوپھی کو بھی وطی میں جمع کرنا جائز نہ ہوگا، اسی لئے اگر ان میں سے کسی ایک سے وطی یا دواعی وطی کرلی تو دوسری سے کوئی فعل دواعی وطی بھی جائز نہ ہوگا جب تک کہ مذکورہ بالا طریقوں میں سے کس طریقہ سے بھی ان میں سے ایک کو اپنے اوپر حرام نہ کرے۔

توضیح: دو آزاد عورتوں یا دو باندیوں کو اپنے تصرف اور وطی میں جمع کرنے سے متعلق اقوال علماء کرام، اور مکمل تفصیل اور دلائل مفصلہ

مختلف انواع کے چند متفرق ضروری اور مفید مسائل

ذہن میں یہ بات یاد رکھنی ہوگی کہ صاحب عین الہدایہ نے یہاں تک کراہیت کے بیان کو ہدایہ کی مسلسل عبارت کی تشریح کرتے ہوئے فی الحال مزید تشریح روک کر یہاں سے آئندہ کے کئی صفحات تک طلبہ کی سہولت اور ان کے افادہ کے خیال سے کچھ مسائل مختلف انواع اور اصول کے ضمن میں بیان کردئے ہیں موصوف محترم ان سے فارغ ہونے کے بعد پھر ھدایہ کی تشریح مسلسل شروع فرمائینگے، اس لئے طلبہ کو کسی قسم کی ذہنی پریشانی نہیں ہونی چاہئے۔

مسائل پردہ سے متعلق

(۱) امام ابوحنیفہؒ وابو یوسف رحمہما اللہ سے روایت ہے کہ اپنی ماں و بہن اور لڑکی کے گھروں میں اطلاع دئے بغیر نہیں جانا چاہئے اور بیوی کے پاس صرف سلام کرکے آدمی جاسکتا ہے التاتارخانیہ، ھ۔ یہ قول حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوع منصوص حدیث میں ہے کہ ماں کے پاس بھی جانے میں اجازت کا حکم فرمایا ہے، اور یہ بھی فرمایا کہ کیا تم یہ پسند کروگے کہ تم اپنی ماں کو ننگی کھلی دیکھو، میں مترجم نے اپنی تفسیر میں اس مسئلہ کو مفصل بیان کیا ہے، م، (۲) مجبوب کا پانی اگرچہ خشک ہوگیا ہو پھر بھی قول اصح یہ ہے کہ عورتوں میں اس کا میل جول جائز نہیں ہے اس لئے اسے منع کرنا چاہئے، القاضی خان، ھ، (۳) اپنی باندی وغلام اور اپنی بیوی سے بھی لواطت کرنا حرام ہے (۴) عورت کی شرم گاہ اور پاخانہ کے مقام کے درمیان جھلی کا جو پردہ ہوتا ہے اگر پھٹ جائے تو شوہر کو اس عورت سے وطی کرنا جائز نہیں ہے، البتہ اگر یہ یقین ہو کہ وطی کرنے سے الہ تناسل اس کے مقعد میں نہیں جائیگا تو جائز ہے اور شک ہو تو شوہر کو اس سے وطی کرنا جائز نہیں ہے، الغرائب، ھ۔

لباس سے متعلق:

(۱) سیاہ رنگ پہننا مندوب ہے، الکنز، ھ، بلکہ صرف جائز ہے، اور اس کے مندوب ہونے کی وجہ ظاہر نہیں ہے، البتہ فتح مکہ کے دن رسول اللہ ﷺ کے سر پر سیاہ عمامہ تھا، مگر آپ ﷺ نے سپید رنگ کے لئے ارشاد فرمایا ہے اور پسند فرمایا ہے، م، (۲) عمامہ کا چھور (شملہ) دونوں کندھوں کے بیچ میں لٹکانا مستحب ہے، الکنز، بعض علماء نے کہا ہے کہ شملہ کو ایک بالشت لانبا ہونا چاہئے، اور بعض نے پیٹھ کے درمیان تک اور بعض نے سر کے نیچے تک لٹکا ہونا کہا ہے، الذخیرہ، عمامہ کو زمین تک نہیں لٹکنا چاہئے، اور آدمی جب اسے دوھرا کر باندھنا چاہے تو اس کے پیچوں کو جیسا باندھنا تھا آہستہ کھول کر دوبارہ باندھے، خزانۃ المفتین ٹوپی پہننے میں کوئی حرج نہیں ہے، الوجیز، بلکہ یہی سنت اور کفار سے فرق کرنے کا طریقہ ہے، کیونکہ ہم لوگ عمامہ کے نیچے ٹوپی پہنتے ہیں، جیسا کہ حدیث میں ہے، م، (۳) پتلے ریشم کا کپڑا استعمال کرنا بالاجماع مکروہ ہے، المضمرات (۴) اگر کپڑے کا تانا ریشمین ہو اور بانا کسی اور چیز کا تو بلا خلاف جائز ہے، اور یہی صحیح ہے اور اگر اس کے برعکس ہو تو جہاد میں بالاجماع جائز ہے، المحیط لڑائی اور جہاد میں حریر اور دیباج کا استعمال مکروہ ہے اور یہی اصح ہے، الخزانہ، اس زمانہ میں خز کو ریشم کو گودڑ سے بنایا جاتا ہے، اس لئے اسے بھی قز کی طرح مکروہ تحریکی ہونا چاہئے، الملتقط، ریشمی لحاف مرد کے لئے جائز نہیں ہے، لیکن مسہری کا ریشمی پردہ بنانا جائز ہے، جیسے کہ بچہ کا گہوارہ ریشمی چادر سے ہونا جائز ہے، القنیہ ریشم کی ٹوپی مکروہ ہے، السراجیہ ریشم کا تکمہ (گھنڈی) مکروہ ہے، یہی قول صحیح ہے، القنیہ، عورتوں کے لئے خالص حریر جائز ہے، المحیط (۴) صوف اور بال کا لباس انبیاء علیہم السلام کی سنت ہے، الغرائب (۵) عمدہ کپڑے پہننا مکروہ نہیں ہے، بشرطیکہ اس کو پہننے سے خود میں تکبر پیدا نہ ہو، تکبر کی تفسیر یا پہچان یہ ہے کہ آدمی کا دل جیسے پہلے تھا ویسا ہی نہ رہے، السراجیہ، (۶) سیاہ یا نا گونی کپڑے کسی مرد پر اظہار افسوس کے لئے پہننا مکروہ تحریمی ہے، القنیہ (۷) ہر وقت عمدہ کپڑے پہنے رہ کر غریب مسلمانوں کے دلوں کو تکلیف نہیں دینی چاہئے، الخلاصہ، (۸) مرد کے لئے قدموں تک لٹکی ہوئی ازار یا پائجامہ مکروہ ہے، العتابیہ، (۹) پیوند لگا ہوا کپڑا اور موٹا کپڑا سنت اسلام ہے، میں کہتا ہوں کہ حضرت عمرؓ کی اس

حدیث میں یہ بات گزر گئی ہے جسے ابن حبان نے ابوعثمان النہدی سے روایت کی ہے۔

(۱۰) مرد اور عورت دونوں کے لئے پائجامہ مستحب ہے، الغرائب (۱۱) ازار اور قمیص لانبی لٹکانا بدعت ہے، اور اگر تکبر کے طور پر ازار ٹخنوں سے نیچے نہ ہو تو مکروہ تنزیہی ہے، الغرائب بلکہ قول صحیح یہی ہے کہ نیچی ازار لٹکانا بھی تکبر اور دکھاوا و خیلاء کی تفسیر ہے لہٰذا مطلقاً مکروہ ہے، اور ابوداؤد کی حدیث میں ہے کہ جس کی ازار ٹخنے سے نیچی ہوگی اللہ تعالیٰ اس کی نماز قبول نہیں فرماتے ہیں، نوویؒ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح مسلم کی شرط پر ہے، معلوم ہونا چاہئے کہ یہ وعید ایسی ازار سے متعلق ہے کہ جو ٹخنے سے نیچی ہو چاہے نماز کے وقت ٹخنہ کو ڈھکے یا ازار اور پائجامہ کو اوپر چڑھالے بہر حال اس وعید میں شامل ہے، کیونکہ ایسی ازار ہی ممنوع ہے صرف ٹخنہ کو ڈھکنا ہی ممنوع نہیں ہے اسی لئے موزہ پہن کر اور چادر باندھ کر نماز میں ٹخنوں کو ڈھانکنا جائز ہے، بلا اختلاف جائز ہے، م، (۱۲) سمور اور سنجاب اور لومڑی کے چمڑوں کی ٹوپی استعمال کرتے ہیں کوئی مضائقہ نہیں ہے، اور کسی بھی درندہ کی کھال اگر وہ دباغت دی ہوئی ہو یا جانور ذبح کیا ہو اس کی پوستین استعمال کرنا اور اسے پہن کر نماز پڑھنا بھی جائز ہے، العتابیہ، المحیط، الملتقط، ھ، (۱۳) جن برتنوں پر چاندی یا سونے کی قلعی ہو ان سے نفع اٹھانا بالاجماع جائز ہے، الاختیار شرح المختار، (۱۴) بچوں اور بالغوں دونوں کو موتی پہنانا جائز ہے (۱۵) لڑکوں نابالغوں کو کپڑے اور کنگن پہنانا مکروہ ہے السراجیہ، (۱۶) لوہے وتانبے وپیتل وکانسہ اور رانگ کی انگوٹھی عورتوں اور مردوں سبھوں کو استعمال کرنا مکروہ ہے، اور عقیق اور یشب (مخصوص قیمتی پتھر) کا استعمال قول صحیح کے مطابق جائز ہے، السراج والجواہر، لیکن حدیث میں ہے والتمس خاتما ولو من حدید یعنی رسول اللہ ﷺ نے نکاح کرنے والے کو فرمایا کہ کم از کم لوہے کی ہی ایک انگوٹھی (مہر کے لئے) تلاش کرو، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شاید عورتوں کے لئے اس میں کوئی مضائقہ نہ ہو، م (۱۷) اور اگر لوہے پر چاندی کا پانی چڑھایا ہوا ہو تو جائز ہے، المحیط۔

کھانے پینے کے بارے میں

کھانے کے چار احکام ہیں (۱) فرض و (۲) مستحب (۳) ومباح (۴) اور حرام ان میں سے پہلی قسم یعنی: فرض: اتنا کھانا جس کے بغیر مر نہ جائے، اس لئے اگر کسی نے کھانا و پینا اس طرح چھوڑ دیا جس کی وجہ سے وہ مر گیا تو وہ خودکشی کا مجرم اور گنہگار ہوگا، دوسری قسم مستحب: پہلی قسم کی بہ نسبت اتنا زیادہ کھانا جس سے کھانے والا کھڑے ہو کر اپنی نماز ادا کر سکے اور آسانی کے ساتھ روزے رکھ سکے، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اگر فرض کی مقدار ہی پر کھانے میں کوئی اکتفاء کرے اور مثلاً کھڑے ہو کر نماز ادا نہ کر سکے تو کچھ گناہ نہیں ہے، اگر چہ ایک رکن جو قیام ہے وہ ادا نہ ہو سکا کیونکہ یہ قیام ایسے ہی شخص کے حق میں رکن ہے جو اس پر قادر ہی ہو، لیکن میرے نزدیک یہ حکم بظاہر فرائض کے سوا کے لئے ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ جب قیام فرض ہوا تو اس کا تقاضا یہ ہوگا کہ جس چیز سے بھی قیام کی طاقت حاصل ہو اسے بھی فرض ہونا چاہئے اور جیسے کہ نماز میں ستر عورت یعنی شرم گاہ کو چھپانا فرض ہے تو اس کے لئے یہ بھی فرض ہوگا کہ وہ اتنی آمدنی حاصل کرے جس سے وہ ستر پوشی کے لئے کپڑا حاصل کر سکے، اسی کی نظیر اپنی بیوی اور بچوں کے لئے نان ونفقہ حاصل کرنا ہے کیونکہ یہ ضرورت بھی کمائی کے بغیر پوری نہیں ہو سکتی ہے، اسی بناء پر بہت جلد کسب اور کمائی کرنے کا بیان بھی آرہا ہے البتہ اگر کوئی شخص کسی چیز کے حاصل کرنے کے ضروری لوازمات پوری کرے اس کے بعد بھی اگر مطلوب حاصل نہ ہو تو اسے معذور کہا جائے گا، جیسے کہ کسی کو محنت اور مزدوری کے باوجود کھانا میسر نہ ہو یا صرف بقدر ضرورت ہی میسر ہو تو بھی وہ معذور ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م: تیسری قسم مباح ہے: اس سے مراد یہ ہے کہ مستحب مقدار سے اتنا زائد کھانا کہ اس سے پورا دل بھر جائے اور پوری سیری حاصل ہو جائے، تا کہ بدن کی قوت بڑھے اس خیال سے کہ اعمال خیر مثلاً جہاد وتہجد وغیرہ کی ادائیگی کی قدرت حاصل ہو، اس مقدار کا کھانا اگر چہ صرف مباح ہے لیکن اگر اس سے کار خیر کی ادائیگی کی بھی نیت ہو تو وہ کار ثواب بھی ہوگا، لیکن مباح ہونے کی صورت میں نہ کچھ ثواب ہوگا اور نہ ہی کچھ عذاب ہوگا اور اگر ایسی آمدنی حلال مال اور حلال طریقہ سے بھی ہو تو بروز قیامت اس کا حساب آسان ہوگا: چوتھی قسم حرام ہے: یعنی اتنا زیادہ کھانا جو طبیعت کی سیری ہو جانے کے بعد بھی ہو، البتہ زائد مقدار کھانے کی یہ نیت ہو کہ کل کو روزہ رکھنے سے کمزوری محسوس نہ ہو اور بدن میں طاقت باقی

رہے اور اس لئے بھی سیری سے کچھ زائد کھانا کہ مہمان تنہا کھانے میں شرمندگی محسوس کرے گا تو اس وقت بھی سیری سے زائد کھالینے میں کوئی حرج نہیں ہے مثلاً کسی شخص کی خوراک کی مقدار سیری کے لئے ایک پاؤ ہے لیکن ساتھ کھانے والے مہمان کی سیری کی مقدار ڈیڑھ پاؤ ہو اور ساتھ کھاتے ہوئے اگر میزبان اپنی مقدار کھا کر ہاتھ روک لے تو میزبان کو بھی شرمندگی سے بچنے کے لئے اپنا ہاتھ روکنا پڑے گا، ایسے موقع میں میزبان کا اپنی سیری کے بعد بھی کھانے میں شریک رہنا مباح ہوگا، مسئلہ، اپنی خوراک کو کم کرنے کی مشق کرنا اور اس کی عادت ڈالنا اس حد تک جائز ہے کہ فرائض کی ادائیگی میں کمزوری محسوس نہ ہو، اس پر میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس سے پکھ اوپر میں نے جو یہ بات کہی ہے کہ اسی کی یہ واضح دلیل ہے کہ اس قدر واجب ہے جس سے آدمی کھڑے ہو کر فرائض ادا کر سکے کیونکہ نماز میں کھڑا ہونا بھی ایک فرض ہے، م، البتہ خود کو اتنا بھوکا رکھنے کا عادی بنانا کہ اس سے عبادات کی ادائیگی میں کچھ بھی عاجزی اور کمی نہ آنے پائے تو ایسا کرنا مباح ہے بلکہ یہ قابل تعریف محمود اور کار ثواب ہے، م، اس لئے کہ اس کی عادت بنالینے سے اپنے نفس کی ریاضت ہوتی ہے اس کے علاوہ خود کھانے میں مزہ بڑھ جاتا ہے، برخلاف پہلی قسم کے کہ جس میں فرض کی ادائیگی، میں کوتاہی ہونے لگے کہ یہ خودکشی کے حکم میں ہے، (۲) مسئلہ: وہ نوجوان جس کو شہوت کی زیادتی سے زناکاری کا خوف غالب ہونے لگے تو اس کیلئے اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ وہ اپنا کھانا چھوڑ دے تاکہ بھوک لگنے سے اس کی شہوت کمزور ہو جائے لیکن صرف اس حد تک کہ دوسری عبادتوں کی بھی ادائیگی میں کمی نہ آئے۔ الاختیار شرح المختار ہ۔

(۳) مسئلہ: صحیح حدیث میں ہے کہ مومن ایک آنت میں اور کافر سات آنتوں میں کھاتا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر آدمی کی چھ آنتیں ہوتی ہیں لیکن مومن کا اندرونی حصہ نور ایمان سے ایسا بھر جاتا ہے کہ وہ صرف ایک آنت کی مقدار غذا سے ہی سیر ہو جاتا ہے اور کافر خالص اپنے پیٹ اور آنتوں کو کھانے سے اتنا بھرتا ہے کہ گویا چھ آنتوں سے اس کی سات آنتیں ہو جاتی ہیں یعنی سیری کی مقدار سے بھی زیادہ ہی کھاتا ہے، صحیح حدیث میں کھانے کی حد یہ معین کی گئی ہے کہ ایک تہائی پیٹ میں کھانا اور ایک تہائی میں پانی اور ایک تہائی خالی رہے سانس لینے کے لئے یعنی اس مقدار سے زیادہ کھانا خلاف مستحب ہے، اگر چہ کچھ کمی بھی بہتر ہے ایک اور حدیث میں ہے کہ اے نوجوانوں کی جماعت تم میں سے جس کو مکمل قوت اور قدرت حاصل ہو یعنی جانی اور مالی صلاحیت ہو وہ نکاح کرلے کہ ایسا کرنے سے انسان اپنی نظروں کو خوب نیچی کرنے والا اور شرم گاہ کی حفاظت کرنے والا ہوتا ہے اور جس کو مالی وسعت نہ ہو وہ خود پر روزہ رکھنے کو لازم کرلے کہ یہی طریقہ اسے خصی ہونے کا فائدہ دے گا، (یعنی اس سے اس کے جوش شہوت میں کمی آجائیگی) بخاری وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے، کیونکہ کچھ معذور صحابہ نے خصی ہو جانے کی اجازت چاہی تھی، لیکن رسول اللہ ﷺ نے اس کام کو حرام فرمادیا اور ان کو روزے رکھنے کی تاکید فرمائی اسی لئے صرف کچھ نہ کھانا اور بھوکا رہنا بھی مہمل کام بلکہ روزہ رکھنا ہر اعتبار سے مفید ہے: (۴) مسئلہ: معلوم ہونا چاہئے کہ رہبانیت بدعت اور ممنوع ہے بعض احادیث میں رہبانیت کے بارے میں ہے کہ میری امت کے لئے رہبانیت کا طریقہ جہاد کرنے کا ہے اس بیان سے یہ معلوم ہوا کہ کچھ بدعتیوں نے بزرگوں کے نام سے جو چلہ کشی نکالی ہے اس طرح سے کہ ایک بند مکان میں چالیس دن تک صرف ایک دانہ اور گھونٹ پانی سے روزہ کا افطار کرتے یہاں تک کہ چالیسویں دن ان میں صرف سانس باقی رہ جاتی اور بیہوشی کی حالت میں وہ اپنے حجرہ سے نکالے جاتے پھر حلق میں دودھ ٹپکا کر کچھ دنوں تک ان کی پرورش اور دیکھ بھال کی جاتی اس طریقہ سے چونکہ فرائض کا ترک لازم آتا اس لئے یہ بلا اختلاف حرام ہے اور کچھ سابقین صالحین جن کی اقتداء کا وہ دعویٰ کرتے ہیں۔

ان کی یہ کیفیت تھی کہ وہ آہستہ آہستہ عادت ڈالتے ہوئے یہاں تک پہنچ جاتے تھے کہ دو تین دنوں کے بعد بہت ہی مختصر کھا لیتے تھے اور قوت روحانی اور غلبہ انوار ایمان کی وجہ سے ان کی معمول کی تمام عادتیں اور دوسرے اعمال بھی بدستور باقی رہتے تھے، یہاں تک کہ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے تو بعض بزرگوں کے متعلق ایک ہفتہ بلکہ اس سے بھی زائد دنوں پر کچھ کھالینے کی روایت نقل کی ہے، اس کی حقیقت اور وجہ بھی وہی ہے جس کی طرف اس مترجم نے اشارہ کیا ہے اس کے علاوہ یہ تو خاص رسول اللہ ﷺ کی سنت کی اقتداء ہے کیونکہ آپ ﷺ متواتر کئی کئی دنوں تک روزے رکھتے تھے یہ دیکھ کر کچھ صحابہ کرام نے بھی ایسا ہی کرنا چاہا تو آپ نے ان صحابہ کو سختی کے

ساتھ منع فرما دیا اور اس کی یہ وجہ بتائی کہ مجھے تو میرا رب سبحانہ وتعالیٰ کھلاتا اور پلاتا ہے اسی وجہ سے تمام سلف وخلف علماء کرام نے متواتر روزے رکھنے کو مکروہ کہا ہے، اگرچہ ان کو کچھ کھانے یا افطار کرنے کی ضرورت بھی نہ ہوتی جب بھی وہ صرف ایک چھوہارے وغیرہ سے افطار کر لیتے تھے۔

حاصل کلام یہ نکلا کہ اللہ تعالیٰ نے آدمی کو جو یہ ظاہری بدن دیا ہے وہ انتہائی غیر مترقبہ لغت ہے جس کو سنت اور ادب کے طریقہ کے مطابق عبادتوں میں مشغول رکھنے سے انسان ملکات روحانیہ فاضلہ وکاملہ تک پہنچ جاتا ہے، بندۂ مترجم نے کسی موقع پر اس بات کی تصریح کی ہے کہ حکم حدیث کے مطابق ہر جسم انسانی کی پیدائش کے ساتھ ایک ہیولائی جسم اسی شکل وصورت کا یعنی اسکا ہمزاد پیدا ہوتا ہے اسی طرح اسی انسان کی شکل وصورت کا ایک نورانی پیکر بھی انسان کی پیدائش کی ساتھ پیدا ہوتا ہے، جو ملکی ہوتا ہے اور جس طرح سے ظاہری جسم کے ساتھ حواس خمسہ ظاہری اور حواس خمسہ باطنی اس کے متعلق پیکر ہیولائی کے واسطے ہوتے ہیں۔

اسی طرح روح اور اس کے متعلق حیات نورانی کے بھی واسطے ہوتے ہیں، یہاں تک کہ اگر اس جسم کو طاعات سنت میں ظاہر وباطن متادب رکھنے سے بہت جلد اس کے مقام ہیولائی پر پہنچا کہ جس سے فوراً تجاوز کرنا اللہ تعالیٰ سے درخواست کرے کہ وہ مقام بڑے ہی فتنہ کا ہے پھر اس سے آگے بڑھ کر پیکر نورانی وروحانی تک پہنچ گیا، اور دائمی وابدی اخروی قوت کے حواس وقویٰ ظاہر ہوئے تو پھر ان ہاتھ پاؤں وغیرہ اور ان حواس باطنہ حافظ وخیال وغیرہ کی کچھ ضرورت نہیں ہوتی ہے یہانتک کہ اگر یہ ظاہری ہاتھ پاؤں کٹ بھی جائیں تو اس کو ہاتھوں اور پاؤں کے کاموں میں کچھ دقت نہیں ہوتی ہے بلکہ اس سے بھی بدرجہا بہتر کام کرتا ہے چنانچہ مولوی رومی علیہ الرحمہ نے ایک بزرگ زنبیل باف کا قصہ نقل کیا ہے جن کے ہاتھ جہاد میں کٹ گئے تھے، اور صحاح احادیث میں اس کے اشارات صریحہ اپنے موارد ومبانی ومعانی میں موجود ہیں لیکن اچھی سمجھ اور ہوش کی ضرورت ہے ورنہ فرمان خداوندی تعالیٰ **وکم من آیة فی السموات والارض یمرون علیها وهم عنها معرضون**، کے مطابق اس سے استفادہ نہیں کرتے ہیں، مگر کافروں کے غور وخوض نہ کرنے کی وجہ سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ حق عزوجل کی وحدانیت کی نشانیاں اس آسمان وزمین اور ان کے نقوش میں موجود نہ ہوں اسی طرح بعض احادیث میں بھی ناسمجھی سے ان کے معانی کا نہ ہونا لازم نہیں آتا ہے، جب تمہید ہو چکی تب جاننا چاہئے کہ جس نے مقصود یعنی روحانیت کے اعلیٰ مقام تک پہنچنے سے پہلے اگر اس نعمت جسم کو تباہ کیا وہ انتہائی خرابی اور خسارہ میں مبتلا ہوا اور آئندہ اس کے ہاتھ سے کرنے کے ذرائع کم اور اونچی منزل تک چڑھنے کی سیڑھی ناپید ہو گئی اس لئے ایسے شخص کی جہالت پر ہزاروں افسوس ہے، اسی لئے عموماً جہاں شیطان کے بہکانے سے نفس کشی کے حسین تصور سے دھوکہ میں خودکشی کرتا ہے اور برباد ہو جاتا ہے لیکن مقصود تک پہنچ جانے کے بعد نہ کھانے اور نہ پینے سے کوئی نقصان نہیں آتا ہے لہٰذا جن بزرگوں سے متواتر روزے رکھنا یا دو چار دنوں تک کچھ نہ کھانا مروی ہے وہ اپنی منزل مقصود یا حالت وصول پر تھے اس کے باوجود تمام فرائض وطاعات یہانتک کہ جہاد بھی کرتے تھے اور ان جاہل مقلدوں نے اپنی ابتدائی حالت میں بھی ان کی نقل اتاری اور حدیث وفقہ کی متابعت سے سرکشی کی اس لئے وہ برباد ہوئے کیونکہ حد شرعی سے تجاوز کر کے اپنے نفس کی اتباع کرنا سراسر گمراہی ہے نفس کا کام ہی یہ ہے کہ آدمی کو اس کی اپنی سمجھ پر کام میں لگا دے، واللہ الہادی الی سبیل الرشاد، م۔

(۵) اصلاح بدن کی غرض سے ضرورت کے مطابق یا اس سے بھی کچھ زیادہ کھا لینے میں کوئی حرج نہیں ہے، الحاوی۔

(۶) روٹی کے ساتھ کھانے کی چیزوں میں زیادتی کرنا اسراف میں داخل ہے البتہ اگر اس کی ضرورت ہو مثلاً ایک طرح کی چیز کھاتے کھاتے اکتا جائے تو دال سالن ترکاری وغیرہ کئی قسم کا پکا لے تاکہ ہر ایک میں سے تھوڑا تھوڑا اس غرض سے کھائے تاکہ اپنی عبادت پوری کرنے تک وہ غذا اور اس کی قوت باقی رہے، یا یہ غرض ہو کہ متعدد مہمانوں کو اس لئے کھلائے کہ ہر ایک گروہ کو یکے بعد دیگرے سب کو دستر خوان پر بٹھلا کر سب کی پوری مہمانی کر لے، الخلاصہ والاختیار۔

(۷) دستر خوان پر ضرورت سے زیادہ روٹی رکھنا اسراف میں سے ہے، البتہ اس صورت میں جائز ہے جبکہ مہمان یکے بعد دیگرے آتے چلے جائیں۔

(۸) اسراف میں سے ایک بات یہ بھی ہے کہ روٹی کے بیچ کے حصہ کو آدمی کھالے اور کنارے کے حصوں کو چھوڑ دے، یا پھولی ہوئی روٹی کھالے اور باقی کو چھوڑ دے کیونکہ ایک طرح سے یہ اترانا ہوا لیکن دوسرا کوئی اسے کھالیتا ہو تب کوئی حرج نہیں ہے جیسے کہ روٹیوں کو چھانٹ کر کھانے کا حکم ہے الاختیار۔

(۹) اسراف میں سے ایک بات یہ بھی ہے کہ ہاتھ سے گرے ہوئے لقمہ کو یوں ہی پڑا رہنے دے اس کے لئے بہتر یہی ہے کہ اسے اٹھا کر پہلے کھالے، الوجیز، حدیث میں ہے کہ ایسے لقمہ کو شیطان کے لئے نہ چھوڑے، م۔ (البتہ اگر اس جگہ میں گندگی پڑی ہو تو نہ کھائے قاسمی) (۱۰) روٹی کے احترام کا طریقہ یہ بھی ہے کہ جب روٹی سامنے آئے تو اسے کھانا شروع کر دیا جائے اور اس کے ساتھ کھانے کے لئے سالن وغیرہ کا انتظار نہ کیا جائے الاختیار (۱۱) کھانے سے پہلے اور بعد میں ہاتھ دھونا سنت ہے ۔الظہیریہ۔ اگرچہ حدیث میں ایسا بھی ہے کہ کبھی ایسا بھی ہوا کہ رسول اللہ ﷺ نے پہلے ہاتھ نہ دھوئے اور کبھی بعد میں ہاتھ رگڑ لئے۔م۔

(۱۲) ادب یہ ہے کہ کھانے سے پہلے پہلے نوجوانوں کے پھر بوڑھوں کے ہاتھ دھلوائے جائیں اور کھانے کے بعد برعکس یعنی پہلے بوڑھوں کے ہاتھ دھلائے جائیں، الظہیریہ۔ (۱۳) کھانے سے پہلے ہاتھ دھونے کے بعد رومال سے نہ پونچھے جائیں لیکن کھانے کے بعد دھو کہ پونچھ لئے جائیں خزانۃ المفتین۔ لیکن اس میں شرط یہ ہے کہ رومال رکھنا تکبر اور بڑائی کے خیال سے نہ ہو بلکہ اس مقصد سے ہو کہ کھانے کے اثرات سے انگلیاں صاف ہو جائیں، م۔ (۱۴) آٹے کے چوکر سے ہاتھ دھونا یا چوکر جلانا اس صورت میں کہ اس میں آٹا باقی نہ رہا ہو کوئی مضائقہ کی بات نہیں ہے اگرچہ اسے جانور کھاتے ہیں، القاضی خان۔ (۱۵) کھانے کے بعد صابون کی جگہ آٹا یا بیسن سے امام ابو حنیفہ وابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک ہاتھ دھو لینے میں کچھ حرج نہیں ہے، یہ مسئلہ نوادر ہشام میں مذکور ہے، الذخیرہ۔ (۱۶) جنبی کو دونوں ہاتھ دھونے اور کلی کرنے سے پہلے کھانا اور پانی پینا مکروہ ہے، خواہ مرد ہو یا عورت ہو لیکن حائضہ کے لئے مکروہ نہیں ہے مگر منہ پاک کر لینا بہر صورت مستحب ہے القاضی خان۔

(۱۷) ہمارے کچھ مشائخؒ نے کہا ہے کہ ہم وضوء میں غیر سے مدد لینی پسند نہیں کرتے اور کھانے کا بھی یہی حال ہے کہ اس میں خود ہی پانی لانا اور خود دھونا چاہئے المحیط۔ (۱۸) کھانے کی سنت میں سے یہ بھی ہے کہ اس سے پہلے بسم اللہ اور آخر میں الحمد اللہ کہنا چاہئے اگر شروع میں کہنا بھول جائے تو یوں کہے بسم اللہ اولہ واخرہ۔ حدیث میں یہی عبارت ہے اختیار یہ۔ (۱۹) بسم اللہ بلند آواز سے کہے تاکہ دوسرے ساتھی بھی سن کر کہیں اور الحمد اللہ زور سے نہ کہے مگر اس صورت میں کہ سب ساتھی بھی فارغ ہو چکے ہوں التاتار خانیہ۔ (۲۰) اگر کوئی ساتھی بسم اللہ نہیں کہتا ہے تو کھانے میں شیطان شریک ہو جاتا ہے چنانچہ ایک مرتبہ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ کچھ صحابہ بھی کھانے میں شریک تھے اتنے میں ایک بدو بھی آکر شریک ہو گیا جس کی وجہ سے کھانا جلد ختم ہو گیا تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اس نے بسم اللہ نہیں کہی تھی، م۔ (۲۱) اسی کھانے کے شروع میں کہنی چاہئے کہ وہ رزق حلال ہو یعنی حرام کھانے پر بسم اللہ کہنا کفر ہے اور الحمد اللہ ہر کھانے کے بعد کہنی چاہئے، القنیہ۔ (۲۲) کھانے کو نمک سے شروع کرنا اور نمک ہی پر ختم کرنا سنت ہے، الخلاصہ۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ بات اگرچہ مفید ہے لیکن اس کے سنت ہونے میں تامل ہے البتہ سنت سے یہ مراد لی جاسکتی ہے کہ کسی موقع پر رسول اللہ ﷺ نے ایسا کر لیا ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م۔ (۲۳) خوراک تھوڑی ہونی چاہئے۔ الغرائب۔ (۲۴) حدیث میں گرم کھانے کی ممانعت آئی ہے اس لئے اسے پھونکنا نہیں چاہئے اور اس کے ٹھنڈا ہونے تک صبر کرنا چاہئے، م۔ امام ابو یوسفؒ سے اس سے اس کی توضیح اس طرح مروی ہے کہ پھونکنا صرف اسی صورت میں مکروہ ہے کہ جبکہ پھونکنے سے فوں، اف، وغیرہ جیسی آواز نکلے، النوادر میں ایسا ہی ہے لیکن قول مختار یہ ہے کہ مطلقاً نہیں پھونکنا چاہئے اسی لئے نوادر کی عبارت نقل کرنے کے بعد خلاصہ میں ہے کہ آدمی گرم کھانا نہ کھائے اور نہ کھانے کو سونگھے اور نہ کھانے

پینے کی چیز میں پھونکے)۔ شاید اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ پھونکنے سے اس میں لعاب دہن کی چھینٹیں یا ذرات گرنے سے دوسرے لوگوں کو طبعی کراہت معلوم ہو سکتی ہے، م۔(۲۵) کھانا شروع کرتے ہوئے کھانے کے بیچ سے نہ کھائے، الخلاصہ۔

(۲۶) انگلیوں کو صاف کر لینے سے پہلے چاٹ لینا مسنون ہے، الوجیز۔(۲۷) پیالہ کو بھی انگلیوں سے صاف کرنا یعنی چاٹ لینا سنت ہے، الخلاصہ۔(۲۸) گرا ہوا لقمہ اٹھا کر کھانا سنت ہے، المحیط۔(۲۹) راستہ میں کھانا مکروہ ہے (۳۰) قول مختار میں کھلے سر کھانا مکروہ نہیں ہے، الخلاصہ۔(۳۱) تکیہ پر ٹیک لگا کر کھانا پینا یا بایاں ہاتھ ٹیک کر یا ٹیک لگا کر کھانا مکروہ ہے، العتابیہ۔(۳۲) کہا گیا ہے کہ اگر اس طرح ٹیک لگانا تکبر کے طور پر نہ ہو تو قول مختار میں مضائقہ نہیں ہے، الجواہر الاخلاطی، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ قول اول ہی صحیح ہے، حدیث میں اس کی تصریح ہے اور چونکہ یہ طریقہ متکبرین کا ہے اس لئے اس میں نیت کی قید لگانی بے فائدہ ہے البتہ حدیث میں اس طرح کا ہونا کہ میں ایسا نہیں کرتا اس کی وجہ سے حرمت کا قول نہیں ہے مگر خلاف سنت ہوگا، اور شاید کہ مکروہ کہنے کی بھی یہی مراد ہے، م۔

(۳۳) مخمصہ کی حالت میں کسی مردار کا اتنا گوشت کھا لینا جس سے اس کی جان بچ جائے اور ہلاکت دور ہو جائے اس میں مضائقہ نہیں ہے، السراجیہ میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ شاید قول مختار یہ ہے کہ مردار تو اپنی جگہ ہمیشہ ہی حرام ہے لیکن مجبوری میں کھانے کی وجہ سے اس کے گناہ کو معاف کر دیا گیا ہے یا یہ مراد ہے کہ اس میں قول مخالف کا اعتبار نہیں ہے، ورنہ یہ بات تو مصرح ہے کہ اس وقت مردار سے اتنا کھا لینا فرض ہے یہاں تک کہ اگر وہ نہ کھائے اور مر جائے تو خودکشی ہوگی، اسی طرح کا حکم شراب اور سود کھانے کا بھی ہے، اور یہی حکم اکراہ کی حالت میں بھی ہے کہ اگر کسی نے ایک سے کہا کہ تم اس سود یا اس مردار کو کھا لو یا اس شراب کو پی لو ورنہ میں تم کو مار ڈالوں گا اور وہ کہنے والا کسی بھی وجہ سے ایسا کر سکتا ہو تو اس کو مان لینا واجب ہے ورنہ قتل ہونے پر گنہگار ہوگا اس کے برخلاف اگر یوں کہا کہ تم زید کو قتل کر دو ورنہ میں تم کو قتل کر دوں گا تو اس صورت میں خود قتل ہو جانا کار ثواب ہوگا اور اس زید کو قتل کرنا کسی طرح بھی جائز نہ ہوگا، م۔

(۳۴) مخمصہ کی حالت کی تعریف میں اس طرح کا اختلاف ہے کہ بعض علماء نے کہا ہے کہ مخمصہ کی وہ حالت جس میں مردار بھی کھانا جائز ہے کہ کسی کو بھوک کی زیادتی کی وجہ سے اپنے مر جانے کا خوف ہو جائے، ابن المبارکؒ سے مروی ہے کہ ایسی حالت ہو کہ وہ بازار میں جائے تو اس حرام کے سوا دوسری کوئی چیز نہ پائے، بعض نے یہ کہا ہے کہ جب فرائض کی ادائیگی میں کمزوری پائے اور کچھ علماء نے کہا ہے کہ تین دن گزر جانے کے بعد کھانا مباح ہو جاتا ہے لیکن قول صحیح یہ ہے کہ اس کے لئے کوئی وقت معین نہیں ہے کیونکہ لوگوں کی طبیعتیں اور قوتیں مختلف ہیں، الغرائب، اور صحیح حدیث کے مطابق ایسے لوگوں کو کھانے کی اجازت دی گئی ہے جو ضرورت سے کم کی آمدنی پاتے تھے پس شاید اختلاف آپسی اختلاف طبیعت کی وجہ سے تھا کیونکہ اکثر چھوٹے بچے اس کی تکلیف برداشت نہیں کر سکتے ہیں اور یہ ناقابل برداشت تکلیف ہوتی ہے حالانکہ شریعت میں ایسی تکلیف کو ختم کر دیا گیا ہے، فافہم، پھر بعض علماء نے کہا ہے کہ مردار کھانا تو پہلے بھی اور اس حالت میں بھی حرام ہی ہوگا، لیکن مخمصہ کی وجہ سے اس شخص کا گناہ معاف کر دیا جائے گا اور بعض علماء نے کہا ہے کہ مضطر کے لئے مردار کھانا حرام نہیں رہا بلکہ حلال ہو گیا ہے یہاں تک کہ اس حالت میں ایسا شخص اس کا کھانا چھوڑ نہیں سکتا ہے، الغرائب۔ اور یہی قول حق ہے کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے، **خلق لکم ما فی الارض جمیعا**، اس سے ہر چیز اصل میں مباح ہونا ہی ثابت ہوتا ہے، سوائے ان چیزوں کے جو بعد میں لازمی طور پر حرام کر دی گئی ہیں، کہ وہ ممنوعات میں سے ہو گئی ہیں پس جب ایسی حالت میں مردار منع نہیں رہا تو وہ اپنے اصل حکم مباح میں داخل ہو گیا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

(۳۵) اگر سفر کی حالت میں بھوک کی وجہ سے جان جانے کا خطرہ ہو اور سفر کے ساتھیوں کے پاس کھانا موجود ہو تو روضہ میں لکھا ہے کہ اس کے لئے یہ جائز ہوگا کہ اپنی ہلاکت سے بچنے کے لئے جتنی مقدار کی ضرورت ہو کسی کی ضمانت پر اتنا کھانا اس

سے لے لے الخلاصہ، یعنی جتنا کھالیتا ہے اتنے کا وہ ضامن ہو جائے، م۔ (۳۶) اور پیاس سے جان جانے کا خطرہ ہوا اور اس کے رفیق سفر کے پاس پانی موجود ہو تو اس کے لئے اتنا پانی اس سے لینا جائز ہوگا جس سے اس کی پیاس بجھ جائے اور جان جانے کا خطرہ باقی نہ رہے، اگر وہ اتنا دینے سے انکار کردے تو اس سے لڑائی کر کے لینا بھی جائز ہوگا لیکن ہتھیار اٹھانے کی اجازت نہ ہوگی، الخلاصہ کیونکہ اپنی جان بچانے کے لئے کسی کو قتل کرنا جائز نہیں ہے اور ہتھیار سے لڑنے کا مطلب قتل کرنا ہی ہوتا ہے اور قتل کا قصد کرنا بھی قتل کر دینے کے ہی حکم میں ہوتا ہے اسی بناء پر ایک موقع پر جب رسول اللہ ﷺ نے قاتل اور مقتول کو جہنمی بتایا تو صحابی نے دریافت کیا کہ قاتل کے جہنمی ہونے کی بات تو سمجھ میں آتی ہے کہ وہ ظاہر ہے، لیکن مقتول کے جہنمی ہونے کی کیا وجہ ہے تب آپ نے فرمایا کہ وہ مقتول بھی اس قاتل کو قتل کرنے کا خواہش مند تھا لیکن قاتل کا ہاتھ پہلے چل جانے سے وہ قاتل اور یہ مقتول ہو گیا، م، اور اگر خود اس مالک رفیق کو بھی پیاس لگنے کا خوف ہو تو اس سے تھوڑا لے کر اس کے پاس بھی تھوڑا چھوڑ دے، الخلاصہ۔

(۳۷) اور تہذیب میں لکھا ہے کہ اگر کھانے کے مالک نے اسے کھانا دینے سے انکار کر دیا تو اس سے قتال کرنا اور زبردستی لینا جائز نہیں ہوگا اس لئے اگر صبر کر کے مرجائے تو یہی کام جائز ہوگا، ھ۔ کیونکہ غیر کی مملوکہ چیز پر حق جتا کر اسے قتل کرنا جائز نہیں ہوتا ہے لیکن پھر بھی ایک روایت ہے کہ اس اضطرار کی حالت میں بھوکے کا حق اس کھانے سے متعلق ہو گیا ہے کیونکہ غیر کی ملکیت پر دعوی کرنا زیادہ سے زیادہ حرام ہو سکتا ہے جبکہ اس کی مجبوری کی حالت میں اس کے لئے حرام چیز بھی تو حلال ہو چکی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے اگر چہ زبردستی کھانا لینا جائز ہے لیکن اسے قتل نہیں کر سکتا ہے اس کے برخلاف اگر کنویں کے پانی کے لینے سے منع کرے تو اس سے قتال کر سکتا ہے جیسا کہ تہذیب میں مذکورہ ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ مالک کا حق اس پانی پر پہلے سے موجود ہے تو اس کو لینے سے روکنے والا گویا اسے مار ڈالنا چاہتا ہے اس لئے وہ اپنا حق محفوظ رکھنے کے لئے لینے والے کو وہاں سے بھگائے اس طرح دونوں مسئلوں میں فرق یہ ہوا کہ کھانے کے معاملہ میں اس کا حق پہلے متعلق نہیں تھا، لیکن کنویں کا پانی سے حق متعلق تھا، اس کے برخلاف اگر پانی کنوئیں میں نہیں بلکہ اس کے گھڑے یا مشکیزہ میں ہو اور اس میں پانی لینے والے کو منع کرتا ہو تو اس سے لڑ کر پانی نہیں لے سکتا ہے، الحاصل اس مسئلہ کے لئے ایک قاعدہ کلیہ محیط میں اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ شیخ ابو نصرؒ نے فرمایا ہے کہ جس شئی کو آدمی نے اپنے عوامی دستور کے مطابق اپنے تصرف اور قبضہ میں کر لیا ہو وہ اس کا مالک بن جاتا ہے جیسے ایسا کھانا اور پانی جسے اس نے برتن میں محفوظ کر لیا ہو اگر چہ وہ دریا کا پانی ہو۔

تو ایسی چیز کو بھی لینے میں انتہائی مجبوری اور اضطرار کی حالت میں اس کے مالک سے لڑ سکتا ہے مگر ہتھیار کے بغیر اور ہتھیار سے لڑنا اس کے لئے جائز نہ ہوگا لیکن اگر کنویں وغیرہ سے پانی لینے میں بھی کسی مضطر کو روکا جائے تو وہ اس وقت ہتھیار سے بھی لڑ کر پانی لے سکتا ہے، کہ ایسا کرنا اس کے لئے جائز ہوگا، کذا فی المحیط۔ (۳۸) اگر کسی کو پیاس کی زیادتی سے خود کے ہلاک ہو جانے کا خوف ہو جائے اور اس کے پاس اس وقت شراب موجود ہو، اور اسے یہ اندازہ ہو کہ اس کے پینے سے اس کی پیاس بجھ سکتی ہے تو اس میں سے ضرورت کے مطابق لے کر پی سکتا ہے، الوجیز، بلکہ قول اصح کے مطابق اگر اسے نہیں پئے اور مرجائے تو وہ گنہگار ہوگا، م (۳۹) اگر مضطر شخص اپنی زندگی بچانے کے لئے مردار بھی نہ پائے اور اپنی ہلاکت کا اسے شدید خطرہ ہو گیا اور اس وقت کوئی آدمی اسے یہ پیشکش کرے کہ تم میرا کوئی عضو یا ہاتھ کاٹ کر کھالو تو اس کو ایسا کرنا جائز نہ ہوگا، اگر چہ وہ دوسرا شخص اس طرح اس کا ٹکڑا کھلا دینے سے نہ مرے بلکہ اسے تو ایسا حکم دینا بھی صحیح نہیں ہے، جیسے کہ خود اس مضطر کے لئے یہ جائز نہ ہوگا کہ وہ اپنے بدن کا ٹکڑا کھالے، القاضی خان۔

(۴۰) اگر باپ کو اپنے بیٹے کا مال لے کر کھانے کی ضرورت پڑ جائے اور جگہ آباد ہو اور یہ ضرورت محتاجگی کی وجہ سے ہو تو اس کا مال مفت میں کھالے اور اگر آبادی میں وہ موجود نہ ہو بلکہ جنگل میں ہو اور کھانا نہ ملنے کی وجہ سے اسے مجبوری ہوئی ہو پس اگر

باپ تونگر ہو یعنی اسے صدقہ لینا حلال نہ ہو تو وہ اپنے اس بیٹے کا مال قیمت کے عوض لے کر کھائے، الخلاصہ، (۴۱) باپ کو اپنے بخیل بیٹے کا مال کھانا جائز نہیں ہے مگر اس وقت لے سکتا ہے جبکہ اس کی خاص ضرورت پڑ جائے اور اگر وہ انتہائی بخیل نہ ہو تو بغیر حاجت بھی لینا جائز ہے، الملتقط۔ (۴۲) اگر کسی فقیر نے مخمصہ کی حالت میں مردار وغیرہ کھانے سے انکار کر دیا یہاں تک کہ وہ مر گیا یا روزہ رکھا اور کچھ نہ کھایا یہاں تک کہ وہ مر گیا تو گنہگار ہو گا، الاختیار والکبری۔

کسب اور کمائی کرنا

مسئلہ: امام محمدؒ نے کتاب الکسب میں لکھا ہے کہ محتاج آدمی جب کمانے سے عاجز ہو جائے تو لوگوں پر اس کے کھلانے کا انتظام کرنا فرض ہے، اس مسئلہ کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں، اول یہ ہے کہ وہ شخص اتنا مجبور ہو چکا ہو کہ وہ گھر سے نکل کر کمانے سے بھی عاجز ہو گیا ہو تو جس شخص کو اس کی حالت معلوم ہو تو اس شخص پر یہ فرض ہو گا کہ اس کو اتنا کھلائے کہ وہ اچھا ہونے کے بعد اپنے گھر سے نکل کر اپنے فرائض کی ادائیگی کی قدرت پالے، جو شخص اسے اتنا بھی کھلائے گا وہ اس کا ثواب پائے گا اور باقی لوگوں کی طرف سے بھی فرضیت ختم ہو جائیگی اور اگر کسی نے بھی اسے کھانا نہیں دیا یہانتک کہ وہ مر گیا تو جتنے آدمی بھی اس کی زندگی میں اس کے حالات سے واقف تھے وہ سب عند اللہ مجرم اور گنہگار ہوں گے اس طرح جو شخص اس کی حالت سے واقف تو ہو مگر خود اس کے پاس اسے دینے کی صلاحیت نہ ہو تو اس پر یہ فرض لازم ہو گیا کہ وہ خود نکل کر دوسرے لوگوں کو اس کی حالت سے مطلع کر دے، تاکہ لوگ اس کی مدد اور غمخواری کر سکیں، پھر بھی اگر لوگ اس کی مدد نہ کریں اور وہ مر جائے تو سب گنہگار ہوں گے اور اگر ایک نے بھی اس کی فوری ضرورت پوری کر دی تو باقی لوگوں کے ذمہ سے بھی فرضیت ختم ہو گئی۔

دوسری صورت: یہ ہے کہ محتاج گھر سے نکل سکتا ہے مگر محنت مزدوری یعنی کمائی نہیں کر سکتا ہے تو اس محتاج پر واجب ہو گا کہ وہ اپنے گھر سے نکلے اور وہ شخص بھی اس کی مدد میں نکلیں جو اس کی حالت سے واقف ہو اگر اس ساتھی پر اس محتاج کا کسی طرح کا کوئی حق باقی ہو تو ادائے حق کے طور سے اسے دے، اور اگر محتاج کچھ کما بھی سکتا ہو تو اس پر کمانا اور آمدنی کرنا واجب ہے اس کو کسی سے سوال کرنا جائز نہ ہو گا۔

تیسری صورت: تیسری صورت یہ ہے کہ محتاج کچھ محنت و مزدوری کرنے سے بھی عاجز ہو لیکن وہ نکل کر دروازوں پر چکر لگا سکتا ہو تو اس پر لازم ہو گا کہ وہ دروازوں پر چکر لگا کر اپنے لئے کچھ حاصل کرے، چنانچہ وہ اگر ایسا نہ کر کے گھر بیٹھا مر جائے تو وہ عند اللہ مجرم ہو گا، امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ دینے والا افضل ہے اس مسئلہ کی بھی تین صورتیں ہیں جو محیط میں مفصلا مذکور ہیں، م، ع۔

(۱) اگر کسی نے کہا کہ فلاں شخص اگر میرے مال میں سے کچھ کھا لے تو اس کیلئے حلال ہو گا مگر اس شخص نے اس بات سے بے خبری کے باوجود از خود اس کے مال میں سے کچھ کھا لیا تو بھی اس کے لئے جائز ہو گا اور کھانے والا لاعلمی کی وجہ سے ضامن نہ ہو گا، الخلاصہ (۲) ایک شخص اگر دوسرے سے یہ کہے کہ تم میرے مال سے جو کچھ بھی کھا لو سب تم کو حلال ہے، یعنی میری طرف سے اس کی اجازت ہے تو اس طرح کھانے سے حلال ہو گا (۳) اور اگر یہ کہا کہ میں نے سب سے تم کو بری کیا تو وہ بری نہ ہو گا اور صدر الشہیدؒ نے فرمایا ہے کہ صحیح قول یہی ہے کہ محمد بن سلمہؒ کے قول کے مطابق وہ بری ہو جائے گا، الوجیز۔ (۴) اگر کسی نے کسی سے اس طرح کہا کہ تم میرے مال میں سے جہاں کہیں کچھ پاؤ اس میں سے تم جو چاہو لے لو سب تمہارے لئے حلال ہے تو امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اس سے مراد صرف دینار و درہم ہے اس لئے وہ شخص اس شخص کے باغ کے پھل اور میوے نہیں لے سکتا ہے اسی طرح اس کی بکریوں کے گلہ سے بکری بھی نہیں لے سکتا ہے اور نہ کوئی دوسری چیز لے سکتا ہے۔

(۵) اور اگر خرما وغیرہ کا ایک درخت دو آدمیوں کی مشترک ملکیت میں ہو پس ان میں سے ایک شریک دوسرے شریک سے

اس طرح کہے کہ اس میں سے تم جو کچھ چاہو خود بھی کھاؤ اور جسے چاہو کھلاؤ تو اسے اباحت کہا جائے گا یعنی کھانا اور کھلانا دونوں جائز ہوگا السراج، (۶) اگر ایک شریک نے دوسرے شریک سے پوچھا کہ تم نے میرے کتنے آم کھائے جس نے کہا پانچ حالانکہ اس نے دس آم کھائے ہیں اسی طرح اگر ایک شریک نے دوسرے سے پوچھا کہ تم نے یہ کپڑا کتنے سے خریدا ہے اس نے کہا پانچ سے حالانکہ اس نے دس سے خریدا ہے تو کسی صورت میں بھی جھوٹ نہیں ہوگا، الخلاصہ، (۷) مری ہو مرغی کے پیٹ سے جو انڈا نکلا یا مری ہوئی بکری کے تھن سے جو دودھ نکلا ہے وہ کھایا جا سکتا ہے السراجیہ، (۸) دود القز یعنی کرم پیلہ یعنی ریشم کے کیڑے میں جبتک جان نہ پڑی ہو اس وقت تک ان کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے، الذخیرہ، (۹) اسی طرح دود الزنبور یعنی زنبور کے کیڑوں میں جبتک روح نہیں پھونکی گئی ہو تو ان کے کھانے میں بھی حرج نہیں ہے السراجیہ، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ دود القز یا دود الزنبور حقیقت میں کیڑے نہیں ہوتے ہیں بلکہ انڈے ہوتے ہیں جیسے کہ مچھلی وغیرہ کے انڈے ہوتے ہیں اس لئے ان کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے م، (۱۰) امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر بکری یا بھیڑ کے بچہ کو گدھی کے دودھ سے پالا گیا تو اس کو کھانا حلال مگر مکروہ ہوگا، (۱۱) اگر بکری کو شراب پلا کر فوراً ذبح کر دیا جائے تو مکروہ بھی نہیں ہوگا اور اگر دیر کے بعد ذبح کیا جائے تو وہ آزاد مرغی کے حکم میں ہے یعنی وہ اتنی دیر روکی جائے کہ اس کا اثر ختم ہو جائے (۱۲) اگر گوشت کا کیڑا شوربہ میں موجود ہو تو وہ ناپاک نہیں ہوگا لیکن اگر وہ پھٹ گیا تو وہ شوربہ بھی نہیں کھایا جائے گا، (۱۳) ایسا شوربہ جس میں آدمی کا پسینہ یا ناک کا پانی یا آنسو گر گیا ہو تو اس کا کھانا جائز ہوگا اسی طرح اگر یہ پانی میں گر جائے تو اسے بھی پینا جائز ہوگا لیکن اس کے کھانے میں فطرۃً گھن محسوس ہوگی القنیہ۔

(۱۴) ایک عورت ہانڈی گوشت کا پکا رہی تھی کہ اس کے شوہر نے آکر ایک پیالہ شراب اسی میں ڈالدی پھر عورت نے اتنا ہی اس میں سرکہ ڈال دیا جس سے اس کا پورا شوربہ سرکہ کی طرح ترش ہو گیا تو اس کا کھانا جائز ہو گیا، الخلاصہ، (۱۵) پکی ہوئی ہانڈی میں نجاست گر گئی تو اس کا نہ شوربہ کھایا جا سکتا ہے اور نہ ہی اس کا گوشت کھایا جا سکتا ہے اس صورت میں کہ ہانڈی میں جوش آگیا ہو اور اگر جوش نہ آیا ہو تو اس کی بوٹیاں دھو کر کھائی جا سکتی ہیں، السراجیہ، (۱۶) مستعمل پانی سے آٹا گوندھنے میں کوئی حرج نہیں ہے، یہ امام محمدؒ سے مروی ہے، الحاوی، اور میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اسی پر فتویٰ ہے بشرطیکہ اس پانی میں حقیقی نجاست نہ ہو، م، (۱۷) بلی کے جھوٹے سے آٹا گوندھ کر روٹی پکائی جائے تو اس کا کھانا مکروہ نہیں ہے، القنیہ، (۱۸) یہ بات مکروہ ہے کہ آدمی خود میدہ کھائے اور اس کا چھانا ہوا چوکر جس سے میدہ نکال لیا گیا ہو وہ لونڈی غلاموں کو کھانے کو دیا جائے۔

(۱۸) اگر گوبر میں پڑی ہوئی روٹی ملے تو دیکھنا چاہئے کہ اگر گوبر سخت اور سوکھا ہوا ہو تو وہ جھاڑ کر کھائی جا سکتی ہے کیونکہ وہ ناپاک نہیں ہوئی ہے، خزانۃ الفتاویٰ، (۱۹) پاخانہ میں اگر روٹی کا ٹکڑا دیکھا تو اس کو اسی حالت میں چھوڑ دینے میں معذوری ہے یعنی اسے اٹھا کر دھونا لازم نہیں ہے، القنیہ، (۲۰) چوہے نے اپنے دانتوں سے گیہوں کترے تو ضرورۃً ان کا کھانا جائز ہے التاتارخانیہ، (۲۱) اگر اونٹ یا بکری کی مینگنی میں جو ملے ہوئے پائے جائیں تو ان کو دھو کر کھا لینے میں کوئی حرج نہیں ہے، لیکن اگر گائے یا گھوڑے کی لید میں ہوں تو نہیں کھائے جائینگے، محیط السرخسی، (۲۲) چاول و مسور و مونگ وغیرہ ایسے برتن میں دھونا کہ وہ گرتے جائیں مکروہ ہے القنیہ، (۲۳) گوشت جب بدبودار ہو جائے تو اس کا کھانا حرام ہے، (۲۴) اگر گھی و تیل و دودھ بدبودار ہو تو حرام نہیں ہے، (۲۵) کھانا اگر اتنا خراب ہو گیا ہو کہ وہ جوش کھا گیا تو وہ ناپاک ہو گیا، (۲۶) پینے کی چیزیں تغیر ہونے سے ناپاک نہیں ہوتی ہیں، خزانۃ الفتاویٰ۔

(۲۷) اگر پھلوں کے موسم میں آدمی کا گزر پھلوں کی طرف سے ہوا اور درختوں کے نیچے پھل گرے پڑے ملیں اور وہ درخت یا باغ آبادی کے اندر ہو تو گرے ہوئے پھلوں کو اٹھا کر کھا لینا حلال نہیں ہے، البتہ اگر یہ معلوم ہو جائے کہ اس کے مالک نے صراحۃً یا دلالۃً عوام کو اس کے کھانے کی اجازت دیدی ہے اسی طرح لوگوں میں ایسی عادت جاری ہو کہ ایسے پھلوں کے کھانے

سے منع نہیں کیا جاتا ہے تو یہ دلالۃ اجازت سمجھی جائیگی اور اگر وہ درخت آبادی سے باہر باغوں کے اندر یا دیہات میں ہو اور وہ گرے پڑے پھل ایسے ہوں جو صحیح وسالم رہ جاتے ہیں جلدی خراب نہیں ہوتے جیسے اخروٹ اور بادام وغیرہ تو ان کو لینا جائز نہیں ہے، مگر اس صورت میں جائز ہوگا جبکہ ان کے مالک کی طرف سے اجازت معلوم ہوتی ہو، اور اگر ایسے پھل ہوں جو باقی نہیں رہتے ہیں تو ان میں اختلاف ہے، لیکن صدر الشہیدؒ نے فرمایا ہے کہ قول مختار یہ ہے کہ جب تک ممانعت کا ہونا صراحۃً یا عادۃً معلوم نہ ہوا ان کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے، المحیط، اور غیاثیہ میں کہا ہے کہ مختار قول یہ ہے کہ جب تک مالکوں کی طرف سے رضا مندی معلوم نہ ہو تب تک کھانا جائز نہیں ہے، اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ گرے پڑے پھلوں کی بھوک مٹانے کی غرض سے کھالینے کی اجازت صحیح حدیث میں ثابت ہے، اور قصداً پھلوں کو ڈالوں سے گرانے اور توڑنے اور باندھ کر ساتھ لانے کی ممانعت ہے، اور بہت ممکن ہے مدینہ والوں میں اسی کی چلن اور عام عادت ہو یا رسول اللہ ﷺ کے ارشاد سے اس کی اجازت ہوئی ہو لیکن ہمارے اس علاقہ میں اگر کوئی شخص باغ کے ایسے پھل کھائیگا تو اس کے اصل مالک یا اس کو اجارہ پر لینے والے اس شخص کو چور بتا کر لڑائی کر لینگے، اور ایسی لڑائی سے بچنا ہی ضروری ہے اس لئے حدیث کی اجازت کی بناء پر جائز کا فتویٰ دینے سے احتراز کرتے ہوئے اس سے منع کرنا ہی مناسب ہے، (البتہ اگر اب بھی کسی علاقہ میں اسی کی عام اجازت کا رواج ہو تو وہاں جائز ہوگا انوار الحق قاسمی) واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

اور ان پھلوں سے کچھ باندھ کر ساتھ لانا جائز نہ ہوگا جامع الجوامع، (۱۵) اگر درختوں پر پھول لگے ہوئے ہوں تو خواہ وہ آبادی میں ہوں نہ توڑے، البتہ اگر ایسی جگہ ہو جہاں پھلوں کی کثرت ہو جس سے یہ معلوم ہوتا ہو کہ ان کے مالکوں پر ان کے پھل کھالینے میں ناراضگی نہ ہوگی تو صرف کھالینے کی اجازت ہوگی یعنی باندھ کر ساتھ لانے کی ہر صورت اجازت نہ ہوگی ص ۱۲ اگر پتہ جھڑ یعنی خزاں کے موسم میں درخت کے پتے گر کر جمع ہو گئے ہوں اور وہ پتے مالکوں کے کام میں آتے ہوں جیسے کہ توت کے پتے تو وہ نہیں لینے چاہئے، اگر کوئی لے گا تو وہ ضامن ہوگا، اور اگر وہ پتے بے کار ہوں تو ضرورت مند ان کو لے سکتا ہے اور وہ ضامن بھی نہ ہوگا، المحیط، (۱۷) ہمارے علاقہ میں آم جامن وغیرہ کے پتوں کے بارے میں عموماً عام اجازت ہوتی ہے اس لئے غرباء جلانے کے لئے لے جاتے ہیں اور درخت کے مالکوں کو اس سے ناراضی نہیں بلکہ عموماً خوشی ہوتی ہے اور گندگی سے صفائی کے خیال سے نفع بھی حاصل ہو جاتا ہے، م (۱۸) اگر کوئی اپنے دوست کے گھر میں جا کر دیگچی گرم کر کے کھالے تو یہ جائز ہوگا، اور اگر دوست کے باغ سے انگور کھائے اور کھانے والے کو اس بات کا اندازہ ہو کہ اس کے کھانے سے اسے ناراضگی نہ ہوگی تو کھانے میں حرج نہیں ہے۔

مگر اس بات کا بہت ہی احتیاط کے ساتھ اندازہ کرنا چاہئے کیونکہ خواہشمند زیادہ تر اپنے ہی فائدہ کی بات دیکھتا اور سنتا ہے، الملتقط، اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ ایسے مسائل میں جو سونا اور چاندی کی طرح جمع کئے جانے والا مال نہ ہو اس کے لینے میں دوست کی رضامندی اور ناراضگی پر فیصلہ کیا جاتا ہے، اسی لئے اگر معاملہ برعکس ہو یعنی ناراضگی کا اندازہ ہو تو اسے کھانا جائز نہ ہوگا، م، (۱۹) بہتی ہوئی نہر میں اگر پھل بہتا ہوا جا رہا ہو تو اس کو نکال کر کھالینے میں کوئی حرج نہیں ہے، خواہ وہ جتنے بھی ہوں کیونکہ انکو نہ نکالنے کی صورت میں سب ضائع ہو جائنگے، یہی بات اس کی دلیل ہے کہ اسے نکال کر کھالینے کی اجازت ہے، محیط السرخی، (۲۰) پانی سے لکڑی نکال لینا اس وقت جائز ہوگا جبکہ وہ بے قیمت ہو، لیکن اگر قیمتی ہو تو جائز نہ ہوگا السراجیہ والخلاصہ ومحیط السرخسی، (۲۱) اگر ایک جگہ سے مختلف اوقات میں ایک ایک کر کے اتنے آخروٹ مل جائیں جن کی کچھ قیمت ہو جائے تو وہ لقطہ کے حکم میں ہو جائیں گے یعنی اگر پانے والا صاحب حیثیت ہو تو اس کے لئے وہ حلال نہ ہوں گے اور اگر وہ مختلف جگہوں سے ملے ہوں تو وہ سب کے لئے حلال ہوں گے، فقیہ ابو اللیثؒ نے فرمایا ہے کہ وہ بہر حال لقطہ ہی کے حکم میں ہوں گے، بخلاف چھوہارے کی گٹھلیوں کے کہ وہ پھینک دی جاتی ہیں لیکن اخروٹ پھینکے نہیں جاتے ہیں، البتہ اگر درختوں کے نیچے پائے جائیں تو ان کا حکم ایسا

ہی ہوگا جیسا کہ کھیت کی کھیتی کاٹ لینے کے بعد کافی مقدار میں غلوں کے دانے اور ان کی بالیاں مل جاتی ہیں اور ان کو چن کر اٹھالینا جائز ہوتا ہے، یہ مسئلہ بہت ہی واضح ہے کہ کھیت کاٹ لینے کے بعد اس میں سے دانہ اور بالیاں چن لینا جائز ہے، اور شاید یہ بات عرف پر موقوف ہے، اسی لئے اگر کوئی کھیت والا ایسے دانوں کو چننے سے منع کر دے تو اسے اس بات کا حق ہوگا یعنی اس کی ممانعت صحیح مانی جائیگی، اسی طرح بعض علاقوں میں ایسا بھی دستور ہے کہ زمیندار کچھ لوگوں کو ایسے کھیتوں سے دانوں کو چن لینے کی اجازت اس شرط پر دیتے ہیں کہ جو کچھ تم جمع کرو گے اس میں سے آدھا میرا اور آدھا تمہارا حق ہوگا لیکن ایسا کرنے کو صحیح کہنے میں تامل ہوتا ہے، کیونکہ یہ حکم قفیز الطحان چکی والوں کی پسائی کی مزدوری ایک قفیز ہوگی، کیونکہ اس زمیندار نے ان غریبوں کو اپنے کھیت سے دانے چننے کے لئے اجرت پر لیا ہے، لیکن اس شرط پر کہ وہ جتنے دانے جمع کرینگے ان ہی میں سے نصف یا چوتھائی ہماری ہوگی، حالانکہ یہ حکم فاسد ہے، اس لئے اس کا صحیح حکم یہ ہوگا کہ ان مزدوروں نے جتنے بھی دانے جمع کئے ہوں گے ان سب کا مالک وہ زمیندار ہی ہوگا، اور ان مزدوروں کی عام مزدوری جو ہوسکتی ہے وہ ان کو زمیندار ادا کر دے گا، یعنی وہ دانے نہیں ملینگے اس کا حیلہ یہ ہوگا کہ پہلے اندازہ کے مطابق غلہ کے ملنے کی امید ہو اس کا نصف جو مزدوری میں ان لوگوں کو مل سکتا ہے اتنا ہی پیشگی ان کی مزدوری طے کرلی جائے، پھر جس غلہ سے چاہے ان کی ادائیگی کر دے، المترجم۔

قبرستانوں کے درختوں کے مسائل

(۱) اگر کوئی درخت کسی جگہ مقبرہ بنانے سے پہلے ہی وہاں پر موجود ہو تو اس زمین کا مالک ہی اس درخت کا مالک ہوگا وہ اس درخت کے ساتھ جو بھی معاملہ کرنا چاہے کرلے (۲) اگر زمین موات یعنی مملوکہ خاص ہو تو اس کا درخت پہلے جس کا مملوک تھا اسی کا رہے گا، (۳) اگر درخت کسی مقبرہ میں اس کو مقبرہ بنانے کے بعد اگا ہو تو یہ تلاش کرنا ہوگا کہ کسی خاص شخص نے اسے لگایا ہے یا نہیں اگر کسی نے لگایا ہو تو وہی اس کا مالک ہوگا البتہ اس درخت کی جو رقم ہو اس کو صدقہ کر دینا چاہئے۔ اور اگر درخت خود بخود اگا ہو تو قاضی وقت کو اس کے بارے میں اختیار ہوگا، یعنی اگر اس کی مصلحت یہ ہو کہ اسے فروخت کر کے اسی مقبرہ کے ضروریات میں فروخت کر دے تو وہ ایسا بھی کر سکے گا، القاضی خان، (۴) اگر کسی فقیر کو کچھ کھانا صدقہ میں دیا گیا ہو اور کوئی مالدار شخص اس میں سے کھانا چاہے پھر اس فقیر نے بھی اس کو اس مال میں سے کھانے کی اجازت دے دی تو اس مالدار کے لئے اس کے کھانے کے معاملہ میں اختلاف مشائخ ہے، المحیط، اور ہدایہ کی بحث کتاب الرکاتب میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ تناول یعنی دوسرے کو اپنے مال میں سے کھانے کی اجازت دینا جائز نہیں ہے، کیونکہ اس سے کھلانے والے ہی کی ملکیت اس کھانے پر باقی رہتی ہے، جیسے کہ کسی مہمان کو اس بات کا اختیار نہیں ہوتا ہے کہ وہ کھانے کے مالک کی اجازت کے بغیر اس کھانے میں سے کسی دوسرے کو بھی کچھ دے، م۔

(۵) البتہ اگر مالک فقیر اپنے مال میں سے کچھ امیر کو دے کر مالک بنادے تب اسے بھی کھانا حلال ہوگا المحیط۔ جیسے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت بریرۃؓ جو کہ حضرت ام المومنین عائشہؓ کی آزاد کردہ باندی تھیں نے اپنی ملکیت کا گوشت رسول اللہ کو ہدیہ دیتے ہوئے مالک بنادیا تو آپ نے اسے قبول فرمالیا اور یہ بھی فرمایا کہ یہ گوشت تو ان کے لئے صدقہ کے طور پر تھا مگر میرے لئے یہ ہدیہ کے طور پر ہے، م، (۶) اگر مال دار مسافر کو اس کی محتاجی کی بناء پر کچھ صدقہ کا مال دیا گیا جس سے اس نے سفر کیا اور گھر پہنچ کر بھی اس کے پاس کچھ بچ گیا تو اب بھی اس کو اس میں سے کھانے میں کوئی حرج نہ ہوگا، (۷) اگر کسی فقیر کو کچھ صدقہ کا مال دیا گیا، بعد میں وہ خود مال دار ہو گیا اور صدقہ کا پہلا مال اس کے پاس اس وقت بھی موجود ہو تو اب بھی اس کے لئے صدقہ کا پرانا مال کھانا جائز ہوگا، (۸) مٹی کھانی مکروہ تحریمی ہے، م، شرح الائمہ حلوانیؒ نے شرح مبسوط کے کتاب الصوم میں فرمایا ہے کہ اگر اس کے کھانے والے کو اس بات کا خوف بھی ہو کہ اس کے کھانے سے بیماری آفت پیدا ہوگی تو اس کا کھانا مباح بھی نہیں ہوگا، (۹) یہی

حکم مٹی کے ماسوا ہر ایسی چیز کا بھی ہے جس سے بیماری وغیرہ کے پیدا ہونے کا خوف ہو، المحیط، اس قول کا ظاہر اس بات کی دلیل ہے کہ اگر کسی مریض یا کمزور کو حلوا یا پلاؤ وغیرہ کھانے سے یہ خوف ہو کہ اس سے بیماری یا آفت پیدا ہوگی تو اس کے لئے حلوا وغیرہ کھانا مباح بھی نہ ہوگا، کیونکہ مٹی کے کھانے میں حرام ہونے کی علت بھی یہی ہے کہ اس سے بیماری پیدا ہوتی ہے، اور اس حکم کے میں بیمار یا جسمانی کمزور سب برابر ہیں، فاحفظ، م۔

(۱۰) اگر کوئی مٹی تھوڑی یا کبھی کبھی کھاتا ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، الملتقط، اور میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ ان دونوں اقوال کے درمیان ترجیح حکماء کے قول سے ہی ہوگی کہ وہ ہر حال میں مٹی کھانے کو مضر صحت بتاتے ہیں اس لئے ظاہر جواب یہی ہوا کہ مٹی ہر حال میں مکروہ ہے جیسا کہ اصول روایات میں مذکور ہے، اور فرمان حدیث کے قریب تر ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، (۱۱) اگر کسی شخص کو مٹی کھانے کی عادت پڑگئی ہو اور اس کو اچانک چھوڑنے سے تکلیف ہو یا دوسری طرح کی بیماری اور دماغ پر اثر پڑنے کا خوف ہو تو اس پر یہ واجب ہوگا کہ جہاں تک ممکن ہو وہ وقت اور مقدار کے لحاظ سے اس میں کمی کرتا جائے اور دوسرے طریقوں سے اس سے بچنے کے لئے تدبیر اختیار کریں، یہانتک کہ وہ بالکل چھوٹ جائے، اور افیون وغیرہ جس کی عادت پڑگئی ہو اس کا حکم بھی اسی مٹی کا حکم ہوگا، جیسا کہ شامیؒ نے درالمختار میں شیخ ابن حجر مکی و شیخ عبدالغنیؒ نابلسیؒ وغیرہ سے نقل کیا ہے، م، (۱۲) مکہ معظمہ سے جو سرخ مٹی لائی جاتی ہے جس کو طین حمرہ (گیرو و قرمزی) کہا جاتا ہے اسے بھی دوسری مٹی کی طرح کھانا مکروہ ہے، جواہر الفتاویٰ، (۱۳) مدینہ منورہ کے خاص جگہ کی مٹی جس کے بارے میں شفاء کی روایت پائی جاتی ہے خاص نص کے پائے جانے کی وجہ سے مستثنیٰ ہے، (۱۴) بعض فقہاء نے بخاری مٹی کھانے کی اجازت اس وقت تک کے لئے دی ہے کہ وہ نقصان دہ نہ ہونے لگے، کیونکہ مٹی کھانے کی ممانعت اس کے ناپاکی کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ وہ بیماری پیدا کرتی ہے، اسی لئے ابو القاسمؒ نے فرمایا ہے کہ مٹی کھانا عقلمندی کا کام نہیں ہے، لیکن حق بات یہی ہے کہ مٹی کھانا مطلقاً مکروہ تحریمی ہے جس سے صرف ایک مٹی مستثنیٰ ہے جو کہ مدینہ منورہ کے ایک خاص مقام میں پائی جاتی ہے اور وہ بھی صرف تبرکاً اور بہت ہی مختصر مقدار میں کھائی جاتی ہے، فافہم، م۔

(۱۵) اگر کوئی عورت مٹی کھانے کی ایسی عادت ڈالے جس سے اس کے حسن و جمال میں فرق آتا ہو تو اس کا شوہر اسے منع کر سکتا ہے، المحیط، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اگر مٹی کی طرح افیون اور بھنگ وغیرہ کی عورت کو عادت ہوگئی ہو تو اس کی کراہت اور ممانعت کی وجہ سے اور حسن و جمال میں نقصان آجانے کی وجہ سے شوہر اپنی بیوی کو منع کر سکتا ہے، م۔

فالودہ وغیرہ

(۱) انواع و اقسام کے چیزوں کے خوش مزہ کھانے میں کچھ حرج نہیں ہے، ظہیریہ، (۲) مختلف قسم کے پھلوں سے مزہ لینا بھی جائز ہے اگرچہ ترک کرنا افضل ہے، خزانۃ المفتیین، میں مترجم یہ کہتا ہوں اس میں بھید یہ ہے واللہ تعالیٰ اعلم کہ نظر مبارک حضرت سرور عالم ﷺ سے صحابہؓ کے پیکر روحانی کا نور پیکر جسمی تک ظہور کرجاتا تھا اس لئے جسمانی کدورت مانع نہ تھی اور اب رفیق جسم سے ظہور نور کے بعد جسم کی تازگی مضر نہیں ہے، اور اس کے بغیر اس کے جسم کی توانائی مذموم ہوگی، چنانچہ تیسرے قرون کے بعد والوں کے حق میں بطور مذمت وارد ہوا کہ موٹاپی کو پسند کرینگے اس لئے یہ موٹاپا بے موقع اور بے عقلی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م۔

کچھ پینے کے بارے میں

(۱) کھڑے ہو کر پانی پینے میں کوئی حرج نہیں ہے، الغیاثیہ، لیکن خلاف ادب ہے یہانتک کہ رسول اللہ ﷺ نے کھڑے ہو کر پینے والے کو قے کرنے کا حکم دیا ہے، جیسا کہ سنن کی روایتوں میں ہے، ویسے رسول اللہ ﷺ نے خود بنفس شریف ایک لٹکے

ہوئے مشکیزہ سے پانی پیا ہے، جیسا کہ ترمذی وغیرہ میں ہے، (۲) وضو وزمزم کا پانی اور مومن کا جھوٹا پانی کرامت کی بناء پر کھڑے ہو کر پینا ادب اور مستحب ہے، اور راستہ میں بیٹھنے کی جگہ میں کیچڑ ہونے یا جگہ کی تنگی کی وجہ سے کھڑے ہو کر پینا جائز ہے، (کتاب میں اس جگہ عبارت اس طرح ہے سبیل کا پانی بوجہ کیچڑ الخ، جس کا ترجمہ میں نے اپنی سمجھ کی بناء پر کیا ہے واللہ اعلم، قاسمی) اس لئے سب سے بہتر بات یہی ہے کہ جن صورتوں میں کھڑے ہو کر پینا مندوب ہے وہاں کھڑے ہو کر پینا ہی مندوب اور باقی صورتوں میں بیٹھ کر پینا ہی مندوب ہے البتہ اگر کوئی مجبوری ہو تو دوسری بات ہے اور ان مسائل میں جگہ کا تنگ ہونا یا کیچڑ ہونی یا مشکیزہ لٹکا ہوا ہونا عذر ہونے کے لئے کافی ہے، اور بغیر عذر کے بھی کھڑے ہو کر پینے میں مضائقہ نہیں ہے اس شرط کے ساتھ کہ ادب سے لاپرواہی کی وجہ سے نہ ہو، ورنہ اس پانی کو تے کر دینا چاہئے واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

سقایہ: کسی جگہ کی پانی کی ٹنکی یا چھوٹا حوض) سے ہر امیر و فقیر کے لئے پانی پینا جائز ہے، الخلاصہ (۳) چلتے ہوئے پانی نہیں پینا چاہئے، لیکن مسافر کے لئے اجازت ہے، الغیاثیہ، (۴) ایک سانس میں پانی پی لینا اگرچہ مباح ہے، لیکن تین سانسوں میں اس طرح پینا کہ ہر مرتبہ برتن سے منہ ہٹا کر سانس لے، پہلی مرتبہ شروع میں بسم اللہ اور فراغت کے بعد یہ دعاء پڑھنی چاہئے، الحمد للہ الذی سقانا فاروانا، کہ یہ حکم حدیث کے موافق ہے، م، (۵) سقایہ یا مشکیزہ کے منہ سے منہ لگا کر پانی نہیں پینا چاہئے کیونکہ اس طرح منہ میں کیڑا وغیرہ کے حلق میں چلے جانے کا خطرہ رہتا ہے، الغیاثیہ، لیکن ابھی یہ معلوم ہوا کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک صحابی کے یہاں لٹکی ہوئی مشکیزہ میں سے منہ لگا کر کھڑے کھڑے پانی پیا تھا، اس سے یہ معلوم ہوا کہ ممانعت تنگی وغیرہ کی مجبوری کی وجہ سے ہے، م، (۶) اس سقایہ کا پانی گھر میں بھی لے جانا اسی صورت میں جائز ہے کہ اس کی اجازت ظاہر ہو ورنہ نہیں، الوجیز، (۷) سرکہ کے مٹکے میں اگر شراب کا ایک قطرہ بھی گر جائے تو اس سے فوراً پینا جائز نہیں ہے البتہ کچھ وقفہ گزر جانے کے بعد پینا جائز ہوگا، اور اگر سرکہ کے مٹکہ میں ایک گھڑا شراب ڈالی گئی لیکن اس میں بو یا مزہ کچھ نہیں معلوم ہوتا ہے تو اس سے فوراً پی لینا جائز ہے، الملتقط۔

(۸) بیٹا اپنے کافر باپ کو نہ شراب پلائے اور نہ پینے کے لئے اسے پیالہ دے البتہ شراب کا پیالہ اس سے واپس لے سکتا ہے، (۹) بیٹا اپنے باپ کو جو کافر ہو یا نصرانی ہو اسے گرجا یا مندر نہ لے جائے مگر وہاں سے واپس لا سکتا ہے (۱۰) اپنے کافر باپ کا کھانا اور سالن پکا دینا چاہئے بشرطیکہ اس ہانڈی میں مردار یا سور نہ ہو، (۱۱) ایسی دعوت جس میں شراب یا سور یا مردار کا انتظام ہو اس میں مسلمان کو شرکت نہیں کرنی چاہئے، العتابیہ، (۱۲) سالن کا پیالہ یا نمک دان کو روٹی پر نہیں رکھنا چاہئے، الخلاصہ، (۱۳) اگر کاغذ میں نمک ہو تو اسے روٹی پر رکھنا جائز ہے، اور کہا گیا ہے کہ اصح قول یہ ہے کہ اس وقت کے کھانے میں نمک دانی کی ضرورت ہو تو پھر روٹی پر رکھنے میں حرج نہیں ہے، الینابیع، بندہ مترجم کے نزدیک یہ شرط بالکل غیر مفید ہے، کیونکہ رکھنے سے منع کرنے کی وجہ تو روٹی کی تکریم میں کوتاہی نظر آتی ہے اس بیان پر پہلا قول ہی اصح ہے، البتہ دستر خوان پر رکھنے میں حرج نہیں ہے، م، (۱۴) خوان (تھال یا طشت) کے کناروں سے روٹیاں لٹکانا مکروہ ہے، الظہیریہ، (۱۵) روٹی سے انگلیاں صاف کرنا یا چھری کو پوچھنا جس سے گوشت کھایا جا رہا ہو کوئی حرج کی بات نہیں ہے بشرطیکہ بعد میں اس روٹی کو وہ خود کھالے (ضائع نہ کرے) بعض مشائخ مطلقاً مکروہ کہتے تھے، المحیط، اور یہی قول اظہر ہے کیونکہ اس میں بے ادبی کا کوئی احتمال نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔ شیخ علاء ترجمانی نے کہا ہے کہ چھری سے روٹی کاٹنا مکروہ ہے اور شیخ ابوالفضل الکرمانی نے فرمایا ہے کہ مکروہ نہیں ہے، القنیہ، اور علی بن احمدؒ نے اس طرح اس کی تفصیل کی ہے کہ اگر روٹی دودھ سے گوندھی ہوئی ہو تو اسے کاٹنے میں حرج نہیں ہے اور مکروہ بھی نہیں ہے اور اگر ایسی روٹی نہ ہو تو عجمیوں کی عادت ہونے کی وجہ سے مکروہ ہے، التاتارخانیہ عن الیتیمہ۔

(۷) محلہ اور پڑوسی والے ایک دوسرے سے خمیر لیا کرتے ہیں پھر اندازہ سے اس کا عوض دیدیتے ہیں تو یہ جائز ہے، جواہر الفتاوی، معنی مثلاً آٹا کی ایک کوئی چیز ملانے کو لیا اور اندازہ سے اتنا ہی واپس کر دیا تو یہ بیاج داخل نہیں ہے، بلکہ جائز ہے، اور اصل حنفیہ کے مطابق اس

میں پیاز کا حکم اس لئے جاری نہ ہوگا اگر چہ جنس موجود ہے مگر قدر نہیں ہے کیونکہ ان کے نزدیک نصف صاع ہے کم مقداری نہیں ہوتا ہے، البتہ قرض کی صورت میں کلام ہونا چاہئے مگر جب فتویٰ یہ ہے کہ روٹی کا قرض جائز ہے تو اسے بدرجہ اولیٰ جائز ہونا چاہئے، اور چونکہ اتنا آٹا مقداری نہیں ہے، اس لئے کہ نصف صاع سے کم ہے، اس لئے اندازہ دینا بھی کافی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم (۱۸) مسافروں نے منزل میں اتر کر اپنے اپنے ناشتہ دان سے کھانا نکال کر سب نے ایک کو دوسرے سے ملا کر کھایا یا ہر ایک نے ایک ایک درہم نکالا اور سب کا ملا کر کھانا خرید کر کوئی لے آیا پھر اسے سب نے مل جل کر کھایا تو یہ جائز ہے اگر چہ کھانے میں سب برابر نہ ہوں، الوجیز، مع۔

کچھ اضافی مسائل

نمبر:۔ ا: رزق حلال کی طلب جہاں تک ممکن ہو فرض ہے (۲) امام ابو حنیفہ کے نزدیک ایک وقت میں تجارت مستحب تھی، اور اسلام کی سلطنت میں تو بہت ہی بہتر ہے، لیکن کفار کی سلطنت میں تجارت سے زراعت بہتر ہے، (۳) بھرے ہوئے پیٹ کے ساتھ ساری رات کی عبادت سے آدھے پیٹ کے ساتھ آدھی رات کی عبادت بہتر ہے، (۱۴) اتنا زیادہ مال جو لہو ولعب میں ڈال دے اس سے ضرورت کے مطابق مال کا ہونا بہتر ہے، چونکہ مال کے حقوق اور لوازمات بہت زیادہ ہوتے ہیں اسی لئے اکثر بزرگان دین نے مال کی کمی ہی کو پسند کیا ہے اگر چہ مالدار شخص مال سے خیرات کرے اور اس کے حقوق بھی ادا کرے صحیح حدیث میں اس طرح بھی مذکور ہے نعم المال الصالح للرجل الصالح یعنی مرد صالح کے لئے مال حلال عمدہ چیز ہے، م، (۱۵) حدیث میں ہے کہ سچا امانت دار تاجر قیامت کے دن شہیدوں اور صالحوں کے ساتھ ہوگا، م۔

ہدایا اور ضیافت سے متعلق

(۱) اگر کسی کو کچھ ہدیہ بھیجا گیا یا دعوت کی گئی تو اگر بھیجنے والے کا اکثر مال حلال طریقہ سے حاصل کیا ہوا ہو تو اس کے قبول کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور اگر یہ معلوم ہو جائے کہ یہ چیزیں حرام ذرائع سے حاصل کی گئی ہیں تب اسے قبول کرنا جائز نہ ہوگا، اور اگر اس کا زیادہ مال حرام طریقہ سے حاصل کیا گیا ہو تو اسے قبول نہیں کرنا چاہئے یعنی نہ ہدیہ میں قبول کیا جائے اور نہ ہی اس کے دعوت قبول کی جائے، البتہ اگر وہ شخص خاص طریقہ سے یہ اطمینان دلادے کہ یہ مال حلال ذریعہ سے حاصل کیا گیا ہے اور میں نے اسے وراثۃ پایا ہے یا اسے قرض کے طور پر لیا ہے، الینابیع، اس سے یہ معلوم ہوا کہ کہنے والے کی بات پر اعتماد کر لینا صحیح ہے، اگر چہ سننے والے کو اس کی حقیقت حال معلوم نہ ہو، م۔

(۲) ظالم حکام اور امراء کا ہدیہ قبول کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ ان کے اکثر اموال کے بارے میں غالب گمان یہی ہوتا ہے کہ وہ حرام طریقہ سے حاصل کیا جاتا ہے، لیکن اگر اس کے بارے میں یہ معلوم ہو کہ اس کا اکثر مال حلال طریقہ سے حاصل کیا ہوا ہے، اس کو قبول کر لینے میں بھی حرج نہیں ہے، کیونکہ عام طور پر لوگوں کے مال میں کچھ نہ کچھ حرام مال بھی ملا جلا ہوتا ہے، اسی لئے اموال کے بارے میں اکثریت پر حکم لگایا جاتا ہے اور یہی حکم ان کی طرف سے دی ہوئی دعوت کے بارے میں بھی ہے، الاختیار (۳) ہمارے زمانہ کے ظالم امراء کے ہدایا کے بارے میں شیخ ابو بکر بن الفضل بخاریؒ نے فرمایا ہے کہ ان کے ہدایا وغیرہ ان ہی لوگوں کو واپس لوٹا دینے چاہئے جن سے وہ لئے گئے ہوں یا لوٹے گئے ہوں یعنی اصل مالکوں کو واپس کر دئے جائیں، اور شیخ محمد بن حامدؒ نے فرمایا ہے کہ ان کے اموال بیت المال میں جمع کر دئے جائیں، تو پھر دوسرے ظالم امراء ان کو بیت المال سے لے کر اپنی خواہش کے مطابق لہو ولعب کے ساتھ خرچ کر دینگے، جبکہ ہمیں یہ بات اچھی طرح معلوم ہو چکی ہے کہ ہمارے زمانہ کے بادشاہ اور امراء اس بیت المال کو اپنی خواہشوں اور شہوات کے واسطے رکھتے ہیں اور مسلمانوں کی جماعت کے واسطے نہیں رکھتے ہیں، المحیط۔

اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ بات اس حالت پر پہنچ گئی ہے کہ ہندوستان کے مسلمانوں کو عام طور سے بیت المال کے

معنی ہی معلوم نہیں ہیں بلکہ وہ تو یہی جانتے ہیں کہ یہ خزانہ بادشاہوں کی مرضی کا حق ہے، وہ اس میں جو چاہیں کریں، اب اس بات کی ضرورت ہو گئی ہے بیت المال کی حقیقت ان کو بتائی جائے، چنانچہ اس جگہ میں خلاصۃً بیان کر رہا ہوں کہ اسلامی سلطنت میں زمین کا خراج اور جزیہ وغیرہ آتا ہے وہ ان کے حقداروں کے دینے کے بعد جو کچھ بچ جاتا ہے وہ محفوظ جگہ میں رکھ دیا جاتا ہے جو تمام مسلمان بھائیوں کا مشترک حق ہوتا ہے جو ان کی حفاظت اور ان کی ضروریات پوری کرنے میں خرچ کیا جائے گا، اور وقت کا سلطان سارے مسلمانوں کی طرف سے اس کا متولی اور نگہداشت کرنے والا ہوتا ہے، یہانتک کہ عام مشورہ کے بغیر اپنی مرضی سے غیر معمولی مصرف میں اس کو خرچ کرنا جائز نہیں ہوتا ہے، اسی لئے عام قوموں اور محلوں وغیرہ سے ایک ایک یا زیادہ آدمی منتخب ہو کر مجلس شوریٰ میں شریک ہوں گے جو کہ علم و عقل ورائے والے ہوں گے اور ان تمام کی طرف سے وہ سلطان ہی صدر مجلس ہوگا، پھر جب صحابہؓ کی خلافت سے کچھ دوسری طرف جھکاؤ شروع ہوا تو یہاں تک نوبت آگئی کہ سلطنت اور خزانہ سب بادشاہ کی ذاتی ملکیت سمجھی جانے لگی، پھر بادشاہ اور اس سارے وزراء اور امراء اس خزانہ کو اپنی آسائش میں اپنی خواہش کے مطابق خرچ کرنے لگے، اور عام مسلمانوں نے جیسے اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ ﷺ کے طریق سے انحراف کیا اسی طرح سے دنیا میں مجلس مشاورت سے بھی نکال دیئے گئے اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان کی عزت اور جان و مال کی حفاظت کو کچھ ذرہ برابر خیال نہ رہا اور عموماً لوگ جاہل بے علم ہونے پر ہی افتخار کرنے لگے، بالآخر نوبت یہاں تک پہنچی کہ بے علمی کے قوانین و ظالمانہ سلطنت سے ہاتھ روک دیا گیا، یہ حالات اس مترجم نے اپنے علاقہ کے نمونۂ بیان کئے، اس کے برعکس اگر خلافت راشدہ کی سلطنت کا نمونہ ہو تا تو عین عدل و صواب ہے، اور شریعت الٰہی عزوجل میں دنیا و آخرت کے واسطے راست و مستقیم اس میں جو عدل و راحت ہے وہ کسی بھی سلطنت میں ممکن نہیں ہے، کیونکہ یہ کفار حق عزوجل سے جاننے اور تجاوز کرنے میں چونکہ انتہائی ظالم ہیں ان کی سلطنت کا مراد اور اس کی منتہا صرف دنیاوی زندگی پر موقوف ہے جس کی وجہ سے طاعات الٰہیہ عزوجل اور آخرت کے معاملات میں ان کو انتہائی تکلیف اور مشقت ہوتی ہے، اس کے ساتھ ہی اگر ہر شخص کی خواہ وہ غریب اور کمزور و ناتواں ہو اس کی حفاظت اور اس کی بقدر ضرورت اس کی معاش کے ذرائع بالکل کھلے اور آسان ہوں، تو ایسی بادشاہت دنیاوی عدل میں غنیمت ہے، اور یہ بات بہت ہی مشہور ہے کہ دنیاوی زندگی کے لئے اگر جان و مال کی حفاظت و انصاف نہ ہو بلکہ صرف ظلم ہی ہو تو ایسی بادشاہت باقی نہیں رہ سکتی ہے اور اگر عوام کی حفاظت اور انکے ساتھ انصاف موجود ہو تو بادشاہت بھی باقی رہتی ہے، اگرچہ بادشاہ کافر ہی ہو، م۔

بادشاہ کی طرف سے کسی موقع میں انعام و عطیہ کے قبول کرنے کے بارے میں اختلاف ہے، بعض فقہاء نے کہا ہے کہ اس کو قبول کرنا جائز ہے، جبتک کہ یہ معلوم نہ ہو کہ وہ حرام مال میں سے دیتا ہے، (۴) امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ ہم قول کو پسند کرتے ہیں، جب تک کہ ہم کو اس مال کے حرام ہونے کا قطعی علم نہ ہو، یہ قول امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کا ہے، الظہیریہ شیخ ابو القاسم رحمہ اللہ تعالیٰ اپنے سلطان سے عطیہ قبول کر لیا کرتے تھے، اور اپنی ضرورت کے لئے لوگوں سے قرض بھی لیتے تھے، پھر جب سلطان کی طرف سے عطیہ اور وظیفہ ملتا تو اس سے اپنا سارا قرض واپس کر دیتے تھے، اس لئے ایسے مسائل میں یہی حیلہ ہے کہ آدمی اپنی ضروریات قرض سے پوری کرے پھر اس کی رقم جس مال سے بھی چاہے ادا کرے، اور امام ابو یوسفؒ نے ابو حنیفہؒ سے حیلہ کا یہی طریقہ حاصل کیا ہے، الخلاصہ۔

(۵) جس شخص کے لئے صدقہ کا مال کھانا حلال نہ ہو یعنی وہ مالدار ہو تو اس کے بارے میں شیخ ابو بکر اسکافؒ نے فرمایا ہے کہ اس کو شاہی وظیفہ یا انعام قبول نہیں کرنا چاہئے کیونکہ یہ بھی صدقہ لینے کے مشابہ ہے، (۶) اگر کسی کو یہ معلوم ہو کہ بادشاہ نے غصب کر کے کسی کا مال لیا ہے، اور اس نے فقیر کو کچھ انعام دیا ہے تو شیخ ابو بکرؒ نے فرمایا ہے کہ اگر یہ معلوم ہو جائے کہ بادشاہ نے درہم غصب کر کے دوسرے درہموں میں ملا دیا ہے تو لینا جائز ہوگا ورنہ نہیں، یعنی اگر یہ معلوم ہو کہ غصب کئے ہوئے یہی درہم ہیں تو اسے لینا جائز نہ ہوگا، اور کچھ فقہاء نے کہا ہے کہ صاحبینؒ کے قیاس کے مطابق دوسرے درہموں سے ملا دینے کی صورت

میں بھی جائز نہیں ہونا چاہئے۔ کمافی الحاوی: (۷) بادشاہ نے اگر کسی کو کچھ کھانے کی چیز دی تو وہ سلطان کے اکثر مال کا جائزہ لے کر فیصلہ کرے کہ اس کے پاس غصب وغیرہ کا مال حرام اکثر ہے تو اسے نہ کھائے اور اگر غالب مال اس کے پاس حلال مال سے ہو تو وہ شخص اسے کھا سکتا ہے الذخیرہ۔

(۸) شیخ علاء الدین السمر قندیؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی ایسی ضیافت میں شرکت کرنے پر مجبور ہو جائے جس میں حرام مال ہونے کا شبہ ہو تو اس کا حیلہ یہ ہوگا کہ دعوت کرنے والا یہ کہے کہ میں نے اس مال کو فلاں فقیر کی ملکیت میں دیدیا ہے پھر وہ فقیر اس مال کا کسی دوسرے کو مالک بنادے اس طرح کی دعوت جائز ہو جائیگی، جواہر الفتاویٰ۔ (۹) اگر کوئی سود خور یا حرام کمائی والے نے اسی کی دعوت کی بس اگر دعوت کرنے والے کا اکثر مال حرام ذریعہ سے ہو تو اس مال کو نہ کھائے، البتہ اگر دعوت کرنے والا یہ کہہ دے کہ میں نے اس مال کو وراثت میں پایا ہے یا کسی سے قرضہ لے کر تیار کیا ہے تو ایسی دعوت کو یا ہدیہ کو قبول کرنے اور کھانے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، الملتقط، (۱۰) جو شخص کھلم کھلا فسق کے کام کرتا ہو اس کی دعوت قبول نہیں کرنی چاہئے، التمر تاشی یہ حکم اس صورت کا ہے جبکہ اس کا مال حلال ذریعہ سے حاصل ہوا ہو، یہی حکم ان لوگوں کا بھی ہے جن کی آمدنی کا ذریعہ ہی حرام کا ہو، جیسے کہ کسبیاں عزت فروش عورتیں اور ذکیت، اور گانے والے مرد یا عورت تو ان کی دعوت یا ہدیہ قبول نہیں کرنا چاہئے، م۔

(۱۱) دعوت ولیمہ کا حکم مسنون ہونے کا صرف تین دن تک کا ہے اس کے بعد یہ حکم ختم ہو جاتا ہے، الظہیریہ، ( ) جس کے یہاں کوئی مر جائے تو اسی روز اس گھر میں کھانا لے جانے اور ان لوگوں کے ساتھ بیٹھ کر کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ گھر والے مردہ کی تجہیز و تکفین میں مشغول ہوں گے، اس کے بعد مکروہ ہے، التاتارخانیہ، (۱۳) وفات ہو جانے کی صورت میں اس گھر کے لوگوں کی تین دنوں تک ضیافت کرنا مباح نہیں ہے، اور اگر کوئی کرلے تو اس کے کھانے میں بھی کوئی مضائقہ نہیں ہے، خزانۃ المفتیین، (۱۴) اگر میت کے گھر والوں نے فقیروں کے لئے کھانا تیار کرنا چاہا تو اس شرط کے ساتھ کھانا تیار کرنا جائز ہوگا کہ سب ورثہ بالغ ہوں اور وہ سب اس کھانے پکانے کی تیاری کی اجازت بھی دیں، اور اگر وارثوں میں سے کوئی بھی نابالغ ہوگا تو ترکہ کے مال میں سے کھانا پکانے (یا دوسرے مالی خرچ) کا کام نہیں کر سکتا ہے، التاتارخانیہ۔

(۱۵) اگر دستر خوان پر بٹھا کر کھانا کھلایا جارہا ہو اور کسی مہمان نے اس کھانا میں سے کسی غیر مہمان کو کچھ دینا چاہا تو یہ اسی صورت میں دے سکتا ہے جبکہ کسی طریقہ سے اس بات کا یقین ہو کہ میزبان اس سے ناراض نہ ہوگا، اور اگر دینے سے ناراضگی کی امید ہو تو دینا حلال نہ ہوگا، اور اگر بین بین ہو یعنی مشتبہ ہو تو بھی دینا صحیح نہ ہوگا، اسی طرح سے اس کھانے میں سے کسی فقیر کو بھی دینا صحیح نہ ہوگا، القاضی خان، (۱۶) اور اگر میزبان نے مہمانوں کو کھلانے کے دو دستر خوانوں کا انتظام کیا ہو تو ان میں سے ایک دستر خوان والے کیلئے دوسرے کو دینا صحیح نہ ہوگا البتہ اس صورت میں دے سکتا ہے جبکہ دینے پر میزبان (صاحب خانہ) کی رضا مندی یقینی معلوم ہوتی ہو، اور کتاب الہبہ کی روایت کے مطابق جائز ہے، الملتقی، اور اکثر مشائخ کے نزدیک ایک دستر خوان والوں میں سے اگر کسی نے دوسرے کو کچھ اٹھا کر دیا تو عادت اور عرف ہونے کی وجہ سے جائز ہوگا، (۱۷) اور اگر مہمانوں کے پاس کوئی شخص کسی کام وغیرہ کے لئے آیا اور اسے کسی نے کچھ دیدیا تو جائز نہیں ہوگا، القاضی خان۔

(۱۸) ایسے مسائل میں صحیح بات یہ ہے کہ عرف و عادت کو دیکھا جائے اور شک و شبہہ پر عمل نہیں کیا جائے، الینابیع۔ (۱۹) اگر کسی مہمان نے دستر خوان سے میزبان کی بلی کو کچھ کھانے کو دیدیا تو عادت ہونے کی وجہ سے جائز ہوگا لیکن اس کے کتے کو گوشت دینا جائز نہ ہوگا، کیونکہ ایسی عادت نہیں ہے البتہ اگر ہڈی دی ہو تو جائز ہوگا، الظہیریہ والذخیرہ، (۲۰) اگر ایک شخص نے دعوت کے سلسلہ میں کئی دستر خوان بچھا کر ایک ایک جماعت کو علیحدہ بٹھلایا تو ایک دستر خوان والوں کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ اپنے دستر خوان سے کچھ اٹھا کر دوسرے دستر خوان والوں کو دے، اور دوسروں کو اس کا کھانا اور لینا بھی جائز نہ ہوگا کیونکہ میزبان نے ہر ایک کیلئے اس کے مقرر کئے ہوئے دستر خوان سے لینا اور کھانا مباح کیا ہے، اور دوسرے دستر خوان سے مباح نہیں کیا ہے، قنیہ

ابواللیث نے فرمایا ہے کہ قیاس تو یہی ہے، لیکن اگر کسی نے اسی ضیافت والوں میں سے کسی کو دے دیا تو استحسانا جائز ہوگا، اور اگر ان کے کسی خادم کو دیا تو بھی جائز ہوگا، اسی طرح اگر دستر خوان سے مہمان کو کچھ روٹی اور تھوڑی بوٹی دی تو بھی استحسانا جائز ہوگا، القاضی خان۔

(۲۱) دستر خوان سے زلہ (پس خوردہ، جوٹھا کھانا) اٹھالانا بلا خلاف حرام ہے البتہ اگر مہمان کی طرف سے اجازت ہو، جواہر الاخلاطی، (۲۲) اگر کسی شخص کے یہاں اس کے بال بچوں کے کھانے سے ٹکڑے بچ گئے اور جمع ہوگئے اور گھر والے ان ٹکڑوں کو کھانا نہیں چاہتے ہوں تو مرغی یا بکری وغیرہ کو کھلانا جائز اور افضل ہے، لیکن راستہ یا نہر میں ڈالنا نہیں چاہئے، لیکن اگر چیونٹیوں کے کھانے کو ڈالدے تو کوئی حرج نہیں ہے، سلف سے بھی یہی منقول ہے، الظہیریہ، (۲۳) مجنون کو مردار کھلانا جائز نہیں ہے، لیکن بلی کو کھلانا جائز ہے، بلکہ جس جانور کا گوشت کھایا جاتا ہے اس کو نہیں کھلایا جائے، (۲۵) ہمارے فقہاء نے فرمایا ہے کہ مردار سے کسی طرح سے بھی نفع اٹھانا جائز نہیں ہے، یہانتک کہ اپنے شکاری کتے و باز خواہ نر (جرہ) ہو یا مادہ وغیرہ کو بھی نہیں کھلانا چاہئے، القنیہ۔

میزبان اور مہمان کے آداب

(۱) مہمان کو چاہئے کہ اسے جہاں بٹھلایا جائے وہاں بیٹھ جائے، (۲) جو کھانے کو پیش کیا جائے اسے خوشی کے ساتھ قبول کرلے، (۳) میزبان کی اجازت کے بغیر کھڑا نہ ہو، (۴) جب نکلنے لگے تو گھر والوں کے لئے دعا کرے۔

میزبان کے آداب

اسے یہ چاہئے کہ کبھی کبھی اپنے سے مزید کھانے کی فرمائش کرتا رہے، مگر زیادہ ضد نہیں کرنی چاہئے، (۲) مہمانوں کے پاس زیادہ خاموشی اختیار نہ کرے، (۳) مہمانوں کی نظروں سے دور نہیں ہونا چاہئے، (۴) ان کے سامنے اپنے خادموں پر غم و غصہ نہ کرے (۵) مہمانوں کے خرچ کی وجہ سے اپنے بال بچوں کے کھلانے پلانے میں کمی یا غفلت نہ کرے، الظہیریہ، اپنا مال اس طرح خرچ کرنا افضل ہے کہ پہلے اپنی ذات پر پھر بال بچوں پر پھر اگر بچ جائے تو اسے صدقہ کردیا جائے، اور فاسق کو ایک دن سے زیادہ خرچ نہیں دینا چاہئے، التاتارخانیہ۔

کھانے کے آداب

(۱) کھاتے وقت بالکل خاموش رہنا مکروہ ہے، کیونکہ اس سے مجوسیوں کی مشابہت ہوتی ہے، السراجیہ، (۲) کھاتے وقت خاموش نہیں رہ کر امور خیر اور صلحاء کے قصے بیان کرے، الغرائب، (۲) اگر مہمان زیادہ تعداد میں ہوں تو ان کی خدمت کے لئے کھڑا رہنا چاہئے البتہ اگر چند افراد ہوں تو ان کے ساتھ بیٹھ جانے میں بھی مضائقہ نہیں ہے، (۳) کھانے سے پہلے ہاتھ دھونے کے لئے پانی لانا چاہئے، (۴) بزرگوں نے یہ بات پسند کی ہے کہ ہاتھ دھلاتے وقت مہمانوں میں جو بڑے اور بزرگ ہوں ان سے پہلے دھلوایا جائے، (۵) مہمان جب فارغ ہو کر جانا چاہیں اور اجازت چاہیں تو ان کو روکنا نہیں چاہئے، (۶) کھانے سے فراغت کے بعد ہاتھ دھلوانے میں طشت کا پانی بار بار پھینکنا مشائخ کے نزدیک مکروہ ہے لیکن چونکہ اس زمانہ میں کھانے میں چکنائی اور روغن کا استعمال کم ہوتا تھا مگر اس زمانہ میں گوشت مختلف طریقوں سے پکے ہوئے اور روغن دار چیزیں زیادہ ہوتی ہیں جو اسی طشت میں صاف ہوتی ہیں اس لئے پانی بار بار پھینک دینے میں مضائقہ نہیں ہونا چاہئے، اور ایسا نہ ہو کہ روغن کی چھینٹ سے کپڑے خراب ہوں۔

(۷) فقیہؒ نے فرمایا ہے کہ خلال کرنے سے دانتوں سے جو کچھ نکلے اگر اسے منہ سے ایک بار باہر نکال لیا ہو تو اسے پھینک دے

ورنہ اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو اسے نگل جائے یا پھینک دے، (۸) اناروآس وریحان کی لکڑی سے خلال کرنا مکروہ ہے، اور سیاہ بید سے بہتر ہے، (۹) خلال اور اس سے جو کچھ نکلے اس کو لوگوں کے سامنے فرش پر پھینکنا مکروہ ہے بلکہ طشت آنے پر اس میں ڈال کر ہاتھ دھولینا چاہئے، البستان، (۱۰) کھاتے وقت دوسروں کی طرف نظر نہیں کرنی چاہئے، (۱۱) لقمہ چھوٹا لینا چاہئے اور اسے خوب چبانا چاہئے، (۱۲) چباتے وقت منہ سے آواز نہیں نکالنی چاہئے، (۱۳) کھانے اور چبانے میں جلدی نہیں کرنی چاہئے، م۔

فصل: درہم اور چھوہارے وغیرہ لٹانا

مسائل:۔ (۱) اگر کسی نے کچھ لوگوں کے سامنے درہم یا چھوہارے رکھے اور کہا کہ جو کوئی چاہے جتنا چاہے اس میں سے لے لے، تو اس میں سے جتنا لے گا وہ اسی کا ہو جائے گا، اور کسی دوسرے کو اس سے لینے کا حق نہ ہوگا، الذخیرہ، (۲) ایسے درہم یا دینار یا فلوس جن پر اللہ تعالیٰ کا نام یا کلمہ شہادت لکھا ہوا ان کو صحیح قول کے مطابق لٹانا مکروہ نہیں ہے، (جواہر الاخلاطی، الذخیرہ) (۳) اگر چھوہارے لٹانے سے کسی کے دامن یا آستین میں گرے اور دوسرے نے وہ لے لئے تو اس لینے والے کا ان پر حق ہے، المنتقی، (۴) فتاوائے اہل سمرقند میں ہے کہ اگر کسی نے اپنا دامن یا آستین اسی لئے پھیلائی ہو کہ لٹائی ہوئی چیز شکر یا چھوہارے اسی میں گریں تو دوسروں کو ان میں سے لینا جائز نہ ہوگا، چنانچہ دامن والے کو یہ اختیار ہوگا کہ لوٹنے والے سے اس چیز کو واپس مانگ لے، المحیط والینابیع۔

(۵) اگر ایک شخص نے چھوہارا لوٹا مگر وہ اس کے ہاتھ سے گر گیا اور دوسرے شخص نے اسے اٹھالیا تو وہ پہلے شخص کی ہی ملکیت ہوگی، الینابیع، (۶) اگر ایک شخص جامع مسجد کے منبر و محراب کے پاس گیا اور وہاں مٹھائی رکھی ہوئی دیکھی تو وہ اسے لے سکتا ہے، لیکن اگر حلوائیوں اور شکر بنانے والوں کے بازار سے گزرا اور وہاں مٹھائی یا شکر پائی تو وہ اسے نہیں لے سکتا ہے، الخلاصہ، (۷) اسی طرح اگر کوئی شخص مسجد میں گیا اور محراب کے طاقچہ میں مٹھائی وغیرہ پائی تو وہ اسے لے سکتا ہے لیکن عرف میں ایسی چیز کو حجرہ میں رہنے والے مؤذن وغیرہ کا حق ہوتا ہے، م۔

(۸) اگر دولھا دولھن پر لٹانے کے لئے کسی کو نقد یا درہم دئے گئے اور اس نے چاہا کہ میں بھی ان میں سے اپنا حصہ لے لوں تو اسے یہ جائز نہیں ہوگا، پھر اگر وہ یہ چاہے کہ کسی دوسرے کو لٹانے کے لئے دیدے اور اس سے اپنا حصہ بھی لوٹ لے تو وہ یہ بھی نہیں کر سکتا ہے، یعنی نہ دوسرے کو دے سکتا ہے اور نہ لوٹ سکتا ہے، اور اگر نقد ہوں تو فقیہ ابواللیثؒ کے مطابق مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ درہم کی طرح اس کا بھی اختیار نہیں ہوگا المحیط، (۹) نوادر ابن سماعہ میں امام ابویوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر ایک شخص کا گدھا مر جائے اور وہ اسے کہیں باہر پھینکدے پھر ایک آدمی آکر اس کی کھال نکال کر دباغت دیدے تو اس کا مالک اس کھال کو اس شخص سے واپس نہیں مانگ سکتا ہے، (۱۰) اگر گدھے کو باہر لے جا کر نہیں پھینکا بلکہ اپنے گھر میں ہی رکھے ہوئے تھا اور دوسرا شخص اس کے مکان جا کر اس کی کھال نکال کر دباغت دیدے تو مالک کو اختیار ہوگا کہ اس شخص سے وہ کھال مانگ لے اور دباغت دینے پر کی وجہ سے قیمت میں جو زیادتی ہو گئی اس محنت کرنے والے کو دیدے، (۱۱) اور مردار بکری کے بارے میں یہ روایت ہے کہ اگر مالک نے اسے باہر پھینک دیا ہو اور دوسرے شخص نے اس کی کھال نکال کر اسے دباغت دیدی اور کھال کے بال یا اون کاٹ کر رکھ لئے، اتنے میں مالک آجائے تو اس کو یہ اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو اس سے اس کھال کو اپنے پاس رکھ لے اور دباغت کی وجہ سے اس کی قیمت میں جو زیادتی ہوئی ہے وہ اسے دیدے، اس تفصیل سے گدھے اور بکری کے معاملہ میں فرق ہوگا، المحیط۔

(۱۲) اگر کھیت کا مالک خربزہ یا ککڑی جیسی کے پالیز (کھیت) سے پھل توڑے لیکن چھوٹے چھوٹے پتیوں کو اسی میں چھوڑ دے پھر لوگ آکر ان کو توڑ لیں، تو اگر مالک نے اسی نیت سے چھوڑے ہوں کہ یہ لوگ آکر اسے توڑ لیں تو ان کا لینا جائز ہوگا، اور اس کی مثال ایسی ہوگی کہ جیسے کوئی اپنی کھیتی کاٹ لے اور رواج کے مطابق کچھ بالیاں ان میں چھوڑ دے تاکہ لوگ اسے کاٹ لیں تو ان کے

لینے میں بھی کوئی حرج نہ ہوگا، (۱۳) اگر کسی کھیت کو کرایہ پر لینے والے نے کھیتی تیار ہونے پر کاٹ لی اور کچھ جڑیں رہ گئیں جیسا کہ لوگ عموماً چھوڑ دیتے ہیں، اس کے بعد زمین کے مالک نے جب اس میں پانی ڈالا تو پھر ان میں سے شاخیں بڑھیں اور کچھ پیداوار بھی ہو گئی تو مالک زمین ہی ان تمام کا مالک ہوگا التاتارخانیہ، ھ۔

اضافہ

سوال:۔ ایک کافر بادشاہ نے ایک مسلمان سے جائز ملازمت دینے کے لئے پانچ سو روپے کی ضمانت جمع کروائی اس شرط کے ساتھ کہ ملازمت کے ختم ہونے پر یہ روپیہ واپس دیدیا جائے گا، پھر سال گزر جانے پر فی صدی پچاس پیسے کے حساب سے سود یا نفع دینا چاہا ورنہ ملازمت سے موقوف کر دیا جائے گا، اس بادشاہ کا دستور بھی یہ ہے کہ بادشاہ کا روپیہ کاروبار میں لگا دیا جاتا ہے، اس لئے ایسے روپے کے لینے کا کیا حکم ہے۔

جواب:۔ بعض بزرگوں نے فتویٰ دیا ہے کہ کسی قرض کو نفع کے ساتھ لینا مکروہ تحریمی ہے، جو کہ اس کا مصداق ہے: **کانوا یکرھون کل قرض جرمنفعتہ الخ**، لیکن بندہ مترجم کا جواب یہ ہے کہ یہ زیادتی قرض کا نفع نہیں ہے، اور چونکہ جبراً دیا جاتا ہے اس لئے اس کے لینے میں کوئی حرج نہیں مضائقہ نہیں ہے، البتہ کسی معاملہ کے طے کئے بغیر ہی یہ نفع حاصل ہو رہا ہے اس لئے اسے کھانا حلال نہ ہوگا، لہٰذا اسے صدقہ کر دینا چاہئے اور اسی پر اتفاق کیا گیا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م۔

فصل:۔ اہل ذمہ سے متعلق مسائل

(۱) قول صحیح کے مطابق ذمی کافروں کا مسجد الحرام اور دوسری مسجدوں میں جانا جائز ہے، محیط السرخسی، (۲) داخلہ کے وقت ان کے پاؤں میں نجاست نہیں ہونی چاہئے، کیونکہ مسجدوں کے صفائی و ستھرائی کا ہمیں حکم دیا گیا ہے، م، (۳) مسلمان بھی بیعہ اور کنیسہ میں اگرچہ داخل ہو سکتا ہے لیکن یہ جگہیں چونکہ شیطانوں کے جمع ہونے کی جگہیں ہوتی ہیں اس لئے ان میں داخل ہونا مکروہ ہے، التیمیہ: (۴) اگر اہل الذمہ نے اپنے لئے مقبرہ بنانے کی غرض سے زمین کا کوئی ٹکڑا خریدا تو یہ صحیح ہوگا اور وہ اس زمین کے مالک ہو کر اس میں جو چاہیں کریں اگرچہ اس کی وجہ سے مسلمانوں کے گھروں کو نقصان بھی پہنچتا ہو، (۵) البتہ اگر اس زمین میں کنیسہ یا بیعہ (یہودیوں اور عیسائیوں کا عبادت خانہ) یا آتش خانہ بنانا چاہا تو ان کو اس سے منع کیا جائے گا، خزانۃ الفتاویٰ، اسی طرح سے شراب خانہ اور ایسی چیزوں کے بنانے سے بھی ان کو روکا جائے گا، جن سے عموماً منع کیا جاتا ہے، م، (۶) اگر کوئی مسلمان نصرانی کے ہاتھ زنار اور مجوسی کے ہاتھ ان کی مخصوص ٹوپی فروخت کرنا چاہے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اسراجیہ، (۷) اسی طرح نصرانیوں کے ہاتھ ان کی ٹوپی و جوتا وغیرہ فروخت کرے یا ان کا کپڑا سئے یا ان کا کھانا پکائے بشرطیکہ کھانے میں سود یا شراب نہ ہو تو ان کاموں کے کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، م۔

(۸) اگر مسلمان کی بیوی نصرانیہ ہو تو اس کے گھر میں جس جگہ بھی چاہے اپنی نماز پڑھ سکتا ہے، لیکن وہ صلیب نہیں کھڑی کر سکتی ہے، المحیط، (۹) امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ مشرکوں کے برتنوں کو دھو لینے سے پہلے اس میں مسلمانوں کو نہیں کھانا چاہئے، (۱۰) اگر بغیر دھوئے کھا لیا تو بھی جائز ہوگا، (۱۱) جبتک کہ مشرکوں کے برتن میں نجاست ہونے کا علم نہ ہو اس وقت تک اس میں کھانے والا حرام کھانے والا نہ ہوگا، (۱۲) اور جب اس کی ناپاکی کا علم ہو جائے تو اس کو دھوئے بغیر کھانے والا حرام کھانے والا ہوگا جیسے کہ مرغی کی چونچ میں نجاست کا موجود ہونا معلوم ہو تو اس کے جوٹھے پانی سے وضو کرنا جائز نہیں ہوگا، (۱۳) اگر مشرکوں کے پائجامہ کا نجس ہونا معلوم ہو تو اسے دھونے سے پہلے اس میں نماز جائز نہ ہوگی، (۱۴) اور اگر اس کا نجس ہونا معلوم نہ ہو تو اس کو دھونے سے پہلے اس میں نماز جائز تو ہو جائیگی مگر مکروہ ہوگی، (۱۵) نصاریٰ و یہود کے ذبح کئے ہوئے اور دوسرے کھانوں کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے، خواہ وہ حربی ہو یا ذمی ہو یا اسرائیلی ہو یا میر ہو، المحیط۔

(۱۶) اس علاقہ میں یہ بات بہت مشہور ہے کہ نصاریٰ کھانے کے لئے مرغی کی گردن مروڑ دیتے ہیں اسی لئے ان کے ذبیحہ میں کراہت ہے، م، (۱۷) مجوس کا ہر قسم کا کھانا حلال ہے سوائے ان کے ذبیحہ کے کہ وہ حرام ہے، المحیط، (۱۸) ہنود اور مشرکین وغیرہ کا یہود و نصاریٰ کے سوا سب کا حکم وہی ہے، م، (۱۹) مشرکوں کے ساتھ کھانے کے بارے میں حاکم ابو عبید الرحمنؒ نے کہا ہے کہ اگر کوئی مسلمان ایک دو بار مبتلا ہو جائے یعنی اتفاقیہ ساتھ کھانے کی نوبت آجائے تو کوئی مضائقہ نہیں ہے لیکن اس پر مداومت مکروہ ہے، المحیط، (۲۰) اور ملتقط کی تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت اگر مشرک اپنا سنکھ وغیرہ کی قسم کی کوئی چیز شرک وکفر کی ظاہر کرے تو ان کے ساتھ کھانا جائز نہ ہوگا ورنہ جائز ہوگا، (۲۱) ذمیوں کی دعوت کرنی جائز ہے، اگر چہ دونوں میں معمولی شناسائی کے سوا کوئی تعلق نہ ہو، الملتقط۔

(۲۲) اسی طرح ان کی دعوت میں جانا جائز ہے الذخیرہ، (۲۳) ایسا مشرک جو مسلمانوں کے ساتھ لڑتا نہ ہو خواہ وہ قریب کا رشتہ دار ہو یا دور کا ہو اس کے ساتھ صلہ رحمی کرنے میں مضائقہ نہیں ہے، المحیط، (۲۴) اگر صلح کا زمانہ ہو تب بھی جائز ہے، التاتارخانیہ، (۲۵) مشرک کا ہدیہ قبول کرنا بھی جائز ہے، چنانچہ احادیث سے بھی اس کا ثبوت ہے، البتہ اگر اسلام کے بارے میں اس کی طرف سے کوئی بدگمان ہو تو جائز نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م، (۲۶) مسلمان اور ذمی کے درمیان ضروری معاملات کا باقی رکھنا جائز ہے، السراجیہ، (۲۷) اگر کسی کے والدین کافر اور محتاج ہوں تو اس پر ان دونوں کا خرچ برداشت کرنا لازم ہے، اسی طرح ان کے ساتھ نیکی اور ان کی خدمت اور ان کے زیارت کرنی بھی لازم ہے، البتہ اگر زیارت کرنے میں یہ خدشہ ہو کہ وہ اپنے دین کی طرف واپس لانے کی کوشش کرینگے تو ایسی زیارت کو چھوڑ دینا جائز ہے، الخلاصہ۔

(۲۸) مشرک والدین یا کسی اور کی مغفرت کی دعاء کرنی منع ہے، البتہ ان کے لئے ہدایت کی دعاء کرنی جائز ہے، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے، **اللھم اھد قومی فانھم لا یعلمون**، التبیین، بلکہ (۲۹) اس حکم سے یہ بھی معلوم ہوا کہ کافروں کے لئے ہدایت کی دعاء کرنی مستحب ہے، م، (۳۰) کسی کافر کو او کافر او فاسق او مشرک کر کے مخاطب کرنا مکروہ ہے، اگر ایسا کہنے سے اسے تکلیف ہوتی ہو، القنیہ، (۳۱) کافر سے یہ کہنا کہ اللہ تیری عمر دراز کرے اگر کہتے وقت یہ نیت ہو کہ یہ شاید کبھی مسلمان ہو جائے یا اس جیسی اچھی نیت ہو تو کہنے میں مضائقہ نہیں ہے، اور ایسی نیت کے بغیر مکروہ ہے، المحیط، (۳۲) پڑوسی نصرانی سے سفر کی واپسی کے بعد ملاقات کرتے وقت مصافحہ کرنا جائز ہے، اس صورت میں کہ مصافحہ نہ کرنے سے اسے تکلیف ہوگی، القنیہ۔

(۳۳) یہودی اور نصرانی کی عیادت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، التھذیب والتبیین، (۳۴) قول اصح کے مطابق فاسق کی عیادت جائز ہے، (۳۵) مشرک کی تعزیت کرتے ہوئے اس طرح کہنا چاہئے کہ اللہ تعالیٰ تم کو اس سے بہتر (یعنی مسلم) عطا کرے، التبیین، (۳۶) اور مسلمان کے بارے میں کسی ایک شخص کے یہ کہنے سے کہ یہ کافر ہو کر مرا ہے اس کے جنازہ کی نماز نہیں چھوڑنی چاہئے، امام محمدؒ سے نوادر ابن سماعہ میں یہی مروی ہے، المحیط، (۳۸) اگر حمام میں کوئی یہودی داخل ہوا اور کسی مسلمان نے اس کی خدمت کی تو اگر اس نیت سے خدمت کی ہو کہ اس سے ہمیں کچھ اجرت مل جائیگی یا اس کے حسن اخلاق سے وہ یہودی مسلمان ہو جائے گا تو ایسی خدمت ادا کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، اور اگر اس یہودی کے دولت مند ہونے کی بناء پر اس تعظیم کے خیال سے ہو تو مکروہ ہے، الذخیرہ۔

(۳۹) اس سے یہ مسئلہ معلوم ہوا کہ مشرکوں کی خدمت اور ان کی ملازمت اجرت لینے کی نیت سے کرنی جائز ہے، م، (۴۰) توریت وانجیل وزبور کے تحریف ہو جانے کے خوف سے نہ ان کا سیکھنا جائز ہے، اور نہ ان سے کوئی مسئلہ ثابت کرنا جائز ہے، اور ہمارے علماء کرام جو ان کتابوں سے ہی رسول اللہ ﷺ کی نبوت پر استدلال لاتے ہیں حقیقت میں ان سے اپنے لئے نبوت کو ثابت کرنا مقصود نہیں ہوتا ہے، بلکہ ان یہود وغیرہ پر اپنا الزام ثابت کرنا مقصود ہوتا ہے، الوجیز، (۴۱) ہمارے زمانہ میں جو مترجم توریت

اور انجیل وغیرہ موجود ہیں وہ تحریفات سے بھری ہوئی ہیں اور ان کی اصل مفقود ہے، لہٰذا ان پر الزام عائد کرنے کے سوا کوئی اعتبار نہیں ہو سکتا ہے، م۔

فصل: کسب کا بیان

یعنی روزی کمانے کے لئے کوشش کرنے کا بیان، معلوم ہونا چاہئے کہ رزق اللہ تعالیٰ عزوجل کی طرف سے مقدار اور معین ہے اس طرح سے کہ وہ انسان کو جس طرح سے بھی ہو ملنے والا ہے، تقدیر ایک شان الٰہی ہے جس پر ہر شخص کو اعتقاد رکھنا فرض ہے لیکن اس کو جاننے کے لئے اس کے پیچھے پڑنا ممنوع ہے کیونکہ بندہ کو جو افعال کرنے کے ہیں وہ ان کے کرنے کا ذمہ دار ہے، اور اسے یہ سوال کرنا یا اس بارے میں کرید کرنا اور بحث کرنا کہ اللہ تعالیٰ کا اس کام کے بارے میں ایسا فیصلہ کیوں ہے، اسی بناء پر اگر انسان نہ کھا کر مر جائے یا جاڑے میں اس سے بچاؤ نہ کر کے لاپرواہی کر کے مر جائے یا دو منزلہ اور سہ منزلہ سے اترنے کے لئے جو سیڑھیاں بنی ہوتی ہیں ان سے نہ اتر کر اوپر سے کود جائے اور مر جائے تو وہ جہنمی اور گنہگار ہوگا، اگرچہ اس کی موت آچکی تھی، اور وقت مقرر ہو چکا تھا، اسی طرح سے انسان کو جو حواس دیئے گئے ہیں ان کے مطابق حواس کو کام میں لانا لازم ہے، لیکن اس بات کا پورا اعتقاد رکھنا ہوگا کہ اپنی تمام تدبیر اور رائے کا انجام وہی نکلے گا جو مقدر ہو چکا ہے اور اپنی کوششوں کا اس کے نتیجہ میں حقیقت میں کوئی اثر نہ ہوگا، بلکہ وہی نتیجہ ظاہر ہوگا جو حق سبحانہ وتعالیٰ کی طرف سے جاری ہو چکا ہے، اور اس کے نتیجہ کو اللہ تعالیٰ ہی خوب جانتے ہیں، اس تفصیل کے بعد ذہنی الجھاؤ دور ہو گیا ہوگا اور تدبیر اور تقدیر کا فرق بھی معلوم ہو چکا ہوگا، فاحفظہ، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م۔

کمائی کرنے کی کئی (چار) قسمیں ہیں

(۱: فرض ۲: مستحب ۳: مباح ۴: مکروہ تحریمی) فرض اس سے مراد اتنی مقدار کی کمائی جس سے اپنی ذات واھل وعیال اور نفقہ واجبہ کی ادائیگی ہو جائے، اگر کوئی اتنی ہی آمدنی کر کے اس سے زائد کو چھوڑ دے تو اسے اس کی اجازت ہو سکتی ہے، اور اگر کوئی مزید اتنی کمائی کر لے کہ مذکورہ ضرورت سے اتنی زیادہ بھی ہو جائے کہ وہ اپنے اور اپنے اھل وعیال کے لئے جمع کر کے بھی رکھ لے تو اس کی بھی اجازت ہوگی، کیونکہ صحیح احادیث سے یہ ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے عیال کے لئے ایک سال کا خرچ جمع کر دیا تھا، خزانۃ المفتیین، اسی طرح اگر کمانے والے کے والدین محتاج ہوں تو ان کی ضرورت کے لائق بھی اس پر کمانا فرض ہے، الخلاصہ۔

(۲) مستحب:۔ یعنی اپنی مذکورہ خاص ضرورت سے زائد اتنا کما لینا کہ اس کے ذریعہ سے غریبوں کی غمخواری کر سکے یا اتنے قریبی رشتہ داروں کے ساتھ صلہ رحمی کر سکے، اتنا کما لینا نفل عبادت کے لئے خلوت میں رہنے سے افضل ہے۔

(۳) مباح:۔ اور مذکورہ مقدار سے بھی اتنا زیادہ کما لینا کہ خود باوقار زندگی گزار سکے:۔

(۴) مکروہ تحریمی:۔ ایسی کمائی جو دوسروں کے مقابلہ میں اپنی بڑائی کے لئے ہو خواہ وہ حلال ذریعہ سے ہو خزانۃ المفتیین اور واضح ہو کہ ایسے لوگوں کے احوال واقوال پر کچھ توجہ نہیں دینی چاہئے جو مسجدوں اور خانقاہوں میں دن رات بیٹھے رہتے ہیں اور کسی بھی قسم کی آمدنی کرنے سے انکار کرتے ہیں اور اپنی شان کے خلاف سمجھتے ہیں حالانکہ دوسروں کی آمدنی اور جیب پر ان کی نظریں جمی رہتی ہیں اور ہاتھ پھیلے رہتے ہیں تاکہ لوگوں کے ہاتھوں میں جو کچھ ہے وہ ان کو مل جائے، یہ لوگ خود کو متوکلین کہتے ہیں حالانکہ یہ توکل کی صفت بالکل نہیں ہے، الاختیار شرح، المختار اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ یہ بات مکروہ ہے کہ کچھ لوگ کہیں کنارہ کش ہو کر بیٹھ جائیں اور حلال پاک کمائی سے پرہیز کریں، اور صرف اللہ تعالیٰ کے ذکر وشغل کے لئے خود کو فارغ کر لیں حالانکہ حلال کمائی کرنی اور جمعہ وجماعات میں حاضر ہونا شہروں اور آبادیوں میں رہنا بہتر اور الزم ہے، التاتارخانیہ، کچھ بزرگوں سے منقول ہے کہ جو قاری وعالم اپنی کمائی ترک کر دیتے ہیں وہ اپنے دین سے کھاتے ہیں (یعنی دین کے نام پر کھاتے ہیں)

،السراجیہ۔ کمانے کاسب سے بہتر طریقہ جہاد ہے پھر تجارت پھر زراعت پھر حرفت وصناعت، الاختیار، بعضوں کے نزدیک تجارت افضل ہے، اور اکثر کے نزدیک زراعت افضل ہے، الوجیز۔

مسائل:۔(۱) جس شخص کے پاس ایک دن کا خرچ موجود ہو اسے دوسروں سے سوال کرنا حلال نہیں ہے، الاختیار، (۲) سائل نے بھیک مانگ کر جو مال بھی جمع کیا ہے وہ خبیث ہے، الینابیع، یعنی نجس اور حرام ہے، م، (۳) منتقی میں ابراہیمؒ کی روایت سے امام محمدؒ سے مروی ہے کہ مردوں پر روکر اور بین کر کے کمانے والی یا طبلہ اور سارنگی والی نے مال کمایا ہے اگر وہ کمائی شرط کر کے لی ہو (یعنی اس کام پر اتنی اجرت دینی ہوگی) تو جن لوگوں سے مال لیا ہے اگر ان کی پہچان ہو تو ان کا مال ان کو واپس کر دینا چاہئے، ورنہ دینے والوں کے نام پر ان کی طرف سے صدقہ کر دے، اس کا ثواب بھی ان کو مل جائے، (۴) اور اگر ان کو کسی شرط کے بغیر مال ملا ہو یعنی ان کے رونے اور گانے کے بعد لوگوں نے از خود دیا ہو لہٰذا یہ مال اس معصیت کی شرط پر نہیں ملا ہے اس لئے یہ مال ان لوگوں کے لئے حلال ہوگا، (۵) امام محمدؒ سے گانے والی کے مال کے بارے میں روایت ہے کہ اگر اس نے اپنے قرض خواہ کو قرض میں سے ادا کیا ہو اب اگر قرض خواہ کو یہ معلوم ہو تو اس کو لینا جائز نہ ہوگا، المحیط۔

(۶) ایک شخص جامع مسجد کے دروازہ پر تعویذ بیچتا ہے جن میں توریت وانجیل اور قرآن کی عبارتیں لکھتا ہے، اور کہتا ہے کہ میں ہدیہ دیتا اور لیتا ہوں تو اس کے لئے یہ جائز اور حلال نہیں ہے، الکبریٰ، (۷) میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس ملک میں رنڈیوں اور طائفات کی وہ کمائی جو فاحشہ فعل کے ساتھ مشروط ہونے پر ہوئی ہو، وہ مطلقاً حرام اور خبیث ہے، (۸) طائفات (بلکہ عموماً جاہل عورتیں، قاسمی) عموماً جمعرات کو کچھ پکا کر مسجدوں میں لے جاتی ہیں اور جاہل مؤذن ان کے ہاتھوں سے لے کر آگے آگے جاکر محراب میں رکھ کر فاتحہ دیتے ہیں اور لانے والی عورت منبر پر سجدہ کرتی ہے پھر وہی مؤذن اس کو لے کر کھاتا ہے، لیکن یہ کام حرام اور انتہائی گندہ وغلیظ ہے، (۹) رنڈیوں کے مال سے دعوت اور ضیافت وغیرہ کھانا حرام ہے، اور غالباً ایسے لوگ خود کو پیر ظاہر کر کے ان کو مرید بناتے ہیں، اور لوگوں کے سامنے یہ دکھاتے ہیں کہ یہ ہم سے تعویذ وغیرہ عقیدت کے ساتھ لے کر مقصد میں کامیاب ہوتے ہیں، حالانکہ ایسی حرکت انتہائی بری وحرام اور عزت وحرمت کو برباد کرنے والی ہوتی ہے، نعوذ باللہ من ذلک۔

(۱۰) کاہن کی کمائی حرام ہے اور اسی حکم میں رمال اور نجومی بھی داخل ہیں، (۱۱) سحر اور جادو وغیرہ اور اس کے متعلقات کی کمائی حرام ہے، اور صحیح حدیث میں سے ہے کہ زنا کی اجرت حرام ہے، اور کاہن کو جو کچھ دیا جاتا ہے وہ بھی حرام ہے۔م، ایک شخص مرا جس کی آمدنی حرام ذریعہ تھی اور اس کا بیٹا بھی اس بات کو جانتا ہے لیکن وہ یہ نہیں پہچانتا ہے کہ کس سے کتنا مال بنا گیا ہے، اور کون سا مال کس کا ہے تو بیٹے کے لئے وہ مال شرعاً حلال ہے جسے اس نے اپنے باپ کے ترکہ سے پایا ہے، پھر بھی تقویٰ کی بات یہی ہے کہ باپ کا جن لوگوں سے معاملہ تھا ان کو اس مال کا ثواب صدقہ کر کے پہنچادے، الینابیع۔

(۱۳) ایک شخص کے پاس کچھ مشتبہ مال ہے اور اس نے وہ اپنے باپ کو صدقہ میں دیدیا تو وہ کافی ہے، (لیکن اس سے ثواب کی نیت نہ کرے ورنہ کفر کا خوف ہوگا) اس میں یہ ضروری نہیں ہے کہ کسی اجنبی کو ہی صدقہ دے، (۱۴) اگر کسی کے ساتھ اس کا بیٹا رہتا تھا، اور ان کی تجارت میں بیع فاسد ہوئی پھر باپ نے اپنا کل مال اپنے اس بیٹے کو صدقہ کر دیا تو بھی اپنی ذمہ داری سے وہ فارغ ہو گیا، القنیہ، (۱۵) اگر ایک شخص نے حاکم وقت کے حکم سے مال جمع کئے جس میں کچھ لوگوں پر تاوان ناحق بھی ہے، پھر اس نے کسی شخص کی دعوت کی تو دیکھا جائے کہ یہ کھانا اگر اس کے پاس غصب یا رشوت کا بھی ہے تو اسے کھانا جائز نہ ہوگا، ورنہ کھانے سے پرہیز تو لازمی بات ہے، المحیط۔

(۱۶) اس مسئلہ مذکورہ میں اس بات کی دلیل ہے کہ جو لوگ رشوت سے مال اکٹھے کرتے ہیں ان کی دعوت کھانی جائز نہیں ہے، (۱۷) موجودہ انگریزی قانون کے مطابق مقدمہ کرنے پر وکیلوں کی جو فیس طے کی جاتی ہے وہ مکروہ ہوتی ہے، (۱۸) سرکاری اہل کار ملازمین جو دیہات وغیرہ جاتے ہیں اور کسی اجرت وغیرہ کے بغیر جو دعوت کھاتے ہیں وہ حرام ہے، واللہ تعالیٰ اعلم

بالصواب،م(۱۹) تونگری کی حالت میں شکر خدا بجالانے سے فقیری کی حالت میں صبر کرنا ہی افضل ہے،(۲۰) نیک راہوں میں خرچ کرنے کی نیت سے کمانے میں مشغول نہ ہونا ہی بہتر ہے،السراجیہ۔

فصل:۔ زیارت قبور و مقابر، قراءت قرآن، اور نقل میت وغیرہ

(۱) امام ابو حنیفہؒ کا قول یہی ہے کہ قبور کی زیارت کرنے میں مضایقہ نہیں ہے،الخزانۃ جس کی دلیل حضرت بریدہؓ کی مرفوعا یہ حدیث ہے کہ میں نے آپ لوگوں کو قبور کی زیارت کرنے سے منع کیا تھا مگر اب آپ لوگ زیارت کیا کریں کہ زیارت قبور موت اور آخرت کو یاد دلاتی ہے،رواہ مسلم وغیرہ،م،(۲) امام محمدؒ کے ظاہر قول کا تقاضا یہ ہے کہ عورتوں کے واسطے بھی زیارت قبور جائز ہے،شمس الائمہ سرخسیؒ نے فرمایا ہے کہ یہی قول اصح ہے،تہذیب میں لکھا ہے کہ زیارت قبور مستحب ہے،الخزانہ میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ استحباب اس بناء پر ہے کہ وہ موت اور آخرت کو یاد دلاتی ہے،اور دنیاوی زندگی سے کنارہ کشی کراتی ہے، اور مردہ کے حق میں دعا کرنے سے اسے فائدہ پہنچ جاتا ہے،م،(۴) آدمی جب زیارت کو جانا چاہے تو اسے چاہئے کہ وہ پہلے گھر میں دو رکعت نماز نفل پڑھے،ہر ایک میں سورہ فاتحہ وآیۃ الکرسی اور تین بار قل ہو اللہ احد، پڑھے اور اس مردہ کو اس کا ثواب بخشے،اور راستہ میں غیر مفید باتوں میں مشغول نہ ہو،(۵) اور جب قبر تک پہونچے تو جوتیاں اتار کر قبلہ رخ میت کے سامنے کھڑے ہو کر یوں کہے **السلام علیکم یا اھل القبور یغفر اللہ لنا ولکم انتم سلفنا ونحن بالاثر**،الغرائب۔

(۶) اور بعض روایت میں اسی طرح کی عبارت ہے **السلام علی دار قوم مومنین وانا ان شاء اللہ تعالیٰ بکم لاحقون، نسأل اللہ لکم العافیہ**،اس باب میں متعدد روایتیں منقول ہیں،اور جو دعائیں غرائب میں منقول ہیں وہ مختلف وجوہ سے افقہ اور اولیٰ ہیں،البتہ مدینہ منورہ اور اس کے علاوہ جہاں جہاں صحابہ کرامؓ بالخصوص شہداء بدر واحد کے مزارات ہیں ان ہی الفاظ کو کہنا افضل ہے جو حدیثوں میں منقول ہیں اور فی الحال اس جگہ اس سے زیادہ کلام کی گنجائش نہیں ہے،م۔

(۹) پھر جب کبھی بھی دعا کرنی ہو قبلہ رخ ہو کر کرنی چاہئے،خزانۃ الفتاویٰ،اسی پر فتویٰ دیا جائے،م(۱۰) اگر کسی شہید کی زیارت ہو تو یوں کہنا چاہئے،**سلام علیکم بماصبرتم فنعم عقبی الدار**،(۱۱) اگر مسلمانوں اور کافروں کی قبریں کسی جگہ ملی جلی ہوں تو یہ کہنا چاہئے، **السلام علی من اتبع الھدیٰ**، پھر سورہ فاتحہ وآیۃ الکرسی،**واذا زلزلت والھاکما التکاثر**، پڑھنی چاہئے،الغرائب،(۱۲) شیخ جلیل محمد بن الفضلؒ سے روایت ہے کہ مقابر میں قرآن مجید زور سے نہ پڑھ کر آہستہ سے پڑھا جائے تو مکروہ نہ ہوگا اگرچہ اسی طرح پورا ختم کرلیا جائے،اور مکروہ تو اسی صورت میں ہے کہ بلند آواز سے پڑھا جائے،(۱۳) صدر ابواسحٰق اپنی اسناد محمد ابراہیمؒ سے نقل کرتے ہیں کہ مقابر میں سورہ ملک پڑھنا زور سے ہو یا آہستہ کوئی حرج نہیں ہے،(۱۴) اس سورہ ملک کے علاوہ مقابر میں کوئی دوسری سورۃ نہیں پڑھنی چاہئے،اس میں زور سے یا آہستہ سے پڑھنے کی کوئی تفصیل نہیں ہے،الذخیرہ۔

(۱۵) فتاویٰ قاضی خان میں ہے کہ مقابر میں قبر کے نزدیک قرآن پاک پڑھنے سے اگر یہ مقصود ہو کہ اس کو قرآن پاک کی آواز سے انس ہو تب پڑھے اور اگر یہ قصد نہ ہو تو اللہ تعالیٰ ہر جگہ سے قراءت قرآن کی آواز سنتے ہیں،انتہی،(۱۶) میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ قول اس بات کی دلیل ہے کہ شیخ قاضی خانؒ کے نزدیک وہ میت اس قراءت کو سنتا ہے،حالانکہ حنیفہؒ کے نزدیک بالاتفاق میت نہیں سنتا ہے،اس لئے شاید ضمیر سے مراد یہ ہو کہ خود اپنے آپ کو انس ہو اور یہ دلیل کہ اللہ تعالیٰ سنتے ہیں پھر شیخ امام ابو بکر محمد بن الفضل اور شیخ اجل محمد بن ابراہیم کے مخالف ایک روایت یہ ہے کہ ایک شخص مر جائے اور اس کا وارث کسی حافظ کو اس کی قبر پر قرآن پاک ختم کرنے کے لئے بٹھلادے تو قول اصح یہ ہے کہ مکروہ نہیں ہوگا یہ قول امام محمدؒ کا ہے،المضمرات،بلکہ امام ابو حنیفہؒ وامام ابو یوسف رحمھما اللہ کا یہ قول کہ اس طرح پڑھوانا مکروہ ہے اصح اور اولیٰ ہونا چاہئے اس لئے یہ دلیل ظاہر نہیں ہوئی کہ اسے کیوں ترک کیا گیا ہے اور میت کے حق میں نافع یہی ہے کہ اس کے لئے صالحوں سے مغفرت کی دعا کروائی جائے اور مالی

صدقات دیئے جائیں، جبکہ قرآن پڑھنے کو اس کا ثواب خود اسی کا حق ہوتا ہے اور اسی کو ملتا ہے اس صورت میں کہ وہ صالح نیت کے ساتھ تلاوت کرے اور خود ثواب پائے اس کے بعد اگر کسی مردہ کو وہ ثواب ہدیۃً دے تب مردہ کو بھی وہ ثواب پہنچ جاتا ہے، اس لئے ایسے موہوم کام کے لئے جو بہتر طریقہ ہے اور اپنے اسلاف کی سنت ہے اسے چھوڑنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، فاللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م۔

(۱۷) زیارت کے لئے افضل ایام چار ہیں (۱) شنبہ (یعنی ہفتہ یا سنیچر) (۲) دوشنبہ (۳) جمعرات اور (۴) جمعہ، پھر افضل وقت جمعہ کے دن بعد نماز جمعہ زیارت کے لئے زیادہ بہتر ہے، اور شنبہ کے دن طلوع آفتاب تک فارغ ہو جانا چاہئے، اور جمعرات یعنی پنجشنبہ کو شروع دن سے اس کے چڑھنے تک اور بعض نے کہا ہے کہ آخر دن میں افضل ہے، (۱۹) پھر متبرک راتیں: خصوصاً لیلۃ البراءۃ افضل ہے، اسی طرح متبرک زمانوں میں بہتر ہے جیسے ذی الحجہ کے دس دن دونوں عیدین اور عاشوراء وغیرہ، اور متبرک مواسم، الغرائب (۲۰) اگر کوئی شخص کسی مقبرہ پر سے گزرتے ہوئے کچھ اذکار اور کچھ تلاوت اس نیت سے کرتا جائے کہ اس کا ثواب ان کو پہنچتا جائے تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں ہے، السراجیہ۔

(۲۱) شیخ ابو یوسف ترجمانی نے فرمایا ہے کہ ہم مقابر پر ہاتھ رکھنے کو نہ سنت جانتے اور نہ ہی بہتر سمجھتے ہیں البتہ ایسا کرنے میں ہم کوئی مضائقہ بھی نہیں سمجھتے، اور عین الائمہ کرابیسیؒ نے کہا کہ ہم نے اپنے بزرگوں کو بلا انکار اسی پر عامل پایا ہے، اور شمس الائمہ مکیؒ نے کہا ہے کہ یہ کام بدعت ہے، القنیہ، (۲۲) قبر کو نہ بوسہ دینا چاہئے اور نہ ہی مسح کرنا چاہئے کیونکہ یہ نصرانیوں کی عادت ہے البتہ والدین کی قبر کو بوسہ دینے میں حرج نہیں ہے، الغرائب لیکن رسول اللہ ﷺ نے جو اپنی والدہ شریفہ کی قبر کی زیارت کی اس میں یہ بات منقول نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م، (۲۳) شیخ خجندیؒ سے پوچھا گیا کہ ایک شخص کے والدین کی قبریں دوسرے لوگوں کی قبروں کے درمیان واقع ہوئی ہیں تو کیا اس کے لئے یہ بات جائز ہوگی کہ والدین کی قبروں کی زیارت کئے بغیر صرف دعا و تسبیح پڑھتا ہوا اس جگہ سے گزر جائے، تو فرمایا کہ ہاں اس کے لئے اس شرط کے ساتھ جائز ہوگا کہ چلتے ہوئے ان قبروں کو روندے بغیر گزر جائے۔

(۲۴) پھر سوال کیا گیا کہ ایک شخص کی زمین کا ٹکڑا ایسی جگہ میں ہو جہاں پر پہنچا اس کے آس پاس کی قبروں کو روندے بغیر ممکن نہ ہو حالانکہ اس کی اپنی میں زراعت وغیرہ کرنے کی ضرورت ہو، تو فرمایا کہ اگر قبروں کے مردے تابوت صندوق میں ہوں تو کوئی حرج نہیں ہے، اور مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر تابوت وغیرہ میں نہ ہو جب بھی جائز ہے، التاتار خانیہ، (۲۵) شیخ وبریؒ بھی قبروں پر چڑھنے میں گنجائش دیتے تھے اور کہتے تھے کہ قبروں کی چھتیں گھروں کی چھتوں کے حکم میں ہیں، عین الائمہ کرابیسیؒ نے کہا ہے کہ گزرنا اولیٰ نہیں شمس الائمہ حلوائیؒ نے کہا ہے کہ مکروہ ہے حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا کہ اگر میں انگاروں پر چلوں تو مجھے قبر پر چلنے کے مقابلے میں زیادہ محبوب ہوگا، علاؤالدین الترجمانیؒ نے فرمایا کہ قبروں پر چلنے سے انسان گنہگار ہوگا، القنیہ، ان مختلف اقوال میں سے شرعی استدلال کے اعتبار سے شمس الائمہ حلوائی اور علاؤالدین الترجمانیؒ کا قول اصح ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، اور حدیث میں قبور کو روندنے سے صراحۃً ممانعت وارد ہے، م۔

(۲۷) اگر غیر کی زمین میں کوئی مردہ دفن کیا جائے تو زمین کے مالک کو اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو مردہ کو زمین سے اکھیڑ کر لے جانے پر ورثہ کو مجبور کر دے، یا چاہے اسی طرح مدفون رہنے دے، یا زمین برابر کر کے اس پر زراعت کر لے، اور چاہے وارث سے اس زمین کی قیمت وصول کر لے، الوجیز، (۲۸) اگر ایک سات ماہ کے پیٹ کے بچہ رہتے ہوئے اس کی ماں مر جائے اور بچہ میں زندگی کی آثار موجود ہوں اسی حالت میں وہ دفن کر دی گئی پھر کسی نے خواب میں دیکھا کہ وہ کہتی ہے کہ میں بچہ جنتی ہوں تو اس کی قبر نہیں کھودی جائیگی، السراجیہ، (۲۹) گلی اور بازار (عوامی جگہ) میں قبر بنانی مکروہ ہے، القنیہ، (۳۰) مسجدوں اور گھروں میں بھی مکروہ ہے میت کے چہرے سے کپڑا اٹھا کر دیکھنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، لیکن دفن کر دینے کے بعد چہرہ کھول کر دیکھنا

ممنوع ہے، القنیہ م۔(۳۱) اگر قبرستان میں کوئی جھونپڑا یا گنبد بنایا تاکہ اس میں اپنی بہت سی قبریں بنوائے تو یہ بھی مکروہ ہوگا، کیونکہ قبروں پر عمارت بنوائی مکروہ ہے، (۳۲) مرنے سے پہلے اپنے لئے تابوت بنانا مکروہ ہے تابوت میں نماز پڑھنی بھی مکروہ ہے القنیہ، (۳۳) قبر پر پھول وخوشبو رکھنا اچھا ہے، اگر ان کی قیمت صدقہ کردیا جائے تو بہت بہتر ہے، الغرائب، (۳۴) اول راتوں میں مقبروں میں چراغاں کرنا بدعت ہے، السراجیہ، (۳۵) اسی طرح وہاں عرس وغیرہ میں چراغ جلانا بدعت ہے، م۔

(۳۶) معلوم ہونا چاہئے کہ اکثر علاقوں میں دستور ہے کہ ہر محلہ میں تابوت مع کپڑا اور تخت کے تیار کر کے رکھا رہتا ہے جب کوئی مرتا ہے تو اسی پر لٹا کر لے جاتے ہیں، م، (۳۷) اگر (مردہ کو لپیٹ کر لے جانے والا) جنازہ کا کپڑا پھٹ جائے اتنا زیادہ کہ وہ اب کام کا باقی نہ رہا تو متولی اسے صدقہ نہیں کر سکتا ہے بلکہ اسے فروخت کر کے اس سے جو بھی رقم وصول ہو اس میں مزید ملا کر نیا کپڑا خرید لے، جواہر الفتاویٰ۔

فصل:۔ گانا ولہو ودیگر معاصی وامر بالمعروف

(۱) بغیر مزامیر کے صرف گانے میں اختلاف ہے، بعضوں نے کہا ہے کہ گانا مطلقاً حرام ہے، اور اس کی طرف کان لگانا بھی گناہ ہے، شیخ الاسلامؒ نے اسی قول کو اختیار کیا ہے، (۲) اگر اچانک گانے کی آواز کان میں آجائے تو گناہ نہیں ہے، (۳) اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ غناء میں کوئی حرج نہیں ہے، اسی غرض سے کہ اس سے قافیہ اور فصاحت کی سمجھ حاصل ہو، اور میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ بات تو انتہائی تعجب خیز ہے کیونکہ اول تو ممنوع کام اس سے جائز نہیں ہو سکتا ہے اور دوم قوافی اور فصاحت کو سمجھنا گانے پر ہی تو موقوف نہیں ہے، م، (۴) بعضوں نے کہا کہ تنہائی میں اپنی وحشت دور کرنے کے لئے گانا اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ وہ واقعۃً تنہا ہو اور اس سے لہو مقصود نہ ہو، شمس الائمہ سرخسیؒ کا اسی طرف رجحان ہے، (۵) اگر شعر میں حکمت یا عبرت یا فقہ ہو تو مکروہ نہیں ہے، التبیین، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس میں یہ تفصیل ہے کہ یہاں دو باتیں ہیں اول یہ کہ فصاحت مخارج وحروف کو صاف اپنے مناسب آواز سے نکالنا اس انداز سے کہ آواز کی بناوٹ گٹکری اور حروف میں تغیر اور راگ وغیرہ پیدا نہ ہو تو ایسی صورت میں قول صحیح یہ ہے کہ یہ مطلقاً جائز ہے، بلکہ قرآن پاک کو ایسی خوبی سے پڑھنا مستحب اور مؤکد ہے، چنانچہ حدیث میں ہے کہ، لیس منامن لم یتغن بالقران، یعنی جو کوئی بھی قرآن کو خوش آوازی کے ساتھ نہیں پڑھتا ہے وہ ہم میں سے نہیں ہے، اور حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اتنی زیادہ توجہ اور دھیان کسی پر نہیں دیا جتنا پیغمبر پر دیا ہے، جو قرآن کو خوش آوازی سے پڑھتا ہو، جیسا کہ مسلم وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے، اس میں نکتہ یہ ہے کہ کلام پاک انتہائی پاک عمدہ اور لطیف کلام ہے جو بد بیانی کے ساتھ پڑھنے سے اس کی خوبی کو بالکل ختم کر دینا اور اس پر عیب لگانا لازم آتا ہے، اس سے ممانعت فرمائی گئی ہے، اسی لئے قرآن پاک کو خوش آوازی کے ساتھ فصیح لب ولہجہ سے اچھی طرح ادب کے ساتھ پڑھنا بہت ہی خوب اور بہت زیادہ پسندیدہ ہے، دوم وہ راگ اور غنا جس میں تال وسم اور گٹکری، (آوازوں کی اونچ نیچ) اور تغیر ہوتا ہے وہ مطلقاً مکروہ تحریمی ہے، اور اس میں اختلاف کی کچھ وجہ بھی نہیں ہے اور جمہور علماء کا یہی قول ہے واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

(۶) مباح اشعار پڑھنے میں کوئی حرج نہیں ہے، (۷) اگر کسی شعر میں کسی عورت کی تعریف کی گئی ہو تو دیکھنا چاہئے کہ وہ مخصوصہ اور متعینہ ہے یا نہیں نیز وہ زندہ ہے یا مر چکی ہے، اگر وہ متعینہ بھی ہے اور زندہ بھی ہے تو ان کا پڑھنا مکروہ ہے، اور اگر مر گئی ہو تو اس میں مضائقہ نہ ہوگا، اور اگر وہ متعینہ نہ ہو تو بھی مکروہ نہ ہوگا، اب میں مترجم اس کی وضاحت اس طرح کرتا ہوں کہ متعینہ عورت اگرچہ مر چکی ہو اس کی تعریف کرنے میں فتنہ بھڑک اٹھنے کا خطرہ ہو سکتا ہے، بالخصوص اس زمانہ میں اس کے ورثہ اس سے ناراض اور اس سے فساد کرنے پر تل جائینگے اس لئے اسی خوف کی وجہ سے کسی خاندان کی کسی خاص عورت کی تعریف کے

اشعار نہیں ہونے چاہئے، (۷) یہ تفصیل اس صورت میں ہو گی جبکہ تعریف تہذیب اور شرافت کے دائرہ میں ہو ورنہ فحش ہونے کی صورت میں حرام ہوں گے، (۸) نوازل میں مذکورہ ہے کہ ادیب یعنی زبان عربی کے واسطے اگر اشعار میں فسق یا شراب یا امرد (قریب البلوغ) لڑکے کا ذکر ہو تو مکروہ ہے، لیکن قول معتمد یہ ہے کہ امرد کے بارے میں وہی تفصیل ہو گی جو عورت کے بارے میں بیان کی گئی ہے، المحیط، (۹) بعضوں نے کہا ہے کہ شعر میں کراہت ہونے کے معنی یہ ہوں گے کہ آدمی اگر اشعار میں مشغول ہو تو اس کو قراءۃ القرآن وذکر وغیرہ سے باز رکھے، اور اگر اشعار میں ایسی مشغولی نہ ہو اس میں بھی اس شرط کے ساتھ کوئی مضائقہ نہ ہو گا کہ اس کی غرض ان کے کہنے سے اشعار عرب کے ذریعہ سے علم وحدیث وتفسیر وغیرہ میں مدد حاصل کرلے، الظہیریہ۔

(۱۰) یہی مفہوم اس حدیث کا ہے جس میں فرمایا گیا ہے کہ اگر تم میں سے کوئی اپنے پیٹ کو انگارہ سے بھرنا چاہے تو اس کے لئے یہی بہتر ہے کہ اشعار سے بھرے رواہ مسلم، اور پہلا قول اس حدیث کا محمل ہے جس میں فرمایا گیا ہے کہ :ان من الشعر لحملة: یعنی بعض اشعار ایسے بھی ہوتے ہیں جو سراسر حکمت ہوتے ہیں، صحیح میں اس کی روایت موجود ہے، اور آخر زمانہ میں قرآن پاک کے اٹھائے جانے کے بارے میں ہے کہ اس امت کے لوگ اشعار میں بالکل ڈوبے ہوئے ہوں گے یہاں تک کہ قرآن اٹھالیا جائے، پھر صبح ہونے پر وہ آپس میں کہیں گے کہ ہم کچھ جانتے تھے، اس کے بعد بھی وہ اپنے اشعار میں مشغول ہو جائینگے، میں مترجم نے اس کی توضیح اپنی تفسیر میں اچھی طرح کردی ہے، م، (۱۱) شمس الائمہ حلوائیؒ سے جب یہ پوچھا گیا کہ آپ ان لوگوں کے بارے میں کیا فرماتے ہیں جو خود کو صوفیہ کہتے ہیں اور ایک خاص طرح کا لباس پہنتے ہیں، اور قوالی ووجد میں مشغول رہتے ہیں اور اپنی ذات کے واسطے منزلت کا دعویٰ کرتے ہیں، تو فرمایا کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ عزوجل پر غلط الزام لگایا ہے، پھر ان سے یہ سوال کیا گیا کہ اگر یہ لوگ شریعت کی راہ مستقیم کو چھوڑ کر ٹیڑھی راہ پر چل رہے ہیں تو کیا ایسے لوگوں کے فتنوں سے عوام کو بچانے اور دور رکھنے کے لئے ان لوگوں ملک بدر کر دینا مناسب ہو گا، تب فرمایا کہ جب عام راستہ سے تکلیف دہ چیزوں مثلاً کانٹا اور ڈھیلا وغیرہ کو دور کرنا ایک عبادت اور بڑی نیکی کا کام ہے تو ایک خبیث شخص کو ایک اچھے صالح دیندار شخص سے دور رکھنا تو بدرجہ اولیٰ واز کی بہتر ہو گا، التاتارخانیہ۔

(۱۲) شیخ امامؒ نے فرمایا ہے کہ ہمارے زمانہ میں صوفیا جو سماع ووجد وقوالی کرتے ہیں یہ حرام ہے، اور ایسی محفل میں جانے کا ارادہ کرنا اور وہاں پہنچ کر بیٹھنا جائز نہیں ہے، اور گانا ومزامیر لانے یا نہ لانے سے اس میں کوئی فرق نہیں آتا ہے، اگرچہ اہل تصوف نے ان باتوں کو جائز کہا ہے، اور اگلے مشائخ کے ان جیسے کاموں کو حجت میں پیش کرتے ہیں، البتہ ایسا ہونا ممکن ہو گا کہ اگلے بزرگوں کی مجلسوں میں کسی حاضر باش شخص نے کوئی ایسا شعر پڑھ دیا جو ان کے حال کے موافق ہو گیا تو اس شعر نے ان بزرگوں کے نرم دل کو پگھلا دیا اور کبھی گریہ وزاری کی زیادتی سے ایسی بیہوشی طاری ہو جاتی ہو گی، اور بسا اوقات تو اس کیفیت میں ان سے بے اختیاری افعال سرزد ہو جاتے ہوں گے، اور اس کیفیت میں ان سے صادر افعال کو جائز کہنا کوئی دور کی بات نہیں ہے، اور ایسے افعال کے سرزد ہو جانے سے کوئی شخص بھی ان بزرگوں اور اولیاء سے بدگمانی بھی نہیں کر سکتا ہے کہ وہ ایسے افعال کرنے کے مرتکب ہوئے جس کو موجودہ جاہل بے علم صوفیاء بطور فسق کرتے ہیں اور ان متقیوں کی طرف منسوب کرتے ہیں، جواھر الفتاوی اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اولیاء سابقین کی طرف ابھی جن باتوں کی نسبت کی گئی ہے اور جو نیک گمان کیا گیا ہے، وہی صحیح ہے کیونکہ ان کی طرف منسوب جو تحریریں اور رسالے اور کتابیں شائع شدہ موجود ہیں ان میں ان مہمل کاموں اور باتوں سے صراحۃ ممانعت موجود ہے یہانتک کہ غنیۃ الطالبین وغیرہ میں تو ایسی راہوں سے گزرنے سے بھی منع کیا گیا ہے، کہ جس میں گانا وغیرہ ہوتا ہو، اور نفحات میں کچھ اولیاء اللہ کے ذکر میں ہے کہ ان سے پوچھا گیا کہ ایک شخص کے دل میں ایسی آواز بہت اثر کرتی ہے، جو غناء کے طور پر ہو، تو فرمایا کہ اس کا قلب بیمار ہے جیسے کہ منافق کا قلب بیمار ہوتا ہے، اس لئے اسے علاج کرانا چاہئے، اور

بالاتفاق ان کے کلمات ان کے حال کے مناسب نہیں ہوتے ہیں، کیونکہ شریعت میں جس شخص کی اتباع سنت ہو گی وہی عند اللہ محبوب اور مقبول ہوتا ہے اور جس شخص کی اتباع سنت میں کمی ہو گی ان کی مقبولیت اللہ کے نزدیک کم سے کم ہوتی ہے، اسی بناء پر وہ صوفیاء بھی جن میں اتباع سنت نہیں ہے، حقیقت میں مریض ہوتے ہیں اور ان کو علاج کرانے کی ضرورت ہوتی ہے، اسی لئے ان کے نزدیک جو شخص کہ خلاف شرع اور خلاف سنت کا مرتکب ہوتا ہے اس کے بارے میں یہ خوف ہوتا ہے کہ شاید وہ شیطان کا آلہ ہو، اور ایسا شخص ہوش میں ہوتے ہوئے ولی نہیں ہو سکتا ہے، اور اگر ابھی بحث کے طویل ہونے کا خوف نہ ہوتا تو میں بہت سے اقوال طویلہ کو یہاں پر ذکر کر دیتا۔

شیخ نسفیؒ کا صوفیہ کے باب میں ایک رسالہ ہے جس میں انہوں نے صوفیاء کی بارہ قسمیں بیان کی ہیں اور ان میں ایک کے سوا سب کے فسق و فجور اور گمراہی کی گواہی دی ہے، وہ مستثنیٰ فرقہ وہی ہے جو شرع اور زہد و تقویٰ کے ساتھ زندگی گزارنے والی ہے، اور اس کو غنیمت بتاتے ہوئے ان کی خدمت کی تاکید کی ہے، م، (۱۳) دف کے بارے میں امام ابو یوسفؒ سے سوال کیا گیا کہ آپ شادی اور نکاح وغیرہ کے سوا اس کے بجانے کو مکروہ فرماتے ہیں مثلاً کوئی عورت اپنے بچہ کو بہلانے کے لئے دف بجائے تو کیا یہ بھی فسق ہو گا، فرمایا کہ نہیں بلکہ جس سے غلط قسم کا کھیل اور غناء پیدا ہو وہ مکروہ ہے، محیط السرخسی، (۱۴) عید کے دن دف بجانے میں مضائقہ نہیں ہے، خزانۃ المفتیین، (۱۵) میں مترجم کہتا ہوں کہ ڈھول بھی دف کے قریب ہی ہے بشرطیکہ جھانجھ وغیرہ کے بغیر اور گانے کے بغیر ہو، واللہ تعالیٰ اعلم اور دف کے بارہ میں منع کرنے کے سلسلہ میں بھی حدیث مذکورہ ہے، اور عرب کا گانا تو صرف اشعار پڑھنا ہوتا تھا، اور حضرت عائشہؓ کی وہ حدیث جس میں یہ جملہ مذکور ہے، یعجبکم اللھو، یعنی حبشیوں کی لڑائی کی مشق کا تماشہ کھلانا صراحۃً مذکور ہے واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

مزاح

دل لگی یعنی ایسی بات جس سے طبیعت کو ظرافت اور خوشی محسوس ہو اس میں کوئی حرج نہیں ہے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ ایسا کرنے سے دوسرے کو تکلیف پہنچانے کا ارادہ نہ ہو یا دوسروں کو خواہ مخواہ ہنسانے کا ارادہ نہ ہو، الظہیریہ، کیونکہ دنیا میں خواہ مخواہ دوسروں کو ہنسانے والا مذاق بنایا جائیگا، جیسا کہ سنن کی حدیثوں میں مذکور ہے، اور صحیح حدیث میں ہے کہ آدمی کبھی زبان سے ایسا جملہ بھی بول جاتا ہے جس کی طرف بے پرواہی کی وجہ سے توجہ نہیں دی جاتی ہے، حالانکہ بولنے والا اس کے بدلہ میں چالیس برس کی دوری تک جہنم میں گرتا چلا جاتا ہے، ویسے کبھی رسول اللہ ﷺ کسی کے ساتھ مذاق بھی کر لیا کرتے تھے پھر فرماتے تھے کہ میں ہمیشہ سچ ہی بولتا ہوں یعنی مذاق سے کبھی بھی جھوٹ اور غلط نہیں بولتا ہوں، اور حضرت انسؓ کو جو اس وقت کم عمر اور آپ کے خاص خادم تھے ایک دن فرمایا یا ذالاذین اے دو کانوں والے، اور ایک دن حضرت انسؓ کے ایک بھائی کو اس طرح مخاطب فرمایا یا ابا عمیر ما فعل النغیر، یعنی اے ابو عمیر تمہارا لال (چھوٹا سا خاص پرندہ) کیا ہوا، حالانکہ اس وقت اس چھوٹے بھائی کا نام کچھ اور ہی تھا مگر آپ ﷺ نے اپنی طرف سے ان کی کیفیت مقرر فرماتے ہوئے کہا جبکہ وہ اس وقت کسی طرح سے کسی بچہ کے باپ نہیں ہو سکتا ہے، اس واقعہ سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ کسی بچہ کی بھی کنیت سے رکھی جا سکتی ہے، اور یہ بھی معلوم ہوا کہ بچوں کے لئے چھوٹے پرندوں کو پالنے کی اجازت ہے، اور ایک مرتبہ ایک بڑھیا کو مذاق کے طور پر فرمایا کہ جنت میں بڑھیا نہیں جائیگی، اس پر وہ گھبرانے لگیں تب آپ ﷺ نے فرمایا کہ قرآن پاک میں یہ بات صراحت کے ساتھ بتادی گئی ہے کہ اللہ تعالیٰ قیامت کے دن کسی بڑھیا کو بھی اس کی موجودہ شکل میں جنت میں داخل نہیں کرینگے بلکہ ان کو باکرہ اور نو عمر بنا کر جنت میں داخل کرینگے، م۔

مصارعت

یعنی ایک کا دوسرے شخص سے کشتی کرنا(۱) اگر ایسا کرنا لہو ولعب اور تن پروری کی غرض سے ہو تو مکروہ ہے اور اگر جہاد کرنے کے لئے مشق کے طور پر ہو تو جائز بلکہ ثواب کا کام ہے، جواہر الفتاویٰ،(۲) ہمارے علاقوں میں لوگ کشتیاں اور اکھاڑے ستر کھول کر کرتے ہیں اس لئے یہ لوگ محرمات کا ارتکاب کرتے ہیں، م، بعض جگہ لوگ خربزہ کے موسم میں نوجوان طبقہ عموماً اس سے مار کرنے کا کھیل کھیلتے ہیں تو یہ مباح ہے، الجواہر میں مترجم کہتا ہوں کہ اس کے جائز ہونے کی وجہ ظاہر نہیں ہے کیونکہ ایسا کرنا فعل لغو ہے لیکن پھر بھی یقینی نہیں ہے، اس لئے خلاف اولیٰ ضرور ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

شطرنج

ہمارے نزدیک حرام ہے اس کے سوا چوسر و مزدستیر وغیرہ بالاجماع حرام ہیں الجامع الصغیر۔

جھوٹ

(۱) چند مخصوص مقامات کے سوا ہر جگہ حرام ہے وہ مقامات یہ ہیں (۱) جہاد وقتال کی حالت میں تاکہ اس سے کافر کو مغلوب کیا جاسکے (۲) دو شخصوں کے درمیان صلح کرانے کی غرض سے،(۳) بیوی کو راضی کرنے کے لئے،(۴) ظالم کا ظلم دفع کرنے کے لئے،(۲) جھوٹ کی تعریض بھی مکروہ ہے، مگر ضرورت کے موقع میں مثلاً تم نے کسی سے کہا کہ آئے، کھانا کھایئے اس پر وہ کہے میں نے تو کھالیا ہے، یعنی کل کھالیا ہے، تو یہ جھوٹ نہیں ہے، خزانۃ المفتین،(۳) کسی شخص نے کسی گناہ کا ارادہ کیا اور اس کو دل میں جمایا اور اسی پر جما رہا تو وہ گنا ہگار ہوگا، الملتقط، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ مسئلہ کی تحقیق واللہ تعالیٰ اعلم یہ ہے کہ اعمال دو قسم کے ہوتے ہیں ایک وہ کہ جن کا دل میں خیال آئے اور دل ہی میں اس کا اعتقاد کرنا مقصود بھی ہو، پس ایسے اعمال میں جب کسی اعتقاد فاسد کا تصور ہوا اور اس نے دل سے ہی اسے ناپسند کیا تو اس کا مطلب اس خیال کو ناپسند کرنا ہوا، اس لئے اس خیال کے آنے پر گنہگار نہ ہوگا، بلکہ برعکس مستحق ثواب ہوگا جس کی دلیل وہ حدیث ہے کہ کچھ صحابہؓ نے عرض کیا کہ ہمارے دلوں میں کچھ ایسے وسوسے آتے ہیں کہ ہم ان کو زبان پر لانے سے گھبراتے ہیں، یعنی ہم ان کو اتنا زیادہ ناپسند کرتے ہیں کہ ہم ان کو زبان سے ادا بھی نہیں کرسکتے ہیں، تب رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ یہ تو خالص ایمان ہونے کی علامت ہے یعنی ان برائیوں کو ایمان کے خلاف جاننا ہی تو خلوص ایمان ہے، اور اگر ایسے خیالات کو دل میں جگہ دی یعنی اسی پر قائم رہا، پس وہ بات اگر خلاف ایمان ہو تو اس کا علم نہ ہوا اسی علم کے نہ ہونے کی وجہ سے قاضی اس پر کفر کا فتویٰ جاری نہیں کرسکتا ہے، مثلاً کسی جاہل نے یہ خیال کیا کہ کافر بھی تو اچھے جانوروں کا صدقہ وغیرہ دیتا ہے اس لئے کسی وقت وہ بھی جنت میں پہنچ جائے گا، کیونکہ ان اعمال کی بدولت ہمیشہ کے لئے جہنم کی سزا نہیں ہوسکتی ہے، پس ایسا شخص اپنی جہالت کی بناء پر اصل حقائق کو نہ جاننے کی وجہ سے ایسا تصور کرلیا اور یہی بات اس کے دل میں جمی رہ گئی تو وہ باطنی طور پر یعنی عند اللہ کافر ہوجائے گا، یا جیسے کہ اس نے یہ خیال کیا کہ یہ بات تو فطرت کے بالکل بمخلاف ہے کہ کوئی آدمی بغیر باپ کے پیدا ہوجائے اس لئے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا بھی کوئی نہ کوئی باپ ضرور ہوگا مگر ہمیں اس کا علم نہیں ہے، لہٰذا یہ باطنی کفر ہوا،(۲) دوم وہ افعال کہ ان کا تصور تو دل میں ہو مگر اس کا ظہور ہاتھ پاؤں وغیرہ اعضاء ظاہرہ سے ہوں جیسے تہجد نماز یا مطلق نماز پڑھنے کا خیال دل میں آیا اور اس کے مطابق وضوء اور قیام ورکوع وسجود وغیرہ سے اس کا اظہار کیا، یا فلاں غیر محرم عورت کو دیکھوں گا یا فلاں اجنبیہ سے بری حرکت کروں گا، اور اس کا اظہار ظاہر اعضاء بدن سے کیا اس کے بارے میں صحیح حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کراماً کاتبین کو حکم دیا ہے کہ بندہ جب نیکی کا ارادہ کرلے تو اس کے نام میں ایک نیکی لکھ دو، پھر جب اسے وہ کرچکے تو کم از کم دس نیکیاں اس کے نام لکھ دو، ویسے اور بھی اللہ جتنا چاہے اتنا ہوسکتا ہے، اور جب بندہ

کوئی برائی کے کرنے کا ارادہ کرے تو اسے بالکل نہ لکھو اگر وہ اس کے خیال سے باز آجائے اور عمل میں نہ لائے تو ایک نیکی لکھ دو اور اگر اس برے خیال کے مطابق عمل کر بیٹھے تو صرف اسی برائی کو اس کے نام لکھ دو، اسی کے نقل صحیح مسلم میں ، پھر فرمان باری تعالیٰ، ان تبدوا ما في انفسكم اوتخفوه يحاسبكم به الله، الآیۃ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جوارادہ بھی دل میں پیدا ہوگا اس کا محاسبہ ہوگا اس طرح حدیث سے تو ظاہر ہوتا ہے کہ جو بھی برے اور گمراہی خیالات صرف دل میں آئے لیکن ان پر عمل نہیں کیا تو قیامت کے دن وہ عذاب دینے کے لئے نہیں بلکہ ان کو دکھلا کر ان پر شرمندہ کرنے کے لئے پیش کئے جائینگے گو یا وہ بھی سزا کے مستحق ہوں، لیکن اللہ تعالیٰ اپنے خاص فضل سے ان کو معاف کر دینگے، اسی لئے ہر شخص کو ہمیشہ اس بات کی تاکید کی جاتی ہے کہ اپنے قلب کی حفاظت کرتا رہے تاکہ اس میں برے خیالات کبھی پیدا نہ ہونے پائیں، اور ایسے برے خیالات عموماً آنکھوں کی راہ سے شہوت کی نظر سے دیکھنے سے پیدا ہوتے ہیں، اسی لئے دیکھنے اور چھونے وغیرہ کے مسائل بہت ہی تفصیل کے ساتھ بیان کئے تاکہ ان سے بچا جاسکے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، اور اب یہاں سے اصلا کتاب ہدایہ کے کچھ مسائل کے لکھے جائینگے، م۔

قال ويكره ان يقبل الرجل فم الرجل اويده اوشيأ منه اويعانقه وذكر الطحاوى ان هذا قول ابى حنيفه ومحمد وقال ابو يوسف رحمهم الله لا باس بالتقبيل والمعانقة لماروى ان النبى عليه السلام عانق جعفرا رضى الله عنه حين قدم من الحبشة وقبل بين عينيه ولهما ماروى ان النبى عليه السلام نهى عن المكامعة وهى المعانقة وعن المكاعمة وهى التقبيل وما رواه محمول على ما قبل التحريم ثم قالوا الخلاف فى المعانقة فى ازار واحد اما اذا كان عليه قميص اوجبة فلا بأس بها بالاجماع وهو الصحيح قال ولا بأس بالمصافحة لانه هو المتوارث وقال عليه السلام من صافح اخاه المسلم وحرك يده تناثرت ذنوبه.

ترجمہ:۔**قول ويكره الخ**: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ یہ بات مکروہ ہے کہ ایک مرد دوسرے مرد کے منہ یا ہاتھ یا اس کے کسی خاص عضو کو بوسہ دے یا اس کے ساتھ معانقہ کرے (ف: یعنی گردن سے گردن ملا کر اپنی چھاتی سے چمٹائے)، اور امام طحاویؒ نے اپنی کتاب شرح الآثار میں ذکر فرمایا ہے کہ یہ قول طرفین یعنی امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کا ہے۔

وقال ابو يوسفؒ الخ:۔اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ بوسہ لینے اور معانقہ کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے اس دلیل سے کہ جعفرؓ جب حبشہ سے مدینہ تشریف لائے تو رسول اللہ ﷺ نے ان سے معانقہ کیا اور ان کی دونوں آنکھوں کے درمیان بوسہ دیا، (ق: اور یہ واقعہ فتح خیبر کے دن ہوا تھا، پھر رسول اللہ ﷺ نے یہ بھی فرمایا تھا کہ واللہ میں یہ نہیں جانتا ہوں کہ ان دو باتوں یعنی خیبر فتح یا جعفر کے یہاں آجانے سے مجھے کس بات سے زیادہ خوشی ہوئی ہے، اس کی روایت حاکم نے حضرت جابرؓ سے اور حاکم نے اسے ابن عمرؓ کی حدیث سے روایت کرنے کے بعد کہا ہے کہ کسی غبار کے بغیر اس کی اسناد صحیح ہے، اور طبرانیؒ نے ابو جحیفہؓ کی حدیث سے اور دار قطنی نے حضرت عائشہؓ سے روایت کیا ہے، اور زید بن حارثہؓ کو معانقہ اور بوسہ لینا ترمذی نے حضرت عائشہؓ کی حدیث سے روایت کیا ہے، اور کہا ہے کہ یہ حدیث حسن غریب ہے اس باب میں کئی مرسل صحیح اور روایات بھی ہیں جیسے حضرت ابو ہریرہؓ نے حضرت حسن بن علیؓ کی ناف مبارک کو بوسہ دیا، پس اتنا حوالہ ہی استدلال کے لئے کافی ہے، م۔

ولهما ماروى الخ: اور طرفین کی دلیل وہ حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مکامعہ اور مکاعمہ سے منع فرمایا ہے، مکامعہ کے معنی معانقہ کرنے کے ہیں، اور مکاعمہ کے معنی بوسہ لینے کے ہیں، (ف: یہاں کی روایت میں دو اجزاء ملے ہوئے ہیں، جن میں سے پہلے کو ابن ابی شیبہؒ نے ابو ریحانہؓ کی حدیث سے روایت کیا ہے، اور دوسری کو ابو داؤد اور نسائیؒ نے روایت کیا ہے، جن میں سے ابو ریحانہ کی حدیث اس طرح ہے کہ رسول اللہ ﷺ عورت کو عورت کے ساتھ مکامعہ یا مکاعمہ کرنے سے منع فرماتے تھے، اس صورت میں کہ ان دونوں کے درمیان کوئی کپڑا حائل نہ ہو، اور مرد کو مرد کے ساتھ مکامعہ یا مکاعمہ کرنے سے اس وقت

منع فرماتے تھے جبکہ ان دونوں کے درمیان کچھ نہ ہو، ابو عبیدہؒ نے کہا ہے کہ مکاعمہ کی صورت یہ ہوگی کہ مرد دوسرے مرد سے کسی کپڑے کے ساتھ حائل کئے بغیر معانقہ کرے اور مکامعہ کے معنی ہیں اپنی بیوی کے ساتھ کسی حائل کے بغیر لیٹنا اور عورت کا بوسہ لینا)۔

وما رواه محمول الخ: اور امام ابو یوسفؒ نے جو حدیث روایت کی ہے وہ تحریم سے پہلے کی حالت پر محمول ہے۔ **ثم قالوا الخ:** پھر مشائخ رحمہم اللہ نے فرمایا ہے کہ یہ اختلاف اس معانقہ میں ہے کہ صرف ایک ازار میں ہو (ف: یعنی دونوں مرد صرف ایک ایک تہبند باندھے ہوئے ہوں اور باقی بدن کھلا ہوا ہو یعنی قمیص وغیرہ نہ ہو)۔ **اما اذا کان الخ:** اور اگر مرد کے بدن پر قمیص یا جبہ ہو تو بالاتفاق معانقہ کرنے میں حرج نہ ہوگا، اور یہی صحیح ہے، (ف: اس مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ کا قول بھی اظہر ہے، اس کے بغیر کہ وہ بالکل بے پردہ ہو کر ایک بستر پر صرف ایک ازار ہی میں لپٹیں کیونکہ مکامعہ اور مکاعمہ کی حدیث میں یہی ظاہر ہے، اور بوسہ کے مسئلہ میں دوسری ترجیح ہے، ان میں سے ایک حضرت ابن عمرؓ کی وہ حدیث ہے جو قصہ سریہ میں ہے جس کے آخر میں ہے کہ پھر ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کے قریب ہوئے اور ہم نے آپ کے ہاتھوں کو بوسہ دیا، اس کے روایت ابو داؤد اور الترمذی نے کی ہے اور اسے حسن کہا ہے، اور ان میں سے ایک حضرت ام المومنین عائشہؓ کی وہ حدیث ہے جو فاطمہؓ کے مناقب میں ہے کہ جب رسول اللہؐ کی خدمت میں وہ تشریف لاتیں تو آپ کھڑے ہو کر اپنی لڑکی کا بوسہ لیتے اور اپنی جگہ پر بٹھلاتے تھے، اسی طرح جب رسول اللہ ﷺ حضرت فاطمہؓ کے پاس تشریف لے جاتے تو وہ کھڑی ہو جاتیں اور رسول اللہ ﷺ کو بوسہ دیتی تھیں، اور اپنی جگہ پر بٹھلاتی تھیں، اس کی روایت ابو داؤد والنسائی والترمذی رحمہم اللہ نے کی اور کہا کہ یہ حسن صحیح ہے، اور ان میں سے ایک حدیث حضرت صفوان بن عالؓ میں ہے کہ یہود کی ایک قوم نے رسول اللہ ﷺ کے ہاتھ اور پاؤں کو بوسہ دیا، سنن اربعہ نے اس کی روایت کی ہے، اور ترمذیؒ نے کہا ہے کہ یہ صحیح ہے، ان کے علاوہ اس باب میں اور بھی بہت ہی حدیثیں ہیں مگر اتنی ہی کے بیان پر اکتفاء کرتا ہوں۔

قال ولاباس بالمصافحة الخ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ مصافحہ کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، کیونکہ ہمیشہ سے اس پر عمل ہوتا آیا ہے۔

وقال علیه السلام الخ: اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ ایک مسلمان جب اپنے مسلمان بھائی سے مصافحہ کرتا ہے اور اس کا ہاتھ ہلاتا ہے تو اس کے گناہ جھڑ جاتے ہیں، (ف: یعنی ایک مومن جب دوسرے مومن سے ملتے وقت سلام کرتا ہے اور اس کا ہاتھ پکڑ کر مصافحہ کرتا ہے تو دونوں کے گناہ ایسے جھڑ جاتے ہیں جیسے درختوں کے پتے جھڑتے ہیں، رواہ الطبرانی، اور حضرت براءؓ کی حدیث میں جو بیہقی کی روایت سے ہے اس میں بھی یہی معنی ہیں جو ابھی مذکور ہوئے، اور دونوں مصافحہ کرنے والوں کو جدائی کرنے سے پہلے ہی مغفرت کی ابو داؤد وابن ماجہ والترمذی واحمد رحمہم اللہ کی روایت سے ہے، اور حضرت ابو ذرؓ کی حدیث ابو داؤد کی روایت سے ہے، اور حضرت انسؓ کی حدیث بخاریؒ کی روایت سے ثابت ہے، پھر یہ سوال کہ مصافحہ دونوں ہاتھوں سے کرنا چاہئے یا ایک ہی ہاتھ سے، تو صحاح کی روایات میں اکثر سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ ایک ہی ہاتھ پکڑنا چاہئے لیکن کچھ روایتوں میں دونوں ہاتھوں سے بھی مصافحہ کرنا بھی مروی ہے، اور ظاہر واللہ اعلم، یہ ہے کہ دونوں طریقوں کی گنجائش ہے، اور فضیلت باعتبار گناہ کے گناہ جھڑ جانے میں لوگوں نے دونوں ہاتھوں سے مصافحہ کو پسند کیا ہے۔

توضیح:۔ ایک مرد کے لئے دوسرے مرد کے ہاتھ پاؤں اور منہ کو بوسہ دینا اور دوسرے سے معانقہ کرنا، اسی طرح ایک عورت کے لئے دوسری عورت سے معانقہ وغیرہ کرنا، تفصیل مسائل، اقوال ائمہ، حکم دلائل مفصلہ، مکاعمہ اور مکامعہ کے معنی

چند ضروری اور مفید مسائل

(۱) فقیہ ابواللیثؒ نے آخر زندگی میں یہ فتوی دیا تھا کہ بادشاہوں کے پاس جانا جائز ہے، العتابیہ، (۲) اگر کوئی بادشاہ اور حاکم وقت کسی کو بلا کر کچھ سوالات کرے تو اگر جواب دیتے وقت سچ کہنے سے اسے تکلیف پانے کا خطرہ ہے، ایسی صورت میں حکم یہ ہے کہ یہ دیکھنے کا ہوگا، کہ تکلیف وہ بات کس قسم کی ہوگی مثلاً اپنے قتل ناحق یا اپنے کسی عضو کے ضائع ہو جانے یا کسی دوسرے کے قتل ناحق یا عضو کے نقصان ہو جانے کا خطرہ نہ ہو اسی طرح مال کے ضائع ہونے کا بھی ڈر نہ ہو تو اسے حق بات کے سوا دوسری بات نہیں بولنی چاہئے، اور اگر ان ناپسندیدہ باتوں میں سے کسی ایک بات میں مبتلا ہونے کا خوف ہو تو خلاف حق بولنے میں کوئی حرج نہیں ہے، القاضی خان، (۳) اللہ تعالیٰ کے علاوہ کسی دوسرے کے لئے تواضع کرنا حرام ہے، الملتقط، (۴) اگر کسی نے تحیہ سلام کے طور پر بادشاہ کو سجدہ کیا (جیسا کہ پہلی بعض امتوں میں جائز تھا) یا اس کے سامنے زمین کو بوسہ دیا تو ایسا کرنے والے کو کافر ہو جانے کا فتوی نہیں دیا جائے گا، لیکن وہ شخص سخت گنہگار ہوگا، اس لئے کہ وہ گناہ کبیرہ کا مرتکب ہوگا، قول مختار یہی ہے۔

(۵) فقیہ ابو جعفرؒ نے کہا کہ اگر کسی نے بادشاہ کو عبادت کی نیت یعنی کمال تعظیم سے سجدہ کیا یا دل میں کچھ بھی نیت نہیں تھی تو وہ کافر ہو گیا، جواہر الاخلاطی، (۶) اگر کسی مسلمان سے یہ کہا جائے کہ تم بادشاہ کو سجدہ کرو ورنہ ہم تم کو قتل کر دینگے تو مشائخ نے فرمایا ہے کہ اگر ان کا یہ حکم واقعۃً عبادت کے طور پر سجدہ کرنے کے لئے ہو تو افضل یہ ہے کہ سجدہ نہ کرے، جیسے کہ اگر کسی شخص پر کفر کرنے پر جبر کیا جائے تو اس کے لئے صبر کر لینا ہی افضل ہوگا، اور اگر ان کا یہ حکم عبادت کے لئے نہ ہو بلکہ تعظیم کرنے کے لئے ہو تو اس کے لئے سجدہ کر لینا ہی بہتر ہوگا، قاضی خان، یعنی اس نیت سے کہ اللہ تعالیٰ کے دربار میں سجدہ کر رہا ہوں، اور اس بادشاہ کو سجدہ کرنے کی نیت نہ کرے، یا سجدہ تحیت کی نیت کرے، م، (۷) جامع صغیر میں ہے کہ کسی سردار یا بادشاہ کے سامنے زمین کو بوسہ دینا حرام ہے، اور بوسہ دینے والا، اور جو اس پر راضی ہو دونوں سخت گنہگار ہوں گے، التاتارخانیہ۔

(۸) کسی بادشاہ یا غیر کے سامنے جھکنا یعنی رکوع کی طرح سر اور کمر کو جھکانا مکروہ ہے کیونکہ یہ کام مجوسیوں کے طریقہ کے مشابہ ہے، جواہر الاخلاطی، (۹) تحیۃ السلام کے وقت جھکنا مکروہ ہے، اور اس کی ممانعت آئی ہے، التمرتاشی، جیسا کہ ایک صحابی نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا کہ ہم آپس میں ایک بھائی دوسرے بھائی یا دوست سے ملتے ہیں تو کیا اس کے لئے جھک جائے، فرمایا کہ نہیں پھر سوال کیا گیا کہ کیا اسے چمٹالے یعنی گلے لگالے اور بوسہ دے، تو فرمایا کہ نہیں، پھر عرض کیا گیا کہ کیا اس کا ہاتھ پکڑ کے مصافحہ کرے، تب فرمایا کہ ہاں، ترمذی اور بیہقی نے اس کی روایت کی ہے، (۱۰) اللہ تعالیٰ کے سوا کسی دوسرے کی خدمت کے لئے اپنے ہاتھ کا بوسہ تو مکروہ ہے، (۱۲) علم وعدل کے سوا اگر کسی اور کا بوسہ لیا یا کسی مسلمان کا ہاتھ چوما اگر اس سے مسلمان کی تعظیم مقصود ہو تو اس میں بھی مضائقہ نہیں ہے، (۱۳) اور اگر اس کی عبادت جیسی تعظیم کا یا اس سے کچھ دنیاوی مال مل جانے کا ارادہ کیا تو مکروہ ہے، صدر الشہیدؒ تو اس میں مطلقاً کراہت کا فتوی دیتے تھے، الذخیرہ۔

(۱۴) عالم وسلطان عادل کے ہاتھ چومنے کی اجازت ہے، ان کے سوا کسی اور کے لئے اجازت نہیں ہے، یہی مذہب مختار ہے، الغیاثیہ، (۱۵) عالموں اور زاہد فقیروں کے سامنے زمین بوسی کرنا جاہلوں کی عادت ہے، اور ایسا کرنے والا گنہگار ہوتا ہے اور وہ عالم یا درویش جو ایسی حرکت پر راضی رہے وہ بھی حرام کام کے کرنے میں شریک اور گنہگار ہوتا ہے، الغرائب، (۱۶) اور جاہل عوام جو ملاقات کے وقت مل کر اپنے ہاتھ کو بوسہ دیتے ہیں تو یہ حرکت بالاجماع مکروہ ہے خزانۃ الفتاوی، (۱۷) جامع صغیر میں مذکورہ ہے کہ ایک مرد کا دوسرے مرد کے چہرہ یا پیشانی یا سر کو بوسہ دینا مکروہ ہے، فقیہ ابو جعفرؒ نے کہا ہے کہ اگر دوسرا شخص فقیہ یا عالم یا زاہد ہو تو دین کے اعزاز کی نیت سے ایسا کرنے میں مضائقہ نہیں ہے، المحیط۔

(۱۷) اور قاضی خان نے صاحب ہدایہ کے مثل اس مسئلہ کو اختلافی مسئلہ بتاتے ہوئے امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمھما اللہ کی

نزدیک مکروہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہونے کی روایت نقل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اگر نیکی کی نیت سے بوسہ لیا جائے جس میں شہوت کی نیت نہ ہو تو تمام ائمہ کے نزدیک جائز ہے، القاضی خان، چنانچہ ستر عورت کے مسئلہ میں حضرت ابو ہریرہؓ کی اس حدیث سے صاحب ہدایہ نے استدلال کیا ہے، جس میں ابو ہریرہؓ نے حضرت حسن بن علیؓ کی ناف کا بوسہ لینے کا ذکر ہے، کہ نیکی کی نیت سے ایسا بوسہ بھی جائز ہے، م، (۱۸) یہ بات مکروہ ہے کہ ایک عورت دوسری عورت کے منہ یا گال کو ملاقات یا رخصتی کے وقت بوسہ دے، القنیہ، جیسے کہ یہ مکروہ رسم ہے فارس کے مجوسیوں میں عموماً جاری تھی، م۔

(۱۹) فقیہ ابو اللیثؒ نے کہا ہے کہ پانچ طریقوں سے بوسہ لینا ہوتا ہے، (۱) بوسہ رحمت جیسے والد اپنی اولاد کا بوسہ لیتا ہے، (۲) بوسہ تحیت جیسے مومنین کا ایک دوسرے کو بوسہ لینا، (۳) بوسہ شفقت جیسے کہ اولاد کا اپنے والدین کو بوسہ لینا، (۴) بوسہ مودت جیسے کوئی مرد اپنے بھائی کا بوسہ لے، (۵) شہوت جیسے کسی مرد کا اپنی بیوی یا باندی کو بوسہ لینا، (۶) بوسہ دیانت جیسے کہ حجر اسود کو بوسہ دینا، الستمبین، (۲۰) مصافحہ سلام کا تتمہ ہوتا ہے، اس لئے فجر یا عصر نماز کے بعد مصافحہ جو کہ شافعیہ میں بالخصوص حرم محترم میں رائج ہے اسے شیخ ملا علی قاریؒ نے ایک خاص رسالہ میں ممنوع لکھا ہے، اور یہی بات صحیح ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

فصل امر بالمعروف وجرس:۔

نیک باتوں کا جو شریعت کے موافق ہیں، ان کا حکم کرنا اور خلاف شرع باتوں اور مقاصد سے بچانا اسلام میں دین و دنیا کے اعتبار سے اہم اور عظیم الشان کام ہے، اور اسے چھوڑ دینا بہت بڑا فساد ہے، اور جو کچھ فتنہ و فساد نازل ہوا اسی کے چھوڑ دینے سے ہوا، حدیث میں ہے کہ واللہ تم لوگ آپس میں ایک دوسرے کو اچھے کاموں کا حکم کرو گے اور منکرات سے منع کرو گے یا اللہ تمہارے دلوں میں پھوٹ ڈال دے گا، اور ایک روایت میں ہے پھر تم میں سے ایک نیک آدمی بھی دعا کرے گا مگر قبول نہیں ہوگی، اور بندہ مترجم نے فرمان باری تعالیٰ، **واتقو فتنة لا تصيبن الذين ظلمو منكم خاصة**، الآیۃ، اور فرمان باری، **كانوا لايتناهون عن منكر فعلوه** الآیہ، وغیرہ کی تفاسیر میں احادیث و آثار سے تشریح اور توضیح کردی ہے، واللہ تعالیٰ ہو الموفق، م۔

(۱) امر بالمعروف پہلے نرمی و شفقت کے ساتھ کرنا چاہئے، تاکہ اس نصیحت کا اثر زیادہ ہو پھر ذرا سختی اور گرمی کے ساتھ لیکن بد کلامی اور گالی اور فحش کلامی کے ساتھ نہ ہو، پھر ہاتھ سے ہو اس طرح سے کہ وہاں شراب ہو تو وہ بہادی جائے، اور طبلہ و سارنگی وغیرہ ہو تو اسے توڑ دیا جائے، (۲) امر بالمعروف کی کئی قسمیں ہیں، (۱) گمان اس بات کا ہو کہ سننے والے اس کی نصیحت کو قبول کرلینگے، اور منکر باتوں کو چھوڑ دینگے تو اس پر ایسا کرنا یعنی نصیحت کرنا واجب ہوگا جسے چھوڑنا جائز نہ ہوگا (۲) غالب گمان یہ ہو کہ سننے والے اسے گالیاں دینگے، تو ایسی نصیحت کو چھوڑ دینا افضل ہے، اسی طرح اگر گالیوں سے بڑھ کر مار پیٹ وغیرہ کا خطرہ ہو جس سے لڑائی اور دشمنی پیدا ہوگی تو چھوڑ دینا بھی افضل ہوگا، اور اگر اسے معلوم ہو کہ نصیحت کرنے سے مار پیٹ تک نوبت آجائیگی، البتہ وہ ان باتوں پر صبر کرے گا، اور کسی دوسرے کے سامنے شکایت نہ کرے گا تو بھی اسے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرنے میں مضائقہ نہیں ہے، اور ناصح کو جہاد کا ثواب ملے گا، (۳) اگر یہ معلوم ہو کہ وہ لوگ نصیحت کو قبول نہیں کرینگے مگر کسی نقصان کا اسے خطرہ بھی نہ ہو تو اسے نصیحت کرنے اور نہ کرنے کے درمیان اختیار ہے پھر بھی نصیحت کرنا ہی افضل ہے، المحیط۔

(۴) امر بالمعروف میں قتل کئے جانے کا خوف ہو یہاں تک کہ اس کی وجہ سے وہ قتل کردیا گیا ہو تو ناصح شہید ہوگا، التاتارخانیہ، (۳) شیخ زندویسیؒ نے اس قول کو ترجیح دیا ہے کہ سلاطین اور امراء پر ہاتھ اور طاقت سے اور علماء پر زبان سے اور عوام پر دل سے امر بالمعروف کرنا واجب ہے، الظہیریہ، لیکن حدیث میں ہے کہ جو شخص بھی امر منکر دیکھے یعنی جو باتیں شریعت میں ممنوع ہیں یا ان پر دلیل شرعی موجود نہیں ہے تو ان کو ہاتھ سے بگاڑ دے، پھر اگر قدرت نہ ہو تو زبان سے اور اگر اس کی بھی قدرت نہ ہو تو دل سے اور یہ سب سے کمزور ایمان ہے، یہ حدیث اس بات کے لئے دلیل ہے کہ مذکورہ تینوں قسمیں ایک ہی شخص کے لئے ہیں، البتہ عامہ مشہور اور معمول یہی ہے، کہ طاقت سے روکنا اور حکم

کرنا حکومت کی طرف سے ہی ہو سکتا ہے، اور علماء صرف زبان سے ہی منع کر سکتے ہیں، اور عوام صرف اتنا ہی کر سکتے ہیں کہ دل سے اسے برا جانیں، اس لئے یہ کہا گیا ہے کہ جس شخص کے سامنے منکر کام ہو رہا ہو اور وہ ہاتھ سے یا زبان سے نہیں روک سکتا ہے، مگر اسے برا جانتا ہے تو وہ ان بروں میں شامل نہیں ہے بلکہ ان سے جدا ہے، اور جو شخص ان بروں کی مجلس سے تو دور ہو مگر اس برے کام کو دل سے اچھا جانتا ہو اور اگر کسی طرح اسے موقع مل جاتا تو وہ اس میں شریک بھی ہو جاتا، تو وہ ان بروں میں شامل ہے، م۔

(۴) امر بالمعروف کرنے کے لئے پانچ باتوں کی ضرورت ہوتی ہے، (۱) علم کیونکہ علم کے بغیر امر بالمعروف صحیح نہیں ہو سکتا ہے، (۲) نیت کا صحیح ہونا، یعنی صرف کلمۃ اللہ کا بلند ہونا ہی مقصود ہو، (۳) جسے نصیحت کرنی ہو اس پر شفقت و مہربانی کرنے کی نیت ہو کہ وہ اللہ تعالیٰ کے عذاب سے بچ جائے، اس لئے جس انداز اور جس طرح سے بھی وہ خوش ہو اسی طرح سے اسے نصیحت کرنی چاہئے، (۴) نصیحت کرنے والے کو صابر اور حلیم ہونا چاہئے، (۵) جس کام سے دوسروں کو منع کرتا ہو اسے خود بھی نہ کرتا ہو اور جس کام کو کرنے کا حکم کرتا ہو اسے خود بھی کرتا ہو، (۶) قاضی و مفتی و عالم کو کوئی عام آدمی امر بالمعروف نہ کرے کیونکہ شاید اسے ایسی کوئی مجبوری ہو جس سے دوسرا شخص واقف نہ ہو اور عوام کو اس کی سمجھ نہ ہو، الغرائب، (۷) اگر ممنوع کام کو کوئی کرتا ہو پھر بھی اس پر لازم ہے کہ وہ دوسرے کو اس کام کے کرنے سے منع کرے، المحیط، الملتقط، الخزانۃ۔

اگر ایک شخص منکرات میں مبتلا ہو تو اس کے باپ کو یا شوہر کو یا سلطان کو ان منکرات پر مطلع کرنا صرف اسی صورت میں جائز ہو گا جبکہ اسے اس بات کا غالب گمان ہو کہ اس بیٹے یا بیوی یا رعایا یا سرکاری افسروں کو ان کا منع کرنا مفید ہو گا، اور وہ لوگ اس کے منع کرنے کو مان لینگے، ورنہ لکھنا جائز نہ ہو گا، القاضی خان، (۹) اگر کسی نے ایسا گناہ کیا جس پر حد واجب ہوتی ہو مگر بعد کو اس شخص نے اس گناہ سے توبہ کر لی تو اس پر واقف شخص کو یہ لازم نہیں ہے، کہ حد جاری کرنے والے حاکم کو اس برائی کی اطلاع بھی دے، جواہر الاخلاطی، (۱۰) گناہ کو چھپانا واجب ہے، (۱۱) توبہ کرنے کی شرطیں اس کتاب کی ابتداء یعنی مقدمہ عقائد میں بتادی گئی ہیں اس لئے وہاں دیکھ لینا چاہئے، م۔

(۱۲) اگر کسی شخص نے فاسق مسلمانوں کو منکرات کے کرنے سے روکنا چاہا اور اس پر اس شخص کو غالب گمان یہ ہو کہ اس منع کرنے کے نتیجہ میں قتل کر دیا جاؤں گا جبکہ یہ شخص ان لوگوں کا کچھ بھی نہ بگاڑ سکتا ہو تو اسی حالت میں خاموش رہجانے کی رخصت ہے، لیکن اولیٰ اور عزیمت یہی ہے، کہ ان کو منع کر دیا جائے اگرچہ وہ شخص قتل کر دیا جائے، الذخیرہ، (۱۳) یہ بات یاد رکھنے کے لائق ہے کہ (۱) ناصح کی نصیحت سے غرض صرف اصلاح مخاطب ہونی چاہئے، اس میں اپنی علمی قابلیت کا اظہار اپنی بڑائی اور دنیاوی منافع کا حصول نہیں ہونا چاہئے، (۲) اگر لوگ اس کی نصیحت قبول نہ کریں تو ان لوگوں سے ناراض نہیں ہونا چاہئے، کیونکہ اپنی محنت کا پھل یعنی نیک نیتی کا ثواب تو مل کر رہیگا، (۳) وعظ مخاطبین اور عوام کی سمجھ کے مطابق ہو، اس لئے ان کی سمجھ سے زائد باتیں بیان نہیں کرنی چاہئے، (۴) تقریر کے دوران تعجب خیز باتیں اور غریب و نادر روایتیں اور صحابہ کرام کے درمیان کے اختلاف کو بیان کرنا جائز نہیں ہے، م۔

فصل: دواء اور علاج کا بیان

مسائل:۔ (۱) علاج کرنا اس شرط پر جائز ہے کہ علاج کے وقت اس بات کا اعتقاد ہو کہ حقیقۃ شفاء دینے کا مالک اللہ تعالیٰ عزوجل ہے، کیونکہ اگر یہ اعتقاد ہو کہ اسی دواء اور علاج سے ہی شفاء ہو گی تو اس صورت میں علاج کرانا بھی جائز نہیں ہے، السراجیہ، (۲) ہڈی سے علاج کرنے کے بارے میں امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے، بشرطیکہ وہ ہڈی جانور بکری یا گائے یا اونٹ یا گھوڑے وغیرہ کی ہو، اس میں انسان یا خنزیر کی ہڈی سے علاج کرنا مکروہ ہے عام ازیں کہ وہ ہڈی خشک ہو یا تر ہو

اور ذبیحہ کی ہو یا مردار کی ہو، (۳) مذبوحہ کی ہڈی کے بارے میں مطلقاً اجازت ہے، (۴) ہمارے مشائخ کے نزدیک کتے کی ہڈی سے علاج کرنا جائز ہے، لیکن حسن بن زیادؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے، الذخیرہ، (۶) مور کے بالوں سے موزہ اور سلائی کے موقع میں فائدہ حاصل کرنا ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق جائز ہے، اور یہی قول اظہر ہے، المحیط، (۷) اگر طبیب کے کہنے کے موافق کسی نے دواء نہیں کی اور وہ مر گیا تو وہ گنہگار نہیں ہو گا کیونکہ علاج سے تندرست ہو جانا یقینی بات نہیں ہے، قاضی خان کی عبارت سے ایسا ہی سمجھا جاتا ہے، (۸) حاملہ کو حمل کے ابتدائی زمانہ میں یعنی جبتک کہ بچہ حرکت کرنے نہ لگے فصد کھلوانا یا پچھنے لگوانا جائز نہیں ہے، پھر درمیان مدت میں جائز ہے یہاں تک کہ ولادت کی مدت قریب ہو جائے تاکہ بچہ کی پوری حفاظت ہو سکے البتہ اس صورت میں جائز ہو گا جبکہ ایسا نہ کرنے سے زبردست نقصان کا خدشہ ہو، القنیہ، (۹) اگر ابتداء حمل میں طبیب نے کہا کہ اسے جونک لگانی مضر ہے، تو جونک لگانی بھی جائز نہیں ہے، الکبریٰ۔

(۱۰) اگر حاملہ نے اپنی تندرستی کے خیال سے دوا پی تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے اگرچہ اس سے اسقاط حمل بھی ہو جائے، اس سے وہ ضامن بھی نہ ہو گی، الینابیع، (۱۱) اگر کسی بیمار کو پینے کے لئے دوا دی گئی مگر اس نے نہیں پی جس کی نتیجہ میں وہ مر جائے تو وہ گناہگار نہ ہو گا، البتہ اگر کھانا نہ کھا کر بیمار مر جائے تو وہ گنہگار ہو گا، کیونکہ دوا سے فائدہ ہونا صرف احتمال اور امکانی بات ہے، لیکن کھانا محسوسی اور یقینی ہے، الظہیریہ، (۱۲) گدھی کا دودھ اور گوشت سب مکروہ ہے اگرچہ بیماری کے واسطے ہو اور یہی حکم ہر ایسی چیز کا ہے جو حرام ہو، القاضی خان، (۱۳) اونٹ کا پیشاب اور گھوڑے کا گوشت مرض کے علاج کی غرض سے بھی مکروہ ہے، الجامع الصغیر اور صاحبینؒ کے نزدیک اگر بیماری کے علاج کی غرض سے ہو تو دونوں چیزیں جائز ہیں، م، (۱۴) واضح ہو کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو اس کی اپنی مختلف تکالیف کو دور کرنے کے جو اسباب بتائے ہیں اس کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) وہ جو یقینی سبب ہو جیسے پیاس کو دور کرنے کے لئے پانی پینا اور بھوک لگنے سے چاول یا روٹی وغیرہ کچھ کھانا تو ضرورت پڑنے پر ان چیزوں کو استعمال میں نہ لانا توکل نہیں ہو گا، بلکہ اگر ان باتوں کی وجہ سے موت آجانے کا خطرہ ہو جائے تو اس کو چھوڑنا اور استعمال میں نہ لانا حرام ہو گا، (۲) وہ جو ظنی سبب ہو یعنی اس کے استعمال سے تکلیف کا دور ہونا یقینی نہ ہو، جیسے بیماری کے موقع میں دواء پینا، یا مسہل لینا یا فصد وغیرہ سے علاج کرانا، جو طبی علاج میں سے ہیں تو ان کو وقت ضرورت استعمال میں لانا توکل کے خلاف نہیں ہو گا، اسی طرح ان کا چھوڑنا بھی حرام نہ ہو گا، بلکہ کبھی اسے چھوڑ دینا ہی افضل ہوتا ہے، (۳) وہ جو وہمی ہو جیسے کسی موقع پر بدن کو داغ دینا یا جھاڑ پھونک اور منتر سے علاج کرنا تو ان کو چھوڑنا ہی توکل کے لئے شرط ہے، الفصول ۳ول العمادیہ ۲۳م۔ (۱۵) مرد کو کسی عورت کے دودھ سے ہلاس لینے (بولینا یا نسوار کی طرح سونگھنا) یا دواء کے طور پر پینے میں مضائقہ نہیں ہے، القنیہ، (۱۶) شراب کو دواء کے طور پر پینے اور استعمال کرنے میں اختلاف ہے، چنانچہ ائمہ بلخ سے مروی ہے کہ اگر یقینی طور سے اس سے شفاء کا ہونا معلوم ہو تو وہ حلال ہے، مگر فقیہ عبدالملک نے اپنے استاد سے نقل کیا ہے کہ حلال نہیں ہے، الذخیرہ، اور تمر تاشیؒ نے بھی دو صورتیں لکھی ہیں یعنی مشائخ بلخ کے موافق لیکن صاحب ہدایہؒ نے مطلقاً منع کیا ہے یعنی جائز نہیں ہے کہ شراب سے کسی زخم کا یا جانور کی لگی ہوئی پیٹھ کا اس سے علاج کیا جائے، (۱۷) کسی ذمی کو شراب پلانی جائز نہیں ہے اسی طرح کسی بچہ کو بھی دواء کے طور پر پلائی جائے، اگر کوئی اسے پلادے گا تو پلانے والا ہی گنہگار ہو گا، انتہی، لیکن اظہر یہ تھا کہ زخم کے علاج میں اس کی گنجائش ہونی چاہئے واللہ تعالیٰ اعلم لیکن اس کی نجاست کے خیال اور یقینی طور سے اس سے شفاء نہ ہونے کی وجہ سے حرام ہے، اب یہ حکم یہیں پر ختم کیا جا رہا ہے، م۔

(۱۸) اگر کسی ماہر طبیب نے کسی مریض سے کہا کہ تمہاری بیماری کا خار پشت جانور یا سانپ کھانے کے بغیر یا اس دوا کے بغیر جس میں سانپ نہ ڈالا گیا ہو علاج نہیں ہو سکتا ہے یا اس کے بغیر تمہاری بیماری ختم نہیں ہو سکتی ہے تب بھی اس مریض کے لئے اسے کھانا جائز نہ ہو گا، القنیہ، (۱۹) اگر تریاق میں سانپ کا جزء ہو تو اسے کھانا مکروہ ہے، لیکن بیچنا جائز ہے، (۲۰) اور اگر یہ معلوم ہو

کہ اس تریاق میں سانپ کا جزء نہیں ہے تو اس کے کھانے میں حرج نہیں ہے الخلاصہ، (۲۱) کبوتر کی بیٹ دوا کے طور پر کھانے میں حرج نہیں ہے، خزانۃ الفتاویٰ (۲۲) عورت اگر اپنے آپ کو اپنے شوہر کی رضامندی کے لئے موٹا بنائے تو اس میں حرج نہیں ہے، لیکن مرد کو ایسا کرنا مکروہ ہے، الظہیر یہ، (۲۳) دوا کے طور پر انگلی میں مرارہ (پتہ) پہننا امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق جائز ہے، اور اسی پر فتویٰ بھی ہے، الخلاصہ، (۲۴) زخم پر آٹے کی پلٹس (لیپ) باندھنا جبکہ وہ مفید ہو تو اس میں حرج نہیں ہے، السراجیہ، (۲۵) بچہ کو اس کی بیماری کی وجہ سے داغ دینے میں حرج نہیں ہے، (۲۶) جانوروں کو اس کی پہچان کے لئے داغ دینے میں مضائقہ نہیں ہے، محیط السرخسی، (۲۷) چہرہ پر داغ دینا مکروہ ہے، العتابیہ۔

(۲۸) قرآن مجید کے ساتھ جھاڑ پھونک کرنا اس طرح سے کہ مریض پر پڑھ کر دم کیا جائے یا جسے بچھو وغیرہ نے کاٹا ہو یا کاغذ پر لکھ کر گلے میں ڈالا جائے یا رکابی اور طشتری میں لکھ کر دھو کر پلایا جائے تو حضرت ابراہیم نخعیؒ کے نزدیک مکروہ ہوگا، لیکن عطاء و مجاہد اور ابو قلابہ رحمهم اللہ کے نزدیک جائز ہے، خزانۃ الفتاوی، میں مترجم کہتا ہوں کہ بچھو کے کاٹنے پر سورۂ فاتحہ پڑھ کر دم کرنے اور شفا پانے کی روایت صحیح بخاری میں موجود ہے، لہٰذا یہ پڑھ کر دم کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، لیکن عوام کو یہ بات نہ بتلائی جائے کہ یہ جھاڑ قرآن مجید سے ہے اس لئے کہ فائدہ نہ ہونے کی صورت میں کبھی فائدہ نہ ہونے سے عوام کو قرآن مجید سے بے اعتقادی پیدا ہو جائیگی، بالخصوص اس صورت میں کہ اگر کسی دوسرے کے جھاڑ سے یا منتر وغیرہ سے اسے فائدہ ہو جائے، اور یہ بات ظاہر ہے کہ قرآن مجید میں فاتحہ یا کسی دوسری صورت کے متعلق تصریح نہیں ہے کہ اس سے جھاڑنے سے فائدہ ہو ہی جائیگا، پس کسی صحابیؓ کے جھاڑنے سے جو فائدہ ہو گیا تھا وہ ان کی پاک زبان اور نیک عمل کرتے رہنے اور اللہ کے نزدیک مقبول ہونے کی برکت تھی، اسی لئے اولیٰ یہ ہے کہ عوام کو اس سے منع کیا جائے، اور اب کاغذ پر لکھ کر گلے میں لٹکانے کے بارے میں آثار مختلف ہیں، چنانچہ بعض مرفوع حدیث میں ہے کہ جس نے تعویذ لٹکایا اس نے شرک کیا، اسی لئے حاوی میں جامع صغیر سے منقول ہے کہ اگر کسی عورت نے اس غرض سے گلے یا ہاتھ میں تعویذ باندھا کہ اس کا شوہر اس سے ناراض رہتا ہے خوش نہیں رہتا تو یہ حرام ہے، اور عبد اللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ وہ اپنی اولاد کو استعاذہ کی دعا سکھاتے اور بچوں کے گلے میں ڈال دیتے تھے، اور شاید اسی بناء پر غرائب میں کہا ہے کہ تعویذ کے استعمال میں مضائقہ نہیں ہے، لیکن پائخانہ جانے اور وطی کے وقت اسے الگ کر دیا جائے، اور پڑھ کر دم کرنے میں تو اختلاف کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ حضرات حسنینؓ کو استعاذہ فرماتے تھے یعنی، **اعوذ بکلمات اللہ التامات من شر کل شیطان وهامة وعين لامة**، اور یہ روایات اس کے مانند دوسرے الفاظ سے بھی وارد ہیں، اس باب میں دوسری روایتیں بھی ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م۔

(۲۹) کھیتوں اور فالیزوں (خربوزے اور پھلوں کے باغات وغیرہ) میں نظر بد سے حفاظت کی غرض سے جانوروں کی کھوپڑیاں رکھنے میں مضائقہ نہیں ہے، اور یہ بات آثار سے ثابت ہے، القاضی خان، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ بیان کرنے والے نے یہ نہیں بتایا ہے کہ وہ آثار کس نے کن لوگوں نے بیان کئے ہیں، اور بظاہر کسی روایت میں ہمیں معلوم نہیں ہوئے، واللہ تعالیٰ اعلم، پھر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس طرح سے کھوپڑیوں کو لٹکانا عوام میں اس غرض سے شروع ہوا تھا کہ جنگلی جانور جو کھیتوں کو نقصان پہنچانے آتے ہیں مثلاً جنگلی سور یا سیار وغیرہ تو وہ ان کو آدمی کی موجودگی سمجھ کر دور سے ہی بھاگ جائینگے اور بد نظری سے بچنا ان کا مقصد نہیں تھا، جیسا کہ بیر امرود وغیرہ جیسے درختوں پر سیاہ ہانڈیاں اور جگہ جگہ سے سفید چونا کا رنگ لگا کر کسی طرح لٹکا دیتے ہیں تاکہ چمگادڑ ان کو دیکھ کر دور سے ہی بھاگ جائیں، پس اس غرض سے کسی قسم کی چیز لٹکا دینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہوتا ہے، لیکن اس میں عقیدہ پیدا کرنا کہ اس سے بد نظری دور ہوتی ہے تو اس کے لئے یہ بات ضروری ہوگی کہ کسی حدیث سے اس کا ثبوت ہو کیونکہ اس میں قیاس اور رائے کو کوئی دخل نہیں ہے، البتہ اگر کسی کو اس کا تجربہ ہوا ہو تو دوسری بات ہے اور غالباً شیخ قاضی خانؒ کی مراد بھی آثار سے یہی تجربہ سے ثابت ہونا ہی ہو، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

(۳۰) نوروز (دہولی ودیوالی) میں رقعات تعویذ کے طور پر لکھ کر دروازوں پر لٹکانا بھوت پریت سے امن ہونے کی غرض سے مکروہ ہے، السراجیہ، کیونکہ اس میں اسماء باری تعالیٰ اور کلام مجید کی آیتوں کے ساتھ خلاف تعظیم یا توہین لازم آتی ہے، اور نجومیوں سے اس سے مشابہت بھی لازم آتی ہے، خزانۃ المفتین، (۳۱) اس زمانہ میں خوشبو جلانا جاہلوں کا فعل ہے، السراجیہ، (۳۲) اپنی بیوی سے اس کی اجازت کے بغیر عزل کرنا یعنی نکال کر باہر انزال کرنا اس خوف سے کہ اس زمانہ میں خراب اولاد پیدا ہوتی ہے، تو ظاہر الروایۃ کے مطابق جائز نہیں ہے، لیکن یہ بات بھی مذکور ہے کہ اس کو اس کی گنجائش ہے، الکبریٰ، (۳۳) موجودہ زمانہ میں علاج کے ذریعہ حمل کو گرادینا بہر حال جائز ہے، خواہ اس کے اعضاء مثلاً ناخن وغیرہ ظاہر ہوگئے ہوں یا نہ ہوئے ہوں، اسی پر فتویٰ ہی، جواہر الاخلاطی، میں مترجم کہتا ہوں کہ عزل کی حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ قیامت تک جن بچوں کو پیدا کرنے والے ہیں ان کو ضرور پیدا کرینگے، اس سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ اللہ تعالیٰ اپنی مخلوقات میں سے اچھوں اور ہر نیک وبد سب سے خود زیادہ جاننے والے ہیں، اور یہ بات بھی معلوم ہے کہ اگر اولاد میں سے کوئی فاسق وفاجر ہو تو علاج کر کے یا زہر دے کر اسے قتل کرنا جائز نہیں ہے، بس موجود مسئلہ میں جب بچہ کے اندر روح آگئی تو دواؤں سے اس کو قتل کرنے میں شامل ہے، البتہ روح آنے سے پہلے ایسا کرنے کی گنجائش ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

(۳۴) یتیمہ میں ہے کہ شیخ علی بن احمدؒ سے پوچھا گیا کہ رحم میں بچہ کی صورت بن جانے سے پہلے اسقاط کا کیا حکم ہے، تو فرمایا کہ آزاد عورت میں اسقاط جائز نہیں ہے، اور یہ قول متفق علیہ ہے، اور باندی میں اختلاف ہے، لیکن اس میں بھی قول صحیح یہی ہے کہ ممنوع ہے، التاتارخانیہ، (۳۵) دودھ پلانے والی (مرضعہ) کے لئے یہ جائز نہیں کہ دوا کے طور پر کسی کو اپنا دودھ دے اس صورت میں کہ بچہ کو نقصان ہو، القنیہ، (۳۶) مرضعہ (دودھ پلانے والی) کو اپنا حمل ظاہر ہوا اور اس کا دودھ خشک ہو گیا اور دودھ پینے والا بچہ کے ہلاک ہو جانے کا خطرہ ہو گیا، اور باپ میں اتنی مالی گنجائش نہیں ہے کہ وہ کسی دوسری دودھ پلانے والی کو اس کی جگہ رکھ لے تو جب تک کہ حمل کو (۱۲۰) دن نہیں گزر جائیں تب تک اس کے لئے یہ جائز ہے کہ اپنا حمل ضائع کرادے، القاضی خان و خزانۃ المفتین۔

فصل: ختنہ وخصی کرنا اور ناخن کترنا وغیرہ

مسائل: ختنہ کرنا سنت ہے یہی قول صحیح ہے، الغرائب، (۲) ختنہ کے لئے مستحب وقت سات برس سے بارہ برس کے درمیان ہے، یہی قول مختار ہے، السراجیہ، (۳) اگر کوئی قوم ختنہ کرانا چھوڑ دے اور اس پر اصرار کرے تو امام اس قوم سے قتال کر سکتا ہے، جیسا کہ امام محمدؒ سے مروی ہے، م، (۴) بعض ائمہ نے کہا ہے کہ ولادت سے ساتویں روز سے جواز شروع ہو جاتا ہے جواہر الفتاویٰ، (۵) عورتوں کا ختنہ باعث عزت ومکرمت ہے، المحیط، (۶) بچہ کا ختنہ اس صورت میں نہیں ہو سکتا ہے کہ اس کی کھال کھینچنے میں سختی اور مشقت ہو اور حشفہ (سپاری) کھلا ہوا ہو گویا ختنہ ہو گیا ہے، اور حجاموں نے کہہ دیا ہو کہ ختنہ ہونے میں سختی ہے، تو چھوڑ دینا چاہئے، الذخیرہ، (۷) اگر کسی بوڑھے کا ختنہ نہ ہوا ہو اور اسے ختنہ خود کرنے کی طاقت بھی نہ ہو تو اسے چھوڑ دیا جائے، الخلاصہ، (۸) اور اگر اسے خود ختنہ کرنے کی طاقت ہو تو وہ خود ہی ختنہ کرلے ورنہ اپنی منکوحہ بیوی سے یا مملوکہ باندی سے کرالے، اور اگر یہ کچھ ممکن نہ ہو تو چھوڑ دیا جائے، لیکن کرخیؒ نے ذکر کیا ہے کہ حمامی ختنہ کردے، العتابیہ، حمامی کے دیکھنے کی بظاہر ضرورت نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م، (۹) اگر ختنہ کے بعد پھر کھال بڑھ کر سپاری (حشفہ) کو چھپالے تو پھر وہ کاٹی جائے ورنہ نہیں المحیط۔

(۱۰) باپ اگر چاہے تو وہ خود اپنے بیٹے کا ختنہ اور حجامت یعنی پچھنا لگوانا اور دوسرا علاج بھی کر سکتا ہے، اسی طرح اس کا وصی بھی کر سکتا ہے، لیکن ماں یا ماموں اور چچا کے وصی کو یہ اختیار نہیں ہوگا، (۱۱) اگر ختنہ کرنے کی وجہ سے بچہ مر گیا تو اس ختنہ کرنے

والے پر استحساناً ضمان لازم نہیں آئے گا، (۱۲) اگر ماں نے اپنے لڑکے کا ختنہ کر دیا جس سے اس کا لڑکا مر گیا تو وہ بھی ضامنہ نہیں ہو گی، السراج والناطفی و قاضی خان، (۱۳) لڑکیوں اور عورتوں کے کان چھیدنے میں مضائقہ نہیں ہے، الظہیریہ، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں بلا روک ٹوک اور بلا انکار ایسا کیا جاتا تھا، الکبریٰ میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں اس کا ثبوت ملنا مشکل ہے اور روایت کے مطالبہ یعنی سند کی ضرورت ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م، (۱۴) کسی مرد (آدمی) کو خصی کرنا بالاجماع حرام ہے، (۱۵) گھوڑے کے بارے میں شمس الائمہ سرخسیؒ نے لکھا ہے کہ اس کے خصی کرنے میں مضائقہ نہیں ہے، اور شیخ الاسلامؒ نے لکھا ہے کہ حرام ہے، (۱۶) دوسرے جانوروں کے خصی کرنے میں اگر کوئی نفع کی بات ہو تو اس میں بھی حرج نہیں ہے، اور اگر اس سے نفع مقصود نہ ہو یا کسی نقصان کو دور کرنا بھی مقصود نہ ہو تو حرام ہے، الذخیرہ، (۱۷) یہی حکم بلی کے خصی کرنے میں بھی ہے، الکبریٰ، (۱۸) امام طحاویؒ نے لکھا ہے کہ ہمارے علماء ثلثہ کے نزدیک سر منڈانا سنت ہے، التاتارخانیہ، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ صحیح یہ ہے کہ سر پر بال رکھنا اور درمیان سے مانگ نکالنا سنت ہے، اور منڈانا بھی جائز ہے، چنانچہ حضرت علیؓ بھی منڈایا کرتے تھے، م۔

(۱۹) ہر جمعہ میں ایک بار منڈانا مستحب ہے، (۲۰) کچھ سر منڈانا اور باقی کو چھوڑ دینا جس کو قزع کہتے ہیں مکروہ ہے، الغرائب جیسے کہ ہندوؤں کے بچوں کی طرح جھنڈیا مکروہ ہے، (۲۱) اور درمیان سے سر منڈانا اور باقی کو چھوڑنا بھی بظاہر سنن ابی داؤد کی روایتوں کے مکروہ ہے، لیکن ذخیرہ میں لکھا ہے کہ اگر اطراف کے بال لٹکتے ہوئے چھوڑ دے تو مکروہ نہیں ہے، اور اگر ان کو بل دے تو مکروہ ہے، م، (۲۲) صرف گدی کے بال منڈانا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مکروہ ہے، لیکن پچھنے لگانے کے وقت مکروہ نہیں ہے، الینابیع، (۲۳) ناخن کترنا سنت ہے لیکن دار الحرب میں داخل ہونے کے بعد ان کو چھوڑے رکھنا ہی مستحب ہے، محیط السرخسی، (۲۴) افضل یہ ہے کہ ہفتہ میں ایک بار ناخن کتر لیا جائے، اور مونچھیں خوب تراش لی جائیں اور زیر ناف کے بال روندے جائیں اور غسل کر کے بدن صاف کر لئے جائیں، اس میں اوسط درجہ یہ ہے کہ ہر پندرہ دن میں یہ سب کام کر لئے جائیں، زیادہ سے زیادہ چالیس دن میں پھر اس کے بعد عذر مقبول نہیں ہے یعنی اس سے تاخیر نہیں ہونی چاہئے، القنیہ۔

(۲۵) بغل کے بالوں کو اکھاڑنا افضل اور روندنا جائز ہے، اور ناف کے نیچے کے بال نورہ (چونا) سے بھی صاف کرنا جائز ہے، الغرائب، (۲۶) اگر ناخن کاٹنے یا سر منڈانے کے لئے جمعہ کا دن کسی نے مقرر کر لیا، اور دوسرے دنوں میں بھی ان کاموں کو کرنا جائز سمجھتا ہو ایسی صورت میں اگر دوسرے جمعہ کے آنے کا انتظار کرنے سے ناخن بہت بڑھ جائیں تو وہ مکروہ ہو گا، اور اگر بہت زیادہ نہ بڑھے ہوں اور حصول برکت کے لئے دوسرے جمعہ کا انتظار کر لے تو مستحب ہو گا، القاضی خان، (۲۷) ناخن کترنے میں دائیں طرف سے ابتداء کرنا اور دائیں پر ہی ختم کرنا ادب ہے، الغرائب، (۲۸) کاٹے ہوئے ناخن اور بال کو کہیں دفن کر دیا جائے یا علیحدہ کسی کنارہ میں ڈال دیا جائے لیکن پائخانہ یا گھوڑے پر نہیں ڈالا جائے کہ اس سے بیماری پیدا ہوتی ہے، القاضی خان، (۲۹) ناخن و بال اور حیض کے کپڑوں کو سب کو دفن کرنا بہتر ہے، العتابیہ، (۳۰) مونچھیں اتنی کترنی چاہئے کہ بھول کے مثل ہو جائیں، الغیاثیہ، (۳۱) شرح الآثار میں ہے کہ مونچھوں کو جتنا ممکن ہو کترنا بہتر ہے یہاں تک کہ اوپر کے ہونٹھ کے اوپر کنارہ سے کم ہو جائیں، لیکن مونڈنا سنت اور بہتر ہے، امام ابو حنیفہؒ اور صاحبین رحمہم اللہ کا یہی قول ہے، بعض اسلاف اپنی مونچھوں کے دونوں طرف سبالہ چھوڑ دیتے تھے، الغرائب، (۳۲) ڈاڑھی میں سے ایک مشت سے جو بڑھی ہوئی ہو اسے کترنا سنت ہے، اور یہی قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے، اور ہمارا اس پر عمل ہے، کتاب الآثار محمدؒ محیط السرخسی، (۳۳) حلق کے بال منڈانا نہیں چاہئے، الینابیع، (۳۴) عنفقہ، (داڑھی بچہ) کے دونوں کناروں کو نوچنا بدعت ہے، الغرائب۔

(۳۵) ناک کے بال نوچنے سے بعد میں کیڑے پیدا ہوتے ہیں اس لئے منع ہے، (۳۶) سینہ اور پیٹھ کے بال منڈانا خلاف اولیٰ ہے، القنیہ، (۳۷) دانت سے ناخن کاٹنا مکروہ ہے، (۳۸) جنابت کی حالت میں بال منڈانا اور ناخن کترنا مکروہ ہے، الغرائب، (۳۹)

عورت اگر بیماری کی وجہ سے اپنے بال منڈوائے تو مجبوری ہے ورنہ مکروہ ہے، الکبری، (۴۰) آدمی کے بال سے بال جوڑنا مکروہ ہے خواہ اسی عورت کے بال ہوں یا دوسری کے ہوں، الاختیار، (۴۱) مرد کے حق میں سرخ خضاب سنت ہے، اور تمام مشائخ کے نزدیک جہاد کی حالت میں سیاہ خضاب پسندیدہ ہے تاکہ دشمن پر ہیبت طاری رہے، (۴۲) اور عورتوں کو زینت کے طور پر سرخ خضاب مکروہ ہے، اور بعضوں نے اسے بغیر کراہت کے بھی جائز کہا ہے، (۴۳) امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ جیسے ہم یہ پسند کرتے ہیں کہ ہماری بیوی زینت اور سنگار کے ساتھ رہے ایسے ہی اسے بھی یہ پسند ہوتا ہے کہ ہم بھی زینت کے ساتھ رہیں، الذخیرہ، بلکہ یہ قول تو حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے، جیسا کہ تفسیر میں ہے، م، (۴۴) زینت کی غرض سے سفید بالوں کو اکھاڑنا مکروہ ہے، لیکن ہیبت کفار کی غرض سے جائز ہے، جواہر الاخلاطی، (۴۵) لڑکوں کے ہاتھ پاؤں کو مہندی سے رنگنا نہیں چاہئے، البتہ ضرورۃ جائز ہے، اور لڑکیوں کے لئے ہر حال میں جائز ہے، الینابیع، (۴۶) مردوں کے لئے بالاتفاق اثمد کا سرمہ جائز ہے، اور زینت کے طور پر سیاہ سرمہ لگانا بالاتفاق مکروہ ہے، اور اگر زینت مقصود نہ ہو تو عامہ مشائخ کے نزدیک مکروہ نہیں ہے، جواہر الاخلاطی۔

فصل بسلسلہ تعمیر مکان

مسائل:۔ (۱) مقدار ضرورت عمارت تیار کرنا مکروہ نہیں ہے، ضرورت کے بغیر مکان بنانا مکروہ ہے، الوجیز للکردری، (۲) بڑی اور اونچی تعمیر پر فخر کرنا علامات قیامت میں سے ہے، (۳) اونچی اور لمبی چوڑی عمارتیں قول اصح کے مطابق مکروہ ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

انسانوں کے زخم اور حیوانوں کے قتل کے بارے میں

مسائل:۔

(۱) اگر حاملہ عورت جو قریب ولادت ہو مر جائے اور گمان غالب یہ ہو کہ اس کے پیٹ میں بچہ زندہ ہے تو اس کے پیٹ کو بائیں طرف سے کاٹ کر اسے نکال لینا چاہئے، المحیط، (۲) اگر حاملہ کے پیٹ میں بچہ ایسا ٹیڑھا ہو گیا ہو کہ لوگوں کی رائے میں اس بچہ کو ٹکڑا کئے بغیر کسی طرح نہیں نکل سکتا ہے ورنہ وہ ماں مر جائیگی، اب اگر وہ بچہ مر چکا ہو تو ٹکڑا کر دینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، ورنہ جواز کی کوئی صورت نہیں ہے، القاضی خان (۳) جس عضو میں اکلہ (وہ بیماری جو عضو کو سڑا دے، مصباح قاسمی) پڑ گیا ہو اس کو کاٹ ڈالنا جائز ہے، السراجیہ، الملتقط، (۴) پتھری کے مرض میں شانہ (مونڈھا) چاک کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، (۵) قاعدہ کلیہ:۔ جس علاج میں اکثر فائدہ ہو جاتا ہو یا کبھی اچھا ہو تا ہو اور کبھی مریض مر بھی جاتا ہو تو اس کا معالجہ جائز ہے، ورنہ نہیں، الظہیر یہ وغیرہ، (۶) اگر کسی آدمی کا کتا کٹکھنا ہو تو اس گلی یا محلہ گاؤں والوں کو اس کو مار ڈالنا جائز ہوگا، (۷) اگر ایسے کتے کے مالک کو تنبیہ کر دی گئی اس کے بعد بھی اس کتے نے کسی کو کاٹ لیا تو جس شخص کو اس کتے نے کاٹا ہے اس کا مالک اس کے علاج معالجہ کا ذمہ دار ہو گا ورنہ نہیں، الخلاصہ، (۸) کتا پالنا اگر کھیتی یا جانوروں کے گلے اور ریوڑ یا چوروں وغیرہ سے حفاظت کے واسطے ہو یا جن لوگوں کو جانوروں کے شکار کی ضرورت ہو اور سکھایا ہوا کتا اس کام کے لئے لایا ہو تو وہ جائز ہو گا، اور اگر کسی ضرورت کے بغیر صرف شوقیہ پالا گیا ہو تو حدیث کے مطابق ہر روز اس کی پانچ نیکیاں کم ہو جاتی ہیں، م؛ خلاصہ ذخیرہ، (۹) بلی کو مرا ہوا جانور یا سور نہیں کھلایا جائے، اور اگر کتا یا گدھا ذبح کیا گیا ہو تو کھلایا جا سکتا ہے، السراجیہ، (۱۰) اگر کسی جانور سے کسی انسان (مرد) نے وطی کر لی اگر وہ جانور کھایا جاتا ہو (ماکول اللحم) ہو اور وہ اسی کی ملکیت ہو یا مالک قیمت لے کر اسے دیدے تو اسے ذبح کر دیا جائے اور اگر وہ جانور کھایا نہ جاتا ہو تو ذبح کے باوجود اسے جلا دیا جائے، لیکن اس حرکت سے وہ حیوان نہیں ہوتا ہے، خزانۃ الفتاویٰ (۱۱) چیونٹی کے مار ڈالنے کے بارے میں اختلاف ہے، اور قول اصح یہ ہے کہ اگر اس نے کاٹنے میں پہل کی ہو تو اس کو مار ڈالنا جائز ہے، اور اگر اس نے

پھل نہ کی ہو تو اس کو مار ڈالنا مکروہ ہے، اور اسے پانی میں ڈال دینا بالاتفاق مکروہ ہے، (۱۲) جوں و چلھڑ (کپڑے اور سر کی جوں) ہر حال میں مار ڈالنا جائز ہے، الخلاصہ، (۱۳) جوں اور چلھڑ اور بچھو کو آگ میں جلانا مکروہ ہے، اسی طرح زندہ پھینک دنیا بھی مکروہ ہے، یعنی ادب کے خلاف ہے، الظہیریہ۔

(۱۴) اگر کھٹمل چارپائی میں پیدا ہو گئے تو ان کو مار ڈالنا جائز ہے، پھر اگر چارپائی کو تالاب یا دریا میں ڈالنے میں دقت ہو تو پھٹکری بانی کا پانی مار ڈالنا چاہئے، اور اگر گرم پانی کے بغیر وہ نہیں مرتے ہوں تو مجبوراً امید ہے کہ جائز ہو، واللہ تعالیٰ اعلم، م، (۱۵) پیلہ یعنی جن کیڑوں سے ریشم پیدا ہوتا ہے اس کو آفتاب میں اس لئے ڈالنا تاکہ اس میں سے وہ کیڑے مر جائیں، اور پیدا ہونے کے بعد ریشم کے اس لچھے کو دھوپ میں ڈالنا تاکہ کیڑے مر جائیں، بلا انکار اس پر لوگوں کا عمل جاری ہے، اور مضائقہ نہیں ہے، جیسا کہ ہم سب یہ دیکھتے ہیں کہ مچھلی بھی ڈال دی جاتی ہے تاکہ وہ مر جائے اور مکروہ بھی نہیں ہے، خزانۃ المفتیین، (۱۶) جس شخص نے خود کو قتل کیا وہ اس شخص کی بہ نسبت زیادہ گنہگار ہے جس نے دوسرے کو قتل کیا ہو، السراجیہ، (۱۷) زندہ جانور سے باز و شکرہ کو سکھلانا مکروہ تحریمی ہے، محیط السرخسی، (۱۸) بٹیر پالنا جیسے کہ لہو ولعب کے موقع پر لڑانے کے لئے لوگ پالتے ہیں، اور بھاگ بٹیر سے چھتا بنانا اور بازی لگانا اس پر مزید تحریم قطعی ہے، (۱۹) مرغ لڑوانا مکروہ قطعی ہے، (۲۰) کبوتر اڑانا مکروہ تحریمی ہے، حدیث میں ہے کہ شیطان ہے وہ جو شیطانہ کے پیچھے بھاگتا ہے، یہ جملہ ایک کبوتر والے کے حق میں فرمایا گیا ہے جو کبوتر کے پیچھے تھا، ابو داؤد، (۲۱) پرندوں کے بچے نکالنے کے زمانہ میں مینا و طوطا اور پپا وغیرہ کے چھوٹے بچے نکال لانا مکروہ ہے، (۲۲) بے رحمی کے ساتھ مرغوں اور بطوں وغیرہ کی ٹانگوں اور گردنوں کو باندھ کر لٹکانا بے وجہ سخت تکلیف دینی ہوتی ہے اس لئے مکروہ کام ہے، (۲۳) جانوروں کے ساتھ بھی مہربانی کا برتاؤ کرنا مستحب اور کار ثواب ہے کیونکہ حدیث میں صحابہ کرامؓ کو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ ان جانوروں کے جگر بھی تر ہوتے ہیں اس لئے ان کے ساتھ نرمی باعث ثواب ہے، م۔

فصل اولاد کا نام رکھنا اور عقیقہ کرنا

مسائل:۔ اللہ تعالیٰ کے نزدیک تمام ناموں میں محبوب ترین نام عبداللہ اور عبدالرحمٰن ہیں، (۲) اس زمانہ میں ان ناموں کے سوا دوسرے نام رکھنا ہی بہتر ہے کیونکہ شاید عوام ان ناموں کو اکثر عوام ناموں کو مصغر کر کے پکارتے ہیں، (۳) اللہ پاک کے جو نام قرآن مجید میں فعیل کے وزن پر ہیں مثلاً و بدیع و کبیر و علی کے پائے جاتے ہیں ان سے نام رکھنا جائز ہے کیونکہ یہ نام مشترک اسماء الٰہی میں سے ہیں، اللہ تعالیٰ کے حق میں ان ناموں سے جو مراد ہے وہ بندوں کے حق مین مراد نہیں ہوتی ہے، السراجیہ، (۴) جو نام قرآن مجید میں نہیں ہے، اور نہ رسول اللہ ﷺ نے ذکر کیا ہے اور نہ مسلمانوں میں مستعمل ہوا ان سے نام نہ رکھنا ہی بہتر ہے، الحیط، (۵) جو بچہ مردہ پیدا ہوا ہو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کا نام نہیں رکھا جائے گا، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک رکھا جائے، (۶) جس شخص کا نام محمد ہو اس کی کنیت ابوالقاسم رکھنے میں مضائقہ نہیں ہے، کیونکہ اس کے رکھنے کی ممانعت صرف اس وقت تک تھی کہ جب تک رسول اللہ ﷺ دنیا میں تشریف فرما تھے، چنانچہ حضرت علیؓ نے اپنے صاحبزادہ محمد بن الحنفیہ کی کنیت ابوالقاسم رکھی تھی، السراجیہ، (۷) اگر چھوٹے بچہ کی کنیت ابو بکر وغیرہ رکھی گئی تو اس میں مضائقہ نہیں ہے، یہی صحیح ہے، الخزانہ، چنانچہ ترمذی کی حدیث کے حوالہ سے یا ابا عمیر ما فعل النغیر میں کنیت گذر گئی ہے، م۔

(۸) لڑکے کا اپنے باپ کا نام لے کر یا بیوی کا اپنے شوہر کا نام لے کر پکارنا مکروہ ہے، السراجیہ، (۹) عقیقہ بچہ کی پیدائش کے ساتویں دن کرنی چاہئے، اس میں لوگوں کی ضیافت اور بچہ کے سر کے بال منڈا دینے چاہئے، مگر ابو حنیفہؒ سے مکروہ ہونے کی روایت ہے، اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جس کا جی چاہے کرے اور جس کا جی نہ چاہے نہ کرے، اس طرح اس کی اباحت ثابت ہوتی ہے، البدائع، یہ نہ سنت ہے اور نہ واجب ہے، الوجیز، قول صحیح یہ ہے کہ لفظ عقیقہ میں عقوق (نافرمانی) کے معنی پائے جاتے ہیں

استعمال نہیں کرنا چاہئے، اور غالباً امام اعظمؒ کا مقصود بھی یہی ہے، کیونکہ حضرت حسنؓ و حسینؓ کا بھی تو عقیقہ ثابت ہے، جیسا کہ الشیخ نے شرح السفر میں بیان کیا ہے، م۔

فصل غیبت وحسد وغیرہ کا بیان

مسائل:۔ (۱) افسوس کے طور پر کسی آدمی کی برائیاں بیان کرنا جائز ہے، (۲) اگر بدگوئی و نقص کا ارادہ ہو تو مکروہ ہے، (۳) اگر کسی نے ایک شہر یا پرگنہ یا گاؤں والوں کی غیبت کی تو یہ غیبت نہیں ہے یہاں تک کہ وہ کسی مخصوص قوم کی برائی کرے، السراجیہ، (۴) اگر ایک شخص نماز و روزہ کرتا ہو مگر لوگوں کو اپنے ہاتھ و زبان سے نقصان پہنچاتا ہو تو اس کی عیب کو بیان کرنا عیب نہیں ہے، (۵) اگر ایسے شخص کے عیوب کو بادشاہ کے سامنے بیان کردے اور وہ اس شخص کو اس کی بدکاری کی بناء پر جھڑک دے تو بتانے والے پر کوئی گناہ نہ ہوگا، القاضی خان، (۶) اگر ایک شخص نے دوسرے کو چند دنوں کے استعمال کے لئے کپڑے دیئے یا چند دنوں کے لئے کچھ رقم دی، لیکن وقت گزر جانے کے باوجود اس نے ادا نہیں کی اور ٹالتا رہا، اس لئے دینے والے نے اس شخص کو خائن اور وعدہ خلاف کہہ دیا تو وہ معذور ہوگا، القنیہ۔

(۷) حدیث میں ہے کہ حسد صرف دو چیزوں میں ہے ایک یہ کہ اللہ تعالیٰ نے کسی کو مال دیا اور وہ اللہ تعالیٰ کی عبادت میں خرچ کرتا ہے، اور دوم کہ اللہ تعالیٰ نے کسی کو علم دیا اور وہ لوگوں کو تعلیم دیتا ہو الخ، بعضوں نے کہا ہے کہ حسد تو نعمت پر ہوتا ہے، اور مال دولت اور دنیاوی مال نعمت میں شمار نہیں ہے، مگر ایسے شخص کا یہ مال نعمت ہے، اس لئے اگر حسد جائز ہوتا تو ان دونوں چیزوں میں ہوتا، حالانکہ حسد تو مطلقاً حرام ہے، مگر اس حدیث کے صحیح معنی یہ ہیں کہ ان میں درحقیقت حسد نہیں ہوتا ہے بلکہ غبطہ ہے، کیونکہ حسد کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ دوسرے شخص کے پاس کوئی مال دیکھ کر دوسرا شخص یہ چاہے کہ اس شخص کا مال ختم ہو کر میرے پاس آجائے، جبکہ موجودہ صورت میں مال کو چھین جانا نہیں چاہتا ہے، بلکہ وہ صرف یہ چاہتا ہے کہ میرے پاس بھی ایسا ہی مال ہو جائے، کیونکہ علم اور خیرات ایسی چیز نہیں ہے کہ وہ ایک سے چھین کر دوسرے کو دی جاسکے، اور یہی قول اظہر ہے، اسی سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ اگر کسی نے دوسرے کے پاس واقعۃً کوئی نعمت دیکھی پھر یہ چاہے کہ میرے پاس بھی ایسا ہی ہو جائے تو یہ غبطہ ہے، جیسا کہ محیط میں ہے۔

(۷) مدح:۔ کسی کے منہ پر تعریف کرنے کی ممانعت آئی ہے، حدیث میں ہے کہ ہمیں یہ حکم دیا گیا ہے کہ ہم مدح کرنے والوں کے منہ میں دھول جھونک دیں، (۸) کسی کے پیٹھ پیچھے تعریف کرنا حالانکہ تعریف کرنے والے کو یہ یقین ہو کہ ہماری اس تعریف کی خبر اس شخص کو ضرور پہنچ جائیگی، یہ بھی ممنوع ہے، (۹) اور اگر تعریف کرنے والے کو اس بات کی پرواہ نہ ہو کہ اس کی خبر اسے پہنچے یا نہ پہنچے، اور تعریف بھی اتنی ہی کی ہو جو واقعۃً اس شخص کے اندر ہو یا تعریف کرنے والے کو اس کی اطلاع ملی ہو تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، الغرائب۔

فصل حمام وغیرہ

مسائل:۔ (۱) ازار کے بغیر بالکل ننگے ہونے کی حالت میں حمام میں جانا حرام ہے السراجیہ، (۲) حمام میں بالکل ننگے ہو کر جانے والے کی عدالت ختم ہو جائیگی، (یعنی آئندہ اسے عادل نہیں کہا جاسکے گا، یہاں تک کہ وہ توبہ کرے، الغرائب، (۳) تنہائی میں بھی ننگے ہو کر نہانا مکروہ ہے، القنیہ، (۴) اور ابو نصر الدبوسیؒ نے فرمایا ہے کہ مکروہ نہیں ہے، الغرائب، (۵) حمام میں بلا ضرورت ہاتھ پاؤں دبوانا مکروہ ہے، (۶) مجموع النوازل میں ہے کہ گھٹنے سے نیچے اور ناف سے اوپر دبانے مضائقہ نہیں ہے۔

فصل فی البیع قال ولا باس ببیع السرقین ویکرہ بیع العذرة وقال الشافعیؒ لا یجوز بیع السرقین ایضاً لانہ نجس العین فشابہ العذرة وجلد المیتة قبل الدباغ ولنا انہ منتفع بہ لانہ یلقی فی الاراضی لا ستکثار الریع فکان

مالا والمال محل للبیع بخلاف العذرة لانه ینتفع بها مخلوطا ویجوز بیع المخلوط هو المروی عن محمد وهو الصحیح وکذا الانتفاع بالمخلوط لابغیر المخلوط فی الصحیح والمخلوط بمنزلة زیت خالطة النجاسة۔

ترجمہ:۔امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ گوبر اور لید کے فروخت کرنے میں مضائقہ نہیں ہے، اور آدمی کے پاخانہ کی بیع مکروہ ہے، (ف: یہ فرق اس کے کھاد ہو جانے سے پہلے تک ہے، کیونکہ کھاد ہو جانے کے بعد دونوں چیزوں کی ماہیت بدل جاتی ہے، جیسے کہ گوبر اور راکھ میں بدل جاتی ہے۔

وقال الشافعیؒ الخ: اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ لید گوبر کی بیع بھی جائز نہیں ہے، کیونکہ گوبر بھی نجس العین ہے اس لئے یہ بھی پاخانہ کے مشابہ ہو گیا۔**وجلد المیتة الخ**: اور جیسے کہ مردار کی کھال دباغت دینے سے پہلے۔(ف: کہ نجاست کی وجہ سے اس کی بیع بھی جائز نہیں ہے۔**ولنا انه الخ**: اور ہم احناف کی دلیل یہ ہے کہ گوبر اور لید سے نفع حاصل کیا جاتا ہے اس طرح سے کہ لید اور گوبر کو زمین میں ڈال کر پیداوار کی زیادتی حاصل کی جاتی ہے، لہٰذا یہ دونوں چیزیں بھی دوسرے اموال کی طرح مال ہو گئیں، اور مال ایسی چیز ہے جو بیع کا محل ہے یعنی قابل فروخت ہے۔

بخلاف العذرة الخ: بخلاف انسانی پاخانہ کے کہ اس میں دوسری چیز ملا کر اس سے نفع حاصل کیا جاتا ہے (ف: یعنی خالص پاخانہ سے فائدہ نہیں حاصل کیا جاتا ہے بلکہ اس میں مٹی ملا کر ایک حصہ کے طور پر اس سے فائدہ حاصل کیا جاتا ہے، اس لئے یہ خالص رہتے ہوئے قابل انتفاع نہیں ہوا)۔**ویجوز بیع المخلوط الخ**: اور دوسری چیز سے ملے ہوئے پاخانہ کی بیع جائز ہوتی ہے امام محمدؒ سے یہی قول مروی بھی ہے اور یہی صحیح قول ہے، (ف: پھر جب یہ سوال ہوا کہ کیا پاخانہ سے نفع حاصل کرنا جائز بھی ہے تو فرمایا کہ اس تفصیل کے ساتھ جائز ہے۔**وکذا یجوز الخ**: اسی طرح اگر پاخانہ جب دوسری چیز سے ملا ہوا ہو تو اس کی بیع جائز ہو گی، اور خالص یعنی بغیر ملائے ہوئے کہ بیع جائز نہیں ہے، یہی قول صحیح ہے۔**والمخلوط بمنزلة الخ**: اور اس مخلوط کا حکم زیتون کے ایسے تیل کا ہے جس میں نجاست مل گئی ہو، (ف: کہ ایسے تیل کو کھانے اور بدن میں لگانے کے علاوہ دوسرے کام مثلاً جلانا اور اسے فروخت کرنا جائز ہوتا ہے، یہی حکم ایسے ملے ہوئے پاخانہ کا بھی ہے، یہ حکم اس بات کی دلیل ہے کہ کھاد ہو جانے کے بعد پاخانہ اور گوبر دونوں کا ایک ہی حکم ہو جاتا ہے، یہاں تک کہ ان کو بیچنا اور ان سے نفع حاصل کرنا بھی جائز ہوتا ہے،م۔

توضیح: جانوروں کی لید اور گوبر اور انسانوں کے پاخانوں کے خرید اور فروخت کا کیا حکم ہے اور ان سے کسی طرح کا دوسرا نفع حاصل کرنا کیسا ہے، اقوال علماء، دلائل

قال ومن علم بجارية انها لرجل فرای اخريبيعهاوقال وكلنی صاحبها ببیعها فانه یسعه انیبتاعها ویطأها لانه اخبر بخبر صحیح لا منازع له وقول الواحد فی المعاملات مقبول علی ای وصف کان لما مر من قبل وکذا اذا قال اشتریتها منه اووهبها لی اوتصدق بها علی لماقلنا وهذا اذاکان ثقة وکذا اذاکان غیر ثقة واکبر رأئه انه صادق لان عدالة المخبر فی المعاملات غیر لازمة للحاجة علی مامر وان کان اکبر رأئه انه کاذب لم یسع له ان یتعرض بشئی من ذلك لان اکبر الرای یقام مقام الیقین وکذا اذالم یعلم انها لفلان ولکن اخبره صاحب الیدانها لفلان وانه وکله ببیعها اواشتراها منه والمخبر ثقة قبل قوله وان لم یکن ثقة یعتبر اکبر الرای لان اخباره حجة فی حقه وان لم یخبره صاحب الید بشئی فان کان عرفها للاول لم یشترها حتی یعلم انتقالهاالی ملك الثانی لان ید الاول دلیل ملکه وان کان لایعرف ذلك له ان یشتریها وان کان ذوا الید فاسقا لان ید الفاسق دلیل الملك فی حق الفاسق والعدل ولم یعارضه معارض ولا معتبر باکبر الرای عند وجود الدلیل الظاهر الا ان یکون مثله

لایملك مثل ذلك فحینئذ یستحب له ان یتنزہ ومع ذلك لو اشتراھا یرجی ان یکون فی سعة من ذلك لاعتمادہ الدلیل الشرعی وان کان الذی اتاہ بھاعبدا وامة لم یقبلھا ولم یشترھا حتی یسأل لان المملوك لا ملك له فیعلم ان الملك فیھا لغیرہ فان اخبرہ ان مولاہ اذن له وھو ثقة قبل وان لم یکن ثقة یعتبر اکبر الرای وان لم یکن له رای لم یشترھا لقیام الحاجز فلا بد من دلیل.

ترجمہ:۔امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ ایک شخص مثلاً زید نے ایک باندی کے بارے میں یہ جان رکھا تھا کہ یہ باندی فلاں مثلاً بکر کی ہے، پھر اس نے دوسرے شخص کو دیکھا کہ وہ اسی باندی کو فروخت کر رہا ہے، (ف: مثلاً خالد کو دیکھا کہ وہ اسی باندی کو فروخت کر رہا ہے) پھر پوچھنے پر اس خالد نے کہا کہ مجھے اس کے مالک بکر نے اس کے فروخت کرنے کے لئے وکیل بنایا ہے، تو زید کے لئے یہ جائز ہوگا کہ اس وکیل سے اس باندی کو خرید کر اس کے ساتھ وطی کرلے۔لانه اخبر بخبر الخ: کیونکہ اس وکیل نے ایک صحیح خبر دی ہے جس کے بارے میں دوسرا کوئی شخص بھی اس کی مخالفت کرنے والا نہیں ہے۔وقول الواحد الخ: جبکہ معاملات میں ایک شخص کا قول بھی مقبول ہوتا ہے خواہ وہ کسی بھی صفت کا ہو، یعنی وہ مرد ہو یا عورت اور وہ آزاد ہو یا غلام، جیسا کہ پہلے بتایا جاچکا ہے۔وکذا اذا قال الخ: اسی طرح اگر خالد نے یہ کہا کہ میں نے یہ باندی اس کے مالک بکر سے خریدی ہے، یا یہ کہا کہ مجھے اس کے مالک نے یہ باندی ہبہ کی ہے، یا یہ کہا کہ اس نے مجھے یہ باندی صدقہ میں دی ہے تب بھی اس سے خرید کر وطی کرنا جائز ہے۔

لماقلنا الخ: اسی پہلے بیان کی ہوئی دلیل کی وجہ سے یعنی معاملات میں ایک شخص کا قول بھی قبول ہوتا ہے، خواہ وہ شخص مرد ہو یا عورت اور آزاد ہو یا غلام یہاںتک کہ وہ سمجھ دار بچہ ہی ہو، البتہ وہ خبر دینے والا ثقہ ہو، اسی طرح اگر وہ خبر دینے والا ثقہ نہ ہو مگر اس کے غالب گمان میں یہ آیا ہو کہ اس کی خبر سچی ہو، (ف: تو بھی اس شخص کے لئے یہ بات جائز ہوگی کہ اس باندی کو خرید کر کے اس سے وطی کرلے۔لان عدالة المخبر الخ: کیونکہ ضرورت کی وجہ سے معاملات میں خبر دینے والے کا عادل ہونا لازم نہیں ہے، جیسا کہ پہلے گزر گیا ہے، (ف: یعنی کتاب کے شروع میں بیان کیا جاچکا ہے، اور صرف دیانت کی وجہ سے ہی غالب گمان ہونے کی شرط رکھی گئی ہے)۔وان کان اکبر الخ: اور اگر خریدار یعنی زید کا غالب گمان یہ ہو کہ یہ خبر دینے والا اپنی خبر دینے میں جھوٹا ہے تب اس زید کو اس بات کی اجازت نہ ہوگی کہ پھر اس شخص سے اس معاملہ میں کچھ بھی معاملہ کرلے، (ف: یعنی وہ زید اس باندی کو نہ خرید سکتا ہے اور نہ ہی اس سے وطی کر سکتا ہے)۔لان اکبر الرائی الخ: کیونکہ اکثر معاملات میں غالب گمان ہونے کو یقین کے قائم مقام مانا جاتا ہے، (ف: گویا اس شخص کو یہ یقین ہے کہ خبر دینے والا یہ شخص جھوٹا ہے، اور ایسی صورت میں اسے خرید کر اس سے ہمبستری نہیں کی جاسکتی ہے، اس لئے غالب گمان کی صورت میں بھی جائز نہیں ہے)۔

وکذا اذا لم یعلم الخ: اسی طرح اگر زید کو یہ معلوم نہ ہو کہ یہ باندی فلاں شخص کی ہے لیکن جس کے پاس وہ باندی ہے اس نے اسے بتایا کہ یہ باندی فلاں کی مملوکہ ہے مگر اس نے مجھے اس کو فروخت کر دینے کے لئے وکیل بنایا ہے۔اواشتراھامنه الخ: یا یہ کہا کہ میں نے یہ باندی اس سے خرید لی ہے، اور خبر دینے والا وہ آدمی ثقہ بھی ہے تو یہ زید مخبر کی بات پر یقین کر کے اسے قبول کرلے۔وان لم یکن الخ: اور اگر وہ مخبر ثقہ نہ ہو تو اس صورت میں خود اس خریدار کا جو غالب گمان ہوگا اسی کا اعتبار ہوگا، کیونکہ خبر دینے والے نے جو خبر دی ہے وہ خود مخبر کے حق میں حجت ہے، (ف: یہاںتک کہ یہ باندی اس کے قول سے اس کی ملک نہ ہوگی یا اس نے خریدی اور یہ زید کے حق میں حجت نہیں ہے)۔

وان لم یخبرہ الخ: اور اگر قابض آدمی نے زید سے اس کے بارے میں کوئی بات نہیں کہی، (ف: اس طرح کی کہ مثلاً یہ باندی فلاں شخص کی ہے اور میں اس کی طرف سے وکیل ہوں، یا میں نے خریدی یا ہبہ یا صدقہ میں پائی ہے، بلکہ وہ اسے فروخت کرتا ہے)۔فان کان عرفھا الخ: پھر اگر زید نے خود ہی اسے اس طرح پہچان لیا کہ یہ باندی فلاں شخص کی ہے، (ف: مگر اسے یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ یہ باندی اس کے پاس کس طرح پہنچی ہے)۔لم یشترھا الخ: تو وہ زید اس باندی کو اس وقت تک نہ

خریدے یہانتک کہ اسے یہ معلوم ہو جائے کہ وہ دوسرے کی ملکیت میں جاچکی ہے، کیونکہ پہلے شخص کا قبضہ اس کی ملکیت کی دلیل تھا۔ وان کان لا یعرف الخ: اور اگر زید کو یہ بات معلوم نہیں ہو سکی تو اس کو اختیار ہے کہ اس باندی کو خرید لے۔

وان کان ذو الید الخ: اگر چہ وہ شخص جس کے قبضہ میں وہ موجود ہے وہ فاسق ہی ہو، (ف: یعنی ثقہ نہ ہو، کیونکہ غیر معاوضہ والے معاملات میں ایک ہی شخص کا قول قبول ہوتا ہے اگر چہ وہ شخص فاسق ہی ہو، کیونکہ فاسق اور ثقہ سب ہی یہ مانتے ہیں کہ فاسق کے قبضہ میں کسی چیز کا ہونا بظاہر اس کی مملوکہ ہی ہوتی ہے، جبکہ اس خبر کے مخالف دوسرا کوئی مدعی نہیں ہے، (ف: اس وقت اگر کسی کے دل میں یہ احتمال پیدا ہو جائے کہ شاید اس شخص کے گمان غالب میں یہ بات ہو کہ چیز اس کی ملکیت نہیں ہے بلکہ کسی اور طریقہ سے اس کے قبضہ میں ہے اس لئے یہ فرمایا) کہ۔ الا ان یکون الخ: البتہ اس صورت میں وہ شبہہ درست ہو سکتا ہے جبکہ ایسا معمولی شخص ایسی قیمتی باندی کا مالک نہیں ہو سکتا ہے، (ف: اس لئے بظاہر یہ باندی اس کی مملوکہ نہیں ہے، لہٰذا اس کے گمان کے ساتھ یہ گمان مل کر ایک قوی دلیل ہو گئی)۔

فیستحب له الخ۔ اس صورت میں خریدار کے لئے مستحب ہے کہ وہ اس سے کنارہ رہے، (ف: لیکن رکا رہنا واجب نہیں ہے)۔ ومع ذلك الخ: اس حکم کے ہونے کے باوجود اگر زید اس باندی کو خرید لے تو امید ہے کہ اس کی خریداری صحیح ہو جائے، کیونکہ اس نے ایک شرعی دلیل پر اعتماد اور یقین کرتے ہوئے خریدا ہے، یعنی اس کے قبضہ میں باندی ہونے کی وجہ سے اس کا مالک ہونا ہی اس کی ظاہر دلیل ہے)۔ وان کان الذی الخ: اگر وہ شخص جس کے قبضہ میں وہ باندی ہے اور اپنے ساتھ اس باندی کو لے کر آتا ہے وہ خود ہی کوئی غلام یا باندی ہو تو اس سے اس باندی کو نہ مفت میں لے اور نہ ہی دام دے کر لے، یہانتک کہ اس باندی کی ملکیت کے بارے میں دریافت کرلے، اور اس وقت اس کا باندی پر ظاہری قبضہ ہونا اس کی ملکیت کی دلیل نہ ہو گی)۔ لان المملوك الخ: کیونکہ جو خود مملوک ہوتا ہے اس کی کوئی چیز بھی اس کی اپنی ملکیت نہیں ہوتی ہے۔ فیعلم ان الملك الخ: اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ یہ باندی اس کی اپنی مملوکہ نہیں ہے لہٰذا کوئی دوسرا شخص اس کا مالک ہے۔ فان اخبرہ الخ: اب اگر وہ قابض غلام یہ کہدے کہ میرے مولیٰ نے مجھے اس کی اجازت دی ہے اور کہنے والا ثقہ بھی ہو تو اس کی بات مان لے۔ وان لم یکن ثقه الخ: اور وہ اگر ثقہ نہ ہو تو غالب گمان پر اعتماد کرتے ہوئے عمل کرے۔ وان لم یکن له رای الخ: اور اگر اس کی کوئی رائے قائم نہ ہو سکے یعنی کسی گمان کی طرف اس کا رجحان نہ ہو تو رکاوٹ موجود ہونے کی وجہ سے اسے نہ خرید لے، لہٰذا کسی دلیل کا ہونا ضروری ہوا۔

توضیح: اگر زید نے ایک باندی کے متعلق یہ گمان کر رکھا تھا کہ یہ تو بکر کی باندی ہے، مگر ایک دن خالد کو دیکھا کہ وہ اسے فروخت کر رہا ہے، تو کیا زید اس باندی کو بلا کسی تفتیش کے اس باندی کو اس سے خرید کر ہمبستری کر سکتا ہے یا تفتیش کرنی ہو گی پھر اس کا طریقہ کیا ہو گا، اور اگر زید کو اس باندی کے مالک کے متعلق کچھ علم پہلے سے نہ ہو تب کسی تفتیش کے بغیر اسے خرید سکتا ہے خواہ بیچنے والا جیسا شخص بھی ہو، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، حکم، دلائل مفصلہ

قال ولو ان امرأة اخبر ها ثقة ان زوجها الغائب مات عنها اوطلقها ثلثااو كان غير ثقة واتا ها بكتاب من زوجها با لطلاق ولا تدرى انه كتابه ام لا الاان اكبررايها انه حق يعنى بعد التحرى فلا بأس بان تعتدثم تتزوج لان القاطع طارولا منازع وكذا لو قالت لرجل طلقني زوجي وانقضت عدتي فلا بأس ان يتزوجها وكذا اذا

قالت المطلقة الثلث انقضت عدتي وتزوجت بزوج اخر ودخل بي ثم طلقني وانقضت عدتي فلا باس بان يتزوجها الزوج الاول وكذا لو قالت جارية كنت امة لفلان فاعتقني لان القاطع طارولو اخبرها مخبر ان اصل النكاح كان فاسدا اوكان الزوج حين تزوجها مرتداً اوا خاها من الرضاعة لم يقبل قوله حتى يشهد بذلك رجلان اورجل وامرأ تان فكذا اذا اخبره مخبرانك تزوجتها وهي مرتدة اواختك من الرضاعة لم يتزوج باختها واربع سواها حتى يشهد بذلك عدلان لانه اخبر بفساد مقارن والا قدام على العقد يدل على صحته وانكار فساده فيثبت المنازع بالظاهر بخلاف مااذا كانت المنكوحة صغيرة فاخبر الزوج انها ارتضعت من امه اواخته حيث يقبل قول الواحد فيه لان القاطع طارو الاقدام الاول لا يدل على انعدامه فلم يثبت المنازع فافترقاو على هذا الحرف يدور الفرق ولو كانت جارية صغيرة لاتعبر عن نفسها في يدرجل يدعي انها له فلماكبرت لقيها رجل في بلد اخر فقالت انا حرة الاصل لم يسعه ان يتزوجها لتحقق المنازع وهو ذو اليد بخلاف ما تقدم۔

ترجمہ:۔ فرمایا ہے کہ اگر کسی عورت کو ایک ثقہ مرد نے یہ خبر دی کہ تمہارا شوہر جو سفر میں تھا وہیں مر گیا ہے، یا اس نے تم کو تین طلاقیں دے دی ہیں۔او کان غیر ثقة الخ: یا ایک غیر ثقہ شخص اس عورت کے پاس ایک خط لایا کہ یہ تمہارے شوہر کا ہے اور اس میں تم کو تین طلاقیں دی ہیں مگر وہ عورت اس خط کے بارے میں یہ نہیں جانتی ہے کہ یہ خط اس کے شوہر کا ہے یا نہیں البتہ اس عورت کا غالب گمان یہ ہے کہ یہ سچ کہتا ہے، یعنی دل سے توبہ کرنے پر اس کے دل میں ہی بات جمی کہ یہ صحیح اور سچ ہے تو مذکورہ ان دونوں صورتوں کا حکم یہ ہے کہ اس عورت کو اس بارے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے کہ وہ اپنی عدت (طلاق) گذار لینے کے بعد اگر وہ چاہے تو دوسرے کسی سے نکاح کر لے۔

لان القاطع طار الخ: اس لئے کہ پہلے نکاح کے تعلق کو شوہر کی موت یا طلاق کی خبر ختم کر دینے والی پائی جا رہی ہے، اور اس کے مخالف یعنی تعلق کو باقی رکھنے والی کوئی بات باقی نہیں رہی، (ف: یعنی پہلے نکاح کو ختم کر دینے والی بات اب پائی گئی یعنی شوہر کی موت کی خبر یا اس کی طرف سے طلاق دینے کی خبر اب پائی گئی اور اس خبر کو جھٹلانے والی یا معارض کوئی بات موجود نہیں ہے، اس لئے اس خبر کے مطابق عمل کرنا لازم ہوگا)۔ وکذا لوقالت الخ: اسی طرح اگر کسی عورت نے کسی مرد سے کہا کہ میرے شوہر نے مجھے طلاق دیدی اور اس کی عدت بھی گذر گئی ہے، تو اس مرد کے لئے اس عورت سے نکاح کر لینے میں کوئی حرج نہیں ہے، (ف: البتہ اگر اس مرد کا غالب گمان یہ ہو جائے کہ یہ عورت اپنے کہنے میں سچی ہے، تب نکاح کر سکتا ہے)۔

وکذا اذا قالت المطلقة الخ: اور اسی طرح اگر تین طلاقیں پائی ہوئی عورت نے اپنے اس پرانے شوہر سے کہا کہ ان طلاقوں کی عدت مکمل طور سے ختم ہو گئی پھر میں نے دوسرے مرد سے نکاح کیا اور میں کئی روز تک اس کے ساتھ ہمبستر رہی پھر اس نے مجھے طلاقیں دیدیں پھر ان طلاقوں کی میری عدت بھی گذر گئی تو اس سابق شوہر کے حق میں اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ اس عورت سے دوبارہ نکاح کر لے، (ف: لیکن اس میں اس بات کی شرط ہوگی کہ زوج اول کی طلاق کے بعد سے اس وقت تک اتنی مدت پائی جا رہی ہو جس میں مذکورہ تفصیل کے پائے جانے کی گنجائش بھی ہو، اور وہ عورت بات کی سچی اور ثقہ ہو، یا اس مرد کے دل کی گواہی بھی اسی کی طرف ہو کہ یہ عورت تفصیل بیان کرنے میں سچی ہے۔ وکذا لوقالت الخ: اور اسی طرح اگر کوئی باندی یہ کہے کہ میں فلاں آدمی کی باندی تھی لیکن اس نے مجھے کچھ پہلے آزاد کر دیا ہے، (ف: تو ان دونوں صورتوں میں اس مرد کے لئے یہ جائز ہوگا کہ اس کے پہلے مولیٰ کی اجازت کے بغیر اس عورت سے نکاح کر لے)۔

لان القاطع طار الخ: کیونکہ باندی کی غلامی کو ختم کرنے والی بات پائی جا رہی ہے، (ف: لہذا جب وہ [illegible] ت خود قابل اعتماد ہو یا مرد کا دل اس کی سچائی کی گواہی دے رہا ہو کہ وہ سچ کہہ رہی ہے، اس لئے دعوی ثابت ہو گیا اس لئے یہ ثبوت اس کی رقیت پر حاوی ہو گیا تو اس کے مطابق عمل کرنا ممکن ہوگا، اور اس کا کوئی مخالف بھی موجود نہیں ہے۔ ولو اخبرها مخبر الخ: اور اگر

عورت کو کسی نے یہ خبر دی کہ تمہارا نکاح جو فلاں مرد سے ہوا تھا وہ نکاح ہی فاسد ہوا تھا۔ او کان الزوج الخ: یا یہ خبر دی کہ جس سے تمہارا نکاح ہوا تھا وہ مرد بوقت نکاح مرتد تھا، (ف: مگر اب مسلمان ہو گیا ہے، تب اس کا نکاح صحیح نہیں ہوا تھا۔

او اخاھا الخ: یا یہ خبر دی کہ مرد اس عورت کا رضاعی بھائی ہے، (ف: اور ایسی خبر دینے والا شخص تنہا بھی ہو اور ثقہ بھی ہو)۔ لم یقبل قولہ الخ: تو کسی صورت میں اس مخبر کا قول قبول نہ ہوگا، (ف: کیونکہ ایسے مسائل میں ایک شخص کی گواہی کافی اور مقبول نہیں ہوتی ہے)۔ حتی یشھد الخ: یہاںتک کہ دو عادل مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں گواہی دیں، (ف: کہ نکاح فاسد تھا یا اس وقت شوہر مرتد تھا، یا وہ تمہارا رضاعی بھائی ہے)۔ و کذا اذا اخبرہ الخ: اسی طرح اگر شوہر کو کسی نے یہ خبر دی کہ جس عورت سے تم نے نکاح کیا تھا وہ بوقت نکاح مرتدہ تھی، یا وہ تمہاری رضاعی بہن ہے، (ف: تب بھی یہ خبر معتبر نہ ہوگی اور وہ عورت اس کی بیوی ہی رہیگی)۔ لم یتزوج الخ: جس کا اثر یہ ہوگا کہ اس مرد کے لئے اس عورت کی بہن سے نکاح کرنا جائز نہ ہوگا، یا اس کے ماسوا چار عورتیں اپنے نکاح میں رکھے، (ف: کیونکہ وہ عورت حسب سابق اس کے نکاح میں اور اس کی بیوی ہے)۔

حتی یشھد الخ: یہاں تک کہ دو عادل مرد (یا ایک مرد اور دو عادل عورتیں) ان باتوں کی گواہی دیں، (ف: تب یہ باتیں یقینی طور سے معلوم ہو جائیگی کہ اب ان دونوں کے درمیان نکاح کا رشتہ باقی نہیں ہے)۔ لانہ اخبر الخ: کیونکہ اس خبر دینے والے نے فساد متصل کی خبر دی (ف: یعنی نکاح کے وقت سے ہی اس میں فساد لگا ہوا ہے، یعنی نکاح ہو جانے کے بعد اس میں فساد نہیں آیا ہے)۔ والا قدام الخ: جبکہ نکاح کا ارادہ کرنا ہی اس بات کی دلیل ہے کہ یہ نکاح صحیح ہے اور اس میں کوئی خرابی نہیں ہے، (ف: حالانکہ مخبر نکاح کے فاسد ہو جانے اور اس کے صحیح نہ ہونے کی خبر دے رہا ہے)۔ فیثبت المنازع الخ: اس طرح اس مخبر نے جو فساد کی خبر دی ہے اس کے خلاف اس کا ظاہر موجود ہے، (ف: اس لئے اس کی خبر قابل قبول نہ ہوگی جبتک اس کے ساتھ حجت بھی پوری نہ ہو)۔

بخلاف ماذا کانت الخ: اس کے برخلاف حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ اس کی منکوحہ ابھی چھوٹی ہو، برخلاف اس کے اس کی بیوی چھوٹی دو برس سے کم کی ہو اس وقت کسی نے اگر یہ خبر دی کہ تمہاری اس چھوٹی بیوی نے تمہاری ماں کا دودھ پیا ہے اس لئے وہ تمہاری دودھ بہن ہے یا یہ کہ تمہاری بہن کا دودھ پیا ہے لہٰذا یہ تمہاری دودھ بھانجی ہے تو ان خبروں میں مخبر کی بات قبول کی جائیگی۔

لان القاطع الخ: کیونکہ اس مخبر نے جو ابھی خبر دی ہے اس خبر سے اس کے نکاح کو ختم کرنا ابھی پایا جا رہا ہے۔ والا قدام الاول الخ: اور نکاح کے لئے تیار ہونا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ اس عمر میں وہ کسی کا دودھ نہیں پئے گی، (ف: کیونکہ یہ رضاعت نکاح کے بعد پائی جا رہی ہے)۔ فلم یثبت المنازع الخ: تو ان صورتوں میں ان کا کوئی منازع اور مقابل نہیں پایا گیا لہٰذا دونوں میں فرق ظاہر ہو گیا، (ف: یعنی جب مخبر نے یہ خبر دی کہ تمہارا نکاح تمہاری رضاعی بہن سے ہوا ہے اور جب یہ خبر دی کہ تمہاری چھوٹی بیوی نے تمہاری ماں کا دودھ پیا ہے، لہٰذا وہ تمہاری رضاعی بہن ہو گئی، بس ان دونوں صورتوں کے درمیان فرق ظاہر ہو گیا، اس طرح پر کہ پہلی صورت میں چونکہ پہلے سے رضاعت کا رشتہ موجود تھا بعد میں اس کے مقابل یعنی رضاعی بہن سے اس نے نکاح کیا پہلے سے اور دوسری صورت میں نکاح کے بعد اس کی بیوی کے اپنے شوہر کی ماں یعنی ساس کا دودھ پینا ثابت ہوا جس سے وہ بیوی اس کی رضاعی بہن ہو گئی اس طرح دونوں صورتوں کے درمیان فرق ظاہر ہو گیا۔

و علی ھذا الحرف الخ: اور اسی حرف یعنی اصل پر فرق کی بنیاد ہوگی، (ف: یعنی آئندہ تمام مسائل میں اسی اصل پر فرق قائم کرنا ہوگا، کہ جس بات سے نکاح میں فساد پیدا ہوتا ہے، اگر وہ نکاح کے بعد میں پائی جائے تو اس کی خبر ایک عادل مرد سے معلوم ہونے پر فساد ثابت ہو جائے گا، اور اگر وہ مفسد بات عقد کے ساتھ پائی جائے تو صرف اس کی خبر قابل قبول نہ ہوگی اور دو

عادل کی خبر سے قبول کی جائیگی، پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ جس صورت میں صرف ایک عادل نے رضاعت کی گواہی دی ہو اس سے اگرچہ علیحدگی لازم نہیں ہوتی ہے تاہم مستحب یہی ہے کہ اس سے علیحدگی اختیار کرلی جائے، جیسا کہ کتاب النکاح میں مدلل بیان کیا جاچکا ہے۔ ولو کانت جاریة صغیرة الخ: اگر ایک انتہائی چھوٹی بچی جو اپنے تعلق کچھ نہیں بتاسکتی ہو اور وہ کسی آدمی کے پاس ہو اور وہ اسے اپنی باندی بتاتا ہو، پھر اس کے بڑی ہو جانے کے بعد وہ اسی مرد کو دوسرے شہر میں ملی اور اس نے مرد سے کہا کہ میں تو اصل میں ایک آزاد عورت ہوں یعنی تمہاری باندی نہیں ہوں ایسی صورت میں وہ مرد اس عورت سے ہمبستری نہیں کرسکتا ہے۔ بخلاف ما تقدم الخ: بخلاف گذشتہ مسئلہ کے (ف: کہ اگر اس نے یہ کہا کہ میں تو فلاں شخص کی باندی تھی پھر اس نے مجھے آزاد کر دیا تو اس صورت میں کوئی اختلاف اور تنازع نہیں ہے، بلکہ اس عورت نے صرف اپنی غلامی کے ختم ہونے کی خبر دی ہے اس لئے وہ خبر قبول کی جائیگی۔

توضیح: اگر کسی ایسی عورت جس کا شوہر عرصہ سے غائب ہے اس کو کسی نے یہ خبر دی کہ تمہارا شوہر تو مر چکا ہے یا کوئی خط لا کر دیا کہ تمہارے شوہر کا تمہارے لئے طلاق نامہ ہے، اگر کسی مرد کو کسی نے یہ خبر دی کہ تمہاری بیوی تو تمہاری رضاعی بہن ہے یا وہ مرتدہ ہے، اگر کسی نے دودھ پیتی بچی سے نکاح کیا پھر کسی نے اسے آکر خبر دی کہ اس بیوی یا بچی نے تمہاری ماں کا دودھ پی لیا ہے تو ایسی خبریں قابل قبول اور قابل عمل ہوں گی یا نہیں، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

قال واذا باع المسلم خمر اواخذ ثمنها وعليه دين فانه يكره لصاحب الدين ان ياخذ منه وان كان البائع نصرانيافلا باس به والفرق ان البيع في الوجه الاول قد بطل لان الخمر ليس بمال متقوم في حق المسلم فبقي الثمن على ملك المشترى فلا يحل اخذه من البائع وفي الوجه الثاني صح البيع لانه مال متقوم في حق الذمي فملكه البائع فيحل الاخذ منه.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ، اگر کسی مسلمان نے شراب بیچی اور اس کی رقم وصول کرلی، (ف: حالانکہ مسلمان کے حق میں شراب کی کوئی قیمت نہیں اس نے اس کی رقم سے اپنا قرض ادا کرنا چاہا) اور وہ کسی کا مقروض ہے تو اس قرض خواہ کے لئے اس رقم سے اپنا قرض وصول کرنا مکروہ ہوگا، (ف: اس میں ایک قول یہ ہے کہ یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ ادائیگی اور وصولی ان دونوں کی اپنی رضامندی سے ہو رہی ہو، کیونکہ اگر قاضی نے حکم دیا اور اسے یہ معلوم نہیں ہے کہ یہ شراب کی قیمت سے وصول شدہ ہے تب قرض خواہ کے لئے اسی رقم کو وصول کرلینا حلال ہوگا)۔ وان کان البائع الخ: اور اگر بیچنے والا نصرانی ہو تو کوئی حرج نہ ہوگا، (ف: یعنی اگر نصرانی نے اپنی شراب فروخت کی تو اس کے مسلمان قرض خواہ کے لئے اس کی رقم سے اپنا قرض وصول کرلینا جائز ہوگا)۔ والفرق ان البیع الخ: ان دونوں مسئلوں میں فرق یہ ہوا کہ پہلی صورت میں جبکہ مسلمان نے شراب فروخت کی ہے وہ بیع باطل ہوتی ہے، کیونکہ مسلمان کے حق میں شراب کی کوئی قیمت نہیں ہوتی ہے۔ فبقی الثمن الخ: اس بناء پر اس رقم کا مالک خریدار ہی رہا اس لئے مسلمان بائع سے اس ثمن کو وصول کرنا حلال نہ ہوگا، (اس لئے کہ وہ مسلمان اس رقم کا مالک ہی نہ ہوا)۔

وفی الوجه الثانی الخ: اور دوسری صورت میں یعنی نصرانی نے شراب فروخت کی ہے وہ بیع صحیح ہوگئی، کیونکہ غیر مسلم ذمی کے حق میں شراب مال متقوم یعنی قیمتی مال ہے۔ فملکه البائع الخ: لہذا بائع نصرانی اس رقم کا مالک ہوگیا، اسی لئے قرض خواہ

مسلمان کا اپنے قرض دار نصرانی سے اپنے قرضہ کی وصولی کے لئے اس رقم کو لینا حلال ہوگا، (ف: ذمی کافر یا مشرک نے اگر کسی سے سود کا مال وصول کر لیا تو کسی مسلمان کے لئے اس وصول شدہ رقم سے اپنا قرض یا کوئی دوسرا حق لے لینا جائز ہوگا، اس کے جواب میں کہا گیا ہے کہ جائز ہوگا، اس کے علاوہ آسان جواب یہ ہے کہ روپے پیسے یعنی نقدی مال کسی نقد میں متعین نہیں ہوتے ہیں، اور اسی مسئلہ کے مطابق فتویٰ بھی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

توضیح:۔ کسی مسلمان کا اپنی شراب کی بیچی ہوئی رقم سے خود پر باقی قرض کو ادا کرنا اور لینے والے کا اسے وصول کر لینا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

قال ویکره الاحتکار في اقوات الادمیین والبهائم اذا کان ذلك في بلد یضر الاحتکار باهله و کذلك التلقی فاما اذا کان لا یضر فلا بأس به والاصل فیه قوله علیه السلام الجالب مرزوق والمحتکر ملعون ولا نه تعلق به حق العامة وفی الامتناع عن البیع ابطال حقهم وتضییق الامر علیهم فیکره اذا کان یضربهم ذلك بان کانت البلدة صغیرة بخلاف ما اذا لم یضر بان کان المصر کبیر الانه حابس ملکه من غیر اضرار بغیره و کذا التلقی علی هذا التفصیل لان النبی علیه السلام نهی عن تلقی الجلب وعن تلقی الرکبان قالوا هذا اذا لم یلبس المتلقی علی التجار سعر البلدة فان لبس فهو مکروه فی الوجهین لانه غادر بهم وتخصیص الاحتکار بالاقوات کالحنطة والشعیر والتبن والقت قول ابی حنیفة وقال ابو یوسف کل ما اضر بالعامة حبسه فهو احتکار وان کان ذهبا اوفضة اوثوبا وعن محمد انه قال لا احتکار فی الثیاب فابو یوسف اعتبر حقیقة الضرراذ هو المؤثر فی الکراهة وابو حنیفة اعتبر الضرر المعهود المتعارف ثم المدة اذا قصرت لا یکون احتکارا لعدم الضرر واذا طالت یکون احتکارا مکروها لتحقق الضررثم قیل هی مقدرة باربعین یوما لقول النبی علیه السلام من احتکر طعاما اربعین لیلة فقد برئی من الله وبرئی الله منه وقیل بالشهر لان مادونه قلیل عاجل والشهر وما فوقه کثیر اجل وقد مرفی غیر موضع ویقع التفاوت فی المأثم بین ان یتربص العزة وبین ان یتربص القحط والعیاذ بالله وقیل المدة للمعاقبة فی الدنیا اما یأثم وان قلت المدة والحاصل ان التجارة فی الطعام غیر محمودة .

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے، کہ آدمیوں اور جانوروں کی غذا اور خوراک یعنی چارہ وغیرہ کا احتکار کرنا مکروہ تحریمی ہے، (ف: یعنی شہر کی منڈیوں سے خرید کر اپنے پاس جمع کر کے اس نیت سے رکھ لینا کہ اس کی نایابی کے وقت میں قیمتی دام سے اسے فروخت کر سکے تو یہ کام مکروہ تحریمی ہوگا۔

اذا کان ذلك الخ: بشرطیکہ اس طرح جمع کرنا ایسے شہر میں ہو جہاں اس طرح مال اکٹھا کر لینے سے باشندوں پر برا اثر پڑتا ہو، (ف: کیونکہ اگر ایسے اموال کی دوسرے علاقوں سے درآمد بہت زیادہ مقدار میں ہو جس کی وجہ سے بازار میں اس کی کمی کا اثر نہ ہو تو اس طرح اکٹھا کر لینے میں کوئی حرج نہیں ہے، اسی طرح اگر کوئی شخص ایک طرف سے اناج وغیرہ بڑی مقدار میں خرید لیتا ہو پھر ساتھ ہی ساتھ اسے مناسب طریقہ سے فروخت بھی کرتا ہو تو بھی اس میں مضائقہ نہیں ہے، خلاصہ یہ ہوا کہ اس میں کراہت کی وجہ عوام کو نقصان اور تکلیف سے بچانا ہے)۔ و کذلك التلقی الخ: اسی طرح تلقی بھی مکروہ ہے، (ف: تلقی کے معنی ہیں آگے بڑھ کر ملاقات کرنا، یہاں پر اس کا مطلب یہ ہے کہ کاشتکار دیہاتوں سے غلے لے کر شہر میں ان کو فروخت کرنے کے لئے جب شہر کے قریب پہنچیں تو شہر کے کاروباری آگے بڑھ کر وہ سارا مال یا غلہ خود خرید کر اپنے پاس محفوظ کر لیں جس کے نتیجہ میں شہر والوں کو غلہ کی رسد نہ ملے اور عام لوگوں کو مال کی کمی کی وجہ سے بہت تکلیف ہو جائے، لہٰذا ایسا کرنا مکروہ ہے۔ فاما اذا کان الخ: پھر اگر سامان اکٹھا خرید لینا (احتکار کرنا) یا تلقی کرنا ایسی صورت سے ہو کہ عام آبادی پر اس کا خاص اثر نہ پڑتا ہو تو اس

میں مضائقہ نہیں ہے۔

والاصل فیه قوله علیه السلام الخ: اس حکم کی اصل رسول اللہ ﷺ کی فرمائی ہوئی وہ حدیث ہے جس میں یہ ہے کہ باہر سے آبادی میں سامان غلہ وغیرہ لانے والا رزق دیا گیا ہے اور اس طرح کا احتکار کر لینے والا ملعون ہے (ف: جالب سے اس جگہ مراد وہ شخص ہے جو دور دراز سے غلہ خرید کر شہروں میں لاتا ہے جس سے شہر والوں کو نفع پہنچتا ہے اور ان کے دل سے دعاء خیر وبرکت نکلتی ہے جس سے اللہ تعالیٰ اس شخص کو رزق کی وسعت دیتا ہے، لیکن دوسرا شخص یعنی محتکر کا حکم اس کے برخلاف ہے، اس لئے کہ وہ باہر سے آنے والی تمام چیزوں کو روک کر اپنے پاس جمع کر لیتا ہے جس سے عام لوگوں کے لئے قحط کی سی صورت پیدا ہوتی یعنی سخت گرانی ہو جاتی ہے، اس لئے ایسا شخص ملعون ہے، یعنی عوام اس پر لعنت بھیجتے ہیں یعنی انتہائی ناراضگی میں اس کے خلاف نامناسب جملے کہنے لگتے ہیں، اور بدگوئی سے یاد کرتے ہیں، اسی لئے یہ کہا گیا ہے کہ ایسے شخص کی غیبت کرنی مباح ہے، یہ حدیث ابن ماجہ واسحق بن راہویہ ودارمی وعبد بن حمید وابو یعلی اور البیہقی کی ہے، اس کی اسناد میں علی بن مسالم راوی ہیں؛ عقیلی نے کہا ہے کہ اس لفظ کے ساتھ کسی اور نے روایت نہیں کی یا کسی نے اس کی متابعت نہیں کی ہے، اور دوسرے راوی علی بن زید بن جدعان ہیں جن کے بارے میں کلام کیا گیا ہے، لیکن ترمذی نے کہا ہے کہ یہ صدوق ہیں، اور جامع میں علی بن زید بن جدعان کی احادیث میں بعض کو حسن اور بعض کو صحیح کہا ہے، اور صحیح مسلم میں مرفوع روایت ہے کہ خاطی ہی احتکار کرتا ہے، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ایسا کرنے والا گنہگار ہے اسی لئے یہ احتکار مکروہ تحریمی ہے، اگر یہ کہا جائے کہ اس روایت میں سعید رحمۃ اللہ علی سے کہا گیا کہ آپ تو احتکار کرتے ہیں فرمایا کہ معمر بن عبد اللہؓ جن سے میں نے روایت کی ہے وہ بھی احتکار کرتے تھے، پس حاصل یہ ہوا کہ جب احتکار سے عوام پر اثر پڑتا ہو تب وہ حقیقی احتکار ہوگا، ورنہ احتکار نہیں ہے، اس بناء پر حضرات معمر وسعید رحمہما اللہ کا احتکار نہیں تھا، پھر کفایہ وغیرہ میں اشکال کیا ہے کہ محتکر کو ملعون فرمایا گیا ہے حالانکہ اہل سنت کے نزدیک انسان کبیرہ کے ارتکاب سے ملعون نہیں ہوتا ہے، جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہاں ملعون سے مراد ایسا شخص ہے جو صالحین انور ابرار کے درجہ سے کم ہو، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہاں لفظ ملعون لفظ جالب کے مقابلہ میں لایا گیا ہے جس کا مطلب یہ ہوگا کہ جیسے جالب کو لوگ دعائیں دیتے ہیں ویسے ہی محتکر کو لوگ محتکر پر لعنت کرتے ہیں، یعنی اس کے خلاف برائی اور گالم گلوچ کرتے ہیں جیسے راستہ پر درخت کے نیچے پائخانہ کرنے کے بارے میں فرمایا ہے کہ لعنت کی دو جگہوں سے بچو یعنی ایسا کرنے سے لوگ اسے گالیاں دیتے ہیں، م، الحاصل حدیث سے احتکار کی ممانعت ثابت ہے۔

و لانه تعلق له الخ: اور اس دلیل سے کہ غلہ اور دانہ وغیرہ سے علاقہ کے ہر فرد کا تعلق ہو چکا ہے۔ **وفی الامتناع عن البیع الخ**: اور جمع کر کے اسے فروخت نہ کرنے سے لوگوں کا حق چھنتا ہے جس کی وجہ سے ان کو دقت میں ڈالنا لازم آتا ہے۔ **فیکرہ اذا کان الخ**: لہٰذا احتکار اس صورت میں مکروہ ہوگا جبکہ عام لوگوں کے حق میں اس سے نقصان ہو رہا ہو، برخلاف اس صورت کے جبکہ روکنا عوام کے لئے فوری نقصان دہ نہ ہو مثلاً اس وقت جبکہ شہر بڑا ہو (جیسے کہ پاکستان کے کراچی لاہور وغیرہ اور ہندوستان کے بڑے شہروں میں جو مشہور ہیں) تو اس صورت میں عوام کا حق متعلق نہ ہوگا، اس لئے مکروہ نہ ہوگا۔ **لانه حابس ملکه الخ**: کیونکہ وہ جو کچھ جمع کرتا ہے اپنی مملوکہ چیز جمع کرتا ہے اور اس انداز سے کہ دوسرے کو اس کا نقصان ہو۔ **وکذا التلقی الخ**: اسی طرح وہ لوگ جو شہر سے آگے بڑھ کر مال لانے والوں سے مل کر خریدنے میں بھی یہی تفصیل ہوگی، (ف: کہ اگر چھوٹا علاقہ ہو اور وہاں سے آگے بڑھ کر مال کو خرید لینے سے عوام کو نقصان پہونچے تو مکروہ ہوگا، اور اگر شہر ہو جہاں سے نقصان نہ ہوتا ہو مکروہ نہیں ہے)۔

لان النبی علیه السلام الخ: کیونکہ نبی ﷺ نے اس قسم کے مال تجارت کو باہر سے لانے والے کاروباریوں سے آگے بڑھ کر ملاقات کرنے اور ان سے ملاقات کرنے سے منع فرمایا ہے، (ف: چنانچہ تلقی الجلب کی ممانعت کو ابو ہریرہؓ کی حدیث سے

مسلمؒ نے اور تلقی الرکبان سے ممانعت کو ابن عباسؓ سے بخاری و مسلم رحمہما اللہ نے روایت کیا ہے)۔قالو هذا الخ: فقہاء اور مشائخ نے فرمایا ہے کہ شہر والوں کے حق میں نقصان پہونچنے کی وجہ سے کراہت اس صورت میں ہوگی کہ آگے بڑھ کر ملنے والوں نے ان کاروباریوں سے شہر کا موجودہ بھاؤ یاریٹ چھپایا نہ ہو۔فان لبس الخ: اور اگر ان لوگوں نے ان تاجروں سے بھاؤ بھی چھپایا تو کراہت کی دو وجہیں ہوں گی کیونکہ اس نے تاجروں سے بے وفائی کی ہے،(ف:(۱) تاجروں سے بے وفائی کرنا (۲) شہر والوں کو نقصان پہنچانا)۔

وتخصيص الاحتكار الخ: انسانوں کی خوراک مثلاً گیہوں چاول وغیرہ اور حیوانوں کی خوراک مثلاً جو اور بھوسہ ان کے ڈنٹھل پتوں کے ساتھ وغیرہ کو روکنا ہی احتکار میں داخل ہیں، یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔(ف: یعنی احتکار کا حکم ان ہی چیزوں میں پایا جائے گا جو انسانوں اور جانوروں کی خوراک کے طور پر کام میں آتی ہیں، یہ قول امام ابو حنیفہؒ اور امام محمد رحمہما اللہ کا ہے اور اسی پر فتویٰ بھی ہے، ک)۔وقال ابو یوسفؒ الخ: لیکن امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ ہر ایسی چیز کو روکنا جو عوام کے استعمال میں آتی ہو اگر چہ خوراک کے علاوہ وہ سونا و چاندی اور کپڑا ہی ہو سب احتکار میں داخل ہے،(ف: یہاں تک کہ اس میں لکڑی اور برتن وغیرہ سب شامل ہیں)۔وعن محمد الخ: اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ کپڑوں میں احتکار نہیں ہوتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ امام ابو یوسفؒ نے حقیقی نقصان اور تکلیف کا اعتبار کیا ہے، کیونکہ کراہت میں اسی کا بہت زیادہ دخل ہے،(ف: یعنی جن چیزوں کے روکنے سے حقیقت میں تکلیف ہو اسی میں کراہت ہے، کیونکہ احتکار سے عام ممانعت ہے خواہ وہ کوئی بھی چیز ہو)۔

وابو حنيفةؒ الخ: اور امام ابو حنیفہؒ نے ایسی تکلیف کا اعتبار کیا ہے جو عوام میں متعارف ہے،(ف: یعنی انسانوں اور جانوروں کی خوراک کو روکنا)۔ثم المدة اذا قصرت الخ: پھر چیزوں کو کس مدت روکنا احتکار ہوگا اس کے بارے میں فرمایا ہے کہ اگر تھوڑی مدت کے لئے ہو تو اس کو احتکار نہیں کہا جائے گا کیونکہ اس سے کوئی خاص نقصان نہیں ہوتا ہے،(ف: اور کاروباری ضرورتوں سے کسی بدنیتی کے باوجود روک کر رکھنے کی ضرورت پڑتی ہے حتی کہ ان چیزوں پر قبضہ پھر ان کو انتظام اور ان کے ناپ اور تول میں دو چار روز گذر رہی جاتے ہیں)۔واذا طالت تكون الخ: اور جب زیادہ مدت ہو جائے تب احتکار ہو جائے گا کیونکہ اس سے نقصان ہونا لازمی ہو جاتا ہے،(ف: الحاصل اب مدت کی کمی و بیشی کا بھی اندازہ بتلانا چاہئے)۔

ثم قيل هى مقدرة الخ: پھر کہا گیا ہے کہ لمبی مدت چالیس دن ہونے سے مانی جائیگی (ف: اتنی طویل مدت تک روک رکھنا احتکار ہوگا)۔لقول النبى عليه السلام الخ: رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جس نے غلہ کو چالیس دنوں تک روک رکھا وہ اللہ تعالیٰ سے بری ہو گیا اور اللہ اس سے بری ہوا (ف: اور گھر اور علاقوں کا کوئی فرد بھوکا سو رہا اس علاقہ کے لوگوں سے اللہ کا ذمہ بری ہو گیا، ان محدثین یعنی احمد وابن ابی شیبہ والبزار وابو یعلی والحاکم والدار قطنی والطبرانی اور ابو نعیم رحمھم اللہ نے حضرت ابن عمرؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے، اس کی اسناد میں اصبغ بن زید جہنی راوی ہیں جن کی امام احمد و یحیی بن معین و نسائی اور دار قطنی رحمھم اللہ نے توثیق کی ہے، لیکن ابو حاتمؒ نے کہا ہے کہ یہ منکر ہیں، لیکن میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ کسی راوی کا غریب اور منکر ہونے سے وہ متروک نہیں ہو جاتا ہے، بالخصوص اس وقت جبکہ کسی طرح کی اگر چہ ضعیف سی ہی متابعت بھی پائی جارہی ہو، اور اس جگہ پر ایسی حدیث کافی ہے جو صحیح الاسناد ہے، اگر چہ زیادہ مشہور نہ ہو، م۔

وقيل بالشهر الخ: اور ایک قول یہ بھی ہے کہ ایک مہینہ روکنا ہی طویل مدت ہے کیونکہ اس سے کم کی مدت تھوڑی اور فی الحال کے حکم میں ہوتی ہے، اور ایک مہینہ اور اس سے زیادہ کی مدت طویل مدت سمجھی جاتی ہے، جس کا اندازہ مختلف شرعی مسائل میں گزر چکا ہے۔يقع التفاوت الخ: اور ایسے وقت کے انتظار جس سے بازار میں مال کچھ کمیاب ہو جائے اور ایسی مدت میں جس میں بالکل قحط ہو جائے دونوں کے درمیان بہت زیادہ فرق ہے اور گناہ بھی اسی فرق کے ساتھ ہے،(ف: یہانتک کہ جس محتکر یا مال اکٹھا کر کے رکھنے والے نے بالکل قحط کے پیدا ہونے کا انتظار کیا کہ اس وقت میں اپنا جمع شدہ مال نکالے گا اور منہ مانگے دام وصول

کرے گا، تو وہ سخت گنہگار ہوگا)۔وقیل المدة للمعاقبة الخ:اور یہ بھی کہا گیا کہ مدت کا اندازہ تو دنیاوی سزا کے واسطے ہے (تاکہ اگر زیادہ مدت کے لئے مال روک کر کوئی رکھے تو امام وقت اسے دھمکی دے سکے اور سزا بھی دے سکے ،یا یہ کہ براہ راست اللہ کی طرف سے اس جرم کی اس کو سزا مل جائے)۔اما بالم الخ:اور جہاں تک گنہگار ہونے کا تعلق ہے تو وہ تھوڑی سی مدت میں ہوگا، (ف:یعنی صرف احتکار پائے جانے سے ہی وہ شخص گنہگار ہوگا کیونکہ اس کی نیت خراب ہوگئی ہے)اور حاصل کلام یہ ہوا کہ غلہ کی تجارت اچھی نہیں ہوتی ہے۔

توضیح:احتکار اور تلقی کے معنی،صورت،شرط،اقوال ائمہ، حکم،دلائل مفصلہ

قال ومن احتكر غلة ضيعته اوماجلبه من بلد اخر فليس بمحتكر اما الاول فلانه خالص حقه لم يتعلق به حق العامة الاترى ان له ان لا يزرع بكذلك له ان لا يبيع واما الثاني فالمذكور قول ابي حنيفة لان حق العامة انما يتعلق بما جمع في المصر وجلب الى بنانها وقال ابو يوسف يكره لاطلاق ماروينا وقال محمد كل ما يجلب منه الى المصر في الغالب فهو بمنزلة بناالمصر يحرم الاحتكار فيه لتعلق حق العامة به بخلاف ما اذا كان البلد بعيداً لم تجر العادة بالحمل منه الى المصر لانه لم يتعلق به حق العامة.

ترجمہ:۔قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے کھیت یا باغ سے حاصل شدہ کھیتی کو یا دوسرے شہر سے خرید کر غلہ وغیرہ کو اپنے پاس لاکر رکھ لیا تو ایسا شخص محتکر نہیں کہلائے گا،اس میں پہلے مسئلہ کی یعنی جبکہ ایسے باغ یا زمین کی پیداوار کو روک کر اپنے پاس رکھ لیا تو اس کی دلیل یہ ہے کہ یہ سب اس کا ذاتی مال اور حق ہے جس میں دوسرے کا حق متعلق نہیں ہے،(ف: لہذا اس طرح اس نے عوام کو ان کا کوئی حق روک کر نقصان نہیں پہنچایا ہے)۔الاترى ان له الخ:اسی لئے تو یہ بھی حق تھا کہ اپنی زمین میں کوئی کھیتی بالکل نہ کرے،اسی طرح اسے یہ بھی حق ہوگا کہ اس کی پیداوار کو جمع کر کے اپنے پاس ہی رکھ لے اور فروخت نہ کرے۔اما الثاني الخ:اور دوسری صورت کہ دوسرے شہر سے لاکر اپنے پاس ہی جمع کر کے رکھ لیا، تو اس صورت میں جو کچھ بیان کیا گیا ہے وہ ابو حنیفہ کا قول ہے،ف: کہ اس کے روک کر رکھ لینے کو بھی احتکار ممنوع نہیں کہا جائے گا۔لان حق العامة الخ: کیونکہ اس شہر کے عوام کا حق تو ایسے غلہ وغیرہ سے متعلق ہوتا ہے جو شہر میں جمع کیا گیا ہو،اور باہر سے لاکر شہر کے فناء (باہر خالی جگہوں) میں رکھا گیا ہو،ف:اور یہ شخص دوسرے شہر سے خالص اپنے لئے لایا ہے اس لئے مکروہ نہ ہوگا۔

وقال ابو يوسف الخ:اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ یہ بھی مکروہ ہے کیونکہ ابھی جو حدیث ہم نے بیان کی ہے وہ مطلق ہے ف: کہ مال شہر میں یا فناء شہر میں اکٹھا کیا گیا ہو یا دوسرے شہر سے لایا گیا ہو)وقال محمدؒ الخ:اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ ہر وہ جگہ جہاں سے عموماً مال شہر میں لایا جاتا ہو وہ سب فناء مصر کے حکم میں ہے،یعنی ایسی جگہ میں احتکار حرام ہے کیونکہ اس سے عام لوگوں کا حق متعلق ہو جاتا ہے۔بخلاف ما اذا كان الخ:اس کے برخلاف اگر وہ شہر جہاں سے مال لایا جاتا ہے اتنا دور ہو کہ عادةً وہاں سے مال نہیں لایا جاتا ہو،ف: تو وہاں سے لانے میں احتکار نہیں ہوگا)۔لأنه لم يتعلق الخ: کیونکہ اس غلہ سے عوام کا حق متعلق نہیں ہوتا ہے ف: خلاصہ یہ ہوا کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عوام الناس کا حق اسی غلہ سے متعلق ہوتا ہے جو شہر میں یا فناء شہر میں موجود ہو، خواہ وہ فناء شہر میں پیدا ہوا ہو یا کہیں اور سے لایا گیا ہو، کہ اس سے بھی عوام کا حق متعلق ہوتا ہے،اور امام محمدؒ کے نزدیک جو فناء شہر سے دور ہو اور وہاں سے عموماً شہر والے خرید کر کے مال لاتے ہوں وہ بھی فناء شہر ہی میں داخل ہو جاتی ہے، اس لئے کہ اس جگہ سے دوسروں کا حق بھی متعلق ہوگا ہے،اس لئے اگر کوئی شخص وہاں سے لاکر جمع کر کے رکھے گا تو بھی وہ احتکار ہو جائے گا،اور اگر کسی ایسی دور جگہ سے لاکر جمع کرے جہاں سے عموماً شہر والے لاکر جمع نہیں کرتے ہیں تو اس میں عام لوگوں کا حق متعلق نہیں ہوتا ہے،اس لئے اس سے جمع کر کے رکھنا احتکار نہ ہوگا،یہ قول بھی عمدہ ہے،م۔

توضیح: اپنے کھیت سے حاصل شدہ غلہ وغیرہ کو اسی طرح دوسری جگہ سے لا کر اپنے پاس محفوظ کر رکھنا بھی احتکار ہوتا ہے یا نہیں، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام دلائل مفصلہ

قال ولا ينبغي للسلطان ان يسعر على الناس ،لقوله عليه السلام لا تسعر وافان الله هو المسعر القابض الباسط الرازق ولان الثمن حق العاقد فاليه تقديره فلا ينبغي للامام ان يتعرض لحقه الا اذا تعلق به دفع ضرر العامة على ما نبين واذا رفع الى القاضي هذا الامر يأمر المحتكر ببيع ما فضل عن قوته وقوت اهله على اعتبار السعة في ذلك وينهاه عن الاحتكار فان رفع اليه مرة اخرى حبسه وعزره على ما يرى زجراله ودفعا للضرر عن الناس فان كان ارباب الطعام يتحكمون ويتعدون عن القيمة تعد يا فاحشا وعجز القاضي عن صيانة حقوق المسلمين الا بالتسعير فحينئذ لا بأس به بمشورة من اهل الراى والبصيرة فاذا فعل ذلك وتعدى رجل عن ذلك وباع باكثر منه اجازه القاضي وهذا ظاهر عند ابى حنيفة لانه لا يرى الحجر على الحر وكذا عندهما الا ان يكون الحجر على قوم باعيانهم ومن باع منهم بما قدره الامام صح لانه غير مكره على البيع وهل يبيع القاضي عن المحتكر طعامه من غير رضاه قيل هو على الاختلاف الذى عرف في بيع مال المديون وقيل يبيع بالاتفاق لان ابا حنيفة يرى الحجر لدفع ضرر عام وهذا كذلك.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ، سلطان اور حاکم وقت کے لئے یہ مناسب نہیں ہے کہ لوگوں پر بازاری چیزوں کی قیمت متعین (کنٹرول) کردے (ف: یعنی وہ اپنے حکومتی فیصلہ سے کسی بھی چیز کی قیمت اس طرح متعین نہ کردے کہ وہ لوگ اس قیمت سے نہ کم کر سکیں اور نہ زیادہ۔

لقوله عليه السلام الخ: اولاً اس فرمان رسول اللہ علیہ السلام سے کہ نرخ مقرر مت کرو کیونکہ اس کو مقرر کرنے والا اور تنگی و فراخی دینے والا اللہ ہی ہے، اور اس دوسری دلیل سے بھی کہ کسی بھی چیز کا عوض یا ثمن متعین کرنا اس کے مالک کا حق ہے، لہٰذا اسی کو متعین کرنے کا حق ہوگا، (ف۔ حدیث مذکورہ اس طرح ہے کہ لوگوں نے عرض کیا کہ رسول اللہ ﷺ کہ بازار میں چیزوں کا نرخ بڑھ گیا لہٰذا آپ ہمارے فائدہ میں چیزوں کا ایک نرخ مقرر فرمادیں، تو آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ ہی چیزوں کا بھاؤ متعین کرنے والا اور تنگی و فراخی کرنے والا ہے اور مجھے امید ہے کہ میں اللہ تعالیٰ سے ایسے حال میں ملوں گا کہ کسی کے خون یا مال کا ظلم مجھ سے نہ ہوا ہو، یہ حدیث حضرت انسؓ سے مروی ہے اور اس کی روایت احمد والدارمی وابویعلی والبزار وابوداؤد وابن ماجہ اور ترمذی نے کی ہے اور اسے صحیح بھی بتایا ہے اور ابن حبانؒ نے بھی روایت کی ہے، شیخ ابن حجرؒ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد مسلم کی شرط کے مطابق صحیح ہے، اور یہ حدیث متعدد صحابہ کرامؓ سے متعدد سندوں سے مروی ہے، جن میں سے کچھ سندیں ابن حجرؒ کے نزدیک حسن ہیں)۔

فلا ينبغي للامام الخ: اس لئے امام وقت کے لئے یہ بات مناسب نہیں ہے کہ معاملہ کرنے والے کے حق میں خلل ڈالے۔الا اذا تعلق الخ: مگر اس وقت چیزوں کی قیمت متعین کر سکتا ہے جب کہ عوام کی تکلیف دور ہوتی ہو، چنانچہ اس مسئلہ کو ہم عنقریب بیان کرینگے، (ف: کہ جب بنئے، دوکاندار اور کاروباری حد سے زیادہ لوٹ مچادیں تو دخل دینا صحیح ہوگا)۔واذا رفع الى القاضي الخ: اور جب غلوں کو جمع کر کے نہ بیچنے والے (محتکر) کی شکایت قاضی کے دربار میں کی جائے تو اسے چاہئے کہ وہ ایسے لوگوں کو یہ حکم دے کہ تم اپنی اور اپنے بال بچوں کی خوراک کا وسعت کے ساتھ اندازہ لگالو اور جو کچھ اس سے تمہارے پاس رہ جائے تم اسے بازار میں فروخت کردو اور آئندہ کے لئے قاضی اسے مزید اس حرکت کے کرنے سے منع کردے، (ف: یہ تدبیر پہلی شکایت سن کر کرے)۔

فان رفع الیه الخ:اگر دوبارہ بھی یہی شکایت قاضی کے پاس پہنچائی جائے(ف: کہ اس نے ابتک جمع کر رکھا ہے اور فاضل مال کو اس نے ابتک بازار میں نہیں چھوڑا ہے) تب قاضی اسے قید میں ڈال دے اور اسے سزا دے۔**علی مایری الخ**: اپنی سمجھ اور ضرورت کے مطابق یعنی فقط قید میں ڈالے یا قید سزا کے ساتھ جیسا بھی مناسب سمجھے کرے تاکہ وہ ڈر جائے اور لوگوں کی تکلیف دور ہو جائے(ف: پھر امام یا حاکم چیزوں کی قیمت کے کم کرنے کے لئے اس وقت دخل نہیں دے گا جبتک کہ کاروباری بازاری قیمت کے اتار چڑھاؤ میں وہ بھی کم وبیش کرتے رہتے ہوں۔**فان کان ارباب الخ**:اب اگر غلوں کے بیوپاری یا دوسرے کاروباری ضد کرلیں کہ ہم اسی قیمت پر بیچیں گے جسے لینا ہو لے ورنہ چلا جائے۔**ویتعدون عن القیمة الخ**: حالانکہ وہ لوگ بازاری مناسب قیمت سے بڑھ کر بہت زیادتی کرتے ہوں،(ف: دس روپے کی بجائے بیس روپے وصول کرتے ہوں)۔

ویعجز القاضی الخ: اور قیمت کی زیادتی سے عوام کے حقوق محفوظ رکھنے سے عاجز ہو گئی ہو، اور کنٹرول کرلینے یا بھاؤ مقرر کردینے کے سوا کوئی دوسرا چارہ باقی نہ رہ گیا تو ایسی مجبوری میں ماہرین اور فنی لوگوں سے مشورہ کرکے قیمت مقرر کردینے میں کوئی حرج نہ ہوگا،(ف: یعنی ایسے لوگوں کو جمع کرکے جن کو معاملات کے سمجھنے کا اچھا تجربہ ہو اور بازاری قیمتوں میں دخل اور مہارت ہو ان کے مشورہ سے موجودہ وقت کا لحاظ کرتے ہوئے ایک ایسا مناسب فیصلہ کردے یا قیمت مقرر کردے کہ ان کاروباریوں کا بھی نقصان نہ ہو اور عوام کو بھی کچھ سکون ملے، قحط جیسی کیفیت نہ ہونے پائے)۔**فاذا فعل ذلك الخ**: پھر حاکم کے ایسا کرلینے کے بعد بھی اگر کوئی شخص مقررہ قیمت پر عمل نہ کرکے اس سے زیادہ پر فروخت کرنے لگے تب بھی حاکم اس کی بیع کو باطل نہ کرکے اسی حالت میں چھوڑ دے گا(ف: اور اس کو جائز مان لے گا)۔

وهذا ظاهر عند ابی حنیفة الخ: یہ عمل امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ظاہر ہے، کیونکہ امام ابوحنیفہؒ کسی بھی آزاد انسان کے معاملات کرنے پر پابندی(حجر) لگانے کو جائز نہیں جانتے ہیں(ف: لہٰذا ایسے محتکر بھی پابند(مجور) نہیں ہوسکتے ہیں بلکہ وہ اپنے معاملات میں پورے مختار ہوں گے)۔**وکذا عندهما**: اسی طرح صاحبینؒ کے نزدیک بھی یہ حکم ظاہر ہے،(ف: کہ جو محتکر ہیں چونکہ وہ معین اور محدود نہیں ہوتے ہیں اس لئے مجہول ہوئے اور مجہول شخص یا قوم پر پابندی(حجر) کرنا صحیح نہیں ہے)۔**الا ان یکون الخ**: البتہ اگر کوئی فرد معین ہو یا قوم معین ہو تو ان پر حجر صحیح ہوگا،(ف: یعنی غلہ بیچنے والے اگر محدود اور معین ہوں جن کو معین بھاؤ پر بیچنے کے لئے حکم دیا گیا ہو تب حجر صحیح ہوگا اس لئے اگر ان معین افراد میں سے کوئی معینہ قیمت سے خلاف ورزی کرتے ہوئے زیادہ رقم وصول کرے گا تو اس کی بیع صحیح نہ ہوگی)۔

ومن باع منهم الخ: اور جن لوگوں کو امام نے مقررہ قیمت پر بیچنے کا حکم دیا ہے اگر کسی نے اسی مقررہ قیمت پر فروخت کردیا تب بھی بیع جائز ہوگی، کیونکہ وہ اس وقت اس قیمت پر بیچنے کے لئے مجبور نہیں کیا گیا ہے(ف: اور یہ نہیں کہا جائے کہ اس وقت اس نے مجبوراً فروخت کیا ہے اور مجبور کی بیع صحیح نہیں ہوتی ہے اس لئے اس کی بیع بھی صحیح نہیں ہونی چاہئے، کیونکہ فی الفور اسے فروخت کرنے پر مجبور نہیں کیا گیا ہے، اس لئے اس نے جو کچھ بھی کیا اپنی مرضی سے کیا ہے۔**وهل یبیع القاضی الخ**: اور کیا یہ بات جائز ہوگی کہ قاضی اس محتکر کے غلہ کو اس کی مرضی کے بغیر فروخت کردے(ف: جبکہ وہ اس کے بیچنے سے سراسر منکر ہو)۔

قیل هو علی الاختلاف الخ: تو بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اس مسئلہ میں بھی وہی اختلاف ہوگا جو اس سے پہلے اپنے موقع پر مدیون کا مال اس کی مرضی کے بغیر فروخت کرنے پر بیان کیا جا چکا ہے،(کہ اگر مقروض آدمی اپنا قرض ادا کرنے سے انکار کردے تب بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کے مال کو اس کی اجازت کے بغیر فروخت کرنا جائز نہیں ہوگا، اسی طرح کا اختلاف موجودہ مسئلہ میں بھی ہوگا۔**وقیل یبیع الخ**: اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہاں قاضی بالاتفاق فروخت کرسکتا ہے، کیونکہ امام ابوحنیفہؒ بھی عام تکلیف کو دور کرنے کے لئے مجبور کرنے کو جائز کہتے ہیں، اور یہ صورت بھی ایسی ہی ہے،(ف: کیونکہ اس صورت میں

بھی اس کے انکار کرنے سے عوام کو سراسر نقصان ہوگا)۔

توضیح: کیا بوقت ضرورت بازاری سامان واموال وغیرہ کی قیمتوں پر قابو رکھنے کے لئے چیزوں کی قیمتیں اپنی مرضی کے مطابق متعین کردے، اگر حاکم کے پاس عوام کی طرف سے چیزوں کی قیمتیں متعین کردینے کے لئے زبردست مطالبات ہونے لگیں تو وہ کیا اور کس طرح کرے، اگر اس کی طرف سے تعیین کے باوجود کچھ اس کی بات پر عمل نہ کر کے من مانی کام کریں، تو کیا ان کی بیع صحیح ہوگی، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال ویکرہ بیع السلاح فی ایام الفتنة معناہ ممن یعرف انہ من اھل الفتنة لانہ تسبیب الی المعصیة وقد بیناہ فی السیر وان کان لا یعرف انہ من اھل الفتنة لا بأس بذلک لانہ یحتمل ان لا یستعملہ فی الفتنة فلا یکرہ بالشک قال ولا بأس ببیع العصیر ممن یعلم انہ یتخذہ خمرا لان المعصیة لاتقام بعینہ بل بعد تغییرہ بخلاف بیع السلاح فی ایام الفتنة لان المعصیة تقوم بعینہ.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ فتنہ کے دنوں میں ہتھیار بیچنا مکروہ ہے، (ف: یعنی اگر کسی قوم نے اپنے امام وقت سے بغاوت کردی ہو تو اس زمانہ میں ہتھیاروں کو بیچنا مکروہ ہوگا، لیکن اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ ہر شخص کے ہاتھ بیچنا مکروہ ہے اگرچہ وہ عادل ہو بلکہ)۔ معناہ ممن یعرف الخ: اس کے معنی یہ ہیں کہ ایسے لوگوں کے ہاتھ بیچنا ممنوع ہے جس کے متعلق یہ معلوم ہو جائے کہ یہ لوگ اہل فتنہ میں سے ہیں، کیونکہ ان کے ہاتھ ہتھیار بیچنے سے ان کو گناہ پر آمادہ کرنا لازم آتا ہے، (ف: اس طرح سے کہ گویا ان کو ہتھیار دے کر فتنہ کھڑا کرنے کی قوت مہیا کردی، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے گناہوں میں مدد کرنے سے منع فرمایا ہے)۔

وقد بیناہ الخ: ہم نے اس مسئلہ کو کتاب السیر کے آخر میں بیان کیا ہے اور اگر وہ حاکم یہ نہ جانتا ہو کہ یہ شخص بھی فتنہ پردازوں میں سے ہے تو اس کے ہاتھ بیچنے میں کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ اس کے بارے میں یہ احتمال ہو سکتا ہے کہ شاید وہ اس ہتھیار کو اس فتنہ میں استعمال نہ کرے (ف: اس لئے کہ اس میں یہ بھی احتمال ہو سکتا ہو عادل اور حکومت کا وفادار ہو اور اس بات کا بھی احتمال رہتا ہے کہ شاید اہل فتنہ میں سے ہو اس طرح دو باتوں کے درمیان شک ہو گیا، فلا یکرہ بالشک، اس لئے صرف شک کی بناء پر بیع مکروہ نہیں ہوگی۔ قال ولا بأس ببیع العصیر الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ انگور کا شیرہ ایسے شخص کے ہاتھ میں بیچنے میں کوئی حرج نہیں ہے جس کے بارے میں یہ معلوم ہو کہ وہ اسے شراب بنادے گا، کیونکہ مستقبل کی شراب کا حکم یعنی گناہ موجودہ شیرہ سے متعلق نہیں ہو سکتا ہے، (ف: اس لئے کہ انگور کا شیرہ پینا مباح ہے)۔ بل بعد تغییرہ الخ: اس کا حکم یعنی شراب ہونے کا اس وقت لگایا جاتا ہے جبکہ وہ شراب بنادی گئی ہو، (ف: یعنی جبکہ شیرہ بدل کر شراب ہو جاتا ہے تب اس کا پینا حرام ہوتا ہے، جیسے کہ کسی کے ہاتھ انگور بیچے جائیں اور وہ اسے شراب بنادے۔ بخلاف بیع السلاح الخ: برخلاف اس کے فتنہ اور بغاوت کے دنوں میں ہتھیار کو فروخت کرنا کہ یہ مکروہ ہے، کیونکہ ہتھیاروں کے ذریعہ ہی معصیت یعنی بغاوت کی جاتی ہے، (ف: لہٰذا دونوں مسائل کے درمیان فرق واضح ہو گیا، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک شراب بنانے والے شخص کے ہاتھ میں انگور کے شیرہ کو فروخت کرنا مکروہ ہے، ع۔

توضیح: امام وقت کے خلاف فتنہ کھڑا ہو جانے کی صورت میں مسلمانوں کا اپنا ہتھیار

فروخت کرنا عادل آدمیوں کے ہاتھ یا فتنہ پروروں کے ہاتھ اور انگور کا شیرہ ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کرنا جس کے متعلق یہ معلوم ہو کہ وہ اسے شراب بنادے گا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال ومن اجر بيتا ليتخذ فيه بيت نار او كنيسة او بيعة او يباع فيه الخمر بالسواد فلا باس به وهذا عند ابى حنيفة وقالا لا ينبغي ان يكريه لشئي من ذلك لانه اعانة على المعصية وله ان الاجارة ترد على منفعة البيت ولهذا تجب الاجرة بمجرد التسليم ولا معصية فيه وانما المعصية بفعل المستاجر وهو مختار فيه فقطع نسبته عنه وانما قيده بالسواد لانهم لا يمكنون من اتخاذ البيع والكنائس واظهار بيع الخمور والخنازير فى الامصار لظهور شعائر الاسلام فيها بخلاف السواد قالوا هذا فى سواد الكوفة لان غالب اهلها اهل الذمة فاما فى سوادنا فاعلام الاسلام فيها ظاهرة فلا يمكنون فيها ايضا وهو الاصح.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنا ایسا مکان جو دیہاتی علاقہ میں ہے اسے کرایہ پر دیا لینے والے نے اس غرض سے لیا کہ اس میں مجوسیوں کا آتش خانہ یا یہودیوں کا عبادت خانہ یا نصرانیوں کا گرجا گھر بنایا جائے گا، یا اس میں شراب فروخت کی جائے گی تو ان کاموں میں سے کسی بھی کام کے لئے دینے میں کوئی حرج نہیں ہے، (ف: پس حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ مسلمان مالک کو اپنا مکان ذمیوں کو ان کاموں کے لئے کرایہ پر دینے میں کوئی حرج نہیں ہے یہ مذہب امام ابو حنیفہؒ کا ہے)۔

وقالا لا ينبغي الخ: لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ ان کاموں میں سے کسی بھی کام کے لئے کرایہ پر دینا جائز نہیں ہے، کیونکہ اس طرح دینے سے ان لوگوں کو نافرمانی کرنے پر آمادہ کرنا اور اس میں ان کی مدد لازم آتی ہے۔ **وله ان الاجارة الخ:** اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کرایہ تو اس گھر سے نفع حاصل پر لازم آتا ہے، (ف: یعنی کرایہ دار کو تو گھر اس لئے دیا جاتا ہے کہ وہ اس چیز (زمین ہو یا مکان) سے منافع کرے)۔ **ولهذا تجب الاجرة الخ:** اسی لئے تو کرایہ دار پر کرایہ اسی وقت لازم آجاتا ہے جبکہ اسے وہ زمین یا مکان حوالہ کر دیا جائے، (ف: اگر چہ وہ کرایہ دار اس چیز سے کچھ بھی فائدہ نہ اٹھا سکے حالانکہ وہ چاہتا تو نفع حاصل کر لیتا، اور اس میں گناہ بھی نہیں ہے۔

وانما المعصية الخ: اور جو کچھ گناہ لازم آتا ہے وہ صرف اس کرایہ دار کے اپنے فعل سے ہوتا ہے، جبکہ کرایہ دار اپنے تمام کاموں میں خود مختار ہوتا ہے، (ف: اور مالک مکان کی طرف سے اس پر کوئی زبردستی نہیں کی جاتی ہے کہ تم ایسے کام کرو) **فقطع نسبته عنه:** اس طرح یہ بات معلوم ہوگئی کہ ایسے کاموں کا مالک مکان سے کوئی تعلق نہیں ہے، (ف: پس اس کی صورت ایسی ہوگئی کہ کوئی شخص اپنی باندی کسی ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کردے جو اس سے استبراء نہ کرکے فوراً ہی اس سے ہمبستر ہو جائے گا، یا اس سے لواطت کرے گا، حالانکہ یہ بیع جائز ہو جاتی ہے تو اسی طرح یہ اجارہ بھی جائز ہوگا، لیکن میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ شاید کہ صاحبینؒ کی طرف سے یہ کہا جائے کہ بلاشبہ اجارہ تو جائز ہوگا، لیکن منع کرنا عقد اجارہ ہونے کی وجہ سے نہیں ہوگا، بلکہ جب کرایہ کی گفتگو کے وقت جب اسے یہ یقین ہو جائے کہ اس کو کرایہ پر لینے کی غرض یہی کام کرنے ہیں یعنی اس میں وہ گناہ کے ہی کام کرے گا تو اسے کرایہ پر دینے سے ہی انکار کردے، تاکہ اس مالک مکان کی طرف سے اس گناہ کے کام میں مدد کرنا لازم نہ آئے، اچھی طرح سمجھ لیں)۔

وانما قيده بالسواد الخ اور صورت مسئلہ بیان کرتے ہوئے ماتن نے مسئلہ میں اہل سواد یعنی دیہی علاقہ میں رہنے کی قید اس لئے لگائی ہے کہ ذمیوں کو شہروں میں بیعہ و کنیسہ بنانے اور شراب و سور کی فروخت کا حق نہیں دیا جاتا ہے، کیونکہ شہروں میں شعائر اسلام کا ظہور ہوتا ہے، (ف: لہذا شرک و کفر کی علامتیں ظاہر کرنے کی اجازت نہیں دی جائیگی۔ **بخلاف السواد الخ:**

بخلاف دیہی علاقوں کے (ف: کہ وہاں قاضی وحاکم نہ ہونے سے اسلام کے شعائر کا اظہار نہیں ہوتا ہے) مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے زمانہ میں صرف کوفہ کے دیہی علاقوں کے لئے تھا۔

لان غالب اهلها الخ: کیونکہ اس جگہ کے دیہاتی باشندوں کی اکثر تعداد ذمی کفار کی تھی، لیکن اب ہمارے شہروں کے دیہاتی علاقے ایسے نہیں ہوتے ہیں، کیونکہ اب وہاں بھی علامات وشعائر اسلام ظاہر ہیں، اس لئے ان دیہاتی علاقوں میں بھی ذمیوں کو ان چیزوں کو ظاہر کرنے سے روکا جائے گا، اور یہی قول اصح ہے، قول کو شمس الائمہ سرخسیؒ اور فخر الاسلامؒ نے اختیار کیا ہے، لہٰذا حاصل کلام یہ ہوا کہ اگر شہروں کے کناروں اور دیہاتی علاقوں میں سے کسی میں کسی مسلمان سے ایک مکان ذمی نے گرجا یا بت خانہ یا آتش خانہ یا شراب یا سور کے گوشت وغیرہ فروخت کرنے کے لئے یا دکان کرایہ پر لیا تو جائز نہ ہوگا، کیونکہ اگرچہ اصل میں کرایہ کا معاملہ تو درست ہوگا لیکن ان چیزوں کے اظہار کی اجازت دینی اور ان کی گنجائش نہ ہوگی، یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ ان ذمیوں نے ایسا مکان مطلقاً کرایہ کہہ کر لیا اس کے بعد اب کاموں کا ارادہ کر لیا ہو، تو اجازت نہیں دی جائیگی، اور اگر ابتداء ہی انہوں نے ان کاموں کے لئے صراحۃً کرایہ لینا چاہا تو بالاتفاق جائز نہیں ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

توضیح: کسی مسلمان کا ذمیوں مجوسیوں وغیرہ کو کوئی مکان یا دوکان آتش خانہ کنیسہ یا شراب یا سور کا گوشت فروخت کرنے کے لئے کرایہ پر دینا تفصیل مسائل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال ومن حمل الذمي خمرا فانه يطيب له الاجر عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد يكره له ذلك لانه اعانة على المعصية وقد صح ان النبي عليه السلام لعن في الخمر عشرا حاملها والمحمول اليه وله ان المعصية في شربها وهو فعل فاعل مختار وليس الشرب من ضرورات الحمل ولايقصدبه والحديث محمول على الحمل المقرون بقصد المعصية.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی مسلمان نے کسی ذمی کی شراب کا مٹکہ اٹھا کر دوسری جگہ پہنچانے کے لئے مزدوری کی، تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی اجرت جائز ہوگی۔ وقال ابو یوسفؒ الخ: اور امام ابو یوسف ومحمد رحمھما اللہ نے فرمایا ہے کہ اس کو ایسی مزدوری کرنی مکروہ ہوگی، کیونکہ اس سے گناہ کرنے پر مدد کرنا لازم آتا ہے، (ف: بلکہ مسلمان کے حق میں یہ خود گناہ کا کام ہے)۔

وقد صح ان الخ: اور یہ بات صحت کی درجہ تک پہونچ چکی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے شراب کے سلسلہ میں دس آدمیوں پر لعنت فرمائی ہے، اس میں سے یہ بھی ہیں شراب کو لادنے والا اور وہ شخص جس کی طرف لاد کر لائی جائے، (ف: اس حدیث کو حضرات ابن عمر وابن عباس وابن مسعود وانسؓ نے روایت کیا ہے، ان میں سے ابن عمرؓ کی حدیث یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے لعنت فرمائی ہے (۱) شراب پر اور اس کے (۲) پینے والے اور (۳) پلانے والے پر اور (۴) بیچنے والے اور (۵) خریدنے والے (۶) اور نچوڑنے والے (۷) اور اس کا عوض کھانے والے (۸) اور اس کو لادنے والے (۹) اور جس کی طرف لاد کر لا جائے سب پر لعنت فرمائی ہے، اس کی روایت ابو داؤد واحمد وابن ابی شیبہ واسحٰق والبزار اور الحاکم رحمھم اللہ نے کی ہے اور اس کی اسناد حسن ہے، اور حضرت انسؓ کی حدیث کو ترمذی اور ابن ماجہ نے اور ابن عباسؓ کی حدیث کو ابن حبان نے صحیح اور الحاکم میں اور ابن مسعودؓ کی حدیث کو احمد وبزار نے روایت کیا ہے)۔

وله ان المعصية الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل ہے کہ اصل میں گناہ تو صرف اس کے پینے سے ہوتا ہے، کیونکہ اس کا

پینا ایک خود مختار شخص کا فعل ہوتا ہے، (ف: اور اس کو اٹھا کر لانے والے نے اس پینے والے پر کسی قسم کا نہ جبر کیا ہے اور نہ اکراہ۔ ولیس الشوب الخ: اور اس شراب کو پی لینا اس کو لاد کر لانے کی ذمہ داری میں سے نہیں ہے کہ وہ اسے لا کر جب پلا دے گا تب اسے اجرت ملے گی، اور جو اسے اٹھا کر لانے والا ہے وہ اس سے خود پینے کا کوئی ارادہ بھی نہیں کرتا ہے (ف: یعنی اٹھا کر لانے سے ذرہ برابر اس کی نیت یہ نہیں ہوتی ہے کہ اس میں سے خود بھی کچھ پیئے گا، بلکہ وہ صرف اپنی مزدوری وصول کرنے کے ارادہ سے اسے اٹھا کر لاتا ہے، اس لئے اس کی مزدوری اس کے لئے جائز ہونی چاہئے)۔

والحدیث محمول الخ: اور وہ حدیث ایسے اٹھانے پر محمول ہوگی جس کے اٹھا کر لانے سے خود پینے کا بھی ارادہ پایا گیا ہو، یعنی ایسا شخص قابل لعنت ہے، اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ ظاہر حدیث تو مطلق ہے اور گناہ کو صرف اس کے پینے پر موقوف کرنا مشکل ہے اگر یہی بات ہوتی تو شراب بنانا بھی جائز ہونا چاہئے، اس کا پینا بھی گناہ ہے، اگر بنانے سے پینے کا ارادہ بالکل نہ کرے اور مطلق چھوڑ دے، یا اس سے سرکہ بنانے کی نیت کرلی ہو، حالانکہ کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہے، اسی بناء پر صاحبینؒ کا قول ارجح واظہر ہے، مگر امام اعظمؒ کا قول اسہل ہے، پھر صاحبینؒ کے قول کے مطابق اگر کوئی مسلمان کسی کی کفریہ وشرکیہ اور لغویات کتابوں کی تصحیح کی ان کی کاپیاں اور پروف ریڈنگ کی تاکہ وہ چھاپی جائیں تو اس طرح کفر کی اشاعت میں مدد کرنا لازم آتا ہے اس لئے اس کی اجرت بھی مکروہ ہونی چاہئے، واللہ تعالیٰ اعلم، اسی طرح چھاپنے والوں کو بھی ایسی کتابیں چھاپنا مکروہ ہوگا، اسی طرح تاجروں کو بھی ان کا فروخت کرنا مکروہ ہے، برخلاف مجوسی ٹوپی وغیرہ کے کہ مجوسیوں کو ان کا پہننا جائز ہے، اور صرف صورت کی مشابہت کی وجہ سے مسلم کو اس کا پہننا جائز نہیں ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

توضیح: کسی غیر مسلم ذمی وغیرہ کی شراب کے بھرے برتن کو دوسری جگہ لیجانے کے لئے کسی مسلمان کا اجرت پر کام کرنا اور اجرت وصول کرنا، تفصیل مسئلہ، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال ولا بأس ببيع بناء بيوت مكة ويكره بيع ارضها وهذا عند ابى حنيفة وقالا لا باس ببيع ارضها ايضا وهذا رواية عن ابى حنيفة لانها مملوكة لهم لظهور الا ختصاص الشرعى بها فصار كالبناء ولا بى حنيفة قوله عليه السلام الا ان مكة حرام لا تباع رباعها ولا تورث ولا نها حرة محترمة لانها فناء الكعبة وقد ظهر اثر التعظيم فيها حتى لا ينفر صيد ها ولا يختلى خلاها ولا يعضد شوكها فكذا فى حق البيع بخلاف البناء لانه خالص ملك البانى ويكره اجارتها ايضا لقوله عليه السلام من اجرارض مكة فكانما اكل الربوا ولان اراضى مكة تسمى السوائب على عهد رسول الله عليه السلام من احتاج اليها سكنها ومن استغنى عنها اسكن غيره.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ مکہ مکرمہ کے گھروں کی عمارتوں کو بیچنے میں کوئی حرج نہیں ہے، لیکن ان مکانوں کی زمینوں کو فروخت کرنا مکروہ ہے۔ وقالا لا باس الخ: اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ ان کی زمینوں کو بھی فروخت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ هذا رواية الخ: اور امام ابو حنیفہؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے، (ف: اور اسی قول کو امام طحاویؒ نے شرح الاثار میں ترجیح دی ہے)۔ لانها مملوكة الخ: اور ان مکانوں کی ملکیت ان کے مالکوں کے لئے مسلم ہے اس لئے کہ شریعت نے بھی ان کی ملکیت کو جائز اور صحیح مان لیا ہے لہذا یہ زمینیں بھی وہاں کی عمارتوں کے حکم میں ہو گئیں، (ف: ان کی ملکیت ان پر ثابت ہونے کی ایک بڑی دلیل یہ بھی ہے کہ بوقت تقسیم میراث ان زمینوں کی بھی تقسیم ہوتی ہے، اور ہر مکان اپنی زمین کے ساتھ وراثت میں بقدر حصہ تقسیم ہوتا چلا آرہا ہے اسی لئے یہ دیکھا جاتا ہے کہ ابو طالب کی وفات کے بعد ان کے لڑکے عقیل نے وہ ساری زمین میراث میں پائی، کیونکہ وہ اس وقت تک اسلام نہیں لائے تھے، اور حضرت علیؓ چونکہ اسلام لا چکے تھے اس لئے وہ اپنے

باپ کا ترکہ نہیں پاسکے تھے، بلکہ باپ ابو طالب کی کل میراث حضرت عقیل ہی کو مل گئی تھی، یہاں تک کہ رسول اللہ ﷺ نے حجۃ الوداع میں یہ فرمایا: وھل ترك لنا عقیل الحدیث: بھلا عقیل نے ہمارے لئے کچھ بھی حصہ چھوڑا ہے، اسی لئے آپ ﷺ دوسرے میدان میں اترے، پس اگر یہ میراثیں جاری نہ ہوتیں تو حجۃ الوداع میں ہر ایک رشتہ دار کو اس کا حق اور حصہ مل جاتا، یہ حدیث صحیح میں موجود ہے۔

ولابی حنیفۃؒ قولہ علیہ السلام الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ حدیث ہے کہ تم لوگوں کو یہ بات اچھی طرح معلوم ہونی چاہئے کہ مکہ حرام ہے، اس میں جو زمین ہے وہ فروخت نہیں کی جائیگی، اور نہ وہ میراث میں تقسیم کی جائیگی۔ **ولانھا حرۃ محترمۃ الخ:** اور اس دلیل سے بھی کہ مکہ کی زمین آزاد اور محترم ہے، اس لئے کہ وہ کعبہ معظمہ کے فناء میں ہے یعنی قبلہ کے ارد گرد واقع ہے۔ **وقد ظھر** اور تعظیم کا اثر تو اس فناء کعبہ پر بھی ہے، اسی بناء پر مکہ میں جو شکار ہو اسے بھڑکایا نہیں جاسکتا ہے، اور اس کی گھاس کاٹی نہیں جاسکتی ہے، یہانتک کہ اس کے کانٹے بھی نہیں کاٹے جاسکتے ہیں، (ف: اس لئے یہ معلوم ہوگئی کہ زمین خود اسرام ہے اور قبلہ معظمہ کی وجہ سے اس زمین میں تعظیم کا اثر ظاہر ہوا)۔ **فکذا فی حق البیع الخ:** اسی طرح تعظیم کا یہ اثر بیع کے حق میں بھی ظاہر ہوگا، (ف: چنانچہ وہ زمین جو آزاد قابل صد احترام ہے اسے بیع کے ذریعہ مملوک اور ذلیل نہیں بنایا جاسکتا ہے)۔

بخلاف البناء الخ: برخلاف اس زمین پر بنی ہوئی عمارت کے کہ وہ تو اس کے بنانے والے کی ذاتی ملکیت ہوتی ہے، (ف: اس جگہ وہ حدیث جو امام ابو حنیفہؒ کے استدلال میں ذکر کی گئی ہے وہ امام محمدؒ نے کتاب الآثار میں ابو حنیفہ عن عبید اللہ بن ابی زیاد عن ابن ابی نجیح عن عبد اللہ بن عمرؓ روایت کی ہے، کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مکہ کو حرام کیا، اس لئے اس کے گھروں کو بیچنا اور ان کی رقم کھانی سب حرام ہے، اور جس نے مکہ کے گھر کی اجرت سے کچھ کھایا اس نے گویا آگ کھائی، امام محمدؒ نے اس روایت کے بعد کہا ہے کہ ہم اسی قول کو قبول کرتے ہیں کہ مکہ کی زمین کو فروخت کرنا مکروہ ہے، اور اس کی عمارت کو فروخت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، امام ابو حنیفہؒ کا بھی یہی قول ہے اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام محمدؒ کا بھی قول ہے، اور شاید کہ امام محمدؒ نے اس سے رجوع کر لیا ہو، واللہ اعلم۔ اور اس حدیث کو حاکم نے صحیح الاسناد کہا ہے، لیکن دار قطنی نے اس کو اسمٰعیل بن مہاجر عن ابیہ عن عبد اللہ بن باباہ عن ابن عمر، روایت کر کے کہا ہے کہ اسمٰعیل ضعیف ہے اور ان کے سوا کسی اور نے ان کی روایت نہیں کی ہے، اور موقوف صحیح ہے، لیکن صاحب تنقیح نے کہا ہے کہ اسمٰعیل بجلی کوئی تو صحیح مسلم کے راویوں میں سے ہیں، اور سفیان ثوریؒ نے کہا ہے کہ ان میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، اور دوسروں سے ان کا ضعیف ہونا نقل کیا ہے، لیکن یہ اسمٰعیل تو ترمذی اور ابن ماجہ کے راویوں میں سے ہیں، پھر ابو حنیفہ ومالک وسفیان ثوری وعطاء ومجاہدؒ کے نزدیک مکہ کی زمین کو فروخت کرنا مکروہ ہے، اور نوادر ہشام میں ابو حنیفہؒ سے یہ روایت ہے کہ موسم حج کے دنوں میں کرایہ لینا مکروہ ہے، لیکن مصنفؒ نے ظاہر الروایۃ کے موافق مطلق رکھا ہے)۔

ویکرہ اجارتھا ایضا الخ: اور مکہ مکرمہ کی زمین کو کرایہ پر دینا بھی مکروہ ہے، رسول اللہ ﷺ کی اس حدیث کی وجہ سے کہ جس نے مکہ کی زمین کو کرایہ پر دیا تو گویا اس نے بیاج کھایا۔ **ولان اراضی مکۃ الخ:** اور اس دلیل سے بھی کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں اراضی کو سوائب کہا جاتا تھا، (ف: اور سائبہ ایسی چیز کو کہا جاتا تھا کہ جس کا کوئی والی اور حاکم موجود نہ ہو)۔ **من احتاج الیھا الخ:** جس شخص کو اس زمین کی ضرورت ہوتی تھی وہ اس میں رہتا تھا، اور جس کو وہاں رہنے کی ضرورت نہیں رہتی وہ اپنی جگہ دوسرے کو بسا دیتا تھا، (ف: اس عمل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ وہاں اجارہ داری نہیں تھی، اور نہ یہ جائز تھا، معلوم ہونا چاہئے کہ ابھی جو حدیث خود مصنفؒ نے ذکر فرمائی ہے اس میں الفاظ یوں ہیں، کانما یاکل الربوا، اور اس سے پہلے امام محمدؒ کی روایت سے معلوم ہوا کہ اس میں بالکل نارا کے الفاظ ہیں، یعنی گویا آگ کھاتا ہے، شیخ ابن حجرؒ نے فرمایا ہے کہ ایسا معلوم ہوتا ہے گویا اسی کے مفہوم میں کچھ تغیر و تبدیل سے ہوا ہے، پھر بیہقیؒ نے حاکم کی سند سے اس مناظرہ کو ذکر کیا ہے جو اسحٰق بن راہویہ اور امام شافعیؒ

کے درمیان ہوا تھا کہ اسحٰق بن راہویہ نے کہا کہ ہم لوگ مکہ معظمہ میں تھے اور ہمارے ساتھ احمد بن حنبلؒ بھی تھے، ایک دن احمد بن حنبلؒ نے مجھ سے فرمایا کہ آؤ میں تم کو ایک ایسا شخص دکھلادوں کہ تمہاری آنکھوں نے اس جیسا کسی کو نہیں دیکھا ہوگا، یہ جملہ امام شافعیؒ کے متعلق کہا تھا، پھر احمدؒ کے ساتھ چلا گیا، اور میں نے دیکھا کہ وہاں یہ احمدؒ ان کی بہت زیادہ تعظیم کر رہے ہیں، اس وقت میں نے امام شافعیؒ سے کہا کہ میں آپ سے ایک سوال کرنا چاہتا ہوں اگر اجازت ہو تو فرمانے لگے کہو جو کچھ کہنا چاہتے ہو، پھر میں نے ان سے اس طرح سوال کیا کہ اے ابو عبداللہ آپ مکہ معظمہ کے گھروں کی اجرت لینے کے بارے میں کیا فرماتے ہیں حالانکہ حضرت عمرؓ نے فرمایا ہے کہ اہل مکہ؛ تم اپنے گھروں کے دروازے میں تالے نہ لگاؤ تاکہ باہر سے آنے والا جہاں چاہے رہ سکے، اور حضرات سعید بن جبیر و مجاہد رحمہما اللہ جہاں چاہتے اترتے اور چلے جاتے تھے اور اس کا کچھ بھی کرایہ نہیں دیتے تھے، تب شافعیؒ نے فرمایا کہ اس بارے میں سنت پر عمل کرنا ہی بہتر ہے، میں نے کہا کیا اس کے بارے میں کوئی سنت بھی ہے، فرمایا کہ ہاں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ **هل ترك لناعقيل منزلا؛** بھلا عقیل نے ہمارے لئے کوئی منزل چھوڑی ہے، اس کے کہنے کی وجہ یہ تھی کہ ابو طالب کی میراث صرف عقیل نے پائی چونکہ کافر ہی تھے اور ان کے بھائی حضرات علیؓ و جعفرؓ نے اس لئے نہیں پائی کہ یہ دونوں مسلمان ہوگئے تھے، بس اگر مکہ کے مکانات اس لائق ہی ہوتے کہ ان کا کبھی کوئی مالک اور وارث نہیں ہو سکتا تھا تو آپ یہ کیوں فرماتے کہ عقیل نے ہمارے لئے کوئی گھر نہیں چھوڑا، تب اسحٰقؒ نے کہا کہ احمدؒ نے اس جواب کو بہت بہتر سمجھا، لیکن چونکہ میرے دل میں یہ دلیل مشکوک سی رہی اس لئے میں نے شافعیؒ سے کہا کہ اچھا یہ بتائیں کہ کیا اللہ تعالیٰ نے نہیں فرمایا ہے **سواء العاكف فيه والباد؛** یعنی اس میں یہیں کا مجاور اور باہر سے آنے والا دونوں ہی برابر کے حقدار ہوتے ہیں تب امام شافعیؒ نے جواب دیا کہ اس آیت کو ذرا اوپر سے پڑھیں۔

يعني المسجد الحرام الذي جعلناه للناس سواء العاكف فيه الباد: یعنی یہ حکم صرف مسجد الحرام کے حق میں ہے، اور اگر تمہارے خیال کے مطابق مکہ کی پوری زمین کے لئے یہ حکم ہے تو کسی شخص کو بھی اس بات کی اجازت نہ ہوتی کہ اس میں اپنا گم شدہ جانور تلاش کرے یعنی لوگوں سے دریافت کرے اور نہ کوئی اس میں ذبح کر سکتا ہے، اور نہ اس میں لید گوبر ڈال سکتا ہے، بلکہ یہ حکم صرف مسجد الحرام کے لئے خاص ہے، راوی نے کہا کہ اس جواب کے بعد اسحٰقؒ خاموش ہوگئے، ابن حبانؒ نے مکہ مکرمہ کے گھروں کے بارے میں جائز ہونے کے لئے اسی حدیث **هل ترك لناعقيل الخ** سے استدلال کیا ہے، اور یہ حدیث صحیحین میں حدیث اسامہؓ میں موجود ہے، اور واقدی نے حضرت ابو رافعؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا گیا کہ فتح مکہ کے دن جب آپ مکہ میں داخل ہوگئے تو آپ نے اپنی جگہ منزل شعب میں کیوں قیام نہیں فرمایا، آپ نے جواب دیا کہ بھلا عقیل نے ہمارے لئے کوئی بھی جگہ چھوڑی ہے، اور عقیل نے رسول اللہ ﷺ کی زمین کے علاوہ اپنے تمام بھائی بہنوں کے ان مکانوں کو جو مکہ میں تھے سب کو فروخت کر دیا تھا، حضرت ابو رافع فرماتے ہیں کہ پھر عرض کیا گیا کہ مکہ ہی میں کسی مکان میں اقامت فرمائیں، تو رسول اللہ ﷺ نے اس سے انکار کر دیا اور فرمایا کہ میں گھروں میں نہیں جاؤں گا۔

اس لئے سیدھے حجون سے سیدھے مسجد الحرام میں تشریف لائے، اور کسی بھی مکان میں داخل نہیں ہوئے، سہیلؒ نے لکھا ہے کہ عمرؓ نے ان تمام لوگوں سے وہ تمام زمین خرید لی جس کو لوگوں نے اپنے گھروں میں ملا کر کعبہ معظمہ کے چاروں طرف کی زمین تنگ کر دی تھی، اور بخاریؒ نے تعلیقاً ذکر کیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے مکہ میں قید خانہ بنانے کے لئے ایک مکان خریدا تھا، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس جگہ آثار مختلف اور متضاد ہیں اسی وجہ سے امام شافعیؒ نے اشارہ کیا ہے کہ یہاں سنت کو قبول کرنا ہی بہتر ہے، اور وہ حدیث یہی **هل ترك لناعقيل الخ** ہے، لیکن اس روایت سے زیادہ دخل اجتہاد کو ہے، کیونکہ عقیلؒ نے جو کچھ بھی اس وقت کیا تھا وہ ایسے وقت میں کیا تھا کہ خود مکہ معظمہ دار الحرب تھا اور اس حالت میں جو احکام جاری ہو جاتے ہیں وہ اکثر باقی ہی رکھے جاتے ہیں ان کو بدلنا ضروری نہیں ہوتا ہے، اسی بناء پر آزاد مرد کی بیع تو اسلام میں جائز نہیں ہوتی ہے اس کے باوجود حضرت

سلمان فارسیؓ جو اصل میں آزاد تھے اور ایک راہب کے راستہ بتانے پر پیغمبر آخر الزمان کی شرف ملاقات کو مدینہ منورہ حاضر ہوئے تھے اس وقت تک رسول اللہ ﷺ نے مدینہ منورہ میں ہجرت نہیں فرمائی تھی، پھر جب آپ ہجرت فرما کر مدینہ تشریف لے آئے تو سلمانؓ کو جو ظالم کے پنجہ میں غلام تھے اس سے خرید لیا، حالانکہ ان کا غلام بنانا باطل تھا لیکن اس سے پہلے کفار نے جو کچھ کر لیا تھا اس کا انکار نہیں فرمایا یا اسے باطل نہیں کیا بلکہ برقرار رکھا، اور ان کو ان کے آقا سے خرید کر کے آزاد کر دیا، اسی طرح عقیلؓ نے بھی اس وقت تک جو کچھ کیا تھا اسے جائز اور بحال رکھا، پھر مکہ کے عام گھروں میں بھی داخل ہونے سے انکار فرمادیا، پھر حضرت عمرؓ نے جو چیز خرید لی تھی اس سے یہ تصریح نہیں ہوتی ہے کہ آپ نے زمین خریدی تھی بلکہ اس میں کم از کم یقینی بات تھی کہ آپ نے عمارتیں خریدی تھیں، اس لئے اتنی ہی بات یقینی ہوئی، اور آثار واخبار سے اسی پر سب کا متفق ہونا معلوم ہوتا ہے، اور یہ بات بھی پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ **هل ترك لنا عقيل الخ**؛ کے فرمان سے استدلال نہیں کیا جا سکتا ہے اس لئے یہ بات لازم ہو گئی کہ جس پر بلا اختلاف سب متفق ہیں اسی کو قبول کیا جائے اس طرح تمام روایتوں میں توفیق ہو جائیگی، یہی قاعدہ بھی ہے، اور چھوڑ دینا اصل کے خلاف ہے، اور یہ بات صحیح روایتوں میں موجود ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مکہ کو حرام کہا ہے، اور وہ نص قرآنی بلکہ تواتر سے ثابت ہے اور علقمہ بن نضلہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ اور ابو بکر و عمرؓ کی زندگی تک مکہ کی زمین اور عمارت سوائب کہلاتی تھی، کہ جس کو وہاں رہنے کی ضرورت ہوتی رہتا، اور جب ضرورت پوری ہو گئی وہ چلا گیا اور دوسرے کو اس جگہ بسا دیا، اس کی روایت ابن ماجہ جس کی سند شرط مسلم کے مطابق صحیح ہے، اور ابن شیبہ اور دار قطنی اور الطبرانی نے کی ہے، اور اسی حدیث کو ابو الولید الازرقی نے تاریخ مکہ میں اس پر کچھ زیادتی کے ساتھ کہ وہاں کی عمارات (باغ) نہ کرائے پر دی جاتی تھیں، اور نہ فروخت کی جاتی تھیں، اور سوائے سوائب کے ان کو کچھ نہیں کہا جاتا تھا، اس کے اضافہ سے دوسری معروف روایتوں کے معنی معلوم ہو گئے کہ سوائب کے معنی آزاد شدہ کے ہیں اس سے یہ مراد ہے کہ ان کو کرایہ پر دینا فروخت کرنا جائز نہیں ہے، پس جب یہ بات معلوم ہو گئی تو اصح واظہر واوفق بات یہی ہے کہ مکہ کی زمینوں کی بیع واجارہ جائز نہیں ہے، لیکن وہاں کی عمارتوں کی خرید وفروخت جائز ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م۔

توضیح: مکہ مکرمہ کی زمینوں اور اس کی عمارتوں کی خرید وفروخت یا اجارہ دینے کا حکم، اقوال علماء، دلائل مفصلہ

ومن وضع درهما عند بقال يأخذ منه ماشاء يكره له ذلك لانه ملكه قرضا جر به نفعا وهو ان يأخذ منه ماشاء حالا فحالا ونهى رسول الله عليه السلام عن قرض جر نفعا وينبغي ان يستودعه ثم يأخذ منه ماشاء جزأ فجزأ لانه وديعة وليس بقرض حتى لو هلك لاشئ على الآخذ والله اعلم.

ترجمہ:۔ اگر ایک شخص نے کسی بنئے کے پاس اپنا ایک درہم (اس شرط کے ساتھ) رکھا کہ وہ حسب ضرورت اس درہم کے عوض آہستہ آہستہ جو چاہے گا خریدتا جائے گا تو ایسا کرنا اس کے حق میں مکروہ ہوگا، (ف: صورت مسئلہ یہ ہوگی کہ ایک غریب آدمی کے پاس مثلاً ایک درہم ہے اسے یہ خوف ہے کہ اپنے پاس اس کو رکھنے سے ممکن ہے کہ یہ چوری ہو جائے یا غیر ضروری مد میں خرچ ہو جائے، جبکہ اسے اپنی روزمرہ کی ضروریات کے لئے بنئے سے خریداری کرنی پڑتی ہے، مثلاً نمک مصالحہ وغیرہ اور اس کے پاس ٹوٹے پیسے نہیں رہتے جن سے وہ بوقت ضرورت اس بنئے کو قیمت ادا کرتا رہے، اس لئے وہ شخص اپنا درہم اسی بنئے کے پاس اس شرط کے ساتھ رکھدے کہ حسب ضرورت اس سے سامان خریدتا رہے گا، اس طرح آہستہ آہستہ خریداری کر کے سب ختم کر دیا تو ایسا کرنا اس کے لئے مکروہ ہوگا، ک، یعنی اس شرط سے بنئے کو دیا کہ بوقت ضرورت اپنا سامان اس میں سے خریدتا رہے گا، تو ایسا کرنا اس کے لئے مکروہ ہوگا، ع،)۔

لانه ملكه قرضا الخ: اس لئے کہ اس فقیر نے اس بنئے کو ایک درہم بطور قرض دیا (کیونکہ اس نے شرط کے ساتھ اس کو درہم دیا ہے) پھر اس نے اس قرض کے عوض اس سے کسی قسم کا نفع بھی حاصل کرلیا ہے۔ وهو ان ياخذ الخ: اور وہ نفع یہ ہوگا کہ حسب ضرورت اس سے لیتا رہے گا۔ ونهى رسول الله الخ: حالانکہ رسول اللہ ﷺ نے ایسے قرض دینے سے منع فرمایا ہے جس سے کچھ نفع حاصل ہو، (ف: یہ حدیث کتاب الحوالہ کے آخر میں گزر گئی ہے، اور اس کی موقوف روایت اس طرح ہے کہ صحابہ کرامؓ ہر ایسے قرض کو مکروہ جانتے تھے جس سے کسی قسم کے نفع حاصل کرنے کی شرط ہو، اس لئے ایسی صورت میں اس غریب کو یہ چاہئے کہ اپنا درہم اس بنیا کو امانت کے طور پر رکھ دے، پھر حسب ضرورت اس سے تھوڑا وصول کر کے اپنا ضروری سامان خرید تا جائے، اس لئے یہ صورت جائز ہوگی کہ یہ امانت ہوگی اور قرض نہ ہوگا، (ف: لیکن حکم کے اعتبار سے دونوں میں یہ فرق ہوگا کہ قرض دینے کی صورت میں وہ بنیا اس درہم کا ضامن ہوگا اور ودیعت تو امانت ہوگی)۔

حتى لو هلك لاشئى الخ: نتیجہ یہ ہوگا کہ امانت اگر کسی وقت ضائع اور ہلاک ہوجائے تو اس کا ضمان لازم نہیں آئے گا، واللہ تعالیٰ اعلم، (ف: اور اگر وہ ضائع نہ ہو تو بھی وہ بنیا اس میں تصرف کرنے کا اختیار نہیں رکھے گا، جبتک کہ فقیر اس کو تصرف کرنے کی اجازت نہ دے دے، کیونکہ نقود اگرچہ متعین نہیں ہوتے ہیں لیکن ودیعت اور غصب کی صورت میں متعین ہوجاتے ہیں، اس لئے جس کے پاس امانت رکھی جاتی ہے اسے یہ اختیار نہیں ہوتا ہے کہ ان رقموں میں تصرف کر کے ان کی جگہ بعد میں ان کی جیسی رقم پھر رکھدے، اسی طرح غصب بھی ہوگا کہ اگر غصب کی ہوئی بعینہ چیز موجود ہو تو اسی کو واپس کرنا ہوگا۔

توضیح: کسی کے پاس اپنی کچھ رقم اس شرط پر رکھنا کہ اس میں سے حسب ضرورت تم سے اپنا استعمالی سامان خرید تا رہوں گا، اسی طرح بلا شرط نقد رکھ کر حسب ضرورت اس سے اپنا استعمالی سامان خریدنا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلیل

قال ويكره التعشير والنقط في المصحف لقول ابن مسعود رضي الله عنه جردو القران ويروى جردوا المصاحف وفي التعشير والنقط ترك التجريد ولان التعشير بخل بحفظ الاى والنقط بحفظ الاعراب اتكالا عليه فيكره قالو في زماننا لابد للعجم من دلالة فترك ذلك اخلال بالحفظ وهجران القران فيكون حسنا.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ، مصحف (قرآن مجید) میں تعشیر اور نقط مکروہ ہے، (ف: تعشیر سے مراد ہے ہر دس آیات پر کوئی علامت بنا دینا، اور نقط سے مراد اس پر اعراب لگانا ہے، ع، ش)۔ لقول ابن مسعودؓ الخ: حضرت ابن مسعودؓ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ قرآن کی تجرید کرو، (یعنی دوسری کسی بھی فاضل چیز سے اسے خالی رکھو) اس جگہ دوسری روایت اس طرح بھی ہے کہ مصاحف کی تجرید کرو، (ف: گویا دوسری روایت اس بات کی دلیل ہے کہ قرآن سے مصحف مکتوب مراد ہے، اور قراءت قرآن مراد نہیں ہے۔

وفي التعشير والنقط الخ: اور دس آیتوں (دہائی) پر نشان لگانے میں اور اعراب لگانے میں تجرید کو چھوڑنا لازم آتا ہے، (ف: لہذا مکروہ ہوگا)۔ ولان التعشير الخ: اور اس وجہ سے بھی کراہت ہے کہ دہائی پر نشان لگانے سے آیتوں کے حفظ میں خلل ڈالتا ہے۔ والنقط الخ: اور اعراب و حرکت لگانے سے حرکتوں کو یاد کرنے میں خلل پیدا ہوتا ہے، (ف: یعنی ایک ایک آیت کو یاد نہیں کرینگے، اور حفظ میں حرکت نہیں رکھیں گے۔

اتكالا عليه الخ: کیونکہ پڑھنے والے اسی پر بھروسہ کرینگے، (ف: کہ جب بھولینگے یا شبہ ہوگا تو دیکھ لینگے، یا یاد کر لینے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، کہ حرکتوں کو دیکھ کر پڑھ لینگے، ؛فیکرہ؛ بس حفظ سے خارج ہونے سے مکروہ ہے، (ف: پھر واضح ہو کہ حضرت ابن مسعودؓ کا جو اثر جو پہلے ذکر کیا گیا ہے جسے ابن ابی شیبہ و عبدالرزاق و طبرانی نے روایت کیا ہے، اس کے معنی میں اس

طرح کی گفتگو کی گئی ہے کہ اس کے اندر دو طرح کے احتمال ہیں ایک یہ کہ قرآن پاک کی تلاوت و تعلیم میں صرف اور صرف قرآن پر ہی اکتفا کرو، یعنی یہود و نصاری سے توریت و انجیل کی عبارت اس میں ملا کر نہ پڑھو، کیونکہ ان میں ایسی تحریف ہو چکی ہے کہ اب ان پر اعتماد کرنا مشکل ہے، اور تحریف شدہ اور غیر تحریف شدہ کے درمیان تمیز نہیں کی جاسکتی ہے، اسی لئے وہ تفسیریں جو یہود و نصاریٰ سے ایسی منقول ہوئی ہیں جو قرآن پاک کے مخالف ہوتی ہیں، ان پر اعتماد کرنا اور قرآن کی تاویل کرنا حرام ہے، جیسے کہ قرآن مجید میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کے باپ کو آذر کہا گیا ہے اور اس میں ایسا کوئی اشارہ بھی نہیں ہے کہ وہاں باپ سے چچا مراد ہے، اس کے باوجود بعض مفسرین نے مورخین سے سن کر تاویل کرتے ہوئے باپ کا نام تارح بتایا ہے، اور آذر کو چچا بتایا ہے۔

تو ایسی تاویل حرام ہوگی، البتہ اتنی تاویل کی جاسکتی ہے، کہ ابراہیم علیہ السلام کے والد کا نام تارح تھا اور آذر لقب تھا جیسے کہ ابو جہل کا اصل نام ابو الحکم اور ابو جہل اس کی کنیت تھی، الحاصل یہ کہ قرآن کی تعلیم میں تجرید کرو اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ کتاب میں تجرید کرو، اور یہی احتمال زیادہ راجح ہے، کیونکہ طبرانی نے مسروقؒ سے روایت کی ہے کہ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ مصحف (قرآن پاک) میں تعشیر کو مکروہ فرماتے تھے، ابراہیم نخعیؒ سے بھی یہی مروی ہے، چنانچہ ابن ابی شیبہؒ نے ایک اسناد سے اتنا اور بھی زیادہ کیا ہے کہ قرآن کو مجرد رکھو اور جو اس میں سے نہیں ہے اسے اس میں مت ملاؤ، بظاہر اسی روایت کے معنی سے مصنفؒ نے یہ مفہوم نکالا ہے کہ دوسری روایت میں آیا ہے کہ مصاحف کی تجرید کرو، کیونکہ اس لفظ سے دوسری کوئی روایت نہیں ملتی ہے، واللہ اعلم، پھر یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ دہائی کا نشان لگانا اور جو کچھ قرآن میں سے نہ ہو اس میں ملانا مطلقا مکروہ حرام ہوگا، یہانتک کہ لفظ (آمین) بھی فاتحہ کے بعد نہیں لکھا جائے گا، اور حرکت لگانے کی بات تو اس کے نہ ہونے میں از خود پڑھتے وقت صحیح پڑھنے میں زیادہ اشکال نہیں ہے)۔

وقالوا في زماننا الخ: اور علماء نے یہ کہا ہے کہ ہمارے زمانہ میں عجمیوں کے لئے حرکتوں اور نشانات کا ہونا ضروری ہے کیونکہ یہ لوگ اعراب کے بغیر بالکل پڑھ نہیں سکتے ہیں، اس لئے اعراب نہ لگانے اور اسے چھوڑ دینے سے لوگوں کا حفظ قرآن سے محروم ہونا اور اس کی تلاوت کو چھوڑنا لازم آئے گا۔

فيكون حسنا : لہٰذا حرکت لگانا بدعت حسنہ میں شمار ہوگا، (ف: اسی پر سارے علماء کا اتفاق بھی ہوگا، اسی طرح سے قرآن مجید کی آیتوں کی لائن کے نیچے ترجمہ لکھنا بھی جائز ہوا، تمام مشائخ دہلی وغیرہ نے اسی حکم پر اعتماد کیا ہے، اور اب یہ بات کہ کسی بھی زبان میں صرف ترجمہ یعنی متن عربی کے بغیر لکھنا تو یہ حرام ہے، اور اس پر بھروسہ کرنا جائز نہ ہوگا، جیسے کہ کسی بھی انگریزی یا ایسے شخص کے لفظی ترجمہ پر اعتماد کرنا جس کو فن بلاغات وغیرہ اور احادیث کا مکمل علم نہ ہو اس پر اعتماد کرنا جائز نہیں ہوتا ہے، تفسیر کو نئے انداز مثلاً بے نقط حروف سے لکھنا جیسا کہ فیضی کی عربی تفسیر بے نقط ہے مکروہ ہے کیونکہ صرف بے نقط حروف یا صرف نقطوں والے حروف سے لکھنے سے بسا اوقات مختلف معانی کا احتمال رکھنے والی عبارت سے خلاف مقصود معانی پیدا ہو جاتے ہیں، اس لئے یہ حرکت لغو سمجھی جائیگی، اس سے بحث نہیں کہ ایسی عبارتیں عربی اور ادب میں مفید ہوں یا نہ ہوں، اور نظم میں ان کو لکھنا ایک طرح سے بے ادبی میں شمار کیا جاتا ہے، اس لئے اس طرح کے لکھنے کو مکروہ تنزیہی سے کم نہیں کہا جائے گا، پھر متاخرین علماء کا قرآن مجید کی آیتوں کے ساتھ علیحدہ تفسیر لکھنا شائع ہے، اور جیسے کہ اعراب لگانے کو جائز کہا گیا ہے اسی طرح اسے بھی جائز کہا گیا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، اس باب کا کچھ اور بیان انشاء اللہ آئندہ بھی ہوگا، م)۔

توضیح: قرآن مجید میں تعشیر اور نقط کے معنی اور ان کا حکم، اقوال علماء، دلائل

قال ولا بأس بتحلية المصاحف لما فيه من تعظيمه وصار كنقش المسجد وتزيينه بماء الذهب وقد ذكرناه

من قبل.

ترجمہ:۔اور یہ بھی فرمایا ہے کہ قرآن مجید کی محلی (سونے کا پانی چڑھانا) میں بھی کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ ایسا کرنے میں مصحف کی تعظیم وتکریم ہوتی ہے اور یہ کام ایسا ہوگا جیسے مسجد کو سونے کے پانی سے منقش اور مزین کرنا ہوتا ہے، یہ مسئلہ ہم نے پہلے بھی ذکر کر دیا ہے(ف: اگر چہ بعض مشائخ نے مسجد پر سونے کا پانی چڑھانے (مذہب کرنے اور نقش ونگار بنانے کو مکروہ بتایا ہے، اور اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مسجد کے متولی کو اس کے وقف کے مال سے اس طرح کے کاموں میں خرچ کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے یہ اختلاف صرف کسی کے اپنے ذاتی مال سے منقش اور مزین بنانے میں ہے، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اگر گہری نظر ڈالی جائے اور آخرت کو پیش نظر رکھا جائے اور اس سے ہونے والے نقصان میں اس طرح غور کیا جائے کہ جب عوام مسجد میں تزئین اور شہری سجاوٹ پائینگے تو وہ اپنے گھروں کے بارے میں لالچ میں مبتلا ہوں گے، جس سے حصول دنیا کی خواہش بڑھیگی اور زیادہ سے زیادہ جمع کرنے کی کوشش بڑھتی جائیگی، جبکہ ان باتوں کی کوئی ضرورت ہی نہیں ہے، حالانکہ بالاتفاق ایسی دولت کو نیک کاموں میں لگانے کی افضلیت بہت زیادہ ہے، اس کے علاوہ اس طرح کے نقش ونگار کے سامنے ہونے سے خلوص دل حاصل نہ ہوگا اور خیالات منتشر ہوں گے، بس اسی بناء پر جن بزرگوں نے اسے مکروہ کہا ہے ان کی رائے دوسروں کے مقابلے میں بہتر نظر آتی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔ نوٹ اس کے بعد چند متفرق مسائل بیان کرنے کے بعد پھر اصل کتاب کی تشریح ہوگی۔

توضیح: قرآن مجید کو یا مسجد کو سونے کا پانی چڑھا کر مزین کرنا اور منقش کرنا، مسئلہ کی توضیح، اقوال ائمہ، دلائل

چند متفرق اور مفید مسائل

مسائل: (۱) محیط میں ہے کہ قراءۃ القرآن تمام اذکار اور وظائف کے مقابلہ میں اشرف ذکر ہے، اسی لئے مشائخ نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جنازوں کے نزدیک بلند آواز سے قرآن مجید پڑھنے کو مکروہ لکھا ہے، اور رسول اللہ ﷺ کے اصحاب کرام بالعموم جنازوں کے نزدیک قرآن مجید اور اذکار کو بلند آواز سے پڑھنے کو مکروہ سمجھتے تھے، (۲) بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ قرآن مجید کے تمیں پاروں کو علیحدہ علیحدہ طور پر ایک مجلس میں پڑھنا مکروہ تحریمی ہے، کیونکہ ایسا کرنے میں ایک ساتھ لوگوں کی آوازیں بلند ہوتی ہیں اور ایک کا دوسرے کی تلاوت نہ سننا لازم آتا ہے، م۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ کسی موقع میں میں نے اسی دلیل سے اس کام کو مکروہ بیان کیا تھا، اور اب کچھ بڑے مشائخ سے اس کی نص بھی مل گئی جو بڑی خوشی کی بات ہوئی، فالحمد للہ تعالیٰ علی التوفیق والوفاق، م، اور مجتبیٰ میں ہے کہ عامر متاخرین نے اس کو بدعت حسنہ قرار دے کر جائز کہا ہے، جس کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ ایک وقت میں ختم قرآن کی فضیلت حاصل ہو جائے، ع، اور میں یہ کہتا ہوں کہ ان کا یہ کہنا کہ: اذا قرئ القران فاستمعوا له الآیۃ: نص صریح ہے، اور نص حدیث اور آثار صحابہؓ سے مقابلہ لازم آتا ہے، حالانکہ قیاس واستحسان ان کے مقابلہ میں بالاجماع جائز نہیں ہے، اور مذکورہ ضرورت حقیقت میں شرعی ضرورت نہیں ہے، یعنی شریعت نے اس کو ضرورت قرار نہیں دیا ہے، کہ ایک ہی وقت میں ختم ہو جائے چنانچہ اگر کوئی ہزار آدمی کو اس کام پر مقرر کر دے کہ وہ ایک ساتھ ایک ایک رکعت نماز پڑھ دیں کہ تھوڑی سی دیر میں ہزار رکعتوں کا ثواب مل جائے تو یہ بھی کسی طرح جائز نہ ہوگی، اسی طرح ختم قران میں یہ صورت جائز نہ ہوگی، واللہ تعالیٰ اعلم، اور اس کا مزید کچھ بیان سامنے عنقریب ہوگا۔

(۳) دنیا کے لئے کچھ قرآن پڑھنا مکروہ ہے، اور معاوضہ دینے والے کے لئے افضل یہی ہے کہ کچھ نہ دے واقعات میں

مذکورہ ہے کہ دینے والا بھی گنہگار ہوگا جیسے پڑھنے والا گنہگار ہوگا، (۴) محراب پر آیات قرآنی لکھنا اچھا نہیں ہے، (۵) فخر الاسلامؒ نے کہا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کام میں مشغول ہے یا سفر میں ادھر ادھر آجا رہا ہے اور اس مشغولیت کے باوجود اس کی جاری تلاوت میں خلل نہیں آتا ہے تو ایسی تلاوت بھی جائز ہے۔

(۶) امام کا فرض نمازوں کے بعد باآواز بلند آیۃ الکرسی وسورہ بقرہ کی آخری آیتیں یعنی آمن الرسول سے آخر تک پڑھنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، لیکن آہستہ آہستہ اور اخفاء کرنا افضل ہے، (۷) فارسی خط میں دو ایک آیتوں کا لکھنا تو جائز ہے لیکن اس سے زائد جائز نہیں یہاں تک کہ شیخ ابو بکر الرازیؒ نے تو یہ فرمادیا ہے کہ اس سے زیادہ لکھنے والے کے بارے میں مجھے مجنون ہونے کا خطرہ ہوتا ہے۔ اس لئے ایسے شخص کو مقید کر دینا چاہئے، یا یہ کہ وہ زندیق ہے اس لئے اسے قتل کر دینا چاہئے، (۸) امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ قصے بیان کرنا مکروہ ہے، اسی طرح پچھلے ایسے لوگوں کی حکایتوں اور قصوں کو بیان کرنا جن کا بیان قرآن مجید اور احادیث میں نہیں ہے، اور اس کی اصل بھی مشہور نہ ہو، ان کو بیان کرنا مکروہ ہے، (۹) ایسے کاغذات کو جن میں اللہ تعالیٰ کا نام لکھا ہوا ہو اپنے تکیہ کے نیچے رکھنے میں مضائقہ نہیں ہے۔

(۱۰) جن کتابوں اور رسالوں وغیرہ میں اللہ تعالیٰ کا ذکر وکلام ہو جب ان کا کام نہ رہے اور وہ بے کار ہو جائیں تو اللہ تعالیٰ کے نام اور کلام کو اس میں سے مٹا کر ان کو آگ سے جلا دیا جائے یا بہتے پانی میں ڈال دیا جائے، یا دفن کر دیا جائے، ان میں سے دفن کرنا ہی زیادہ بہتر ہے، ع، اور اگر مشرک وغیرہ کے ہاتھوں میں جانے کا خطرہ ہو تو آگ سے جلا دینا ہی بہتر ہوگا، تاکہ ان کی پاکیزگی پر اثر نہ آئے، اور دفن کرنے میں یہ خطرہ رہتا ہے کہ اس پر کوئی پیشاب کر دے یا اس پر نجاست ڈال دی جائے، یا کوئی کھود کر اسے نکال لے اور اس سے بے ادبی کر دے، یا اس کے معانی اچھی طرح نہ سمجھ سکے اور غلطی میں پڑ جائے، یا فتنہ برپا کر دے، بالخصوص اس زمانہ میں چھپے ہوئے کاغذات کو مٹانا ممکن نہیں ہے، م۔

تسبیح اور قراءت قرآن سے متعلق: آداب کے مسائل

(۱) کمر باندھے ہوئے نماز پڑھنی مکروہ نہیں ہے، المحیط (۲) اگر مسلمان سے کپڑا یا چٹائی، بوریا، خریدی ہو تو اس کو دھوئے بغیر اس پر نماز پڑھنی جائز ہے، اگرچہ اس کا بیچنے والا شراب خور ہو، کیونکہ مسلمان ہونے کی بناء پر یہی ظاہر ہے کہ وہ نجاستوں سے پرہیز کرے گا، (۳) اگر کسی مجوسی کی لنگی پہن کر نماز پڑھی تو جائز ہوگی مگر مکروہ ہوگی، التاتارخانیہ۔ یہی حکم ہند وبلکہ اس زمانہ کے نصرانیوں کا بھی ہے، م، (۴) چہ بچہ کے مقابل نماز پڑھنے میں حرج نہیں ہے، بلکہ ملا ہوا نہ ہو، (۵) جس مکان میں چہ بچہ ہو وہاں نماز مکروہ نہیں ہے، القنیہ، (۶) تصویر کا چہرہ باقی بدن (دھڑ) کے بغیر کے رکھنا اور اس کے قریب نماز پڑھنا مشائخ میں اختلافی مسئلہ ہے، (۷) تصویروں کا گھر اور کپڑوں میں ہونا نماز کی حالت کے سوا اگر تعظیم کے طور پر ہو تو مکروہ ہے، اور اگر توہین وتحقیر کے طور پر ہو تو مکروہ نہیں ہے، اسی مسئلہ سے یہ بھی مسئلہ نکالا گیا ہے، کہ جس کپڑے میں تصویر بنی ہوئی ہو اور اسی سے کپڑے کو منقش بنایا گیا ہو اگر اسے بچھایا گیا ہو تو وہ مکروہ نہ ہوگا، اور اگر لٹکایا گیا ہو تو مکروہ ہوگا، المحیط، (۸) کلام دو قسم کے ہوتے ہیں ایک وہ جو باعث ثواب ہوتے ہیں جیسے تسبیح وتحمید وقراءت قرآن واحادیث ومسائل فقیہ، دوم، مباح ہیں پھر یا ان سے عذاب کا تعلق ہو جاتا ہے، اگر اس کلام کو فسق وفجور کی مجلس میں قصداً تسبیح وغیرہ کے طور پر پڑھے آدمی خود ہی گنہگار ہوگا جبکہ فساق اس سے مسخرہ پن کریں اور اگر اس نے انکار اور عبرت کے طور پر سبحان اللہ کہا تو اس میں حرج نہیں ہے، اسی طرح اگر کوئی بازار میں غافلوں کو ہوشیار کرنے کے لئے تسبیح پڑھے تو یہ تنہائی میں پڑھنے سے بہتر ہے، الاختیار، (۹) کوئی شخص تاجر کے پاس کپڑا خریدنے گیا اس نے تھان کھولتے ہوئے کہا، سبحان اللہ یا رسول اللہ ﷺ، پر درود بھیجی اس کپڑے کی خوبی ظاہر کرنے کے لئے تو ایسا کرنا مکروہ ہے، المحیط۔

(۱۰) اگر شراب پینے کے بعد الحمد اللہ کہا تو وہ مستحق سزا نہیں ہوگا، (۱۱) اگر کسی نے کسی کے مال غصب کر کے کھایا پھر الحمد اللہ کہا تو شیخ اسماعیل الزاہدؒ نے اس کے بارے میں فرمایا کہ مضائقہ نہیں ہے، القاضی خان، یہ اس بناء پر کہ مال حرام بھی رزق ہے، (۱۲) اگر کوئی بسم اللہ کہہ کہ شراب پئے یا حرام مال کھائے تو وہ کافر ہو جائے گا، جیسا کہ واضح ہے، م، (۱۳) اگر چوکیدار لا الہ الا اللہ یا صلی اللہ علیہ وسلم کہتا ہے تو گنہگار ہوگا کیونکہ وہ اس کے عوض پیسے لیتا ہے، (۱۴) اگر کوئی عالم مجلس میں یوں کہے لوگوں درود پڑھو یا غازی جہاد کی حالت میں کہے تکبیر کہو تو ثواب ہوگا، (۱۵) فقاعی (قلفی) وفالودہ والے نے رواج کے مطابق اور خوبی کو ظاہر کرنے کے لئے اس کو کھولتے وقت تسبیح کہی یا درود پڑھائی یا قصہ گو اور واعظ نے مجلس کی رونق جمانے کے لئے ایسا کیا تو گنہگار ہوگا، (۱۶) اگر مجلس میں کوئی بڑا آدمی آیا اور اس کی آمد کے اہتمام میں کسی نے تسبیح یا درود پڑھی تا کہ لوگ اسے جگہ دیدیں یا اٹھ کر کھڑے ہو جائیں تو ایسا کرنا مکروہ ہے، اور کہنے والا گنہگار ہوگا، الوجیز۔

(۱۷) اسم الٰہی عزوجل کے ساتھ کلمہ تعظیم یا دوسرا وصف بھی ملانا چاہئے، جیسے اللہ تعالیٰ یا اللہ عزوجل (۱۸) رسول اللہ ﷺ نام مبارک سننے پر درود پڑھنی چاہئے، اور اگر مجلس میں کئی بار نام سننے میں آئے تو قنیہ میں لکھا ہے کہ فتویٰ یہ دینا چاہئے کہ صرف ایک بار ہی درود شریف پڑھنی واجب ہے اور والولوالجیہ میں کہا ہے کہ طحاویؒ کا قول مختار یہ ہے کہ ہر بار درود واجب ہے، اور خزانۃ الفتاویٰ میں لکھا ہے کہ ہر بار نہ پڑھنے سے اس پر قرض باقی رہجائیگی، (۱۹) قاضی خان میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے تابع کر کے تو دوسروں پر درود پڑھی جائے اس کے علاوہ دوسروں پر مستقل درود مکروہ ہے، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہی بات زیادہ بہتر ہے اور بعضوں نے یہ جائز کہا ہے کہ دوسرے انبیاء علیہم السلام پر مستقل درود بھیجنا چاہئے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

(۲۰) سلام کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے یعنی سب پر مستقل جائز ہے، م، (۲۱) صحابہ کرامؓ پر رضوان پڑھنا واجب نہیں ہے، القنیہ (۲۱) کچھ سورتوں اور آیتوں کو افضل کہنا جائز ہے مطلب یہ ہے کہ جن کی افضلیت منقول ہو، یعنی اس طرح افضلیت ہے کہ قراءت میں فضیلت کچھ زیادہ ہے، اور بعضوں نے کہا ہے کہ افضلیت کا مطلب یہ ہے کہ اس سورۃ یا آیت سے دل زیادہ روشن اور بیدار ہوتا ہے، اور یہی زیادہ صحیح ہے، اور اسی معنی کے اعتبار سے قرآن مجید کو دوسری آسمانی کتابوں پر افضلیت ہے، جواہر الاخلاطی، بلکہ افضلیت کے معنی یہ ہیں کہ مذکور افضل ہے، یعنی کلام اللہ تعالیٰ ہونے میں سورہ **قل هو الله احد الخ**: اور سورۂ **تبت یدا ابی لهب الخ**؛ اگرچہ برابر ہیں لیکن سورۂ اخلاص میں جناب باری تعالیٰ کی شان وصفات قدسیہ مذکور ہیں، جبکہ سورہ تبت یدا ابی لہب میں ابولہب اور اس کی بیوی کی برائی ہے لہٰذا مذکورہ اور مفہوم کے اعتبار سے سورۂ اخلاص افضل ہوئی، سلف وخلف سے یہی معنی معروف ومشہور ہیں، م۔

اور افضل یہ ہے کہ بعض قرآن کو بقیہ حصوں پر کسی طرح کی افضلیت نہ دی جائے، مذہب مختار یہی قول ہے، جواہر الاخلاطی قول صحیح اس کے خلاف ہے، اس کے مزید تفصیل صحاح احادیث وآثار میں مروی ہے، البتہ اگر کسی قوم کے عوام میں اس کی افضلیت کے دوسرے فاسد معنی سمجھے جاتے ہوں تو البتہ اس سے زبان روکی جائے، م، (۲۲) آدمی جب قرآن مجید کی تلاوت کا ارادہ کرے تو اسے چاہئے کہ جہاں تک میسر ہو سکے اپنے اچھے کپڑے پہنے اور عمامہ باندھے اور قبلہ رو ہو کر بیٹھے القاضی خان، (۲۳) آدمی کوئی کام کرنا چاہئے تو وہ فقط بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کہے، اور اگر قرآن مجید پڑھنا چاہے تو پہلے اعوذ باللہ السمیع العلیم من الشیطن الرجیم کہے، (۲۴) بعضوں نے کہا ہے کہ پارہ، (۲۵) **الیه یرد علم الساعة** کے ساتھ تعوذ نہ ملانا چاہئے کیونکہ اس کے ابتداء عین الیہ کی ضمیر کا مرجع واضح نہیں ہے، م، (۲۵) کوئی سواری پر سوار ہو یا پیدل چل رہا ہو ہر حال میں قراءت قرآن مجید صحیح یعنی اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، بشرطیکہ وہ گندگی ڈالنے کے لئے مقرر کی ہوئی جگہ نہ ہو، القنیہ، بیت الخلاء میں (۲۶) قول مختار کے مطابق حمام میں اور کام کرنے والوں کے پاس بآواز بلند، وطواف کی حالت میں وبازار میں قراءت ممنوع ہے، ھ، (۲۷) دنیا کی لالچ سے قرآن پڑھنا مکروہ ہے، الغرائب (۲۸) اگر تلاوت قرآن مجید کی حالت میں کوئی آجائے تو اگر وہ استاذ یا عالم یا باپ ہو تو اس کے

لئے کھڑے ہو جانے میں کوئی حرج نہیں ہے، ان کے علاوہ دوسرے کے لئے جائز نہیں ہے، القاضی خان، (۲۹) زمین کروٹ پر لیٹے ہوئے ہونے کی حالت میں پڑھنا جائز ہے، کوئی مضائقہ نہیں ہے، لیکن پڑھتے وقت پاؤں کو سمیٹ لینا چاہئے، المحیط اور لحاف سے منہ نکال لینا چاہئے، القنیہ، (۳۰) اسباع سے تلاوت جائز ہے، المحیط، اس اسباع سے مراد ہے ٹکڑے جیسے پنج سورہ وغیرہ، م، لیکن مصحف (مکمل) سے پڑھنا اولیٰ ہے کیونکہ اسباع نئی نکالی ہوئی صورت بدعت ہے، المحیط۔

(۳۱) نماز کے بغیر دوسری حالتوں میں تلاوت کرتے ہوئے جہر (بلند بلند) کرنا افضل ہے، (۳۲) فرض نمازوں کے بعد قرأۃ فاتحہ کرنا جماعت کے ساتھ زور سے یا آہستگی کے ساتھ ضروریات حل کرنے کے لئے مکروہ ہے، التاتارخانیہ، یعنی حاجتوں کو پوری ہونے کے لئے لوگوں کے ساتھ مل کر نماز کے بعد قراءت فاتحہ مکروہ ہے، م، لیکن قاضی بدیع الدینؒ نے اس کے مکروہ نہ ہونے کو ترجیح دیا ہے، اور قاضی جلال الدینؒ نے فرمایا ہے کہ اگر فرض کے بعد سنت بھی ہو تو مکروہ ہے ورنہ نہیں، التاتارخانیہ، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس قول سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ تلاوت سے ممانعت کی وجہ صرف سنت کو موخر کر دینا ہے، اسی بناء پر سنت نہ ہونے سے مکروہ نہیں ہے، لیکن تحقیقی بات یہ ہے کہ ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ سورۂ فاتحہ کے متعلق اس بات کے لئے کوئی نص نہیں ہے کہ اس کو اس طرح سے پڑھنے سے دنیاوی ضروریات پوری ہوتی ہیں، اس لئے وہ تو آخرت کی نعمتوں کے حصول کے لئے ہے، یہاں تک کہ فجر کی سنت دنیا: وما فیھا: سے بہتر ہے، اس لئے ایسی حقیر چیزوں کے واسطے شریعت کے یہ امور وسیلہ نہیں ہوتے بلکہ اس طرح بے ادبی ہوتی ہے، ایسے ہی جیسے کہ کسی کا کسی شخص سے معمولی سے بھیک مانگنے کے لئے بادشاہ کو وسیلے بنانا کہ وہ اس سے دینے کو کہدے، کہ ایسا چاہنے والا بادشاہ کو ذلیل کرنے کا سبب ہونے کی وجہ سے قتل کا مستحق ہو جاتا ہے اور اگر کسی نے اپنے خیال کے مطابق کسی حقیر چیز کے حصول کے لئے سورۂ فاتحہ کا ختم کیا اور اتفاق سے وہ کام بن بھی جائے تو ہو جائے تو خیر، اور اگر مطلب کے مطابق کام نہ ہو تو اس سے بداعتقادی ہونے کا خطرہ ہوتا ہے، جس سے اس کے ایمان کے ختم ہونے کا خطرہ ہو جاتا ہے اسی بناء پر سورۂ فاتحہ کو اس طرح پڑھنا مکروہ تحریمی ہوگا، جیسا کہ اصول میں صراحت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے، کیونکہ کسی بھی نص سے یہ ثابت نہیں ہے کہ مہمات میں اس کا پڑھنا کافی ہوتا ہے، اسی بناء پر اس مسئلہ میں جاہل کی رائے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ اگر کوئی جاہل یہ خیال کرے کہ قرآن مجید پڑھنے سے اس کی مرغی انڈے دینے لگے گی، یا اس کے کھیت میں بالیاں نکل آئینگی، یا اس جیسی اور کوئی بات کرلے تو اس کی جہالت میں کسی کو کچھ شبہ ہوگا، اس قیاس کے مطابق ایسے کاموں کے لئے اپنی طرف سے استعمال کرنا بدعات ہیں، م۔

(۳۳) سورہ قل یا ایھا الکافرون کو آخر تک ایک جماعت کا مل کر پڑھنا اس لئے مکروہ ہے کہ یہ بدعت ہے، کیونکہ صحابہ کرامؓ اور تابعین رحمھم اللہ سے منقول ہونا ثابت نہیں ہے، المحیط، ھ، (۳۴) کچھ لوگوں کا مل بیٹھ کر دعا کے طور پر زور سے سورۂ فاتحہ پڑھنے کے مقابلہ میں آہستہ سے سورۂ کو پڑھنا اولیٰ ہے، القنیہ، (۳۵) اگر دعا کے طور پر نہ ہو بلکہ تلاوت کی نیت سے ہو تو یہ ممنوع ہوگا، جیسا کہ ہم نے پہلے اچھی طرح وضاحت کر دی ہے، م، (۳۶) فتاویٰ الحجندی میں ہے کہ ایک امام کی عادت ہو کہ فجر کی نماز کے بعد جماعت کے ساتھ آیۃ الکرسی و آخر سورہ بقرہ: و اشھد ان لا الٰہ الا ھو الخ: اور ان جیسا کچھ اور ملا کر پڑھتے ہوں تو زور سے نہیں بلکہ آہستگی کے ساتھ پڑھنا افضل ہوگا، القنیہ، (۳۷) اگر جنبی سورہ فاتحہ کو دعا کے طور پڑھے تو قول مختار میں جائز ہوگا، لیکن فقیہ ابو جعفرؒ نے کہا ہے کہ میں اس کا فتویٰ نہیں دوں گا، اور یہی مثل فاتحہ میں ظاہر ہے، البحر، اور یہ بات نص صریح ہے کہ سورۂ فاتحہ دعا ہے، اور میں مترجم نے بھی امام کے پیچھے سورۂ فاتحہ پڑھنے کی تحقیق کے سلسلہ میں اختیار کیا ہے، م، (۳۸) قرآن مجید کو زبانی پڑھنے کے مقابلہ میں دیکھ کر پڑھنا زیادہ بہتر ہے، (۳۹) قرآن بھول جانے سے آدمی گنہگار ہوتا ہے، لیکن بھول جانے سے مراد یہ ہے کہ وہ دیکھ کر بھی نہ پڑھ سکتا ہو، (۳۹) اگر کسی کے پاس کسی کا مصحف یعنی قرآن مجید بطور امانت موجود ہو اس سے تلاوت نہیں کرنی چاہئے، (۴۰) کسی سے غصب کئے ہوئے قرآن پاک سے تلاوت کرنی بالاجماع

جائز نہیں ہے، (۴۱) بالغ آدمی سے قرآن پاک عاریۃً لے کر اس سے تلاوت کرنی جائز ہے، (۴۲) لیکن نابالغ سے لے کر تلاوت نہیں کرنی چاہئے، الغرائب، (۴۳) جو شخص قرآن مجید دیکھ کر بھی پڑھ سکتا ہو اس کے لئے پانچ ہزار مرتبے سورہ: قل ھو اللہ احد؛ پڑھنے کے مقابلہ میں قرآن مجید پورا ختم کر لینا بہتر ہے، المحیط۔

(۴۴) افضل قراءت یہ ہے کہ آدمی قرآن مجید کے معنی میں غور و فکر کرے، جہانتک کہ رواجوں میں ہے کہ ایک دن میں قرآن مجید ختم کرنا مکروہ ہے، اور تین دن سے کم میں ختم نہیں کرنا چاہئے تاکہ تعظیم باقی رہے، القنیہ، اور حق بات یہ ہے کہ تین دن سے کم میں ختم کرنا مکروہ ہے، جس کی دلیل احادیث و آثار ابن مسعودؓ وغیرہ ہیں، جیساکہ صحاح میں مروی ہے اسی لئے امام زیلعیؒ نے تبیین میں فرمایا ہے کہ حافظ قرآن کے لئے مندوب یہ ہے کہ وہ چالیس دنوں میں ایک بار ختم کرے البتہ اگر اسے فرصت زیادہ میسر ہو اور وہ غور و فکر کے ساتھ ختم کر سکتا ہو تو امید ہے کہ اس سے کم دنوں میں بھی اس کے لئے ختم کرنا جائز ہوگا، کیونکہ اس کے جواز و عدم جواز میں کراہت کی علت حضرت ابن مسعودؓ کا یہ قول ہے، :ینشرونه نثراً الا قل الخ: جس کا اردو محاورہ میں ترجمہ اس طرح ہوگا کہ وہ گھاس کاٹتا ہے، اور بظاہر واللہ اعلم بالصواب یہ ہے کہ اس زمانہ میں اس طرح کا تکلف اور یہ قوت شاذونادر ہی لوگوں میں ہے، اسی لئے اس زمانہ میں تراویح کے اندر تین دن میں ختم بھی خلاف اولیٰ ہے، حاصل کلام یہ ہوا کہ ختم قرآن مجید کا ثواب اسی صورت میں حاصل ہوگا کہ عبادتوں کا عمل اسی خوبی سے کیا جائے جس کا حکم دیا گیا ہے، اس میں اپنی خواہش نفس ورائے کی تابعداری نہ ہو ، واللہ تعالیٰ اعلم، ھو الموفق للصواب۔

(۴۵) جس نے ایک سال میں ایک بار ختم کیا وہ بھی تلاوت چھوڑنے والوں میں داخل نہ ہوگا، القنیہ، (۴۶) اکثر مشائخ نے ختم قرآن پاک کے بعد تین مرتبہ سورہ: قل ھو اللہ احد: کو پڑھنا مستحسن کہا ہے، تاکہ تلاوت میں جو کچھ کمی رہ گئی ہو اس کی تلافی ہو جائے، یہ حکم اس ختم کے ماسوا وفات میں ہے جو کہ فرائض میں ہوتا ہے، الفرائب، (۴۷) قوم کا ایک ساتھ مل کر قران پاک پڑھنا مکروہ ہے، کیونکہ اس سے خاموشی کے ساتھ کان لگا کر سننے کے حکم کو ترک کرنا لازم آتا ہے، حالانکہ قرآن پاک میں ایسا کرنا واجب کہا گیا ہے، القنیہ (۴۸) مذکورہ حکم کی بناء پر اس زمانہ میں جو معمول ہے ایسا کرنا مکروہ ہوگا، اور یہ بات جو کچھ لوگوں نے کہی ہے کہ جلد ختم ہو جانے کی ضرورت کی بناء پر اس طرح ختم کرنا جائز ہوگا، تو ایسی تخصیص بلادلیل ہونے کس وجہ سے باطل ہے، پھر ضرورت کا دعویٰ مہمل اور اجماع ائمہ حنیفہؒ کے خلاف ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م، (۴۹) مکتب میں اگر ایک بچہ قرآن مجید پڑھ رہا ہو تو ادھر سے گزرنے والے پر اس کا سننا واجب ہوگا، اور اگر ایک سے زیادہ بچے اس طرح پڑھ رہے ہوں کہ اس کے سننے میں خلل پڑتا ہو تو سننا واجب نہ ہوگا۔

(۵۰) اگر بچہ گھر میں قرآن مجید پڑھنے لگے اس وقت گھر والے کام شروع کر چکے ہوں تو وہ معذور ہوں گے، ورنہ ان پر سننا واجب ہوگا، مدرس اور محدث کا بھی یہی حال ہے، القنیہ، (۵۱) الحان سے پڑھنا بالاجماع حرام ہے، یعنی اس طرح پڑھنا کہ وقف کی جگہ وصل اور وصل کی جگہ وقف ہو اور کلمہ بدل جائے، اور اکثر مشائخ کے نزدیک ترجیع سے پڑھنا مکروہ ہے، الوجیز، (۵۲) جولاہے (کپڑے بننے والے) اور موزے بنانیوالے وغیرہ کے کام ان کے دلوں کو مشغول کرے تو وہ قراءت نہ کریں، ورنہ کوئی حرج نہیں ہے، القنیہ، (۵۳) وعظ کا سننا قراءۃ قرآن مجید کے سننے کے مقابلے میں اولیٰ ہے، ق، کیونکہ عوام کے لئے احکام جاننا فرض ہے، اور سننا مستحب ہے، اسی بناء پر اگر عوام وعظ کے احکام سے واقف ہوں تو ان کے لئے قرآن سننا اولیٰ ہوگا، اور اسی وجہ سے کہا گیا ہے، کہ فقہ وحدیث پڑھنا پڑھانا تلاوت قرآن کے مقابلہ میں اولیٰ ہے، الخلاصہ۔

(۵۴) قراءۃ قرآن مجید اور وعظ کے وقت وجد اور حال لانا بیہوشی کا ہونا اور چلانا و غش کرنا اور کپڑے پھاڑنا مکروہ ہے، صوفیہ دعوت محبت میں ایسے کرنے سے منع کیا جائے، القنیہ، والسراجیہ، ھ، (۵۵) ریا کے خوف سے تلاوت قرآن ترک نہیں کرنا چاہئے، المحیط، (۵۶) ایسی تعظیم واجلال کے ساتھ قراءت کرنی چاہئے اور سب سے فارغ ہو کر اس طرح مشغول ہونا چاہئے گویا

جناب رسول اللہ ﷺ کے منہ سے سن رہا ہے، اور آپ کلام الٰہی عزوجل کی تبلیغ فرما رہے ہیں، عین العلم، (۵۷) زبان عربی کو اتنا جاننا فرض ہے کہ قرآن مجید پڑھ کر سمجھ سکے، اس میں کسی کا عذر مقبول نہ ہوگا، اس کی وضاحت مقدمہ میں ہے، م۔

قال ولا بأس بان يدخل اهل الذمة المسجد الحرام وقال الشافعي يكره ذلك وقال مالك يكره في كل مسجد للشافعي قوله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا ولان الكافر لايخلو عن جنابة لانه لايغتسل اغتسالا يخرجه عنها والجنب يجنب المسجد وبهذا يحتج مالك والتعليل بالنجاسة عام فينتظم المساجد كلها ولنا ماروى ان النبي عليه السلام انزل وفد ثقيف في مسجده وهم كفار ولان الخبث في اعتقادهم فلا يودى الى تلويث المسجد والاية محمولة على الحضور استيلاء واستعلاء اوطائفين عراة كما كانت عادتهم في الجاهلية.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ ذمیوں کا مسجد الحرام میں داخل ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے، (ف: ذمی ایسے کفار کہلاتے ہیں جو اسلام کے تابع ہو کر بستے ہیں، سارے کفار کے درمیان حکم برابر ہے)۔ **وقال الشافعيؒ الخ**: اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ مکروہ ہے، (ف: یعنی مسجد الحرام میں ذمی کافر کا داخل ہونا مکروہ ہے)۔ **وقال مالكؒ الخ**: اور امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ کسی بھی مسجد میں کافر کا داخل ہونا مکروہ ہے۔ **للشافعي الخ**: امام شافعیؒ کی دلیل یہ آیت پاک ہے: **انما المشركون نجس الآية**: (ف: یعنی مشرکین نجس ہیں اس لئے وہ (اس حکم کے نزول کے) بعد کے سالوں میں مسجد الحرام کے قریب بھی ہرگز نہ آئیں، یہ حکم ہجرت کے نویں سال میں نازل ہوا اور حضرت ابو بکرؓ کو سردار بنا کر مکہ معظمہ میں بھیجا گیا اور آپ کے پیچھے حضرت علیؓ کو سورۃ البراء ۃ کا یہ ابتدائی فرمان اس کے اعلان کرنے کے لئے کہا گیا جس کا حکم یہ تھا کہ مشرکوں سے پرانے معاہدے توڑ دئے جائیں، چنانچہ حضرت ابو بکرؓ کے ہر خطبہ کے بعد حضرت علیؓ یہ فرمان بآواز بلند مجمع میں سناتے تھے جیسا کہ صحاح حدیث میں مذکور ہے، چنانچہ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ مشرکین نجس ہیں اور وہ مسجد الحرام کے پاس نہ جائیں، اس لئے اس میں داخل ہو جانا تو بدرجہ اولیٰ ممنوع ہوا)۔

ولان الكافر الخ: اور اس قیاسی دلیل سے بھی کہ کافر ایک طرح کی جنابت سے خالی نہیں ہوتا ہے، (ف: اور نہا لینے سے بھی وہ جنابت سے پاک نہیں ہوتا ہے)۔ **لانه لا يغتسل الخ**: اس لئے کہ وہ ایسا غسل نہیں کرتا ہے جو اسے جنابت سے پاک کر دے، (ف: لہٰذا وہ جنبی ہی باقی رہتا ہے)۔ **والجنب يجنب الخ**: اور جنبی کو مسجد سے ہمیشہ ہی دور رکھا جاتا ہے، (ف: لہٰذا کافر جنبی کو تو بدرجہ اولیٰ دور رکھا جائے گا، اور اسی دلیل سے صرف مسجد الحرام ہی نہیں بلکہ یہ حکم دنیا کی ہر مسجد کے لئے بھی کافی ہے، یعنی اس میں صرف مسجد الحرام ہی کی کوئی خصوصیت باقی نہیں رہی، کیونکہ جب جنبی کو ہر مسجد سے دور رکھا جا سکتا ہے تو مسجد الحرام سے بدرجہ اولیٰ دور رکھا جائے گا، لیکن اس سے یہ بات لازم آتی ہے کہ امام شافعیؒ کا دعوی تو صرف مسجد الحرام میں داخل ہونے کی ممانعت ہے حالانکہ یہ دلیل عام ہو گئی کہ دنیا کی ساری مسجد سے دور رکھنا ہے، جیسا کہ امام مالکؒ کا یہی مذہب ہے، ان کے دعوی کی یہ دلیل قیاسی یقیناً مکمل ہوتی ہے، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ)۔

وبهذا يحتج مالك الخ: امام مالکؒ اسی دلیل کو اپنی حجت میں پیش کرتے ہیں، اور نجاست کی علت بیان فرمانا عام ہے، (ف: یعنی مشرکوں کو مسجد حرام میں جانے سے منع کر دینے کی علت یہ فرمائی ہے کہ وہ نجس ہیں، لہٰذا نجاست کی علت عام ہے)۔ **فينتظم المساجد الخ**: اس لئے ممانعت کا حکم ساری مسجدوں کے لئے یکساں ہوگا، (ف: کیونکہ ہر مسجد کو نجاست سے پاک رکھنا واجب ہے، اس سے یہ بات لازم آئی کہ مسجد الحرام کی طرح ساری مسجدوں سے کافروں کو دور رکھا جائے، پس اس موقع میں کلام کی تحقیق اس طرح ہوگی کہ مذکورہ آیت میں نجس سے ظاہری اور جسمانی طور پر نجس ہونا ہی مراد ہے، یا باطنی نجاست کا ہونا مراد ہے، یعنی وہ اعتقادی طور پر نجس ہیں، چنانچہ امام مالک و شافعیؒ نے **مشركون نجس** سے ان کا ظاہری نجاست

ہونا مراد لیا ہے، جبکہ ہم احناف یہ کہتے ہیں کہ دوسری دلیلیں اس دعویٰ کے لئے کافی شاہد ہیں کہ اس سے ظاہری طور پر ان کے جسم کا ناپاک ہونا مراد نہیں ہے، اس لئے صرف باطنی بد اعتقادی نجاست ہی مراد ہے۔

ولنا ماروی ان الخ: اور اس مسئلہ میں ہماری دلیل یہ ہے کہ خود جناب رسول اللہ ﷺ نے ثقیف قبلہ کے ایلچیوں اور سفیروں کو جو کہ اس وقت تک کافر ہی تھے اپنی مسجد میں ٹھہرایا تھا، (ف: اس کی روایت ابو داؤدؒ نے اس طرح کی ہے، عن الحسن عن عثمان بن ابی العاص الثقفیؓ منذری نے مختصر میں لکھا ہے کہ بعضوں نے کہا ہے کہ حسن بصریؒ نے عثمان بن ابی العاصؓ سے نہیں سنا ہے، لیکن یہ بات اول تسلیم ہی نہیں ہے، اور تسلیم کر لینے کی صورت میں یہ مرسل صحیح اور جمہور کے نزدیک حجت ہے، اس کے علاوہ رسول اللہ ﷺ نے ثمامہ بن اثال کو مسجد میں تین دنوں تک باندھ کر رکھا تھا پھر خود ہی کھول دیا تھا اس کے بعد وہ غسل کر کے آئے اور مسلمان ہوگئے، جیسا کہ صحیح میں موجود ہے، اگر یہ ثمامہ ظاہری بدن سے ناپاک ہوتے تو مسجد نبوی میں ان کو داخل کرنا ہی جائز نہ ہوتا، اور جب اس حدیث سے آیت میں مشرکون نجس سے نجاست کی تفسیر معلوم ہوگئی کہ اس سے ظاہری نجاست مراد نہیں ہے بلکہ اعتقادی مراد ہے اسی لئے تو ان کو مسجد میں داخل کرنا ممنوع نہ ہوا)۔

ولان الجنب فی اعتقاد ھم الخ: اور اس دلیل سے بھی کہ نجاست تو مشرکوں کے اعتقاد میں ہوتی ہے، اسی لئے ظاہری نجاست سے مسجد کا گندہ اور ناپاک ہونا لازم نہیں آتا ہے، (ف: نتائج وغیرہ میں اس دلیل پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ جبکہ آیت پاک میں مشرکوں کو صراحت کے ساتھ نجس بیان کیا گیا ہے تو اس نص کے مقابلہ میں کسی قسم کی تعلیل بیان کرنی مقبول نہ ہوگی، اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس آیت میں تاویل ہے جو مصنفؒ نے خود بیان کی ہے کہ۔ والآیۃ محمولۃ الخ: وہ آیت پاک اس بات پر محمول ہے کہ مشرکوں کا مسجد حرام میں غلبہ اور طاقت وبلندی کے ساتھ داخلہ نہ ہونے پائے، (ف: یعنی اس آیت میں جو یہ فرمایا گیا ہے کہ مشرکین مسجد الحرام کے قریب نہ ہوں تو اس کا مطلب یہ ہے وہ لوگ مسجد میں اس طرح نہ آئیں کہ وہ مسلمانوں پر غالب ہوں یا ان کا اختیار بلند رہے کہ وہ جس طرح چاہیں مسجد الحرام کی تعمیر وغیرہ کریں)۔

او طائفین عراۃ الخ: یا اس بات پر آیت محمول ہے کہ وہ مسجد میں اس طرح حاضر نہ ہوں کہ ننگے طواف کریں جیسے کہ زمانہ جاہلیت میں ان کی عادت تھی (ف: یہ عادت تھی کہ عورتیں اور مرد سب ایک ساتھ ننگے ہو کر خانہ کعبہ کا طواف کرتے اور عورتیں صرف اپنے آگے اور پیچھے ہاتھ رکھ لیتی تھیں اور عربی میں یہ اشعار پڑھتی تھیں جس کا ترجمہ یہ ہے، آج پورا (بدن) کھلے یا تھوڑا کھلے، حل نہیں کرتی کسی کے واسطے، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اگر اسی مفہوم پر آیت محمول کی جائے تو اس کی معنی یہ ہوں گے کہ مشرکین نجس ہیں اس لئے اس سال کے بعد یہ لوگ مسجد الحرام کے پاس غلبہ اور بلندی کے ساتھ یا ننگے ہو کر طواف کرنے کو نہ آئیں، اب یہ جاننا چاہئے کہ اس میں ناپاک ہونے کا کوئی دخل نہیں ہے، اس لئے زیادہ بہتر ترجمہ وہی ہے جو میں نے اوپر بیان کیا ہے کہ صحیح احادیث سے نجس کی تفسیر معلوم ہوگئی ہے، کہ نجس سے اعتقادی برائی مراد ہے پھر قرآن قطعی کی تفسیر بالاتفاق صحیح حدیث سے جائز ہے، جیسے کہ وضو کی آیت میں مسح سر کی تفسیر حضرت مغیرہؓ کی حدیث سے جائز ہے، چنانچہ اسی طرح یہاں بھی معلوم ہوا کہ نجس سے اعتقادی نجس مراد ہے، اور ظاہری وبدنی نجاست مراد نہیں ہے پھر اعتقادی نجس میں چونکہ ان کا حج کرنا ہی لغو ہوا کیونکہ وہ تو اپنے مشرکانہ طریقہ سے حج کرینگے جو کہ جائز نہیں ہے اسی لئے ان کو حج کرنے اور مسجد الحرام کے پاس آنے سے منع فرمایا گیا ہے، اچھی طرح سمجھ لیں، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م۔

توضیح: اہل الذمہ اور مشرکین وغیرہ کا مسجد الحرام میں داخل ہونا، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

آداب مسجد سے متعلق چند مسائل

(۱) اگر مسجد میں کچھ اور ساگوان سے یا سونے اور چاندی سے نقش و نگار کیا جائے تو کوئی مضائقہ نہ ہوگا، اگر چہ اس مال کو فقراء خرچ کرنا افضل ہوگا، اسراجیہ اور اسی پر فتویٰ ہے، المضمرات والمحیط، پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ نقش و نگار میں اگر چہ مسجد کی تزئین میں ایک حد تک تعظیم ہوتی ہے، لیکن عوام جو اس کو پانچوں وقت دیکھیں گے تو ان کے دل میں آسائش دنیا کی رغبت پختہ ہوگی، کیونکہ مسجد جو کہ حق کی رضا اور یاد الٰہی سبحانہ وتعالیٰ کی جگہ ہے، اور آخرت کے درجات حاصل کرنے کا مقام ہے وہ ایسی آرائشوں سے آراستہ ہے تو اپنے گھروں کو بھی آرائشوں سے مزین کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہونا چاہئے، پھر اس دنیاوی محبت ان کے لئے مفاسد کے دروازے کھول دے گی، اور خواص کے لئے مسجد کے نقش و نگار نماز کی حالت میں خشوع و خضوع اور حضور قلبی سے رکاوٹ بنیں گے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے خمیصہ کو جس میں نقش و نگار بنے ہوئے تھے نکال دیا، اور ابی جہم کے انبجانیہ منگوائی اور فرمایا کہ اس کے نقش و نگار نے لہو کی طرف مائل کیا جیسا کہ اس کی اصل حدیث صحیح بخاری میں موجود ہے، اس سے یہ معلوم ہوا کہ نقش و نگار ہونے سے عوام و خواص سب کے لئے فاسد ہوتے ہیں اور خیالات منتشر ہوتے ہیں، اس لئے بہتر فتویٰ یہی ہوگا کہ ایسے نقش و نگار سے منع کیا جائے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

البتہ عمارت کی حفاظت اور پختگی کے خیال سے چونہ گردانی کرنا بہتر ہے کیونکہ اس سے عمارت کی مضبوطی ہوتی ہے، الاختیار ہمارے کچھ مشائخ نے محراب اور قبلہ کے رخ کی دیوار میں نقش کرنا مکروہ کہا ہے، کیونکہ یہ نمازی کے دل کو اپنی طرف مشغول کرے گا، اور فقیہ ابو جعفرؒ نے شرح سیر کبیر میں لکھا ہے کہ دیواروں پر نقش و نگار کرنا مکروہ ہے خواہ کم ہو یا زیادہ ہو، مگر چھت میں تھوڑا سا نقش کر لینا جائز ہے اور زیادہ کرنے سے مکروہ ہوگا، المحیط، (۲) مسجد کی سیاہی پر سپیدی اور سپیدی پر سیاہی کا رنگ و روغن کرنا اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ وہ کسی کے ذاتی مال سے ہو اور وقف کے مال سے کرنا بہتر نہیں ہے، کیونکہ اس طرح مال کو ضائع کرنا لازم آتا ہے الاختیار میں مترجم کہتا ہوں کہ مال کو ضائع کرنا چونکہ مکروہ تحریمی ہے اس لئے بظاہر اس جگہ بہتر نہ ہونے سے مراد اس کا ناجائز ہونا ہے، اور کتاب المسجد میں اسی کی تصریح ہے، م، (۳) ناپاک پانی سے جو گارہ اینٹوں کو چننے یا دیوار یا زمین کو لیپنے کے لئے گوندھی ہوئی سمنٹ مٹی تیار کی گئی ہو اس سے مسجد کو لیپنا مکروہ ہے، اس کے برعکس مٹی میں گوبر ڈال کر لیپنا اس وجہ سے جائز ہے کہ اس کی ضرورت ہے، کیونکہ اس کے بغیر یہ ضرورت پوری نہیں ہوتی ہے، السراجیہ، اس سے معلوم ہوا کہ اگر گوبر کے بغیر یہ ضرورت کسی دوسری چیز سے بھی پوری ہو جائے تو امام ابو حنیفہ وابو یوسف رحمہم اللہ کے قول کے مطابق جائز نہیں ہونا چاہئے، لیکن امام محمدؒ کے قول کے مطابق جائز ہوگا، م۔

(۴) مکان کی چھت میں سونا یا چاندی لگانے میں حرج نہیں ہے، (۵) اپنے مال سے مسجد کو چاندی کے پانی سے نقش کرنے میں مضائقہ نہیں ہے، القاضی خان یعنی وقف کے مال سے جائز نہیں ہے، (۶) اسی سے یہ مسئلہ بھی معلوم ہو گیا کہ چھت میں سونا اور چاندی لگانے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ چاندی یا سونے کے تپیر اور کیلیں وغیرہ لگانا بھی جائز ہے، پھر چونکہ بعض مشائخ نے اس کے ناجائز ہونے کی علت تضییع یعنی مال ضائع کرنا بتایا ہے لہٰذا اس طرح کہنے میں مضائقہ نہیں ہے کہ خلاف اولیٰ ہے، جیسا کہ مقدمہ میں معلوم ہو چکا ہے، م، (۷) سونے میں یا جماع وغیرہ میں قصداً خانہ کعبہ کی طرف یا شرعی کتابوں کی طرف پاؤں پھیلانا مکروہ ہے، محیط السرخسی، (۸) مسجد کے قبلہ کی طرف وضو خانہ بنانا مکروہ ہے، السراجیہ، (۹) امام محمدؒ نے کہا ہے کہ مسجد کے قبلہ کی طرف پائخانہ یا حمام یا قبر ہونے کو میں مکروہ سمجھتا ہوں، لیکن اس شرط کے ساتھ کہ نمازی اور ان چیزوں کے درمیان دیوار یا آڑ نہ ہو، ورنہ مکروہ نہیں ہے، پھر اگر آڑ نہ ہو تو یہ کراہت صرف ایسی مسجدوں کے لئے ہوگی، جو مسجد جماعت کہلاتی ہیں کیونکہ گھر میں جو نماز کے لئے جگہ مقرر کر لی جاتی ہے اس کے لئے کراہت کا حکم نہیں ہے، المحیط، پھر میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اگر وہاں پاخانہ وغیرہ کی بدبو آتی ہو اور خاص ضرورت نہ ہو تو ایسی جگہ میں مصلی بنانا ہی مکروہ ہوگا، جیسے کہ پیاز، لہسن، کی بدبو کو لے کر مسجد میں جانا ممنوع ہے، جس کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں فرمایا گیا ہے کہ جس چیز سے انسانوں کو تکلیف پہنچتی ہے، ملائکہ کو

بھی اس سے تکلیف ہوتی ہے، جس کا مطلب واللہ اعلم یہ ہے کہ انسان اپنے حواس کے ذریعہ تکلیف محسوس کرتا ہے، اور فرشتوں کے اندر نظافت اور طہارت کی صفت ہے وہ ایسی بدبو وغیرہ کو برداشت نہیں کرتی ہے، جیسے کہ انسانی ظاہری قوئی اس کو برداشت نہیں کرتے ہیں، (۱۰) اس زمانہ میں مسجدوں کے اندر مٹی کا تیل جلانا مکروہ ہے، کیونکہ وہ موذی ہے، م، (۱۱) ہمارے مشائخ نے کہا ہے کہ آفتاب اور چاند کے سامنے شرم گاہ کو ننگا کرنا مکروہ ہے، محیط السرخسی یہ ممانعت صحیح حدیث میں موجود ہے اور اس میں جو بھیلا ہے اس کو یہاں بیان کرنے کا موقع نہیں ہے، حالانکہ اس میں لطیف اسرار ہیں، م۔

(۱۲) خاص طور سے قبلہ کے رخ پر نشانہ لگا کر تیر اندازی کرنا مکروہ ہے، السراجیہ، شاید کہ اس مسئلہ میں کراہت تنزیہی کراہت ہی مراد ہو، م، (۱۳) ہر مسلمان کے لئے یہ بات مستحب ہے کہ اپنے گھر میں ایک ایسی جگہ مقرر کرے جس میں سنن اور نوافل پڑھا کرے، اور اس کو پاک صاف رکھے، جیسا کہ صحیح حدیث میں یہ حکم مذکور ہے، لیکن وہ جگہ مطلقاً مسجد کے حکم میں نہ ہوگی، بلکہ وہ اس کی ملکیت میں باقی رہیگی، م، المحیط، چنانچہ اس جگہ میں جنبی داخل ہو سکتا ہے، اور اس جگہ کو فروخت بھی کر سکتا ہے، اور اس زمانہ میں عورتوں کے لئے اس حکم کی تاکید ہے، اس کے لئے اگر کوئی تخت یا اس جیسی کوئی چیز بنالی جائے تو بھی کافی ہے، م، (۱۴) اگر کوئی کسی کی زمین غصب کر کے اسے مسجد یا دوکان بنادے تو اس مسجد میں نماز کے لئے جانے اور دوکان میں خریدنے کے لئے جانے میں کوئی حرج نہیں ہے، لیکن وہ اسے کرایہ پر نہیں دے سکتا ہے، اور اگر مکان یہ اس کا احاطہ غصب کر کے مسجد بنادے یا راستہ بنادے تو کسی کو بھی اس مسجد میں نماز پڑھنے کے لئے جانا یا راستہ سے آمد و رفت کرنا جائز نہ ہوگا، امام ابو یوسفؒ سے ایسا ہی مروی ہے، المضمرات، لیکن موجودہ زمانہ میں صرف زمین یا بنے ہوئے مکان کے حکم کے درمیان فرق نہیں ہونا چاہئے، اس لئے اگر کوئی زمین غصب کر کے اسے مسجد بنادے تو اس میں نماز جائز نہیں ہوگی، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

(۱۵) جو مکان مسجد کے لئے وقف ہو اس میں موذن کو رہنا جائز ہے، الغرائب، (۱۶) مسجد میں پڑھانے والا استاد اگر مسجد سے متصل رہتا ہو اس کے لئے یہ جائز نہ ہوگا کہ وہ مسجد میں اپنی آمد و رفت کی سہولت کے لئے مسجد کی دیوار توڑ کر اسے اپنا راستہ بنالے اگرچہ وہ دیوار کے نقصان کی ضمانت بھی لیتا ہو، جواہر الاخلاطی، لہٰذا کسی دوسرے کو بھی یہ کام جائز نہ ہوگا، م، (۱۷) مسجد میں بیٹھ کر درس دینے والا مسجد میں وقف شدہ چٹائیوں اور دریوں کو اس کام کے لئے استعمال کر سکتا ہے، القنیہ، (۱۸) شیخ خجندیؒ سے پوچھا گیا کہ مسجد کے متولی نے فنائے مسجد یعنی اصل مسجد سے باہر جو اس سے متعلق صحن ہے اسے لوگوں کے لئے مباح کر دیا اور لوگ اس میں کاروبار کرنے لگے تو کیا ایسا کرنا صحیح ہوگا، فرمایا کہ اگر ایسا کرنے میں مسجد کے لئے بہتر ہو تو انشاء اللہ تعالیٰ اس میں کوئی حرج نہ ہوگا، پھر یہ بھی فرمایا کہ، (۱۹) فنائے مسجد اس جگہ کو کہتے ہیں جو مسجد کے چھجہ کے سایہ میں ہو، اور وہ عام گذرگاہ نہ ہو، اسی طرح اگر متولی نے تخت ڈال دئے تو اس کے بارے میں فرمایا کہ اگر یہ بھی مسجد کے فائدہ کے لئے ہو تو اس میں بھی مضائقہ نہیں ہے، بشرطیکہ یہ جگہ بھی عام گذرگاہ نہ ہو، اور فرمایا کہ اس کے کرایہ کو متولی نہ تو اپنی ذات پر اور نہ ہی امام مسجد کی ذات پر خرچ کر سکتا ہے، مگر یتیمہ کے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ ہمارے نزدیک کرایہ کو حسب ضرورت خرچ کرنے کا اسے اختیار ہے کہ جہاں چاہے خرچ کرے، التاتارخانیہ، (۲۰) اگر محلہ والوں نے ایک مسجد کے درمیان ایک دیوار کھڑی کر کے اسے دو مسجدیں بنادیں اور ہر ایک نے اپنا امام علیحدہ رکھ لیا تو اس میں مضائقہ نہیں ہے، اور رکن الصباغیؒ نے فرمایا ہے کہ اسی طرح دو مسجدوں کو ایک بنا لینا جائز ہے، القنیہ، لیکن اس روایت میں ایک حد تک تامل ہے کیونکہ ایک مسجد کی ایک جماعت ہونے سے اسے مکروہ ہونا چاہئے الحاصل مذکورہ صورت کے ساتھ مسجد کے ٹکڑے کرنا جائز نہیں ہوگا، البتہ دو مسجدوں کو ایک کرنا جائز ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م۔

(۲۱) جو شخص اپنے پیٹ سے خروج ریح کرنے پر مجبور ہو جائے اس کے لئے اصح قول کے مطابق یہی بہتر ہوگا کہ وہ مسجد سے باہر نکل جائے، التمرتاشی، (۲۲) قول اصح کے مطابق بے وضوء شخص بھی مسجد میں داخل ہو سکتا ہے، (۲۳) معتکف کے

سوا کسی بھی دوسرے شخص کو مسجد میں سونا اور کھانا مکروہ ہے، اسراجیہ، لیکن بعض محققین نے تصریح کی ہے کہ یہ کراہت تنزیہی ہے، اور یہی قول صحیح ہے، م، (۲۴) جب مسجد میں سونا و کھانا وغیرہ کی ضرورت ہو تو چاہئے کہ جتنی دیر وہاں رہنے کا خیال ہو اتنی دیر کے لئے اعتکاف کی نیت کرلے پھر اللہ تعالیٰ کا ذکر اور نماز کے بعد جو چاہئے کرے، السراجیہ، (۲۵) مسافر کو مسجد میں سونا جائز ہے، اور جو مسافر نہ ہو اور اس کا گھر بھی موجود ہو تو صحیح مذہب یہ ہے کہ اسے بھی سونا جائز ہے، لیکن تقویٰ یہ ہوگا کہ نہ سوئے، خزانۃ الفتاوی، ط، (۲۶) مسجد میں چٹائی یا گھاس یا ٹاٹ اس نیت سے ڈال دینا کہ آنے والے اس سے اپنے پاؤں رگڑ لیا کریں تو ائمہ مشائخ کے نزدیک یہ مکروہ ہوگا، المحیط، (۲۷) محراب کے اندر کی جگہ بھی مسجد کے حکم میں ہے، الغرائب۔

(۲۸) مسجد میں ابابیل یا چمگادڑوں کے جھونجھ گھونسلے ہوں جو مسجد میں بیٹ کیا کرتے ہوں تو اگر ان میں بچے بھی موجود ہوں تو ان کو نکال پھینکنے میں مضائقہ نہیں ہے، الملتقط، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ بظاہر یہ حکم ایسی صورت میں ہوگا جبکہ اس صفائی کی فوری ضرورت ہو گئی ہو کیونکہ احادیث صحیحہ میں جانوروں کے ساتھ بھی رحم کا برتاؤ کرنے کی تاکید ہے، لہٰذا ابابیل وغیرہ کے گھونسلے میں بچے ہونے کی صورت میں ان کو چھوڑ دیا جائے کہ وہ اڑنے کے لائق ہو جائیں، بالخصوص ابابیل کے بارے میں کہ ان کی بیٹ کے ناپاک ہونے کی صورت میں اختلاف ہے، م، (۲۹) مسجد میں گذرگاہ یا راستہ بنانا کہ کہیں سے آنے یا جانے میں اس کے ایک دروازہ سے نکل کر دوسرے دروازہ سے جانا مکروہ ہے، التمرتاشی، (۳۰) جوتا پہن کر مسجد میں داخل ہونا مکروہ ہے، السراجیہ، بالخصوص اس وقت جبکہ اس کے جوتوں میں ناپاکی لگی ہوئی ہو، اور رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں جوتوں کی حفاظت ہوتی تھی، ان میں گندگی نہیں لگتی تھی، اور آج کل کی مسجدوں کی طرح اس وقت صاف ستھری اور مزین نہیں ہوتی تھیں، اسی لئے موجودہ زمانہ میں سراجیہ کا قول ہی اولیٰ ہے، اسی پر فتویٰ دینا چاہئے، کیونکہ پاکیزگی مقصود اور تعظیم محبوب ہے، م، (۳۱) مسجد کے دروازہ پر بیٹھ کر ایک شخص تعویذ بیچتا ہے، جس میں وہ توریت و قرآن و انجیل کی عبارتیں لکھتا ہے اور کہتا ہے کہ میں اسے ہدیہ کرتا ہوں تو اس کے لئے یہ کام جائز نہیں ہے، الکبریٰ میں مترجم کہتا ہوں کہ اس مسئلہ میں مسجد ہی کی تخصیص نہیں ہے کیونکہ وہ جہاں بھی اس طرح کرے گا، مکروہ ہی ہوگا، م۔

(۳۲) اگر کوئی معلم مسجد میں بیٹھ کر اجرت لے کر پڑھاتا ہے تو مکروہ ہوگا، اور اگر مفت میں یعنی اجرت کے بغیر پڑھاتا ہے تو جائز ہوگا، اسی طرح اگر کوئی کاتب اپنے لئے لکھتا ہے تو یہ جائز ہوگا، اور اجرت کے لئے لکھتا ہے تو مکروہ ہوگا البتہ اگر معلم یا کاتب کو مجبوری ہو جائے تو مسجد میں بھی اجرت کے ساتھ بھی جائز ہوگا، محیط السرخسی، (۳۳) مسجد میں عقد نکاح مستحب ہے، اور شیخ ظہیر الدین نے اس کے خلاف کو اختیار کیا ہے، (۳۴) بدن پر نجاست لگی ہونے کی صورت میں مسجد میں نہیں جانا چاہئے، خزانۃ المفتیین، (۳۵) مسجد میں ایسی جگہ اور اس طرح درخت لگانا جس سے گرجا اور کنیسہ سے مشابہت ہو جائے مکروہ ہے، الغرائب، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس زمانہ میں مذکورہ مشابہت ہونے کی وجہ سے مکروہ ہونے کا ہی فتویٰ دینا چاہئے، م، اور اگر مشابہت نہ ہو پھر بھی جگہ کی تنگی یا صف متفرق ہو یا اس سے ذاتی نفع ہو جب بھی مکروہ ہوگا، اور اگر ان میں سے کوئی بات نہ ہو جب بھی خلاف اولیٰ ہوگا، الغرائب۔

(۳۶) سب سے زیادہ احترام کی جگہ تمام مسجدوں میں مسجد الحرام یعنی خانہ کعبہ کی مسجد ہے، پھر مسجد نبوی ﷺ ہے پھر مسجد بیت المقدس پھر ہر جگہ کی اپنی جامع مسجدیں پھر محلوں کی مسجدیں پھر راستوں کے مسافروں کی مسجدیں ہیں یعنی ان کا مرتبہ سب سے کم تر ہے، یہاں تک کہا گر ان مسجدوں کے لئے کوئی مقرر مؤذن اور امام نہ ہو تو ان میں کسی کے لئے اعتکاف کرنا بھی جائز نہ ہوگا، القنیہ، (۳۷) گھروں کی مسجدیں حقیقت میں تو وہ مسجدیں نہیں ہوتی ہیں، کیونکہ وہ وقف عام نہیں ہوتی ہیں، بلکہ وہ تو صرف نوافل کے لئے صاف ستھری پاک جگہیں ہوتی ہیں، م، (۳۸) مسجدوں کی حرمت کے لئے ان پندرہ کاموں کو کرنا چاہئے، (۱) مسجد میں داخل ہوتے وقت اگر مسجد میں لوگ بیٹھے ہوئے ہوں اور وہ یاد الٰہی یا پڑھانے میں مشغول ہوں تو ان کو سلام کرے، او اگر

مشغول نہوں یا کوئی بھی نہ ہو تو یوں کہنا چاہئے، السلام علینا من ربنا و علی عباد اللہ الصالحین، (۲) بیٹھنے سے پہلے دو رکعتیں تحیۃ المسجد کی نیت سے پڑھنی چاہئے، میں کہتا ہوں کہ بعض احادیث سے ثابت ہوتا ہے کہ بیٹھ جائے پھر پڑھے، بظاہر اس کا مقصد واللہ اعلم یہ ہے کہ اس طرح سے سانس ٹھیک ہو جائے مگر زیادہ دیر نہ کرے، م، (۳) وہاں زبانی گفتگو میں بھی خرید و فروخت نہ کی جائے کیونکہ مال یا بیچ کو وہاں لیجانا بالکل منع ہے، (۴) وہاں اپنی تلوار کو میان سے نکالنا نہیں چاہئے، (۵) مسجد میں گم شدہ جانور یا چیز کو تلاش کرنا نہیں چاہئے۔ یعنی یہ نہ کہے کہ مثلاً میری گائے کھو گئی ہے، یا فلاں مال گم ہو گیا ہے، اسے جس کسی نے دیکھا ہو تو وہ بتلادے، یہانتک کہ حدیث میں ہے کہ جس کسی کو تم اس طرح پکارتے سنو تو یوں کہو کہ اللہ تعالیٰ تم کو تمہاری چیز نہ لوٹائے، یعنی جیسے یہ کہا جاتا ہے کہ خدا کرے تم کو نہ ملے، (۶) مسجد میں ذکر الٰہی کے سوا کسی طرح کی آواز بلند نہ کرے، (۷) اس میں دنیا کی باتیں نہ کرے کیونکہ قیامت کی علامتوں کے سلسلہ میں حدیث میں ہے کہ قیامت کے قریب مسلمانوں کی مسجدیں ویران اور ان میں لوگ دنیا کی باتیں کرینگے۔

(۸) صفوں میں جاتے ہوئے لوگوں کی گردنیں پھاند کر نہیں جانا چاہئے، میں مترجم کہتا ہوں کہ بعض علماء نے کہا ہے کہ اگر اگلی صف پوری نہ ہوئی ہو تو لوگوں کی گردنیں پھاند کر وہ صف پوری کر لینی چاہئے، (۹) بیٹھنے کی جگہ کے لئے کسی سے جھگڑا نہیں کرنا چاہئے، (۱۰) صف میں کسی پر تنگی نہیں کرنی چاہئے، (۱۱) مصلی کے سامنے سے گذرنا نہیں چاہئے، (۱۲) مسجد میں تھوکنا منع ہے، (اگر تھوک پھینک دیا تو اس کا کفارہ استغفار کے ساتھ یہ ہوگا کہ زمین میں دفن کر دیا جائے اور اگر زمین پختہ ہو تو کپڑے پر اٹھا لیا جائے، م، (۱۳) اس میں انگلیاں چٹخانی نہیں چاہئے، (۱۴) مسجد کو نجاستوں اور بچوں اور بچیوں سے اور اس میں شرعی سزا قائم کرنے سے بچانا چاہئے، (۱۵) مسجد میں زیادہ سے زیادہ اللہ تعالیٰ کی یاد کرنی چاہئے، الغرائب۔

(۳۹) صرف دنیاوی باتیں کرنے کے لئے مسجد میں بیٹھنا بالاتفاق جائز نہیں ہے، او خزانۃ الفقہ نے ظاہر ہوتا ہے کہ حرام ہے لیکن جلالی سے معلوم ہوتا ہے کہ حرام نہیں بلکہ مباح ہے ان میں سب سے بہتر ذکر الٰہی عزوجل ہے، التمر تاشی، (۴۰) تمام دلائل سے مختصراً یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ صرف دنیاوی باتیں کرنے کے لئے مسجد میں بیٹھنا مکروہ تحریمی ہے لیکن اگر عبادتوں سے فارغ ہو کر ایسی باتیں کی جائیں جن سے عبرت حاصل ہوتی ہو یا شکر الٰہی یا آخرت سے متعلق باتوں سے ہو تو کوئی حرج نہ ہوگا، جیسے صحابہ کرامؓ بعض اوقات اپنے پچھلے واقعات بیان کرتے اور رسول اللہ ﷺ مسکراتے تھے، اور اکثر اوقات رسول اللہ ﷺ و حضرات ابو بکر و عمرؓ عشاء کے بعد مسلمانوں سے متعلق معاملات میں گفتگو کیا کرتے تھے، اور اگر خالص دنیاوی مگر جائز کاموں مثلاً تجارت وغیرہ سے متعلق ہو تو مکروہ ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

(۴۱) کوئی بھی مسجد ہو اس کی چھت پر چڑھنا مکروہ ہے، اسی لئے گرمی کے دنوں میں چھت پر جماعت کرنی مکروہ ہے، لیکن اگر مسجد میں جماعت کی جگہ کم پڑ جائے تو مجبوری کی بناء پر چھت پر چڑھنا جائز ہے، الغرائب، (۴۲) مسجد کے آداب میں سے یہ بھی ہے کہ اس میں جاتے وقت پہلے دایاں قدم رکھا جائے، اور نکلتے وقت بایاں قدم نکالا جائے، بر خلاف بیت الخلاء جانے کے کہ اس میں داخل ہوتے وقت بایاں قدم پہلے اور نکلتے وقت دایاں قدم پہلے نکالا جائے، م، (۴۳) اگر مسجد میں نماز کے لئے روشنی کی جارہی ہو تو اس سے درس و تدریس و معاملہ کرنا سب جائز ہے، اسی طرح نماز سے فارغ ہونیکے بعد بھی تہائی رات تک ہونے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اور اس سے زیادہ جائز نہیں ہے، المضمرات، ھ۔

قال ویکرہ استخدام الخصیان لان الرغبة فی استخدامھم حث الناس علی ھذا الصنیع وھو مثلة محرمة قال ولا باس باخصاء البھائم وانزاء الحمیر علی الخیل لان فی الاول منفعة البھیمة والناس وقد صح ان النبی علیه السلام رکب البغلة فلو کان ھذا الفعل حراما لماركبھالمافیه من فتح بابه.

ترجمہ:۔ فرمایا ہے کہ خصی لوگوں سے خدمت لینا مکروہ ہے، (ف: یعنی جو لوگ کہ از خود ہیجڑے بنجاتے ہیں ان سے خدمت

یعنی مکروہ تحریمی ہے)۔لان الرغبة الخ: کیونکہ ان سے خدمت لینے میں دوسرے لوگوں کو بھی اس جیسے غلط کام کرنے پر آمادہ کرنا اور رغبت دلانا لازم آئے گا، حالانکہ یہ کام مثلہ اور حرام ہے (ف: مثلہ یعنی بدن کے اعضاء کو اصلی اور فطری حالت سے بگاڑنا، جو کہ حرام ہے)۔ولا باس باخصاء البهائم الخ: اور جانوروں کے خصی کرنے میں مضائقہ نہیں ہے، اور گدھوں کو گھوڑیوں پر سوار کرنے میں مضائقہ نہیں ہے (ف: اگر چہ خاصۃ بنوہاشم کو اس سے منع فرمایا گیا ہے، چنانچہ نسائی میں حضرت ابن عباسؓ سے اس کی تصریح ہے)۔

لان فی الاول الخ: کیونکہ پہلے مسئلہ یعنی جانور کو خصی کرنے میں جانور کی بہتری اور لوگوں کا نفع ہے، (ف: اس طرح سے کہ خصی کر دینے کے بعد سے جانور موٹا ہونے لگتا ہے، اور خود موٹا تازہ ہو جاتا ہے، پھر اس کی جوانی کی شرارت سرکشی اور مستی ختم ہو جاتی ہے، اس سے لوگوں کا فائدہ ہو جاتا ہے، پھر صحیح حدیث میں ہے کہ خود رسول اللہ ﷺ نے بھی دو خصی مینڈھوں کی قربانی فرمائی ہے، بس اگر یہ کام جائز نہ ہوتا تو آپ ﷺ ایسا نہ کرتے، اور دوسرے مسئلہ یعنی گدھے کو گھوڑی پر سوار کرنا بھی جائز ہے، کیونکہ اسی طرح سے جو بچہ پیدا ہوتا ہے وہی خچر ہو جاتا ہے)۔وقد صح الخ: جبکہ صحیح حدیث سے ثابت ہو چکا ہے کہ رسول اللہ ﷺ خود خچر پر سوار ہوئے ہیں، (ف: چنانچہ بخاری اور مسلم دونوں نے کتاب الجہاد میں اس کی روایت کی ہے)۔

فلو کان هذا الخ: اب اگر یہ کام حرام ہوتا تو رسول اللہ ﷺ ایسی سواری پر ہرگز سوار نہ ہوتے، کیونکہ ایسا کرنے سے اس سے دروازہ کھولنا لازم آتا ہے، (ف: کیونکہ آپ کی اتباع میں عام لوگوں کو بھی خچروں کی سواری محبوب ہو جائیگی اور اس کو حاصل کرنے کا یہی طریقہ ہو سکتا ہے، فافہم، اور حضرت علیؓ کی حدیث میں جو ہے کہ آپؐ نے فرمایا ہے کہ ایسا وہی لوگ کرتے ہیں جو نہیں جانتے ہیں، یعنی گدھے کو گھوڑی پر سوار کرنا یا چھوڑنا جاہلوں کا کام ہے، جیسا کہ ابوداؤد کی حدیث میں ہے، اس سے دراصل بنو ہاشم کے لئے ممانعت مقصود ہے، اس کی حکمت یہ تھی کہ اس وقت بنوہاشم میں گھوڑوں کی بہت قلت ہو گئی تھی اس لئے ان کو ایسا کرنے سے اس لئے منع کر دیا گیا تاکہ ان میں اصل گھوڑوں کی نسل بڑھے اور تعداد کا اضافہ ہو جائے، جیسا کہ عینیؒ نے فرمایا ہے،)

توضیح: خصی کئے ہوئے مردوں سے خدمت لینا، اور جانوروں کو خصی کرنا، اور گدھے کو گھوڑی پر جفتی کے لئے سوار کرنا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

قال ولا بأس بعيادة اليهودي والنصراني لانه نوع بر في حقهم ومانهينا عن ذلك وصح ان النبي عليه السلام عاديهوديامرض بجواره قال ويكره ان يقول الرجل في دعائه اسالك بمعقد العز من عرشك وللمسالة عبارتان هذه ومقعد العزولا ريب في كراهية الثانية لا نه من القعود وكذاالاولى لانه يو هم تعلق عزه بالعرش وهو محدث والله تعالى بجميع صفاته قديم وعن ابي يوسف انه لا باس به وبه اخذ الفقيه ابو الليث لانه ماثور عن النبي عليه السلام روى انه كان من دعائه اللهم انى اسألك بمعقد العز من عرشك ومنتهى الرحمة من كتابك وباسملك الاعظم وجدك الاعلى وكلماتك التامة ولكنانقول هذاخبر الواحد وكان الاحتياط في الامتناع ويكره ان يقول في دعائه بحق فلان اوبحق انبيائك ورسلك لانه لا حق للمخلوق على الخالق.

ترجمہ: ۔امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ یہودی بیمار یا نصرانی بیمار کی عیادت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ ان کی عیادت بھی ان کے حق میں احسان و نیکی کا کام ہے، جبکہ ہمیں ان کے ساتھ نیکی کرنے سے منع نہیں کیا گیا ہے، نیز صحیح روایت سے یہ ثابت بھی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بھی ایک بیمار یہودی کی عیادت فرمائی تھی جو آپ کے پڑوس میں رہ کر بیمار ہو گیا تھا، (ف: اس حدیث کو امام محمد و ابن حبانؒ نے روایت کیا ہے، جس میں لفظ پڑوس موجود ہے، لیکن پڑوس سے بظاہر یہ مراد ہے کہ وہ مدینہ منورہ کے کنارے پر رہتا تھا، اور حضرت انسؓ سے مروی حدیث میں ہے کہ ایک یہودی جوان یعنی بالغ تھا جو رسول اللہ ﷺ کی

خدمت کیا کرتا تھا، ایک مرتبہ وہ بیمار ہوگیا اس لئے رسول اللہ ﷺ اس کی عیادت کو تشریف لے گئے تو اس کو موت کی حالت میں پاکر فرمایا کہ کیا تم گواہی دیتے ہو کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کسی میں الوہیت نہیں ہے، اور میں اللہ تعالیٰ کا رسول ہوں، تب اس نے اپنے باپ کی طرف (سوالیہ حالت میں) دیکھا، اس باپ نے کہا کہ تم ابوالقاسم کا فرمان قبول کرلو، اجازت پاکر اس نے کلمہ شہادت زبان سے ادا کردیا پھر اس کا انتقال ہوگیا، یہ دیکھ کر رسول اللہ ﷺ یہ فرماتے ہوئے باہر نکلے کہ اللہ تعالیٰ کا شکر ہے کہ اس نے میرے وسیلہ سے ایک شخص کو جہنم کی آگ سے نجات دی، بخاری وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے، اور امام محمد وابن حبانؒ کی روایت میں بھی اسی کے مانند مضمون ہے، کافر کی عیادت مطلقاً جائز ہے، جیسا کہ الظہیریۃ الشافعیہ میں ہے، فاسق مسلمان کی عیادت علی الاصح جائز ہے، کیونکہ مسلمان کے حقوق میں سے عیادت مریض بھی ایک حق ہے، ع۔

قال ویکرہ ان یقول الرجل الخ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ یہ بات مکروہ ہے، کہ کوئی شخص اپنی دعا ان الفاظ سے کرے **اللھم اسالك بمعقد العزمن عرشك:** اس دعا کی عبارت ان دو طریقوں سے ہے، ایک طریقہ تو یہی ہے، (ف: یعنی بمعقد (ع ق د کے مادہ سے) اور دوسرا طریقہ کی عبارت ہے بمقعد (ف: یعنی ق، ع، د، کے مادہ سے) **بمقعد العزمن عوشك**، مگر اس دوسرے طریقہ کی عبارت سے مکروہ ہونے میں کوئی شک نہیں ہے۔ **لانه من القعود الخ:** کیونکہ لفظ مقعد مادہ قعود سے مشتق ہے (ف: اور قعود کے معنی بیٹھنا ہیں اس لئے **مقعد العزمن العرش** کے معنی یہ ہوں گے عرش سے نشست گاہ عزت یعنی عرش جو عزت کا مقر اور مقام ہے)۔

وکذا الاولیٰ: اسی طرح پہلی عبارت بھی مکروہ ہے، (ف: یعنی معقد العز من عرشک، جبکہ معقد لفظ عقد سے مشتق ہے یعنی گرہ باندھنے کی جگہ اس لئے معنی یہ ہوں گے، کہ عوش سے عزت کی گرہ بندی کا مقام، لہٰذا یہ بھی مکروہ ہے)۔ **لانه یوھم الخ:** کیونکہ یہ لفظ یہ وہم پیدا کرتا ہے کہ عزت الٰہی عزوجل کا تعلق عرش سے ہے، حالانکہ عرش تو حادث اور فانی چیزوں میں سے ہے، (ف: جبکہ عزت الٰہی اس کی پاک صفات میں سے ہے)۔ **واللہ تعالیٰ بجمیع الخ:** اور اللہ تعالیٰ تو اپنی تمام صفتوں کے ساتھ قدیم ہے، (ف: اسی لئے اس کی پاک صفات کے ساتھ ایسا لفظ نہیں لگانا چاہئے جس سے اس کے حادث ہونے کا وہم پیدا ہو کہ یہ بھی مکروہ ہے)۔

وعن ابی یوسف الخ: اور امام ابو یوسفؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ دونوں صورتوں میں سے کسی بھی صورت یعنی مقعد ہو یا معقد ہو کہنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور اسی قول کو فقیہ ابو اللیثؒ نے شرح جامع صغیر میں پسند کیا ہے۔ **لانه ماثور الخ:** کیونکہ رسول اللہ ﷺ سے ان ہی الفاظ سے مروی ہے، چنانچہ مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ دعا میں اسی طرح فرماتے تھے، (ف: بیہقیؒ نے دعوات کبیر میں حضرت ابن مسعودؓ سے مرفوع اور مطول حدیث روایت کی ہے جس میں ایک نماز حاجت کا طریقہ اس طرح بتایا گیا ہے کہ بارہ رکعتیں اس طرح پڑھی جائیں وہ خواہ دن میں ہوں یا رات میں اور ہر دو رکعت کے درمیان تشہد ہو اور آخری نماز کے تشہد میں اللہ تعالیٰ کے لئے حمد وثنا ہو پھر رسول اللہ ﷺ پر درود پڑھ کر سجدہ کر کے سجدہ میں سورۂ فاتحہ سات بار اور آیۃ الکرسی سات بار اور: **لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریك له له الملك وھو علی کل شئی قدیر:** دس بار پڑھ کر ان الفاظ سے دعا کرو: **اللھم انی اسالك بمعقد العز من عرشك ومنتھی الرحمة من کتابك واسمك الاعظم وکلماتك التامة:** اس کے بعد اپنی ضرورت بیان کرو پھر اپنا سر اٹھا کر دائیں اور بائیں طرف سلام پھیرو، اور یہ طریقہ اپنے احمق لوگوں کو مت سکھاؤ کہ وہ بھی اسی طرح سے کر کے دعا مانگ لینگے اور وہ بھی مقبول ہو جائینگی، اور اس کی روایت ابن الجوزیؒ نے حاکم اور طبرانی کے حوالہ سے کی ہے، اس کا جواب مصنفؒ نے اس طرح سے دیا ہے کہ۔

ولکنانقول الخ: لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ خبر الواحد ہے اور اس سے منع کرنے ہی میں احتیاط ہے، (ف: بلکہ اس کا صحیح جواب یہ ہے کہ یہ روایت موضوع ہونے کی وجہ سے باطل ہے، چنانچہ شیخ ابن الجوزیؒ وغیرہ نے اس کی تصریح کی ہے، اس کی اسناد

میں ایک راوی عمر بن ہارون ہیں جن کے بارے میں امام یحیٰ بن معینؒ نے کہا ہے کہ وہ کذاب اور خبیث ہے، ابن حبانؒ نے فرمایا ہے کہ وہ ثقہ بزرگوں کے نام سے جھوٹی باتیں بنا کر روایت کرتا ہے، اور ایسے بزرگوں کا نام لیتا ہے جن کو اس نے دیکھا بھی نہیں ہے، پھر امام احمد ونسائی وعبد الرحمن بن مہدی نے فرمایا ہے کہ اس راوی کی حدیث متروک ہے، اسی طرح ابوداؤد وعلی بن المدینی اور دار قطنی وصالح وزکریا وابو علی رحمھم اللہ وغیرہم نے بھی اس راوی کو غیر ثقہ وضعیف وغیرہ فرمایا ہے، پس جب یہ روایت ایسی ہے اور رسول اللہ ﷺ سے ثابت بھی نہیں ہے، تو اس سے استدلال نہیں کیا جاسکتا ہے، اس لئے اس کا جواب دینے کی ضرورت ہی نہیں ہے، شیخ الاسلام عینیؒ نے کہا ہے کہ تعجب ہے کہ ہدایہ کے شارحین فقہ واصول میں کامل ہونے کے باوجود اس حدیث کے متعلق کچھ پتہ نہیں چلا سکے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ نے ہر فن کے لئے اپنے بندوں میں سے کچھ مخصوص کیا ہے، اس لئے قضائے عمری کی حدیث کو شیخ علی قاری حنفیؒ نے موضوع بتا کر یہ لکھا ہے کہ صاحب نہایہ وغیرہ کے بیان کردینے سے دھوکہ نہیں کھانا چاہئے کیونکہ یہ علماء محدث نہیں ہوتے ہیں، اور نہ ہی انہوں نے حوالہ دیا کہ کس نے اس کی روایت کی ہے، م۔ **ویکرہ ان یقول الخ:** اور یہ بات مکروہ ہے کہ آدمی اپنی دعا میں اس طرح کہے کہ بحق فلاں (ف: یعنی الٰہی فلاں بزرگ کے حق سے میری دعا قبول فرما یا یوں کہے کہ الٰہی بحق انبیاء وبحق رسول (میری یہ دعا قبول فرما، یا یوں کہے الٰہی بحق بیت اللہ بحق شعر الحرام میری دعا قبول کر تو بھی مکروہ ہوگا، زیلعی۔

لانہ لاحق الخ: کیونکہ کسی مخلوق کا خالق پر حق نہیں ہے، اس سے معلوم ہوا کہ کچھ نادان لوگ جو اپنی مناجات میں یہ شعر پڑھا کرتے ہیں الٰہی بحق محمد رسول اللہ دعاء مجھ گنہگار کی کر قبول مکروہ ہے، اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، البتہ انبیاء علیہم السلام واولیاء رحمھم اللہ تعالیٰ کے وسیلہ سے دعا کرنے میں مضائقہ نہیں ہے، یعنی الٰہی **لك الثناء والمجد انی اتوصل انبیائك تجیب دعوتی ھذہ** یا اسی جیسی اردو میں اس طرح سے دعا کرے کہ اے میرے رب تیری ذات پاک کے واسطے سب تعریف وثنا پاکیزہ ہے، میں عاجز بندہ تیری بارگاہ کبریائی میں بوسیلہ تیرے رسول پاک ﷺ وان کے آل واصحابؓ کے اپنی یہ التجا کرتا ہوں، میرے رب کریم اپنی رحمت عالی کی طفیل میں اس کو قبول فرمالے کہ دنیا میں ہمیں عاقبت وسلامتی عطا فرما، اور آخرت میں مغفرت واسعہ ورحمت تامہ سے سرفرازی عطا فرما، اور میرے مولیٰ تو ارحم الرحمین ہے: **اللھم صل علی سیدنا ومولنا محمد رسولك نبی الرحمۃ والہ وصحبہ وسلم، الحمد للہ رب العلمین:** اس کے علاوہ کچھ متعلق مسائل کتاب سے متعلق ان شاء اللہ تعالیٰ آئینگے، م۔

توضیح بیمار یہودی ونصرانی کی عیادت کرنی، اپنی دعا ان الفاظ سے کرنی، اللھم انی اسألك بمعقد العز من عرشك: بحق فلاں کہہ کر دعا مانگنی، تحقیق مسائل، اقوال علماء، دلائل

قال ویکرہ اللعب بالشطرنج والنرد والاربعة عشر وکل لھو لانہ ان قامر بھا فالمیسر حرام بالنص وھو اسم لکل قمار وان لم یقامر بھا فھو عبث ولھو وقال علیہ السلام لھو المؤمن باطل الا الثلاث تادیبہ لفرسہ و مناضلتہ عن قوسہ وملاعبتہ مع اھلہ وقال بعض الناس یباح اللعب بالشطرنج لما فیہ من تشحید الخواطر وتذکیة الافھام وھو محکی عن الشافعی ولنا قولہ علیہ السلام من لعب بالشطرنج والنرد شیر فکانما غمس یدہ فی دم الخنزیر ولانہ نوع لعب یصد عن ذکر اللہ وعن الجمع والجماعات فیکون حراما لقولہ علیہ السلام ما الھاك عن ذکر اللہ فھو میسر ثم ان قامر بہ تسقط عدالتہ وان لم یقامر لا تسقط لانہ متاول فیہ وکرہ ابو یوسف ومحمد التسلیم علیھم تحریراً لھم ولم یر ابو حنیفة بہ باسا لیشغلھم عما ھم فیہ.

ترجمہ:۔امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ، شطرنج کا کھیل کھیلنا مکروہ ہے،(ف: ہندوستان وپاکستان وغیرہ کے علاقوں میں یہ کھیل مشہور ومعروف ہے،)اور نرد کھیل بھی مکروہ ہے،(ف: اس کا دوسرا نام نرد شیر بھی ہے)اور چوسر اور چودہ گوٹی کا کھیل بھی مکروہ ہے،اس کے علاوہ تمام کھیل بھی مکروہ ہے،(ف: کعبتین (ہڈی کے دو مربع شش پہلو پانسے جن سے چوسر اور جوا کھیلا جاتا ہے، قاسمی،)وتاش اور گنجفہ وغیرہ مثلاً گلی ڈنڈا وگیڑی اور گولیاں وغیرہ سارے کھیل مکروہ تحریمی ہیں۔ لانہ ان قامر بھا الخ: اس لئے کہ یہ تمام کھیل ایسے ہیں کہ اگر ان کو قمار بازی یا شرط کے ساتھ کھیلا جائے تو یہ میسر یعنی جوا بازی میں داخل ہو جائیں گے جو کہ نص قرآنی سے حرام ہے، کیونکہ میسر ہر قسم کے جوئے کا نام ہے(ف: لہٰذا جس شکل میں بھی ہوگا وہ حرام ہی ہوگا، یہاں تک کہ چٹھی ڈالنا(سٹہ بازی) جیسے کہ آجکل غیر مسلموں اور کافروں میں رائج ہے کہ کسی بھی مال پر ایک یا دو روپے کی چٹھی ڈالدی یعنی شرط لگادی اور وہ جس کے نام پر نکلے وہ اسی کا ہوگا، وہ اسے اٹھا کر لے جائے، یا گھڑدوڑ میں گھوڑے دوڑانے (ریس لگانے) کی ہار جیت پر بازی لگائی تو یہ سب قمار میں داخل اور حرام ہیں)۔

وان لم یقامر الخ: اور اگر کھیلنے والا ان کھیلوں میں کوئی شرط نہیں لگائے تب بھی ایسے کھیل عبث اور لہو میں داخل ہیں(ف: جو آخرت اور یاد الٰہی سے غافل کرتے ہیں)۔ قد قال علیہ السلام الخ: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ مومن کا لہو باطل ہے، سوائے ان تین چیزوں کے (۱) اپنے گھوڑے کو سکھلانا() اپنی کمان سے تیر اندازی کرنا() اپنی بیوی کے ساتھ دلچسپی اور دلجمعی کے کام کرنا،(ف: حاکم کی روایت میں ہے کہ دنیا کے کھیلوں میں سے ہر ایک غلط اور باطل ہے سوائے تین کے الخ۔ اور ابو داؤد و ترمذی ونسائی اور ابن ماجہ کی روایت میں اس طرح سے ہے کہ لہو میں سے کوئی نہیں ہے سوائے ان تین کے الخ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ استثناء میں صرف یہی تین چیزیں منحصر نہیں ہیں، چنانچہ نسائیؒ نے عطاءؒ سے روایت کی ہے کہ میں نے جابر بن عبد اللہ اور ابن عمیر کو دیکھا ہے کہ وہ تیروں سے نشانہ بازی کرتے تھے، پھر ان دونوں میں سے جب ایک شخص کچھ سست ہو گئے تو دوسرے نے کہا کہ کیا آپ سست ہو گئے انہوں نے کہ ہاں تب پہلے نے کہا کیا آپ نے رسول اللہ ﷺ سے یہ نہیں سنا ہے کہ آپ اس طرح فرماتے تھے کہ جو چیز بھی ذکر الٰہی سے نہیں ہے یعنی جس چیز سے یاد الٰہی سے غفلت ہو یا اس سے یاد الٰہی نہ ہو وہ لہو ولعب ہے سوائے چار باتوں کے جو کہ یہ ہیں (۱) اپنی بیوی سے دلچسپی کی باتیں کرنی (۲) اپنے گھوڑے کو سدھانا (۳) اور دو نشانوں کے درمیان آدمی کی دوڑ (۴) اور آدمی کا تیر اکی سیکھنا، اس کی روایت اسحٰق والطبرانی والبزار نے حسن سندوں کے ساتھ کی ہے، اسی سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ جو چیز بھی یاد الٰہی سے غافل کر دے وہی لہو ہے)۔

وقال بعض الناس الخ: اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ شطرنج کھیلنا مباح ہے، کیونکہ اس کھیل میں دل ودماغ کو روشن کرنا اور اپنی سمجھ کو تیز کرنا ہوتا ہے، اس قول کی امام شافعیؒ کی طرف نسبت کی جاتی ہے، ف: یہ بات بہت سے لوگوں نے نقل کی ہے چنانچہ میزان شعرانی میں بھی ہے، اس کے علاوہ بھی دوسری بہت سی فقہ وغیرہ کی کتابوں میں منقول ہے، لیکن امام نوویؒ نے صحیح مسلم کی شرح نووی میں کہا ہے کہ قول اصح کے مطابق یہ مکروہ تحریمی ہے، لیکن شاید نوویؒ نے امام شافعیؒ کا مذہب بیان کیا ہو اور ان سے اباحت ہی منقول ہوئی ہو، اور عینیؒ نے لکھا ہے کہ سہل بن محمد صعلوکیؒ نے جو کہ شافعی المذہب ہیں کہا ہے کہ شطرنج کھیلنا مباح ہے جبکہ ہاتھ کا خسارہ نہ ہو اور نماز نہ بھولے اور زبان سے بیہودہ الفاظ نہ نکلیں، اس طرح یہ کھیل حلال اور حرام کے درمیان ہے، اور حلیۃ الشافعیہ میں مذکور ہے کہ شطرنج کھیلنا مکروہ ہے، حرام نہیں ہے بشرطیکہ کسی عوض کے ساتھ نہ ہو، اور فرض نماز ترک نہ ہوتی ہو، اور فضول وبیہودہ باتیں نہ کرتا ہو، صعلوکیؒ کے قول کے بھی یہی معنی ہیں، اور اگر دن رات شطرنج کھیلنے ہی میں مشغول ہو تو اس کی گواہی مردود ہوگی، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا بھی یہی قول ہے، اسی طرح اگر سر راہ یا اوباش لڑکوں کے ساتھ کھیلتا ہو تو حرام ہے، اور اگر مہذب لوگوں کے ساتھ ہو تاکہ دل روشن اور سمجھ تیز ہو اور دن رات اس میں لگا نہ رہتا ہو تو حرام نہیں ہے، ع، اس قول میں مکروہ سے مراد تنزیہی ہے، کیونکہ ان کے نزدیک مکروہ تحریمی ہونے کی اصلاح ہی نہیں ہے، بلکہ وہ مکروہ تحریمی کو حرام

کہتے ہیں، م، مجتبیٰ میں لکھا ہے کہ امام ابو یوسفؒ سے بھی ایک روایت امام شافعیؒ کے قول کے مثل مذکور ہے، ع۔

ولنا قوله عليه السلام الخ: اور ہماری دلیل یہ حدیث ہے جس نے شطرنج یا نردشیر سے کھیلا تو گویا اس نے اپنا ہاتھ سور کے خون میں ڈبو دیا، (ف: یہ روایت ان الفاظ سے نہیں پائی گئی ہے، بلکہ بریدہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس نے نردشیر سے کھیل کیا تو گویا اس نے اپنا ہاتھ سور کے گوشت اور خون میں رنگا، رواہ مسلم، ت، لہٰذا اس حدیث سے استدلال نہیں کیا جاسکتا ہے، اور خاص شطرنج کے متعلق جو روایتیں حدیث کہہ کر پیش کی جاتی ہیں وہ صحیح نہیں ہیں، ان کے راوی دروغ گو جھوٹے اور اپنی طرف سے بنا کر بیان کرنے والے ہیں، اسی لئے موضوعات کی کتابوں میں ایسی تمام روایتوں کو موضوع لکھا ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ حدیث سے اس طرح عمدہ استدلال ہو سکتا ہے کہ حدیث میں جن تین قسم کی لہو چیزوں کو مستثنیٰ کیا گیا ہے، ان میں یہ شطرنج داخل نہیں ہے، لہٰذا یہ لہو میں داخل رہا، اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ دوسری حدیث میں تیراکی سیکھنا بھی زائد مذکور ہے، یعنی یہ بھی مستثنیٰ ہے، اس سے یہ سمجھا گیا کہ تین کی قید حصر کے لئے نہیں ہے کہ صرف تین ہی چیزیں مستثنیٰ ہیں، اس لئے استدلال نہیں ہو سکتا ہے، اس کے علاوہ عدد کا مفہوم معتبر میں علماء میں شدید اختلاف ہے، پھر قرآن مجید میں تو دنیاوی زندگی ہی کو لہو ولعب فرمایا گیا ہے، اس لئے بہتر صورت یہی ہوگی کہ قیاس سے ہی استدلال کیا جائے)۔

ولانه نوع بلعب الخ: اور یہ شطرنج اس قیاس سے بھی مکروہ ہے کہ یہ بھی ایک قسم کا کھیل ہے جو کہ اللہ تعالیٰ کی یاد سے اور جمعہ وجماعات سے روکتا ہے، اس لئے حرام ہوگا۔ **لقوله عليه السلام الخ**: کیونکہ حدیث میں ہے کہ جو چیز تم کو اللہ تعالیٰ کی یاد سے غفلت میں ڈالدے وہ میسر ہے، (ف: لیکن یہ حدیث مرفوع یا قول صحابی نہیں ہے بلکہ قاسم بن محمدؒ تابعی کا قول ہے، جیسا کہ احمد و بیہقیؒ نے اس کی روایت کی ہے، بلکہ بیہقی کی روایت میں ہے کہ عبداللہ بن عمر نے قاسمؒ نے کہا کہ جو چیز یاد الٰہی اور نماز سے غافل کردے وہ میسر یعنی قمار ہے، بظاہر عبداللہ بن عمر سے عبداللہ عمر بن حفص بن عاصم بن عمر بن الخطابؓ مراد ہیں، او عبداللہ بن عمر صحابی مراد نہیں ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اور شاید کہ شافعیہ اور کچھ حنفیہ اس اجتہاد سے معارضہ کریں کہ یہ کراہت شطرنج پر ہی موقوف نہیں ہے، بلکہ کھانا پینا وغیرہ بھی اور وہ چیزیں جو حدیث میں مستثنیٰ کی گئی ہیں یعنی تیر اندازی وغیرہ بھی اگر یاد الٰہی اور نماز سے غافل کریں تو وہ بھی مکروہ ہوں گی، اور ہم نے شطرنج کے جواز کا حکم اسی صورت میں لکھا ہے کہ وہ کسی شرعی فرض کے لئے مانع نہ ہو، اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ بہر حال اگرچہ شطرنج کے کھیل کو جائز ہونا فرض کرلیں پھر اس کے کھیلنے والے کو دیکھا گیا ہے کہ وہ اس کے کھیلنے میں ایسے ڈوبے ہوئے ہوتے ہیں کہ دن رات ایک کرتے ہیں لہٰذا اس کے مکروہ تحریمی ہونے میں شبہ نہیں ہے، اور اگر اس کی وجہ سے نماز قضاء ہو جائے یا بالکل چھوٹ جائے تو حرام پر حرام کا مرتکب ہوگا، **نعوذ بالله من ذلك**، م۔

ثم ان قامر الخ: پھر اگر کسی نے شطرنج کھیلتے ہوئے شرط بھی لگادی تو وہ جوا کھیلنا ہوگا اور کھیلنے والے کی عدالت ختم ہو جائیگی، (ف: چنانچہ اس کی گواہی مقبول نہ ہوگی اور وہ حرام قطعی کا مرتکب ہوگا)۔ **وان لم يقامر به الخ**: اور اگر کھیلنے والا شطرنج سے جوا نہیں کھیلے تو اس کی عدالت ختم نہیں ہوگی کیونکہ وہ اپنے کھیل میں تاویل کرنے والا ہو جائے گا، (ف: یعنی وہ اس طرح تاویل کرسکتا ہے کہ امام شافعیؒ وغیرہ کے نزدیک مباح ہے، اور جس چیز میں علمائے مجتہدین کے اجتہاد مختلف ہوتے ہیں، وہ اللہ تعالیٰ کی رحمت ہوتی ہے، اور اسی رحمت سے یہ بھی ہے کہ اس کی عدالت ختم نہیں ہوتی ہے اور اگر اسی اعتقاد کی واقع میں پوری تائید کردی تو پوری موافقت کی بناء پر آخرت میں بھی اس کھیلنے والا کو فائدہ بھی ہو سکتا ہے، اور اس کا مواخذہ نہیں ہوگا، اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ شطرنج کھیلنے کا یہ کام تقویٰ اور ورع کے خلاف ہے، م، اب یہ سوال کہ وہ لوگ شطرنج کھیلنے اور اس کا تماشہ دیکھ رہے ہوں اس حالت میں ان کو سلام کرنا چاہئے یا نہیں، تو جواب یہ ہے کہ اس میں اختلاف ہے، تفصیل یہ ہے کہ۔

کرہ ابو یوسف الخ: کہ امام ابو یوسف و محمد رحمھم اللہ نے ان لوگوں کی تنبیہ کی غرض سے اور اس سے بچانے کے لئے ان کو سلام کرنا مکروہ کہا ہے۔ولم یر ابو حنیفۃ الخ: لیکن امام ابو حنیفہؒ نے ان کو سلام کرنے میں کوئی حرج نہیں سمجھا ہے، اس خیال سے کہ وہ ان کو سلام کر کے اپنی طرف مشغول کر لے، اور ان کے کھیل کا خیال بدل دے، (ف: اور ذخیرہ میں لکھا ہے کہ اگر لہو کے طور پر وہ کھیل رہے ہوں تو سلام کرنے میں حرج نہیں ہے، لیکن تا ہب کے خیال سے سلام نہ کرنا جائز ہے، اور اگر فکر وذہن کی تیزی کے خیال سے کھیلتے ہوں تو سلام کر لینا چاہئے، اور امام ابو حنیفہؒ نے ان کو سلام کر لینے میں حرج نہیں سمجھا ہے، اور ابو یوسفؒ نے ان کی تحقیر کے خیال سے سلام کرنے کو مکروہ بتایا ہے، م۔

توضیح: شطرنج، نرد شیر، تیر اندازی؛ گھڑ دوڑ وغیرہ کے کھیل کھیلنے کا حکم اختلاف ائمہ، دلائل

قال ولا بأس بقبول هدية العبد التاجر واجابة دعوته واستعارة دابته وتكره كسوته الثوب وهديته الدراهم والدنانير وهذا استحسان وفي القياس كل ذلك باطل لانه تبرع والعبد ليس من اهله وجه الاستحسان انه عليه السلام قبل هدية سلمان رضي الله عنه حين كان عبدا وقبل هدية بريرة رضي الله عنها وكانت مكاتبة واجاب رهط من الصحابة رضي الله عنهم دعوة مولى ابي اسيد وكان عبدا ولان في هذه الاشياء ضرورة لايجد التاجربدا منها ومن ملك شيئا يملك ما هو من ضروراته ولا ضرورة في الكسورة واهداء الدراهم فبقي على اصل القياس.

ترجمہ:۔امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ، کاروباری غلام (یعنی جسے مالک نے کاروبار کی اجازت دیدی ہو) اس کا معمولی) ہدیہ یا اس کی طرف سے دعوت قبول کر لینے میں اسی طرح اس کے سواری کے جانور کو عاریۃً مانگ لینے میں کوئی حرج نہیں ہے، (ف: کیونکہ اسے اس قسم کے معمولی معاملہ کے کرنے کا اختیار دیا ہوا ہے۔وتکرہ کسوتہ الخ: اور اس کی طرف سے کسی کو کپڑا پہنا دینے یا کسی کو درہم یا دینار دینے اور اس کو قبول کر لینے میں کراہت ہے اور اس کے معمولی ہدیہ کو قبول کر لینا اور اس کا کسی کو لباس پہنا دینا استحسانا جائز ہے۔وفی القیاس الخ: حالانکہ قیاس کا تقاضا تو یہی ہے کہ ان مسائل میں سے کوئی بھی جائز نہ ہو کیونکہ معمولی ہدیہ ہو یا دعوت ہو سب تبرع اور احسان ہے جو ایک غلام کی حیثیت سے دوسرے کے ساتھ نہیں کر سکتا ہے، (ف: کیونکہ غلام خود کسی مال کا مالک نہیں ہوتا ہے، اس کے برعکس اپنے مولیٰ کا مملوک ہوتا ہے، اس لئے وہ اپنے ساتھ کے مال کے ذریعہ کسی کے ساتھ بھی احسان نہیں کر سکتا ہے، اس کے باوجود ہم نے اس قیاس کو چھوڑ کر استحسان کو اختیار کیا ہے)۔

وجہ الاستحسان الخ: استحسان کرنے کی وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت سلمانؓ کا ہدیہ قبول فرمالیا تھا حالانکہ اس وقت تک یہ سلمان بھی غلام تھے (ف: انشاء اللہ اس کا اصل قصہ عبرت ونصیحت حاصل کرنے کی غرض سے تفصیل کے ساتھ بیان کر دیا جائے گا)۔وقبل ھدیۃ بریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ الخ: اسی طرح سے حضرت بریرہؓ کا ہدیہ بھی قبول فرمایا تھا، حالانکہ وہ مکاتبہ تھیں (ف: یہ حضرت بریرہؓ جو کہ حضرت عائشہؓ کی خرید کردہ باندی تھیں، پھر حضرت عائشہؓ نے ان کو باندی بنا کر آزاد کر دیا تھا، ان کو صدقہ کے طور پر کچھ گوشت ملا تھا اور اسی گوشت کو انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو ہدیہ پیش کیا تھا جسے آپ ﷺ نے قبول فرمالیا تھا یہ ساری باتیں صحاح ستہ وغیرہا کی روایتوں میں تفصیل کے ساتھ مذکور ہیں، لیکن اس بات میں تامل ہے کہ ہدیہ کے قبول کے وقت حضرت بریرہؓ مکاتبہ تھیں۔

واجاب رھط الخ: اسی طرح سے صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت نے ابو اسید الساعدیؓ کے غلام ابو سعیدؓ کی دعوت قبول کی تھی، (ف: اور یہ دعوت ولیمہ نکاح کے سلسلہ کی تھی جیسا کہ جامع صغیر کی شروح میں مذکور ہے، اور ان دلائل سے بھی بڑھ کر حضرت انسؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ مریض کی عیادت فرماتے اور جنازہ کے ساتھ تشریف لے جاتے اور غلاموں کی

بھی دعوت قبول فرماتے تھے، اور گدھے پر بھی سوار ہو جاتے تھے اور قریظہ اور خیبر کی لڑائیوں میں ایک ایسے گدھے پر سوار تھے جس کی باگ (لگام) خرما کی چھال کی بٹی ہوئی رسی کی تھی اور اس کے اس کے نیچے جو پالان تھا وہ بھی خرما کی چھال کا تھا، اس کی روایت ترمذی وابن ماجہ اور الحاکم نے کی ہے، لیکن ترمذیؒ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد میں مسلم بن کیسان ضعیف ہے۔ **ولان فی هذه الاشیاء الخ**: اور اس وجہ سے بھی تاجر غلام مذکورہ کام کر سکتا ہے کہ ایک تاجر کی حیثیت سے اس کو ان کاموں کے کرنے کی مجبوری ہوتی ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ جو شخص جس کام کا ذمہ دار ہوتا ہے اس کے لوازمات کے کرنے کا بھی ہو جاتا ہے (ف: اس لئے گویا کہ غلام یہ تمام کام اپنے مولیٰ کی اجازت سے ہی کرتا ہے)۔

ولا ضرورة فی الکسوة الخ: اس کے برعکس اسے کسی کو ہدیہ میں کپڑے کا جوڑا یا نقد درہم و دینار دینے کی مجبوری نہیں ہوتی ہے اسی لئے اس کے ناجائز ہونے کا حکم اپنے قیاس کے اصل قیاس کے مطابق باقی ہے، معلوم ہونا چاہئے کہ حضرت سلمان فارسیؓ کے اسلام لانے کا قصہ دلائل نبوت اور عبرت حاصل کرنے کے لئے عجیب وغریب ہے، جس سے صاف پتہ چلتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی بعثت سے پہلے سے ہی یہود و نصاریٰ کو آپ کی بعثت کا انتہائی شوق وانتظار تھا، اور آپ کے اوصاف و علامات ان میں مشہور و معروف تھے، لیکن زمانہ اسلام کے بعد ان یہودیوں اور نصرانیوں نے محض دنیا کی خاطر اس کو عداوت سے بدل دیا اور دل سے نکال دیا، ابھی جو حدیث بیان کی جارہی ہے، یہ دوسری عام اخبار وروایات کی طرح نہیں ہے بلکہ صحیح ثقات اولیاء کے بیان سے ہے جو انتہائی درجہ کے زاہد و متقی اور صالح تھے نیز کذب سے بہت دور تھے، وہ ایسے تھے جو جتنے اور جیسے الفاظ سنتے تھے روایت کے وقت ان میں کمی و بیشی کو جائز نہیں سمجھتے تھے، اس لئے امام ابن حبانؒ نے اپنی صحیح میں ایسے ہی ثقات علمائے ربانی کے اسناد سے خود حضرت سلمانؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت سلمانؓ نے اپنا حال اس طرح بیان فرمایا ہے کہ میرا باپ زمینداروں میں سے تھا اور میں اور میرے ساتھ دو لڑکے مکتب میں جایا کرتے تھے یہ دونوں لڑکے جب مکتب سے واپس ہوتے تو درمیان راہ ایک عابد وزاہد کے پاس چلے جاتے اس لئے میں بھی ان لوگوں کے ساتھ ہی جانے لگا، چنانچہ کچھ دنوں کے بعد وہ زاہد ان دونوں لڑکوں سے زیادہ مجھ سے پیار کرنے لگا، اور کہنے لگا کہ اے سلمان جب تم سے تمہارے گھر والے یہ پوچھیں کہ تم اتنی دیر تک کہاں تھے تو ان سے یہ کہدینا کہ معلم نے چھٹی نہیں دی اور جب تمہارے معلم پوچھیں کہ دیر کیوں کی تو کہنا کہ میرے گھر والوں نے چھٹی نہیں دی، اس کے کچھ دنوں کے بعد اس کا انتقال ہو گیا، پھر اس وقت کے راہب سب ایک مرتبہ اکٹھے ہوئے تو میں نے ان سے کہا کہ آپ لوگ مجھے کسی کا پتہ بتائیں جن کے پاس میں رہ سکوں، تب انہوں نے کہا کہ ہمیں پوری دنیا میں صرف ایک شخص کا علم ہے جس سے بہتر کوئی اور نہیں ہے وہ سال میں ایک مرتبہ بیت المقدس آتا ہے، اس زمانہ میں اگر تم وہاں جاؤ تو بیت المقدس کے دروازہ پر تم کو ایک بندھا ہوا گدھا ملے گا،

چنانچہ موقع پا کر ایک مرتبہ اسی مقصد سے روانہ ہوا، تو ان کے کہنے کے مطابق اس کے دروازہ پر بندھا ہوا ایک گدھا نظر آگیا، پھر میں اس عالم کی خدمت میں بیٹھ گیا اور میں نے اس کے سامنے پورا قصہ بیان کیا تو اس نے کہا کہ تم ٹھہرے رہو میں لوٹ کر جب آؤں گا تب تم کو بتادوں گا چنانچہ میں وہیں ٹھہر کر ان کی واپسی کا انتظار کرتا رہا، اس عرصہ میں وہ مجھے بالکل نظر نہیں آیا، یہ شخص سال میں صرف ایک ہی مرتبہ آتا تھا، پھر وہ جب اپنے وقت پر آیا تو میں نے اس سے مل کر کہا کہ آپ نے میرے معاملہ میں فیصلہ کیا ہے، (کہ میں کس عالم کی خدمت میں رہوں) انہوں نے کہا کیا واقعۃً تم ابھی تک یہیں میرا انتظار کر رہے ہو، میں نے کہا جی ہاں، انہوں نے کہا واللہ مجھے تو ایک بڑے پیغمبر سے بہتر دوسرا کوئی نظر نہیں آتا ہے، جو تہامہ کے علاقہ میں ظاہر ہوا ہے، اور یہ وقت ایسا آگیا ہے کہ تم ان کی خدمت میں جاؤ گے تو ان کو پالو گے، انکی علامت یہ ہوگی کہ تم ان میں یہ تین باتیں پاؤ گے۔

(۱) وہ صدقہ نہیں کھائینگے، (۲) ہدیہ کے مال کو کھائینگے (۳) ان کے داہنے مونڈھے پر غفروف کے قریب خاتم النبوت انڈے کے مثل نظر آئیگی اس کا رنگ بھی ان کی کھال کے جیسا ہی ہوگا، اس کے بعد سلمانؓ نے کہا کہ یہ سن کر وہاں سے روانہ

ہو گیا، ایک زمین اور ایک علاقہ سے گزرتا ہوا دوسری زمین اور دوسرے علاقہ میں جاتا رہا، یہاں تک کہ ایک جگہ کچھ دشمنوں نے مجھے پکڑ کر کسی کے ہاتھ فروخت کر دیا اسی طرح میں اللہ کی طرف سے مدینہ پہنچ گیا، وہاں پہنچ کر لوگوں کے منہ سے رسول خدا علیہ کی وہاں کی موجودگی کی باتیں کرتے ہوئے سنیں، اس کے بعد میں نے اپنے آقا سے درخواست کی کہ میرا ایک دن مجھے دیدیں یعنی ایک دن کی فرصت مانگ لی جو انہوں نے قبول کر لی، اس دن میں نے جنگل جاکر کچھ لکڑیاں چن کر جمع کیں اور کم قیمت میں ان کو بازار میں فروخت کر دیا اور اس کی قیمت سے کھانے کے لئے کچھ تیار کیا، جسے رسول اللہ علیہ کی خدمت میں لے کر حاضر ہوا اور آپ کو پیش کیا تو آپ نے پوچھا کہ یہ کیا ہے، میں نے عرض کیا کہ یہ صدقہ ہے یہ سن کر آپ علیہ نے اپنے صحابہ سے فرمایا کہ آپ لوگ یہ کھالیں اور خود اس کے کھانے سے انکار کیا، یہ دیکھ کر میں نے اپنے دل میں کہا کہ یہ ایک علامت تو صحیح اور سچی نکلی، اس کے بعد میں اپنے حال پر ہی رہا، پھر میں نے اپنے لوگوں سے کہا کہ مجھے ایک دن کی اور فرصت دیدیں، انہوں نے منظور کر لی، فرصت پاکر پھر میں نے باہر جاکر کچھ لکڑیاں جمع کیں اور پہلے دن کے مقابلہ میں ان کو کچھ زیادہ قیمت سے فروخت کیا اور اس کی قیمت سے کچھ کھانے کی چیز تیار کر کے میں حضور کے دربار میں لے گیا، آپ نے پھر پوچھا کہ یہ کیا چیز ہے، میں نے عرض کیا کہ یہ ہدیہ ہے، بس آپ نے بسم اللہ کہہ کر اس کی طرف ہاتھ بڑھایا اور اپنے صحابہ کو بھی اس کے کھانے کے لئے بلایا، اور کہا کہ کھاؤ انہوں نے آپ کے ساتھ مل کر کھایا اور میں آپ کے پیچھے جاکر کھڑا ہو گیا، آپ نے اپنی چادر پیٹھ سے ہٹادی میں نے دیکھا کہ وہاں خاتم النبوت انڈے کے مثل نمایاں ہے، یہ دیکھ کر میں نے سامنے حاضر ہو کر کہا کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ آپ اللہ کے رسول ہیں، اس پر آپ علیہ نے پوچھا کہ یہ کیا معاملہ ہے، جواب میں میں نے آپ سے اپنا سارا قصہ بیان کر دیا، پھر میں نے عرض کیا کہ یارسول اللہ جس شخص نے مجھے آپ سے ملاقات کا راستہ بتایا ہے کہ آپ پیغمبر ہیں کیا وہ جنت میں داخل ہو گا، آپ نے فرمایا کہ جنت میں وہی داخل ہو گا جو مسلمان ہے، میں نے پھر کہا کہ وہ تو یہ کہتا تھا کہ آپ نبی ہیں، آپ نے پھر فرمایا کہ جنت میں وہی داخل ہو گا جو مسلمان ہے، اس حدیث کو حاکم نے بھی دوسری اسناد سے روایت کیا ہے، اس روایت سے اوپر کے کچھ بیان کی توضیح ہوتی ہے، اس طرح پر کہ جس راہب نے سلیمانؓ کو پتہ دیا تھا اس نے ان سے کہا تھا کہ اے سلمان اللہ تعالیٰ ایک رسول مبعوث فرمانے والے ہیں، جن کا مبارک نام احمد ہے، وہ تہامہ سے ظاہر ہوں گے، ان کی خاص علامت یہ ہو گی کہ وہ ہدیہ کا مال کھائینگے لیکن صدقہ کا مال نہیں کھائینگے، اور ان کے دونوں کے شانوں کے درمیان خاتم نبوت ہو گی، اور ان کے مبعوث ہونے کا زمانہ بہت قریب ہو گیا ہے، پس میں ان کی تلاش میں نکلا کچھ چلنے کے بعد میں جب تہامہ کا پتہ لوگوں سے پوچھتا تھا تو کہا جاتا کہ ابھی آگے جاؤ، یہاںتک کہ چلتے ہوئے مجھے بنو کلب کے کچھ عرب ملے اور انہوں نے مجھے پکڑ لیا اور اپنے علاقہ میں لاکر ایک انصاریہ عورت کے ہاتھ فروخت کیا جس نے مجھے اپنے باغ کی خدمت پر مقرر کر دیا، اسی عرصہ میں مجھے رسول اللہ علیہ کے مدینہ میں تشریف لانے کا علم ہوا، پس میں نے اپنے باغ میں سے کچھ چھوارے لئے اور ان کو ایک چیز پر رکھ کر اس کھانے پر رکھ کر جس کو اپنی لکڑیاں فروخت کر کے پکایا تھا آپ علیہ کی حدمت میں لایا، اس وقت آپ کے ارد گرد کچھ صحابہ بھی بیٹھے ہوئے تھے۔

ان میں سے سب سے قریب آپ کے حضرت ابو بکرؓ تھے، میرا سامان دیکھ کر آپ نے دریافت فرمایا کہ یہ کیا ہے، میں نے عرض کیا کہ یہ صدقہ ہے، آپ نے حاضرین سے فرمایا کہ آپ لوگ یہ کھالیں، لیکن آپ نے اس میں سے خود کچھ بھی نہیں کھایا، پھر کچھ دن گزرنے کے بعد (کیونکہ اس عرصہ میں اسی طرح دوبارہ پکا کر لانے کا ارادہ تھا اور بغیر تاخیر کئے مالکان کو چھٹی لینے پر اعتراض کا احتمال تھا) میں پہلے کی طرح دوبارہ کھانا تیار کر کے آپ کے دربار میں لاکر رکھا، اس پر آپ نے فرمایا کہ یہ کیا ہے، میں نے عرض کیا کہ یہ آپ کے لئے ہدیہ ہے، تب آپ نے بسم اللہ کر کے اس میں خود کھایا اور اپنے حاضرین صحابہ کو بھی کھلایا، اس وقت میں گھوم کر آپ کے پیچھے جاکر کھڑا ہو گیا، جب آپ نے مجھے دیکھا تو اپنی پیٹھ پر سے اوڑھی ہوئی چادر اٹھائی تب میں نے پشت پر خاتم النبوت دیکھ لی اس کے بعد میں سامنے آکر بیٹھ کر: اشھد ان لا الٰہ الا اللہ و انک رسول اللہ: کہا، تب آپ نے سوال کیا کہ

تم کہاں کے آدمی ہو، میں نے عرض کیا کہ میں ایک غلام ہوں، آپ نے پھر سوال کیا کہ کس کے غلام ہو، تب میں نے انصاریہ عورت کا نام لے کر بتایا، پھر آپ نے میرا سارا حال سنا، اسی حدیث کو ابو نعیم نے بھی دلائل النبوۃ میں اسناد کے ساتھ روایت کیا کہ حضرت سلمانؓ نے بیان کیا کہ میں رامہرمز میں پیدا ہوا اور وہیں بڑا ہوا، میرا باپ اصبہان کا صاحب عزت وثروت آدمی تھا، انہوں نے مجھے کسی معلم کے حوالہ کر دیا، میں بھی وہاں ہر روز جانے لگا۔

ہمارے راستہ میں ایک پہاڑ پڑتا تھا، جس میں ایک غار تھا، ایک دن میں اس میں تنہا جانے لگا وہاں میں نے ایک شخص کو دیکھا جو بالوں کے کپڑے پہنے ہوئے تھا، اس نے مجھے اشارہ سے بلا لیا، میں اس کے پاس چلا گیا، تب اس نے مجھ سے کہا کہ کیا تم عیسیٰ مسیح بن مریم کو پہنچانتے ہو، میں نے کہا نہیں، میں نے تو آج تک ان کا نام بھی نہیں سنا ہے، اس نے کہا کہ عیسیٰ روح اللہ ہے جو اس پر ایمان لائے گا اللہ تعالیٰ اس کو دنیا کے غم سے نکال کر آخرت کی نعمتوں میں پہنچادے گا، پھر مجھے کچھ انجیل کی عبارت سنائی تو میرا دل اس سے متاثر ہوا، اس کی حلاوت مجھے معلوم ہونے لگی، پھر میں نے اپنے آتش پرست ساتھیوں کو چھوڑ دیا اور مکتب میں ہر آمد و رفت کے درمیان اس کے پاس بیٹھ جاتا، الحاصل، میں وہاں سے قدس کی طرف روانہ ہوا، جب میں بیت المقدس میں پہنچا تو مجھے ایک کنارہ میں بالوں کے لباس والا ایک شخص ملا، میں اس کے پاس جا کر بیٹھا اور اس سے کہا کہ کیا آپ اس شخص کو جانتے ہیں جو شہر فارس میں تھا، اس نے کہا کہ ہاں میں جانتا ہوں، اور میں بھی نبی الرحمۃ کا منتظر ہوں، جن کے اوصاف معلوم ہیں، تب میں نے مزید باتیں جاننی چاہیں، تب اس نے کہا کہ نبی الرحمۃ کا نام محمد بن عبد اللہ ہے، وہ تہامہ کے پہاڑوں سے نکلیں گے وہ گدھے اور خچر پر سوار ہوں گے، ان کے دل میں رحمت ہو گی اور اعضاء میں ترحم ہو گا، اور ان کے نزدیک آزاد اور غلام سب برابر ہوں گے، ان کے نزدیک دنیا کی کوئی عزت نہ ہو گی، اور ان کے دونوں مونڈھوں کے درمیان انڈے کے مثل نبوت کے مہر ہو گی، باطن میں لکھا ہو گا: **اللہ وحدہ لا شریک لہ**: اور ظاہر میں لکھا ہو گا کہ تمہارا جدھر جی چاہے اسی طرف منہ کرو، اور تم منصور ہو (اللہ کی مدد تمہارے ساتھ ہے)۔

نبی الرحمۃ ہدیہ کھائیگا لیکن صدقہ نہیں کھائے گا، اس کے دل میں کینہ اور حسد نہ ہو گا، اور وہ کسی بھی مومن یا کافر پر ظلم نہیں کرے گا، جو کوئی اس کی تصدیق و مدد کرے گا، وہ قیامت میں اسی کے ساتھ ہو گا، سلمانؓ نے کہا کہ میں یہ سن کر اس کے پاس سے اٹھا اور اس بات کی امید ہوئی کہ شاید میں بھی ان کو پالوں، پھر میں وہاں سے نکل کر بیت المقدس سے ہوتا ہوا بہت دور نکل آیا تھا کہ مجھے بنو کلب کے دیہاتی ملے اور مجھے ہوپ لے گئے، اور میرا نام میسرہ رکھ دیا، اور ایک عورت کے ہاتھ جس کا نام جلیہ بنت فلاں تھا تین سو درہم کے بدلہ بیچ دیا، وہ بنی النجار مدینہ کے حلیف تھے، میں وہاں اسی طرح سولہ مہینے رہا، یہاں تک کہ رسول اللہ ﷺ مدینہ تشریف لے آئے، آپ کے متعلق تذکرہ میں نے بھی سن لیا حالانکہ میں مدینہ کے آخری کنارہ پر، اپنی آقا عورت کے باغ میں کام کرتا تھا بس میں جلدی جلدی آیا اس وقت میں نے حضرت ابو ایوب انصاریؓ کے مکان میں آپ کو پالیا، پھر میں نے اپنی طرف سے کچھ نکال کر آپ کی خدمت میں رکھا، تو آپ نے فرمایا کہ یہ کیا ہے، میں نے عرض کیا کہ یہ صدقہ ہے تو فرمایا کہ ہم صدقہ نہیں کھاتے ہیں، پھر میں نے خود دوسری چیز آپ کی خدمت میں پیش کی تب بھی آپ نے دریافت فرمایا کہ یہ کیا چیز ہے، میں نے عرض کیا کہ یہ ہدیہ ہے، پس اس میں سے آپ نے خود بھی کچھ کھایا اور جو لوگ آپ کے پاس تھے ان کو بھی کھلایا، پھر مجھے دیکھ کر آپ نے سوال کیا تم آزاد ہو یا غلام ہو میں نے جواب میں کہا کہ میں دوسرے کا مملوک بن گیا ہوں، تب آپ نے فرمایا کہ پھر تم میرے پاس صدقہ اور ہدیہ کیوں لائے میں نے عرض کیا کہ میں ایک درویش نصرانی کی صحبت میں تھا، پھر میں نے اپنا سارا قصہ آپ کو سنا دیا، تب فرمایا کہ تمہارا ساتھی یعنی وہ راہب ان لوگوں میں سے تھا جن کے متعلق اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: **الذین اتیناھم الکتاب من قبلہ ھم بہ مومنون؛ واذا تتلی علیھم آیاتنا قالو امنا الآیۃ**: اس کے بعد رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اب یہ بتلاؤ کہ کیا تم نے اس کی بتلائی ہوئی نشانیاں پالی ہیں، میں نے کہا جی ہاں سوائے ایک بات کے کہ وہ آپ کے دونوں شانوں کے

درمیان ہے، تب آپ نے اپنی اوڑھی ہوئی چادر اپنے مونڈھے سے ہٹادی، اس وقت میں نے اسے دیکھ کر اس کو بوسہ دیا پھر میں نے کہا: اشهد ان لا اله الا الله وانك رسول الله: پھر آپ نے حضرت علی بن طالبؓ سے فرمایا کہ اے علی اس کے ساتھ جلیہؓ کے پاس جاؤ اور یہ کہو کہ رسول اللہ ﷺ تم کو یہ حکم دیتے ہیں کہ تم اس غلام کو یا تو فروخت کر دو یا اسے آزاد کر دو۔

میں نے عرض کیا کہ یارسول اللہ ﷺ وہ عورت ابھی تک مسلمان نہیں ہوئی، آپ نے فرمایا کہ اے سلمان تم کو پوری بات معلوم نہیں ہو سکی ہے، کہ تمہارے آنے کے بعد اس کا چچازاد بھائی اس کے پاس آگیا، اور اس کو اسلام لانے کی دعوت دی تو وہ مسلمان ہو گئی، تب حضرت علیؓ میرے ساتھ گئے تو اس کو دیکھا کہ وہ رسول اللہ ﷺ کا تذکرہ کر رہی ہے، پھر حضرت علیؓ نے اس کو رسول اللہ ﷺ کا پیغام پہنچایا تو اس نے کہا کہ آپ جا کر رسول اللہ ﷺ سے عرض کر دیں کہ یارسول اللہ آپ کو پورا اختیار ہے، آپ چاہیں تو اسے آزاد فرمادیں یا وہ آپ کی ملکیت میں رہے، اس وقت رسول اللہ ﷺ نے مجھے آزاد کر دیا، پھر میں صبح و شام آپ کی خدمت میں حاضر ہونے لگا، یہ روایت بھی مختصر ہے، ابو نعیم نے اس روایت کو دوسرے طریق سے مرسل روایت کیا ہے، کہ سعید بن المسیبؒ نے بیان کیا ہے کہ سلمانؓ نے ملک فارس میں دانیال کے ملت والوں میں سے کسی کے ساتھ رہتے ہوئے رسول اللہ ﷺ کا تذکرہ سنا تھا کہ آپ ہدیہ تو کھائینگے لیکن صدقہ نہیں کھائینگے، اور آپ کے دونوں مونڈھوں کے درمیان خاتم النبوۃ ہے، پس انہوں نے دل میں یہ چاہا کہ میں آپ کے پاس جا کر ملاقات کرلوں، اس ارادہ کی خبر پا کر باپ نے ان کو مقید کر دیا، باپ کے مرجانے پر نکل کر ملک شام آئے اور وہاں ایک کنیسہ میں ٹھہرے، پھر وہاں سے نکل کر رسول اللہ ﷺ کی تلاش میں نکلے راستہ میں ان کو ساوہ والوں نے پکڑ کر ان پر قبضہ کر لیا، پھر وہاں سے مدینہ لا کر فروخت کر دیا۔

اور اس حالت میں رسول اللہ ﷺ اس وقت تک مکہ معظمہ ہی میں تھے، وہاں سے ہجرت نہیں کی تھی، مگر آپ جب ہجرت کر کے مدینہ تشریف لے آئے تو سلمانؓ نے آپ کی خدمت مین کچھ کھانا پیش کیا تب آپ نے فرمایا کہ یہ کیا ہے، سلمان نے عرض کیا کہ یہ صدقہ ہے، اس لئے آپ ﷺ نے اس میں سے خود کچھ نہیں کھایا، پھر انہوں نے دوبارہ دوسری چیز لا کر پیش کی اس وقت بھی رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اے سلمان یہ کیا ہے، سلمان نے عرض کیا کہ یہ ہدیہ ہے، تب رسول اللہ ﷺ نے اس میں سے کچھ کھالیا، پھر سلمانؓ نے آپ کے شانوں کے درمیان خاتم النبوۃ دیکھ کر اسے بوسہ دیا اور اسلام لے آئے، پھر اپنے متعلق رسول اللہ ﷺ کو بتلایا کہ میں دوسرے کا مملوک ہوں، تب آپ نے پورے مال کا انتظام کر کے ان کو آزاد کر دیا، حاکم نے مستدرک میں حضرت بریدہؓ کی حدیث سے روایت کی کہ رسول اللہ ﷺ مدینہ تشریف لائے تو سلمانؓ کچھ کھانے کی چیز پر تھوڑے چھوہارے بھی رکھ کر لائے، تو رسول اللہ ﷺ نے کہا کہ اے سلمان یہ کیا ہے عرض کیا کہ یہ صدقہ ہے آپ نے فرمایا کہ ہم صدقہ نہیں کھاتے ہیں، پھر دوبارہ بھی اسی طرح کھانے کی چیز پر چھوہارے رکھ کر لائے، پھر آپ ﷺ نے فرمایا کہ اے سلمان یہ کیا ہے، عرض کیا کہ یہ ہدیہ ہے تب آپ نے اپنے اصحاب کو اس کے کھانے کا حکم دیا اور خود اس میں سے تناول فرمایا، اور سلمانؓ نے آپ کی پیٹھ مبارک پر خاتم النبوۃ دیکھی، پھر آپ نے سلمانؓ سے پوچھا کہ کس کے غلام ہو، سلمانؓ نے ایک قوم کا نام لیا تب آپ نے فرمایا کہ تم ان سے درخواست کرو کہ وہ تم کو مکاتب بنادیں، اس شرح پر کہ خرما کے اتنے درخت میں لگا دوں اور تم ان کو دیکھ بھال کرو، یہانتک کہ جب ان میں پھل آجائے تو آزاد ہے، چنانچہ سلمانؓ کی درخواست پر ان لوگوں نے بخوشی منظور کر لیا (کیونکہ خرما کا درخت ایک بڑی مدت کے بعد پھل دار ہوتا ہے، اس لئے وہ شاید اپنے دل میں یہ سمجھے کہ اس مدت تک سلمان زندہ بھی نہیں رہے گا، م)۔

پس رسول اللہ ﷺ نے آکر اپنے دست مبارک سے پورے لگادئے، اور ایک درخت حضرت عمر ﷺ نے لگایا، تو یہ سارے پودے اسی ایک سال میں بڑھ کر پھل بھی لے آئے، سوائے اس ایک درخت کے تو آپ نے پوچھا کہ یہ درخت کس شخص نے لگایا تھا، تب رسول اللہ ﷺ نے اس جارہ کو بھی دوبارہ اپنے دست مبارک سے لگادیا تب وہ بھی اسی سال پھل لے آیا،

اس کی روایت اسحٰق بن راہویہ اور ابو یعلی الموصلی اور بزار نے کی ہے، ابن حجرؒ نے فرمایا ہے کہ اسناد صحیح ہے، اور اس حدیث کو طبرانیؒ نے ابن عباسؓ سے طویل روایت کی ہے، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ جن کے غلام بنے تھے، وہ یہودی تھے، واللہ تعالیٰ اعلم۔
اس کے علاوہ کچھ اور بھی تفصیل ہے جو شرح عینی میں ہے، میں مترجم نے ان روایتوں کا ترجمہ اتنی تفصیل اور طوالت کے ساتھ اس لئے کیا ہے، کہ جس شخص نے دیانت و ثقہ اور عدالت کو جان لیا ہے، وہ ان ثقہ روایات سے جانے کہ اگلی امتوں کو رسول اکرم محمد مصطفی ﷺ کے فضائل و کمالات و علامات، بہت ہی تفصیل کے ساتھ معلوم تھے، اور موجودہ زمانہ میں جو انجیل و توریت مین تحریف کے باوجود آپ ﷺ کی رسالت کا انکار کرتے ہیں ان کا کچھ اعتبار نہیں ہے ، والله الهادى الى سبيل الرشاد وعليه التوكل وبه الاعتماد، م۔

توضیح: کیا تاجر غلام لوگوں کو ہدایا اور تحائف دے سکتا ہے، تحقیق مسائل دلائل مفصلہ، واقعۂ قبول اسلام حضرت سلمان فارسیؓ

قال ومن كان في يده لقيط لا اب له فانه يجوز قبضه الهبة والصدقة له واصل هذا ان التصرف على الصغار انواع ثلثةنوع هو من باب الولاية لا يملكه الا من هو ولي كالانكاح والشراء والبيع لا موال القنية لان الولي هو الذي قام مقامه بانابة الشرع ونوع اخر ما كان من ضرورة حال الصغار وهو شراء مالا بد للصغير منه وبيعه واجارة الاظار و ذلك جائز ممن يعوله وينفق عليه كالاخ والعم والام والملتقط اذا كان في حجر هم واذا ملك هؤلاء هذا النوع فالولي اولى به الا انه لا يشترط في حق الولي ان يكون الصبي في حجره ونوع ثالث ماهو نفع محض كقبول الهبة والصدقة والقبض فهذا يملكه الملتقط والاخ والعم والصبي بنفسه اذاكان يعقل لان اللائق بالحكمة فتح باب مثله نظرا للصبي فيملك بالعقل والولاية والحجر وصار بمنزلة الانفاق.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی کے قبضہ میں لقیط ہو اور اس کے باپ کا پتہ نہ ہو، (ف: یعنی کسی شخص کو کہیں پر ایک پڑا ہوا بچہ ملا اور کوئی خود کو اس کا باپ ہونے کا دعوی نہ کرتا ہو اور وہ اسے اٹھا کر اپنے پاس لے آیا، اور وہی اس کا پورا ذمہ دار اور مربی بن گیا ہو تو اس بچہ کو کہیں سے جو کچھ ہبہ یا صدقہ دیا جائے اس پر اسی پانے والا کا قبضہ جائز ہوگا، اور اس چیز پر اس شخص کا قبضہ ہو جانے سے وہ ہبہ یا صدقہ مکمل ہو جائے گا،) واصل هذاالخ: اس مسئلہ میں قاعدہ کلیہ اور اصل یہ ہے کہ چھوٹے بچوں میں تین قسم کا تصرف ہوتا ہے، (ف: یعنی اگر چہ تین ہی قسموں میں منحصر نہیں ہے مگر عموماً تصرف کی یہی تین قسمیں ہوتی ہیں (۱) تصرف ولایت (۲) تصرف ضرورت (۳) تصرف نفع محض)۔ نوع هو من باب الخ: پہلی قسم جو کہ ولایت کے باب میں ہے، اس تصرف کا مالک صرف وہی شخص ہوتا ہے جو اس بچہ کا ولی ہوتا ہے، (ف: جیسے باپ دادا وصی، چچا، قاضی وغیرہ۔

كالا نكاح الخ: جیسے بچے کا نکاح کرنا، اور جیسے ایسے اموال کو خریدنا یا فروخت کرنا جو رکھنے کے لئے ہوتے ہیں، (ف: جیسے پالنے کے لئے گائے وغیرہ یعنی جو کاروباری نیت سے نہ ہو)۔ لان الولي الخ: کیونکہ شریعت کی طرف سے یہ ولی ہی اس کا قائم مقام اور نائب ہوتا ہے۔ ونوع آخر ما كان الخ: اور دوسری قسم وہ ہے جو چھوٹے بچوں کی ضرورت حال کے طور پر ہو، اور وہ ایسی چیز کو خریدنا جس سے بچہ کو چارہ نہ ہو، یعنی اس کے بغیر بچہ گزارہ ہی نہ کر سکتا ہو، (ف: جیسے بچہ کے لئے کھانے پینے کا سامان یا اس کے پہننے کے لئے کپڑا خریدنا)۔ وبيعه الخ: اور اس کی کسی ایسی چیز کو فروخت کر دینا جس کو بیچنا ہی ضروری ہو جائے، (ف: جیسے کہ گائے کا ضرورت سے زائد دودھ یا اس کی ضرورت سے زائد مرغی کے انڈے کہ ان کو فروخت نہ کرنے سے لامحالہ بربادی لازم آئیگی)، اور دودھ پلانے کے لئے کسی دودھ پلائی کو اجرت پر مقرر کرنا، (ف: جبکہ بچہ کو دودھ پلانے کی واقعۃً

ضرورت ہو، اور وہ دو برس سے کم بھی ہو)۔
وذلك جائز ممن یعوله الخ: اور اس قسم کا تصرف اس بچہ کے ہر ایسے شخص کو کرنا جائز ہوگا جو اس چھوٹے بچہ کی نگہداشت اور دیکھ بھال کر رہا ہو، جیسے بھائی و چچا وماں اور خود بچہ کو راستہ سے اٹھا لینے والا شخص، جبکہ بچہ ان میں سے کسی کی بھی گود میں پرورش پا رہا ہو۔ واذا ملك الخ: اور جب بچہ کی جان و مال کے بارے میں تصرف کا حق ایسے لوگوں کو بھی ہوتا ہے تو اس کا ولی بدرجہ اولیٰ اس کا مالک و مختار ہوگا۔ الا انه لا یشترط الخ: البتہ ولی اور دوسروں کے درمیان یہ فرق ہے کہ ولی کے مختار ہونے میں یہ شرط نہیں ہے کہ بچہ اس وقت بھی اس کی گود میں پرورش پا رہا ہو (ف: بلکہ ولی ہر حال میں مختار ہوتا ہے اگرچہ بچہ کسی دوسرے کی گود میں پرورش پا رہا ہو)۔ ونوع ثالث ما هو نفع الخ: اور تیسری قسم وہ تصرف ہے جس کا تعلق سراسر نفع سے ہو جیسے کسی کی طرف سے بچہ کو دئے ہوئے ہبہ کو قبول کر لینا، اس کے لئے دئے ہوئے صدقہ کو قبول کرنا، پھر ہر ایک پر اپنا قبضہ کرنا۔
فهذا یملکه الخ: تو ایسے تصرف کا حق پڑے ہوئے بچہ کے اٹھا لینے والے (ملتقط) اور اس کے بھائی و چچا اور اسی بچہ کو بھی ہوتا ہے اگر وہ سمجھدار ہو چکا ہو۔ لان اللائق بالحکمة الخ: کیونکہ بچہ کی بہتری کے سلسلہ میں حکمت کا تقاضا یہی ہے کہ کوئی دروازہ ایسا کھول دیا جائے اور ایسی صورت پیدا کر دی جائے جس سے بچہ کی بہتری نظر آتی ہو، (ف: تاکہ ان لوگوں کے قبضہ وتصرف کی وجہ سے اس بچہ کو سراسر نفع حاصل ہوگا، اوان کی سرپرستی نہ ہونے سے ایسے نفع سے بچہ محروم ہی رہے گا، اسلئے مجبوراً ایسے تصرف کو جائز کہنا ہوگا۔ فیملك بالعقل الخ: اس طرح اس بچہ کو اپنی عقل وولایت و حجر کے ذریعہ اس تصرف کا اختیار ہوگا، (ف: یعنی بچہ خود اپنی سمجھ کی بناء پر اور اس کا ولی ولایت کے ذریعہ اور اس کے ملتقط کو ولایت نہ ہونے اور مجبوری کے باوجود اختیار ہوگا۔ وصار بمنزلة الانفاق: اور یہ سراسر نفع بخش تصرف ایسا ہو گیا جیسے نفقہ نافع ہوتا ہے، (ف: کہ یہ محض نفع اور ہر شخص کی طرف سے جائز ہے)۔

توضیح: اگر لقیط پر کسی نے قبضہ کیا اور اس کو کہیں سے کچھ مال ملا تو وہ مال بچہ کی ملکیت میں کس طرح آسکتا ہے، کسی پر تصرف کرنے کی کتنی قسمیں ہوتی ہیں، تصرفات کی تفصیل، دلائل

قال ولا یجوز للملتقط ان یواجره ویجوز للام ان تواجر ابنها اذا كان في حجرها ولا یجوز للعم لان الام تملك اتلاف منافعه باستخدامه ولا كذلك الملتقط والعم ولو اجر الصبي نفسه لایجوز لانه مشوب بالضرر الا اذا فرغ من العمل لان عند ذلك تتمحض نفعا فیجب المسمى وهو نظیر العبد المحجور یوا جر نفسه وقد ذكرناه وصیانة.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ، اس ملتقط کے لئے جائز نہیں ہے کہ لقیط پائے ہوئے لڑکے) کو اجارہ اور مزدوری پر لگائے (ف: یہ روایت جامع صغیر کی ہے، اور دوسرا اقوال یہ بھی ہے کہ مجبوری کی صورت میں اجارہ پر دینا قول اصح کے مطابق جائز ہے، مع)۔ ویجوز للام الخ: اسی کی نگرانی اور پرورش میں ہو، ف: اور یہ بات بالکل ظاہر ہے، ماں کی نظر میں شفقت و مصلحت ہوتی ہے لہٰذا وہ جو کچھ کریگی مصلحت کی بناء پر کریگی، لیکن چچا کو اس کا حق نہیں ہوگا، ف: اگر چہ وہ بھتیجہ بچہ اس کی پرورش میں ہو)۔ لان الام تملك الخ: کیونکہ ماں کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ اپنے بچہ سے مفت میں اپنی خدمت لے اور اس کا عوض اسے کچھ نہ دے (ف: یعنی بچہ سے جو کچھ بھی آمدنی ہوتی ہے اس کی ماں کو اس سے کسی عوض کے بغیر فائدہ حاصل کرنے کا اختیار ہوتا ہے، اسی طرح بچہ سے اپنی خدمت مفت میں لے سکتی ہے، بلکہ ماں کی خدمت کرنی اس کی حق میں سعادت اور اولاد پر واجب ہے)۔
ولا كذلك الخ: اور یہ حکم اور ایسا اختیار نہ چچا کو ہے اور نہ ہی اس ملتقط کو ہوگا، ف: لہٰذا اگرچہ کسی دباؤ کے بغیر اپنی خوشی

سے کر دے تو خیر ہے ورنہ ان لوگوں کو جبر کے ساتھ اپنے بھتیجہ یالقیط سے مفت میں خدمت لینے کا اختیار نہیں ہے، لہذا ان لوگوں کو بدرجہ اولیٰ یہ جائز ہوگا کہ عوض کے ساتھ اجارہ پر دے، اورجب چچا اور ملتقط کو خود خدمت لینے کا اختیار نہیں ہے تو کسی دلیل سے بھی اس کو اجارہ پر دینے کا اختیار نہ ہوگا۔

ولو آجر الصبی الخ: اور اگر سمجھ دار اور تمیز دار بچہ خود کو یا کسی دوسرے کو نوکری اور مزدوری پر لگادے تو یہ جائز نہ ہوگا، (ف: یعنی وہ اجارہ لازم نہ ہوگا)۔ **لانہ مشوب بالضرر**: کیونکہ اس اجارہ داری اور کرایہ دینا بھی نفع و نقصان کے درمیان ہے، (ف: اس لئے کہ بچہ کی عقل پر پورا اعتماد نہیں کیا جاسکتا ہے)۔ **الا اذا فرغ الخ**: البتہ جب وہ شخص یا خود بچہ اس کام کو مکمل کر کے فارغ ہو جائے، (ف: تب اس اجارہ کو صحیح مان لیا جائے گا) کیونکہ آخر میں وہ کام خطرہ اور نقصان سے نکل گیا ہے، اور اب سراسر نفع کا ہو گیا ہے)، اس لئے کہ کام خیریت کے ساتھ پورا ہو گیا اور اب اجرت کا وہ مستحق ہو گیا ہے)۔

فیجب المسمی الخ: اسی لئے اس کی مقررہ اجرت واجب ہو جائیگی، (ف: یہ استحسان کی بناء پر ہے)۔ **وھو نظیر العبد الخ**: یہ حکم مجور غلام کی نظیر ہے کہ جس نے از خود کسی جگہ پر ملازمت کرلی یا خود کو اجارہ پر دیدیا، یہ مسئلہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، (ف: کہ وہ غلام جسے کاروبار کرنے سے منع کر دیا گیا ہو وہ خود کو اجارہ پر نہیں دے سکتا ہے، اس ممانعت کے باوجود اگر اس نے خود سے ملازمت کرلی یا یومیہ اجرت پر کام کرلیا اور فارغ ہو گیا تو استحساناً اس معاملہ کو اس لئے جائز مان لیا جائے گا کہ اس میں سراسر نفع ہی ہے، ع۔

توضیح: کیا ملتقط کو یا کسی بچہ کے چچا یا ماں کو یہ حق ہے کہ لقیط یا بچہ کو مزدوری پر لگائے، یا خود بچہ اپنے طور پر مزدوری کا کام کر سکتا ہے اور اگر مزدوری پر کام کر کے اسے مکمل کرلیا تو اس کی اجرت اس کے لئے جائز ہو گی یا نہیں

قال ویکرہ ان یجعل الرجل فی عنق عبدہ الرایة ویروی الدایة وھو طوق الحدید الذی یمنعہ من ان یحرك رأسہ وھو معتاد بین الظلمة لانہ عقوبة اھل النار فیکرہ کالا حراق بالنار ولا یکرہ ان یقیدہ لانہ سنة المسلمین فی السفھاء واھل الدعارة فلا یکرہ فی العبد تحرزا عن اباقہ وصیانة لما لہ۔

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ، یہ بات مکروہ ہے کہ کوئی شخص اپنے غلام کی گردن میں رایہ ڈالے، اور کچھ لوگ اس لفظ کو دایہ کہہ کر روایت کرتے ہیں، (ف: یعنی لفظ دایہ بے نقطہ والے دال کے ساتھ لیکن یہ روایت غلط ہے، اور بے نقطہ والے راء کے ساتھ یہ لفظ رایہ صحیح ہے، اس بناء پر ترجمہ ہوگا گلے میں رایہ ڈالنا مکروہ ہے) **وھو طوق الحدید الخ**: رایہ سے مراد لوہے کا وہ طوق ہے جو غلام کو سر ہلانے کا بھی موقع نہیں دیتا تھا، (ف: یعنی اس طوق کی سختی سے غلام اپنے سر کو ہلا بھی نہیں سکتا تھا۔ **وھو معتاد الخ**: ظالموں میں ان دنوں یہ طریقہ عام اور رائج تھا، ف: یعنی غلاموں کو یا جس کو وہ چاہتے اس طرح سے سزا اور تکلیف دیتے تھے، لیکن ہماری شریعت میں رحم کرنے کا حکم عام ہے اس لئے اس حکم کو حرام کر دیا گیا ہے۔

لانہ عقوبة الخ: کیونکہ یہ سزا جہنمیوں کو دینے کی ہے، ف: یعنی دوزخیوں کو سزا دینے کے لئے آتشی طوق ان کے گلوں میں ڈالے جانے کے لئے ہوں گے اور اسی کی مشابہت کے لئے اس سزا کو ان ظالموں نے بھی جاری کر رکھا تھا، حالانکہ وہ اس کو میسر نہیں ہو سکتی ہے۔ **فیکرہ الخ**: اسی لئے یہ حرکت اور سزا حرام ہے جیسے آگ سے جلانا حرام ہے، (ف: یہانتک کہ اگر کسی جانور کو مار ڈالنا بھی ہو تو اسے قتل کر دیا جائے، لیکن آگ سے اسے جلا دینا حرام ہے۔ **ولا یکرہ ان یقیدہ الخ**: اور اس کے پاؤں میں بیڑی ڈالنا مکروہ نہیں ہے، کیونکہ اس طرح سے بدکار احمقوں اور تباہ کار فاسقوں کو سزا دینے کا طریقہ مسلمانوں میں بھی مروج ہے، (ف: یعنی جن لوگوں کی طرف سے اسلامی ملک میں فساد چوری ڈاکہ زنی بدکاری وغیرہ کا خوف ہوتا تھا، اور بار بار ان سے ایسی

حرکتیں صادر ہوتی رہتی تھیں ان کو اہل اسلام اسی طرح کی سزا دیا کرتے تھے یعنی ان کے پیروں میں بیڑیاں ڈال کر چھوڑ دیتے تھے)۔

فلا یکرہ الخ: اس لئے غلاموں کو اس قسم کی سزا دینی مکروہ نہیں ہوگی تاکہ وہ بھاگ نہ سکیں، اور مسلمانوں کے مال محفوظ رہ سکیں، (ف: لیکن یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ گلے کی زنجیر کو اس کی بیڑی میں باندھ کر جکڑ دینا اور موذیوں کے مشابہ کر دینا حرام ہوگا، بس حاصل کلام یہ ہوا کہ ایسے غلاموں کے پیروں میں بیڑیاں ڈال کر چھوڑ دینا کہ آسانی کے ساتھ ان کا دوڑنا اور بھاگنا ممکن نہ رہ سکے جائز ہے۔

توضیح: اپنی غلام کی گردن میں رایہ ڈالنا، دایہ کے معنی، اس کے پاؤں میں بیڑی ڈالنا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

قال ولا باس بالحقنة يريد به التداوی لان التداوی مباح بالاجماع وقد ورد باباحته الحديث ولافرق بين الرجال والنساء الا انه لا ينبغی ان يستعمل المحرم كالخمر ونحوها لان الاستشفاء بالمحرم حرام.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ، حقنہ سے اگر دواء کرنا مقصود ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، ف: کہ بیماری دور ہو جائے مثلاً قولنج وغیرہ علاج مقصود ہو، یا کسی بیماری کے ہونے کا خوف دور ہو جائے، اور کفایہ میں اس بات کا اشارہ ہے کہ اس کام سے موٹاپا بدن پر نہ آنے پائے مطلب یہ ہے کہ اس صورت میں جبکہ پہلے سے وہ دبلا نہ ہو، البتہ اگر کوئی حقنہ کے ذریعہ یہ چاہتا ہو کہ بیل کی طرح موٹا تازہ ہو جائے تو اس مقصد کے لئے حقنہ جائز نہ ہوگا، بلکہ صرف بیماری لگ جانے کے ڈر سے جائز ہوگا)۔

لان التداوی الخ: اس لئے کہ علاج کرانا بالاجماع جائز ہے، اور اس کے جائز ہونے کے بارے میں حدیث بھی پائی جاتی ہے، ف: ترجمہ یہ ہے کہ تم لوگ اپنا علاج کراؤ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے موت اور بڑھاپے کے علاوہ ہر بیماری کی دوا رکھی ہے، اس کی روایت ابوداؤد اور ترمذی اور نسائی وابن ماجہ واحمد وابن شیبہ واسحٰق وابویعلی وبخاری باب الادب وطبرانی وابن حبان اور الحاکم نے کی ہے، پھر ترمذیؒ نے کہا ہے کہ حدیث حسن صحیح ہے، جو اسامہ بن شریکؓ سے مروی ہے، اور یہ حدیث ابوالدرداءؓ سے ابوداؤد میں ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بیماری نازل کی ہے ساتھ ہی اس کی دوا بھی اتاری ہے لہٰذا تم لوگ بھی دوا کرو اور کسی حرام چیز سے علاج مت کرو، اور احمد وابن ابی شیبہ ابویعلی سے اسناد حسن سے حضرت انسؓ کی روایت ہے اور اسحٰق وعبد بن حمید اور الطبرانی کی روایت سے حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے، اور حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث جو کہ بیہقی میں جراح بن ملیح جو کہ وکیع کے والد ہیں، اور چونکہ ان میں ایک قسم کا ضعف بیان کیا جاتا ہے، اسی لئے بیہقیؒ نے کہا ہے کہ اس کو ابوحنیفہ نعمان بن ثابت کوفیؒ اور ایوب بن عائذ الطائی کی متابعت سے بیان کیا ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کی اسناد سے ابونعیم نے طب مفرد میں روایت کیا ہے، واضح ہو کہ ابوحنیفہؒ کی حدیث میں یہ جملہ بھی زائد ہے کہ تم لوگ علاج وغذا میں گائے کے دودھ کا التزام کرو کہ یہ ہر درخت سے غذا حاصل کرتی ہیں، اور ایک روایت میں گائے اور اونٹ دونوں الفاظ ہیں۔

اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس روایت میں ایک نفیس حکمت ہے کہ انسان کی جسمانی خلقت میں زمین کے مختلف اجزاء کی ملاوٹ ہے، اور اس میں جو اوصاف ہیں ان کے آثار بھی مختلف ہیں، اس لئے انسانی بدن میں غذا کے ذریعہ سے ان تمام اوصاف کو پورے باقی رکھنے کے لئے ان کا عوض ملتا رہتا ہے، اسی لئے انسانی طبیعت کے لئے جو غذا زیادہ مناسبت رکھتی ہے وہی زیادہ مفید ہوتی ہے، لیکن جب کوئی جز کم ہو گیا تو زمینی اجزاء میں سے جس چیز میں یہ جزو زیادہ ہو اسی کو بطور غذا دینے سے اسے صحت اور قوت پیدا ہو جاتی ہے، بشرطیکہ وہ نباتات کی قسم سے ہو کیونکہ مٹی وغیرہ تو جمادات میں سے ہے اس لئے وہ انسانی طبیعت کے موافق نہیں

بدلتی ہے، اسی سے اس بات کی طرف بھی اشارہ پایا جاتا ہے کہ روح کا تعلق عالم بالا سے ہوتا ہے اور اس کو اس مادیات کے عالم میں زمین سے جسم بنا کر خاص تعلق دیدیا گیا ہے، پھر جب یہ جسم اس زمین میں مل جائے گا، اس کے بعد جب بھی قدرت بالغہ الٰہیہ قیامت قائم کرنے کی مقتضی ہوگی بعینہ وہی جسم پیدا ہو جائے گا، اور یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ انسان دنیا میں جن چیزوں کا حریص ہوتا ہے، وہ سب اسی مٹی کی پیداوار میں سے ہوتی ہیں، اور بندہ مترجم نے اس مضمون کی مدلل توضیح سواءٔ نحل کی تفسیر میں کر دی ہے، جس کو مزید بیان کرنے کی یہاں گنجائش نہیں ہے، الحاصل، اس حدیث میں گائے کے دودھ کو ہمیشہ اپنے استعمال میں رکھنے کی تاکید پائی جاتی ہے۔

حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث قضاعی اور ابو نعیم کی روایت سے مذکور ہے، اور اب تمام مضمون کا خلاصہ یہ نکلا کہ اپنی بیماری کے علاج کے طور پر دوا استعمال کرو، مگر اس یقین کے ساتھ کہ اللہ تعالیٰ جب چاہتے ہیں اس دوا میں بیماری کی موافق اثر ڈالدیتے ہیں جس کی وجہ سے اس بیماری سے شفا حاصل ہو جاتی ہے، اور جب اس کی مرضی نہیں ہوتی ہے تو اول تشخیص ہی صحیح طور پر نہیں ہو پاتی ہے، اور اگر ہو بھی گئی جب بھی دوا میں اثر نہیں ہوتا ہے، لہٰذا قطعی طور پر اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے اور اسی کی مرضی سے شفاء حاصل ہوتی ہے)۔

ولافرق بین الرجال والنساء الخ: اور دوا کھانے وعلاج کرانے کے سلسلہ میں مردوں اور عورتوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، ف: اس لئے عورت ہو یا مرد دوا استعمال کرنا سب کے لئے جائز ہے۔ **الا انه لا ینبغی الخ:** لیکن جو چیز حرام کر دی گئی اسے مثلاً شراب خنزیر وغیرہ کے کہ اس کو استعمال نہیں کرنا چاہئے ف: اور اگر وہ حرام چیز خود ناپاک بھی ہو جیسے شراب تو اسے ظاہری بدن پر بھی استعمال کرنا منع ہوگا، اور اگر ناپاک نہ ہو جیسے سنکھیا تو اسے صرف کھانا حرام ہوگا،) **لان الاستشفاء الخ:** کیونکہ حرام چیزوں سے علاج کرنا اور شفا چاہنا بھی حرام ہے، ف: مصنفؒ نے اپنی عبارت میں پہلے تو فرمایا کہ دوا استعمال نہیں کرنا چاہئے، گویا اس سے اس بات کی طرف اشارہ تھا کہ کچھ گنجائش بھی ہے، اگرچہ استعمال نہیں کرنا چاہئے، مگر بعد میں اس بات کی تصریح بھی کر دی کہ اس کا استعمال بالکل حرام ہے، تو گویا اس طرح متاخرین کے درمیان اس کی حلت وحرمت کے درمیان جو اختلاف ہے، اس میں سے قول حرمت کو ترجیح دیدی ہے، یعنی اس کا استعمال بالکل حرام ہے، اور مصنفؒ کے کلام سے بھی اسی کی تصریح ہوئی ہے، م۔

اور حضرت ابن مسعودؓ سے روایت ہے کہ شراب سے علاج کرنے کے لئے پوچھنے والے کو فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے ایسی چیز میں تمہاری شفا نہیں رکھی ہے، جو تم پر حرام کر دی ہے، اس کی روایت احمد والطبرانی وابن ابی شیبہ والحاکم اور الطحاوی ومحمد رحمھم اللہ نے آثار میں اور بخاریؒ نے جزماً سے تعلیقاً بیان کیا ہے، اور امام محمدؒ کے آثار میں اس طرح مذکور ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا ہے کہ تمہاری اولاد تو اپنی فطرت پر پیدا ہوتی ہے اس لئے علاج شراب سے نہ کرو، اس طرح تم ان کو شراب کی غذاء بھی نہ دو، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کسی رجس اور حرام چیز میں شفاء نہیں رکھی ہے، اور اس بچہ کے پینے کا گناہ اس کے پلانے والے پر ہوگا: **قلت تلك روایة بینة:** اور ام المومنین حضرت ام سلمہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کسی حرام چیز میں شفا نہیں رکھی ہے، ابن حبان نے اپنی صحیح میں ابو یعلی اور بیہقی رحمھم اللہ نے اس کی روایت کی ہے، اور وائل بن حجرؓ میں ایک حدیث مرفوعاً یہ ہے کہ خمر سے منع فرمایا ہے، اور فرمایا کہ وہ دوا ہی نہیں ہے بلکہ خود داء یعنی بیماری ہے، رواہ مسلم وابوداؤد۔

پھر یہ بات بھی ماننے کی ہے کہ دوا کرنا توکل علی اللہ کے خلاف نہیں ہے، اور ہوش گوش کے ساتھ یہ بات سننی چاہئے کہ جس شخص نے اپنے دل میں یہ یقین رکھا کہ دوا سے شفا تو حقیقت میں اللہ تعالیٰ عزوجل کی طرف سے ہے وہی جب چاہے تو وہ دوا مریض کے موافق ہو جاتی ہے، اور صحت ہو جاتی ہے، ورنہ نفس دوا میں ذاتی کوئی تاثیر نہیں ہے، تو ایسا مخلص مومن عاقل ہے جس کو اللہ تعالیٰ پر توکل ہے، اور دوا اس لئے استعمال کرتا ہے، کہ اللہ تعالیٰ کا یہ حکم بھی ہے جو طاعت الٰہی ہے جیسے کہ بدن کی

حفاظت کے لئے غذا تلاش کرتا ہے، اور سردرد گرمی سے بدن کو بچانے کے لئے لباس تلاش کرتا ہے، اور ایسا ہی شخص فرمان بردار متوکل ہے، اور اگر دواء استعمال نہ کی تو طاعت کے خلاف ہو جانے کا شبہ ہوتا ہے، اور اگر اس شخص کے دل میں یہ شیطانی وسوسہ آتا ہو کہ دوا ہی سے فائدہ ہوتا ہے تو اس کے اندر توکل کا مادہ نہیں ہے، خواہ وہ علاج کرائے یا نہ کرائے، الحاصل ظاہری اسباب کے تلاش کرنے کو اللہ تعالیٰ کی فرمان برداری خیال کرنا چاہئے، اگر اللہ تعالیٰ پر بھروسہ کرلے تو وہ متوکل ہو گیا، اور اگر بے اختیاری کے ساتھ وسوسہ کی بناء پر ان اسباب کی طرف کوئی دوڑتا ہے تو سمجھا جائے گا کہ اس کے توکل میں کوتاہی ہے، بعض جاہلوں نے توکل کے معنی یہ سمجھ لئے ہیں کہ ہاتھ پاؤں کو کام میں نہ لاکر آدمی بے کار بیٹھا رہے یا جنگل میں جاکر بیٹھ جائے، تو وہ متوکل ہے، یہ خیال سراسر بے وقوفی ہے، کیا وہ یہ بھی خیال نہیں کرتا ہے کہ آخر جنگل جانے میں کوٹھے پر سے اترنے میں اور پاخانہ جانے میں اور ان جیسے دوسرے لوازمات اور ضروری کاموں میں اپنے تمام حواس کو ان کے اپنے اپنے مواقع میں استعمال کرتا ہے، اسی بے وقوفی کی بناء پر اگر کوئی بھوک سے مرجائے یا سردی کا سامان ہونے کے باوجود استعمال نہ کرنے کی وجہ سے مرجائے تو وہ شخص جہنمی ہوگا ہے، پس ہاتھ دپاؤں کو کام میں نہ لگا کر بے حس رکھنا بدن کی کاہلی اور سستی ہے، اس سے اعتقاد کو کچھ فائدہ نہیں ہے، البتہ بزرگوں میں سے کچھ ایسے بزرگ ضرور گزرے ہیں جن کی اس حرکت سے مراد یہ ہوتی تھی کہ معمولی سی محنت کر کے تھوڑی سی معیشت حاصل کر کے دو چار یا ایک ہفتہ تک کے لئے اپنی معیشت حاصل کر لئے اور فاضل اوقات میں ہمہ وقت یاد الٰہی میں مشغول رہتے اور آخرت کی یاد میں صرف کرتے، ایسا کرنا بہت ہی پسندیدہ اور محبوب عمل تھا، ومن اللہ عزوجل التوفیق، م)۔

توضیح: حقنہ کا حکم، علاج میں مرد و عورت کے درمیان فرق ہے یا نہیں، تحقیق، دلائل

قال ولا باس برزق القاضي لانه عليه السلام بعث عتاب بن اسيد الى مكة وفرض له وبعث عليا الى اليمن وفرض له ولا نه محبوس لحق المسلمين فتكون نفقته في مالهم وهو مال بيت المال وهذا لان الحبس من اسباب النفقة كما في الوصي والمضارب اذا سافر بمال المضاربة وهذا فيمايكون كفاية فان كان شرطا فهو حرام لانه استيجار على الطاعة اذا القضاء طاعة بل هو افضلها ثم القاضي اذا كان فقيراً فالا فضل بل الواجب الاخذ لانه لا يمكنه اقامة فرض القضاء الابه اذا الاشتغال بالكسب يقعده عن اقامته وان كان غنيافالا فضل الامتناع على ما قيل رفقا ببيت المال وقيل الاخذ وهو الاصح صيانة للقضاء عن الهوان ونظرا لمن يولي بعده من المحتاجين لانه اذا انقطع زمانايتعذر اعادته ثم تسميته رزقا تدل على انه بقدر الكفاية وقد جرى الرسم باعطائه في اول السنة لان الخراج يوخذ في اول السنة وهو يعطى منه وفي زماننا الخراج يوخذ في اخر السنة والما خوذ من الخراج خراج السنة الماضية هو الصحيح ولو استوفى رزق سنة وعزل قبل استكمالها قيل هو على اختلاف معروف في نفقة المرأة اذا ماتت في السنة بعد استعجال نفقة السنة الاصح انه يجب الرد قال ولا باس بان تسافر الا مة وام الولد بغير محرم لان الاجانب في حق الاماء فيما يرجع الى النظر والمس بمنزلة المحارم على ما ذكرنا من قبل وام الولدامة لقيام الملك فيها وان امتنع بيعها والله اعلم بالصواب.

ترجمہ:۔ امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ قاضی کا اپنا رزق لینے میں کوئی حرج نہیں ہے، (ف: یہاں سے اس مسئلہ کا بیان ہو رہا ہے، کہ قاضی جو اپنا رزق بیت المال سے لیتا ہے اس میں کوئی حرج نہیں ہے)۔

لانه عليه السلام الخ: اس کی دلیل نقلی یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے عتاب بن اسیدؓ کو مکہ کا حاکم اعلیٰ مقرر کر کے بھیجا اور ان کے لئے کچھ نفقہ مقرر فرمادیا، اسی طرح حضرت علیؓ کو یمن کا حاکم بنا کر بھیجا اور ان کی لئے بھی وظیفہ نفقہ مقرر فرمادیا، اور اس

قیاسی دلیل سے بھی کہ قاضی تو صرف مسلمانوں کے کام اور حق کے لئے مخصوص ہو چکا ہے، جس سے وہ اپنے منافع کے کام کچھ بھی نہیں کر سکتا ہے) اس لئے اس کے حقوق بھی مسلمانوں کے مال سے ہی وصول کئے جائینگے، اور عام مسلمانوں کا مال وہی ہوتا ہے جو بیت المال میں ہوتا ہے، (ف: اور اس باب اور بحث میں دوسرے بہت سے آثار واجماع بھی موجود ہیں، لیکن اس کو دلیل کے طور پر لانے کے لئے یہاں پر کچھ تحقیق اور توضیح ضروری ہے، اس لئے یہ جاننا چاہئے کہ زیلعی وغیرہ نے لکھا ہے کہ ہمارے فقہاء مشائخ نے ذکر کیا ہے، کہ رسول اللہ ﷺ نے عتاب بن اسیدؓ کے لئے سالانہ چالیس اوقیہ وظیفہ مقرر کر دیا تھا، اور ایک اوقیہ چالیس درہم کا ہوتا ہے، اب یہ سوال ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جو وظیفہ مقرر کیا تھا وہ کس طرح کیونکہ اس وقت تک دیوان یا بیت المال کا انتظام نہیں ہوا تھا کیونکہ دیوان کا انتظام حضرت عمرؓ کے وقت میں ہوا تھا، اس کے جواب میں کہا گیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس مال سے دیا تھا جو اللہ تعالیٰ نے خاص آپ پر انعام فرمایا تھا، کچھ اور لوگوں نے یہ بھی کہا کہ اس مال سے مقرر کیا تھا جو آپ نے نجران کے نصاریٰ سے لیا تھا، یا اس جزیرہ سے دیا تھا، جو آپنے ہجر کے مجوسیوں سے لیا تھا۔

ابو الربیع بن سالمؒ نے ذکر کیا ہے، کہ رسول اللہ ﷺ نے عتابؓ کے لئے درہم یومیہ مقرر فرمایا تھا، ابن سعدؒ نے واقدی کی سند سے روایت کیا ہے کہ خلیفہ عمر بن عبد العزیزؒ نے اپنی خلافت کے زمانہ میں کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے جب انتقال فرمایا تھا اس وقت مکہ کے عامل یعنی عتاب بن اسیدؓ جن کو فتح مکہ کے دن ہی عامل مقرر فرمایا وہی مستقل وہاں کے عامل رہے یہانتک کہ انہوں نے وفات پالی تھی، اور دوسری سند سے اس طرح روایت کی ہے کہ عتاب بن اسیدؓ نے کہا ہے کہ جب سے میں عامل بنا ہوں میں نے چند کپڑوں کے سوا کچھ نہیں پایا جن کو میں نے اپنے آزاد کئے غلام کیسان کو پہنا دیا تھا، اسی قسم کی حاکم نے مستدرک میں روایت کر کے خاموشی اختیار کی ہے، شیخ زیلعیؒ دراں کے بعد شیخ ابن حجرؒ دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ عتاب بن اسیدؓ یا حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے لئے وظیفہ کا مقرر کیا جانا رسول اللہ ﷺ سے ثابت نہیں ہوتا ہے، لیکن عینیؒ نے زیلعی کے اس کلام کو نقل کرنے کے بعد کہ وظیفہ مقرر کیا جانا غریب ہے اس طرح سے رد کیا ہے کہ اس بات کو کس طرح سے غریب کہا جا سکتا ہے، حالانکہ بیہقیؒ نے زہریؒ سے مرسلا روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے عتاب بن اسیدؓ کو مکہ کے عامل بنانے پر سالانہ چالیس اوقیہ مقرر کر دیا تھا، ذہبیؒ نے مختصر میں کہا ہے کہ یہ صحیح نہیں ہوا، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ بیہقیؒ نے دوسری اسناد سے جابر بن عبد اللہؓ سے روایت کی ہے، کہ رسول اللہ ﷺ نے عتاب بن اسیدؓ کو مکہ پر عامل مقرر کیا اور اس کی ذمہ داری اور عمالت کی چالیس اوقیہ چاندی سالانہ وظیفہ کے طور پر مقرر کی، عینیؒ نے کہا ہے کہ اس کے صحیح ہونے میں شک نہیں ہونا چاہئے، کیونکہ جو شخص بھی عام مسلمانوں کی بھلائی اور خدمت کی ذمہ داری لیتا ہو، عام مسلمانوں کی ذمہ داری ہو جاتی ہے کہ اس کی معاش کی ذمہ داری برداشت کریں، چنانچہ امام بخاریؒ نے باب رزق الحاکم میں لکھا ہے کہ قاضی شریح جلیل تابعی بھی اپنی عہدہ قضاء کو انجام دینے کے لئے اجرت اور وظیفہ لیتے تھے، اور حضرت عائشہؓ نے فرمایا ہے کہ وصی اپنے کام کے اندازہ کے مطابق وظیفہ لے سکتا ہے، اور حضرت ابو بکر صدیق وعمرؓ نے بھی وظیفہ اور اپنا خرچ لیا ہے، اور امام عبد الرزاقؒ نے اپنی مصنف میں حکم رحمۃ اللہ سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ شریح اور سلمان بن ربیعہ الباہلی عہدہ قضاء انجام دینے کے لئے وظیفہ مقرر فرما دیا تھا، اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس کے اسناد میں حسن بن عمارہ متروک ہے، اور ابن سعیدؒ نے طبقات میں ابن ابی لیلی سے روایت کی ہے کہ مجھے معلوم ہوا ہے کہ حضرت علیؓ نے شریح کے لئے پانچ سو کا وظیفہ مقرر کر دیا تھا۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ کوفہ کے قاضی ابن ابی لیلی کے بارے میں کلام ہے، اس کے باوجود یہ منقطع بھی ہے، ابن سعیدؒ نے لکھا ہے اخبرنا عفان بن مسلم حدثنا عبد الواحد بن زیاد عن الحجاج بن ارطاۃ عن نافع قال استعمل عمر بن الخطابؓ زید بن ثابت الخ۔ یعنی حضرت عمرؓ نے زید بن ثابتؓ کو عہدہ قضاء پر مقرر کیا اور ان کا وظیفہ مقرر کیا، اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ حجاج نے منعنعن روایت کی ہے، اور نافعؒ نے حضرت عمرؓ کو نہیں پایا ہے، اور ابن سعدؒ نے عطاء بن السائب ومیمون وابن عمرؓ سے روایت کی ہے

کہ جب حضرت ابو بکرؓ خلیفہ مقرر کیے گئے تو اس کی صبح کے وقت کپڑوں کی گٹھری لے کر بازار کی طرف اس لئے روانہ ہوئے تاکہ اس سے تجارت کر کے حلال رزق حاصل کریں، اتفاقاً راستہ میں ان سے حضرت عمر وابو عبیدہؓ سے ملاقات ہو گئی تو ان دونوں نے حضرت خلیفہ ابو بکر صدیقؓ سے عرض کیا کہ اے رسول اللہ ﷺ کے خلیفہ آپ یہ لے کر کہاں تشریف لے جارہے ہیں، حالانکہ آپ کے ذمہ عام مسلمانوں کی ذمہ داری اور نگہداشت لازم ہے، تب حضرت صدیقؓ نے کہا تو پھر میں اپنے اہل وعیال کو کہاں سے کھلاؤں گا، تب ان دونوں حضرات نے عرض کیا کہ اچھا آپ اس وقت تو واپس تشریف لے چلیں، وہاں ہم سب مل کر آپ کے لئے کچھ وظیفہ مقرر کر دیں گے، اور دوسری روایت میں ہے کہ وہ اپنے اور اپنے عیال کے لئے بقدر ضرورت کچھ لے لیا کرتے تھے، پھر جب آپ کی وفات کا وقت آیا تو فرمایا کہ جو کچھ ہمارے پاس ہے وہ سب مسلمانوں کے مال میں واپس کر دو، اور فلاں مقام پر جو میرے نام کی زمین ہے وہ عام مسلمانوں کے لئے ہے اس مال کے عوض جو اب تک میں نے ان کے اموال سے لیا ہے، یہ کہہ کر یہ زمین حضرت عمرؓ کے حوالہ کر دی تب حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ واللہ آپ نے اپنے بعد والوں کو سخت مشکل اور دقت میں ڈال دیا ہے،، کمافی العینی، اس کی اسناد میں واقدی میں جن کے بارے میں کلام ہے۔

لیکن شیخ ابن کثیرؒ نے اپنے شیخ محقق سے نقل کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ واقدیؒ نے جو ان کی توثیق کی ہے وہی قابل ترجیح ہے، اس کی تائید میں حضرت معاذ بن جبلؓ کی حدیث ہے جس کی روایت عبد الرزاق نے معمر عن الزہری عن عبد الرحمن بن کعب عن ابیہؓ روایت کی ہے کہ معاذ بن جبلؓ اپنی قوم کے نوجوان میں سے دلیر اور خوبصورت تھے اور اپنے پاس کچھ نہیں رکھتے تھے، بلکہ اسی سخاوت کی وجہ سے وہ مقروض ہوئے گئے یہاں تک کہ ان کا قرض ان کے تمام مال کے برابر ہو گیا، روایت آخر تک ہے اس روایت کے آخر میں ہے کہ جب مکہ معظمہ فتح ہو گیا تو رسول اللہ ﷺ نے معاذ کو یمن کے ایک حصہ پر عامل بنا کر روانہ کیا تاکہ وہ اس کی آمدنی کے ذریعہ اپنی بدحالی اور قرض کو ختم کر سکیں، شیخ ابن حجرؒ نے کہا ہے کہ اس واقعہ میں اس بات کی دلیل ہے کہ معاذؓ کی سرداری اور ان کا کام بغیر عوض نہیں تھا بلکہ عوض کے ساتھ تھا، فافہم واللہ تعالیٰ اعلم، م، خلاصہ یہ ہوا کہ قاضی وغیرہ جو کوئی بھی عام مسلمانوں کی بھلائی کا کام کرتا ہے وہ ان ہی کے مال سے وظیفہ پانے کا مستحق ہوتا ہے، کیونکہ وہ ان ہی کے کاموں میں پھنس کر رہ گیا ہے)۔

وھذا لان الحبس الخ: یہ حکم اس بناء پر دیا گیا ہے کہ ان لوگوں کو عوام کے کام کے لئے مشغول رکھنا بھی اسباب نفقہ میں سے ایک سبب ہے، (ف: یعنی جن اسباب سے نفقہ لازم آتا ہے، ان سے ایک یہ بھی ہے کہ اس کے کام میں روکا جائے۔ کمافی الوصی: جیسے کہ وصی کی صورت میں ہے، (ف: کہ جب باپ اپنے مرتے وقت کسی کو اپنی بچوں کی نگہداشت کی ذمہ داری سونپ کر اسے وصی بنا دیتا ہے اور وہ اس کی دیکھ بھال میں مشغول ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے اپنے کاموں کے کرنے کی اسے فرصت نہیں ملتی ہے لہٰذا اس وصی کا ضروری خرچ ان ہی بچوں کے مال سے پورا کیا جانا لازم آجاتا ہے۔ و المضارب الخ: اور جیسے مضارب جبکہ وہ مال مضاربہ کر لے کر سفر میں جائے، ف: اور اس سفر کی وجہ سے وہ اسی کام میں پھنس جائے تو اب سے اپنا ضروری خرچ اسی مال سے لینے کا حق ہوتا ہے۔

وھذا فیما یکون الخ: یہ حکم ایسے نفقہ کے بارے میں ہے جو ضرورت اور کفایت کے مطابق ہو۔ فان کان شرطا الخ: پس اگر قاضی کی تنخواہ یا اس کی اجرت طے کر کے شرط کے طور پر ہو تو یہ حرام ہوگا، کیونکہ اس طرح نیکی کا کام کرنے پر اجارہ داری لازم آتی ہے۔ اذالقضاء الخ: کیونکہ قاضی کے فرائض انجام دینا بھی تو طاعت ہے بلکہ دوسرے بہت سی طاعات سے بڑھ کر ہے، ف: یہ مسئلہ اس بات کی دلیل ہے کہ حنیفہ کے نزدیک طاعتوں پر اجرت لینا ممنوع ہے، سوائے قرآن مجید کی تعلیم کے کہ انتہائی مجبوری کی بناء پر یہ جائز ہے، اس طرح جس صورت میں مجبوری آجاتی ہو، یہاں تک کہ قاضی کے لئے بھی شرط کے ساتھ وظیفہ یا تنخواہ لینا ممنوع ہے، اور بادشاہ وقت کو بھی یہ جائز نہ ہوگا کہ وہ ایسا قاضی مقرر کرے، بلکہ وہ خود ہی قاضی کی ضرورت

کا خیال کر کے اسے دیدے، اور اب یہ بات رہی کہ خود قاضی کو بھی ایسا وظیفہ لینا حلال ہو گا یا نہیں تو اس کے بارے میں مصنفؒ نے یہ فرمایا ہے۔

ثم القاضی اذا کان الخ: کہ اگر قاضی واقعۃً ضرورت مند ہو تو اس کے لئے قبول کرنا ہی افضل ہے بلکہ لینا واجب ہے کیونکہ قاضی کے لئے اپنے فرائض کو صحیح طریقہ سے انجام دینا اس کے بغیر ممکن ہی نہ ہو گا، کیونکہ اپنی ضروریات کے حصول میں مشغول ہو جانے سے وہ اپنے عہدہ کے فرائض کو انجام دینے سے عاجز ہو جائے گا، ف: کیونکہ وہ جب آمدنی کے حصول میں محنت کر کے تھک جائے گا تو سکون کے ساتھ اپنے فرائض قضاء کو انجام دینے سے عاجز ہو جائے گا)۔ **وان کان غنیا الخ**: اور اگر قاضی مالدار شخص ہو تو کہا گیا ہے کہ بیت المال کی رعایت کر کے اس کے حق میں افضل یہی ہو گا کہ وہ تنخواہ لینے سے انکار کر دے۔

وقیل الاخذ الخ: اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اپنی تنخواہ لینی ہی افضل ہے اور یہی قول اصح ہے۔ **صیانۃ للقضاء الخ**: تاکہ قاضی کے فرائض ادا کرنے میں ذلیل ہونے سے محفوظ رہ سکے، اس کے علاوہ اس شخص کے بعد جب دوسرا شخص جو غریب ہو اس عہدہ پر بحال کیا جائے اس کی رعایت بھی ہو سکے، ف: یعنی جب حکومت کی طرف سے دوسرے کاموں کے لئے بڑی تنخواہیں اور اجرتیں دی جارہی ہوں اور اس عہدہ قضاء کے لئے کوئی اجرت نہ ہو تو ایسے کام کے کرنے میں لوگوں کی نظروں میں بھی ذلیل ہو گا حالانکہ اس فرض کو ادا کرنا ہی دوسرے تمام فرائض سے افضل ہے، اس لئے بہتر بات یہی ہو گی کہ اسے بھی وظیفہ دیا جائے، نیز اگر اس قاضی نے اپنا وظیفہ نہیں لیا اور دیوان یا رجسٹر میں قاضی کا نام ہی نہ رہا، اور اس کے بعد دوسرا واقعۃً ضرورت مند شخص اس عہدہ کے لئے مقرر کیا گیا تو وہ سخت پریشان ہو گا)۔

لانہ اذا انقطع الخ: کیونکہ جب قاضی کا وظیفہ ایک زمانہ تک بند رہ جائے گا، کہ گذشتہ قاضی مالدار تھا اس کے بعد اس مد کے لئے اسے جاری کرنا بھی مشکل ہو گا، ف: لیکن معلوم ہونا چاہئے کہ ایسی مجبوری کی اصل وجہ صرف بدانتظامی ہو گی، یا اس وقت ہو گی جبکہ حکام اعلیٰ اور اس کے وزراء بدکار و فاسق ہوں کہ وہ تمام بیت المال کو فضول مصارف میں خرچ کیا کرتے ہوں، ورنہ نیا قاضی آتے ہی اس کے احوال بھی فوراً معلوم ہو سکتے ہیں اور فوراً ہی اس کا نام بھی رجسٹر میں درج کیا جا سکتا ہے، اور مال بھی بیت المال میں جمع رہنے سے ادائیگی سے کوئی رکاوٹ نہیں ہو سکتی ہے،) **ثم تسمیتہ الخ**: پھر اس وظیفہ کو رزق کا نام دینا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ صرف ضرورت کے مطابق ہو (یعنی اتنا ہی ہو جس سے اس کی ضرورت پوری ہو سکتی ہو اور وہ اجرت اس کی ضرورت سے زائد نہ ہو)۔

وقد جری الرسم الخ: اور اسی کی ادائیگی کے لئے ابتداء یہ طریقہ تھا کہ سال کی ابتداء میں وہ رزق قاضی کو دیدیا جاتا تھا کیونکہ اس وقت میں خراج بھی سال کی ابتداء ہی میں لینے کا بھی دستور تھا۔ **وفی زماننا الخ**: اور اب ہمارے اس زمانہ کا دستور خراج کو سال کے آخر ہی میں لینے کا ہے۔ **والماخوذ من الخراج الخ**: یعنی جو خراج وصول کیا جاتا ہے، وہ گزرے ہوئے سال کا ہوتا ہے اور یہی طریقہ صحیح ہے۔ **ولو استوفی الخ**: اور اگر کسی قاضی نے ایک سال کا وظیفہ پیشگی لے لیا اور سال پورا ہونے سے پہلے ہی کسی وجہ سے وہ معزول کر دیا گیا۔

قیل ھو علی اختلاف الخ: تو اس کے بارے میں بعض فقہاء نے فرمایا ہے کہ اس کا حکم اسی مشہور و معروف اختلاف پر مبنی ہے جو بیوی کا شوہر سے خرچ پیشگی لینے پر ہے، یعنی درمیان سال بیوی کے مر جانے پر ہے، ف: یعنی اگر عورت نے اپنے شوہر سے ایک سال کا پیشگی نفقہ لیا اور سال ختم ہونے سے پہلے وہ خود مر گئی یا اس کا شوہر مر گیا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک باقی نفقہ شوہر کو لوٹا دینا لازم نہ ہو گا، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک لوٹا دینا واجب ہے، اس بناء پر قاضی کو بھی باقی نفقہ لوٹانے یا رکھنے کے بارے میں اختلاف ہے، یعنی امام ابو یوسفؒ کے نزدیک لوٹانا واجب نہ ہو گا لیکن امام محمدؒ کے نزدیک واجب ہو گا،) **والاصح انہ الخ**: مگر قول اصح یہ ہے کہ قاضی کو بقیہ وظیفہ واپس کرنا واجب ہے، ف: اور اگر قاضی نے اپنا پورا وظیفہ پہلے ہی خرچ کر دیا ہو تو بالاتفاق اس کا

اسے ضامن نہیں ہونا چاہئے، واللہ تعالیٰ اعلم)۔

قال ولا باس الخ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ، کسی کی باندی یا ام الولد کا کسی محرم کی بغیر سفر کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، ف: مکاتبہ کا بھی یہی حکم ہے، لیکن آزاد عورت کے لئے کسی محرم کے بغیر سفر کرنا ممنوع ہے، لہذا جس نے اپنی باندی سے وطی کرنے کے بعد اس سے نکاح کر لیا یا اس سے اولاد ہو جانے کی بناء پر وہ ام الولد ہو گئی تو وہ بالفعل بنظر سفر آزاد عورت کے حکم میں نہیں ہے۔ لان الا جانب الخ: کیونکہ باندیوں کے حق میں اجنبی مرد دیکھنے یا چھونے کے معاملہ میں محارم کے حکم میں ہوتے ہیں جیسا کہ ہم نے اس سے پہلے بہت تفصیل کے ساتھ بیان کر دیا ہے، ف: تو وہ باندی جن اجنبیوں کے ساتھ سفر میں ہوگی وہ اجنبی مرد اس کے حق میں محرم کے حکم میں ہوگا۔

وام الولد امۃ الخ: اور ام الولد بھی اس وقت تک باندی ہی کے حکم میں ہے، کیونکہ ابھی تک اس پر ملکیت باقی ہے، اگر چہ وہ اب بیچی نہیں جا سکتی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، (ف: اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ چونکہ کتاب الکراہت کے مختلف ابواب میں تقویٰ کے اعتبار سے بھی نظر ڈالنی ضروری ہے اس لئے اس کتاب کے بقیہ ابواب و فصول کو بھی کرنا ضروری ہے، اس لئے ان تمام تتمہ کو تکملہ کے طور پر بیان کر رہا ہوں، جو اگلے صفحات میں ہیں)۔

توضیح: کیا قاضی اور قرآن مجید اور علوم دینیہ کے معلمین، ائمہ، موذنین کے لئے ان کا وظیفہ مقرر کر دینا پھر ان کا اسے قبول کرنا صحیح ہے، اگر ان لوگوں نے اپنا وظیفہ پیشگی وصول کر لیا اور درمیان سال ان کا انتقال ہو گیا تو کیا بقیہ وظیفہ واپس کرنا ہوگا، اقوال علماء، دلائل مفصلہ

فصل، دعا، تکبیر اور مواعظ کے درمیان تقویٰ کا بیان

مسائل:

(۱) اگر دعا کرنے والا اپنی دعا میں اس طرح کہے کہ الٰہی اپنے رسول اللہ ﷺ کی دعوت یا وسیلہ سے میری دعا قبول فرما تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، یعنی جائز ہے، الخلاصہ (۲) اللہ تعالیٰ کے اسماء حسنیٰ سے دعا کرنا افضل ہے، المحیط، (۳) رحمت چاہنے کے مواقع میں ایسے پاک اسماء لائے جائیں جن میں رحمت کے معنی ہیں مثلاً غفور، رحیم، کریم، وغیرہ اور ایسے پاک نام جن میں غضب کے معنی ہیں جیسے منتقم و جبار و شدید العقاب وغیرہ کو نہیں لانا اولیٰ ہے، اسی لئے اگر کسی ظالم پر بددعا کرنا ہو تو ایسے ہی اسماء پاک سے بددعا کرنا چاہئے، م۔

(۴) طریقہ دعا میں افضل طریقہ یہ ہے کہ دونوں ہاتھ کھلے رکھے جائیں اور دونوں کے درمیان تھوڑی سی کشادگی ہو، (۵) اور ایک ہاتھ کو دوسرے ہاتھ پر نہیں رکھنا چاہئے، اور اگر کسی عذر یا سخت سردی کے حالت میں کوئی کلمہ کی انگلی سے دعا کر لے تو بھی کافی ہے، (۶) مستحب یہ ہے کہ دعا کے وقت اپنے ہاتھوں کو سینہ تک اٹھا کر رکھے، القنیہ (۷) دعا کے بعد اپنے ہاتھوں کو چہرہ پر پھیرنے کی بعض مشائخ کے نزدیک کوئی اصلیت نہیں ہے، لیکن اکثر مشائخ نے اسے معتبر مانا ہے، اور یہی صحیح ہے، کیونکہ حدیث میں اسی طرح منقول ہے، الغیاثیہ۔

(۸) اگر کسی نے کہا استغفر اللہ واتوب الیہ تو طحاویؒ نے فرمایا کہ قول صحیح یہی ہے کہ یہ جائز ہے، القنیہ (۹) ماہ رمضان میں ختم قرآن مجید کے وقت دعا کرنا مکروہ ہے، لیکن یہ ایسی بات ہے کہ جس پر کوئی فتویٰ نہیں دینا چاہئے، خزانۃ الفتاویٰ، کراہت

کی وجہ یہ ہے کہ ختم قرآن میں دعا کرنا رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرامؓ سے منقول نہیں ہے، (۱۰) مصلی کو نماز میں تو ایسی دعا کرنا چاہئے جو محفوظ اور زبانی یاد ہو تا کہ ایسا نہ ہو کہ دعا کے وقت کلام الناس کے مشابہ الفاظ منہ سے نکل جائیں اور نماز فاسد ہو جائے، (۱۱) غیر مصلی یعنی نماز کے علاوہ اوقات میں حضور دل اور گڑگڑاتے ہوئے دل میں جو بھی دعا آئے مانگنی چاہئے، کیونکہ دعا یاد کرنے سے دل کی رقت اور نرمی جاری رہتی ہے، المحیط۔

(۱۲) اگر کسی نے دوسرے سے اس طرح کہا کہ تم کو اللہ تعالیٰ کا واسطہ ہے یا قسم ہے تا کہ تم میرا یہ کام کر دو تو دوسرے پر اس کام کو کرنا واجب نہیں ہوتا ہے، لیکن ادب کا تقاضا اور بہتر یہ ہے کہ اس کو پورا کر دیا جائے، الکافی، (۱۳) اسی طرح اگر یہ کہا کہ بحق الٰہی عزوجل یا بحق محمد ﷺ آپ میرا یہ کام کر دیجئے تو حکما اسے پورا کرنا واجب نہیں ہے، مگر مروت کا تقاضا اور مناسب یہی ہے کہ اسے کر دیا جائے یہی قول مختار ہے، الغیاثیہ، (۱۴) دعا کی چار قسمیں ہیں، (۱) دعا رغبت تو اس میں ہتھیلیاں آسمان کی طرف رکھنی چاہیں، (۲) دعا خوف اس میں ہتھیلیوں کی پشت آسمان کی طرف رکھنی چاہئے، (۳) دعاء تضرع تو اس میں التحیات کے اشارہ کی طرح چھنگلی یا کانی انگلی اور اس کے پاس کی انگلی کو بند کر کے انگوٹھے اور بیچ کی انگلی سے حلقہ بنا کر کلمہ کی انگلی سے تضرع کا اشارہ کرنا چاہئے، (۴) دعا خفیہ، اور یہ ایسی دعا کو کہتے ہیں جو آدمی خاموشی کے ساتھ اپنے دل میں مانگے، شرح الامام السرخسی لمختصر الحاکم، مجموع الفتاوی۔

(۱۵) اگر کسی کے لئے غفلت کے بغیر خشوع وخضوع کے ساتھ دعا کرنی ممکن ہی نہ ہو جب بھی دعا کو مطلقا چھوڑ دینے کے مقابلہ میں جس طرح بھی ممکن ہو دعا کرنا ہی افضل ہے، القاضی خان، (۱۶) دعا کی کچھ شرطیں مقدمہ کتاب میں بیان کر دی گئی ہیں، (۱۷) صوفیہ کی ایک جماعت نے دعا مانگنے میں سکوت کا طریقہ اختیار کیا ہے یعنی وہ کوئی دعا نہیں مانگتے، شاید اس میں یہ بھید ہو کہ جو باتیں منجانب اللہ ہونے ہی والی ہیں وہ تو اللہ تعالیٰ کی مشیت اور ارادہ الٰہی عزوجل ہیں اس لئے الٰہی عزوجل کے ارادہ اور مشیت کو ہی پسند کرنا ہی ان کی پسند اور ان کو محبوب ہے، لیکن یہ بات جان لینی چاہئے کہ کسی مخلوق کو یہ خیال نہیں ہو تا کہ وہ اپنی خواہش سے تقدیر الٰہی عزوجل کو بدل دے، بلکہ دعا تو تضرع اور عبادت کا اظہار ہے، اسی لئے حدیث میں ہے کہ دعا عبادت کا مغز ہے، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے: اِنَّ الَّذِینَ یَستَکبِرُونَ عَن عِبَادَتِی سَیَدخُلُونَ جَھَنَّمَ دَاخِرِینَ: اور حدیث میں ہے جس بندہ کے لئے دعا کرنے کا دروازہ کھول دیا گیا اس کو خیرات کی توفیق دیدی گئی (۱۸) ایک حدیث میں ہے کہ بہتر دعا یہ ہے کہ دنیا و آخرت میں عافیت مانگی جائے، ایک مرتبہ ایک صحابی نے صبر کرنے کی دعا مانگی تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا اے فلاں تم نے تو اپنے لئے بلاء مانگ لی ہے، اس لئے عافیت کی دعا مانگو، اس میں بھید یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی بلاء جب نازل ہونے لگے تو اس وقت جزع و فزع کرنے کے بجائے صبر اور اس حالت پر ثابت قدمی کرنے کی دعا کرنی چاہئے لیکن بلائے الٰہی پر صبر کرنا بہت ہی مشکل ہے اس لئے اس کی دعا مانگ کر دلیری نہیں کرنی چاہئے، بلکہ عافیت کا خواستگار و خواہاں ہونا چاہئے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے خطبہ میں فرمایا تھا کہ اے لوگو تم دشمنوں یا یعنی کفار سے مقابلہ کی تمنا نہ کرو، لیکن اگر کسی طرح مقابلہ کی ضرورت ہو جائے تو تم بھی اس حالت پر ثابت قدم رہو، (۱۹) ایک حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا اس کی شان کے لائق کر لینے کے بعد اپنی حاجات کی دعا کر کے پھر حمد و ثنا کر کے درود پڑھنا چاہئے، بعض روایتوں سے درود اول و آخر کے ساتھ درمیان میں بھی پڑھنا ثابت ہوتا ہے۔

(۲۰) حدیث میں ہے غافل دل کی دعا اللہ تعالیٰ قبول نہیں کرتے ہیں، (۲۱) حدیث میں ہے کہ تم اللہ تعالیٰ سے دعا مانگو ایسی کیفیت سے کہ تم کو اس کے مقبول ہونے کا پورا یقین ہو یعنی اللہ تعالیٰ کے سامنے کوئی مانع اور رکاوٹ نہیں ہے، (۲۲) دعا کے بارے میں جلدی کرنا منع ہے، یعنی یہ نہ کہے میں نے دعا کی تھی مگر وہ مقبول نہ ہوئی، اس لئے مقبولیت سے کوئی دعا خالی نہیں ہوتی ہے، خواہ وہ فی الفور دی جائے، یا اس سے بہتر کوئی دوسری چیز دیدی جائے، یا قیامت کے دن کے لئے ذخیرہ اور پونجی

کے طور پر جمع رکھ دی جائے۔

(۲۳) حدیث میں ہے کہ کوئی دعا کسی گناہ یا قطع رحم کے لئے نہیں ہونی چاہئے، (۲۴) حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ: **الله لا اله الا هو الحی القیوم الرحمن الرحیم بدیع السموات والارض ذو الجلال والاکرام**: میں اسم اعظم ہے، بندہ مترجم کے نزدیک کچھ دوسری عبارتوں کے متعلق بھی حدیث میں اسم اعظم ہونے کا بیان ہے، اس لئے اس مسئلہ کی تحقیق یہ ہوگی، کہ جب کسی بندہ کی دعا میں جامع کمالات الوہیت اکٹھی ہو جائیں تو وہ رحمت عظمی و قبولیت کے بارے میں مفید ہوتی ہیں، لیکن اس طرح کی مختلف عبارتوں کو جمع کرنا ہر شخص کا کام نہیں ہے اسی لئے ان مذکورہ آیات کا صرف اشارہ فرمادیا ہے، اس کے علاوہ بوقت دعا دل میں ان صفات کاملہ میں رحمت کا ظہور و نزول ہونا بھی شرط ہے، اور اس انتہائی دقیق گفتگو کو سرسری طور سے بیان کرنے سے انکا سمجھنا بہت مشکل کام ہے، فافہم۔

(۲۵) واضح ہو کہ زبان کو جھوٹ بولنے اور فحش گوئی سے روکنا، آرام و آسائش میسر ہونے کے وقت انتہائی عاجزی کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے سامنے دعا کرنے کو اپنے اوپر لازم رکھنا، بدن کے گوشت کر حرام کھانے سے پیدا نہ ہونے دینا، اور اس وقت بھی بدن پر کپڑا و پیٹ میں کھانے کو حرام سے بچاکر رکھنا مومن متقی پر ضروری ہے۔ (۲۶) حدیث میں ہے کہ واللہ تم لوگ ظالم کا ہاتھ پکڑو اور اس کو ظلم سے روکو ورنہ اللہ تعالیٰ تمہارے دلوں کو ایک دوسرے سے لڑا دے گا، ایسی حالت میں صالح آدمی بھی دعا کرے گا، مگر وہ قبول نہیں کی جائے گی، فرمان باری تعالیٰ ہے: اِتقو فِتنۃً لاتصیبنَ الذینَ ظلمُوا مِنکُم خاصَۃً: یعنی تم ایسے فتنہ سے بچو کہ وہ صرف ظالموں کو ہی چھانٹ کر نہیں پہنچے گا، یعنی بلکہ وہ اس طرح عام ہو کر آئے گا کہ ظالم اور غیر ظالم میں فرق نہیں کرے گا، بلکہ سب کو پکڑے گا، اسی بناء پر حضرت عثمانؓ کی شہادت کے بعد حضرت زبیرؓ انتہائی افسوس کرتے ہوئے، فرماتے تھے، کہ ہمیں یہ معلوم نہ تھا کہ اس آیت کریمہ کی تاویل ہم ہی لوگوں پر صادق آجائیگی، یعنی کاش اس وقت ہم لوگ بھی ہتھیار باندھ کر ظالموں سے مقابلہ کرتے اور ان کو بھگادیتے، اسی طرح حدیث میں ہے کہ واللہ تم لوگ آپس میں نیک باتوں کا ایک دوسرے کا حکم کرتے رہو، اور بری باتوں سے روکتے رہو ورنہ اللہ تعالیٰ تمہارے دلوں میں پھوٹ ڈال دے گا۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ باہمی اتفاق اور ایک دلی ایک بہت بڑی رحمت الٰہی عزوجل ہے، جس کا قرآن مجید میں رسول اللہ ﷺ پر زبردست احسان جتایا گیا ہے، وہ فرمان اس طرح ہے: **ولوَ انفقتَ مافی الارض ما الفتَ بینَ قلوبُھِم**: اور یہ بھی فرمایا ہے: فَاَصبحتُم بنعمتِہ اِخواناً: پھر تم اسی کی دی ہوئی نعمت کی بدولت تم آپس میں بھائی بھائی بن گئے، پھر یہ نعمت عرصہ دراز تک باقی رہی یہاںتک کہ خوارج کے فتنوں نے ان میں پھوٹ ڈال دی، پھر شیعہ اور معتزلہ اور روافض نے پھوٹ کر جماعت چھوڑدی، اس کے باوجود اہل السنۃ والجماعۃ کا سواد اعظم باقی رہا، پھر ائمہ مجتہدین امام ابو حنیفہ و مالک و شافعی و احمد و ثوری و ابو ثور وغیرہم بے شمار علماء آپس میں متفق اور دینی اعمال میں اپنے اپنے اجتہاد کے مطابق عمل کرتے رہے، اور دین کے ارکان اعظم پر یعنی نماز میں ایک جماعت تھے۔

صحابہ کرام اور مجتہدین میں ہرگز کبھی کسی ضعیف سے بھی یہ ثابت نہیں ہے کہ کوئی کسی کے پیچھے نماز پڑھنے میں تامل کرتا ہو یا شرطیں لگاتا ہو، اور تابعین رحمھم اللہ میں بھی اس طرح کا برتاؤ رہا اور فقہاء و مجتہدین و تبع تابعین اور ان کے بعد بھی یہی طور طریقہ رہا، مگر سخت افسوس ہے کہ بعد میں کچھ لوگ ان ائمہ مجتہدین کے مقلدوں میں سے ایسے پیدا ہوگئے، کہ ہر ایک نے دوسرے سے تعصب سے کام لیا یہاںتک کہ حنفی نے شافعیہ میں سے امام کے لئے یہ شرط لگادی کہ وہ حنفی کے مسائل پر احتیاطاً پورا پورا عمل کرتا ہو، اسی طرح سے شافعیہ امام کی اقتدا اسی وقت جائز ہوگی کہ وہ عملاً بالکل حنفی بن جائے، اور اس کے برعکس شوافع نے بھی چاہا، اس اختلاف کی نوبت یہاں تک پہنچی کہ سب سے بڑے اس رکن دین یعنی نماز کے بارے میں آپس میں زبردست پھوٹ پڑ گئی، اس کے باوجود کہ اصل مذہب میں شافعی امام کے پیچھے فجر نماز میں قنوت کا مسئلہ اور اقتدائے وتر کا مسئلہ وغیرہ ذلک میں

تصریح ہے، اس کے بغیر کہ اس میں کسی قسم کی شرط لگائی گئی ہو، بلکہ بندہ مترجم نے شامی حاشیہ درالمختار میں کچھ لوگوں کا یہ قول بھی دیکھا ہے کہ شافعی مقلد جو بات ہمارے بارے میں شرط کے ساتھ لگائے گا ہم بھی اس کے بارے میں وہی شرط لگائیںگے۔

مگر انتہائی افسوس کا مقام ہے بلکہ یہ بات فرض وواجب ہے کہ اہل السنۃ سب حق پر ہیں سب باری تعالیٰ کے دربار میں ایک دلی کے ساتھ حاضر ہوں، پھر اس سے بھی بڑھ کر آفت اور بدترین آفت وہ ہے جو اس زمانہ میں ایک ایک آدمی میں فساد اور بغض وعناد سے ظاہر ہو رہی ہے، اور ہر ایک فریق وہابی و بدعتی و مقلد وغیر مقلد نے اپنے عام معتقدوں کو دوسرے فریق کے گمراہ ہونے کا بالکل یقین دلا دیا ہے، جس کے نتیجہ میں سر بازار ایک دوسرے کا فاسق اور گمراہ کہہ کر پکارتے ہیں، اور دائرہ اسلام سے نکالا ہوا بتاتے ہیں، اور انہیں اپنی مسجدوں میں دوسروں کو نماز پڑھنے سے بھی منع کرتے ہیں، حالانکہ رسول اللہ ﷺ نے تو ان کھلم کھلا منافقوں کو جن کا نفاق وحی الٰہی سے بتا دیا گیا تھا نہیں نکالتے تھے، اور مجھے تو ان دونوں فریقوں پر بہت ہی تعجب ہوتا ہے کہ کیا یہ لوگ اپنے مخالف فریق کو حقیقی کافر و مشرک کی وہنود کی طرح مانتے ہیں، اگر جواب میں وہ ہاں کہیں تو ان کی جہالت وگمراہی بالکل ظاہر ہے۔

جبکہ حدیث میں صراحۃً یہ بات مذکورہ ہے: الا ان تروا کفرا بوا حاعند کم: یعنی اس طرح دوسرے کو کافر کہنا اس صورت میں ہے کہ تم اپنے نزدیک ان میں بالکل کھلا ہوا اور صاف کفر دیکھو ایک بڑی مثال یہ ہے کہ فرقہ معتزلہ وغیرہ جو قرآن مجید کو مخلوق اور احادیث کو بنائی ہوئی باتیں اور سنیوں کو وہ گمراہ جانتے ہیں، اور صفات الٰہی عزوجل کا انکار کرتے ہیں، ان کو بھی تم کافر نہیں کہتے اور نہ دل سے جانتے ہو، اور مجتہدین سلف سے صاف صراحت کے ساتھ بیان مذکور ہے، کہ اہل قبلہ میں سے کسی کو بھی کافر مت کہو پھر تمہاری حالت پر انتہائی افسوس ہے کہ تم صرف تم مقلد ہونے یا غیر مقلد ہونے کی بناء پر ایک دوسرے کو کافر کہتے ہو حالانکہ قرآن وحدیث اور عقائد اصول میں سب ایک ہیں، فرمان باری تعالیٰ ہے: وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ: یعنی ملت ابراہیمی سے صرف وہی شخص منہ موڑنے والا ہوگا جو اپنے نفس سے جاہل احمق ہو، اسی لئے بعض مشائخ نے کہا ہے کہ جس نے اپنے نفس کو پہچانا اس نے اپنے رب کو پہچان لیا، اس سے یہ بات سمجھی جاسکتی ہے کہ اگر تم ملت ابراہیمی پر قائم رہتے تو ایسے جاہل احمق نہ ہوتے، پس اگر تم اپنے نفس کے ساتھ عدل سے کام لو تو لازم ہے کہ سب سے پہلے اپنے آپ کو شیطان کے حملہ اور تسلط وتعصب سے چھڑا کر اسے مستقیم بنا دو تو اس وقت تم خود ہی آپس میں متفق ہو جاؤ گے، اور ان شاء اللہ تعالیٰ جو بھی دعا کرو گے وہ مقبول ہوگی: ومن اللہ التوفیق، ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم، م۔

(۲۷) اگر کوئی شخص ماثورہ دعاؤں کو اس نیت کے ساتھ بلند آواز سے کہے کہ سننے والے حاضرین بھی سیکھ لیں گے، تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اور جب وہ لوگ سیکھ جائیں تو پھر ان کا زور سے کہنا بدعت ہوگا، الوجیز، اور اگر سکھانے کی نیت نہ ہو تو جہر سے کہنا مکروہ ہوگا، الذخیرہ، میں کہتا ہوں کہ رسول اللہ ﷺ کا بھی سورۂ فاتحہ کے بعد آمین کو زور سے کہنا اسی معنی پر محمول ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم، (۲۸) دعا کے بعد آمین کہنا مستحب ہے، (۲۹) ایام تشریق کے سوا دوسرے دنوں میں بآواز بلند تکبیر کہنا مسنون نہیں ہے البتہ اگر جہاد کی حالت میں کافروں سے مقابلہ ہو، یا ڈاکوؤں اور چوروں سے سامنا ہو گیا ہو تب جائز ہوگا، اسی طرح بعض مشائخ نے اسی پر آگ لگنے کی حالت کو بلکہ تمام خوفناک حالتوں کو بھی قیاس کیا ہے، القنیہ۔

(۳۰) فتاویٰ ہندیہ میں اکثر خوفناک مناظر مثلاً سیاہ آندھی وغیرہ میں اذان کہنے کا ذکر ہے، م، (۳۱) رباطات (سرحدوں چھاؤنیوں) کی مسجدوں میں اگر خوف کا موقع نہ ہو تو زور سے تکبیر مکروہ ہے ص ۳۲ (مسئلہ واقعہ) جس زمانہ میں ہیضہ کی وبا ظاہر ہوتی ہے تو لوگ اپنے محلہ کی مسجدوں کے علاوہ ہر ایک اپنے گھر میں (بار بار) زور سے اذان دینے لگتے ہیں، ایسی صورتوں میں بندہ مترجم کے نزدیک یہ ظاہر اکچھ کم فہم آدمیوں نے یہ طریقہ اس خیال سے ایجاد کیا ہے کہ عوام میں ایسی باتیں مشہور ہیں کہ ہیضہ کی وباء میں شیاطین اور بھوت پریت لوگوں پر اپنا اثر ڈالتے ہیں، اس لئے اذان کے دینے سے وہ بھاگ جاتے ہیں، لیکن تحقیقی بات واللہ تعالیٰ

اعلم یہ ہے کہ وہ وباء وخزالجن (جنوں کا اثر ڈالنا) ہے جیسا کہ حدیث میں مذکور ہے، یعنی جنوں کی چونک اور ٹھیس ہے، اور یہ اکثر اس بیماری میں خود ظاہر ہے، کہ ایک غیر معلوم حرارت اور خاص جلن سے بدن کا مادہ صفرائے زنگاری سے بدل جاتا ہے، جو زہر سے کم نہیں ہوتا ہے، لیکن علماء ربانی نے احادیث کے اشاروں کی مدد سے اس طرح سمجھایا ہے کہ جب زناء وخواہش نفسانی کی زیادتی ہو جاتی ہے، اور لوگ نصیحت کرنے والوں کی باتیں نہیں سنتے اور توبہ نہیں کرتے ہیں تو اللہ تعالیٰ کے حکم سے شیاطین جن ان میں سے خاص خاص افراد پر مسلط کر دیئے جاتے ہیں، اور بسا اوقات کچھ صالحین بھی ان میں ایک خاص حکمت الٰہی عزوجل کی وجہ سے داخل ہو جاتے ہیں، لیکن ایسا ہونا ان کے لئے رفعت درجات وبلندی مراتب ہے، اور جو لوگ فجور کی وجہ سے مبتلا ہوئے وہ اپنے حال پر ہیں، اور ان کا علاج توبہ واستغفار اور آئندہ کے لئے پرہیزگار رہنے کا پورا اور پکا ارادہ ہونا ہے۔

اس موقع کے لئے اذان کا ہونا کسی روایت سے ثابت نہیں ہے، اور نہ ہی علماء ربانی کی تحقیق اور استنباط سے معلوم ہوتا ہے، اور وہ حدیث جو صحیح مسلم میں حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ: اذا تغولت الغیلان نادی بالاذان: یعنی جب غیلان (بھوت پریت) کا تغول (حملہ) ہو تو اذان سے پناہ چاہو، چنانچہ اس حدیث سے بعض نے یہ استدلال کیا ہے کہ تو یہ غلط فہمی ہے، کیونکہ عرب کا گمان یہ تھا کہ جنگلوں میں غول بیابانی رنگ برنگ کی شکلوں میں آکر ڈراتے ہیں تو اس موقع کے لئے حکم دیدیا کہ اذان دیدے تاکہ وہ بھاگ جائیں، نہایہ میں ہے کہ عرب گمان کرتے تھے کہ جنگلوں میں مختلف صورتوں سے جنگلی بھوت پریت رنگ برنگ شکل کے ظاہر ہوتے ہیں، اور حرز ثمین شرح الحصن میں ہے کہ حاصل یہ ہے کہ جب کوئی ناگوار چیزیں دیکھے یا ناپسندیدہ خیالات نظر آئیں اور ان کو دور کرنا چاہے، تو اذان دیدے، اور اب میں مترجم کہتا ہوں کہ ہمزاد وغیرہ کی مکروہ صورتیں نظر آنے کی باتیں ہیں وہ سب ڈھکوسلے ہیں کیونکہ دوسروں کو تکلیف دینے کی ان میں کچھ بھی قدرت نہیں ہوتی ہے، بلکہ وہ باد ہوائی ہوتی ہیں جو دور ہو جاتی ہیں، اس کا یہاں کوئی تعلق نہیں ہے۔

اور حدیث میں آخری زمانہ کی نسبت سے جو حالات بیان کی گئی ہے، کہ زنا اور فسق وفجور کی زیادتی سے وبا نازل ہونے کے بارے میں جو خبر دی گئی ہے تو یہ خبر صحیح ہے، اور وہ مخبر صادق ﷺ کی طرف سے جو غیب سے متعلق خبر دینے کی بات ہے وہ آپ کے بیان کے موافق ظاہر ہوتی ہے وہ در حقیقت آسمانی بلاء ہوتی ہے جو اللہ تبارک وتعالیٰ کی طرف مسلط کر دی جاتی ہے، جو غول بیابانی نہیں ہوتی ہے، اس لئے اذان کو بے طریقہ اور بے وقت شرعی طریقہ کے خلاف پکارنے سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے، اور انتہائی تعجب کی بات تو یہ ہے کہ جو لوگ اذان کے بعد بھی نماز کی جماعت میں شرکت کے لئے کبھی نہیں آتے، وہ تو مطلقاً نماز ہی نہیں پڑھتے پھر بھی اسی طرح سے اذان دیا کرتے ہیں، ایسا کر کے تو وہ خود ہی گناہ کے مرتکب ہوتے ہیں، لہٰذا سب سے صحیح بات یہی ہے، واللہ اعلم بالصواب کہ جب کبھی محلہ کی نماز کے لئے اذان دی جائے ہر شخص پوری ذمہ داری اور دلچسپی کے ساتھ اس کے کلمات کو دہراتا جائے، جو کہ اذان کا جواب دینے کا حکم ہے، یعنی جب مؤذن اللہ اکبر اللہ اکبر کہے تو ہر شخص سننے والا بھی ان ہی کلمات کو دہراتا جائے، اور دل سے ان کلمات کی تصدیق بھی کرتا جائے پھر نماز کے لئے مسجد میں حاضر بھی ہو کر دل سے توبہ واستغفار کر کے نماز ادا کرتا رہے، اس طرح سارے محلہ والے صدق دلی کے ساتھ توبہ استغفار کریں، اس طرح یہ طریقہ بیماری کے دور کرنے کے موافق ہے، جو کہ حکمائے ربانی کا تجویز کیا ہوا ہے، اللہ تعالیٰ خود ہی اپنے فضل ورحمت سے کافی وشافی ہے، واللہ ذوالفضل العظیم، م۔

(۳۳) فقیہ ابوجعفرؒ نے فرمایا ہے کہ کچھ لوگ درود وظیفہ کے بعد اگر زور سے تکبیر کہیں اور یہ شکر کی نیت سے ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے (۳۴) اور نماز کا سلام پھیرنے کے بعد ہی تکبیر جہر سے کہنا بدعت اور مکروہ ہے، (۳۵) کفار کی سرحد کی چھاؤنیوں میں اگر دشمنوں کے حملوں کا خوف ہو اور اس چھاؤنی والے اپنی قوت وہیبت وشوکت ظاہر کرنے کی نیت سے تکبیر کہیں تو مکروہ نہیں ہے، المحیط، (۳۶) امام ابویوسفؒ نے ایام تشریق میں بازاروں میں تکبیر کہنے کو جائز کہا ہے، جیسا کہ عید کے دن میں

ہے، اور حضرت ابوہریرہؓ وغیرہ سے بھی ان دنوں میں یہ طریقہ مروی ہے کہ بازار والے ان کی تکبیر پر تکبیریں کہتے تھے، اس طرح امام ابویوسفؒ کا قول اولی ہے، م، (۳۷) اگر واعظ نے وعظ کی مجلس میں کچھ طلب بھی کیا تو یہ جائز نہ ہوگا، اسی طریقہ کو علم کے ذریعہ کمانا کہا جائے گا، الخلاصہ۔

(۳۹) وعظ و قرآن مجید سننے کے بعد چیخنا و چلانا مکروہ ہے، اسی لئے صوفیہ کو بھی محبت کے دعوی میں وجد و حال لانے اور کپڑوں کے پھاڑنے سے منع کرنا چاہئے، السراجیہ، کیونکہ کاملین اہل الصدق کی شان حسن آداب وسکون وطمانیت میں حضرات صحابہؓ کے مشابہ ہے، جبکہ صحیح حدیث میں ہے کہ صحابہ کرامؓ کی مجلسیں اسی سکون وادب ووقار میں انوار برکات سے بھری ہوتی تھیں، یہاں تک کہ ان کے بارے میں یہ جملہ بھی موجود ہے: کان علی رؤسنا الطیر، الحدیث، م (اتنا سکون ہوتا تھا کہ گویا ہمارے سروں پر پرندے بیٹھے ہوتے تھے جن کے ڈر کر بھاگنے سے بچنے کے لئے ہم بالکل بے حس وحرکت رہتے تھے، قاسمی)

(۴۰) کافر کی دعا کے متعلق یہ کہنا کہ وہ بھی مقبول ہوگی، شیخ ابوالحسن رستغفی کے نزدیک جائز نہیں ہے، اور حاکم ابوالقاسم الشیخ ابونصر ابویوسیؒ کے نزدیک جائز ہے، صدرالشہیدؒ نے فرمایا ہے کہ یہی قول صحیح ہے، المحیط۔

اس معنی کے اعتبار سے کہ اس نے اپنا رب اپنی ہوا و نفس کو شیطان کی اتباع میں بنالیا ہے، اسی وجہ سے وہ اپنا رب ایسے کو جانتا ہے جس کا شریک بت وغیرہ ہے، یا عیسیٰ بیٹا و عزیر بیٹا ہے، اس لئے اس کا آلہ وہ ہوا جسے شیطان نے اپنے خیال میں ڈال دیا ہے چنانچہ وہ شخص اپنے اسی خیالی معبود سے دعا کرتا ہے، اور اس سے اس کے قبول ہونے کے کوئی معنی نہیں ہے، سوائے اس کے کہ یہ ظہور اس کے صفت غضب میں سے ہے، کیونکہ ملک الٰہیہ میں اس کی مرضی کے کچھ بھی جاری نہیں ہوتا ہے چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے: ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا: اس لئے اللہ تعالیٰ مانگنے والے کے گمان کے پردہ میں اس کی مراد اسے دیدیتا ہے جس سے وہ اور بھی دھوکہ کھاتا ہے، اس طرح یہ کہا جاسکتا ہے کہ شاید اس نے جو بھی مراد مانگی ہے وہ مل جائے، اس طرح اس کلام کا حاصل یہ نکلا کہ اگر یہ خیال ہو کہ کافر اگر اللہ تعالیٰ سے دعا مانگے تو وہ قبول ہوسکتی ہے، تو یہ خیال ٹھیک نہیں ہے، کیونکہ اس کی دعا تو جناب باری تعالیٰ سے بھٹکی ہوئی ہے، جیسا کہ خود باری تعالیٰ نے فرمایا ہے: وما دعاء الکافرین الا فی ضلال: اس لئے کہ اس نے اسی کو بلایا ہے جو اس کے خیال باطل میں ہے، اور اگر اس کی یہ نیت ہو کہ اللہ تعالیٰ کبھی کافر کو بھی اس کی مراد دیدیتا ہے تاکہ اس کی جہالت آزمائی جائے کہ وہ اپنے بت یا مسیح کی طرف سے مراد حاصل ہونے پر اعلان کرے اور اپنی نافرمانی وگمراہی کا پورے طور سے اظہار کردے، تو اس معنی کے لحاظ سے کافر کی بھی مراد ملنا جائز ہے، فافہم، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م۔

(۴۱) امام ابوحنیفہ سے اجناس میں روایت ہے کہ جن کیلئے آخرت میں ثواب نہیں ہے (۴۲) اگر کچھ لوگ کسی مردہ کی نماز پڑھنے کو جمع ہوئے پھر ان میں سے ایک شخص کھڑا ہو کر اسی مردہ کے لئے دعا کرنے لگا اور بلند آواز سے مانگنے لگا تو یہ مکروہ ہے، (۴۳) میت کی تعریف کرتے ہوئے زیادتی کردینا اور جو بات اس میں نہ ہو وہ بھی بیان کرنا مکروہ تحریمی ہے، لیکن اس پر کچھ مناسب ثنا و صفت بیان کرنا مکروہ نہیں ہے، الذخیرہ (۴۴) میت کے لئے صدقہ دینا اور اس کے واسطے دعا کرنا جائز ہے، اور وہ اس مردہ کو پہنچ جاتا ہے، خزانۃ الفتاوی۔

لکھے ہوئے کاغذات سے متعلق مسائل

(۱) ایسے کاغذ میں کوئی چیز لپیٹنا جس میں اللہ تعالیٰ کا نام لکھا ہوا ہو خواہ اندر لکھا ہو یا باہر مکروہ ہے، بخلاف کنیہ (تھیلی) کے کہ وہ مکروہ نہیں ہے، اگرچہ اس پر اللہ تعالیٰ کا نام ہو، الملتقط، (۲) کاغذ میں اللہ تعالیٰ کا نام لکھا ہوا سے بچھونے کے نیچے رکھنا بعضوں کے نزدیک مکروہ ہے، المحیط، بندہ مترجم کے نزدیک یہی قول اصح ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م (۳) جن اوراق میں احادیث و آثار لکھے

ہوں ان سے دفتی (گتہ) بنانا مکروہ ہے، اگر چہ وہ کتب فقہ کی دفتی (گتہ) ہو، اگر چہ غرائب میں اسے جائز ہی لکھا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م (۴) طالب علم کے تھیلے میں اگر حدیث یا فقہ کی کتابیں ہوں ان کو تکیہ کے طور پر صرف حفاظت کرنے کی غرض سے استعمال کرنا جائز ہے، ورنہ نہیں، الذخیرہ، الملتقط، یعنی جیسا کہ حکم قرآن مجید کا ہے، خزانۃ الفتاوی، (۵) اگر کمرہ کے اندر قرآن مجید غلاف یا کسی دوسری چیز کے اندر ہو تو اس میں اپنی زوجہ سے ہمبستری منع نہیں ہے الغرائب۔

(۶) جس صندوق یا کٹھری میں قرآن مجید وغیرہ ہو یا ایسے درہم ہوں جن پر اللہ تعالیٰ کا نام ہو یا آیت ہو تو اس کی حفاظت کے لئے اس پر بیٹھنا منع نہیں ہے، محیط، والذخیرہ (۷) روپیہ پر اللہ تعالیٰ کا نام لکھنا مکروہ نہیں ہے کیونکہ اس سے علامت مقصود ہوتی ہے اس کی اہانت مقصود نہیں ہے، جواہر الاخلاطی، لیکن اس مسئلہ میں کچھ تردد بھی ہے، کیونکہ وہ روپیہ تو استعمال ہونے ہی کے لئے بنایا گیا ہے، اور وہ استعمال ضرور ہوگا، پھر اس کو بدلہ اور بیچا جائے گا اس لئے مکروہ ہونا چاہئے کہ اس کو لوگ پاک ناپاکی ہر حالت میں ہاتھ لگائینگے، نیز چونکہ معاملات میں مسلم اور غیر مسلم کی بھی تخصیص نہیں ہوتی ہے، اس لئے بھی اس سے منع کرنے کا ہی فتویٰ دینا چاہئے، م، (۸) جو شخص پاک نہ ہو اسے ایسا درہم چھونا مکروہ ہے جس پر اللہ تعالیٰ کا نام لکھا ہو، القاضی خان، (۹) جس سمت کی کھونٹی میں قرآن مجید لٹکا ہوا ہو اس طرف پاؤں پھیلانا مکروہ نہیں ہے، اور اگر برابر میں رکھا ہوا ہو تو مکروہ ہوگا، ورنہ نہیں الغرائب۔

(۱۰) اگر تھیلی یا رومال میں ایسے درہم ساتھ ہوں جن پر اسمائے الٰہی لکھے ہوں تو بغیر وضوء ہونے کی بھی حالت میں مکروہ نہیں ہوگا، الحاوی، (۱۱) اگر کتاب کو لے کر کوئی پائخانہ میں جائے تو مکروہ ہوگا، اور اگر پاک جگہ میں اسے لے کر پیشاب کرنے بیٹھا تو مکروہ نہ ہوگا، فقیہ ابو جعفرؒ کا یہی فتویٰ ہے۔ (۱۲) اگر جیب میں کلمہ لکھے ہوئے روپے ہوں یا انگوٹھی میں نام الٰہی ہو تو اس میں بھی یہی تفصیل ہوگی۔ المحیط

(۱۳) اسی طرح اگر دروازہ پر یا دیوار پر اللہ کے نام یا قرآنی آیت کا حصہ لکھا ہوا ہو تو کچھ فقہاء نے مکروہ اور اکثر نے جائز کہا ہے، القاضی خان، (۱۴) فرش یا بستر پر قرآن لکھنا مکروہ تحریمی ہے، الغرائب، (۱۵) اگر چٹائی یا جاء نماز پر الملک لکھا ہوا ہو تو اسے بچھانا اور اس پر بیٹھنا واستعمال میں لانا مکروہ ہے، اسی بناء پر مشائخ نے کہا ہے کہ جس کاغذ پر اللہ تعالیٰ کا نام ہو اس کو لے کر کتاب میں نشان بنانا مکروہ ہے، کیونکہ اس میں اللہ تعالیٰ کے مبارک نام کو بے ہودہ استعمال کیا گیا ہے، الکبریٰ، (۱۶) کسی نشانہ پر فرعون یا ابو جہل وغیرہ لکھ کر اس پر تیروں یا گولیوں سے نشانہ لگانا بھی ان حرفوں کی بے حرمتی کی بناء پر مکروہ ہے، السراجیہ (۱۷) حسنؒ نے ابو حنیفہؒ سے روایت کی ہے کہ قرآن مجید کو چھوٹا کرنا مکروہ ہے یعنی باریک قلم سے لکھ کر چھوٹی حمائل کرنا مکروہ ہے، امام ابو یوسفؒ کا بھی یہی قول ہے، پھر حسنؒ نے کہا ہے کہ ہم بھی اسی کو پسند کرتے ہیں، مصنفؒ نے کہا ہے کہ شاید امام اعظمؒ نے اس سے تنزیہی کراہت مراد لی ہے، گناہ مراد نہیں ہے۔

(۱۸) جو شخص قرآن مجید لکھنا چاہے تو اس پر لازم ہے کہ عمدہ اور واضح خط میں عمدہ ورق یا سفید کاغذ پر موٹے قلم سے چمکیلی اور روشنائی سے لکھے اور دو سطروں کے درمیان فرق اور فصل کرے اور حروف بھرے ہوئے ہوں، یعنی روشنائی اچھی لگی ہوئی ہو، اور قرآن مجید کو تعشیر وذکر آیات وعلامات وقف وغیرہ سے پاک رکھے جیسے عثمان بن عفانؓ کا مصحف تھا، القنیہ، تعشیر سے مراد یہ ہے کہ ہر دس آیت پر کسی قسم کی علامت لگا کر فاصلہ کیا جائے، السراج شاید کہ اب بالخصوص عجمیوں کے لئے سورتوں کے نام لکھنا اور آیتوں کی علامت بنانا جائز ہے، م، (۱۹) سورتوں کے نام اور آیتوں کی تعداد گننے میں حرج نہیں ہے، یہ کام اگر چہ بدعت ہے مگر بدعت حسنہ ہے، اسی طرح دوسری بہت سی چیزیں اگر چہ بدعت ہیں مگر زمانہ کے مختلف ہو جانے کی وجہ سے وہ بدعت حسنہ میں شمار ہوتی ہیں، جواہر الاخلاطی، (۲۰) شیخ ابو الحسنؒ فرماتے ہیں کہ جیسے دو سورتوں کے درمیان فصل کرنے کے

لئے بسم اللہ الرحمٰن الرحیم لکھتے ہیں، اسی طرح عادت کے موافق دو سورتوں کے درمیان نام لکھ دینے میں بھی حرج نہیں ہے ،السراج، (۲۱) قرآن پاک پر سونا چاندی کا کام کردینے یا چڑھا دینے میں کوئی حرج نہیں ہے لیکن امام یوسفؒ کے نزدیک مکروہ ہونے کی روایت کی جاتی ہے ،اور امام محمدؒ کے قول میں اختلاف ہے ،القاضی خان۔

(۲۲) امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ کسی نصرانی شخص کو قرآن مجید وفقہ اسلام پڑھانے میں کوئی حرج نہیں ہے کہ شاید اسے ہدایت ہو جائے لیکن وہ قرآن پاک کو ہاتھ نہیں لگائے ،اور اگر نہا دھو کر ہاتھ لگائے تو اس میں بھی کوئی مضائقہ نہیں ہے، الملتقط، (۲۳) جب قرآن مجید اتنا اور اس طرح پرانا ہو جائے کہ اس سے پڑھنا ممکن نہ رہے تو امام محمدؒ نے سیر کبیر میں اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اسے آگ سے جلانا نہیں چاہئے ،اور ہم بھی اس قول کو قبول کرتے ہیں، الذخیرہ، بلکہ کوئی بغلی گڑھا کھود کر اسے اسی میں دفن کر دینا چاہئے، کیونکہ سیدھے گڈھا کھودنے میں اس پر مٹی ڈالنے کی ضرورت ہوگی ،الغرائب۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ عوام کے دماغ میں یہ بات سمائی ہے کہ جلانے کا مقصد اسے سزا دینا ہوتا ہے، مگر عرب میں یہ بات نہیں تھی، پھر یہ بات بھی ظاہر ہے کہ جلادینے سے بہت سی باتوں سے امن واطمینان ہو جاتا ہے، کہ اس کے جلادینے کے بعد اس میں نجاست نہیں لگ سکتی ہے، پھر دفن کئے ہوئے کو دوبارہ نکال کر اس کی بے ادبی کرنے کا خطرہ بھی نہیں رہتا ہے، اس کے علاوہ اس جیسی اور بھی باتیں ہو سکتی ہیں، بلکہ اگر عوام کے دماغ میں یہ وجہ سمجھ میں آجائے تو یہی طریقہ زیادہ بہتر ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م۔

(۲۴) مختلف کتابوں کو ترتیب دینا اس طرح مناسب ہوگا کہ سب سے نیچے لغت اور نحو کی کتابیں اوپر نیچے رکھی جائیں، ان کے اوپر تعبیر اور ان کے اوپر کلام کی کتابیں ان کے اوپر فقہ کی اور ان کے اوپر احادیث کی کتابیں رکھی جائیں (۲۵) استعمال کئے ہوئے قلم کا تراشہ کو مسجد کی گھاس کی طرح ایسی جگہ نہیں پھینکنی چاہئیں جس سے چیزوں کی تعظیم میں خلل پیدا ہو، القنیہ (۲۶) امام ابو حنیفہؒ نے مکہ معظمہ کا مجاور بن کر وہاں رہنے یا وہاں مستقل قیام کو مکروہ جانا ہے، الذخیرہ مترجم یہ کہتا ہوں کہ ادب کا خیال کرتے ہوئے یہی حکم اور اپنے حق میں اسی صورت میں بہتری ہے، جس کے وجوہ میں نے اپنے تفسیر کے سورۂ حج میں تفصیل کے ساتھ بیان کر دئے ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

فصل مسابقہ اور دوسرے سے بڑھ جانے کے مقابلہ کا بیان

(۱) چار چیزوں میں سابقہ جائز ہے، (۱) اونٹ (۲) گھوڑا (۳) تیر اندازی (۴) اپنے پاؤں پر دوڑ کر بڑھ جانا (۲) اور جواز کا یہ حکم اسی صورت میں ہوگا جبکہ صرف ایک طرف سے اعلان ہو، مثلاً دوڑتے ہوئے یہ کہا کہ میرے مقابلہ میں دوڑو اور دوڑنا شروع کر دیا، چنانچہ اگر یہ کہا کہ اگر دوڑ میں تم مجھ سے نکل گئے تو میرے ذمہ تمہارے سو روپے لازم ہوں گے، لیکن اگر میں بڑھ جاؤں تو کچھ مطالبہ نہیں ہوگا، یا اس کے برعکس ہو (۳) اور اگر دونوں طرف سے شرط ہو تو یہ قمار اور جوا ہو جائے گا، البتہ اگر یہ مقابلہ کسی تیسرے شخص کی طرف سے ہو مثلاً اگر یہ کہا کہ اگر تم نکل جاؤ تو اتنا اور اگر وہ نکل جائے تو اتنا اور میں خود نکل جاؤں تو کچھ نہیں، لیکن معلوم ہونا چاہئے، کہ اس شرط سے صرف انعام کا جائز ہونا یعنی حلال ہونا مراد ہے، اور حق دار ہو جانا اور اس کا مدعی بن جانا مراد نہیں ہے، الخلاصہ ،اور تیسرے شخص کے بارے میں بھی یہ شرط ہے کہ اس کے بھی آگے بڑھ جانے کا احتمال باقی ہو یعنی شاید وہ آگے بڑھ جائے اور شاید پیچھے ہی رہ جائے اس لئے کہ اگر وہ شخص ایسا ہو کہ وہ یقیناً آگے ہی ہوگا یا پیچھے ہی رہ جائے گا تب جائز نہ ہوگا۔

(۴) اگر یہ اس قسم کا مقابلہ طلبہ یا علماء میں علمی مسائل کے باب میں ہو کہ اگر میں نے غلطی کی تو مجھ سے اتنا پاؤ گے، اور اگر تم

نے غلطی کی تم پر کچھ لازم نہ ہوگا، تو یہ صورت بھی جائز ہونی چاہئے، چنانچہ شمس الائمہ حلوانیؒ نے اسی کو اختیار کیا ہے، الحیط، اس کے جواز کی اصل دلیل حضرت ابن عمرؓ کی وہ حدیث ہے جو صحاح کی باب مسابقہ میں روایت مذکورہ ہے، (۵) آج کل جو لوگ گھڑ دوڑ میں بازی لگاتے ہیں وہ سراسر قمار اور حرام اور افعال کفر میں سے ہے، م، (۶) اخروٹ اور خربوزہ جیسے پھلوں سے جو عید کے دن بعض علاقوں میں بچے کھیلتے ہیں اگر قمار کے طور پر ہو تو وہ بھی حرام ہوگا، ورنہ ان کے کھانے میں کوئی حرج نہ ہوگا، خزانۃ المفتیین، (۶) مصارعت یعنی کشتی لڑنا اگر جہاد کی تیاری کی نیت سے ہو تو جائز ہے، اس حدیث کے پیش نظر جو حضرت رکانہؓ کے قصہ میں موجود ہے، (۷) ہمارے زمانہ میں جو اوباش لوگ اکھاڑا وغیرہ میں لڑتے ہیں اور ستر کھول کر مکروہ حرکتیں کرتے ہیں جس سے ان کا مقصد روپیہ کمانا ہوتا ہے، اس میں جہاد کا کوئی سامان اور تیاری نہیں ہوتی ہے تو یہ مکروہ تحریمی ہے، م۔

فصل: سلام اور دوسری چیزوں کے آداب کے بیان میں

(۱) جب آدمی کسی کے دروازہ پر جائے تو اسے چاہئے کہ سلام سے پہلے داخل ہونے کی اجازت چاہے، پھر داخل ہو جانے کے بعد کلام کرنے سے پہلے سلام کرے، اور اگر میدان میں ہو تو پہلے سلام پھر کلام کرے، فتاوی قاضی خان، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ حدیث صغابیس وغیرہ میں اس طرح کی تعلیم دی گئی ہے کہ یوں کہے، السلام علیکم ادخل: یعنی دروازہ پر کھڑے ہو کر کہے السلام علیکم کیا میں اندر آسکتا ہوں، اور حضرت سعد بن عبادہؓ میں بھی مذکورہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت سعد بن عبادہؓ کے گھر تشریف لے گئے تو اس طرح فرما کر اجازت چاہی تو سعدؓ نے اپنے بیٹے قیس وغیرہ کو اس جواب سے منع کر دیا، یہاں تک کہ آپ نے تین بار سلام فرمایا تب سعدؓ نے اجازت دی اور اس طرح سے اپنے جواب نہ دینے پر عذر خواہی کی کہ میں نے قصداً یہ حرکت اس لئے کی کہ آپ کے سلام کی زیادہ برکت حاصل کروں، لہذا ان احادیث سے پہلے سلام کرنا معلوم ہوتا ہے اس میں سمجھنے کے لئے ایک نکتہ کی بات یہ ہے کہ ان کے گھر بہت چھوٹے ہوتے تھے اس لئے ان کے سلام کی آواز فوراً ہی اندر پہنچ جاتی تھی، جبکہ موجودہ زمانہ میں سلام کی آواز کا ان گھروں میں داخل ہونا بہت ہی مشکل ہے، لہذا سلام کرنے سے مقصد حل نہ ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

(۲) بعض مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ سلام کا جواب دینے والا زیادہ ثواب کا مستحق ہوتا ہے، اور کچھ فقہاء نے کہا ہے کہ نہیں بلکہ سلام کی ابتداء کرنے والا افضل ہے، الحیط، (۳) سلام کرنا سنت اور جواب دینا واجب ہے اس طرح بظاہر واجب کا ثواب زیادہ ہے، لیکن قول مختار یہ ہے کہ سنت مذکورہ افضل ہے، مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ تمام مجتہدین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ سلام کرنا سنت ہے اس لئے جس نے اس سنت کی ادائیگی میں ابتداء کی اس نے سنت ادا کر کے اس کا ثواب پالیا اور مسلمان کا حق ادا کر دیا، اب دوسرے شخص پر یہ لازم ہو گیا، کہ جواب میں اس کا حق ادا کر دے یعنی اس کے سلام کا جواب دیدے۔ اس لئے وہ شخص جواب دے کر صرف اپنے ذمہ کا حق واجبی ادا کرے گا، اسی لئے وہ شخص جواب میں سلام پر کچھ بڑھا کر جواب دے گا، وعلیکم السلام ورحمۃ اللہ وبرکاتہ کہے گا، تب ایک فضیلت پائے گا، ورنہ وہ تو صرف ایک بندہ کی واجبی حق کو ادا کرے گا، اور قاعدہ ہے کہ وہ فعل واجب جو اپنے ابتداء وقت سے ہی طاعت مانا جاتا ہو وہ ایک سنت کی ادائیگی کے مقابلہ میں افضل ہوتا ہے، جیسے ایک ضرورت مند کو وقت پر قرض حسن دینا مستحب ہے، لیکن اس کا ادا کرنا واجب ہے، حالانکہ قرض دینے والا ثواب کا بھی مستحق ہو جاتا ہے، فاحفظہ

اور فقیہ ابواللیثؒ کے قول سے خود سلام کرنا بھی واجب معلوم ہوتا ہے، جیسا کہ عن قریب بیان ہوگا، م، (۴) اگر صرف ایک ہی مسلمان کو سلام کرنا ہو تو بھی جمع کے لفظ سے السلام علیکم ہی کہنا بہتر ہے، اور واحد کے لفظ سے السلام علیک نہ کہے، اور جواب میں بھی جمع کا صیغہ یعنی وعلیکم السلام ہی کہنا بہتر ہے، السراجیہ، جمع کہنے میں شاید فرشتے بھی داخل سلام ہوتے ہیں اسی لئے اس وقت فرشتوں کی نیت بھی کر لینی چاہئے، جیسے نماز سے فراغت کی صورت میں کیا جاتا ہے، م، (۵) افضل یہ ہے کہ مکمل سلام

یعنی السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ کہا جائے، اور اسی طرح جواب میں بھی اسی طرح مکمل کہا جائے، اس سے زیادہ کوئی لفظ نہیں بڑھایا جائے، المحیط، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے السلام علیکم کہنے والے کو ورحمۃ اللہ کہہ کر اضافہ کیا، اور السلام علیکم ورحمۃ اللہ کہنے والے کے جواب میں وبرکاتہ کا بھی اضافہ کیا، اور برکاتہ تک کہنے والے کو جواب میں کسی لفظ کو نہ بڑھایا بھی جواب دیا ہے، اور اس میں ہر لفظ کے عوض دس نیکیوں کے ملنے کی تصریح کی گئی ہے، اس طرح پورے سلام میں تیس نیکیاں ہوتی ہیں، **فالحمد للہ رب العلمین۔**

(۶) جواب میں وعلیکم السلام الخ واو عطف کے ساتھ کہنا بہتر ہے، اگرچہ بغیر واؤ کے صرف السلام علیکم الخ کہنا بھی جائز ہے، اور سلام علیکم کے جواب میں سلام علیکم کہنا بھی جائز ہے، التاتارخانیہ، (۷) سلام کی ابتداء کرتے ہوئے وعلیکم یا علیکم السلام نہیں کہنا چاہئے، کیونکہ زندوں کو اس طرح سلام کرنا منع ہے، لیکن جواب میں مسنون ہے، م، (۸) اگر ایک جماعت ایک جماعت کے پاس جائے پس اگر کسی نے سلام نہیں کیا تو سب گنہگار ہوں گے، اور اگر ان میں سے ایک نے بھی سلام کر دیا تو وہی سلام سب کی طرف سے کافی ہو جائے گا، اور سب کا سلام کرنا افضل ہے، اسی طرح جواب میں کوئی بھی کچھ نہ کہے تو سب گنہگار ہوں گے، اور اگر ایک نے بھی جواب دیدیا تو وہی سب کی طرف سے کافی ہوگا، ویسے سب کا جواب دینا بھی افضل ہوگا، الذخیرہ، (۹) سلام کرنے کا طریقہ اس طرح ہے کہ سواری پر سوار شخص پیدل چلنے والے کو سلام کرے، اور کھڑا ہونے والا یا چلنے والا شخص بیٹھے ہوئے کو اور تھوڑی جماعت بڑی جماعت کو اور چھوٹے اپنے بڑوں کو اور پیچھے رہنے والا آگے رہنے والے کو سلام کرے، الخلاصہ، المحیط، ان میں سے اکثر مسائل صحیح حدیث میں منصوص ہیں۔

(۱۰) جب دو مسلمان ملتے ہیں اور سلام کرنے کے بعد مصافحہ بھی کر لیتے ہیں تو حدیث سے ثابت ہے کہ ان کے گناہ ایسے جھڑ جاتے ہیں جیسے پت جھڑ کے موسم میں درخت کے پتے گر جاتے ہیں، (۱۱) افضل اعمال میں سے یہ بات ہے کہ مسلمان اپنے مسلمان بھائی سے ہنس مکھ چہرہ (خندہ پیشانی) سے ملے، یہ عمدہ اخلاق مسنونہ نہایت ہی نفیس ہیں، یہانتک کہ حدیث سے ثابت ہے کہ ایک خوش اخلاق مسلمان کو اس کی اپنی خوش اخلاقی کی وجہ سے جنت میں ایسے شخص کا درجہ ملے گا، جو دن میں روزے رکھتا اور رات میں عبادت کرتا رہتا تھا، مگر یہ بات یاد رکھنے اور عمل کرنے کی ہے کہ خوش اخلاقی کو حدیث سے ہی حاصل کرو ورنہ زمانہ والوں میں جو نالائق اور منافقانہ تکلفات کا نام خلق ہے، وہ منافقوں کے بدترا خلاق ہیں، اور اوصاف ہیں، ان سے تو بچتے رہنا ہی واجب ہے، م، (۱۲) ایک مرتبہ سلام کرنے والے کو جواب دینا تو واجب ہے، اور اگر وہ اسی مجلس میں دوبارہ سلام کرے تو دوبارہ جواب دینا واجب نہیں ہے، جیسے کہ چھینک کے بارے میں حکم ہے، التاتارخانیہ (۱۳) پوری جماعت میں خصوصیت کے ساتھ کسی کو سلام کرنا مثلاً السلام علیکم یا زید کہنا مکروہ ہے، اس صورت میں اگر دوسرے شخص مثلاً بکر نے جواب دیدیا تو اس زید کی طرف سے اس کا ذمہ ختم نہ ہوگا، المحیط۔

(۱۴) حدیث میں رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے کہ اے لوگو آپس میں سلام کو بڑھاؤ اور محتاجوں کو کھانا کھلاؤ، رات کے وقت جب سو رہے ہوں تم نماز پڑھو اس پر عمل کر کے اپنے رب عزوجل کی جنت میں سلامتی کے ساتھ داخل ہو جاؤ، م، (۱۵) اگر کچھ آدمی کھانا کھا رہے ہوں اور آنے والے کو کھانے کی اس وقت خواہش بھی ہو اور یہ جانتا بھی ہو کہ یہ لوگ اسے کھانے کے لئے بلائینگے جب تو ان کو سلام کرے ورنہ نہیں، الوجیز، (۱۶) معلوم ہونا چاہئے کہ عوام میں جو طریقہ جاری ہے کہ کھانے والے آنے والے یا دوسرے موجود شخص کو کھانے کے لئے بلا لیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ آپ بھی کھانا کھالیں حالانکہ ان کو شریک کرنے کا دل سے مطلقاً ارادہ نہیں ہوتا ہے تو یہ فعل مکروہ ہے، اور اگر دل سے دعوت دے کہ خواہ دوسرا شخص اس کے کھانے میں شریک ہو یا نہ ہو تو اچھی بات ہے، ورنہ بلانا نہیں چاہئے، م، (۱۷) اگر مانگنے والا (سائل) سلام کرے تو اس کا جواب دینا واجب نہیں ہے،

الخلاصہ، جیسے کہ قاضی اور حاکم کو اس کے محکمہ میں کسی نے سلام کیا تو اس پر جواب دینا واجب نہ ہوگا، القاضی خان۔

(۱۸) شیخ یا استاد کو اپنے شاگرد کا جواب اور ذکر کرنے والے کو سلام کرنے والے کا جواب دینا واجب نہیں ہے، المحیط، ان کے علاوہ اور دوسروں کے نام بھی ذکر کئے گئے ہیں، م، (۱۹) بلند آواز کے ساتھ قرآن مجید کی تلاوت کرنے والے کو، اور علم کا مذاکرہ تکرار کرنے والے کو اور اذان و اقامت ہوتے وقت سلام کرنا مکروہ ہے، اور بقول صحیح اس کا جواب دینا بھی واجب ہے، الغیاثیہ، (۲۰) اگر اجنبی مرد و عورت پردہ کے ساتھ سامنے آئیں تو دیانۃً ان کو سلام نہیں کرنا چاہئے، الوجیز لیکن حکما مرد کو چاہئے کہ عورت کو سلام کردے، القاضی خان، لیکن فتوی یہ ہے کہ مرد کسی اجنبیہ عورت کو سلام نہ کرے، اور عورت جواب نہ دے، م (۲۱) جو شخص پہلے سلام کرتا ہے وہ افضل ہے، اور طہارت کے ساتھ جواب دینا مستحب ہے، اس طہارت کے لئے صرف تیمم کرلینا بھی کافی ہے، الغیاثیہ، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے بھی ایسا ہی کیا ہے، لیکن اس تیمم سے نماز جائز نہ ہوگی، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

(۲۲) آدمی جب اپنے گھر میں آئے تو سب سے پہلے درود پڑھے اور اپنے گھر والوں کو سلام کرے، اور اگر گھر خالی ہو تو اس طرح کہے: **السلام علینا و علی عباد اللہ الصالحین**، م، محیط، اور جب بھی داخل ہو ایسا ہی کرے، الصیرفیہ، (۲۳) بچوں کو بھی سلام کرنا بہتر ہے، فقیہؒ نے یہی اختیار کیا ہے، (۲۴) اگر ذمیوں اور کفار سے اپنی کوئی حاجت متعلق ہو تو ادب عرض کرنے میں حرج نہیں ہے، جیسے جواب سلام میں حرج نہیں ہے (۲۵) اگر مجمع میں مسلمان اور کفار سب شریک ہوں، یعنی ملا جلا مجمع ہو تو مسلمانوں کی نیت کرکے السلام علیکم کہدے اور اگر چاہے تو یوں کہے: **السلام علی من اتبع الہدیٰ**، چنانچہ رسول اللہ ﷺ شاہ روم ہرقل کو اسی لفظ سے مخاطب کرتے ہوئے اپنا فرمان لکھا تھا، م، (۲۶) اصل یہ ہے کہ جو شخص ملاقات کو آئے اس کی سنت تحیۃ السلام ہے لہٰذا جو شخص کہ مسجد میں تلاوت یا نماز یا انتظار نماز یا حدیث سننے سنانے کے لئے بیٹھا ہوا سے سلام نہیں کیا جائے، اور بقول صحیح اس پر جواب دینا بھی واجب نہیں ہے، الغیاثیہ، القنیہ، لیکن صدر شہید اور ابواللیث رحمہما کا مذہب مختار یہ کہ قرآن مجید پڑھنے والے پر جواب دینا واجب ہے، الوجیز، المحیط۔

(۲۷) جمعہ اور عیدین کے خطبہ کے وقت اور اس حالت میں کہ لوگ نماز پڑھنے میں مشغول ہوں اور کوئی بھی فارغ نہ ہو تو ان اوقات میں سلام نہیں کرنا چاہئے، اور مبسوط میں ہے کہ اس حالت میں چھینک کا بھی جواب نہیں دینا چاہئے، الخلاصہ، الذخیرہ، اور تاتار خانیہ میں لکھا ہے کہ علمی مذاکرہ کے وقت سلام کرنے والا گنہگار ہوگا، لیکن اظہر یہ ہے کہ سلام نہیں کرنا چاہئے، اور ان لوگوں پر جواب دینا بھی واجب نہیں ہے، جیسا کہ محیط میں ہے، (۲۸) ان لوگوں کو سلام نہیں کرنا چاہئے، دل لگی کرنے والا بڈھا، اور اوباش، جھوٹے قصے سنانے والا، بیہودہ بکواس کرنے والا، پھکڑ، بازاروں میں عورتوں کو تاکنے والا، بشرطیکہ ان کا توبہ کرنا ظاہر نہ ہوا ہو، القنیہ، راگ گانے والا، قوال، کبوتر اڑانے والا، تیتر، یا مرغ اور بٹیر باز، الغیاثیہ، اس میں اصل بات فسق کا عام ہونا ہے، م، جو پیشاب یا پاخانہ کررہا ہو، یا غسل خانہ میں ننگا نہا رہا ہو تو ان کو بھی سلام نہیں کرنا چاہئے، اور سلام کرنے والا بے ادب ہوگا، الغیاثیہ، فاسق مسلمان کے حق میں اس کی ہدایت کی دل سے دعا کرنی چاہئے، لیکن سلام کرنے کے بارے میں قول اصح یہ ہے کہ اس کی ابتداء نہیں کی جائے، التمرتاشی، (۲۹) یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ جو شخص مسلمانوں میں شمار کیا جاتا ہے، اگرچہ وہ بدعتی ہی ہو اس کے ساتھ کافروں جیسی دشمنی رکھنی جائز نہیں ہے، اور ان سے دل میں کینہ رکھنا بھی برا ہے، کیونکہ حدیث میں ہے، **النصح لکل مسلم**، یعنی ہر مسلم کے لئے بہتری چاہنا، اور جن احادیث میں بدعتیوں کی برائی اور توہین مذکورہ ہے، ان کا مطلب یہ ہے کہ ان کی تعظیم نہ کی جائے، کہ یہی بات ان کے حق میں خیر خواہی کی ہے، کہ لوگوں کے دلوں میں اپنی عظمت نہ پاکر

شاید کہ ان کو اس کا احساس اور اس سے خود ملامت حاصل ہو، اور اس سے وہ توبہ کرلیں، اسی بناء پر اس زمانہ میں نادان مقلدوں اور غیر مقلدوں دونوں پر تعجب پھر افسوس بھی ہوتا ہے، کہ ان میں کوئی بھی احادیث و آیات کو نہیں سمجھتا ہے، جس کے نتیجہ میں آپس میں دونوں فریق دشمنی رکھتے ہیں، اور ان نصوص کی نامناسب تاویلیں بھی کرتے ہیں، اور یہ فتنہ بہت زبردست ہے، اللہ تعالیٰ ہمیں اور انہیں سبھی کو اور سارے مسلمانوں کو بھی اس سے بچا کر رکھے، اور ہمیں اور انہیں سبھوں کو صراط مستقیم پر ثابت قدم رکھے، آمین، م۔

(۳۰) اگر کسی مسلمان نے دوسرے مسلمان سے یہ کہا کہ تم فلاں اور فلاں کو میرا اسلام پہونچادو اور وہ قبول کرلے تو اس کا سلام ان لوگوں تک پہنچانا اس شخص پر لازم ہوگا، الغیاثیہ، م، (۳۱) جب وہ شخص سلام پہنچادے تب جسے سلام پہنچایا گیا ہے تو اسے یہ لازم ہوگا کہ پہلے اس پہنچانے والے کو پھر کہنے والے کو جواب سلام پہنچائے یعنی وہ اس طرح کہے، وعلیک وعلیہ السلام (وعلیک وعلیہم السلام) یہ بات صحیح حدیث میں مذکور ہے، م، اور ذخیرہ میں سیر کبیر سے بھی یہی بات منقول ہے، (۳۲) جواب سلام پہنچانے کا وجوب اسی وقت ختم ہوگا جبکہ اسے سنادیا جائے اور اگر وہ بہرہ ہو تو اسے ہونٹوں کا ہلنا نظر آجائے، الکبریٰ، (۳۳) کلمہ کی انگلی یا ہاتھ سے سلام کرنا مکروہ ہے، الغیاثیہ، (۳۴) اگر مخاطب دور میں ہو اور اس تک آواز پہنچانے میں دقت ہو تو انگلی یا ہاتھ کا اشارہ سے کرلینے میں مضائقہ نہیں ہے، جیسا کہ حضرت ابورافعؓ کی حدیث میں حالت نماز کے جواب میں ابتدائے اسلام کے زمانہ میں مروی ہے، اور سلام کے لئے پیشانی اور گردن جھکانے کا جو طریقہ اس علاقہ میں رائج ہے وہ درحقیقت منافقوں کی بری عادتوں میں سے ہے، بالخصوص کمر جھکانا اور رکوع کی طرح جھک جانا مکروہ تحریمی ہے، کیونکہ جھک کر ادب بجالانا یا سلام کرنا اگر اگلی امت میں مروج تھا بھی تو وہ قطعی طریقہ سے منسوخ کردیا گیا ہے، اور اس امت میں رکوع کرنا صرف اور صرف عبادت الٰہی کا ایک رکن اور حصہ ہے جو دوسرے کے لئے جائز نہیں ہے، لہٰذا کسی منسوخ حکم پر اب عمل کرنا جائز نہ ہوگا، اور رکن عبادت میں شرکت حرام ہے، اسی لئے یہ طریقہ جائز نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

(۳۵) ایک مسلمان کا دوسرے مسلمان پر جتنے حقوق نص سے ثابت ہیں ان میں سے چند یہ ہیں (۱) جب کسی کو چھینک آئے اور وہ خود الحمد للہ کہے تو سراجیہ میں مذکور ہے، کہ دوسرے سننے والے کو اسے مخاطب کرتے ہوئے یرحمک اللہ کہنا واجب ہے، لیکن صرف ایک مرتبہ چھینک آنے تک کہ اس سے زیادہ ہونے کی صورت میں اسے اختیار ہوگا کہ مزید کہے یا نہ کہے، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس مسئلہ میں مزید تحقیقی بات یہ ہے کہ اوپر جو بات کہی گئی ہے اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ جواب مثل سلام کے واجب ہے، لیکن حدیث میں اس شرط کی صراحت موجود ہے، کہ چھینکنے والے نے پہلے خود ہی الحمد للہ کہدیا ہو، ورنہ واجب نہیں ہے، دوسری بات یہ ہے کہ بار بار چھینکنے والے کو حدیث صحیح میں یہ کہا گیا ہے کہ تم کو زکام ہوگیا ہے، اس لئے بظاہر سراجیہ کا قول ایسی صورت میں ہوگا، کہ اس کی چھینک زکام کی بیماری کی وجہ سے نہیں آئی ہو، یا اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک ہی مجلس میں اسے تین بار یا اس سے زیادہ چھینک آگئی ہو، چنانچہ یہی بات قاضی خان میں بصراحت موجود ہے، م۔

(۳۶) جب چھینکنے والے نے الحمد للہ کہدیا یا پھر سننے والوں نے یرحمک اللہ بھی کہدیا تب دوبارہ چھینکنے والا اس طرح کہے، یهديكم الله ويصلح بالكم: محیط، حدیث میں ان ہی الفاظ سے ثابت ہے، اسی لئے محیط میں صاف کہا گیا ہے کہ اس کے سوا دوسرے کلمات نہیں کہنے چاہئے، م، (۳۷) اگر جوان عورت کو چھینک آئی ہو تو جواب صرف اس کے محرم ہی دینگے اور اجنبی حضرات صرف اپنے دل میں جواب دینگے، الذخیرہ، (۳۸) چھینک کے جواب کو سنانا ضروری ہے، الغیاثیہ (۳۹) حدیث میں ہے کہ تم ایک دوسرے پر حسد مت کرو، جھگڑا نہ کرو، بغض نہ رکھو اور اللہ تعالیٰ کے بندے ہو کر بھائی بھائی بنو، اور یہ بھی حدیث میں

ہے کہ ایک دوسرے کو ہدیہ بھیجا کرو، تاکہ آپس میں محبت پیدا ہو، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس زمانہ میں شیطان نے لوگوں پر قبضہ جمالیا ہے یہ ہدیہ کالین دین بھی ان کے نزدیک قرضہ لینے دینے کے مثل ہو گیا ہے، اس طرح سے کہ اگر ایک مال دار شخص دوسرے غریب کم والے کو کچھ دنوں تک متواتر ہدیہ دیتا رہتا ہے، لیکن اس بے چارہ کی طرف سے برابری کا ہدیہ نہیں بھیجا جاسکتا ہے یا کم بھیجتا ہے، تو وہ طعن و تشنیع کر کے آپس میں بغض بڑھالیتا ہے، اللہ تعالیٰ سبھوں کو ہدایت فرمائے، (۴۰) حدیث میں ہے کہ اپنے مسلمان بھائی سے خندہ پیشانی و ہنس مکھ چہرہ) کے ساتھ ملنا اس کو صدقہ کا ثواب پہنچتا ہے۔

فصل خرید و فروخت کے بیان میں

(۱) جب تک آدمی کو خرید و فروخت کے احکام اور اس کے جائز و ناجائز ہونے کا علم نہ ہو تب تک خرید و فروخت میں مشغول نہیں ہونا چاہئے، السراجیہ، (۲) اگر کسی چیز میں کوئی شخص شریک ہو تو اسے اپنے شریک کو بتائے بغیر کسی دوسرے کے ساتھ معاملہ نہیں کرنا چاہئے، ہمارے علماء کے نزدیک یہ بات پسندیدہ اور مندوب ہے کہ پہلے اس شریک کو باخبر کر دینا چاہئے، کہ شاید وہی اسے خرید لینا چاہتا ہو۔

(سوال) بازار کے سوداگروں کا حال سب کو معلوم ہے کہ وہ اپنے اموال ڈاکوؤں اور لٹیروں (چوروں ور شوت خواروں وغیرہ) کے ہاتھ فروخت کرتے ہیں جن کی پونجی اور اموال اکثر و بیشتر حرام ہی ہوتے ہیں، (جیسے کہ رنڈیوں وغیرہ کے ہاتھ فروخت کا سلسلہ قائم ہے)، پھر ان بیوپاریوں میں بھی فروخت کے معاملات اس طرح سے ہوتے ہیں جو سودی ہیں اور ان کے معاملات میں فاسد عقود بھی ہوتے ہیں، (مثلاً کراچی میں کاروبار کی اجازت حاصل کرنے والے کاغذات کو اسلام آباد میں فروخت کر دیا جاتا ہے، حالانکہ اس کاغذات کے حوالہ سے درآمد شدہ مال ہنوز منگوانے والے کے ہاتھ میں پہونچا بھی نہ ہو، اسی طرح سے اگر وہ مال غلہ ہو تو اسے اصل خریدار نے تولہ بھی نہ ہو،) تو اس سوال کے جواب میں یہ تین صورتیں ہو سکتی ہیں۔

اول یہ کہ کوئی مال عین ظالموں سے خریدا گیا ہو، اور اس کے بارے میں

خریدار کا غالب گمان یہ ہو کہ ان ظالموں نے یہ مال دوسرے سے ظلم یا رشوت کے طور پر لیا ہے، پھر اسے بازار میں بیچ ڈالا ہے تو ایسے مال کو نہیں خریدنا چاہئے، اگرچہ وہ کئی بار ہاتھوں ہاتھ یعنی ایک ہاتھ سے دوسرے ہاتھ میں بیچا جا چکا ہے، دوسرا یہ کہ وہ حرام مال بعینہٖ ابھی تک موجود ہو مگر وہ دوسری چیزوں میں اس طرح خلط ملط کر دیا گیا ہو کہ اسے چھانٹ کر علیحدہ نہیں جاسکتا ہو، بلکہ علیحدہ کرنا محال ہو تو امام حنیفہؒ کے قول کے مطابق خلط ملط کرنے والا شخص اس مال کا مالک تو ہو گیا مگر وہ اس کے اصل مالک کے پاس ذمہ دار ہوگا، اسی لئے کسی کو بھی وہ مال اس وقت تک نہیں خریدنا چاہئے یہاں تک کہ اصل مظلوم کو جس کا وہ اصل مال ہے اس سے لینے والا راضی کرے اس کے بعد جو چاہے اسے خریدے، تیسری صورت یہ ہوگی کہ جس شخص نے اس عین مال کو غصب یا رشوت یا بیاج وغیرہ کے طور پر لیا تھا اسے یہ معلوم ہو کہ وہ بعینہ مال اب باقی نہیں رہا تو اس مال کو خریدنا جائز ہو گا۔

یہ سارا حکم فتویٰ کے طور پر ہے، لیکن دیانت اور تقویٰ کا تقاضا یہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہو ایسا کوئی مال بالکل نہیں خریدنا چاہئے، حالانکہ عجم کے علاقہ بالخصوص پاکستان و ہندوستان و بنگلہ دیش میں یہ بات بالکل محال نظر آتی ہے ویسے بندہ مترجم نے یہ بات سنی ہے کہ عرب کے علاقہ میں ایک خاص بازار ہے جس میں حلال مال کے سوا مطلقاً حرام مال کو خرید و فروخت نہیں کیا جاتا ہے اور اس مخصوص بازار کے سوا دوسرے بڑے بڑے بازار ہیں جن میں ہر قسم کی ہر چیز کی خرید و فروخت ہوتی ہے، ان میں سے خاص بازار والے صرف اسی شخص سے معاملہ کرتے ہیں جن کے متعلق ان کو یہ معلوم ہو کہ اس کا مال بالکل حلال و پاک ہے، اس

کے بعد دوسرے لوگوں میں سے اگر کوئی ان کے ساتھ معاملہ کرنا ہی چاہتا ہو تو ان کو یہ حکم دیتا ہے، کہ وہ اپنا پرانا سارا مال فقیروں میں تقسیم کر دیں، پھر وہ لوگ ان لوگوں کو اپنی اپنی زکوٰۃ کے مال سے ان کو ضرورت کے مطابق مال دیدیتے ہیں اس کے بعد وہ لوگ اسی مال سے اپنا کاروبار جاری کر دیتے ہیں، اور یہ لوگ بھی ان لوگوں کے نام اپنے دفتروں میں لکھ کر معاملات کرتے ہیں اور ان کی ترقی اس خاص ملکیت اور خاص بازار کی برکات سے ہوتی ہے، اس کے برعکس ہمارے ملکوں میں حلال مال تلاش کرنا انتہائی مشکل عمل ہے، اس لئے ہمارے بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ اس زمانہ میں تم پر یہ کام فرض ہے کہ تم جس مال کو حرام محض جانو اسے چھوڑ دو کیونکہ ایسی چیز کو پالینا حرام کا جسمیں شبہہ نہ ہو محال ہے، جواہر الفتاویٰ۔

مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ مقام انتہائی افسوس کا ہے کیونکہ رزق حلال اور لباس حلال تو عبادات کی نورانیت و برکات وانسانی کمالات کے لئے لازم ہے، پھر مزید میں یہ کہتا ہوں کہ اس علاقہ میں قوم ہنود وغیرہ مشرکین اقوام ہیں جو احناف کے اصول کے مطابق سب سے پہلے ایمان لانے کے ہی مکلف ہیں اس لئے ان میں بیاج وغیرہ کے معاملات جتنے بھی شرعی ممنوعات میں سے ہیں وہ سب ان کے عرف کے مطابق جائز ہوں گے، لہٰذا مسلمان کے لئے بھی ان سے لین دین کرنا جائز ہو گا، البتہ اسلامی حکومت ان کے سودی معاملات کو جائز نہیں رکھے گی اگر کہیں ایسا ہوتا ہو، پس دوسرے معاملات جائز ہوں گے، واللہ تعالیٰ اعلم، لیکن اس بات میں شرط یہ ہے کہ وہ غصب کر کے یا رشوت سے حاصل نہ کی گئی ہو، الحاصل اس میں اشکال اور شبہہ باقی رہجاتا ہے، م۔

(۳) اگر کوئی شخص اپنے خریدے ہوئے مال کو واپس کرنا چاہے تو جس مال کو واپس کرنا رسم وعادت کے خلاف نہ ہو اسی کو واپس کرنا جائز ہو گا، السراجیہ، (۴) اگر مال کی واپسی میں اس وقت اس علاقہ کا دستور ہو کہ ہر روپیہ میں ایک آنہ کم لیا جاتا ہو تو اسی مقدار کے مطابق واپس کر لینے میں بھی حرج نہ ہو گا، کیونکہ اس بائع کو پہلے سے ہی دستور کی بناء پر یہ بات معلوم رہتی ہے، اس طرح اس چیز کا ثمن مجہول ہونا معلوم نہیں رہا، لیکن اگر ہر بیع کے بارے میں ایسی عادت عام نہ ہو تو پہلے سے اس کی اطلاع دینی ضروری ہو گی، ورنہ وہ بیع فاسد ہو جاتی ہے، م، (۵) امام ابو حنیفہؒ اس بات کو مکروہ جانتے تھے کہ کوئی اپنی چیز فروخت کرتے وقت اس مال کی خوبیاں بیان کرنے لگے، الملتقط، بظاہر امام صاحب نے اس وجہ سے تعریف کرنے کو ناپسندیدہ کام فرمایا ہے کہ عموماً اس چیز کے اوصاف بیان کرتے ہوئے کوئی غلط یا ضرورت سے زائد بھی کہدے گا، اور یہ حرام کام ہو جائے گا، حالانکہ حدیث میں بڑے گناہوں میں سے ایک یہ بتائی گئی ہے کہ کوئی جھوٹی قسمیں کھا کر اپنے مال کی تعریف کر کے اسے فروخت کرے، جبکہ یہ بات کھلی ہوئی ہے کہ اپنے مال کی تعریف کرتے ہوئے جھوٹی قسمیں بھی کھا سکتا ہے، اسی لئے اس کام کو ممنوع کر دیا گیا ہے، م۔

(۶) ایک کاروباری کے لئے یہ بات لازم ہے کہ اس کا کاروبار اس کو اپنے دینی فرائض کی ادائیگی سے غافل نہ کر دے، اسی لئے نماز کا وقت آتے ہی اپنا کاروبار روک کر نماز ادا کر لینی چاہئے، (۷) اگر کسی نے اپنا ناپاک کپڑا فروخت کرنا چاہا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر فروخت کرنے والے کو یہ گمان ہو کہ کوئی نمازی اسی کپڑے کو پہن کر یا بچھا کر اپنی نماز ادا کرے گا تو ناپاکی کے عیب کو بتا دینا بہتر ہو گا، ورنہ نہیں، الغرائب، (۸) نوازل میں شیخ نصیر بن یحییٰؒ سے روایت ہے کہ اگر کوئی کسی یہودی یا نصرانی وغیرہ سے پرانا مستعمل کپڑا مثلاً پوستین وغیرہ خرید لے اور ظاہر میں اس پر ناپاکی کی کوئی علامت نہیں پائی جا رہی ہو تو اسے دھوئے بغیر بھی استعمال کر لینے میں کوئی حرج نہیں ہے، التاتارخانیہ، (۹) اگر کوئی بازار سے نئی چٹائی یا کپڑا بیچنے والے سے نیا کپڑا یا اس کی جیسی کوئی دوسری چیز خرید کر لائے اور فوراً نماز پڑھتے وقت اسی کو استعمال میں لانا چاہے تو وہ نماز جائز ہو جائیگی، جیسے نئے جوتے خرید کر اسے پہن کر نماز پڑھنی جائز ہے، م۔

(۱۰) قاضی خان میں ہے کہ اگر کوئی کسی پرندے کے شکاری سے چڑیاں خرید کر پھر ان کو آزاد کر دینا چاہے تو جائز ہے، لیکن

اس شرط کے ساتھ کہ ان کو چھوڑ کر دل میں یا زبان سے یہ بھی کہدے کہ اگر کوئی ان کو پکڑے تو یہ اس پکڑنے والے کے لئے حلال ہیں، اس لئے کہ ان کو صرف چھوڑ دینے سے ہی یہ چڑیاں اس کی ملکیت سے نکل نہیں جاتی ہیں بلکہ اسی کی ملکیت میں باقی رہتی ہیں، شیخ برہان الدینؒ نے فرمایا ہے کہ اس طرح چڑیاں کو چھوڑ دینا اس لئے ممنوع ہے کہ اس میں مال کی بربادی لازم آتی ہے، القنیہ، جبکہ شریعت میں مال کی بربادی جائز نہیں ہوتی ہے، م۔

(۱۱) اگر کوئی شخص بیع فاسد کے ذریعہ ایک باندی خرید لینے کے بعد اس سے ہمبستری کرنی چاہے تو یہ حرام نہیں ہوگی البتہ مکروہ کام ہوگا، خزانۃ الفتاوی، (۱۲) اگر کوئی شخص بازاری مچھلی یا دودھ یا گوشت وغیرہ بیچتا ہے جو دیر تک اچھی حالت میں نہ رہ سکے بلکہ اس کے بگڑ جانے کا خوف ہو، اس سے کوئی شخص کسی کا معاملہ طے کر لینے کے بعد رقم لانے کے لئے کہہ کر جائے اور غائب ہو جائے تو اس کے مالک (بائع) کو اس چیز کے ضائع ہو جانے کا خوف ہونے لگے اس بناء پر کسی دوسرے کے پاس اسے فروخت کر دے تو یہ فروخت کرنا جائز ہوگا، نیز اس دوسرے خریدار کو واقعہ کا علم ہو جانے کے باوجود اسے خریدنا جائز ہوگا۔

(۱۳) اگر کوئی آدمی بیمار ہو جائے اس حالت میں کہ اس کے متعلقین بال بچے وغیرہ اس کے لئے اس کی اجازت یا خبر کے بغیر ہی دوائیں خرید کر لے آئیں تو یہ جائز ہوگا، السراجیہ (۱۴) نجاست کھانے والی گائے بکری مرغی وغیرہ کو جبتک کہ ناپاکی کی بدبو جانور کے منہ میں پائی جارہی ہو فروخت کرنا مکروہ ہے، القنیہ۔ اس سے ایسا جانور مراد ہے جس کا کھانا جائز ہو اور اس جانور کو ناپاک اور گندی چیزیں کھانے کی عادت پڑ گئی ہو، اس سے پہلے بھی اس کی تصریح کر دی گئی ہے، م، (۱۵) اگر کسی کے پاس بالکل صاف غلہ موجود ہو اور اس کا مالک یہ چاہے کہ عادۃً ایسے غلہ میں جتنی مٹی وغیرہ ہوتی ہے اتنی ہی اس میں ملا دے تو شیخ شہاب الدینؒ نے فرمایا ہے کہ اسے اس کی اجازت نہیں ہوگی، القنیہ، (۱۶) لوہے، پیتل، کانسی، اور اس جیسی دہات کی چیزوں کی انگوٹھی وغیرہ بیچنا مکروہ ہے، اسی طرح کھانے کی مٹی بیچنا بھی مکروہ ہے۔

فصل: والدین اور سفر وغیرہ کے حقوق

(۱) اگر کسی کا جوان بالغ لڑکا کوئی ایسا کام کرنا چاہتا ہو جسے نہ کرنے کی بھی اسے گنجائش ہو اور اس کے والدین کے حق میں دین و دنیا کا کچھ نقصان بھی نہ ہو لیکن اس کے والدین اسے پسند نہ کرتے ہوں تو والدین سے اس کے لئے اجازت لینی ضروری ہے، (۲) اگر والدین کے درمیان آپس میں اختلاف اس حد تک بڑھ گیا ہو کہ ایک کی خدمت کرنے اور اس کو خوش رکھنے سے دوسرا ناراض ہوتا ہو تو اس لڑکے کو چاہئے کہ جو کام تعظیم واحترام سے تعلق رکھتے ہوں ان میں باپ کے معاملہ کو ترجیح دے، چنانچہ اگر دونوں سامنے آئیں تو باپ کی تعظیم کے لئے کھڑا ہو جائے، اور اگر دونوں نے اس سے پینے کے لئے پانی مانگا، اور دونوں میں سے کسی نے بھی اپنا ہاتھ بڑھا کر اس سے پانی نہیں لیا تو وہ پہلے ماں کو دے، القنیہ۔ میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ شاید یہ صورت اس وقت کی ہو کہ دونوں نے ہی ایک ساتھ پانی مانگا ہو، کیونکہ جس نے پہلے مانگا ہو وہی پہلے پانے کا مستحق ہوگا، م۔

(۳) امام محمدؒ نے سیر کبیر میں لکھا ہے کہ اگر مرد نے جہاد کے سوا تجارت یا حج یا عمرہ کے لئے سفر کا ارادہ کیا، لیکن اس کے والدین اس سفر کو ناپسند کرتے ہوں پس اگر اس سفر سے والدین کے حق میں بربادی کا خوف ہو

مثلاً اس کے پاس اس وقت جتنا مال ہے وہ اس کے سفر

کے خرچ اور ان والدین کے اخراجات کے لئے کافی نہ ہو حالانکہ والدین اپنی مالی مجبوری کی وجہ سے اس کے مال کے محتاج ہوں، اور نفقہ اسی پر لازم آیا ہو تو ان کی اجازت کے بغیر اسے اس سفر کی اجازت نہیں ہوگی، خواہ اس سفر میں اس لڑکے کو راستہ کا ڈر ہو یا نہ ہو، م، اور اگر ان والدین کا خرچ اس وقت اس پر لازم نہ ہو مثلاً وہ خود ہی مالدار ہوں یا اپنے سفر کے لئے خرچ کے علاوہ بھی ان

لوگوں کا وہ پورا خرچ پیشگی یا حسب ضرورت دینے کا انتظام کر کے جا سکتا ہو، تو یہ دیکھنا ہوگا کہ اگر سفر خطرناک ہو مثلاً سمندر کا راستہ ہو یا سخت سردی میں جنگل کا سفر کرنا ہو، جس سے اس جوان کے حق میں موت آجانے کا خطرہ ہو تب بھی ان کی اجازت کے بغیر اس کا سفر پر جانا جائز نہ ہوگا، بقیہ دوسری صورت میں اسے سفر میں جانا جائز ہوگا، الذخیرہ۔

(۴) اسی طرح اگر ملازمت یا دوسری طرح کمانے کی لئے سفر میں لڑکا جانا چاہے تو اس میں بھی وہی تفصیل ہوگی، المحیط، (۵) اگر لڑکا اپنے والدین کی اجازت کے بغیر علم حاصل کرنے کے لئے نکل جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہوگا، اور یہ نافرمانی میں شمار نہ ہوگا، القاضی خان، (۶) اگر باپ پڑھانے کی غرض سے سفر میں جانا چاہتا مگر اس سفر سے اس کی اولاد کے حق میں خوف و خطرہ ہو تو نہیں جا سکتا ہے، التاتارخانیہ بحوالہ ینابیع، (۷) ہمارے زمانہ میں باندی اور ام ولد کو بھی اس کے محرم کے بغیر سفر کرنا حرام ہے، اس پر فتویٰ ہے، السراجیہ۔

(۸) شرک کے گناہ کے مقابلہ میں والدین کی نافرمانی سب سے بڑا گناہ ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنی عبادت کے حکم کے ساتھ ہی ان کی نافرمانی سے منع فرمایا ہے، (۹) حدیث میں ہے کہ ماؤں کے قدموں کے نیچے جنت ہے، (۱۰) کسی صحابی نے رسول اللہ علیہ ﷺ سے سوال کیا کہ میرے حق میں سب سے بڑھی ہوئی خدمت گذاری کے لائق کون شخص ہے، تب آپ نے فرمایا کہ تمہاری ماں ہے، انہوں نے پھر یہی سوال کیا، جواب میں دوبارہ بھی یہی فرمایا، الحاصل دو یا تین مرتبہ آپ نے یہی فرمایا، (۱۱) حدیث میں ہے کہ وہ شخص بڑا ہی کم بخت ہے جس نے اپنے والدین یا ان میں سے کسی ایک کو ان کے بڑھاپے کی حالت میں پایا پھر بھی انہوں نے اسے جنت میں داخل نہیں کیا، یعنی ان والدین کی خدمت کر کے ان سے رضامندی حاصل نہ کرنے کی وجہ سے جنت میں داخل نہ ہو سکا، اس باب میں اس قسم کی بہت سی احادیث ہیں، واللہ تعالیٰ ہو الموفق۔

فصل: قرض اور قرضہ کے بیان میں

(۱) قرض سے مراد یہ ہے کہ کوئی شخص کسی کو دینار یا درہم یا کوئی مثلی چیز دے کر دوسرے کسی وقت میں اس سے اسی جیسی چیز وصول کر لے، (۲) اور قرضہ سے مراد یہ ہے کہ کوئی شخص دوسرے شخص کے ہاتھ کوئی چیز وقت معین کے لئے ادھار فروخت کرے، التاتارخانیہ، (۳) فقیہؒ نے فرمایا ہے کہ اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ آدمی اپنی انتہائی مجبوری کی حالت میں کسی دوسرے شخص سے واپس ادا کر دینے کی دل میں پوری نیت رکھتے ہوئے کوئی چیز ادھار خرید ے، (۴) اور اگر واپس دینے یا نہ دینے کے بارے میں کوئی فیصلہ کئے بغیر قرضہ لیا تو یہ حرام خوری ہوگی، القنیہ۔

(۵) اگر کوئی شخص اپنے مقروض ہونے کی حالت میں مر گیا تو اس کے بارے میں ناطفیؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اس کی واپسی کی اسے پوری پوری نیت تھی تو مجھے امید ہے کہ وہ قیامت کے دن اس کی وجہ سے نہیں پکڑا جائے گا، خزانۃ المفتین، شاید کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے فضل سے اس کے قرض دار کو جس طرح بھی ہو راضی کر دے گا، م، (۶) ایک شخص کا دوسرے شخص پر کوئی حق باقی ہو پھر اچانک وہ حق دار اس طرح سے لاپتہ ہو گیا کہیں اس کا ٹھکانہ معلوم نہ ہوتا ہو اور یہ بھی معلوم نہ ہو کہ وہ اب زندہ ہے یا مر گیا ہے، تو اس مقروض پر یہ واجب نہیں ہے کہ شہروں شہر اور دیہاتوں دیہات جا کر اسے تلاش کرے، القنیہ۔

(۷) اگر کسی نے دوسرے کے قرضہ سے انکار کیا تو شیخ نصیرؒ نے فرمایا ہے کہ قرض خواہ کو اس سے قسم لینے کا اختیار ہے، پھر اگر قرض خواہ مر جائے تو وہ قرض اس کے وارثوں کا حق ہو جائے گا، اس کے بعد اگر مقروض نے وارثوں کو ادا کر دیا تو وہ ذمہ سے فارغ اور بری ہو جائے گا، لیکن تاخیر کرنے کا گنہگار باقی رہے گا، اور اگر دنیا میں ادا نہیں کیا تو آخرت میں معاوضہ خود میت قرض خواہ کے لئے ہوگا، اور اب اس میں وارثوں کا حق نہ رہے گا، الخزانۃ والحاوی، (۸) اور اگر قرض دار مقروض ہونے کا اقرار کرتا ہو مگر قرض خواہ مر گیا تو اکثر مشائخ کے نزدیک اس مردہ قرض خواہ کو قیامت کے دن مقروض سے خصومت کا حق باقی نہ ہوگا، لیکن

بعض فقہاءؒ نے فرمایا ہے کہ اسی کو ہو گا، الخزانہ، (۹) میت کے قرضداروں سے اگر کسی ظالم نے میت کا قرض لے لیا تو اس میت کا قرضہ اس پر بدستور باقی رہے گا، الملتقط۔

(۱۰) اگر کسی ایک شخص پر مختلف لوگوں کے متعدد حقوق غصب، ظلم ٹیکس، وغیرہ کی قسم کے باقی ہوں اور وہ ان کے حق داروں کو نہیں پہچانتا ہو، پس اگر اس نے ان کی ادائیگی کی نیت سے اتنا ہی اندازہ کر کے فقیروں کو صدقہ کر دیا یعنی اس نیت کے ساتھ کہ اگر اصل حق داروں کو پالوں تو ان کو ان کا حق دیدوں گا اور ساتھ ہی اللہ تعالیٰ کے سامنے توبہ بھی کر لی تب وہ معذور سمجھ لیا جائے گا، اسی طرح اگر کسی رقم کو دوسرے لوگوں میں تقسیم کرنے کی بجائے خود اپنے محتاج ماں باپ و دادا دادی وغیرہ یا محتاج بالغ اولاد میں خرچ کر دی تب بھی وہ معذور ہو گا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسی صورت میں یہ شرط نہیں ہے کہ جس جنس کا حق ہو صدقہ میں بھی وہی جنس دے، القنیہ۔

(۱۱) ایک شخص قرض دار ہونے کی حالت میں مر گیا اور اس کے مقروض ہونے کا اس کے وارث کو علم نہ ہو، اسی وجہ سے اس مرنے والے کا مال موروث اس کے وارث نے خرچ کر ڈالا تو شیخ شدادؒ نے کہا ہے کہ یہ وارث اس سلسلہ میں کچھ بھی ذمہ دار نہ ہو گا، اور اگر وارث کو معلوم ہونے کے باوجود اس نے قرض ادا نہیں کیا تھا تو اب اس کی میراث سے ادا کرنا واجب ہو گا، اور اگر وارث قرض دار ہونے کی خبر پانے کے بعد بھول گیا تو بھی اس سے آخرت میں مواخذہ نہ ہو گا۔

(۱۲) اگر کسی کے پاس کسی کی کوئی رقم یا چیز امانت رکھی ہوئی ہو اور وہ بھول گیا بالآخر مر گیا تو اس سے بھی قیامت کے دن مواخذہ نہ ہو گا، (۱۳) ایک شخص کسی کا کچھ مقروض ہے، وہ مقروض اور اس کا قرض خواہ دونوں ایک ساتھ سفر میں تھے کہ اچانک ڈاکو نے ان پر حملہ کر دیا، اسی موقع پر مقروض نے قرض کی پوری رقم اپنے ساتھی قرض خواہ کو دینی چاہی تو بعض مشائخ کے نزدیک اگر چہ خطرہ کا موقعہ ہے پھر بھی وہ اس رقم کو لینے سے انکار نہیں کر سکتا ہے، لیکن فقیہ ابو اللیثؒ کے نزدیک وہ لینے سے انکار کر سکتا ہے، القاضی خان۔

(۱۴) اگر کسی نصرانی نے اپنی شراب بیچ کر اسی رقم سے کسی مسلمان کا قرض ادا کرنا چاہا تو وہ مسلمان اپنی رقم وصول کر سکتا ہے، کیونکہ نصرانی کے لئے شراب مباح ہونے کی وجہ سے اسے فروخت کرنا بھی جائز ہو گا، پھر اس رقم کو وصول کر سکتا ہے، لہذا اس سے اپنا قرض بھی ادا کر سکتا ہے، (۱۵) اور اگر برعکس کوئی مسلمان قرض دار اپنی شراب فروخت کر کے اس کی رقم سے اپنے قرض خواہ کا قرض ادا کرنا چاہے تو اس کے قرض خواہ کو لینا مکروہ ہو گا، السراج۔ (۱۶) اگر کوئی شخص کھرے روپے کے دینے کا ذمہ دار اور مقروض تھا مگر اس نے کھوٹے روپے اپنے قرض خواہ کو دیدئے اور اس نے وصول کر کے ان کو خرچ بھی کر دیا تو امام ابو حنیفہ وامام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس مقروض پر اب کچھ باقی نہیں رہا، المضمرات۔

(۱۷) اگر ایک شخص کے مختلف افراد کی مختلف رقموں کے مقروض تھے ایک موقع پر اس نے کہا کہ میں نے اپنے تمام قرض داروں کو بری کر دیا، مگر اس نے کسی کا بھی فرداً نام نہیں لیا اور نہ ہی اس وقت ان کی تفصیلی نیت کی اور نہ ہی اجتماعی نیت کی تو ابن مقاتلؒ نے کہا ہے کہ ہمارے علماء کرامؒ کے نزدیک یہ لوگ اپنے قرض سے سبکدوش یا بری نہیں ہوں گے۔ (۱۸) اور اگر اس طرح کہا کہ ہر شخص جو میرا قرض دار ہے، وہ حلت میں ہے، تو ابن مقاتلؒ نے کہا ہے کہ ہمارے علماء کے نزدیک اس کے قرض دار بری نہ ہوں گے، اسی طرح اگر یہ جملہ کہا کہ اس شہر یا محلہ میں میرا کچھ نہیں آتا ہے، تو ابن مقاتلؒ نے علماء سے نقل کیا ہے کہ اگر وہ شخص اس جگہ میں آکر اپنے قرض یا کسی اور قسم کے حق کا مطالبہ کرتا ہے تو اس کی بات سنی جائیگی، یعنی اس کے حقوق پہلے کے ختم نہ ہوں گے، لیکن خود ابن مقاتلؒ کے نزدیک اس کا دعویٰ ختم ہو جانے کی بناء پر اب سننے کے قابل باقی نہیں رہے گا، اور اس کے قرض دار بری ہو جائینگے، تاتار خانیہ۔

(۱۹) اگر کسی نے ایک سنار سے کہا کہ تم میرے لئے چار ماشہ کی انگوٹھی بنادو جس کی اجرت تم کو ایک دانگ ملے گی۔ تو اس

کے لئے اتنے وزن سونے سے زائد لینا جائز نہ ہوگا،ت (یعنی وہ اجرت کا مستحق نہیں ہوگا)۔(۲۰) کسی مشاع یا مشترک چیز کا قرض جائز ہے، مثلاً ایک ہزار درہم کسی کو یہ کہہ کر دیئے کہ ان میں سے نصف تمہارے لئے بطور قرض ہیں اور باقی نصف (پانچسو) تمہارے پاس مضاربت کے طور پر چھوڑ دیئے ہیں تو یہ معاملہ جائز ہوگا، الوجیز۔(۲۱) سرکہ و سربی وانگور کارس اور شہد و گھی و تیل اور اس کے تیل کو پیمانہ سے قرض لینا جائز ہے۔ اور لوہا، پیتل و کانسہ و بیلچہ و کلہاڑی و آرہ وغیرہ کو وزن سے قرض لینا جائز ہے، اور سوت کا قرض بھی وزن سے جائز ہے، کانچ کے برتن وغیرہ کو مٹی کے برتنوں کے مانند قرض لینا جائز نہیں ہے، اور فواکہ (پھلوں) کو گٹھوں وغیرہ کے حساب سے قرض لینا جائز نہیں ہے، التاتارخانیہ۔

فصل: مشترک چیزوں سے فائدہ حاصل کرنا

(۱) شروط المبسوط میں امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک مکان دو آدمیوں کی مشترک ملکیت میں ہو، اور ان میں سے ایک غائب ہو، اور حاضر شخص نے یہ چاہا کہ اس میں کسی اور کو یوں ہی رہنے دے، یا کرایہ پر دیدے تو ایسا کرنا اس کے لئے جائز نہ ہوگا، لیکن ظاہر حکم میں اس کو ایسا کرنے سے منع نہیں کیا جاسکتا ہے، چنانچہ اگر اس مکان کو وہ شخص اجرت پر دے کر اجرت وصول کر لے، تو اس اجرت میں سے شریک کے حصہ کو دیکھا جائے گا کہ اگر اس کے اصل مالک کا پتہ ہو اور اس تک اس کی یہ رقم پہنچانی ممکن ہو تو پہنچا دینا صحیح ہوگا، ورنہ اس کے حصہ کی اجرت اس کی طرف سے صدقہ کر دے، یہ حکم ایسا ہوگا جیسے کسی غاصب نے مغصوب مکان کا کرایہ وصول کر لیا تو اس میں اصل شریک کی ملکیت کا کرایہ یا تو اصل مالک تک پہنچوا دے، یا اس کی طرف سے اس رقم کو صدقہ کر دے، پھر اس کے اپنے حصہ میں جتنی رقم آتی ہو وہ اس کے لئے حلال ہوگی، المحیط۔

(۳) شریک کے حصہ کی رقم صدقہ کر دینے کے بعد اگر وہ شریک آجائے تو اس کو یہ حق نہ ہوگا کہ وہ اپنے شریک سے اپنے حصہ کا مطالبہ کرے اور اس پر اس کے ضامن ہونے کا دعویٰ کرے، کیونکہ اس مکان کو کرایہ پر دینے کی اجازت اس کی طرف نہیں ملی تھی، اور اگر اس کی اجازت سے کرایہ پر لگایا گیا ہو تو موجود شریک کو صدقہ دینے کا اختیار نہ ہوگا، م، (۴) یہ حکم تو اس صورت میں ہوگا کہ مکان کرایہ پر ہی دیا گیا ہو، اور اگر بجائے کرایہ پر دینے کے اس میں وہ خود ہی رہتا ہو تو قیاس اور دیانت کا تقاضا یہ تھا کہ خود بھی اس مکان میں نہیں رہ سکتا ہے۔ لیکن استحساناً اسے دیانت کے طور پر بھی یہ جائز ہوگا، لیکن عیون میں لکھا ہے کہ وہ صرف اپنے حصہ کے ہی مکان میں رہے اور کل مکان میں نہ رہے، اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ اگر رہنے والے شخص کو اس بات کا خطرہ محسوس ہوتا ہے کہ دوسرے کے حصہ میں رہائش نہ کرنے سے اس کے گر جانے کا خوف ہو تب پورے مکان میں رہے، اور ابو مالکؒ نے امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رحمہم اللہ سے روایت کی ہے کہ مشترک زمین کی صورت میں موجود رہنے والے شخص کو اپنے حصہ کی زراعت کرنے کا اختیار نہیں ہے، لیکن مکان میں رہنے کا اسے اختیار ہوگا، المحیط۔

(۵) اگر مشترک جانور میں ایک شریک نے دوسرے کی اجازت کے بغیر اس کو سواری یا بوجھ لادنے میں استعمال کیا تو اپنے شریک کے حصہ کا ضامن ہوگا، الصغریٰ۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر سواری یا بوجھ لادنے میں وہ جانور ہلاک ہو جائے تو وہ اپنے شریک کے حصہ کا تاوان ادا کرے گا، یہاں تک کہ وہ جانور اپنے پرانے دستور کے مطابق شریک کے قبضہ میں ہو جائے، م، (۶) زمین کا ایک بڑا حصہ چار دیواری کی شکل میں مشترک ہو تو بعض شریک کو اس میں اپنے جانور باندھنے اور وضو کرنے اور لکڑیاں رکھنے کا اختیار ہے، اور اگر اس سے ٹھوکر کھا کر یا پھسل کر مر جائے تو وہ ضامن نہ ہوگا، اور کسی بھی شریک کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ اپنے شریک کی اجازت کے بغیر اس میں کنواں یا گڈھا کھودے، اور اگر اس میں عمارت بنائی یا کنواں کھودا تو وہ نقصان کا ضامن ہوگا، اور عمارت کے ہٹانے کا حکم دیا جائے گا، الفتاویٰ العتابیہ۔

(۷) اگر کوچہ غیر نافذہ (بند گلی) میں کسی نے اپنی ضرورت سے اپنی ملکیت میں آمد و رفت کا راستہ بنایا پھر کسی نے توڑنا چاہا تو

قاضی اس جگہ کو دیکھے اگر گلی والوں کا نقصان نہ ہو، اور اس میں دروازہ لگا کر دیوار کی طرح کردے تو قاضی اسے منع نہ کرے، الحاوی، اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ دوسروں کو اپنے دعویٰ کا اختیار ہے کیونکہ قاضی نے موجودہ مسئلہ میں نہ صرف منع کیا ہے، اور نہ ہی حکم دیا ہے، م، (۸) اگر عام راستہ پر نیا چھجہ یا سائبان لگانا چاہا حالانکہ یہ کام عام لوگوں کی آمد ورفت میں نقصان دہ نہ ہو تو امام ابو حنیفہؒ کا صحیح مذہب یہ ہے کہ مسلمانوں میں سے ہر شخص کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ اس سے روکے اور اس رکاوٹ کو دور کرے، اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ رکاوٹ کو دور کرنے کا اختیار نہیں ہے۔

(۹) اور اگر بند گلی میں کوئی ایسا سائبان بنانا چاہے تو ہمارے نزدیک اس میں کسی کے نقصان ہونے یا نہ ہونے کا اعتبار نہ ہوگا، بلکہ اصل اعتبار ان شرکاء کی اجازت ہونے کا ہوگا، المحیط۔ یعنی اس علاقہ کے تمام شرکاء راضی ہو جائیں تب جائز ہوگا، م، پھر فقیہ ابو جعفرؒ نے کہا ہے کہ دیانۃً عام راستہ پر نیا چھجہ اور سائبان نکالنا اسی وقت تک جائز ہے کہ کوئی اس کے بنانے پر اعتراض نہ کرے، اور جب اعتراض کر ڈالے تو جائز نہ ہوگا، اور اس کے باقی رکھنے پر گنہگار ہوگا، اور صاحبینؒ کے اصول کے مطابق اگر اس کے نکالنے سے عام لوگوں کے لئے نقصان دہ نہ ہو تو اس سے نفع حاصل کرنا مباح ہوگا، المحیط۔

(۱۰) اگر کسی نے اپنی دیوار میں کھنگل (پلاسٹر) یا چونا مصالحہ لگا کر عام راستہ سے کسی قدر کم کرنا چاہا تو قیاس کا تقاضہ یہی تھا کہ ایسا کرنا جائز نہ ہو، لیکن استحساناً اسے ایسا کرنے سے منع نہیں کرنا چاہئے، بلکہ کرتے ہوئے چھوڑ دینا چاہئے، اور امام ابو حنیفہؒ سے نوادر میں یہ روایت ہے کہ اسے یہ چاہئے کہ جتنی موٹی وہ کھنگل (پلاسٹر) لگانے کا ارادہ کرتا ہو اتنی ہی موٹی تہہ اس دیوار سے پہلے کھرچ دے تاکہ عام راستہ کی فضاء میں بھی کسی قدر کمی نہ آنے دے، التاتارخانیہ۔ (۱۱) منتقی میں ہے کہ اگر کوئی شخص عام راستہ پر چھتا یا پاخانہ بنائے، یعنی اگر ابھی تک صرف اس کا ارادہ یا بناتا ہوا نظر آئے تو اسے روک دینا چاہئے، اور اگر اسے بنا لیا ہو اس کے بعد کسی نے قاضی کے سامنے اس پر اعتراض کیا اور نالش کی، تو قاضی خود اس جگہ پر محل وقوع دیکھے، اگر اسے یہ یقین ہو کہ اس کے رہنے سے عوام کو نقصان ہوگا، تو اس کو گرا دینے کا حکم دے ورنہ اسے اسی حالت میں چھوڑ دے، امام محمدؒ نے کہا ہے کہ اگر اس نے اس پاخانہ کو اپنے احاطہ میں کر لینا چاہا تو اسے روکا جائے گا۔

(۱۲) اگر کھلی گلی (نافذہ) پر چھت پڑی ہوئی ہو اور یہ معلوم نہ ہو کہ یہ چھت پرانی ہے یا نئی ہے تو اسے اسی حالت میں چھوڑ دیا جائے، اور گلی والوں میں سے کوئی بھی اسے نہیں گرا سکتا ہے، یعنی اس چھت کو پرانی مان کر اپنی حالت پر اسے چھوڑ دیا جائے، اور اگر یہ معلوم ہو کہ پہلے اوپر سے کھلی گلی تھی اور بعد میں یہ چھت ڈالی گئی ہے تو وہ ڈھادی جائے، اور اگر وہ کھلی گلی (نافذہ) ہو تو بہر صورت وہ ڈھادی جائے خواہ اس کا نیا ہونا معلوم ہو یا نہ ہو، اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اس سے لوگوں کو نقصان ہوتا ہو تو وہ گرادی جائے ورنہ نہیں، (۱۳) شمس الائمہ حلوائیؒ نے کہا ہے کہ اگر بند گلی میں کچھ مخصوص لوگ یا قوم ہو تو وہ مخصوص گلی ہوگی، اور اگر مخصوص نہ ہو بلکہ ملے جلے لوگ ہوں تو وہ عام گلی کہلائیگی، اسی لئے اس میں بھی وہی حکم جاری ہوگا جو عام راستہ کا ہوتا ہے، الذخیرہ۔

(۱۴) اگر بند گلی کے درمیان میں کچراخانہ ہو اور کوئی شخص یہ چاہے کہ اپنا پاخانہ توڑ کر اس کچراخانہ کی طرف بنالے اگرچہ اس سے پڑوسیوں کو تکلیف اور ان کو اعتراض ہو تو ایسا بنانے سے اسے روک دیا جائے گا، الحاوی، (۱۵) کوچہ نافذہ (کھلی گلی) کے رہنے والوں میں سے کسی نے اپنا مکان توڑا تو اسے اختیار ہوگا کہ وہ مکان بنا سکتا ہے، اور کوئی بھی اسے بنانے سے نہیں روک سکتا ہے، (۱۶) اور کھلی گلی میں اگر راستہ تنگ کرنے والا کھیریل ہو تو ہر ایک شخص کو اس کے دور کرانے کا اختیار ہوگا، اگرچہ وہ قدیم ہی ہو، الغرائب، (۱۷) اگر پانی کا کوئی حوض کسی جگہ وقف ہو اور کوئی شخص اس میں سے اپنے گھڑے کو بھر لینا چاہتا ہو تو وہ اپنے گھڑے کو اس کے بالکل کنارہ پر نہ رکھے، اس لئے کہ اگر ایسا کرنے سے اس حوض کا کنارہ کچھ ٹوٹ گیا تو وہ شخص اس کا ضامن ہوگا، الذخیرہ۔

فصل: متفرقات، متفرق مسائل

(۱) اگر کسی مرد کی کوئی بیوی فاسقہ ہو اور وہ جھڑکی اور ڈانٹ ڈپٹ سے بھی باز نہ آتی ہو تب بھی اس کے شوہر پر یہ واجب نہیں ہے کہ نہ چاہتے ہوئے بھی اسے طلاق دے، القنیہ، حدیث میں ہے کہ رسول اللہ علیہ ﷺ سے ایک صحابی نے سوال کیا کہ میری بیوی کسی بھی شخص کو جو اسے ہاتھ لگانا چاہتا ہے منع نہیں کرتی ہے، تو کیا کرنا چاہئے، آپ نے فرمایا کہ تم اس کو طلاق دے کر علیحدہ کر دو تب انہوں نے کہا کہ میں اس کی جدائیگی پر صبر بھی نہیں کر سکتا ہوں، اس وقت رسول اللہ ﷺ نے فرمایا اچھا تو تم اس سے اسی حالت میں اپنا فائدہ حاصل کرتے رہو، نسائی وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے، م، (۲) اگر کوئی مرد اپنا ذکر اپنی بیوی کے منہ میں ڈالے تو کہا گیا کہ ایسا کرنا مکروہ تحریمی ہے، الذخیرہ، یہی قول صحیح ہے، کیونکہ ایسی حرکت فطری وضع کے خلاف ہے، اور اس میں گندگی کا لگا رہنا بھی ممکن ہے، وہ اس سے خالی نہیں ہوتا ہے، اور یہ شیطانی کھیل بھی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م۔

(۳) اگر کوئی عورت مسئلہ حیض میں امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق یعنی کل مدت حیض پندرہ دن ہے، لیکن اس کا شوہر حنفی المذہب ہے یعنی دس دن حیض کے ختم ہونے کے بعد وہ پاک ہو جاتی ہے، اور مرد کے لئے وہ حلال ہو جاتی ہے، تو موجودہ مسئلہ میں عورت اپنے شوہر کو دس دنوں کے بعد خود پر اسے اختیار دے سکتی ہے، اور کیا مفتی اس کو یہ فتویٰ دے گا کہ دس دنوں کے بعد ہی وہ اپنے شوہر کو خود سے وطی کرنے کی قدرت دے۔ شیخ نے جواب دیا ہے کہ مفتی تو خود اپنے مذہب کے مطابق ہی فتویٰ دے گا، اور سائل کے مذہب کا خیال نہیں کرے گا، التاتارخانیہ۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس مسئلہ کی تفصیلی صورت یہ ہو گی کہ ایک عورت کو حیض آیا ہوا ہے، اور اسے حیض کے باقی رہنے کی مدت کا صحیح علم یا تجربہ نہیں ہے، ایسی صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کے مطابق اس کے حیض کے دس دن پورے ہو جانے پر اسی وقت وہ نہا کر نماز پڑھ لے اور امام شافعیؒ کے مسلک پر پندرہ دن پورے ہو جانے کے بعد وہ نہا کر نماز پڑھیگی، اس لئے اگر وہ شخص جس سے وہ فتویٰ لینے گیا ہے، یعنی مفتی اگر خود شافعی المذہب ہو گا تو پندرہ دن مکمل کر لینے کا فتویٰ دے گا، لیکن اگر وہ مفتی حنفی المسلک کا ہو گا، تو اس کے دس دن پورے ہونے پر ہی اس عورت کی پاکی کا حکم دے گا، یعنی وہ مفتی سائل کے مسلک کا اعتبار نہیں کرے گا۔

پھر بندہ مترجم کے نزدیک اس مسئلہ میں حق وانصاف کی بات یہ ہے کہ اس کام میں عورت پر مرد کی اطاعت لازم ہے اور ان ائمہ کا اجتہاد کسی طرح بھی قطعی نہیں ہے، لہٰذا عورت کے لئے یہی بہتر ہو گا کہ اپنے شوہر کی بات مانتی رہے، لیکن مرد کے لئے بہتر بات اور احتیاط اسی میں ہے کہ وہ خود پر قابو پانے کی کوشش کرے، واللہ تعالیٰ اعلم، اس مسئلہ میں طویل بحث ہو سکتی ہے، م۔

(۴) اگر عورت اپنے شوہر کی اجازت کے بغیر دوسرے کے بچہ کو اپنا دودھ پلاتی ہے تو یہ کام مکروہ ہو گا، البتہ اگر دودھ کے بغیر بچہ کی ہلاکت کا خوف ہو تب کوئی مضائقہ نہ ہو گا، القاضی خان۔

(۵) مسلمان کا کافر کے لئے شراب رکھنا مکروہ تحریمی ہے، التاتارخانیہ، (۶) اپنے گھر میں سرکہ بنانے کے خیال سے شراب رکھنی مکروہ نہیں ہے، (۷) اگر گھر میں ستار وطبلہ وغیرہ جیسی کھیل کی چیزیں رکھیں تو مکروہ ہے، اور رکھنے والا گنہگار ہو گا، اگرچہ اس کو استعمال نہیں کیا جاتا ہو، القاضی خان۔ اور شراب کے رکھنے میں زیادہ احتیاطی حکم منع ہونے کا ہے، م، (۸) بوڑھے جاہل کے لئے یہ مناسب نہیں ہے کہ نوجوان عالم کے آگے چلے یا بیٹھے یا کلام کرے، السراجیہ، (۹) عالم کا حق جاہل پر اور شاگرد کا حق استاد پر برابر ہے کہ اس سے پہلے بات کرنے میں دلیری نہ کرے، اور اس کی جگہ پر نہ بیٹھے اگرچہ وہ موجود نہ ہو، اور اس کی بات کو نہ ٹالے، اور چلنے میں آگے نہ جائے، (۱۰) اور شوہر کا حق اس کی بیوی پر اس سے بھی زائد ہے، اور اس بیوی کو چاہئے کہ وہ ہر جائز کام اور فرمائش میں اپنے شوہر کی بات کی اطاعت کرے، اور شوہر کے حق کو خود پر مقدم رکھے، الوجیز۔

(۱۱) امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مثلاً زید کی چھت اور اس کے پڑوسی کی چھت برابر ہو اس طرح کہ اپنی چھت پر چڑھنے سے پڑوسی کے گھر میں نظر جاتی ہو تو اس کے پڑوسی کو اس پر چڑھنے سے منع کرنے کا حق اس وقت تک رہے گا، جب تک کہ وہ اپنے گھر کا پردہ کا انتظام نہ کرلے، اور اگر چڑھنے سے نظر نہ پڑتی ہو بلکہ جب دونوں پڑوسی خود چھت پر چڑھتے ہوں تب سامنا ہوتا ہو اور نظر پڑ جاتی ہو تو کسی بھی پڑوسی کو یہ حق نہ ہوگا کہ دوسرے کو اس کی چھت پر چڑھنے سے منع کرے، الذخیرہ، (۱۲) اگر عام راستہ میں پانی اور کیچڑ ہونے کی وجہ سے اس سے گزرنا مشکل ہو مگر اس کے علاوہ غیر کی خاص زمین کے راستہ سے نکل سکتا ہو تو اس سے نکل کر جانے میں کچھ حرج نہیں ہے، اور اہل سمرقند کے فتاویٰ میں ہے کہ اگر غیر کی زمین کے چاروں طرف چہار دیواری ہو تو گزرنا جائز نہیں ہوگا، ورنہ جائز ہوگا، پس دونوں کا حاصل یہ ہوا کہ ایسی صورتوں میں لوگوں کی عادات کا اعتبار ہوتا ہے، المحیط۔

(۱۳) نوازل میں ہے کہ دوسرے کی زمین میں سے گزرنے کے بارے میں یہ تفصیل ہے کہ اگر دوسرا عام راستہ ہو تو کسی کی خاص زمین سے انسان نہ گزرے اور اگر عام راستہ نہ ہو تب اس دوسرے کے راستہ سے بھی گزر سکتا ہے، جب تک زمین کے مالک کی طرف سے ممانعت نہ پائی جاتی ہو، اور ممانعت ہو جانے کے بعد اس سے نہیں گزرنا چاہئے، یہ تفصیل اس صورت کی ہے کہ گزرنے والا صرف ایک تنہا شخص ہو، اور اگر کئی افراد یا جماعت ہو تو زمین کے مالک کی اجازت کے بغیر اس زمین سے نہیں گزرنا چاہئے، الذخیرہ، (۱۴) اگر زمین کے مالک نے کوئی نیا راستہ نکال دیا ہو تو دوسروں کو اس پر سے گزرنا اس وقت تک جائز ہوگا، جب تک یہ معلوم نہ ہو کہ یہ زمین غصب کی ہوئی ہے، الحاوی۔

(۱۵) اگر زید کے مکان کی نہر بکر کے احاطہ سے بہتی ہو اس لئے یہ شخص نہر کی درستگی چاہتا ہو مگر بکر اسے اپنے احاطہ میں آنے سے منع کرتا ہو تو بکر کو یہ حکم دیا جائے گا کہ یا تو زید کو نہر سے آنے جانے کی اجازت دے تاکہ وہ اس نہر کی مرمت کرالے، یا اس کے خرچ سے وہ خود اس کی مرمت کرادے، پھر فقیہ ابواللیثؒ نے کہا ہے کہ ہم بھی اسی قول کو پسند کرتے ہیں، اور دیوار کے مسئلہ میں بھی یہی حکم ہے، (۱۶) اگر کسی کی دیوار گرنے سے اس کی مٹی دوسرے کے احاطہ میں چلی گئی تو اس احاطہ کے مالک سے یہ کہا جائے گا کہ یا تو دیوار کے مالک کو اس جگہ تک آنے جانے کی اجازت دے یا خود اس کی مٹی اپنے احاطہ سے باہر نکلوادے، الذخیرہ۔

(۱۷) اگر کوئی شخص دوسرے شخص کی کھیتی کی یا بوئی ہوئی زمین سے گذرا، پس اگر اس گزرنے سے زمین کے مالک کو اس کے دیکھنے سے دکھ ہوا یا واقعۃً کھیتی کا کچھ نقصان ہو گیا تو زمین کے مالک سے اس بات پر معافی مانگ لینی واجب ہے، القنیہ، (۱۸) اگر کسی نے ریشم کا دھاگہ نکالنے کے لئے ایک بھٹہ بنایا تاکہ ریشم کو سڑا کر اس کے پانی کو گرم کر کے اس کے کیڑوں سے ریشم جدا ہو جائے، پس اگر ایسا کرنے سے اس کے کیڑے دھوئیں کی بدبو سے پڑوسی کو نقصان یا تکلیف یا محسوس ہوتی ہو، تو وہ لوگ اس کام کے کرنے سے منع کر سکتے ہیں، (۱۹) اگر کسی نے اپنی خاص زمین میں عنابیات، (عنا) رنگ بنانے کا کارخانہ بنایا تو اس کے بالکل ملے ہوئے پڑوسی کو اس کے منع کرنے کا حق ہوگا، (۲۰) اور اگر اپنے ذاتی مصرف کے لئے آٹے کی چھوٹی سی چکی لگائی تو کوئی دوسرا شخص اسے منع نہیں کر سکتا ہے، اور اگر اسے کرایہ پر دینے کے لئے لگایا ہو تو اس سے روکا جا سکتا ہے۔

(۲۱) کسی لوہار یا سونار کو اس کو پتلا کرنے یا طبق بنانے کے لئے اسے کوٹنے سے عشاء کے بعد سے فجر کی نماز ہونے تک روکا جا سکتا ہے، بشرطیکہ اس کے پڑوسیوں کو اس کے لگانے سے تکلیف ہوتی ہو، القنیہ۔ (۲۲) اگر کوئی شخص اپنے پڑوسی کی دیوار کے نیچے درخت لگانا چاہے تو اس پر یہ بات لازم ہوگی کہ اس درخت کی جڑ کو دیوار سے اتنی دور لگائے جس سے اس دیوار کو نقصان نہ ہو، القاضی خان، (۲۳) اگر کسی نے اپنے پڑوسی کے برف خانہ کے قریب آتشدان بنانا چاہا تو اسے منع نہیں کیا جا سکتا ہے، لیکن خود اس پڑوسی کو ایسا نہیں کرنا چاہئے، السراجیہ، (۲۴) اگر کسی پڑوسی نے دیوار کے نیچے کے رہائشی کمرہ کو اصطبل بنانا چاہا، پس اگر ان گھوڑوں کی پچھاڑی کو دیوار کی طرف رکھا گیا ہو تو دوسرا پڑوسی اس سے منع کر سکتا ہے ورنہ نہیں، الغیاثیہ۔

(۲۵) اگر بزازوں (کپڑوں کی دوکانوں) کے بازار میں باورچی نے اپنی دوکان کھولنی چاہی یعنی تنور جلا کر رکھنے کا ارادہ کیا اور دوکانداروں کا تنور رکھنے سے آگ لگنے کا خوف ہو تو اس کو منع کیا جاسکتا ہے، اسی طرح ہر ایسے کام سے روکا جاسکتا ہے جس کی وجہ سے عام نقصان کا خطرہ ہو، فقیہ ابو القاسم الصفارؒ نے اسی پر فتویٰ دیا ہے، الملتقط، (۲۶) ایک شخص نے اجازت کے بغیر یعنی چوری سے پانی اپنے باغ میں پہنچادیا تو محمد بن مقاتلؒ نے کہا ہے کہ اس کے درختوں کے پھلوں کی پیداوار اس کے لئے حلال ہوگی جیسے کسی نے کسی کا دانہ اور گھاس غصب کر کے اپنے گھوڑے کو کھلا کر موٹا کیا تو وہ پاک ہوگا، البتہ جتنا کچھ غصب کیا ہے اس کے برابر اس کے مالک کو جرمانہ میں ادا کرے، بعض زاہدوں سے منقول ہے کہ ان کے انگور کے باغ میں پانی کی باری میں بے وقت پانی آیا تو انہوں نے باغ کے درختوں کو کاٹنے کا حکم دیا،م۔ مگر ہم باغ کو کاٹ دینے کا حکم نہیں دیتے البتہ اگر اس کی پیداوار صدقہ کردی جائے تو بہتر ہے، پھر بھی واجب نہیں ہے، المحیط۔

(۲۷) ایک شخص نے دوسرے کی یعنی مالک کی اجازت کے بغیر اس کی زمین میں کچھ کھیتی کرلی یہانتک کہ وہ کاٹنے کے لائق بھی ہوگئی تب مالک کو تفصیل معلوم ہوئی، اور اس نے فوراً اجازت دے دی، یا پہلے تو اپنی ناراضی کا اظہار کیا مگر بعد میں اجازت دیدی تو فقیہ ابو القاسمؒ نے فرمایا کہ اس کاشتکار کی لئے کھیتی کی پیداوار حلال ہوگی، فقیہ ابو اللیثؒ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم استحساناً ہے، اور ہم اسی کو پسند کرتے ہیں، الذخیرہ۔

(۲۸) اگر کوئی ایسی زمین ہو کہ اس کے مالک نے اس کا خراج کی زیادتی کی وجہ سے وہ بادشاہ وقت کو اس غرض سے دیدی ہو کہ اس کا خراج نہ لے کر اس سے جو بھی حاصل ہو وہ عام مسلمانوں کی ذات کے لئے ہو لیکن یہ زمین اپنے مالک کی ہی ملکیت میں باقی رہے، تو ایسی زمین کو اصطلاح میں ارض الجوز کہتے ہیں پھر ایسی زمین اس کے متولی سے مزارعت پر لی یا نقد اجارہ پر لی تو فقیہ ابو القاسمؒ نے فرمایا ہے کہ کاشتکاروں کو ان کا حصہ حلال ہے، اور اگر زمین میں انگور یا دوسرے پھلوں کے درخت ہوں اور اس زمین کے مالکوں کا پتہ ہو کہ وہ کون اور کہاں ہیں تو وہ پھل ان کاشتکاروں کے لئے حلال نہ ہونگے، اور اگر مالکوں کا پتہ نہ ہو تب کاشتکاروں کے لئے ان کا حصہ حلال ہوگا، کیونکہ ایسی کوئی بھی زمین جس کے مالک کا پتہ نہ ہو اس کا انتظام بادشاہ یا حاکم اعلیٰ کے اختیار میں ہوتا ہے، اور ایسی زمین کے حکم میں ہوتی ہے، جو موات یا لاوارث قسم کی ہوتی ہے، یعنی کسی خاص مالک کی ملکیت میں نہیں ہوتی ہے، بلکہ غیر آباد اور بنجر ہوتی ہے، جس کی تفصیل عنقریب کتاب احیاء الموات میں آئیگی، اس صورت میں حاکم اعلیٰ پر یہ لازم آئیگا کہ وہ اس کی پیداوار کا نصف حصہ مسکینوں میں صدقہ کردے، اور اگر وہ ایسا نہیں کرے گا تو گنہگار ہوگا، اور کاشتکاروں کو جو بھی حصہ ملے گا وہ ان کے لئے حلال ہوگا، اور ان کی رضامندی سے جو بھی کھائے گا وہ اس کے لئے حلال ہوگا، اگرچہ یہ ایک طرح کے شبہ سے خالی نہ ہوگا، لیکن مشائخ نے فرمایا ہے کہ ہمارے زمانہ میں شبہات ہی کا ہے، اس لئے مسلمانوں پر اب یہ لازم ہے، کہ آنکھوں سے دیکھتے ہوئے حرام چیزوں سے بچنے کی پوری کوشش کرے۔

(۲۹) فقیہ ابو بکر البلخیؒ نے فرمایا ہے کہ اگر شوہر اپنی بیوی کو ایسا کھانا کھلائے جو عین غصب نہیں ہے تو اس کے لئے اس کو کھالینے کی گنجائش ہے، اسی طرح اگر شوہر اس کو ایسے کھانے کھانے کو اور ایسے کپڑے پہننے کو دے جن کو ایسے مال سے خریدا ہے جو اصل میں پاک نہیں ہے تو اس کی بیوی کو اس کے کھانے اور پہن لینے کی گنجائش ہے، اور اس کا پورا گناہ اس کے شوہر پر ہوگا، القاضی خان۔ اس مسئلہ سے یہ بات واضح ہوگئی کہ جو لوگ رشوت اور غصب وغیرہ حرام طریقوں سے روپے حاصل کر کے اپنی بیوی اور بچوں کو کھلاتے پلاتے ہیں حالانکہ انکو اس کی خبر بھی نہیں ہوتی ہے، تو اس کا وبال ان مردوں اور کما کر لانے والوں پر ہے، اور عورتوں اور بچوں کو اس کے کھانے پینے کی گنجائش رہتی ہے۔

(۳۰) معلوم ہونا چاہئے کہ موجودہ مسئلہ میں جائز اور ناجائز کے ہونے میں کئی صورتیں نکلتی ہیں اول یہ کہ وہ ذریعہ بنیادی طور پر حرام ہو اور اس کے سوا اس کی دوسری آمدنی کی کوئی صورت بھی نہ ہو جیسے رنڈیاں، بھڑوے وقوال اور ناچنے والے بھانڈ و

چانڈو شراب وغیرہ کے ٹھیکے لیکر کمانے والا اور شراب بنانے والا اور اس کی تجارت کرنے والا اور ایسی ملازمتیں جو شرعاً خلاف عدل وانصاف احکام ہونے کی بناء پر ناجائز ہیں مثلاً حکومت کا سود کے احکام نافذ کرنا، ٹیکس نافذ کرنا، وغیرہ، اور ظالم کی مدد کے لئے وکالت کرنا وغیرہ پس ان صورتوں میں بیوی بچوں سب کو حکم صراحۃً معلوم ہوتا ہے۔

دوم وہ ملازمتیں اور تجارتیں جو اصل میں بالکل جائز ہیں جیسے پل اور سڑک بنانے اور تعمیرات اور فیض عام کی نوکریاں اور ان کے ٹھیکے اور عوام کی حفاظت اور رفاہ عوام کے طریقے وملازمت وتجارت وغیرہ تو یہ سب صراحۃً جائز ہیں، اور سوم یہ کہ اس دوسری صورت میں بے دین اور غیر دیانتدار اپنے جائز ذریعہ معاش میں بھی رشوت وخیانت کے طریقے نکال کر آمدنی کی نئی صورت نکال لیتے ہیں یا جائز کاروباری صورتوں میں بددیانتی کر کے اس میں ناجائز ملاوٹ کر دیتے ہیں تو اس صورت میں بال بچوں کے لئے جواز کی صورت نکل آتی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

پھر موجودہ صورت میں تو معاملہ اس سے بھی زیادہ پریشان کن ہے، کہ ذرائع آمدنی میں حرام وخبیث کی ملاوٹ کا ہونا عام طور سے لوگوں کی بددیانتی کی بناء پر کھلم کھلا اور مشہور ہے، جس کی بناء پر عورتوں اور بچوں کے لئے صراط مستقیم پر باقی رہنا بہت ہی مشکل کام ہو گیا ہے، **واللہ تعالیٰ ولی الخیر والجود، وعلیہ التوکل وبہ الاعتصام**، م۔

(۳۱) اگر کسی قوم پر ناحق طور پر ٹیکس لگایا گیا اور ان میں سے کسی کے لئے یہ گنجائش نکلتی ہو کہ وہ کسی تدبیر سے اس ٹیکس سے خود کو بچالے تو اسے اس بات کی اجازت ہو گی بشرطیکہ اس کا بار دوسرے کسی پر نہ پڑتا ہو، ورنہ بہتر تو یہی ہو گا کہ دوسروں کی طرح خود بھی اسے برداشت کر لے، (۳۲) ایک شخص نے کسی تدبیر سے دوسرے شخص کو ظلم ہونے سے بچالیا اس کے صلہ میں اس مظلوم نے اسے مثلاً بیس دینار دیئے اور اس سے لینے والے نے ان بیس دیناروں کے عوض ایک بالکل معمولی چادر اسی کے ہاتھ فروخت کی تاکہ وہ دینار اس کے لئے حلال ہو جائیں تو یہ حلال نہ ہوں گے، القنیہ۔

(۳۳) اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ حکم جب ایسی صورت میں ہے کہ مدد کرنے والے نے واقعۃً مظلوم کی مدد کی اور اس پر ہونے والے ظلم کو دور کیا ہے، تو جو لوگ کچہری وغیرہ میں اپنی ملازمت کے فرائض انجام دیتے ہوئے قصداً کام کرنے میں تاخیر اور ٹال مٹول کر کے آنے والے کو اتنا مجبور کر دیتے ہیں کہ وہ اسے کچھ دے کر اپنا کام پورا کراتے ہیں تو یہ آمدنی بلا خلاف رشوت اور حرام ومذموم ہے، اسی طرح جب مدد پہنچانے والے نے کسی کام میں اس طرح کی مدد پہنچائی کہ خلاف حق اس کا مطلب حاصل ہو گیا تو کچھ بھی اس نے دیا وہ ظلم کے لئے رشوت ہے اسی لئے اس کی حرمت بھی شدید ہے، اللہ تعالیٰ ہم سب کو ایسی آمدنی سے ہمیشہ بچا کر رکھے، م۔

(۳۴) شیخ اسمٰعیلؒ نے کہا ہے کہ اگر کوئی کسی کو ایذا پہنچا دے تو اسے چاہئے کہ اس مظلوم سے فوراً ہی معافی مانگے کہ ایسا کرنا اس پر واجب ہے، اگر چہ وہ غصہ کی حالت میں ہو، اور اگر مظلوم کو بار بار سلام کیا اور اس پر احسان کیا یہاں تک کہ اسے یہ گمان ہو گیا کہ اس نے ہمیں معاف کر دیا ہے تب بھی معافی کا حقدار نہیں ہوا بلکہ کھل کر اس سے معافی طلب کرنا واجب ہے، القنیہ۔ (۳۵) معلوم ہونا چاہئے کہ دیہاتوں میں اکثر ایسا ہوتا ہے کہ کھیت والے اپنے کھیت میں لوگوں کے کرائے کے جانور اپنے کھیتوں میں رات کے وقت بند ھوائے اور رکھ کر چرواتے ہیں تاکہ وہ جانور وہاں رہ کر جو کچھ بھی لید گوبر مینگنیاں اور پیشاب کریں وہ سب اس کھیت کے لئے کھاد کا کام کرے، پس اس طریقہ کو حلال کرنے کا یہ حیلہ ہے کہ جانوروں کے مالک سے یہ جانور عاریۃً مانگ لے، اور مالک اپنے چرواہے کو یہ حکم دے کہ وہ ان جانوروں کو رات کے وقت اس کھیت میں رکھے، اب اگر چرواہے نے مالک کے حکم سے اس وقت تک نہیں رکھا جب تک اس چرواہے کو کچھ نہیں دیا گیا تو یہ بھی رشوت ہے، اور اگر زمین والا ان جانوروں کو عاریۃً نہ لے کر براہ راست چرواہے کو دے کر کھیت میں رکھوایا تو بھی رشوت ہی ہو گی، اور اگر جانوروں کا گلہ خود چرواہے کی ملکیت ہو تو بھی رشوت ہو گی، القنیہ۔

فصل نیند اور کچھ دوسرے ضروری مسائل

(۱) معلوم ہونا چاہئے کہ دوپہر کے وقت قیلولہ کرنا (لیٹنا) مستحب ہے، (۲) آدمی جب بھی سوئے پاکی کی حالت میں اور کروٹ سے قبلہ رخ ہو کر تھوڑی دیر دائیں ہاتھ پر پھر بائیں کروٹ پر سوئے، السراجیہ، (۳) دن نکلتے سونا اور مغرب وعشاء کے درمیان سونا مکروہ ہے، (۴) سوتے وقت آدمی دائیں ہاتھ کا تکیہ گال کے نیچے لگا کر دائیں کروٹ پر لیٹے اور یہ یاد کرے کہ عنقریب وہ اسی طرح اپنی قبر میں سوئے گا کہ اس وقت اعمال صالحہ کے سوا اس کے ساتھ کوئی نہ ہوگا، (۵) دائیں کروٹ پر سونا مؤمنین کا سونا ہے، اور چت سونا مرسلین کا سونا ہے اور بائیں کروٹ پر سونا بادشاہوں کا سونا ہے، اور اوندھے ہو کر یعنی منہ کے بل سونا شیطانوں کا سونا ہے، (۶) سوتے وقت اللہ تعالیٰ کی تسبیح وتہلیل وتحمید کرتا رہے یہاں تک کہ نیند آجائے۔

(۷) اور حدیث شریف کی کتابوں سے اس وقت قرآن پاک کی آیتوں اور سورتوں کے پڑھنے کی دعاؤں اور دعائیں معلوم کرے مثلاً چاروں قل اور سورۂ بقرہ کی آخری رکوع اور مسبحات وغیرہ، کیونکہ سونے والا جس حالت پر سوتا ہے اسی حالت پر قیامت کے دن جاگے گا، اور مردہ جس کیفیت پر مرا ہے اسی پر اٹھایا جائے گا، پھر صبح سے پہلے اٹھ جانا چاہئے، پھر اللہ تعالیٰ کو یاد کرتے ہوئے ان باتوں کا پختہ ارادہ کرے کہ تمام حرام کاموں سے بچوں گا، اور اللہ تعالیٰ کی کسی بھی مخلوق پر ظلم نہیں کروں گا، الغرائب۔

(۸) گیہوں وغیرہ کی ڈھیری میں اگر کسی طرف نجاست لگی ہوئی ہو اور اس جگہ کی تعیین نہ ہو تو پھر اس میں سے ایک دو فقیز نکال کر اسے دھودینے یا کسی فقیر کو ہبہ یا صدقہ کردینے یا فروخت کردینے کے بعد باقی غلہ کو پاک ہوجانے کا حکم دیا جائے گا، اور اس کا کھانا بھی حلال ہوگا، اس مسئلہ میں خاص ائمہ حنفیہ سے کوئی روایت ثابت نہیں ہے، بلکہ مشائخ نے دوسرے مروی مسائل سے اس مسئلہ کا حکم نکالا ہے، المحیط۔

(۹) اسی پر قیاس کرتے ہوئے اگر لحاف یا روئی ڈالے ہوئے کپڑے میں پتلی ناپاکی مثلاً پیشاب وغیرہ لگی اور اس کی جگہ معلوم نہ ہوسکی اس لئے اس نے سوچ کر اور اندازہ سے کام لے کر کسی ایک طرف کا حصہ دھودیا تو پورے کپڑے کو پاک ہوجانا چاہئے، واللہ تعالیٰ اعلم، (۱۰) اگر کسی مردار کی چربی تیل میں مل گئی اور تیل کی مقدار زیادہ ہو تو اس کو کھانے کے علاوہ دوسرے کام مثلاً چراغ جلانے یا کھال کو دباغت دینے میں استعمال کرنا جائز ہوگا، السراجیہ۔ اور سنن نسائی وغیرہ کی حدیث جس میں مردار کی چربی کو اس کام میں لانے سے منع کیا گیا ہے، تو وہ اس صورت میں ہے جبکہ چربی صرف اور خالی ہو اس میں کسی تیل وغیرہ کی ملاوٹ نہ ہو، بخلاف اس مسئلہ مذکورہ کے کہ اس کے تیل میں چربی مل گئی ہے، اچھی طرح سمجھ لیں، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

(۱۱) فقیہؒ نے فرمایا ہے کہ عشاء کے بعد باتیں کرنے کی تین صورتیں ہوتی ہیں (۱) شرعی علم کا مذاکرہ اور اس سے متعلق باتیں ہوں تو یہ سونے سے بھی بہتر ہے، (۲) ادھر ادھر کے قصے جن کے متعلق جھوٹے ہونے کا ہی گمان غالب ہو، اسی طرح مذاق دل لگی اور مسخرہ پن سے متعلق حکایتیں تو یہ سب مکروہ ہیں، (۳) آپس کی انس ومحبت کی باتیں جن میں جھوٹ کی ملاوٹ نہ ہو ان میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، پھر بھی ان سے بچنا ہی بہتر ہے، اور اگر ایسی باتیں ہو ہی جائیں تو سب کے آخر میں اللہ پاک تعالیٰ کے پاک نام بھی لئے جائیں اور کچھ تسبیح واستغفار بھی پڑھ لی جائیں، تاکہ خاتمہ بخیر ہو، الخلاصہ، (۱۲) صحیح احادیث میں رسول اللہ ﷺ کا مسلمانوں کے معاملات میں حضرات ابوبکر صدیق وعمرؓ سے مشورہ کرنا ثابت ہے، اس طرح اسی مسئلہ میں دوسرے صحابہ کرامؓ سے بھی مشورے کرنا پایا گیا ہے، چنانچہ احادیث صحیحہ کے مطالعہ سے معلوم ہوجائے گا، م۔

(۱۳) شہر میں جو واقعات ومعاملات پیش آئیں ان کو پوچھنے اور بیان کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، الخلاصہ، لیکن بہرصورت جھوٹ سے بچنا واجب ہے، کیونکہ حدیث میں ہے کہ آدمی ایسی بات کو جسے وہ جھوٹ سمجھ رہا ہو بیان کرتا ہے تو وہ بھی

جھوٹوں میں سے ایک ہے، اور اس میں زیادتی بہت ہی بری بات ہے کہ اس سے آخر کار کسی کی غیبت لازم آجاتی ہے، (۱۴) حدیث میں ہے کہ آدمی کے اندر اسلام کی خوبی یہ ہے کہ جس بات سے اس کا فائدہ مقصود نہ ہو، اسے چھوڑ دے، م، (۱۵) عالم کے لئے یہ جائز ہے کہ بطور نعمت الٰہی لوگوں کو یہ بتلادے کہ میں عالم ہوں تاکہ لوگ اس سے علم دین سیکھ سکیں، الغایۃ۔

(۱۶) فقیہؒ نے فرمایا ہے کہ علم کی بہت سی قسمیں ہیں اور وہ اللہ تعالیٰ نے نزدیک پسندیدہ بھی ہیں لیکن ان میں سے کوئی بھی علم فقہ کے برابر نہیں ہے، (۱۷) آدمی کو چاہئے کہ وہ سب سے زیادہ علم فقہ کے سیکھنے کا اہتمام کرے، اور جب اسے علم فقہ کی کافی مقدار حاصل ہو جائے تب وہ اسی پر بس نہ کرے بلکہ علم الزہد کی طرف بھی توجہ دے، اور حکمائے اسلام اور عادات مسلمین وصالحین پر بھی گہری نظر ڈالے، (۱۸) انسان پر اتنا ہی علم دین سیکھنا فرض ہے جتنے کی اس کو ضرورت ہو سکتی ہو، مثلاً مسائل نماز دوضوء وغیرہ، نیز معاشی ضروریات بھی پوری ہوتی ہوں، اس سے زیادہ سیکھنا فرض نہیں ہے، البتہ سیکھنا افضل ہے کہ مزید نہ سیکھنے سے آدمی گنہگار بھی نہ ہوگا، السراجیہ۔

(۱۹) میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ علم ضروری سیکھنے سے متعلق ضروری بات یہ ہے کہ ایک مسلم کو اتنی عربی کا سیکھنا بھی فرض ہے کہ جس سے علم عقائد توحید اہل السنہ کو قرآن وحدیث سے خود بھی حاصل کر سکے، پھر بھی کہیں تشویش رہ جائے تو عالم وقت سے دریافت کرے تاکہ اس کو وہ ان مقامات کو بتلادے جن کو قرآن وحدیث سے دلیل میں پیش کر سکتا ہے، تاکہ وہ اچھی طرح سمجھ جائے، کیونکہ ہر شخص پر ایمان لانا سب سے بڑا اور اہم فرض ہے، اس میں محض تقلید نہیں کی جاسکتی ہے، بخلاف افعال کے، اس کے بعد شرعی ضروری علوم مثلاً نماز اور روزہ زکوٰۃ وحج کے ضروری مسائل کو جاننا فرض ہے، پھر وہ جس پیشہ سے تعلق رکھ کر اور روزگار حاصل کرتا ہو، مثلاً تجارت تو اس کے بھی ضروری مسائل کا سیکھنا فرض ہے، لیکن زکوٰۃ اور حج کے مسائل کا سیکھنا اسی وقت فرض ہوگا جبکہ آدمی کے پاس مال جمع ہو جائے۔

(۲۰) تاتارخانیہ میں ابو عاصم سے روایت ہے کہ حدیث کو سیکھنا مفلسوں کا پیشہ ہے، پھر یہ لکھا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ جب کسی نے حدیث سے فقہ حاصل نہ کی ہو، انتہی۔ اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس مقولہ کا مطلب یہ ہوا کہ اس میں مفلس کی غرض فقط الفاظ کی روایت ہوتی ہے، اور اس کے معنی کے سمجھنے سے کوئی غرض نہیں ہوتی ہے، لیکن شاید ایسے کچھ لوگ صرف ان مصنفؒ کے زمانہ میں پائے گئے ہوں، کیونکہ حدیث کو سننا اور یاد رکھنے کا کام تو اسی وقت ہوتا ہے جبکہ اس کی سمجھ پوری آجاتی ہو، اور اس سے خود عقائد وشرائع ومذاہب کی سمجھ بھی کافی آجاتی ہے، اس کے علاوہ حدیث شریف میں جو باریکیاں اور معانی ہوتے ہیں وہ تو علماء ہی کو حاصل ہوتے ہیں، جیسے کہ قرآن میں حقائق ہوتے ہیں، اور جب کسی کو قرآن وحدیث سے کافی علم حاصل ہو جاتا ہے تب ہی وہ حکیم اور فقیہ ہوتا ہے ورنہ فقہ کا عالم وہ نہیں ہوتا ہے، جو امام ابو حنیفہ وشافعی کے اجتہادی مسائل کو جان لے جو حیض ونفاس سے متعلق ہوتے ہیں۔ کیونکہ ایسے مسائل فقہ کو تو عوام بھی اتنا ہی جانتے ہیں جتنا کہ یہ علماء جانتے ہیں البتہ ان میں فرق صرف یاداشت کا ہوتا ہے، حالانکہ فقیہ تو وہی ہوتا ہے، جو ائمہ اجتہاد کی طرح قرآن وحدیث وآثار واصول وحقائق واسرار پر بھی واقف ہو اس لئے کہ قرآن وحدیث ہی تو علم فقہ کے اصول ہیں، اس لئے حدیث کے بغیر کوئی بھی شخص فقیہ کیسے ہو سکتا ہے، پس جب یہ بات معلوم ہوگئی تب چاہئے کہ قرآن کریم کے ساتھ احادیث کو بھی جمع کرکے باری سبحانہ وتعالیٰ عزوجل کے دربار میں باادب حاضر ہو تاکہ اس پر اللہ تعالیٰ کی رحمت نازل ہو اور اسے نفس کی جہالت سے نکال دے۔

فرمان خداوندی ہے: وَمَن یرغبُ عن مِلَّةِ ابراھیمَ اِلاَّ مَنْ سفهَ نَفسَه: اسی سے ذاالنونؒ نے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ جس نے اپنے نفس کو پہچان لیا اس نے اپنے رب کو پہچان لیا، اور اسی وقت فقہ معروف کو اچھی طرح سمجھ سکے گا، اور اس مرتبہ پر پہنچ جانے سے انسان شیطان کی مکاریوں اور نفوس کی لذتوں اور قدرت الٰہی کے عجائبات مخلوق الٰہیہ میں ظاہر ہونے لگیں گی، اور تمام فتنوں اور برے خیالات اس کے لئے ذرہ برابر نقصان دہ نہ ہوں گے، یہ کلام تو کرنے سے بہت طویل ہو سکتا ہے، بس اللہ پر ہی

بھروسہ کرتے ہوئے اسے ختم کردیتے ہیں، وہی صحیح اور اصل راستہ تک پہنچا سکتا ہے، م۔
اس بحث کے بعد اب ستارہ شناسی کا علم بھی انسان کے لئے ایک خاص ضرورت کے پیش نظر جائز بلکہ ضروری ہے یعنی اتنا کہ اس سے قبلہ کی پہچان آجائے اور اوقات صحیحہ کا علم ہو جائے، اس سے زیادہ اس کا علم حرام ہے۔ الوجیز ۔اس کی توضیح اگر دیکھنی ہے تو مقدمہ ہدایہ جو ابتداء کتاب میں گزر چکا ہے اسے الٹ کر دیکھ لینا چاہئے، م۔

اور اب علم الکلام

جس کو عقائد توحید کے لئے اصل قرار دیا گیا ہے وہ حقیقت میں ایک فقیہ کے لئے اس کے معارف کے حصول کا راستہ اور ذریعہ نہیں ہے، بلکہ اس کے برعکس تشویش اور پریشانیوں میں مبتلا کردینے کا ذریعہ ہے، اس کی اصل وجہ صرف یہ ہے کہ وہ جاہل اور گمراہ جن کے پاس ذرہ برابر نورانی عقل نہیں ہوتی ہے، وہ تو حیوانی عقل ہی کو اصلی عقل سمجھ کر اوندھے اور منہ کے بل ہو کر چلتے ہیں، اور اپنی بے عقلی کی وجہ سے معارف الٰہیہ کے اسرار کو وہ سمجھ نہیں پاتے ہیں، اس لئے ان کی مثال اس بچہ کی ہو جاتی ہے، جسے کتاب گلستان سعدیؒ کے اشعار اور اس کی حکمتیں جب سنائی جاتی ہیں تو وہ ان باتوں کو اپنی الف با تا قاعدہ بغدادی میں تلاش کرتا ہے مگر وہ باتیں اس کتاب میں اسے بالکل نہیں ملتی ہیں، اس لئے وہ اسس حکم کا صاف انکار کر بیٹھتا ہے، لہٰذا ایسے کم فہموں اور نادانوں کو اصل مقصد کی طرف لانے اور یہی بات سمجھانے کے لئے ان کی سمجھ کے مطابق مناسب طریقوں سے مرتب شدہ قواعد کے ذریعہ ان کو ایک راستہ پر لایا جاتا ہے، اور بالآخر سیدھی راہ پر لگا دیا جاتا ہے یا ان کے اپنے ایسے لغو خیالات کو جن کے ذریعہ وہ دین اسلام کے بتائے ہوئے اصول کی مخالفت کرتے تھے، رد کرتے ہیں۔ اور ان کی سمجھ میں آجانے کے بعد وہ اپنی جہالت پر افسوس کرتے ہوئے خاموش ہو جاتے ہیں، جبکہ معرفت الٰہیہ کی تحقیق تو صرف قرآن پاک اور احادیث سے ہی حاصل ہو سکتی ہے، پس تمہید کو جان لینے کے بعد اب یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ ہمارے اسلاف اس معاملہ میں دو خیالوں پر تھے ایک تو وہ جنہوں نے علم کلام کو سیکھنے اور سکھانے کی اجازت دی تھی، اور دوسرے وہ تھے جنہوں نے اس کی سختی کے ساتھ ممانعت کر دی تھی، تو جن بزرگوں نے علم کلام کے حاصل کرنے کی اجازت دی تھی ان کی مراد یہ تھی کہ جو لوگ معارف حقہ سے خطا کرتے ہیں جیسا کہ معتزلہ و شیعہ اور خوارج ہیں ان کو انکی غلطیوں اور گمراہیوں پر متنبہ کر دیا جائے، اور جو لوگ صراحۃً شرک و کفر میں مبتلا ہو گئے ہیں ان کو دوبارہ سیدھی راہ پر لایا جائے۔
یعنی وہ اپنے مسلک کی غلطی پر مطلع ہو جائیں، اور جب تھوڑا سا بھی وہ فطرت کے مطابق راہ راست پر آجائیںگے تو خود ہی قرآن و حدیث سے ہدایت قبول کر لینگے، اور جن بزرگوں نے علم کلام کے سیکھنے اور سکھانے بلکہ اس کے قریب بھی جانے سے منع کیا ہے، اور اس علم کی زبردست برائیاں بیان کی ہیں تو ان کی غرض اس سے یہ تھی کہ خود اہل سنت میں سے جس نے غلطی سے یہ سمجھ لیا کہ علم کلام ہی اصل میں مفید تحقیق اور معارف اسلامی ہے، وہ سخت غلطی پر ہیں، یہانتک کہ علامہ تفتازانیؒ کے کلام سے خود اس غلطی کا اعتراف نظر آتا ہے، اور شاید کہ علامہ کی مراد یہ نہ ہو، واللہ تعالیٰ اعلم۔
مزید تفصیل کے لئے اس جگہ فقہاء کی کچھ عبارتیں بھی نقل کر دینا مناسب ہے، فتاویٰ کی کتابوں میں ہے کہ علم کلام سیکھنا اور اس میں نظر کرنا انتہائی ضرورت کے سوا مکروہ عمل ہے، بعض نے کہا ہے کہ مجادلہ اور مقابلہ کی زیادتی مکروہ کام ہے کیونکہ ایک وقت میں اس کے ذریعہ بدعات اور شیطانی فتنے اور عقائد کی پریشانی بہت بڑھ جاتی ہے، جواہر الاخلاطی۔
جو شخص مسئلہ کلامیہ کو اچھی طرح نہ جانتا ہو وہ دوسرے سے اس میں مناظرہ نہ کرے، جبکہ امام محمدؒ مناظرہ کیا کرتے تھے، الملتقط، امام ابو یوسفؒ نے بشر المریسی سے مناظرہ سے، مناظرہ کے بعد اس شخص نے جب اپنی غلطی کا اعتراف کر لیا تو اس کے پرانے عقیدہ پر رہنے کے سلسلہ میں توبہ کرنے کو کہا گیا تو وہ اس شہر کو ہی چھوڑ کر بھاگ گیا، م۔

صدر الاسلام ابوالیسرؒ نے فرمایا ہے کہ میں نے ان کتابوں کا مطالعہ کیا ہے جن کو لوگوں نے علم التوحید کے نام سے تالیف کیا ہے، بالآخر میں نے ان میں سے بعض کو فلاسفہ کے اصول پر پایا، جیسے کہ ابو اسحٰق کندیؒ کی تصنیفات ہیں وغیرہ، اور یہ سب راہ مستقیم سے خارج ہو چکے ہیں، اور گمراہی میں پڑے ہوئے ہیں، لہٰذا ان کتابوں کو دیکھنا اور ان کو اپنے پاس رکھنا بھی جائز نہیں ہے کیونکہ یہ سب کتابیں شرک و کفر سے بھری ہوئی ہیں، اور میں نے خود اس فن کی بہت سی کتابیں معتزلہ فرقہ کی عبدالجبار رازی و جبائی و کعبی و نظام وغیرہ ایسی دیکھی ہیں، جنہوں نے اسلامی انداز سے حق کے خلاف قدم اٹھائے ہیں اور بھٹک کر گمراہی میں چلے گئے ہیں، چنانچہ ان کتابوں کو دیکھنا اور اپنے پاس رکھنا بھی جائز نہیں ہے، یعنی جو شخص قرآن و حدیث و معارف حقہ تک پہنچا ہوا نہیں ہوگا وہاں کی غلطیاں نہیں پہچانے گا، بالآخر پریشان ہو کر شیطان کے پھندے میں پھنس جائے گا، اسی طرح اس فن میں بہت سے مجسمہ مانند محمد بن الہیضم کی تصانیف بھی محض گمراہی اور غلط ہیں۔

پھر شیخ ابوالحسن الاشعری نے اس علم میں بہت زیادہ غلو سے کام لیا، پھر بھی جب انہوں نے حق کا پتہ نہیں پایا تو آخر کار سنت قدیمہ کو مضبوطی سے پکڑ لیا اور اللہ تعالیٰ نے ان کو تحقیق کی ہدایت کی، یہانتک کہ انہوں نے خود معتزلہ کے مذہب کی تردید کی، اور ان سے پہلے ابو محمد عبداللہ بن سعید القطانؒ نے اہل السنۃ کے مسلک کے مطابق کتابیں تصنیف فرمائیں، اور وہ صرف چند گنے چنے مسائل میں اختلاف کے سوا تمام مسائل میں معرفت حق پر قائم رہے، ملخص الظہیریہ۔

اور اب ناپسندیدہ اور مذموم علوم میں سے ایک علم فن فلاسفہ بھی ہے، اس لئے ایسا کوئی بھی شخص جو علوم دینیہ میں ماہر اور محقق نہ ہو چکا ہو اسے چاہئے کہ وہ ان کی کتابوں کو بالکل نہ دیکھے اس لئے کہ ایک مرتبہ ان کتابوں کو دیکھ لینے کے بعد ان فلسفیوں کے دھوکوں اور غلطیوں کے چکر میں پڑ کر نکل نہیں سکتا ہے، اور یہ بے فائدہ لاحاصل پریشانی میں مبتلا رہتا ہوگا، جواہر الفتاویٰ۔

اور اب مترجم اس کی توضیح میں یہ کہتا ہوں کہ فلاسفہ کے علوم و فنون کی مختلف قسمیں ہیں، (۱) علوم ریاضی جیسے کہ حساب اور پیمائش اور جبر و مقابلہ اور اقلیدس وغیرہ ہیں کہ ان فنون کے سیکھنے اور سکھانے میں مطلقاً خرابی نہیں ہے اس لئے ان علوم کو حاصل کرنا صحیح ہے، (۲) فنون طبیعات ہیں اس سے مراد وہ فنون ہیں جن سے چیزوں کی خاصیتوں کو معلوم کرنا ہے، اسی سے فنون طبیہ اور قلعوں کی بناوٹ حاصل ہوتی ہے اور اسی سے لڑائی کے لئے ہتھیار اور کاشتکاری کے فنون نکلتے ہیں، اور یہ سارے علوم مفید بھی ہیں، اس لئے ان کا سیکھنا بھی صحیح ہے۔

(۳) علوم الٰہیات ہیں یعنی اس عالم کی پیدائش و اس کی مخلوقات کے بارے میں بحث اور چھان بین کرنا ہے، جن کی تفصیل اور ان کے مباحث عربی زبان میں ان کتابوں مثلاً میبذی، و صدرا، و شمس بازغہ وغیرہ میں مذکورہ ہیں، اور یہ فن سراسر جہالت اور گمراہی پھیلانے والا ہے جس کا کچھ بیان یہ ہے کہ جہاں تک مادیات سے تعلق تھا وہ تو حواس اور عقل حیوانی سے معلوم کیا گیا ہے، اور یہ علم الٰہیات کی پہلی اور دوسری قسم ہے، اور اس کی تیسری قسم کا علم عقل نورانی اور روحانی انوار سے ہو سکتا ہے، حالانکہ حقیقت میں ان علوم کا ان باتوں سے کوئی تعلق ہی نہیں ہے، جبتک کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہدایت نہ ہو اور عقائد درست اور برحق نہ ہوں کچھ حاصل نہیں ہو سکتا ہے، اور یہ بات تو نبوت اور علم رسالت کے سوا کسی اور ذریعہ سے حاصل ہو ہی نہیں سکتی ہے، اس لئے یہ لوگ گمراہ ہو گئے۔

پھر یہ بھی جاننا چاہئے کہ فنون اول اور دوم اگرچہ مفید ہیں لیکن ان کا زیادہ تر فائدہ صرف دنیاوی زندگی ہی میں ہے، لیکن کسی تعلق اور بالتبع ثواب آخرت کے حصول کے لئے لانا اس طرح ممکن ہے، کہ مثلاً مخلوق خداوندی کو آرام پہونچانے کی صورت نکال دی جائے تاکہ مخلوق خدا بے فکری اور آرام کے ساتھ اپنے باری تعالیٰ کی عبادت کے لئے ان کو فرصت مل جائے، اور اس طرح سے بھی کہ لڑائی کے سامان یا آلات حرب اکٹھے کئے جا سکیں جن کے ذریعہ ان فسادیوں اور ہنگامہ پسندوں کی گردنیں نیچی کی جا سکیں جو زمین میں فتنے برپا کر کے اللہ تعالیٰ و عزوجل کی عبادت کرنے والوں میں بے چینی اور مشقت پیدا کر دیتے ہیں، اور ان

کا مقصد اس کے سوا کچھ نہیں ہوتا ہے کہ کوئی بھی دنیا کے سوا آخرت کا نام نہ لے اور سب کو باطل قرار دیں حالانکہ ایسے لوگ انتہائی ذلت اور خسارہ میں مبتلا ہیں، اس طرح سے کہ ان کو موت آتے ہی جہنم کی ذلت اور اس کے عذاب میں گرفتار ہو جانا پڑتا ہے۔

پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ فن منطق اپنے طور پر برا علم نہیں ہے، کیونکہ یہ فن منطق تو ایسے چند قوانین کا نام ہے جن سے ذہن و فکر کو استدلالی تحقیقات میں مدد ملتی ہے، یہ دوسری بات ہے کہ اس زمانہ کی منطق کی مروجہ کتابیں، سلم کی شرحوں میں عقائد اور فلاسفہ کی مباحث بہت حد تک ایک دوسرے میں خلط ملط کر دیئے گئے ہیں، جبکہ میری اس وقت کی گفتگو صرف نفس منطق میں ہے، م۔

جاننا چاہئے کہ کل علوم کی تین قسمیں ہیں (۱) اول وہ علم جو سراسر مفید اور نافع ہیں اور ان کا حصول واجب ہے، یعنی وہ علم جس سے خالق عزوجل کی معرفت، اس کی صفات مقدسہ کے ساتھ حاصل ہو، اور علم مخلوقات اس کے بعد علم حلال و حرام اور امر و نہی اور بعثت انبیاء کا علم ہے۔

(۲) دوم وہ علم جس سے بچتے رہنا واجب ہے، یعنی سحر اور طلسمات و فلسفہ و نجوم البتہ اس سے قبلہ اور اوقات نماز کی پہچان مستثنیٰ ہے۔

(۳) سوم وہ علم جس کا نفع آخرت میں نہیں ملتا ہے، اور اس سے کوئی تعلق نہیں ہے، یعنی علم جدل و مناظرہ ہے، جسے فقہ سیکھنے والوں میں سے متاخرین نے ایجاد کیا ہے، اس سے عمر ضائع کرنے کے سوا اور آپس کے مناقضات و اختلافات پیدا ہونے کے سوا دوسرا کوئی فائدہ نہیں ہوتا ہے، اگر اس سے کچھ فائدہ ہے تو صرف دوسروں کو خاموش کرنا مقصود ہوتا ہے، جواہر الفتاویٰ، اور غزالی علیہ الرحمہ کی طرح شارحین عین العلم نے اس علم کی زبردست برائی بیان کی ہے، جو کہ برائی کرنے کے قابل بھی ہے، م۔

(۲۱) اگر دو شخص علم شریعت سیکھتے ہیں ان میں سے ایک کی نیت یہ کہ خود پڑھوں پھر دوسروں کو بھی پڑھاؤں، اور دوسرے کی نیت یہ ہو کہ سیکھ کر اس پر خود عمل کروں گا، تو ان میں سے اول کی نیت اچھی کہی جائیگی، خزانۃ المفتین، (۲۲) کسی گنہگار کو اس نیت سے تعلیم دینا کہ وہ گناہوں سے باز رہجائے جائز ہے، التاتارخانیہ۔

(۲۳) عربی زبان تمام زبانوں سے افضل ہے، اور اہل جنت کی زبان یہی ہو گی، اس لئے جس نے یہ زبان سیکھی یا دوسروں کو سکھلایا تو وہ ثواب کا مستحق ہو گا، السراجیہ، (۲۴) دینی معاملات میں کچھ بے باک اور نڈر لوگوں نے یہ حدیث گڑھ کر بیان کی ہے کہ حدیث میں ہے کہ اہل جنت کی زبان عربی اور دوسری فارسی ہے، علمائے حدیث نے لکھا ہے کہ یہ کلام موضوع اور من گھڑت ہے، البتہ عربی زبان کا ہونا ثابت ہے، اور اس کا ثبوت بہتر طریقہ سے ہے، اس کے سوا فارسی و ترکی وغیرہ کی کے بارے میں کچھ ثبوت نہیں ہے، م۔

(۲۵) علم شریعت کو نیت صحیح کے ساتھ حاصل کرنا تمام نیک کاموں سے افضل ہے، اسی طرح نیت کی صحت کے ساتھ علم کو زیادہ حاصل کرنے کے لئے مشغول رہنا بھی تمام نیک کاموں سے افضل ہے، کیونکہ اس کا نفع عام ہے، لیکن اس شرط کے ساتھ کہ عام فرائض میں کمی نہ آنے پائے، اور نیت کے صحیح ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اس سے رضاء الٰہی اور دار آخرت کا حصول ہی مقصود ہو، اور دنیا اور اس کے لوگوں یعنی دنیاداروں کے نزدیک عزت پانے یا دولت حاصل کرنا مقصود نہ ہو، اور اگر ایسے عالم نے یہ چاہا کہ اس کے ذریعہ خود بھی جہالت سے نکل جاؤں اور عام مخلوق کو بھی نفع پہنچاؤں او علم کو زندہ رکھوں تو اس کے بارے میں بھی کہا گیا ہے کہ یہ نیت بھی صحیح ہے، الوجیز۔

(۲۶) اگر کسی طالب سے اس کی نیت درست نہ ہو سکے تو بھی کہا گیا ہے کہ اس کا پڑھنا افضل ہے، الغرائب۔ میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ ایک مسلم کے لئے جتنے علم کا سیکھنا فرض ہے اس میں نیت کی اصلاح ہو سکے یا نہیں اسے چھوڑنا جائز نہ ہو گا، اور باقی

زائد علم کے بارے میں کہا گیا ہے کہ آدمی جب تک اصل معانی کی تہ تک نہیں پہنچ سکتا ہے اس وقت تک نیت کی تصحیح کے بارے میں مفاسد اور خطرات باقی رہجاتے ہیں، اور جب علم کافی ووافی حد تک حاصل ہو جاتا ہے اور وہ خود سمجھنے لگتا ہے اس کے بعد خود بخود ہی نیت صحیح ہو جاتی ہے، اگر چہ انسان میں وسوسے اور نفس وشیطان کے معارضے تو مرتے دم تک باقی رہتے ہیں، اس سے تو کوئی بڑا ولی بھی محفوظ نہیں رہ سکتا ہے، اسی بناء پر بعض فقہاء نے فرمان باری تعالیٰ: ﴿فان كنت في شك﴾ الآية: سے استدلال کیا ہے، اگر چہ رسول اللہ علیہ کی خصوصیت اس سے مستثنیٰ تھی کیونکہ آپ نے فرمایا ہے: **لا اشك ولا اسأل**: یعنی میں اپنے رب کی طرف سے بھیجی ہوئی وحی کی سچائی ورسالت کے بارے میں شک نہیں کرتا ہوں، اس لئے میں اہل کتاب سے کچھ پوچھتا بھی نہیں ہوں، پھر یہ بات بھی ظاہر ہے کہ وساوس کو رفع دفع کرنے کی طاقت بھی اسی وقت ہوتی ہے کہ انسان اپنے اندر کے مکرو فریب کو پہچانے، اور یہ بات تو علم سے ہی حاصل ہوتی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم **يهدي من يشاء الى صراط مستقيم**: م۔

(۲۷) ایک طالب علم کو وہ خود میں اخلاق جمیلہ کو جمع کرے اور اسے بتکلف حاصل کرے، ج، اور بخیل نہ ہو، یہاں تک کہ جب اس سے کوئی شخص کتاب عاریۃً مانگے یا کوئی مسئلہ سمجھنا چاہے تو اس میں ہرگز بخل سے کام نہ لے، کیونکہ وہ تو اس سے خلق کو نفع پہنچانا چاہتا ہے، اس لئے وہ فی الحال اس نفع رسائی کو نہیں روک سکتا ہے، اور حضرت عبد اللہ بن المبارکؒ سے مروی ہے کہ جس نے اپنے علم کے ساتھ بخل کیا تو وہ تین باتوں میں سے کسی ایک میں ضرور مبتلا ہوگا، (۱) وہ مر جائے گا تو اس کا علم ختم ہو جائے گا، (اس کی طرف سے سلسلہ جاری نہیں رہے گا،) (۲) حکومتی جھگڑے میں مبتلا ہوگا، (۳) یا جو کچھ اس نے یاد کیا ہے وہ بھول جائے گا، الغرائب۔ اللہ تعالیٰ نے اس کی مثال اس طرح بیان فرمائی ہے: ﴿**فاما الزبد فيذهب جفاء واما ما ينفع الناس فيمكث في الارض**﴾ اس کی مزید توضیح بندہ مترجم کی تفسیر میں تلاش کرلیں، م۔

(۲۸) طالب علم کو چاہئے کہ (۱) علم کی مکمل تعظیم کرے، (۲) اور زمین پر کتاب نہ رکھے، (۳) جب بیت الخلاء سے نکل کر کتاب چھونی چاہے تو وضوء کر لینا مستحب ہے، ورنہ کم از کم اپنے ہاتھ کو اچھی طرح پاک کر کے کتاب کو چھوئے، (۴) طالب علم کو چاہئے کہ تھوڑی آمدنی پر ہی اکتفاء کرے، (۵) عورتوں سے علیحدہ رہے، (۶) کھانے پینے اور سونے سے اپنی حفاظت کا خیال نہ چھوڑے، الغرائب۔ یعنی اتنی بھی کم آمدنی پر کفایت کر کے بیٹھ نہ جائے جس سے حواس میں خلل پیدا ہو جائے، بلکہ صحت وتندرستی کے مناسب کھانا پینا اور اسی انداز سے سونے کا بھی خیال رکھے، م، (۶) اور طالب علم کو لوگوں سے خلط ملط میل جول سے پرہیز کرے، اور غیر مفید باتوں اور کاموں میں مشغول نہ رہے، الغرائب۔

- میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ طالب علم پر یہ بھی واجب ہے کہ علماء سابقین میں سے کسی کے بارے میں بدگمانی اور اپنے دل میں اہانت وخفت کا خیال نہ لائے، اور ہر ایک کے اجتہادی اقوال کو ان کے اور اللہ تعالیٰ کے درمیان بہتر معاملہ پر محمول کرے، بشرطیکہ اس نے سنت سے استدلال کیا ہو، اگر چہ اس طالب علم کے خیال میں اس عالم کے اجتہاد کی دلیل اس مسئلہ میں ظاہر نہ ہو رہی ہو، اس موقع پر بہت ہی باریک لطیفہ ہے جو کتاب الٰہی اور سنت رسول کے مطالعہ سے ظاہر ہوتا ہے، کہ اللہ تعالیٰ کے غیر متناہی اور لامحدود علم کا ہر شخص ایک خاص مظہر ہوتا ہے، اور ہر ایک کے لئے ایک خاص مشرب اور مزاج ہے، اگر چہ انسانی طبقہ میں سب ایک ہی ہیں، لیکن ہر ایک کے اخلاق میں کھلم کھلا فرق ہے، اسی بناء پر فرمان خداوندی ہے: ﴿**قد علم كل اناس مشربهم**﴾ ہر ایک کے لئے مشرب علیحدہ کر دیا ہے، فافہم۔

نیز جن لوگوں کے حصول علم کا ماخذ اور دلیل سنت رسول کے سوا اپنی رائے اور بدعت ہو اس کے کسی قول کی توہین بھی نہ کرے اگر چہ یہ قول اہل حق کے اجتہاد کے موافق ہو، جس میں بھید اور بنیادی بات یہ ہے کہ پھول اور پھلوں کا فرق تو اصل جڑ کے اعتبار سے ہوتا ہے اسی لئے اگر جڑیں مختلف ہوں لیکن اس کے پتے یکساں تو ان کے پھلوں میں یکسانیت نہیں آسکتی مثلاً کھائے جانے والے کیلے کا پودا اور کیلا پھول کا پودا اگر چہ ان کے پتوں میں یکسانیت ہوتی ہے، لیکن بڑے ہو کر ان کے پھل اور پھول میں

انتہائی فرق ظاہر ہو جاتا ہے اسی بناء پر جو کوئی کام وحدانیت الٰہی عزوجل پر عدل قائم کرتا ہے اس میں عدل سے ثواب کا پھل اور نتیجہ ظاہر ہوتا ہے اور یہ سلطان عادل ہے، اور جس شخص نے دنیا کو اصل مانا اور اس کے مقابل اللہ تعالیٰ سے خواہ مطلقا انکار کیا یا اقرار کرتے ہوئے اس کے ساتھ کسی کو شریک بنادیا تو وہ بھی اس اصل پر قانون نافذ کرتا ہے، اور اگر اتفاقاً کسی موقع سے کسی کے لئے کوئی فائدہ ہو جائے تو کہا جائے گا کہ اس کے کسی قانون سے فائدہ ہو گیا لیکن یہ عدل نہیں ہو سکتا ہے، اس لئے کہ خدائے عزوجل کے ساتھ کسی کو شریک بنانا خود ہی ایک بہت بڑا ظلم ہے، اور وہ خرابی کی بنیاد ہے، لہٰذا جس چیز کی اصل اور بنیاد ہی غلط ہو اس کی پتیاں اور اس کے پھل کس طرح عدل ہو سکتے ہیں، م۔

(۲۹) طالب علم خواہ علم حاصل کر رہا ہو یا اس سے فارغ ہو چکا ہو بہر صورت اسے چاہئے کہ وہ ہمیشہ صحیح سوچ اور فکر اور پختہ اور انصاف پسند رائے کے ساتھ مسائل کے اسباق کو جاری رکھے خواہ اپنے ساتھیوں کے ساتھ ہو یا تنہائی میں ہو، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس نصیحت پر عمل کرتے ہوئے مزید اس بات کا پورا خیال رکھے اور اس سے باہر نہ آئے کہ ہر صورت اور ہر بات میں رضائے الٰہی عزوجل اور اخروی زندگی کو ہی مقصود اصلی ہی بنائے رکھے، مثلاً کسی شخص نے ابتداء نماز میں سورۂ فاتحہ پوری نہیں پڑھی یا اس نے اطمینان کے ساتھ رکوع نہیں کیا تو ایسے جاہل کی یہ کہہ کر ہمت افزائی نہ کرے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک اتنا ہی کام فرض ہے، کیونکہ ان دونوں صورتوں میں ترک واجب ہونے سے نماز کو دوبارہ پڑھنا واجب ہے، لہٰذا اس کا اصل مقصود حاصل نہ ہوا۔

اور دوسری مثال کہ اگر کسی نے یہ پوچھا کہ مجھے وضو میں نیت کرنا ضروری ہے، یا نہیں تو اسے یہ نہیں بتانا چاہئے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک وضو میں نیت شرط نہیں ہے، کیونکہ نیت کے شرط ہونے یا نہ ہونے کی بحث یہاں کی نہیں ہے، بلکہ دوسرے موقع کی ہے، اس جگہ تو ایسے جاہل کو تو صرف یہ بتا دینا چاہئے کہ نیت نہ ہونے سے ثواب وطاعت سے محروم رہ جائے گا، نیت ضرور کرنی چاہئے، (خواہ فرض کی ادائیگی کے لئے ہو موافق سنت ہونے کے لئے ہو)، م، (۳۰) اگر کسی طالب علم کو کسی سے اختلاف ہو جائے یعنی دوسرے سے کسی بات میں اتفاق نہ ہو تو اسے چاہئے کہ اس اختلاف کی اصل وجہ اور بنیاد کو دور کرنے کے لئے دوسرے کے ساتھ نرمی اور عدل وانصاف کے ساتھ مصالحت اور سمجھوتہ کر کے اس مادہ کو دور کر دے، اگرچہ وہ دوسرا شخص اس کے ساتھ تیزی اور ناانصافی اور اپنے نفس کی سرکشی کے تابع ہو گیا ہو تاکہ اپنے عالم ہونے اور دوسرے کے جاہل ہونے کے درمیان فرق ظاہر کر دے۔

(۳۱) ایک شاگرد کو یہ چاہئے۔ (۱) کہ وہ اپنے استاد کے حقوق اور آداب کا پورا لحاظ رکھے، (۲) اور اپنے استاد کی کسی بھی ضرورت پوری کرنے میں اپنا مال خرچ کرنے میں پس وپیش نہ کرے، (۳) اگر کسی مسئلہ میں استاد سے کبھی غلطی یا سہو ہو جائے تو اس کے لئے اپنے استاد سے بحث ومباحثہ نہیں کرے، البتہ اس مسئلہ میں اس کی اقتداء بھی نہ کرے، الغرائب، (۴) اور اپنے شیخ واستاد کے حق کو اپنے والدین اور دوسرے تمام مسلمانوں پر مقدم سمجھے، (۵) اور اگر اپنے استاد کو مولانا کہہ کر یا ان کے بارے مولانا کہہ کر کلام کرے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، (۶) البتہ اس کے سامنے تواضع سے پیش آئے۔

(۷) اور یہ جائز نہیں ہے کہ آگے جائے یا اس کے لئے بالکل جھک پڑے یا اس کے پیروں پر گر جائے، کہ یہ سارے کام اسلام کے خلاف ہیں، (۸) اور اپنے شیخ واستاد پر کسی دوسرے کو ترجیح نہ دے اس طرح سے کہ مثلاً اپنے استاد وشیخ کے اعزاز واکرام کے کاموں میں سے یہ بھی ہے کہ اپنے استاد کا دروازہ نہ کھٹکھٹائے بلکہ ان کے باہر آنے تک انتظار کرے، التاتارخانیہ۔ لہٰذا باہر سے یا دور سے پکارنا انتہائی بے ادبی ہے۔

(۱۰) اگر استاد اپنے لئے کسی خدمت کا اشارہ کرے تو بہت جلدی اور پوری خوشی کے ساتھ اس کے انجام دینے کے لئے تیار ہو جائے، (۱۱) اور اگر دوسرا کوئی شخص شیخ کو برا کہتا ہو تو اس سے اپنی دلی رنجش اور دکھ کا اظہار کر کے اسے باز رکھنے کے لئے دھمکا

دے، یہ کہہ کر کہ آئندہ ایسا ہونے سے میں تم سے اپنا تعلق بالکل ختم کرلوں گا، اور صحیح بات کی اس کو تعلیم دے کہ اس میں اس طرح تمہاری غلطی ہے، ورنہ خاموشی اختیار کرے، م، (۱۲) ایسے لوگوں کو کچھ پڑھائے جو اس کی صلاحیت رکھتے ہوں، اور نااہل شخص کو بالکل نہ پڑھائے، تاکہ علم برباد نہ ہو، (۱۳) حصول علم کی صلاحیت رکھنے والے کو کچھ نہ بتانا یا جواب دینے سے انکار کرنا بھی ظلم ہے۔

(۳۲) ابن مقاتلؒ سے روایت ہے کہ پانچ ہزار مرتبہ ﴿قل هو الله احد﴾ پڑھنے سے علم کا مطالعہ کرنا افضل ہے، التاتارخانیہ، یعنی عبادت کی زیادتی کے مقابلہ میں علم حاصل کرنا افضل ہے شاید کہ اس بات کے لئے اصل وہ حدیث ہے کہ عالم کی فضیلت عابد پر ایسی ہے جیسے کہ میری فضیلت تم میں سے ادنی آدمی پر ہے، اور بعض روایتوں میں ہے کہ چودھویں رات کے چاند کو ستارہ پر ہے، تو چونکہ یہ فضیلت قیاس سے بھی زیادہ ہے اسی لئے ابن مقاتلؒ نے وہ بات کہی ہے جو ابھی بیان کی گئی ہے۔

(۳۳) اب یہ بات کہ کسی شخص میں حصول علم کی لیاقت ہے یا نہیں ہے تو یہ بات بہت تفصیل طلب ہے، اس کے سمجھانے کے لئے نمونہ کے طور پر کہنا کافی ہے، کہ اگر ایک بڑے خاندان کے حرکات وسکنات نشست وبرخواست کے طریقے عموماً ایسے خراب ہو چکے ہوں کہ ان میں فسق وفجور وغیرہ جاری ہو، اور اپنی امارت وبڑائی کے دکھاوے کے لئے کسی کو وہ اپنے گھر پر ایک معلم کی حیثیت سے رکھ لیتے ہیں لیکن سیکھنا اور سکھانا حصول تقویٰ کے لئے نہ ہو، بلکہ دنیاوی رسم اور اپنی دولت کے اظہار پر ہو تو یہ لوگ نالائق ہیں، اور اگر کسی غریب خاندان میں سے کسی کے ہاں نماز وروزہ، اللہ کی بڑائی اور علم کی عزت وتکریم ہوتی ہو جسے اگرچہ دنیاوی دولت منداور گھمنڈ والے ان لوگوں کو رذیل ہی کہتے ہوں پھر بھی یہ لوگ اس لائق ہوتے ہیں کہ ان کو پڑھایا جائے، اور حدیث سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ علامات قیامت میں سے یہ بھی ہے کہ قیامت کے قریب ہونے میں اتنے حالات بدل جائیں گے کہ جولاہے علم حاصل کریں گے، شوکانیؒ نے کہا ہے کہ اس حدیث کی سند حسن ہے اور قرآن مجید میں ہے کہ طالوت بادشاہ کو علم دیا گیا تھا، حالانکہ یہ بتایا جاتا ہے کہ وہ نداف (روئی کا دھینا) تھا، اس سے نالائقی کی بنیاد یہ معلوم ہوتی ہے کہ علم کو بے عزت کرے یا اسے دنیا کے حصول کا ذریعہ بنائے، اور علماء سے مجادلہ، اور مقابلہ اور مباحثہ کرتا پھرے، یہ حالت موجودہ علامتوں سے ظاہر ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

(۳۴) اگر کسی نے تھوڑا قرآن مجید پڑھ کر چھوڑ دیا اور اس کی فرصت نہ ملی تو جب بھی اس شخص کو فراغت حاصل ہو اسے پورا کرے، ساتھ ہی اس سے بہتر دینی مسائل حاصل کر لینا ہے، القاضی خان۔ اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ ناظرہ قرآن مجید پڑھنے کے مقابلہ میں اپنے ضروری مسائل کو سیکھ لینا افضل ہے، اور اگر دونوں یا تین یعنی ناظرہ تلاوت کرنا اور دینی مسائل سیکھنا بھی ممکن ہو تو دونوں ہی کو جمع کر لینا افضل ہے، اور جو شخص معانی کے ساتھ قرآن مجید پڑھے تو اس سے خود ہی اور بھی زیادہ دینی باتیں معلوم ہوں گی، م۔

(۳۵) سوال: اگر ایک آدمی رات کے وقت نماز پڑھ سکتا ہے، اور دن کے وقت دینی علوم کا مطالعہ کر سکتا ہے تو کیا یہ شخص رات کے وقت بھی علوم کا مطالبہ کرے۔

جواب یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کی طرف سے اسے ایسا ذہن اور ایسی عقل سلیم عطا کی گئی ہو کہ وہ رات کے وقت مطالعہ کتب سے اپنے علم کو بڑھا سکے گا، اور زائد علم حاصل کر سکے گا، تو اس کے لئے رات کے وقت نماز نفل پڑھنے کے مقابلہ میں مزید علم حاصل کرنا افضل ہو گا، اور نفل نماز کے مقابلہ میں تلاوت قرآن سیکھنا زیادہ بہتر ہے، خزانۃ المفتین۔

(۳۶) فقیہ ابو اللیثؒ نے کہا ہے کہ اگر معلم یہ پسند کرتا ہو کہ اس کا کام اتباع انبیاء علیہم السلام کے موافق ہو، اور زیادہ سے زیادہ ثواب پائے تو اسے ان پانچ باتوں پر عمل کرنا چاہئے، (۱) اپنے لئے اجرت کی شرط نہ کرے اور نہ تقاضا کرے بلکہ جو کوئی دے اس سے لے اور نہ دے تو اس سے تقاضا نہ کرے، اگر حروف ہجا پڑھانے یا بچہ کی حفاظت پر اجرت طے کرے، یعنی اس کے

پڑھانے پر اجرت طے نہ کرے تو یہ جائز ہوگا، اور اس کا ثواب باقی رہے گا، (۲) ہمیشہ باوضوء رہے، (۳) توجہ اور دھیان سے پڑھانے میں مشغول رہے، (۴) قرآن کریم اور شرعی علوم پڑھنے والوں میں برابر کی نظر رکھے، امیر اور غریب پڑھنے والوں کے درمیان فرق نہ کرے، (۵) بچوں کو زوردار نہ مارے، خزانۃ الفتاویٰ، پڑھاتے وقت بچہ سے متعلق دلی خواہش یہ رکھے کہ یہ بچہ اس علم میں کامل وماہر ہو جائے، اور افضل یہ بھی ہے کہ اس کے لئے خاص دعا بھی کرتا رہے، م۔

(۳۷) بیت المال میں فقہاء کا کوئی حصہ مقرر نہیں ہوتا ہے، سوائے اس فقیہ کے جس نے خود کو تعلیم ہی کے لئے وقف کردیا ہو یعنی قرآن یا حدیث یا فقہ پڑھائے گا، الحاوی، م۔ (۳۸) استاد وشیخ کو یہ چاہئے کہ اپنے شاگردوں پر اپنا احسان نہ رکھے اور نہ جتائے، بلکہ ان کا احسان خود پر مانے، اور اگر وہ کسی خدمت کی ادائیگی میں انکار کردے تو استاد برا نہ مانے بلکہ اہل تقویٰ تو ان سے خدمت لینے سے اپنے ثواب میں کمی جانتے تھے، اور اپنے دل میں یہ خیال نہ لائے کہ میں عالم ہوں، اور اپنے لئے کوئی بڑے مرتبہ کا اور صاحب فضیلت ہونے کا خیال نہ لائے، بلکہ اس بات سے ڈرتا رہے کہ حدیث میں آیا ہے کہ لوگوں کے مقابلہ میں اس عالم کو زیادہ عذاب ہوگا جس نے اپنے علم کے مطابق عمل نہ کیا ہو، خلاصہ یہ ہے کہ خود کو سراسر گنہگار جانے اور اس بات کی امید رکھے کہ شاید ان طالب علموں میں سے کسی کی دعا سے اللہ تعالیٰ ہمارے گناہوں کو معاف فرمادیں ویسے عالم کے بارے میں بہت زیادہ خطرے ہیں، جن کا بیان کرنا طویل ہوتا ہے، غفرانك، اللھم اغفرلنا واسعا وانت العفو الغفور، م۔

(۳۹) کھڑے کھڑے پیشاب کرنے کو بعض علماء نے جائز کہا ہے، اور دوسرے نے بغیر عذر کے مکروہ کہا ہے، اور فقیہ ابوالليثؒ کا یہی مذہب مختار ہے، المحیط، اور قول صحیح ہے جس کی دلیل حضرت عائشہؓ کی وہ حدیث ہے جس میں فرمایا ہے کہ اگر تم سے کوئی یہ بیان کرے کہ رسول اللہ ﷺ کھڑے ہو کر پیشاب کرتے تھے تو تم اس بات کو کسی قیمت پر صحیح نہ جانو، کیونکہ آپؐ تو بیٹھ کر ہی پیشاب کرتے تھے، البتہ حضرت مغیرہؓ کی وہ حدیث جس میں یہ بیان ہے کہ رسول اللہ ﷺ پیدل چل کر ایک قوم کے کوڑے (کچراخانہ) پر تشریف لائے اور کھڑے ہو کر پیشاب کیا، ابوداؤد وغیرہ۔ تو یہ عذر پر محمول ہے خواہ کسی پھوڑے کی وجہ سے ہو یا جگہ ناپاک ہونے کی وجہ سے بیٹھنے کی مناسب جگہ نہ ہو، واللہ تعالیٰ اعلم، اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث میں ہے کہ جب تم ایسی بات سنو جو تمہاری سمجھ میں قابل قبول نہ ہو یا ناپسندیدہ ہو تو سمجھ لو کہ اس میں کسی کی سمجھ کا قصور ہے، جبکہ رسول اللہ ﷺ ناگوار باتوں سے بالکل پاک صاف تھے، رواہ ابن ماجہ وغیرہ۔

(۴۰) جوتی پھاڑ کر پانی میں ڈال دینا (ممکن ہے کہ کسی علاقہ میں ایسا ہوتا ہے، قاسمی) یہ بے فائدہ مال کی بربادی اور مکروہ ہے، السراجیہ۔ (۴۱) شیخ ابوبکر البلخیؒ سے پوچھا گیا کہ موت کی تمنا کرنا کیا مطلقاً ممنوع ہے، جواب دیا کہ محتاجی وفاقہ کی وجہ سے یا دشمن کے غصہ سے یا مال کے ضائع ہونے کے خوف اور اسی کی طرح کسی دوسری وجہ سے موت کی تمنا کرنا مکروہ تحریمی ہے، لیکن فتنوں سے بھرپور زمانہ کو دیکھ کر اپنے بارے میں گناہوں میں مبتلا ہو جانے کے خوف سے اس کی تمنا کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، الحاوی، یہ عبارت دراصل ایک حدیث کی تفسیر ہے، حدیث یہ کہ تم میں سے کوئی بھی اپنے اوپر کسی مصیبت کو نازل ہوتے دیکھ کر ہرگز موت کی تمنا نہ کرے، جیسا کہ صحیح میں ہے، اور سیدنا یوسف علیہ السلام کے کلام سے موت کی تمنا ظاہر ہوتی ہے، جیسا کہ فرمایا توفني۔ اور امام بخاریؒ نے بھی موت کی تمنا کی ہے، حدیث الرؤیا میں ہے: واذا اردت بعبادك الفتنة فاقبضنی غیر مفتون: یعنی اے اللہ جب تو اپنے بندوں کو فتنہ میں مبتلا کردینا ہی چاہے تو ایسے وقت میں مجھے اپنی طرف بلالے ایسی حالت میں کہ میں فتنہ سے بچا ہوا رہوں۔ اس کی روایت ترمذیؒ نے کی ہے، پھر اسے حسن بھی کہا ہے، اور ابن الجوزیؒ نے احمد بن حنبل کے طریق سے اس کی روایت کر کے کہا ہے کہ اس کی سندیں حسن ہیں، جیسا کہ اس بات کو العلل المتناہیہ میں ذکر کیا ہے۔

اور حضرت یوسف علیہ السلام کی دعا کی بظاہر تفسیر یہ ہے کہ اگر آخرت کی رغبت کی وجہ سے بھی کوئی موت کی تمنا کرے تو بھی جائز ہے، بلکہ یہ استدلال تو خود رسول اللہ ﷺ کی سنت سے نکل سکتا ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ ام المومنین حضرت

عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے روایت کی ہے رسول اللہ ﷺ پہلے فرمایا کرتے تھے کہ اللہ تعالیٰ اپنے پیغمبروں کو موت طاری ہونے سے پہلے اسے دنیا اور آخرت کے درمیان رہنے کے بارے میں اختیار دیتا ہے، کہ وہ اگر چاہے تو ابھی اور بھی دنیا میں رہ سکتا ہے، اور یہ مفہوم خود رسول اللہ ﷺ کے اس خطبہ میں موجود ہے جو آپ نے اپنے زیادتی مرض کے زمانہ میں دیا تھا، کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے ایک بندہ کو دنیا میں اپنے یا مرے قریب آجانے کی نعمت میں رہنے کا اختیار دیا ہے، پس اس بندہ نے اسی نعمت کو ترجیح دی جو اس کے آجانے میں ہے، پھر ام المومنین حضرت صدیقہؓ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنی وفات کے بالکل قریب وقت میں اپنی آنکھیں کھول کر فرمایا کہ: اللھم الرفیق الاعلیٰ، تب ہم نے یہ جان لیا کہ آپ اب ہم لوگوں میں رہنا پسند نہیں فرمار ہے ہیں، اس سے یہ ثابت ہوا کہ آپ نے اپنی وفات کی دعا کی ہے، اور یہ آخرت میں درجات عالیہ پانے کی رغبت میں ہے، اچھی طرح مضمون سمجھ لیں، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

(۴۲) اگر کسی کے مکان میں زلزلہ آئے تو اسے وہاں سے بھاگ جانا مستحب ہے، اور یہ بھاگنا دراصل اللہ کے ایک فیصلہ سے اسی کے دوسرے فیصلہ کی طرف جانا ہے، (۴۳) حدیث میں ہے کہ جب کسی زمین میں وباء آجائے تو تم وہاں نہ جاؤ، اور اگر تم پہلے وہاں موجود ہو تو بھی وہاں سے نہ نکلو، امام طحاویؒ نے اس کی تاویل اس طرح کی ہے کہ اگر اس شخص کی یہ حالت ہو کہ اگر وہاں جاکر اس وبا میں مبتلا ہو جانے پر اس کے دل میں یہ آجائے کہ میں یہاں آنے سے اس میں مبتلا ہوا ہوں، اور وہاں سے نکل جانے کی صورت میں اس کے دل میں یہ آئے کہ یہاں سے نکل جانے ہی سے اس سے بچ گیا ہوں تو وہ شخص اپنے اعتقاد حق کی حفاظت کے خیال سے وہاں نہیں جائے اور نہ وہاں سے نکلے، اور اگر اس شخص کا علم اور اعتقاد اتنا پختہ ہو اور اس بات پر اسے پورا یقین ہو کہ ہر چیز اللہ تعالیٰ کی طرف سے مقرر کردہ تقدیر پر موقوف ہے اور اسی کے مطابق وہ واقع ہوتی ہے، اور آدمی کے حق میں جو کچھ مقرر ہو چکا ہے وہ اسے مل کر رہے گی، تو ایسے شخص کو وہاں جانے یا وہاں سے نکلنے میں کوئی حرج مضائقہ نہیں ہے، الظہیریہ۔

اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ حدیث کے اسرار و باریکیاں جہاں تک معلوم ہو سکی ہیں وہ بہت عمدہ اور خوب ہیں، لیکن ان میں باریک اسرار اور حقائق بھی بہت ہیں جن پر مشکل سے ہی اطلاع ہو سکتی ہے، یہانتک کہ اسی صورت میں اگر خود وہاں رہ گیا اور اس وباء میں مبتلا ہو گیا تو شاید اس کے دل میں یہ وسوسہ آئے کہ اگر میں یہاں سے نکل جاتا تو اس بیماری میں مبتلا ہونے سے بچ جاتا حالانکہ یہ بات تقدیر سے غافل ہونے کی وجہ سے ہے، پھر آیات واحادیث سے جو ثابت ہوتا ہے، وہ یہ ہے کہ اول یہ فرض ہے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ اور رسول اللہ ﷺ کے فرمان کی جو بھی مراد ہے اس پر ہمارا یقین رکھنا فرض ہے، اور وہ بالکل برحق ہے، اس لئے میں ان پر ایمان لایا، اور وہ مراد کیا ہے اس کا مجھے جان لینا بھی فرض نہیں ہے بلکہ ان کے حکم پر عمل کرنا اور تعمیل فرض ہے، اس لئے اول بہتر بات یہ ہے کہ ایسے علاقوں میں انسان از خود نہ جائے، اور اگر پہلے سے وہاں موجود ہے تو پھر وہاں سے نکلنا بھی نہیں چاہئے، پھر اللہ تعالیٰ سے آدمی پناہ مانگتا رہے، م۔

(۴۴) فقیہؒ نے فرمایا ہے کہ آدمی کو چاہئے کہ بدکار و نیکوکار اور سنی و بدعتی یعنی روافض وشیعہ ومعتزلہ وخوارج وغیرہ سب سے خوش کلامی اور خندہ پیشانی سے پیش آیا کرے، البتہ اس میں مداہنت اور دورخی پن سے معاملہ نہ کرے، یعنی دنیاوی برتاؤ میں اس کے ساتھ بہتر حال ہو، لیکن ان سے اس طرح سے گفتگو نہ کرے کہ ان بداعتقادوں کو یہ گمان نہ ہونے لگے کہ یہ میرے مذہب سے خوش ہے، السراجیہ، (۴۵) مالک مکان جب اپنا مکان کسی کو کرایہ پر دیتا ہے تو اس کے ٹوٹ پھوٹ کی درستگی یا اس کو فروخت کرنے کی غرض سے صاحبینؒ کے نزدیک مالک اس کرایہ دار کی اجازت کے بغیر بھی اس مکان میں داخل ہو سکتا ہے، لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک کرایہ دار کی اجازت کے بغیر اس کا مالک اس مکان میں داخل نہیں ہو سکتا ہے، التاتارخانیہ۔ اور میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اجازت کے بغیر داخل ہونے کی بات سمجھ میں نہیں آتی ہے کیونکہ اجازت تو واجب ہے، اور اجازت نہ ہونے کی صورت میں داخلہ سے فتنہ وفساد کا زبردست خطرہ رہتا ہے، لہٰذا امام اعظمؒ کا فتویٰ ہی متعین ہو گا، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م۔

(۴۶) اگر کوئی شخص کسی کی کچھ چیز لے کر بھاگتے ہوئے اپنے گھر میں گھس جائے تو مال کے مالک کے لئے یہ جائز ہوگا کہ وہ بھی اس کے پیچھے اس مکان میں داخل ہو جائے اور اپنی چیز چھین کر لے آئے، المحیط، یعنی ایسی صورت میں جائز ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ اگرچہ یہ بھی جرم ہے مگر معاف ہے اسی لئے وہ گنہگار بھی نہ ہوگا،م۔

(۴۷) اگر کسی شخص کی قیمتی رقم مثلاً ہزار روپے کا بٹوا کوٹھے کے اوپر سے کسی کے گھر میں گھاس وغیرہ کی آڑ میں گر گیا اور بٹوے کے مالک کو اس مکان کے مالک کی طرف سے اطمینان نہیں ہے بلکہ خطرہ ہے کہ مانگنے سے شاید وہ انکار کر بیٹھے تو کیا اس صورت میں اسے اس بات کی اجازت ہوگی کہ اطلاع دئے بغیر خاموشی سے اس میں داخل ہو کر اپنا بٹوا نکال لائے تو جواب میں شیخ محمد بن مقاتلؒ نے کہا ہے کہ اسے یہ چاہئے کہ محلہ کے پرہیزگاروں کو اس بات سے مطلع کر دے، اور اگر وہاں کوئی پرہیزگار اور متقی بااثر نہ ہو تو دیکھا جائے کہ اگر یہ ممکن ہو کہ اس سے اجازت لئے بغیر بھی نکال لینا ممکن ہو اس طور سے کوئی اسے دیکھے بھی نہیں کہ ہنگامہ ہو تو نکال لینے میں حرج نہیں ہے، یہ حکم اس صورت میں ہوگا کہ مالک مکان کی بددیانتی کی وجہ سے خوف ہو، اور اگر اس کا خوف نہ ہو تو مال کے مالک کو مالک مکان کی اجازت کے بغیر اس مکان میں داخل ہونا جائز نہ ہوگا، اس لئے اسے چاہئے کہ مالک مکان کو مطلع کر دے تاکہ وہ خود ہی اسے اندر داخل ہونے کی اجازت دے یا خود ہی باہر لا کر اسے دیدے، القاضی خان۔

(۴۸) کونڈہ و مانڈہ کرنے میں نشاستہ و میدہ استعمال کرنا بقول شیخ ابوالفضہ الکرمانی جائز ہے، اور بقول شیخ علی بن احمدؒ اس سے بچتے رہنا بہتر ہے، (۴۹) شیخ ابوحامدؒ سے پوچھا گیا کہ ابابیل نے گھونسلہ لگا کر اس میں بچے دیئے، اور اس کی بیٹ کپڑوں اور دیوار پر گرتی ہے، تو کیا اس گھونسلے کو بچوں سمیت باہر نکال کر پھینک دیا جا سکتا ہے، تب انہوں نے فرمایا کہ پھینکنا نہیں چاہئے بلکہ صبر کرنا چاہئے، اور ابواللیثؒ نے کتاب الاستحسان میں یہی بات فرمائی ہے، التاتارخانیہ، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ مسئلہ پہلے اس کے خلاف بیان کیا جا چکا ہے، اور ساتھ ہی میں نے اسی جگہ پر اشارۃً یہ کہہ دیا کہ حکم و قیاس کے طور پر اسے پھینک دینا ہی چاہئے، لیکن استحساناً و دیانۃً جائز نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

(۴۹) اگر کسی نے مسجد کی دیوار گرا دی تو اسے حکم دیا جائے گا کہ گرانے والا اسے بنوا دے لیکن مزید نقصان کا وہ ذمہ دار نہ ہوگا، اور اگر کسی کے گھر کی دیوار ہو تو اس کے نقصان کا وہ ذمہ دار ہوگا، لیکن اس کے بنوانے کا حکم نہ ہوگا، جیسا کہ نوادر ابن رستم اور القاضی خان میں مذکورہ ہے، (۵۰) ہمبستری کے وقت باتیں کرنا مکروہ ہے، (۵۱) صبح صادق کے بعد نماز فجر ہو جانے تک منہ سے نیک باتوں کے سوا نہیں نکالنا چاہئے، اور بعضوں نے یہ بھی کہا ہے کہ اس کے بعد میں طلوع آفتاب تک ہی حکم ہے، (۵۲) سوتے وقت ہنسنا بھی مکروہ ہے، التاتارخانیہ۔ ان صورتوں میں کراہت تنزیہی کا حکم ہوگا۔

(۵۳) نماز کے بعد صرف طلوع آفتاب تک ذکر الٰہی عزوجل اولیٰ و افضل ہے، اور یہی سنت ہے، اس لئے اس کے خلاف ہونے سے شاید ترک سنت ہوگا، م، (۵۴) میں نے شیخ سے پوچھا کہ لوگ ماہ صفر میں سفر کرنا اور نکاح کرنا وغیرہ مکروہ جانتے ہیں اور اس سلسلہ میں یہ حدیث بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جو کوئی مجھے ماہ صفر نکل جانے کی خوشخبری سنادے گا میں اس کو جنت کی خوشخبری سنادوں تو کیا یہ بات صحیح ہے، اور ماہ صفر میں کوئی نحوست ہے تو فرمایا کہ عرب زمانہ جاہلیت میں ایسا گمان رکھتے تھے، لیکن رسول اللہ ﷺ کی طرف اس کی نسبت کرنا سراسر جھوٹ ہے، جواہر الفتاویٰ، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ روایت موضوع ہے، کسی خبیث نے اسے یہ اعتقاد پھیلانے کے لئے وضع کیا ہے، چنانچہ میزان الاعتدال اور موضوعات میں اس کا بیان مفصلاً موجود ہے، م۔

(۵۵) اسی طرح جب چاند برج عقرب میں ہو تو بھی لوگ سفر کرنے کو مکروہ سمجھتے ہیں اور برج اسد میں رہتے وقت کپڑے نہیں کاٹتے ہیں تب شیخ نے فرمایا کہ نجومیوں نے ایسی باتیں نکالی ہیں، اور اپنی ان باتوں کو مقبول عام بنوانے کے لئے رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب کر دیا ہے، حالانکہ یہ بالکل جھوٹ ہے، جواہر الفتاویٰ، اور میں مترجم یہ بات یاد دلاتا ہوں کہ جو شخص

رسول اللہ ﷺ کی طرف جھوٹ بات منسوب کرتا ہے اس کا ٹھکانا جہنم ہے، جیسا کہ صحاح ستہ وغیرہ میں یہ روایت صراحۃً موجود ہے، نعوذ باللہ من ذلک: م۔

(۵۶) اگر کوئی شخص خوش کن خواب دیکھے تو اسے چاہئے کہ الحمد للہ کہے یا حمد وثنا کرے پھر اگر چاہے تو ایسے شخص سے اسے بیان کرے جس کی اچھی تعبیر دینے پر اسے اعتماد ہو، یا پھر کسی سے بیان ہی نہ کرے، الوجیز۔ (۵۷) اور اگر ناپسندیدہ خواب دیکھے تو تین بار بائیں طرف تھوک دے، اور اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم پڑھے، اور اپنی کروٹ بدل کر دوبارہ سو جائے، اور کسی سے بیان نہ کرے تو اس کو اس خواب سے کچھ نقصان نہ ہوگا، اس حدیث کی روایت صحیح میں مذکور ہے، اور حدیث میں ہے کہ خواب پرندے کی طرح آدمی پر اڑتا رہتا ہے، جب تک اس کی تعبیر نہ دی جائے، اور تعبیر دیدینے کے بعد وہ گر پڑتا ہے، جیسا کہ صحاح میں مذکور ہے، اسی لئے آدمی پر یہ واجب ہے کہ خراب اور بیہودہ آدمی سے کوئی بھی اپنا خواب بیان نہ کرے، م۔

(۵۸) اس طرح کہنا کہ فلاں ستارے کی وجہ سے بارش ہوئی ہے، حرام ہے، العتابیہ، حدیث میں ایسا کہنے والے کو کافر کہا گیا ہے، اسی قسم سے نکلت ہیں جیسا کہ جاہل عوام یہ کہا کرتے ہیں کہ ہتھیا لگا ہے، اب خوب بارش ہوگی، ایسی گفتگو حرام ہے، اور اگر ایسا اعتقاد بھی ہو تو کفر ہوگا، کیونکہ فاعل حقیقی اور مالک مختار اللہ تعالیٰ جل شانہ ہے، کیا ان جاہلوں کو یہ بات سمجھ میں نہیں آتی ہے کہ جب یہ سب ساون بھادوں دہتھیا وغیرہ کے موسم موجود ہوتے ہیں تو ان میں ذاتی تاثیر کچھ بھی نہیں ہوتی ہے، اس کی مزید وضاحت اس طرح سے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس عالم میں اسباب بنائے ہیں، پس یہ ذلیل کفار تو انہیں اسباب پر ایمان لاتے ہیں اور ان کے صرف حواس ہی ہوتے ہیں جن میں نورانی عقل مطلقاً نہیں ہوتی ہے، اور اللہ تعالیٰ کی عظمت شان سے بالکل جاہل ہیں، لیکن ایمان والے ان اسباب کو دیکھتے اور سمجھتے ہیں لیکن ان کو وہ موثر نہیں جانتے ہیں، بلکہ ان تمام کو باری تبارک وتعالیٰ خالق حقیقی کے قبضہ قدرت میں مسخر جانتے ہیں، پس اگر رب العزۃ عزشانہ نے ان اسباب میں کچھ تاثیر پیدا کر دی تو اس کا ظہور ہوتا ہے، اور اگر ان کی تاثیر ختم کر دی تو پھر کچھ بھی ظہور نہیں ہوتا ہے، یہ اسباب تو حقیقت میں علامات ہیں جیسے ابر اٹھا گھٹا چھائی تو پانی برسنے کا نشان نظر آنے لگا، لیکن اس گھٹا کو خود برسنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے، اسی بناء پر اگر اللہ نے چاہا تو پانی برسا ورنہ کچھ نہ ہوا، اسی طرح آفتاب کے چکر کو مدتوں سے (ہمیشہ ہمیشہ) سے دیکھتے دیکھتے یہ تجربہ ہو گیا ہے کہ اکثر ایسا ہوتا رہتا ہے، مگر عقل والے تو یہ بات جان چکے ہیں کہ یہ سب اسی وقت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ایسا ہی چاہا ہے، اور اگر اب بھی وہ نہ چاہے اور روک دے تو کچھ نہیں ہوگا، اور بہت ہی عجیب بات ہے کہ بہت سے مسلمان یہی کہا کرتے ہیں، حالانکہ یہ تو بے ایمانی کی دلیل ہے، اس سے توبہ کرنا فرض ہے، م۔

ان ہی اقوال میں سے ایک یہ بھی ہے کہ سہیل (ایک بہت ہی چمکتا ستارہ جو ملک یمن میں نکلتا ہے اس کی تاثیر سے چمڑے میں خوشبو پیدا ہوتی ہے، اور زمینی سارے کیڑے مکوڑے مر جاتے ہیں، قاسمی) نکلا اب جاڑا لایا، العتابیہ، جیسے دیوالی آئی جاڑا لائی، کہ یہ سب کفریہ کلمات ہیں، واضح ہو کہ مہینوں کا شمار ایک تو آفتاب کے چکر سے ہوتا ہے جیسے چیت بیساکھ وغیرہ اور دوسرا حساب چاند کے نکلنے سے ہوتا ہے، پھر ان دونوں قسموں کے حساب کے بعد سال گزرنے کے بعد تقریباً دس دنوں کا فرق ہو جاتا ہے، اور تین سالوں میں تقریباً ایک مہینہ کا فرق ہوتا ہے، اور یہ بات پہلے سے اچھی طرح معلوم ہے کہ سردی گرمی وغیرہ تو آفتاب کے چکر سے ہے جب آفتاب سیدھا چڑھتا ہے اور دن بڑا ہوتا ہے تو گرمی و برسات کا موسم ہوتا ہے، اور جب لیچا ہوتا ہے، تو رات بڑھتی ہے اور جاڑا آتا ہے پس چاند سے گرمی سردی کا موسم نہیں بدلتا ہے بلکہ آفتاب سے ہوتا ہے۔

اس طرح چاند سے حساب شمار کرنے سے موسم کا حساب نہیں آئے گا، البتہ اگر تین سالوں کے بعد ایک مہینہ کا فرق ملا لیا جائے، تب موسم ٹھیک حساب میں آئے گا، چنانچہ ہندو یہی کرتے ہیں اور اس مہینہ کا نام لوندر رکھتے ہیں تاکہ موسم کا حساب ٹھیک رہے، جبکہ انگریز چاند سے حساب بالکل نہیں کرتے ہیں بلکہ چاند کا حساب کرتے ہوئے ہر مہینہ کے ساتھ ایک دو روز بڑھا دیتے

ہیں اور ۳۰ یا ۳۱ اور کبھی ۲۸ کا حساب کرتے ہیں، اس لئے ان کو لوند لگانے کی ضرورت نہیں پڑتی ہے، بلکہ ہر سال جاڑا و گرمی و برسات ان ہی مہینوں میں پڑے گی جن میں گذشتہ سالوں میں پڑی تھی، پس بہت سے جہلاء لوند کو اعتقادی کفر سے ٹھیک سمجھتے ہیں حالانکہ ہندؤوں میں خود یہ حسابی بات اور اعتقادی نہیں ہے، لہٰذا مسلمانوں میں سے جس نے بھی جہالت کا اعتقاد کیا تو اس پر صراحۃً کفر کا خوف ہے، اللہ تعالیٰ ہمیں اور تمام مسلمانوں کو ایسے عقیدہ سے اپنی حفاظت میں رکھے۔

(۵۹) حدیث میں ہے کہ آدمی جب مہینہ کا پہلا اور نیا چاند دیکھے تو یہ دعاء پڑھے: **اللھم اھلہ علینا بالامن والامانہ والسلامة والاسلام ربی وربك الله**: یعنی اے اللہ پروردگار اس کو نکلنا ہم پر امن وامان وسلامتی واسلام کے ساتھ فرمائیو، اور چاند کو مخاطب کر کے کہے کہ ہمارا اور تمہارا رب اللہ تعالیٰ وحدہ لاشریک لہ ہے، یعنی چاند کو کچھ نفع وضرر کا اختیار نہیں ہے، بلکہ یہ نیا حساب زمانہ کا شروع ہوا تو اسی وقت ہم نے اپنے اللہ تعالیٰ وحدہ لاشریک لہ سے دعا کی، م، اور چاند کی طرف تعظیم کے لئے انگلی نہ اٹھائے کہ ایسا کرنا حرام ہے، ہاں اپنے ساتھیوں کو دکھلانے کے لئے اشارۃ بتلانے میں کچھ حرج نہیں ہے، خزانۃ المفتین۔

(۶۰) اگر کسی نے ایک پن چکی غصب کی اور اس کا پانی غیر شخص کی زمین میں اس کی رضامندی کے بغیر جاری کیا تو شیخ ابو بکرؒ نے فرمایا ہے کہ جو شخص اس کے غصب سے واقف ہو اس کے لئے یہ حلال نہیں ہے کہ اس پن چکی کو خرید لے یا اجارہ پر لے یا اس سے اپنا غلہ پسوائے یا اس سے کسی قسم کی رعایت لے، الحاوی، (۶۱) اگر کسی نے معاملہ کی تحریر یا دستاویز پر اپنی گواہی لکھی اور حقدار نے قاضی کے پاس نالش کی اور اس گواہ کو بلوا کر گواہی دلوانے کی درخواست کی تو اگر گواہوں کی کمی ہو یا اس معاملہ میں اس شخص کی گواہی جلد قبول ہو سکتی ہو تو اسے گواہی دینے سے انکار کرنے کی گنجائش نہ ہوگی یعنی گواہی ضرور دینی ہوگی، ورنہ انکار کی گنجائش ہو سکتی ہے، التاتارخانیہ، واضح طور پر گواہ بننے اور گواہی دینے یعنی ان دونوں صورتوں کی دلیل یہی ایک فرمان باری تعالیٰ: ﴿**ولا یاب الشھداء اذا ما دعوا**﴾ ہے، اور گواہی سے مطلقاً انکار کر دینا جائز نہیں ہے، اور شیخ نے اس کی ایک مخصوص صورت فرمائی کہ اگر حق دار کے حق کے ضائع ہونے کا خوف ہو تب گواہی سے انکار جائز نہ ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

(۶۲) شیخ ابوالفضل الکرمانی و یوسف بن محمد وحمیر الوبری وعمر الجاحظ رحمھم اللہ تعالیٰ سے سوال کیا گیا کہ کیا باپ پر اپنی اولاد کے لباس کی ضرورت پوری کرنا واجب ہے اس طرح سے کہ وہ کپڑے لا کر اپنے لڑکوں کے سامنے رکھ کر کہدے کہ تم لوگ ان کو پہن لیا کرو، یعنی ان کو کپڑوں کے استعمال کی پوری اجازت دینا ہی کافی ہے، جس کی بناء پر بعد میں وہ ایک کا کپڑا دوسرے کو دیدے یا ان کو مخصوص کپڑوں کا مالک بنا دینا بھی لازم ہے، تو فرمایا کہ باپ پر صرف اولاد کی ضرورت پوری کرنی لازم ہے، یعنی ہر ایک کو مخصوص کپڑوں کا مالک بنا دینا ضروری نہیں ہے تاکہ بوقت ضرورت وہ ایک کا کپڑا دوسرے کو دے سکے، یہی جواب شیخ حسن بن علی مرغینانی نے بھی لکھا ہے، اور شیخ ابوالفضل الکرمانی و یوسف بن محمدؒ نے فرمایا ہے کہ یہی حکم ایک سے زائد بیویوں کے حق کے بارے میں بھی ہے، التاتارخانیہ، یعنی بیویوں کے لباس کی ضرورت پوری کرنی لازم ہے، مالک بنانا ضروری نہیں ہے تاکہ اگر بوقت ضرورت ایک بیوی کا کپڑا دوسری کو دیدے تو وہ اس کا ضامن نہ ہو، م۔

(۶۳) اگر ایک شخص کی کئی اولاد ہوں مگر وہ ان میں سے صرف ایک ہی کے لئے اپنی تمام نقدی یا سامان کی ملکیت کا اقرار کرلے تو وہ گنہگار ہوگا، جواہر الفتاویٰ، (۶۴) اسی طرح اگر باپ اپنی متعدد اولاد میں سے کسی ایک کو کچھ عطیہ دے اور دوسروں کو نہ دے تو یہ ظلم ہوگا، چنانچہ حضرت نعمان بن بشیرؓ کی حدیث میں ہے کہ مجھے میرے باپ نے عطیہ دیا اور رسول اللہ ﷺ کو اس پر گواہ بنانا چاہا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ کیا تم نے اپنے ہر ایک لڑکے کو اتنا ہی اور اسی جیسا دیا ہے، تو جواب دیا کہ نہیں، اس جواب کے بعد حضور ﷺ نے فرمایا تب تو تم اپنے ظلم پر مجھے گواہ نہ بناؤ جیسا کہ صحیح میں ہے اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اس کا دینا یا عطیہ صحیح ہو جائے گا البتہ ایسا کرنے والا گنہگار ہوگا، م، پھر اگر قاضی جو فقیہ یعنی مجتہد بھی ہو اگر معتبر تاویل شرعی کر کے اس کے

اقرار کو باطل کردے تب جائز ہوگا ورنہ نہیں، اس فیصلہ میں اس بات کی شرط ہے کہ باپ کی ساری اولاد یکساں نیک بخت ہوں کیونکہ اگر کچھ فاسق ہوں اور اس نے اپنی صالح اولاد کے لئے اپنی پوری مالیت کی ملکیت کا اقرار کیا تو وہ گنہگار نہ ہوگا، جواہر الفتاوی، جس کی دلیل یہ ہے کہ قرآن مجید میں صراحۃً ظلم وزیادتی پر مدد کرنے کو منع کیا گیا ہے، کیونکہ فاسقوں کی مالی امداد کرنے سے اس کے ظلم کرنے پر مدد لازم آئیگی، اور اس باپ کی زندگی میں اس کی میراث کسی حق دار کے لئے مقرر نہیں ہوئی ہے، م۔

(۶۵) عام سڑک پر گرد وغبار کے بیٹھ جانے کی نیت سے پانی چھڑکنا جائز ہے، لیکن ضرورت سے زیادہ چھڑکنا جائز نہیں ہے، الملتقط، (۶۶) بلبل کو پنجرے میں بند کر کے لٹکانا جائز نہیں ہے، القنیہ، (۶۷) جادوگر اور گلا گھونٹنے والے کو قتل کر دینا چاہئے، کیونکہ وہ لوگ زمین میں فساد پھیلاتے ہیں، اگر انہوں نے توبہ کرلی تب بھی تو وہ قبول نہ ہوگی اور وہ قتل کردیئے جائینگے، (۶۸) زندیق جو اپنی باتوں کی طرف بلاتا ہو وہ بھی قتل کردیا جائے گا، اسی پر فتویٰ دینا چاہئے، خزانۃ المفتین۔

☆☆☆

﴿کتاب التحری﴾

اس میں کئی ابواب ہیں:
باب اول:۔ اس میں تحری کی تفصیل اور رکن وشرط وحکم کا بیان ہے۔
تحری کی تفصیل:۔ کہ جب کسی چیز کی اصلی حقیقت کو جاننا ممکن نہ ہو تو اپنی غالب رائے سے اسے معلوم کرنے کو تحری کرنا کہا جاتا ہے، المبسوط۔
اس کا رکن یہ ہے کہ اچھے اور صاف وخلوص دل کے ساتھ صحیح بات دریافت کرنا، کیونکہ تحری کا تعلق اسی سے ہوتا ہے۔
حکم:۔ اسی وقت تحری جائز ہوتی ہے کہ اس کی حقیقت معلوم کرنے کے لئے کوئی اور دلیل موجود نہ ہو، اور حالت مشتبہ ہو رہی ہو، کیونکہ تحری اسی حالت میں دلیل بن سکتی ہے جبکہ اشتباہ موجود ہو، اور کوئی دلیل پائی نہیں جارہی تھی، کیونکہ اس موقع کے لئے اس بات کی شرط ہے کہ حقیقی اور اصل حالت معلوم کرنے سے عاجزی پائی جارہی ہو۔
حکم:۔ یہ ہے کہ اس سے شریعت میں عمل ٹھیک ہو جاتا ہے، محیط السرخسی۔

مسائل

(۱) دو آدمیوں نے اپنے اپنے طور پر تحری کی مگر ایک کے سامنے حقیقت آئی یعنی صحیح بات معلوم ہو گئی، اور دوسرے کی سوچ غلط ثابت ہوئی تو ثواب کے لحاظ سے دونوں برابر نہ ہوں گے، بلکہ جس کی سوچ صحیح ہو رہی ہو کیونکہ اس کی سوچ صحیح کا ثواب زائد ملے گا، مجموعۃ الفتاوی، (۲) اگر نماز کے وقت کے بارے میں اشتباہ ہو، پس اگر وقت کے ہونے یا نہونے کے بارے میں اشتباہ ہو تو اس وقت تحری نہیں کرنی ہوگی بلکہ داخل ہو جانے کے یقین آجانے تک صبر اور انتظار سے کام لینا ہوگا، اور اگر وقت کے ختم ہو جانے کے بارے میں شک ہو تو اس دن کی اس نماز کی نیت کرلے مثلاً بدھ کے دن کی عصر کی نماز کی نیت کرلے، جواہر الفتاوی، (۳) اگر کسی نے میدان میں عشاء کی نماز پڑھی اور آسمان صاف ہے مگر اسے ستاروں کی پہچان نہیں ہے، پھر کسی طرح اسے یہ بات معلوم ہوئی کہ اس نے جہت قبلہ کے پہچانے میں غلطی کی ہے تو شیخ ظہیر الدینؒ نے فرمایا کہ اس کی نماز جائز ہو گئی ہے مگر دوسرے مشائخ نے فرمایا ہے کہ وہ نماز صحیح نہیں ہوئی۔ الظہیریہ۔
(۴) اگر ایک عورت اپنی آنکھ کی بینائی سے معذور ہو اور اسے کوئی ایسا شخص نہیں مل رہا ہے جو اس کو قبلہ رخ کردے، پس اگر وقت تنگ ہو چکا ہو اور کوئی نہ ملے تو وہ خود تحری کرلے، جواہر الفتاوی۔ (۵) مبسوط کے باب صلوٰۃ المریض میں ایک ایسا مسئلہ مذکور ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ قبلہ کے بارے میں تحری کا حکم جیسے شہر سے باہر جائز ہے اسی طرح شہر کے اندر بھی جائز ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ چند بیماروں نے رات کے وقت ایک مکان کے اندر نماز پڑھی اور ان میں سے ایک امام بنا، اس وقت ان میں سے کسی کا رخ قبلہ کی طرف تھا اور کچھ کا نہیں تھا، حالانکہ ان میں سے ہر شخص اس گمان میں ہے کہ ہم ٹھیک قبلہ رو ہیں، یعنی انہوں نے تحری کر کے اس کا اندازہ کیا تھا، اس لئے سب کی نماز صحیح ہو جائیگی، کیونکہ جب تندرست لوگوں سے اشتباہ کی صورت میں یہ بات جائز ہو سکتی ہے، تو معذوروں سے بدرجہ اولیٰ جائز ہوگی، اس میں استدلال کی وجہ یہ ہے کہ امام محمدؒ نے کسی

تفصیل کے بغیر ان کی نماز کے جائز ہونے کا حکم دیا ہے، کہ خواہ یہ مکان شہر کے اندر ہو یا شہر سے باہر ہو۔ اور شیخ حلوائیؒ نے بیان فرمایا ہے کہ اگر مہمان نے رات میں نماز پڑھنی چاہی اور لوگ سو گئے ہیں، پس اگر وہ نماز فرض کی ہو تو تحری جائز نہ ہو گی اور اگر نفل یا تہجد ہو تو جائز ہے، لیکن مشائخ نے کہا ہے کہ قول صحیح یہ ہے کہ شہر میں جائز نہیں ہے، المحیط۔

(۶) ایک شخص کسی ایسی مسجد میں داخل ہو جس میں محراب بنا ہوا نہیں ہے، (جس سے جہت قبلہ معلوم ہو سکے) وہاں پر کوئی مقامی شخص موجود ہو تو تحری نہ ہو گی بلکہ اسی شخص سے قبلہ کے بارے میں دریافت کرنا ضروری ہو گا، (۷) اب اگر کوئی تحری کر کے نماز پڑھ لے اور جہت قبلہ صحیح ہو جائے تو نماز جائز ہو گی ورنہ نہیں۔ (۸) اور اگر مسجد والوں میں سے کوئی ایسا نہ ہو جو صحیح سمت قبلہ بتا سکے اور تحری کر کے نماز پڑھ لے مگر بعد میں قبلہ کی غلطی معلوم ہو جائے تب بھی وہ نماز صحیح ہو جائے گی۔ (۹) اور اگر تحری کے بغیر نماز پڑھ لی تو نماز جائز نہ ہو گی، (۱۰) اور اگر وہ مسجد اپنی ہو تو بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اس کا حکم گھر کے جیسا ہے، مگر دوسرے مشائخ نے کہا ہے کہ اس کا حکم بھی اجنبی مسجد کے جیسا ہے۔

(۱۱) کتاب الحجہ میں مذکور ہے کہ دو آدمی ایک ساتھ جنگل گئے اور دونوں نے قبلہ معلوم کرنے کے لئے تحری کی مگر ہر ایک کی توجہ دوسرے کے خلاف ہوئی اور اسی طرح دونوں نے علیحدہ علیحدہ سمت کی طرف کر کے نماز پڑھی تو بھی دونوں کی نماز صحیح ہو جائیگی، (۱۲) اور اگر نماز پڑھتے ہوئے ایک کا خیال بدلا اس طرح سے کہ دوسرے ساتھی کے ساتھ ہو کر اس کی اقتداء میں نماز پڑھ لے تو یہ نماز صحیح ہو گی، بشرطیکہ اس نے ابتداء سے تکبیر کہی ہو، ورنہ درمیان سے شریک ہونے سے نماز صحیح نہ ہو گی، التاتارخانیہ۔

باب دوم: زکوۃ میں تحری کرنے کا بیان

(۱) اگر زکوۃ دینے میں تحری کی اور غالب گمان میں یہ طے پایا کہ یہ شخص فقیر ہے، یا اس نے خود بتایا کہ میں فقیر ہوں یا کسی دیندار یا عادل شخص نے کہا کہ یہ فقیر ہے یا اس کو فقیروں کے لباس میں یا فقیروں کی صف میں یا لوگوں سے سوال کرتے ہوئے دیکھ کر یہ گمان کیا کہ یہ فقیر ہے اور اپنی زکوۃ اسے دیدی، بعد میں اسے یہ شبہ ہو گیا کہ واقعہ میں مستحق ہے بھی یا نہیں، تو ان تمام صورتوں میں اگر اس نے فقیر سمجھ کر دیا تھا یا اس کی غالب رائے میں وہ فقیر تھا یا اس کو کچھ معلوم نہ ہو یا اس کی غالب رائے میں وہ مالدار تھا یا مالدار سمجھ کر دیا تھا تو ان تمام صورتوں میں امام ابو حنیفہ و محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس کی زکوۃ ادا ہو جائیگی، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک صرف اس ایک صورت میں جبکہ اس نے اسے مالدار سمجھ کر دیا تھا زکوۃ ادا نہ ہو گی، المحیط۔

باب سوم: کپڑوں اور برتنوں میں تحری کرنے کے بیان

(۱) اگر ایک شخص کے کئی کپڑے ہیں جن میں سے کچھ پاک ہیں اور کچھ ناپاک بھی ہیں، پس اگر کسی علامت سے ان میں تمیز کرنا ممکن ہو تو جدا کر لیا جائے، (۲) اور اگر یقین کے ساتھ کسی بھی کپڑا کو پاک نہ کہہ سکتا ہو اور ناپاک کپڑے کو پاک کرنے کی کوئی چیز بھی نہ ہو، اور نماز پڑھنے کا وقت جا رہا ہو تو تحری کر کے جس کپڑے کو پاک سمجھ سکتا ہو اسی میں نماز پڑھ لی جائے۔ (۳) اور اگر ایسی مجبوری نہ ہو تو فقط ایسی صورت میں نماز جائز ہو گی جب کہ یہ معلوم ہو کہ ان ملے جلے کپڑوں میں اکثر پاک ہیں ورنہ جائز نہیں ہے، الذخیرہ۔

(۴) اگر تحری کے بعد وہ کپڑوں میں سے ایک کا پاک ہونا معلوم ہوا اسی بناء پر اس نے ظہر کی نماز پڑھ لی، پھر دوبارہ اسے تحری کے بعد دوسرے کپڑے کا پاک ہونا معلوم ہوا اس لئے اسے بدل کر عصر کی نماز پڑھ لی تو یہ نماز صحیح نہ ہو گی، کیونکہ جب ظہر کی نماز کے لئے تحری کے ذریعہ پہلے کپڑے کے پاک ہونے کا حکم دیدیا گیا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ دوسرا کپڑا یقیناً ناپاک ہے، پس اس فیصلہ کو بدل کر دوسرے کو تحری ہی کے ذریعہ پاک نہیں کہا جا سکتا ہے، البتہ اگر کسی اور طریقہ سے اس کا یقین ہوا ہو تو عصر کی نماز

صحیح ہو جائیگی مگر ظہر کی نماز دوبارہ پڑھنی ہو گی، محیط السرخسی۔

(۵)دو آدمیوں نے تیر اندازی کی مشق کی، پھر ان میں سے کسی کے بدن سے خون کا ایک قطرہ ٹپک گیا مگر ہر ایک اس کو اپنا خون ماننے سے منکر ہے یعنی یہ میرے بدن کا خون نہیں ہے، اس کے بعد دونوں نے تنہا تنہا اپنی نماز ادا کرلی تو ہر ایک کی نماز صحیح ہو جائیگی، اور اگر ایک نے دوسرے کے پیچھے ہو کر جماعت کے ساتھ نماز پڑھی تو ان میں سے امام کی نماز صحیح ہو گی، یعنی مقتدی کی نماز صحیح نہ ہو گی، المحیط۔ (۶)اگر کسی کے پاس حالت سفر میں کئی برتن ہوں جن میں سے کچھ پاک ہوں اور کچھ ناپاک ہوں، اس صورت میں اگر اتنی بات اسے معلوم ہو کہ پاک برتن زیادہ اور ناپاک کم ہیں تو حالت اختیاری کی ہو یا اضطراری کی دونوں حالتوں میں وضو کرنے یا پانی پینے کے لئے تحری کرلینا جائز ہو گا، اور اگر ناپاک برتن کا زیادہ ہونا یا دونوں قسموں کا برابر ہونا معلوم ہو اور حالت اختیاری کی ہو تو پانی پینے یا وضو کرنے کسی کے لئے تحری کرنا جائز نہیں ہے، اور اگر اضطرار کی حالت ہو تو پانی پینے کے لئے تحری کرنا بالاجماع جائز ہے، لیکن وضو کے لئے ہمارے نزدیک تحری جائز نہیں ہے، بلکہ اسکے لئے تیمم کرلینا ہو گا، الذخیرہ۔

اور اصل میں یہ لکھا ہے کہ اس پانی کو یوں ہی پھینک دینے کے بعد تیمم کرلینا چاہئے، مگر یہ حکم احتیاط کی بناء پر ہے، وجوباً نہیں ہے، اور امام طحاویؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں پانی کو ملا کر تیمم کرلے، اور یہ زیادہ بہتر اور اس میں احتیاط بھی زیادہ ہے، کیونکہ پانی بہادینے سے وہ کسی کے کام کا کبھی نہ ہو گا، لیکن دونوں کو ملادینے سے اس پانی کو دوسرے مفید کام مثلاً جانوروں کو پلانے کے کام میں لایا جاسکتا ہے، بلکہ کبھی انتہائی مجبوری کی حالت میں خود بھی اسے پی سکتا ہے، المبسوط، اور اگر دونوں پانیوں سے وضو کرکے نماز پڑھی تو بھی اس کی نماز جائز ہو جائیگی، بشرطیکہ سر میں ہر ایک پانی سے علیحدہ علیحدہ مسح کیا ہو، محیط السرخسی۔

(۷)اگر سفر کی حالت میں ایک شخص کا برتن اس کے ساتھیوں کے برتنوں میں مل گیا اور ساتھیوں میں سے کوئی بھی وہاں پر موجود نہ ہو تو بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ تحری کرکے ان میں سے ایک برتن لیکر اس سے وضو کرلے۔ جیسے کہ چند آدمیوں کے درمیان کچھ کھانا مشترک ہو اور ان میں ایک ساتھی کو اپنے لئے کھانے کی ضرورت پڑی مگر باقی تمام ساتھی وہاں سے غائب ہوں تو اسے چاہئے کہ اپنے حصہ کے اندازے کے مطابق اس میں سے نکال لے، اسی طرح اگر کسی کی روٹی دوسرے ساتھیوں کی روٹی میں مل گئی تو بھی بعض مشائخ کے نزدیک تحری کرلے، اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ برتنوں اور روٹیوں میں تحری نہ کرکے یہاں پر اتنی دیر تک انتظار کرنا ہو گا کہ اس کے ساتھی آجائیں، لیکن یہ حکم اسی وقت تک ہے کہ اختیار سے کام کرنے کی حالت باقی ہو، اور اگر مجبوری کی حالت ہو گئی ہو تو بہر حال تحری کرنا جائز ہو گا، الذخیرہ۔

(۸)اگر کھال نکالی ہوئی چند بکریاں موجود ہوں مگر ان میں سے کچھ مردار ہوں اور کسی طرح ان میں مردار اور ذبیحہ کی تمیز ممکن ہو سکتی ہو تو ہر موقع میں ان میں تمیز کرکے حلال کو کھانا جائز ہو گا، اور اگر کسی طرح بھی ان میں سے مردار کی تمیز ممکن نہ ہو لیکن آدمی اضطراری اور انتہائی مجبوری کی حالت میں ہو یعنی کسی طرح بھی یقینی طور سے بھی ذبح کیا ہوا جانور نہیں ملتا ہو اور نہ کوئی دوسری غذا مل سکتی ہو اور وہ ایسے گوشت کو کھانے پر مجبور ہو چکا ہو تو ہر حال میں پہلے ان کے درمیان تحری کرلے پھر کھالے، (۹) اور اگر اختیاری حالت اس وقت تک باقی ہو اور ان جانوروں میں مردار ہی زیادہ ہوں یا برابر ہوں تو تحری کے ساتھ بھی ان کو کھانا جائز نہ ہو گا، اور اگر ان میں ذبیحہ جانور زائد ہوں تو تحری کرکے ان میں سے نکال کر کھانا جائز ہو گا، المحیط۔ (۱۰)اگر سرکہ کے دس گھڑے بھرے ہوں، اور ان میں سے ایک میں مردہ چوہے کو پاکر اسے نکال کر پھینک دیا پس وہ بلی جس کے پاس آکر بیٹھ جائے اسی کو نجس سمجھ کر علیحدہ کردینا ہو گا، کہ اس کے ماسوا تمام گھڑے پاک ہوں گے، القنیہ، یہ سب زیادات ضرور یہ غالباً اضطراری ہیں، م۔

كتاب الغصب

یہ کتاب غصب کرنے کے بیان میں ہے

الغصب فی اللغة عبارة عن اخذ الشئ من الغير على سبيل التغلب للا استعمال فيه بين اهل اللغة و فی الشريعة اخذ مال متقوم محترم بغير اذن المالک على وجه يزيل يده حتى كان استخدام العبد وحمل الدابة غصبا دون الجلوس على البساط ثم ان كان مع العلم فحكمه المائم والمغرم وان كان بدونه فالضمان لانه حق العبد فلايتوقف على قصده ولا اثم لان الخطاء موضوع .

لغت میں غصب کے معنی غیر کا مال بطور تغلب لے لینا کیونکہ اہل لغت اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں۔ شریعت میں کسی کا مال قیمتی محترم بدون اجازت مالک کے ایسے طور پر لینا کہ مالک کا قبضہ زائل کرے حتی کہ کسی کے غلام کو اپنی خدمت میں لگانا یا اسکے جانور پر لادنا بلا اجازت غصب ہے اور اسکے بچھونے پر بیٹھنا غصب نہیں ہے۔ پھر اگر اس نے جان بوجھ کر یہ غصب کیا ہو تو اس کا حکم یہ ہے کہ غاصب گناہ گار اور ضامن ہوگا اور اگر بغیر جانے ہو تو حکم یہ کہ غاصب ضامن ہوگا کیونکہ یہ بندہ کا حق ہے تو اسکے قصد پر موقوف نہیں ہے اور گناہ اس واسطے نہ ہوگا کہ خطاء سے جو فعل سرزد ہو اس کا گناہ اٹھادیا گیا ہے۔

قال ومن غصب شيأ له مثل كالمكيل و الموزون فهلک فی يده فعليه مثله و فی بعض النسخ فعليه ضمان مثله ولا تفاوت بينهماوهذا لان الواجب هو المثل لقوله تعالىٰ فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ولان المثل اعدل لمافيه من مراعاة الجنس والمالية فكان ادفع للضرر.

اگر کسی نے ایسی چیز غصب کی جس کا مثل موجود ہوتا ہے جیسے کیلی و وزنی چیزیں وہ اس کے قبضہ میں تلف ہوگئی تو اس پر واجب ہے کہ اس کے مثل ادا کرے اس واسطے کہ مثل ہی واجب ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا "فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم"۔ یعنی جس نے تم پر عدوان کیا تو تم بھی اس کے مثل عدوان کرو یعنی برابر عوض لو زیادتی مت کرو۔ اور اس دلیل سے کہ مثل لینے میں زیادہ انصاف ہے کیونکہ اس میں جنس اور مالیت کی رعایت دونوں جانب سے موجود ہے تو ضرر بخوبی دفع ہوگا۔

قال فان لم يقدر على مثله فعليه قيمته يوم يختصمون وهذا عند ابی حنيفةؒ وقال ابو يوسف رحمه الله يوم الغصب وقال محمدؒ يوم الانقطاع لابی يوسفؒ انه لما انقطع التحق بما لامثل له فيعتبر قيمتمه يوم انعقاد السبب اذ هو الموجب ولمحمدؒ ان الواجب المثل فی الذمة وانما ينتقل الى القيمة بالانقطاع فيعتبر قيمته يوم الانقطاع ولابی حنيفةؒ ان النقل لايثبت بمجرد الانقطاع ولهذا لو صبر الى ان يوجد جنسه له ذلک وانما ينتقل بقضاء القاضی فيعتبر قيمته يوم الخصومة والقضاء بخلاف مالامثل له لانه مطالب بالقيمة باصل السبب كما وجد فيعتبر قيمته عند ذلک .

پھر اگر غاصب کو اسکا مثل دستیاب نہ ہو تو غاصب پر اس کی قیمت واجب ہوگی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ قیمت جو قاضی سے نالش کرنے کے روز ہے اور ابو یوسفؒ نے کہا کہ وہ قیمت جو غصب کے روز تھی اور امام محمدؒ نے کہا وہ قیمت جو منقطع ہو جانے کے روز تھی۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ مثلی چیز کا دستیاب ہونا جب منقطع ہو تو وہ ایسی چیزوں میں شامل ہوگی جن کا مثل نہیں ہوتا ہے تو اسکی وہ قیمت معتبر ہوگی جو اس سبب کے پائے جانے کے دن تھی کیونکہ یہی موجب ہے۔ اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ واجب تو اس کے ذمہ مثل ہے اور قیمت کی جانب نقل

ہونا اسی جہت سے ہوا کہ اس کا ہاتھ آنا منقطع ہو گیا تو منقطع ہونے کے دن جو قیمت ہو وہی لازم ہوگئی۔ اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ خالی منقطع ہونے سے اس کا حق منتقل بجانب قیمت نہیں ہوتا ہے لہذا اگر وہ صبر کرے یہاں تک کہ اس کے مثل پایا جائے پھر اس کے مثل لے لے تو مالک کو یہ اختیار ہوتا ہے اور قیمت کی جانب منتقل ہونا جب ہی ہوتا ہے کہ قاضی حکم دے تو قیمت وہ معتبر ہوگئی جو نالش کرنے وحکم قاضی کے روز تھی۔ بخلاف ایسی چیز غصب کرنے کے جس کا مثل نہیں ہوتا ہے کہ اس میں ضمان کا سبب یعنی غصب پائے جاتے ہے قیمت کا مطالبہ ثابت ہوتا ہے تو اس میں وہ قیمت معتبر ہوگی جو غصب کرنے کے روز تھی۔

ف: اور جامع صغیر سے معلوم ہوتا ہے کہ تینوں اماموں میں کچھ اختلاف نہیں ہے بلکہ قول ابوحنیفہؒ پر سب متفق ہیں۔

قال وما لا مثل له فعليه قيمته يوم غصبه معناه العدديات المتفاوتة لانه لما تعذر مراعاة الحق في الجنس فيراعى في المالية وحدها دفعا للضرر بقدر الامكان اما العددي المتقارب فهو كالمكيل حتى يجب مثله لقلة التفاوت وفي البر المخلوط بالشعير القيمة لانه لا مثل له.

اگر مغصوب ایسی چیز ہو جس کا مثل نہیں ہے تو غاصب پر اس کی وہ قیمت واجب ہوگی جو غصب کرنے کے روز تھی اور اسکے معنی یہ ہیں کہ گنتی کی چیزیں جن میں تفاوت ہوتا ہے وہ غیر مثلی ہیں۔

ف: یعنی مثلاً کوئی بکری غصب کرکے تلف کی تو اس کے مثل ممکن نہیں ہے کیونکہ یہ معلوم نہیں ہوسکتا ہے کہ دوسری بکری میں اسی قدر گوشت اور ویسی ہی دودھار وغیرہ ہے، اس واسطے ہر ایک بکری کی قیمت علیحدہ مقرر ہوتی ہے بخلاف گیہوں کے کہ ایک گیہوں کی مثل دوسرے گیہوں ممکن ہوتے ہیں۔ اس واسطے وہ سیروں کے شمار سے لئے جاتے ہیں پس حاصل یہ کہ جس چیز کے افراد میں تفاوت ہو تو وہ غیر مثلی ہے پس اس کو غصب کرکے تلف کرنے میں روز خصومت کی قیمت واجب ہوگی۔ اس وجہ سے کہ مالک حق کی نگہداشت جب جنس معلوم ممکن نہ ہو تو خالی مالیت میں ملحوظ رکھی جائے گی تاکہ جہاں تک ممکن ہے ضرر دفع ہو اور وہ چیزیں جو گنتی سے بکتی ہیں لیکن باہم قریب قریب ہیں جیسے اخروٹ، انڈے وغیرہ تو وہ گیہوں کی طرح یعنی کیلی ہیں حتی کہ اس کا مثل واجب ہوگا کیونکہ تفاوت کم ہوتا ہے اور جو گیہوں ملے ہوئے جس کو گجی کہتے ہیں وہ قیمتی ہے یعنی اسکے تلف کرنے میں قیمت واجب ہوگی کیونکہ اس کا مثل نہیں ہے۔

قال وعلى الغاصب رد العين المغصوبة معناه ما دام قائما لقوله عليه السلام على اليد ما اخذت حتى ترد وقال عليه السلام لا يحل لاحد ان ياخذ متاع اخيه لاعبا ولا جادا فان اخذه فليرده عليه ولان اليد حق مقصود وقد فوتها عليه فيجب اعادتها بالرد اليه وهو الموجب الاصلي على ما قالوا ورد القيمة مخلص خلفا لانه قاصر اذ الكمال في رد العين والمالية وقيل الموجب الاصلي القيمة ورد العين مخلص ويظهر ذلك في بعض الاحكام.

واضح ہو کہ غاصب نے جو چیز غصب کی اس پر وہی واپس کرنا واجب ہے اور اسکے معنی یہ ہیں کہ جب تک وہ چیز قائم ہو تب تک وہی واپس کرنا واجب ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس ہاتھ نے جو لیا وہ اس کا ضامن ہے یہاں تک کہ واپس کرے۔ رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ واحمد والطبرانی والحاکم وہو حدیث حسن۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کسی کو یہ حلال نہیں ہے کہ اپنے بھائی کی چیز لے نہ بطور لعب کے اور نہ قصداً پھر اگر لے لی تو اسکو وہی واپس کر دے رواہ ابوداؤد۔ والترمذی واحمد وابن ابی شیبہ واسحاق والطیالسی والبخاری فی الادب والحاکم اور اس دلیل سے کہ آدمی کا قبضہ بھی ایک حق مقصود ہوتا ہے یعنی اس سے آدمی ہر طرح کا انتفاع حاصل کرتا ہے حالانکہ غاصب نے اسکا قبضہ مٹا دیا تو اس پر واجب ہے کہ دوبارہ اسکے قبضہ میں اس طرح لادے کہ وہی چیز اسکو واپس کردے پھر موافق قول مشائخ کے غصب کا اصلی حکم یہی ہے یعنی بعینہ یہی چیز واپس کرنا اصلی حکم یہی ہے اور رہا قیمت واپس کرنا تو چھٹکارے کے واسطے اسکا خلیفہ ہے کیونکہ ادائے ناقص ہے اور اس واسطے کہ کمال تو یہ ہے کہ عین شئے مع مالیت واپس کرے اور بعض مشائخ نے کہا کہ غصب کا اصل حکم یہ ہے

کہ قیمت واپس لے اور بعینہ وہ چیز واپس دینا چھٹکارے کے واسطے ہے اور اس اختلاف کا ثمرہ بعض احکام میں ظاہر ہوتا ہے
ف: ولیکن قول اول اصح ہے کہ بعینہ وہ چیز واپس کرنا اصلی حکم ہے۔

والواجب الرد فی المکان الذی غصبه لتفاوت القیم بتفاوت الاماکن

اور واجب یہ ہے کہ اسی جگہ واپس کرے جہاں غصب کی تھی کیونکہ جگہوں کے مختلف ہونے سے قیمتوں میں اختلاف ہو جاتا ہے۔

فان ادعی هلاکها حبسه الحاکم حتی یعلم انها لو کانت باقیة لاظهرها او تقوم بینة ثم قضی علیه ببدلها لان الواجب رد العین والهلاک بعارض فهو یدعی امرا عارضا خلاف الظاهر فلا یقبل قوله کما اذا ادعی الافلاس وعلیه ثمن متاع فیحبس الی ان یعلم ما یدعیه فاذا علم الهلاک سقط عنه رده فیلزمه رد بدله وهو القیمة.

پھر اگر غاصب نے دعویٰ کیا کہ کمال مغصوب تلف ہو گیا تو حاکم اسکو قید خانہ میں رکھے گا یہاں تک کہ یہ بات ظاہر ہو کہ اگر وہ چیز باقی ہوتی تو غاصب اسکو نکالتا یعنی اس قید کی مشقت سے چھوٹنے کے واسطے ضرور ظاہر کرتا پس اپنی رائے سے اتنی مدت تک قید رکھے یا غاصب اسکے تلف ہو جانے پر گواہ قائم کرے پھر قاضی اس غاصب پر مال مغصوب کے عوض کا حکم کرے گا۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ غاصب پر بعینہ مال مغصوب واپس کرنا واجب تھا اور تلف ہونا ایک امر عارضی ہے پس وہ ایک ایسے امر عارضی کا دعویٰ کرتا ہے جو ظاہر کے خلاف ہے تو خالی اسکا قول قبول نہ ہوگا جیسے کسی خریدار نے جس پر مبیع کے دام آتے ہیں اپنی افلاس کا دعویٰ کیا تو خالی دعویٰ قبول نہیں ہوتا بلکہ وہ محبوس کیا جاتا ہے یہاں تک کہ جو دعویٰ کرتا ہے وہ معلوم ہو جائے اسی طرح غاصب سے دعویٰ قبول نہ ہوگا بلکہ قید کیا جائے گا پھر جب معلوم ہو گیا کہ مال مغصوب تلف ہو گیا ہے تو عین مغصوب واپس کرنا اسکے ذمہ سے ساقط ہو گیا پس اسکا عوض واپس کرنا لازم ہوا اور وہ قیمت ہے۔

قال والغصب فیما ینقل ویحول لان الغصب بحقیقته یتحقق فیه دون غیره لان ازالة الید بالنقل.

واضح ہو کہ غصب ایسی ہی چیزوں میں متحقق ہوتا ہے جن کو منتقل کر کے ایک جگہ سے دوسری جگہ رکھنا ممکن ہو کیونکہ در حقیقت غصب ایسی ہی اعیان منقولہ میں متحقق ہوتا ہے اور غیر منقولہ میں نہیں متحقق ہوتا کیونکہ قبضہ زائل کرنا تو منتقل کرنے کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔
ف: پس زمین و درخت و عمارات کا غصب متحقق نہ ہوگا۔

واذا غصب عقارا فهلک فی یده لم یضمنه وهذا عند ابی حنیفة وابی یوسف وقال محمد یضمنه وهو قول ابی یوسف الاول وبه قال الشافعی لتحقق الوصفان وهو الغصب علی ما بیناه فصار کالمنقول وجحود الودیعة ولهما الغصب اثبات الید بازالة ید المالک بفعل فی العین وهذا لا یتصور فی العقار لان ید المالک لا تزول الا باخراجه وهو فعل فیه لا فی العقار فصار کما اذا بعد المالک عن المواشی وفی المنقول النقل فعل فیه وهو الغصب والجحود ممنوعة ولو سلمت فالضمان هناک بترک الحفظ الملتزم وبالجحود تارک لذلک.

اگر کسی نے عقار غصب کیا اور وہ اسکے قبضہ میں تلف ہوا مثلاً کوئی زمین غصب کی جو دریا برد ہو گئی یا عمارت غصب کی جو منہدم ہو گئی تو غاصب اس کا ضامن ہوگا اور یہ امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کا مذہب ہے اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے وہ ضامن ہوگا اور یہی ابو یوسفؒ کا پہلا قول ہے اور یہی امام شافعیؒ کا قول ہے کیونکہ غاصب کی طرف سے اپنا قبضہ ثابت کرنا پایا گیا۔ اور یہ بالضرور مستلزم ہے کہ مالک کا قبضہ زائل ہو کیونکہ محال ہے کہ ایک چیز پر ایک ہی حالت میں متخالف دو قبضہ جمع ہوں پس یہاں دونوں وصف پائے گئے یعنی غاصب کا قبضہ قائم ہونا اور مالک کا قبضہ زائل ہونا دونوں امر پائے گئے۔ یہی غصب ہے چنانچہ ہم نے اوپر بیان کر دیا تو عقار کا حکم ایسا ہو گیا جیسے مال منقول کو غصب کرنا اور جیسے ودیعت سے انکار کرنا۔ اور امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب مال عین میں کوئی ایسا فعل کرے کہ جس سے مالک کا قبضہ زائل کر کے اپنا قبضہ قائم ہو تو وہ غصب ہے اور یہ بات عقار میں متصور نہیں اس واسطے کہ عقار کے مالک کا قبضہ زائل نہیں ہوگا لیکن یہ ہو سکتا ہے

سے خارج کردیا جائے لیکن یہ فعل عقار کے اندر نہ ہوگا بلکہ مالک کے اندر ہوگا تو یہ ایسا ہو گیا جیسے گلہ مویشی سے اس کے مالک کو دور ہٹا دیا یعنی اگر اس صورت میں گلہ تلف ہو تو غصب نہیں ہے برخلاف منقول کے کہ مال منقول کو منتقل کرنا اس مالک کے اندر ایک فعل ہے اور یہی غصب ہوتا ہے اور انکار ودیعت کا مسئلہ ممنوع ہے یعنی اگر کسی کے پاس عقار ودیعت رکھا پھر وہ ودیعت سے منکر ہوا تو اصح قول پر بالاتفاق ضامن نہ ہوگا۔کمافی المبسوط تو ضامن ہونے کا حکم ممنوع ہے اور اگر ہم اس کو مان لیں تو بھی ودیعت کی صورت میں تو اس وجہ سے لازم آتا ہے کہ جس حفاظت کا اس نے التزام کیا تھا وہ چھوڑ دی اور ودیعت سے انکار کرنے میں یہی لازم آتا ہے۔

قال وما نقص منه بفعله او سكناه ضمنه في قولهم جميعا لانه اتلاف والعقار يضمن به كما اذا نقل ترابه لانه فعل في العين ويدخل فيما قاله اذا انهدمت الدار بسكناه وعمله فلو غصب دارا وباعها وسلمها واقر بذلك والمشترى ينكر غصب البائع ولا بينة لصاحب الدار فهو على الاختلاف في الغصب هو الصحيح.

کہا اور عقار غصب میں سے جو کچھ اس کے فعل یا سکونت سے ناقص ہو گیا تو امام ابوحنیفہ وصاحبین وشافعیؒ کے نزدیک ضامن ہوگا کیونکہ یہ تلف کرنا ہوا اور تلف کرنے کی وجہ سے عقار کی ضمانت واجب ہوتی ہے جیسے عقار کی مٹی منتقل کرے تو ضامن ہے کیونکہ یہ اس عین عقار کے اندر اپنا فعل ہے۔

ف: اور نقصان دریافت کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ یہ دیکھا جائے کہ پہلے کتنے کو فروخت ہوتا اور بعد نقصان کے کتنے کو فروخت ہوتا ہے اور جو کچھ فرق ہو یہی نقصان ہے......ع

اور مصنفؒ کے قول میں یہ صورت بھی باقی ہے کہ غاصب کی سکونت سے یا اسکے فعل سے دار منصوبہ منہدم ہو گیا اور اصل میں مذکور ہے کہ اگر ایک دار مغصوب کر کے فروخت کیا اور مشتری کے سپرد کر دیا پھر اسکے غصب کا اقرار کیا حالانکہ مشتری اس امر سے منکر ہے کہ بائع نے غصب کیا ہے اور مالک مکان کے پاس گواہ نہیں ہیں کہ میری ملک ہے تو اس میں وہی اختلاف مذکور ہے جو غصب میں مذکور ہوا اور یہی صحیح ہے۔

ف: یعنی ابوحنیفہؒ وابو یوسفؒ کے نزدیک عقار میں غصب نہیں تو بائع ضامن نہ ہوگا اور امام محمد وشافعی وزفرؒ کے نزدیک ضامن ہوگا۔

قال وان انتقص بالزراعة يغرم النقصان لانه اتلف البعض فياخذ راس ماله ويتصدق بالفضل قالؒ وهذا عند ابى حنيفة ومحمدؒ وقال ابويوسفؒ لايتصدق بالفضل وسنذكر الوجه من الجانبين.

اگر غاصب کی زراعت سے زمین کو نقصان پہنچا تو مالک کے واسطے نقصان کا ضامن ہوگا کیونکہ غاصب نے بعض کو تلف کر دیا پس وہ اپنا ں المال لے لے اور زیادتی کو صدقہ کر دے۔شیخ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہ امام ابوحنیفہ ومحمدؒ کا قول ہے اور ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ زیادتی کو صدقہ ں کرے گا۔اور دونوں جانب کی دلیل کو ہم ان شاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔

قال واذا هلك النقلي في يدالغاصب بفعله او بغير فعله ضمنه وفى اكثر نسخ المختصر واذا هلك الغصب ـنقول هو المراد لماسبق ان الغصب فيما ينقل وهذا لان العين دخل فى ضمانه بالغصب السابق اذ هو السبب لعجز عن رده يجب ردالقيمة او يتقرر العين دخل فى ضمانه بالغصب السابق اذ هو السبب وعند العجز عن رده ، ردالقيمة او يتقرر بذلك السبب ولهذا تعتبر قيمته يوم الغصب وان نقص فى يده ضمن النقصان لانه دخل اجزائه فى ضمانه بالغصب فما تعذر ردعينه يجب رد قيمته بخلاف تراجع السعر اذا رد فى مكان الغصب لانه ن فتور الرغبات دون فوت الجزء وبخلاف المبيع لانه ضمان عقد اما الغصب فقبض وله الاوصاف تضمن لابالعقد على ماعرف قالؒ ومراده غيرالربوى اما في الربويات لايمكنه تضمين النقصان مع استرداد الاصل

لانه یودی الی الربوا.

اوراگر غاصب کے قبضہ میں مال منقول تلف ہوا خواہ اس کے فعل سے یا بغیر فعل تلف ہوا بہر حال وہ اس کا ضامن ہوگا اور اکثر نسخوں میں یوں لکھا ہے کہ مال مغصوب تلف ہوا اور مراد یہی ہے کہ مال منقول میں سے جو غصب کیا تھا وہ تلف ہوا کیونکہ پہلے بیان ہو چکا ہے کہ غصب ایسے ہی مال میں متحقق ہوتا ہے جو منقول ہو اور ضامن ہونے کی وجہ یہ ہے کہ غصب سابق کی وجہ سے یہ مال اسکی ضمانت میں داخل ہو گیا اس واسطے کہ غصب ہی اسکا سبب ہے اور جب اسکی واپسی سے عاجز ہوا تو اسکی قیمت واپس کرنا واجب ہوئی یا جو لوگ کہتے ہیں کہ قیمت ہی واپس کرنا اصل ہے تو تلف ہونے سے یہ سبب متقرر ہو گیا اور چونکہ غصب سابق ہی اسکا سبب ہوتا ہے اور اس واسطے وہ قیمت معتبر ہوتی ہے جو غصب کے روز تھی اور اگر یہ مال مغصوب تلف نہ ہو بلکہ اسکے قبضہ میں ناقص معیوب ہو گیا تو نقصان کا ضامن ہوگا۔ اس لئے کہ غصب کی وجہ سے اس چیز کے جملہ اجزاء اسکی ضمانت میں داخل ہو چکے پس جس جزو کو بعینہ واپس کرنا متعذر ہو تو اسکی قیمت واپس کرنا واجب ہوگی اور یہ نقصان کی صورت میں ہوتا ہے بخلاف اسکے اگر بھاؤ گھٹ گیا حالانکہ جہاں غصب کیا تھا وہیں واپس کیا تو بالاتفاق گھٹی کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ بھاؤ گھٹنے کے تو یہ معنی ہیں کہ رغبتیں سست ہوگئیں اور یہ معنی نہیں کہ اس چیز میں سے کوئی جزو جاتا رہا پھر یہ غصب میں ہوتا ہے بخلاف مبیع کے کہ بائع کے پاس اس کا کوئی وصف ناقص ہو گیا تو وہ ضامن نہ ہوگا کیونکہ بیع تو ضمان عقد ہے اور غصب ضمان قبض ہے اور اوصاف کی ضمانت بوجہ فعل کے لازم آتی ہے اور بوجہ عقد کے لازم نہیں آتی ہے جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے یعنی کتاب البیع میں معلوم ہوا کہ اوصاف کے مقابلہ میں کچھ ثمن نہیں ہوتا ہے اور غصب میں معلوم ہوا کہ عین مغصوب کے فعل سے تاوان واجب ہوتا ہے شیخ رحمہ اللہ نے فرمایا ہے مراد ایسے مال ہیں جن میں بیاج جاری نہیں ہوتا ہے اور اگر بیاج مال ہوں تو اصل واپس کرنے کے باوجود نقصان کا تاوان لینا ممکن نہیں ہے کیونکہ اس سے بیاج لازم آئے گا۔

ف: کیونکہ بیاجی مالوں میں کھرا کھوٹا برابر ہوتا ہے لہذا اگر کھرے گیہوں غصب کر کے انہیں میں پانی ملا دیا پھر یہ واپس کئے گئے تو کوئی مقداری کمی نہیں ہے پھر نقصان لینا بیاج ہو جائیگا۔

قال و من غصب عبدا فاستغله فنقصته الغلة فعليه النقصان لما بينا

اگر کسی نے دوسرے کا غلام غصب کر کے اسکو اجارہ پر دیا پھر اجارہ کے کام سے اس میں نقصان آیا یعنی غلام اس مزدوری کے کام میں ناقص ہو گیا تو غاصب پر کیا نقصان واجب ہوگا کیونکہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ غصب کی وجہ سے اسکے تمام اجزاء غاصب کی ضمانت میں داخل ہو گئے۔

ويتصدق بالغلة قال وهذا عند هما ايضا وعنده لا يتصدق بالغلة

اور اسکی اجرت کو صدقہ کر دے شیخ رحمۃ اللہ نے فرمایا کہ یہ امام ابوحنیفہ و محمد کا قول ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک اجرت کو صدقہ نہیں کرے گا۔

ف: لیکن فقیہ ابواللیث نے لکھا لما حرابو یوسف نے اس سے رجوع کر کے اتفاق کیا۔

وعلى هذا الخلاف اذا آجر المستعير المستعار

اور اسی طرح اگر مستعیر نے مستعار چیز کو اجارہ پر دے کر اجرت حاصل کی تو اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے کہ ابو یوسف کے نزدیک مستعیر کو یہ اجرت حلال ہے اور ان دونوں کے نزدیک حلال نہیں ہے بلکہ صدقہ کر دے۔

لابي يوسف انه حصل في ضمانه وملكه اما الضمان فظاهر وكذلك الملك في المضمون لان المضمونات تملك باداء الضمان مستندا الى وقت الغصب عندنا.

امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ مال مغصوب غاصب کی ضمانت وملکیت میں آ گیا تو ضمانت میں آنا تو ظاہر ہے اور اسی طرح مضمون کی ملکیت بھی ظاہر ہے اس واسطے کہ ہمارے نزدیک یہ قرار پایا کہ مضمون چیزیں ادائے ضمانت سے اس وقت سے ملکیت میں آ جاتی ہیں جس وقت غصب واقع ہوا تھا۔

فائدہ: تو جب وہ مالک بھی ٹھہرا تو اس نے جو کچھ کرایہ کمایا وہ اس کو حلال ہے۔

ولهما انه حصل بسبب خبيث و هو التصرف في ملك الغير وما هذا حاله فسبيله التصدق اذا الفرع يحصل على وصف الاصل والملك المستند ناقص فلا ينعدم به الخبث.

اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ کرایہ مذکور ایک خبیث ذریعہ سے حاصل ہوا اور ذریعہ خبیث یہ ہے کہ دوسرے کی ملکیت میں اس نے تصرف کیا اور جو مال ایسے ذریعے سے حاصل ہوا اسکی راہ یہ ہوتی ہے کہ صدقہ کردے اس لئے کہ اصل کی جو صفت ہے خرابی اسی صفت پر حاصل ہوگی۔ یعنی جیسے غلام غصب حرام ہے ویسے ہی اس کا کمایا ہوا کرایہ بھی حرام ہے اور وقت غصب سے ملکیت کا استناد ایک ملک ناقص ہے کہ اس سے خبث دور نہ ہوگا۔

فلو هلك العبد في يد الغاصب حتى ضمنه له ان يستعين بالغلة في اداء الضمان لان الخبث لاجل المالك ولهذا لو ادى اليه يباح له التناول فيزول الخبث بالاداء اليه بخلاف ما اذا باعه فهلك في يد المشترى ثم استحق وغرمه ليس له ان يستعين بالغلة في اداء الثمن اليه لان الخبث ما كان بحق المشترى الا اذا كان لايجد غيره لانه محتاج اليه فله ان يصرفه الى حاجة نفسه فلو اصاب مالا يتصدق بمثله ان كان غنيا وقت الاستعمال وان كان فقير فلا شئ عليه لما ذكرنا.

پھر اگر غاصب کے پاس یہ غلام تلف ہو گیا حتی کہ وہ اسکا ضامن ٹھہرا یعنی اس کی قیمت تاوان دینے لازم آئی تو اسکو اختیار ہوگا کہ ادائے تاوان میں اس کرایہ سے مدد لے اس واسطے کہ کرایہ میں خبث تو مالک کی جہت سے تھا لہٰذا اگر غاصب اس کرایہ کو مالک کو دیدیتا تو اس کرایہ سے غاصب کو بھی تناول کرنا مباح ہو جاتا اگرچہ تونگر ہو پس اس کو ادا کرنے کی وجہ سے خبث جاتا رہتا ہے بخلاف اسکے اگر وہ غلام فروخت کردیا اور مشتری کے پاس بعد قبضہ کے تلف ہو گیا پھر مالک نے اپنا استحقاق ثابت کیا اور مشتری سے اپنا تاوان لے لیا تو غاصب بائع کو یہ اختیار نہیں ہے کہ مشتری کے دام ادا کرنے میں اس کرایہ سے مدد لے کیونکہ کرایہ میں جو خبث ہے وہ مشتری کے حق کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ حق مالک کی وجہ سے ہے لیکن اگر بائع کے پاس سوائے اس کرایہ کے اور کچھ نہ ہو تو بالفعل ادا کرسکتا ہے کیونکہ وہ اسکی جانب محتاج ہے تو اپنی ذاتی ضرورت میں صرف کرے پھر جب کبھی اسکو مال ملے تو اسکی مثل صدقہ کردے بشرطیکہ استعمال ثمن کے وقت تونگر ہو اور اگر اس وقت فقیر تھا تو اس پر کچھ واجب نہیں کیونکہ وہ اس کا محتاج تھا۔

قال ومن غصب الفا فاشترى بها جارية فباعها بالفين ثم اشترى بالفين جارية فباعها بثلثة آلاف درهم فانه يتصدق بجميع الربح وهذا عندهما واصله ان الغاصب والمودع اذا تصرف في المغصوب او الوديعة وربح لايطيب له الربح عندهما خلافا لابي يوسفؒ وقد مرت الدلائل وجوابهما في الوديعة اظهر لانه لايستند الملك الى ماقبل التصرف لانعدام سبب الضمان فلم يكن التصرف في ملكه ثم هذا ظاهر فيما يتعين بالاشارة اما فيما لايتعين كالثمنين فقوله في الكتاب اشترى بها اشارة الى ان التصدق انما يجب اذا اشترى بها ونقد منها الثمن اما اذا اشار اليها ونقد من غيرها او نقد منها واشار الى غيرها او اطلق اطلاقا ونقد منها يطيب له وهكذا قال الكرخيؒ لان الاشارة اذا كانت لاتفيد التعيين لابد ان يتاكد بالنقد ليتحقق الخبث وقال مشايخنا لا يطيب له قبل ان يضمن وكذا بعد الضمان بكل

حال وهوا المختار لاطلاق الجواب في الجامعين والمبسوط.

اگر زید نے بکر کے ہزار درہم غصب کر کے انہیں درہموں کے عوض ایک باندی خریدی پھر وہ دو ہزار درم کو بیچی پھر دو ہزار کے عوض ایک باندی خرید کر تین ہزار درہم کو بیچی تو وہ سب نفع صدقہ کر دے اور یہ امام ابوحنیفہ ومحمدؒ کا قول ہے اور اصل یہ ہے کہ غاصب یا مستودع نے اگر مال مغصوب یا ودیعت میں تصرف کیا اور نفع اٹھایا تو امام ابوحنیفہ ومحمدؒ کے نزدیک یہ نفع اس کو پاکیزہ نہیں ہے بخلاف قول ابو یوسفؒ کے کہ ان کے نزدیک پاکیزہ ہے اور دونوں فریق کے دلائل اوپر مذکورہ ہو چکے اور ودیعت کی صورت میں امام ابوحنیفہ ومحمدؒ کی دلیل زیادہ واضح ہے کیونکہ تصرف سے پہلے ملکیت کا استناد نہیں ہے اس لئے کہ ضامن ہونے کے سبب ندارد ہے تو اپنی ملک میں تصرف نہ ہوگا پھر نفع کا پاکیزہ نہ ہونا ایسے مال مغصوب میں ظاہر ہے جو اشارہ سے متعین ہو جاتا ہے اور رہا ایسا مغصوب جو متعین نہیں ہوتا جیسے درہم و دینار تو اس میں اختلاف ہے پس کتاب میں جو فرمایا کہ انہیں درہموں کے عوض ایک باندی خریدی۔ یہ اشارہ ہے کہ نفع صدقہ کرنا جب ہی واجب ہوگا کہ جب انہیں درہموں کے عوض خریدے اور انہیں درہموں سے دام ادا کرے ورنہ اگر ان درہموں کی جانب اشارہ کرے مگر دوسرے درہموں سے ادا کرے یا دوسرے درہموں کی جانب اشارہ کرے مگر ان درہموں سے ادا کرے یا بیع مطلق رکھے یعنی میں نے ہزار درہم کو خریدی مگر دام انہیں درہموں سے ادا کرے تو ان تینوں صورتوں میں نفع اسکے واسطے حلال ہوگا ایسا ہی شیخ کرخیؒ نے ذکر کیا ہے یعنی یہ مشائخ عراق کا قول ہے اس واسطے کہ اشارہ سے جب تعین کا فائدہ نہیں ہوتا ہے تو نجاست متحقق ہونے کے واسطے ضروری ہوا کہ انہیں درہموں سے ادا ہو کر تاکید ہو جائے۔ ف: اور اسی قول کرخیؒ پر فتویٰ ہے۔ الذخیرہ والتتمیہ۔ ع

اور ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ خواہ ضمان دینے سے پہلے ہو یا ضمان دینے کے بعد ہو بہر حال کسی صورت میں اس کو نفع حلال نہیں ہے اور یہی حکم مختار ہے کیونکہ جامع صغیر و کبیر و مبسوط میں نفع نجس ہونے کا حکم مطلق ہے۔

ف: یعنی کسی صورت کا اشتثنا نہیں ہے

قال وان اشترى بالالف جارية تساوى الفين فوهبها اوطعاما فاكله لم يتصدق بشئ وهذا قولهم جميعا لان الربح انما تبين عند اتحاد الجنس

اور گر ان ہزار کے عوض ایک باندی جو دو ہزار قیمت کے برابر ہے خرید کر کسی کو ہبہ کر دی یا کوئی اناج خرید کر اس کو کھا لیا تو کچھ صدقہ نہ کرے اور یہ بالاتفاق سب کا قول ہے اس واسطے کہ نفع ایسی صورت میں ظاہر ہوتا ہے کہ جب جنس متحد ہو۔

ف: یعنی اگر یہ باندی یا یہ اناج درہموں سے فروخت کیا جاتا تو ہزار سے زیادہ البتہ نفع ظاہر ہوتا حالانکہ یہ نہیں ہوا۔ پھر جامع ابوالیسر میں مذکورہ ہے کہ بقول صحیح اس باندی سے وطی کرنا یا یہ اناج کھانا حلال نہیں ہے۔

فصل

فيما يتغير بفعل الغاصب قال واذا تغيرت العين المغصوبة بفعل الغاصب حتى زال اسمها واعظم منافعها زال ملك المغصوب منه عنها وملكها الغاصب وضمنها ولا يحل له الانتفاع بها حتى يودى بدلها كمن غصب شاة وذبحها وشواها او طبخها او حنطة فطحنها او حديدا فاتخذه سيفا او صفرا فعمله آنية وهذا كله عندنا وقال الشافعيؒ لاينقطع حق المالك وهو رواية عن ابى يوسفؒ غير انه اذا اختار اخذ الدقيق لايضمنه النقصان عنده لانه يودى الى الربوا وعند الشافعيؒ يضمنه وعن ابى يوسفؒ انه يزول ملكه عنه لكنه يباع فى دينه وهو احق به من الغرماء بعد موته للشافعيؒ ان العين باق فيبقى على ملكه وتتبعه الصنعة كما اذا هبت الريح فى الحنطة والقتها فى طاحونة الغير فطحنت

ولا معتبر بفعله لانه محظور فلا یصلح سببا للملک علی ماعرف فصار کما اذا انعدم الفعل اصلا وصار کما اذا ذبح الشاة المغصوبة وسلخها واربها

یہ فصل ایسے مغصوب کے بیان میں جو غاصب کے فعل سے متغیر ہو جائے۔

اگر عین مغصوب اپنے غاصب کے فعل سے اس طرح متغیر ہوگئی کہ اس کا نام بدل گیا اور اس کے منافع میں سے بڑی منفعت مٹ گئی تو مالک کی ملکیت اس چیز سے زائل ہو جائے گی اور غاصب اس کا مالک ہو جائے گا اور اس پر تاوان واجب ہوگا لیکن اس سے انتفاع حلال نہیں ہے یہاں تک کہ اس کا عوض ادا کرے مثلاً کسی شخص نے ایک بکری غصب کر کے ذبح کی اور اس کو بھونا یا پکایا کسی نے گیہوں غصب کر کے ان کو پیسا یا لوہا غصب کر کے اسکو تلوار بنائی یا پیتل یا تانبا غصب کر کے اس کے برتن بنا ئے تو یہی حکم ہے کہ حق مالک منقطع ہو جائے گا اور غاصب اسکا مالک ہو جائیگا اور اس پر تاوان واجب ہوگا اور یہ سب ہمارے نزدیک ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ مالک کا حق منقطع نہیں ہوگا اور یہی ابو یوسفؒ سے ایک روایت ہے صرف اتنا فرق ہے کہ اگر مالک نے آٹا اختیار کیا تو اس سے نقصان نہیں لے سکتا ہے کیونکہ اس سے بیاج لازم آئے گا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک نقصان لے سکتا ہے اور ابو یوسفؒ سے یہ بھی روایت ہے کہ مالک کی ملکیت اس چیز سے زائل ہو جائے گی لیکن اگر غاصب مر جائے تو اس کی موت کے بعد اصل مالک کے قرضہ میں یہ چیز فروخت کی جائے گی یعنی مثلاً آٹا بیچ کر اس کے مثل گیہوں کے مانند گیہوں خریدے جائیں گے۔ اور مالک کو ادا کیے جائیں گے اور دیگر قرضخواہوں کے بہ نسبت مالک اس کا زیادہ حقدار ہوگا۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ مال عین ابھی باقی ہے تو اصل مالک کی ملکیت پر باقی رہے گا اور غاصب کا فعل اس کے تابع ہے یعنی غاصب اپنی صنعت کا مالک ہے جیسے کسی کے گیہوں میں ہوا کا جھونکا لگا جس نے اڑا کر اس کو دوسرے کی چکی میں ڈال دیا پس وہ پس گئی تو یہاں آٹا مالک کا ہوتا ہے تو غصب کی صورت میں بھی یہی ہوگا اور غاصب کے فعل کا کچھ اعتبار نہیں کیونکہ وہ فعل حرام ہے پس وہ ملک کا سبب نہیں ہو سکتا ہے جیسا کہ معلوم ہو چکا یعنی امام شافعیؒ کے اصول سے معلوم ہوا کہ نعمت ملکیت حاصل ہونے کا سبب فعل حرام نہیں ہوتا تو یہ فعل ایسا ہے کہ جیسے بالکل فعل ندارد ہو یعنی اس فعل کا ہونا نہ ہونا یکساں ہے اور ایسا ہو گیا جیسے کسی نے دوسرے کی بکری غصب کر کے ذبح کی اور اس کی کھال کھینچ کر اس کے اعضاء الگ کر دیئے حالانکہ اس فعل سے غاصب اس کا مالک نہیں ہو جاتا ہے۔

ولنا انه احدث صنعة متقومة فصیر حق المالک هالکا من وجه الاتری انه تبدل الاسم وفات معظم المقاصد وحقه فی الصنعة قائم من کل وجه فیترجح علی الاصل الذی هو فائت من وجه ولانجعله سببا للملک من حیث انه محظور بل من حیث انه احداث الصنعة بخلاف الشاة لان اسمها باق بعدالذبح والسلخ.

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ غاصب نے اس میں ایک قیمتی صنعت پیدا کر دی تو ایک وجہ سے اس نے حق مالک کو نیست کر دیا کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اس کا نام بدل گیا اور اکثر مقاصد جاتے رہے اور اس صنعت میں غاصب کا حق ہر وجہ سے قائم ہے تو اس کو اصل حق پر جو ایک وجہ سے ندارد ہے ترجیح ہوگئی اور ہم غاصب کے فعل کو ملکیت کا سبب اس راہ سے نہیں گردانتے ہیں کہ وہ حرام ہے یعنی حرام ہونے کی راہ سے وہ ملکیت کا سبب نہیں ہے بلکہ اس راہ سے وہ ملکیت کا سبب ہے کہ اس نے ایک صنعت جدید پیدا کی بخلاف بکری کے مسئلہ کے جو امام شافعیؒ نے پیش فرمایا کیونکہ بعد ذبح کرنے و کھال کھینچنے کے بھی بکری کا نام باقی ہے۔

ف: تو اس سے نقض وارد نہیں ہوتا ہے پس اصل وجہ ہمارے نزدیک یہ ہے کہ جب نام اور معظم منفعت زائل ہو جائے تو مالک کا حق منقطع ہوگا ورنہ نہیں۔

وهذا الوجه یشمل الفصول المذکورة و یتفرع علیه غیرها فاحفظه

اور یہ وجہ ان تمام مسائل کو شامل ہے جو اس ذیل میں مذکور ہوئے اور اسی پر دوسرے مسائل متفرع ہوتے ہیں اور اس کو یاد رکھنا چاہیے

ولایحل لہ الانتفاع بھا حتی یودی بدلھا استحسانا والقیاس ان یکون لہ ذلک وھو قول حسن وزفرؒ وھکذا عن ابی حنیفۃؒ رواہ فقیہ ابو اللیثؒ ووجہ ثبوت الملک المطلق للتصرف الاتری انہ لو وھبہ او باعہ جاز وجہ الاستحسان قولہ علیہ السلام فی الشاۃ المذبوحۃ المصلیۃ بغیر رضاء صاحبھا اطعموھا الاساری افاد الامر بالتصدق زوال ملک المالک وحرمۃ الانتفاع للغاصب قبل الارضاء ولان فی اباحۃ الانتفاع فتح باب الغصب فیحرم قبل الارضاء حسما لمادۃ الفساد.

اور یہ جو فرمایا کہ غاصب کو اس متغیر سے نفع لینا جائز نہیں ہے یہاں تک کہ اس کا عوض ادا کرے تو یہ استحسان ہے اور قیاس یہ تھا کہ انتفاع حلال ہو اور یہی زفر و حسنؒ کا قول ہے اور یہ فقیہ ابو اللیث نے ابوحنیفہ سے روایت کیا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ تصرف کے واسطے ملک مطلق حاصل ہوگئی کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر وہ اس چیز کو ہبہ یا بیع کرے تو جائز ہے اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی بکری کے حق میں جو بغیر رضامندی مالک کے ذبح کی گئی و بھونی گئی تھی فرمایا کہ اس کو قیدیوں کو کھلا دو یعنی صدقہ کرنے کے حکم سے یہ بات نکلی کہ مالک کی ملکیت زائل ہوئی لیکن مالک کو راضی کرنے سے پہلے غاصب کو اس سے نفع اٹھانا حرام ہے اور اس دلیل سے کہ انتفاع مباح ہونے کا حکم دینے میں غصب کا دروازہ کھولنا لازم آتا ہے لہذا راضی کرنے سے پہلے انتفاع حرام کیا گیا تاکہ مادہ فساد بالکل منقطع ہو۔

ونفاذ بیعہ وھبتہ مع الحرمۃ لقیام الملک کما فی الملک الفاسد

اور اسکی بیع یا ہبہ باوجود حرمت کے اس وجہ سے نافذ ہوجاتا ہے کہ غاصب کی ملکیت موجود ہے جیسے ملک فاسد میں ہوتا ہے

فائدہ: اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جب غاصب نے مال مغصوب کو بگاڑ دیا حتی کہ اس پر ضمان واجب ہوئی تو اس سے غاصب کو حلال ہوجاتی ہے اور صاحبین نے نزدیک ضمان ادا کرنے پر حلال ہوتی ہے اور صاحبین کے قول پر فتوی ہے۔ الخلاصہ۔ بدلیل اس حدیث کے جو مصنف نے ذکر فرمائی اور وہ ابوداؤد نے ایک صحابی انصاری سے روایت کی کہ ہم لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک جنازہ میں نکلے اور آپ قبر پر بیٹھے کھودنے والے کو بتلاتے تھے کہ پیروں کی جانب کشادہ کر اور سر کی جانب کشادہ کر پھر جب لوٹے تو ایک عورت کی طرف سے دعوت بلانے والا ملا تو آپ تشریف لے گئے۔ اور کھانا رکھا گیا تو آپ نے ہاتھ ڈالا اور دوسرے لوگ بھی کھانے لگے مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے لقمہ کو منہ میں پھراتے تھے پس فرمایا کہ میں ایسی بکری کھاتا ہوں جو اپنے مالک کی اجازت کے بغیر لی گئی ہے پس اس عورت نے کہلا بھیجا کہ یا رسول اللہ میں نے بقیع میں بکری خریدنے کو بھیجا تو وہاں نہیں ملی پھر میں نے اپنے پڑوسی کو دام بھیجے تو اس نے نہیں لئے پھر میں نے اس کی عورت کو دام بھیجے تو اس نے مجھے بکری بھیج دی پس آپ نے فرمایا کہ اس کو قیدیوں کو کھلا دے رواہ احمد۔ اور اس کی اسناد حسن ہے اور عاصم بن کلیب ثقہ ہے اور کلیب بن شہاب بھی ثقہ ہے چنانچہ بخاری نے رفع الیدین میں اس سے روایت کی اور ابن سعد نے کہا کہ ثقہ ہے اور ابن حبان نے اس کو ثقات میں لکھا اور دارقطنی نے بھی روایت کیا اور اس کی اسناد میں جمر بن الربیع ہے۔ صاحب التنقیح نے کہا کہ عثمان بن ابی شیبہ نے اس کو ثقہ کہا اور محمد بن العلاء نے متابعت کی اور دوم یہ حدیث ابوموسیٰ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے چنانچہ طبرانی نے معجم اوسط میں کہا کہ

حدثنا احمد بن القاسم طائی حدثنا بشر بن الولید حدثنا ابو یوسف القاضی عن ابی حنیفۃ عن عاصم بن الکلیب عن ابی بردۃ عن ابی موسی الخ.

اور اس روایت میں ہے کہ آنحضرت ﷺ نے اس بکری کے گوشت سے تھوڑا اپنے منہ میں ڈال کر چبایا مگر وہ آپ کے حلق سے نہیں اتر رہا تھا تو آپ نے فرمایا کہ اس گوشت کا کیا حال ہے تو کہا گیا کہ فلاں شخص کی بکری ہم نے ذبح کر لی کہ جب وہ آجائے گا تو اس کو ثمن دے کر راضی کریں گے پس آپ نے فرمایا کہ اس کو قیدیوں کو کھلا دو۔

دارقطنی نے عبدالواحد بن زیاد عن عاصم بن کلیب یہ حدیث روایت کی پھر عبدالواحد بن زیاد سے اسناد کیا کہ میں نے ابوحنیفہ رحمۃ اللہ

سے پوچھا کہ آپ نے یہ مسئلہ کہاں سے نکالا کہ اگر ایک شخص دوسرے کے مال میں بلا اجازت تصرف کر کے نفع اٹھا دے تو وہ نفع صدقہ کردے ابوحنیفہ نے کہا کہ میں نے اسی حدیثِ عاصم بن کلیب سے نکالا۔

واذا ادى البدل يباح له لان حق المالك صار موفى بالبدل فحصلت مبادلة بالتراضي و كذا اذا ابرأه لسقوط حقه به و كذا اذا ادى بالقضاء او ضمنه الحاكم او ضمنه المالك لوجود ارضاء منه لانه لايقضي الابطلبه.

اور جب غاصب نے اسکے مالک کو اس کا عوض ادا کردیا تو اس کو تناول مباح ہے کیونکہ عوض دینے سے مالک کا حق پورا ہوگیا تو باہمی رضامندی سے مبادلہ ہوگیا اور اسی طرح اگر مالک نے اس کو بری کردیا تو بھی مباح ہے کیونکہ بری کرنے سے مالک کا حق ساقط ہوگیا اسی طرح اگر غاصب نے بحکم قاضی ادا کیا یا حاکم نے اس کو ضامن کردیا یا مالک نے اس کو ضامن کیا تو بھی مباح ہے۔ کیونکہ مالک کی طرف سے رضامندی پائی گئی اس لئے کہ قاضی بدون اس کے مطالبہ کے حکم نہیں کرے گا۔

وعلى هذا الخلاف اذا غصب حنطة فزرعها او نواة فغرسها غير ان عند ابي يوسفؒ يباح الانتفاع فيهما قبل اداء الضمان لوجود الاستهلاك من كل وجه بخلاف ماتقدم لقيام العين فيه من وجه وفي الحنطة يزرعها لايتصدق بالفضل عنده خلافا لهما و اصله ماتقدم.

اور ایسا ہی اختلاف اس وقت ہے کہ کسی نے گیہوں غصب کر کے ان کی زراعت کی یا گھٹلیاں غصب کر کے انکو بویا تو بخلاف زفرؒ وحسنؒ کے مغصوب سے نفع اٹھانا قبل ادائے عوض کے حلال نہیں ہے لیکن اتنا فرق ہے کہ ابو یوسفؒ کے نزدیک ان دونوں صورتوں میں ادائے ضمان سے پہلے نفع اٹھانا مباح ہے کیونکہ ان دونوں صورتوں میں ہر طرح سے مالک کا مال مستہلک ہوگیا بخلاف مسئلہ سابق یعنی بکری ذبح کرڈالنے یا گیہوں پیس ڈالنے کے کہ ان میں عین ایک وجہ سے باقی ہے اور گیہوں غصب کر کے زراعت کرنے کی صورت میں جو زیادتی حاصل ہوئی وہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صدقہ نہیں کرے گا۔ صاحبینؒ کے نزدیک صدقہ کرے گا۔ اور اس کی اصل وہی ہے جو سابق گذری۔

قال وان غصب فضة او ذهبا فضربها دراهم او دنانير او آنية لم يزل ملك مالكها عنها عند ابي حنيفةؒ فياخذها ولاشئ للغاصب وقالا يملكها الغاصب وعليه مثلها لانه احدث صنعة معتبرة صيرت حق المالك هالكا من وجه الاترى انه كسره وفات بعض المقاصد والتبر لايصلح رأس المال في المضاربات والشركات والمضروب يصلح لذلك وله ان العين باق من كل وجه الاترى ان الاسم باق ومعناه الاصلي الثمنية وكونه موزونا وانه باق حتى يجري فيه الربوا باعتباره وصلاحيته لرأس المال من احكام الصنعة دون العين وكذا الصنعة فيها غير متقومة مطلقا لانه لاقيمة لها عند المقابلة بجنسها.

اور اگر غاصب نے چاندی یا سونا غصب کر کے اس کے درہم یا دینار یا برتن بنائے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان سے مالک کی ملک نہیں زائل ہوگئی پس مالک انکو لے لیگا اور غاصب کے واسطے کچھ نہیں ملے گا۔ (یہی مالک وشافعیؒ واحمد کا قول ہے۔) اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ غاصب انکا مالک ہو جائے گا۔ اور غاصب پر انکے مثل تاوان واجب ہوگا کیونکہ غاصب نے ان کو توڑ ڈالا اور بعض مقاصد جاتے رہے مثلاً بغیر سکہ کے وہ متیقن ہو سکتے تھے اور اب نہیں ہو سکتے ہیں اور بغیر سکہ کے وہ مضاربت وشرکت کا راس المال نہیں ہو سکتے تھے اور اب ہو سکتے ہیں۔ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مال عین ہر طرح سے باقی ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ نام باقی ہے اور اس کے اصلی معنی یعنی ثمن ہونا اور وزنی ہونا یہ بھی باقی ہیں۔ حتی کہ اسی لحاظ سے ان میں ربوا جاری ہوتا ہے اور رہی راس لمال ہونے کی صلاحیت تو یہ صنعت کے احکام میں سے ہے نہ مال عین کے یعنی عین سے زائد ایک چیز ہے تو اس کا اعتبار نہیں اور اسی طرح سونے وچاندی میں صنعت بھی کسی حال میں قیمتی نہیں ہوتی ہے تو صنعت معتبرہ نہیں ہوئی اس واسطے کہ جب سونے کو سونے کے مقابلہ میں یا چاندی کو چاندی کے مقابلہ میں کیا جائے تو اس صنعت کی کوئی قیمت

نہیں ہوتی ہے

فائدہ: بلکہ سونے کے مقابلہ میں سونا برابر ہونا چاہئے اور زیادتی بیاج ہے تو معلوم ہوا کہ صنعت کی کوئی قیمت نہیں ہے۔

قال ومن غصب ساجة فبنى عليها زال ملك المالك عنها ولزم الغاصب قيمتها وقال الشافعيؒ للمالك اخذها والوجه عن الجانبين قلمناه ووجه آخر لنا فيه ان فيما ذهب اليه اضرار بالغاصب بنقص بنائه الحاصل من غير خلف وضرر المالك فيما ذهبنا اليه مجبور بالقيمة فصار كما اذا خاط بالخيط المغصوب بطن جارية او عبده او ادخل اللوح المغصوب في سفينة ثم قال الكرخي والفقيه ابوجعفر الهندواني انما لاينقض اذا بنى في حوالي الساجة اما اذا بنى على نفس الساجة ينقض لانه متعد فيه وجواب الكتاب يرد ذلك وهو الاصح.

اگر کسی نے ساکھو غصب کر کے اس پر عمارت بنائی تو مالک کی ملکیت اس سے زائل ہو جائے گی اور غاصب پر اس کی قیمت لازم آئے گی اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ مالک کو اس کے لے لینے کا اختیار ہے اور دونوں طرف کے دلائل ہم نے پہلے بیان کر دیئے ہیں اور ہمارے واسطے ایک دوسری دلیل ہمارے قول کی یہ ہے کہ جو کچھ شافعی رحمہ اللہ نے اختیار کیا اس میں غاصب کا ضرر ہے کہ اس کی عمارت توڑ دی جائے گی اور بجائے اس کے غاصب کو کچھ نہیں ملے گا۔ اور جو مذہب ہم نے اختیار کیا اس میں مالک کا ضرر اس واسطے نہیں ہے کہ قیمت سے اس کا جبر نقصان کر دیا جاتا ہے تو ایسا ہو گیا جیسے کسی نے تاگا غصب کر کے اس سے اپنے غلام یا باندی کا پیٹ سیا یعنی پیٹ پھٹ گیا تھا اس میں ٹا کے دیئے یا ایک تختہ غصب کر کے اپنی کشتی میں جڑا یعنی بالاتفاق کشتی توڑ کر تختہ نکالنے یا زخم توڑ کر تاگا لینے کا حکم نہیں ہوتا ہے۔ پھر کرخی وابوجعفر ہندوانی نے کہا کہ غاصب کی عمارت اس وقت نہیں توڑی جائے گی کہ جب اس نے ساکھو کے گرد پیش عمارت بنائی ہو اور اگر خود اس نے ساکھو پر عمارت بنائی ہو تو عمارت توڑ دی جائے گی کیونکہ وہ ظلم میں تجاوز کرنے والا ہے۔ شیخ مصنفؒ نے کہا کتاب میں جو حکم مذکور ہوا وہ قول کرخی وابوجعفر کو رد کرتا ہے اور یہی اصح ہے۔

فائدہ: یعنی کتاب میں صاف مذکور ہے کہ ساکھو غصب کر کے اس پر عمارت بنائی پس خواہ ساکھو پر عمارت بنا دے خواہ ساکھو کے گرد پیش عمارت بنا دے کسی صورت میں ضامن نہ ہوگا اور یہی اصح ہے۔

قال ومن ذبح شاة غيره فما لكها بالخيار ان شاء ضمنه قيمتها وسلمها اليه وان شاء ضمنه نقصانها وكذا الجزور وكذا اذا قطع يدهما هذا هو ظاهر الرواية ووجهه انه اتلاف من وجه باعتبار فوت بعض الاغراض من الحمل والدر والنسل وبقاء بعضها وهو اللحم فصار كالخرق الفاحش في الثوب ولو كانت الدابة غير ماكول اللحم فقطع الغاصب طرفها للمالك ان يضمنه جميع قيمتها لوجود الاستهلاك من كل وجه بخلاف قطع طرف المملوك حيث ياخذه مع ارش المقطوع لان الآدمي يبقى منتفعا به بعد قطع الطرف.

اگر کسی نے دوسرے کی بکری ذبح کر ڈالی تو مالک کو اختیار ہے کہ چاہے اس سے بکری کی قیمت لے کر مذبوحہ اور زندہ کی قیمت میں جو فرق ہوتا ہے وہ نقصان لے لے اور یہی حکم اونٹ وغیرہ میں ہے اور اسی طرح اگر بکری یا اونٹ وغیرہ کے ہاتھ کاٹ ڈالے تو بھی یہی حکم ہے اور ظاہر الروایۃ یہ ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایک وجہ سے مال تلف کرنا ہوا اس لحاظ سے کہ سواری و دودھ و نسل وغیرہ کے بعض مقاصد جاتے رہے اور گوشت کا مقصد البتہ باقی رہا تو ایسا ہو گیا جیسے کپڑے میں بہت شگاف کر دیا تو مالک کو ضمان یا نقصان کا اختیار ہوتا ہے۔ اور اگر یہ ایسا جانور ہو جو کھایا نہیں جاتا ہے اور غاصب نے اس کا کوئی ہاتھ یا پاؤں کاٹ ڈالا تو مالک کو اختیار ہے کہ اس سے پوری قیمت تاوان لے کیونکہ ہر طرح سے تلف کرنا پایا گیا بخلاف اس کے اگر مملوک کا کوئی ہاتھ یا پاؤں کاٹا تو جو عضو کاٹا اس کے جرمانہ کے ساتھ وہ مملوک کو لے سکتا ہے اس لئے کہ کوئی ہاتھ یا پاؤں کٹ جانے کے بعد بھی آدمی اس قابل رہتا ہے کہ اس سے نفع اٹھایا جائے۔

قال ومن خرق ثوب غيره خرقا يسيرا ضمن نقصانه والثوب لمالكه لان العين قائم من كل وجه وانما دخله عيب فيضمنه

اگر ایک نے دوسرے کے کپڑے میں خفیف شگاف کردیا تو وہ نقصان کا ضامن ہوگا اور کپڑا اپنے مالک کی ملک ہے کیونکہ مال عین ہر طرح قائم ہے صرف اس میں ایک عیب آ گیا ہے پس وہ نقصان کا ضامن ہوگا۔

وان خرق خرقا كثيرا تبطل عامة منافعه فلمالكه ان يضمنه جميع قيمته لانه استهلاك من هذا الوجه فكانه احرقه قال معناه يترك الثوب عليه وان شاء اخذ الثوب وضمنه النقصان لانه تعييب من وجه من حيث ان العين باق وكذا بعض المنافع قائم ثم اشارة الكتاب الى ان الفاحش مايبطل به عامة المنافع والصحيح ان الفاحش مايفوت به بعض العين وجنس المنفعة ويبقى بعض العين وبعض المنفعة واليسير مالايفوت به شئ من المنفعة وانما يدخل فيه النقصان لان محمدا جعل في الاصل قطع الثوب نقصانا فاحشا والفائت به بعض المنافع.

اگر اس نے کپڑے میں بہت شگاف کردیا جس سے کپڑے کے اکثر منافع مٹ گئے تو مالک کو اختیار ہے کہ اس سے پوری قیمت تاوان لے کیونکہ اس راہ سے یہ فعل اس کپڑے کا تلف کرنا ہوا تو گویا اس نے کپڑا اجلادیا شیخ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ چاہے یہ کپڑا اس غاصب کے پاس چھوڑ کر قیمت لے لے اور چاہے کپڑا لے کر اس سے نقصان کا تاوان لے لے کیونکہ یہ ایک راہ سے کپڑے کا عیب دار کرنا ہوا کہ عین کپڑا مع بعض منافع کے باقی ہے پھر کتاب کا اشارہ یہ ہے کہ شگاف کثیر وہ کہلاتا ہے جس سے اکثر منافع باطل ہو جائیں لیکن قول صحیح یہ ہے کہ شگاف کثیر وہ ہے جس سے بعض عین وجنس منفعت زائل ہو اور بعض عین وبعض منفعت باقی رہے اور شگاف خفیف وہ رہتا ہے جس سے کچھ منفعت زائل نہ ہو بلکہ کپڑے میں نقصان آ جاوے (خفیف وہ کہ بعض منفعت بدون عین کے زائل ہو (الفتاوی الصغری۔ع) اس واسطے کہ امام محمدؒ نے کتاب مبسوط میں کپڑا قطع کرنے کو نقصان فاحش قرار دیا حالانکہ اس سے بعض منافع زائل ہوئے ہیں۔

قال ومن غصب ارضا فغرس فيها او بنى قيل له اقلع البناء والغرس وردها لقوله عليه السلام ليس لعرق ظالم حق ولان ملك صاحب الارض باق فان الارض لم تصر مستهلكة والغصب لايتحقق فيها ولابد للملك من سبب فيومر الشاغل بتفريغها كما اذاشغل ظرف غيره بطعامه.

اگر کسی نے دوسرے کی زمین غصب کرکے اس میں پودے لگائے یا کوئی عمارت بنائی تو اس سے کہا جائے گا کہ اپنی عمارت و پودے اکھاڑ لے اور خالی زمین واپس کردے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ رگ ظالم کے واسطے کوئی حق نہیں ہے اور اس واسطے کہ صاحب زمین کی ملکیت باقی ہے کیونکہ زمین کچھ مستہلک نہیں ہوئی اور زمین میں غصب متحقق نہیں ہوتا ہے حالانکہ ملکیت کے لئے کوئی سبب ضروری ہوتا ہے یعنی وہ یہاں موجود نہیں ہے پس جس نے زمین کو پھنسا دیا اس کو حکم دیا جائے گا کہ خالی کرے جیسا اپنا طعام دوسرے کے برتن میں بھرا تو اس کو خالی کرنے کا حکم دیا جاتا ہے۔

فائدہ: اور جس حدیث کا مصنفؒ نے اشارہ کیا اس کو چھ صحابہ رضی اللہ عنہم نے روایت کیا ہے۔ اول حدیث سعید بن زید رضی اللہ عنہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے زمین مردہ کو زندہ کیا یعنی اجاڑ جنگل کو قابل زراعت وباغ کیا تو وہ اس کے لئے ہوگئی اور رگ ظالم کے لئے کچھ حق نہیں ہے رواہ ابوداؤد والترمذی وقال حسن غریب ورواہ مالک والنسائی مرسلا۔ دوم حدیث عبادہ بن الصامت رواہ الطبرانی من حدیث ابی الیوسف القاضیؒ۔ سوم حدیث عبدالرحمٰن بن عمرو بن العاص رواہ الطبرانی۔ چہارم حدیث عمرو بن عوف رواہ اسحاق والبزار والطبرانی۔ پنجم حدیث یکے از صحابہ رضی اللہ عنہ رواہ ابوداؤد ششم حدیث ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا رواہ ابوداؤد والطیالسی والدارقطنی والبزار، امام ابوداؤد نے کہا کہ حضرت ہشامؒ نے فرمایا ہے کہ رگ ظالم سے یہ مراد ہے کہ ایک شخص دوسرے کی زمین میں بدون استحقاق پودے

لگادے اور چاہے کہ اس ذریعہ سے مستحق ہوجائے اور رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جس نے دوسرے کی زمین میں بغیر اس کی اجازت کھیتی بوئی تو کاشت کار کو اپنا نفقہ ملے گا اور کھیتی میں سے اس کے واسطے کچھ نہ ہوگا رواہ ابوعبید فی کتاب الاموال۔ پس کھیتی مالک زمین کے واسطے قرار دی اور اس پر کاشتکار کا خرچہ لازم کیا۔ م ع۔

فان كانت الارض تنقص بقلع ذلك فللمالك ان يضمن له قيمة البناء وقيمة الغرس مقلوعا ويكونان له لان فيه نظرا لهما ودفع الضرر عنهما وقوله قيمته مقلوعا معناه قيمته بناء او شجر يؤمر بقلعه لان حقه فيه اذ لاقرار فيه فيقوم الارض بدون الشجر والبناء ويقوم وبها شجر او بناء لصاحب الارض ان يأمره بقلعه فيضمن فضل مابينهما.

پھر اگر عمارت یا پودے اکھاڑنے سے زمین کو نقصان ہوتا ہو تو مالک کو اختیار ہوگا کہ غاصب کو عمارت یا پودوں کی قیمت اکھڑے ہوئے کے حساب دیدے اور یہ دونوں چیزیں مالک کے واسطے ہوجائیں گی کیونکہ ایسا کرنے میں دونوں کے واسطے بہتری اور دونوں سے دفع ضرر ہے اور یہ جو فرمایا کہ اکھڑے ہوئے کے حساب سے قیمت دے دے اس کے معنی یہ ہیں کہ ایسی عمارت یا ایسے درختوں کی قیمت دے جن کے اکھاڑ ڈالنے کا حکم دیا گیا ہے کیونکہ غاصب کا حق اس قدر ہے کیونکہ اس کے واسطے زمین میں برقرار رکھنے کا حکم نہیں ہے پس اس کا طریقہ یہ ہے کہ قیمت زمین بدون درخت وعمارت کا اندازہ کیا جائے اور دوبارہ قیمت زمین مع ایسے درختوں وعمارت کا اندازہ کیا جائے جن کے حق میں مالک زمین کو اکھڑوا ڈالنے کا اختیار ہے پس ان دونوں قیمتوں میں جو فرق ہے اس قدر غاصب کو زمین کا مالک دے دے۔

فائدہ: یہ درخت یا عمارت مالک زمین کی ملک ہوجائیگی۔

قال ومن غصب ثوبا فصبغه احمر او سويقا فلته بسمن فصاحبه بالخيار ان شاء ضمّنه قيمة ثوب ابيض ومثل السويق وسلمه للغاصب وان شاء اخذهما وغرم مازاد الصبغ والسمن فيهما وقال الشافعیؒ في الثوب لصاحبه ان يمسكه ويأمر الغاصب بقلع الصبغ بالقدر الممكن اعتبارا بفصل ساحة بنى فيها لان التميز ممكن بخلاف السمن في السويق لان التمييز متعذر ولنا مابينا ان فيه رعاية الجانبين والخيرة لصاحب الثوب لكونه صاحب الاصل بخلاف الساحة بنى فيها لان النقض له بعد النقض اما الصبغ فيتلاشى وبخلاف مااذاانصبغ بهبوب الريح لانه لاجناية لصاحب الصبغ ليضمن الثوب فيتملك صاحب الاصل الصبغ.

اور اگر کسی نے ایک کپڑا غصب کر کے اس کو سرخ رنگا۔ یا ستو غصب کر کے انہیں مسکہ ملایا تو مالک کو اختیار ہے چاہے سفید کپڑے کی قیمت تاوان لے اور اپنے ستو کے مثل ستو لے لے اور یہ کپڑا وستو لے لے اور یہ کپڑا وستو غاصب کے سپرد کر دے اور اگر چاہے تو ان دونوں کو لیکر رنگ یا مسکہ سے جو زیادتی ہوئی ہے وہ دیدے اور امام شافعیؒ نے کپڑے کے مسئلہ میں فرمایا کہ کپڑے کے مالک کو اختیار ہے کہ اپنا کپڑا رکھ لے اور غاصب کو حکم کرے کہ جہاں تک ممکن ہو اپنا رنگ چھوڑا لے بقیاس اس دن کے جس میں درخت یا عمارت بنائی کیونکہ یہاں جدا کرنا ممکن ہے بخلاف ستو کے کہ اس میں سے مسکہ نکالنا ممکن نہیں ہے اور ہماری دلیل وہی جو ہم نے اوپر بیان کی کہ حکم مذکورہ میں جانبین کی رعایت ہے اور کپڑے کے مالک کو اختیار اس وجہ سے دیا گیا کہ اصل کا ملک وہی ہے بخلاف زمین میں درخت یا عمارت کے کیونکہ توڑ لینے کے بعد غاصب کو ٹوٹن ملتی ہے اور رنگ بعد ٹوٹنے کے برباد ہوجائے گا اور بخلاف اس کے اگر ہوا کے جھوکے سے کپڑا اڑ کر کسی کے رنگ میں گر کر رنگین ہوگیا کیونکہ اس صورت میں رنگ والے کا کچھ قصور نہیں ہوتا کہ وہ کپڑا کا ضامن قرار دیا پس کپڑے والا قیمت دے کر اس رنگ کا مالک ہوجائے گا۔

قال ابوعصمةؒ في اصل المسألة وان شاء رب الثوب باعه ويضرب بقيمته ابيض وصاحب الصبغ بما زاد الصبغ فيه لان له ان لايتملك الصبغ بالقيمة وعند امتناعه تعين رعاية الجانبين في البيع ويتاتى هذا فيما اذا انصبغ الثوب

بنفسه وقد ظهر بماذكرنا الوجه في السويق غير ان السويق من ذوات الامثال فيضمن مثله والثوب من ذوات القيم فيضمن قيمته وقال في الاصل يضمن قيمة السويق لان السويق يتفاوت بالقلى فلم يبق مثليا وقيل المراد منه المثل سماه به لقيامه مقامه والصفرة كالحمرة ولو صبغه اسود فهو نقصان عندابي حنيفة وعندهما زيادة وقيل هذا اختلاف عصر وزمان وقيل ان كان ثوبا ينقصه السواد فهو نقصان وان كان ثوبا يزيد فيه السواد فهو كالحمرة وقد عرف في غير هذا الموضع ولو كان ثوبا ينقصه الحمرة بان كانت قيمته ثلثين درهما فتراجعت بالصبغ الى عشرين فعن محمد انه ينظر الى ثوب يزيد فيه الحمرة فان كانت الزيادة خمسة ياخذ ثوبه وخمسة درهم لان احدى الخمستين جبرت بالصبغ.

اور ابوعصمہ سعد بن معاذ مروزی نے اصل مسئلہ میں کہا کہ کپڑے کے مالک کو یہ بھی اختیار ہے کہ وہ کپڑا فروخت کرے اور اس کے ثمن میں کپڑے کا مالک اپنے سپید کپڑے کے حساب سے حصہ دار ہوگا۔ اور رنگ کا مالک بحساب زیادتی رنگ کے حقدار ہوگا کیونکہ کپڑے کے مالک کو اختیار ہے کہ قیمت دیکر رنگ کی ملکیت منظور نہ کرے اور اس کے انکار کی صورت میں بیع کے طریقہ سے جانبین کی رعایت متعین ہے لیکن ابوعصمہ کا یہ قول اصل مسئلہ میں نہیں بلکہ اس صورت میں جاری ہوتا ہے کہ کپڑا خود بخود رنگ گیا ہو یعنی مالک کو یہ اختیار نہ ہو کہ رنگنے والے سے تاوان لے۔ اور ہمارے بیان مذکورہ سے ستو کے مسئلہ میں بھی وجہ ظاہر ہوئی یعنی مسئلہ میں غلط کرنے یا خود غلط ہو جانے میں بھی یہی دلیل جاری ہے جو کپڑے میں مذکور ہوئی صرف اتنا فرق ہے کہ ستو مثلی چیزوں میں سے ہے تو اس کے مثل تاوان دے گا اور کپڑا ایسی چیزوں میں سے ہے جس کا تاوان بقیمت ہوتا ہے مگر کتاب مبسوط میں مذکور ہے کہ ستو کی قیمت کا ضامن ہوگا کیونکہ بھوننے سے ستوؤں میں تفاوت ہو جاتا ہے تو وہ مثلی نہیں رہتا ہے۔ امام اسبیجابی نے کہا کہ یہی صحیح ہے اور بعض نے فرمایا کہ مبسوط میں قیمت سے مراد مثل ہے اور اس کو قیمت اس لئے کہا کہ وہ اس کا قائم مقام ہوتی ہے اور واضح ہو کہ زرد رنگ بھی مثل سرخ کے ہے اور اگر اس نے سیاہ رنگ ڈالا ہو تو یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک نقصان ہے اور صاحبین کے نزدیک نقصان نہیں بلکہ زیادت ہے اور بعض نے فرمایا ہے کہ یہ اختلاف صرف اپنے زمانہ کا اختلاف ہے یعنی امام ابوحنیفہ کے زمانہ میں بنوامیہ حاکم نے جو سیاہ رنگ سے نفرت کرتے تو اس رنگ کی بیقدری تھی اور صاحبین کے وقت میں عباسیہ حاکم تھے جو سیاہ رنگ پسند کرتے تھے جس سے اس رنگ کی قدر ہوگئی لہذا ناچار ہر ایک نے اپنے وقت میں سیاہ رنگ کی بابت جو کچھ دیکھا ویسا حکم دیا لہذا اب بھی جہاں اس رنگ کی قدر یا بیقدری ہو تو اسی کے موافق حکم ہوگا۔ اور بعض نے کہا کہ اگر ایسا کپڑا ہو جس کو سیاہ رنگ سے نقصان پہنچتا ہے تو یہ رنگ نقصان سمجھا جائے گا اور اگر ایسا کپڑا ہو جس میں سیاہ رنگ سے قیمت بڑھتی ہے تو وہ مثل سرخی کے زیادتی سمجھا جائے گا۔ اور یہ امر اس موقع کے علاوہ دوسرے موقع میں بھی بیان ہوا ہے۔ اور اگر کوئی کپڑا ایسا ہو جس میں سرخی سے نقصان پہنچتا ہے یعنی قیمت گھٹتی ہے مثلاً ایک کپڑے کی قیمت پچیس درہم تھی وہ رنگ سرخ کی وجہ سے گھٹ کر پندرہ درہم رہ گئی تو امام محمدؒ سے روایت ہے کہ ایسے کپڑے کو دیکھا جائے جس میں سرخی سے قیمت بڑھتی ہے پس اگر زیادتی مثلاً پانچ درہم ہو تو مالک اپنا کپڑا اور درہم لے لے گا کیونکہ ہر دو پانچ میں سے ایک کا نقصان بوجہ رنگ کے پورا ہو گیا۔

فائدہ: اگر دوسرے کا تنور کھول دیا کہ وہ ٹھنڈا پڑ گیا یعنی روٹیاں لگانے کے قابل نہ رہا تو وہ اس قدر لکڑی کا ضامن ہوگا جس سے اسی طرح گرم ہو جائے۔ ع۔

فصل

ومن غصب عينا فغيبها فضمنه المالك قيمتها ملكها وهذا عندنا وقال الشافعيؒ لايملكها لان الغصب عدوان محض فلا يصلح سببا للملك كما في المدبر ولنا انه ملك البدل بكماله والمبدل قابل النقل من ملك الى

ملک فیملکه دفعا للضرر عنه بخلاف المدبر غیر قابل للنقل بحق المدبر نعم قد یفسخ التدبیر بالقضاء لکن البیع بعده یصادف القن.

اگر غاصب نے کوئی مال عین غصب کر کے اسکو غائب کر دیا پس مالک نے اس سے اس مال عین کی قیمت تاوان لے لی تو غاصب اس کا مالک ہو جائے گا اور یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ وہ مالک نہ ہوگا اور اس واسطے کہ غصب محض ظلم ہے تو وہ نعمت ملکیت کا سبب نہیں ہو سکتا ہے جیسے مدبر مملوک کی صورت میں ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مالک نے پورا عوض پایا اور عوض ایسی چیز ہے جو ایک ملک سے دوسری ملک میں منتقل ہو سکتی ہے تو غاصب کا مالک ہو جائے گا تا کہ اس کی ذات سے اس کا ضرر دور ہو بخلاف مملوک مدبر کے کہ وہ قابل نقل نہیں ہے اس لئے کہ اس کو مدبر ہونے کا حق حاصل ہے ہاں کبھی ایسا ہوتا ہے کہ قاضی کے حکم سے مدبر ہونا فسخ کر دیا جاتا ہے تو پھر اس کے بعد جو بیع واقع ہوتی ہے وہ محض مملوک پر واقع ہوتی ہے۔

قال والقول فی القیمة قول الغاصب مع یمینه لان المالک یدعی الزیادة وهو ینکر والقول قول المنکر مع یمینه الا ان یقیم المالک البینة باکثر من ذلک لانه اثبته بالحجة الملزمة.

اور قیمت کے بارہ میں قسم سے غاصب کا قول قبول ہوگا کیونکہ مالک تو زیادتی کا دعوی کرتا ہے اور غاصب اس سے انکار کرتا ہے اور قسم سے اس کا قول قبول ہوتا ہے جو منکر ہو لیکن اگر مالک اس سے زیادہ قیمت ہونے پر گواہ قائم کرے تو اس کا دعوی ثابت ہوگا کیونکہ اس نے حجت ملزمہ سے ثابت کر دیا ہے۔

قال فان ظهرت العین وقیمتها اکثر مما ضمن وقد ضمنها بقول المالک او بینة اقامها او بنکول الغاصب عن الیمین فلاخیار للمالک وهو للغاصب لانه تم له الملک بسبب اتصل به رضاء المالک حیث ادعی هذاالمقدار.

پھر اگر یہ مال عین کسی وقت ظاہر ہوا حالانکہ اس کی قیمت اس مقدار سے زیادہ ہے جو غاصب نے تاوان دی مگر اس نے جو مقدار ادا کی وہ مالک کے کہنے پر ادا کی یا گواہ قائم کرنے پر ادا کی اس مقدار پر غاصب سے قسم لی گئی تھی اور اس نے قسم کھانے سے انکار کر کے یہ قیمت دیدی تو مالک کے واسطے کچھ اختیار نہ ہوگا اور یہ چیز اب غاصب کے واسطے ہوگی کیونکہ غاصب کی ملکیت ایسے سبب سے پوری ہو چکی جس کے ساتھ مالک کی رضامندی موجود ہے کیونکہ مالک نے اسی مقدار کا دعوی کیا تھا۔

قال فان کان ضمنه بقول الغاصب مع یمینه فهو بالخیار ان شاء امضی الضمان وان شاء اخذ العین ورد العوض لانه لم یتم رضاه بهذا المقدار حیث یدعی الزیادة واخذه دونها لعدم الحجة ولو ظهرت العین وقیمتها مثل ماضمنه او دونه فی هذاالفصل الاخیر فکذلک الجواب فی ظاهر الروایة وهو الاصح خلافا لماقاله الکرخیؒ انه لاخیار له لانه لم یتم رضاه حیث لم یعط له مایدعیه والخیار لفوات الرضاء.

اور اگر مالک نے غاصب کے قول مع قسم پر تاوان لیا ہو تو زیادہ قیمت ظاہر ہونے کی صورت میں مالک کو اختیار ہے چاہے تاوان مذکور پورا کر دے یعنی جائز رکھے اور چاہے مال عین لے کر جو عوض لیا ہے وہ واپس کر دے کیونکہ اس مقدار کے ساتھ اس کی رضامندی پوری نہیں ہوتی تھی کیونکہ وہ زیادہ کا دعوی کرتا تھا اور بغیر زیادتی کے لے لینا صرف اس وجہ سے تھا کہ اس کے پاس گواہ نہ تھے پس رضامندی ثابت نہ ہوئی۔
اور اگر قسم سے غاصب کے کہنے پر تاوان لینے کی صورت میں جب مال عین ظاہر ہوا اور اس کی قیمت اس مقدار کے برابر ہے جو غاصب نے ادا کی یا اس سے کم ہے تو کرخی رحمہ اللہ کے نزدیک مالک کو واپس لینے کا اختیار نہیں ہے اور ظاہر الروایۃ میں اس کو اختیار ہے کہ چاہے مال عین واپس لے کر تاوان پھیر دے اور یہی اصح ہے کیونکہ مالک کی رضامندی پوری نہیں ہوئی اس لئے جو وہ دعوی کرتا تھا وہ اس کو نہیں دیا گیا اور اختیار اسی وجہ سے حاصل ہوا کہ اس کی رضامندی پوری نہیں ہوئی۔

فائدہ: نہ اس وجہ سے کہ اس کی قیمت پوری نہیں ہے۔

قال ومن غصب عبدا فباعه فضمنه المالک قیمته فقد جاز بیعه وان اعتقه ثم ضمن القیمة لم یجز عتقه لان الملک الثابت فیه ناقص لثبوته مستندا او ضرورة ولهذا یظهر فی حق الاکساب دون الاولاد والناقص یکفی لنفوذ البیع دون العتق کملک المکاتب.

اگر کسی نے ایک غلام غصب کر کے اس کو فروخت کیا پھر مالک نے اس سے تاوان لے لیا تو غاصب کی بیع جائز ہوگی اور اگر اس کو آزاد کیا پھر قیمت تاوان دے دی تو عتق جائز نہ ہوگا کیونکہ غلام میں جو ملکیت ثابت ہوئی وہ ناقص ہے کیونکہ وہ ملک مستند بالضرورت ہے لہذا وہ کمائی کے حق میں معتبر ہوئی ہے نہ اولاد کے حق میں اور جو ملک ناقص ہو وہ عتق کے واسطے کافی نہیں ہوتی اور نفاذ بیع کے واسطے کافی ہوتی ہے جیسے مکاتب کی ملک ہے

فائدہ: چنانچہ مکاتب اپنی کمائی میں خرید فروخت کر سکتا ہے اور اپنی کامیابی کا غلام آزاد نہیں کر سکتا ہے اور اگر ایک باندی غصب کر لی اور غاصب نے تاوان ادا نہیں کیا اور اس سے پہلے اس نے مزدوری وغیرہ سے مال کمایا اور اس کے اولاد ہوئی پھر غاصب نے تاوان ادا کیا تو کمائی غاصب کے واسطے ہوگئی لیکن اولاد اصل مالک کو ملے گی کیونکہ غاصب کی ملکیت ناقص ہے۔

قال وولد المغصوبة ونماؤها وثمرة البستان المغصوب امانة فی یدالغاصب ان هلک فلا ضمان علیه الا ان یتعدی فیها او یطلبها مالکها فیمنعها ایاه وقال الشافعیؒ زوائد المغصوب مضمونة متصلة کانت او منفصلة لوجود الغصب وهو اثبات الید علی مال الغیر بغیر رضاه کما فی الظبیة المخرجة من الحرم اذا ولدت فی یده یکون مضمونا علیه ولنا ان الغصب اثبات الید علی مال الغیر علی وجه یزیل یدالمالک علی ماذکرناه ویدالمالک ماکانت ثابتة علی هذه الزیادة حتی یزیلها الغاصب ولو اعتبرت ثابتة علی الولد لایزیلها اذ الظاهر عدم المنع حتی لو منع الولد بعد طلبه یضمنه وکذا اذا تعدی فیه کما قال فی الکتاب وذلک بان اتلفه او ذبحه فاکله او باعه وسلمه وفی الظبیة المخرجة لایضمن ولدها اذا هلک قبل التمکن من الارسال لعدم المنع وانما یضمنه اذا هلک بعده لوجود المنع بعد طلب صاحب الحق وهو الشرع علی هذا اکثر مشایخنا ولو اطلق الجواب فهو ضمان جنایة ولهذا یتکرر بتکررها ویجب بالاعانة والاشارة فلان یجب بماهو فوقها وهو اثبات الید علی مستحق الامن اولی واحری.

مغصوبہ باندی کا بچہ اور جو کچھ اس سے پیداوار ہوا اور باغ مغصوب کے پھل غاصب کے پاس امانت ہوتے ہیں اگر تلف ہو جائیں تو اس پر ضمانت نہیں ہے لیکن اگر غاصب اس میں تعدی کر کے یا مالک کے تلف کرنے پر رد کرے تو ضامن ہوگا اور امام شافعی نے فرمایا کہ مغصوب سے جس قسم کی زیادتی حاصل ہو غاصب اس کا ضامن ہے خواہ زیادتی متصلہ ہو جیسے حسن و جمال وغیرہ یا زیادتی منفصلہ ہو جیسے بچہ وغیرہ کیونکہ غصب سے تعدی موجود ہے اور غصب کے معنی یہ کہ غیر کے مال پر بغیر اس کی رضامندی کے قبضہ قائم کرنا اور اس کی نظیر یہ ہے کہ حرم سے ہرنی نکالی جو اس کے قبضہ میں بچہ جنی تو وہ ہرنی مع بچہ کا ضامن ہوتا ہے اور ہماری حجت یہ ہے کہ غصب کے معنی غیر کے مال پر اپنا قبضہ اس طرح قائم کرنا کہ مالک کا قبضہ دور کرے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہے اور مالک کا قبضہ اس زیادتی پر ثابت نہیں تھا تا کہ غاصب اسکو زائل کرے اور اگر اولاد پر اس کا قبضہ ثابت بھی مانا جاوے تو غاصب نے اسکو زائل نہیں کیا اور اس واسطے کہ ظاہر حال یہ ہے کہ غاصب اسکو مالک سے نہ روکتا حتی کہ اگر مالک کے مانگنے کے بعد غاصب اس کو روکے تو ضامن ہوگا اور اسی طرح اگر غاصب اولاد میں کوئی تعدی کرے تو ضامن ہوا جیسا کہ کتاب میں مذکور ہے اور تعدی کی صورت یہ ہے کہ غاصب اسکو تلف کر دے یا بکری کا بچہ ذبح کر کے کھا جائے یا باندی کا بچہ فروخت کر کے سپرد کر دے۔ اور حرم سے جو ہرنی نکال لایا اس کے بچہ کا ضامن ہوگا اگر چھوڑنے کا قابو پانے سے پہلے وہ تلف ہو جاوے کیونکہ اس نے نہیں روکا اور ضامن جب ہی ہوگا

کہ چھوڑنے کا قابو پانے کے بعد تلف ہو جائے کیونکہ صاحب الحق یعنی شرح شریف کے مطالبہ کے بعد اس نے روکا اور ہمارے اکثر مشائخ اسی قول پر ہیں۔ اور اگر اس صورت میں جواب مطلق ہو یعنی ہر صورت ضامن ہونے کا حکم مان لیا جاوے تو بھی اعتراض نہیں کیونکہ یہ جرم کا تاوان ہے لہذا اگر جرم متکرر ہو تو جرمانہ متکرر ہوتا ہے یعنی مثلاً ایک مرتبہ ہرنی کو نکال لایا تو مجرم ہوا پھر اگر دوبارہ اس کو نکال لایا تو پھر جرمانہ لازم ہوگا یہ جرمانہ بوجہ اعانت کے بھی واجب ہوتا ہے یعنی اگر اس شخص کی کسی نے نکالنے میں اعانت کی وہ بھی مجرم وضامن ہوتا ہے اور اشارہ سے بھی جرمانہ واجب ہوتا ہے یعنی کسی نے اشارہ کیا جس کے سبب سے دوسرے نے ہرنی کو مارا یا نکالا تو اشارہ کرنے والا بھی مجرم ہے حالانکہ یہ غصب کے معنی نہیں بلکہ جرم ہے پس جب یہ جرمانہ ایسے امور سے واجب ہوتا ہے پس اگر اس سے بڑھ کر ایک فعل سے واجب ہو تو اولی ہے اور وہ فعل یہ کہ جس ہرنی کے واسطے امن کا استحقاق تھا اس پر اپنا قبضہ قائم کیا۔

فائدہ: پس خلاصہ یہ کہ ہرنی کا مسئلہ اگر مان لیں کہ اس کے بچہ پر تعدی سے تاوان واجب ہوتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ یہ تاوان جرمانہ ہے نہ تاوان ملکیت یا غصب اور جب ہرنی کو بدکانے سے یا اشارہ یا اعانت سے یہ جرمانہ واجب ہوا تو ناجائز طور سے اس پر اپنا قبضہ قائم کرنے میں بدرجہ اولی یہ جرمانہ واجب ہوگا اور ہمارے مسئلہ میں غصب ہے اور جو ضمانت واجب ہو وہ ضمانت غصب ہے تو غصب کا قیاس ضمانت جرمانہ پر نہیں ہوسکتا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

قال وما نقصت الجارية بالولادة في ضمان الغاصب فان كان في قيمة الولد وفاء به جبر النقصان بالولد وسقط ضمانه عن الغاصب وقال زفرؒ والشافعيؒ لاينجبر النقصان بالولد لان الولد ملكه فلا يصلح جابرا لملكه كما في ولد الظبية وكما اذا هلك الولد قبل الرد او ماتت الام وبالولد وفاء وصار كما اذا جز صوف شاة غيره او قطع قوائم شجر غيره او خصى عبد غيره او علمه الحرفة فاضناه التعليم ولنا ان سبب الزيادة والنقصان واحد وهو الولادة او العلوق على ماعرف وعند ذلك لايعد نقصانا فلايوجب ضمانا وصار كما اذا غصب جارية سمينة فهزلت ثم سمنت او سقطت ثنيتها ثم نبتت او قطع يدالمغصوب في يده واخذ ارشها واداه مع العبد يحتسب عن نقصان القطع وولد الظبية ممنوع وكذا اذا ماتت الام وتخريج الثانية ان الولادة ليست بسبب لموت الام اذ الولادة لاتفضي اليه غالبا وبخلاف ما اذا مات الولد قبل الرد لانه لابد من رد اصله للبراءة فكذا لابد من رد خلفه والخصاء لايعد زيادة لانه غرض بعض الفسقة ولااتحاد في السبب فيما وراء ذلك من المسائل لان سبب النقصان القطع والجز سبب الزيادة النمو وسبب النقصان التعليم والزيادة سببها الفهم.

اور مغصوبہ باندی کو ولادت سے جو نقصان ہو جائے گا اور غاصب کی ضمانت میں داخل ہے پھر اگر بچہ کی قیمت میں اس نقصان کی وفاء ہو تو بچہ کے ذریعہ سے جبر نقصان ہو جائے گا اور غاصب سے نقصان کی ضمانت ساقط ہو جائے گی اور زفر شافعیؒ نے فرمایا کہ بچہ کے ذریعہ سے جبر نقصان نہیں ہوگا۔ کیونکہ بچہ بھی مالک کی ملکیت ہے۔ تو یہ نہیں ہوسکتا کہ اس کی ملکیت خود اس ملکیت کا نقصان پورا کرے جیسے حرم سے نکالی ہوئی ہرنی کا جبر نقصان اس کے بچہ سے نہیں ہوتا اور جیسے اس صورت میں کہ واپس کرنے سے پہلے بچہ مرگیا یا ولادت کی وجہ سے اس کی ماں مری۔ حالانکہ بچہ کی قیمت بہت بڑی ہے جو تاوان کو وفاء کرسکتی ہے حالانکہ بالاتفاق اس میں جبر نقصان نہیں ہوتا اور یہ حکم ایسا ہوگیا کہ غیر کی بکری کے صوف کاٹ لئے یا دوسرے کے درخت کی پیڑی کاٹ لی یا غیر کا غلام خصی کر دیا۔ یعنی ہیجڑا کر دیا یا غیر کے غلام کو کوئی حرفہ سکھلایا حالانکہ سیکھنے میں نحیف وکمزور ہوگیا کہ ان سب صورتوں میں نقصان کا ضامن ہوتا ہے اگرچہ قیمت بڑھے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ زیادتی اور نقصان دونوں کا سبب جان ایک ہی ہے اور وہ ولادت یا قرار نطفہ ہے جیسا کہ اپنے موقع پر معلوم ہوا اور ایسی حالت میں ولادت کو نقصان نہیں شمار کیا جائے گا تو وہ موجب ضمان بھی نہ ہوگا اور ایسا ہوگیا جیسے موٹی تازی باندی غصب کی پھر وہ دبلی ہوگئی پھر موٹی تازی ہوگئی تو نقصان پورا

ہو گیا یا اس کے اگلے دانت گر گئے پھر نکل آئے تو نقصان پورا ہو گیا یا مغصوب مملوک کا ہاتھ کاٹا گیا اور غاصب نے جرمانہ لے کر ہاتھ کٹا غلام مع جرمانہ کے واپس کیا تو نقصان پورا ہو جاتا ہے اور ہرنی کا بچہ کے مسئلہ ممنوع ہے یعنی غیر ظاہر الروایہ میں جبر نقصان ہو جائے گا۔ اور اسی طرح اگر ولادت سے ماں مرجائے اور بچہ کی قیمت وافی ہو تو بھی غیر ظاہر الروایہ میں جبر نقصان ہو جائے گا ہاں ظاہر الروایہ جبر نقصان نہیں ہوتا تو اس روایت کی تخریج یہ ہے کہ باندی کے مرنے کا سبب کچھ ولادت نہیں ہے کیونکہ غالبا ولادت سے موت نہیں ہوتی ہے یعنی ولادت تو زیادتی کا سبب ہے تو موت کسی دوسرے سبب سے واقع ہوئی لہذا ضامن ہوگا۔ اور یہاں ہمارا کلام ایسی صورت میں ہے کہ زیادتی ونقصان کا ایک ہی سبب ہو تو باندی مرجانے کا مسئلہ اس کے خلاف ہے اور اسی طرح جب واپسی سے پہلے بچہ مر گیا تو وہ بھی مخالف ہے کیونکہ مہمان اصل یعنی اس کی ماں کا واپس کرنا ضرور ہے تاکہ بری ہو تو اس کے خلیفہ کا واپس کرنا بھی ضرور ہو اور نہ ضامن ہوگا یعنی اس نے اصل باندی کو جس صفت پر غصب کیا تھا اسی صفت پر واپس کرنا واجب تھا لیکن اس نے ولادت سے ناقص واپس کیا تو اس نقصان کا خلیفہ یعنی بچہ واپس کرنا واجب تھا اور جب بچہ واپس نہ کیا تو ضامن ہوا اور ہمارا کلام اس صورت میں ہے کہ مع بچہ واپس کرے اور رہا غلام خصی کرنا جس کو تم نے زیادتی شمار کیا تو یہ زیادتی نہیں ہے کیونکہ یہ تو بعضے فاسقوں کی خواہش ہوتی ہے یعنی شرع ایسے حرام فعل کو زیادتی نہیں شمار کرتی اور اس کے سوا باقی مسائل میں اگرچہ زیادتی ہے لیکن سبب متحد نہیں ہے کیونکہ نقصان کا سبب پیڑی کاٹنا صوف نوچنا اور زیادتی کا سبب اس کا اگنا اور حرفہ سکھلانے میں نقصان کا سبب تعلیم اور زیادتی کا سبب اس کی سمجھ ہے۔

قال ومن غصب جارية فزنى بها فحبلت ثم ردها وماتت في نفاسها يضمن قيمتها يوم علقت ولاضمان عليه في الحرة هذا عند ابي حنيفة وقالا لايضمن في الامة ايضا لهما ان الرد قد صح والهلاک بعده بسبب حدث في يدالمالک وهو الولادة فلايضمن الغاصب كما اذا حمت في يدالغاصب ثم ردها فهلكت او زنت في يده ثم ردها فجلدت فهلكت منه وكمن اشترى جارية قد حبلت في يدالبائع فولدت عندالمشترى وماتت في نفاسها لايرجع على البائع بالاتفاق بالثمن وله انه غصبها وما انعقد فيها سبب التلف وردت وفيها ذلک فلم يوجد الرد على الوجه الذى اخذه فلم يصح الرد وصار كما اذا جنت في يدالغاصب جناية فقتلت بها في يدالمالک او دفعت بها بان كانت الجناية خطاء يرجع على الغاصب بكل القيمة كذا ، هذا بخلاف الحرة لانها لاتضمن بالغصب ليبقى ضمان الغصب بعد فساد الرد وفي فصل الشراء الواجب ابتداء التسليم وما ذكرنا شرط صحة الرد والزناء سبب لجلد مولم لاجارح ولا متلف فلم يوجد السبب في يدالغاصب.

اگر کسی نے ایک باندی غصب کر کے اس سے زنا کیا پھر وہ حاملہ ہو گئی پھر اس کو واپس کر دیا پھر وہ ولادت میں مر گئی تو غاصب اس کی اس قیمت کا ضامن ہوگا جو حاملہ کرنے کے روز تھی اور اگر آزاد عورت کے ساتھ ایسا کیا تو ضامن نہ ہوگا اور یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ باندی کی صورت میں بھی ضامن نہ ہوگا صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ واپسی صحیح ہو گئی اور مرنا اس کے بعد ایک ایسے سبب سے ہوا جو مالک کے قبضہ میں پیدا ہوا ہے اور وہ ولادت ہے یعنی وہ مالک کے قبضہ میں جنی تو غاصب ضامن نہ ہوگا جیسے اگر غاصب کے پاس اس کو بخار آیا پھر اس نے واپس کیا اور مالک کے قبضہ میں مری تو ضامن نہیں ہوتا ہے یا جیسے اس نے غاصب کے قبضہ میں زنا کیا پھر غاصب نے واپس کی پھر مالک کے قبضہ میں اس کو زنا کی وجہ سے درے مارے گئے پس وہ مر گئی تو غاصب ضامن نہیں ہوتا ہے اور جیسے ایسی باندی خریدی جو بائع کے قبضہ میں حاملہ ہو گئی تھی پھر وہ مشتری کے پاس بچہ جنی اور ولادت میں مر گئی تو بالاتفاق وہ بائع سے ثمن واپس نہیں لے سکتا اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے ایسی حالت میں غصب کیا کہ باندی میں یہ سبب تلف موجود نہ تھا اور واپسی ایسی حالت میں کہ اس میں سبب تلف موجود ہے تو جس وجہ پر اس نے لی تھی اس وجہ پر واپسی پائی نہیں گئی تو واپس کرنا صحیح نہ ہوا اور یہ ایسا ہو گیا جیسے غاصب کے قبضہ میں اس نے کوئی جرم کیا

یعنی کسی کو قتل کیا پھر اس قتل کی وجہ سے وہ مالک کے قبضہ میں قتل کی گئی یا اگر جرم خطا تھا تو اس کے عوض دیدی گئی تو وہ غاصب سے پوری قیمت واپس لیتا ہے ایسا ہی اس مقام پر ہوگا بخلاف ادارہ عورت کے کہ وہ غصب سے مضمونہ نہیں ہوتی ہے تاکہ واپسی فاسد ہونے کے بعد بھی غصب کا تاوان باقی رہی اور مسئلہ خرید کی صورت میں ابتدائی سپردوہ واجب ہے حالانکہ جیسے سپرد کی واجب ہوئی ویسی بعینہ سپرد کرے۔ اور یہاں جو ہم نے ذکر کیا وہ واپسی صحیح ہونے کی شرط ہے حالانکہ یہ نہیں پائی گئی اور رہا مسئلہ زنا تو انہیں زنا ایسی ضرب کا موجب ہے جو دکھ پہنچاوے نہ آنکہ مجروح کرے یا تلف کرے تو غاصب کے قبضہ میں موت کا سبب نہیں پایا گیا۔

فائدہ: بلکہ یہ مالک کے قبضہ میں پیدا ہوا لہذا غاصب ضامن نہ ہوا۔

قال ولا يضمن الغاصب منافع ماغصبه الا ان ينقص باستعماله فيغرم النقصان وقال الشافعيؒ يضمنها فيجب اجر المثل ولافرق في المذهبين بينهما اذا عطلها او سكنها وقال مالكؒ ان سكنها يجب اجر المثل وان عطلها لاشئ عليه له ان المنافع اموال متقومة حتى تضمن بالعقود فكذا بالغصب ولنا انها حصلت على ملك الغاصب لحدوثها في امكانه اذ هي لم تكن حادثة في يدالمالك لانها اعراض لاتبقى فيملكها دفعا لحاجته والانسان لايضمن ملكه كيف وانه لايتحقق غصبها واتلافها لانه لابقاء لها ولانها لاتماثل الاعيان لسرعته فنائها وبقاء الاعيان وقد عرفت هذه الماخذ في المختلف ولا نسلم انها متقومة في ذاتها بل تتقوم ضرورة عند ورود العقد ولم يوجد العقد الا ان ما انتقص باستعماله مضمون عليه لاستهلاكه بعض اجزاء العين.

غاصب نے جو چیز غصب کی اس کے منافع کا ضامن نہیں ہوتا ہے یعنی واپسی تک مغصوب کے منافع کا مالک کے واسطے ضامن نہیں ہوتا ہے اگرچہ خود یہ منافع حاصل کرے لیکن اگر اس کے استعمال سے مغصوب میں نقصان آوے تو نقصان کا ضامن ہوگا اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ منافع کا بھی ضامن ہوگا پس اتنی مدت تک جو کچھ اس چیز کا اجر المثل ہوتا ہو وہ غاصب کے ذمہ واجب ہوگا۔

فائدہ : خلاصہ یہ مذہب امام ابوحنیفہؒ پر منافع کا ضامن نہیں ہے اور مذہب شافعیؒ پر اجر المثل کا ضامن ہے۔ اور ان دونوں مذہبوں میں اس امر کا فرق نہیں کہ غاصب نے مکان مغصوبہ کو بیکار چھوڑا ہو یا اس کو سکونت میں استعمال کیا ہو یعنی امام شافعیؒ کے نزدیک ہر صورت ضامن ہوگا اور ہمارے نزدیک ہر صورت ضامن نہ ہوگا اور امام مالک نے فرمایا کہ اگر غاصب اس میں رہا ہو تو اجر المثل واجب ہوگا اور گر معطل چھوڑا ہو تو کچھ واجب نہ ہوگا۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ منافع بھی قیمتی مال ہیں حتی کہ عقود اجارہ وغیرہ سے ان کی ضامن واجب ہوتی ہے پس اسی طرح غصب سے تاوان واجب ہوگا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ منافع تو غاصب کی ملکیت پر پیدا ہوئے یعنی جب وہ مغصوب کا ضامن ہوگیا خواہ بقیمت یا بمثل تب یہ ضامن پیدا ہوئے تو اس کی ملکیت پر پیدا ہوئے کیونکہ یہ منافع اس کے امکان میں حاصل ہوئے ہیں اس لئے کہ ان منافع کا وجود مالک کے قبضہ میں نہیں تھا کیونکہ منافع کچھ اعیان نہیں بلکہ اعراض ہیں جو باقی نہیں رہ سکتے ہیں تو غاصب ان کی دفع ضرورت کی وجہ سے ان کا مالک ہوجائے گا اور انسان اپنی ملکیت کا ضامن نہیں ہوتا ہے اور کیونکر ضامن ہوگا حالانکہ منافع کو غصب کرنا یا ان کو تلف کرنا متصور نہیں ہوسکتا ہے اس لئے کہ ان کا باقی رہنا ممکن نہیں ہے اور اس لئے کہ ان کو اعیان کے ساتھ کوئی مماثلت نہیں ہے یعنی وہ اعیان کے مثل نہیں ہوسکتے کیونکہ وہ جلد فنا ہوجاتے ہیں اور اعیان باقی رہتے ہیں اور یہ ماخذ کتاب المختلف میں مفصل معلوم ہوا ہے اور اس کا قیمتی ہونا جیسا امام شافعیؒ نے فرمایا تو یہ ہم کو مسلم نہیں کہ وہ اپنی ذات سے قیمتی ہیں بلکہ جب عقد اجارہ وغیرہ وارد ہوتا ہے تو اس ضرورت سے خلاف قیاس ان کو قیمتی ٹھہراتے ہیں حالانکہ غاصب کے ساتھ یہاں کوئی عقد نہیں پایا گیا لیکن عین مغصوب میں سے جو کچھ اس کے استعمال کی وجہ سے ناقص ہوجائے تو اس کا ضامن ہوگا کیونکہ اس نے مال عین کا بعض جز وتلف کردیا ہے۔

فائدہ: اور منافع اس کے جز ونہیں ہوتے ہیں تو اس کا ضامن نہ ہوگا ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ مکان مذکورہ کرایہ

پر چلانے کے واسطے نہ رکھا گیا ہو اور اگر کرایہ پر چلانے کے واسطے ہو تو بالاتفاق منافع کا ضمان ہوگا اور فتاوی کبری میں ہے کہ وقفی مکان یا زمین کے منافع کا مطلق ضامن ہوگا خواہ وہ کرایہ پر چلانے کے واسطے ہوں یا نہ ہوں اور مجتبیٰ میں مذکور ہے کہ اوقات و اموال یتیم میں ہمارے مشائخ متاخرین نے امام شافعیؒ کے قول پر فتویٰ دیا ہے کہ جو کوئی ان کو غصب کرے تو ان کے منافع کا ضامن ہے کذا فی العینی۔

فصل فی غصب مالا یتقوم

فصل ایسی چیز کے غصب کے بیان میں جو مال متقوم نہیں ہے۔

ف: یعنی اس کا قیمتی ہونا معتبر نہیں ہے

قال واذا اتلف المسلم خمر الذمی او خنزیره ضمن فان اتلفهما المسلم لم یضمن وقال الشافعیؒ لایضمهما للذمی ایضا وعلی هذا الخلاف اذا اتلفهما ذمی علی ذمی او باعهما الذمی من الذمی له انه سقط تقومهما فی حق المسلم فکذا فی حق الذمی لانهم اتباع لنافی حق الاحکام فلایجب باتلافهما مال متقوم وهو الضمان ولنا ان التقوم باق فی حقهم اذالخمر لهم کالخلّ لنا والخنزیر لهم کالشاة لنا ونحن امرنا بان نترکهم وما یدینون والسیف موضوع فیتعذر الالزام واذا بقی التقوم فقد وجد اتلاف مال مملوک متقوم فیضمنه بخلاف المیتة والدم لان احدا من اهل الادیان لایدین تمولهما الا انه یجب قیمة الخمر وان کان من ذوات الامثال لان المسلم ممنوع عن تملیکها لکونه اعزازا لها بخلاف ما اذا جرت المبایعة بین الذمیین لان الذمی غیر ممنوع من تملیک الخمر وتملکها وهذا بخلاف الربوا لانه مستثنی عن عقودهم وبخلاف العبدالمرتد یکون للذمی لانا ماضمنا لهم ترک التعرض له لما فیه من الاستخفاف بالدین وبخلاف متروک التسمیة عامدا اذا کان لمن یبیحه لان ولایة المحاجة ثابتة.

اگر مسلمان نے کسی ذمی کی شراب یا سور تلف کیا تو ضامن ہوگا اور اگر کسی مسلمان کی شراب یا سور تلف کیا تو کچھ ضامن نہ ہوگا۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ ذمی کے واسطے بھی ضامن نہ ہوگا اور ایسا ہی اختلاف اس صورت میں ہے کہ اسی کا ذمی نے دوسرے ذمی کی شراب یا سور تلف کر دیا یا ایک ذمی نے دوسرے ذمی کے ہاتھ شراب یا سور فروخت کیا۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ مسلمان کے حق میں شراب یا سور کا قیمتی ہونا ساقط ہے اور اس طرح ذمی کے حق میں بھی ساقط ہے اس واسطے کہ یہ لوگ احکام میں ہمارے تابع ہیں تو شراب یا سور کے تلف کرنے سے مال قیمتی یعنی ضمان لازم نہ ہوگی اور ہماری دلیل یہ ہے یہ ذمیوں کے حق میں شراب یا سور کا قیمتی ہونا باقی ہے اس لئے کہ شراب ان کے حق میں ایسی ہے جیسے ہمارے حق میں سرکہ ہے اور ان کے حق میں سور ایسی ہے جیسے ہمارے حق میں بکری ہے اور ہم کو حکم دیا گیا ہے کہ ہم ان کو ان کے دین پر چھوڑ دیں اور تلوار ان کے اوپر سے اٹھائی گئی ہے تو کسی حکم کا لازم کرنا متعذر ہے اور جب ان کے حق میں تقوم باقی رہا تو مال مملوک متقوم کا تلف کرنا لازم آیا تو ضامن ہوگا بخلاف مردار اور خون کے ان کے تلف کرنے میں اس واسطے تاوان نہیں واجب ہوتا ہے کہ کسی ملت والے ان کو بطور مال کے نہیں رکھتے ہیں پس شراب وسور کا تاوان واجب ہوگا لیکن اتنی بات ہے کہ شراب اگرچہ مثلی چیز ہے لیکن اس کی قیمت دینا لازم ہوگی کیونکہ مسلمان اس کی تملیک سے ممنوع ہے یعنی مسلمان کو یہ اختیار نہیں ہے کہ شراب کسی کی ملک میں دے اس واسطے کہ ایسا کرنے میں شراب کا اعزاز ہے اور یہ حرام ہے بخلاف اس کے اگر دو ذمیوں میں باہم شراب کی خرید و فروخت جاری ہوئی تو مضائقہ نہیں اس واسطے کہ ذمی کو شراب یا سور کے مالک کرنے یا مالک ہونے سے ممانعت نہیں ہے اور یہ حکم شراب یا سور وغیرہ میں ہے بخلاف بیاج کے کہ بیاج ان کے عہد ذمہ سے مستثنیٰ ہے اور بخلاف مرتد کے کہ اگر وہ کسی ذمی کی ملکیت ہو تو معاف نہ ہوگا کیونکہ ہم نے اس کے لئے ذمیوں سے معاہدہ نہیں کیا ہے کہ ہم مرتد کو چھوڑ دیویں کیونکہ ایسا کرنے میں دین کی ہتک ہوتی ہے اور بخلاف اس کے اگر کسی مجتہد کے نزدیک ایسا ذبیحہ حلال ہو جس پر عمداً بسملہ کہنا چھوڑا

گیا ہے تو اس کا مواخذہ کیا جائے گا اس لئے کہ حجت سے قائل کرنے کی ولایت حاصل ہے۔

قال فان غصب من مسلم خمرا فخللها او جلد ميتة فدبغه فلصاحب الخمر ان ياخذ الخل بغير شئ وياخذ جلد الميتة ويرد عليه مازاد الدباغ فيه والمراد بالفصل الاول اذا خللها بالنقل من الشمس الى الظل ومنه الى الشمس وبالفصل الثاني اذا دبغه بماله قيمة كالقرظ والعفص ونحو ذلك والفرق ان هذا التخليل تطهير له بمنزلة غسل الثوب النجس فيبقى على ملكه اذ لايثبت المالية به وبهذا الدباغ اتصل بالجلد مال متقوم للغاصب كالصبغ في الثوب فكان بمنزلته فلهذا ياخذ الخل بغيرشئ وياخذ الجلد ويعطي ما زاد الدباغ فيه وبيانه ان ينظر الى قيمته ذكيا غير مدبوغ والى قيمته مدبوغا فيضمن فضل ما بينهما وللغاصب ان يحبسه حتى يستوفى حقه لحق الحبس في المبيع.

اور کسی مسلمان سے شراب غصب کر کے سرکہ کر ڈالی یا مردار کی کھال غصب کر کے اس کی دباغت کی تو شراب والے کو اختیار ہے کہ سرکہ مفت لے لے اور کھال بھی لے لے گا مگر دباغت سے جو کچھ زیادتی ہوئی ہے وہ دیدیگا اور سرکہ کی صورت میں مراد یہ ہے کہ اس نے اس طرح سرکہ بنایا کہ سایہ سے دھوپ میں اور دھوپ سے سایہ میں لایا یعنی اس فعل سے وہ سرکہ ہوئی بدون اس کے کہ کچھ مال خرچ کرے اور دباغت کی صورت میں یہ مراد ہے کہ اس نے ایسی چیز سے دباغت کی جس کی کچھ قیمت ہے جیسے قرظ و عفص وغیرہ اور فرق یہ ہے کہ سرکہ کوڈالنا شراب کو پاک کرنا ہوتا ہے جیسے نجس کپڑا دھوڈالنا پس وہ اپنے مالک کی ملکیت پر باقی رہے گا اور اس میں غاصب کی کوئی ملکیت نہ ہوگی اور قیمتی چیزوں سے دباغت کرنے میں غاصب کا قیمتی مال اس کھال سے ملے گا جیسے کپڑے میں غاصب کا رنگ مل جاتا ہے تو کھال کا بھی وہی حکم ہو گیا جو کپڑا رنگنے میں ہے پس اسی وجہ سے وہ سرکہ کو مفت لے لیگا اور کھال کو لیکر جو کچھ اس میں دباغت سے زیادتی ہوئی ہے دے دیگا اور اس کی صورت یہ ہے کہ کھال کو ذبح کی ہوئی کھال بغیر دباغت کی ہوئی قرار دے کر اس کی قیمت دے کر اندازہ کیا جائے اور دوسری بار دباغت کی ہوئی قرار دے کر اس کی قیمت اندازہ کی جائے پس ان دونوں قیمتوں میں جو کچھ فرق ہو اس قدر وہ غاصب کے لئے ضامن ہوگا اور غاصب کو اختیار ہے کہ کھال کو اپنا حق وصول کرنے تک روک رکھے جیسے مبیع میں بائع کو ثمن حاصل کرنے تک روکنا جائز ہے۔

وان استهلكها ضمن الخل ولم يضمن الجلد عند ابي حنيفة وقالا يضمن الجلد مدبوغا ويعطي مازاد الدباغ فيه ولو هلك في يده لا يضمنه بالاجماع اما الخل فلانه لما بقي على ملك مالكه وهو مال متقوم ضمنه بالاتلاف ويجب مثله لان الخل من ذوات الامثال.

اور گر غاصب نے سرکہ یا مدبوغ کھال تلف کر دی تو وہ سرکہ کا ضامن ہوگا اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کھال کا ضامن نہ ہوگا اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے دباغت کی ہوئی کھال کا ضامن ہوگا اور دباغت سے جو کچھ اس میں زیادتی ہوئی تھی وہ دے دیا جائے گا اور اگر یہ کھال اس کے پاس تلف ہوگئی تو بالاجماع ضامن نہ ہوگا پس سرکہ کے ضامن ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جب وہ اپنے مالک کی ملکیت پر باقی رہا حالانکہ وہ مال قیمتی ہے تو تلف کرنے سے اس کا ضامن ہوگا اور اس کے مثل سرکہ واجب ہوگا اس لئے کہ سرکہ مثلی چیزوں میں سے ہے۔

واما الجلد فلهما انه باق على ملك المالك حتى كان له ان ياخذه وهو مال متقوم فيضمنه مدبوغا بالاستهلاك ويعطيه المالك مازاد الدباغ فيه كما اذا غصب ثوبا فصبغه ثم استهلكه يضمنه ويعطيه المالك مازاد الصبغ فيه ولانه واجب الرد فاذا فوته عليه يخلفه قيمته كما في المستعار وبهذا فارق الهلاك بنفسه.

اور رہی کھال تو اس میں صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ وہ اپنے مالک کی ملکیت پر باقی ہے حتی کہ اس کو لے لینے کا اختیار تھا حالانکہ وہ مال متقوم ہے تو تلف کر ڈالنے کی وجہ سے غاصب دباغت کی ہوئی کے حساب سے اس کا ضامن ہوگا۔ اور دباغت سے جو کچھ اس میں زیادتی ہوگئی

وہ مالک اس کو واپس دے گا جیسے کوئی کپڑا غصب کر کے اس کو رنگا پھر تلف کر دیا تھا غاصب اس رنگے ہوئے کپڑے کا ضامن ہوتا ہے اور رنگ سے جو کچھ زیادتی ہوئی وہ مالک اسکو دے دیتا ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ اس کھال کا واپس کرنا واجب تھا پھر جب غاصب نے اس کو تلف کر دیا تو اس کے بجائے قیمت واپس کرے جیسے مال مستعار میں ہوتا ہے یعنی اگر کوئی چیز عاریت لی جس کا واپس کرنا واجب ہوتا ہے پھر اس کو خود تلف کر دیا تو بجائے اس کی قیمت کا ضامن ہوتا ہے اور اسی سے معلوم ہو گیا تلف کرنے اور خود تلف ہو جانے میں فرق ہے یعنی خود تلف ہونے میں ضامن نہ ہوگا

وقولهما يعطي مازادالدباغ فيه محمول على اختلاف الجنس اما عند اتحاده يطرح عنه ذلك القدر ويوخذ منه الباقي لعلم الفائدة في الاخذ منه ثم الرد عليه وله ان التقوم حصل بصنع الغاصب وصنعة متقومة لاستعماله مالا متقوما فيه ولهذا كان له ان يحبسه حتى يستوفي مازادالدباغ فيه فكان حقاله والجلد تبع له في حق التقوم ثم الاصل وهو الصنعة غير مضمون عليه فكذا التابع كما اذا هلك من غير صنعه بخلاف وجوب الرد حال قيامه لانه يتبع الملك والجلد غير تابع للصنعة في حق الملك لثبوته قبلها وان لم يكن متقوما بخلاف الذكي والثوب لان التقوم فيهما كان ثابتا قبل الدبغ والصبغ فلم يكن تابعا للصنعة.

اور یہ جو صاحبینؒ نے فرمایا کہ دباغت سے جو زیادتی ہوئی وہ دیدی جائے تو یہ ایسی صورت میں محمول ہے کہ جو غاصب سے تاوان لیا جائے اور وہ دوسری جنس ہو اور جو دیا جائے وہ دوسری جنس ہو کیونکہ اگر جنس متحد ہو تو اس کی حاجت نہیں بلکہ غاصب کے ذمہ سے جو اس کو دینا چاہئے کم کر کے باقی تاوان لے لے کیونکہ اس سے کچھ فائدہ نہیں کہ اس سے لے پھر اس کو واپس کرے اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ قیمتی ہونا غصب کے فعل سے پیدا ہوا ہے اور اس کی کاریگری قیمتی ہوگئی کیونکہ اس نے مال قیمتی میں اس کا استعمال کیا اسی واسطے غاصب کو یہ اختیار رہا کہ کھال کو اس وقت تک روک رکھے کہ جو کچھ اس کی دباغت سے زیادتی ہوئی ہے وہ حاصل کرے پس یہ اس کا حق ہے اور کھال قیمتی ہو جانے میں اس کے تابع ہے پھر اصل یعنی کاریگری تو غاصب کے ذمہ مضمون نہیں ہے پس تابع یعنی کھال بھی مضمون نہ ہوگی جیسے اگر خود تلف ہو جائے بدون اس کے فعل کے تو بالاتفاق ضامن نہیں ہوتا ہے برخلاف اس کے واپسی واجب ہونا اس وقت ہے کہ یہ کھال موجود ہو کیونکہ یہ تو ملکیت کے تابع ہے اور ملکیت کے حق میں یہ کھال اس غاصب کی دباغت کے تابع نہیں ہے کیونکہ ملکیت تو غاصب کی صنعت سے پہلے ثابت تھی اگرچہ قیمتی نہ تھی بخلاف ایسی کھال کے جو ذبح کی ہوئی ہو کہ وہ پاک قیمتی ہوتی ہے اور بخلاف کپڑے کے کیونکہ مذبوحہ کھال و کپڑے کا قیمتی ہونا دباغت ورنگ سے پہلے ثابت تھا تو وہ صنعت غاصب کے تابع نہ ہو۔

ولو كان قائما فاراد المالك ان يتركه على الغاصب في هذاالوجه ويضمنه قيمته قيل ليس له ذلك لان الجلد لاقيمة له بخلاف صبغ الثوب لان له قيمة وقيل ليس له ذلك عندابي حنيفةؒ وعندهما له ذلك لانه اذا تركه عليه وضمنه عجز الغاصب عن رده فصار كالاستهلاك وهو على هذا الخلاف على مابيناه ثم قيل يضمنه قيمة جلد مدبوغ ويعطيه مازاد الدباغ فيه كما في الاستهلاك وقيل يضمنه قيمة جلد ذكي غيرمدبوغ

اور اگر یہ کھال جو کسی قیمتی چیز سے دباغت کی گئی ہے غاصب کے پاس موجود ہو اور مالک نے چاہا کہ اس کو غاصب کے ذمہ چھوڑ کر غاصب سے اس کی قیمت تاوان لے تو بعض مشائخ نے فرمایا کہ بالاتفاق مالک کو یہ اختیار نہیں ہے اس لئے کہ دباغت سے پہلے مردار کھال کی کچھ قیمت نہ تھی بخلاف رنگین کپڑے کے رنگ سے پہلے کپڑے کی قیمتی ثابت تھی اور بعض مشائخ نے کہا کہ یہ حکم امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک مالک کو یہ اختیار حاصل ہے پس یہ مسئلہ اختلافی ہے اس لئے کہ مالک نے غاصب کے ذمہ چھوڑ دی اور اس سے تاوان لیا یعنی اس کو دباغت کی قیمت نہ دی تو غاصب اس کی واپسی سے عاجز ہو گیا تو ایسا ہو گیا جیسے غاصب نے تلف کر ڈالی اور تلف کر ڈالنے کی

صورت میں ایسا ہی اختلاف ہے چنانچہ ہم نے سابق میں بیان کردیا پھر جب صاحبینؒ کے نزدیک مالک کو تاوان لینے کا اختیار ہوا تو بعض مشائخ کے نزدیک بغیر دباغت کی ہوئی کھال کی قیمت تاوان لے اور دباغت میں جو کچھ اس نے زیادتی کردی وہ غاصب کو دے دے جیسے غاصب کے تلف کر ڈالنے کی صورت میں ہوتا ہے اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ ذبح کی ہوئی غیر مدبوغ کھال کی قیمت تاوان لے یعنی دباغت کا حق نہیں دے گا۔

فائدہ: یہ سب اس صورت میں کہ غاصب نے ایسی چیز سے دباغت کی جس کی کچھ قیمت ہے مانند قرظ و مازو وغیرہ کے۔

ولو دبغه بما لاقيمة له كالتراب والشمس فهو لمالكه بلاشئ لانه بمنزلة غسل الثوب ولو استهلكه الغاصب يضمن قيمته مدبوغا وقيل طاهرا غير مدبوغ لان وصف الدباغة هو الذى حصله فلايضمنه وجه الاول وعليه الاكثرون ان صفة الدباغة تابعة للجلد فلا تفرد عنه واذا صار الاصل مضمونا عليه فكذا صفته ولو خلل الخمر بالقاء الملح فيها قالوا عندابى حنيفةؒ صار ملكا للغاصب ولاشئ له عليه وعندهما اخذه المالك فاعطى ماز اد الملح فيه بمنزلة دبغ الجلد ومعناه ههنا ان يعطى مثل وزن الملح من الخل وان ارادالمالك تركه عليه وتضمينه فهو على ماقيل وقيل فى دبغ الجلد ولواستهلكهالايضمنها عند ابى حنيفةؒ خلافا لهما كما فى دبغ الجلد ولو خللها بالقاء الخل فيها فعن محمدؒ انه ان صار خلا من ساعته يصير ملكا للغاصب ولاشئ عليه لانه استهلاک له وهو غير متقوم وان لم تصر خلا الا بعد زمان بان كان الملقى فيه خلا قليلا فهوبينهما على قدر كيلهما لانه خلط الخل بالخل فى التقدير وهو على اصله ليس باستهلاک وعندابى حنيفةؒ هو للغاصب فى الوجهين ولاشئ عليه لان نفس الخلط استهلاک عنده ولا ضمان فى الاستهلاک لانه اتلف ملک نفسه وعندمحمدؒ لايضمن بالاستهلاک فى الوجه الاول لما بينا ويضمن فى الوجه الثانى لانه اتلف ملک غيره وبعض المشائخ اجروا جواب الكتاب على اطلاقه ان للمالک ان ياخذ الخل فى الوجوه كلها بغير شئ لان الملقىٰ يصير مستهلكا فى الخمر فلم يبق متقوما وقد كثرت فيه اقوال المشائخ وقد اثبتناها فى كفاية المنتهى.

اور اگر غاصب نے کھال کی دباغت ایسی چیز کے ساتھ کی جس کی کچھ قیمت نہیں ہے جیسے خاک لگا کر یا دھوپ میں سکھلا کر مدبوغ کیا تو یہ اپنے مالک کے واسطے مفت ہوگئی کیونکہ اس کا ایسا حال ہے جیسے کپڑا غصب کرکے دھویا اور اگر اس صورت میں غاصب نے اسکو تلف کردیا تو جمہور مشائخ کے نزدیک مدبوغ کھال کی قیمت کا ضامن ہوگا اور بعض کے نزدیک ذبح کی ہوئی غیر مدبوغ کا ضامن ہوگا کیونکہ غاصب نے وصف دباغت ہی پیدا کیا تو وہ اس کا ضامن نہ ہوگا۔ اور قول اول جس پر اکثر مشائخ ہیں اس کی دلیل یہ ہے کہ دباغت کا وصف تو کھال کے تابع ہے پس اس سے علیحدہ نہیں ہوا اور جب اصل کھال کی ضمانت اس پر واجب ہوئی تو مع اس صفت کے واجب ہوگئی۔ یہ سب مردار کھال کی بابت بیان تھا۔ اور شراب کو اگر غاصب نے اس میں نمک ڈال کر سرکہ کردیا تو مشائخ نے فرمایا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ غاصب کی ملک ہوگیا اور غاصب پر کچھ تاوان بھی لازم نہ ہوگا کیونکہ مسلمان کے حق میں شراب کچھ قیمتی چیز نہیں ہے تو غاصب نے ایسی چیز جس کی کچھ قیمت نہیں ہے لے کر اپنے مال سے قیمتی بنائی پس مالک ہوگیا اور ضامن نہ ہوا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک مالک اس کو لے لے اور نمک دینے کے یہ معنی ہیں کہ وزن نمک کے برابر سرکہ میں سے دیدے۔ اگر مالک نے چاہا کہ یہ سرکہ غاصب کے ذمہ چھوڑ کر اس سے تاوان لے تو اس میں مشائخ کے وہی دو قول ہیں جو کھال کی دباغت میں گذرے یعنی بعض کے نزدیک بالاتفاق مالک کو یہ اختیار نہیں ہے کیونکہ سرکہ کر ڈالنے سے پہلے شراب کی کوئی قیمت نہ تھی اور بعض کے نزدیک امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ حکم ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک مالک اس سے تاوان لے سکتا ہے اور اگر غاصب نے یہ سرکہ تلف کردیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ضامن نہ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک ضامن ہوگا جیسے مردار کھال کو دباغت

کے بعد تلف کرنے میں حکم ہے اور اگر غاصب نے شراب مذکورہ میں سرکہ ڈال کر سرکہ بنائی تو امام محمدؒ سے روایت ہے کہ اگر وہ سرکہ ڈالتے ہی اسی ساعت سرکہ ہوگئی تو وہ غاصب کی ملکیت ہوجائے گی۔ اور اس پر کچھ ضمان بھی واجب نہ ہوگی کیونکہ شراب کو اس نے اسی حالت میں نیست کردیا کہ وہ کچھ قیمتی مال نہ تھی اور اگر وہ اسی وقت سرکہ نہ ہوئی بلکہ تھوڑی دیر کے بعد سرکہ ہوئی مثلاً جو سرکہ اس نے ڈالا تھا کہ وہ قلیل تھا تو یہ کل سرکہ ان دونوں میں بقدر ہر ایک کے پیمانہ کے مشترک ہوگا اس لئے کہ یہ بیان گویا اس نے سرکہ میں سرکہ ملادیا ہے اگرچہ وہ ملانے کے وقت شراب تھی اور یہ امام محمدؒ کے اصل پر استہلاک نہیں ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ دونوں صورتوں میں غاصب کے واسطے ہے یعنی خواہ اسی ساعت سرکہ ہوجائے یا کچھ زمانہ کے بعد سرکہ ہو بہر حال غاصب اس کا مالک ہوجائے گا اور اس پر کچھ واجب بھی نہ ہوگا کیونکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک خالی ملانا ہی استہلاک ہے اور یہاں استہلاک میں کچھ تاوان اس وجہ سے نہیں ہے کہ اس نے اپنا ہی قیمتی مال یعنی سرکہ ایسی چیز میں جھونک دیا جو متقوم نہیں ہے اور وہ شراب ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک پہلی صورت میں استہلاک کی وجہ سے ضامن نہ ہوگا کیونکہ اس نے شراب بے قیمت ہونے کی حالت میں اس کو تلف کیا اور دوسری صورت میں ضامن ہوگا یعنی جبکہ شراب کچھ زمانہ کے بعد سرکہ ہوئی تو اس صورت میں تلف کرنے کا ضامن ہوگا کیونکہ اس نے غیر کی ملکیت تلف کی یعنی وہ شراب نہیں ہے بلکہ گویا سرکہ تھی تو ضامن قرار دیا کیونکہ سرکہ مال متقوم ہے اور بعض مشائخ نے کتاب کا حکم اپنے اطلاق پر رکھا یعنی جامع صغیر میں جو مذکور ہے کہ شراب والا سرکہ کو مفت لے سکتا ہے تو بعض نے اس کے یہ معنی لئے تھے کہ جب بدون کسی قیمتی چیز کے سرکہ کرڈالے تو مفت لے سکتا ہے اور بعض نے اس کو مطلق رکھا یعنی مالک کو اختیار ہے کہ سب صورتوں میں سرکہ مفت لے لے یعنی خواہ سرکہ کرنا بغیر کسی چیز کے صرف دھوپ چھاؤں میں رکھنے سے ہو یا نمک ڈالنے سے ہو یا سرکہ ملانے سے ہو سب صورتوں میں مفت لے سکتا ہے کیونکہ جو چیز ڈالی گئی وہ شراب میں کھپ گئی تو وہ قیمتی مال نہیں رہی۔ اور اس حکم میں مشائخ کے اقوال مختلفہ بہت ہیں جن کو ہم نے کفایۃ المنتہی میں بیان کیا ہے۔

فائدہ: مسئلہ آئندہ کے لئے چند الفاظ جاننا ضروری ہے۔ بربط طبلہ وغیرہ یہ لفظ فارسی مرکب بمعنی سینہ بط بوجہ مشابہت شکل کے یہ نام رکھا۔ مزمار۔ بانسری اور اس کے مانند چیزیں۔ سکر۔ انگور یا تاڑ کی تاڑی کچی جو جھاگ سے گاڑھی ہوجاوے۔ باذق۔ معرب بادہ فارسی ہے جو خفیف پکائی جائے۔ منصف۔ جو یہاں تک پکائی جائے کہ نصف رہ جائے جیسے مثلث تہائی ہے۔

قال ومن كسر لمسلم بربطا او طبلا اومزمارا او دفا اواراق له سكرا او منصفا فهوضامن وبيع هذه الاشياء جائز وهذا عندابى حنيفة وقال ابويوسف ومحمدؒ لايضمن ولايجوز بيعها وقيل الاختلاف في الدف والطبل الذى يضرب للهو فاما طبل الغزاة والدف الذى يباح ضربه في العرس يضمن بالاتلاف من غير خلاف وقيل الفتوى فى الضمان على قولهما والسكر اسم للنى من ماء الرطب اذا اشتد والمنصف ماذهب نصفه بالطبخ.

اگر کسی نے دوسرے مسلمان کا بربط یا طبل یا مزمار یا دف توڑ ڈالا تو یا اس کی سکر یا منصف بہادی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ ضامن ہوگا اور ان چیزوں کی بیع جائز ہے اور امام ابو یوسفؒ محمدؒ (وعامہ علماء) نے کہا کہ ضامن نہیں ہوگا اور ان چیزوں کی بیع جائز نہیں ہے۔ بعض علماء نے کہا یہ اختلاف اس دف و طبل میں ہے جو لہو کے واسطے بجایا جاتا ہے اور غازیوں کا طبل اور نکاح کا دف توڑنے میں بلاخلاف ضامن ہوگا۔

فائدہ: لیکن فقیہ ابواللیث نے فرمایا ہے ہمارے زمانہ میں جل جل دار دف بالاتفاق حرام ہونا چاہئے اور عتابی نے کہا بچوں کے کھیل کا دف توڑنے میں بالاتفاق ضامن ہے۔ ع۔ پھر مذکور ہے کہ تاوان نہ ہونے میں صاحبین کے قول پر فتویٰ ہے یعنی توڑ ڈالنے سے ضامن نہ ہوگا اور سکر و منصف بہانے سے ضامن نہ ہوگا اور سکر خرمہ کی کچی تاڑی کا نام ہے جب گاڑھی پڑ جائے اور منصف جو پکانے سے نصف جل جائے۔

و فى المطبوخ ادنى طبخة و هوا لباذق عن ابى حنيفة روايتا ن فى التضمين و البيع

اور جو خفیف پکائی گئی جس کو باذق یعنی بادہ کہتے ہیں اس کے بابت ضامن ہونے میں اس کی بیع جائز ہونے میں امام ابوحنیفہؒ سے دو

روایتیں ہیں۔

فائدہ: ایک روایت میں اس کی بیع جائز اور بہانے والا ضامن ہوگا اور دوسری روایت میں نہیں۔

لهما ان ان هذه الاشياء اعدت للمعصية فبطل تقومها كالخمر ولانه فعل مافعل امرا بالمعروف وهو بامر الشرع فلا يضمنه كما اذا فعل باذن الامام ولابي حنيفة انها اموال لصلاحيتها لما يحل من وجوه الانتفاع وان صلحت لما لايحل فصار كالامة وهذا لان الفساد بفعل فاعل مختار فلا يوجب سقوطا للتقوم وجواز البيع والتضمين مرتبان على المالية والتقوم والامر بالمعروف باليد الى الامراء لقدرتهم وباللسان الى غيرهم وتجب قيمتها غير صالحة للهو كما في الجارية المغنية والكبش النطوح والحمامة الطيارة والديك المقاتل والعبد الخصي تجب القيمة غير صالحة لهذه الامور كذا هذا وفي السكر والمنصف تجب قيمتها ولايجب المثل لان المسلم ممنوع عن تملك عينه وان كان لوفعل جائز وهذا بخلاف ما اذا اتلف على نصراني صليبا حيث يضمن قيمته صليبا لانه مقر على ذلك.

صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ چیزیں معصیت کے لئے تیار کی گئیں ہیں تو انکا قیمتی ہونا مٹ گیا جیسے شراب اور اس دلیل سے کہ توڑنے وبہانے والے نے جو کچھ کیا وہ امر معروف کے طور پر کیا اور نیک باتوں کا حکم کرنا ہاتھ یا زبان سے جس طرح ممکن ہو فرمان شرع سے ہے پس وہ ضامن نہ ہوگا جیسے اگر امام کے حکم سے ایسا کرے تو ضامن نہیں ہوتا ہے اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ بھی اموال ہیں کیونکہ انتفاع کے حلال طریقوں کے لائق بھی ہیں اگر چہ ایسے طور پر بھی ان سے کام لیا جاتا ہے جو حلال نہیں ہے تو انکا حال گانے والی باندی کے مانند ہو گیا یعنی اگر اس سے گانے کا کام لیا جائے تو حرام ہے اور اگر خدمت وغیرہ کا کام لیا جائے تو حلال ہے اسی طرح سکر ومنصف وغیرہ کو سرکہ بنایا جائے تو حلال ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ حرام کام لینا تو کام لینے والے کے اختیاری فعل سے ہے تو انکا قیمتی ہونا ساقط نہیں کرسکتا اور ان کے قیمتی ہونے ومالیت پر ان کی بیع کا جواز تاوان مرتب ہے اور رہا امر بالمعروف تو ہاتھ سے بگاڑنا امراء کے حوالہ ہے کیونکہ یہ قدرت حاکم وسلطان کو حاصل ہے اور دوسرے دن کو صرف زبان سے منع کرنا چاہئے لہذا جب اس نے ہاتھ سے بگاڑا تو قیمت کا ضامن ہوگا پھر ان چیزوں کی قیمت اس حساب سے واجب ہوگی کہ یہ لہو ولعب کے لائق نہیں ہیں یعنی طبلہ یا سارنگی میں کھدی لکڑی کی قیمت واجب ہوگی اور بجانے کی چیز کے لحاظ سے نہیں واجب ہوگی جیسے گانے والی باندی میں صرف باندی کی قیمت واجب ہوتی ہے گانے کا لحاظ نہیں ہوتا اور جیسے لڑائی کی مینڈھے ولڑائی کے مرغ واڑانے کے کبوتر میں بھی صرف جانور کی قیمت واجب ہوتی ہے اور جیسے خصی غلام میں خصی ہونے کے لحاظ سے قیمت نہیں واجب ہوتی غرضیکہ قیمت اس لحاظ سے لگائی جائے گی کہ یہ چیزیں ان کاموں کے لائق نہیں ہیں اور سکر ومنصف بہانے کی صورت میں ان کی قیمت واجب ہوگی اور مثل واجب نہ ہوگا اگر چہ یہ چیزیں مثلی ہیں کیونکہ مسلمان کو ممانعت کی گئی ہے کہ ان چیزوں کی ذات کا مالک ہو لیکن اگر اس نے ان چیزوں کی ذات کی ملکیت حاصل کی تو جواز ہو جائے گا اور یہ حکم بخلاف ایسی صورت کے کسی نے ایک نصرانی کی صلیب تلف کردی تو وہ اس کی صلیب ہونے کی راہ سے ضامن ہوگا کیونکہ نصرانی اس کام پر چھوڑ دیا گیا ہے۔

فائدہ: فرق یہ ہے کہ ڈھول وطبلہ وستار وشراب وغیرہ ایسی چیزیں ہیں کہ انکے برقرار چھوڑنے کا حکم نہیں ہے بخلاف صلیب کے کہ نصرانی ذمی کو اس حال پر چھوڑ دیا گیا ہے۔

قال ومن غصب ام ولد او مدبرة فماتت في يده ضمن قيمة المدبرة ولا يضمن قيمة ام الولد عندابي حنيفة وقالا يضمن قيمتها لان مالية المدبرة متقومة بالاتفاق ومالية ام الولد غير متقومة عنده وعندهما متقومة والدلائل ما ذكرناها في كتاب العتاق من هذا الكتاب.

اگر کسی نے دوسرے کی ام ولد یا مدبرہ باندی غصب کرلی پھر وہ غاصب کے ہاتھ میں مرگئی تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مدبرہ کی

قیمت کا ضامن ہوگا اورام ولد کی قیمت کا ضامن نہ ہوگا اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ دونوں کی قیمت کا ضامن ہوگا اس واسطے کہ مدبرہ بالاتفاق قیمت دار ہے اورام ولد کی مالیت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مال متقوم نہیں ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک قیمت دار ہے اور ہم نے جانبین کے دلائل کو کتاب العتاق میں ذکر کیا ہے

فائدہ: زید نے خالد کا کوئی کپڑا غصب کر کے اس کو پہنایا یا اس کا طعام غصب کر کے اسی کو کھلایا حالانکہ مالک کو معلوم نہ ہوا کہ یہ میرا کپڑا یا میرا طعام ہے تو ہمارے نزدیک اس کے تاوان سے بری ہو جائے گا یہی قول مالک و روایت شافعیؒ ہے اور اگر اس کے ہاتھ فروخت یا ہبہ کر کے سپرد کیا یا ودیعت دے دیا یا عاریتاً سپرد کیا یا اجارہ دے کر سپرد کیا حالانکہ مالک کو معلوم نہیں ہے تو ہمارے و مالکؒ کے نزدیک ضمان سے بری ہوگا اور یہی ایک وجہ شافعیؒ ہے اور اگر مالک نے اس کو غاصب کے پاس رہن کر دیا تو امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک غاصب اس کی ضمان سے بری نہ ہوگا اور شافعیؒ کے شاگرد مزنی رحمہ اللہ کے نزدیک و ہمارے و مالکؒ و احمدؒ کے نزدیک بری ہو جائے گا اگر کسی کے گھوڑے یا گائے بھینس وغیرہ جانور کی رسی کھول دی یا پرندے کے پنجرے کی کھڑکی کھول دی یا غلام کی بیڑی کھول دی پس چوپایہ بھاگ یا پرند اڑ گیا یا غلام بھاگ گیا تو ہمارے نزدیک اور ایک قول میں شافعیؒ کے نزدیک ضامن نہ ہوگا اور امام مالک و احمدؒ ایک قول شافعی میں ضامن ہوگا اور اگر کپے یا مشکیزہ کا دہانہ کھول دیا پس گھی یا تیل جو چیز تھی وہ بہہ گئی یا قندیل کی بندش کھول دی جس سے وہ گر کر ٹوٹ گئی تو ضامن ہوگا اور اگر گھی جما ہوا تھا پھر آفتاب کی گرمی سے پگھل کر بہہ گیا تو ضامن نہ ہوگا۔ اور امام مالک و احمد کے نزدیک ضامن ہوگا۔ آزاد آدمی کا غصب بالاجماع نہیں ہوتا ہے اور اگر کسی آزاد سے زبردستی کام لیا تو امام مالکؒ و شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک اجر المثل واجب ہوگا اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نہیں۔ اگر کتا جس سے منفعت حاصل ہوتی ہو مثلاً چوروں وغیرہ سے حفاظت ہوتی ہو اور اس کو ایک مدت تک روک رکھا تو ہمارے و مالک و احمدؒ کے نزدیک اجرت واجب نہ ہوگی اور یہی ایک وجہ شافعیؒ سے ہے اور اگر اس کو تلف کیا یا مر گیا تو ہمارے نزدیک ضامن ہوگا اور امام مالک و شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک نہیں واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

﴿ھذا آخر المجلد السابع، یلیه المجلد الثامن، واوله کتاب احیاء الموات﴾

(جلد ہفتم ختم ہوئی، اسکے بعد جلد ہشتم ہے، جس کا آغاز ''کتاب احیاء الموات'' سے ہوگا)

تشریحات، تسہیل اور اضافۂ عنوانات کے ساتھ ایک بے مثال تشریح

زبان وبیان کے نئے اسلوب میں

عین الہدایہ جدید

افادات : مولانا سید امیر علی رحمۃ اللہ علیہ

تشریحات، تسہیل وترتیب جدید

مولانا محمد انوار الحق قاسمی مدظلہم

استاذ ہدایہ مدرسہ عالیہ ڈھاکہ

مقدمہ

استاذ الاساتذہ حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب

صدر وفاق المدارس العربیہ پاکستان

پیش لفظ : مولانا مفتی نظام الدین شامزئی مدظلہم

تقریظات : مولانا احسان اللہ شائق (استاذ ہدایہ جامعہ حمادیہ کراچی) و مولانا عبداللہ شوکت صاحب (دار الافتاء جامعہ بنوریہ کراچی)

دار الاشاعت

اردو بازار ایم اے جناح روڈ
کراچی پاکستان 2213768

تشریحات، تسہیل اور اضافہ عنوانات کے ساتھ ایک بے مثال تشریح

عین الہدایہ جدید

زبان وبیان کے نئے اسلوب میں

جلد ہشتم

کتاب احیاء الموات

کتاب الفرائض

افادات: مولانا سید امیر علی رحمۃ اللہ علیہ

تشریحات، تسہیل وترتیب جدید

مولانا محمد انوار الحق قاسمی مدظلہم

استاذ ہدایہ مدرسہ عالیہ ڈھاکہ

مقدمہ

استاذ الاساتذہ حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب

صدر وفاق المدارس العربیہ پاکستان

پیش لفظ: مولانا مفتی نظام الدین شامزئی مدظلہم

تقریظات: مولانا احسان اللہ شائق استاذ ہدایہ جامعہ حمادیہ کراچی و مولانا عبداللہ شوکت صاحب دار الافتاء جامعہ بنوریہ کراچی

دار الاشاعت

اردو بازار ایم اے جناح روڈ کراچی پاکستان 2213768

باہتمام : خلیل اشرف عثمانی دارالاشاعت کراچی
کمپوزنگ : مولانا طاہر صدیق صاحب
طباعت : ۲۰۰۳ء احمد پرنٹنگ پریس، کراچی۔
ضخامت : ۸۲۴ صفحات

……ملنے کے پتے……

بیت القرآن اردو بازار کراچی
بیت العلوم 20 نابھہ روڈ لاہور
کشمیر بکڈپو۔ چنیوٹ بازار فیصل آباد
کتب خانہ رشیدیہ۔ مدینہ مارکیٹ راجہ بازار راولپنڈی
یونیورسٹی بک ایجنسی خیبر بازار پشاور
بیت الکتب بالمقابل اشرف المدارس گلشن اقبال کراچی

ادارۃ المعارف جامعہ دارالعلوم کراچی
ادارہ اسلامیات ۱۹۰۔ انارکلی لاہور
مکتبہ سید احمد شہید اردو بازار لاہور
مکتبہ امدادیہ ٹی بی ہسپتال روڈ ملتان
ادارۂ اسلامیات موہن چوک اردو بازار کراچی
ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ B-437 دیب روڈ لسبیلہ کراچی

فہرست مضامین

عین الہدایہ جدید، جلد ہشتم

از کتاب احیاء الموات تا ختم کتاب

☆☆☆

﴿کتاب احیاء الموات﴾

قال الموات مالا ینتفع به من الاراضی لا نتفاء الماء عنه اولغلبة الماء علیه اوما اشبه ذلك مایمنع الزراعة سمی بذلك لبطلان الانتفاع به قال فما کان منها عادیا لا مالك له او کان مملوکا فی الاسلام لا یعرف له مالك بعینه وهو بعید من القریة بحیث اذا وقف انسان من اقصی العامر فصاح لا یسمع الصوت فیه فهو موات قال رضی الله عنه هکذا ذکره القدوری ومعنی العادی ماقدم خرابه والمروی عن محمد انه یشترط ان لا یکون مملوکا لمسلم اوذمی مع انقطاع الارتفاق بها لتکون میتة مطلقا فاما التی هی مملوکة لمسلم اوذمی لا تکون مواتا واذا لم یعرف مالکه یکون لجماعة المسلمین ولو ظهرله مالك ترد علیه ویضمن المزارع نقصانها والبعد عن القریة علی ماقال شرطه ابو یوسف لان الظاهر ان ما یکون قریبا من القریة لا ینقطع ارتفاق اهلها عنه فیدار الحکم علیه ومحمد اعتبر انقطاع ارتفاق اهل القریة عنها حقیقة وان کان قریبا من القریة کذا ذکره الامام المعروف بخوا هرزاده وشمس الائمه السرخسی اعتمد علی مااختاره ابو یوسف.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ موات وہ زمینیں کہلاتی ہیں جن سے کسی طرح کا نفع حاصل نہیں کیا جاسکتا ہو خواہ اس میں پانی ڈالنے کی کوئی سہولت نہ ہونے کی وجہ سے ہو یاپانی میں ڈوب جانے کی وجہ سے ہو یااس جیسی کوئی دوسری وجہ سے ہو جس سے کہ کھیتی کرنے سے روکاوٹ ہو، موات کے معنی بے جان چیز کے بھی ہیں، اور ایسی زمین کو بھی موات اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اس سے بھی زندگی کا فائدہ حاصل نہیں کیا جاسکتا ہے، (ف: اور فتاوئی میں ہے کہ موات زمین وہ زمین ہے جو شہر سے باہر اور کسی کی ملکیت میں نہ ہو، اور نہ اس میں کوئی خاص حق ہو، اس سے معلوم ہوا کہ شہر کے اندر موات زمین نہیں ہوسکتی ہے، اگر چہ اس میں کھیتی نہیں کی جاتی ہو، یعنی غیر مزروعہ ہو، اسی طرح شہر سے باہر کسی کی ملکیت میں ہو یا جس زمین سے کسی کا کوئی حق متعلق ہو وہ بھی موات نہیں ہوگی، جیسے وہ زمین کہ جہاں سے شہر والے لکڑیاں لاتے ہوں یا ان کی چراگاہ ہو یا نمک کی جھیل وغیرہ ہو، یہاں تک کہ امام کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ ایسی زمین کسی کے لئے مخصوص کردے، پھر ظاہر الروایۃ میں یہ شرط نہیں ہے کہ وہ آبادی سے دور بھی ہو، یہانتک کہ اگر آبادی کے قریب کوئی جھیل ہو یا مز کل (گھاس) کا جنگل جو کسی کی ملکیت میں نہ رہا ہو اور خشک ہو گیا تو وہ زمین بھی موات ہی ہے، اور یہی قول صحیح ہے، البدائع۔

قال فما کان الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ان زمینوں میں سے جو بھی عادی یعنی زمانہ سے اس حال میں ویران پڑی ہو کہ اس کا کوئی مالک نہ ہو، یا مملکت اسلامی میں وہ ایک غلام رہا ہو، مگر اس کا کوئی متعین اور معلوم مالک نہ رہا ہو، اور وہ زمین آبادی سے اتنی دوری پر ہو کہ اگر آبادی کے کنارہ سے کھڑے ہو کر زوردار آواز لگائی جائے تو بھی اس زمین تک آواز نہ پہنچتی ہو، الحاصل ایسی ہی زمین موات کہلاتی ہے۔

قال رضی الله تعالیٰ عنه الخ: صاحب ہدایہؒ نے فرمایا ہے کہ صاحب قدوریؒ نے ایسا ہی بیان کیا ہے، اور عادی سے مراد

وہ زمین ہے جو زمانہ قدیم سے ویران ہو، اور امام محمدؒ سے اس طرح مروی ہے کہ اس میں یہ شرط بھی ہے کہ یہ زمین کسی مسلمان یاذمی کی ملکیت میں نہ رہی ہو، ساتھ ہی شہر والوں کو اس سے فائدہ بھی نہ ہوتا ہو، اس طرح وہ مکمل طور سے مردہ سمجھی جائیگی، اس لئے اگر وہ زمین کسی مسلمان یاذمی کی ملکیت میں ہوگی تو وہ مردہ یا موات نہیں کہلائیگی، اور جب اس زمین کا کوئی مالک نہ ہو تو وہ سارے مسلمانوں کی ملکیت ہوگی، پھر جب کبھی بھی اس کا کوئی مالک بن کر سامنے آجائے تو بعد ثبوت وہ زمین اسے واپس کردی جائیگی، اور جس شخص نے اس میں کھیتی کی ہوگی وہ اس کے نقصان کا ضامن ہوگا، اور آبادی سے قریب ہونے کی شرط جیسی کہ قدوریؒ نے لگائی ہے اس کی غرض یہ ہے کہ اس سے آبادی والوں کا تعلق ختم نہیں ہوتا ہے، لہٰذا اسی پر حکم کی بنیاد ہوگی، جبکہ امام محمدؒ نے حقیقت میں آبادی والوں کی نفع کے لائق نہ رہنے کا اعتبار کیا ہے، یعنی اگر واقعۃً آبادی والوں کو اس سے فائدہ حاصل نہ ہوتا ہو تو وہ زمین مردہ ہوگی، اگرچہ آبادی کے قریب ہی ہو، چنانچہ شیخ الاسلام خواہر زادہؒ نے ایسا ہی ذکر فرمایا ہے، اور شمس الائمہ سرخسیؒ نے ابویوسفؒ کے مذہب مختار کو ترجیح دی ہے۔

توضیح: کتاب احیاء الموات: الموات کی تعریف، عادی کی مراد، اقوال ائمہ، دلائل

ثم من احياه باذن الامام ملكه وان احياه بغير اذنه لم يملكه عند ابى حنيفة وقالا يملكه لقوله عليه السلام من احى ارضا ميتة فهي له، ولانه مال مباح سبقت يده اليه فيملكه كما في الحطب والصيد، ولابى حنيفة قوله عليه السلام ليس للمرء الا ما طابت به نفس امامه، وما روياه يحتمل انه اذن لقوم لا نصب لشرع ولانه مغنوم لوصوله الى يد المسلمين بايجاف الخيل والركاب فليس لاحد ان يختص به بدون اذن الامام كما في سائر الغنائم ويجب فيه العشر لان ابتداء توظيف الخراج على المسلم لا يجوز الا اذا سقاه بماء الخراج لانه حينئذ يكون ابقاء الخراج على اعتبار الماء فلو احياها ثم تركها وزرعها غيره فقد قيل الثاني احق بها لان الاول ملك استغلالها لارقبتها فاذا تركها كان الثاني احق بها والاصح ان الاول ينزعها من الثاني لانه ملكها بالاحياء على ما نطق به الحديث اذ الاضافة فيه بلام التمليك وملكه لا يزول بالترك ومن احى ارضا ميتة ثم احاط الاحياء بجوانبها الاربعة من اربعة نفر على التعاقب فعن محمد ان طريق الاول في الارض الرابعة لتعينها لتطرقه وقصد الرابع ابطال حقه.

ترجمہ: پھر جس شخص نے کسی مردہ زمین کو امام وقت کی اجازت سے آباد کیا تو وہ اس کا مالک ہو گیا، لیکن امام کی اجازت کے بغیر از خود آباد کرلیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ اس کا مالک نہ ہوگا، مگر صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ وہ اس کا مالک ہو جائے گا، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جو بھی مردہ زمین کو زندہ کرے گا وہ زمین اسی کی ہو جائیگی، اس کی روایت ان محدثین نے کی ہے ابوداؤد، الترمذی النسائی وابن حبان، اور اس عقلی دلیل سے بھی کہ ایسی زمین مال مباح ہوتی ہے یعنی جس کا ہاتھ ایسی چیز پر پہلے پہنچ جاتا ہے وہی اس کا مالک ہو جاتا ہے، جیسے کہ لکڑیوں اور شکار کے جمع کرنے میں ہوتا ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ آدمی کا صرف وہی مال اس کے حصہ کا ہوتا ہے جو اس نے اپنے امام کی خوشی سے پایا ہو، اس کی روایت اسناد ضعیف کے ساتھ الطبرانی نے کی ہے۔

اور صاحبینؒ نے جو حدیث روایت کی ہے اس میں اس بات کا احتمال ہے کہ اس کے ذریعہ کسی مخصوص لوگوں کے لئے اجازت ہو یعنی یہ کوئی عام قاعدہ اور مطلقاً ہر شخص کے لئے اصل کلی نہ ہو، اور اس دلیل سے بھی کہ ایسی زمینیں بھی غنیمت کے مال میں شامل ہیں کیونکہ وہ بھی مسلمانوں کے قبضہ میں اس طرح پہنچی ہیں کہ مجاہدین اور گھڑسواروں کے ذریعہ حملہ کر کے ان کو حاصل کیا گیا ہے اس لئے اس میں کسی کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ امام کی اجازت کے بغیر ان کے کسی خاص ٹکڑے اور حصہ کو اپنے لئے

مخصوص کرلے جیسا کہ غنیمت کے دوسرے مالوں کا حکم ہوتا ہے، پھر جس مسلمان نے ایسی زمین کو آباد کیا ہو اس میں پیداوار کا دسواں حصہ لازم ہوگا کیونکہ کسی مسلمان پر ابتدائی خراج مقرر کرنا جائز نہیں ہے، البتہ اگر کسی نے خراجی پانی سے ایسی زمین کو سیراب کیا ہو تب خراج لازم ہوگا، کیونکہ پانی کے خراجی ہونے کی حیثیت سے اب اس زمین پر ابتداءً خراج نہیں بلکہ بقاء کے لئے خراج لازم ہوگا۔

اس کے بعد اگر اس قابض نے بھی اس زمین سے اپنا قبضہ ختم کر دیا اور دوسرے کسی نے اس میں کھیتی کرلی تو بعضوں نے کہا ہے کہ وہ دوسرا شخص اس زمین کا حق دار ہو جائے گا، کیونکہ پہلا شخص صرف اس کے منافع اور پیداوار کا مالک ہوا تھا لیکن اس زمین کا مالک نہیں ہوا تھا، اور جب اس نے وہ زمین چھوڑ دی تو وہ اس کا حق دار باقی نہ رہا اس لئے جب دوسرے نے اس میں محنت کی تو دوسرا شخص اس کا حق دار ہو گیا، لیکن قول اصح یہ ہے کہ پہلا شخص وہ زمین دوسرے کے قبضہ سے واپس لے سکتا ہے کیونکہ حدیث کے حکم کے مطابق پہلے جس شخص نے اسے آباد کیا تھا وہ اس زمین کا مالک ہو چکا تھا، اس لئے کہ حدیث میں ملکیت کی اضافت موجود ہے، اور ایک مرتبہ ملکیت ثابت ہو جانے کے بعد اس کی ملکیت ختم نہیں ہو سکتی ہے۔

ومن احیا ارضاً الخ: اور اگر کسی نے کسی مردہ زمین کو آباد کیا اس کے بعد چار شخصوں نے ایک ایک کر کے اس زمین کے چاروں طرف کی مردہ زمین کو آباد کر کے گھیرے میں لے لیا، تو اس بیچ کی زمین میں آمد و رفت کے لئے راستہ امام محمدؒ کے قول کے مطابق چوتھی زمین سے ہوگا، کیونکہ ابتدائی تین طرف سے گھیر لینے تک اس کا راستہ چوتھی طرف سے باقی تھا، لیکن چوتھی طرف سے گھیر لینے والے نے اس کے راستہ کو بالکل بند کر دیا ہے، گویا اس چوتھے شخص نے اس کے حق کلیۃً ختم کر دیا ہے اس لئے اسی طرف سے اسے راستہ دینا ہوگا۔

توضیح: مردہ زمین کو امام وقت کی اجازت سے اور بغیر اجازت آباد کرنے کے بارے میں ائمہ کرام کے درمیان حکم کا فرق اور ان کے دلائل

قال ويملكه الذمي بالاحياء كما يملكه المسلم لان الاحياء سبب الملك الا ان عند ابي حنيفة اذن الامام من شرطه فيستويان فيه كما في سائر اسباب الملك حتي الاستيلاء علي اصلنا قال ومن حجر ارضا ولم يعمرها ثلاث سنين اخذها الامام ودفعها الي غيره لان الدفع الي الاول كان ليعمرها فتحصل المنفعة للمسلمين من حيث العشر والخراج فاذا لم يحصل يدفعه الي غيره تحصيلا للمقصود ولان التحجير ليس باحياء ليملكه به لان الاحياء انما هو العمارة والتحجير للاعلام سمي به لانهم كانوا يعلمونه بوضع الاحجار حوله اويعلمونه لحجر غيرهم عن احيائه فبقي غير مملوك كما كان هو الصحيح وانما شرط ترك ثلاث سنين لقول عمر رضي الله عنه ليس لمتحجر بعد ثلاث سنين حق ولانه اذا اعلمه لابد من زمان يرجع فيه الي وطنه وزمان يهيي اموره فيه ثم زمان يرجع الي ما يحجره فقدرناه بثلاث سنين لان مادونها من الساعات والايام والشهور لا يفي بذلك واذا لم يحضر بعد انقضائها فالظاهر انه تركها قالوا هذا كله ديانة فاما اذا احياها غيره قبل مضي هذه المدة ملكها لتحقق الاحياء منه دون الاول فصار كالاستيام فانه يكره ولو فعل يجوز العقد.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ایک ذمی بھی مردہ زمین کو آباد کر کے اسی طرح سے اس کا مالک ہو سکتا ہے جس طرح سے ایک مسلمان اس کا مالک ہو جاتا ہے کیونکہ ایسی مردہ زمین کے مالک بن جانے کا سبب اس کو آباد کرنا ہوتا ہے، البتہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی ملکیت کے لئے یہ شرط بھی ہے کہ آباد کرنا امام کی اجازت سے ہو، اس کے بعد مالک بننے میں مسلمان اور ذمی دونوں برابر درجہ کے ہوں گے جیسے کہ ملکیت حاصل کرنے کے لئے دوسرے اسباب مثلاً خرید و فروخت و میراث و شفعہ وغیرہ کی

ملکیت میں سب برابر ہوتے ہیں، اور ہمارے نزدیک تو اگر میدان جہاد میں کفار مسلمانوں کے مال پر غالب آجائیں تو وہ بھی ان مالوں کے مالک ہو جائیں گے، (ف: یعنی اگر کفار مسلمانوں پر حملہ کر کے بزور طاقت مسلمانوں کا مال چھین کر اپنے ملک لے جائیں تو وہ مالک ہو جائیں گے، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک کسی قیمت پر کفار مسلمان کے مال کے مالک نہیں ہوں گے)۔

قال ومن حجر الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے زمین پر قبضہ کرنے کے لئے اسے چاروں طرف سے پتھروں سے گھیر دیا اور چھوڑ دیا یہاں تک کہ تین برس تک اس کو آباد نہیں کیا تب امام اس زمین کو اس شخص سے لے کر کسی دوسرے کو دیدے گا، کیونکہ پہلے شخص کو دینے کی اصل غرض تو یہی تھی کہ وہ اسے آباد کرلے تاکہ اس کی پیداوار سے عشر وخراج کی آمدنی حاصل ہو اور مسلمانوں کو ملے لیکن جب اس نے قبضہ کر کے چھوڑ دیا تو اس سے مسلمانوں کو فائدہ نہیں پہنچا، اس لئے اس سے زمین کو لے کر دوسرے کو امام دیدے گا، تاکہ اب دوسرا شخص اس میں محنت کر کے خود بھی فائدہ حاصل کرے، اور آمدنی سے دوسرے مسلمانوں کو بھی فائدہ پہنچائے۔

ولان التحجیر الخ: اور اس دلیل سے بھی کہ زمین کو صرف پتھروں سے گھیر دینے سے اس کی آبادی اور اس سے آمدنی حاصل نہیں ہوتی ہے، صرف پتھر رکھ کر ہی وہ اس کا مالک بن جائے جبکہ پتھروں کے رکھنے کی غرض صرف یہ ہوتی ہے کہ دوسرے لوگ یہ جان لیں کہ کسی شخص نے اس پر قبضہ کرنا چاہا ہے، اس کام کو تحجیر کہنے کی وجہ بھی یہ ہے کہ لوگ زمین کے چاروں طرف پتھر رکھ کر اس کے بنجر ہونے اور دوسرے کی کوشش کرنے کو جان لیتے تھے، الحاصل پتھروں کے رکھنے سے پہلے بھی زمین جیسی تھی اتنی مدت گزر جانے کے بعد بھی ویسی رہی اس لئے اس پر قابض کی ملکیت ثابت نہیں ہوگی، اور یہی قول صحیح ہے۔

وانما شرط ترک ثلاث سنین الخ: پھر اس جگہ مصنفؒ نے پتھر سے تین سال تک گھیرے رکھنے کی شرط اس لئے لگائی ہے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا ہے کہ کسی بھی شخص کو تین سال تک پتھروں سے گھیرے رکھنے کے بعد اس کا حق باقی نہیں رہتا ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ پتھر رکھ کر جب قابض نے اپنے قبضہ کا اعلان کیا تو اسے اتنی مہلت ضرور ملنی چاہئے کہ وہ اس جگہ سے اپنے علاقہ میں واپس جائے پھر اسے مزید اتنی مہلت ملنی چاہئے کہ اس کی آبادکاری کے سارے لوازمات کو اکٹھے کر کے اپنا اصل کام کر سکے، پھر اس علاقہ میں واپس پہنچ سکے، اس لئے ہم نے سہولت سے کام کرنے کے لئے اتنی مدت کی مہلت دی ہے، جس کے لئے تین سال کافی ہیں، اس سے کم کی مہلت جو مہینوں اور دنوں میں شمار ہوں گے، وہ اتنے کاموں کے لئے کافی نہیں ہو گی، اب جبکہ اس مدت میں بھی وہ قابض واپس آکر اپنا کام شروع نہیں کرتا ہے، تب یہی سمجھا جائے گا کہ اس نے اپنا ارادہ ختم کر دیا ہے، مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ تفصیلی حکم صرف دیانۃً ہے، اب اگر کوئی دوسرا شخص اس مدت کے اندر ہی اسے آباد کر دے تو اس کی طرف سے زمین کو آباد کرنا چونکہ پایا گیا ہے تو اس کی مثال ایسی ہوگی کہ دوسرے کی خریداری کے وقت کسی کا بیچ میں اپنی طرف سے دام لگا کر اسے خرید لینا ہے، کہ اگرچہ ایسا کرنا مکروہ ہے پھر بھی ایسا کرنے سے خریداری صحیح مان لی جاتی ہے، اسی طرح موجودہ مسئلہ میں بھی دوسرے شخص کی طرف سے تین سالوں کے اندر کی آبادکاری صحیح مان لی جائے گی۔

توضیح: کیا مردہ زمین کو آباد کر کے ذمی بھی اس کا مسلمانوں کی طرف مالک بن سکتا ہے، تحجیر کے معنی، کیا کسی مردہ زمین کو صرف گھیر کر چھوڑ دینے سے ہی قابض کی ملکیت پختہ ہو جاتی ہے، اگر ایسی زمین میں دوسرا شخص کھیتی کرلے تب وہ زمین کس کی ملکیت میں رہیگی، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل۔

ثم التحجير قد يكون بغير الحجر بان غرز حولها اغصاناً يابسة اونقى الارض واحرق مافيها من الشوك

وحصد ما فيها من الحشيش او الشوك وجعلها حولها وجعل التراب عليها من غيران يتم المسناة ليمتنع الناس من الدخول اوحفر بترا ذراعا او ذراعين وفي الاخير ورد الخبر ولو كربها وسقاها فعن محمد انه احياء ولو فعل احدهما يكون تحجيرا ولو حفر انهارها ولم يسقها يكون تحجيرا وان كان سقاها مع حفر الانهار كان احياء لوجود الفعلين ولو حوطها اوسنمها بحيث يعصم الماء يكون احياء لانه من جملة البناء وكذا اذا بذرها قال ولا يجوز احياء ما قرب من العامر ويترك مرعى لاهل القرية ومطرحا لحصائدهم لتحقق حاجتهم اليها حقيقتها اودليلها على مابيناه فلا يكون مواتا لتعلق حقهم بها بمنزلة الطريق والنهر وعلى هذا قالوا لا يجوز ان يقطع الامام ما غنى بالمسلمين عنه كالملح والآبار التي يستقي الناس منها لما ذكرنا۔

ترجمہ: پھر تحجیر کبھی پتھروں کے سوا کسی اور چیز سے بھی ہو سکتی ہے، اس طرح سے کہ اس زمین کے چاروں طرف سے سوکھی لکڑیاں گاڑ دی جائیں، یا اس زمین کے اندر جو گھاس یا کانٹے لگے تھے وہ کاٹ کر چاروں طرف کھڑے کر دیئے جائیں، یا اس زمین میں مٹی ڈال دی جائے، لیکن اس میں پانی کے لئے یا کوئی راستہ نہ بنایا جائے، کہ لوگ اس پر نہ چل سکیں، یا اس زمین میں کوئی کنواں ایک دو ہاتھ کھود کر چھوڑ دیا جائے، اسی گڑھے کے بارے میں روایت بھی بیان کی جاتی ہے، (اگرچہ وہ روایت میں نے نہیں پائی ہے، الزیلعی)، اور اگر اس زمین میں گڑھا کر کے اس کے پانی میں زمین کو سیراب کر دیا تو یہ صرف تحجیر ہی نہیں بلکہ احیاء ہے یعنی اس طرح کرنے کے بعد صرف قبضہ کی علامت ہی نہیں پائی گئی بلکہ اس کی آبادی پائی گئی، اور اگر قابض نے اس زمین میں نہریں کھود ڈالیں مگر اس وقت تک اس میں پانی نہیں چھوڑا تو یہ بھی تحجیر ہی ہوگی، اور اگر زمین میں نہر کھودنے کے ساتھ ہی اس میں پانی بھی چھوڑ دیا تو یہ اسے آباد کرنا یا احیاء کہلائے گا، کیونکہ اس صورت میں دونوں باتیں پائی گئی ہیں، اور اگر زمین کے چاروں طرف دیوار بنادی گئی یا اس کے اطراف میں منڈیریں بنا گئیں کہ جن سے پانی رک جائے تو اس کام کو احیاء یا آباد کرنا کہا جائے گا، کیونکہ یہ طریقہ بھی تعمیر کے حکم میں ہے، اسی طرح اگر اس زمین میں بیج بوئے گئے تو بھی احیاء ہے۔

قال ولا یجوز احیاء الخ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ جو زمین آبادی سے قریب ہو اسے آباد کرنا جائز نہیں ہے، اور وہ زمین علاقہ کے لوگوں کے لئے چراگاہ یا کھلیاں جیسے کاموں کے لئے چھوڑی جائیگی، کیونکہ اس زمین کے قرب وجوار کے لوگوں کو اس کی ضرورت ہوتی ہے، خواہ امام محمدؒ کے قول کے مطابق حقیقت کے طور پر ہو، یا امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق ضرورت کی بناء پر ہو، جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے، اس لئے ایسی زمین موات نہیں ہوتی ہے، کیونکہ اس سے اس کے قرب وجوار کے تمام لوگوں کا حق متعلق ہے، اسی لئے یہ عام سڑکوں اور نہروں کے حکم میں ہوگی، اسی بناء پر مشائخ نے فرمایا ہے کہ امام کے لئے یہ بات جائز نہیں ہے کہ ایسی کسی چیز کو بھی جس سے لوگوں کے حقوق متعلق ہوں اقطاع یا انعام واحسان کے طور پر دے، جیسے نمک کی کان یا وہ تالاب اور جھیلیں اور کنوئیں جن سے عوام پانی بھرتے اور زمین کو سیراب کرتے ہوں، جس کی وجہ یہی ہے کہ عام لوگوں کو ان چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے اور لوگوں کے حقوق ان سے متعلق ہوتے ہیں۔

قال ومن حفر الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے جنگل میں ایک کنواں کھودا تو اس کو اس کنوئیں کے ساتھ اس کا حریم ملے گا، یعنی اس کنوئیں کے ساتھ اس کے چاروں طرف ایک انداز سے زمین پر بھی حق ملے گا، اور وہ اس کی ملکیت ہو جائیگی، جس کی وجہ سے آئندہ دوسرا کوئی شخص بھی اس زمین میں کسی قسم کا تصرف نہیں کر سکے گا، جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کنوئیں والے نے کسی مردہ یا بنجر زمین میں کنواں کھودا تو اس کے ساتھ ہی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شرط یہ بھی ہے کہ اس نے وہ کنواں امام کی اجازت سے کھودا ہو، اور صاحبینؒ کے نزدیک خواہ اجازت کے ساتھ کھودا ہو یا اجازت کے بغیر کھودا ہو بہر صورت اسے ایسے کنوئیں کے لئے حریم ملے گا کیونکہ حریم کا ہونا کنوئیں کے لوازمات میں سے ہے اور کنواں کھودنا بھی زمین کو زندہ یا آباد کرنے کا ایک طریقہ ہے، اور احیاء میں شامل ہے۔

توضیح تحجیر کی کیا کیا صورتیں ہو سکتی ہیں جن سے کسی غیر آباد زمین کو آباد کرنا کہا جا سکے آبادی کے قریب کی زمین کی غیر آباد زمین کے احیاء کا حکم، غیر آباد زمین میں کنواں کھودنے سے اس کے حریم کا حکم، اقوال ائمہ، حکم، دلائل

خضد ما فیها: خا اور صاد دونوں نقطوں کے ساتھ ضرب سے خضداً، توڑنا، موڑنا، الشجر: کاٹنے، کاٹنا، وفیہ ورد الخبر، اس سے اس روایت کی طرف اشارہ ہے من حفر من بیر مقدار ذراع فهو متحجر، یعنی غیر آباد زمین میں جس نے کنویں کے لئے ایک ذراع کے برابر گڑھا کھود لیا تو وہ بھی متحجر ہے، حالانکہ یہ روایت کہیں پائی نہیں گئی ہے، یتم المسناة، سنا، نصر، سنواً وسناوة السحاب، سیراب کرنا، المسناة، بند جو سیلاب کو روکے۔

قال فان كانت للعطن فحريمها اربعون ذراعا لقوله عليه السلام من حفر بيرا فله مما حولها اربعون ذراعا عطنا لماشيته ثم قيل اربعون من كل الجوانب والصحيح انه من كل جانب لان في الاراضي رخوة ويتحول الماء الى ماحفر دونها وان كانت للناضح فحريمها ستون ذراعا وهذا عندهما وعندابي حنيفة اربعون ذراعا لهما قوله عليه السلام حريم العين خمسمائة ذراع وحريم بير العطن اربعون ذراعا وحريم بير الناضح ستون ذراعا ولانه قد يحتاج فيه الى ان يسير دابته للاستقاء وقد يطول الرشاء وبير العطن للاستقاء منه بيده فقلت الحاجة فلابد من التفاوت وله ما رويناه من غير فصل والعام المتفق على قبوله والعمل به اولى عنده من الخالص المختلف في قبوله والعمل به وكان القياس يابى استحقاق الحريم لان عمله في موضع الحفر والاستحقاق به ففيما اتفق عليه الحديثان تركناه وفيما تعارضافيه حفظناه ولانه قد يستقي من العطن بالناضح ومن بير الناضح باليد فاستوت الحاجة فيهما ويمكنه ان يدير البعير حول البير فلا يحتاج الى زيادة مسافة.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کنواں جانوروں کے عطن کے لئے بنایا گیا ہو تو اس کو کنوئیں کے چاروں طرف چالیس ذراع جگہ ملے گی، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس نے کنواں کھودا اس کے لئے کنوئیں کے چاروں طرف چالیس ہاتھ زمین اس کے جانوروں کے گلّے کے عطن کے لئے ملے گا، (ف: عطن اونٹ، بکریوں، وغیرہ کی آرام گاہ جو پانی کے چاروں طرف ہو)، اس حدیث کو ابن ماجہ نے عبد اللہ بن مغفلؓ سے مرفوعاً اور امام محمدؒ نے ابو ہریرہؓ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے، اور دار قطنیؒ نے کہا ہے کہ یہ صحیح مرسل ہے، یعنی ابو داؤد نے مراسیل میں سعید بن المسیبؒ سے مرسل روایت کی ہے کہ ویران زمین کے کنویں کا حریم پچاس ہاتھ ہے، دار قطنیؒ نے اس کو حسن بن ابی جعفرؒ کے ذریعہ سے ابو ہریرہؓ کو زیادہ کر کے موصول کر دیا ہے، لیکن حسن بن ابی جعفر کو امام محمد ونسائی وابن معین وابن مدینی وبخاری رحمہم اللہ نے ضعیف کہا ہے، ابن حبانؒ نے لکھا ہے کہ یہ شخص عابد وزاہد اور مستجاب الدعوات تھے، لیکن دنیا کے مکاروں سے واقف نہ ہونے کی وجہ سے حدیث کو جانچنے سے غافل تھے اس لئے سعید بن المسیبؒ کی مرسل حدیث بھی کافی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

ثم قيل الخ: پھر کہا گیا ہے کہ چاروں طرف مجموعۃً چالیس ہاتھ (یعنی ہر طرف سے دس دس ہاتھ ہونا کافی ہے) لیکن قول صحیح یہ ہے کہ ہر طرف سے چالیس چالیس ہاتھ ہونا ضروری ہے، کیونکہ زمینوں کی تہوں میں نرمی ہوتی ہے اس لئے ہر طرف سے چالیس ہاتھ سے کم ہونے میں دوسرا کنواں کھودنے سے پانی اسی کی طرف چلا جائے گا۔

وان كانت للناضح الخ: اور اگر وہ کنواں زمین یا باغ کو سیراب کرنے کے لئے کھودا گیا ہو تو اس کا حریم ساٹھ کا ہوگا، یہ حکم صاحبینؒ کے نزدیک ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چالیس ہاتھ ہی ہے، اس میں صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ حریم پانچ سو ہاتھ ہے، اور جو کنواں جانوروں کو پانی پلانے کے لئے ہو اسی کا حریم چالیس ہاتھ ہے، اور جو کنواں سینچنے یا

زمین کو سیراب کرنے کے لئے ہو اس کا حریم ساٹھ ہاتھ ہے، اس کی روایت ابو یوسفؒ نے زہریؒ سے سند ضعیف کے ساتھ مرسلا کی ہے، اور دوسری دلیل یہ ہے کہ باغ یا زمین سیراب کرنے کے لئے پانی نکالنے میں کبھی چرس کھینچنے والے بیل یا اونٹ کو چلانے کی ضرورت پڑتی ہے، جبکہ کنویں کی رسی اس کی گہرائی کے اعتبار سے کم و پیش ہوتی رہتی ہے، اور جانوروں کو پانی پلانے کے لئے جو کنواں ہوتا ہے، اس میں ہاتھ سے کھینچ کر پانی نکالا جاتا ہے، اور اس کے لئے زیادہ لانبی رسی کی ضرورت نہیں ہوتی ہے، لہٰذا جانوروں کے فرق کی وجہ سے دونوں قسم کے حریم میں بھی فرق آئے گا۔

وله ماروينا الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل وہ حدیث ہے جو ہم نے اوپر روایت کی ہے کہ اس میں سینچنے کے لئے کنوئیں اور جانوروں کو پانی پلانے کے لئے کنوئیں کے درمیان کسی قسم کی تفصیل بیان نہیں کی گئی ہے، ادھر قاعدہ طے شدہ ہے کہ ایسی حدیث جس کے قبول کرنے اور اس پر عمل کرنے میں اتفاق ہو وہ ایسی خاص حدیث سے مقدم مانی جاتی ہے، جس کے قبول کرنے اور اس پر عمل کرنے کے بارے میں اختلاف ہو، (لیکن اس حدیث کے مطلق ہونے میں تامل ہے کیونکہ اس میں بیر عطن کا لفظ موجود ہے، م،) اور اس دلیل سے بھی کہ حریم کے لئے حق کا ہونا خلاف قیاس ہے، کیونکہ کنواں کھودنے والے کی محنت تو صرف اسی جگہ میں پائی گئی ہے، جہاں پر کنوئیں کا گڈھا اور اس کا پانی موجود ہے، حالانکہ جہاں کہیں حق بنتا ہے وہ کام کے ہی لحاظ سے ہوتا ہے، اس لئے اس محدود گڈھے کے علاوہ اس سے فاضل جگہ پر کس دلیل سے استحقاق ہوگا، مگر ہم نے اسی حدیث کی بناء پر قیاس کو چھوڑ کر حق کا دعویٰ کیا ہے، پھر دونوں حدیثوں میں کچھ اختلاف بھی ہے، اس لئے جس مقدار میں دونوں حدیثیں متفق ہیں یعنی جتنی مقدار دونوں حدیثوں سے ثابت ہوتی ہے، یعنی چالیس ہاتھ کا ہونا ہم نے اس مقدار میں اپنے قیاس کو چھوڑ کر اسی مقدار مذکورہ قبول کر لیا ہے، اور جس مقدار میں دونوں کے درمیان تعارض ہے، اس میں ہم نے اپنے قیاس پر عمل کیا ہے، یعنی اس سے زیادہ کا استحقاق نہیں ہوگا، اس کے بعد کنوئیں کی گہرائی کے اعتبار سے اس کی رسی کے چھوٹی اور بڑی ہونے کی جو بات دلیل میں بیان کی گئی ہے، تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا، کیونکہ کبھی پلانے کے پانی سے سینچنے کا اور کبھی سینچنے والے کنوئیں کے پانی پلانے کا کام بھی لیا جاتا ہے، لہٰذا دونوں کی ضرورت برابر ہوگئی، اس کے علاوہ یہ بات بھی ممکن ہے، کہ چرس کو کھینچنے والے جانور کو بھی اس کنوئیں کے چاروں طرف چلایا پھر لیا جائے، اس لئے اسے بھی زیادہ جگہ کی ضرورت نہیں ہوگی۔

توضیح: عطن کے معنی، کنوئیں کا حریم کتنا ہونا چاہئے، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال وان كانت عينا فحريمها خمس مائة ذراع لما روينا ولان الحاجة فيه الى زيادة مسافة لان العين تستخرج للزراعة فلابد من موضع يجرى فيه الماء ومن حوض يجمع فيه الماء ومن موضع يجرى فيه الى الزراعة فلهذا يقدر بالزيادة والتقدير بخمس مائة بالتوقيف والا صح انه خمس مائة ذراع من كل جانب كما ذكرنا فى العطن والذراع هو المكسرة وقد بيناه من قبل وقيل ان التقدير فى العين والبير بما ذكرنا فى اراضيهم لصلابة بها وفى اراضينا رخاوة فيزداد كيلا يتحول الماء الى الثانى فيتعطل الاول قال فمن اراد ان يحفر فى حريمها منع منه كيلا يؤدى الى تفويت حقه والاخلال به وهذا لانه بالحفر ملك الحريم ضرورة تمكنه من الانتفاع به فليس لغيره ان يتصرف فى ملكه، فان احتفر آخر بيرا فى حد حريم الاولى للاول ان يصلحه ويكبسه تبرعا ولو اراد اخذ الثانى فيه قيل له ان ياخذه بكبسه لان ازالة جناية حفره به كما فى الكناسة يلقها فى دار غيره فانه يؤخذ برفعها وقيل يضمنه النقصان ثم يكبسه بنفسه كما اذا هدم جدار غيره وهذا هو الصحيح ذكره فى ادب القاضى للخصاف وذكر طريق معرفة النقصان وما عطب فى الاولى فلا ضمان فيه لانه غير متعد ان كان

باذن الامام فظاهر وكذا ان كان بغير اذنه عندهما والعذر لابي حنيفة انه يجعل الحفر تحجيزا، وهو بسبيل منه بغير اذن الامام وان كان لايملكه بدونه وما عطب في الثانية ففيه الضمان لانه متعد فيه حيث حفر في ملك غيره وان حفر الثاني بيرا وراء حريم الاولى فذهب ماء البير الاولى لاشيء عليه لانه غير متعد في حفرها وللثاني الحريم من الجوانب الثلاثة دون الجانب الاول لسبق ملك الحافر الاول فيه۔

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے مردہ زمین میں چشمہ کھود دیا اور اس کا عام قاعدہ کے مطابق مالک ہو گیا تو اس کے لئے حریم پانچ سو ہاتھ کا ہو گا اسی روایت کے مطابق جو ہم نے بیان کر دی ہے، اور اس عقلی دلیل سے بھی کہ چشمہ کی صورت میں زیادہ فاصلہ کی ضرورت ہوتی ہے، کیونکہ چشمہ تو کھیتی باڑی کے لئے نکالا جاتا ہے، تو اس کی جگہ اتنی اور ایسی جگہ بھی چاہئے جہاں سے گذر کر پانی کھیت میں جا سکے، اسی لئے اس کی حریم کی مقدار دوسرے حریموں کے مقابلہ میں زیادہ ہو گی، اور اس زیادتی کی مقدار ہم نے حدیث سے معلوم کر لی کہ وہ پانچ سو ہاتھ کی مقدار ہے۔

والاصح انه خمس مائة ذراع الخ: اور اس مقدار حریم کے بارے میں قول اصح یہی ہے کہ یہ پانچ سو ہاتھ بھی اس کے ہر چہار طرف سے ہونے چاہئے، جیسا کہ ہم نے چاہ عطن کے بارے میں بیان کر دیا ہے، اس جگہ ہاتھ سے مراد مکسر گز ہے، جو چھ مٹھی کا ہوتا ہے یہ بات بھی ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ **وقيل ان التقدير الخ:** اور کچھ مشائخ نے یہ کہا ہے کہ چشمہ یا کنوئیں کے حریم کی جو مقدار بیان کی گئی ہے، یہ عرب کی زمینوں کے بارے میں ہے کیونکہ وہ زمینیں سخت ہوتی ہیں لیکن ہمارے علاقوں کی زمینیں چونکہ نرم ہوتی ہیں اس لئے مقامی طور پر اس کا فیصلہ اس طرح کیا جائے گا کہ جہاں ضرورت ہو اس مقدار سے بھی کچھ زیادہ ہی حریم کا حق چھوڑا جائے گا، تاکہ ایک چشمہ یا کنوئیں کا پانی دوسرے کنوئیں کی طرف رخ نہ کر لے، جس کے نتیجہ میں پہلا کنواں متاثر ہو گا، یعنی یا تو اس کا پانی کم ہو جائے گا یا بالکل خشک بھی ہو سکتا ہے۔

قال: فمن اراد ان يحفر الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ایک شخص کے کنوئیں کی کھدائی کے بعد اگر کسی دوسرے شخص نے اس کے حریم میں دوسرا کنواں کھودنا چاہا تو اس کو اس سے منع کیا جائے گا، تاکہ پہلے شخص کا حق ضائع نہ ہو اور نہ ہی اس میں کوئی خلل پیدا ہو، جس کی وجہ یہ ہے کہ پہلا شخص کنواں یا چشمہ کھودنے کے بعد اس کے لئے حریم کا مالک ہو گیا تھا تاکہ اس کے حریم کی وجہ سے وہ اپنے کنوئیں کے پانی سے حسب منشا فائدہ اٹھا سکے، اس لئے اب دوسرے شخص کو یہ اختیار نہیں ہو گا کہ پہلے شخص کی ملکیت میں تصرف کر سکے۔

فان احتفر آخر الخ: ممانعت کے باوجود اگر کوئی شخص حریم کے اندر کھود لے تو پہلے شخص کو اس بات کا حق ہو گا کہ اس دوسرے کے کنوئیں کو بالکل بھر دے یا پاٹ دے یعنی ایسا کرنے میں پہلے کی مدد کر دے: **ولو اراد اخذ الثاني الخ:** اور اگر پہلا شخص دوسرے شخص کی گرفت کرنا چاہے، (جرمانہ کرنا چاہئے) تو کچھ لوگوں نے کہا ہے کہ وہ دوسرے کو اس بات پر مجبور کرے کہ اپنے کنوئیں کو بھر دے کیونکہ کھودنے کا جرمانہ یہی ہے کہ اسے بھر دے، جیسے کہ اگر کوئی اپنے گھر کا کوڑا کسی کے گھر میں ڈال دے تو اس کا جرمانہ یہی ہو گا کہ وہ اس کوڑے کو وہاں سے اٹھا کر کہیں اور لے جائے، اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ یہی پہلا شخص دوسرے شخص سے نقصان کا تاوان لے، پھر اپنے طور پر اسے بند کر دے، جیسے کہ اگر کسی نے دوسرے کی دیوار گرا دی تو اس میں بھی یہی حکم دیا جاتا ہے، اور یہی حکم صحیح بھی ہے، چنانچہ خصافؒ کے ادب القاضی میں یہ حکم صراحۃً مذکور ہے، اور اس میں نقصان پہنچانے کا طریقہ یہی بیان کیا گیا ہے۔ یعنی پہلے کنویں کی اس وقت کی قیمت کا اندازہ لگایا جائے جبکہ اس کی قریب یہ دوسرا کنواں نہیں کھودا گیا تھا، پھر دوسرے کنواں کھودے جانے کے بعد پہلے کنویں کی قیمت کا اندازہ لگایا جائے پھر ان دونوں قیمتوں میں جو فرق ہو گا وہی اس میں کمی مانی جائیگی جو دوسرے شخص سے مانگی جائیگی، ع۔

پھر پہلے کنوئیں میں اگر کوئی جانور یا آدمی یا کچھ اور چیز اس میں گرنے سے ضائع ہو جائے تو اس کا کھودنے والا اس نقصان کا ذمہ

دار نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے کسی بھی شخص پر کسی قسم کی اس موقع پر زیادتی نہیں کی ہے، چنانچہ اس نے اگر امام کی اجازت سے کھودا ہو تو نتیجہ ظاہر ہے، اسی طرح اگر امام کی اجازت کے بغیر کھودا ہو تب بھی صاحبینؒ کے نزدیک ظاہر ہے کیونکہ ان کے نزدیک امام کی اجازت کے بغیر بھی کھودنا جائز ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس صورت میں ضامن نہ ہونے کا عذر یہ بیان کیا جاتا ہے کہ کنواں کھودنے کو تحجیر کے حکم میں رکھا جائے گا، اور تحجیر امام کی اجازت کے بغیر بھی جائز ہے، اگرچہ احیاء اور آباد کرنا اجازت کے بغیر جائز نہیں ہے۔

وما عطب في الثانية الخ: اور اگر دوسرے کنوئیں میں کوئی جانور وغیرہ گر کر ہلاک ہو گیا تو اس کو کھودنیوالا اس نقصان کا ذمہ دار ہوگا، کیونکہ اس نے جو یہ کنواں کھودا ہے وہ غیر قانونی اور ظالمانہ طور پر ہوا ہے، اس لئے کہ اس نے دوسرے کی ملکیت میں دخل دیا ہے، یعنی کھودا ہے، (ف: لیکن اگر پہلے کنوئیں والے نے امام کی اجازت کے بغیر کھودا ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے قول میں یہ حکم مشکل ہے، مگر یہ کہ اجازت کے بغیر بھی پہلے شخص کے لئے حریم ثابت ہو جائے، اچھی طرح مسئلہ کو سمجھ لیں، م۔

وان حفر الثاني الخ: اور اگر دوسرے آدمی نے پہلے حریم کے باہر کنواں کھودا اور اس سے بھی پہلے کنوئیں کا پانی آکر اس سے مل گیا یہاںتک کہ پہلے کنوئیں کا پانی خشک ہو گیا، تب اس دوسرے شخص پر کوئی الزام ثابت نہیں ہوگا، کیونکہ اس شخص نے اس دوسرے کنوئیں کو کھود کر کسی پر بھی زیادتی نہیں کی ہے، اس صورت میں اس دوسرے کنوئیں کو اس طرف حریم نہیں ملے گا، جس طرف وہ پہلا کنواں موجود ہے اس کے علاوہ تین طرفوں سے دوسرے کو بھی حق حریم مل جائے گا، کیونکہ پہلے شخص نے اس طرف حریم لینے کا حق اپنے کنوئیں کو پہلے ہی کھود لینے کی وجہ سے حاصل کیا ہے۔

توضیح: غیر آباد زمین میں چشمہ کھود دینے سے اس کے حریم کے لئے کتنی زمین کا حق دار ہوگا، کیا دوسرے شخص کو ایسے چشمہ کے متصل دوسرا چشمہ کھودنا صحیح ہے، اگر کوئی اس کے قریب ہی اپنا ایک اور چشمہ کھود ڈالے تو کیا حکم ہوگا، ایسے چشموں میں اگر آدمی یا جانور یا کوئی اور چیز گر کر ہلاک ہو جائے تو کوئی اس کا ذمہ دار ہوگا یا نہیں، جرمانہ کی کیا صورت ہوگی، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

والقناة لها حريم بقدر ما يصلحها وعن محمد انه بمنزلة البير في استحقاق الحريم وقيل هو عندهما وعنده لا حريم لها مالم يظهر الماء على الارض لانه نهر في التحقيق فيعتبر بالنهر الظاهر قالوا وعند ظهور الماء على الارض هو بمنزلة عين فوارة فيقدر حريمه بخمس مائة ذراع والشجرة تغرس في ارض موات لها حريم ايضا حتى لم يكن لغيره ان يغرس شجرا في حريمها لانه يحتاج الى حريم له فيه ثمره ويضعه فيه وهو مقدر بخمسة اذرع من كل جانب به ورد الحديث قال وما ترك الفرات او الدجلة وعدل عنه الماء ويجوز عوده اليه لم يجز احياؤه لحاجة العامة الى كونه نهرا، وان كان لا يجوز ان يعود اليه فهو كالموات اذا لم يكن حريما لعامر لانه ليس في ملك احد لان قهر الماء يدفع قهر غيره وهو اليوم في يد الامام.

ترجمہ: اور قناۃ (کاریز جو زمین کے نیچے نہر کی ایک پٹی کے طور پر جاری ہو جاتی ہے، تو) اس کا حریم اس کے مناسب مقرر کیا جائے گا، اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ اس کا حق بھی ایک کنوئیں کے حق کے برابر ہوتا ہے، یعنی چالیس گز کا ہوگا، اور بعض مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ یہ قول مذکور صاحبینؒ کا ہے، اور امام اعظمؒ کے نزدیک کاریز کے لئے کچھ بھی حق حریم نہیں ہے، جب تک کہ اس کا پانی زمین کے اوپر تک ظاہر نہ ہو کیونکہ وہ بھی حقیقت میں نہر ہی ہوتی ہے، اس لئے اس کو کھلی ہوئی نہر پر قیاس کرنا ہوگا،

اور دوسرے مشائخ نے فرمایا ہے کہ جب اس کا پانی ظاہر زمین پر بھی آجائے تو وہ ایک کھلے ہوئے اور ابلنے والے چشمہ کے حکم میں ہوگا، اسی لئے اس کے لئے بھی پانچ سو گز کا حریم مقرر کیا جائے گا۔

والشجرة تغرس الخ: اور کسی غیر آباد زمین میں اگر کوئی درخت لگا دیا گیا ہو تو اس کے لئے حریم ہوگا، اس لئے کسی دوسرے کو یہ حق نہ ہوگا کہ اس درخت کے حریم میں کوئی دوسرا درخت لگادے، کیونکہ پہلے درخت کے لگانے والے کو حریم کی ضرورت اس لئے مانی گئی تھی کہ اس درخت کی جڑ میں پانی دے سکے، اس کے پھل توڑ کر وہاں پر رکھ سکے اور وہیں پر بوقت ضرورت اسے خشک بھی کر سکے، اور ایسے حریم کی حد اس کے چاروں طرف سے پانچ گز کی ہوگی، چنانچہ حدیث میں ایسا ہی مذکور بھی ہے، (ف: امام ابوداؤدؒ نے یہ حدیث کتاب الاقضیہ میں بیان کر کے خاموشی برتی ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ اس میں کوئی عیب نہیں ہے، لہذا یہ حدیث حسن ہوئی)۔

قال وما ترك الفرات الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ دریائے فرات یا دریائے دجلہ یا اس جیسے کسی اور دریا نے جو زمین چھوڑی اور اس کا دھارا اپنی جگہ سے ہٹ کر دوسری جگہ بہنے لگا، اس میں اگر یہ امید ہو کہ وہ پانی پھر اپنی جگہ پر آکر بہنے لگے گا، تو اس زمین کو آباد کرنا جائز نہ ہوگا، کیونکہ دوسرے لوگوں کو پھر اس کے نہر رہنے کی ضرورت ہے۔ وان كان لايجوز الخ: اور اگر اس بات کی امید نہیں کی جاتی ہو کہ وہ پھر سے اس جگہ پر بہیگا تب یہ زمین بھی موات یعنی مردہ زمین کے حکم میں ہو جائیگی، بشرطیکہ وہ زمین کسی دوسری آباد کی ہوئی زمین کی حریم نہ ہو رہی ہو، اور اس زمین کے مردہ ہونے کی دلیل یہ ہوگی کہ اس کا کوئی مالک نہیں رہا ہے، کیونکہ جہاں کہیں پر دریا کا پانی آجانے کے بعد اس جگہ پر قابض ہو جاتا ہے، وہاں سے اس کے پرانے مالک کا قبضہ ختم ہو کر وہ جگہ امام وقت کے قبضہ میں آجاتی ہے، (ف: لہذا اب اسی امام کی اجازت سے دوسرے کسی بھی شخص کو اسے آباد کرنا جائز ہو جاتا ہے)۔

توضیح: قناۃ کی تعریف، حکم، کسی مردہ زمین میں اگر کوئی درخت لگائے، اگر کوئی دریا کسی جگہ سے منتقل ہو کر اس جگہ زمین نکال دے، اور اس کو کوئی آباد کر کے اس پر قبضہ کرنا چاہے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

قال ومن كان له نهر في ارض غيره فليس له حريم عند ابي حنيفة الا ان يقيم بينة على ذلك وقالا له مُسنّاة النهر يمشي عليها ويلقي عليها طينه، قيل هذه المسالة بناء على ان من حفر نهرا في ارض موات باذن الامام لا يستحق الحريم عنده، وعندهما يستحقه، لان النهر لا ينتفع به الا بالحريم لحاجته الى المشي لتسييل الماء، ولايمكنه المشي عادة في بطن النهر، والى القاء الطين، ولا يمكنه النقل الى مكان بعيد الابحرج، فيكون له الحريم اعتبارا بالبير، وله ان القياس ياباه على ماذكرناه، وفي البير عرفناه بالاثر، والحاجة الى الحريم فيه فوقها اليه في النهر، لان الانتفاع بالماء في النهر ممكن بدون الحريم ولا يمكن في البير الا بالاستقاء، ولا استقاء الا بالحريم فتعذر الالحاق، ووجه البناء ان باستحقاق الحريم تثبت اليد عليه اعتبارا تبعا للنهر والقول لصاحب اليد، وبعدم استحقاقه تنعدم اليد، والظاهر يشهد لصاحب الارض على مانذكره ان شاء الله تعالى، وان كانت مسألة مبتدأة فلهما ان الحريم في يد صاحب النهر باستمساكه الماء به ولهذا لا يملك صاحب الارض نقضه وله انه اشبه بالارض صورة ومعنى اما صورة لاستوائهما ومعنى من حيث صلاحيته للغرس والزراعة، والظاهر شاهد لمن في يده ماهو اشبه به كاثنين تنازعا في مصراع باب ليس في يدهما والمصراع الاخر معلق على باب احدهما يقضي للذى في يده ما هو اشبه بالمتنازع فيه والقضاء في موضع الخلاف قضاء ترك ولا نزاع فيما به

استمساك الماء انما النزاع فيما رواه مما يصلح للغرس على انه ان كان مستمسكا به ماء نهره فالآخر دافع به الماء عن ارضه والمانع من نقضه تعلق حق صاحب النهر لا ملكه كالحائط لرجل ولا خر عليه جذوع لا يتمكن من نقضه وان كان ملكه وفي الجامع الصغير نهر لرجل الى جنبه مسناة ولآخر خلف المسناة ارض تلزقهما وليست المسناة في يد احدهما معناه ليس لاحدهما عليه غرس ولا طين ملقى فينكشف بهذا اللفظ موضع الخلاف أما اذا كان لاحدهما عليه ذلك فصاحب الشغل اولى لانه صاحب يد، ولو كان عليه غرس لا يدرى من غرسه فهو من مواضع الخلاف ايضا وثمرة الاختلاف ان ولاية الغرس لصاحب الارض عنده وعندهما لصاحب النهر واما القاء الطين فقد قيل انه على الخلاف وقيل ان لصاحب النهر ذلك مالم يفحش، واما المرور فقد يمنع صاحب النهر عنده وقيل لا يمنع للضرورة، قال الفقيه ابو جعفر أخُذُ بقوله في الغرس وبقولهما في القاء الطين ثم عن ابي يوسف ان حريمه مقدار نصف بطن النهر من كل جانب وعن محمد مقدار بطن النهر من كل جانب وهذا ارفق بالناس.

ترجمہ: قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر کسی کی نہر دوسرے شخص کی زمین میں جاری ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس نہر کے لئے حریم نہیں ہوگا، مگر اس صورت میں کہ اس کا مالک اس کے لئے حریم ہونے پر اپنے گواہ پیش کر دے، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اس کے لئے نہر کے کناروں پر پڑیان (پگڈنڈیاں) ہوں گی جن پر وہ چل پھر سکے، پھر اسی کی صفائی کر کے اس سے مٹی نکال کر اس پر ڈالی جائے۔

قيل هذه المسالة الخ: بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اس مسئلہ کی بنیاد ایک دوسرے پر ہے، وہ یہ ہے کہ اگر کسی نے مردہ اور غیر آباد جگہ میں امام وقت کی اجازت سے نہر کھودی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ حریم کا مستحق نہیں ہوگا، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک حریم کا مستحق ہوگا، کیونکہ اس حریم کے بغیر نہر سے فائدہ اٹھانا ممکن نہیں ہوگا، اس لئے کہ اسے پہلی ضرورت تو یہ ہوگی کہ ادھر ادھر کھیتوں میں پانی ڈالنے کے لئے وہ نہر کے کنارے چلے، اور یہ بات عام عادت کے خلاف ہے کہ ایسے کاموں کے لئے کوئی نہر کے اندر سے ہی آمد و رفت کرتا ہے، اور دوسری ضرورت یہ ہوگی کہ نہر کی صفائی کے بعد اس سے نکالی ہوئی مٹی کو کہیں ڈالے، جبکہ کیچڑ کی مٹی کو اس سے نکال کر کہیں اور لے جانا ممکن نہ ہوگا، بلکہ اس کے لئے کافی محنت اور خرچ کی ضرورت پڑ جائیگی، حالانکہ شریعت میں حرج کو منع کر دیا گیا ہے، لہذا کنوئیں پر قیاس کرتے ہوئے اس نہر کے لئے بھی حریم کی ضرورت ہوگی۔

وله ان القياس الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ قیاس کے مطابق تو حریم کی ضرورت ہی نہیں ہے یعنی حریم کا ہونا خلاف قیاس ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کر دیا ہے، لیکن کنوئیں کے لئے حریم کا ہونا تو ہمیں حدیث سے معلوم ہوتا ہے یعنی کنوئیں کے مسئلہ میں حدیث سے ثابت ہونے کی بناء پر ہم نے اس قیاس کو چھوڑ دیا ہے، اور نہر کے مسئلہ کو اس پر قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے، اس لئے کہ نہر میں حریم کی ضرورت سے کہیں زیادہ کنوئیں کے لئے حریم کی ضرورت ہوتی ہے، اس لئے کہ بغیر حریم کے بھی نہر کے پانی سے فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے جبکہ کنوئیں سے پانی نکالے بغیر اس پانی سے فائدہ اٹھانا ممکن نہیں ہوتا ہے، پھر بغیر حریم کے اس سے پانی نکالنا ممکن نہیں ہے، پس چونکہ کنوئیں میں حریم کی ضرورت بہت زیادہ ہوئی اور نہر میں کم ہوئی تو اس کو کنوئیں کے مشابہ قرار دینا ممکن نہ ہوگا۔

پھر مسئلہ مذکورہ کا نہر کے حریم پر بنیاد رکھنا اس وجہ سے ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک حریم کا حق ہونے کی وجہ سے نہر کے مالک کا قبضہ اس کے حریم پر نہر کے تابع ہو کر ثابت ہوگا، جیسے مردہ زمین کی نہر میں ہوتا ہے اور جس کا قبضہ ہوتا ہے بات اسی کی مانی جاتی ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حریم پر حق نہ ہونے کی وجہ سے قبضہ نہیں ہوگا، اس لئے ان کے نزدیک دعویٰ کو ثابت کرنے کے لئے گواہ پیش کرنا لازم ہوگا، اور ظاہر حال تو زمین کے مالک کے لئے گواہ ہے، کیونکہ نہر کا کنارہ بھی اس کی زمین سے

ظاہر وباطن ہر حال میں متصل اور مشابہ ہے، لہذا بظاہر یہ زمین اسی کی ہے، اس مسئلہ کو ہم انشاء اللہ عنقریب مزید وضاحت کے ساتھ بیان کریں گے، (یہ تقریر اس صورت میں ہوگی جبکہ یہ مسئلہ ایک نہر کو بنیاد بنا کر پیش کیا گیا ہو، م)۔

وان کانت مسئلة مبتداة فلهما الخ: اور اگر اس مسئلہ کو کسی مسئلہ پر بنیاد نہ رکھ کر ابتدائی مسئلہ مانا جائے تب صاحبین کی دلیل یہ ہوگی کہ اس نہر کا حریم بھی نہر کے مالک کے قبضہ ہی میں ہے کیونکہ وہ حریم سے اپنی نہر کا پانی روکے ہوئے ہے، اور اسی وجہ سے زمین کے مالک کو حریم کا کنارہ توڑنے کا حق نہیں ہے، اس طرح جب نہر کا مالک حریم کا قابض ثابت ہو گیا تب اس حریم کے مالک ہونے کے بارے میں اسی کا قول مقبول ہوگا۔

وله انه اشبه بالارض الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ وہ حریم اپنی صورت اور معنی دونوں طرح سے زمین کے مشابہ ہے، کیونکہ صورت کی مشابہت تو بالکل ظاہر ہے اس لئے کہ حریم وزمین دونوں ہی صورت میں یکساں ہیں، اور معنوی مشابہت اس طرح ہوگی کہ جس طرح زمین میں درخت لگائے جاسکتے ہیں اور اس میں کھیتی کی جاسکتی ہے، اسی طرح حریم میں بھی کام کئے جاسکتے ہیں، اور قاعدہ ہے کہ مختلف فیہ چیز جس کے قبضہ میں ہوتی ہے ظاہر حال اس کے لئے شاہد ہوتا ہے جیسے کہ ایک دروازہ کے دو پلوں میں سے ایک پر دو آدمی اپنی ملکیت کے مدعی ہیں جبکہ دوسرا پلہ ان میں سے ایک کے دروازہ کے چوکھٹ کے ساتھ لگا ہوا ہو، تو جس کے دروازہ میں دو پلہ لگا ہوا ہے جو دوسرے پلہ کے زیادہ مشابہ ہے اسی کے لئے اس اختلافی پلہ کی ملکیت کا حکم دیا جائے گا، اور ہمارے اس مسئلہ میں کہ ایک کی نہر دوسرے کے زمین میں بہہ رہی ہے تو اس میں حریم کے متعلق قاضی کا حکم ترک کرنے کے معنی میں ہے یعنی اس کو اس کی ظاہری حالت پر چھوڑ دینا ہے، اور ملکیت کے معنی میں نہیں ہے، یعنی یہ حکم دیا جائے گا کہ نہر کا حریم بھی زمین کے مالک کے قبضہ میں رہنے دیا جائے، اور یہ حکم نہیں دیا جائے گا کہ وہ زمین کے مالک کی ملکیت ہے اسی لئے اگر نہر کا مالک اپنی ملکیت پر گواہ پیش کردے تو وہ ضرور مقبول ہوں گے۔

ولا نزاع فی مابه الخ: اور اب یہ بات کہ نہر کا مالک اس کے حریم کے ذریعہ اپنے پانی کو بہہ کر نکل جانے سے روکے ہوئے ہے تو اس کے بارے میں ہم یہ کہتے ہیں کہ اس کنارہ کے بارہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے، کس کے ذریعہ اس نہر کا پانی رکا ہوا ہو، بلکہ اختلاف تو اس حصہ میں ہے جس میں درخت وغیرہ لگائے جاسکتے ہیں، اس کے علاوہ اگر نہر کا مالک اس حصہ کے ذریعہ اپنی نہر کا پانی روکتا ہے تو زمین کا مالک اس کے ذریعہ سے اپنی زمین کو پانی سے بھر جانے سے روکتا ہے۔

والمانع من نقضه الخ: اب رہی یہ بات کہ زمین کا مالک اس حریم کو توڑ نہیں سکتا ہے تو اس کو توڑنے کے اختیار کا نہ ہونا نہر کے مالک کے حق کے متعلق ہونے کی وجہ سے ہے، اس کی وجہ سے نہر کے مالک کی ملکیت لازم نہیں آتی ہے، جیسے کہ زید ایک دیوار کا مالک ہو اور بکر کو اس دیوار پر اپنی شہتیر (بلی) رکھنے کا حق حاصل ہو تو زید کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے کہ بکر کے حق کی وجہ سے اپنی دیوار ہی کو توڑ دے اگرچہ وہ خود اس کا مال ہی ہے، (ف: پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ یہ سارا اختلاف ایک ایسے حریم میں ہے جو زمین کے برابر ہو یعنی اس حریم اور زمین کے درمیان کوئی تیسری چیز فاصل نہ ہو اور وہ ان دونوں میں سے کسی کے حق میں پھنسا ہوا نہ ہو یعنی اس میں کسی کی کھیتی یا درخت وغیرہ کا کوئی حق نہ ہو، ک، ن۔

وفی الجامع الصغیر الخ: اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ ایک شخص مثلاً زید کی ایک نہر ہے اور اس کے بغل میں پانی کا باندھ ہے اور دوسرا شخص مثلاً بکر کی زمین اس باندھ سے بالکل ملی ہوئی ہے، لیکن یہ باندھ ان دونوں میں سے کسی کے قبضہ میں نہیں ہے، اگر اس کی ملکیت کے دعوی میں دونوں کا اختلاف ہو جائے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ باندھ زمین کے مالک کا ہوگا لیکن صاحبینؒ کے نزدیک نہر کے مالک کا ہوگا تاکہ وہ نہر کی صفائی کرکے اس سے نکالی ہوئی مٹی اس باندھ پر ڈالتا رہے اور اس کے دوسرے اتفاقی ضرورتوں میں بھی کام آسکے اس لئے وہ اس نہر کا حریم ہوگا۔

وقوله لیست المسناة الخ: اور یہ فرمانا کہ وہ باندھ کسی کے قبضہ میں نہیں ہے کا مطلب یہ ہے کہ اس باندھ پر علامت

قبضہ مثلاً کسی درخت کا ہونا یا صاف کی ہوئی مٹی اس پر موجود نہیں ہے، اس قید سے یہ بات واضح ہو گئی کہ ان دونوں کے درمیان اختلاف کسی صورت میں ہے اما اذا کان لاحدهما الخ: اور اگر ان دونوں میں سے کسی کی علامت کوئی درخت یا مٹی وغیرہ اس باندھ پر موجود ہو تو جس کی علامت پائی جائیگی تو بالاتفاق وہی اس باندھ کا مانا جائے گا، کیونکہ وہی اس پر قابض ہے، اور اگر اس باندھ پر درخت ہوں مگر یہ معلوم نہ ہو کہ ان درختوں کو کس نے لگایا تھا تو اس مسئلہ میں بھی امام صاحب اور صاحبینؒ کا اختلاف ہے، یعنی صاحبینؒ کے نزدیک وہ نہر کے مالک کے قبضہ میں مانے جائینگے، اور امام اعظمؒ کے نزدیک زمین کے مالک کے قبضہ میں مانے جائینگے۔

وثمرة الاختلاف الخ: پھر نہر کی صفائی کے بعد نکالی ہوئی مٹی کے ڈالنے کے بارے میں بعض مشائخ نے کہا ہے کہ یہ مسئلہ بھی اختلافی ہے، یعنی صاحبینؒ کے نزدیک نہر والا نہر کی صفائی کر کے اس کی کیچڑ نہر کے حریم پر ڈال سکتا ہے، اور امام اعظمؒ کے نزدیک نہیں ڈال سکتا ہے، اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ بالاتفاق نہر کے مالک کو یہ اختیار ہے کہ اسی پر مٹی ڈالے بشرطیکہ حد سے زائد نہ ہو، یہی صحیح ہے، الکفایہ۔

واما المرور الخ: اور اس باندھ پر چلنے کے بارے میں یعنی بعض مشائخ نے کہا ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک نہر کے مالک کو اس سے منع کیا جائے گا، اور بعض ائمہ نے کہا ہے کہ ضرورت پر نہیں روکا جائے گا، یہی زیادہ مناسب ہے، الکافی۔

قال الفقیہ الخ: فقیہ ابو جعفرؒ نے فرمایا ہے کہ میں درخت لگانے کے حکم میں ابو حنیفہؒ کا قول قبول کرتا ہوں، اور صفائی کی مٹی ڈالنے کے بارے میں صاحبینؒ کے قول سے متفق ہوں، (ف: حریم کی ملکیت بظاہر زمین کے مالک کی ہو گی، پھر بھی نہر کے مالک کو اس پر مٹی ڈالنے کا حق ہوگا، اور صاحبینؒ کا مذہب یہ ہے کہ نہر کا مالک اس کے حریم کا مالک ہوگا، م، ع، اور امام ابو یوسفؒ سے روایت منقول ہے کہ نہر کا حریم نہر کی نصف چوڑائی کی مقدار نہر کے تمام طرف سے ہوگا، امام طحاویؒ نے اس قول کو اختیار کیا ہے، الزیلعی، اور امام محمدؒ سے یہ روایت ہے کہ حریم نہر کی چوڑائی کے اندازہ سے ہر طرف سے ہوگا، اور عام لوگوں کے لئے یہی قول زیادہ آسان ہے، (ف: اور امام کرخیؒ نے بھی اسی قول کو پسند کیا ہے، الزیلعی، اور مصنفؒ نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے)۔

توضیح: اگر کسی کی نہر دوسرے شخص کی زمین میں ہو تو اس کے لئے حریم ہو گا یا نہیں اور کس حد تک، مسناۃ کے معنی اور اس کا حکم، اقوال ائمہ، دلائل

فصول في مسائل الشرب

فصل في المياه. واذا كان لرجل نهر او بير او قناة فليس له ان يمنع شيئا من الشفة والشفة الشرب لبني آدم والبهائم اعلم ان المياه انواع منها ماء البحار و لكل واحد من الناس فيها حق الشفة وسقي الاراضي حتى ان من اراد ان يكرى نهرا منها الى ارضه لم يمنع من ذلك والانتفاع بماء البحر كالانتفاع بالشمس والقمر والهواء فلا يمنع من الانتفاع به على اى وجه شاء. والثاني ماء الاودية العظام كجيحون وسيحون ودجلة والفرات للناس فيه حق الشفة على الاطلاق وحق سقي الاراضي بان احيى واحد ارضا ميتة وكرى منه نهرا ليسقيها ان كان لايضر بالعامة ولا يكون النهر في ملك احد لانها مباحة في الاصل اذ قهر الماء يدفع قهر غيره وان كان يضر بالعامة فليس له ذلك لان دفع الضرر عنهم واجب وذلك في ان يميل الماء الى هذا الجانب اذا انكسرت ضفته فيغرق القرى والاراضي وعلى هذا نصب الرحى عليه لان شق النهر للرحى كشقه للسقي به. والثالث اذا دخل الماء في المقاسم فحق الشفة ثابت، والاصل فيه قوله عليه السلام الناس شركاء في ثلاث في الماء والكلأ والنار وانه ينتظم الشرب خص منه الاول وبقي الثاني وهو الشفة ولان البير ونحوها ما وضع

للاحراز ولا یملك المباح بدونه كالظبی اذا تكنس فی ارضه ولان فی ابقاء الشفة ضرورة لان الانسان لا یمكنه استصحاب الماء الی كل مكان وهو محتاج الیه لنفسه وظهره فلو منع عنه افضی الی حرج عظیم.

ترجمہ: شرب کے مسائل کے بارے میں یہ تین فصلیں بیان کی جارہی ہیں، شرب بالکسر لغت میں پانی کا حصہ، اور شریعت میں شرب کے معنی ہیں اپنی کھیتی یا باغ وباڑی کو سینچنے کے لئے اپنی باری پر پانی لینا۔ اس کی صورت یہ ہے کہ جن ملکوں میں کنوئیں یا جھیل تالاب نہیں ہوتے ہیں، بلکہ ایک نہر سے باری باری سے پانی دیا جاتا ہے، تو ہر ایک کے لئے اس کی باری مقرر ہوتی ہے، پھر قدرتی دریاؤں اور ندیوں میں اور کھودی ہوئی عام نہروں میں اور خاص نہروں میں فرق ہوتا ہے، اور ہر ایک کے ساتھ خاص اور عام حقوق متعلق ہوتے ہیں، اس لئے پانیوں کے اقسام اور ان کے حقوق واحکام بیان کئے جارہے ہیں۔ معلوم ہونا چاہئے کہ شفہ کے معنی ہیں آدمی یا جانور کا پانی پی لینا، اور یہ حق ہر ایک پانی سے متعلق ہوتا ہے، اس کی تفصیل عنقریب معلوم ہوگی، م۔

فصل فی المیاہ، پہلی فصل، پانی کی قسموں اور ان کے احکام کے بیان میں: واذا كان لرجل الخ: اگر کسی شخص کی ملکیت میں نہر یا کنواں یا کاریز ہو تو وہ شخص اس میں سے کسی کو بھی پانی پینے سے منع نہیں کرسکتا ہے، (ف: لہٰذا جو آدمی یا جانور بھی چاہے اس سے خود پانی پیئے، یا کسی کو پلائے: والشفة الخ: لفظ شفہ کے معنی ہیں آدمی یا جانور کا پانی پینا۔ اعلم ان المیاہ الخ معلوم ہونا چاہئے کہ پانی کی مندرجہ ذیل کئی قسمیں ہیں: منها ماء البحار الخ: ان میں سے ایک سمندر کا پانی ہے خواہ وہ میٹھا ہو یا کھارا ہو، اس پانی سے ہر ایک آدمی کو پینے پلانے اور زمین سیراب کرنے کا حق ہوتا ہے، یہانتک کہ اگر کسی نے یہ چاہا کہ سمندر سے نہر کاٹ کر اپنی زمین میں لائے تو اس کو اس ارادہ سے روکا نہیں جاسکتا ہے، یعنی اگر بڑی جھیل وغیرہ سے جو سمندر کہلاتی ہے کسی نے چاہا کہ نہر کاٹ کر اپنی زمین میں لے آئے، تو اس میں کوئی رکاوٹ نہیں ڈالی جاسکتی ہے، نیز سمندری پانی کا استعمال ہر شخص اور ہر چیز کے لئے ایسا ہی ہے جیسے چاند وسورج وہوا سے نفع حاصل کرنا ہوتا ہے کہ جو جتنا جس طرح چاہے ان سے نفع حاصل کرسکتا ہے اور اسے کوئی روک نہیں سکتا ہے۔

والثانی ماء الاودیة الخ: پانی کی دوسری قسم بڑے بڑے دریاؤں کا پانی جیسے دریائے جیحون وسیحون اور فرات ہیں کہ ان کے پانی سے ہر شخص کو نفع حاصل کرنے کا مکمل اور مطلق حق ہے، اسی طرح اپنے جانوروں کو پلانے کا اور زمینوں کو سیراب کرنے کا بھی حق ہوتا ہے، پھر اگر کسی نے کسی مردہ زمین کو آباد کیا اور یہ چاہا کہ بڑے دریا سے نہر کاٹ کر لائے جس سے اس زمین کو سیراب کرے تو اس میں دو صورتیں ہوں گی، ایک یہ کہ اس سے عام لوگوں کو بڑا نقصان نہ ہوتا ہو تو وہ جائز ہوگا، اور وہ بڑا دریا کسی کی ملکیت میں نہیں آئے گا کیونکہ اصل اور فطرت میں وہ سب کے لئے مباح اور جائز ہے، کیونکہ پانی کا غلبہ دوسرے کے غلبہ کو دور کرتا ہے، دوسری صورت یہ ہے کہ نہر کاٹ کرلانے سے عام نقصان ہو تو اسے اس بات کی اجازت نہیں ہوگی، کیونکہ عام نقصان کو دور کرنا واجب ہے، اور عام نقصان کی صورت یہ ہوگی کہ جس طرف نہر کاٹی جائے اس طرف دریا کا کنارہ ٹوٹ جانے سے پانی کا بہاؤ اس طرح ہو جائے جس سے اس علاقہ کی آبادی اور زمین ڈوب جائے اسی طرح دریا پر پن چکی لگانے میں بھی یہی تفصیل ہوگی کیونکہ پن چکی کے لئے دریا کا کاٹنا بھی زمین کو سیراب کرنے کے لئے کاٹنے کے ہی جیسا ہے۔

والثالث اذا دخل الماء الخ: پانی کی تیسری قسم وہ پانی ہے جو بٹوارے میں داخل ہو تو ایسے پانی پینے کا حق ثابت ہے، اس مسئلہ میں اصل رسول اللہ ﷺ کی وہ حدیث ہے کہ تین چیزوں میں سب لوگ شریک ہیں، پانی وگھاس اور آگ، اس کی روایت ابوداؤد وابن ماجہ اور الطبرانی نے کی ہے، اور یہ حدیث حسن ہے، اس حدیث میں اگرچہ پانی کا حصہ اور پانی کا پینا دونوں باتیں شامل ہیں مگر اس سے خاص کر پانی کا حصہ ہی مراد لیا گیا ہے، یعنی پانی کے حصہ کو تقسیم نہیں کرسکتا ہے، مگر پانی پینے کا حق اپنی جگہ پر باقی ہے، اور دوسری دلیل یہ ہے کہ کنواں اور اس جیسا حوض وغیرہ اس لئے مراد نہیں ہے، کہ ان میں پانی بھر کر اپنے لئے مخصوص کرلیا جائے، حالانکہ عام مباح چیز کی ملکیت اسی وقت ہوتی ہے، جبکہ اس پر اپنا قبضہ بھی ہو جائے اس لئے پانی کنواں وغیرہ ایسا ہوگا

جیسے کہ کسی ذاتی مملوکہ زمین میں جنگلی ہرن نے اپنا گھر بنالیا ہو کہ ایسا ہرن اس زمین والے کی ملکیت میں نہیں آتا ہے، البتہ اگر اسے پکڑ لے تب اس کا مملوک ہوگا، ورنہ جو بھی اسے پکڑ لے گا وہ اسی کا ہو جائے گا۔

ولان فی ابقاء الخ: اور تیسری دلیل یہ ہے کہ پانی پینے کا حق ضرور باقی رہنا چاہئے کیونکہ ہر شخص کے لئے یہ ممکن نہیں ہے کہ ہر وقت اپنی اور اپنی سواری کے پینے کے لئے پانی بھی ساتھ رکھے، اس لئے اگر پانی پینے سے بھی لوگوں کو روک دیا جائے گا تو سب کو سخت حرج میں مبتلا کرنا لازم آئے گا۔

توضیح: فصل، شرب کی لغوی و معنوی تحقیق، پانی کی قسمیں، تفصیل مسائل، دلائل

شفة کی اصل شفهة ہے اسی لئے اس کی تصغیر شفيهة اور اس کی جمع شفاه آتی ہے، جبکہ کسی لفظ کی تصغیر کرنے سے اس کی اصل حروف صاف ظاہر ہو جاتے ہیں، تخفیف کے خیال سے اس کی ہاء حذف کر دی جاتی ہے۔

فان اراد رجل ان يسقى بذلك ارضا احياها كان لاهل النهران يمنعوه عنه اضر بهم اولم يضرلانه حق خاص لهم ولا ضرورة ولانا لو ابحنا ذلك لانقطعت منفعة الشرب والرابع الماء المحرز في الاواني وانه صار مملوكا له بالاحراز وانقطع حق غيره عنه كما في الصيد الماخوذ الا انه بقيت فيه شبهة الشركة نظرا الى الدليل وهو ماروينا حتى لوسرقه انسان في موضع يعز وجوده وهو يساوى نصابا لم تقطع يده ولو كان البير او العين او الحوض او النهر في ملك رجل له ان يمنع من يريد الشفة من الدخول في ملكه اذا كان يجد ماء اخر بقرب من هذا الماء في غير ملك احد وان كان لا يجد يقال لصاحب النهر اما ان تعطيه الشفة اوتتركه ياخذه بنفسه بشرط ان لا يكسر ضفة وهذا مروى عن الطحاوى وقيل ما قاله صحيح فيما اذا احتفر في ارض مملوكة له اما اذا احتفرها في موات ليس له ان يمنعه لان الموات كان مشتركا والحفر لاحياء حق مشترك فلا يقطع الشركة في الشفة ولو منعه عن ذلك وهو يخاف على نفسه اوظهره العطش له ان يقاتله بالسلاح لانه قصد اتلافه بمنع حقه وهو الشفة والماء في البير مباح غير مملوك بخلاف الماء المحرز في الاناء حيث يقاتله بغير السلاح لانه قد ملكه وكذا الطعام عند اصابة المخمصة وقيل في البير ونحوها الاولى ان يقاتله بغير سلاح بعصا لانه ارتكب معصية فقام ذلك مقام التعزير له والشفة اذا كان ياتى على الماء كله بان كان جدولا صغيرا وفيما يرد من الابل والمواشي كثرة ينقطع الماء بشربها قيل لا يمنع منه لان الابل لا يردها في كل وقت فصار كالمياومة وهو سبيل في قسمة الشرب وقيل له ان يمنع اعتبارا بسقى المزارع والمشاجر، والجامع تفويت حقه ولهم ان ياخذوا الماء منه للوضوء وغسل الثياب في الصحيح لان الامر بالوضوء والغسل فيه كما قيل يؤدى الى الحرج وهو مدفوع.

ترجمہ: پھر اگر کسی شخص نے اس بٹوارہ کی زمین سے ایسی مردہ زمین کو سیراب کرنا چاہا جسے اس نے آباد کیا ہے تو اس نہر والوں کو اختیار ہوگا کہ اسے منع کریں اور زمین کو سیراب کرنے نہ دیں، خواہ اس کی سیرابی سے ان لوگوں کو کوئی نقصان اٹھانا پڑے یا نہیں، کیونکہ یہ پانی انکا اپنا خاص حق ہے، اور سیراب کرنے والے کو کوئی خاص ضرورت نہیں ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ اگر اسے مباح کہا جائے تو پینے کا جو اس سے فائدہ حاصل ہے، وہ ختم ہو جائے گا۔

والرابع الماء المحرز الخ: اور پانی کی چوتھی قسم وہ ہے جسے برتنوں میں جمع کر لیا گیا ہو اس جمع کر لینے کی وجہ سے اس پر قبضہ ہو گیا یا مملوک ہو گیا، اس کی وجہ سے اس پانی سے کسی بھی دوسرے کا حق پورے طور پر ختم ہو گیا، جیسے کہ پکڑے ہوئے شکار میں ہوتا ہے، پھر بھی اس میں حدیث مذکور کی وجہ سے شرکت کا یہ شبہ رہ جاتا ہے کہ تین چیزوں میں تمام لوگ شریک ہیں الخ

یعنی شاید اس صورت میں بھی شرکت غیر باقی رہ جاتی ہو، جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر کسی نے دوسرے کے برتن کا پانی ایسی جگہ میں چرالیا جہاں پانی کمیاب یعنی انتہائی مشکلوں سے ملتا ہو، اور مثلاً اس کی قیمت اس وقت نقد دس درہم ہوتی ہے تو کیا اس کو سارق کہہ کر اس کا بھی ہاتھ کاٹا جاسکتا ہے، (ف: پس شبہ کی وجہ سے ایسی سزا یا حد ختم ہو جائیگی)، م۔

ولو کان البیر او العین الخ: اور اگر کنواں یا چشمہ یا حوض کسی شخص معین کی ملکیت میں ہو اور اس میں سے کوئی پانی پینا چاہے تو اس کے مالک کو یہ حق ہے کہ کسی کو اپنی ملکیت میں داخل ہونے نہ دے، اور روک دے البتہ اگر کوئی بہت زیادہ پیاسا ہو اور اس پیاسا کے قریب میں کسی دوسری جگہ اسے پانی نہ مل سکتا ہو تو اس پانی کے مالک سے کہا جائے گا کہ یا تو تم خود اسے پانی پلادو ورنہ اسے یہاں تک پینے کے لئے آنے کی اجازت دو، البتہ وہ اس طرح احتیاط کے ساتھ آئے کہ اس حوض یا نہر کے کنارہ کو کسی قسم کا نقصان نہ پہنچائے، امام طحاویؒ سے یہی قول مروی ہے، بعضوں نے کہا ہے کہ امام طحاویؒ کا یہ قول اسی صورت میں صحیح ہوگا جبکہ مالک نے کنواں یا نہر یا حوض کو اپنی زمین میں کھودا ہو، کیونکہ اگر مردہ زمین میں کھودا ہو تو پھر اس کو اس بات کا اختیار نہیں ہوگا کہ کسی پیاسے کو وہاں سے روکے اس لئے کہ وہ مردہ زمین سب میں مشترک تھی اور اس میں عمل یعنی کنواں وغیرہ کھودنا ایک مشترک حق کو حاصل کرنے کے لئے ہوتا ہے، اس طرح سے کہ اس مردہ زمین کے آباد ہو جانے کی وجہ سے اس سے عشر یا خراج کی آمدنی حاصل ہو اور اس سے عام مسلمان کو فائدہ حاصل ہو اس لئے اس سے حق شفہ یعنی پینے کا حق ختم نہ ہوگا، اور اگر ایسی صورت ہو کہ اس میں اس پیاسے کو حق شفہ بھی حاصل ہو اس کے باوجود اگر دوسرے شخص نے اسے ایسی کیفیت میں روکا کہ خود اس کو یا اس کے جانور کو پیاس کی زیادتی کی وجہ سے جان کا خطرہ بھی ہو تو اس کو یہ حق ہوگا کہ ہتھیار کے زور سے پانی کا حق وصول کرلے، کیونکہ پانی نہ دے کر وہ تو اسے سخت نقصان پہنچائے گا، اس لئے کہ اسے پینے کا جو حق شفہ حاصل ہے وہ اسے نہ دے جبکہ کنوئیں کا پانی کسی کی ملکیت نہیں ہے۔

بخلاف الماء المحرز فی الاناء الخ: بخلاف اس پانی کے جسے کسی نے اپنے برتن میں جمع کر کے رکھ لیا ہے، اس طرح سے کہ وہ شخص ایسے پانی کا مالک ہو جاتا ہے پھر بھی اگر ایسی صورت میں پانی پینے سے اسے روکے تو بغیر ہتھیار استعمال کئے لڑ کر اس سے پانی لے سکتا ہے، کیونکہ پانی والا پانی کا مالک ہو چکا ہے۔

وکذا الطعام الخ: اسی طرح اگر کسی کو بھوک کی وجہ سے جان جانے کا خطرہ ہو تو وہ بھی جس کے پاس کھانا موجود ہو اس سے زبردستی وصول کر سکتا ہے لیکن ہتھیار استعمال نہیں کر سکتا ہے، یعنی صرف لکڑی چھڑی وغیرہ سے لڑ سکتا ہے، کیونکہ پانی روکنے والا اس صورت میں گناہ کا کام کرتا ہے لہٰذا اسے مار کر تعزیر اور سزا دینے کا حق ادا کرے گا، پھر معلوم ہونا چاہئے کہ اگر پانی کے لئے آدمی اور جانور اتنی زیادہ تعداد میں ہوں کہ ان کی وجہ سے پورا پانی ختم ہو جانے لگے اس طرح سے کہ نالی چھوٹی ہو یا حوض گہرا نہ ہو جس میں پانی زیادہ جمع ہو سکے، اور آنے والے جانور اس کثرت سے ہوں کہ پانی کے خشک ہونے کا احتمال ہو یا خشک ہو جائے تو اس صورت میں بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ پانی والا اپنے پانی کو ان سے نہیں روک سکتا ہے، کیونکہ ایسے جانور ہر وقت نہیں آسکتے ہیں تو یوں سمجھا جائے گا کہ ایک وقت ان جانوروں ہی کے لئے مخصوص ہو گیا ہے، گویا یہ ان کی باری کا وقت ہے، اور دوسرے مشائخ نے فرمایا ہے کہ پانی والا ان کو منع کر سکتا ہے، جس کی وجہ صرف یہ ہے کہ پانی والے کا حق مارا جاتا ہے، پھر اگر پانی پینے کے علاوہ اگر کسی دوسری غرض مثلاً وضوء کرنے یا کپڑے دھونے کے لئے پانی لینا چاہے تو صحیح قول کے مطابق میں ان کا لینا جائز ہوگا، کیونکہ اگر ان کو یہ کہا جائے کہ وہ اسی حوض پر آکر اپنی ضرورت پوری کریں جیسا کہ بعض علماء نے کہا ہے تو اس سے ضرورت مندوں کو تکلیف بھی ہو سکتی ہے، جبکہ شریعت نے تکلیف میں ڈالنے کا حکم ختم کر دیا ہے، (ف: اس سے معلوم ہوا کہ اس حوض سے وضوء کرنے کے لئے یا کپڑے دھونے کے لئے پانی لینے کا شریعت نے حق دیا ہے)۔

توضیح: اگر آباد کی ہوئی زمین کو کوئی کسی کے خاص ذاتی پانی سے سیراب کرنا چاہے، تو دوسرے کی مرضی کے بغیر بھی استعمال میں لینا کیا جائز ہوگا، اپنے برتنوں میں جمع کئے ہوئے پانی کو دوسرے کے مانگنے پر منع کرنا، کنوئیں، چشمے اور حوض کو جو کسی کی ذاتی زمین میں ہوں ان کے پانی کو دوسرے کے لئے طاقت کے ذریعہ استعمال کرنا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال علماء، دلائل

وان اراد ان يسقي شجرا اوخضرا في دراه حملا بجراره له ذلك في الاصح لان الناس يتوسعون فيه ويعدون المنع من الدناءة وليس له ان يسقي من ذلك لان الماء متى دخل في المقاسم انقطعت شركة الشرب بواحدة لان في ابقائه قطع شرب صاحبه ولان المسيل حق صاحب النهر والضفة تعلق بها حقه فلا يمكنه التسييل فيه ولا شق الضفة فان اذن له صاحبه في ذلك واعاره فلا باس به لانه حقه فتجرى فيه الاباحة كالماء المحرز في انائه.

ترجمہ: اور اگر یہ چاہا کہ چھوٹے حوض وغیرہ سے گھڑے اور بالٹی سے پانی لے کر اپنے گھر میں لگے ہوئے پودوں یا سبزی کی کیاری کو سیراب کرلے تو قول اصح کے مطابق اسے اس بات کی اجازت ہوگی، کیونکہ لوگ عموماً اس کی اجازت دیا کرتے ہیں اور اس سے منع کرنے میں کمینگی اور بدتہذیبی محسوس کرتے ہیں: وليس له ان يسقي الخ: لیکن کسی کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ کسی معین شخص کی ذاتی نہر یا کنوئیں یا کاریز سے اپنی زمین یا اپنے درخت کو سیراب کرلے البتہ اگر وہ مالک خود صراحۃً اس کی اجازت دیدے تب اسے اجازت ہوجائیگی، اور اگر پانی دینا نہ چاہے تو انکار کرسکتا ہے، کیونکہ ایک مرتبہ جب پانی کی تقسیم ہوجاتی ہے تب دوسرا کوئی شخص اس کا شریک باقی نہیں رہتا ہے اسی لئے دوسرے کو اس سے سیراب کرنے کا حق باقی نہیں رہتا ہے، کیونکہ اگر حق باقی رہجائے تو اس مالک خاص سے پینے اور سیراب کرنے کا حق ختم ہوجاتا ہے۔

ولان المسيل حق الخ: اور اس دلیل سے بھی کہ نہر کے پانی پر تو نہر کے مالک ہی کا حق ہے، اسی طرح سے اس کے کنارہ سے بھی اسی کے مالک کا حق متعلق ہے، اس لئے کسی کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ اس کے کنارہ کو کاٹ کر اس سے پانی بہا کرلے جائے، اس طرح سے اسے یہ بھی اختیار نہیں ہے کہ اس کے نہر کے کنارہ کو کاٹ کر پانی لے جائے البتہ اگر مالک خود ہی اس نہر کے پانی سے سیراب کرانے کی اجازت دیدے تب اس سے پانی لے جانے میں کوئی حرج نہ ہوگا، کیونکہ یہ اسی کا اپنا حق ہے، اسے اختیار ہے کہ جس طرح چاہے اور جسے چاہے استعمال کرنے دے، جیسے کہ کوئی اپنے برتن گھڑا وغیرہ میں جمع کئے ہوئے پانی کی خرچ کرنے میں جس طرح سے چاہے استعمال کرسکتا ہے۔

توضیح: اگر کوئی شخص کسی کے چھوٹے حوض وغیرہ سے گھڑے اور بالٹی میں پانی لے کر اپنے گھر میں لگے ہوئے پودوں اور سبزیوں کو سیراب کرنا چاہئے، اگر کوئی کسی کے ذاتی نہر یا کنوئیں کے پانی سے اپنے درخت یا زمین کو سیراب کرنا چاہئے، مسائل کی تفصیل، احکام، دلائل

فصل في كرى الانهار قال رضي الله عنه الانهار ثلثة نهر غير مملوك لاحد ولم يدخل ماؤه في المقاسم بعد، كالفرات ونحوه، ونهر مملوك دخل ماؤه تحت القسمة، الاانه عام، ونهر مملوك دخل ماؤه في القسمة،

وهو خاص . والفاصل بينهما استحقاق الشفه به وعدمه، فالاول كريه على السلطان من بيت مال المسلمين لان منفعة الكرى لهم فتكون مؤنته عليهم ويصرف اليه من مؤنة الخراج والجزية دون العشور والصدقات لان الثاني للفقراء والاول للنوائب فان لم يكن في بيت المال شيء فالامام يجبر الناس على كريه احياء لمصلحة العامة اذ هم لا يقيمونها بانفسهم وفي مثله قال عمر رضى الله عنه لوتركتم لبعتم اولادكم الا انه يخرج له من كان يطيقه ويجعل مؤنته على المياسير الذين لايطيقونه بانفسهم، واما الثاني فكريه على اهله لا على بيت المال لان الحق لهم والمنفعة تعود اليهم على الخصوص والخلوص، ومن ابى منهم يجبر على كريه دفعا للضرر العام وهو ضرر بقية الشركاء، وضرر الآبى خاص ويقابله عوض، فلا يعارض به ولو ارادو ان يحصّنوه خيفة الانبثاق وفيه ضرر عام كغرق الاراضي وفساد الطرق، يجبر الآبى والا فلا، لانه موهوم بخلاف الكرى لانه معلوم. واما الثالث وهو الخاص من كل وجه فكريه على اهله لما بينا ثم قيل يجبر الآبى كما في الثاني وقيل لا يجبر لان كل واحد من الضررين خاص ويمكن دفعه عنهم بالرجوع على الآبى بما انفقوا فيه اذا كان بامر القاضي فاستوت الجنبتان بخلاف ماتقدم ولا جبر لحق الشفة كما اذا امتنعوا جميعا.

دوسری فصل، نہروں کی صفائی کا بیان: قال رضي الله عنه الخ: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ نہریں تین قسم کی ہوتی ہیں (۱) وہ نہر ہے جو نہ کسی کی ملکیت میں ہو اور نہ اب تک اس کا پانی کبھی تقسیم کیا گیا ہو، یعنی یہ نہر ہر اعتبار سے عام ہو، جیسے دریائے فرات اور اس جیسے دوسرے بڑے بڑے دریا ہیں، اور دوسری قسم ایسی نہر جس کے پانی کی تقسیم ہو چکی ہو، اور اسی تقسیم کی وجہ سے وہ نہر خاص ہو گئی ہو، پھر بھی وہ ایک اعتبار سے عام نہر ہو، اور تیسری وہ نہر ہے جو مملوک ہو اور اس کے پانی کا بٹوارہ ہو چکا ہو، اور وہ ہر طرح سے خاص ہو، اور ان دونوں یعنی خاص و عام ہونے کے درمیان فرق اور حد فاصل یہ ہے، کہ جس نہر کے ذریعہ سے شفعہ کا استحقاق ہو وہ نہر خاص ہو گی، اور جس کے ذریعہ شفعہ کا استحقاق نہ ہو وہ نہر عام ہے، (ف: بعض فقہاء نے کہا ہے کہ کسی نہر میں شفعہ کا حق اسی وقت ہوتا ہے جبکہ وہ نہر دس آدمیوں یا ان سے کم کے درمیان مشترک ہو یا کسی نہر پر ایک گاؤں آباد ہو یعنی نہر کا پانی اس گاؤں والے کے استعمال میں ہو تو وہ خاص نہر کہلائیگی، اسی کے ذریعہ سے شفعہ کا حق بھی ہوتا ہے، اور بعض فقہاء نے کہا ہے کہ چالیس آدمیوں سے کم کے واسطے مخصوص ہو، تو وہ خاص اور چالیس سے زیادہ کیلئے ہو تو وہ نہر عام کہلائیگی، لیکن اس میں قول اصح یہ ہے کہ اس کا فیصلہ امام مجتہد کی رائے سے ہوگا اور ان مذکورہ اقوال میں سے جسے چاہے قبول کر کے عمل کرے، القاضیخان۔

فالاول كريه الخ: پس ان تینوں قسموں سے پہلی قسم یعنی مکمل عام نہر کی نہر کی صفائی اور اس کی مٹی کو نکالنے کی ذمہ داری بادشاہ وقت پر ہو گی جس کا خرچ جو مسلمانوں کے بیت المال سے ہوگا، کیونکہ اس عام نہر کا فائدہ بھی عام مسلمانوں کو ہوگا، اسی لئے اس کا خرچ بھی عوام کے مال یعنی بیت المال سے وصول کیا جائے گا، پھر بیت المال میں اگرچہ مختلف مدوں کے مال ہوتے ہیں مثلاً خراج، جزیہ، عشر اور صدقہ تو اس کی صفائی کے لئے صرف خراج اور جزیہ کی مد سے خرچ کیا جائے گیا، اور عشر یا صدقات کی مد سے خرچ نہیں کیا جائے گا، کیونکہ عشر اور صدقات تو صرف فقراء کے لئے مخصوص ہوتے ہیں، اس لئے مذکورہ ضروریات اور مشکلات کے لئے خراج یا جزیہ کی مد ہوتی ہے، اور اگر بیت المال میں جب مال موجود نہ ہو تو امام وقت کو یہ اختیار ہوگا کہ اس مقصد کے لئے لوگوں پر جبر کر کے وصول کر لے کیونکہ اس کا فائدہ بھی تو عام لوگوں ہی کو ہوگا، لیکن عوام کو اپنی مصلحت خود طے کرنے کا اختیار نہیں دیا جائے گا، ایسے ہی موقع کے لئے حضرت عمرؓ نے فرمایا ہے کہ اگر تم لوگوں کو اپنے اختیار سے کام کرنے کے لئے چھوڑ دیا جائے تو تم اپنی اولاد کو بھی فروخت کر ڈالو، (ف: لیکن احادیث کی مشہور کتابوں میں یہ روایت نہیں ملی ہے، ع) الحاصل ایسی عام نہر کی صفائی اور اس سے بوقت ضرورت مٹی نکالنے کا عام حکم دیا جائے گا، جس کے لئے امام یہ طریقہ اختیار کرے گا کہ جو

لوگ اپنے بدن سے انکی محنت کرنا چاہتے ہیں وہ محنت کریں گے اور ایسے مالدار جو ان کے اخراجات برداشت کر سکتے ہیں مگر جان سے محنت نہیں کر سکتے ہیں، وہ ان کے اخراجات برداشت کریں گے۔

واما الثانی فکریہ الخ:اور نہر کی دوسری قسم یعنی ایسی نہر کہ اس کے پانی کا بٹوارہ ہو جانے کے باوجود ایک طرح سے وہ عام ہو تو اس کی صفائی کی ذمہ داری ان کے مالکوں پر ہی ہو گی، یعنی بیت المال سے اس کا خرچ نہیں دیا جائے گا، کیونکہ اس کا نفع اور نقصان یعنی آمدنی اور خرچ سب ان ہی مخصوص افراد کے لئے ہے، البتہ اگر اس صورت میں بھی کچھ افراد اخراجات میں حصہ لینے کے لئے تیار نہ ہوں اور انکار کرتے ہوں تب امام وقت ان لوگوں کو بھی اس میں حصہ لینے پر مجبور کرے گا تاکہ عام تکلیف دور ہو، یعنی باقی شرکاء کو کوئی تکلیف نہ ہو اگرچہ اس سے چند مخصوص افراد کو فوری طور سے کچھ نقصان بھی ہوتا ہو، مگر اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

ولو ارادوا ان یحصنوہ الخ:اب اگر اس کے شرکاء یہ چاہتے ہوں کہ اس نہر کے پشتہ (باندھ) کو پختہ اور کافی مضبوط کردیں تاکہ کسی وقت وہ ٹوٹ نہ سکے اور کسی کو اس سے نقصان نہ ہو جائے یعنی اس کے ٹوٹ جانے یا پھٹ جانے سے لوگوں کی زمینیں ڈوب نہ جائیں یا مکان اور سڑک راستے میں ٹوٹ پھوٹ اور بربادی نہ پھیل جائے جبکہ اس کا شدید احتمال بھی ہو تو اس میں شرکت سے انکار کرنے والے پر جبر کیا جائے گا، اور اگر اس کا خاص خطرہ نہ ہو تو اس سے انکار کرنے والے پر جبر نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اس صورت میں کنارہ میں ٹوٹنے کا ایک وہمی احتمال ہے، بخلاف نہر کی صفائی کرنے کے وہ معلوم ہے، کہ اگر اس کی صفائی نہیں کی جائیگی تو پانی میں پوری روانی باقی نہیں رہے گی۔

واما الثالث وھو الخاص الخ:اور اب نہر کی تیسری قسم یعنی وہ جو ہر طرح سے خاص حق ہے اور انہیں کو اس سے فائدہ بھی ہوتا ہے اب اگر ان میں سے بھی کچھ افراد اس کی صفائی اور اس کے اخراجات میں حصہ لینا نہ چاہیں تو بعض مشائخ یعنی شیخ ابو بکر اسکافؒ نے کہا ہے کہ دوسری قسم کی نہر کی طرح اس میں بھی انکار کرنے والے پر جبر کیا جائے گا، مگر کچھ دوسرے مشائخ یعنی شیخ ابو بکر بن ابی البلخیؒ نے فرمایا ہے کہ اس پر جبر نہیں کیا جائے گا، (اور الغایہ میں اسی قول کو پسند کیا ہے، کیونکہ موجودہ مسئلہ میں دونوں طرف ہی کا نقصان مخصوص ہے، اس وقت شرکت نہ کرنے والے کا نقصان دوسرے خاص شرکاء سے دفع کرنے کی یہ صورت ممکن ہے کہ قاضی سے حکم حاصل کر کے نہر کی صفائی میں خرچ کریں پھر جو کچھ خرچ ہو اس میں سے جو حصہ منکر کے نام کا آئے وہ اس سے وصول کرلیں تب یہاں دونوں جانب برابری ہو جائیگی، بخلاف پہلے مسئلہ کی یعنی جبکہ عام نہر میں کوئی شخص شرکت کا منکر ہو تو اس کو مجبور کردیا جاتا ہے، اس لئے کہ اس مسئلہ میں عام لوگوں میں نقصان کو دور کرنا لازم ہے، پھر ان میں وہ لوگ جن کو صرف پانی پینے اور پلانے کا حق ہے تو اگر ان میں سے کوئی صفائی کے خرچہ میں حصہ لینے سے منکر ہو جائے تو اس کی وجہ سے اگر نہر والوں میں سے کوئی صفائی نہ کرنا چاہے تو اس پر جبر نہیں کیا جائے گا، جیسے کہ اگر سارے ہی خاص نہر والے صفائی کرنے سے انکار کر کے بیٹھ جائیں تو ان میں سے کسی کو بھی مجبور نہیں کیا جاتا ہے، (ف:حاصل یہ کہ اگر یہ کہا جائے کہ خاص نہر میں بھی خاص لوگوں کے ساتھ ایک عام حق متعلق ہے یعنی اس خاص نہر سے عام لوگوں کو پانی پینے پلانے کا حق ہے، اب اگر خاص مالکوں میں سے کسی نے انکار کیا تو خاص شرکاء کی وجہ سے مجبور نہ کیا جائے البتہ عام پینے یا پلانے کے حق کی وجہ سے مجبور کیا جائے گا، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ظاہر المذہب میں شفہ یعنی پینے کے حق کی وجہ سے جبر نہیں کرنا چاہئے، جیسے کہ اگر نہر کے سارے شرکاء اس کی صفائی کرنے سے انکار کردیں تو ان پر جبر نہیں کیا جاتا ہے)۔

توضیح:دوسری فصل، نہروں کی کتنی قسمیں ہیں ان کی تفصیل، پھر ان کے بھر جانے یا خراب ہو جانے کی صورت میں ان کی صفائی کس پر اور کس طرح لازم ہو گی، مسائل کی

تفصیل، اقوال علماء مفصل دلائل

کری: کھودنا، مٹی صاف کرنا، الانبثاق، پانی کے بند کا ٹوٹ پھوٹ ہو جانا۔

ومؤنة كرى النهر المشترك عليهم من اعلا فاذا جاوز ارض رجل رفع عنه وهذا عندابى حنيفة وقالا هى عليهم جميعا من اوله الى آخره بحصص الشرب والارضين لان لصاحب الاعلى حقا فى الاسفل لاحتياجه الى تسييل ما فضل من الماء فيه وله ان المقصد من الكرى الانتفاع بالسقى وقد حصل لصاحب الاعلى فلا يلزمه الانتفاع بالسقى وقد حصل لصاحب الاعلى فلا يلزمه انفاع غيره وليس على صاحب المسيل عمارته كما اذا كان له مسيل على سطح غيره كيف وانه يمكنه دفع الماء عن ارضه بسده من اعلاه ثم انما يرفع عنه اذا جاوز ارضه كما ذكرنا وقيل اذا جاوز فوهة نهره وهو مروى عن محمد والاول اصح لان له رايا فى اتخاذ الفوهة من اعلاه واسفله فاذا جاوز الكرى ارضه حتى سقط مؤنته قيل له ان يفتح الماء ليسقى ارضه لانتهاء الكرى فى حقه وقيل ليس له ذلك مالم تفرغ شركاؤه نفيا لاختصاصه وليس على اهل الشفة من الكرى شىء لانهم لا يحصون ولانهم اتباع.

ترجمہ: پھر مشترک نہر کی کھدائی اور صفائی کا خرچ تمام لوگوں پر اس طرح ڈالا جائے گا کہ صفائی کا کام اوپر کی طرف یعنی جدھر سے پانی کا بہاؤ ہو رہا ہے، شروع ہو گا، اور اس طرف کا حصہ دار ہی اس خرچ کا ذمہ دار ہو گا، اس کے بعد وہ ذمہ دار نہ ہو گا، پھر کام آگے کی طرف بڑھیگا اور اس کا خرچ بھی اس طرف کے رہنے والے پر آئیگا، یہاں تک کہ آخر تک اس طرح کام ہو گا اور اس کا خرچ وصول کیا جائے گا، یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔

وقالا هى عليهم الخ: اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ نہر کی صفائی کا پورا خرچ اول سے آخر تک تمام لوگوں پر ان کے پانی اور زمین کے حساب سے تقسیم کر دیا جائے گا، کیونکہ اوپر والوں کا حق بھی نیچے کی جانب متعلق ہے اس لئے کہ ان کا بچا ہوا پانی نیچے کی طرف آجائے گا۔ **وله ان المقصد الخ**: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ نہر کی صفائی کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ سیرابی کا نفع حاصل ہو اور یہ نفع اوپر والے کو حاصل ہو گیا یعنی اس کے قریب اتنا پانی پایا گیا ہے جس سے وہ اپنی کھیتی وغیرہ کو سیراب کر سکے، اس کے بعد دوسروں کو بھی پانی پہنچانے کا یہ ذمہ دار نہیں ہے اور ایسا شخص دوسرے کے لئے تعمیر وغیرہ کا ذمہ دار نہیں ہوتا ہے، مثلاً اگر زید کا مکان ایسا ہو کہ اس کی اپنی چھت سے دوسرے شخص بکر کی چھت پر پانی گرانے کا حق حاصل ہو تو اس زید پر یہ لازم نہ ہو گا کہ بکر کی چھت درست کرا دے، اور ایسا کس طرح ہو سکتا ہے، جبکہ نہر کے اوپر کے حصہ کا آدمی اپنی ضرورت سے زائد پانی کے نقصان سے بچنا ہی چاہے تو وہ اپنے اوپر کی زمین پر بند باندھ کر پانی روک سکتا ہے، جب اوپر والے کی زمین کے علاقہ کی صفائی مکمل ہو جائے تو وہ اس کا خرچ ادا کر کے فارغ ہو جائے گا، اس کے بعد کی صفائی اور خرچ اس کے بعد والوں کے ذمہ ہو گا جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے۔

وقيل اذا جاوز الخ: اور بعض فقہاءؒ نے یہ فرمایا ہے کہ جب کھدائی کا کام نہر کے دہانہ سے بڑھ جائیگا تب اس کے ذمہ سے خرچ کی ذمہ داری بھی ختم کر دی جائیگی۔ امام محمدؒ سے بھی یہی روایت ہے، لیکن پہلا قول ہی اصح ہے، کیونکہ اس شخص کو اوپر سے پانی لانے کے لئے دہانہ اور راستہ بنا دینے میں اونچے اور نیچے کرنے کا اختیار ہو گا، یعنی اگر اس نے نہر کا دہانہ اپنی خاص زمین کے اوپری حصہ میں کھودا تو دہانہ تک کی کھدائی ہوتے ہی وہ مزید محنت اور خرچ سے فارغ اور بری الذمہ ہو جائے گا، حالانکہ اس وقت بھی نہر کے مقابل اس کی بہت سی زمین کھدائی کے لئے باقی رہ سکتی ہے، اسی لئے قول اصح یہ ہے کہ اپنی پوری زمین کی حد سے گذر جانے کا بھی اعتبار کیا جائے گا، پھر جب اس کی زمین کی حد سے کھدائی کا کام آگے بڑھ جائے، اور اس کے ذمہ سے اس سلسلہ

کا تمام خرچ ختم ہو جائے تو کچھ مشائخ نے کہا ہے کہ اب اسے اس بات کا اختیار ہو جائے گا کہ نہر کے منہ کو اپنی زمین کی سیرابی کے لئے کھول دے کیونکہ اس کے ذمہ سے اس کی کھدائی اور صفائی کا کام ختم ہو چکا ہے، مگر دوسرے مشائخ نے فرمایا ہے کہ جب تک اس کے دوسرے شرکاء بھی اس کام اور اس کے تفریعات ادا کرنے سے فارغ نہ ہو جائیں کسی کو اس نہر کے پانی سے فائدہ اٹھانے کا اختیار نہیں ہوگا یہاں تک کہ آخر میں سب اس پانی سے فائدہ حاصل کر سکیں، اس الزام سے بچنے کے لئے کہ مشترک پانی سے وہ تنہا ہی فائدہ اٹھائینگے، حالانکہ یہ جائز نہیں ہے، اور جو لوگ اس نہر کے پانی سے صرف پیتے یا پلاتے ہیں ان کے ذمہ اس کی کھدائی اور صفائی کا کوئی خرچ لازم نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اولاً وہ تو شمار میں داخل نہیں ہیں اور دوسرے وہ تو ان کے تابع ہیں۔

چند متفرق مسائل

(۱) اگر کسی بند گلی یعنی جس میں آنے جانے کا صرف ایک ہی طرف سے راستہ ہو کے شروع سے آخر تک مرمت کرنے کی ضرورت پڑ جائے تو بالاتفاق اس کے شروع حصہ کی مرمت بھی سب پر لازم ہوگی، پھر کسی شخص کے مکان تک صفائی کا کام پہنچ جانے کے بعد باقی حصہ کی درستی کا خرچ اس کے ذمہ باقی رہے گا یا ختم ہو جائے گا تو اصول میں اس مسئلہ کے بارے میں کوئی روایت موجود نہیں ہے، اور شیخ الاسلامؒ نے اپنی شرح میں فقیہ ابو جعفرؒ سے نقل کیا ہے کہ میں نے مشائخ کی کسی کتاب میں دیکھا ہے کہ بالاتفاق اس کے ذمہ سے خرچ ختم کر دیا جائے گا۔

(۲) اگر کسی بڑی نہر پر کئی گاؤں آباد ہوں اسی نہر کا پانی پیتے ہوں اور ایسی نہر کو فارسی میں کام کہتے ہیں، اس علاقہ کے تمام لوگوں نے بالاتفاق اس نہر کی صفائی اور مٹی نکالنے کا ارادہ کیا، پھر اس کی صفائی کرتے ہوئے، کسی گاؤں کے بالکل قریب پہنچ گئے تو کیا اس گاؤں والوں سے اس کا خرچ ختم کر دیا جائے گا، تو اس مسئلہ کی بھی روایت مبسوط میں موجود نہیں ہے، اور شیخ الاسلامؒ نے ذکر کیا ہے کہ یہ مسئلہ نوادر میں اس طرح موجود ہے کہ بالاتفاق ان کے ذمہ سے خرچ ختم کر دیا جائے گا، اور اگر ہم اس مسئلہ کو خاص نہر پر قیاس کریں تو اس کا تقاضا یہ ہوگا کہ جب تک اس گاؤں کے حلقہ اور اس کی زمین سے کام آگے نہ بڑھ جائے تب تک اس گاؤں والوں سے اس کا خرچ ختم نہیں کرنا چاہئے، المحیط۔

(۳) اگر کسی مخصوص قوم کی کوئی نہر ہو اور دوسرے لوگوں میں سے کسی نے اس میں سے اپنے گھڑے یا سک میں پانی بھر کر وہاں سے لے جائے اور اپنی کھیتی یا درخت کو اس سے سیراب کرے تو بعض علماء نے کہا ہے کہ قول اصح کے مطابق اسے منع نہیں کیا جائے گا، الہدایہ والکافی والتبیین، والظہیر۔

(۴) سبیل کے پانی سے وضوء کرنے کے بارے میں بعض علماء نے کہا ہے کہ جائز ہے، اور کچھ علماء نے کہا ہے کہ اگر وہاں پر پانی زیادہ مقدار میں ہو تو جائز ہوگا ورنہ جائز نہیں ہوگا، اسی طرح سے اگر پینے کے لئے پانی ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہوگا، یہاں تک کہ مشائخ نے فرمایا ہے کہ جن حوضوں کو پانی پینے کے لئے بنایا گیا ہو ان سے بھی وضوء کرنا جائز نہ ہوگا، اگر کوئی وضوء کرنا چاہے گا، تو اسے روک دیا جائے گا، (۵) اگر کوئی سقا (بہشتی) سبیل کا پانی اپنے گھر والوں کو پلانے کے لئے لیجائے تو جائز ہوگا، (۶) غیر کی نہر یا چشمہ یا کاریز کے پانی سے مالک کی اجازت کے بغیر کھیتی کو سیراب کرنا جائز نہیں ہے، اگر چہ پانی کے بغیر کھیتی خشک ہو جاتی ہو، القاضی خان۔ (۷) اگر کسی نے دوسرے کی خاص نہر یا حوض یا کنوئیں سے اپنے پانی کا گھڑا بھر لیا تاکہ اس سے وضوء کرلے یا کپڑے دھولے تو طحاویؒ نے فرمایا ہے کہ اس کے لئے جائز ہوگا، اکثر مشائخ اسی کے قائل ہیں، الذخیرہ۔

(۸) معلوم ہونا چاہئے کہ گھاس کے مسئلہ میں کئی صورتیں ہیں، (۱) یہ کہ وہ مباح زمین میں اگی ہو تو اس میں سب لوگ برابر کے شریک ہیں جس کا جی چاہے کاٹ کر لے آئے یا اپنے جانور کو کھلائے جیسے سمندروں اور بڑے دریاؤں اور جھیلوں کے پانی کا حکم ہے، (۲) صورت یہ کہ گھاس کو اپنی ذاتی زمین میں کسی کے اگانے کے بغیر از خود اگی ہو، پھر مالک نے اسے کاٹ کر اپنے پاس محفوظ

کر لیا ہو، اس طرح وہ اس گھاس کا مالک ہو جاتا ہے، اس کے بغیر وہ کسی کو بھی گھاس سے نہیں روک سکتا ہے، لیکن گھاس لینے کے لئے آنے والے کو وہ روک سکتا ہے، اس لئے اگر گھاس کے خواہش مند اور زمین کے مالک میں کسی بات میں جھگڑا ہو جائے تو ہمارے مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ دیکھا جائے گا کہ گھاس کے ضرورت مند کو اس کی زمین سے قریب کسی مباح زمین میں گھاس ملتی ہو تو زمین کا مالک اپنی زمین کی گھاس کو روک سکتا ہے اور اگر یہ صورت نہ ہو تو زمین کے مالک کو یہ کہا جائے گا کہ یا تو تم اس شخص کو اپنی زمین میں سے گھاس لینے کے لئے آنے کی اجازت دو ورنہ تم خود گھاس کاٹ کر اسے باہر جا کر دیدو، محیط السرخسی۔

اور (۳) صورت یہ ہے کہ کسی زمین کے مالک نے خود اپنی زمین میں گھاس اگائی ہو یعنی اپنی زمین کھود کھاد کر اس میں بیج ڈال کر پانی ڈالا ہو کہ گھاس اگ کر بڑھ جائے، تاکہ اس کے اپنے جانوروں کے لئے چارہ ہو تو اس صورت میں وہی مالک زمین اس گھاس کا اصل حقدار ہوگا، اس لئے اس کی رضامندی کے بغیر اسے نہیں لے سکتا ہے، اور ظاہر الروایہ کے مطابق اگر کسی نے مالک زمین کی اجازت کے بغیر گھاس کاٹ لی تو اس زمین کا مالک اس کاٹی ہوئی گھاس کو واپس نہیں لے سکتا ہے، اور اس گھاس کی بیع بھی جائز نہیں ہوگی، ہمارے متاخرین مشائخ نے اس کے واپس لینے اور اس کی بیع کے جائز ہونے کا بھی فتوی دیا ہے۔

(۹) چراگاہ کو کرایہ کے طور پر دینا جائز نہیں ہے، البتہ اسے جائز بنانے کا حیلہ یہ ہے کہ گھاس کے لئے مناسب زمین کا ایک مخصوص ٹکڑا محدود معین مدت تک کے لئے کرایہ پر دیا جائے، بعد میں اس میں اگی ہوئی گھاس کو زمین کا مالک کرایہ دار کے لئے مباح کر دے، المضمرات۔ (۱۰) جو چیز زمین پر اس طرح پھیلی ہو کہ اس میں تنہ نہ ہو وہ گھاس کے حکم میں ہے، اور اگر تنہ ہو تو پیڑ کے حکم میں ہے، محیط السرخسی۔ (۱۱) ہڑتال وفیروزہ اور قیر درخت کے حکم میں ہے کہ اس لئے اگر کوئی اس میں سے کچھ لے گا تو وہ اس کا ضامن ہوگا، خزانۃ المفتیین، (۱۲) منتقی میں امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر کسی کے ذاتی جنگل میں جلانے کی لکڑیاں ہوں تو اس جنگل کے مالک کی اجازت کے بغیر کوئی شخص یہ لکڑیاں نہیں توڑ سکتا ہے، (۱۳) اور اگر جنگل کسی کا ذاتی مملوک نہ ہو تو اس میں سے لکڑیاں توڑنے اور جمع کر لینے میں کوئی حرج نہیں ہے، اگرچہ وہ جنگل کسی گاؤں کے نام سے مشہور ہو، الذخیرہ والمضمرات۔ (۱۳) جنگل کی لکڑیاں توڑنے والا توڑتے ہی اس کا مالک ہو جاتا ہے، اس کے بعد ان کو گٹھے میں باندھنے یا جمع کرنے کی ضرورت نہیں رہتی ہے۔

(۱۴) اور کنوئیں سے ڈول بھرنے والا جب تک کہ اسے اپنے کسی برتن میں نہ ڈال دے اس کا مالک نہیں ہوتا ہے، القنیہ، لیکن میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ جب کنوئیں سے اپنے ڈول میں بھر کر نکال لیا تو نکالتے ہی اس کا مالک ہو گیا، م۔ (۱۴) اگر کسی شخص کی زمین میں نمک یعنی نمک کی جھیل (بالکل نمکین پانی) ہو، اور کسی نے اس میں سے پانی بھر کر نکال لیا تو وہ ضامن نہیں ہوگا، اور اگر بعد میں وہ پانی نمک بن گیا تو بھی کوئی اسے اس شخص سے نہیں لے سکتا ہے، المضمرات۔

(۱۵) جس حدیث میں آگ کے متعلق یہ بیان ہے کہ اس میں عام شرکت کا حق ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ آگ کے جوہر اور اصل میں سب کی شرکت ہوتی ہے، لیکن اس سے حاصل ہونے والی لکڑی اور کوئلہ میں شرکت نہیں ہوتی ہے، پس اگر کسی نے ایسے جنگل میں جو کسی کی ذاتی ملکیت میں نہیں ہے، آگ جلائی تو ہر ایک کو یہ اختیار ہوگا کہ اس آگ سے حرارت اور گرمی حاصل کرے اور اپنے کپڑے خشک کرے اور اس کی روشنی میں کام کرے، اگر اس وقت کوئی یہ چاہے کہ اس آگ سے انگارہ لے جائے تو آگ لگانے والے کو اس کو منع کرنے کا اختیار نہ ہوگا، بشرطیکہ وہ کوئلہ ہو جائے اور وہ کوئلہ اتنی زیادہ مقدار میں ہو کہ بازار میں اس کی قیمت مل سکتی ہو، ورنہ اسے لے لینا جائز ہوگا، المبسوط۔

توضیح مشترک نہر کی کھدائی اور صفائی کی جانی یا مالی ذمہ داری کن لوگوں پر اور کس حساب سے ہوگی، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، حکم، دلائل مفصلہ

کری نہروز مین کی کھدائی کا کام کرنا۔

فصل في الدعوى والاختلاف والتصرف فيه ويصح دعوى الشرب بغير ارض استحسانا لانه قد يملك بدون الارض ارثا وقد يبيع الارض ويبقى الشرب له وهو مرغوب فيه فيصح فيه الدعوى واذا كان نهر لرجل يجري في ارض غيره فاراد صاحب الارض ان لايجري النهر في ارضه ترك على حاله لانه مستعمل له باجراء مائه فعند الاختلاف يكون القول قوله فان لم يكن في يده ولم يكن جاريا فعليه البينة ان هذا النهرله او انه قد كان له مجراة في هذا النهر يسوقه الى ارضه ليسقيها فيقضي له لاثباته بالحجة ملكا له او حقا مستحقا فيه وعلى هذا المصب في نهر اوعلى سطح اوالميزاب اوالممشى في دار غيره فحكم الاختلاف فيها نظيره في الشرب واذا كان نهر بين قوم واختصموا في الشرب كان الشرب بينهم على قدر اراضيهم لان المقصود الانتفاع بسقيها فيتقدر بقدره بخلاف الطريق لان المقصود التطرق وهو في الدار الواسعة والضيقة على نمط واحد.

ترجمہ: تیسری فصل: پینے کے لئے دعوی واختلاف اوراس میں تصرف کرنے کا بیان

ويصح دعوى الشرب الخ: زمین کے بغیر صرف پینے کے حق کے بارے میں دعوی کرنا بھی استحسانا صحیح ہوتا ہے، کیونکہ کبھی زمین کے بغیر بھی ملکیت میراث کے طور پر ثابت ہوتی ہے، اسی طرح آدمی کبھی اپنی زمین تو بیچ دیتا ہے، مگراس سے پینے کے حق کو باقی رکھتا ہے، کیونکہ یہ حق انتہائی ضروری ہونے کی وجہ سے مرغوب ہوتا ہے، اسی لئے اس حق کے رہنے کے بارے میں دعوی کرنا صحیح ہے۔

واذا كان نهر الخ: اگر ایک شخص کی نہر دوسرے کی زمین میں بہتی ہو، اس وقت زمین کا مالک یہ چاہے کہ اب میری زمین میں نہر جاری نہ رہے تو وہ نہر اسی حالت میں چھوڑ دی جائیگی (کہ اس کی زمین میں بہتے ہوئے دوسرے شخص کی زمین یا باغ حسب سابق سیراب ہوتا رہے،) کیونکہ نہر کا مالک ہمیشہ سے اس نہر کو اپنے استعمال میں رکھے ہوئے ہے، لہذا اس اختلاف کی وجہ سے نہر کے مالک کا قول قبول ہوا اور زمین کے مالک کی بات نہیں مانی جائیگی، بشرطیکہ پانی جاری رکھنے سے نہر اس کے قبضہ میں رہتی ہو، اوراگر نہر کے مالک قبضہ میں نہ ہو، اور نہر جاری نہ ہو تو اس مدعی پر لازم ہوگا کہ اپنے دعوی کے ثبوت میں اس طرح کے گواہ پیش کردے کہ یہ نہر اسی شخص کی ہے، یا یہ کہ اسی کو اس نہر میں پانی جاری رکھنے کا حق تھا، کہ اس سے پانی جاری کر کے اپنی زمین میں لے جائے، اور اس پانی سے اسے سیراب کرے، پس ایسے گواہ پیش کردینے پر اسی کے لئے نہر کا حکم دیا جائے گا، کیونکہ شرعی دلائل سے یہ ثابت کردیا ہے کہ یہ نہر اسی کی ملکیت میں ہے یا کم از کم اسی کا حق ہے، (ف: کہ اس میں سے گزارتے ہوئے پانی کو اپنی زمین میں لے جائے)۔

وعلى هذا المصب الخ: اوراسی طرح اگر اپنا پانی کسی نہر میں یا کسی غیر کی چھت پر گرنے یا پرنالہ میں یا غیر کے احاطہ میں ہو کر آمدورفت کرنے میں اختلاف کیا، توان تمام صورتوں میں اختلاف کرنے کا حکم بھی وہی ہے، جو پانی پینے میں اختلاف کرنے کے حکم میں ہے، (ف: چنانچہ اگر بروقت اس کا پانی کسی غیر کی نہر میں گرتا ہو یا کسی کی چھت پر بہتا ہو یا اس کے پرنالہ میں ہو کر جاری ہو یا اس کے احاطہ میں ہو کر آمدورفت ہو رہی ہو تو اسی کا قول قبول ہوگا، اوراگر فی الحال یہ بات نہ پائی جارہی ہو تو اس پر یہ لازم ہوگا کہ اپنے لئے گواہ پیش کرے کیونکہ اسے اس کا حق حاصل تھا)۔

واذا كان نهر الخ: اوراگر کوئی نہر کئی لوگوں کے درمیان مشترک ہو اوران لوگوں نے اس سے پینے کے حق کے بارے میں آپس میں اختلاف کرلیا تو ان کی زمین کی ملکیت کے اعتبار سے ان کے درمیان حق کا فیصلہ کیا جائے گا، یعنی ہرایک کو ان کی اپنی زمین کے مطابق حصہ ملے گا، کیونکہ حق حاصل ہونے کا مقصد ہرایک کو اس کے سیراب کرنے کا موقع مل جائے، لہذا اسی زمین کے حصہ کے مطابق پانی بھی ملے گا: **بخلاف الطريق الخ**: بخلاف خاص راستہ کے کیونکہ وہ تو سارے شریکوں میں برابر

ہوتا ہے، کیونکہ راستہ کے حق کا مقصد صرف اس پر سے گزرنا اور چلنا ہوتا ہے، اور یہ مقصد ہر شخص کے لئے برابر ہوتا ہے، خواہ اس کا باشندہ تنگ مکان میں رہتا ہو یا وسیع مکان میں رہتا ہو۔

توضیح: فصل، زمین کے بغیر بھی صرف پینے کے لئے پانی پر حق کا دعوی کرنا، ایک شخص کی نہر دوسرے کی زمین میں بہتی ہو اور زمین کا مالک اس بات کو پسند نہ کرتا ہو، اگر ایک نہر کئی لوگوں کے درمیان مشترک ہو اور ان لوگوں نے اس سے پینے کے حق میں اختلاف کیا، مسائل کی تفصیل، اقوال علماء، حکم، دلائل

فان كان الاعلى منهم لا يشرب حتى يسكر النهر لم يكن له ذلك لما في من ابطال حق الباقين ولكنه يشرب بحصته فان تراضوا على ان يسكر الاعلى النهر حتى يشرب بحصته او اصطلحو على ان يسكر كل رجل منهم في نوبته جاز لان الحق لهم الاانه اذا تمكن من ذلك بلوح لا يسكر بما ينكبس به النهر من غير تراض لكونه اضرارا بهم وليس لاحدهم ان يكرى منه نهرا اوينصب عليه رحى ماء الابرضاء اصحابه لان فيه كسرضفة النهر وشغل موضع مشترك بالبناء الا ان يكون رحى لايضر بالنهر ولا بالماء ويكون موضعها في ارض صاحبها لانه تصرف في ملك نفسه ولا ضرر في حق غيره ومعنى الضرر بالنهر ما بيناه من كسر ضفته وبالماء ان يتغير عن سننه الذى كان يجرى عليه والدالية والسانية نظير الرحى.

ترجمہ: اگر ایک نہر کئی افراد کے درمیان مشترک ہو، اور اگر پانی کے بہاؤ میں کمی اور زمین کے حصہ کے اونچے ہونے کی وجہ سے اوپر کا حصہ دار اس میں سے اس وقت تک پانی نہ لے سکتا ہو جب تک کہ اس کے نیچے کے حصہ میں باندھ نہ باندھی جائے تو اس کو اس طرح کی باندھ باندھنے کا اختیار نہیں ملے گا، کیونکہ اس طرح باندھ دینے سے باقی شریکوں کے حق کو مٹا دینا لازم آتا ہے، لیکن وہ حصہ دار اپنے حصہ تک کی زمین کو سیراب کرلے گا۔

فان تراضوا الخ: اور اگر سارے شرکاء اس بات پر راضی ہوں کہ اوپر کا حصہ دار اپنے نیچے نہر پر بند باندھ کر اپنی زمین کو پورے طور پر سیراب کرلیا کرے، یا وہ لوگ اس بات پر راضی ہوں کہ ہر حصہ دار اپنے وقت میں اپنے حصہ کی زمین کو سیراب کرنے کے لئے نہر پر بند باندھ لیا کرے تو یہ دونوں صورتیں جائز ہوں گی، کیونکہ وہ حق تو ان ہی لوگوں کا ہے۔ الا انه اذا تمكن الخ: البتہ اس بات کا خیال رکھنا ہوگا کہ اگر وہ بند مٹی کی بجائے تختہ یا چوڑے پتھر سے باندھنا ممکن ہو تو اسی سے باندھا جائے کیونکہ مٹی یا ریت سے باندھنے سے اس کے نیچے کی جگہ آہستہ آہستہ مٹی وغیرہ سے بھر جائیگی، جس سے ان کو بعد میں نقصان ہو جائے گا، البتہ اگر نیچے والے اس بات پر بھی راضی ہوں تو یہ بھی جائز ہوگا۔

وليس لاحدهم الخ: اور ان شرکاء میں سے کسی کو بھی اس بات کا حق نہیں ہوگا کہ اس میں سے کوئی دوسری شاخ (نہر) نکالے یا اس پر پن چکی لگائے البتہ اگر اس کے سارے شرکاء راضی ہوں تو جائز ہوگا، کیونکہ ان چیزوں سے اصل نہر کا کنارہ ٹوٹے گا، اور یہ بھی لازم آئے گا کہ جو جگہ مشترک ہے اسے اپنی خاص عمارت اور تعمیر سے گھیر کر رکھے گا، لیکن اگر وہ چکی ایسی ہو کہ اس کی وجہ سے پانی یا نہر کو کوئی نقصان نہ ہوتا ہو، اور اس جگہ پر خود چکی والے کی زمین ہو تو اس کو اختیار ہوگا، کیونکہ اس کا یہ کام خود اس کی اپنی زمین میں ہوگا، اور دوسرے کو اس سے کچھ نقصان بھی نہیں ہے، پھر نہر کو نقصان ہونے سے یہاں بھی وہی مراد ہے جو پہلے بتایا جا چکا ہے کہ ان کاموں سے نہر کے کنارے میں ٹوٹ پھوٹ کے اثرات پیدا ہو جاتے ہیں جو آہستہ آہستہ بڑھتے بھی جاتے ہیں، اس طرح پانی کے نقصان سے بھی یہ مراد ہے کہ اس کی جو عام رفتار ہے اس میں کافی حد تک کمی آجائے، اور نہر کے کنارہ رہٹ، اور چرس لگانے کا حکم بھی وہی ہے، جو پن چکی کے حکم میں بیان کیا گیا ہے۔

توضیح: اگر ایک نہر کئی آدمیوں کی مشترک ملکیت میں ہو، مگر اوپر کے حصہ دار کو اس وقت تک پانی نہ ملتا ہو جب تک کہ اس کے حصہ کے نچلے حصہ میں بند نہ باندھا جائے، کیا کوئی حصہ دار اپنے حصہ کی نہر سے دوسری شاخ نکال سکتا ہے، یا اپنے حصہ کی زمین میں پن چکی یا رہٹ وغیرہ لگا سکتا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلیل

یکسر، نصر، سکر أ النہر، در ماس بند لگانا، الباب، دروازہ بند کرنا، ینکبس، النہر، نہر یا کنوئیں کو مٹی سے بھرنا، الدالیہ، رہٹ

ولا يتخذ عليه جسرا ولا قنطرة بمنزله طريق خاص بين قوم بخلاف ما اذا كان لواحد نهر خاص ياخذ من نهر خاص بين قوم فاراد ان يقنطر عليه ويستوثق منه له ذلك او كان مقنطرا مستوثقا فاراد ان ينقض ذلك ولا يزيد ذلك في اخذ الماء حيث يكون له ذلك لانه يتصرف في خالص ملكه وضعا ورفعا، ولا ضرر بالشركاء باخذ زيادة الماء ويمنع من ان يوسع فمَ النهر لانه يكسر ضفة النهر ويزيد على مقدار حقه في اخذ الماء وكذا اذا كانت القسمة بالكوى وكذا اذا اراد ان يؤخرها عن فم النهر فيجعلها في اربعة اذرع منه لاحتباس الماء فيه فيزداد دخول الماء بخلاف ما اذا اراد ان يسفل كواه اويرفعها حيث يكون له ذلك في الصحيح لان قسمة الماء في الاصل باعتبار سعة الكوة وضيقها من غير اعتبار التسفل والترفع هو العادة فلم يكن فيه تغير موضع القسمة ولو كانت القسمة وقعت بالكوى فاراد احدهم ان يقسم بالايام ليس له ذلك لان القديم يترك على قدمه لظهور الحق فيه ولو كان لكل منهم كوى مسماة في نهر خاص ليس لواحد ان يزيد كوة وان كان لايضر باهله لان الشركة خاصة بخلاف ما اذا كانت الكوى في النهر الاعظم لان لكل منهم ان يشق نهرا منه ابتداء فكان له ان يزيد في الكوى بالطريق الاولى.

ترجمہ: اور مخصوص مشترک نہر میں کسی بھی شریک کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس نہر پر چھوٹا یا بڑا پل بنالے، جیسے کہ کوئی راستہ کسی قوم کے درمیان مخصوص ہو تو اس میں کسی بھی شریک کو تصرف کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے، بخلاف اس کے اگر ایک قوم کے درمیان کوئی نہر خاص ہو، اور ان کی اجازت سے کسی نے اس نہر سے اپنی خاص نہر کاٹ کر بنائی خواہ وہ شخص اجنبی ہو یا انہیں شرکاء میں سے ایک ہو، مثلاً ایک نہر کے دس آدمی مالک ہوں ان میں سے ایک زید نے ان سب کی اجازت سے ان کی نہر سے اپنی خاص نہر نکالی پھر زید نے چاہا کہ اپنی نہر پر پل باندھ کر اس کو مضبوط کرلے تو اسے اس کی اجازت ہوگی، اسی طرح اگر اس پر پل بنا ہوا ہو یعنی اوپر کی نہر سے جس جگہ پر دوسری نہر کاٹی ہے وہاں زید کی نہر پر پل بنا ہوا ہے، اور زید نے چاہا کہ اس پل کو توڑدے جبکہ اس سے پانی آنے میں زیادتی بھی نہیں ہوتی ہے، تو اس کی بھی اسے اجازت ہوگی، کیونکہ وہ پل بنا کر یا بنے ہوئے پل کو توڑ کر صرف اپنی ملکیت میں تصرف کررہا ہے، اور اس کے توڑنے سے نہر والوں کو پانی کے زیادہ ہوکر نقصان ہوجانے کا بھی خطرہ نہیں ہے۔

ويمنع من ان يوسع الخ: اور اگر اس زید نے یہ چاہا کہ اپنی نہر کا دہانہ چوڑا کردے تو اس کو ایسا کرنے سے روکا جائے گا، کیونکہ ایسا کرنے سے پہلے نہر کا کنارہ ٹوٹے گا، اور پانی لینے کا جتنا اسے حق تھا اس میں زیادتی آجائیگی۔ وكذا اذا كانت القسمة الخ: اسی طرح اگر پانی کی تقسیم کا کام پہلے سے کسی سوراخ سے مقرر ہو یعنی نہر پر ایک شریک کا تختہ لگا ہوا ہو اور اس میں ہر ایک کے لئے ایک خاص انداز سے سوراخ رکھا گیا ہو کہ جتنا پانی بھی اس کے راستہ سے آسکے گا وہی اس کا حصہ ہوگا تو بھی وہ سوراخ کو نہیں بڑھا سکتا ہے: وكذا اذا اراد الخ: اسی طرح اگر ایک شخص نے یہ چاہا کہ سوراخ والے پتھر یا تختہ کو کنارہ سے ہٹا کر چار ہاتھ آگے یا پیچھے کردے، یعنی بیچ میں لائے (یا دہانہ کو تختہ کے بغیر چھوڑدے۔ الذخیرہ) تو بھی اس کو اس کا اختیار نہ ہوگا، کیونکہ اس

میں رک کر تیزی سے دھار سے آنے والا پانی زیادہ داخل ہوگا۔

بخلاف ما اذا اراد الخ: بخلاف اس کے اگر اس نے چاہا کہ اپنے سوراخ کا تختہ جہاں لگا ہے اس سے نیچے یا اوپر کی جانب لے جاکر لگادے تو قول صحیح میں اس کو یہ اختیار حاصل ہے، کیونکہ عادت یہ ہے کہ پانی کی تقسیم دراصل سوراخ کی تنگی یا وسعت کے اعتبار سے کی جاتی ہے، اس سے بحث نہیں ہوتی ہے کہ اسے نیچے کی طرف لگایا جائے یا اوپر کی طرف لگایا جائے، اس لئے ایسا کرنے میں اس کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے کہ اس کی تقسیم کس جگہ سے ہورہی ہے: ولو کانت القسمة وقعت بالکوی الخ: اور اگر سوراخوں کے حساب سے پانی کا بٹوارہ ہوا بعد میں ان میں سے کسی نے یہ چاہا کہ اب دنوں کے اعتبار سے بٹوارہ کیا جائے تو اسے اس بات کا اختیار نہ ہوگا، کیونکہ جو بات ایک مرتبہ رائج ہو چکی ہے، اسے اسی حال پر چھوڑا جائے گا اس لئے کہ اسی طرح لوگوں کا حق ظاہر ہو چکا ہے، (لیکن یہ بات اس صورت میں ہوگی جبکہ باقی شرکاء اس پر راضی نہ ہوئے ہوں، اس لئے اگر باقی شرکاء بھی راضی ہو جائیں تب جائز ہو جائے گا)۔

ولو کان لکل منهم کوی الخ: اور اگر کسی مخصوص یا چھوٹی نہر میں متعدد سوراخ ہوں جن سے شرکاء کو ان کے حصہ کا پانی ملتا ہو تو ان میں سے کسی ایک کو یہ حق نہ ہوگا کہ اپنی طرف سے کوئی سوراخ اور بھی بڑھادے، اگرچہ ایسا کرنے سے فی الحال ان کے شرکاء کو نقصان بھی ہوتا ہو، کیونکہ اس کی شرکت مخصوص ہے، لہذا شرکاء کی اجازت کے بغیر اس میں کسی طرح کا بھی تغیر اور تبدل جائز نہ ہوگا: بخلاف ما اذا کانت الخ: بر خلاف اس کے اگر کسی بڑی نہر میں اسی طرح کے سوراخ ہوں تو اس میں اپنے حصہ کے سوراخ میں تصرف جائز ہوگا کیونکہ اس بڑی نہر میں ہر ایک شریک کو روز اول سے ہی یہ اختیار رہتا ہے کہ اس نہر سے اپنے لئے ایک علیحدہ نہر نکال لے اس لئے سوراخ کو بڑھا دینے کا بدرجہ اولیٰ اختیار ہوگا۔

توضیح: کسی نہر پر اس کا شریک پل بنا سکتا ہے، یا نہیں، اپنی نہر کے دہانہ کو چوڑا کر سکتا ہے یا نہیں، اگر کسی چھوٹی یا بڑی نہر میں شرکاء کا حصہ سوراخوں سے ہو بعد میں کوئی یہ چاہے کہ دنوں کے اعتبار سے پانی کی تقسیم کی جائے، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل

ولیس لاحد من الشرکاء فی النهر ان یسوق شربه الی ارض له اخری لیس لها فی ذلک شرب لانه اذا تقادم العهد یستدل به علی انه حقه وکذا اذا اراد ان یسوق شربه فی ارضه الاولی حتی ینتهی الی هذه الارض الاخری لانه یستوفی زیادة علی حقه اذ الارض الاولی تنشف بعض الماء قبل ان یسقی الاخری وهو نظیر طریق مشترك اذا اراد احدهم ان یفتح فیه بابا الی دار اخری ساکنها غیر ساکن هذه الدار التی مفتحها فی هذا الطریق، ولو اراد الاعلی من الشریکین فی النهر الخاص وفیه کوی بینهما ان یسد بعضها دفعا لفیض الماء عن ارضه کیلا تنزل لیس له ذلك لما فیه من الضرر بالاخر وکذا اذا اراد ان یقسم الشرب مناصفة بینهما لان القسمة بالکوی تقدمت الا ان یتراضیا لان الحق لهما وبعد التراضی لصاحب الاسفل ان ینقض ذلك وکذا الورثة من بعده لانه اعارة الشرب فان مبادلة الشرب بالشرب باطلة والشرب مما یورث ویوصی بالانتفاع بعینه بخلاف البیع والهبة والصدقة والوصیة بذلك یعنی بهذه العقود حیث لا تجوز العقود اما للجهالة او للغرر او لانه لیس بمال متقوم حتی لا یضمن اذا سقی من شرب غیره واذا بطلت العقود فالوصیة بالباطل باطلة.

ترجمہ: اور نہر کے شرکاء میں سے کسی کو بھی یہ حق نہیں ہے کہ اپنے حصہ کے پانی سے ایک زمین کو سیراب کرے جو اس نہر سے سیراب نہیں کی جاتی ہو، کیونکہ اس کے بعد کچھ دن گزر جانے کے بعد ہی مستقلاً اس زمین کا حق اس نہر سے قائم ہونے کا دعویٰ کیا جائے گا یعنی دوسری زمینوں کی طرح اس زمین کی سیرابی بھی اس نہر سے ہوتی آئی ہے لہذا اس کا حق ہے ثابت

ہے: و کذا اذا اراد الخ: اسی طرح اگر کوئی یہ چاہے کہ نہر سے اپنی زمین کو اتنا سیراب کرے کہ اس کا پانی دوسری زمین تک پہنچ جائے یعنی دوسری زمین میں بھی بہہ جائے، تو یہ بھی جائز نہیں ہوگا کیونکہ اس صورت میں وہ شخص اپنے حق سے بھی زیادہ پانی نکال لے گا، کیونکہ دوسری زمین میں پانی پہنچنے سے پہلے پہلی زمین کچھ پانی جذب کرلے گی: وھو نظیر طریق الخ: اور یہ مسئلہ مشترک راستہ کی نظیر ہے، اس طور سے کہ اگر کسی ایک شریک نے یہ چاہا کہ اس راستہ میں ایک اور بھی دروازہ اپنے دوسرے گھر کی جانب کھولے جس میں موجودہ گھر کا رہنے والا نہ ہو بلکہ دوسرا شخص رہتا ہے، تو اسے اس کا حق نہیں ہوتا ہے اسی لئے اگر اس میں رہنے والا دوسرا شخص غیر نہ ہو تو جائز ہوگا۔

ولو اراد الاعلی الخ: اور اگر کسی مخصوص نہر کے دو شریکوں میں سے ایک نے یہ چاہا کہ ان دونوں کے درمیان نہر میں جو کئی سوراخ بنے ہوئے ہیں ان میں سے کسی سوراخ کو بند کردے تاکہ اس کی اپنی زمین میں جو فاضل پانی آتا ہے، اور اس سے زمین گیلی رہتی ہے وہ بند ہو جائے، تو وہ ایسا نہیں کر سکتا ہے کیونکہ اس کے بند کردینے سے نیچے کے شریک کی زمین میں پورا پانی نہیں پہونچے گا جس سے اس زمین کو نقصان ہو جائے گا: و کذا اذا اراد ان یقسم الخ: اسی طرح اگر ایک شریک نے یہ چاہا ہو کہ سوراخوں سے پانی لینے کی بجائے اپنے حق کو نصف نصف کے حساب سے بانٹ لے تو اسے اس کا بھی اختیار نہ ہوگا، کیونکہ سوراخوں کے ذریعہ پانی کی تقسیم کا کام پہلے ہی ہو چکا ہے، البتہ اگر دونوں شریک اس کام پر راضی اور متفق ہو کر کریں تب جائز ہوگا، کیونکہ حق ان ہی دونوں کا ہے، پھر دونوں کی رضامندی سے اگر نصفا نصف پر بٹوارہ کیا تو نیچے کے حقدار کو یہ اختیار ہوگا کہ اس طرح کی نصفا نصفی بٹوارہ کو ختم کردے، اس طرح اس کے وارثوں کو بھی یہی حق حاصل ہوگا، اس طرح کی تقسیم کا مطلب یہ ہوا تھا کہ اپنے پینے کے حق کو دوسرے کو عاریۃً دیا تھا، اور یہ نہیں کہا جا سکتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک نے اپنا حق دوسرے کو مستقل طور سے دیدیا تھا، (ف: جب پینے کے حق میں دونوں شریکوں کا مبادلہ نہیں ہوا تو یہ کہنا ہوگا کہ ہر ایک نے دوسرے کو عاریۃً دیا تھا، اور عاریت پر دینے کے بعد ہر شخص کو اپنی چیز کے واپس لینے کا اختیار ہوتا ہے)۔

والشرب مما یورث الخ: اور شرب یعنی پانی پینے پلانے کا حق ایسا ہوتا ہے جو میراث میں منتقل ہوتا رہتا ہے، اگرچہ وہ زمین کے بغیر ہی ہو، اور اس کے اصل یا عین سے نفع حاصل کرنے کے لئے کسی کو وصیت بھی کی جا سکتی ہے، بخلاف بیع اور ہبہ اور صدقہ اور وصیت کے یعنی حق شرب کو بیچنے یا ہبہ کرنے یا صدقہ دینے کی وصیت کی جائے تو کوئی بھی جائز نہیں ہوگا، خواہ اس وجہ سے کہ عین شرب مجہول ہے یا اس میں دھوکا ہے، یا اس وجہ سے کہ وہ مال قیمتی نہیں ہے، اسی بناء پر اگر کسی نے غیر کے گھاٹ سے اپنی زمین سیراب کی تو ضامن نہیں ہوتا ہے، اور جب یہ سارے معاملات باطل ہوئے تو وصیت کا معاملہ بھی باطل ہوگا۔

توضیح: کیا نہر کا کوئی شریک اپنے حصہ کے پانی سے ایسی زمین کو سیراب کر سکتا ہے جو اس نہر سے سیراب نہیں کی جاتی ہو، مشترک نہر سے اپنی زمین کو اتنا سیراب کرنا کہ اس کا پانی دوسرے کی زمین تک پہنچ جائے، مسائل کی تحقیق، حکم، تفصیل، دلائل

وکذا لا یصلح مسمی فی النکاح حتی یجب مهر المثل ولا فی الخلع حتی یجب رد ما قبضت من الصداق لتفاحش الجهالة ولا یصلح بدل الصلح عن الدعوی لانه لا یملك بشیء من العقود ولا یباع الشرب فی دین صاحبه بعد موته بدون ارض کما فی حال حیاته وکیف یصنع الامام الاصح ان یضم الی ارض لا شرب لها فیبیعها باذن صاحبها ثم ینظر الی قسمة الارض مع الشرب وبدونه فیصرف التفاوت الی قضاء الدین وان لم یجد ذلك اشتری علی ترکة المیت ارضا بغیر شرب ثم یضم الشرب الیها وباعها فیصرف الثمن الی ثمن الارض والفاضل الی قضاء الدین واذا سقی الرجل ارضه اومخرها ماء ای ملاها فسال من مائها فی ارض رجل

فغرقها اونزت ارض جاره من هذا الماء لم يكن عليه ضمانها لانه غير متعد فيه، والله اعلم.

ترجمہ: اور اسی طرح نکاح کا مہر مقرر کرتے ہوئے پانی پینے کا حق متعین نہیں کیا جا سکتا ہے، اگر ایسا کر لیا تب اس کا مہر مثل لازم ہوگا، نیز خلع کرتے ہوئے شرب (پینے کے حق) کو عوض نہیں بنایا جا سکتا ہے، جس کی وجہ سے اگر عورت نے ایسا کر لیا تو اب تک اس عورت نے جو کچھ مہر وصول کیا ہو اس کو واپس کرنا عورت پر لازم ہوگا، کیونکہ اس شرب کے حق میں بہت زیادہ جہالت باقی رہتی ہے، اسی طرح اگر کسی مال کے دعوی پر مصالحت کرتے ہوئے حق شرب کو عوض بنانا چاہا تو ایسا نہیں کیا جا سکتا ہے کیونکہ بدل صلح کسی عقد کے ذریعہ بھی مملوک نہیں ہوتا ہے، اور جس شخص کو کسی گھاٹ سے پانی لینے اور پینے کا حق حاصل ہو اس کے مر جانے کے بعد اس کے قرضہ میں اگر لوگ صرف اسی حق شرب کو اس کی زمین کے بغیر فروخت کرنا چاہیں تو فروخت نہیں کیا جا سکتا ہے، جیسے کہ اس کی زندگی میں حکم تھا۔

و كيف يصنع الامام الخ: پھر ایسی صورت میں کہ مرنے والے مقروض کے اپنے قرض کی ادائیگی کے لئے زمین کے بغیر صرف اپنا ایک حق شرب چھوڑا ہو اس کے لئے شرب یعنی اس کے سیراب کرنے کے لئے کوئی حق نہ ہو، پھر اس زمین کے مالک کی اجازت سے اس زمین کو اس حق شرب کے ساتھ امام فروخت کردے، پھر یہ اندازہ کیا جائے کہ اس زمین کی پہلے کیا قیمت تھی اور اب اس حق شرب مل جانے کے بعد اس کی کیا قیمت وصول ہوئی پس جو فرق ہو وہی رقم اس کے قرض کی ادائیگی میں قرض خواہ کو دیدی جائے: **وان لم يجد ذلك الخ**: اور اگر امام کو ایسی زمین جس کے لئے حق شرب نہ ہو وہاں پر نہ ملے تو وہ میت کے ترکہ پر ایسی زمین خرید لے جس کے لئے حق شرب نہ ہو پھر اس حق کے ساتھ اس زمین کو وہی امام فروخت کردے پھر اس زمین کی قیمت ادا کر دینے کے بعد جو بھی رقم بچ جائے اس رقم کو اس کے قرض کی ادائیگی میں دیدے۔

واذا اسقى الرجل ارضه الخ: اگر کسی نے اپنی زمین سیراب کی یا اسے پانی سے بھر دیا جس کی وجہ سے اس کا پانی بہہ کر دوسرے شخص کی زمین میں چلا گیا اور اسے ڈبو دیا یا اس پانی سے اس دوسرے کی زمین بھیگ گئی تو پہلے شخص پر کسی قسم کا تاوان لازم نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے کوئی زیادتی نہیں کی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم (ف: اس بناء پر اگر زیادتی کرتے ہوئے یا دوسرے کو نقصان پہنچانے کی غرض سے اپنے کھیت میں پانی بھر دیا ہو تو دوسرے شخص کے نقصان کا اسے ضامن ہونا پڑے گا، م)۔

توضیح: نکاح کے لئے پانی پینے کا حق بطور مہر مقرر کرنا، یا خلع میں اس حق کو عوض مقرر کرنا، یا کسی معاہدہ صلح میں بطور عوض حق شرب دینا، اگر کسی مقروض مرنے والے کے پاس حق شرب کے علاوہ کچھ نہ ہو تو اس قرض کی ادائیگی کس طرح کی جائے، اگر کسی نے اپنی زمین میں اتنا پانی دیا کہ وہ دوسرے کی زمین میں چلا گیا جس سے اس کا نقصان ہو گیا تو اس کا ضمان لازم ہوگا یا نہیں، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

مخر ها، ف، ن، مخرا، مخر الارض، زمین کو کھیتی کے لئے کھولنا، اچھی کھیتی کے لئے پانی دینا، نزت الارض، زمین کو بھگو دیا، نمناک کر دینا۔

﴿کتاب الاشربة﴾

سمی بها وهی جمع شراب لما فیه من بیان حکمها قال الاشربة المحرمة اربعة الخمر وهی عصیر العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد والعصیر اذا طبخ حتی یذهب اقل من ثلثیه وهو الطلاء المذکور فی الجامع الصغیر ونقیع التمر وهو السکر ونقیع الزبیب اذا شتد وغلا، اما الخمر فالکلام فیها فی عشرة مواضع احدها فی بیان مائیتها وهی النی من ماء العنب اذا صار مسکرا وهذا عندنا وهو المعروف عند اهل الغة واهل العلم وقال بعض الناس هو اسم لکل مسکر لقوله علیه السلام کل مسکر خمر، و قوله علیه السلام الخمر من هاتین الشجرتین واشار الی الکرمة والنخلة ولانه مشتق من مخامرة العقل وهو موجود فی کل مسکر.

نشہ آور چیزوں کا بیان

ترجمہ: اس بحث اور بیان کا نام کتاب الاشربہ رکھا گیا ہے، کیونکہ اس میں حکم شراب کا بیان ہے لفظ اشربہ لفظ شراب کی جمع ہے، شراب کے لغوی معنی ہیں ایسی چیز جو پی جائے خواہ وہ حکماً حلال ہو جیسے ماء، پانی، یا حکماً حرام ہو جیسے انگور یا کھجور سے بنائی ہوئی حرام شراب، لیکن اہل شرع کی اصطلاح میں یہ لفظ شراب ایسی چیز کے ساتھ مخصوص ہے، جس کا پینا حرام ہو، اس کتاب کا نام کتاب الاشربہ اس لئے رکھا گیا ہے کہ اس میں شراب کے حکم کا بیان ہے: قال الاشربة المحرمة الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ چار طرح کی شرابیں حرام ہیں، (۱) خمر یعنی انگور کا رس یا شیرہ جبکہ اس میں تیزی اور ابال آکر جھاگ آجائے، (۲) العصیر انگور کا وہ شیرہ جسے اتنا پکا دیا گیا ہو کہ اس سے دو تہائی سے کم اڑ جائے، اسی کا دوسرا نام طلاء بھی ہے، اور جامع صغیر میں یہی نام مذکور ہے، (۳) نقیع التمر کھجور کا نقیع یا شیرہ جس میں جوش آکر کشمش کا شیرہ جبکہ اس میں بھی جوش آجانے کے بعد تیزی آگئی ہو، (ف: نقیع التمر کی صورت یہ ہوتی ہے کہ کھجوروں کو پانی میں ڈال کر اتنی دیر چھوڑ دیا جائے کہ اس پانی میں اس کی مٹھاس آجائے اور دیر تک پڑی رہنے کی وجہ سے گرمی سے اس میں جھاگ آجائے اور ابال آکر اس میں نشہ پیدا ہو جائے، (۴) اور نقیع الزبیب یعنی انگور کا شیرہ جو پانی میں اتنی دیر پڑا رہے کہ اس میں جھاگ پیدا ہو کر تیزی اور ابال آجائے۔

وقال بعض الناس الخ: لیکن بعض لوگوں نے یعنی امام مالک اور امام شافعی رحمہم اللہ نے فرمایا ہے کہ ہر مسکر یعنی نشہ آور چیز کا نام خمر ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ ہر مسکر خمر ہے، اور یہ ابن عمرؓ کی حدیث میں ہے جسے مسلم اور احمد اور ابن حبان اور عبد الرزاق رحمہم اللہ نے روایت کیا ہے، اور اس دعوی کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے جسے آپ نے انگور اور خرما کے درخت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ خمر ان دونوں درختوں سے ہے، یہ روایت حضرت ابو ہریرہؓ سے منقول ہے جو مسلم اور سنن اربعہ میں موجود ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ لفظ خمر مخامرۃ العقل سے مشتق ہے، یعنی عقل کو خلط ملط کرنا یا خبطی بنا دینا، اور یہ بات ہر مسکر یا نشہ آور چیز میں پائی جاتی ہے، (ف: لہذا ہر نشہ آور چیز خمر ہے، چنانچہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث میں اس بات کی تصریح ہے، اور جب حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں خرما کے درخت کی طرف اشارہ کیا تو اس سے معلوم ہوا کہ انگور کے علاوہ خرما سے بھی شراب (خمر) تیار ہوتی ہے، اور اس کی تائید حضرت ابن عمرؓ کی حدیث سے بھی ہوتی ہے کہ خمر کی حرمت جس

وقت نازل ہوئی اس وقت خمر ان پانچ چیزوں سے ہوتی تھی، (۱) انگور و (۲) چھوارہ و (۳) شہد و (۴) گیہوں اور جو، بخاری اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے، اس طرح حضرت انسؓ کی حدیث میں بھی ہے کہ جس دن شراب کی حرمت نازل ہوئی اس دن میں ہی لوگوں کو شراب پلا رہا تھا الخ، اس کی روایت بھی بخاری اور مسلم نے کی ہے، اور حضرت انسؓ کی حدیث میں یہ بھی مذکور ہے، کہ جب ہم پر شراب کی حرمت نازل ہوئی تو حالت یہ تھی کہ ہم انگور کی شراب بہت کم پاتے تھے، اس کے عوض ہماری شراب یہی بسر و تمر تھی، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خمر کا اطلاق انگور کی شراب کے علاوہ چھوارے اور شہد اور گیہوں وغیرہ سے بھی ہونا مروی ہے۔

توضیح: کتاب نشہ آور چیزوں کا بیان، الاشربہ کے لغوی اور اصطلاحی معنی، ایسی کتنی شرابیں ہیں اور کیا ہیں جن کا پینا حرام ہے، نام اور ان کی تفصیل خمر کی اصطلاحی تعریف، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

ولنا انه اسم خاص باطباق اهل اللغة فيما ذكرنا ولهذا اشتهر استعماله فيه وفي غيره غيره، ولان حرمة الخمر قطعية وهي في غيرها ظنية وانما سمي خمرا لتخمره لا لمخامرته العقل على ان ما ذكرتم لا ينافي كون الاسم خاصا فيه فان النجم مشتق من النجوم وهو الظهور ثم هو اسم خاص للنجم المعروف لا لكل ما ظهر، و هذا كثير النظير والحديث الاول طعن فيه يحيى بن معين والثاني اريد به بيان الحكم اذ هو اللائق بمنصب الرسالة.

ترجمہ: اور ہم احناف کی دلیل یہ ہے کہ لفظ خمر ایک مخصوص شی کا نام ہے، چنانچہ تمام اہل لغت کا اسی پر اتفاق ہے، اسی لئے لفظ خمر کا استعمال اسی معنی میں مشہور ہوا ہے، اور دوسرے معنی میں دوسرا لفظ مستعمل ہوتا ہے: **ولان حرمة الخمر الخ**: اور اس دلیل عقلی سے کہ خمر کی حرمت قطعی ہے، اور انگور کی شراب کے علاوہ دوسری چیزوں کی شراب میں اس کی حرمت ظنی ہے، اور اس چیز کا نام خمر اس لئے رکھا گیا ہے کہ یہ متخمر ہے یعنی اس میں ایسی زیادتی اور قوت ہوتی ہے، جو دوسری شرابوں میں نہیں ہوتی ہے، اور مخامرۃ العقل یعنی عقل کو چھپا لینے والا ہونے کی وجہ سے اس کا نام خمر نہیں رکھا گیا ہے، جیسا کہ آپ لوگوں کا دعوی ہے۔

(ف: لیکن تکملہ فتح القدیر میں اس پر اعتراض کیا گیا ہے، کہ تمام اہل لغت کا اس پر اتفاق کا دعوی مشکل ہے، کیونکہ قاموس میں ہے کہ خمر یا تو انگور کے ایسے شیرہ کا نام ہے جو مسکر ہے، یا وہ عام ہے یعنی ہر مسکر نشہ آور کا نام ہے، اور یہی قول اصح ہے، کیونکہ خمر کے حرام ہونے کے وقت مدینہ میں انگوری شراب کا زمانہ ہی نہیں تھا، بلکہ اس وقت ان کی شراب فقط بسر یا تمر تھی، قاموس کی عبارت کا مطلب ختم ہو گیا۔ اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ صاحب قاموس خود بھی محدث تھے، اس لئے انہوں نے حدیث سے استدلال کرتے ہوئے یہ معنی بیان کئے ہیں، لیکن حضرت عمرؓ نے منبر پر کھڑے ہو کر یہ بیان فرمایا ہے کہ **الخمر ما خامر العقل** یعنی ہر ایسی چیز جو عقل کو چھپا لے وہ خمر ہے، نیز حضرات ابن عمرؓ و ابو ہریرہؓ و انسؓ کی احادیث میں خمر کا لفظ انگور کی شراب کے علاوہ دوسری نشہ اور چیزوں پر بھی ہے، اور مصنفؒ نے اس میں مناقشہ یا اعتراض فرمایا ہے اس طرح سے کہ اس کے اس لفظ کا خاص ہونا ممنوع نہیں ہے، چنانچہ استدلال کے طور پر یہ فرمایا ہے۔

على ان ما ذكرتم لا ينافي كون الاسم خاصا فيه الخ: (یعنی آپ کا بیان اس دعویٰ کے منافی نہیں ہے کہ یہ لفظ خمر اس معنی ہی کے لئے مخصوص ہو جیسا کہ لفظ نجم نجوم سے مشتق ہے جس کے معنی ظہور کے ہیں، جبکہ یہ لفظ نجم ایک مخصوص و مشہور ستارہ کے لئے مخصوص ہو کر رہ گیا ہے اور اس لفظ سے ہر ظاہر ہونے والی چیز مراد نہیں لی جاتی ہے، اس جیسی اور بھی بہت

سی مثالیں مل سکتی ہے،)،(ف: جیسے تزیب کے لفظی معنی ہیں تن بدن کو زیب دینے والی چیز، حالانکہ اب یہ لفظ خاص قسم کے کپڑے کا نام ہو گیا ہے)۔

وللحديث الاول الخ: اور پہلی حدیث (یعنی کل مسکر خمر) میں یحییٰ بن معینؒ نے طعن کیا ہے،(ف: یعنی حضرت ابن عمرؓ کی حدیث کہ ہر مسکر خمر ہے)، اس میں مصنفؒ کے نزدیک امام یحییٰ ابن معین جو فن جرح وتعدیل کے امام ہیں طعن کیا ہے، یعنی یہ کہا ہے کہ اس کی اسناد ٹھیک نہیں ہے، لیکن شیخ زیلعی وعینی وغیرہما میں سے کسی نے بھی ایسا طعن نہیں کیا ہے، اور طعن کی کوئی وجہ بھی نہیں ہے، کیونکہ امام مسلمؒ نے اسے اپنی صحیح میں اس کی روایت کی ہے، لہٰذا وہ حدیث اس بناء پر صحیح ہوئی اور کسی کا بھی اس پر طعن کرنا قابل قبول نہیں ہوگا۔

والثاني اريد به بيان الحكم الخ: اور دوسری حدیث سے مراد حکم بیان کرنا ہے، کیونکہ عہدہ رسالت کے لئے یہی مناسب ہے،(ف: یعنی دنیا میں رسول اللہ ﷺ کے تشریف لانے کے غرض احکام خداوندی کو لوگوں میں بیان کرنا اور ان کو پہنچانا تھا، اور آپ الفاظ اور لغات کی وضاحت کے لئے تشریف نہیں لائے تھے)، پس دوسری حدیث جو حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے اس سے مراد یہ ہے کہ جو شراب اس انگور کی بیل سے حاصل ہو وہ حرام ہے، اور جو شراب اس خرما کے درخت سے حاصل ہو وہ بھی حرام ہے اس طرح آپ نے خمر کا اطلاق نہیں فرمایا بلکہ اس کا حکم بیان فرمایا ہے پس حاصل کلام یہ نکلا کہ قرآن مجید میں جو خمر کا ذکر آیا ہے، اس سے خاص لغت کو بیان کرنا ہے یا وہ منقول شرعی ہے، پس حنفیہ کے نزدیک اصول فقہ میں یہ بات طے پائی ہے کہ اسے لغت پر محمول کیا جائے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں جگہ جگہ پر عربوں کو یہ تنبیہ کی ہے کہ یہ کتاب مجید تمہاری ہی زبان میں نازل ہوئی ہے، اور قرآن کو عربی فرمایا ہے اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ زبان عربی ہی مقصود ہے، پس خمر کا لفظ اصلی لغت کے اعتبار سے انگور کی شراب کے معنی میں ہے، اس لئے خمر اسی معنی میں مخصوص ہوئی، پھر دوسری نشہ آور چیزوں کا حکم، تو وہ چیزیں بھی حرمت کے حکم میں اگرچہ داخل ہیں مگر وہ احادیث صحیحہ سے مذکور ہوئی ہیں۔

حضرت ابن عمرؓ کی حدیث میں مذکور ہے کہ حرمت ایسی حالت میں نازل کی گئی ہے، کہ مدینہ میں اس وقت خمر مطلقاً نہیں تھی، جیسا کہ صحیح بخاری میں مذکور ہے، اس طرح ابن عمرؓ سے یہ بھی روایت ہے کہ خمر کی حرمت نازل ہوئی اور یہ حکم ان پانچ چیزوں کے بارے میں ہے الخ جیسا کہ صحیحین میں موجود ہے، لہٰذا ان دونوں روایتوں میں اس طرح تطبیق ہوگی کہ خمر جو انگوری شراب کے معنی میں ہے اس کا وجود اس وقت مدینہ میں نہ تھا، اور جس شراب حرام میں تحریم مقصود ہے، اس میں وہ خمر مراد ہے، جو کئی چیزوں سے بنتی ہے، یہانتک کہ ہر وہ چیز جس سے نشہ آجائے وہ بھی خمر ہے، اور حضرت انسؓ کی حدیث میں ہے کہ جس دن خمر حرام کی گئی اس دن میں ابو طلحہؓ کے گھر میں لوگوں کو شراب پلانے کا کام انجام دے رہا تھا، ان کے ہاں شراب میں صرف یہ چیزیں تھیں، یعنی فضیخ، بسر، اور تمر، یعنی میں ان ہی چیزوں کو شراب اور خمر کے طور پر پلا رہا تھا، اچانک اسی وقت آواز لگانے والوں نے آواز لگائی تو گھر والوں نے کہا کہ ذرا گھر سے نکل کر دیکھو تو کیا حکم صادر ہوا ہے، جس کا اعلان ہو رہا ہے، چنانچہ میں نے نکل کر دیکھا تو یہ پایا کہ کہنے والا کہہ رہا ہے کہ ہوشیار ہو جاؤ کہ خمر حرام کر دی گئی ہے، الحدیث۔ اس کی روایت بخاری اور مسلم نے کی ہے، اس وقت اصل خمر (شیرہ انگور) تو نہیں تھی مگر پینے کی جو چیزیں تھیں وہ حرام تھیں، لیکن وحی الٰہی عزوجل کا مقصود وہ مسکر یعنی نشہ آور چیز کو حرام کرنا تھا، اس معنی میں ہر شراب جو مسکر تھی حرام ہو گئی، اسی لئے حضرت انسؓ کی روایت میں اس طرح بھی مذکورہ ہے کہ ہم لوگ انگور کی شراب بہت ہی کم پاتے تھے، اور جو چیز ہم بطور خمر استعمال کرتے تھے، وہ بسر وتمر تھی۔

اس سے ثابت ہوا کہ خمر کے لغوی معنی تو انگور ہی کی شراب کے ہیں مگر دوسری نشہ آور چیزیں بھی حرام اور بطور خمر کی ہیں، اور حضرت جعفر صادقؒ نے بعض اہل بیت سے روایت کی ہے کہ حضرت ام المومنین عائشہؓ سے نبیذ کے بارے میں دریافت کیا تو ام المومنینؓ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے خمر کو اس کے نام سے حرام نہیں کیا ہے بلکہ اس کے انجام (نشہ) کے اعتبار سے حرام کیا

ہے، لہذا جس شراب کا بھی انجام خمر کے جیسا یعنی نشہ آور ہو وہ خمر کی طرح حرام کی گئی ہے، رواہ الدار قطنی۔

تو اس سے معلوم ہوا کہ اصل میں خمر تو انگوری شراب ہی ہے، لیکن جو چیز بھی نشہ آور ہوتی ہے وہ بھی حکما خمر ہے، اس طرح خمر کی اصل ذات فقط انگوری شراب ہوئی اور بقیہ نشہ آور چیزیں حکما مراد ہیں، یہاں تک خمر کے بارے میں پہلی بحث تھی جو اصول حنفیہ کے مطابق کی گئی ہے، پھر اگر ائمہ مالکیہ وشافعیہ وغیرہم رحمھم اللہ کے واسطے اس طرح کی تقریر کی جائے کہ اصل لغت میں خمر بمعنی انگوری شراب کے مان لیا گیا ہے، لیکن اللہ تعالیٰ نے اس کو تشریعی اور مذہبی طور پر حرام فرمایا ہے لہذا تشریع میں اس کی جو بھی مراد ہوگی وہی خمر کے معنی ہیں، اور مشہورہ ومتواترۃ المعنی احادیث سے چونکہ خمر سے مسکر ہی مراد ہے اس لئے اس جگہ رسول اللہ علیہ السلام سے اس کی شرعی تفسیر معلوم ہوگئی، جس کی بنیاد یہ ہوئی کہ شرعی الفاظ کی تفسیر وہی ہوگی جو عرف شرع میں معلوم ہوئی ہو اسی لئے وضوء وصلوٰۃ وصوم وغیرہ میں شرعی معانی کا ہی اعتبار ہوتا ہے، اور ائمہ حنفیہ بھی اس بات سے انکار نہیں کرتے ہیں مگر ان کے نزدیک شرعی معانی میں بھی لغوی معانی کا خیال ضرور ہوتا ہے، جیسا کہ رکوع وسجود اور تیمم وغیرہ کی بحث میں ان کے شرعی معانی کے اندر لغوی کا اعتبار بھی بیان کیا جاچکا ہے، اور حق بات یہ ہے کہ لفظ خمر کی تفسیر میں احادیث تقریباً سبھی ہم معنی اور متواتر المعنی ہیں، اور کچھ حدیثیں مشہور سے کم بھی نہیں ہیں، اس لئے اس میں کوئی شک نہیں رہا کہ اگر لفظ خمر اصل لغت میں خاص انگوری شراب کے لئے موضوع ہو تو شریعت میں مشہور احادیث میں شراب خرما وشہد وغیرہ بھی عام ہے، لہذا یہ معانی بھی قطعی ہوگئے، جیسے کہ انگوری شراب کے معنی میں لفظ خمر قطعی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ خمر کے معنی انگوری شراب کے یہ قطعی ہیں اور شراب خرما وشراب شہد وغیرہ کے معنی میں ظنی ہے، اور خمر کی ماہیت اور اصلیت یہ ہے کہ انگور کا کچا پانی یا رس ہے، پھر اس میں بھی یہ بات معلوم ہے کہ انگور کا تازہ رس بلاخلاف حلال ہے، اس لئے یہ جاننا ضروری ہو گیا کہ اس شیرہ میں حرمت کس طرح اور کب آئی جو خمر کہلانے لگتی ہے، اسلئے اس کا بیان سامنے آرہا ہے۔

توضیح: لفظ خمر کے لغوی اور شرعی معنی اور اس کے حکم کے بیان میں علماء کے اقوال، دلائل مفصلہ

والثانی فی حد ثبوت هذا الاسم وهذا الذی ذكره فی الكتاب قول ابی حنيفة وعندهما اذا اشتد صار خمرا ولا يشترط القذف بالزبد لان الاسم يثبت به وكذا المعنى المحرم بالاشتداد وهو المؤثر فی الفساد و لابی حنيفة ان الغليان بداية الشدة وكمالها بقذف الزبد وسكونه اذ به يتميز الصافی من الكدر واحكام الشرع قطعية فتناط بالنهاية كالحد واكفار المستحل وحرمة البيع وقيل يؤخذ فی حرمة الشرب بمجرد الاشتداد احتياطا.

ترجمہ: اور خمر کے بیان میں دوسرا مقام یا دوسری بحث یہ ہے کہ خمر کا نام کب اور کس صورت میں صادق آئے گا، یعنی اس نام کے ثابت ہونے کی حد کا بیان (ف: اور وہ حد ابھی متن میں بیان کی جاچکی ہے کہ انگور کا شیرہ رکھے رہنے سے گرمی پاکر اس میں جوش آجائے اور وہ کچھ گاڑھا ہو جائے پھر اس کے اوپر جھاگ آجائے)۔ وهذا الذی ذكره فی الكتاب الخ: اور کتاب قدوری میں جو یہ کہا ہے کہ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے (ف: کہ جھاگ ڈالنا بھی اس کی حد میں داخل ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک شیرہ جب گاڑھا ہو گیا تبھی سے شیرہ شراب خمر ہو گیا، یعنی اس پر جھاگ آجانا ہی شرط نہیں ہے، اس لئے اس میں ذرا سختی اور گاڑھا پن ہو جانے سے ہی نام پڑ جاتا ہے۔

وكذا المعنى المحرم الخ: اور اسی طرح جو معنی کہ حرام کرنے والے ہیں وہ گاڑھا ہو جانے سے ہی ثابت ہو جاتے ہیں

اور فساد پیدا کرتے ہیں وہی چیز اثر ڈالتی ہے، (ف: حاصل کلام یہ ہوا کہ انگور کا شیرہ تازہ ہونے کی صورت میں بالاتفاق پاک اور اس کا استعمال جائز ہے لیکن وقت گزرنے سے آہستہ آہستہ اس میں ابال آتا ہے اور گاڑھا ہوتا ہے تو اسی میں تخمر اور اشتداد پایا گیا اسی لئے اس کو خمر کہا گیا خواہ اس میں جھاگ آئے یا نہ آئے، لہٰذا اس میں جھاگ پیدا ہو جانے کی قید زاید ہوئی، کیونکہ جھاگ آئے بغیر بھی وہ نشہ آور اور تخمر ہو جاتی ہے، جس کے معنی زیادتی اور قوت کے ہیں، بس جب اس میں اشتداد سے ہی تخمر کے معنی پائے گئے اور خمر کا اس پر اطلاق جھاگ آئے بغیر ہی صحیح ہو گیا تو اب اس میں جھاگ کے بھی آنے کی شرط نہیں رہی، اور اسی حالت میں نشہ جو اس کی حرمت کا سبب ہے، وہ موجود ہو جاتا ہے تو اس میں جھاگ نہ آنے کے باوجود صورت اور معنی پر اعتبار سے خمر ہے۔

ولابی حنیفۃ الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس میں جوش آنا اس میں سختی اور زیادتی پیدا ہونے کی ابتداء ہے، (ف: اور خمر جو تخمر بمعنی شرب سے ماخوذ ہے، وہ شدت کی انتہاء ہے، پس جوش آنے کی ابتدائی حالت میں وہ بالاتفاق خمر نہیں ہے، اور اوسط درجہ میں وہ گاڑھی ہوئی: **وکمالھا بقذف الخ**: اور اس کی شدت میں کمال ہونا اس وقت ہوگا جبکہ اس میں جھاگ آجائے اور ایک حالت پر رک جائے، کیونکہ اسی کیفیت میں آکر گدلا اور صاف کے درمیان امتیاز ہو جاتا ہے، (ف: اور یہی کمال کا مرتبہ ہے، اب اس جگہ یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ خمر کی حرمت کا حکم کس وقت سے شروع ہوتا ہے یعنی جبکہ وہ درمیانی حالت میں ہو یا پورے طور پر وہ خمر بن چکی ہو، اس کا جواب دیا کہ خمر کی حرمت کا قطعی حکم مکمل خمر بن جانے پر ہی ہونا چاہئے، چنانچہ اس کا بیان یہ ہے): **واحکام الشرع قطعیۃ الخ**: اور شرعی احکام چونکہ قطعی ہیں اس لئے ان کا تعلق بھی اس صورت میں جبکہ خمر میں اشتداد آگیا ہو، (یعنی اس میں جھاگ آگیا ہو،) کالحد جیسے خمر پینے والے پر حد جاری کرنا (ف: بلاشبہ یہ حکم قطعی اور اجماعی ہے لہٰذا یہ حکم ایسے ہی خمر پر جاری ہوگا جو واقعۃ قطعی خمر ہو کہ اس میں تخمر یعنی پوری شدت آچکی ہو)۔

واکفار المستحل الخ: اسی طرح اس خمر کے حلال سمجھنے والے کو کافر کہنا (ف: اس طرح سے اگر وہ اس بات سے توبہ نہ کرے تو اس کے مرتد ہو جانے کی وجہ سے آخر میں اسے قتل بھی کر دینا لہٰذا یہ قطعی ہے): **وحرمۃ البیع الخ**: اسی طرح اس خمر کی بیع کا حرام ہونا (ف: کہ یہ حکم بھی قطعی ہے): **وقیل یؤخذ الخ**: اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ پینا حرام ہونے کے بارے میں احتیاطاً صرف اشتداد پر عمل کرنا چاہئے (ف: یعنی اگر اس میں اشتداد تو آجائے مگر جھاگ نہ آئے تو بھی اس کا پینا حرام ہوگا، البتہ اس وقت اس کے پینے والے پر حد نہیں جاری کی جائیگی، اور اس کے حلال کہنے والے کو کافر نہیں کہا جاسکے گا، مگر جب اس میں جب جھاگ آجانے پر یہی کام کرے یعنی اسے پیئے یا اسے حلال کہے۔

اور اب یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ جب بھی کوئی حکم کسی نص سے ثابت ہوتا ہے تو اس کے لئے کسی علت کو تلاش کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے بلکہ وہی نص اس کے لئے علت رہتی ہے، چنانچہ خوف کی نماز پڑھنے کی علت ابتداء اسلام میں یہ بتائی گئی ہے کہ تم کو اس بات کا خوف ہو کہ تم نماز پڑھنے لگو اور اچانک دشمن تم پر حملہ کر بیٹھیں اس کے بعد خوف کی یہ علت ختم ہو گئی اور تمام عرب میں اسلام پھیل گیا جب بھی یہ خوف کی نماز منسوخ نہیں ہوئی اور اب تک جائز ہے، اسی طرح کسی بھی نص سے جب کوئی حکم ثابت ہوتا ہے تو اس کے لئے کسی علت کو تلاش کرنے کی ضرورت نہیں رہتی ہے، کہ اس علت کی وجہ سے یہ حکم ہے، کیونکہ اس حکم کے لئے وہی علت کافی ہے، اس کے بعد اگر اس حکم سے دوسرا کوئی جزئی حکم ثابت کیا جائے اس وقت اس جزء میں کسی علت کو تلاش کرنا ضروری ہوتا ہے، مثلاً کھجور یا تال کی تاڑی خمر پر قیاس کرتے ہوئے یہ علت نکالی جائے بس اس جزوی مسئلہ کے لئے اصل یعنی خمر میں سکر یعنی نشہ کی علت نکالی گئی، لیکن خود اس خمر کے حرام ہونے کے لئے علت تلاش کرنے کی ضرورت نہیں رہی کیونکہ وہ تو حکم نص سے حرام ہے، اس تمہید کے بعد اب آئندہ مصنفؒ کے کلام کو سمجھنا چاہئے۔

توضیح: خمر کا نام اور اس کا حکم کب سے شروع ہوتا ہے اس میں کون سی علت پائی جاتی ہے،

اس میں ائمہ کا کیا اختلاف ہے اور نتیجہ کیا ہوتا ہے، دلائل کیا ہیں

والثالث ان عینها حرام غیر معلول بالسکر ولا موقوف علیه ومن الناس من انکر حرمة عینها وقال ان السکر منها حرام لان به یحصل الفساد وهو الصد عن ذکر الله وهذا کفر لانه جحود الکتاب فانه سماه رجسا والرجس ما هو محرم العین وقد جاءت السنة متواترة ان النبی علیه السلام حرم الخمر وعلیه انعقد الاجماع ولان قلیله یدعو الی کثیره وهذا من خواص الخمر ولهذا تزداد لشاربه اللذة بالاستکثار منه بخلاف سائر المطعومات.

ترجمہ: خمر کے بارے میں تیسری بحث یہ ہے کہ نفس خمر حرام ہے، یعنی اس میں نشہ کی علت کا پایا جانا ضروری نہیں ہے، (ف: یعنی خمر کی حرمت چونکہ نص سے ثابت ہے اس لئے نشہ کی علت کی وجہ سے یہ حرام نہیں ہے، اسی لئے خمر کا صرف ایک قطرہ پینا حرام ہے، اگرچہ ذہن پر اس کا برا اثر نہ ہو، اسی بناء پر اگر کسی نے اس کا ایک قطرہ بھی عمداً پی لیا تو اس پر حد جاری کی جائیگی، بخلاف تاڑی وغیرہ کے جو خمر پر اس طرح قیاس کی جائیں کہ ان میں حرمت کی علت سکر و نشہ پائی جاتی ہے، اور اس کے مسکر ہونے پر ہی اس کا حکم موقوف ہے، یہاں تک کہ بادام کا تیل یا انار کا شربت وغیرہ جن میں نشہ نہیں ہے، ان میں حرمت کی علت بھی نہیں ہے، اور تاڑی وغیرہ جن میں نشہ ہے ان کا خمر پر قیاس ٹھیک نہیں ہے، البتہ اس کا حکم اس کی وجہ سے نشہ آنے پر موقوف ہے، اسی لئے اگر ایک پیالہ تاڑی پینے سے نشہ نہ آئے تو وہ حرام نہ ہوگی پھر دوسرے پیالہ سے اور تیسرے سے جب تک کہ اس سے نشہ نہ آئے وہ حلال اور پاک رہیگی، پھر جب بھی نشہ پایا جائے گا اس میں حرمت آجائیگی، جبکہ خمر مطلقاً خواہ ایک قطرہ ہی کیوں نہ ہو وہ حرام ہے۔

ومن الناس من انکر الخ: اور بعض حضرات ایسے بھی ہیں جنہوں نے مطلق خمر کے حرام ہونے سے انکار کیا ہے اور کہا کہ خمر اتنی مقدار ہونے کے بعد حرام ہوگی کہ جس سے نشہ آجائے یعنی خمر سے صرف نشہ حرام ہے: **لان به یحصل الخ**: کیونکہ اسی نشہ سے فساد پیدا ہوتا ہے یعنی یادالٰہی سے رکاوٹ پیدا ہوتی ہے، (ف: اسی کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: **"انما یرید الشیطان ان یوقع بینکم العداوة والبغضاء فی الخمر والمیسر ویصدکم عن ذکر الله وعن الصلوة فهل انتم منتهون"** یعنی شیطان تو یہی چاہتا ہے کہ تم میں عداوت و دشمنی ڈال دے خمر اور جوئے کے بارے میں اور تم کو الٰہی کی عزوجل کی یاد اور نماز سے روکے، آخر تک اس سے معلوم ہوا کہ اس کے نشہ سے فساد پیدا ہوتا ہے، اور نشہ حرام ہے، اور اصل خمر حرام نہیں ہے، یہ سب باتیں اس خیال کرنے والے کی ہیں، اس لئے مصنفؒ نے اس کے جواب میں فرمایا کہ یہ بات تو کفر کی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس کو قرآن مجید میں رجس فرمایا ہے، اور رجس وہی چیز کہلاتی ہے جس کی ذات ہی پلید ہو، (ف: اب اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے قمار و پانسہ اور بت سب کو پلید اور رجس فرمایا ہے، حالانکہ پانسہ جس لکڑی وغیرہ سے بنا ہوتا ہے اس میں ذاتی ناپاکی نہیں ہوتی ہے، اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ ہر رجس کو پلید نہیں بتایا گیا ہے، بلکہ وہی رجس حرام ہے جو شراب کی قسم سے ہو، کہ اگر وہ رجس ہے تو پلید بھی ہے)۔

وقد جاءت السنة متواترة الخ: اور سنت متواترہ سے یہ بات ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے خمر کو حرام فرمایا ہے، اور اسی پر اجماع امت بھی ہے، (لہذا خمر خواہ کم ہو یا زیادہ جتنی بھی ہو سب حرام ہے) اور اس دلیل سے بھی کہ تھوڑی سی خمر کا بھی یہ اثر ہے کہ وہ زیادہ مقدار کی طرف راغب کرتی ہے، اور زیادہ کی خواہش بڑھاتی ہے، یعنی اگر تھوڑی مقدار حرام نہ بھی ہو جب بھی وہ زیادہ مقدار خواہش کو بڑھا دیتی ہے، اور یہ تو خمر کا خاصہ ہے، اسی وجہ سے شرابی کو زیادہ سے زیادہ بڑھانے میں بہت لذت حاصل ہوتی ہے، برخلاف دوسری کھانے اور پینے کی چیزوں کے کہ ان میں یہ بات پیدا نہیں ہوتی ہے۔

اس طرح استدلال کا خلاصہ یہ ہوا کہ تھوڑی مقدار کو جائز رکھنا حکمت و مصلحت کے خلاف بھی ہے کیونکہ پینے والا لا محالہ ایک وقت میں زیادتی کا عادی بن جائے گا، دوسری بات یہ ہے کہ امت یعنی سلف صالحین سے آج تک اس کا تھوڑا اور زیادہ سب حرام ہے، تیسری بات یہ ہے کہ احادیث متواترہ سے شراب کی حرمت ثابت ہے چنانچہ ان احادیث کو بطور نمونہ یہاں پر ذکر کیا جارہا ہے اس طرح سے کہ (۱) حضرت انسؓ کی حدیث صحیحین کی روایت سے ہے، (۲) حضرت ابن عباسؓ کی حدیث مالک و مسلم واحمد و محمد بن الحسن رحمہم اللہ کی روایت سے ہے، (۳) حضرت کیسان الثقفی کی حدیث جو امام احمدؒ کی روایت سے ہے، (۴) محمد بن قیس ہمدانی کی حدیث کہ ایک ثقفی شخص جس کی کنیت ابو عامر تھی ہر سال رسول اللہ ﷺ کے لئے ایک پکھال (پانی رکھنے کا چمڑے کا ٹینک یا بڑا مشک۔ قاسمی) خمر ہدیہ کے طور بھیجا کرتا تھا، (ف: میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ رسول اللہ ﷺ بظاہر اسے قبول فرماکر دوسروں کو ہدیۃً دیتے ہوں گے کیونکہ یہ بات قطعی طور سے معلوم ہے کہ آپ ﷺ نے کبھی بھی خمر کو زبان مبارک پر نہیں رکھا تھا اور اس بات پر سب کا اتفاق بھی ہے، ۱۲)۔

پھر جس سال خمر حرام کی گئی تو اس نے اپنی عادت کے مطابق اس سال بھی ایک پکھال خمر بھیج دی، تب رسول اللہ ﷺ نے فرمایا اے ابو عامر اللہ تعالیٰ نے خمر حرام کردی ہے، اور ایک روایت مالک واحمد میں اس طرح ہے کہ اے ابو عامر کیا تم کو یہ معلوم نہیں ہے، کہ اللہ تعالیٰ نے خمر حرام کردی ہے، اس لئے اب ہمیں اس کی کوئی ضرورت نہیں رہی، یعنی یہ اب ہمارے کسی کام کی نہیں رہی، اس وقت ایک شخص نے آہستگی کے ساتھ اس کے کان میں کوئی بات کہی (مالک، واحمد) تب ابو عامرؓ نے عرض کیا کہ یارسول اللہ! آپ اسے قبول فرمالیں اور اسے فروخت کرکے اس سے حاصل شدہ رقم کو خرچ کریں، تب رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اے ابو عامر جس ذات نے اس کا پینا ہم لوگوں کے لئے حرام کیا ہے اسی نے اس کو بیچنا اور اس کی رقم کو کھانا بھی حرام کردیا ہے، رواہ محمد فی الآثار۔

اور یہی حدیث ابن عباس کی ہے جو مالک واحمدؒ کی روایت سے ہے، اور اس کے آخر میں کہ پھر اس شخص نے اس پکھال کا منہ کھول دیا جس سے ساری شراب بہ گئی، اور کیسان الثقفی کی یہی حدیث احمد کی روایت سے بھی ہے، (۵) حضرت ابن عمرؓ کا یہ فرمان کہ اللہ تعالیٰ یہودیوں پر لعنت کرے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان یہودیوں پر ہی چربی حرام فرمادی تھی، تو انہوں نے (اسے کھانا تو چھوڑ دیا لیکن) اس کو بیچ کر رقم حلال کرلی اور اسے کھالیا، اب اللہ تعالیٰ نے جب کہ خمر حرام کی ہے تو اسے بیچنا اور اس کی رقم کو کھانا بھی حرام کردیا ہے، رواہ محمد، معلوم ہونا چاہیے کہ اصول فقہ میں یہ بات معلوم ہوچکی ہے کہ عین مال کا عوض بھی اس اصل مال کے حکم میں ہوتا ہے، یہانتک کہ سور کے دام بھی اسی سور کے حکم میں ہیں۔

(۶) حضرت تمیم الداریؓ کی حدیث ہے کہ تمیم ہر سال ایک پکھال خمر ہدیہ کے طور پر بھیجا کرتے تھے، پھر جس سال خمر حرام ہوئی الخ رواہ احمد ابو یعلی، (۷) حضرت عمرو بن العاصؓ سے مرفوعاً حدیث منقول ہے، کہ اللہ تعالیٰ نے خمر اور میسر کو حرام فرمادیا ہے، الخ رواہ احمد، (۸) حضرت ابن عباسؓ سے بھی ایک حدیث حضرت عمرو بن العاص کی جیسی منقول ہے، جس کی روایت ابو حنیفہؒ وغیرہ نے کی ہے، (۹) حضرت ابن عمرؓ کی حدیث بھی اس کے مانند ہے، جس کی روایت ابو داؤد وابن حبان اور بیہقی رحمہم اللہ نے کی ہے، (۱۰) حضرت ابن عمرؓ کی ایک طویل حدیث ہے جس میں یہ بھی مذکور ہے کہ مجھے اس بات کا حکم دیا کہ میں بازاروں میں جاؤں اور جس جگہ بھی شراب کی مشک پاؤں اسے پھاڑ دوں، رواہ احمد۔

(۱۱) حضرت عثمان بن عفانؓ کی حدیث ہے اور یہ حدیث بھی طویل ہے، اس میں مذکورہ ہے کہ تم لوگ شراب سے دور رہو کہ وہ خبائث کی جڑ ہے، اس میں یہ بھی مذکور ہے کہ خمر اور ایمان کبھی جمع نہیں ہوتے، بلکہ ان دونوں میں سے ایک دوسرے کو نکال دیتا ہے، ابن ابی الدنیا نے مرفوعاً اور بیہقی نے موقوفاً اس کی روایت کی ہے، (۱۲) حضرت جابرؓ کی حدیث ہے اور یہ بھی طویل ہے کہ ایک شخص نے کہا یارسول اللہ مجھے خبر ملی ہے کہ خمر حرام کردی گئی ہے، ؟ (کیا یہ صحیح ہے؟) تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ ہاں،

آخر تک، ابو یعلی نے اس کی روایت کی ہے، (۱۳) ایک مرفوع حدیث ہے کہ اللہ تعالیٰ نے خمر کے بارے میں دس آدمیوں پر لعنت فرمائی ہے، جن میں پینے والا اور پلانے والا و بنانے والا اور لانے والا، آخر تک پورے بیان کئے گئے ہیں اور یہ روایت پہلے کتاب الکراہیة میں گزر چکی ہے، (۱۴) حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ جس میں رسول اللہ ﷺ نے مستقل شرابی (شراب خور) کو بت پرست کے مانند بتایا ہے، رواہ ابن ماجہ (۱۵) اسی کے مانند حضرت ابن عباسؓ کی بھی حدیث ہے، رواہ ابن فی صحیحہ۔

(۱۶) حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے مرفوعا حدیث ہے کہ شراب خود مثل بت پرست کے ہے، اس کی روایت البزار اور الحاکم نے کی ہے، (۱۷) حضرت عبد اللہ بن عمروؓ سے مرفوعا حدیث ہے کہ تم لوگ ام الخبائث خمر سے دور رہو، اس کی روایت الدارالقطنی الطبرانی نے کی ہے، اور طبرانی کی روایت میں ام الخبائث کی بجائے ام الفواحش ہے، (۱۸) حضرت عثمانؓ سے مرفوعا حدیث ہے جس میں خمر کو ام الخبائث کہا گیا ہے، ابو بکر ابن ابی عاص نے اس کی روایت کی ہے، (۱۹) حضرت ابن عباسؓ سے مرفوعا حدیث ہے کہ خمر ام الفواحش اور بڑا کبیرا گناہ ہے، جس نے اسے پیا اس نے اپنی ماں و خالہ اور پھوپھی سے زنا کیا، اس کی روایت الطبرانی نے اپنی الکبیر اور الاوسط میں روایت کی ہے، (۲۰) حضرت ابن عمر اور ابن عباسؓ کی جیسی مختصراً روایت کی ہے، رواہ الطبرانی، (۲۱) حضرت عقبہ بن عامرؓ سے مرفوعا حدیث ہے کہ الخمر جماع الاثم، دیلمی نے اس کی روایت کی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ خمر گناہوں کو جمع کرنے والی کھیتی ہے، (۲۲) حضرت ام ایمنؓ سے مرفوعا حدیث ہے کہ خبردار شراب سے دور رہو کہ وہ بدکاری کی کنجی ہے، رواہ العسکری۔

(۲۳) حضرت ابو الدرداءؓ سے مرفوعا حدیث ہے اور ام ایمنؓ کی جیسی حدیث ہے، رواہ ابن ماجہ والعسکری، (۲۴) حضرت خبابؓ کی مرفوع حدیث بھی اوپر کی حدیث جیسی ہے، رواہ ابن ماجہ، (۲۵) حضرت ابن عمرؓ سے مرفوع حدیث ہے کہ جس نے شراب پی اس کی چالیس دنوں کی نماز قبول نہیں کی جاتی ہے، پھر اگر وہ توبہ کر لیتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کی توبہ کو قبول بھی کر لیتا ہے، پھر اگر اس نے دوبارہ پی تو پھر چالیس دنوں تک اس کی نماز قبول نہیں کی جاتی ہے، الخ یہ حدیث بہت طویل ہے ترمذی نے اس کی روایت کی ہے اور اسے حدیث حسن بھی کہا ہے، (۲۶) ابن عباسؓ کی حدیث بھی پچیسویں حدیث کی مانند ہے، رواہ ابو داؤد، (۲۷) حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی حدیث بھی اوپر کی جیسی حدیث ہے، رواہ ابن ماجہ، (۲۸) حضرت اسماء بنت یزید انصاریہ کی حدیث بھی ماقبل کی حدیث کی طرح ہے، رواہ احمد، (۲۹) حضرت ابن عمرؓ کی مرفوع حدیث کہ جس نے دنیا میں شراب پی پھر توبہ نہیں کی تو وہ آخرت میں محروم ہوگا، رواہ مالک والبخاری ومسلم، الحاصل، اس مسئلہ میں احادیث اتنی زائد ہیں کہ یہ کہنا صحیح ہے کہ خمر کا حرام ہونا بذریعہ تواتر ہے، ساتھ ہی اس کے نص قرآنی بھی ہے، جن سے اس کی حرمت اور ناپاکی ثابت ہوتی ہے، اب ایک سوال یہ ہوتا ہے کہ خمر کا اطلاق خمر کے علاوہ دوسری نشہ آور چیزوں پر بھی ہو سکتا ہے، یا نہیں، اگرچہ اس خمر کا حکم تو بالاجماع متعدی ہے، یعنی دوسری نشہ آور چیزیں بھی خمر ہی کی طرح حرام بھی ہیں، لیکن اب گفتگو صرف اس میں باقی ہے کہ خمر کا اطلاق بھی دوسری نشہ آور چیز پر ہوگا اس علت کی وجہ سے کہ خمر مخامر عقل کے معنی میں ہے، اس لئے جو چیز بھی عقل میں خلل ڈالے وہ بھی خمر کہلائی جائیگی، یا یہ تعلیل جاری نہ ہوگی، اسی کی تفصیل مصنفؒ نے اپنی آئندہ عبارت میں بیان کی ہے۔

توضیح: خمر کی حرمت فی ذاتھا ہے یا علت پائی جانے کی وجہ سے ہے، کیا کسی مقدار تک معاف بھی ہے، خمر کی حرمت کے بارے میں اتفاق ہے، یا اختلاف بھی ہے، اس کی حرمت کی دلیل

ثم هو غير معلول عند نا حتى لا يتعدى حكمه الى سائر المسكرات والشافعي يعديه اليها وهذا بعيد لانه خلاف السنة المشهورة وتعليل لتعدية الاسم والتعليل في الاحكام لا في الاسماء.

ترجمہ: پھر خمر کے بارے میں جو نص موجود ہے وہ ہمارے نزدیک یعنی عقل پر پردہ پڑ جانایاڈالنااس کی علت نہیں ہے کہ اسی علت کی وجہ سے اسے خمر کہا گیا ہے، اسی لئے اس کا حکم دوسری مسکرات اور نشہ آور چیزوں کی طرف متجاوز نہ ہوگا، یعنی اس کی جیسی دوسری نشہ آور چیزوں کا نام خمر نہیں رکھا جائے گا، البتہ اگر کسی چیز میں سکرپایا جائے گا تو وہ بھی حرام ہو جائیگی، اور امام شافعیؒ اس خمر سے علت نکال کر دوسری مسکرات کی طرف متجاوز کرتے ہیں، لیکن ایسا کرنا نامناسب ہے، اس لئے کہ یہ بات سنت مشہورہ کے خلاف ہے، نیز یہ بات تو نام کو متجاوز کرنے کی تعلیل ہے، حالانکہ تعلیل یا علت نکالنا تو حکم کو متعدی کرنے کے لئے ہوتا ہے، اور نام کو متعدی کرنے کے لئے نہیں ہوتی ہے، (ف: حالانکہ امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ خمر میں جو حرمت ثابت ہے وہ مخامرت عقل کی وجہ سے ہے لہٰذا دوسری نشہ آور چیزیں بھی اسی مخامرت عقل (عقل میں خلل آنے) کی وجہ سے خمر ہی کہی جائینگی، جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ان کے خمر کہلانے کی وجہ سے جو حکم اصلی خمر کا ہوتا ہے وہی حکم متعدی ہو کر ان چیزوں کا بھی ہوگا، اس لئے ان کے نزدیک اگر خمر کے سوا تاڑی وغیرہ دوسری نشہ آور چیزوں کا ایک قطرہ بھی کوئی پیئے گا تو اس پر بھی حد جاری کی جائیگی، اس طرح انہوں نے پہلے مخامرت کی علت سے دوسری نشہ آور چیزوں کو خمر کا نام دیا، اور جب ان چیزوں پر خمر کا نام صادق آگیا تو ان کے لئے خمر کا حکم بھی صادق آئے گا، حالانکہ وہ علت جو کسی پر قیاس کرنے سے ثابت ہوتی ہے، وہ تو صرف حکم کو ثابت کرنے کے لئے ہوتی ہے نام کے لئے نہیں ہوتی ہے۔

اسی بناء پر قیاس کے ذریعہ سے لغت کو ثابت کرنا ممنوع ہے، مثلاً کوئی کہے کہ تنزیت کپڑے کو بدن کو زیب و زینت دینے کی وجہ سے کہا جاتا ہے اور چونکہ کمخواب کپڑے سے بھی بدن کو زینت حاصل ہوتی ہے اس لئے کمخواب کو بھی تنزیب ہی کہنا چاہئے، تو یہ کہنا باطل ہوگا، اس طرح خمر کا نام بھی دوسری نشہ آور چیزوں کو نہیں دیا جا سکتا ہے، البتہ خمر کا حکم نص سے ثابت ہونے کی وجہ سے حرام ہے، لیکن ہم نے دوسری نشہ آور چیزوں کے لئے علت یہ نکالی کہ خمر چونکہ نشہ آور ہوتی ہے لہٰذا جو چیز بھی نشہ آور ہوگی اس میں بھی حرمت کا حکم ہوگا، صاحب نتائج الافکار نے کہا ہے کہ خمر میں مسکر ہونے کو علت بنانا صحیح نہیں ہے، یعنی یہ کہنا کہ خمر اس لئے حرام ہے کہ وہ مسکر ہے کیونکہ اس سے یہ لازم آئے گا کہ خمر بھی فی نفسہا حرام نہ ہو کیونکہ اس کا ایک دو قطرہ کبھی بھی مسکر نہیں ہوتا ہے، اور خود امام شافعیؒ بھی یہ بات نہیں کہتے ہیں، اور اگر خمر میں کوئی ایسی علت نکالی جو اس سے جدا نہ ہوتی ہو جیسے مخامرہ وغیرہ تو یہ بات ظاہر ہے کہ ایسی علت سے ذات خمر کا حرام ہونا اس کے منافی نہ ہوگا، یہی بات میرے نزدیک حق بھی ہے، ترجمہ ختم ہوا۔

اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ میرے نزدیک حق بات یہ ہے کہ امام شافعیؒ نے حضرات ابن عمر و ابو ہریرہ و انسؓ کی حدیثوں میں یہ پایا ہے کہ انگور کی شراب کے علاوہ دوسری شرابوں کا نام بھی خمر ہی لیا گیا ہے، اس سے انہوں نے یہ سمجھا کہ یہ لفظ خمر لغوی اعتبار سے مستعمل نہیں ہوا ہے، بلکہ عرف شرع میں ہر ایسی چیز کو خمر کہا جاتا ہے، جو عقل میں خلل انداز یا مخامر عقل ہو، بالخصوص اس وجہ سے کہ حضرت عمرؓ نے منبر پر فرمایا کہ خمر وہ چیز ہے جو مخامر عقل ہو، پھر دوسری پانچ نشہ آور چیزوں کو خمر کہا، تو یہ بات صریحی ہے کہ لفظ خمر عرف شرع میں منقول ہے نہ یہ کہ اس کو قیاس سے ثابت کیا ہے، جیسا کہ شافعیہ کا قول ہے، اور اس پر مسائل متفرع ہوتے ہیں، یہانتک کہ حنیفہ کے نزدیک خمر لغوی کی حرمت نص سے ثابت ہے، اور یہی قطعی ہے، اس کے علاوہ دوسری قسم کی تمام شرابیں حرام ظنی ہیں، اور ان میں حرمت سکر اور نشہ آجانے کی وجہ سے ہے، اور لغوی خمر بعینہ وبنفسہ حرام ہے، اور شافعیہ کے نزدیک ہر قسم کی خمر مسکر اور نشہ آور ہونے کی وجہ سے حرام قطعی ہے، اور رجس ہے، فاحفظ فانہ حق، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م۔

توضیح: خمر اور اس کے علاوہ دوسری محرمات کسی علت سے معلول ہیں یا کسی خاص وجہ سے

حرام ہیں، اقوال ائمہ کرام، نتائج، دلائل

والرابع انها نجسة غليظة كالبول لثبوتها بالدلائل القطعية على مابيناه والخامس انه يكفر مستحلها لانكاره الدليل القطعي والسادس سقوط تقومها في حق المسلم حتى لا يضمن متلفها وغاصبها ولا يجوز بيعها لان الله تعالىٰ لما نجسها فقد اهانها والتقوم يشعر بعزتها وقال عليه السلام ان الذى حرم شربها حرم بيعها واكل ثمنها واختلفوا في سقوط ماليتها والاصح انه مال لان الطباع تميل اليها وتضن بها ومن كان له على مسلم دين فاوفاه ثمن خمر لا يحل له ان ياخذ ولا لمديون ان يؤديه لانه ثمن بيع باطل وهو غصب في يده او امانة على حسب ما اختلفوا فيه كما في بيع الميتة ولو كان الدين على ذمي فانه يوديه من ثمن الخمر والمسلم الطالب يستوفيه لان بيعها فيما بينهم جائز.

ترجمہ: خمر کے بارے میں دس مقامات سے چوتھا مقام یا چوتھی بحث یہ ہے کہ اس کی نجاست کس قسم کی ہے تو جواب دیا کہ نجاست غلیظہ مثل آدمی کے پیشاب کے ہے، کیونکہ اس کا ثبوت قطعی دلائل سے ہے، جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے، (ف: نتائج الافکار نے کہا ہے کہ گزشتہ دلائل سے اس کا صرف ناپاک ہونا تو ثابت ہوتا ہے، لیکن نجاست غلیظہ کا ہونا ثابت نہیں ہوتا ہے، البتہ قران مجید میں اسے رجس فرمایا گیا ہے، اور رجس اسی ناپاکی کو کہا جاتا ہے، جو اپنی ذات میں ناپاک ہو جیسا کہ مصنفؒ نے بیان کیا اختصار کے ساتھ ترجمہ ختم ہوا، پھر بھی اس کی نجاست کو ثابت کرنے میں تردد ہے، جیسا کہ عینیؒ نے تطہیر الصلوۃ میں امام نوویؒ و امام غزالی رحمہم اللہ سے نقل کیا ہے، اس بناء پر اس دعویٰ نجاست کے بارے میں اس طرح سے تائید کرنی چاہئے کہ اس کی نجاست پر سب کا اجماع ہے یعنی سارے علماء نے اجماع کیا ہے وہ نجس ہے، اب اگر یہ کہا جائے کہ تمہارے نزدیک تو اس کا سرکہ بنانا اور اسے استعمال کر لینا جائز ہے، اس لئے اگر شراب کی نجاست ذاتی ہو گی تو اس کا سرکہ بھی نجس ہی ہوگا، جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ تو اصل مقررہ میں سے ہے کہ چیز کی ماہیت بدل جانے سے پاکی اور ناپاکی کے حکم میں بھی اختلاف ہو جاتا ہے، جیسے ناپاک گوبر جل جانے کے بعد اس کی راکھ ہو جانے سے نجاست بدل جاتی ہے، م۔

والخامس انه يكفر الخ: خمر کے بارے میں دس مسائل یا بحثوں میں سے پانچواں مسئلہ یہ ہے کہ اس کے حلال جاننے والے پر کافر ہونے کا فتویٰ دیا جائے گا، کیونکہ اس شخص نے ایک قطعی مسئلہ کا انکار کیا ہے، (ف مطلب یہ ہے کہ دلیل قطعی سے خمر کا حرام ہونا ثابت ہو جانے کے بعد اس کا انکار کفر ہے: **والسادس سقوط لقومها الخ**: اور چھٹا مسئلہ یہ ہے کہ مسلمان کے حق میں خمر مالیت والی یا قیمتی چیز باقی نہیں رہتی ہے، اسی بناء پر مسلمان کے پاس سے خمر کو ضائع کر دینے والا یا غصب کر لینے والا اس خمر کی مالیت کا ضامن نہیں ہوتا ہے، اور اسے بیچنا بھی جائز نہیں ہے، کیونکہ جب اللہ تعالیٰ نے اس کے ناپاک ہونے کا فیصلہ کر لیا تو اس کی توہین کی اور اسے ذلیل کر دیا، اسی طرح سے کسی چیز کو قیمتی یا مالیت والا بنانے پر اس کی عزت افزائی ہوتی ہے، اس خمر کی قیمت کی ضمانت دے کر اس کی عزت افزائی نہیں کی جا سکتی ہے، اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس نے خمر کو حرام کیا اسی نے اس کا بیچنا اور خریدنا اور اس کی رقم کو کھانا سب منع کر دیا ہے، (ف: چنانچہ اس کی طویل حدیث کا ایک ٹکڑا اوپر میں ذکر کیا جا چکا ہے۔

واختلفوا في سقوط الخ: اور فقہاء نے اس مسئلہ میں اختلاف کیا ہے کہ اس کی مالیت کے بھی ساقط ہو جاتی ہے یا نہیں یعنی اس بات میں اتفاق ہو جانے کے باوجود کہ قیمتی نہیں ہے، کیا وہ مال بھی باقی رہتا ہے یا نہیں، تو اس میں قول اصح یہ ہے کہ وہ مال ہے اس لئے کہ اس کی طرف طبیعتیں میلان رکھتی ہیں، اور اس کو برباد کرنے کی پسند نہیں کرتیں اور برباد کرنے میں بخیلی کرتی ہیں، (ف: لیکن شافعیہ وغیرہم کے نزدیک وہ مال نہیں ہے، نیز اس کا نجاست غلیظہ ہونا بھی اس کی مالیت میں کھٹک پیدا کرتا ہے،

یعنی قلبی طور سے اس کی ایسی نجاست کی وجہ سے ذرا تنفر پیدا ہوتا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

ومن كان له على مسلم الخ: اور ایک مسلمان کو دوسرے مسلمان پر قرض باقی ہو اور وہ قرضدار اپنی شراب کی رقم اسے اپنا قرض ادا کرے، یعنی اپنی شراب بیچ کر اس کی رقم اس قرض خواہ کو ادا کر دے تو اسے اس رقم کو قبول کرنا جائز نہ ہوگا، اسی طرح اس قرض دار کو ادا کرنا بھی جائز نہ ہوگا، کیونکہ یہ رقم اس کے پاس بیع باطل سے آئی ہے، اور بائع کے پاس یہ رقم یا تو غصب کے طور پر ہے یا امانت کے طور پر ہے، کیونکہ اس مسئلہ میں علماء کا اختلاف ہے، جیسا کہ مردار کی بیع کے بارے میں ان کا اختلاف ہے، یعنی اگر کسی نے مردار کو بیچ کر اس کی رقم وصول کی تو بعض علماء کے نزدیک وہ مال غصب ہوگا، اور بعض کے نزدیک مال امانت ہے، اور اگر وہ قرض کسی ذمی پر ہو اور وہ خمر بیچ کر اس کی رقم سے اپنا قرض ادا کر دے اور وہ قرض خواہ مسلمان ہو تو اس مسلمان قرض خواہ کو اپنے قرض کی رقم اس سے وصول کرنا جائز ہے، کیونکہ زمیوں کے آپس میں خمر کی خرید و فروخت جائز ہے، (ف: اور یہ مسئلہ کتاب الکراہیۃ میں گزر گیا ہے)۔

توضیح: خمر کی نجاست غلیظہ ہے یا خفیفہ، اس کی نجاست کا قائل نہ ہونے والے کو کافر کہا جاسکتا ہے، یا نہیں، اگر کوئی مقروض مسلم یا ذمی اپنی شراب بیچ کر اس کی رقم سے اپنے قرض خواہ مسلم یا ذمی کا قرض ادا کرنا چاہے تو اسے قبول کرنا صحیح ہوگا یا نہیں، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل

والسابع حرمة الانتفاع بها لان الانتفاع بالنجس حرام ولانه واجب الاجتناب وفي الانتقاع به اقتراب والثامن ان يحد شاربها وان لم يسكرمنها لقوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلد وه فان عادفا جلدوه فان عاد فاجلدوه فان عاد فاقتلوه الا ان حكم القتل قد انتسخ فبقي الجلد مشروعا وعليه انعقد اجماع الصحابة رضي الله عنهم وتقديره ما ذكرناه في الحدود والتاسع ان الطبخ لا يؤثر فيهالانه للمنع من ثبوت الحرمة لا لرفعها بعد ثبوتها الا انه لا يحد فيه ما لم يسكرمنه على ما قالو الان الحد بالقليل في النى خاصة لما ذكرنا ه وهذا قد طبخ والعاشر جواز تخليلها وفيه خلاف الشافعي وسنذكره من بعد ان شاء الله تعالى هذا هو الكلام في الخمر.

اور خمر سے متعلق ساتویں بحث یہ ہے کہ جس طرح خمر سے پینے کا فائدہ حاصل کرنا حرام ہے، اسی طرح دوسرے کسی طریقہ سے بھی اس سے فائدہ حاصل کرنا حرام ہے، کیونکہ یہ نجس ہے اور نجس سے کسی طرح سے بھی فائدہ اٹھانے کے لئے اسے قریب تر لانا ضروری ہو جاتا ہے، (ف: لہٰذا اس کی نزدیکی بھی جائز نہ ہوگی)۔

والثامن ان يحد شاربها الخ: اور آٹھواں مسئلہ یہ ہے کہ خمر پینے والے کو حد لگائی جائیگی اگرچہ اس کے پینے سے اسے نشہ نہ آیا ہو، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس کسی نے خمر پی اسے تم حد لگاؤ، اگر دوبارہ پی تو حد بھی اسے دوبارہ لگاؤ، اگر تیسری بار بھی پی تو تیسری بار بھی اسے حد لگاؤ، اور اگر چوتھی بار بھی پی تب تم اسے قتل کر ڈالو، ابوداؤد وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے، جیسا کہ حد شرب میں بیان کیا گیا ہے، لیکن چوتھی مرتبہ میں قتل کرنے کا حکم منسوخ ہو گیا ہے، اس لئے حد لگانا یا درے مارنے کا حکم باقی رہ گیا ہے، اور اسی بات پر اجماع صحابہ قائم ہے، اور درے مارنے کی مقدار کے بارے میں ہم نے حدود کی بحث میں تفصیل بیان کر دی ہے، (ف: کہ آزاد آدمی کو اسی درے اور غلام کو چالیس درے لگانے ہیں۔

والتاسع ان الطبخ الخ: اور نواں مسئلہ یہ ہے کہ خمر کو پکا دینے سے اس میں پکانے کا کچھ اثر پیدا نہیں ہوتا ہے، کیونکہ پکا دینا صرف اس میں حرمت کو ثابت ہونے سے روکتا ہے، لیکن وہ حرمت جو اس میں پہلے سے موجود ہے، اسے دور نہیں کرتا

ہے، البتہ کچے اور پکے میں اتنا فرق ہو جاتا ہے، کہ پکائے ہوئے خمر کو پینے سے پینے والے پر حد نہیں لگائی جاتی ہے، جب تک اس میں نشہ نہ آجائے، جبکہ کچی شراب کا ایک قطرہ پینے والے پر بھی حد لگائی جاتی ہے، اگرچہ اس پر نشہ کا کوئی اثر نہ آیا ہو کہ حد جاری کرنا کچی شراب کا ہی خاصہ ہے، جس کی دلیل اوپر گزر چکی ہے، کہ لغت کے اعتبار سے خمر کچا انگور ہوتا ہے، اور یہاں پکائے ہوئے خمر کے بارے میں بحث ہو رہی ہے، اس طرح پکانے کے بعد وہ خمر نہیں رہتا ہے البتہ نشہ آنے کے بعد حد لگائی جاتی ہے۔

والعاشر جواز تخلیلھاالخ: اور دسواں مسئلہ یہ ہے کہ اسے سرکہ بنالینا جائز ہے، لیکن امام شافعیؒ کا اس میں اختلاف ہے اس مسئلہ کو تفصیل کے ساتھ انشاء اللہ ہم آئندہ بیان کریں گے: ھذا ھو الکلام الخ: یہاں تک یا تفصیل خمر کے بارے میں دس مسائل پر بحث کی گئی ہے، (ف: یعنی انگور کے کچے رس جبکہ وہ نشہ آور ہو جائے، تو اس سے متعلق مفصل بحث کر دی گئی۔

توضیح: خمر سے پینے کے علاوہ دوسرا کوئی فائدہ حاصل کیا جا سکتا ہے، یا نہیں، اس کے پینے سے نشہ نہ آنے کے باوجود پینے والے پر حد لگائی جانی چاہئے یا نہیں، اس کو پکا دینے سے حکم میں کوئی فرق آتا ہے یا نہیں، شراب کو سرکہ بنا دینے کے بعد اس کا استعمال جائز ہوتا ہے یا نہیں، مسائل کی تفصیل، اقوال علماء، دلائل مفصلہ

واما العصير اذا طبخ حتى يذهب اقل من ثلثيه وهو المطبوخ ادنى طبخة ويسمى الباذق والمنصف وهو ما ذهب نصفه بالطبخ فكل ذلك حرام عندنا اذا غلا واشتدوقذف بالزبدا واذا اشتد على الاختلاف وقال الاوزاعي انه مباح وهو قول بعض المعتزلة لانه مشروب طيب وليس بخمرولنا انه رقيق ملذ مطرب ولهذا يجتمع عليه الفساق فيحرم شربه دفعا للفساد المتعلق به واما نقيع التمر وهو السكر وهو النى من ماء التمراى الرطب فهو حرام مكروه وقال شريك بن عبد الله انه مباح لقوله تعالىٰ تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا امتن علينا به وهو بالمحرم لا يتحقق ولنا اجماع الصحابة رضى الله عنهم ويدل عليه ما رويناه من قبل والاية محمولة على الابتداء وكانت الا شربة مباحة كلها وقيل ارادبه التوبيخ معناه والله اعلم تتخذون منه سكرا وتدعون رزقا حسنا.

ترجمہ: اور اگر انگور کے شیرہ کو اتنا پکا دیا گیا کہ وہ تقریباً دو تہائی سے کم جل گیا، اور اتنے پکائے ہوئے ہی کو باذق یا بادہ کہا جاتا ہے، اور اگر نصف جل گیا ہو تو اس دوسری قسم کو مصنف کہا جاتا ہے، یعنی وہ نصف مقدار شیرہ جو نصف مقدار جل کر باقی رہ گیا ہو، یہ دونوں قسمیں بھی ہم احناف کے نزدیک حرام ہیں، بشرطیکہ اس میں جوش آجانے سے اس میں تیزی اور شدت آگئی ہو، اور بقول امام ابو حنیفہؒ کے ان میں جھاگ آجائے، اور بقول صاحبینؒ کے ان میں صرف تیزی آگئی ہو، جیسا کہ یہ اختلاف پہلے بھی بیان کیا جا چکا ہے۔

وقال الاوزاعیؒ الخ: اور امام اوزاعیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ مباح اور حلال ہے، اور کچھ معتزلہ کا بھی یہی قول ہے، کیونکہ یہ پاک شربت ہے، اور یہ شراب نہیں ہے، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ ابھی تک پتلا اور لذت والا ہے، اور اس سے خاص قسم کا سرور بھی پیدا ہوتا ہے، اس لئے عموماً فاسق اس کے پینے کے لئے بہت ہی شوق سے جمع ہوتے ہیں، اسی لئے اس کا پینا حرام ہوگا، تاکہ اس سے جو فساد پیدا ہوتا ہے، وہ ختم ہو جائے: واما نقیع التمر الخ: اور خرما کا پانی یعنی ادھ پکا چھوارہ (گدر) کا بھگویا ہوا کچا پانی تو وہ بھی حرام مکروہ ہے، (ف: اس جگہ عموماً تمام شارحینؒ نے کہا ہے کہ اس میں گدر چھوہارے کی قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ پکے ہوئے چھوارے کا بھگویا ہوا پانی جسے نبیذ التمر کہا جاتا ہے، وہ امام ابو حنیفہؒ وابو یوسف رحمھم اللہ کے نزدیک حلال ہے، لیکن صاحب نتائج الافکار نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اس میں ہلکا سا پکا لینا بھی شرط ہے، جیسا کہ دوسری معتبر کتابوں میں لکھا ہے، جبکہ یہاں

کچا شیرہ ہی مراد ہے۔
وقال شريك بن عبد الله الخ: اور شریک بن عبد اللہؒ نے کہا ہے کہ جس سکر کا بیان ہوا ہے وہ مباح ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ: **تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا**: یعنی خرما سے تم لوگ سکر اور رزق حسن بناتے ہو، اس طرح اللہ تعالیٰ نے اس سے ہم پر احسان جتایا حالانکہ رزق حرام دیکر احسان نہیں جتایا جاتا ہے، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ سکر حرام ہونے پر صحابہ کرام کا اجماع رہا ہے، اور اس پر وہ حدیث بھی جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے دلیل ہے، یعنی جس میں یہ بیان ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے انگور کی بیل اور خرما کے درخت کی طرف دیکھ کر اشارہ فرمایا کہ خمر ان دونوں درختوں سے ہے، لیکن اس آیت کریمہ کو دلیل میں پیش کرنے کے خلاف ہماری تاویل یہ ہے کہ یہ آیت ابتدائی زمانہ پر محمول ہے، یعنی جس زمانہ میں سکر حرام نہیں ہوا تھا، ویسے اس ابتدائی زمانہ میں تو ساری شرابیں ہی حلال تھیں، (یعنی ممانعت نازل نہیں ہوئی تھی) بعض مشائخ نے اس آیت (تتخذون منه الآیه) کی تاویل کرتے ہوئے یہ کہا ہے کہ اس کا لب ولہجہ ملامت کرنے کا ہے اور اس کے معنی یہ ہیں واللہ تعالیٰ اعلم کہ تم اس سے بہتر طور سے رزق حاصل نہ کر کے اسے تم سکر بناتے ہو، اور رزق خوب کو چھوڑ کر دیتے ہو۔
(ف: اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اوپر میں اپنی بنائی ہوئی چیزوں اور مخلوقات کا احسان جتاتے ہوئے کہا ہے کہ ہم نے تمہارے لئے انگور کی بیلیں اور خرما کے درخت پیدا کئے تاکہ ہم تم کو ان کے ذریعہ عمدہ سے عمدہ رزق حلال دیں مگر تم ان سے سکر بناتے ہو اور دوسرے سے رزق خوب، یہی تاویل بہت قوی ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان: **من ثمرات النخيل والاعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا الاية**: کی بالاتفاق تقدیر اس طرح ہوتی ہے: **ومن ثمرات النخيل والاعناب نرزقكم ما تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا**: پس اگر رزقاً حسناً کو سکراً پر عطف کیا جائے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ہم نے خرما اور انگور کے پھلوں سے تم کو وہ رزق دیا ہے جو تم اس سے بناتے ہو وہ اور اس عمدہ رزق سے مراد یہ ہے کہ چھوہارے وانگور سے حلواء تازہ وپختہ پھل ہے، پس اس سے یہ معلوم ہوا کہ رزق خوب تو یہ ہے اور اس سے سکر بنانا ان کا نا معقول فعل ہے، پس اس طرح کے مطلب سے ان کو ملامت ہوئی کہ ہم نے تو تم کو یہ بہترین پھل دئے تھے اس طرح سے کہ ان میں بہترین اور عمدہ رزق موجود ہے، لیکن تم نے ان کے ساتھ ناشکری کر کے اس سے بھی سکر بنا ڈالی، یعنی شراب بنا ڈالی، اس عبارت سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ مصنفؒ نے جو معنی بیان کئے ہیں وہ حاصل معنی ہیں اسی لئے وہ سمجھنے میں بعید معلوم ہوتے ہیں، حالانکہ یہ مترجم کی تقدیر میں قوی ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم، م)۔

توضیح: العصر ونقیع التمر کی تعریف، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

(الباذق، انگور کا وہ پانی جس کا پکا دینے سے نصف سے کم پانی جل گیا ہو، اور اگر نصف پانی جلا ہو تو وہ **منصف** اور اگر دو تہائی جل گیا ہو اور صرف ایک تہائی رس کا باقی رہ گیا ہو تو اسے مثلث کہا جاتا ہے، قواعد الفقہ، تعمیم الاحسان)۔
سکر اور عمدہ رزق ہے، اور اگر رزقاً حسناً مفعول ہو جیسے ما تتخذون ہے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ہم نے خرما وانگور کے پھلوں سے تم کو وہ دیا ہے جو تم اس سے سکر بناتے ہو اور رزق خوب دیا ہے۔

واما نقيع الزبيب وهو النى من ماء الزبيب فهو حرام اذا اشتد وغلا ويتاتى فيه خلاف الاوزاعى وقد بينا المعنى من قبل الا ان حرمة هذه الاشربة دون حرمة الخمر حتى لا يكفر مستحلها ويكفر مستحل الخمر لان حرمتها اجتهادية وحرمة الخمر قطعية ولا يجب الحد بشربها حتى يسكر ويجب بشرب قطرة من الخمر ونجاستها خفيفة فى رواية وغليظة فى اخرى ونجاسة الخمر غليظة رواية واحده ويجوز بيعها ويضمن متلفها عند ابى حنيفة خلافالهما فيهما لانه مال متقوم وما شهدت دلالة قطعية بسقوط تقومها بخلاف الخمر غيران

عنده تجب قيمتها لا مثلها على ما عرف ولا ينتفع بها بوجه من الوجوه لانها محرمة.

ترجمہ: اور انگور کا اور پانی جس میں انگور ڈال کر چھوڑ دیا گیا ہو، (ابتداء میں پانی میٹھا ہونے تک تو وہ حلال ہے لیکن) جب پانی میں جوش اور تیزی آجائے تب وہ پانی حرام ہو جاتا ہے، (ف: یعنی اگرچہ اسے آگ سے پکایا نہ گیا ہو بالکل کچا ہو، کئی احادیث سے اگرچہ نبیذ التمر والزبیب کا پینا ثابت ہوتا ہے، مگر یہ اس صورت میں جبکہ تھوڑے سے پانی میں خرما یا انگور کے صرف چند دانے ڈال دئے گئے ہوں جس سے اس پانی میں مٹھاس آگئی ہو، اور وہ پانی کی طرح پتلا ہی رہا اور اس میں نہ جوش آیا نہ جھاگ اٹھا، لیکن اگر اسی طرح دیر تک پانی میں پڑا رہ جائے، اور اس میں جوش آجانے سے وہ گاڑھا ہو جائے تب اس کا استعمال جائز نہیں بلکہ حرام ہو جاتا ہے۔

ويتاتى فيه خلاف الاوزاعي الخ: اس مسئلہ میں بھی امام اوزاعیؒ کا اختلاف ہے، (ف: یعنی ان کے نزدیک چونکہ یہ خمر نہیں ہے لہٰذا اسے حلال ہونا چاہئے، حالانکہ ہمارے نزدیک یہ بھی حرام ہے: **وقد بينا المعنى الخ**: اور ہم اس کے حرام ہونے کی وجہ پہلے ہی بیان کر چکے ہیں، (ف: کہ اس میں خاص لذت اور اس میں خاص قسم کا سرور و کیف پایا جاتا ہے، جس کو حاصل کرنے کے لئے فسق مزاج فساق اکٹھے ہو جاتے ہیں، پس اس سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ خمر کی طرح ہمارے نزدیک مادہ اور منصف اور سکر و نقیع انگور سب حرام ہیں: **الا ان حرمة هذه الخ**: البتہ خمر اور دوسری شرابوں کے حکم میں چند مسائل کے اندر فرق ہے، وہ یہ ہے کہ خمر کی حرمت قوی اور قطعی ہے، اور بقیہ چیزوں کی حرمت اس سے ضعیف ہے۔

حتى لا يكفر الخ: یہانتک کہ اگر کوئی شخص ان شرابوں کو حلال سمجھے گا تو اس کو کافر نہیں کہا جائے گا، جبکہ خمر کے حلال سمجھنے والے کو کافر کہہ دیا جائے گا، کیونکہ ان بقیہ شرابوں کی حرمت اجتہادی ہے مگر شراب کی حرمت قطعی ہے، (ف: اور قطعی حرام کو حلال سمجھنے والے کو صاف کافر کہا جاتا ہے، اور جس چیز کی حرمت اجتہاد سے ثابت ہوتی ہو، اور اس کے حرام ہونے پر اجماع نہ ہو تو اس کے حلال سمجھنے والے کو کافر نہیں کہا جا سکتا ہے، البتہ اسے گمراہ ضرور کہا جائے گا، اس موقع پر پھر یہ سوال ہوتا ہے کہ اگر سکر کے حرام ہونے پر صحابہ کرامؓ کا اجماع ہے جیسا کہ مصنفؒ نے بیان کیا ہے وہ تو اجماع قطعی ہو گیا جس کے انکار پر کافر کہنا چاہئے، پس اس کے جواب میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس پر اجماع ہونے کی خبر ہم تک تواتر سے نہیں پہنچی ہے، بلکہ خبر الواحد کے ذریعہ پہونچی ہے، اور ایسا اجماع قطعی نہیں ہوتا ہے کیونکہ قطعی اور ظنی ہونے کا مدار اس کے ثبوت پر ہوتا ہے، اسی بناء پر اگر کوئی حدیث تواتر سے ثابت ہو تو وہ بھی مثل قرآن مجید کے قطعی ہو جاتی ہے، اب چونکہ ان شرابوں کا حرام ہونا حدیث الواحد یا اجماع ظنی سے ہوا ہے اس لئے ان کی حرمت قطعی نہیں ہو گی۔

ولا يجب الحد بشر بها الخ: اور دوسرا فرق یہ بھی ہو گا کہ ان شرابوں کے پینے سے حد شرعی واجب نہ ہو گی، البتہ نشہ طاری ہونے سے حد واجب ہو جائیگی، جبکہ خمر کا ایک قطرہ پینے سے بھی حد واجب ہو جاتی ہے، (ف: کیونکہ اس خمر کا حرام ہونا نص سے ثابت ہونے کی وجہ سے ہے، اور نشہ کی علت سے نہیں ہے، اور دوسری نشہ آور اور مسکرات چیزوں کی حرمت اجتہادی اور سکر کی وجہ سے ہے، اسی بناء پر اگر کسی نے دوسری چیزوں سے اتنا پیا جس سے نشہ نہ ہو تو اسے حد نہیں لگائی جائیگی، اب یہ سوال ہوتا ہے کہ ان چیزوں میں سے اتنی مقدار پینا جس سے نشہ نہ آئے مباح ہے یا نہیں، تو جواب میں کہا گیا ہے، اس کے بارے میں اختلاف ہے، چنانچہ اکثر فقہاء اس کے قائل ہیں کہ قلیل مقدار مباح ہے، اور تھوڑے فقہاء اس کی مخالفت کرتے ہوئے اپنی تائید میں ان احادیث کو پیش کرتے ہیں جن میں چھوہارے وغیرہ کی شراب کو خمر کہا گیا ہے، اور جو اس کے پینے سے حد جاری نہ کرنے کی وجہ سے بتاتے ہیں، ان کی حرمت چونکہ قطعی نہیں بلکہ ظنی ہے، یہ لازم نہیں آتا ہے کہ دونوں قسمیں عملی طور پر منافی ہوں، اچھی طرح سمجھ لیں، م۔

ونجاستها خفيفة في رواية الخ: خمر کے علاوہ دوسری شرابوں کی نجاست خفیفہ ہے جبکہ دوسری روایت میں غلیظہ ہے،

جبکہ خمر کے بارے میں صرف ایک ہی روایت ہے کہ اس کی حرمت غلیظہ ہے :ویجوز بیعها الخ:اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک خمر کے سوادوسری شرابوں کی بیع جائز مگر مکروہ ہے،اسی طرح اس کا ضائع کر دینے پر ضائع کرنے والے کے ذمہ تاوان لازم آتا ہے، بخلاف صاحبینؒ کے کہ ان کے نزدیک بیع بھی جائز ہے،اور ضائع کرنے والے پر تاوان بھی لازم نہ ہوگا: لانه مال تقوم الخ:امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ خمر کے علاوہ دوسری شرابیں قیمتی مال ہیں،اور کسی بھی دلیل قطعی سے یہ بات ثابت نہیں ہے کہ کبھی بھی ان شرابوں سے ان کی قیمت بننے کی صلاحیت ختم کر دی گئی ہے،یعنی وہ اب بے قیمت چیز ہو گئی ہے۔

بخلاف الخمر الخ: بخلاف خمر کے کہ اس کا تقوم یعنی قیمتی مال ہونا دلیل قطعی سے ساقط ہو گیا ہے،البتہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دوسری شرابوں کے ضائع کرنے والے پر ان کی قیمت واجب ہو گی یعنی ان کا مثل واجب نہ ہو گا، جیسا کہ اصول کی کتابوں سے معلوم ہو چکا ہے،اور خمر کی طرح ان شرابوں سے بھی کسی قسم کا فائدہ حاصل نہیں کیا جاسکتا ہے، کیونکہ یہ سب حرام ہیں،(ف: لیکن جب یہ سب چیزیں حرام ہیں اور ان سے کسی قسم کا نفع حاصل کرنا جائز نہیں ہے، تو پھر ان کو قیمتی کہنا کس طرح صحیح ہو سکتا ہے، کیونکہ علماء کرام نے یہ تصریح کر دی ہے کہ مال تقوم یعنی قیمتی چیز ہونے کے معنی یہی ہیں، کہ ان سے شرعاً انتفاع جائز ہو، پس جب ان سے نفع حاصل کرنا جائز نہ ہو تو ان کو مال متقوم یعنی قیمتی مال کہنا بھی صحیح نہ ہو گا،اس کے علاوہ دلیل قطعی کا اثر تو اعتقاد سے متعلق ہوتا ہے،اور عمل لازم کرنے کے لئے تو غالب گمان کی دلیل بھی کافی ہوتی ہے،اس لئے عمل کی حد تک ان شرابوں کا قیمتی ہونا ساقط ہے، نتائج الافکار)۔

توضیح: نقیع الزبیب کے معنی،اور اس کا حکم شرعی،اقوال العلماء، نقیع الزبیب اور نقیع التمر وغیرہ کے پینے والے پر حد جاری کی جائیگی یا نہیں،اور ان کے منکر کو کافر کہا جائے گا،یا نہیں،ان کی نجاست کس قسم کی ہو گی ان سے انتفاع حلال ہے،یا نہیں،دلائل مفصلہ

وعن ابی یوسف انه یجوز بیعها اذا کان الذاهب بالطبخ اکثر من النصف دون الثلثین وقال فی الجامع الصغیر وما سوی ذلك من الاشربة فلا باس به قالو هذا الجواب علی هذا العموم والبیان لا یوجد فی غیره وهو نص علی ان ما یتخذ من الحنطة والشعیر والعسل والذرة حلال عندابی حنیفة ولا یحد شاربه عنده وان سکر منه ولا یقع طلاق السکران منه بمنزلة النائم ومن ذهب عقله بالبنج ولبن الرماك وعن محمد انه حرام ویحد شاربه اذا سکرمنه ویقع طلاقه اذا سکر منه کما فی سائر الاشربة المحرمة وقال فیه ایضاً وکان ابو یوسف یقول ما کان من الاشربة یبقی بعد ما یبلغ عشرة ایام ولا یفسد فانی اکرهه ثم رجع الی قول ابی حنیفة وقوله الاول مثل قول محمد ان کل مسکر حرام الا انه تفرد بهذا الشرط ومعنی قوله یبلغ یغلی ویشتد ومعنی قوله ولایفسد لا یحمض ووجهه ان بقاء هذه المدة من غیران یحمض دلالة قوته وشدته فکان اية حرمته ومثل ذلك مروی عن ابن عباس رضی الله عنه عنهما وابو حنیفة یعتبر حقیقة اشدة علی الحد الذی ذکرناه فیما یحرم اصل شربه وفیما یحرم السکر منه علی ما نذکره ان شاء الله تعالی وابو یوسف رجع الی قول ابی حنیفة فلم یحرم کل مسکرو رجع عن هذا الشرط ایضا وقال فی المختصر ونبیذ التمر والزبیب اذا طبخ کل واحد منهما ادنی طبخة حلال وان اشتد اذا شرب منه ما یغلب علی ظنه انه لا یسکر من غیر لهو ولا طرب وهذاعند ابی حنیفة وابی یوسف وعند محمد والشافعی حرام والکلام فیه کالکلام فی المثلث العنبی ونذکره ان شاء الله تعالی.

ترجمہ :اور امام ابو یوسفؒ سے نوادر میں مذکور ہے کہ خمر کے سوادوسری شرابوں میں دو تہائی سے کم اور نصف سے زیادہ پانی جل گیا ہو تو ان کی بیع جائز ہو گی :وفی الجامع الصغیر الخ:اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ سکر وبادہ ومنصف کو چھوڑ کر باقی

شرابوں میں کچھ مضائقہ نہیں ہے، مشائخ نے فرمایا ہے کہ اتنی تفصیل کے ساتھ جو کہ جامع صغیر میں ہے یعنی: الخمر والسکر ونقیع الزبیب والطلاء وھو الباذق والمنصف: یہ سب کسی کتاب سے معلوم نہیں ہوتا ہے: وھو نص الخ: اور جامع صغیر کی اس عبارت سے صراحۃً یہ معلوم ہوتا ہے کہ جو وگیہوں وشہد وجوار سے جو مشروب بنایا جائے وہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حلال ہے، اور اس کے پینے والے پر حد نہیں جاری کی جائیگی، اگرچہ اس کو پی کر وہ نشہ میں مست ہو جائے، اور جو شخص اس کے پینے سے مست ہو گیا تو اس کی طلاق واقع نہ ہوگی، جیسے کہ اس شخص کی طلاق واقع نہیں ہوتی ہے، جو خواب میں طلاق دے یا بھنگ یعنی اجوائن خراسانی یا گھوڑی کا دودھ پینے سے جس کی عقل زائل ہو گئی ہو۔

وعن محمد انه حرام الخ: اور امام محمدؒ سے منقول ہے کہ گیہوں وجو وغیرہ سے بنائی ہوئی شراب بھی حرام ہوتی ہے، اور اس کے پینے والے کو حد ماری جائیگی، اگر نشہ آگیا ہو، (اسی قول پر فتوی ہے) النہایہ، اور اگر پینے والا اس سے نشہ میں آجائے اور طلاق دیدے، تو اس کی طلاق بھی واقع ہو جائیگی، جیسے کہ دوسری حرام شرابوں کے پینے سے مستی کی حالت میں طلاق دینے سے طلاق واقع ہو جاتی ہے: وقال فیه الخ: اور اسی جامع صغیر میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ امام ابو یوسفؒ پہلے یہی فرماتے تھے کہ شرابوں میں سے جو شراب تیار ہو جانے کے بعد بھی دس دن باقی رہ جائے اور خراب نہ ہو تو تب بھی میں اسے حرام ہی جانتا ہوں، پھر اس سے رجوع کر کے امام ابو حنیفہؒ کے قول کو قبول کر لیا۔

وقوله الاول الخ: اور امام ابو یوسفؒ کا قول اول امام محمدؒ کے قول کے جیسا ہے، وہ یہ کہ ہر مسکر (نشہ آور) حرام ہے، البتہ اتنا سا فرق ہے کہ یہ شرط تنہا صرف امام یوسفؒ نے ہی لگائی ہے، (ف: یعنی یہ شرط کہ مشروب دس دنوں تک باقی رہ جائے پھر بھی نہ بگڑے تو وہ حرام ہے، اور حضرت ابن عباسؓ کا بھی یہی قول ہے، چنانچہ ضحاکؒ نے ابن عباسؓ سے یہ روایت کی ہے کہ جو نبیذ دیر تک چھوڑ دینے سے خراب نہ ہو بلکہ اچھی ہو جائے تو اس میں خیر نہیں ہے یعنی وہ حرام ہے، اور اس اثر یا روایت کو ابن شیبہؒ نے روایت کیا ہے، اور یہ اسناد صحیح ہے البتہ اتنی سی بات ہے کہ ضحاکؒ نے خود ابن عباسؓ کو نہیں پایا ہے۔

ومعنی قوله یبلغ الخ: اور امام ابو یوسفؒ کا یہ قول کہ وہ حد تک پہونچ جائے یعنی اس کے معنی یہ ہوں گے کہ جوش کھا کر وہ ٹھنڈی بھی ہو گئی ہو: ومعنی قوله الخ: اور امام ابو یوسفؒ کا یہ قول کہ وہ خراب نہ ہو اور نہ بگڑے یہ ہے کہ وہ کھٹی نہ ہو گئی ہو: ووجه ان بقاء هذه المدة الخ: اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مشروب کا دس دن تک گھٹے ہوئے بغیر بھی باقی رہجانا اس بات کی دلیل ہے کہ اس میں قوت اور شدت ہے اور یہی بات اس کے حرام ہو جانے کی دلیل ہے، ایسی ہی شرط حضرت ابن عباسؓ سے بھی مروی ہے: وابو حنیفةؒ یعتبر حقیقة اشدة الخ: اور امام ابو حنیفہؒ نے اس مشروب میں حقیقی طور پر اتنی شدت کے آنے کا اعتبار کیا ہے جسے ہم نے اوپر بیان کر دیا ہے، یعنی جوش آکر ابال آجائے اور اوپر میں جھاگ اٹھ جائے، خواہ وہ ایسی شراب ہو جو اصلاً حرام ہے، یعنی خمر اور خواہ ایسی شراب ہو جس سے نشہ حرام ہے، چنانچہ اس کی تفصیل بھی ہم عنقریب بیان کرینگے۔

وابو یوسف رجع الی الخ: اور امام ابو یوسفؒ نے امام ابو حنیفہؒ کے قول کی طرف رجوع کر لیا ہے، اسی لئے انہوں نے ہر نشہ آور مشروب کو حرام نہیں کہا ہے، ساتھ ہی بیان کی ہوئی شرط یعنی دس دن میں بگڑنے کی شرط سے بھی رجوع کیا ہے: وقال فی المختصر الخ: اور مختصر قدوری میں مذکور ہے کہ چھوارے اور انگور کی نبیذ یعنی ان کا بھگویا ہوا پانی جبکہ تھوڑا پکایا ہو تو وہ حلال ہے اگرچہ اس میں تیزی آجانے سے جوش آجائے اور اس پر جھاگ اٹھ جائے، بشرطیکہ اس میں سے صرف اتنا سا پیئے کہ عموماً اتنے سے نشہ نہ ہوتا ہو اور اس پینے سے لہو ولعب کی نیت نہ ہو، یہاں تک امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسفؒ کا قول ہے، اور امام محمد وشافعیؒ رحمھم اللہ کے نزدیک ایسے مشروب کا جس طرح زیادہ حرام ہے اسی طرح کم بھی حرام ہے، اور جیسے مثلث انگوری میں کلام ہے اسی طرح اس میں بھی کلام ہے، ان شاء اللہ تعالیٰ آئندہ ہم اس بحث کو بھی ذرا تفصیل سے بیان کر دینگے۔

توضیح: خمر کے علاوہ دوسری مشروبات کے بارے میں ائمہ کا اختلاف، تفصیل تفصیلی دلائل

قال ولا باس بالخليطين لماروى عن ابن زياد انه قال سقانى ابن عمر شربة ما كدت اهتدى الى اهلى فغدوت اليه من الغد فاخبرته بذلك فقال ما زدناك على عجوة وزبيب وهذا من الخليطن وكان مطبوخا لان المروى عنه حرمة نقيع الزبيب وهو النى منه وماروى انه عليه السلام نهى عن الجمع بين التمر والزبيب والزبيب والرطب والبسر محمول على حالة الشدة وكان ذلك فى الابتداء۔

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ خلیطین یعنی چھوارے اور انگور کو ملا کر شربت بنالینے میں کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ ابن زیاد نے روایت کی کہ مجھے ایک دن ابن عمرؓ نے ایسا شربت پلایا کہ اس کے اثر سے مجھے شبہ ہو گیا تھا کہ شاید میں گھر نہ پہونچ سکوں، دوسرے دن میں نے وہاں پہونچ کر ان سے اپنا حال بیان کیا تو فرمانے لگے کہ میں نے عجوہ چھوارے اور خشک انگور کے سوا دوسری چیز نہیں پلائی تھی (رواہ محمد فی الآثار) اور یہ شربت دراصل نبیذ خرما اور انگور کو ملا کر بھگو کر پکا ہوا تھا، کیونکہ ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ انگور کے بھگائے ہوئے کچے پانی کو وہ حرام کہتے تھے، (ف: لیکن شارحینؒ نے یہ روایت نہیں پائی ہے، اور ابن زیادؒ کی روایت کو امام محمدؒ نے اس طرح ذکر کیا ہے: اخبرنا ابو حنيفةؒ عن سليمان الشيبانى عن ابن زيادا لى اخره: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ ہم اسی روایت کو قبول کرتے ہیں اور امام ابو حنیفہؒ کا بھی یہی قول ہے، حافظ العصر شیخ ابن حجرؒ نے کہا ہے کہ میں ابن زیاد کو نہیں پہچانتا ہوں اور میں نے نہیں دیکھا ہے کہ کسی نے اس کا نام بیان کیا ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ سلیمان الشیبانی تو ابو اسحاق ہے، اور ابن زیاد یہ عبداللہ بن زیاد ہے، منذریؒ نے ذکر کیا ہے کہ شیخ مرتضی الحسنی نے کہا ہے کہ یہ بظاہر محمد بن زیاد ہے، جو شعبہ کے شیوخ میں سے ہیں، اور انہوں نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے، اور وہ ابن سیرین کے ہم زمانہ ہیں، الحاصل وہ عبداللہ بن زیاد ہو یا محمد بن زیاد ہو یا ابن زیاد ابو مریم ہو، بہر صورت یہ شخص ثقہ ہے، اور امام ابو حنیفہؒ نے ابن عمر و ابراہیم نخعی سے بھی جواز روایت کیا۔

وماروى انه عليه السلام الخ: اور رسول اللہ ﷺ سے جو قول ہے کہ آپ نے چھوارہ اور انگور کو جمع کرنے سے منع فرمایا ہے، یا گدر خرمہ اور کچے خرمہ کو جمع کرنے سے منع فرمایا ہے، تو یہ روایت قحط سالی کی حالت پر محمول ہے، جو ابتداء زمانہ اسلام کی حالت تھی (ف: یعنی مالداروں کو ایسا کرنے سے منع کیا گیا تھا کہ دونوں قسم کی چیز ملا کر وہ ایک ساتھ نہ کھائیں بلکہ کوئی ایک ہی چیز کھائیں تاکہ بچی ہوئی چیز فقیروں کے حصے میں ذرا بعد ہی آسکے، اور ان کا بھلا ہو جائے، لیکن یہ تاویل مشکل ہے، کیونکہ حضرت جابرؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے زبیب اور چھوارے کو ملا کر ایک ساتھ نبیذ بنالینے کو منع فرمایا ہے، اسی طرح کچے اور گدر چھوارے کو جمع کر کے نبیذ بنانے سے منع فرمایا ہے، رواہ البخاری و مسلم، اور اسی طرح کا مضمون حضرت ابو قتادہؓ کی حدیث میں بھی ہے، اس میں تو اتنی عبارت کی زیادتی بھی ہے کہ ہر ایک سے علیحدہ علیحدہ نبیذ بناؤ، اس کی روایت ترمذی کے سوا دوسرے ائمہ خمسہ نے کی ہے، اور یہی بات حضرت ابو ہریرہ ﷺ کی حدیث میں بھی ہے، رواہ مسلم۔

اور اسی طرح کی ممانعت حضرات ابن عباس و ابن عمر و ابو سعید خدریؓ کی حدیثوں میں بھی ہے، جیسا کہ مسلم نے اس کی روایت کی ہے پس اگر ابن زیاد کی روایت صحیح ہو تو حضرت ابن عمرؓ کی حدیث معارض ہو جائیگی، مگر مصنفؒ نے اس کا جواب اس طرح دیا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث میں جو ممانعت ہے وہ ابتداء اسلام میں قحط کے زمانہ میں تھی، اس کے بعد جب اللہ تعالیٰ نے مالی فراوانی فرمادی اور اس تنگی کا زمانہ ختم ہو گیا تب ویسا کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں رہا، اور امام محمدؒ نے بھی یہی بات اس طرح ابو حنیفہ عن حماد ابراہیم النخعی: سے روایت کی ہے، کہ یہ ممانعت ابتداء اسلام میں معیشت کی تنگی کی وجہ سے تھی، جیسے کہ چھوارے ملا کر گوشت اور گھی کے کھانے سے ممانعت کی گئی تھی، پھر جب اللہ تعالیٰ نے معاشی تنگی دور کر کے فراوانی معاشی اور

وسعت دیدی تو اب کسی طرح بھی کھانے سے ممانعت نہیں رہی، جیسا کہ آثار میں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، ت، م۔

توضیح: خلیطین سے مراد یہاں کیا ہے، اور اس کا حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال ونبيذ العسل والتين ونبيذ الحنطة والذرة والشعير حلال وان لم يطبخ وهذا عندابي حنيفة وابي يوسف رحمهم الله اذا كان من غير لهو وطرب لقوله عليه السلام الخمر من ها تين الشجر تين واشار الى الكرمة والنخلة خص التحريم بهما والمراد بيان الحكم ثم قيل يشترط الطبخ فيه لا باحته وقيل لا يشترط وهو المذكور في الكتب لان قليله لا يدعو الى كثيرة كيف ما كان وهل يحد في المتخذ من الحبوب اذا سكر منه قيل لا يحدو قد ذكرنا الوجه من قبل قالو اوالاصح انه يحد فانه روى عن محمد فيمن سكر من الا شربة انه يحد من غير تفصيل وهذالان الفساق يجتمعون عليه في زماننا اجتماعهم على سائر الاشربة بل فوق ذلك وكذلك المتخذ من الالبان اذا اشتد فهو على هذا وقيل ان المتخذ من لبن الرماك لا يحل عند ابي حنيفه اعتبارا بلحمه اذ هو متولد منه قالوا والا صح انه يحل لان كراهة لحمه لما في اباحته من قطع مادة الجهاد اولا حترامه فلا يتعدى الى لبنه.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ شہد اور انجیر کا نبیذ حلال ہے، اور گیہوں وجوار اور جو کا نبیذ بھی حلال ہے، اگر چہ وہ پکائی نہ جائے بشرطیکہ لہو اور طرب کے لئے نہ ہو یہ امام ابو حنیفہؒ وامام ابو یوسفؒ کا مسلک ہے: لقوله عليه السلام الخ: رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ خمر تو ان دو درختوں سے ہے، اور انگور کی بیل اور خرما کے درخت کی طرف اشارہ کیا، رواہ مسلم، یہ کہہ کر آپ نے ان دونوں درختوں کے ساتھ تخصیص فرمائی، اس فرمان کا مقصد صرف اظہار واقعہ نہیں تھا بلکہ اس سے حکم کا بیان مقصود تھا یعنی خمر کی حرمت کا حکم ان ہی دو درختوں یعنی انگور اور خرما سے ہوتا ہے، اس طرح یہ لازم آیا کہ شہد اور انجیر وغیرہ کے مشروب سے خمر نہ ہوگا، اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ استدلال مشکل ہے کیونکہ دوسری حدیث میں ہے کہ ہر سکر خمر ہے، جیسا کہ مسلم وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے، اور پہلے یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ امام محمدؒ کے قول پر فتویٰ ہے کہ ہر مسکر حرام ہے، اور یہی قول حق ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

ثم قيل يشترط الطبخ الخ: پھر بعضوں نے کہا ہے کہ ان غلوں اور چیزوں سے بنائی ہوئی شراب کے مباح ہونے کے لئے اسے پکانا بھی شرط ہے، مگر دوسرے علماء نے اس شرط کا انکار کیا ہے، اور کتاب قدوری میں بھی یہی لکھا ہوا ہے: **لان قليله لا يدعو الخ**: کیونکہ یہ مشروبات ایسی نہیں ہوتی ہے کہ ان کا تھوڑا سا حصہ پی لینے سے اور زیادہ پینے کی رغبت بڑھتی ہو، خواہ وہ کچی ہو یا پکائی ہوئی ہو، پھر اگر ان غلوں سے بنائی ہوئی شراب پی کر کسی کو نشہ آجائے تو بعض فقہاء نے کہا ہے کہ ایسے شخص کو حد لگائی جائیگی، لیکن کچھ دوسرے فقہاء نے اس سے انکار کیا ہے، ویسے میں نے اس قسم کے فقہاء کے دلائل اوپر بیان کر دئے ہیں، مشائخ نے فرمایا ہے کہ قول اصح یہ ہے کہ حد لگائی جائیگی، کیونکہ امام محمدؒ سے روایت ہے کہ جو شخص ایسی شرابوں سے نشہ میں آجائے اسے حد لگائی جائے، اور اس قول میں امام محمدؒ نے کسی قسم کی تفصیل بیان نہیں فرمائی ہے، یعنی شراب غلوں سے بنی ہوئی ہو غلوں کے علاوہ کسی اور چیز سے بنی ہوئی ہو اس میں کوئی فرق نہیں ہے، حد لگانے کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے، کہ ہمارے زمانہ میں فساق دوسری شرابوں کی طرح ان معمول شرابوں کے پینے کے لئے بھی اکٹھے ہو جایا کرتے ہیں، بلکہ پہلی قسم کی شراب سے بھی ان شرابوں کے لئے زیادہ اکٹھے ہوتے ہیں۔

وكذلك المتخذ من الالبان الخ: اسی طرح گھوڑیوں کے دودھ سے جو شراب بنائی جاتی ہے، وہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حلال نہیں ہے، ان گھوڑیوں کے گوشت کے حرام ہونے پر قیاس کرتے ہوئے، کیونکہ دودھ تو گوشت سے بنتا ہے، اور مشائخ نے

فرمایا ہے کہ قول اصح یہ ہے ایسے دودھ کی بنائی ہوئی شراب امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حلال ہے، کیونکہ گھوڑی کے گوشت کے مکروہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کے مباح ہو جانے کی وجہ جہاد کے مادہ اور آلات کو ختم کرنا لازم آتا ہے، اسی وجہ سے اس کا گوشت قابل احترام ہے مگر یہ علت اس کے دودھ کی طرف متعدی نہ ہوگی۔

توضیح: شہد اور انجیر گیہوں وجو وجوار کی نبیذ کا حکم، گھوڑی کے دودھ سے بنائی نبیذ کا حکم، فقہاء کرام کے اقوال، دلائل مفصلہ

قال وعصير العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه وبقى ثلثة حلال وان اشتد هذا عند ابى حنيفة وابى يوسف وقال محمد ومالك والشافعى حرام وهذا الخلاف فيما اذا قصدبه التقوى اما اذا قصد به التهلى لا يحل بالاتفاق وعن محمد مثل قولهما وعنه انه كره ذلك وعنه انه توقف فيه لهم فى اثبات الحرمة قوله عليه السلام كل مسكر خمر وقوله عليه السلام ما اسكر كثيره فقليله حرام ويروى عنه عليه السلام مااسكر الجرة منه فالجرعة منه حرام ولان المسكر يفسد العقل فيكون حراما قليله وكثيره كالخمر ولهما قوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها ويروى بعينها قليلها وكثيرها والسكرمن كل شراب خص السكر بالتحريم فى غير الخمر اذا لعطف للمغايرة ولان المفسد هو القدح المسكر وهو حرام عندنا وانما يحرم القليل منه لأنه يدعو الرقته ولطافته الى الكثير فاعطى حكمه والمثلث لغلظه لا يدعو وهو فى نفسه غذاء فبقى على الاباحة والحديث الاول غير ثابت على ما بيناه ثم هو محمول على القدح الاخير اذ هو المسكر حقيقة والذى يصب عليه الماء بعد ما ذهب ثلثاه بالطبخ حتى يرق ثم يطبخ طبخة حكمه حكم المثلث لان صب الماء لا يزيده الا ضعفا بخلاف ماذا اصب الماء على العصير ثم يطبخ حتى يذهب ثلثا الكل لان الماء يذهب اولا للطافته اويذهب منهما فلايكون الذاهب ثلثى ماء العنب ولو طبخ العنب كما هو لم يعصر يكتفى بادنى طبخة فى رواية عن ابى حنيفة وفى رواية عنه لا يحل مالم يذهب ثلثاه بالطبخ وهو الاصح لان العصير قائم فيه من غير تغير فصار كمابعد العصر ولو جمع فى الطبخ بين العنب والتمراوبين التمر والزبيب لا يحل حتى يذهب ثلثاه لان التمران كان يكتفى فيه بادنى طبخة فعصير العنب لا بدان يذهب ثلثاه فيعتبر جانب العنب احتياطا وكذا اذا جمع بين عصير العنب ونقيع التمر لما قلنا ولو طبخ نقيع التمر والزبيب ادنى طبخة نقع فيه تمرا وزبيب ان كان ما انقع فيه شيئا يسير الايتخذ النبيذ من مثله لا باس به وان كان يتخذ النبيذ من مثله لم يحل كما اذا صب فى المطبوخ قدح من النقيع والمعنى تغليب جهة الحرمة ولا حد فى شربه لان التحريم للاحتياط وهو فى الحد فى درأه ولو طبخ الخمر وغيره بعد الاشتداد حتى يذهب ثلثاه لم يحل لان الحرمة قد تقررت فلا ترتفع بالطبخ.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جب انگور کا شیرہ اتنا پکا دیا جائے کہ اس کا دو تہائی پانی جل جائے اور ایک تہائی باقی رہ جائے تب وہ حلال ہے اگر چہ اس میں جوش اور سختی آجائے یہ مسلک امام ابو حنیفہ وابو یوسف رحمہم اللہ کا ہے، لیکن امام محمد ومالک وشافعی رحمہم اللہ نے فرمایا ہے، کہ وہ حرام ہے، یہ اختلاف اس صورت میں ہوگا جبکہ ایسے مشروب کو پینے کی غرض یہ ہو کہ اس سے بدن میں طاقت اور عبادت کرنے کی قوت حاصل ہو جائے، اور اگر اس کے پینے سے مستی اور لہو ولعب مقصود ہو تو بالاتفاق حرام ہے، حلال نہیں ہے، اور امام محمدؒ سے دوسری روایت شیخین رحمہم اللہ کی روایت جیسی ہے، اور تیسری روایت یہ ہے کہ یہ مکروہ ہے، اور چوتھی روایت یہ بھی ہے کہ انہوں نے اس کے حکم میں توقف کیا ہے۔

لهم فى اثبات الحرمة الخ: اور اسے حرام کہنے والے ائمہ یعنی امام محمد وامام مالک وامام شافعی رحمہم اللہ کی دلیل احادیث

اور قیاس بھی ہے، پہلی حدیث رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے، کہ ہر مسکر خمر ہے، اور دوسری حدیث یہ ہے کہ ہر وہ چیز جس کو زیادہ پینے سے نشہ آجائے، اس کا تھوڑا حصہ بھی حرام ہے، اور تیسری حدیث یہ ہے کہ جس مشروب کا ایک گھڑا پینے سے بھی نشہ آتا ہو اس کا ایک گھونٹ بھی حرام ہے، اور ان کی قیاسی دلیل یہ ہے کہ سکر بھی عقل کو بگاڑتا ہے اس لئے اس کا تھوڑا ہو یا زیادہ سب حرام ہوگا جیسے کہ خمر کا کم ہو یا زیادہ سب حرام ہوتا ہے، (ف: ان احادیث ثلثہ میں سے پہلی حدیث صحیح مسلم میں ہے، اور دوسری حدیث نسائی اور عبد الرزاق میں مذکور ہے، اور تیسری حدیث جو دوسری حدیث کے ہم معنی ہے وہ متعدد صحابہ کرام سے مروی ہے چنانچہ حضرت جابرؓ کی حدیث ابوداؤد و ترمذی و ابن ماجہ و ابن حبان میں صحیح اسناد کے ساتھ مذکور ہے، اور حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے مروی حدیث نسائی و ابن حبان میں اتنی صحیح سندوں کے ساتھ ہے کہ منذری نے کہا ہے کہ اس کی اسناد اس بحث میں سب سے عمدہ ہے، اور حضرت علیؓ کی حدیث جو دار قطنی میں مروی ہے، اور حضرت عائشہؓ کی حدیث جو ابوداؤد و ترمذی و ابن حبان واحمد میں صحیح سندوں سے مروی ہے، اور حضرت ابن عمرؓ کی حدیث جو اسحٰق اور الطبرانی میں چند سندوں سے مروی ہے، اور حضرت خوات بن جبیرؓ کی حدیث جو حاکم اور دار قطنی کی روایت سے ہے، اور حضرت زید بن ثابتؓ کی حدیث جو طبرانی کی روایت سے ہے، ان تمام روایتوں سے یہ بات واضح ہوگئی کہ حدیث صحیح ہے۔

ولهما قوله عليه السلام الخ: اور شیخین یعنی امام ابو حنیفہ وامام ابو یوسف رحمہم اللہ کی دلیل یہ ہے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا ہے کہ خمر کی حرمت لعینہا ہے، اور دوسری روایت میں بجائے لام کے باء سے بعینہا ہے خواہ وہ تھوڑی ہو یا زیادہ وہ بذات خود حرام ہے اور دوسری مشروبات میں جس سے سکر ہو وہ حرام کہا گیا ہے، (ف: لیکن یہ حدیث مرفوعاً ثابت نہیں ہے، بلکہ خود امام ابو حنیفہؒ نے مانند عقیلی وغیرہ کے اس کو ابن عباسؓ کا قول روایت کیا ہے: **خص السكر بالتحريم الخ**: اس روایت میں خمر اصل کے سوا تمام دوسری مشروبات میں خاص کر نشہ کو حرام کیا گیا ہے، کیونکہ فرمان مذکورہ میں الفاظ اس طرح ہیں والسکر من کل شراب اس میں والسکر کو حرف عطف کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے، کیونکہ حرف عطف تو مغایرت اور اجنبیت کر بتانے کے لئے ہوتا ہے، (ف: یعنی لفظ خمر پر دوسری مشروبات کا عطف کیا، پس اگر دوسری مشروبات کی حرمت بھی بعینہا ہی ہو تو اس طرح عطف سے کہنا بے کار ہے، اس لئے اصل خمر اور دوسری مشروبات میں اس طرح فرق کیا جائے گا کہ اصل خمر کی حرمت بعینہا ہوگی اور اس کا نشہ حرام ہوگا، اور قیاسی جواب یہ ہے کہ مفسد عقل کا حرام ہونا تو مسلم ہے۔

وان المفسد هو القدح الخ: اور مفسد قدح ہے جو مسکر ہوا، اور یہ تو ہمارے نزدیک بھی حرام ہے: **وانما يحرم القليل الخ**: لیکن اصلی خمر کا تھوڑا حصہ بھی اس لئے حرام ہوا ہے کہ وہ اپنی رقت اور لطافت کی وجہ سے دوسرے کو اپنی طرف کھینچتا ہے، اور زیادہ پینے کی دعوت پر مجبور کرتا ہے، اسی لئے اس کے قطرہ کو بھی حرام کر دیا گیا ہے، اور مثلث نبیذ اپنے گاڑھے ہو جانے کی وجہ سے اپنے اندر اتنی کشش نہیں رکھتی ہے، ویسے یہ خود اپنے طور پر ایک غذا بھی ہے اس لئے اس کو اس کی غذائیت پر باقی رکھا گیا ہے، (ف: لیکن اس قسم کی ساری توجیہات حدیث کے مقابلہ میں کس طرح قابل قبول ہو سکتی ہے اس لئے خود جواب دیا ہے)۔

والحديث الاول الخ: کہ مذکورہ احادیث میں سے پہلی حدیث یعنی ہر مسکر خمر ہے یہ ثابت ہی نہیں ہے، جیسا کہ اس سے پہلے اسے بیان کر چکے ہیں، (ف: کہ اس میں یحیٰ بن معینؒ نے طعن کیا ہے، لیکن یہ بات بھی ثابت نہیں ہے کہ یحیٰؒ نے طعن کیا ہے، اور وہ کسی طرح طعن کر سکتے ہیں جبکہ یہ صحیح مسلم کی روایت ہے، بلکہ اس کی صحت کو تسلیم کرنا لازمی بات ہے، اسی لئے اس حدیث کو تسلیم کرتے ہوئے جواب دیا ہے: **ثم هو محمول الخ**: کہ وہ حدیث مذکورہ اس مشروب سکر کے آخری پیالا پر محمول ہوگا کیونکہ نشہ میں لانے والا حقیقت میں یہی آخری پیالا ہوتا ہے، (ف: پس معلوم ہوا کہ آخری قدح ہی کو خمر کا یعنی حرام ہونے کا حکم دیا گیا ہے، لیکن یہ بات پوشیدہ نہیں رہنی چاہئے کہ دوسری اور تیسری حدیث کا یہ جواب نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ اس میں بات صراحۃً مذکور ہے، کہ جس مشروب کا زیادہ پینا نشہ لاتا ہو اس کا تھوڑا یا ایک قطرہ پینا بھی حرام ہوگا، اور اس کے متعلق ابھی یہ

بتایا جاچکا ہے، کہ یہ حدیث متعدد صحابہ کرام سے ثابت ہے، اور وہ شہرت کی حد تک پہونچ گئی ہے، اور اس میں اب کسی تاویل کی گنجائش نہیں رہی ہے، اب یہ بات کہ اگر مثلث میں پانی ڈال کر اسے پتلا کر دیا گیا ہو تب اس کا کیا حکم ہوگا تو اس کا جواب یہ دیا گیا ہے۔

والذی یصب علیه الماء الخ: اور وہ مثلث مشروب کہ اس کو پکا دینے سے اس کا دو تہائی پانی جل گیا اس کے بعد اس میں دوبارہ پانی ڈال کر اسے پتلا بنا دیا گیا اسے پھر پکایا گیا تو اس کا حکم بھی مثلث کے ہی مثل ہوگا، کیونکہ اس وقت اس میں پانی ڈالنے سے ضعف کے سوا کچھ نہیں بڑھے گا، (ف: یعنی اس میں اندرونی طور پر کوئی جوش نہیں آئے گا، بلکہ پانی ڈالنے کے بعد وہ اور بھی زیادہ کمزور ہو جائے گا: بخلاف ما اذا صب الماء الخ: اس کے برخلاف اگر انگور کے کچے شیرہ میں پانی ڈال کر اسے پکا لیا جائے اتنا کہ اس سے دو حصہ پانی خشک ہو جائے، (ف: تو اس کا باقی حصہ حلال نہیں ہوگا) کیونکہ پانی میں فطری لطافت جو رہتی ہے، وہ پکانے کے ساتھ ہی اڑ جاتی ہے، یا جو کچھ بھی اڑے گا وہ پانی اور شیرہ دونوں سے مل کر اڑے گا، اس لئے صرف انگور کے پانی سے دو تہائی حصہ نہیں جائے گا)، (ف: لہٰذا اب وہ مثلث نہیں بنے گا، اور وہ حلال بھی نہ ہوگا)۔

ولو طبخ العنب الخ: اور اگر انگور کے دانے کو جیسا کہ وہ ہے ویسا ہی پکا دیا جائے (ف: یعنی انگور کے دانہ کو پانی میں ڈالے بغیر پکایا جائے پھر اسے نچوڑ دیا جائے، تو امام ابوحنیفہؒ سے ایک روایت کے مطابق تھوڑا پکا لینا بھی کافی ہوگا، (ف: یعنی اس صورت میں یہ شرط نہیں ہوگی، کہ اسے اتنا پکا لیا جائے کہ اس کا دو تہائی پانی جل جائے): وفی روایة عنه الخ: اور ابوحنیفہؒ سے ہی دوسری روایت یہ بھی ہے کہ جب تک کہ اس کو دو تہائی پانی جلنے تک نہیں پکایا جائے گا، وہ حلال نہ ہوگا: وهو الاصح الخ: اور یہی روایت اصح اور قول اصح ہے کیونکہ اس صورت میں انگور کا پورا شیرہ کسی کمی کے بغیر اس میں ابتک موجود ہے، اس لئے اس کا حکم بھی ایسا ہو جائے گا، جیسے اسے نچوڑنے کے بعد ہوتا ہے، (ف: یعنی دو تہائی جلنے کے بغیر حلال نہیں ہوتا ہے، اسی طرح نچوڑنے سے پہلے بھی یہی شرط ہوگی)۔

ولو جمع فی الطبخ الخ: اور اگر انگور اور چھوہارے کو ملا کر یا چھوہارے اور منقی کو ملا کر پکایا جائے تو جب تک کہ اس کا دو تہائی پانی جل نہ جائے گا وہ حلال نہ ہوگا، اس کا مطلب یہ ہے کہ تازہ انگور کا شیرہ یا بھگویا ہوا پانی اور چھوہارے کا پانی ملا کر کسی نے پکایا تو اس کے لئے دو تہائی حصہ کا جل جانا شرط ہے، کیونکہ چھوہارے کو ہلکا سا پکا لینا کافی ہے، لیکن انگور میں دو تہائی جلانا ضروری ہے، اس لئے احتیاطاً انگور کے پانی کا ہی خیال رکھنا ضروری ہے، (ف: غایۃ البیان میں کہا ہے کہ پکے ہوئے خشک انگور کے پانی میں بھی معمولی سا پکا لینا کافی ہے، اسی لئے خود قدوری کے حوالہ سے اوپر میں اس مسئلہ کو صراحۃً بیان کر دیا گیا ہے، نتائج میں لکھا ہے، کہ صاحب کافی نے اسی لئے عبارت کو اس طرح بدل کر لکھا ہے، کہ اگر تازہ انگور و چھوہارے کا پانی یا تازہ انگور و خشک انگور کا پانی ملا دیا جائے تو اس میں سے دو تہائی پانی جل جانا ضروری ہوگا، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ مصنفؒ نے احتیاط کی بناء پر بیان کیا ہے، اس لئے خشک انگور کے پانی میں بھی اسی طرح احتیاط ضروری ہے۔

وکذا اذا جمع بین عصیر الخ: اسی طرح اگر تازہ انگور کا شیرہ اور خشک چھوہارے کے پانی کو جمع کیا جائے تو بھی یہی حکم ہوگا، (ف: یعنی دو تہائی پانی کا جل جانا ضروری ہوگا، تاکہ انگور کی جانب کا خیال رکھا جائے): ولو طبخ نقیع التمر الخ: اور اگر چھوہارے و خشک منقی کا بھگویا ہوا پانی تھوڑا پکایا گیا پھر اس میں خشک چھوارے یا انگور ڈالدئے گئے پس اگر وہ چھوارے یا انگور اتنے کم ہوں کہ ان سے مستقلاً نبیذ نہیں بنائی جاتی ہو تو اتنے ڈالنے سے کوئی حرج نہ ہوگا، اور اگر وہ انگور یا چھوارے اتنی مقدار میں ہوں کہ ان سے نبیذ بنائی جاسکتی ہو تب وہ حلال نہ ہوگا، جیسے پکائے ہوئے شیرہ میں انگور یا چھوارے کا بچا ہوا ایک پیالہ اس میں ڈالدیا گیا ہو تو اسے اب بغیر پکائے ہوئے استعمال کرنا جائز نہیں ہوگا، ناجائز ہونے کی وجہ یہی بتائی جاتی ہے، کہ حرام ہونے کا احتمال اس میں بھی غالب ہے۔

ولا حد فی شربه الخ:اور اگر اسے اتنا پکائے بغیر جس سے کہ اس کا پینا حلال ہو جائے کوئی پی لے تو اسے شراب پینے کی حد نہیں لگائی جائیگی، کیونکہ اسے تو صرف احتیاطاً حرام کہا گیا ہے، جبکہ ایسے شبہہ کی صورت میں حد جاری نہیں کی جاسکتی ہے، اس لئے حد کا حکم ختم ہو جاتا ہے:ولو طبخ الخمر او غیرہ:اور اگر کسی نے خمر یا کسی دوسری حرام مشروب کو اس میں تیزی اور سختی آجانے کے بعد اتنا پکایا کہ اس کا دو حصہ جل گیا تب بھی وہ شراب حلال نہ ہوگی کیونکہ اس کی حرمت ختم نہیں ہوگی بلکہ اس میں حرمت جم گئی ہے، جو پکانے سے ختم نہ ہوگی۔

توضیح:عصیر العنب کے بارے میں اقوال علماء کرام، اگر مثلث میں دوبارہ پانی ڈال کر اتنا پکادیا جائے کہ اس سے دو حصہ پانی خشک ہو جائے، اگر انگور کے دانہ میں پانی ڈالے بغیر اسی کو پکادیا جائے پھر اسے نچوڑ دیا جائے، اگر انگور اور چھوارے کا یا چھوارے اور منقی کو یا تازہ انگور کا شیرہ اور خشک چھوارے کے پانی کو جمع کیا جائے، مسائل کی تفصیل، دلائل مفصلہ

قال ولا باس بالانتباذ فی الدباء والحنتم والمزفت لقوله علیه السلام فی حدیث فیه طول بعد ذکر هذه الا وعیة فاشربوا فی کل ظرف فان الظرف لایحل شیئا ولا یحرمه ولا تشربوا المسکر وقال ذالك بعد ماأخبر عن النهی عنه فکان ناسخاله وانما ینتبذ فیه بعد تطهیره فان کان الوعاء عتیقا یغسل ثلثا فیطهروان کان جدیدا لایطهر عند محمد لتشرب الخمر فیه بخلاف العتیق وعند ابی یوسف یغسل ویجفف فی کل مرة وهی مسالة مالا ینعصر بالعصر وقیل عندابی یوسف یملا ماء مرة بعد اخری حتی اذا خرج الماء صافیا غیر متغیر یحکم بطهارته.

ترجمہ:قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ کسی شخص کے لئے اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ اس کے لئے کدو کی تونبی میں یا سرخ وسبز رنگ دار ٹھلیا مٹی کے برتن میں یا زفت کے روغن دار برتن میں یا کھودی ہوئی لکڑی کے برتن میں نبیذ بنائی جائے، یعنی ان برتنوں میں پانی ڈال کر اوپر سے ان میں چھوارے یا انگور ڈالدئے جائیں جس سے اس پانی میں مٹھاس آجائے، جبتک کہ اس میں سکر نہ آجائے رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے جو ایک طویل حدیث میں بیان کیا گیا ہے جس میں ایسے تمام برتنوں کا ذکر فرمایا کہ جس میں شراب رکھی جاتی تھی ایک وقت میں اس میں رکھے ہوئے شربت اور نبیذ وغیرہ سے منع فرمادیا تھا، پھر میں ان برتنوں میں رکھے ہوئے مشروبات کو پینے کی اجازت دیتے ہوئے فرمایا کہ اب تم جس برتن میں چاہو اس میں رکھی ہوئی چیز کو استعمال میں لاسکتے ہو، اور اس کے شربت کو پی سکتے ہو، کیونکہ کوئی بھی برتن کسی چیز کے استعمال کو نہ حلال کرتا ہے، اور نہ ہی اسے حرام کرتا ہے، البتہ مسکر یعنی نشہ آور چیز کو نہ پیو، یہ اجازت آپ ﷺ نے ایک مرتبہ ان میں سے پینے کی ممانعت کرنے کے بعد دی ہے، یعنی پہلے آپ نے ان برتنوں کے استعمال سے ممانعت فرمادی تھی، لہذا یہ اجازت آپ ﷺ کی ممانعت کے بعد ہونے کی وجہ سے اس ممانعت کے لئے ناسخ ہوگئی، (ف:اور پہلے کی ممانعت کی حدیث اور بعد میں اجازت کی حدیث دونوں ہی صحیحین میں مروی ہیں)۔

وانما ینتبذ فیه الخ:اور ان مذکورہ برتنوں میں نبیذ اسی وقت بنائی چاہئے جبکہ پہلے سے وہ پاک کر لئے جائیں، پس اگر وہ پرانے برتن ہوں تو وہ تین مرتبے دھونے سے ہی پاک ہو جائینگے، اور اگر بالکل نئے ہوں تو امام محمدؒ کے نزدیک وہ پاک نہ ہوں گے، کیونکہ ان کے چوس لینے کی وجہ سے خمر ان کے اندر تک سرایت کر جاتی ہے، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان نئے برتنوں کو بھی اگر تین بار دھویا جائے اور ہر بار خشک کر لیا جائے تو وہ بھی پاک ہو جائینگے، یہ مسئلہ ایسی چیز سے ناپاک ہو جانے کی صورت میں ہے جسے عادۃً نچوڑا نہ جاتا ہو، اور بعضوں نے کہا ہے کہ ابو یوسفؒ کا قول یہ ہے کہ ان برتنوں میں بار بار پانی بھر بھر کر پھینکا جائے پھر

جب پانی بالکل صاف ہو کر نکلے تب ان کی پاکی کا حکم دیا جائے گا۔

توضیح: دباء و حنتم و مزخت کی تعریف، ان کے پاک کرنے کا طریقہ ان میں نبیذ بنانے اور ان کو استعمال کرنے کا حکم، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال واذا تخللت الخمر حلت سواء صارت خلا بنفسها اوبشي يطرح فيها ولا يكره تخليلها وقال الشافعي يكره التخليل ولا يحل الخل الحاصل به ان كان التخليل بالقاء شئي فيه قولا واحدا وان كان بغير القاء شئي فيه فله في الخل الحاصل به قولان له ان في التخليل اقترابا من الخمر على وجه التمول والامر بالاجتناب ينا فيه ولنا قوله عليه السلام نعم الادام الخل ولان بالتخليل يزول الوصف المفسد وتثبت صفة الصلاح من حيث تسكين الصفرا وسكرا الشهوة والتغذى به والاصلاح مباح وكذا الصالح للمصالح اعتبار اما لمتخلل بنفسه والدباغ والا قتراب لاعدام الفساد فاشبه الاراقة والتخليل اولي لما فيه من احر ازمال يصير حلا لا في الثاني فيختاره من ابتلى به واذا صار الخمر خلا يطهرما يوازيها من الاناء فاما اعلاه وهو الذى نقص منه الخمر قيل يطهر تبعاوقيل لا يطهر لانه خمر يابس الا اذا غسل بالخل فيتخلل من ساعته فيطهر وكذا اذا صب منه الخمر ثم ملى خلا يطهر فى الحال على ما قالوا.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ شراب جب بھی اور جس طرح بھی یعنی خواہ اس میں دوسری کوئی چیز ملائے بغیر از خود وہ سرکہ بن جائے یا اس میں کسی چیز کے ڈالنے یا ملانے سے وہ سرکہ بن جائے تب وہ حلال ہو جائیگی، اور اسے سرکہ بنانے کا عمل بھی ناپسندیدہ یا مکروہ نہیں ہے، م، گ، ر، د، ھ۔

وقال الشافعيؒ يكره الخ: اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ خمر کو سرکہ بنانا مکروہ کام ہے، (یہی قول امام مالک واحمد رحمہم اللہ کا بھی ہے، خواہ وہ دھوپ میں رکھنے سے ہو یا نمک وغیرہ ڈالنے سے ہو، ع) اور اس سے جو سرکہ تیار ہو گا وہ بھی حلال نہ ہو گا، پس اگر کوئی چیز اس میں ڈال کر اسے سرکہ بنایا گیا ہو تو امام شافعیؒ کا ایک ہی قول ہے، کہ ایسا سرکہ حلال نہیں ہو گا: **وان كان بغير القاء الخ:** اور اگر شراب میں کوئی چیز ملائے بغیر دھوپ وغیرہ کی گرمی سے سرکہ بنے تو ایسے سرکہ کے بارے میں امام شافعیؒ کے دو قول ہیں یعنی ایک قول میں حلال ہو گا اور دوسرے قول میں حلال نہیں ہو گا، (یہی قول امام مالک واحمد رحمہم اللہ کا بھی ہے، البتہ از خود یعنی اس میں کسی ملاوٹ اور ترکیب کے بغیر سرکہ ہو تو وہ بالاتفاق حلال ہے، ع)۔

له ان فى التخليل الخ: امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ سرکہ بنانے میں مال جمع کرنے کے طریقہ سے اس خمر سے ہاتھ لگانا اور نزدیکی کی نوبت آتی ہے حالانکہ اس سے دور ہی رہنے کا ہمیں حکم دیا گیا ہے، اس لئے سرکہ بنانے سے اس حکم کے خلاف عمل کرنا لازم آتا ہے، (ف: بلکہ حضرت انسؓ سے مروی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے صراحۃً یہ سوال کیا گیا کہ کیا خمر سے سرکہ بنالیا جائے تو آپ نے منع فرمایا، رواہ مسلم، اور ابو طلحہؓ نے ایک مرتبہ عرض کیا یا رسول اللہ میں نے یہ خمر ان یتیموں کے لئے خریدی تھی جو میری پرورش میں رہتے ہیں، اور اب تو اس شراب کے حرام ہو جانے کا حکم نازل ہو گیا ہے، تو کیا میں اس کا سرکہ بنالوں (کہ ضائع ہونے سے بچ جائے) تب آپ نے فرمایا کہ نہیں بلکہ تم اسے بہادو، رواہ مسلم والطبرانی۔

مزنی نے کہا ہے کہ اگر اسے سرکہ بنا دینا جائز ہوتا تو رسول اللہ ﷺ اس کے بہادینے کا حکم نہیں فرماتے بالخصوص ایسی صورت میں کہ وہ یتیموں کا مال تھا، کیونکہ اس کے بہادینے سے یتیموں کے مال کے بربادی لازم آتی ہے، اس کے برعکس آپ تو یتیموں کے مال کی اصلاح اور اضافہ کا حکم فرماتے، اس طرح سے کہ تم اس کو سرکہ بنادو، اور جس وقت اس کے حرام کرنے کی آیت نازل ہوئی تھی اس وقت صحابہ کرامؓ نے اپنی شرابیں بہادیں، اب اگر اس وقت سرکہ بنا دینا جائز ہوتا تو آپ خود ہی اس کو

سرکہ بنادینے کا حکم فرمادیتے، جیسے مری ہوئی بکری کو صحابی نے گھوڑے پر لاکر پھینکدیا تو آپ نے فرمایا تھا کہ تم اسے ضائع کیوں کرتے ہو اس کی کھال نکال کر اسے دباغت دیدو، اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ ابو عامر ثقفی کو بھی سرکہ بنانے کا حکم نہیں دیا بلکہ انہوں نے خود خمر کو بہادیا جیسا کہ پہلے بیان کیا جاچکا ہے۔

ولنا قوله علیه السلام الخ: اور ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ روٹی کے ساتھ کھانے کی بہترین چیز سرکہ ہے، اس کی روایت بخاری کے سوا باقی ائمہ نے کی ہے، اور اس عقلی دلیل سے کہ خمر کو سرکہ بنادینے سے اس میں پہلے جو مفسد مادہ ہوتا ہے، وہ نکل جاتا ہے، اور بلکہ وہ مصلح مادہ سے بدل جاتا ہے، یعنی اس میں بھلائی کی صلاحیت آجاتی ہے، اور رخرابی کی بات اس سے نکل جاتی ہے، پھر وہ صفراء کے مادہ میں تسکین پیدا کرتا ہے، اور نفسانی شہوت کو ختم کرتا ہے، اور آدمی اس سے روٹی کھاسکتا ہے، یعنی سالن کے کام میں آجاتا ہے، اور اس طرح سے اس میں اصلاح کرنا مباح ہے، جیسے کہ وہ سرکہ جو خمر سے از خود بدل جائے اور اس میں کوئی عمل نہ کیا جائے، کہ وہ جائز ہوتا ہے، اور جیسے کہ مردار کی کھال کو دباغت دینا مباح ہوتا ہے۔

والا قتراب لا عدام الفساد الخ: اور خمر کے پاس اسے سرکہ بنانے کی غرض سے جانا اس کے اندر کے مادہ فساد کو دور کرنے کے لئے ہوتا ہے، تو اس کی مثال ایسی ہوجائیگی، جیسے کہ اسے بہادینے کی غرض سے اس کے قریب جانا ہوتا ہے، (ف: اور ام المومنین حضرت ام سلمہؓ کی حدیث میں ہے کہ ہمارے پاس ایک بکری تھی جس کا ہم دودھ دوھا کرتے تھے، ایک دن رسول اللہ ﷺ نے اسے ہمارے پاس نہیں پایا تو اس کے متعلق پوچھا کہ اسے کیا ہوگیا، لوگوں نے جواب دیا کہ وہ تو مرگئی تب آپ نے فرمایا کہ تم نے اس کی کھال سے کیوں نہیں نفع حاصل کیا، تو ہم نے عرض کیا کہ وہ تو مردار ہوچکی تھی، آپ نے فرمایا کہ دباغت سے وہ حلال ہوجاتی ہے، جیسے خمر کو سرکہ حلال کردیتا ہے، رواہ الدارالقطنی، لیکن دارالقطنی نے کہا ہے کہ آخری جملہ اس کا فقط فرج بن فضالہ نے روایت کیا ہے، حالانکہ وہ یحیٰ بن سعید انصاری سے ایسی بہت سی حدیثیں روایت کرتے ہیں کہ ان کی متابعت دوسرا کوئی بھی نہیں کرتا ہے، اور وہ ضعیف روای ہیں، اور بیہقیؒ نے ایک حدیث روایت کی ہے کہ تمہارے سرکہ کی تمام قسموں میں خمر کا سرکہ بہتر ہے، بیہقی نے کہا ہے کہ اس کو فقط مغیرہ بن زیاد روایت کرتے ہیں، اور وہ قوی راوی نہیں ہیں، اور جن احادیث سے امام شافعیؒ نے استدلال کیا ہے، ان کا یہ جواب دیا جاتا ہے، کہ وہ ابتداء اسلام کے زمانہ میں تشدد کے طور پر تھا، جیسے کہ حضرت عمرؓ نے شراب کا ایک گھر جلادیا تھا، اسناد صحیح کے ساتھ اس کی روایت ابن سعد نے کی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

والتخلیل اولی الخ: اور شراب کو بہادینے سے کہیں زیادہ بہتر یہ ہوگا کہ اسے سرکہ بنادیا جائے کیونکہ ایسا کرنے سے مال اپنی حفاظت میں رہے گا، پھر اس کا استعمال بھی حلال ہوجائے گا، اس لئے اگر کوئی شخص بطور میراث شراب پائے تو اسے چاہئے کہ اسے ضائع نہ کرکے فوراً اسے سرکہ بنالے، پھر سرکہ بن جانے کے بعد جس برتن میں وہ اب سرکہ کی حیثیت سے ہے سرکہ کے اوپر سے نیچے تک کا برتن بھی از خود پاک ہوجائے گا، البتہ اس سرکہ سے اوپر کا جو حصہ خالی رہ گیا ہے، اس کے بارے میں دو قول ہیں اول یہ کہ وہ حصہ بھی حبعًا پاک مان لیا جائے گا، اور دوسرا قول یہ ہے کہ وہ پاک از خود پاک نہیں ہوگا، کیونکہ اس جگہ سوکھی ہوئی شراب ہے، لیکن اس سرکہ سے اسے دھوتے ہی وہ لگی ہوئی شراب بھی پاک ہوجائیگی، اتنا برتن بھی پاک ہوجائے گا، اسی طرح اگر کسی برتن سے شراب بہاکر پھر اس میں سرکہ بھر دیا گیا ہو تو بعض متاخرین مشائخ کے نزدیک وہ بھی فی الفور پاک ہوجائے گا۔

توضیح: شراب اگر سرکہ بن جائے تو اس کا کیا حکم ہوگا، ایسا کرنا مکروہ ہوگا، یا نہیں، اگر میراث میں کسی کو شراب ملے تو وہ اسے کیا کرے، اقوال فقہاء کرام، دلائل مفصلہ

قال ویکرہ شرب دردی الخمر والامتشاط به. لان فیه اجزاء الخمر والانتفاع بالمحرم حرام ولهذا

لایجوزان یداوی به جرحا اودبرۃ دابة ولا ان یسقی ذمیاولا ان یسقی صبیا للتداوی والو بال علی سقاه وکذا لا یسقیها الدواب وقیل لا تحمل الخمر الیها اما اذا قیدت الی الخمر فلا باس به کمافی الکلب والمیتة ولو القی الدردی فی الخل لا باس به لانه یصیر خلا لکن یباح حمل الخل الیه لا عکسه لما قلنا قال ولا یحد شاربه ای شارب الدردی ان لسم یسکر وقال الشافعی یحدلانه شرب جزأ من الخمر ولنا ان قلیله لا یدعوا الی کثیره لما فی الطباع من النبوۃ عنه فکان ناقصافا شبه غیر الخمر من الاشربة ولاحد فیها الاباسکرو لان الغالب علیه الثقل فصار کما اذا غلب علیه الماء بالامتزاج.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ خمر کی تلچھٹ (نیچے کی جمی ہوئی گاد) پینایااس سے بالوں میں کنگھی کرنا مکروہ تحریمی ہے، کیونکہ اس میں شراب کے اجزاء موجود ہوتے ہیں، اور حرام چیز سے نفع اٹھانا بھی حرام ہے: ولھذا لا یجوز الخ: اور اسی قاعدہ کی وجہ سے کہ حرام چیز سے نفع اٹھانا بھی حرام ہوتا ہے، یہ جائز نہیں ہوگا کہ شراب یااس کی تلچھٹ سے کسی زخم کا علاج کیا جائے، یاجانور کی لگی ہوئی یعنی زخمی پیٹھ وغیرہ کا علاج کیا جاے، اور یہ بھی جائز نہ ہوگا، کہ کسی کو کوئی مسلم پینے کے لئے شراب دے یا بچہ کو پلایا جائے، اگر کوئی ایسی حرکت کرے گا، یعنی بچہ کو پلائے گا تو پلانے والا ہی اس کا ذمہ دار اور گنہگار ہوگا، (اور بچہ بے قصور اور معذور سمجھا جائے گا) اسی طرح یہ بھی جائز نہیں ہے، کہ کوئی اپنے جانور کو شراب پلائے، اور بعضوں نے کہا ہے کہ شراب کو اٹھا کر جانور کے پاس نہیں لیجانا چاہئے، لیکن اگر اس کے برعکس جانور ہی کو کھینچ کر اس شراب کے پاس لے آئے کہ وہ از خود پی لے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہوگا، جیسے کہ مردار اور کتے کے مسئلہ میں ہے کہ مردار کو لے کر کتے کے پاس نہ ڈالے، بلکہ اس کتے ہی کو اس مردار کے پاس چھوڑ دینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

ولوالقی الدردی الخ: اور اگر کوئی شراب کی تلچھٹ کو سرکہ میں ڈال دے تو اس میں مضائقہ نہیں ہوگا، کیونکہ وہ تلچھٹ خود بھی سرکہ ہو جائیگی، لیکن مباح یہ ہے کہ سرکہ کو اٹھا کر اس تلچھٹ کی طرف لے آئے، اور اس کے برعکس کرنا یعنی شراب کو اٹھا کر سرکہ کے پاس لے جانا مباح نہیں ہوگا، جس کی دلیل ابھی اوپر میں گزر گئی ہے، (ف: کہ شراب کو اٹھا کر لے جانا حرام ہے، یہی قول صحیح ہے، الذخیرہ: قال ولا یحد شاربه الخ: امام محمدؒ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ اس تلچھٹ پینے والے کو اگر نشہ نہ آئے تو حد نہیں لگائی جائیگی، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اسے حد لگائی جائیگی کیونکہ اس نے شراب ہی کا جزء پیا ہے۔

ولنا ان قلیله الخ: اور ہمارے دلیل یہ ہے کہ تھوڑی سی تلچھٹ سے زیادہ پینے کی خواہش نہیں بڑھتی ہے، کیونکہ فطرۃً کسی چیز کی تلچھٹ پینے سے نفرت ہوتی ہے، اس بناء پر یہ تلچھٹ اصلی شراب نہیں ہو سکتی ہے، بلکہ ایک قسم کی ناقص شراب ہے، لہٰذا یہ تلچھٹ دوسری شرابوں اور مشروبات کے مشابہ ہو گئی، اور ان مشروبات میں حد اسی وقت لگائی جاتی ہے، جبکہ ان کے پینے سے کسی کو سکر ہو جائے، اور اس دلیل سے بھی کہ تلچھٹ پر تہ کا وزن اور ثقل غالب ہوتا ہے، تو یہ ایسا ہو گیا جیسا کہ خمر میں پانی ملانے سے اس پر پانی غالب آ جائے (ف: اس کے پینے سے جبتک نشہ طاری نہ ہو اس کے پینے والے پر حد نہیں لگائی جائیگی۔

توضیح: شراب کی دردی یعنی تلچھٹ کا استعمال خواہ پینے سے یا علاج وغیرہ سے ہو، اس کے پینے والے پر حد لگائی جائیگی یا نہیں، اقوال علماء کرام، دلائل مفصلہ

ویکره الاحتقان وبالخمر واقطارها فی الاحلیل لانه الانتفاع بالمحرم ولا یجب الحد لعدم الشرب وهو السبب ولوجعل الخمر فی مرقة لاتوکل لتنجسها بها ولا حد مالم یسکر منه لانه اصابه الطبخ ویکره اکل خبز عجن عجینه بالخمر لقیام اجزاء الخمر فیه.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ پاخانہ کے مقام سے خمر کو اوپر نلکے وغیرہ کے ذریعہ چڑھانا یا مرد کے پیشاب

گاہ کے سوراخ میں اس کے قطرہ کو ٹپکانا مکروہ ہے، کیونکہ ایسا کرنے سے بھی حرام چیز سے نفع حاصل کرنا لازم آتا ہے، لیکن اس عمل سے اس شخص پر حد بھی جاری نہیں کی جائیگی، کیونکہ اس میں خمر پینا نہیں پایا گیا ہے، حالانکہ حد جاری کرنے کا سبب خمر پینا ہی ہے: ولو جعل الخمر الخ: اور اگر شوربہ میں شراب ڈال دی گئی ہو تو وہ اپنی ناپاکی کی وجہ سے اب نہیں کھایا جائے گا، کیونکہ اس شوربہ میں شراب ملنے سے وہ ناپاک ہو گیا ہے، اور جبتک کہ اس کے پینے یا کھانے والے پر نشہ طاری نہ ہو جائے اسے حد نہیں لگائی جائیگی، کیونکہ وہ شراب اب پکالی گئی ہے۔

ویکرہ اکل عبز الخ: اور ایسی روٹی کھانی مکروہ ہے جس کے آٹا کو شراب سے گوندھا گیا ہو، کیونکہ اس میں شراب کے اجزاء باقی اور موجود ہیں، (ف: لہٰذا وہ نجس ہی رہی، جیسے کہ پیشاب سے آٹا گوندھا جائے۔

متفرق چند ضروری مسائل

(۱) شراب خمر جب سرکہ بن جائے تو دیکھا جائے کہ اس میں کچھ ترشی کے آجانے کے باوجود اس میں کچھ تلخی بھی باقی ہے یا نہیں، اگر اب بھی کچھ تلخی باقی ہو تو وہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک سرکہ نہ ہو گی، جبتک کہ مکمل طور سے اس کے تلخی دور نہ ہو جائے، اور صاحبینؒ کے نزدیک اس میں تھوڑی سی ترشی آجانے سے اسے سرکہ کا حکم دیا جائیگا یہ حکم اس صورت میں ہو گا کہ وہ کسی تدبیر کے بغیر از خود سرکہ ہو گئی ہو، اور اگر اس میں نمک وغیرہ کچھ ترکیب سے سرکہ بنی ہو تو وہ سب کے نزدیک حلال ہو جائیگی، شرح الطحاوی، (۲) اگر شراب میں چوہا گر کر مرا اور اسے نکال پھینکا گیا پھر وہ شراب سرکہ بن گئی تو وہ پاک ہو گئی، (۳) اور اگر اس میں چوہا مر کر ریزہ ریزہ ہو گیا ہو تب وہ سرکہ پاک نہ ہو گا، کیونکہ چوہے کے اجزاء سرکہ نہ ہوں گے، القاضی خان، (۳) لہو ولعب کے طور پر بھی خمر کا ملاحظہ کرنا حلال نہیں ہے، الوجیز، (۴) اگر پانی کے مٹکے میں شراب کا قطرہ گرا پھر اس مٹکے کے پانی کو ایک مٹکے کے سرکہ میں ڈال دیا گیا تو قول صحیح یہ ہے کہ وہ سرکہ خراب نہ ہو گا، اور اسی پر فتویٰ ہے، القاضی خان، الذخیرہ۔

(۴) اگر ایک بکری کو شراب پلائی گئی تو اس کا گوشت اور دودھ مکروہ نہ ہو گا، اگر اس وقت بھی اس کی آنتوں میں شراب موجود ہو، اور اگر وہ شراب اتنی زیادہ ہو کہ اس شراب کی بدبو بھی اس کے گوشت میں پائی جاتی ہو تو وہ جلالہ (آزاد بکری) کی طرح مکروہ ہو گی، محیط السرخسی، (۵) اگر کسی کو پیاس کی زیادتی کی وجہ سے ہلاکت کا خطرہ ہونے لگے اور اسے بچانے کے لئے خمر کے علاوہ دوسری کوئی چیز نہ ہو تو اسے ضرورت کے مطابق پینا مباح ہو گا، جیسے کہ مضطر اور لاچار آدمی کے لئے مردار اور سور کا گوشت کھانے کا حکم ہوتا ہے، (۶) اگر کسی کو کتے وغیرہ نے کاٹ لیا جس سے اسے جانے کا خوف ہو جائے اور علاج کے لئے خمر کے علاوہ دوسری کوئی چیز میسر نہ ہو جس سے اس کے اثر کو ختم کرے تو اسے اس وقت پینا مباح ہو گا، القاضی خان، (۷) جو شرابیں کہ جو گیہوں وغیرہ وشہد ودودھ وانجیر وغیرہ سے بنائی جاتی ہیں ان کے پینے میں امام محمدؒ کے قول پر فتویٰ ہے کہ حرام میں یہاں تک کہ اگر کوئی شخص اسے پی کر نشہ میں آجائے تو اسے حد بھی ماری جائے، المستبین، فقیہ ابو اللیثؒ نے فرمایا ہے کہ ہم اسی قول کو قبول کرتے ہیں، الخلاصہ۔

(۸) اگر خمر میں دوا گوندھی گئی تو ان دونوں چیزوں یعنی دوا اور خمر میں سے جس کا غلبہ ہو گا اسی کا اعتبار ہو گا، یعنی اس دواء کا استعمال تو حرام ہو گا لیکن حد لگائی جانے کے حق میں غلبہ کا اعتبار ہو گا، المحیط، (۹) نشہ آور چیزوں کے پی کر مست ہونے والے کے تمام تصرفات اور معاملات صحیح مانے جاتے ہیں سوائے مرتد ہونے کے اور سوائے ان حدود کے جو خالصۃً اللہ عزوجل کے ہوں، الذخیرہ، یعنی جو شخص کہ خمر یا مذکورہ دوسری شرابوں کے پینے سے نشہ میں آجائے اور مدہوش ہو جائے تو اس کے ان جیسے سارے تصرفات یعنی بیوی کو طلاق دینا، باندی اور غلام کو آزاد کرنا اور کسی کی طرف سے مقروض ہونے کا اقرار کرنا یا کسی مال عین کا دوسرے کے لئے اقرار کرنا اور اپنی کمسن لڑکا یا لڑکی کا نکاح کرا دینا، دوسرے کو قرض دینا یا دوسرے سے قرض لینا، یا کسی کو کچھ

ہبہ کرنا یا صدقہ کرنا جبکہ جسے ہبہ کیا گیا ہو یا صدقہ دیا گیا ہو اس نے اس پر قبضہ لیا ہو یہ سارے مصرفات نافذ اور صحیح مانے جائیں گے، مشائخ نے اسی پر عمل کیا ہے، اور فتویٰ دیا ہے، مگر اس کا مرتد ہو جانا تو استحسانا اسے صحیح تسلیم نہیں کیا گیا ہے، یہ حکم ایسے مست کے حق میں ہے جو ایسی شراب پی کر مست ہوا ہو جو اصلی خمر سے بنائی گئی ہو، یعنی خمر کی اصل انگور و خرما ہے، پس ایسی نشہ آور شراب جو کہ انگور اور خرما سے بنائی گئی ہو اس کے مدہوش کا وہ حکم ہے جو اوپر ذکر کیا گیا ہے، اور اگر ایسی شراب پی کر کوئی مست ہوا ہو جو شہد اور جو وغیرہ غلوں اور دوسرے پھلوں سے بنائی گئی ہو تو اس کے تصرفات اور معاملات کے نافذ ہونے میں اختلاف ہے جیسے اس کے مست پر حد واجب ہونے میں اختلاف ہے، یہانتک کہ فقیہ ابو جعفر و شمس الائمہ سرخسیؒ کے نزدیک اس پر حد واجب نہیں ہو گئی ہے، تو اس کے دوسرے تصرفات و معاملات بھی نافذ نہیں ہوں گے۔

(۱۰) اگر کسی کو بھنگ یا اجوائن خراسانی یا گھوڑی کے دودھ کے پینے سے مستی و بے ہوشی طاری ہو کر عقل زائل ہو گئی ہو تو اس کے تصرفات نافذ نہ ہوں گے، (۱۲) اسی طرح اگر اس نے کوئی میٹھا شربت پیا مگر اس کے مزاج میں موافقت نہ ہونے کی وجہ سے اس کی عقل زائل ہو گئی اور اسی حالت میں اس نے اپنی بیوی کو طلاق دیدی تو امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اس کی طلاق واقع نہ ہو گی، اور اس پر فتویٰ ہے، (۱۲) مذکورہ احکام اس صورت کے ہیں جبکہ ایسی مشروبات کسی نے اپنی رضا اور رغبت کے ساتھ پی ہو، کیونکہ اگر زبردستی اور مجبور کر کے اسے کسی نے پلادی ہو جس کے اثر سے مستی طاری ہوئی اور اسی حالت میں ایسے تصرفات کئے تو قول صحیح یہی ہے، کہ وہ نافذ نہ ہوں گے، القاضی خان، (۱۳) اگر کسی کو کسی نے طلاق دینے کے لئے اپنا وکیل مقرر کیا اور اس وکیل نے نشہ میں مست ہو کر طلاق دیدی تو قول صحیح یہی ہے کہ ایسی طلاق واقع ہو جائیگی، الظہیریہ، (۱۴) اجوائن خراسانی اور بھنگ اور گھوڑیوں کے دودھ سے نشہ لانا بالاجماع حرام ہے، الجواہر الاخلاطی۔

(۱۵) اگر کسی برتن میں شراب رکھی گئی تو وہ ناپاک ہو گیا، پھر اگر اس میں سے وہ شراب نکال دی گئی تو اسے تین مرتبے دھو دینے سے پاک ہو جائے گا، بشرطیکہ مٹی کا وہ برتن پرانا ہو، اور اگر وہ نیا برتن ہو تو امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق اسے اس طرح تین مرتبہ دھونے سے کہ ہر مرتبہ میں اسے خشک بھی کیا جائے تو وہ پاک ہو جائے گا، اسی طرح اگر اسے خشک نہیں کر کے بار بار اس میں پانی بھر کر بہایا جائے اتنی دیر تک کہ اس کا پانی بالکل صاف آنے لگے، اور اس قسم کی رنگت بھی باقی نہ رہے تب بھی وہ پاک ہو جائے گا، اسی پر فتویٰ ہے، (۱۶) اور اگر کسی برتن میں شراب پڑی رہ گئی یہانتک کہ وہ سرکہ سے بدل جائے تو امام محمدؒ نے اس برتن کے بارے میں کوئی حکم بیان نہیں فرمایا ہے، مگر حاکم ابو نصر الہرویہؒ سے منقول ہے کہ برتن میں پہلے جہاں تک شراب تھی وہاں تک کا وہ برتن پاک ہو جائے گا، لیکن اس سے اوپر کا وہ حصہ جہاں سے شراب سرکہ سے بدلی ہے، وہ نجس ہی رہے گا، اس لئے اسے اس سرکہ سے دھو دینے سے پورا برتن پاک ہو جائے گا، اور ایسا نہ کرنے سے تو پانی وغیرہ جو کچھ بھی اس جگہ سے لگ کر نیچے جاتا رہے گا، ناپاک ہوتا رہے گا، اور فقیہ ابو جعفرؒ سے منقول ہے کہ مٹکے میں جب شراب سرکہ سے بدل گئی تو از خود وہ سارا مٹکا پاک ہو جائے گا، اور مزید کسی تکلیف کی ضرورت باقی نہیں رہیگی، فقیہ ابو اللیثؒ نے بھی اسی قول کو پسند کیا ہے، اور صدر شہیدؒ نے بھی اسی قول کو قبول کیا ہے، اور اسی پر فتویٰ بھی ہے۔

(۱۷) انگور کے شیرہ کو ایسے شخص کے پاس بیچنے میں جس کے متعلق یہ معلوم ہو کہ وہ اس کو شراب بنادے گا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کوئی حرج نہیں ہے، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک مکروہ ہے، اور بعض مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شیرہ انگور کو ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کرنا اسی صورت میں صحیح ہو گا جبکہ اس کا خریدار اس شیرہ کا بیچنے والے کو اتنے دام، دیتا ہو کہ کوئی مسلمان اتنا دینے پر راضی نہ ہوتا ہو، اور اگر کوئی مسلمان بھی اتنے ہی دام دینے پر راضی ہو تو ایسی صورت میں تو شراب بنانے والے کے پاس اسے بیچنا یقیناً مکروہ ہو گا، اور اس کی صورت ایسی ہو گی جیسے کہ کوئی شخص انگور کا باغ ایسے شخص کے ہاتھ بیچے جس کا پیشہ ہی یہ ہو کہ وہ انگوروں سے شراب بنایا کرتا ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، بشرطیکہ اس کی غرض اس کے فروخت کرنے

سے رقم اور دام حاصل کرتا ہو، اور اگر شراب بنوانے کی نیت سے ہی بیچنا چاہتا ہو تب مکروہ ہوگا، یہی حکم انگور کی بیل یا درخت لگانے کی صورت میں بھی ہے، چنانچہ اگر کسی نے شراب بنوانے کی نیت سے ہی انگور کی بیل لگائی تو ایسا کرنا مکروہ ہوگا، اور اگر اصل غرض انگور حاصل کرنا ہو تو مکروہ نہ ہوگا، الحاصل افضل یہی ہے کہ انگور والا انگور کا شیرہ خاص کر ایسے شخص کے ہاتھ فروخت نہ کرے جس کے متعلق یہ معلوم ہو کہ وہ اس سے شراب بنائے گا، فتاویٰ قاضی خان میں ایسا ہی ہے۔

توضیح: پیشاب گاہ کے سوراخ یا پاخانہ کے مقام میں شراب کو اوپر چڑھانا اگر شوربہ میں شراب ڈال دی گئی ہو، آٹا میں شراب ڈال کر اسے گوندھا گیا، خمر کو سرکہ بننا کب تسلیم کیا جائے گا، مسائل کی تفصیل، اقوال فقہاء کرام، دلائل

فصل فی طبخ العصیر الاصل ان ماذهب بغليا نه بالنار وقذفه بالزبد يجعل كان لم يكن ويعتبر ذهاب ثلثي مابقي ليحل الثلث الباقي بيانه عشرة دوارق من عصير طبخ فذهب دورق بالزبد يطبخ الباقي حتى يذهب ستة دوارق ويبقي الثلث فيحل لان الدبي يذهب زبدا هو العصير اوما يمازجه واياما كان جعل كان العصير تسعة دوارق فيكون ثلثها ثلثة واصل اخر ان العصير اذا صب عليه ماء قبل الطبخ ثم طبخ بمائه ان كان الماء اسرع ذها با لرقته ولطافة يطبخ الباقي بعد ما ذهب مقدار ما صب فيه من الماء حتى يذهب ثلثاه لان الذاهب الاول هو الماء والثاني العصير. فلا بدمن ذهاب ثلثي العصير وان كان يذهبان معاتغلي الجملة حتى يذهب ثلثا هاويبقى ثلثها فيحل لانه ذهب الثلثان ماء وعصير اوالثلث الباقي ماء وعصير فصار كما اذا صب الماء فيه بعد ماذهب من العصير بالغلي ثلثاه بيانه عشرة دوارق من عصير وعشرون دورقامن ماء ففي الوجه اول يطبخ حتى يبقى تسع الجملة لانه ثلث العصير وفي الوجه الثاني حتى يذهب ثلثا الجملة لما قلنا والغلي بدفعة ودفعات سواء اذاحصل قبل ان يصير محرما ولو قطع عنه النار فغلي حتى ذهب الثلثان يحل لانه اثر النار واصل اخران العصير اذا طبخ فذهب بعضه ثم اهريق بعضه كم تطبخ البقية حتى يذهب الثلثان فالسبيل فيه ان تاخذ ثلث الجميع فتضربه في الباقي بعد المنصب ثم تقسمه على ما بقي بعد ذهاب ماذهب بالطبخ قبل ان ينصب منه شئى فما يخرج بالقسمة فهو حلال بيانه عشرة ارطال عصير طبخ حتى ذهب رطل ثم اهرق منه ثلثة ارطال تاخذ ثلث العصير كله وهو ثلثة وثلث وتضربه فيما بقي بعد المنصب وهو ستة فيكون عشرين ثم تقسم العشرين على مابقي بعد ماذهب بالطبخ منه قبل ان ينصب منه شئي وذلك تسعة فيخرج لكل جزء من ذالك اثنان وتسعان فعرفت ان الحلال ما بقي منه رطلان وتسعان وعلى هذا تخرج المسائل ولهاطريق اخروفيما اكتفيا به كفاية وهداية الى تخريج غيرها من المسائل والله اعلم بالصواب.

ترجمہ: (تمہید، مصنف مصنفؒ نے شیرہ انگور کے پکانے کے سلسلہ میں بحث کے آخر میں تتمہ کے طور پر اس جگہ تین ایسے اصول بیان کئے ہیں جو کہ جامع صغیر اور قدوری میں بیان نہیں کئے گئے ہیں وہ یہ ہیں) اصل اول یہ ہے کہ انگور کا وہ شیرہ جو آگ پر پکانے اور جوش کھانے اور جھاگ اڑانے سے ختم ہو گیا وہ حصہ گویا اب حساب سے زائد ہو کر اسے مد فاضل سمجھ لیا جائے گا، یعنی ان تمام اجزاء کے ضائع ہونے کے بعد جو حصہ باقی رہ گیا ہے اس میں سے دو تہائی کے جل جانے کا اعتبار کیا جائے گا، کہ اس کے بعد جو ایک حصہ باقی رہے جائے گا، اسی کو حلال مانا جائے گا۔

بیانه عشرة دوارق الخ: اس میں سے اصل اول کی تفصیل اور مثال کی صورت یہ ہوگی کہ مثلاً دس لبنیان (جگ) شیرہ پکایا گیا جن میں سے ایک جگ ابال اور جھاگ اڑنے کی صورت میں ضائع ہو گیا تو اسے اس طرح پکایا جاتا رہے یہاں تک کہ ان میں سے

چھ جگ اور بھی جل کر خشک ہو جائیں، اور اب صرف تین جگ شیرہ کے باقی رہ جائیں، تب وہ پاک اور حلال ہو جائینگے: لان الذی یذھب الخ: کیونکہ اس شیرہ میں سے جو حصہ جھاگ اور چھین بن جر ضائع ہوا ہے وہ خود اصلی شیرہ ہو گیا کچھ ملی چیز ہو گی، بہر حال وہ جو کچھ بھی ہو اس کا کوئی اعتبار نہ کر کے کل صرف نو جگ کا شیرہ فرض کیا جائے گا، اس طرح ان نو جگوں کی ایک تہائی باقی رہنے والا شیرہ صرف تین جگ ہی باقی رہے گا، (ف: یعنی باقی نو جگوں میں سے چار جگوں کا جل جانا اور تین جگوں کا باقی رہنا کافی ہو گا)۔

والاصل الآخر الخ: اور دوسری اصل اور اس کی تفصیل اور مثال کی صورت یہ ہو گی شیرہ انگور کی ایک معلوم مقدار میں پہلے پانی بھی معلوم مقدار میں ملا کر اسے آگ پر پکا دیا گیا، (ف: مثلاً نو جگ شیرہ میں تین جگ پانی ملانے سے کل بارہ جگ ہو جانے پر اس مجموعہ کو پکایا گیا): ان کان الماء اسرع الخ: پھر (اس شیرہ کی چونکہ یہ دو قسمیں ہوتی ہیں (۱) وہ قسم کہ اس میں پانی ملا کر اسے گرم کرنے سے پہلے اس کا پانی اڑ جاتا ہے اور اس کے ختم ہونے کے بعد اصل شیرہ جلتا ہے، اور دوسری قسم وہ ہے کہ اس میں پانی ملا کر گرم کرنے سے پانی اور شیرہ دونوں ہی ایک ساتھ جل کر اڑتا جاتا ہے تو اب اگر شیرہ پہلی قسم کا ہو یعنی) اگر پانی اپنے پتلے اور لطیف ہونے کی وجہ سے پہلے یہ پانی اڑتا ہو تو اس مفروضہ صورت میں مقدار معلوم پانی کے جل جانے کے بعد بھی اتنا پکایا گیا ہو کہ شیرہ دو تہائی جل گیا ہو، (ف: یعنی کل جل جانے کے بعد اب صرف تین جگ شیرہ باقی رہ گیا ہو،) تو اس کا استعمال حلال ہو جائے گا۔

لان الذاھب الاول الخ: کیونکہ سب سے پہلے جو پانی جلا ہے وہ خالص اور فاضل تھا: والثانی ھو العصیر الخ: دوسری مرتبہ کہ جب شیرہ مزید جلتا رہا تو اسے اتنا اور بھی جلنا چاہئے کہ اس سے موجودہ کل شیرہ کا دو ثلث جل کر پانی خشک ہو جائے اس طرح اب صرف ایک تہائی شیرہ باقی رہ جائے، تب اس کا استعمال حلال ہو جائے گا، کیونکہ اب تک پانی اور شیرہ مل کر دو تہائی ختم ہو چکا ہے، اور جو ایک تہائی باقی بچا ہے اس میں پانی اور شیرہ ہے: فصار کما اذا صل الخ: تو اس صورت یہ ہو جائیگی کہ جیسے انگور کے شیرہ میں سے دو تہائی جل جانے کے بعد اس میں پانی ڈالا گیا ہو، (ف: تو جس طرح وہ حلال ہوتا ہے، اسی طرح موجودہ صورت میں بھی حلال ہو گا، چنانچہ بارہ جگوں میں آٹھ جگ جل جانے کے بعد باقی رہنے والے چار جگوں میں سے تین جگ شیرہ کا اور ایک جگ پانی کا بچا، اور مصنفؒ نے اس کی صورت اس طرح بیان فرمائی ہے۔

بیانہ عشرۃ دوارق الخ: اس کی تفصیل اس طرح سے ہے کہ دس جگ شیرہ ہے اور بیس جگ پانی ہے، (ف: اور اس صورت میں بھی یہی دو صورتیں ہو سکتی ہیں، کہ (۱) پانی جل جاتا ہے یا پانی اور شیرہ دونوں برابر جلتا ہو، تو پہلی صورت ہونے میں یعنی جبکہ پہلے پانی جل جاتا ہو اسے اتنا پکایا جائے کہ پورے حصہ کا نواں حصہ باقی رہ جائے، کیونکہ یہی بچا ہوا انگور کے شیرہ کا تہائی ہے، (ف: کیونکہ پہلے سب پانی جل جائے پھر باقی کا دو تہائی حصہ جل جائے، کیونکہ اب انگور کے شیرہ کا صرف ایک تہائی باقی رہنا چاہئے، جو کہ حساب سے تین جگ پورا اور ایک جگ کی ایک تہائی (یعنی پونے چار جگ ہوتا ہے،) اور یہی مقدار پورے حصوں کا نواں حصہ ہوتا ہے، اس دلیل سے کہ دس کا ایک تہائی چاہئے، اور اس سے دو گنا پانی ہے اس لئے تین گونہ کا حساب کرنا ہو گا، اسی لئے نواں حصہ لیا جائے گا)۔

وفی الوجہ الثانی الخ: اور اس دوسری صورت میں یعنی جبکہ ایک ساتھ ہی پانی اور شیرہ دونوں جلتا ہو اسے اتنا پکایا جائے کہ کل مقدار کا دو تہائی حصہ جل جائے جس کی دلیل وہی ہو گی جو کہ گذر چکی ہے، (ف: تو اس صورت میں دس جگ باقی رہ جائیں اور بیس جل جائیں تو یہ کہا جائے گا کہ انگور کا شیرہ اب ایک تہائی باقی رہ گیا تھا اس میں دو گنا پانی ڈال دیا گیا ہے: والغلی بدفعۃ الخ: اور اسے شیرہ کو پکانا اور ابال دینا خواہ پورا ایک ہی مرتبہ میں ہو یا تھوڑا تھوڑا ہو حکم کے اعتبار سے دونوں حال میں برابر ہیں، (ف: یعنی ایک بار ہی سب کو پکانا اور ابال دینا شرط نہیں ہے، اسی لئے اگر مختلف دفعوں میں آہستہ آہستہ بھی جل جائے تو وہ بھی کافی ہو گا)۔

اذا حصل قبل الخ: بشرطیکہ اس شیرہ کو پکانے کا کام اس کے حرام ہو جانے سے پہلے ہی ہو چکا ہو، (ف: کیونکہ یہ مسئلہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ جب کبھی بھی شیرہ حرام کی حد تک پہونچ چکا ہو اسے پکا دینے سے بھی دوبارہ اس کی حرمت ختم نہیں ہوتی ہے، پس حاصل یہ نکلا کہ اس کو پکا دینے کا مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ اب آئندہ وہ حرام نہ ہو جائے، لیکن ایک مرتبہ اس میں حرمت ثابت ہونے کے بعد اس حرمت کو کسی طریقہ سے دور نہیں کیا جا سکتا ہے، اسی قاعدہ سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ اگر شیرہ کو ایک ساتھ نہیں بلکہ ٹھہر ٹھہر کر متفرق برتنوں میں جوش دیا جائے تو یہ دیکھنا ہوگا کہ جوش اور تیزی اس میں جھاگ اٹھنے سے پہلے ہی آتی ہے تب اسے پکانا اس لئے مفید ہوگا کہ وہ ہنوز حلال ہے اور اسے پکا دینے سے آئندہ بھی اس میں حرمت نہیں آئیگی، اور اگر جھاگ آجانے کے بعد اسے پکایا جا رہا ہو تو اس کا اس میں کوئی فائدہ نہ ہوگا اگرچہ پورے شیرہ کو ایک ساتھ مکمل پکا کر اتارا گیا ہو، م)۔

ولو قطع عنه النار الخ: اور اگر شیرہ کو پکا کر اس کی آگ بجھا دی گئی یا وہ آگ از خود بجھ گئی اس کے بعد پہلی گرمی سے اس میں جوش آگیا اتنا کہ اس کا دو حصہ یعنی دو تہائی اڑ گیا تب وہ حلال ہو جائے گا، کیونکہ تبدیل بھی اسی آگ کے نتیجہ میں آئی ہے، (ف: چنانچہ اگر شیرہ پکانے سے اس کے نو جگوں میں سے پانچ جگ جل گئے تھے کہ اس کی آگ بجھ گئی لیکن اس میں حرارت باقی رہنے کی وجہ سے وہ ابلتا رہا اور شیرہ اڑتا رہا یہانتک کہ مزید ایک جگ اڑ گیا تب وہ ٹھنڈا ہو گیا تو کل چھ جگ شیرہ کے اڑ جانے کی وجہ سے دو تہائی اڑنا اس میں پالیا گیا اور اب صرف ایک تہائی یعنی تین جگ بھی بچ جائے اور وہ ٹھنڈا بھی ہو جائے جس کی وجہ سے اس میں مزید کمی نہ آسکے، اس کے بعد اس میں کسی طرح جوش کھا کر جھاگ آکر اس سے ایک جگ اب اڑ جائے تب وہ حلال نہ ہوگا، کیونکہ آگ کا اثر ختم ہو جانے کے بعد اس میں جوش آیا تو اس کی وجہ یہ ہوگی کہ خود اس کے اندر تیزی اور تندی آنے کی وجہ سے اس میں جوش آیا ہے اس لئے اسی کو خمر کہا جائے گا پھر اس کیفیت کے پیدا ہو جانے کے بعد اس میں سے کچھ مقدار کا اڑ جانا کوئی مفید نہ ہوگا یہانتک کہ اس کو پکانے سے بھی کوئی فائدہ نہ ہوگا، م)۔

واصل آخران العصير الخ: اور اب تیسری اصل یہ ہے کہ جب انگور کے شیرہ کو پکایا جائے جس سے اس میں سے کچھ مقدار معلوم جو کہ دو تہائی سے کم ہو جل جائے پھر اس میں سے کچھ مقدار معلوم بہا دیا جائے تو ایسی صورت میں یہ بات کس طرح معلوم کی جائے کہ اب باقی مقدار میں سے مزید کتنا پکایا جائے جس سے اس کے دو تہائی حصوں کے جل جانے کا یقین آجائے (ف: اور حلال ہو جائے): فالسبيل فيه الخ: تو اس کا طریقہ یہ ہوگا کہ مجموعہ مقدار کی تہائی معلوم کر لی جائے، (ف: مثلاً نو جگ شیرہ تھا اس کی تہائی تین جگ ہوں گے، اس مثال کے علاوہ خود مصنفؒ نے بھی آئندہ ایک مثال دی الحاصل مجموعہ مقدار کی ایک تہائی نکال لی جائے، پھر جو کچھ کل مقدار سے ضائع ہو گیا ہے اس کے بعد بھی جو کچھ بچا ہے اسے تہائی سے ضرب دیا جائے (ف: مثلاً اس کو بہا دینے کے بعد پانچ جگ باقی تھا اس لئے باقی پانچ کو تہائی تین سے ضرب دینے سے پندرہ ہوتے ہیں۔

ثم نقسمه على مابقى الخ: ضرب دینے کے بعد جو حاصل ہوا یعنی پندرہ کو اس بچے ہوئے سے جو پکانے سے جل جانے کے بعد بہانے سے پہلے بچ گیا تھا تقسیم دینے سے جو حاصل تقسیم ہوگا وہ حلال ہوگا، (ف: مثلاً نو جگ شیرہ میں سے تین جگ کا شیرہ جل گیا تھا پھر بقیہ میں سے ایک جگ بہا دیا گیا تو کل چار جگ کم ہو گیا اور اب پانچ جگ باقی رہ گیا تھا، اس طرح بہانے سے پہلے چھ جگ شیرہ باقی رہ گیا تھا، اب پندرہ کو چھ سے تقسیم کرنے سے ڈھائی یعنی دو اور ایک کا نصف حاصل تقسیم نکلا اس سے یہ معلوم ہو گیا کہ باقی پانچ جگ کو جلایا جائے جس سے ڈھائی یعنی اس کل کا نصف رہ جانے سے بقیہ کا استعمال حلال ہو جائے گا، یہ مثال بندہ مترجم کی تھی، اور اب مصنفؒ کی مثال جو انہوں نے کسر کی شکل میں اپنے اس قول سے دی ہے۔

بيانه عشرة ارطال الخ: اس کی مثال یہ ہے کہ دس جگ انگور کا شیرہ پکایا گیا اتنا کہ اس میں سے ایک جگ جل گیا، (ف: اور ایک جگ جل جانے کے بعد اب نو جگ باقی رہ گئے)، پھر ان میں سے تین جگ بہا دئے گئے، (ف: اور اب اس میں چھ جگ باقی رہ

گئے، حالانکہ بہانے سے پہلے نو جگ تھے، پس اوپر بیان کئے ہوئے قاعدہ کے مطابق اب اس طرح کرنا ہوگا، کہ: تاخذ ثلث العصیر کله الخ: اس بچے ہوئے کل شیرہ میں سے تہائی لیا جائے (ف: یعنی دس جگ کی تہائی جو تین جگ اور ایک جگ کا تہائی ہوا: وتضرب به فیما بقی الخ: اور اس کو بہانے کے بعد جو بچا ہو اس میں اسے ضرب دیا جائے جو کہ چھ جگ ہوں گے، (ف: کیونکہ بہا دینے کے بعد چھ ہی جگ باقی رہ گئے تھے): فیکون عشرین الخ: تو حاصل ضرب بیس ہوں گے (ف: کیونکہ تین کو چھ سے ضرب دینے سے اٹھارہ ہونگے اور ایک جگ کی تہائی کو چھ سے ضرب دینے سے دو ہوں گے، (اس لئے کہ جب تین تہائی کا مجموعہ ایک ہوتا ہے تو چھ تہائی کا مجموعہ دو ہوگا) لہٰذا اٹھارہ اور دو کا مجموعہ بیس ہو گئے)۔

ثم تقسم العشرین الخ: پھر اس بیس کو اس بچے ہوئے پر جو پکانے کے بعد بہانے سے پہلے باقی رہ گئے تھے یعنی نو جگ تقسیم کرنا ہوگا، (ف: اس لئے مجموعہ دس جگوں میں سے صرف ایک جگ پکانے کی وجہ سے جل گیا تھا لہٰذا بیس کو نو پر تقسیم کرنے سے ان میں سے ہر چیز کے واسطے اس میں سے دو اور دو نویں حصہ نکلا: فعرفت ان الحلال الخ: بیس اس تفصیلی حساب یہ بات سب کو معلوم ہوگئی کہ اس بچے ہوئے میں سے حلال حصہ دو جگ اور ایک جگ کے نو حصوں میں سے دو حصے میں، (ف: اس لئے اس باقی چھ جگ شیرہ کو اتنا جلایا جائے کہ صرف بتائی ہوئی مقدار ہی باقی رہ جائے)۔

وعلی ھذا تخرج المسائل الخ: اسی قاعدہ سے اور دوسرے مسائل بھی نکالے جاسکتے ہیں (ف: مثلاً اگر یہ سوال کیا جائے کہ کل پچیس جگ شیرہ میں سے اگر پانچ جگ شیرہ بہا دیا جائے تو اب باقی میں سے مزید کتنا جلا دینے سے اس کا استعمال جائز ہو سکتا ہے، اور مثلاً یہ سوال کہ اگر چھتیس جگ شیرہ میں سے آٹھ جگ شیرہ جل جانے کے بعد چار جگ شیرہ بہا دیا جائے تو باقی میں مزید کتنا جلایا جائے کہ باقی کا استعمال حلال ہو جائے، پھر یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ دوسرا مسئلہ یعنی چھتیس جگوں والے میں سے کچھ بھی بہا دیا نہ جائے تو یہ ظاہر ہے کہ اس میں سے دو تہائی یعنی چوبیس حصے جل جانے کے بعد باقی ایک تہائی یعنی بارہ جگ مثلث بن کر حلال ہو جائے گا، اور جب ۳۶ جگوں میں سے آٹھ جگ شیرہ جل جائے تو اٹھائیس رہے گا، پھر ان میں سے چار جگ بہ گیا تب چوبیس رہا، پس قاعدہ مذکور کے مطابق کل چھتیس کی تہائی بارہ جگ لے کر بہانے کے بعد جو چوبیس بچے تھے اس میں ضرب دیا تو ۲۶۸ ہوئے، اور اس کو بہانے سے پہلے باقی یعنی ۲۸ پر تقسیم کیا تو ۷-۴-۹ حاصل ہوا لہٰذا اتنا ہی حلال ہوگا، (نو ، یہ حساب تو مطلوبہ نسخوں میں ہے مگر بندہ قاسمی کے حساب سے ۲۶۸ کی بجائے ۲۸۸ ہوتے ہیں اور اس کو بہانے سے پہلے باقی ۲۸ پر تقسیم کرنے سے ۶۷-۱۰ حاصل ہوگا لہٰذا اتنا ہی حلال ہوگا)۔

ولھا طریق آخر الخ: اور اس کے نکالنے کا دوسرا طریقہ بھی ہے مگر جو قاعدہ ہم نے بیان کر دیا ہے اسی پر اکتفاء کیا تو دوسرے مسائل بھی بآسانی اسی قاعدہ سے نکالے جاسکتے ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم (ف: مگر چونکہ ان مسائل کی کوئی خاص ضرورت نہیں پڑتی ہے اس لئے دوسرے قاعدہ کو زیادہ طوالت کے ساتھ بیان کرنے کی ضرورت بھی نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م)۔

توضیح: انگور کا شیرہ پکانے اور اسے استعمال کے لائق حلال کرنے کے وہ اصول جو خاص طور سے اس جگہ بیان کئے گئے ہیں ان کی تفصیل مع مثال

☆☆☆

﴿کتاب الصید﴾

الصید الاصطیاد ویطلق علی ما یصادو الفعل مباح لغیر المحرم فی غیر الحرم لقوله تعالی واذا حللتم فاصطادو اولقوله عزوجل وحرم علیکم صید البر ما دمتم حرما وقوله علیه السلام لعدی بن حاتم الطائی رضی الله عنه اذا ارسلت کلبك المعلم وذکرت اسم الله علیه فکل وان اکل منه فلا تاکل لانه انما امسکه علی نفسه وان شارك کلبك کلب اخر فلا تاکل فانك انما سمیت علی کلبك ولم تسم علی کلب غیرك وعلی اباحته انعقد الا جماع ولا نه نوع اکتساب وانتفاع بماهو مخلوق لذالك وفیه استبقاء المکلف وتمکنه من اقامة التکالیف فکان مباحا بمنزلة الاحتطاب ثم جملة ما یحویه الکتاب فصلان احدهما فی الصید بالجوارح والثانی فی الاصطیاد بالرمی۔

ترجمہ: لفظ صید کے معنی ہیں اصطیاد یعنی شکار کرنا، اگرچہ اس جانور کو بھی صید کہا جاتا ہے، جس کو شکار کیا جاتا ہے، (ف: یعنی جو جانور شکار کیا جاتا ہے اسے بھی مجازاً صید کہا جاتا ہے، خواہ وہ ایسا جانور ہو جسے کھایا جاتا ہے جیسے ہرن اور خرگوش وغیرہ، یا اس کو کھانا ناجائز ہو جیسے ضبع یعنی بجو وغیرہ کیونکہ مثلاً شیر وغیرہ کے مارنے سے اس کی کھال اور اس کا بال ملتا ہے اس کے علاوہ یہ فائدہ بھی کم نہیں ہوتا ہے، کہ اس موذی طاقتور جانور سے بھی علاقہ کے لوگ انتہائی خطرہ محسوس کرتے رہتے ہیں اس سے نجات مل جاتی ہے، اور صید وہ جانور جو اپنی خلقت اور فطرت میں آدمی سے سخت گھبراتا ہو، القاضی خان، پس اگر کوئی ہرن بھی انسان سے مانوس ہو جائے تب بھی وہ صید ہی کے حکم میں ہوگا، اس کے برخلاف اگر بکری یا گائے وغیرہ کے کہ یہ اصل میں پالتو جانوروں میں ہیں اگرچہ کسی وجہ سے کوئی بکری گائے انسان سے بدکنے لگے یا اس پر حملہ آور ہونے لگے، اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک ہی جنس کے جانور میں ایک نسل پالتو ہوتی ہے تو دوسری جنگلی بھی ہوتی ہے، جیسے گائے، کبوتر وغیرہ کہ ان میں پالتو بھی ہوتے ہیں اور جنگلی بھی جیسے گائے، پالتو ہے، مگر نیل گائے جنگلی ہے اسی طرح کبوتر پالتو جنگلی کبوتر وحشی ہے، م۔

والفعل مباح الخ: اور یہ کام یعنی جانوروں کا شکار کرنا جائز (ظلم نہیں) ہے، (ف: اور سب کے لئے مباح ہے،) سوائے اس شخص کے جو حالت احرام میں ہو خواہ صرف حج کا یا صرف عمرہ کا یا مطلقاً احرام میں ہو ہر جگہ یہاں تک کہ مدینہ منورہ میں بھی ہے، سوائے اس حلقہ کے جو حرم محترم ہے، (ف: حاصل یہ ہوا کہ خانہ کعبہ کے آس پاس کی زمین میں کسی وقت بھی شکار کرنا جائز نہیں ہے، اور اس زمین یعنی حرم کے علاوہ مقامات میں احرام کی حالت میں تو مباح نہیں ہے، اور بقیہ حالات میں مباح ہے، اور یہ بات اور حکم قرآن مجید و حدیث شریف اور اجماع امت اور قیاس ہر طرح سے یہ ثابت ہے جس کی تفصیل اس طرح بیان کی گئی ہے۔

لقوله تعالی واذا حللتم فاصطادو الخ: پہلی دلیل فرمان باری تعالیٰ ہے کہ تم جب احرام سے نکل آؤ تم شکار کر سکتے ہو، (ف: یعنی اس وقت تمہارے لئے شکار حلال ہو جاتا ہے جیسے کہ احرام باندھنے سے پہلے حلال تھا اس لئے اب پھر تمہارے لئے اس کی حلت لوٹ آتی ہے، اور دوسرا فرمان باری تعالیٰ ہے، کہ خشکی کا شکار کرنا تم پر حرام کیا گیا ہے، جب کہ تم حالت احرام میں رہو، پھر احرام سے فارغ ہو جانے کے بعد پہلی امت کی بناء پر مباح کر دیا گیا ہے، جیسے کہ پہلے مباح تھا، ان دو فرمان باری تعالیٰ سے ثبوت ہوا، اور اب احادیث سے دلیل یہ ہے کہ **قوله علیه السلام لعدی بن حاتم الخ:** رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جو کہ آپ نے حضرت عدی بن حاتمؓ سے فرمایا تھا کہ جب تم نے اپنے سکھائے ہوئے کتے کو اس حال میں چھوڑ دیا کہ تم نے

اس وقت اللہ کا نام لے کر یعنی: بسم اللہ اللہ اکبر کہہ کر چھوڑا تو اب اس کے پکڑے ہوئے شکار کو کھالو، اور اگر اس کتے نے اس شکار میں سے کچھ کھالیا ہو تب مت کھاؤ، (کیونکہ اس حرکت سے یہ معلوم ہوا کہ وہ سیکھا ہوا کتا نہیں رہا اس طرح سے اس نے اپنے کھانے کے لئے اسے شکار کیا ہے، اور تمہارے لئے اسے شکار نہیں کیا ہے، ورنہ اس میں سے خود کچھ نہ کھاتا، اور اگر اس کے شکار کرنے میں تمہارے کتے کے ساتھ دوسرا کتا بھی شریک ہو گیا ہو، تو تم اس کو نہ کھاؤ، کیونکہ تم نے تو فقط اپنے کتے پر بسم اللہ کہا ہے، (ف: اس حدیث کی روایت ائمہ ستہ نے اپنی صحاح میں کی ہے، اور بلاشبہ اس کی روایت اپنی زیادہ سندوں سے ہوئی ہے کہ یہ روایت درجہ مشہور تک پہونچی ہوئی ہے، اس کے علاوہ دوسرے صحابہ کرام سے بھی شکار کے سلسلہ کی بہت زیادہ احادیث منقول ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم، م)۔

وعلی اباحته انعقد الا جماع الخ: اور ان نقلی دلائل یعنی آیات واحادیث کے علاوہ اس کی اباحت پر اجماع امت بھی منعقد ہے، (ف: اس طرح یہ اجماع بھی ایک قوی دلیل ہے، اسی طرح چوتھی دلیل قیاسی بھی پائی جاتی ہے اس طرح سے: **لانه نوع الکتاب الخ**: کہ شکار کرنا بھی رزق حلال کمانے کے طریقوں میں سے ایک طریقہ ہے اور ایسے جانوروں سے فائدہ اٹھانے کا ذریعہ ہے جن کو اللہ تعالیٰ نے انسان کو نفع پہنچانے ہی کے لئے بنایا ہے، (ف: اسی بناء پر اللہ تعالیٰ نے ان چیزوں سے نفع حاصل کرنے کی صراحۃً اجازت فرمادی ہے، کیونکہ بندوں کو بھی ان کے کھانے کی ضرورت ہوا کرتی ہے، تاکہ اطمینان کے ساتھ اطاعت وعبادت کر سکیں اسی لئے ان کے لئے شکار کرنا مباح کر دیا ہے): **وفیه استبقاء الحکمة الخ**: اور اس کے مباح ہونے کے فوائد میں ایک بندہ کو اپنی حیات کے باقی رکھنے کی فکر بھی کرنی ہے، (ف: اس طرح سے کہ وہ شکار کے گوشت یا کھال وغیرہ کی قیمت سے رزق حاصل کر سکے گا) اور دوسرے اسے عبادات کے ادا کرنے پر پوری قدرت حاصل ہو، (ف: کہ بھوک اور کپڑے وغیرہ کی ضرورت سے فارغ ہو کر ان کو جن شرعی کاموں کے کرنے کی تکلیف دی گئی ہے، وہ پوری کر سکے گا)۔

فکان مباحا الخ: اس لئے شکار کرنا بھی اس طرح حلال ہوا جس طرح اپنی ضرورتیں پوری کرنے کے لئے جنگل کی لکڑیاں جمع کرنا حلال کیا گیا ہے، (ف: شکار کرنا صرف جائز قرار دیا گیا ہے اور جب نہیں کیا گیا ہے اس لئے کہ انسان کو اپنے لوازمات زندگی حاصل کرنے کے لئے صرف شکار کرنا ہی ایک ذریعہ نہیں بنایا گیا ہے بلکہ اس کے علاوہ بہت سے دوسرے ذرائع بھی ہیں مثلاً کھیتی باڑی اور کاروباری اور ملازمت وغیرہ سے بھی اپنی ضرورتیں حاصل کر سکتا ہے، شکار سے متعلق لوازمات کا بیان یہ ہے کہ شکار ایسے شخص کے ہاتھوں سے جائز ہوگا جو اس کی اہلیت رکھتا ہو، ایسے جانوروں کا شکار جائز ہوگا جو وحشی شکار ہوں، ان کے علاوہ اور ایسی بھی شرطیں ہیں جو بعد میں بیان کی جائینگی، اس کا حکم یہ ہے کہ شکار پر قابو پاتے ہی خواہ حقیقۃً ہو یا حکماً اس کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے حکمی قابو پانے کا مطلب یہ ہے کہ شکار کو کچھ اس طرح زخمی کر دیا جائے اب اس کو قابو میں نہ آنے کا احتمال باقی نہ رہا ہو یعنی جب بھی چاہے کسی خاص حیلہ وتدبیر کے بغیر اسے پکڑ سکے، مثلاً ہرن کو تیر مارنے سے وہ گر جائے اور اب اسے جب چاہے پکڑ لے، تو وہ اس ہرن کا مالک ہو جائے گا، گویا کہ اس نے اس ہرن کو ہاتھوں سے پکڑ لیا ہے، اس لئے اب کوئی دوسرا شخص اس ہرن پر اپنی ملکیت ثابت نہیں کر سکتا ہے۔

پھر اب یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ شکار کے حلال ہونے کے لئے پندرہ شرطیں ہیں جن میں سے اہم پانچ شرطیں یہ ہیں (۱) شکار کو ذبح کرنے کی صلاحیت کا ہونا یعنی مسلمان عاقل بالغ کتابی کا ہونا (۲) تیر یا شکاری کتا و باز وغیرہ کو اسی شخص کی طرف سے ہونا یقینی ہو، اسی کو اصلاح میں ارسال بھی کہتے ہیں، (۳) اس کے اس عمل ارسال میں ایسا شخص شریک نہ ہو جو مجوسی وغیرہ میں سے ہو، یعنی جس کا شکار حلال نہ مانا جاتا ہو، (۴) ارسال کرنے والے نے عمداً بسم اللہ کہنا نہ چھوڑا ہو، مگر اس شرط میں شوافع کا اختلاف ہے، (۵) ارسال اور اس کو پکڑنے کے درمیان کسی دوسرے کام میں مشغول نہ ہو، اسی طرح سے ان شرطوں میں سے پانچ شرطیں شکاری جانور سے متعلق ہیں، (۱) وہ جانور سیکھا ہوا ہو، خواہ وہ کتا ہو یا چیتا ہو یا باز وغیرہ ہو، یعنی اس کے سیکھے ہوئے

ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ جانور شکار کو اپنے کھانے کے لئے نہ پکڑے بلکہ اپنے مالک کے لئے پکڑے، اس کی مزید وضاحت عنقریب بیان کی جائیگی، (۲) جس نشانہ یا جانور پر اسے چھوڑا گیا ہو اسی نشانہ اور جانور پر جائے یعنی مثلاً جس ہرن کو پکڑنے کے لئے اسے چھوڑا گیا ہو وہ روانہ ہونے کے بعد اس سے رخ بدل کر دوسرے ہرن پر نہ دوڑ جائے، یا اگر تیر چھوڑا گیا ہو تو وہ تیر اسی نشانہ پر نہ لگ کر ٹکرا کر دوسرے جانور کو زخمی کر دیا تو وہ ارسال کی روش اور نشانہ میں تبدیل ہو جائیگی۔

(۳) اس شکار کے پکڑنے میں شکاری مخصوص جانور کے ساتھ دوسرا کوئی ایسا جانور شریک نہ ہوا ہو جس کا شکار حلال نہ ہو، (۴) اگر شکار جانور یعنی کتا وغیرہ شکار کو پکڑ کر مار ڈالے تو اسے زخمی کر کے مارا ہو، اس لئے اگر مثلاً کتا خرگوش کو پکڑ کر چڑھ بیٹھا اور وہ خرگوش اس کے دباؤ یا وزن سے مر گیا اور زخمی نہ ہو سکا تو وہ خرگوش حلال نہ ہوگا، جیسے تیر کی لکڑی یا گولی کے دھکے سے وہ مر گیا ہو تو وہ حلال نہیں ہوگا، (۵) یہ شکاری جانور اپنے شکار میں سے کچھ بھی نہ کھائے کیونکہ اگر وہ خود کھالے تو اس سے معلوم ہوگا کہ اس نے خود اپنے ہی لئے اسے پکڑا تھا، اور اب ان شرطوں میں سے وہ پانچ شرطیں جو نفس شکار سے متعلق ہیں یہ ہیں (۱) وہ شکار حشرات الارض کیڑے مکوڑوں میں سے نہ ہو جیسے سانپ بچھو نیولا وغیرہ (۲) پانی کے جانوروں میں سے نہ ہو، سوائے مچھلی کے مانند مینڈک و مگرمچھ و گھڑیال وغیرہ (۳) جسے شکار کیا جائے وہ اپنے بازو اور پنجوں اور سینگ وغیرہ سے اپنی جان بچانے اور روکنے والا ہو، (۴) ایسا جانور نہ ہو جو اپنے دانتوں سے پھاڑ کر یا پنجوں سے نوچ کر کھاتا ہو جیسے شکرہ و باز وغیرہ اور جیسے شیر و بھیڑیا وغیرہ (۵) وہ ذبح کرنے تک ہاتھ میں نہ آیا ہو، بلکہ شکاری جانور کے زخمی کرنے سے مر چکا ہو تب ہاتھ آیا ہو النہایہ، م۔

اس لئے اگر وہ شکار ہاتھ آ جائے تو اس وقت اسے ذبح کئے بغیر کھانا حلال نہ ہوگا، خلاصہ یہ ہوا کہ اصل میں شکار کو اپنے اختیار سے ذبح کرنا لازم ہے اور جب اختیاری ذبح ممکن نہ ہو تو اضطراری ذبیحہ جو تیر اور شکاری جانور کے ذریعہ سے حلال ہو جاتا ہے، پس جب شکار کرنے والے شخص نے اپنا شکاری جانور چھوڑا اور اس نے اسے پکڑ کر اپنے مالک تک پہنچا دیا اور ابھی تک وہ شکار زندہ بھی رہ گیا ہو، تب اس شخص پر اس جانور کو اختیاری ذبح کرنا لازم ہو جائے گا، اسی لئے اگر وہ جانور اب ذبح کئے بغیر مر گیا تو وہ مردار ہو جائے گا، اچھی طرح سمجھ لیں، م: ثم جملة ما يحويه الخ: پھر کتاب الصید کی بحث میں جو باتیں بیان کی جا رہی ہیں وہ کل دو فصلوں میں بیان ہوں گی، ان میں سے پہلی فصل جوارح کے ذریعہ شکار کرنے کے احکام میں ہے، اور دوسری فصل تیر وغیرہ پھینک کر مارنے کے بیان میں ہے، (ف: اور ہر ایک کا بیان درج ذیل ہے)۔

توضیح: شکار کے مسائل، صید کے لغوی اور اصطلاحی معنی، اس کا حکم دلائل شرعیہ سے اس کی اباحت کا ثبوت، شکار کے حلال ہونے کی شرطیں تفصیلی دلائل

فصل في الجوارح قال يجوز الاصطياد بالكلب المعلم والفهد والبازي وسائر الجوارح المعلمة وفي الجامع الصغير وكل شئي علمته من ذي ناب من السباع وذي مخلب من الطيور فلا باس بصيده ولا خير فيما سوى ذلك الا ان تدرك ذكاته والاصل فيه قوله تعالىٰ وما علمتم من الجوارح مكلبين والجوارح الكواسب في تاويل والمكلبين المسلطين فيتناول الكل بعمومه دل عليه ماروينا من حديث عدي رضي الله عنه واسم الكلب في اللغة يقع على كل سبع حتى الاسد وعن ابي يوسف انه استثنى من ذلك الاسد والدب لانهما لايعملان لغيرهما الاسد لعلوهمته والدب لخساسته والحق بهمابعضهم الحدأة لخساسته والخنزير مستثنى لانه نجس العين فلا يجوز الانتفاع به ثم لابد من التعليم لان ما تلونا من النص ينطق باشتراط التعليم والحديث به وبالارسال ولانه انما يصير الة بالتعليم ليكون عاملا له فيترسل بارساله ويمسكه عليه.

فائدہ: لفظ جوارح جارحہ کی جمع ہے ایسے جانوروں کے ذریعہ شکار کرنا جو اپنی ذات کے اعتبار سے خود کماتے اور جانوروں کو

زخمی اور مجروح کر کے ان کا شکار کرتے ہیں، جیسے کتا، چیتا، باز، شکرہ، اور عقاب وغیرہ، پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ ایسے شکار کے حلال ہونے میں شکار کے زخمی ہو کر مر جانے کا اعتبار ہوتا ہے یہاںتک کہ تیر وغیرہ سے شکار مارنے میں بھی اسی بات کا اعتبار ہوتا ہے، اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ شکار مارنا جبکہ اسے کھانے یا فروخت کرنے یا کسی اور خاص ضرورت سے ہو تو اس جائز کام میں مسلمان کو مشغول ہونا جائز ہے، اسی لئے اگر صرف ہنسی مذاق یا نشانہ بازی وغیرہ کے لئے ہو تو وقت کو بے کار ضائع کرنا مکروہ ہے، اگرچہ اس طرح کا شکار کیا ہوا جو کچھ بھی جانور ہو کچھ بیان کی ہوئی شرطوں کے مطابق جائز اور حلال ہی ہوگا، اس طرح ان ضروری باتوں کو بھی ذہن میں محفوظ رکھنا ضروری ہے، م۔

قال ویجوز الاصطیاد الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ سکھلائے ہوئے کتے اور چیتے اور باز اور دوسرے حملہ آور زخمی کرنے والے جانور کے ذریعہ شکار کرنا جائز ہے، (ف: خلاصہ یہ ہے کہ وہ شکاری جانور جو حملہ آور سکھلایا ہوا ہو): **وفی الجامع الصغیر الخ:** اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ ہر ایسا درندہ جانور جسے تم نے سکھلایا ہے، یا ایسا شکاری جنگلی پرندہ جسے تم نے سکھلایا ہے، اس کے ذریعہ سے شکار کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور ان جانوروں کے سوا دوسرے جانوروں کے ذریعہ سے شکار کرنے میں خیر نہیں یعنی حلال نہیں ہے، البتہ ایسے دوسرے جانوروں کا شکار کیا ہوا جانور تم کو زندہ مل جائے اور تم اسے اپنے طور پر ذبح بھی کر لو، (ف: تو وہ ذبح کر دینے سے حلال ہو جائے گا، اسی بناء پر اگر بغیر سیکھے ہوئے کتے یا شکرہ وغیرہ سے شکار پکڑ لیا اور اس سے وہ جانور مر بھی گیا تو وہ مردار ہو کر حرام ہو جائے گا، اور اگر وہ زندہ ہی ہاتھ آ جائے اور اسے ذبح بھی کر دیا جائے تو وہ جائز اور حلال ہو جائے گا، بخلاف سیکھے ہوئے حملہ آور کے کہ اگر اس نے شکار کو مار بھی ڈالا ہو لیکن اسے چھوڑتے وقت تم نے بسم اللہ کہدی ہو تب بھی وہ حلال ہوگا، اور اگر تم نے اسے زندہ پالیا اور اس کو ذبح کرنے سے پہلے ہی وہ مر گیا تو وہ اس لئے مردار ہو گیا کہ تم نے اپنا اختیاری ذبح کا کام نہیں کیا ہے)۔

والاصل فیه قوله تعالی الخ: اس مسئلہ میں اصل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے وما علمتم الآیۃ: (ف: یعنی تمہارے لئے ایسے شکار کرنے اور حملہ کرنے والے جانوروں کا کیا ہوا شکار حلال ہے جن کو تم نے شکار کرنے کے آداب سکھا دیئے ہوں، اس جگہ مکلبین سے معنی مخصوص مراد نہیں ہے، بلکہ اس سے عام مراد ہے یعنی خواہ کتے ہی کو سکھایا ہو کسی دوسرے حملہ آور شکاری جانور کو سکھایا ہو): **والجوارح الكواسب الخ:** اور لفظ جوارح کی ایک تفسیر کواسب بھی ہے، (ف: یعنی کسب اور کمائی کرنے والے جانور کیونکہ جرح کسب کے معنی میں بھی آیا ہے، اور دوسری تفسیر میں جارحہ بمعنی جرح کرنے والا جانور ہے: **والمكلبين المسلطين:** اور مکلبین کے معنی مسلط کرنے والے کے ہیں، (ف: یعنی ان جوارح جانوروں کو شکار پر مسلط کر دیا تو گویا انہوں نے اپنی طاقت اور زور سے ان پر غالب آ کر شکار کو بھاگنے اور روکنے سے علیحدہ کر دیا اس طرح سے کہ مالک نے اس شکار کو پکڑ لیا، مگر اپنے لئے اس جانور نے اس کا شکار نہیں کیا ہے، اس سب کا ماحصل یہی ہوا کہ ان حملہ آور جانوروں کو شکار کے آداب سکھا دئے۔

فیتناول الكل الخ: پس اس تفسیر کی بناء پر اس آیت پاک میں سارے ایسے شکاری جانور جو سکھائے ہوئے ہوں شامل ہو گئے خواہ وہ کلب میں سے ہوں یا کوئی دوسرا جانور ہو، (ف: اور اس جگہ لفظ مسلط کی بجائے لفظ مکلب اس لئے فرمایا گیا ہے کہ اس زمانہ میں کلب کی بہت زیادتی تھی، نیز کلب یا کتے سے فطرۃً اور شرعاً نفرت بھی تھی اس لئے جب ایسے ناپسندیدہ کلب کے حق میں جواز کا حکم ہو سکتا ہے، تو دوسرے جانوروں کے حق میں بدرجہ اولیٰ جواز کا حکم ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم، ع، م: **دل علیه مارویناه الخ:** اس حکم اور دعویٰ کی دلیل وہ حدیث بھی ہے جو ہم نے حضرت عدی بن حاتمؓ کی سند سے روایت کی ہے، (ف: جس میں رسول اللہ نے کتے کو ارسال کرنے کے بارے میں فرمایا ہے)۔

واسم الكلب الخ: اور لفظ کلب لغت کے اعتبار سے ہر درندہ کے بارے میں مستعمل ہوتا ہے، یہاںتک کہ شیر کو بھی کلب کہا جاتا ہے، (ف: چنانچہ ایک روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے عتبہ بن ابی لہب کے بارے میں کچھ اس طرح سے بددعاء

فرمائی کہ اس شخص پر آپ اپنے کتوں میں سے کسی کتے کو مسلط کر دیں چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اس پر ایک شیر کو مسلط کر دیا جس نے عتبہ کو پھاڑ ڈالا، لیکن میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس میں معنی مجازی ہونے کا بھی قرینہ موجود ہے، کہ آپ نے کتوں میں سے ایک کتا فرمایا ہے، اور حضرات ابن عمرو مجاہدؒ اگر چہ اہل زبان سے ہیں پھر بھی انہوں نے مکلبین کے لفظ کے اعتبار سے صرف کلاب (کتوں) ہی کی تخصیص کی ہے، اس لئے بہتر جواب یہ ہے کہ نص میں لفظ کلاب کا ذکر ہے لیکن دلالۃ اس سے عموم سمجھا جاتا ہے، اور سلف کا اسی پر عمل بھی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

وعن ابی یوسف الخ: اور امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ مکلبین کے عموم سے شیر اور ریچھ کو مستثنیٰ کیا ہے، کیونکہ یہ دونوں درندے صرف اپنی ذات کے لئے شکار کرتے ہیں اور اپنے مالک یا کسی کے لئے بھی شکار نہیں کرتے ہیں ،(ف: یعنی یہ کسی بھی آدمی کے لئے جانور کا شکار نہیں کرتے ہیں): **الاسد لعلو همته الخ**: اور ان میں سے شیر کسی مالک یا آدمی کی فرماں برداری محض اپنی بلند ہمتی کی بناپر نہیں کرتا ہے: **والدب لخساسته**: اور ریچھ اپنی فطری کمینہ پن کی وجہ سے غیر کیلئے شکار نہیں کرتا ہے،(ف: بلکہ وہ جو کچھ بھی شکار کرتا ہے صرف اپنی ذات اور اپنے پیٹ کے لئے کرتا ہے، اور مالک کو دینے اور اس تک پہونچانے کے لئے نہیں کرتا ہے، اس لئے یہ دونوں جانور انسانی تعلیم نہیں سیکھتے ہیں): **والحق بهما الخ**: اور بعض فقہاء نے ان دونوں یعنی شیر اور ریچھ کے حکم میں چیل کو بھی اس کی کمینہ پنی اور خساست کی بنیاد پر شامل کر لیا ہے،(ف: یعنی چیل کو بھی عام حکم سے مستثنیٰ کر دیا ہے، کیونکہ وہ بھی فطرۃ کی ایسی خراب ہوتی ہے کہ اگر اسے کبھی بھی شکار کے لئے چھوڑا جائے تو وہ شکار کو اپنے مالک کے لئے نہیں بلکہ خود اپنے کھانے کے لئے ہی پکڑے گی، اس لئے وہ بھی مکلب نہیں ہوگی اور تعلیم کا اثر قبول نہیں کرے گی الحاصل ان تینوں جانوروں کو مستثنیٰ کرنے میں فقہاء کا اختلاف ہے: **والخنزير مستثنى الخ**: اور اس حکم کے عموم سے خنزیر کو بھی مستثنیٰ کر دیا گیا ہے کیونکہ وہ تو اپنی ذات میں نجس اور ناپاک ہے اس لئے اس سور سے کسی قسم کا بھی فائدہ حاصل نہیں کیا جا سکتا ہے،(ف: لہٰذا اس کو مکلب اور مسلط کر کے شکار کرنا جائز نہیں ہے، پھر اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ کتا نجس العین نہیں ہے بلکہ اس کا لعاب ناپاک ہوتا ہے، اور اس پر فتوی بھی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

ثم لابد من التعليم الخ: پھر ان شکاری جانوروں اور پرندوں کو شکار کی تعلیم دینی بھی ضروری ہے، یعنی ان کا معلّم اور سیکھا ہوا ہونا بھی ضروری ہے کیونکہ ہم نے اس کے بارے میں جو آیت کریمہ دلیل میں بیان کی ہے اس میں صراحۃً تعلیم کی شرط لگائی گئی ہے،(ف: یعنی فرمان باری تعالیٰ ہے: **"وما علمتم من الجوارح مكلبين تعلمونهن مما علمكم الله"**: یہ آیت پاک ان کی تعلیم کیلئے واضح نص ہے،) اور اس سے پہلے جو حدیث ہم نے بیان کی ہے وہ بھی تعلیم دینے اور ارسال کو شرط لازم کرنے کے لئے واضح اور صریح ہے، یعنی حضرت عدی بن حاتمؓ کی وہ حدیث جس میں یہ بتایا گیا ہے کہ شکاری جانور سکھایا ہوا ہو اور شکاری آدمی نے اسے خود شکار پر چھوڑا بھی ہو، اسی لئے اگر کسی کا سکھایا باز بھی اگر اپنے مالک کی مرضی کے بغیر از خود شکار پر جھپٹ کر اسے پکڑ لے اور مار ڈالے تو وہ شکار حلال نہیں ہوگا،(یہ قول عام علماء کا ہے، اس کے خلاف کسی کا قول معلوم نہیں ہے، لہٰذا مولوی صدیق حسن صاحبؒ نے جو اپنی تفسیر فتح البیان میں اسے حلال لکھا ہے، اور اس کے علاوہ شوکانیؒ سے جو بندوق سے مارے ہوئے مردہ کو حلال لکھا ہے ان دونوں قولوں کو مردود کیا جائے گا، نیز شوکانیؒ نے خود بھی منتقی میں اس کے خلاف تصریح کی ہے لہٰذا اوپر کا منقول قول غلط ثابت ہو گیا، فاحفظ وتنبہ، م، از حاشیہ)، الحاصل آیت کریمہ اور حدیث شریف سے یہ بات واضح ہو گئی کہ سکھلائے ہوئے شکاری جانور کو بسم اللہ کہہ کر ارسال کرنا ضروری ہے، اس سے دونوں باتیں یعنی اس شکاری جانور کی تعلیم اور اس کا ارسال کی شرط نص سے ہونا معلوم ہو گیا۔

ولانه يصير آلة الخ: اور اس قیاس سے کہ شکاری جانور تو تعلیم ہی کے ذریعہ سے مالک کے لئے شکار کرنے کا آلہ ثابت ہوگا تاکہ وہ جانور جو کچھ بھی شکار کرے صرف اپنے مالک ہی کے لئے کرے اور اپنے لئے شکار نہ کرے،(ف: پس اگر جانور کے

مالک نے اس جانور کے ذریعہ خود شکار کیا تو وہ جانور اس کاآلہ ہوگا): فیتر سل بارسالہ الخ: پس جانور تعلیم حاصل کر لینے کے بعد مالک کے ارسال کے ساتھ ہی شکار کو پکڑنے کے لئے روانہ ہو جائے گا، اور اس شکار کو پکڑ کر فوراً اپنے مالک کے پاس پہنچا دے گا، (ف: اور تعلیم کے معنی بھی یہی ہیں کہ جب مالک اپنے شکاری جانور کو شکار پکڑنے پر ابھارے تو وہ فوراً اس کے کہتے ہی یا اشارہ کرتے ہی روانہ ہو جائے اور جس شکار کو پکڑے اس سے خود کچھ نہ کھائے بلکہ مالک کے لئے رکھ دے یا پہنچا دے، اور بندہ مترجم نے اس سے پہلے یہ بھی بتادیا ہے کہ ایک شرط یہ بھی ہے کہ جس راہ پر اسے دوڑایا یا اڑایا گیا ہے، وہ اسی پر جائے، اگر وہ شکاری جانور اسی راہ پر جاتے ہوئے اسی شکار کو نہ پکڑے جس کو پکڑنے کے لئے اسے اشارہ کیا گیا تھا بلکہ اسی راہ پر کسی دوسرے شکار کو پکڑ لے تو بھی اس کا کھانا جائز ہوگا، اب ایک بات بتانے کی یہ ہے کہ شکاری درندہ اور شکاری پرندہ کے شکار کے طریقہ میں کچھ فرق بھی ہے، جس کا بیان آئندہ ہوگا۔

توضیح: فصل، شکاری جانوروں کا بیان، لفظ جوارح کے معنی شکار کا طریقہ، ذریعہ، شرائط، حکم، دلائل مفصلہ

وقال وتعليم الكلب ان يترك الاكل ثلث مرات وتعليم البازى ان يرجع ويجيب اذا دعوته وهو ماثور عن ابن عباس رضى الله عنه ولان بدن البازى لايحتمل الضرب وبدن الكلب يحتمله فيضرب ليتركه ولان ايج التعليم ترك ما هو مالوفه عادة والبازى متوحش متنفر فكانت الاجابة اية تعليمه ام الكلب فهو الوف يعتاد الانتهاب فكان اية تعليمه ترك مالوفه وهو الاكل والاستلاب ثم شرط ترك الاكل ثلثا وهذا عندهما وهو رواية عن ابى حنيفة رحمهم الله لان فيهما دونه مزيد الاحتمال فلعله ترك مرة اومرتين شبعا فاذا تركه ثلثا دل على انه صارعادة له وهذا الان الثلث مدة ضربت للاختيار وابلاء الاعذار كمافى مدة الخيار وفى بعض قصص الاخيار ولان الكثير هو الذى يقع امارة على العلم دون القليل والجمع هو الكثير وادناه الثلث فقد ربها وعندابى حنيفة على ماذكر فى الاصل يثبت التعليم مالم يغلب على اظن الصائد انه معلم ولا يقدر بالثلث لان المقادير لا تعرف اجتهاد ابل نصاوسماعاولا سمع فيفوض الى راى المبتلى به كما هو اصله فى جنسها وعلى الرواية الاولى عنده يحل ما اصطاده ثلثا وعندهما لا يحل لانه انما يصير معلمابعد تمام الثلث وقبل التعليم غير معلم فكان الثالث صيد كلب جاهل وصار كالتصرف المباشر فى سكوت المولى وله انه اية تعليمه عنده فكان هذاصيد جارحة معلمة بخلاف تلك المسالة لان الاذن اعلام ولا يتحقق دون علم العبد وذلك بعد المباشرة .

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کتے چیتے وغیرہ درندہ جانور کی تعلیم کا مطلب یہ ہوا کہ اسے اتنا سدھار دیا جائے کہ وہ شکار کو پکڑ کر (مالک کے قابو میں لے آئے مگر) اس میں سے خود کچھ نہ کھائے اور ایسا تین بار کر کے دکھلا دے، (ف: اور اگر اس نے ایک یا دو مرتبہ پکڑ کر اس سے خود نہیں کھایا تب بھی اس کے تعلیم یافتہ سدھایا ہوا ہونے کا حکم نہیں دیا جائے گا، یعنی جبتک کہ پورے تین بار وہ ایسا نہ کرلے اسے تعلیم یافتہ نہیں مانا جائے گا): وتعليم البازى الخ: اور باز و شکرہ وغیرہ چیر پھاڑ کر کھانے والے پرندہ کو تعلیم کا مطلب یہ ہوگا کہ اس کا مالک جب اسے شکار پر جاتے وقت بھی بلالے تو وہ فوراً لوٹ آئے اور اس کی بات مان لے، (ف: اور اگر اس نے شکار کو پکڑ کر اس میں سے کچھ کھالیا تو یہ اس کے حق میں معاف سمجھا جائے گا، یعنی ایسا کرنے سے اس کے تعلیم یافتہ ہونے میں عیب نہیں ہوگا، ع)۔

وهو ماثور الخ: یہی قول حضرت عبداللہ عباسؓ سے مروی ہے (ف: اور قاعدہ یہ ہے کہ کسی صحابی کا ایسا قول صحیح جس کے مخالف کوئی نص موجود نہ ہو وہ حجت ہوتا ہے، لیکن تخریج میں لکھا ہے، کہ یہ اثر نہیں پایا گیا ہے، اب میں مترجم کہتا ہوں کہ درندہ

جانوران کی تعلیم کے بارے میں تو یہ نص موجود ہے کہ جب وہ خود نہ کھائے تو اس کا شکار حلال ہے، اور کھالے تو یہ سمجھا جائے گا کہ اس جانور نے خود اپنے لئے اسے شکار کیا ہے لہٰذا وہ تعلیم یافتہ نہ ہوا، جیسا کہ حضرت عدی بن حاتمؓ کی حدیث میں منقول ہے جو کہ نسائی وغیرہ کی روایت ہے، البتہ اس بات کی تصریح نہیں ملی ہے کہ جبتک تین مرتبہ وہ نہ کھائے وہ تعلیم یافتہ نہیں جانا جائے گا، اس شرط کی وجہ شاید یہ ہو سکتی ہے کہ تعلیم یافتہ ہونے کی شرط تو بلاشبہ نص سے ثابت ہے، اور چونکہ یہاں پر بہت زیادہ احتیاط کرنے کی ضرورت ہے اسی لئے تعلیم کی تکمیل کے لئے تین مرتبہ کی شرط مقرر کر دی گئی ہے، جیسا کہ عنقریب اس کا بیان آئے گا، **اور باز وغیرہ میں اس کے کھانے یا نہ کھانے کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے، بلکہ اس میں صرف اس بات کی شرط ہے کہ وہ اپنے مالک کے بلانے سے فوراً پلٹ آئے، تو معلوم ہوگا کہ وہ تعلیم یافتہ ہوگیا ہے)۔**

لان بدن البازی الخ: اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ باز وغیرہ پرندوں کا بدن نازک ہونے کی وجہ سے مار کھانے اور چوٹ لگانے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے، کہ اس کو مار پیٹ کر اس سے یہ بری عادت چھڑائی جاسکے جبکہ کتے اور دوسرے درندے کے بدن مار کھانے کی طاقت رکھتے ہیں اس لئے ایسی حرکت پر ان کو مار پیٹ کر سدھایا جاسکتا ہے یعنی اس کی عادت چھڑائی جاسکتی ہے، (کہ آئندہ وہ شکار پکڑ کر خود نہ کھائے)۔ **ولان آیۃ التعلیم الخ:** اور اس قیاسی دلیل سے بھی کہ کسی بھی جانور کی تعلیم یافتہ ہونے کی علامت یہ ہوتی ہے کہ وہ جس چیز کا فطرۃً عادی ہے یا جو چیز اسے پسندیدہ ہے، تعلیم کے بعد اسے چھوڑ دے اور جو کچھ سکھایا گیا ہے، اسے وہ قبول کرلے۔

والبازی متوحش الخ: اور چونکہ باز فطرۃً انسان سے متنفر ہوتا ہے اور انسان کو دیکھ کر فوراً بھاگنا چاہتا ہے اس لئے اس کے حق میں تعلیم یافتہ ہونے کی علامت صرف اتنی کافی ہوگی کہ اپنے مالک کے بلاتے ہی پلٹ آئے، (ف: گویا اس نے اپنی فطری مرغوب عادت چھوڑ دی ہے)۔ **واما المکلب الخ:** اس کے برخلاف کتا عادۃً مالوف اور پوس ماننے والا ہوتا ہے ذرا بھی کوئی اس کے ساتھ اچھے سے پیش آتا ہے، وہ بھی اس شخص سے **گھل مل** جاتا ہے، لہٰذا تعلیم کے بعد کتے کا مالک کے پاس رہنا اور جا کر پلٹ آنا اس کی فطرت کے خلاف بات نہیں سمجھی جائیگی، البتہ اس کی فطری عادت ایک یہ بھی ہوتی ہے کہ کھانے کی چیز گوشت وغیرہ دیکھ کر اس پر جھپٹ پڑتا ہے اور اسے اچک کر کھالیتا ہے، (ف: اسی بناء پر جب اس میں یہ عادت آجائے اور ایسی تعلیم کو قبول کرلے کہ قبضہ میں اپنی خوراک اور مرغوب شی گوشت کے آجانے کے باوجود اسے نہ کھائے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اپنی فطری عادت کو چھوڑ کر سکھائی ہوئی عادت کو اس نے قبول کرلیا ہے، اور وہ تعلیم یافتہ ہوگیا ہے)۔

ثم شرط ترک الاکل الخ: پھر ان جانوروں کے تعلیم یافتہ ہونے کے لئے تین بار اپنے شکار کو پکڑ کر نہ کھانے کی شرط مقرر کرنے کا قول صاحبینؒ کا ہے اور امام ابو حنیفہؒ کا بھی ایک قول یہی ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ ایک دو مرتبے شکار پکڑ کر چھوڑ دینے اور اس میں سے کچھ نہ کھانے میں یہ احتمال پھر بھی باقی رہجاتا ہے کہ شاید اس کا پیٹ بھرا ہوا ہو اس لئے مزید کھانے کی خواہش نہ ہونے کی وجہ سے اس نے نہیں کھایا، لیکن جب اس نے متواتر تین بار شکار کو نہ کھائے بغیر ہی چھوڑ دیا تو اس وقت یہ بات یقینی ہوگئی کہ اس نے اپنی تعلیم مکمل کرلی ہے، اور اس تعلیم کی بناء پر اس نے کچھ نہیں کھایا ہے، اور اب وہ اس کا عادی ہوگیا ہے، (ف: یعنی اپنی فطری عادت اور خواہش کے خلاف شکار کو اپنے مالک ہی کے لئے پکڑے گا اور اس میں سے کچھ نہیں کھائے گا، خلاصہ کلام یہ ہوا کہ ایسے شکاری جانور کا تعلیم یافتہ ہونے کی شرعاً نص سے ثابت ہے اس لئے اس شرط کا یقین کے ساتھ جانا ضروری ہو اس لئے کہ اس کے بغیر شکار حرام ہو جائے گا، ورنہ صرف اپنے خیال اور اٹکل سے اس شرط کے موجود ہونے کا دعویٰ کرنا صحیح نہ ہوگا، بلکہ ایسی کسی دلیل شرعی سے یہ ثابت کرنا بھی ضروری ہے اسی لئے ہم نے تین بار آزما لینے کے بعد فیصلہ کیا ہے۔

وھذا لان الخ: پھر تین مرتبہ ہی کی شرط اس لئے لگائی گئی کہ شریعت میں تین کی تعداد ایسی ہے جو ایسے کسی بھی معاملہ میں امتحان کرنے اور معذور سمجھنے کے لئے کافی سمجھی جاتی ہے: **کمافی مدۃ الخیار الخ:** جیسے کہ مدت خیار کے سلسلہ میں،

ہے،(ف: جیسے کہ خرید و فروخت کے وقت مثلاً خریدار یہ کہدے کہ میں نے اس کی خریداری کا معاملہ اگرچہ کرلیا لیکن مجھے اس کے اچھے ہونے یا قسمت کے مناسب ہونے کے بارے میں اطمنان نہیں ہے اس لئے تین دن کی مدت خیار رکھتا ہوں، اس مدت میں اس کے رکھنے یا واپس کرنے کا مجھے اختیار ہوگا چنانچہ اگر اس مدت میں بھی واپس نہ کیا اور اس کے بعد واپس کرنا چاہا تو اس کی مدت خیار ختم ہو جانے کی وجہ سے اب واپس نہیں کر سکے گا، اسی طرح بائع بھی اپنی چیز کے فروخت کرنے میں خریدار کی پیشکش پر تین دن میں وہ فیصلہ کر سکتا ہے اگر اس مدت میں فیصلہ نہیں کیا اور اس مدت کے بعد فیصلہ کرنا چاہا تو وہ اب نیا فیصلہ نہیں کر سکتا ہے، کہ اس کی مدت خیار بھی ختم ہو گئی ہے، اور اس معینہ مدت کے بعد خریدار یا مالک کوئی بھی یہ عذر پیش نہیں کر سکتا ہے کہ مجھے غور و فکر کا موقع نہیں ملا ہے جس کی وجہ سے اب مجھے نقصان اٹھانا ہوگا، بلکہ اسی مدت کے اندر جو بھی فیصلہ کرنا ہے اسے فیصلہ کر لینا ہوگا، اسی طرح کتے کی تعلیم کا امتحان بھی تین مرتبہ کر لینے سے اس کے تعلیم یافتہ ہو جانے کا یقین کر لینا ہوگا)۔

وفی بعض قصص الاخیار الخ: اور جیسے کہ صلحاء اور بزرگوں کی قصوں میں آثار پائے جاتے ہیں، (ف: شاید کہ اس جملہ سے حضرت موسیٰ علیہ السلام اور خضر علیہ السلام کے واقعہ کی طرف اشارہ ہے کہ حضرت خضر علیہ السلام نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے سوال کرنے سے خاموش نہ رہنے اور وعدہ خلافی کی بناء پر پہلی اور دوسری مرتبہ تو برداشت کر لیا لیکن جب تیسری مرتبہ بھی حضرت موسیٰ علیہ السلام خاموش نہ رہ سکے اور بظاہر قتل عمد کو برداشت نہ کرنے پر احتجاج کر دیا تو خضر علیہ السلام نے بھی وعدہ کے مطابق ان کو مزید اپنے ساتھ رکھنے سے معذوری ظاہر کر دی، اور خود موسیٰ علیہ السلام نے بھی اس کا ان الفاظ سے: **قد بلغت عنی عذرا**: اپنی معذوری تسلیم کر لی، یعنی میری طرف سے آپ عذر کو پہنچ گئے، یعنی عذر کی انتہاء ہو گئی، عینیؒ نے لکھا ہے کہ اس جیسے اور بھی بہت سے واقعات اور امثال ہیں جن میں تین کے عذر کا اعتبار لیا گیا ہے۔ مثلاً یہ فرمان باری تعالیٰ ہے۔

تمتعو فی دارکم ثلثة ایام: جس میں یہ بیان ہے کہ حضرت صالح علیہ السلام نے اپنی قوم کو تین دنوں کی مہلت دی کہ تین دنوں تک اب تم اب تین دنوں تک اور بھی دنیاوی مزے حاصل کر لو، اسی طرح سے حضرت زکریاء علیہ السلام کے لئے نشانی کے تین دن مقرر کر دئے گئے: **ان لاتکلم الناس ثلثة ایام**: اسی طرح سے کسی سے ملاقات کی لئے گھر میں داخل ہونے کے لئے تین مرتبہ تک اجازت طلب کرو، اگر اس کے بعد بھی اجازت نہ ملے تو واپس چلے جاؤ، ابوداؤد نے اس کی روایت کی ہے۔ اسی طرح سے مسافر کی قصر نماز کے لئے سفر کی کم سے کم مدت تین دنوں کی مقرر کی گئی ہے، اسی طرح سے حیض کی کم سے کم مدت تین ہی دنوں کی مقرر ہے ان کے جیسے اور بھی مسائل بیان کئے جا سکتے ہیں، الحاصل، تین کا عدد ایسا ہے کہ یہ کسی کے امتحان و آزمائش اور عذر کے ختم کرنے کے لئے شرعاً بھی معتبر ہے، اسی لئے ہم نے شکاری جانور کی تعلیم مکمل ہونے کے لئے تین بار متواتر نہ کھانے کو تعلیم کے لئے دلیل مان لیا ہے۔

ولان الکثیر هو الذی الخ: اور اس دلیل سے بھی کہ کسی کے عالم ہونے کی علامت کے لئے کثیر کا عدد ہی صحیح ہوتا ہے، اور قلیل عدد علامت نہیں بن سکتا ہے، (ف: جب بار بار ایسا ہونے لگا کہ جانور نے خود نہ کھا کر شکار اپنے مالک کے حوالہ کر دیا تو یہ بار بار کی زیادتی اس بات کی علامت بن گئی کہ یہ جانور واقعۃً اب اعتماد کے لائق ہو گیا ہے، اور تعلیم حاصل کر چکا ہے، اور صرف دو ایک بار ایسا ہونے سے اس کی تعلیم حاصل کر لینے کی علامت نہیں ہو سکتی ہے، چنانچہ اب مقدار قلیل اور کثیر کو مصنفؒ بتانا چاہتے ہیں: **والجمع هو الکثیر الخ**: اور کثیر اسی مقدار کو کہا جاتا ہے جو کہ جمع کا عدد ہو، اور جمع ہونے کے لئے کم سے کم تین اعداد کا ہونا ضروری ہوتا ہے پس اسی سے یہ اندازہ کر لیا گیا کہ اگر کتے نے تین مرتبے اپنے اوپر قابو پا لیا تو گویا اس نے بہت زیادہ پر قابو پا لیا ہے، (ف: اس لئے کہ کثرت کی کم سے کم مقدار تین ہوتی ہے، جبکہ زیادہ مقدار کی کوئی حد ہی نہیں ہوتی ہے)، **وعند ابی حنیفة الخ**: اور مبسوط کی روایت کے مطابق امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کتے میں مکمل تعلیم اس وقت تک معلوم نہیں ہو گی جبتک کہ اس شکاری آدمی کے گمان میں یہ بات نہ جم جائے کہ یہ جانور اب معلم یعنی پورا سکھایا ہوا ہو گیا ہے۔

ولا یقدر بالثلث الخ: اور تین مرتبہ آزمالینے سے بھی اس کا صحیح اندازہ نہیں ہوگا کیونکہ کسی بھی مقدار کا اندازہ شرعا صرف اندازہ اور اجتہاد سے نہیں کیا جاسکتا ہے بلکہ کسی نص سے معلوم کر کے یا کسی معتبر شخص سے سن کر ہوتا ہے اور اس جگہ ان میں سے کوئی بات بھی موجود نہیں ہے، اس لئے شکاری جانور کے تعلیم یافتہ ہونے کے بارے میں اس کے مالک کی رائے ہی پر فیصلہ ہوگا کہ اگر وہ اس سے مطمئن ہو جائے تب وہ تعلیم یافتہ مان لیا جائے گا ورنہ نہیں، چنانچہ ایسے دوسرے مسائل میں بھی مبتلی بہ صاحب واقعہ کی رائے پر ہی فیصلہ موقوف ہوتا ہے، اور ایسے تمام مسائل میں امام ابو حنیفہؒ کا یہی قاعدہ کلیہ ہے، (ف: اور وہ قاعدہ یہ ہے کہ جس مسئلہ میں کوئی نص موجود نہیں ہو تو اس میں صرف اپنے اندازہ سے کسی تعداد کو فرض نہیں کر لیا جاتا ہے بلکہ جس شخص کا وہ معاملہ ہوتا ہے اسی کی رائے پر اس کا فیصلہ چھوڑ دیا جاتا ہے، پس وہ کتا جس شکاری کا ہو گا وہ خود ہی اپنی رائے سے اس پر یقین کر سکتا ہے کہ یہ کتا واقعۃً اب سیکھ چکا ہے، اور جب تک اسے اس کا یقین نہیں آجائے گا تب تک اس جانور کے شکار کو کھانا جائز نہ ہوگا، اور یہاں پر دل کو یقین آجانے کی یہی صورت ہوگی کہ اپنے طور پر اسے آزمالے اس کے بعد اگر اس مالک کو یہ گمان غالب ہو جائے کہ اب اس کتے نے پورے طور سے اس طریقہ کو سیکھ لیا ہے تب وہ معلم مان لیا جائے گا، اور ظاہر الروایۃ میں بھی اس طرح مذکور ہے، چنانچہ اس قاعدہ کی بناء پر اگر کسی مالک کو اپنے کتے پر دوسری مرتبہ ہی نہ کھانے سے یقین آجائے کہ میرا کتا فرماں بردار ہو گیا اور اب اپنے لئے شکار نہیں کرتا ہے بلکہ میرے لئے کرتا ہے تو اس کے حق میں اس کا شکار جائز ہو جائے گا، کیونکہ تین مرتبہ ہی ہونا قید لازمی نہیں ہے۔

وعلی الروایۃ الاولی الخ: اور امام اعظمؒ کی دو روایتوں میں سے پہلی روایت کے مطابق (ف: جس میں صاحبینؒ کی طرح ان سے بھی تین مرتبہ ہی کتے کو آزمانا شرط کیا گیا ہے) جب کتے نے تیسری مرتبہ شکار کر لیا اور خود کچھ نہیں کھایا تو اس شکار کو کھانا مالک کے لئے جائز ہوگا: **وعندھما لایحل الخ:** لیکن صاحبینؒ کے نزدیک اس مرتبہ کا کیا ہوا شکار مالک کے لئے حلال نہ ہوگا، کیونکہ یہ تیسری مرتبہ بھی اس شکاری جانور کی تعلیم میں داخل ہے، اور اس وقت تک اسے تعلیم یافتہ نہیں کہا جائے گا، جس طرح دوسری مرتبہ کا کیا ہوا شکار حلال نہیں ہوگا، لہٰذا اس تیسری مرتبہ کا شکار بھی حلال نہ ہوگا۔

وصار کالتصرف الخ: اور یہ معاملہ کچھ ایسا ہو گیا جیسے کسی غلام کا وہ تصرف جو اس نے اپنے مولی کی موجودگی میں مگر اس کی خاموش حالت میں کیا ہو، (ف: یعنی زید نے اپنے جس غلام کو کاروبار کرنے سے منع کر دیا تھا اس نے اپنے اسی مالک کی موجودگی میں کوئی معاملہ کر لیا اور مالک اس کو خوشی سے دیکھتا رہا، تو اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ یہ بیع اگر چہ فی الفور نافذ نہیں ہوگی یعنی اگر وہ مالک اسے جائز کہدے تو وہ نافذ ہو جائیگی لیکن دوسرا نتیجہ ہوتا ہے اس غلام سے کاروبار کی پابندی ختم ہو جائیگی اور آئندہ اگر وہ معاملہ کرلے گا تو وہ نافذ بھی ہو جائے گا، اسی طرح اس شکار کے معاملہ میں بھی ہوگا کہ کتے نے جب تیسری مرتبہ بھی اپنے شکار کو خود نہیں کھایا تو یہ شکار اگر چہ اپنے مالک کے لئے حلال نہ ہوگا مگر آئندہ چوتھی بار شکار کر کے نہ کھانے کی صورت وہ شکار مالک کے لئے حلال ہو جائے گا، اور اس کتے کو تعلیم یافتہ مان لیا جائے گا)۔

ولہ انہ آیۃ الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کتے کا تیسری مرتبہ بھی اپنے شکار کو پکڑ کر نہ کھانے کا مطلب یہ ہوگا کہ مالک کے نزدیک اس کتے کے تعلیم یافتہ ہونے کی علامت پائی گئی اس لئے یہ شکار ایسے شکاری جانور کا ہوا کہ جو تعلیم یافتہ ہو چکا ہے (ف: خلاصہ کلام یہ ہوا کہ وہ کتا پہلے ہی تعلیم یافتہ ہو چکا تھا اور تیسری مرتبہ بھی اس کا اپنے شکار کو نہ کھانا اس علمی صلاحیت کے ظاہر ہونے کی علامت تھی بس اس علامت سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ وہ تعلیم یافتہ ہو چکا تھا اس لئے اس کتے کا یہ شکار بھی حلال ہوگا: **بخلاف تلک المسئلۃ الخ:** بر خلاف ماذون غلام کے مسئلہ کے کہ اس میں اس کا تصرف اس لئے جاری نہیں ہوتا ہے کہ اذن و اجازت دینے کا مطلب دوسروں کو خبر دینا ہے کہ اب اس غلام کے کاروباری تصرف کو میں نے صحیح مان لیا ہے اسی لئے اس غلام کو بھی اس اجازت کے سلسلہ میں مطلع کرنا ضروری ہوگا، جو کہ اس تصرف کے بعد ہی اسے اس کی واقفیت ہوگی، اس سے

پہلے نہیں ہو سکتی ہے، (ف: الحاصل اس تصرف کے بعد ہی وہ غلام اجازت یافتہ ہوگا، اور اس سے پہلے تک جو تصرف ہوا وہ اس کے اجازت یافتہ ہونے سے پہلے ہوا اسی لئے وہ نافذنہ ہوگا)۔

توضیح: کوئی درندہ یا پرندہ اگر کسی جانور کا شکار کرلے تو کیا اسے کھانا اس کے مالک کے لئے جائز ہوگا، کن شرطوں کے ساتھ، اقوال ائمہ کرام، تفصیلی دلائل

قال واذا ارسل كلبه المعلم اوبازيه وذكراسم الله تعالى عند ارساله فاخذ الصيد وجرحه فمات حل اكله لما روينا من حديث عدى رضى الله عنه ولان الكلب اوالبازى الة والذبح لايحصل بمجرد الالة الابالاستعمال وذلك فيهما بالارسال فنزل منزلة الرمى وامرار السكين فلا بد من التسمية عنده ولو تركه ناسيا حل ايضا على مابيناه وحرمة متروك التسمية عامدا فى الذبائح ولا بد من الجرح فى ظاهر الرواية ليتحقق الذكاة الاضطرارى وهو الجرح فى اى موضع كان من البدن بانتساب ماوجد من الالة اليه بالاستعمال وفى ظاهر قوله تعالى وما علمتم من الجوارح ما يشير الى اشتراط الجرح اذ هو من الجرح بمعنى الجراحة فى تاويل فيحمل على الجارح الكاسب بنابه ومخلبه ولا تنافى وفيه اخذ باليقين وعن ابى يوسف انه لايشترط رجوعا الى التاويل الاول وجوابه ما قلنا.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے بسم اللہ کہہ کر اپنے سکھائے ہوئے کتے یا باز کو شکار پکڑنے کے لئے چھوڑا اور اس نے جھپٹ کر اس شکار کو پکڑ لیا اور اسے زخمی کر دیا جس کے نتیجہ میں اس کے مالک تک اسے پہونچانے سے پہلے شکار مر گیا لیکن اس کے دھکے سے یا اس کے وزن سے دب جانے سے نہیں مرا تو اس شکار کا کھانا مالک کے لئے جائز ہو جائے گا، (ف: اور اسے ذبح اضطراری کے طور پر ذبح کیا ہوا سمجھا جائے گا، بشرطیکہ مالک نے اس شکار کو ذبح اختیاری کے قابل زندہ نہیں پایا ہو، لہذا تسمیہ کے ساتھ اسے چھوڑنا بھی ضروری ہوا: لما روینا الخ: جس کی دلیل حضرت عدی بن حاتمؓ کی وہ حدیث ہے جو ہم نے اس سے پہلے بیان کر دی ہے کہ اس جانور کو بسم اللہ کے ساتھ چھوڑنا ضروری ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ کتا یا باز تو حقیقت میں شکار کو ذبح کرنے کا آلہ ہوتا ہے، اور کسی کو ذبح کرنے کے لئے صرف آلہ کے رکھنے سے ہی جانور ذبح نہیں ہو جاتا ہے، جبتک کہ اسے استعمال نہیں کیا جائے اور کتے اور باز کو استعمال کرنے کے لئے ان کا ارسال ہی ان کو آلہ بننے کے قائم مقام ہو جائے گا۔

فنزل منزلة الرمى الخ: اس طرح ان جانوروں کو شکار پر چھوڑنا ہی تیر مارنے اور چھری چلانے کے قائم مقام سمجھا جائے گا، (ف: اور جبکہ چھری سے ذبح کرنے کی ایک شرط یہ بھی ہوتی ہے کہ اسے گلے پر پھیرتے وقت تسمیہ بھی کہا جائے)، اس طرح ارسال کے وقت تسمیہ کہنا بھی ضروری ہو گیا: **ولو تركه ناسيا الخ**: اس طرح اگر ان جانوروں کو شکار پکڑنے کے لئے چھوڑتے وقت ان کا مالک تسمیہ کہنا بھول جائے اور شکار پکڑا جائے یا مارا جائے تو بھی وہ حلال ہوا جیسا کہ ہم نے اس مسئلہ یعنی ترک تسمیہ ناسیاً کی بحث بالتفصیل بیان کر کے اس کے حلال ہونے کو اور اسی طرح ترک تسمیہ عمداً کے حرام ہونے کو بیان کر دیا ہے، (ف: اور اس مسئلہ میں قدوریؒ نے زخمی کر کے مار ڈالنے کی بھی شرط لگائی ہے)۔

ولا بدمن الجرح الخ: اور ظاہر الروایۃ میں شکار کرنے والے جانور کے لئے اس شکار کو صرف پکڑنا نہیں بلکہ زخمی کرنے کی بھی شرط لگائی ہے، تاکہ اضطراری ذبح کی تعریف صادق آسکے، اضطراری ذبح کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ بدن کے جس حصہ کو بھی زخمی کرنا ممکن ہو کیا جائے، اور چونکہ ایسے شکاری جانور اپنے مالک یعنی شکار کرنے والے کے آلہ کے حکم میں ہوتے ہیں اس لئے ایسا سمجھا جائے گا کہ گویا مالک نے خود اپنے آلہ اور ہتھیار سے شکار کو زخمی کیا ہے)، اس وجہ سے کہ وہ آلہ یعنی سکھایا ہوا شکاری جانور استعمال میں لانے اور تسمیہ کہہ کر چھوڑنے کی وجہ سے خود اس شکاری شخص کی طرف منسوب ہے، (ف: اور جب یہ بات

طے پا گئی کہ شکاری شخص نے اپنے ہی ہتھیار سے شکار کو مارا ہے تو مارنا اسی وقت حلال ہو گیا کہ ذبح بھی پایا جائے وہ خواہ اضطراری صورت میں ہو یا اختیاری صورت میں ہو، اور یہ بات بھی یقینی ہے کہ اس شکار میں اختیاری ذبح اس وقت ممکن ہو سکتا ہے کہ وہ زندہ ہی ہاتھ آجائے پھر اضطراری ذبح اس وقت جائز مانا جاتا ہے کہ اسے کسی نہ کسی شکل میں زخمی کر کے مارا گیا ہو، اسی لئے یہ شرط لازم ہوئی کہ شکاری جانور نے اپنے شکار کو پکڑ کر زخمی کر کے مارا ہو۔

وفی ظاهر قوله تعالى الخ: اور فرمان باری تعالیٰ کے ظاہر سے ہی زخمی کرنے کی شرط سمجھی جارہی ہے، (ف: کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان شکاری جانوروں کو جوارح کی صفت سے متصف کیا ہے جو کہ جارحہ کی جمع ہے): **اذهو من الجرح الخ**: کیونکہ جارحہ لفظ سے مشتق ہے جس کی دو تفسیروں میں سے ایک تفسیر کے مطابق جرح جراحت سے مشتق ہے جس کے معنی زخمی ہونے کے ہیں، (ف: اور دوسری تفسیر میں جرح کسب کے معنی میں ہے جس کے معنی ہیں کمانا، پس جرح کو کسب کے معنی میں ہم لیں یعنی ایسے جانور جو اپنی طبیعت سے شکار کو کماتے اور حاصل کرتے ہیں اس میں یہ احتمال باقی رہ جاتا ہے کہ شاید یہ جراحت ہی کے معنی میں ہو، **پس اس احتمال سے بچنے کے لئے ہم اس لفظ کے ایسے معنی لیں گے جس میں دونوں معانی ہی پائے جائیں تاکہ آیت کا مفہوم بالکل یقینی ہو جائیں گے**: **فيحمل على الجارح الخ**: اس لئے اس جارحہ کو ایسے شکاری جانور پر محمول کیا جائے گا، جو دوسرے جانور کو زخمی کرے ساتھ ہی اسے اپنے دانتوں یا جنگلوں کے ذریعہ شکار کو کمالے، اس طرح کے معنی لینے سے جرح کے دونوں معنی کو جمع کر لینے میں کوئی منافات بھی نہیں ہے، (ف: اس لئے ایسا ہی کر لینا چاہئے)۔

وفیه اخذ باليقين الخ: اور ایسا کر لینے سے اس کا بڑا فائدہ یہ حاصل ہو گیا کہ کسی ایک معنی کو لینے سے ایک طرح سے اشتباہ رہ جاتا تھا مگر اب یقینی معنی کا فائدہ ہو گا، (ف: یعنی دونوں تفسیروں میں سے فقط ایک تفسیر کو قبول کرنے سے یہ احتمال رہ جاتا تھا کہ شاید یہ تفسیر اصل میں مراد نہ ہو بلکہ دوسری تفسیر مراد ہو، اس طرح ایک احتمال باقی رہ جاتا تھا، مگر اب کوئی بھی تفسیر اس جگہ مراد ہو دونوں پر عمل ہو جانے سے ایک قطعی معنی پر عمل ہو جاتا ہے، لہذا ہم نے بطور وجوب یہ شرط لگادی کہ شکاری جانور نے شکار کے زخمی بھی کیا ہو اور اسی زخم سے شکار مر گیا ہو)، اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اسی تفسیر کو قبول کرنا واجب ہے جس میں دو فائدے ہیں (۱) یہ کہ دو میں سے ایک پر عمل کرنے سے اشتباہ باقی رہ جاتا تھا لیکن اس تفسیر پر عمل کرنے سے وہ اشتباہ ختم ہو کر یقین آجاتا ہے، اور (۲) یہ کہ اس پر عمل کرنے سے تیر کی صورت پر عمل پایا جاتا ہے یعنی شکار کرنا خواہ جانور کے ذریعہ ہو یا تیر مار کر ہو، اس کے علاوہ حضرت عدیؓ کی مروی حدیث میں تیر سے شکار کرنے کی بھی صراحت پائی جاتی ہے اس طرح سے کہ تیر سے زخمی ہو کر جو جانور مر جائے اس کا کھانا جائز ہے، لیکن اگر اس کے نوک اور دھار سے جانور نہ مرا ہو بلکہ اس کی لکڑی کی چوٹ سے مر گیا ہو تو وہ حرام ہو گا اسے نہیں کھانا چاہئے، جیسا تمام صحیح کتابوں میں یہ روایت پائی جاتی ہے، پس جس طرح تیر کے جیسے آلہ میں زخمی کرنا شرط ہے اسی طرح کسی جانور کے ذریعہ بھی شکار کرنے میں زخمی کرنا شرط ہے)۔

وعن ابی یوسفؒ الخ: اور امام ابو یوسفؒ سے نوادر میں ایک روایت ہے کہ جرح کے بارے میں پہلی تفسیر کے مطابق جانور کو زخمی کرنا شرط نہیں ہے، (ف: یعنی لفظ جرح کسب ہی کے معنی میں ہے اس لئے اس کا مطلب یہ ہو جائے گا کہ شکاری جانور جس طرح بھی ہو خواہ زخم کر کے شکار کیا ہو یا بغیر زخم کے ہی شکار کر لیا ہو اس کا شکار کھانا حلال ہے، غایۃ البیان میں کہا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے: **وجوابه ماقلنا الخ**: اس قول کا جواب ہم نے پہلے ہی دیدیا ہے، (ف: جس کا ماحصل یہ ہے کہ حلال وحرام کے درمیان اشتباہ ہونے کی صورت میں اسی طریقہ پر عمل کرنا ضروری ہوتا ہے کہ جس میں قطعی احتمال پیدا ہو جائے اور اشتباہ ختم ہو جائے، اور امام ابو یوسفؒ نے اس روایت میں جو تاویل اختیار کی ہے اس میں یہ احتمال باقی رہ جاتا ہے کہ شاید واقعۃً دوسری ہی تاویل مراد ہو، پس اس اشتباہ کو دور کرنے کے لئے دونوں تاویلوں کو جمع کرنا واجب ہو گا، تاکہ زخمی کرنے کی شرط پائی جائے، اور بندہ مترجم نے اس کی ایک دوسری دلیل بھی بیان کی ہے کہ تیر سے شکار کرنے کی صورت میں زخمی کرنے

کی حدیث میں نص مذکور ہے، اور چونکہ آلہ کے اعتبار سے شکاری جانور ہو یا تیر ہو سب برابر ہیں۔

اس لئے شکاری جانور سے شکار کرنے کی صورت میں زخمی ہونے کی شرط اسی طرح سے ہو گی تیر سے شکار کرنے میں زخمی ہونے کی شرط ہوتی ہے، یا یہ کہا جائے کہ: مَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ: کی آیت میں جرح جراحت کے معنی میں ہے یا کسب کے معنی میں ہے، لیکن جس حدیث میں تیر سے شکار کرنے کا بیان ہے اس میں اس بات کی تصریح ہے کہ تیر سے مارے ہوئے شکار میں شرط یہ ہے کہ اسے تیر کی نوک سے زخم آیا ہو کیونکہ اس کے معراض یا لکڑی سے جو اس میں لگی ہوتی ہے اگر اس سے چوٹ لگ کر مرا ہو تو اسے مت کھاؤ اس سے زخمی ہونے کی شرط بطور نص ہے، پس اس سے معلوم ہوا کہ اس جارح سے کسب کرنے والا مراد نہیں ہے بلکہ زخمی کرنے والا مراد ہے، اس طرح صرف حدیث سے ہی نہیں بلکہ آیت پاک سے بھی اس کا منصوص ہونا معلوم ہوا کیونکہ کسی آیت کی تفسیر خواہ کسی حدیث سے معلوم ہو بہر حال اس کا حکم اسی آیت کی طرف منسوب ہوتا ہے، اچھی طرح سمجھ لو پس حاصل بحث یہ ہوا کہ جس تعلیم یافتہ شکاری کتا ہو یا باز وغیرہ کو تسمیہ کہہ کر شکار پر چھوڑا گیا ہو، اگر کسی نے اسی دوڑ یا اڑان یعنی ارسال میں شکار کو مار ڈالا، پس اگر شکار خود اپنی چوٹ کھانے سے یا بوجھ وغیرہ سے دبنے کی وجہ سے زخمی ہوئے، بغیر مرا ہو تو اسے نہیں کھایا جائے گا، اور اگر زخمی ہو کر وہ مرا ہو تو وہ کھایا جائے گا، یہ تفصیل بھی اسی صورت میں ہو گی کہ شکاری جانور تعلیم یافتہ ہو یعنی اس نے شکار کو پکڑ کر مار ڈالا ہو اور خود نہ کھا کر مالک کے لئے چھوڑ دیا ہو۔

توضیح: شکاری درندوں اور پرندوں کا شکار ان کے مالک کو کھانا کن شرائط کے ساتھ جائز ہوتا ہے، شرائط کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال فان اكل منه الكلب او الفهد لم يوكل وان اكل منه البازى اكل والفرق ما بيناه فى دلالة التعليم وهو مؤيد بما رويناه من حديث عدى رضى الله عنه وهو حجة على مالك وعلى الشافعى فى قوله القديم فى اباحة ما اكل الكلب منه ولوانه صاد صيودا ولم ياكل منها ثم اكل من صيد لا يوكل هذا الصيد لانه علامة الجهل ولا يصيده بعده حتى يصير معلما على اختلاف الروايات كما بيناها فى الابتداء واما الصيود التى اخذها من قبل فما اكل منها لا تظهر الحرمة فيه لا نعدام الحيلة وما ليس بمحرز بان كان فى المفازة بان لم يظفر صاحبه بعد تثبت الحرمة فيه بالاتفاق وما هو محرز فى بيته يحرم عنده خلافالهما هما يقولان ان الاكل ليس يدل على الجهل فيما تقدم لان الحرفة قد تنسى ولان فيما احرزه قد امضى الحكم فيه بالاجتهاد فلا ينقض باجتهاد مثله لان المقصود قد حصل بالاول بخلاف غير المحرز لانه ما حصل المقصود من كل وجه لبقائه صيدا من وجه لعدم الاحراز فحرمناه احتياطاً وله انه آية جهله من الابتداء لان الحرفة لا تنسى اصلها فاذا اكل تبين انه كان تركه الاكل للشبع لا للعلم وتبدل الاجتهاد قبل حصول المقصود لانه بالاكل فصار كتبدل اجتهاد القاضى قبل القضاء.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر سکھائے ہوئے کتے یا چیتے وغیرہ ایسے جانور نے جس کو سکھاتے وقت مار پیٹ بھی کبھی کر لی جاتی ہے اپنے شکار کئے ہوئے جانور میں سے کچھ کھا لیا تو وہ شکار نہیں کھایا جائے گا یعنی اس کا کھانا جائز نہ ہو گا، لیکن اگر باز یا شکرہ وغیرہ میں سے ایسے جانور نے کھایا ہو جسے تعلیم دیتے وقت مار پیٹ نہیں کی جا سکتی ہے تو وہ شکار کھایا جا سکے گا یعنی اس کا کھانا حلال ہو گا: والفرق ما بيناه الخ: ان دونوں قسموں کے شکاری جانوروں کے شکار میں فرق کرنے کے لئے وجہ ہم نے دلالۃ تعلیم میں بیان کر دی ہے، (ف: جس کا حاصل یہ ہے کہ شکاری بنانے کے لئے اگر چہ اس میں تعلیم کا آنا شرط ہے لیکن یہ بڑے جانور یعنی کتا وغیرہ ایسے ہوتے ہیں کہ بوقت تعلیم ان کی پٹائی کی جاتی ہے اور وہ مار سے ڈرتے ہیں، جبکہ باز وغیرہ چھوٹے جانور یعنی پرندے میں

جسمانی طاقت مار کھانے کی نہ ہونے کی وجہ سے تعلیم کے وقت ان کو نہیں مارا جا سکتا ہے، اس لئے وہ خوف ان میں نہیں ہوتا ہے اس لئے فرق باقی رہجاتا ہے) اور اس فرق کی تائید حضرت عدی بن حاتمؓ کی حدیث سے بھی ہوتی ہے، (ف: جس میں اس بات کی تصریح ہے کہ اگر کتے نے اپنے شکار میں سے کچھ کھالیا ہو تو اس کو مت کھاؤ اور امام مالک کے قول میں اسی طرح امام شافعیؒ کے قول قدیم میں ہے کہ اگر کتے نے کچھ کھالیا ہو تو بھی وہ شکار کھایا جاسکے گا)۔

وهو حجة على مالكؒ الخ: اور حضرت عدیؓ سے مروی حدیث امام مالک کے مذہب و امام شافعیؒ کے قول قدیم کے خلاف حجت ہے کہ کتے نے اگر اپنے شکار میں سے کچھ کھالیا ہو تب بھی اس کا کھانا مباح ہوگا (ف: اور بہت ممکن ہے کہ ان دونوں ائمہ کی دلیل حضرت ابوثعلبہ الخشنیؓ کی وہ حدیث ہو کہ جب تم نے اپنا کتا شکار پر چھوڑا اور تسمیہ کر لیا تو اس شکار کو کھالو اگرچہ کتے نے اس میں سے خود کھالیا ہو، ابوداؤد نے اس کی روایت کی ہے اور اس کی اسناد حسن ہے، اسی طرح سے دار قطنی نے بھی اسناد صحیح سے اس کی روایت کی ہے، صاحب التنقیح نے ایسا ہی کہا ہے، لیکن امام بیہقیؒ نے کہا ہے کہ ابوثعلبہ الخشنی کی حدیث تو صحیحین میں بھی مروی ہے، حالانکہ اس میں یہ جملہ موجود نہیں ہے (ف: کہ اگرچہ اس میں سے کتے نے کھالیا ہو)، اور حضرت عدی بن حاتمؓ کی حدیث ابو داؤد اور دار قطنی کی روایت کے بہ نسبت اصح ہے، انتہی، شاید اسی وجہ سے امام شافعیؒ نے قول قدیم سے رجوع کر لیا ہو، اور قول جدید میں کہا ہے کہ اگر کتے نے کھالیا ہو تو اس میں سے نہیں کھاؤ، اور ان کے شاگرد مزنیؒ نے اسی قول کو اختیار کیا ہے، واضح ہو کہ ابوداؤد کی اسناد میں ایک راوی داؤد بن عمرو الدمشقی ہیں جن کے بارے میں ائمہ جرح و تعدیل نے ان کی معمولی درجہ کی توثیق کی ہے، اور عجلیؒ نے کہا ہے کہ یہ قوی نہیں ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م۔

ولو انه صاد صيودا الخ: اور اگر کتے وغیرہ یعنی ایسے جانور نے جس کی وجہ سے ایسے سادے شکار کا کھانا حلال رہا اور کھایا بھی گیا جس سے یہ معلوم ہوا کہ یہ کتا پورا سکھایا ہوا ہو گیا ہے)۔ **ثم اكل من صيد الخ**: اس کے بعد اس نے پھر ایک شکار کیا جس میں سے کچھ کھالیا، (ف: تو پہلے شکاروں کے بارے میں اختلافی تفصیل ہے)، لیکن یہ آخری شکار نہیں کھایا جائے گا کیونکہ اس میں سے کچھ کھالینے کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ اپنی تعلیم بھول چکا ہے، یعنی اب غیر تعلیم یافتہ ہو گیا ہے، لہٰذا اس کے بعد اب وہ جتنے بھی شکار کرے گا وہ بھی کھانے کے لائق نہیں ہونگے **حتى يصير معلما الخ**: یہانتک کہ وہ پھر سے تعلیم حاصل کر لے ان مختلف روایتوں کے مطابق جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہیں، (ف: کہ کتے کا تعلیم یافتہ ہونے کی علامت یہ ہوگی کہ وہ تین بار متواتر اپنے کئے ہوئے شکار کو نہ کھائے اس تفصیل کے ساتھ جو پہلے بیان کی جا چکی ہے، جس میں صاحبین اور امام اعظم رحمہم اللہ کا اختلاف بھی مذکور ہے، اس طرح حاصل کلام یہ ہوا کہ اگر کتے کو ایک مرتبہ تعلیم یافتہ سمجھا گیا اس اختلاف کے مطابق جو کہ امام اعظمؒ اور صاحبین رحمہم اللہ کے درمیان ہے، اس کے بعد اس کتے نے اور چند شکار کئے جن سے اس نے کچھ بھی نہیں کھایا، اس بناء بالاتفاق یعنی تمام ائمہ کے نزدیک وہ تعلیم یافتہ ہو گیا، اس کے بعد پھر اس نے کسی جانور کا شکار کیا مگر اس میں سے اس نے کچھ لیا یعنی صرف اس کا خون پیا جب بھی کوئی نقصان نہ ہوگا اور وہ بدستور تعلیم یافتہ ہی کہلائے گا البتہ اگر اس کے بعد اس نے اپنے شکار کا کچھ گوشت وغیرہ کھالیا جسے خود انسان بھی کھاتا ہے، تو بالاتفاق وہ اب پھر جاہل ہو جائے گا، یعنی اس شکار کو بھی مالک کے لئے کھانا جائز نہ ہوگا اسی طرح اس کے بعد بھی اگر وہ شکار کرے گا تو وہ بھی نہیں کھایا جاسکے گا، یہانتک کہ پھر سے اسے تعلیم یافتہ بنالیا جائے، اب یہ سوال ہوتا ہے کہ دوبارہ وہ کتنی مرتبہ شکار سے نہ کھانے پر تعلیم یافتہ ہوگا یعنی تیسری مرتبہ نہ کھانے کے بعد چوتھی مرتبہ بھی نہ کھانے سے شکار حلال ہو جائے گا، یا صرف دوسری مرتبہ نہ کھانے کے بعد تیسری مرتبہ بھی نہ کھانے پر ہی یہ حلال ہو جائے گا، جیسا کہ امام اعظمؒ اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف ہے، بہر صورت جب بھی اسے تعلیم یافتہ مان لیا جائے گا، اسی وقت سے اس کا شکار حلال ہو جائے گا۔

واما الصيود التي الخ: اور اب یہ سوال کہ اس کتے نے پہلے جتنے شکار کئے تھے ان کا کیا حکم ہوگا، تو جواب یہ ہوگا کہ (ف:

اس میں تین صورتیں ہیں (۱) یہ کہ مالک نے اس شکار کو کھالیا (۲) یہ کہ وہ شکار ابھی تک جنگل ہی میں ہو یعنی وہاں سے گھر تک نہیں لایا گیا (۳) یہ کہ اس شکار کو مالک اپنے مکان میں لے آیا ہو، پھر ہر ایک کی تفصیل آئندہ بیان کی جارہی ہے): **فما اکل عنها الخ**: پہلی صورت میں کہ وہ شکار کھالیا گیا ہو، تو اس میں حرام ہونے کی صورت نہیں ہوگی یعنی اسے حرام نہیں کہا جائے گا کیونکہ حرام ہونے کی محل اب باقی نہیں رہا ہے، (ف: اس لئے کہ حرمت تو ایسے مال یا عین سے متعلق ہوتی ہے جو موجود ہو جبکہ وہ شکار کھایا جاچکا ہے اور اب موجود نہیں ہے، پس حاصل یہ ہوا کہ اسے حلال رہتے ہوئے ہی کھا گیا ہے، اور اب وہ حرام نہیں بن سکتا ہے یا اس سے حرمت کا تعلق نہیں ہو سکتا ہے، اس لئے اس کے بارے میں کوئی گفتگو بھی نہیں کی جاسکتی ہے)۔

وما ليس بمحرز الخ: اور دوسری صورت میں کہ شکار جنگل ہی میں رہ گیا ہے اور وہ ہنوز قابو میں نہیں آیا ہے، تو اس میں بالاتفاق حرمت ثابت ہو جائیگی، (ف: یعنی جب کتے کی جہالت ظاہر ہو گئی یعنی اس کی تعلیم یافتہ ہونے کی صفت اس سے ختم ہو گئی ہو تو وہ شکار جو مالک کے قبضہ میں نہ آیا ہو بلکہ جنگل میں جا کر لاپتہ ہو گیا ہو تو اسے بالاتفاق حرام سمجھا جائے گا جبتک کہ وہ زندہ ہاتھ نہ آجائے): **وما هو محرز في بيته الخ**: اور تیسری صورت میں یعنی اس شکار کو شکاری اپنے گھر میں کسی طرح پہلے لے آیا تھا اس کے بعد شکاری کتے کی جہالت ظاہر ہوئی ہو تو ایسا شکار امام اعظمؒ کے نزدیک حرام ہوگا لیکن صاحبینؒ کے نزدیک حرام نہ ہوگا، (ف: اس طرح کتے کی جہالت ثابت ہونے سے پہلے کی پہلی دو صورتیں بالاتفاق حلال ہوں گی لیکن آخری صورت میں اختلاف ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک وہ حرام ہوگا مگر صاحبینؒ کے نزدیک حلال ہوگا: **هما يقولان الخ**: صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ کتے کا اپنے شکار میں سے کچھ کھالینا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ وہ اس سے پہلے کی حالت میں بھی جاہل تھا، (ف: کیونکہ وہ تو بالاتفاق تعلیم یافتہ مان لیا گیا تھا، پھر اس کے بعد اس نے اور بھی کئی شکار کئے اور ان میں سے اس نے کچھ کھایا بھی نہیں تھا، لیکن اب کافی وقت گزارنے کے بعد کھالیا ہے، پس اس کھالینے کی وجہ سے یہ بات بالکل لازم نہیں آتی ہے وہ اس سے پہلے بھی شکار کرنے کی حالت میں جاہل ہی تھا۔

لان الحرفة الخ: کیونکہ کبھی ایسا ہو جایا کرتا ہے کہ انسان ہو یا حیوان کسی قسم کی صنعت یا ہنر سیکھ جانے کے بعد اسے بھول جاتا ہے، پھر اس سیکھے ہوئے کتے نے چونکہ اپنی تعلیم کے بعد شکار کر کے اسے قبضہ میں کر لیا اس لئے علماء کرامؒ کے اجتہادی فتوی کی بناء پر اس کے حلال ہونے کا فیصلہ بھی جاری کر دیا گیا تھا، تو اب اس اجتہادی حکم کو اسی جیسے دوسرے اجتہادی حکم کی بناء پر غلط نہیں کہا جا سکتا ہے کیونکہ جو مقصود تھا وہ پہلے ہی اجتہاد سے حاصل ہو چکا تھا، (ف: اس کی توضیح یہ ہے کہ اصول فقہ میں یہ بات طے شدہ ہے کہ اگر کسی معاملہ میں اجتہاد کے ذریعہ ایک فیصلہ ہو جائے تو وہ شریعت ہی کے حکم کی فرماں برداری ہوتی ہے، اور اس سے ایک حکم پر عمل ہو چکا ہے، پھر اگر اسی معاملہ میں مزید غور کرنے اور اجتہاد کرنے سے دوسرا اجتہاد ظاہر ہو اپس اگر پہلا اجتہاد مثلاً قیاس تھا اور اب کوئی نص قرآن یا حدیث یا اجماع سے اس کے خلاف حکم معلوم ہو تو وہ پہلا اجتہاد ختم ہو جائے گا، اور اگر اسی پر عمل بھی ہو چکا ہے، تو اس عمل کو صحیح مانتے ہوئے آئندہ عمل دوسرے اجتہاد کے مطابق کرنا ہوگا، اور اب دوسرا اجتہاد بھی پہلے ہی اجتہاد کے مطابق ہو یعنی قیاس سے ہی ہو تو وہ پہلا اجتہاد ختم نہیں ہوگا بلکہ آئندہ اس دوسرے اجتہاد پر عمل کرنا ہوگا۔

خلاصہ یہ ہوا کہ موجودہ مسئلہ میں ہم نے اس کتے کے پہلے شکار کو حلال ہونے کا حکم اس اجتہاد کی بناء پر دیا تھا کہ اس جانور نے تین بار پہلے جانور شکار کر کے اسے نہیں کھایا ہے لہذا یہ تعلیم یافتہ ہو چکا ہے اسی لئے وہ شکار حلال ہو گیا ہے، ویسے دوسرا احتمال یہ بھی ہو سکتا ہے کہ پہلے کے دونوں تینوں شکار کرنے کے وقت اس کا پیٹ بھرا ہونے کی وجہ سے اس کتے نے نہیں کھایا ہو، اب پھر جب کتے نے شکار میں سے کھالیا تو بھی اجتہاد سے ہی یہ فیصلہ کیا گیا کہ وہ اب اپنی تعلیم بھول چکا ہے یعنی پہلے کی طرح جاہل ہو چکا ہے، جبکہ اس مرتبہ بھی یہ احتمال باقی رہتا ہے کہ یہ کتا اگرچہ اب بھی تعلیم یافتہ ہی ہو اور جاہل نہ بنا ہو مگر اسے خود بہت زیادہ بھوک لگ گئی تھی جس سے مضطر اور مجبور ہو کر اس نے کھالیا ہو، یا واقعۃً وہ جاہل ہو گیا ہو، بہر صورت ایسا حکم قطعی نہیں ہوتا

اجتہادی ہی کہا جائے گا، اس طرح پہلے کے شکاروں میں اجتہادی حکم کے ذریعہ اسے حلال ہونے کا حکم دیدیا گیا، اور اب اس کے حرام ہونے کا حکم بھی قطعی طریقہ سے نہیں دیا گیا ہے، بلکہ اجتہاد ہی کے ذریعہ دیا گیا ہے تو اجتہاد کا مقابلہ اجتہاد سے ہی ہو رہا ہے، اور قاعدہ کے مطابق کوئی بھی اجتہادی حکم اپنے ہی جیسے اجتہادی حکم سے ختم نہیں کہا جا سکتا ہے، جبکہ شکار پر بھیجنے کا جو مقصود تھا یعنی شکار پر قبضہ کرنا وہ تو پہلے حاصل ہو چکا تھا)۔

بخلاف غیر المحرز الخ: برخلاف اس پہلے کئے ہوئے شکار کے جو قبضہ میں نہ آیا ہو، (ف: چونکہ اس کے قبضہ میں نہ آنے کی وجہ سے مقصود پورا نہیں ہوا تھا، اس لئے اس کے بارے میں پہلے کے اجتہاد کو ختم کر دینا ہوگا): لانه ما حصل المقصود الخ: اس لئے کہ شکار کرنے کا اصل مقصود تو یہ تھا کہ وہ پورے طور سے اپنے قابو میں آجائے مگر ایک اعتبار سے وہ اس وقت بھی جنگل اور وحشی ہی باقی رہ گیا ہے، اس لئے ہم نے اسے احتیاطاً حرام ہی باقی رہنے کا حکم دیا ہے، کیونکہ شکار جب تک کہ قابو نہ آجائے اور جنگل میں ہی موجود ہو وہ اگرچہ زخمی ہو کر شکار ہو گیا ہے، مگر قابو میں نہ آنے کی وجہ سے وہ اب بھی جنگلی اور وحشی ہے اسی لئے ہم نے احتیاطاً اس کے بارے میں حرام ہونے کا حکم دیا ہے، (ف: کیونکہ اس میں یہ احتمال باقی رہ جاتا ہے کہ شاید شریعت نے اس بارے میں اب وحشی ہونے کا حکم نہ کیا ہو تو اس حیثیت سے وہ حلال ہو جائے گا لیکن چونکہ وہ قابو میں نہیں آیا ہے اس لئے اس کے حق میں یہ شبہہ بھی باقی رہ جاتا ہے کہ شاید اسے وحشی ہی کے حکم میں رکھا گیا ہو اس لئے احتیاط کا تقاضا یہی ہوتا ہے کہ اسے حرام ہی سمجھا جائے، لیکن جو جانور یا شکار قابو میں آچکا ہے، تو وہ وحشی باقی نہیں رہا لہٰذا اسے حلال کہدیا گیا ہے، جیسا کہ پہلے حکم ہو چکا ہے، اور امام ابو حنیفہؒ اسے حرام کہتے ہیں۔

له انه آية جهله الخ: ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس مرتبہ کتے کا شکار میں سے کچھ کھالینا اس میں تعلیمی صلاحیت کے نہ آنے کی علامت ہے، (مطلب یہ ہے کہ اس میں شکاری تعلیمی صلاحیت پیدا ہی نہیں ہوئی تھی اور ایسی بات نہیں ہے کہ اس میں پہلے صلاحیت آچکی تھی مگر اب ختم ہو چکی ہے یا اسے بھول چکا ہو، کیونکہ ایسی صلاحیت کبھی بھی یا کلیۃً ختم نہیں ہوتی ہے، (ف: اس جگہ کتے کے تعلیم یافتہ ہونے کی حقیقت صرف اتنی ہے کہ وہ اپنے کئے ہوئے شکار میں سے خود کچھ نہ کھائے، اور یہ چیز بھولنے کے قابل نہیں ہوتی ہے): فاذا اکل تبین الخ: پھر جب شکاری کتے نے اپنے شکار میں سے کچھ کھالیا تو یہ بات ظاہر ہو گئی کہ اس سے پہلے جو اس نے نہیں کھایا تھا وہ اس کے پیٹ بھرے ہونے کی وجہ سے تھا اور اس کی تعلیم کا اثر نہ تھا، (ف: کیونکہ ایک مرتبہ تعلیم حاصل کر لینے کے بعد کوئی اپنی تعلیم کو بھولتا نہیں ہے) اس طرح بحث کا ماحصل یہ ہوا کہ اس سے پہلے جو ہم نے کتے کے بارے میں شکاری اور تعلیم یافتہ ہونے کا حکم اپنے اجتہاد کے ذریعہ دیا تھا در اصل وہ اجتہاد اب غلط ثابت ہو گیا اس لئے ایسا غلط اجتہاد دوسرے اجتہاد کے ذریعہ ختم کر دیا جائے گا، اس کے علاوہ آپ کا یہ کہنا کہ مقصود حاصل ہو جانے کے بعد ایک اجتہاد اپنے ہی جیسے دوسرے اجتہاد سے بدلا نہیں جا سکتا ہے تو اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ ہم بھی یہ بات مان لیتے ہیں کہ مقصود ایک مرتبہ حاصل ہو جانے کے بدلا نہیں بدلتا ہے، مگر۔

وتبدل الاجتهاد الخ: موجودہ مسئلہ میں مقصود حاصل ہونے سے پہلے ہی اجتہاد بدلا ہے، اس لئے کہ مقصود کا حصول تو اس کا کھالینا ہے، (ف: کیونکہ شکار کرنے کی اصلی غرض تو یہ ہوتی ہے کہ شکار کو حلال طریقہ سے حاصل کر کے اسے کھالیا جائے، اور فقط اسے اپنے قابو اور قبضہ میں لے آنا اصلی مقصود نہیں ہوتا ہے، اسی بناء پر ایسا شکار جو کھانے کے قابل نہیں رہا ہو بالاتفاق اس کی کھال نکال کر اپنے پاس رکھ لینا اور اس سے فائدہ حاصل کرنا جائز ہے، پس اس جگہ حصول مقصود سے پہلے ہی اجتہاد بدل گیا ہے): فصار كتبدل اجتهاد القاضي الخ: پس یہ اجتہاد ایسا ہو گیا جیسے قاضی نے اپنے اجتہاد سے ایک حکم نافذ کرنا چاہا مگر نافذ کرنے سے پہلے اس کا اجتہاد بدل گیا اور دوسرا اجتہاد کر کے دوسرا حکم نافذ کر دیا، (ف: مثلاً کسی مقدمہ کے ابتدائی بیانات سننے کے بعد قاضی کے اجتہاد میں آیا کہ اس میں یہ حکم دینا چاہئے لیکن اس کے نافذ کرنے سے پہلے از خود اس کی رائے بدل گئی تو بالاتفاق وہ

اب دوسرے اجتہاد کے مطابق فیصلہ دے گا، کیونکہ پہلے اجتہاد کا مقصود فیصلہ نافذ کرنا تھا جبکہ اس کے نافذ کرنے سے پہلے ہی اس کا اجتہاد بدل گیا ہے، لہٰذا وہ اسی دوسرے اجتہاد کے مطابق حکم نافذ کرے گا)، اب پھر یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ شکرہ اور باز وغیرہ کی تعلیم میں اتنی نرمی ہوتی ہے کہ شکار پر جاتے ہوئے یا جانے کے بعد بھی جب اس کا مالک اسے اشارہ کرے وہ فوراً پلٹ آئے، اگرچہ اپنے شکار میں سے وہ کچھ کھا جائے، اس کی آئندہ تفصیل آرہی ہے۔

توضیح: شکاری کتے اور باز کے شکاری اور معلم ہونے کی تعریف اور دونوں کے درمیان فرق، اور وجہ فرق، اگر ایسے جانور نے کئی شکار کئے اور تعلیم کے مطابق اس نے اس میں کچھ نہیں کھایا لہٰذا اسے مالک نے کھالیا، اس کے بعد اس نے پھر کچھ شکار کئے اور ان میں سے کچھ کھالیا تو وہ معلم باقی رہے گا یا نہیں، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ، محرز، مادہ حرز، احراز، جمع کرنا، ذخیرہ کرنا، محرز ذخیرہ کیا ہوا

ولو ان صقرافر من صاحبه فمكث حينا ثم صادلا يوكل صيده لانه ترك ماصاربه عالما فيحكم بجهله كالكلب اذا اكل من الصيد ولو شرب الكلب من دم الصيد ولم ياكل منه اكل لانه ممسك للصيد عليه وهذا من غاية علمه حيث شرب مالايصلح لصاحبه وامسك عليه مايصلح له ولو اخذا الصيد من المعلم ثم قطع منه قطعة والقاها اليه فاكلها يوكل ما بقى لانه لم يبق صيدا فصار كما اذا القى اليه طعاما غيره وكذا وثب الكلب فاخذه منه واكل منه لانه ما اكل من الصيد والشرط ترك الاكل من الصيد فصار كما اذا فترس شاته بخلاف ما اذا فعل ذلك قبل ان يحرزه المالك لانه بقيت فيه جهة الصيدية۔

ترجمہ: اگر ایک شکرہ اپنے مالک کے پاس سے بھاگ کر تھوڑی دیر کے لئے کہیں پر بیٹھ گیا (ف: اور مالک کے بلاتے رہنے کے باوجود اس کے پاس واپس نہیں گیا، جس سے یہ معلوم ہو گیا کہ اس میں وحشت لوٹ آئی ہے، اور اس کی تعلیم کا اثر اس سے ختم ہو گیا ہے): ثم صاد الخ: پھر اس نے شکار پکڑ لیا تو وہ شکار مالک کے لئے کھانے کے لائق نہیں ہوگا: لانہ ترک ماصار بہ عالما الخ: کیونکہ اس میں جس صفت کے پیدا ہو جانے کی وجہ سے (فرماں برداری) اسے تعلیم یافتہ مانا گیا تھا اسے اس نے چھوڑ دیا، اس لئے اس وقت اس کے بارے میں غیر تعلیم یافتہ ہونے کا حکم دیا جائے گا، جیسے کہ کتے کے بارے میں ہے کہ جب وہ اپنے شکار میں سے کچھ کھالے، (ف: تو اس وقت اس کے بارے میں غیر تعلیم یافتہ اور جاہل ہو جانے کا حکم دیا جاتا ہے، اس کے بعد اس شکرہ نے اس سے پہلے جو بھی شکار پکڑا تھا ان کے بارے میں بھی وہی اختلاف ہونا چاہئے جو کہ کتے کے بارے میں پہلے بیان کیا جا چکا ہے، اور یہ بات بھی پہلے بیان کی جا چکی ہے کہ کتے کے لئے ایسے ہی جزء کو کھانا ممنوع ہے، جو گوشت اور اس کے مانند آدمی کی غذا میں سے ہو)۔

ولو شرب الکلب الخ: اس لئے اگر کتے نے شکار مار کر صرف اس کا خون پی لیا اور بدن کے گوشت کو نہیں کھایا تو وہ شکار کھایا جا سکتا ہے، اس کے جائز ہونے کی دلیل یہ ہے کہ کتے کا شکار کو پکڑ کر مالک کے لئے محفوظ رکھنا اور اس میں سے گوشت پوست نہ کھا کر صرف خون چوس کر چھوڑ دینا اس کی تعلیم کے مکمل ہونے کی دلیل ہے کیونکہ اس نے اس شکار کے ایسے حصہ سے اپنا حصہ وصول کیا جو اس کے مالک کے لئے بے کار ہے، اور جو حصہ مالک کے کام کا ہے اس کو محفوظ رکھا، (ف: یہ تفصیل اس صورت کی ہے جبکہ وہ شکار ایسی حالت میں ہو کہ مالک تک نہیں پہنچا ہو): ولو اخذ الصائد الخ: اور اگر شکاری شخص نے شکاری کتے کے شکار کو اس سے لے لیا پھر اس شکار میں سے کچھ حصہ کاٹ کر اس کتے کے سامنے ڈال دیا اور اس نے اس کو کھالیا تب باقی حصہ کو جو

مالک کے پاس رہ گیا تھا اس کو اس کا مالک کھا سکتا ہے، (یہ بیان مبسوط میں ہے): لانه لم یبق الصید الخ: کیونکہ وہ مارا ہوا جانور اب صید یعنی وحشی جانور باقی نہیں رہا بلکہ مالک کے پاس پہنچ کر اس کے کھانے کے لائق گوشت بن چکا ہے، پس اس میں سے کچھ ٹکڑا اٹھا کر کتے کو کھلا دینا ایسا ہوگا جیسا کہ کوئی دوسرے جانور کا گوشت یا کوئی دوسرا کھانا کتے کو کھانے کے لئے دیا گیا ہو۔

وکذا اذا وثب الکلب الخ: اور یہی حکم اس صورت میں بھی ہوگا جبکہ اس شکاری کتے نے اچھل کر مالک کے ہاتھ سے اپنے کئے ہوئے شکار کو لے لیا اور اس میں سے کچھ کھا لیا تو بھی باقی گوشت اور شکار کو کھانا مالک کے لئے حلال ہوگا، کیونکہ اس کتے نے فی الحال اپنے جنگلی شکار میں سے نہیں کھایا ہے، (ف: بلکہ مالک کے خاص ملکیت کے گوشت میں سے کھا لیا ہے: والشرط ترک الاکل الخ: حالانکہ شکار کے حلال ہونے کی شرط یہ کی گئی تھی کہ وہ کتا ایسا تعلیم یافتہ ہو جو کہ شکار میں سے نہ کھائے، (ف: یعنی جب تک کہ جانور صید یعنی وحشی اور آزاد حالت میں ہو تب تک کتا اسے پکڑ کر نہ کھائے اور جب وہ آزاد نہ رہے، یعنی کسی طرح سے وہ قابو میں آجائے اس وقت اس کے گوشت کو بھی کھا لینے سے اس میں حرمت نہیں آتی ہے، اور مالک کے قبضہ میں آجانے سے وہ صید بھی نہیں رہتا ہے، اس وقت کتے کا اس میں سے کھا لینے سے خواہ خود مالک کے دینے سے ہو یا خود کتے کے چھین یا اچک لینے سے ہو اس شکار کے حلال باقی رہنے میں کوئی فرق نہیں آتا ہے)۔

فصار کما اذا الخ: تو اس شکار میں سے اس کتے کا کچھ کھا لینا ایسا ہوگا جیسے کسی سکھائے ہوئے کتے نے اپنے مالک کی بکری یعنی کسی پالتو جانور کو پکڑ کر پھاڑ ڈالا ہو (ف: اور اس میں سے کھا لیا کہ اس طرح اس کتے کے کھا لینے وہ کتا تعلیم یافتہ باقی رہنے سے خارج نہیں ہوگا بلکہ پہلے کی طرح اس وقت بھی وہ شکاری اور معلّم ہی رہے گا): بخلاف ما اذا فعل الخ: اس کے برخلاف اگر کتے نے ایسی حرکت اس حالت میں کی ہو کہ ابھی تک مالک اس شکار کو اپنے اختیار میں نہ آیا ہو، (ف: کہ اس صورت میں وہ سکھا یا ہوا کتا باقی نہیں رہے گا اسی لئے اس کا کیا ہوا شکار بھی حلال نہ ہوگا): لانه بقیت فیه الخ: کیونکہ ایک اعتبار سے اس جانور میں ہنوز وحشت یعنی صید ہونے کی حیثیت باقی ہے، (ف: یعنی اس وقت تک کے لئے وہ جانور مالک کے قبضہ میں نہ آگیا ہو، اس لئے یہ کہنا صحیح ہوگا کہ کتے نے ایک صید یا وحشی جانور میں سے کھایا ہے اور خود اپنے لئے شکار کیا ہے اور اپنے مالک کے لئے نہیں شکار کیا ہے، الحاصل وہ تعلیم یافتہ ہی باقی نہیں رہا)۔

توضیح: اگر سکھایا ہوا شکرہ اپنے مالک کے پاس سے بھاگ کر ذرا ٹھہر کر اپنا مطلوب جانور شکار کر کے اپنے مالک کے پاس لے آیا، اگر کتے نے اپنے شکار کا صرف خون پی کر اس میں سے کچھ گوشت کھائے بغیر مالک کے پاس لے آیا، اور اگر کتے نے شکار کر کے مالک کے حوالہ کر دیا پھر مالک سے اس میں سے کچھ بوٹی چھین کر کھا گیا، مسائل کی تفصیل، احکام، اقوال ائمہ، دلائل

ولو نهس الصید فقطع منه بضعة فاکلها ثم ادرک الصید فقتله ولم یاکل منه لم یوکل لانه صید کلب جاهل حیث اکل من الصید ولو القی ما نهسه واتبع الصید فقتله ولم یاکل منه واخذه صاحبه ثم مر بتلک البضعة فاکلها یوکل الصید لانه لو اکل من نفس الصید فی هذه الحالة لن یضره فاذا اکل ما بان منه وهو لا یحل لصاحبه اولی بخلاف الوجه الاول لانه اکل فی حالة الاصطیاد فکان جاهلا ممسکا لنفسه ولان نهس البضعة قد یکون لیاکلها وقد یکون حیلة فی الاصطیاد لیضعف بقطع القطعة منه فیدرکه فالاکل قبل الاخذ یدل علی الوجه الاول وبعده علی الوجه الثانی فلا یدل علی جهله۔

ترجمہ: مبسوط میں ہے کہ اگر کتے یا کسی سکھائے ہوئے جانور نے شکار کو دانت سے پکڑ کر مار ڈالنا چاہا مگر اس شکار کے گوشت کا ٹکڑا کٹ کر منہ میں آگیا جسے اس نے کھالیا، اس کے بعد وہ دوبارہ اسی شکار پر دوڑا اور پکڑ کر اسے مار ڈالا لیکن اس میں سے کچھ نہیں کھایا جب بھی مالک کے لئے اسے کھانا جائز نہ ہوگا، (ف: اگر چہ اس میں اس شکار کے حلال رہنے کا احتمال باقی رہتا ہے، پھر بھی اس کے حرام ہونے کو ہی ترجیح ہوگی): لانه صيد كلب الخ: کیونکہ یہ شکار ایک ایسے کتے کا ہوا ہے جو کہ غیر تعلیم یافتہ ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے اپنے شکار میں سے کھالیا تھا، (ف: یہ حکم اسی صورت میں ہوگا جبکہ شکار مار کر مالک کو دینے سے پہلے اس کتے نے وہ ٹکڑا کھالیا ہو): ولو القى مانهسه الخ: اور اگر اس کتے نے اپنے نوچے اور کاٹے ہوئے ٹکڑے کو منہ سے نکال کر زمین پر ڈال کر اسی شکار کے پیچھے لگ گیا یہانتک کہ اسے پکڑ کر مار ڈالا مگر خود اس میں سے کچھ نہیں کھایا اسی عرصہ میں مالک نے شکار کو اپنے قبضہ میں لے لیا، اس کے بعد وہی کتا اسی ٹکڑے کے پاس سے گذرا جس کو اس نے کچھ پہلے زمین پر ڈال دیا تھا اور اسے اٹھا کر کھا گیا، جب بھی وہ شکار کھایا جا سکتا ہے۔

لانه لو اكل من نفس الصيد الخ: کیونکہ اس صورت میں کہ مالک نے اس شکار کو کتے سے لے کر اپنے قبضہ میں کر چکا تھا، اگر وہ کتا خود اسی شکار سے اچک کر گوشت نوچ لیتا یا مالک اپنی خوشی سے اس شکار میں سے اسے کھانے کو دیدیتا تو بھی مالک کے لئے اس شکار کو کھانے میں کوئی حرج نہ ہوتا پس جبکہ کتے نے ایسا ٹکڑا کھایا جو شکار کے بدن سے پہلے ہی جدا ہو چکا تھا اسی وجہ سے وہ ٹکڑا مالک کے لئے مباح بھی نہیں تھا تو بدرجہ اولیٰ اس کے کھالینے سے مالک کے حق میں کچھ بھی نقصان نہیں ہوگا، (ف: کیونکہ یہ متفقہ مسئلہ ہے کہ زندہ جانور سے گوشت کا جو ٹکڑا کاٹ کر علیحدہ کر دیا گیا ہو وہ مردار ہوتا ہے اور اس کا کھانا حرام ہوتا ہے، اس طرح یہ ٹکڑا اپنے مالک کے لئے پہلے ہی حرام ہو چکا تھا، اسی طرح اگر شکار میں سے کسی حلال اور پاک ٹکڑے کو بھی وہ کتا نوچ کر کھا جاتا تو بھی بقیہ حصہ مالک کے لئے حلال ہی رہتا ہے، جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے لہذا کتے کا شکار کے مردہ ٹکڑے کو کھالینے سے مالک کا بدرجہ اولیٰ کچھ بھی نقصان نہیں ہوگا، یہ تفصیل اسی صورت میں ہوگی کہ کتے نے شکار مار کر اسے اپنے مالک کے حوالہ کر دینے کے بعد اس نے کھایا ہو)

بخلاف الوجه الاول: برخلاف پہلی صورت کے (ف: کہ نوچا ہوا ٹکڑا کتے نے پہلے کھالیا پھر شکار مار کر مالک کے حوالہ کیا ہو کہ اس صورت میں مضر ہوگا): لانه اكل الخ: کیونکہ اس کتے نے شکار کرتے ہوئے میں اس ٹکڑے کو کھالیا، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ وہ کتا ابھی تک جاہل یا غیر تعلیم یافتہ ہے، اور اس نے جو شکار کیا ہے وہ خود اپنی ذات کے لئے کیا ہے، (ف: اور اس شکار کو بعد میں پکڑ کر اس لئے نہیں کھایا کہ بلکہ ٹکڑا کھالینے سے اسے آسودگی آچکی تھی یا اس کی بھوک مر چکی تھی): ولان نهس البضعة الخ: اور اس دلیل سے بھی کہ شکار کے بدن سے کچھ ٹکڑے کو نوچ کر علیحدہ کر دینا کبھی تو واقعۃً اس کو کھانے ہی کی نیت سے ہوتا ہے، (ف: جیسے کہ بغیر سیکھے ہوئے کتے کیا کرتے ہیں): وقد يكون الخ: اور کبھی اس طرح نوچ لینے سے کتے کی غرض یہ ہوتی ہے کہ شکار کرنے کا یہ بھی ایک طریقہ ہے کہ اس ٹکڑے کے کٹ جانے سے اس کے بدن سے کافی مقدار میں خون نکلے گا اور اسے بھاگ کر جانے میں سخت تکلیف ہوگی جسے وہ برداشت نہیں کر کے سست ہو جائے گا، اور بالآخر با آسانی پکڑا جا سکے گا۔

فالا كل قبل الاخذ الخ: اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اگر کتے نے شکار کو پکڑنے سے پہلے اس ٹکڑے کو کھالیا ہو تو یہ اس بات کی دلیل ہوگی کہ اس نے اپنے کھانے کے لئے ہی اس ٹکڑے کو نوچ لیا تھا (ف: اس بناء پر وہ کتا اب تعلیم یافتہ باقی نہیں رہا اور اس کا کیا ہوا شکار مردار ہے،) اور اگر اس نے شکار کو پکڑنے کے بعد کھایا تھا تو یہ اس بات کی دلیل ہوگی کہ اس نے شکار کو کمزور کرنے کے لئے نوچا تھا، اسی لئے اس کا یہ فعل اس کے غیر تعلیم یافتہ یا جاہل ہو جانے پر دلیل نہ ہوگا، (ف: اور اب یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ اس سے پہلے تمہید میں یہ بات بتائی گئی تھی کہ کتے اور باز اور تیر وغیرہ سے شکار کیا ہوا جانور اسی وقت حلال سمجھا جائے گا کہ وہ مالک کے قبضہ میں زندہ نہ پہنچا ہو، کہ اسے اختیاری طور پر ذبح کیا جا سکتا ہو، اور اب یہ بتایا جائے گا کہ اگر زندہ جانور ہاتھ

آجائے تو اس کے مسائل کیا ہوں گے)۔

توضیح: اگر شکاری کتے نے شکار پر جھپٹا مارا جس سے شکار کے گوشت کا ٹکڑا اس کے منہ میں آگیا اور وہ اسے کھا گیا پھر اس کے پیچھے جاکر اسے پکڑ کر مار ڈالا مگر اس میں سے اس نے کچھ بھی نہیں کھایا تو اس شکار کا حکم کیا ہوگا، اور اگر کتے نے نوچے ہوئے ٹکڑے کو زمین پر ہی چھوڑ دیا اور کچھ بھی نہیں کھایا پھر دوڑ کر اس شکار کو پکڑ کر مار ڈالا اور اس سے بھی کچھ نہیں کھایا اور مالک نے اس پر قبضہ کر لیا، اب واپسی میں کتے نے پڑے ہوئے ٹکڑے کو کھا لیا تو بقیہ شکار کا اب کیا حکم ہوگا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

قال وان ادرك المرسل الصيد حيا وجب عليه ان يذكيه وان ترك تذكيته حتى مات لم يوكل وكذا البازى والسهم لانه قدر على الاصل قبل حصول المقصود بالبدل اذالمقصود هو الاباحة ولم تثبت قبل موته بطل حكم البدل وهذا اذا تمكن من ذبحه اما اذا وقع يده ولم يتمكن من ذبحه وفيه من الحيوة فوق ما يكون فى المذبوح لم يوكل فى ظاهر الرواية وعن ابى حنيفة وابى يوسف انه يحل وهو قول الشافعیؒ لانه لم يقدر على الاصل فصار كما اذارای الماء ولم يقدر على الاستعمال ووجه الظاهر انه قدر اعتبار الانه ثبت يده على المذبح وهو قائم مقام التمكن من الذبح اذلا يمكن اعتباره لانه لا بدله من مدة والناس يتفاوتون فيها على حسب تفاوتهم فى الكياسة والهداية فى امر الذبح فادير الحكم على ماذكرناه بخلاف ما اذا بقى فيه من الحيوة مثل ما يبقى فى المذبوح لانه ميت حكما الاترى انه لووقع فى الماء وهو بهذه الحالة لم يحرم كما اذا وقع وهو ميت والميت ليس بمذبح وفصل بعضهم فيه تفصيلا وهو انه ان لم يتمكن لفقد الالة لم يوكل وان لم يتمكن لضيق الوقت لم يوكل عندنا خلا فاللشافعى لانه اذاوقع فى يده لم يبق صيدا فبطل حكم ذكاة الاضطرا روهذا اذا كان يتوهم بقاؤه اما اذا شق بطنه واخرج ما فيه ثم وقع فى يدصاحبه حل لانه مابقى اضطراب المذبوح فلا يعتبر كما اذا وقعت شاة فى الماء بعد ما ذبحت وقيل هذا قولهما اما عندابى حنيفة لا يوكل ايضا لانه وقع فى يده حيا فلا يحل الا بذكاة الاختيار ردا الى المتردية على مانذكره ان شاء الله تعالى هذا الذى ذكرناه اذا ترك التذكية فلواته ذكاه حل اكله عندابى حنيفة وكذا المتردية والنطيحة والموقوذة والذى بقر الذئب بطنه وفيه حيوة خفية اوبينة وعليه الفتوى لقوله تعالى الا ماذكيتم استثناه مطلقا من غير فصل وعندابى يوسف اذا كان بحال لا يعيش مثلاً لا يحل لانه لم يكن موته بالذبح قال محمد ان كان يعيش مثله فوق ما يعيش المذبوح يحل والا فلا لانه لا معتبر بهذه الحيوة على ما قررناه.

ترجمہ: اور اگر کتے کے مالک نے شکار پر کتے کو چھوڑنے کے بعد شکار کو زندہ ہی پالیا ہو، (ف: مثلاً کتے نے دوڑ کر شکار کو قابو میں لانے کی لئے دبوچا اور اس کے ساتھ اٹھا پٹک کر تا رہا ادھر اس کا مالک بھی تیزی کے ساتھ اس کے پاس پہونچ کر زندہ ہی اپنے قابو میں لے آیا): وجب علیه الخ: اس شکاری پر اس شکار کو اپنے اختیار سے ذبح کرنا واجب ہو جاتا ہے، (ف: کیونکہ اصل طریقہ یہی ہے کہ جانور اختیاری طریقہ سے ذبح کیا جائے، جیسا کہ کتاب الذبائح کے اندر اس کی تفصیل گزر چکی ہے، اور کتے کے سکھائے ہوئے نہ ہونے کی صورت میں اگر ایسے کتے نے مثلاً ہرن پر حملہ کر کے اس کی ٹانگ مضبوطی کے ساتھ پکڑ لی جس کی وجہ سے ہرن بھاگنے سے مجبور ہو گیا اتنے میں مالک شکاری نے اس کو پکڑ کر ذبح کر ڈالا تو یہ شکار حلال ہو جائے گا، پس کتے کے تعلیم

یافتہ ہونے کی شرط اس وقت تلاش کی جاتی ہے، جبکہ شکار مر چکا ہو، اس کو ذبح اختیاری نہیں کیا جا سکتا ہو): **وان ترک تذکیتہ الخ**: اور اگر شکاری نے اس جانور کو پکڑ لینے کے باوجود ذبح نہیں کیا اور وہ کچھ دیر کے بعد از خود مر گیا تو اسے نہیں کھایا جا سکے گا، (ف: اس لئے کہ وہ مردار ہو چکا ہے)۔

وکذا البازی والسھم الخ: اور وہی حکم باز اور تیر سے شکار کرنے کے بارے میں ہے، (ف: یعنی اگر باز نے کوئی جانور پکڑا اور مالک نے اسے زندہ پکڑ لیا جانور کو تیر مارا گیا جس سے وہ گر گیا اور شکاری شخص نے اسے زندہ پکڑا تو اسے ذبح کرنا لازم ہوگا، اور ذبح کئے بغیر اگر وہ جانور مر جائے گا تو مردار ہو جائے گا، خواہ اس میں آثار زندگی ظاہر ہوں یا پوشیدہ ہوں، ع): **لانہ قدر علی الاصل الخ**: شکار کو ذبح کرنا اس لئے ضروری ہوگا کہ شکاری کو اصل کام یعنی ذبح کر دینے پر بدل سے مقصود حاصل ہونے سے پہلے اصل یعنی ذبح اختیاری پر قدرت حاصل ہو گئی ہے، (ف: اس شکار کی بحث میں بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ شکار کو جبتک ذبح اختیاری کرنا ممکن ہوگا ذبح کرنا ہوگا، اور جب شکار کرنے یا کسی اور مجبوری سے ذبح اختیاری ممکن نہ ہوگا تب اس کا بدل یعنی ذبح اضطراری کر لینے سے بھی اسے کھانا جائز ہوگا، اور ذبح اضطراری کرنے کے لئے جانور کو کسی طرح سے زخمی کر دینے سے یا اسے تیر مار دینے سے یا کسی سکھائے ہوئے جانور کو اس پر چھوڑ دینے یا اس کے پکڑ کر مار ڈالنے سے بھی حاصل ہو جاتا ہے، اس کے بعد اگر اس قسم کے بدل سے مقصود حاصل ہو جائے تو وہ ذبیحہ حلال ہوگا، اور اگر شکار کی یہ کیفیت ہو کہ ابھی تک اسے ذبح اضطراری کرنے کی نوبت نہیں آئی تھی کہ واقعۃً اسے ذبح اختیاری کرنے پر قدرت ہو جائے تو اب تک اختیاری کے بدل یعنی اضطراری کا جو حکم دیا گیا تھا وہ ختم ہو جائے گا، اور ذبح اختیاری ہی کرنا واجب ہوگا)۔

اذا المقصود ھو الاباحۃ الخ: کیونکہ شکار کے بارے میں اصل مقصود تو یہی ہے کہ اس کو کھانا جائز ہو جائے، جبکہ اس شکار کا مقصود اس کے مرنے سے پہلے تک حاصل نہیں ہوا ہے، (ف: بلکہ وہ تو اس وقت بھی زندہ ہے، اور اب اسے اختیاری طریقہ سے ذبح کرنے کی قدرت بھی حاصل ہو گئی ہے، اس لئے اسی کو کرنا واجب ہوگا): **فبطل حکم البدل**: اور بدل یعنی اضطراری ذبح مثلاً تیر سے یا سکھائے ہوئے کتے یا باز وغیرہ کے ذریعہ ذبح کرنے کا حکم باطل ہو جائے گا: **وھذا اذا تمکن الخ**: یہ تفصیلی حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ شکار کرنے والے کو اس شکار کے ذبح کرنے کی قدرت حاصل ہو چکی ہو: **اما اذا وقع فی یدہ الخ**: اور اگر یہ صورت پیدا ہو جائے کہ شکار تو ہاتھ میں آ چکا ہو مگر اسے ذبح کرنا ممکن نہ ہو رہا ہو (ف: مثلاً اس کے پاس ذبح کرنے کا سامان چھری وغیرہ نہ ہو، یا اس کو ذبح کرنے کا موقع اور وقت نہ ملا ہو، ک، یا گائے نیل گائے جیسا کوئی اتنا بڑا جانور ہو کہ اسے تنہا ذبح کرنے کی قدرت نہ ہو، اور اس میں اس وقت تک اس سے زیادہ جان باقی ہو جو ذبح کئے جانے کے باوجود جانور میں ہوتی ہے، (ف: اس کے باوجود ایسا جانور ذبح نہیں کیا جا سکا بالآخر وہ مر بھی گیا)۔

لم یوکل فی ظاھر الروایۃ الخ: تو اس کے متعلق ظاہر الروایہ میں یہ حکم ہے کہ اسے کھانا جائز نہیں ہے: **وعن ابی حنیفۃ الخ**: اور امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ سے روایت ہے کہ ایسا شکار حلال ہوگا اور امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے، کیونکہ اس شخص کو بالآخر جانور کو ذبح کرنے کی قدرت نہ ہو سکی، (ف: لہٰذا اختیاری ذبح کے عوض اضطراری ذبح کو ہی کافی کہا جائے گا): **فصار کما اذا رای الخ**: تو اس کی صورت ایسی ہی ہو جائیگی جیسی کہ کسی تیمم کرنے والے نے پانی کو دیکھ تو لیا مگر اس کو استعمال نہیں کر سکتا ہو، (ف: کہ اسے بھی اصل یعنی وضو چھوڑ کر اس کے بدل یعنی تیمم کر لینا ہی کافی سمجھا جاتا ہے، اسی طرح موجودہ صورت میں بھی ذبح اختیاری کے عوض اضطراری کو کافی سمجھا جائے گا): **وجہ الظاھر الخ**: اب ظاہر الروایہ نہ کھانے کی وجہ یہ ہے کہ اس شخص کو اختیاری قدرت حاصل ہو چکی ہی، (اگر چہ وہ قدرت حقیقی نہ ہو) کیونکہ ذبح کرنے کا اسے موقع مل گیا ہے، اور یہی بات ذبح کرنے کی قدرت پانے کے لئے کافی ہے (ف: گویا یہ شخص پورے طور پر ذبح کرنے پر قادر ہو چکا ہے)۔

اذ لا یمکن اعتبارہ الخ: اس لئے کہ ذبح کرنے کی حقیقی قدرت کے ہونے کا اعتبار کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ اتنا کام

کرنے کے لئے کچھ وقت کا اندازہ کرنا ہوگا حالانکہ ایسے کام کرنے والے مختلف صلاحیتوں کا مالک ہوتے ہیں جیسے کے ذبح کرنے میں جو لوگ پیشہ ور ہوتے ہیں وہ بڑے سے بڑے جانور کو دیکھتے دیکھتے ذبح کر ڈالتے ہیں مگر دوسرے کے لئے یہی کام انتہائی دشوار گزار ہو جاتا ہے، (ف: حاصل یہ ہوا کہ ذبح پر قدرت رکھنے میں دو صورتیں ہو سکتی ہیں ایک تو یہ کہ حقیقۃً قدرت کا اعتبار کیا جائے، دوسرے یہ کہ اس کے قائم مقام کا اعتبار کیا جائے، ان میں سے حقیقی قدرت تو ہر شخص کے لحاظ سے مختلف ہوگی کیونکہ کچھ آدمی تو ذبح کرنے میں بہت ہی تیزی اور پھرتی دکھاتے ہیں اس لئے دیکھتے دیکھتے وہ ذبح کر کے فارغ ہو جاتے ہیں، اور دوسرے کچھ لوگ فطرۃً کم محنت اور سست ہوتے ہیں لہٰذا اس کام کے بجالانے میں وقت کا صحیح اندازہ کرنا ممکن نہیں ہوتا ہے، اس لئے مجبوراً حقیقی قدرت کا اندازہ نہ کر کے اس کے قائم مقام کا اعتبار کرنا ہوگا، یعنی یہ کہ اگر آدمی جانور کو ذبح کا صرف قدرت کی جگہ پر قابو پالے تو اسے ذبح کے عمل پر قادر سمجھا جائے گا۔

فادیر الحکم الخ: اس لئے ہم نے جو بات کہی اسی پر حکم کا مدار ہوگا، (ف: حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جب شکار کیا ہوا جانور شکاری شخص کے قبضہ میں آیا کہ وہ اس کی گردن پر ہاتھ ڈال سکتا ہو تو اسے ذبح پر قادر سمجھا جائے گا، یہاں تک کہ اگر اس جانور میں اس وقت اس سے زیادہ حرکت باقی رہ گئی ہو جو واقعۃً ذبح کئے ہوئے جانور میں بھی ہوتی ہے پھر بھی وہ شکار اس طرح پڑا ہوا مر جائے تو یہ سمجھا جائے گا کہ اس نے ذبح اختیاری پر قدرت پانے کے باوجود ذبح نہیں کیا اس لئے ایسا جانور مردار سمجھا جائے گا)۔ **بخلاف ما اذا بقی الخ**: برخلاف اس کے اگر اس شکار میں بھی اتنی ہی جان اور حرکت پائی جا رہی ہو جو ذبح کئے جانور میں ہوتی ہے (ف: یعنی اس حالت میں شکاری کو اس شکار کے ذبح پر قابو نہیں سمجھا جائے گا)، کیونکہ وہ تو حکماً مردہ ہو چکا ہے (اسی لئے اس کے مر جانے پر اسے حلال ہی سمجھا جائے گا، کیونکہ اس شکاری کو اپنے اس شکار کے اختیاری ذبح پر قدرت حاصل نہیں ہوئی ہے، اور مجبوراً اضطراری ذبح کیا ہے، اسی لئے اس کا کھانا جائز ہوگا۔

الا تری انہ الخ: کیا یہ مسئلہ معلوم نہیں ہے کہ اگر کوئی شکار جو ایسی حالت میں ہو کہ اس میں ذبح کئے جانور جیسی جان یا حرکت باقی ہو اور وہ پانی میں گر جائے تو وہ جانور حلال ہی رہیگا اور حرام نہ ہوگا، جیسے کہ مر جانے کے بعد پانی میں گر جانے سے بھی حرام نہیں ہوتا ہے، (ف: پس جس شکار میں صرف ذبح کئے ہوئے جانور جیسی حرکت اور جان باقی ہو وہ مردہ کے حکم میں ہوتا ہے)۔ **والمیت لیس بمذبح الخ**: اور جو مردہ ہو وہ ذبح کئے جانے کے قابل نہیں ہوتا ہے لہٰذا ذبح تو ایسے ہی جانور کو کیا جا سکتا ہے جس میں اس سے کچھ زیادہ جان باقی ہو جتنی ذبح کئے ہوئے جانور سے زائد باقی رہجاتی ہے، یہاں تک کہ ظاہر الروایۃ کے مطابق اگر ایسے جانور پر ذبح کی قدرت پانے کے باوجود کوئی ذبح نہ کرے تو وہ جانور مردار اور حرام ہو جاتا ہے: **وفصل بعضھم فیہ الخ**: اور کچھ مشائخ نے اس مسئلہ میں اس طرح سے تفصیل بیان کی ہے، کہ اگر شکاری کو آلہ ذبح کے موجود نہ ہونے کی وجہ سے ذبح کرنے کی قدرت نہ ہو تو وہ جانور حرام ہو جائے گا، اور وہ نہیں کھایا جائے گا، (ف: اس لئے کہ وہ اپنے ساتھ ہی وہ سامان کیوں نہیں لایا جس سے کہ وہ ذبح کر لیتا، اس لئے اس کا ذمہ دار خود ہوگا، کف)۔

وان لم یتمکن الخ: اور اگر محض وقت کی کمی اور تنگی کی وجہ سے وہ ذبح پر قادر نہ ہو تو ہمارے نزدیک وہ بھی حرام ہی ہوگا لیکن امام شافعیؒ کا اس میں اختلاف ہے، اس لئے کہ وہ شکار جب شکاری کے قبضہ میں آگیا تو وہ وحشی اور شکار باقی نہیں رہا جس کی وجہ سے اس کے لئے ذبح اضطراری کی اجازت ختم ہو گئی، (ف: لہٰذا لازمی طریقہ سے اسے ذبح اختیاری ہی کرنا ہوگا، اور ذبح اختیاری نہ ہو سکا اس لئے وہ مردار ہو جانے کی وجہ سے کھانے کے لائق باقی نہ رہا، یہ دلیل تو ہم احناف کی ہوئی، اور امام شافعیؒ وحسن بن زیاد ومحمد بن مقاتل رحمھم اللہ کے نزدیک اسے استحساناً کھایا جا سکتا ہے، کیونکہ جب ذبح کرنے کا وقت اتنا ہی کم ہے کہ ذبح نہیں کیا جا سکتا ہے، تو یہ کہنا ہوگا کہ ذبح کرنے پر مالک قادر نہیں ہے، اسی لئے اختیاری ذبح کے بجائے ذبح اضطراری کا طریقہ باقی رہ جاتا ہے، اور یہی بات اس کے حلال ہونے کی ہوگی، شیخ فخر الدین قاضی خان نے اسی قول کو پسند کیا ہے، کہ، یہ پوری تفصیل اس

صورت میں ہوگی جبکہ زخمی شکار میں اس سے زیادہ جان باقی رہ گئی ہو جو ایک ذبح کئے ہوئے جانور میں ہوتی ہے۔

وھذا اذا کان یتوھم الخ: اور ذبح کئے ہوئے جانور یعنی مذبوح سے زیادہ جان باقی رہنے کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ اس میں زندہ بچ رہنے کی امید کی جاسکتی ہو: **واما اذا شق بطنه الخ**: اور اگر شکار کرنے کے لئے تعلیم یافتہ جانور نے شکار پر حملہ کرتے ہوئے اس کا پیٹ پھاڑ دیا اور اس کے پیٹ کی آنتیں اور آلائیش باہر نکال دیں اس کے بعد مالک کے قبضہ میں آگیا تو اس کا کھانا حلال ہوگا، (ف: کیونکہ اس میں مذبوح سے زائد زندگی کا تصور نہیں ہو سکتا ہے): **لان مابقی الخ**: کیونکہ اس میں جو زندگی باقی رہتی ہے وہ ذبح کئے ہوئے جانور کی تڑپ اور بھڑک سے زیادہ نہیں ہوتی اس لئے اس کا اعتبار نہیں ہوگا، (ف: اس لئے اس کے بارے میں ذبح اضطراری کا وقت پایا گیا، اور اب اختیاری ذبح پر قادر ہونے سے بھی کوئی نقصان نہیں ہوگا): **کما اذا وقعت شاۃ الخ**: جیسا کہ اگر ذبح کی ہوئی بکری پانی میں گر پڑی ہو (ف: جب بھی وہ حلال ہی رہتی ہے، اور اس میں یہ احتمال پیدا نہیں ہوجاتا ہے کہ شاید وہ پانی میں ڈوب جانے سے مر گئی ہو کیونکہ ذبح کرتے ہی وہ بے جان اور مردہ ہو چکی تھی اس لئے اب اس کے پانی میں ڈوبنے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، البتہ اگر ذبح پوری نہ کی گئی ہو یعنی صرف اتنی سی گردن کاٹی گئی ہو کہ اس میں زندہ رہ جانے کی بھی امید کی جاسکتی ہو اور وہ ہاتھ سے چھوٹ کر پانی میں گر پڑی اور مر گئی تو وہ مردار ہو گئی)۔

وقیل ھذا الخ: بعض فقہاء نے کہا ہے کہ قول مذکور صاحبینؒ کا ہے، (ف: یعنی شیخ ابو بکر الرازیؒ نے فرمایا ہے کہ جانور کا پیٹ پھٹ کر آنتیں نکل جانے کے بعد ہاتھ میں آنے سے حلال ہونا یہ صاحبینؒ کا قول ہے،) لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک یہ بھی حلال نہ ہوگا اور اس کا کھانا جائز نہ ہوگا، (ف: بشرطیکہ اسے اختیاری طور پر ذبح نہ کیا گیا ہو، کیونکہ وہ شکار جب شکاری کے ہاتھ میں زندہ آگیا تب وہ ذبح اختیاری کے بغیر حلال نہ ہوگا، متردیہ پر قیاس کرتے ہوئے، جس کی تفصیل انشاء اللہ تعالیٰ ہم عنقریب بیان کردینگے، (ف: یعنی جو حکم متردیہ کا ہے وہی اس کا بھی ہوگا، متردیہ اسم فاعل من التردی، وہ گائے یا بکری وغیرہ جو اونچی جگہ سے بالکل نیچے گر پڑی ہو، اور مالک نے اسے ذبح کر دیا تو وہ حلال ہوگی اور اگر مالک اسے ذبح نہیں کر سکا اور ذبح کئے بغیر وہ مر جائے تو وہ مردار کہی جائے گی اگر چہ اس کی زندگی بچنے کی امید نہ رہی ہو تو یہی حکم اس شکار کا بھی ہوگا جو پہلے بیان کیا جا چکا ہے، مگر یہ بات اس جگہ یاد رکھنے کی ہے کہ متردیہ کو ذبح اضطراری سے ذبح نہیں کیا گیا تھا بخلاف اس شکار کے کہ جس کو ذبح اضطراری کے طریقہ سے یعنی کتے اور تیر وغیرہ سے مار کر ذبح کیا گیا ہو تو اس میں تفصیل یہ ہوگی کہ اگر وہ ذبح اضطراری ہوجانے سے پہلے ہاتھ آجائے تو اسے اختیاری طور پر ذبح کرنا واجب ہوگا، اور اگر اضطراری ذبح کے بعد ہاتھ آئے تو اسے حلال مان لیا جائے گا اور ذبح اختیاری کی اس میں ضرورت نہ ہوگی، اور موجودہ صورت میں پیٹ پھٹ جانے اور مردہ ہوجانے کی جیسی صورت میں ہاتھ آنے سے اسے ذبح کیا ہوا ہی کہا جائے گا، لہٰذا وہ شکار حلال ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

ھذا الذی ذکرناہ اذاحرك الخ: یہ اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ شکاری شخص نے اختیاری ذبح کرنا چھوڑ دیا ہو، اور اگر اس نے خود ہی ذبح کر دیا ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی اس شکار کا کھانا حلال ہوگا، اور اسی طرح متردیہ اور نطیحہ اور موقوذہ کا بھی حکم ہے، (ف: متردیہ وہ جانور وہ جانور جو بہت اوپر سے نیچے گر کر مرنے کے قریب ہو گیا ہو، اور نطیحہ وہ جانور ہے جسے کسی سینگ والے جانور نے سینگ مار کر مرنے کے قریب کر دیا ہو، اور موقوذہ وہ جانور جو کسی صدمہ اور دھکہ یا لاٹھی کی چوٹ کھانے سے مرنے کے قریب ہو گیا ہو یعنی اگر ان میں سے کسی جانور کے مالک نے اپنے ایسے مرتے ہوئے جانور کو اختیاری طریقہ سے ذبح کر لیا ہو، تو اسے بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کھانا حلال ہوگا): **والذی بقر الذھب الخ**: اسی طرح سے ایسا کوئی جانور جس کے پیٹ کو بھیڑیا وغیرہ نے پھاڑ دیا ہو، لیکن اس میں ظاہری یا پوشیدہ طور پر زندگی باقی رہ گئی ہو، (ف: اور اسی حالت میں اسے ذبح کر لیا گیا ہو تو اس کا کھانا بھی حلال ہوگا) اور اسی قول پر فتویٰ بھی ہے۔

لقوله تعالیٰ الا ماذکیتم الخ: اس فرمان باری تعالیٰ الا ماذکیتم کی وجہ سے اس کا کھانا حلال ہوگا (ف: یعنی مذکورہ جانور

متردیہ و نطیحہ اور موقوذہ کو حرام بتلانے کے بعد استثناء کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ان میں سے اگر کسی کو تم نے ذبح کرلیا): **استثناء مطلقا الخ**: اس میں اللہ تعالیٰ نے مطلقاً استثناء فرمایا ہے یعنی کوئی تفصیل بیان نہیں کی ہے، (ف: یعنی اس میں ایسی کوئی تفصیل بیان نہیں فرمائی کہ صرف ان ہی تین چیزوں یعنی متردیہ، نطیحہ اور موقوذہ کا ہو یا ان کے علاوہ کوئی بھی ہو جس کسی کو بھی ہو ذبح کرلو، اسی طرح یہ متردیہ وغیرہ زندہ رہنے کی قابل ہو یا نہ ہو، ان میں سے کسی کو بھی ہو ذبح کرلو تو اس کا کھانا حلال ہو جائے گا): **و عند ابی یوسف الخ**: اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر متردیہ وغیرہ جن کا ذکر ہوا اگر ایسی حالت میں ہاتھ آجائیں کہ ان کے زندہ رہنے کی امید نہ ہو تو ان کو ذبح کرنے سے بھی وہ حلال نہ ہوں گے، کیونکہ مرنا ذبح کی وجہ سے قابل قبول نہیں ہے کیونکہ وہ تو اپنی گزری ہوئی مصیبت گرنا سینگ یا دھکہ کی چوٹ سے ہی یقینی ہو چکی ہے، (ف: لیکن اس کا جواب یہ ہوگا کہ جانور کو حلال کرنے کے لئے کسی طریقہ سے بھی ہو مار ڈالنے کا کام قابل قبول اور معتبر نہیں ہے بلکہ وہ ضروری ہوتا ہے کہ اس کا بہتا ہوا خون بدن سے نکال دیا جائے اس لئے وہ جانور کسی بھی کیفیت میں ہو کہ وہ زندہ رہے گا یا زندہ نہیں رہے گا جب اسے ذبح کردیا جائے حلال ہوگا)۔

وقال محمدؒ الخ: اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر متردیہ وغیرہ جانور اس حالت میں ہو کہ اس کا زندہ رہنا ذبح کئے ہوئے جانور کے مقابلہ میں زیادہ جان والا ہو تو اس کو ذبح کردینے سے کھانے کے لئے حلال ہو جائے گا ورنہ نہیں، (ف: کیونکہ اگر ذبح کئے ہوئے کے برابر ہی جان والا ہو چکا ہو تو پھر اس کو ذبح کرنا گویا دوبارہ ذبح کرنا ہوگا اس لئے ذبح کرنا بے کار ہوگا): **لانہ لا معتبر بھذہ الخ**: کیونکہ اس وقت کی جان اور زندگی کا کوئی اعتبار نہیں ہے، جیسا کہ ہم نے واضح کردیا ہے، (ف: کہ وہ تو مردہ کے حکم میں ہے، ذخیرہ میں ہے موجودہ بحث میں چار صورتوں میں گفتگو ہے (۱) یہ کہ بکری وغیرہ بیمار ہو کر مرنے لگی اور اس میں صرف اتنی سی جان باقی رہ گئی ہے جتنی ذبح کے فوراً بعد ذبیحہ میں ہوتی ہے (۲) یہ کہ بھیڑئے نے بکری کا پیٹ پھاڑ دیا اور اس میں صرف ذبح کئے ہوئے جانور کے برابر زندگی باقی رہ گئی تھی کہ مالک نے بھیڑئے سے اسے چھین لیا (۳) یہ کہ باز یا کتے سے مالک نے اس شکار کو اس حالت میں اپنے قبضہ میں لیا جبکہ ذبح کئے ہوئے جانور کے فوراً بعد اس میں جان باقی رہجاتی ہے۔

(۴) یہ کہ شکار کو تیر سے مارا اور اس میں ابھی اتنی جان باقی رہ گئی ہو جتنی ذبح کئے ہوئے جانور میں باقی رہتی ہے اتنے میں کسی دوسرے شخص نے اس پر تیر چلا کر اسے بالکل ٹھنڈا کردیا، تو صاحبینؒ کے نزدیک پہلی اور دوسری صورت میں اس کو ذبح کرنے سے کوئی فائدہ نہ ہوگا یعنی اس کو ذبح کردینے کے باوجود اس کو کھانا جائز نہ ہوگا، لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اسبیجابیؒ کے قول کے مطابق کھانا حلال ہوگا، اور شمس الائمہ سرخسیؒ اور صدر شہیدؒ کا اسی پر فتویٰ ہے، اور شیخ الاسلامؒ کے قول کے مطابق حلال ہوگا، خلاصہ مسائل یہ ہوا کہ امام اعظمؒ کے مطابق گوشت کے حلال ہونے کے لئے جان باقی رہنے کا اعتبار ہے اگرچہ مختصر سی ہو، اور صاحبینؒ کے نزدیک تھوڑی زندگی باقی رہنے کا کوئی اعتبار نہیں ہے، پھر تھوڑی زندگی باقی رہنے کی مقدار وہ سمجھی جاتی ہے جتنی ذبح شدہ جانور میں ذبح کے فوراً بعد باقی رہتی ہے، اور امام محمدؒ نے تھوڑی اور زیادہ زندگی میں ایک دن کا فرق کیا ہے، پھر تیسری اور چوتھی صورت میں جبکہ اس جانور میں اتنی جان باقی رہ گئی ہو جو مذبوح میں رہجاتی ہے تو بالاجماع اس کو ذبح کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہوگا، یعنی اب اختیاری ذبح کی ضرورت باقی نہیں رہی یہاں تک کہ ایسی صورت میں اگر وہ جانور مرجائے جب بھی اس کا کھانا حلال ہوگا، یہی قول امام مالک و شافعی و احمد اور اکثر علماء رحمہم اللہ کا ہے، ع، پس اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ مالک نے اپنے کتے یا باز سے ایسی حالت میں شکار پر قبضہ کرلیا ہو کہ اس میں مذبوح سے زیادہ جان باقی رہ گئی ہو تو ظاہر الروایۃ کے مطابق اسے ذبح کرنا لازم ہوگا۔

توضیح: اگر شکاری نے اپنے شکاری جانور یا پرندہ کو شکار پر چھوڑا اور جانور کو اس نے پکڑ لیا پھر مالک نے اسے اپنے قبضہ میں لے لیا، پھر بھی اسے اختیاری ذبح نہیں کیا، اور وہ مرگیا اگر

شکار شکاری کے ہاتھ میں آجائے پھر بھی وہ اس کے ذبح پر قادر نہ ہو اور وہ مر جائے، اگر کسی شکار میں اتنی جان باقی ہو جو مذبوح میں رہ جاتی ہے پانی میں گر کر مر جائے، تو کیا اسے کھانا جائز ہو گا، اگر شکاری جانور نے شکار پر حملہ کر کے اس کا پیٹ پھاڑ دیا اور اس کی آنتیں نکال دیں پھر مالک نے اس پر قبضہ کر لیا، متردیہ و نطیحہ و موقوذہ کی تعریف، اور اس کا حکم، خلاصہ مسائل، تفصیل مسائل، اقوال علماء کرام، دلائل مفصلہ

ولو ادركه ولم ياخذه فان كان في وقت لواخذه امكنه ذبحه لم يوكل لانه صارفي حكم المقدور عليه وان كان لايمكنه ذبحه اكل لان اليد لم تثبت به والتمكن من الذبح لم يوجد وان ادركه فذكاه حل له لانه ان كانت فيه حيوة مستقرة فالذكاة وقعت موقعها بالاجماع وان لم تكن فيه حيوة مستقرة فعندابي حنيفه ذكاته الذبح علي ماذكرناه وقد وجد وعندهما لا يحتاج الى الذبح واذا ارسل كلبه علي صيد واخذ غيره حل وقال مالك لا يحل لانه اخذ بغير ارسال اذا لارسال مختص بالمشار اليه ولنا انه شرط غير مفيد لان مقصوده حصول الصيد اذا لايقدر علي الوفاء اذلايمكنه تعليمه علي وجه ياخذ ماعينه فسقط اعتباره.

ترجمہ: اگر شکاری نے شکار کو پا لیا مگر اپنے شکاری جانور سے اسے چھڑا کر اپنے قبضہ میں نہیں لیا یہاں تک کہ وہ شکار مر گیا، تو اگر اس میں اتنا وقت پایا گیا ہو کہ اگر اس جانور سے چھڑا کر شکار کو اپنے قبضہ میں لے لیتا تو اسے ذبح بھی کر سکتا تھا، تب وہ شکار حرام ہو جائے گا اور اس کا کھانا جائز نہ ہو گا، کیونکہ وہ شکار اس حالت میں آگیا تھا جسے ذبح اختیاری کیا جا سکتا تھا، (ف: کیونکہ اگر مالک چاہتا تو شکار کو شکاری جانور سے لے کر ذبح کر سکتا تھا پھر بھی ایسا نہیں کیا اور وہ مر گیا اس لئے وہ مردار ہو گیا): **وان كان لا يمكنه الخ**: اور اگر اس موقع میں صرف اتنا وقت مالک کو ملا جس میں چاہنے کے باوجود ذبح کرنا ممکن نہ ہوتا تو اس کو کھانا جائز ہو گا، کیونکہ ایسی حالت میں قابو میں آنے کے باوجود حقیقی قدرت نہیں پائی گئی (ف: تو گویا شکاری کو اپنے شکار کے ذبح کرنے کا مطلقا موقع نہیں ملا تو گویا شکاری جانور کے زخم سے ہی وہ مر گیا ہے لہذا مر جانے کی صورت میں اس کا کھانا حلال ہو گا)۔

وان ادركه فذكاه الخ: اور اگر اس شکاری نے شکار کو قبضہ میں لے کر ذبح کر دیا تو وہ بالاتفاق حلال ہو گا، کیونکہ اگر اس میں پوری زندگی باقی تھی تو بالاجماع اس کو ذبح کرنا لازم ہو گا، اور اگر اس میں پائدار زندگی باقی نہیں رہ گئی تھی یعنی صرف ذبح کئے ہوئے جانور میں باقی ماندہ جیسی زندگی رہ گئی ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک گزشتہ بیان کے مطابق اس کو اختیاری ذبح کرنا ضروری ہو گا، مگر صاحبینؒ کے نزدیک اس کو ذبح کرنا ضروری نہیں ہو گا، (ف: تب بھی بالاجماع اس شکار کو کھانا جائز ہو گا): **واذا ارسل كلبه الخ**: اور اگر شکاری آدمی نے اپنا کتا کسی شکار کو پکڑنے کے لئے چھوڑا لیکن کتے نے اسی شکار کو نہ پکڑ کر کے دوسرا شکار پکڑ لیا تو وہ حلال ہو جائے گا، (ف: بشرطیکہ اسی دوڑ اور دوش میں پکڑا ہو، ھ،): **وقال مالكؒ الخ**: اور امام مالکؒ نے فرمایا ہے مخصوص شکار کے بدلہ دوسرے شکار کو پکڑنے سے وہ دوسرا شکار حلال نہ ہو گا، کیونکہ اس نے اپنے مالک کی مرضی کے بغیر دوسرے کو پکڑ لیا ہے اس لئے کہ شکاری کا کتے کو چھوڑنا مخصوص شکار کو پکڑنے کے لئے تھا جس کی طرف اس نے اشارہ کیا تھا۔

ولنا انه شرط الخ: اور ہماری دلیل یہ ہے کہ چھوڑتے وقت مخصوص اشارہ کئے ہوئے شکار کو پکڑنے کی شرط لگانا بے فائدہ اور غیر مفید ہے، (ف: یہ شرط ایسی ہے جو مالک کے حق میں بھی غیر مفید ہے، اور اس شکاری جانور کے حق میں بھی غیر مفید ہے، زیلعی،): **لان مقصوده الخ**: کیونکہ اس شکاری کی غرض تو صرف یہ تھی کہ ایک شکار ہاتھ لگ جائے، (ف: خواہ وہ کوئی بھی ہو اور کتے کے واسطے معین کر کے لازم کرنا لغو ہے،) کیونکہ ایسی شرط کو پورا کرنے میں کبھی وہ قادر بھی نہیں ہو سکتا ہے: **اذلايمكنه**

تعلیمه الخ: اس لئے کہ مالک کے لئے یہ بات ممکن نہیں ہے، کہ وہ کتے کو ایسی تعلیم دے سکے کہ کتا اسی مخصوص شکار ہی کو پکڑے (ف: بلکہ وہ شکاری جانور بیچارہ کر کے جس کسی بھی شکار کو پکڑ سکے گا پکڑ لے گا: فیسقط اعتباره: لہذا معین کرنے کا اعتبار کرنا بے کار ہو گا، (ف: بلکہ اعتبار صرف اس کو چھوڑنے اور دوڑانے کا ہو گا، اس کے بعد وہ جس شکار کو بھی پکڑے گا وہ حلال ہو جائے گا)۔

توضیح: اگر شکاری کے چھوڑے ہوئے شکاری جانور نے شکار کو پکڑ لیا مگر اس کتے یا باز کے قبضہ سے اپنے شکار پر قبضہ نہیں کیا، اسی حالت میں شکار مر گیا، اگر شکاری نے شکار کو جانور سے چھڑا کر ذبح کر دیا، اگر جانور کو مخصوص شکار کے پکڑنے کے لئے چھوڑا گیا مگر اس نے اس کو چھوڑ کر دوسرے جانور کو شکار کر لیا، مسائل کی تفصیل، اقوال فقہاء کرام، دلائل مفصلہ

ولو ارسله على صيد كثير وسمى مرة واحدة حالة الارسال فلو قتل الكل يحل بهذه التسمية الواحدة لان الذبح يقع بالارسال على مابيناه ولهذا تشترط التسمية عنده والفعل واحد فتكفيه تسمية واحدة بخلاف ذبح الشاتين بتسمية واحدة لان الثانية تصير مذبوحة بفعل غير الاول فلا بدمن تسمية اخرى حتى لواضجع احداهما فوق الاخرى وذبحهما بمرة واحدة تحلان بتسمية واحدة ومن ارسل فهدا فكمن حتى يتمكن ثم اخذ الصيد فقتله يوكل لان مكثه ذلك حيلة منه للصيد لا استراحة فلا يقطع الارسال وكذا الكلب اذا اعتاد عادته.

ترجمہ: اگر شکاری شخص نے اپنا شکاری کتا بہت سے شکاروں پر چھوڑتے ہوئے ایک مرتبہ تسمیہ بھی کہدیا (ف: پس اگر اس شکاری کتے نے ایک شکار پکڑتے ہوئے اسے مار ڈالا تو اس کا گوشت کھانا حلال ہو گا) اور اگر اس شکاری کتے نے ان میں سے تمام جانوروں کو پکڑتے ہوئے مار ڈالا جب بھی ایک ہی تسمیہ ہونے کے باوجود سارا شکار حلال ہو گا: لان الذبح يقع بالارسال الخ: کیونکہ اپنے شکاری جانور کو شکار پر چھوڑنے سے ہی ذبح کرنا پایا جاتا ہے، جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے، اسی وجہ سے جانور کو شکار کے لئے چھوڑتے وقت تسمیہ کہدینا شرط ہے، اور چونکہ جانور کو شکار پکڑنے کے لئے دوڑانا صرف ایک عمل ہے اس لئے ایک ہی مرتبہ تسمیہ کہنا کافی ہے۔

بخلاف ذبح الشاتين الخ: اس کے برخلاف ایک تسمیہ سے دو بکریوں کو ذبح کرنا، (ف: اس طرح سے کہ ایک بکری کو لٹا کر بسم اللہ کہہ کر اس کو ذبح کیا پھر دوسری پر چھری پھیر دی لیکن دوبارہ تسمیہ نہیں کہا تو وہ دوسری بکری مردار اور حرام ہو جائیگی): لان الثانية الخ: کیونکہ دوسری بکری کو ذبح کرنا ایک مستقل کام ہے اس لئے پہلی بکری پر کہی ہوئی بسم اللہ اس دوسری کے لئے کافی نہ ہو گی، کیونکہ دونوں دو کام ہیں، (ف: بالفرض اگر دونوں کو ذبح کرنا ایک ہی کام ہوتا تو ایک ہی بار تسمیہ کہہ لینا کافی ہوتا): حتى لو اضجع احدهما الخ: اسی بناء پر اگر کوئی شخص ایک بکری کو لٹا کر دوسری کو بھی اسی کے اوپر لٹا کر دونوں کو ایک ساتھ ذبح کر لے تو دونوں بکریاں حلال ہو جائینگی، (ف: پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اگر کسی شکاری نے اپنا شکاری کتا شکار پر چھوڑا اور وہاں سے دوڑ کر چلتا رہا لیکن اس راہ کو چھوڑ کر دوسری راہ پر مڑ گیا یا کسی دوسرے کام میں لگ گیا، اس کے بعد وہ دوبارہ دوڑا بالآخر شکار کو پکڑ کر مار ڈالا تو پہلی مرتبہ کا دوڑانا بے کار ہو جانے کی وجہ سے اس کا شکار حلال نہ ہو کر حرام اور مردار ہو جائے گا: ومن ارسل فهدا الخ: اگر کسی نے سکھائے ہوئے چیتے کو شکار پکڑنے کے لئے چھوڑا اور وہ وہاں سے آگے بڑھ کر اس شکار کو پکڑنے کے لئے اسے دھوکہ دیتے ہوئے کہیں پر ٹھہر گیا یا چھپ گیا پھر اسے پکڑ کر مار ڈالا تو وہ شکار حلال ہو گا (ف: اور شکار تک پہنچنے سے پہلے اس کا ٹھہر جانا یا چھپ رہنا، اس کی دوڑ میں رکاوٹ نہیں بنے گا)۔

لان مكنه ذلك الخ: کیونکہ چیتے کا اس طرح ٹھہر جانا یا راستہ سے چھپ رہنا بھی اسی مقصد کی تکمیل یعنی حیلہ اور گھات میں رہنے کے لئے ہے، اور اپنے جسم کو آرام پہنچانے کے لئے نہیں ہے، اسی لئے اس قسم کے کام کرنے سے اس کے مقصد یعنی شکار کو پکڑ لینے میں رکاوٹ نہیں ہوگی: وكذا الكلب الخ: اسی طرح اگر چھپ کر شکار کو پکڑنے کی عادت کسی کتے نے بھی بنالی ہو، (ف: یعنی اگر کسی شکاری کتے نے بھی اپنی ایسی ہی عادت بنالی ہو کہ جب شکار پر چھوڑا جائے تو چیتے کی طرح گھات لگائے اور موقع ملتے ہی اس پر اچانک حملہ کر کے پکڑ لے تو مالک کو چاہئے کہ اس کتے کو تسمیہ کہہ کر چھوڑے پس اس کا گھات میں لگنے کی وجہ سے اس کے روانہ ہونے اور شکار کو پکڑنے میں تسلسل ختم نہیں ہوگا، لہٰذا اس طرح جس شکار کو وہ پکڑے گا وہ حلال ہوگا، اس میں عادت کا لفظ لگانے سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اگر اس کی عادت ایسی نہ ہوئی ہو تو راستہ میں ٹھہر جانے یا دیر کرنے سے اس کا تسلسل ختم ہوگا لہٰذا مالک کو چاہئے کہ ایسی صورت میں کتے کو بلا کر دوبارہ تسمیہ کہہ کر دوڑائے۔

توضیح: اگر کسی شکاری نے اپنے شکاری کتے کو بہت سے شکار کی طرف ایک بار تسمیہ کہہ کر ان کو پکڑنے کے لئے دوڑایا، پھر کتے نے ان میں سے صرف ایک کو یا ایک سے زائد کو پکڑ کر مار ڈالا، اگر کسی نے ایک بار بسم اللہ کہہ کر دو بکریاں ذبح کیں، اگر کسی نے اپنے سکھائے ہوئے چیتے کو تسمیہ کہہ کر شکار پر دوڑایا اور اس نے کچھ دور جا کر رکتا اور چھپتا ہوا شکار پر حملہ کر کے اسے مار ڈالا، اس طرح اگر کسی شکاری کتے نے بھی کیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

ولو اخذ بالكلب صيدا فقتله ثم اخذ اخر فقتله وقد ارسله صاحبه اكلا جميعا لان الارسال قائم لم ينقطع وهو بمنزلة مالورمى سهما الى صيد فاصابه واصاب اخر ولو قتل الاول فجثم عليه طويلا من النهار ثم مربه صيد اخر فقتله لا يوكل الثانى لا نقاع الارسال بمكثه اذلم يكن ذلك حيلة منه للاخذوانما كان استراحة خلاف ماتقدم ولو ارسل بازيه المعلم على صيد فوقع على شئى ثم اتبع الصيد فاخذه وقتله فانه يوكل وهذا اذا م يمكث زمانا طويلا للاستراحة وانما مكث ساعة للكمين لما بينا فى الكلب ولو ان بازيا معلما اخذ صيدا نقتله ولا يدرى ارسله انسان ام لا لايوكل لوقوع الشك فى الارسال ولا تثبت الاباحة بدونه.

ترجمہ: اگر کسی نے اپنے کتے کو تسمیہ کہہ کر شکار پکڑنے کے لئے اشارہ کیا اور اس نے ایک ایک کر کے کئی شکار کو پکڑ کر مار ڈالا، تو وہ سارا شکار کھایا جا سکے گا، کیونکہ مالک کا کتے کو اشارہ کا مقصد اور کام ابھی تک موجود ہے ختم نہیں ہوا ہے، (ف: اس لئے اس ارسال میں وہ جتنا بھی شکار کرے گا سب حلال ہوگا): وهو بمنزلة مالورمى الخ: اس کی صورت ایسی ہوگی کہ کسی نے شکار کو تیر مارا وہ تیر اس شکار کو لگتے ہوئے دوسرے شکار کو بھی لگ گیا اور دونوں مر گئے (ف: تو دونوں ہی حلال ہوں گے کیونکہ تیر مارنا ہی ذبح کرنا ہوتا ہے): ولو قتل الاول الخ: اور اگر شکاری کتا ایک شکار کر کے آرام کرنے لگا (سینہ زمین پر رکھ کر بیٹھ گیا) اتنے میں کوئی دوسرا شکار بھی گزرنے لگا تو فوراً اچھل کر اس کو بھی مار ڈالا، تو یہ دوسرا شکار نہیں کھایا جائے گا (ف: کیونکہ آرام کرنے سے اس کا سفر ختم ہو گیا تھا)۔

لانقطاع الارسال الخ: وہ سفر اس لئے ختم ہو جائے گا کہ کتوں میں شکار کرنے کے لئے حیلہ اور نظر بچا کر چلنے کی فطرت نہیں ہوتی ہے وہ تو اچانک اٹھتا ہے اور شکار کے پیچھے آخر تک لگا رہتا ہے، اس لئے اس کتے کا اس عرصہ میں لیٹ جانا شکار کو پکڑنے کے لئے حیلہ اور بہانا نہیں تھا بلکہ صرف آرام کرنا ہی اس کا مقصد تھا جو کہ پہلی صورت کے برخلاف ہے، (ف: جبکہ شکار

کے لئے تاک میں بیٹھا رہا تھا، اور اس کی غرض اس سے آرام نہیں تھا): ولو ارسل بازیہ الخ: اور اگر شکاری نے اپنے سکھائے ہوئے باز کو شکار پکڑنے کے لئے چھوڑا وہ وہاں سے اڑ کر پہلے کسی جگہ پر بیٹھ گیا پھر (جیسا کہ اس کی فطرت میں ہے کہ وہ پہلے اپنے آپ کو اس طرح تیار کرتا ہے) پھر اس نے شکار کا پیچھا کیا اور اس کو پکڑ کر مار ڈالا، تو یہ شکار کھایا جا سکتا ہے۔

وھذا اذالم یمکث الخ: اس طرح اس شکار کے حلال ہونے کا حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ وہ باز دیر تک اس جگہ پر پڑا ہوا نہ ہو بلکہ تھوڑی دیر تک گھات میں رہ کر حملہ کا موقع تلاش کر رہا ہو، اس کی دلیل بھی وہی ہے جو ہم نے کتے کی بحث میں بیان کر دی ہے، (ف: کہ دیر تک اس کے پڑے رہنے کا مطلب بدن کو آرام پہنچانا ہے، جس کی وجہ سے شکار کے لئے اس کی دوڑ ختم ہو جاتی ہے اور ایک ہی دوڑ میں اس کو پکڑ لینے کا ارادہ باطل ہو جاتا ہے، اور گھات میں رہنے کا مطلب شکار کا راستہ بنانا ہے: ولو ان بازیا معلما الخ: اور اگر کسی سکھائے ہوئے باز نے شکار پکڑ کر اسے مار ڈالا اور کسی کو اس کے ذبح کر لینے کا موقع نہیں ملا، اور یہ بھی معلوم نہیں ہو سکا کہ یہ باز کسی کا چھوڑا ہوا ہے یا اس نے از خود اسے چھوڑا تھا تو ایسا شکار کھانے کے لائق نہ ہوگا اور اس کا کھانا جائز نہ ہوگا، کیونکہ اس کے شکار پر چھوڑنے میں شبہ ہو رہا ہے، جبکہ شکار کے ذبح کا یہی طریقہ ہے، اور بالقصد اسے چھوڑنے کے بغیر اس کا شکار حلال نہیں ہوتا ہے، (ف: یہ ساری صورتیں اس وقت کی ہیں جبکہ کتے یا چیتے یا باز وغیرہ نے اپنے شکار کو زخمی کر کے مارا ہو)۔

توضیح: اگر کسی نے اپنے کتے کو بسم اللہ کہہ کر شکار پکڑنے کا اشارہ کیا اور اس نے ایک ایک کر کے کئی شکار کر کے مار ڈالا، اور اگر وہ کتا ایک شکار کر کے آرام کرنے لگا پھر دوسرے کو شکار کیا پھر آرام کیا، اگر شکاری نے اپنے سکھائے ہوئے باز کو شکار پکڑنے کے لئے چھوڑا اور وہ وہاں سے اڑ کر پہلے کسی جگہ پر بیٹھ گیا، پھر شکار کا پیچھا کر کے اسے مار ڈالا، تفصیلی مسائل، احکام، تفصیلی دلائل

قال وان خنقه الكلب ولم يجرحه لم يوكل لان الجرح شرط على ظاهر الرواية على ماذكرناه وهذا يدلك على انه لا يحل بالكسر وعن ابى حنيفة انه اذا كسر عضو فقتله لاباس باكله لانه جراحة باطنة فهى كالجراحة الظاهرة وجه الاول ان المعتبرجرح ينتهض سببا لا نهار الدم ولا يحصل ذلك بالكسر فاشبه التخنيق قال وان شاركه كلب غير معلم اوكلب مجوسى اوكلب لم يذكراسم الله عليه يريد به عمدا لم يوكل لما روينا فى حديث عدى رضى الله عنه ولانه اجتمعالمبيح والمحرم فيغلب جهة الحرمة نصا اواحتياطا ولو رده عليه الكلب الثانى ولم يجرحه معه ومات بجرح الاول يكره اكله لوجود المشاركة فى الاخذوفقد ها فى الجرح وهذا بخلاف ما اذارده المجوسى عليه بنفسه حيث لا يكره لان فعل المجوسى ليس من جنس فعل الكلب فلا تتحقق المشاركة وتتحقق بين فعلي الكلبين لوجود المجانسة ولو لم يرده الكلب الثانى على الاول لكنه اشتد على الاول حتى اشتد على الصيد فاخذه وقتله لا باس باكله لان فعل الثانى اثر فى الكلب المرسل دون الصيد حيث ازداد به طلبا فكان تبعا لفعله لانه بناء عليه فلايضاف الا خذ الى التبع بخلاف ما اذا كان رده عليه لانه لم يصر تبعا فيضاف اليهما.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر شکاری کتے نے شکار کا گلا گھونٹ کر مار ڈالا اور اسے زخمی نہیں کیا تو اس کو کھانا جائز نہ ہوگا: لان الجرح شرط الخ: کیونکہ ظاہر الروایۃ میں شکار کو زخمی کر کے مار ڈالنا بھی ایک شرط ہے، جیسا کہ ہم نے پہلے بیان

کردیا ہے: وھذا یدلك الخ: اور اس قول سے تم کو اس بات کی دلیل مل جائیگی کہ شکار کی ٹانگ وغیرہ توڑ دینے سے شکار حلال نہیں ہوتا ہے، (جبکہ اس طرح توڑ دینے سے کوئی زخم نہ آیا ہو): وعن ابی حنیفة الخ: اور امام ابو حنیفہؒ سے روایت منقول ہے کہ اگر شکاری جانور نے شکار کا کوئی عضو توڑ کر مار ڈالا تو اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ ایسا کرنا بھی باطنی طور سے زخمی کرنا ہوتا ہے، لہذا یہ بھی ظاہری زخم کرنے کے مانند ہوگا۔

وجه الاول الخ: اس میں پہلے قول یعنی عضو کو توڑ دینے سے شکار کے حلال نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ زخمی ہونے سے اس بات کا اعتبار کرنا ہوگا کہ ایسا زخم لگا جس سے بدن کا خون بھی بہہ جائے جبکہ عضو توڑ دینے سے خون کا بہہ جانا لازم نہیں ہوتا ہے، لہذا عضو توڑنے کا حکم گلا گھونٹنے کا ہوگا، (ف: حالانکہ وہ جانور حرام ہو جاتا ہے، جسے گلا گھونٹ کر مار دیا جائے، اس کے جواب کا ماحصل یہ ہے کہ ہم نے اگرچہ یہ بات تسلیم کرلی ہے، کہ عضو کو توڑ دینا بھی زخم کرنے کے ہی حکم میں ہے اگرچہ اس کا زخم ظاہری نہیں ہوکر باطنی ہوتا ہے، لیکن اس جگہ جراحت سے مطلقاً جراحت مراد نہیں ہے، بلکہ وہ جراحت معتبر ہے، جس سے ایسا خون بہہ جائے جیسا کہ حلق کو ذبح کرنے سے بہتا ہے، جبکہ ہڈی یا عضو کے توڑ دینے سے یہ مقصد حاصل نہیں ہوتا ہے، جیسا کہ گلا گھونٹ دینے سے بھی یہ مطلب حاصل نہیں ہوتا ہے: قال وان شارکه کلب الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی مسلمان کے ایسے تعلیم یافتہ شکاری کتے کے ساتھ جسے بسم اللہ کہہ کر شکار پر چھوڑا گیا ہو کوئی دوسرا غیر تعلیم یافتہ کتا بھی شریک ہوگیا (خواہ وہ غیر مسلمان کا ہو یا اسی شکاری شخص کا ہو یا کسی دوسرے کا ہو اگرچہ اس پر تسمیہ کہہ لیا گیا ہو) یا مجوسی (یا ہندو یا اس زمانہ کے نصرانی وغیرہ) کا کتا شریک ہوگیا، یا کسی شخص کا ایسا کتا شریک ہوا، جس پر اللہ تعالیٰ کا نام نہیں لیا گیا یعنی اسے قصداً بسم اللہ اللہ اکبر کہے بغیر چھوڑا گیا ہو، (پھر دونوں کتوں نے شکار کو مار دیا) تو ایسا شکار نہیں کھایا جائے گا۔

لما روینا فی حدیث عدیؓ الخ: اس کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت عدی بن حاتمؓ سے مروی ہے جس میں اس شکار کے حرام ہونے کو صراحت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے: ولانه اجتمع المبیح الخ: اور اس عقلی دلیل کی وجہ سے کہ اس صورت میں شکار کو حرام کرنے والی اور حلال کرنے والی دونوں دلیلیں جمع ہو رہی ہیں، لہذا حرام کرنے والی دلیل (محرم) کو ترجیح دے کر حرام کہا جائے گا، خواہ نص کی بناء پر ہو یا احتیاط کی بناء پر ہو، (ف: جیسا کہ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کا قول ہے کہ حرام اور حلال ایک ساتھ جمع نہیں ہوسکتے ہیں، مگر اسی صورت میں کہ حرام غالب ہوتا ہے، ت، اور دلیل قیاس کا حاصل یہ ہے کہ اگر تعلیم یافتہ کتے نے شکار کیا ہے تو اس شکار کو حلال ہونا چاہئے اور اگر غیر تعلیم یافتہ کتے نے شکار کیا ہے تو اس کا شکار کو حرام کہنا چاہئے، جبکہ موجودہ صورت میں دونوں ہی قسم کے کتے ساتھ پائے جارہے ہیں، لہذا حرام ہونے کو ترجیح دی جائیگی اور نص میں بھی ایسا ہی اور اسی پر عمل کرنے میں احتیاط پر بھی عمل ہوتا ہے، اس جگہ عمداً کی قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ اگر کسی دوسرے مسلمان نے بھی اپنا کتا شکار پر دوڑایا لیکن اس وقت تسمیہ کہنا بھول گیا اور دونوں مسلمان شکاریوں کے کتوں نے مل کر شکار کیا تو وہ شکار حلال ہوگا۔

ولو رده علیه الکلب الخ: اور اگر دوسرے کتے نے شکار پہلے کتے کی طرف لوٹا دیا (ف: شکاری آدمی نے اپنا تعلیم یافتہ کتا بسم اللہ اکبر کہہ کر شکار کو پکڑنے کے لئے چھوڑا، اور وہ شکار اس کتے کے سامنے سے بھاگا، سامنے میں غیر تعلیم یافتہ یا مجوسی وغیرہ کے کتے نے جو آگے کھڑا تھا اس پر حملہ کرنا چاہا تو وہ شکار پلٹ کر پھر پہلے کتے کے قریب سے گزرنے لگے تو اس نے اس شکار پر حملہ کرکے اسے مار ڈالا، لیکن دوسرے کتے نے شکار کو مطلقاً زخمی بھی نہیں کیا (ف: اس لئے کہ اس نے اس شکار کو صرف دوڑایا تھا) بالآخر شکار پہلے کتے کے زخم سے ہی مر گیا: یکره اکله الخ: تو اس شکار کو کھانا مکروہ ہوگا، (ف: اس موقع میں شمس الائمہ حلوائی نے فرمایا ہے کہ اس کراہت سے تحریمی کراہت مراد ہے،) مکروہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس شکار کو پکڑوانے میں دوسرے کتے کی بھی شرکت پائی جارہی ہے، اگرچہ مجروح کرنے میں شرکت نہیں ہے: وھذا بخلاف ما اذا الخ: یہ مسئلہ اس مسئلہ کے برخلاف ہے کہ اگر خود مجوسی نے شکار کو پہلے کتے کی طرف بھگا دیا ہو (ف: جس کی وجہ سے پہلے کتے کے لئے اس شکار کو پکڑنا

آسان ہو گیا پھر اسے مار ڈالا، تو یہ شکار کھایا جا سکے گا۔

لان فعل المجوسي الخ: اس لئے کہ اس وقت اس مجوسی نے جو کچھ بھی کام کیا وہ اس کے کتے کے کام کی جنس سے نہیں ہے، لہٰذا کتے کے کام سے اس مجوسی کے کام میں شرکت نہیں پائی جا سکتی ہے، (ف: اس لئے کہ آپس کی شرکت ہم جنسوں میں ہی ہو سکتی ہے، اور وہ متضاد اور متباین چیزوں مشارکت نہیں ہو سکتی ہے، پس معلوم ہوا کہ شکار کو زخمی کر کے مار ڈالنا صرف کتے ہی کا کام ہوا اس لئے کہ کتے اور مجوسی کے کام میں شرکت کسی طرح بھی ثابت نہیں ہو سکی ہے)۔ **وتتحقق بين فعلي الكلبين الخ**: اور دو کتے چونکہ ایک ہی جنس کے ہوتے ہیں اس لئے دونوں کے کاموں میں مشارکت ہو جاتی ہے، (ف: اس طرح حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اگر ایک تعلیم یافتہ کتے کے ساتھ شکار میں دوسرا ایسا کتا بھی شریک ہو جائے جس کا شکار کھانا جائز نہیں ہوتا ہے تو دونوں کی شرکت کا اعتبار کیا جائے گا یعنی یہ سمجھا جائے گا کہ دونوں نے مل کر شکار کیا ہے لہٰذا اس کا کھانا حرام ہو گا، اور اگر کتے کے شکار کے وقت کوئی ایسا آدمی اس کا شریک ہو جائے جس کا شکار مباح نہیں ہوتا ہے لیکن اس شخص نے شکار کو زخمی نہیں کیا بلکہ صرف تعلیم یافتہ کتے ہی نے شکار مارا ہے تو اس کی اس میں شرکت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اور یوں کہا جائے گا کہ گویا صرف اسی تعلیم یافتہ کتے کا کیا ہوا یہ شکار ہے، اسی لئے ایسے شکار کو کھانا جائز ہو گا)۔

ولو لم يرده الكلب الخ: اور اگر دوسرے کتے نے شکار کو پہلے کتے کی طرف نہیں لوٹایا بلکہ یہ دوسرا کتا پہلے کتے کے مقابلہ میں کچھ تیز دوڑ کر شکار کے پاس پہنچنا چاہا مگر پہلا کتا اور تیز دوڑ کر اس شکار تک پہنچ کر اسے پکڑ کر مار ڈالا تو اس شکار کے کھانے میں کچھ حرج نہیں ہے: **لان فعل الثاني الخ**: اس لئے کہ اس طرح تیز دوڑ کر دوسرے کتے نے پہلے کتے میں اثر پیدا کیا یعنی پھرتی دلادی اور اس شکار میں کوئی اثر پیدا نہیں کیا کیونکہ دوسرے کتے کے جھپٹنے سے پہلے کتے میں شکار کو پکڑنے کا مقابلہ بڑھ گیا، اس طرح دوسرے کتے کا فعل پہلے کتے کا تابع ہو گیا، کیونکہ پہلے کام یعنی دوسرے کتے کی دوڑ کی بناء پر دوسرا کام یعنی پہلے کتے میں دوڑ زیادہ ہو گئی، اسی لئے پہلے کتے کو دیکھ کر دوسرا کتا پیچھے دوڑا تھا اور اسی کو دیکھ کر پہلا کتا اس سے بھی زیادہ تیز دوڑ گیا، اس لئے اس شکار کو پکڑنا اس تابع یعنی دوسرے کتے کی طرف منسوب نہ ہو گا، (ف: بلکہ پہلے کتے کے اصل فعل کی طرف منسوب ہو گا: **بخلاف ما اذا الخ**: اس مسئلہ کے برخلاف یہ صورت ہو گی کہ اگر اس شکار کو دوسرے کتے نے پہلے کتے کی طرف لوٹا دیا ہو تو یہ کام اس دوسرے کتے کا ایک مستقل کام ہو گا کیونکہ یہ کام پہلے کتے کے تابع ہو کر نہیں ہوا ہے، اس لئے یہ شکار جب گرفتار ہو گیا تو اس گرفتاری کی نسبت دونوں کتوں کی طرف ہو گی۔

توضیح: اگر کسی شکاری کتے نے کسی شکار کو زخمی کئے بغیر صرف اس کا گلا دبا کر مار ڈالا شکار کے کسی عضو کر توڑ کر مار ڈالنے سے وہ حلال ہوتا ہے یا نہیں، اگر کسی کے ایسے تعلیم یافتہ شکاری کتے کے ساتھ جسے بسم اللہ کہہ کر چھوڑا گیا ہو دوسرے غیر تعلیم یافتہ کتے نے مل کر جانور شکار کیا، یا دوسرے کتے نے شکار کو پہلے کتے کی طرف حملہ کر کے بھگا دیا، مسائل کی تفصیل، احکام، دلائل مفصلہ

قال واذا ارسل المسلم كلبه فزجره مجوسي فانزجر بزجره فلا باس بصيده والمراد بالزجرا لاغراء بالصياح عليه وبا لا نزجاراظهار زيادة الطلب ووجهه ان الفعل يرفع بما هو فوقه ارمثله كما في نسخ الاى والزجردون الارسال لكونه بناء عليه قال ولو ارسله مجوسي فزجره مسلم فانزجرلم يوكل لان الزجردون الارسال ولهذا لم تثبت به شبهة الحرمة فاولى ان لا يثبت به الحل وكل من لا تجوز ذكاته كالمرتد والمحرم

وتارك التسمية عامدا في هذا بمنزلة المجوسي وان لم يرسله احد فزجره مسلم فانزجر فاخذ الصيد فلا باس باكله لان الزجر مثل الانفلات لانه ان كان دونه من حيث انه بناء عليه فهو فوقه من حيث انه فعل المكلف فاستويا فصلح ناسخا.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی مسلمان شکار نے اپنا کتا شکار پر دوڑایا وہ جا رہا تھا کہ راستہ میں کسی غیر مسلم نے بھی اسے للکار دیا جس سے اس نے مزید تیز دوڑ کر شکار کو پکڑ کر مار دیا تو اس شکار کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے، (ف: زجر کے معنی ہیں بلند آواز سے جھڑکنا، ڈانٹنا، للکارنا وغیرہ اس کی کئی صورتیں ہو سکتی ہیں ان میں سے بعض صورت میں اس سے شکار حرام اور مردار ہو جاتا ہے، اور بعض صورت میں کوئی فرق نہیں پڑتا ہے یعنی اس کا شکار کھایا جا سکتا ہے، مثلاً مسلمان نے اپنا کتا شکار پر دوڑایا اور اس کے بعد مجوسی نے اسے اندر سے ڈانٹ دیا جس کی وجہ سے وہ وہیں پر ڈر کر کھڑا ہو گیا، اس کے بعد اس نے موقع پاکر شکار کو مار ڈالا، تو یہ شکار حرام ہو گا اس لئے موجودہ صورت میں زجر سے رک جانے کے لئے ڈانٹنا مراد نہیں ہے اسی لئے مصنفؒ نے کہا ہے کہ: **والمراد بالزجر الاغراء الخ**: زجر سے مراد اس جگہ زور دار آواز سے دوسرے کو شکار پکڑنے کے لئے للکارنا ہے اور انزجار یعنی اس زجر اور للکار کی مان سے یہ مراد ہے کہ پہلے سے زیادہ تیز ہو جانا، (ف: پس حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ کسی مسلمان نے اپنا کتا شکار پر چھوڑا پھر مجوسی نے اسے اور للکار کر شکار پر ابھار دیا چنانچہ اس ابھارنے کی وجہ سے وہ اور بھی تیز دوڑ کر اسے شکار کر لیا تو اس کا شکار جائز ہو گا۔

ووجه ان الخ: اس کی وجہ یہ ہے کہ کوئی کام ایسے ہی کام سے بلند یا متاثر ہوتا ہے، جو اہمیت یا وزن میں اسی جیسا یا اس سے بھی زیادہ ہو جیسا کہ آیتوں کے نسخ ہونے میں ہوتا ہے، (ف: کہ وہ اپنے کم مرتبہ کی آیت مثلاً محکم آیت کے حکم سے مجمل آیت کا حکم دور یعنی منسوخ ہو جاتا ہے لیکن مجمل آیت کے حکم سے محکم آیت کا حکم دور یعنی منسوخ نہیں ہوتا ہے: **والزجر دون الارسال الخ**: اور اس شکار کے مسئلہ میں کتے کو شکار کے لئے چھوڑنے یا ارسال کرنے کے مقابلہ میں اسے زجر کرنے کا حکم کمتر ہے، کیونکہ شکار کو ارسال کرنے یا اس کو چھوڑے جانے کے بعد ہی اسے زجر کیا جا سکتا ہے، یعنی ارسال کرنے پر ہی زجر کرنے کی بنیاد ہوتی ہے، (ف: اسی لئے مالک نے اپنے کتے کو چونکہ شکار پکڑنے کے لئے چھوڑا اس کے بعد ہی غیر مسلم نے اسے للکار دیا تو اس مثال میں کتے کو شکار کے لئے چھوڑنا اصل واعلیٰ ہوا، اور زجر کرنا یا للکارنا اس کے تابع اور ادنیٰ ہوا لہٰذا اس کے للکارنے سے مالک کا فعل یعنی چھوڑنا باطل نہیں ہو گا، اور جب اس کا چھوڑنا باقی ہے، یعنی جب مالک نے شکار کرنے کے لئے اسے دوڑایا تھا اس میں فرق نہیں آیا اور اس کا اثر باقی رہا، اور اس نے ذبح کر لیا تو وہ شکار حلال ہو گیا، اچھی طرح سمجھ لیں، واللہ تعالیٰ اعلم، م)۔

قال ولو ارسله مجوسي الخ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر مجوسی نے اپنا شکاری کتا شکار پر چھوڑا، پھر کسی مسلمان نے تسمیہ کہتے ہوئے اسی کتے کو للکار دیا جس کی وجہ سے وہ اور تیزی کے ساتھ شکار پر دوڑا، یہ شکار حلال نہ ہو گا، کیونکہ للکارنا حکماً ارسال سے کمتر ہوتا ہے، اس لئے مجوسی نے جو ارسال کا کام کیا تھا اس کا اثر باطل نہیں ہو گا، اسی وجہ سے اس کے للکارنے سے اس کے حرام ہو جانے کا شبہ ثابت نہ ہو گا، (ف: یعنی اس صورت میں کہ مسلمان نے اپنا کتا شکار پر چھوڑا اور مجوسی نے راستہ میں اسے للکار دیا تو اس کی للکار کو کتے کے مان لینے سے شکار میں اس کے حرام ہونے کا شبہ بھی ثابت نہ ہو گا، حالانکہ احتیاط پر عمل کرتے ہوئے، کسی چیز کے حرام ہونے کا شبہ بہت جلد پیدا ہو جاتا ہے): **فاولى ان لا يثبت الخ**: لہٰذا اس للکار سے بدرجہ اولیٰ اس کی حلت ثابت نہ ہو گی، (ف: حالانکہ بہت ہی احتیاط کے ساتھ کسی چیز کے حلال ہونے کا حکم ثابت ہوتا ہے، پس اس مسئلہ میں مسلمان کے للکارنے سے شکار میں اس کی حلت ثابت نہیں ہو گی، اب یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ مذکورہ دونوں مسئلوں میں مجوسی ہونے کو فرض کیا گیا ہے، حالانکہ اس مسئلہ میں کسی مجوسی کے ہونے کی کوئی خصوصیت نہیں ہے، اسی لئے ماتنؒ نے فرمایا ہے کہ: **كل من لا يجوز ذكاته الخ**: اور ہر وہ شخص جس کا ذبح کیا ہوا شکار کھانا حلال نہ ہو جیسے مرتد اور احرام باندھنے والا،

اور جس مسلمان نے قصداً بسم اللہ کہنا چھوڑ دیا ہو اس شکار کے حکم میں وہ مجوسی کے حکم ہی میں ہوگا، (ف: اسی بناء پر اگر مثلاً زید نے شکار پر اپنا کتا چھوڑا او مرتد یا محرم یا قصداً بسم اللہ کہنے کو چھوڑ دینے والے نے اس کتے کو للکارا اور وہ کتا مان گیا تو اس کا شکار جائز ہوگا، اسی طرح کے برعکس ہونے میں جائز نہیں ہوگا، اسی طرح ہنود و نیچری یعنی دہریہ اور مرغی کو ذبح کرنے کی بجائے گردن پر مروڑ کر کھانے والا عیسائی بھی مجوسی کے ہی حکم میں ہوتا ہے۔

وان لم یرسله احد الخ: اور اگر تعلیم یافتہ کتے کو کسی نے شکار پر چھوڑا نہیں تھا بلکہ وہ خود ہی شکار کی طرف چل پڑا تب مسلمان نے اسے للکار دیا اور تسمیہ بھی کہہ لیا، اور وہ للکار کو مانتے ہوئے آگے تیز تیز بڑھا بالآخر شکار کر لیا تو اس شکار کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہوگا: لان الزجر الخ: کیونکہ جانور کو للکارنا اس کے خود چھوٹ کر چلنے کے برابر ہوتا ہے، (اور برابر سے یا اس کے بڑھے ہوئے سے کم درجہ کا حکم منسوخ ہو سکتا ہے،) یعنی کتے کا از خود شکار کی طرف روانہ ہونا مسلمان کی للکار سے باطل ہو جائے گا، کیونکہ للکار پر چلنا اور خود اپنی مرضی او ارادہ سے چلنے میں دونوں ایک دوسرے سے ایک ایک بات میں کم ہیں مگر دوسرے اعتبار سے ایک ایک بات میں زیادہ بھی ہیں، یعنی للکارنا اگرچہ از خود چلنے سے اس اعتبار سے کم ہے کہ للکارنا اس کی اپنی روانی کے تابع ہے اور اسی پر مبنی ہے تو للکارنا دوسرے اعتبار سے خود روانی سے بڑھ کر ہے، اس لئے کہ للکارنا ایک مکلف مرد کا کام ہے، اس طرح یہ ایک اعتبار سے کم ہوا گر دوسرے اعتبار سے بڑھا ہوا ہے، لہٰذا دونوں فعل برابر ہو گئے، اس طرح للکارنا اس کی خود روی کے لئے ناسخ ہو سکتا ہے، (ف: خلاصہ یہ ہوا کہ جب کتا خود ہی چل رہا ہے، اور اس کی اس چال پر مسلمان نے اسے اور للکار دیا اور کتا بھی اس للکار کو مان گیا یعنی تیز چلنے لگا، تو خود اس کی اپنی پرانی چال ختم ہو گئی۔

اور اب گویا ایک مسلمان کے چلانے پر چلنے لگا لہٰذا اس کا شکار حلال ہوگا، اس کی وجہ بھی وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کر دی ہے، کہ کوئی بھی کام یا حکم اپنے ہی جیسے سے یا اپنے سے بڑھے ہوئے سے منسوخ اور ختم ہو سکتا ہے، اب ہمیں یہ ثابت کرنا ہے کہ للکارنا اس کی خود اپنی چال اور رفتار کے برابر ہے، اس طرح سے کہ یہ للکارنا ایک ایسے مسلمان بندہ کا کام ہے جو الٰہی عز وجل کی نازل کردہ شریعت پر عمل کرنے کا مکلف اور ذمہ دار ہے، اس لئے اس کی یہ حرکت کتے کی اپنی مرضی کی حرکت سے بلند ہے، لیکن للکارنا خود اس کی اپنی مرضی پر واقع ہوا ہے، اس طرح سے کہ وہ تو چلا جا رہا تھا اسی حالت پر جب للکارنا اس کی روانی کے تابع ہوا، پس اگر اس اعتبار سے دوسرے سے کم ہوا تو پہلے اعتبار سے اعلیٰ ہے، لہٰذا مجموعی طور سے زیادہ سے زیادہ یہی کہا جائے گا کہ دونوں ہی برابر ہو گئے، لیکن چونکہ کتے نے للکار کو مان لیا ہے تو یہ ناسخ ہو گیا، اس لئے گویا کہ ایک مسلمان نے اس کتے کو تسمیہ کہہ کر شکار پر چھوڑا اور شکار کر لیا اس لئے وہ شکار حلال ہوگا۔

توضیح: کسی مسلم نے اپنا شکاری کتا شکار پر چھوڑا اور ایک مجوسی نے بھی اسے شکار پر مزید للکار دیا جس سے وہ اور تیز ہو گیا اور اسے شکار کر لیا اور اگر کتے کو مجوسی نے چھوڑا اور کسی مسلم نے بسم اللہ کہہ کر اسے للکار دیا جس سے وہ تیز دوڑ گیا او شکار کر لیا، اگر کتا از خود شکار پر چلا اتنے میں کسی مسلم نے اسے للکار دیا، جس سے وہ تیز دوڑا اور شکار کو مار ڈالا، تمام مسائل کی تفصیل، حکم، مفصل دلائل، زجر اور انزجار کی معنی اور دونوں میں مثالی فرق

ولو ارسل المسلم کلبه علی صید وسمّی فادرکه فضربه ووقذه ثم ضربه فقتله اکل وکذا اذا ارسل کلبین فوقذه احدهما ثم قتله الاخر اکل لان الامتناع عن الجرح بعد الجرح لا یدخل تحت التعلیم فجعل عفوا ولو ارسل رجلان کل واحدمنهما کلبا فوقذه احدهما وقتله الاخر اکل لما قلنا والملك للاول لان الاول اخرجه

عن حد الصیدیۃ الا ان الارسال من الثانی حصل علی الصید والمعتبر فی الاباحۃ والحرمۃ حالۃ الارسال فلم یحرم بخلاف ما اذا کان الارسال من الثانی بعد الخروج عن الصیدیۃ بجرح الکلب الاول۔

ترجمہ: اور اگر کسی مسلم نے بسم اللہ کہہ کر اپنا کتا شکار پر چھوڑا اس نے آگے بڑھ کر اسے پالیا اور اسے چوٹ پہنچا کر سست کر دیا دوبارہ اسے چوٹ پہنچا کر زخمی کر دیا یہاں تک کہ اسے مار ڈالا، تو یہ شکار کھایا جا سکتا ہے، (ف: اس موقع میں یہ شبہہ ہو سکتا ہے کہ اس کتے نے جب شکار کو مار کر سست کر دیا تو اب وہ بھاگنے والا شکار نہیں رہا لہٰذا اس وقت تو اسے ذبح اختیاری ہی کرنا چاہئے تھا، مگر ایسا نہیں کیا اس لئے دوبارہ اس پر کتے نے حملہ کر کے مار ڈالا اس لئے اسے حلال نہیں ہونا چاہئے تھا): **وکذا اذا ارسل کلبین الخ**: اسی طرح اگر مالک یعنی شکاری نے اپنے دو کتے چھوڑے ان میں سے ایک نے اس شکار کو مار کر سست کر دیا تاکہ وہ بھاگ نہیں سکتا ہے، پھر دوسرے کتے نے اسے مار ڈالا تو بھی وہ شکار کھایا جا سکتا ہے، (ف: اور بیان کئے ہوئے شبہہ کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا): **لان الامتناع عن الخ**: کیونکہ کتے کی تعلیم میں یہ بات داخل نہیں ہو سکتی ہے کہ ایک مرتبہ شکار کو زخمی اور سست کر دینے کے بعد اسے دوبارہ زخمی اور سست نہ اس لئے اس نے جو کچھ کیا وہ معاف سمجھا جائے گا (ف: یعنی کتے کو اتنی تعلیم نہیں دی جا سکتی ہے کہ اگر وہ ایک مرتبہ اپنے شکار کو اتنا زخمی کر دے کہ وہ بھاگ نہ سکے تو دوبارہ اسے زخمی نہ کرے بلکہ مالک کے آنے کا انتظار کرتا رہے تاکہ وہ اسے ذبح کر ڈالے، پس جب اس سے ایسی تعلیم حاصل کرنے کی امید ہی نہیں کی جا سکتی ہے تو اس نے دوبارہ زخمی کر دیا تو اس کو معاف سمجھا جائے گا، اور وہ شکار کھانے کے لائق رہے گا، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کسی کو بھی صرف اسی قدر مکلف بنایا ہے جتنے کو برداشت کر سکتا ہو، اور اس سے زائد کو معاف فرمایا ہے۔

ولو ارسل رجلان الخ: اور اگر دو مسلمان میں سے ہر ایک نے اپنا اپنا کتا شکار پر چھوڑا، ان میں سے ایک نے شکار کو پا کر اتنا زخمی کر دیا جس کی وجہ سے وہ سست ہو گیا یعنی اب بھاگنے کے لائق نہیں رہا، اس کے بعد دوسرے کتے نے بھی اس پر حملہ کر کے اسے مار ڈالا، تو یہ شکار بھی حلال ہوگا، اور اسے کھایا جا سکے گا، اس کی دلیل بھی وہی ہے جو اوپر بیان کی گئی ہے، (ف: کہ اس طرح ایک نیم جان شکار کو دوبارہ زخمی نہ کیا جائے اس کی تعلیم کتے کو نہیں دی جا سکتی ہے، اور چونکہ اس نے زخمی کر کے مار ڈالا ہے اس لئے اس کام کو عفو سمجھا جائے گا، لہٰذا شکار حلال رہے گا، اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ وہ شکار ان دونوں شکاریوں میں سے کس کا سمجھا جائے گا، تو اس کا جواب اس طرح دیا: **الملک للاول الخ**: کہ یہ شکار پہلے کی ملکیت میں ہوگا، یعنی اس شکار کا مالک وہ شخص ہوگا جو پہلے کتے کا مالک ہوگا اور وہ وہی ہے جس کے کتے نے اس شکار کو زخمی کر کے لڑنے اور بھاگنے کے لائق نہیں رکھا۔

لان الاول اخرجہ الخ: اس لئے کہ اسی کتے نے اس شکار کو زخمی کر کے اب صید یعنی بھاگنے اور بھڑکنے کے لائق نہیں رکھا ہے، (ف: اسی لئے اس کتے کا مالک ہی اس شکار کا بھی حکماً مالک ہو گیا، چنانچہ وہ شکار اب دوسرے کتے یا اس کے مالک کا نہیں ہو سکتا ہے، اب دوسرا سوال یہ ہوتا ہے کہ جب وہ شکار باقی نہیں رہا یعنی اس میں بھاگنے اور بدکنے کی صلاحیت نہیں رہی تو وہ شکار کی تعریف سے نکل گیا اس لئے اب اسے اختیاری ذبح کرنا لازم ہوگا اور ذبح اضطراری کافی نہ ہوگا، حالانکہ دوسرے کتے نے اسے اضطراری طور پر ذبح کیا ہے، یا مار ڈالا ہے، تو اب اسے مردار ہو جانا چاہئے، اس کے علاوہ وہ شکار تو دوسرے شخص کا مملوک ہو چکا ہے لہٰذا اس کا شکار کرنے کے لئے اب کتے کو چھوڑنا بھی حرام ہوگا، تو اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ بات بھی کتے کی تعلیم اور سمجھ سے باہر ہے، کہ وہ شکار اب دوسرے کا مملوک ہو چکا ہے، اس لئے اس کو پکڑنے کی کوشش غلط ہے، اس لئے یہ غلطی معاف کر دی گئی ہے: **الا ان الارسال الخ**: لیکن دوسرے شخص نے جس وقت اپنے کتے کو جانور پکڑنے کے لئے چھوڑا تھا اس وقت بھی وہ جانور شکار صید یعنی بھڑکنے اور بھاگنے والا تھا، (ف: نیز اس وقت یہ شکار پہلے شخص کی ملکیت میں نہیں گیا تھا بلکہ آزاد تھا)۔

والمعتبر فی الاباحۃ الخ: اور اس کے مباح یا حرام ہونے میں اسی حالت کا اعتبار ہوتا ہے جو حالت اس میں کتے کو اس پر چھوڑنے کے وقت کی تھی کہ اس وقت بھی وہ حلال اور مباح تھا، (ف: کیونکہ ارسال کے وقت وہ جانور بلا شبہ ایک آزاد شکار

تھا): بخلاف ما اذا کان الخ: بخلاف اس کے اگر دوسرے شخص نے اپنے کتے کو اس وقت چھوڑا ہو کہ پہلے کتے نے اس شکار کو ایساز خمی کردیا ہو کہ اس میں بھاگنے کی طاقت باقی نہ رہی ہو، (ف: تو حرام ہوگا)، اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ بلا شبہ دوسرے شخص کی یہ حرکت حرام تھی کہ اس نے ایسے وقت میں جبکہ جانور زخمی ہو جانے کی وجہ سے آزادنہ رہا بلکہ پہلے شخص کی ملکیت میں آگیا تھا اپنے آلہ یعنی کتے کے ذریعہ اس پر قبضہ کرنے کی کوشش کیوں کی، اور دوسرے شارحین نے لکھا ہے کہ دوسرے کتے کے شکار کرنے سے وہ شکار حرام ہو جائے گا، کیونکہ وہ اس وقت تک تقریباً بے جان ہو جانے کی وجہ سے شکار باقی نہیں رہا تھا اس لئے اس اختیاری ذبح کرنا لازم ہو گیا تھا مگر ایسا نہ کر کے کتے سے مروایا گیا یا اسے اضطراری ذبح کیا گیا اس لئے اس کے حلال ہونے پر اس طرح کے قتل کو حرمت سے غالب کیا جائے گا، الحاصل وہ حرام ہوگا۔

اب میں مترجم پھر کہتا ہوں کہ اگر پہلا کتا دوبارہ اسے زخمی کر کے مار ڈالتا تو وہ حلال ہوتا کیونکہ کتے کا اپنے شکار کو دوبارہ زخمی کرنے سے منع کرنا اس کی تعلیم میں داخل نہیں ہے، اور اسے منع نہیں کیا جا سکتا ہے، لیکن اسی کو جب دوسرے کتے نے مار ڈالا تو وہ حرام ہو گیا، ان دونوں کے مار ڈالنے میں فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ جانور جبتک شکار کی حیثیت میں تھا یعنی جان بچانے کے لئے دوڑ بھاگ کر سکتا تھا اس وقت تک دوسرے کتے کو اس پر نہیں چھوڑا گیا تھا، اگر ایسا ہوتا تو بعد میں بھی وہ شکار رہتا اور اس کا کھانا جائز اور حلال ہوتا، بلکہ دوسرے کتے کو اس وقت چھوڑا گیا جب جانور شکار باقی نہیں رہا تھا، تو اس کی مثال ایسی ہو گئی جیسے کسی شخص کی جو اختیار میں ہے اسے دوسرے شخص تیر مار کر اختیاری ذبح کردے، تو وہ مردار اور حرام ہو جائے گی، اسی طرح یہاں بھی اپنے کتے کے ذریعہ سے اسے قتل کروادیا تو وہ شکار مردار ہو جائے گا، اس طرح حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ شکار پر ارسال یا تیر چلانے کے وقت کا اعتبار ہوتا ہے، کہ اگر اس وقت وہ شکار باقی ہو یعنی بھاگ کر اپنی جان بچا سکتا ہو تو دوسرے کتے کے مار ڈالنے سے اس کے بعد کہ وہ شکار باقی نہ رہا ہو حلال رہے گا، اور اگر اس کے ارسال کے وقت وہ شکار باقی نہ رہا ہو تو دوسرے کتے کے شکار کرنے سے حرام ہو جائے گا، لیکن پہلے ہی کتے کے مار ڈالنے سے حلال رہے گا، فافہم، م۔

توضیح: اگر کسی مسلم نے اپنا کتا شکار پر بسم اللہ کہہ کر دوڑایا اس نے ایک مرتبہ اس کو پکڑ کر زخمی کردیا، دوبارہ پھر اس پر حملہ کر کے اسے مار ڈالا، اگر مالک نے اپنے دو کتے شکار پر چھوڑے ان میں سے ایک نے آگے بڑھ کر اسے زخمی کر کے بھاگنے سے مجبور کردیا اس کے بعد دوسرے نے اس پر حملہ کر کے اسے مار ڈالا، اگر دو مسلمانوں نے اپنا اپنا کتا شکار پر چھوڑا ان میں سے ایک نے شکار کو مار کر زخمی اور لاچار کردیا، پھر دوسرے کتے نے حملہ کر کے اسے مار ڈالا مسائل کی تفصیل، حکم، مفصل دلائل

فصل في الرمي ومن سمع حسا ظنه حس صيد فرماه اوارسل كلبا اوبازيا عليه فاصاب صيدا ثم تبين انه حس صيد حل المصاب اى صيد كان لانه قصد الاصطياد وعن ابى يوسف انه خص من ذلك الخنزير لتغلظ التحريم الاترى انه لا تثبت الا باحة في شئى منه بخلاف السباع لانه يوثر في جلدها وزفر خص منها مالا يوكل لحمه لان الارسال فيه ليس للاباحة ووجه الظاهر ان اسم الاصطياد لايختص بالماكول فوقع الفعل اصطياداً وهو فعل مباح في نفسه واباحة التناول ترجع الى المحل فتثبت بقدر ما يقبله لحما وجلدا وقد لا تثبت اذا لم يقبله واذا وقع اصطياد اصار كانه رمى الى صيد فاصاب غيره وان تبين انه حس ادمى اوحيوان اهلى لا يحل المصاب لان الفعل ليس باصطياد والطير الداجن الذى ياوى البيوت اهلى والظبى الموثق بمنزلته لما بينا.

ترجمہ: اگر کسی نے کہیں سے کوئی آہٹ یا حرکت سنی جسے اس نے کسی شکار کی حرکت محسوس کرتے ہوئے اس پر تیر چلا دیا یا اس کے پکڑنے کے لئے اپنا کتا یا باز چھوڑ دیا اور وہ تیر کسی شکار کو جا کر لگ گیا یا کتا نے کسی شکار کو پکڑ لیا جس سے یہ یقین آ گیا کہ وہ کوئی شکار کی ہی آہٹ تھی، اس لئے جو کچھ بھی ہاتھ لگا وہ حلال ہوگا، خواہ وہ کوئی بھی شکار ہو کیونکہ شکاری نے شکار کرنے کا ارادہ کیا تھا، (ف: اس کی وضاحت یہ ہے کہ شکاری نے شکار کی آہٹ سے شکار کا یقین کر کے اپنا تیر چلایا یا کتا وغیرہ چھوڑا جس سے ایک شکار ہاتھ لگ گیا اگرچہ شکار وہی نہ ہو جس کو گمان کر کے اس نے تیر چلایا تھا، تو اس کے حلال ہونے کے لئے صرف اس بات کی شرط ہے کہ جس کی آہٹ سنی وہ شکار ہی ہو، کہ وہ صید یعنی وحشی جانور ہو یہاں تک کہ اگر وہ آہٹ کسی آدمی یا پالتو بکری یا پالتو کبوتر کی ہو تو وہ شکار حلال نہ ہوگا، اور اگر بعد میں یہ معلوم ہو جائے کہ وہ ہرن یا جنگلی کبوتر کی آہٹ تھی یا شیر چیتا وغیرہ ایسے جانور کی تھی جس کا گوشت کھایا نہیں جاتا ہے، پس ان میں سے جو ماکول اللحم ہو اس کے حلال ہونے کا مراد یہ ہے کہ وہ آہٹ حقیقت میں کسی شکار کی ہو خواہ وہ شکار ایسا ہو جس کا گوشت کھایا جاتا ہو، یا وہ ایسا جانور ہو جس کا گوشت کھایا نہ جاتا ہو جیسے شیر و بھیڑ و غیرہ یہانتک کہ جنگلی سور کی آہٹ ہو تو بھی جو شکار ہاتھ آیا حلال ہوگا۔

وعن ابی یوسفؒ الخ: اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ انہوں نے صید میں سے سور کو علیحدہ کر دیا ہے یعنی وہ کسی حالت میں حلال نہ ہوگا، کیونکہ اس کی حرمت انتہائی غلیظ ہے، (ف: چنانچہ اس روایت کی بناء پر اگر شکاری نے تیر یا کتے کے ذریعہ سے ہرن پکڑا لیکن جو آہٹ پہلے سنی تھی اس کے متعلق معلوم ہوا کہ وہ جنگلی سور کی آہٹ تھی تو یہ شکار جائز نہ ہوگا): **الا تری انہ لا تثبت الخ**: کیونکہ اس کے بارے میں دلائل سے ہمیں یہ مسئلہ معلوم ہے کہ شکار کرنے سے اس ناپاک سور کے بدن کے کسی بھی حصہ میں پاکی نہیں آتی ہے، بخلاف شیر وغیرہ کے درندوں کے کہ ان کی کھالوں میں پاکی آجاتی ہے، (ف: یعنی سور کی حرمت چونکہ انتہائی سخت ہوتی ہے کہ اس کو شکار کر لینے کی وجہ سے اس کے بدن کی کوئی چیز بھی پاک نہیں ہوتی ہے، برخلاف اس کے دوسرے درندوں کے کہ کم از کم ان کی کھالیں پاک ہو جاتی ہیں، اگرچہ ان کا گوشت کھانا حرام ہوتا ہے، لیکن اگر اسے ذبح کر دیا جائے تو اس کا گوشت پاک ہو جاتا ہے، پس جب درندوں میں ان کی کھال پر ذبح کا اثر ہوتا ہے یعنی وہ پاک ہو جاتی ہے تو یہ بات بھی جائز ہو گئی کہ درندوں کے علاوہ جو شکار بھی ہاتھ آجائے تو اس کے گوشت پاکی اپنا اثر پیدا کرے یعنی وہ پاک ہو جائے، الذخیرہ والمحیط، اس بحث کا خلاصہ یہ نکلا کہ آہٹ پاکر جس جانور کا اندازہ کیا تھا اس کی بجائے دوسرا جو شکار بھی ہاتھ آئے وہ اسی وقت مباح ہوگا جبکہ جس شکار کے ہونے کا اندازہ کیا تھا وہ کسی طرح بھی جائز اور مباح ہو سکتا ہے، یہانتک کہ اگر وہ درندہ ہو تو کم از کم اس کی کھال ہی پاک ہو جاتی ہے تب وہ شکار بھی حلال ہو جائے گا، برخلاف سور کے کہ اس کے بدن کی کوئی چیز بھی پاک نہیں ہو سکتی ہے، اس لئے اس کے بجائے جو شکار بھی ہاتھ آئے گا وہ بھی کسی طرح پاک نہیں ہوگا۔

وزفر خص منھا الخ: اور امام زفرؒ نے ان تمام شکاروں میں سے ایسے تمام شکار کو مستثنیٰ کر دیا ہے جن کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہو، کیونکہ ایسے کسی بھی شکار کی طرف جانور کو چھوڑنا یا تیر چلانا جس کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے، اس کے گوشت کو حلال کرنے کے لئے نہیں ہوتا ہے، (ف: اس کا حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جانور چھوڑتے وقت جس شکار کے ہونے کا اندازہ کیا تھا اگر وہ ایسا شکار ہوا جس کا گوشت کھانا حلال نہیں ہے لیکن اس کی بجائے جس جانور کا شکار کر لیا اس کا گوشت کھایا جاتا ہے، تو اس کو بھی کھانا حلال نہ ہوگا، کیونکہ جس شکار کی طرف کتا یا باز کو دوڑایا تھا یا اس کو تیر مارا تھا یہ اس کے گوشت کو جائز کرنے کی غرض سے نہیں تھا): **وجہ الظاھر ان اسم الخ**: اور ظاہر الروایۃ (یعنی جس میں سور یا غیر ماکول اللحم میں سے کسی بھی جانور کی تخصیص نہیں ہے،) کی وجہ یہ ہے کہ صرف ایسے ہی جانور کو چن کر تو شکار نہیں کیا جاتا ہے جس کا گوشت کھایا جاتا ہے، (ف: بلکہ شکار تو کسی بھی جانور کا کیا جا سکتا ہے، خواہ وہ سور ہی ہو اس لئے اس معاملہ میں ہم جانور کے حلال یا حرام ہونے کا اعتبار نہیں کرتے ہیں، بلکہ اپنے کام یعنی شکار کرنے کا اعتبار کرتے ہیں): **فوقع الفعل اصطیادا**: تو ہمارا یہ کام شکار کرنے کی غرض سے ہوا، (ف: مطلب یہ ہے

کہ جب جھاڑی میں سے کچھ حرکت اور آہٹ شکار ہونے کی پائی گئی تو اس شکار کو حاصل کرنے کی غرض سے تیر چلادیا یا اپنا کتا یا باز کو اس پر چھوڑ دیا تو اس طرح شکار کرنا یعنی شکار کو پکڑنے کا کام پایا گیا)۔

وھو فعل مباح الخ: اور ایسا کرنا اپنی جگہ پر مباح کام ہے، (ف: تو شکار کرنے والے نے مباح طریقہ یا کام سے شکار مارا لہذا شکار حلال ہوگا بشرطیکہ وہ جانور کھانے کے قابل بھی ہو)۔ واباحۃ التناول الخ: اور اس شکار سے کچھ حاصل کرنے کا تعلق اس محل سے ہے (ف: یعنی جس محل پر یہ کام واقع ہوا اس کو دیکھا جائے گا کہ اس محل میں سے کون کون سی چیز مباح ہے)۔ فیثبت بقدر الخ: اس لئے اس کی کھال اور گوشت میں سے جون سی اور جتنی چیز پاک اور مباح ہوگی وہ اتنی ہی مباح ہوگی، (ف: اس کا حاصل یہ ہوا کہ شکاری کا فعل شکار اپنی جگہ مباح ہے اب اگر وہ جانور جنگلی اور شکار میں سے ہو پھر دیکھا جائے گا کہ اس کے حصہ بدن کی کون سی اور کتنی چیز مباح ہوا کرتی ہے تو اتنی ہی چیز اس شکار میں سے بھی مباح ہوگی لہذا اگر وہ ہرن ہے تو اس کا گوشت اور کھال سب مباح ہیں اور اگر درندہ مثلاً شیر اور چیتا میں سے ہو تو فقط اس کی کھال مباح ہوگی)۔ وقد لا تثبت الخ: اور کبھی محل اور بدن کے اعتبار سے شکار میں سے کوئی چیز بھی مباح نہیں ہوتی ہے، جبکہ وہ اس کے قابل ہی نہ ہو، (ف: مثلاً سور کہ اس کے بدن کی نہ کھال کسی کام کی ہوگی اور نہ ہی اس کا گوشت یا خون کسی بھی مقدار میں مباح ہوگا)۔

و اذا وقع اصطیادا الخ: اور جب جنگلی جانور کو قابو میں لانے کا کام مباح اور شکار کرنا ثابت ہوگیا تو اس کی مثال ایسی ہوگئی گویا کسی شکاری نے ایک شکار کو تیر مارا لیکن وہ کسی دوسرے شکار کو لگ گیا (ف: کہ اس صورت میں یہ دوسرا شکار بالاتفاق مباح ہوگا، اگرچہ وہ پہلا شکار جس کا ارادہ کیا گیا تھا سور ہی کیوں نہ ہو یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ جو آہٹ سنی گئی تھی وہ واقعۃً کوئی شکار ہی ہو)۔ وان تبین انہ الخ: کیونکہ اگر یہ ثابت ہوجائے کہ وہ آہٹ کسی آدمی یا کسی پالتو جانور کی تھی تو اس کے بعد جو بھی شکار ہاتھ آیا ہو وہ حلال نہ ہوگا، کیونکہ اس وقت تیر چلانا یا کتے یا باز کو اس پر چھوڑنا اس صورت میں شکار کرنا نہیں کہلائے گا، (ف: کیونکہ شکار ہونے سے ہی شکار کیا جاتا ہے جبکہ یہ آہٹ شکار کی نہیں تھی اس لئے اس وقت جس جانور کو مارا اسے شکار کے ارادہ سے نہیں مارا گیا لہذا وہ مباح نہ ہوگا، اب یہ سوال ہوا کہ اگر بعد میں یہ معلوم ہوا کہ وہ پالتو کبوتر یا پکڑے ہوئے ہرن کی آہٹ ہے تو کیا اس کی اصلیت کا اعتبار ہوگا یا موجودہ حالت کا کیونکہ ہرن اصل میں جنگلی جانور ہے تو جواب یہ ہوگا کہ اس جنگلی ہونے کے اعتبار نہیں ہوگا بلکہ اسے اختیاری ذبح کرنا لازم ہوگا)۔ والطیر الاجن الخ: اور گھر کا پالتو پرندہ وہ ہوگا جو رات کے وقت گھر میں آکر اپنے گھونسلے میں رہتا ہے، (ف: یہ شکار نہیں کہلاتا ہے)۔ والظبی الموثق الخ: اور بندھا ہوا ہرن بھی پالتو ہرن کے حکم میں ہوتا ہے، اس کی دلیل بھی وہی ہے جو ابھی بیان کی گئی ہے، (ف: یعنی ایسے جانور کو اختیاری ذبح کرنا ہوگا، اور اس کا اضطراری ذبح جائز نہ ہوگا)۔

توضیح: اگر کسی نے کہیں سے کوئی آہٹ سنی جسے شکاری نے شکار سمجھتے ہوئے اس پر تیر چلادیا یا کتا یا باز چھوڑ دیا اور اس نے شکار کرلیا، اس میں شکار اگر پالتو یا جنگلی حلال یا حرام ہو تو اس کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

ولو رمی الی طائر فاصاب صیدا ومر الطائر ولایدری وحشی ھو اوغیر وحشی حل الصید لان الظاھر فیہ التوحش ولو رمی الی بعیر فاصاب صیدا ولا یدری نا دھو ام لا لا یحل الصید لان الاصل فیہ الاستیناس ولو رمی الی سمکۃ اوجرادۃ فاصاب صیدا یحل فی روایۃ عن ابی یوسف لانہ صید وفی اخری عنہ لا یحل لانہ لا ذکاۃ فیھما ولو اصاب المسموع حسہ وقد ظنہ ادمیا فاذا ھو صید یحل لانہ لا معتبر بظنہ مع تعینہ واذا سمی الرجل عند الرمی اکل ما اصاب اذا جرح السھم فمات لانہ ذابح بالرمی لکون السھم الۃ لہ فتشترط التسمیۃ

عنده وجميع البدن محل لهذا النوع من الذكاة ولا بد من الجرح ليتحقق معنى الذكاة على ما بيناه قال فان ادركه حيا ذكاه وقد بيناها بوجوهها والاختلاف فيها في الفصل الاول فلا نعيده.

ترجمہ: اگر کسی نے ایک پرندہ کو نشانہ لگایا اور وہ نکل گیا مگر دوسرا پرندہ اس سے شکار ہو گیا، مگر یہ معلوم نہ ہو سکا کہ جو پرندہ نکل گیا وہ پالتو تھا یا جنگلی تھا (ف: پس یہ کس طرح فیصلہ کیا جائے گا کہ ہاتھ آنے والا حلال ہو گا یا حرام ہو گا کیونکہ نکل جانے والا اگر پالتو تھا تو یہ حرام ہو گا البتہ اگر وہ وحشی تھا تو یہ حلال ہو گا، تو اس کا جواب یہ ہو گا): **حل الصيد لان الخ**: کہ ہاتھ آنے والا شکار حلال ہو گا کیونکہ بظاہر یہی سمجھا جائے گا کہ نکل جانے والا پرندہ جنگلی ہی تھا، (ف: اور ایسا حکم ظاہری حال پر دیا جاتا ہے جب تک کہ کسی ذریعہ سے اس کے پالتو ہونے کا ثبوت نہ مل جائے، کیونکہ پرندے عموماً وحشی اور جنگلی ہی ہوتے ہیں): **ولو رمى الى بعير الخ**: اور اگر کسی نے کسی اونٹ کو تیر مارا مگر وہ تیر اونٹ کو نہ لگ کر کسی شکار کو لگ گیا، اور یہ معلوم نہ ہو سکا کہ اس وقت وہ اونٹ اصلی حالت میں پالتو ہی تھا یا اس میں وحشت اور بدکنے کی عادت آگئی تھی تو یہ شکار حلال نہ ہو گا کیونکہ اونٹ کے بارے میں اصل حکم یہی ہے کہ وہ پالتو ہوتا ہے یعنی وحشی نہیں ہوتا ہے، (ف: اور اگر یہ معلوم ہو جائے کہ وہ اونٹ وحشی ہو گیا تھا، تب وہ شکار کے حکم میں ہو گا اس لئے اس کو شکار کرنے کی نیت سے جو شکار ہاتھ آئے گا وہ حلال ہو گا، اور جب تک اس کی تحقیق نہیں ہو جائیگی تب تک ظاہر حال پر حکم باقی رہے گا، کہ وہ پالتو اور پلا ہوا ہے)۔

ولو رمى الى سمكة الخ: اور اگر کسی نے مچھلی یا ٹڈی کو تیر مارا اور وہ کسی شکار کو جا کر لگ گیا (اور وہ شکار مر گیا) تو امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت اس میں یہ ہے کہ یہ شکار حلال ہو گا کیونکہ مچھلی اور ٹڈی بھی شکار ہی ہے، لیکن دوسری روایت میں ہے کہ وہ شکار حلال نہ ہو گا، کیونکہ اس شکار کی طرح مچھلی اور ٹڈی میں ذبح کرنیکا طریقہ نہیں ہے، (ف: یعنی مچھلی اور ٹڈی میں اختیاری یا اضطراری کسی بھی طرح کے ذبح کا حکم نہیں ہے کہ ان کے اضطراری ذبح کے ارادہ سے جس شکار کو تیر لگا ہے وہ بھی حلال ہو جائے، یہ تفصیل اس صورت میں تھی جبکہ جس کی آہٹ سنی گئی تھی یا جسے تیر مارا گیا تھا اس کے سوائے دوسرا جانور شکار ہو گیا ہو): **ولو اصاب المسموع الخ**: اور اگر یہ صورت ہو کہ جس کی آہٹ سنی تھی اسی کو شکاری کا تیر لگ گیا، حالانکہ اسے شکاری نے آدمی سمجھ لیا تھا، (ف: یعنی آہٹ سن کر یہ سمجھا کہ یہ آدمی ہے اور قاتل یا ڈاکو ہے اس خیال سے اسے تسمیہ کہتے ہوئے تیر مار دیا اور وہ تیر اسے لگ گیا اور مر گیا مگر بعد میں معلوم ہوا کہ وہ تو آدمی نہیں بلکہ وہ تو جنگلی شکار تھا جب بھی وہ حلال ہو گا): کیونکہ جسے تیر مارا اس کے متعین ہونے کے باوجود اس کے گمان کا کچھ بھی اعتبار نہ ہو گا، (ف: یعنی جب ایک چیز سامنے میں یقینی طور پر موجود ہے، تو تیر مارنا بھی اس کے لئے متعین رہے گا اس کے برخلاف گمان کرنے کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا اور جب اس کا شکار ہونا متحقق ہو چکا تو یہی کہا جائے گا کہ اس نے شکار ہی کو مارا ہے لہٰذا اس کا کھانا حلال ہو گا، پھر یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ کتے اور باز وغیرہ میں جس طرح ذبح اضطراری کا طریقہ ہے اس طرح تیر مارنا بھی اضطراری طریقہ ہو گا تو ان سب میں بسم اللہ اکبر کہہ کر شکار کرنا شرط ہو گا لہٰذا جن صورتوں میں اضطراری ذبح جائز ہوتا ہے وہیں پر تیر مارنا بھی صحیح ہو گا)۔

واذا سمى الرجل الخ: اور جب تیر مارنے کے وقت شکاری نے تسمیہ کہہ لیا ہو تو وہ تیر جس شکار کو بھی لگے گا وہ کھایا جا سکے گا، (ف: خواہ شکار ایک ہو یا زیادہ ہو) بشرطیکہ تیر نے اسے زخمی کر دیا ہو اور وہ شکار مر گیا ہو، (ف: یعنی زندہ ہاتھ نہیں آسکا ہے): **لانه ذابح بالرمي الخ**: اس لئے کہ وہ شخص تیر مار کر ہی اسے ذبح کرنے والا بن گیا یعنی تیر سے اسے ذبح کر دیا ہے کیونکہ اس وقت اس کے ذبح کرنے کا آلہ تیر ہی ہے اسی لئے تیر مارتے وقت تسمیہ کہ لینا شرط ہے، اور ایسے ذبح کے لئے کسی مخصوص جگہ کو کاٹنا یا زخمی کرنا ضروری نہیں ہوتا ہے بلکہ بدن کے کسی بھی حصہ کو زخمی کر دینا کافی ہے، یعنی اس کا تمام بدن ذبح کا محل ہوتا ہے، (ف: اور اس ذبح کے لئے حلق یا سینہ کو زخمی کرنے کی تخصیص نہیں ہے): **ولابد من الجرح الخ**: اور تیر سے شکار کرنے میں یہ ضروری شرط ہے کہ تیر سے شکار زخمی بھی ہو پھر وہ مرے تا کہ اس میں ذبح کی معنی پورے طور پر صادق

آجائیں، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کر دیا ہے،(ف: چنانچہ حضرت عدی بن حاتمؓ کی حدیث میں صراحت کے ساتھ مذکورہ ہے کہ تیر کے پھل سے جو جانور زخمی ہو کر مرا ہو وہ کھایا جائے، اور جو جانور تیر کی ڈنڈی کی چوٹ کھا کر مرا ہو وہ موقوذہ کے حکم میں ہے اسلئے اسے نہیں کھایا جائے، جیسا کہ صحاح میں ہے، یہ حکم اس وقت ہو گا کہ وہ جانور تیر کے زخم سے مر گیا ہو اور اضطراری ذبح پورا ہو گیا ہو)۔

وان ادرکه حیا الخ: اور اگر شکاری نے تیر سے مارے ہوئے شکار کو زندہ پالیا تو اختیار طریقہ سے اسے ذبح کرنا ضروری ہو گا،(ف: کیونکہ جانور زندہ ہاتھ آجانے کے بعد وہ شکار باقی نہیں رہتا ہے، لہٰذا اسے اختیاری طریقہ سے ذبح کرنا ممکن ہونے کی صورت میں اختیاری ذبح واجب ہو جاتا ہے، یہانتک کہ اگر ایسے جانور کو اختیاری ذبح نہ کیا جائے اور وہ مر جائے تو وہ مردار ہو جاتا ہے، البتہ یہ بات دوسری ہو گی کہ اگر اسے زندہ پایا گیا مگر ذبح کرنے کا کوئی سامان نہ ہو یا زندگی اس کی بالکل آخر ہو خواہ اتنی سی ہو جتنی کہ ذبح کئے ہوئے جانور کے فوراً بعد ہوتی ہے، یا اس سے اتنی زائد ہو کہ آئندہ اس کے بچنے کی امید باقی ہو یا نہ ہو تو اس کے مختلف احکام ہیں جن میں سے کچھ اتفاقی اور کچھ اختلافی بھی ہیں: وقد بیناها بوجوهها الخ: ہم نے ان تمام صورتوں کو اختلاف کے ساتھ پہلی فصل جوارح میں بیان کر دیا ہے، لہٰذا ان کو دوبارہ بیان کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کرتے ہیں۔

توضیح: اگر کسی نے ایک پرندہ کو تیر سے نشانہ کیا جس سے وہ پرندہ تو نکل گیا مگر دوسرے کو لگ گیا اور وہ مر گیا مگر یہ معلوم نہ ہو سکا کہ پہلا پرندہ پالتو تھا یا جنگلی تھا، اگر کسی نے اونٹ کو تیر مارا وہ اونٹ کو نہ لگا بلکہ کسی شکار کو لگ گیا اور یہ معلوم نہ ہو سکا کہ اونٹ اس وقت پالتو حالت میں تھا یا وحشی بن گیا تھا، اگر کسی نے مچھلی یا ٹڈی کو تیر مارا اور وہ کسی شکار کو لگ گیا اور وہ مر گیا، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، حکم، مفصل دلائل

قال واذا وقع السهم بالصيد فتحامل حتى غاب عنه ولم يزل في طلبه حتى اصابه ميتا اكل وان قعد عن طلبه ثم اصابه ميتا لم يوكل لماروى عن النبي عليه السلام انه كره اكل الصيد اذا غاب عن الرامي وقال لعل هوام الارض قتلته ولان احتمال الموت بسبب اخر قائم فما ينبغي ان يحل اكله لان الموهوم في هذا كالمتحقق لما روينا الا انا اسقطنا اعتباره مادام في طلبه ضرورة ان لا يعرى الاصطياد عنه ولا ضرورة فيما اذا قعد عن طلبه لا مكان التحرزعن توار يكون بسبب عمله والذي رويناه حجة علي مالك في قوله ان ماتوارى عنه اذا لم يبت يحل فاذا بات ليلة لا يحل ولو وجد به جراحة سوى جراحة سهمه لا يحل لانه موهوم يمكن الاحتراز عنه فاعتبر محرما بخلاف وهم الهوام والجواب في ارسال الكلب في هذا كالجواب في الرمي في جميع ما ذكرناه.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر شکار کو تیر لگا جس سے وہ گر پڑا مگر مشکلوں کے ساتھ وہ اٹھا اور آہستہ آہستہ چلتے ہوئے شکاری کی نظروں سے غائب ہو گیا، مگر شکاری مسلسل اس کی تلاش میں لگا رہا یہانتک کہ آخر اسے مردہ پالیا تو وہ کھایا جاسکے گا، اور اگر شکاری نے اس کی تلاش چھوڑ دی اور تنگ آکر بیٹھ گیا پھر اسے مردہ حالت میں پایا تو وہ کھایا نہیں جاسکے گا: لما روى عن النبي عليه السلام الخ: اس روایت کی دلیل کے پیش نظر جو رسول اللہ ﷺ سے منقول ہے کہ آپ نے ایسے شکار کے کھانے کو مکروہ بتلایا ہے جو اپنے تیر مارنے والے شکاری کی نظروں نے مار ڈالا ہو،(ف: اس حدیث کو ابن ابی شیبہ نے حضرت ابورزین العقیلیؓ سے مرفوعاً روایت کیا ہے، اور الطبرانی نے بھی اس کی روایت کی ہے، اور ابوداؤد نے اسے مرسلاً روایت کیا ہے اور عبدالرزاق نے اسی معنی میں حضرت عائشہؓ سے قصہ کے ساتھ روایت کیا ہے، لیکن اس کی اسناد میں عبدالکریم ابوامیہ ضعیف ہیں۔

ولان احتمال الموت الخ: اوراس کی دوسری دلیل یہ ہے کہ تیر کھانے کے علاوہ دوسرے سبب سے بھی تو اس شکار کے مرجانے کا احتمال بہر باقی ہے مثلاً کسی کیڑے یا سانپ وغیرہ کے کاٹنے سے وہ مرا ہو اس لئے اسے نہیں کھانا چاہئے کیونکہ ایسے معاملہ میں صرف احتمال کا ہونا بھی واقع کے مانند ہوتا ہے، اسی حدیث مذکور ہے، البتہ اتنی بات ہے کہ اس احتمال کو ہم نے اس صورت میں اس وقت تک درگزر رکھا جبتک کہ شکاری اس شکار کی تلاش میں لگا ہوا ہو کیونکہ عموماً شکار کرنے میں شکار غائب ہو جاتا ہے اور چھپ جاتا ہے، لیکن جب شکاری اپنے شکار کی تلاش سے مایوس ہو کر بیٹھ جائے تو اس احتمال کو باقی رکھنے کی ضرورت نہیں رہتی ہے، کیونکہ جانور جس وجہ سے غائب ہوا ہے اس میں دوسرے احتمال سے بچنا اس طرح ممکن ہوتا ہے، (ف: کہ شکاری اس کی تلاش میں لگا رہے، اسی لئے ہم نے گمان کیا کہ شاید وہ غائب ہو گیا ہے، اور اس بات کا بھی احتمال ہے، کہ شاید وہ کسی دوسری وجہ سے مر گیا ہو اس لئے یہ کہا جائے گا کہ اگر شکاری نے اپنے شکار کی تلاش میں کوتاہی کی اور اسے چھوڑ کر بیٹھ گیا تو یہ احتمال قوی ہو سکتا ہے کہ کسی دوسرے ہی سبب سے وہ مر گیا ہو اسی لئے اس کا کھانا حلال نہیں ہوگا)۔

والذی روینا الخ: اور اوپر میں جو حدیث ہم نے بیان کی ہے وہ امام مالکؒ کے مسلک کے خلاف دلیل ہے جس میں وہ فرماتے ہیں کہ جو شکار اس کی نظر سے غائب ہوا اگر وہ رات بھر غائب نہیں رہا ہو تو وہ حلال ہوگا، اور اگر رات پوری گزر گئی ہو تو وہ حلال نہیں ہوگا، (ف: لیکن یہ سب مباحث حضرت عدی بن حاتمؓ کی اس مروی حدیث سے ہے جس میں یہ بھی مذکور ہے، کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے، پھر اگر تمہارا زخمی شکار تم سے ایک دن غائب رہ جائے اور ملنے پر تم اس میں اپنے تیر کے زخم کے علاوہ دوسرا کوئی اثر نہ پاؤ تو اگر تم اسے کھانا چاہو تو کھالو، رواہ البخاری، اور بخاری ہی کی ایک روایت میں ایک دن یا دو دن کا لفظ بھی موجود ہے، نیز حضرت عدیؓ کی ایک اور روایت میں یہ بھی ہے کہ جب اس شکار میں تم اپنے تیر کے علاوہ کسی اور چیز کا اثر نہ پاؤ اور تم کو یہ یقین ہو تا ہو کہ تمہارے تیر ہی سے وہ شکار مرا ہے تو تم اس کو کھالو، اس کی روایت ترمذی نسائی اور دار قطنی نے کی ہے، پھر ترمذیؒ نے یہ بھی کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے، اور حضرت ابو ثعلبہؓ کی حدیث میں اس شخص کے بارہ میں ہے کہ اگر تم نے تین دنوں کے بعد اپنا شکار پایا کہ جب تک کہ تم اس شکار میں بدبو نہ پاؤ اس وقت تک تم اسے کھاؤ، اس کی روایت مسلم نے کی ہے، اور بھی دوسری روایت میں کتے کے شکار کے بارے میں فرمایا ہے کہ، تین دنوں کے بعد بھی تم اسے کھا سکتے ہو البتہ اس وقت اگر اس میں بدبو پاؤ تو اسے چھوڑ دو، رواہ مسلم۔

پس ان مختلف روایات کے پیش نظر تحقیق کا مقام واللہ تعالیٰ اعلم یہ ہے کہ حنفیہ کے مذہب کے بارے میں جو حکم بتلادیا گیا ہے کہ نہ کھایا جائے اس کی مراد یہ ہے کہ ایسے شکار کو احتیاطاً ترک کر دیا جائے یعنی نہ کھایا جائے، اور اس سے اس کا بالکل حرام ہو جانا ہی مراد نہیں ہے، اور اس احتیاط کی وجہ وہی حدیث ہے جو مصنفؒ نے بیان فرمائی ہے، وہ اگرچہ مرسل مان لی جائے جب بھی اس سے کوئی فرق نہیں آتا ہے، کیونکہ مرسل روایت بھی ہمارے نزدیک قابل حجت ہوتی ہے، اس لئے اس سے ترک کا ہی فائدہ حاصل ہوتا ہے، اور جن احادیث سے ایسے شکار کو کھانا جائز معلوم ہوتا ہے، وہ ان صورتوں کے لئے ہیں جبکہ شکاری کو اس بات کا یقین ہو کہ ہمارے تیر سے زخمی ہو کر مرنے کے سوا کسی جانور یا زہر یا کسی اور سبب سے یہ نہیں مرا ہے، اور ایسے معارضہ میں اگرچہ اسناد کے اعتبار سے دونوں میں مساوات نہیں ہے مگر ہم نے احتیاط کی بناء پر محرم ہونے کی ترجیح دی ہے، اور خود مصنفؒ نے بھی استدلال کرتے ہوئے اسی بات کی طرف اشارہ کیا ہے، کیونکہ فرمایا ہے کہ اس احتمال کی وجہ سے اسے حلال نہیں ہونا چاہئے حالانکہ بیان کیا ہوا احتمال حرام بنانے کا سبب نہیں ہو سکتا ہے، اسی لئے جب شکاری اپنے شکار کی تلاش میں لگا رہے تو اس وقت کسی اور صورت سے شکار کے مرجانے کے احتمال کا اعتبار نہیں رکھا بلکہ اسے ختم کر دیا، اس کی علاوہ اس احتمال کو نظر انداز کر دینے کی ضرورت بھی باقی رہتی ہے، اس لئے کہ شکار کو تیر مارنے کے بعد وہ نظروں سے چھپ جایا کرتا ہے، اس لئے تمام باتوں کا خیال رکھتے ہوئے یہی نتیجہ نکالنا پڑتا ہے، کہ ممانعت کی احادیث سے شکار کا حرام ہونا مراد نہیں ہے بلکہ اس سے احتیاط کرنے کا حکم

ہے، اور غالباً امام مالکؒ کی بھی یہی مراد ہے، اس کے علاوہ اس جگہ ایک دوسری وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ غائب ہو جانے کی صورت میں جب خود مارنیوالے کو یہ یقین نہ ہو کہ یہ شکار صرف میرے تیر مارنے سے ہی مرا ہے، تو اس وقت شکار حرام ہوگا، اور جب اپنے ہی تیر سے شکار کے مر جانے کا یقین ہو تب وہ مباح ہوگا، اسی لئے حدیث میں فرمایا گیا ہے کہ اگر تمہارا جی چاہئے تو اپنا شکار کھالو یعنی اگر احتیاط کرنی چاہو تو اولیٰ یہ ہوگا کہ نہ کھاؤ، واللہ تعالیٰ اعلم۔

ولو وجد به الخ: اور اگر شکاری اس غائب شکار کو پانے کے بعد اس میں اپنے تیر کے زخم کے علاوہ کسی اور قسم کا بھی زخم یا چوٹ کا نشان پائے تو اسے کھانا حلال نہ ہوگا، (ف: پس اس صورت میں اس کے حرام کرنے کی صراحت کردی ہے، یعنی صاف صاف فرمادیا ہے کہ اسے نہ کھاؤ اور یہ نہیں فرمایا کہ اسے نہیں کھانا چاہئے، کیونکہ احادیث میں اس کی تصریح موجود ہے: لانه موهوم يمكن الاحتراز الخ: کیونکہ یہ ایسا معمولی اور موہومی احتمال ہے جس سے بچنا ممکن ہے اس لئے اسے حرام والا ہی کہا جائے گا، بخلاف زمینی کیڑے مکوڑوں کے احتمال کے (ف: یعنی اگر اس کا احتمال ہو کہ اسے کیڑوں نے کاٹ کر مار دیا ہے، خلاصہ یہ ہوا کہ شکار کا زخمی ہو کر نظروں سے غائب ہو جانا معمولی بات ہے اور اکثر ہوتا رہتا ہے، لیکن نظروں سے غائب ہو کر شکار کے مردہ پانے کی صورت میں یہ احتمال ہوتا ہے کہ کسی زہریلے کیڑے نے اسے کاٹ کر مار دیا ہو، اگر ہر جگہ اسی احتمال کا خیال کیا جائے تو تقریباً لوگوں کا شکار کا خیال کرنا ہی ختم ہو جائے گا، حالانکہ اس کی ضرورت اتنی زیادہ ہوتی ہے، کہ اس سے بچنا ممکن نہیں ہے، لہٰذا جبتک کہ پورا احتمال نہ ہو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اور اگر اس مردہ شکار میں شکاری کے تیر کے زخم کے علاوہ اور بھی کوئی دوسرا زخم پایا جارہا ہو تو اس میں یہ احتمال نکل آتا ہے کہ دوسری چوٹ یا زخم سے وہ شکار مرا ہو، مگر یہ احتمال ہر شکار کے ساتھ لازم نہیں ہوتا ہے کہ جو بھی نظر سے غائب ہوا سے لامحالہ دوسرا زخم بھی لگا ہو، پس اس احتمال کا اعتبار کرنا ضروری ہوگا، لہٰذا ایسا شکار حرام ہو جائے گا، م، ک۔)۔

والجواب في هذا الخ: ابھی ہم نے تیر مار کر شکار کو زخمی کرنے اور اس کے بعد اس کے غائب رہ کر مردہ یا زندہ پائے جانے کی صورتوں میں احکام بیان کئے ہیں وہی تمام احکام ان صورتوں میں بھی ہوں گے، جبکہ کسی نے اپنے شکاری کتا یا باز وغیرہ کو شکار پر چھوڑا اور کتے یا باز نے شکار کو زخمی کر دیا مگر وہ وہاں سے غائب ہو جانے کے کچھ عرصہ بعد مردہ پایا گیا کہ اگر شکاری اپنے شکار کو تلاش کر کے تھک کر نہ بیٹھا ہو تو اس شکار کا کھانا حلال ہوگا، بشرطیکہ اس زخم کے علاوہ دوسرا زخم اس میں نہ ہو، اور اگر دوسرا زخم ہو تو حلال نہ ہوگا۔

توضیح: اگر شکار کو کسی نے تیر مارا یا اس پر کتا یا باز کو دوڑایا جس نے اسے زخمی کر دیا پھر شکاری اس کی تلاش میں رہا بعد میں وہ مردہ یا زندہ ملا، مسائل کی پوری تفصیل، احکام، اقوال ائمہ، مفصل دلائل

قال واذا رمى صيدا فوقع في الماء اووقع على سطح اوجبل ثم تردى منه الى الارض لم يوكل لانه المتردية وهو حرام بالنص ولانه احتمل الموت بغير الرمى اذ الماء مهلك وكذا السقوط من عل يؤيد ذلك قوله عليه السلام لعدى رضى الله عنه وان وقعت رميتك في الماء فلا تاكل فانك لا تدرى ان الماء قتله اوسهمك وان وقع على الارض ابتداء اكل لانه لا يمكن الاحتراز عنه وفي اعتباره سد باب الا صطياد بخلاف ما تقدم لانه يمكن التحرزعنه فصار الاصل ان سبب الحرمة والحل اذا اجتمعا وامكن التحرزعما هو سبب الحرمة ترجح احتياطاًوان كان ممالا يمكن التحرز عنه جرى وجوده مجرى عدمه لان التكليف بحسب الوسع فممايمكن التحرز عنه موضع الى موضع حتى تردى الى الارض اورماه فوقع على رمح منصوب اوقصبة قائمة

اوعلى حرف آجرة لاحتمال ان حد هذه الاشياء تتله ومما لايمكن الا حترازعنه اذا وقع على الارض كما ذكرناه اوعلى ما هو فى معناه كجبل اوظهر بيت اولبنة موضوعة اوصخرة فاستقر عليها لان وقوعه عليه وعلى الارض سواء وذكرفى المنتقى لو وقع على صخرة فانشق بطنه لم يوكل لاحتمال الموت بسبب اخر الحاكم صححه الماجم الشهيد وحمل مطلق المروى فى الاصل على غير حالة الانشقاق وحمله شمس الائمة السرخسى على ما اصابه حد الصخرة فانشق بطنه بذلك وحمل المروى فى الاصل على انه لم يصبه من الاجرة الا ما يصيبه من الارض لو وقع عليها وذلك عفو وهذا اصح وان كان الطير مائيا فان كانت الجراحة لم تنغمس فى الماء اكل وان انغمست لا يوكل كما اذا وقع فى الماء.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے شکار کو تیر مارا جس سے وہ پانی میں گر کر مر گیا یا زخمی ہو کر کسی چھت پر یا پہاڑ پر گرا اور وہاں سے لڑھک کر زمین پر گرا اور مر گیا تو وہ کھانے کے لائق نہیں رہا کیونکہ یہ شکار متردیہ ہو گیا جو کہ نص قرآن سے حرام ہے، (ف: کیونکہ اس کے بارے میں یہ تحقیق نہیں ہو سکتی ہے، کہ وہ ذبح کئے ہوئے جانور کی طرح پانی میں یا پہاڑ سے گرا ہے،): **ولا نه احتمل الموت الخ**: اور اس دوسری دلیل سے بھی حرام ہے کہ اس شکار میں اس بات کا بھی احتمال رہتا ہے کہ اس کے تیر کے علاوہ کسی اور وجہ سے بھی مرا ہو، کیونکہ پانی میں گرنے سے شاید پیٹ میں پانی چلے جانے سے مرا ہو کہ پانی بھی موت کا سبب ہوا کرتا ہے، اسی طرح سے اوپر سے خواہ چھت سے ہو یا پہاڑی سے گرنے سے بھی تو موت آجایا کرتی ہے، اور اس احتمال کے تائید خود رسول اللہ علیہ کے اس فرمان سے بھی ہوتی ہے جو آپ نے حضرت عدیؓ سے فرمایا تھا کہ جس جانور کو تم نے تیر مارا ہے اور وہ پانی میں گر کر مر گیا ہو تو تم اس کو نہ کھاؤ کیونکہ اس کے بارے میں تم کو یہ نہیں معلوم ہے کہ پانی نے اسے مار ڈالا ہے یا تمہارے تیر نے اسے مارا ہے، رواہ مسلم۔

ولو وقع على الارض الخ: اور اگر وہ شکار تمہارا تیر کھانے کے ساتھ ہی زمین پر گر پڑا ہو تو وہ کھایا جا سکتا ہے، کیونکہ اس طرح گرنے سے بچنا عموماً ممکن نہیں ہوتا ہے، اگر اس صورت میں دوسرا احتمال پیدا کیا جائے تو پھر جانوروں کے شکار کا دروازہ ہی بند ہو جائے گا، کیونکہ شکار چوٹ کھا کر اسی طرح زمین پر گرا ہی کرتا ہے، برخلاف پہلی صورت کے، (ف: جبکہ شکار تیر کھا کر پہلے کسی اونچی جگہ چھت یا پہاڑ پر گرا پھر وہاں سے ٹکراتے ہوئے زمین پر گرا اور گرتے وقت اس میں ذبح کئے ہوئے جانور سے زائد زندگی باقی رہ گئی تھی، تو وہ مردار ہو گا، کیونکہ اس سے بچنا ممکن ہے، (ف: اس لئے اس کا اعتبار کیا جائے گا)۔

فصار الاصل ان الخ: تو ان مسائل سے یہ قاعدہ کلیہ معلوم ہوا کہ جب حلت اور حرمت دونوں کے اسباب کسی جگہ اکٹھے ہو جائیں اور اس میں حرمت کے سبب سے بچنا ممکن بھی ہو تو احتیاطاً حرمت کے سبب کو ترجیح دی جائیگی، اور اگر حرمت کے سبب سے بچنا ممکن نہ ہو تو اس کے ہونے کو نہ ہونے کے جیسا سمجھیں گے، کیونکہ شرعاً وسعت اور طاقت کے مطابق ہی کسی کو من عند اللہ ذمہ دار بنایا جاتا ہے، (ف: اور جب کسی چیز سے بچنا اپنے اختیار میں نہ ہو تو اس کا ذمہ دار بھی نہیں بنایا جاتا ہے، اس کی مزید وضاحت اس طرح سے ہوگی کہ جانوروں کا شکار کرنا جائز فرمایا گیا ہے، لیکن متردیہ اور موقوذہ جانوروں کو حرام کہا گیا ہے، متردیہ سے مراد وہ جانور ہے جو پہاڑ یا چھت وغیرہ کسی اونچی جگہ سے گر کر مر جائے یعنی کسی جانور کی موت کا سبب بظاہر اسی طرح گر جانا ہو، اور موقوذہ اس جانور کو کہا جاتا ہے جو دھکہ یا چوٹ یا دباؤ سے کسی زخم کے بغیر مر جائے، پس کسی جانور کو تیر مارنے کی بعد دو حال سے خالی نہیں ہوگا، ایک یہ کہ اس تیر سے ایسا زبردست زخم ہوا ہو کہ وہ اسی وقت ذبح کئے ہوئے جانور کی طرح بے جان ہو گیا ہو یا اتنا زیادہ زخم نہ ہوا ب اگر وہ مذبوح کی طرح بالکل بے جان ہو گیا ہو وہ خواہ پانی میں گرے یا کسی چیز سے زور دار ٹکرا جائے یا پہاڑ پر گر کر پھر زمین پر گرے اس میں کوئی فرق نہیں آئے گا یعنی ذبیحہ کی طرح حلال ہوگا، اور اگر زخمی ہونے کے بعد بھی اس میں اتنی جان باقی رہ گئی جو مذبوح سے زائد ہو تو اب ان باتوں میں سے کوئی ایک بات ہو جانے سے اس کی موت کے دو اسباب

ہوسکتے ہیں ایک تو یہ کہ پہلے تیر کے اثر سے ہی وہ مر گیا ہوگا، یا آخر اسی سے مر جاتا یا یہ کہ شاید زندہ ہاتھ آجائے تو اسے ذبح کرنا ضروری ہوگا۔

پھر اگر ایسا جانور پانی میں گر گیا یا پہاڑ پر گر کر آخر میں زمین پر آگیا جس سے اسے چوٹ آگئی تو اس میں اس بات کا زیادہ احتمال ہو جاتا ہے کہ تیر کے زخم کے سوا ان میں سے کسی سبب سے اس کی موت واقع ہوگئی ہو، اب اگر واقعۃً اسی قسم کے کسی سبب سے وہ مرا ہو تو اسے مردار کا حکم دیا جائے گا، اور ہم اسی سبب کو اس پر غالب مانیں گی، کیونکہ اس کو حلال کہہ لینے کے مقابلہ میں حرام کہہ دینے سے بچنا ہی زیادہ اہم بات ہوگی، اس لئے کہ اگر شکاری نے اسے حلال صورت میں کھایا تو اس کی کوئی گرفت نہ ہوگی، اور اگر برعکس وہ حرام ہو گیا اور اسے کھا لیا جائے تو مستحق جہنم ہونا پڑے گا لہٰذا اس سے بچنا ضروری ہوگا، کیونکہ آدمی ایسے شکار کے کھانے سے بچ سکتا ہے، جو تیر کے زخم کھا کر اس طرح ٹکرا کر یا چوٹ پا کر مرے اس لئے کہ اس کے ہر شکار کو اسی طرح چوٹ کھا کر مرنا لازمی بات نہیں ہوتی ہے، کہ ایسا اتفاقاً ہو جاتا ہے، اگر کوئی کہے کہ جس جانور کا بھی شکار کیا جائے گا وہ تو ضرور زمین پر دھم سے گرے گا تو اس میں بھی اس بات کا احتمال باقی رہ جائے گا کہ وہ بھی اسی گرنے اور اس کے صدمہ سے مرا ہو، ایسا ہونے سے آدمی کا ہر شکار حرام ہو جائے گا، پس اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ یہاں تو یقینی ہے کہ شکار کو تیر لگنے سے لامحالہ فوراً ہو یا ٹھہر کر زمین پر گرنا ہی ہوتا ہے، لیکن وہ دو حال سے خالی نہیں ہوتا ہے، کہ وہ جانور یا ہرن وغیرہ چرندوں میں سے ہوگا تو اس کے لئے اس طرح گرنا موت کا سبب نہیں بنتا ہے جبتک کہ وہ کافی اونچے نہ گرے، اور یا وہ اڑنے والے جانوروں یعنی پرندوں میں سے ہوگا تو وہ زمین پر گرنے تک اپنی اصلی قوت رکھتا ہے اسی لئے زمین پر گرنے سے اس کی موت واقع نہیں ہوتی ہے، کیونکہ اگر وہ ذبح کئے ہوئے جانور کی طرح بے حس ہو کر گرا ہے تو گرنے سے پہلے ہی وہ ختم ہو چکا ہے۔

اگر اس میں کچھ جان باقی ہو تو وہ اپنی طاقت سے خود کو کچھ سنبھالتے ہوئے گرے گا پھر مرے گا، اس وقت وہ زخم اور چوٹ کھا کر مرے گا، اس کے برخلاف اگر وہ پہاڑ سے ٹکرائے گا تو ٹکرانا ہی اس کی موت کا سبب بن جائے گا، پھر ہر شکار چاروناچار مجبوراً زمین پر گرتا ہے جسے بچانا شکاری کے بس کی بات نہیں ہوتی ہے، اسی لئے اللہ تعالیٰ نے جب شکار کو حلال کیا تو قطعی طور سے یہ نہیں کہا ہے کہ پرندہ کسی طرح بھی زمین پر گرنے نہ پائے کیونکہ کسی بھی شکار کو زمین پر گرنے نہ دینا شکاری کے بس میں نہیں ہوتا ہے، جبکہ دوسرے موقع پر اللہ تعالیٰ نے یہ فرمادیا ہے کہ ہم نے کسی پر بھی اس کی وسعت اور طاقت سے زیادہ تکلیف مقرر نہیں کی ہے، اس سے یہ معلوم ہوا کہ جس ذات نے شکار کرنے کو حلال کیا ہے اس نے اس شکار کے لوازمات سے بچنے کا حکم نہیں دیا ہے، تو ان باتوں سے ہمیں یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ شکار کرنا ہمارے لئے حلال کر دیا گیا، اور جو چیز اس شکار کے لوازمات میں سے اس طرح کی ہو کہ اس سے بچنا ممکن نہ ہو اس کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے، اور جو چیز ایسی نہ ہو یعنی شکار کے لئے اس کا ہونا لازم نہ ہو تو اس سے بچنا ممکن ہوگا، اس لئے شاید کہ اسے معاف کر دیا جائے یا اس کا اعتبار کر لیا جائے، لیکن جب اس کے بارے میں ہمیں کوئی حکم صراحت کے ساتھ معلوم نہیں ہو سکا تو ہم نے اسی کا اعتبار کیا اس میں احتیاط پر عمل ہو جاتا ہے)۔

فمما یمکن التحرز الخ: پس جن چیزوں سے بچنا ممکن ہو سکتا ہے (اور ان کی وجہ سے شکار کو حرام رکھا جاتا ہے) یہ ہے کہ شکار زخمی ہونے کے بعد درخت پر گرا (یعنی ہرن وغیرہ جن کے متعلق یہ گمان ہو کہ وہ درخت پر گرنے کی وجہ سے ہی مرا ہے)، یا دیوار پر گرا یا پکی اینٹ پر گرا پھر وہاں سے زمین پر گرا (ف: تو اس میں یہ احتمال رہ جاتا ہے کہ وہ شکار زمین پر آنے سے درخت یا دیوار یا اینٹ سے ٹکرانے اور اس کی چوٹ سے مر گیا): **او رماہ وھو علی جبل الخ**: یا شکاری نے پھر جانور کو پہاڑ پر دیکھ کر تیر مارا اور وہ زخمی ہو کر وہاں سے ایک جگہ سے دوسری جگہ پر لڑھکتا ہوا گر تا پڑتا زمین تک آگیا (ف: تو زیادہ تر احتمال اسی بات کا رہتا ہے کہ وہ اس میں چوٹ پر چوٹ کھاتا ہوا مر گیا ہو، اور اس کے کھانے سے بچنا ممکن ہے اس لئے کہ ہر شکار کے ساتھ ایسا ہی حادثہ پیش آنا لازم نہیں ہوتا ہے،): **او رماہ فوقع الخ**: یا شکاری نے کسی جانور کو تیر مارا (اسے تیر لگا مگر اتنی زیادہ چوٹ

نہیں لگی کہ وہ مذبوح کے جیسا ہو جائے) پھر وہ وہاں سے نیچے کی طرف ایک کھڑے ہوئے نیزہ پر گرایا کھڑے نرکل پر گرایا تختہ اینٹ کی نوک یا دہار پر گرا، (ف: تو ایسے زخمی یا مردہ شکار کے کھانے سے بھی احتراز کرنا چاہئے)۔

لا حتمال ان هذه الخ: اس احتمال کی وجہ سے کہ اس شکار کو ان ہی چیزوں نے مار ڈالا ہو ان احتمالات کی رہنے کے باوجود ہر شکار کے ساتھ ایسے ہی حادثات کا پیش آجانا لازمی بات نہیں ہے، اس لئے ان کے کھانے سے بچنا ممکن ہے، ساتھ ہی ان کے معاف ہونے کی دلیل موجود نہیں ہے، لہٰذا احتیاطاً ان کو حرام ہی سمجھا جائے گا، اور اسی طرح احتیاط کرنا واجب ہوگا): **وممالا يمكن الاحتراز الخ**: اور ان صورتوں میں سے جن سے بچنا ممکن نہیں ہے یہ بھی کہ جب شکار زخمی ہونے کے بعد زمین پر اس طرح گرے جیسے کہ ہم نے ابھی بیان کیا ہے، (ف: یعنی کسی چیز سے ٹکرائے بغیر براہ راست زمین پر گرے تو اسے کھانا جائز ہوگا کیونکہ ہر شکار کا زمین پر گرنا لازمی بات ہے): **اوعلى ما هو في معناه الخ**: یا وہ شکار تیر کھا کر کسی ایسی چیز پر گرا جو زمین پر گرنے کے معنی میں ہو مثلاً پہاڑ یا چھت یا کچی اینٹ کے ڈھیر یا پتھر پر گر کر وہیں پر رہ گیا، (ف: یعنی وہاں سے پھر زمین پر نہیں گرا تو گویا وہ براہ راست زمین ہی پر گرا): **لان وقوعة الخ**: کیونکہ ایسے شکار کا ان چیزوں پر گرنا، اور براہ راست زمین پر گرنا برابر ہے، (ف: اس جگہ کچی اینٹ کی قید سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ پکی اینٹ کی جیسی دھار نہیں ہے جس سے دوسرا احتمال نکل آئے)۔

وذكر في المنتقى الخ: اور حاکم شہیدؒ نے المنتقی میں فرمایا ہے کہ اگر وہ شکار کسی پتھر پر گرا جس سے اس کا پیٹ پھٹ گیا تو وہ کھانے کے لائق نہ ہوگا، کیونکہ اس میں دوسرا یہ احتمال پیدا ہو جاتا ہے، کہ وہ جانور تیر کے زخم کے سوا دوسرے سبب سے مرا ہو، (ف: یعنی پتھر کی چوٹ کھانے سے اس کا پیٹ پھٹا اور وہ مر گیا ہو): **وصححه الخ**: اور حاکم شہیدؒ نے اس قول کو ذکر کرنے کے بعد خود ہی اس کی تصحیح بھی کر دی ہے، (ف: لیکن امام محمدؒ نے مبسوط میں فرمایا ہے کہ اگر پتھر پر گر کر پھر گیا تو اس کا کھانا حلال ہوگا، حالانکہ یہ حکم مطلق ہے کہ خواہ اس کا پیٹ پھٹا ہو یا نہ پھٹا ہو، اور اس میں یہ بات بھی ممکن ہی کہ پتھر پر گرنے میں اس کی چوٹ کا اثر اور صدمہ ظاہر نہ ہوا ہو، اسی بناء پر حاکم شہیدؒ نے اس کو اس طرح صحیح فرمایا ہے کہ اگر پتھر کی چوٹ کا اثر ظاہر نہ ہو تو اس کا کھانا حلال ہوگا: **وحمل المطلق الخ**: اور حاکم شہیدؒ کے کلام کو ایسی حالت میں محمول کر دیا کہ جب وہ شکار کو پتھر کی دھار لگ گئی ہو یعنی اس کے دھار سے اس کا پیٹ پھٹا ہو، (ف: اس طرح صرف پتھر پر شکار گرنے سے وہ حرام نہیں ہوگا، بلکہ پتھر پر گرے یا زمین پر گرے دونوں حالتیں برابر ہوں گی، لیکن اگر پتھر پر گرنے سے اس کو اس پتھر کی دھار سے چوٹ اور زخم پہنچے تب وہ حرام ہو جائے گا)۔

وحمل المروى في الاصل الخ: اور شمس الائمہ سرخسیؒ نے مبسوط کی اس روایت کو اس حالت پر محمول کیا ہے کہ شکار کو پختہ اینٹ یا پتھر سے غیر معمولی چوٹ نہیں پہنچی ہو، بلکہ صرف اتنی سی چوٹ لگی ہو جو عموماً زمین پر گرنے سے لگ سکتی ہے، جبکہ اتنی چوٹ قابل معافی ہوتی ہے، (ف: چنانچہ خود ان صورتوں میں جن سے بچنا ممکن ہوتا ہے، یہ صورت بیان کی گئی ہے، کہ ایک شکار کسی پکی اینٹ پر کچھ اس طرح گرا کہ جس کی دھار سے سخت چوٹ لگ گئی ہو، تو اسی صورت کا پتھر سے چوٹ آنے میں بھی اعتبار ہوگا، پس امام محمدؒ کا کلام جو مبسوط میں مذکور ہے اس میں کچھ تخصیص نہ ہونے سی اس بات پر دلالت پائی جاتی ہے کہ اس کی مراد یہی ہے کہ پتھر پر پرندہ کے گرنے سے اسے زائد کوئی خاص چوٹ نہ پہنچی ہو، مصنفؒ نے فرمایا کہ یہی معنی مراد لینا بہت ہی صحیح ہی، (ف: یعنی شمس الائمہؒ نے جس طرح مفہوم کو متعین کیا ہے یہی اصح ہے، کیونکہ اگر وہ شکار زمین پر اس طرح گرے کہ اس کا پیٹ پھٹ جائے تو اسے کھانا حلال ہوگا، اسی طرح اگر پہاڑ پر گرے اور اس کا پیٹ پھٹ جائے یا نہ پھٹے، ہر صورت وہ حلال ہوگا، جیسا کہ مبسوط میں بیان کیا گیا ہے، البتہ اگر پہاڑ میں پتھر کی دھار سے یا زمین پر اینٹ کی دھار سے پیٹ پھٹ جائے تو اس کا کھانا حلال نہ ہوگا، لہٰذا شکار کا زمین پر گرنا اور پہاڑ پر ٹھہرنا دونوں صورتوں کا حکم برابر ہوگا، پھر اوپر میں یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ شکار

کے حرام ہونے کے جتنے اسباب ہیں اور ان سے بچنا ممکن بھی ہے وہ پانی میں ڈوب کر مرنا ہے، لیکن کچھ جانور فطرۃ پانی کے ہی ہوتے ہیں یعنی وہ پانی میں بھی زندہ رہتے ہیں، اسی لئے مصنفؒ نے فرمادیا ہے۔

وان کان الطیر مائیا الخ: اور اگر جس پرندہ کو تیر سے شکار کیا گیا ہو وہ پانی ہی کا جانور ہو (ف: یعنی جو پانی میں زندہ رہتا ہے،) تو اس کا حکم یہ ہوگا کہ: فان کانت الجراحۃ الخ: اگر اس پانی والے جانور کا زخم پانی میں نہ ڈوبا ہو تو وہ کھایا جاسکے گا، (ف: کیونکہ پانی اس کے زخم کے اندر نہیں پہونچا ہے تو بات اس پرندہ کے تیر سے زخمی ہو کر مرنے کی قوی دلیل ہوگی): وان انغمست الخ: اور اگر اس پرندہ کا زخم پانی میں ڈوب گیا ہو تو اس کا کھانا حلال نہ ہوگا، (ف: کیونکہ پانی کا جانور اگرچہ پانی میں بھی زندہ رہتا ہے، وہ بھی زخمی ہو کر پانی میں زندہ نہیں رہ سکتا ہے، اس لئے اس کے متعلق بھی یہ احتمال رہتا ہے کہ شاید یہ پانی میں ڈوبنے کی وجہ سے ہی مرا ہے: کما اذا وقع الخ: جیسے کہ خشکی کا جانور پانی میں گر کر مر گیا ہو، (ف: کہ وہ پرندہ بھی حرام ہو جاتا ہے، اور یہی قول امام مالک وشافعی واحمد رحمہم اللہ کا ہے، ع۔

توضیح: اگر کسی نے شکار کو تیر مارا جس سے وہ پانی میں گر کر مر گیا یا چھت یا پہاڑ پر گرا پھر وہاں سے زمین پر گرا اور مر گیا، یا تیر کھاتے ہی وہ زمین پر گر کر مر گیا، ان مسائل کی اصل اور تفصیل، ایسی چیزوں کی تفصیل مثال جن سے بچنا ممکن ہو مگر ان کی وجہ سے شکار کو حرام کہا جاتا ہے، ان چیزوں کی تفصیل مثال جن سے بچنا ممکن نہ ہو، اور ان کی وجہ سے شکار کو حرام کہا جاتا ہے، مسائل کی تفصیل، احکام، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال وما اصابه المعراض بعرضه لم يوكل وان جرحه يوكل لقوله عليه السلام فيه ما اصاب بحده فكل وما اصاب بعرضه فلا تاكل ولانه لا بدمن الجرح ليتحقق معنى الذكاة على ما قدمناه قال ولا يوكل ما اصابه البندقة فمات بهالانها تدق وتكسر ولا تجرح فصار كالمعراض اذالم يخزق وكذلك ان رماه بحجر وكذلك ان جرحه قالو تاويله اذا كان ثقيلا وبه حدة لاحتمال انه قتله بثقله وان كان الحجر خفيفاً وبه حدة يحل لتعين الموت بالجرح ولو كان الحجر خفيفا وجعله طويلا كالسهم وبه حدة فانه يحل لانه يقتله بجرحه ولو رماه بمروة حديدة ولم تبضع بضعا لا يحل لانه قتله دقا وكذا اذا رماه بها فا بان راسه اوقطع اوداجه لان العروق تنقطع بثقل الحجر كما تنقطع بالقطع فوقع الشك اولعله مات قبل قطع الاوداج ولو رماه بعصا او بعود حتى قتله لا يحل لانه يقتله ثقلا لاجرحا اللهم الا اذا كان له حدة يبضع بضعا فحينئذ لا باس به لانه بمنزلة السيف والرمح.

ترجمہ: اور بغیر پھل کے تیر نے جس شکار کو اپنی نوک کی بجائے اپنی ڈنڈی سے مارا ہو، (یعنی تیر کی نوک سے نہیں بلکہ اس کی لکڑی یا ڈنڈی سے لگ کر وہ مر گیا ہو تو) وہ نہیں کھایا جائے گا، اور اگر اسے زخمی کر دیا ہو تب وہ کھایا جائے گا: لقوله عليه السلام الخ: رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے جو آپ نے معراض (بروزن معراج بغیر پھل کے تیر) کے بارہ میں فرمایا ہے کہ معراض نے جس شکار کو اپنی دھار سے مارا ہو، اسے تم کھاؤ، اور جس شکار کو اس نے اپنی ڈنڈی سے مارا ہو اسے نہ کھاؤ، (ف: النسائی وغیرہ نے صحیح سندوں کے ساتھ اس کی روایت کی ہے): ولانه لابد الخ: اور اس قیاس کے موافق ہونے کی وجہ سے بھی کہ ذبح کے معنی پانے کے لئے زخم کرنا بھی ضروری ہے جیسا کہ اس سے پہلے بار بار بیان کیا ہے، (ف: اسی لئے حدیث کی کچھ روایتوں میں اس طرح ہے کہ اگر تیر خزق کرے یعنی زخمی کر دے تو اسے کھاؤ اور اگر لکڑی کی چوٹ سے اسے مار ڈالے تو وہ وقیذ یعنی موقوذہ

(دھکا کھایا ہوا) ہو جاتا ہے، اسی سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ تیر کی دھار سے شکار کا زخمی ہونا ضروری ہے، اسی لئے اگر کوئی شکار کسی لاٹھی کی چوٹ سے کچل کر پاش پاش ہو جائے تو بھی اس کا اعتبار نہ ہوگا یعنی وہ کھانے کے لائق نہ ہوگا۔

وقال ولا یوکل الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جس شکار کا غلہ (گولی) لگا جس سے وہ مر گیا ہے جسے ذبح کر دیا گیا تو وہ حلال ہو کر کھایا جائے گا البتہ اگر وہ اس سے پہلے مر گیا تو نہیں کھایا جائے گا): **لانھا تدق الخ:** کیونکہ ایسی گولی جسے لگتی ہے، اسے جور تو کر دیتی ہے لیکن اسے کاٹتی نہیں ہے: **فصار کالمعراض الخ:** اس لئے یہ معراض کے جیسا ہو گیا جبکہ اس سے زخمی نہ ہوا ہو، (ف: یعنی گولی کا شکار ایسا ہو گیا جیسے معراض (تیر) کا وہ شکار جو اس کی نوک یا پھل کے لگنے سے تو زخمی نہ ہوا ہو، البتہ اس کی ڈنڈی کی چوٹ سے مر گیا ہو): **وکذلك ان رماہ الخ:** اسی طرح سے اگر شکار کو پتھر پھینک کر مارا (ف: اور وہ مر گیا تو حلال نہیں ہوگا): **وکذلك ان جرحہ الخ:** اسی طرح سے اگر پتھر نے شکار کو زخمی کر دیا ہو تو بھی وہ کھایا نہیں جاسکے گا، (ف: اس جگہ اگر کوئی یہ کہے کہ پتھر کی چوٹ سے چیز چور چور ہو جاتی ہے تو اس کے زخمی کرنے کا کیا مطلب ہوگا)۔

قالو اتاویلہ الخ: تو مشائخ نے اس کا مطلب یہ نکالا ہے کہ پتھر وزنی ہو اور اس میں کسی طرف دھار بھی ہو (ف: تو وہ جانور اس کی دھار سے زخمی ہو جائے گا، اس کے باوجود وہ کھانے کے لائق نہ ہوگا): **لاحتمال انہ الخ:** کیونکہ اس صورت میں یہ احتمال رہتا ہے کہ شاید وہ جانور اس پتھر کے وزن اور دباؤ سے مرا ہو، (ف: بلکہ یہی ظاہر ہے، کیونکہ بڑا اور وزنی پتھر تو زخم کئے بغیر یونہی بھی مار ڈالنے کا سبب بن جاتا ہے): **وان کان الحجر الخ:** اور اگر ہلکا پتھر ہو مگر دھار دار ہو تو اس سے وزنی ہو کر موت ہونے کی صورت میں وہ شکار حلال ہوگا، کیونکہ اس میں یہ بات یقینی متعین ہو جاتی ہے کہ شکار زخمی ہونے کی وجہ سے ہی مرا ہے، (ف: معلوم ہونا چاہئے کہ مصنف ہدایہؒ کی عادت یہی ہے کہ کسی مسئلہ میں اختلاف فقہاء ہوتا ہے تو لفظ قالو اسے اس کی طرف اشارہ کرتے ہیں، چنانچہ اس جگہ بھی ایسا ہی ہے، اور اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ ظاہر الروایۃ میں جیسا مطلق حکم مذکور ہے یعنی پتھر کا مارا ہوا زخمی بھی حرام ہے کہ یہ عادت مطلق ہے یعنی وہ پتھر بھاری ہو یا ہلکا ہو بہر صورت مطلقاً حرام ہے، اس کی تائید ظاہر حدیث سے ہوتی ہے جس میں ڈھیلے اور پتھر کے بارے میں فرمایا گیا ہے، کہ ان سے شکار تو نہیں کیا جاسکتا ہے، البتہ آنکھوں کو پھوڑا اور دانتوں کو توڑا جاسکتا ہی، جیسا کہ صحاح کی کتابوں میں مذکور ہے۔

اور حضرت ابن عمرؓ سے صحیح روایت سے ثابت ہے کہ غلہ کا مارا ہوا موقوذہ ہے، چنانچہ حاکم شہیدؒ نے کافی میں ذکر فرمایا ہے کہ غلہ، پتھر، و معراض (تیر) اور چھڑی اور ان جیسی چیزوں کا مارا ہوا جانور حلال شکار نہیں ہے، اگر چہ یہ چیزیں جانور کو زخمی کر دیں کیونکہ یہ چیزیں شکار کو کاٹتی نہیں ہیں، البتہ اگر ان میں سے کسی کو کسی طرح لمبا لمبا بنا کر تیر کی طرح دھار دار بنا لیا جائے، انتہی، ع۔ ان مسائل سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ بندوق سے گولی مار کر یا چھرے مار کر اگر کسی جانور کو شکار کیا گیا ہو تو اس کو ذبح کئے بغیر کھانا حلال نہیں ہوگا، کیونکہ گولی بہت زیادہ طاقت سے چوٹ پہنچا کر بدن کو توڑتی ہوئی اندر داخل ہوتی ہے، اسی وجہ سے اس میں زخم آجاتا ہے، اس کے علاوہ حاکم شہید کا قول اس بات پر صریح ہے کہ جانور کو صرف زخمی کر دینا ہی اس کو کھانے کے لئے کافی دلیل نہیں ہے بلکہ اس کا بدن کو پھاڑ دینا بھی شرط ہے، اور غلہ کی طرح گوشت کاٹنے کی بات یہاں بھی نہیں ہے، بس ان دلائل سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ جن لوگوں نے بندوق کی یا غلیل کی گولی سے مار کر شکار کرنے کو جو حلال سمجھ لیا ہے یعنی اس کے بعد ذبح کی شرط نہیں لگائی ہے، وہ غلط اور خبط ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م)۔

ولو کان الحجر خفیفا الخ: اور اگر پتھر ہلکا ہو اور اسے لابنا کر کے پتھر تیر کی طرح دھار دار بنا لیا گیا ہو تو اس سے شکار کئے ہوئے جانور کو کھانا حلال ہوگا، کیونکہ وہ پتھر شکار کو کاٹ کر زخمی کر کے قتل کرے گا: **ولو رماہ بمروۃ الخ:** اور اگر کسی شخص نے دھار دار پتھر سے شکار کو مارا اور پتھر نے شکار کے بدن کو نہیں کاٹا تو شکار حلال نہ ہوگا، کیونکہ اس وقت یہ سمجھا جائے گا کہ اس پتھر نے شکار کے برداشت کو چور کر کے مار ڈالا ہے: **وکذا اذا رماہ بھا الخ:** اسی طرح اگر کسی نے شکار پر وہ پتھر پھینک کر مارا

جس نے اس شکار کے سر کو بدن سے جدا کر دیا، یا اس نے گردن کی رگوں اور حلقوں و مری کو کاٹ دیا، (ف: تو یہ شکار بھی حلال نہ ہوگا، اگرچہ دھار دار پتھر سے ذبح کرنا جائز ہے: لان العروق الخ: کیونکہ گردن کی یہ رگیں تو پتھر کے دباؤ یا وزن اور چوٹ سے کٹ جاتی ہیں جیسے کہ ذبح کرنے سے بھی کٹتی ہیں اس لئے اس مسئلہ میں یہ شبہہ پیدا ہوا (ف: کہ شاید اس وقت ان رگوں کا کٹنا پتھر کو پھینک کر مارنے کی چوٹ سے ہوا ہے، اس کے برخلاف جب سنگ مرمر کو ہاتھ میں لے کر اس کی دھار سے ذبح کرے)۔

اولعله مات قبل الخ: اور اس میں یہ شک بھی باقی رہتا ہے کہ وہ شکار گردن کی رگوں کے کٹنے سے پہلے ہی مر چکا ہو، (ف: یعنی پتھر کی چوٹ لگنے کے ساتھ ہی مر چکا ہو، اس لئے یہ یقین نہیں رہتا ہے، کہ رگوں کے کٹنے سے ہی وہ شکار مرا ہے۔): ولو رماہ بعصا الخ: اور اگر شکار کو لاٹھی یا چھڑی مارنے سے ہی وہ مر گیا ہو تو وہ حلال نہیں ہوگا، کیونکہ موٹی لاٹھی یا پتلی چھڑی کی چوٹ سے بھی شکار مر جاتا ہے، اس کے لئے اسے زخمی کرنے کی شرط نہیں رہتی ہے، (ف: کیونکہ زخمی ہونا تو دھار دار سے ہوتا ہے جبکہ نہ لاٹھی میں دھار ہوتی ہے، اور نہ چھڑی میں): اللهم اذا كان له الخ: البتہ اللہ تعالیٰ ہی بہتر عالم ہے کہ کوئی صورت بھی اس کے حلال ہونے کی اس سے بہتر نہیں کہ لاٹھی یا چھڑی میں ایسی دھار ہو کہ اس کے لگنے سے بدن میں زخم پڑ جائے اس سے اگر شکار کو زخم آگیا ہو تو اس کو کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ ایسی چھڑی یا لاٹھی تلوار یا نیزہ کے حکم میں ہو جائیگی، (ف: پھر بھی اس میں بہتر یہی ہوگا کہ آدمی اسے نہ کھائے کیونکہ اس میں بھی یہ احتمال باقی رہتا ہے کہ جانور لاٹھی کی چوٹ کھا کر ہی مرا ہو، یعنی زخمی ہونے سے پہلے ہی صرف چوٹ کھا کر اس کی جان نکل گئی ہو، اس لئے وہ مردار ہو گیا ہو)۔

توضیح: اگر شکار پر تیر چلایا گیا اور اس شکار کو اس کا پھل لگنے کی بجائے اس کی ڈنڈی لگ گئی اور وہ مر گیا، اگر کوئی شکار غلیل کے غلہ یا بندوق کی گولی سے مر گیا ہو، یا شکار کو ڈھیلا یا پتھر پھینک کر مارا گیا اور وہ گر کر مر گیا، مسائل کی تفصیل، اقوال فقہاء، دلائل مفصلہ

والاصل فی هذه المسائل ان الموت اذا كان مضافا الى الجرح بيقين كان الصيد حلا لا واذا كان مضافا الى الثقل بيقين كان حراما وان وقع الشك ولا يدرى مات بالجرح اوبالثقل كان حراما احتياطاً وان رماه بسيف اوبسكين فاصابه بحده فجرحه حل وان اصابه بقفا السكين اوبمقبض السيف لا يحل لانه قتله دقا والحديد وغيره فيه سواء ولو رماه فجرحه ومات بالجرح ان كان الجرح مدميا يحل بالاتفاق وان لم يكن مدميا فكذلك عند بعض المتاخرين سواء كانت الجراحة صغيرة او كبيرة لان الدم قد يحتبس بضيق المنفذ اوغلظ الدم وعند بعضهم يشترط الادماء لقوله عليه السلام ما انهر الدم وافرى الاوداج فكل شرط الانهار وعند بعضهم ان كانت كبيرة حل بدون الادماء وانكانت صغيرة لا بد من الادماء.

ترجمہ: اور مذکورہ مسائل یعنی کیسے اور کن جانوروں کے شکار کے بعد ان کو ذبح بھی کرنا ضروری ہوتا ہے، اور کن میں بغیر ذبح کئے بھی ان شکاروں کو کھانا جائز ہوتا ہے، اس کے بارے میں ایک قاعدہ کلیہ کے طور پر یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ اگر کسی شکار کے بارے میں اس کی موت کے بعد یہ یقین ہو کہ وہ تیر کا زخم کھانے سے ہی زخمی ہو کر مرا ہے اور اس کی موت میں دوسری کوئی بات نہیں ہوئی تھی تو وہ شکار حلال ہوگا: واذا كان مضافا الى الثقل الخ: اور اگر اس کی موت کے بارے میں یہ یقین ہو کہ وہ کسی چیز کے وزن پڑنے یا چوٹ کھانے سے ہی مرا ہے تو یہ شکار حرام ہوگا: وان وقع الشك الخ: اور اگر اس کی موت یقین کے ساتھ کسی بات کی طرف منسوب نہیں کی جاسکتی ہو، بلکہ اس میں شک پڑ گیا ہو اور کسی طرح یقین حاصل نہیں ہوتا ہو، کہ وہ زخم کھانے ہی کی وجہ سے مرا ہے، یا کسی چیز کے وزن کے دباؤ کی وجہ سے مرا ہے، تو اس صورت میں بھی احتیاطاً اس کے کھانے کو حرام ہی کہا جائے گا۔

ولو رماہ بسیف الخ: اور اگر کسی نے شکار کو اپنی تلوار یا چھری پھینک کر مارا اور وہ دھار کی طرف سے اسے لگی جس سے وہ جانور گھائل ہو کر مر گیا تو اس کا کھانا حلال ہوگا، اور اگر تلوار یا چھری اس جانور کو دھار کی طرف سے نہیں بلکہ اس کی پشت کی طرف سے لگی یا تلوار کا قبضہ یا دستہ لگنے سے وہ مرا ہو تو وہ شکار حلال نہ ہوگا، کیونکہ اس چوٹ نے اس شکار کو چور کر کے مار ڈالا ہے، اور اس مسئلہ میں خواہ لوہے کا سامان ہو یا کوئی دوسری چیز پتھر وغیرہ ہو سب کا حکم برابر ہے، (ف: یعنی زخمی کرنا اور پھاڑنا شرط ہے، اور جس سے چوٹ لگی ہو وہ خواہ لوہا ہو یا اس کے علاوہ دوسری چیز ہو، یہاں تک کہ اگر کسی نے شکار کو لوہے کی دھار دار چیز سے مارا مگر اتفاقا اس کی دھار سے وہ زخمی نہ ہو کر اس کی چوٹ لگنے سے مر گیا تو وہ شکار مردار ہوگا، جیسا کہ اس سے پہلے تلوار یا چھری وغیرہ کی صورت میں بیان کیا جا چکا ہے۔

ولو رماہ فجرحہ الخ: اور اگر کسی نے شکار کو تیر پھینک کر مارا جس سے شکار زخمی ہو گیا اور اسی زخم سے وہ مر گیا، پس اگر زخمی ہونے سے خون بہہ گیا ہو تو وہ شکار بالاتفاق حلال ہوگا، اور اگر زخمی ہونے کے باوجود اس سے خون نہ نکلا ہو تو بھی بعض فقہاء کے نزدیک وہ حلال ہوگا، خواہ اس کا زخم چھوٹا ہو یا بڑا ہو کیونکہ کبھی کبھی راستہ تنگ ہونے کی وجہ سے یا زیادہ گاڑھا خون ہونے کی وجہ سے زیادہ مقدار میں نہیں نکل پاتا ہے یا رک جاتا ہے، (ف: اس بناء پر خون رک جانے سے اس کے اضطراری ذبح میں کوئی خلل نہیں ہوتا ہے)۔ **وعند بعضھم الخ**: اور بعض مشائخ کے نزدیک اس زخم سے خون کا بہہ جانا بھی شرط ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس شکار کا خون بہہ جائے اور اس کی گردن کی رگیں کٹ جائیں تو تم اس کو کھالو، (ف: یعنی ایسے تیر وغیرہ سے ذبح کیا ہوا شکار حلال ہے اس لئے اسے کھانا جائز ہوگا، جیسا کہ ان دو حدیثوں سے ظاہر ہوتا ہے، پہلی وہ ہے جو حضرت رافع بن خدیج سے صحاح ستہ میں مروی ہے اور دوسری ابن ابی شیبہؒ سے مروی ہے کہ اس حدیث میں خون نہ بہا دینے کی شرط لگائی ہے)۔

وعند بعضھم الخ: اور بعض مشائخ کے نزدیک اگر زخم بڑا لگ گیا ہو تو اس سے خون نہ بہے بھی شکار حلال ہوگا، اور اگر تھوڑا سا زخم لگا ہو تو اس میں خون کا بہنا ضروری ہوگا، (ف: ماحصل یہ ہوا کہ ان مشائخ کے نزدیک گویا اس کی وجہ یہ ہوگی کہ زخم بڑا ہونے کی صورت میں اس بات کا یقین ہو جاتا ہے، کہ اس شکار کے مرنے کی وجہ سے اس کا زخم ہونا ہی ہے اس میں اگر خون نہ بھی بہا ہو تو اس کی کوئی خاص وجہ ہو گئی ہوگی، اس لئے اس سے اس سے کوئی نقصان نہ ہوگا، اور اگر ہلکا اور معمولی سا زخم لگا ہے تو یہ کہا جائے گا کہ جانور کے حلال ہونے کے لئے اس کا خون بہانا جو اصل شرط ہے اس کے قائم مقام یہ معمولی زخم نہیں ہو سکا ہے، اسی شک کی وجہ سے حرمت کے پہلو پر احتیاطاً عمل کیا جائے گا۔

توضیح: کن صورتوں میں شکار کو بغیر ذبح کئے ہوئے بھی کھانا جائز ہے، اور کن صورتوں میں اسے ذبح کرنا ضروری ہے اس کے لئے فقہاء کا بیان کردہ قاعدہ کلیہ، کسی شکار کو تیر، تلوار یا پتھر وغیرہ پھینک کر مارنے کے بعد اس کو کھانا جائز ہوگا، مسائل کی تفصیل، اقوال مشائخ، مفصل دلائل

ولو ذبح شاۃ ولم یسل منہ الدم قیل لا تحل وقیل تحل ووجہ القولین دخل فیما ذکرنا واذا اصاب السھم ظلف الصید او قرنہ فان ادماہ حل والافلا وھذا یؤید بعض ما ذکرناہ.

ترجمہ: اگر کسی نے ارادۃً بکری ذبح کی اس سے خون نہیں بہا، تو بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ حلال نہ ہوگی (ف: اور شیخ ابو القاسم الصفار کا یہی قول ہے)۔ **وقیل تحل**: اور دوسرے مشائخ نے فرمایا ہے کہ وہ حلال ہوگی، (ف: اور شیخ ابو بکر الاسکاف کا یہی قول ہے)۔ **ووجہ القولین الخ**: ان دونوں اقوال کی دلیل بھی اوپر کے بیان میں ذکر کر دی گئی ہے، (ف: ساتھ ہی شیخ ابو بکرؒ کے قول کی ترجیح بھی بیان کر دی گئی ہے، اور اس پر اعتماد کرتے ہوئے غایۃ البیان کے اندر شکار کی بحث میں اس صورت میں جبکہ خون

بہا ہو بعض متاخرین کے قول کو ترجیح دی ہے، اور کہا ہے کہ میرے نزدیک یہی قول اصح ہے، لیکن یہ بات پوشیدہ نہیں رہنی چاہئے کہ بندہ مترجم نے تیسرے قول کی جو وجہ بیان کی ہے وہ ختم نہیں ہوتی ہے، کیونکہ ذبح کی صورت میں رگوں کا کاٹ دینا ہی لازم ہے، بخلاف معمولی زخم لگنے کے، کیونکہ غیر اختیاری ذبح میں صرف خون بہا دینا ہی اس کو ذبح کر دینے کے قائم مقام ہوتا ہے، اور جب یہاں پر خون بھی نہیں بہا تو اس کے حلال ہونے میں تامل ہو جاتا ہے، بالخصوص جبکہ اسی بات میں شک ہو کہ اس کا زخم خون بہنے کے قابل نہ ہو، فافہم، واللہ تعالیٰ اعلم، م)۔

واذا اصاب السهم الخ: اور جب شکار کے کھر یا سینگ میں تیر لگا اگر اس سے خون نکل گیا تو حلال ہوگا ورنہ نہیں، اور یہ قول ہمارے گزشتہ اقوال میں سے بعض کی تائید کرتا ہے، (ف: یعنی شیخ ابو القاسم الصفارؒ کے قول کی تائید کرتا ہے، کیونکہ انہوں نے خون بہانے کی شرط لگائی ہے، عینی میں ایسا ہی ہے، لیکن میں مترجم کہتا ہوں کہ گزشتہ اقوال میں سے دوسرے قول کی تائید کرتا ہے، کیونکہ اصل گفتگو تو شکار کے بارے میں ہے، اس مسئلہ سے اس بات کے جاننے کا فائدہ حاصل ہوا کہ شکار وغیرہ کی صورت میں ذبح اضطراری اختیاری ذبح کے قائم مقام اس لئے تسلیم کیا گیا ہے، کہ ذبح کرنے سے مقصود اس کے اندر موجود ناپاک خون کو کسی طرح سے نکال دینا ہوتا ہے، کیونکہ شکار پر ہر صورت اور ہر وقت میں اختیار نہیں ہوتا ہے، کہ اختیار سے کام لے کر اس کی گردن کی رگوں کو ہی کاٹا جاسکے اس لئے اس کی تخصیص کو معاف کر دیا گیا ہے، اسی لئے اگر کسی طرح بھی خون نہ نکلے تو اس کو اختیاری کے قائم مقام نہیں کہا جاسکے گا، اور یہ بات تو بالاتفاق جائز اور ثابت نہیں ہے کہ ہر حال میں اور مستقلاً اضطراری کو قائم مقام مان لیا جائے بلکہ مشروط ہوتا ہے۔

توضیح: اگر کسی نے بکری ذبح کرتے ہوئے اس کی گردن کی ساری رگیں کاٹ دیں پھر بھی ان سے خون نہیں نکلا، اگر کسی نے شکار کو تیر مارا جو اس کے کھر یا سینگ میں لگا تو ان جانوروں کا کیا حکم ہوگا، مسائل کی تفصیل، اقوال مشائخ، دلائل مفصلہ

قال واذا رمى صيدا فقطع عضوا منه اكل الصيد لما بيناه ولا يوكل العضو وقال الشافعي اكل ان مات الصيد منه لانه مبان بذكاة الاضطرار فيحل المبان والمبان منه كما اذا ابين الراس بذكاة الاختيار بخلاف ما اذا لم يمت لانه ما ابين بالذكاة ولنا قوله عليه السلام ما ابين من الحى فهو ميت ذكر الحى مطلقا فينصرف الى الحى حقيقة وحكما العضو المبان بهذه الصفة لان المبان منه حي حقيقة لقيام الحيوة فيه وكذا حكما لانه تتوهم سلامته بعد هذه الجراحة ولهذا اعتبره الشرع حتى لو وقع فى الماء وفيه بهذه الصفة يحرم وقوله ابين بالذكاة قلنا وقوعه لم تقع ذكاة لبقاء الروح في الباقي وعند زواله لا تظهر فى المبان بعدم الحيوة فيه ولا تبعية لزوالها بالانفصال فصار هذا الحرف هو الاصل ان المبان من الحى حقيقة وحكما لا يحل والمبان من الحى صورة لا حكما يحل وذلك بان يبقى في المبان منه حيوة بقدر ما يكون فى المذبوح فانه حيوة صورة لا حكما ولهذا لو وقع في الماء وبه هذا القدر من الحيوة او تردى من جبل اوسطح لا يحرم فتخرج عليه المسائل.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے شکار کو تیر مارا جس سے اس کے بدن کے گوشت کا کوئی ٹکڑا کٹ کر گر گیا پھر خود وہ جانور مر گیا)، تو وہ جانور کھایا جاسکے گا کیونکہ ہم نے اس کی دلیل پہلے بیان کر دی ہے کہ اسے زخمی کر کے مارا گیا ہے، البتہ اس کٹے ہوئے ٹکڑے کو نہیں کھایا جائیگا (بشرطیکہ وہ عضو ایسا ہو کہ اس کے کٹ جانے کے بعد اس جانور کی زندگی کی امید وہی ہو یعنی اس کا زندہ رہنا یقینی نہ ہو، اور مذبوح سے زیادہ ہو، م): وقال الشافعيؒ الخ: اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے، کہ اگر وہ شکار اپنے اس عضو کے جدا کر دئے جانے کی وجہ سے مر گیا ہو تو اس شکار کے ساتھ وہ ٹکڑا بھی کھایا جاسکے گا جو اس سے علیحدہ کر دیا گیا ہے، کیونکہ

اس طرح زخمی سے ذبح اضطراری کر کے یہ حصہ جدا کیا گیا ہے، اس لئے عضو کے ساتھ بقیہ حصہ بدن بھی کھانا حلال ہوگا، جیسے کہ اختیاری ذبح کرتے ہوئے، جانور کا سر کٹ کہ بدن سے بالکل علیحدہ ہو جانے سے وہ سر بھی حلال ہوتا ہے، اور اس کا باقی بدن بھی حلال ہوتا ہے، اس کے برخلاف اگر وہ شکار اس عضو کے علیحدہ ہونے کی وجہ سے نہیں مرا ہو تو صرف وہ عضو نہیں کھایا جاسکے گا، کیونکہ یہ حصہ جو علیحدہ ہو گیا ہے، وہ اضطراری ذبح سے علیحدہ نہیں کیا گیا ہے، (ف: اسی طرح سے اگر کوئی بکری کسی پہاڑی میں بے موقع اس طرح پھنس گئی کہ اس کو صحیح وسالم وہاں سے نکالنا ممکن نہ ہو اس لئے مجبوراً اس کے پچھلے حصہ کو کاٹ کر نکال لیا گیا، تو وہ پوری بکری حلال ہوگی۔

ولنا قوله عليه السلام الخ: اور ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ زندہ جانور سے جو ٹکڑا علیحدہ کر لیا جائے وہ مردار ہے، (ف: جیسا کہ ابوداؤد الترمذی واحمد ابن ابی شیبہ واسحق والدارمی وغیرہم کی احادیث میں ہے، مگر امام شافعیؒ اس فرمان کو مطلق نہیں رکھتے ہیں بلکہ اختیاری ذبح سے اسے خاص کر لیتے ہیں، اور ہم احناف اس کے مطلق ہونے کو منسوخ نہیں کرتے ہیں یعنی اسے مطلق ہی باقی رکھتے ہیں پھر یہ کہتے ہیں کہ: ذكر الحي مطلقا الخ: رسول اللہ ﷺ علیہ وسلم نے زندہ جانور کو مطلقاً فرمایا ہے جس سے حقیقی زندہ اور حکمی زندہ دونوں ہی مراد ہو سکتے ہیں، پھر ان میں سے جو عضو کاٹ کر علیحدہ کر لیا گیا اس میں یہی بات پائی جارہی ہے: لان المبان منه الخ: کیونکہ ٹکڑا جس سے جدا کیا گیا ہے، وہ حقیقت میں زندہ ہے، اس لئے کہ اس کی جدائی کے وقت جانور میں حقیقۃً زندگی باقی تھی، اسی طرح سے حکماً بھی زندہ ہے، کیونکہ اس زخم کے بعد اس کا سالم اور زندہ رہ جانا ایک فرضی اور وہمی بات رہ گئی ہے: ولهذا اعتبره الخ: اسی وجہ سے شریعت نے اس کا اعتبار کیا ہے، (ف: یعنی شریعت نے اس میں ذبح کئے ہوئے جانور سے زیادہ کی زندگی کا اعتبار کیا ہے)۔

حتى لو وقع الخ: یہاں تک کہ اگر اسی حالت کی بکری یعنی جس میں تھوڑی سی جان باقی ہو پانی میں گر جائے تو وہ حرام ہو جائیگی، (ف: یعنی اگر وہ شکار اسی حالت میں پانی میں گر کر مر جائے تو اس کا حلال نہ ہونا معلوم ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ اس عضو کے کٹ جانے کے بعد اس شکار کے زندہ باقی رہ جانے کا تصور کیا جاسکتا ہے، اور اگر اس کا تصور بھی نہ ہو سکتا ہو، تو وہ جانور حرام نہیں ہوتا ہے، پس اس سے یہ معلوم ہوا کہ فقہاء کا اس مسئلہ میں اختلاف اسی صورت میں ہے جبکہ وہ کٹا ہوا عضو ایسا ہو جس کے کٹ جانے کے بعد باقی جانور کا زندہ بچ رہنا ممکن ہو، حالانکہ صورت مسئلہ اختلافی عام ہے، فافہم، قوله ابين بالذكاة الخ: اور امام شافعیؒ کا یہ فرمان کہ بدن کا وہ ٹکڑا جو علیحدہ کر دیا گیا ہے، وہ اضطراری ذبح کے طریقہ سے جدا کیا گیا ہے: قلنا حال وقوعه الخ: اس دلیل کا جواب ہم احناف کی طرف سے یہ ہے کہ جس وقت وہ ٹکڑا علیحدہ ہوا، تھا اس وقت بھی اس پر ذبح کی تعریف صادق نہیں آرہی تھی، کیونکہ باقی بدن میں جان پوری باقی تھی، (ف: اس لئے اسے ذبح نہیں کہا جاسکتا ہے)۔

فصار هذا الحرف الخ: پس یہ حرف (یعنی بڑی وجہ، یہ حرف الجبل العظیم کے معنی میں ہے اور طرف الشئی کے معنی میں نہیں ہے، قاسمی) یعنی یہ قاعدہ کلیہ ہو گیا کہ جو عضو ایسے زندہ بدن سے جدا کیا جائے جسے حقیقۃً اور حکماً ہر طرح زندہ ہی کیا جاتا ہے، تو وہ علیحدہ شدہ عضو حلال نہیں ہوگا، اور جو عضو کہ ایسے زندہ سے علیحدہ کیا جائے جو صورۃً زندہ ہے مگر شرعی حکم میں اسے زندہ تسلیم نہیں کیا جاتا ہے، وہ حلال ہوتا ہے، (ف: اس میں حقیقۃً اور حکماً زندہ ہے جدا کیا ہوا ٹکڑا تو اسی طرح جیسے شکار کو تیر مار کر اس سے کوئی عضو جدا کر لیا جائے، کیونکہ وہ شکار حقیقۃً زندہ ہے اور شرعی حکم میں بھی اسے زندہ ہی مانا جاتا ہے، ہی کی دلیل یہ ہے کہ اس وقت جانور اگر پانی میں ڈوب جائے تو اسے مردہ کہا جاتا ہے، یعنی حرام ہو جاتا ہے، اور یہ صورت کہ جانور صورۃً زندہ ہو مگر حکماً مردہ تو اس کی مثال: وذلك بان يبقى الخ: یہ ہے کہ جس شکار سے اس کا عضو علیحدہ کیا گیا ہو اس میں صرف اتنی سی جان باقی رہ گئی ہو جتنی کہ ذبح کئے ہوئے جانور میں رہتی ہے، کہ وہ بظاہر زندہ رہتا ہے، لیکن حکماً وہ بے جان ہو جاتا ہے، اسی وجہ سے اگر وہ جانور اسی حالت میں پانی میں گر پڑے یا کسی پہاڑ یا چھت سے گر پڑے تو بھی وہ جانور حلال ہی رہتا ہے، مردار نہیں ہوتا ہے،

(ف: کیونکہ شرعاً اس وقت اس کی حرکت یا پھڑ پھڑاہٹ کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے، اب اتنی تفصیل کے بعد شکار کے کٹے ہوئے عضو کے حلال یا حرام ہونے کے بارے میں قاعدہ کلیہ معلوم ہو گیا، اس کے بعد اسی قاعدہ سے کچھ جزوی مسائل آئندہ ذکر کئے جارہے ہیں۔

توضیح: اگر کسی نے شکار کو تیر مارا جس سے اس کے بدن کا کوئی ٹکڑا کٹ کر گر گیا پھر وہ جانور مر گیا، مسائل کی تفصیل، اقوال علماء، ایسے کٹے ہوئے ٹکڑے کے حلال یا حرام کے جاننے کے بارے میں قاعدہ کلیہ، تفصیلی مثال اور دلائل

فنقول اذا قطع يدا اورجلا او فخذا اوثلثه مما يلي القوائم او اقل من نصف الراس يحرم المبان ويحل المبان منه لانه يتوهم بقاء الحيوة في الباقي ولو قده بنصفين اوقطعة اثلاثا والا كثر مما يلي العجز اوقطع نصف راسه او اكثر منه يحل المبان والمبان منه لان المبان منه حي صورة لا حكما اذا لا يتوهم بقاء الحيوة بعد هذا الجرح والحديث وان تناول السمك وما ابين منه فهو ميت الا ان ميتته حلال بالحديث الذى رويناه ولو ضرب عنق شاة فابان راسها يحل لقطع الا وداج ويكره هذا الصنيع لا بلاغه النخاع وان ضربه من قبل القفا ان مات قبل قطع الاوداج لا يحل وان لم يمت حتى قطع الا وداج حل ولو ضرب صيدا فقطع يدا اورجلا ولم ينه ان كان يتوهم الالتيام والاندمال فاذا مات حل اكله لانه بمنزلة سائر اجزائه وان كان لا يتوهم بان بقي متعلقا بجلده حل ما سواه لوجودا لا بانة معنى والعبرة للمعاني.

ترجمہ: پس ہم مذکورہ قاعدہ کلیہ کے مطابق مسائل بیان کرتے ہیں، کہ اگر تیر وغیرہ مار کر شکار کا ہاتھ یا پاؤں یا ران کاٹ دی جائے، یا ہاتھ پاؤں سے ملے ہوئے حصہ میں ایک تہائی حصہ کاٹ دیا جائے یا نصف سر سے کم کاٹ دیا جائے، تو جس قدر کاٹ کر جدا کر دیا گیا ہے، وہ حصہ حرام ہوگا اور باقی حصہ حلال ہوگا، کیو باقی میں زندگی کا ہونا متوہم ہے، (ف: بشرطیکہ ذبح کئے ہوئے جانور سے زائد جان باقی ہو): **ولو قده بنصفين الخ**: اور اگر شکاری نے شکار کے دو یا تین ٹکڑے کر دئے یا نچلا زیادہ حصہ یا اس کے سر کا نصف یا زیادہ حصہ کاٹ دیا خواہ اس کی لمبائی میں ہو یا چوڑائی میں ہو، البدائع) تو جس حصہ کو کاٹا گیا ہے اور جس سے کاٹا گیا ہے، دونوں حصے یعنی پورا حصہ حلال ہوگا، کیونکہ جس سے حصہ علیحدہ کیا گیا ہے، وہ اگر چہ بظاہر زندہ ہے مگر حکماً زندہ نہیں ہے، کیونکہ ایسے زخم لگ جانے کے بعد بھی اس کے بچنے کا تصور تک نہیں کیا جا سکتا ہے، (ف: اسی لئے اگر اسی حالت میں وہ پانی میں گر جائے تو اسے مردار نہیں کہا جائے گا، بلکہ پاک اور حلال ہی رہے گا): **والحديث وان تناول السمك الخ**: اور یہ حدیث پاک اگر چہ مچھلی کو بھی شامل ہوتی ہے، یعنی: **وما ابين منه فهو ميت**: کا جملہ کہ جو کچھ مچھلی کا حصہ کاٹ کر جدا کر دیا جائے وہ مردہ بھی حرام ہونا چاہئے۔

الا ان ميته الخ: مگر مچھلی کا مردہ حرام نہیں بلکہ حلال ہے، اس حدیث کے مطابق جسے ہم اپنے موقع پر بیان کر چکے ہیں، (ف: مطلب یہ ہے کہ اس حدیث پاک میں تصریحاً یہ بتایا گیا ہے کہ ہمارے لئے دو مردے حلال کئے گئے ہیں جو کہ مچھلی اور ٹڈی ہیں): **ولو ضرب عنق الخ**: اور اگر کسی نے بکری کی گردن ماری (ف: یعنی تسمیہ کہہ کر گردن کے نیچے کی طرف سے تلوار ماری): **فابان راسها الخ**: اور اس کی گردن جسم سے علیحدہ کر دی تو بھی اس کا کھانا حلال ہوگا، کیونکہ اس کی تمام رگیں کٹ گئی ہیں، لیکن ایسا کرنا مکروہ کام ہے، (ف: یعنی وہ جانور جو ذبح کیا گیا حلال ہوگا اور جو سر علیحدہ کر دیا گیا وہ بھی حلال ہوگا، البتہ یہ حرکت ناپسندیدہ اور مکروہ ہے): **لا بلاغه الخ**: کیونکہ اس طرح کاٹنے سے اس کے نخاع (مغز) تک تلوار یا چھری چلا دی (ف: حالانکہ ایسا عمل نخع مکروہ ہے، اس کی پوری تفصیل کتاب الذبائح میں گزر چکی ہے): **وان ضربه الخ**: اور اگر ذبح کرنے والے نے بکری

کی گردن اس کی گدی کی طرف سے ماری یعنی اوپر سے ایک دم سے تلوار ماردی جس میں پہلے اس کی گردن کا اوپر کا حصہ کٹے گا پھر حلقوم اور رگیں کٹیں گی، پس اگر وہ بکری ان رگوں کے کٹنے سے پہلے ہی مرگئی تو وہ حرام ہوگی اور اگر ان رگوں کے کٹ جانے کے بعد مری ہو تب وہ حلال ہوگی۔

ولو ضرب صیدا الخ: اور اگر کسی شکار نے شکاری پر اس طرح ہتھیار چلایا کہ اس کا ہاتھ پاؤں کچھ اس طرح کٹا کہ وہ بالکل علیحدہ نہیں ہو تو اگر اس میں اس بات کا احتمال ہو کہ پاؤں دوبارہ جڑ سکتا ہے، اور زخم بھر جائے گا لیکن اس کے بعد جانور مرجائے تو وہ بکری بھی کھائی جاسکے گی اور ساتھ ہی اس کی ٹانگ بھی کھائی جاسکے گی، کیونکہ یہ ہاتھ یا پاؤں بھی اس کے دوسرے اعضاء کی طرح ہیں: **وان کان لا یتوھم الخ:** اور اگر اس ہاتھ پاؤں کے بارے میں دوبارہ جڑ جانے یا زخم کے بھر جانے کی امید نہ ہو اس طور پر کہ اوپر سے صرف کھال لگی ہوئی رہ گئی ہو تو اس عضو کے سوا بقیہ حصہ کو کھانا جائز ہوگا، کیونکہ وہ عضو اگرچہ بظاہر اب بھی بدن کے ساتھ ہے، معنوی طریقہ سے وہ جدا ہی ہے، اور ایسے مسائل میں الفاظ یا ظاہر کا نہیں بلکہ معانی ہی کا اعتبار ہوتا ہے۔

توضیح: اگر کسی نے چھری تلوار یا تیر چلاکر جانور کے ہاتھ یا پاؤں، یا ان کو یا ان سے ملے حصہ سے ایک تہائی کو، یا نصف سر سے کم کو کاٹ دے تو اسے کھانا جائز ہوگا یا نہیں، اگر کسی نے شکار کے یا مچھلی کے کئی ٹکڑے کردیئے تو اس کا کھانا جائز ہوگا یا نہیں، کسی نے بکری کی گردن کو نچلی طرف سے اس کی مغز تک یا اوپر کی طرف ایک وار میں نیچے تک جدا کردیا، مسائل کی تفصیل، احکام، دلائل مفصلہ

قال ولا یوکل صید المجوسی والمرتد والوثنی لا نھم لیسوا من اھل الذکاۃ علی ما بیناہ فی الذبائح ولا بدمنھا فی اباحۃ الصید بخلاف النصرانی والیھودی لا نھما من اھل الذکاۃ اختیارا فکذا اضطرارا قال ومن رمی صیدا فاصابہ ولم یثخنہ ولم یخرجہ عن حیز الامتناع فرماہ اخر فقتلہ فھو للثانی یوکل لانہ ھو الاخذ وقد قال علیہ السلام الصید لمن اخذ وان کان الاول ثخنہ فرماہ الثانی فقتلہ فھو للاول ولم یوکل لاحتمال الموت بالثانی وھو لیس بذکاۃ للقدرۃ علی ذکاۃ الاختیار بخلاف الوجہ الاول وھذا اذا کان الرمی الاول بحال ینجو منہ الصید لانہ حینئذ یکون الموت مضافا الی الرمی الثانی امااذا کان الاول بحال لا یسلم منہ الصید بان لا یبقی فیہ من الحیوۃ الا بقدر ما یبقی فی المذبوح کما اذا بان راسہ یحل لان الموت لا یضاف الی الرمی الثانی لان وجودہ وعدمہ بمنزلۃ وان کان الرمی الاول بحال لا یعیش منہ الصید الا انہ یبقی فیہ من الحیوۃ اکثر مما یکون بعد الذبح بان کان یعیش یوما اودونہ فعلی قول ابی یوسف لا یحرم بالرمی الثانی لان ھذا القدر من الحیوۃ لا عبرۃ بھا عندہ وعند محمد یحرم لان ھذا القدر من الحیوۃ معتبر عندہ علی ما عرف من مذھبہ فصار الجواب فیہ والجواب فیما اذا کان الاول بحال یسلم منہ الصید سواء ولا یحل۔

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مجوسی مرتد یا بت پرست کا مارا ہوا شکار نہیں کھایا جائے گا، کیونکہ یہ لوگ ذبح کرنے کے اہل نہیں ہیں، جیسا کہ ہم نے کتاب الذبائح میں بیان کیا ہے، شکار کے مباح ہونے کے لئے یہ شرط ہے، کہ شکار کرنے والے میں ذبح کرنے کی بھی صلاحیت ہو، برخلاف نصرانی اور یہودی کے کہ ان کا کیا ہوا شکار حلال ہوتا ہے، کیونکہ ان لوگوں میں اختیاری ذبح کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے، اس لئے ان کو اضطراری ذبح کرنے کی بھی صلاحیت ہوگی، (ف: اور چونکہ شکار میں ذبح اختیاری کا موقع نہیں ہوتا ہے، صرف اضطراری ذبح ہی ہوتا ہے، اس لئے نصرانی اور یہودی کا شکار حلال ہوگا): **قال ومن رمی صیدا**

الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے ایک شکار کو تیر مارا جو اگر چہ اسے لگ گیا مگر اسے زیادہ زخمی یا کمزور نہیں کیا، اور اس کو خود کی حفاظت کرنے سے مجبور نہیں کیا، یعنی کوئی وحشی جانور جس طرح کسی دشمن کو دیکھ کر بھاگتا ہے اور خود کی حفاظت کرتا ہے، اور قوت اس میں موجود رہ گئی، اس حالت میں کسی دوسرے شکاری شخص نے اسے پھر تیر مار کر ختم کر دیا تو اس شکار پر اسی دوسرے شکار کا حق ہوگا یعنی وہی مالک ہوگا، اور اسے کھانا جائز ہوگا۔

لانه هو الاخذ الخ: کیونکہ یہی دوسرا شخص اس کا حقیقی شکاری ہوگا اس لئے کہ اسی نے اسے بھاگنے سے مجبور کر کے، قبضہ میں لیا ہے، اور حدیث میں ہے کہ شکار کو جو پکڑ لے وہ شکار اسی کا ہوگا، (ف: یہ حدیث مرفوع نہیں ملی ہے، جبکہ اصول میں یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ جو چیزیں مباحات میں سے ہیں مثلاً پرندے، مچھلیاں گھاس وغیرہ ان پر جو شخص بھی پہلے قبضہ کرے گا وہی ان کا مالک ہو جائے گا، اس لئے اس شکار پر حکماً قبضہ اسی دوسرے شکاری کا ہوا ہے، اس لئے کہ اسی شخص نے شکار کو اس طرح زخمی کیا جو چلنے پھرنے اور بھاگ کر اپنی جان بچانے سے عاجز ہو گیا ہے، اس لئے یہی شخص اس شکار کا مالک ہوا، اگر چہ حقیقۃً اس پر اس کا قبضہ نہ ہوا ہو، اور گورخر کا وہ قصہ جو کہ مکہ مکرمہ کے قریب زخمی حالت میں تھا اور صحابہ کرام نے اس کے متعلق رسول اللہ ﷺ کو اطلاع دی تھی اس لئے بظاہر پہلے دیکھنے والے کو اس کا مالک بنجانا چاہئے تھا مگر آپ ﷺ نے اسے مالک نہیں بنایا تھا اس لئے کہ اس کے بدن میں زخمی ہونے کے نشانات پڑے ہوئے تھے جن سے یہ معلوم ہوتا تھا کہ اس جانور کا مالک کوئی دوسرا شکاری موجود ہے، اسی لئے اس کے بارے میں آپ ﷺ نے فرمایا کہ ایک شخص اس کی حفاظت کرتا رہے تاکہ کوئی شخص اس پر قبضہ نہ کر لے، یہانتک کہ اس کا مالک آجائے، چنانچہ تلاش کرتا ہوا اس کا مالک آگیا اور اس نے رسول اللہ ﷺ ہی کو ہبہ کر دیا، اس کے بعد آپ نے حضرت ابو بکر صدیقؓ کو اس کی تقسیم کا حکم دیا، جیسا کہ صحاح کی کسی روایت میں مذکور ہے، پس اس شکار پر اگر چہ بظاہر شکاری کا قبضہ نہیں ہوا تھا مگر جبکہ وہ وحشی جانور باقی نہیں رہا یعنی زخمی ہو جانے سے وہ بھاگ کر خود کو نہیں بچا سکتا تھا اسی لئے آپ نے اپنے آدمیوں کو اس کے لینے سے منع فرما دیا تھا، اس جگہ طویل قصہ کو میں مترجم نے مختصراً بیان کیا ہے، م)۔

وان كان الاول اثخنه الخ: اور اگر پہلے شکاری نے شکار کو اتنا زخمی کر دیا کہ اس میں وحشت باقی نہیں رہی یعنی خود کو بچانے کی صلاحیت اس سے ختم ہو گئی، پھر دوسرے شکاری نے اسے تیر مار کر ختم کر دیا تو وہ شکار پہلے شکاری کا ہوگا مگر وہ کھایا نہیں جا سکے گا، کیونکہ اس میں یہ احتمال باقی رہتا ہے، شاید دوسرے شکاری کے تیر سے مرا ہو حالانکہ جب وہ قابو میں آچکا تھا تو اسے اختیاری ذبح کرنا ضروری ہو گیا تھا، مگر اسے اضطراری ذبح کیا گیا یعنی تیر سے مارا گیا ہے، بخلاف پہلی صورت کے، (ف: یعنی پہلی صورت میں جبکہ وہ آخر وقت تک وحشی تھا یعنی بھاگنے کی اس میں کچھ صلاحیت تھی ایسی صورت میں اختیاری ذبح کرنا ممکن نہیں تھا، اور جب دوسرے نے اسے تیر مار دیا تو وہ اسی طرح اضطراری ذبح کیا جا سکتا تھا، اور وہ کر لیا گیا، اور دوسری صورت میں اسے اختیاری ذبح کرنا ممکن ہو گیا تھا اس لئے دوسرے کے قتل کر دینے سے وہ مردار اور حرام ہو جائے گا): **وهذا اذا كان الرمي الاول الخ**: اور یہ حکم اس وقت ہوگا جبکہ پہلی مرتبہ جب تیر ایسی حالت میں مارا گیا ہو کہ اس شکار کے بچ جانے کا احتمال پایا جاتا ہو، (ف: اور ایسا ہو کہ وہ ذبح ہو چکا ہو)۔

لانه حينئذ يكون الخ: کیونکہ ایسی حالت میں جبکہ پہلا تیر کھا لینے کے بعد بھی اس میں بچ جانے کی امید ہو تب بھی دوسرے تیر سے مارے جانے کا احتمال ہو سکتا ہے، (ف: کیونکہ اگر پہلا تیر کھا کر ہی ایسا بے جان ہو چکا ہو کہ اب اس کے بچ جانے کی امید نہ ہو تو اس کو مرنے کے لئے دوسرے تیر کی طرف منسوب کرنا بے معنی ہوتا ہے،): **واما اذا كان الاول الخ**: اور اگر پہلا تیر ہی اتنا زوردار لگا ہو کہ اس شکار میں اب بچنے کی امید باقی نہ رہی ہو بلکہ صرف اتنی سی جان رہ گئی ہو جتنی ذبح کئے ہوئے جانور میں معمولی سی جان اور حرکت باقی رہتی ہے، مثلاً پہلے شکار نے تیر مار کر اس کا سر بدن سے جدا کر دیا تو یہ شکار حلال ہوگا، (ف: یعنی جس طرح پہلا تیر کھا کر ہی شکار بے جان ہونے کی وجہ سے اس شکاری کا مملوک ہو جاتا ہے اسی طرح اس کا کھانا بھی حلال ہو جاتا

ہے، اس لئے اب دوسرے شکاری کا اسے تیر مارنا بے اثر اور بے فائدہ ہوتا ہے): لان الموت الخ: کیونکہ اس شکار کا اتنا زیادہ بے جان ہو جانے کی صورت میں دوسرے تیر کھانے کی طرف کسی طرح بھی منسوب نہیں کیا جاسکتا ہے، اس لئے کہ اب اس کے حق میں دوسرے تیر سے زخمی ہونا یا زخمی نہ ہونا برابر ہوگا، (ف: اس لئے کہ وہ پہلے ہی تیر سے ختم ہو چکا ہے)۔

وان کاف الرمی الخ: اور اگر پہلا تیر کھا کر شکار کے بچ جانے کی تو امید نہیں کی جاسکتی ہو پھر بھی اس میں اتنی جان باقی ہو جو مذبوح جانور سے زائد ہو یعنی دو ایک دن اب بھی اس کے زندہ بچ جانے کی امید کی جاسکتی ہو تو امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق دوسرے شخص کا تیر کھانے سے بھی وہ حرام نہیں ہوگا، کیونکہ ان کے نزدیک اتنی سی جان باقی رہنے کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے، (ف: بلکہ ایسا جانور بھی مذبوح کے ہی حکم میں ہوتا ہے): وعند محمدؒ الخ: اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ شکار دوسرے کے تیر مارنے سے حرام ہو جائے گا، کیونکہ ان کے نزدیک زیادہ سے زیادہ ایک ہی دن کی زندگی معتبر ہوگی، جیسا کہ ان کا مذہب معلوم ہو چکا ہے، اس طرح یہ حکم اور اس صورت کا حکم کہ شاید وہ بچ جائے دونوں کا حکم ایک ہی حکم ہوگا، یعنی وہ شکار حلال نہ ہوگا، (ف: اور غالباً مصنفؒ کے نزدیک بھی یہی قول معتبر اور راجح ہے واللہ تعالیٰ اعلم، خلاصہ یہ ہوا کہ پہلے شکاری کے تیر سے جو شکار زخمی تو ہوا مگر صرف اتنا زخم ہوا کہ اس میں اس کی فطری وحشت باقی رہ گئی ہو یعنی اپنی جان بچا سکتا ہو، اس کے بعد دوسرے شکاری کے تیر سے وہ اتنا زخمی ہو گیا کہ وہ اس کے قابو میں آگیا تو یہی اس شکار کا مالک بھی ہوگا اور اسے کھانا بھی اس کے لئے جائز ہوگا، اسی طرح اگر شکار پہلے تیر سے زخمی ہو کر بھاگنے سے مجبور ہو گیا اور وحشی باقی نہ رہا تو وہ اسی پہلے شکاری کا ہوگا اور اس مسئلہ میں کسی کا اختلاف بھی نہیں ہے، البتہ اس کو اس شکار کا کھانا جائز ہوگا یا نہیں تو اس میں تفصیل ہے جو اوپر بیان کر دی گئی ہے، اور جب اس شکار کا پہلا شکاری ہی مالک ہو چکا تو دوسرے شکاری کا اس میں کوئی عمل پہلے شکاری کی ملکیت میں تصرف سمجھا جائے گا، پھر اگر وہ شکار تقریباً بے جان یعنی مذبوح کی طرح ہو چکا ہو تو اس میں کوئی خرابی نہیں آئیگی، اور جس صورت میں وہ شکار حرام ہوا سے نقصان ہوگا۔

توضیح: مجوسی، مرتد، یہودی ونصاریٰ، کے شکار کا حکم، کسی نے شکار کو تیر مارا وہ اگرچہ اسے لگ گیا مگر وہ اس وقت بھی بھاگ سکتا تھا، اتنے میں دوسرے شخص نے اسے تیر مار کر قابو میں کر لیا تو اس کا مالک کون ہوگا، اور اس جانور کا کیا حکم ہوگا، اور اگرچہ پہلے شکاری نے زبردست چوٹ پہنچادی یہاں تک کہ اسے بھاگنے سے مجبور کر دیا، اسی حالت میں دوسرے شکاری نے اسے تیر مار کر ختم کر دیا، تمام مسائل کی پوری تفصیل، اقوال فقہاء، مفصل دلائل

قال والثاني ضامن لقيمته للاول غير ما نقصته جراحته لانه بالرمي اتلف صيدا مملوكا له لانه ملكه بالرمي المثخن وهو منقوص بجراحته وقيمة المتلف تعتبر يوم الاتلاف قال رضي الله عنه تأويله اذا علم ان القتل حصل بالثاني بان كان الاول بحال يجوزان يسلم الصيد منه والثاني بحال لا يسلم الصيد منه ليكون القتل كله مضافا الى الثاني وقد قتل حيوانا مملوكا للاول منقوصا بالجراحة فلا يضمنه كملا كما اذا قتل عبدا مريضا وان علم ان الموت حصل من الجراحتين اولا يدرى قال في الزيادات يضمن الثاني ما نقصته جراحته ثم يضمن نصف قيمته مجروحاً بجراحتين ثم يضمن نصف قيمة لحمه اما الاول فلانه جرح حيوانا مملوكا للغير وقد نقصه فيضمن ما نقصه اولا واما الثاني فلان الموت حصل بالجراحتين فيكون هو متلفا نصفه وهو مملوك بغيره

فيضمن نصف قيمته مجروحا بالجراحتين لان الاولى ما كانت بصنعه والثانية ضمنها مرة فلا يضمنها ثانيا واما الثالث فلان بالرمي الاول صار بحال يحل بذكاة الاختيار لولا رمي الثاني فهذا بالرمي الثاني افسد عليه نصف اللحم فيضمنه ولا يضمن النصف الاخر لانه ضمنه مرة فدخل ضمان اللحم فيه وان كان رماه الاول ثانيا فالجواب في حكم الاباحة كالجواب فيما اذا كان الرامي غيره ويصير كما اذا رمى صيدا على قلة جبل فاثخنه ثم رماه ثانيا فانزله لا يحل لان الثاني محرم كذا هذا۔

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ دوسرے جس شکاری نے شکار کو مار کر ختم کر دیا ہے وہ اس شکار کی اس قیمت کا پہلے شکاری کو ادا کرنے کا ذمہ دار ہوگا جو پہلے شکاری کے تیر مار کر زخمی کرنے کے بعد لگ سکتی ہو، (ف: یعنی اس شکار کی جو مکمل قیمت ہوتی ہو وہ دوسرا شکاری پہلے شکاری کو ادا کرنے کا ضامن ہوگا، البتہ اتنی قیمت اس میں سے کم کر کے لازم ہوگی جو پہلے شکاری کے زخمی کر دینے کی وجہ سے اس شکار کی قیمت میں کمی آئی ہو، اس طرح زخمی ہونے سے پہلے کی قیمت اور زخمی ہونے کے بعد کی قیمت میں جو فرق آگیا ہو اتنی قیمت کا اندازہ کر کے وہ دوسرا شخص پہلے شکاری کو ادا کر دینے کا ضامن ہوگا): **لانه اتلف الرمي الخ**: دوسرا شکاری پہلے کا اس لئے ضامن ہوگا کہ اب دوسرے نے پہلے شکاری کی مملوک یعنی اس کے مارے ہوئے شکار کو تیر مار کر ضائع کر دیا ہے، (ف: یعنی اس کے لئے حلال شکار کو حرام کر دیا ہے، ایسے وقت میں کہ پہلا شکاری اس شکار کا مالک ہو چکا تھا): **لانه ملكه الخ**: پہلا شکاری اپنے اس شکار کا مکمل مالک اس وجہ سے ہو گیا تھا اس نے سب سے پہلے اس شکار کو ایسا زخمی کر دیا تھا کہ وہ بھاگنے سے مجبور ہو گیا تھا، (ف: یعنی اس کے تیر مارنے سے وہ شکار اب وحشی باقی نہیں رہا تھا اس طرح سے کہ شکار کو اتنا مجبور کر دیا تھا کہ جب چاہتا اس کو پکڑ کر اختیاری طریقہ سے ذبح کر لیتا، یا اگر وہ اس کے ذبح کرنے سے پہلے از خود مر جاتا تو بھی اس کے لئے حلال ہو جاتا، پس جبکہ اس دوسرے شکاری نے تیر مار کر اسے مار ڈالا تو وہ اب حرام ہو گیا، اس طرح دوسرے شکاری نے پہلے شکاری کے ایسے شکار کو مار کر حرام کر دیا جو اس پہلے شکاری کی ملکیت میں آچکا تھا)۔

وهو منقوص الخ: البتہ اس دوسرے نے پہلے شکاری کے ایک ایسے شکار کو حرام کر کے ضائع کر دیا ہے جو پہلے شکار کا تیر کھانے سے ایک حد تک جان کے اعتبار سے مکمل سالم رہنے کی قیمت کے مقابلہ میں اب کم قیمت اور عیب دار ہو گیا تھا، (ف: اس لئے اسی عیب دار کے لحاظ سے اس کی قیمت کا ضامن ہوگا): **وقيمة المتلف الخ**: اور ضائع کئے ہوئے مال یعنی شکار کی اس دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا جو اسی ضائع کرنے کے دن تھی، (ف: اس لئے تیر مارنے کے دن جو قیمت ہو وہ اس میں زخم لگ جانے سے جو عیب پیدا ہوا ہے، اس عیب کی وجہ سے جتنی قیمت کی اس میں کمی آئی ہے، اتنی کم کر کے دوسرا شکاری پہلے شکاری کو ادا کر دے، مثلاً خرگوش کو تیر مار کر زخمی کیا گیا، ویسے تندرستی کی حالت میں اس کی قیمت تیس روپے تھی، اور تیر لگ جانے کے بعد اس کی قیمت بائیس روپے ہی ادا کرے گا، اگرچہ ادا کرنے کے دن اس کی قیمت اس سے کم ہو گئی ہو یا زیادہ ہو گئی ہو)۔

قال رضي الله عنه الخ: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اس مطلق حکم کا مطلب یہ بیان کیا جائے گا کہ دوسرا شکاری اس صورت میں ضامن ہوگا جبکہ اس بات کا یقین ہو چکا ہو کہ یہ شکار دوسرے شکاری کے تیر سے مرا ہو اسی طرح سے کہ پہلے شکاری کے تیر سے وہ شکار اگرچہ زخمی ہو چکا تھا، پھر بھی اس میں اتنی جان باقی رہ گئی تھی کہ شاید وہ بچ جاتا، پھر دوسرے شکاری کے تیر سے ایسا زخمی ہوا کہ اس کے بعد اس کے بچنے کی امید بالکل نہیں تھی تاکہ اس کی موت کو یقینی طور سے اسی دوسرے شکاری کے تیر کی طرف منسوب کیا جا سکے، (ف: اسی بناء بندہ مترجم نے اوپر بیان کر دیا ہے کہ دوسرا شکاری صرف اسی صورت میں ضامن ہوگا جبکہ دوسرا زخم کھانے کی وجہ سے شکار حلال باقی نہ رہا ہو یعنی حرام ہو چکا ہو، اور اگر دوسرا زخم کھا کر بھی اس کی ذات میں خرابی پیدا نہ ہوئی ہو تو یہ دوسرا شکاری ضامن نہ ہوگا) **وقد قتل حيوانا الخ**: اور چونکہ دوسرے شکاری نے پہلے شکاری کے ایسے شکار کو قتل کیا ہے جو اگرچہ اس کا مملوک ہو چکا تھا مگر زخم کھا کر عیب دار بھی ہو چکا تھا اس لئے یہ شکاری پوری قیمت کا ضامن نہ

ہو گا،(ف: بلکہ عیب دار شکار ہونے کی وجہ سے اس کی ناقص قیمت کا ضامن ہو گا)۔

کما اذا قتل عبد ا الخ: جیسے کہ کسی نے دوسرے شخص کے بیمار غلام کو قتل کر دیا ہو،(ف: یعنی قاتل تندرست غلام کی قیمت کا ضامن نہ ہو گا بلکہ بیمار غلام کی قیمت کا ضامن ہو گا،اسی طرح جیسے کسی نے کسی کی زخمی بکری مار ڈالی ہو تو وہ تندرست بکری کی قیمت کا ضامن نہیں ہو گا، پھر یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہو گی جبکہ پختہ یقین ہو کہ وہ شکار پہلے شکاری کے تیر سے نہیں مرا ہے بلکہ دوسرے شکاری کے تیر سے مرا ہے، یعنی وہی دوسرا شخص اس شکار کا قاتل ہے): وان علم ان الموت الخ: اور اگر کسی طرح یہ بات معلوم ہو گئی ہو کہ یہ شکار دونوں شکاریوں کے تیر کھانے سے مرا ہے، یا یہ کہ یہ معلوم نہ ہوا ہو کہ اس کا قاتل کون ہے یعنی کس کے تیر سے وہ مرا ہے، تو ان دونوں صورتوں کے حکم کے بارے میں زیادات میں لکھا ہے، کہ دوسرا شکاری اولاً اس نقصان کا ذمہ دار ہو گا جو اس کے تیر مارنے کی وجہ سے ہوا ہے، پھر دوبارہ اس جانور کی اس نصف قیمت کا ضامن ہو گا جو دو زخموں سے زخمی ہونے کے حساب سے اندازہ کے بعد ہوا ہے، پھر تیسری مرتبہ اس جانور کے گوشت کی نصف قیمت کا ضامن ہو گا،(ف: اور اب ضمانت کی تینوں وجہوں کی دلیلیں مصنف بیان فرما رہے ہیں)۔

اما الاول فلانه الخ: اور پہلا ضمان یعنی نقصان کے ضمان کی وجہ یہ ہے کہ اس دوسرے شکاری نے پہلے شخص کے شکار کئے ہوئے اور قبضہ میں آئے ہوئے شکار کو اس طرح زخمی کیا کہ اس سے شکار میں نقصان آگیا تو پہلے جو کچھ اس میں نقصان آیا ہو اسی کا ضامن ہو گا: واما الثانی الخ: اور دوسرے ضمان یعنی زندہ اور تندرست جانور کی لگنی والی قیمت کا بعد میں دو زخموں سے عیب دار ہونے پر جو قیمت لگ سکتی ہے اس قیمت کے نصف کا اس لئے ضمان لازم آئے گا، کہ وہ شکار ان دونوں زخموں سے ہی زخمی ہونے پر مرا ہے،(خواہ دونوں زخموں سے مرنے کا علم ہو گیا ہو یا یہ معلوم نہ ہو سکا ہو، کیونکہ معلوم نہ ہونے کی صورت میں بھی یہی کہنا ہو گا کہ گویا دونوں سے مرا ہے،) اس لئے دوسرا شکاری اس کے نصف حصہ کو ضائع کرنے والا ہوا، حالانکہ وہ جانور ایک دوسرے شخص کا مملوک تھا، لہذا دونوں زخموں سے مرنے والے اس جانور کی اس زخمی حالت میں جو قیمت ہو سکتی ہو اس کا اندازہ کرے اس کے نصف کا وہ ضامن ہو گا، کیونکہ پہلا زخم تو دوسرے شخص سے آیا تھا اور اس دوسرے شخص سے نہیں آیا تھا، پھر دوسرا زخم اگرچہ اس کے تیر مارنے سے آیا تھا چونکہ ایک مرتبہ اس کا ضمان دے چکا تھا، اس لئے دوبارہ اسی کا ضمان نہیں دے گا،(ف: اس لئے اس شکار کی مجموعی قیمت سے وہ نقصان کم کر لیا جائے گا جو دونوں زخموں کے لگنے کے بعد اس میں آیا ہو، اور اب جو کچھ قیمت اس کی باقی رہ گئی اس کے بھی صرف اس نصف کا ضامن ہو گا جو اس نے اپنے زخم سے ضائع کیا ہے کیونکہ یہ بات فرض کی گئی ہے، کہ مرنے میں اس کے زخم کا بھی اثر ہوا ہے)۔

واما الثالث الخ: اور اب تیسرے ضمان یعنی آدھے گوشت کا تاوان برداشت کرنے کی وجہ یہ ہو گی کہ وہ شکار پہلا تیر کھانے کے بعد بھی اس لائق بچ گیا تھا کہ اگر یہ دوسرا شخص اس کو تیر مار کر ختم نہ کر دیتا تو اسے اختیاری ذبح کیا جا سکتا اور اس کا کھانا حلال ہوتا، اس طرح اس دوسرے شخص نے اپنا تیر مار کر اس شکار کے نصف گوشت کو حرام کر دیا اس لئے اس شکار کے آدھے گوشت کا وہ ضامن ہو گا، اور دوسرے آدھے گوشت کا اس لئے ضامن نہ ہو گا، کہ یہ شخص اسی جانور کے آدھی قیمت کا ایک مرتبہ ضمان دے چکا ہے، اور اسی ضمان میں جانور کا گوشت بھی داخل ہو چکا تھا، یعنی اس جانور اور اس کے گوشت کا ضمان دے چکا ہے،(ف: یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہو گی کہ پہلے شخص نے صرف پہلی مرتبہ شکار کو تیر مار کو چھوڑ دیا ہو یعنی اسے دوبارہ زخمی نہ کیا ہو): وان کان رماہ الخ: اور اگر پہلے شخص نے جانور کو ایک مرتبہ زخمی کرنے کے بعد بھی دوسری مرتبہ تیر مار کر زخمی کیا ہو،(ف: جس کی صورت یہ ہو گی کہ زید نے شکار کو تیر مار کر زخمی کر دیا جس سے وہ بھاگ کر جان بچانے سے معذور ہو گیا یعنی اب اس کی وحشت ختم ہو گئی، اس کے بعد اس زید نے اسی شکار کو دوبارہ بھی تیر مار کر ختم کر دیا تو کیا ایسے جانور کو کھانا جائز ہو گا)۔

فالجواب فی حکم الا باحۃ الخ: تو اس شکار کے اب حلال ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں ایسا ہی جواب ہوگا جیسا کہ اگر اس زید نے خود اسے تیر نہیں مارا ہو بلکہ خالد نے اسے تیر مار دیا ہو تو اس کا تفصیلی جواب جو ابھی اوپر بیان کیا جاچکا ہے، وہی جواب خود زید کے مارنے کا ہوگا، (ف: کیونکہ ایسے زخمی شکار کے حلال رہنے یا نہ رہنے کا مراد تو اس بات پر ہے کہ یہ جانور جب زخمی ہو کر بھاگنے سے مجبور ہو گیا تو اسے اختیاری ذبح بھی کرنا لازم ہو گیا یعنی اب اضطراری ذبح سے وہ حرام ہو جائے گا، اس لئے اب اسے وہ زید خود ہی اضطراری ذبح سے اسے مار ڈالے یا کوئی دوسرا شخص اسے مار ڈالے حکم برابر ہوگا، یعنی وہ جانور حرام ہو جائے گا: ویصیر کما اذا رمی الخ: اور اب اس مسئلہ کی صورت وہی ہو جائیگی جیسے پہاڑ کی چوٹی پر بیٹھے ہوئے شکار کو تیر مار کر اسے بھاگنے سے مجبور کر دیا پھر اسی نے دوبارہ اسے تیر مار کر نیچے گرا دیا تو یہ شکار حلال نہیں ہوگا کیونکہ اسے دوبارہ تیر مارنا یعنی ذبح اضطراری کرنا جائز نہ تھا، کیونکہ ذبح اختیاری پر قادر تھا اس سے وہ شکار کو حرام کرنے والا ہو گیا، اور یہی صورت مذکورہ مسئلہ کی بھی ہے۔

توضیح: ایک شکاری نے ایک شکار کو تیر مار کر زخمی کر دیا، پھر اسی شکار کو دوسرے شکاری نے تیر مار کر مار ڈالا، شکار کا ضمان ادا کرنے میں کس دن یعنی ادا کرنے کے دن یا زخمی کرنے کے دن کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا، مصنف کی رائے، مسائل کی تفصیل، احکام، مفصل دلائل وامثال

قال: ویجوز اصطیاد ما یوکل لحمہ من الحیوان، وما لا یوکل لا طلاق ما تلونا، والصید لا یختص بماکول اللحم قال قائلھم شعر صید الملوک ارانب وثعالب، واذا رکبت فصیدی الابطال، ولان صیدہ سبب للانتفاع بجلدہ اوشعرہ اوریشہ اولا ستدفاع شرہ وکل ذلک مشروع واللہ اعلم بالصواب.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ، ہر قسم کا جانور یعنی خواہ اس کا گوشت کھایا جاتا ہو یا نہ کھایا جاتا ہو سب کا شکار کرنا جائز ہے، جس کی دلیل فرمان باری تعالیٰ کا مطلق ہوتا ہے، (ف: یعنی اس فرمان باری تعالیٰ: واذا احللتم فاصطادو الآیہ: میں شکار کرنے کی مطلق اجازت ہے، اور اس میں اس بات کی کوئی تخصیص یا قید نہیں لگائی گئی ہے، کہ تم صرف ایسے ہی جانور کا شکار کرو جو حلال ہو، لیکن امام شافعیؒ کے علاوہ دوسرے علماء کے نزدیک صرف ایسے ہی جانور کو شکار کیا جاسکتا ہے، جس گوشت کھانا جائز ہے، لیکن ہم احناف یہ کہتے ہیں لفظ صید یا شکار عام اس بات سے کہ اس کا گوشت کھانا جائز ہو یا نہ ہو۔

والصید لا یختص الخ: اور لفظ صید صرف ماکول اللحم یعنی اس کا گوشت کھانا جائز ہو کے ساتھ ہی مخصوص نہیں ہوتا ہے، جیسا کہ کسی عربی شاعر نے کہا ہے، صید الملوک الخ: یعنی بادشاہوں کا شکار تو خرگوش اور لومڑی ہیں یعنی بادشاہ وغیرہ تو صرف ان جیسے جانوروں کا شکار کرتے ہیں، اور جب میں شکار اور قتال کے لئے اپنی سواری پر سوار ہو جاتا ہوں تو پھر میرا شکار بہادر اور دلیر لوگ ہوتے ہیں، (ف: اس میں شاعر نے دلیر اور بہادر آدمیوں کو بھی صید کہا ہے، حالانکہ انسان تو کبھی کسی قوم میں ایسا نہیں سمجھا جاتا ہے، کہ اس گوشت کھانا جائز ہو، اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ لفظ صید ماکول اللحم ہونے کے ساتھ ہی مخصوص نہیں ہے): ولان صیدہ سبب الخ: اور دوسری دلیل اس بات کی کہ جس کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے، اس کا بھی شکار جائز ہوتا ہے، کہ اگرچہ اس کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے مگر اس کے دوسرے اعضاء بدن سے فائدے حاصل کئے جاسکتے ہیں، مثلاً اس کی کھال یا بال یا پر سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے، یا کم از کم اس کے نقصان اور اس کی تکلیف سے اس کا شکار کر کے بچا جاسکتا ہے، (ف: یعنی غیر ماکول اللحم جانور کے شکار سے یہ فائدے حاصل کئے جاسکتے ہیں مثلاً شیر کی کھال اور سیور اور سنجاب کے بال اور ہنس وغیرہ سے پر حاصل ہوتے ہیں اسی طرح چیتے بھیڑئے وغیرہ کے انسانوں کو مار ڈالنے اور ان کے آزار سے بچا جاسکتا ہے، اور ان ساری باتوں

پر لوگوں میں عمل جاری ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

توضیح: صید کی تعریف، اقوال فقہاء کرام، مفصل دلائل فروع: چند ضروری جزوی مسائل

(۱) اگر شکار کے لئے جال لگایا گیا، اور کوئی شکار اس میں پھنس کر مر گیا تو وہ مردہ ہو گیا یعنی اس کا کھانا حرام ہو گا، ع، (۲) اگر کسی نے یونہی کوئی جال بچھایا خواہ اس سے کسی کا شکار مقصود ہو یا نہ ہو پھر بھی اس میں کوئی شکار آکر پھنس گیا تو جال لگانے والا ہی اس کا مالک ہو گا، (۳) اگر کسی نے شکار پھنسانے کے خیال سے اپنی ٹوکری کھڑی کر دی حالانکہ ٹوکری عموماً شکار کرنے کا آلہ نہیں ہے، پھر بھی جب بھی یہ نیت کی تھی اور اس میں اتفاقاً شکار پھنس بھی گیا تو وہی اس کا مالک ہو گا، الظہیریہ، یعنی دوسرا شکاری اس پر قبضہ نہیں کر سکتا ہے، (۴) اگر شکاری نے جال وغیرہ سے کسی طرح بھی شکار پکڑا پھر وہ اس کے ہاتھ سے چھوٹ گیا اور وہ حلال نہیں ہو گا کیونکہ وہ اپنے مالک سے بھاگا ہے، اور اس کا چھوٹ کر بھاگنا ایسا ہی ہو گا جیسا کہ کسی کا غلام اس کے پاس سے بھاگ گیا یا اس کا کبوتر اڑ کر چلا گیا تو اس سے اس کی ملکیت ختم نہیں ہو جاتی ہے، محیط السرخسی، اسی لئے سیر کبیر سے منقول ہے کہ اپنے پکڑے ہوئے شکار کو چھوڑنا بالکل حلال نہیں ہے، چنانچہ اگر اس نے چھوڑتے وقت یہ کہدیا کہ جو اسے پکڑ لے میں نے اس کے لئے مباح کر دیا تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے، یعنی بعض فقہاء کے نزدیک مباح ہے، اور بعض کے نزدیک مباح نہیں ہے، الصغری، (۵) اس مسئلہ سے صراحۃً یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اس ملک میں جو عوام جہلاء بازاروں سے پرندے خرید کر چھوڑتے ہیں یہ حرام ہے، جس کی وجہ۔

(۱) یہ ہے کہ اس سے اعتقاد میں فساد لازم آتا ہے، اس لئے کہ یہ کفار عرب اور ہنود کا فاسد عقیدہ ہے، (۲) یہ کہ مال برباد کرنا اور دوسروں کو دھوکہ میں ڈالنا حرام ہے، (۶) حدیث شریف میں اس بات کی سخت ممانعت آئی ہے کہ آدمی یا جانور کو اس کے بچہ سے جدا کیا جائے، حالانکہ اس ملک کے چڑی مار اکثر جانوروں کے اتنے چھوٹے چھوٹے بچوں کو ان کے گھونسلوں سے نکال کر لے آتے ہیں جو ابھی خود کھانے کے لائق بھی نہیں ہوتے ہیں، یا وہ اکثر ایسے بڑے جانوروں کو پکڑ کر لے آتے ہیں حالانکہ اس زمانہ میں خود ان کے بچے ہوتے ہیں اس لئے چھوٹوں کو یا بڑوں کو پکڑ کر رکھنا فعل حرام اور بے رحمی کا ہے اس لئے مکروہ ہونے سے خالی نہیں ہے، (۷) اگر کسی نے کسی چڑی مار کو دیکھا کہ اس نے ایسے بچے نکالے اور مینا یا طوطا وغیرہ ان کے ماں باپ پریشانی کے عالم میں چلا رہے ہیں لیکن اس چڑی مار کو وہ شخص اس لئے منع نہیں کر سکتا ہے کہ موجودہ حکومت میں اس کی ممانعت نہیں ہے، اس لئے اس نے اس بچہ کو خرید کر پھر ان کے گھونسلوں میں چھوڑ دیا یا بڑے پرندوں یعنی بچوں کے ماں باپ کو ان بچوں کی خاطر خرید کر چھوڑ دیا تو بہت زیادہ ثواب کا مستحق ہو گا لیکن اس شرط کے ساتھ کہ ان پر اپنی ملکیت کا بھی دعویٰ ختم کر دے یہ کہتے ہوئے کہ جو اسے پکڑ لے اس کے لئے مباح ہے، اور بندہ مترجم نے پہلے بیان کر دیا ہے کہ ہر جاندار کے ساتھ نیکی کرنے میں ثواب ہے، م۔

(۸) باز کو تعلیم کے خیال سے زندہ جانور پر سکھلانا حرام ہے، الذخیرہ، جیسا کہ صحاح کی احادیث میں اس کی تصریح موجود ہے، جیسا کہ زندہ جانور کو تیر اندازی وغیرہ کا نشانہ بنانا حرام ہے، م، (۹) اگر کسی چڑی مار نے حکومت وقت سے پرندوں اور شکار کو پکڑنے کے لئے کوئی جنگل اجارہ پر لیا تو باطل ہے، پھر جو کوئی بھی اس سے شکار پکڑے گا وہ اس کے لئے حلال ہو گا، السراجیہ، (۱۰) اگر کسی نے بکری کو ذبح کرتے ہوئے، اس کا حلقوم اور رگیں سب کاٹ دیں، پھر کسی نے اس کی تڑپ اور پھڑک ختم ہونے یعنی اس کے ٹھنڈا ہونے سے پہلے ہی اس کے بدن سے کوئی ٹکڑا کاٹ لیا تو یہ ٹکڑا حلال ہو گا، التاتارخانیہ، (۱۱) اگر کسی کی شست (بنسی) میں مچھلی پھنسی جسے اس نے نکال کر خشکی میں ایسی جگہ رکھا کہ وہاں سے جب چاہے اسے پکڑ سکے تو وہی اس کا مالک ہو گیا، اور اگر وہ پانی میں چھوٹ گئی تو وہ مالک نہیں رہے گا، الخلاصہ، (۱۲) اگر ندی یا بڑے تالاب میں کوئی نالی کاٹ کر اس کا پانی اپنی زمین میں لایا تاکہ ندی کی مچھلیاں بہہ کر اس میں آجائیں چنانچہ بہت سی آگئیں تو وہ ان کا مالک نہیں ہو گا مگر اسی وقت ہو گا جبکہ اس

کا پانی اتنا تھوڑا ہو جائے کہ مچھلیاں آسانی سے پکڑی جاسکیں اس وقت دوسرا کوئی ان کا مالک نہیں ہو سکتا ہے، الذخیرہ۔
(۱۳) اگر کسی نے اپنی زمین میں گڑھا کھودا، اتفاقا کہیں سے آتا ہوا ہرن اس میں گر گیا، پس اگر یہ گڑھا اسی نیت سے کھودا گیا ہو یا گڑھا والا شکار سے اتنا قریب پہونچ گیا ہو کہ اگر وہ چاہے تو اسے پکڑ لے تب وہی اس کا مالک ہوگا، ورنہ جو اسے پکڑ لے گا وہی اس کا مالک ہو جائے گا، القاضی خان، المحیط، (۱۴) اگر کسی کی زمین میں کسی شکار نے بچہ دیا یا انڈے دئے تو جو کوئی اسے پکڑ لے گا وہی اس کا مالک ہو جائے گا، اور اگر زمین کے مالک نے اس پر قبضہ کر کے وہاں چھوڑا ہو تو وہی اس کا مالک رہے گا، الظہیریہ، (۱۵) اگر کسی نے شہر یا دیہات میں مادہ یا نر باز وغیرہ جس کے پاؤں میں پالتو ہونے کی کوئی علامت پائی جارہی ہو پکڑ لیا تو اس پر واجب ہے کہ اس کا اعلان کر کے پہچان لے کر اس کے مالک کے حوالہ کر دے، اسی طرح سے اگر اسی قسم کا کوئی ہرن پکڑا تو اس کا بھی یہی حکم ہوگا، المبسوط، (اسی دلیل سے یہ چند مسائل بھی نکلتے ہیں)، (۱۶) جو لوگ دوسروں کے پالتو کبوتر پکڑتے ہیں وہ سب حرام ہوتے ہیں، ان پر واجب ہے کہ اس کا اعلان کرا کے جو مالک مل جائے اسے واپس کر دیں، (۱۷) جو لوگ ایک طرح سے یہ معاملہ کرتے ہیں کہ اگر ہمارا کبوتر تمہارے ہاں جائے تو وہ عام شکار کے حکم میں ہوگا یعنی اگر تم اسے پکڑ لو تو وہ تمہارے لئے حلال ہوگا، تو یہ لغویات ہے، اس لئے ہر ایک دوسرے کا ضامن ہوگا، البتہ اگر کبوتر پکڑا جانے کے بعد اس کا مالک اپنی خوشی سے پکڑنے والے کو ہبہ کردے تو وہ جائز ہوگا، ورنہ اس میں ایک خرابی تو یہ ہوگی کہ دوسرے کی چیز پر قبضہ پھر ایک طرح کی یہ قمار بازی بھی ہو جائیگی جو حرام ہے، م۔
(۱۸) اگر کوئی شخص کبوتروں کا برج بنالے جس میں کبوتر انڈے اور بچے دینے لگیں، پس اگر دوسروں کے بھی کبوتر انڈے بچے دیدیں تو بچہ مالک مکان کے لئے حلال نہیں ہوگا، کیونکہ مالک مکان ان بچوں کا اسی وقت مالک ہوگا جب ان کا اصل یعنی ماں باپ کا مالک بن جائے، ہاں اگر ایسا شخص خود محتاج ہو تو اس کو محتاجی کی وجہ سے اسے کھانا حلال ہوگا، اور اگر مالک مالدار ہو تو وہ کسی محتاج کو صدقہ میں دے کر اس سے کسی اور کم مال کے عوض خرید لے، المبسوط، (۱۹) پالتو کبوتر شکار کے حکم میں نہیں ہے، (۲۰) بلبل یا دوسرے شکار کو پنجرے میں بند کر کے لٹکا کر رکھنا مکروہ ہے، ھ، (۲۱) اگر شہد کی مکھیوں نے کسی شخص کی زمین یا مکان میں چھتے لگائے اور اس میں بہت سا شہد پیدا ہوا تو اس شہد کو باہر کا کوئی دوسرا شخص نہیں لے سکتا ہے، کیونکہ شہد شکار کے حکم میں نہیں ہے، البتہ اگر کوئی شخص خود ان مکھیوں کو ہی پکڑ کر لے جائے تو جائز ہوگا بشرطیکہ اس زمین کے مالک نے اپنے طور پر ان پر قبضہ نہیں کیا ہو، الذخیرہ، (۲۲) دو شخصوں میں سے ایک کی کبوتری اور دوسرے کا کبوتر ہے تو اس کا بچہ کبوتری والے کا ہوگا، التاتارخانیہ، (۲۳) اگر نصرانی نے کتا چھوڑا یا تیر مارا اور اس وقت اس نے اللہ عزوجل کا نام لینے کی بجائے مسیح کا نام لیا تو اس کا گوشت کھانا جائز نہ ہوگا، الظہیریہ، (۲۴) اگر کسی شکار کے ہاتھ شکار آگیا اور اس میں مذبوح جانور سے زیادہ زندگی باقی تھی پھر بھی اس کو کسی وجہ سے ذبح نہیں کر سکا تو ظاہر الروایۃ میں اس شکار کو کھانا جائز نہ ہوگا، الکافی، اور اسی پر فتوی ہے، المستصفی۔

مچھلیوں اور ان جیسوں سے متعلق کچھ جزوی مسائل

(۱) مچھلی اور ٹڈی کھائی جاسکتی ہے، اور دونوں میں اتنا فرق ہے کہ ٹڈی اگرچہ ظاہری سبب کے بغیر مری ہو پھر بھی کھائی جاسکتی ہے، لیکن اگر مچھلی کسی ظاہر سبب کے مری ہو تو اس کو کھانا جائز نہ ہوگا، الظہیریہ، (۲) اگر پکڑی ہوئی مچھلی کے پیٹ سے دوسری مچھلی نکل آئی تو اس کے کھانے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے، (۳) کتے کا پیٹ پھاڑنے سے اگر اس میں سے مچھلی نکلی اور وہ سڑی نہ ہو اور بالکل درست ہو تو اس کو کھالینے میں کو حرج نہیں ہے، (۴) اگر چڑیا نے بیٹ کی اور اس میں سے مچھلی نکلی تو وہ نہیں کھائی جاسکے گی، (۵) اگر کسی نے مچھلی کا شکار کیا اور اس میں سے کوئی ٹکڑا علیحدہ ہو گیا تو وہ کھایا جائے گا، اور باقی حصہ بھی کھایا جائے گا، القاضی خان، (۶) پانی کی گرمی یا سردی کی زیادتی یا گدلا پن کی وجہ سے مچھلی مر جائے تو امام محمدؒ سے روایت ہے کہ وہ کھائی جائے اور یہ بات تمام لوگوں کے حق میں زیادہ آسان ہے، اور اسی پر فتویٰ ہے، جواہر الاخلاطی، (۷) اگر پالتو جانور وحشی بن جائے تو وہ

شکار کے حکم میں ہوگا، یعنی اس کو اضطراری طور پر ذبح کرنا جائز ہوگا، الظہیریہ، (۸) اگر کسی بندھے ہوئے ہرن کو جنگلی شکار سمجھ کر کسی نے تیر مارا اور اس تیر سے کوئی دوسرا جانور شکار ہو گیا تو وہ نہیں کھایا جائے گا، کیونکہ اصل میں جسے مارنے کا ارادہ کیا گیا تھا وہ شکار نہیں تھا، اسی طرح اگر اس ہرن پر کسی نے کتا چھوڑا وہ دوسرا شکار پکڑ کر لے آیا تو وہ بھی نہیں کھایا جائے گا، اسی طرح اگر کسی نے ہاتھی پر چیتا کو دوڑایا اور اس نے ہرن کا شکار کر لیا تو وہ بھی نہیں کھایا جائے گا، محیط السرخسی، مگر یہ حکم اس صورت میں ہونا چاہئے جبکہ ہاتھی پالتو ہو، اور اگر جنگلی ہی سمجھ کر دوڑایا ہو تو کھایا جائے گا، کیونکہ ہاتھی اصل میں جنگلی ہی ہوتا ہے، اور پالتو ہو جانے کے بعد وہ شکار باقی نہیں رہتا ہے، م، (۹) مچھلی اور ٹڈی شکار کے حکم میں ہے، یہی قول اصح ہے، محیط السرخسی، ہ، (۱۰) اپنا پکڑا ہوا شکار چھوڑ دینے سے اس سے ملکیت ختم نہیں ہوتی ہے، اسی طرح اگر اپنا گھوڑا یا اونٹ چھوڑ دیا تو بھی اس سے ملکیت ختم نہیں ہوگی، ع، اس سے معلوم ہوا کہ چھوڑے ہوئے سانڈ بیل وغیرہ سے ملکیت ختم نہیں ہوتی ہے۔

﴿کتاب الرهن﴾

رہن کے مسائل واحکام کا بیان

الرهن لغة حبس الشئ بای سبب كان وفي الشريعة جعل الشئ محبوسا بحق يمكن استيفاؤه من الرهن كالديون وهو مشروع لقوله تعالى فرهان مقبوضة ولماروى انه عليه السلام اشترى من يهودى طعاما ورهنه بهادرعه وقد انعقد على ذلك الاجماع ولانه عقد وثيقة لجانب الاستيفاء فيعتبر بالوثيقة في طرف الوجوب وهي الكفالة

ترجمہ: رہن (راء کو فتحہ کے ساتھ) اس کے لغوی معنی ہیں کسی چیز کو کسی بھی سبب سے روک لینا، (ف: چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے: كُلُّ نفسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ الخ: یعنی ہر شخص اپنی کمائی کے عوض میں ہے، بعض علماء نے اس کا ترجمہ یوں بھی کیا ہے کہ اپنے کمائے ہوئے گناہوں میں گرفتار ہے، اور یہ بات ظاہر ہے کہ ہر شخص اپنے اعمال کے مقید ہے خواہ وہ اعمال اچھے ہوں یا برے ہوں، لیکن محبوس اور مقید ہونے میں برے اعمال کی برائی اور مذمت ہی مقصود ہونے کا اشارہ ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، بہرحال لغوی معنی میں رہن عام معنی میں ہے کہ کوئی بھی چیز ہو اور کسی بھی سبب سے ہو جبکہ وہ اسی سبب سے روکا ہوا ہو تو وہ مرہون ہے): وفي الشريعة الخ: اور رہن کے شرعی معنی ہیں کسی چیز کو کسی حق کے مقابلہ میں روک رکھنا، جس کو اسی روکی ہوئی چیز سے حاصل کرنا ممکن ہو سکے، (ف: اس طرح رہن یقیناً کوئی مالی چیز ضروری ہوگی اور حق قصاص وغیرہ کے مقابلہ میں نہیں ہوگی، بلکہ ایسا حق ہوگا، جو روکی ہوئی چیز کے عوض حاصل ہو سکتا ہو)۔

كالديون الخ: جیسے کہ قرضے ہیں، (ف: کہ وہ اس روکی ہوئی چیز کے بدلہ حاصل ہو سکتے ہیں، اسی طرح غصب کئے عوض بھی رہن رکھنا جائز ہے، مثلاً زید نے خالد کا گھوڑا غصب کر لیا تھا جس کے عوض زید نے اپنا مکان خالد کے پاس رہن رکھدیا کہ اگر

یہ زید اس کا گھوڑا واپس نہ کر سکا تو خالد اس مکان سے اپنے گھوڑے کی قیمت وصول کر سکے گا، اس سے یہ معلوم ہوا کہ رہن یا گروی رکھنے کی غرض صرف حق کے وصولی کی مضبوطی ہے، تاکہ مثلاً اگر قرض وصول نہ ہو تو گروی رکھی ہوئی چیز سے وصول کیا جا سکے، اور موجودہ زمانہ میں لوگوں نے اسلام کو ظاہر کرتے ہوئے باطن میں کفر اختیار کئے ہوئے رہن کو کمائی اور منافع کا طریقہ سمجھا ہے، یہ محض منافقانہ جہالت ہے، چنانچہ دولت مند شخص جائداد والے ضرورت مند کو تلاش کرتا ہے، کہ وہ اپنی جائداد گرو رکھ کر کچھ روپے لے کر اس سے اپنی ضرورت پوری کرلے اور یہ شخص اس جائیداد سے نفع میں غلہ یا کرایہ وغیرہ حاصل کرلے، حالانکہ قرض سے مالی نفع حاصل کرنا حرام ہے، جبکہ ضرورت مند کو اس کی ضرورت پوری کرنے کے لئے قرض دینا قرض حسن کہلاتا ہے جو بڑے ثواب پانے کا ذریعہ ہوتا ہے): وہو مشروع: معاملہ رہن جائز اور شرع سے ثابت ہے، (ف: اس کا ثبوت قرآن پاک وحدیث رسول اور اجماع امت اور قیاس مجتہد یعنی فقہ کے چاروں اصول سے ہے، چنانچہ قرآن پاک میں ہے: وَاِنْ کُنْتُم علٰی سَفرٍ وَلَم تَجِدُوا کَاتِباً فَرِھَانٌ مَقبُوضَۃٌ: (رھان، رھن، کی جمع ہے، جیسے عباد عبد کی جمع ہے،) یعنی اگر تم حالت سفر میں ہو اور تم کو کسی چیز کی ضرورت آن پڑے اور وہاں پر قرض کا دستاویز لکھنے والا اور گواہی دینے والا نہ ملے تو اس سے کوئی ایسی چیز اپنے پاس گروی رکھ لو کہ اگر وہ وقت پر قرض واپس نہ کر سکے تو اس چیز سے اپنی رقم وصول کر سکو۔

ولما روی انه علیه السلام الخ: اور اس صحیح حدیث کی دلیل سے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک یہودی سے غلہ خریدا اور اس کے عوض اپنی زرہ اس کے پاس رہن رکھ دی، (ف: بخاری اور مسلم میں روایت مذکور ہے): وقد انعقد علی ذلك الخ: اور رہن کے جواز پر اجماع امت پایا جاتا ہے: ولانه عقد وثیقة الخ: اور اس کے ثبوت پر قیاسی دلیل یہ ہے کہ رہن حق کی وصولی کا ایک پختہ معاملہ ہے تو اسے اس معاملہ پر قیاس کرنا ہوگا جس کے ذریعہ حق لازم آتا ہے، جس کا نام کفالت ہے، (ف: اس کا ماحصل یہ ہوا کہ ذمہ داری کے معاملہ کو پختہ کرلینا بالاتفاق جائز ہے، جس کا طریقہ کسی کو کفیل بنالینا ہے، اسی بناء پر جب ضرورت مند شخص کسی سے قرض لینا چاہتا ہے تو اسے چاہئے کہ کسی کو اس کے لئے ذمہ دار بنالے کہ وہ اس رقم کے واجب ہونے سے باخبر پھر ذمہ دار رہے، کیونکہ قرضہ کے معاملہ میں دو باتیں ہوتی ہیں، ایک یہ کہ مثلاً زید کے ذمہ خالد کے روپے باقی ہیں جو اس نے بطور قرض لئے ہیں، اور دوسری بات یہ ہوتی ہے کہ اس کی وصولی کی صورت بھی ہونی چاہئے، پس جبکہ قرض جائز ہوگی کہ اس کی وصولی کے لئے کسی کو ضامن بھی بنالیا جائے، کیونکہ معاملہ میں اصل مقصود یہی ہے کہ حسب وعدہ وہ وصولی بھی ہو جائے، مع اب یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ رہن اسی صورت میں صحیح ہوتا ہے جبکہ وہ ایسے قرض کے عوض ہو جو ظاہر اور باطن ہر طرح سے واجب ہو، اس لئے اگر قرضہ ہی نہ ہو تو رہن رکھنا صحیح نہ ہوگا، الکافی۔

توضیح: رہن کے لغوی اور شرعی معنی، اس کا حکم، ثبوت مع دلائل مفصلہ، راہن، رہن رکھنے والا شخص، مرتہن جس کے پاس مال رہن رکھا جائے، مرہون، وہ مال جو رہن رکھا جائے

قال: الرهن ینعقد بالایجاب والقبول ویتم بالقبض قالو الرکن الایجاب بمجرده لانه عقد تبرع فیتم بالمتبرع کالهبة والصدقة والقبض شرط اللزوم علی مانبینه ان شاء الله تعالی وقال مالك یلزم بنفس العقد لانه یختص بالمال من الجانبین فصار کالبیع ولانه عقد وثیقة فاشبه الکفالة ولنا ما تلوناه والمصدر المقرون بحرف الفاء فی محل الجزاء یراد به الامر ولانه عقد تبرع لما ان الراهن لا یستوجب بمقابلته علی المرتهن شیئا ولهذا لا یجبر علیه فلا بدمن امضائه کما فی الوصیة وذلك بالقبض ثم یکتفی فیه بالتخلیة فی ظاهر الروایة لانه قبض بحکم عقد مشروع فاشبه قبض المبیع وعن ابی یوسف انه لا یثبت فی المنقول الا بالنقل لانه قبض موجب

للضمان ابتداء بمنزلة الغصب بخلاف الشراء لانه ناقل للضمان من البائع الى المشتری ولیس بموجب ابتداء والاول اصح .

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ رہن بھی ایجاب وقبول ہو جانے سے طے پاتا ہے یا منعقد ہوتا ہے لیکن مرہون پر قبضہ کر لینے کے بعد مکمل ہوتا ہے، (ف: یعنی جب تک کہ قبضہ نہ ہو جائے تب تک وہ لازم نہیں ہوتا ہے، عامہ مشائخ کا قول بھی یہی ہے کہ اس میں ایجاب اور قبول دونوں ارکان ہیں: قالو الرکن الخ: یعنی بعض مشائخ یہ کہتے ہیں رہن کا رکن صرف ایک یعنی ایجاب ہے کیونکہ یہ معاملہ احسان اور نیکی کمانے کا ذریعہ ہے، لہٰذا تبرع کرنے والے کے ساتھ تمام ہو جائے گا جیسے ہبہ اور صدقہ ہے، (ف: یعنی جیسے ہبہ اور صدقہ دینا لازم نہیں ہوتا ہے، اسی طرح سے رہن دینا لازم نہیں ہوتا ہے، بلکہ وہ اپنی کسی خاص ضرورت یا مجبوری کی بناء پر خود ہی دینا منظور کرتا ہے، اسی طرح صرف اسی کے کہدینے سے مکمل بھی ہو جائے گا مثلاً ایک شخص یہ کہے کہ میرے ذمہ جو تمہارا قرض باقی ہے اس کے عوض میں نے یہ سامان تمہارے پاس رہن رکھ دیا ہے، یا ان جیسے دوسرے الفاظ اس مفہوم کے کہنے سے اس کے لئے لفظ رہن کہنا بھی شرط نہیں ہے، اسی بنا پر اگر کسی دوکان سے کوئی کچھ سامان خرید کر خریدنے والا بائع سے کہے فی الحال میرے پاس رقم نہیں ہے اس لئے میرا یہ کپڑا اپنے پاس رکھ لو تاکہ میں رقم دے کر یہ کپڑا واپس لے جاؤں تو یہ بھی رہن ہوگا، کیونکہ اس میں بھی رہن کا پورا مفہوم ادا ہو رہا ہے، ان معاملات میں مفہوم اور معنی کا اعتبار کیا جاتا ہے، الفاظ کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، البدائع میں ایسا ہی مذکور ہے)۔

والقبض شرط الخ: اور مرہون یعنی جو چیز رہن رکھی جائے اس پر قبضہ کر لینا اس رہن کے لازم ہونے کے لئے شرط ہے، چنانچہ ہم انشاء اللہ عن قریب اس بات کو تفصیل کے ساتھ بیان کرینگے، (ف: یعنی اس مال مرہون پر قبضہ کر لینے کے بعد سے ہی رہن کے احکام نافذ ہوں گے، کیونکہ جب تک صرف ایجاب وقبول ہوا تھا اس وقت تک راہن کو اختیار تھا کہ جو چیز رہن رکھنا چاہتا تھا، اسے رہن نہ رکھ کر فروخت کر دے کیونکہ مرہون پر قبضہ نہ ہو جانے تک یہ رہن لازم نہیں ہوا تھا)**: وقال مالکؒ الخ:** اور امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ صرف زبانی ایجاب وقبول سے ہی یعنی مال پر قبضہ کے بغیر ہی لازم ہو جاتا ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ رہن کا تعلق دونوں اشخاص کے مال سے ہوتا ہے، اسی لئے رہن بیع کے مثل ہو گیا ہے، (ف: جبکہ مبیع صرف ایجاب وقبول سے ہی یعنی مال پر قبضہ کے بغیر ہی لازم ہو جاتی ہے، اس میں بھی ایک شخص کے پاس بیع ہوتی ہے تو دوسرے کے پاس ثمن یا مال ہوتا ہے، اسی طرح سے رہن میں ایک طرف قرض ہوتا ہے تو دوسری طرف وہ مال یعنی مرہون ہوتا ہے)**: ولانه عقد الخ:** اور اس دلیل سے بھی کہ معاملہ رہن ایک پختہ اور مضبوط معاملہ ہوتا ہے اس لئے یہ معاملہ کفالت کے مشابہ ہو گیا، (ف: اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ عقد کفالۃ صرف ایجاب وقبول سے لازم ہو جاتا ہے، اسی طرح عقد رہن بھی صرف ایجاب وقبول سے لازم ہو جائے گا اور مرہون پر قبضہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے)۔

ولنا ماتلوناه الخ: اور ہماری دلیل وہ آیت ہے جو اوپر ذکر کر دی گئی ہے، (ف: یعنی یہ فرمان باری تعالیٰ: **فرهان مقبوضة:** کہ اس آیت میں لفظ رہان کے ساتھ مقبوضہ کی صفت لائی گئی ہے، اور یہ جملہ جزائیہ ہے جس کے لئے حرف فاء سے ربط کیا گیا ہے، اس کی شرط اس سے پہلے ہی ذکر کر دی گئی ہے، یعنی: **وان کنتم علی سفر:** اور جزاء میں (رہان) مصدر ہے)**: والمصدر المقرون الخ:** اور قاعدہ ہے کہ شرط جزاء بیان کرتے ہوئے اگر حرف فاء بھی ذکر کیا گیا ہو تو اس سے امر مراد ہوتا ہے، (ف: لہٰذا اس جگہ بھی لفظ رہان مصدر کہہ کر امر مراد لیا گیا ہے، اس طرح سے کہ اگر تم رہن کا معاملہ کرو تو تم ایسا رہن لو جس پر قبضہ بھی ہو، یا ایسا رہن جو قبضہ سے متصف ہو، جیسا کہ دوسری آیت میں فرمان باری تعالیٰ ہے: **فضرب الرقاب:** تو گردنوں کو مارنا، حالانکہ معنی ہوں گے کہ کافروں کی گردنیں مارنا، اسی طرح دوسرا فرمان باری تعالیٰ ہے: **فتحریر رقبة مومنة:** یعنی اگر خطاءً کسی مؤمن کو قتل کر دیا تو مومنہ گردن کو آزاد کرنا یعنی تم رقبہ مومنہ کو آزاد کرو، ان مثالوں سے یہ بات معلوم ہوئی کہ

رہن کی آیت میں بھی یہی معنی ہیں کہ رہن لو یا دو وہ مقبوضہ ہو تو مقبوضہ کا حکم دیدیا اس سے معلوم ہوا کہ رہن میں قبضہ شرط لازم ہے)۔

ولانه عقد الخ:اور دلیل نقلی یعنی آیت کریمہ جو اوپر بیان کی گئی ہے اس کے علاوہ اس کی دوسری دلیل عقلی یہ ہے کہ رہن ایک احسان اور تبرع کا عقد ہے، یعنی راہن پر یہ لازم نہیں ہے کہ وہ اپنی چیز کسی کے پاس لاکر رکھے کیونکہ راہن اپنا مال رہن رکھ کر اس کے مقابلہ میں مرتہن یعنی جس کے پاس مال گروی رکھا گیا ہے اس سے اپنے لئے کوئی استحقاق نہیں کرتا ہے، اور رہن کے تبرع ہونے کی وجہ سے ہی رہن رکھنے کے لئے راہن پر کچھ بھی جبر نہیں کیا جاتا ہے، اسی لئے اس کو نافذ کرنا ضروری ہوتا ہے، جیسے کہ وصیت میں ہوتا ہے،(ف:یعنی اس پر اپنا حق ثابت کرنے کے لئے یہ بات ضروری ہو جاتی ہے کہ اسے نافذ بھی کر لیا جائے، کسی کے لئے کچھ وصیت کرنا احسان یا عقد تبرع ہے، کہ جبتک اس وصیت کو نافذ نہ کر دیا جائے تب تک جس کے لئے وصیت کی گئی ہو اس کے لئے کوئی استحقاق نہیں ہوتا ہے، کیونکہ یہ سراسر تبرع اور احسان ہے، یہاںتک کہ وصیت کرنے والا یعنی موصی اپنے لئے موصی لہ یعنی جس کے حق میں وصیت کی گئی ہو کوئی استحقاق ثابت نہیں کرتا ہے، حاصل کلام یہ ہوا کہ ہر ایسے عقد کو عقد تبرع کہا جاتا ہے، جس سے عاقد اس عقد کے مقابلہ میں اپنے لئے کوئی استحقاق حاصل نہ کرے، اور دوسرے کے لئے اس کا استحقاق اسی وقت حاصل ہوگا کہ عاقد اس کو نافذ اور جاری کر دے، جیسے کہ وصیت میں ہوتا ہے، اور یہی بات عقد رہن میں بھی ہوتی ہے، یعنی عقد رہن سے راہن مرتہن پر اپنا کوئی استحقاق حاصل نہیں کرتا ہے، چنانچہ اس رہن کو لازم ہونے کے لئے اس کو نافذ کرنا ضروری ہے)۔

وذلك بالقبض الخ:اور نافذ کرنے کی صورت اس پر قبضہ کر لینا ہے،(ف:چنانچہ راہن اپنی چیز جب مرتہن کے قبضہ میں دیدے گا، تب وہ رہن لازم ہو جائے گا، اور اسی تفصیل سے بیع اور رہن میں فرق ظاہر ہو گیا کہ عقد بیع تبرع نہیں ہوتا ہے، کیونکہ اس معاملہ کے ذریعہ بائع اور مشتری میں سے ہر ایک دوسرے پر اپنا حق ثابت کرتا ہے پھر اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ رہن کے لازم ہونے کے لئے قبضہ شرط ہے، پھر قبضہ کرنے کی دو صورتیں ہوتی ہیں (۱) تحقیقی قبضہ (۲) اس کے قبضہ کے لئے رکاوٹوں کو دور کر دینا یا دوسرے کے لئے تخلیہ کر دینا: **ثم يكتفى فيه الخ**:پھر عقد رہن میں ظاہر الروایۃ کے مطابق مرہون کو مرتہن کے پاس صرف اس طرح حوالہ کر دینا جس پر قبضہ کرنے میں کوئی رکاوٹ نہ ہو یعنی تخلیہ کر دینا ہی کافی ہے، کیونکہ یہ قبضہ عقد مشروع کے حکم کے مطابق ہے، لہٰذا یہ قبضہ مبیع کے مشابہہ ہو گیا،(ف:یعنی قبضہ رہن کے لئے ظاہر الروایۃ کی بناء پر صرف اس قدر ہونا کافی ہے کہ راہن مرتہن کے لئے مرہون کا اس طرح تخلیہ کر دے کہ وہ مرتہن اس پر قبضہ کر سکے، لہٰذا اگر اس نے اس مرتہن اور مال مرہون کے درمیان تخلیہ کر دیا تو اسے قبضہ مان لیا جائے گا جیسے کہ بائع نے اس مبیع اور مشتری کے درمیان تخلیہ کر دیا تو اسی کو قبضہ کہدیا جاتا ہے، اور مبیع اور مرہون کے درمیان مشابہت کی وجہ یہ ہے کہ جس طرح مبیع اور اس کا حکم شریعت سے ثابت ہے اسی طرح عقد رہن بھی عقد مشروع کے حکم سے ہے یعنی شرعاً ثابت ہے)۔

وعن ابى يوسف الخ:اور نوادر میں ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ ادھر سے ادھر نقل کیا جانے والا (مال منقولہ) میں صرف تخلیہ سے قبضہ ثابت نہیں ہوگا بلکہ اس کے لئے مرتہن کے گھر پہونچا دینا بھی ضروری ہوگا،(ف:اسی لئے اگر کسی نے اپنا گھوڑا رہن رکھنا چاہا تو مرتہن اور مرہون کے درمیان تخلیہ کو کافی نہیں سمجھا جائے گا بلکہ اس کے لئے یہ بھی ضروری ہوگا کہ مرتہن اس مرہون یعنی گھوڑے کو اپنے گھر بھی لے جائے): **لانه قبض موجب الخ**:اس لئے کہ رہن میں قبضہ کا حکم ایسا ہوتا ہے کہ وہ ابتداء ہی میں ضمان کا سبب ہوتا ہے جو کہ غصب کے حکم میں ہوتا ہے،(ف:یعنی غصب کی صورت میں مغصوب مال کی غاصب پر ضمانت صرف اسی بات سے لازم نہیں آتی ہے، کہ غاصب اور مغصوب مال کے درمیان اس طرح کا تخلیہ ہو کہ اگر وہ چاہے تو اسے اٹھا کر جہاں چاہے لے جائے، یعنی صرف اسی تخلیہ سے وہ غاصب اس کا ضامن نہیں ہوتا ہے بلکہ جب وہ حقیقۃً

مغصوب مال کو اٹھا کرلے جائے تب ہی وہ ضامن ہوگا، اسی طرح مرتہن بھی مال مرہون پر قبضہ سے اس کا ضامن ہو جاتا ہے، تو اس میں بھی فقط تخلیہ سے مرتہن مرہون کا ضامن نہ ہوگا، اور جب مرہون کو مرتہن اٹھا کر لے جائے گا تب وہ بھی اس کا ضامن ہو جائے گا، لیکن اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ مرہون منتقل ہونے والا مال ہو، اور اس رہن کو مبیع پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ رہن میں قبضہ توابتداءً ہی ضمان کا موجب ہے)۔ بخلاف الشراء الخ: برخلاف خریداری میں قبضہ کرنے کے کہ اس میں وہ ضمانت جو بائع کے پاس ہوتی ہے اسی کو اس بائع سے اس کے مشتری پر منتقل کرنے والا ہوتا ہے، اور ابتدائے ضمان کا موجب نہیں ہوتا ہے اس میں قول اول ہی اصح ہے، (ف: یعنی ظاہر الروایۃ کا حکم ہی اصح قول ہے، یعنی یہ کہ رہن میں صرف تخلیہ کردینے سے قبضہ کافی ہو جاتا ہے)۔

توضیح: رہن کب منعقد ہوتا ہے، اور کب مکمل ہوتا ہے، اس کا رکن کیا ہے، اس کے لئے شرط کیا ہے، اختلاف ائمہ، دلائل مفصلہ

قال فاذا قبضه المرتهن محوزا مفرغا متميزا تم العقد فيه لوجود القبض بكماله فلزم العقد وما لم يقبضه فالراهن بالخيار ان شاء سلمه وان شاء رجع عن الرهن لما ذكرنا ان اللزوم بالقبض اذ المقصود لا يحصل قبله قال واذا سلمه اليه فقبضه دخل في ضمانه وقال الشافعي هوا مانة في يده ولا يسقط شئى من الدين بهلاكه لقوله عليه السلام لا يغلق الرهن قالها ثلثا لصاحبه غنمه وعليه غرمه قال ومعناه لا يصير مضمونا بالدين ولان الرهن وثيقة بالدين فبهلاكه لا يسقط الدين اعتباراً بهلاك الصك وهذا لان بعد الوثيقة يزداد معنى الصيانة والسقوط بالهلاك يضاد ما اقتضاه العقد اذ الحق به يصير بعرض الهلاك وهو ضد الصيانة ولنا قول النبى عليه السلام للمرتهن بعد ما نفق فرس الرهن عنده ذهب حقك وقوله عليه السلام اذا عمى الرهن فهو بما فيه معناه على ما قالوا اذا اشتبهت قيمة الرهن بعد ما هلك واجماع الصحابة والتابعين رضي الله عنهم على ان الرهن مضمون مع اختلافهم في كيفيته فالقول بالامانة خرق له والمراد بقوله عليه السلام لا يغلق الرهن على ما قالوا الاحتباس الكلي بان يصير مملوكا له كذا ذكر الكرخي عن السلف ولان الثابت للمرتهن يد الا ستيفاء وهو ملك اليد والجس لان الرهن ينبئى عن الحبس الدائم قال الله تعالى كل نفس بما كسبت رهينة وقال قائلهم شعر وفارقتك برهن لا فكاك له يوم الوداع فامسى الرهن قد غلقا والاحكام الشرعية تنعطف على الالفاظ على وفق الانباء ولان الرهن وثيقة لجانب الاستيفاء وهوان تكون موصلة اليه وذلك ثابت بملك اليد والحبس ليقع الامن من الجحود مخافة جحود المرتهن الرهن وليكون عاجزاً عن الانتفاع به فيتسارع الى قضاء الدين لحاجته اولضجره واذا كان كذلك يثبت الاستيفاء ومن وجه وقد تقرر بالهلاك فلواستوفاه ثانيا يؤدى الى الربوا بخلاف حالة القيام لانه ينقض هذا الاستيفا بالرد على الراهن فلا يتكرر ولا وجه الى الستيفاء الباقي بدونه لانه لا يتصور والا ستيفاء يقع بالمالية اما العين امانة حتي كانت نفقة المرهون على الراهن في حياته وكفنه بعد مماته وكذا قبض الرهن لا ينوب عن قبض الشراء اذا اشتراه المرتهن لان العين امانة فلا ينوب عن قبض ضمان وموجب العقد ثبوت يد الاستيفاء وهذا يحقق الصيانة وان كان فراغ الذمة من ضروراته كما في الحوالة فالحاصل ان عندنا حكم الرهن صيرورة الرهن محتبسا بدينه باثبات يد الاستيفاء عليه وعنده تعلق الدين بالعين استيفاء منه عينا بالبيع ويخرج على هذين الاصلين عدة من المسائل المختلف فيها بيننا وبينه عددناها في كفاية المنتهى جملة منها ان الراهن ممنوع عن الاسترداد للانتفاع لانه يفوت موجبه وهو الاحتباس على الدوام وعنده لا

یمنع منه لانه لا ینافی موجبه وهو تعینه للبیع وسیاتیك البواقی فی اثناء المسائل ان شاء الله تعالی۔

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جب مرتہن نے اس طرح کے مال مرہون پر قبضہ کر لیا کہ وہ محوز یا مقوم ہے یعنی اس کی تقسیم کر دی گئی ہے اور اب اس میں کسی کی شرکت نہیں ہے، اور خود راہن نے بھی اس سے اپنا تعلق ہر طرح سے ختم کر لیا ہو اور کسی بھی دوسرے کے مال سے بالکل علیحدہ ہو تب عقد پورا ہو گیا اور اب وہ رہن کا معاملہ لازم ہو گیا، (ف: محوز بروزن مقول یعنی مقسوم ہونے کی پہلی قید اس میں اس لئے لگائی گئی ہے کہ غیر محوز یا غیر مقسوم مال کو رہن رکھنا احناف کے نزدیک جائز نہیں ہے، دوسرے قید مفرغ کی ہے یعنی کسی بھی دوسرے سے اس کا کوئی لگاؤ یا تعلق نہیں ہے، یہ قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ اگر مثلاً مکان رہن میں رکھا گیا ہو مگر ہنوز اس میں راہن کا یا کسی بھی دوسرے شخص کا سامان رکھا ہوا ہو تو یہ رہن صحیح اور جائز نہ ہوگا، پھر تیسری قید متمیز کی قید لگائی گئی ہے کہ پیدائشی اور خلقی اتصال کسی بھی دوسری چیز سے نہ ہو اس لئے کہ مثلاً اگر کسی نے اپنے باغ کے آم کے پھلوں کو رہن میں رکھا مگر ان کو توڑ کر نہیں مگر بلکہ درخت پر لگے ہوئے ہونے کی حالت میں ہوں تو یہ رہن بھی جائز نہ ہوگا، کف)۔

وما لم یقبضه الخ: اور جبتک کہ مرتہن اس مال مرہون پر قبضہ نہ کر لے تب تک راہن کا اختیار ہوتا ہے کہ اگر وہ چاہے تو مرہون کو اپنی گفتگو کے مطابق مرتہن کے حوالہ کر دے اور اگر نہ چاہے تو اپنی بات سے رجوع کر لے، کیونکہ ہم نے پہلے یہ بتادیا ہے کہ مرہون پر قبضہ ہو جانے کے بعد ہی رہن کا معاملہ لازم ہوتا ہے، اور اس پر قبضہ کر لینے سے پہلے مقصود حاصل نہیں ہوتا ہے، (ف: کیونکہ اس رہن رکھنے کا مقصود صرف یہ ہوتا ہے کہ بات میں پختگی آجائے اور یہ اس صورت میں ہوگی جبکہ مال مرہون مرتہن کے قبضہ میں پورے طور سے ہو، اور اس پر قبضہ کر لینے سے پہلے صرف زبانی باتیں طے کرنے سے پختگی نہیں ہوتی اور کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوتا ہے: **قال واذا سلمه الیه الخ**: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ راہن نے جب اپنا مال مرہون اس مرتہن کے حوالہ کر دیا اور اس نے اس مال پر قبضہ بھی کر لیا تب وہ مرہون مال اس کی ذمہ داری میں آگیا، (ف: یعنی وہ مرتہن ہی اب اس مال کا ذمہ دار ہو گیا اس لئے اگر وہ مال ضائع ہو جائے تو اس مال کی جو بازاری قیمت ہوگی اتنی مقدار کی رقم مرتہن سے لئے ہوئے قرضہ کی رقم سے کم ہو جائیگی، کیونکہ وہ قرضہ کے مقابلہ میں مرہون اور مضمون ہے)۔

وقال الشافعیؒ الخ: اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ وہ مرہون مال اپنے مرتہن کے قبضہ میں امانت کے طور پر ہوتا ہے لہٰذا اس کے ضائع ہو جانے سے جو قرض اس نے پہلے لے رکھا ہے اس میں کسی قسم کی کمی یا کٹوتی نہیں ہوگی: **لقوله علیه السلام الخ**: رسول اللہؐ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ مال مرہون مرتہن کے استحقاق اور ملکیت میں نہیں جاتا ہے، اور آپ نے اس جملہ کو تاکیداً تین بار فرمایا اس مال کا اصل مالک یعنی راہن ہی اس کے منافع کا مستحق ہوتا ہے، اور اگر اس مال پر کسی وقت تاوان لازم آجائے تو راہن ہی اس کا ذمہ دار ہوتا ہے، (ف: یعنی مال مرہون سے اگر کچھ چیزیں منافع جیسی حاصل ہوں تو ان کا مالک راہن ہی ہوتا ہے مثلاً درخت جو رہن میں رکھے گئے ہوں ان کے پھل اور رہن میں رکھی گئی باندی کو بچہ ہو جائے یا مرہون کا کرایہ حاصل ہو ان سب کا مستحق اور مالک وہ راہن ہی ہوگا، جو اس وقت مال غنیمت کی طرح اسے بغیر مشقت کے ملے گا، اسی طرح ان دنوں جو کچھ مال مرہون پر نقصان آفت وغیرہ آجائے تو اس کا ذمہ دار بھی وہی راہن ہوگا، اسی طرح اگر مرتہن کے اختیار کے باہر آسمانی یا قدرتی آفت سے اسے نقصان پہنچ جائے یا وہ مر جائے تو مرتہن اس کا ذمہ دار نہ ہوگا، یعنی سب کچھ اصل مالک راہن کا ہوگا خواہ نفع ہو نقصان، اب اس جملہ کا مطلب کہ مال مرہون مرتہن کے استحقاق میں نہیں جاتا،) تو اس کے معنی میں دو قول ہیں (۱) جو جمہور علماء کا قول ہے اور (۲) امام شافعیؒ کا قول ہے، اب ان دونوں معانی کا بیان آرہا ہے۔

قال ومعناه لا یصیر الخ: چنانچہ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ مرہون مال قرضہ کے عوض قابل ضمان نہیں ہوتا ہے، (ف: معلوم ہونا چاہئے کہ اس حدیث کو ابن حبانؒ نے اپنی صحیح میں روایت کیا ہے، اور دار قطنی نے فرمایا

ہے کہ اس کی اسناد حسن اور متصل ہے، اور ابوداؤدؒ نے اسے اپنی مراسیل میں روایت کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اس کا آخری جملہ (له غنمه وعليه غرمه) زہریؒ کا اپنا کلام ہے جو اس میں شامل کر لیا گیا ہے، یعنی مدرج ہے، اور ابوداؤد عبدالرزاقؒ وغیرہ سے اس کو سعید بن المسیب سے مرسل روایت کیا ہے ، اور دار قطنی نے اس متصل اسناد کو حسن فرمایا ہے الحاصل یہ حدیث حجت ہے، لیکن امام شافعیؒ نے اس کی جو تاویل بیان کی ہے کہ وہ مال جو قرضہ کے عوض رہن رکھا گیا ہو وہ قابل ضمان نہیں ہوتا ہے، تو طحاویؒ نے فرمایا ہے کہ دوسرے تمام علماء نے اس تاویل کا انکار کیا ہے، اور کسی کے نزدیک بھی اس تاویل کی کوئی وجہ نہیں ہے، بلکہ تمام علماء نے اس کی تاویل اس طرح کی ہے کہ زمانہ جاہلیت کا رہن کے معاملہ میں جو دستور تھا وہ اب جاری نہیں رہے گا کیونکہ ان کا دستور یہ تھا کہ رہن رکھتے وقت راہن اپنے رہن رکھنے کے لئے جو وقت مقرر کرتا اگر اس وقت تک وہ اپنا قرض ادا کر کے اپنا رہن واپس نہیں لیتا تو اس مرہون مال سے راہن کی ملکیت ختم ہو جاتی اور مرتہن ہی اس کا مالک ہو جاتا تھا۔

اسی بات کو رسول اللہ ﷺ نے ختم کرتے ہوئے فرمایا کہ ہماری شریعت مقدسہ میں ایسا نہیں ہو سکتا ہے کہ راہن کی مجبوری کی صورت میں مرتہن اس مرہون کا مالک ہو جائے، اور اب اس جملہ کا جواب جسے زہریؒ یا سعید بن المسیبؒ کی طرف سے مدرج مانا گیا ہے یعنی راہن ہی کے لئے اس مرہون کا غنم (حاصل منافع) اور اسی پر اس کا غرم (نقصان) ہوگا، تو عام علماء کے نزدیک اس کے معنی یہ ہیں کہ جب مجبوری کی صورت میں مرہون کو بیچ دیا جائے تو اگر اس سے حاصل شدہ رقم اس کے لئے قرض سے زیادہ ہو مثلاً قرض کے ہزار روپے تھے اور اب مرہون کی قیمت بارہ سو وصول ہوئی جس سے ہزار کی ادائیگی کے بعد بھی دو سو بچ رہتے ہیں تو بچے ہوئی روپے کا مالک راہن ہی ہوگا یعنی مرتہن ان پر اپنا دعویٰ نہیں کر سکے گا، اسی طرح اگر حاصل شدہ رقم قرض کے مقابلہ میں کم ہو مثلاً بارہ سو قیمت وصول ہوئی مگر قرض کے پندرہ سو روپے تھے ان میں سے پوری ادائیگی کے بعد بھی تین سو کی کمی رہ گئی تو اس کمی کا ذمہ دار بھی راہن ہی ہوگا یعنی اب مزید تین سو روپے کا وہ مقروض باقی رہ جائے گا، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م، الحاصل اس حدیث سے امام شافعیؒ کے استدلال کی کوئی وجہ نہیں ہے، اور دوسری دلیل قیاسی ہے یعنی قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ رہن مضمون نہ ہو۔

لان الرهن وثيقة الخ: اس کی دلیل یہ ہے کہ رہن کا مقصد قرض کی رقم کی وصولی میں پختگی لانا ہے، اس لئے کہ مرہون کے ضائع ہو جانے سے مرتہن کا دیا ہوا قرض معاف نہیں ہو جاتا ہے بلکہ حسب سابق باقی رہتا ہے، جیسے کہ تحریر اور دستاویز کے ضائع ہو جانے سے عند اللہ قرض ختم نہیں ہو جاتا ہے، (ف: قرض کی رقم باقی رکھنے کے دو طریقے بتائے گئے ہیں، ایک یہ کہ قرضہ لینے اور دینے کو دستاویز یعنی تحریر میں لایا جائے یعنی گواہی کے ساتھ لکھ پڑھ کر قرض دیا جائے لکھنے والے اور گواہی دینے والے اس وقت موجود ہوں، اور اگر کسی مجبوری سے ایسا نہ ہو سکے مثلاً سفر کی حالت ہو تو اس قرض کی رقم کے مقابلہ میں اندازے سے اس رقم کے برابر کا کوئی رہن رکھ دیا جائے، اب اگر کسی طریقہ سے وہ دستاویز یا تحریر ہی ضائع ہو جائے تو عند اللہ قرض دینے والے کی وہ رقم بھی ضائع نہیں ہوتی ہے بلکہ اس کا پورا حصہ باقی رہتا ہے جو ادا کرنا ہوتا ہے، اسی طرح سے مال مرہون کے ضائع ہو جانے سے بھی قرض ختم نہیں ہوتا ہے، کہ یہ دونوں طریقے ہی صرف حق میں پختگی لانے کے ہوتے ہیں۔

وهذا لان بعد الوثيقة الخ: اور قرض کے باقی رہنے اور ختم نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ دستاویز حاصل کر لینے کے بعد قرضہ کی حفاظت کے معنی میں زیادتی ہو جاتی ہے کہ اور رہن کا معاملہ طے پانے کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ اس کے بعد مرتہن کے قرض کی مزید حفاظت ہو جائے، جبکہ مرہون کے ضائع ہو جانے سے قرضہ کا ساقط ہونا اس معاملہ کے اصل تقاضا کے بالکل خلاف ہے، کیونکہ رہن کا معاملہ کی غرض تو یہ تھی کہ قرض کی مقدار اور محفوظ رہے جبکہ اسی رہن کی وجہ سے قرض کے ضائع ہونے کا خطرہ ہو جاتا ہے، (ف: اس لئے یہ بات انتہائی ضروری ہوگئی کہ رہن کے ضائع ہو جانے کے بعد بھی مرتہن کا قرض ضائع نہ ہو یعنی حسب سابق باقی رہ جائے، اور اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ امام شافعیؒ نے حدیث سے جو استدلال پیش کیا تھا اسے ہم

اوپر بیان کر چکے ہیں کہ ان کا استدلال ان کی اپنی تاویل کے مطابق ہے، جبکہ وہ تاویل کسی کو بھی تسلیم نہیں ہے، اور جمہور علماء نے جو تاویل کی ہے وہی مسلم ہے مگر یہ ان کے اجتہاد کے لئے مفید نہیں ہے لیکن ہمارے لئے حجت ہے۔

ولنا قوله علیه السلام الخ: اور ہماری دلیل رسول اللہ علیہ السلام کی یہ دوسری حدیث ہے کہ جسے آپ نے اس وقت جبکہ ایک مرتہن کے پاس مرہون گھوڑا ہلاک ہو گیا تھا اس مرتہن کو فرمایا تھا: ذهب حقك: کہ تمہارا حق ختم ہو گیا (ف: یہ حدیث ابو داؤد ابن ابی شیبہ نے مرسلاً روایت کی ہے، اس کی اسناد میں مصعب بن ثابت ہیں جنہوں نے بہت سی احادیث کی روایت کی ہے اور محدثین کے نزدیک صدوق ہیں مگر ان میں غلطیاں بھی بہت رہ جاتی ہیں، اسی لئے بہت سوں نے ان کو ضعیف بھی کہا ہے، اور ضعفاء میں ان کا شمار کیا ہے، اسی طرح بہت سے محدثین نے ثقات میں بھی ان کو شمار کیا ہے، مگر حق بات یہ ہے کہ جب یہی معنی دوسرے صحیح سندوں سے بھی ثابت ہو جائیں تو ان میں غلطی کا احتمال غلط ہو جاتا ہے، یہی دعویٰ دوسرے استدلال سے بھی واضح ہوا ہے: قوله علیه السلام اذا عمی الرهن الخ: یعنی رسول اللہ علیہ السلام کا یہ فرمان کہ جب رہن مشتبہ ہو جائے تو وہ اس حق کے مقابلہ میں ختم ہو جائے گا جس کے عوض رہن رکھا تھا۔

معناه علی ما قالوا الخ: اس کے معنی ائمہ تابعینؒ کے قول کے مطابق یہ ہیں کہ مال مرہون کے ضائع ہو جانے کے بعد جب اس کی قیمت مشتبہ ہو جائے یعنی اس کی قیمت کے بارے میں اقوال مختلف ہو جائیں تو وہ قیمت اس قرضہ کے عوض ضائع اور ختم قرار دی جائیگی جس کے عوض مرہون مرتہن کے پاس رکھا گیا تھا (ف: اس بیان کی توضیح اس طرح ہوتی ہے کہ اصل حدیث کو ابو داؤد نے اپنی مراسیل میں عطاءؒ سے مرسل روایت کیا ہے، پھر ابن القطانؒ نے فرمایا ہے کہ یہ مرسل صحیح ہے، اور طاؤس سے مرسل روایت کیا ہے، اس کے معنی میں ابو داود نے ابو الزناد سے روایت کی ہے کہ ابو الزناد نے کہا ہے کہ کچھ لوگ ایسے ہیں جو رسول اللہ علیہ السلام کے اس قول الرهن بمافیه میں مشکوک ہیں، لیکن ہمارے فقہاء میں سے ثقہ فقہاء نے اس صورت میں ہمارے سامنے روایت کی ہے جبکہ مرہون ضائع ہو چکا ہو، اور اس کی قیمت کا اندازہ نہ ہو تو اس صورت میں راہن سے کہا جائے گا کہ مثلاً تم تو ابھی اس کی قیمت اتنی زیادہ یعنی سو دینار بتاتے ہو حالانکہ تم نے اسے صرف بیس دینار کے عوض میں خوشی سے رہن رکھ دیا تھا، اسی طرح مرتہن سے بھی کہا جائے گا کہ تم تو ابھی اس کی قیمت صرف دس دینار بتا رہے ہو لیکن تم نے اسے بیس دینار کے عوض رہن رکھ لیا تھا، تو قیمتوں کے بارے میں تم لوگوں کے درمیان اتنا زیادہ فرق کیوں ہو رہا ہے، حالانکہ قرض کے برابر ہی کی چیز رہن رکھی جاتی ہے، اور طحاویؒ نے سند صحیح سے ابو الزنادؒ سے روایت کی ہے کہ میں نے اپنے اعتماد کے ایسے بڑے فقہاء سے جن کی طرف قول کی نسبت کی جاتی ہے اور ان کی بات کے وزن کا اعتبار کیا جاتا ہے، جن میں سعید بن المسیب و عروہ بن الزبیر و قاسم بن محمد و ابو بکر بن عبد الرحمن و خارجہ بن زید و عبید اللہ بن عبد اللہ اور دوسرے بہت سے جو ان ہی کے جیسے فقہ و صلاح میں ہیں سب کو یہ کہتے ہوئے پایا ہے کہ۔

الرهن بمافیه، یعنی جب مرہون ضائع ہو جائے اور اس کی تخمینی قیمت کا بھی اندازہ ہو سکے، اس کے علاوہ بعض ثقہ فقہاء کرام تو اس قول کو خود رسول اللہ علیہ السلام کا قول فرماتے تھے، یعنی اسے مرفوع کہدیا ہے، اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس تفصیل کے بیان کرنے کا مقصد یہ ہے کہ ان تمام فقہاء کبار کا یہی قول تھا اور ان میں سے کچھ لوگوں نے تو اسے خود رسول اللہ علیہ السلام کا قول قرار دیا ہے، بہر صورت یہ قول مرسل ہو یا متصل ہو، لیکن فی الحال اسے مرسل ہی کہنا اور مرسل ہونا ہی صحیح معلوم ہوتا ہے، اس کے علاوہ یہ بات بالیقین معلوم ہو چکی ہے، ان ثقہ تابعین اور ان مشہور فقہاء کے علاوہ خود صحابہ کرامؓ سے بھی رہن کے مضمون ہونے کی روایت ملتی ہے، اور کسی دوسرے سے اس کے خلاف کوئی روایت نہیں پائی گئی ہے، تو یہ باتیں اس مسئلہ پر اجماع ہو جانے کی دلیل ہے، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے: واجماع الصحابة والتابعینؒ الخ: اور تمام صحابہ کرام اور تابعینؒ کا یہ اجماع ہے کہ مال مرہون ضمانت میں ہوتا ہے، البتہ ان کی ضمانت کی کیفیت کے بارے میں ان کا آپس میں اختلاف بھی ہے، (ف: بہر

صورت وہ سب اس بات پر متفق ہیں کہ مرہون مال ضمانت میں ہوتا ہے)۔

فالقول بالامانة الخ: اب کسی کا بھی رہن کے بارے میں یہ فرمانا کہ رہن مضمون نہیں بلکہ امانت کے طور پر ہوتا ہے جیسا کہ امام شافعیؒ کا فرمانا ہے اجماع کے خلاف کرتا ہے، (ف: خرق اجماع یعنی اجماع سلف کو توڑنا یا خلاف کرتا ہے حالانکہ اجماع کو ختم نہیں کیا جاسکتا ہے، لہذا ان کا قول ہی باطل ہوا، اور عینیؒ نے مبسوط سے نقل کیا ہے کہ حضرت ابو بکر و علیؓ کا قول یہ ہے کہ مرہون اس کی اپنی قیمتیں ضمان میں ہوتا ہے اور ابن مسعود اور ابن عمرؓ نے فرمایا ہے کہ مرہون اپنی قیمت اور مقدار قرضہ دونوں میں سے جو کم ہو اس کے عوض ضمان میں ہوتا ہے، اور ابن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ وہ قرضہ میں مضمون ہے، اور شریحؒ کا بھی یہی قول ہے، قرض تھوڑا ہو یا زیادہ، اور ابو عبید قاسم بن سلام نے ابراہیم نخعیؒ سے روایت کی ہے کہ کسی نے ان سے یہ پوچھا کہ اگر کسی نے دوسرے کو یہ کہہ کر کوئی چیز گروی رکھی کہ اگر میں تمہارا حق ادا کردوں تو خیر ورنہ تمہارے حق کے عوض یہ چیز تمہاری ہے، تو ابراہیم نخعیؒ نے جواب دیا: **الرهن لا يغلق**: یعنی مال مرہون پر قرض خواہ (مرتہن) کی ملکیت ثابت نہیں ہوتی ہے، اور دار قطنی کے حوالہ سے ابن الجوزی ابراہیم نخعیؒ سے روایت کی ہے کو لوگ زمانہ جاہلیت میں اس طرح سے رہن رکھتے تھے کہ اگر فلاں مقرر وقت تک قرض ادا کردوں تو خیر ورنہ مرتہن ہی اس مال کا مالک ہو جائے گا، اسی بناء پر رسول اللہ ﷺ نے اس معاملہ میں یہ حکم فرمایا کہ یہ بات غلط ہے یعنی قرض خواہ کبھی بھی اس کا مالک نہیں ہو سکتا ہے۔

والمراد بقوله عليه السلام الخ: اور رسول اللہ ﷺ کے اس قول: **لا يغلق الرهن**: کی مراد کہ قول مشائخ کے مطابق یہ ہے کہ اس کے پاس مرہون اس طرح سے روک کر رکھا جائے کہ وہ مرتہن کی ملکیت بن جائے، کرخیؒ نے سلف سے ایسا ہی ذکر کیا ہے: **ولان الثابت للمرتهن الخ**: اور ہم احناف کی دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ مرتہن کو تو اپنے حق کے وصول کا حق پورے طور سے ثابت ہے یعنی مال مرہون پر اس کا قبضہ ہونا اور اپنے پاس اسے روک رکھنا، کیونکہ لفظ رہن کے لغوی معنی میں ہمیشہ کے لئے روک رکھنا، جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے: **كل نفس بما كسبت رهينة**: یعنی ہر شخص ہمیشہ کے لئے اپنے اعمال کے وبال میں محبوس ہے، اسی طرح ایک شاعر نے کہا ہے۔

وفارقتك الخ: یعنی اے شاعر تیری محبوبہ نے تیرے دل کو اپنے پاس رہن رکھ کر اس طرح سے تجھ سے جدائی اختیار کر لی ہے کہ اب تیرا مرہون دل اس سے علیحدہ نہیں ہو سکتا ہے یعنی اس کی جدائی کے دن یہ واقع ہوا ہے، (اور یہ ترجمہ ایسی صورت میں ہوگا جبکہ فارقتک کی اصل عبارت: **ايها الشاعر فارقتك محبوبتك**: یعنی فارقت بصیغہ مؤنث اور خود شاعر اس کا مخاطب ہو تو ترجمہ ہوگا کہ تیری محبوبہ تیرا دل لے کر تجھ سے جدا ہوگئی، اور اگر فارقتک میں بصیغہ تکلم ہو اور خطاب محبوب ہو تو ترجمہ اس طرح ہوگا کہ اے محبوب میں تجھ کو اپنا دل مرہون رکھ کر اس طرح سے جدا ہو گیا ہوں کہ اب تجھ سے چھوٹ نہیں سکتا ہے، یا چھڑایا نہیں جا سکتا ہے، اور وہ تیری ملکیت بن چکا ہے، چنانچہ صاحب عین الہدایہ نے یہی ترجمہ کیا ہے، اور پہلا ترجمہ محشی ہدایہ کا ہے، قاسمی) اور یہ بات معلوم یہ ہے کہ احکام شرعیہ کا تعلق الفاظ کے متعلق اس کے لغوی معنی کے اعتبار سے ہوتا ہے، یعنی لغوی معنی کے اعتبار سے جو مفہوم سمجھ میں آتا ہے، اس کا حکم اسی کے موافق ہوتا ہے۔

ولان الرهن وثيقة الخ: اور اس دلیل سے بھی کہ قرض کے وصول کو پختہ کرنے کے لئے رہن ایک مضبوط ذریعہ ہے جس کے لئے یہ ضروری ہے کہ رہن سے قرضہ حاصل ہو اور یہ اسی وقت ہوگا جبکہ اس پر مرتہن کا قبضہ ہو اور وہ اسے اپنے پاس روک کر رکھ سکے، جس کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ قرض دینے والا اس طرح مطمئن رہے کہ اس رہن کے رہتے ہوئے قرض لینے والا ہمارے دئے ہوئے قرض سے انکار نہ کر سکے، کیونکہ قرض سے انکار کر دینے کی صورت میں وہ مرتہن بھی اس کے رکھے ہوئے مال مرہون سے انکار کر دے گا، نیز یہ راہن جلد از جلد قرض ادا کرنے کی کوشش کرے گا اس خیال سے کہ جب تک وہ قرض ادا نہ کر دے گا اس کی شدید ضرورت ہوتے ہوئے بھی وہ خود اسے اس وقت تک کے لئے اس سے کچھ بھی فائدہ حاصل نہیں کر سکے گا،

یا اس وجہ سے کہ اس کے بغیر اس راہن کو بے چینی رہیگی: واذا کان کذالک الخ: اور جب یہ بات ثابت ہو گئی (ف: مال مرہون بطور امانت کے مرتہن کے پاس نہیں رہتا ہے، بلکہ اس پر دائمی اختیار یا اپنے دیئے ہوئے قرضہ کو ضائع ہونے سے یقینی طور پر بچا کر رکھنا): یثبت الاستیفاء الخ: تو اسی رہن کی وجہ سے ایک حد تک قرضہ کا وصول ہونا ثابت ہو جاتا ہے: وقد تقرر بالھلاک: اور مال مرہون ہلاک ہو جانے سے وہ قرض ایک حد تک وصول بھی ہو گیا۔

فلو استوفاہ الخ: اس کے باوجود اگر مرتہن اپنے راہن سے اپنا دیا ہوا قرض دوبارہ وصول کرے تو یہ ایسی زیادتی ہو گی جو سود تک پہنچ جائیگی: بخلاف حالۃ القیام الخ: برخلاف اس کی اگر مرہون ضائع نہ ہو بلکہ محفوظ ہو تو اپنا قرض واپس لینے سے بیاج یا سود کا معاملہ نہ ہو گا کہ مرتہن جب راہن کو اس کی چیز واپس دیدے گا تو قرضہ ہونے کی جو وجہ بنی تھی وہ ختم ہو گئی، اس طرح اصلی قرض دوبارہ وصول کرنا نہیں کہلائے گا: ولا وجہ الخ: اور مرہون پر قبضہ حاصل کئے بغیر باقی چیز کو وصول کر لینے کی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ اس کی کوئی صورت ہی نہیں ہے، (ف: یعنی اگر یہ کہا جائے کہ مرتہن مرہون پر ملکیت تو حاصل کر لے لیکن اس پر قبضہ حاصل نہ کرے (یعنی اس کو قبضہ میں دئے بغیر ہی کہدیا جائے کہ تم اس کے مالک ہو) کہ اس طرح مرہون کے ضائع ہو جانے کی صورت میں اگرچہ اس پر قبضہ باقی نہیں رہے گا لیکن قرضہ کی ملکیت باقی رہجائیگی، لہٰذا وہ اپنے قرضہ پر ملکیت حاصل کر لے تو اس طرح بیاج یا زیادتی کچھ بھی لازم نہیں آئیگی تو اس کا جواب یہ ہو گا کہ قبضہ کا مالک بنے بغیر رقبہ کا مالک بننا نہیں یا اس کا تصور بھی نہیں ہے، اس لئے جس طرح بھی مرتہن وصول کرے گا وہ مکرر ہو جائے گا اور بیاج لازم آجائیگی)۔

والاستیفاء یقع الخ: اور مرتہن کا اپنے قرض کی رقم کی وصولی مرہون کی مالیت کے اعتبار سے ہوتی ہے اور مال مرہون سے نہیں ہوتی ہے کیونکہ بحیثیت امانت کے ہوتا ہے، اسی پر مرہون غلام جب تک مرتہن کے پاس رہے گا اس کا کھانا پینا اور سارے اخراجات راہن کے ذمہ ہی رہینگے، اسی طرح سے اس کے مرجانے کی صورت میں اس کی تجہیز و تکفین وغیرہ کے سارے اخراجات بھی راہن کے اوپر ہی لازم ہوں گے، (ف: یہ عبارت بھی حقیقۃً ایک اعتراض پوشیدہ کا جواب ہے، وہ اعتراض دو طرح سے ہو سکتا ہے، کہ جب یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ اوپر بیان کیا گیا ہے، کہ مرتہن نے مال مرہون پر جو قبضہ پایا ہے، وہ وصول حق کے طور پر ہے تو اس سے یہ لازم آیا کہ اس مرہون کے سارے اخراجات مرتہن ہی کے ذمہ لازم ہوں حالانکہ شرعاً یہ اس کی زندگی اور موت ہر حالت کے سارے اخراجات راہن کے ہی ذمہ لازم ہوتے ہیں، پس حاصل جواب یہ ہے کہ مرتہن کے حق کی وصولی کا تعلق مرہون کی ذات سے نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کی مالیت سے ہوتا ہے لہٰذا اس کی ذات مرتہن کے پاس امانت کے طور پر ہوتی ہے۔

اسی لئے ذات کی حفاظت کی ذمہ داری راہن پر ہے اور اس کا کھانا پینا یہانتک کہ کفن و دفن سب کا تعلق اس کی ذات سے ہی ہوتا ہے، اور مالیت سے اسے کوئی تعلق نہیں ہوتا ہے، اور اس جگہ دوسرا اعتراض جو کافی او کفایہ وغیرہ میں مذکور ہے یہ ہے کہ مرتہن کو اس کا مال مرہون سے کسی طرح وصول ہو سکتا ہے، کیونکہ مرہون مثلاً غلام ہے، اور لیا ہوا قرض مثلاً سو درہم ہیں ان میں سے غلام اور درہم دونوں ہی آپس میں دو جنس ہیں حالانکہ وصولی تو ہم جنس سے ہی ہو سکتی ہے، اور دوسری جنس سے لینے یہ خرابی لازم آئیگی کہ مرتہن نے اپنے دین قرض کے عوض مال عین بدل لیا ہے، حالانکہ وہ صرف اپنا حق وصول کر سکتا ہے، لیکن بدلنے کا حق نہیں ہوتا ہے، اس کا جواب یہ دیا ہے، کہ اس کے اپنے حق کی وصولی غلام کی مالیت سے ہوتی ہے اور ذات غلام سے نہیں ہوتی ہے، اور اس کے پاس جو امانت ہے وہ مالیت نہیں بلکہ اس کی ذات ہے، لہٰذا یہ کہا جا سکتا ہے، کہ اس کی ذات یعنی عین غلام مثلاً ایک تھیلی کے ہے جس میں سو درہم بھر کر وہ مرتہن کو دیدی گئی ہے، لہٰذا وہ تھیلی اصل امانت ہے اور جو مالیت اس میں بند ہے اس سے قرضہ کو وصول کرنا ہے، اس طرح کی مثال سے مسئلہ کو انتہائی آسان طریقہ سے سمجھا دیا گیا ہے، م)۔

وکذا قبض الرھن الخ: اسی طرح سے رہن کے لئے جو قبضہ ہو گا وہ مرتہن کی خریداری کے لئے قبضہ کے قائم مقام نہیں

ہو گا، (ف: یعنی چونکہ مرہون شئ مرتہن کے پاس امانت رکھی ہوئی ہوتی ہے اسی لئے اگر وہی مرتہن اسی مرہون غلام کو اسی راہن سے خرید لے تو یہ ضروری ہو گا کہ مرتہن اس غلام پر از سر نو قبضہ کرلے، اسی شرط کی بناء پر اگر نئے طور پر غلام پر قبضہ کرنے سے قبل وہ مر جائے تو اس مرتہن پر اس کی رقم لازم نہیں ہو گی، بلکہ یہ سمجھا جائے گا کہ وہ رہن کی حالت میں ضائع ہوا ہے اس لئے کہ اس نے اس وقت تک خریدے ہوئے غلام کی حیثیت سے اس پر قبضہ نہیں کیا تھا، اور پہلے سے کیا ہوا قبضہ جو رہن کی وجہ سے تھا اس تازہ خریداری کے قبضہ کے قائم مقام نہ ہو گا: لان العین امانة الخ: کیونکہ ذات مرہون اس مرتہن کے ہاتھ میں بطور امانت ہے اسی لئے اس پر قبضہ بھی امانت کا قبضہ ہو گا اور خریداری کے لئے جو قبضہ ہوتا ہے وہ ضمانت کا قبضہ ہوتا ہے اس لئے ایک دوسرے کے قائم مقام نہ ہو گا، (ف: پس حاصل کلام یہ ہوا کہ مرتہن جو مرہون سے اپنا حق وصول کرے گا وہ مرہون کی مالیت سے وصول کرے گا، اور مرہون کی ذات یا عین اپنی جگہ پر امانت ہو گی، اس موقع اگر کوئی یہ خیال کرے کہ رہن کا معاملہ تو قرضہ کی حفاظت اور وصولی کے لئے کیا جاتا ہے، حالانکہ اس کے ضائع ہو جانے کی صورت میں اس قرضہ کا ختم ہونا حفاظت کی ضد ہے، کیونکہ رہن کے اصل مقصد اور اس کے مقتضاء کے بالکل برعکس ہے، تو اس کا جواب مصنفؒ نے اس طرح دیا ہے۔

وموجب العقد ثبوت الخ: کہ رہن عقد کرنے کی اصل غرض اور مقتضاء تو یہ ہے کہ مرتہن کو ایسا مال ہاتھ آجائے یا مال پر اس طرح کا قبضہ حاصل ہو جائے کہ گویا اس کو اپنا قرضہ وصول ہو گیا ہے لہٰذا وہ پورا مطمئن ہو جائے: وہذا تحقیق الصیانۃ الخ: اور اسی سے قرضہ کے محفوظ رہنے کا ثبوت یقینی ہوتا ہے، اگرچہ ذمہ داری سے فارغ ہونا اس کی ضروریات سے ہے، جیسے کہ حوالہ میں ہوتا ہے، (ف: کہ مثلاً زید نے خالد سے کچھ قرض لیا مگر وہ خود کو اس کی ادائیگی سے مجبور پا کر بکر کو راضی کر لیا کہ وہ اس کی طرف سے خالد کا قرض ادا کر دے، تو اس طرح خالد کے قرض کو ڈوبنے سے بچانا ہوا، اگرچہ اس سے دوسرا فائدہ خود زید کا یہ ہو رہا ہے کہ وہ اب قرض کی ادائیگی اور اس کی ذمہ داری سے فارغ ہو گیا ہے، مگر ایسا ہونے سے یہ لازم نہیں آتا ہے، کہ اصل قرض کی حفاظت میں کمی آگئی ہے، پس حاصل کلام یہ ہوا کہ مرتہن نے جب راہن سے مال رہن وصول کر لیا تو اسے اس مرہون کے ذریعہ اپنے قرضہ کو وصول کرنے پر قدرت حاصل ہو گئی ہے، اور اس طرح قرضہ کی پوری پوری حفاظت ہو گئی ہے، لیکن یہ بات اس چیز کے منافی نہیں ہے کہ راہن جو قرض کی ادائیگی کا ذمہ دار تھا اب وہ اس طرح فارغ ہو گیا کہ اگر وہ رہن ضائع ہو جائے تو وہ دوبارہ قرض ادا کرے، اس تفصیل سے یہ بات واضح ہو گئی کہ ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان اصول ہی میں اختلاف ہے۔

فالحاصل ان عندنا الخ: پوری بحث کا ماحصل یہ ہوا کہ ہم احناف کے نزدیک رہن کا حکم یہ ہے کہ رہن کیا ہوا مال رہن کے قرضہ میں اس طرح دب جائے کہ مرتہن اس سے بآسانی اپنا قرض وصول کر سکے اور اپنے قرض سے وہ بالکل مطمئن ہو جائے، (ف: کہ گویا مرتہن نے اس رہن پر قبضہ کر کے ایک طرح اپنا قرضہ وصول کر لیا ہے، اس اعتبار سے وہ مرہون اسی مالیت کا ہے جتنا اس کا قرض راہن پر باقی ہے، اگرچہ وہ مرہون اپنی ذات اور عین کے اعتبار سے مرتہن کے پاس صرف امانت کے طور پر ہے): وعندہ تعلق الدین الخ: اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس مسئلہ کی اصل یہ ہے کہ رہن کے مسئلہ میں قرض کا تعلق اسی شئی یا اس کی ذات سے ہو جو رہن رکھی گئی ہو، اس طرح پر کہ اسی مرہون شی کو بیچ کر اس کی قیمت سے مرتہن اپنا حق وصول کر سکے، (ف: اس بناء پر وہ مرہون شی مرتہن کے پاس امانت ہوتی ہے اور قرضہ میں پھنسی یا دبی ہوئی نہیں ہوتی ہے): ویخرج علی ہذین الاصلین الخ: اور اوپر کی دونوں بیان کی ہوئی اصول کی بناء پر مسائل نکالے گئے ہیں جن سے ہم احناف اور شوافع رحمہم اللہ کے درمیان اختلاف ظاہر ہوتا ہے، اور ہم نے ان تمام مسائل کو اپنی کتاب کفایۃ المنتہی میں ذکر کر دیا ہے، (ف: اس جگہ بھی ہم ان میں سے کچھ مسائل کو سمجھانے کے لئے بیان کر رہے ہیں)۔

منہا ان الراھن الخ: ان چند مسائل میں سے ایک ہے کہ راہن کو ممانعت ہو گی یعنی اس بات کا اختیار نہیں ہو گا کہ اپنے مرہون کو ذاتی فائدہ کے لئے اپنی مرضی سے مرتہن سے واپس لے آئے (مثلاً اپنی سواری یا خدمت یا دودھ وغیرہ حاصل کرنے

کے لئے کیونکہ ایسا ہونے سے رہن کا جو اصل مقصد تھا وہ ختم ہو جائے گا، کیونکہ رہن کا اصل مقصد یہی تھا کہ وہ مرہون ہمیشہ ہی مرتہن کے پاس انکار ہے، البتہ اگر ایسی صورت ہو رہی ہو کہ اسے مناسب قیمت پر کوئی خریدار مل گیا ہو تو اسے واپس لے سکتا ہے، تاکہ اسے بیچ کر اس کی قیمت سے قرض ادا کر دے) لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک وہ اپنے ذاتی منافع حاصل کرنے کے لئے اپنا مرہون واپس لے سکتا ہے، اور اس میں رکاوٹ نہیں ڈالی جا سکتی ہے، کیونکہ ان کی اصل کے مطابق واپس لینا تقاضائے رہن کے مخالف نہیں ہے، اور دلیل یہ ہے کہ مرہون تو اب فروخت کے لئے متعین ہو چکا ہے، (ف: اس لئے مرہون کو فروخت نہیں کر سکتا ہے، اس لئے اس سے منافع حاصل کر سکتا ہے): وسیا تیك البواقی الخ: اور باقی مذکورہ مسائل انشاء اللہ آئندہ کے مسائل میں بیان کر دئے جائینگے۔

توضیح: عقد رہن کے لازم ہونے کی شرطیں، قبل قبض مرہون، عقد سے رجوع کرنا، مرتہن جب رہن پر قبضہ کرلے تو اس سے متعلق باتوں کی ذمہ داری کس پر آتی ہے، فرمان رسول علیہ السلام: **لا یغلق الرهن**: اور: ذہب حقك: کی مکمل تفسیر و توجیہ، تفصیل مسائل، احکام اقوال فقہاء کرام، دلائل مفصلہ: **شعر وفارقتك برهن الخ**: کی تشریح

قال ولا يصح الرهن الا بدين مضمون لان حكمه ثبوت يد الاستيفاء والاستيفاء يتلو الوجوب قال رضي الله عنه ويدخل على هذا اللفظ الرهن بالاعيان المضمونة بانفسها فانه يصح الرهن بها ولا دين يمكن ان يقال ان الموجب الاصلي فيها القيمة ورد العين مخلص على ما عليه اكثر المشائخ وهو دين ولهذا تصح الكفالة بها ولئن كان لا تجب الا بعد الهلاك ولكنه تجب عند الهلاك بالقبض السابق ولهذا تعتبر قيمته يوم القبض فيكون رهنا بعد وجود سبب وجوبه فيصح كما في الكفالة ولهذا لا تبطل الحوالة المقيدة به بهلاكه بخلاف الوديعة.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ایسا قرضہ جو مضمون ہو اس کے سوا کسی اور قرض میں رہن نہیں ہوتا ہے، (ف: یعنی ضمانتی قرضہ کے عوض رہن رکھا جا سکتا ہے، اس کے سوا کسی اور قرض میں رہن نہیں ہوتا ہے): لان حكمه الخ: اس لئے کہ رہن کا حکم یہ ہے کہ اس پر استیفاء یا وصولی کا قبضہ ہو اور استیفاء یا وصولی وجوب کے بعد ہی ہوتی ہے، (ف: اس لئے جب کوئی حق واجب ہو گا اس کے بعد ہی رہن رکھنا جائز ہو گا، اگرچہ وہ حق خاصہ دین نہ ہو): قال رضي الله عنه الخ: مصنف ہدایہؒ نے فرمایا ہے کہ قدوریؒ نے جو حصر کے ساتھ فرمایا ہے کہ اس طرح کہنے سے یہ اشکال پیدا ہوتا ہے کہ اس لفظ میں لفظ رہن ایسے اعیان کے عوض داخل ہو جائے گا جو بذات خود مضمون ہیں، چنانچہ ایسے اعیان کے عوض رہن صحیح ہوتا ہے حالانکہ وہ دین نہیں ہیں، (ف: یعنی بظاہر عبارت سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ دین کے مقابلہ میں دین کا ہونا ضروری ہے حالانکہ ایسی بات نہیں ہے کیونکہ مثلاً کسی نے کسی کا عین مال غصب کیا اور اس کے عوض سامان رہن رکھا تو یہ صحیح ہوتا ہے کیونکہ اس میں غصب کا وجوب ثابت ہے اس سے معلوم ہوا کہ رہن کے لئے خاص کر دین واجب کا ہونا ضروری نہیں ہے، اگرچہ صاحب قدوریؒ کے ظاہری لفظ سے یہی سمجھا جاتا ہے کہ دین واجب ہی کے ساتھ رہن کا ہونا ضروری ہے، اس بناء پر دین واجب کو مخصوص رکھا جائے اور اسی میں رہن کو منحصر کیا جائے تو یہ اعتراض ہو گا کہ عین مغصوب کے عوض بھی تو رہن رکھنا صحیح ہوتا ہے، الحاصل دین میں رہن کا منحصر ہونا صحیح نہ ہوا)۔

ویمکن ان یقال الخ: پس اس اشکال کے جواب میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ غصب کی ہوئی اعیان میں بھی اصل تو یہی ہے کہ اس کی قیمت ادا کی جائے اور اصل مغصوب کو واپس کر دینا ہی چھٹکارا ہے، اس قول کے مطابق جس پر اکثر مشائخ کا رجحان ہے، (ف: یعنی اوپر کے اشکال کا جواب یہ ہو سکتا ہے، کہ اکثر مشائخ کے نزدیک مثلاً غصب کی صورت میں اصلی بات جو لازم آتی ہے یہی ہے کہ مغصوب کی قیمت واپس کر دی جائے اور اگر اصل مغصوب ہی واپس کر دے تو بھی گنجائش ہو گی اور چھٹکارا ہو جائے

گا، پس جب عین مغصوب کے عوض رہن رکھا تو یہ رہن اصلی موجب کے مقابلہ میں ہوگا، جو کہ قیمت ہے، جس کا مطلب یہ ہوگا کہ غصب کی وجہ سے جو قیمت غاصب پر لازم آئی تھی اسی کے مقابلہ میں اس نے اپنا مال رہن رکھا ہے) : وھو الدین: اور جو قیمت واجب ہوئی تھی وہی دین ہے، (ف: اس طرح یہ بھی دین کے عوض ہی میں رہن ہوا ہے، اور بظاہر عین کے مقابلہ میں ہے)۔

ولھذا تصح الکفالة الخ: اور اسی وجہ سے کہ اس میں اصل جو چیز لازم آتی ہے وہ قیمت ہے اس لئے ایسی چیزیں یا اعیان جن کے لئے ضمان لازم آتا ہو ان کی کفالت صحیح ہوتی ہے، (ف: کیونکہ قیمت تو مال دین ہے جسے ہر شخص ادا کر سکتا ہے، اس کے برخلاف اگر خاص عین مال ہو تو صرف وہی ادا کر سکتا ہے، جس کی قبضہ میں وہ چیز موجود ہوگی، اس لئے اگر یہی مال عین موجب ہو تو اس میں کوئی شخص کفیل بھی نہیں بن سکتا ہے، اور نہ اس میں کسی کی کفالت صحیح ہوگی، اسی طرح اگر صرف اصلی قیمت ہی موجب ہو اور وہی واجب ہو تو اس کے لئے کوئی بھی کفیل بن سکتا ہے، اور اس کی ذمہ داری بھی صحیح ہو سکتی ہے، اس موقع پر اگر کوئی یہ کہے کہ جیسے کہ اوپر بیان کیا گیا ہے کہ بعض مشائخ کے نزدیک اصلی موجب یہ ہے کہ اس مغصوب کے عین کو واپس کرنا چاہئے اسی لئے اس کی قیمت کی ادائیگی صرف اس مجبوری کی حالت میں صحیح ہوتی ہے جبکہ اصل مال عین موجود نہ ہو، لہٰذا اس قول کی بناء پر یہ بات لازم آتی ہے کہ رہن رکھنے کی اجازت صرف دین کے مقابلہ ہی میں نہ ہو، کیونکہ اگر رہن کے رکھنے کے لئے دین کا ہونا ہی ضروری ہوگا تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ مثلاً عین غصب کے عوض رہن جبتک قائم ہے صحیح نہ ہوگا، تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ اس قول پر بھی صحیح ہو سکتی ہے، اس طرح سے کہ قیمت دین ہے اور یہ قیمت اگرچہ ابھی واجب نہیں ہوئی ہے مگر اس کے واجب ہونے کا سبب پایا جا چکا ہے، تو اسی لحاظ سے اس دین کے عوض رہن رکھنا صحیح ہو جائے گا۔

ولئن کان لا یجب الخ: پھر اگر ہم یہ مان لیں کہ قیمت فی الحال موجب نہیں اور اس وقت تو اصل مال کو واپس کرنا ہی لازم ہے: ولکنه تجب عند الھلاك الخ: لیکن مغصوب کے ضائع ہونے کے بعد اسی پہلے ناجائز قبضہ کی وجہ سے ہی قیمت واجب ہوتی ہے، (الحاصل قیمت کے واجب ہونے کا اصل سبب وہی ناجائز قبضہ ہے، جو اس کے ضائع ہو جانے سے پہلے ہو گیا تھا) اور اسی انداز سے ہوتی ہے جو اس پر ناجائز قبضہ ہونے کے دن تھی، (ف: یعنی قیمت کے واجب ہونے کا سبب تو قبضہ کے دن ہی پایا جا چکا ہے، اس لئے اگر رہن لے لیا تو صحیح ہے) : فیکون رھنا الخ: لہٰذا دین واجب کا سبب بننے کے بعد ہی رہن بالغصب ہوگا، اس لئے یہ رہن صحیح ہو جائے گا جیسے کہ کفالت میں ہوتا ہے، (ف: کہ جو اعیان خود ہی مضمون ہوں ان کا کفیل بننا اس وجہ سے صحیح ہوتا ہے کہ اس قول کے مطابق ان کی قیمت واجب ہونے کا سبب پایا جا چکا ہے، اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ تاویل اگرچہ بہتر ہے پھر بھی اگر بیان کردہ اصول میں ذرا اس طرح کی تبدیلی کر دی جائے رہن رکھنا صرف اسی صورت میں صحیح ہوتا ہے جبکہ وہ کسی ایسے قرض کے عوض ہو جس کی ادائیگی ضروری ہو، یا اس قرض کے عوض ہو جس کے واجب ہونے کا سبب پایا جا چکا ہو)۔

ولھذا لا یبطل الخ: اور اسی وجہ سے کہ سبب وجوب پا لیا گیا ہے ایسا حوالہ باطل نہیں ہوتا ہے جو اسی عین مضمون سے مقید ہو وہ اس کے ضائع ہونے سے باطل نہیں ہوتا ہے برخلاف ودیعت کے، (ف: مثال سے اس مسئلہ کی توضیح اس طرح ہوگی کہ اگر زید نے بکر کو خالد پر اترائی کی یعنی زید نے بکر کو کہا کہ تم اپنا قرض مجھ سے نہ لے کر خالد سے لو کہ وہ میرے فلاں کو اپنی ذمہ داری میں لے کر میرا قرض میری طرف سے ادا کر دے اور اس نے اسے مان لیا تو یہ قرض کا حوالہ کرنا ہوا اگر اس وقت وہی مال اتفاق سے ضائع ہو جائے تو قرض خواہ کی ادائیگی کا ذمہ دار اب کون ہوگا اور وہ کسی بناء پر اس کا ذمہ دار رہے گا تو اس وقت یہ دیکھنا ہوگا جس مال کے عوض قرض ادا کرنے کے لئے کہا گیا تھا اگر وہ مال ایسا تھا جس کی ضمانت بذات خود لازم ہے، یعنی وہ مال مبیع کی طرح نہیں ہے کہ اس کے عوض جو کہ رقم لازم ہو چکی ہے اس لئے اس مبیع کی حفاظت ضروری ہے بلکہ وہ بذات خود قابل ضمان ہے، جیسے کہ غصب کیا ہوا کوئی مال، پس اگر وہ مال بذات خود قابل ضمان ہو یعنی کسی چیز کی عوض فی الحال قبضہ میں نہ ہو تو زید نے جو قرض کی ذمہ

داری کو دوسرے کے حوالہ کیا ہے تو وہ حوالہ باطل نہ ہوگا، یعنی صحیح ہوگا، کیونکہ اس مال کے ضائع ہو جانے کی صورت میں اس کا تاوان از خود لازم آجائے گا، اور اگر وہ مال معین جو حوالہ کیا گیا ہے، خود اس کا نہ ہو بلکہ کسی دوسرے کا اس کے پاس امانۃً رکھا ہوا ہو تو اس کے حوالہ کا کام باطل سمجھا جائے گا، کیونکہ امانت و ودیعت کا مال جب از خود یا آفت سماوی سے ضائع ہو جاتا ہے، تو اس کا عوض بطور تاوان لازم نہیں آتا ہے، اس لئے حوالہ کا عمل ختم ہو جائے گا، ن۔

اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ گزشتہ پوری تفصیل کا خلاصہ یہ نکلا کہ رہن کا معاملہ صحیح ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ مرتہن کال مرہون پر اپنا قبضہ حاصل کر لے نیز جبتک کہ مرتہن اس مرہون پر اپنا قبضہ مکمل نہ کرے گا اس وقت تک راہن کو اگر چہ اس نے رہن رکھنے کا معاملہ مرتہن زبانی سے طے کر لیا ہو پھر بھی یہ اختیار ہوگا کہ وہ اس رہن کے معاملہ کا انکار کر دے یا اپنی بات سے رجوع کر لے، واضح ہو کہ مصنفؒ نے جو روایت بیان کی اور جسے ترجیح دی ہے وہ امام خواہر زادہؒ کا قول ہے چنانچہ محیط میں ہے کہ شیخ السلام خواہر زادہؒ نے فرمایا ہے کہ قبضہ لینے سے رہن لازم ہو جاتا ہے، اور قبضہ کے بغیر جائز ہوتا ہے کہ اگر چاہے تو معاملہ کو باقی رکھے یا چاہے تو اسے ختم کر دے، جیسے کہ ہبہ میں ہے کہ موہوب پر قبضہ کر لینے سے پہلے تک واپس لینے کا حق باقی رہتا ہے، مگر قبضہ کر لینے کے بعد اسے واپس لینے کا حق نہیں ہوتا ہے، مگر امام محمدؒ نے کتاب الرہن میں اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ رہن کے معاملہ میں اس کے جائز ہونے کے لئے مرہون پر قبضہ بھی کر لینا جائز ہونے کی شرط ہے، اور یہی قول اصح ہے، اور سراج میں ہے کہ رہن کے جائز ہونے کی شرط (۱) یہ ہے کہ مرہون مال تقسیم کیا ہوا یعنی بٹوارہ کیا ہوا اور راہن سے اس کا تعلق بالکل ختم کیا ہوا ہو اور غیر کے اتصال سے متمیز کر دیا گیا ہو اور شرط (۲) یہ ہے کہ وہ کسی ایسے حق کے بدلہ ہو جس کا حاصل کرنا راہن سے ممکن ہو، اسی لئے اگر ایسے حق کے عوض کسی نے رہن رکھا جس کا حاصل کرنا راہن سے ممکن نہ ہو تو وہ رہن باطل ہوگا جیسے حدود یا قصاص کے بدلہ میں (ف)۔

تتمہ شرائط الرہن

رہن کا معاملہ کرتے وقت ان چند شرائط کا لحاظ رکھنا ضروری ہے، اور یہ شرطیں بھی مختلف قسموں کی ہوتی ہیں، (۱) یہ کہ فعل رہن سے ہو (۲) کہ ان کا تعلق راہن سے ہو، (۳) ان کا تعلق مرتہن سے ہو، (۴) ان کا تعلق مرہون سے ہو، اب تفصیل یہ ہے کہ اگر فعل رہن سے متعلق ہو، چنانچہ اس میں شرط یہ ہے کہ رہن رکھنا کسی شرط سے متعلق نہ ہو، مثلاً اگر زید آیا یا میرا بھائی آیا، تب میں نے یہ مکان تم کو رہن میں دیدیا، اس طرح کسی وقت کی طرف اس کی نسبت نہ ہو، (مثلاً جب چاند نکلا تو میں نے یہ مکان تم کو رہن میں دیا) اس طرح سے راہن یا مرتہن سے متعلق ہونے کی صورت میں یہ شرطیں ہیں کہ وہ دونوں عاقل ہوں لہٰذا مجنون یا نابالغ بے عقل ہو تو نہ رہن دینا صحیح ہوگا نہ رہن لینا صحیح ہوگا، اور اس میں بالغ ہونا شرط نہیں ہے، اور آزادی بھی شرط نہیں ہے، (اس بناء پر سمجھدار نابالغ جسے کاروبار کی اجازت دی گئی ہو اسی طرح غلام ماذون کا بھی رہن جائز ہے، البدائع، مقیم یا مسافر ہونے کی شرط سے متعلق، فرمان باری تعالیٰ: وان کنتم علی سفر ولم تجدو کاتبا فرھان مقبوضہ الآیۃ: سے اگر چہ یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ اگر معاملہ کرنے والا مسافر ہو تو رہن جائز ہوگا، ورنہ نہیں، لیکن عامہ علمائے اہل السنۃ کے نزدیک سفر میں ہونا شرط نہیں ہے، جیسا کہ اوپر بیان کی ہوئی وہ حدیث جس میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے آخری دنوں میں اپنی زرہ کسی یہودی کے پاس رہن رکھی تھی اور یہ واقعہ حالت حضر یا اقامت کا ہے، اسی طرح اقامت کی حالت میں رہن رکھنے کا معاملہ ہمیشہ سے مسلمانوں میں معمول بہا ہے، م۔

اور رہن کے جائز ہونے کے لئے کبھی بھی سفر کی شرط نہیں لگی ہے لہٰذا حضر و سفر ہر حالت میں رہن کا معاملہ کرنے کی اجازت ہے، اور (۴) شرائط جن کا تعلق مرہون سے ہے وہ یہ ہیں کہ مرہون ایسی چیز یا ایسا محل ہو جو معاملہ کے وقت ہی میں بیع کے

قابل ہو یعنی وہ مال مطلق متقوم مملوک معلوم مقدور التسلیم موجود ہو، اس بناء پر اگر رہن کے وقت وہ چیز موجود نہ ہو، تو اسے رہن میں رکھنا جائز نہ ہوگا، اسی طرح ایسی چیز جس کے ہونے اور نہ ہونے میں دونوں باتوں کا احتمال ہو تو اس کا بھی رہن جائز نہ ہوگا، مثلاً آئندہ موسم میں میرے باغ میں جو خرما اور آم پھلے گا، یا میری بکریوں کے جو بچے پیدا ہوں گے یا اس جیسا کوئی چیز رہن میں رکھی گئی ہو تو بھی رہن جائز نہ ہوگا، اسی طرح مردار اور خون کا بھی رہن جائز نہیں ہے، اور حرم میں موجود شکار نہ ہو، یا احرام کی حالت میں پکڑا ہوا شکار نہ ہو اس کو بھی رہن میں رکھنا جائز نہ ہوگا، بلکہ وہ تمام چیزیں جو مباح الاصل ہیں مثلاً شکار وایندھن وگھاس وغیرہ کو رہن رکھنا اور خاص کر مسلمان کے حق میں شراب وسور کو بھی رہن میں دینا یا لے کر رکھنا جائز نہیں ہے، اور اس بات کی بھی شرط نہیں ہے کہ رہن رکھی جانے والی چیز کا راہن مالک بھی ہو، اسی لئے راہن کسی دوسرے کے مال پر شرعی ولایت کی وجہ سے اس کو بھی رہن میں رکھ سکتا ہے، اسی طرح اگر دوسرے کی چیز رہن رکھنے کے لئے مانگ کر بھی رہن رکھی تو یہ بھی جائز ہوگی، البدائع۔

اور اب قبضہ کے صحیح ہونے کی قسمیں بھی مختلف ہیں، (۱) یہ کہ راہن خود اس کی اجازت دے جبکہ اجازت بھی دو طرح کی ہوتی ہے، (۱) صریح یا منزلہ صریح کے ہو اور (۲) یہ کہ دلالت کے طور پر ہو، پس صریح کی مثال یہ ہوگی کہ جیسے راہن خود کہے کہ تم اس مال کو رہن میں اپنے پاس رکھ لو اس قبضہ کے لئے یہ جائز ہے کہ اسی مجلس میں ہو یا دونوں کی جدائی کے بعد کچھ تاخیر سے ہو، مگر یہ حکم استحساناً ہے، اور اجازت کی علامت ہونے کی صورت یہ ہوگی کہ راہن کی موجودگی میں مرتہن قبضہ کرے اور خود راہن کچھ نہ کہے بلکہ خاموش رہے تو یہ بھی استحساناً ہی صحیح ہوگا، اور اگر درخت پر لگے ہوئے پھلوں کو رہن میں رکھ لینے کے لئے مالک نے کہا حالانکہ ایسے پھلوں کو رہن رکھنا جائز نہیں ہے، پھر بھی مرتہن نے اجازت پانے کی وجہ سے سارے پھلوں کو توڑ کر اپنے قبضہ میں رکھ لیا پس اگر اس طرح بھی راہن کی اجازت سے ہو تو یہ بھی استحساناً جائز ہے، دوسری قسم یہ ہے کہ مرہون محوز یعنی بٹوارہ کیا ہوا ہو، اس بناء پر اگر مرہون مشترک مال ہوگا تو مطلقاً جائز نہ ہوگا، خواہ وہ بٹوارہ کے قابل ہو یا نہ ہو، اس طرح رہن لینے والا راہن کا شریک ہو، یا وہ کوئی دوسرا آدمی ہو، تیسری قسم یہ ہے کہ مرہون فارغ ہو، لہٰذا اگر ایسے مرہون مکان جس میں راہن یعنی مالک مکان کا سامان اسباب موجود ہو جو رہن میں ذکر نہیں کیا گیا ہو تو اس مکان کا رہن جائز نہیں ہوگا، چوتھی قسم یہ ہے مرہون دوسرے شخص یا چیز سے بالکل جدا ہو، اسی لئے درخت پر لگے ہوئے صرف پھل کو درخت سے توڑے بغیر رہن کرنا جائز نہیں ہے، پھر رہن کی شرطوں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ قبضہ کرنے کی لیاقت موجود ہو، یعنی مرتہن کو عقل ہو، البدائع۔ ان تمام شرائط کے پائے جانے کی صورت میں مرتہن کا اس مرہون پر قبضہ بھی صحیح ہو گیا ہو تب وہ مرہون اس مرتہن کے قبضہ میں ضمانت کی حالت میں ہوگا، اسے جسے وہ خود اپنے ہی پاس رہنے دے یا آپس کی رضامندی سے کسی درمیانی ایسے شخص بھی وہ رکھ سکتا ہے جو کہ عادل ہو، اسی طرح مرتہن کی طرف سے اس عادل شخص کا قبضہ صحیح مان لیا جائے گا، البتہ اس مسئلہ میں یہ عادل اور ثالث شخص ہے مکمل طور سے امین ہوگا، لیکن اس مرہون کی ضمانت اسی مرتہن پر لازم ہوگی، ھ۔

توضیح: کس قسم کے قرضہ کے عوض رہن رکھنا صحیح ہوتا ہے، قدوری کی عبارت پر مصنف ہدایہ کی طرف سے اشکال اور تحقیق، شرائط رہن، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال وهو مضمون بالاقل من قيمته ومن الدين فاذا هلك في يد المرتهن وقيمته والدين سواء صار المرتهن مستوفيا لدينه وان كانت قيمة الرهن اكثر فالفضل امانة لان المضمون بقدر ما يقع به الاستيفاء وذاك بقدر الدين فان كانت اقل سقط من الدين بقدره ورجع المرتهن بالفضل لان الاستيفاء بقدر المالية وقال زفر الرهن

مضمون بالقيمة حتى لو هلك الرهن وقيمة يوم رهن الف وخمسمائة والدين الف رجع الراهن على المرتهن بخمس مائة له حديث على رضى الله عنه قال يتراد ان الفضل فى الرهن ولان الزيادة على الدين مرهونة لكونها محبوسة به فتكون مضمونة اعتبارا بقدر الدين ومذهبنا مروى عن عمرو عبد الله بن مسعود رضى الله عنهم ولان يد المرتهن يد الاستيفاء فلا يوجب الضمان الا بالقدر المستوفى كما فى حقيقة الاستيفاء والزيادة مرهونة ضرورة امتناع حبس الاصل بدونها ولا ضرورة فى حق الضمان والمراد بالتراد فيما روى حالة البيع فانه روى عنه انه قال المرتهن امين فى الفضل.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے قاعدہ یہ ہے کہ مال مرہون کی جو اپنی اصلی قیمت ہو اور وہ جس قرض کے عوض رکھا گیا ہو ان دونوں میں سے جو رقم کم ہو گی وہ مرہون اسی رقم کے عوض مضمون یعنی گروی ہوتا ہے، (ف: مثلاً مرہون کی اپنی قیمت اگر چہ دو سو روپے ہوں مگر صرف سو روپے کے قرض کے عوض اسے گروی رکھا گیا ہو تو وہ قرضہ یعنی سو روپے کے عوض گروی مانا جائے گا، اور اگر اس کے برعکس ہو یعنی اس کی اپنی قیمت اگر چہ ایک سو روپے ہوں مگر دو سو روپے قرضہ کے عوض گروی رکھا گیا ہو تو یہاں بھی سو روپے کے عوض ہی گروی مانا جائے گا): فاذا هلك فى الخ: اسی قاعدہ کی بناء پر اگر ایسا اتفاق ہو کہ اس کی اپنی اصلی قیمت بھی سو روپے ہوں اور سو روپے کے ہی عوض اسے گروی رکھا گیا ہو اور وہ مرہون مرتہن کے ساتھ میں رہتے ہوئے ضائع ہو گیا تو یہ کہا جائے گا کہ مرتہن نے اپنا قرض وصول کر لیا یعنی اب کوئی مطالبہ کسی کا باقی نہیں رہا: وان كانت قيمة الرهن الخ: اور اگر مرہون کی اپنی قیمت قرض کی رقم سے زیادہ ہو تو یہ زائد رقم اس مرتہن کے پاس بطور امانت ہو گی، (ف: اسی لئے مرہون کے ضائع ہو جانے کی صورت میں مرتہن اس کا ذمہ دار نہ ہو گا یعنی اس فاضل رقم کی واپسی اس کے ذمہ میں نہیں رہیگی)۔

لان المضمون الخ: اس لئے کہ مرتہن کی ذمہ داری اور ضمانت میں صرف وہی مقدار ہے جس سے اس کا دیا ہوا قرضہ وصول ہو جائے، یعنی مقدار قرض: فان كانت اقل الخ: اور اگر مرہون کی قیمت قرضہ کی مقدار سے کم ہو تو مرہون کے ضائع ہو جانے کی صورت میں مرہون کی اصل قیمت کے برابر اس کا قرضہ ختم ہو جائے گا، اور باقی رقم کو مرتہن سے واپس لے گا: لان الاستيفاء الخ: کیونکہ قرضہ کی وصولی تو مرہون کی اپنی مالیت کے برابر ہو گی، (ف: اور جو مقدار زائد رہ جاتی ہے، اس سے حق وصول نہیں کیا جاتا ہے: وقال زفرؒ الخ: اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ رہن اپنی قیمت سے مضمون ہوتا ہے، (یعنی اس کی جو اپنی قیمت ہوتی ہے اس کی پوری قیمت مرتہن کے پاس گروی رہتی ہے خواہ وہ رقم قرضہ سے کم ہو یا زیادہ ہو اس کی پوری رقم گروی رہیگی)، چنانچہ اگر مرہون ضائع ہو جائے اور جس دن رہن کا معاملہ ہوا تھا اس دن مرہون کی قیمت مثلاً پندرہ سو روپے تھی جسے صرف ہزار روپے قرضہ کے عوض گروی رکھا گیا تھا، وہ راہن اب اس مرتہن سے پانچ سو روپے واپس لے گا، (ف: اس میں اسی قیمت کا اعتبار ہو گا جو قیمت اس کے رہن رکھنے کے دن تھی)۔

له حديث علىؓ الخ: امام زفرؒ کی دلیل حضرت علیؓ کی حدیث ہے یعنی حضرت علیؓ کا یہ فرمان ہے کہ رہن میں زیادتی کو آپس میں ایک دوسرے سے واپس لیں (ف: اس اثر کو عبد الرزاق وابن ابی شیبہ رحمہما اللہ نے حضرت علی سے روایت کیا ہے اور اس کی اسناد میں حکمؒ نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے، اور علماء کے نزدیک حکمؒ نے حضرت علیؓ سے نہیں سنا ہے اس لئے یہ روایت مرسل ہوئی، پھر اس کے معنی میں چند احتمالات ہیں، (۱) یہ کہ جب مرہون فروخت کیا جائے تب اس کی قیمت کی کمی یا بیشی کا اندازہ کریں اور (۲) یہ ہے کہ کسی آسمانی اور قدرتی آفت سے ضائع ہو، بیہقیؒ نے اسناد کے ساتھ خلاسؒ سے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ اگر مرہون کی قیمت میں زیادتی ہو اور وہ کسی آفت سماوی سے ضائع ہو تو جتنے قرضہ کے عوض مرہون کو رکھا گیا ہو وہ اسی قیمت کے مقابلہ میں ضائع کہا جائے گا، اور اگر آفت سماوی سے اسے نقصان نہیں ہوا، ہو تو وہ مرتہن رقم کے زیادہ مقدار واپس کرے گا، لیکن اس کی اسناد میں یہ اعتراض ہے کہ خلاسؒ نے اسے حضرت علیؓ کے صحیفہ اور مسودہ سے لیا ہے، اس کے علاوہ

پہلی روایت کی تخصیص یہ ہوئی ہے، کہ وہ پہلا حکم صرف اس صورت میں دیا جائے گا، جبکہ مرہون اپنی حالت پر ہو یعنی ضائع نہیں ہوا ہو، اور بیہقی نے حارث عن علیؓ روایت کی ہے کہ جب رہن قرضہ کے مقابلہ میں افضل ہو یا قرضہ رہن کے مقابلہ میں افضل ہو تو دونوں اپنے مال کی زیادتی کو واپس لے لیں، اس میں حارثؒ ضعیف ہیں اور بظاہر اس سے پہلی روایت کی تائید ہوتی ہے اور اس سے تخصیص کا احتمال بھی ہے، پھر بیہقی نے محمد بن الحنفیہ عن علیؓ روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا ہے کہ جب مرہون کی قیمت کم ہو تو راہن قرضہ میں جو کچھ کمی رہ گئی ہو اس باقی کو ادا کردے، اور اگر رہن کی قیمت قرض سے زیادہ ہو تو اس مرہون کو جتنی بھی مقدار میں رکھا گیا ہو اس میں وہ برابر سرابر ہو جائے گا، اس سے معلوم ہوا کہ جب مرہون ضائع ہو جائے تو قرضہ سے جو مقدار زائد دی گئی ہوگی وہ بطور امانت ہوگی، اس میں سے راہن کچھ واپس نہیں لے سکتا ہے، جیسا کہ ہمارا ظاہر مذہب ہے، اور امام زفرؒ کا استدلال صرف پہلی اور تیسری روایت سے ہے حالانکہ وہ دونوں ضعیف ہیں)۔

ولان الزيادة الخ: اور امام زفرؒ کی قیاسی دلیل یہ ہے کہ مرہون کی قیمت میں جتنی مقدار قرضہ کی مقدار سے زیادہ ہوگی وہ بھی رہن ہی ہوگی، کیونکہ وہ بھی قرضہ کے حساب میں شامل ہے، لہٰذا جس بناء پر رہن کی وہ مقدار جو قرض کی رقم کے برابر ہو وہ مرہون ہوتی ہے اسی بناء پر اس سے فاضل رقم بھی مرہون ہوگی: **ومذهبنا مروى الخ:** اور ہمارا جو مذہب ہے وہ حضرت عمرو عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے، (ف: اور محمد بن الحنفیہ نے بھی اپنے والد حضرت علیؓ سے اسی کی روایت کی ہے، جیسا کہ بیہقی نے اس کی روایت کی ہے، اور حضرت عمرؓ کا قول یہ ہے کہ جب مرہون اس چیز کی بہ نسبت زائد ہو جس کے عوض رہن رکھا گیا ہے تو زیادتی کے بارے میں اس کا مرتہن امین ہوگا، اور اگر کم ہو تو اسی کمی کے انداز سے راہن ادا کرے گا، اس کی روایت ابن ابی شیبہ والطحاوی نے کی ہے، اور بیہقی نے بھی اسی جیسی روایت کی ہے، بیہقی کی روایت میں یہ دلیل ہے کہ یہ حکم اس وقت ہوگا جبکہ خود رہن ضائع ہو گیا ہو، اور اس اثر کو عبید بن عمیر نے حضرت عمرؓ سے روایت کیا ہے، اور امام مسلم نے اپنے مقدمہ میں اس بات کی تصریح کی ہے، کہ عبید بن عمیرؒ کی ولادت حضرت رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں ہوئی ہے، اور وہ بالاجماع ثقہ ہیں، البتہ حضرت ابن مسعودؓ کا اثر نہیں ملا ہے۔

ولان يد المرتهن الخ: اور اس دلیل سے بھی کہ مرتہن کا قبضہ قبضۂ استیفاء ہے، یعنی اس نے مال مرہون پر جو قبضہ کیا ہے وہ تو صرف اپنے دیئے ہوئے قرض کو واپس لینے کے لئے اس لئے اسی کے برابر اس پر ضمان بھی لازم آنی چاہئے جتنی کہ حقیقی استیفاء میں ہوتا ہے، (ف: اسی بناء پر اگر راہن نے صرف ایک ہزار روپے قرض لئے مگر اس نے مرتہن کو رہن میں ایک تھیلی میں بند کر کے ایسا سامان دیا جس کی مالیت دو ہزار روپے کی ہے یا اس میں نقد دو ہزار روپے ہی ہیں مگر مرتہن کے پاس سے وہ تھیلی ضائع ہو گئی تو یوں کہا جائے کہ مرتہن نے اپنے صرف ہزار روپے وصول کر لئے اور باقی ایک ہزار کا وہ کسی طرح بھی ذمہ دار نہ ہوگا، اسی طرح موجودہ مسئلہ میں بھی مرتہن زیادتی کا ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ جس زائد مقدار پر اس نے قبضہ کیا اور اسے روکا ہے وہ اپنی ذاتی غرض سے نہیں کیا ہے): **والزيادة مرهونة الخ:** اور جس زیادہ مقدار پر اس مرتہن نے قبضہ کیا ہے وہ صرف اس مجبوری سے کہ اس کے بغیر اس کے لئے اپنا حق وصول کرنا ممکن نہیں ہوگا، (ف: مثلاً راہن نے اپنا دس ہزار کا گھوڑا رہن میں رکھا حالانکہ اس نے صرف پانچ ہزار روپے ہی قرض میں لئے ہیں تو اس وقت مرتہن کو زیادہ مقدار اپنے پاس رکھنے کی کوئی خواہش نہیں تھی وہ تو صرف اس ضرورت سے زیادہ مالیت کو اپنے پاس رکھا ہے کہ اسے اپنا اصل حق واپس مل سکے، اور یہ بات ہمیں پہلے سے معلوم ہے کہ جو چیز کسی ضرورت سے ثابت ہوتی ہے، وہ اپنی ضرورت کی حد تک ہی باقی رہتی ہے، اس سے آگے نہیں بڑھتی ہے، لہٰذا اس جگہ اسے صرف اپنا اصل حق وصول کرنے کی ضرورت ہے)۔

لا ضرورة في الخ: اور مرتہن کے ضامن ہونے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، (ف: اور اس زائد رہن کے بارے میں مرتہن کے ضامن ہونے کا حکم ثابت نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے اس زائد مقدار کو اصل رہن کے طور پر اپنے پاس نہیں رکھا ہے،

کیونکہ اگر ایسا ہی ہوتا تو اس مقدار کو بھی زائد کہہ کر اصل ہی کہنا لازم ہوتا، پس اس دلیل سے امام زفرؒ کا استدلال ختم ہو گیا، اس طرح حضرت علیؓ کے اثر سے بھی ان کا استدلال کرنا ضعیف ہے): والمراد بالتراد الخ: اور حضرت علیؓ سے مروی حدیث جس میں تراد کا لفظ ہے یعنی دونوں راہن و مرتہن کی آپس کی رضامندی کے ساتھ واپسی کا حکم ہے اس سے مراد بیع کی حالت کو بیان کرنا ہے، یعنی اس مرہون کو فروخت کرنے کی حالت میں جب اس کی رقم حاصل ہو وہ مرتہن اپنے راہن کو واپس کر دے، اور اگر اس وقت اس کی قیمت مقدار رہن سے کم ملی ہو تو راہن اس کی کو مرتہن کو دیکر اس کے قرضہ کی کمی پوری کر دے، یہ دوسری تاویل ہی دوسری روایت کی بناء پر متعین ہے): فانه روى عنه الخ: کیونکہ خود حضرت علیؓ کی دوسری روایت یہ بھی ہے کہ زیادتی کے بارے میں مرتہن امین ہے، (ف: یعنی وہ اس زیادتی کا ضامن نہیں ہوگا، چنانچہ یہی روایت ہم نے اوپر بیان کر دی ہے)۔

توضیح: اگر مرہون کی قیمت اور قرض کی مقدار برابر ہو، یا مرہون کی قیمت زیادہ ہو یا قرض کی مقدار زیادہ ہو اور مرہون ہلاک ہو جائے، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال وللمرتهن ان يطالب الراهن بدينه ويحبسه به لان حقه باق بعد الرهن والرهن لزيادة الصيانة فلا تمتنع به المطالبة والحبس جزاء الظلم فاذا ظهر مطله عند القاضي يحبسه كما بيناه على التفصيل فيما تقدم واذا طلب المرتهن دينه يؤمر باحضار الرهن لان قبض الرهن قبض استيفاء فلا يجوز ان يقبض ماله مع قيام يد الا ستيفاء لانه يتكرر لا ستيفاء على اعتبار الهلاك في يد المرتهن وهو محتمل واذا احضره امرالراهن بتسليم الدين اولا ليتعين حقه كما تعين حق الراهن تحقيقا للتسوية كمافي تسليم المبيع والثمن يحضر المبيع ثم يسلم الثمن اولا وان طالبه بالدين في غير البلد الذى وقع العقد فيه ان كان الرهن مما لا حمل له ولا مؤنة فكذلك الجواب لان الاما كن كلها في حق التسليم كمكان واحد فيما ليس له حمل ومؤنة ولهذا لايشترط بيان مكان الايفاء فيه في باب السلم بالاجماع.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مرتہن کو یہ حق حاصل رہتا ہے کہ وہ راہن سے اپنے قرض کا مطالبہ کرے اور ادائیگی میں تاخیر کرنے سے اسے قید کرا دے، (ف: یعنی قاضی کے پاس اس کو قید خانہ میں بند کرا دینے کی درخواست کرے اور وہ اسے قید خانہ میں بند کر دے، اور اس کے پاس رہن موجود رہنا بھی اس درخواست دینے سے مانع نہیں ہو سکتا ہے): لان حقه باق الخ: کیونکہ اپنے پاس رہن رکھ لینے کے باوجود اس مرتہن کا حق باقی رہجاتا ہے، اس لئے کہ رہن رکھنے کی غرض صرف اپنے حق کی حفاظت اور اس کی وصولی میں پختگی لانا ہے، لہٰذا رہن رکھ لینے کی وجہ سے حق کے مطالبہ میں کوئی ممانعت نہیں ہوگی، (ف: اس لئے راہن کو چاہئے کہ جلد از جلد اپنا مال مرہون بیچ کر یا پھر جس طرح ممکن ہو اس مرتہن کا قرض ادا کر دے اور اگر ایسا نہیں کرتا ہے تو وہ ظالم شمار ہوگا): والحبس جزاء الظلم الخ: اور اسی ظلم کا بدلہ یا سزا اسے قید خانہ میں رکھنا ہے، پس جب خود قاضی کے نزدیک بھی اس راہن کا قرض ادا نہ کرنا اور ٹالتے رہنا ظاہر ہو جائے گا، تو وہ اسے قید خانہ میں ڈال دے گا، جیسا کہ ہم نے اس سے پہلے تفصیل کے ساتھ بیان کر دیا ہے، (ف: یعنی کتاب ادب القاضی کی فصل الحبس میں اس مسئلہ کو تفصیل کے ساتھ بیان کر دیا ہے، اور جب راہن قید خانہ میں داخل ہو جائے گا تو لامحالہ اسی مال مرہون کی قیمت سے ہی ادا کرے گا، بشرطیکہ اسی قیمت سے اس کی ادائیگی ممکن ہو جائے)۔

واذا طلب المرتهن الخ: اور جب مرتہن قاضی کے پاس آکر راہن سے اپنے قرضے کی وصولی کا مطالبہ کرے تو اس مرتہن کو حکم دیا جائے گا کہ اس کے پاس جو مال مرہون ہے اسے بھی اپنے ساتھ وہاں پر لے آئے، (ف: یعنی مرہون کو اپنے قبضہ

میں رکھے ہوئے اپنے قرض کی وصولی کا مطالبہ کرے اور راہن کو اس کی ادائیگی کا حکم دیا جائے): لان قبض الرهن الخ: کیونکہ اپنے مرہون پر قبضہ کر لینے کا مطلب اپنے حق کو وصول کر لینے کا قبضہ ہوتا ہے، اس لئے وصولی قبضہ کے رہتے ہوئے دوبارہ اپنے قرضہ کی وصولی پر قبضہ کرے اس لئے کہ اگر ہم یہ فرض کر لیں کہ اس مرتہن کے پاس سے مرہون ضائع ہو چکا ہو تو راہن کو یہ قرض واپس کرنے کا حکم دیا جائے اور وہ لے کر مرتہن کے پاس آجائے تو دوبارہ مرتہن کو اپنا حق وصول کرنا پایا جائے گا، جبکہ مرہون کے ضائع ہونے کا احتمال ہمیشہ رہتا ہے، (ف: اس لئے مرتہن سے یہ کہا جائے گا کہ تم پہلے مرہون کو یہاں لے آؤ تاکہ اس کے باقی رہ جانے سے اطمینان ہو جائے، ادھر راہن اس کا قرض لا کر اس کے حوالہ کر دے، اب جبکہ وہ اپنے قرض پر قبضہ کرے گا تب اس سے پہلے تک اس مال پر جو مرتہن کا قبضہ استیفاء تھا وہ ختم ہو جائے گا)۔

واذا حضره الخ: پھر جب مرتہن مال مرہون کو اس مجلس میں لے آئیگا تو راہن کو حکم دیا جائے گا کہ وہ پہلے اپنا قرض یعنی مرتہن کا حق ایسے دیدے، جیسے کہ اس سے پہلے تک راہن کا حق مرہون سے متعین ہو چکا تھا اسی طرح سے مرتہن کا حق بھی اس کے اپنے حق سے متعین ہو جائے، تاکہ دونوں کے حقوق اور ان کی ادائیگی میں برابری پائی جائے، جیسے کہ عقد بیع میں مبیع اور اس کا ثمن حوالہ کرتے وقت کبھی دونوں میں اختلاف پیدا ہو جانے کی صورت میں کہ پہلے کون ادا کرے گا بائع اپنے مبیع کو پہلے سب کے سامنے لاتا ہے، پھر خریدار اس کو اس کی رقم ثمن حوالہ کرتا ہے، اس کے بعد اس مبیع پر بائع کی طرف سے قبضہ کرتا ہے، (ف: کیونکہ مشتری کا حق مبیع میں ہوتا ہے اور وہ جو کہ مال متعین ہوتا ہے، اس لئے اس مشتری کو بھی چاہئے کہ وہ بھی بائع کا حق یعنی وہ رقم یا دین اسے ادا کر دے تاکہ بائع کا حق بھی متعین ہو جائے، اس کی وجہ یہ ہے کہ ثمن مال دین ہوتا ہے، جیسا کہ قرضہ مال دین ہے، وہ اسی وقت میں متعین ہوگا جبکہ وہ حق دار کو حوالہ کر دے)۔

وان طالبه بالدين الخ: اور اگر مرتہن نے راہن سے اپنے قرضہ کا مطالبہ اس شہر یعنی جس شہر میں رہن کا معاملہ طے پاکر مال رہن مرتہن کے حوالہ کیا تھا کے سوا کسی اور شہر میں کیا (تو دو حال سے خالی نہ ہوگا یعنی وہ مرہون ایسا ہو کہ آسانی کے ساتھ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کیا جا سکتا ہو یا اس میں دقت ہوتی ہو یعنی اس کے لئے سواری اور کافی خرچ کی ضرورت پڑتی ہو،) تو پہلی صورت میں یعنی جبکہ منتقل کرنے میں دقت نہیں ہوتی ہو جیسے موتی و مشک وغیرہ تو بھی وہی حکم ہوگا جو ابھی اوپر میں بیان کیا گیا ہے، یعنی مرتہن تقاضا کے پہلے ہی مال مرہون وہاں پر لے آئے، اس کے بعد ہی وہ قرضہ پا سکے گا، کیونکہ جس مال کے ادھر سے ادھر منتقل کرنے میں دقت نہیں ہے اس کے حق میں ساری جگہیں اور علاقے ایک ہی جگہ کے حکم میں ہیں، لہذا ایک جگہ رہنے میں جو حکم ہوتا ہے وہی حکم دوسری جگہ رہنے میں بھی ہوگا، اسی وجہ معاملہ سلم کی صورت میں ایسی چیز کے حوالہ اور ادا کرنے کی جگہ بیان کرنا بالاجماع شرط نہیں ہے)۔

وان كان له حمل الخ: اور اگر مرہون ایسی چیز ہو جس کو ادھر ادھر لے جانے میں دقت ہو یعنی سواری اور مال خرچ کرنے کی ضرورت پڑتی ہو تو وہ مرتہن راہن سے وہیں پر اپنا قرضہ مانگ لے اور اس کو اس بات پر مجبور نہیں کیا جائے گا کہ پہلے مرہون کو اس جگہ لے آئے: لان هذا نقل الخ: اس وجہ سے اس جگہ راہن حاضر کرنے کا مطلب ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا ہوتا ہے، حالانکہ اس مرتہن پر واجب صرف یہ کام ہے کہ حال مرہون راہن کے حوالہ کر دے، وہ بھی اس طرح سے راہن اور مرہون کے درمیان دوسری کوئی چیز نہ ہو یعنی تخلیہ ہو، یہ دکھانے کے لئے کہ یہ چیز اپنے مال پر باقی ہے، لہذا راہن اپنی چیز پر قبضہ کر لے، اور مرتہن پر یہ لازم نہیں ہے کہ وہ اس مرہون کو ایک جگہ سے اور ایک شہر سے دوسرے شہر لئے پھرے، حالانکہ ایسا کرنے میں دقت ہے اور خرچ بھی برداشت کرنا لازم آتا ہے جس کی وجہ سے مرتہن کو بلاوجہ نقصان اٹھانا پڑے گا، جبکہ مرتہن نے کبھی بھی اس کی ذمہ داری نہیں لی ہے۔

توضیح: مرتہن کے پاس مال رہن رہتے ہوئے بھی وہ راہن سے اپنے حق کی وصولی کے لئے تقاضا کر سکتا ہے، تو اس کی کیا صورت ہو سکتی ہے، اسی طرح مرہون ایک جگہ میں رکھا ہوا ہو مرتہن اس سے دور کسی دوسرے علاقہ میں بھی مطالبہ کر سکتا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

ولو سلط الراهن العدل علی بیع المرهون فباعه بنقد اونسیئة جاز لا طلاق الا مرفلو طالب المرتهن بالدین لا یکلف المرتهن احضار الرهن لانه لا قدرة له علی الاحضار وکذا اذا امر المرتهن ببیعه فباعه ولم یقبض الثمن لانه صار دینا بالبیع بامر الراهن فصار کان الراهن رهنه وهو دین ولو قبضه یکلف احضاره لقیام البدل مقام المبدل الا ان الذی یتولی قبض الثمن هو المرتهن لانه هو العاقد فترجع الحقوق الیه وکما یکلف احضار الرهن لا ستیفاء کل الدین یکلف لا ستیفاء نجم قد حل لا حتمال الهلاك ثم اذا قبض الثمن یؤمر باحضاره لاستیفاء الدین لقیامه مقام العین وهذا بخلاف ما اذا قتل رجل العبد الرهن خطا حتی قضی بالقیمة علی عاقلته فی ثلث سنین لم یجبر الراهن علی قضاء الدین حتی یحضر کل القیمة لان القیمة خلف عن الرهن فلا بدمن احضار کلها کما لا بدمن احضار کل عین الرهن وما صارت قیمة بفعله وفیما تقدم صار دینابفعل الراهن فلهذا افترقا.

ترجمہ: اور اگر راہن نے اپنا مرہون فروخت کر دینے کے لئے کسی ثالث یعنی کسی بھی نیک آدمی کو مسلط کیا یا پورا اختیار دیا یہ کہتے ہوئے کہ تم اس کو فروخت کر کے ہمارا قرض ادا کر دو، چنانچہ اس نے ایسا ہی کیا، اب وہ نقد فروخت کرے یا ادھار فروخت کرے اسے اس کا حق ہوگا یعنی اس کے لئے یہ جائز ہوگا کیونکہ کہتے وقت راہن نے اسے مطلقا کہا تھا یعنی نقد یا ادھار کی قید نہیں لگائی تھی یا نقد ہی فروخت کرنے کے لئے اسے نہیں کہا تھا، (ف: اگر چہ یہ بات ظاہر ہے کہ ادھار فروخت کرنے کی صورت میں مرتہن کو کچھ شکایت ہوگی کہ اس کو قرض کی وصولی میں تاخیر ہو جائیگی، اور اسے اس وقت تک انتظار کرنا پڑے گا، پھر بھی وہ اپنے قرض کا مطالبہ کر سکتا ہے: **فلو طالب المرتهن الخ**: اور اگر ایسی جگہ میں مرتہن نے ثالث سے اپنے قرضہ کا مطالبہ کر لیا تو اس مرتہن کو اس بات پر مجبور نہیں کیا جائے گا کہ وہ پہلے مرہون کو وہاں پر لے آئے، کیونکہ اس ثالث عادل کو مرہون حاضر کرنے کی طاقت نہیں ہے، (ف: بلکہ وہ عادل کے قبضہ میں ہے، اور یہ رہن مرتہن کے قبضہ کے بغیر ہے)۔

وکذا اذا امر الخ: اسی طرح سے اگر راہن نے مرتہن کو یہ حکم دیا کہ تم اس مرہون کو فروخت کر دو، اس بناء پر مرتہن نے اس کو فروخت کر دیا مگر اس کی رقم پر قبضہ نہیں کیا تو بھی مطالبہ کے وقت مرتہن کو اس رقم کے لانے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، کیونکہ مرہون (اب عین نہیں رہا بلکہ) دین ہو گیا ہے، اس لئے کہ مرہون تو راہن کے حکم سے ہی فروخت کیا جا چکا ہے، لہذا اب یہ سمجھا جائے گا کہ گویا راہن نے مرہون کرتے وقت ہی دین کی حالت میں رہن کیا تھا): **ولو قبضه یکلف الخ**: اور اگر مرتہن نے مرہون کی قیمت وصول کر لی ہو تو اس سے یہ کہا جائے گا کہ تم وہ رقم یہاں پر لے کر آؤ، کیونکہ بدل یعنی ثمن مبدل کے قائم مقام ہوتا ہے، (ف: اسی لئے یہ کہا جائے گا کہ وہ ثمن اس مرہون کے قائم مقام ہو کر موجود ہے، لہذا جس طرح پہلے مرہون کو لانا پڑتا اسی طرح سے اب اس کے قائم مقام یعنی اس کا ثمن لانا ہوگا، اگر چہ فی الحال ثمن دین کی شکل میں ہے، یعنی عین نہیں ہے): **الا ان الذی الخ**: البتہ اتنی بات ضرور ہے یہی مرتہن اس مرہون کے ثمن کو وصول کرنے کا بھی متولی اور ذمہ دار ہوگا، (ف: یعنی اسی مرتہن کی ذمہ داری یہ بھی ہوگی کہ مرہون کے خریدار سے اس کا ثمن یا رقم خود ہی وصول کر لے)۔

لانه هو العاقد الخ: کیونکہ اپنے پاس رکھے ہوئے مرہون کو خود اسی نے فروخت کیا ہے، (اگر چہ اصل ہو کر نہیں بلکہ

اپنے راہن کی طرف سے وکیل بن کر فروخت کیا ہے، اسی لئے اس بیع کے جتنے بھی حقوق ہوں گے سب اسی کو انجام دینے ہوں گے، (ف: چنانچہ ان حقوق میں سے کچھ یہ ہوں گے، جو کچھ بیچا ہے، یعنی مبیع کو اس کے مشتری کے حوالہ کرنا، پھر اس کا عوض یعنی ثمن وصول کرنا) پھر یہ بھی جاننا چاہئے کہ قرضہ کبھی قسط وار یعنی تھوڑا تھوڑا دینا ہوتا ہے، اور ایک ساتھ دینا لازم نہیں ہوتا ہے، اسی لئے مصنفؒ نے یہاں پر یہ فرمایا ہے کہ: **وکما یکلف احضار الرهن الخ**: جس طرح پورا قرضہ وصول کرنے کے لئے مرہون کو مجلس قاضی میں لانے کا حکم دیا جاتا ہے اسی طرح اس کی ہر قسط میں بھی اس مرتہن کو حکم دیا جاسکتا ہے کہ وہ مرہون کو اس مجلس میں حاضر کرے اس خیال سے کہ اس وقت تک وہ مرہون ہلاک ہو گیا ہو یعنی محفوظ نہ ہو، (ف: کہ اگر واقعۃ مرہون اس وقت ضائع ہو چکا ہو تو اس کی قسط ادا کرنی ضروری نہ ہوگی الحاصل مرتہن جب راہن کے حکم سے مرہون کو فروخت کردے تو اس کا ثمن یعنی رقم وصول کرنا بھی اسی مرتہن کے ذمہ ہوگا)۔

ثم اذا قبض الثمن الخ: پھر جب مرتہن مرہون کا ثمن اس کے خریدار سے وصول کرلے تو فی الحال یہ رقم اس کے پاس امانت کے طور پر رہیگی اور جب بھی وہ مرتہن اس رقم سے اپنا قرض لینا چاہے گا تو اس سے کہا جائے گا کہ تم اس رقم کو اس مجلس میں حاضر کرو کیونکہ یہ ثمن اس مال مرہون کے قائم مقام ہے، (ف: اور چونکہ یہ ثمن اس مرہون کے عوض کے طور پر ہے اس لئے یہ ثمن بھی مرہون کے حکم میں ہو گیا ہے، حالانکہ اگر وہ راہن اس مرتہن کے پاس رہن کے طور پر اسی نقد کو رکھتا تو جائز نہ ہوتا، جیسا کہ کافی وغیرہ میں ہے، اس بحث کا خلاصہ یہ نکلا کہ جب راہن نے درمیانی شخص یعنی عادل یا ثالث کو اپنا مال مرہون بیچنے کا ذمہ دار بنادیا خود اسی مرتہن کو اس مرہون کے فروخت کرنے کی اجازت دیدی، اور اس نے مرہون کو ادھار یا نقد کسی طرح بھی فروخت کردیا تو بلاشبہ یہ بیع جائز ہوگی، اس کے بعد اگر مرتہن اپنا قرض اس سے وصول کرنا چاہے تو از خود اس پر قبضہ کر کے فیصلہ نہیں کر سکے گا، بلکہ راہن کو اس کے ادا کرنے پر مجبور کیا جائے گا اور اس مرتہن کو اب اصل مرہون یا اس کا ثمن اس مجلس میں لانے پر مجبور نہیں کیا جائے گا)۔

وهذا بخلاف ما الخ: یہ حکم اس صورت کے برخلاف ہے جبکہ کسی نے ایک مرہون غلام کو خطاءً قتل کردیا جس کے نتیجہ میں قاتل کے عاقلہ (مددگار برادری) کو یہ حکم دیا گیا کہ تم اس غلام کی قیمت بطور دیت تین سال کے عرصہ میں ماہانہ کے حساب سے ادا کرتے رہو اور وہ راہن کو ادا کرتے رہے، پھر بھی اس راہن سے یہ نہیں کہا جائے گا کہ وہ بھی اسی طرح ماہانہ یا تھوڑی تھوڑی رقم مرتہن کو اس کے قرضہ میں ادا کرتا رہے، بلکہ تین سال کا عرصہ گذر جانے کے بعد اس کی پوری دیت وصول ہو کر اکھٹی ہوجائے گی تب ایک ساتھ مرتہن کو ادا کی جائیگی کیونکہ یہ قیمت رہن کے قائم مقام ہے اس لئے یہ ضروری ہوگا کہ اس کی پوری قیمت جمع ہوجائے جسے اس مجلس میں پیش کیا جائے، جیسے کہ کل عین مرہون کو ایک ساتھ اس مجلس میں حاضر کرنا ضروری ہوتا ہے، اس وقت مرہون غلام جو انسان سے قیمت کی شکل میں بدل گیا ہے، ایسا ہونے میں اس راہن کے فعل کو ذرہ برابر دخل نہیں ہے، اور گذشتہ مسئلہ میں بھی مرہون کا قیمت سے بدل جانا اس راہن کے اپنے فعل سے ہوا ہے اس طرح سے کہ خود راہن ہی نے اپنے مرتہن کو یا کسی ثالث کو اپنے مرہون غلام کے فروخت کرنے کا حکم دیا تھا، اسی بناء پر مرہون کے قتل ہوجانے کی صورت میں اور راہن کے حکم سے اسے فروخت کرنے کے درمیان فرق ظاہر ہو گیا۔

توضیح: اگر راہن کسی ثالث کو اپنے مرہون کو بیع کا ذمہ دار بنادے، اور وہ فروخت کردے تو اس کی کیا صورتیں ہوسکتی ہیں، کیا مرہون کی فروخت کی اجازت دینے یا فروخت کردینے کے بعد بھی مرتہن راہن سے ہی اپنے قرضہ کے لئے تقاضا کرسکتا ہے، یا پھر وہ اپنا قرض کسی سے کسی طرح اور کبتک وصول کرسکتا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

مفصلہ

ولو وضع الرهن على يد العدل وامران يودعه غيره ففعل ثم جاء المرتهن يطلب دينه لا يكلف احضار الرهن لانه لم يؤتمن عليه حيث وضع على يد غيره فلم يكن تسليمه في قدرته ولو وضعه العدل في يدمن في عياله وغاب وطلب المرتهن دينه والذي في يده يقول اودعني فلان ولا ادري لمن هو يجبر الراهن على قضاء الدين لان احضار الرهن ليس على المرتهن لانه لم يقبض شيئا وكذلك اذا غاب العدل بالرهن ولا يدري اين هو لما قلنا ولو ان الذي اودعه العدل جحد الرهن وقال هو مالي لم يرجع المرتهن على الراهن بشئي حتى يثبت كونه رهنا لانه لما جحد فقد توى المال والتوى على المرتهن فيتحقق استيفاء الدين فلا يملك المطالبة به.

ترجمہ: اگر راہن نے مرہون کو عادل کے قبضہ میں رکھا اور اسے اجازت دی کہ وہ جس کسی کے پاس اسے رکھنا چاہے حفاظت کے لئے رکھ دے، چنانچہ اس عادل ثالث نے ایسا ہی کیا، اس کے بعد مرتہن قاضی کے سامنے اپنا قرض واپس لینے کے لئے آیا اور اپنا معاملہ پیش کیا تو اس مجلس میں مرتہن کو رہن لے کر آنے کی تکلیف نہیں دی جائیگی، کیونکہ اس رہن کے رکھنے میں راہن نے اس مرتہن پر اعتماد نہ کر کے دوسرے کے پاس رکھوادیا، اسی لئے مرتہن اس کو لے کر آنے کا ذمہ دار نہیں رہا۔

ولو وضعه العدل الخ: اور اگر اس ثالث نے مرہون کو کسی ایسے شخص کو پاس امانۃ رکھ دیا جو اس کے اپنے عیالداری میں ہے اور ایسا کرنا عموماً جائز بھی ہوتا ہے پھر ثالث خود کہیں سفر میں چلا گیا، ان ہی دنوں میں مرتہن نے اپنے قرضہ کا مطالبہ کیا، تو اس کے جواب میں جس کے پاس مرہون موجود ہے کہ کہنے لگا کہ وہ شخص جس نے میرے پاس اسے رکھا ہے وہ یہاں سے کہیں چلا گیا ہے اس لئے اس کے پیچھے میں یہ مال کسی کو بھی نہیں دوں گا کیونکہ مجھے یہ معلوم نہیں ہے کہ اس کا اصل مالک کون ہے، اس لئے راہن کو ہی اس بات پر مجبور کیا جائے گا کہ جس طرح ہو اس کا قرض ادا کردے کیونکہ فی الحال مرتہن اس مرہون کو وہاں پر لانے کے لئے مجبور نہیں کیا جائے گا کیونکہ مرتہن اس کو لانے کا ذمہ دار نہیں ہے اس لئے وہ مرہون اس وقت اس مرتہن کے پاس نہیں رکھا گیا ہے۔

وكذالك اذا غاب الخ: یہی حکم اس صورت میں بھی ہوگا جبکہ وہ ثالث اس مرہون کو لے کر کہیں غائب ہو گیا اور کسی کو یہ معلوم نہیں ہوا کہ وہ کہاں گیا ہے، تو بھی اس راہن کو قرض ادا کرنے پر مجبور کیا جائے گا بتائی ہوئی دلیل کی بناء پر، (ف: کہ مرتہن پر اس مرہون کو اس جگہ لے آنا لازم نہیں ہے، کیونکہ اس کے پاس کوئی چیز بھی رکھی نہیں گئی ہے، بلکہ راہن نے ثالث کے قبضہ میں رکھی تھی اور وہ ثالث اس مرہون کو اپنے ساتھ سفر میں لے کر چلا گیا ہے): **ولو ان الذي الخ**: اور اگر ایسا ہوا کہ ثالث نے جس شخص کے پاس اس مرہون کو بطور امانت رکھا تھا اس مرہون کے مطالبہ پر اس نے اس کے رہن سے انکار کر دیا اور یہ کہہ دیا کہ یہ مال میرا ذاتی ہے اور میرے پاس کسی کا مرہون نہیں ہے، تو مرتہن اپنے راہن سے کچھ بھی نہیں لے سکتا ہے یہاں تک کہ وہ پہلے یہ ثابت کردے کہ یہی مال مرہون ہے، (ف: الحاصل اس مال کو مرہون ثابت کرنا اسی مرتہن کی ذمہ داری ہو گی، کیونکہ راہن مرتہن دونوں کی رضامندی سے ہی وہ مال ثالث کے پاس رکھا گیا تھا اور اسے اس بات کی اجازت تھی کہ وہ جس کے پاس چاہے اسے امانۃ رکھدے، اس لئے اس مرتہن پر ہی یہ لازم آیا کہ اس مال کے بارے میں یہ ثابت کردے کہ یہی میرا مال مرہون ہے): **لانه لما جحد الخ**: اس لئے کہ ثالث نے جس کے پاس مرہون کو امانت کے طور پر رکھا تھا اس نے اس کے امانت ہونے سے جب انکار کر دیا تو گویا وہ مرہون ڈوب گیا یا ضائع ہو گیا، اور مرہون کے ضائع ہو جانے پر مرتہن ہی اس مال کا ذمہ دار ہوتا ہے، اسی لئے اس پر لازم ہو گا کہ اس نقصان کو برداشت کرے چنانچہ مرتہن کو اب اپنے مال کے مطالبہ کا حق نہیں ہو گا۔

توضیح: اگر راہن نے مرہون کو کسی ثالث کے پاس امانۃ رکھ کر اسے یہ اجازت دی کہ تم

اسے جس کسی کے پاس چاہو رکھدو، چنانچہ اس نے ایسا ہی کیا، اگر ثالث نے مرہون کو اپنے اہل خانہ میں سے کسی کے پاس حفاظت کی غرض سے رکھ دیا، پھر ثالث خود کہیں سفر میں چلا گیا، یا وہ ثالث مرہون لے کر بالکل لاپتہ ہو گیا، پھر ان صورتوں میں مرتہن نے اپنے قرض کا مطالبہ کیا، تو ثالث نے یا تو امانت پر خود اپنا دعوی کیا یا یہ کہا کہ چونکہ اس کے مالک کا مجھے صحیح علم نہیں ہے اس لئے میں یہ کسی کو بھی نہیں دوں گا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

قال وان كان الرهن في يده ليس عليه ان يمكنه من البيع حتى يقضيه الدين لان حكمه الحبس الدائم الى ان يقضى الدين على ما بيناه ولو قضاه البعض فله ان يحبس كل الرهن حتى يستوفي البقية اعتبار ابحبس المبيع فاذا قضاه الدين قيل له سلم الرهن اليه لانه زال المانع من التسليم لوصول الحق الى مستحقه فلو هلك قبل التسليم استرد الراهن ما قضاه لانه صار مستوفيا عند الهلاك بالقبض السابق فكان الثاني استيفاء بعد استيفاء فيجب رده وكذلك لو تفاسخا الرهن له حبسه ما لم يقبض الدين اويبرئه ولا يبطل الرهن الا بالرد على الراهن على وجه الفسخ لانه يبقى مضمونا ما بقي القبض والدين ولو هلك في يده سقط الدين اذا كان به وفاء بالدين لبقاء الرهن وليس للمرتهن ان ينتفع بالرهن لا باستخدام ولا سكنى ولا لبس الا ان ياذن له المالك لان له حق الحبس دون الانتفاع وليس له ان يبيع الابتسليط من الراهن وليس له ان يواجرو يعير لانه ليس له ولاية الانتفاع بنفسه فلا يملك تسليط غيره عليه فان فعل كان متعديا ولا يبطل عقد الرهن بالتعدى.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ، اگر مرہون مرتہن کے قبضہ میں ہو تو وہ اس پر یہ لازم نہیں ہوگا کہ راہن کو وہ مرہون اس کے بیچنے کی غرض سے حوالہ کردے، یہانتک کہ راہن اس کا قرض ادا کردے، کیونکہ رہن کا حکم یہ ہے کہ جبتک کہ راہن اپنا قرض اس مرتہن کو نہ دے اس وقت تک مرہون مرتہن ہی کے قبضہ میں رہے، جیسا کہ ہم نے پہلے بھی بیان کردیا ہے، (ف: کہ مرتہن کو اس بات کا پورا حق ہے کہ جب تک اسے اس کا قرض ادانہ کردے تب تک اس راہن کو وہ مرہون بیچنے کے لئے نہ دے بلکہ اسے روکے رہے)۔ **ولو قضاه البعض الخ**: اور اگر راہن اپنے مرتہن کو تھوڑا قرض ادا کردیا تب بھی اس مرتہن کو یہی حق ہوگا کہ پورے قرض کے پانے تک پورے مرہون کو اپنے پاس ہی روک کر رکھے جیسا کہ مبیع کو روکنے کا حکم ہے، (ف: یعنی بائع کو اس بات کا پورا اختیار ہوتا ہے، اس کا مشتری جبتک ثمن اور بدل پورا ادانہ کردے، اس وقت تک اپنی چیز مبیع کو اپنے پاس روک کر رکھے اور پورا بدل پاکر ہی مال مشتری کے حوالہ کرے، اسی طرح سے رہن کے معاملہ میں بھی مرتہن کو یہی اختیار ہوتا ہے)۔

فاذا قضاه الخ: پھر جب راہن مرتہن کو اس کا پورا قرض ادا کردے تب مرتہن کو یہ حکم دیا جائے گا کہ وہ اب راہن کو اس کا پورا مرہون واپس کردے کیونکہ اسے اپنے پاس روک کر رکھنے کی کوئی وجہ باقی نہیں رہی کیونکہ پورا حق اپنے مستحق تک پہنچ چکا ہے: **فلو هلك قبل التسليم الخ**: پھر اگر وہ مرہون اس کے مالک راہن کو واپس کرنے سے پہلے ضائع ہو جائے تو اس وقت تک قرض کی بابت اس نے مرتہن کو جو کچھ بھی ادا کیا ہے وہ اس سے واپس لے گا، کیونکہ اس مرہون کے ضائع ہونے کے وقت اس پر پہلے سے صرف قبضہ رکھنے کی وجہ سے ہی مرتہن اپنا حصہ پہلے ہی پاچکا ہے، پھر ابتک اس نے راہن سے جو کچھ وصول کر لیا ہے اس سے دوبارہ وصول کرنا لازم آتا ہے، لہذا مرتہن پر لازم ہوگا کہ اس نے ابتک راہن سے جو کچھ وصول کر لیا ہے وہ اسے پورا واپس کردے، (ف: حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اس مرتہن نے پہلے ہی مرہون پر قبضہ کر رکھا تھا جو قبضہ استیفاء کہلاتا تھا یعنی ایسا قبضہ جس

کے ذریعہ مرتہن نے اپنا حق وصول کرلیا ہے، پھر اس نے راہن سے اس وقت تک جو کچھ نقد وصول کرلیا ہے اس سے دوبارہ وصول کرنا پایا گیا اسی لئے اس مرتہن پر یہ واجب ہوگا کہ جو کچھ وصول کرلیا ہے وہ اسے واپس کردے، اور چونکہ راہن بھی کچھ اپنی رقم کا سود نہیں دے گا اس لئے اپنی ادا کی ہوئی رقم واپس لے، یہ ساری صورتیں اس بناء پر ہیں کہ مرتہن کو یہ حق ملتا ہے کہ اپنا حق یعنی دی ہوئی رقم کے پورا وصول نہ ہو جانے تک مرہون کو اپنے قبضہ میں روکنے کا حق ہوتا ہے)۔

وکذلك لو تفاسخا الخ: اسی طرح اگر راہن مرتہن دونوں نے مل کر اپنے معاملہ رہن کو زبانی طور پر فسخ کرلیا جب بھی اس مرتہن کو یہ اختیار ہوگا کہ اپنا قرضہ وصول کرلینے تک مرہون کو اپنے پاس روک رکھے یا راہن کو کہدے کہ تم کو قرضہ کی ادائیگی سے بری کردیا ہے، (ف: پس بری کردینے کے بعد اب وہ اس مرہون کو اپنے پاس روک کر نہیں رکھ سکتا ہے، پھر یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ رہن کے معاملہ کو زبان سے فسخ سے کردینے سے وہ فسخ نہیں ہوتا ہے بلکہ حسب سابق رہتا ہے)۔ **ولا یبطل الرهن الخ**: اور معاملہ رہن ہمیشہ باقی ہی رہتا ہے یعنی جبتک کہ مرتہن راہن کو اس کا مالک مرہون فسخ رہن کہتے ہوئے واپس نہیں کرے گا عقد رہن فسخ نہیں ہوگا، (ف: اسی بناء پر اگر مرتہن راہن کو اس کا مال عاریۃً واپس کردے گا یا اس مرہون کو فروخت کرنے کی غرض سے راہن کو دے جب بھی رہن فسخ نہیں ہوگا جیسے کہ صرف زبانی طور پر صرف یہ کہدینے سے کہ میں نے عقد رہن فسخ کردیا ہے فسخ نہیں ہوتا ہے، اور یہ صرف اسی وقت فسخ ہوگا کہ واپس کرتے ہوئے یہ کہہ بھی دے کہ میں نے عقد رہن فسخ کردیا ہے)۔ **لانه یبقی مضمونا الخ**: کیونکہ جبتک مرہون مرتہن کے قبضہ میں ہے اور جبتک راہن پر اس کا قرضہ باقی ہے تب تک وہ مرہون اس مرتہن کی ضمانت میں رہے گا۔

ولو هلك فی یده الخ: اس لئے اگر مرہون مرتہن کے قبضہ میں رہتے ہوئے ہلاک ہو جائے تو اس کا قرض راہن سے ختم ہو جائے گا بشرطیکہ مرہون کی مالیت قرضہ کے برابر ہو، رہن کے باقی رہنے کی وجہ سے، (ف: اس عبارت کے معنی شاید یہ بھی ہو سکتے ہیں کہ اگر مرتہن نے عقد رہن کو فسخ کئے بغیر راہن کو اس کا مرہون واپس کردیا پھر وہ اس کے پاس آفت سماوی سے ہلاک ہو گیا یعنی راہن کا کوئی قصور اس میں نہ ہو تو مرتہن کا قرض اس کے ذمہ سے ختم ہو جائے گا بشرطیکہ اس مرہون کی قیمت سے قرضہ ادا ہو سکتا تھا، کیونکہ وہ اس وقت تک مرہون ہی تھا)۔ **ولیس للمرتهن الخ**: اور مرتہن کو اس مرہون سے کسی طرح کا بھی فائدہ حاصل کرنے کا اختیار نہیں ہے یعنی نہ خدمت کا نہ رہنے کا اور نہ ہی اسے پہننے کا فائدہ لے سکتا ہے البتہ اگر راہن نے خود اس کی اجازت دی ہو، کیونکہ مرتہن کو مرہون پر صرف اتنا اختیار ہوتا ہے کہ اپنے پاس روک کر رکھے، مگر اس سے فائدہ اٹھانے کا اختیار نہیں ہوتا ہے، (ف: اس لئے مرہون جانور یا غلام سے خدمت لینے کا اور رہائشی مکان سے رہنے کا اور لباس چادر وغیرہ سے استعمال کا فائدہ حاصل نہیں کر سکتا ہے، البتہ اگر راہن خود ہی اجازت دے، تو ایسی چیزوں میں جو بذات خود مال نہیں ہیں ان میں اجازت ہوگی، لیکن یہ حق حکم کے بارے میں ہے، پھر بھی دینداری کا تقاضا یہی ہے کہ ان کے انتفاع سے پرہیز کیا جائے، کیونکہ تمام صحابہ کرامؓ کا یہ اجماع ہے کہ ہر وہ قرض جس کے ذریعہ سے کوئی نفع حاصل ہوتا ہو وہ مکروہ تحریمی ہوتا ہے، اس لئے اس بات میں اطمنان حاصل نہیں ہوتا ہے کہ مذکورہ صورتوں میں قرض کی وجہ سے اجازت حاصل ہو۔

ولیس له ان یبیع الخ: اور مرتہن کو یہ حق بھی نہیں ہے کہ مال مرہون کو بیچ ڈالے البتہ اگر راہن نے خود اسے اس کے فروخت کرنے کے لئے کہا ہو تب فروخت کر سکتا ہے، اسی طرح سے مرتہن کو یہ اختیار بھی نہیں ہے کہ مرہون کو اجارہ پر دے یا کسی کا عاریت پر دے کیونکہ جب خود مرتہن کو ان چیزوں سے فائدہ حاصل کرنے کی اجازت نہیں ہے تو دوسرے کو کس طرح اجازت دے سکتا ہے، کیونکہ اجارہ اور عاریت بھی تو غیر کو فائدہ پہونچانے کے لئے ہی ہوتا ہے، پھر بھی اگر مرتہن اجازت نہ ہونے کے باوجود کسی کو مرہون اجارہ یا عاریت پر دیدے تو اگرچہ یہ ایک بڑا ظلم ہوگا اس کے باوجود یہ عقد رہن باطل نہ ہوگا، کیونکہ زیادتی اور تعدی کرنے سے عقد رہن باطل نہیں ہوتا ہے، (ف: الحاصل رہن رکھنے سے مرتہن کو مرہون صرف اپنے

مکمل اختیار میں رکھنے کی اجازت ہوتی ہے لیکن اس مال سے نفع حاصل کرنے یا دوسرے کو دینے کا اختیار نہیں ہوتا ہے بالخصوص مرہون سے جو کچھ آمدنی ہوگی وہ بھی مرتہن کے لئے حرام ہوگا۔

توضیح: کیا راہن مرتہن سے اپنا مرہون فروخت کرنے یا کسی دوسری غرض سے کچھ قرض ادا کر کے واپس لے سکتا ہے، اگر راہن نے اپنا کچھ قرض مرتہن کو ادا کر دیا اسی موقع سے مرہون ضائع ہو جائے تو راہن اور مرتہن کا حق اس پر باقی رہے گا یا ختم ہو جائے گا مرتہن کا اپنے مرہون سے کچھ فائدہ حاصل کرنا جائز ہے، اگر فائدہ حاصل کرے تو رہن پر اثر پڑے گا یا نہیں، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

قال وللمرتهن ان يحفظ الرهن بنفسه وزوجته وولده وخادمه الذى فى عياله قال رضى الله عنه معناه ان يكون الولد فى عياله ايضا وهذا لان عينه امانة فى يده فصار كالوديعة وان حفظه بغير من فى عياله او اودعه ضمن وهل يضمن الثانى فهو على الخلاف وقد بينا جميع ذلك بدلائله فى الوديعة واذا تعدى المرتهن فى الرهن ضمنه ضمان الغصب بجميع قيمته لان الزيادة على مقدار الدين امانة والامانات تضمن بالتعدى فلو رهنه خاتما فجعله فى خنصره فهو ضامن لانه متعد بالاستعمال لانه غير ما ذون فيه وانما الاذن بالحفظ واليمنى واليسرى فى ذلك سواء لان العادة فيه مختلفة ولو جعله فى بقية الاصابع كان رهنابما فيه لانه لا يلبس كذلك عادة فكان من باب الحفظ وكذا الطيلسان ان لبسه لبسا معتادا ضمن وان وضعه على عاتقه لم يضمن ولو رهنه سيفين اوثلثة فتقلدها لم يضمن فى الثلثة وضمن فى السيفين لان العادة جرت بين الشجعان بتقلد سيفين فى الحرب ولم تجر بتقلد الثلثة وان لبس خاتما فوق خاتم ان كان هو ممن يتجمل بلبس خاتمين ضمن وان كان لا يتجمل بذلك فهو حافظ فلا يضمن.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مرہون کی حفاظت کے لئے مرتہن کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ بذات خود حفاظت کرے یا اپنی زوجہ یا اپنی اولاد یا اپنے خادم سے حفاظت کا کام لے لیکن ایسی اولاد سے کام لے جو اس کی عیال داری میں شامل ہو، (ف: اس جگہ خادم سے مراد وہ ملازم ہے جو ماہوار یا سالانہ تنخواہ پاتا ہو، کیونکہ روزانہ کی آمدنی پر کام کرنے والا اس حکم میں داخل نہیں ہے، اور عیالداری میں داخل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس مرتہن کے ساتھ رہتا ہو، اور اس کے عیال میں رہنے کے یہ دو معنی ہو سکتے ہیں کہ اس کا تعلق فقط خادم سے ہو یا فقط فرزند اور اولاد سے ہو): قال رحمه الله الخ: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ فرزند بھی جو اس کے عیال میں ہو، (ف: اس طرح اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر ایسی اولاد ہو یا ایسا خادم ہو جو اس کی عیال میں ہو اس سے مرہون کی حفاظت کا کام لے، اس بناء پر اگر کوئی ایسی اولاد ہو یا ایسا خادم ہو جو اپنے گھر میں رہتا ہو تو اس سے حفاظت کا کام لینا جائز نہ ہوگا، خلاصہ یہ ہوا کہ اس مسئلہ میں عیال ہونے کا اعتبار ہوتا ہے، جیسا کہ ودیعت کے مسئلہ میں حکم ہے)۔

وهذا لان الخ: یہ حکم اس لئے ہے کہ مرہون کا عین اس کے پاس امانت ہے اس لئے ودیعت کے حکم میں ہو گیا، (ف: یعنی مرتہن کے پاس مرہون کے رہنے سے اس کی مالیت کی حفاظت مقصود نہیں ہوتی ہے بلکہ اصل مال کی ہی حفاظت مقصود ہوتی ہے، جیسے کہ ودیعت میں بھی اس کے عین کی حفاظت مقصود ہے، کیونکہ عین مرہون ہونے کی حیثیت سے مرہون اور ودیعت برابر ہیں): وان حفظه بغير من الخ: اور اگر مرتہن نے کسی ایسے شخص کو حفاظت کے لئے مرہون دیا جو اس کے عیال میں نہیں ہے، یا اس کے پاس ودیعۃ رکھ دیا تو مرتہن اس کا ضامن ہوگا، (یعنی اس کی پوری قیمت کا ذمہ دار ہوگا، اگرچہ مرہون کی رقم قرضہ کی رقم سے

زائد ہو، چنانچہ اگراس کی قیمت قرضہ سے دوگنی ہو تو مرتہن اس کی پوری قیمت کا ضامن ہوگا: وهل يضمن الثاني الخ: رہن کا تاوان ادا کر دینے کے بعد کیا مرتہن اس شخص سے اس تاوان کا مطالبہ کر سکتا ہے جس کے حفاظت کے خیال سے پاس رکھنے کے بعد مرہون ضائع ہوا ہو امام اعظمؒ کے نزدیک وہ ضامن نہیں ہوگا)، وقد بينا الخ: ہم نے یہ سارے اختلاف ان کے دلائل کے ساتھ کتاب الودیعۃ میں بیان کر دئے ہیں۔

واذا تعدى المرتهن في الرهن الخ: اور جب مرتہن نے اپنے مرہون میں زیادتی کی تو غصب کے مسئلہ کی طرح وہ اس مرہون کی پوری قیمت کا ضامن ہوگا، کیونکہ اس کے قرضہ کی رقم سے جو کچھ زائد رقم مرہون کی اس کے پاس تھی وہ بطور امانت تھی اور قاعدہ ہے کہ امانت میں زیادتی کرنے کی وجہ سے اگر وہ ہلاک ہو جائے تو اس امانت کی ضمانت لازم آجاتی ہے، (ف: اسی لئے موجودہ مسئلہ میں بھی امانت کی ضمانت لازم آئیگی)۔ فلو رهنه خاتما الخ: اب اگر راہن نے اپنی انگوٹھی مرتہن کو دی، اور اس نے وہ انگوٹھی چھنگلی میں پہن لی تو وہ اس کا ضامن ہو گیا، کیونکہ اس کو استعمال کر کے وہ مرتہن متعدی ہو گیا اس لئے کہ اسے حفاظت کرنے کے لئے کہا گیا تھا اور استعمال کی اجازت نہ ہونے کے باوجود اس نے اسے استعمال کیا ہے: واليمني واليسرى الخ: اور پہنتے وقت داہنی چھنگلی میں پہنے یا بائیں میں دونوں ہی برابر ہیں اس میں لوگوں کی عادت مختلف ہوتی ہے کہ کوئی داہنی میں پہنتا ہے اور کوئی بائیں میں، (ف: لہٰذا جس کسی میں بھی پہنے گا وہ استعمال کرنے والا ہی کہا جائے گا)۔ ولو جعله في الخ: اور اگر مرتہن نے انگوٹھی اپنی چھنگلی کی بجائے کسی دوسری انگلی میں پہنی تو یہ پہننے کا طریقہ نہ ہونے کی وجہ سے استعمال کرنے والا نہیں ہوگا بلکہ حفاظت کرنے کا ایک طریقہ ہونے کی وجہ سے اس کا محافظ ہوگا اسی لئے وہ انگوٹھی قرضہ کے بدلے میں مرہون رہیگی، (ف: کیونکہ اس نے اپنی انگلی میں پہن کر محفوظ رکھا ہے)۔

وكذا الطيلسان الخ: یہی تفصیل طیلسان کے استعمال میں بھی ہوگی کہ اگر طیلسان (چادر) جو مرہون ہو اگر اس کے استعمال عادت کے مطابق ہو یعنی کندھے پر ڈال رکھی ہو تو ضامن نہیں ہوگا اور اگر وہ کھول کر اوڑھی گئی ہو تو وہ ضامن ہو جائے گا، (یہ لفظ بغیر نقطہ کے طاء مفتوح کے ساتھ ہے، اور لام کو تینوں حرکتیں جائز ہیں)۔ ولو رهنه الخ: اور اگر کسی نے اپنی دو یا تین تلواریں کسی کے پاس رہن میں رکھیں اور اس نے ان میں سے ایک یا دو تلواروں کو اسی طرح اپنے بدن میں اسطرح لٹکا لیا جس طرح عموماً بہادر لٹکایا کرتے ہیں تو وہ ان کا ضامن ہوگا اور اگر تین تلوار لٹکا لیں تو وہ ضامن نہ ہوگا کیونکہ بہادر لوگوں کی عام عادت یہی پائی جاتی ہے کہ لڑائی کے میدان میں دو تلواریں لٹکا لیا کرتے ہیں، مگر ان سے زائد تین چار لٹکانے کی عادت نہیں ہے، (ف: خلاصہ یہ ہوا کہ تین تلواریں لٹکانے کی صورت میں اس بات پر دلالت ہوتی ہے کہ بظاہر وہ ان کو استعمال میں لا رہا ہے، لیکن عادت کے خلاف ہونا اس کی مخالفت کرتا ہے اس لئے وہ ضامن نہیں ہوگا، اور دو تلواریں لٹکانے میں ظاہری حالت اس کے مخالف نہیں ہے اس لئے وہ مرتہن ان دونوں کے ضائع ہو جانے کی صورت میں ان دونوں کا ضامن ہو جائے گا، جیسا کہ انگوٹھی کو پہننے کی صورت میں عادت کے مطابق ہونے سے ضامن ہوگا، مگر خلاف عادت طریقہ سے پہننے میں ضامن نہیں ہوگا)۔

وان لبس الخاتم الخ: اور اگر مرتہن نے اپنی مرہون انگوٹھی کو پہلی پہنی ہوئی انگوٹھی کے ساتھ پہن لیا یعنی بیک وقت دو انگوٹھیاں پہن لیں تب یہ دیکھنا ہوگا کہ اگر وہ شخص ایسا ہے جسے دو انگوٹھیاں پہننے سے اس کی شان دوبالا ہوتی ہے اور وہ اس پر بجتی ہیں تب وہ ضامن ہو جائے گا، اور اگر وہ شخص ایسا ہو جسے اس طرح کی سجاوٹ نہیں ہوتی ہے تو یہ کہا جائے گا کہ اس نے انگوٹھی کی حفاظت کے خیال سے پہنی تو وہ ضامن نہ ہوگا، (ف: حاصل یہ ہوا کہ انگوٹھی پر انگوٹھی پہننے کی صورت بدن پر تین تلواریں لٹکانے کی صورت نہیں ہوتی ہے، اس لئے اس میں اس طرح کی تفصیل ہے کہ کچھ لوگ بیہودہ سجاوٹ کرنے والے بیک وقت دو تین انگوٹھیاں چھنگلی میں پہنتے ہیں تو اگر وہ شخص ایسا ہی ہو تو یہ استعمال کہلائے گا اسی لئے مرتہن ان کا ضامن ہوگا، اور اگر وہ شخص دیندار ثقہ ہو تو بظاہر اس نے حفاظت کے خیال سے پہنی ہو گی اس لئے وہ ضامن نہیں ہوگا۔

توضیح: اگر مرتہن مال رہن کو کسی دوسرے شخص کے پاس رکھدے، یا خود استعمال کرلے تو وہ ضامن ہوگا یا نہیں، مرہون انگوٹھی یا تلوار کو اپنے بدن میں لٹکا لینے یا پہن لینے سے اس کی ہلاکت کی صورت میں ضمان لازم آئے گا یا نہیں، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

قال واجرة البيت الذى يحفظ فيه الرهن على المرتهن وكذلك اجرة الحافظ واجرة الراعى ونفقة الرهن على الراهن والاصل ان ما يحتاج اليه المصلحة الرهن وتبقيته فهو على الراهن سواء كان فى الرهن فضل اولم يكن لان العين باق على ملكه وكذلك منافعه مملوكة له فيكون صلاحه وتبقيته عليه لما انه مؤنة ملكه كما فى الوديعة وذلك مثل النفقة فى ماكله ومشربه واجرة الراعى فى معناه لانه علف الحيوان ومن هذا الجنس كسوة الرقيق واجرة ظئر ولد الرهن وسقى البستان وكرى النهر وتلقيح نخيله وجداده والقيام بمصالحه وكل ما كان لحفظه اولرده الى يد المرتهن اولرد جزء منه فهو على المرتهن مثل اجرة الحافظ لان الامساك حق له والحفظ واجب عليه فيكون بدله عليه وكذلك اجرة البيت الذى يحفظ الرهن فيه وهذا فى ظاهر الرواية وعن ابى يوسف ان كراء الماوى على الراهن بمنزلة النفقة لانه سعى فى تبقيته ومن هذا القسم جعل الآبق فانه على المرتهن لانه محتاج الى اعادة يد الاستيفاء التى كانت له ليرده فكانت من مؤنة الرد فيلزمه.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جس گھر میں مرہون حفاظت کی غرض سے رکھا جائے اس کا کرایہ خود مرتہن کے ذمہ لازم آئے گا، (ف: کسی نے زیادہ مقدار میں گائیں بھینسیں وغیرہ رہن میں رکھیں یا پچاس من غلہ رکھا یا ان جیسی کوئی دوسری چیز تو ان کی حفاظت کے لئے مکان یا کمرہ وغیرہ لینا پڑا تو اس کا کرایہ مرتہن کے ذمہ ہوگا: وكذلك اجرة الحافظ الخ: اسی طرح ان کے محافظ کی اجرت بھی اس مرتہن کے ذمہ ہی ہوگی، (ف: مثلاً آم کا باغ ان کے درختوں اور پھلوں سمیت جبکہ پھل بھی رہن رکھنے کے قابل ہوگئے ہوں تو ان کے محافظ کی تنخواہ مرتہن کے ذمہ ہی ہوگی): واجرة الراعى الخ: اور مثلاً بکریاں یا گائیں رہن میں رکھی گئیں تو ان کے چرانے والے کی اجرت اسی طرح: نفقة الرهن الخ: اور مرہون غلام کا نفقہ راہن کے ذمہ ہوگا، (ف: یعنی اس کی حفاظت سے متعلق سارے اخراجات مرتہن کے ذمہ ہوں گے لیکن اصل مرہون کا خرچ اور غلام کی خوراک وغیرہ اور جانور وغیرہ کی چرائی اصل مالک یعنی راہن کے ذمہ ہوگی، تو اس کا ایک قاعدہ کلیہ معلوم ہونا چاہئے جو یہ ہے)۔

والاصل ان ما يحتاج الخ: وہ اصل یہ ہے کہ رہن کی مصلحت باقی رکھنے میں جس چیز کی ضرورت ہو وہ راہن کے ذمہ ہوگی خواہ اس کی وجہ سے رہن کے اصل قرض میں زیادتی ہو یا نہ ہو، کیونکہ عین مرہون اس وقت تک راہن کی ملکیت ہی میں رہتی ہے، اور مرتہن کے پاس صرف اس کے اطمینان کے لئے رکھ دیا جاتا ہے، اور اسی طرح مرہون کے منافع بھی راہن ہی کے لئے ہوتے ہیں یعنی اس کے مملوک ہوتے ہیں، اسی بناء پر غلام کی خدمت اور جانوروں کا دودھ اور ان کے بچے اور کھیتی کی زمین اور باغ کی آمدنی پھل پھول وغیرہ اور مکان کا کرایہ ان تمام چیزوں کا مالک راہن ہی ہوتا ہے اس لئے اس مرہون کی دیکھ بھال کرنا اور اس کو ضائع ہونے سے بچانا اور باقی رکھنا اس طرح سے کہ دانہ و پانی اور نان و نفقہ کے بغیر مرنہ جائے یہ ساری باتیں راہن کے ذمہ میں رہیں گی کیونکہ یہ سب خرچہ خود اس کی اپنی ملک پر ہوتا ہے، جیسے کہ ودیعت کے مال میں ہوتا ہے، کہ یہ سارے خرچے امانت دار یعنی مستودع پر نہیں بلکہ اسی ودیعت پر لگائے جاتے ہیں، اور یہ مرہون بھی اپنی ذات میں امانت ہے، اور مرہون کی اصلاح اور بقاء کے خرچ کی مثال یہ ہے کہ جیسے کہ کھانے پینے کا خرچہ اسی طرح سے مرہون جانوروں کو چرانے والے گڈریہ کا خرچ کہ یہ ان کے چارہ کے حکم میں ہے۔

(ف: اس موقع میں سوال ہو سکتا ہے، کہ جانوروں کا چرواہا گڈریا جس طرح ان کے ساتھ رہ کر گھاس اور پتے وغیرہ کھلانا

ہے اسی طرح سے شکاری جانوروں سے ان کی حفاظت بھی کرتا ہے، لہذا اس کے دو کاموں میں سے ایک یعنی کھلانے کے انتظام کا خرچ تو راہن کے ذمہ ہونا صحیح ہے مگر ان کی حفاظت کا خرچ یعنی نصف خرچ تو مرتہن کے ذمہ بھی ہونا چاہئے، تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ اس وقت چرواہے کی اصل غرض ان کو چرانا ہوتی ہے، اگرچہ اس کے ضمن میں ان جانوروں کی حفاظت بھی ہو جاتی ہے، مگر ضمناً ہونے کی وجہ سے اس کا اعتماد نہیں کیا جاتا ہے، اسی بناء پر اگر چراگاہ سے کوئی چور ایک قیمتی جانور پکڑ کر چرا کر لے جائے تو پکڑے جانے پر بھی اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، کیونکہ اس میدان میں وہ غیر محفوظ تھا جبکہ محفوظ چیز کے چرانے پر ہاتھ کاٹا جاتا ہے، اور اگر اسے محافظ ہی اصل سمجھا جاتا تو چور کا ہاتھ بھی کاٹا جاتا، جیسے کہ گھوڑوں کا اصطبل سے گھوڑا چرانے والے یا گائے اور بیل کو اس کے گھر سے چرانے والے کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے، م، ک)۔

ومن هذا الجنس الخ: اور اسی مصلحت اور اسی کی حفاظت کی جنس میں سے یہ بھی ہے کہ مرہون غلام کا کپڑا بھی راہن کے ذمہ ہوگا: **واجرة ظئر ولد الرهن الخ:** اسی طرح سے مرہونہ باندی کے بچہ کی دودھ پلائی کی اجرت، (ف: اسی راہن کے ذمہ ہوگی جس کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ مرہونہ باندی کو بچہ پیدا ہوا اور اسے دودھ بھی نہیں اترا ہے، اس لئے اس کی خاص مجبوری ہوگئی کہ بچہ کو کسی اور عورت کا دودھ پلایا جائے تو اگر اس کے لئے خرچ دینے کی ضرورت ہوگی تو اس کا ذمہ دار بھی راہن ہی ہوگا): **وسقي البستان الخ:** اور رہن میں رکھے ہوئے باغ کو سیراب کرنا، اور اس کی نہر کھودنا اور بنانا اور اس میں خرما کے درختوں کے مادہ اور نر درختوں کے پھول کو ایک دوسرے سے ملانا اور اس کے پھل توڑنا اور اس کی خاص ضرورتوں کی دیکھ بھال کرتے رہنا بھی راہن کے ہی ذمہ میں ہے، (ف: یعنی مثلاً کسی نے اپنا باغ دوسرے کے پاس رہن رکھا تو اس کو وقت پر پانی دینا اور اس کی نہروں کی صفائی وغیرہ کا خیال رکھنا پھر پھل آنے کے زمانہ میں ان کی انسانوں اور جانوروں سے حفاظت کرنا اس کے لئے آدمی مقرر کرنا پھر پھلوں کے پکنے اور تیار ہونے کے زمانہ کے موقع پر مناسب طریقہ سے ان کو توڑنا اور توڑ کر محفوظ کرنا اس طرح اس کے سلسلہ کی دوسری اصلاحات کا خیال رکھنا اور اس کے لئے خرچ کرنا سب راہن کی ذمہ داری ہوتی ہے خواہ یہ سارے کام وہ خود کرے یا ان کے لئے مزدور مقرر کردے بہر صورت ساری ذمہ داری راہن ہی کی ہوتی ہے)۔

وكل ما كان لحفظه الخ: اور ہر وہ کام یا خرچ جو مرہون کی حفاظت کے لئے ہو یا اس کو مرتہن کے قبضہ میں واپس لانے کے لئے ہو یا اس کے کسی حصہ کے واپس لانے کے لئے ہو تو وہ مرتہن کے ذمہ ہوگا، (ف: مثلاً مرہون غلام بھاگ گیا تو جو شخص اسے واپس لائے گا، تو اس کا خرچ مرتہن کے ذمہ ہوگا، یا مرہونہ باندی یا غلام کی آنکھ میں جالا پڑ گیا تو اس کے علاج و تندرستی کی مزدوری اور دوا وغیرہ مرتہن ہی کے ذمہ ہوگا): **ومثل اجرة الحافظ الخ:** اور جیسے کہ مرہون کی حفاظت کرنے والے کی اجرت مرتہن کے ذمہ ہوتی ہے، اس لئے کہ مرتہن کے قبضہ میں ایک مرتبہ مرہون آجانے کے بعد اسی کے پاس محفوظ رکھنا مرتہن ہی کی ذمہ داری ہوتی ہے، اسی طرح اس کی حفاظت بھی اس کا حق اور اسی پر واجب ہے، لہذا اس کی حفاظت کے سلسلہ میں جو کچھ بھی خرچ آئے گا وہ سب اسی مرتہن پر لازم آئے گا، اسی طرح اس مکان کا کرایہ جس میں مرہون کو حفاظت کے خیال سے رکھا جائے تو وہ بھی اسی مرتہن کے ذمہ ہوگا، یہ حکم ظاہر الروایہ کا ہے۔

وعن ابي يوسف الخ: اور امام یوسفؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ جانور اور چیز کی حفاظت کے لئے جو کمرہ یا مکان ہوگا اس کا کرایہ مرتہن پر نہیں بلکہ راہن پر لازم ہوگا، جیسے کہ اس کے کھانے پینے وغیرہ کا خرچ راہن کے ذمہ ہوتا ہے، کیونکہ جس مکان میں مرہون جانور رکھا جاتا ہے، وہ اسی لئے کہ وہ باقی رہے ہلاک نہ ہو جائے، (ف: یعنی جیسے مرہون جانور کا خرچ نفقہ اس کو باقی اور محفوظ رکھنے کے لئے ہوتا ہے، اسی طرح جس مکان میں اسے رکھا جائے اور درندوں اور آفات و بلایا سے محفوظ رکھا جائے یہ سب اس کی بقاء کے لوازمات میں سے ہے، اس لئے اس کا خرچ بھی راہن ہی کے ذمہ ہوگا): **ومن هذه القسم الخ:** اور اسی قسم میں سے بھاگے ہوئے غلام کو واپس لانے کے اخراجات بھی ہوں گے یعنی مرتہن پر ہی لازم ہوں گے، کیونکہ اسی مرتہن کی

یہ ذمہ داری بھی ہے کہ جس طرح ہو رہن کو اپنے قبضہ میں رکھے اسی طرح اگر وہ بھاگ جائے تو اسے دوبارہ واپس لانا بھی اسی کی ذمہ داری ہو گی، تاکہ وہ راہن کو بروقت واپس کر سکے، اس لئے اس قسم کا خرچ بھی واپسی کے خرچ ہی میں سے شمار ہو گا، اس لئے اسی مرتہن پر لازم ہو گا۔

توضیح: مرہون جانور یا مال کے سلسلہ میں جو اخراجات ہوتے ہیں ان کے بارے میں وہ کیا قاعدہ ہے جس سے یہ معلوم ہو کہ یہ خرچ مرتہن کے ذمہ ہو گا یا راہن کے ذمہ ہو گا، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ، مع امثال

وهذا اذا كانت قيمة الرهن والدين سواء،وان كانت قيمة الرهن اكثر فعليه بقدر المضمون،وعلى الراهن بقدر الزيادة عليه لانه امانة في يده والرد لا عادة اليه ويده في الزيادة يد المالك اذ هو كالمودع فيها فلهذا يكون على المالك،وهذا بخلاف اجرة البيت الذى ذكرناه فان كلها تجب على المرتهن،وان كان في قيمة الرهن فضل لان وجوب ذلك بسبب الحبس وحق الحبس في الكل ثابت له فاما الجعل انما يلزمه لاجل الضمان فيتقدر بقدر المضمون.

ترجمہ: اور یہ حکم یعنی مرہون کے اخراجات کا مرتہن کے ذمہ ہونا اس صورت میں ہو گا جبکہ مرہون کی قیمت اور قرض دونوں برابر ہوں (ف: مثلاً جو مرہون غلام بھاگ گیا ہے اس کی قیمت اور مرتہن سے لیا ہوا قرض برابر ہو تو اسی بھگوڑے غلام کو واپس لانے کے سلسلہ کا سارا خرچ مرتہن کے ذمہ ہو گا): **وان كانت قيمة الرهن الخ**: اور اگر قرضہ کے مقابلہ میں راہن کی قیمت زیادہ ہو تو قرضہ کی قیمت میں جتنی ضمانت ہو گی اس مقدار کا خرچ مرتہن کے ذمہ ہو گا، اور اس سے زیادہ کی اجرت راہن کے حصہ میں آئیگی، کیونکہ قرضہ سے جو کچھ زیادہ ہے وہ تو مرتہن کے قبضہ میں امانت کے طور پر ہے، (ف: مثلاً مرہون غلام کی قیمت دو سو روپے ہیں اور لیا ہوا قرض صرف ڈیڑھ سو روپے ہیں، جب وہ غلام بھاگ گیا تو کسی شخص نے دور سے اسے پکڑ کر مرتہن تک پہنچایا جس کی مزدوری کے چالیس روپے دینے پڑے پس اس کے تین چوتھائی جو تیس روپے ہوئے یہ مرتہن کے ذمہ ہوں گے اور باقی دس درہم یعنی خرچ کی ایک چوتھائی راہن کے ذمہ میں ہو گی، کیونکہ یہ چوتھائی حصہ تو مرتہن کے پاس صرف امانت کے طور پر ہے)۔

والرد لا عادة اليد الخ: اور اس غلام کو مرتہن تک دوبارہ پہنچانے کی غرض تو صرف یہ تھی کہ مرتہن کا اس پر قبضہ جو حق وصول کرنے کے لئے پہلے تھا وہ اب دوبارہ اسی کے پاس واپس آجائے، اور زائد حصہ میں مرتہن کا قبضہ مالک کے قبضہ کے حکم میں ہے فرق یہ ہے کہ اس حصہ میں امانت دار کے طور پر ہے، لہٰذا اس کا جو بھی خرچ کا حصہ ہو گا وہ اس کے اصل مالک یعنی راہن پر ہو گا، (ف: یعنی قرضہ سے زائد حصہ میں مرتہن امانت دار کا قبضہ ہے، اور امانت دار کا قرضہ نائب کے طور پر ہوتا ہے، اس لئے اس مرتہن نے اپنے راہن کے نائب کے طور پر اس پر قبضہ کیا ہے، اس لئے یہ مالک ہی کا قبضہ ہو گا، جیسے کہ ودیعت رکھنے کی صورت میں امانت دار کا قبضہ مالک کے قبضہ کے طور پر ہوتا ہے، اسی لئے مالک ہی پر اتنے کا خرچ بھی لازم ہو گا، جبکہ وہ مالک یہاں پر راہن ہی ہے، اب اگر یہ کہا جائے کہ اسی طرح سے تو حفاظت کے لئے جو مکان ہو اس کا کرایہ بھی اسی طرح سے واجب ہونا چاہئے کہ جب مرہون میں قرضہ سے زیادتی ہو تو قرضہ کے اندازہ سے جو زائد ہو اس کا کرایہ تو مرتہن پر لازم ہو لیکن اس سے جو فاضل ہو وہ راہن پر لازم آئے، تو اس کا جواب یہ ہو گا کہ یوں ہی روک کر رکھنا اور ضمانت کے طور پر رکھنے کے درمیان فرق ہے، اسی لئے اس کا خرچ ضمانت کے حساب سے واجب ہوا)۔

وهذا بخلاف اجرة البيت الخ: اور یہ حکم مکان کی اس اجرت کے خلاف ہے، جو حفاظت کے لئے ہو کہ اس کا پورا کرایہ

مرتہن پر ہی لازم ہوتا ہے، اگرچہ مرہون کی جو قیمت ہو وہ قرض سے زیادہ ہو، اس لئے کہ اس کرایہ کے واجب ہونے کی وجہ صرف اس مرہون کو اپنے پاس روک کر رکھنا ہے، اور روکنے کا حق مرہون کے حصہ کے اعتبار سے نہیں ہوتا ہے بلکہ کل مرہون پر ہوتا ہے (ف: یعنی یہ بتانا ہے کہ اس مرتہن کو اس مرہون کے پورے حصہ پر روکنے کا حق حاصل ہے، کیونکہ اصل قرض سے زائد حصہ کو علیحدہ کر کے رکھنا ممکن نہیں ہوتا ہے اس لئے مرتہن مجبوراً اپنے پورے مرہون غلام یا مرہون جانور کو روک کر رکھتا ہے اسی لئے اس کو روک کر رکھنے میں جو بھی خرچ آئے گا سب اسی مرتہن پر واجب ہوگا)۔ **فاما الجعل الخ**: اور اب جعل یعنی بھاگے ہوئے مرہون غلام کو واپس لانے کا خرچ تو وہ فقط اس پر ضمان کے اعتبار سے لازم آتا ہے لہٰذا ضمان کا جتنا حصہ ہوگا اتنا ہی اس کا خرچ بھی مرتہن پر لازم ہوگا، (ف: اور باقی خرچ اصل مالک یعنی راہن پر لازم ہوگا، اس کا خلاصہ یہ ہوا کہ مرہون کو روک کر رکھنے کی وجہ سے جو خرچ لازم آئے گا سب مرتہن پر ہوگا، اور جو خرچ ضمانت کی وجہ سے لازم آئے گا اس میں سے مرتہن پر اتنا ہی حصہ ہوگا جو اس کی ضمانت کے حساب سے ہوگا، اس کے علاوہ اس کے پاس امانت کے طور پر جو حصہ ہوگا اس میں مرتہن پر نہیں بلکہ راہن پر لازم آئے گا)۔

توضیح: مرہون کی حفاظت اور خوراک وغیرہ کے سلسلہ میں جو اخراجات لازم ہوں گے خواہ وہ مرہون کی قرض کے برابر یا کم ہوں یا زیادہ وہ کس پر اور کس حساب سے لازم آئینگے، ان کی تفصیل اور مختصر قاعدہ، دلائل مفصلہ

ومداواة الجراحة ومعالجة القروح ومعالجة الامراض والفداء من الجناية ينقسم على المضمون والا مانة والخراج على الراهن خاصة لانه من مؤن الملك والعشر فيما يخرج مقدم على حق المرتهن لتعلقه بالعين ولايبطل الرهن في الباقي لان وجوبه لا ينافي ملكه بخلاف الاستحقاق وما اداه احدهما مما وجب على صاحبه فهو متطوع وما انفق احدهما مما يجب على الاخر بامر القاضي رجع عليه كان صاحبه امره به كان ولاية القاضي عامة وعن ابي حنيفة ان لا يرجع اذاكان صاحبه حاضرا وان كان بامر القاضي وقال ابو يوسف يرجع في الوجهين وهي فرع مسالة الحجر والله اعلم.

ترجمہ: اور زخم و پھوڑا پھنسی اور دوسری بیماریوں کے علاج کا خرچ اور مرہون غلام کے قصور اور زیادتیوں پر مثلاً دیت کے فدیوں وغیرہ کے اخراجات بھی مقدار ضمانت اور مقدار امانت کے حساب سے راہن اور مرتہن کے درمیان تقسیم ہوں گے، (ف: مثلاً دو ہزار روپے کا غلام ڈیڑھ ہزار روپے کا عوض مرہون ہوا تو اس میں یہ بات ظاہر ہے کہ اس غلام کی قیمت کی تین چوتھائی مرتہن سے قرضہ کی بابت ضمانت میں ہے اور باقی ایک چوتھائی مرتہن ہی کے پاس بطور امانت ہے، اب یہی غلام کسی طرح سے زخمی ہو گیا یا اس کے پھوڑے وغیرہ نکل آئے یا وہ بخار وغیرہ میں مبتلا ہو گیا اس لئے اس کے علاج کی ضرورت ہوئی جس میں بیس روپے خرچ ہو گئے تو ان میں سے تین چوتھائی یعنی پندرہ روپے مرتہن کے ذمہ اور ایک چوتھائی راہن کے ذمہ ہوں گے، اسی طرح اگر اس غلام سے کوئی شخص غلطی سے قتل ہو گیا جس کی وجہ سے اس پر اس کا فدیہ دینا لازم آ گیا تو یہ بھی پہلے کی طرح ان پر تین چوتھائی اور ایک چوتھائی کے حساب سے خرچ لازم آئے گا، اسی طرح اگر اسی غلام نے کسی کا مال ضائع کر دیا تو اس کا جرمانہ بھی ان راہن و مرتہن کے درمیان اسی حساب سے لازم آئے گا)۔

والخراج على الراهن الخ: اور راہن کا خراج صرف اور صرف راہن پر لازم آئے گا، کیونکہ یہ خرچ ملکیت کی بناء پر ہوتا ہے، (ف: اور اس غلام کا مالک فی الحال صرف اس کا راہن ہے لہٰذا وہی اس کے خراج کا بھی ذمہ دار ہوگا): **والعشر فيما يخرج الخ**: اور مرہون زمین سے جو پیداوار حاصل ہوگی اس کا عشر ادا کرنا مرتہن کے حق سے پہلے لازم ہوگا، کیونکہ اس عشر کا

تعلق اس کی عین پیداوار سے ہے، اور باقی حصہ میں رہن باطل نہیں ہو، کیونکہ عشر کا واجب ہونا راہن کی ملکیت کی مخالف نہیں ہے، برخلاف کسی کے حق کے ثابت ہو جانے کے، (ف: یعنی پیداوار میں سے دسواں حصہ جو کہ ایک شرعی حق اور شرعی فریضہ ہے وہ پہلے دیا جائے گا اور باقی نو حصے رہن میں رہینگے جو کہ راہن کی ملکیت میں ہوں گے، اس طرح عشر واجب ہونے سے راہن کی ملکیت میں کوئی فرق اور خلل نہیں آتا ہے، اس کے برخلاف اگر مرہون میں سے کسی نے غیر معین حصہ پر اپنا حق ثابت کر کے لیا تو اس طرح حصہ کے غیر معین ہونے کی وجہ سے خود مرہون بھی مشترک اور مشاع ہو گیا، جس کی وجہ سے وہ مرہون متمیز اور علیحدہ نہیں رہا حالانکہ ابھی اوپر میں یہ بتایا جاچکا ہے، کہ مرہون کے صحیح ہونے کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ مرہون بالکل واضح اور متمیز ہو، لیکن عشر واجب ہونے کی صورت میں یہ بات پیدا نہیں ہوتی ہے، اسی بناء پر اگر راہن اس میں سے نہیں بلکہ دوسری جگہ سے اس کا عشر ادا کر دے تو جائز ہوگا، کیونکہ عشر کا واجب ہونا راہن کی ملکیت کے خلاف نہیں ہے۔

اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ اگر کسی نے اپنی ایسی عشری زمین رہن کی جس میں درخت وغیرہ بھی ہوں تو اس میں جو کچھ کھیتی اور پیداوار ہوگی وہ راہن ہی ان سب کا مالک ہوگا مگر فی الحال اس پیداوار میں سے اسے کچھ بھی نہیں ملے گا، بلکہ جیسے کہ زمین مرتہن کے قبضہ میں ہوتی ہے، اسی طرح یہ کل فاضل پیداوار بھی اسی مرتہن کے قبضہ میں رہیگی، کیونکہ اس وقت مرتہن کا حق مقدم ہے، پھر جب کبھی بھی راہن مرتہن کا قرض ادا کرے گا تب سب کچھ اس سے وصولی لے لیگا، لیکن اس میں سے فی الفور وہ عشر نکال دیا جائے گا کیونکہ یہ حق مرتہن کے حق سے مقدم ہے، اس بناء پر اس جگہ یہ شبہہ پیدا ہوا کہ دسواں حصہ اس میں سے ایسا حصہ ہوا جو بالکل علیحدہ نہیں ہے بلکہ تمام حصوں میں مشترک ہے اور وہ دسواں حصہ شرعی حق باقی تمام حصوں میں بھی مشترک لازم ہوا تو مرہون دوسرے حصہ سے علیحدہ اور متمیز نہ رہ سکا جیسے کہ اس پر کسی کا حق ثابت ہو جانے سے متمیز نہیں تھا لہذا یہ رہن باطل ہو جائے گا، تو اس وہم کا جواب اس طرح دیا ہے کہ بلاشبہ اس کی پوری پیداوار کا وہ راہن ہی مالک ہے اور جو عشر لازم ہوا ہے اس کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ اسی مجموعہ پیداوار میں سے نکالا جائے بلکہ اس بات کا اسے اختیار ہوتا ہے، کہ اسی میں سے عشر نکال دے یا کہیں سے کسی طرح سے بھی اتنا عشر نکال دے تب بھی صحیح ہو جائے گا، اس کے برخلاف وہ حق ہے جس پر کسی نے اپنا دعوی کر کے اسے ثابت کر کے لے لیا ہے کہ وہ راہن کا مملوک نہیں ہوتا ہے اس طرح دونوں صورتوں میں فرق ہو گیا، م۔

اب پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ مرہون سے متعلق کچھ اخراجات مرتہن سے اور کچھ خود راہن سے متعلق ہوتے ہیں اب اگر کبھی ایسا ہو جائے کہ راہن کے ذمہ کے اخراجات کو مرتہن ادا کر دے تو کیا وہ مرتہن اس خرچ کو بھی راہن سے اسی طرح وصول کرے جس طرح اپنے دئے ہوئے قرضہ کو وہ اس سے وصول کرتا ہے، اسی طرح اگر مرتہن کے ذمہ کے اخراجات کو راہن ادا کر دے تو کیا وہ بعد میں اپنے قرضہ کی ادائیگی کے وقت وہ اس خرچ کو بھی شمار میں لا سکتا ہے، تو جواب یہ ہوگا کہ ان مسائل کی اولا دو صورتیں ہو سکتی ہیں (۱) یہ کہ جو کچھ اخراجات ہوئے یہ قاضی کے حکم سے ہوئے (۲) قاضی کے حکم کے بغیر از خود ان لوگوں نے کئے تو ان دونوں صورتوں میں احکام مختلف ہیں جو اس طرح ہیں۔

وما اداہ احدھما الخ: یعنی ان دونوں راہن اور مرتہن میں سے کسی ایک نے ایسے اخراجات کئے جو دوسرے پر واجب ہوئے تھے تو وہ اس کا احسان ہوگا، (ف: یعنی اب اسے دوسرے سے واپس نہیں مانگ سکتا ہے جبکہ از خود یعنی قاضی کے حکم کے بغیر ادا کئے ہوں): وما انفق احدھما مما الخ: اور اس صورت میں کہ ان میں سے کسی بھی شخص نے دوسرے پر لازم خرچہ کو قاضی کے حکم کے بعد ادا کیا ہو وہ اسی دوسرے سے واپس لے سکتا ہے، یہ سمجھ کر کہ اس خرچ کو قاضی ہی نے ادا کرنے کا حکم دیا ہے اس لئے کہ قاضی کی ولایت عام ہوتی ہے، (ف: یعنی قاضی کو ہر شخص پر اختیار اور ولایت حاصل ہے، اس لئے جبکہ قاضی نے خرچ کو پورا کرنے کا حکم راہن یا مرتہن کو دیا تو کہنے کا مطلب یہی لیا جائے گا کہ فی الحال ادا کر دو جسے بعد میں اس سے وصول کر لینا تو

ایسے حکم کا اعتبار ہوگا کہ گویا دوسرے شخص نے خود کہا کہ تم ادا کردو کہ بعد میں تم کو ادا کردوں گا اس لئے واپس لے سکتا ہے)۔

وعن ابی حنیفةؒ الخ: اور نوادر میں امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ جس نے ادا کردیا وہ دوسرے سے واپس نہیں لے سکتا ہے جبکہ دوسرا موجود ہو، اور اگرچہ قاضی کے حکم سے ہو، (ف: جس کی مثالی صورت یہ ہوگی کہ کسی مرہون کے خرچ کی بابت راہن کے ذمہ دس روپے لازم ہوئے جسے قاضی کے حکم سے مرتہن نے خرچ کیا اور اس وقت خود راہن بھی موجود تھا یعنی سفر میں کہیں ادھر ادھر نہیں گیا تھا تو مرتہن یہ روپے راہن سے واپس نہیں لے سکتا ہے، اسی طرح اگر مرہون کو جس مکان میں حفاظت کے لیے رکھا گیا تھا اس کا۔ کرایہ مرتہن کی موجودگی میں قاضی کے حکم سے راہن نے ادا کردیا تو راہن بھی یہ روپے مرتہن سے واپس نہیں لے سکے گا، مگر ظاہر الروایۃ میں ہے کہ اگر قاضی کے حکم سے خرچ کیا ہو تو خرچ کرنے والا دوسرے سے واپس لے سکے گا خواہ خرچ کرنے والا راہن ہو یا مرتہن ہو)۔ وعن ابی یوسفؒ الخ: اور امام ابو یوسفؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ ان دونوں میں سے جس کسی نے بھی دوسرے کے ذمہ کے خرچ کو ادا کردیا ہو بہر صورت دوسرے سے واپس لے سکے گا، (ف: یعنی خواہ قاضی نے اسے خرچ کرنے کے لئے کہا ہو یا نہ کہا ہو)۔

وهي فرع مسئلة الخ: اور یہ مسئلہ حجر کے مسئلہ کی ایک فرع ہے واللہ تعالیٰ اعلم، (ف: یعنی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قاضی کسی بھی عاقل بالغ آزاد شخص پر حجر یعنی معاملات کرنے سے پابندی عائد نہیں کر سکتا ہے بلکہ اسے ہمیشہ اپنے تصرفات کا اختیار ہوتا ہے، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک اسے مجبور کر سکتا ہے، جب یہ بات معلوم ہوگئی معلوم ہونا چاہئے کہ مثلاً راہن موجود ہے پھر بھی وہ اپنے موہون غلام کو نفقہ نہیں دیتا ہے تو اسے اختیار حاصل ہے اور قاضی اسے مجبور نہیں کر سکتا ہے، اسی بناء پر اگر قاضی مرتہن سے یہ کہہ دے کہ تم راہن کی طرف سے اس پر خرچ کرتے رہو اور بعد میں تم اس سے وصول کرلینا تو یہ جائز نہ ہوگا اور اسے واپس نہیں ملے گا، کیونکہ ایسا کرنے سے راہن کو مجبور کرنا لازم آتا ہے، حالانکہ اس طرح حجر کرنا جائز نہیں ہے، مگر صاحبینؒ کے نزدیک جائز ہونا چاہئے چنانچہ امام ابو یوسفؒ سے اس کی روایت بھی صراحۃً موجود ہے، اسی بناء پر اگر وہ شخص جس پر مرہون کے سلسلہ میں کوئی خرچ لازم آیا ہو وہ خود راہن ہو یا مرتہن ہو اور وہ غائب ہو جائے اور دوسرا شخص قاضی کے حکم کی بناء پر وہ خرچ پورا کردے تو وہ بالاتفاق دوسرے سے اس خرچ کو وصول کر سکے گا، کیونکہ یہ حجر نہیں ہے بلکہ دوسرے کی بھلائی پیش نظر ہوتی ہے، اور قاضی کی یہی ذمہ داری بھی ہے، م، ع۔

توضیح: اگر مرہون غلام ہو اور اسے زخم وغیرہ ہو جائے یا وہ کسی بیماری میں مبتلا ہو جائے یا مرہون خراجی یا عشری زمین ہو تو اس کے علاج یا خراج یا عشر کے خرچ کا کون اور کس حساب سے ذمہ دار ہوگا، اگر وہ شخص جس پر خرچ لازم آیا وہ خواہ راہن ہو یا مرتہن بروقت موجود نہ ہو اس لئے دوسرا شخص وہ خرچ کرے تو دوسرے سے وصول کر سکتا ہے یا نہیں، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

باب ما يجوز ارتهانه والارتهان به وما لا يجوز

قال: ولا يجوز رهن المشاع وقال الشافعي يجوز ولنا فيه وجهان احدهما يبتني على حكم الرهن فانه عندنا ثبوت يد الاستيفاء، وهذا لا يتصور فيما يتناوله العقد وهو المشاع وعنده المشاع يقبل ما هو الحكم عنده وهو تعينه للبيع والثاني ان موجب الرهن هو الحبس الدائم لانه لم يشرع الا مقبوضا بالنص او بالمنظر الى المقصود منه وهو الاستيثاق من الوجه الذي بيناه، وكل ذلك يتعلق بالدوام، ولا يفضي اليه الا استحقاق الحبس، ولو جوزناه

في المشاع يفوت الدوام لانه لا بدمن المهاياة فيصير كمااذا قال رهنتك يوما ويوما لا ولهذا لايجوز فيما يحتمل القسمة وما لا يحتملهابخلاف الهبة حيث تجوز فيما لا يحتمل القسمة لان المانع في الهبة غرامة القسمة وهو فيما يقسم اماحكم الهبة الملك والمشاع يقبله وههنا الحكم ثبوت يد الاستيفاء والمشاع لا يقبله وان كان لا يحتمل القسمة ولا يجوز من شريكه لانه لا يقبل حكمه على الوجه الاول وعلى الوجه الثاني يسكن يوما بحكم الملك ويوما بحكم الرهن فيصير كانه رهن يوما ويوما لا والشيوع الطارى يمنع بقاء الرهن في رواية الاصل وعن ابي يوسف انه لا يمنع لان حكم البقاء اسهل من حكم الابتداء فاشبه الهبة وجه الاول ان الامتناع لعدم المحلية وما يرجع اليه فالابتلاء والبقاء سواء كالمحرمية في باب النكاح بخلاف الهبة لان المشاع يقبل حكمها وهو الملك واعتبار القبض في الابتداء لنفي الغرامة على مابيناه ولا حاجة الى اعتباره في حالة البقاء ولهذا يصح الرجوع في بعض الهبة ولا يجوز فسخ العقد في بعض الرهن.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مشاع و مشترک چیز کو رہن رکھنا جائز نہیں ہے، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ بھی جائز ہے، (ف: یعنی اگر زمین یا مکان جو مشترک ہو کہ اس کا بٹوارہ نہیں ہوا ہو تو اس میں کسی ایک کا صرف اپنے حصہ کو رہن رکھنا جائز نہیں ہے، خواہ رہن ان ہی شرکاء میں سے کسی کے ہاتھ ہو یا کسی غیر کے ہاتھ ہو، مگر امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ مشترک کا بھی رہن جائز ہے): ولنا فيه وجهان الخ: ہمارے نزدیک اس کے ناجائز ہونے کی دو وجہیں ہیں ان میں ایک رہن کے حکم پر بنیاد رکھتے ہوئے، اسی لئے ہمارے نزدیک رہن کا حکم یہ ہے کہ اس مرہون پر کچھ اس طرح قبضہ حاصل ہو جائے جس سے دیا ہوا قرضہ وصول ہو سکے یعنی گویا کہ قبضہ کے طور پر اس نے اپنا قرض وصول کر لیا اور اگرچہ وہ اصل مال ہاتھ میں نہیں آیا ہے، اور ایسا قبضہ وصولی کا ایسی کسی چیز میں تصور بھی نہیں ہو سکتا ہے، جس میں عقد رہن کا کچھ بھی تعلق ہو یعنی وہ مرہون مشاع ہے، (ف: کیونکہ وہ مشترک اور غیر معین ہے حالانکہ کسی قسم کا قبضہ تو صرف ایسی ہی چیز میں ہو سکتا ہے جو کہ معین ہو، اس لئے اس میں رہن کا حکم نہیں پایا جا سکتا ہے، پس جب مشترک مرہون کچھ ایسا مال ہوا کہ اس میں رہن ہونے کا حکم مفید نہیں ہوا تو وہ رہن باطل ہو گا)۔

وعنده المشاع الخ: اور امام شافعیؒ کے نزدیک مرہون بیع کے لئے متعین ہو، (ف: یعنی امام شافعیؒ کے نزدیک رہن کا حکم وہ نہیں ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا ہے بلکہ ان کے نزدیک رہن کا حکم یہ ہے کہ مرہون بیع کے واسطے متعین ہو جیسا کہ پہلے ہی اصل بیان کرتے ہوئے کہا گیا ہے، اور یہ حکم صرف ایسے ہی مرہون میں ثابت ہوتا ہے جو مشاع غیر مقسوم ہو، لہٰذا اگر کسی نے زمین سے جو مشترک ہو اس میں سے اپنے حصہ کو رہن رکھا تو یہ رہن جائز ہو گا کیونکہ حصہ بیع کے لئے متعین ہو گیا ہے، اور رہن کا حکم بھی یہی ہے، پس جب رہن کے حکم میں اختلاف ثابت ہو گیا تو اس بناء پر ہمارے نزدیک یہ مشترک مرہون غیر مفید اور ناجائز ہے، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک جائز اور مفید بھی ہے)۔

والثاني ان موجب الرهن الخ: اور ہمارے نزدیک مشترک چیز کو رہن رکھنے کا ناجائز ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ رہن رکھنے کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ جو چیز رہن رکھ دی جائے وہ اس وقت تک مرتہن کے پاس اٹکی اور رکی ہوئی رہے جبتک کہ اس کا دیا ہو قرض راہن اسے واپس نہ کر دے، کیونکہ رہن کا ثبوت اور شرعاً اس کا جواز اس حالت میں ہے کہ وہ مرہون دوسرے کے قبضہ میں چلا گیا ہو، یعنی مرہون شئی کا مقبوض ہونا لازمی شرط ہے، اور یہ قرآنی نص سے ثابت ہے، چنانچہ: فرهان مقبوضة: فرمایا گیا ہے، یا مقصود راہن پر غور کرنے سے کہ رہن رکھنے کی غرض ہی یہ ہوتی ہے کہ قرض کی وصولی کا پورا اعتماد رہے، (ف: یعنی مرتہن کے قبضہ میں مرہون کے باقی رہنے سے اسے اس بات پر پورا اطمینان رہتا ہے کہ ہمارا دیا ہوا قرض وصول ہو کر رہے گا، اس سے وہ کبھی بھی انکار نہیں کرے گا، نیز اس کا اپنا مال رہن رہنے کی وجہ سے وہ اسے چھڑا کر لے جانے کی

بھرپور کوشش کرے گا، یعنی قرض ادا کردے گا)۔

وکل ذلک یتعلق الخ: اور ان دونوں باتوں میں سے ہر ایک دوام یا دیر تک رہنے سے متعلق ہے، (ف: یعنی یہ بات اسی صورت میں حاصل ہو سکتی ہے جبکہ مرہون مرتہن کے پاس اس وقت تک انکار رہے کہ وہ اپنا قرض ادا کردے)۔ **ولا یفضی الیہ الخ**: اور مرہون مرتہن کے پاس اس طرح محبوس صرف اسی ایک صورت سے رہ سکتا ہے جبکہ اسے مرہون کو اپنے پاس روک کر رکھنے کا حق بھی ہو، (ف: اس طرح یہ بات معلوم ہوگئی کہ عقد رہن کی اصل غرض اور اس کا تقاضا ہی یہ ہوا کہ مرتہن کے لئے اپنا قرض وصول کرنے تک مرہون کو اپنے پاس مستقل روک کر رکھنے کا حق حاصل ہو، پس ان باتوں کے ثابت ہو جانے کے بعد ہم یہ کہتے ہیں کہ مشترک چیز کو رہن میں رکھنا جائز نہیں ہوگا)۔ **ولو جوزناہ الخ**: اور بالفرض اگر ہم اسے جائز کہہ بھی دیں تو بھی اسے مستقل طور سے روک کر رکھنے کا حق مرتہن کو نہیں مل سکتا ہے، کیونکہ مشترک چیز سے ہر ایک فائدہ حاصل کرنے کے لئے نوبت اور باری باری کا سلسلہ قائم کرنا ہوگا تو دوسرے لفظوں میں یوں کہنا ہوگا کہ راہن مرتہن سے اس طرح کہے گا کہ ایک دن تو میں اس کو تمہارے پاس رکھوں گا مگر دوسرے دن دوسرا حق دار اس سے فائدہ اٹھائے گا، (ف: پس جس طرح صراحۃً ایسی شرط لگانی جائز نہیں ہے، اسی طرح جب اس قسم کی نوبت آئے گی جب بھی جائز نہیں ہوگا)۔

ولھذا لا یجوز الخ: الحاصل اسی بناء پر مشترک چیز کو رہن میں رکھنا جائز نہ ہوگا، خواہ وہ مشترک چیز ایسی ہو جو بٹوارہ کے لائق ہو یا لائق نہ ہو، (ف: کیونکہ مرتہن کسی حالت میں بٹوارہ کا مستحق نہیں ہے)۔ **بخلاف الھبۃ الخ**: برخلاف ہبہ کے کہ وہ ایسی مشترک چیز میں جائز ہوتا ہے، جو تقسیم کے قابل نہ ہو، کیونکہ ایسی مشترک چیز کو ہبہ کرنے سے منع کرنے کی بات صرف یہ ہوتی ہے کہ ہبہ کرتے ہی دوسرا شخص اس چیز کی تقسیم کر دینے کا مطالبہ کرے گا جس سے دوسرے کو خواہ مخواہ مالی خرچ میں مبتلا ہونا پڑے گا اور یہ بات ایسے ہی مشترک چیز میں ہو سکتی ہے جو قابل تقسیم ہو یعنی بعد تقسیم وہ چیز حسب سابق نافع رہ جائے، (ف: لیکن یہ حکم تو ہبہ کا نہیں ہے بلکہ شرکت کا حکم ہے)۔ **اما حکم الھبۃ الخ**: کیونکہ ہبہ کا حکم تو یہ ہے کہ موہوب لہ یعنی جسے وہ چیز ہبہ کی جائے وہ اس کا مالک ہو جائے اور مشترک موہوب میں بھی یہ بات پائی جاتی ہے، (ف: یعنی یہ کہ اس میں موہوب لہ کی ملکیت ثابت ہو جائے، یہی وجہ ہے کہ ہبہ کرنے والا جو فی الحال خود اس مشترک چیز کا مالک ہے ہبہ کے بعد اس کا موہوب لہ واہب کے بجائے مالک ہو جائے گا، اس طرح حاصل بات یہ ہوئی کہ ہبہ میں ذاتی حکم سے ہر مشترک چیز میں جائز ہے، خواہ وہ چیز بٹوارہ کے قابل ہو یا نہ ہو، مگر بٹوارہ کے قابل چیز میں بٹوارہ سے پہلے ہبہ اس لئے جائز نہیں تھا کہ اس ہبہ کرنے والے پر فوراً ہی یہ بھی لازم آجاتا ہے کہ ہبہ کے فوراً بعد وہ بٹوارہ کر کے وہ چیز موہوب لہ کے حوالہ بھی کر دے جس میں بٹوارہ کے اخراجات بھی لازم آسکتے ہیں، حالانکہ اس نے ہبہ کے ساتھ اس دوسری ذمہ داری اٹھانے کو خود پر لازم نہیں کیا تھا، اس مجبوری کی وجہ ایسی چیز کے ہبہ سے منع کیا جاتا ورنہ مشترک چیز میں بھی ہبہ کا حکم ثابت ہو جاتا ہے)۔

وھھنا الحکم ثبوت الخ: اور رہن کی صورت میں (تو حکم ہی ثابت نہیں ہوتا ہے کیونکہ) حکم یہ ہے کہ مرتہن کا قبضہ استیفاء ثابت ہو، اور جو مرہون مشترک ہوتا ہے وہ اس حکم کو قبول نہیں کرتا ہے اگرچہ وہ بٹوارہ کے قابل نہ ہو، (ف: کیونکہ اس پر خود شریک کا قبضہ موجود ہے)۔ **ولا یجوز من شریکہ**: اور مشترک چیز کو اپنے شریک کے پاس رہن کرنا بھی جائز نہیں ہے، (خواہ وہ بٹوارہ کے قابل ہو یا نہ ہو) کیونکہ یہی وجہ کی بناء پر یہ مرہون اپنے حکم کو قبول نہیں کرتا ہے، (ف: کیونکہ رہن کا حکم یہ تھا کہ اس پر استیفاء کا قبضہ ثابت ہو، اور ایسا قبضہ مشترک مرہون میں ممکن نہیں ہے)۔ **وعلی الثانی الخ**: اور دوسری وجہ یعنی ہمیشہ کے لئے مرہون کو انکار کر رکھنے کی بناء پر بھی اس وجہ سے جائز نہیں ہے کہ دوسرا شریک مثلاً ایک مشترک مکان میں خود ایک دن مالک کی حیثیت سے رہے گا، اور دوسرے دن رہن کی بناء پر رہے گا تو صورت یہ ہو جائے گی کہ گویا ایک دن رہن میں رکھا اور دوسرے دن نہیں رکھا، (ف: تو اس طرح ہمیشہ کے لئے روک کر رکھنا نہیں پایا جائے گا اب اگر یہ سوال کیا جائے کہ یہی

صورت میں شرکت کے بغیر رہن کیا تھا مگر بعد میں شرکت ہو گئی تو اس طرح رہن صحیح ہو گا یا نہیں، مثلاً ایک شخص زید بکر کے پاس ایک مکان رہن میں رکھا اور اس نے مکان پر قبضہ بھی کر لیا، پھر خالد نے اسی مکان کے نصف پر اپنا حق ثابت کر دیا مگر وہ نصف معین نہیں ہے تو اس طرح اس مرہون مکان میں دوسرے کی شرکت اور شیوع بھی ثابت ہو گیا: والشیوع الطاری الخ: اور وہ شرکت جو کہ چیز کو رہن رکھنے کے بعد میں اس میں کسی طرح پائی جائے وہ کتاب مبسوط کی ظاہر الروایۃ کے مطابق رہن کو باقی رکھنے سے مانع ہے یعنی ایسا رہن صحیح نہیں ہوتا ہے۔

وعن ابی یوسفؒ الخ: اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ بعد میں شرکت آجانے سے رہن کے باقی رہنے میں کوئی حرج نہیں ہوتا ہے کیونکہ ابتداء کے مقابلہ میں بقاء کی حالت آسان ہوتی ہے، لہٰذا یہ رہن ہبہ کے مشابہ ہو جائے گا،(ف: اس طرح سے کہ اگر کوئی شخص اپنے مشترک مکان سے صرف اپنا حصہ کسی کو ہبہ کرے تو یہ جائز نہیں ہو گا، لیکن اگر اپنا تنہا مکان کسی نے کسی کو ہبہ کر دیا اور اس نے اس پر قبضہ کر لیا مگر بعد میں معلوم ہوا کہ کوئی دوسرا شخص اس مکان کے نصف کا مالک ہے تو اگرچہ اب دوسرے کی شرکت ثابت ہو گئی پھر بھی ایسے مشترک مکان کا ہبہ کرنا صحیح ہے، اور یہ ہبہ باطل نہ ہو گا، اس طرح رہن کی صورت میں بھی اگر بعد میں شرکت ثابت ہو جائے تو وہ رہن بھی باطل نہ ہو گا، لیکن یہ روایت ظاہر الروایۃ کے خلاف ہے، جو پہلے بیان کی گئی ہے): وجه الاول ان الخ: پہلی یعنی ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ رہن کا صحیح نہ ہونا یا باطل ہونا محل نہ ہونے کی وجہ سے ہے یا اس وجہ سے ہے کہ ایسی چیز محل نہ ہونے کی طرف راجع ہے،(ف: اس سے پہلے مشترک کا حکم معلوم ہو چکا ہے، کہ وہ رہن کا محل نہیں ہے)۔

فالا بتداء والبقاء الخ: تو اس میں ابتدائی شرکت ہو یا بقائی دونوں حکم برابر ہیں، جیسے نکاح کے معاملہ میں محرم ہونا،(ف: اس لئے کہ اگر ایک عورت سے نکاح ہو جانے کے بعد اگر یہ معلوم ہو جائے کہ دونوں آپس میں محرم ہیں مثلاً دونوں اضاعی بھائی بہن ہیں تو ان کا نکاح از خود ختم ہو جاتا ہے، اور ان میں تفریق لازم ہو جاتی ہے، اور جیسے کہ کسی سے نکاح ہو جانے کے بعد شوہر نے اپنی بیوی کی ماں یعنی ساس (خوشدامن سے ہمبستری کر لی تو اس کا نکاح جس عورت سے ہوا تھا وہ اب حرام ہو گئی کیونکہ وہ عورت اب مرد کی ہمبستری عورت کی بیٹی ہو گئی، مگر ہبہ کے مسئلہ میں یہ حکم نہیں ہے، کیونکہ مشترک چیز تو ہمیشہ سے ہی ہبہ کا محل ہے، لیکن اس ہبہ سے ممانعت کی وجہ صرف یہ ہوتی ہے کہ واہب پر ہبہ کے بعد پھر اسے موہوب لہ کو مخصوص کرنے کے لئے اس کے بٹوارہ کا خرچ بھی لازم آجائے گا) اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے: بخلاف الهبة الخ: بخلاف ہبہ کے کیونکہ مشترک موہوب اس کے حکم کو قبول کرتا ہے یعنی اس سے ملکیت حاصل ہو جاتی ہے،(ف: چنانچہ واہب کی بجائے موہوب لہ کی ملکیت حاصل ہو سکتی ہے)۔

واعتبار القبض الخ: اور ابتداء میں قبضہ ہونے کا اعتبار اس لئے کیا گیا ہے تاکہ واہب پر دوسری ذمہ داری یعنی اس مشترک شئی کو تقسیم کر کے دینا اس پر بلا ارادہ لازم نہ آجائے، جیسا کہ ہم نے پہلے بھی بیان کر دیا ہے،(ف: چونکہ قبضہ کے بغیر ہبہ مکمل نہیں ہوتا ہے اسی لئے ہم نے یہ کہا کہ اگر شروع ہی میں شرکت ہو رہی ہو تو یہ مزید تاوان لازم آنے کی وجہ سے جائز نہیں ہو گا: ولا حاجة الی اعتباره الخ: لیکن مستقبل یعنی بقاء کی حالت میں قبضہ کے اعتبار کرنے کی کچھ ضرورت نہیں ہوتی ہے،(ف: کیونکہ اس سے پہلے ہبہ صحیح ہو چکا تھا اگرچہ اب تقسیم کا خرچ لازم آیا تو یہ نقصان دہ نہ ہو گا، کیونکہ اب یہ خرچ واہب پر نہ ہو کر موہوب پر ہو گا): ولهذا یصح الرجوع الخ: چونکہ موہوب پر خرچ لازم آتا ہے، اس لئے اگر وہ چاہے تو اس موہوب میں سے کچھ حصہ کو اس سے رجوع کر لے یعنی اتنا نہ دے،(ف: یعنی اس واہب کو اس سے واپس لینے کی اگرچہ اجازت دیدی جائیگی اگرچہ دے کر واپس لینا مکروہ ہے، اس لئے کہ دیتے وقت یعنی ابتداء اس میں شرکت نہیں تھی، بلکہ اب ہبہ کا حکم مکمل ہو جانے کے بعد ہی کچھ چیز واپس لینے سے اس ہبہ میں شرکت غیر ثابت ہو جائیگی، لیکن ایسی شرکت نقصان دہ نہیں ہو گی)۔

ولا یجوز فسخ العقد الخ: ہبہ میں سے بعض حصہ کا رجوع اگرچہ جائز ہے مگر رہن میں کسی حصہ کا بھی رجوع کرنا یا اس کے عقد کو فسخ کرنا جائز نہیں ہے، (ف: کیونکہ جو باقی رہ گیا ہے وہ مشترک ہے، اور رہن کے حکم کے قابل نہیں ہے، اس بناء پر اگر کسی نے اپنا مکان رہن رکھا بعد میں اس رہن میں سے نصف کے معاملہ کو فسخ کر دیا تو وہ پورا رہن باطل ہو جائے گا، البتہ بٹوارہ کر لینے کے بعد اس کے کسی نصف معین حصہ کو پھر سے رہن میں رکھدے تو یہ جائز ہو جائے گا، الحاصل جو چیز مشترک ہو وہ رہن کے قابل نہیں ہوتی ہے، اس لئے مشترک چیز کو رہن میں رکھنا جائز نہیں ہے۔

توضیح: کن چیزوں کو اور کن کے عوض رہن رکھنا جائز ہے، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

قال: ولا رهن ثمرة على روس النخيل دون النخيل، ولا زرع الارض دون الارض، ولا رهن النخيل في الارض دونها، لان المرهون متصل بما ليس بمرهون خلقة فكان في معنى الشائع، وكذا اذا رهن الارض دون النخيل اودون الزرع اوالنخيل دون الثمر، لان الاتصال يقوم بالطرفين فصار الاصل ان المرهون اذا كان متصلا بما ليس بمرهون لم يجز لانه لا يمكن قبض المرهون وحده، وعن ابي حنيفة ان رهن الارض بدون الشجر جائز لان الشجر اسم للنابت فيكون استثناء الاشجار بمواضعها بخلاف مااذا رهن الداردون البناء، لان البناء اسم للمبنى فيصير راهنا جميع الارض، وهي مشغولة بملك الراهن ولورهن النخيل بمواضعها جاز، لان لهذه مجاورة وهي لا تمنع الصحة.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اسی طرح ان چیزوں کو بھی رہن میں رکھنا جائز نہیں جو بیان کی جا رہی ہیں، ایسے پھل جو اپنے درختوں پر لگے ہوں یعنی توڑے نہیں گئے ہوں ان پھلوں کو ان کے درختوں کے بغیر رہن رکھنا، یا کھیتی جو زمین میں لگی ہوئی ہو مگر زمین رہن نہ رکھی گئی ہو، اور صرف درختوں کو جو زمین پر لگے ہوئے ہوں مگر زمین رہن میں نہ رکھی گئی ہو یعنی ان صورتوں میں سے کسی بھی صورت میں رہن رکھنا جائز نہیں ہے، کیونکہ جو چیز رہن میں رکھی گئی ہے، وہ ایسی چیز سے پیدائشی طور سے ملی ہوئی ہے، جو خود مرہون نہیں ہے، لہذا یہ چیزیں بھی مشترک مرہون کے حکم میں ہو گئیں: وکذااذارهن الارض الخ: اسی طرح برعکس اگر کسی نے صرف زمین کو درختوں کے بغیر یا زمین کو اس میں لگی ہوئی کھیتی کے بغیر یا درختوں کو ان میں لگے ہوئے پھلوں کے بغیر رہن کیا تو جائز نہ ہوگا، کیونکہ اتصال اور تعلق تو دونوں طرف سے ہوتا ہے، (ف: یعنی جیسے پھلوں کا تعلق اور اتصال درخت سے ہوتا ہے اسی طرح درختوں کا اتصال پھلوں سے ہوتا ہے)۔

فصار الاصل الخ: تو ان مسائل سے یہ قاعدہ طے پایا کہ مرہون جب کسی ایسی چیز سے متصل ہو جو خود مرہون نہ ہو تو وہ عقد رہن ہی جائز نہ ہوگا، کیونکہ صرف اصلی مرہون پر قبضہ کرنا ممکن نہ ہوگا، (ف: یعنی جبتک کہ ایک کو دوسرے سے علیحدہ نہ کر لیا جائے، البتہ اگر کسی نے درختوں پر لگے پھلوں کو رہن میں رکھا جو کہ اصل میں صحیح نہیں ہے لیکن فوراً یعنی اسی مجلس میں راہن نے پھلوں کو درخت سے توڑ لیا یا مرتہن نے رہن کی اجازت سے توڑ لیا یا درخت کو زمین سے کاٹ کر علیحدہ کر لیا تو استحساناً یہ رہن بھی جائز ہو جائے گا، م): وعن ابی حنیفةؒ ان الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی روایت جو حسنؒ سے ہے کہ درختوں کے بغیر بھی زمین کا رہن جائز ہے کیونکہ درخت تو اس چیز کا نام ہے جو زمین پر اگی ہو اس طرح درختوں کا استثناء اس کی پوری جگہ اور زمین کے ساتھ ہوا، (ف: یعنی زمین میں سے درخت اس کی اس زمین کے ساتھ جہاں پر درخت لگا ہوا ہے، استثناء کیا تو یہ جائز ہے): بخلاف ما اذا رهن الخ: اس کے برخلاف اگر کسی نے دار کو اس کی عمارت کے بغیر رہن کیا تو یہ جائز نہ ہوگا، عمارت اس چیز کا نام ہے جو زمین پر بنائی گئی ہے، (ف: اس طرح عمارت تو زمین میں رکھی ہوئی ہوتی ہے اس بناء عمارت کو استثناء کرنے سے زمین کا استثناء نہیں ہوگا اور اس کا رہن صحیح نہ ہوگا)۔

فیصیر راهنا الخ: تو دار کو رہن کرنے والے پوری زمین کا راہن ہوگا حالانکہ وہ زمین راہن کی ملک یعنی عمارت کے ساتھ مشغول ہے، (ف: یعنی اس شخص نے ایسی زمین رہن کی جو خالی نہیں ہے بلکہ وہ عمارت کے ساتھ مشغول ہے، اس لئے ایسا رہن جائز نہ ہوگا) **ولو رهن النخيل الخ**: اور اگر اس شخص نے درختوں کے ساتھ اتنی زمین کو بھی رہن کیا جس میں وہ تمام درخت اگے ہوئے ہیں تو یہ ظاہر الروایۃ کے مطابق بھی جائز ہوگا، کیونکہ درخت کا اس کی زمین سے تعلق مجاورت کا ہے، اور یہ تعلق رہن کے صحیح ہونے کے مخالف نہیں ہے، (ف: یعنی اس طرح صرف یہ لازم آتا ہے کہ یہ تمام درخت اپنی جگہوں کے ساتھ راہن کی زمین سے لگے ہوئے ہیں، اور اس سے کوئی نقصان نہیں ہوتا ہے، اسی بناء پر اگر راہن نے اپنے ایسے دو مکانوں میں سے ایک کو جو کہ دونوں آپس میں ملے ہوئے ہوں رہن کیا تو یہ رہن جائز ہوگا، کیونکہ حقیقت دونوں مکان ایک دوسرے سے بالکل جدا ہیں، صرف وہ مکان رہن کے مکان کے پڑوس میں ہے، جس کی وجہ سے کوئی نقصان لازم نہیں آتا ہے)۔

توضیح: درختوں کے بغیر صرف ان پھلوں کو جو درختوں پر لگے ہوں یا زمین کے بغیر صرف اس کھیتی کو جو زمین پر لگی ہوئی ہو یا صرف زمین کو بغیر درخت کے یا کھیتی کے رہن رکھنا یا دار کو بغیر اس پر موجود عمارت کے رہن رکھنا، یا درخت کو اس کی زمین کے ساتھ رہن رکھنا، مسائل کی تفصیل، احکام، اقوال ائمہ کرام، مع، اصل، دلائل مفصلہ

ولو كان فيه ثمر يدخل في الرهن لانه تابع لاتصاله به فيدخل تبعا تصحيحا للعقد بخلاف البيع لان بيع النخيل بدون التمر جائز ولا ضرورة الى ادخاله من غير ذكره وبخلاف المتاع في الدار حيث لا يدخل في رهن الدار من غير ذكر لانه ليس بتابع بوجه ما وكذا يدخل الزرع والرطبة في رهن الارض ولا يدخل في البيع لما ذكرنا في الثمرة.

ترجمہ: اور اگر درخت میں ایسے پھل لگے ہوئے ہوں جن کا راہن نے استثناء نہیں کیا ہو تو وہ بھی عقد رہن میں داخل ہو جائیں گے، کیونکہ پھل تو درختوں کے تابع ہی ہوا کرتے ہیں اس لئے کہ پھل درختوں سے متصل ہوتے ہیں، اس لئے پھلوں کو تابع مانتے ہوئے وہ رہن میں داخل کئے جائیں گے، تاکہ عقد رہن کو صحیح کہا جا سکے، (ف: ایسا نہ ہونے سے یعنی جب پھلوں کو علیحدہ سمجھا جائے گا، تو عقد رہن صحیح نہ ہوگا کیونکہ راہن کی ملکیت اس مرہون سے متصل رہ جاتی ہے، حالانکہ رہن کے جائز ہونے کی شرط یہی ہے کہ وہ مرہون دوسری چیز سے بالکل متمیز اور علیحدہ ہو رہا ہو، اس لئے یہ کہنا پڑا کہ درخت اپنے پھلوں کے ساتھ مرہون ہے، اور پھل درخت کے تابع ہو کر رہن میں شامل ہیں: **بخلاف البيع الخ**: برخلاف بیع کے (ف: یعنی اگر پھل سے لدے ہوئے درخت کو بیچنے سے پھل مالک ہی کے رہ جاتے ہیں اور رہن کی طرح درخت کے تابع ہو کر خریدار کی ملکیت میں چلے نہیں جاتے ہیں، البتہ اس صورت میں مشتری کی ملکیت میں جاتے ہیں جبکہ معاملہ کے وقت ہی مشتری نے اس کی بھی ملکیت کی شرط لگا دی ہو یا تصریح کر دی ہو)۔

لان بيع النخيل الخ: کیونکہ پھلوں کے بغیر بھی درختوں کی بیع جائز ہوتی ہے، اور اس جگہ پھلوں کے ذکر کے بغیر ان کو مبیع میں داخل کر لینے کی کوئی ضرورت بھی نہیں ہے، (ف: اس لئے کہ پھلوں کے بغیر بھی صرف درخت کو بیچنا جائز ہوتا ہے، لیکن رہن کے مسئلہ میں درختوں پر لگے ہوئے پھلوں کے بغیر صرف درختوں کا رہن جائز نہیں ہوتا ہے، رہن کو صحیح کرنے کے لئے درختوں کے ساتھ پھلوں کو بھی ملا لینا مجبوری کی بات ہے، اب اگر یہ سوال کیا جائے کہ درخت پر پھل ہونے کی صورت بالکل ویسی ہی ہے جیسے کہ مکان میں اسباب ہوتا ہے، اس لئے اسباب کو بھی گھر کے معاملہ میں داخل کر لینا چاہئے، تو جواب یہ ہوگا کہ دونوں صورتوں کے درمیان بہت فرق ہوتا ہے اس طرح سے کہ پھل درخت کے ساتھ خلقۃ ملے ہوتے ہیں، اسی لئے درخت

کے ساتھ پھل ملالئے جاتے ہیں، جبکہ گھریلو سامان گھر سے ایسا تعلق نہیں ہوتا ہے، اور وہ کسی اعتبار سے مکان کے تابع نہیں ہوتا ہے، (ف: بلکہ مکان میں رکھا ہوا سامان علیحدہ مال ہے)۔

وکذا ایدخل الزرع الخ: اسی طرح زمین رہن رکھنے کی صورت میں اس میں لگی ہوئی کھیتی اور سبزی وغیرہ داخل ہو جائیگی: ولا یدخل فی البیع الخ: لیکن زمین فروخت کرنے کی صورت میں اس میں لگی ہوئی کھیتی یا سبزی وغیرہ داخل نہ ہوگی اسی علت کی وجہ سے جو ہم نے پہلے پھلوں میں بیان کردی ہے، (ف: کہ کھیتی اور سبزی وترکاری کے بغیر بھی زمین کی بیع جائز ہوتی ہے لہذا مشتری کی شرط کئے بغیر اسے بیع میں داخل کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہوگی، اور چونکہ رہن کرنے کی صورت میں مرہون کو غیر مرہون سے متمیز اور علیحدہ کرنا ضروری ہوتا ہے اس لئے رہن کو جائز کرنے کے لئے اس میں داخل مال لینا ایک خاص ضرورت ہو جاتی ہے، رطبہ کو فارسی میں اسپست اور اردو میں گندنا کہا جاتا ہے، جو کہ لہسن کے مشابہ ایک ترکاری ہوتی ہے ویسے اس مقام میں اسے ساگ وترکاری کہنا ہی مناسب ہے، جیسا کہ شامیؒ نے کسی موقع میں رطاب کے معنی بیان کئے ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم، م)۔

توضیح: اگر ایسے درخت کے رہن کے وقت جس میں پھل لگے ہوں اور راہن نے ان کو مستثنیٰ نہیں کیا ایسی زمین فروخت کرتے وقت یا رہن رکھتے وقت اس میں کھیتی یا پھل لگے ہوئے ہوں، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، حکم، مفصل دلائل

ویدخل البناء والغرس فی رهن الارض والدار القریة لما ذکرنا ولو رهن الدار بما فیها جاز ولو استحق بعضه ان کان الباقی یجوز ابتداء الرهن علیه وحده بقی رهنا بحصته والابطل کله لان الرهن جعل کانه ماورد الاعلی الباقی ویمنع التسلیم کون الراهن اومتاعه فی الدار المرهونة وکذا متاعه فی الوفاء المرهون ویمنع التسلیم الدابة المرهونة الحمل علیها فلا یتم حتی یلقی الحمل لانه شاغل لها بخلاف ما اذا رهن الحمل دونها حیث یکون رهنا تاما اذا دفعها الیه لان الدابة مشغولة به فصار کما اذا رهن متاعا فی دار اووعاء دون الدار والوعاء بخلاف ما اذا رهن سرجا علی دابة اولجا ما فی راسها ودفع الدابة مع السرج واللجام حیث لا یکون رهنا حتی ینزعه منها ثم یسلمه الیه لانه من توابع الدابة بمنزلة الثمرة للنخیل حتی قالوا یدخل فیه من غیر ذکر.

ترجمہ: اور زمین اور گھر اور گاؤں کو رہن رکھنے کی صورت میں اس میں موجود عمارت اور درخت وغیرہ سب داخل ہو جائینگے اس وجہ سے جو ہم نے اوپر بیان کردی ہے، (ف: کہ ان کو داخل کئے بغیر عقد رہن ہی صحیح نہ ہوگا، لہذا ان چیزوں کو ان کی اصل کے تابع مان کر رہن میں داخل کردینگے، اگرچہ معاملہ کے وقت اس کی تصریح نہیں کی گئی ہو، اس جگہ مسائل کے خلاصہ کی یہ تین صورتیں بیان کی گئی ہیں (دار کو رہن رکھتے وقت اس میں سے عمارت کا استثناء کیا گیا ہو، یا زمین کو رہن رکھتے وقت اس میں موجود درختوں کا استثناء کیا گیا ہو یا گاؤں کو رہن رکھتے وقت اس میں موجود عمارات اور درختوں کا استثناء کیا گیا ہو، تو اس میں کوئی صورت جائز نہ ہوگی، (یہ ہے کہ مطلقا دار یا زمین اور گاؤں کہہ کر اس میں کسی عمارت یا درخت کا استثناء کئے بغیر رہن کیا گیا ہو، تو یہ رہن جائز ہوگا اور ان چیزوں کو تابع کہہ کر رہن میں داخل کرلیا جائے گا، (یہ کہ زمین اپنی کھیتی اور درخت کے ساتھ رہن رکھی جائے تو یہ صورت بدرجہ اولیٰ جائز ہوگی، اور اب یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ دوسری صورت میں یعنی جبکہ رہن مطلق ہو تو اس میں صرف ایسی ہی چیزیں تابع مانی جاسکتی ہیں جو کسی بھی جہت سے تابع ہوں، برخلاف اس میں موجودہ اسباب اور مال وغیرہ کے کہ وہ تابع نہیں ہو سکتے ہیں)۔

ولو رهن الدار الخ: اور اگر اس طرح کہا کہ اس گھر کو اور اس میں جو کچھ بھی مال موجود ہے سب کو رہن کیا تو جائز

ہو گا، (ف: کیونکہ اس نے صراحۃً یہ بات کہدی ہے کہ اس گھر کو ان تمام اسباب اور مال و سامان گھر کی کڑیاں اور لکڑیاں وغیرہ جو کچھ اس میں ہیں سب کو رہن کیا ہے تو یہ صحیح ہو گا، اب دوسرا سوال یہ ہوتا ہے کہ ابتداء میں راہن نے تصریح کر کے ساری چیزوں کو مرہون بنادیا تو یہ سب مرہون بن گیا اس کے بعد اگر کوئی شخص ان چیزوں میں سے کسی پر اپنا حق ثابت کردے تو کیا حکم ہو گا، تو یہ جاننا چاہئے کہ اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں (۱) یہ کہ استحقاق اجمالی ہو مثلاً اس گھر کے نصف پر ثلث پر حق یا یہ کہ کسی متعین چیز پر حق ہو مثلاً وہ بکس یا دروازہ تو پہلی صورت یعنی مشترک غیر معین ہونے کی صورت میں یہ مرہون مکان مشترک اور غیر معین ہی رہ گیا ہے اور ایسے مال کو رہن میں رکھنا جائز نہیں ہوتا ہے، لہٰذا یہ عقد رہن باطل ہو گیا، جیسے رہن کا معاملہ طے ہونے سے پہلے مشترک مال ہونے کی وجہ سے رہن کا معاملہ کرنا ہی صحیح نہیں ہوتا)۔

ولو استحق بعضہ الخ: اور اگر دوسری صورت ہو یعنی اس مرہون مال میں سے کسی مخصوص حصہ یا مال پر حق ثابت ہوا تب یہ دیکھنا ہو گا کہ اس کے علاوہ جو کچھ مال بغیر استحقاق کے رہ گیا ہے اگر اسی باقی پر ابتداء ہی میں رہن کا معاملہ کرنا صحیح ہوتا تو جو حصہ اس راہن کا باقی رہ گیا ہے اسی حصہ کے عوض مرہون رہ جائے گا، اور اگر باقی مال اس لائق نہ ہو کہ صرف اسی کا رہن کرنا ابتداء میں صحیح نہیں ہوتا تو اب بھی رہن کا معاملہ صحیح نہ رہے گا، اور عقد رہن باطل ہو جائے گا، (ف: اس طرح اس مسئلہ میں دونوں صورتوں کو مصنفؒ نے جمع کر دیا ہے، اسی لئے زیلعی و عینی وغیرہ رحمہما اللہ نے لکھا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ اگر مرہون کے کسی معین حصہ پر حق ثابت ہوا مثلاً درخت پھلوں کے ساتھ کے معاملہ میں صرف پھلوں یا صرف درخت پر حق ثابت ہوا یا زمین میں سے کسی خاص ٹکڑے پر حق ثابت ہوا تو باقی مال یا حصہ پر رہن کا معاملہ شروع میں بھی صحیح ہو جاتا اس لئے کل کی قیمت کو دونوں حصوں پر پھیلا دیا جائے گا، مثلاً چار سو روپے کے عوض کل رہن رکھا گیا تھا اور اب جس معین حصہ پر کس کا حق ثابت ہوا ہے اس کی قیمت سو روپے ہو سکتی ہے تو باقی حصہ تین سو روپے کے عوض مرہون رہ جائے گا، اور اگر کسی غیر معین حصہ پر حق ثابت ہوا ہو تو مثلاً آدھے درخت پھلوں سمیت یا آدھی زمین پر کسی نے اپنا حق ثابت کر دیا جس کی وجہ سے باقی چیزیں مشترک اور غیر متعین غیر متمیز رہ گئی، جس کی وجہ سے اگر اس حالت میں رہن کا معاملہ کیا جاتا تو وہ معاملہ باطل ہوتا تو اس وقت بھی وہ رہن باطل ہو جائے گا، پس حاصل کلام یہ ہوا کہ دوسرے کا حق ثابت ہو جانے کے بعد جو کچھ مال باقی رہ گیا ہے، اگر وہ معین ہو اور اس میں کسی کی شرکت نہ ہو تو اس کی جو قیمت اس وقت ہو سکتی ہو اسی حساب سے مرہون رہے گا)۔

لان الرھن الخ: اس لئے کہ اس وقت یہی فرض کیا جائے گا کہ رہن کا معاملہ صرف اسی بچے ہوئے حصہ سے کیا گیا تھا، اور اب یہاں سے ان باتوں کا بیان ہو گا جو راہن کے سپرد کرنے اور مرتہن کے قبضہ کرنے کے سلسلہ میں رکاوٹ بنتی ہوں چنانچہ صاحب ہدایہ فرمارہے ہیں: **ویمنع التسلیم الخ**: کہ جس گھر کو رہن میں رکھا گیا ہو اس میں خود راہن کا موجود ہونا یا اس کے سامان کو موجود رہنا اس مرتہن کے پاس مرہون کے حوالہ کرنے میں مانع ہو گا، (ف: کیونکہ وہ مرہون نہ تو خالی ہے اور نہ ہی وہ بے تعلق ہے): **وکذا متاعہ الخ**: اسی طرح سے جس برتن اور ظرف کو رہن میں رکھا گیا ہے اس میں بھی راہن کا سامان موجود رہنا عقد رہن کے لئے مانع ہے، (ف: مثلاً ایک تھیلا یا صندوق یا ایسی کوئی بھی چیز جس میں کسی قسم کا سامان اور اسباب عموماً رکھا جاتا ہے اسے رہن رکھا گیا مگر اس تھیلا یا صندوق وغیرہ میں راہن کا سامان موجود ہے تو اس کو رہن کے طور پر مرتہن کے حوالہ کرنا صحیح نہیں ہو گا)۔

ویمنع تسلیم الدابۃ الخ: اور بوجھ سے لدے ہوئے جانور مثلاً گھوڑا گدھا بیل میں سے صرف جانور کو رہن کیا تو یہ صحیح نہ ہو گا جبتک کہ راہن اس پر سے اپنا سامان نہ اتار لے کیونکہ وہ جانور اپنے مالک کے سامان میں پھنسا ہوا ہے، (ف: اس لئے وہ فارغ نہیں ہوا حالانکہ مرہون کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ بالکل فارغ ہو)، **بخلاف ما اذا رھن الخ**: اس کے برخلاف اگر صرف لدے ہوئے سامان کو رہن کیا اور جانور کو نہیں کیا کہ اس سامان کو مرتہن کے حوالہ کر دینے اور اس پر قبضہ کرا دینے کے بعد یہ رہن صحیح

ہو جائے گا: لان الدابة الخ: کیونکہ اس صورت میں صرف مرہون جانور مشغول ہے، (ف: اور مرہون سامان فارغ ہے یا مشغول نہیں ہے۔

فصار کما الخ: تو اس کی صورت ایسی ہو جائیگی جیسے کہ کسی سامان کو اس حالت میں رہن کیا کہ وہ کسی جگہ یا ظرف میں رکھا ہوا ہو اور اس جگہ یا ظرف کو رہن نہ کیا ہو، (ف: تو یہ رہن صحیح اور حوالہ کر دینا جائز ہوگا، کیونکہ اس قسم کا سامان اسی طرح ہمیشہ ہی رکھا جاتا ہے جس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ وہ سامان فارغ نہیں ہے البتہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ صرف وہ جگہ یا ظرف فارغ نہیں ہے، بلکہ وہ ظرف ہی اپنے رکھے ہوئے سامان میں پھنسا ہوا ہے، خلاصہ یہ ہوا کہ وہ سامان اس مکان یا ظرف کے کام میں لگا ہوا نہیں ہے۔

بخلاف ما اذا رهن الخ: اس کے برخلاف اگر کسی نے اپنی ایسی زین رہن رکھی جو گھوڑے سے بندھی ہوئی ہے یا ایسی لگام رہن میں رکھی جو گھوڑے کے منہ میں دی ہوئی ہے، اور زین یا لگام کو گھوڑے سمیت مرتہن کو دیا تو یہ دونوں چیزیں رہن میں دی ہوئی نہیں مانی جائینگی اسی لئے اگر وہ اسی حالت میں ضائع ہو جائے تو وہ راہن کا مال ضائع ہوگا، اس کے بعد جب زین اتار کر اور لگام نکال کر مرتہن کے حوالہ کی جائے گی تب رہن صحیح ہو جائے گا، کیونکہ یہ چیزیں اس وقت گھوڑے کے تابع ہیں، جیسے کہ پھل درخت کے تابع ہوتے ہیں، اسی بناء پر مشائخ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے زین اور لگام لگی ہوئی حالت میں گھوڑے کو رہن رکھا تو یہ دونوں چیزیں بھی گھوڑے کے تابع ہو کر کہے بغیر از خود رہن ہو جائینگی، (ف: خلاصہ یہ ہوا کہ اگر وہ گھوڑے کے استعمال میں ہو تو گھوڑے کے تابع ہیں، اس لئے جبتک کہ گھوڑے سے ان کو جدا نہ کر لیا جائے گا تب تک رہن کے لئے ان کو حوالہ کرنا صحیح نہ ہوگا، اور اگر یہ چیزیں استعمال کے طور پر نہ ہوں بلکہ مال و سامان کی طرح گھوڑے کی پشت پر رکھی ہوں تب ان کو رہن کے لئے حوالہ کرنا صحیح ہوگا، حالانکہ گھوڑا اس وقت اس زین اور لگام کو لاد کر لے جانے کے لئے لایا گیا ہے، اور اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ایسے ہی قرضہ کے لئے کسی چیز کو رہن میں رکھنا جائز ہوتا ہے جس کی ادائیگی کا لازم ہونا بھی ظاہر ہو، یا کسی ایسے ہی عین کے عوض جائز ہے جو اپنی ذات کے اعتبار سے قابل ضمان ہو، اس لئے اگر کوئی قرض ایسا نہ ہو یا خود اپنی ذات سے قابل ضمان نہ ہو بلکہ مبیع کی طرح ہو جو ثمن اور عوض کی وجہ سے قابل ضمان ہوتی ہے اور بذاتہا قابل ضمان نہیں ہے لہذا اسے رہن میں رکھنا جائز نہ ہوگا)۔

توضیح: زمین اور گھر کو رہن میں رکھنے سے اس میں موجود اشیاء بھی رہن میں داخل ہوں گی یا نہیں، اور کیوں، اگر گھر کو رہن رکھتے وقت یہ کہا گیا اس کے اندر موجود سب مال کو بھی رہن رکھا ہے، اگر مال مرہون میں سے کچھ حصہ کا استحقاق ثابت ہو جائے، وہ کون سی باتیں ہیں جو راہن یا مرتہن کے لئے رہن کے معاملہ میں رکاوٹ بنتی ہیں، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

قال ولا يصح الرهن بالا مانات كالودائع والعوارى والمضاربات ومال الشركة لان القبض فى باب الرهن قبض مضمون فلا بدمن ضمان ثابت ليقع مضمونا ويتحقق استيفاء الدين منه وكذلك لا يصح بالاعيان المضمونة بغيرها كالمبيع في يد البائع لان الضمان ليس بواجب فانه اذا هلك العين لم يضمن البائع شيئا لكنه يسقط الثمن وهو حق البائع فلا يصح الرهن فاما الا عيان المضمونة بعينها وهي ان يكون مضمونا بالمثل اوبالقيمة عند هلا كه مثل المغصوب وبدل الخلع والمهر وبدل الصلح عن دم العمد يصح الرهن بها لان الضمان متقرر فانه ان كان قائما وجب تسليمه وان كان هالكا تجب قيمته فكان رهنا بما هو مضمون فيصح.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ امانتوں کے عوض رہن صحیح نہیں ہوتا ہے، (ف: یعنی نہ توامانت کامال رہن ہوگااور نہ ہی اس پر رہن کے احکام جاری ہوں گے) جیسے کہ ودیعتیں ہوتی ہیں، (ف: یہاں تک کہ اگر کسی نے دوسرے کے پاس کوئی ودیعت رکھی اوراس ودیعت کے عوض ودیعت جس کے پاس ہواس سے رہن لیاتو یہ صحیح نہیں ہوگا: والعواری: اور جیسے کہ عاریت کے مال، (ف: کہ کسی نے دوسرے کو کوئی چیز عاریت پر دی اور مستعیر سے اس کے عوض رہن لیا تو جائز نہیں ہے،): والمضاربات: او جیسے کہ مضاربتیں ہیں، (ف: کہ مثلاً زید نے خالد کو ہزار روپے نصف نفع کی شرط پر مضاربت کے واسطے دئے اور خالد سے ہیرے کی قیمتی انگوٹھی ہزار روپے کی رہن پر لی تو یہ رہن باطل ہوگا)، اور جیسے کہ شرکت کا مال (ف: کہ جیسے دو شریکوں میں سے ہر ایک نے دوسرے سے اپنے مال شرکت کے حصہ کے عوض کچھ رہن لیا، تو یہ رہن بھی باطل ہوگا): لان القبض الخ: کیونکہ رہن کے معاملہ میں جو قبضہ ہوتا ہے وہ قابل ضمان ہوتا ہے اس لئے ضمانت کا ثابت ہونا ضروری ہے یعنی ضمانت کاوجود ہوتا کہ وہ قبضہ قابل ضمان ہوجائے اور رہن میں رکھے ہوئے قبضہ سے اس قرضہ کاوصول ہوجانا یقینی ہوجائے، (ف: اور چونکہ امانتوں میں اس طرح کا قبضہ نہیں ہوتا ہے اس لئے ان کے مقابلہ میں رہن کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے)۔

وكذلك لا يصح الخ: اور اسی طرح ان قرضوں کے سوا ایسے اموال واعیان کے بدلے بھی رہن صحیح نہیں ہوتا ہے جو اپنی ذات کے سوادوسری چیز کے عوض قابل ضمان ہوں جیسے کہ بائع کے قبضہ میں مبیع ہوتی ہے، (ف: ثمن وصول کرلینے کے بعد ہی وہ قابل ضمان ہوجاتی ہے ویسے بذات خود وہ قابل ضمان نہیں ہوتی ہے): لان الضمان ليس بواجب الخ: کیونکہ مبیع کا ضمان واجب نہیں ہوتا ہے البتہ اس کی رقم یا ثمن مشتری پر لازم نہیں رہتی ہے، اور چونکہ مبیع کا ثمن بائع کا حق ہوتا ہے اس لئے اس کے عوض رہن لینا صحیح نہیں ہوتا ہے: فاما الاعيان المضمونة الخ: اور اب وہ اعیان جو اپنی ذات میں قابل ضمان ہوتی ہیں، (ف: مطلب یہ ہے کہ ان کو واپس کرنا ضروری ہوتا ہے اور اگر کسی طرح سے وہ ضائع ہوجائیں توان کی ضمانت واجب ہوتی ہے): وهى ان يكون الخ: یعنی ان کے ضائع ہوجانے کی صورت میں ان کے مثل اگر مثلی ہوں ورنہ قیمت کا ضمان واجب ہو، (ف: تو ایسی چیز یا یہ عین بذات خود قابل ضمان ہے، کیونکہ عین کا ضمان خود یا جو اس کے مثل ہو، مثلاً اگر کسی نے گیہوں غصب کئے تو اگر وہی موجود ہوں توان ہی کو واپس کرنا ضروری ہوگا، اور اگر وہ ضائع ہوگئی مثلاً کوئی ان کو کھا گیا یا وہ سڑ گل گئے توان کے جیسے گیہوں ہی واپس کرنے ہوں گے، اور اگر کسی نے کسی کی بکری غصب کر کے اسے ضائع کردیا تواس کی قیمت دینی ہوگی کیونکہ گیہوں کا مثل گیہوں ہی ہے لیکن بکری کا مثل اس کی قیمت ہوتی ہے لہٰذا یہ عین ایسی ہوئی کہ اس کی ذات خود ہی قابل ضمان ہے، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

مثل المغصوب الخ: اور ان اعیان کی مثالیں یہ ہیں (۱) مغصوب جیسا کہ ابھی بیان ہوا، اور (۲) خلع کا عوض، (ف: جبکہ عوض میں مثلاً غلام یا بکری یا کوئی متعین کیا ہوا گیہوں ہو تو یہ چیزیں عورت پر بذات خود قابل ضمان ہیں اسی بناء پر ان کے بدلہ میں اس کے شوہر کو رہن لینا جائز ہے، اور (۳) قصداً قتل سے صلح کرنے کا عوض، (ف: یعنی قتل عمد کے سلسلہ میں اگر صلح کسی ایسی پر ہوئی ہو جو مال عین ہو مثلاً غلام، بکری، گیہوں جو معین ہو تو یہ چیزیں چونکہ بذات خود قابل ضمان ہوتی ہیں اس لئے اس قسم کی جو چیزیں ایسی ہوں کہ اس کے ضائع ہوجانے کی صورت میں اس کی مثل یا اس کی قیمت لازم آتی ہو وہ مضمون ہوتی ہے، تو اس کو رہن میں رکھنا جائز ہے: لان الضمان متقرر الخ: کیونکہ مذکورہ چیزوں کے عوض ضمان کا ہونا لازم ہے، اب اگر وہ چیز ادائیگی کے وقت خود موجود ہو تو اس چیز کو واپس کرنا ہوگا اور اگر وہ ضائع ہوگئی ہو تو اس کی قیمت لازم ہوگی، اس طرح رہن ایسی چیز کے عوض ہوا جو قابل ضمان ہے لہٰذا ایسا رہن بالکل صحیح ہوگا، (ف: برخلاف مبیع کے کہ اگر وہ کسی طرح بائع کے پاس ہی ضائع ہوجائے تو اس بائع پر اس کی مثل یا قیمت کچھ بھی لازم نہیں ہوتی ہے، صرف یہ ہوتا ہے کہ بائع کو اس مبیع کی جو قیمت ملنی چاہئے تھی وہ

نہیں ملتی ہے، اسی لئے اس مبیع کے عوض رہن صحیح نہیں ہوتا ہے، اب ایک اور بات یاد رکھنے کی ہے جس کی پوری بحث ابھی سامنے آرہی ہے، وہ ہے مسئلہ درک یعنی اگرچہ یہ وہی لفظ ہے جو کتاب البیوع اور کتاب الکفالہ میں گزر گیا ہے، اس لفظ سے مراد یہ ہے کہ مشتری نے جب کوئی چیز خریدلی اور اس کا عوض یعنی رقم دیدی تو اسے درک یعنی اس بات کا خوف دل میں پیدا ہوتا ہے کہ شاید یہ مبیع ایسی ہو کہ جو دوسرے کسی کی ملکیت ہو اور وہ اس پر اپنا حق ثابت کر کے مجھ سے یہ لے لے تو میں کیا کروں گا کہ اس میں میری محنت اور میری رقم کے ضائع ہونے کا خطرہ رہتا ہے، تو اس کا جواب آئندہ آرہا ہے۔

توضیح: ودائع، عواری، مضاربات اور مال الشرکۃ کے معانی اور ان کی صورتیں پھر یہ کہ ان کو رہن میں رکھنے کا حکم، صلح عن دم العمد میں رہن کا حکم، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال والرهن بالدرك باطل والكفالة بالدرك جائزة والفرق ان الرهن لاستيفاء ولا استيفاء قبل الوجود واضافه التمليك الى زمان فى المستقبل لا تجوز اما الكفالة فلا التزام المطالبة والتزام الافعال يصح مضافا الى المال كما فى الصوم والصلوة ولهذا تصح الكفالة بما ذاب له على فلان ولا يصح الرهن فلو قبضه قبل الوجوب فهلك عنده يهلك امانة لانه لا عقد حيث وقع باطلا بخلاف الرهن بالدين الموعود وهوان يقول رهنتك هذا لتقرضنى الف درهم وهلك فى يد المرتهن حيث يهلك بما سمى من المال بمقابلته لان الموعود جعل كالموجود باعتبار الحاجة ولانه مقبوض بجهة الرهن الذى يصح على اعتبار وجوده فيعطى له حكمه كالمقبوض على سوم الشراء فيضمنه۔

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ درک کے عوض رہن رکھنا باطل ہے، لیکن درک کی کفالت کرنا جائز ہے، (ف: اسی لئے اگر بائع نے کہا کہ اس کی خریداری میں تم کو پریشان ہونے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ میں تمہارے اطمنان کے لئے اس درک کے عوض یہ چیز رہن میں دیتا ہوں تو یہ رہن باطل ہوگا یعنی اس کے کہنے سے رہن کا حکم نافذ نہیں ہوگا، اور اگر بائع نے اس طرح کہہ کر اپنے خریدار کو مطمئن کیا کہ میں نے درک کے لئے کفیل دیا یعنی اگر اس طرح کہا کہ اگر اس مال کا جسے تم نے خریدا ہے کوئی حق دار نکل آئے تو اس کے خطرہ سے بچنے کے لئے اپنے مال کو رہن میں رکھ دیا، تو یہ باطل ہوگا، اور اگر یوں کہا کہ اگر اس کا کوئی حق دار نکل آیا تو میں اس مال کا کفیل اور ضامن ہوں گا، اور تمہارا کوئی نقصان نہ ہوگا، تو یہ جائز صورت ہوگی، اس تفصیل سے یہ معلوم ہوا کہ درک کے بارہ میں رہن اور کفالت کے درمیان فرق ہے)۔ **والفرق ان الرهن الخ:** کہ رہن تو حق کو پورا پورا پانے کے لئے ہوتا ہے، جبکہ کسی چیز کو پانا اس کے لازم ہونے سے پہلے نہیں ہو سکتا ہے، (ف: یعنی جبتک کہ بائع کے ذمہ درک کی وجہ سے کوئی چیز واجب نہیں ہو جاتی ہے، اس وقت تک مشتری رہن کے ذریعہ کس حق کو پائے گا، اب اگر یہ جواب دیا جائے کہ اگرچہ ابھی تک کسی حق کا مالک نہیں ہوا ہے لیکن اگر کوئی آنے والے وقت میں پیدا ہو اس کے لئے ابھی سے رہن کے ذریعہ مالک بنا دینا ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ اس طرح سے رہن رکھنا جائز نہیں ہوتا ہے)۔

واضافة التمليك الخ: اور تملیک کو آئندہ زمانہ کی طرف نسبت کرنا بھی جائز نہیں ہے، (ف: چنانچہ اگر کوئی شخص دوسرے شخص کے پاس کوئی عین مال یہ کہتے ہوئے رہن رکھدے کہ اگر آئندہ کبھی تمہارا مجھ پر کوئی قرضہ ثابت ہو جائے یا حاصل ہو جائے تو رہن ہے اور ایسا رہن باطل ہوتا ہے یعنی اسے رہن کا حکم نہیں دیا جائے گا، اس لئے درک کی صورت میں باطل ہے کہ اگر آئندہ تم کو درک کی صورت پیش آجائے تب یہ رہن ہوگا): **اما الكفالة الخ:** لیکن دوسری صورت یعنی کفالت جائز ہے کیونکہ یہ تو دوسرے کے مطالبہ کے حق کو باقی رکھنے کے لئے ہے، یعنی میں نے اپنے اوپر یہ لازم کیا ہے کہ تمہارے مطالبہ

برداشت کروں، اور افعال کو آئندہ زمانہ کی طرف مضاف کر کے خود پر لازم کرنا صحیح ہوتا ہے: **کمافی الصوم الخ**: جیسے کہ نماز اور روزہ میں ہے، (ف: کہ مثلاً کوئی یوں کہے کہ اگر اللہ تعالیٰ نے مجھے کسی چیز کی توفیق دی یا صحت لوٹادی تو مجھ پر دو رکعت نماز یا ایک دن کا روزہ لازم ہے، تو یہ نذر ہوگی اور صحیح ہوگی، چنانچہ مقصد حاصل ہوجانے پر ایسے کام کو کرنا لازم ہوگا، پس اس سے یہ معلوم ہوا کہ کسی بھی کام کو آئندہ زمانہ کی طرف نسبت کرتے ہوئے خود پر لازم کرنا صحیح ہوتا ہے، جس کا حاصل یہ ہوا کہ کفالت سے مطالبہ کو خود پر لازم کرنا صحیح ہے۔ **ولهذا تصح الخ**: اسی بناء پر بعد کے ایسے مال کی کفالت کرنا صحیح ہوگا جو فی الحال تو ثابت نہیں ہے مگر آئندہ ثابت ہوجائے گا، (ف: چنانچہ اگر زید نے فلاں شخص کے ساتھ آئندہ بھی کچھ معاملے کئے اور اس وقت اس پر سو روپے کی ادائیگی کا لازم ہونا ثابت ہوگیا تو وہ کفیل اس مال کا کفیل ہوگا اگرچہ کفالت کے معاملہ کے وقت زید کا اس شخص کے ذمہ کچھ بھی لازم نہیں تھا)۔

ولایصح الرهن الخ: لیکن ایسے معاملہ کے لئے رہن رکھنا صحیح نہیں ہے، (ف: اسی بناء پر اگر کسی نے زید کو اس مال کے عوض رہن کے طور پر مال دیا جو آئندہ بھی اس پر لازم آئے، تو یہ رہن باطل ہوگا، کیونکہ زید نے ابھی جس مرہون مال پر قبضہ کیا ہے حقیقت میں وہ تو فی الحال مرہون نہیں ہے، کیونکہ یہ حق وصول کرنے کا قبضہ نہیں بن سکتا ہے، اس لئے کہ اس پر ابھی کوئی حق باقی اور واجب ہی نہیں ہے): **فلو قبضه قبل الوجود الخ**: لہٰذا اگر مشتری نے اس رہن پر قبضہ کرلیا جو درک کے عوض دیا گیا ہے، اگر وہ مال اس مشتری کے پاس جو مرتہن بھی ہورہا ہے، ہلاک ہوجائے تو وہ امانت کے مال کے طور پر ہلاک ہوگا، کیونکہ فی الحال ایسا کوئی عقد نہیں ہوا ہے جو قابل ضمانت ہو، اس لئے کہ فی الحال جو معاملہ ہوا وہ غلط اور باطل ہوا ہے، (ف: یعنی ابھی جو عقد رہن کیا گیا ہے وہ باطل ہوا، لیکن اسے رہن کے نام سے وہ مال اجازت کے ساتھ دیا گیا تھا تو وہ اجازت اپنی جگہ پر باقی رکھنی ہے اس لئے یہ کہا جاسکتا ہے کہ رکھنے والے نے اپنا مال عین دوسرے کے پاس لاکر رکھ دیا ہے، اور یہ رکھنا ودیعت کے طور پر ہوا ہے اسی لئے اس کے ضائع ہوجانے کی صورت میں مشتری اس کا ضامن نہیں ہوگا، پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ہر ایسا عوض باطل ہوتا ہے جو ضمان نہ ہو، اور نہ ہی رہن ہونے کی بناء پر اس کا ثبوت یقینی طور پر ہو، اسی بناء پر حق درک واجب ہونا لازمی بات نہیں ہوتی ہے، اور نہ ہی وہ فی الفور لازم ہوا ہے، لہٰذا رہن باطل ہوگا اور جس مال عین پر قبضہ کیا گیا ہے وہ امانت کے طور پر رکھا ہوا مال ضائع ہوگا)۔

بخلاف الرهن الخ: بخلاف ایسے رہن کے جو ایسے قرضہ کے مقابلہ میں ہو جس کا وعدہ دیا گیا ہو، (ف: مطلب یہ ہے کہ دین ابھی نہیں دیا گیا ہے مگر اس رہن کے دینے پر قرض دینے کا وعدہ کیا ہے: **وهو ان یقول رهنتک الخ**: جس کی صورت یہ ہوگی کہ راہن یوں کہے کہ میں نے تم کو یہ مال عین اس غرض سے رہن میں دیا ہے کہ تم مجھ کو ہزار روپے بطور قرض دو، (ف: اس کی وضاحت اس طرح سے ہوگی کہ مثلاً زید نے بکر سے وعدہ کے طور پر یہ کہا کہ اگر تم مجھے اپنا یہ غلام رہن میں دو تو میں تم کو ہزار روپے بطور قرض دے دوں گا پس بکر نے اسی وعدہ کے مطابق اپنا غلام زید کو رہن میں دیدیا حالانکہ ابھی تک قرض کے روپے نہیں دئے گئے ہیں تو اس مسئلہ میں یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ یہ رہن بھی باطل ہی ہونا چاہئے اسی بناء پر اگر وہ غلام اسی وقت ضائع ہوجائے تو اسے بھی مال امانت کہتے ہوئے اس کا کوئی عوض کسی طرف سے نہیں ہونا چاہئے، تو مصنفؒ نے جواب میں فرمایا ہے کہ یہ صورت رہن الدرک اور ان دو باطل صورتوں کے مثل نہیں ہے کہ جس میں کوئی قرضہ واجب موجود نہیں ہے اور نہ ہی کوئی قرض موعود ہے، بخلاف موجودہ صورت کے جس میں رہن کے عوض قرض دینے کا وعدہ کیا گیا ہو مثلاً یوں کہا ہو کہ میں نے تم کو اپنا یہ غلام اس شرط کے ساتھ رہن میں دیا ہے کہ تم مجھے وعدہ کیا ہوا قرضہ ایک ہزار روپے دیدو)۔

وهلك في يد المرتهن: اسی گفتگو کے بعد رہن میں رکھا ہوا غلام اس مرتہن شخص کے قبضہ میں ہلاک ہوگیا، (ف: حالانکہ اس وقت تک جن روپے کے دینے کا وعدہ کیا تھا وہ ادا بھی نہیں کئے تھے، تو یہ صورت رہن الدرک کے مثل

امانت نہ ہوگا)؛ حیث یھلک بما سمی الخ: جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ جتنے روپے دینے کا وعدہ کیا گیا تھا ان ہی کے عوض اس کی ہلاکت تسلیم کی جائیگی، (ف: یعنی اس مثال میں وہی ہزار روپے اس مرتہن کے ذمہ لازم ہوں گے، اور یہ قبضہ معدوم اور حق غیر واجب نہ ہوگا): **لان الموعود جعل الخ**: اس لئے کہ اس صورت میں کسی خاص ضرورت اور حاجت میں جس چیز کا وعدہ کیا گیا ہے اس کے موجود نہ ہونے کے باوجود اسے موجود ہی سمجھا گیا ہے، (ف: اور یہ بات بہت ہی مشہور ہے کہ کسی سے کچھ قرض صرف زبانی بات سے مل جاتا ہے اور کبھی یہ امید دلا کر ملتا ہے کہ ادائیگی کا تم کو اطمینان دلانے کے لئے اپنا فلاں مال تمہارا پاس رکھ دوں گا، اور یہ رہن کبھی فوراً ہی دیدیا جاتا ہے اور کبھی بعد میں دیا جاتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ قرض وصولی کے لئے رہن دینا ہی لازمی بات ہے، تو اس طرح قرض پہلے لے لیتے ہیں پھر اس کی ادائیگی میں اطمینان کے لئے رہن میں رکھ لیتے ہیں، پس شرعاً اس رہن کو حق واجب کے عوض مانا گیا ہے)؛ **ولانه مقبوض الخ**: اور اس دلیل سے بھی کہ جو چیز مرتہن کو دی گئی ہے وہ رہن کے طور پر اس کے قبضہ میں ہے اور اس کے موجود رہنے کے اعتبار پر ہی یہ رہن صحیح ہوا ہے تو جس چیز کے موجود ہونے پر رہن صحیح ہوا ہے اس کو بھی رہن موجود کا حکم دیدیا گیا ہے، (ف: یوں سمجھا جائے کہ اگر وہ ہزار روپے دیدیتا تو اس کے عوض اس رہن کا صحیح ہونا بالکل یقینی بات تھی، لہٰذا جو چیز اس کی وجہ سے رہن میں ہو اس کو بھی اسی کا حکم دیدیا گیا ہے، گویا یوں کہا جائے گا کہ قرضہ دینے کے بعد اس نے رہن دیا ہے)۔

کالمقبوض علی سوم الخ: جیسے وہ سامان جسے خریدنے کے ارادہ سے ہی مشتری نے اپنے قبضہ میں کیا ہو، (ف: مثلاً زید نے بکر کو اپنا گھوڑا دکھاتے ہوئے یہ کہا کہ یہ ایک ہزار روپے کا ہے، پھر خرید کی نیت سے ہی بکر نے گھوڑے پر قبضہ کر لیا حالانکہ اس طرح قبضہ کرنے سے پہلے دستور کے مطابق ایجاب و قبول بھی نہیں ہوا ہے، پھر وہ گھوڑا ضائع ہو گیا تو جیسا کہ کتاب البیوع میں بتلادیا گیا ہے کہ قابض یعنی بکر پر اس کی وہ قیمت لازم ہو جائیگی جو پہلے بتادی گئی ہے، کیونکہ زید نے اس کی خریداری کا یقین کر لیا تھا، اسی طرح سے مسئلہ جو بیان کیا جارہا ہے اس میں رہن کی جس وجہ پر مرتہن نے قبضہ کیا ہے وہ ہنوز باقی ہی سمجھی جائیگی، اور اس قبضہ کو بھی اسی رہن کی بناء پر مانا جائے گا، الحاصل ہر حال میں اس کا حکم رہن ہی کا ہوگا)؛ فیضمنہ: اسی لئے وہ قابض اس مرہون شئی کا ضامن ہوگا، (ف: یعنی اسے امانت کا ضائع ہونا نہیں کہا جائے گا، (تنبیہ) جاننا چاہئے کہ بیع سلم کی تعریف اور تفصیل کتاب البیوع میں اگرچہ پہلے بیان کر دی گئی ہے پھر بھی آنے والے مسائل کو سمجھنے کے لئے اس کو اجمالاً پھر بیان کیا جارہا ہے کہ اس میں نقد کی بیع ادھار سے ہوتی ہے اور جو مال پیشگی کے طور پر دیا جاتا ہے، وہ راس المال کہلاتا ہے اور مجلس کی جدائی سے پہلے اس پر قبضہ کر لینا ضروری ہوتا ہے، اور گفتگو میں جس مال کو دینے کی بات طے پائی ہے اس کے بدلہ میں غیر جنس لینا جائز نہیں ہے، اور اس مال کے عوض جو مبیع طے پائی ہے، مثلاً فی الفور ہزار روپے دے کر پچاس من گیہوں چار مہینہ کے بعد دینا طے پایا ہے تو اس میں گیہوں مسلم فیہ کہلاتا ہے اور وہ ہزار روپے راس المال ہوئے تھے، اور اس مسلم فیہ یعنی گیہوں کے عوض بھی غیر جنس لینا ممنوع ہے، مثلاً فی الفور اشرفی دے کر اس کی عوض روپے لینے کی بات طے کی ہو تو اب ان روپے کے عوض غلہ لینا بھی ممنوع ہے، البتہ بوقت ضرورت ایسا کیا جاسکتا ہے، اس مسائل کا خلاصہ یہ نکلا کہ راس المال او مسلم فیہ اور نقود کی بیع میں کسی کے بھی عوض اس پر قبضہ سے پہلے غیر جنس کو بدل کر لینا جائز نہیں ہے۔

توضیح: رہن بالدرک اور کفالۃ بالدرک کے معنی اور ان کی مثال و فرق مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

قال ویصح الرهن براس مال السلم وبثمن الصرف والمسلم فيه وقال زفر لا يجوز لان حكمه الاستيفاء وهذا استبدال لعدم المجانسة وباب الا ستبدال فيها مسدود ولنا ان المجانسة ثابتة في المالية فيتحقق

الاستيفاء من حيث المال وهو المضمون على ما مر.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ عقد سلم کے راس المال کے عوض یا بیع الصرف کے کسی ثمن کے عوض اور مسلم فیہ کے عوض میں رہن لینا صحیح ہے، (ف: صحیح کہنے کے خلاف یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ اسے اس لئے جائز نہیں ہونا چاہئے کہ رہن نام ہے اس قبضہ کا جس سے عوض یعنی دیا ہوا قرض آسانی سے وصول ہو سکے یعنی عوض استیفاء کا قبضہ ہے مگر ان چیزوں کا غیر جنس سے عوض لینا جائز نہیں ہے، جیسا کہ اس سے ذرا اوپر ایک قاعدہ اور اصل کے ذریعہ سمجھا دیا گیا ہے اور اسی اصل کی بناء پر بعض ائمہ نے اسے ناجائز بھی کہا چنانچہ: **وقال زفر رحمه الله لا يجوز الخ**: اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ ان کے عوض رہن اس دلیل سے جائز نہیں ہے رہن کا حکم یہ ہے کہ استیفاء ہو یعنی جو چیز جتنی دی گئی ہے وہ ہی اور اتنی ہی لی جائے، مگر مذکورہ چیزوں کے لینے سے استبدال لازم آتا ہے کیونکہ جو چیز دی گئی اور جو لی گئی ہے دونوں ہمجنس نہیں ہیں، حالانکہ یہ بات طے شدہ ہے کہ ان چیزوں میں استبدال کا دروازہ بند ہے یعنی ان چیزوں کو بدل کر لین دین کرنا جائز نہیں ہے، (ف: اس لئے جب مذکورہ چیزوں کے عوض رہن لیا تو گویا یہ کہنا ہوگا کہ اپنے دیئے ہوئے حق کو پورا پورا وصول کر لیا ہے حالانکہ جو چیز دی گئی ہے اس کے عوض میں لی ہوئی چیز وہی نہیں ہے، یعنی عین حق نہیں ہے کیونکہ وہ رہن ہے اس لئے یہ لی ہوئی چیز عین کے بدلہ ہوئی، حالانکہ اوپر بتائے گئے قاعدہ کے مطابق ان چیزوں کے عوض کسی بھی غیر جنس کو لینا جائز نہیں ہے، لہٰذا یہ رہن جائز نہ ہوگا، مگر اس دلیل میں اس طرح سے کلام ہے کہ اس میں مطلقاً غیر جنس ہونے کا دعوی کسی طرح بھی قابل تسلیم نہیں ہے)۔

ولنا ان المجانسة الخ: اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جنسیت کے نہ ہونے کا مطلقاً دعوی غلط ہے کیونکہ اس میں مالیت کے لحاظ سے ہمجنس ہونا یقیناً موجود ہے، یعنی جیسی کہ یہ چیزیں مال ہیں اسی طرح مرہون بھی مال ہے لہٰذا مالیت کے اعتبار سے استیفاء ثابت ہو گیا ہے، اور مضمون تو یہی مالیت ہے، جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے، (ف: ورنہ عین مرہون تو امانت ہے، جواب کا خلاصہ یہ ہوا کہ آپنے جو یہ کہا کہ رہن کا حکم تو اس جملہ کے "معنی ہیں اول یہ کہ عین کے اعتبار سے استیفاء ہے تو یہ بات قابل تسلیم نہیں ہے کیونکہ ذات مرہون تو امانت ہے اور مرتہن نے اسے استیفاء نہیں کیا ہے کہ غیر جنس سے استبدال لازم آجائے، اور دوم یہ ہے کہ استیفاء باعتبار عین نہیں بلکہ باعتبار مالیت ہے، تو یہ قابل تسلیم ہے، لیکن جن کے عوض رہن لیا اور یہ مرہون دونوں ایک جنس میں یعنی جنسیت میں فرق نہیں ہے، لہٰذا راس المال ہو یا مسلم فیہ یا ثمن الصرف کا قبضہ سے پہلے استبدال کسی غیر جنس سے نہ ہوا بلکہ مالیت میں شریک جنس سے ہوا ہے اور یہ بات اصل مذکور کے خلاف نہیں ہے۔ اچھی طرح سمجھ لیں)۔

توضیح: عقد سلم کے راس المال کے عوض یا بیع الصرف کے کسی ثمن کے عوض اور مسلم فیہ کے عوض لینے کے بارے میں اقوال ائمہ کرام، ان کے دلائل مفصلہ، مسائل کی تفصیل

قال والرهن بالمبيع باطل لما بينا انه غير مضمون بنفسه فان هلك ذهب بغير شئى لانه لا اعتبار للباطل فبقى قبضا باذنه وان هلك الرهن بثمن الصرف و راس مال السلم فى مجلس العقدتم الصرف والسلم وصار المرتهن مستوفيا لدينه لتحقق القبض حكما وان افترقا قبل هلاك الرهن والسلم وصار المرتهن مستوفيا لدينه لتحقق القبض. حكما وان افترقا قبل هلاك الرهن بطلا لفوات القبض حقيقة وحكما وان هلك الرهن بالمسلم فيه بطل السلم بهلاكه ومعناه انه يصير مستوفيا للمسلم فيه فلم يبق السلم ولو تفاسخا السلم وبا لمسلم فيه رهن يكون ذلك رهنا براس المال حتى يحبسه لانه بدله فصار كالمغصوب اذا هلك وبه رهن يكون رهنا بقيمته ولو هلك الرهن بعد التفاسخ يهلك بالطعام المسلم فيه لانه رهن به وان كان محبوسا فغيره كمن باع عبدا

وسلم المبيع واخذ بالثمن رهنا ثم تقايلا البيع له ان يحبسه لاخذ المبيع لان الثمن بدله ولو هلك المرهون يهلك بالثمن لما بينا وكذالو اشترى عبد اشراء فاسد اوادى ثمنه له ان يحبسه ليستوفي الثمن ثم لو هلك المشترى في يد المشترى يهلك بقيمته.

ترجمہ: اور بائع سے مبیع کے عوض رہن لینا عمل باطل ہے، کیونکہ ہم نے پہلے ہی یہ بات بتادی ہے کہ مبیع اپنی ذات کے اعتبار سے قابل ضمان نہیں ہے، (ف: بلکہ اپنے ثمن کے عوض قابل ضمان ہے، اسی بناء پر اگر مبیع ضائع ہو جائے تو اس کا عوض ثمن ذمہ سے ختم ہو جائے گا، اور مبیع کی ذاتی ضمانت کچھ بھی لازم نہ ہو گی، یہانتک کہ مبیع کے نہ قیمت لازم ہو گی اور نہ ہی مثل لازم ہو گی، اسی لئے اگر بائع نے مبیع کے عوض مشتری کو جو کچھ بھی رہن دیا ہو گا وہ رہن کے حکم میں نہ ہو گا): **فان هلك ذهب الخ**: پس اگر مشتری کے پاس مرہون ضائع ہو جائے اور اس میں مشتری کے عمل کو دخل نہ ہو تو وہ مفت میں ضائع ہو گا، (ف: اور بائع کی امانت ضائع ہو گی): **لانه لااعتبار الخ**: کیونکہ جو رہن باطل ہو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے، یعنی اس سے کوئی مفید حکم نہیں ہوتا ہے، البتہ صرف اتنی سی بات ضروری ہوتی ہے کہ مشتری نے اس پر بائع کی اجازت سے قبضہ کیا تھا، (ف: اسی لئے وہ مشتری کے پاس بائع کی امانت کی حیثیت سے تھی، اور قاعدہ ہے کہ کوئی امانت جب اس کی حرکت یا لاپرواہی کے بغیر از خود ضائع ہو جاتی ہے تو وہ اس کا ضامن نہیں ہوتا ہے، پس حاصل کلام یہ ہوا کہ مبیع کے عوض رہن صحیح نہیں ہوتا ہے، لیکن عقد سلم کے راس المال یا مسلم فیہ کے عوض اور عقد الصرف کے عوض رہن جائز ہے)۔

وان هلك الرهن الخ: اور اگر وہ رہن جو صرف کی قیمت یا سلم کی راس المال کے عوض تھا وہ مجلس عقد ہی میں ضائع ہو جائے تو وہ عقد سلم اور صرف سب پورا ہو جائیگا، اور مرتہن اپنے قرضہ کو پا لینے والا ہو جائے گا، کیونکہ اس کا حکمی قبضہ ثابت ہو گیا ہے، (ف: اس مسئلہ کی وضاحت اس طرح سے ہوتی ہے کہ عقد سلم میں عاقدین کی جدائیگی سے پہلے ہی راس المال پر قبضہ ہو جانا شرط ہے، اسی بناء پر اگر سو من گندم کے لئے ہزار روپے کی بات طے پائی تو اسی مجلس عقد میں ان پر قبضہ کر لینا بھی شرط ہے، اس لئے اگر یہ لوگ ان روپے پر قبضہ سے پہلے وہاں سے جدا ہو جائیں تو یہ عقد سلم باطل ہو جائیگی، پھر اس راس المال پر قبضہ حقیقی ہو یا حکمی ہو یعنی اس مجلس میں نقد ہزار روپے دیدئے گئے ہوں یا حکمی اس طرح ہو کہ ان روپے کے عوض گھوڑا رہن میں دیدیا یعنی اس پر مرتہن کا قبضہ ہو گیا، پھر اس کے قبضہ کے بعد وہ گھوڑا مر گیا کیونکہ اس نے حکما وصول پایا ہے، اسی طرح عقد الصرف میں باہمی قبضہ شرط ہے مثلاً زید نے ایک اشرفی کا خالد سے سولہ روپے میں بدلنا طے کیا جو کہ بیع الصرف ہے تو اس میں اسی مجلس میں قبضہ شرط ہے ورنہ یہ بیع الصرف باطل ہو جائیگی، پھر یہ قبضہ حقیقۃ ہو یا ان دونوں میں سے کوئی دوسرے کو رہن دیدے، پھر وہ اسی مجلس میں برباد ہو جائے تو سمجھا جائے گا کہ اس نے حکما پا لیا، تو اس مسئلہ میں یہ بات معلوم ہوئی کہ گزشتہ مسئلہ کے معنی یہ ہوئے کہ عقد سلم میں اگر کوئی راس المال کے عوض رہن دے تو وہ رہن صحیح ہو گا، اور اگر اسی مجلس میں وہ مرہون ضائع ہو جائے تو یہ کہا جائے گا کہ اس مرتہن نے راس المال کو حکماً وصول کر لیا ہے یا یوں کہا جائے گا کہ عقد سلم پورا ہو گیا ہے، کیونکہ راس المال کے بارے میں یہی شرط تھی کہ جس مجلس میں معاملہ طے پائے اسی مجلس میں اس پر قبضہ بھی ہو جائے اور یہی بات عقد صرف ہونے میں بھی ہے)۔

وان افترقا قبل الخ: اور اگر مرہون کے ضائع ہونے سے پہلے دونوں یعنی صرف اور سلم کا معاملہ کرنے والے مجلس سے منتشر ہو گئے تو یہ عقد سلم اور عقد صرف دونوں باطل ہو جائینگی کیونکہ نہ حقیقی قبضہ پایا گیا اور نہ ہی حکمی قبضہ پایا گیا ہے، (ف: اس میں حقیقۃ قبضہ نہ پایا جانا تو ظاہر ہے کیونکہ اس نے راس المال یا صرف کی رقم کے عوض صرف رہن دیا ہے، اور یہ رہن تو صرف معاملہ کو پختہ اور مضبوط کرنے کے لئے ہوتا ہے، لیکن مرہون کی ضائع ہو جانے کی صورت میں مرتہن اپنا حق پا لینے والا ہو جاتا ہے اس لئے حکماً قرضہ اور حق وصول کر لیتا ہے مگر موجودہ صورت ایسی ہے کہ عاقدین کے جدا ہونے یا منتشر ہونے سے پہلے رہن

ضائع نہیں ہوا ہے لہٰذا جسے راس المال ملنا چاہئے تھایا ثمن صرف ملنا چاہئے تھا اس نے تو یہ حق حکما بھی وصول نہیں کیا ہے، بلکہ اس نے تو صرف مرہون کو پایا ہے، حالانکہ صرف رہن کے پالینے سے قرض وصول نہیں ہوتا ہے، بلکہ قرض کی وصولی پر یقین آجاتا ہے، ایسی صورت میں اپنا حق پا کے عاقدین اس مجلس سے منتشر ہوگئے ہیں اس لئے خواہ وہ عقد سلم ہو یا عقد صرف ہو باطل ہوگیا ہے، اور مرتہن کے پاس جو رہن موجود ہوگا وہ بطور امانت کے نہیں ہوگا بلکہ جتنے مال کے عوض وہ رہن دیا گیا تھا اسی کے عوض یہ ضمان میں ہوگا کیونکہ عقد رہن جو ہوا تھا وہ اپنی جگہ صحیح تھا، فاحفظہ، م، اور یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ عقد سلم میں راس المال پر اسی مجلس میں قبضہ ہو جانا بھی شرط ہے، اور اس کے عوض جو مسلم فیہ مثلاً سو من گیہوں چونکہ ادھار ہوئے ہیں اس لئے ان پر فوری قبضہ نہیں ہو سکتا ہے، بس اگر عقد سلم میں رب السلم نے ہزار روپے راس المال کے طور پر دیدئے اور مسلم الیہ سے سو من گیہوں کے عوض کچھ رہن رکھ لیا تو رہن صحیح ہوگا، اور عقد سلم صحیح ہونے کے لئے یہ شرط نہیں ہے، لہٰذا اگر مسلم الیہ نے راس المال پر قبضہ کر لیا اور رب السلم نے مرہون پر قبضہ کر لیا پھر دونوں منتشر ہو جائیں تو وہ عقد سلم صحیح ہوگا)۔

وان ھلك الرھن الخ: اور اگر وہ مرہون جو مسلم فیہ کے عوض رہن ہو وہ ضائع ہو جائے تو اس کے ضائع ہونے سے عقد سلم باطل ہو جائیگا، اور باطل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جو معاملہ طے پایا تھا وہ ختم ہوگیا اور اپنے مقصد تک پہونچ گیا ہے، اس لئے کہ رب السلم نے حکماً گویا مسلم فیہ کو پالیا ہے، لہٰذا اب عقد سلم باقی نہیں رہا، (ف: اور باطل ہونے کا یہاں پر یہ مطلب ہے عقد سلم ختم ہوگیا ہے جیسا کہ لفظ کے ظاہر سے سمجھا جاتا ہے): ولو تفاسخا السلم الخ: اور مسئلہ سلم میں عاقدین یعنی رب السلم اور مسلم الیہ دونوں نے اپنی رضامندی سے اس عقد کو فسخ کر دیا اس حال میں کہ مسلم الیہ نے مسلم فیہ کے بدلہ رب السلم کو رہن دیا تھا تو یہ مرہون اب راس المال کے عوض رہن ہوگا اس وقت تک کے لئے کہ رب السلم راس المال کو وصول کر لے، کیونکہ راس المال ہی مسلم فیہ کا بدل ہے، یعنی اس مسلم فیہ کی قیمت ہی وہ راس المال ہے پس جب مسلم فیہ موجود نہ ہوگا تو اس کا بدل ہی اس کا قائم مقام ہوگا، تو اس کی صورت ایسی ہی ہوگی جیسے کہ غصب کیا ہوا مال ضائع ہوگیا حالانکہ غاصب نے اس کے عوض رہن دیا تھا تو مرہون ہی مغصوب کی قیمت کے عوض رہن ہوگا، (ف: اسی طرح اگر مسلم فیہ نہ ہو تو اسی کی قیمت یعنی راس المال کے عوض رہن رہے گا، یہ حکم اس صورت میں ہوگا، جبکہ مرہون باقی اور موجود ہو۔

ولو ھلك الرھن الخ: اور اگر عقد سلم فسخ کرنے کے بعد مرہون ضائع ہوا ہو تو مسلم فیہ کے غلہ کے عوض ضائع ہوگا، کیونکہ وہ تو مسلم فیہ کے عوض ہی رہن تھا، اگرچہ کسی دوسری چیز کے عوض اسے روک رکھا گیا ہو، (ف: یعنی اس چیز کو تو راس المال کی وصولی تک کے لئے روک کر رکھا گیا تھا، حالانکہ اصل میں مسلم فیہ کے عوض وہ مرہون تھی لہٰذا راس المال ادا ہونے سے ہی وہ رہن سے باہر ہو جائیگی، اور اگر ایسا نہ ہو یعنی مرہون خود ضائع ہوگیا ہو تو یوں کہا جائے گا، کہ وہ چیز جس چیز کے عوض رہن میں تھی اسے پورا پورا پالیا ہے گویا رب السلم نے مسلم فیہ کو پورا پالیا ہے البتہ اس میں یہ شرط ہے کہ اس چیز کی قیمت مسلم فیہ کی قیمت کے برابر ہو رہی ہو): کما باع عبدا الخ: اس مسئلہ کی توضیح اس طرح سے ہوگی کہ کسی نے اپنا ایک غلام فروخت کر کے وہ غلام اس کے خریدار کے حوالہ کر دیا لیکن اس کی قیمت وصول نہ ہونے کی بناء پر اس کا ایک گھوڑا اپنے پاس بطور رہن رکھ لیا لیکن کچھ دیر بعد دونوں نے غلام کے معاملہ کا اقالہ کر لیا یعنی عاقدین نے اپنی رضامندی سے اس معاملہ کو ختم کر دیا، تو ایسی صورت میں اس غلام کے مالک یعنی بائع کو یہ اختیار ہوگا کہ جبتک کہ وہ اپنا غلام واپس نہ لے اس وقت تک مشتری کے گھوڑے کو اپنے پاس روکے رکھے اور حوالہ نہ کرے، کیونکہ یہ ثمن تو بیع کا عوض ہے)۔

ولو ھلك المرھون الخ: اور اگر مرہون ہلاک ہوگیا تو وہ اس کے ثمن کے عوض ہلاک ہوگا اس کی وجہ بھی وہی ہے جو ابھی بیان کی گئی ہے: وکذا لو اشتری عبدا الخ: اور اگر کسی غلام فاسد طریقہ سے کسی نے خریدا جس کا حکم اصلی یہی ہے کہ اس معاملہ کو باطل قرار دیا جائے، پھر اس کی قیمت بھی ادا کر دی (ف: پھر کسی شرعی حکم کی بناء پر اس بیع کو واپس کر دینا چاہئے): لہ ان

یحبسه الخ: تو اس مشتری کو یہ اختیار ہوگا کہ اس غلام کو جو اگر چہ مرہون نہیں ہے مگر مرہون ہی کی طرح روک رکھے یہاں تک کہ اس سے اپنی رقم وصول کر لے :ثم لو هلك المشتری الخ: پھر اگر یہی خریدا ہوا غلام جو کہ مرہون کی طرح ہے اگر اس خریدار کے قبضہ میں رہتے ہوئے ہلاک ہو جائے تو وہ اپنی ادا کی جانی والی قیمت کے عوض ہلاک ہوگا،(ف :اس طرح یہ لازم آئے گا کہ خریدار اس غلام کی قیمت ادا کر کے بائع سے واپس لے جیسے کہ عقد سلم کے فسخ ہونے کے بعد مرہون کے ضائع ہونے کی صورت میں رب السلم پر لازم ہوتا ہے کہ مسلم فیہ کے مثل غلہ دے کر اپنی اصل یعنی راس المال واپس لے۔

توضیح: بائع سے بیع کے عوض رہن لینا، اگر مرہون مشتری کے پاس غیر اختیاری طور پر ضائع ہو جائے تو بائع کی امانت کا حکم، اگر ثمن صرف یا راس المال سلم کے سلسلہ میں رہن مجلس عقد میں ہلاک ہو گیا، اگر اس مرہون کے ضائع ہونے سے پہلے عاقدین اس مجلس سے منتشر ہو جائیں، اگر مرہون کے ضائع ہونے سے پہلے صرف یا سلم کا معاملہ کرنے والے منتشر ہو گئے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

قال ولا يجوز رهن الحر والمدبر والمكاتب وام الولدلان حكم الرهن ثبوت يد الاستيفاء ولا يتحقق الاستيفاء من هولاء لعدم المالية فى الحرو قيام المانع فى الباقين ولا يجوز الرهن بالكفالة بالنفس وكذا بالقصاص فى النفس وما دونها لتعذر الاستيفاء بخلاف ما اذا كانت الجناية خطاء لان استيفاء الارش من الرهن ممكن ولا يجوز الرهن بالشفعة لان المبيع غير مضمون على المشترى ولا بالعبد الجانى والعبد المديون الماذون لانه غير مضمون على المولى فانه لوهلك لا يجب عليه شئى ولا باجرة النائحة والمغنية حتى لو ضاع لم يكن مضمونا لانه لا يقابله شئى مضمون.

ترجمہ :مصنف ہدایہؒ نے خود فرمایا ہے کہ آزاد اور مدبر اور مکاتب اور ام ولد کو رہن میں رکھنا جائز نہیں ہے کیونکہ رہن کا حکم یہ ہے کہ اس سے قبضہ استیفاء حاصل ہو یعنی اسے بیچ کر اپنا حق وصول کیا جا سکے لیکن ان مذکورہ قسموں کے افراد سے اس طرح کا استیفاء نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ آزاد میں کوئی مالیت ہی نہیں ہے یعنی اسے مال تسلیم نہیں کیا جاتا ہے، اور مدبر و مکاتب اور ام ولد اگر چہ مال ہوتے ہیں مگر ان میں دوسری رکاوٹ ہوتی ہے،(ف: یعنی ان میں چونکہ آزادی کا حق پایا جا چکا ہے اس لئے ان کی بیع جائز نہیں ہوتی ہے :ولا یجوز الرهن الخ :اور کسی جان کے ضامن بنے عوض رہن لینا جائز نہیں ہے، اسی طرح کسی نفس کے قصاص یا اس سے کم کسی عضو کے عوض بھی رہن لینا جائز نہیں ہے، کیونکہ ان سے بھی استیفاء ممکن نہیں ہے،(ف: مثلاً ایسے شخص سے جس نے کسی کی ضمانت لے رکھی ہو اس کے عوض مکان کو رہن میں رکھنا کہ اگر ضامن اس مدعی علیہ کو بروقت حاضر نہ کر سکے تو اس مکان سے اس شخص کا عوض کسی طرح حاصل کیا جا سکتا ہے اسی طرح سے قصاص ہو خواہ جان کے بدلہ ہو یا کسی عوض بدن کے عوض ہو پس جب اس کے عوض مکان رہن رکھ لیا تو اس مکان سے یہ قصاص کسی طرح بھی وصول نہیں کیا جا سکتا ہے)۔

بخلاف ما اذا کانت الخ: اس کے برخلاف اگر چہ خطاء ہو یعنی اس سے جرمانہ لازم آتا ہو تو رہن لینا جائز ہے کیونکہ اس مرہون یعنی مکان سے اس کا جرمانہ اور تاوان وصول کرنا ممکن ہوتا ہے،(ف :اس طرح سے کہ اس مال کو فروخت کر کے اتنا روپیہ حاصل کیا جا سکتا ہے) :ولا یجوز الرهن الخ :اسی طرح سے شفعہ کے عوض بھی رہن لینا جائز نہیں ہے کیونکہ مشتری کے ذمہ مبیع قابل ضمان نہیں ہے،(ف :اسی بناء پر کسی مبیع کے ضائع ہو جانے کی صورت میں مشتری کے ذمہ اس کا مثل یا اس کی

قیمت تاوان کے طور پر لازم نہیں آتی ہے، جس کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ زید اور بکر کی زمین ملی ہوئی ہے مگر زید کی زمین دریا سے بالکل ملی ہوئی ہے، اور بکر کی زمین اوپر ہے، اس میں سے زید نے اپنی زمین خالد کے ہاتھ فروخت کی جس پر بکر نے اپنے حق شفعہ کا مطالبہ کیا تو خالد سے رہن لینا جائز نہیں ہے کیونکہ اگر دریا کا رخ بدلا اور اس زید کی فروخت شدہ زمین کاٹ کر اسی طرف اپنا رخ کر لیا تو اس خالد پر اس کی ضمان لازم نہ ہو گی)۔

ولا بالعبد الجاني الخ: اسی طرح سے مجرم غلام کے عوض رہن لینا یا جس غلام کو خرید و فروخت کی اجازت مل چکی ہو (ماذون) مگر وہ مقروض بھی ہو چکا ہو تو اس کی عوض بھی رہن لینا جائز نہیں ہے، (ف: مثلاً زید نے اپنے غلام کو کاروبار کرنے کی اجازت دی اور وہ کاروبار سے اتنا مقروض ہو گیا کہ اس کے قرض خواہوں کا حق اس کی گردن سے متعلق ہو گیا، (یعنی اس کی پوری قیمت کے برابر لوگوں کا اس پر قرض لازم آگیا) یا غلام سے دوسرے کا غلام غلطی سے مقتول ہو گیا جس کے نتیجہ اسی غلام کو مقتول غلام کے مالک کے حوالہ کر دینا لازم آگیا تو یہ بات جائز نہیں ہو گی کہ اس غلام کے عوض قرض خواہوں کو یا اس کے حق داروں کو رہن دیا جائے)۔

لانه غير مضمون الخ: کیونکہ مولی پر اس کا تاوان واجب نہیں ہے یہاں تک کہ اگر وہ غلام ہلاک ہو جائے تو بھی اس پر کچھ لازم نہ ہو گا، (ف: کیونکہ اس کا تعلق غلام کی گردن یا اس کی ذات سے تھا)۔ **ولا باجرة النائحة الخ**: اور مرنے والے پر بین کرنے والی یا نوحہ کرنے والی عورت کی مزدوری کے عوض بھی رہن جائز نہیں ہے، (اسی لئے رہن میں دیا بھی تو رہن نہیں ہو گا) اسی بناء پر اگر مرہون ہلاک ہو جائے تو اس کی ضمانت واجب نہ ہو گی، کیونکہ مرہون مقابلہ میں کوئی بھی چیز قابل ضمانت نہیں، (ف: کیونکہ رونے والی یا گانے والی کی اجرت واجب نہیں ہوتی ہے، اسی طرح سے یہی حکم ہر ایسے کام کا ہو گا جس کی اجرت لازم نہیں ہوتی ہو، کہ اس کے مقابلہ میں رہن باطل ہوتا ہے۔

توضیح: آزاد، مدبر، مکاتب اور ام ولد کو رہن میں رکھنا کسی کی جان کی ضمانت لینے والے قصاص یا دیت کے عوض رہن رکھنا، حق شفعہ کے عوض رہن رکھنا، مجرم غلام کے عوض رکھنا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

ولا يجوز للمسلم ان يرهن خمرا اوير تهنه من مسلم اوذمي لتعذر الايفاء والاسيفاء في حق المسلم ثم الراهن اذا كان ذميا فالخمر مضمون عليه للذمي كما اذا غصبه وان كان المرتهن ذميا لم يضمنها للمسلم كما لا يضمنها بالغصب منه بخلاف ما اذا جرى ذلك فيما بينهم لانها مال في حقهم اما الميتة فليست بمال عندهم فلا يجوز رهنا وارتهانها فيما بينهم كما لا يجوز فيمابين المسلمين ولو اشترى عبدا ورهن بثمنه عبدا اوخلا اوشاة مذبوحة ثم ظهر العبد حرا والخل خمر والشاة ميتة فالرهن مضمون لانه رهنه بدين واجب ظاهر وكذا اذاقتل عبدا ورهن بقيمته رهنا ثم ظهر انه حروهذا كله على ظاهر الرواية وكذا اذا صالح على انكار ورهن بما صالح عليه رهنا ثم تصادقا ان لادين فالرهن مضمون وعن ابي يوسف خلافه وكذا قياسه فيما تقدم من جنسه.

ترجمہ: اور کسی مسلم کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ شراب رہن میں دے یا کسی سے رہن میں لے، خواہ کسی مسلمان سے ہو یا ذمی سے ہو کیونکہ کسی مسلمان کے لئے اس کے ذریعہ کسی حق کا لین دین کرنا ممکن نہیں ہے، (ف: خلاصہ یہ ہوا کہ مسلمان دوسرے کسی کو نہ شراب دے سکتا ہے اور نہ ہی اس سے لے سکتا ہے کیونکہ یہ جائز نہیں ہے اسی لئے وہ شراب کو نہ رہن میں دے سکتا ہے اور نہ ہی رہن میں رکھ سکتا ہے، اگرچہ دوسرا شخص ذمی ہو اور اس کے حق میں شراب سرکہ کے حکم میں ہو)۔ **ثم الراهن اذا كان الخ**: پھر اگر راہن ذمی ہو اور مرتہن مسلم ہو یعنی دھوکہ میں آکر یا غلطی سے کسی مسلمان نے غیر مسلم سے شراب رہن

میں اپنے پاس رکھ لی تو مسلمان مرتہن کے پاس راہن ذمی کی شراب ضمانت کے طور پر ہوگی، اسی طرح جس طرح کہ اگر کوئی مسلمان کسی ذمی کی شراب غصب کر کے اپنے پاس رکھ لے تو اس پر اس شراب کا تاوان لازم آتا ہے: وان کان المرتھن الخ: اور اگر کوئی ذمی مرتہن ہو رہا ہو یعنی کسی مسلمان نے اس کے پاس اپنی شراب رہن رکھ دی ہو تو وہ ذمی اس مسلمان کی شراب کا ضامن نہیں ہوتا ہے، (ف: اسی بناء پر اگر وہ شراب ضائع ہو جائے تو یا قصداً اس ذمی نے شراب ضائع کروادے تب بھی وہ ذمی اس کا ضامن نہیں ہوتا ہے)۔

بخلاف ما اذا اجری الخ: اس کے برخلاف اگر شراب کے رہن رکھنے یا لینے کا معاملہ ذمیوں ہی کے درمیان ہو تو ان پر رہن کا حکم جاری ہوگا، کیونکہ ان کے نزدیک شراب کا وہی حکم ہوتا ہے، جو مسلمانوں میں سرکہ کا حکم ہوتا ہے، کیونکہ ان کے نزدیک شراب مال ہے جیسے سرکہ ہمارے نزدیک مال ہے، (ف: مثلاً اگر ایک ذمی نے دوسرے ذمی کی شراب غصب کر لی تو وہ اس کا ضامن ہوتا ہے اسی طرح اگر اس نے شراب رہن میں لی اور وہ ضائع ہو گئی تو شراب کی قیمت کے برابر دوسرے ذمی کا وہ قرض دار رہے گا) یہ حکم صرف شراب کے بارے میں ہے): اما المیتة فلیست بمال الخ: اور اب مردار (اور خون) تو وہ ذمیوں کے نزدیک بھی مال نہیں ہے، لہٰذا اسے رہن میں لینا یا دینا ذمیوں کے آپس میں جائز نہ ہوگا، جیسے کہ مسلمانوں کے درمیان جائز نہیں ہے، (ف: پھر یہ ساری تفصیل اس صورت کی ہوگی جبکہ رہن کے لینے اور دینے کے وقت دونوں کو اس کی شراب یا مردار یا غلام ہونے کی وجہ سے یہ ظاہر ہو، کہ فی الحال ان چیزوں پر استیفاء کا قبضہ ہونا رہن کی وجہ سے نہیں ہوگا): ولو اشتری عبدا ورھن الخ: اور اگر کسی نے ایک غلام خرید کر اس پر قبضہ بھی کر لیا اور اس کی قیمت کے بدلہ ایک غلام یا سرکہ یا ذبح کی ہوئی بکری رہن میں رکھی، (ف: اور اس پر رہن کی وجہ سے قبضہ بھی ہو گیا)۔

ثم ظھر العبد الخ: پھر اس بات کا پتہ چلا کر جس شخص کو غلام سمجھا گیا تھا وہ آزاد آدمی ہے اسی طرح وہ شراب نہیں بلکہ سرکہ ہے اور وہ ذبح شدہ بکری نہیں ہے بلکہ وہ مردار ہے، (ف: تو یہ سمجھا جائے گا کہ گویا اس نے کسی آزاد پر یا شراب پر یا مردار پر ہی رہن کے طور پر قبضہ کیا ہے): فالرھن مضمون الخ: تو وہ رہن مضمون ہوگا کیونکہ اس نے ایسے قرضہ کے عوض دیا ہے جو ظاہر میں بھی واجب ہے، (ف: اور ایسا قرض جس کا واجب ہونا ظاہر ہوتا ہے اس کا رہن صحیح ہوتا ہے اسی طرح وہ مضمون ہونے کے لئے بھی کافی ہوتا ہے، یہاں تک کہ اگر آزاد ظاہر ہونے یا شراب ثابت ہو جانے سے پہلے قاضی کے پاس معاملہ جاتا تو وہ اسی کی قیمت کا فیصلہ کر دیتا): وکذا اذا قتل عبدا الخ: اسی طرح اگر کسی نے غلطی سے کسی کے غلام کو قتل کر دیا اور اس کی قیمت کے بدلہ رہن رکھا اس کے بعد اس کا آزاد ہونا معلوم ہوا، (ف: تو وہ رہن ہو کر قابل ضمان ہوگا): وھذا کلہ الخ: یہ سارے مسائل ظاہر الروایۃ کے موافق ہیں، (ف: اور نوادر میں بھی اس کے خلاف روایت نہیں ہے، البتہ نوادر کی روایت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کا اس میں اختلاف ہونا چاہئے، جیسا کہ آئندہ معلوم ہو جائے گا)۔

وکذا اذا صالح الخ: اسی طرح اگر مدعی علیہ نے مدعی سے انکار کرنے کے باوجود صلح کر لی ہو، (ف: یعنی مدعی نے جو کچھ دعوی کیا ہے اس سے انکار یا اختلاف کرتے ہوئے بھی مثلاً سو روپے پر صلح کر لی): ورھن بما صالح الخ: اور جس مال صلح کی (مثلاً سو روپے) اسی کے عوض رہن دیا پھر دونوں نے سچائی کے ساتھ یہ اقرار کر لیا کہ کچھ بھی قرض باقی نہیں تھا، (ف: یعنی مدعی کا مدعی علیہ پر کچھ بھی حق باقی نہیں تھا، اس لئے وہ مال مرہون کسی قرض و حق کے واقع ہوا لہٰذا یہ رہن قابل ضمان ہوگا، (ف: چنانچہ اگر وہ ضائع ہو جائے تو وہ جس کے عوض رہن بنا تھا وہی واجب الاداء ہوگا کیونکہ رہن کے وقت اس کا مقروض ہونا ظاہر تھا، اگرچہ باطن میں وہ مقروض نہ ہو، اس لئے اس مرہون پر قبضہ بظاہر اپنے حق کے استیفاء ہی کے لئے ہوا اسی لئے وہ قابل ضمان ہوگا): وعن ابی یوسفؒ الخ: اور نوادر میں امام ابو یوسفؒ سے اس کے خلاف منقول ہے: وکذا قیاسه الخ: اسی طرح ان کو اس قول پر قیاس کر کے بیان کئے گئے مسائل میں جو اسی جنس کے ہیں اختلاف ہوگا، (ف: یعنی غلام کے آزاد ظاہر ہو جانے اور

سرکہ کے شراب اور مذبوحہ بکری کے مردہ بکری ثابت ہو جانے کی صورت میں بھی ان کے اس قول کے قیاس کے مطابق اختلافی حکم نکلے گا کیونکہ یہ مسائل بھی اختلاف کو صلح سے بدل دینے کی جنس سے ہیں)۔

توضیح: ایک مسلم کے لئے شراب یا مردار یا خون کو رہن میں لینے یا دینے خواہ اس کا تعلق کسی دوسرے مسلمان سے ہو یا غیر مسلم سے ہو، اگر ان مسائل میں ایک ذمی کا دوسرے ذمی سے معاملہ ہو جائے، اگر ایک غلام کو خرید لینے اور اس پر قبضہ کر لینے کے بعد اس کی قیمت کے بدلے غلام یا سرکہ یا مذبوحہ بکری رہن میں دی، اور بعد میں سب مسائل برعکس ظاہر ہوئے، تفصیل مسائل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال ویجوز للاب ان یرهن بدین علیه عبد الابنه الصغیر لانه یملك الا یداع وهذا النظر فی حق الصبی منه لان قیام المرتهن بحفظه ابلغ خیفة الغرامة ولو هلك یهلك مضمونا والودیعة تهلك امانة والوصی بمنزلة الاب فی هذا الباب لما بینا وعن ابی یوسف وزفر انه لا یجوز ذلك منهما وهو القیاس اعتبارا بحقیقة الایفاء ووجه الفرق علی الظاهر وهو الاستحسان ان فی حقیقة الایفاء ازالة ملك الصغیر من غیر عوض یقابله فی الحال وفی هذا نصب حافظ لما له ناجز مع بقاء ملکه فوضح الفرق واذا جاز الرهن یصیر المرتهن مستوفیا دینه لو هلك فی یده ویصیر الاب او الوصی موفیا له ویضمنه للصبی لانه قضی دینه بماله وکذا لوسلطا المرتهن علی بیعه لانه توکیل بالبیع وهما یملکانه قالو اصل هذه المسالة البیع فان الاب اوالوصی اذا باع مال الصبی من غریم نفسه جازو تقع المقاصة ویضمنه للصبی عندهما وعند ابی یوسف لاتقع المقاصة وکذا وکیل البائع بالبیع والرهن نظیر البیع نظراً الی عاقبته من حیث وجوب الضمان.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ باپ کے لئے یہ بات جائز ہے کہ وہ اپنے ذمہ کے قرض کے عوض اپنے نابالغ لڑکے کے غلام کو رہن میں رکھ دے، (ف: جس کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ کسی نابالغ لڑکے کو اس کی ماں نانا یا کسی بھی رشتہ دار سے ترکہ میں یا کسی سے بھی ہبہ اور تحفہ میں ایک غلام ملا، اور اس کے باپ نے اپنے ذمہ کے قرض کے عوض اسی بیٹے کے غلام کو رہن رکھ دیا تو جائز ہوگا): لانه یملك الایداع: اس کی دلیل یہ ہے کہ باپ کو یہ اختیار ہے کہ وہ بیٹے کے مال کو دوسرے کے پاس ودیعت کے طور پر رکھ سکتا ہے، (ف: اسی بناء پر اگر لڑکے کے غلام کو یا اس کے کسی مال کو وہ کسی کے پاس امانۃً رکھ دے تو یہ جائز ہوگا، حالانکہ جس کے پاس وہ رکھا جاتا ہے یعنی مستودع کے پاس بھی وہ اس طرح امانت رہتا ہے کہ اگر وہ ضائع ہو جائے تو وہ مستودع اس کا ضامن نہیں ہوتا ہے، خواہ وہ جتنی بھی اس چیز کی حفاظت کرے اس لئے رہن رکھنا تو بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا): وهذا انظر الخ: اس طرح بچہ کے حق میں اس کے مال کو ودیعت میں رکھنے سے زیادہ بہتر اسے رہن میں رکھدینا ہے، کیونکہ مرتہن اپنے پاس رہن رکھے ہوئے مال کی حفاظت میں بہت زیادتی ہوگی کیونکہ اس کے ضائع ہو جانے سے اس کا تاوان دینا لازم آتا ہے، (ف: حاصل یہ ہوا کہ انہیں اپنے پاس رکھی ہوئی امانت کی جتنی حفاظت کر سکتا ہے اس سے زیادہ مرتہن اپنے رہن کے زیادہ حفاظت کرتا ہے کیونکہ اس کے ضائع ہونے سے مرتہن پر تاوان لازم آجاتا ہے)۔

ولو هلك یهلك الخ: اور اگر وہ مرہون ضائع ہو جائے تو ضمانت کے ساتھ ہلاک ہوگا، اور اس کے برعکس اگر ودیعت ضائع ہوگی، تو امانت کے طور پر ہلاک ہوگی کہ اس کے عوض کچھ بھی ضمان لازم نہیں آئے گا، (ف: لہذا ودیعت کے مقابلہ میں رہن رکھنے میں بچہ کے حق میں زیادہ بھلائی ہے): والوصی بمنزلة الاب الخ: اور اگر بچہ کا باپ مر جائے تو اس بچہ کے حق میں

باپ نے جسے اپنا وصی بنایا ہو وہی باپ کے درجہ اور حکم میں ہوتا ہے جس کی دلیل بیان کی جاچکی ہے،(ف: وہ یہ کہ وصی کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ یتیم کے مال کو ودیعت کے طور پر کسی کے پاس رکھ دے، حالانکہ ودیعت سے زیادہ حفاظت رہن رکھنے میں ہوتی ہے،اس لئے وصی کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ اپنے قرضہ کی عوض رہن رکھ دے،اور یہ بات تو معلوم ہے کہ مرہون کے سارے منافع کا مالک راہن ہی ہوتا ہے): وعن ابی یوسفؒ الخ: اور امام ابو یوسفؒ وزفر رحمھما اللہ سے روایت ہے کہ باپ اور وصی کو اپنے قرضہ کے بارے میں نابالغ لڑکے کے غلام کو رہن رکھنا جائز نہیں ہے،اور قیاس بھی یہی ہے، حقیقی ایفاء پر اعتبار کرتے ہوئے،(ف: یعنی اگر بچہ کے باپ یا اس کے وصی نے بچہ کے مال سے اپنا حقیقی یا ذاتی قرضہ ادا کیا تو یہ جائز نہیں ہوگا،اسی طرح اگر اس کا مال رہن کر کے نقد نہیں بلکہ حکماً ادا کیا تو بھی جائز نہیں ہے، لیکن حکمی اداء یعنی رہن میں رکھ دینا جائز ہے)۔

وجه الفرق الخ: اور ظاہر الروایۃ کے مطابق دونوں صورتوں میں فرق ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جو کہ استحسان بھی ہے کہ حقیقۃً ادائیگی میں یعنی جبکہ نابالغ کے مال سے اپنا ذاتی قرض ادا کیا ہو اس میں اس بچہ کی مالیت اور ملکیت ختم ہو جاتی ہے اور اس کے عوض فی الحال اس بچہ کو کچھ بھی نہیں ملتا ہے جس میں سراسر اس کا نقصان ہے، مگر رہن میں رکھنے کی صورت میں فی الحال اس کے مال کی حفاظت ہو جاتی ہے یعنی مرتہن کو اس کی حفاظت پر لگا دیا جاتا ہے، جس سے اس کی ملکیت باقی رہجاتی ہے، پس اس طرح سے ادائے حقیقی اور حکمی یعنی رہن رکھ دینے کے درمیان فرق واضح ہو گیا: واذا جاز الرهن الخ: اور جب باپ یا وصی کا صغیر کے مال کو دوسرے کے پاس رہن میں رکھنا جائز ہو گیا،اور رہن رکھ دیا اس کے بعد اگر وہ رہن مرتہن کے پاس سے ضائع ہو جائے تو یہ کہا جائے گا کہ مرتہن نے بھی اپنا قرض وصول کر لیا اور راہن یعنی باپ یا اس کے وصی نے قرض ادا کر دیا،اور اب یہ باپ یا وصی اس بچہ کے مال کے ضامن ہوں گے کیونکہ اسی کے مال سے انہوں نے اپنا قرض ادا کیا ہے۔

وكذا لو سلطا الخ: اسی طرح اگر ان دونوں یعنی باپ یا اس کے موصی نے اس مرتہن کو اس مرہون کے بیچنے پر مجبور کر دیا ہو تو یہ بھی جائز ہوگا، کیونکہ مرتہن کو اس مرہون کے بیچنے پر مجبور کرنے کا مطلب ہوا اس کو وکیل بالبیع کر دینا، جبکہ باپ اور اس کے وصی کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ صغیر کے مال کو فرخت کرنے کے لئے کسی کو وکیل مقرر کر دے: قالو اصل هذه المسئلة الخ: فقہاء نے فرمایا ہے کہ اس مسئلہ کی اصل بیع ہے (ف: یعنی نابالغ کے مال کو اگر اس کے باپ یا اس کے وصی نے اپنے قرض خواہ کے ہاتھ فروخت کر دیا تو امام ابو حنیفہ وامام محمدؒ کے نزدیک ثمن اور قرضہ کا مقاصہ ہو جائے گا،اور جس کسی نے بھی یعنی باپ یا اس کا وصی وہ اس نابالغ کے مال کا ضامن ہوگا مگر امام ابو یوسف کے نزدیک مقاصہ نہیں ہوگا۔

وكذا وكيل البائع الخ: اور بائع کے وکیل البیع میں بھی یہی حکم ہے،(ف: کہ اگر مثلاً زید بائع کے وکیل بکر نے اپنے موکل زید کے قرض خواہ کے ہاتھ زید کا مال فروخت کیا تو طرفین کے قول کے مطابق قرضہ سے مقاصہ واقع ہو جائے گا، لیکن امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق نہیں ہوگا،اور جب یہ اختلاف بیع کے مسئلہ میں ہے تو رہن کے مسئلہ میں بھی یہی اختلاف ہوگا): والرهن نظير البيع الخ: اور رہن اپنے انجام کے اعتبار سے بیع کی نظیر ہے اس بناء پر کہ اس میں ضمان واجب ہوتی ہے،(ف: یعنی جیسے بیع میں مقاصہ ہو کر آخر کار باپ یا اس کا وصی اس مال کا اس نابالغ کے معاملہ میں ضامن ہوتا ہے،اسی طرح رہن میں بھی قرض کی ادائیگی کے ساتھ ضامن ہو جاتا ہے،اس طرح دونوں ہی ایک دوسرے کی نظیر ہیں،اور چونکہ بیع کے معاملہ میں ائمہ کے درمیان اختلاف ثابت ہو گیا اس لئے یہی اختلاف رہن کے مسئلہ میں بھی ثابت ہو جائے گا، واللہ تعالیٰ اعلم،م)۔

توضیح:۔ کیا یہ جائز ہے کہ باپ اپنے ذمہ کے ذاتی قرض کے عوض اپنے نابالغ لڑکے کے غلام کو رہن میں رکھ دے،اور کیا یہی حق اس کے وصی کا بھی ہوتا ہے،اس مسئلہ کی اصل،

تفصیل مسائل، اقوال فقہاء کرام، دلائل مفصلہ

واذا رهن الاب من نفسه او من ابن له صغيرا وعبد له تاجر لا دين عليه جاز لان الاب لو فور شفقته انزل منزلة شخصين واقيمت عبارته مقام عبارتين في هذا العقد كما في بيعه مال الصغير من نفسه فتولى طرفي العقد ولو ارتهنه الوصي من نفسه اومن هذين او رهن عيناله من اليتيم بحق لليتيم عليه لم يجز لانه وكيل محض والواحد لا يتولى طرفي العقد في الرهن كما لا يتولا هما في البيع وهو قاصر الشفقة فلا يعدل عن الحقيقة في حقه الحاقا له بالاب والرهن من ابنه الصغير وعبده التاجر الذي ليس عليه دين بمنزلة الرهن من نفسه بخلاف ابنه الكبير وابيه وعبده الذي عليه دين لانه لا ولاية له عليهم بخلاف الوكيل بالبيع اذا باع من هؤلاء لانه متهم فيه ولا تهمة في الرهن لان له حكما واحداً۔

ترجمہ:۔(چونکہ باپ کو اس کے اپنے چھوٹے بیٹے کے مال کے لئے راہن اور مرتہن دونوں بننے کی اجازت ہوتی ہے اس لئے)اگر باپ نے اپنے چھوٹے لڑکے کا مال اپنے پاس رہن رکھ لیا یا اپنے دوسرے چھوٹے بیٹے کے پاس رہن رکھا یا اس کا مال اپنے ماذون غلام یعنی جس غلام کو کاروبار کی اجازت ملی ہوئی ہے اس کے پاس رہن رکھا اور وہ کسی کا بڑا مقروض نہیں ہے تو یہ رہن جائز ہوگا: لان الاب الخ: کیونکہ باپ کو اپنی اولاد کے ساتھ انتہائی شفقت ہونے کی بناء پر ایک شخص کی جگہ دو شخصوں کے مانند مانا گیا ہے یعنی ایک تو یہ کہ وہ خود راہن اور دوسرا خود ہی مرتہن بھی ہے، اسی لئے اس کا ایک جملہ دو جملوں کے قائم مقام تسلیم کیا گیا ہے، جیسے کہ وہ بچہ کے مال کو خود اپنے ہاتھ میں فروخت کرے یعنی خود خرید لے، تو وہ اپنی ذمہ داری کے ساتھ بیٹے کا بھی ذمہ دار ہوگا،(ف: اس بناء پر اس جگہ یہ اعتراض ختم ہو جاتا ہے کہ رہن کے مسئلہ میں تو ایجاب کے ساتھ قبول کرنا بھی شرط ہے حالانکہ اس صورت میں باپ تنہا ہے اور بچہ اپنی کم عمری کی بناء پر کاروبار کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے تو وہ معاملہ رہن کسی طرح طے پا سکتا ہے، اور اب جواب کا خلاصہ یہ ہوگا کہ اگرچہ عموماً عام مسائل میں ایک شخص ایک ہی طرف کا متولی ہوتا ہے لیکن شریعت نے باپ کو اس کی اپنی اولاد پر بے انتہائی شفقت کی وجہ سے موجودہ مسائل میں دو طرفوں کا متولی بنا دیا ہے اس لئے کہ وہ کسی قیمت پر اپنی اولاد کے متعلق اس کے نقصان کا تصور نہیں کر سکتا ہے، اور یہ حکم صرف باپ ہی کے لئے مخصوص ہے)۔

ولو ارتهنه الوصي الخ: اور اگر باپ کے وصی نے اس نابالغ کا مال اپنے پاس رہن رکھ لیا یا خود اپنے چھوٹے بیٹے کا یا وصی کے اس غلام جو کہ عبد ماذون ہے کا مال رہن رکھا تو یہ جائز نہ ہوگا: اور رهن عيناله الخ: یا وصی نے اپنے کسی مال عین کو یتیم کے پاس رہن رکھا کسی ایسے قرض یا حق کے عوض جو یتیم کا وصی پر لازم آتا ہے، تو یہ جائز نہیں ہوگا، کیونکہ وصی صرف وکیل ہوتا ہے، اور (باپ کے سوا) ایک ہی شخص رہن میں دونوں جانب سے متولی نہیں ہو سکتا ہے، جیسا کہ بیع میں متولی نہیں ہو سکتا ہے، اور وصی کی شفقت باپ کی جیسی نہیں ہوتی ہے بلکہ محض معمولی سی ہوتی ہے، اس لئے اسے باپ سے ملا کر حقیقت کو چھوڑا نہیں جا سکتا ہے(ف: جبکہ عقد کی حقیقت صرف یہی ہے کہ دو شخصوں کے درمیان ایجاب و قبول ہو جائے، اب اگر یہ کہا جائے کہ تاجر غلام میں تو دونوں طرف سے حقیقت موجود ہوتی ہے، جواب یہ ہے کہ وہ بھی جائز نہیں ہے)۔

والرهن من ابنه الصغير الخ: اور اپنے نابالغ لڑکے سے یا غیر مقروض تاجر غلام سے رہن کا معاملہ کرنا ایسا ہی ہوتا ہے جیسا کہ خود سے کوئی رہن کا معاملہ کرے (اور چونکہ خود سے رہن کا معاملہ کرنا جائز نہیں ہوتا ہے اس لئے ان دونوں سے بھی رہن کا معاملہ کرنا جائز نہیں ہوگا): بخلاف ابنه الكبير الخ: اس کے برخلاف اگر وصی نے اپنے بالغ بیٹے یا باپ یا ایسے تاجر غلام کے پاس جو کہ مقروض بھی ہو نابالغ کے مال کو رہن رکھا تو جائز ہوگا، کیونکہ وصی کو ان لوگوں پر ولایت حاصل نہیں ہوتی ہے،(ف: یہ بات صرف وصی کے رہن میں ہے): بخلاف الوكيل بالبيع الخ: برخلاف بیع کے وکیل کے کہ اگر اس نے اپنے

بالغ بیٹے یا باپ یا مقروض تاجر غلام کے ہاتھ فروخت کیا ہو (ف: تو بیع جائز نہیں ہوگی، کیونکہ بیع میں خسارہ وغیرہ سے فروخت کے احکام دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ جائز نہیں ہوگا)۔

لانہ متھم فیہ: کیونکہ ان لوگوں کے ہاتھ فروخت کرنے سے بیع کے وکیل پر تہمت لازم آجاتی ہے، اس بناء پر کہ شاید اپنی قربت کی بناء پر کم دام کے ساتھ فروخت کردیا ہو: **ولا تھمۃ فی الرھن الخ:** مگر ان لوگوں کے پاس رہن کے طور پر رکھنے میں کوئی تہمت لگ سکتی ہے، کیونکہ رہن کا صرف ایک ہی حکم ہے وہ یہ ہے کہ فی الفور اس مال پر استیفاء کا قبضہ حاصل ہو اور اگر وہ ضائع ہوجائے، تو مرتہن کی قیمت کے برابر اس قرض میں سے کم ہوجائے۔

توضیح:۔ کیا باپ یا اس کا وصی اپنے چھوٹے لڑکے کا مال خود اپنے پاس یا دوسرے چھوٹے لڑکے کے پاس رہن رکھ سکتا ہے، حالانکہ اس طرح ایک ہی شخص کا راہن اور مرتہن دونوں ہونا لازم آتا ہے، کیا اپنے بڑے لڑکے کے مال کو اس کا باپ یا اس کا وصی یا اس کا وکیل اپنے پاس رہن رکھ سکتا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

وان استدان الوصی للیتیم فی کسوتہ وطعامہ فرھن بہ متاعا للیتیم جاز لان الاستدانۃ جائزۃ للحاجۃ والرھن یقع ایفاء للحق فیجوز وکذلک لو اتجر للیتیم فارتھن اورھن لان الاولی لہ التجارۃ تثمیراً لمال الیتیم فلا یجد بدا من الارتھان والرھن لان ایفاء واستیفاء واذا رھن الاب متاع الصغیر فادرک الابن ومات الاب لیس للابن ان یردہ حتی یقضی الدین لوقوعہ لازما من جانبہ اذتصرف الاب بمنزلۃ تصرفہ بنفسہ بعد البلوغ لقیامہ مقیامہ ولو کان الاب رھنہ لنفسہ فقضاہ الابن رجع بہ فی مال الاب لانہ مضطرفیہ لحاجتہ الی احیاء ملکہ فاشبہ معیر الرھن وکذا اذا ھلک قبل ان یفتکہ لان الاب یصیر قاضیا دینہ بمالہ فلہ ان یرجع علیہ۔

ترجمہ:۔ اگر وصی نے یتیم کے کھانے یا کپڑے کی ضرورت پوری کرنے کے لئے سامان یعنی غلہ اور کپڑا وغیرہ ادھار خریدا پھر اس کے عوض یتیم کا کوئی سامان رہن رکھ دیا تو جائز ہوگا، کیونکہ ضرورۃً ادھار لینا جائز ہے، اور رہن کا مطلب حق کو پورا کردینا، (ایفاء حق) ہوتا ہے، لہذا رہن رکھنا بھی جائز ہے: **وکذلک لو اتجر الخ:** اسی طرح اگر وصی نے اس یتیم کے لئے کاروبار کیا اور معاملات کے درمیان کچھ رہن لیا یا رہن رکھ دیا تو یہ جائز ہوگا، کیونکہ وصی کو یتیم کے مال میں اس نیت سے تجارت کرنا کہ اس یتیم کا بڑھتا رہے افضل ہے، لہذا ضرورت سے مجبور ہو کر کبھی رہن لینا اور کبھی رہن میں دینا پڑتا ہے، کیونکہ اس رہن سے ایفاء اور استیفاء دونوں ہوجاتا ہے، (ف: یعنی کاروبار میں اکثر ایسے مواقع آتے ہیں جن میں ادھار ہی خرید و فروخت کرنا ہوتا ہے، پھر کبھی مال کو رہن میں لینے اور کبھی رہن میں رکھنے کی بھی مجبوری ہوجاتی ہے، چنانچہ اگر بہت زیادہ نفع کے ساتھ کوئی مال ادھار ہی فروخت کیا اور نقد نہیں مگر رہن لیا اسی طرح کبھی خریداری میں بھی ہوسکتا ہے، اس لئے ان عام باتوں کا جائز ہونا ضروری ہوا)۔

واذا رھن الاب الخ: اور اگر باپ نے اپنے چھوٹے لڑکے کا مال رہن میں رکھا اور کچھ دنوں بعد وہ لڑکا بالغ ہوا، پھر باپ مر گیا تو اس بیٹے کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ اپنا سامان مرتہن سے واپس مانگ لے یہاں تک اس سے لیا ہوا قرض اسے واپس کردے، کیونکہ یہ رہن اس کی طرف سے لازم ہوچکا ہے، اسی طرح اگر باپ ابھی زندہ بھی ہو تب بھی وہ لڑکا قرض ادا کئے بغیر واپس نہیں لے سکتا ہے: **ولو کان الاب الخ:** اور اگر باپ نے اپنے لڑکے کے مال کو اپنی ذاتی ضرورت میں رہن کیا، پھر لڑکے نے بالغ ہو کر رہن کا قرض ادا کردیا تو یہ اس کی طرف سے احسان نہیں ہوگا بلکہ وہ اس رقم کو باپ کے مال سے وصول کرسکتا ہے، البتہ اس کے مرنے کے بعد ترکہ میں سے اپنا حصہ پائے گا، کیونکہ بیٹا اپنا مرہون مال واپس لینے پر مجبور ہے، ایسا نہ کرنے سے اس کا مال مرہون

ضائع ہو جائے گا، اس لئے یہ ایک ایسے شخص کی طرح ہو گیا جس نے عاریۃ رہن دیا ہو، (ف: اس لئے زید نے خود ہی قرض کی رقم ادا کر کے مرہون کنگن مرتہن سے واپس لے لیا، تو یہ واپس لینا شاہد کا خالد پر احسان یا تبرع نہیں ہو گا کیونکہ وہ تو اپنا زیور واپس منگوانے پر مجبور تھا ایسا نہ کرنے سے زیور ضائع ہو سکتا تھا، اگرچہ خالد نے اسے واپس لینے کے لئے نہیں کہا تھا، پھر جب بھی ہو خالد سے اپنی رقم واپس لے سکتا ہے، اسی طرح سے اس لڑکے کا بھی حکم ہو گا)۔

وکذا اذا هلك الخ: اسی طرح سے اگر رہن چھڑانے سے پہلے وہ مال مرہون ضائع ہو گیا ہو جس کی بنا پر یہ کہا جائے گا کہ گویا مرتہن نے اپنا حق (قرض) وصول کر لیا، تو بھی یہ بیٹا باپ کے مال سے مرہون کی رقم واپس لے گا، اس لئے کہ باپ نے اپنا قرض اپنے بیٹے کے مال سے ادا کیا ہے، اس لئے بیٹے کو یہ حق ہو گا کہ وہ اپنے باپ سے اپنا حق واپس لے، (ف: البتہ شرط یہ ہو گی کہ باپ نے صرف اپنے قرضہ کے لئے بیٹے کا مال رہن کیا ہو اس لئے کہ اگر دوسری صورت ہو تو اس کا حکم ابھی آتا ہے)۔

توضیح:۔ کیا وصی اپنے یتیم کی ضرورتیں پوری کرنے کے لئے خود یتیم کے مال کو رہن رکھ کر ضروری سامان خرید سکتا ہے، اور کیا اس یتیم کے مال کو بڑھانے کی غرض سے اس کے مال سے تجارت کر سکتا ہے، اور اس سلسلہ میں اس کے مال کو رہن رکھ سکتا ہے، باپ نے اپنے چھوٹے بیٹے کے مال کو رہن رکھا پھر وہ مر گیا تو رہن کس مال سے کس طرح واپس لیا جائے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

ولو رهنه بدين على نفسه وبدين على الصغير جاز لا شتماله على امرين جائزين فان هلك ضمن الاب حصته من ذلك للولد لا يفائه دينه من ماله بهذا المقدار وكذلك الوصى وكذلك الجد اب الاب اذالم يكن الاب او وصى الاب ولو رهن الوصى متاعاً لليتيم فى دين استدانه عليه وقبض المرتهن ثم استعاره الوصى لحاجة اليتيم فضاع فى يد الوصى فانه خرج من الرهن وهلك من مال اليتيم لان فعل الوصى كفعله بنفسه بعد البلوغ لانه استعاره لحاجة الصبى والحكم فيه هذا على ما نبينه ان شاء الله تعالىٰ والمال دين على الوصى معناه هوالمطالب به ثم يرجع بذلك على الصبى لانه غير متعد فى هذه الاستعارة اذ هى لحاجة الصبى ولو استعاره لحاجة نفسه ضمنه للصبى لانه متعد اذ ليس له ولاية الاستعمال فى حاجة نفسه.

ترجمہ:۔ اور اگر باپ نے چھوٹے لڑکے کے مال کو اپنے ذاتی قرضہ اور ایسے قرضہ میں بھی جو اس بچے پر لازم آتا ہو رہن میں رکھ دیا تو بھی جائز ہو گا، کیونکہ یہ رہن ایسی دو وجہوں پر رکھا گیا ہے جن میں سے ہر ایک جائز ہے (ف: اس کے علاوہ کوئی دوسری وجہ ممانعت کی بھی نہیں ہے، لہٰذا حکم مذکور اپنی جگہ پر باقی رہ گیا، اس کی مثالی صورت یہ ہو گی کہ مثلاً زید نے بکر سے اپنی خاص ضرورت کے لئے بکر سے سو روپے قرض لئے نیز اپنے چھوٹے بیٹے خالد کی ضرورت کے لئے مزید سو روپے قرض لئے، پھر ان دونوں قرضوں کے سلسلہ میں بکر نے اس چھوٹے لڑکے خالد کی زمین یا سونے کا کنگن وغیرہ اپنے پاس رہن رکھ لیا تو یہ رہن جائز ہو گا، اب اگر اس زمین یا کنگن کی قیمت دو سو روپے یا اسی کے قریب ہو)۔

فان هلك ضمن الاب الخ: اور اگر اتفاقاً وہ مرہون کنگن ضائع ہو گیا تو باپ نے جو سو روپے اپنی ذات کے لئے تھے، ان کا وہ ضامن ہو گا یعنی وہ اسے اپنے بیٹے کو ادا کرے گا، کیونکہ اس نے اپنا قرض سو روپے اسی لڑکے کے مال سے لے کر ادا کئے تھے: **وكذلك الوصى الخ**: اور وصی کے مسئلہ میں بھی یہی حکم ہے، (ف: یعنی اگر وصی نے یتیم کے مال کو رہن رکھا ہو پھر یتیم بالغ ہو گیا تو وہ اپنے اس مال کو مرتہن سے اسی وقت واپس لے سکتا ہے، کہ اس کا قرض پہلے ادا کر دے، جیسا کہ باپ کی صورت

میں بیان کیا گیا ہے، الخ، اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ وصی کا رہن صرف اسی صورت میں باپ کے مثل ہوگا کہ وصی کا رہن یتیم کے حق میں جائز بھی ہو یعنی یتیم ہی کے ضروری کاموں کے لئے ہوا ہو، جیسا کہ اس کی صورتیں اوپر بیان کی جاچکی ہیں، کیونکہ جن صورتوں میں ولی کا تصرف جائز نہ ہو پھر بھی وہ تصرف کردے تو وہ وصی ایک غاصب کے حکم میں ہوگا، (یہ بات اس لئے کہی گئی ہے کہ اگر باپ یا وصی بچہ کے مال میں غصب کرے تو وہ اس کے مال کا مستحق نہیں ہوسکتا ہے، جیسا کہ کتاب الاقرار کی روایت میں اس کا آئندہ بیان آئے گا) اور مرتہن غاصب الغاصب کے مرتبہ میں ہوگا، اس میں کچھ مزید تفصیل ہے، م)۔

وکذالک الجداب الاب الخ: اسی طرح دادا یعنی باپ کا باپ بھی ہوگا جبکہ باپ اس کا وصی نہ ہو، (ف: یعنی اگر باپ زندہ نہ ہو اس کا کوئی وصی بھی نہ ہو تو دادا یعنی باپ کا باپ اس لڑکے کے باپ کے حکم میں ہوگا، اس طرح سے کہ اگر دادا نے اپنے نابالغ پوتے کے مفاد کی خاطر اس بچہ کا کوئی سامان رہن رکھ دیا پھر وہ پوتا بالغ ہوگیا تو وہ اپنا مال مرتہن سے اسی وقت اور اس صورت میں واپس لے سکتا ہے، جبکہ مرتہن کا قرض ادا کردے کیونکہ یہ دادا اس مسئلہ میں پوتے کے قائم مقام مانا جائے گا اس طرح کہ گویا خود اس چھوٹے لڑکے نے اپنے بالغ ہونے کے بعد اپنا مال رہن رکھا ہے)۔

ولو رھن الوصی متاعا الخ: اور اگر وصی نے یتیم کے سامان کو ایسے قرضہ کے سلسلہ میں رہن کیا جو اس نے اسی یتیم ہی کی ضروریات پوری کرنے کے لئے لیا تھا، اور مرتہن نے اس مرہون پر قبضہ کرلیا، اس کے بعد اسی وصی نے اس مرتہن سے اس مرہون کو اپنی ضرورت سے عاریۃً واپس لیا مگر اسی وصی کے قبضہ میں آنے کے بعد وہ ضائع ہوگیا تو وہ مال اس وقت رہن کے حکم سے نکل گیا، لہٰذا وہ اب مرتہن کا نہیں بلکہ اسی وصی کا مال ہوکر ضائع ہوا، کیونکہ وصی نے مرتہن سے جو مال عاریۃ لیا ہے یہ ایسا ہوا گویا کہ اس یتیم نے اپنے بلوغ کے بعد مرتہن سے واپس لیا ہو، کیونکہ وصی نے جو اسے واپس لیا ہے وہ اسی یتیم کی ضرورت کے لئے لیا ہے، ایسی صورت میں یہی حکم ہوتا ہے جو بیان کیا گیا ہے، چنانچہ اس مسئلہ کو ہم انشاء اللہ آئندہ پھر بیان کریں گے، (ف: یعنی تصریف فی الرہن کی بحث میں بیان کریں گے کہ اگر مرتہن نے اپنا مرہون اس کے راہن کو عاریۃ دیا وہ راہن کے پاس ضائع ہوگیا تو مفت میں ضائع ہونا سمجھا جائے گا، اور چونکہ وصی اس یتیم کے قائم مقام ہے تو گویا یتیم نے بالغ ہوکر خود تمام کام انجام دیا ہے، اور چونکہ خود اس طرح کرنے سے مرہون کے ضائع کی صورت میں وہ ضائع ہوجاتا ہے اس لئے وصی نے جبکہ یتیم ہی کے لئے اسے عاریۃ لیا تھا تو یہی ہوگا کہ اس یتیم ہی کا مال ضائع ہوا، بالآخر مرتہن کا قرض بدستور باقی رہ گیا)۔

والمال دین الخ: اور مرتہن کا مال اسی وصی پر قرض رہا، یعنی اگرچہ یتیم خود اس کا ذمہ دار ہوگا مگر اولاً مرتہن کا تعلق اور اس کے مطالبہ کا حق اسی وصی سے ہوگا، (ف: اور اس جملہ کے معنی یہ نہیں ہوں گے کہ عاریۃ مال لینے کی وجہ سے وصی ہی مرتہن کے مال کا ضامن ہوگیا ہے بلکہ اس جملہ کی معنی یہ ہیں کہ جیسے کہ رہن سے پہلے وصی کے معاملہ کی وجہ سے قرضہ کا مطالبہ وصی سے تھا اسی طرح اب بھی اسی سے مطالبہ کا حق باقی رہے گا): **ثم یرجع بذلك الخ**: پھر وصی سے مرتہن کا مطالبہ رہتے ہوئے وہ وصی اس مال کو اسی یتیم سے مانگ لے گا، کیونکہ وصی نے مرتہن سے عاریۃ مال واپس لے کر ظالمانہ ناجائز حرکت نہیں کی تھی چونکہ اس نے اسی یتیم کی ضرورت پوری کرنے کے لئے واپس لیا تھا (ف: اور ایسی ضرورت کے موقع پر وصی کو مال عاریۃ لینے کا حق شرعاً ہوتا ہے)۔

ولو استعارۃ لحاجة نفسه الخ: اور اگر اس وصی نے مال مرہون کو خاص اپنی ضرورت کے لئے مرتہن سے عاریۃ لیا پھر وہ ہلاک ہوگیا تو مرتہن کا قرض پہلے ہی کی طرح باقی رہ جائے گا، اس لئے وہ یتیم سے وصول کرے گا، لیکن وہ وصی ہی اس یتیم کا ضامن ہوگا، کیونکہ اس وصی نے اپنی خاص ضرورت کے لئے مال مرہون عاریۃ لے کر زیادتی کی ہے، اس لئے کہ اسے یہ حق نہیں تھا کہ اس مال کو اپنی ذاتی ضرورت میں استعمال کرے۔

توضیح:۔اگر باپ یا وصی نے اپنے چھوٹے لڑکے یا یتیم کے مال کو اپنی ذاتی ضرورت اور اس لڑکے کی خاص ضرورت کے اخراجات کے سلسلہ میں رہن رکھ دیا اور وہ مرتہن کے پاس ہلاک ہو گیا اور اگر یہی صورتیں دادا کے ساتھ پیش آئی ہوں، اگر وصی نے یتیم کی ذاتی ضرورتوں کے لئے اس کا مال رہن پر رکھ دیا، اور مرتہن نے اس پر قبضہ بھی کر لیا، پھر وصی نے اس مال کو اپنی خاص ضرورت کے لئے مرتہن سے عاریۃ واپس مانگ لیا، اور اس پر قبضہ بھی کر لیا، پھر وہ ضائع ہو گیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

ولو غصبه الوصي بعد ما رهنه فاستعمله لحاجة نفسه حتى هلك عنده فالوصي ضامن لقيمته لانه متعد في حق المرتهن بالغصب والاستعمال وفي حق الصبي بالاستعمال في حاجة نفسه فيقضي به الدين ان كان قد حل فان كانت قيمته مثل الدين اداه الى المرتهن ولا يرجع على اليتيم لانه وجب لليتيم عليه مثل ما وجب له على اليتيم فالتقيا قصاصا وان كانت قيمته اقل من الدين ادى قدر القيمة الى المرتهن وادى الزيادة من مال اليتيم لان المضمون عليه قدر القيمة لا غير وان كانت قيمة الرهن اكثر من الدين ادى قدر الدين الى المرتهن والفضل لليتيم وان كان لم يحل الدين فالقيمة رهن لانه ضامن للمرتهن بتفويت حقه المحترم فتكون رهنا عنده ثم اذاحل الاجل كان الجواب على التفصيل الذي فصلناه .

ترجمہ:۔اگر وصی نے یتیم کے مال کو مرتہن کے پاس رہن رکھ کر اسے دوبارہ غصب کر کے اپنے پاس لے لیا اور ذاتی مصرف میں لا کر اسے ضائع کر دیا تو وہ وصی اس مرہون کی قیمت کا ضامن ہو گا، کیونکہ اس نے مرتہن کے ساتھ دو طرح کی زیادتی کی ہے، (۱) غصب کر کے قبضہ کر لیا اور (۲) اسے اپنی ذاتی ضرورتوں میں استعمال بھی کیا، اور اس نابالغ کے حق میں اس طرح سے زیادتی کی کہ اس کے مال کو اپنی ذاتی ضرورتوں میں استعمال کر لیا لہٰذا وہ اس مال مرہون کی قیمت کا ضامن ہو گا، اس لئے قرض کی ادائیگی کی مدت آنے سے مال تاوان یعنی اس مال کی قیمت دے کر مرتہن کا قرض ادا کرے (ف: اور اگر اس کا وقت نہ آیا ہو تو قیمت رہن رہے گی، جس کی تفصیل آتی ہے، پس اگر ادائیگی کا وقت آگیا ہو تو قرضہ اور قیمت کے درمیان اس طرح حساب کرنا ہو گا)۔

فان كانت قيمته الخ: پس اگر اس مرہون کی قیمت قرضہ کے برابر یعنی مرتہن کا قرضہ اور مرہون کی قیمت دونوں برابر ہوں تو وہ وصی یہ پوری قیمت مرتہن کو ادا کر دے لیکن یتیم سے کچھ نہ لے کیونکہ یتیم کا وصی پر اتنا ہی واجب ہوا ہے، جتنا کہ وصی کا یتیم پر واجب ہوا ہے، اس لئے دونوں کے حقوق برابر ہو گئے یا مقاصہ ہو گیا): **وان كانت قيمته اقل الخ**: اور اگر مرہون کی قیمت قرضہ کی بہ نسبت کم ہو تو وصی ضمانت کی وجہ سے اس کی پوری قیمت ادا کر دے پھر جو قرضہ باقی رہ جائے وہ یتیم کے مال سے ادا کر دے، کیونکہ اس وصی پر صرف اتنی ہی ضمانت ہے جتنی اس مرہون کی قیمت اس سے زیادہ اس پر لازم نہیں ہے۔

وان كانت قيمة الرهن الخ: اور اگر رہن کی قیمت قرضہ سے زائد ہو تو مرتہن کو اس کے قرضہ کے برابر ادا کر دے، اور اس سے جو فاضل بچ جائے، وہ یتیم کی ملکیت ہو گی (ف: یہ تفصیل اس صورت میں ہو گی کہ مرتہن کو قرضہ ادا کر دینے کا وقت آگیا ہو): **وان كان لم يحل الدين الخ**: اور اگر قرض کی ادائیگی کا وقت نہ آیا ہو تو مرہون کا تاوان کی جو قیمت وصی پر لازم ہوتی ہو وہ اسی مرتہن کے پاس بطور رہن رہے گی، کیونکہ رہن تو اصل میں مرتہن کے پاس رہتا ہے مگر وصی نے چونکہ اس سے واپس لے کر کچھ زیادتی کر دی ہے، اور مرتہن کے محترم حق کو ضائع کر دیا ہے، اس لئے وصی اس کا ضامن ہوا اور اب اس مرہون کی

قیمت جو اصل میں مرہون کی قائم مقام ہے وہ لوٹ کر مرتہن ہی کے پاس پہنچ جائے گی، پھر جب قرض کی ادائیگی کا وقت آئے گا تو اس کی تفصیل سے اس کا حکم ہو گا جو ہم نے اوپر بیان کر دی ہے۔

توضیح:۔اگر وصی نے یتیم کے مال کو مرتہن کے پاس رکھ کر اس سے دوبارہ غصب کر کے لے لیا اور ذاتی مصرف میں لاکر اسے ضائع بھی کر دیا، اگر مرہون کی قیمت قرضہ کی قیمت کے برابر یا اس سے زائد یا اس سے کم ہو، تو مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

ولو انه غصبه واستعمله لحاجة الصغير حتى هلك في يده يضمنه لحق المرتهن ولا يضمنه لحق الصغير لان استعماله لحاجة الصغير ليس بتعد وكذا الاخذ لان له ولاية اخذ مال اليتيم ولهذا قال في كتاب الاقرار اذا اقر الاب او الوصي بغصب مال الصغير لا يلزمه شئي لانه لا يتصور غصبه لما ان له ولاية الاخذ فاذا هلك في يده يضمنه للمرتهن ياخذه بدينه ان كان قد حل ويرجع الوصي على الصغير لانه ليس بمتعدبل هو عامل له وان كان لم يحل يكون رهنا عند المرتهن ثم اداحل الدين يأخذ دينه منه ويرجع الوصي على الصي بذلك لما ذكرنا.

ترجمہ:۔اگر وصی نے مال مرہون کو مرتہن سے غصب کر کے لے کر صغیر کی ضرورت میں استعمال کیا، اور اسی موقع میں وہ ضائع ہو گیا، تو وہ وصی مرتہن کا ضامن ہو گا، یعنی وہ مرتہن کا حق ہو گا، لیکن اس صغیر کے لئے ضامن نہیں ہو گا، کیونکہ اس صغیر کے فائدوں اور ضرورتوں میں اسی کے مال کو استعمال کرنا تعدی اور ظلم نہیں ہے، اسی لئے کہ اسے اس بات کا بھی حق ہے کہ اس چھوٹے لڑکے کی ضروریات پوری کرنے کے لئے اس کا مال استعمال کرے، (ف: لہٰذا وہ اس صغیر کے حق میں اس کا غاصب ثابت نہیں ہو گا)۔ ولهذا قال في كتاب الخ: اسی لئے امام محمدؒ نے کتاب الاقرار میں فرمایا ہے، کہ اگر صغیر کے باپ یا اس کے وصی نے اس بات کا اقرار بھی کر لیا کہ میں نے اس صغیر کے مال کو غصب کیا ہے، تب بھی اس اقرار کرنے والے پر کچھ لازم نہ ہو گا، اس لئے کہ ان دونوں کو صغیر کا مال لینے کا اختیار ہے، (ف: بلکہ ان دونوں کے پاس تو صغیر کا مال موجود رہتا ہے اور اسی مال کو اس صغیر کی ضروریات میں وہ دونوں خرچ کرتے ہیں البتہ اگر کسی نے بے موقع خرچ کر دیا تو وہ اس مال کا ضامن ہو گا مگر اس مال کا غاصب نہ ہو گا، اسی لئے صغیر کی ضرورت میں خرچ کرنے سے ضمان بھی لازم نہ ہو گا)۔

فاذا هلك في يده الخ: اور جب ان دونوں میں سے کسی کے قبضہ میں مرہون ضائع ہو جائے تو وہ مرتہن کا ضامن ہو گا، (ف: یعنی مرہون کی قیمت کا کم ہو یا زیادہ ضامن ہو گا)۔ ياخذه بدينه الخ: اور مرتہن اس رقم کو ان سے لے کر اگر قرض کی ادائیگی کا وقت ہو گیا تو اسے اپنے قرض میں منہا کر لے گا یا وصول کر لے گا، اور وصی نے جو کچھ تاوان مرتہن کو دیا ہے، وہ اس صغیر کے مال سے واپس لے گا کیونکہ اس نے اس صغیر کے حق میں کسی طرح کی کوئی زیادتی یا ناجائز خرچ نہیں کیا ہے، اس نے جو کچھ بھی خرچ کیا ہے اسی صغیر کی ضرورت میں خرچ کیا ہے، یعنی اس کے مال کو اس کے کام میں خرچ کیا ہے: وان كان لم يحل الخ: اور اگر قرض کی ادائیگی کا وقت نہ ہوا ہو تو اس تاوان کا مال مرتہن کے پاس ہی وقت آجانے تک کے لئے پھر رہن رہے گا اس کے بعد مرتہن اس میں سے اپنا حق وصول کر لے گا، اس کے بعد وہ وصی اس تاوان کی رقم کو یتیم کے مال سے نکال لے گا، جس کی دلیل اوپر گذر چکی ہے، (ف: کہ اس نے اس یتیم کے مال میں کسی قسم کی زیادتی نہیں کی ہے، بلکہ جو کچھ بھی خرچ کیا ہے، اسی کے فائدہ کے لئے کیا ہے۔

توضیح:۔اگر وصی نے مال مرہون کو مرتہن سے غصب کر لیا پھر اسی یتیم کی ضرورتوں میں اس میں سے خرچ کیا پھر وہ مرہون اسی یتیم کے قبضہ میں رہتے ہوئے ضائع ہو گیا، قرض

کی ادائیگی کا وقت آیا ہو یا نہ ہو، مسائل کی تفصیل، احکام، دلائل مفصلہ

قال ويجوز رهن الدراهم والدنا نير والمكيل والموزون لانه يتحقق الاستيفاء منه فكان محلا للرهن فان رهنت بجنسها فهلكت هلكت بمثلها من الدين وان اختلفا في الجودة لانه لا معتبر بالجودة عند المقابلة بجنسها وهذا عند ابي حنيفه لان عنده يصير مستوفيا باعتبار الوزن دون القيمة وعندهما يضمن القيمة من خلاف جنسه وتكون رهنا مكانه وفي الجامع الصغير فان رهن ابريق فضة وزنه عشرة بعشرة فضاع فهو بما فيه قال رضي الله عنه معناه ان تكون قيمته مثل وزنه او اكثر هذا الجواب في الوجهين بالاتفاق لان الاستيفاء عنده باعتبار الوزن وعندهما باعتبار القيمة وهي مثل الدين في الاول وزيادة عليه في الثاني فيصير بقدر الدين مستوفيا فان كانت قيمته اقل من الدين فهو على الخلاف المذكورلهما انه لا وجه الى الاستيفاء بالوزن لما فيه من الضرر بالمرتهن ولا الى اعتبار القيمة لانه يؤدى الى الربوا فصرنا الى التضمين بخلاف الجنس لينتقض القبض ويجعل مكانه ثم يتملكه وله ان الجودة ساقطة العبرة في الاموال الربوية عند المقابلة بجنسها واستيفاء الجيد بالردى جائز كما اذاتجوز به وقد حصل الاستيفاء بالاجماع ولهذا يحتاج الى نقضه ولا يمكن نقضه بايجاب الضمان لانه لا بدله من مطالب ومطالب وكذا الانسان لا يضمن ملك نفسه وبتعذر التضمين يتعذر النقض وقيل هذه فريعة ما اذا استوفى الزيوف مكان الجياد فهلكت ثم علم بالزيافة وهو معروف غير ان البناء لا يصح على ما هو المشهور لان محمداً فيها مع ابى حنيفةؒ وفي هذا مع ابى يوسفؒ والفرق لمحمد انه قبض الزيوف ليستوفى من عينها والزيافة لا تمنع الاستيفاء وقد تم بالهلاك وقبض الرهن ليستوفي من محل اخر فلا بد من نقض القبض وقد امكن عنده بالتضمين ولو انكسر الابريق ففي الوجه الاول وهو ما اذا كانت قيمته مثل وزنه عند ابى حنيفة وابى يوسفؒ لا يجبر على الفكاك لانه لا وجه الى ان يذهب شئ من الدين لانه يصير قاضيا دينه بالجودة على الانفراد ولا الى ان يفتكه مع النقصان لما فيه من الضرر فخيرناه ان شاء افتكه بمافيه وان شاء ضمنه قيمته من جنسه او خلاف جنسه وتكون رهنا عند المرتهن والمسكور للمرتهن بالضمان وعند محمد ان شاء افتكه ناقصا وان شاء جعله بالدين اعتبارا لحالة الانكسار بحالة الهلاك وهذا لانه لما تعذر الفكاك مجانا صار بمنزلة الهلاك وفي الهلاك الحقيقي مضمون بالدين بالاجماع فكذا فيما هو في معناه قلنا الاستيفاء عند الهلاك بالمالية وطريقه ان يكون مضمونا بالقيمة ثم تقع المقا صة وفي جعله بالدين اغلاق الرهن وهو حكم جاهلي فكان التضمين بالقيمة اولى وفي الوجه الثالث وهو ما اذا كانت قيمته اقل من وزنه ثمانية يضمن قيمته جيدا من خلاف جنسه اور رديا من جنسه وتكون رهنا عنده وهذا بالاتفاق اما عندهما فظاهر وكذلك عند محمد لانه يعتبر حالة الانكسار بحالة الهلاك والهلاك عنده بالقيمة وفي الوجه الثاني وهو ما اذا كانت قيمته اكثر من وزنه اثنى عشر عند ابى حنيفةؒ يضمن جميع قيمته وتكون رهنا عنده لان العبرة للوزن عنده لا للجودة والردائة فان كان باعتبار الوزن كله مضمونا يجعل كله مضمونا وان كان بعضه فبعضه وهذا لان الجودة تابعة للذات ومتى صارالاصل مضمونا استحال ان يكون التابع امانة وعند ابى يوسف يضمن خمسة اسداس قيمته وتكون خمسة اسداس الا بريق له بالضمان وسدسه يفرز حتى لا يبقى الرهن شائعا ويكون مع قيمة خمسة اسداس المكسور رهنا فعنده تعتبر الجودة والرداء ة وتجعل زيادة القيمة كزيادة الوزن كان وزنه اثنا عشر وهذا لان الجودة متقومة فى ذاتها حتى تعتبر عند المقابلة بخلاف جنسها وفي تصرف المريض وان كانت لا

تعتبر عند المقابلة بجنسها سمعا فامكن اعتبارها وفي بيان قول محمد نوع طول يعرف في موضعه من المبسوط والزيادات مع جميع شعبها۔

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ رہن میں یہ چیزیں بھی رکھی جاسکتی ہیں، یعنی دراہم ودنانیر اور ناپے اور تولے جانے والے سامان، اس کی دلیل یہ ہے کہ ان چیزوں میں سے ہر ایک سے حق وصول کیا جاسکتا ہے، اسی لئے یہ چیزیں بھی رہن میں رکھے جانے کے لائق ہوئیں، (ف: اس میں کیلی سے وہ چیزیں مراد ہیں جن کا کیل یعنی ناپ سے اندازہ کیا جاتا ہے، جیسے گیہوں وغیرہ، اور وزن سے مراد وہ چیزیں ہیں جن کی مقدار کا اندازہ وزن کر کے کیا جاتا ہے، اگرچہ درہم ودینار بھی وزنی چیزوں میں شامل ہیں مگر اس جگہ ان کے علاوہ دوسری چیزیں مراد ہیں، درہم ودینار ایسی چیزیں ہیں کہ ان سے بعض مواقع میں قرض کا لین دین کرنا جائز ہے لیکن بعض ایسے بھی مواقع ہیں جن میں جائز نہیں ہے، مثلاً سونا یا چاندی کسی غرض سے لینا اس طرح سے کہ ان ہی کو واپس کرنے کا ارادہ ہو، یا درہم ودینار کو رہن رکھ دینا، اس طرح سے ان میں بہت سی صورتیں نہ پیدا ہوتی ہیں، پھر صورتوں کے مختلف ہو جانے سے ان کے احکام بھی مختلف ہو جاتے ہیں، کیونکہ صورتیں کچھ اس طرح سے پیدا ہوتی ہیں، سونا چاندی کے عوض یا برعکس چاندی سونے کے عوض مرہون یا سونا سونا کے مقابلہ میں اور چاندی چاندی کے مقابلہ میں مرہون ہو، پھر دونوں چیزیں وزن میں برابر ہوں گی یا کم وبیش ہوں گی، اسی طرح ان کے کھرے اور کھوٹے ہونے میں اختلاف ہو گا یا برابری ہو گی، اس طرح مرہون کے ضائع ہونے کی صورت میں وزن کے اعتبار سے ان کی وصولی ہو گی، مگر ان میں قیمت یا کھرے کھوٹے وغیرہ کا اعتبار نہیں ہو گا، یہی تفصیل ناپ تول کی جانے والی چیزوں میں بھی ہو گی، اس کا بیان یہاں سے شروع کیا جارہا ہے)۔

فان رهنت بجنسها الخ: پس اگر اس چیز کا مقابلہ اسی کی جنس سے ہو مثلاً درہم درہم کے مقابلہ میں یا گیہوں گیہوں کے مقابلہ میں ہو علی ہذا القیاس دوسری چیزیں بھی ہوں گی، پس اگر ایسی مرہون چیز ضائع ہو جائے تو قرض کی پوری مقدار میں اس ضائع ہونے والی چیز کی مقدار کے برابر بھی کم ہو جائیگی، اور اس سے بحث نہیں کی جائیگی کی دونوں کھرے اور کھوٹے دینے میں برابر ہیں یا کم یا بیش ہیں، کیونکہ ان چیزوں کی مقدار برابر ہو جانے کے بعد ان میں کھرے یا کھوٹے کا کوئی اعتبار نہیں کیا جاتا ہے، اور یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے، کیونکہ ان کے نزدیک مرتہن اپنا حق وزن کے اعتبار سے پورا پاتا ہے، اور قیمت کا کوئی اعتبار نہیں کیا جاتا ہے، (ف: صرف اس صورت میں کہ دونوں کی ایک ہی جنس ہو)۔

وعندهما يضمن الخ: اور صاحبینؒ کے نزدیک مرتہن اسی چیز سے نہیں بلکہ اس کے خلاف جنس کی قیمت سے ضامن ہو گا، اور وہی چیز مرتہن کے پاس پہلے مرہون کے عوض ہو گا، (ف: مثلاً زید نے بکر سے سو درہم قرض لئے اور سو درہم رہن میں رکھے لیکن یہ رہن والے درہم ضائع ہو گئے، تو ان ضائع شدہ سو درہم چاندی کی قیمت کے عوض اگر سونے کے مثلاً اس دس دینار ہوں تو یہی دس دینار ضائع شدہ سو درہموں کے عوض رہن میں رکھے جائینگے، لیکن جب قرض کی ادائیگی کا وقت آئے تو اس وقت قیمت کے اعتبار سے ادائیگی کرلی جائے)۔ **وفي الجامع الصغير الخ**: اور جامع صغیر میں ہے کہ اگر چاندی کی چھاگل (یعنی پانی کا مشہور برتن یا لوٹا) جو کہ دس درہم وزن کا ہو اور وہ دس درہموں کے ہی عوض میں رہن رکھا گیا اور وہ مرتہن کے پاس کسی طرح سے ضائع ہو گیا تو وہ جس کے عوض رکھا گیا تھا اسی کے عوض ہو جائے گا، (ف: یعنی اب راہن ومرتہن میں سے کوئی دوسرے سے کچھ مطالبہ نہیں کرے گا، اس طرح مرتہن کے دس درہم کا قرض ختم ہو جائے گا، کیونکہ قرض اور لوٹا دونوں ہی وزن کے اعتبار سے برابر اور جنس میں ایک ہی ہیں، لہٰذا اس مسئلہ میں کسی کا کوئی اختلاف بھی کہیں مذکور نہیں ہے، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

معناه ان تكون قيمته الخ: مذکورہ جملہ کا مطلب یہ ہو گا کہ اس لوٹے کی قیمت اتنی ہی ہو جتنی کہ اس کا وزن ہے یا اس سے بھی زائد ہو، (ف: اس لئے اگر دونوں ہی برابر ہو تو وزن کی برابری کی وجہ سے قیمت کی بھی برابری ہو جائیگی، اس صورت میں خواہ

دونوں کے وزن کا اعتبار کیا جائے یا قیمت کا اعتبار کیا جائے دونوں کا حکم ایک ہی ہوگا، اور اگر قرض کے مقابلہ میں اس لوٹے کی قیمت زیادہ ہو تو وہ زیادتی مرتہن کے پاس امانت کی حالت میں رہتے ہوئے ہلاک سمجھی جائیگی، یعنی مرتہن اس کی ادائیگی کا ذمہ دار نہیں رہے گا۔

هذا الجواب في الوجهين الخ: اور یہ جواب ان دونوں صورتوں میں اجماعی ہے اور اس میں کوئی اختلاف بھی نہیں ہے، کیونکہ امام اعظمؒ کے اصول کے مطابق حقوق کی وصولی میں وزن کا اعتبار ہوتا ہے، لیکن صاحبینؒ وصولی حق میں قیمت کا اعتبار کرتے ہیں، جبکہ پہلی صورت میں جتنا قرض لیا گیا تھا اتنی ہی مرہون لوٹے کی قیمت بھی ہے، اور دوسری صورت میں قیمت کی زیادتی ہے لہٰذا مرتہن اس میں سے اپنے قرض کے برابر پانے والا ہو جائے گا، (ف: یعنی اپنا قرض وصول کرنے والا ہو گیا، ساتھ ہی جو رقم فاضل بچ گئی وہ امانت کی حالت میں اس کے پاس سے ضائع ہوئی، لہٰذا اب وہ راہن سے کچھ پائے گا اور نہ اسے کچھ واپس کرے گا): **فان كانت قيمته الخ**: اور اگر اس لوٹے کی قیمت قرضہ کی رقم سے کم ہو تو اس میں بھی وہی حکم ہوگا جو پہلے بیان کا جاچکا ہے، (ف: یعنی یہ کہ امام اعظمؒ کے نزدیک وزن اور اس لوٹے کی قیمت میں برابری ہونے کی وجہ سے مرتہن اپنا پورا حق پانے والا سمجھا جائے گا، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک لوٹے کی قیمت رہن میں رہے گی مگر وہ تو قرضہ کی رقم سے کم ہے اس لئے جتنی کمی باقی رہی راہن صرف اسی کو ادا کرے گا)۔

لهما انه لا وجه الخ: اور صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ وزن کے اعتبار سے پورا حق وصول کرنا ممکن نہیں ہوگا، کیونکہ ایسا ہونے سے مرتہن کا نقصان ہوگا، اسی طرح سے جنس کی قیمت کا اعتبار کرنا بھی ممکن نہ ہوگا کیونکہ ایسا ہونے سے بیاج اور سود پائے جانے تک کی نوبت آجائے گی، اسی لئے ہم نے جنس بدل کر یعنی خلاف جنس سے تاوان لازم کرنے کے لئے کہا ہے، تاکہ مرتہن کی پہلی وصولی ختم ہو اور خلاف جنس قیمت مرہون کے قائم مقام ہو جائے اس کے بعد مرتہن اپنی ملکیت حاصل کرلے، (ف: تو ایسا ہونے سے مرتہن کا نقصان بھی نہ ہوگا، اور سودی معاملہ بھی نہ ہوگا، اور راہن بھی اپنی مالیت وصول کرے گا): **وله ان الجودة الخ**: اور امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ اصول کے مطابق جب سودی مالوں میں جب کسی مال کا مقابلہ اسی جنس سے ہو تو اس میں اچھے اور خراب مال ہونے کا اعتبار ختم ہو جاتا ہے، لیکن کھوٹے مال کے ذریعہ کھرے حق کو وصول کرنا جائز ہوتا ہے، جیسے اگر ایک شخص کے سو درہم کسی پر باقی ہوں اور قرض دار نے کھوٹے سو درہم عوض میں ادا کئے اور قرض خواہ نے دیکھ کر بھی اعتراض نہ کرتے ہوئے رکھ لئے تو ایسا کرنا بالاتفاق جائز ہوگا، ھ، لیکن یہاں اب یہ دیکھنا ہوگا کہ حقیقۃً حق کی وصولی ہوئی یا نہیں تو ہم یہ کہتے ہیں کہ مرہون کے ضائع ہو جانے کی صورت میں وصول ہو جاتی ہے۔

وقد حصل الاستيفاء الخ: اس طرح بالاتفاق مرتہن کا حق وصول ہو گیا، اسی وجہ سے قبضہ کو ختم کرنے کی ضرورت ہوتی، (ف: اس لئے کہ صاحبینؒ نے فرمایا تھا کہ پہلے کی وصولی کو ختم کرتے ہوئے دوسری جنس کا قبضہ دینا چاہئے، اور یہ بات تو پہلے سے معلوم ہے کہ مرہون پر قبضہ کا مطلب اس کے ذریعہ حق وصول کرنا ہے، لہٰذا وصول اور قبضہ دونوں پایا گیا، اب یہ کہنا کہ اس قبضہ کو کالعدم کر دینا چاہئے، تو یہ بات اس طرح سے غور طلب ہے): **ولا يمكن نقضه الخ**: کہ اس پر تاوان لازم کر کے اس کے قبضہ کو ختم کرنا ممکن نہیں ہے، کیونکہ تاوان لازم کرنے کے لئے ان دو باتوں کا ہونا ضروری ہے، (۱) تاوان کا مطالبہ کرنے والا (۲) وہ جس سے مطالبہ کیا جائے، (ف: لیکن موجودہ صورت میں راہن مطالبہ کرنیوالا نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ مطالبہ کرنے سے اس راہن کو نقصان ہوتا ہے، اور نفع کچھ بھی نہیں، اسی طرح مرتہن بھی اس کا مطالبہ نہیں کر سکتا ہے، کیونکہ وہ جب مدعی علیہ بنایا جاچکا ہے تو وہی اب مدعی کس طرح ہو سکتا ہے)۔

وكذا الانسان الخ: اسی طرح کوئی شخص بھی اپنی ذاتی ملکیت کی چیز کا ضامن نہیں ہو سکتا ہے، (ف: یعنی کوئی مرتہن خود ضامن نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ اس کے قبضہ سے مرہون کے ضائع ہو جانے کی صورت میں بالاتفاق یہی کہا جاتا ہے، کہ اس نے

تو اپنا حق اس رہن کے ذریعہ پالیا ہے، اور مالک بھی ہو چکا ہے، اس سے یہ معلوم ہوا کہ مرتہن کو کسی طرح ضامن ٹھہرایا نہیں جا سکتا ہے)۔ ویتعذر التضمین الخ: اور ضامن ٹھہرانے کو محال کہنے کی وجہ سے استیفاء کا ختم ہونا بھی محال ہو جائے گا، (ف: اس طرح کی دلیلیں دونوں فریقوں کی طرف سے تھیں، لیکن بعض مشائخ نے اس مسئلہ کو اصل کا مسئلہ تسلیم نہیں کیا ہے بلکہ یہ فرمایا ہے کہ یہ ایک دوسرے مسئلہ کی فرع ہے، اسی بناء پر مصنف صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے۔

قیل هذه فریعة الخ: کہ ابھی اوپر میں رہن کا جو مسئلہ بیان کیا گیا ہے وہ ایک دوسرے مسئلہ سے ماخوذ مسئلہ ہے، اس طرح سے کہ قرض دینے والے نے کھرے سکے دئے مگر قرض دار نے بعد میں کھوٹے سکے اس کو واپس کئے اور وہ ضائع بھی ہو گئے، اس کے بعد اسے معلوم ہوا کہ مجھے تو کھوٹے سکے واپس کئے گئے تھے، اس مسئلہ کا حکم کیا ہو گا تو وہ مشہور ہے، (ف: یعنی یہ مسئلہ اپنے حکم کے ساتھ علماء میں مشہور ہے، اور اسی پر رہن کا مسئلہ نکالا گیا ہے، اس طرح سے کہ دینار یا درہم کسی نے کھرے دئے اور رہن میں کھوٹے رکھ لئے، پھر یہ رہن والے مرتہن کے پاس ضائع ہو گئے تو اس مشہور مسئلہ کے مطابق اس مسئلہ میں بھی ائمہ کرام کا اجتہاد مختلف ہے، لیکن ہمارے مصنف ہدایہؒ نے اس بات کو تسلیم نہیں کیا ہے کہ یہ مسئلہ اس دوسرے مشہور سے مستنبط کیا گیا ہے، کیونکہ وہ مسئلہ بلاشبہ معروف ہے)۔

غیر ان البناء لا یصح الخ: البتہ اس مشہور مسئلہ پر موجودہ مسئلہ رہن کو دلیل میں بنیادی حیثیت سے پیش کرنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ امام محمدؒ اس مشہور مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ ہیں لیکن اس رہن کے مسئلہ میں وہ امام ابو یوسفؒ کے ساتھ ہیں، (ف: لہذا یہ مسئلہ پہلے مسئلہ کی شاخ یا اس سے متفرع کس طرح ہوا، اگر متفرع ہوتا تو ائمہ کرام کے درمیان ان مسئلوں میں اختلاف کیوں ہوتا، الحاصل دونوں مسائل اپنی جگہ مستقل ہیں، اس لئے اس مسئلہ کی مزید وضاحت مثال سے اس طرح ہو گی کہ مرتہن نے کچھ کھرے درہم دے کر راہن سے کھوٹے درہم لئے اور ان کو خرچ کر ڈالا پھر اسے معلوم ہو گیا کہ وہ تو کھوٹے سکے تھے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مرتہن کا قرض ختم ہو گیا اور اب اسے کچھ بھی تقاضا کرنے کا حق باقی نہیں رہا، اور امام محمدؒ کا پہلا قول بھی یہی ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ مرتہن اس راہن کو پہلے سے وصول کئے ہوئے کھوٹے سکوں کے مثل تاوان دے، اس کے بعد اپنا پورا حق قرض راہن سے وصول کر لے، اور امام محمدؒ کا بھی یہی آخری قول ہے، اسی مسئلہ پر بعض مشائخ نے رہن کے مسئلہ کو متفرع کہا ہے۔

لیکن مصنفؒ نے اس پر یہ اعتراض فرمایا کہ پہلے مسئلہ پر یہ مسئلہ کس طرح متفرع ہو سکتا ہے، کیونکہ مشہور مسئلہ میں امام محمدؒ امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ ہیں، لیکن رہن کے مسئلہ میں وہ امام ابو یوسفؒ کے ساتھ ہیں، ک، لیکن اس شبہہ کا جواب یہ ہو سکتا ہے، کہ پہلے مشہور مسئلہ میں بھی آخری قول میں امام محمدؒ امام ابو یوسفؒ کے قول میں ساتھ ہیں، لیکن قول اصح یہ ہے کہ مسئلہ رہن پہلے مسئلہ سے ماخوذ نہیں ہے، بلکہ یہ بھی ایک مستقل مسئلہ ہے، م، ک، اور اب یہ سوال قول اول کے مطابق اما محمدؒ کے مشہور مسئلہ اور رہن کے مسئلہ کے درمیان فرق کیا ہے، کہ امام محمد مشہور مسئلہ میں ابو حنیفہؒ کے ساتھ ہیں اور رہن کے مسئلہ میں ابو یوسف کے ساتھ ہیں، تو جواب یہ ہے کہ امام محمدؒ نے دونوں مسئلہ میں فرق کیا ہے، اس طرح سے کہ: والفرق لمحمد انه قبض الخ: امام محمدؒ کے نزدیک فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس مشہور مسئلہ میں حق دار نے کھوٹے سکوں پر اس نیت سے قبضہ کیا تھا کہ ان سکوں کے عین سے اپنا حق وصول کرے، اس طرح ان کا کھوٹا ہونا حق کی وصولی کے سلسلہ میں رکاوٹ نہیں ہے اور ان کے ضائع کر دینے سے حق پورا وصول ہو گیا، لیکن رہن کی صورت میں اس نے کھوٹے سکوں پر اس لئے قبضہ کیا تھا کہ کسی دوسری چیز سے اپنا حق وصول کرلے گا اور خاص اسی مرہونہ سے وصول نہیں کرے گا، اسی لئے اس پر سے اپنا قبضہ ختم کر دینا ضروری ہوا، اور امام محمدؒ کے نزدیک ضامن مان لینے سے اس سے قبضہ کو ختم کرنا ممکن ہوتا ہے۔

(ف: دونوں صورتوں میں فرق کا خلاصہ یہ ہوا کہ مشہور مسئلہ میں قرض خواہ نے جتنے درہم وصول کئے ہیں وہ اسی نیت سے

کہ ان ہی سے اپنا حق وصول کرلوں گا، اور رہن کے مسئلہ میں مرتہن نے جتنے درہموں پر قبضہ کیا ہے، وہ اس نیت سے نہیں کہ ان سے اپنا حق وصول ہوگا، بلکہ ان کے ذریعہ اور دباؤ سے کسی دوسری چیز سے حق وصول کرلوں گا، جیسے کہ کوئی دوسرا مال رہن رکھ لیا ہوتا، لیکن اتفاقاً کسی حادثہ سے یہ درہم ضائع ہوگئے اس لئے مجبوراً ان ہی کو مرہون حقیقی سمجھ لیا گیا تاکہ ذمہ سے قرض ختم ہوجائے، پس دو صورتیں ہوتی ہیں یا تو ان ناقص سکوں سے حق وصول کرنے کو کہا جائے تو ظاہر ہے کہ اس سے مرتہن کا سراسر نقصان ہوگا، یا ان کی جیسی قیمت سے وصول کیا جائے تو اس میں سود کی صورت پیدا ہوجاتی ہے، اس لئے مجبوراً ہم نے مرتہن کو اس بات کا ذمہ دار بنادیا کہ وہ کسی دوسری جنس سے اس کی قیمت لے کر اس پر نئے قبضہ سے مرہون مان کر اس سے اپنا حق وصول کرلے، اور یہ بات پہلے معلوم ہوچکی ہے کہ امام محمدؒ کا آخری قول مشہور مسئلہ میں بھی امام ابو یوسفؒ کے جیسا ہی ہے، اس لئے بظاہر دونوں میں فرق بیان کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے مگر ابو حنیفہؒ کی طرف سے جواب یہ ہے کہ مرتہن کو ضامن بنادینا ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ راہن خود اس کا مطالبہ نہیں کرتا ہے، اس لئے کہ مطالبہ سے اس کا کچھ بھی فائدہ نہیں ہے، نیز مرتہن کو نقصان ہونے کا کوئی اعتبار بھی نہیں ہے، اس لئے کہ دوسرے ایسے بہت سے مسائل ہیں جن میں کھرے سکوں کی بجائے کھوٹے سکوں سے بھی حق وصول ہوجاتا ہے، اور وہ یہاں بھی رہن کے حکم کے موافق ہوچکا ہے، لہٰذا کچھ تغیر نہیں ہوگا، اور اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ائمہ کے دونوں طرف کے دلائل میں سے کسی بھی جانب دلیل واضح اور ترجیح دینے کے لئے مفید نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م)۔

ولو انکسر الابریق الخ: اور اگر مرہون لوٹا مرتہن کے پاس ٹوٹ جائے تو پہلی صورت یعنی جب کہ اس لوٹے کی قیمت اس کے وزن کے برابر ہو تو امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کے راہن کو اب اس بات پر مجبور نہیں کیا جائے گا کہ وہ مرتہن کا قرض ادا کرکے اپنا رہن واپس لے بلکہ اسے اس بات کا اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو اپنا رہن واپس لے اور اگر چاہے تو اپنے ٹوٹے ہوئے لوٹے کا تاوان وصول کرلے، کیونکہ اس لوٹے کے ٹوٹ جانے کی وجہ سے مرتہن کا قرض کچھ کم ہونے کی توامید نہیں ہے، کیونکہ اگر اس کے ٹوٹ جانے کی وجہ سے مرتہن کا قرض کم ہونا مان لیا جائے تو نتیجہ یہ ہوگا کہ راہن کے لوٹے کا وزن اور اس کے مقدار تو اپنی جگہ باقی رہ جائے اور صرف اس کی بناوٹ کے خراب ہونے سے ہی اس مرتہن کا قرض معاف یا کم ہوجائے اور یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ راہن اس کا پورا قرض بھی ادا کرے، اور اسی ٹوٹے ہوئے لوٹے کو واپس لے لینے پر اسے مجبور بھی کیا جائے، کیونکہ ایسا کرنے سے سراسر اس راہن کا نقصان ہوگا، پس چونکہ یہ دونوں صورتیں ہی ممکن نہیں ہوسکتی ہیں اس لئے ہم نے راہن کو یہ اختیار دیا ہے کہ اگر وہ چاہے تو جس قرض کے بدلہ میں لوٹا مرہون ہے اسی عوض لوٹا دے کر قرض سے سبکدوش ہوجائے، یا اگر چاہے تو اپنے لوٹے کا مرتہن سے تاوان وصول کرے، خواہ لوٹے کی جنس چاندی سے ہی لے یا اس کے خلاف دوسری جنس مثلاً سونے سے لے، لیکن تاوان کی رقم اسی مرتہن کے پاس پہلے کی طرح اب بھی مرہون رہے گی اور مرتہن ہی اس ٹوٹے ہوئے لوٹے کا مالک ہوجائے، (ف: یہ مفصل قول شیخینؒ کا ہے)۔

وعند محمدؒ ان شاء الخ: اور امام محمدؒ کے نزدیک راہن کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ اگر وہ چاہے تو اپنا ٹوٹا ہوا لوٹا اسی حالت میں واپس مانگ لے، اور اس کا پورا قرض ادا کردے، یا اگر چاہے تو قرض کے عوض وہی ٹوٹا ہوا لوٹا مرتہن کو دیدے تاکہ وہی اس کا مالک بن جائے، اور خود قرض سے نجات پالے، یہ اس لئے کہ ٹوٹے ہوئے لوٹے کو بالکل برباد اور ضائع شدہ لوٹے پر قیاس کیا گیا ہے، (حالانکہ بالکل ضائع ہوجانے کی صورت میں مرتہن کے قرض کے برابر چیز ضائع مانی جاتی تھی) جس کی وجہ یہ ہے کہ جب رہن کو مفت میں چھڑا لینا محال ہوگیا، یعنی نقصان کا عوض دئے بغیر مرہون کو چھڑانا ممکن نہ ہوا، تو یہ نقصان ضائع ہونے کے حکم میں ہوگیا، ادھر حقیقۃ مرہون کے ضائع ہوجانے کی صورت میں بالاتفاق وہ مرہون قرضہ کے مقابلہ میں ضائع سمجھا جاتا ہے، لہٰذا یہی حکم موجودہ صورت میں بھی ہوگا، (ف: حالانکہ راہن کو ٹوٹے ہوئے لوٹے کو واپس لینے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا ہے اس

لئے مجبوراً راہن ہی اسے اپنے پاس رکھے گا، لہٰذا اس کے ٹوٹ جانے سے جو کمی آتی ہے وہ پورے کے ضائع کے حکم ہوگی، اور جس طرح ضائع ہو جانے کی صورت میں پورا قرض ذمہ سے ختم ہو جاتا ہے اسی طرح سے اب بھی ہوگا)۔

قلنا الاستيفاء الخ: اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ مرہون ضائع ہو جانے کی صورت میں اس میں سے قرض کی وصولی اس مرہون کی مالیت کے اعتبار سے ہوتی ہے (ف: اسی بناء پر اگر مرہون کم قیمت کا ہو تو اس سے تھوڑی رقم منہا ہوتی ہے، اور باقی رقم راہن اپنی طرف سے ادا کرتا ہے، پس جب موجودہ مسئلہ میں لوٹے کا ٹوٹ جانا ضائع ہونے کے حکم میں ہے تو قرضہ کی وصولی لوٹے کی مالیت کے اعتبار سے ہوگی)۔ **وطريقه ان يكون الخ**: اس کا طریق یہ ہوگا کہ وہ ٹوٹا ہوا لوٹا، اسی قیمت میں ضمانت میں ہوگا جو اس کو رہن میں رکھنے کے وقت تھی، (ف: اور وہی رقم مرتہن کے پاس ضمانت میں جمع رہیگی)۔

ثم تقع المقاصة الخ: پھر دونوں میں مقاصہ (برابر برابر) ہو جائے گا، (ف: اس لئے قرض کے اگر دس درہم ہوں اور اس لوٹے کی قیمت بھی دس ہی درہم ہوں تو دونوں میں برابری ہو جائیگی یعنی کسی کا بھی دوسرے پر کچھ باقی نہیں رہے گا، جبکہ وہ لوٹا ابھی بھی موجود ہے اس کا پورا وزن بھی موجود ہے، صرف وہ ٹوٹ گیا ہے اور اس کی بناوٹ خراب ہو گئی ہے): **وفي جعله بالدين الخ**: اور اس لوٹے کو قرض کے مقابلہ میں ہمیشہ کے لئے اس طرح مرہون کر دینا کہ راہن اسے واپس نہ لے سکے، یہ زمانہ جاہلیت کا طریقہ تھا اور اب اسلامی طریقہ نہیں ہے، اس لئے اس لوٹے کی قیمت کو اس کے عوض رہن میں رکھ دینا ہی بہتر ہے، (ف: اور ایسی صورت اولیٰ اور انسب صورت کو بنیاد بنا کر عمل کرنا ہی واجب ہے، یعنی راجح صورت پر عمل کرنا اور مرجوح کی صورت کو چھوڑ دینا واجب ہوتا ہے، لیکن یہ تفصیل پہلی صورت ہونے سے ہوگی یعنی جبکہ قرض کی رقم اور مرہون کی قیمت برابر ہو، اور اب اس کی دوسری صورت، یعنی جبکہ قرض کی رقم کم اور مرہون کی قیمت زائد ہو تو اس کا بیان آئندہ کیا جائے گا۔

وفي الوجه الثالث الخ: اور تیسری صورت میں یعنی جبکہ ٹوٹے ہوئے اس لوٹے کی قیمت اس کے وزن سے کم ہو اس طرح سے کہ اس لوٹے کا وزن دس درہم ہو مگر اب ٹوٹ جانے سے اس کی قیمت آٹھ درہم رہ گئی ہو تو مرتہن اس لوٹے کا ضمان اگر اس کے خلاف جنس مثلاً سونے سے دے تو پورے دس درہم اور اگر اسی کی جنس یعنی چاندی سے ہی دینا ہو تو آٹھ درہم دینے ہوں گے پھر وہ اسی مرتہن کے پاس رہینگے، اور اس حکم میں سب کا اتفاق ہے: **اما عندهما الخ**: اس اتفاق کی وجہ یہ ہے کہ شیخینؒ کے نزدیک تو یہ حکم ظاہر ہے، اسی طرح امام محمدؒ کے نزدیک بھی یہی حکم اس لئے ہے کہ یہ تو ٹوٹ جانے کو بالکل ضائع اور ہلاک ہونے پر قیاس کرتے ہیں ساتھ ہی ان کے نزدیک ضائع ہو جانے میں اس کی قیمت ہی لازم آتی ہے، جیسا کہ ابتدائے مسئلہ میں اس کی تفصیل گذر چکی ہے۔

وفي الوجه الثاني الخ: اور اب دوسری صورت میں جس کا پہلے بیان کیا گیا ہے یعنی جبکہ لوٹے کی قیمت اس کے وزن سے زیادہ ہو مثلاً وزن دس درہم ہوں مگر قیمت بارہ درہم ہوں تو اس صورت میں ائمہ کا اختلاف ہے اس طرح سے کہ مرتہن اس لوٹے کی پوری قیمت کا ضامن ہوگا، مگر یہ قیمت اسی کے پاس رہن رہیگی، کیونکہ سودی یا بیاجی مالوں میں وزن کا اعتبار ہوتا ہے، اس وقت اس کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے، کہ وہ کھرا ہے، یا کھوٹا ہے، پس اگر پورا لوٹا وزن کے اعتبار سے ضمانت میں ہو اس طرح سے کہ قرض کے دس درہم ہوں، اور اس کا وزن بھی دس درہم ہی ہو تو لوٹے کی قیمت بارہ درہم ہونے سے بھی وہ پوری رقم ضمانت میں مرہون ہوگی، اور اگر وزن کے اعتبار سے اس کا تھوڑا حصہ ضمانت میں ہو تو اسی حساب سے اس کا تاوان بھی ضمانت میں ہوگا، مثلاً وہ لوٹا صرف اپنی دو تہائی کے وزن میں مرہون ہو اور اس کی کل قیمت بارہ درہم ہوں تو ان میں سے صرف دو تہائی یعنی آٹھ درہم ضمانت میں ہوں گے، اس کی وجہ یہ ہے کہ ان چیزوں میں کھرا یا کھوٹا ہونا اس چیز کے تابع ہوتا ہے، اس لئے جبکہ اصل شئی ہی ضمانت میں ہوگی تو اس کے تابع کو امانت کہنا محال ہوگا (ف: یعنی وہ تابع بھی ضمانت ہی میں ہوگا)

حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اگر لوٹے کا وزن دس درہم ہو اور مرتہن نے بھی دس ہی درہم قرض دئے ہوں، لیکن لوٹے کی قیمت

بارہ درہم ہوں تو اس سے معلوم ہوا کہ اس میں دو درہموں کی زیادتی اس کی چاندی کی عمدگی یا بناوٹ کی وجہ سے ہوگی، مگر یہ دو درہم مرتہن امانت کے نہیں ہوں گے، کیونکہ یہ صفت کی قیمت ہے اور جبکہ صفت ذات کے تابع ہوا کرتی ہے، اور پوری ذات یعنی پورا لوٹا رہن میں ہے تو اس کا قائم مقام یعنی قیمت کے پورے بارہ درہم بھی ضمانت میں ہوں گے، اس طرح جب پورا لوٹا مرہون تھا تو اس کا قائم مقام یعنی اس کی قیمت بھی مرہون ہوگی اسی طرح سے اس ذات کی جو صفت ہے وہ بھی اسی ذات کے تابع ہوگی، یعنی صفت کے دو روپے اس ذات کے تابع ہوں گے، اس بیان سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اگر پورا لوٹا اپنے وزن اور ذات کے اعتبار سے مرہون ہو تو اس کی پوری قیمت بھی مرہون ہوگی، اور اس کی صفت یعنی اس کا کھرے ہونے اور بناوٹ کے اعتبار سے فاضل رقم امانت شمار نہ ہوگی کیونکہ وہ تو اصل کے تابع ہوگی، پس خلاصہ یہ ہوا کہ ضمانت اور امانت کا حساب وزن کے اعتبار سے ہوگا)۔

وعند ابی یوسف الخ: اور اسی مثال مذکور میں امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس لوٹے کی قیمت کے چھ حصوں میں سے پانچ حصوں کا ضامن ہوگا، (ف: کیونکہ وہ لوٹا اپنے وزن کے اعتبار سے دس درہم ہے اور دس درہم ہی قرض کے عوض اسے رہن میں رکھا گیا تھا، لیکن اس لوٹے کی چاندی، اچھی ہونے کے لحاظ سے اس کی قیمت بارہ درہم ہے لہٰذا اس کے بارہ حصوں ۶×۲=۱۲ درہموں میں سے پانچ حصوں کا مرتہن ضامن ہوگا، اور اتنا ہی تاوان دینے کی وجہ سے مرتہن لوٹے کی اس مقدار کا مالک ہوگیا: **وتکون خمسة اسداس الخ**: اور تاوان دینے کی وجہ سے لوٹے کی چھ حصوں میں سے پانچ حصوں کا مرتہن مالک ہو جائے گا، اور دس کا چھٹا حصہ اس میں سے علیحدہ کر لیا جائے گا، تاکہ اس کا رہن مشترک نہ ہو جائے، (ف: کیونکہ تاوان کے دس درہم کے ساتھ لوٹے کا چھٹا حصہ ملا کر پورے کو مرہون ہونا چاہئے اس لئے چھٹے حصہ کو کاٹ کر جدا کر لینا چاہئے): **ویکون مع قیمته الخ**: پھر یہ چھٹا حصہ اس ٹوٹے ہوئے لوٹے کے پانچوں حصوں کی قیمت کے ساتھ ملا کر رہن رہے گا۔

فعنده تعتبر الخ: اس طرح امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کھرے اور کھوٹے کے درمیان فرق کا اعتبار ہوتا ہے، اور قیمت کی زیادتی وزن کی زیادتی کی طرح لازم کی جائیگی، یعنی یہ سمجھا جائے گا کہ لوٹے کا وزن ہی بارہ درہم ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ مال کا عمدہ ہونا خود اپنے طور پر ایک قیمتی چیز ہوتی ہے، کیونکہ اس سے اس کی مالیت میں کمال آجاتا ہے، اسی بناء پر جب اس سونے یا چاندی کا اس کی دوسری جنس یعنی سونے کے مقابلہ میں چاندی سے مقابلہ کرنے کی صورت میں یا اس میں مریض کوئی تصرف کرتے تو اس وقت اس کے عمدگی کا اعتبار کیا جاتا ہے، (ف: یعنی کھرے مال کے کھوٹے کے مقابلہ میں قیمتی ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر کھری چاندی کے مقابلہ میں سونا ہو تو کھری چاندی کے اعتبار سے قیمت لگائی جاتی ہے، اور اس مسئلہ میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، اسی وجہ سے اگر کھری چاندی کا بنا ہوا لوٹا جس کا وزن دس درہم ہو وہ صرف ایک درہم کے عوض رہن رکھا گیا ہو اور وہ ضائع ہو جائے تو اس صورت میں اگر مرتہن یہ چاہے کہ اس کی قیمت کھوٹی چاندی کے دس درہم سے لگائی جائے تو یہ قبول نہ ہوگا، بلکہ اچھی چاندی کے بارہ درہم لگائے جائینگے، اور اگر دینار کی قیمت بھی بارہ درہم ہی ہوں تو بدلہ پورا ہو جائے گا، اسی طرح اگر کوئی مریض اپنے مرض الموت میں بالآخر مر جائے اور اس نے اپنی بالکل آخری زندگی میں اچھی چاندی کے سو درہم کو کھوٹی چاندی کے سو درہم کے عوض فروخت کر دیا ہو تو اس کا یہ تصرف قبول نہیں کیا جائے گا، اگرچہ وزن میں سب برابر ہوں، کیونکہ اسے صحیح مان لینے سے اس کے وارثوں کے حق میں نقصان پہنچانا لازم آئے گا، اس لئے اس کے اس عمل کو اس کی صرف ایک تہائی مالیت میں وصیت کے طور پر قبول کیا جائے گا، الحاصل ان دونوں مسائل سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ سونے یا چاندی کا کھرا ہونا خود اپنی جگہ قیمتی صفت ہے، چنانچہ اگر ان کو خلاف جنس یعنی سونے کے مقابلہ میں چاندی سے معاملہ اور تصرف ہو تو بالاتفاق کھرے کا اعتبار کیا جاتا ہے)۔

وان کانت لاتعتبر الخ: اور اگرچہ ہم جنس کے مقابلہ میں یعنی چاندی کا چاندی سے یا سونے کا سونے سے مقابلہ کے وقت

شرعی یا سمعی دلیل سے کھرے اور کھوٹے میں برابری کا اعتبار ثابت نہیں ہے پھر بھی کھرے کا اعتبار کرنا ممکن ہوتا ہے، (ف: یعنی شریعت نے چاندی کو چاندی کے مقابلہ میں اسی طرح سونے کو سونے کے مقابلہ میں یعنی جبکہ دونوں ایک ہی جنس کے ہوں تو ان میں کھرے یا کھوٹے ہونے کے اعتبار سے کمی یا زیادتی کو باطل اور غلط بتلایا ہے، اور صرف وزن کا اعتبار کیا ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے، کہ اگر رہن کا معاملہ ہو یعنی اسے رہن رکھا گیا ہو تو جنس مقابلہ کے بغیر اعتبار ممکن نہ ہو، پس جب دوسرے مسائل میں شرعاً کھرے اور قیمتی ہونے کا اعتبار کیا جاتا ہے، تو رہن ہونے کی صورت میں بھی جہاں تک ممکن ہو اس کا اعتبار کرنا چاہئے، تاکہ راہن کو اس قیمتی چیز کے لئے اعتبار کرنے سے نقصان نہ اٹھانا پڑے اور یہ قول امام ابویوسفؒ کا ہے، اور امام محمدؒ کا قول ابھی باقی رہ گیا ہے، اور اسے بیان نہ کرنے کے بارے میں مصنفؒ نے خود عذر پیش کیا ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں): في بيان قول محمدؒ الخ: یعنی اس مسئلہ میں امام محمدؒ کا قول بالتفصیل بیان کرنے سے طوالت ہوتی ہے اس لئے یہاں مجبوراً بیان نہیں کیا جارہا ہے، وہ تو انتہائی تفصیل کے ساتھ دوسری بڑی کتابوں یعنی مبسوط اور زیادات میں مذکور ہیں اگر کسی کو شوق ہو تو ان کتابوں کو دیکھ لے، (ف: اس کے جزوی چھبیس مسائل غایۃ البیان میں بھی بیان کئے گئے ہیں، ع)۔

توضیح:۔ درہم، دینار، مکیل، اور موزون چیزوں کو رہن میں رکھنا، اگر اپنے جنس کے مقابلہ میں کسی کو رہن رکھا گیا اور وہ ضائع ہوگیا، جامع صغیر کی اس عبارت کا مطلب کہ اگر کسی نے چاندی کا ایسا لوٹا جو دس درہم وزن کا ہے، اسے دس درہموں کے عوض رہن رکھا گیا پھر وہ ضائع ہوگیا، اس کی پوری تفصیل، پھر اگر لوٹے کی قیمت قرض سے کم ہو یا زیادہ ہو، تمام مسائل کی تفصیل، اقوال علماء کرام، دلائل مفصلہ

قال ومن باع عبدا على ان يرهنه المشترى شيئا بعينه جاز استحسانا والقياس ان لايجوز وعلى هذا القياس والاستحسان اذا باع شيئا على ان يعطيه كفيلا معينا حاضرا فى المجلس فقبل وجه القياس انه صفقة وهو منهى عنه ولانه شرط لا يقتضيه العقد وفيه منفعة لاحدهما ومثله يفسد البيع وجه الاستحسان انه شرط ملائم للعقد لان الكفالة والرهن للاستيثاق وانه يلائم الوجوب فاذا كان الكفيل حاضرا فى المجلس والرهن معينا اعتبرنا فيه المعنى وهو ملائم فصح العقد وان لم يكن الرهن ولا الكفيل معينا او كان الكفيل غائبا حتى افترقا لم يبق معنى الكفالة والرهن للجهالة فبقي الاعتبار لعينه فيفسد ولو كان غائبا فحضر فى المجلس وقبل صح ولو امتنع المشترى عن تسليم الرهن لم يجبر عليه وقال زفر يجبر لان الرهن اذا شرط فى البيع صار حقا من حقوقه كالوكالة المشروطة فى الرهن فيلزمه بلزومه ونحن نقول الرهن عقد تبرع من جانب الراهن على مابيناه ولا جبر على التبرعات ولكن البائع بالخيار ان شاء رضى بترك الرهن وان شاء فسخ البيع لانه وصف مرغوب فيه ومارضى الابه فيتخير بفواته الا ان يدفع المشترى الثمن حالا لحصول المقصود او يدفع قيمة الرهن رهنا لان يد الاستيفاء تثبت على المعنى وهو القيمة.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کسی کے پاس ایک غلام اس شرط پر بیچا کہ وہ خریدار اس بیچنے والے کے پاس اپنی فلاں متعین چیز رہن میں رکھے تو ایسی بیع استحساناً جائز ہوگی، لیکن قیاس ہے کہ جائز نہ ہو، اسی طرح اگر کسی نے اپنی کوئی چیز اس شرط پر کسی کے ہاتھ بیچی کہ ایک ایسے شخص کو جو اس مجلس ہی میں موجود ہے، اسے وہ خریدار اس بیچنے والے کے لئے کسی کام میں کفیل بنادے اور وہ موجود اس کی شرط کو قبول کرتے ہوئے اس کا کفیل ہو جائے تو اس کا بھی قیاسی اور استحسانی حکم پہلے مسئلہ کے

جیسا ہے، (ف، یعنی اس میں بھی قیاس کا تقاضا یہی ہے کہ ایسا بیچنا جائز نہ ہو مگر استحسان میں سے کہ یہی ہے کہ جائز ہو): وجہ القیاس الخ: قیاساً ناجائز ہونے کی دلیل یہ ہے کہ ایسی بیع سے صفقہ میں صفقہ ہونا لازم آتا ہے، جو کہ ممنوع ہے، (یعنی ایک صفقہ بیع کے لئے پھر اسی میں دوسرا صفقہ رہن کا یا کفالت کے مشروط ہونے کا ہے جو کہ صحاح کی احادیث سے ممنوع ہے،) اور اس دلیل سے بھی کہ یہ ایسی شرط ہے، (یعنی رہن رکھنے یا کفالت قبول کرنے کی) کہ جسے عقد تقاضا نہیں کرتا ہے، نیز ایسی شرط سے بائع یا مشتری میں سے ایک کو ضرور نیا فائدہ ہو جاتا ہے، اس جگہ بائع کو فائدہ ہو رہا ہے، جبکہ ایسی شرط عقد بیع کو فاسد کر دیتی ہے۔

وجہ الاستحسان الخ: اور ایسی بیع کے استحساناً جائز ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جو شرط لگائی جارہی ہے وہ اس عقد بیع کے مخالف نہیں بلکہ مناسب ہی ہے، کیونکہ کفالت یا رہن کا معاملہ مضبوطی کے لئے کیا جاتا ہے، جس سے ثمن اور دام کے واجب ہونے کے لئے مناسب ہے، (ف: کیونکہ جب مشتری کے ذمہ ثمن واجب ہوا تو اس میں مزید پختگی پیدا کر دینا بھی مناسب ہی معلوم ہوتا ہے): فاذا کان الکفیل الخ: پس جبکہ کفیل بیع کی اسی مجلس میں موجود ہو اور رہن بھی کوئی معین چیز ہو تو ہم اس میں معنی اور مفہوم کا اعتبار کرتے ہیں، (مطلب یہ ہے کہ اس میں اس عقد کو مضبوط کرنے کی شرط لگادی گئی ہے، اور یہ بات ثمن کے واجب ہونے کے لئے مناسب بھی ہے اس لئے یہ عقد صحیح ہو جائے گا: واذا لم یکن الرھن الخ: اورجب مرہون یا کفیل میں سے کوئی بھی معین نہ ہو یا کفیل اس مجلس کے آخر تک حاضر نہ ہو، بلکہ غائب ہی رہے، اور آخر کار دونوں اس مجلس سے جدا ہو گئے، تو اس مرہون اور کفیل کے مجہول اور غیر معین ہونے کی وجہ سے نہ کفالت کے معنی باقی رہے اور نہ ہی رہن کے معنی باقی رہے تو صرف اسی شرط کا اعتبار رہیگا اس لئے وہ عقد فاسد ہو جائے گا، (ف: پس حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جو شرط لگائی گئی وہ اگر اس قسم کی ہو کہ صرف اس شرط کا اعتبار ہو سکے تو وہ باطل اور مفسد ہو گی، اور اگر اس سے معنی کا اعتبار ہو یعنی ثمن کے لئے مضبوطی اور یقینی مقصود ہو تو وہ شرط مناسب ہو گی یعنی عقد کے لئے مفید نہ ہو گی)۔

ولو کان غائبا فحضر الخ: اور اگر معاملہ کرتے وقت تو کفیل مجلس میں موجود نہ ہو لیکن مجلس کے باقی رہتے ہوئے وکیل آجائے اور وکیل بننے کو قبول کرلے تو وہ عقد صحیح ہو جائے گا: ولو امتنع المشتری الخ: اور اگر مشتری نے جس مرہون کو حوالہ کرنے کی بات کی تھی بعد میں اس کے دینے سے انکار کر دیا تو اس کے دینے پر اسے مجبور نہیں کیا جائے گا، کیونکہ دینے کا صرف وعدہ کیا تھا، لیکن امام زفرؒ نے کہا ہے کہ اس کو مجبور بھی کیا جائے گا، کیونکہ جب بیع کے وقت رہن رکھنے کی شرط لگادی گئی تھی تو رہن کا معاملہ بھی اس بیع کا ایک حق اور ایک حصہ ہو گیا تھا جیسے کہ رہن میں وکالت مشروط ہوتی ہے، لہٰذا بیع کے لازم ہونے کے ساتھ ہی رہن کا یہ حق بھی لازم ہو گا، (ف: رہن میں رکاوٹ کے مشروط ہونے کی صورت یہ ہوتی ہے کہ راہن نے اپنے معاملہ کے وقت کسی تیسرے شخص کو جو عادل ہو یہ کہہ دیا ہو یا خود اسی مرتہن کو اس بات کا وکیل بنادیا ہو کہ قرض کی ادائیگی کا وقت آجانے پر اگر میں اسے ادا کر کے اپنا رہن واپس نہ لوں تو میں تم کو اس بات کا وکیل بناتا ہوں کہ تم خود اس مال مرہون کو بیچ کر اس کی رقم سے اپنا قرض وصول کرلو، تو اس طرح کہہ دینے سے یہ وکالت لازم ہو جاتی ہے، یہانتک کہ وہ راہن اگر وکیل کو اب معزول کرنا بھی چاہے تو نہیں کر سکتا ہے)۔

ونحن نقول الخ: اور ہم یہ کہتے ہیں کہ رہن رکھنا راہن کی طرف سے احسان اور تبرع کرنا ہوتا ہے یعنی اس پر ایسا کرنا لازم نہیں ہے، جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، اور کسی بھی احسان کا کام کرنے پر اس کے کرنے والے کو مجبور نہیں کیا جاتا ہے، اس لئے بائع کو اختیار دیا جائے گا، کہ اگر وہ چاہے تو رہن ختم کرنے پر راضی ہو جائے یا اگر چاہے تو اس عقد بیع کو فسخ کر دے، کیونکہ رہن رکھنے سے صرف یہ فائدہ حاصل ہوتا ہے، کہ اصل معاملہ میں آدمی کو پورا اطمینان رہے اس طرح اس معاملہ میں ایک بہتر اور مرغوب وصف کی شرط لگائی گئی تھی، اور بائع اسی وصف رہن کے ساتھ بیع پر راضی ہوا تھا، لہٰذا اس وصف کے مشروط نہ ہونے کی صورت میں بائع کو اپنے عقد بیع کے باقی رکھنے اور نہ رکھنے کا پورا اختیار ہو گا، چنانچہ اس کا خریدار اگر اسی وقت مال کی قیمت ادا کر

دینا چاہے تو بائع کو اس بیع کے فسخ کر دینے کا اختیار باقی نہیں رہے گا، کیونکہ اس وقت رہن رکھنے کا جو اصل مقصد تھا کہ اپنا حق یقینی طور سے حاصل ہو جائے وہ حاصل ہو چکا ہے، اسی طرح جس کو وہ رہن میں رکھنا چاہتا تھا اگر اس کے عوض اس کی قیمت کو رہن کے طور پر مرتہن کے پاس رکھ دے تب بھی بائع کو اسے فسخ کرنے کا اختیار نہ ہوگا، یعنی مرہون سے جو حق وصول کرنے کی امید تھی وہ اس قیمت سے بھی باقی رہ جائیگی۔

توضیح: اگر کوئی شخص کسی کے پاس اپنی کوئی چیز اس شرط پر فروخت کرے کہ خریدار اپنی ایک معین چیز مثلاً اپنی گھڑی اس بائع کے پاس رہن رکھ دے، یا اس شرط کے ساتھ کہ گفتگو کی مجلس میں جو شخص موجود ہے اسے بائع کے کام میں کفیل بنادے، اور اگر جسے کفیل بنانا چاہا وہ اس مجلس میں موجود نہ تھا، مگر بعد میں حاضر ہو گیا، مسائل کی پوری تفصیل، احکام، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

قال ومن اشترى ثوبا بدر اهم فقال للبائع امسك هذا الثوب حتى اعطيك الثمن فالثوب رهن لانه اتى بما ينبئ عن معنى الرهن وهو الحبس الى وقت الإعطاء والعبرة فى العقود للمعانى حتى كانت الكفالة بشرط براءة الاصيل حوالة والحوالة فى ضد ذلك كفالة وقال زفر لا يكون رهنا ومثله عن ابى يوسف لان قوله امسك يحتمل الرهن ويحتمل الإيداع والثانى أقلهما فيقضى بثبوته بخلاف ما اذا قال امسكه بدينك اولمالك لانه لما قابله بالدين فقد عين جهة الرهن قلنا لمامده الى الاعطاء علم ان مراده الرهن.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کسی سے ایک کپڑا چند درہموں میں خریدنے کی بات کر کے بائع سے کہا کہ تم اس کپڑے کو اپنے پاس رکھ لو یہاں تک کہ میں اس کے دام تم کو دیدوں تو ایسا کہنے سے کپڑا اس بائع کے پاس رہن ہو جائے گا، (ف: اس مسئلہ کی وضاحت اس طرح ہوگی کہ مشتری نے پہلے اس کپڑے پر اپنا قبضہ کر لیا پھر بائع کے پاس واپس رکھ دیا، یا اس کپڑے کو نہیں رکھ بلکہ اپنا کوئی دوسرا کپڑا بائع کے پاس رکھا ہو، کیونکہ قبضہ سے پہلے رقم لا کر دینے کے لئے اسی بائع کے پاس چھوڑ دینے سے رہن کا مسئلہ نہیں ہوگا، ع، ک): لانه أتى ابماينبئى الخ: کیونکہ خریدار نے اپنے بائع کے پاس اپنا مال رکھتے ہوئے ایسے جملے کہے جو رہن رکھتے وقت ہی کہے جاتے ہیں، یعنی اس کی رقم دینے کے وقت تک اس کو اپنے پاس روک رکھنا، اور یہ اس لئے کہ تمام معاملات میں معانی کا ہی اعتبار ہوتا ہے، اسی وجہ سے اگر کسی رقم یا چیز کا کسی سے مطالبہ ہو اور کوئی دوسرا شخص اسے اس سے مطالبہ کرنے سے منع کرتے ہوئے اپنے اوپر اس کو لازم کر لے یعنی اصیل کی براءت کے ساتھ جو کفالت مشروط ہو اسے کفالت نہ کہ کر حوالہ کا نام دیا جاتا ہے، اسی طرح جس حوالہ میں اس کی ضد ہو یعنی اصیل کی براءت نہ ہونا بھی شرط ہو تو اسے کفالت کا نام دیا جاتا ہے، (الحاصل معاملات میں الفاظ ہی کا اعتبار کیا جاتا ہے)۔

وقال زفرؒ الخ: اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ اصل مسئلہ میں وہ کپڑا بائع کے پاس رہن نہیں ہوگا اور امام ابو یوسفؒ سے بھی یہی مروی ہے، کیونکہ مشتری کا بائع کو یہ کہنا کہ تم اس مال کو اپنے پاس رکھ لو اس جملہ کے یہ دو معانی ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ رہن کے طور پر اسے رکھ لو اور دوسرے یہ کہ اسے اپنے پاس امانۃً رکھ لو، اور ان دونوں میں امانت کا حکم کمتر ہے، اس لئے امانت ہونے ہی کا حکم دیا جائے گا، (ف: کیونکہ جب کسی جگہ حکم دو قسم کا ہو سکتا ہو اس وقت کمتر درجہ کا حکم لگایا جاتا ہے، کیونکہ وہی حکم یقینی ہوتا ہے، اس لئے اسی کا حکم ہوتا ہے اس جملہ نے دونوں حکموں کا برابر احتمال رکھا ہے، اور کسی کو ترجیح دینے کی وجہ ظاہر نہیں ہوتی ہے): بخلاف ما اذا الخ: اور اگر مذکورہ جملہ کے برخلاف یہ کہے کہ تم اس کپڑے کو اپنے قرضہ میں رکھ لو یا تم اسے اپنے مال کے

عوض رکھ لو تب رہن ہی کا حکم ہوگا، کیونکہ کہنے والے نے جب اپنے کپڑے کا مقابلہ قرضہ کے ساتھ کیا تو اس نے امانت کی بجائے رہن ہونے کی صورت کو ترجیح دے دی ہے: **قلنا لما مده الخ**: اور ہم اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اس کے بغیر بھی رہن کی صورت پیدا ہو جاتی ہے، اس وقت جبکہ بائع کے پاس ہی اپنا مال لمبی مدت یعنی اس کی قیمت ادا کرنے کے وقت تک کے لئے رکھنے کے لئے کہہ دیا ہو تو اس سے صاف معلوم ہوا کہ اس طرح کہنے سے اس کی مراد رہن ہے، (ف: کیونکہ مرہون اس وقت تک پھنسا رہتا ہے، جب تک کہ قرض دار اس کا قرض ادا نہ کرے)۔

توضیح: اگر کسی نے اپنا کپڑا خریدنے کے بعد اپنے بائع سے کہا کہ تم میرے کپڑے کو اس وقت تک اپنے پاس ہی رکھو کہ میں اس کی قیمت تم کو ادا کر دوں اس طرح کہنے سے مال کو رہن سمجھا جائے گا یا امانت، مسئلہ کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل

فصل ومن رهن عبدين بالف فقضى حصة احدهما لم يكن له ان يقبضه حتى يؤدى باقي الدين وحصة كل واحدمنها مايخصه اذا قسم الدين على قيمتهما وهذا لأن الرهن محبوس بكل الدين فيكون محبوسا بكل جزء من أجزائه مبالغة في حمله على قضاء الدين وصار كالمبيع في يد البائع فان سمى لكل واحد من أعيان الرهن شئيا من المال الذى رهنه به فكذا الجواب في رواية الاصل وفي الزيادات له ان يقبضه اذا ادى ماسمى له وجه الاول ان العقد متحدلا يتفرق بتفرق التسمية كما في البيع وجه الثاني انه لاحاجة الى الاتحادلان احد العقدين لا يصير مشروطا في الاخر الايرى انه لوقبل الرهن في أحدهما جاز .

ترجمہ: فصل، قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے ایک ہزار روپے کے عوض اپنے دو غلام رہن رکھے تو اسے یہ حق نہ ہوگا کہ وہ صرف ایک غلام کی قیمت کے برابر مثلاً پانچ سو روپے ادا کر کے اپنا ایک غلام اس سے واپس لے یعنی مکمل رقم ادا کرنے کے بعد ہی دونوں کو واپس لے سکتا ہے، (ف: اس وقت اگر یہ کہا جائے کہ کسی ایک غلام کی صحیح قیمت کا اندازہ کیسے کیا جا سکتا ہے، تو اس کا جواب اس طرح دیا ہے): **وحصة كل واحد الخ**: اور ہر ایک غلام کی قیمت کا حصہ وہی ہوگا جو اس کے مقابلہ میں مخصوص ہو جبکہ قرض کو ان دونوں کی قیمت پر تقسیم کیا جائے، (ف: مثلاً ایک غلام کی قیمت سات سو روپے ہو اور دوسرے کی قیمت تین سو روپے ہوں تو قرض کے کل ہزار روپے جب ان دونوں کی قیمت پر لگائے گئے تو ہر ایک کے مقابلہ میں اس کی قیمت کے حساب سے واقع ہوگا، پس اگر تین سو روپے دے کر اس کی قیمت کے غلام کو یا سات سو روپے دے کر اس کی قیمت کے غلام کو ایک کے بعد دوسرے کو واپس لینا چاہے تو واپس نہیں لے سکتا ہے)۔

وهذا لأن الرهن الخ: اس کی وجہ یہ ہے کہ پورا مرہون مال یعنی دونوں غلام ہی پورے قرض یعنی ہزار روپے کے بدلہ میں اس کے پاس گروی ہیں لہٰذا رہن کا ہر جزو قرض کے ہر جزو کے عوض محبوس یعنی گروی ہوگا، تاکہ راہن کو پورے طور پر مجبور کیا جا سکے کہ وہ اپنا پورا قرض ادا کر کے اپنا پورا مال واپس لے جائے، اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے کہ بائع کے قبضہ میں مبیع پڑا ہوا ہو، (ف: یعنی رقم کی ادائیگی کی شرط پر اس نے مبیع کو روک لیا ہو، اب اگر خریدار بیس روپے میں دو تھان خرید لے اور یہ چاہے کہ دس روپے دے کر ایک تھان وصول کر لے تو یہ نہیں کر سکتا ہے، البتہ ایسا اسی وقت میں ممکن ہو سکتا ہے، کہ خریداری کے وقت ہی دونوں کی علیحدہ علیحدہ قیمت بتائی گئی ہو لہٰذا دونوں کی مجموعی قیمت بیس روپے ہونے کی صورت میں علیحدہ علیحدہ وصول نہیں کر سکتا ہے، جیسے کہ ایک ساتھ دو غلام ہزار روپے میں خریدنے سے علیحدہ علیحدہ رقم دے کر دونوں کو نہیں لے سکتا ہے۔

فان سمى لكل واحد الخ: پھر اگر ان مرہون مالوں میں سے ہر ایک مال کی وہ قیمت علیحدہ بتا دی گئی ہو جس کے عوض وہ مرہون ہے تو اس کے بارے میں مختلف روایتیں ہیں، اور مبسوط کی روایت کے مطابق یہی حکم ہے، (ف: وہ یہ ہے کہ اگر کسی ایک

چیز کے مقابلہ کی جو رقم ہے اسے ادا کر دینے کے بعد اسے رہن سے نکال نہیں سکتا ہے، اور اس کی مراد شاید یہ ہے کہ دو غلاموں کی قیمت کے حساب سے ہر ایک کا حصہ مال بھی بیان کر دیا ہو، لیکن رہن کا معاملہ کرتے وقت دونوں کو ایک ساتھ بیان کیا ہو، اس لئے خواہ اس کی قیمت کے اعتبار سے علیحدہ مقدار کو بیان کیا گیا ہو یا نہ کیا گیا ہو اس سے کچھ فرق نہیں ہوگا، اور اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ ہر چیز علیحدہ علیحدہ کر کے رہن میں رکھی گئی ہو، امام اسبیجابیؒ نے فرمایا ہے کہ یہی روایت صحیح ہے، ع: وفی الزیادات الخ: اور زیادات کی روایت میں ہے کہ چیز رہن رکھتے وقت اس کا جتنا مال بیان کیا گیا ہو اگر اتنا ادا کر دے تو اسے واپس لے سکتا ہے، (ف: یہی روایت اصح ہے، ک)۔

وجه الاول الخ: پہلی روایت یعنی مبسوط کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ چونکہ رہن کا جو معاملہ کیا گیا ہے، وہ تو صرف ایک ہی بار ہے، اس لئے مرہون کی ہر چیز کے مقابلہ میں مال کو بیان کرنے سے رہن متفرق نہیں ہوگا، جیسے کہ عقد بیع میں ہوتا ہے، (کہ جب صفقہ اور معاملہ ایک ہو تو اس معاملہ کے اندر کی مختلف چیزوں میں سے ہر ایک کی قیمت کو علیحدہ علیحدہ بیان کر کے اس پر قبضہ کر لینے تمام پر قبضہ کر لینے تک کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوتا ہے: وجه الثانی انه الخ: اور دوسری روایت یعنی زیادات کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ سب کو ایک عقد میں باقی رکھنے کی کوئی وجہ نہیں ہے، کیونکہ دونوں عقدوں میں ایک کو دوسرے کے ساتھ لازم اور مشروط کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے، کیونکہ اگر مرتہن ان دو چیزوں میں سے صرف ایک کو اپنے پاس رہن میں رکھنا لینا چاہے تو وہ کر سکتا ہے، (ف: بخلاف بیع کے چند چیزوں میں سے صرف ایک کو قبول کر دینے سے ایجاب مکمل نہیں ہوتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ صفقہ کے ایک ہونے کا اس مسئلہ میں کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے)۔

توضیح: اگر کوئی شخص دو غلاموں کو ایک ہزار روپے کے عوض رہن میں رکھے اور بعد میں صرف ایک غلام کو کچھ قیمت دے کر رہن سے واپس لینا چاہے، مسئلہ کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال فان رهن عينا واحدة عند رجلين بدين لكل واحدمنهما عليه جاز وجميعها رهن عند كل واحدمنهما لان الرهن اضيف الى جميع العين في صفقة واحدة ولا شيوع فيه وموجبه صيرورته محتبسا بالدين وهذامما لا يقبل الوصف بالتجزى فصار محبوسا بكل واحدمنهما وهذا بخلاف الهبة من رجلين حيث لاتجوز عند ابى حنيفة فان تهايئا فكل واحد منهما في نوبته كالعدل في حق الاخر قال والمضمون على كل واحد منهما حصته من الدين لان عند الهلاك يصير كل واحد منهما مستوفيا حصته اذالاستيفاء مما يتجزى قال فان اعطى احدهما دينه كان كله رهنا في يد الاخر لان جميع العين رهن في يد كل واحد منهما من غير تفرق وعلى هذا حبس المبيع اذا ادى احد المشتريين حصته من الثمن.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص دو آدمیوں کا متفرق طور پر مقروض ہو اور وہ ان دونوں کے درمیان اپنی ایک معین چیز مثلاً غلام رہن میں رکھ دے تو ایسا کرنا جائز ہوگا، اور وہ غلام ان دونوں میں سے ہر ایک کا پورے طور پر مرہون ہوگا: لان الرهن الخ: دلیل یہ ہے کہ مرہون ہونے کی نسبت ایک ہی صفقہ میں پورے معین مال کی طرف ہوئی ہے، اور اس میں کی شرکت بھی نہیں ہے، (یعنی ایک سے زائد مرتہن نہیں ہے کہ ایسا ہونے سے شرکت پائی جاتی اور شیوع ہو جاتا اور یہ رہن ناجائز ہو جاتا) لہٰذا اس رہن کا تقاضا یہ ہوا کہ وہ مرہون اس تمام قرضہ کے عوض مرہون ہو، اور ایسا رہن ٹکڑے ٹکڑے ہونے کو قبول نہیں کرتا ہے، اسی لئے وہ غلام مرہون دونوں قرضوں کے عوض محبوس رہے گا، (ف: یہ حکم صرف رہن کے مسئلہ میں جاری ہوگا): وهذا بخلاف الهبة الخ: رہن کا وہ حکم اس ہبہ کے حکم کے برخلاف ہے جو دو آدمیوں میں کیا گیا ہو، کیونکہ امام ابو حنیفہؒ

کے نزدیک ایسا حکم جائز نہیں ہے، (ف: کیونکہ ایک ہی چیز دو آدمیوں میں ہبہ کرنے سے شیوع پایا جاتا ہے، پھر جب ایک ہی چیز دو آدمیوں کے درمیان رہن رکھی گئی ہو اور دونوں کا اس پر ایک ساتھ ہی قبضہ رکھنا بھی ممکن ہو تو اس کا جائز ہونا ظاہر ہے۔

فان تھائیا الخ: اور اگر دونوں نے رکھنے کے لئے باری مقرر کر دی ہو تو ان دونوں میں سے ہر ایک اپنی باری میں دوسرے کے حق میں عادل کے مثل ہے، (ف: یعنی جیسے راہن اور مرتہن نے آپس میں یہ طے کر لیا کہ ہمارا مرہون ایک تیسرے عادل اور امین شخص کے پاس رہے تو اس تیسرے کے قبضہ میں رہنے کے باوجود یہ رہن صحیح ہوگا، یعنی گویا کہ مرتہن ہی کا قبضہ موجود ہے، کیونکہ مرہون کو قبضہ میں دئے گئے بغیر رہن باطل ہوتا ہے، اسی طرح ان دونوں میں باری کی صورت میں گویا ہر ایک کا قبضہ موجود ہے، لہذا رہن منسوخ نہیں ہوگا، اور ان میں سے کسی کے ذمہ بھی وہ پورا مرہون ضمانت میں نہیں ہوگا: قال والمضمون علی کل واحد الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ وہ مرہون ان میں سے ہر ایک کے ذمہ صرف اسی حصہ کے برابر مضمون ہوگا جتنا کا وہ مقروض ہوگا کیونکہ اس طرح اگر وہ پورا مرہون ضائع ہو جائے تو مرتہن دونوں میں سے ہر ایک کے ذمہ کے قرض کو وصول کر لینے والا ہو جائے گا، یعنی جس سے جتنے مال کا وہ قرض خواہ ہے، اتنا ہی اس نے راہن کا مال پہلے وصول کر لیا جو ضائع ہو گیا ہے، اس لئے حق کی وصولی ایسی چیز ہے جس کے ٹکڑے ٹکڑے کئے جا سکتے ہیں: قال فان اعطی احدھما الخ: قدوریؒ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ اگر راہن نے اپنے دونوں قرض خواہوں میں سے صرف ایک کو اس کا پورا قرض ادا کر دیا تو پورا مرہون مرتہن کے پاس ہی رہیگا، کیونکہ وہ مرہون کسی حصہ کئے بغیر پورا ہی ہر ایک کے قبضہ میں مرہون تھا: وعلی ھذا حبس المبیع الخ: اور اسی طرح سے مبیع کو روک رکھنے کا حکم ہے جبکہ دو خریداروں میں سے ایک نے اس کی اپنی رقم ادا کر دی ہو، (ف: یعنی دوسرے شریک کے حصہ کی رقم کے عوض بائع اس پوری مبیع کو اپنے پاس روک کر رکھ سکتا ہے۔

توضیح: اگر ایک شخص ایک سے زائد آدمیوں کا مقروض ہو اور ان تمام قرضوں کے عوض اپنی ایک معین چیز رہن میں رکھ دے، پھر اگر تمام قرض خواہوں نے اس مرہون کی حفاظت کے لئے ایک ایک دن کی باری مقرر کر لی، پھر اگر مرہون میں سے کچھ ضائع ہو جائے، اور اگر راہن نے اپنے قرض خواہوں میں سے صرف ایک کو اس کا پورا قرض ادا کر دیا، تمام مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، حکم، دلائل مفصلہ

قال وان رھن رجلان بدین علیھما رجلا رھنا واحداً فھو جائز والرھن رھن بکل الدین وللمرتھن ان یمسکه حتی یستوفی جمیع الدین لان قبض الرھن یحصل فی الکل من غیر شیوع فان اقام الرجلان کل واحد منھما البینة علی رجل انه رھنه عبده الذی فی یده وقبضه فھو باطل لان کل واحدمنھما اثبت ببینته انه رھنه کل العبد ولا وجه الی القضاء لکل واحدمنھما بالکل لان العبد الواحد یستحیل ان یکون کله رھنا لھذا وکله رھنا لذلک فی حالة واحدة ولا إلی القضاء بکله لواحد بعینه لعدم الاولویة ولا الی القضاء لکل واحدمنھما بالنصف لانه یؤدی الی الشیوع فتعذر العمل بھما وتعین التھاتر ولا یقال انه یکون رھنا لھما کانھما ارتھناه معا اذجھل التاریخ بینھما وجعل فی کتاب الشھادات ھذا وجه الاستحسان لا نانقول ھذ اعمل علی خلاف ما اقتضته الحجة لان کلا منھما اثبت ببینته حبسا یکون وسیلة الی مثله فی الاستیفاء وبھذا القضاء یثبت حبس یکون وسیلة الی شطره فی الاستیفاء ولیس ھذا عملاً علی وفق الحجة وما ذکرناه وان کان قیاسا لکن محمدا اخذ به لقوته واذا وقع باطلا فلو ھلک یھلک امانة لان ابابطل لا حکم له.

ترجمہ: کرخیؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک ہی شخص کے دو شخص مقروض ہوں اور دونوں مل کر کوئی ایک مال اس قرض خواہ کو رہن کے طور پر دیں تو جائز ہوگا، اور وہ دونوں کے مجموعی قرض میں مرہون رہے گا، اس لئے اس مرتہن کو یہ حق ہوگا کہ جب تک اسے اس کا پورا قرض واپس نہ مل جائے اس مال کو اپنے پاس روکے رہے کیونکہ اس نے جس چیز پر قبضہ کیا ہے، وہ کسی شرکت کے بغیر کیا ہے لہٰذا وہ پورا مال ایک ہی مرہون ہوگا جسے تقسیم نہیں کہا جاسکے گا: فان اقام الرجلان الخ: اگر شخص جس کے قبضہ میں ایک غلام ہو اس کے خلاف دو شخصوں نے اپنے اپنے گواہ پیش کرتے ہوئے دعوی کیا کہ اس غلام کو اس نے ہمارے پاس پہلے رہن رکھا تھا اور میں نے اس پر قبضہ بھی کر لیا تھا، پھر اس نے اس غلام کو مجھ سے عاریۃً یا غصب کر کے مجھ سے لے لیا ہے تو یہ دعوی باطل ہوگا، (ف: یعنی دونوں کی گواہیاں باطل ہوں گی): لان کل واحد الخ: کیونکہ دونوں مدعیوں میں سے ہر ایک نے اپنے اپنے گواہوں کے ذریعہ یہ ثابت کیا ہے کہ میں نے پورا غلام اس مدعی کے پاس رہن رکھا تھا، (ف: اس کے برعکس یہ نہیں کہا کہ اس غلام کو ہم دونوں کے پاس رہن کیا، اب اس موجودہ صورت میں قاضی ان میں سے کسی کے بھی حق میں فیصلہ نہیں کر سکتا ہے)۔

ولا وجه الی القضاء الخ: کیونکہ قاضی کے لئے یہ ممکن نہیں ہے کہ ان میں سے ہر ایک کے لئے اس پورے غلام کو دینے کا فیصلہ سنائے، (کہ اس کے پاس مرہون ہے) کیونکہ یہ بات کسی طرح بھی ممکن نہیں ہے کہ ایک ہی غلام ایک ہی وقت میں ان دونوں میں ہر ایک کے پاس پورے طور سے مرہون ہو: ولا الی القضاء بکله الخ: اسی طرح قاضی کے لئے یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ ان دونوں میں سے صرف کسی کے لئے پورے غلام کی ملکیت کا فیصلہ کرے کیونکہ اس کے پاس ایسی کوئی دلیل نہیں ہے، کہ جس کے ذریعہ ایک کو ترجیح دے کر اسی کا غلام کو پورا مالک بنادے اسی طرح کہ دوسرے کو مکمل طور سے محروم کر دے کیونکہ ان دونوں میں سے کوئی بھی دعوی اور دلیل کے اعتبار سے اولی واعلی اور دوسرا ادنی نہیں ہے، (ف: بلکہ سب برابر ہیں، بشرطیکہ دونوں کے گواہ عادل ہوں اسی لئے ان میں سے کوئی بھی ترجیح دینے کے قابل نہیں ہے، کیونکہ ترجیح دینے کی یہ صورت بھی ہو سکتی ہے کہ مثلاً ان دونوں میں سے صرف ایک شخص قاضی کے پاس پہلے پہنچ کر ان گواہوں کے ذریعہ قاضی سے اپنے حق میں فیصلہ کر لے، یا یہ کہ قرض کی ادائیگی میں کسی کی تاریخ آگے اور دوسرے کی بعد میں ہوتی کہ بعد والے کو رہن کی وصول کی گنجائش نہ ہوتی تو ایک کو ترجیح دی جاسکتی)۔

ولا الی القضاء لکل واحد الخ: اور اس بات کی بھی کوئی گنجائش نہیں ہے، کہ قاضی اس ایک غلام کو دونوں کے درمیان آدھے آدھے غلام لینے کا حکم دے کہ ایسا کرنے سے رہن میں شرکت لازم آتی ہے، (ف: اور مشترک چیز کو رہن میں رکھنا جائز نہیں ہوتا ہے، اور یہ حکم صرف مسئلہ رہن کے لئے ہے، پس جب اس کا رہن رکھنا ہی جائز نہیں ہے تو قاضی بھی فیصلہ نہیں کر سکتا ہے، اس طرح یہ بات معلوم ہوگئی کہ کسی طرح سے بھی قاضی کسی خاص شخص کے بارے میں فیصلہ نہیں کر سکتا ہے، لہٰذا یہ ساری گواہیاں بے کار ہوں گی اور مال جس کے قبضہ میں تھا اسی کے قبضہ میں رہ جائے گا): فتعذر العمل الخ: اور جب ان دونوں گواہوں کی گواہی پر عمل ممکن نہ ہوا تو دونوں کو ہی چھوڑ دینا لازم ہو گیا، (ف: ساتھ ہی عمل نہ ہونے کے باوجود ان کا جھوٹا ہونا بھی لازم نہیں آتا ہے، کیونکہ اس میں اس بات کا یہ احتمال رہ جاتا ہے، کہ یہ سارے گواہ اپنی جگہ پر صحیح کہہ رہے ہوں کیونکہ ان کے سامنے رہن کا معاملہ ہوا تھا مگر پہلے مرتہن نے راہن کو دھوکہ دیدیا ہے)۔

ولا یقال انه یکون رهنا الخ: اور یہ نہیں کہا جائے کہ وہ غلام ان دونوں مدعیوں ہی کا مرہون ہو جائے، گویا کہ ان دونوں مدعیوں نے اس غلام کو ایک ساتھ رہن میں لیا تھا لیکن اس صورت میں جبکہ ان دونوں کے دعووں کی کوئی تاریخ متعین نہیں کی گئی ہو یعنی تاریخ بتائے بغیر معاملہ ہوا ہو، چنانچہ کتاب الشہادات میں اس صورت کو استحسان کی دلیل قرار دیا ہے، (ف: چنانچہ کہا کہ استحسانا رہن جائز ہے، اس لئے کہا اس واقعہ کی صورت ایسی ہو جائیگی جیسے کہ چند رشتہ دار درشتہ کشتی کے سفر میں ڈوب کر مر گئے

ہوں اور یہ معلوم نہ ہو سکا ہو کہ ان میں سے پہلے کون ڈوبا ہے، اور بعد میں کون ڈوبا ہے کہ اسی کے مطابق ان مال میراث کی تقسیم کی جاسکے تو اس وقت یہی کہنا پڑتا ہے کہ گویا سب حقیقۃً ایک ساتھ ہی ڈوب گئے ہیں، اسی طرح سے اس مسئلہ میں بھی معاملہ رہن کی تاریخ کسی کی طرف سے متعین نہ ہونے کی صورت میں یہی کہا جائے گا کہ دونوں نے ایک ساتھ رہن لیا ہے، اسی لئے استحسانا رہن جائز ہو جائے، جواب دیا کہ ایسا نہیں کہا جاسکتا ہے): لانانقول هذا الخ: اس لئے کہ ہم یہ کہیں گے کہ یہ بات مقتضائے حجت کے خلاف ہے، (ف: یعنی اگر قاضی ایسا ہی حکم دے تو گواہوں کی گواہی دینے کا جو مقصد تھا اس کے خلاف لازم آجائے)۔

لان كلا مهنما الخ: اس لئے ان دونوں مدعیوں نے اپنے اپنے گواہ پیش کر کے اس طرح کا رہن ہونا ثابت کیا جس کے ذریعہ اس کا مرہون پورا کا پورا مل جائے، جبکہ اس استحسانی دلیل سے صرف یہ بات ثابت ہوگی وہ صرف اپنے نصف مرہون کو پاسکے، اور یہ بات اس کی حجت کے موافق نہیں ہوگی، (ف: بلکہ یہ حکم تو قاضی کا ذاتی حکم ہوگا، اسی لئے تو امام محمدؒ نے استحسان کو چھوڑ کر قیاس کو اپنی کتاب مبسوط میں بیان فرمایا ہے، اور اسی بات کو فقیہ ابو اللیثؒ نے اخذ کیا ہے): وما ذكرناه وان كان قياسا الخ: اور ہم نے یہاں پر جو کچھ بیان کیا ہے وہ اگرچہ قیاس ہے لیکن امام محمدؒ نے اس کی قوت کی بناء پر اسی کو اختیار کیا ہے، (ف: یعنی عموماً قیاس کے مقابلہ میں استحسان پر عمل کیا جاتا ہے، لیکن موجودہ مسئلہ میں برعکس استحسان کے مقابلہ میں قوت دلیل کی بناء پر قیاس ہی پر عمل کیا گیا ہے، ع، اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ یہ ساری تفصیل اسی صورت میں ہوگی جبکہ وہ مرہون راہن کے قبضہ میں ہو، اس لئے کہ اگر ان دونوں مدعیوں میں سے کسی ایک کے قبضہ میں ہو تو اسی کو ترجیح دینی چاہئے، اور اگر دونوں کا قبضہ برابر ہو تو بھی راہن کے قبضہ کے مثل یہ رہن باطل ہو جائے گا: واذا وقع باطلا الخ: اور جب یہ رہن باطل ہو گیا پس اگر مرہون دونوں مرتہنوں کے قبضہ میں ضائع ہو جائے تو امانت کی صورت میں ضائع ہوگا، کیونکہ باطل شئی کے لئے کوئی حکم ثابت نہیں ہوتا ہے۔

توضیح: اگر ایک آدمی کے دو آدمی مقروض ہوں اور دونوں نے مل کر ایک غلام اس قرض خواہ کے پاس رہن میں رکھ دیا، ایک شخص کے قبضہ میں ایک غلام ہو جس کے خلاف قاضی کے سامنے دو آدمیوں نے اپنے اپنے گواہوں سمیت آکر یہ دعوی کیا کہ اس شخص نے اسی غلام کو ہمارے پاس رکھا تھا اور اس پر میں نے قبضہ بھی کر لیا تھا بعد میں اس نے مجھے دھوکہ دے کر یا عاریۃ لے کر اپنے پاس رکھ لیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال ولو مات الرهن والعبد في أيديهما فاقام كل واحدمنهما البينة على ما وصفناكان في يدكل واحدمنهمانصفه رهنا يبيعه بحقه استحسانا وهو قول ابى حنيفة ومحمد وفي القياس هذا باطل وهو قول ابى يوسف لان الحبس للا ستيفاء حكم اصلى لعقد الرهن فيكون القضاء به قضاء بعقد الرهن وانه باطل للشيوع كمافى حالة الحيوة وجه الاستحسان ان العقد لا يراد كذاته وانما يراد لحكمه وحكمه فى حالة الحيوة الحبس والشيوع يضره وبعد الممات الاستيفاء بالبيع في الدين والشيوع لا يضره وصار كما اذا ادعى الرجلان نكاح امراة اوادعت اختان النكاح على رجل واقامو البينة نها ترت فى حالة الحيوة ويقضى بالميراث بينهم بعد الممات لانه يقبل الانقسام والله اعلم.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ مذکورہ مسئلہ میں اگر راہن مر جائے اور مرہون غلام دونوں مرتہنوں کے قبضہ

میں ہو، پھر ان دونوں میں سے ہر ایک نے بیان کی ہوئی باتوں کے مطابق اپنے اپنے گواہ پیش کئے (یعنی ہر ایک گواہ نے کہا کہ راہن نے اپنا غلام اسی ایک شخص کے پاس رہن رکھ کر اس کو قبضہ بھی دیدیا تھا) تو وہ مرہون غلام ان دونوں میں سے ہر ایک کے پاس صرف نصف نصف رہن کے طور پر ہوگا جسے وہ بیچ کر اپنا حق وصول کر لے، اور یہ استحسان ہوگا اور استحسان ہی امام ابو حنیفہ اور امام محمدؒ کا قول ہے، (ف: راہن کے مرجانے کے بعد مرتہن کے لئے وہ جنس مرہون مقصود نہیں رہتا ہے، بلکہ راہن کے دوسرے قرض خواہوں کی طرح اس مرتہن کو بھی اس مرہون سے اپنے حق قرض کی وصولی کا حق ہوتا ہے، اسی لئے ہر ایک مدعی کو اس مشترک مال میں سے نصف کی خصوصیت دی گئی ہے، البتہ چونکہ اس کے پاس پہلے سے وہ مال موجود ہوتا ہے، اس لئے اس کے ساتھ ایک خصوصیت ہوتی ہے، لیکن راہن کو زندگی میں دوسروں کا حق اس لئے نہیں ہوتا ہے، کہ مرتہن مرہون کو اپنے پاس اپنا حق وصول کرنے کے لئے جمع رکھتا ہے، الحاصل راہن کی زندگی اور اس کے مرجانے کے بعد اس کے مال مرہون کے حکم میں فرق آجاتا ہے، اس لئے اس کی زندگی میں دوسروں کی شرکت ناممکن ہو جاتی ہے، اور یہ حکم استحسانی ہے۔

وفي القياس هذا باطل الخ: اور قیاس کے مطابق یہ حکم باطل ہے، اور یہی قیاس امام ابو یوسفؒ کا قول مختار ہے، کیونکہ عقد رہن کی غرض اصلی یہی ہوتی ہے، کہ قرض دینے والے کا حق وصول کر لینے تک اسے مرتہن کے پاس محفوظ رکھا جائے، اس بناء پر ہر قرض خواہ کو مرہون کے نصف دینے کا حکم عقد رہن کا حکم ہوا، یعنی عقد رہن جائز ہوا، حالانکہ مشترک مال ہونے کی صورت میں رہن باطل ہوتا ہے، جیسے کہ زندگی کی حالت میں باطل کہا جاتا ہے، (ف: خلاصہ یہ ہوا کہ ہر قرض خواہ کے لئے نصف رہن ہونے کا حکم اس صورت میں صحیح ہوگا جبکہ اصل عقد رہن صحیح ہو، پس اس حکم کے لئے یہ بات لازم ہوتی ہے، کہ رہن کے صحیح ہونے کا حکم دیا گیا ہے، حالانکہ وہ عقد رہن تو باطل ہوتا ہے، اسی بناء پر راہن کی زندگی میں اس کے باطل ہونے کا حکم بیان کیا جا چکا ہے، م۔

وجه الاستحسان ان العقد الخ: پھر اوپر میں جو استحسانی حکم جائز بتایا گیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ کوئی بھی معاملہ فی ذاتہ مقصود نہیں ہوتا ہے، بلکہ اس سے حکم مقصود ہوتا ہے، (ف: اسی بناء پر اگر کسی معاملہ سے کوئی حکم مقصود نہ ہو اور اس پر کسی قسم کا اثر ظاہر نہ ہوتا ہو تو وہ معاملہ سراسر بے فائدہ ہوتا ہے، مثلاً بیچنے والے اور خریدار کے درمیان ایجاب و قبول کرنے سے اگر یہ مقصد فرض کیا جائے کہ بیچنے والے کا حق تو اس کے سامان کی قیمت سے متعلق ہو جائے یعنی اس کی قیمت کا بائع حق دار ہو جائے لیکن خریدار کا اس مال سے کوئی حق متعلق نہ ہو یعنی اس مال کا حق دار خود بائع ہی رہ جائے یا کوئی بھی مالک نہ ہو تو صرف ایسے ایجاب و قبول کر لینے سے کوئی فائدہ نہیں ہوگا، اور اسی طرح کی بولی بول دینے یعنی صرف زبانی ایجاب و قبول کر لینے سے کسی کا مقصد حاصل نہیں ہوتا ہے، بلکہ اس طرح کے ایجاب و قبول کر لینے کی اصل غرض تو اس سے حاصل ہونے والے احکام ہوتے ہیں، اسی بناء پر اگر کوئی شخص مختلف چیزوں کی ڈھیر جمع کر کے رکھ دے اور اس پر لکھ کر رکھ دے ہر چیز ایک روپے کی اور ایک ڈبہ روپے کی لئے رکھ دے پھر لینے کے لئے آنے والے ڈبہ میں روپے ڈالتے جائیں اور پسند کی چیز لیتے جائیں، تو یہ بیع جائز بھی ہوگی اور اس میں زبان کو استعمال کی نوبت بھی نہیں آئیگی، کیونکہ خرید و فروخت کا پورا مقصد اس سے حاصل ہو جاتا ہے، جو یہ ہیں ملکیت کا پایا جانا، رقم اور مال ہر ایک سے اس کے مالک کو نفع حاصل کرنا جائز ہونا پس اس سے یہ بات یقینی طور معلوم ہو گئی، کہ اصل مقصود عقد بیع کرنا نہیں ہوتا ہے بلکہ اس سے حاصل شدہ حکم ہوتا ہے، اور رہن میں بھی یہی بات ہے)۔

وحكمه في حالة الحياة الحبس الخ: اور رہن کا حکم راہن کی زندگی میں یہ ہوتا ہے، کہ مرہون مرتہن ہی کے قبضہ میں رہے، اور ایسے قبضہ یا جس کے لئے دوسرے کی شرکت نقصان دہ ہوتی ہے، (کیونکہ کوئی بھی مشترک چیز ہمیشہ کسی ایک ہی کے مالک کے قبضہ میں نہیں ہو سکتی ہے،) اور اب راہن کی موت کے بعد مرہون کا حکم یہ ہوتا ہے کہ قرضہ کے وصول کرنے کے لئے مرتہن اس کو فروخت کر کے اپنا حق وصول کر لے اس وقت اس مرہون کی شرکت نقصان دہ نہیں ہوتی ہے، (ف: کیونکہ

دونوں مرتہن مرہون کو فروخت کر کے اپنا اپنا حق وصول کرلیں اس صورت میں ان کو دوسرے قرض خواہوں پر ترجیح ہوگی، اب جبکہ اس طرح اطمینان سے سب کا کام ہو سکتا ہے، تو رہن کو باطل قرار دینے کی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے، لیکن یہ بات اس راہن کی زندگی میں نہیں ہو سکتی ہے، اس لئے اس وقت کی شرکت کو ہم نے باطل کہا تھا، اور جب اس کی موت کے بعد شرکت میں کوئی حرج باقی نہیں رہا، تو اسے جائز کہدیا)۔

وصار كما اذا ادعى الرجلان الخ: اور اس کی مثال ایسی ہو جائیگی جیسے کہ دو مردوں نے ایک عورت سے نکاح ہونے کا دعوی کیا اور گواہوں نے ہر ایک کے لئے گواہی بھی دی مگر کسی نے بھی تاریخ کی تعین نہیں کی اور نہ ہی ترجیح کی کوئی دوسری صورت ہوئی، یا دو سگی بہنوں نے ایک مرد کو اپنا شوہر ہونے کا دعوی کیا جسے دونوں نے ہی گواہوں سے ثابت بھی کیا جو عادل بھی ہیں لیکن کسی کو دوسرے پر ترجیح دینے کی کوئی صورت نہ ہو تو اس مدعی علیہ کی زندگی میں یہ گواہیاں ساقط ہو جاتی ہیں، (کیونکہ اس صورت میں قاضی کے لئے کسی ایک کے حق میں فیصلہ دے کر دوسرے کو غلط کہنا ممکن نہیں ہوگا، البتہ اس مرد مدعی علیہ کے مرجانے کے بعد ایک بیوی کا حصہ مان کر ان دونوں میں برابر تقسیم کر دیا، جائے گا، کیونکہ میراث ایسی چیز ہے جو بٹوارہ کے قابل ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب الرجع، والمآب۔

توضیح: اگر راہن مرجائے اور مرہون غلام دونوں مرتہنوں کے قبضہ میں ہو، اور ان میں سے ہر ایک کا گواہ یہ کہتا ہو کہ راہن نے اپنا غلام اسی ایک شخص کے پاس رہن رکھا تھا تو اس غلام کا کون اور کتنے کا کس طرح کا حق دار ہوگا، مسائل کی تفصیل، اقوال فقہاء کرام، حکم، ولائل مفصلہ

باب الرهن الذي يوضع على يد العدل

باب، ایسے مرہون کا بیان جو ثالث عادل کے قبضہ میں رکھا جائے

قال واذا اتفقا على وضع الرهن على يد العدل جاز قال مالك لا يجوز ذكر قوله في بعض النسخ لان يد العدل يد المالك ولهذا يرجع العدل عليه عند الاستحقاق فانعدم القبض ولنا ان يده على الصورة يد المالك في الحفظ اذ العين امانة وفي حق المالية يد المرتهن لان يده يد ضمان والمضمون هو المالية فنزل منزلة الشخصين تحقيقا لما قصداه من الرهن وانما يرجع العدل على المالك في الاستحقاق لانه نائب عنه في حفظ العين كالمودع.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے، کہ جب دونوں یعنی راہن و مرتہن مرہون کو کسی تیسرے شخص عادل کے پاس رکھنے پر راضی ہو جائیں تو یہ جائز ہوگا، (ف: اس عادل شخص سے مراد یہ ہے کہ دونوں کو اس پر پورا اطمینان اور اعتماد ہو، پھر وہ مرتہن کے حق میں اس کا نائب ہوگا، اور اسے اس مرہون کو فروخت کرنے کا اختیار نہیں ہوگا، جبتک کہ خود راہن اسے فروخت کر دینے کے لئے نہ کہے، ع، المنتقی): قال مالك لا يجوز الخ: اور امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ ایسا کرنا جائز نہ ہوگا، امام مالکؒ کا یہ قول بعض نسخوں میں ملتا ہے، (ف: یعنی قدوری کے بعض نسخوں میں ہے، ویسے دوسرے نسخوں اور کتابوں میں امام مالکؒ کی بجائے ابن ابی لیلیٰ کا نام پایا جاتا ہے): لان يد العدل الخ: ناجائز کہنے کی وجہ یہ ہے کہ عادل کا چیز پر قبضہ ہونا ایسا ہی ہے گویا کہ خود اس کے مالک کا قبضہ ہوتا ہے، اسی بناء پر اگر مال مرہون عادل کے پاس رہتے ہوئے کوئی شخص یہ ثابت کر دے کہ یہ معلوم ہوا کہ عادل کا اس پر مکمل قبضہ نہیں تھا، (ف: اس کے علاوہ اگر اسی عادل کے قبضہ میں رہتے ہوئے وہ مال مرہون ضائع ہو جائے اس کے بعد کسی تیسرے شخص

نے یہ ثابت کر دیا کہ وہ مال تو میرا تھا اس بناء پر اس مال کی قیمت اس عادل سے جرمانہ کے طور پر وصول کر لی تب بھی وہ عادل اس کی قیمت اسی راہن سے وصول کرے گا، اور دوسرے فریق یعنی مال کے مرتہن سے اس کی قیمت وصول نہیں کر سکے گا، اس حکم سے بھی یہی بات ثابت ہوتی ہے کہ عادل خود کچھ نہیں ہوتا ہے، بلکہ وہ راہن کا نائب ہوتا ہے، اور یہ بھی معلوم ہوا کہ اس مال پر مرتہن کا قبضہ نہیں تھا)۔

ولنا ان یدہ الخ: اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مرہون پر عادل کا قبضہ ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ مالک یعنی راہن کے نائب کی حیثیت سے اس مال کا محافظ ہے لیکن مال کی قیمت کے سلسلہ میں مرتہن کے قبضہ کا نائب ہے، کیونکہ مرتہن کا اس مرہون پر قبضہ بھی مرہون سے ہوتا ہے، اس طرح مرتہن کا تعلق بھی اس مرہون سے ہوتا ہے، اور وہ عادل دونوں شخصوں یعنی راہن اور مرتہن کے قائم مقام ہوگا، (ف: یعنی عادل راہن کی طرف سے حفاظت کے لئے قابض ہے اور مرتہن کی طرف سے وہی شخص ضمانت کے طور پر قابض ہے، اسی طرح وہ مرہون اصل عین کے اعتبار سے عادل کے پاس امانت ہے، اور مالیت کے اعتبار سے وہ مرہون ضمانت ہے)۔

وانما یرجع العدل الخ: اور اس صورت میں جبکہ مرہون عادل کے پاس ہو اور اس کا کوئی شخص حقدار ثابت ہو جائے یا مستحق نکل آئے تو یہ عادل اس شخص کو وہ مرہون دے کر اس کا نقصان اس کے قدیم مالک یعنی راہن سے اس لئے وصول کر سکتا ہے کہ یہ عادل اس مرہون کی حفاظت کے لئے اس راہن کا نائب تھا، (ف: تو جیسا کہ مستودع یعنی جس کے پاس مال امانت کے طور پر رکھا گیا ہو اگر وہ مال ضائع ہو جائے اور تیسرے شخص مثلاً زید نے یہ ثابت کر دیا کہ وہ مال تو میرا تھا اسی بناء پر اس مدعی نے اس مستودع سے اس کا تاوان وصول کر لیا تو یہ شخص اپنے پاس امانت رکھنے والے یعنی مودع سے اس تاوان کو وصول کر سکتا ہے، اسی طرح سے یہ عادل بھی اس تاوان کو اس کے اصل مالک سے واپس لے گا، نیز خود مرتہن کا قبضہ بھی اس مرہون پر امانت کا قبضہ ہوتا ہے، اگرچہ حفاظت کے لئے اس کا ضامن بھی ہوتا ہے، اور اسی بناء پر مرتہن کے پاس مرہون کے ضائع ہو جانے سے وہ اس کا ضامن بھی ہوتا ہے، اور اس کا جو کچھ قرضہ اس کے راہن کے پاس ہوتا ہے وہ خود وصول ہو جاتا ہے۔

توضیح: اگر راہن و مرتہن دونوں ہی مرہون کو کسی ثالث عادل کے پاس رکھنا چاہیں تو اس کا حکم، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال وليس للمرتهن ولاللراهن أن يأخذه منه لتعلق حق الراهن في الحفظ بيده وامانته وتعلق حق المرتهن به استيفاء فلا يملك احدهما ابطال حق الاخر فلو هلك في يده هلك في ضمان المرتهن لان يده في حق المالية المرتهن وهي المضمونة ولو دفع العدل الى الراهن اوالمرتهن ضمن لانه مودع الراهن في حق العين ومودع المرتهن في حق المالية واحدهما اجنبي عن الاخر والمودع يضمن بالدفع الى الاجنبي واذا ضمن العدل قيمة الرهن بعد ما دفع الى احدهما وقد استهلكه المدفوع اليه اوهلك في يده لا يقدر ان يجعل القيمة رهنافي يده لأنه يصير قاضيا ومقتضيا وبينهما تناف لكن يتفقان على أن يأخذاها منه ويجعلا هارهنا عنده اوعند غيره وان تعذر اجتماعهما يرفع احدهما الى القاضي ليفعل كذلك ولو فعل ذلك ثم قضى الراهن الدين وقد ضمن العدل القيمة بالدفع الى الراهن فالقيمة سالمة له لوصول المرهون الى الراهن ووصول الدين الى المرتهن فلا يجتمع البدل والمبدل في ملك واحد وان كان ضمنها بالدفع الى المرتهن فالراهن ياخذ القيمة منه لان العين لو كانت قائمة في يده ياخذها اذا ادى الدين فكذلك يأخذ ماقام مقامها ولا جمع فيه بين البدل والمبدل.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ راہن و مرتہن میں سے کسی کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے کہ مال مرہون کو اپنے عادل سے واپس

مانگ لے، کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک کو مرہون سے ایک خاص تعلق ہوتا ہے، اور حق ہوتا ہے، راہن کا حق اس طرح ہوتا ہے، کہ اس نے خود اس مال کو اس عادل کی حفاظت وامانت میں دیا ہے، پھر مرتہن کا حق اس مال سے اس طرح متعلق ہوتا ہے کہ اس کے عادل کو اسی مرتہن نے ہی تو اپنا وہ حق دیا ہے جو کہ اس کو اس مال سے اپنا حق قرض وصول کرنے کا اختیار حاصل تھا، الحاصل راہن ومرتہن دونوں میں سے کسی کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ کوئی بھی دوسرے کے حق کو اس سے باطل کرسکے، لہذا اگر وہ مرہون عادل کے قبضہ میں رہتے ہوئے ضائع ہو جائے تو وہ مرتہن ہی کی ذمہ داری اور ضمانت میں ضائع ہوگا، یہانتک کہ مرہون کی مالیت کے انداز سے اس مرتہن کا قرض جو باقی تھا اس میں سے اتنی رقم از خود منہا ہو جائیگی، کیونکہ عادل کا اس مال پر قبضہ ہے وہ مرتہن ہی کے قبضہ سے حاصل ہے، اور وہ اس لئے کہ اس مرتہن کا قبضہ اس مال پر ضامن ہونے کی حیثیت سے ہے، (ف: اس طرح اس عادل کا موجودہ قبضہ ضمانتی ہوگا، کیونکہ وہ مال جو مرہون ہے وہ اپنی اصل مالیت اور جس قرض کے عوض وہ مرہون ہوا ہے اس میں سے جو بھی کم ہوگا اسی کے عوض وہ ضمان میں ہے، یعنی اگر اس مرہون کی قیمت قرضہ کے مقابلہ میں زائد ہو تو اس مرتہن کا قرض بالکل ختم ہو جائے گا، اور اب اس پر مزید کچھ جرمانہ یا بقیہ لازم نہیں رہے گا، (مثلاً قرض میں پانچ سو روپے لئے اور مرہون چھ سو روپے کی مالیت کا ہو تو مرتہن اب ایک روپیہ کا بھی حقدار باقی رہے گا، اس کے ساتھ اس پر بھی سو روپے باقی نہیں رہینگے) اور اگر قرض سے مرہون کی قیمت کم ہو (مثلاً قرض کے چھ سو روپے ہوں، اور مرہون کی مالیت پانچ سو روپے ہوں تو پانچ سو روپے تو اس کے قرض سے کم ہو جائینگے، اور اب وہ صرف مزید سو روپے راہن سے مانگنے کا حقدار ہوگا، اور اگر قرض اور مالیت دونوں برابر ہوں یعنی قرض بھی پانچ سو روپے ہوں اور اس کی مالیت بھی اتنی ہی ہو تو اب کسی کو کسی سے کچھ بھی تقاضا کا حق نہ ہوگا)۔

ولو دفع العدل الی الواھن الخ: اور اگر عادل یعنی ثالث اپنے پاس رکھے ہوئے مرہون کو راہن یا مرتہن میں سے کسی ایک کو دے اور وہ اس کے پاس ہلاک ہو جائے تو وہ اس مرہون کا ضامن ہوگا، اور ہلاک ہونے کی صورت میں اسے اس کا تاوان برداشت کرنا ہوگا، کیونکہ ثالث اس مال کی حفاظت کے بارہ میں راہن کی طرف سے امانت دار ہے لیکن اس کی مالیت کے بارے میں اس کے مرتہن کی طرف سے رہیں ہے، اور یہ دونوں ہی اشخاص اور معاملات کا ایک دوسرے کوئی تعلق نہیں ہے، اور امانت کا حکم عام یہ ہے کہ اگر امین امانت کے مال کو اس کے مالک کی اجازت کے بغیر دوسرے کے پاس امانت رکھ دے تو پہلا امین ضامن ہو جاتا ہے، (ف: اور چونکہ اس مسئلہ کی بھی یہی صورت ہوئی ہے کہ راہن نے جو امانت کے طور پر مال رکھنے والا ہے اسے دوسرے کے پاس اپنا مال رہن رکھنے کی اجازت نہیں دی ہے اسی طرح مرتہن نے بھی اسے دوسرے کے پاس مال رکھنے کی اجازت نہیں دی ہے، الحاصل دونوں کی اجازت کے بغیر صرف اپنی مرضی سے دوسرے کے پاس مال رکھ دیا، اور وہ ضائع بھی ہو گیا لہذا وہ ثالث اس مال کے تاوان دینے کا ذمہ دار ہوگا)۔

واذاضمن العدل الخ: اور جب وہ اپنے پاس رکھے ہوئے مال مرہون کو راہن یا مرتہن میں سے کسی ایک کے پاس رکھدے اور وہ شخص اس مال کو قصداً ہلاک کردے یا اس کی غلطی سے وہ ہلاک ہو جائے پھر یہ عادل خود اس مال کا تاوان نکال کر رکھ لے تو اسے یہ اختیار نہ ہوگا کہ اس تاوان کو مستقلاً اپنے ہی پاس رکھ لے: لانہ یصیر الخ: کیونکہ ایسا کرنے سے خود ہی وصول کرنے والا اور خود ہی دینے والا ہو جائے گا حالانکہ ان دونوں باتوں میں منافات ہے، (ف: کیونکہ وصول کرلینے والا بعینہ ادا کرنے والا یا اس کا برعکس نہیں ہوسکتا ہے)۔ ولکن یتفقان علی ان الخ: لہذا راہن اور مرتہن دونوں ہی متفق ہو کر اس عادل سے تاوان پہلے وصول کرلیں پھر اگر چاہیں تو دوبارہ اسی کے پاس یا کسی اور شخص کے پاس رہن رکھ دیں، (ف: اس صورت میں یہ قیمت اس مرہون کے قائم مقام ہوگی)۔ وان تعذر اجتماعھما الخ: اور اگر کسی وجہ سے ان دونوں یعنی راہن اور مرتہن کا ایک ساتھ اس ثالث کے پاس جانا ممکن نہ ہو رہا ہو تو ان میں سے جو کوئی بھی موجود ہو وہی قاضی کے پاس پھر اپنا معاملہ پیش کرے تاکہ وہ خود ہی

اس قسم کا حکم سنادے، (ف: کہ وہ شخص اس رقم کو پہلے عادل یا کسی دوسرے شخص کے پاس رکھ دے)۔

ولو فعل ذلك ثم قضى الخ: اوا گر قاضی نے ایسا ہی کیا یعنی تاوان میں وصول شدہ رقم اسی عادل کے پاس ہی رکھ دی، پھر راہن نے اس عرصہ میں مرتہن کا قرض ادا کر دیا، اور عادل نے بھی راہن کو مرہون دے کر تاوان کی قیمت دے دی تو اب یہ قیمت اسی عادل کے پاس محفوظ رہے گی (لہذا راہن اس سے اس قیمت کو واپس نہیں لے سکتا ہے،) کیونکہ مرہون تو راہن کو مل چکا ہے، اور مرتہن کو اس کا قرض بھی مل چکا ہے، اس طرح سے ایک شخص کی ملکیت میں بدل اور مبدل دونوں اکٹھے جمع نہ ہو سکے، (ف: کیونکہ اگر یہ قیمت بھی اسی راہن کو دیدی جائے تو نتیجہ یہ ہوگا کہ اصل یعنی مبدل اور اس کی قیمت یعنی اس کا بدل دونوں چیزیں ہی اسی ایک شخص کے پاس جمع ہو جائیں گی حالانکہ دونوں کا اکٹھا پایا جانا باطل ہے، لہذا یہ قیمت اسی ثالث کی ملکیت میں مکمل طور پر رہی گی)۔ **وان كان ضمنها الخ**: اور اگر ایسا ہوا ہو کہ عادل نے چونکہ مرتہن کو دیدیا تھا اس لئے اس کی قیمت کا ضامن بنا پڑا ہو تو راہن اپنا قرض مرتہن کو ادا کر کے عادل سے اس کی قیمت کو وصول کر لے گا، کیونکہ اگر اصل مرہون عادل کے قبضہ میں موجود ہوتا تو راہن اسے ہی واپس لے سکتا تھا، کیونکہ مرتہن کا قرض وہ پہلے ادا کر چکا ہے، اسی طرح سے وہ چیز جو اصل مرہون کے قائم مقام ہے یعنی اس کی قیمت تو اسے بھی لے گا، اور ایسا کرنے سے ایک ہی شخص کی ملکیت میں دونوں چیزوں کا جمع ہونا لازم نہیں آتا ہے۔

توضیح: کیا راہن و مرتہن میں سے کوئی ایک اپنے مرہون اپنے ثالث کے پاس رکھنے کے بعد واپس لے سکتا ہے، اگر کسی طرح مرہون ثالث کے پاس رہتے ہوئے ہلاک ہو جائے تو اس کا ذمہ دار کون ہوگا، اور کتنی رقم کا ذمہ ہوگا، اگر راہن یا مرتہن کے پاس ثالث نے مرہون کو رکھ دیا اور وہ اس کے پاس ضائع ہو جائے اس لئے یہ ثالث اس مرہون کے ضمان کی رقم خود ہی نکال کر اپنے پاس علیحدہ رکھ لے تو کیا یہ صحیح ہوگا، پھر کیا کرنا چاہئے، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال واذا وكل الراهن المرتهن او العدل او غيرهما ببيع الرهن عند حلول الدين فالوكالة جائزة لانه توكيل ببيع ماله وان شرطت في عقد الرهن فليس للراهن ان يعزل الوكيل وان عزله لم ينعزل لانها لما شرطت في ضمن عقد الرهن صار وصفا من اوصافه وحقا من حقوقه الاترى انه لزيادة الوثيقة فيلزم بلزوم اصله ولانه تعلق به حق المرتهن وفي العزل اتواحقه وصار كالوكيل بالخصومة بطلب المدعي ولو وكله بالبيع مطلقا حتى ملك البيع بالنقدو والنسيئة ثم نهاه عن البيع نسيئة لم يعمل نهيه لانه لازم باصله فكذا بو صفه لما ذكرنا وكذا اذا عزله المرتهن لا ينعزل لانه لم يوكله وانما وكله غيره وان مات الراهن لم ينعزل لان الرهن لا يبطل بموته ولانه لوبطل انما يبطل لحق الورثة وحق المرتهن مقدم.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے، کہ اگر راہن نے قرض کی ادائیگی کا وقت آ جانے پر مرتہن یا عادل یا اور بھی کسی شخص کو اپنا مال مرہون فروخت کرنے کا وکیل بنایا ہو تو یہ وکالت جائز ہوگی، کیونکہ اس نے اس طرح اپنے مال کو بیچنے کا اسے وکیل بنایا ہے اور ایسا کرنا جائز ہوتا ہے: **وان شرطت في الخ**: اور اگر رہن کا معاملہ طے کرتے وقت ہی اس مرہون کے بیچنے پر کسی کو وکیل مقرر کر دیا ہو یا اس کی شرط لگادی گئی ہو تو راہن کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ اپنے وکیل کو معزول کر دے، اس لئے اگر وہ معزول کر دے تو بھی وکیل معزول نہیں ہوگا، اس قاعدہ کی بناء پر کہ اگر رہن کا معاملہ کرتے وقت کسی کو وکیل بنالینے کی شرط کر دی گئی ہو تو یہ وکالت

بھی رہن کا ایک وصف ہو جاتا ہے، اور راہن کا ایک حق ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ وکالت کی شرط صرف رہن کے معاملہ کو پختہ سے پختہ کرنے کے لئے ہی لگائی جاتی ہے، لہٰذا اصل یعنی رہن کے لازم ہونے کے ساتھ ہی وکالت کی شرط بھی لازم ہو جاتی ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ ایسی وکالت کی شرط سے مرتہن کا حق متعلق ہو جاتا ہے، اس کے بعد وکیل کو معزول کر دینے سے مرتہن کی حق تلفی لازم ہوتی ہے، (ف: الحاصل راہن کو وکالت ختم کر کے مرتہن کی حق تلفی کا اختیار نہ ہوگا)۔

وصار کالوکیل الخ: اور اب مرہون کو بیچنے کے لئے کسی کو وکیل مقرر کرنے کا حکم ایسا ہو جائے گا جیسے کہ مدعی کی درخواست پر کوئی معاملہ کرنے کے لئے وکیل مقرر کیا گیا ہو، (ف: اس طرح سے کہ اگر مدعی کی درخواست پر مدعی علیہ نے قاضی کے سامنے جواب دہی کے لئے کسی وکیل کو مقرر کیا ہو تو وہ مدعی علیہ مدعی کے بتائے بغیر اس وکیل کو معزول نہیں کر سکتا ہے، کیونکہ اس سے ودعی کا حق متعلق ہو چکا ہے، اسی طرح راہن کے وکیل سے بھی مرتہن کا حق متعلق ہو چکا ہے، البتہ دونوں میں فرق یہ ہوگا کہ راہن نے جس وکیل کو مرہون کے فروخت کرنے کے لئے وکیل بنایا ہے اس کو مرتہن کے جانتے ہوئے بھی معزول نہیں کر سکتا ہے، البتہ اگر مرتہن خود اس پر راضی ہو تب معزول کر سکتا ہے، یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ معاملہ رہن کرتے وقت ہی ایسے وکیل بنانے کی شرط لگا دی گئی ہو: ولو وکله بالبیع إلخ: کیونکہ اگر راہن نے اس وکیل کو مطلقاً بیع کے لئے مقرر کیا ہو، (ف: یعنی اس میں نقد یا ادھار فروخت کرنے کی کوئی قید نہیں لگائی گئی ہو۔

حتی ملك البیع الخ: بلکہ اس وکیل کو نقد اور ادھار ہر طرح سے فروخت کرنے کا اختیار دیا گیا ہو: ثم نهاه عن البیع الخ: یعنی اسے اختیار عام دینے کے بعد اسے ادھار فروخت کرنے سے منع کر دیا گیا ہو، تو اس کی ممانعت کا اس پر کوئی اثر نہیں ہوگا، (ف: بلکہ اسے اب بھی ادھار فروخت کرنے کا اختیار باقی رہیگا: لانه لازم باصله الخ: اس لئے کہ ایسی وکالت تو اس رہن کے لئے بنیادی صفت ہو گئی ہے، اس لئے اپنے موصوف یعنی دین کے لازم اور درست ہونے کے لئے ہی لازم ہے، اسی طرح یہ وکالت اپنے اپنے اطلاق کی صفت کے ساتھ ہی لازم ہے، اور دلیل وہی ہے جو ابھی بیان کر دی گئی ہے، (ف: یعنی یہ کہ وہ وکالت رہن کی صفتوں میں سے ایک صفت ہو گئی ہے اور دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ اس سے مرتہن کا حق بھی متعلق ہو گیا ہے، اس لئے یہ صفت لازمی ہو گئی، اور دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ اس سے مرتہن کا حق بھی متعلق ہو گیا ہے، اس لئے یہ جب صفت لازمی ہو گئی اور جب صفت لازمی ہو گئی تو جس صفت سے تھی اسی صفت کے ساتھ لازم ہوتی یعنی مطلق ہونا، لہٰذا وکالت مطلقہ ہی لازم ہوتی، اور اس میں اب کوئی فرق نہیں ہو سکتا ہے)۔

وکذا اذا عزله الخ: اسی طرح اس وکیل کو مرتہن معزول کر دے جب بھی وہ معزول نہ ہوگا، کیونکہ اس مرتہن نے اسے وکیل نہیں بنایا ہے بلکہ دوسرے شخص سے وکیل بنایا ہے، (ف: یعنی راہن نے بنایا ہے اسی لئے مرتہن اسے وکالت سے نکال نہیں سکتا ہے): وان مات الراهن الخ: اور اگر راہن مر جائے جب بھی وہ معزول نہیں ہوگا، جس کی ایک دلیل یہ ہے کہ راہن کی موت سے رہن باطل نہیں ہوتا ہے بلکہ حسب حال باقی رہتا ہے، (ف: اسی لئے رہن کا وصف لازم یعنی وکالت بھی باطل نہیں ہوتی ہے): ولانه لو بطل الخ: اور اس کی دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ اگر وکالت باطل ہو تو وارثوں کے حق کی وجہ سے ہی باطل ہوگی، حالانکہ اس میں مرتہن کا حق مقدم ہوتا ہے، (ف: اور دوسری وکالتوں میں ترکہ سے تعلق ورثہ کے حق سے تعرض کے بغیر ہی ہوتا ہے)۔

توضیح: اگر راہن نے کسی بھی شخص کو قرض کی ادائیگی کے وقت آنے پر اپنا مرہون فروخت کرنے کے لئے وکیل بنا دیا، تو کیا بعد میں اسے معزول کر سکتا ہے، اور اگر معزول بھی کر دیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

قال وللوكيل ان يبيعه بغير محضرمن الورثه كما يبيعه في حال حياته بغير محضر منه وان مات المرتهن فالوكيل على وكالته لان العقد لايبطل بموتهما ولا بموت احدهما فيبقى بحقوقه واوصافه وان مات الوكيل انقضت الوكالة ولا يقوم وارثه ولا وصيه مقامه لان الوكالة لا يجرى فيها الارث ولان الموكل رضي برايه ولا براى غيره وعن ابي يوسف ان وصي الوكيل يملك بيعه لان الوكالة لا زمة فيملكه الوصي كالمضارب اذامات بعد ما صار راس المال اعيانا يملك وصي المضارب بيعها لما انه لازم بعد ماصار اعيانا قلنا التوكيل حق لازم لكن عليه والارث يجرى في ماله بخلاف المضاربة لانها حق المضارب وليس للمرتهن ان يبيعه الا برضا الراهن لانه ملكه وما رضي ببيعه وليس للراهن ان يبيعه الا برضاء المرتهن لان المرتهن احق بماليته من الراهن فلا يقدر الراهن على تسليمه بالبيع.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر راہن مر جائے تب بھی اسے اس بات کا اختیار ہوگا کہ وہ اس کے ورثہ کی غیر حاضری میں بھی بوقت ضرورت اس مرہون کو بیچ سکتا ہے، جیسا کہ راہن کی زندگی میں اس کی غیر حاضری میں بھی اس مرہون کو فروخت کر سکتا تھا: **وان مات المرتهن الخ**: اور اگر مرتہن مر جائے جب بھی یہ وکیل اپنی وکالت پر باقی رہے گا، اس دلیل سے کہ رہن کا معاملہ ایسا ہوتا ہے، کہ وہ راہن یا مرتہن یا دونوں کی موت سے بھی باطل نہیں ہوتا ہے، لہذا حق وکالت کے باقی رہ جانے کی وجہ سے وہ اپنے پچھلے تمام حقوق واوصاف لازم کے ساتھ باقی رہے گا: **وان مات الوكيل الخ**: اواگر وہ وکیل خود مر جائے تب اس کی وکالت ختم ہو جائیگی یعنی اس کے بعد اس وکیل کا کوئی وارث یا وصی اس کا قائم مقام نہ ہوگا، کیونکہ وکالت ایسی چیز نہیں ہے جس میں میراث جاری ہو، اور اس وجہ سے بھی کہ اس کو وکیل بنانے والا خواہ وہ جو بھی ہو اسی بیت کی رائے پر راضی تھا اس کے علاوہ کسی دوسرے کی رائے پر راضی نہیں ہوگا۔

وعن ابي يوسف الخ: اور امام ابو یوسفؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ اس وکیل کے وصی کو مرہون فروخت کرنے کا اختیار ہوتا ہے کیونکہ یہ وکالت لازمی تھی اس لئے وصی کو یہ اختیار ہوگا کہ جیسے مضارب کو اس وقت اختیار ہوتا ہے جبکہ وہ اس وقت مرا ہو کہ مضارب کے خرید وفروخت کے ذریعہ اس کی اصل رقم (نقد) مال عین کی شکل میں بدل گئی ہو، یعنی اس صورت میں مضارب کے وصی کو ان سامانوں کے فروخت کرنے کا اختیار ہوتا ہے، اس وجہ سے کہ جب اصل رقم یعنی رأس المال سامان یا اعیان سے بدل جاتی ہے، تب وہ مضاربت لازم ہو جاتی ہے: **قلنا التوكيل حق لازم الخ**: ہم اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ بلاشبہ توکیل حق لازم ہے لیکن یہ لزوم اسی وکیل پر تھا وہی اس کا ذمہ دار تھا، اور میراث تو صرف ایسی چیز میں جاری ہوتی ہے جو وکیل کی اپنی ملکیت ہوتی ہے (اور اس وکالت میں میراث جاری نہیں ہوتی جو اس پر لازم ہوتی ہے) برخلاف عقد مضاربت کے کہ اس میں وصی کو اس لئے اختیار ہوتا ہے کہ مضاربت اس مرنے والے مضارب کا حق ہے، (ف: جبکہ وکالت مرنے والے وکیل کا حق نہیں ہے بلکہ اس مرنے والے وکیل پر حق لازم تھا، حاصل کلام یہ ہوا کہ معاملہ رہن کرتے وقت جب راہن کسی عادل یا مرتہن یا کسی دوسرے کو قرض کی ادائیگی کا وقت آنے پر اپنے مرہون کو فروخت کرنے کے لئے وکیل مقرر کرے، یا معاملہ طے ہو جانے کے بعد ہی وکیل مقرر کردے تو بھی جائز ہوگا، اسی جگہ دونوں قسم کی وکالتوں کے احکام بتادئے گئے ہیں۔

وليس للمرتهن ان يبيعه الخ: اور مرتہن کو بھی یہ اختیار نہیں ہوتا ہے کہ وہ اپنی مرضی سے مرہون کو فروخت کردے، اگر راہن نے اسے اجازت دیدی ہو اور اپنی رضامندی ظاہر کردی ہو تب وہ فروخت کر سکتا ہے، کیونکہ مرہون کا اصل مالک راہن ہوتا ہے، اور وہی اس کے فروخت پر راضی نہیں ہے، (ف: بلکہ اس نے تو صرف مرتہن کے پاس اسے لاکر رکھدیا ہے): **وليس للراهن الخ**: اسی طرح راہن کو بھی یہ اختیار نہیں ہوتا ہے کہ وہ (مرتہن سے لئے ہوئے قرضہ کی ادائیگی سے پہلے) اپنے مرہون کو فروخت کردے، ہاں اگر مرتہن کی رضامندی کے ساتھ چاہے تب فروخت کر سکتا ہے، کیونکہ یہ مرتہن راہن سے زیادہ اس

کے مرہون کی مالیت کا مستحق ہوتا ہے، لہذا راہن کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ مرہون کو اس کے فروخت کردینے کے بعد بھی از خود یعنی مرتہن کی اجازت کے بغیر مشتری کے حوالہ کردے، (ف: اگرچہ اصل مرہون اسی راہن کی ملکیت ہے)۔

توضیح: کیا راہن کے مرجانے کے بعد اس کا وکیل اس کے ورثہ کی موجودگی کی بغیر تنہائی میں اس مرہون کو فروخت کر سکتا ہے، مرتہن کے مرجانے کی بعد وکیل کی وکالت باقی رہتی ہے، یا ختم ہو جاتی ہے، اور خود وکیل مرجائے تو اس کا حق وکالت اس کے ورثہ کو یا وصی کو ملتا ہے یا نہیں، کیا صرف راہن یا مرتہن اپنی مرضی سے مرہون کو فروخت کر سکتا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال فان حل الاجل وابى الوكيل الذى فى يده الرهن ان يبيعه والرهن غائب اجبر على بيعه لماذكرنا من الوجهين فى لزومه وكذلك الرجل يوكل غيره بالخصومة وغاب الموكل فابى ان يخاصم اجبر على الخصومة للوجه الثانى هو ان فيه اتوا الحق بخلاف الوكيل بالبيع لان الموكل يبيع بنفسه فلا يتوى حقه اما المدعى لا يقدر على الدعوى والمرتهن لا يملك بيعه بنفسه فلو لم يكن التوكيل مشروطا فى عقد الرهن وانما شرط بعده قيل لا يجبر اعتبارا للوجه الاول وقيل يجبر رجوعا الى الوجه الثانى وهذا اصح وعن ابى يوسف ان الجواب فى الفصلين واحدويؤيده اطلاق الجواب فى الجامع الصغير وفى الاصل واذا باع العدل الرهن فقد خرج من الرهن والثمن قائم مقام فكان رهنا وان لم يقبض بعد لقيامه مقام ما كان مقبوضا واذا توى كان مال المرتهن لبقاء عقد الرهن فى الثمن لقيامه مقام المبيع المرهون وكذلك اذاقتل العبد الرهن وغدم القاتل قيمته لان المالك يستحقه من حيث المالية وان كان بدل الدم فاخذ حكم ضمان المال فى حق المستحق فبقى عقد الرهن وكذلك لوقتله عبد فدفع به لانه قائم مقام الاول لحماودما.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر قرض کی ادائیگی کا وقت آجائے پھر بھی وکیل اپنے قبضہ میں رکھے ہوئی مرہون کو فروخت کرنے سے انکار کردے، اور اس وقت راہن بھی لاپتہ ہو تو قاضی کی طرف سے اس مرہون کو فرخت کرنے پر مجبور کیا جائے گا، ان ہی دونوں دلیلوں کی وجہ سے جو ہم نے وکالت کے لازم ہونے کی بیان کی ہیں، (ف: یعنی اس وکیل یہ لازم ہوتا ہے کہ وہ وکالت کی ذمہ داری پوری کرے، اسی لئے اسے مجبور کیا جائے گا، اور اسے مجبور کرنے کی صورت یہ ہوگی کہ قاضی پہلے اسی کو قید میں چند دن ڈالے رکھے گا تاکہ وہ بات مان جائے یعنی مرہون کو فروخت کردے گا، اگر وہ اس وقت بھی فروخت نہ کرے قاضی خود ہی مرہون کو فروخت کردے گا، یہ قول صاحبینؒ کے نزدیک ظاہر ہے، اور بعض مشائخ کے نزدیک امام احمدؒ کا بھی یہی قول ہے، الحاصل جب راہن وکالت کے تقاضا کے مطابق اپنا کام کرنے یعنی مرہون کو فروخت کرنے سے انکار کردے تو قاضی کی طرف سے اسے مجبور کیا جائے گا، اس قول مسئلہ میں کسی امام کا بھی اختلاف نہیں ہے)۔

وکذلک الرجل یوکل غیرہ الخ: اسی طرح سے اگر کوئی شخص اپنے معاملہ کی مخاصمت اور جواب دہی کے لئے کسی کو وکیل مقرر کر کے مؤکل خود سفر میں چلا جائے اور اس وقت وہ وکیل خصومت اور جواب دہی سے انکار کردے تب اسے بھی ذمہ داری کی ادائیگی کے لئے قاضی کی طرف سے مجبور کیا جائیگا، اس دوسری دلیل کی وجہ سے جو رہن کی وکالت کے لازم ہونے کے سلسلہ میں پہلے بیان کی گئی ہے، یعنی حق کو ضائع ہونے سے بچانا، (ف: یعنی رہن میں وکالت کے لازم ہونے کی دوسری دلیل یہ تھی کہ اس وکالت سے مرتہن کا حق متعلق ہوتا ہے، اس لئے اگر یہ وکالت لازمی نہ مانی جائے تو اس سے مرتہن کا حق ضائع

ہو جائے گا، اور یہی دلیل خصومت اور جواب دہی میں بھی جاری ہے، یعنی اس وکالت سے مدعی کا حق متعلق ہوتا ہے، اسی لئے یہ بھی لازمی ہوگی اس لئے کہ اگر وکیل جائز طریقہ سے انکار کردے تو مدعی کا حق ختم ہو جائے، اسی لئے اس وکیل کو جواب دہی پر مجبور کیا جائے گا): بخلاف الوکیل بالبیع الخ: بخلاف ایسے وکیل کے جسے کوئی چیز فروخت کرنے کے لئے وکیل بنایا گیا ہو کہ وہ انکار کر سکتا ہے، کیونکہ اس کے انکار کے بعد موکل یعنی اصل مالک خود بھی اسے فروخت کر سکتا ہے، اس طرح اس کا حق ضائع نہ ہوگا، (ف: یعنی اگر کوئی شخص کسی کو اپنا مال بیچنے کے لئے وکیل بنادے اور وہ وکیل بعد میں انکار کردے تو اسے اس کا حق ہوگا، کیونکہ اس کے انکار سے اس مؤکل کا کوئی نقصان نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ خود بھی اسے فروخت کر سکتا ہے، جبکہ مدعی اور مرتہن میں یہ بات نہیں ہوتی ہے)۔

اما المدعی الخ: اس لئے کہ مدعی تو دعویٰ بھی نہیں کر سکتا ہے، (ف: کیونکہ اس کا مدعی علیہ یا اس کا وکیل موجود نہیں ہے، اور مرتہن اس مرہون کو خود فروخت نہیں کر سکے گا، (ف: اس لئے کہ راہن نے اس مرہون کو اس مرتہن کے فروخت کرنے پر مسلط نہیں کیا ہے، لہٰذا ان دونوں کا حق ختم ہو جائے گا، پھر یہ سارے احکام اس صورت میں ہوں گے جبکہ معاملہ رہن کرتے وقت ہی وکالت کی شرط رکھی گئی ہو): فلو لم یکن التوکیل الخ: اور اگر رہن کا معاملہ کرتے وقت اس وکالت کی شرط نہیں لگائی گئی ہو بلکہ معاملہ طے ہو جانے کے بعد اس کی شرط لگائی گئی ہو، (ف: مثلاً راہن کو مرتہن نے اس ضرورت پر قرض میں کچھ روپے دیدئے اور احتیاطاً رہن میں اپنے پاس کوئی مال سامان رکھ لیا پھر دونوں کی رضامندی سے کسی ایک شخص کو اس کام کے لئے وکیل بنادیا گیا کہ قرض کی ادائیگی کا وقت آجانے پر اگر میں یعنی راہن اس کا قرض نہ کر سکوں تو تم اس مرہون کو فروخت کر کے اس کی رقم سے مرتہن کا قرض ادا کردو، اب اگر وقت آجانے پر وہ وکیل اس مرہون کو بیچنے اور قرض ادا کرنے پر راضی نہ ہو بلکہ انکار کردے تو ایسی صورت میں یہ دو مختلف اقوال ہیں)۔

قیل لا یجبر الخ: تو قول اول میں یہ کہا گیا ہے کہ اس وکیل کو اس کی فروخت پر مجبور نہیں کیا جا سکتا ہے، وجہ اول کے اعتبار سے، (ف: یعنی یہ وکالت لازمی نہیں ہے کیونکہ وکالت تو رہن کے لازمی ہونے کی وجہ سے لازم ہوئی تھی حالانکہ یہ وکالت تو رہن کے معاملہ کرنے کے وقت طے نہیں پائی تھی اور اس کا وجود تک نہ تھا لہٰذا یہ لازمی نہیں ہوئی مبسوط میں لکھا ہے کہ ظاہر الروایۃ یہی ہے): وقیل یجبر رجوعا الخ: اور دوسرا قول یہ بھی ہے کہ اس وکیل کو بھی دوسری دلیل سے مجبور کیا جائے گا، (ف: مراد یہ ہے کہ اس وکالت سے بھی مرتہن کا حق متعلق ہو گیا ہے، اس لئے وکیل کو انکار کا حق اس لئے نہیں ہوگا کہ ان کے انکار سے دوسرے یعنی مرتہن کے حق کا نقصان لازم آجائے گا، اور اگر وکالت کرنے کا ارادہ نہ تھا تو پہلے ہی اسے انکار کر دینا چاہئے تھا، اس کے انکار کی صورت میں مرتہن کسی دوسرے کو وکیل بنا کر اب اپنا کام نکال سکتا تھا، اس لئے فی الحال اس کے انکار سے سراسر مرتہن کا حق باطل ہوگا، اور یہ بات جائز نہیں ہے، الحاصل اس وکیل کو بھی مجبور کیا جائے گا) اور یہی قول اصح ہے، (ف: بلکہ نوادر اور ظاہر الروایۃ کی مطلق عبارت سے بھی یہی بات سمجھ میں آتی ہے، اسی بناء پر مصنفؒ نے فرمایا ہے: وعن ابی یوسفؒ الخ: یعنی نوادر میں ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ دونوں صورتوں کا یہی ایک حکم ہے، (ف: یعنی رہن کا معاملہ کرتے وقت ہی وکالت کی شرط لگادی گئی ہو یا معاملہ طے پا جانے کے بعد اس کی شرط لگائی گئی، ہو دونوں صورتوں کا ایک ہی حکم ہوگا، کہ وکیل کو ہر حال مجبور کیا جائے گا)۔

ویؤیدہ اطلاق الجواب الخ: اور جامع صغیر اور اصل میں جو حکم مطلقاً ذکر کیا گیا ہے وہ بھی اسی قول کی تائید کرتا ہے، (ف: اسی بناء پر جامع صغیر کی جو عبارت ابھی اوپر بیان کی گئی ہے خود اس میں بھی مذکور ہے کہ جس وکیل کے پاس رہن موجود ہے اگر وہ اس کے بیچنے سے انکار کردے تو اسے مجبور کیا جائے گا، اور یہ عبارت مطلق ہے اس طرح سے کہ اس میں رہن کی قید لگی ہوئی نہیں ہے اس سے اس بات کا فائدہ ہوتا ہے کہ رہن کے بعد بھی اس وکالت کی شرط لگائی جا سکتی ہے): واذا باع

العدل الخ: اور جب عادل (ثالث) رہن کو بیچ ڈالے تب وہ رہن کے معاملہ سے نکل جائے گا لہذا بیچنے سے جو رقم حاصل ہو گی وہی رقم اس رہن کے قائم مقام سمجھی جائے گی خواہ وہ رقم وصول کرلی گئی ہو یا وصول نہیں کی جا سکی ہو کیونکہ وہی اس مقبوض کے قائم مقام ہے، (ف: یعنی اس مرہون کے قائم مقام یہی رقم ہو جائیگی اگرچہ ابھی تک وہ ہاتھ میں بھی نہ آئی ہو): واذا توی کان الخ: اور اگر وہ رقم عادل یا مرتہن میں سے کسی کے پاس سے بھی ہلاک ہو جائے تو مرتہن کا حق اس سے ختم ہو جائے گا کیونکہ اس رقم میں رہن کا معاملہ موجود اور پوشیدہ تھا، کیونکہ وہی رقم مرہون مبیع کی بجائے ہو چکی تھی۔

وکذالك اذا قتل الخ: اسی طرح سے اگر کوئی مرہون غلام غلطی سے قتل کر دیا گیا اور قاتل نے اس غلام کی قیمت بطور تاوان ادا کر دی تو اس تاوان کا بھی حکم ہو گا جو گذشتہ حاصل شدہ رقم کا بیان کیا جا چکا ہے، کیونکہ راہن یعنی اصل مالک اس تاوان کا مالک اس غلام کی مالیت کے اعتبار سے ہوا ہے، اگرچہ وہ رقم فی الحال غلام کے خون کی قیمت ہے، لہذا راہن نے جو چیز تاوان کے طور پر پائی ہے وہ بھی مالی تاوان کے حکم میں پائی ہے، اسی لئے وہ عقد رہن باقی رہ گیا، (ف: حاصل کلام یہ ہوا کہ راہن اگرچہ اپنے غلام کے خون کا مالک نہیں تھا اور نہ ہی وہ خون رہن میں رکھا گیا تھا، اور قاتل نے جو قیمت ادا کی ہے وہ خون ہی کا بدلہ ہے، لیکن مالک راہن تو اس قیمت کا اسی بناء پر مستحق ہوا ہے کہ مقتول غلام اس کا مال تھا، اس لئے یہ بھی راہن کے حق میں گویا مال کا تاوان ہے اور اسی وجہ سے عقد رہن باقی رہ گیا ہے، م، ک): وکذالك لو قتله عبد الخ: اور اسی طرح اگر مرہون غلام کو کسی دوسرے غلام نے قتل کیا پھر وہ قاتل اس مقتول کے عوض دے دیا گیا (جیسا کہ غلام سے جرم ہو جانے میں حکم ہے تو یہ بھی اسی ثمن کے حکم میں مرہون کا قائم مقام ہو جائے گا)، کیونکہ یہ دوسرا غلام بھی پہلے غلام کے خون اور گوشت کے لحاظ سے قائم مقام ہو گا)۔

توضیح: اگر قرض کی ادائیگی کا وقت آجائے پھر بھی وکیل اپنے قبضہ میں رکھے ہوئے مرہون کو فروخت کرنے پر تیار نہ ہو، اور خود راہن کا بھی پتہ نہ ہو، یا یہ کہ اگر کوئی شخص معاملہ کے مخاصمہ کے لئے کسی کو وکیل مقرر کردے اور موکل خود سفر میں چلا جائے، او بوقت مطالبہ وہ وکیل مخاصمہ کرنے سے انکار کردے، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال وان باع العدل الرهن فاوفى المرتهن الثمن ثم استحق الرهن فضمنه العدل كان بالخيار ان شاء ضمن الراهن قيمته وان شاء ضمن المرتهن الثمن الذى اعطاه وليس له ان يضمنه غيره وكشف هذا ان المرهون المبيع اذا استحق اما ان يكون هالكا او قائما ففى الوجه الاول المستحق بالخيار ان شاء ضمن الراهن قيمته لانه غاصب فى حقه وان شاء ضمن العدل لانه متعدفى حقه بالبيع والتسليم فان ضمن الراهن نفذ البيع وصح الاقتضاء لانه ملكه بأداء الضمان فتبين ان امره ببيع ملك نفسه وان ضمن البائع ينفذ البيع ايضا لانه ملكه باداء الضمان فتبين انه باع ملك نفسه وإذا ضمن العدل فالعدل بالخيار ان شاء رجع على الراهن بالقيمة لانه وكيل من جهته عامل له فيرجع عليه بمالحقه من العهدة ونفذ البيع وصح الاقتضاء فلا يرجع المرتهن عليه بشئى من دينه وان شاء رجع على المرتهن بالثمن لانه تبين انه اخذ الثمن بغير حق لانه ملك العبد باداء الضمان ونفذ بيعه عليه فصار الثمن له وانما اداه اليه على حسبان انه ملك الراهن فاذا تبين انه ملكه لم يكن راضيا به فله ان يرجع به عليه واذا رجع بطل الاقتضاء فيرجع المرتهن على الراهن بدينه وفى الوجه الثانى وهو ان يكون قائما فى يد

المشتری فللمستحق ان یأخذہ من یدہ لانہ وجد عین مالہ ثم للمشتری ان یرجع علی العدل بالثمن لانہ العاقد فتعلق بہ حقوق العقد وھذا من حقوقہ حیث وجب بالبیع وانما اداہ لیسلم لہ المبیع ولم یسلم ثم العدل بالخیار ان شاء رجع علی الراھن بالقیمۃ لانہ ھو الذی ادخلہ فی العھدۃ فیجب علیہ تخلیصہ واذا رجع علیہ صح قبض المرتھن لان المقبوض سلم لہ وان شاء رجع علی المرتھن لانہ اذا انتقض العقد بطل الثمن وقد قبضہ ثمنا فیجب نقض قبضہ ضرورۃ واذا رجع علیہ وانتقض قبضہ عاد حقہ فی الدین کما کان فیرجع بہ علی الراھن ولو ان المشتری سلم الثمن الی المرتھن لم یرجع علی العدل لانہ فی البیع عامل للراھن وانما یرجع علیہ اذاقبض ولم یقبض فبقی الضمان علی الموکل وان کان التوکیل بعد عقد الرھن غیر مشروط فی العقد فما لحق العدل من العھدۃ یرجع بہ علی الراھن قبض الثمن المرتھن ام لا لانہ لم یتعلق بھذا التوکیل حق المرتھن فلا رجوع کما فی الوکالۃ المفردۃ عن الرھن اذاباع الوکیل ودفع الثمن الی من امرہ الموکل ثم لحقہ عھدۃ لایرجع بہ علی المقتضی بخلاف الوکالۃ المشروطۃ فی العقد لانہ تعلق بہ حق المرتھن فیکون البیع لحقہ قال رضی اللہ عنہ ھکذاذکرہ الکرخی وھذا یؤید قول من لا یری جبر ھذا الوکیل علی البیع.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ، اگر عادل نے عندالمطالبہ رہن کو بیچ کر مرتہن کو اس کا پورا قرض ادا کر دیا یعنی مرتہن نے اس کی رقم سے اپنا پورا قرض وصول کر لیا، اس کے بعد کسی نے یہ ثابت کر دیا کہ اس مرہون کا اصل مالک تو میں ہوں اور اس کی بات مانتے ہوئے عادل نے اس مرہون کا تاوان بھی اسے ادا کر دیا، تو اس صورت میں عادل کو یہ پورا اختیار حاصل ہوگا کہ اگر وہ چاہے تو اپنی طرف سے ادا کی ہوئی رقم راہن سے وصول کرے یا اگر چاہے تو مرتہن سے وصول کرے، لیکن اتنی ہی رقم جو اس نے اس مرتہن کو دی ہے، اس سے زیادہ اس سے نہیں لے سکتا ہے، (ف: یعنی اگر اس عادل نے مرہون دو سو روپے میں فروخت کر کے اس کا پورا قرض جو سو روپے تھے اسے دئے تو اس سے یہی سو روپے لے سکتا ہے۔

وکشف ھذا ان المرھون الخ: اور جامع صغیر کے اس مسئلہ کی توضیح یہ ہے کہ مبیع مرہون کے متعلق جب بعد میں یہ معلوم ہوا کہ اس کا اصل مستحق اس راہن کے سوا کوئی دوسرا آدمی ہے تو اب دو حال سے خالی نہ ہوگا (۱) یہ کہ اس وقت تک وہ مبیع ضائع ہو چکی ہوگی اور (۲) یہ کہ وہ اب تک موجود ہوگی، پس پہلی صورت میں یعنی جبکہ وہ ضائع ہو گئی ہو خواہ اس طرح سے کہ وہ خریدار کے پاس اب موجود نہ ہو یا اس خریدار کا پتہ نہ ہو کہ وہ کون تھا یا وہ اب کہاں ہے تو اس صورت مین اس حق دار کی رائے معلوم کرنی ہوگی کہ وہ اب کیا چاہتا ہے اس لئے کہ اسے اس بات کا اب اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو اپنے مال کی قیمت بطور تاوان لے کیونکہ وہ راہن اس کے مال کا غاصب ہے، یا اگر چاہے تو اس مال کے فروخت کرنے والے عادل سے اس کا تاوان لے کیونکہ اس عادل نے اس کے مال کو دوسرے کے پاس فروخت کر کے حوالہ کر کے زیادتی کی ہے، اس کے بعد اگر اس مستحق نے اس کے راہن سے تاوان لینا قبول کر لیا تو اس کے وکیل یعنی عادل کی بیع اب نافذ ہو گئی، اسی طرح مرتہن کا اپنا حق پانا بھی صحیح ہو گیا، اس طرح سے راہن اس مال بیع کا تاوان ادا کر کے اس کا خود مالک ہو گیا، جس سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ راہن نے عادل کو اپنی مملوکہ چیز ہی فروخت کرنے کا حکم دیا، اور اگر اس مستحق نے بائع یعنی عادل سے تاوان لینا پسند کر لیا تو اس صورت میں بھی وہ بیع نافذ ہو جائیگی، کیونکہ وہ بائع جو عادل اور ثالث ہے ضمان دیدینے کی وجہ سے مبیع کا مالک ہو گیا ہے، اس سے یہ ظاہر ہوا کہ اس نے اس خریدار کے ہاتھ اپنی مملوکہ چیز فروخت کر دی ہے۔

اور اب یہ جاننا باقی رہا کہ مرتہن نے اپنا حق پایا یا نہیں تو جبکہ عادل نے اس کا تاوان ادا کر دیا تو اسے یہ اختیار حاصل ہو گیا کہ چاہے تو وہ راہن سے وہی قیمت لے جو اس نے مستحق کو دی ہے کیونکہ یہ عادل راہن کی طرف سے مبیع کا وکیل بنا تھا، اور اسی راہن کے لئے اس نے یہ کام کیا تھا، لہٰذا اس کام میں اسے جتنے بھی اخراجات لازم آئیں گے وہ سب اسی راہن سے وصول کرے گا اس

لئے تاوان کی پوری قیمت اسے راہن کو ادا کرنی ہوگی) اور وہ بیع صحیح اور نافذ ہوگی، اسی طرح مرتہن کا وصول پانا بھی صحیح ہوگیا، الحاصل اب مرتہن اپنا قرض وغیرہ کچھ بھی راہن سے مزید نہیں لے سکتا ہے، اور نہ ہی اب اسے کسی بات کا ذمہ دار بنا سکتا ہے، (گویا مستحق نے راہن سے تاوان وصول کر لیا، اسی طرح اگر عادل چاہے تو اس مبیع کی رقم (ثمن) مرتہن سے واپس مانگ لے (اور راہن سے قیمت نہ لے) کیونکہ اب یہ بات واضح ہوگئی کہ مرتہن نے وہ رقم ناحق لی تھی کیونکہ عادل نے جب تاوان کر دیا تو اس غلام کا خود ہی مالک ہوگیا، اور اس کو فروخت کرنا خود اپنی ذات کے لئے پایا گیا، اس لئے اس کی حاصل شدہ رقم یعنی ثمن بھی اسی کا مال ہوا، اور اس نے مرتہن کو جو رقم دی وہ محض اس گمان پر کہ یہ مبیع مرہون اصل میں راہن ہی کی ملکیت ہے، لیکن جب یہ بات سب کو معلوم ہوگئی کہ وہ راہن اس کا مالک نہیں ہے، بلکہ یہ عادل جس نے اسے فروخت کیا ہے، وہ خود ہی اس کا مالک ہے، اور اب وہ اس رقم کو مرتہن کو دینے پر راضی نہیں ہے، اسی لئے اس کو یہ اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو مرتہن سے اسے واپس مانگ لے، چنانچہ عادل نے جب رقم واپس کر دی تو مرتہن کا قرضہ وصول کرنا بھی باطل ہوگیا، اس لئے مرتہن راہن سے مل کر اپنا قرض وصول کر لے، (ف: یہ پوری تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ وہ بیع باقی نہ رہی ہو یا کسی طرح ضائع ہوگئی ہو)۔

وفی الوجه الثانی الخ: اور اس دوسری صورت میں جبکہ خریدار کے پاس مبیع مرہون موجود ہو تو مستحق یعنی اصل مالک کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ اسے مشتری کے قبضہ سے لے آئے، کیونکہ وہ مال تو اسی کا اپنا مال ہے، (اس لئے جہاں پاتے وہاں سے لے سکتا ہے،) اس کے بعد وہ خریدار اپنی رقم اپنے بائع یعنی عادل سے واپس مانگ لے، کیونکہ اس سے معاملہ کرنے والا وہی تھا، لہذا اسی سے اس معاملہ کے سارے احکام متعلق ہوں گے، ان ہی احکام میں سے رقم کا اس وقت واپس کرنا بھی ہے، کیونکہ اسی معاملہ بیع کی وجہ سے ہی تو رقم لازم ہوئی تھی، اور اس خریدار نے یہ رقم اسی بناء پر دی تھی کہ اس طرح وہ مال اس کے پاس آجائے اور یہ مالک بن جائے، حالانکہ وہ مبیع اب اس کے پاس نہیں رہی، (بلکہ مستحق اسے لے کر چلا گیا ہے، لہذا وہ اس کی رقم یعنی ثمن واپس کر دے اور چونکہ اس نے عادل کے حوالہ کی تھی لہذا اسی عادل سے واپس لے گا)، پھر عادل کو اس بات کا بھی اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو اس قیمت کو راہن سے واپس لے کیونکہ راہن نے ہی اس نوبت تک پہنچایا ہے، اس لئے اسی پر لازم ہوا کہ وہ اس کی پریشانی دور کرے۔

(اور اس جگہ قیمت سے وہی رقم مراد ہے جو اس نے خریدار کو ادا کی ہے) اور جب عادل راہن سے وہ رقم وصول کرے گا تو مرتہن کا وصول کر لینا بھی صحیح ہوگا، کیونکہ اس نے جو کچھ بھی وصول کیا ہے وہ اس کے لئے سالم رہا، نیز اگر عادل چاہے تو اس رقم کو مرتہن سے واپس مانگ لے، جو اس نے مرتہن کو دی ہے، اور راہن سے مطالبہ نہ کرے، اس لئے کہ جب وہ معاملہ یعنی عقد بیع ہی باطل ہوگیا تو اس کا ثمن ہونا بھی باطل ہوگیا حالانکہ مرتہن نے تو اسے مرہون کا عوض یا ثمن سمجھ کر قبضہ کیا تھا، کیونکہ اس کا دعوی اور استحقاق تو مرہون کے ثمن سے تھا، حالانکہ وہ ثمن باقی نہیں رہا، اس لئے مرتہن پر یہ بات لازم ہوگئی کہ وہ اس سے اپنا قبضہ ختم کر دے، پھر جب عادل مرتہن سے یہ رقم واپس لے جائے تو اس سے اس رقم کا پانا بھی ختم ہو جائے گا، اور مرتہن کا حق دوبارہ اپنے قرض کی طرف لوٹ جائے گا، جیسے کہ پہلے تھا، اسی لئے وہ راہن سے اپنا قرض واپس مانگ لے گا، (ف: یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ خریدار نے جو رقم دی تھی وہ عادل ہی کو دی تھی پھر عادل نے مرتہن کو اس کے قرض کی ادائیگی میں دیا ہو)۔

ولو ان المشتری سلم الثمن الخ: اور اگر عادل سے خریدنے والے نے مرہون کی رقم مرتہن کو ادا کی ہو تو وہ اب عادل سے رقم واپس نہیں مانگ سکتا ہے، کیونکہ اس صورت میں جو کام بھی کر رہا ہے وہ راہن کے نمائندہ کی حیثیت سے کر رہا ہے، اور وہ خریدار اپنی رقم عادل سے اسی صورت میں لے سکتا ہے، جبکہ اس نے خریدار سے رقم وصول کر لی ہو، حالانکہ اس نے اس سے رقم وصول نہیں کی ہے، لہذا اس کا ذمہ دار اور ضامن پورا پورا موکل ہی ہوگا، (ف: یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ رہن کا معاملہ

کرتے وقت ہی وکالت کی شرط لگادی گئی ہو): وان کان التوکیل الخ: معاملہ رہن طے پاجانے کے بعد وکالت کی شرط لگائی گئی ہو، یعنی معاملہ کرتے وقت اس کی شرط نہیں لگائی گئی ہو تو ایسی صورت میں اس عادل پر جو کچھ بھی حق آئے گا یا ذمہ داری لازم ہوگی وہ ان سب کے لئے راہن سے رجوع کرے گا، خواہ مرتہن نے رقم وصول کی ہو یا نہیں کی ہو، کیونکہ اس وکالت سے مرتہن کا کچھ بھی حق متعلق نہیں ہوا ہے، (اس لئے کہ وکالت کی شرط لگنے سے پہلے ہی رہن کا معاملہ کر لیا تھا)، لہٰذا مرتہن سے کچھ بھی تعلق نہ ہوگا، جیسے کہ رہن کے علاوہ اگر کوئی وکالت ایسی ہو کہ جب اس میں وکیل چیز فروخت کر کے اس کے دام ایسے شخص کو دیدے جس کو دینے کے لئے اس کے مؤکل نے حکم دیا ہو، اس کے بعد اگر وکیل پر کسی قسم کی ذمہ داری آئی ہو تو وہ وکیل اس شخص سے رجوع نہیں کر سکتا ہے جس نے رقم وصول کر لی ہو، (ف: بلکہ مؤکل کے ذمہ لگا کر خود اس سے بچ جانا چاہتا ہے، پس یہی حکم ایسی وکالت میں بھی ہے جو رہن کا معاملہ طے ہو جانے کے بعد واقع ہو)۔

بخلاف الوکالة المشروطة الخ: بخلاف اس وکالت کے جو رہن کے معاملہ کے اندر طے کی گئی ہو، یعنی اس کی شرط لگادی گئی ہو، کہ اس میں اوپر بیان کردہ طریقہ کے عادل کو مرتہن سے رجوع کرنے کا اختیار ہوتا ہے، کیونکہ اس وکالت سے مرتہن کا حق مل جاتا ہے اسی لئے عادل کا فروخت بھی مرتہن کے حق کے واسطے ہی ہوتا ہے، (ف: جیسے راہن کی طرف سے وکالت کے طور پر ہوا ہے، اس سے یہ بات صاف ظاہر ہوتی ہے کہ معاملہ رہن کرتے وقت جس وکالت کی شرط کی جاتی ہے، اس سے مرتہن کا حق متعلق ہو جاتا ہے اور جس وکالت کی شرط اس معاملہ کے مکمل ہو جانے کے بعد کی جاتی ہے اس سے مرتہن کا حق متعلق نہیں ہوتا ہے): قال رحمة الله الخ: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ شیخ کرخیؒ نے بھی اسی طرح فرق بیان کیا ، اور یہی روایت اس عالم کے قول کی تائید میں ہے، جس کی رائے میں ایسے وکیل پر اسے بیچ ڈالنے پر جبر نہیں کیا جاسکتا ہے، (ف: یعنی جس وکیل کی وکالت عقد رہن ہو جانے کے بعد طے پائی ہو اگر وہ ادائیگی قرض کا وقت آجانے پر اس مرہون کے بیچنے سے انکار کر دے تو اس کے بیچنے پر جبر نہیں کیا جاسکتا ہے، کیونکہ یہ وکیل بھی بیع کے دوسرے وکیلوں کے حکم میں ہوتا ہے، یعنی جس کے ساتھ مرتہن کا کوئی حق بھی لازم نہ آتا ہے، لیکن جن علماء کے نزدیک یہ وکیل بھی اس مرہون کے بیچنے پر مجبور کیا جاسکتا ہے ان کی طرف سے مذکورہ دلیل کا جواب یہ ہے کہ اس وکیل کا مجبور ہونا وکالت کے لازم ہو جانے کی وجہ سے ہوتا ہے اگرچہ اس سے مرتہن کا حق متعلق ہوا یا نہ ہو، اور اس موقع پر دوسرے بہتر جواب اور بھی ہیں لیکن دونوں جواب کمزور ہیں، واللہ اعلم، م۔

توضیح: اگر عادل نے عند المطالبہ رہن کو بیچ کر مرتہن کو اس کو پورا قرض ادا کر دیا اس کے بعد کسی نے یہ ثابت کر دیا کہ اس مرہون کا اصل مالک میں ہوں، اس بناء پر عادل نے اس مرہون کا تاوان اپنی طرف سے اسے ادا کر دیا تو وہ عادل یہ تاوان کس سے اور کس طرح وصول کرے گا، اگر اس دعوی کے وقت مرہون موجود ہو یا ضائع ہو گیا ہو، اگر معاملہ رہن کے وقت توکیل کی شرط کی گئی ہو، یا معاملہ طے ہو جانے کے بعد شرط لگائی گئی ہو، تمام مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال وان مات العبد المرهون في يد المرتهن ثم استحقه رجل فله الخيار ان شاء ضمن الراهن وان شاء ضمن المرتهن لان كل واحدمنهما متعد في حقه بالتسليم اوبالقبض فان ضمن الراهن فقد مات بالدين لانه ملكه باداء الضمان فصح الإفياء وان ضمن المرتهن يرجع على الراهن بماضمن من القيمة وبدينه أما بالقيمة فلانه مغرورمن جهة الراهن واما بالدين فلانه انتقض اقتضاؤه فيعود حقه كما كان فان قيل لما كان قرار

الضمان علی الراھن برجوع المرتھن علیه والملك فی المضمون یثبت لمن علیه قرار الضمان فتبین انه رھن ملك نفسه فصار کما اذا ضمن المستحق الراھن ابتداء قلنا ھذا طعن ابی خازم القاضی والجواب عنه انه یرجع علیه بسبب الغرور والغرور بالتسلیم کما ذکرناه اوبالانتقال من المرتھن الیه کانه وکیل منه والملك بکل ذلك متاخر عن عقد الرھن بخلاف الوجه الاول لان المستحق یضمنه باعتبار القبض السابق علی الرھن فیستند الملك الیه فتبین انه رھن ملك نفسه وقد طولنا الکلام فی کفایة المنتھی واللہ اعلم بالصواب.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ، اگر مرتہن کے قبضہ میں رہتے ہوئے مرہون غلام مر گیا پھر کسی نے اس غلام کے بارے میں یہ ثابت کیا کہ وہ تو میرا غلام تھا یعنی میں ہی اس کا اصل مالک ہوں، اس بناء پر اس مدعی کو اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو اس غلام کی قیمت راہن سے بطور تاوان لے یا اگر چاہے تو مرتہن سے وصول کر لے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اصل مالک پر راہن اور مرتہن دونوں ہی کی طرف سے زیادتی ہوئی ہے، اس طرح سے راہن نے مرتہن کو دینے سے زیادتی کی یعنی دوسرے کا مال اپنا کہہ کر دیا اور مرتہن نے اس سے دوسرے کا مال لیا ہے، (ف: اور زیادتی کرنے کی وجہ سے تاوان لازم ہوا ہی کرتا ہے): فان ضمن الراھن الخ: پس اگر اس مستحق نے غلام کے تاوان کی قیمت راہن سے وصول کی تو اس مرہون غلام کی موت اسی قرض کے عوض ہوگی، کیونکہ یہ راہن اس غلام کا تاوان ادا کر کے حکماً اس کا مالک بن چکا ہے، اس بناء پر اس کو قرض میں ادا کرنا صحیح ہو گیا: وان ضمن المرتھن الخ: اور اگر اس مستحق نے اپنے غلام کی قیمت بطور تاوان مرتہن سے وصول کر لی ہو تو وہ شخص اپنے راہن سے اپنے قرضہ کے ساتھ ہی اس غلام کی قیمت بھی وصول کرے گا۔

اما بالقیمة فلانه مغرور الخ: اب وہ اس کی قیمت اس راہن سے اس لئے وصول کرے گا کہ اسے اسی کی طرف سے دھوکہ ہوا ہے اس نے غلام کو راہن ہی کا مملوک سمجھ لیا تھا، اور چونکہ وہ غلام اس مرتہن کے قبضہ میں باقی نہیں رہا اس لئے اپنے قرض کو وصول کر لینا بھی باطل ہو گیا جس کا مطلب یہ ہوا کہ اس مرتہن کا اس راہن پر جیسا حق تھا ویسا ہی باقی رہ گیا: فان قیل لما کان قرار الضمان الخ: اب اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ جب مرتہن نے تاوان راہن سے وصول کر لیا اور راہن ہی اس تاوان کا ذمہ دار ثابت ہو گیا، اور قاعدہ یہ ہے کہ جب کسی چیز کا تاوان کسی شخص پر لازم کر دیا جاتا ہے تو وہ چیز بھی اسی شخص کی ملکیت میں آجاتی ہے، یعنی وہی شخص اس چیز کا مالک بھی مان لیا جاتا ہے، تو اس سے یہ بات بھی ثابت ہو جاتی ہے کہ راہن نے اپنی ملکیت ہی کی چیز اس مرتہن کے پاس رہن میں رکھی تھی تو اس کا حکم بھی ایسا ہی ہو جائے گا کہ جیسے اس حق دار نے شروع ہی میں اس راہن سے اس کا تاوان لے لیا تھا، تو ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ اعتراض قاضی ابو حازمؒ نے کیا ہے، (ف: یہ ابو خازم خاء خانہ یعنی نقطہ والی خاء اور زاء زور یعنی منقوط زاء ہے، شیخ عبد الحمید بن عبد العزیز قاضی بغداد نے امام محمد بن الحسنؒ پر اعتراض کیا تھا، جس کا حاصل یہ ہے کہ جب آخر کار وہ راہن ہی اس کا ذمہ دار اور ضامن ٹھہرا تو اسی کی چیز یعنی وہ غلام مرتہن کے پاس مرا ہے، جیسے کہ اگر مستحق نے شروع ہی میں اس راہن سے تاوان لیا ہوتا تو بھی یہی بات ہوتی، لہٰذا اس مرتہن کا قرض ختم ہو جانا چاہئے تھا، حالانکہ آپ نے یہ کہا ہے کہ اگر شروع ہی میں راہن سے تاوان وصول کر لیتا تو مرتہن کا فرق ختم ہو جاتا، اور اگر مرتہن سے تاوان لے کر مرتہن کے ذریعہ سے راہن پر تاوان لازم آئے تو مرتہن کا فرق ساقط نہیں ہوگا، بلکہ وہ مرتہن اپنے قرض کے علاوہ تاوان بھی راہن سے وصول کرے گا، حالانکہ دونوں صورتوں میں فرق کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

والجواب عنه انه یرجع علیه الخ: اور اس اعتراض کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ مرتہن اپنا دیا ہوا تاوان راہن سے فریب دینے کی بناء پر لیتا ہے جس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ وہ اس مرتہن کو رہن میں اپنا مال نہ دے کر دھوکہ کے ساتھ دوسرے کے غلام کو اپنا بناتے ہوئے دیتا ہے؛ (اسی بناء پر اسے تاوان کا ضامن بھی ہونا پڑا، جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے، یا اس بناء پر لیتا ہے کہ تاوان چونکہ مرتہن سے راہن کی طرف منتقل ہو چکا ہے اس لئے مرتہن اس کو واپس مانگ لیتا ہے، گویا کہ وہ مرتہن کی طرف سے

وکیل ہے یا اس کے علاوہ ان دونوں میں کوئی اور وجہ بھی ہو بہر حال عقد رہن کے بعد ہی ملکیت آئی ہے، (ف: اس کا خلاصہ یہ ہوا کہ راہن کی ملکیت جو مرتہن کی طرف منتقل ہوئی وہ اگر غیر کا مال دینے کی وجہ سے ہوئی ہو تو اسی وقت سے ملکیت ثابت ہوگی، حالانکہ رہن کے مکمل ہونے کے لئے مرتہن کے حوالہ دینا بھی ضروری ہوتا ہے، اس لئے حوالہ کر دینے کے بعد ہی وہ رہن پورا ہو، اور اس کے بعد ہی راہن کی ملکیت پائی گئی، یا راہن کی ملکیت کی وجہ یہ ہوئی کہ جب مرتہن نے غیر کے مال پر قبضہ کیا تو دوسرے کے حق میں یہ غاصب ہوا اسی لئے غیر نے اس سے تاوان لیا، اسی لئے مرتہن مالک ہو گیا، لیکن اس مرتہن نے تو راہن کی وجہ سے اس پر قبضہ کیا تھا لہذا تاوان بھی راہن ہی کی طرف منتقل ہوا، اور چونکہ مرتہن کی ملکیت قبضہ کے بعد شروع ہوئی ہے اس لئے منتقل ہونے سے راہن کی ملکیت بھی قبضہ کے بعد سے ہی شروع ہوئی اور یہ بھی رہن پورا ہونے کے بعد ہے، تو اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ مستحق نے مرتہن سے ہی تاوان لیا ہے، اور اس تاوان کا تعلق راہن سے ہی ثابت ہوا اس لئے اس صورت میں راہن کی ملکیت رہن کے بعد ثابت ہوتی ہے، اور اس طرح اس سے اپنی ملکیت کو رہن رکھنا نہیں پایا جاتا ہے)۔

بخلاف الوجه الاول الخ: برخلاف پہلی صورت کے (ف: یعنی اس صورت کے جبکہ مستحق نے پہلے راہن سے تاوان لیا کہ اس صورت میں راہن کی ملکیت رہن سے پہلے ثابت ہوئی ہے): **لان المستحق يضمنه الخ**: کیونکہ اس مستحق نے راہن سے جو تاوان لیا ہے وہ اس بناء پر کہ اس مرہون پر اس کو رہن میں رکھنے سے پہلے قبضہ حاصل تھا، لہذا اسی حالت پر اس کی ملکیت کا حکم لگایا جائے گا، اس سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ راہن نے اپنی ملکیت کی چیز ہی رہن میں رکھی ہے، (ف: کیونکہ راہن نے جب غیر کی چیز پر قبضہ کر کے اسے رہن میں رکھ دیا تو اسی قبضہ کی وجہ سے یہ غاصب ضامن ہو گیا، اور ضمان دینے کے بعد سے ہی وہ اس کا مالک تو گویا اس نے مالک بن کر اسے رہن میں رکھا ہے)۔

وقد طولنا الكلام الخ: اور اس مسئلہ کو ہم نے بہت طوالت اور وضاحت کے ساتھ اپنی دوسری کتاب کفایۃ المنتہی میں بیان کیا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، (ف: شاید کہ مصنف کتاب کی مراد یہ ہوگی کہ اس جواب پر مضاربت کے مسئلہ سے جو اعتراض پیدا ہوتا ہے اس کا بھی جواب ہم نے دیدیا ہے، اس طرح سے کہ تم نے اس مسئلہ میں رہن کے بعد ملکیت کو ثابت کر کے رہن کو باطل اور غلط کہدیا ہے، یعنی رہن کا حکم نافذ نہیں ہوگا، حالانکہ مضاربت میں رب المال نے جو راس المال دیا ہے اگر اس کا کوئی مستحق نکل آیا اور مضارب نے تصرف کرنے کی وجہ سے مستحق کو جو تاوان دیا وہ اسے رب المال سے واپس لے سکتا ہے، پھر بھی مضاربت نافذ ہو جائیگی حالانکہ اس جگہ بھی مضارب کے ذریعہ سے رب المال کی طرف ملکیت منتقل ہوئی ہے وہ بھی مضاربت کے بعد ہی ہوگی، اس کے باوجود آپ نے یہ کہا کہ یہ مضاربت جائز اور نافذ ہوگی، حالانکہ اسی طرح کے رہن کو نافذ نہیں کہا جاتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ عقد مضاربت لازم نہیں ہوتی ہے، اس لئے اس کے باقی رہنے کا حکم وہی ہے جو اس کی ابتداء کا ہے گویا ملکیت کے بعد رب المال نے عقد کیا ہے، برخلاف رہن کے کہ یہ عقد لازم ہوتی ہے اس طرح دونوں مسئلوں میں فرق نکل آیا، ع، م۔

اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ میرے نزدیک اس جگہ دو طرح سے اشکال ہوتا ہے، اول یہ کہ مضاربت کے مسئلہ میں جب مضارب نے راس المال میں تصرف کر لیا تو وہ ضامن ہو گیا، اور جب راس المال اپنی حالت پر باقی نہیں رہتا ہے بلکہ بدل جاتا ہے تو ایسی مضاربت بھی لازم ہو جاتی ہے، مگر اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اگر راس المال میں تغیر آئے بغیر مستحق نے اپنا اصل مال ہی لے لیا تو مضارب رب المال سے واپس لے، اس وقت نئے طور پر معاملہ کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہی گی، لیکن یہ جواب اسی صورت میں صحیح ہو سکتا ہے، جبکہ مسئلہ مضاربت کے یہی معنی ہوں، کیونکہ مضارب کو اس صورت میں ضمان کا حق نہیں ہوتا ہے، حالانکہ مسئلہ اس کے خلاف ہے، اس کے علاوہ پرانے راس المال کو بدل کر دوسرا مال دینے سے پہلی مضاربت باقی نہیں رہتی ہے، اس وجہ سے دونوں میں فرق رکھنا مشکل کام ہے، او دوسری بات یہ ہے کہ راہن جب اپنے پہلے قبضہ رکھنے کی وجہ

سے ضامن ہو چکا ہے تو مرتہن کی وجہ سے ضمان کے منتقل ہونے سے پھر ضامن ہونا لاحاصل یا تحصیل حاصل کام ہے، اور یہ باطل ہے، لہٰذا ہر صورت میں راہن اپنے پہلے قبضہ کی وجہ سے ہی ضامن ہوگا، البتہ مرتہن کے رجوع کرنے کے لئے اس کا حوالہ کرنا ایک علت ہے، الحاصل جواب میں بہت تامل ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

توضیح: اگر مرہون غلام مرتہن کے قبضہ میں رہتے ہوئے مرجانے کے بعد کوئی شخص اپنے دلائل اور گواہوں سے یا ثابت کردے کہ اس غلام کا اصل مالک میں ہوں، تو وہ اس کا تاوان راہن یا مرتہن میں سے کس سے وصول کرے گا، اور کیوں، مفصل دلائل

باب التصرف في الراهن والجناية عليه وجنايته على غيره

باب: مرہون میں تصرف اور مرہون پر قتل وزخم وغیرہ کا جرم کرنے یا مرہون کا جرم غیر پر واقع ہونے کا بیان یعنی عقد رہن واقع ہو جانے کے بعد اگر مرتہن نے مرہون میں کچھ ایسا تصرف کیا جس کی اسے اجازت نہیں ہے، یا راہن نے کوئی تصرف کر لیا تو اس کا کیا حکم ہے، اور اگر مرہون کوئی ایسا غلام ہو جس نے کسی کو قتل یا زخمی کر دیا یا مرہون کو کسی نے قتل یا زخمی کر دیا تو کیا حکم ہوگا۔

قال واذا باع الراهن الرهن بغير إذن المرتهن فالبيع موقوف لتعلق حق الغير به وهو المرتهن فيتوقف على اجازته وان كان الراهن يتصرف في ملكه كمن أوصى بجميع ماله تقف على اجازة الورثه فيما زاد على الثلث لتعلق حقهم به فان اجاز المرتهن جازلان التوقف لحقه وقد رضي بسقوطه وان قضاه الراهن دينه جاز ايضا لانه زال المانع من النفوذ والمقتضى موجود وهو التصرف الصادر من الاهل في المحل.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ، اگر راہن نے مال مرہون کو مرتہن کی اجازت کے بغیر فروخت کر دیا تو وہ موقوف رہے گی یعنی اس پر عمل نہیں کیا جاسکتا ہے، کیونکہ اس مبیع سے اس کے غیر یعنی مرتہن کا حق متعلق ہوتا ہے، اس لئے اسی کی اجازت پر موقوف رہے گا (یعنی اگر وہ اجازت دیدے تو رہن سے نکل کر بیع نافذ ہو جائیگی، اور اس کے بغیر نافذ نہ ہوگی) اگرچہ راہن نے جو کچھ تصرف کیا ہے وہ اپنی ہی ملکیت میں کیا ہے، اس کی نظیر وہ شخص ہے جس نے اپنا تمام مال فقراء میں خرچ کرنے کی وصیت کر دی ہو، (اس طرح سے کہ میرے مرنے کے بعد میرا سارا مال فقراء کو صدقہ میں دیدیا جائے) تو اس میں سے صرف تہائی حصہ مرنے کے فوراً بعد کسی کی اجازت کے بغیر ہی تقسیم کیا جائے گا، مگر باقی دو تہائی وارثوں کی رہے گی کہ اگر وہ سب صدقہ کی اجازت دیدیں تو وہ بھی صدقہ میں دیدئے جائینگے، (ف: یہ مثال صرف اس بات کے لئے مفید ہے کہ اس میں دوسرے کا تعلق رہنے کی وجہ سے اس میں کسی کا تصرف نافذ نہیں ہوگا، ورنہ امین وصیت کرنے والے کے مرتے ہی اس کی ملکیت اس کے ترکہ سے بالکل ختم ہو جائیگی، البتہ اگر اس نے تہائی مال تک صدقہ کرنے کی وصیت کر رکھی ہو تو اتنی مقدار میں اس کی ملکیت باقی رہ جائیگی)۔

فان اجاز المرتهن الخ: اب اگر مرتہن نے اس بیع کی اجازت دیدی تو مالک کی بیع جائز یعنی نافذ ہو جائیگی، کیونکہ اس بیع کا معاملہ ہو جانے کے باوجود اس پر عمل یعنی نافذ ہونے کو اس مرتہن کی مرضی نہیں ہونے کی وجہ سے ہی موقوف کر دیا گیا تھا، اور اب وہ اپنا حق ختم کرنے پر راضی ہو گیا ہے: **وان قضاه الراهن الخ:** اور اگر راہن نے مرتہن کا قرض کر دیا تو بھی بیع جائز ہوگی، یعنی نافذ ہو جائیگی، کیونکہ اس بیع کے نافذ ہونے میں جو چیز رکاوٹ اور مانع تھی وہ ختم ہوگئی، (کیونکہ ہر تصرف کے نافذ ہونے کے لئے دو باتوں کی ضرورت ہوتی ہے، ایک تو یہ کہ نافذ ہونے کے لئے کوئی چیز مانع نہ ہو اور دوسری یہ کہ اس تصرف کے نافذ ہونے کی کوئی ضرورت بھی ہو، پس اس میں سے مانع کے ختم ہو جانے کا تو معلوم ہو گیا (یعنی مرتہن کا قرض ادا کر دیا جو کہ

رکاوٹ تھی) اور اس کے نافذ ہونے کی ضرورت بھی پہلے سے موجود ہے، اس طرح سے کہ وہ شخص خود عاقل اور بالغ ہے اور اس کا تصرف ایسی چیز میں ہو رہا ہے جو کہ اس کی ملکیت میں یعنی اس کا وہ مالک ہے اور قابل فروخت بھی ہے، (ف: پس جب کوئی ممانعت نہیں پائی گئی اور اس کی ضرورت باقی بھی ہے تو اس کا تصرف ضرور نافذ ہو جانا چاہئے)۔

توضیح: باب، مرہون میں تصرف وغیرہ کا بیان، اگر مرتہن مرہون میں کچھ ایسا تصرف کردے جس کا اسے اختیار نہ ہو، یا مرہون ایسا غلام ہو جس نے کسی کو قتل یا زخمی کر دیا ہو، اگر راہن نے مرہون کو مرتہن کی اجازت کے بغیر فروخت کر دیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

واذا نفذ البيع باجازة المرتهن ينتقل حقه الى بدله هوالصحيح لان حقه تعلق بالمالية والبدل له حكم المبدل فصار كالعبد المديون اذا بيع برضاء الغرماء ينتقل حقهم الى البدل لانهم رضوا بالانتقال دون السقوط راسا فكذا هذا وان لم يجز المرتهن البيع وفسخه انفسخ في رواية حتى لو افتك الراهن الرهن لا سبيل للمشترى عليه لان الحق الثابت للمرتهن بمنزلة الملك فصار كالمالك له ان يجيزوله ان يفسخ وفي اصح الروايتين لا ينفسخ بفسخه لانه لوثبت حق الفسخ له انما يثبت ضرورة صيانة حقه و حقه في الحبس لايبطل بانعقاد هذا العقد فبقى موقوفا فان شا المشترى صبر حتى يفتك الراهن الرهن اذا العجز على شرف الزوال وان شاء رفع الامر الى القاضي وللقاضي ان يفسخ لفوات القدرة على التسليم وولاية الفسخ الى القاضي لا اليه وصار كما اذا ابق العبد المشترى قبل القبض فانه يتخير المشترى لما ذكرنا كذلك هذا.

ترجمہ: اور جب مرتہن کو اس کا قرض ادا کئے بغیر ہی از خود اس نے مرہون کو بیچنے کی اجازت دیدی تو وہ بیع نافذ اور صحیح ہو جائیگی، مگر مرتہن کا حق اس مال مرہون سے منتقل ہو کر اس کے عوض یعنی اس کی رقم کی طرف منتقل ہو جائے گا، (ف: یعنی اس کی اجازت دینے سے اس کا حق قرض بالکل ختم نہیں ہو گا بلکہ اس کے عوض یعنی ثمن اور رقم سے متعلق ہو جائے گا، جس کی وجہ سے وہ ثمن ہی از خود مرہون کے عوض مرہون ہو جائے گا) اور یہی روایت صحیح ہے، (ف: اور اس وقت یہ بات کوئی ضروری نہیں ہو گی کہ وہ مرتہن بیچنے کی اجازت دیتے وقت اس بات کی شرط لگا دے کہ اس مرہون کے فروخت کے بعد اس کا ثمن میرے پاس مرہون رہے گا): **لان حقه تعلق الخ**: اس لئے کہ مرتہن کا حق مرہون کی مالیت سے ہوتا ہے اور اصل مرہون سے اسے کوئی مطلب نہیں ہوتا ہے، اور بدل یعنی ثمن کا حکم مبدل یعنی مرہون کا حکم ہوتا ہے (ف: اس لئے مالیت کے اعتبار سے مرتہن کے لئے اصل مرہون ہو یا اس کا ثمن ہو دونوں ایک ہیں اگر چہ بظاہر صورت میں فرق ہوتا ہے)۔

فصار كالعبد المديون: تو یہ معاملہ ایسے تجارتی غلام کی طرح ہو گیا کہ اس پر بہت سے لوگوں کے قرض لازم ہو گئے ہوں، اور اسے اس کے قرض خواہوں کی اجازت سے بیچ دیا گیا تو وہ بالکل معاف نہیں ہو جاتا ہے، بلکہ اسپر باقی قرضہ اس سے حاصل شدہ رقم سے متعلق ہو جاتا ہے، اس لئے کہ ان میں سے کوئی بھی قرض خواہ اپنا قرض معاف کر دینے پر راضی نہیں ہوا ہے، بلکہ صرف اسے بیچنے کی اجازت دینے پر راضی ہوا ہے، یعنی ذات غلام سے اپنا حق نہ لینے بلکہ اس سے حاصل شدہ رقم سے لینے پر راضی ہوا ہے، یوں بھی جس غلام کو کاروبار کی اجازت ملتی ہے اس کی گردن یا ذات سے قرض خواہوں کا حق متعلق ہوا کرتا ہے، اس لئے اگر ان قرض خواہوں نے قاضی کے پاس اپنا حق وصول کرنے کیلئے اس کو بیچ ڈالنے کی درخواست دیدی تو اس کا مطلب یہ نہیں نکلتا ہے کہ انہوں نے اپنا حق ہی ختم کر دیا ہے بلکہ غلام کی گردن سے اس سے حاصل ہونیوالی رقم سے حق متعلق کیا ہے، تو اسی طرح سے مرتہن کے اس معاملہ میں بھی ہوا ہے، (ف: یعنی جب مرتہن نے راہن کو مرہون کے فروخت کرنے کی

اجازت دی تو اس سے یہ لازم نہیں آیا کہ اس نے اپنا حق یعنی قرض بالکل معاف کر دیا ہے بلکہ صرف اپنا حق منتقل کیا ہے، لہذا یہی حکم دیا جائے گا کہ اس کا حق قرض مرہون سے منتقل ہو کر اس سے حاصل شدہ رقم کی طرف منتقل ہو گا، اب یہ بات باقی رہی کہ اگر مرتہن نے اس مرہون کے بیع کی اجازت نہیں دے کر اس بیع کو فسخ کر دیا تو کیا اسے اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ اسے فسخ کر دے تو اس میں کئی روایتیں ہیں۔

وان لم یجز المرتهن الخ: اور اگر مرتہن نے اس بیع کی اجازت نہیں دی بلکہ بیع کو فسخ کر دیا تو بیع فسخ ہو جائیگی، یہ روایت شیخ ابن سماعہؒ کی ہے، جس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ اگر راہن اس رہن کو مرتہن سے واپس کرالے تو اس کا وہ خریدار اب کسی صورت سے بھی مبیع کو نہیں پا سکتا ہے، کیونکہ مرتہن کا اس رہن پر جو حق ہوتا ہے، وہ ایک مالک کا حق ہوتا ہے، اور مالک کا حق یہی ہوتا ہے، کہ وہ جسے چاہے اپنی مبیع دے یا چاہے فسخ کر دے، (ف: لیکن اس جگہ یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ مالک کے منزلہ میں ہونے سے بالکل مالک کے برابر نہیں ہو جاتا ہے، اس لئے بہتر یہی ہو گا کہ مرتہن کی اجازت تو بیع کے قائم ہونے کے لئے نہیں تھی بلکہ وہ تو صرف سا کے نافذ ہونے کے لئے تھی کیونکہ اصل مرہون کا مالک تو راہن ہے، اور مرتہن اپنے حق کی وجہ سے اس دوسرے کے پاس جانے سے روکنے کا اختیار رکھتا ہے، جیسے کہ لازمی اجارہ میں اجارہ پر لینے والے کو ہوتا ہے، اور یہ ممکن نہیں ہے کہ اصل مرہون کا مالک راہن بھی ہوا اور ساتھ ہی مرتہن بھی ہوا، اسی لئے دوسری روایت میں یہ بھی ہے کہ اسے فسخ کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے)۔

وفی اصح الروایتین لا ینفسخ الخ: اور مذکورہ دونوں روایتوں میں سے اصح روایت یہ ہے کہ مرتہن کے فسخ کر دینے سے بیع فسخ نہ ہو گی، اور قاضی سے فسخ کرانے کی وہ درخواست بھی نہیں کر سکتا ہے) کیونکہ اگر مرتہن کو بیع کے فسخ کر کے حق ہوتا تو صرف اس ضرورت سے ہو تا کہ اس کا اپنا حق محفوظ رہ جائے، حالانکہ اس بیع کا انعقاد لازم ہونے سے اس کا روکنے کا حق باطل نہیں ہوتا ہے، (کیونکہ مشتری کی ملکیت اس کے مخالف نہیں ہے جیسے کہ اس کے راہن کی ملکیت اس کے مخالف نہیں ہے) الحاصل یہ عقد اس وقت موقوف رہے گا (یعنی نافذ نہیں ہو گا) اسی لئے اس مشتری کو یہ اختیار ہو گا کہ اگر چاہے تو بائع یعنی راہن کا اپنے رہن کو مرتہن سے واپس لینے تک صبر کرے (کہ اس کے بعد بائع سے مبیع کو حاصل کرے) صبر اس لئے کرے کہ اس کی مجبوری تو اب ختم ہونے ہی والی ہے یعنی اس بات سے مایوس ہونے کی مطلق ضرورت نہیں ہے، کہ وہ مبیع اسے نہیں دی جائیگی، بلکہ راہن جیسے ہی اس مرہون کو چھڑانے پر قادر ہو جائے اس سے مانگ لے، لہذا اس وقت تک صبر کرے، یا اگر چاہے تو معاملہ کو قاضی کے پاس لے جائے، کیونکہ قاضی کو یہ اختیار حاصل ہے کہ اس عقد کو فسخ کر دے کیونکہ بائع کو خود اس بات کا اختیار حاصل نہیں ہے، کہ اسے فوراً مشتری کے حوالہ کر دے، لیکن قاضی کو یہ اختیار حاصل ہے، اس کی صورت ایسی ہو گی جیسے کسی شخص نے اپنا غلام فروخت کیا مگر خریدار کو دینے سے پہلے وہ بھاگ گیا اس لئے اسے فی الحال اس بات کا اختیار نہیں ہے، کہ غلام اس کے حوالہ کر دے، اس وجہ سے اس خریدار کو مذکورہ دونوں باتوں کا اختیار ہو گا، اسی طرح یہاں بھی مرہون کو خریدنے میں مشتری کو دونوں باتوں کا اختیار حاصل ہے۔

توضیح: اگر راہن نے مرتہن کو اس کا قرض ادا نہیں کیا اس کے باوجود اس نے مرہون کو فروخت کر دینے کی اجازت دیدی، اور اگر مرتہن نے اپنے راہن کی مرہون کے بیع کی اجازت نہیں دی بلکہ اسے فسخ کر دیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

ولو باعه الراهن من رجل ثم باعه بیعا ثانیا من غیره قبل ان یجیزه المرتهن فالثانی موقوف ایضا علی اجازته لان الاول لم ینفذ والموقوف لایمنع توقف الثانی فلو اجاز المرتهن البیع الثانی جاز الثانی ولو باع الراهن ثم

اجر اووهب اورهن من غيره واجاز المرتهن هذه العقود جاز البيع الاول والفرق ان المرتهن ذوحظ من البيع الثاني لانه يتعلق حقه ببدله فيصح تعيينه لتعلق فائدته به اما لاحق له في هذه العقود لانه لا بدل في الهبة والرهن والذى في الاجارة بدل المنفعة لا بدل العين وحقه في مالية العين لافي المنفعة فكانت إجارته اسقاطا لحقه فزال المانع فنفذ البيع الاول فوضح الفرق.

ترجمہ: اگر راہن نے مرہون کو کسی کے پاس فروخت کیا پھر مرتہن کی اجازت دینے سے پہلے ہی اسی کو کسی اور شخص کے پاس بھی فروخت کر دیا تو دوسری مرتبہ کی فروخت بھی مرتہن کی اجازت پر موقوف رہیگی، اس لئے پہلی بیع اس وقت تک نافذ نہیں ہوتی تھی، بلکہ موقوف تھی، اور کوئی بھی موقوف بیع دوسری مرتبہ بیع ہونے میں رکاوٹ نہیں بنا کرتی ہے: **فلو اجاز المرتهن البيع الثاني الخ**: پھر اگر مرتہن دوسری بیع کی اجازت دیدے تو دوسری بیع صحیح ہو جائیگی، (ف: اور اگر مرتہن نے صرف پہلی بیع کی اجازت دی تو وہی جائز اور نافذ ہو جائیگی، ع) اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس مسئلہ سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ابن سماعہؒ کی روایت صحیح ہے کہ پہلی بیع ابھی تک لازم نہیں ہوتی ہے، اسی لئے مرتہن اسے فسخ کر سکتا ہے، کیونکہ اگر پہلی اس طرح لازم ہو جاتی کہ قاضی کے فسخ کئے بغیر وہ فسخ نہ ہوتی تو دوسری بیع کسی طرح سے بھی نافذ نہیں ہو سکتی ہے، کیونکہ پہلی بیع فسخ نہیں ہوئی ہے، اس لئے لامحالہ یہی کہا جائے گا کہ مسئلہ اسی وقت صحیح ہو سکتا ہے، جبکہ پہلی بیع کا جائز ہونا ہی موقوف تھا، اور ابن سماعہؒ کی روایت کی بنیاد بھی یہی ہے، لہٰذا اچھی طرح غور کر لینا چاہئے۔

ولو باع الراهن ثم اجر الخ: اور اگر راہن نے مرہون کو مرتہن کی اجازت کے بغیر فروخت کیا پھر اسی کو دوسرے شخص کے پاس اجارہ میں دیدیا یا ہبہ کر دیا یا رہن میں رکھ دیا، اور پہلے مرتہن نے ان باتوں کی اجازت بھی دیدی تو پہلی بیع جائز ہو گی، (ف: اور اس بیع کے بعد جتنے بھی معاملات کئے گئے ہوں خواہ ہبہ کا ہو یا اجارہ کا یا رہن کا ہو وہ جائز نہیں ہوگا، حالانکہ اگر ایک بیع کے بعد دوسری بیع ہو تو اور مرتہن اس دوسری بیع کو جائز کر دے تو وہ ہو جاتی ہے، جیسا کہ اوپر میں بیان کیا گیا ہے، اس سے یہ معلوم ہوا کہ دوسری بیع اور دوسرے معاملات کے درمیان فرق ہے)۔

والفرق ان المرتهن ذوحظ الخ: ان معاملات اور بیع کے درمیان فرق کی وجہ یہ ہے کہ دوسری بیع کی اجازت دینے سے خود اس مرتہن کا فائدہ متعلق ہوتا ہے، جسے اس نے سوچ لیا ہوگا، اور اس دوسری کی اجازت میں پہلی بیع کی نسبت سے اسے زیادہ رغبت ہوگی) اور باقی رہے دوسرے معاملات مثلاً ہبہ یا رہن یا اجارہ تو ان کے ہونے سے مرتہن کا فائدہ کچھ بھی نہیں ہوتا ہے، کیونکہ ہبہ کرنے میں یا رہن میں رکھنے میں کوئی عوض نہیں ملتا ہے، اور اجارہ کرنے میں بدلہ ملتا ہے اس سے نفع کا فائدہ ہوتا ہے، اصل شئی کا کوئی بدل نہیں ہوتا ہے، جبکہ اس مرتہن کا تعلق نفع سے نہیں بلکہ اس کے مال اور مالیت سے ہوتا ہے، اور نفع عین نہیں ہوتا ہے، پس جب اس نے تمام معاملات کی اجازت دی تو ان معاملات پر غور کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس مرتہن نے اپنا حق ختم کر دیا ہے، لہٰذا اس کے صحیح ہونے میں رکاوٹ باقی نہیں رہی، اور پہلی بیع صحیح ہو جائیگی، اس طرح بیع اور دوسرے معاملات کے درمیان کا فرق ظاہر ہو گیا، (ف: اور ان کے درمیان فرق کا خلاصہ یہ نکلا کہ پہلی اور دوسری بیع کی صورت میں جس کسی کی بھی اجازت دیدی جائے وہی صحیح اور نافذ ہوگی، کیونکہ اس مرتہن کا اپنا متعلق ہونے کی وجہ سے اس کے لئے یہ صحیح ہے کہ جس کسی کو بھی معین کرنا چاہئے کر لے، اور اگر بیع کے ساتھ ہبہ و رہن و اجارہ کی بھی اجازت دی تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس نے اپنے حق کو ختم کرنا قبول کر لیا ہے، اور معاوضہ والے حق سے اپنا حق متعلق کرنا اسے منظور نہیں ہے، کیونکہ ان معاملات میں اس کے لئے کوئی حصہ نہیں ملتا ہے، اور جب اس نے اپنا حق ختم کر دیا تو تمام معاملات میں جو معاملہ اس کے لئے مقدم اور مفید ہوگا وہی نافذ ہوگا، خاص کر جبکہ وہ حق قوی بھی ہے، کیونکہ بیع کا معاملہ لازمی ہوتا ہے، اور ہبہ وغیرہ لازمی نہیں ہوتا ہے، فافہم، م۔

توضیح: اگر راہن نے مرہون کو کسی کے پاس خود فروخت کردیا، پھر مرتہن کی اجازت دینے سے پہلے ہی کسی اور شخص کے پاس اسے فروخت کردیا، یا اسے دوسرے کے پاس رہن رکھ دیا یا اسے اجارہ پر دیا یا ہبہ کردیا، اس کے بعد مرتہن نے ان تمام کاموں کی اسے اجازت دیدی، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، مفصل دلائل

قال ولو اعتق الراهن عبد الرهن نفذ عتقه وفي بعض اقوال الشافعي لا ينفذ اذا كان المعتق معسرا لان في تنفيذه ابطال حق المرتهن فاشبه البيع بخلاف ما اذا كان موسرا حيث ينفذ على بعض اقواله لانه لا يبطل حقه معنى بالتضمين وبخلاف اعتاق المستاجر لان الاجارة تبقى مدتها إذا الحريقبلها اما لا يقبل الرهن فلا يبقى ولنا انه مخاطب اعتق ملك نفسه فلا يلغو تصرفه بعدم اذن المرتهن كما اذا اعتق العبد المشترى قبل القبض واعتق الابق او المغصوب ولا خفاء في قيام ملك الرقبة لقيام المقتضي وعارض الرهن لاينبئ عن زواله ثم اذا زال ملكه في الرقبة باعتاقه يزول ملك المرتهن في اليدبنا عليه كاعتاق العبد المشترك بل اولى لان ملك الرقبة اقوى من ملك اليد فلما لم يمنع الاعلى لا يمنع الادنى بالطريق الاولى وامتناع النفاذفي البيع والهبة لانعدام القدرة على التسليم واعتاق الوارث العبد الموصي برقبته لا يلغوبل يؤخر الى أداء اسعاية عند ابي حنيفة واذا نفذ الاعتاق بطل الرهن لفوات محله ثم بعد ذلك ان كان الراهن موسرا والدين حالا طولب باداء الدين لانه لو طولب باداء القيمة تقع المقاصة بقدر الدين فلا فائدة فيه وان كان الدين مؤجلا اخذت منه قيمة العبد وجعلت رهنا مكانه حتى يحل الدين لان سبب الضمان متحقق وفي التضمين فائدة فاذا حل الدين اقتضاه بحقه اذا كان من جنس حقه ورد الفضل.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر راہن نے اپنے مرہون غلام کو آزاد کردیا تو وہ آزاد ہو جائے گا یعنی اس کی آزادی نافذ ہو جائیگی، (خواہ وہ راہن مفلس ہو یا خوش حال ہو) اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس مسئلہ میں کئی اقوال ہیں پہلا قول یہ ہے کہ اگر وہ مفلس ہو تو آزادی نافذ نہیں ہوگی کیونکہ اسے آزاد مان لینے سے مرتہن کا حق باطل ہوگا اس لئے اس کی یہ آزادی اس کے بیچ جانے کے حکم میں ہوگی، (اسی لئے مرتہن کے حق کے باطل ہونے کی وجہ سے بالاتفاق اس کی بیع نافذ نہیں ہوتی ہے: **بخلاف ما اذا كان موسرا الخ**: اس کے برخلاف اگر راہن مالدار ہو تو امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی آزادی نافذ ہو جائیگی جو کہ امام شافعیؒ کا دوسرا قول ہے، اس لئے کہ مرتہن کا حق باطل نہ ہوگا کہ وہ اس کا تاوان تو وصول کرے گا، (ف: یعنی مرتہن اس سے تاوان وصول کرلے گا، تو مرہون کی جگہ پر اس کی قیمت لازم آجائیگی، اور وہ قیمت ہی اس مرہون کے قائم مقام ہو جائیگی، لیکن اگر راہن غریب ہو تو وہ مرتہن سے کچھ وصول نہیں کرسکتا ہے، اس لئے اس کی آزادی بھی نافذ نہیں ہوگی)۔

وبخلاف اعتاق المستاجر الخ: اور بخلاف اجارہ پر دئے ہوئے غلام کے کہ اسے آزاد کرنا جائز ہے کیونکہ یہ اجارہ دائمی نہیں ہوتا ہے، بلکہ صرف مقررہ مدت تک کے لئے ہوتا ہے، اس لئے وہ اسی مدت تک اجیر رہ سکے گا، اور اس میں کوئی ممانعت بھی نہیں ہے، کیونکہ وہ تو آزاد ہونے کے باوجود اجارہ میں رہنے کے قابل رہے گا، اور اس کی آزادی اجارہ کے مخالف بھی نہیں ہوگی، مگر اس میں مرہون ہونے کی صلاحیت نہیں ہوتی ہے اس لئے موجودہ صورت میں وہ مرہون نہیں رہیگا، (ف: اس طرح اس مرتہن کا سراسر نقصان ہوگا، چنانچہ راہن تندرست ہونے کی حالت میں مرہون غلام کو آزاد کرنا جائز نہ ہوگا، یعنی اس کی آزادی نافذ نہیں ہوگی، البتہ خوشحالی کی صورت میں آزادی نافذ ہوگی، جیسے کہ اجارہ میں دئے ہوئے غلام کو آزاد کرنا بھی صحیح ہوتا ہے، یہ سارے اقوال امام شافعیؒ کے ہیں، اور ان کی دلیلیں بھی ساتھ ہی بیان کردی گئی ہیں): **ولنا انه مخاطب الخ**: اور ہماری دلیل کی

تفصیل یہ ہے کہ راہن مخاطب یعنی ایک عاقل اور بالغ ہے جس نے اپنی ذاتی ملکیت کی چیز یعنی خاص اپنے غلام کو آزاد کیا ہے، اس لئے اگر مرتہن سے فروخت کرنے کی اجازت نہ دے جب بھی اسی کو تصرف سے روک کر اس کے عمل کو بیکار نہیں کیا جا سکتا ہے، جیسے کہ کسی خریدار نے ایک غلام خریدا مگر اس کو قبضہ میں لینے سے پہلے ہی آزاد کر دیا، یا کسی نے اپنے بھاگے ہوئے غلام یا اپنے مغصوب غلام کو آزاد کر دیا، (ف: تو یہ تصرفات نافذ ہو جاتے ہیں، حالانکہ ان میں سے کسی بھی صورت میں ان کے مالک کا قبضہ نہیں پایا جاتا ہے)۔

ولا خفاء في قيام الخ: اور موجودہ مسئلہ کے اندر اس بات میں کوئی خفاء نہیں ہے کہ راہن کی ملکیت ہنوز اس کے غلام کی جان یا گردن میں باقی ہے یعنی مکمل طور پر غلام اسی راہن کی ملکیت میں ہے، کیونکہ ملکیت کی جو وجہ ہوتی ہے وہ ابتک باقی ہے، (ف: یعنی اس کی ملکیت ابتک ختم نہیں ہوئی ہے، اسی لئے یہ بات بالکل صاف ظاہر ہے کہ وہ مرہون اب بھی راہن ہی کی ملکیت میں ہے کہ اگر ایسا نہ ہوتا تو راہن اس مرہون کو رہن میں نہیں رکھ سکتا تھا، اور دوسرے کی ملکیت کو رہن میں دینا غیر کے لئے جائز ہی نہ ہوتا: **وعارض الرهن لاينبئ الخ**: اور وقتی طور سے اس چیز پر رہن کے آجانے سے یعنی اسے رہن میں رکھ دینے سے راہن کی ملکیت کے ختم ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے، اور نہ ہی کوئی یہ کہہ سکتا ہے، (ف: بلکہ رہن میں رہنے سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ راہن ہی ابتک اس کا مالک ہے، لہٰذا اس راہن کا اس پر عتق کا تصرف یعنی اسے آزاد کرنا صحیح ہوگا، کیونکہ جو شخص بھی خاص اپنے غلام یا باندی کو آزاد کرتا ہے تو وہ ضرور نافذ ہو جاتا ہے، اگرچہ فی الحال وہ غلام یا باندی اس کے اپنے قبضہ میں نہ ہو، کیونکہ آزاد کرنا ایک ایسا عمل ہے، جس کی ایک ہی شرط ہے کہ وہ اپنے مملوک کو آزاد کرے کسی غیر کو نہیں، اور اس کے لئے اپنے قبضہ میں ہونا ضروری نہیں ہے، کہ غلام کہیں اور کسی حال میں بھی ہو اس کے بارے میں آزادی کا لفظ استعمال کرتے ہی وہ آزاد ہو جاتا ہے)۔

ثم اذا زال ملكه الخ: پھر جب مالک یا راہن کے آزاد کر دینے سے وہ غلام مرہون آزاد ہو گیا تو اس کے مرتہن کا اس پر قبضہ تھا وہ بھی خود بخود ختم ہو جائے گا کیونکہ وہ تو اس کا مالک بالکل نہ تھا صرف اس کا قبضہ تھا تو وہ اسی طرح ختم ہو جائے گا جیسے کہ ایک مشترک غلام کو آزاد کرنے میں ہوتا ہے، بلکہ اس سے بھی بڑھ کر، (ف: اگر ایک مشترک غلام کو اس کے مالکوں میں سے کسی ایک نے بھی اسے آزاد کر دیا تو وہ فوراً آزاد ہو جائے گا اور دوسرے مالکوں کی ملکیت اسے آزادی سے روک نہیں سکے گی، اسی طرح سے یہاں بھی راہن کے آزاد کرتے ہی وہ آزاد ہو جائے گا، اور مرتہن کے انکار کرنے سے کوئی فرق نہیں آئے گا بلکہ وہ آزاد ہو کر رہے گا): **لان ملك الرقبة الخ**: اس لئے کہ کسی کی گردن یا ذات کا مالک ہونا جیسا کہ غلام کے مشترک مالکان کو حاصل ہے وہ حکماً زیادہ قوی ہے بہ نسبت ملکیت کے اس قبضہ کے جو کہ مرتہن کو حاصل ہے، پس جب وہ ملکیت جو اعلیٰ درجہ کی ہے اور وہ مانع نہیں ہوتی ہے تو اس سے کمتر درجہ کی جو ملکیت ہو وہ تو بدرجہ اولیٰ مانع نہیں ہو سکتی ہے، (ف: اس جگہ اگر کوئی یہ کہے کہ ہماری دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ راہن چونکہ عاقل و بالغ ہے اس لئے اس کا تصرف لغو نہیں ہوگا، بلکہ نافذ ہوگا تو بھی یہ دلیل مرتہن بیع میں جاری ہوگی اسی بناء پر امام شافعیؒ نے اسی پر قیاس کیا ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ غلام کو آزاد کرنے اور اس کے فروخت کرنے کے عمل میں فرق ہے، اس طرح سے کہ آزاد کرنے میں قبضہ کی ضرورت نہیں ہوتی ہے، اس لئے یہ نافذ ہو جاتا ہے)۔

وامتناع النفاذ في البيع الخ: اور مرہون کی بیع یا مرہون کا ہبہ اس لئے نافذ نہیں ہوتا ہے کہ اس میں خریدار کے پاس حوالہ کر دینے کی صلاحیت نہیں ہوتی ہے، (ف: حالانکہ عقد بیع میں اس صفت کا پایا جانا بہت ہی ضروری ہے کہ اس کے بغیر وہ بیع نافذ نہیں ہوتی ہے، ایسے ہبہ بھی اسی وقت مکمل ہوتا ہے جبکہ جس سے وعدہ کیا جائے اس کے حوالہ بھی کر دیا جائے اس کے بغیر ہبہ صحیح نہیں ہوتا ہے، اس وقت اگر یہ کہا جائے کہ اگر زید اپنے غلام کے بارے میں یہ وصیت کرے کہ اس کی گردن یا اس کی ذات بکر کو دے دی جائے تو جب تک اسے نہ دیا جائے اس وقت تک وہ بکر اس غلام کا مالک نہیں ہوگا، حالانکہ اگر وارث اسے آزاد کر دے

تو اس کا تصرف لغو ہو جاتا ہے، جواب یہ دیا جائے گا کہ یہ صرف دعوی ہے: واعتاق الوارث العبد الخ: اور وارث کا ایسے غلام کو آزاد کرنا جو میت کے ترکہ میں سے ہو جس کے بارے میں اس کے مالک میت نے کسی کو ہبہ کر دینے کی وصیت کر رکھی ہو تو اس کو آزاد کرنا لغو نہیں ہوتا ہے، (ف: یعنی وارث کا کسی ایسے غلام کو آزاد کرنا بے کار نہیں ہوتا ہے جیسا کہ آپ دعوی کرتے ہیں)۔

بل یؤ خر الی اداء السعایه الخ: بلکہ اس وقت تک کے لئے تاخیر ہوتی ہے جب تک کہ اس کی قیمت ادا نہ کر دے یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے، (ف: اور صاحبین کے نزدیک وہ اسی وقت آزاد ہو جاتا ہے، خلاصہ یہ ہوا کہ اگر مرہون کو آزاد کیا جائے یا فروخت کیا جائے تو وہ عمل بے کار نہیں ہو گا مگر بیع کا معاملہ ایسا ہوتا ہے، جس کے صحیح اور نافذ ہونے کے لئے قبضہ میں دیدینا بھی ضروری ہوتا ہے، اس لئے قبضہ میں دئے بغیر وہ بیع نافذ نہیں ہوتی ہے، جیسے اگر ہبہ کر دیا یا صدقہ کر دیا تو بھی نافذ نہیں ہو گا کیونکہ راہن کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اسے حوالہ بھی کر سکے، لیکن آزاد کر دینا ایسا تصرف ہے، جو قبضہ کو نہیں چاہتا ہے، کیونکہ وہ تو منہ سے جملہ نکالتے ہی غلام کو آزاد کر دیتا ہے، لہذا یہ صحیح ہو جائے گا، م: واذا نفذ الاعتاق الخ: اور جب آزادی مل گئی اور اعتاق نافذ ہو گیا تو رہن بھی باطل ہو گیا کیونکہ رہن میں رکھنے کا اب محل نہیں رہا، (ف: اس لئے کہ یہ غلام اپنی آزادی کے بعد راہن کا غلام اور مملوک باقی نہیں رہا، بلکہ مکمل آزاد ہو چکا ہے، اور ایسا شخص رہن میں رکھنے کے لائق نہیں رہتا ہے، اب ایک سوال یہ ہوا کہ ایسی صورت میں مرتہن کیا کرے تو اس کے بارے میں بھی مصنفؒ نے یہ فرمایا ہے)۔

ثم بعد ذلك ان کان الراهن الخ: اب جبکہ وہ غلام راہن کے آزاد کر دینے سے آزاد ہو جائے تو مرتہن کا حق متعلق ہونے سے یہ دیکھا جائے گا کہ وہ راہن خوش حال ہے یا نہیں، اگر خوش حال ہو اور مرتہن کا قرض فوراً ہی ادا کرتا ہو (اس وجہ سے کہ ادائیگی کے لئے پہلے کوئی وقت مقرر نہ کیا گیا ہو یا وقت مقرر کیا گیا تھا اور وہ ختم ہو چکا تھا یا ابھی وقت بھی آ پہنچا ہو تو ان تمام صورتوں میں اس راہن سے قرض کی ادائیگی کے لئے مطالبہ کیا جائے گا، (اگر چہ وہ اس کی قیمت کی ادائیگی کا خود ہی ذمہ دار ہو) کیونکہ اگر اس راہن سے یہ مطالبہ کیا جائے کہ تم اس مرہون غلام کی قیمت ادا کرو اور قرض بھی اتنا ہی ہو تو از خود دونوں میں ادلہ بدلہ یا برابر برابر کا معاملہ ہو کر ختم ہو جائے گا لہذا اس صورت میں قیمت کے مطالبہ سے کوئی فائدہ نہ ہو گا، (ف: کیونکہ ادائیگی کے لئے یا تو کوئی وقت مقرر نہیں تھا یا تھا مگر وہ وقت ختم بھی ہو گیا ہے)۔

وان کان الدین مؤجلا الخ: اور اگر قرض کی ادائیگی کے وقت مقرر کیا گیا ہو (ف: مگر اس وقت کے آنے میں کچھ مہلت اور مدت باقی ہو) تو خوش حال راہن ہونے کی صورت میں اس سے اس غلام کی قیمت وصول کر کے اسی مرتہن کے پاس اس غلام کی جگہ اس کی رقم رکھ دی جائیگی، یعنی اس مرتہن کے پاس وقت مقرر کے آنے تک کے لئے وہ محفوظ رکھی جائیگی، اس کی وجہ یہ ہے کہ راہن نے جو کام کیا ہے یعنی غلام کو آزاد کر دیا ہے، اس کی وجہ سے مرتہن کے حق کو نقصان پہنچادیا ہے جس کی وجہ سے تاوان لازم آجاتا ہے، اور اس طرح کا ضمان یا تاوان وصول کر کے رکھ لینے میں اس مرتہن کا فائدہ یہ ہے کہ اسے اپنے حق کی بروقت وصولی میں دل جمعی اور سکون حاصل رہے گا، اور کوئی خدشہ باقی نہیں رہے گا، پھر جب بھی وقت وصول آجائے اس رقم کو اپنے تصرف میں لے آئے، بشرطیکہ وہ قیمت اسی جنس سے ہو جو اس نے دی تھی، اور اپنے حق کی وصولی کے بعد بھی اگر کچھ زائد بچ جائے تو اسی راہن کو وہ واپس کر دے، (ف: اس جگہ جنس حق کہنے کا مطلب یہ ہے کہ اگر راہن نے قرض میں درہم لئے ہوں اور اس مرہون کو بھی درہموں کے بدلہ ہی فروخت کیا ہو تو مرتہن ان میں سے اپنے قرض کے برابر اپنے پاس رکھ کر باقی اسی راہن کو لوٹا دے، اور اگر قرض اور اس قیمت میں اختلاف ہو مثلاً قرض لیتے وقت درہم قرض لئے تھے مگر فروخت سے دینار یا کوئی ناپی یا تولی چیز ملی ہو تو مرتہن اپنے اصل حق یعنی درہم ہی کا مطالبہ کرے اور جب وہ ادا کرے تو یہ وصول کر لے ورنہ وصول شدہ قیمت کو اپنے پاس روک کر رکھ لے، پھر جب قاضی اسے واپس کرنے کو کہے تو اس میں سے اپنا حق وصول کر لے، اس جگہ دینار اور درہم کی جنس میں اختلاف کا مسئلہ اختلافی پہلے بھی گزر گیا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

توضیح: اگر مفلس راہن اپنے غلام کو آزاد کرنا چاہے اگر وہ غلام دوسرے شخص کے پاس اجارہ میں ہو، کام کر رہا ہو، اگر کوئی مالدار راہن اپنے مرہون غلام کو آزاد کر دے، مرہون کو فروخت کرنا، یا اسے ہبہ کرنا جس غلام کو اس کے مالک نے کسی کو کسی دوسرے کو ہبہ کرنے کی وصیت کی تھی مگر اس کے وارث نے اسے ہبہ کر دیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

وان كان معسرا سعى العبد في قيمته وقضى به الدين الا اذا كان بخلاف جنس حقه لانه لما تعذر الوصول الى عين حقه من جهة المعتق يرجع الى من ينتفع بعتقه وهو العبد لان الخراج بالضمان قال رضي الله عنه وتاويله اذا كانت القيمة اقل من الدين اما اذا كان الدين اقل نذكره انشاء الله تعالى ثم يرجع بماسعى على مولاه اذا أيسر لانه قضى دينه وهو مضطر فيه بحكم الشرع فيرجع عليه بما تحمل عنه بخلاف المستسعى في الاعتاق لانه يؤدى ضمانا عليه لانه انما يسعى لتحصيل العتق عنده وعندهما لتكميله وهنا يسعى في ضمان على غيره بعد تمام اعتاقه فصار كمعير الرهن ثم ابوحنيفة اوجب السعاية في المستسعى المشترك في حالتي اليسار والا! عسار وفي العبد المرهون شرط الاعسار لان الثابت للمرتهن حق الملك وانه ادنى من حقيقة الثابتة للشريك الساكت فوجبت السعاية هنا في حالة واحدة اظهار النقصان رتبته بخلاف المشترى قبل القبض اذا اعتقه المشترى حيث لا يسعى للبائع الا رواية عن ابى يوسف والمرهون يسعى لان حق البائع في الحبس اضعف لان البائع لا يملكه في الاخرة ولايستوفي من عينه وكذلك يبطل حقه في الحبس بالاعارة من المشترى والمرتهن ينقلب حقه ملكا ولا يبطل حقه بالاعارة من الراهن حتى يمكنه الاستر داد فلو اوجبنا السعاية فيهما لسو ينا بين الحقين وذلك لا يجوز.

ترجمہ: اور اگر وہ راہن جس نے مرہون غلام کو آزاد کر دیا ہو وہ خود تنگدست ہو تو اس کا یہ آزاد کردہ اپنی قیمت ادا کرنے میں سعایہ کرے گا یعنی اپنی جانب سے محنت کر کے خود اتنی رقم حاصل کرے گا، اور اسی سے مرتہن کا قرض ادا کیا جائے گا، سوائے اس صورت کے جس میں حاصل کی ہوئی رقم اس جنس کی نہ ہو جو مرتہن سے قرض لی گئی تھی، یعنی دونوں جنسیں مختلف ہوں، (تو اسے روک کر قرض کی ادائیگی کا مطالبہ کرے گا، یہاں تک کہ غیر جنس کو فروخت کر کے قرض ادا کر دے) یہ سعایہ اس وجہ سے لازم ہوئی کہ جب آزاد کرنے والے کی طرف سے مرتہن کو اپنا حق ملنا ممکن ہو رہا ہو اور اس میں انتہائی مجبوری ہو رہی ہو تو وہ مرتہن اسی شخص کو پکڑ کر اپنا حق وصول کرے گا، جس کو آزاد کرنے والے کی طرف سے فائدہ ہو رہا ہو یعنی وہی غلام کیونکہ نفع اٹھانے والا ہی نقصان بھی برداشت کرتا ہے، (ف: نفع اسی کو ملتا ہے جو نقصان برداشت کر سکتا ہے، لہٰذا آزادی کی نعمت پانے کے لئے اپنی قیمت ادا کرنی لازم ہے، اور بعض شارحین نے لکھا ہے کہ آمدنیاں یا منافع ضمان کی وجہ سے ہیں، اس کا مطلب یہ بھی ہوا کہ آمدنیاں یا منافع اس لئے جائز ہوتی ہیں کہ وہ عین کا ضامن ہے، اور حدیث سے بھی یہی معنی زیادہ انسب معلوم ہوتے ہیں، چنانچہ حضرت ام المومنین عائشہؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے ایک غلام خریدا اور جب تک اللہ تعالیٰ نے چاہا وہ غلام اسی کے پاس رہا پھر کچھ دنوں کے بعد اس غلام میں اس کے خریدار نے کوئی عیب پایا تو رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں جا کر اس کے پرانے مالک سے جھگڑا کیا جس کی وجہ سے رسول اللہ ﷺ نے اس بائع کو غلام واپس لینے کا حکم دیا، تب بائع نے کہا یا رسول اللہ ﷺ اس شخص نے اتنے دنوں تک میرے اس غلام سے فائدہ اٹھایا ہے، اس وقت رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ "الخراج بالضمان" یعنی خراج ضمان کی

اعتبار سے ہے۔

اس حدیث کو امام احمد و ابوداؤد و ترمذی و نسائی و ابن ماجہ اور ابن حبان رحمہم اللہ تعالیٰ نے روایت کیا ہے، یہ قصہ بعض سندوں میں مذکور ہے، اور یہ حدیث حسن بلکہ صحیح ہے، ابو عبیدہؒ نے کہا ہے کہ لفظ حدیث میں خراج سے مراد غلام کی وہ کمائی یا حاصلات ہیں جو اسے اجارہ پر دینے یا کسی اور صورت سے اس سے حاصل ہو، اس طرح سے کہ اس نے غلام کو خرید کر اس کی مزدوری وغیرہ سے فائدہ اٹھایا، پھر اس میں کوئی ایسا عیب پایا گیا جسے اس کے مالک نے فروخت کے وقت چھپا کر رکھا تھا، لہٰذا ایسے غلام کو واپس کر کے اس سے پوری رقم واپس لے سکتا ہے، اور جو کچھ کمائی ہوئی وہ بھی اسی خریدار کی ہوگی، کیونکہ وہ تو اس غلام کا ضامن تھا اس طرح سے کہ اگر اس کام میں یا اس کے قبضہ میں وہ ضائع ہو جاتا تو اسی خریدار کا جاتا، اور فائق میں مذکور ہے کہ خراج ہر اس چیز کو کہا جاتا ہے جو کسی چیز سے حاصل ہو، جیسے درخت کا خراج اس کے پھل اور حیوان کا خراج اس کا بچہ اور دودھ ہے، جیسے کہ الاشباہ میں ہے، اس حدیث کو امام شافعی و ابن خزیمہ و حاکم وغیرہؒ نے بھی روایت کیا ہے، اور ترمذیؒ نے کہا ہے کہ یہ حسن صحیح ہے، معلوم ہونا چاہئے کہ مسلم بن خالد الزنجی کی توثیق میں اختلاف ہے، اور ابن معین محدثؒ نے فرمایا ہے کہ وہ ثقہ اور صالح الحدیث ہیں جیسا کہ ساجی اور عثمان الدارمی نے نقل کیا ہے، اور دار قطنی کا بھی یہی قول ہے کہ وہ ثقہ ہیں، اور ابن حبانؒ نے ان کو ثقات میں سے لکھا ہے، اور ابن عدیؒ نے کہا ہے کہ ان میں کچھ مضائقہ نہیں ہے، فاحفظہ، م، پھر مصنف ہدایہؒ نے حدیث کو بمعنی خراج بضمان لیا ہے، اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ پورا نفع جسے حاصل ہو گا وہی اس کا نقصان کا ذمہ دار بھی ہو گا، یعنی آزادی کا فائدہ سراسر غلام کو حاصل ہو رہا ہے، لہٰذا اسی پر اس کی قیمت کا ضمان بھی واجب ہو گا، اور یہ معنی بھی حدیث کی عام دلالتوں سے ظاہر ہیں اگرچہ اس جملہ کے کہنے کی وجہیں کچھ بھی ہوں، خلاصہ کلام یہ ہوا کہ ایسا غلام اپنی قیمت ادا کرنے اور اپنی اپنی آزادی کو باقی رکھنے کے لئے بھرپور کوشش اور تدبیر میں لگ جائے)۔

قالؒ وتاویلہ اذا کانت الخ: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اس کا مطلب اور اس کی تاویل یہ ہے کہ وہ غلام اپنی قیمت جمع کرنے کی محنت و مزدوری اس وقت کرے گا جبکہ اس کی قیمت اس رقم سے کم ہو جو اس کے مالک راہن نے مرتہن سے بطور قرض لی تھی، اور اگر دوسری صورت ہو یعنی قرض میں لی ہوئی رقم کم ہو اور اس کی اپنی قیمت بازار میں زیادہ ہو تو آئندہ ان شاء اللہ تعالیٰ اس مسئلہ کو بیان کر دینگے، (ف: پھر یہ بات واضح ہے کہ اس غلام کو اس کے مالک نے آزادی کے مطالبہ کے بغیر از خود مفت میں آزاد کیا تو اسی کو اس کی قیمت ادا کرنی چاہئے تھی، مگر چونکہ وہ خود اس کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے، تو گویا یہ غلام اس کی ذمہ داری کو وقتی طور سے ادا کر رہا ہے، لہٰذا اس مالک کو جب کبھی بھی اس کی صلاحیت ہو گی اسے اپنے اس غلام کی اس محنت اور قرض کو لوٹانا ہو گا): ثم یرجع بما سعی الخ: پھر اس غلام نے جو کچھ آمدنی کر کے قیمت ادا کی ہے اسے اپنے اس مولی سے اس وقت واپس لے گا، جب کبھی بھی اس کا یہ مولی خوش حال ہو جائے گا، کیونکہ اس غلام نے فی الحال اپنے مولیٰ کا قرض خود کما کر ادا کیا ہے، اور یہ بھی اپنی خوشی سے نہیں بلکہ شرعی حکم ہونے کی بناء پر مجبور اً کیا ہے، لہٰذا اپنے مولیٰ کی طرف سے فی الحال جو کچھ بھی خرچ کرے گا بعد میں اس سے واپس مانگ لے گا، (ف: البتہ اگر اپنی خوشی سے یعنی حکم شرعی سے مجبور ہو کر ادا نہ کیا ہو تو اس وقت یہ احسان کرنے والا ہو گا لہٰذا مولیٰ سے واپس نہیں مانگ سکے گا)۔

بخلاف المستسعی فی الاعتاق الخ: بخلاف اس غلام کے جو اپنی مکمل آزادی حاصل کرنے کے لئے محنت کر کے رقم جمع کرتا ہے، (مثلاً زید و بکر دو شریک مالکوں میں سے ایک نے اپنا حصہ آزاد کر دیا حالانکہ وہ خود تنگدست بھی ہے، اسی وجہ سے بالاتفاق اس غلام پر اپنے لئے کمائی کرنا ضروری ہے لیکن جبکہ دوسرے نے اپنا حصہ آزاد کرنے سے انکار کر دیا اور بقیہ حصہ کی آزادی کے لئے معذوری ظاہر کر کے غلام سے کما کر لانے کے لئے کہدیا ہو تو ایسی صورت میں یہ غلام کبھی بھی اپنے اسی مالک سے اپنی اس رقم کا مطالبہ نہیں کر سکتا ہے، کیونکہ وہ غلام ایسے تاوان یا رقم کو ادا کرتا ہے، جو خود اسی پر لازم آیا ہے اس لئے کہ وہ اس وقت

محنت صرف اس لئے کرتا ہے کہ اس کی آزادی کا جو حصہ اٹکا ہوا ہے اسے آزاد کرالے اور پورا آزاد انسان بن جائے، کہ بقول امام حنیفہؒ آزادی تھوڑے تھوڑے سے حصہ ہو سکتی ہے، لہذا یہ غلام ابھی تک صرف آدھا آزاد ہوا ہے اور بقیہ حصہ ابھی تک غلام ہے، اور صاحبینؒ کے قول کے مطابق چونکہ آزادی میں حصہ نہیں ہوتا ہے اس لئے یہ غلام ایک ہی شریک کے آزاد کرنے سے اگرچہ مکمل آزاد ہو چکا ہے، لیکن اس کی حصے کی رقم ذمہ میں باقی رہ جانے کی وجہ سے اس کی ادائیگی کے لئے کمانا ضروری ہے۔

وههنا يسعى في ضمان الخ: اور اس جگہ یعنی مرہون غلام کے مسئلہ میں وہ غلام اپنی پوری آزادی حاصل کر لینے کے باوجود اس تاوان کی ادائیگی کے لئے محنت کرتا ہے جو دوسرے شخص یعنی اس کے آزاد کرنے والے مالک پر لازم ہوا ہے، (ف: اور بظاہر یہ غلام اس آزادی کا خواہشمند بھی نہیں تھا بلکہ شرعی حکم ہونے کی وجہ سے اس تاوان کی ادائیگی پر مجبور ہوا ہے، اسی لئے اس تاوان کو بعد میں واپس لینے کا اسے اختیار ہوگا): **فصار كمعير الرهن الخ**: تو یہ محنت کرنے والا غلام ایسا ہو گیا جیسے مرہون کا عاریت دینے والا، (ف: اسی بناء پر مثلاً اگر خالد نے زید کو اپنا مال دیا کہ تم اسے کسی کے پاس رہن رکھ کر دس ماہ میں مجھے واپس کر دو تب زید نے اس مال کو بکر کے پاس ایک ہزار روپے قرض کے عوض رہن رکھ دیا، لیکن دس ماہ گزر جانے کے باوجود اس نے قرض ادا نہیں کیا اور خالد کو اس کا مال واپس نہیں کیا، اس لئے خالد نے مجبور ہو کر بکر کو اس کے روپے دے کر اپنا مال چھڑا لیا، لہذا یہ خالد اس زید سے جس طرح بھی ہو زید سے یہ روپے واپس لے سکتا ہے، اور اس وقت یہ نہیں کہا جا سکے گا کہ خالد نے قرض کے روپے ادا کرنے میں زید پر احسان کیا ہے اس لئے ان کی واپسی کا حق نہیں رکھتا ہے، کیونکہ خالد نے اپنے مال کی حفاظت کے لئے ایسا کیا ہے جو زید پر احسان کے لئے نہیں تھا، ٹھیک اسی طرح اس محنت کرنے والے غلام نے بھی اپنی ذات رہن کی حالت میں خود کما کر خود ہی کو رقم عاریۃ دی، لہذا آزادی کے بعد اس مولیٰ سے اپنا یہ قرض وصول کرے، یہ تقریر تفصیل مسئلہ کو سمجھانے کے لئے کہی گئی ہے، م)۔

ثم ابو حنيفةؒ اوجب السعاية الخ: پھر مشترک غلام کا اس کے ایک مالک نے اپنا حصہ آزاد کر دیا اور دوسرا شریک بقیہ حصہ آزاد کرنے پر راضی نہ ہو بلکہ غلام سے کہے کہ تم خود اپنے بقیہ حصہ کی قیمت مجھے ادا کر کے آزاد ہو تو ایسی صورت میں ابو حنیفہؒ فرمایا ہے کہ اس کا یہ دوسرا ساتھی اگر اپنا حصہ بھی آزاد نہ کرے خواہ وہ مالدار ہو یا غریب دونوں صورتوں میں غلام پر لازم ہوگا کہ اس کے حصہ کی رقم کما کر اس مالک کو ادا کر کے خود آزاد ہو جائے یعنی امام اعظمؒ نے مذکورہ دونوں صورتوں کے درمیان اس طرح فرق کیا ہے مشترک غلام ہونے کی صورت دوسرا شریک جیسا بھی ہو یعنی مالدار یا غریب اسے مجبور نہیں کہا جا سکتا ہے، جبکہ رہن کی صورت میں راہن کی غریب ہونے کی صورت میں غلام پر محنت کرنے کو لازم کیا جائے گا، (ف: یعنی دونوں صورتوں میں امام اعظمؒ کے نزدیک فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ): **لان الثابت للمرتهن الخ**: مرتہن کو اپنے پاس مرہون غلام پر صرف اتنا سا حق ہوتا ہے کہ وہ اپنے قرض کے عوض اس سے وصول کر لینے کا مالک ہے، یعنی قبضہ استیفاء ہے اور اسے حقیقی ملکیت نہیں ہے، اور یہ حق اس شخص کے حق سے بہت ہی کم ہوتا ہے جو ایک مشترک غلام کے ایک حصہ کا مالک ہے، جس نے اپنے حصہ کو آزاد نہیں کیا ہے، کہ وہ اس کے حصہ کا حقیقی مالک ہے، (ف: یعنی جس شریک نے اپنا حصہ آزاد نہیں کیا بلکہ اس کی آزادی سے خاموش رہا اسے تو اپنے اس مشترک غلام میں اپنے حصہ کی حقیقی ملکیت حاصل ہوتی ہے، جبکہ موجودہ مسئلہ میں مرتہن کو مرہون میں صرف اپنے حصہ کی وصولی کی ملکیت کا حق ہوتا ہے)۔

فوجبت السعاية ههنا الخ: اسی لئے صرف ایک ہی صورت میں یعنی جبکہ راہن تنگدست ہو آزاد شدہ غلام پر سعایہ یعنی کما کر رقم لانا واجب ہوا، تاکہ یہ بات ظاہر ہو جائے کہ اس کے حق ملکیت میں کمی ہے، (ف: اور مشترک غلام کی صورت میں دونوں حالتوں میں یعنی اس کا شریک مالک تنگدست ہو یا مالدار ہو، اگر وہ خوشی سے اس کی آزادی پسند نہ کرتا ہو تو اس غلام پر اپنی رقم کا جمع کرنا واجب ہوا تاکہ یہ معلوم ہو کہ اس کی حقیقی ملکیت کا رتبہ زیادہ بلند ہے)، (**بخلاف المشتري قبل القبض**) اس کے

برخلاف اگر خریدے ہوئے غلام کو اس پر قبضہ سے پہلے ہی خریدار نے آزاد کر دیا تو وہ ظاہر الروایہ کے مطابق اپنے بائع کے لئے سعایہ نہیں کرے گا، سوائے اس ایک روایت کے جو کہ نوادر میں وہ امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ مرہون غلام سعایہ کرے گا، (ف: جبکہ تنگدست راہن نے اسے آزاد کیا ہو تو موجودہ مسئلہ میں بائع کو حقیقی ملکیت حاصل ہونے کے باوجود وہ غلام اس بائع کے لئے سعایہ نہیں کرے گا، اگرچہ اس کا خریدار غریب ہو، بلکہ مرہون سعایہ کرے گا، پھر کیا وجہ ہے کہ یہاں پر آپ نے حقیقی ملک کو حق ملک سے قوی بتلایا ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ بائع ہونے کی صورت میں اس کے لئے حقیقی ملکیت کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، بلکہ بائع اور مرتہن دونوں کو صرف حق ملکیت ہوتا ہے، کیونکہ اپنا حق وصول کرنے کے لئے قبضہ حاصل ہوتا ہے، بلکہ بائع تو اس قبضہ میں بھی کمزور ہوتا ہے۔

لان البائع لا یملکه الخ: کیونکہ آخر کار بائع اس غلام کا مالک نہیں رہ سکے گا یعنی غلام کو اپنے قبضہ میں روک کر نہیں رکھ سکے گا، اور وہ اپنے اس غلام کی ذات سے اپنا حق وصول بھی نہیں کر سکتا ہے، (بلکہ بائع کا تعلق اور استحقاق اس کے خریدار سے ہو جاتا ہے، کہ وہ جہاں سے بھی ہو اس کا حق ادا کرے) اسی طرح اگر وہ بائع اپنے خریدار کو یہ غلام یونہی خدمت کرنے کے لئے دیدے تو بعد میں اس سے اپنی رقم حاصل کرنے کے لئے روک بھی نہیں سکتا ہے، (یہ باتیں تو خریدار سے متعلق ہوئیں جو کہ اس کے مبیع غلام میں ہوتی ہیں) اور مرتہن کا حال یہ ہے کہ اس کا حق جو اس مرہون پر ہوتا ہے ایک وقت میں بدل کر مرتہن کی ملکیت سے بدل جاتا ہے یعنی بالآخر مرتہن اس کا مالک بھی بن جاتا ہے، اسی طرح اگر وہ مرتہن اس مرہون کو عاریۃ کسی راہن کو دیدے تو اس کا حق روکنے کا اس مرہون سے ختم نہیں جاتا ہے، اس طرح سے کہ وہ جس وقت چاہے راہن سے اسے واپس مانگ کر لے سکتا ہے، اس طرح یہ بات معلوم ہو گئی کہ مرتہن کو مرہون کے روکنے کا حق ہوتا ہے، وہ قوی ہوتا ہے، اسی وجہ سے آزاد شدہ مرہون غلام پر یہ لازم ہو جاتا ہے کہ اپنی آزادی کو باقی رکھنے کے لئے سعایہ کرے، لیکن خریدے ہوئے آزاد کردہ غلام کے لئے سعایہ واجب نہیں ہوتا ہے، چنانچہ اگر ہم ان دونوں غلاموں پر ہی سعایہ کو واجب کر دیں تو یہ بات لازم آئیگی کہ ہم نے مرتہن اور بائع دونوں کے حقوق کو برابری کا درجہ دیا ہے، حالانکہ یہ بات جائز نہیں ہے، (ف: اس لئے کہ اصل میں مرتہن کو روکنے کا جو حق ہوتا ہے وہ بائع کے مقابلہ میں روکنے کا زیادہ حق ہوتا ہے، فافہم، اس تقریر سے یہ بات بہت ہی واضح ہو گئی کہ فقہائے حنفیہؒ کی نظر اجتہادی و قیاسی ہی باریک و قوی ہے، اللہ تعالیٰ ہی ان کے درجات بلند سے بلند کرے، واللہ اعلم بالصواب، م)۔

توضیح: اگر اپنے مرہون غلام کو آزاد کرنے والا راہن خود ہی تنگدست ہو تو اس غلام کی قیمت کس طرح ادا کی جائیگی، اگر غلام کے چند مالکوں میں سے ایک نے اپنا حصہ آزاد کر دیا جو کہ خود تنگدست بھی ہے، تو بقیہ حصہ کی آزادی کی کیا صورت ہو گی اور کون ذمہ دار ہو گا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

ولو اقر المولی برهن عبده بان قال له رهنتك عند فلان وكذبه العبدثم اعتقه تجب السعاية عندنا خلافا لزفر هو يعتبره باقراره بعد العتق ونحن نقول اقر بتعلق الحق فی حال يملك التعليق فيه لقيام ملكه فيصح بخلاف مابعد العتق لانه حال انقطاع الولاية ولو دبره الراهن صح تدبيره بالاتفاق اما عندنا فظاهر وكذا عنده لان التدبير لايمنع البيع علی اصله ولو كانت امة فاستولدها الراهن صح الاستيلاد بالاتفاق لانه يصح بادنی الحقين وهو ما للاب فی جارية الابن فيصح بالاعلی واذا صحاخرجا من الرهن لبطلان المحلية اذا لا يصح استيفاء الدين منهما فان كان الراهن موسرا ضمن قيمتهما علی التفصيل الذی ذكرناه فی الاعتاق وان كان معسرا استسعی المرتهن المدبروام الولدفی جميع الدين لان كسبهما مال المولی بخلاف المعتق حيث يسعی

في الاقل من الدين و من القيمة لان كسبه حقه والمحتبس عنده ليس الا قدر القيمة فلا يزاد عليه وحق المرتهن بقدر الدين فلا تلزمه الزيادة ولا يرجعان بما يؤديان على المولى بعد يساره لانهما اداياه من مال المولى والمعتق يرجع لانه ادى ملكه عنه وهو مضطر على مامر وقيل الدين اذا كان مؤجلا يسعى المدبر في قيمته لانه عوض الرهن حتى تحبس مكانه فيتقدر بقدرالمعوض بخلاف ما اذا كان حالا لانه يقضي به الدين ولو اعتق الراهن المدبر وقد قضي عليه بالسعاية اولم يقبض لم يسعى الابقدر القيمة لان كسبه بعد العتق ملكه و ما اداه قبل العتق لا يرجع به على مولاه لانه اداه من مال المولى.

ترجمہ: اگر مولیٰ نے اپنے غلام کے بارے میں رہن میں رکھے جانے کا اقرار کیا اس طرح سے کہ میں نے تم کو فلاں شخص کے پاس رہن میں رکھ دیا ہے، لیکن غلام نے اس کی بات جھٹلا دی، اس کے بعد اسی مولیٰ نے اسے آزاد کر دیا تو ہمارے نزدیک اس غلام پر سعایہ واجب ہوگی، لیکن امام زفرؒ کا اس میں اختلاف ہے، (ف: یعنی ان کے نزدیک سعایہ واجب نہیں ہوگی: **هو يعتبره باقراره الخ**: یہ امام زفرؒ اس مسئلہ کو آزادی کے بعد اقرار کرنے پر قیاس کرتے ہیں، (ف: یعنی اگر غلام کو پہلے آزاد کر دیا پھر اس سے کہا کہ میں نے تم کو فلاں کے پاس رہن رکھا تھا، لہٰذا تم اب مرہون ہو، کہ اس صورت میں اس غلام پر سعایہ واجب نہیں ہوگی کیونکہ وہ خود اس کی تصدیق نہیں کر رہا ہے، اسی طرح سے اگر رہن کا اقرار کرنے کے بعد اسے آزاد کیا تو بھی اس پر سعایہ واجب نہیں ہوگی، کیونکہ مولیٰ ان دونوں صورتوں میں اس غلام پر ایک حق کو لازم کرتا ہے اور وہ غلام اس کا انکار کرتا ہے)۔

ونحن نقول اقر بتعلق الخ: اور ہم یہ کہتے ہیں کہ مذکورہ دونوں صورتوں (اقرار سے پہلے آزاد کرنے اور اقرار کے بعد آزاد کرنے) میں ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا (یہ قیاس مع الفارق ہے) کیونکہ مولیٰ نے اپنے غلام کے ساتھ حق متعلق ہونے کا اقرار ایسی حالت میں کیا جس میں اس پر ملکیت باقی رہنے کی وجہ سے حق کو متعلق کر سکتا تھا، اسی لئے یہ اقرار صحیح ہوگا برخلاف اس کو آزاد کر دینے کے بعد (ف: چونکہ مولیٰ نے غلام کو رہن میں رکھنے کا اقرار کر لینے کے بعد آزاد کیا ہے اور اس وقت وہ غلام اس کی ملکیت میں تھا اس وجہ سے اسے یہ اختیار تھا کہ اپنی ملکیت میں جس کسی کا بھی چاہے حق متعلق کر دے اگرچہ حقیقت میں وہ حق کسی معاملہ کے ساتھ لازم نہ ہو مثلاً اس طرح کہے کہ میرے اس مکان پر زید کے سو روپے باقی ہیں حالانکہ زید اچھی طرح سے جانتا ہے اور اسے یاد ہے کہ میں نے اس شخص کو کبھی بھی کسی معاملہ میں قرض اور ادھار کچھ بھی نہیں دیا ہے، اس کے باوجود اس مالک مکان کو اس کا اختیار ہوتا ہے، کہ وہ اپنے لئے اس کا اقرار کر لے، چنانچہ قاضی بھی اسی اقرار کی بناء پر حکم دیدے گا، جس کا مطلب یہ سمجھا جائے گا کہ اس شخص نے اپنی طرف سے اس زید کو سو روپے دینے کا بہانہ بنایا ہے، اسی طرح اسے یہ بھی اختیار ہے کہ چاہے تو اپنا پورا مکان ہی دیدے، اسی طرح جب کسی نے اپنے مملوک غلام پر مرتہن کے لئے مال کا اقرار کیا تو وہ غلام مرہون ہو جائے گا، مگر جب آزاد کا اقرار کیا تو اس وقت چونکہ باقی نہیں رہا ہے، اس لئے اس پر اقرار کا اثر لازم نہ ہوگا)۔

لانه حال النقطاع الولاية الخ: اس لئے کہ اس وقت اس مولیٰ کا اقرار اس کی دلالت کے ختم ہونے کے بعد ہوا ہے، (ف: کیونکہ غلام ایک مرتبہ آزاد کر دئے جانے کے بعد اس پر اس کے مولیٰ کا مالکانہ حق ختم ہو جاتا ہے،): **ولو بره الراهن الخ**: اور اگر راہن نے اپنے مرہون غلام کو مدبر بنایا تو بالاتفاق ایسا کرنا صحیح ہوگا، (ف: یعنی احناف اور شوافع رحمہم اللہ سب کے نزدیک صحیح ہوگا): **اما عند نافظاهر الخ**: پس ہم احناف کے نزدیک صحیح ہونے کی وجہ ظاہر ہے، (ف: کیونکہ اس کا آزاد ہو جانا بھی صحیح ہے، اور مدبر کو دینے سے بھی اسے آزادی کے مطالبہ کا حق حاصل ہوتا ہے، اس لئے یہ بھی صحیح ہوگا)، اسی طرح سے امام شافعیؒ کے نزدیک بھی حکم صحیح ہوگا، کیونکہ ان کے نزدیک اصل حکم یہی ہے کہ مدبر ہونے کے باوجود اسے فروخت کیا جا سکتا ہے، یعنی تدبیر بیع کے لئے مانع نہیں ہے، (ف: اسی لئے غلام مرہون بھی ہو سکتا ہے، اور مدبر بھی ہو سکتا ہے، اس طرح احناف و شوافع کے نزدیک اس مسئلہ میں صرف یہ فرق ہوگا کہ ہمارے نزدیک غلام رہن سے نکل کر سعایہ کرے گا بشرطیکہ اس کا مالک راہن

مفلس ہو)۔

ولو کانت امة الخ: اور اگر مرہون کوئی باندی ہو اس کی مالک راہن نے اس سے ہمبستری کی جس سے اسے بچہ پیدا ہوا اس کے نتیجہ میں وہ ام ولد بن گئی تو یہ استیلاد بھی بالاتفاق صحیح ہے کیونکہ یہ استیلاد تو اس سے بہت ہی کم حق سے بھی ثابت ہو جاتا ہے، یعنی جب کوئی باپ اپنے بیٹے کی باندی سے ہمبستری کرے اور اس سے بچہ پیدا ہو جائے تو وہ بھی ام ولد ہو جاتی ہے حالانکہ یہ شخص اس باندی کا حقیقی مالک نہیں ہے، یہ انتہائی کمزور رشتہ ہونے کے باوجود صحیح ہوتا ہے، جبکہ راہن کی حیثیت سے اس کی مرہون باندی کا رشتہ تو قوی تر ہے اس سے بدرجہ اولیٰ صحیح ہوگا، (ف: اسی لئے کہ یہ اس باندی کا حقیقی مالک ہے، الحاصل مرہون کو مدبر بنانا یا ام ولد بنانا دونوں کام صحیح ہوں گے) اس صورت میں ہمارے نزدیک حکم یہ ہوگا کہ: **واذا صحا خرجا الخ**: جب مدبر بنانا یا ام ولد بنانا ہمارے نزدیک دونوں کا صحیح ہو گئے تو اسی وقت سے یہ دونوں مرہون رہنے سے نکل جائینگے، کیونکہ یہ دونوں اب دین ہونے کے محل باقی نہیں رہے ہے کیونکہ مدبر اور ام ولد سے قرضہ وصول کرنا ممکن نہیں رہا، (ف: کیونکہ یہ دونوں ہمارے نزدیک بیچے جانے کے قابل باقی نہیں رہے، لیکن شافعیؒ کے نزدیک صرف مدبر ہی اس قابل رہا کہ اسے فروخت کیا جا سکے)۔

فان کان الراهن موسرا الخ: اب اگر راہن مالدار ہو تو وہ اپنے اس مدبر اور ام ولد کی قیمت کا اسی تفصیل سے ضامن ہوگا جو مرہون کو آزاد کر دینے کی صورت میں ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے: **وان کان معسرا الخ**: اور اگر راہن تنگدست ہو تو مرتہن ان دونوں یعنی مدبر اور ام ولد سے پورے قرضہ کے لئے سعایہ کرے یعنی کمائی کر کے لانے کے لئے کہے، کیونکہ ان دونوں کی پوری کمائی ان کے مولیٰ ہی کی ہوتی ہے، (ف: اگرچہ ان کو آزادی کا حق حاصل بھی ہوتا ہے چاہے مولیٰ کے مرجانے کے بعد ہی حاصل ہو، لیکن اس کی زندگی میں ان کے منافع اسی مولیٰ کے ہوتے ہیں): **بخلاف المعتق حیث یسعی الخ**: برخلاف آزاد شدہ غلام کے کہ وہ بھی رقم کی ادائیگی کی کوشش کرے گا مگر صرف اتنی جو مرتہن کے قرض اور اس کی اپنی بازاری قیمت سے کم ہوگی، (یعنی پورے قرض کی ادائیگی اس کے ذمہ لازمی نہ ہوگی) کیونکہ اس کے آزاد ہو جانے کے بعد کی کوئی بھی آمدنی اس کا ذاتی حق ہوتا ہے، البتہ یہ آزاد شدہ اپنے مرتہن کے پاس صرف اسی وقت تک کے لئے رکھا ہوا ہے، جبتک کہ وہ اپنی قیمت کے برابر رقم ادا نہ کر دے، لہٰذا اس مقدار سے بھی زیادتی اس پر نہیں کی جا سکتی ہے، اسی طرح مرتہن کا حق اپنے قرضہ کی مقدار وصول کر لینے تک ہی ہے لہٰذا اس مقدار سے زیادہ اس حق پر لازم نہیں ہوگا، (ف: خلاصہ یہ ہوا کہ آزاد شدہ صرف اپنی قیمت کی ادائیگی تک کے لئے اس کے پاس رک گیا ہے، اسی لئے اس رقم سے زیادہ ادا نہیں کرے گا، البتہ اگر اس کی قیمت کم ہو اور قرض کی مقدار زیادہ ہو تو صرف پورے قرض کی ادائیگی تک کے لئے کوشش کرے گا، کیونکہ اگر راہن پر قرض نہ ہوتا تو یہ مرہون آزاد شدہ کچھ بھی ادا کئے بغیر وہاں سے نکل آتا ہے، اور اپنی پوری کمائی اپنے ہی پاس رکھتا، کیونکہ وہ آزاد ہو چکا ہے، برخلاف مدبر اور ام الولد کے کہ ان کی پوری آمدنی اور کمائی ان کے مولیٰ ہی کے لئے ہوتی ہے، اور وہی اس کا مالک رہتا ہے، اس لئے یہ دونوں اپنا پورا قرض ادا کرینگے، اگرچہ وہ قرض ان کی ذاتی قیمت سے زیادہ ہی ہو)۔

ولا یرجعان بما یؤدیان الخ: پھر یہ دونوں یعنی ام الولد اور مدبر اپنی آزادی کے حصول کے لئے جو مقدار بھی ادا کرینگے، آئندہ کبھی بھی یعنی ان کا مولیٰ جب بھی اور جتنا بھی خوشحال ہو جائے گا، اس سے اپنی ادا کردہ رقم واپس نہیں لے سکتے ہیں، کیونکہ انہوں نے جو کچھ بھی اس حالت میں ادا کیا ہے، وہ ان کے مالک کا ہی حق ہے، اور اپنی خوشی سے ادائیگی نہیں کی ہے بلکہ) وہ تو اس کے ادا کرنے پر شریعت کی طرف سے مجبور کیا گیا ہے جیسا کہ پہلے بھی بیان کیا جا چکا ہے، (ف: اور قاعدہ ہے کہ اگر کوئی شخص دوسرے کی طرف سے کچھ مجبوراً ادا کرتا ہے، اس سے واپس لینے کا وہ مستحق ہوتا ہے): **وقیل الدین اذا کان مؤجلا الخ**: اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اگر مرتہن نے قرض دیتے وقت ادائیگی کا کوئی وقت مقرر کر دیا ہو تو مدبر اپنی قیمت کے برابر محنت کر کے ادائیگی کرے گا، کیونکہ یہ مال اس کے رہن کا بدلہ ہوگا، اسی بناء پر وہ حاصل شدہ رقم اس شخص کی بجائے محفوظ رہیگی لہٰذا یہ رقم اتنی ہی

ہونی چاہئے جو اس کے عوض کے برابر ہو، اس کے برخلاف یعنی اگر قرض فی الحال ادا کرنا ہی ضروری ہو تو پوری مقدار جمع کرنا ضروری نہیں ہوگی، کیونکہ یہ ادائیگی اس کی اپنی کمائی سے ہوگی، (ف: خلاصہ مسئلہ یہ ہوا کہ غلام مرہون کو مدبر بنادینے کی وجہ سے چونکہ وہ اب رہن میں نہیں رہ سکتا ہے، اس لئے اس کی جو قیمت پہلے ہو سکتی ہے، وہ اس کے قائم مقام ہو کر مرتہن کے پاس مرہون رہے گی کیونکہ اس کا قرض فوری طور سے ادا نہیں کیا جائے گا، اسی لئے وہ آمدنی کر کے ادا کرے گا، تاکہ وہی قیمت مرتہن کے پاس رہن میں رہے؛ مگر یہ بات ایسے قرضہ میں نہیں ہوگی جو فی الفور ادا کرنا ہو کیونکہ اس تو آہستہ آہستہ کر کے بھی اپنا قرضہ ادا کر سکتا ہے، اس میں قیمت کی مقدار کا ہونا ضروری نہیں ہے)۔

ولو اعتق الراهن المدبر الخ: اور اگر راہن نے اپنے مرہون غلام کو جو مدبر ہے آزاد کر دیا، (ف: یعنی اس مرہون کو پہلے مدبر بنایا پھر آزاد بھی کر دیا)؛ تو ایسا شخص صرف اپنی قیمت کے برابر ہی محنت کر کے کمائے گا خواہ اس سے پہلے اسے قرض ادا کرنے کا حکم دیا گیا ہو یا نہ دیا گیا ہو، (ف: یعنی قرض کی مقدار کتنی زائد کیوں نہ ہو وہ اپنی قیمت کی مقدار سے زائد ادا نہیں کرے گا): **لان السيد بعد العتق الخ**: اس لئے کہ اس غلام کے آزاد ہو جانے کے بعد اس کی ساری آمدنی اپنی ہو جائیگی اور اس کے مولیٰ کا اس پر کوئی اختیار نہ ہوگا، لیکن اپنی آزادی سے پہلے جو کچھ اس نے کما کر اپنے مولیٰ کو دیدیا تھا اسے اب واپس نہیں لے سکتا ہے، کیونکہ وہ اس وقت اسی مولیٰ کا حق تھا، (ف: البتہ وہ اپنی آزادی کے بعد جو کچھ بھی اخراجات شرعی حکم کی بناء پر کئے ہوں گے، وہ اپنے اسی مولیٰ سے وصول کر سکتا ہے، الحاصل، اس جگہ یہ ایک قاعدہ کلیہ نکلا کہ جب راہن نے مرہون میں ایسا تصرف کیا جس سے وہ مجبوراً راہن سے نکل گیا تو وہ راہن ضامن ہوگا خواہ وہ اس تصرف کے وقت خوش حال ہو یا تنگدست ہو، مثلاً تفصیل مذکورہ کے ساتھ اسے آزاد کر دے بہر حال مرتہن کو اس کا ضامن اور تاوان ملنا چاہئے، یا اس کا قرض اسے واپس ملنا چاہئے۔

توضیح: اگر مولیٰ یہ اقرار کرے کہ میں نے اس غلام کو رہن میں رکھ دیا ہے، مرہون غلام اس کا انکار کر دے، اور اس اقرار کے بعد اسے آزاد کر دے، اور اگر راہن اپنے مرہون غلام کو مدبر بنادے، اگر باندی مرہون ہو، اور وہ اسی مولیٰ کی ام الولد بن جائے، راہن ان صورتوں میں تنگدست ہو یا خوش حال ہو، مسائل کی تفصیل، اقوال علماء کرام، دلائل مفصلہ

قال وكذلك لو استهلك الراهن لانه حق محترم مضمون عليه بالاتلاف والضمان رهن في يد المرتهن لقيامه مقام العين فان استهلكه اجنبي فالمرتهن هو والخصم في تضمينه فياخذ القيمة وتكون رهنا في يده لانه احق بعين الرهن حال قيامه فكذا في استرداد ما قام مقامه والجواب على هذا المستهلك قيمته يوم هلك فان كانت قيمته يوم استهلكه خمس مائة ويوم رهن الفا عزم خمس مائة وكانت رهناً وسقط من الدين خمس مائة فصار الحكم في الخمس مائة الزيادة كانها هلكت بآفة والمعتبر في ضمان الرهن القيمة يوم القبض لا يوم الفكاك لان القبض السابق مضمون عليه لانه قبض الاستيفاء الا انه يتقرر عند الهلاك ولو استهلكه المرتهن والدين مؤجل عزم القيمة لانه اتلف الغير وكانت رهنافي يده حتى يحل الدين لان الضمان بدل العين فاخذ حكمه واذا حل الدين وهو على صفة القيمة استوفى المرتهن منها قدر حقه لانه جنس حقه ثم ان كان فيه فضل يرده على الراهن لانه بدل ملكه وقد فرغ عن حق المرتهن وان نقصت عن الدين بتراجع السعرالى خمس مائة وقد كانت قيمته يوم الرهن الفاوجب بالاستهلاك خمس مائة وسقط من الدين خمس مائة لأن ما انتقص

كالهالك وسقط الدين بقدره وتعتبر قيمته يوم القبض وهو مضمون بالقبض السابق لا بتراجع السعر ووجب عليه الباقي بالاتلاف وهو قيمته يوم التلف .

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اسی طرح اگر راہن نے اپنے مرہون کو قصداً ہلاک کر دیا ہو، (ف: تب بھی وہ ضامن ہو گا، کیونکہ مرہون غلام کو آزاد یا مدبر وغیرہ کرنا بھی رہن کے ضائع کرنے کے حکم میں ہے، پس مدبر بنانے کی طرح ضائع کرنے کی صورت میں بھی ضمان لازم آئے گا): **لانه حق محترم الخ**: کیونکہ یہ حق بھی قابل احترام تھا جسے اس راہن نے ضائع کر دیا ہے، اسی لئے اس پر ضمان لازم آئے گا، (ف: اور اس پر تاوان لازم رہے گا اور مرتہن کے حوالہ کرنا ہو گا): **والضمان رهن الخ**: اور مرتہن کے پاس جو تاوان جمع رکھا جائے گا وہ بھی اس کے پاس رہن ہی ہو گا، کیونکہ یہ ضمان مرہون کے قائم مقام ہو گا: **فان استهلكه اجنبي الخ**: اور اگر مرہون کو راہن کے علاوہ کسی اجنبی نے ضائع کر دیا تو تاوان لینے میں مرتہن ہی اس کا مدعی اور ذمہ دار ہو گا لہٰذا وہی اس ضائع کرنے والے سے اس کا تاوان وصول کرے گا، جو اس کی قیمت کے برابر ہو گا پھر یہ قیمت بھی اسی کے پاس بطور رہن جمع رہیگی، کیونکہ اگر اصل مرہون موجود ہو تو اس کی حفاظت کا سب سے پہلے ذمہ دار خود مرتہن ہوتا ہے، اسی طرح اگر اصل مرہون موجود نہ ہو تو اس کی قیمت جو اس عین کے قائم مقام ہو گی اس کا محافظ بھی وہی ہو گا، اسی طرح اس کے مسترد کر دینے کا بھی وہی حقدار ہو گا، (ف: لہٰذا ضائع ہو جانے کی صورت میں وہ فوراً آگے بڑھ کر معاملہ کرے اور ضائع کرنے والے سے اپنا حق وصول کرے، جو اس کی قیمت ہو گی)۔

والجواب علي هذا الخ: اور اس ضائع کرنے والے پر اس مال کی وہی قیمت لازم ہو گی جو ہلاک کرنے کے دن بازار میں ہو گی، (ف: یعنی ضائع کرنے والے نے جس دن ضائع کیا ہے اس دن اس کی جو قیمت ہو گی تاوان میں وہی ادا کرے): **فان كانت قيمته الخ**: پس اگر اس مرہون کی قیمت ہلاک ہونے کے دن پانچ سو روپے ہوں لیکن رکھنے کے دن ایک ہزار روپے ہوں تو وہ شخص صرف پانچ سو روپے کا ہی ضامن ہو گا، اور یہی روپے مرتہن کے پاس رہن میں رہینگے، پھر مرتہن کے قرض کے مزید پانچ سو روپے جو ان جمع رقم سے فاضل ہیں وہ ضائع سمجھے جائینگے، اس وقت یہ سمجھا جائے گا کہ آفت سماوی کی وجہ سے وہ ضائع ہو گئے ہیں لہٰذا کوئی بھی ان کا ذمہ دار نہ ہو گا، (ف: اور جب مرہون کسی آسمانی آفت سے ضائع ہو اس وقت جتنا بھر قرض ہو گا اتنا ہی قرضہ سے منہا اور ختم ہو جائے گا، لیکن موجودہ صورت میں اگرچہ آسمانی آفت سے ضائع نہیں ہوا ہے کیونکہ ایک اجنبی شخص نے اسے ضائع کیا ہے، لیکن اس کی قیمت کم ہو جانے کی وجہ سے پانچ سو روپے کم ہو جائینگے اس لئے یہی سمجھا جائے گا کہ وہ آسمانی آفت سے ضائع ہو گئے ہیں): **والمعتبر في ضمان الرهن الخ**: اس کی وجہ یہ ہے کہ مرہون کے تاوان کی ادائیگی میں اس قیمت کا اعتبار ہوتا ہے جو اس دن ہو جس دن مرتہن نے اس پر قبضہ کیا تھا اور اس دن کی قیمت کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، جس دن اس مرہون کو مرتہن سے واپس لے لیا گیا تھا، (ف: اس طرح یہ بات معلوم ہو گئی، کہ مذکورہ مثال میں مرتہن کے مرہون پر قبضہ کے دن چونکہ اس کی قیمت ہزار روپے تھی اس لئے یہی قیمت تاوان میں دینی چاہئے تھی مگر ضائع کرنے والا تو وہ قیمت دیتا ہے، جو اس کے ضائع ہونے کے دن تھی یعنی پانچ سو روپے اس طرح مرتہن کے پانچ سو روپے ختم ہو جائیں گے)۔

لان القبض السابق الخ: اس لئے کہ مرہون پر مرتہن نے پہلے سے جو قبضہ کر رکھا تھا وہ صرف اپنا حق یعنی قرضہ وصول کرنے کے لئے تھا، اور ایسا قبضہ ضمانتی ہوا کرتا ہے اس لئے اس مرتہن کا قبضہ بھی ضمانتی ہو گا کہ اس کے ہلاک ہو جانے کی صورت میں اس کا تاوان لازم آئے گا، (ف: لیکن یہ تاوان اس پر فوراً لازم نہیں ہو گا، اسی بناء پر اگر مرتہن یہ رقم فوراً راہن کو ادا کر دے تو بعد میں اس سے اپنا کل قرضہ اس سے وصول کر سکتا ہے): **الا انه يتقرر الخ**: لیکن اس تاوان کی اس پر ادائیگی اس وقت لازم ہو جائیگی جبکہ اس کے پاس مرہون ہلاک ہو جائے، (ف: اسی لئے ضائع کرنے والا صرف پانچ سو روپے کا ضامن ہو گا): **ولو استهلكه المرتهن الخ**: اور اگر خود مرتہن نے اس مرہون کو ہلاک کر دیا ہو تو دیکھا جائے گا کہ وہ قرض کس قسم کا ہے، یعنی

میعادی ہے یا نقدی ہے، اگر وہ میعادی ہو یعنی اس کی ادائیگی کے لئے بعد میں کوئی تاریخ مقرر کر دی گئی ہو اور اس وقت کے آنے میں ابھی وقت بھی باقی ہو تو یہ مرتہن اس کی قیمت جو بھی ہو تاوان میں ادا کر دے کیونکہ خود اسی نے غیر کا مال قصداً ضائع کیا ہے (کیونکہ وہ اصل مرہون ابھی تک راہن کی ملکیت ہے) پھر یہ قیمت بھی اسی مرتہن کے پاس اس کی ادائیگی کے وقت تک کے لئے مرہون رہیگی، کیونکہ ضمان کی قیمت تو اصل مرہون کا عوض ہے اس لئے یہ بھی اسی معوض کے حکم میں رہیگی، (ف: اور چونکہ معوض رہن تھا لہٰذا اس کی قیمت بھی رہن ہی رہیگی)۔

واذا أجلا الدين وهو على صفة الخ: اور جب قرض کی ادائیگی کا وقت آجائے، اور مرہون کی قیمت بھی اسی جنس سے وصول ہوئی جو جنس قرضہ میں دینے کی تھی، (مثلاً قرضہ میں بھی درہم ہی دیئے تھے اور قیمت میں بھی درہم ہی وصول ہوئے) تو وہ مرتہن اس قیمت میں سے اتنا اپنے لئے نکال لے جتنا کہ اس نے قرضہ میں راہن کو دیا ہے، پھر بھی اگر کچھ بچ جائے تو اتنا حصہ راہن کو لوٹا دے کیونکہ اس کی ذاتی ملکیت کا معاوضہ ہے، ساتھ ہی مرتہن بھی اپنا حق قرضہ وصول کر چکا ہے، (ف: یعنی اصل مرہون جو کہ راہن کی ملکیت تھی اسی کے بدلہ میں یہ قیمت ملی ہے، جس سے مرتہن اپنا حق وصول بھی کر چکا ہے، تو یہ بقیہ حصہ غیر کے تعلق اور حق کے بغیر مرتہن کے پاس بچ گیا ہے، اسی لئے مرتہن یہ حصہ راہن کو واپس کر دے، (یہاں تک کہ بحث اس صورت کی ہے جبکہ مرتہن ہی نے مال مرہون کو ضائع کر دیا ہو): **وان نقصت عن الدين الخ**: اور اگر مرہون کی قیمت اس وقت کم ہو کر اب ہزار کی بجائے صرف پانچ سو درہم باقی رہ گئی ہو جبکہ قرضہ کی رقم بھی ہزار درہم ہی تھی، تو اس کو مرہون کو ضائع کر دینے سے اب صرف پانچ سو درہم ہی واجب ہوں گے اور قرضہ میں سے پانچ سو درہم ختم ہو جائینگے، کیونکہ بازاری قیمت کم ہو جانے سے جو مقدار کم ہوئی وہی ضائع ہونے کے حکم میں ہوگی، لہٰذا اتنی ہی مقدار قرضہ میں سے ختم ہو گئی، (یعنی جتنی بازاری قیمت کم ہو گئی اتنی ہی قرضہ بھی ختم ہو گیا) اور مرہون کی وہی قیمت معتبر ہوگی جو رہن کے طور پر مرتہن کو قبضہ میں دینے کے دن بازار میں تھی، اور مرتہن پر وہی قیمت لازم ہوگی جو مرہون پر قبضہ سے ذرا پہلے تھی اور قیمت کم ہو جانے کے بعد کی قیمت کا اعتبار نہیں ہوگا، (ف: لہٰذا پورے مسئلہ کا خلاصہ یہ ہوا کہ مرہون کی قیمت بازار میں کم ہو جانے کی وجہ سے اصلی قیمت سے گھٹ کر صرف پانچ سو درہم باقی رہی اور باقی رقم ختم ہو گئی، اور یہ رقم اس دن کی قیمت باقی رہی جس دن وہ مرہون ہلاک کیا گیا ہے، البتہ اگر مرتہن اسے ضائع نہ کرتا بلکہ اسے اپنے ہی حفاظت سے رکھتا بعد میں راہن خود کر اپنا قرض ادا کر کے مرہون واپس لے جاتا تو اس وقت اسے پورے ہزار درہم ہی دینے ہوتے اس وقت خواہ اس کی قیمت ہزار درہم سے کم ہو گئی ہو یا زیادہ ہو گئی ہو، اور ضائع کر دینے کی صورت میں جو قیمت گھٹی ہے وہ بھی مرتہن ہی کے ذمہ لازم آئیگی، گویا وہ قیمت آسمانی آفت سے ضائع ہوئی ہے۔

توضیح: اگر راہن نے اپنے مرہون کو قصداً ہلاک کر دیا، اگر مرہون کو راہن کے علاوہ کسی اجنبی نے ہلاک کیا ہو، ایسی صورت میں تاوان کس طرح لازم کیا جائے گا اور کس دن کا اعتبار ہوگا، اس کی حفاظت کا ذمہ دار کون ہوگا، اگر خود مرتہن نے مرہون کو قصداً ہلاک کر دیا، اور یہ قرض میعادی ہو اور وقت ابھی نہ آیا ہو، اگر وقت بھی آگیا ہو، اور اگر مرہون کی قیمت رہن رکھنے کے دن کے مقابلہ میں ادائیگی کے وقت بازار میں کم ہو گئی ہو، مسائل کی پوری تفصیل، حکم، اقوال علماء، دلائل مفصلہ

قال واذا اعار المرتهن الرهن للراهن ليخدمه او ليعمل له عملا فقبضه خرج من ضمان المرتهن لمانافاة

بين يد العارية ويد الرهن فان هلك في يد الراهن هلك بغير شي لفوات القبض المضمون وللمرتهن ان يسترجعه الى يده لان عقد الرهن باق الافي حكم الضمان في الحال الاترى انه لو هلك الراهن قبل ان يرده على المرتهن كان المرتهن احق به من سائر الغرماء وهذا لان يد العارية ليست بلازمة والضمان ليس من لوازم الرهن على كل حال الاترى ان حكم الرهن ثابت في ولد الرهن وان لم يكن مضمونا بالهلاك واذا بقي عقد الرهن فاذا أخذه عاد الضمان لانه عاد القبض في عقد الرهن فيعود بصفته وكذلك لواعاره احدهما اجنبيا باذن الاخر سقط حكم الضمان لما قلنا ولكل واحد منهما ان يرده رهنا كما كان لان لكل واحد حقاً محترما فيه وهذا بخلاف الاجارة والبيع والهبة من اجنبي اذا باشر احدهما باذن الاخر حيث يخرج عن الرهن فلا يعود الابعقد مبتدأ ولو مات الراهن قبل الردالى المرتهن يكون المرتهن اسوة للغرماء لانه تعلق بالرهن حق لازم بهذه التصرفات فيبطل به حكم الرهن أما بالعارية لم يتعلق به حق لازم فافترقا.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مرتہن نے اپنا مال مرہون اس کے مالک راہن کو اس کی ضرورت پوری کرنے یا خدمت کرنے کے لئے عاریۃً دیا تو وہ مرہون اس مرتہن کی ذمہ داری سے نکل کر اسی راہن کی ذمہ میں آجائے گا، کیونکہ قبضہ عاریت اور قبضہ رہن میں حکما بہت فرق ہوا کرتا ہے، (کیونکہ عاریت کے قبضہ میں بربادی کی صورت میں ضمان لازم نہیں آتا ہے، جبکہ قبضہ رہن میں ضمان لازم آتا ہے) اس وجہ سے اگر وہ مرہون راہن کے قبضہ میں عاریۃ رہتے ہوئے ہلاک ہو جائے، تو اس مرہون کے بارے میں مرتہن پر کچھ بھی لازم نہ ہوگا، یعنی وہ مال صرف راہن کا ضائع ہوا، کیونکہ راہن کے قبضہ میں جانے سے مرتہن کا قبضہ ختم ہو گیا تھا جو کہ ضمانت کی حالت میں تھا، بشرطیکہ اس مرتہن نے راہن کو مرہون عاریۃ دیدیا ہو، پھر اس حالت میں بھی مرتہن کو یہ اختیار باقی رہتا ہے، کہ اپنا مرہون اس راہن سے واپس مانگ لے، کیونکہ رہن کا معاملہ ابھی تک ختم نہیں ہوا ہے، ہاں اگر اسی حالت میں مرہون ضائع ہو جائے تو مرتہن پر ضمان کا حکم جاری نہ ہوگا یعنی اس سے ضمان کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا، اس ایک بات کے علاوہ دوسری تمام باتوں میں رہن کا حکم باقی ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر مرہون کو واپس دینے سے پہلے راہن مر جائے تو اس راہن کے دوسرے قرض خواہوں کے مقابلہ میں ہی مرتہن اس اصل مرہون کا زیادہ حقدار ہوگا، (ف: یعنی اس مرہون کو فروخت کر کے سب سے پہلے مرتہن ہی اپنا قرض وصول کر لے گا، بعد میں اگر کچھ بچ جائے تو دوسروں کو دیا جائے گا، اس مسئلہ سے یہ بات صاف ظاہر ہو گئی کہ مرہون کو عاریۃ دیدینے سے بھی اس کا حق باقی رہتا ہے)۔

وهذا لان يد العارية الخ: حق اس لئے باقی رہتا ہے کہ کسی چیز پر عاریۃ قبضہ رہنے سے وہ قبضہ لازمی نہیں ہوتا ہے، کیونکہ مرتہن جب بھی چاہے اسے فوراً واپس لے سکتا ہے،) اور فی الحال تاوان کا نہ ہونا رہن ہونے کی منافی نہیں ہے، کیونکہ رہن کا ہونا ہر حالی میں لازم نہیں ہے، اسی وجہ سے مرہون کے بچہ میں بھی رہن کا حکم ہوتا ہے، یعنی اس پر بھی مرتہن کا قبضہ ثابت ہوتا ہے، لیکن اس کے ضائع ہو جانے سے اس پر تاوان لازم نہیں آتا ہے، (ف: الحاصل بچہ میں ضمان کا ہونا لازم نہیں ہے، اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ بعض حالت میں تاوان لازم آتا ہے، اور بعض حالت میں لازم نہیں ہوتا ہے): **واذا بقي عقد الرهن الخ:** اور چونکہ رہن کا معاملہ اس سے ختم نہیں ہوا یعنی رہن باقی رہ گیا ہے اس لئے مرتہن جب کبھی بھی اس مرہون کو جسے عاریۃ راہن کو دے رکھا ہے اگر اس سے واپس لے گا تو پہلے کی طرح وہ اب بھی ضمانت میں آجائے گا کیونکہ معاملہ رہن میں قبضہ لوٹ آیا تو اپنی پوری صفت اور لوازم کے ساتھ لوٹے گا، (ف: خلاصہ یہ ہوا کہ مرہون جبتک راہن کے پاس عاریۃ رہے گا اس وقت تک مرتہن اس کا ضامن نہیں رہے گا لیکن اس کے پاس جب کبھی بھی وہ واپس لوٹے گا اسی وقت وہ ضمان میں آجائے گا)۔

وكذلك لو اجاره احدهما الخ: اسی طرح اگر ان دونوں یعنی راہن یا مرتہن میں سے کوئی ایک بھی دوسرے کی رضامندی کے ساتھ اس مرہون کو کسی اجنبی کے پاس عاریۃ دے گا تب بھی وہ مرہون مرتہن کی ضمانت سے نکل جائے گا، اس کی

دلیل بھی وہی ہے جو اوپر ابھی بیان کی جاچکی ہے، (ف: کہ مرہون کو عاریت میں رہنے کی حالت میں ضمان لازم نہیں آسکتا ہے، اس لئے کہ ان دونوں میں منافات ہے، اور جیسے ہی وہ مرہون مرتہن کے پاس لوٹے گا وہ اس کے ضمان میں آجائے گا): ولکل واحدمنہا الخ: اور دونوں کو رضامندی کے ساتھ اجنبی کے پاس عاریۃ دینے کے باوجود ان میں سے ہر ایک کو یہ اختیار ہوگا کہ اس شخص سے اپنے اس غلام کو واپس لے کر پہلے کی طرح اسے دوبارہ مرہون بنالے، کیونکہ اس مرہون میں ان دونوں راہن و مرتہن کا محترم حق ہے، (ف: اور چونکہ ان کا یہ حق لازمی ہے اس لئے عاریۃ دینے سے جو کسی کا حق حاصل ہوا تھا اسے ختم کردیا جائے گا): وھذا بخلاف الاجارۃ الخ: اور یہ حکم یعنی مرہون کو کسی کے پاس عاریۃ دینے کا جو مسئلہ بیان کیا گیا ہے، وہ اس صورت کے خلاف ہے جس میں مرہون کو اجارہ پر دیا گیا ہو یا اسے فروخت کیا گیا ہو یا کسی کو ہبہ کردیا گیا ہو کہ اگر مرہون کو راہن یا مرتہن دوسرے کی رضامندی سے کسی اجنبی کے پاس بیچ دیا یا اجارہ میں دیدیا یا ہبہ کردیا (تو دوسرا شخص اپنی مرضی سے جب واپس لینا چاہے واپس نہیں لے سکتا ہے بلکہ) وہ مرہون ہونے سے نکل جائے گا یا دوبارہ مرہون نہیں ہوگا، البتہ اگر باضابطہ دوبارہ اس کے ساتھ رہن کا معاملہ کیا جائے تب مرہون ہوگا، (ف: یعنی اگر دوبارہ نئے طریقہ سے رہن میں رکھا جائے تب ہو سکتا ہے)۔

ولو مات الراھن الخ: اور اگر مرتہن کی رضامندی سے راہن نے اس مرہون کو کسی کے ہاتھ فروخت کردینے یا ہبہ یا اجارہ میں دیدینے کے بعد دوبارہ وہ مال کسی طرح اسی راہن کے پاس آگیا تھا کہ اس موقع میں اس مال کو مرتہن کے پاس لوٹانے سے پہلے راہن خود مرگیا تو اس وقت اس مرہون میں مرتہن بھی اس کے دوسرے قرض خواہوں کے برابر حق دار ہوگا (اس سے زیادہ کا حق دار ہوگا) کیونکہ اس مرہون میں بیع یا ہبہ وغیرہ جیسے تصرفات کردینے کی وجہ سے اس مال میں تیسرے شخص کا حق لازم ہوگیا تھا اور اسی وجہ سے رہن کا حکم اس وقت ختم ہوگیا تھا: اما بالعاریۃ الخ: لیکن اسے کسی کو عاریۃ دینے سے دوسرے کسی کا حق چونکہ لازم نہیں ہوتا ہے اسی لئے دوسرے تصرفات عاریت کے حکم میں فرق ہوگیا، (ف: خلاصہ مسئلہ یہ ہوا کہ اگر راہن نے مرہون کو مرتہن کی رضامندی کے ساتھ اپنی لئے یا کسی اور کے لئے عاریۃ کیا تو مرتہن اس کا سب سے پہلے حق دار ہوگا خواہ وہ راہن زندہ ہو یا مرگیا ہو، اور اگر عاریۃ نہ لے کر اسے بیچ ڈالا ہو یا اسے کسی کو ہبہ کردیا یا اجارہ میں دیدیا تو اس مرہون سے رہن کا معاملہ ختم ہوجائے گا اس لئے اب اس سے دوسرے کا حق متعلق ہوجائے گا اس لئے اگر اس وقت راہن مرجائے اور اس کے مال میں وہ مرہون میں موجود ہو اس طرح سے کہ وہ اجارہ سے واپس آگیا ہو یا اس سے اجارہ کی مدت ختم ہوچکی ہو یا کچھ دنوں بعد اپنا ہبہ واپس مانگ لیا یا دوسرے نے خود واپس کردیا یا خریدار سے اس راہن نے دوبارہ خرید لیا یا اقالہ کرلیا تو ان تمام صورتوں میں مرتہن کو اس مال سے کوئی خاص تعلق نہیں رہے گا بلکہ اس راہن کے دوسرے قرض خواہوں کی طرح یہ مرتہن بھی قرض خواہ ہوگا اس لئے جس حساب سے دوسرے قرض خواہ کو قرض کا حصہ ملے گا اسی طرح اس مرتہن کو بھی حصہ ملے گا۔

توضیح: اگر مرتہن نے مال مرہون راہن کو عاریۃ دیا اور اسی حالت میں مرہون مرجائے تو یہ نقصان کس کا کس حساب سے ہوگا، پھر کیا راہن سے دوبارہ واپس لے سکتا ہے، اور اگر مرہون کو اجارہ پر دیا یا کسی کو ہبہ کردیا تو ان صورتوں کا کیا حکم ہوگا، اور اگر ان صورتوں میں خود راہن مرجائے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

واذا استعار المرتھن الرھن من الراھن لیعمل بہ فھلک قبل ان یاخذ فی العمل ھلک علی ضمان الرھن لبقاء ید الرھن وکذا اذا ھلک بعد الفراغ من العمل لارتفاع ید العاریۃ ولو ھلک فی حالۃ العمل ھلک بغیر ضمان لثبوت ید العاریۃ بالستعمال وھی مخالفۃ لید الرھن فانتفی الضمان وکذا اذا اذن الراھن المرتھن بالاستعمال لما بیناہ ومن استعار من غیرہ ثوبا لیرھنہ فمارھنہ بہ من قلیل اوکثیر فھو جائز لانہ متبرع باثبات

ملك اليد فيعتبر بالتبرع باثبات ملك العين واليد وهو قضاء الدين ويجوز ان ينفصل ملك اليد عن ملك العين ثبوتا للمرتهن كما ينفصل زوالا في حق البائع والاطلاق واجب الاعتبار خصوصافي الاعارة لان الجهالة فيها لاتفضي الى المنازعة۔

ترجمہ :اور اگر مرتہن نے مال مرہون مثلاً آری، کدال قینچی یاغلام وغیرہ کو راہن سے اپنی ضرورت پوری کرنے کے لئے عاریۃً لیا یعنی اس کی اجازت چاہی، (ف: کیونکہ مرتہن مرہون سے راہن کی اجازت کے بغیر کوئی فائدہ حاصل نہیں کر سکتا ہے، اس لئے راہن نے اسے اجازت بھی دیدی): **فهلك قبل ان ياخذ الخ**: لیکن اس چیز سے فائدہ حاصل کرنے سے پہلے ہی وہ شخص مرجائے یا چیز ضائع ہو جائے، (مثلاً وہ غلام مرجائے یا قینچی اور چھری وغیرہ ٹوٹ جائے): **هلك على ضمان الراهن الخ**: تو سب کا ضائع ہونا راہن کے ضمان پر ہوگا کیونکہ اس وقت تک رہن کا قبضہ باقی تھا، (ف: یعنی مرتہن اس راہن کے لئے ضمان کا ذمہ دار ہوگا لہٰذا اس کی قیمت کے برابر مرتہن کا قرضہ اس راہن سے ختم ہو جائے گا اپنا کام لینا شروع نہیں کرے گا اس وقت تک اس مال پر وہی قبضہ رہے گا جو رہن دینے کی صورت رہتا ہے، اور جیسے ہی اس سے کام لینا شروع کرے گا ویسے ہی رعایتی قبضہ شروع ہو جائے گا، پھر جیسے ہی وہ کام ختم ہو جائے گا ویسے ہی اس پر ضمانتی قبضہ لوٹ آئے گا)۔

وكذا اذا هلك بعد الفراغ الخ: اوا سی طرح اگر مرتہن اپنے کام سے فارغ ہوتے ہی مرہون ہلاک ہو جائے تب بھی وہ اپنے راہن کے ضمان پر ہلاک ہوگا کیونکہ اس وقت وہ مرہون عاریت کے قبضہ سے فارغ ہو چکا ہے، (ف: کیونکہ راہن نے اپنے کام کرنے تک کے لئے اسے وہ مال عاریۃً دیا ہے): **ولو هلك في حالة العمل الخ**: اور اگر مرتہن کے کام لینے کے درمیان مرہون ہلاک ہوا تو ضمانت کے بغیر ہلاک ہوگا کیونکہ کام کے درمیان ہلاک ہونے سے اس وقت عاریۃً قبضہ پایا جارہا ہے، اور عاریۃً قبضہ رہن کے قبضہ کے مخالف ہوتا ہے کہ اس میں ضمان لازم نہیں ہوتا ہے، لہٰذا اس صورت میں بھی مرتہن ضامن نہ ہوگا، (ف: چونکہ عاریت پر لی ہوئی چیز میں ضمانت نہیں ہوتی ہے، لہٰذا اس وقت رہن کا ضمانتی قبضہ یہاں پر نہیں ہوگا، اور جب رہن کا قبضہ کی حالت میں وہ مرہون ضائع نہیں ہوا تو مرتہن اس کا ضامن بھی نہیں ہوگا): **وكذا اذا اذن الراهن المرتهن الخ**: اسی طرح کا حکم اس وقت بھی ہوگا جبکہ راہن نے مرتہن کو مرہون کے استعمال کی اجازت دی ہو یعنی استعمال کی حالت میں اس کے ضائع ہو جانے سے تاوان لازم نہیں ہوگا، کیونکہ ضمان اور عاریت ایک ہی حالت میں جمع نہیں ہوتی ہے، (ف: اور اگر مرتہن نے کہا کہ استعمال کرتے ہوئے مرہون ضائع ہوا ہے، اس لئے ضمان لازم نہیں ہوگا، اور راہن نے کہا انکار کیا اور کہا کہ وہ تو استعمال کی حالت میں ضائع نہیں ہوا ہے، اس لئے ضمان لازم ہوگا، تو اختلافی صورت میں مرتہن کا قول قبول ہوگا، اور اگر راہن چاہے تو اپنے مدعی پر گواہ پیش کرے، ع)۔

ومن استعار من غيره ثوبا الخ: اگر کسی نے دوسرے سے مثلاً ایک کپڑا عاریۃً اس لئے لیا کہ اسے رہن رکھ کر کچھ روپے وصول کرے تو اسے یہ اختیار ہوگا کہ وہ اسی کم تھوڑے سے روپے کے عوض رہن رکھ دے یا زائد روپے میں رکھ دے ہر طرح جائز ہوگا، (ف: مثلاً زید نے بکر سے کہا کہ اپنی چادر مجھے دو تاکہ میں اس کے ذریعہ روپے بطور رہن یا قرض وصول کروں، پھر بعد میں رقم ادا کر کے اسے چھوڑ لوں گا، اس کہنے پر بکر نے اسے اپنی چادر دیدی تو چونکہ اس نے دیتے وقت کسی مقدار کی قید نہیں لگائی ہے اس لئے زید کو یہ اختیار ہوگا، کہ اسے دس روپے یا چاہے ہزار روپے کے عوض رہن رکھ دے، کیونکہ اس نے مطلقاً اجازت دی تھی، اس لئے کم ہو یا زیادہ ہو جتنے کا بھی معاملہ کرے گا جائز ہوگا: لانہ متبرع باثبات الخ: کیونکہ چادر عاریۃً دینے والا تو صرف اس بات پر احسان کرنے والا ہے، کہ اپنی چیز کو دوسرے کے قبضہ میں دینے کی اجازت دے رہا ہے، اس وقت اس پر اسے اپنی چادر دینی کسی طرح بھی ضرور نہیں ہے، بلکہ صرف احسان کرتے ہوئے عاریۃً چاہنے والے کو قبضہ دیا ہے، لہٰذا اس احسان کو اس پر قیاس کرنا چاہئے جس سے اس نے عین کا مالک بنا کر اسے قبضہ بھی دیدیا ہو۔

وهو قضاء الدين الخ: اور وہ یعنی عین اور اس پر قبضہ دونوں کامالک بنایا جس کی صورت یہ ہوئی کہ اسے قرضہ ادا کیا،(ف: یعنی اگر زید نے بکر سے اجازت لی کہ آپ کے مال سے میں قرضہ ادا کر دوں اور وہ اجازت بھی دیدے تو یہ صحیح ہوگا،اسی طرح اگر بکر نے از خود احسان کے طور پر زید کا قرضہ ادا کر دیا تو بھی جائز ہوگا کیونکہ اس نے اس کا قرض ادا کرتے ہوئے اپنے مال کا عین اور قبضہ دونوں ہی دیدیا ہے،اس لئے اگر صرف قبضہ دے یعنی اپنی چادر اسے رہن میں رکھنے کو دے تو بھی جائز ہوگا): ويجوز ان ينفصل الخ: اور یہ بات بھی جائز ہے کہ مرتہن کے لئے راہن کو ثبوت کے اعتبار سے ملک عین سے ملک قبضہ جدا ہو جیسے بائع کے حق میں زوال کے اعتبار سے جدا ہوتی ہے،(ف: جیسے کہ بائع جب اپنی کوئی چیز فروخت کرتا ہے تو اس فروخت کے ساتھ ہی اس سے اس کی ملکیت ختم ہو جاتی ہے اگرچہ اسی کے قبضہ میں مبیع موجود رہتی ہے اس طرح پہلے ملکیت ختم ہو جاتی ہے اس کے بعد بائع جب اس چیز کو خریدار کے حوالہ کر دیتا ہے تو اب اس کی ملکیت قبضہ یعنی اس پر اسے اس کا قبضہ بھی ختم ہو جاتا ہے پس جیسے کہ اس مثال میں ملکیت کا ختم ہونا ثابت ہوا اسی طرح ملکیت کا آنا بھی ہوتا ہے کہ خریدار کا معاملہ طے ہو جانے اور رقم دیدینے کے ساتھ اس شئی کی ملکیت اب خریدار کے پاس منتقل ہوتی ہے،اگرچہ اسے قبضہ نہیں ملا ہے پھر جب بائع اسے وہ چیز حوالہ کر دیتا ہے تو اس کے ساتھ ہی اس پر اس کے قبضہ کی ملکیت بھی ثابت ہو جاتی ہے۔

پس اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ ملکیت عین ایک چیز ہے اور ملکیت قبضہ دوسری چیز ہے، پھر اسی طرح جب راہن مرتہن کو جب کوئی چیز رہن میں دیتا ہے، تو اسے اس چیز پر صرف ملکیت قبضہ حاصل ہوتی ہے،اور ملک عین حاصل نہیں ہوتی ہے،اور راہن اپنی صرف ملکیت قبضہ مرتہن کو دیتا ہے،اگرچہ وہ مرتہن اس عین کا مالک نہیں ہوتا ہے، لہٰذا جس طرح اپنی خاص مملوکہ چیز کو رہن میں رکھنا جائز ہوتا ہے،اسی طرح دوسرے کی اس چیز کو بھی اس کے لئے رہن میں رکھنا جائز ہوتا ہے، جس کو اس نے دوسرے شخص سے عاریۃ اپنے کام کے لئے لے رکھی ہو،اس دلیل سے صرف یہ بات ثابت ہوئی کہ دوسرے شخص سے کوئی چیز عاریۃ لے کر اسے رہن رکھ دینے سے اس پر مرتہن کا قبضہ حاصل ہو جاتا ہے،اب یہ معلوم کرنا کہ اسے تھوڑے یا زائد ہر طرح کے عوض رہن رکھنا جائز ہے تو اس کی دلیل کیا ہے، تو اس کی دلیل یہ ہے کہ جب مالک نے اپنی چیز عاریت دیتے وقت کوئی قید نہیں لگائی یعنی مطلقا اجازت دی ہے اس لئے اسے مطلقا قلیل وکثیر ہر مقدار کے عوض رہن رکھنا جائز ہوگا): والإطلاق واجب الاعتبار الخ: اور حکم کا مطلق رکھنا ایک ایسی چیز ہے جس کا خیال رکھنا ہر حال میں (عموما) ضروری ہوتا ہے، خاص کر کوئی چیز عاریۃ دینے میں بدرجہ اولی واجب ہے، کیونکہ عاریت دینے کی صورت میں اگر کسی طرح کی جہالت بھی رہ جاتی ہے تو اس سے جھگڑا پیدا نہیں ہو جاتا ہے یعنی جھگڑے کی نوبت نہیں آتی ہے،(ف: کیونکہ عاریت کا معاملہ بدایۃً احسان کرنے کا ہوتا ہے (کہ جھگڑا برپا کرنے سے دینے والا ہر وقت اپنی چیز واپس لے سکتا ہے) یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ عاریۃ دینے والے نے مطلقا اجازت دی ہو)۔

توضیح: اگر مرتہن مرہون کو راہن سے اپنی ضرورت میں استعمال کر کے مانگ لے اور وہ اجازت بھی دیدے مگر استعمال میں لانے سے پہلے یا اس سے فارغ ہونے کے بعد یا اسے استعمال کرتے ہوئے وہ بائع ہو جائے،اگر کسی نے دوسرے سے کوئی سامان اس لئے عاریۃ لیا کہ اس کو رہن رکھ کر دوسرے شخص سے کچھ رقم لی تو اس طرح وہ کتنی رقم قرض لے سکتا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

ولو عين قدراً لايجوز للمستعير ان يرهنه باكثر منه ولا باقل منه لان التقييد مفيد وهو ينفي الزيادة لان

غرضه الاحتباس بماتيسراداؤه وينفي النقصان ايضا لان غرضه ان يصير مستوفيا للاكثر بمقابلته عند الهلاك ليرجع عليه وكذلك التقييد بالجنس وبالمرتهن وبا لبلد لان كل ذلك مفيد لتيسر البعض بالاضافة الى البعض وتفاوت الاشخاص في الامانة والحفظ واذا خالف كان ضامنا ثم ان شاء المعيرضمن المستعير ويتم عقد الرهن فيما بينه وبين المرتهن لانه ملكه بأداء الضمان فتبين انه رهن ملك نفسه وان شاء ضمن المرتهن ويرجع المرتهن بما ضمن وبالدين على الراهن وقد بيناه في الاستحقاق وان وافق بان رهنه بمقدار ما امره به ان كانت قيمته مثل الدين اواكثر فهلك عند المرتهن يبطل المال عن الراهن لتمام الاستيفاء بالهلاك ووجب مثله لرب الثوب على الراهن لانه صارقاضيادينه بماله بهذا القدر وهو الموجب للرجوع دون القبض بذاته لانه برضاه وكذلك ان اصابه عيب ذهب من الدين بحسابه ووجب مثله لرب الثوب على الراهن على مابيناه وان كانت قيمته اقل من الدين ذهب بقدر القيمة وعلى الراهن بقية دينه للمرتهن لانه لم يقع الاستيفاء بالزيادة على قيمته وعلى الراهن لصاحب الثوب ماصاربه موفيا لما بيناه.

ترجمہ: اور اگر معیر یعنی دوسرے کو عاریۃ مال دینے والا شخص مال دیتے وقت قرض لینے کی کوئی مقدار متعین کردے (مثلاً سو روپے) تو مستعیر یعنی لینے والے کو اس سے کم یا زیادہ لینے کا اختیار نہ ہوگا بلکہ عوض میں سو روپے ہی لے سکتا ہے، (ف: نہ کمی کر سکتا ہے اور نہ ہی اس سے زیادتی کر سکتا ہے، کہ وہ جائز نہیں ہے، اس جگہ اس بات کی تصریح ہے کہ جس طرح مقدار متعینہ سے زیادہ قرض لینا جائز نہ ہوگا اسی طرح اس سے کم لینا بھی جائز نہ ہوگا): **لان التقييد مفيد الخ**: کیونکہ معیر کا اجازت دینے کے وقت قید لگانا مفید ہے، یعنی اس شخص نے جو قید لگائی ہے وہ بے فائدہ نہیں ہے، بلکہ مفید ہے کہ اس سے زیادتی کی نفی ہوتی ہے یعنی اس کی یہ تنبیہ ہے کہ تم اس سے زیادہ قرض نہیں لے سکتے ہو، جس کا مقصد یہ ہے کہ تم اتنا ہی قرض لو جسے مطالبہ پر یا وقت آنے پر آسانی کے ساتھ ادا کر سکو، (ف: اس کے علاوہ اس میں رہن رکھنے والے کو اس نقصان سے بھی بچنا ہے جو پہلے بتایا گیا ہے کہ اگر ہزار روپے کی مالیت کی چیز صرف سو روپے کے قرض کے عوض رہن رکھ دی جائے بعد میں وہ چیز ہلاک ہو جائے تو صرف سو روپے مرتہن کے ختم ہو جائینگے یعنی راہن ان سے سبکدوش ہو جائے گا، اور اس کے باقی نو سو روپے امانت کی حیثیت سے شمار ہوں گے اور مرتہن ان کا ذمہ دار نہ ہوگا یعنی تاوان ادا نہیں کرے گا، پس معلوم ہو گیا کہ عاریۃ دینے والے نے زیادہ رقم پر دینے سے اسی مصلحت سے منع کیا ہے اور یہ قید مفید ہے۔

وهو ينفي النقصان ايضا الخ: اور اس کی قید کمی کرنے کو بھی منع کرتی ہے، (ف: یعنی عاریت پر لینے والا اس لگائی ہوئی قید سے کم پر بھی رہن میں نہ دے): **لان غرضه الخ**: کیونکہ معیر یعنی عاریت پر دینے والے اس غیر شخص کی غرض یہ ہے کہ اگر مرہون ضائع ہو جائے تو اس راہن نے جتنا قرضہ لے رکھا ہے وہ معیر اس مرتہن سے اس سے زیادہ وصول کرلے، (ف: یعنی اگر مرہون ضائع ہو جائے تو راہن نے مرتہن سے جتنی رقم قرضہ میں لی ہے اتنی ہی مقدار مرتہن کی ضمانت سے کم اور ضائع ہو جائے، اور باقی رقم بطور امانت رہے، پس اگر راہن نے مرہون کی قیمت سے بہت ہی کم رقم لی ہو تو مرہون میں سے راہن نے صرف اتنی ہی رقم وصول پائی ہے، اس لئے وہ معیر اتنی ہی مقدار اس سے لے سکتا ہے، اور باقی رقم چونکہ امانت بن گئی تو وہ معیر بھی اس سے ضمانت نہیں لے سکتا ہے، اس طرح اس میں معیر کی غرض یہ ہوئی کہ جتنی رقم اس نے مقرر کی ہے اس سے کم نہ لے تاکہ اس معیر کو اس سے اتنی رقم وصول ہو سکے جو عاریۃ لینے والے نے جو کہ راہن ہی خود مرتہن سے لی ہے، اس طرح سے کہ اس کے ضائع ہونے کے وقت مرتہن اتنی مقدار کا ضامن ہوا، یہانتک کہ اتنا قرضہ اس سے ختم ہو گیا۔

اس کی وجہ یہ کہ قاعدہ ہے کہ عاریت کی چیز اس کے لینے والے کی لاپرواہی یا زیادتی کی وجہ سے ضائع نہ ہوئی ہو تو اس کا تاوان لازم نہیں ہوتا ہے، اور اگر عاریت پر لینے والے نے دوسرے کی زیادتی سے تاوان وصول کرلیا تو اس کا حق دار عاریت پر

دینے والا ہو جائے گا، مثلاً اگر زید نے بکر سے ایک غلام عاریۃ لیا اور اس غلام کو خالد نے غلطی سے مارڈالا جس کی وجہ سے مستعیر کو اس کی قیمت کا نصف تاوان دیا تو وہ معیر اس مستعیر سے یہ تاوان وصول کر لے گا، اسی طرح یہاں بھی عاریت پر لینے والے راہن نے مرتہن سے قرضہ کے برابر تاوان وصول کیا مرہون کے ضائع ہو جانے کی صورت میں تو عاریۃ دینے والا اس کے لینے والے سے وصول کر لے گا، اسی مقصد سے عاریۃ دیتے وقت جو اس نے مقدار مقرر کی تھی اس سے کم عوض پر رہن میں نہیں دے سکتا ہے، کیونکہ اس قید سے خاص فائدہ حاصل کرنے کی امید تھی۔

و كذالك التقييد بالجنس الخ: اسی طرح اگر عاریت پر دینے والے نے عوض کے ساتھ کسی خاص جنس کی قید لگادی ہو یا جس کے پاس رکھنا ہو یعنی مرتہن کو متعین کر دیا ہو، یا جس جگہ میں رہن پر دینا اس شہر کو متعین کیا تو ان قیدوں کا بھی اعتبار کیا جائے گا، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک قید مفید ہے، (ف: ان میں سے قرضہ کی جنس کی قید بھی مفید قید ہے): **لتيسر البعض بالاضافة الخ**: کیونکہ بعض جنس دوسری جنسوں کے مقابلہ میں آسانی سے مل جاتی ہے، ف: مثلاً اگر کاشتکار گیہوں ادھار لے کر کچھ رہن میں رکھ دے تو اس کو وقت پر گیہوں ادا کرنا نقد روپے کے مقابلہ میں آسان ہو گا، یا عاریت پر دینے والے نے یہ خیال کیا کہ ممکن ہے کہ یہ مستعیر اسے رہن میں رکھ کر اس سے واپس نہ لے سکے تو مجبوراً خود مجھے ہی وہاں سے واپس لینا ہو گا اور میرے لئے اس وقت فلاں جنس کی چیز دینے کے لئے آسانی سے مل جائیگی، اس بناء پر اس کی لگائی ہوئی قید کا فائدہ معلوم ہو گا (یہ مثالیں بندہ مترجم نے لوگوں کو آسانی سے سمجھانے کے لئے فرض کی ہیں، اسی طرح اس کا مرتہن کو دینے کی قید لگانا بھی مفید ہے)۔

وتفاوت الاشخاص الخ: اس لئے کہ امانت کی امانت داری اور مرہون کی حفاظت میں لوگوں کے طور طریقے مختلف ہوتے ہیں، (ف: کیونکہ ایک دیندار ہر گز ایسا نہیں کرے گا کہ کسی دوسرے کی قیمتی مرہون چیز کو خود ضائع کر کے یہ کہدے کہ وہ تو ضائع ہو گئی ہے محض اس لالچ میں کہ اپنے قرضہ کے عوض اسے ہضم کر لے، اسی طرح سے جو امانت دار نہیں ہیں ان میں سے بھی کچھ لوگ ایسے ہوتے ہیں جو غیر کے مال کی خاص طرح سے حفاظت کرتے ہیں، اگرچہ کچھ سستی بھی کرتے ہیں، اسی طرح سے ان شرطوں میں ایک شہر اور علاقہ کی بھی ہے کہ اس سے بھی قید لگانے والے کا کچھ خاص مقصد اس طرح حاصل ہوتا ہے کہ بعد میں قرض کی ادائیگی میں کافی سہولت ہو جاتی ہے، اور کچھ مقامات کے راستے محفوظ ہوتے ہیں اور وہاں تک جانے میں سواری کی سہولت ہو جاتی ہے، اور بعض مقام کے لوگ محفوظ اور دیانت دار ہوتے ہیں، اور کچھ علاقے بدنام ہوتے ہیں، الحاصل جب عاریت پر دینے والے نے عاریت کے چاہنے والے سے قرضہ کی مقدار اور جنس اور مرتہن اور شہر اور قصبہ کی قید لگادی تو دوسرے پر اس قید کا لحاظ رکھنا واجب ہوتا ہے، چنانچہ اگر وہ دوسرا ان باتوں کا لحاظ رکھ لے تو بہت اچھی بات ہو گی)۔

و اذا خالف الخ: کیونکہ اگر عاریت پر چاہنے والے نے عاریت پر دینے والے کی قید کی مخالفت کی تو وہ اس عاریت کی چیز کا ضامن ہو جائے گا، (ف: اسی لئے اس عاریت دینے والے کو اس سے تاوان لینے کا پورا اختیار ہو جائے گا): **ثم ان شاء المعير الخ**: پھر عاریت پر دینے والے یعنی معیر کو اس بات کا اختیار ہو گا کہ اگر چاہے تو مستعیر یعنی عاریت پر لینے والے سے تاوان وصول کرلے پھر وہ عقد رہن اس کے مرتہن کے درمیان پورا ہو جائے گا، کیونکہ اس کا تاوان ادا کر دینے سے وہ مرہون کا مالک ہو جائے گا، اس سے یہ ظاہر ہو گیا کہ اس نے اس مرہون کو اپنا ذاتی مملوک بنالیا ہے، (ف: یعنی جب معیر نے مستعیر سے اس مال کا تاوان وصول کر لیا تب اس معیر اور مستعیر کے درمیان رہن کا جو معاملہ طے پایا تھا وہ پورا ہو گیا): **وان شاء ضمن المرتهن الخ**: اور اگر وہ چاہے تو مرتہن سے تاوان وصول کر لے اور مرتہن نے جو تاوان ادا کیا ہے اس تاوان کے مال کو قرضہ کے ساتھ راہن سے واپس مانگ لے، اس مسئلہ کو ہم نے مرہون کا حق ثابت ہونے کے بارے میں بیان کر دیا ہے، (ف: یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہو گی جبکہ مستعیر نے معیر کی بات نہ مان کر اس کی مخالفت کی ہو)۔

وان وافق بان رهنه الخ: اور اگر مستعیر یعنی عاریت پر لینے والے نے عاریت پر دینے والے کی شرط اور بات مان لی ہو یعنی

جتنی مقدار لینے کا کہا تھا اسی کے عوض عاریت کے مال کو رہن میں رکھا ہو، (ف: تب اس کے بعد یہ صورتیں دیکھی جائینگی کہ): ان کانت قیمته الخ: اگر اس عاریۃ لی ہوئی یعنی مستعار چادر کی قیمت قرضہ کے یا تو برابر ہوگی یا زائد ہوگی اور ان دونوں صورتوں میں وہ چادر ضائع ہوگئی تو راہن کے ذمہ سے اس کا قرضہ ختم ہو جائے گا، کیونکہ اس کے ضائع ہو جانے سے مرتہن اپنا پورا قرضہ وصول کر لینے والا ہوگا: ووجب مثله لرب الثوب الخ: اور چادر والے یعنی وہ شخص جو عاریۃ اپنی چادر دینے والا ہے اس کی قیمت کے برابر راہن پر تاوان لازم آجائے گا، کیونکہ اس راہن نے اس کے مال سے اسی کی قیمت کے برابر اپنا قرضہ ادا کر دیا ہے، اور رقم کی واپسی حق دار ہونے کا سبب یہی ہے، اور صرف قبضہ کا پایا جانا سبب نہیں ہے، کیونکہ اس پر قبضہ اس کے مالک کی اجازت سے ہوا تھا، (ف: لہٰذا اس جگہ یہ وہم نہیں ہونا چاہئے کہ عاریۃ لینے والے شخص پر عاریت کے مال میں تاوان کس طرح لازم آگیا، خلاصہ جواب یہ ہے کہ مال عاریت پر قبضہ کرنا تاوان لازم ہونے کا سبب نہیں ہے، کیونکہ امانتی قبضہ تھا لیکن جب اس نے اس مستعار مال سے اپنا قرضہ ادا کیا جس قدر قبضہ کیا اسی کا ضامن ہوگا)۔

وکذلك ان اصابه عیب الخ: اور اسی طرح اگر اس چادر میں کسی قسم کا کوئی عیب آگیا تو اس سے جو کچھ قیمت میں فرق آئے گا وہ بھی اس کے قرض سے ہی کم کر لیا جائے گا، اور اتنا ہی راہن پر اس چادر کے مالک کے لئے رقم بڑھ جائیگی، اس سے پہلے بتائی ہوئی وجہ کی وجہ سے، (ف: یعنی اس عاریت پر چاہنے والے نے اتنی ہی رقم اس مال عاریت سے اپنا قرضہ ادا کر دیا ہے، لہٰذا یہی ذمہ دار ہوگا، یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ قرضہ کی رقم کی مقدار اور عاریت پر لی ہوئی چیز کی قیمت برابر ہو): وان کانت قیمته اقل الخ: اور اگر عاریت پر لی ہوئی چیز جو مرہون ہے اس کی قیمت قرضہ سے کم ہو تو اس کے ضائع ہو جانے کی صورت میں اس کے قرضہ کی برابر سے اس کی قیمت کے برابر رقم کم ہو جائیگی اور باقی قرضہ راہن پر اس مرتہن کا حسب سابق برقی رہ جائے گا، کیونکہ قیمت سے زیادہ وصول نہیں کیا گیا ہے، اور چادر کے مالک کا راہن پر صرف اتنی ہی رقم لازم ہوگی جس سے کہ وہ اپنا قرضہ ادا کرے گا، جس کی دلیل وہی ہے جو پہلے بیان کی گئی ہے، (ف: کہ اس نے عاریت پر دینے والے یعنی معیر کے مال سے اسی قدر اپنا قرضہ ادا کیا ہے، یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ چادر ضائع یا عیب دار ہوگئی ہو)۔

توضیح: اگر عاریت پر کسی کو مال دینے والا یہ کہہ دے کہ تم اس کو رہن میں رکھ کر یہ متعین رقم یا چیز لے سکتے ہو اور وہ شخص اس مقدار سے کم یا زیادہ پر رہن میں رکھدے، یا کوئی جنس یا کسی شخص کو یا کسی جگہ کو متعین کر دے تو ان شرطوں کی پابندی ضروری ہوتی ہے، اور اس میں کیا مصلحت ہے، اور اگر وہ شخص اس شرط کے خلاف کام کر بیٹھے تو حکم ہوگا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

ولو کانت قیمته مثل الدین فاراد المعیر ان یفتکه جبر اعن الراهن لم یکن للمرتهن اذا قضی دینه ان یمتنع لانه غیر متبرع حیث یخلص ملکه ولهذا یرجع علی الراهن بما ادی فاجبر المرتهن علی الدفع بخلاف الاجنبی اذا قضی الدین لانه متبرع اذهو لا یسعی فی تخلیص ملکه ولا فی تفریغ ذمته فکان للطالب ان لایقبله ولو هلك الثوب العاریة عند الراهن قبل ان یرهنه اوبعد ما افتکه فلا ضمان علیه لانه لا یصیر قاضیا بهذا وهو الموجب علی ما بیناه ولو اختلفا فی ذلك فالقول للراهن لانه ینکر الایفاء بدعواه الهلاك فی هاتین الحالتین کما لو اختلفا فی مقدار ما امره بالرهن به فالقول للمعیر لان القول قوله فی انکار اصله فکذا فی انکار وصفه.

ترجمہ: اور اگر مستعار مرہون کی قیمت قرضہ کی رقم کے برابر ہو، یعنی راہن نے جو چیز عاریت پر لے کر اسے رہن میں رکھ

دی اس کی قیمت اور مرتہن نے جو قرضہ دیا ہے وہ برابر ہو، اس وقت اگر عاریت پر دینے والے نے چاہا کہ راہن کی رضامندی کے بغیر زبردستی اپنی چیز واپس لے جائے اور مرتہن کو اس کا قرض ادا کرے تو اسی کو اس کا اختیار نہیں ہوگا کہ مرہون واپس دینے سے انکار کردے، کیونکہ یہ معیر کوئی احسان کا کام نہیں کر رہا ہے، اس لئے کہ وہ تو اپنی پھنسی ہوئی چیز واپس لینا چاہتا ہے، اور اس مقصد سے وہ جو کچھ بھی ادا کرے گا بعد میں اسے راہن سے واپس لے گا، لہٰذا اس مرتہن کو مجبور کیا جائے گا کہ اس کی چیز اسے واپس دیدے، اس کے برخلاف اگر کسی غیر شخص نے اس قرضہ کو ادا کرنا چاہا تو مرتہن کو مجبور نہیں کیا جا سکتا ہے، کیونکہ جو کچھ کرنا چاہتا ہے وہ اس کا احسان ہوگا کیونکہ اس کے ادا کرنے کا مقصد اپنی ذاتی چیز واپس لینی نہیں ہے، اسی طرح قرضہ کی ادائیگی سے خود کو فارغ نہیں کرنا چاہتا ہے، لہٰذا اس قرض خواہ یعنی مرتہن کو یہ اختیار ہوگا کہ اس کی پیش کش کو قبول کرے یا نہ کرے، (ف: اور معیر یعنی عاریت پر دینے والے کو جو کہ اس مرہون شئی کا مالک ہے قرضہ کی ادائیگی قبول کرنی ہوگی)۔

ولو هلك الثوب العارية الخ: اور اگر عاریت پر لیا ہوا یعنی مستعار کپڑا مستعیر یعنی جس نے رہن میں دینے کے لئے لیا ہے، رہن میں دینے سے پہلے ہی ضائع ہو جائے یا اسے واپس دینے کے لئے لینے کے بعد اور واپس کرنے سے پہلے ضائع ہو جائے تو اس پر تاوان لازم نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے اس کپڑے سے اپنا کچھ بھی قرض ادا نہیں کیا ہے، جس کی وجہ سے ضمان واجب ہو حالانکہ عاریت پر لینے والے پر ضمان لازم ہونے کی وجہ ہی یہ ہے کہ وہ اس سے اپنا قرضہ ادا کرنے والا ہوتا ہے، جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے، (ف: یہ مسئلہ اس صورت میں ہے کہ عاریت پر دینے والا اور عاریت پر لینے والا دونوں ہی اس بات پر متفق ہوں کہ وہ مرہون ایسی ہی حالت میں ضائع ہوا ہے: **ولو اختلفا في ذلك الخ:** اور اگر ان دونوں یعنی عاریت پر لینے والے دینے والے نے آپس میں اختلاف کیا، مثلاً عاریت پر لینے والے نے کہا کہ رہن رکھنے سے پہلے یا رہن چھڑا لینے کے بعد ہلاک ہوا ہے لیکن دینے والے نے کہا بلکہ رہن رہتے ہوئے ضائع ہوا ہے، تو راہن کی بات مانی جائیگی، کیونکہ وہ ان دونوں حالتوں میں ضائع ہونے کا دعوی کر کے اس سے قرض کی ادائیگی کا انکار کرتا ہے، (ف: یعنی جب راہن نے یہ دعوی کیا کہ وہ چادر رہن میں رکھنے سے پہلے یا رہن سے واپس لینے کی صورت میں ضائع ہوئی ہے تو اس کے کہنے کا مطلب یہ ہوا کہ میں نے اس کپڑے سے کسی طرح بھی اپنا قرضہ ادا نہیں کیا ہے، اس لئے مجھ پر تاوان نہیں ہونا چاہئے، پس جب وہ منکر بن گیا اور منکر ہی کی بات قبول کی جاتی ہے، بالخصوص ایسی حالت میں کہ جب عاریت پر لینے والا امین ہے اور عاریت پر دینے والا اس پر ضمان کا دعوی کر رہا ہے، تو اس کے مدعی ہونے کی وجہ سے اس پر گواہوں کو پیش کرنا لازم ہوگا اور وہ کہیں کہ یہ چادر رہن کی حالت میں ضائع ہوئی ہے، یا اس نے اس کپڑے سے کچھ بھی اپنا قرضہ ادا کیا ہے)۔

كما لو اختلفا في مقدار الخ: گزشتہ مسئلہ میں اس معیر کی بات اسی طرح قبول کی جائیگی جیسے کہ اس صورت میں کہ اگر دونوں یعنی عاریت پر دینے اور لینے والے نے اس مقدار کے بارے میں اختلاف کیا جس کے بارے میں معیر نے کہا تھا، تو اس صورت میں بھی معیر کی ہی بات قبول ہوتی ہے (مثلاً مستعیر یعنی عاریت پر لینے والے نے کہا کہ تم نے دو سو روپے کے بدلہ میں رہن کا حکم دیا تھا، مگر دینے والے معیر نے اس سے مختلف یعنی کم یا زیادہ دینے کا دعوی کیا اور کسی کے پاس کوئی گواہ نہ ہو تو اسی معیر کی بات مانی جاتی ہے، کیونکہ اس مقدار کا بیان صرف معیر کی طرف سے ہوتا ہے لہٰذا اسی کی بات مانی جاتی ہے، البتہ اگر دوسرا شخص گواہ پیش کردے تب اسی کی بات مانی جائیگی: **لان القول قوله الخ:** کیونکہ اگر اصل معاملہ عاریت سے ہی وہ معیر انکار کردے جب بھی اسی کی بات مانی جاتی ہے، اس لئے جب اس نے اسے عاریت کی ایک صفت یعنی مقدار کا انکار کردے تو بھی اس کی بات مانی جائیگی۔

توضیح: اگر عاریت پر دی ہوئی چیز کی قیمت اور قرضہ کی مقدار دونوں برابر ہوں اور دینے والا

اس چیز کو قرضہ کی رقم ادا کر کے اس مرتہن سے اس کی رضامندی کے بغیر واپس لے جانا چاہے، اور اگر عاریت کا مال ہو جائے، اسے رہن میں دینے سے پہلے، یا اسے واپس کر دینے کے بعد ہلاک ہو جائے، یا اس کے وقت کی تعین میں دونوں کے درمیان اختلاف ہو جائے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

ولو رهنه المستعير بدين موعود وهوان يرهنه ليقرضه كذا فهلك في يد المرتهن قبل الاقراض والمسمى والقيمة سواء يضمن قدر الموعود المسمى لما بينا انه كالموجود ويرجع المعير على الراهن بمثله لأن سلامة مالية الرهن لا ستيفائه من المرتهن كسلامته ببراءة ذمته عنه ولو كانت العارية عبداً فاعتقه المعير جاز لقيام ملك الرقبة ثم المرتهن بالخيار إن شاء رجع بالدين على الراهن لانه لم يستوفه وان شاء ضمن المعير قيمته لان الحق قد تعلق برقبته برضاه وقد اتلفه بالاعتاق وتكون رهنا عنده الى ان يقبض دينه فيردها الى المعير لان استرداد القيمة كاسترداد العين.

ترجمہ: اور اگر مستعیر نے دوسرے سے عاریۃ ایک چادر لے کر دوسرے کے پاس اس شرط کے ساتھ رہن میں رکھ دی کہ وہ مرتہن کچھ معین مقدار کی رقم اسے قرض دے گا، لیکن اتنی رقم دینے سے پہلے ہی مرتہن کے قبضہ میں وہ چادر ضائع ہو گئی اور اس چادر کی قیمت اور مرتہن کی متعین مقدار رقم برابر ہو تو وہ راہن رقم معین دینے کا وعدہ کرنے والے مرتہن سے اتنی مقدار بطور تاوان وصول کرے گا کیونکہ ہم پہلے وعدہ کر چکے ہیں، کہ جس چیز کا وعدہ کر لیا گیا ہو وہ موجود شئی کے حکم میں ہوتی ہے: ویرجع المعیر علی الراھن الخ: اور عاریۃ دینے والا شخص اس کے لینے والے شخص سے اسی تاوان کے برابر واپس لے گا، کیونکہ رہن کی مالیت کا باقی رہجانا اس بناء پر ہے کہ راہن نے اسے مرتہن سے وصول کر لیا ہے، اور ایسا ہے جیسے کہ مرہون اس کے لئے اس طرح محفوظ رہ جائے کہ وہ قرضہ سے بالکل بری ہو گیا، (ف: یعنی مرہون اگر ضائع ہو جاتا تو راہن اپنے قرضہ سے اس طرح بری ہو جاتا کہ گویا وہ مرہون اس راہن کو واپس دیدیا گیا، اسی طرح جب اس کے بدلہ میں تاوان وصول کر لیا تو بھی اس نے رہن سے اپنا حق وصول کر لیا، اس طرح ان دونوں صورتوں میں راہن نے اس مرہون کو اپنے کام میں خرچ کر دیا، اسی لئے اس معیر کو اس راہن سے تاوان لینے کا اختیار ہو گا)۔

ولو کانت العاریۃ عبد الخ: اور اگر عاریت میں لیا ہوا کوئی غلام ہو مثلاً زید نے اپنا غلام کسی کو رہن میں رکھنے کے لئے دیا اور اس نے رہن میں رکھ دیا اس کے بعد عاریت پہ دینے والے نے اسے آزاد کر دیا تو اس غلام کی آزادی نافذ ہو جائیگی اور ایسا کرنا جائز ہو گا، کیونکہ معیر کی اس کی ذات پر ابھی ملکیت باقی ہے، اس صورت میں مرتہن کو دو طرح کا اختیار ہو گا، کہ اگر وہ چاہے تو اپنے راہن سے اپنے قرضہ کا مطالبہ کرے کیونکہ اس نے اپنا قرضہ ابتک وصول نہیں کیا ہے، یا اگر چاہے تو اس معیر سے اس کی قیمت کا تاوان وصول کر لے، کیونکہ اس معیر کی رضامندی کے ساتھ اس غلام کی ذات سے مرتہن کا لازمی حق متعلق ہو چکا تھا (گویا کہ خود معیر نے اسے رہن میں رکھا ہے) اس طرح اس عاریت پر دینے والے نے اسے آزاد کر کے خود اپنا یہ حق ضائع کر دیا ہے، لہذا یہ قیمت مرتہن کے پاس ہی جمع رہیگی اس وقت تک کے لئے کہ وہ اپنے قرضہ وصول کر لے، وصولی کے بعد وہ رقم عاریت پر دینے والے کو لوٹا دے گا، کیونکہ قیمت واپس کرنا اصل مال واپس کرنے کے حکم میں ہوتا ہے، (ف: یعنی حکم میں اصل شئی اور اس کی قیمت برابر ہوتی ہے)۔

توضیح: اگر مستعیر نے دوسرے سے عاریۃ ایک چادر لے کر دوسرے کے پاس اس شرط کے

ساتھ رہن میں رکھ دی کہ اس کا مرتہن کچھ معین مقدار کی رقم اسے قرض دے گا، لیکن اتنی رقم دینے سے پہلے ہی مرتہن کے قبضہ میں وہ چادر ضائع ہو گئی، اگر عاریت میں دیا ہوا غلام ہو اور اس کے مالک نے اسے کسی کے پاس رہن میں رکھنے کے لئے دیا، چنانچہ اس نے اس غلام کو رہن میں رکھ دیا، اس کے فوراً بعد ہی عاریت پر دینے والے نے اس غلام کو آزاد کر دیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

ولو استعار عبدا اودابة ليرهنه فاستخدم العبد اوركب الدابة قبل ان يرهنهما ثم رهنهما بمال مثل قيمتهما ثم قضى المال فلم يقبضهما حتى هلكا عند المرتهن فلا ضمان على الراهن لانه قد برئ من الضمان حين رهنهما فانه كان امينا خالف ثم عاد الى الوفاق وكذا اذا افتك الرهن ثم ركب الدابة اواستخدم العبد فلم يعطب ثم عطب بعد ذلك من غير صنعه لا يضمن لانه بعد الفكاك بمنزلة المودع لا بمنزلة المستعير لانتهاء حكم الاستعارة بالفكاك وقد عاد الى الوفاق فيبرا عن الضمان وهذا بخلاف المستعير لان يده يد نفسه فلابد من الوصول الى يد المالك اما المستعير فى الرهن فيحصل مقصود الامر وهو الرجوع عليه عند الهلاك وتحقق الاستيفاء.

ترجمہ: اگر زید نے بکر سے ایک غلام یا گھوڑا خالد کے پاس رکھنے کے لئے عاریۃً لیا، لیکن اس کو رہن میں رکھنے سے پہلے زید نے اس غلام سے کوئی خدمت لے لی یا گھوڑے پر سواری کر لی جس کی وجہ سے وہ زید ضامن ہو گیا، اس کے بعد زید نے اس کو اتنی رقم کے عوض رہن میں رکھ دیا جو ان کی قیمت کے برابر تھی، پھر راہن نے مال ادا کر دیا مگر راہن کے ان دونوں پر قبضہ کرنے سے پہلے مرتہن کے پاس وہ چیز ضائع ہو گئی تو اس راہن پر ان کا تاوان لازم نہیں ہو گا، کیونکہ ان کو رہن میں رکھتے ہی وہ تاوان سے بری ہو گیا اس لئے کہ یہ راہن ان دونوں کے معاملہ میں امین تھا، جس نے مخالفت کی تھی لیکن بعد میں اس کے کہنے کی بات مان لی یعنی اس کی موافقت کر لی تھی، (ف: اور کتاب العاریہ وغیرہ میں یہ قاعدہ بتا دیا گیا ہے کہ اگر امین امانت کی حفاظت میں اس کے مالک کی ہدایت کی مخالفت کرے تو وہ اس کا ضامن ہو گا، اس کے بعد اگر اس مخالفت کو چھوڑ کر پھر اس کی موافقت کرنے لگے تو اس میں خاص حکم یہ ہے کہ اس کا تاوان ختم ہو جاتا ہے، اور اگر صرف مال عاریۃً رکھا ہوا ہو اور اس میں یہی صورت پیدا ہو جب بھی وہ ضامن رہتا ہے، تو اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ جب راہن ضامن نہیں رہا تو وہ عاریت پر دینے والے کو کچھ بھی تاوان نہیں دے گا، جیسے کہ مرتہن اسے تاوان نہیں دے گا، یہ تفصیل اس صورت میں ہے جبکہ رہن میں رکھنے سے پہلے گھوڑے پر سوار ہوا یا غلام سے خدمت لی پھر مالک کے کہنے کے مطابق کام کیا)۔

وكذا اذا افتك الرهن الخ: اسی طرح جب راہن نے اپنے مال کو مرتہن سے چھڑا لیا اس کے بعد گھوڑے پر سوار ہو یا غلام سے خدمت لی مگر اس کام سے مرہون کو کوئی نقصان نہیں ہوا البتہ اسی کے بعد وہ گھوڑا یا غلام ناگہانی طور پر از خود مر گیا تو وہ عاریت پر لینے والا راہن اس کا کچھ بھی ضامن نہ ہو گا، کیونکہ رہن سے چھڑا لینے کے بعد وہ راہن ایک امانت دار کی حیثیت سے ہو گیا، اور عاریۃً لینے والا نہ رہا، کیونکہ رہن واپس لینے کے بعد وہ شخص عاریۃً لینے والا باقی نہ رہا، نیز اس نے اگرچہ شروع میں مرہون کے مالک کی بات کی مخالف کی تھی مگر اب اسی کے موافق ہو چکا ہے، اسی لئے تاوان کی ادائیگی سے بری ہو گیا ہے، (ف: جیسے کہ مستودع میں ہوتا ہے، اور یہ ایسے مستعیر کا حکم ہے جس نے رہن رکھنے کے لئے عاریت پر لیا ہو): **وهذا بخلاف امستعير الخ**: اور یہ حکم یعنی راہن کا تاوان سے بری ہونا ایسے مستعیر کے برخلاف ہے جس نے اپنی کسی خاص ضرورت سے کوئی چیز عاریۃً لی

ہو، کیونکہ ایسے عاریت پر لینے والے کا قبضہ اس کا اپنا ذاتی قبضہ ہے، اس لئے عملاً مخالفت کے بعد مالک کے قبضہ میں پہنچ جانا ضروری ہے، اور رہن میں رکھنے کے لئے کسی چیز کو عاریۃ لینے والا وہ اپنے معیر یعنی عاریت پر دینے والے کا مقصد حاصل کرتا ہے، اس طرح سے کہ مرتہن کو واپس کردے، اور اس کا مقصود یہ ہوتا ہے کہ مرہون کے ضائع ہوجانے اور اس مال کو حاصل کر لینے کے وقت وہ راہن سے تاوان وصول کر سکے۔

توضیح: اگر زید نے بکر سے غلام خالد کے پاس رہن رکھنے کے لئے عاریۃ لیا، لیکن اسے رہن رکھنے سے پہلے اس غلام سے ذاتی خدمت لے لی پھر نہ زید نے غلام کو اس کی بازاری قیمت کے عوض کسی کے پاس رہن رکھ دیا، پھر زید نے مرتہن خالد کو اس کی رقم ادا کردی، مگر راہن کے پاس خالد کے واپس آنے سے پہلے ہی خالد مر گیا، اگر راہن نے اپنا غلام مرتہن سے چھڑا لیا اس کے بعد اس سے خدمت لی اس وقت غلام کو کوئی نقصان نہیں ہوا، البتہ اس کے بعد غلام ناگہانی طور پر مر گیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

قال وجناية الراهن على الرهن مضمونة لانه تفويت حق لازم محترم وتعلق مثله بالمال يجعل المالك كالاجنبي في حق الضمان كتعلق حق الورثة بمال المريض مرض الموت يمنع نفاذ تبرعه فيما وراء الثلث والعبد الموصى بخدمته اذا أتلفه الورثة ضمنوا قيمته ليشترى بها عبد يقوم مقامه قال وجناية المرتهن عليه تسقط من دينه بقدرها ومعناه ان يكون الضمان على صفة الدين وهذا لان العين ملك المالك وقد تعدى عليه المرتهن فيضمنه لمالكه.

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ راہن کا مرہون پر زیادتی کرنے مثلاً اسے ہلاک کرادینے ناکارہ بنادینے، زخمی اور عیب دار کرنے کا حکم ضمانتی ہوتا ہے، یعنی اس قصور پر وہ ذمہ دار اور ضامن ہوتا ہے، کیونکہ ایسا کردینے سے ایک لازم اور قابل احترام حق کو برباد کرنا لازم آتا ہے، مطلب یہ ہے کہ اس مرہون شئی پر اس کے مرتہن کا ایک خاص حق لازم ہوجاتا ہے، جو شرعاً بھی قابل احترام اور لازم ہے، پس جب راہن نے اس مرہون کو اس طرح برباد کردیا تو اس پر مرتہن کا جو حق لازم تھا اسے ضائع کردیا، حالانکہ جس مال سے ایسا حق متعلق ہوجاتا ہے، اس کو برباد کردینے سے ضامن ہونے کے بارہ میں مال کے مالک کو بالکل اجنبی جیسا بنادیتا ہے، اس کی مثال ایسی ہے کہ جیسے کوئی شخص مرض الموت میں گرفتار ہوگیا ہو یعنی ایسا بیمار پڑ گیا کہ آخرکار اسے بیماری میں وہ مر بھی گیا، تو اس بیمار کے مال سے اس کے وارثوں کا حق اسی بیماری کی حالت میں متعلق ہوجاتا ہے، اسی حق کے متعلق ہوجانے سے وہ شخص جو ذرا پہلے تک اس کا مالک مختار تھا اب وہ اس طرح غیر کی طرح ہوگیا کہ اگر وہ شخص اس مال میں ایسا کوئی تصرف کرنا چاہے جو کہ صرف نیکی اور احسان کرنے کا حکم میں ہو اسے وہ نہیں کرسکتا ہے، یعنی اگر وہ کردے تو بھی وہ نافذ نہیں ہوتا ہے، البتہ صرف ایک تہائی مال میں ہی اس کا اختیار باقی رہ جاتا ہے، یعنی وہ نافذ ہوجاتا ہے، اسی وجہ سے کہ اس مال میں اس کے وارثوں کا حق محترم لازم متعلق ہوچکا ہے، اور اس کی دوسری مثال یہ ہے کہ اگر کوئی اس بات کی وصیت کرکے مر گیا کہ میرے اس غلام کی خدمت فلاں شخص کے لئے ہے یعنی شخص اس کی خدمت کرتا رہے گا، اس کے بعد اگر اس مرنے والے کے ورثہ اس غلام کو ہلاک کردیں تو وہ سب اس کی قیمت کے ضامن ہوں گے اور اس قیمت سے دوسرا غلام خریدا جائے گا تاکہ وہ نیا غلام پہلے غلام کے قائم مقام ہوکر پوری خدمت کرتا رہے۔

(ف: جس کی وجہ یہی ہے کہ جس غلام کے بارے میں وصیت کی گئی تھی اس سے جس کی خدمت لازم کی گئی تھی اس کا حق

اس غلام کے متعلق ہو چکا تھا، یعنی اس کی خدمت کرتے رہنا، حالانکہ اس غلام کی ذات کے اصل مالک وہی ورثہ تھے، اور مالک ہی اپنی ملکیت کو خرید و فروخت اسی طرح اپنے غلام کو آزاد بھی کر سکتا ہے اس کے باوجود موصی لہ یعنی جس کے لئے وصیت کی گئی ہے اس کا ایک حق ہو جانے کی وجہ سے یہ ورثہ اس کے ضامن ہو گئے، اسی طرح جب مرہون سے مرتہن کا حق متعلق ہو گیا ہے، اس لئے راہن بھی اس کو ضائع کر دینے یا عیب دار کر دینے کی صورت میں ضامن ہو گا حالانکہ وہ مرہون اسی راہن کی ملکیت ابتک باقی ہے، پس اس تفصیل سے یہ قاعدہ کلیہ معلوم ہو گیا کہ کسی مالک کے مال سے کسی دوسری شخص کا لازمی محترم متعلق ہو جائے تو وہ مالک اپنے اس مال میں کوئی ایسا تصرف نہیں کر سکتا ہے جس سے اس مال سے دوسرے کا حق تو ضائع یا ناقص ہو جائے، یہانتک کہ اگر وہ شخص ایسا کوئی کام کر لے تو وہ اس مال کا ایسا ہی ضامن ہو جائے گا، جیسے کہ کوئی اجنبی آدمی دوسرے کسی کے مال میں تصرف کرنے سے ضامن ہوتا ہے، یہانتک مرہون پر راہن کی زیادتی اور جنایت کرنے کا بیان تھا۔

قال وجناية المرتهن عليه الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اور اگر مرتہن مرہون پر جنایت کر دے تو اس کی جنایت سے اس مرہون میں جس قدر نقصان لازم آئے گا، یعنی اس نقصان کے برابر اس کے قرضہ میں سے جو اس نے راہن کو دے رکھا ہے کمی لازم آ جائیگی، (ف: یعنی اگر مرتہن نے مرہون پر کوئی زیادتی کر لی تو وہ بھی ضامن ہو گا، اور ضمانت اس طرح سے وصول ہو گی کہ مرتہن کے قرضہ سے اس کے جرم کے برابر کمی کر لی جائیگی مگر اس موقع میں دو صورتیں پیدا ہوتی ہیں اول یہ کہ مرہون کا جتنا تاوان لازم آئے مثلاً سو روپے ہوں اور قرض اس کا دوگناہ ہو مثلاً دو سو روپے تو حساب کے بعد نصف قرضہ یعنی سو روپے کم ہو کر سو ہی باقی رہ جائینگے، اور دوسری صورت یہ ہو کہ قرضہ کوئی دوسری جنس سے ہو مثلاً گیہوں یا اس کے مانند دوسری کوئی چیز ہو ناپ یا تول کر لین دین کی جاتی ہو تو پہلے کی طرح اس کا حساب نہیں ہو سکے گا، اس لئے مجبوراً اس تاوان کو بھی رہن رکھ دینا ہو گا اور قرض واپس کرتے وقت اسے واپس لے لے، الحاصل اس قسم کی زیادتی اور جرم سے مرتہن بھی ضامن ہو جاتا ہے)

وهذا لان العين الخ: اس کی وجہ یہ ہے کہ اصل مرہون تو اسی راہن کی (یا اگر کسی سے راہن نے لی ہے، یا راہن نے کسی سے غصب کی ہے بہر حال وہ اپنے مالک کی ملکیت میں ہی باقی رہتی ہے، اور مرتہن کو اس میں صرف اتنا ہی حق قبضہ رہتا ہے کہ جس سے وہ اپنا قرضہ وصول کر سکے) اس کے باوجود مرتہن نے اس مرہون میں زیادتی کی تو غیر کے حق میں زیادتی کی لہذا وہ اس مرہون کے مالک کو تاوان ادا کرے گا، (ف: اسی بناء اگر اس نے کسی سے وہ چیز عاریۃً لے رکھی ہو تو عاریۃً دینے والا شخص اس مرتہن سے پورا تاوان لے سکتا ہے، اور اگر اس نے کسی کا مالک غصب کر کے لیا ہو تو اس کے مالک کو اختیار ہو گا، اور ان دونوں صورتوں کے احکام ذرا پہلے بیان کئے جا چکے ہیں، پھر یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہو گی جبکہ راہن نے یا مرتہن نے اپنے مرہون پر زیادتی کی ہو، اور اگر اس کے برعکس ہو یعنی اگر خود مرہون نے ان دونوں میں سے کسی کی ذات یا مال پر زیادتی کی مثلاً مرہون کوئی غلام ہو جس نے ان دونوں میں سے کسی کو غلطی سے قتل یا زخمی کر دیا یا ان کا مال ضائع کر دیا ہو انکا یہ حکم ہو گا)۔

توضیح: اگر مرہون پر راہن یا مرتہن زیادتی کر لے یا اسے ہلاک کر دے، مسائل کی تفصیل، حکم، مفصل دلائل

قال وجناية الرهن على الراهن والمرتهن وعلى مالهما هدر وهذا عند ابى حنيفة وقالا جنايته على المرتهن معتبرة والمراد بالجناية على النفس مايوجب المال اما الو فاقية فلانها جناية المملوك على المالك الاترى انه لومات كان الكفن عليه بخلاف جناية المغصوب على المغصوب منه لان الملك عند اداء الضمان يثبت للغاصب مستندا حتى يكون الكفن عليه فكانت جناية على غير المالك فاعتبرت ولهما فى الخلافية ان الجناية حصلت على غير مالكه وفى الاعتبار فائدة وهو دفع العبد اليه بالجناية فتعتبر ثم إن شاء الراهن والمرتهن إبطلا

الرهن ودفعاه بالجناية الى المرتهن وان قال المرتهن لا اطلب الجناية فهو رهن على حاله وله ان هذه الجناية لو اعتبرناها للمرتهن كان عليه التطهير من الجناية لانها حصلت في ضمانه فلا يفيد وجوب الضمان له مع وجوب التخليص عليه وجنايته على مال المرتهن لا تعتبر بالاتفاق اذاكانت قيمته والدين سواء لانه لافائدة في اعتبارها لانه لا يتملك العبد وهو الفائدة وان كانت القيمة اكثر من الدين فعن ابي حنيفة انه يعتبر بقدر الامانة لان الفضل ليس في ضمانه فاشبه جناية العبد الوديعة على المستودع وعنه انها لا تعتبر لان حكم الرهن وهو الحبس فيه ثابت فصار كالمضمون وهذا بخلاف جناية الرهن على ابن الراهن اوابن المرتهن لان الاملاك حقيقة متباينة فصار كالجناية على الاجنبي.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مرہون کی جنایت راہن یا مرتہن پر یا بیک وقت دونوں پر ہو یا ان کے مال پر ہو سب ہدر ہو گا، (کوئی اس کا ذمہ دار نہ ہوگا) یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے، (ف: مرہون پر تاوان لازم نہ ہو گا نہ اس سے متعلق ہو گا): وقالا جنايته على المرتهن الخ: اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ مرہون کی جنایت اگر مرتہن پر ہو تو وہ معتبر ہو گی، (اور راہن پر ہو تو اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا،) اس جگہ جنایت سے مراد وہ جنایت ہے جس سے صرف مال لازم آتا ہے، (ف: یعنی ایسی جنایت مراد نہیں ہے، جس سے قصاص لازم آئے، کیونکہ قصاص تو غلام پر لازم آتا ہے، اور اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے، جیسے کہ اگر مرہون راہن پر جنایت کردے تو وہ بالاتفاق رائیگاں ہوتی ہے، اس مسئلہ اتفاقی اور مسئلہ اختلافی دونوں کی مستقل دلیل چاہئے تو مصنف نے اس کے لئے فرمایا ہے): اما الوفاقية الخ: پس اتفاقی مسئلہ کی دلیل (یعنی جبکہ مرہون نے راہن پر جنایت کی ہو) کہ اس میں مملوک اور غلام کی زیادتی اس کے اپنے مالک پر ہوتی ہے (ف: اس لئے کہ مرہون راہن کی ملکیت ہوتی ہے)۔

الا ترى انه لومات الخ: یہی وجہ تو ہے کہ مرہون غلام کے مرجانے کے بعد اس کی تجہیز اور تکفین سب اس کے مالک یعنی راہن پر لازم آتی ہے: (ف: بس جبکہ یہ بات ثابت ہو گئی کہ وہ غلام اپنے راہن کا مملوک ہے، اس صورت میں جب اس غلام کی غلطی اور جنایت سے اس کا مالک مرجائے تو اس کی زیادتی باطل ہو جائیگی یعنی اس سے کچھ بھی بدلہ نہیں لیا جائے گا، کیونکہ یہ غلام کسی طرح کا ابھی مالی بدلہ ادا نہیں کر سکتا ہے، یہ مرہون غلام اور اس کے پاس جتنا مال بھی ہو سب کا مالک وہی مولی ہوتا ہے، اگر یہ اشکال کیا جائے کہ وہ غلام غصب کر لیا گیا ہو وہ اگرچہ غاصب کے قبضہ میں ہو گا پھر بھی اس کا اصل مالک وہی رہتا ہے، جس سے اسے غصب کیا گیا ہے، ایسی صورت میں اگر یہی غلام اپنے مالک کا کوئی جانی نقصان کردے تو اس کا اعتبار کیا جاتا ہے، تو یہ دونوں صورتیں بالکل ایک جیسی ہونے کے باوجود ان کے حکم میں فرق کیوں ہوتا ہے تو جواب یہ ہو گا کہ مرہون پر مرتہن کی ملکیت راہن کی ملکیت کے برابر ہوتی ہے، البتہ جب اسے فروخت کر دیا جائے یا اس میں کوئی خاص تصرف کر لیا جائے تب وہ اس مرتہن کے قبضہ سے نکل جاتا ہے، لہذا اس میں فی الحال غیر کی ملکیت نہ حقیقۃً ہے اور نہ اس وقت سے ملکیت مانی جاتی ہے): بخلاف جناية المغصوب الخ: اس کے برخلاف اس مغصوب غلام نے اپنے مغصوب منہ یعنی اصل مالک جس سے اسے چھینا گیا ہے پر زیادتی کر دی تو وہ معتبر ہو جاتی ہے، (ف: اس لئے کہ اگرچہ مغصوب منہ کی ملکیت ظاہر ہے، مگر غاصب کی ملکیت کا تعلق بھی غصب کی وقت سے ہے)۔

لان الملك عند اداء الخ: اس لئے کہ اگر غاصب نے اس مال کا تاوان ادا کر دیا تو وہ بھی اس کا مالک ہو جاتا ہے اور اس کی ملکیت وقت سے مان لی جاتی ہے جس وقت اس نے اسے غصب کیا تھا، اس میں تاوان کی ایک صورت یہ ہوتی ہے کہ مثلاً مغصوب غلام مرجائے یا غاصب اسے فروخت کردے چنانچہ تاوان ادا کرنے کے بعد اسی وجہ سے اس کے فروخت کو جائز مان لیا جاتا ہے، کہ اس کی ملکیت کا تعلق ابھی سے نہیں بلکہ غصب کے وقت سے ثابت ہو جاتا ہے، اس طرح اس میں غاصب کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے، اسی بناء پر مغصوب غلام کے مرجانے سے اس کا کفن و دفن سب غاصب کے ذمہ ہی ہوتا ہے، (ف: اس لئے کہ اس

غلام کے مرنے سے جب وہ اس کا تاوان ادا کرے گا تو غصب کے وقت سے ہی اس کا مالک ٹھہرایا جائے گا اور اس وجہ سے اس کا کفن وغیرہ بھی اس غاصب پر لازم آئے گا، تو اس سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ مغصوب غلام میں پرانے مالک یعنی مغصوب منہ کی ملکیت باقی نہیں رہی ہے)۔

وكانت جناية على الخ: لہذا مغصوب کا اپنے مغصوب منہ غلام کا اس کے آقا) پر جنایت کرنا یوں سمجھا جائے گا کہ اپنے آقا پر نہیں بلکہ کسی اجنبی پر ہے، اسی لئے اس کا اعتبار ہوتا ہے، (ف: اور اگر فرق کو سمجھنا چاہیں تو اس کی مثال اس طرح سے ہوگی کہ فقہاء کی ایک جماعت کے نزدیک غصب کا اصلی موجب یہ ہے کہ مغصوب کی قیمت غاصب پر لازم ہوتی ہے، لیکن اگر غاصب اصل مغصوب لوٹا دے تو بھی وہ جرمانہ سے چھوٹ جاتا ہے، اس طرح اس موجب اصلی کے لحاظ سے مغصوب منہ یعنی جس کا مال غصب کیا گیا ہے، اس کی اصل ملکیت اس کی قیمت بتائی جائیگی، اور مغصوب یعنی وہ غلام گویا اجنبی اور غیر متعلق چیز ہے لہذا جس کا مال غصب کیا گیا ہے اس پر غلام نے زیادتی کرلی تو اس کا اعتبار ہو جائے گا، یہ دلیل بالکل صاف ظاہر ہے، پھر اختلافی مسئلہ ہونے کی صورت میں جب مرہون نے مرتہن پر زیادتی کی تو امام اعظمؒ کے نزدیک وہ ہدر یعنی بے اعتبار ہوگی لیکن صاحبینؒ کے نزدیک معتبر ہوگی): لهما في الخلافية الخ: اور صاحبینؒ کی اختلافی مسئلہ میں دلیل یہ ہے کہ مالک کے علاوہ غیر پر واقع ہوئی ہے، (ف: یعنی جب مرہون غلام نے خطاءً مرتہن کو مار ڈالا یا زخمی کر دیا تو یہ جرم ایک اجنبی شخص پر مانا جائے گا، اسی لئے اس کا اعتبار ہوگا، اب اگر یہ کہا جائے کہ ایسے اعتبار کرنے کا کیا فائدہ ہے، کیونکہ غلام تو کسی چیز کا مالک ہی نہیں ہوتا ہے، کہ وہ جرمانہ بھی ادا کر سکے، تو اس کا یہ جواب دیا)۔

في الاعتبار فائدة الخ: ہاں جرم مان لینے میں فائدہ ہے وہ یہ کہ اس مجرم غلام ہی کو اس مرتہن کو دے دیا جائے، اس طرح اس کا مجرم ہونا بھی معتبر ہے، ف: یعنی غلام کا جرم اگر عمدا نہ ہو بلکہ خطاءً ہو تو اس کا اصلی حکم یہی ہے کہ اس کی طرف سے مولی فدیہ دے یا اس غلام ہی کو اس شخص کے حوالہ کر دے جس کے مال کا اس نے نقصان کیا ہے یا اس پر جرم کیا ہے، اور یہ بھی اسی مرتہن کو دے دیا جائے، مگر یہ اسی صورت میں ممکن ہوگا کہ مرتہن اس غلام کو رہن سے نکالدینے پر راضی ہو جائے، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ جب ایسی غلطی کا اعتبار کر لینا مفید حکم ثابت ہو گیا تو اس کا اعتبار کر لینا چاہئے): ثم ان شاء الراهن والمرتهن الخ: پھر راہن اور مرتہن دونوں متفق ہو کر یہ چاہیں کہ رہن کو ختم کر دیں اور اس غلام کو اس کے جرم کی بناء پر مرتہن کو دے دیں، (ف: اب اگر مرتہن اس معاملہ کو قبول کر لے تو وہ غلام اسی کا مملوک ہو جائے گا، اور راہن کو جو پہلے قرضہ دیا تھا وہ ختم ہو جائے): وان قال المرتهن لا اطلب الخ: اور اگر مرتہن اس جرم کے عوض کا مطالبہ نہ کرے یا عوض لینا پسند نہ کرے تو وہ غلام جیسے پہلے مرہون تھا اب بھی ویسے ہی رہ جائے گا، (ف: یہ تفصیل صاحبینؒ کی دلیلوں کا خلاصہ ہے، اور امام اعظمؒ کے نزدیک تو اس جرم کا اعتبار ہی نہیں ہوگا)۔

وله ان هذه الجناية الخ: اور امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ (اس غلام نے مرتہن کی ذمہ داری اور ضمانت ہی میں یہ جرم کیا ہے تو) اگر اس جرم کو اسی مرتہن پر منسوب کر دیں تو یہ مرتہن پر ہی لازم ہوگا کہ وہ اس غلام کو اس جرم سے نکال لے اور پاک کر دے، کیونکہ اسی کی ضمانت میں اس غلام پر یہ بدنامی نکلی ہے اور جرم میں ملوث ہوا ہے، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ مرتہن پر اس طرح کا ضمان لازم کرنا کہ خود اس پر بھی اسے اس جرم سے بچا لینا لازم آ جائے اس کا کوئی فائدہ نہیں ہوتا ہے، (ف: اور یہ بات بھی ظاہر ہے کہ جرم اور اس کا تاوان پر دونوں برابر ہوتے ہیں، یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے مرتہن پر اسی جنایت کا اعتبار ہوتا ہے، جس میں فقہاء کا اختلاف ہے، وہ جنایت ہے جو مرتہن کی ذات پر ہو کیونکہ: وجنايته على مال المرتهن الخ: مرہون کا مرتہن کی مال کو نقصان پہنچانے کی کئی صورتیں ہیں (۱) غلام کی قیمت اور راہن پر قرض دونوں برابر ہوں (۲) کم و بیش ہوں، اس کی پہلی صورت میں یعنی جب دونوں برابر ہوں تو بالاتفاق ایسی جنایت کا کوئی اعتبار نہیں ہے، کیونکہ اعتبار کرنے سے بھی کوئی

فائدہ نہیں ہے، کیونکہ اعتبار کا یہی فائدہ ہو سکتا ہے، کہ مرتہن اس غلام کا مالک بن جائے مگر قیمت اور قرض کے برابر ہونے کی صورت میں وہ ممکن نہیں ہے۔

(ف: اس لئے کہ قاعدہ کے اعتبار سے غلام نے چونکہ مرتہن کا مال برباد کیا ہے اس کے بدلہ غلام کو اس کی ملکیت میں آجانا چاہئے، اس کی بناء پر اسی غلام کو اپنی ملکیت میں لینے سے یہ لازم آجائے گا کہ غلام نے اسی مرتہن کے ضمان میں آنے کے بعد ایسی حرکت کی ہے جس سے اس راہن کی ملکیت سے وہ نکل گیا ہے، حالانکہ اس راہن کا اس حرکت سے کوئی تعلق نہیں ہے، اس لئے وہ قرضہ کے عوض ہی ضائع ہوا، لہٰذا مرتہن کا قرضہ ختم ہو کر غلام اسی کو مل گیا، پھر وہ قرض اور اس غلام کی قیمت چونکہ دونوں برابر ہیں اس لئے اس نے مرتہن کا جو کچھ بھی مال برباد کیا وہ کسی بدلہ کے بغیر یعنی مفت میں برباد ہوا، آخر نتیجہ یہی ہوگا کہ اس جنایت کو اعتبار کرنے سے بھی کوئی فائدہ نہ ہوگا، یہ تفصیل اس صورت کی ہے جبکہ قرض اور غلام کی قیمت دونوں برابر ہوں، اور اسی حکم سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ اگر غلام کی قیمت قرض سے کم ہو تو اس جرم کے اعتبار کرنے سے کوئی فائدہ نہ ہوگا)۔

وان كانت القيمة الخ: اور تیسری صورت یہ ہوگی کہ مرہون غلام کی قیمت قرضہ کے مقابلہ میں زائد ہو تو اس میں امام ابو حنیفہؒ سے دو روایتیں منقول ہیں ایک کہ اس غلام کی قیمت قرضہ سے جتنی زائد ہو وہ بھی مرتہن ہی کے پاس رہیگی مگر امانت کے طور پر ہوگی اس لئے کہ وہ زائد رقم مرتہن کی ضمانت میں نہیں رہیگی تو اس کی ایسی صورت ہو جائیگی جیسے کہ ودیعت کے غلام نے مستودع پر جرم کیا ہو (ف: یعنی اس کے جرم کا اعتبار ہوتا ہے اسی لئے ودیعت رکھنے والا اس غلام کا خود فدیہ ادا کر دیتا ہے، یا اسی غلام کو عوض میں اس کے حوالہ کر دیتا ہے، کیونکہ ودیعت کا مال ضمانت میں نہیں ہوتا ہے، اسی لئے اس کا مالک اس غلام کے جرم کا ذمہ دار ہوتا ہے، اسی طرح سے مرہون میں وہ قرض سے زائد کا ذمہ دار ہوتا ہے، جس سے مرتہن کو یہ فائدہ ہوتا ہے، کہ قرضہ کے برابر یہ رقم ہو کر باقی بچی ہوئی مقدار اسی راہن کو لوٹادی جائیگی)۔

وعنه انها لا تعتبر لان الخ: اور امام اعظمؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ اس صورت میں بھی اس جنایت کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ قرضہ سے زائد حصہ غلام میں بھی رہن کا حکم یعنی مرتہن کے پاس مقید رہنے کا حکم ثابت ہے، (کیونکہ قرضہ سے زائد حصہ بھی محبوس اور مقید ہوتا ہے) لہٰذا یہ باقی حصہ ضمان والی چیز کے حکم میں ہوگا، (ف: اور امانت کے حکم میں نہیں ہوگا، اور جب وہ امانت نہیں ہے تو مرتہن کی یہ ذمہ داری ہوگی اور اس پر لازم ہوگا کہ اس حصہ کو بھی جرم کے عیب سے نکال لے، اور جس طرح اس کے لئے تاوان ثابت ہے اسی طرح اس سے اس کو چھڑانا بھی لازم ہوگا اور نتیجہ میں کوئی فائدہ نہیں ہوگا، الحاصل اس روایت کے مطابق امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس روایت کے مطابق مرہون مرتہن کی جان یا مال کسی پر بھی کوئی زیادتی کر بیٹھے سب ہدر ہوگا، یعنی اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا): وهذا بخلاف جناية الرهن الخ: اور یہ حکم اس صورت کے برخلاف ہے جبکہ مرہون نے راہن یا مرتہن میں سے کسی کی اولاد پر کوئی جنایت اور زیادتی کرلی ہو، (ف: یعنی خود راہن یا مرتہن پر نہیں بلکہ ان کی بالغ اولاد پر زیادتی کی ہو خواہ جان پر ہو یا مال پر ہو تو بالاتفاق اس کا اعتبار ہوگا): لان الاملاك الخ: اس لئے کہ باپ اور اس کی اولاد کی ملکیت دیکھتے ہیں اگرچہ ساتھ ہو مگر حقیقت میں ہر ایک کی ملکیت علیحدہ ہوتی ہے، اس لئے یہ ثابت نہیں ہوتا ہے، کہ غلام نے مالک کی اولاد پر جرم کر کے مالک ہی پر جرم کیا ہے، کیونکہ یہ غلام حقیقت میں باپ کا غلام ہے، لہٰذا اس کا مالک کے بیٹے پر جرم کرنا گویا ایک اجنبی شخص پر جرم ہوگا، اسی لئے اس فرق کا اعتبار ضروری ہوا۔

توضیح: اگر مرہون خود راہن یا مرتہن یا دونوں پر زیادتی کر ڈالے، جنایت کی مراد، رہن اور غصب کی صورت میں وجہ فرق، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، مفصل دلائل

قال ومن رهن عبدا يساوي الفا بالف الى اجل فنقص في السعر فرجعت قيمته الى مائة ثم قتله رجل وغرم

قیمته مائة ثم حل الاجل فان المرتهن یقبض المائة قضاء عن حقه ولا یرجع علی الراهن بشئی واصله ان النقصان من حیث السعر لا یرجب سقوط الدین عندناخلا فالزفرهو یقول انالمالیة قد انتقصت فاشبه انتقاص العین ولنا ان نقصان السعر عبارة عن فتور رغبات الناس وذلك لا یعتبر فی البیع حتی لا یثبت به الخیار ولا فی الغصب حتی لا یجب الضمان بخلاف نقصان العین لان بفوات جزء منه یتقرر الاستیفاء فیه إذا الید ید الاستیفاء واذا لم یسقط شئی من الدین بنقصان السعر بقی مرهونا بكل الدین فاذا قتله حر غرم قیمته مائة لانه تعتبر قیمته یوم الاتلاف فی ضمان الاتلاف لان الجابر بقدر الفائت واخذه المرتهن لانه بدل المالیة فی حق المستحق وان كان مقابلاً بالدم علی اصلنا حتی لایزداد علی دیة الحرلان المولی استحقه بسبب المالیة وحق المرتهن متعلق بالمالیة فكذا فیما قام مقامه ثم لایرجع علی الراهن بشئی لان ید الرهن ید الاستیفاء من الابتداء وبالهلاك یتقرر وقیمته كانت فی الابتداء الفا فیصیر مستوفیا للكل من الابتداء اونقول لایمكن ان یجعل مستوفیا الالف بمائة لانه یؤدی الی الربوا فیصیر مستوفیا المائة وبقی تسع مائة فی العین فاذا هلك یصیر مستوفیا تسع مائة بالهلاك بخلاف ماذاذا مات من غیر قتل احد لانه یصیر مستوفیا الكل بالعبد لانه لا یؤدی الی الربوا.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ، اگر ایک شخص نے اپنے ایسے ایک غلام کو جس کی قیمت بازار میں ایک ہزار روپے ہوں کسی سے ایک ہزار نقد لے کر اس غلام کو اس کے پاس اس شرط کے ساتھ رکھا کہ ایک سال بعد میں قرض واپس دے کر اسے لے جاؤں گا لیکن چند دنوں بعد ہی اس غلام کی عام قیمت اب صرف ایک سو روپے ہو گئی، اسی وقت کسی اجنبی سے وہ غلام غلطی سے ہلاک ہو گیا، اس بناء پر اس نے سو روپے تاوان میں ادا کر دیئے، تو اس کے بعد قرض کی ادائیگی کا وقت آنے پر راہن اسے صرف سو روپے ہی ادا کرے گا، اور مرتہن کو وہی قبول کرنے ہوں گے، اس سے زیادہ راہن سے وہ کچھ مطالبہ نہیں کر سکے گا، (ف: کیونکہ اب یہ سمجھا جائے گا کہ غلام کی قیمت جو قتل کئے جانے سے کم ہو گئی ہے گویا وہ کسی طرح ضائع ہو گئی ہے): **واصله ان النقصان الخ**: یہ مسئلہ ایک قاعدہ کلیہ کے ماتحت آتا ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک مرہون کے بازاری قیمت میں کمی آنے سے مرتہن کے قرضہ میں کمی نہیں آتی ہے، مگر امام زفرؒ کے قول میں کمی آجاتی ہے، (ف: یعنی ہمارے نزدیک عین مرہون میں سے کوئی چیز یا کچھ حصہ ضائع ہو جائے تو اتنی ہی کمی رقم قرضہ میں سے بھی کم ہو جاتی ہے، پھر اس میں اسی قیمت کا اعتبار ہوتا ہے، جو رہن رکھنے کے دن بازار میں تھی، اس جگہ مرہون غلام قتل کئے جانے سے ضائع ہوا ہے، لیکن امام زفرؒ کے نزدیک اس مرہون کی قیمت کم ہو جانے سے بھی قرضہ میں سے کمی آجاتی ہے)۔

وهو یقول ان المالیة الخ: امام زفرؒ دلیل میں فرماتے ہیں کہ مالیت کے کم ہو جانے سے یہ مرہون ایسا ہی ہو جائے گا گویا کہ اصل مرہون اور اس کی مقدار میں کمی آگئی ہے، (ف: اور یہ بات متفق علیہ ہے کہ عین مرہون میں کمی آجانے سے مقدار قرضہ میں بھی کمی آجاتی ہے، یہی بات اس وقت بھی ہو گی جبکہ اصل مال اپنی جگہ پر باقی رہے لیکن اس کی قیمت میں کمی آجائے): **ولنا ان نقصان الخ**: اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بازاری قیمت میں کمی آنے کا مطلب یہ ہوتا ہے، کہ فی الحال عام لوگوں کو اس کی خریداری کی رغبت باقی نہیں رہی یا بہت کم ہو گئی ہے، اور اس کمی کا اس کی فروخت میں کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے، اسی بناء پر قیمت کے کم ہو جانے کی صورت میں خریدار کو اختیار حاصل نہیں ہوتا ہے، یعنی اگر خریداری کے بعد اس مال بیع کی بازاری بھاؤ کے کم ہو جانے سے قیمت کم ہو گئی تو اس کے خریدار کو اس کے واپس کر دینے کا اختیار حاصل نہیں ہوتا ہے، اسی طرح سے غصب کی صورت میں بھی اس کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، اسی بناء پر بازاری قیمت کے کم ہو جانے سے غاصب پر تاوان بھی لازم نہیں ہوتا ہے، (ف: مثلاً ایک غلام جس کی قیمت دو ہزار روپے تھی اسے کسی نے غصب کر لیا پھر کچھ دنوں کے بعد ہی اس نے مالک کو غلام

لوٹا دیا مگر اس وقت اس کی قیمت صرف ایک ہزار ہی رہ گئی تھی تو قیمت کی اس کمی کا تاوان اس غاصب سے وصول نہیں کیا جائے گا)۔

بخلاف نقصان العین الخ: بخلاف اس صورت کے کہ بجائے اصل قیمت میں مرتہن اگر چاہے بھی تو اس اصل مرہون کو واپس نہیں کر سکتا ہے اسی وجہ سے یہ کہا جائے گا جس جزء کو مرتہن واپس نہیں کر سکتا اسے اس نے اپنے قرض میں سے وصول کر لیا یہاں تک کہ اگر وہ پورے مرہون ہی کو واپس نہیں کر سکتا اس کے کل کو اپنے قرض میں وصول کر لیا ہے، اب اس مرہون کا نقصان قرض اور اس کی قیمت میں سے جو کم ہو گا اسی کے برابر اس نقصان کو تسلیم کیا جائے گا پھر قیمت بھی وہ معتبر ہو گی جو اس کے رہن میں رکھنے کے دن تھی، اسی سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ امام زفرؒ کے اختلاف کا نتیجہ اس صورت میں ظاہر ہو گا کہ راہن جب اپنا مرہون واپس لینا چاہے تو مرتہن نے جتنا قرضہ دیا ہے اتنا پورا دے کر واپس لے گا، اگر چہ اس عرصہ میں مرہون کی قیمت کم ہو گئی ہو، لیکن امام زفرؒ کی نزدیک مرہون کی قیمت میں کمی کا ہونا اس کے ضائع ہو جانے کے حکم میں ہوتا ہے مگر ہم نے اس کا انکار کیا ہے کہ قیمت کی کمی اصل مرہون کے ضائع ہونے کے حکم میں ہے کیونکہ اصل مرہون اپنے تمام اجزاء کے پرانی حالت پر باقی ہے، البتہ قیمت کی کمی اس لئے ہو گئی ہے کہ لوگوں کی نظروں میں اب اس مال کی اہمیت اور ضرورت پہلے کی طرح باقی نہیں رہی اس لئے اس کی مانگ میں کمی آ گئی اور قیمت کم ہو گئی، اور اس صورت میں مرتہن کا چونکہ کوئی ہاتھ نہیں ہے، اس لئے بھاؤ کے کم ہو جانے سے اس کا قرضہ کچھ بھی کم نہ ہو گا۔

واذا لم یسقط الخ: اور جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ مرہون کی قیمت کم ہو جانے سے اس کے لئے ہوئے قرضہ میں کچھ بھی کمی نہیں آتی ہے تو وہ مرہون بھی پہلے کی طرح اپنے پورے قرضہ کے عوض مرہون رہے گا: **فاذا قتله حر الخ:** پس اگر موجودہ حالت میں اس غلام کو کوئی آزاد آدمی قتل کر دے تو اس غلام کی اس قاتل پر وہ قیمت لازم آئیگی جو قتل کے دن یعنی سو روپے کیونکہ مرہون کو ضائع کرنے کی صورت میں اسی قیمت کا اعتبار ہوتا ہے، جو ضائع کرنے کے دن ہو کیونکہ جتنا برباد کیا گیا ہو اتنا ہی واجب ہوتا ہے، (ف: اور چونکہ قاتل کے قتل کے دن اس کی قیمت صرف سو روپے ہی تھے اس لئے اس پر صرف ہی سو روپے ادا کرنا ضروری ہوں گے)۔ **واخذہ المرتھن الخ:** اور مرتہن بھی اتنے ہی یعنی سو روپے قبول کرنے پر مجبور کیا جاتا، کیونکہ مستحق کے حق میں یہ تاوان اس مرہون کی مالیت کا بدلہ ہے، اگر چہ ہماری اصلی فقہ کے مطابق آزاد مقتول کی دیت سے زیادہ نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ آزاد آدمی کا خون بہا غلام کے خون بہا سے زیادہ ہونا ضروری ہے، لیکن وہ مستحق اس رقم کو مالیت کا عوض سمجھ کر لے گا، اس لئے کہ مولیٰ اس تاوان کا مستحق اس کی مالیت کی وجہ سے ہوا ہے، (ورنہ مولی غلام کے خون کا مالک نہیں ہو سکتا ہے، اور مرتہن حق مالیت کی وجہ سے ہی اس مرہون سے متعلق ہے، اسی بناء پر جو چیز بھی مرہون کے قائم مقام ہو گی مرتہن اس چیز کے ساتھ بھی متعلق ہو جائے گا، (ف: کیونکہ یہ پہلے بتا دیا گیا ہے کہ مرہون مقتول کی جو قیمت ہے وہی اس مقتول کے قائم مقام ہے اسی کو مرتہن وصول کرے گا، حالانکہ مرتہن کو فی الحال سو روپے ہی ملینگے اگر چہ اس کا قرضہ ہزار روپے تھے)۔

ثم لا یرجع علی الراھن الخ: ان سو روپے کے وصول کر لینے کے بعد مرتہن اپنے راہن سے مزید کچھ بھی وصول نہیں کر سکے گا، یعنی باقی نو سو روپے کے مطالبہ کا اسے حق نہیں ہو گا، کیونکہ مرہون پر جو قبضہ ہوتا ہے وہ شروع ۔ ہی مرتہن کے لئے اپنا پورا حق وصول کر لینے والا ہوتا ہے، اس لئے کہ مرہون پر قبضہ تو شروع سے ہی قبضہ استیفاء ہوتا ہے یعنی مرتہن نے مرہون پر شروع سے ہی قبضہ اس لئے کیا تھا کہ اس کے ذریعہ اپنا قرضہ وصول کر سکے گا، اور اب اس مرہون کے ضائع ہو جانے کے بعد یہ بات طے پا گئی کہ اس مرہون سے اپنا قرض وصول کر لیا، اور چونکہ شروع سے ہی مرہون کی قیمت ہزار روپے تھی تو گویا وہ مرتہن شروع سے ہی اپنا قرض وصول کر لینے والا ہو گیا، (ف: اور اب چونکہ مرتہن نے ہزار روپے وصول کر لئے لہٰذا اس راہن سے دوبارہ کچھ بھی وصول نہیں کر سکے گا، کیونکہ اس کے قرضہ کے صرف سو روپے ہی تھے، یہاں تک دلیل بیان کرنے کی ایک صورت

تھی): او نقول لایمکن الخ: اوراب ہم دلیل کو دوسری صورت سے بیان کرتے ہیں کہ یہ حقیقت ہے کہ مرتہن غلام کی قیمت سے صرف ایک سوروپے پاکر اپنے قرضہ کی پوری رقم پانے والا ہو جائے ایسا ہونے سے سودی معاملہ ہو جائے گالہذا یہ لینا ہوگا کہ ایک سوروپے تو نقد پالئے اور نوسوروپے اس غلام کی ذات میں باقی رہ گئے پھر جب مرہون غلام ضائع ہو گیا تو اس ضائع ہونے کی وجہ سے مرتہن نے اپنے باقی نوسوروپے بھی وصول کر لئے: بخلاف ما اذا مات من غیر قتل الخ: اس کے برخلاف اگر مرہون غلام کسی شخص کے قتل کے بغیر از خود مر گیا تو اس صورت میں تو اپنا حق وصول کر لینے کے بارے میں کچھ تردد باقی نہیں رہے گا، کیونکہ اس وقت یہ کہا جائے گا مرتہن نے اپنا پورا قرضہ غلام کے بدلہ میں پالیا ہے، اس لئے کہ اس صورت میں سودی معاملہ ہو جانے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

توضیح: کسی نے ایک ہزار روپے کی قیمت کے اپنے غلام کو ہزار ہی روپے کے میعادی قرض پر کسی کے پاس رہن رکھ دیا، اس کے بعد ہی اس کی قیمت گھٹ کر صرف سوروپے رہ گئی، پھر کسی نے اس کو غلطی سے قتل کر دیا جس کی بناء پر تاوان کے سوروپے ادا کر دیئے گئے اس کے بعد ادائیگی کی مدت آگئی تو راہن مرتہن کو جتنی رقم ادا کرے گا، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ، اور اگر میعادی قرضہ کی مذکورہ صورت میں بازاری قیمت تو کم نہیں ہوئی مگر کس طرح سے اس غلام کا ہاتھ یا پاؤں کٹ جانے کی وجہ سے اس کی قیمت میں کمی آگئی تو کیا احکام ہوں گے، اقوال ائمہ، اور دلائل مفصلہ

قال وان كان امره الراهن ان يبيعه فباعه بمائة وقبض المائة قضاء من حقه فيرجع بتسع مائة لانه لماباعه باذن الراهن صار كان الراهن استرده وباعه بنفسه ولو كان كذلك يبطل الرهن ويبقى الدين الابقدرمااستوفى كذا هذا قال وان قتله عبد قيمته مائة فدفع مكانه افتكه بجميع الدين وهذا عند ابى حنيفة وابى يوسف وقال محمد هو بالخياران شأ افتكه بجميع الدين وان شاء سلم العبد المدفوع الى المرتهن بماله وقال زفر يصير رهنا بمائة له ان يد الرهن يد استيفاء وقد تقرر بالهلاك الا انه اخلف بدلا بقدر العشر فيبقى الدين بقدره ولا صحابنا على زفر ان العبد الثانى قائم مقام الاول لحماود ماولو كان الاول قائما وانتقص السعر لا يسقط شئى من الدين عندنا لما ذكرنا فكذلك اذا قام المدفوع مكانه ولمحمد فى الخيار ان المرهون تغير فى ضمان المرتهن فيخيز الراهن كالمبيع اذاقتل قبل القبض والمغصوب اذاقتل فى يد الغاصب يخير المشترى والمغصوب منه كذا هذا ولهما ان التغير لم يظهر فى نفس العبد لقيام الثانى مقام الاول لحما ودما كما ذكرناه مع زفر وعين الرهن امانة عندنا فلا يجوز تمليكه منه بغير رضاه ولان جعل الرهن بالدين حكم جاهلى وانه منسوخ بخلاف البيع لان الخيار فيه حكمه الفسخ وهو مشروع وبخلاف الغصب لان تملكه باداء الضمان مشروع ولو كان العبد تراجع سعره حتى صار يساوى مائة ثم قتله عبد يساوى مائة فدفع به فهو على هذا الخلاف.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر (ہزار روپے کے عوض رکھے ہوئے غلام کے بارے میں) راہن نے مرتہن سے اس کو فروخت کر دینے کے لئے کہا چنانچہ اس نے صرف سوروپے کے عوض سے فروخت کر کے رقم اپنے قرضہ میں سے وصول کرلی، تو وہ باقی نوسوروپے بھی راہن سے بعد میں وصول کر سکتا ہے، اس دلیل سے کہ چونکہ مرتہن نے راہن کے حکم سے اسے فروخت کیا ہے اس کی صورت ایسی ہو گئی کہ گویا راہن نے اپنا مرہون غلام مرتہن سے واپس لے کر خود فروخت کر دیا جبکہ ایسی

صورت میں رہن کا معاملہ باطل ہو جاتا ہے، اور مرتہن کا پورا قرض اپنی جگہ باقی رہتا ہے، البتہ اگر اس عرصہ میں کسی طرح مرتہن نے کچھ رقم وصول کر لی ہو تو وہ مقدار اس میں سے کم ہو جاتی ہے، لہٰذا مذکورہ مسئلہ میں بھی یہی حکم جاری رہے گا، (ف: یعنی جتنی رقم وصول کر لی ہے جو کہ یہاں سو روپے ہیں، اور باقی روپے جو کہ نو سو روپے ہیں ان کو بعد میں وصول کر لے گا، اور قتل کی بیان کی ہوئی صورت میں چونکہ راہن کی اجازت کے بغیر قاتل نے اسے ضائع کر دیا ہے اس لئے وہ غلام مرتہن کی ضمانت اور تحویل میں رہتے ہوئے ضائع ہوا، اس لئے باقی رقم وہ وصول نہیں کر سکے گا)۔

قال و ان قتله عبد الخ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مذکورہ صورت میں مرہون کو ایسے غلام نے غلطی سے قتل کر دیا جس کی قیمت سو روپے تھی اور اس جرم میں یہی قاتل غلام مقتول کے عوض مرتہن کو دیدیا گیا یعنی وہ مرہون کا قائم مقام ہو گیا اس لئے جب بھی ہو راہن اس غلام کو رہن سے واپس لینے کے لئے پہلے مرتہن کا پورا قرض ادا کرے گا، یہ قول شیخینؒ کا ہے، **وقال محمد هو باخيار الخ**: اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ مذکورہ صورت میں راہن کو اس بات کا اختیار ہو گا کہ وہ اگر چاہے تو اپنا پورا قرض پہلے ادا کر دے بعد میں اس مرہون کو مرتہن سے واپس لائے یا اگر چاہے تو قاتل غلام کو ہی مرتہن کے حوالہ کر دے، اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ غلام سو روپے کے بدلہ میں رہن ہو جائے گا، (ف: چنانچہ اگر راہن چاہے تو مرتہن کو سو روپے دے کہ اس غلام واپس لے آئے)۔

له ان يد الرهن الخ: اس مسئلہ میں امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ رہن کو مرتہن کے قبضہ میں دینے کا مقصد اس کو اپنے قرض کی وصول سے بے فکر کر دینا ہے کہ گویا اس کا قرض اسے واپس مل گیا ہے، اور اس مرہون کے ضائع ہو جانے سے اس کی وصولی مکمل ہو گئی ہے، البتہ اس کے قبضہ میں مرہون جس قیمت کا تھا وہی اس کے پورے قرضہ کے قائم مقام ہو گیا، لہٰذا اس کی اپنی قیمت سے فاضل رقم یعنی اس مثال میں نو سو روپے راہن پر باقی رہ جائینگے، (ف: اس کی مزید تفصیل اس طرح سے ہے کہ جب راہن نے ہزار روپے قرض لے کر اپنا ایک ہزار روپے کا قیمتی غلام اس کے پاس بطور رہن رکھ دیا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ مرتہن نے اس پر قبضہ کر کے ایک طرح سے اپنے قرضہ کو وصول کر لیا، لیکن ابھی تک وصولی پوری نہیں ہوئی بلکہ اسی وقت مکمل ہو گئی جبکہ وہ راہن اپنا قرض مرتہن کو لوٹا کر اس سے اپنے اس غلام کو واپس لے آئے، اور جب یہ مرہون غلام قتل کر دیا گیا تو اس کی واپسی ناممکن ہو جانے کی وجہ سے یہی کہا جائے گا کہ مرتہن نے اس پر قبضہ کرتے ہی اپنا قرض وصول کر لیا تھا مگر جب اس مقتول کا قاتل بھی چونکہ ایسا غلام ہے جس کی قیمت صرف سو روپے ہیں اور اسی غلام کو پہلے مرہون کے عوض مرتہن کے پاس رکھ دیا گیا تو گویا اس مرتہن نے اپنے قرض کے دس حصوں میں سے صرف دسویں حصہ پر قبضہ کیا ہے اس لئے یہ کہا جائے گا کہ وہ غلام پورے قرض کے دسویں حصہ کے برابر مرہون ہوا ہے، اس لئے اگر راہن چاہے تو قرضہ کا دسواں حصہ دے کر اس غلام کو رہن سے نکال لے اس طرح امام زفرؒ کا قول تینوں اماموں یعنی امام ابو حنیفہ وابو یوسف ومحمد رحمہم اللہ کے اصل کے خلاف ہے)۔

ولا صحابنا على زفرؒ الخ: اور امام زفرؒ کے خلاف بقیہ تینوں کی دلیل یہ ہے کہ دوسرا غلام ہر طرح صورت وشکل جسم وجان کے اعتبار سے پہلے غلام کے جیسا ہے، (ف: پھر بھی دوسرے غلام کی قیمت صرف سو روپے ہونے اور پہلے غلام کی قیمت ہزار روپے میں صرف یہ وجہ ہے کہ اس دوسرے میں لوگوں کی رغبت او کشش بہت کم ہے جبکہ پہلے میں رغبت بہت زیادہ ہے اسی لئے قیمت میں فرق ہوا ہے، اور اسی قیمت کی کمی بیشی کا مطلب یہ ہوا کہ بھاؤ میں دونوں کے درمیان فرق ہو گیا ہے، کیونکہ لوگوں کی رغبت کسی بھی وجہ سے پہلے کے مقابلہ میں اس دوسرے غلام کی طرف کم ہے اور بھاؤ اور نرخ میں کمی کی وجہ بھی یہی ہوتی ہے): **ولو كان الاول قائماً الخ**: اور اگر پہلا غلام موجود ہوتا اور اس کی بازاری قیمت کم ہو گئی ہوتی یعنی صرف سو روپے ہی رہ جاتے تو ہمارے نزدیک قرضہ کی رقم میں سے کچھ بھی کمی نہیں آئی اس کی دلیل بھی وہی ہے جو اوپر بیان کر دی گئی ہے، اسی طرح جو غلام مرتہن کو دیا گیا ہے اور قائم مقام بنا ہے اس کا بھی یہی حکم ہوتا ہے، (ف: یعنی اس کی قیمت میں سے کچھ بھی کمی نہیں آئی،

البتہ اگر وہ قائم مقام نہ ہوتا تو مرہون کے ضائع ہو جانے سے کل قرضہ ختم ہو جاتا، پھر شیخین یعنی امام اعظم اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مرتہن کو اس کا پورا قرض ادا کرنے کے ہی اپنا غلام واپس لا سکتا ہے، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک اسے اختیار ہوگا کہ وہ مرہون کو چھڑائے یا نہ نہیں)۔

ولمحمد فی الخیار الخ: اور راہن کے اختیار رہنے میں امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ مرہون مرتہن کے پاس پہلی حالت میں نہیں رہا ہے یعنی پہلے سے بدل گیا ہو تو اس صورت میں راہن کو اختیار دیا جاتا ہے کہ جیسے کہ بیع کے معاملہ میں مشتری کے بیع پر قبضہ سے پہلے ہی وہ مبیع قتل کر دی جائے یا غصب کی صورت میں اگر غاصب کے قبضہ میں رہتے ہوئے مغصوب میں تبدیلی آگئی تو اس مشتری کو یا جس سے مال غصب کیا گیا ہو کو اختیار ہو جاتا ہے بس اسی طرح یہاں رہن کے مسئلہ میں بھی ہوگا: **ولھما ان التغیر لم یظھر الخ**: اور شیخینؒ کی پہلی دلیل یہ ہے کہ ذات غلام میں ان دونوں غلاموں (جسے پہلے رہن رکھا گیا تھا اور اس میں نقصان آجانے کے بعد جس غلام کو پہلے کے قائم مقام رکھا گیا ہے) ان کے درمیان کوئی فرق نہیں آیا ہے کیونکہ دونوں ہی جسمانی اور اپنے چمڑے اور گوشت وغیرہ کے اعتبار سے ایک جیسے ہیں اس لئے دوسرا غلام پہلے غلام کے قائم مقام ہوا ہے جیسا کہ ہم امام زفرؒ کے ساتھ دلیل دیتے ہوئے پہلے بھی تفصیل کے ساتھ بیان کر دیا ہے، (اور اب دونوں میں صرف قیمت اور بازاری بھاؤ کے اعتبار سے فرق آگیا ہے) اور ہمارے نزدیک اصل مرہون یا ذات مرہون امانت کے طور پر ہے) جس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ جو چیز رہن رکھی گئی تھی اس کی ذات میں کسی بھی تغیر آنے کے بغیر اب تک مرتہن کے پاس امانت کے طور پر موجود ہے) اسی لئے راہن کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ مرتہن کی رضامندی کے بغیر اسے اس کا مالک بنادے، (ف: لہٰذا قرضہ کے عوض مرتہن کو دینا جائز نہ ہوگا)۔

ولان جعل الرھن بالدین الخ: اور دوسری دلیل یہ ہے کہ مرہون کو قرضہ کے بدلہ مرتہن کی ملکیت میں کر دینا زمانہ جاہلیت کا دستور تھا جو کہ اب منسوخ کر دیا گیا ہے، (ف: اسی لئے راہن کو اس بات کا اختیار نہیں ہوگا کہ مرہون کو قرضہ کے بدلہ میں مرتہن کے ذمہ ڈال دے): **بخلاف البیع لان الخ**: برخلاف بیع کے یعنی جس پر یہ قیاس کیا گیا ہے، کہ بیع میں تو مشتری کو اختیار ہوتا ہے اس لئے راہن کو بھی اختیار ہونا چاہئے) کیونکہ بیع میں خیار کا حکم فسخ ہے جبکہ فسخ کا حکم ثابت اور مشروع ہے، (ف: تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر مشتری کے قبضہ سے پہلے اس کا قاتل غلام مشتری کو مل جائے تو اس کے بدل جانے سے مشتری کو اپنی بیع کے فسخ کا اختیار ہوگا اور اس پر رہن کو واپس لینے کا قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا): **وبخلاف الغصب الخ**: اور برخلاف غصب کے کیونکہ تاوان کی ادائیگی کے لئے غاصب کا مالک ہو جانا بھی ثابت ہے، (ف: حالانکہ رہن کی صورت میں یہ بات نہیں ہے): **ولو کان العبد الخ**: اور اگر یہ صورت ہوئی کہ مرہون غلام جس کی قیمت ہزار روپے تھی کم ہو کر دو سو روپے کی ہوگئی پھر اسے ایک ایسے غلام نے قتل کر دیا جس کی قیمت سو روپے تھی اور اس مقتول کے عوض اسی غلام کو رہن میں دے دیا گیا تو اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہوگا جو ابھی بیان کیا گیا ہے، (ف: یعنی امام زفرؒ کے نزدیک وہ سو روپے کے عوض رہن میں ہوگا، اور امام محمدؒ کے نزدیک اسے اس بات کا اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو ہزار روپے دے کر غلام کو رہن سے نکال لے یا اگر چاہے اسے قرضہ کے بدلہ میں مرتہن کے ذمہ میں دیدے، اور شیخینؒ کے نزدیک اسے رہن واپس لینے کے علاوہ دوسرا کوئی اختیار نہیں ہوگا)۔

توضیح: اگر ہزار روپے کے عوض مرہون غلام کے مالک راہن نے مرتہن سے کہا کہ تم اسے فروخت کر دو چنانچہ اس نے صرف سو روپے میں اسے فروخت کیا اور روپے بھی اپنے قرضہ میں وصول کر لئے تو اب باقی روپے کی وصولی کے بارے میں کیا حکم ہوگا اور اگر اسی غلام کو ایک ایسے غلام نے قتل کر دیا جس کی قیمت صرف سو روپے ہوں اور اسی قاتل کو

راہن نے اس جرم کی بناء پر مرتہن کو دیدیا، مذکورہ مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

واذا قتل العبد الرهن قتيلا خطا فضمان الجناية على المرتهن وليس له ان يدفع لانه لا يملك التمليك ولو فدى طهر المحل فبقي الدين على حاله ولا يرجع على الراهن بشئي من الفداء لان الجناية حصلت في ضمانه فكان عليه اصلاحها ولو أبى المرتهن ان يفدى قيل للراهن ادفع العبد او افده بالدية لان الملك في الرقبة قائم له وانما الى المرتهن الفداء لقيام حقه فاذا امتنع عن الفداء يطالب الراهن بحكم الجناية ومن حكمها التخير بين الدفع والفداء فان اختار الدفع سقط الدين لانه استحق لمعنى في ضمان المرتهن فصار كالهلاك وكذلك ان فدى لان العبد كالحاصل له بعوض كان على المرتهن وهو الفداء بخلاف ولد الرهن اذا قتل انساناً او استهلك مالا حيث يخاطب الراهن بالدفع والفداء في الابتداء لانه غير مضمون على المرتهن فان دفع خرج من الرهن ولم يسقط شئي من الدين كما لو هلك في الابتداء وان فدى فهو رهن مع امه على حالهما.

ترجمہ: اور اگر مرہون غلام نے کسی کو غلطی سے قتل کر دیا تو اس جرم کی ضمانت مرتہن پر لازم آئیگی، لیکن اس مرتہن کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ وہ اسی قاتل مرہون کو قتل کے جرمانہ میں مقتول کے ورثہ کو دیدے، کیونکہ مرتہن کو ایسا اختیار نہیں ہوتا ہے، کہ اپنے مرہون کو کسی دوسرے کی ملکیت میں دیدے، پھر اگر مرتہن اس مرہون کی طرف سے قتل کا جرمانہ ادا کردے تو وہ اب اس قتل اور جرم کے معاملہ سے بالکل پاک ہو جائے گا، لہٰذا اس کا جتنا قرض بھی راہن کے ذمہ باقی تھا وہ پورا ہی اپنی جگہ پر باقی رہ جائے گا، اور جو کچھ بھی وہ جرمانہ میں ادا کرے گا اس میں سے کچھ بھی اپنے راہن سے وصول نہیں کر سکتا ہے، کیونکہ وہ جرمانہ تو اسی مرتہن کی ضمانت میں رہتے ہوئے لازم آیا ہے، لہٰذا اس کی اصلاح اور اس کے سارے لوازمات صرف اسی مرتہن پر لازم آئینگے، (ف: اور راہن کو اس سے کسی قسم کا تعلق نہیں ہوگا، اس بناء پر اگر مرہون غلام کی قیمت دو ہزار روپے ہوں اور اس راہن نے دو ہزار ہی اس مرتہن سے قرض میں لئے ہوں تو اب مرتہن اس راہن کو اس بات پر مجبور نہیں کر سکتا ہے کہ اس جرمانہ کے سلسلہ میں مثلاً آدھے کا میں جرمانہ ادا کروں اور بقیہ تم ادا کرو۔

ولو ابى المرتهن الخ: اور اگر مرتہن اس جرمانہ کو ادا کر دینے سے انکار کردے اگر راہن ادا کردے تو مرتہن کا اس پر جو قرض تھا وہ اسکے ذمہ سے ختم ہو جائے گا، اور اگر مرتہن اس جرمانہ کی ادائیگی سے انکار کردے) تو اس راہن سے کہا جائے گا کہ اب اگر تم چاہو تو اس کے جرمانہ میں غلام ہی کو اس مقتول کے ورثہ کے حوالہ کردو یا دیت کے طور پر اس کا فدیہ ادا کردو کیونکہ ابھی تک یہ راہن اس مرہون غلام کی ذات کا مالک ہے، (لہٰذا حقیقت میں اس جرم و جنایت کا مطالبہ اور تعلق اسی راہن سے ہے)، اور مرتہن سے جو کچھ مطالبہ کیا گیا ہے وہ محض اس لئے کہ اس سے مرتہن کا بھی کچھ حق متعلق ہو گیا ہے (وہ اس طرح سے کہ اس سے اگر متعلق نہ رکھا جائے تو مرتہن کے قرض کا حق کی وصولی اس سے باطل ہو جائے گی اس طرح سے کہ شاید قرضہ کی رقم زائد اور فدیہ کی مقدار کم ہو)، پھر جب مرتہن فدیہ ادا کرنے سے انکار کردے یعنی اپنا حق چھوڑ دے تب راہن سے جرم کے حکم کا مطالبہ کیا جائے گا، اور اس جرمانہ کا حکم یہ ہے کہ مالک کو اختیار دیا جائے گا کہ اگر چاہے تو اس مجرم غلام ہی کو مقتول کے ورثہ کے حوالہ کردے یا جو کچھ اس کا فدیہ ہو وہ ادا کردے، (ف: کیونکہ ایسا حکم قتل خطاء ہونے کی وجہ سے ہے اور اگر قتل عمد یعنی قصداً قتل کرتا تو یہ حکم نہ ہوتا اسی لئے راہن کو بھی ان دونوں باتوں میں سے ایک کے قبول کرنے کا اختیار ہوگا)۔

فان اختار الدفع الخ: اب اگر راہن اس بات کے لئے راضی ہو جائے کہ غلام ہی کو حوالہ کر دینا ہے اور حوالہ بھی کردے تو مرتہن کا جو کچھ قرض اس پر ہوگا وہ ختم ہو جائے گا، اس لئے کہ یہ غلام اب اس حالت میں ہے کہ جو کچھ بھی اس کے ساتھ حق

دعوی ہورہا ہے، وہ مرتہن کی ذمہ داری میں ہورہا ہے اسی بناء پر تو اسے اب سمجھ لیا گیا ہے کہ اب یہ راہن کا کچھ بھی نہیں ہے یعنی اس پر راہن کا کوئی حق نہیں ہے، تو اسے ایک وہ غلام سمجھ لیا جائے گا کہ وہ بالکل مرچکا ہے، (ف: اور اگر بالفرض وہ غلام مرتہن کے پاس رہتے ہوئے مرجاتا تو اس صورت میں کہ غلام کی قیمت اور قرضہ کی رقم برابر ہوتی یا غلام کی قیمت زائد ہوتی تو اس کا دیا ہوا قرضہ ختم ہوجاتا اور اگر غلام کی قیمت کم ہوتی تو جتنی کم ہوتی صرف اتنا ہی کے عوض راہن قرض دار باقی رہتا اور اسے ادا کرنا پڑتا، الحاصل موجودہ صورت میں اگر راہن نے وہ غلام مرتہن کو دیدیا تو اس کا قرض ادا ہو گیا)۔ **و کذلک ان فدی الخ**: اسی طرح سے اگر راہن مرتہن کو اپنا غلام نہ دے کر اس کی طرف سے فدیہ ادا کردے تو بھی مرتہن کا قرض ادا ہو جائے گا، (اگرچہ وہ مرہون غلام اسی راہن کے پاس رہ گیا ہو) کیونکہ گویا ایسے مال کے عوض ملا ہے، جو مرتہن پر واجب ہوا تھا، لیکن کسی مجبوری کی بناء پر راہن کو) فدیہ میں دینا پڑا ہے؛ (ف: کیونکہ یہ فدیہ جس جرم کا ہے وہ مرتہن ہی کی ضمانت میں پیدا ہوا ہے)، یہ پوری تفصیل اس صورت کی ہوگی جبکہ سب سے پہلے مرتہن سے جرم کے عوض کا مطالبہ ہوا لیکن اس کے انکار کردینے کی وجہ سے مجبوراً راہن سے مطالبہ کیا گیا ہو، کیونکہ ایک حد تک یہ راہن بھی اس مرہون کے جرم میں شریک ہے)۔

بخلاف ولد الرهن الخ: اس کے برخلاف اگر مرہون کے کسی بچہ نے کسی شخص کو قتل کردیا ہو یا کسی کا مال ضائع کردیا ہو: حیث یخاطب الراہن الخ: کیونکہ اس صورت میں اس جرم کے سلسلہ میں سب سے پہلے راہن سے ہی معاملہ کیا جائے گا اور اسی کو اس کا ذمہ دار سمجھا جائے گا، اس طرح کہ اس سے یہ کہا جائے گا کہ یا تو اس مجرم کو خود ہی حوالہ کردے یا اس کا جو فدیہ لازم آتا ہو وہ خود اسے ادا کردے، کیونکہ مرتہن مرہون کے بچہ کا کسی طرح بھی ذمہ دار نہیں ہے، (ف: بلکہ وہ بچہ اس وقت جو مرتہن کے پاس رہتا ہے وہ ایک زائد امانت کے طور پر ہے، مسئلہ کی صورت اس طرح ہوگی کہ کسی نے اپنی ایک باندی ہزار روپے کے قرض کے بدلہ میں رہن رکھی اور اس کی ادائیگی کی مدت دوسری معین کردی یعنی اس کے بعد واپسی ہوگی اسی مدت میں اس مرہونہ باندی کو اس کے اپنے شوہر سے ایک بچہ پیدا ہوا، اور وہ بچہ کسی طرح سے سونے میں کسی شخص یا مال پر گرا جس سے وہ شخص مرگیا یا مال ضائع ہوگیا تو اس نقصان کے لئے مرتہن سے مطالبہ نہ ہوگا، بلکہ راہن سے ہی مطالبہ ہوگا): **فان دفع خرج من الرهن الخ**: پھر اگر راہن نے مطالبہ پر وہی مجرم بچہ مرتہن کو دیدیا تو وہ رہن سے نکل گیا، لیکن مرتہن کے قرضہ سے کچھ بھی ادا نہ ہوگا، جیسے کہ اگر بچہ ہی اس سے پہلے مرجاتا تو پھر قرضہ میں سے کچھ بھی کمی نہیں آتی، (پھر یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ وہ بچہ جبتک کہ بالغ نہیں ہوجاتا اس وقت تک اس کی اپنی ماں سے اپنے اختیار سے جدا کرنا دیانۃً اور حکماً جائز نہیں ہے، اور اگر راہن اس بچہ کے جرم پر اس کا فدیہ ادا کردے تو وہ بھی بدستور اپنی ماں کے ساتھ ہی مرہون رہے گا)۔

توضیح: اگر مرہون غلام کی غلطی سے کوئی شخص قتل ہوجائے تو اس کے جرم کا ضمان کس پر لازم آئے گا، اگر مرتہن اس کی طرف سے اس کا ضمان ادا کردے تو اس کا قرض باقی رہے گا یا کم ہوجائے گا، پھر اس ادا رقم کو راہن سے وصول کرسکے گا یا نہیں، اگر موجودہ صورت میں مرتہن اس کا ضمان دینے سے انکار کردے، اور راہن ادا کردے اور اگر خود راہن بھی اس غلام کو مرتہن کو دیدینے پر راضی ہوجائے اور حوالہ کردے، اگر راہن اپنا غلام مرتہن کو نہ دے کر اس کی طرف سے خود فدیہ ادا کردے، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، مفصل دلائل

ولو استهلك العبد المرهون مالا يستغرق رقبته فان ادى المرتهن الدين الذى لزم العبد فدينه على حاله

کمافی الفداء وان ابی قیل للراهن بعه فی الدین الا ان یختار ان یؤدی عنه فان ادی بطل دین المرتهن کما ذکرنا فی الفداء وان لم یؤد وبیع العبد فیه یأخذ صاحب دین العبد دینه لان دین العبد مقدم علی دین المرتهن وحق ولی الجنایة لتقدمه علی حق المولی فان فضل شئی ودین غریم العبد مثل دین المرتهن او اکثر فالفضل للراهن وبطل دین المرتهن لأن الرقبة استحقت لمعنی هو فی ضمان المرتهن فاشبه الهلاك.

ترجمہ: اور اگر مرہون غلام نے قصداً کسی ایسے مال کو ضائع کر دیا جو اس کی اپنی ذاتی قیمت کے برابر یا زائد قیمتی ہو، پس اگر اس کا مرتہن خود ہی اس کا یہ قرض یعنی اس غلام پر جو جرمانہ لازم آیا ہے ادا کر دے تو مرتہن نے اس کے راہن کو جو قرض پہلے دیا تھا وہ اب بھی حسب سابق اسی کے ذمہ باقی رہ جائے گا، جیسا کہ اس سے پہلے فدیہ ادا کرنے کی صورت میں بیان کیا جا چکا ہے، اور اگر مرتہن غلام پر اس لازم ہونے والے جرمانہ کو ادا کرنے سے انکار کر دیا تب راہن کو حکم دیا جائے گا کہ اس رقم کے عوض تم اسی غلام کو فروخت کر دو یعنی اس نے جو کچھ مال برباد کیا ہے خود اس غلام سے حاصل ہونے والی رقم کو اس کے بدلہ میں ادا کر دو، البتہ اگر اس وقت راہن خود اس رقم کو ادا کرنا منظور کر لے تو وہ اس کا فدیہ ادا کر دے، پس اگر راہن اس جرمانہ کی رقم ادا کر دے تو مرتہن کے قرضہ کی رقم جو اس راہن پر باقی تھی وہ اس کے ذمہ سے ختم ہو جائیگی، جیسا کہ ہم نے جذیہ ادا کرنے کی صورت میں بیان کر دیا ہے، اور اگر راہن بھی اس کا جذیہ یا جرمانہ ادا نہ کرے، اور مجبوراً اس رقم کو حاصل کرنے کے لئے قاضی کی طرف سے اس غلام ہی کو فروخت کر دیا جائے تو غلام کے ذمہ قرض اور باقی کا مطالبہ کرنے والا اس سے پہلے وصول کرے گا، کیونکہ غلام پر باقی قرضہ مرتہن کے قرضہ کے مقابلہ میں مقدم ہے، اور اگر غلام نے غلطی سے کسی کو قتل بھی کر دیا تو اس کے وارث کے حق سے بھی مقدم ہے، (تاج الشریعۃ والا کمل اور کاکی نے بھی ایسا ہی کہا ہے) اور انزاریؒ نے کہا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ مرتہن کے قرض کے حق پر غلام کے قرض خواہ کا حق مقدم ہے، جیسے ولی جنایت کا حق مقدم ہوتا ہے، یعنی مرتہن کے حق پر دونوں کا حق مقدم ہے، کیونکہ ان دونوں حقوق کا اصل تعلق ذات غلام سے متعلق ہوتا ہے، لیکن مرتہن کا حق غلام کے مولیٰ کی ذات سے ہے، حالانکہ غلام کا قرض خود مولی کے حق سے بھی مقدم ہوتا ہے، م، ع)۔

فان فضل شئی الخ: پھر اگر غلام کو فروخت کر دینے سے اتنی رقم مل گئی جو اس پر لازم ہونے والے کے مقابلہ میں بھی اتفاقاً زائد ہو گئی یا کل ادا کر دینے کے بعد بھی بچ گئی اور اس وقت غلام کی ذات پر جو قرض لازم ہوا اور مرتہن کا جو قرض راہن پر ہے وہ دونوں برابر ہوں یا غلام کا قرض زائد ہو تو ان دونوں صورتوں میں جتنی رقم بھی بچ جائیگی وہ راہن کو ملے گی یا وہ غلام مولیٰ کا حق ہو گی، اور مرتہن کا پورا قرض ختم ہو جائے گا، کیونکہ غلام کی ذات مرتہن کی ضمانت میں ایک سبب پیدا ہو جانے کی وجہ سے اس پر جو حق لازم ہو گیا ہے اس کی وجہ سے وہ ضائع ہو چکا ہے، تو اس کی مثال ایسی ہو جائیگی جیسے کہ خود مرتہن کے قبضہ میں رہتے ہوئے اچانک مر جائے، (ف: کیونکہ مرتہن کے قرضہ کے مقابلہ میں ابھی جو شخص غلام کی رقم کا حق دار بن گیا ہے تو زائد یا اس کے برابر ہو گا اس لئے مرتہن کو اس رقم پر اپنے لئے کوئی حق باقی نہیں رہے گا، لہذا جو کچھ بھی رقم بچ جائیگی وہ راہن کی ہی قسمت سے بچے گی، اس لئے وہی راہن اس کا حق دار ہو گا، م، اور اب آئندہ ایسی صورت بیان کی جا رہی ہے کہ غلام کے قرضہ کے مقابلہ میں مرتہن کا قرضہ زیادہ ہو)۔

توضیح: اگر مرہون غلام نے قصداً اپنے سے زائد قیمتی غلام یا مال کو قتل کر دیا یا ضائع کر دیا تو اس کی ادائیگی کس پر لازم ہو گی اور اس کی کیا صورت ہو گی، اگر اس غلام کو فروخت کر دینے سے ملنے والی رقم مرتہن کے قرضہ کی رقم سے زائد ہو تو اس کا کون حق دار ہو گا، مسائل کی تفصیل، حکم، مفصل دلائل

وان كان دين العبد اقل سقط من دين المرتهن بقدر دين العبد وما فضل من دين العبد يبقى رهنا كما كان ثم ان كان دين المرتهن قد حل اخذه به لانه من جنس حقه وان كان لم يحل امسكه حتى يحل وان كان ثمن العبد لا يفي بدين الغريم اخذ الثمن ولم يرجع بما بقي على احد حتى يعتق العبد لان الحق في دين الاستهلاك يتعلق برقبته وقد استوفيت فيتاخر الى ما بعد العتق ثم اذا ادى بعده لا يرجع على احد لانه وجب عليه بفعله وان كانت قيمة العبد الفين وهو رهن بالف وقد جنى العبد يقال لهما افديا لان النصف منه مضمون والنصف امانته والفداء في المضمون على المرتهن وفي الامانة على الراهن فان أجمعاعلى الدفع دفعاه وبطل دين المرتهن والدفع لا يجوز في الحقيقة من المرتهن لما بيناه وانما منه الرضى به فان تشاحا فالقول لمن قال ان افدى راهنا كان اومرتهنا اما المرتهن فلانه ليس في الفداء إبطال حق الراهن وفي الدفع الذي يختاره الراهن ابطال حق المرتهن وكذا في جناية ولد الرهن اذا قال المرتهن انا افدى له ذلك وان كان المالك يختار الدفع لانه ان لم يكن مضمونا فهو محبوس بدينه وله في الفداء غرض صحيح ولا ضرر على الراهن فكان له ان يفدى واما الراهن فلانه ليس للمرتهن ولاية الدفع لما بينا فكيف يختاره ويكون المرتهن في الفداء متطوعا في حصة الامانة حتى لا يرجع على الراهن لانه يمكنه ان لا يختاره فيخاطب الراهن فلما التزمه والحالة هذه كان متبرعا وهذا على ماروى عن ابي حنيفة انه لا يرجع مع الحضور وسنبين القولين ان شاء الله تعالى۔

ترجمہ: اور اگر غلام کا قرض مرتہن کے قرض کی بہ نسبت کم ہو تو مرتہن کے قرض میں سے اتنی رقم جو غلام پر لازم آئی ہے کم ہو جائیگی، اور غلام کا قرض ادا کر دینے کے بعد جو رقم باقی رہیگی وہی رہن میں رہیگی، (ف: لیکن میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ ظاہر قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ جب غلام نے مرتہن کی ذمہ داری اور ضمانت میں رہتے ہوئے اس مال کو ضائع کیا ہے جس کی پوری قیمت غلام کا قرض ادا کر دینے کے بعد بھی بچ جائے تو یہ دیکھنا ہوگا کہ مرتہن کا اصل قرض غلام کی ذات کی پوری قیمت کے برابر ہے تو مرتہن کا سارا قرض ہی ختم ہو جانا چاہئے، پس اگر اس سے اتنی رقم اتفاقاً مل جائے جو غلام کی قیمت کے برابر تھا یا زائد تھا، پس اگر وہ برابر تھا تو مرتہن کا اس میں کچھ بھی حق نہیں ہوگا، اور اگر اس کا قرض زائد تھا تو غلام کے قیمت کے برابر جتنا قرض تھا وہ تو غلام کی قیمت کے برابر کم ہو جائے گا، اور جو باقی رہ جائے گا وہ راہن کے ذمہ میں رہ جائے گا، یہاں تک کہ اس میں سے جو کچھ بچا ہے اگر اتنا ہی زائد ہو تو صرف اتنا ہی مال رہن میں رہے گا، اور اگر اس سے بھی زائد کا مطالبہ ہو تو اتنا مال رہن میں رہنے کے علاوہ فاضل کا بھی راہن سے مطالبہ باقی رہے گا، یہ حکم قیاس کے مطابق ہے مگر اس جگہ جو مسئلہ پہلے بیان کیا گیا ہے وہ شاید استحسان کے طور پر ہے اس بناء پر کہ شاید قیمت سے مراد غلام کی مالیت ہے، اسی لئے جب غلام فروخت کیا گیا اور تخمینہ سے زائد اس کی قیمت مل گئی تو یہی قیمت اس کی اصل مالیت مانی جائیگی۔

اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ مرتہن کی ضمانت میں پورا غلام ضائع نہیں ہوا ہے، بلکہ صرف اتنا ہی ضائع ہوا ہے جتنا مال والے کے مالک کو دیا گیا ہے، اور باقی مال موجود رہ گیا ہے اسی لئے وہ مال مرتہن کے قرضہ ہی میں مرہون رہیگا، اچھی طرح غور کر لیں) لیکن میرے نزدیک سب سے بہتر یہ ہے کہ پہلی صورت میں شیخ مصنفؒ نے تو یہ فرض لیا ہے کہ غلام نے جو مال ضائع کیا ہے اس کی قیمت اور ذات غلام کی قیمت کی برابر ہے جبکہ اس جگہ یہ کہا ہے کہ مرتہن کا قرضہ غلام کی قیمت کی بہ نسبت زائد ہے، اس سے یہ معلوم ہوا کہ مرتہن کا قرضہ غلام کی قیمت کی بہ نسبت زائد تھا اسی لئے غلام مرتہن کے اس قرضہ کے عوض مرہون تھا جو اس غلام کی قیمت سے زائد ہے پس جب یہ غلام فروخت کر دیا گیا اور اس غلام کی ذات پر جو قرضہ آ گیا تھا وہ ادا کر دیا گیا تو اتنا ہی مقدار مرتہن کے قرضہ سے کم ہو گیا کیونکہ جو جرم اس غلام سے ہوا وہ اسی مرتہن کی ضمانت میں رہتے ہوئے پایا گیا ہے، اس کے سوا جو رقم بچ گئی وہ اسی طرح مرتہن کے پاس رہن میں باقی رہ جائیگی)۔

ثم ان کان دین المرتهن الخ: پھر اگر مرتہن کے قرض کی ادائیگی کی مدت آگئی تو وہ مرتہن اپنے پاس باقی مرہون رقم کو اپنے قرض کی باقی رقم کے حساب سے وصول کرلے، کیونکہ یہ رقم اس کے حق کی جنس سے ہی ہے، اور اگر اس وقت تک قرض کی ادائیگی کی مدت نہیں آئی ہو تو مدت کے آنے تک اپنے ہی پاس رہنے دے، (یعنی پھر جب بھی وقت آئے اس وقت اس کو وصول کرلے یعنی اسے اپنی مرضی سے تصرف میں لے آئے): وان کان ثمن العبد الخ: اور اگر غلام کی فروخت سے اتنی رقم ملی ہو جس سے قرض خواہ کا پورا قرضہ ادا نہیں ہوتا ہو، تو اس پوری رقم کو خود اپنے پاس رکھ لے، لیکن باقی رقم کو وہ کسی بھی دوسرے شخص سے نہیں لے سکتا ہے، (یعنی نہ راہن سے لے سکتا ہے اور نہ ہی مرتہن سے لے سکتا ہے) البتہ اگر یہ غلام کبھی بھی آزاد ہو جائے اور اس کی مالی حالت اتنی درست ہو جائے کہ وہ اس رقم کو ادا کر سکے تب اس سے وہ وصول کرسکتا ہے، کیونکہ مال کو ضائع کرنے کی پوری ذمہ اسی غلام پر لازم ہوتی ہے، اور اس کی ادائیگی کی ذمہ داری بھی اس پر آتی ہے، پھر اس حق کی ادائیگی کے بعد باقی حقوق غلام اپنی آزادی حاصل ہونے تک تاخیر کرسکے گا، اسی طرح یہ غلام اپنی آزادی حاصل ہو جانے اور اپنے ذمہ کے باقی تمام حقوق ادا کردینے کے بعد وہ ان حقوق میں سے کچھ بھی کسی بھی دوسرے شخص سے واپس نہیں مانگ سکتا ہے، اس لئے کہ یہ تاوان اس پر خود اسی کی اپنی حرکت سے لازم آیا تھا، (ف: اسی لئے ان حقوق کا اب نہ راہن نہ ہی مرتہن کوئی بھی ذمہ دار نہیں ہوسکتا ہے)۔

وان کانت قیمة العبد الفین الخ: اور وہ غلام جس کی ذاتی قیمت ہزار ہو وہ ایک ہزار روپے کے قرضہ کے عوض مرتہن کے پاس مرہون ہو، اور اس غلام نے جنایت وجرم کرلیا تو اس کا فدیہ ادا کرنے کے لئے اس کے راہن اور مرتہن دونوں سے کہا جائے گا کیونکہ اس غلام کو نصف قرضہ میں دئے جانے کی وجہ سے مرہون ہے اور اس کا دوسرا نصف زائد قیمت ہونے کی وجہ سے مرتہن کے پاس بطور امانت ہے، اس لئے کہ قرض میں ضمان ہونے کی وجہ سے نصف کا ذمہ دار مرتہن ہوگا اور اس کا نصف حصہ امانت میں رہنے کی وجہ سے اس کا ذمہ دار راہن ہوگا، (ف: پس اگر راہن ومرتہن دونوں ہی اپنے اپنے لازم ہونے والے حصہ کی ادائیگی پر راضی ہو جائیں تو نصف نصف فدیہ ادا کردیں، اور اگر ان میں سے کوئی بھی اپنا فدیہ دینے پر راضی نہ ہو تو مجبوراً اس غلام ہی کو اس شخص کے حوالہ کردینا ہوگا جو اس جنایت کے وصول کرنے کا ولی ہوگا؛ فان اجمعا علی الدفع الخ: اور اگر راہن ومرتہن دونوں ہی اپنا حصہ جرمانہ ادا کرنے پر راضی ہو جائیں تو دونوں ادا کردیں، اور اس طرح دیدینے سے مرتہن کا قرض ختم ہو جائے گا، اس جگہ یہ بات جان لینے کی ہے کہ مذکورہ عبارت میں کچھ مسامحت ہے کیونکہ اس سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ راہن کی طرح مرتہن بھی اپنا نصف شخص غلام ولی کے حوالہ کردے گا، حالانکہ مرتہن کو کبھی بھی اپنا مرہون دوسرے کو دینے کا اختیار نہیں ہوتا ہے، اس لئے یہ کہنا ہوگا کہ دینے سے اس کے ظاہری معنی مراد نہیں ہیں لہٰذا اس کا یہ مطلب ہوگا کہ مرتہن کی طرف سے دینے پر کوئے رکاوٹ نہیں ہوگی یعنی اس کی رضامندی حاصل ہوگی، (ف، اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ مرتہن بھی اس بات پر راضی ہوگیا ہے کہ راہن خود اس غلام کو اپنی اور مرتہن دونوں کی طرف سے ولی جنایت کے حوالہ کردے اس لئے کہ میں نقد فدیہ ادا نہیں کروں گا، اسی مفہوم کو مصنفؒ نے اس طرح بیان کیا ہے کہ دونوں نے اس غلام کو جنایت کی وجہ سے ولی کو دیدیا)۔

فان تشاحا فالقول الخ: اور اگر راہن ومرتہن دونوں اختلاف کرلیں یعنی ان میں سے کوئی اپنی طرف سے فدیہ دینے پر راضی ہو جائے مگر دوسرا انکار کردے اور یہ کہدے کہ میں اس کا فدیہ نہیں دوں گا تو اسی کی بات مانی جائیگی جو فدیہ دینے پر راضی ہو جائے، اور راضی ہونے والا خواہ راہن ہو یا مرتہن ہو، اس میں راہن تو خود مالک ہے اس لئے اس کی طرف سے فدیہ دینے پر راضی ہونا تو ظاہر ہے، اور مرتہن کا بھی اسی طرح راضی ہو جانے کی وجہ یہ ہوگی کہ اس کی طرف سے فدیہ دینے سے راہن کے حق کو نقصان پہونچنا لازم نہیں آتا ہے، اور اس کے برعکس راہن کے راضی ہونے سے اس مرتہن کا حق ضائع کرنا لازم آتا ہے، (ف: اس لئے کہ غلام دوسرے کو دیدینے سے اس مرتہن کا قرض ختم کرنا لازم آتا ہے)۔

وکذا فی جنایة ولد الرهن الخ: اسی طرح اگر مرہونہ باندی کے لڑکے نے جرم کر کے اجنبی کا نقصان کر دیا مگر جرمانہ ادا کرنے میں راہن و مرتہن دونوں نے آپس میں اختلاف کر لیا اس طرح سے کہ مرتہن فدیہ دینے پر راضی ہو جائے اور راہن اور راہن انکار کر دے تو مرتہن کی بات مانی جائیگی، اگر چہ اس کا مالک جو راہن ہے دینا پسند کرتا ہو کیونکہ اس کی مرہونہ باندی کا بچہ اگر چہ ضمانت کے طور پر رہن میں نہیں ہے، پھر بھی وہ مرتہن کے قبضہ میں ہے، اور مرتہن کا فدیہ ادا کرنے سے ایک صحیح غرض بھی ہے، جبکہ راہن کا اس میں کوئی نقصان نہیں ہے، اسی لئے مرتہن کو فدیہ ادا کرنے کا اختیار ہوگا، اور اگر خود راہن فدیہ ادا کرنا چاہے اور مرتہن اس کے خلاف کرے تو اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، کیونکہ مرتہن کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے، کہ وہ اپنا مرہون غلام کسی کو دیدے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کر دیا ہے، کہ وہ راہن کی ملکیت دوسرے کی ملکیت میں نہیں دے سکتا ہے، اس لئے اس مرتہن کو یہ اختیار بالکل نہیں ہوگا اپنا مرہون کسی کو دے دے)۔

ویکون المرتهن فی الفداء الخ: اور اگر اختیار نہ ہونے کے باوجود مرتہن اپنے پاس کی امانت کے حصہ کو فدیہ میں ادا کر دے تو اس معاملہ میں اسے احسان کرنے والا سمجھا جائے گا یعنی اگر چہ اس پر یہ لازم نہیں تھا کہ غلام کے حصہ کو فدیہ میں ادا کر دے پھر بھی دے کر اس نے راہن کی طرف سے احسان کیا ہے، اسی بناء پر اس طرح فدیہ میں دئے ہوئے تاوان کو وہ راہن سے واپس نہیں مانگ سکتا ہے، کیونکہ اس مرتہن کو پورا اختیار تھا یعنی اس پر کوئی دباؤ نہیں تھا کہ وہ از خود اس غلام کو فدیہ میں دے کر احسان کرے، پھر بعد میں راہن سے اس کا مطالبہ کرے، (ف: اور جس شخص کو کوئی چیز نہ دینے کا اختیار ہو اس پر دینا لازم نہ ہو پھر بھی وہ دے دے وہ واپس نہیں لے سکتا ہے، یعنی اگر اسے ادا کرنے کی مجبوری ہوتی تب بعد میں واپس مانگ سکتا ہے): فلما التزمه الخ: اور جبکہ مرتہن نے اس کے جرمانہ کو ادا کرنا خود اپنے اوپر لازم کر لیا حالانکہ اس کی ادائیگی اس پر لازم نہیں تھی لہذا یہ احسان کرنے والا ہوگا: وہذا علی ماروی الخ: یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کی اس روایت کی بناء پر ہے کہ راہن کے حاضر ہونے کی صورت میں مرتہن واپس نہیں لے سکتا ہے، (ف: یعنی اگر راہن کی موجودگی میں مرتہن نے فدیہ ادا کیا تو وہ واپس نہیں لے سکتا ہے، اور اگر راہن کی غیر موجودگی میں مرتہن فدیہ ادا کر دے تو وہ اس صورت میں متبرع یا احسان کرنے والا نہیں ہوگا لہذا دی ہوئی رقم واپس لے سکتا ہے): وسنبین القولین الخ: اور ہم ان دونوں اقوال کو انشاء اللہ تعالی مزید وضاحت کے ساتھ بیان کر دینگے، (ف: یعنی امام ابو حنیفہؒ اور ان کے مخالف صاحبینؒ کے قول کو جلد ہی بیان کرینگے، ک)۔

توضیح: اگر غلام کا قرض مرتہن کے قرض کی بہ نسبت کم ہو تو مرتہن اپنے کتنے قرض یا رہن کا حق دار ہوگا، اگر غلام کی اپنی قیمت دو ہزار اور وہ صرف ایک ہزار میں رہن میں رکھا گیا اسی حالت میں اس نے جرم کر لیا تو اس کے فدیہ کا ذمہ دار کون اور کس حساب سے ہوگا، اگر فدیہ کی ادائیگی کے بارے میں راہن اور مرتہن میں سے ایک راضی اور دوسرا ناراض ہو تو کس کی بات مانی جائیگی، اگر مرہون کے لڑکے نے جنایت کر لی تو اس کے فدیہ کی ذمہ داری کس پر آئیگی، مسائل کی تفصیل، حکم، تفصیلی، دلائل

ولو ابى المرتهن ان يفدى وفداه الراهن فانه يحتسب على المرتهن نصف الفداء من دينه لان سقوط الدين امر لازم فدى اودفع فلم يجعل الراهن فى الفداء متطوعا ثم ينظر ان كان نصف الفداء مثل الدين أوأ كثر بطل الدين وإن كان أقل سقط من الدين بقدر نصف الفداء وكان العبد رهنا بما بقي لان الفداء فى النصف كان عليه فاذا اداه الراهن وهو ليس بمتطوع كان له الرجوع عليه فيصير قصاصا بدينه كانه اوفى نصفه فبقى العبد رهنا

بما بقي ولو كان المرتهن فدى والراهن حاضر فهو متطوع وان كان غائبا لم يكن متطوعا وهذا قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد والحسن وزفر المرتهن متطوع في الوجهين لانه فدى ملك غيره بغير امره فاشبه الاجنبي وله انه اذا كان الراهن حاضراً امكنه مخاطبته فاذا افداه المرتهن فقد تبرع كالا جنبي فاما اذا كان الراهن غائباً تعذر مخاطبته والمرتهن يحتاج الى اصلاح المضمون ولا يمكنه ذلك الا باصلاح الامانة فلا يكون متبرعا.

ترجمہ: اور اگر مرتہن فدیہ دینے سے انکار کردے مگر راہن ادا کردے تو اس حالت میں دینے پر اسے احسان کرنے والا نہیں کہا جائیگا، لہٰذا اس کا نصف فدیہ مرتہن کے قرض میں سے وصول ہو جائے گا، کیونکہ اس حالت میں مرتہن کا قرضہ ختم ہونا ایک لازمی بات ہے خواہ فدیہ اس کا راہن کردے یا خود غلام کو حوالہ کردے الحاصل اس وقت راہن نے جو کچھ فدیہ دیا ہے وہ احسان اور تبرع کے طور پر نہیں کیا ہے، (ف: اسے احسان کرنے والا اس وقت کہا جاتا جبکہ اس کے نہ دینے کی صورت میں مرتہن کے ذمہ سے وہ فدیہ ختم ہو جاتا اور اسے ذمہ دار نہیں ٹھہرایا جاتا، یعنی بہر حال مرتہن کا قرض ختم ہو جائے گا، خواہ وہ غلام ہی اس کی حوالہ کردیا جائے کہ اس صورت میں یہ کہا جائے گا کہ گویا وہ غلام ہلاک ہو گیا اسی لئے اس کا قرضہ بھی ختم ہو گیا، یا راہن اس کی طرف سے فدیہ ادا کردے تو بھی قرضہ ختم ہو جائے گا، کیونکہ اس کی صورت اب یہ ہو جائیگی کہ گویا راہن نے اس غلام کو اس کا فدیہ دے کر حاصل کیا ہے، اس طرح بہر صورت مرتہن پر تاوان لازم ہو گا، اسی لئے دیا ہوا فدیہ اسی مرتہن کے خرچ میں شمار ہو گا)۔

ثم ينظر ان كان الخ: اس کے بعد یہ دیکھا جائے گا کہ اس کی طرف سے جو نصف فدیہ دیا گیا ہے وہ اس کے قرضہ کے برابر یا اس سے بھی زیادہ تو اس کا پورا قرضہ ختم ہو جائے گا، اور اگر دیا ہوا نصف فدیہ قرضہ سے کم ہو تو فدیہ کے نصف کے برابر اس کا قرضہ ختم ہو گا، اور باقی قرضہ کے عوض وہ غلام اسی مرتہن کے پاس مرہون رہ جائے گا، اس بناء پر کہ غلام کو نصف فدیہ مرتہن کے ذمہ واجب تھا، اور جب راہن نے اس فدیہ کو ادا کردیا حالانکہ اس نے مرتہن کی طرف سے تبرع اور احسان کے طور پر نہیں کیا اسی لئے اس راہن کو اس بات کا اختیار ہو گیا کہ وہ اپنا کیا ہوا خرچ مرتہن سے وصول کرلے، پھر وہ خرچ مرتہن کے قرضہ سے وصول ہو جائے، اس طرح مبادلہ اور برابر کے حق کی ادائیگی ہو گئی، الحاصل اس طرح راہن نے اپنے خرچ کے نصف سے اپنا قرض ادا کیا اور باقی خرچ میں سے اس کا غلام مرہون رہا: **ولو كان المرتهن فدى الخ:** لیکن اگر راہن کی موجودگی میں مرتہن فدیہ ادا کردے تو وہ احسان کرنے والا شمار ہو گا، اور اگر راہن کی غیر موجودگی میں مرتہن فدیہ دے گا تو وہ تبرع نہیں ہو گا، اسی لئے بعد میں راہن کا حق اس سے واپس لے سکتا ہے، یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔

وقال ابویوسف و محمدؒ الخ: اور امام اعظمؒ کے ماسوا ان کے تلامذہ امام ابو یوسف و محمد بن الحسن و حسن بن زیاد اور زفر بن ہذیل رحمہم اللہ نے فرمایا ہے کہ راہن حاضر ہو یا غائب دونوں صورتوں میں مرتہن کو متبرع اور احسان کنندہ ہی کہا جائے گا، کیونکہ اس مرتہن نے غیر کی مملوک شئی کا اس کے حکم کے بغیر فدیہ ادا کیا ہے لہٰذا یہ راہن بھی ایک اجنبی کے حکم میں ہو جائے گا، (ف: اس طرح سے کہ اگر اس مرتہن کے ماسوا کوئی بھی دوسرا شخص اس طرح خرچ کرتا تو اسے متبرع ہی کہا جاتا اور اسے مالک سے وصول کرنے کا حق نہیں ہوتا، اسی طرح یہ مرتہن بھی اپنے راہن سے واپس نہیں لے سکتا ہے): **وله انه اذا كان الراهن الخ:** جواب میں امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ راہن کے غائب ہونے کی صورت میں اس سے اس غلام کا فدیہ ادا کرنے کو یا اس مجرم غلام کو حوالہ کرنے کی بات کرنے محال ہے، جبکہ مرتہن اس بات پر مجبور ہے، کہ وہ اپنے مرہون ضمانتی شئی کو اصلاح کرنا ضروری ہے، اور اس کی اصلاح کی اس کے سوا دوسری کوئی صورت نہیں ہے کہ اس امانت کی بھی اصلاح کردے اس بناء پر اسے تبرع اور احسان کنندہ نہیں کہا جاسکتا ہے، (ف: خلاصہ کلام یہ ہوا کہ وہ غلام جو رہن میں ہے اس کا نصف حصہ ضمانت کے

طور پر ہے اور دوسرا نصف حصہ امانت کے طور پر ہے اور ان دونوں حصوں کو علیحدہ علیحدہ کرنا ممکن نہیں ہے جبکہ مرتہن اس بات کا ذمہ دار ہے کہ وہ اپنے ذمہ کے اس نصف حصہ کو جو اس کے پاس ضمانت میں ہے اس کی پوری اصلاح اور اس کی حفاظت کرے اور ایسا نہ کرنے سے اس کا دیا ہوا پورا قرض ہی ختم ہو جا سکتا ہے، اور یہ بات اسی صورت میں ممکن بھی ہے جبکہ وہ اس راہن کے حصہ امانت کی بھی پوری حفاظت اور اصلاح کرے، چنانچہ اسی مجبوری کی بناء پر اس نے اپنے پاس رکھی ہوئی امانت کی اصلاح میں جو کچھ ہوا خرچ کیا لہٰذا وہ اس خرچ کی واپسی کا یقیناً مستحق ہوگا)۔

توضیح: اگر فدیہ کے مطالبہ پر مرتہن اپنا حق بھی ادا کر دینے سے انکار کر دے مگر راہن اپنے فدیہ کے ساتھ مرتہن کا بھی فدیہ ادا کر دے تو یہ راہن متبرع ہوگا، پھر یہ دیا ہوا فدیہ خواہ مرتہن کے قرض کے برابر ہو یا کم ہو یا زیادہ ہو، وہ راہن کس صورت میں اور کتنا اور کس طرح وصول کر سکتا ہے۔ مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال واذا مات الراهن باع وصيه الرهن وقضى الدين لان الوصي قائم مقامه ولو تولى الموصي حيا بنفسه كان له ولاية البيع باذن المرتهن فكذا لوصيه وان لم يكن له وصي نصب القاضي له وصيا وامره ببيعه لان القاضي نصب ناظرا لحقوق المسلمين اذا عجز واعن النظر لانفسهم والنظر في نصب الوصي ليؤدي ما عليه لغيره ويستوفي ماله من غيره وان كان على الميت دين فرهن الوصي بعض التركة عند غريم من غرمائه لم يجز وللاخرين ان يردوه لانه اثر بعض الغرماء بالايفاء الحكمي فاشبه الايثار بالايفاء الحقيقي فان قضى دينهم قبل ان يردوه جاز لزوال المانع لوصول حقهم اليهم ولو لم يكن للميت غريم اخر جاز الرهن اعتبارا بالايفاء الحقيقي وبيع في دينه لانه يباع فيه قبل الرهن فكذا بعده واذا ارتهن الوصي بدين للميت على رجل جاز لانه استيفا وهو يملكه قال رضي الله عنه وفي رهن الوصي تفصيلات نذكرها في كتاب الوصايا ان شاء الله تعالى۔

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ راہن کے مرجانے پر اگر اس کا وصی موجود ہو تو وہی اس کے مال مرہون کو فروخت کر کے مرتہن کا قرضہ ادا کر دے، کیونکہ وصی موصی یعنی فی الحال اس راہن کا قائم مقام ہو چکا ہے، اس لئے کہ اگر وہ موصی یعنی اصل راہن اپنے مرتہن کی اجازت سے اپنی زندگی میں اس مرہون کو فروخت کرنا چاہتا تو وہ ایسا کر سکتا تھا، اسی لئے اس کے مرجانے کے بعد اس کا یہ وصی بھی اس کی موت کے بعد اس وصی کو بھی اختیار ہو جائے گا کہ اس مرہون کو فروخت کر کے اس مرتہن کا قرض ادا کر دے)۔ **وان لم يكن له وصي الخ**: اور اگر مرنے والے راہن کا کوئی وصی نہ ہو تو قاضی خود ہی کسی کو اس کا وصی مقرر کر کے اس کے ذریعہ اس مرہون کو فروخت کرنے کا حکم دے اور مرتہن کا قرضہ اس حاصل شدہ رقم سے ادا کروا دے، کیونکہ قاضی اسی لئے مقرر کیا جاتا ہے کہ وہ عام مسلمانوں کے حقوق اور ان کی ضروریات کا خیال رکھے، یعنی جس صورت میں عام مسلمان کسی وجہ سے اپنے حقوق کی حفاظت کرنے سے عاجز ہو جائے تو قاضی وقت از خود ان کے حقوق کی حفاظت کا خیال رکھے، اسی طرح موجودہ صورت میں بھی مردہ کی طرف سے کسی کو وصی متعین کر دینے سے راہن کی تیسری ہوتی ہے اس طرح سے کہ دوسرے کے جو کچھ بھی حقوق اس راہن پر باقی رہ گئے ہوں ان کی ادائیگی کر دی جائے، اسی طرح سے اگر راہن کا کوئی حق کسی پر باقی ہو تو اس سے اس کے حق کو وہ مخلص کر لے۔

وان كان على الميت الخ: اور اگر میت مقروض ہو اور اس کا وصی اس میت کے ترکوں میں سے کسی چیز کو مردہ کے کسی قرض خواہ کے پاس بطور رہن رکھدے تو یہ جائز نہ ہوگا، چنانچہ دوسرے قرض خواہوں کو یہ اختیار ہوگا کہ اس مرہون کو اس قرض خواہ سے واپس منگوا لے، کیونکہ اس وصی نے مخصوص قرض خواہ کو حکمی ادائیگی میں ترجیح دی ہے، حالانکہ قرض خواہ ہونے کے

اعتبار سے سب برابر ہیں، تو یہ ایسا ہو گیا گویا اس وصی نے حقیقۃً ادا میں کسی کو ترجیح دیدی ہے، (ف: اور اس کی ترجیح جائز نہیں ہے تو رہن جو کہ حکماً ادائیگی اس میں بھی ترجیح جائز نہ ہو گی) : فان قضی دینھم الخ: پھر اگر دوسرے قرض خواہوں کے واپس کرانے سے پہلے ہی وصی ان کا قرضہ ادا کرے تو یہ ادائیگی صحیح ہو جائیگی کیونکہ صحیح نہ ہونے کی جو وجہ تھی وہ ختم ہو گئی ہے یعنی دوسرے تمام قرض خواہوں کو ان کا حق مل جانا۔

ولم لم یکن للمیت الخ: اور اگر مردہ کا دوسرا کوئی قرض خواہ نہ ہو تو رہن رکھنا جائز ہو گا جس طرح حقیقۃً ادا جائز ہے اسی پر قیاس کرتے ہوئے، (ف: یعنی جس طرح وصی کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ حقیقۃً اس مردہ کے قرضخواہ کو اس کا قرضہ ادا کردے اسی طرح یہ بھی جائز ہو کہ اس کے قرض کو حکماً ادا کردے) : وبیع فی دینہ الخ: اور اس قرض خواہ کا حق ادا کرنے کے لئے آخر میں اس غلام کو بھی فروخت کیا جائے گا، کیونکہ رہن ہونے سے پہلے بھی تو اسے بیچ ڈالنا جائز تھا، اسی لئے رہن رکھنے کے بعد بھی فروخت کیا جاسکتا ہے: واذا ارتھن الوصی الخ: اور اگر مردہ کا کسی شخص پر قرضہ باقی ہو، اور اس کا وصی اس مدیون سے رہن لے تو جائز ہو گا، کیونکہ یہ بھی حکماً وصول ہے، اور وصی کو میت سے قرضہ لینے کا اختیار ہوتا ہے: قال رضی اللہ عنہ الخ: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ وصی کے رہن میں بہت زیادہ تفصیلات ہیں جن کو ہم انشاء اللہ کتاب الوصایا میں ذکر کرینگے۔

توضیح: راہن کے مرجانے کے بعد کیا اس کا وصی اس کے مال مرہون کو بیچ کر مرتہن کا قرض ادا کر سکتا ہے، اگر اس کا وصی بھی نہ ہو تو مرتہن کا قرض کس ادا کیا جائے، اگر میت مقروض ہو اور اس کا وصی اس کے ترکہ میں سے کسی مال کو اس کے کسی قرض خواہ کے پاس رہن میں رکھدے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

فصل قال ومن رھن عصیر ابعشرۃ قیمتہ عشرۃ فتخمر ثم صار خلا یساوی عشرۃ فھو رھن بعشرۃ لان ما یکون محلا للبیع یکون محلا للرھن اذا المحلیۃ بالمالیۃ فیھما والخمر وان لم یکن محلا للبیع ابتداء فھو محل لہ بقاء حتی ان من اشتری عصیرا فتخمر قبل القبض یبقی العقد الا انہ یتخیر فی البیع لتغیر وصف المبیع بمنزلۃ ما اذا تعیب ولو رھن شاۃ قیمتھا عشرۃ بعشرۃ فما تت فدبغ جلدھا فصار یساوی درھما فھو رھن بدرھم لان الرھن یتقرر بالھلاک فاذا حیی بعض المحل یعود حکمہ بقدرہ بخلاف ما اذا ماتت الشاۃ المبیعۃ قبل القبض فدبغ جلدھا حیث لا یعود البیع لان البیع ینتقض بالھلاک قبل القبض والمنتقض لا یعود اما الرھن یتقرر بالھلاک علی ما بیناہ ومن مشایخنا من یمنع مسالۃ البیع ویقول یعود البیع۔

ترجمہ: فصل، (رہن سے متعلق متفرق مسائل) امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے شیرہ انگور کو جس کی مالیت دس روپے ہو سکتی ہے دس ہی روپے کے عوض کسی کے پاس رہن رکھا، جو بعد میں شراب پھر سرکہ بن گیا اور اس وقت بھی اس کی قیمت دس روپے ہی رہی تو وہ بھی دس روپے کے عوض ہی مرہون رہے گا، اس کی دلیل یہ ہو گی کہ جو چیز بھی بیع کے لائق اور بیع بن رہی ہو وہ رہن میں بھی رکھی جاسکتی ہے، اس لئے کہ بیع کا معاملہ ہو یا رہن کا دونوں میں مالیت ہی کا اعتبار ہوتا ہے، اور اس کا درمیان میں شراب ہو جانے سے رہن کا معاملہ باطل نہیں ہو گا، اور شروع میں اس کا شراب ہونا اگرچہ ایسی چیز ہوتی ہے جو خرید و فروخت کے قابل یا محل بیع نہیں ہوتی ہے، مگر انتہاء مالیت کے اعتبار سے محل بیع ہے، جس کی دلیل وہ صورت مسئلہ ہے، کہ اگر ایک شخص نے انگور کا شیرہ خریدا پھر اس پر قبضہ پانے سے پہلے ہی وہ شیرہ شراب سے بدل گیا یعنی از خود شراب ہو گئی پھر بھی اس کی یہ بیع صحیح رہیگی ہاں ایک خریدار کو اس بات کا اختیار ہو گا کہ اگر چہ تو اس معاملہ کو باطل کردے کیونکہ اس پر قبضہ سے پہلے مبیع یعنی شیرہ متغیر ہو چکا ہے، جیسے کہ اس صورت میں کہ درمیان حالت میں کوئی بھی خریدی ہوئی چیز قبضہ سے پہلے کسی طرح عیب

دار ہو جائے، تو اس کے مشتری کو اس کے رکھنے یا باطل کرنے کا اختیار ہو جاتا ہے،(ف: اس مسئلہ میں رہن کا معاملہ ابتداءً انگور کے شیرہ سے ہوا تھا، جو صحیح ہوا تھا لیکن وہی شیرہ بعد میں شراب ہو گیا، اس لئے وہ معاملہ اب بھی باطل نہیں ہوا، پھر وہی شراب سرکہ سے بدل گئی تو اس وقت بھی معاملہ صحیح رہا)۔

ولو رهن شاة الخ: اور اگر ہزار روپے قرض کے عوض ایک ایسی بکری رہن میں رکھی گئی جس کی بازاری قیمت ہزار روپے تھی اور اسی حالت میں وہ مرگئی پھر اس کی کھال نکال کر اس کو دباغت دینے پر اس کی قیمت اب سو روپے رہ گئی تو یہ کھال اس مرتہن کے پاس سو روپے کے عوض رہن رہے گی اس کی دلیل یہ ہے کہ اصل رہن یعنی بکری ضائع ہو جانے کے بعد مکمل اور متعین ہو چکا ہے مگر بعد میں اسی مرہون کا کچھ حصہ یعنی کھال اس رہن کا قائم مقام ہو گئی تو اب اسی کی قیمت کے عوض وہ رہن کے حکم میں ہو گی اور باقی نو سو روپے جو قرضہ کے باقی رہ گئے تھے اس مرہون کے ضائع ہو جانے کی وجہ سے وہ ضائع ہو گئے)۔ **بخلاف ما اذا ماتت الشاة الخ**: اس کے برخلاف اگر کسی نے بکری فروخت کی اور اس پر مشتری نے ابھی قبضہ بھی نہیں کیا تھا کہ وہ مرگئی پھر اس کی کھال نکال کر اسے دباغت دیدی گئی تو اس کی فروخت صحیح نہیں ہو جائیگی، کیونکہ معاملہ بیع میں مبیع اگر مشتری کے قبضہ سے پہلے مرجانے یا ضائع ہو جانے سے بیع باطل ہو جاتی ہے، اور باطل بیع دوبارہ صحیح نہیں ہوا کرتی ہے، لیکن رہن کے معاملہ میں مرہون کے ضائع ہو جانے سے معاملہ رہن باطل نہیں ہوا بلکہ وہ خوب پختہ ہو جاتا ہے، جیسا کہ ہم نے پہلے بھی بیان کر دیا ہے،(ف: اس جگہ کھال کو دباغت دینے کی شرط اس لئے لگائی گئی ہے کہ دباغت دیئے بغیر مری بکری کی کھال خرید و فروخت کے قابل ہی نہیں ہوتی ہے)۔ **ومن مشائخنا من يمنع الخ**: اور ہمارے کچھ مشائخ کا قول یہ ہے کہ اوپر میں بیع کا جو مسئلہ ذکر کیا گیا ہے اس کا حکم بھی رہن کے حکم کی طرح دباغت دی ہوئی کھال میں ہو گا، اس بناء پر اگر خریدار چاہے تو اس کھال کو صرف ایک سو روپے کے بدلہ میں لے سکتا ہے۔

توضیح: اگر کسی نے انگور کے شیرہ کو جس کی قیمت دس روپے ہے میں دس روپے کے قرضہ کے عوض میں اسے کسی کے پاس رہن رکھ دیا جو بعد میں شراب پھر سرکہ ہو گیا، اور اس کی قیمت اس وقت بھی اتنی ہی رہی، تو اس کا رہن میں باقی رہنا کیسا ہو گی، اگر کسی نے سو روپے کی قیمت کی بکری کو سو روپے ہی کے عوض رہن میں رکھا بعد میں وہ مرگئی پھر اس کی کھال نکال کرا سے دباغت دینے سے اس کھال کی قیمت دس روپے رہ گئی تو وہ اب کتنے روپے میں مرہون رہے گا، اگر کسی نے بکری فروخت کی اور خریدار نے اس پر قبضہ بھی نہیں کیا تھا کہ وہ مرگئی، اور اس کی کھال نکال کر دباغت دینے سے اس کی قیمت کم یا زیادہ ہو جائے تو اس کی فروخت صحیح ہو گی یا نہیں، مسائل کی تفصیل، حکم، مفصل دلائل

قال ونماء الرهن للراهن وهو مثل الولد والثمر واللبن والصوف لانه متولد من ملكه ويكون رهنا مع الاصل لانه تبع له والرهن حق لازم فيسرى اليه فان هلك يهلك بغير شئى لان الاتباع لا قسط لها مما يقابل بالاصل لانها لم تدخل تحت العقد مقصود إذ اللفظ لايتنا ولها وان هلك الاصل وبقى النماء افتكه الراهن بحصته يقسم الدين على قيمة الرهن يوم القبض وقيمة النماء يوم الفكاك لان الرهن يصير مضمونا بالقبض والزيادة تصير مقصودة بالفكاك اذا بقى الى وقته والتبع يقابله شئى اذا صار مقصود كولد المبيع فما اصاب الاصل يسقط من الدين لانه يقابله الاصل مقصودا وما اصاب النماء افتكه الراهن لما ذكرنا وصور المسائل

علی هذا الاصل تخرج وقد ذکرنا بعضها فی کفایة المنتهی وتمامه فی الجامع والزیادات.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مرہون میں جو کچھ بھی زیادتی ہو مثلاً بچہ، پھل، دودھ، صوف یعنی مال اور اون وغیرہ راہن ہی اس کا مالک ہوگا، کیونکہ یہ سب اس کی ملکیت کی پیداوار ہے، اور اس کے ساتھ بڑھاوا ہے لہٰذا اسی کے ساتھ مرہون بھی ہوگا، اس لئے کہ یہ اصل کے تابع ہے، اور رہن ایک لازمی حق ہوتا ہے، لہٰذا اس کا حکم بھی اس کے تابع پر بھی جاری ہوگا، (ف: لیکن اس کا مرتہن اس کا ضامن نہ ہوگا)۔ **فان هلك يهلك الخ**: اسی لئے ان زائد چیزوں میں سے کوئی چیز بھی مرتہن کے پاس ضائع ہو جائے تو وہ مفت میں یعنی کسی بدلہ کے بغیر ضائع ہوگی، بشرطیکہ مرتہن نے خود اس چیز کو ضائع نہیں کیا ہو، لہٰذا مرتہن کا جتنا قرض باقی تھا اس میں سے کچھ بھی کمی نہیں ہوگی، اور نہ وہ اس کا ضامن ہوگا، کیونکہ ایسی زائد چیز اس مرتہن کے پاس امانت کے طور پر تھی، کیونکہ اصل مال کے مقابلہ میں جو عوض طے پاتا ہے اس کا کوئی حصہ بھی اس اصل کے کسی تابع کے عوض نہیں ہوتا ہے، کیونکہ ایسی تابع اور زائد چیز اصل معاملہ میں قصداً داخل نہیں ہوتی ہے، کیونکہ معاملہ کے وقت کا کوئی لفظ اس تابع کو شامل نہیں ہوتا ہے، (ف: چنانچہ اگر کوئی باندی کے کسی کے پاس رہن میں رکھی گئی ہو تو اس لفظ باندی میں اس کا بچہ کسی طرح بھی داخل نہیں ہوتا ہے، اسی طرح سے اگر بکری پر معاملہ کیا گیا ہو تو اس کا بچہ یا اس کا دودھ یا اون یا بال وغیرہ اس میں بالقصد داخل نہیں ہوتا ہے، اسی طرح سے اگر کسی درخت پر معاملہ کیا گیا ہو تو اس سے حاصل ہونے والا نفع مثلاً پھل بالقصد اس لفظ درخت میں شامل نہیں ہوتا ہے اسی لئے اس کا مقابلہ میں بھی کوئی حصہ نہیں ہوگا)۔

وان هلك الاصل الخ: اور اگر اصل مرہون ہی ضائع ہو جائے مگر اس سے حاصل ہونے والا نفع یا زائد باقی رہ جائے تو راہن اس نفع اور زیادتی کو مرتہن کے پاس سے اس کے حصہ کے مطابق رہن سے واپس لے سکتا ہے، اور حصہ اس طرح نکالے کہ مرہون کی اس کے رہن رکھنے کے دن جو قیمت تھی اور اس کے نفع کی جو قیمت اس تقسیم کے دن ہو ان سبھوں کو مرتہن سے لئے کل قرضہ کی رقم پر تقسیم کردے، (مثلاً اگر مرہون بکری کی قیمت رہن رکھنے کے دن سو روپے ہوں اسی طرح سے پیدا ہونے والے بچہ کی قیمت رہن واپسی لینے کے دن بھی سو روپے ہی ہوں جن کی مجموعی قیمت سو روپے ہوگی ان کو کل قرضہ پر تقسیم کرنے سے بچہ کے مقابلہ میں پانچ سو روپے آئے) اس کی وجہ یہ ہے کہ اصل مرہون پر مرتہن کا قبضہ ہو جانے سے وہ ضمانتی ہو گیا تھا اور اسی سے جو بچہ نفع میں ہوا اسے رہن سے واپس لینے کی بناء پر اب یہ بھی ضمانتی ہو گیا بشرطیکہ رہن واپس لینے کے وقت تک سالم رہ جائے، اور اس مسلمہ قاعدہ کی وجہ سے کہ تابع یعنی شئی زائد بھی جب مقصود ہو جائے تو اس کی بھی مالیت میں کچھ ہو جاتا ہے، اگرچہ مقصود نہ ہونے تک اس کی کوئی مالیت نہیں مانی جاتی ہے، جیسا کہ مبیع کے بچہ کے بارے میں کتاب البیوع میں مسئلہ گزر چکا ہے؛ اس تفصیل کی بناء پر راہن کا لیا قرضہ بکری اور اس کے بچہ دونوں پر تقسیم کرنے سے جتنا حصہ اصل مرہون یعنی بکری کی مقابلہ میں آیا وہ راہن کے ذمہ سے ختم ہو جائیگا، کیونکہ وہ مرہون ضائع ہو چکا ہے، اس لئے کہ اتنی رقم تو اصل کے مقابلہ میں باضابطہ اور بالقصد واقع ہوا ہے، اور جتنی رقم اس مال زائد یا نفع کے مقابلہ میں آئی راہن اتنی رقم مرتہن کو دے کر اس نفع کو مرتہن سے واپس لے آئے اسی بناء پر کہ یہ زائد بھی رہن کو واپس لینے کی صورت میں اب مقصود بالذات ہو گیا ہے۔

(ف: اسی صورت کی دوسری مثال یہ بھی ہوگی کہ اصل مرہون بچہ کی ماں یعنی بکری ہزار روپے کے قرض کے مقابلے میں مرہون تھی ویسے اس بکری کی قیمت بھی بازار میں ہزار روپے تھی، اور بچہ پیدا ہو کر بڑا ہو جانے پر اس کی قیمت بھی ہزار روپے ہی ہو گئی، اس صورت میں اگر رہن کی حالت میں رہتے ہوئے وہ بچہ بڑا ہو کر از خود مر جائے تو رہن کے معاملہ میں وہ حساب میں نہیں لایا جائے گا، لہٰذا راہن پوری رقم یعنی ہزار روپے دے کر اس بچہ کو اس مرتہن سے واپس لے آئے، اور اگر اسی صورت میں بڑی بکری یعنی ماں مر جائے لیکن اس کا بچہ زندہ رہ جائے پھر راہن اسے مرتہن سے واپس لینا چاہے، اور اس وقت اس کی قیمت

ہزار روپے ہوں، اس وقت بکری اور بچہ دونوں پر قرضہ کی تقسیم کرنے سے ہر ایک کے پانچ پانچ سو روپے ہوں گے، اس لئے صرف پانچ سو روپے دے کر راہن اسے واپس لے سکتا ہے، اور اگر اس کو واپس لینے سے پہلے بچہ بھی مر جائے تو اس بچہ کے مقابلہ میں کوئی عوض نہ ہوگا، اور مرتہن کا پورا قرضہ بچہ کی ماں جو پہلے ہی مر چکی ہے مقابلہ میں ختم ہو جائے گا، ک: وصور المسائل الخ: اوپر میں بیان کردہ قاعدہ کے ماتحت کئی مسائل کی کئی صورتیں نکلتی ہیں جن میں سے کچھ صورتوں کو اپنی کتاب کفایۃ المنتہی میں بیان کیا ہے، اور ان کی پوری صورتیں جامع کبیر اور زیادات میں مذکور ہیں۔

توضیح: اگر مرہون میں منافع یا کسی اور طور پر زیادتی ہو تو وہ کسی کی ملکیت میں ہوگی، اگر منافع میں سے کچھ ضائع ہو جائے مگر اصل باقی رہ جائے یا اصل ضائع ہو کر اس کے منافع باقی رہ جائیں تو ان کا کیا حساب ہوگا اور وہ کسی کے ضمان میں کسی طور پر ہوں گے، مسائل کی تفصیل، حکم، تفصیلی دلائل

ولو رهن شاة بعشرة وقيمتها عشرة وقال الراهن للمرتهن احلب الشاة فما حلبت فهو لك حلال فحلب وشرب فلا ضمان عليه في شئي من ذلك اما الاباحة فيصح تعليقها بالشرط والخطر لانها اطلاق وليس بتمليك فتصح مع الخطر ولا يسقط شئي من الدين لانه اتلفه باذن المالك فان لم يفتك الشاة حتى ماتت في يد المرتهن قسم الدين على قيمة اللبن الذي شرب وعلى قيمة الشاة فما اصاب الشاة سقط وما اصاب اللبن اخذه المرتهن من الراهن لان اللبن تلف على ملك الراهن بفعل المرتهن والفعل حصل بتسليط من قبله فصار كان الراهن اخذه واتلفه فكان مضمونا عليه فيكون له حصته من الدين فبقي بحصته وكذلك ولد الشاة اذا اذن له الراهن في اكله وكذلك جميع النماء الذي يحدث على هذا القياس.

ترجمہ: اور اگر سو روپے کی قیمت کی بکری کو کسی نے سو روپے نقد قرض کے عوض رہن میں رکھا اور راہن نے اس مرتہن سے یہ بھی کہدیا کہ تم اس بکری کا دودھ دوہ لیا کرو کہ وہ تمہارے لئے حلال ہوگا، مگر وہ مرتہن اس بکری کا دودھ دوہ کر پیتا رہا تو مرتہن پر اس کے پینے کی وجہ سے ضمان لازم نہیں آئے گا، (ف: حالانکہ بظاہر اس پر ضمان لازم آنا چاہئے کیونکہ راہن نے مرتہن کو اس دودھ کا مالک بنایا ہے حالانکہ مالک بنانے کو اس کام کرنے پر معلق کیا ہے، کہ تم جتنا دوہ کر پیو وہ تمہارے لئے حلال ہوگا، اور اصول فقہ میں یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ کسی محتمل کام کے کرنے پر کسی چیز کو مالک بنانا صحیح نہیں ہوتا ہے، اس لئے اس طرح سے دودھ کا مالک بنانا صحیح نہیں ہوتا ہے لہٰذا اس دودھ کا مرتہن کو ضامن ہونا چاہئے، جواب یہ کہ اس جملہ میں مرتہن کو دودھ کا مالک نہیں بنایا گیا کہ وہ ناجائز ہوتا بلکہ دودھ کو اس کے لئے مباح کیا گیا ہے جو کہ اس طرح صحیح ہوتا ہے۔

اما الاباحة فيصح الخ: دودھ کو کسی کے لئے مباح کرنا ایسا کام ہے جسے ایسی چیز پر معلق کرنا جس کے حاصل کرنے میں احتمال یا خطرہ ہو صحیح ہوتا ہے اس لئے کہ مباح کرنے کے معنی مطلق کرنا اور اجازت دینا ہے، اور اس طرح مالک بنانا نہیں ہوتا ہے، اس طرح خطر کے ساتھ مباح کرنا صحیح ہوتا ہے، (ف: اسی بناء پر مرتہن کو اسے تصرف میں لانے کی اجازت نہیں تھی، مگر مالک یعنی راہن نے جب خود اس مرتہن کے لئے رکاوٹ دور کردی اور اسے یہ بات بتا بھی دی کہ تم تو اس مرتہن کو شرطیہ طور پر بھی کرنا جائز ہے، اور یہ مسئلہ اس مسئلہ جیسا ہوا کہ اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ اگر تم میرا مال پالو تو میرے اس مال میں سے تمہارے لئے دو روپے مباح ہیں، اسی طرح اگر یوں کہے کہ تم جتنا دودھ دوہ لو تو وہ تمہارے لئے حلال ہے اگرچہ اس کہنے میں یہ خطرہ اور احتمال رہتا ہے، کہ شاید بکری کو دودھ ہی نہ ہو تو اس کہنے کا کچھ بھی حاصل نہ ہوگا، لیکن کسی چیز کو کسی کے لئے مباح کردینے میں کسی احتمال یا خطرہ پر جملہ کو معلق کردینا جائز ہوتا ہے، لیکن اس میں مالک بنانا یا تملیک نہیں ہوتی ہے تاکہ جائز نہ ہو، لہٰذا مرتہن نے

اپنے اس مرہون سے جو کچھ بھی کھالیا تو دیانت کے سوا ظاہری حکم یہ ہوگا کہ مرتہن اس کا ضامن نہیں ہوگا)۔
ولا یسقط شئی الخ: اور اس دودھ کے استعمال کر لینے کی وجہ سے مرتہن سے لیا ہوا قرض کچھ کم نہ ہوگا، کیونکہ اس وقت مرتہن نے جو کچھ بھی کھایا پیا ہے مالک کی اجازت سے کیا ہے)؛ **فان لم یفتك الشاة الخ**: پھر اگر بکری کو مرتہن سے واپس لینے سے پہلے ہی اسی کے پاس مر گئی حالانکہ مرہون سے اس مدت میں جو کچھ نفع یعنی دودھ حاصل ہوا جسے مرتہن نے راہن کے حکم سے ضائع کر دیا تو راہن نے جو اور جتنا قرض لیا تھا اس کے مجموعہ کو اصل مرہون یعنی بکری اور اس سے حاصل ہونے والے منافع کی قیمت پر تقسیم کیا جائے گا اس کے بعد اصل مرہون یعنی بکری کے مقابلہ میں جتنا بھی آئے وہ ضائع ہو جائے گا، کیونکہ اس مرتہن کے پاس ایسا مرہون ضائع ہو گیا جو قابل ضمان تھا، اور جو حصہ مرہون سے حاصل ہونے والے منافع مثلاً دودھ یا بچہ وغیرہ کے مقابلہ میں آئے اسے مرتہن راہن سے وصول کرلے گا۔
(اگر مرتہن ہی نے دودھ بھی پیا ہو) کیونکہ اس دودھ کا مالک راہن تھا، اور اسی کے کہنے کی بناء پر مرتہن نے ختم کیا تھا، اور یہ کام کھانے کا مرتہن نے اسی لئے کیا کہ راہن نے ایسا کرنے کے لئے اسے کہا تو اس کی صورت یہ ہو جائیگی کہ گویا راہن نے خود دودھ اپنے ہاتھ میں لے کر اسے ضائع کر دیا اسی لئے اس بربادی کی ذمہ داری بھی اسی راہن پر آئیگی، کیونکہ وہ نفع یعنی دودھ اصل مرہون یعنی بکری کے تابع تھا، اور مقصود بالذات نہیں تھا، اس طرح دودھ کے مقابلہ میں بھی قرضہ کا حصہ آئے گا، اور وہ اپنے حصہ کے عوض باقی رہ گیا، (ف: کیونکہ وہ دودھ از خود ختم نہیں ہوا تھا بلکہ ختم ارادۃً ختم کرنے سے ختم ہوا چنانچہ قرض اپنے حصہ کے مطابق رہ گیا (ف: اس لئے کہ وہ دودھ از خود ختم نہیں ہوا بلکہ ختم کرنے سے ختم ہوا ہے تو گویا وہ قرض اس حصہ کے مقابلہ میں باقی رہا اسی لئے راہن کو چاہیے اتنا حصہ مرتہن کو ادا کر دے اسے دینے کو رہن سے چھڑانا کہا جائے گا)۔
وکذلك ولد الشاة الخ: اسی طرح اس بکری کے بچہ کا حکم ہوگا یعنی اگر راہن نے مرتہن سے یہ کہا کہ تم کو میری طرف سے اس مرہونہ بکری کے بچہ کو ذبح کر کے کھالینے کی اجازت ہے، اس کے علاوہ جو کچھ بھی مرہون سے نفع حاصل ہو اس کو راہن کی اجازت سے کھانے یا استعمال کرنے کی اجازت ملنے سے ہی حکم ہوگا جو ابھی بیان کیا گیا ہے، (ف: یعنی جب راہن کی اجازت سے مرتہن نے نفع کو ضائع کیا پھر اصل مرہون بھی از خود ضائع ہو گیا تو اس اصل اور زیادتی کی قیمت پر قرضہ کی تقسیم کرنے سے اس زیادتی کے مقابلہ میں جو بھی رقم نکلے وہ راہن مرتہن کو دے گا اور مرتہن کے قرض باقی رقم ختم ہو جائے گی یعنی اس کی ادائیگی راہن پر لازم نہیں رہیگی۔

توضیح: اگر کسی نے سو روپے کی قیمت کی بکری کسی سے سو روپے ہی نقد قرض لے کر رہن میں رکھتے ہوئے اس مرتہن سے یہ کہدیا کہ تم اس کا دودھ دوہ لیا کرو کہ وہ تمہارے لئے حلال ہوگا، چنانچہ مرتہن اس سے دوہتا اور پیتا رہا، تو مرتہن پر اس دودھ کا ضمان لازم ہو گا یا نہیں، اگر ایسی بکری مرتہن سے واپس لینے سے پہلے اسی کے پاس مر گئی، حالانکہ اس عرصہ میں مرتہن اس بکری فائدہ حاصل کرتا رہا تو کیا قرضہ کی پوری رقم راہن مرتہن کو واپس کرے گا یا کچھ کم کر کے واپس کرے گا، مسائل کی تفصیل، حکم دلائل مفصلہ

قال وتجوز الزيادة في الرهن ولاتجوز في الدين عند ابي حنيفة ومحمد ولا يصير الرهن رهنا بها وقال ابو يوسف تجوز الزيادة في الدين ايضا وقال زفر والشافعي لاتجوز فيهما والخلاف معهما في الرهن والثمن والمثمن والمهر والمنكوحة سواء وقد ذكرناه في البيوع ولابي يوسف في الخلافية الاخرى ان الدين في باب

الرهن كالثمن في البيع والرهن كالمثمن فتجوز الزيادة فيهما كما في البيع والجامع بينهما الالتحاق باصل العقد للحاجة والامكان ولهما وهو القياس ان الزيادة في الدين توجب الشيوع في الرهن وهو غير مشروع عندنا والزيادة في الرهن توجب الشيوع في الدين وهو غير مانع من صحة الرهن الا ترى انه لورهن عبدا بخمس مائة من الدين جاز وإن كان الدين أيفا وهذا شيوع في الدين والا لتحاق باصل العقد غيرممكن في طرف الدين لانه غير معقود عليه ولا معقود به بل وجوبه سابق على الرهن وكذا يبقى بعد انفساخه والالتحاق باصل العقد في بدلي العقد بخلاف البيع لان الثمن بدل يجب بالعقد ثم اذا صحت الزيادة في الرهن وتسمى هذه زيادة قصدية يقسم الدين على قيمة الاول يوم القبض وعلى قيمة الزيادة يوم قبضت حتى لوكانت قيمة الزيادة يوم قبضها خمس مائة وقيمة الاول يوم القبض الفا والدين الفايقسم الدين اثلاثا في الزيادة ثلث الدين وفي الاصل ثلثا الدين اعتباربقيمتهما في وقتي الاعتباراً وهذا لان الضمان في كل واحد منهما يثبت بالقبض فتعتبر قيمة كل واحد منهما وقت القبض۔

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ امام ابو حنیفہ اور امام محمدؒ کے نزدیک رہن کے سامان میں تو زیادتی کرنی جائز ہے لیکن قرضہ کی مقدار میں زیادتی جائز نہیں ہے، (ف: جس کی صورت یہ ہوگی کہ زید نے بکر سے سو روپے قرض لے کر رہن کے طور پر اپنی بکری اس کے پاس رکھ دی پھر ایک گائے بھی اسی میں بڑھادی، تو مرتہن کے پاس دونوں جانور یعنی ایک بکری اور ایک گائے رہن میں ہو جائینگی، لیکن اگر کسی نے سو روپے کے عوض اپنا سونے کنگن رہن میں رکھا، اس کے بعد دوبارہ ضرورت پر سو روپے اور قرض لئے تو وہ کنگن صرف سونے کا پہلی رقم یعنی سو روپے کی عوض ہی رہن میں رہے گا اور بعد کے لئے ہوئے روپے پہلے میں جمع کر کے دو سو روپے کنگن کی وصولی کے لئے ایک ساتھ دینے نہیں ہوں گے بلکہ دوسرا قرضہ کسی رہن کے بغیر ہوگا): **وقال ابو یوسفؒ تجوز الخ:** اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ قرضہ کی زیادتی بھی جائز ہے، (ف: لہٰذا وہ کنگن دو سو روپے کے عوض رہن رہے گا): **وقال زفر والشافعي الخ:** اور امام زفر اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ مرہون اور قبضہ دونوں میں سے کسی میں بھی زیادتی جائز نہیں ہوگی، یعنی بعد کی چیز خواہ قرض رقم ہو یا رہن کی چیز پہلے سے نہیں ملائی جائیگی، اور امام زفر و شافعیؒ کے ساتھ رہن اور ثمن یا رقم اور مبیع اور منکوحہ کے مدبر چیز میں اختلاف ہے یعنی کسی میں بھی زیادتی جائز نہیں ہے، اس مسئلہ کو ہم اس سے پہلے کتاب البیوع میں بیان کر چکے ہیں، (ف: یعنی باب المرابحہ کی فصل میں مذکور ہے وہاں دیکھ لینا چاہئے)۔

ولا بی یوسفؒ فی الخلا فیۃ الخ: اور اختلافی صورت یعنی قرض کی زیادتی کی صورت میں اماابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ رہن کے مسئلہ میں قرضہ کا حکم ایسا ہے، جیسے بیع کی اختلافی صورت میں بیع کا حکم ہوتا ہے، اور بیع کی صورت میں مبیع کا ہے لہٰذا قرضہ اور مرہون دونوں میں ایک مرتبہ معاملہ کر لینے کے بعد بھی زیادتی جائز ہوتی ہے، جیسے کہ بیع کے معاملہ میں ثمن اور بیع میں بالاتفاق زیادتی جائز ہوتی ہے، اور ان دونوں معاملات یعنی رہن و بیع میں مشترک بات یہ زیادتی ضرورت کی بناء پر اصل معاملہ میں شامل ہو جاتی ہے اور اس کا ہونا ممکن بھی ہے، (ف: بیع کے معاملہ میں کسی ضرورت سے امکان کے باوجود زیادتی کو اصل معاملہ سے ملادیا جائے، اسی طرح رہن کے معاملہ میں بھی اصل کے ساتھ زیادتی ملادی جائے): **ولهما وهوالقياس الخ:** اور طرفین یعنی امام ابو حنیفہ اور امام محمدؒ کے نزدیک فرق کرنے کی دلیل یہ ہے اور یہی قیاس بھی ہے کہ قرضہ کے اندر زیادتی سے رہن کے معاملہ میں شیوع اور شرکت پیدا ہو جانے کا سبب بنتا ہے، اور ایسی شرکت ہمارے نزدیک جائز نہیں ہے، کیونکہ شرکت ہو جانے کی صورت میں قرضہ اول اور دوم کے مجموعہ کا نصف پہلے قرضہ کے اور دوسرا نصف دوسرے کے قرضہ کے مقابلہ میں ہو جائے گا، اسی طرح مرہون میں زیادتی ہونے کی صورت میں قرضہ میں شرکت کا سبب ہوگا، جبکہ ایسی شرکت رہن کے صحیح ہونے میں مانع نہیں ہوتی ہے۔

الاتری انه لو رهن الخ: جیسا کہ اس صورت میں ہے کہ اگر کوئی شخص دو ہزار روپے کا مقروض ہو اور وہ اپنے ایک ہزار روپے کی قیمت کا غلام قرض دینے والے کے پاس بطور رہن رکھدے تو جائز ہوتا ہے، حالانکہ اس طرح قرضہ میں شرکت لازم آتی ہے، (ف: الحاصل قرضہ میں شرکت کا ہونا ممنوع یا غلط نہیں ہے، بلکہ قرضہ میں زیادتی کر کے مرہون میں شرکت پیدا کرنا ممنوع ہے، اسی طرح اس بات کا گمان کرنا کہ جیسے کہ ایک مرتبہ کے طے شدہ معاملہ بیع کے بعد مال یا رقم میں زیادتی پہلے معاملہ میں شامل کرلی جاتی ہے، تو اسی طرح رہن کے معاملہ میں بھی زیادتی کرلی جاسکتی ہے، تو یہ بات غلط ہے): **والالتحاق باصل العقد الخ:** اور قرضہ میں زیادتی کو اصل معاملہ سے ملا دینا ممکن بھی نہیں ہے، کیونکہ قرضہ کے معاملہ میں نہ معقود علیہ ہوتا ہے اور نہ ہی معقود بہ ہوتا ہے جبکہ معاملہ رہن میں ایک چیز کا معقود علیہ اور دوسری کا معقود بہ ہونا ضروری ہوتا ہے، بلکہ قرضہ تو معاملہ رہن سے پہلے واجب ہوتا ہے، اسی طرح رہن کو اگر فسخ اور ختم کردیا جائے تو بھی قرضہ ختم نہیں ہوتا ہے، حالانکہ اتصال تو اصل عقد سے صرف عقد کے دونوں عوض یعنی معقود علیہ اور معقود بہ میں ہوا کرتا ہے، (ف: پس جب قرضہ ان میں سے کوئی بھی نہیں ہے تو اصل عقد سے اس کے ساتھ الحاق کی طرح ممکن ہو سکتا ہے)۔

بخلاف البیع الخ: برخلاف عقد بیع کے کہ اس میں ثمن ایسا عوض ہوتا ہے جو بیع کا معاملہ کرنے سے ہی واجب ہوتا ہی، (ف: ورنہ اس کا معاملہ طے پانے سے پہلے ثمن واجب نہیں ہوتا ہے، اس طرح رہن اور بیع کے درمیان فرق یہ ہوا کہ بیع میں ثمن بے شک عوض ہے اور وہ عقد بیع کرنے سے ہی واجب ہوا ہے، اسی بناء پر اس معاملہ کے طے پانے سے پہلے خریدار پر وہ ثمن واجب نہ تھا، اسی طرح سے بیع فسخ ہو جانے کی صورت میں بھی وہ ثمن خریدار پر واجب نہیں رہتا ہے جبکہ رہن کے معاملہ میں قرضہ ثمن کے حکم میں نہیں ہوتا کیونکہ وہ ثمن اس عقد رہن سے واجب نہیں ہوا، اسی وجہ سے لیا ہوا قرضہ اسی وقت واجب ہوتا ہے جبکہ وہ لیا گیا ہو مگر اس کے عوض رہن نہیں رکھا ہو، اسی طرح اگر ادائیگی کے بغیر رہن واپس کردینا جب بھی قرضہ واجب ہی رہے گا، اس سے یہ بات سمجھ میں آگئی کہ نقد رقم کو عقد رہن میں اس معنی کے اعتبار سے عوض نہیں کہا جاتا ہے کہ وہ عقد رہن کرنے سے واجب ہوا ہے، بلکہ قرض لینے کے بعد رہن کا معاملہ صرف اس لئے کہا جاتا ہے، تاکہ اس معاملہ میں پختگی آجاتی ہے، اس صورت میں اگر ایک مرتبہ رہن کا معاملہ کرلینے کے بعد اگر قرضہ کچھ اور بھی زیادہ کردیا جائے تو اسے اصل عقد سے ملا دینا ممکن نہیں ہوگا، کیونکہ قرضہ تو اصل عقد سے واجب ہی نہیں ہوا ہے، بلکہ رہن صرف اس لئے رکھا جاتا ہے کہ اس سے قرض دینے والے کو اپنے مال کی وصولی پر پورا اطمینان حاصل رہے۔

ثم اذا صحت الزیادة الخ: پھر مرہون میں زیادتی صحیح ہونے کی صورت میں اس زیادتی کا نام زیادۃ قصدیہ رکھا جاتا ہے تو اصل مرہون پر قبضہ کے دن جو اس کی قیمت پر ہو اور اس پر اور بعد میں جو زیادتی کی گئی ہے اس کے قبضہ کے دن جو قیمت ہو اس پر کل قرضہ کو تقسیم کیا جائے گا (یعنی اصل اور زیادتی میں سے ہر ایک کے مقابلہ میں جو قیمت نکلے اسی کے عوض و قابل ضمان ہوگا) چنانچہ اگر اصل مرہون کی قیمت اس پر قبضہ کی قیمت ایک ہزار روپے ہوں اور اس پر زیادتی کے دن جو قیمت ہو مثلاً پانچ سو روپے اور کل قرض صرف ایک ہزار روپے ہی ہوں تو قرضہ کو تین حصہ مان کر تقسیم کیا جائے گا یعنی اصل مرہون کے مقابلہ میں دو تہائی اور زیادتی مرہون کے مقابلہ میں صرف ایک تہائی ہو اس لحاظ سے قیمت کے اعتبار سے ہر ایک کی جو قیمت تھی) اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اصل اور زیادت ہر ایک کے حق میں وہی تاوان واجب ہو جو اس پر قبضہ ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے لہذا اس کی وہی قیمت معتبر ہوگی جو اس پر قبضہ کے دن تھی)۔

توضیح: رہن کے سامان یا چیز میں قرضہ کی مقدار میں زیادتی جائز ہے یا نہیں مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

واذا ولدت المرهونة ولدا ثم ان الراهن زاد مع الولد عبدا وقيمة كل واحد الف فالعبد رهن مع الولد خاصة يقسم مافى الولد عليه وعلى العبد الزيادة لانه جعله زيادة مع الولد دون الام ولو كانت الزيادة مع الام يقسم الدين على قيمة الام يوم العقد وعلى قيمة الزيادة يوم القبض فما اصاب الام قسم عليها وعلى ولدها لان الزيادة دخلت على الام قال فان رهن عبدا يساوى الفا بالف ثم اعطاه عبداً اخر قيمته الف رهنا مكان الاول فالاول رهن حتى يرده الى الراهن والمرتهن فى الاخرامين حتى يجعله مكان الاول لان الاول انما دخل فى ضمانه بالقبض والدين وهما باقيان فلايخرج عن الضمان الابنقض القبض مادام الدين باقيا واذا بقى الاول فى ضمانه لا يدخل الثانى فى ضمانه لانهما رضيا بدخول احدهما فيه لابدخولهما فاذا رد الاول دخل الثانى فى ضمانه ثم قيل يشترط تجديد القبض لان يد المرتهن على الثانى يد امانة ويد الرهن يد استيفاء وضمان فلا ينوب عنه كمن له على اخر جياد فاستوفى زيوفاظنها جياد اثم علم بالزيافة وطالبه بالجياد واخذها فان الجياد امانة فى يده مالم يرد الزيوف ويجدو القبض وقيل لا يشترط لان الرهن تبرع كالهبة على ما بيناه من قبل وقبض الامانة ينوب عن قبضه الهبة ولان الرهن عينه امانة والقبض يرد على العين فينوب قبض الامانة عن قبض العين۔

ترجمہ: اگر مرہونہ باندی کو بچہ پیدا ہوا، پھر راہن نے اس بچہ کو اسی کے مرتہن کے پاس رہنے دینے کے ساتھ اپنا ایک اور غلام بھی اس مرتہن کے پاس رکھ دیا، اوا تفاقاً اس باندی اور اس کے بچہ اور ایک غلام تینوں میں سے ہر ایک کی قیمت ہزار ہزار روپے ہوں، تو یہ غلام صرف اس بچہ کے ساتھ ملا کر مرہون سمجھا جائے گا، اس طرح قرضہ کا جتنا حصہ بچہ کے مقابلہ میں تھا وہ بچہ اور غلام دونوں پر تقسیم ہوگا، اس لئے کہ راہن نے اس غلام کو باندی کے ساتھ رہن میں نہیں رکھا تھا بلکہ اسی بچہ کے ساتھ زائد دیا تھا (اس طرح اس بچہ کا حصہ اس غلام اور بچہ پر ان کی قیمت کے اعتبار سے تقسیم کر کے ہر ایک کے مقابلہ کا ضمانتی دریافت کیا جائے گا) اور اگر اس غلام کی زیادتی مرہونہ باندی کے ساتھ ہو تو کل قرضہ باندی کی اس دن کی قیمت پر ہوگا جس دن کا معاملہ طے پایا تھا، اور زائد غلام کی اس روز کی قیمت پر تقسیم کی جائیگی جس دن اس پر قبضہ کیا گیا تھا، اس طرح باندی کے حصہ میں جو قرضہ آئے گا وہ اسی باندی اور اس کے بچہ پر تقسیم ہوگا، کیونکہ وہ زیادتی خاص اس باندی پر ہی لازم ہوئی ہے۔

قال فان رهن الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر راہن نے اپنا ایک غلام جس کی قیمت ایک ہزار روپے ہوں ایک ہزار روپے قرض کے عوض رہن رکھا پھر کچھ دنوں بعد اس نے ایک دوسرا غلام کہ اس کی قیمت بھی ہزار روپے ہی ہوں آپس میں رضامندی کے ساتھ مرتہن کے پاس پہلے غلام کے بدلہ رکھ دیا تو پہلا غلام ہی رہن میں رہے گا، پھر جب اس پہلے غلام کو مرتہن راہن کے واپس کردے گا تب دوسرا اس کے رہن میں آئے گا، اس بناء پر اگر اس کے واپس کرنے سے پہلے وہ پہلا غلام مرجائے تو اس مرتہن کا قرض راہن کے ذمہ سے ختم ہوجائے گا، اگر اس سے پہلے یہ دوسرا غلام ہلاک ہوجائے تو بغیر ضمان یعنی امانت کا مال ضائع ہوگا): لان الاول انما دخل الخ: پہلے غلام کو ضمانت کے طور پر ہونے کی دلیل یہ ہے کہ راہن نے اسے قرضہ کے عوض قبضہ میں دیا تھا، اور مرتہن نے اس کے عوض اس غلام پر قبضہ کیا تھا اور غلام کو واپس کرنے سے پہلے قرضہ بھی اپنی جگہ باقی تھا اور مرہون بھی اپنی جگہ پر باقی تھا، اسی لئے پہلا غلام ضمانت سے نہیں نکلے گا، اور ضمانت سے اسے نکالنے کے لئے ضروری ہوگا کہ اس غلام پر سے اپنا قبضہ ختم کردے (یعنی غلام کو راہن کے حوالہ کردے) اور جب پہلا غلام اس کی ضمانت میں رہن کی حالت میں باقی رہا تو دوسرا غلام اس مرتہن کی ضمانت میں نہیں جائے گا، کیونکہ راہن و مرتہن میں سے کوئی بھی اس بات پر راضی نہیں ہوئے تھے کہ ان دونوں غلاموں کو معاملہ رہن میں داخل رکھیں، بلکہ دونوں ہی اس بات پر راضی تھے کہ ان دونوں غلاموں میں سے صرف ایک ہی مرہون رہے، اور چونکہ پہلے غلام کو رہن میں دے کر مخصوص کرلیا ہے اس لئے دوسرا غلام اس کی ضمانت میں داخل نہیں ہوگا، اور اس غلام کو واپس کردینے کے بعد ہی دوسرا غلام ضمانت میں داخل ہوگا۔

ثم قیل یشترط تجدید القبض الخ: پھر پہلے غلام کو راہن کے پاس واپس کر دینے کے بعد بھی دوسرا غلام جو رہن میں ہوگا اس کے قابل ضمان ہونے کی بعض مشائخ نے یہ شرط لگائی ہے کہ اس دوسرے غلام پر پھر سے یعنی نیا قبضہ ہونا چاہئے، کیونکہ اس سے پہلے تک اس غلام پر قبضہ بطور امانت تھا حالانکہ رہن کے قبضہ کے لئے قبضہ وصولی اور ضمانتی ہونا شرط ہے، اسی لئے وہ قبضہ جو بطور امانت تھا وہ اس قبضہ کا نائب نہیں ہو سکتا ہے، جیسے کہ اس مسئلہ میں کہ زید کے بکر پر کھرے درہم واجب تھے، پھر بکر نے زید کو کھوٹے درہم واپس کر دئے، زید نے ان کو کھرے سمجھتے ہوئے قبول کر لیا، مگر بعد میں کھوٹا ہونا اسے معلوم ہو گیا، تب اس نے اس مقروض یعنی بکر سے تقاضا کر کے کھرے درہم ہی وصول کر لئے اس صورت میں کھرے اور کھوٹے دونوں ہی زید کے پاس جمع ہو گئے، بکر کھرے درہم اس زید کے پاس بطور امانت ہوں گے، پھر جب کھوٹے درہموں کو زید بکر کے پاس واپس کر کے ان پر نیا قبضہ کرے گا، تب وہ ان نئے درہموں کا مالک ہوگا، (ف: جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر اس رح نیا قبضہ ہونے سے پہلے وہ ضائع ہو جائیں تو کہا جائے گا کہ وہ امانت کے مال سے ضائع ہوئے، اور جیسے کہ زید نے مثلاً کراچی میں کھرے درہم وصول کر کے اپنے پاس رکھے اور حیدر آباد جا کر کھوٹے درہم واپس کئے، پھر وہ وہاں سے لوٹ کر اپنی جگہ کراچی میں پہنچ کر کھرے درہموں پر قبضہ کرنے سے پہلے وہ ضائع ہو گئے، تو مقروض کا مالک ضائع ہونا کہا جائے گا، بس اسی طرح امانت کے غلام کا بھی حکم سمجھنا چاہئے۔

وقیل لایشترط لان الخ: اور کچھ مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ دوسرے غلام کو رہن میں رکھنے کے لئے نئے طریقہ سے قبضہ کرنا شرط نہیں ہے، جس کی پہلی دلیل یہ ہے کہ رہن تو ہبہ کی طرح سے ایک تبرع کا عقد ہوتا ہے، جیسا کہ ہم نے اس مسئلہ کو ابتدائے کتاب میں بیان کر دیا ہے، اور امانت پر قبضہ ہبہ پر قبضہ کرنے کا نائب ہوتا ہے، مثلاً بکر کا زید کے پاس ایک غلام امانت کے طور پر ہو بعد میں بکر نے اسے وہی غلام ہبہ کر دیا تو اسے ہبہ کا لفظ کہتے ہی زید اس غلام کا مالک ہو جاتا ہے، اور ہبہ پورا ہو جاتا ہے، کیونکہ اس پر پہلے سے ہی قبضہ موجود ہے، اور امانت کے طور پر اس پر جو قبضہ پہلے سے موجود تھا وہی قبضِ ہبہ کے لئے کافی ہو جاتا ہے، اور دوسری دلیل یہ ہے کہ اصل مرہون یعنی ظاہری شئی مرتہن کے پاس بطور امانت ہوتی ہے، البتہ اس کا باطن یعنی اس کی مالیت قابل ضمان ہوتی ہے، اور مرتہن کا قبضہ صرف ظاہر مال پر ہوتا ہے، اس لئے قبضہ عین کے لئے امانتی قبضہ نائب ہو جائے گا، (ف: لہٰذا نئے قبضہ کی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے، اور پہلا قبضہ ہی کافی ہوگا، لیکن بندہ مترجم کے نزدیک یہی قول آسان ہے)۔

توضیح: اگر مرہونہ باندی کو بچہ پیدا ہوا اس کے بعد مالک راہن نے اپنا ایک غلام بھی مرتہن کے حوالہ کر دیا اور تینوں کی قیمت ایک ایک ہزار ہو تو ان میں سے کون اور کس حساب سے مرہون ہوگا، اگر راہن نے ایک ہزار قرض کے عوض ایک ہزار کی قیمت کا غلام کسی کے پاس رہن رکھا، پھر کچھ دنوں بعد آپس کی رضامندی کے ساتھ ایک ہزار ہی کی قیمت کا دوسرا غلام پہلے کے بدلہ رکھ دیا، تو ان دونوں میں سے اصل مرہون کون غلام ہوگا، تفصیل مسائل، اقوال مشائخ، دلائل مفصلہ

ولو أبرأ المرتهن الراهن عن الدين اووهبه منه ثم هلك الرهن في يد المرتهن يهلك بغير شئي استحسانا خلافا لزفر لان الرهن مضمون بالدين اوبجهته عند توهم الوجود كما في الدين الموعود ولم يبق الدين بالابرا اوالهبة ولا جهته لسقوطه الا اذا احدث منعا لانه يصير به غاصبا اذلم يبق له ولاية المنع وكذا اذا ارتهنت المراة

رهنا بالصداق فابراته اووهبته او ارتدت والعياذ بالله قبل الدخول اواختلعت منه على صداقها ثم هلك الرهن في يدها يهلك بغير شئي في هذا كله ولو تضمن شيئا لسقوط الدين كما في الأبراء ولو استوفى المرتهن الدين بايفاء الراهن اوبايفاء متطوع ثم هلك الرهن في يده يهلك بالدين ويجب عليه رد ما استوفى الى من استوفى منه وهو من عليه اوالمتطوع بخلاف الابراء ووجه الفرق ان بالابراء يسقط الدين اصلا كما ذكرنا وبالاستيفاء لا يسقط لقيام الموجب الا انه يتعذر الاستيفاء لعدم الفائدة لانه يعقب مطالبة مثله فاما هو في نفسه فقائم فاذا هلك يتقرر الاستيفاء الاول فانتقض الاستيفاء الثاني وكذا اذا اشترى بالدين عينا او صالح عنه على عين لانه استيفاء وكذلك اذا حال الراهن المرتهن بالدين على غيره ثم هلك الرهن بطلب الحوالة ويهلك بالدين لانه في معنى البراءة بطريق الاداء لانه يزول به عن ملك المحيل مثل ما كان له على المحتال عليه اومايرجع عليه به ان لم يكن للمحيل على المحتال عليه دين لانه بمنزلة الوكيل وكذا لو تصادقا على ان لا دين ثم هلك الرهن يهلك بالدين لتوهم وجوب الدين بالتصادق على قيامه فتكون الجهة باقية بخلاف الا براء والله اعلم.

ترجمہ: اور اگر مرتہن نے راہن کو اپنے دئے ہوئے قرض سے بری کردیا یا اپنے قرضہ کی رقم راہن ہی کو ہبہ کردی (اور ہبہ کا لفظ کہتے ہی اس ہبہ کا معاملہ پورا ہوگیا) پھر مرتہن کے قبضہ میں رہتے ہوئے مرہون ضائع ہوگیا تو استحساناً وہ مفت میں ضائع ہوگا یعنی مرہون کا ضمان مرتہن پر لازم نہ ہوگا، اس مسئلہ میں امام زفرؒ کا اختلاف ہے، اس میں ہماری دلیل یہ ہے کہ مال مرہون قابل ضمانت اس لئے ہوتا ہے کہ وہ قرضہ کے بدلہ اور اس کے مقابلہ میں ہوتا ہے، یا قرضہ کی وجہ سے ہے (یعنی بالفعل قرضہ موجود ہو یا قرضہ کے طور پر رہن لیا ہو جسے یہ وعدہ کیا ہو کہ تم فلاں چیز رہن میں رکھو گے تو میں تم کو اتنا قرضہ دوں گا، م) کہ اس میں قرضہ کے پائے جانے کا وہم رہتا ہے، جیسے کہ قرضہ دینے کے وعدہ میں ہوتا ہے، اور موجودہ صورت میں قرضہ کو معاف کردینے یا ہبہ کے طور پر دینے میں کی صورت میں باقی نہیں رہا، اور قرضہ اس بناء پر باقی نہیں رہتا ہے، کہ قرضہ ختم ہوچکا ہے، اسی لئے وہ اس کا ضامن بھی نہیں رہا، البتہ اگر راہن مرتہن سے اپنے مرہون کا مرتہن سے مطالبہ کرے اس کے باوجود وہ ایسے کرنے سے انکار کردے تب وہ ضامن ہوجائیگا، کیونکہ اس وقت انکار کردینے کی وجہ سے غاصب ہوجائے گا، اس لئے کہ مطالبہ کے باوجود مرتہن کو مرہون روک کر رکھنے کی اب کوئی وجہ نہیں رہی ہے۔

وكذا اذا ارتهنت المراة الخ: اسی طرح اگر کسی عورت نے اپنے مہر کے بدلہ شوہر سے ہی رہن کے طور پر قرض لیا پھر شوہر کو اپنے مہر سے بری کردیا مہر معاف کردیا یا اپنا حق مہر شوہر کو دیدیا، یا نعوذ باللہ من ذلک، عورت دخول سے پہلے مرتدہ ہوگئی جس کی وجہ سے اس کا حق مہر شوہر کے ذمہ سے ختم ہوگیا، یا دخول کے بعد عورت نے اپنے شوہر سے اپنے مہر کے عوض خلع لیا، جس کی وجہ سے اس کا حق مہر ختم ہوگیا، پھر وہ مرہون اس عورت کے قبضہ میں رہتے ہوئے ضائع ہوگیا، تو ان تمام صورتوں میں وہ مرہون مفت میں ضائع ہوگا یعنی عورت پر اس کی کچھ بھی ضمانت لازم نہ ہوگی، کیونکہ مہر کو جس طرح بری کردینے سے اس کا حق ختم ہوجاتا ہے، اسی طرح سے دوسری صورتوں میں بھی ختم ہوچکا تھا، (ف: لہٰذا وہ مرہون اس کے قبضہ میں امانت کے طور پر رہ گیا تھا): **ولو استوفى المرتهن الخ**: اور اگر مرتہن نے اپنا قرض وصول کرلیا خواہ خود راہن سے وصول کیا ہو یا راہن پر کسی احسان کرنیوالے سے وصول کیا ہو اس کے بعد وہ مرہون مرتہن کے پاس ہی ضائع ہوگیا ہو، تو وہ قرضہ کے عوض میں ضائع ہوگا، اس وقت مرتہن پر یہ واجب ہوگا کہ اس نے جو کچھ بھی وصول کیا ہے اور جس سے وصول کیا وہ سب اس کو واپس کردے اور وہ شخص یا تو خود راہن ہوگا یا اس کا محسن ہوگا، برخلاف مرتہن کے بری کردینے کے، (ف: اسی بناء پر ابھی بتایا گیا ہے کہ اگر مرتہن نے خود بری کردیا پھر مرہون ضائع ہوگیا تو وہ ضامن نہیں ہوگا)۔

وجه الفرق ان بالابراء الخ: ان دونوں یعنی ابراء اور استیفاء کے حکم میں فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ابراء یا بری کردینے

سے قرضہ ذمہ سے بالکل ہی ختم ہو جاتا ہے (خواہ وہ قرض نقد لینے سے ہو یا مال ادھار لینے سے ہو یا کسی چیز کا کرایہ یا مہر کے سلسلہ میں ہو) جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں، اور استیفاء یعنی وصول کر لینے سے اصل سے قرضہ ختم نہیں ہوتا ہے کیونکہ قرضہ ہونے کا سبب موجود رہتا ہے، (ف: یعنی جس وجہ سے قرضہ واجب ہوا تھا وہ بالکل ختم نہیں ہوا، مثلاً کوئی چیز ادھار خریدی تھی یا کرایہ پر مکان لیا تھا یا بیوی کا مہر تھا غرض کہ جس وجہ سے قرضہ ذمہ میں لازم ہوا تھا وہ وجہ اب بھی اسی طرح موجود ہے): **الا انه يتعذر الخ**: لیکن بات یہ ہے کہ استیفاء کی صورت میں حق وصول کرنا اس بناء پر محال یا بے فائدہ ہوتا ہے کہ مرتہن سے استیفاء کے باوجود بعد میں اسی کے مطالبہ کا حق باقی رہتا ہے، یعنی مرتہن کا راہن پر جس وجہ سے بھی قرضہ واجب ہوا اگر اس حق کا مطالبہ کیا تو وہ راہن بھی اس سے اپنے مرہون کا مطالبہ کرے گا اس لئے مرتہن کا مطالبہ بے فائدہ ہوگا، البتہ قرضہ لازم ہونے کا جو سبب تھا چونکہ وہ خود قائم ہے اس لئے مرہون کے ضائع ہونے کی وجہ سے پہلے ہی جو کچھ وصول کر لیا تھا وہی اپنی جگہ پر قائم رہ گیا، اسی وجہ سے دوسری مرتبہ کی وصولی ختم ہو گئی، (ف: لہٰذا اس مرتہن نے اصل راہن یا اس پر احسان کرنے والے سے جو کچھ بھی وصول کیا تھا اسے لازمی طریقہ سے واپس کرنا ہوگا، کیونکہ ایک مرتبہ یعنی پہلی بار وصول کر لینے کے بعد اسے دوبارہ وصول کرنے کا حق بالکل نہیں رہتا ہے۔

وكذا اذا شترى الخ: اسی طرح اگر کسی نے کسی کو کچھ قرضہ دیا پھر اس قرضہ کے بدلہ اس مقروض سے اس کی کوئی چیز خریدلی، یا اس قرضہ کے عوض اس مقروض سے اس کے کسی مال پر صلح کرلی تو وہی حکم ہوگا، کیونکہ اس طرح کی ساری صورتیں قرضہ کی وصولی کی ہیں، (ف: یعنی کسی چیز کو خریدنا یا کسی چیز پر صلح کر لینا بھی وصولی کا ایک طریقہ ہے لہٰذا اگر مرتہن موجود ہو تو مرتہن پر لازم ہوگا کہ اسے واپس کر دے، اور اگر مرہون ضائع ہو گیا ہو تو اس کی قیمت واپس کرنی ہوگی، ع، لیکن میرے یعنی مترجم کے نزدیک ظاہر یہ ہے چونکہ مذکورہ صورتیں استیفاء یعنی حق کی وصولی کی ہیں اس لئے مرہون کے ضائع ہونے کی صورت میں دوبارہ وصول نہیں کر سکے گا، کیونکہ جب ایک مرتبہ قرض کے بدلہ کوئی چیز اپنے پاس رہن رکھ چکا تو گویا اس نے اپنا حق پالیا ہے لہٰذا خریداری یا صلح کا معاملہ اس وقت تک کے لئے اگر اصل مرہون مرتہن کے پاس موجود ہو تو اسی کو راہن کے پاس لوٹا دے، اور اگر کسی مال کو خریدا ہو یا جس مال کے عوض ہو وہ ضائع ہو گیا ہو تو اس کی قیمت واپس کر دے)۔

وكذا لك اذا احال الراهن الخ: اسی طرح سے اگر راہن نے اپنے قرضہ کو مرتہن کے پاس لوٹانے کے لئے دوسرے زید کے حوالہ کر دیا، کہ ایسا کر دینے سے یہ راہن قرض سے بری ہو گیا، اس کے بعد وہ مرہون ضائع ہو گیا تو حوالہ کرنا باطل ہو گیا، اس وقت مرہون کا ضائع ہونا قرضہ کے بدلہ میں کہا جائے گا، کیونکہ قرض ادا کر کے جس طرح براءت حاصل ہوتی ہے اسی طرح سے اسے کسی کے حوالہ کر دینے سے بھی براءت حاصل ہوتی ہے، یعنی گویا راہن نے ادا کر کے براءت حاصل کرلی کیونکہ ایسا کرنے سے محیل یعنی راہن بکر نے جتنا مال حوالہ کیا اتنا ہی محتال علیہ مثلاً زید پر جو محیل کا حق لازم آتا ہے اس میں سے کم ہو جائے گا یا محتال علیہ اتنا ہی اس میں سے واپس پائے گا، جبکہ محیل کا محتال علیہ پر کوئی قرض باقی نہ ہوا، کیونکہ یہ محتال علیہ محیل کے وکیل کے حکم میں ہوتا ہے، (ف: اور یہ قاعدہ ہے کہ جب وکیل اپنے مؤکل کے حکم سے کچھ بھی خرچ کرتا ہے وہ اسے مؤکل سے واپس لے سکتا ہے) مزید تفصیل اس طرح سے ہوگی کہ اگر راہن نے اپنا قرض ادا کرنے کے لئے دوسرے کو ذمہ دار بنا کر مرتہن کی اجازت سے اپنا قرض دوسرے کے حوالہ کر دیا مثلاً راہن زید نے مرتہن بکر سے ہزار روپے قرض لے کر اپنی گھڑی اس کے پاس رہن رکھ دی، پھر راہن اور محیل زید نے اپنے قرض کی ادائیگی کے لئے خالد کو اپنا محتال علیہ یا ذمہ دار بنادیا، جس کی وجہ سے راہن زید اس قرض کی ادائیگی، ذمہ داری سے فارغ ہو گیا، پھر اتفاقاً مرتہن کے ہاتھ سے مرہون گھڑی گر کر ضائع ہو گئی

لہٰذا محتال علیہ یعنی خالد سے اس کی ذمہ داری ختم ہو گئی اور مرہون گھڑی کے ضائع ہونے سے اس کی جو قیمت تھی وہ قرض

کے عوض کم کردی جائیگی، کیونکہ اس طرح سے اپنی ذمہ داری دوسرے پر لازم کردینے سے اپنے سے ادائیگی اور ذمہ داری سے براءت ہوجاتی ہے، اور مرہون گھڑی کے ضائع ہونے کے یہ سمجھا جائے گا کہ گویا مرتہن نے اس گھڑی کی قیمت بطور قرض خود رکھ لی ہے، کیونکہ حوالہ کرنے کا مطلب یہ ہوا تھا کہ اس کے مالک نے گھڑی کی رقم ادا کر کے قرض کے بارے سبکدوشی حاصل کرلی ہے، کیونکہ ایسا کرنے سے محیل یعنی راہن نے جتنا مال حوالہ کیا ہے مثلاً گھڑی کے نوسو روپے تھے وہ محتال علیہ کے قرض کے ایک ہزار روپے سے کم ہوجائیگے، یا محتال علیہ اسی کے برابر اس سے واپس پائے گا بشرطیکہ محیل علیہ پر کچھ قرض باقی نہ رہا ہو، کیونکہ اس صورت میں محتال علیہ محیل کے وکیل کے حکم میں ہوتا ہے، یعنی جس طرح مؤکل کے حکم سے وکیل جو کچھ بھی خرچ کرتا ہے وکیل اس خرچ کو مؤکل سے وصول کرسکتا ہے)۔

وکذا لو تصادقا الخ: اور اسی طرح اگر راہن و مرتہن دونوں نے ایک ساتھ اس بات پر اتفاق کرلیا کہ مرتہن کا اس راہن پر کچھ بھی قرضہ باقی نہیں رہا ہے، پھر مرتہن کے قبضہ میں ہی مرہون ضائع ہوگیا تو وہ قرضہ کے بدلہ میں ضائع ہوگا، مثلاً مرتہن نے پہلے دعوی کرکے پانچ سو روپے کے عوض رہن لیا تھا پھر دونوں نے اس بات پر اتفاق کرلیا کہ اب قرضہ باقی نہیں رہا ہے، اس لئے یہی حکم دیا جائے گا کہ وہ مرہون ان ہی پانچ سو روپے کے بدلہ میں ہے، کیونکہ جس طرح دونوں نے قرضہ کے باقی نہ ہونے پر اتفاق کیا تھا اسی طرح اس بات کا امکان باقی رہتا ہے کہ دونوں یہ کہدیں کہ اب بھی قرضہ باقی رہ گیا ہے، کیونکہ پہلے کے حساب وکتاب میں غلطی ہوگئی تھی، تو یہ کہنا ہوگا کہ قرضہ کا سبب اب بھی باقی اور موجود ہے، برخلاف قرضہ سے بری کردینے کی صورت میں کہ قرض مکمل طور سے ختم ہوجاتا ہے، واللہ اعلم بالصواب، والیہ المرجع والمآب۔

☆☆☆

﴿کتاب الجنایات﴾

توضیح: اگر مرتہن نے راہن کو اپنے دئے ہوئے قرضہ سے بری کردیا، یا اپنے قرضہ کا اسی کو مالک بنادیا، لیکن مرہون مرتہن کے قبضہ میں رہتے ہوئے ضائع ہوگیا تو مرہون کا ضمان لازم ہوگا یا نہیں، اگر عورت نے اپنے مہر کے بدلہ شوہر سے بطور رہن قرض لیا پھر شوہر سے مہر کو معاف کردیا، اگر مرتہن نپ اپنا قرض راہن سے وصول کرلیا پھر وہ مرہون مرتہن کے پاس ضائع ہوگیا، اگر راہن اور مرتہن دونوں نے اس بات پر اتفاق کرلیا کہ اب کسی کا کسی پر قرض باقی نہیں رہا، اس کے بعد ہی مرتہن کے قبضہ میں رہتے ہوئے مرہون ضائع ہوگیا تو وہ کس کے حساب میں جائے گا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

قال القتل على خمسة اوجه عمد وشبه عمد وخطا وما اجرى مجرى الخطا والقتل بسبب والمراد بيان قتل تتعلق به الاحكام قال فالعمد ماتعمد ضربه بسلاح اوما اجرى مجرى الاسلاح كالمحدد من الخشب

وليطة القصب والمروة المحددة والنار لان العمد هو القصد ولا يوقف عليه الابدليله وهواستعمال الالة القاتلة فكان متعمدا فيه عند ذلك وموجب ذلك المائم لقوله تعالى ومن يقتل مومنا متعمد فجزاؤه جهنم الاية وقد نطق به غير واحد من السنة وعليه انعقد اجماع الامة.

لفظ جنایات جنایۃ کی جمع ہے، جنی سے مشتق ہے، اس کے لغوی معنی ہیں ہر وہ برائی جو انسان کرے، اگرچہ برائی کا لفظ عام ہے، مگر اس کے شرعی معنی مراد ہیں یعنی ہر ایسا برا کام جس کا کرنا شرعاً حرام ہو پھر اگر یہ برائی اور جنایت جان کے ساتھ ہو تو اسے قتل کہا جاتا ہے، اور اگر اطراف اور اعضاء بدن کے ساتھ ہو تو اسے قطع اور جرح کہا جاتا ہے، اگر زیادتی اور برائی قتل نفس کی ہو تو اس کا بدلہ قصاص ہوگا جس کا ثبوت اس فرمان باری تعالیٰ: **اَلنفس بِالنفس وَالعين بالعين الخ**: سے ہے یا قتل نفس سے کم کی برائی ہو تو اس کے لئے ویسے ہی بدلہ یا مالی جرمانہ لازم ہوگا، م): **قال القتل الخ**: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ قتل کی یہ پانچ صورتیں ہو سکتی ہیں، (۱) قتل عمد، (۲) قتل شبہ عمد (۳) قتل خطاء (۴) قتل سبہ خطاء (۵) قتل باسب یعنی ایسا قتل جو کسی سبب سے ہوا ہو، (ف: **جیسے قصاص یا ڈکیتی یا زناکاری کی وجہ سے قتل کیا گیا ہو، اور میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس میں تعزیری قتل بھی شامل ہے یا جو شخص لوگوں کو گلا گھونٹ کر مار ڈالتا ہو یا کسی نے کسی کو اپنی بیوی یا ماں بہن وغیرہ محرمہ کے ساتھ زنا کرتے دیکھ کر قتل کر دیا تو وہ گنہگار نہیں ہے یہ بھی اس سبب میں شامل ہے**)۔

والمراد بيان قتل الخ: اور اس جگہ ایسے قتل کا بیان مقصود ہے جس سے احکام کا تعلق ہو، (ف: یعنی جنایت کی یہ تقسیم اس کے واقعات اور طریقوں کو بیان کرنے کے لحاظ سے نہیں بلکہ یہ تقسیم اس کے احکام کے اعتبار سے ہے، چنانچہ قتل سے کبھی قصاص واجب ہوتا ہے، اور کبھی دیت واجب ہوتی ہے، اور قتل سے کبھی وارث ہونے کے باوجود میراث سے محروم ہو جاتا ہے، اور کبھی قتل میں شریعت کا حق متعلق ہونے سے امام وقت جو شریعت کے احکام جاری کرنے پر نائب شرع ہوتا ہے وہ مدعی بنتا ہے، اور کبھی خود بندہ مدعی ہو جاتا ہے، خلاصہ یہ ہوا کہ احکام کے تعلق کے لحاظ سے تقسیم مقصود ہے): **قال بالعمد الخ**: پس قتل عمد سے وہ قتل مراد ہے جس میں انسان انسان کو ایسی چیز سے مارے جو ہتھیار کے قائم مقام ہو جیسے دھار دار لکڑی اور نرکل گنا یا بانس وغیرہ اور ایسا سنگ کہ وہ جس میں دھار موجود ہو، اور جیسے آگ اس دلیل سے کہ لفظ عمد کے معنی ہیں ارادہ کرنا، اور کسی کے ارادہ پر اطلاع کچھ دوسری دلیل سے ہی ہو سکتی ہے، کہ فلاں شخص فلاں کام کے کرنے کا ارادہ کرتا تھا یا نہیں، اس ارادہ پر واقفیت کے لئے قتل میں مثلاً ایسے آلہ کا ہونا جس سے کسی کا قتل ہو سکتا ہو، اس لئے ایسے آلہ کے استعمال کرنے والے کو جو قتل کے وقت پایا گیا ہو عمداً قاتل خود اپنی زبان یا تحریر سے اقرار کرتا ہو کہ میں نے اسے قصداً قتل کیا ہے، اگرچہ وہ شخص حقیقت میں جھوٹ بول رہا ہو، لہٰذا اسے غلط اقرار کے باوجود پکڑا جا سکتا ہے، پس حاصل کلام یہ ہوا کہ عمداً قتل اس دلیل سے ثابت ہو جائے گا کہ اس نے جان بوجھ کر دوسرے کو مار ڈالنے میں ایسا آلہ استعمال کیا ہے جس سے قتل کیا جا سکتا ہے، تو یہ بات اس کی دلیل ہے کہ اس نے اپنے ارادہ سے دوسرے کو قتل کرنے کی خواہش کی ہے)۔

وموجب ذلك المائم الخ: اور ایسے عمداً قتل کرنے کا موجب یعنی حکم لازم یہ ہے کہ قاتل سخت گنہگار یعنی گناہ کبیرہ

کرنے والا ہے اس فرمان باری تعالیٰ کے مطابق یعنی: وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً الآية: کہ جس شخص نے کسی مومن کو عمداً قتل کیا تو اس کی سزا جہنم ہے جہاں اسے مخلد یعنی ہمیشہ رہنا ہوگا، (ف: خلود کے معنی دوام ہے، اور سارے اہل السنۃ اسی بات پر اتفاق ہے، اور یہی بات تمام صحابہ کرام اور تابعین عظامؒ سے تواتر سے ثابت ہے، اور اس جہنم میں خلود سے مراد یہ نہیں ہے کہ وہ کسی وقت اور کسی حالت میں بھی ختم نہیں ہوگا، جیسا کہ کافروں کے بارے میں بھی دوام کا حکم بیان کیا گیا ہے، پس کفر اور شرک کے سوا کوئی گناہ بھی بندہ کو کافر نہیں بناتا ہے، پس اگر اس خلود کے معنی دوام ابدی (ختم نہ ہونے والا مراد ہو تو اس آیت سے مراد وہ عمد ہے جو ایمان کی بناء پر ہو یعنی کسی منافق وغیرہ نے کسی مومن کو اس کے ایمان کی وجہ سے ہی قصداً قتل کیا اور اس کے مومن ہونے کی بھی کوئی پرواہ نہ کی بلکہ ایمان ہی اس کے قتل کا سبب بنا تو وہ قاتل کافر ہو گیا، اور وہ غیر ختم ہونے والی سزا جہنم میں رہے گا، اور کبھی خلود کے معنی طویل مدت رہنے کے بھی آتے ہیں یعنی قتل کا قصد اارادہ کیا لیکن اس قتل کا سبب مقتول کا مومن ہونا نہ ہو بلکہ کسی دنیاوی غرض سے قتل کیا، اس مسئلہ کی مزید توضیح اس طرح ہوگی کہ عمداً قتل کے معنی بالارادہ اور قصداً قتل کرنا ہے، اس جگہ اس کے یہ ظاہری معنی بالاجماع مراد نہیں ہیں، کیونکہ اگر کسی محصن یعنی شادی شدہ اپنی شرط کے ساتھ کسی سے زنا کر لے اور اس جرم میں اسے سنگ کر کے مار ڈالا جائے تو شرعاً یہ بھی قصداً قتل کہا جائے گا، اس لئے کہ ارادہ کے ساتھ ہی اسے قتل کیا گیا ہے اس بناء پر یہ لازم آتا ہے، کہ اس کے قاتل یعنی سنگسار کرنے والے سبھی جہنمی ہو جائیں۔

یا ان قاتلوں کو بھی قصاص کے طور پر قتل کر دیا جائے تو ایسا قاتل کس طرح کہ جہنمی ہوگا، اب اگر یہ کہا جائے کہ معتزلہ کے نزدیک قاتل اپنے فعل قتل کی وجہ سے اسی طرح ایک زانی اپنے زنا کی وجہ سے گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرنے کی بناء پر کافر ہو جاتا ہے، تو اس کا جواب ہماری طرف سے یہ ہوگا کہ اگر یہ مجرم یعنی قتل کرنے والا قتل کر ڈالنے کے بعد سچی توبہ کر لے تو وہ مومن ہو گیا اس کے بعد اگر مقتول کا ولی اس کا قصاص بھی لے لے تو کیا اس وقت بھی وہ قاتل قصداً قتل کر دینے کی وجہ سے دائمی جہنم میں ہوگا، اب اگر یہ معتزلہ یہ کہیں کہ ایسے قاتل کی توبہ ہی مقبول نہیں ہوگی تو یہ انتہائی جہالت کی بات ہوگی کیونکہ اگر ایک شخص بچپن سے ربت پرستی کے ساتھ سارے گناہ کے کام کرتا رہا یہاں تک وہ بھی عمداً کسی کو قتل کر کے خلوص دل کے ساتھ ایمان لے آئے تو کیا اس کا ایمان قبول نہ ہوگا اور وہ مومن نہیں کہلائے گا حالانکہ نص قطعی: اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ وَيَغْفِرُ مَادُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَاءُ الآيه: یعنی اللہ تعالیٰ اس جرم کو نہیں بخشتا ہے کہ اس کے ساتھ شرک کیا جائے، اور اس کے علاوہ جس کسی بھی مجرم کو چاہے بخش سکتا ہے، اس سے یہ معلوم ہوا کہ مشرک کے سوا کوئی گنہگار بھی ایمان سے خارج نہیں ہوتا ہے، لہٰذا ان معاصی کا مجرم کوئی بھی مشرکوں کی طرح ہمیشہ کے لئے جہنمی نہیں ہوگا، الحاصل اگر آیت مذکورہ میں خلود سے مراد حقیقۃً ہمیشہ ہمیشہ رہنا مراد ہے تو یقیناً اس کے معنی یہی ہوں گے کہ اس متعمداً سے مراد اس طرح سے قتل کرنا ہے کہ وہ ایمان سے خارج ہو جائے اور اگر اس خلود سے مراد بڑی مدت تک پڑے رہنا ہے تو اس کے مفہوم میں یہ بات کوئی مشکل نہیں ہے کہ کہ ایک بڑا مجرم ایک بڑی مدت تک سزائیں مبتلا رہے یا جہنم میں پڑا رہے۔

اور اظہر یہ ہے کے اس جگہ عمداً قتل کرنا اس کا موجب نہیں ہے اور اس تاویل سے بھی اسے قتل کرنا اس سزا کا موجب ہے یعنی فرمان باری تعالیٰ ہے: وان طائفتان من المؤمنين اقتتلو الاية: کہ اگر مومنوں کی دو جماعتیں آپس میں قتال کریں آخر تک کہ اس آیت پاک میں اللہ تعالیٰ نے دونوں ہی مقاتل جماعتوں کو مومن فرمایا ہے حالانکہ دونوں جماعتوں نے ایک دوسرے کو قتل کیا لہٰذا مومن کے لیے ہمیشہ جہنم میں رہنا صحیح نہیں ہوگا کیونکہ ان میں سے ہر ایک نے دوسرے کو قتل کرتے وقت تاویل کے ساتھ قتل کیا ہے اور اسی سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ حقیقت میں تاویل کا پایا جانا کوئی شرط نہیں ہے اس لیے کہ یقیناً ان میں سے صرف ایک ہی جماعت حق پر اور دوسری جماعت ناحق پر ہوگی اس کے باوجود اس غلطی کو بھی اللہ تعالیٰ نے اس بناء پر معذور رکھا ہے کہ وہ تو اپنے علم کے مطابق خود کو حق پر ہونا ہی جانتا ہے اگر چہ بعد میں اس کا کسی طرح سے ناحق ہونا معلوم ہو

جائے پس خلاصہ کلام یہ ہوا کے آیت پاک میں تاویل کے بغیر مومن کے قتل ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ اسے ایمان عدالت کی بنا پر قتل کیا گیا ہے اور ایسی بات کفر کی موجب ہوتی ہے اچی طرح سمجھ لیں واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، الحاصل مومن کو عمداً قتل کرنا کبیرہ گناہ ہے جس کی دلیل مذکورہ آیت پاک ہے۔

وقد نطق به غير واحد من السنة :اس کے مطابق دوسری احادیث بھی موجود ہیں: **وعليه انعقد الاجماع** : اور اس پر آیت مسلمہ کا اجماع بھی ہے (ف جن احادیث سے مفہوم مذکور حاصل ہے ان میں سے یہ ہے کے حضرت عبداللہ بن مسعود سے مرفوعا روایت ہے کہ جو شخص بھی اس بات کی گواہی دیتا ہو کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی بھی معبود نہیں ہے اور میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم اس کے رسول ہوں یعنی اللہ تعالیٰ کے ایک ہونے اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی سچی رسالت کی گواہی دیتا ہوں تو اس کا خون بہانا جائز نہیں ہے سوائے ان تین صورتوں کے وہ محصن ہو کر بھی زنا کرے یا کسی نفس کے قتل میں اس کو قتل کیا جائے یا وہ ارتداقبول کرلے یعنی اپنے دین اسلام کو چھوڑ کر دوسری جماعت میں داخل ہو جائے یہ روایت صحاح ستہ کی ہے اور مذکورہ حدیث ابن مسعودؓ کے مثل حضرت عائشہؓ سے ایک حدیث ہے جو مسلم نے روایت کی ہے یہی معنی حضرت ابن عمر سے مرفوعا منقول ہے جو صحیحین کی روایت ہے صحیحین کی ایک روایت میں حضرت ابو ہریرہؓ سے بھی ایک روایت مرفوعا حضرت عمر جیسی ہے ایک روایت حضرت انسؓ سے بھی اسی حدیث جیسی بخاری میں مذکور ہے اور ایک روایت حضرت جابرؓ سے بھی مسلم میں مذکور ہے اور ایک روایت حضرت ابو بکر سے حجۃ الوداع سے مروی ہے اور ایک روایت حضرت ابن عمرؓ سے حجۃ الوداع کے موقع پر کہ رہے پر بخاری میں مذکور ہے اور ایک روایت ابو داؤد کے باب الفتن میں حضرت ابو الدرداء سے موجود ہے اور ایک روایت حضرت ابن عمرؓ سے بخاری میں مذکور ہے کہ مومن اس وقت تک وسعت میں رہتا ہے جب تک کے اس نے حرام خون نہ بہایا ہو اور ایک روایت حضرت معاویہؓ سے نسائی میں ہے ان کے علاوہ اس مسئلہ میں مسند اور معجم کتابوں میں بکثرت اختیار اور آثار موجود ہیں نیز اس پر اجماع امت ہے بلکہ اس میں تواتر اور بہت زیادہ شہرت بھی ہے الحاصل نصوص واحادیث مشہورہ اور اجماع امت سے یہ بات ثابت ہے کہ کسی بھی مومن کو عمداً قتل کرنے والا کبیرہ گناہ کرنے والا ہے اسی لیے اس سے زبردست مواخذہ ہوگا۔

توضیح: کتاب الجنایات، لفظ جنات کی تعریف اور اس کی سزا، قتل اور قطع کے درمیان فرق، قتل کی کتنی اور کونسی قسمیں ہیں، جنایات کی تقسیم باعتبار حکم مومن اور کافر کا جہنم میں خلود کے طور پر رہنے کا مطلب خلود کے معنی کی تحقیق، دلائل

قال والقرد لقوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى الانه تقيد بوصف العمدية لقوله عليه السلام العمد قود اى موجبه ولان الجناية بها تتكا مل وحكمة الزجر عليها تتو فرو العقوبه المتنا هية لا شرع لها دون ذلك قال الا ان يعفو الاولياء او يصا لحوا لان الحق لهم ثم هو واجب عينا وليس للولى اخذ الدية الابرضا القاتل وهو احد قولى الشافعي الان له حق العدول الى المال من غير مرضاة القاتل لا نه تعين مد فعاً للهلاك فيجور بدون رضاه وفى قول الواجب احدهما لا بعينه ويتعين با ختياره لا ن حق العبد شرع جابرا و وفى كل واحد نوع جبر فيتخير .

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ عمداً قتل کرنے والے پر دنیاوی قصاص واجب ہے جس کی دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے، **كتب عليكم القصاص الاية** ،یعنی تم پر مقتولوں کے بارے میں قصاص فرض کیا گیا ہے (ف اس آیت پاک سے ظاہرا یہ معلوم ہوتا ہے کہ جو کوئی بھی قتل کیا جائے اس کے لیے قصاص لازم کیا گیا ہے): **الانه تقيد الخ** : لیکن اس آیت میں جو بظاہر مطلق ہے اسے فعل عمدیت کے ساتھ مقید کیا گیا ہے (ف یعنی جب کوئی کسی کو عمداً قتل کرے تو اس پر اس کا قصاص لازم ہو جائیگا

مگر فعل قتل سے بہت زیادہ ڈرانے کے لئے اسے مطلق ہی رکھا گیا ہے پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے عمد کی قید لگا کر اس کے اصل وصف کو ظاہر فرما دیا ہے: **لقوله علیه السلام العمد القود الخ** : یعنی آپ ﷺ نے یہ فرمایا ہے عمد قصاص ہے (ف اس کا مطلب یہ ہے کہ قصداً اور عمداً قتل کا لازمی نتیجہ قصاص ہوگا البتہ اگر مقتول کا وارث معاف کر دے تو معاف ہو سکتا ہے اس کی روایت ابن ابی شیبہ نے حضرت ابن عباسؓ کی سند سے کی ہے اس کے علاوہ الطبرانی اور اسحٰق نے بھی کی ہے اگرچہ اس کی یہ اسناد ضعیف ہے لیکن سنن اربعہ کی قوی حدیث میں یہ حصہ موجود ہے)۔

ولان الجنایة بها الخ: اور اس دلیل سے بھی قتل کا جرم اسی صفت عمد کے ساتھ پورا ہوتا ہے یعنی قصداً قتل کیا جائے تب جرم بھی پورا ہوگا اس کی اصلاح کے لیے زجر اور توبیخ کی حکمت مفید بھی ہوگی یعنی کہ ایسا قتل جو قصداً کیا جائے اسی کا تقاضہ یہ ہوگا کہ اس کی سرزنش بھی پوری ہو: **والعقوبة المتناهیة الخ**: اور آخری یا انتہائی جرم کی سزا قتل کے سوا دوسری چیز شروع نہیں ہوئی ہے، (ف، اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ جب جرم بھرپور ہو تب ہی اس کی سزا میں قصاص بھی لازم ہوگا اور یہ بات اسی وقت ہوگی کہ جب کوئی کسی کو قصداً اور جان بوجھ کے قتل کرے اور یہ کہ اگر ایسا نہ ہو تو یعنی قتل قصداً نہ کیا گیا ہو تو اس میں قصاص بھی لازم نہ ہوگا الحاصل قتل قصداً کرنے کی صورت میں آخرت کے لحاظ سے یہ گناہ کبیرہ مانا جائیگا اور دنیا کے لحاظ سے اس کا قصاص لازم مانا جائیگا): **قال الا ان یعفو الاولیاء الخ** : قدوری نے یہ بھی فرمایا ہے کہ البتہ اگر مقتول کے اولیاء خود قاتل کو معاف کر دیں یا ان سے کسی طرح بھی صلح کر لیں کیونکہ قصاص لینے کا حق تو ان ہی کے لیے ثابت ہے (ف اب اگر کچھ ولی قصاص کے حق کو معاف کر دیں اور ان ہی کے جیسے کچھ دوسرے ولی معاف نہ کر کے ان سے قصاص لینا چاہیں جب بھی قصاص کا حکم ختم ہو جائیگا کیونکہ قصاص کے ٹکڑے نہیں کئے جاسکتے)۔

ثم هو واجب عینا الخ : پھر حکم کے اعتبار سے قصاص لینا فرض عین ہے اسی بناء پر اگر کوئی دوسرا شخص اصل قاتل کو قصاص سے بچانے کے لیے خود پر قصاص جاری کرنا چاہے تو ایسا نہیں کر سکتا ہے اسی طرح مقتول کے ولی کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے قصداً قتل کرنے والے سے از خود بجائے قصاص کے دیت لینے پر اصرار کرے البتہ اگر قاتل بھی اسی پر راضی ہو تو صحیح ہوگا چنانچہ امام شافعیؒ کے اس مسئلہ میں دو قولوں میں سے ایک قول یہی ہے: **الا ان له حق العدول الخ** : لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک یہ بات بھی جائز ہے کہ مقتول قصاص چھوڑ کر دیت یعنی مال لینے کا مطالبہ کرے اگرچہ قاتل اس کے لیے تیار نہ ہو یعنی وہ اپنے مال دینے کے بدلہ اپنی جان دینے کو ترجیح دیتا ہو کیونکہ قتل کر دینے کے بعد قاتل کو اپنی جان بچانے کے لیے صرف یہی صورت رہتی ہے کہ اپنا مال دے کر اپنی جان بچالے لہٰذا اس کام کے لیے اس کی اپنی رضامندی کا ہونا ضروری نہیں ہے اور اس کی ہلاکت سے بچاؤ کا صرف یہی ایک طریقہ بچ جاتا ہے (ف، یعنی اگر کسی کو کسی قاتل یا کسی بھی شخص سے اپنی جان جانے کا خطرہ یقینی ہو لیکن اپنی جان بچانے کے لیے صرف یہی صورت ہو کہ مال دے کر اپنی جان بچالے تو اس پر یہ واجب ہو جائے گا کہ مال دے کر اپنی جان بچالے جیسا کہ اگر کوئی شخص بھوک سے یا کسی اور وجہ سے مر رہا ہو مگر کوئی حلال غذا اس کو میسر نہ ہو سور یا شراب جیسی ناپاک چیز کے تو اس پر یہ واجب ہو جاتا ہے کہ اس کو کھا پی کر اپنی جان بچالے اسی طرح موجودہ صورت میں جب کے قتل کر دینے کی وجہ سے اس کی جان بچنے کی صورت نہیں رہی تو اس پر یہ لازم اور واجب ہوگا کہ مقتول کے وارث کو دیت لینے پر راضی کر لے اور جب کہ اس کا وارث خود یہی دیت لینے پر راضی ہو رہا ہو تو بدرجہ اولی اس قاتل پر یہ بات واجب ہوگی کے اسے قبول کر کے اپنی جان بچالے اور اس قاتل کی اپنی جان بچانے کے لیے رضامندی کے نہ ہونے کا اعتبار نہ ہوگا اور جیسا کہ اس قاتل نے دوسرے کو قتل کر کے گناہ کبیرہ کا ارتکاب کیا ہے اسی طرح یہ ولی مقتول کے دیت منظور کر لینے کی صورت میں انکار کر دینے سے عمداً اپنی جان ہلاک کرنا لازم آئیگا اس لئے اس کے اپنے فعل کا کوئی اعتبار نہ ہوگا یہاں تک کہ امام شافعیؒ کے دو اقوال میں سے ایک قول اور اس کی دلیل تھی یعنی قصاص لینا واجب عین ہے لیکن مقتول کے ولی کے لیے قاتل کے رضامندی کے بغیر بھی دیت کو قبول کر لینا

جائز ہوگا)۔

وفی قول الواجب احدھما الخ: اور امام شافعیؒ کا دوسرا قول یہ بھی ہے کہ قتل کے عوض قصاص اور دیت دونوں میں سے کوئی ایک غیر معین کام واجب ہے اور مقتول کا ولی ان میں سے جس کسی کو متعین کرے وہی متعین ہو جاتا ہے (ف چنانچہ اگر ولی قصاص لینا چاہے تو وہی لازم ہو جائیگا اسی طرح اگر دیت لینی چاہے تو یہی متعین ہو جائیگی: لان حق العبد الخ: کیونکہ بندہ کو اپنا حق وصول کرنا اس لیے ثابت کیا گیا ہے تا کہ اس کا جو کچھ نقصان ہو چکا ہے اس کی ایک حد تک تلافی ہو جائے پس وہ قصاص یا دیت میں سے جس کسی عوض کو بھی وصول کرے گا اس سے اس کے نقصان کی تلافی ہو جائیگی اس لیے اس کے ولی کو دونوں میں سے کسی ایک حق کے وصول کر لینے کا اختیار دیا گیا ہے (ف یعنی قتل کی وجہ سے قاتل سے مقتول کو ظاہری نقصان ہو گیا ہے اس طرح سے کہ وہ اپنے دنیاوی معاملات میں لوگوں سے مختلف قسم کے تعلقات میں مقروض ہوتا ہے جسے وہ ادا نہیں کر سکا اسی لیے بھی مقتول کے ولی کو اختیار دیا گیا ہے کہ وہ قاتل سے اپنے لوگوں کی جان و مال میں سے اپنی مصلحت کے مطابق قاتل سے عوض وصول کر لے کہ اگر چاہے قصاص یعنی جان کا بدلہ جان یا اس کے بدلے مال وصول کرے اس وقت وہ ولی جس بات کو ایک بار اختیار کرے گا وہی متعین ہو جائیگا یعنی اگر اس نے دیت منظور کر لی تو تو یہی متعین ہو گی اور اس کے بعد وہ قصاص لینے کا ارادہ کرنے سے بھی قصاص نہیں لے سکے گا چنانچہ جمہور اہل حدیث کا یہی مذہب ہے اور امام مالکؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے کیونکہ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے مرفوعاً مروی ہے کہ جس شخص نے کسی کو عمداً قتل کیا ہو اسے مقتول کے اولیاء کے حوالے کر دیا جائے تا کہ وہ اسے قتل کرا دیں یا دیت لے کر چھوڑ دیں ترمذی نے اس کی روایت کی ہے اور اس کو حسن کہا ہے اور حضرت ابو شریح الکعبی کی حدیث میں جو فتح مکہ کے خطبہ کے بارے میں ہے کہ اب اگر کسی نے میری ابھی کی تقریر کے بعد کسی کو قتل کیا تو مقتول کے اولیاء کو ان دو باتوں میں سے کسی ایک کا اختیار ہو گا کہ وہ اگر چاہیں تو قاتل سے مال دیت لے کر اسے رہا کر دیں اور اگر چاہیں تو عوض میں اس سے قصاص لے لیں یعنی قتل کرا دیں اس کی روایت ابوداؤد اور نسائی نے کی ہے اور حضرت ابوہریرہ سے بھی یہ روایت مذکور ہے جو تمام صحاح ستہ میں موجود ہیں الحاصل ان تمام روایت سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ مقتول کے ولی کو اس بات کا پورا اختیار ہے کہ قصاص اور دیت میں سے جس بدلہ کو وہ چاہے وصول کر لے اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس بات میں کوئی شبہ نہیں رہتا ہے کہ ولی مقتول کو دیت لینے کا بھی اختیار حاصل ہوتا ہے کیونکہ قاتل جب قصاص لینے کی صورت میں اپنی جان سے مایوس ہو چکا ہے تو مقتول کے ولی کی طرف سے دیت لینے پر انتہائی خوشی کے ساتھ راضی ہو گا گویا اس طرح کی زندگی دوبارہ لوٹ آئیگی اور اسے نعمت غیر مترقبہ سمجھے گا لہٰذا قاتل کی طرف سے اس کی رضامندی کو معلوم کرنے کی ضرورت بھی نہیں رہتی ہے اور اس بنا پر احادیث میں بھی اس کا ذکر کھل کر کیا گیا ہے البتہ اس جگہ گفتگو تو اس بات میں ہے کہ اس قتل کا اصل بدلہ قصاص ہے یا دیت ہی ہے تو تمام حدیث سے یہی بات ثابت ہوتی ہے کہ ان میں اصل عوض قصاص ہی ہے اور دیت قبول کر لینا ایک حد تک قاتل سے درگزر کرنا ہوتا ہے اسی بناء پر حضرت ابن عباسؓ نے فرمان باری تعالیٰ: فمن عفی له من اخیه شی له: تفسیر میں فرمایا ہے کہ قصداً قتل کی صورت میں دیت قبول کر لینا تو قاتل سے عفو کرنا ہوتا ہے بخاری اور نسائیؒ نے اس کی روایت کی ہے اسی بناء پر اگر قاتل از خود دیت دینے پر راضی ہو جائے جب بھی ولی مقتول کو قصاص لینے کا حق باقی رہتا ہے۔

توضیح: قتل عمد کی صورت میں اس کی جزا کیا ہوتی ہے مقتول کے ورثہ کو کسی حد تک شرعاً اختیار حاصل ہے اقوال ائمہ کرام دلائل مفصلہ

ولنا ما تلونا من الكتاب وروينا من السنة ولان المال لا يصلح موجبا لعدم المماثلة والقصاص يصلح للتماثل وفيه مصلحته الا حياء زجرا وجبرا فيتعين وفى الخطا وجوب المال ضرورة صون الدم عن الاهدار ولا

يتيقن بعدم قصده الولي بعد اخذ المال فلا يتعين مد فعا للهلاك ولا كفارة فيه عندنا وعندالشافعي تجب لان الحاجة الى التكفير في العمد امس منها اليه في الخطا فكان ادعى الى ايجابها ولنا انه كبيرة محضة وفي الكفارة معنى العبادة فلا تناط بمثلها ولان الكفاره من المقادير وتعينها في الشرع لدفع الادنى لا يعينها لدفع الاعلى ومن حكمه حرمان الميراث لقوله عليه السلام لاميراث لقاتل .

ترجمہ : اور ہم احناف (کے نزدیک قتل عمد کا نتیجہ آخرت میں جہنم اور دنیا میں قصاص ہے جس) کی دلیل اولاً وہ فرمان باری تعالیٰ ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے (یعنی **كتب عليكم القصاص في القتلى** یعنی قتل عمد کی صورت میں تم پر قصاص لینا فرض کر دیا گیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ اس کا اصل حکم قصاص ہے اور دیت لے کر چھوڑ دینا یہ تو درگزر اور عفو کر دینا ہے :

روينا من السنة الخ : اور دوسری دلیل وہ روایت ہے جو ہم نے بیان کر دی ہے (ف، یعنی العمد کہ قتل عمد کی سزا قود اور قصاص ہے اس طرح قتل عمد کا اصل حکم صرف قود یعنی قصاص ہوا اب اگر یہ کہا جائے کہ یہ حدیث ضعیف ہے اس سے استدلال کرنا درست نہیں ہے تو جواب یہ ہوگا اسے ضعیف کہنا درست نہیں ہے کیونکہ سنن اربعہ میں طویل حدیث کا یہ ٹکڑا موجود ہے اور اس کی سند شیخ الشائخ ابن حجرؒ کے فرمان کے مطابق قوی ہے لہذا اعتراض درست نہیں ہوا) : **ولان المال لا يصلح الخ** : اور تیسری دلیل یہ ہے کہ قتل کا بدلہ کسی طرح بھی دیت کا مال نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ مقتول کی جان اور دیت کے مال کے درمیان کسی بھی قسم کی مماثلت نہیں ہے جب کہ قصاص یعنی خون کے عوض خون یا قتل میں پوری مماثلت ہے (ف لہذا قتل کا اصل حکم تو یہ ہوا کہ لازمی طور پر مقتول کے مثل بدلہ لیا جائے یعنی نفس قاتل اور اس کی ذات سے بدلہ لیا جائے اور مالی بدلہ یعنی دیت لینے سے اس مقتول کے جیسا بدلہ پورا نہیں ہو سکتا ہے)۔

وفيه مصلحة الاحياء الخ : اور قصاص کے ذریعہ ہی زندگی دینے (احیاء) کی حکمت اور اسی سے پورے طور پر زجر اور جبر پوری ہوتی ہے جو کہ اس کا مقصد اصلی ہے (ف جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ میں ہے، **ولكم في القصاص حياة يا اولى الا لباب** ، یعنی اے عقل والو تم میں قصاص کا حکم کرنے میں ہی حیات ہے اسی طرح پر کہ قاتل کو قتل کر دینے سے ہی بقیہ تمام لوگوں کو تنبیہ ہوگی کہ ایسی حرکت کرنے سے کیا فائدہ جس کا آخری انجام اپنی جان دینی ہو اس کے ساتھ دنیا بھر میں رسوائی ہو اس طرح مقتول کے والی کو اس بات سے ایک حد تک تشفی بھی ہو جاتی ہے کہ اگر میرا ایک شخص ہم سے چھینا گیا تو قاتل کو بھی اس کے خاندان والوں سے چھین لیا گیا الحاصل یہ بات زجر و توبیخ بھی پوری طور پر قصاص ہی سے حاصل ہو جاتی ہے لہذا یہی قصاص قتل کے عوض ہونا ہی عین عوض ہوا) : **وفي الخطاء وجوب المال الخ** : اور قتل خطا کی صورت میں مال کا واجب ہونا صرف اس ضرورت کی بناء پر ہے تاکہ مقتول کا خون مفت میں نہ بہایا جائے (ف یعنی غلطی سے قتل ہو جانے کی صورت میں جو دیت لازم آتی ہے اگرچہ اس میں مماثلت اور پوری طرح برابری نہیں پائی جاتی ہے لیکن حکم اصلی کی بناء پر یہ حکم نہیں ہے بلکہ خلاف قیاس ہے اس معنے کے اعتبار سے کہ جان کو ضائع کر دینا بہت سخت اور برا کام ہے مگر قاتل نے اپنی اس حرکت پر ندامت کا اظہار کرتے ہوئے عذر خواہی کی ہے کہ ہم نے قصداً یہ حرکت نہیں کی بلکہ غلطی سے ایسا ہو گیا ہے نیز حالات سے بھی اس کے خلاف معلوم نہیں ہوتا ہے یعنی قصداً ہونے کا شبہ نہیں ہوتا ہے پس اس کا تقاضہ یہی ہوتا ہے کہ اس کی پکڑ نہ ہو یا اس کی سزا نہ ہو اور اس سے درگزر کیا جائے کیونکہ ہر موقع میں قصداً جرم کرنے اور غلطی سے ہو جانے میں فرق کیا ہی جاتا ہے اور وہ جان ضائع کرنے کی خواہش نہیں رکھتا ہے ورنہ ہر شخص کی جان خطرہ میں گھری رہے گی البتہ اس قاتل سے کچھ بد احتیاطی ضرور ہوئی ہے کیونکہ جان کی بازی میں بھی اس نے پورے احتیاط سے کام نہیں لیا اسی بنا پر ایک شخص کی جان ضائع ہو گئی اس لیے وارثوں کی دلجوئی اور تسکین قلبی اور اس قاتل کو آئندہ کے لیے مزید تنبیہ کرنے کی خاطر اس پر دیت لازم کر دی گئی ہے اس طرح سے مقتول کے خون کا احترام باقی رہ جائیگا اور اس پر تنبیہ بھی ہو جائے گی پھر شوافع کی طرف سے جو یہ بات کہی گئی ہے کہ قاتل پر لازم ہے کہ وہ دیت کو قبول کرے

اور ایسا کر کے اپنی جان قتل ہونے سے بچالے کہ قتل کے عوض اسے ہی قتل کیا جائیگا جس سے بچنے کی اگر کوئی صورت ہے تو یہی کہ وہ فی الفور ادا کر کے اپنی جان بچالے تو اس کا جواب ہم یہ دیتے ہیں کہ جان بچانے کے لیے دیت کا ہونا ہی لازم نہیں ہے بلکہ عفو ودر گزر بھی اس معاملہ میں سنت اور مروج ہے ویسے سنت کو قبول کر لینے پر کسی وارث کو مجبور نہیں کیا جاسکتا ہے نیز عفو کر دینے کے بعد بھی اس کی ہلاکت کا خطرہ بالکل ختم نہیں ہوتا ہے)۔

ولا یتیقن بعدم قصد الولی الخ :اور اس بات کا بھی یقین نہیں ہوتا کہ ولی مقتول دیت لے کر بھی واقعۃً دل سے قاتل کو بالکل معاف کردے گا اور بعد میں جب کہ بہانے سے اسے قتل نہیں کرائے گا یعنی قاتل کے ولی سے پہلے دیت وصول کر لے اور بعد میں قاتل کو قتل بھی کرادے اس طرح دیت کو قاتل کے لیے محافظ اور امن دینے والا نہیں کہا جاسکتا ہے (ف اب اس جگہ ایک سوال یہ ہوتا ہے کہ قتل عمد کی صورت میں قاتل پر کفارہ یعنی کسی مومن پر غلام کو آزاد کرنا بھی لازم آتا ہے یا نہیں تو اس کا جواب یہ ہے) **ولا کفارہ فیہ عندنا الخ** :اور ہمارے نزدیک قتل عمد میں کفارہ واجب نہیں ہوتا ہے لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک قتل عمد میں غلام آزاد کرنا واجب ہوتا ہے جیسا کہ بالاتفاق قتل خطاء میں واجب ہوتا ہے کیونکہ قتل خطاء کی بہ نسبت قتل عمد میں کفارہ ادا کرنے کی بہت زیادہ ضرورت ہوتی ہے پس اس ضرورت کا تقاضہ یہ ہوا کہ کفارہ دینا واجب ہونا چاہیے :**ولنا انہ کبیرۃ محضۃ الخ** :اور ہم احناف کے نزدیک قتل عمد میں کفارہ واجب نہ ہونے کی پہلی دلیل یہ ہے کہ قتل عمد سراسر گناہ بلکہ کبیرہ گناہ ہے ادھر کفارہ ادا کرنے سے عبادت کی ادائیگی ہوتی ہے جو کبیرہ گناہ کے موقع پر نہیں کی جاسکتی۔

ولان الکفارۃ الخ : اور دوسری دلیل یہ ہے کہ کوئی بھی کفارہ ہو شریعت کی طرف سے اس کی تعیین اور تفصیل ہوتی ہے یعنی انسان کی رائے کو اس میں کوئی دخل نہیں ہوتا ہے اور شریعت نے کمتر گناہ یعنی قتل خطاء کے لیے کفارہ کی تفصیل بتادی ہے تو اب ہم اپنی رائے سے بڑے گناہ کے لیے کفارہ کی تعیین اور تفصیلی مقدار متعین نہیں کر سکتے ہیں (ف کیونکہ اپنی رائے سے اس کفارہ کی تعیین نہیں ہوسکتی ہے خلاصہ یہ ہوا کے شریعت مطہرہ نے کم گناہ یعنی قتل خطاء کے لیے تو کفارہ مقرر کر دیا یعنی ایک مومن غلام کو آزاد کرنا لیکن بڑے گناہ یعنی قتل عمد کے لیے کھل کر کوئی کفارہ نہیں مقرر کیا ہے تو ہم کس طرح یہ کہہ سکتے ہیں وہی کفارہ اس قتل عمد کے لیے بھی ہوگا اور کفارہ تو ایسا ہی کام ہوتا ہے جو اس گناہ کو دور کر سکے اور اگر آپ لوگوں کے کہنے کا مطلب یہ ہو کہ غلام آزاد کر دینے سے کچھ نیکی تو ضرور ملے گی اور وہ مفید ہوگی تو یہ بات ہمیں پہلے سے معلوم ہے کہ کسی بھی نیکی کا کام کر لینے سے گناہ میں کمی یا اس کی برائی میں فائدہ ہو جاتا ہے تو یہ بات بلا شبہ ہمیں تسلیم ہے لیکن اسے شرعی کفارہ نہیں کہا جاسکتا ہے اور اب یہ سوال ہوتا ہے کہ مقتول کے میراث میں قتل عمد کا کوئی اثر ہوتا ہے یا نہیں اور اس کی تفصیل کیا ہے اگر زید نے اپنے مورث کو قصداً قتل کر دیا تو اس کے گناہ اور قصاص یا دیت کا حکم بتادیا گیا اس کے بعد وہ قاتل اس مورث سے میراث پانے کا مستحق رہے گا یا نہیں تو اس کے جواب میں مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

ومن حکمہ حرمان المیراث الخ :کہ قتل عمد کے احکام میں سے ایک حکم یہ بھی ہے کہ قاتل عمداً قتل کرنے والا اپنے مقتول کی میراث پانے سے محروم ہو جاتا ہے اس کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کے قاتل کے لیے کچھ بھی میراث نہیں ہے (ف یہ مفہوم ترمذیؒ نے فرائض کے بیان میں حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً روایت ہے اور یہ حکم بیہقیؒ نے حضرت عمر و زید بن ثابت و عبداللہ بن مسعود و جابر وغیر ہمؓ سے روایت کی ہے اور اکابر تابعین رغیر ہمؒ کی ایک جماعت کا یہی قول بیان کیا ہے ابوداؤد نے حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث کے مانند عبداللہ بن عمروؓ سے روایت کی ہے جس کی اسناد میں محمد بن راشد دمشقی ہیں اور اکثر ائمہ نے اس کی توثیق کی ہے لیکن بعض حضرات نے اس میں کلام کیا ہے لہٰذا یہ حدیث حسن ہوگی یہاں تک کی تفصیل قتل عمد کے بارے میں تھی اور اب دوسری قسم یعنی شبہ عمد یعنی ایسے قتل کا بیان ہوگا جو قتل عمد کے مشابہ ہو)۔

توضیح: قتل عمد کا احناف کے نزدیک حکم اور اس کی تفصیل اور مفصل دلائل

قال وشبه العمد عند ابی حنیفه ان یتعمد الضرب بما لیس بسلاح ولا ما اجری مجری السلاح وقال ابو یوسف و محمد وهو قول الشافعی اذا ضربه بحجر عظیم او بخشبة عظیمة فهو عمد وشبه العمد ان یتعمد ضربه بما لا یقتل به غالبا لانه یتقاصر معنی العمدیة باستعمال الة صغیرة لا یقتل بها غالبا لما انه یقصد بها غیره کالتا دیب ونحوه فکان شبه العمد ولا یتقاصر با ستعمال الة لا تلبث لا نه لا یقصد به الا القتل کا لسیف فکان عمدا موجبا للقود وله قوله علیه السلام الا ان قتیل خطا العمد قتیل السوط والعصا وفیه مائة من الا بل ولا ن الالة غیر موضوعة للقتل ولا مستعملة فیه اذالا یمکن استعما لها علی غرة من المقصود قتله وبه یحصل القتل غالبا فقصرت العمدیة نظرا الی الالة فکان شبه العمد کا لقتل بالسوط والعصا الصغیرة۔

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قتل کی تیسری صورت شبہ عمد کی صورت یہ ہے کہ کوئی کسی کو ایسی چیز سے مار ڈالے جو ہتھیار نہیں ہے، اور نہ وہ ہتھیار کے قائم مقام سمجھا جاتا ہو، اور امام ابو یوسف و محمدؒ نے فرمایا ہے جو کہ امام شافعیؒ کا بھی قول ہے کہ اگر کسی کو کوئی بڑے پتھر یا بڑی لکڑی سے مارے اور وہ مر جائے تو اسے عمداً قتل کرنا کہا جائے گا، لیکن اگر کسی کو ایسی چیز سے مار ڈالے جس سے عموماً قتل نہیں ہوتا ہے، جیسے ہاتھ کی چھڑی یا ڈھیلہ وغیرہ مارنے سے دوسرا مر جائے تو اس صورت کو شبہ عمد کہا جائے گا، کیونکہ اس طرح سے مارنے سے قصداً قتل کی صورت نہیں ہوتی ہے، کیونکہ غالباً ایسی چھوٹی چیزوں سے مارنے یا چوٹ پہنچانے سے آدمی نہیں مرتا ہے، لہٰذا اس طرح مارنے سے قصداً مار ڈالنے کا الزام ثابت نہیں ہوتا ہے، بلکہ اس طرح مارنے سے کبھی ادب دیکھے یا معمولی سی چوٹ پہنچانی ہوتی ہے، لہٰذا اس میں قصداً مار ڈالنے کی صورت میں شبہ پیدا ہو جاتا ہے، اس کی بجائے اگر مارنے والے نے کوئی ایسا آلہ یا سامان استعمال کیا جس سے مار ڈالنے میں دیر نہیں ہوا کرتی ہے جیسے بڑے بھاری پتھر کو اوپر سے کسی پر گرا دیا جائے تو اس میں قصداً مار ڈالنے میں کوئی کمی نہیں ہوتی ہے، کیونکہ اس طرح کے پتھر اوپر سے پھینک دینے سے عموماً مار ڈالنے ہی کی نیت ہوا کرتی ہے، جیسے کہ تلوار سے حملہ کرنے میں صرف تکلیف پہنچانے کی نہیں بلکہ بدن کے ٹکڑے کر دینے کی نیت ہوتی ہے، تاکہ وہ شخص جان سے ختم ہو جائے، اسی لئے اس سے قصاص لازم آتا ہے۔

وله قوله علیه السلام الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی پہلی دلیل آپ ﷺ کا یہ فرمان ہے سن لو اور خبردار ہو جاؤ کہ جو شخص کوڑے کھانے اور چھڑی کی مار سے مر جائے وہ خطائے عمد کا مقتول ہے، اور اس کی جزا میں سو اونٹ لازم ہوتے ہیں، (ف: یعنی قتل عمد نہیں ہوگا بلکہ خطائے عمد ہوگا اور اس سے مراد شبہ العمد کا مقتول ہے، چنانچہ حضرت عبد اللہ بن عمروؓ سے مرفوعاً مروی ہے، خبردار ہو جاؤ کہ خطاء اور شبہ العمد سے مراد وہ ہے جو کوڑے کھانے اور چھڑی کی مار سے مر جائے اس کی دیت سو اونٹ ہیں، ان سو میں سے چالیس ایسی اونٹنیاں بھی ہونی چاہیں کہ جن کے پیٹ میں بچے بھی موجود ہوں، ابو داؤد و نسائی و ابن ماجہ اور ابن حبان نے اس کی روایت کی ہے، اور امام محمدؒ نے آثار میں لکھا ہے کہ ان سو میں سے تیس حقہ اور تیس جذعہ اور چالیس ایسی اونٹنیاں بھی ہوں جن کے پیٹ میں بچے ہوں اس سے مراد یہ ہے کہ وہ جوان اور حمل کے قابل ہو چکی ہوں، اور ابن عمرؓ سے خطبہ حجۃ الوداع میں بھی مروی ہے، اس کی ترمذیؒ کے سوا دوسرے سنن اربعہ نے نیز احمد والشافعی و عبد الرزاق نے بھی روایت کی ہے، اس کے علاوہ یہ حدیث مرسل بھی مروی ہے الحاصل اس کی سند بہت ہی قوی ہے، اس حدیث سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ عصا کا مقتول شبہ عمد میں داخل ہے، اس میں لفظ عصا مطلق ہے ایس میں چھوٹا اور بڑا عصا داخل ہے، یعنی چھڑی ولاٹھی اور لٹھ سب شامل ہیں، لہٰذا ترجمہ میں چھوٹی اور معمولی کی قید لگانا لفظ کے مطلق ہونے کے خلاف ہے، الحاصل عصا سے جو بھی مر جائے وہ شبہ عمد میں داخل ہوگا۔

ولان الالة غير موضوعة الخ: اور دوسری دلیل یہ ہے کہ عصا اگرچہ بڑا ہو وہ قتل کرنے کے لئے موضوع نہیں ہوا ہے، اور نہ ہی وہ قتل میں استعمال کیا جاتا ہے، یہ تو صرف دوسرے کی غفلت کے موقع پر تنبیہ کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، اور اس سے قتل مقصود نہیں ہوتا ہے، اور اکثر ایسی ہی موقع میں استعمال ہوتا ہے: فقصرت العمد نظرا الى الآلة الخ: لہٰذا آلہ قتل کے اعتبار سے یہ آلہ بہت ہی معمولی ہوا، اسی لئے شبہ عمد کے جیسا اس سے قتل ہوگا جیسے کہ پتلی چھڑی اور کوڑے سے مارے جانے سے بالاتفاق شبہ عمد ہوتا ہے، (ف: نیز حضرت ابن عباسؓ کی حدیث میں مروی ہے کہ جو کوئی عمیاء (جانور) یا پتھر سے مار ڈالا گیا ہو یا کوڑے یا عصا سے قتل گیا ہو تو اس کے قاتل پر قتل خطا کی دیت لازم ہوگی، اسے ترمذی کے سوا باقی سنن اربعہ نے روایت کیا ہے، ابن حجرؒ نے فرمایا ہے کہ اس کی اسناد قوی ہے اور تنقیح میں لکھا ہے کہ یہ مرسل جید ہے، اس مسئلہ میں اسی روایت پر اعتماد ہے، جو پہلے بیان کی گئی ہے، اور قیاس بھی اس کے موافق ہے، یہ نص خلاف قیاس نہیں ہے، اور نہ ہی یہ معلول ہے، ویسے اکثر لوگ تو اس زمانہ میں لاٹھی کو بھی آلہ قتل کے طور پر استعمال کرتے ہیں، خلاصہ یہ ہوا کہ کسی شخص کو بڑے پتھر اور موٹی لاٹھی سے مار ڈالنے کے بارے یں اختلاف ہے اس طرح پر کہ امام ابو حنیفہؒ تو قتل عمد کو اس کے مطلق معنی پر ہی باقی رکھتے ہیں کہ مارنے والا جس کس چیز سے مار ڈالے یعنی خواہ موٹی لاٹھی سے یا پتلی لکڑی سے ہو جس کسی چیز سے بھی ہوا سے بہر حال شبہ عمد ہی پر محمول کرتے ہیں جبکہ صاحبینؒ اور باقی دوسرے ائمہ کے نزدیک کہ وہ ایسی چیز سے قتل کرنے کو عمد پر محمول کرتے ہیں جس سے مارنے سے غالباً قتل ہی ہو جاتا ہو، اور چھڑی وغیرہ میں چونکہ یہ بات نہیں ہے اس لئے اسے شبہ عمد پر محمول کرتے ہیں کہ عموماً اس سے مارنے سے انسان قتل نہیں ہو جاتا ہے۔

توضیح: قتل شبہ عمد کی پوری تعریف اور تفصیل اس میں ائمہ کرام کے اقوال، ان کے دلائل مفصلہ

قال وموجب ذلك على القولين الاثم لانه قتل وهو قاصد فى الضرب والكفارة لشبهه بالخطا والدية مغلظة على العاقلة والاصل ان كل دية وجبت بالقتل ابتداء لا بمعنى يحدث من بعد فهى على العاقلة اعتباراً بالخطاء وتجب فى ثلث سنين لقضية عمر بن الخطاب رضى الله عنه وتجب مغلظة وسنبين صفة التغليظ من بعد ان شاء الله تعالى ويتعلق به حرمان الميراث لانه جزاء القتل والشبهة تؤثر فى سقوط القصاص دون حرمان الميراث ومالك وان انكر معرفة شبه العمد فالحجة عليه ما رويناه فى الأصل ما أسلفناه.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اس قتل شبہ عمد کا موجب یعنی اس سے جو کچھ ہوتا ہے وہ یہ کہ ان تمام ائمہ کرام یعنی امام اعظم و صاحبینؒ کے درمیان اختلاف کے باوجود اس سے سخت گناہ لازم آتا ہے، کیونکہ قاتل نے عمداً قتل کرنے کا ارادہ کیا تھا: والكفارة الخ: اور دوسری چیز جو لازم آتی ہے وہ کفارہ ہے کیونکہ یہ قتل خطاء کے مشابہ ہے: والدية مغلظة الخ: اور تیسری چیز جو لازم آتی ہے وہ قاتل کے عاقلہ یعنی مددگار برادری پر دیت مغلظہ ہے، (ف: دیت کی دو قسمیں ہیں (۱) مغلظہ (۲) مخففہ اس کی تحقیق انشاءاللہ آئندہ بیان کی جائیگی، الحاصل اس قتل میں قول صحیح کے مطابق بالاتفاق کفارہ واجب ہوتا ہے): والاصل ان كل دية الخ: اور دیت کے واجب ہونے کے بارے میں ایک قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ وہ دیت جو کسی کو قتل کر دینے کی وجہ سے اولاً ہی لازم ہوتی ہو یعنی کسی عارض کی وجہ سے قصاص سے بدل کر دیت لازم نہ ہوتی ہو تو اس کی دیت قاتل کے عاقلہ یعنی مددگار برادری پر لازم ہوگی، قتل خطاء پر قیاس کرتے ہوئے: وتجب فى ثلث سنين الخ: جو کہ حضرت عمر بن الخطابؓ کے حکم کے مطابق اس دیت کی ادائیگی تین برسوں میں لازم ہوگی، (ف: جیسے کہ ابن شیبہ نے روایت کیا ہے، اگرچہ اس کے اسناد میں کچھ ضعف بھی ہے، لیکن قول راجح کے مطابق یہ روایت حسن ہے)۔

وتجب مغلظه الخ: اور یہ دیت تغلیظ کے طور پر واجب ہوگی، انشاءاللہ تعالیٰ تغلیظ کی صفت ہم عن قریب بیان

کردینگے: ویتعلق به حرمان المیراث الخ: اور قتل شبہ عمد کا چوتھا حکم یہ ہے، اس قتل شبہ عمد ہو جانے سے قاتل وارث میراث پانے سے محروم ہو جاتا ہے، یعنی اگر قاتل شبہ عمد کے طور پر اپنے مورث کو قتل کردے، تو یہ قاتل اس کی میراث نہیں پائے گا، یعنی محروم ہو جائے گا، کیونکہ میراث سے محروم ہونا قتل کرنے کی ایک سزا بھی ہے، اور اپنے قتل میں اگرچہ شبہ پایا جاتا ہے، مگر اس شبہ کا اثر صرف یہ ہوتا ہے، کہ اس سے قصاص کا حکم ختم ہو جاتا ہے، لیکن شبہ کی وجہ سے میراث سے محرومی باقی رہ جاتی ہے، (ف: یعنی اگر یہ کہا جائے کہ قتل عمد کا حکم تو یہ ہے کہ اس سے میراث سے محرومی ہو اور یہاں قتل عمد ہونے میں شبہ باقی رہتا ہے، اور اسی لئے اسے قتل عمد نہ کہہ کر شبہ عمد کہا جاتا ہے، تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ اس کا اثر صرف یہ ہوا کہ اس سے قصاص ختم ہو گیا، اور میراث سے محروم ہو جانا جو کہ قتل کی سزا ہے وہ اپنی جگہ اس میں باقی رہ گئی۔

توضیح: قتل شبہ عمد سے کیا چیز لازم آتی ہے، اور اس کی کیا سزا ہے عائمہ کے درمیان اختلاف، دیت مغلظہ، اور مخففہ کی تعریف، پوری تفصیل اور دلائل

قال والخطأ علی نوعین خطا فی القصد وھو ان یرمی شخصا یظنه صیدا فاذا ھو ادمی اویظنه حربیاًفاذا ھو مسلم وخطا فی الفعل وھو ان یرمی غرضا فیصیب ادمیا وموجب ذلك الکفارة والدیة علی العاقلة لقوله تعالی فتحریر رقبة مؤمنة ودیة مسلمة الی اھله الایة وھی علی عاقلة فی ثلث سنین لما بیناه ولا اثم فیه یعنی فی الوجھین قالو المراد اثم القتل فاما فی نفسه فلا یعزی عن الاثم من حیث ترك العزیمة والمبالغة فی التثبت فی حال الرمی اذ شرع الکفارة یوذن باعتبار ھذا المعنی ویحرم عن المیراث لان فیه اثما فیصح تعلیق الحرمان به بخلاف ما اذا تعمد الضرب موضعا من جسده فاخطا فاصاب موضعا اخر فمات حیث یجب القصاص لان القتل قد وجد بالقصد الی بعض بدنه وجمیع البدن کالمحل الواحد.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ قتل خطاء کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ اس کی دو قسمیں ہوتی ہیں ایک ارادہ کی غلطی سے دوسرا فعل غلط ہو جانے سے، یعنی خطاء قصدی اور خطاء فعلی، پس خطاء قصد کی ایک صورت تو یہ ہوتی ہے کہ کسی چیز کو شکار گمان کرتے ہوئے نیزہ مارا جائے، حالانکہ وہ چیز شکار کی بجائے ایک انسان یا کسی آدمی کو حربی کافر اور دشمن گمان کر کے اس کو تیر سے نشانہ بنایا حالانکہ حقیقت میں وہ انسان مسلمان تھا، (ف: کہ اس شکار کرنے کو خطاء قصدا کہا جائے گا، کیونکہ مارنے والے نے اسے شکار یا حربی دشمن سمجھ کر مارا تھا، جبکہ ایسے ارادہ میں غلطی ہو گئی کہ وہ شکار نہ تھا بلکہ آدمی تھا اگرچہ وہ آدمی مسلمان یا ذمی ہی ہو، اسی طرح وہ آدمی دشمن یا حربی نہیں تھا بلکہ اپنے ہی لشکر کا ایک فرد مسلمان تھا): وخطاء فی الفعل الخ: اور دوسری قسم خطاء فی الفعل کی ہے، یعنی جسے نشانہ لگا کر تیر چلایا وہ اسے نہ لگ کر کسی آدمی کو لگ گیا (ف: یا لکڑی کاٹنے والے نے کلہاڑی لکڑی پر چلائی مگر وہ کلہاڑی اچٹ کر یا چھوٹ کر کسی آدمی کو لگ گئی جس سے وہ مر گیا تو قتل خطاء ہوگا)۔

وموجب ذلك الکفارة الخ: کہ ایسے قتل کے نتیجہ میں اس قاتل پر کفارہ اور اس کے عاقلہ یعنی مددگار برادری پر دیت واجب ہوگی، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ الخ: یعنی مومن غلام کو آزاد کرے اور مقتول کے وارثوں کو دیت دے: وہی علی عاقلة الخ: یعنی اور اس دیت کی ادائیگی اس کے عاقلہ یعنی مددگار برادری پر تین برسوں میں لازم ہوگی، اس کی دلیل وہی روایت ہے جو ہم نے اوپر بیان کی ہے، (ف: یعنی حضرت عمرؓ کا وہ فیصلہ جو اوپر ذکر کیا گیا ہے): ولا اثم فیه: اور اس قتل خطاء میں قاتل پر کوئی گناہ لازم نہ ہوگا، یعنی اس قتل کی دونوں صورتوں میں سے کسی میں گناہ نہ ہوگا، (ف: یعنی ارادہ کرنے یا مارنے کا ارادہ کرنے اور گزرنے میں غلطی کرے): قالو المراد اثم القتل الخ: مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ اس لا اثم کہنے کی مراد یہ ہے کہ قتل کرنے کا گناہ نہیں ہے ویسے بذات خود غلطی سے بھی غلط کام کرنا گناہ سے خالی نہیں ہوتا ہے اس بناء پر کہ قاتل نے تیر

چلاتے وقت پورے احتیاط اور اس میں عزیمت سے کام کیوں نہیں کیا، کیونکہ اس پر کفارہ لازم ہونے سے اسی بات کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔

ویحرم عن المیراث الخ: اور چوتھی بات یہ ہے کہ وہ حق میراث سے محروم ہو جائے گا، یعنی اگر غلطی سے مورث قتل ہو جائے تو قاتل اس مورث کی میراث سے محروم ہو جائے گا، کیونکہ قتل خطاء میں بھی ایک قسم کا گناہ ہے، اس لئے حرکت کی وجہ سے میراث سے محروم کرنا صحیح ہوگا، (جیسا کہ کفارہ لازم کرنا اس کے گناہ کی دلیل ہے اگرچہ اس فعل کے اثر یعنی قتل کرنے میں گناہ ہونا اس کے چوک جانے کی وجہ سے نہیں ہے، کیونکہ اس قاتل نے قتل کرنے کا ارادہ بالکل نہیں کیا تھا) برخلاف اس کے اگر کسی نے کسی کے کسی خاص جگہ پر تاک کر نشانہ لگایا مگر غلطی سے بجائے اس جگہ کے دوسری جگہ پر ایسا لگا کہ وہ مر گیا تو یہ قتل خطاء نہیں بلکہ یہ بھی قتل عمد ہی ہوگا چنانچہ اس پر قصاص لازم آجائے گا، کیونکہ یہ موت جو واقع ہوتی ہے اس شخص کی ذات کو تاک کر مارنے کی وجہ سے ہوتی ہے اور بدن کا پورا حصہ ایک ہی ذات میں داخل ہے، اگرچہ نشانہ میں جگہ بدل گئی ہے، اور قتل عمد میں مخصوص جگہ پر نشانہ لگ جانے کی شرط نہیں ہوا کرتی ہے، اور اب وہ قتل جو قتل خطاء کے قائم مقام ہو تو اس کا حکم ابھی آتا ہے۔

توضیح: قتل خطاء کی تعریف، قسمیں، احکام، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال وما اجری مجری الخطاء مثل النائم ینقلب علی رجل فیقتله فحکمه حکم الخطاء فی الشرع واما القتل بسبب کحافر البیر وواضع الحجر فی غیر ملکه وموجبه اذاتلف فیه ادمی الدیة علی العاقلة لانه سبب التلف وهو متعد فیه فانزل موقعا فوجبت الدیة ولا کفارة فیه ولا یتعلق به حرمان المیراث وقال الشافعی یلحق بالخطاء فی احکامه لان الشرع انزله قاتلا ولنا ان القتل معدوم منه حقیقة فالحق به فی حق الضمان فبقی فی حق غیره علی الاصل وهو ان کان یاثم بالحفر فی غیر ملکه لایاثم بالموت علی ماقالوا وهذه کفارة ذنب القتل وکذا الحرمان بسببه وما یکون شبه عمد فی النفس فهو عمد فیما سواها لان اتلاف النفس یختلف باختلاف الالة وما دونها لایختص اتلافه بالة دون الة والله اعلم.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جو قتل قتل خطاء کے قائم مقام سمجھا گیا ہے اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی سوتے ہوئے کروٹ لے اور وہ کسی پر اس طرح گر پڑے کہ اس سے شخص مر جائے تو اس کا شرعی حکم وہی ہوگا جو قتل خطاء کا حکم ہوتا ہے، (ف: اور اس میں کرنے والا شخص ایک جاگنے والے کے حکم میں ہے، اسی بناء پر اس قاتل پر کوئی گناہ لازم نہ ہوگا مگر اس پر کفارہ لازم ہوگا، اسی طرح اس کی دیت اس کے عاقلہ مددگار پر ہوگی، جس کی ادائیگی تین سال کے اندر لازم ہوگی، اور اگر یہ قاتل اس مقتول کی میراث کا مستحق ہوتا تو وہ میراث سے محروم ہو جائے گا اور اگر قتل قاتل کے بدن سے متعلق نہ ہو بلکہ اس کے کسی ایسے سبب سے جسے اس نے برانگیختہ کیا ہو اور اس کی وجہ سے قتل ہو گیا تو اس کے بارے میں مصنفؒ نے اس طرح فرمایا ہے۔

اما القتل بسبب الخ: تو ایں قتل سبب کی مثال یہ ہوگی کہ کسی نے دوسرے شخص کی خاص زمین میں گڑھا کھودا یا دوسرے شخص کی ذاتی زمین میں پتھر لا کر رکھ دیا، (ف: اس طرح دوسرے شخص کی زمین میں تصرف کرنے کی وجہ سے یہ شخص متعدی اور ظالم ہو گیا، اب اگر اس گڑھے میں گر کر یا پتھر کی ٹھوکر کھانے سے کوئی مر جائے تو اس حرکت کی وجہ سے وہ ظالم مانا جائے گا، اور یہ کہ اسی کے ظلم سے وہ شخص مر گیا ہے، پھر گرنا یا ٹھوکر کھانا اس قاتل یا ظالم کی ذات سے علیحدہ ہے مگر علت ہے جس کا یہاں اعتبار نہیں ہے، کیونکہ اس کی ذاتی چیز یعنی جسمانی بوجھ جس سے گرا یا ٹھوکر کھائی ہے اور یہ چیز اس کے قتل کی علت نہیں ہو سکتی ہے، اور نہ گڑھا وغیرہ اس کے مناسب ہے، کہ اس کی طرف قتل کی نسبت کی جا سکے اس لئے مجبوراً اسی کی طرف نسبت کرنی ہوگی جو

اس کے لئے واقعۃً سبب ہے، یعنی وہ شخص جس نے دوسرے کی زمین میں گڑھا کھودا ہے، یا وہاں پر پتھر رکھ دیا ہے، اور یہی کام کسی کے قتل کا سبب بن کر اس شخص کو قاتل بنایا ہے، ساتھ ہی یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ اس شخص نے اس مقتول کو قتل کرنے کا مطلقا ارادہ تک نہیں کیا تھا، البتہ اس کی طرف سے اتنی زیادتی ضرور ہو گئی کہ دوسرے شخص کی زمین میں بغیر اجازت تصرف کر دیا ہے، یعنی پتھر رکھ دیا یا گڑھا کھود دیا ہے، لہذا یہ کہنا ہو گا کہ مرنے والا اتفاقا مر گیا ہے)۔

وموجبه اذا تلف فيه آدمي الخ: اور اس طرح کنواں کھودنے اور راستہ میں پتھر رکھ دینے کی وجہ سے جب اس سے آدمی ٹکرا کر یا اس میں گر کر مر جائے تو اس کے نتیجہ میں اس قاتل کے عاقلہ (مددگار برادری) پر دیت لازم ہو گی، کیونکہ یہی کام اس شخص کی موت کا سبب بنا ہے، جس کے کرنے میں وہ شخص زیادتی کرنے والا ہوا ہے، اس طرح سے کہ اس نے دوسرے کی جگہ یا زمین میں کنواں کھودا یا پتھر ڈال دیا تھا جس کی بناء پر یہی شخص اس مقتول کو کنوئیں میں گرا دینے والا اور پتھر سے ٹکرا دینے والا ہوا، اسی لئے اس پر دیت لازم ہو گی (ف: اور چونکہ یہ قتل براہ راست نہیں ہوا ہے، بلکہ اس کا صرف سبب بنا ہے، لہذا وہ دیت اس کے عاقلہ پر لازم آئیگی): **ولا كفارة فيه الخ:** البتہ اس قتل کی وجہ سے اس قاتل پر نہ گناہ لازم آئے گا اور نہ ہی اس کی میراث سے حصہ پائے گا، (ف: یعنی اس کنواں کھودنے والے یا پتھر راستہ پر ڈالنے سے جو شخص مرا ہے اگر وہ اس قاتل کا مورث ہو اور یہ شخص اس کا حقدار ہو جب بھی اس کی میراث سے حصہ پائے گا، اور محروم نہ ہو گا)۔

وقال الشافعي الخ: اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ قتل سبب بھی قتل خطاء کے حکم میں شامل کر لیا جائے گا کیونکہ شریعت نے اس کو قاتل ٹھہرادیا ہے، (ف: اور قتل کا کم از کم درجہ یہ ہے کہ وہ غلطی سے ہو جائے لہذا یہ قاتل بھی قتل کا ضامن ہو گا، چنانچہ اس پر کفارہ لازم آئے گا، اور میراث سے محروم بھی ہو گا): **ولنا ان القتل الخ:** اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس موت کو حقیقت میں قتل کہنا درست نہیں ہے، اسی لئے تاوان لازم کرنے میں اسے قتل خطاء سے ملا دیا گیا ہے، اور صرف اس ایک بات کے علاوہ دوسری باتوں میں یعنی کفارہ کے لازم ہونے اور میراث سے محروم ہونے کے معاملہ میں اصل حکم پر باقی رہے گا یعنی یہ احکام لازم نہ ہوں گے، البتہ یہ شخص اس بات میں گنہگار ہو گا کہ اس نے دوسرے کی زمین میں گڑھا کیوں کھودا یا اس میں پتھر کیوں ڈالا، لیکن اس کے مر جانے کی وجہ سے گنہگار نہیں ہو گا، جیسا کہ مشائخ کا یہی قول ہے، (ف: خلاصہ مسئلہ یہ ہوا کہ اس شخص نے حقیقۃً قتل نہیں کیا ہے بلکہ اس سے صرف سبب قتل پایا گیا ہے): **وهذه كفارة ذنب القتل الخ:** اور اس پر جو کفارہ لازم ہوا ہے، وہ گناہ قتل کا کفارہ ہے (اس لئے اسے ایک مومن غلام آزاد کرنا ہو گا)۔

وكذا الحرمان الخ: اسی طرح سے حق میراث سے محروم ہونا بھی اسی قتل کی سبب سے ہوا ہے، (ف: چونکہ حقیقۃً قتل اس میں نہیں ہے، اسی لئے اس مسئلہ میں نہ کفارہ لازم ہو گا اور نہ میراث سے محرومی ہو گی): **وما يكون شبه عمد الخ:** اور ہر وہ کام جس سے قتل نفس کا یقین نہ ہو اور اس سے قصاص لازم نہیں آتا ہو، اس سے شبہ عمد لازم ہو گا، اور وہ ماسوائے نفس کے عمد سمجھا جائے گا، یعنی اس سے قصاص لازم آئے گا، کیونکہ آلہ قتل کے مختلف ہونے سے قتل نفس میں اختلاف ہو جاتا ہے، اور جس قتل سے قتل نفس لازم نہ آتا ہے بلکہ نفس سے کم یعنی اعضاء کا قتل لازم ہوتا ہو وہ کسی بھی آلہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہوتا ہے، مثلاً ڈھیلا پتھر کنکری وغیرہ یعنی ایسا آلہ ہو جس کے کبھی نفس کی بربادی ہو جاتی ہو یا اس سے صرف کسی عضو کی بربادی لازم آجاتی ہو وہ اتلاف ہو گا، واللہ تعالیٰ اعلم، (ف: خلاصہ کلام یہ ہوا کہ کسی جان کے ضائع کرنے کے بارے میں عمد اور شبہ عمد میں اس طرح فرق ہوتا ہے کہ کوئی ایسی چیز جس سے یہ سمجھا جاتا ہو کہ اس سے کسی کو جان سے آسانی سے مار دیا جا سکتا ہو، وہ اسی ہتھیار میں سے سمجھا جائے گا قتل کے لئے ہی مخصوص ہو مثلاً تلوار خنجر وغیرہ، اور شبہ عمد میں وہ سب ہتھیار یا سامان شامل ہو گا جس سے آسانی کے ساتھ جان سے نہ مارا جاتا ہو بلکہ کسی عضو کو نقصان پہنچایا جاتا ہو یا عضو کاٹ دیا جاتا ہے، یا توڑ دیا جاتا ہو تو اس سے کسی کو نقصان پہنچ جانے سے یہی کہا جائے گا کہ یہ نقصان قصدا پہنچایا گیا ہے، کیونکہ اس سے اگرچہ جان نہیں گئی پھر بھی اسے نقصان

تو پہنچ ہی گیا ہے، اسی لئے ان صورتوں میں کسی بھی آلہ یا سامان کو مخصوص کرنے سے کوئی فائدہ نہیں ہو گا، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

توضیح: شبہ قتل خطاء کی تعریف اور حکم مع مثال، قتل سبب کی تعریف حکم اور اس کی صورت اور اس کا انجام شرعی، اختلاف ائمہ، دلائل مفصلہ

باب ما یوجب القصاص وما لایوجبہ

باب، ایسی باتوں کا بیان جن سے قصاص لازم آتا ہے اور جن سے قصاص لازم نہیں آتا ہے

قال القصاص واجب بقتل کل محقون الدم علی التابید اذا قتل عمدا اما العمدیۃ فلما بیناہ واما حقن الدم علی التابید فلتنتفی شبھۃ الاباحۃ ولتحقق المساواۃ.

ترجمہ: چونکہ قتل عدم کا انجام اور اس کا تقاضا قصاص کا لازم ہونا ہے، البتہ کبھی تو یہ حکم اپنی حالت پر باقی رہ جاتا ہے، اور کبھی کسی شرط کے نہ پائے جانے کی وجہ سے اس کا حکم بدل بھی جاتا ہے، اس لئے اس کی کچھ تفصیل جاننے کی ضرورت ہو گی، اسی لئے قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ہر وہ شخص جس کے خون کو ہمیشہ کے لئے اس کی بربادی سے محفوظ رکھنے کا حکم ہے اس کے قتل سے قاتل کو قصاص میں قتل کرنا واجب ہو جاتا ہے، اس شرط کے ساتھ کہ قاتل نے اسے قصداً قتل کیا ہو، (ف: پس اسے قصاص کے واجب ہونے کے لئے پہلی شرط تو یہ ہے کہ اس مقتول کے خون کو محدود وقت کے لئے نہیں بلکہ ہمیشہ کے لئے شرعاً محفوظ مان لیا گیا ہے جیسے کہ ایک مسلمان یا ذمی کہ مسلمان ہی کی طرح ذمی کے خون کو بھی ہمیشہ کے لئے شرعاً مامون اور محفوظ مان لیا گیا ہے، اس کے لئے مسلمان کا مرتد ہو جانا یا ذمی کا باغی ہو جانا بھی ضروری نہیں ہے، اس طرح پہلی شرط یہ ہوئی کہ وہ مقتول ہمیشہ کے لئے شرعاً بالکل مامون اور محفوظ ہو، اس شرط کے لگانے کی وجہ سے وہ حربی کافر نکل جائے گا جو امان لے کر دارالاسلام میں آیا پھر وہ اپنے دارالکفر میں واپس چلا گیا تو حسب سابق اس کا قتل جائز ہو جائے گا، اور اسی شرط کی بناء پر اگر دارالاسلام میں رہتے ہوئے اسے کوئی قتل کر دے تو وہ قصاصاً قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس کا خون اصلی مباح ہے، مگر وقتی طور سے اسے امن دیدیا گیا، لہٰذا شبہ موجود ہونے سے قصاص کا حکم ختم ہو جائے گا، اور دوسری شرط یہ ہے قتل قصداً ہوا ہو تب قصاص کا حکم لازم ہو گا۔

اما العمدیۃ فلما بیناہ الخ: اس میں قصداً قتل ہونے کی دلیل وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کر دی ہے، (ف: یعنی قرآن وحدیث واجماع سے اس کا ثابت ہونا)۔ **واما حقن الدم الخ:** اور اب اس شرط کی دلیل کہ ہمیشہ کے لئے خون محفوظ ہو یہ ہے کہ ایسا ہونے سے خون کے مباح ہونے کا شبہ بھی نہ رہے اور مساوات پائی جائے، (ف: یعنی جس طرح سے قاتل کا خون ہمیشہ کے لئے محفوظ سمجھا جاتا ہو اسی طرح سے مقتول کا خون بھی ہمیشہ کے لئے محفوظ ہو کیونکہ قاتل تو خود دارالاسلام کے رہنے والوں میں سے ہے، اور جو بھی دارالاسلام کا مستقل باشندہ ہوتا ہے اس کا خون ہمیشہ کے لئے ضائع کئے جانے سے محفوظ ہوتا ہے، اگرچہ وہ کافر اور ذمی ہی ہو، اور اگر قاتل مسلمان ہو گا تو اس کا خون اس کے مسلمان ہونے کی وجہ سے محفوظ ہو گا، اس لئے اگر کوئی ذمی کافر کسی ایسی ذمی کو مار ڈالے جو امن لے کر دارالاسلام میں رہتا ہو تو اس کا قصاص نہ ہو گا اس لئے کہ ذمی کا خون بھی محفوظ رہنے میں مسلمان کے خون کے برابر ہوتا ہے)۔

توضیح: باب، جن باتوں سے قصاص ہوتا ہے یا لازم نہیں ہوتا ہے، قصاص کے لازم ہونے کے لئے کن باتوں کی شرط ہے، اور کیوں، دلیل بالتفصیل

قال ویقتل الحر بالحر والحر بالعبد للعمومات وقال الشافعی لایقتل الحر بالعبد لقولہ تعالی الحر بالحر

والعبد بالعبد ومن ضرورة هذه المقابلة ان لا يقتل حر بعبد ولان مبنى القصاص على المساواة وهي فنتفية بين المالك والمملوك ولهذا لايقطع طرف الحدبطرفه وبخلاف العبد حيث يقتل بالحر لانه تفاوت الى نقصان ولنا ان القصاص يعتمد المساواة في العصمة وهي بالدين اوبالدار ويستويان فيهما وجريان القصاص بين العبدين يوذن بانتفاء شبهة الاباحة والنص تخصيص بالذكر فلا ينفي ما عداه.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ آزاد آدمی کو آزاد کے بدلہ میں اسی طرح غلام کے بدلہ میں بھی قتل کیا جائے گا، اس کی دلیل وہ تمام نصوص ہیں جو عام اور مطلق ہیں، (ف: یعنی اگر کوئی آزاد ایسے کسی آزاد کو عمداً قتل کردے جس کا خون شرعاً محفوظ ہے، اور وہ مقتول قاتل کا لڑکا نہ ہو تو اس قاتل سے مقتول کا قصاص لیا جائے گا، اسی طرح اگر آزاد شخص نے کسی ایسے غلام کو عمداً قتل کردیا جس کا خون شرعاً محفوظ ہے تب بھی غلام کے بدلہ میں اس آزاد کو قصاصاً قتل کردیا جائے گا، کیونکہ قصاص لینے کا جو حکم ہے وہ عام ہے، اس میں آزاد اور غلام دونوں کا حکم یکساں ہے، اس کی تشریح کرتے ہوئے عینیؒ اور دوسروں نے بھی لکھا ہے، کہ مثلاً فرمان باری تعالیٰ (۱): كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى: کہ اس میں لفظ قتلی قتیل کی جمع ہے، اور یہ عام ہے یعنی قتیل بمعنی مقتول خواہ آزاد ہو یا غلام ہو دونوں کا ایک ہی حکم ہے، اور جیسے کہ فرمان باری تعالیٰ (۲): اِنّ النفس بالنفس الآیۃ: یعنی نفس سے نفس کے بدلہ میں قصاص لیا جائے گا، یہ حکم بھی عام ہے یعنی مقتول کوئی بھی ہو آزاد ہو یا غلام ہو قصاص لیا جائے گا اور جیسے عمداً قتل کرنے کے سلسلہ میں جو حدیث، العمد قود، اس میں عمداً قتل کرنے کا حکم قصاص کا ہے اس میں حکم عام ہے کہ مقتول آزاد ہو یا غلام ہو مگر میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ مسئلہ مشکل ہے کہ دوسری دلیلوں میں کچھ دوسری اور بھی حدیثیں ہیں لیکن ائمہ حنفیہؒ نے ان عام احکام میں سے باپ کی تخصیص کردی ہے یہ کہ کر کہ اگر کوئی باپ اپنے بیٹے کو قصداً قتل کردے تب بھی وہ باپ اس بدلہ میں قصاصاً قتل نہیں کیا جائیگا اسی طرح اگر کوئی مولی اپنی غلام کو قصداً قتل کردے تب اس مولی کو بھی اس غلام کے عوض قصاصاً قتل نہیں کیا جائیگا اس مسئلہ کے بارے میں ابراہیم نخعی اور داؤد ظاہریؒ کے نزدیک یہ تخصیص نہیں ہے جس کی دلیل حسن عن سمرہؓ کی وہ مرفوع حدیث ہے جس میں یہ فرمایا گیا ہے۔

کہ جو کوئی اپنے غلام کو قتل کرے گا ہم اس قاتل کو قتل کردینگے اور جو کوئی اپنے غلام کی ناک کاٹے گا ہم اس کی ناک کاٹینگے اس کی روایت سنن اربعہ اور احمد اور الدارمی نے کی ہے اس کی اسناد حسن ہے جب کہ حنفیہ کے اصول کے مطابق یہ مطلقاً حجت ہے خواہ حسنؒ نے سمرہؓ سے سنی ہو (اور یہی بات صحیح بھی ہے) یا نہ سنی ہو ویسے اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کے اس حدیث میں ناک کاٹنے کا بھی ذکر ہے یعنی اس کا بھی قصاص ہو گا حالانکہ یہ حکم منسوخ ہو چکا ہے اس بناء پر قتل کا قصاص بھی منسوخ ہو جائیگا ویسے کچھ فقہاء ائمہ نے اس حکم کو سیاست پر محمول کیا ہے یعنی اگرچہ اصل حکم تو کاٹنے کا نہیں ہے مگر بعض اوقات میں اسے سیاست یا انتظام یا مصلحت وقت پر محمول کرتے ہوئے اس سے قصاص لیا جائے گا، وفیہ نظر، م: حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ آزاد قاتلوں میں سوائے اپنے باپ کے کہ اگر وہ اپنے بیٹے کو قتل کردے، اسی طرح اگر مولی اپنے غلام کو قتل کردے تو ان دونوں صورتوں کے سوا باقی تمام احکام میں عمومی حکم یہی ہے، کہ آزاد سے آزاد کے عوض اور غلام کے عوض بھی قصاص لیا جائے گا۔

وقال الشافعیؒ الخ: اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ آزاد آدمی غلام کے عوض قتل نہیں کیا جائے گا، جس کی دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے: **الحر بالحر والعبد بالعبد الآیہ**: یعنی قصاص میں آزاد آدمی کو آزاد آدمی کے عوض اسی طرح غلام آدمی کو غلام کی عوض الخ، یعنی اس میں آزاد کو آزاد کے اور غلام کو غلام کے مقابلہ میں رکھا گیا ہے: **ومن ضرورة هذه الخ**: اس آیت میں اس طرح کا مقابلہ دکھانے کا مطلب یہ نکلتا ہے کہ آزاد شخص کو غلام کے عوض قتل نہیں کرنا چاہئے، (ف: یعنی اس آیت میں اس مقابلہ کے لوازم میں سے یہ بات نکلی کہ اگر آزاد آدمی کسی غلام کو قتل کردے تو قصاص لازم نہ ہو ورنہ اس جملہ میں آزاد آزاد سے اور غلام غلام سے کہہ کر مقابلہ کرنے سے کوئی فائدہ نہیں ہوگا: **ولان مبنى القصاص الخ**: اور اس کی قیاسی دلیل یہ ہے

کہ قصاص لازم کرنے کی بنیاد مساوات پر ہے، یعنی مقتول جب قاتل کے مساوی ہو تب قاتل سے قصاص لیا جائے حالانکہ مالک اور مملوک کے درمیان مساوات نہیں ہوتی ہے، (ف: اسی لئے مملوک کے قتل پر مالک سے قصاص بھی لازم نہ ہوگا)۔

ولهذا لايقطع الخ: اسی مساوات کے نہ ہونے سے غلام کے عضو کو کاٹ دینے سے اس کے مالک کا عضو نہیں کاٹا جاتا ہے، (ف: یعنی اگر کسی آزاد مالک نے اپنے غلام کا ہاتھ کاٹ دیا تو بالاتفاق قصاصاً مالک کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا جس کی وجہ یہی ہے کہ مالک کے ہاتھ کے مساوی غلام کا ہاتھ معتزز نہیں ہو سکتا ہے، بلکہ مالک اعلیٰ اور معتزز اور غلام اس سے کمتر ہوتا ہے، چنانچہ ادنیٰ غلام کے عوض اعلیٰ اور معتزز مالک کا ہاتھ نہیں کاٹا جاسکتا ہے)۔ **وبخلاف العبد الخ**: اس کے برخلاف اگر ایک غلام دوسرے غلام کا ہاتھ کاٹ دے تو دونوں کے عزت میں برابر ہونے کی وجہ سے کاٹنے والے کا بھی کاٹ دیا جائے گا: **وبخلاف العبد الخ**: اور برخلاف غلام کے کہ وہ آزاد کے عوض قتل کر دیا جاتا ہے، کیونکہ یہ فرق کمی کی جانب ہے، (ف: یعنی اگر غلام نے کسی آزاد کو قتل کر دیا تو اس آزاد کے عوض کسی آزاد ہی کو قتل کرنا لازم تھا مگر چونکہ قاتل غلام ہے اور اس سے معتزز شخص ہونے کا امکان نہیں ہے، لہذا مجبوراً اسی کمتر کو قبول کر لیا جائے گا، اور اسی کو قتل کیا جائے گا)۔

ولنا القصاص الخ: اور ہم احناف کی دلیل ہے کہ قصاص کی بنیاد اس بات پر ہے کہ جس طرح قاتل کا خون ضائع ہونے سے محفوظ مانا گیا اسی طرح سے مقتول کا خون بھی ضائع ہونے سے محفوظ مانا گیا اور محفوظ ماننے کی یہ دو صورتیں ہو سکتی کہ دین ہو یا کم از کم دار الاسلام کا باشندہ ہو اور غلام و آقا ان دونوں باتوں میں برابر ہوتے ہیں (ف یعنی اگر آزاد نے غلام کو قتل کر دیا تو اسے قصاصاً اس لئے قتل کیا جائے گا کہ قصاص خون کی حفاظت اور عصمت کی بنیاد پر ہوتا ہے یعنی جس کسی کا خون شرعاً معصوم و محفوظ مان لیا گیا ہے تو اس کے قاتل سے قصاص لیا جائے گا اور خون کے معصوم ہونے کے یہ دو باتیں ہوتی ہیں یا تو قاتل و مقتول دونوں مسلمان ہوں یا کم از کم دار الاسلام میں ہوں جب کہ موجودہ صورت میں دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو وہ خود مسلمان ہوگا یا ذمی کافر ہوگا اس لئے خواہ دین کی وجہ سے یا دار الاسلام میں رہنے کی وجہ سے اس کا خون محفوظ ہوگا اس لئے یہ بات لازم آتی کہ اگر خون محفوظ ہے تو اس کا قصاص لیا جائے گا اس وقت خون کے مباح ہونے کا شبہ نہیں ہے کیونکہ اگر غلام دوسرے غلام کو قتل کرے تو بالاتفاق اس کا قصاص لازم ہو جاتا ہے)

وجريان القصاص الخ: اور دو غلاموں میں قصاص کا حکم نافذ ہونے سے یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ غلام کے خون کے مباح ہونے کا شبہہ بھی نہیں ہوتا ہے، یعنی اس بات کا مطلقاً شبہہ تک نہیں ہوتا ہے کہ غلام ہونے کی وجہ سے اس کا خون مباح ہوگا کہ جو چاہے جس طرح اس پر قبضہ کرے کیونکہ اگر اس کے خون کے مباح ہونے کا تھوڑا سا شبہ ہو تو اسکا قصاص ختم ہو جائیگا اس طرح سے کہ شبہہ ہو جانے سے حدود ختم ہو جاتی ہیں اب ایک بات یہ باقی رہ جاتی ہے کہ آیت پاک میں تو صراحت کے ساتھ آزاد کا آزاد سے اور غلام کا غلام سے مقابلہ ہے تو کیوں ہے اس کے جواب میں ہم یہ کہتے کہ مقابلہ کبھی معنی کے اعتبار سے ہوتا ہے اور کبھی صرف بیان میں ہوتا ہے اور یہاں کا مقابلہ صرف بیان میں ہے اسی لئے: **والنص تخصيص بالذكر**: اور آیت پاک میں جو ہے وہ صرف بیان کی تخصیص ہے اس لئے اس بیان کی ہوئی چیز کے سوا دوسرے کی نفی نہ ہوگی (ف: یعنی آیت پاک سے صرف یہ معلوم ہوا کہ آزاد کا قصاص آزاد سے لیا جائے مگر اس سے یہ بات معلوم نہیں ہوئی کہ آزاد سے غلام کے مقابلہ میں قصاص نہ لیا جائے بلکہ اس مسئلہ کے بارے میں خاموشی برتی گئی ہے جب کہ ہمیں دوسری آیت پاک اور فرمان باری تعالیٰ سے ؛ اَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ؛ اور دوسری آیت سے یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ غلام کی ذات کے مقابلہ میں بھی آزاد سے قصاص لیا جائے اور دوسرا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ : النفس ؛ میں الف لام عہدی ہو یعنی نفس معہود سے نفس معہود کے مقابلہ میں قصاص لیا جائے اور اس جگہ معہود سے وہ مراد ہے جو قصاص کی دوسری آیت میں مذکور ہے یعنی ؛ الحر بالحر ؛ پس اگر دوسری مراد ہے تو اس میں عموم باقی نہیں رہتا ہے بلکہ آزاد آزاد کے مقابلے میں مقتول ہوگا اور آزاد مسلمان غلام یا کافر ذمی کے مقابلہ میں مقتول نہ ہوگا

اور اسی مفہوم کو اس لئے ترجیح دی گئی ہے کہ الف لام کو عہدی کے لئے لیناہی اصل ہے لہذا بغیر کسی خاص ضرورت کے اسے چھوڑ کر دوسرے معنی میں لینا جائز نہ ہوگا جیسا کہ اصول کی کتابوں میں یہ بات صراحت کے ساتھ بیان کر دی گئی ہے اور اگر ہم پہلے معنی مراد لیں یعنی؛ النفس؛ سے عام مراد لیا جائے تب بھی ہم یہی کہیں گے کہ اس عام سے تم نے بھی باپ کو اس کے بیٹے کے مقابلے میں اور مسلمان اور ذمی کو امن لے کر آنے والے حربی کے مقابلہ اور مولی کو اس کے اپنے غلام کے مقابلے میں خاص کر لیا ہے لہذا یہ عام قطعی باقی نہیں رہا بلکہ ظنی ہو گیا اور جب حکم ظنی ہو گیا تو اسے حدیث واحد سے خاص کر دینا ہو گا یعنی؛ حدیث لیقتل مسلم بکافر یعنی کافر کے مقابلے میں مومن مسلمان قتل نہیں کیا جائیگا اور اب جبکہ اسے مخصوص کر لینا ممکن ہو گیا تو مقابلے والی آیت کی دلالت چھوڑ کر تاویل کرنے کی ضرورت بھی باقی نہیں رہی اس طرح آزاد کو غلام کے مقابلے میں بھی قتل نہیں کیا جائیگا یہاں پر اعتراض جس طرح سے کیا گیا ہے اسکی تقریر سخت ہے اور اب جواب کی تقریر آنے والے کلام سے ثابت ہو گی اسکا ذرا انتظار کر لینا چاہیے۔م۔

توضیح؛ ایک آزاد قاتل غلام مقتول کے عوض یا بر عکس غلام قاتل سے آزاد مقتول کے عوض۔ یا ایک غلام سے غلام کے عوض قصاص لیا جائیگا یا نہیں اس سلسلہ میں اختلافات اقوال ائمہ اور ان کے مفصل دلائل

قال والمسلم بالذمي خلافا للشافعي له قول عليه السلام لا يقتل مومن بكافر لانه لا مساواة وقت الجناية وكذا الكفر مبيح فيورث الشبهة ولنا ما روى ان النبي عليه السلام قتل مسلما بذمي ولان المساواة في العصمة ثابتة نظرا الى التكليف او الدار والمبيح كفر المحارب دون المسالم والقتل بمثله يوذن بانتفاء الشبهة والمراد بماروى الحربي لسياقه ولا ذوعهد والعطف للمغايرة .

ترجمہ؛ قدوریؒ نے فرمایا کہ مسلمان ذمی کے عوض قتل کیا جائیگا اس مسئلے میں امام شافعی ومالک واحمد کا اختلاف ہے (ف یعنی ان ائمہ کے نزدیک کوئی مسلمان کسی ذمی کے مقابلے میں قتل نہیں کیا جائیگا)؛ **له قوله عليه السلام**؛ الخ انکی یعنی امام شافعی اور دوسرے ہم خیال لوگوں کی دلیل یہ حدیث ہے کے مومن قاتل کے عوض قتل نہیں کیا جائیگا اور دوسری دلیل یہ ہے کہ قتل وقت قاتل اور مقتول کے درمیان مساوات نہیں ہے (حالانکہ مساوات ہونا بھی ایک شرط ہے) اور تیسری دلیل یہ ہے کہ کافر کا کفر اسکے خون کو حلال کر دیتا ہے اس لئے کہ کافروں کہ خلاف جہاد کرنا اور ان کو قتل کرنا جائز ہے اس وجہ سے ذمی خون کے مباح ہونے میں شبہ ہو گیا (ف جس حدیث سے استدلال کیا گیا ہے وہ صحیح بخاری اور ابو داؤد وغیرہ میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ثابت ہے اور جب وہ حدیث صراحتاً موجود ہے تو اس سے عدول کرنا اور کوئی دوسرا مطلب لینا ممکن نہ ہوگا)؛ **ولنا ماروى ان النبي عليه السلام**؛ اور ہم احناف کی دلیل وہ روایت ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک مسلمان کو ذمی کے عوض قتل کرنا ثابت ہے (ف جیسا کہ امام محمدؒ نے لکھا ہے کہ مجھے خبر ملی ہے پھر اسی پر یقین کرتے ہوئے فرمایا کہ ہم نے بھی اسی قول کو قبول کیا ہے) ولان المساواۃ الخ؛ اور اس دلیل سے بھی ہم ذمی کے عوض مسلم کے قتل کو ضروری کہتے ہیں کہ ان دونوں میں بھی برابری اور مساوات پائی جارہی ہے کہ دونوں ہی کو ایمان لانے کا حکم دیا گیا ہے یا اس بنا پر کہ دونوں ہی دار الاسلام میں رہتے ہیں (ف لیکن یہ بات قابل غور ہے کہ ابھی جو یہ بات کہی گئی کہ ذمی بھی ایمان لانے کا مخاطب ہے اس لئے وہ مسلم کہ مساوی ہے تو اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ ایمان لانے کا مخاطب ذمی کی طرح حربی بھی تو ہوتا ہے تو اسے بھی حکم میں مسلم کے مساوی ہونا چاہیے اور اب اس بات کا جواب کہ کسی کا کافر ہونا تو اس کے قتل کو حلال کر دیتا ہے اس لئے اس کے بارے میں شبہ ہو گیا تو اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا؛

والمبیح کفر المحارب الخ؛ کہ اگرچہ کافر ہونا اس کے قتل کو جائز بناتا ہے مگر تمام کافر کا یہ حکم نہیں ہے کہ کیونکہ یہ حکم صرف اس کافر کا ہے جو مسلمان سے قتال کر رہا ہو یا حربی ہو۔ کیونکہ اگر کوئی کافر امن کے ساتھ دار الاسلام میں ہو تو اس کو بھی قتل کرنا حرام ہے (لیکن امام شافعیؒ بھی اس بات سے انکار نہیں فرماتے ہیں بلکہ وہ فرماتے ہیں کہ ذمی کافر میں ایسی کوئی بات ضرور باقی رہ جاتی ہے جس کی وجہ سے اس کا خون بہانا حلال ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے اس کے بارے میں شبہ ہوتا ہے لہذا اس اشکال کا صرف یہی جواب ہو سکتا ہے کہ مذہب میں جہاد اپنی ذات کے اعتبار سے کوئی اچھا کام نہیں ہوتا ہے بلکہ جہاد صرف اس مجبوری میں کیا جاتا ہے تاکہ یہ کفار ہمارے فرماں بردار بن جائیں اور کفار کے فرماں بردار ہو جانے سے ہی دنیا سے فتنہ و فساد ختم ہوگا۔ اور جب وہ پہلے ہی فرمابردار ہوں تو ان کو قتل کرنا بھی مباح نہیں ہوگا اس لئے ان کفار کو قتل کرنا مباح بھی باقی نہ رہا بلکہ اس شبہ بھی پیدا نہ ہوگا)۔

والقتل بمثله یوذن الخ؛ اور ذمی کو اسی جیسے ذمی کے عوض قتل اور قصاص لینے کے حکم سے شبہ ختم ہونا معلوم ہوتا ہے (ف ورنہ اگر ایک ذمی دوسرے کو قتل کرتا تو شبہ کی وجہ سے قصاص کا حکم نہ ہوتا حالانکہ بالاتفاق اس سے قصاص لیا جاتا ہے البتہ اس جگہ جو حدیث بیان کی گئی ہے اس سے کچھ اعتراض ہو جاتا ہے لیکن ہم اس کی تاویل کر دیتے ہیں؛ **والمراد بمارویٰ المحربی الخ**؛ اور امام شافعیؒ نے جس حدیث کی روایت کی ہے اس میں کافر حربی مراد ہے یعنی بظاہر صرف لفظ ذمی مذکور ہے مگر حقیقۃً اس کی مراد وہ ذمی ہے جو حربی کافر ہو کہ اگر اسے کوئی مسلمان قتل کر دے تو اس کے عوض مسلمان قتل نہیں کیا جائیگا مثلاً اگر کوئی حربی کا فرامان لے دار الاسلام آئے اور کوئی مسلمان اسے قتل کر دے تو اس مسلمان کو قتل نہیں کیا جائیگا یہ مفہوم اس حدیث کے سیاق سے سمجھ میں آتا ہے کہ اس کے بعد یہ بھی فرمایا گیا ہے؛ **ولاذو عهد فی عهده**؛ یعنی وہ قاتل بھی قتل نہیں کیا جائیگا جو عہد اور امان لے کر دار الاسلام آیا ہو اور وہ اپنی شرطوں پر قائم بھی ہو (ف: اس لئے کہ اگر حدیث کے دو اجزاء میں سے پہلے جزء یعنی کافر سے بھی وہی ذمی مراد ہو جو معاہدہ یا اجازت کے ساتھ آیا ہو اور بعد کے جز میں بھی یہی لفظ صراحتاً مذکور ہے تو اس طرح تکرار لازم آجائیگا)؛ **والعطف للمغایرة** ؛ حالانکہ ایک جملہ کو دوسرے جملہ پر عطف کرنے کا مقصد دونوں جملوں میں مغایرت ظاہر کرنا ہوتا ہے (ف پس حاصل یہ ہوا کہ ذوعہد سے جو ذمی مراد لیا گیا ہے وہ کافر سے مراد نہیں ہے بلکہ اس کے علاوہ کوئی دوسرا مراد ہے لامحالہ اس سے حربی مراد ہوگا جو امان کے ساتھ دار الاسلام آیا ہوا ہو۔ کیونکہ مطلقاً حربی کو تو قتل کرنا اور اس سے جہاد کرنے کا حکم تو ہر شخص کو معلوم ہے کہ یہ جائز ہے) اور اب یہ بات بھی معلوم ہونی چاہیے کہ احناف اور شوافع کا اختلاف اسی صورت میں ہوگا جب کہ قتل کرتے وقت قاتل مسلمان ہو کیونکہ اگر قتل کے وقت وہ ذمی ہو اور اس نے دوسرے ذمی کو قتل کیا پھر وہ مسلمان ہو گیا تو بالاجماع اس سے قصاص لیا جائیگا اس بحث کا خلاصہ اب یہ نکلا کہ امام شافعیؒ نے جس صحیح حدیث سے استدلال کیا ہے اس کے مقابلہ میں موضوع یا مرسل غیر قوی روایت پیش کی ہے اسے تو امام شافعی ویسے بھی قبول نہیں کرتے ہیں پھر بالفرض اگر وہ صحت کے درجہ کو پہنچ بھی جائے تب دونوں روایتوں میں معارضہ نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ دونوں مرتبہ میں یکساں نہیں ہیں اس کے ساتھ ہی تمام سلف وخلف اسی قول کے قائل ہیں جو امام شافعیؒ نے اختیار فرمایا ہے چنانچہ زرقانیؒ اور کچھ دوسروں نے بھی یہی کہا ہے کہ اکثر صحابہ و تابعین اور جمہور کا یہی قول ہے بلکہ امام شافعیؒ نے تو اس بات پر اجماع نقل کیا ہے کہ کافر کے مقابلہ میں مسلم سے قصاص نہیں لیا جائیگا لیکن اجماع کے دعویٰ میں تامل ہے اگرچہ اس باب میں بہت سی حدیثیں موجود ہیں اس میں سے ایک حضرت علیؓ کی حدیث جس کی روایت بخاری وغیرہ نے کی ہے **لا یقتل مؤمن بکافر و لا ذو عهد فی عهده** یعنی کوئی مومن کافر کے عوض قتل کیا جائیگا اور نہ کوئی ذمی اپنے معاہدہ کی شرط اور مدت میں قتل کیا جائے اس کی اسناد صحیح ہے جیسا کہ التنقیح میں ہے اس سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ مصنفؒ نے جو دو جملوں عطف پھر ان دونوں میں مغایرت ہونے کے بارے میں فرمایا ہے در حقیقت اسی کی یکسر مغایرت کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ یہ دونوں دو مستقل احکام ہیں اور یہ کہ مومن کافر کے

عوض نہ قتل کیا جائے خواہ وہ کافر ذمی ہو یہ نہ ہو نیز کوئی بھی ذمی جب تک کہ وہ اپنے وعدہ اور شرط پر قائم ہو اسے قتل نہیں کیا جائے اور دوسری حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی علیہ وسلم نے اس بات پر وعید اور دھمکی فرمائی ہے کہ جو شخص بھی کسی ایسے شخص کو قتل کرے گا جو ایمان لے کر یا معاہدہ کے تحت اگر رہا ہو وہ جنت کی خوشبو بھی نہیں پائے گا یعنی محشر میں ایسی خوشبو نہیں پائیگا اس سے یہ بات بالکل صاف ظاہر ہے کہ وہ اس کہ بدلہ میں قتل نہیں کیا گیا اور حضرت علیؓ کی حدیث کے مانند حضرات عبداللہ بن عمرو بن العاص وام المومنین عائشہ وابن عباس وابن عمرو عمران بن حصین وغیرہم رضی اللہ عنہ سے احادیث مروی ہیں اور ائمہ حنیفہؒ نے ان تمام روایتوں میں کافر سے امن لے کر حربی مراد لئے ہیں واللہ تعالےٰ اعلم؛

توضیح: کیا ایک مسلمان کسی ذمی کے عوض قصاصاً قتل کیا جاسکتا ہے۔ مسئلہ کی تفصیل۔ اقوال ائمہ۔ دلائل مفصلہ

قال ولا يقتل بالمستا من لانه غير محقون الدم على التابيد وكذلك كفره باعث على الحراب لا نه على قصد الرجوع ولا يقتل الذمي بالمستامن لما بينا ويقتل المستا من با لمستا من قيا سا للمسا واة ولا يقتل استحسا نا لقيام المبيح ويقتل الرجل بالمراة والكبير بالصغير والصحيح بالا عمى والز من وبنا قص الا طراف و بالمجنون للعمومات ولان في اعتبار التفاوت فيما وراء العصمةامتناع القصاص و ظهورالتقا تل والتفا نى .

ترجمہ؛ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ کوئی مسلمان کسی ایسے حربی کے عوض قتل نہیں کیا جائیگا جو امن لے کر دارالسلام آیا ہو کیونکہ اس کا خون ہمیشہ کے لئے محفوظ نہیں ہے (بلکہ صرف مخصوص وقت کے لئے محفوظ ہے) اسی طرح اس کے کافر ہونے کی وجہ سے اس سے کسی بھی وقت قتال ہونا ممکن ہے کیونکہ وہ تو واپس جانے کی نیت سے آیا ہوا ہے (ف لہٰذا اس میں دو باتوں میں سے کوئی بات بھی اس کے خون کو ضائع کرنے سے بچانے والی نہیں ہے)؛ ولا يقتل الذمي الخ؛ اسی طرح کوئی ذمی بھی امن لے کر کسی حربی کے عوض قتل نہیں کیا جائیگا اس مسئلہ کی بھی وہی دلیل ہے جو ابھی اوپر بیان کی جاچکی ہے (ف یہی دلیل کہ ذمی چونکہ دارالاسلام کا مستقل باشندہ ہونے کی وجہ سے اس کا خون ماموں و محفوظ ہے اور حربی نہیں ہے مگر حربی کہ خون میں مباح ہونے کا شبہ ہے لہٰذا اس کا مرتبہ ذمی سے کم ہوا لہٰذا حربی کے عوض ذمی قتل نہیں کیا جائیگا؛ ويقتل المستامن الخ ؛اور حربی جو امن کے ساتھ دارالاسلام میں ہوا پنے ہی جیسے دوسرے مستامن کو قتل کردینے سے اس کے عوض قیاساً قتل کیا جائیگا کیونکہ یہ دونوں ہی مرتبہ میں برابر ہیں لیکن استحساناً اسے قتل نہیں کیا جائیگا کیونکہ قتل کرنے کو مباح کرنے کا سبب موجود ہے؛ (ف اس لئے کہ وہ قاتل ابھی بھی کافر ہونے کی وجہ سے مسلمان کا دشمن ہے لہٰذا اس کا خون مباح ہوا)؛ ويقتل الرجل بالمراة الخ ؛اور ہر دعوت کے عوض قصاصاً قتل کیا جائیگا اسی طرح بالغ بھی نابالغ بچہ کے عوض نیز تمام اعضاء بدن کا تندرست بھی اندھے کے عوض لنجے اور ایسے شخص کے عوض جس کے ہاتھ پاؤں میں کسی بھی قسم کا عیب اور یا مجنوں کے عوض قتل کیا جائیگا کیونکہ قصاص واجب ہونے کی جتنی بھی تصویریں ہیں سب ہی عام ہیں اس کے علاوہ خون کے محفوظ ہونے کے ماسوا اگر ان جیسی اور دوسری باتوں کا بھی خیال رکھا جائے تو تھوڑی سی خرابی نکال دینے کی وجہ سے قصاص پر عمل کرنا ہی ناممکن ہو جائیگا اس کے علاوہ آپس میں قتل و قتال بڑھ جائیگا اور دشمنی قائم رہ جائیگی (ف قصاص پر عمل کرنے کے لئے صرف یہ بات دیکھنی چاہیے کہ مقتول ایک ایسا شخص ہو جس کا خون مسلمان ہونے کی وجہ سے یا دارالاسلام کا مستقل باشندہ ہونے کی وجہ سے محفوظ ہو اس بناء پر جب کبھی کوئی اسے عمداً قتل کرے گا اس سے قصاص لیا جائیگا بس ان باتوں کے علاوہ اور کسی بھی بات میں مساوات ہوتے یا نہ ہونے کا اعتبار نہیں کیا جائیگا کیونکہ اگر اعضاء اور عقل وغیرہ کے بھی تندرست ہونے کا اعتبار کیا جائے تو قاتل اور مقتول میں مساوات تقریباً ناممکن بلکہ محال ہوگی کیونکہ کم از کم یہ ایک تفاوت تو ہر جگہ موجود ہوگا کہ قاتل کو غلبہ کی صفت موجود ہے اور مقتول اس

سے مغلوب ہے پھر قاتل میں مقتول کی نسبت کوئی نہ کوئی فضیلت حاصل ہوگی پس اگر واقعہ ایسی صنعتوں کا اعتبار کیا جائے تو قصاص پر عمل تقریباً ختم ہو جائیگا اور جب شریعت کی طرف سے قاتل سے قصاص لینے میں رکاوٹ ہو جائیگی تو مقتول کے ورثہ خود ہی اپنے رنج و غم کی زیادتی کی وجہ سے قاتل سے بدلہ لینے پر مجبور ہو جائیںگے نتیجہ کے طور پر دونوں فریق کے خاندان میں قتال پھیل جائے گا اور اگر اتنا بھی نہ ہو تو کم از کم مقتول کے ورثا کے دلوں میں قاتل کے ورثہ کے خلاف مستقل دشمنی قائم رہ جائے گی الحاصل یہ بات معلوم ہو گئی کہ جب کوئی ایسا محض قتل کیا گیا ہو جسکا خون ہمیشہ کے لئے محترم اور محفوظ ہو تو اس کے قاتل سے قصاص لیا جائیگا اگر چہ وہ شخص جسے قتل کیا گیا ہے وہ ہاتھ پاؤں سے لنجا اور اپاہج ہو یہ پیدائشی اس کا ہاتھ پاؤں نہ ہو یا کسی وجہ سے ہونے کے بعد ضائع ہو گئے ہوں اگر چہ اسکو قتل کرنے والا خوبصورت تندرست اور پورے طور سے صحیح وسالم ہو جب بھی اس سے قصاص لیا جائیگا اسی طرح اگر ایک مقتول پاگل دیوانہ ہو جب بھی اس کے قاتل کو قتل کیا جائیگا؛

توضیح؛ کیا کوئی مسلم مستامن حربی کے عوض۔ اور عورت کے عرض یا بر عکس بڑا آدمی بچہ کہ عوض تندرست بیمار اور معذور کے عوض عاقل دیوانہ کے عوض قصاصا قتل کیا جائیگا یا نہیں مسائل کی تفصیل دلائل مفصلہ

قال ولا يقتل الرجل با بنه لقو له عليه السلام لا يقاد الو الد بولده وهو با طلا قه حجة على ما لك في قوله يقاد اذ بحه ذبحا و لا نه سبب لا حيا ئه فمن المحال ان يستحق له افناؤ ه ولهذا لا يجوزله قتله وان وجده في صف الاعد اء مقا تلا او زانيا وهو محصن والقصاص يستحقه المقتول ثم يخلفه وارثه والجد من قبل الرجال اوالنساء وان علافي هذا بمنزلة الابو كذاالو الدة والجدة من قبل الا ب ماوا لا م قربت ام بعدت لما بينا ويقتل الو لد لعدم المسقط.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ آدمی کو اس کے اپنے بیٹے کے قتل کی وجہ سے قصاصا قتل نہیں کیا جائیگا کیونکہ رسول ﷺ نے فرمایا کہ باپ اپنے بیٹے کے عوض قتل نہیں کیا جائیگا ترمذی اور ابن ماجہ نے اسکی روایت کی ہے مگر ضعف کے ساتھ اور یہ حدیث مطلق ہے اس طرح سے کہ خواہ باپ نے اپنے بیٹے کو قتل کیا ہو یا ذبح کیا ہو بہر حال ہے اس میں کسی قسم کی کوئی قید نہیں اور یہ حکم ہے کہ باپ سے قصاص نہیں لیا جائے یہ حدیث اپنے مطلق ہونے کی وجہ سے امام مالکؒ کے قول کے خلاف دلیل ہے جس میں انہوں نے فرمایا ہے اگر باپ نے اپنے کی جان اسے ذبح کر کے لی ہو تو اس سے قصاص لیا جائیگا قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ باپ سے قصاص نہ لیا جائے حدیث مذکور کیونکہ مطلق ہے اس بنا پر یہ امام مالکؒ کے اس قول کے خلاف حجت ہے اگر باپ نے اپنے بیٹے کو ذبح کر کے اسکی جان لی ہو تو اس سے قصاص لیا جائیگا اور قیاس کا تقاضہ بھی یہی ہے کہ کہ باپ سے قصاص نہ لیا جائے کیونکہ باپ ہی تو اسکی زندگی کا سبب ہوا ہے اس لیئے یہ بات بہت ہی گری ہوئی اور محال سی ہے کہ وہی بیٹا آخر اپنے باپ کے قتل کا سبب بن جائے یا بیٹے کیلئے قصاص کو ثابت کر دے اور باپ فناء ہو جائے۔

ولهذا لا يجوز له قتله الخ: اور اسی نکتہ کی وجہ سے بیٹے کیلئے یہاں جائز نہیں ہے کہ اگر اسکا اپنا باپ کافروں کے ساتھ جہاد کرتے ہوئے کافروں کی صف میں مل جائیں تو اسے قتل کرے یا باپ کو زنا کرتے ہوئے پائے اور وہ محصن ہو تو اس کے رجم کرنے میں شرکت کرے (ف بلکہ اگر باپ محصن ہو اور اس نے کسی اجنبیہ سے زناء کر لیا اس بنا پر قاضی نے اس کو رجم کرنے کا حکم دیدیا اور اسکا بیٹا بھی اسی میدان رجم میں موجود ہو تو اس کے بیٹے کے لئے یہ جائز نہ ہوگا کہ وہ بھی باپ کو پتھر مارنے والوں میں شریک ہو جائیں یعنی اسے خود بھی پتھر مارے (اور اگر نعوذ باللہ کوئی باپ اپنی بیٹی سے زناء کرے اور وہ باپ محصن بھی ہو تو اسے رجم کیا جائیگا اگر چہ اسکی بیٹی اس کے رجم پر راضی نہ ہو جب بھی اسے رجم کر دیا جائیگا کیونکہ اس لڑکی کے لئے یہ قتل نہیں ہوگا بلکہ

حق و شرع دلیل میں اسے یہ عذاب دیا جائیگا)۔

والقصاص بیستحقه الخ؛ اور قصاص لینے کا سب سے پہلے اس کا مستحق خود مقتول ہوتا ہے پھر اس کا وارث اسکا مستحق ہو جاتا ہے (ف یہ عبارت در حقیقت ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہوتا ہے کہ باپ سے قصاص کا مطالبہ کرنے والا اسکا بیٹا نہیں ہوتا ہے کیونکہ وہ مقتول ہو کر بے جان ہو چکا ہے بلکہ اس کے وہ ورثا اس کے مستحق ہو جاتے ہیں جو زندہ ہو جاتے ہیں مثلاً ماں ماموں وغیرہ کے قاتل باپ سے قصاص لیتے ہیں حالانکہ یہ لوگ تو اس کے فرزند یا اور اولاد میں داخل نہیں ہیں پس اگر باپ اپنے بیٹے کو قصداً قتل کر دے تو باپ سے قصاص لینا کوئی محال بات نہ ہوگی لہذا مصنف ؒ اسی اعتراض مقدر کا یہ جواب دیا ہے کہ اصل میں قصاص لینے کا حق ماں اور ماموں وغیرہ کو نہیں ہوتا ہے بلکہ خود مقتول ہی اس کا حق دار ہوتا ہے اور یہ لوگ اس کے قائم مقام ہو جاتے ہیں پس اگر بیٹے کے قتل کا قصاص باپ سے لیا جائے تو اس سے یہ لازم آئیگا کہ بیٹا ہی اس کے قتل کا ذمہ دار ہو حالانکہ یہ محال ہے اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ اولاد کے قتل سے اس کے باپ پر قصاص لازم نہیں ہوتا ہے اب ایک سوال یہ ہوتا ہے کہ دادا یا نانا ان کے جیسے بزرگ سے اگر پوتا یا نواسا قتل ہو جائے تو ان سے بھی قصاص لیا جائیگا یا نہیں؟ تو جواب یہ ہوگا کہ نہیں جس کی تفصیل آرہی ہے)۔

والجد من قبل الرجال الخ ؛اور دادا اور پردادا وغیرہ جو کہ باپ کی طرف سے اوپر کے رشتہ دار ہیں اسی طرح سے ماں کی طرف سے جو اوپر کے رشتہ دار ہیں مثلاً نانا پرنانا وغیرہ ماں کے حکم میں ہیں ان میں سے کسی سے بھی قصاص نہیں لیا جائیگا؛ وکذا الوالدة الخ ؛اسی طرح ماں اور دادی جو باپ یا نانی کی طرف سے ہوں خواہ قریبی درجہ کے ہوں سب کا ایک حکم ہے جسکی دلیل بھی وہی ہے جو اوپر بیان کی جا چکی ہے (ف یہی دلیل کہ یہ مرد یا عورتیں بھی اسکی زندگی کا سبب بنی ہیں اس لئے یہ بات محال ہے کہ وہی بچے انکی موت کا سبب بنیں اب ایک اور سوال یہ ہوتا ہے کہ اگر اپنا لڑکا اپنے باپ یا دادا یا ماں اور نانی وغیرہ کو قتل کر دے تو اس لڑکے سے اس سلسلہ میں قصاص لیا جائیگا یا نہیں تو جواب دیا کہ ہاں قصاص لیا جائے گا تفصیل آرہی ہے

توضیح: ماں باپ دادا وغیرہ کو بیٹے اور پوتے وغیرہ کہ قتل پر قصاصاً قتل کیا جائیگا یا نہیں اور اگر برعکس بیٹا یا پوتا وغیرہ اپنے باپ یا دادا وغیرہ کو قتل کر دے تو ان کے عوض قصاصاً بیٹا پوتا وغیرہ کو قتل کیا جائے گا یا نہیں مسائل کی تفصیل اقوال ائمہ دلائل مفصلاً

قال ولا يقتل الرجل بعبده ولا مدبره ولا مكاتبه ولا بعبد ولده لا نه لا يستو جب لنفسه على نفسه القصاص ولا ولده عليه وكذالا يقتل بعبد ملك بعضه لا ن القصاص لا يتجزى قال ومن ورث قصاصا على ابيه سقط لحرمة الا بوة .

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مولی کو اس کے اپنے غلام اور اپنے مکاتب یا مدبر اور اس کے اپنے بیٹے کے غلام کے قتل کرنے کے عوض قصاصاً قتل نہیں کیا جائیگا (ف کیونکہ غلام تو اس مولی کا اپنا مملوک ہے اس بناء پر جو کچھ بھی اس غلام پر اثر واقع ہوگا سب سے پہلے خود مولی ہی اس سے متاثر اور مستحق ہوگا اس لئے مولی قصاص کے اثر کو قبول نہیں کرے گا البتہ اسے ہمیشہ کے لئے قید میں ڈال دیا جائیگا اور اسے کچھ سزا بھی دی جاتی رہیگی جیسا کہ حضرت عمر اور علیؓ سے مروی ہے)؛ لا نه لا يستو جب تقسه : کیونکہ غلام اور مدبر کا آقا اپنے ہی کسی عمل کی وجہ سے قصاص کا حق دار نہیں ہوتا ہے اسی طرح سے اسکا بیٹا بھی اپنے باپ سے قصاص کا حق دار نہیں ہوگا۔ (ف یعنی جب باپ نے اپنے بیٹے کے غلام کو مار ڈالا تو اس کے قصاص کا حق اس کے بیٹے کو ہونا چاہیے تھا لیکن یہ حق نہیں ہوگا کیونکہ اگر بجائے بیٹے کے غلام کو قتل کرنے کے وہ خود اپنے بیٹے ہی کو قتل کر ڈالتا جب بھی بیٹا اپنے باپ سے قصاص کا حق دار نہیں ہوتا ہے اس لئے بیٹے کے غلام کو قتل کرنے سے بدرجہ اولی اس غلام کے خون کا حق دار نہ ہوگا۔ م) وكذالا

بمقتل بعبد الخ: اسی طرح اگر مولی نے اپنے ایسے غلام کو جس کے کسی بھی حصہ بدن کا بنا ہو قتل کر دیا تو اس کے عوض بھی اس مولی کو قصاصاً قتل نہیں کیا جائیگا کیونکہ قصاص کا تجزیہ یا ٹکڑا نہیں کیا جا سکتا ہے۔(ف مثلاً زید اور بکر نے مل کر ایک غلام خریدا پھر ان میں سے ایک نے اسے جان بوجھ کر قتل کر دیا تو اس کا دوسرا اس سے اپنے حصہ کے غلام کے قصاص کا حق دار ہوگا اور وہ شریک قاتل دوسرے شریک کا بیٹا بھی نہیں ہے مگر یہ قصاص ساقط ہو جائیگا کیونکہ قاتل شریک خود بھی اس کے کسی مخصوص حصہ مثلاً نصف کا یا مجملاً حصہ کا مالک ہے اس بناء پر دوسرا ساتھی بھی پورے بدن کے قصاص کا مطالبہ نہیں کر سکتا ہے اور قصاص ایسا معاملہ ہے جس میں حصہ تھوڑا یا زیادہ نہیں کیا جا سکتا ہے اس لئے لامحالا اور مجبوراً پورا قصاص ختم ہو جائیگا اب اگر یہ کہا جائے کہ بجائے ختم کرنے کے اسی پورا ہی مان لیا جائے تو کیا ہوگا تو جواب یہ ہوگا کہ ایسا کرنا نہ حق اور ظلم ہوگا بخلاف ختم کر دینے کے اس میں کوئی تعدی نہیں ہے۔)

قال ومن ورث قصاصا الخ؛ اور اگر کوئی قصاص کا حق اپنے باپ پر پائے تو وہ بھی ساقط ہو جائیگا باپ کے احترام کی وجہ سے۔(ف مثلاً زید نے اپنی بیوی ہندہ کو قصداً کر دیا اور اس ہندہ کا وارث صرف اس کا بیٹا خالد ہے جو اسی زید کے نطفے سے پیدا ہوا ہے لہٰذا یہ خالد ہی اپنی ماں کے قصاص چاہنے کا وارث ہوگا لیکن اپنے باپ کے احترام میں یہ قصاص کا مطالبہ نہیں کر سکے گا حالانکہ اس وقت ہندہ کا باپ وارث ہوتا اور بیٹا نہ ہوتا تو وہ قصاص لے سکتا تھا اور اب یہ سوال رہا قاتل سے کس طرح سے قصاص لیا جا سکتا مثلاً قاتل نے آگ لگا کر کسی کو مار ڈالا تو مقتول کا وارث اس سے کس طرح سے قصاص وصول کرے گا تو اس کا جواب آئندہ آرہا ہے۔

توضیح؛ کیا کوئی شخص اپنے مشترکہ غلام یا مکاتب یا مدبر یا اپنے لڑکے کے غلام کو قتل کردے تو وہ عوض قصاص میں قتل کیا جائیگا اگر کسی صورت میں قصاص لینے کا حق قاتل کے اپنے بیٹے کو مل جائے تو کیا وہ قصاص لے سکتا ہے مسائل کی تفصیل حکم مفصل دلیل۔

قال ولا يستو في القصاص الا بالسيف وقال الشافعي يفعل به مثل ما فعل ان كان فعلا مشروعا فان مات فيها والا تحزر قبته لان مبنى القصاص على المساواة ولنا قوله عليه السلام لا قودا لا بالسيف والمرا دبه السلاح ولان فيما ذهب اليه استيفاء الزيادة لولم يحصل المقصود بمثل ما فعلى فيخز فيجب التحر زعنه كما في كسر العظم .

فرمایا کہ قصاص تلوار کے سوا کسی اور چیز سے نہیں لیا جائیگا (ف اگر چہ قاتل نے کسی طرح اور کتنی ہی تکلیف دے کر مارا ہو)؛ **وقال الشافعی الخ**؛ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ قاتل نے جس طرح قتل کیا ہو اسی طرح سے اس کو قتل کیا جائے بشرطیکہ وہ جائز طریقہ ہو (ف اس لئے اگر نہ جائز طریقہ مثلاً کسی نالائق قاتل نے کسی مرد کی مقعد میں نیزہ ڈال کر قتل کیا یا کسی عورت کے ساتھ کوئی انتہائی گندہ حرکت کر کے اسے قتل کیا تو قصاص میں قاتل کے ساتھ وہی حرکت نہیں کی جائیگی اس کے برخلاف کسی نے دوسرے پر بھاری پتھر گرا کر اس کا سر کچل دیا ہو تو اسی طرح سے اس کا سر کچلا جائیگا لیکن ایسا کرنا لازمی نہیں ہے اس لئے اگر اسے تلوار سے قتل کیا جائے تو بھی صحیح ہوگا مطلب یہ ہوا کہ قصاص لینے والے کو طریقہ قصاص میں اختیار ہوگا)؛ **ان مات والا فتحز الخ**؛ اگر وہ قاتل اسی طرح قتل کئے جانے سے مر جائے تو خیر مقصد پورا ہو گیا ورنہ اس کی گردن جدا کر دی جائیگی اس کی دلیل یہ ہے کہ قصاص کی بنیاد برابری اور مساوات پر ہے لہٰذا قتل میں بھی برابری کا خیال رکھنا ہوگا اور ایک صحیح حدیث میں ہے کہ ایک یہودی نے زیور حاصل کرنے کی لالچ میں ایک باندی کا سر دو پتھروں کے درمیان رکھ کر کچل کر مار ڈالا تھا نتیجہ میں اس کو بھی اسی طرح کچل کر مار ڈالا گیا تھا۔

ولنا قوله عليه السلام الخ :اور ہماری دلیل رسول اللہ صلی اللہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ تلوار کے سوا کسی اور چیز سے قصاص نہیں ہے (ف اس کی روایت بزار وابن ماجہ نے ابو بکرہؓ کی مرغوب حدیث سے کی ہے اور ابن ابی شیبہ واحمد نے مرسلا اور نعمان کی حدیث مرفوعا ہے جس کی روایت ابن ماجہ اور طحاوی نے کی ہے اور یہ حدیث حسن یا احسن ہے اس جگہ اگر یہ کہا جائے کے قصاص صرف تلوار سے ہی لینے کی حدیث پر عمل تو احناف کے نزدیک بھی نہیں ہے کیونکہ کہ سب کہ نزدیک نیزہ سے بھی جائز ہے تو جواب یہ ہے کہ یہ بھی درست ہے اور اس کا جواب بھی ہمیں اسی حدیث سے معلوم ہوا ہے) **والمراد به السلاح الخ**: اس لئے کہ حدیث میں سے مراد سلاح یعنی ہتھیار ہے (ف وہ ہتھیار خواہ تلوار ہو یا کوئی بھی لوہے کا ہتھیار ہو) : **ولان فيما ذهب اليه الخ**: اور اس دلیل سے بھی کہ امام شافعیؒ نے جو مذہب اختیار کیا ہے اس کے مطابق قصاص کے حق سے زائد حاصل کرنا اسی صورت میں لازم آئیگا جبکہ قاتل نے جو قدم اٹھایا ہے اور جو کام کیا ہے صرف اتنا کر لینے سے مقصود حاصل نہ ہوتا ہو جب اس کی گردن ماری جائیگی اور سر تن سے جدا کیا جائیگا اس لیے ایسے طریقہ کہ استعمال سے بچتے رہنا واجب ہے جیسے کہ ہڈی توڑنے میں ہوتا ہے (ف یعنی مقتول کے وارث کو قصاص لینے کا صرف اتنا سا حق ہوتا ہے کہ قاتل نے جو کیا ہے اور جس طرح کیا وہی کام اور اس طرح کا کیا جائے چنانچہ اگر وارث نے اسی طرح کا کام کر لیا جس طرح قاتل نے کیا تھا تو قصاص کا حق پورا ہو گیا اب اگر اس کام کے کر لینے کے باوجود قاتل نہ مرا تب آخر میں اس کی گردن سر سے جدا کر دی جائیگی تو اس طرح گردن کو سر سے جدا کرنا اصل حق سے زائد لازم آتا ہے لہٰذا ایسے کام سے بچنا لازم ہوگا جیسے کہ ہڈی توڑنے میں ہوتا ہے کہ دانت کا بدلا دانت توڑنے سے تو قصاص پورا ہو جاتا ہے کیونکہ وہ محدود سی چیز یا علیحدہ علیحدہ دانت ہوتے ہیں لیکن اگر دانت کہ سوا کہیں اور کی ہڈی کے عوض توڑی جائے تو اس میں یہ احتیاط بہت ہی مشکل اور غیر یقینی بات ہوتی ہے کہ ٹوٹی ہڈی کے برابر ہی ہڈی ٹوٹے پس اگر اس سے کم یا بالکل برابر ہی ٹوٹی جتنی کہ ظالم نے توڑی تھی جب تو وہ قصاص کہلائیگا لیکن اگر اس سے کچھ بھی زیادہ ٹوٹ گئی تو یہ جائز نہ ہوگا اور چونکہ ہڈی کے توڑنے میں ایسا احتمال باقی رہ جاتا ہے اور اطمینان نہیں ہوتا ہے اس لئے اس طرح کے قصاص لینے سے بچنا لازم ہوگا اس کے علاوہ تلوار سے قتل کرنے سے اصل مقصود یعنی قاتل کے وجود کو ختم کر دینا ہوتا ہے تو وہ حاصل ہو جاتا ہے اور اگر قاتل ظالم نے قتل کرتے وقت بے دردی اور بے رحمی بھی کی تھی تو یہ اس کی بیہودگی سمجھی جائیگی لہٰذا اس بیہودگی کو دوبارہ کرنے کے لیئے قاضی وارث مقتول کو اجازت نہ دے گا اس لئے کہ ایک حدیث میں ہے کہ اگر تم کسی کو قصاص میں قتل کرو تو اس وقت بھی خوبی کے ساتھ کرو اس پوری حدیث میں رحم اور رحمت ہی کا ذکر ہے یعنی اللہ تعالی نے ہر چیز میں رحمت لکھدی ہے اس لیئے تم جب کسی کو ذبح کرو تو خوبی کے ساتھ کرو جیسا کہ کتاب الذبائح میں لکھا جا چکا ہے۔ م)

توضیح: قصاص کا حق کس طرح وصول کرنا چاہیے۔ تفصیل مسائل۔ اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ:

قال واذا قتل المكا تب عمدا وليس له وارث الا المولى وترك وفاء فله القصاص عندابى حنيفة و ابى يو سف قال محمد الا ار ى فى هذاقصاصا لا نه اشتبه سبب الا ستيفائفا نه الو الا ء ان مات حرا والملك ان مات عبداوصا ركمن قال لغيره بعتنى هذه الجارية بكذا وقال المولى زوجتها منك لا يحل له وطيها لا ختلا ف السبب كذا هذا ولهما ان حق الاستيفا ء للمولى بيقين على التقد يرين وهو معلوم والحكم متحد واختلاف السبب لا يفضى الى المنا زعة ولا الى اختلاف حكم فلا يبالى به بخلاف تلك المسائلة لان حكم ملك اليمين يغا ير حكم النكاح :

ترجمہ :اگر کوئی ایسا مکاتب عمداً قتل کیا گیا جس کے پاس اس کی آخری حالت میں اس کا بدل کتابت ادا کرنے کی رقم موجود ہو

اور اس کے اپنے مولی کے سوا دوسرا کوئی اپنا وارث نہ ہو تو امام ابو حنیفہ وابو یوسفؒ کے نزدیک اس کا مولی اس کا قصاص لینے کا حق دار ہوگا اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ میں تو یہ جانتا ہوں کہ اس صورت میں قصاص لازم نہیں آتا کیونکہ جس بناء پر قصاص لینے کا اسے حق ملتا ہے وہ مشتبہ ہے کیونکہ کہ اگر وہ آزاد ہو کر مرا ہے تو اس کے مولی کو حق ولاء ہونے کی بناء پر قصاص لینے کا حق ہوگا اور اگر وہ مکاتب واقعۃ غلامی کی حالت میں مرا ہے تو ملکیت کی بناء پر اسے قصاص لینے کا حق حاصل ہوگا اور یہ معاملہ ایسا ہو جائیگا جیسا کہ دو آدمیوں میں سے ایک نے دوسرے سے کہا کہ تم نے یہ باندی مرے ہاتھ میں سو روپے کے عوض بیچی ہے لیکن دوسرا شخص جو کہ اس باندی کا مولی ہے وہ کہتا ہے کہ میں نے اس کا تم سے نکاح کیا ہے تو مدعی کو اس باندی سے ہمبستری جائز نہ ہوگی کیونکہ سبب میں اختلاف ہو رہا ہے اسی طرح مکاتب کے قصاص میں بھی سبب مختلف ہو رہا ہے (ف لہٰذا قصاص کا حق ختم ہو جائیگا)

ولهما ان حق الاستيفاء الخ : اور شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ خواہ اولاد کا حق ہو یا ملکیت کا حق دونوں ہی صورتوں میں قصاص کا حق ہونا ضروری ہے کیونکہ اس مکاتب کا جو مولی ہے وہ سب کو معلوم ہے اسی طرح اس کے قتل کی نتیجے میں قصاص وصول کرنا بھی سب کے نزدیک حق ہے البتہ وصولی کے بارے کچھ اختلاف پایا جا رہا ہے اور اس اختلاف کی وجہ سے ان کے درمیان مستقبل میں کسی قسم لڑائی جھگڑے کے ہونے کی امید بھی نہیں ہے اسی طرف سبب کے مختلف ہونے سے حکم میں کوئی اختلاف بھی نہیں ہوتا ہے اس لیئے اس قسم کے اختلافات سبب کا کچھ بھی خیال نہیں کیا جائیگا۔

بخلاف تلك المسئلة الخ بخلاف اس موجودہ مسئلہ کے اس میں نکاح کا حکم ملکیت کے حکم کے مخالف ہے (یعنی وہ باندی اگر اس کی ملکیت میں باقی ہو تو اس صورت کے احکام کچھ اور ہوں گے اور اگر مولی نے نکاح کی حالت میں دی ہو تو اس کے بھی احکام دوسرے ہیں جس کی وجہ سے آپس میں جھگڑا اور فساد کی بھی نوبت آسکتی ہے اگرچہ دونوں صورتوں میں یعنی باندی ملکیت میں ہو یا نکاح ہو ہمبستری جائز ہوتی ہے اور دونوں میں برابری رہتی ہے لیکن چونکہ قاعدہ شرطیہ یہ ہے کہ جو سبب جھگڑے کا سبب ہوگا وہ فاسد اور غیر معتبر ہوتا ہے بس اس قاعدہ کی وجہ سے دونوں صورتوں میں سے جو بھی صورت ہوگی وہ حلت کے لیئے سبب نہ ہوگی یہاں تک کی پوری تفصیل اس صورت کی ہوگی جب کہ مقتول مکاتب نے اپنے مولی ہی کو اپنا وارث چھوڑا ہو اور وہی اس کا قدیم مالک ہو (اور اگر دوسری صورت ہو تو اس کا حکم سامنے آتا ہے)

توضیح: اگر کوئی ایسا مکاتب قتل کر دیا گیا جس کا وارث اس کے مولی کے سوا دوسرا کوئی نہ ہو اور اس کے پاس اتنی رقم موجود ہو جس سے اس کا بدل کتابت پورا ادا ہو سکتا تھا تو اس کے قصاص کا حق دار کون ہوگا ائمہ کے اقوال اور مفصل دلائل

ولو ترك وفاء وله وارث غيرالمولي فلا قصاص وان اجتمعو امع المولي لا نه اشتبه من له الحق لا نه المولي ان مات عبدا والوارث ان مات حرا اذ ظهر الاختلا ف بين الصحا بة رضي الله عنهم في موته على نعت الحرية اوالرق بخلاف الاولي لا ن المولي متعين فيها وان لم يترك وفاء وله ورثة احرار وحب القصاص للمولي في قولهم جميعا لا نه مات عبدابلا ريب لا نفساخ الكتابة بخلاف معتق البعض اذا مات ولم يترك وفاء لان الر ق في البعض لا ينفسخ بالعجز.

ترجمہ: اور اگر مقتول مکاتب نے مرتے وقت اپنا بدل کتابت ادا کرنے کے لیئے پوری رقم اپنے پاس جمع کر رکھی ہو مگر اس کا وارث اس کے مولی کے سوا کوئی دوسرا شخص مثلاً بیٹا موجود ہو تو بالاتفاق اس کا قصاص کوئی بھی نہیں لے گا اگرچہ اس کے ورثہ اس کے مولی کے ساتھ قصاص لینے پر متفق ہوں کیونکہ اس کے قصاص کا اصل حق دار کون ہوگا اس میں شبہ موجود ہے۔ لانه المولي ان مات عبدا الخ: اس لئے کے اگر وہ مکاتب مرتے وقت حقیقۃ غلام تھا تو اس کا حق دار اس کا مولی ہوگا اور اگر آزادی پا

کر مرا ہے تو اس کا حق دار اس کا وارث ہوگا (جب کہ کسی ایک صورت کو متعین نہیں کیا جا سکتا): کیونکہ خود صحابہ کرامؓ کے درمیان اس مسئلہ میں یہی اختلاف تھا کہ وہ آزادی کی حالت میں مرا ہے یا غلامی میں مرا ہے (ف یعنی جو مکاتب بدل کتابت کی مقدار مال چھوڑ کر ادائگی سے پہلے ہی مر جاتا ہے تو وہ بعض صحابہ کے نزدیک آزاد ہو کر مرا ہے اس طرح سے کہ جب بھی اس کا مال اس کا مولی وصول کرے گا اسی وقت یہ حکم دیا جائیگا کہ وہ شخص اپنی زندگی کے بالکل آخری وقت میں ادا کر کے آزاد ہو کر مرا ہے اور بعض صحابہ کے نزدیک وہ غلامی کی حالت میں مرا ہے لہٰذا ایسے مرنے والے کے بارے یقین کے ساتھ کوئی ایک بات نہیں کی جا سکتی ہے اس بناء پر اس بات کا فیصلہ کرنا ممکن نہیں ہے کہ قصاص لینے کا حق دار کون ہوگا)۔

بخلاف الا ولی : بخلاف پہلی صورت کے اس میں مولی متعین ہے (ف یعنی اس تعین مولی کے سوا دوسرا کوئی بھی قصاص لینے کا حق دار نہیں ہے لہٰذا وہی قصاص لے گا پھر دوسری صورت میں اصل میں قصاص تو واجب ہوا ہے پھر بھی اس کی وصولی اس لیے نہیں ہو سکتی کہ اصل حق دار شخص میں اشتباہ ہو گیا یعنی کسی شخص کو اس حق کے لینے کا مستحق کہا جائے پھر یہ ساری تفصیل اسی صورت میں ہو گی جبکہ مقتول نے آخری زندگی میں اپنی اتنی مالیت چھوڑی ہو جس سے اس کے بدل و کتابت کو ادا کیا جا سکے) **وان لم یترك وفاء الخ** : اور اگر عمداً قتل کیے ہوئے مکاتب نے اپنی آخری زندگی میں بدل کتابت ادا کرنے کے لیے رقم نہیں چھوڑی اور اس کے سارے ورثہ آزاد افراد ہیں تو بھی بالاتفاق اس کے قصاص لینے کا حق اس کے مولی ہی کو ہوگا اور تمام ائمہ کا یہی قول ہے کیونکہ وہ شخص بلاشک وشبہ غلامی کی حالت میں مرا ہے کیونکہ اس سے مکاتب کا جو معاہدہ ہوا تھا وہ باطل قرار دے دیا گیا ہے (ف اس لیے کہ وہ اس کی ادائگی سے حقیقۃً عاجز ہو چکا ہے): بخلاف معتق البعض الخ : بخلاف ایسے غلام کے جس کے بدن کا کچھ حصہ آزاد ہو چکا ہو (اور اس کے باقی حصول کی آزادی کے لیے وہ کما کر رقم جمع کرتا ہو) کہ وہ اس حالت میں مر جائے اور اپنے قرض کی ادائگی کے لیے مال نہیں چھوڑا تو وہ غلام نہیں ہوگا کیونکہ ادائگی کی عاجزی کی وجہ سے بعض حاصل شدہ اجزاء کی ادائگی منسوخ نہیں ہو گی (ف اور یہ مسئلہ صرف امام ابو حنیفہؒ کے اختیار کے مطابق ہے کیونکہ صاحبینؒ کے نزدیک بعض اجزاء کی آزادی کے ساتھ ہی غلام پورا آزاد ہو جاتا ہے چنانچہ امام ابو حنیفہ کے قول کے مطابق کچھ اجزاء کہ آزاد شدہ (معتق البعض): غلام کو کسی نے قصداً قتل کر دیا اور اپنی آزادی کے لیے بدل کتابت کے لائق اس نے مال نہیں چھوڑا تو اس کے قاتل پر قصاص لازم نہ ہوگا مطلب یہ ہے کہ اصل میں تو واجب ہے مگر اس پر عمل کرنا ممکن نہ ہے کیونکہ اس کے لیے حق قصاص کا معاملہ مشتبہ ہے)

توضیح: اگر مقتول مکاتب نے مرتے وقت اپنا بدل کتابت ادا کرنے کے لیے پوری رقم اپنے پاس جمع کر رکھی ہو مگر اس کا وارث اس کے مولی کے سوا کوئی دوسرا شخص مثلاً بیٹا موجود ہو تو اس کے قصاص کا حق دار کون ہوگا اور اپنا بدل کتابت کی ادائگی کے لائق رقم مرتے وقت نہیں چھوڑی اور اس کے سارے ورثہ آزاد ہیں اور اگر ایسا مقتول معتق البعض ہو تو کیا حکم ہوگا مسائل کی تفصیل اقوال ائمہ کرام مفصل دلائل۔

واذا قتل عبدالرهن في يد المرتهن لم يجب القصاص حتى يجتمع الراهن والمرتهن لان المرتهن لا ملك له فلا يليه والراهن لو تو لا ه لبطل حق المرتهن في الدين فيشترط اجتما عهما ليسقط حق المرتهن بر ضاه قال واذا قتل ولي المعتو فلا بيه ان يقتل لا نه من الويته على النفس شرع لا مرا جع اليها وهو تشفي الصدر فيليه كا لا نكاح وله ان يصا لح لا نه انظر في حق المعتو وليس له ان يعفولان فيه ابطال حقه وكذلك ان قطعت يد

المعتوہ عمدلماذ کرنا :

ترجمہ: اور جب مرہون غلام مرتہن کے پاس قصدا قتل کیا گیا یعنی کسی نے اسے قصدا قتل کر دیا تو اس قاتل کو اسی وقت قصاصا قتل کیا جا سکے گا جب کہ راہن اور مرتہن دونوں اکٹھے ہو کر اس قاتل سے قصاص وصول کرنا چاہیں گے کیونکہ تنہا مرتہن اس لیے قصاص وصول نہیں کر سکتا ہے کہ وہ اس مقتول کا مالک نہیں ہے اسی طرح راہن اس لیے قصاص وصول نہیں کر سکتا ہے کہ ایسا ہونے سے مرتہن کا اس سے اپنے قرض کے وصول کر لینے کا حق ختم ہو کر دوبارہ راہن کے پاس چلا جائیگا اس لیے کہ اس مرتہن کی ضمانت میں غلام قتل کیا گیا ہے اسی لیے راہن اور مرتہن دونوں کا راضی ہونا اور اتفاق کرنا ضروری ہوگا تا کہ مرتہن کا حق اس کی رضامندی کے ساتھ ختم ہو (ف اور اگر دونوں اس پر متفق ہو جانے کہ بجائے قصاص کے اس کی دیت کی رقم وصول کر لی جائے تو بھی جائز ہوگا لیکن اس صورت میں وصول شدہ رقم راہن کے بجائے مرتہن ہی کے پاس مقتول کے بجائے جمع رہے گی تا کہ جب اس کی اپنی رقم کے وصول کا وقت آئے تو وہ مرتہن آسانی کے ساتھ وصول کر سکے لیکن اس شرط کے ساتھ دئے ہوئے قرض اور وصول شدہ قیمت ایک ہی جنس کے ہوں یعنی دونوں کی جنس ایک ہونے کی صورت میں قرض کی رویت آجائیگی اسی لیے اگر موت کے ختم ہو جانے کے بعد اگر ضائع ہو جائے تو مرتہن کے قرضہ کا حق ختم ہو جائیگا)۔

قال واذا قتل ولي المعتوہ الخ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر معتوہ یعنی ایسا شخص جس کی عقل میں دیوانگی کا اثر بھی ہے اگر اس کے ولی کو کسی نے قصدا نا حق قتل کر دیا تو اس معتوہ کے باپ کے لیے اس کے قاتل کو قصاصا قتل کرنا جائز ہوگا ۔(ف جس کی صورت یہ ہوگی کہ حواس باختہ اور دیوانگی میں مبتلا شخص ولی مورث اگر قتل کر دیا گیا مثلا ماموں یا کسی ایسے رشتہ دار کو قتل کر دیا جس کا ولی اور وارث صرف وہی ہو حواس باختہ شخص ہو تو بھی اس مقتول کا قصاص لینے کا حق اسی کو ہوگا اب اگر اس کا باپ زندہ اور موجود ہو تو اس باپ کو قصاص لینے سے اس لیے منع نہیں کیا جائیگا کہ اگر چہ حقیقتہ قصاص کا حق دار وہ حواس باختہ ہے جو موجود بھی ہے مگر اپنے اس مرض کی وجہ سے وہ حق وصول نہیں کر سکتا ہے اس لیے قصاص کا حق بالکل ختم نہیں ہوگا بلکہ اس معتوہ کی طرف سے اس کے باپ کو قصاص لینے کا حق حاصل ہوگا)۔: **لا نہ من الولایۃ الخ:** اس لیے کہ اس قاتل سے قصاص کا حق وصول کرنا بھی کے حقوق میں سے ایک ہے جب کہ اس حواس باختہ شخص کی ذات اور اس کے اختیارات کا مالک اس وقت اس کا باپ ہی ہے کیونکہ قصاص کا حق مصیبت زدہ دل کو تسلی اور تشفی دینے کے غرض سے دیا گیا ہے اور اس کا تعلق بھی ان ہی حقوق میں سے ہے یعنی دل کی تشفی اور اس کا سکون حاصل کرنا ہے (ف مطلب یہ ہوا کے قاتل نے قصدا کسی کو قتل کر کے اس مقتول کے ورثہ اور متعلقین کے سینوں کو چونکہ چھلنی کر دیا ہے اور ان کو سکون نہ ملنے سے اس بات کا احتمال بلکہ یقین ہوتا ہے کہ سینوں کی چنگاریاں بھڑک کر دو قبیلوں میں مستقل قتل و قتال کا بازار گرم رکھے اور اسی گرمی کو بجھانے کے لیے اللہ تعالی نے قصاص کا حکم نازل کیا ہے تا کہ اس طرح مستقل خون بہانے سے نجات حاصل ہو اور باقی ماندہ تمام افراد کی زندگی محفوظ رہے ان ہی وجوہ سے اس بیٹے معتوہ باپ کو اپنے بیٹے کی طرف سے قصاص وصول کرنے کا حق دار بنایا گیا ہے کیونکہ وہ اپنے اور خود اپنے نفس کی اصلاح پذیر تمام باتوں کا ذمہ دار ہے۔

فیلیہ کالا نکاح الخ: لہذا وہ باپ جس طرح اپنے معتوہ بیٹے کا نکاح کرا دینے کا ذمہ دار اور قبولی ہے اسی طرح اس کی طرف سے حق و قصاص وصول کرنے کا بھی قبولی ہوگا۔: **ولہ ان یصالح الخ:** اور جس طرح بیٹے کی طرف سے حق و قصاص وصول کرنے کا قبولی ہوگا اسی طرح سے اس باپ کو یہ حق بھی حاصل ہوگا کہ اس کی طرف قصاص وصول کرنے کے بجائے اس قصاص کے عوض مال لے کر صلح کرے کیونکہ اس معتوہ کے لئے قصاص کا حق وصول کرنے کے عوض مال پر صلح کر لینا ہی زیادہ بہتر ہوگا (ف اس لیے کے وہ معتوہ اپنے خلل دماغی وجہ سے قتل ولی وجہ سے بہت زیادہ اثر بھی نہیں لے گا یعنی اس کو اس کی کوئی خاص فکر بھی نہیں ہوگی چنانچہ وہ جلد ہی اسے بھول سکتا ہے تو اسے قتل کر کے نہ اسے خوشی ہوگی اور نہ سکون قلبی حاصل ہوگا

اس لیے اس قصاص سے کہیں بہتر یہی ہوگا کے قاتل سے مصالحت کر کے مال وصول کرے جو کہ اس معتوہ کی آئندہ زندگی میں کام آسکتا ہے): ولیس له ان یعفو الخ: اس طرح باپ کو ان دو باتوں کا اختیار ہوگا کہ یا تو قصاص کا حق وصول کرے یعنی قاتل کو قصاصا قتل کرادے یا قاتل سے مال لے کر مصالحت کرے اس کے علاوہ اس کو یہ حق حاصل نہیں ہوگا کہ قاتل کو بالکل ہی معاف کردے کیونکہ ایسا کرنے سے اس معتوہ کے حق کو بالکل ہی ختم کردینا لازم آتا ہے (ف اس سے اس معتوہ کے حق میں سراسر نقصان ہوتا ہے جب کہ باپ ہونے کے رشتہ سے باپ کے لیے یہ بات ضروری ہوتی ہے کہ وہ صرف ایسا کام کرے جو اس کے بیٹے کے حق میں مفید ہو اسی لیے اس کا صرف وہی فیصلہ یا عمل نافذ مانا جائیگا جس میں اس معتوہ بیٹے کا بھلا ہو الحاصل کسی قسم کا بدلہ لئے بغیر مفت میں قاتل کو چھوڑ دینا اس کے لیے جائز نہ ہوگا۔ م۔ پھر بھی تفصیل صرف ؞اس صورت میں ہوگی جب کہ معتوہ کے کسی وارث کو کسی نے قصدا قتل کردیا ہو)

وکذلك ان قطعت الخ :اسی طرح یہی حکم اس صورت میں بھی ہوگا جب کہ خود معتوہ کے ہاتھ کو کسی نے کاٹ دیا ہو اس کی دلیل بھی وہی ہوگی جو مذکورہ مسئلہ میں بیان کی گئی ہے :(ف یعنی اگر کسی نے معتوہ کے ہاتھ کو قصداً کاٹ دیا تو اس کا باپ اپنے بیٹے کے متولی ہونے کی وجہ سے اس کے جواب میں صرف وہی کام کرے گا جو اس کے بیٹے کے حق میں مفید ہو لہٰذا یا تو ہاتھ کاٹنے کے بدلہ میں ہاتھ کاٹ ڈالے یا تاوان مقررہ وصول کر کے اس سے صلح کرنے میں یعنی پورے طور سے بالکل معاف نہیں کرسکتا ہے چنانچہ اگر اسکا باپ مقدار متعین سے کم وصول کر کے مصالحت کرے گا تو اس کے لیے یہ جائز نہ ہوگا جیسے کہ پہلی صورت میں اگر دیت سے کم پر باپ صلح کرے تو یہ صلح بھی صحیح نہیں ہوگی لہٰذا اس قتل کرنے والے پر یا ہاتھ کاٹنے والے پر یہ لازم ہوگا کہ اس باپ جتنی کم مقدار پر مصالحت کی ہو بعد میں اتنی کمی پوری کردے اور اگر خود باپ موجود نہ ہو تو بلکہ اس کا وصی موجود ہو تو اس کے احکام ابھی بیان کیے جائینگے)

توضیح: اگر مرہون غلام کو کسی نے قصدا مرتہن کے پاس رہتے ہوئے قتل کردیا ہو تو اس کے قصاص کا کیا حکم ہے اگر حواس باختہ یعنی معتوہ غلام کے ولی کو کسی نے قصدا قتل کردیا تو خود معتوہ اس کے باپ کو از خود قاتل سے قصاص لینے یا مال لے کر مصالحت کرلینے یا بالکل معاف کردینے کا حق ہوگا یا نہیں مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ مفصل دلائل

والوصي بمنزلة الاب في جميع ذلك الا انه لا يقتل لِا نه ليس له ولا به على نفسه وهذا من قبيله ويندرج تحت هذا الاطلاق الصلح عن النفس واستيفاء القصاص في الطرف فانه لم يستثن الاالقتل وفي كتاب الصلح ان الوصي لا يملك الصلح لا نه تصرف في النفس بالا عتياض عنه فينزل منزلة الا ستيفاء من الصلح المال وانه ويجب بعقده كما يجب بعقده الا ب بخلاق القصاص لا ن المقصود وجه المذكورهنا ان المقصود التشفي وهو مختص بالا ب ولا يملك العفو لا ن الا ب لا يملكه لما فيه من الا بطال فهو اولى وقالوا القياس ان لا يملك الوصي الاستيفاء في الطرف كما لا يملكه في النفس لِا ن المقصود متحد وهو التشفي وفي لاستحسان يملكه لا ن الاطراف يسلك بها مسلك الا موال فانها خلقت وقاية للا نفس كا لمال على ما عرف فكان استيفا ؤ ه بمنزلة التصر ف في المال والصبي بمنزلة المعتوه في هذا و القاضي بمنزلة الا ب الصحيح الا ترى ان من قتل ولا ولي له يستوفيه السلطان والقاضي بمنزلته فيه :

ترجمہ: اور مذکورہ تمام صورتوں میں وصی باپ کے حکم میں ہوتا ہے فرق صرف یہ ہے کہ وصی کو یہ حق نہیں ہوتا ہے کہ قاتل کو قصاصا قتل کرائے کیونکہ وصی کو معتوہ کے نفس پر ولایت نہیں ہے حالانکہ قصاص لینا نفس کی ولایت کی قسم سے

ہے:(ف اسی لیے وصی کو قصاص لینے کا اختیار نہ ہوگا): ویندرج تحت هذا الاطلاق الخ: مگر اس کے علاوہ باقی معاملات کا اسے اختیار ہوگا امام محمدؒ نے وصی کو باپ کے پورے اختیارات دیے ہیں مگر صرف قتل اور قصاص کے اختیارات کو مستثنیٰ کیا ہے پس صرف قصاص کے اختیار کو مستثنیٰ کر دینے کے بعد چونکہ سارے اختیارات وصی کے لیے باقی رکھے ہیں اسی لیے (ف قتل نفس کے علاوہ اعضاء بدن کو کاٹ دینے یا نقصان پہنچادینے کے اختیارات وصی کے لیے باقی رہ جائینگے اسی بناء پر اگر کسی نے قصداً اس باختہ معتوہ کا ہاتھ یا پیر کاٹ دیا تو اس کے وصی کو اختیار ہوگا کہ اگر وہ چاہے تو ہاتھ کاٹنے والے شخص سے ہاتھ کاٹنے کا قصاص لے یعنی اسی طرح اس کے ہاتھ کٹوادے لیکن اگر کسی نے اس معتوہ کو جان سے مار ڈالا ہو تو اس سے قصاص نہیں لے سکتا ہے اور اگر قصاص نفس سے یا عضو کو کاٹ دینے کی بجائے مصالحت کرلی تو یہ جائز ہوگا اور جامع وغیرہ کی کتاب الجنایات کی روایت ہے کہ یہ صلح جائز ہے): وفی کتاب الصلح الخ :اور کتاب الصلح میں لکھا ہوا ہے کہ وصی کو ایسے خون سے صلح کرنے کا اختیار نہیں ہے کیونکہ اس طرح کے صلح کرنے کا مطلب نفس کے قصاص سے نفس کا عوض لے کر نفس میں تصرف کرنا ہوتا ہے جو قصاص کو پورا وصول کر لینے کے قائم مقام ہو جاتا ہے۔(ف اور اس سے ذرا پہلے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ وصی کو نفس اور عین ذات میں تصرف کرنے کا کوئی اختیار نہیں ہوتا ہے

ووجه المذكور ههنا الخ: اور جامع صغیر میں جو کچھ کہا گیا ہے یعنی کہ وصی صلح تو کر سکتا ہے لیکن قصاص نہیں لے سکتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ صلح کر لینے سے اس کے عوض مال کا پایا جانا مقصود ہوتا ہے اس لئے اگر وصی یہ معاملہ کرے تو وہ مال واجب ہو جاتا ہے جیسے کہ خود باپ صلح کرلے تو مال لازم ہو جاتا ہے برخلاف قصاص کے کہ قصاص لینے کا مقصد دلی تکلیف اور بخار کو ختم کرنا ہوتا ہے اور یہ بات صرف باپ کے لیے مخصوص ہے (ف کیونکہ جس طرح قتل وارث سے بیٹے کو غم اور غصہ آتا ہے اسی طرح باپ کو بھی غم و غصہ آتا ہے اس لیے اگر معتوہ بیٹے کی طرف سے اس کا باپ قصاص وصول کرے تو اسے بھی پوری تشفی ہو جائیگی لیکن وصی چونکہ بالکل ہی اجنبی ہوتا ہے اس لیے قصاص وصول کرنے سے تشفی حاصل کرنا مقصود نہیں ہو سکتا ہے جب کہ وہ معتوہ تو خود ہی حواس باختہ ہے اس کو اس کا احساس بھی نہیں ہوتا ہے اسی لیے باپ اس کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے اگر وہ ہوش و حواس والا ہوتا تو خود ہی قصاص لے لیتا جس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ باپ اور اسکے وصی کے درمیان دلی تشفی پانے کا فرق ہے اسی لیے باپ کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ قتل کا قصاص وصول کرے لیکن وصی سے یہ ممکن نہیں ہے اور چونکہ مال واجب ہونے کی صورت میں وصی اور باپ کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے اسی لیے باپ ہو یا وصی ہر ایک صلح کر سکتا ہے

ولا يملك العفو : نیز وصی کو یہ حق نہیں ہوگا اس قاتل یا اعضاء کے برباد کر دینے والے مجرم کو مفت میں بالکل معاف کر دے کیونکہ جب باپ کو اس کا اختیار نہیں ہے جس کا بیٹے پر بہت زیادہ حق ہوتا ہے اور یہ اختیار محض اس لیے نہیں ہے کے اس طرح معاف کر دینے سے لڑکے کے حق کو ضائع کرنا لازم آتا ہے تو بدرجہ اولی وصی کو مفت میں معاف کرنے کا حق نہ ہوگا (ف اس سے پہلے امام محمدؒ کی عبارت کے مطلق ہونے سے یہ بات سمجھ میں آرہی تھی کہ اگر معتوہ کے ہاتھ پاؤں کو کسی نے قصداً کاٹ دیا تو وصی کو اس کا قصاص لینے کا اختیار ہوگا):وقالوا القياس ان لا يملك الخ : مشائخ نے فرمایا ہے کہ قیاس کا تقاضہ تو یہ تھا کہ وصی کو اعضاء بدن کے ضائع ہونے کی صورت میں اس کے قصاص لینے کا اختیار نہ ہو جیسا کہ قتل نفس کی صورت میں اسے قصاص لینے کا اختیار نہیں ہوتا ہے کیونکہ جان ہو یا اعضاء سب کے قصاص لینے کا اصل مقصد ایک ہی ہے یعنی دل کی تشفی اور غم غلط کرنا:(صرف استحساناً دونوں میں فرق کیا گیا ہے): وفی الاستحسان يملكه الخ : لیکن استحساناً وصی کو اطراف بدن کے قصاص لینے کا اختیار ہے کیونکہ ان اعضاء کی تخلیق کچھ اس طرح کی ہے کہ ان کے ساتھ بھی وہی برتاؤ کیا جاتا ہے جو کہ اموال کے ساتھ کیا جاتا ہے یعنی جس طرح اپنی جان کی حفاظت اور اسے آرام پہنچانے کے لیے جب ضرورت میں استعمال کیا جاتا ہے ٹھیک اسی طرح اعضاء بدن کو بھی جان کے آرام اور اس کی حفاظت کی غرض سے استعمال کیا جاتا ہے اور اسی غرض سے ان کی تخلیق بھی

ہوئی ہے جیسا کہ اصول میں اپنی جگہ پر یہ بات معلوم ہو چکی ہے حاصل یہ ہوا کہ اطراف بدن کا قصاص لینا ایسا ہوا جیسا کہ مال میں تصرف کرنا ہوتا ہے۔ (پس جب کہ وصی کے لیے مال میں تصرف کرنا جائز ہے یہاں تک کہ وصی قاطع سے مال پر صلح کر سکتا ہے تو اسی اطراف بدن کا قصاص لینا جائز ہوگا یہ ساری تفصیل اس صورت کی ہوگی کہ مقتول یہ مقطوع یعنی مصیبت زدہ ایسا ہو کہ اسے قتل کر دیا گیا ہو یا اس کے جزو بدن کو نقصان پہنچایا گیا ہو وہ معتوہ ہو اور اس کا باپ یا وصی موجود ہو۔

والصبي في هذا بمنزلة الخ: جو مسئلہ ابھی ذکر کیا جا رہا ہو اس میں بچہ نابالغ معتوہ کے حکم میں ہوتا ہے۔ (ف اسی بناء پر اگر کسی چھوٹے بچہ کو قصداً قتل کر دیا گیا یا اس کا ہاتھ یا پاؤں کاٹ دیا گیا اور اس کا باپ موجود ہو تو ابھی جتنی صورتیں معتوہ کے بارے میں بیان کی گیئں اور پھر جو احکام ان کے بیان کئے گئے وہی سب صورتیں اور سارے احکام بھی ان ہی جیسے ہوں گے اور اگر باپ کا وصی موجود ہو تو اس جگہ بھی وصی کے وہی احکام ہوں گے جو معتوہ کے مسائل میں بیان کئے گئے ہیں پھر یہ تفصیل اس صورت کی ہوگی جب کہ باپ خود یا اس کا وصی موجود ہو لیکن اگر ان میں سے کوئی نہ ہو مگر بادشاہ وقت موجود ہو تو وہ بالاتفاق قصاص وصول کر سکتا ہے)۔ **والقاضي بمنزلتهالاب الخ**: اور قاضی بھی صحیح قول کے مطابق باپ کے حکم میں ہے اسی بنا پر یہ دیکھا جاتا ہے کہ اگر کوئی ایسا شخص ناحق قتل کر دیا گیا جس کا کوئی ولی نہ ہو تو بادشاہ ہی اس کا قصاص لے سکتا ہے اور اس مسئلہ میں قاضی بادشاہ ہی کے حکم میں ہوتا ہے (ف الحاصل قاضی بھی قصاص لے سکے گا۔

> توضیح: کیا معتوہ کے باپ یا اس کے وصی کو یہ اختیار ہے کہ اس معتوہ کو قصداً بلاوجہ قتل کرنے والے یا اس کے عضو بدن کو ضائع کرنے والوں کو قصاصاً قتل کرانے یا صلح کرانے یا بالکل معاف کر دے اور حکم میں یہ دونوں برابر ہیں یا ان میں فرق ہے تو وجہ فرق کیا ہے مسائل کی تفصیل حکم مفصل دلائل

قال ومن قتل وله اولياء صغا وكبار فللكبار ان يقتلوا القا تل عندابي حنيفةؒ وقالا ليس لهم ذلك حتي يدرك الصغار لان القصاص مشترك بينهم ولا يمكن استيفاء البعض لعدم التجزى في واستيفا ئهم الكل ابطال حق الصغار فيوء خر الى ادراكهم كما اذاكان بين الكبيرين واحدهما غائب او كان بين المولبين وله انه حق لا يتجزى لثوبته بسبب لا يتجزى وهو القرابة واحتمال العفو من الصغير منقطع فيثبت لكل واحد كملا كما في ولاية الانكاح بخلاف الكبيرين لان احتمال العفو من الغائب ثاتب ومسالة المولبين ممنوعة.

ترجمہ: اگر ایک شخص عمداً قتل کر دیا گیا اور اس مقتول کے بالغ و نابالغ ہر قسم کے والی ہوں اور چونکہ نابالغین کے مال میں بالغوں کو تصرف کرنے کا اختیار نہیں ہے لہٰذا موجودہ بالغوں کو یہ حق ہوگا کہ اس عمداً قتل کرنے والے کو قصاص میں قتل کر دیں یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ (ف اس طرح کا باریک قیاس اور سر فخان سے فی الحال زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے کیونکہ اگر نابالغ موالی کے بالغ ہو جانے کے بعد ان کی بھی رائے دہائی کا انتظار کیا جائے تو انتظار میں برسوں گزر جانے کا احتمال رہتا ہے اور اس وقت تک ان بالغوں کا جذبہ انتقام اچانک بھڑک اٹھنے کا بہت زیادہ خطرہ رہتا ہے کیونکہ اس قتل کا فوری صدمہ اور غم و غصہ ان بالغوں کے ہی اندر رہے ہے کیونکہ نابالغین ابھی تک اس سے ایک حد تک غافل ہیں لہٰذا فوری طور سے ہی بالغوں کے ہی غیظ و غضب کا خیال رکھا جائیگا اور قصاص کا حکم دے دیا جائیگا)۔

وقالا ليس لهم ذلك الخ: لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ قصاص لینے کے حق دار تو بالغ اور نابالغ سب ہی ہیں اس لیے نابالغوں کی رائے کے بغیر اب قدم اٹھانا کسی طرح درست نہیں ہو سکتا ہے لہٰذا ان کے بالغ ہو جانے تک انتظار کرنا ہوگا (ظاہری قیاس بھی یہی ہے) حق قصاص بالغین اور نابالغ سب کا مشترک ہونے کی وجہ سے یہ بات ممکن نہیں ہے کہ بالغین اپنا اپنا حصہ

قصاص ابھی وصول کر لیں اور نابالغین کا حصہ چھوڑ دیا جائے کیونکہ قصاص کے ٹکڑے اور حصہ جدا نہیں ہو سکتے اور یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ پورا قصاص ابھی وصول کر لیا جائے کیونکہ فوری طور سے پورا حق وصول کر لینے سے نابالغین کا حق چھیننا لازم آجائیگا لہذا ان نابالغین کے۔ بالغ ہو جانے تک حق کے وصول کرنے کے لیے انتظار کرنا پڑے گا جیسے کے کسی قصاص لینے کے حق دار دو بالغ بھائی ہوں مگر ان میں سے صرف ایک موجود ہو اور دوسرا غائب ہو تو اس صورت میں دوسرے کے آجانے تک موجود حق دار کو انتظار کرنا پڑتا ہے یا جیسا کہ ایک غلام کے قصاص کے حق دار اس کے دو مولا ہوں اور صرف ایک بروقت موجود ہو اور دوسرا غائب ہو تو دوسرے کی حاضری تک انتظار کرنا پڑے گا۔ (ف اور اگر کسی کے دو مشترکہ مولی کے غلام کو بالاتفاق کسی نے قتل کر دیا اور ان دونوں مولی میں سے ایک بالغ ہو اور دوسرا نابالغ ہو تو وہ مولی جو بالغ ہے وہ بھی اپنا حق قصاص وصول نہیں کر سکتا ہے یہاں تک کہ نابالغ بھی بالغ ہو جائے النہایۃ میں ایسا ہی ہے اور اگر مسئلہ مذکورہ میں اگر ایسی صورت ہو کہ نابالغ کے مال میں بالغوں کو تصرف کرنے کا حق ہو تو بالاتفاق نابالغین کے بالغ ہو جانے سے پہلے ہی بالغوں کو قصاص وصول کر لینے کا حق ہوگا۔ ع۔ اس طرح اس مسئلہ میں صرف اس صورت میں اختلاف علماء ہیگا جب کہ بالغوں کو نابالغوں تصرف کرنے کا حق نہ ہو تو ایسی صورت میں امام ابو حنیفہؒ و مالک ولیث واوزاعی وغیرہم رحمہم اللہ تعالی کے نزدیک بالغ وارثوں کو اسی وقت کو اسی وقت بلا انتظار قصاص وصول کرنے کا حق حاصل ہوگا مگر صاحبین وشافعی واحمدؒ اللہ کے نزدیک نابالغ وارث کے بالغ ہونے تک کسی کو بھی وصول کرنے کا حق حاصل نہ ہوگا)

ولہ انہ حق الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کے حق قصاص ایسا حق ہوتا ہے جس کے ٹکڑے نہیں ہوتے ہیں یعنی رشتہ داری اور قرابت پھر یہ بات کہ نابالغ بالغ ہو جانے کے بعد اپنا حق معاف کر دے گا نا قابل قبول ہے (کیونکہ وہ تو ابھی نابالغ ہے اور آئندہ کا احتمال مشتبہ ہے) لہذا یہ حق ہر وارث کے لیے برابر رہے گا جیسا کہ کسی کا نکاح کرتے وقت ہر ولی کو پورا اختیار ہوتا ہے (یعنی ہر ولی کو پورا پورا حق ولایت حاصل ہوتا ہے خلاصہ کلام یہ ہوا کہ قصاص کا حق ٹکڑے ٹکڑے نہیں ہوتا ہے جس طرح غلام کی ملکیت کے ٹکڑے ہوتے ہیں یعنی ایک غلام کے کئی مالک ہو سکتے ہیں بلکہ جس طرح نکاح کرانے کے حق میں تمام ولیوں کا حق برابر ہوتا ہے یعنی ہر ایک ولی کو پورا اختیار ہوتا ہے کیونکہ ولی ہونے کا سبب قرابت جس میں کمی وبیشی نہیں ہو سکتی اس لیے حق بھی سب کو برابر ملتا ہے بخلاف پس حصہ بیچ کے مال میں ہر طرح کی ذمہ داری یعنی آدمی وتہائی وچوتھائی بلکہ اور بھی کمی و زیادتی کے ساتھ حق ملکیت حاصل ہو سکتا ہے پس جب کہ ہر وارث کو مکمل قصاص حاصل کرنے کا حق ہوتا ہے تو بالغوں کے حق کی وصولی میں کوئی چیز بھی رکاوٹ نہیں بن سکتی البتہ صرف یہ ایک خیال ہو سکتا ہے کہ شاید اس کا کوئی بھی ولی اس قاتل کو معاف کر دے مگر جب کہ موجودہ صورت میں دوسرے ہمارے اولیاء اور نابالغ ہیں اس بناء پر وہ فی الحال اسی کم عمری کی وجہ سے قصاص سے درگزر کرنے کا ان کو حق نہیں ہو سکتا ہے اسی طرح ان کے بالغ ہونے کہ بعد ان کا معاف کر دینا کوئی یقینی بات نہیں ہے بلکہ صرف ایک احتمال ہوتا ہے یہاں تک کہ اس بات تک کا بھی شبہ رہتا ہے کہ وہ بلوغ کی عمر تک پہنچ سکیں گے بھی یا اس سے پہلے فوت ہو جائینگے پھر بلوغ کی عمر کو پہونچتے وقت ان میں جنون یا خلل دماغی کی بیماری آجائیگی تو ایسی صورت پر کہ اس میں ہر وقت شبہ در شبہ اور احتمال در احتمال ہو کسی حکم کی بنیاد نہیں رکھی جا سکتی جس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ بالغ اولیاء ابتداء ہی میں حق قصاص وصول کر سکتے ہیں)۔

بخلاف الکبیرین الخ: برخلاف دونوں بالغوں کے (ف یعنی اس صورت کے کہ دو بالغ ولیوں کے کہ ان میں سے صرف ایک موقع پر موجود ہو اور دوسرا غائب مثلاً سفر میں کہیں چلا گیا ہو تو اس کی اس غیر حاضری میں اگر اس موجود ولی کو قصاص لینے کا پورا حق ہوتا ہے لیکن اس حق کے وصول کرنے میں ایک بات مانع بھی ہے یعنی دوسرے ولی کی غیر حاضری)۔

لان احتمال العفو الخ: کیونکہ اس صورت میں اس غائب ولی کی طرف سے معاف کر دینے کا حق ثابت ہے (ف کیونکہ

اس لئے کہ وہ بھی بالغ ہے اور ہر بالغ کو معاف کر دینے کا حق ہوتا ہے حالانکہ مقتول کے اولیاء میں سے اگر ایک بھی حق معاف کر دے تو دوسروں کے لیے یہ حق باقی نہیں رہتا ہے کہ وہ اب بھی قصاص وصول کرے اور اس صورت میں وارث کا حق جان کا قصاص لینے سے مال وصول کرنے کی طرف منتقل ہوتا ہے یعنی وہ اب زیادہ سے زیادہ مال کا مطالبہ کر سکتا ہے): ومسئلة المولیین الخ: اور غلام کے دو مولا ہونے والے مسئلہ قابل تسلیم نہیں ہے (ممنوع امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق بھی بالغ کو قصاص لینے کا حق حاصل ہے اور نابالغ کے بالغ ہونے تک انتظار کرنے کی ضرورت نہ ہوگی۔ ک۔ اور اگر مسلم ہو تو بھی غلام کے حق قصاص میں استحسان کی صورت یہ نکل آتی ہے کہ غلام اگر چہ انسان ہے مگر اس کی حیثیت مال محض کی بھی ہے کہ کسی آزاد کے قتل سے مقتول کے وارث کو جس قدر غیظ وغضب آتا ہے یہاں تک کہ وہ بے اختیار بھی ہونے لگتا ہے مگر کسی غلام کے قتل ہونے پر عموماً اس کا مولی اتنا متاثر نہیں ہوتا ہے بلکہ ایک وقت خود پر قابو پالیتا ہے لہذا اس فرق کو مد نظر رکھنا چاہیے۔

توضیح: اگر مقتول عمداً کے وارثوں میں بالغ اور نابالغ ہر طرح کے افراد ہوں تو اس کے بالغ وارثوں کو کیا یہ اختیار ہوگا کہ وہ فوراً قاتل سے قصاص وصول کرلیں یا نابالغ کے بالغ ہونے تک انتظار کرنا ہوگا اقوال ائمہ کرام ان کے مفصل دلائل۔

قال ومن ضرب رجلا بمر فقتله فا ن اصابه بالحديد قتل به وانا صابه بالعود فعليه الدية قالؒ وهذا اذاا صابه بحدا لحديدلو لود الجرح فكمل السبب وان اصابه بظهر الحديد فعند هما يجب وهو رواية عن ابى حنيفةؒ اعتبار امنه للالة وهو الحديد وعنه انما يجب اذا جرح وهوالا صح على ما نبينه ان شاء الله تعالى وعلى هذاالضرب بسنجات الميزان واما اذا ضربه بالعود فانماتجب الدية لو جود قتل النفس المعصومة وامتناع القصاص حتى لا يهدر الدم ثم قيل هو بمنزلة العصا الكبيرة فيكون قتلا بالمثقل وفيه خلاف ابى حنيفة على ما نبين وقيل هو بمنزلة السو ط وفيه خلاف الشافعى وهى مسا لة الموالا ة له ان الموالا ة فى الضربات الى ان مات دليل العمدية فيتحقق المو جب ولنا ماروينا الا ان قتيل خطأ العمدو يروى شبه العمد الحديث ولان فيه شبهة عدم العمدية لان الموالا ة قد تستعمل للتاريب او لعله اعتراه القصد فى خلال الضربات فيعرى اول الفعل عنه وعساه اصاب المقتل والشبهة دارئة للقود فوجبت الدية:

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کو کدال یا بیلچے سے عمداً اس طرح مارا کہ وہ مر گیا پس اگر اس کدال کے لوہے سے اسے چوٹ پہنچا کر مارا ہے تو وہ قاتل اس کے قصاص میں قتل کیا جائیگا اور اگر اس کی لکڑی یا دستہ کی طرف سے چوٹ پہونچا کر مارا ہے تو اس پر دیت واجب ہو جائیگی (ف لفظ مریم کہ فتحہ اور را کی تشدید کے ساتھ کدال یا بیلچہ ہے جس زمین کھودی جاتی اور ادھر سے ادھر کی مٹی ڈالی جاتی ہے اور بعضوں کا کہنا ہے کہ اس کے معنی (ہل) کے ہیں یعنی لکڑی اور لوہے سے بنایا ہوا وہ آلہ جس سے کھیت کی زمین کاٹی اور ہلکی کی جاتی ہے تاکہ اس میں غلہ ڈال کر کھیتی کی جا سکے اب تک ہمارے اس پاک و ہند میں اس کا رواج جاری ہے جیسا کہ عینی میں ہے اور یہ مسئلہ قتل مثقل کی فرع ہے اس لیے صاحبینؒ کے نزدیک اگر کوئی لکڑی اس قسم کی ہو کہ اس سے مارنے سے اکثر موت آجاتی ہو تو بھی اس کی موت سے قصاص کا حکم لازم ہوگا ائمہ ثلاثہؒ کا یہی قول ہے): قال رضی اللہ عنہ الخ: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ لوہا لگنے سے بھی قصاص کا حکم اس وقت ہے جب کہ لوہے کی دہار لگی ہو کیونکہ زخم اور چوٹ پائی جاتی ہے جس سے قتل کا سبب مکمل ہو گیا۔

واناصابه بظهر الحديد الخ: اور اگر مقتول کو اس کدال کی لوہے کی دہار کا حصہ نہ لگا بلکہ اس کی پشت یا اوپر کا حصہ لگا ہو تو صاحبینؒ کے نزدیک قصاص واجب ہوگا ائمہ ثلثہ کا یہی قول ہے بلکہ امام ابو حنیفہؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے (اگر چہ وہ شخص

مجروح بھی نہ ہوا ہو کیونکہ امام اعظمؒ نے اس بات کا اعتبار کیا ہے کہ آلہ قتل یہاں پر لوہا ہے اور لوہے سے قتل کرنے سے قصاص لازم آتا ہے (ف اور قتل کا ہر قسم کا سامان اور ہتھیار لوہے کا ہی ہوتا ہے لہذا صرف لوہا ہونا ہی ہتھیار کے حکم میں ہوتا ہے اسی لیے یہاں بھی یہی کہا جائیگا کہ قاتل نے ہتھیار سے قتل کیا ہے بس نتیجہ میں قصاص لازم آجائیگا): **وعنہ انما یجب الخ** :اور امام اعظمؒ سے دوسری روایت یہ بھی ہے کے لوہے کی پشت کی جانب سے لگنے سے قصاص اسی صورت لازم آجائیگا جب کہ مقتول کو زخم لگا ہو اور یہی روایت اصح ہے چنانچہ اس مسئلہ کو ہم ابھی بیان کریں گے۔(ف کہ ایسا جرم زخم لگنے سے ہی کامل ہوتا ہے اور اگر پشت کی طرف سے زخم نہ لگا ہو بلکہ چور چور ہو گیا ہو تو زخمی ہونے اور چور چور ہونے میں کوئی برابری اور مماثلت نہیں ہو سکتی ہے):

وعلی ھذا الضرب الخ :اسی طرح سے اگر کوئی کسی کو ترازو کے بانٹوں اور لوہے سے مارے تو اس کا بھی وہی حکم ہوگا (ف کافی میں لکھا ہے کہ اس جگہ بانٹوں سے اور لوہے کے بانٹ مراد ہے اگرچہ پتھر کے بھی بانٹ ہوا کرتے ہیں لہذا اصح روایت کے مطابق اگر لوہے کے بانٹ مار کر زخمی کیا ہو تو قصاص لازم آئیگا ورنہ نہیں اور صاحبینؒ کے قول کے مطابق اگر کسی ایسی چیز مارنے سے عموماً موت ہوتی ہو تو قصاص لازم آجائیگا: **واما اذا ضربہ بالعود الخ** :اور اگر لوہے کی طرف سے مارنے کی بجائے بیلچہ کے ڈنڈے یا لکڑی سے مارا ہو جس سے موت ہو گئی تو اب قصاص واجب نہ ہو کر صرف دیت واجب ہو گی کیونکہ اس بارے میں بھی ایک محترم انسان کی جان ماری گئی مگر اس صورت میں قصاص لازم نہ ہونے کی وجہ سے کم از کم دیت لازم ہو جائیگی تاکہ ایک معصوم شخص کی جان مفت میں ضائع نہ ہو: **ثم قیل ھو بمنزلۃ العصا الخ** :پھر اس بیلچہ کے مسئلہ میں ایک قول یہ بھی ہے کہ بیلچہ کی لکڑی کا حکم کسی بھی لاٹھی موٹی بھاری لکڑی کا ہے لہذا اس بیلچہ کے دستہ سے مارنے کا حکم کسی بھاری سے مارنے (یعنی **شبہ العمد الخ**: کا ہو گیا جب کہ اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ کا اختلاف ہے چنانچہ اس مسئلہ کو ہم آئندہ کچھ تفصیل سے بیان کریں گے)

وقیل ھو بمنزلۃ السوط الخ :اور اسی مسئلہ میں ایک قول یہ بھی ہے کہ بیلچہ کے دستہ کا حکم کوڑے سے مارنے کا ہے مگر اس میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے اور یہ بھی مسئلہ سوالات ہے۔(ف جب کہ پے در پے کئی چوٹیں لگائی گئی ہوں اس میں اصل مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی کسی کو ایسی چیز سے مارے کہ اس کے مارنے سے عموماً موت واقع نہ ہوتی ہو جیسے کہ کوڑے سے مارنا بس اگر کوئی شخص کوڑے سے ہی کسی کو متواتر مارتا ہی رہا یہاں تک کہ وہ مر گیا تو اس میں بعض مشائخ کے نزدیک شبہ عمد کا حکم ہوگا اور اگر متواتر مارتا نہیں رہا چند بار مارنے سے اگر مر گیا تو کسی اختلاف کے بغیر صاحبین کے نزدیک یہ شبہ عمد ہوگا النہایہ الحاصل بیلچہ کی لکڑی کی صورت میں بقول دوم یہی تفصیل ہو گی کہ اگر بار بار اتنا مارتا رہا کے آخر وہ شخص مر گیا تو بعض کے نزدیک کے نزدیک قتل عمد ورنہ شبہ عمد ہوگا اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا یہ اختلاف ہے کہ اگر متواتر اور پے در پے چوٹ مارتے رہنے سے موت ہو تب قتل عمد کہا جائیگا۔

لہ ان الموالات فی الضربات الخ : امام شافعیؒ کی دلیل ہے کہ متواتر اتنی زیادہ چوٹ مارنی کہ بالآخر موت واقع ہو جائے تو یہ قتل عمد کی دلیل ہے ۹یعنی اس طرح کی مار سے یہی معلوم ہوتا ہے کے قاتل نے مقتول کو واقعۃً قصداً مار ڈالنے کی ہی نیت کر لی تھی لہذا اس سے قصاص لازم آنے کا سبب پایا گیا . **ولنا ماروینا الا ان الخ** :اور ہماری دلیل وہ حدیث ہے جو ہم اوپر روایت کر چکے ہیں کہ خبردار ہو کہ خطائے عمد کا مقتول اور ایک روایت میں شبہ العمد کا مقتول آخر تک (ف تفصیل یہ ہے کہ رسول ﷺ نے حجۃ الوداع کے خطبہ میں فرمایا تھا کہ خبردار ہو کہ خطاء عمد کا مقتول جو کوڑے یا عصا یا چھڑی سے مقتول ہوا ہو اس میں سو اونٹ اس تفصیل سے ہوں گے حقے ۳۰، جزعے ۳۰، اور قابل حمل ۴۰ لازم ہوں گے اور سنن اربعہ میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں ہے کہ خبردار ہو کہ شبہ العمد وہ جو کوڑے اور عصا سے قتل کیا گیا ہو اس کی دیت سو اونٹ ہیں الخ اس کی روایت احمد اور شافعی

وغیرہ ہم رحمہ اللہ نے کی ہے بس حاصل کلام یہ ہوا کہ اس میں عصا اور کوڑے سے قتل کیے ہوئے کو شبہ عمد کہا گیا ہے اور اس میں ایسی کسی بات کی قید نہیں ہے یعنی مطلق ہی کہ متوالی پے درپے مارنے کی شرط نہیں ہے لہذا ایسا کوئی بھی شخص عصا اور کوڑے کا مقتول ہی کہا جائیگا اور اس پر صرف دیت لازم ہو گی یعنی قصاص لازم نہ ہو گا)

ولان فیه شبهته عدم العدیة الخ :اور اس دلیل سے بھی قصاص لازم نہ ہو گا کہ بار بار چوٹ پہنچا کر مارنے سے قتل عمد نہ ہونے کا شبہ ہو جاتا ہے اس وجہ سے کے بار بار مارنے سے اصل میں اسے جان سے مار ڈالنے کا ارادہ نہیں بلکہ مضروب کو ادب سکھانا بھی ہو تا ہے (لہذا ایسی مار کو عمداً قتل پر محمول نہیں کیا جا سکتا ہے پھر یہ بھی احتمال رہتا ہے کے مارنے والے کا ارادہ شروع میں تو صرف معمولی تنبیہ ہو مگر درمیان میں واقعۃً قتل کا ارادہ ہو گیا ہو اس بنا پر ابتدائیہ کام اس سے خالی ہو گا اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اسے مار ڈالنے کا ارادہ تو نہ ہو مگر اتفاقاً اس کی مار کسی نامناسب جگہ پر لگ گئی ہو جس سے اس کی جان نکل گئی ہو (ف خلاصہ یہ ہوا کے ان مختلف باتوں سے اس قتل میں اتنا شبہ پیدا ہو گیا کے اس کا پورا کام قصداً قتل کا نہ ہوا اسی لئے قصاص لازم نہ آ کر صرف دیت لازم آئی ہو): **والشبهة دارئة الخ** :اور شبہ پیدا ہو جانا قصاص لازم کو دور کر دیتا ہے یعنی شبہ پیدا ہو جانے سے قصاص کا حکم نافذ نہیں ہو سکتا ہے اسی لیے دیت لازم آتی ہے (ف معلوم ہونا چاہیے کہ اس سے پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ صحیحین میں ایک یہودی سے متعلق یہ حدیث موجود ہے کہ اسی نے ایک چھوکرے سے زیور زبردستی لینے کے لیے اس کے سر کو دو پتھروں کے درمیان رکھ کر سر کو کچل دیا تھا جس کے نتیجہ میں اس کے سر کو بھی اسی طرح کچل دیا تھا اور امام مالکؒ نے ایک اثر بیان فرمایا ہے کہ عبدالملک بن مروان نے ایسے مقتول کو جو لاٹھی کی چوٹ لگا کر مار دیا گیا تھا اس کے ولی کو قصاص لینے کا حق دیا چنانچہ اس نے بھی اس قاتل کو قتل کر دیا پھر امام مالکؒ نے فرمایا ہے کے ہمارے یہاں یعنی مدینہ منورہ کے علماء کے درمیان یہ اختلافی مسئلہ اجماعی ہو گیا ہے کے اگر کسی نے دوسرے کو قصداً ڈنڈے سے یا پتھر پھینک کر مارا یا عمداً کسی اور چیز سے عمداً اسی طرح مارا کہ وہ اس کی چوٹ سے مر گیا تو وہ بالاتفاق قتل عمد کے حکم میں ختم ہو گا جس کی وجہ سے اس پر قصاص لازم آئیگا جس کا مطلب یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک قتل عمد کی صورت یہ ہو گی کہ کوئی کسی کو ارادے کے ساتھ اس طرح اور اتنا مارنے کے اس کی روح نکل جائے اور یہ بات تو بالکل ہی واضح ہے کہ اگر کسی کو ہلکے سے کوڑے کی ایک دو بار مار سے بھی روح نکل جائے تو وہ بالاتفاق شبہ عمد ہو گا اگر کسی کو کوئی متواتر کوڑے سے اتنا مارتا رہا بالآخر وہ مر گیا ایسی ہی امید ہو کے وہ اتنی چوٹ سے مر جائیگا تو صاحبینؒ کے نزدیک یہ شبہ عمد ہو گا اور امام شافعیؒ کا یہی قول ہے اور اگر کسی نے کسی کا گلا گھونٹ کر مار ڈالا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ قتل عمد ہو گا یعنی اس کے نتیجہ میں اس قاتل کو قتل نہیں کیا جائیگا البتہ اس کی یہ حرکت عادت کے طور پر لوگوں میں مشہور ہو گئی ہو تب وہ قتل کر دیا جائیگا اور امام شافعی و احمدؒ کے نزدیک بہر صورت قصاص بھی لازم آئیگا اور اگر کسی نے کسی کو قید خانہ میں بے دانہ اور پانی کے چھوڑ دیا پھر بالآخر وہ مر گیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر دنیاوی سزا کچھ نہیں ہو گی لیکن صاحبینؒ کے نزدیک اس ظالم پر دیت لازم ہو جائیگی اور امام شافعیؒ کے نزدیک قول اصح کے مطابق قصاص واجب ہو گا۔

توضیح: اگر کسی نے دوسرے کو کدال یا بیلچہ سے مارا اور وہ مر گیا کسی کو ترازو کے باٹ سے مار کر ہلاک کر دیا پھر لکڑی یا کوڑے سے بار بار مار کر ہلاک کر دینے سے ہلاک کر دیا یا آہستگی سے مارنے سے بھی کوئی مر گیا ان جیسی دوسری صورتوں میں قتل ہو جانے کا حکم مسائل کی تفصیل اقوال ائمہ کرام دلائل مفصلہ لفظ مر کی تحقیق اور اس کا مطلب

قال ومن غرق صبیا او بالغا فی البحر فلا قصاص عندابی حنیفة وقالا یقتص منه وهو قول الشافعی غیر ان عندهما یستو فی جزا و عنده یغرق کما بیناه من قیا لهم قوله علیه السلام من غرق غرقنا ه ولان الالة قا تله

فاستعما لها امارة العمدية ول مرانفي العصمة وله قو له عليه السلام الا ان قتيل خطئنا العمد قتيل السوط والعصاوفيه وفي كل خطا ارش ولا ن الالة غير معدة للقتل ولا مستعملة فيه لتعزر استعماله فتمكنت شبهة عدم العمدية ولان القصاص ينبى عن المما ثلة ومنه يقال اقتص اثره ومنه المقصة للجلمين ولا تماثل بين الجرح والدق لقصور الثاني عن تخريب الظاهر وكذالا يتما ثلان في حكمة لزجر لان القتل بالسلا ح غالب و بالمثقل نادرو ما رواه غير مرفوع او هو محمول على السياسة وقد او مئت اليه اضافته الى نفسه فيه واذا امتنع القصاص وجبت الدية وهي على العاقلة وقد ذكرناه واختلاف الروايتين في الكفارة

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کسی بچہ یا بالغ کو سمندر یا دریا وغیرہ کے پانی میں ڈبو دیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس ڈبانے والے پر قصاص لازم نہ ہوگا۔ **وقالا یقتص الخ**: اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ اس سے قصاص لیا جائے گا اور امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے البتہ ان دونوں اقوال میں صرف اتنا فرق ہے کہ صاحبین کے نزدیک گردن کاٹ کر قصاص لیا جا ئیگا جب کہ امام شافعی کے نزدیک ڈبونے کے عوض قاتل کو بھی ڈبو کر قصاص لیا جائیگا جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے: **لهم قوله عليه السلام الخ**: صاحبین اور امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان یہ ہے کے جس نے کسی کو ڈبویا تو ہم بھی اسے ڈبوئیںگے اور اس دلیل سے بھی کے جس چیز سے مار ڈالا ہے وہ مار ڈالنے والی ہی چیز ہے کیونکہ آدمی پانی میں ڈبو دینے سے مر جاتا ہے لہٰذا قصدا اس کا استعمال کرنا عمدا قتل کرنے کی دلیل ہے پھر جس شخص کو ڈبو کر قتل کیا گیا ہے اس کا خون محفوظ تھا یعنی کسی خاص وجہ سے وہ ضائع کر دینے کے لائق نہیں تھا (ف حضرت براء بن عازبؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ جس نے نشانہ بنا کر قتل کیا ہم اس کو نشانہ بنا کر قتل کریں گے اور جس نے جلایا ہم اس کو جلائینگے اور جس نے غرق کیا ہم اس کو غرق کرینگے یہ روایت بیہقی نے کتاب المعرفۃ والسنن میں بیان کی ہے صاحب تنقیح نے کہا ہے کہ اس کی اسناد میں کثیر وغیرہ راوی مجہول ہیں)۔

وله قوله عليه السلام الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ حدیث ہے جان لو کہ کوڑے اور عصا سے قتل کیا گیا شخص خطاء عمد کا مقتول ہے اور اس قتل میں اور ہر قتل خطاء میں تاوان (ارش) واجب ہوتا ہے ابن حبان نے اسی معنی کو اپنی صحیح میں بہت ہی حوالت کے ساتھ بیان کیا ہے یعنی غرق کر دینا بھی کوڑے وغیرہ سے قتل کرنے کی مانند ہے اور اس دلیل سے کے پانی ایسا آلہ نہیں ہے جو قتل کرنے کے لیے ہی پیدا کیا گیا ہو اسی طرح قتل کے کام میں اس کا استعمال نہیں ہوتا ہے کیونکہ اس کام میں اس کا استعمال کرنا محال ہے لہٰذا غرق کرنے کے قتل میں عمدا قتل نہ ہونے کا شبہ پختہ ہو گیا اور اس دلیل سے بھی کے لفظ قصاص کے اندر مماثلت کے معنی پائے جاتے ہیں یعنی اصل اور اس کے عوض کے درمیان یکسانیت اور مساوات کا ہونا اسی سے محاورت یہ کہا جاتا ہے اقتص اثرہ یعنی فلاں شخص کے نشان قدم کا اقتصاص کیا اور اسی طرح قینچی کے دونوں پھلوں اور دھاروں کو یقصہ کہا جاتا ہے پس اگر غرق کرنے والے پر قصاص لازم کیا جائے تو اس کی گردن کاٹ کر ہی ہو سکتا ہے حالانکہ گردن کاٹنے اور غرق کر دینے یا لاٹھی سے مار دینے کے درمیان کسی قسم کی مماثلت نہیں ہوتی ہے کیونکہ غرق کر دینے یا لاٹھی سے مار دینے سے ظاہری جسم خراب کر دینے میں کمی ہوتی ہے۔

اسی طرح قصاص لازم کرنے میں جو اصل مقصد ہے یعنی دوسروں کو مرعوب اور خوف زدہ رکھنا کے ایسی حرکتوں کی سزا بھی سخت ہے اس لیے اس سے احتیاط کرنا وہ ان صورتوں میں نہیں پائی جاتی ہے اس طرح سے کے ہتھیار سے قتل کرنا تو ایک عام بات ہے جب کہ لاٹھی یا پتھر سے مار کر یا پانی میں ڈبو کر مار ڈالنا اتفاقیہ ہوتا ہے مطلب یہ ہے کے ایسا قتل جو اتفاقیہ ہو اور اس کے لیے کوئی جزا و سزا مقرر نہیں کی گئی ہے پھر اس حدیث کا جواب جو امام شافعیؒ نے روایت کی ہے وہ مرفوع بھی نہیں ہے نیز اس کے کچھ راوی مجہول ہیں (ا تنقیح) اور دوسرا جواب یہ ہے کے وہ حدیث سیاست پر محمول ہے یعنی جو شخص دوسروں کو ڈبو کر قتل کرے گا

ہم بھی اسے سیاستہ اور انتظاماً ڈبو کر ہی قتل کرینگے اس حدیث میں اسی مفہوم کی طرف اشارہ بھی ہے پس اسی طرح سے کہ اس سزا کو اپنی ذات کی طرف منسوب کیا ہے یعنی یہ نہیں کہا گیا ہے جو غرق کرے گا وہ غرق کر دیا جائیگا لہٰذا جب قصاص کی ممانعت ہو گئی تو لا محالہ دیت ہی لازم ہو گی اور دیت صرف مجرم پر ہی لازم نہیں ہوتی ہے بلکہ اس عاقلہ یعنی مددگار برادری پر لازم ہوتی ہے اس کی تفصیل ہم پہلے ہی بیان کر چکے ہیں اور کفارہ کے بارے میں دو روایتیں مختلف ہیں ۔

(ف چنانچہ طحاوی کی روایت میں ہے کہ کفارہ واجب ہوگا اور دوسری روایت میں نہیں ہے اور اب یہ باقی رہی کے مصنفؒ نے جو دعوی کیا ہے کہ صاحبینؒ کی حدیث مرفوع نہیں ہے تو یہ دعوی صحیح نہیں ہے جیسا کے اوپر بیان کیا گیا ہے کہ وہ حدیث مرفوع ہے پھر راوی کا مجہول ہونا بھی کچھ مضر نہیں ہوتا ہے کیونکہ یہ بات خود تمہارے نزدیک جرح کے لائق نہیں ہے لہٰذا وہ حدیث مرفوع صحیح ہو اور اگر بالفرض وہ موقوف ہے تب بھی موقوف حدیث حجت ہوا کرتی ہے اسی لیے یہ کہا گیا ہے کہ جنایات کے اکثر مسائل میں صاحبینؒ کا قول راجح ہے اور وہ یہی بات ہے اور وہ یہی بات احادیث کے موافق بھی ہے پھر یہ بات بہت ممکن ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے زمانے میں یا ان کے علاقہ میں لاٹھی یا پتھر سے مارنا اتفاقی معاملہ ہو کیونکہ بعد میں ایسے فسادات بہت پھیل گئے یہاں تک کے تو اس زمانہ میں تو اکثر ان ہی چیزوں سے اکثر لوگوں کا قتل ہوا کرتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم) ع۔م

توضیح: کسی کو لوہے یا پتھر سے مار کر یا پانی میں ڈبو کر قتل کر دینے کا حکم مسائل کی تفصیل اقوال ائمہ کرام دلائل مفصلاً قصاص کے لفظی معنی اور اس کا حکم

قال ومن جرح رجلا عمدا فلم يزل صاحب فراش حتى مات فعليه القصاص لو جود السبب وعدم ما يطل حكمه في الظاهر فا ضيف اليه قال واذا التقى الصفان من المسلمين والمشر كين فقتل مسلم مسلما ظن انه مشرك فلا قود عليه وعليه الكفارة لا ن هذا احد نو عي الخطأ على ما بينا ه والخطأ نو عيه لا يو جب القود ويوجب الكفا رة وكذالدية على ما نطق به نص الكتاب ولما اختلفت سيبتجب ا وف المسلمين على اليمان ابى حذيفه قضى رسول الله عليه السلام بالدية قالو انما الدية اذا كانو امختلطين فان كان في صف المشر كين لا تجب لسقوط عصمته بتكثير سواد هم قال عليه السلام من كثر سوا د قوم فهو منهم

ترجمہ: قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے دوسرے کو قصداً زخمی کیا جس کی وجہ سے وہ زخمی بستر پر پڑا رہا یہاں تک کہ وہ زخمی مر گیا تو اس زخمی کرنے والے پر قصاص واجب ہوگا کیونکہ قصاص کا سبب پایا گیا ہے اور بظاہر کوئی ایسی وجہ نہیں پائی گئی جو اس وجہ اور سبب کا حکم ختم کر دے اس لیے یہی کہنا ہوگا کہ اس کی موت اسی زخم کی بنا پر ہوئی ہے (ف اور اس حکم میں تمام ائمہ کا اتفاق ہے جیسا کہ امام محمد نے اثار میں ابراہیم نخعیؒ سے اس حکم کی روایت کر کے لکھا ہے کے ہم بھی اسی قول کو پسند کرتے ہیں اور امام ابو حنیفہؒ کا بھی یہی قول ہے): **قال والذا التقا الصفان الخ**: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر جہاد کے میدان میں مسلمانوں اور کافروں دونوں کی صفیں گتھم گتھا ہو گئیں یا اس طرح مل گئیں کہ ایک دوسرے کی تیز ہی اسی حالت میں ایک مسلمان نے دوسرے مسلمان کو مشرک سمجھتے ہوئے قتل کر دیا تو اس قاتل پر قصاص لازم نہیں آیگا البتہ اس پر کفارہ لازم آیگا کیونکہ خطا کی دو قسموں میں سے ایک ہے اور خطاء کی جو بھی قسم ہو کسی سے بھی قصاص لازم نہیں ہوتا ہے البتہ کفارہ کا سبب ہے اسی طرح اس سے دیت بھی لازم آتی ہے جس کا ثبوت قرآن مجید سے بھی ہوتا ہے)

ولما اختلفت سيوفالمسلمين الخ : اور جب جنگ احد میں مسلمانوں کی تلواریں حضرت حذیفہؓ کے والد یمان پر چلیں جس سے وہ شہید ہو گئے تو رسول اللہ ﷺ ان کو دیت دینے کے لیے لوگوں کو حکم فرمایا (ف اور اصل اس روایت سے ایک خاص واقعہ کی طرف اشارہ ہے کہ جنگ احد میں حضرت حذیفہؓ کے والد حضرت یمان کو ان کے بڑھاپے کی وجہ سے دوسری کچھ عورتوں

کے ساتھ ایک ٹیلے پر ٹھرا دیا گیا تھا میدان کارزار پر نظر جمائے ہوئے تھے اچانک خود میں بھی شرکت کا جذبہ پیدا ہوا اور وہ اس سے اتر کر ایک راستے سے میدان میں آنے لگے مگر اس راستہ سے کفار اپنی اپنی جان بچا کر بھاگے جا رہے تھے اور دوسری طرف سے مسلمانوں نے ان کا پیچھا کیا ہوا تھا اتنے میں ان پر مسلمانوں کی نظر پڑ گئی مگر ہنگامی حالت میں مسلمانوں نے ان کو پہچانا نہیں اور اسی لیے ان پر بھی حملہ آور ہو گئے ادھر ان کے صاحبزادے حذیفہؓ آوازیں لگاتے رہے کہ مسلمانوں یہ تو میرے والد ہیں ان کو کچھ نہ کہو بالآخر اسی کیفیت میں وہ کسی تلوار سے شہید ہو گئے اس کے بعد ہی جب مسلمانوں کو جب حقیقت کا پتہ چلا تو ان کو بہت افسوس ہوا اور کہنے لگے کہ واللہ اگر ہم ان کو پہچان لیتے تو ہرگز قتل نہ کرتے یہ سن کر حضرت ان کے صاحبزادہ حذیفہؓ نے یہ کہہ کر ان کو معاف کر دیا کہ۔

یغفر اللہ لکم وھو ارحم الراحمین، اللہ تمہارے گناہوں کو معاف کرے اور وہی ارحم الراحمین ہے پھر قانون کے مطابق رسول اللہ ﷺ نے چاہا کہ حذیفہؓ کو ان کے والد کی دیت دلوائی جائے تو انہوں نے یہ دیت بھی معاف کر دی یا مسلمانوں پر ہی صدقہ کر دیا اس صدقہ کے عمل سے رسول اللہ ﷺ کی نظر میں حذیفہؓ کی عظمت اور زیادہ ہو گئی اس قصہ کو امام شافعیؒ و بخاری وابن سعد و حاکم وواقدی وابن ہشام وغیرہم نے مختصر و مطول طریقوں سے ذکر کیا ہے)

قالو انما تجب الدیۃ الخ : مشائخؒ نے فرمایا ہے کے ایسے مسلمان مقتول کی دیت اسی صورت میں لازم آتی ہے کہ کفار ومشرکین آپس میں گتھم گتھا ہو رہے ہوں اور اگر صف بندی کے اندر ہو یعنی کوئی مسلمان کفار کی صفت میں ہو اور قتل کر دیا جائے تو اس کی دیت مسلمانوں پر لازم نہ ہو گی کیونکہ شرکوں کی جماعت زیادہ کر دینے کی وجہ سے اس کے خون کی عصمت ختم ہو جاتی ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص کسی قوم کی جماعت میں زیادتی کرتا ہے وہ ان ہی لوگوں میں سے شمار ہوتا ہے (ف نیز جو شخص کسی قوم کے کام سے خوش ہو یا راضی ہو وہ کام کرنے والے کا شریک ہے اس کی روایت ابویعلیٰ نے حضرت ابن مسعود سے کی ہے جس کا قصہ یہ ہے کے ایک مرتبہ حضرت ابن مسعودؓ کسی دلیمہ کی دعوت میں بلائے گئے جب وہاں پہنچے تو اندر سے گانے بجانے کی آواز سنائی دی اس لیے باہر سے ہی لوٹ گئے اس لیے آپ سے وجہ دریافت کی گئی تو یہی حدیث روایت کی نیز عبداللہ بن المبارکؒ نے حضرت ابوذرؓ سے روایت کی ہے

توضیح: اگر کسی نے دوسرے کو قصداً مار پیٹ کر اتنا زخمی کر دیا کہ وہ بالآخر اسی زخمی حالت میں بستر پر ہی مر گیا اگر میدان جہاد میں جب کہ مسلمانوں اور مشرکوں میں لڑائی کی زیادتی سے لوگ ایک دوسرے میں گھس گئے پھر ایک مسلمان کے ہاتھ سے ان جانے میں دوسرا مسلمان شہید کر دیا گیا مسائل کی تفصیل اقوال ائمہ کرام دلائل مفصلہ

قال ومن شج نفسه وشجه رجل وعقره اسد واصابته حية فمات من ذلك كله فعلى الا جنبي ثلث الدية لان فعل الاسد والحية جنس واحد لكو نه هدرا في الدنيا والا خرة وفعله بنفسه هدر في الدنيا معتبر في الاخرة حتى يوثم عليه وفي النوادران عندابي حنيفة ومحمد يغسل ويصلى عليه وعندابي يوسف يغسل ولا يصلى عليه وفي شرح السير الكبير ذكرفي الصلوة عليه اختلاف المشايخ على ما كتبناه في كتاب التجنيس والمزيد فلم يكن هدرا مطلقا وكان جنسا اخر وفعل الا جنبي معتبر في الدنيا والا خرة فصارت ثلثة اجناس فكان النفس تلفت بثلثة افعال فيكون التالف يفعل كل واحد ثلثة فيجب عليه ثلث الدية والله اعلم

اگر ایک شخص نے خود اپنا سر توڑا پھر دوسرے شخص نے بھی اس کے سر کو زخمی کر دیا پھر ایک شیر نے بھی اسے زخمی کر دیا آخر میں ایک سانپ نے بھی اسے کاٹ لیا بالآخر وہ ان زخموں سے مر گیا تو اس اجنبی شخص پر دیت کی دو تہائی لازم ہو گی کیونکہ شیر

اور سانپ کی طرف سے نقصان کا ہونا دونوں ایک ہی جنس کے ہیں اس لیے کے ان دونوں میں سے ایک کا عمل دنیا و دین ہر جگہ ہدر اور نا قابل مواخذہ ہے یعنی ان دونوں میں سے کسی کو بھی ان کی ایذا دہی کی وجہ سے سزا نہیں دی جاسکتی ہے اور نہ کسی پر کسی طرح کا جرمانہ لازم ہو سکتا ہے اور اب اس مقتول کا اپنا عمل اپنی ذات پر یعنی اپنے سر کو توڑنا تو دنیا میں اس کی وجہ سے خود اس پر کوئی سزا لازم نہیں کی جاسکتی ہے البتہ آخرت میں اس کا اعتبار ہوتا ہے اس سلسلہ میں نوادر میں روایت ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایسے شخص کے جنازے کو غسل دیا جائے اور اس کی نماز بھی پڑھائی جائے مگر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اسے صرف غسل دیا جائے مگر اس کی نماز نہیں پڑھائی جائے گی اور سیر کبیر کی شرح میں ہے کے اس کی نماز جنازہ پڑھنے کے بارے میں مشائخ کا اختلاف مذکور ہے جیسا کے ہم نے کتاب التجنیس والمزید میں بیان کیا ہے ماحصل یہ ہوا کے خود کو زخمی کرنے والے کا ذاتی عمل بالکل باطل نہیں ہے تو یہ ایک دوسری بات ہو گئی مگر اس اجنبی شخص کا عمل تو وہ دنیا اور آخرت دونوں جگہ معتبر ہے اس طرح اس شخص کی یہ چاروں مصیبتیں تین جنسوں کی ہو گئیں یعنی اس کی جان تین جنس یا تین قسم کی مصیبتوں سے ہلاک ہو گئی اس لئے اس کے ہر ایک قسم کی وجہ سے ایک تہائی جان ضائع ہوئی اس طرح اجنبی شخص پر ایک تہائی دیت واجب ہو گی اور ایک تہائی خود اپنی ذات پر اور ایک تہائی ایسی کہ اس کا کوئی ذمہ دار نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح: اگر ایک شخص نے خود اپنا سر زخمی کیا پھر دوسرے شخص نے بھی اسی سر کو زخمی کر دیا پھر اسے سانپ نے کاٹ لیا پھر شیر نے اس پر حملہ کر دیا بالآخر وہ زخمی حالت میں مر گیا کا حکم اقوال ائمہ دلائل مفصلہ

قال ومن شهر على المسلمين سيفا فعليهم ان يقتلوه لقوله عليه السلام من شهر على المسلمين سيفا فقد اطل دمه ولا نه باغ فتسقط عصمته ببغيه ولا نه تعين طريقا لدفع القتل عن نفسه فله قتله وقوله فعليهم وقول محمد في الجامع الصغير فحق على المسلمين ان يقتلوه اشارة الى الوجوب والمعنى وجوب دفع الضر روفى سرقة الجامع الصغير ومن شهر على رجل سلا حا ليلا او نهارا او شهرا عليه عصا ليلا في مصرونهارا في طريق في غير مصر فقتله المشهور عليه عمدا فلا شي عليه لما بينا وهذا الا ن السلاح لا يلبث فيحتاج الى دفعه بالقتل والعصا الصغيرة وان كان يلبث ولكن في الليل لا يلحقه الغوث فيضطر الى دفعه بالقتل وكذا في النهار في غير المصر في الطريق لا يلحقه الغوث فاذا قتله كان دمه هدرا قالا فان كان عصالا تلبث يحتمل ان يكون مثل السلاح عندهما.

ترجمہ: فصل قصاص سے کچھ دوسرے مسائل: قال ومن شهر الخ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا کے جس کسی نے مسلمانوں کے اوپر کسی جگہ اور کسی بھی وقت یعنی رات میں ہو یا دن میں اسی طرح آبادی کے اندر ہو یا باہر ہتھیار نکال لیا تو مسلمانوں پر یہ لازم آجاتا ہے کے ایسے شخص کو قتل کر دیں کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جس شخص نے مسلمانوں کے خلاف تلوار سونتی (نکال لی) تو اس نے اپنا خون باطل کر دیا اور اس دلیل سے بھی کے اب وہ باغی ہو گیا تو اس کی اس بغاوت سے پہلے مسلمانوں پہ جو اس کی حفاظت لازم کی گئی تھی اس کی بغاوت کی وجہ سے اس کی حفاظت کی ذمہ داری جاتی رہی اور تیسری اس دلیل سے بھی کے مسلمانوں کو خود کے قتل سے باز رکھنے کا جو راستہ تھا اس نے مسلمانوں کے خلاف تلوار اٹھا کر اس راستہ کو متعین کر لیا اس لیے اس کو قتل کر دینا جائز اور ضروری ہو گیا (ف مصنفؒ نے اپنے لیے جو حدیث ذکر فرمائی ہے وہ نسائی نے اسحاق بن راہویہ کی سند سے جو ایک صحیح سند کے ساتھ حضرت زبیر بن عبداللہؓ سے مرفوعا روایت کی ہے کہ جس شخص نے تلوار کھینچی پھر چلائی ہو تو اس نے اپنا خون باطل کیا اور اس کی روایت طبرانی اور حاکم وغیرہ نے بھی کی ہے اس حدیث میں یہ قید ہے

کے اس نے تلوار نکال لینے سے ہی اس کا خون باطل نہیں ہوگا بلکہ کسی شخص پر چلادی تو اس کا خون باطل ہو جائیگا اگر چہ اس کی تلوار چلانے سے کوئی قتل نہ ہوا ہو)۔

وقوله فعليهم الخ : اور مختصر میں جو ذکر کیا گیا ہے کہ (تو مسلمانوں پر) اور یہ جو امام محمدؒ نے جو جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ (تو مسلمانوں پر حق ہے کہ اس کو قتل کر دے) اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کے مسلمانوں پر ایسا کرنا واجب ہے اور اس میں یہ بات بھی پائی جاتی ہے کہ جان کے خطرہ کو دور کرنا ضروری ہے اور جامع صغیر کی کتاب السرقہ میں مذکور ہے جس شخص نے کسی آدمی پر ہتھیار اٹھایا خواہ دن میں ہو یا رات میں یا کسی آدمی پر لاٹھی اٹھائی خواہ رات میں شہر کے اندر ہو یا دن میں شہر کے باہر راستے میں ہو پس جس شخص پر ہتھیار اٹھایا یا لاٹھی اٹھائی گئی تھی اس نے اٹھانے والے کو عمداً قتل کر دیا تو قاتل پر کچھ بھی لازم نہ ہو گا اسی حدیث اور اسی قیاس کی وجہ سے جو ہم نے پہلے بیان کری ہے: **وهذا لان السلاح الخ**: اور یہ یعنی اس قاتل پر کچھ لازم نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کے ہتھیار تو وہ چیز ہے کے جس کے بدن پر لگ جانے کے بعد اس سے قتل ہو جانے میں کچھ دیر نہیں لگتی ہے لہٰذا جس سے پہلے حملہ آور نے جب دوسرے پر ہتھیار اٹھالیا وہ دوسرا شخص اپنی جان لامحالہ بچانے کے لیے اس بات پر مجبور ہوگا کے دوسرے کے ہتھیار کے لگ جانے سے پہلے ہی اسے قتل کر دے پھر چھوٹی لاٹھی ہونے کی صورت میں اگر چہ یہ لاٹھی ایسی چیز ہے کہ اس کے لگنے سے عموماً موت فوراً نہیں آجاتی ہے لیکن رات کے وقت واقعہ ہونے سے اس کی مدد چاہنے پر کسی دوسرے کا اس کی مدد کو پہنچنا یقینی نہیں ہوتا ہے لاٹھی یا ہتھیار لہٰذا وہ بھی لاٹھی اٹھنے والے کو قتل کرنے پر مجبور ہوگا اسی طرح اٹھانے والے کو اگر اس دہشت زدہ نے بڑھ کر قتل کر دیا تو اس کا خون ہدر یا بے عوض ہوگا مشائخ نے فرمایا ہے کے اگر لاٹھی بڑی اور وزن دار ہو جس سے ایک مرتبہ چوٹ لگ جانے کے بعد مرنے میں دیر نہیں لگتی ہے تو شاید صاحبین کے نزدیک وہ لاٹھی بھی لوہے کے ہتھیار کے کے حکم میں ہوگی (ف اگر یعنی اگر کسی نے اس وزن دار لاٹھی سے دوسرے کو مارنے کے لیے اٹھایا ہے وہ دہشت زدہ شخص اس اٹھانے والے کو ہر حال میں مار سکتا ہے خواہ شہر کے اندر ہو یا شہر کے باہر ہو پھر وقت دن کا ہو یا رات کا حکم برابر ہے

توضیح : اگر کوئی شخص بلاوجہ شرعی مسلمان فرد یا جماعت کے خلاف ہتھیار اٹھالے تو دوسرے کو کیا کرنا چاہیے ہتھیار کی تعریف لاٹھی ہتھیار کے حکم میں ہے یا نہیں پھر آبادی کے اندر ہو یا باہر اور دن رات کے وقت میں حکم میں فرق ہوتا ہے تفصیل مسائل اقوال ائمہ کرام مفصل دلائل

قال وان شهر المجنون على غيره سلاحا فقتله المشهود عليه عمدا فعليه الدية في ما له وقال الشافعي لا شئى عليه و على هذا الخلاف الصبى والدابة وعن ابى يوسف انه يجب الضمان فى الدابة ولا يجب فى الصبى والمجنون للشافعي انه قتله دافعا عن نفسه فيعتبر بالبالغ الشاهر ولا نه يصير محمولا على قتله بفعله فاشبه المكره ولا بى يوسفؒ ان فعل الدابة غير معتبر اصلاحتى لو تحقق لا يو جب الضمان اما فعلهما معتبر فى الجمله حتى لو حققاه يجب عليهما الضمان وكذا عصمتهما لحقهما وعصمة الدابة لحق ما لكها فكان فعلهما مسقطا للعصمه دون فعل الدابة ولنا انه قتل شخصا معصوما اوا تلف ما لا معصوما حقا للمالك وفعل الدابة لا يصلح مسقطا وكذا فعلهما وان كانت عصمتهما حقهما لعدم اختيار اصحيح ولهذا لا يجب القصاص بتحقق الفعل منهما بخلاف العاقل البالغ لا ن له اختيارا صحيحا وانما لا يجب القصاص لو جود المبيح وهو دفع الشرفتجب الدية

ترجمہ : جامع صغیر میں ہے کے اگر کسی دیوانہ نے دوسرے پر ہتھیار اٹھایا اور اس شخص نے اس دیوانے کو قتل کر دیا تو اس

قاتل پر اس کے مال میں دیت واجب ہوگی اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اس پر کچھ بھی واجب نہیں ہوگا امام مالک اور اکثر اہل علم کا یہی قول ہے اس طرح اب اختلاف جانور اور بچہ میں ہے یعنی بچہ نے اگر کسی پر ہتھیار اٹھالیا اور دوسرے شخص نے اس کو قتل کر دیا تو قاتل پر اس کے اپنے مال میں دیت لازم ہوگی یعنی مددگار برادری عاقلہ پر لازم نہیں ہوگی اور اگر جانور کسی کو مارنے دوڑے اور کوئی اسے مار ڈالے تو اس کے قاتل پر اس کی قیمت واجب ہوگی اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ جانور کی صورت میں اس پر تاوان قیمت لازم ہوگی اور مجنون اور بچہ کی صورت میں دیت واجب نہیں ہوگی امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کے اس شخص نے بچہ یا دیوانہ کو یا جانور کو صرف اپنی جان بچانے کے لیے قتل کیا ہے تو اس کو عاقل بالغ اور ہتھیار اٹھانے والے پر قیاس کیا جائیگا جیسا کے ابھی اوپر کے مسئلہ میں بیان کیا گیا ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کے اس دیوانے وغیرہ نے خود ہی قاتل کو اپنے قتل پر اپنی حرکت سے آمادہ کیا ہے یعنی اس پر حملہ کر کے اسے اس بات پر مجبور کیا ہے کے وہ اپنی جان بچالے اسی لیے اس کو قتل کرنے پر وہ قاتل مجبور ہوا ہے لہذا یہ قاتل ایسے شخص کے مشابہ ہو گیا ہے جو کسی کام کے کرنے پر انتہائی مجبور کر دیا جائے۔

(ف اور قاعدہ ہے کہ جو شخص کسی بات پر مجبور کر دیا جائے وہ ضامن نہیں ہوتا ہے): **ولا بی یوسف الخ**: اور امام یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کے جانور کے کسی کام کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے اسی بنا پر اگر جانور اس قسم کا کوئی کام کر لیتا ہے کہ کسی شخص کو زخمی کر دے یا کسی کو مار ڈالے تب بھی اسی جانور پر کسی طرح کا تاوان واجب نہیں ہوتا ہے یعنی جانور اس لائق نہیں سمجھا جاتا ہے کہ اس پر تاوان واجب کیا جائے البتہ بچہ یا دیوانہ کے کام کا ایک حد تک اعتبار ہوتا ہے یعنی اگر ان میں سے کوئی جرمانہ کے لائق کام کر بیٹھے تو ان دونوں پر تاوان واجب ہو جاتا ہے اسی طرح ان دونوں کی جان کی حفاظت ان کے ذاتی حق ہونے کی وجہ سے ہے اور جانور کی حفاظت اس کے مالک کے حق کی حفاظت کی وجہ سے ہے پس بچہ یا دیوانہ نے ایسی کوئی حرکت کی اس نے اس سے اپنی ذاتی حفاظت کا حق ختم کر دیا لیکن جانور کی حرکت ایسی نہیں ہوتی کیونکہ جب ان دونوں کی ذاتی عصمت تھی ان کے مخالف حرکت سے وہ عصمت ختم ہو جائیگی لیکن جانور کی عصمت ختم نہ ہوگی کیونکہ اس کی عصمت ذاتی نہیں ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قاتل نے جب پاگل یا بچے کو قتل کیا تو اس نے ایک بے قصور اور معصوم کو قتل کیا ہے یعنی اس نے ایسے شخص کو قتل کیا ہے جس کا خون محفوظ اور محترم ہے یا جب اس نے جانور کو مار ڈالا تو اس نے ایسے مال کو ضائع کیا جو خود تو نہیں مگر اپنے مالک کی وجہ سے محفوظ اور محترم ہے اس لیے اس کا بھی تاوان واجب ہوگا۔

(اور ان تینوں کے درمیان فرق کرتے ہوئے یہ کہنا کے جانور کے فعل سے حفاظت ختم نہیں ہوتی ہے اور بچہ اور فعل سے اس کی حفاظت اور عصمت ختم ہو جاتی ہے تو یہ فرق صحیح نہیں ہے اور جانور کی حرکت اس لائق نہیں ہے کہ اس کی عصمت کو ختم کرے اسی طرح بچے اور دیوانہ کی حرکت بھی اس لائق نہیں ہے کیونکہ ان دونوں کو بھی صحیح اور پورا اختیار حاصل نہیں ہے کیونکہ ان کو عقل سے کام لینے کا اختیار نہیں ہے اگرچہ ہم ان کی عصمت کو ان کی ذات کی بناء پر صحیح کہتے ہیں اسی بناء پر ان سے جو بھی حرکت ہو جاتی ہے اس سے ان پر قصاص لازم نہیں آتا ہے کیونکہ اگر ان کا اختیار عاقلہ نہ ہوتا تو ان پر قصاص لازم آنا چاہیے تھا برخلاف کسی عاقل بالغ کے اگر ایسا کوئی شخص کسی پر تلوار چلادے تو اس کی اس حرکت سے اس کا خون حلال ہو جائیگا اور اس سے پہلے تک جو اس خون کی حرکت تھی وہ ختم ہو جائیگی کیونکہ عاقل اور بالغ کا اختیار مکمل اور صحیح ہوتا ہے اور اس پر اس لئے قصاص لازم نہیں آتا ہے کے ایسے عاقل و بالغ کو جب دیوانہ یا بچہ قتل کے لئے حملہ کرتا ہے تو یہ شخص اپنی ذات سے اس کے حملے کہ اثر کو دور کر کے خود کو بچاتا ہے کہ ایسی حالت میں اس بچہ یا دیوانے کو قتل کر دے تو اسے قتل کرنا مباح ہوگا لیکن اس کے باوجود چونکہ ان دونوں کا خون محفوظ ہے اسی لیے اس کی دیت دینی پڑے گی

توضیح: اگر کوئی دیوانہ یا بچہ کسی پر ہتھیار اٹھالے اس کے جواب میں یہ شخص اسے عمدا قتل کر

دے اور اگر کوئی جانور کسی کو مارنے کے لیے دوڑے اور وہ شخص اسے عمداً مار ڈالے مسائل کی تفصیل اقوال ائمہ کرام دلائل مفصلہ

قال ومن شهر على غيره سلا حا في المصر فضر به ثم قتله الاخر فعلى القاتل القصاص معناه اذا ضربه فانصرف لا نه خرج من ان يكون محا ربابالا نصراف فعادت عصمته قال ومن دخل عليه غيره ليلا واخرج السرقة فاتبعه وقتله فلا شئى عليه لقوله عليه السلام قاتل دون مالك ولانه يباح له القتل دفعا في الا بتداء فكذا استر داد ا في الانتهاء وتاويل المسالة اذا كان لا يتمكن من الا ستر دادا لا بالقتل والله اعلم

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر شہر کے اندر کسی نے دوسرے پر ہتھیار اٹھایا پھر اسی ہتھیار سے صرف اسے مارا مگر دوسرے شخص نے اسے قتل کر دیا تو اس قاتل پر اس کا قصاص لازم آئیگا اس مسئلہ کی اصل صورت یہ ہوگی کہ مثلاً زید نے بکر پر ہتھیار اٹھا کر دھمکایا پھر ہتھیار سے اسے اتنا مارا ابھی کے وہ زندہ باقی رہا اس کے بعد زید وہاں سے چلا گیا یعنی وہاں پر ٹھہرا نہیں رہا اس کے بعد خالد نے اسے قتل کر دیا تو اسی خالد سے قصاص لیا جائیگا کیونکہ زید کا وہاں سے دوسری جگہ چلے جانے کا مطلب یہ ہوا کے وہ اس سے مزید جھگڑا باقی نہیں رکھنا چاہتا تھا جس کی وجہ سے اس کے خون کی حرمت باقی رہ گئی (ف یعنی ہتھیار سے مار پیٹ کرنے والے زید کو قتل کرنا اسی وقت تک مباح تھا کہ وہ ہتھیار تانے اسی طرح غصے میں کھڑا ہوتا تو اس حال میں بکر کے لئے اس کے سوا دوسرا کوئی چارہ باقی رہ گیا تھا کہ خود آگے بڑھ کر اس زید کو قتل کر دے مگر جب کہ زید وہاں سے دوسری جگہ چلا گیا تو اس کا مطلب یہ ہوا کے وہ اس کے خلاف مزید اور کاروائی کرنا نہیں چاہتا ہے جس کی وجہ سے اب اس کا خون پہلے کی طرح محترم ہو گیا):

قال ومن دخل عليه غيره الخ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کے خالد زید کے گھر میں رات کے وقت کو داخل ہوا اور وہاں سے مال سمیٹ کر باہر لے آیا پھر آگے بڑھنے لگا اسی وقت زید نے اس کا پیچھا کر کے اسے قتل کر دیا تو قاتل زید پر کچھ بھی لازم نہیں ہوگا کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کے اپنے مال کے پیچھے اس کو پانے کے لیے قتال کر و اور اس دلیل سے بھی کے اس شخص کو اپنی جان بچانے کے لیے شروع ہی میں اس کو قتل کرنا جائز تھا اس لیے آخر میں بھی اپنا مال اس چور سے چھیننے کے لیے بھی اس کا قتل کرنا جائز ہی رہا اس کا مطلب یہ ہے کے چور یا ظالم چھینا ہوا مال ایسے چور یا ظالم کو قتل کئے بغیر واپس لینا ممکن نہ ہو تو اس کو قتل کرنا بھی مباح ہو گا واللہ تعالیٰ اعلم۔

(ف اور جو حدیث اوپر میں مصنفؒ نے بیان فرمائی ہے وہ متعدد صحابہ کرامؓ سے مروی ہے چنانچہ ابوہریرہؓ نے ایک شخص کا قصہ بیان کرتے ہوئے روایت کیا ہے کہ یا رسول اللہ اگر کوئی شخص میرا مال مجھ سے زبردستی چھین لینا چاہے تو میں کیا کروں تب آپ نے فرمایا تم بھی اس کو لینے نہ دو اس نے پھر کہا کہ اگر وہ لینے کے لئے مجھے قتال کرنے لگے تو فرمایا کہ تم بھی اس سے قتال کرو اس سے قتال کرو اس نے پھر کہا کے اگر اس قتل قتال میں وہ مجھے قتل کر ڈالے تو میرا کیا حشر ہوگا تو آپ نے فرمایا کہ تم شہید ہو جاؤ گے اس نے پھر کہا اگر میں ہی اسے قتل کر دوں تب فرمایا کہ وہ جہنم میں جائے گا رواہ مسلم اور حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی روایت میں ہے کے جو شخص اپنے مال کے پیچھے (یعنی اس کو بچاتے ہوئے) مارا گیا وہ شہید ہو گیا بخاری اور مسلم وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے اور اس بات میں حضرت علیؓ وسعید بن زید وابن عمر وابن عباس جابرؓ سے روایت ہے ترمذی نے ایسا ہی کہا ہے اور امام نے آثار میں حضرت ابراہیم نخعیؒ سے روایت ہے کے اگر ایک شخص دوسرے کے گھر میں رات کے وقت داخل ہوا اور صبح کے وقت وہ مردہ پایا گیا اور مالک مکان نے یہ دعویٰ کیا کے اس نے میرے ساتھ زبردست مقابلہ کیا تھا جس نے وہ مرا ہے اس وقت یہ تحقیق کی جائیگی کہ اس شخص پر پہلے کبھی چوری کی تہمت لگی تھی یا نہیں اگر اس پر تہمت لگی ہوئی ہو تو اس کا خون بے قیمت اور باطل ہوگا اور اگر اس سے پہلے اس پر چوری کی تہمت نہیں لگی ہو اور عوام میں کوئی اچھا اور نیک مشہور ہو تو مکان کے مالک سے قصاص لیا

جائیگا۔

اور اگر مالک مکان نے یہ دعوی کرلیا کے میں نے اسے اپنی بیوی کے ساتھ حرام کاری میں مبتلا پایا اس لیے اسے قتل کیا ہے تب بھی یہ دیکھا جائیگا کے اگر اس مقتول پر ایسی بری عادت میں رہنے کی تہمت پہلے کبھی نہ لگی ہو تب بھی قصاص باطل ہوگا اور مالک مکان پر دیت لازم ہوگی اور اگر اس کے متعلق اچھے اور بھلے کاموں کے سوا کوئی بات مشہور نہ ہو تب مالک مکان سے اس قتل کا قصاص لیا جائیگا امام محمدؒ نے فرمایا ہے کے ہم اسی قول کو پسند کرتے ہیں اور چوری کی صورت میں امام ابو حنیفہؒ کا بھی قول ہے لیکن زناکاری کی صورت میں امام ابو حنیفہؒ کا قول یاد نہیں ہے اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کے یہ فیصلہ قاضی کا بیان ہے حدیث سے مخالفت ثابت نہیں ہے یہاں تک کہ اگر یہ بات ثابت ہو جائے کے وہ چوری اور زناکاری ہی کی غرض سے مکان میں داخل ہوا تھا تو اس کا خون باطل ہو جائیگا اسی بنا پر اگر کسی نے اسی عورت سے جو نسبی طور سے حرام ہے اس کے ساتھ کسی کو زنا کرتے ہوئے پایا اور عورت خود بھی راضی تھی اس لیے اگر دونوں کو قتل کر دیا تو قاتل پر کچھ گناہ نہیں ہوگا اور اس کا کوئی مواخذہ بھی نہ ہوگا اور اگر صرف مالک مکان کا یہ دعوی ہو یعنی اس دعوی کا کوئی ثبوت نہ ہو تو اس صورت میں ابراہیم نخعیؒ کے قول کے مطابق حکم ہوگا، اور جس صورت میں چور کی طرف سے حملہ اور ہاتھا پائی یا زناکاری کا ثبوت ہو تو اس صورت میں تو اس قاتل پر دیت لازم نہیں ہوگی اور نہ ہی اس مسئلہ کے بارے میں ائمہ حنفیہ سے کوئی روایت پائی جاتی ہے بلکہ کتاب میں امام محمدؒ کا قول تصریحاً مذکور ہے یعنی اس پر کچھ بھی واجب نہ ہوگا

توضیح: اگر شہر کے اندر کسی نے دوسرے پر ہتھیار اٹھایا اور اسے کچھ چوٹ بھی لگائی پھر وہاں سے دوسری جگہ چلا گیا اتنے میں کسی دوسرے شخص نے آکر اس مضروب کو قتل کر دیا تو اس کا ذمہ دار کون اور کتنا ہوگا ایک شخص رات کے وقت ایک شخص کے گھر میں داخل ہو کر سامان جمع کر کے باہر نکل گیا اتنے میں مالک مکان نے آگے بڑھ کر اسے قتل کر دیا ایک شخص دوسرے کے گھر میں داخل ہوا اور صبح کے وقت وہاں سے مردہ پایا گیا مسائل کی تفصیل اقوال ائمہ کرام دلائل مفصلہ۔

باب القصاص فیما دون النفس

قال ومن قطع ید غیرہ عمدا من المفصل قطعت یدہ وان کانت یدہ اکبر من الید المقطوعة لقولہ تعالی والجروح قصاص وھو ینبئی عن المماثلة فکل ما امکن رعایتھا فیہ یجب فیہ القصاص وما لا فلا وقد امکن فی القطع من المفصل فاعتبر و لا معتبر بکبر الید وصغر ھا لان ز منفعة الید لا تختلف بذلك وکذا لك الرجل وما رن الانف والاذن لا مکان رعایة المماثلة قال ومن ضرب عین رجل فقلعھا لا قصاص علیہ لا متناع المماثلة فی القلع وان ان کانت قائمة فذھب ضو و ھا فعلیہ القصاص لا مکان لھماثلة علی ما قال فی الکتاب تحمی لہ المرأة ویجعل علی وجھہ قطن رطب وتقابل عینہ بالمراة فیذھب ضو و ھا وھو ما ثور عن جماعة من الصحابة رضی اللہ عنھم قال وفی والمسز القصاص لقولہ تعالی والسن بالسن وان کان سن یقتص عنہ اکبر من سن الاخر لا ن منفعہ السن لا تتفاوت بالصغر والکبر

ترجمہ: اگر کسی شخص نے دوسرے کے ہاتھ کو جوڑ (کلائی یا کہنی) سے قصداً کاٹ ڈالا تو کاٹنے والے کا بھی ہاتھ اسی جگہ سے کاٹ دیا جائیگا اگرچہ کاٹنے والے کا ہاتھ کاٹے ہوئے ہاتھ والے سے بڑا ہو اس فرمان باری تعالی والجروح القصاص کی وجہ سے

یعنی زخم لگائے پر قصاص لازم ہوگا اس قصاص سے مماثلت اور برابری کے معنی نکلتے ہیں اس لیے ہر ایسے زخم لگانے پر جس میں مماثلت اور برابری کی جاسکتی ہو اس میں قصاص واجب ہوگا اور جس صورت میں برابری نہیں ہو سکتی ہو وہاں قصاص بھی نہ ہوگا اور چونکہ جوڑ پر سے ہاتھ کاٹنے میں مماثلت برابری کی رعایت ممکن ہے اس لیے اس میں قصاص کا اعتبار ہوگا : ولا معتبر تکبیر الید الخ : آدمی کے لانبے اور ٹھنگنے ہونے کی وجہ سے ہاتھ کے بڑے اور چھوٹے ہونے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا کیونکہ اس کی وجہ سے ہاتھ سے حاصل ہونے والے فوائد میں کوئی فرق نہیں ہوتا ہے اور یہی تفصیل پاؤں کے بارے میں بھی ہے اسی طرح ناک کا حصہ جہاں تک نرم ہے یا کان کا وہ نرم حصہ جو نیچے کی طرف لٹکا ہوا ہے کیونکہ ان کے کاٹنے میں بھی برابری ممکن ہے (ف چنانچہ اگر ایک نے دوسرے کے پاؤں کو اس کے جوڑ پر سے کاٹا تو اس دوسرے کا پاؤں بھی اسی جگہ سے کاٹا جائے گا اور قصاص ہوگا اور اس سے زائد ہڈی کاٹنے میں قصاص کی حفاظت یعنی برابری کے ساتھ کاٹنا ممکن نہیں ہے)۔

قال ومن ضرب عین رجل الخ : قدوریؒ نے کہا ہے اگر کسی نے دوسرے کی آنکھ پر اس طرح مارا کہ اس کی آنکھ کا ڈیلا یا (دیدہ) نکل گیا تو اس پر قصاص نہیں ہوگا کیونکہ اس دیدے میں نکال لینے میں برابری ممکن نہیں ہے البتہ اگر آنکھ کا ڈھیلا اپنی جگہ پر رہا مگر مارنے کی وجہ سے اس کی روشنی ختم ہوگئی تو اس پر قصاص واجب ہوگا کیونکہ اس کی آنکھ کی صرف روشنی بھی کسی ترکیب سے ختم کی جاسکتی ہے مثلاً اس کی اس آنکھ جس کو زائل کرنا نہیں ہے اسے کپڑے کی موٹی تہہ سے اچھی طرح سے چھپادیا جائے پھر جس آنکھ کو بیکار کرنا ہے اس پر بھیگی روئی یا بھیگا کپڑا کچھ رکھ کر کہ اس سے وہ حصہ بالکل جل نہ جائے ایک البتہ یا لوہے کا پتھر کافی گرم کر کے اس کپڑے پر رکھ دیا جائے جس کی گرمی سے اس کی روشنی ختم کردی جائیگی مگر آنکھ نہیں جلے گی چنانچہ کچھ صحابہ کرامؓ سے بھی یہی طریقہ مروی ہے (ف اس کی روایت عبد الرزاق نے حضرت علیؓ سے اس موقع پر کی ہے جس میں حضرت عثمانؓ کا صحابہ کرامؓ سے مشورہ کرنے کا بیان ہے): قال وفی السن القصاص الخ : قدوریؒ نے فرمایا کہ دانت توڑنے یا اکھاڑنے کی صورت میں قصاص واجب ہوگا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے صراحۃ فرمایا ہے السن بالسن الآیۃ اگرچہ جس شخص سے قصاص لیا جاتا ہے اس کے دانت دوسرے کی نسبت بڑے ہوں دانت سے فائدہ حاصل کرنے کے لیے چھوٹے اور بڑے دانت ہونے سے کچھ فرق نہیں آتا ہے۔

توضیح: اگر کسی نے دوسرے کا ہاتھ یا پاؤں یا ناک کاٹ دیا یا دانت توڑ دیا مسائل کی تفصیل احکام دلائل مفصلہ

قال وفی وكل شجة تتحقق فيها المماثلة القصاص لما تلوناه قال ولا قصاص في عظم الا في السن وهذا اللفظ مروى عن عمر رضى الله عنه وابن مسعود رضى الله عنه وقال عليه السلام لا قصاص في العظم والمراد غير السن ولان اعتبار المماثلة في غير السن متعذر لا حتمال الزيادة والنقصان بخلاف السن لا نه يبرد بالمبرد لو قلع من اصله يقلع الثاني فيما ثلان قال وليس فيما دون النفس شبه عمدا انما هو عمداً او خطا لان شبه العمد يعود الى الالة والقتل هو الذى يختلف با ختلافهما دون ما دون النفس لا نه لا يختلف اتلا فه باختلاف الالة فلم يبق الا العمد والخطا ولا قصاص بين الرجل والمراة فيما دون النفس ولا بين الحر والعبد ولا بين العبدين خلافا للشا فعى فى جميع ذلك الا فى الحريقطع طرف العبد و يعتبرا لا طراف با لا نفس لكو نها تا بعة لهما ولنا ان الاطراف يسلك بها مسلك الاموال فينعدم التماثل بالتفا وت فى القيمة وهو معلوم قطعا بتقويم الشرع فامكن اعتباره بخلاف التفاوت فى البطش لا نه لا ضابط له فاعتبر اصله و بخلاف الا نفس لا ن المتلف ازهاق الروح ولا تفاوت فيه ويجب القصاص فى الا طراف بين المسلم والكا فر المستاوى بينهما فى الارش

ترجمہ: قدوری نے فرمایا ہے کہ (چہرہ اور زخم) ہر وہ زخم یا چوٹ جس کا بدلہ لینے میں برابری ممکن ہو اس میں قصاص لازم ہو گا اسی فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے جو ہم نے اوپر بیان کر دی ہے یعنی والجروح القصاص الایۃ: **قال ولا قصاص في عظم الخ**: قدوریؒ نے فرمایا ہے کے دانت کے سوا کسی ہڈی کے توڑنے کی صورت یا چوٹ پہنچانے کی صورت میں قصاص نہیں ہے اور یہ جملہ حضرت عمر و ابن مسعودؓ سے مروی ہے لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف اتنا فرمایا ہے کہ ہڈی میں قصاص نہیں ہے (غریب ہے اور پائی نہیں گئی ہے اس میں ہڈی سے دانت کے سوا دوسری ہڈیاں مراد ہیں اور یہ حکم اس دلیل سے بھی ثابت ہے کہ دانت کے سوا دوسری ہڈیوں میں برابری کا ہونا ممکن ہے کیونکہ ان میں کمی اور زیادتی کے ہونے کا احتمال رہتا ہے بخلاف دانت کے اگر ایک شخص نے دوسرے کے دانت کو تھوڑا توڑا ہے تو دوسرے کے اسی دانت کو ریتی سے ریت کر اتنا کم کیا جا سکتا ہے اور اگر دوسرے دانت کو بالکل جڑ سے اکھیڑ دیا ہے تو اس کے دانت کو بھی پلاس وغیرہ سے جڑ سے اکھیڑا جا سکتا ہے اس طرح دونوں کا نقصان برابر کیا جا سکتا ہے۔

قال وليس فيما دون النفس الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جان سے کم کے نقصان میں شبہ عمد کا حکم لگایا جا سکتا ہے کیونکہ اس صورت میں زخم یا تو عمدا ہو گا یا خطا ہو گا کیونکہ شبہ عمد بنیاد آلہ پر موقوف ہے اور قتل ہی ایسی چیز ہے جس کا حکم آلہ کے مختلف ہوتے رہنے کی صورت میں بدلتا رہتا ہے اور جان سے کم کے نقصان میں یہ اختلاف نہیں ہوتا ہے اسی لیے اس وقت اگر زخم ہو گا تو وہ عمدا ہو گا خطا ہو گا یعنی شبہ عمد کا کوئی احتمال نہ رہے گا: **ولا قصاص بين الرجل والمراة الخ**: اور عورت اور مرد یعنی دو جنس ہونے کی صورت میں اگر جان سے کم کا جرم ہو تو ان میں قصاص کا حکم نافذ نہیں ہو گا اسی طرح سے ایک آزاد اور ایک غلام ہونے کی صورت میں یا دونوں ہی کے غلام ہونے کی صورت میں بھی قصاص کا حکم نہ ہو گا: خلافا الشافعی مذکورہ تمام صورتوں میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے سوائے اس صورت کے کہ آزاد نے کسی غلام کا کوئی عضو کاٹ دیا کہ اس میں قصاص کا حکم نہیں ہوتا ہے یہی قول امام مالک واحمد واسحٰق کا ہے کیونکہ اطراف واعضاء بدن کو پوری جان پر قیاس کرتے ہیں اور وجہ یہ بتاتے ہیں کہ اعضاء بدن بھی تو بدن کے ہی تابع ہوتے ہیں یعنی جس جان کے بدلے میں قصاص یعنی جان ہے اسی طرح اعضاء بدن کے عوض بھی قصاص یعنی اعضاء بدن لازم ہوں گے۔

ولنا ان الاطراف الخ: اور ہماری دلیل یہ ہے کے شرعا اعضا بدن کے ساتھ دو عضو مال کے جیسا برتاؤ کیا جاتا ہے لہٰذا ان کی قیمت میں کمی وبیشی ہونے کی وجہ سے کسی دو عضو میں برابری ممکن نہ ہو گی اور اعضاء کی قیمت میں فرق کا ہونا ہمیں شریعت کی طرف سے قیمت متعین کر دینے سے معلوم ہے اس طرح سے کے شریعت نے غلام کے ایک ہاتھ کی قیمت لازمی طور سے پانچ سو دینار متعین کر دی ہے جب کہ یہ قیمت غلام کے ایک ہاتھ کی نہیں ہوتی ہے اور اگر بالفرض کسی خاص غلام کی کسی وجہ سے اتنی قیمت ہو جائے تو بھی اس کی مستقل قیمت اور آزاد کی قیمت کے مساوی ہمیشہ نہیں ہو سکتی اسی طرح سے مرد کے ہاتھ کی قیمت شریعت نے پانچ سو مقرر کرنے کے ساتھ عورت کے ہاتھ کی قیمت اس کا نصف ڈھائی سو اس لیے دونوں کے اعضاء کی قیمت میں فرق کا ہونا واضح ہے البتہ دونوں کے ہاتھوں کی گرفت اور طاقت میں فرق ضرور ہوتا ہے اسی طرح چھوٹے اور بڑے آدمیوں کے ہاتھوں کی گرفت میں بھی فرق ہوتا ہے مگر اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے کیونکہ اس فرق کے لیے کوئی قاعدہ شرعا نہیں ہے اس لیے صرف اصلی گرفت کا اعتبار کیا گیا ہے اسی طرح آدمیوں کی جانوں میں بھی فرق ہونے کا کوئی اعتبار نہیں ہے کیونکہ قاتل قتل کر کے دوسرے کی روح نکال دیتا ہے اور اس روح کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوتا ہے: **ويجب القصاص في الاطراف الخ**: اور مسلم اور کافر کے اعضاء کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوتا ہے کیونکہ دونوں کا جرمانہ یکساں ہوتا ہے لہٰذا ان کے اعضاء کے درمیان قصاص کا حکم جاری ہو گا۔

توضیح: چہرہ پر چوٹ یا زخم لگا دینے یا دانت کو توڑ دینے اور بدن کے دوسرے حصے میں زخم لگا دینے کا حکم آزاد اور غلام میں یا مرد اور عورت میں ایک دوسرے کو زخمی کر دے چھوٹے قد اور لانبے قد کے درمیان مقابلہ ہو کر دوسرا زخمی ہو جائے تو حکم میں فرق ہو گا یا نہیں لفظ شجہ چہرہ اور سر کے زخم کے لیے مخصوص ہے اور دوسری جگہوں کے لیے جراحت کا لفظ عام ہے مسائل کی تفصیل اقوال ائمہ کرام دلائل مفصلہ

قال ومن قطع يد رجل من نصف الساعداو جرحه جائفة فبراء منها فلا قصاص عليه لا نه لا يمكن اعتبارالهما ثلة فيه اذالا ول كسر العظم ولا ضابط فيه وكذا البرء نادر فيفضي الثاني الى الهلاك ظاهرا قال واذا كانت يد المقطوع صحيحة ويد القاطع شلاء او ناقصة الاصابع فالمقطوع بالخيار ان شاء قطع اليد المعيبة ولا شي له غير هاوان شاء اخذ الا رش كا ملا لا ن استيفاء الحق كملا متعذر فله ان يتجوز بدون حقه وله ان يعدل الى العوض كا لمثلي اذاانصر م عن ايدى الناس بعد الا تلاف ثم اذا استوفا ها نا قصا فقد رضي به فيسقط حقه كما اذا رضي بالردى مكان الجيد ولو سقطت المئوفة قبل اختيار المجني عليه او قطعت ظلما فلا شي له عند نا لا ن حقه متعين في القصاص وانما ينتقل الى المال با ختياره فيسقط بفواته بخلاف ما اذا قطعت بحق عليه من قصاص اوسر قه حيث يجب عليه الارش لانه اوفى به حقا مستحقا فصارت سالمة له معنى

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے دوسرے کا ہاتھ آدھی کلائی سے کاٹا یا اس کو ایسا زخمی کیا جو جائفہ ہو گیا (یعنی سینہ یا پیٹ یا پیٹھ کی طرف سے ایسا زخم لگایا جو معدہ تک پہنچ گیا) پھر بھی وہ زخم اچھا ہو گیا تو ان صورتوں میں مجروح کو جارح سے قصاص لینے کا حق نہ ہو گا کیونکہ قصاص لینے کی صورت میں پہلے زخم اور اب بعد کے زخم میں پوری مماثلت پیدا کرنا ممکن نہ ہو گا اس لیے کلائی کاٹنے سے ہڈی توڑنی ہو گی جب کہ کسی ہڈی کے توڑنے میں پہلے کی طرح توڑنا ممکن نہ ہو گا کیونکہ اور کوئی ایسا طریقہ معلوم نہیں ہے کہ ہڈی کو جہاں سے کاٹا ہو ٹھیک وہیں سے کسی کی بیشی کے بغیر کاٹا جا سکے اسی لیے اس طرح کے زخم میں قصاص کا حکم جاری ہوتا ہے اسی طرح دوسری صورت یعنی زخم کو معدہ تک پہنچا دینے کے بعد اس کا بھر کر اچھا ہو جانا انتہائی شاذ و نادر ہوتا ہے اس لیے اس کا قصاص لینے کی صورت میں یہ احتمال رہتا ہے کہ اس سے وہ زخمی بالآخر مر جائے اگرچہ پہلا زخمی بالکل اچھا ہو گیا ہو (ف حاصل یہ ہوا کہ اگرچہ پہلا زخمی زخم کے بعد اچھا ہو چکا ہے مگر دوسرے سے قصاص لینے کے بعد یہ دوسرا ابھی بالکل اچھا ہو جائیگا بلکہ بظاہر یہ دوسرا شخص ہلاک ہو جائیگا کیونکہ جائفہ کے ایسے زخم کا اچھا ہو جانا شاذ و نادر ہی ہوتا ہے اس لیے پہلا زخمی جو اچھا ہو چکا ہے وہ اتفاقیہ ہوا ہے

قال واذا كانت يدالمقطوع الخ: اور یہ بھی فرمایا ہے کہ ایک نے دوسرے کا ہاتھ کاٹا اور کاٹنے والا شل تھا یا اس کی انگلیاں بیکار تھیں مگر جو ہاتھ کاٹا گیا وہ بالکل تندرست تھا تو جس کا ہاتھ کاٹا گیا ہے اسے دو باتوں میں سے ایک کا اختیار ہو گا کہ اگر چاہے اسی عیب دار کو قصاصا کٹوا دے یا اگر چاہے تو اپنے پورے ہاتھ کا عوض اور جرمانہ اس سے وصول کر لے اور اس کے ہاتھ کو کچھ نہ کرے کیونکہ موجودہ صورت میں پورا پورا بدلہ لینا اس کے لیے محال ہے بھی کیونکہ کاٹنے والے کا ہاتھ عیب دار ہے اس لیے جس کا ہاتھ کاٹا گیا ہے اس کو یہ اختیار حاصل ہو گا کہ اسے جتنا حق مل رہا ہے اگرچہ وہ اس کا پورہ حق نہ ہو پھر بھی اسی پر اکتفاء کر لے یا اگر چاہے تو جسمانی بدلہ نہ لے کر اس کا مالی بدلہ وصول کرے جیسے کہ کسی کی کوئی مثلی چیز برباد کر دی ہو اور بازار سے اس کے بعد اسی جیسی اعلی درجہ کی چیز ملتی نہ ہو مگر اس سے کم اور معمولی درجہ کی چیز مل رہی ہو تو اس صورت میں حق دار کو اختیار دیا

جاتا ہے کہ اگر چاہے تو اسی معمولی چیز لینے پر راضی ہو جائے یا اچھے مال کی قیمت وصول کرلے بس یہی حکم موجودہ مسئلہ کا ہوگا کے وہ قصاص میں اچھے ہاتھ عوض عیب دار کے ہاتھ کو کاٹ ڈالے یا تو اس طرح اس کا اصل حق ختم ہو جائیگا جیسے کے کوئی شخص اچھے درہم کے عوض کھوٹے درہم ہی لینے پر راضی ہو جائے کہ اس سے اس کا حق ختم ہو جاتا ہے

ولو سقطت الموفة الخ :اور اگر ظالم کا آفت زدہ ہاتھ جس سے قصاص لینا تھا اگر مظلوم کی طرف سے بدلہ یعنی قصاص یا جرمانہ لیے جانے سے پہلے از خود گل سڑ کر ختم ہو گیا یا اس کے اس عیب دار ہاتھ کو کسی نے ظلماً کاٹ دیا تو ہمارے نزدیک تو پھر اس مظلوم اور مقطوع کو کوئی بھی حق نہیں ملے گا کیونکہ اس کے قصاص کے لیے وہی ہاتھ متعین ہو گیا تھا ہاں اگر از خود اس کے عوض مال لینا پسند کرتا تب اسے مال ملتا مگر اس صورت میں قصاص لینے کی متعین جگہ یعنی ہاتھ ہی محل قصاص باقی نہیں رہا اسی لیے اس کا حق قصاص ہی ختم ہو گیا: بخلاف ما اذا اقطعت الخ :اس کے برخلاف اگر اس ظالم قاطع کا یہ ہاتھ کسی حق واقعی نیلا دوسرے شخص کے قصاص یا چوری کی بنا پر کاٹا گیا ہو تو اس صورت میں اس مظلوم اور مقطوع کے حق کی بناء پر اس شخص پر جرمانہ لازم آجائیگا کیونکہ جب اس قاطع نے اپنے ہاتھ کٹوا کر دوسرے کے ہاتھ کا حق ادا کیا تو گویا اس کا ہاتھ ایک حد تک اس دوسرے کے حق میں محفوظ رہ گیا ہے (ف اس پوری بحث کا خلاصہ یہ ہوا کے اگر مثلاً زید نے بکر کا ہاتھ قصداً کاٹ دیا تو ہمارے نزدیک اس بکر کا حق صرف یہ ہوگا کہ اس کے ہاتھ کے عوض زید کے ہاتھ کو قصاصاً کاٹ دے یعنی اس کو صرف اسی بات کا حق باقی رہا کے زید کے اسی ہاتھ کو قصاص میں کاٹ دے اگرچہ زید کا وہ ہاتھ سالم ہو یا ناقص یا عیب دار ہو ساتھ ہی اس کو یہ بھی حق ہوتا ہے کہ اگر چاہے تو قصاص میں ہاتھ کاٹنے کی بجائے اس زید سے اپنے ہاتھ کی دیت وصول کرے پھر اگر اسی عرصہ میں زید کا یہ ہاتھ کسی طور پر ضائع ہو گیا یا اسے کسی نے ظلماً کاٹ دیا تو اس وقت یہ دیکھنا ہوگا کہ اس وقت بکر نے اپنے ہاتھ کے عوض قصاص لینا چاہا تھا یا دیت لینی چاہی تھی یا ابھی تک اس نے کچھ فیصلہ نہیں کیا تھا پس اگر اس نے دیت لینی چاہی تھی اس کے بعد وہ ہاتھ ضائع ہوا تو بکر دیت کا حق دار ہوگا اور اگر بکر قصاص لینا طے کیا یا کچھ بھی طے نہیں کیا تھا اسی عرصے میں زید کا وہ ہاتھ ضائع ہو گیا تو اس بکر کا حق بھی ختم ہو گیا کیونکہ اس کا اصل حق اسی ہاتھ پر تھا اور مال کا حق دار وہ اسی صورت میں ہوتا جب کہ وہ دیت لینا طے کر لیتا حالانکہ اس سے پہلے ہی اس کے حق کی اصل جگہ ضائع ہو چکی تھی پس جب کہ اصل جگہ ہی ضائع ہو گئی تو اس کا عوض بھی ضائع ہو گیا یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جب کہ زید کا وہ ہاتھ خود بخود یا ظلماً ضائع ہوا ہے اور اگر قصاص یا چوری کے جیسے کسی ایسے حق کی بناء پر ضائع ہوا ہو جو اس پر شرعاً لازم آیا تھا تو اس صورت میں بکر کا حق ختم نہ ہوگا کیونکہ اس زید نے اپنے اس ہاتھ کے ذریعہ ایک دوسرا واجبی حق ادا کر دیا ہے تو گویا بکر کا حق اس ہاتھ پر مکمل باقی رہ گیا اسی لیے اس پر اس کی دیت لازم آجائیگی

توضیح :اگر کسی نے دوسرے کے ہاتھ کو کلائی سے کاٹا یا ایسا زخم لگایا جو جائفہ ہو گیا اگر کسی ایسے شخص نے جس کے ہاتھ کی انگلیاں گلی ہوئی تھی یا ہاتھ شل ہو چکا تھا اس نے دوسرے کے سالم ہاتھ کو کاٹ دیا یا کاٹنے والے کے اسی ہاتھ کو دوسرے شخص نے بلا وجہ ظلماً یا شرعی حکم کی بناء پر کاٹ دیا ان تمام مسائل کی تفصیل حکم اقوال ائمہ مفصل دلائل جائفہ کے معنی

قال ومن شج رجلا فا ستو عبت الشجة ما بين قرنيه وهي لا تستو عب ما بين قرني الشاج فالمشجوج بالخيار ان شاء اقتص بمقدار شجته يبتدى من اى الجا نبين شاء وان شاء اخذ الارش لان الشجة موجبة لكونها مشينة فيزداد الشين بز يادتها وفي استيفائه ما بين قرني الشاج زيادة على ما فعل ولا يلحقه من الشين باستيفائه

لذر حقه ما يلحق المشجوج فينتقص فيخير كما في الشلاء والصحيحة وفي عكسه يخير ايضالا نه يتعذر الا ستيفا ء كملا للتعدى الى غير حقه وكذا اذا كانت الشجة في طول الرأس وهي تاخذ من جبهته الى قفاه ولا تبلغ الى قفا الشاج فهو بالخيار لا ن المعنى لا يختلف

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مثلاً زید نے بکر کے سر میں قصدا ایسا زخم لگایا جو اس کے سر کے سامنے کے ایک کنارہ سے دوسرے کنارہ تک ہو گیا مگر مارنے والے زید کے سر کے بڑے ہونے کی وجہ سے اتنا زخم پورے سر پر یعنی ایک کنارے سے دوسرے کنارے تک ناپنے سے پورا نہیں ہوتا ہے بلکہ تھوڑا ہو سکتا ہے تو اس صورت میں بکر (زخمی شخص کو) اس بات کا اختیار ہوگا کہ وہ اپنے زخم کے ناپ کے برابر زید سے قصاص لے یعنی زید کے سر میں بھی اتنا زخم لگادے اور اسے اس بات کا اختیار ہوگا کہ وہ زخم اس کے سر میں جس طرف سے بھی چاہے لگانا شروع کردے اور دوسرا اختیار یہ ہوگا کہ ایسا قصاص نہ لے بلکہ اس کے عوض اس سے اس کا جرمانہ وصول کرلے اس حکم کی دلیل یہ ہے کہ سر ایسی جگہ ہے جس کے زخمی ہونے پر قصاص لیا جاسکتا ہے کیونکہ اس کی وجہ سے صورت بگڑ سکتی ہے اس طرح وہ زخم جتنا بڑا ہوگا اتنا ہی عیب زیادہ ہوگا اور زخم جتنا چھوٹا ہوگا اس کے داغ کا نشان اور عیب بھی اتنا ہی چھوٹا ہوگا اور اگر زخمی شخص یعنی بکر نے زید کے سامنے حصہ میں ایک طرف سے دوسری طرف تک زخم لگادیا تو وہ بدلہ اصل سے زیادہ ہو جائیگا جو کہ جائز نہیں ہوگا یعنی بکر اتنا ہی زخم لگاسکتا ہے لیکن اتنا زخم لگانے سے زید کے سر میں اتنا عیب نہیں آئیگا جتنا کہ بکر کے سر میں آچکا ہے کیونکہ بکر کا سر چھوٹا ہونے کی وجہ سے تھوڑے زخم نے بھی پورے سر کو گھیر لیا ہے جبکہ زید کا سر بڑا ہونے کی وجہ سے اتنا ہی بڑا زخم اس زید کے سر پر تھوڑا ہی معلوم ہوگا جو کہ پورا عیب نہیں ہوگا اس لیے بکر کو اس کا پورا حق وصول نہیں ہوگا اس لیے بکر کو یہ اختیار بھی دیا جائیگا کہ اگر چاہے تو وہ قصاص نہ لے کر اس زخم کا جرمانہ وصول کرلے جیسا کہ اوپر میں تندرست ہاتھ اور ان بے کار اور ناقص ہاتھ کے بارے میں بیان کیا گیا ہے

وفي عكسه يخير ايضا الخ: اور اس کے برعکس ہونے کی صورت میں یعنی مثلاً بڑے سر والے بکر کے سر میں وہ نشان ایک طرف سے دوسری طرف تک نہیں ہے لیکن اتنا ہی نشان زید کے چھوٹے سر میں ایک کنارے سے دوسرے کنارے تک پہنچ جاتا ہے تو قصاص لیتے وقت بکر سے ایسا بدلہ نہیں لے سکتا ہے اس لیے بھی اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو بکر جرمانہ قبول کرلے کیونکہ پورے طور پر بدلہ لینا محال ہوگا کیونکہ پورا بدلہ لینے سے حق مقرر سے زیادتی کرنی ہوگی کیونکہ کہ زخم کی لمبائی کے برابر پورے طور سے وہ قصاص نہیں لے سکے گا بلکہ اگر زخمی کے سر میں صرف آدھے تک زخم آیا ہے تو وہ زخمی کرنے والے بکر کے سر میں بھی آدھے سر تک ہی عیب دار کرسکتا ہے اور اس سے زیادہ کرنے سے زیادتی ہو جائیگی حالانکہ زخم کی لمبائی زیادہ ہے پس جب کہ وہ پورا حق نہیں لے سکتا ہے تو وہ جرمانہ وصول کرنے کا حق دار ہوگا

وكذا اذا كانت الشجة الخ: اسی طرح وہ زخم سر کی لابنائی میں ہو اور وہ زخمی کے سر میں پیشانی سے گدی تک پہونچا ہوا ہو حالانکہ زخمی کرنے والے بڑے سر میں وہ زخم اس کی گدی تک نہیں پہونچتا ہو تب بھی اس کو قصاص کے حق کو چھوڑ کر جرمانہ لینے کا اختیار ہوگا کیونکہ اختیار ہونے کی وجہ پہلے بیان کی گئی ہے وہ لابنائی اور چوڑائی میں بدلتی نہیں ہے

توضیح: اگر کسی نے دوسرے کے سر پر چوٹ لگا کر اسے زخمی کردیا اور ان دونوں کا سر ایک دوسرے سے عقدار میں بہت ہی زیادہ چھوٹا بڑا ہے جس کی وجہ سے چھوٹے سر والے کے زخم کی پوری لمبائی بھی دوسرے کے سر کے آدھے کے قریب ہوتی ہے ایسی صورت میں ہر ایک کے زخمی ہونے کا عوض یا جرمانہ کس طرح لیا جاسکتا ہے مسئلہ کی پوری تفصیل

حکم اقوال ائمہ مفصل دلائل

قال ولا قصاص فی اللسان ولا فی الذکر وعن ابی یوسف انه اذا قطع من اصله یجب لا نه یمکن اعتبار المساواۃ ولنا انه ینقبض وینبسط فلا یمکن اعتبار المساواۃ الا ان تقطع الحشفه لان موضع القطع معلوم کا لمفصل ولو قطع بعض الحشفة او بعض الذکر فلا قصاص فیه لان البعض لا یعلم مقدارہ بخلاف الاذن اذا قطع کله اور بعضه لا نه لا ینقبض ولا ینبسط وله حد یعرف فیمکن اعتبار المساواۃ والشفة اذا استقصا ھا القطع یجب القصاص لا مکان اعتبارا لمساوۃ بخلاف ما اذا قطع بعضھا لا نه یتعذر اعتبارھا

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ زبان اور آلہ تناسل کے کٹنے کی صورت میں قصاص کا حکم نہیں ہوگا بلکہ جرمانہ لازم ہوگا ظاہر الروایۃ یہی ہے اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر زبان یا آلہ تناسل بالکل جڑ سے کاٹا گیا ہو تب قصاص لازم آئیگا کیونکہ اس صورت میں برابری کا اعتبار کرنا ممکن ہوگا اور ہماری دلیل یہ ہے کے ان دونوں میں سکڑنے اور پھیلنے کی صلاحیت قدرۃ ہوتی ہے یعنی ایک وقت میں یہ اعضاء سکڑ کر بہت چھوٹے اور دوسرے وقت میں کافی لمبے ہو جاتے ہیں اس دو آدمیوں کے ان اعضاء کے درمیان برابری کا اعتبار کرنا ممکن نہیں ہو سکتا ہے: الاان تقطع الحشفة الخ: البتہ اس ایک صورت میں قصاص ہو سکتا ہے یعنی جب کہ آلہ تناسل کے اوپر کا حصہ حشفہ سپاری کاٹ دی ہو کیونکہ اس وقت کاٹنے کی جگہ متعین ہو سکتی ہے جیسے کے دوسرے اعضاء میں جوڑ کا حصہ ہوتا ہے اور اگر سپاری کا حصہ اوپر سے تھوڑا کاٹا گیا یا آلہ تناسل میں سے صرف تھوڑا سا کاٹا گیا ہو تو اس میں قصاص نہیں ہے کیونکہ اس تھوڑے سے حصہ کو متعین نہیں کیا جاسکتا ہے

بخلاف الاذن الخ: بخلاف کان کے اس میں ہر حالت میں قصاص ہوگا یعنی اسے پورا کاٹا گیا ہو یا تھوڑا سا کاٹا گیا ہو دونوں صورتوں میں ایک ہی حکم ہوگا کیونکہ کان سمٹتا ہے اور نہ پھیلتا ہے اور اپنی حد میں ہمیشہ یکساں رہتا ہے اس میں مساواۃ اور برابری کا اعتبار کیا جا سکتا ہے: والشفة اذا استقصاھا الخ: اور اگر ہونٹ کو پورے طور سے کاٹ لیا ہو تو قصاص واجب ہو جائیگا کیونکہ ایسی حالت میں برابری ممکن ہوگی اس کے برخلاف اگر تھوڑا ہونٹ کاٹا ہو تو اس میں قصاص نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ اس میں برابری ممکن نہیں ہے

توضیح: زبان اور آلہ تناسل کو کاٹ دینے کی صورت میں قصاص لازم آئے یا نہیں اسی طرح اور ہونٹ کو کاٹ دینے پر کیا حکم ہوگا مسائل کی تفصیل اقوال ائمہ کرام دلائل بالتفصیل

فصل مصالحت وغیرہ کا بیان

قال واذا اصلطح واولیاء القتیل علی مال سقط القصاص ووجب المال قلیلا کان او کثیرا لقوله تعالی فمن عفی له من اخیه شی الایة علی ما قیل نزلت الایة فی الصلح وقوله علیه السلام من قتل له قیتل الحدیث وللمراد والله اعلم الا خذ بالر ضا علی ما بینا ہ وھو الصلح بعینه ولانه حق ثابت للورثة یجری فیه الاسقاط عفو ا فکذا تعویضا لا شتماله علی احسان الا ولیاء واحیاء القاتل فیجوز بالتراضی والقلیل والکثیر فیه سواء لا نه لیس فیه نص مقدر فیفوض الی اصطلاحهما کا لخلع وغیرہ وان لم یذکر واحالا ولامنو جلا فهو حال لانه مال واجب بالعقد والاصل فی امثاله اعلول نحو المهر والثمن بخلاف الدیة لانها ما وجبت بالقد

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کے اگر قاتل اور مقتول کے اولیاء قصاص نہ لینے اور اس کے عوض کسی مال پر مصالحت کر لیں

تو قصاص کا حکم ان سے خارج ہو جائیگا اور اس کے عوض مقرر مال خواہ تھوڑا ہو یا زیادہ قاتل پر لازم ہو جائیگا جس کی دلیل یہ فرمان باری تعالی ہے، فمن عفی له من اخیه شی الایة کیونکہ اس کی تفصیل میں ہے کہ یہ مصالحت ہی کے بارے میں نازل ہوئی ہے اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ وسلم کا فرمان ہے: من قتل له قتیل: آخر تک (ف حضرات عمرو وابن عباس وابن مسعود وغیر ہمؓ سے روایت ہے کے فرمان باری تعالی، فمن عفی له، یعنی جس قاتل کو معاف کیا گیا، من اخیه شی، اس کے دینی بھائی یعنی مقتول کے خون کے بارے میں یعنی مقتول کے اولیاء میں سے کسی نے بھی مقتول کے خون سے اس کے قاتل کو جو حقیقت میں اس کا دینی بھائی ہے اپنا حق قصاص معاف کیا تو اس کے دوسرے ورثہ بھی قصاص نہیں لے سکتے ہیں بلکہ اب صرف دیت کا مال لے سکتے ہیں.

فاتباع بالمعروف: توان ورثہ کو چاہیے کہ اب اس قاتل سے عام اور معروف طریقے سے قاتل سے مطالبہ کریں یعنی ان پر واجب ہے کہ صرف اپنے حقوق کے مقدار کا مطالبہ کریں اس میں کسی قسم کی زیادتی یا سختی کے قاتل سے اپنی دیت کا مطالبہ کریں، واداء الیه باحسان، یہ ذمہ داری تو مقتول کے ورثہ پر تھی اور اب قاتل کی ذمہ داری اور ان پر واجب ہے کہ وہ ہر ایک حق دار کو انتہائی خوبصورتی اور شرافت کے ساتھ ادا کریں یعنی کسی کمی اور ٹال مٹول کے بغیر ادا کریں اس طرح یہ آیت اس بات پر واضح دلیل ہے کے خون معاف کر دینے کہ بعد قصاص کا حق ختم ہو جاتا ہے اسی طرح فتح مکہ مکرمہ کے خطبہ میں بھی یہ بات بیان کی گئی ہے کہ: ومن قتل له قتیل: یعنی اگر کسی شخص کے قریبی رشتہ داروں میں سے کوئی قتل کر دیا جائے تو وارثین جو اس کے اولیاء ہیں وہ ان دو باتوں میں سے جس کو پسند کریں اسے اختیار کریں ایک یہ کے اس کو دیت دے دیں اور دوسرا یہ کہ اس سے قصاص لیا جائے ائمہ ستہ نے اس کی روایت کی ہے۔

والمراد والله اعلم الا خذ بالرضاء الخ: اس حدیث مذکور میں مقتول کے ولی کو جو یہ اختیار دیا گیا ہے کہ اگر وہ چاہے تو دیت لے تو اس کی مراد واللہ اعلم شاید یہ ہے کہ اگر قاتل اپنی رضامندی سے دیت دینا چاہے تو مقتول ورثہ لے لیں اور اس کا مطلب ہرگز یہ نہیں ہے کہ اگر قاتل دیت دینے پر راضی نہ ہو کر اپنی جان ہی دینے پر راضی ہو تب بھی وارث دیت دینے پر اسے مجبور کر سکتا ہے بلکہ اس کی مراد یہ ہے کے صرف قاتل کی رضامندی سے دیت لے سکتا ہے کیونکہ وارث کا اصل حق قصاص ہے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے اور قاتل کی رضامندی سے لینا ہی صلح ہے اور دیت کے ثبوت کے لیے قیاسی دلیل یہ ہے کے قصاص ایک ایسا حق ہے جو مقتول کے وارثوں کے لیے ثابت ہے اور اس میں عفو کی ایک صورت یہ بھی ہے کے اپنے حق کو بالکل ختم کر دیا جائے تو عوض لے کر حق قصاص ختم کر دینا بدرجہ اولی ثابت ہو گا یعنی رضامندی اور صلح کے ساتھ قصاص بھی ختم ہو سکتا ہے کیونکہ اس معاملہ کا تقاضہ یہ ہے کے مقتول کے اولیاء پر احسان کیا ہے اور قاتل کی زندگی بچالی لہذا یہ بات رضامندی سے جائز ہو گی

والقلیل والکثیر فیه سواء الخ: پھر بدل صلح یعنی جس مال کے عوض صلح ہوئی ہے وہ مال تھوڑا ہو یا زیادہ دونوں حکم میں برابر ہے کیونکہ کمی یا زیادتی کے لیے کوئی نص موجود نہیں ہے یعنی کسی بھی نص سے کوئی مقدار متعین نہیں کی گئی ہے اور نہ ہی اس کا کوئی اندازہ بتایا گیا ہے لہذا کمی یا زیادتی دونوں باتیں ہے ان دونوں کے متفق ہو جانے پر موقوف رہیگی جیسے کے بیوی کے خلع اور غلام کے آزاد کرنے میں فریقین کی رضامندی کا اعتبار ہوتا ہے: وان لم یذکرو الخ: اور اگر فریقین میں سے کسی نے بھی ادائیگی مال کے لیے نقد ہونے یا وقت متعین کرنے کی بات نہیں کی تو یہی سمجھا جائیگا کہ نقد اور فوراہی ادا کرنا طے پایا ہے کیونکہ یہ مال ہی ایسا مال ہے جو ان کی آپس کی رضامندی سے واجب ہوا ہے اور اس قسم کے ہر مال کی ادائیگی کا اصل قاعدہ یہی ہے کہ وہ فی الفوائد نقد ادا کیا جائے جیسے کے بیوی کے مہر اور خریدے ہوئے مال کی قیمت کی ادائیگی کا حکم ہے البتہ دیت نقد اور فوراادا نہیں کی جاتی ہے بلکہ تھوڑی تھوڑی اور قسطوں پر ادا کی جاتی ہے کیونکہ دیت معاہدہ سے لازم نہیں ہوتی ہے بلکہ اچانک لازم ہو جاتی ہے

توضیح: قصاص کا حکم اگر قاتل قتل کے بعد مقتول کے ورثہ کو کچھ مال دے کر یا بغیر عوض ہی اپنی جان بخشی کرانی چاہیے تو صحیح ہوگا یا نہیں اگر مصالحت کی صورت میں ادائیگی کی تاریخ متعین نہ کی گئی ہو مسائل کی تفصیل حکم مفصل دلائل

قال وان القاتل حرا او عبدافامر الحر ومولی العبد رجلا بان یصالح عن دمهما علی الف دأهم ففعل فا لالف علی الحر والمولی نصفان لان عقد الصلح اضیف الیهما واذا عفا احد الشرکاء من الدم او صالح من نصیبه علی عوض سقط حق الباقین عن القصاص وکان لهم نصیبهم من الدیة و اصل هذا ان القصاص حق جمیع الورثه وکذا الدیة خلافا لما لك والشافعیؒ فی الزوجین لهما ان الوراثه خلافه وهی بالنسب دون السبب لا نقطاعه بالموت ولنا انه علیه السلام امر توریث امرأة اشیم الضبابی من عقل زوجها اشیم ولانه حق یجری فیه الارث حتی ان من قتل وله ابنان فمات احدهما عن ابن کان القصاص بین الصلبی وابن الا بن فیثبت لسائر الورثة والزوجیه تبقی بعد الموت حکما فی حق الارث او یثبت بعدالموت مستند الی مسببه وهو الجرح واذاثبت للجمیع فکل منهم بتمکن من الا ستیفاء والا سقاط عفوا وصلحا ومن ضرورة سقوط حق البعض فی القصاص سقوط حق الباقین فیه لا نه لا یتجزی بخلاف ما اذا قتل رجلین وعفا احد الولیین لان الواجب هنار قصاصا ن من غیر شبهة لا ختلاف القتل والمقتول وههنا واحد لا تحاد هما واذا سقط القصاص ینقلب نصیب الباقین ما لا لانه امتنع بمنعی راجع الی القاتل ولیس للعافی شئی من المال لا نه اسقط حقه بفعله ورضا ه ثم یجب ما یجب من المال فی ثلث سنین وقال زفر یجب فی سنتین فیما اذا کان بین الشریکین وعفی احدهما لان الواجب نصف الدیة فیعتبر بما اذا قطعت یده خطا ولنا ان هذا بعض بدل الدم وکله موجل الی ثلث سنین فکذلك بعضه والواجب فی الید کل بدل الطرف وهو فی سنتین فی الشرع ویجب فی ماله لانه عمد

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر دو آدمیوں میں مل کر کسی ایک کو قتل کیا اور ان میں سے ایک آزاد اور دوسرا غلام ہو پھر خود اس آزاد قاتل اور دوسرے غلام کے مولی نے باہمی مشورہ سے کسی تیسرے شخص کو مقتول کے ورثہ کے پاس یہ پیغام دے کر بھیجا کہ ہزار روپے کے عوض اس قتل پر مصالحت کر لو چنانچہ اس نے ان لوگوں کو اسی مقدار پر راضی کر لیا تو وہ ہزار روپے اس آزاد شخص اور اس غلام کے مولی دونوں پر برابر برابر یعنی پانچ پانچ سو روپے لازم ہوں گے کیونکہ یہ معاملہ دونوں کے کہنے پر طے پایا تھا (ف اسی لیے وہ رقم دونوں پر برابر برابر لازم آئیگی: واذا عفا احد الخ: اور اگر مقتول کے ورثہ میں سے ایک نے بھی خون کو معاف کر دیا اپنے حصہ سے کچھ بدل لے کر صلح کر لی تو دونوں صورتوں میں باقی شرکاء سے بھی قصاص لینے کا حق ختم ہو گیا البتہ قصاص کے عوض ان کو دیت میں سے اپنا حصہ لینے کا حق باقی رہے گا اس مسئلہ میں ایک قاعدہ کلیہ یہ بھی ہے کہ قصاص بھی دوسرے حق وراثت کی طرح تمام جائز وارثوں کا حق ہوتا ہے یہاں تک کے یہاں بیوی کا بھی اس میں حصہ ہوتا ہے اس طرح دیت بھی تمام وارثوں کا حق ہے البتہ یہاں بیوی کے حق دار ہونے کے بارے میں امام مالک وشافعیؒ کا اختلاف ہے یعنی ان کے نزدیک ان دونوں میں سے کوئی بھی قصاص یا دیت کا حق دار نہیں ہوتا ہے ان حضرات کی دلیل یہ ہے کے وراثت خلافت کا نام ہے اور خلافت تو نصب کے ذریعے حاصل ہوتی ہے سبب کے ذریعے نہیں ہوتی اور سببی رشتہ مثلاً سبب نکاح سے میاں بیوی میں تعلقات قائم ہوتے ہیں اور یہ سببی رشتہ کسی ایک کے مر جانے سے ہی ختم ہو جاتا ہے

ولنا انه علیه السلام الخ: اور ہماری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرات اشیم الضبابیؓ کی اہلیہ کے لیے ان کے شوہر اشیمؓ کی دیت سے دینے کا حکم فرمایا تھا اس کی روایت احمد اور سنن اربعہ اور مالکؒ نے کی ہے پھر ترمذیؒ نے فرمایا ہے

کہ یہ روایت حسن صحیح ہے اس کے علاوہ الطبرانی اور دار قطنی نے بھی کی ہے اس کے علاوہ ایک دلیل یہ بھی ہے کہ قصاص و دیت ایسا حق ہے جس میں میراث بھی جاری ہوتی ہے اسی بناء پر اگر زید قتل کیا گیا اور وہ دو لڑکے چھوڑ کر مر گئے پھر ان میں سے ایک لڑکا اپنا ایک بیٹا چھوڑ کر مرا تو مقتول کا قصاص اس کے اپنے بیٹے اور پوتے دونوں کے درمیان مشترک ہوگا الحاصل یہ بات معلوم ہوگئی کے قصاص اور دیت کا حق تمام وارثوں کے لیے ثابت ہے اور زوجیت کا رشتہ ایسا ہے کہ ایک کے مرنے کے بعد بھی دوسرے کے لیے میراث کا حق حکما باقی رہتا ہے (پس امام مالک اور امام شافعیؒ کا یہ فرمانا ہے کے یہ رشتہ مرنے کے بعد ختم ہو جاتا ہے وہ میراث کے بارے میں قابل قبول نہیں ہے) یا ہم اس طرح بھی کہتے ہیں کے قصاص اور دیت مرنے کے بعد اپنے سبب کی طرف مستند ثابت ہوگی اور اس کا سبب وہی زخم ہے جس سے قتل واقع ہوا ہے (ف پس زخمی ہونے کے وقت زوجیت باقی تھی پس اگر شوہر زخمی ہو کر مرا تو اس کی اہلیہ اس کی وارث ہوگی اسی طرح بیوی زخمی ہو کر مری تو اس کا شوہر اس کا وارث ہوگا کیونکہ مرنے والے کے لیے قصاص یا دیت ثابت ہوگی اس سبب کے پائے جانے کے وقت دونوں ایک دوسرے کے وارث تھے لہٰذا ان میں سے ہر ایک کو دوسرے کے قصاص یا مال دیت وصول کرنے کا حق حاصل ہوگا)

واذا ثبت للجميع الخ: اور جب ہر ایک وارث کو قصاص مانگنے کا حق ثابت ہو گیا تو ان میں سے ہر ایک کو اپنا حق قصاص وصول کرنے کا حق حاصل ہوگا اسی طرح یہ بھی حق ہوگا کے اپنے اس حق کو یا تو بالکل معاف کر دے یا کسی مقدار پر صلح کر کے قصاص کو ختم کر دے اور جب ان میں سے کوئی اپنا حق قصاص معاف کرے گا تو لازمی طور سے یہ بھی ثابت ہوگا کہ دوسرے حق داروں نے بھی قصاص لینے کا حق ختم ہو جائے کیونکہ قصاص ایک ایسی چیز ہے جس کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے ہیں **بخلاف ما اذاقتل رجلين الخ**: اس کے برخلاف اگر ایک شخص نے دو آدمیوں کو قتل کر دیا اور ان میں سے صرف ایک مقتول کے ولی نے اس کا قصاص معاف کر دیا تو دوسرے مقتول کے اولیاء کو اس کے قصاص کا حق باقی رہے گا کیونکہ اس صورت میں پورے دو قصاص واجب ہوئے تھے اس لیے کے یہاں پر قتل کا عمل دو مرتبے ہوا ہے اسی لیے مقتول بھی دو شخص ہوا ہے اور دونوں ہی مختلف ہیں اور ہمارے پرانے مسئلہ میں فعل قتل بھی ایک ہوا اور مقتول بھی ایک شخص ہوا تھا اب جب کہ مقتول کے ایک وارث سے حق ختم ہو گیا جسے اس نے خود ہی معاف کر کے ختم کیا ہے تو جن ولیوں نے اپنا حق قصاص معاف نہیں کیا ہے ان کا حصہ قصاص سے بدل کر مال ہو جائیگا کیونکہ اس صورت میں ایک خاص وجہ سے قصاص کا حکم ختم ہوا ہے جس کا تعلق قاتل سے ہوتا ہے یعنی اب اس کا خون محترم ہو گیا جب کہ اس معافی سے پہلے بے عزت ہو گیا تھا لیکن اب وہ شخص جس نے اپنا حق قصاص معاف کر دیا ہے اس کو اس قصاص کے عوض دیت کے مال میں سے کچھ بھی نہیں ملے گا کیونکہ اس نے اپنا حق خود اپنے فعل اور اپنی رضامندی سے ختم کیا ہے

ثم يجب ما يجب من المال الخ: (اور اب یہ بتاتا ہے کہ دیت میں جو کچھ مال لازم آئیگا اس کی ادائیگی) تین برسوں میں ہوگی اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ اگر قصاص دو آدمیوں میں مشترک ہو اور ان میں سے ایک نے اپنا حصہ معاف کر دیا تو اس کی دیت کا مال دو سال میں ادا کرنا ہوگا کیونکہ اس وقت صرف آدھی دیت لازم ہوگی تو اس کو اس صورت میں قیاس کرنا ہوگا جب کہ خطا اس کا ہاتھ کاٹ دیا ہو: **ولنا ان هذا بعض الخ**: اور ہماری دلیل یہ ہے کے یہ نصف مال اس کل مال کا نصف ہے جو خون کے بدلے لازم ہوا تھا حالانکہ کل مال کی ادائیگی تین برسوں میں کرنی ہوتی ہے تو اس میں سے بھی جتنا حصہ ادا کرنا ہوگا اسے بھی اسی مدت میں ادا کرنا واجب ہوگا اور غلطی سے کٹے ہوئے ہاتھ پر اس کو قیاس کرنا اس وجہ سے صحیح نہیں ہوگا کہ اس موجودہ صورت میں تو پورے ہاتھ کا عوض واجب ہو رہا ہے حالانکہ اس کی ادائیگی شرعاً صرف دو سال میں واجب ہوتی ہے اور یہ بات یاد رکھنے کی ہے کے اس صورت میں جو مال بھی دینا لازم ہوگا وہ پورا کا پورا خود اسی مجرم کے مال میں سے ہوگا یعنی عقلہ یا مددگار برادری اس کی ادائیگی کی ذمہ دار نہ ہوگی کیونکہ یہ جرم اس نے قصداً کیا ہے اور اگر قصداً نہ ہوتا تو دوسرے افراد یعنی مددگار برابری بھی اس میں

شریک ہوجاتی

توضیح: اگر دو آدمیوں نے مل کر کسی کو قتل کیا ان میں سے ایک آزاد اور دوسرا غلام ہو اور دونوں نے کسی اور کو ایک ہزار پر مصالحت کرانے کے لیے اس کے پاس بھیجا تو کس حساب سے ادائیگی ہوگی اگر مقتول کے ورثہ میں سے ایک نے بھی اپنا خون معاف کردیا یا اپنے حصہ سے کچھ بدل لے کر صلح کرلی تو باقی شرکاء سے قصاص کا حکم اگر ایک شخص نے عمداً دو آدمیوں کو قتل کیا اور ان میں ایک مقتول کے ولی نے اپنا حق قصاص معاف کردیا تو دوسرے مقتول کو اپنا حق معاف کرنے کا حق ہوگا یا نہیں مسائل کی تفصیل اقوال ائمہ مفصل دلائل

قال واذا قتل جماعة واحدا عمدا اقتص من جميعهم لقول عمر رضى الله عنه فيه لو تمالا عليه اهل صفعاء لقتلتهم ولان القتل بطريق التغالب غالب والقصاص مزجرة للسفهاء فيجب تحقيقا لحكمة الاحياء واذا قتل واحد جماعة فحضر اولياء المقتولين قتل لجماعتهم ولا شي لهم غير ذلك فان حضر واحد منهم قتل له وسقط حق الباقين وقال الشافعي يقتل بالاول منهم ويجب للباقين المال وان اجتمعو ا ولم يعرف الاول قتل لهم وقسمت الديات بينهم وقيل يقرع بينهم فيقتل لمن خرجت قوعته له ان الموجود من الواحد قتلات والذى تحقق فى حقه قتل واحد فلا تماثل وهو القياس في ا لفصل الاول الا انه عرف بالشرع ولنا ان كل واحد منهم قاتل بوصف الكمال فجاء التماثل اصله الفصل الاول اذلو لم يكن كذلك لما وجب القصاص ولانه وجد من كل واحد منهم جرح صالح للا نزهاق فيضاف الى كل منهم اذهو لا يتجزى ولان القصاص شرع مع المنانى لتحقيق الاحياء وقد حصل بقتله فاكتفى به

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کئی آدمیوں نے مل کر ایک شخص کو قصداً قتل کردیا تو ان تمام لوگوں سے قصاص لیا جائیگا (یہ قول اگرچہ خلاف قیاس ہے مگر ائمہ اربعہ اور اکثر علماء صحابہ و تابعینؒ کا قول ہے) اس کی دلیل حضرت عمرؓ کا قول ہے جو آپ نے ایسی یہی صورت میں فرمایا تھا کہ اگر فلاں شخص کے قتل میں تمام باشندگان صنعاء بھی جمع ہوجاتے (تو میں سب کو قتل کروادیتا) اور اس دلیل سے بھی کے اکثر لوگوں کو اس طریقے سے قتل کیا جاتا ہے کہ کافی تعداد میں جمع ہوکر مقتول پر غالب ہوجاتے ہیں پھر اسے قتل کردیتے ہیں اور قصاص کا قانون اسی لئے شروع ہوا ہے کہ مجرموں اور بے وقوفوں کو تنبیہ حاصل ہو لہٰذا اس صورت میں قصاص لازم آئیگا تاکہ ایسے ظالموں اور نادانوں سے لوگوں کو محفوظ رکھنے کی حکمت پوری طرح ثابت ہوجائے (ف یعنی قصاص کا اصل فائدہ یہی ہے کے قاتل نے قابل احترام خون کو ضائع کیا ہے اور اس کی سزا نہ ہونے سے اور بھی لوگوں کا خون بہانے کا اسے مزا آگیا اسے روکنا ہے تاکہ مزید کسی اور کا خون نہ بہائے اور دوسرے اس سے بے خوف وخطرہ رہنے لگیں اسی وجہ سے حضرت عمرؓ صحابہ کرام کے مجمع میں یہ فرمایا اور لوگوں نے اس پر سکوت کیا یعنی کسی نے اس سے اختلاف نہیں کیا اس کی روایت حضرت امام مالک والشافعی ومحمد والبخاری والدار قطنیؒ نے کی ہے اور اسی جیسی روایت ابن ابی شیبہ نے حضرت علیؓ سے اور عبدالرزاق نے ابن عباسؓ سے کی ہے عبدالرزاق نے صنعاء والوں کا یہ قصہ پورے طور پر اس طرح بیان کیا ہے کہ صنعاء میں زینب نامی ایک عورت تھی اس کا شوہر مسافرت میں دور چلا گیا اور اپنی پہلی بیوی سے جو اسے لڑکا جس کا نام اصیل تھا اسی بیوی کے پاس چھوڑ دیا اس عرصے میں اس زینب کے بہت سے چاہنے والے ہوگئے۔

یعنی ان سے اس کے تعلقات کافی حد تک بڑھ گئے مگر اس اصیل لڑکے کی موجودگی سے ان سے ملاقات میں رکاوٹ ہونے لگی رکاوٹ دور کرنے کے لیے اس نے اپنے ان چاہنے والوں سے مشورہ کیا کہ سب اس بات پر متفق ہوگئے کہ اس کی موجودگی سے ہم لوگوں کو رسوائی اور شرمندگی ہوتی ہے اس لیے اسے قتل کر کے غوران نامی کنویں میں ڈال دیا جائے چنانچہ ایسا ہی کیا گیا اس عمل میں شریک کل سات آدمی تھے اس طرح وہ لڑکا اپنے گھر اور محلے سے غائب ہو گیا تب اس کی سوتیلی ماں گھر سے باہر نکل کر زور زور سے چلا کر روتی جاتی اور یہ کہتی جاتی کہ الٰہی جس کسی نے بھی ہمارے اصیل کو قتل کیا ہے اس کا ستیاناس کر دے اور وہ پکڑ بھی جائے تا کہ سب اسے دیکھ لیں اس وقت حضرت عمرؓ کی طرف سے یعلیٰ صنعاء کے حاکم تھے انہوں نے اس موقع پر ان لوگوں کے سامنے کچھ تقریر کی اور ان کو اس قاتل کی تحقیق اور تفتیش پر آمادہ کیا اس کے چند دنوں کے بعد اتفاقاً ایک شخص اس غوران کنویں کے پاس گیا تو وہاں مکھیوں کی بہت زیادہ زیادتی پائی جس سے اس مقتول کا شبہ ہوا اس لیے اس نے حاکم یعلیٰؓ کے پاس آکر واقعہ بیان کیا تب وہ کچھ لوگوں کے ساتھ وہاں تشریف لے گئے۔

وہاں اس عورت کے آشناؤں میں سے ایک نے کہا کہ آپ لوگ رسہ کے ذریعہ مجھے کنویں میں لٹکادیں میں وہاں جا کر اس کی تحقیق کروں گا کہ وہاں کچھ ہے یا نہیں جب اسے اس میں لٹکایا گیا، تو اس نے وہاں جا کر اس لاش کو ادھر ادھر کر کے چھپا دیا پھر اس نے نکل کر کہا کہ میں نے تو وہاں کچھ بھی نہیں پایا ہے اس کے بعد ہی دوسرے شخص نے از خود کہا کہ اب مجھے لٹکایا جائے میں بھی دیکھنا چاہتا ہوں چنانچہ وہ کنویں میں اتارا گیا اور وہ اس لاش کو نکال لایا بالآخر اس عورت نے اپنے جرم کا اقرار کر لیا اور طحاوی و بیہقی کی روایت میں اس طرح ہے کہ پہلے اس کے کسی آشنا نے اقرار کیا پھر دوسروں نے اور پھر اس عورت نے اقرار کر لیا اس تحقیق کے بعد حضرت یعلیٰؓ نے پورا واقعہ عمرؓ کو لکھا کہ اس کے قصاص میں ان سبوں کو قتل کر دیا جائے کہ اگر صنعار والے سب کے سب اس میں شریک ہوئے تو میں ان تمام کو قتل کرا دیتا اس کی روایت بیہقی اور الطحاوی نے بھی کی ہے

توضیح: اگر کئی آدمیوں نے مل کر ایک شخص کو عمداً قتل کیا حکم دلائل مفصلہ

واذا قتل واحد جماعة فحضر اولياء المقتولين قتل لجماعتهم ولا شئى لهم غير ذلك فان حضر واحد منهم قتل له وسقط حق الباقين وقال الشافعي يقتل بالاول منهم ويجب للباقين المال وان اجتمعوا ولم يعرف الاول قتل لهم وقسمت الديات بينهم وقيل يقرع بينهم فيقتل لمن خرجت قرعته له ان الموجود من الواحد قتلات والذى تحقق فى حقه قتل واحد فلا تماثل وهو القياس فى الفصل الاول الا انه عرف بالشرع ولنا ان كل واحد منهم قاتل بوصف الكمال فجاء التماثل اصله الفصل الاول اذلو لم يكن كذلك لما وجب القصاص ولانه وجد من كل واحد منهم جرح صالح للا نزهاق فيضاف الى كل منهم اذهو لا يتجزى ولان القصاص شرع مع المنافى لتحقيق الا حياء وقد حصل بقتله فاكتفى به .

ترجمہ: اگر ایک شخص نے کئی آدمیوں کو قصداً قتل کیا پھر ان تمام مقتولوں کے سارے اولیاء قاضی کے پاس جمع ہو کر اپنا حق مانگنے لگے تو ان تمام لوگوں کے عوض اس قاتل کو قتل کر دیا جائیگا اس قتل کے سوا کسی کے لیے مزید کوئی چیز یعنی دیت وغیرہ نہیں ہوگی (امام مالکؒ کا یہی قول ہے): **فان حضر واحد منهم الخ**: اور اگر ان سب اولیاء میں سے صرف ایک ہی ولی حاضر ہو تو صرف اسی کی طرف سے اس کو قصاص قتل کیا جائیگا اور دوسرے تمام حق داروں کا حق قصاص ختم ہو جائیگا اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اس قاتل نے ان میں سے جس کسی کو پہلے قتل کیا ہے صرف اس کے قصاص میں اسے قتل کیا جائیگا اور باقی جتنے ہوں گے ان کے لیے مال و دیت لازم ہوگا

وان اجتمعو اولم يعرف الخ: اور اگر اکٹھے ہو کر تمام آئے مگر پہلے مقتول کا کسی کو علم نہ ہو اور مطالبہ میں سب شریک

رہے تو اس ایک شخص کو ان تمام مقتولوں کے عوض قتل کیا جائیگا اور باقی مقتولوں میں سے ہر ایک کے لیے دیت لازم ہو گی پھر وہ ساری دیتیں ان تمام اولیاء کے درمیان تقسیم کر دی جائیگی اور بعضوں نے فرمایا ہے کے سارے مقتولوں کے ناموں میں قرعہ اندازی کی جائیگی اور جس کا نام اس میں نکلے اس کے نام پر اس قاتل کو قتل کیا جائیگا (ف گویا ایک کے نام کا قصاص ہو گا اور وہ سارے مقتولوں کی طرف سے بدل ہو جائیگا اور چونکہ خون کی تقسیم ہر ایک کے نام پر نہیں ہو سکتی ہے اسی لیے سب کی دل کی تشفی کے لیے قرعہ اندازی کی جائیگی): له ان الموجود من الواحد الخ :امام شافعیؒ کی دلیل ہے کے اس ایک قاتل سے متعدد قتل ہو گئے ہیں مگر قتل کی سزا دے دی گئی ہے تو فقط ایک ہی قاتل ہے لہٰذا اس کو قتل کر دئے جانے کے باوجود تمام کے حقوق میں برابری نہیں ہوئی اسی لیے مجبوراً دیت لے کر ان میں تقسیم کرنے سے کچھ دل جوئی اور برابری ہو گی) اور پہلی صورت میں بھی یہی بات تھی مگر اس کا علم ہمیں شریعت سے حاصل ہوا تھا (ف یعنی جب ایک جماعت نے مل کر ایک شخص کو قتل کیا ہے تو قیاس کا تقاضا تو یہی تھا کہ ایک قتل کے عوض ایک ہی مرتبہ ایک ہی شخص سے قصاص لیا جائے تاکے مساوات ہو جائے لیکن ہمیں یہ حکم شرعاً حضرت عمرؓ کے حکم کے ذریعے معلوم ہوا ہے کہ اس صورت میں ایک قتل کے عوض بھی پوری جماعت قتل کی جائیگی اس لیے ہم نے اس قیاس کو چھوڑ دیا اور اس صورت میں جب کے ایک شخص نے کئی افراد کو قتل کیا ہے تو اس کا تقاضا یہی تھا کہ ہر ایک مقتول کے عوض ایک کو قتل کیا جائے اور چونکہ شریعت میں اس کے خلاف کوئی نص موجود نہیں ہے اس لیے قیاس کے مطابق حکم باقی رہے گا اور چونکہ پوری جماعت کے عوض ایک ہی شخص کو بار بار قتل کرنا ممکن نہیں ہے بلکہ وہ تو صرف ایک ہی بار قتل کیا جا سکتا ہے خواہ جس کسی ایک شخص کی طرف سے ہو اور باقی لوگوں کے لیے دیتیں وصول کی جا سکتی ہیں جو ان سب لوگوں میں تقسیم کر دی جائے

ولنا ان کل واحد منهم الخ :اور ہماری دلیل یہ ہے کے قاتل کو قتل کرا دینے کی وجہ سے یہ کہا جائیگا کہ مقتولین کے تمام اولیاء نے اپنا اپنا پورا بدلہ وصول کر لیا ہے اس لیے سب کا دل ہلکا ہوا اور وصولی میں سب برابر ہو گئے اس کی اصل بھی وہی پہلی صورت ہے کیونکہ اگر یہ بات نہ مانی جائے تو قصاص واجب نہ ہو گا یعنی ایک مقتول ہونے اور مقتولین کی جماعت کو اس معاملہ میں برابر نہ سمجھا جائے تو جماعت پر قصاص واجب نہ ہو گی اسی طرح اس کے برعکس بھی حکم ہو گا کیونکہ قصاص واجب ہے اس کے علاوہ ایک دلیل یہ بھی ہے کہ مقتولین کے تمام اولیاء میں سے ہر ایک کے لیے ایسا زخم یا نہ تصور کرنا ہو گا کہ اسی سے اس قاتل کی روح نکلی ہے لہٰذا کسی ایک سے بھی اس کے قتل کا پایا جانا ان مین سے ہر ایک کی طرف منسوب ہو گا کیونکہ یہ بات ممکن نہیں ہے کہ اس کے قتل کو تھوڑا تھوڑا ہر ایک کی طرف منسوب کیا جائے اس کے علاوہ ایک دلیل یہ بھی ہے کہ قصاص کا جو حکم شروع ہوا ہے وہ ایک نہ مناسب اور منافی عمل کے ساتھ ہوا ہے وہ محض اس لئے کے اس قصاص کے ذریعہ باقی لوگوں میں زندگی لوٹ آئے جیسا کہ فرمایا گیا ہے، في القصاص حيوة ،اور یہ مقصد اسی ایک عمل سے حاصل ہو جاتا ہے کہ قاتل کو کوئی بھی قتل کر دے لہٰذا اسی قتل پر اکتفاء کیا جائیگا (ف یعنی قصاص کے معنی صرف یہ ہیں کے کسی شخص کو قتل کر دینا حالانکہ کسی کو قتل کر دینا حرام ہے اس کے باوجود شرعاً قصاص لینے کا حکم صرف اس لیے دیا گیا ہے کہ کوئی بھی قاتل نڈر ہو کر کسی کی جان نہ لے اور اپنے مستقبل سے ڈرے پس جب قاتل ایک بار قتل کر دیا گیا تو مقصد قصاص حاصل ہو گیا بس اس کے بعد مزید اس بات کی کوئی ضرورت نہیں رہی کہ قاتل کے مال پر دیت کا حکم بھی نافذ کیا جائے)

توضیح :اگر ایک شخص نے ایک جماعت کو قتل کر دیا اس لیے ان سارے مقتولین کے اولیاء قاضی کے پاس مدعی بن کر آئے اگر اسی صورت میں صرف ایک مقتول کا ولی حاضر ہوا اگر سارے مقتول کے اولیاء آئے مگر پہلے مقتول کی تعین نہ ہو سکی مسائل کی تفصیل اقوال

ائمہ کرام کے دلائل مفصلہ

قال ومن وجب عليه القصاص اذا مات سقط القصاص لفوات محل الا ستيفا ء فاشبه موت العبد الجاني ويتاتى فيه خلاف الشافعي اذا لوجب احدهما عنده قال واذا قطع رجلان يد رجل واحد فلا قصاص على واحد منهما وعليها نصف الدية وقال الشافعي يقطع يداهما والمفرض اذا اخذ اسكينا وامره على يده حتى انقطعت له الاعتبار بالا نفس والايدى تابعة لها فاخذت حكمهما او يجمع بينهما بجامع الزجر ولنا ان كل واحد منهما قاطع بعض اليدلان الا نقطاع حصل با عتماد بهما والمحل متجز فيضاف الى كل واحد منهما البعض فلا مماثلة بخلاف النفس لان الانزهق لا يتجزى ولان القتل بطريق الاجتماع غالب حذر الغوث والاجتماع على قطع اليد من المفصل في حيز الندرة لا فتقاره الى مقد مات بطيئة فيلحقه الغوث

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا کہ اگر قاتل خود اپنی موت سے مر گیا تو قصاص کا حکم بھی ختم ہو گیا کیونکہ جس شخص پر قصاص لازم آرہا تھا وہ اب باقی ہی نہیں رہا کیونکہ مقتول کے ولی کا اصل حق اس کے قصاص یعنی جان سے متعلق تھا اور اس نے اس کی جان کے عوض اس سے مال وصول کرنا منظور بھی نہیں کیا تھا اس لیے اب جب کہ وہ جگہ ہی باقی نہیں رہی تو اس سے قصاص کا حکم بھی ختم ہو گیا اور وہ شخص اس مجرم غلام جیسا ہو گیا جس نے کسی دوسرے شخص کے غلام کو مار ڈالا جس کی وجہ سے اس مقتول کے مولی کا حق اسی زندہ غلام کی گردن سے متعلق ہو گیا اور وہ شخص اس قاتل غلام کے مولی سے اب کچھ مال وصول نہیں کر سکتا ہے اسی طرح سے بھی موجودہ صورت میں بھی مقتول کا ولی بھی مردہ قاتل غلام کے مال سے بطور دیت کچھ نہیں لے سکتا ہے کیونکہ ہمارے نزدیک اصل حق قصاص سے متعلق ہے البتہ اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہونا چاہیے کیونکہ اس کے نزدیک قصاص ہی متعین نہیں ہے بلکہ دیت یا قصاص میں سے کوئی ایک چیز واجب ہوتی ہے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ یہاں اگرچہ قصاص لینا ممکن نہیں رہا تو دیت لینا ممکن ہو گیا: **قال واذا قطع رجلان الخ**: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دو آدمیوں نے مل کر ایک آدمی کا ہاتھ کاٹ دیا تو ان دونوں میں سے کسی پر بھی قصاص لازم نہیں ہو گا، بلکہ ان دونوں پر آدھی دیت واجب ہو گی، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں کا ہاتھ کاٹا جائے گا، لیکن اس مسئلہ کو اس طرح فرض کرنا ہو گا کہ دونوں آدمیوں نے ایک بڑی چھری پکڑ کر اس کے ہاتھ پر چلاتے رہے، بالآخر اسے کاٹ کر چھوڑا۔

له الاعتبار بالانفس الخ: امام شافعیؒ اس ہاتھ کے کاٹنے کے مسئلہ کو جان ختم کر دینے پر قیاس کرتے ہیں، اس طرح سے کہ اگر دو آدمیوں نے مل کر ایک شخص کو قتل کر دیا تو دونوں سے قصاص لیا جاتا ہے، اسی طرح سے جب دو آدمی مل کر ہاتھ کاٹیں تو دونوں کا ہاتھ کاٹا جائے گا چونکہ ہاتھ اپنے پورے بدن کا ایک حصہ اور اس کا تابع ہوتا ہے اس لئے ہاتھ کو بھی پورے بدن کا حکم دیا جائے گا، یعنی جس طرح جان کا قصاص لوگوں کی تنبیہ کے لئے ہوتا ہے، اسی طرح تنبیہ کے غرض سے ہی ہاتھ بھی کاٹا جائے گا

ولنا ان كل واحد منهما الخ: اور ہم احناف کی دلیل یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک نے تھوڑا تھوڑا ہاتھ کاٹا ہے اس طرح سے کہ دونوں ہاتھوں کے دباؤ سے وہ ہاتھ کاٹا گیا ہے اور ہاتھ ایک ایسا حصہ اور ایسی جگہ ہے جس کے ٹکڑے کئے جا سکتے ہیں اس لئے دونوں میں سے ہر ایک کی طرف ایک ایک حصہ کی نسبت کی جائیگی، اس طرح قصاص کی سی مماثلت کا ہونا ممکن ہی نہیں ہے، بخلاف جان ختم کرنے کے کہ روح نکالنے کے ٹکڑے نہیں کئے جا سکتے ہیں، (یا یہ کہ اس طرح کہا جائے کہ حد قصاص ایسے واقعات میں جاری ہوتی ہے، جو اکثر ہو جایا کرتے ہیں، لیکن اس طرح دو آدمیوں کا مل کر ایک ہاتھ کا کاٹنا شاذ ونادر ہی ہوتا ہے، لہذا اس مسئلہ میں حد قصاص جاری نہیں ہو گی کیونکہ کئی ادمیوں کا مل کر ایک شخص کو قتل کرنا اکثر اس خوف سے ہوتا ہے، تاکہ قتل میں دیر نہ لگے، اور مقتول کے چیخنے چلانے کی وجہ سے لوگ اکٹھے نہ ہو سکیں، لیکن اکٹھے ہو کر ہاتھ کو جوڑ پر سے کاٹنا نادر

واقعہ ہوتا ہے کیونکہ اس طرح کاٹنے سے پہلے وہ کام کر لئے جاتے ہیں جو آہستگی کے ساتھ کئے جاسکتے ہیں مثلاً اس ہاتھ کو پہلے قابو میں لانا، پھر دونوں کامل کر چھری کا خاص انداز سے پکڑنا پھر مخصوص جگہ پر اسے رگڑنا یا پھیرنا، تو اس کام کے لئے جلد بازی ممکن نہیں ہے کہ اس عرصہ میں مدد کے لئے لوگ پہنچ سکیں۔(ف: لہٰذا ایسے کام کے لئے تنبیہ کرنے والا حد کی ضرورت نہیں ہے)۔

توضیح: اگر کسی کو قصداً قتل کرنے والا اپنی موت خود مر گیا تو اس کے قصاص کا کیا حکم ہوگا، اگر دو آدمیوں نے مل کر کسی کا ہاتھ کاٹ دیا تو قصاص لازم ہوگا یا نہیں، مسائل کی تفصیل، اقوال علماء کرام، مفصل دلائل

قال وعليهما نصف الدية لانه دية اليد الواحدة وهما قطعاها وان قطع واحد يميني رجلين فحضر افلهما ان يقطعا يده وياخذ امنه نصف الدية يقتسمانه نصفين سواء قطعهما معا اوعلى التعاقب وقال الشافعي في التعاقب يقطع بالاول وفي القران يقرع لان اليد استحقها الاول فلا يثبت الاستحقاق فيها للثاني كالرهن بعد الرهن وفي القران اليد الواحدة لاتفي بالحقين فترجح بالقرعة ولنا انهما استويا في سبب الاستحقاق فيستويان في حكمه كالغريمين في التركة والقصاص ملك الفعل يثبت معا المنافي فلا يظهرا لا في حق الاستيفاء اما المحل فخلو عنه فلايمنع الثاني بخلاف الرهن لان الحق ثابت في المحل وصار كما اذا قطع العبد يمنيهما على التعاقب فتستحق رقبته لهما وان حضر واحد منهما فقطع يده فللاخر عليه نصف الدية لان للحاضر ان يستوفي لثبوت حقه وتردد حق الغائب واذا ستوفى لم يبق محل الاستيفاء فيتعين حق الاخر في الدية لانه اوفى به حقا مستحقا.

ترجمہ: فرمایا ہے کہ ان دونوں ہاتھ کاٹنے والوں پر نصف دیت لازم ہوگی کیونکہ یہ ایک ہاتھ کی دیت ہوگی، اور دونوں مجرموں نے مل کر اس ہاتھ کو کاٹا ہے، اس لئے ہر ایک پر آدھی آدھی واجب ہوگی: وان قطع واحد يميني الخ: اور اگر ایک شخص نے دو آدمیوں کے داہنے دونوں ہاتھ کاٹ دئے پھر ان دونوں مظلوموں نے قاضی کے پاس آکر دعوی کیا تو ان دونوں کو اختیار ہوگا اس ظالم کا داہنا ہاتھ کاٹ دیں پھر اس سے آدھی دیت بھی وصول کر لیں جس کو وہ آپس میں برابر تقسیم کر لیں، خواہ ظالم نے دونوں کے ہاتھ ایک ساتھ کاٹے ہوں یا ایک کے بعد دوسرے کو کاٹا ہو: وقال الشافعیؒ الخ: اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ترتیب سے یعنی ایک کے بعد دوسرا کاٹا ہو تو اس کا ہاتھ پہلے ہاتھ کے عوض کاٹا جائے گا، اور دوسرے کو دیت دی جائے، اور اگر ایک ساتھ ہی دونوں ہاتھ کاٹے ہوں تو دو نمبروں کے ساتھ قرعہ اندازی کی جائیگی، اور پہلے نمبر کے لئے ہاتھ کو کاٹا جائے گا اور دوسرے نمبر کے لئے دیت ہوگی کیونکہ ہاتھ کاٹنے والے کا حق پہلے مظلوم کے لئے ہوگا، اسی لئے دوسرے کو یہ حق نہیں ہوگا، اور اس کے عوض دیت ہوگی، جیسے کہ رہن کے بعد رہن میں ہوتا ہے یعنی اگر قرض خواہ کے پاس کسی نے اپنی کوئی چیز رہن رکھی پھر وہی چیز کسی طرح سے دوسرے قرض خواہ کے پاس بھی رکھ دی تو حقیقت میں پہلا شخص ہی اس رہن کا مستحق ہوگا، دوسرا شخص کسی طرح بھی اس کا حق دار نہ ہوگا، اور ایک ساتھ دونوں کا ہاتھ کاٹ دینے کی صورت میں ایک ہی ہاتھ کے دونوں مستحق ہوں گے، حالانکہ اس سے کسی طرح بھی دونوں کا حق پورا ادا نہیں ہوسکتا ہے، اسی لئے ان دونوں میں قرعہ ڈالا جائے گا، یعنی قرعہ اندازی میں جس کسی کا نام بھی نکلے گا وہی ہاتھ کاٹے گا، اور دوسرا دیت وصول کرے گا۔

ولنا انهما استويا الخ: اور ہم احناف کی دلیل یہ ہے کہ دونوں ہی مظلوم سبب استحقاق میں برابر ہیں اس لئے وقت کے آگے پیچھے ہونے یعنی یہ کہ کس کا ہاتھ پہلے کٹا اور کس کا بعد میں کٹا ہے اس سے کچھ فرق نہیں ہوگا، کیونکہ ہاتھ کاٹے جانے میں دونوں برابر ہیں، اسی لئے اس کے قصاص کے حق دار ہونے میں بھی دونوں برابر ہوں گے، جیسے کہ مردہ کے قرض خواہ اس مردہ

کے ترکہ میں برابر حق دار ہوتے ہیں اور اس سے بحث نہیں ہوتی ہے، کہ ان میں سے پہلے کسی نے قرض لیا ہے اور کس نے بعد میں لیا ہے، مگر ترکہ میں دونوں برابر کے حق دار ہوتے ہیں، معلوم ہونا چاہئے کہ قصاص ایک ایسے فعل کی ملکیت کا نام ہے جو کہ اگرچہ فی نفسہ ممنوع اور منفی ہے پھر بھی شرعاً ثابت ہے، کیونکہ قصاص کی اصل غرض تو یہ ہوتی ہے کہ ظالم اور جارح کو قتل کرنے یا اسے زخمی اور مجروح کرنے کی اجازت ہو جائے حالانکہ کسی کی بھی جان کو ختم کر دینا یا اسے سخت زخمی کر دینا درست نہیں ہونا چاہئے کیونکہ انسان کا نفس بہت ہی قابل احترام ہوتا ہے، اس لئے یہ ملکیت فقط ایسے موقع میں ظاہر ہوگی جب قصاص کا حق وصول کرنا ہو، اور قصاص جس جگہ سے وصول کرنا ہوتا ہے، وہ ایسی ملکیت سے خالی ہوتی ہے، اس لئے جب اس ظالم کے بدن میں پہلے مقتول کی ملکیت نہیں رہی تو دوسرے مقتول کے قصاص کا حق ثابت ہونے سے مانع نہیں ہوگی (یعنی جب پہلے مقتول کا حق اس ظالم کے بدن پر باقی نہیں رہا تو دوسرے مقتول کا حق اطمینان کے ساتھ بدن کے اس حصہ سے وصول کیا جا سکتا ہے، برخلاف رہن کے کیونکہ اس مال مرہون میں مرتہن کا اپنے مال کے وصول کرنے کے بارے میں جو حق ہے وہ ثابت اور باقی رہتا ہے۔

اس لئے دوسرے مرتہن کا حق بھی اسی مرہون میں ثابت نہیں ہو سکتا ہے، اور اس معاملہ کی صورت کچھ ایسی ہو گئی کہ کسی غلام نے ایک شخص کا ہاتھ کاٹنے کے بعد پھر کسی دوسرے کا بھی ہاتھ کاٹ دیا تو اس غلام کی گردن پر ان دونوں کا حق لازم ہو جاتا ہے، یعنی دونوں ہی اس سے اپنا حق وصول کر سکتے ہیں، پھر اگر اپنا حق وصول کرنے کے لئے ان میں سے صرف ایک ہی شخص عدالت کے سامنے ہو تو اس کے استحقاق میں اس ظالم کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا، اور دوسرے مظلوم کا حق اس ظالم پر اتنا باقی رہ جائے گا کہ اس پر آدھی دیت واجب ہوگی، کیونکہ حاضر ہو جانے والے کا حق تو اس ظالم پر ثابت ہو گیا، اس وقت تک اس غائب کے بارے میں شک وشبہ تھا کہ وہ اپنا حق وصول کرنے کو آئے گا بھی یا نہیں، اور جب حاضر نے اپنا حق وصول کر لیا تو بعد میں آنے والے کے لئے قصاص وصول کرنے کی جگہ ہی باقی نہیں رہی اسی لئے اس کے بارے میں دیت کا حق متعین ہو گیا، پھر اس دوسرے کا حق اس وجہ سے ختم نہیں ہوا کہ مجرم نے اسی ہاتھ کے ذریعہ سے پہلے ایک شخص کا وہ حق ادا کیا جو اس پر واجب تھا، (ف: اس طرح یہ سمجھا جائے گا کہ گویا یہ ہاتھ اس کے لئے بالکل صحیح وسالم رہا لہٰذا اس کا بدلہ ادا کرنا واجب ہوا)۔

توضیح: اگر دو آدمیوں نے ایک آدمی کے داہنے ہاتھ کو کاٹ دیا، اگر ایک آدمی نے دو آدمی کے دونوں داہنے ہاتھوں کو کاٹ دیا، پھر وہ دونوں مظلوم قاضی کے پاس مدعی بن کر ایک ساتھ گئے، یا ایک کا فیصلہ ہو جانے کے بعد دوسرا شخص گیا، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال واذا اقر العبد بقتل ابعمد لزمه القود وقال زفر لا يصح اقراره لانه يلا في حق المولى بالابطال فصار كما اذا اقر بالمال ولنا انه غير متهم فيه لانه مضربه فيقبل ولان العبد مبقى على اصل الحرية في حق الدم عملا بالادمية حتى لا يصح اقرار المولى عليه بالحدود والقصاص وبطلان حق المولى بطريق الضمن فلا يبالى به ومن رمى رجلا عمدا فنفذ السهم منه الى اخر فما تافعليه القصاص للاول والدية الثاني على عا قلته لان الاول عمد والثاني احد نوعي المخطا كانه رمى الى صيد فاصاب ادميا والفعل يتعدد بتعدد الاثر.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی غلام نے کسی کو قصداً قتل کرنے کا اقرار کیا تو اس پر قصاص لازم آئے گا، (امام مالک وشافعی واحمدؒ کا یہی قول ہے) اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ ایسی غلام کا اقرار صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ اس کے اقرار سے تو اس کے مولی کا حق ضائع ہوتا ہے تو اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے کہ اس غلام نے کسی سے مال لینے اور اس کے مقروض ہونے کا اقرار کیا ہو، اس

لئے کہ بالاتفاق غلام کامالی اقرار نا قابل قبول ہوتا ہے: ولنا انه غير متهم فيه الخ: اور ہم احناف کی دلیل یہ ہے کہ غلام کے اس اقرار کی وجہ سے اس پر کسی قسم کی تہمت نہیں لگائی جاسکتی ہے، کیونکہ ایسے اقرار کی وجہ سے اس پر قتل کا حکم لازم آئے گا، جس سے خود اس کا اپنا نقصان ہوگا، اس لئے اس کا اقرار قبول کیا جائے گا، اور اس دوسری دلیل سے بھی کہ غلام اپنے خون کے بارے میں اپنی آزاد پر باقی رکھا گیا ہے، کیونکہ دوسرے آزاد کی طرح وہ بھی ایک ادمی ہے، اسی بناء پر اگر اس کا آقا اس پر کسی قسم کی حد یا قصاص کا اقرار کرلے اور وہ منکر ہو تو اس کا اقرار صحیح نہیں مانا جائے گا، اور اوپر کے مسئلہ میں کسی غلام کا کسی کو قتل کرنے کا اقرار صحیح ہوتا ہے اس میں بھی یہ اعتراض لازم آتا ہے، کہ اس کے غلام کے اقرار کر لینے سے اس کے اپنے مولی کا حق ختم ہوتا ہے، تو جواب یہ ہوگا کہ مولی کے حق کا اس مسئلہ میں ختم ہونا اصلاً نہیں ہے بلکہ ضمناً ہے، اسی لئے اس کا کچھ بھی خیال نہیں کیا جائے گا۔

ومن رمى رجلا الخ: اگر ایک شخص نے عمداً ایک شخص کو نشانہ کر کے تیر مارا اور وہ تیر اس کے بدن میں گھستے ہوئے اور اسے ختم کرتے ہوئے دوسرے شخص کے بدن میں بھی گھس گیا جس کے نتیجہ میں یہ دونوں ہی مرگئے تو اس پہلے شخص کے عوض اس پر قصاص واجب ہوگا، اور دوسرے شخص کے عوض اس کے عاقلہ یعنی مددگار برادری پر دیت لازم ہوگی، کیونکہ پہلے شخص کا قتل تو قصداً ہوا ہے، اور دوسرے شخص کا قتل خطاء کی دو قسموں میں سے ایک قسم ضرور ہے، اس لئے اسے یہ سمجھا جائے گا کہ گویا اس نے شکار کو تیر مارا مگر وہ کسی آدمی کو لگ گیا، اور قاعدہ ہے کہ جب کسی کام کے آثار کئی ہوں تو اس فعل کو ایک سے زیادہ ہی سمجھا جاتا ہے۔

توضیح: اگر کسی غلام نے کسی کو قصداً قتل کرنے کا اقرار کرلیا تو اس پر قصاص لازم آئے گا یا نہیں، اگر کوئی آقا اپنے غلام پر حد یا قصاص کے ثابت ہونے کا اقرار کرے مگر غلام انکار کرے، اگر کسی شخص نے ایک شخص کو نشانہ تاک کر تیر مارا اور وہ تیر اسے قتل کرتا ہوا دوسرے کو بھی مارڈالے، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

فصل، دوطرح کے جرم کرنے کا بیان

فصل قال ومن قطع يد رجل خطأ ثم قتله عمدا قبل ان تبرأ يده او قطع يده عمدا ثم قتله خطا اوقطع يده خطأ فبرات يده ثم قتله خطا اوقطع يده عمدا فبرأت ثم قتله عمدا فانه يؤخذ بالامرين جميعا والا صل فيه ان الجمع بين الجراحات واجب ماامكن تتميما للاول لان القتل في الاعم يقع بضربات متعاقبة وفي اعتبار كل ضربة بنفسها بعض الحرج الا ان لا يمكن الجمع فيعطي كل واحد حكم نفسه وقد تعذر الجمع في هذه الفصول في الاولين لاختلاف حكم الفعلين في والاخرين لتخلل البرأ وهو قاطع المسراية حتى لو لم يتخلل وقد تجانسا بان كان خطأين يجمع بالاجماع لامكان الجمع واكتفى بدية واحدة وان كان قطع يده عمدا ثم قتله عمدا قبل ان تبرا يده فان شاء الامام قال اقطعوه ثم اقتلوه وان شاء قال اقتلوه وهذا عند ابى حنيفة وقالا يقتل ولا تقطع يده لان الجمع ممكن لتجانس الفعلين وعدم تخلل البراء فيجمع بينهما وله ان الجمع متعذرا ما للاختلاف بين الفعلين هذين لان الموجب القود وهو يعتمد المساواة في الفعل وذلك بان يكون القتل بالقتل والقطع بالقطع وهو متعذر ولان الحز يقطع اضافة السراية الى القطع حتى لو صدر رامن شخصين يجب القود على الحاز فصار كتخلل البراء بخلاف ما اذا قطع وسرى لان الفعل واحد وبخلاف ما اذا كانا خطأين لان الموجب الدية وهي بدل النفس من غير اعتبار المساواة ولان ارش اليد انما يجب عند استحكام اثر الفعل

وذلك بالحز القاطع للسراية فيجتمع ضمان الكل وضمان الجزء في حالة واحدة ولا يجتمعان اما القطع والقتل قصاص يجتمعان.

ترجمہ: فرمایا کہ (۱) اگر کسی نے دوسرے کا ہاتھ غلطی سے کاٹا پھر اس سے صحیح ہونے سے پہلے ہی اسی ہاتھ کو قصداً کاٹ دیا، ی(۲) اقصداً اس کا ہاتھ کاٹا اور اس کے پھرنے سے پہلے یا بعد میں اس کو غلطی سے کاٹ دیا، (۳) یا غلطی سے اس کا ہاتھ کاٹا پھر اس کے اچھا ہونے کے بعد اسی کو غلطی سے کاٹ دیا، (۴) قصداً اس کا ہاتھ کاٹا پھر اس کے اچھا ہونے کے بعد اسی کو پھر قصداً کاٹ دیا، تو ایسے مجرم کو دونوں کاموں اور جرموں کے عوض پکڑا جائے گا، ایسی صورت میں قاعدہ کلیہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہو مختلف زخموں کو ایک صورت میں جمع کرنا واجب ہوگا، تاکہ پہلا زخم اس دوسرے سے مکمل ہو کر سب ایک ہی زخم سمجھا جائے، کیونکہ اکثر کسی کو قتل کرنا متعدد وار کرنے کے بعد ہی ہوتا ہے اور وہ سب ایک ساتھ نہیں ہوتے ہیں، بلکہ یکے بعد دیگرے ہوتے ہیں پھر ہر حملہ اور وار کو مستقل کہنے میں کچھ حرج بھی ہوتا ہے، البتہ اگر وہ متعدد زخم کچھ اس طرح کے ہوں کہ ان کو جمع کرنا ممکن نہ ہو تو ہر زخم کو مستقل اور علیحدہ کر کے اس کا حکم دیا جائے گا، اس مذکورہ مسئلہ کی یہی صورت ہے کہ ان دونوں زخموں کو جمع کرنا مشکل ہے، لہٰذا پہلی دونوں صورتوں میں اس وجہ سے مشکل ہے کہ دونوں زخموں کا حکم جدا جدا ہے، اور پچھلی دونوں صورتوں میں اس وجہ سے مشکل ہے، کہ ان دونوں کے درمیان وہ اچھا ہو گیا تھا، اور درمیان میں اس کا صحیح ہو جانا اس بات میں رکاوٹ بن گیا کہ پہلے زخم کا اثر دوسرے زخم تک پہنچ سکے، چنانچہ اگر وہ شخص اس تھوڑی ہی درمیانی مدت میں وہ اچھا نہ ہوتا اور دونوں زخم ایک ہی قسم کے ہوتے مثلاً دونوں زخم غلطی سے لگ گئے ہوتے تو بالاتفاق دونوں کو جمع کر کے ان کو ایک ہی زخم کہا جاتا کیونکہ دونوں کو جمع کرنا ممکن ہے، اور جب دونوں کو جمع کرنا ممکن ہوا تو صرف ایک ہی دیت دونوں کے لئے کافی ہوگی۔

وان كان قطعيده الخ: اور اگر ظالم نے قصداً کسی کا ہاتھ کاٹا پھر اس کے اچھا ہونے سے پہلے ہی اسے قتل کر دیا تو قاضی کو یہ اختیار ہوگا کہ اگر چاہے وہ یہ حکم دے کہ پہلے اس کا ہاتھ کاٹ دو پھر اسے قتل کر دو، اسی طرح اگر چاہے تو اسے صرف قتل ہی کرنے کا حکم دے یعنی پہلے ہاتھ کاٹنے کا حکم نہ دے، یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے، لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ امام اسے صرف قتل کرنے کا حکم دے گا، یعنی ہاتھ کاٹنے کا حکم نہیں دے گا، کیونکہ ظالم کے دونوں کاموں کو اکٹھا کرنا ممکن ہے، اس لئے کہ اس کے دونوں کام ایک ہی جنس کے ہیں، اور دونوں زخموں کے درمیان صحت بھی نہیں ہوئی ہے، اس لئے قاضی ان دونوں زخموں کو ایک ہی ہونے کا حکم دے گا:

وله ان الجمع متعذر الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس جگہ ان دونوں صورتوں کو ایک جگہ جمع کرنا ممکن نہیں ہے جس کی وجہ یا تو یہ ہے کہ ان دونوں کاموں میں اختلاف ہے، کیونکہ ایسے فعل اور جرم کا تقاضا یہ ہے کہ اس کا قصاص لیا جائے جبکہ قصاص میں جرم اور اس کی سزا میں برابری اور مساواۃ کا ہونا ضروری ہے، اس لئے اس کی صورت یہی ہو سکتی ہے کہ قتل کے جرم کی سزا بھی قتل ہی ہو، اسی طرح مثلاً ہاتھ کاٹنے کی سزا بھی ہاتھ کاٹنا ہو، حالانکہ موجودہ مفروضہ مسئلہ میں ان دونوں میں مساوات اس وجہ سے ممکن نہیں ہے کہ جب کسی کو قتل کر دیا گیا تو اس کے بعد اسی مردہ کے ہاتھ کاٹنا لاحاصل اور بے فائدہ ہے، یا اس وجہ سے ان دونوں سزاؤں کو جمع کرنا ناممکن ہے، کہ سر کاٹ ڈالنے یعنی قتل کر دینے کے بعد اس کا ہاتھ کاٹنا ممکن نہیں رہتا اور ہاتھ کاٹنے کا کام رک جاتا ہے، یعنی ہاتھ کاٹنے سے موت آنے کی نوبت تک پہنچنا اس وجہ سے ممنوع ہو جاتا ہے، کہ مجرم نے ہاتھ کاٹ دینے کے بعد اس مظلوم کو قتل بھی کر دیا تو اس سے یہ بات یقینی ہو گئی کہ اس مظلوم کی موت اس کے ہاتھ کاٹنے کی وجہ سے نہیں ہوئی تھی، اسی بناء پر اگر ایک ہی شخص سے عمداً ہاتھ کاٹنا اس کے بعد قصداً اسی شخص کو قتل کر دینا واقع ہو، تو اس قتل کرنے والے پر قصاص لازم آجاتا، لہٰذا دونوں جرم برابر ہو گئے، تو اس کی صورت ایسی ہو گئی کہ گویا ہاتھ کاٹ ڈالنے کے بعد وہ ہاتھ کچھ دنوں بعد بالکل اچھا ہو گیا پھر اسے قتل کر دیا گیا تو گویا وہ ہاتھ کٹا ہوا آدمی اس زخم سے اچھا ہو کر اسے قتل کر دیا گیا اور ایسی صورت میں بالاتفاق دونوں جرم اکٹھے نہیں کئے جا سکتے ہیں، اس کے برخلاف اگر یہ صورت ہوتی کہ مجرم نے ایک شخص کا

صرف ہاتھ کاٹا مگر یہی زخم اس قدر بڑھا اور پھیلا کر بالآخر اسی میں اسی کی موت بھی واقع ہوگئی تو یقیناً اس کی سزا صرف اس کو قتل کرنا ہی ہوگا، کیونکہ یہ ایک ہی فعل تھا۔

وبخلاف ما اذا کانا خطائین الخ: نیز اس کے برخلاف اگر ایسی صورت ہو کہ اگر ہاتھ کاٹنے پھر قتل کرنے کے دونوں جرم قصدانہ ہوں بلکہ غلطی اور خطاء سے ہوئے ہوں کہ اس صورت میں بھی بالاتفاق دونوں جرم کو جمع کرلیا جائے گا، کیونکہ اگر کوئی جرم غلطی سے ہو تو اس کی مقررہ سزا اور انجام دیت ہے، اور دیت میں مساوات کا اعتبار کئے بغیر وہ جان کا عوض ہو جاتی ہے:

ولان ارش الید الخ: اور اس وجہ سے بھی کہ ہاتھ کاٹنے کا جرمانہ اسی صورت میں پختہ ہو جاتا ہے جبکہ اس جرم کا اثر بالکل پختہ ہو جائے، اور یہ بات موجودہ مسئلہ میں اسی صورت میں پائی جائیگی، جبکہ مجرم نے اس مظلوم کی بعد میں گردن میں کاٹ دی جس کی وجہ سے یہ احتمال ہی ختم ہوگیا کہ پہلے کاٹے ہوئے ہاتھ کی وجہ سے اس کا زخم اندر ہی اندر پورے بدن میں پھیل سکتا تھا، اس طرح کل یعنی گردن کاٹنے اور جزء یعنی ہاتھ کاٹنے دونوں کا تاوان ایک ہی حالت میں اکٹھا ہو جائے گا، اور دونوں جرم اکٹھے نہیں کئے جائینگے، البتہ کبھی ایسا بھی ہو جاتا ہے کہ ہاتھ کاٹنا اور قتل کرنا قصاص کی حالت میں اکٹھے ہو جاتے ہیں، اور ایسی صورت اسی وقت میں ہو سکتی ہے جبکہ دونوں جرم ہی عمداً اور قصداً کئے گئے ہوں۔

> توضیح: کسی کا ہاتھ کاٹنے کے بعد اس کی گردن کو کاٹ دینا، اس مسئلہ میں غلطی سے اور ارادہ سے فعل سرزد ہونے کے اعتبار سے مسائل کی کل کتنی صورتیں ہو سکتی ہیں، اگر کسی ظالم نے کسی کا ہاتھ قصداً کاٹا، اور اس کے اچھا ہونے سے پہلے ہی اسے قتل بھی کردیا، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال ومن ضرب رجلامائة سوط فبرء من تسعين ومات من عشرة ففيه دية واحدة لانه لما برأمنها لاتبقى معتبرة في حق الارش وان بقيت معتبرة في حق التعزيز فبقي الاعتبار للعشرة وكذلك كل جراحة اندملت ولم يبق لها اثر على اصل ابي حنيفة وعن ابي يوسف في مثله حكومة عدل وعن محمد انه تجب اجرة الطبيب وان ضرب رجلا مائة سوط وجرحته وبقي له اثر تجب حكومة العدل لبقاء الاثر والارش انما يجب باعتبار الاثر في النفس.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کو ناحق (تھوڑے تھوڑے کر کے) مجموعۃً سو کوڑے مارے اور وہ شخص نوے کوڑے کھا کر بھی اتنا اچھا رہ گیا کہ اس مار کا اثر بھی اس پر باقی نہیں رہا، لیکن آخری دس کوڑے کھا کر وہ مر گیا، تو اس میں ایک ہی دیت واجب ہوگی، کیونکہ وہ جب نوے کوڑے کھا کر بھی اچھا ہوگیا تو جرمانہ کے بارے میں ان کا اعتبار نہیں رہا، اگرچہ اس مجرم کو تعزیر (مناسب سزا) دینے کے حق میں اس کا اعتبار ہے، اس لئے آخری دس کوڑوں کا اعتبار رہ گیا، گویا اس شخص کو فقط دس کوڑے مار کر ہلاک کیا ہے، اس لئے صرف ایک ہی دیت واجب ہوگی: **وکذلک کل جراحة الخ**: اسی طرح پر اس زخم کا حکم ہے جس کا اثر ختم ہوگیا ہو یا زخم اتنا بھر گیا ہو اس کا اثر بالکل باقی نہیں رہا تو امام ابوحنیفہؒ کی اصل کی بناء پر وہ جرمانہ دیت کے حق میں معتبر نہیں ہے، اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ ایسی صورت میں حکومت عدل (چند منصف ماہر فن افراد کے فیصلہ) کا اعتبار ہوگا، اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ طبیب کی اجرت واجب ہوگی، جو اس کے علاج کے سلسلہ میں دی گئی ہو۔

(ف: یعنی امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگرچہ زخم کا اجر بالکل بھی باقی نہ رہا ہو، لیکن اس زخمی شخص کو اس سے جو کچھ تکلیف پہنچی ہے، اس کی تلافی اور اس کا عوض لازم ہے، اور چونکہ ایسے موقع کے لئے شرعی کی طرف سے کوئی جرمانہ متعین نہیں ہے اس لئے علاقہ کے دیندار اور معاملہ فہم کچھ لوگوں کو جمع کر کے ان سے انصاف کے ساتھ فیصلہ کرلیا جائے اور وہ لوگ جو کچھ نقصان

اور علاج کے خرچ کا اندازہ بتائیں اس مجرم پر اسی کی ادائگی لازم ہوگی، اور بعض فقہاء نے کہا ہے کہ ایک مرتبہ ایسے مظلوم کی بازار میں قیمت لگائی جائے جو اتنے درد میں مبتلا ہو، پھر دوسری مرتبہ بازار میں اس کی قیمت اس درد کے بغیر اچھی حالت میں لگوائی جائے اور دونوں قیمتوں میں جو فرق ہو وہی جرمانہ اس ظالم پر لازم کیا جائے، عینیؒ نے ایسا ہی ذکر کیا ہے، لیکن اصول کے مطابق اس میں کچھ تامل بھی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم اور امام محمدؒ کے نزدیک حکیم کی اجرت مع اس کی دواؤں کی قیمت کے اس پر لازم ہوگی، کیونکہ اس زخمی کو اس طرح کا اس وقت جو کچھ بھی نقصان اٹھانا پڑا ہے سب اسی ظالم او مجرم کی وجہ سے ہوا ہے): وان ضرب رجلا ماة سوط الخ: اور اگر کسی نے ایک شخص کو سو کوڑے مارے جس سے وہ سخت زخمی ہو گیا مگر وہ اچھا ہو گیا البتہ اس کا کچھ اثر باقی رہ گیا تو اس وقت اس پر حکومت عدل واجب ہوگی، کیونکہ اس کا اثر باقی رہ گیا ہے، اور اس پر ارش (دیت واجب نہ ہوگا کیونکہ یہ ارش (دیت اسی صورت میں واجب ہوتا ہے جبکہ نفس میں اثر رہے۔

توضیح: اگر ایک شخص نے دوسرے کو ناحق تھوڑے تھوڑے کر کے کل سو کوڑے مارے اور وہ شخص نوے کوڑے کھا کر بھی اتنا تندرست رہا کہ اس پر اس مار کا کوئی اثر ظاہر نہیں ہوا لیکن آخری دس کوڑے کھا کر وہ مر گیا، اور اگر کوئی سو کوڑے ناجائز سے مار کھا کر سخت زخمی ہو گیا مگر وہ اچھا ہو گیا البتہ اس پر مار کا اثر باقی رہ گیا، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

قال ومن قطع يد رجل فعفا المقطوعة يده عن القطع ثم مات من ذلك فعلى القاطع الدية في ماله وان عفا عن القطع وما يحدث منه ثم مات من ذلك فهو عفو عن النفس ثم ان كان خطا فهو من الثلث وان كان عمدا فهو من جميع المال وهذا عندابى حنيفة وقالا اذا عفى عن القطع فهو عفو عن النفس ايضا وعلى هذا الخلاف اذا عفاعن الشجة ثم سرى الى النفس ومات لهما ان العفو عن القطع عفو عن موجبه وموجبه القطع لو اقتصر والقتل اذا سرى فكان العفو عنه عفو اعن احد موجبيه ايهما كان ولان اسم القطع يتناول السارى والمقتصر فيكون العفو عن القطع عفو عن نوعيه وصار كما اذاعفا عن الجناية فانه يتناول الجناية السارية والمقتصرة كذا هذا وله ان سبب الضمان قد تحقق وهو قتل نفس معصومة متقومة والعفو لم يتناوله بصريحه لانه عفا عن القطع وهو غير القتل وبالسراية تبين ان الواقع قتل وحقه فيه ونحن نوجب ضمانه وكان ينبغى ان يجب القصاص وهو القياس لانه هو الموجب للعمد الا ان فى الاستحسان تجب الدية لان صورة العفو اورثت شبهة وهى دارئة للقودولا نسلم ان السارى نوع من القطع وان السراية صفة له بل السارى قتل من الابتداء وكذا لا موجب له من حيث كونه قطعا فلا يتناوله العفو بخلاف العفو عن الجناية لانه اسم جنس وبخلاف العفو عن الشجة وما يحدث منها لانه صريح فى العفو عن السراية والقتل ولو كان القطع خطأ فقد اجراه مجرى العمد فى هذه الوجوه وفاقا وخلافا اذن بذلك اطلاقه الا انه ان كان خطا فهو من الثلث وان كان عمد فهو من جميع المال لان موجب العمد القود ولم يتعلق به الورثة لما انه ليس بمال فصار كما اذاا وصى با عارة ارضه اما الخطا فموجبه المال وحق الورثة يتعلق به فيعتبر من الثلث.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کا ہاتھ قصدا یا غلطی سے کاٹ دیا، اور جس کا ہاتھ کاٹا گیا اس نے اپنے ہاتھ کے کاٹنے کو معاف کر دیا یا کاٹنے کے جرم کو معاف کر دیا، لیکن جس کا ہاتھ کاٹا گیا ہے وہ اسی کاٹنے کی تکلیف سے مر گیا تو

ہاتھ کاٹنے والے پر اس کے اپنے مال سے دیت واجب ہوگی، اور اگر جس کا ہاتھ کٹا ہے وہ اس کاٹنے کے جرم اور اس کی وجہ سے ہونے والے تمام اثرات سے معاف کر دیا ہو، پھر وہ اس کاٹنے کے نتیجے ہی میں مر گیا تو اس پر اس کی جان کا تاوان بھی معاف ہوگا، پھر اگر اس ظالم نے غلطی سے ہاتھ کاٹ دیا تھا، تو جس کا ہاتھ کاٹا گیا تھا، اگر اس نے اس طرح ہاتھ کاٹنے کو معاف کر دیا ہو تو اس کا یہ معاف کرنا اس شخص صرف تہائی ترکہ سے معاف ہوگا اور یوں سمجھا جائے گا کہ معاف کرنے والے نے اپنے مرض الموت کی حالت میں اسے معاف کیا ہے، اور اگر اس نے قصداً ہاتھ کاٹا ہو اور دوسرے نے اسے معاف کر دیا تو اس کا معاف کرنا اس کے کل مال سے منہا ہوگا، یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے اور امام شافعی واحمدؒ کا بھی یہی قول ہے: **وقالا اذا عفی عن القطع الخ**: اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ پہلی صورت میں بھی یعنی جبکہ مظلوم نے اپنے اوپر کے ظلم یعنی ہاتھ کاٹنے کو معاف کر دیا ہے تو اس کا مطلب اپنی جان کے ختم کئے جانے سے بھی معاف کر دینا ہے۔

وعلی هذا الخلاف اذا عف عن الشجة الخ: اسی طرح اگر کسی نے کسی کے سر میں زبردست چوٹ لگا کر اسے زخمی کر دیا پھر بھی اس شخص نے اپنی اس چوٹ کو معاف کر دیا، لیکن وہ زخم آہستہ آہستہ سرایت کرتا ہوا اس کے لئے جان لیوا ثابت ہو گیا یعنی وہ شخص اسی سبب سے مر گیا تو اس صورت میں بھی ان ائمہ کرام کے درمیان اسی طرح کا اختلاف ہے: **لهما ان العفو عن القطع الخ**: صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ ہاتھ کاٹنے کی زیادتی کو معاف کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اس عمل سے جو چیز بھی لازم ہو اسے معاف کر دیتا ہے، اور وہ چیز ان دو باتوں کے اندر ہے، ایک یہ کہ اگر کاٹنے کے بعد ہاتھ اچھا ہو جائے تب اس کاٹنے والے کا ہاتھ کاٹا جائے، اور دوسرا یہ ہے کہ ہاتھ کاٹنے کے بعد وہ زخم آہستہ آہستہ بڑھتا جائے یہاں تک کہ وہ مر جائے تب کاٹنے والے کو قتل کر دیا جائے، پس کاٹنے کے ظلم کو معاف کرنے کا مطلب یہ ہوا کہ اس کے ہر قسم کے پیدا ہونے اثر کو خواہ کچھ بھی ہو معاف کر دیتا ہے، اور دوسری بات یہ ہے کہ ہاتھ کا زخم بڑھ کر اور پھیل جان لینے کی حد تک پہنچ جائے، اس طرح کاٹنے کے ظلم کو معاف کر دینا ان دونوں قسموں کو شامل ہے، لہٰذا ان دونوں قسموں اور اثر سے معافی ہے، اس کی مثال ایسی ہو جائیگی، جیسے کہ مطلقاً زیادتی ہی کو معاف کر دیا ہو، تو یہ معافی ایسی زیادتی اور جنایت کو شامل ہے، جو تمام بدن میں پھیل جائے، یعنی ایسی زیادتی کو بھی شامل ہے جس کے نتیجہ مین انسان کی جان ختم ہو جائے اور ایسی زیادتی کو بھی شامل ہے، کہ جس کا اثر فقط ایسی جگہ پر رہ جائے اور دوسرے حصہ تک نہ بڑھے اور ایسی معافی ان دونوں قسموں سے ہوتی ہے، پس اسی طرح کی معافی ہاتھ کاٹنے میں بھی دونوں قسموں سے ہو جائیگی۔

وله ان سبب الضمان الخ: اور امام حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ظالم کی طرف سے قتل کا ہونا بالکل ثابت اور واضح ہے، اور اس در گزر کرنا اس طرح ثابت نہیں ہے، لیکن قتل کے عوض بجائے قصاص لازم ہونے کے استحساناً دیت ثابت ہے، اس جمال کی تفصیل یہ ہے کہ ظالم سے قصاص وصول کرنے کی وجہ یہاں پر بالکل محقق اور واضح ہے، اس طرح سے کہ قیمتی معصوم جان کو اس نے قتل کیا ہے، اس کے بعد اس کے نتیجہ یعنی قصاص کا معاف ہو جانا کھلے اور واضح لفظوں میں نہیں ہے، کیونکہ اس مظلوم نے کھلے لفظوں میں صرف قطع کرنے کے جرم کو معاف کیا ہے، جبکہ قطع کرنا اور قتل کرنا دونوں دو کام ہیں لیکن اسی قطع یعنی ہاتھ کاٹ دینے سے اس کا اثر یا زہر بدن میں پھیل گیا بالآخر وہ اسی کے نتیجہ میں مر گیا تب یہ بات ظاہر ہوگئی کہ حقیقت میں یہ شخص اس قطع کے وقت ہی مر گیا تھا، اور اس مظلوم کا حق اپنی قتل کے عوض اور نتیجہ میں تھا، اور اس نے اس وقت صرف قطع کے جرم کو معاف کیا تھا، لیکن ہم اب استحساناً اس کے عوض قتل کو نہیں بلکہ دیت کو لازم کرتے ہیں حالانکہ عوض میں اب تو قصاص ہی کو واجب کرنا چاہئے تھا، جبکہ ہاتھ کاٹنا قصداً ہوا ہے، اور یہی قیاس کا تقاضا بھی ہے۔

کیونکہ قتل کا موجب اور لازمی نتیجہ قصاص ہی ہوتا ہے، لیکن ہم نے اس قیاس پر عمل کو چھوڑ کر استحساناً دیت لازم کی ہے، کیونکہ اس مظلوم نے ظاہراً جس طرح سے معاف کیا ہے اس سے ایک شبہہ پیدا ہو گیا ہے، اور اسی شبہہ کے آجانے سے قصاص

کا حکم ختم ہو جاتا ہے اور اس جگہ پر آپ کا یہ کہنا کہ جس قطع کے نتیجہ مین جان ختم ہوتی ہو وہ تو قطع ہی کی ایک خاص قسم ہے، تو ہم اس دعوی کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ یہ قطع کی ایک قسم ہے، اور قطع کے بعد اس کے زہر کا اثر اندر ہی اندر سرایت کرنا قطع کی ایک صفت ہے، بلکہ ہم تو یہ کہتے ہیں کہ اثر سرایت کرنے سے ہلاکت کا ہونا ہی قتل کی ابتداء ہے، اسی طرح ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ زہر کا بدن میں سرایت کرنا بھی قطع کرنے کی کوئی قسم ہے تو اس کا لازمی نتیجہ یا تقاضا متعین نہیں ہے، اسی لئے اس طرح کا معاف کر دینا اس قطع کو شامل نہ ہوگا۔

بخلاف العفو عن الجناية الخ: اور بخلاف جنایت سے عفو کرنے کے (یعنی بجائے لفظ قطع وغیرہ کے لفظ جنایت کہہ کر معافی کی ہو) کیونکہ لفظ جنایت اسم جنس کے مرتبہ میں ہے اس کے کہنے سے تمام زیادتیاں یہاں تک کہ جان لیوا بھی اس میں شامل رہنگی اور قطع کا اس جنایت پر قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے: وبخلاف العفو الخ: اور بخلاف اس کے اگر سر کے زخم اور اس سے ظاہر ہونے والے اثرات کو معاف کر دینے سے جان کی ہلاکت سے بھی وہ معاف ہو جائے گا، کیونکہ اس طرح کہنے سے صراحۃً زخم کے بدن میں سرایت کرنے اور قتل سے بھی معافی ہوتی ہے، یہ مذکورہ تفصیل اس صورت میں تھی جبکہ عمداً ہاتھ کاٹا گیا ہو: ولو ان القطع خطاء الخ: اور اگر غلطی سے ہاتھ کاٹا ہو تو امام محمدؒ نے اتفاقی اور اختلافی تمام صورتوں میں قصداً قطع کرنے کے حکم میں رکھا ہے جیسا کہ ان کی عبارت کو عمداً یا خطاء کی قید سے مطلق رکھنے سے سمجھا جاتا ہے۔

الا انه ان كان خطا الخ: البتہ اتنا فرق ہے کہ خطاء قطع کرنے سے درگزر کیا ہو تو اس زخمی کے صرف تہائی مال سے اس معافی کا اعتبار ہوگا: وان كان عمدا الخ: اور اگر عمداً قطع ہو تو اس زخمی کے کل مال سے معافی کا اعتبار ہوگا، کیونکہ عمداً قطع کرنے کا لازمی نتیجہ قصاص واجب ہونا ہوتا ہے، اور اس سے وارثوں کا کوئی حق متعلق نہیں ہوتا ہے، کیونکہ اس قصاص کا اصل مقصد فقط انتقام اور دل کی ٹھنڈک ہے، اور اس سے مال حاصل کرنے کا ارادہ نہیں ہوتا ہے، جیسے کہ کسی مردہ نے اگر یہ وصیت کی ہو کہ میری زمین فلاں شخص کو عاریۃً دیدی جائے: اما الخطا فموجبه الخ: لیکن خطاء قطع کرنے سے مال کو لازم کرتا ہے، اور اس مال سے اس کے وارثوں کا حق متعلق ہوتا ہے، یعنی ان ہی کا فائدہ ہو جاتا ہے، اسی لئے معافی کرنے سے فقط تہائی کا اعتبار ہوگا۔

توضیح: اگر کسی نے دوسرے کا ہاتھ ارادۃً یا بغیر ارادہ کاٹ دیا لیکن اس مظلوم نے اس کے ظلم کو معاف کر دیا، بالآخر اسی کی تکلیف سے مظلوم کا انتقال ہو گیا، مسائل کی پوری تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال واذا قطعت المراة يد رجل فتزوجها على يده ثم مات فلها مهر مثلها وعلى عاقلتها الدية ان كان خطأ وان كان عمدا ففي مالها وهذا عند ابي حنيفة لان العفو عن اليد اذالم يكن عفو عما يحدث عنه عنده فالتزوج على اليد لا يكون تزوجا على مايحدث منه ثم القطع اذا كان عمدا يكون هذا تزوجا على القصاص في الطرف وهو ليس بمال فلا يصلح مهرا لاسيما على تقدير السقوط فيجب مهر المثل وعليها الدية في مالها لان التزوج وان كان يتضمن العفو على ما نبين ان شاء الله تعالى لكن عن القصاص في الطرف في هذه الصورة واذا سرى تبين انه قتل النفس ولم يتناوله العفو فتجب الدية وتجب في مالها لانه عمد والقياس ان يجب القصاص على مابيناه واذا وجب لها مهر المثل وعليها الدية تقع المقاصة ان كاناعلى السواء وان كان في الدية فضل ترده على الورثة وان كان في المهر ترده الورثة عليها واذا كان القطع خطأيكون هذاتزوجا على ارش اليد واذا سرى الى النفس تبين انه لا ارش لليد وان المسمى معدوم فيجب مهر المثل كما اذا تزوجها على مافي اليد ولا شئ

فیها و لا یتقاصان لان الدیة تجب علی العاقلة فی الخطا والمهر لها.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک عورت نے ایک مرد کا ہاتھ کاٹ دیا اس کے بعد اس مرد نے اس عورت سے اپنے ہاتھ کے عوض نکاح کر لیا یعنی ہاتھ کاٹنے کے عوض اس مرد کو عورت کی طرف سے جو مال مل سکتا تھا اس کو مہر بنالیا اور نکاح کا عوض ٹھہرالیا پھر عورت سے ہمبستری وغیرہ کرلی، لیکن اس مرد کی موت اسی ہاتھ کی تکلیف بڑھ جانے سے ہوگئی، تو اس عورت کا اس مردہ شوہر کے ذمہ مہر المثل لازم ہوگا، اور اگر غلطی سے ہاتھ کاٹا ہو تو عورت کی مددگار برادری (عاقلہ) پر دیت لازم ہوگی، اور اگر ہاتھ کو عمداً کاٹا ہو تو خاص عورت کے مال میں سے اس شوہر کی دیت واجب ہوگی، یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے، کیونکہ اگرچہ ہاتھ کاٹنے کے جرم کو معاف کرتے ہوئے اس عوض کو مہر ٹھہرالیا تھا، مگر حقیقۃً اس ظلم سے معافی نہیں ہو سکتی تھی، تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہاتھ کے عوض کو نکاح کا مہر مقرر کرنے سے وہ نکاح صحیح نہ ہوگا، یعنی جان کی دیت پر یہ نکاح نہ ہوگا۔

ثم القطع اذا کان الخ: پھر اگر ہاتھ عمداً کاٹا گیا ہو تو یہ نکاح ہاتھ کے قصاص پر واقع ہوگا حالانکہ یہ ہاتھ مال نہیں ہے، اسی لئے وہ مہر نہیں ہو سکتا ہے، بالخصوص اس صورت میں جبکہ وہ قصاص بھی ختم ہو چکا ہے، لہٰذا اب اس پر مہر المثل واجب ہوگا، اور ظلم کے عوض اس عورت پر اس کے مال میں سے دیت واجب ہوگی، اور اس مظلوم مرد کا اس ظالمہ سے نکاح کر لینے کا مطلب اگرچہ یہ ہوتا ہے کہ شوہر نے اس کے ظلم کو معاف کر دیا ہے، چنانچہ اس بحث کو ہم عنقریب آئندہ بیان کریں گے، لیکن قصداً قطع کی صورت میں صرف ہاتھ کے قصاص کو معاف کرتا ہے، اور جب اسی ہاتھ کے کاٹنے کے بعد اس کا زہر پھیل جانے سے اس مرد کی موت ہوگئی ہو تو اس وقت یہ پتہ چلا کہ عورت کا ہاتھ کو کاٹنا ہی آخری حد نہیں تھی بلکہ حقیقت میں ہی قطع قتل نفس ہے، اسی لئے اس کے عوض دیت لازم ہوگی، اور یہ دیت اسی عورت کے مال میں سے لازم ہوگی، کیونکہ یہ قتل قصداً ہوا ہے، اگرچہ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ بجائے دیت کے قصاص واجب ہو جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے، (ف: یعنی قتل عمد کا موجب اور لازمی نتیجہ قصاص ہوتا ہے، لیکن شبہ ہو جانے کی وجہ سے قصاص کا حکم ختم ہو گیا ہے۔

واذا وجب لها مهر المثل الخ: اور جب عورت کا اس کے شوہر کے ذمہ مہر المثل لازم ہوا، اور مرد کی اسی عورت پر دیت واجب ہوئی تو دونوں ہی برابر ہو گئے یعنی ہر ایک کا دوسرے پر حق ثابت ہو گیا اور دونوں ہی مقاصہ (برابر برابر) کر لینگے، اور اگر بہ نسبت مہر مثل کے دیت کی مقدار میں کچھ زیادتی ہے تو وہ زائد مقدار عورت اپنے شوہر کے وارثوں کو واپس کرے گی، اسی طرح اگر دیت کے مقابلہ میں مہر کی مقدار میں کچھ زیادتی ہوگی تو مرد کے ورثہ عورت کو واپس کرینگے: **واذا کان القطع خطاء الخ**: اور اگر اس کا ہاتھ عورت سے غلطی سے کٹ گیا ہو تو اس غلطی کے جرمانہ میں جو رقم لازم ہوگی وہ عورت کے نکاح کا مہر بن جائیگی، اور اگر بعد میں وہی زخم بڑھ کر اس مرد کی جان لینے کا سبب بن جائے تو ایسی صورت میں یہ ظاہر ہے کہ اس ہاتھ کا کوئی تاوان نہیں ہوگا، اور نکاح کے عوض ابھی جس چیز کو سمجھ رکھا تھا، اب اس کا کوئی اعتبار نہیں رہا تو اس کی مثال ایسی ہو جائیگی جیسے کہ کوئی مرد کسی عورت کو اپنی بند مٹھی دکھا کر کہے کہ اس میں جو کچھ وہ تم سے نکاح کی مہر ہے، حالانکہ وہ مٹھی بالکل خالی نکلی تو اس میں مہر المثل لازم آتا ہے، پھر معلوم ہونا چاہئے کہ اس صورت میں دیت اور مہر المثل کے درمیان مقاصد نہیں ہوگا کیونکہ قطع خطاء صورت میں دیت اس کی مددگار برادری پر واجب ہوگی، لیکن مہر خود اسی عورت کے لئے ہوگا۔

توضیح: اگر ایک عورت نے ایک مرد کا ہاتھ کاٹ دیا، اور اسی کے عوض اسی سے نکاح کر لیا بعد میں وہ مرد اسی کے درد کی زیادتی سے مر گیا، اگر قطع ید غلطی سے ہو یا قصداً، مسائل کی تفصیل، اقوال علماء کرام، دلائل مفصلہ

قال ولو تزوجها علی الید وما یحدث منها او علی الجنایة ثم مات من ذلک والقطع عمد فلها مهر مثلها لان

هذا تزوج على القصاص وهو لا يصلح مهرا فيجب مهر المثل على ما بيناه وصار كما اذا تزوجها على خمر اوخنزير ولا شئ عليها لانه لماجعل القصاص مهرا فقدر ضي بسقوطه بجهة المهر فيسقط اصلا كما اذا اسقط القصاص بشرط ان يصير مالافانه يسقط اصلا وان كان خطا يرفع عن العاقلة مهر مثلها ولهم ثلث ما ترك وصية لان هذا تزوج على الدية وهي تصلح مهر الا انه يعتبر بقدر مهر المثل من جميع المال لانه مريض مرض الموت والتزوج من الحوائج الاصلية ولا يصح في حق الزيادة عل مهر المثل لانه محاباة فتكون وصية ويرفع عن العاقلة لانهم يتحملون عنهافمن المحال ان ترجع عليهم بموجب جنايتها وهذه الزيادة وصية لهم لانهم من اهل الوصية لما انهم ليسوا بقتلة فان كانت تخرج من الثلث تسقط وان لم تخرج يسقط ثلثه وقال ابو يوسف ومحمد كذلك الجواب فيمااذاتزوجها على اليد لان العفو عن اليد عفو عما يحدث منه عند هما فاتفق جوابهما في الفصلين.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے، کہ اگر کسی عورت نے ایک مرد کا ہاتھ عمداً کاٹا پھر اسی مرد سے اس تفصیل سے کہ اس ہاتھ کے کاٹنے اور اس میں جو کچھ نقصان ہوا یا جو جنایت کی ہے اس سلسلہ کی تمام اخراجات کو عوض بنا کر بطور مہر نکاح کر لیا، پھر اسی زخم کے بڑھ جانے سے اس کی جان بھی چلی گئی تب عورت کو اس کا مہر المثل ملے گا، کیونکہ یہ نکاح اس نقصان کے قصاص کے عوض ہوا ہے، حالانکہ قصاص کبھی بھی مہر نہیں بن سکتا ہے، اسی لئے نئے طور پر مہر المثل لازم ہوگا، جیسا کہ ہم نے اس سے پہلے بارہا مفصلاً بیان کر دیا ہے: وصار كمااذا تزوجها الخ: اس کی مثال اس صورت کی سی ہوگی کہ کسی عورت سے مرد نے شراب یا خنزیر کے عوض نکاح کیا ہو کہ اس میں بھی مہر المثل ہی لازم ہوتا ہے، پھر عورت کے ذمہ ہاتھ کاٹنے اور نقصان پہنچانے کے عوض دیت یا قصاص کچھ بھی لازم نہیں ہوگا، کیونکہ جب اس مرد نے جب قصاص کو اپنے نکاح کو مہر بنا دیا تو اس کو مہر بنانے کی وجہ سے اس حق قصاص سے باز آگیا ہے، لہٰذا اب اس کا وہ حق بالکل ختم ہو گیا یعنی مہربانی کی حیثیت ہو یا نہ ہو جب بھی وہ حق ختم ہو جائے گا، اس کی مثال ایسی ہوگی جیسی کہ اگر اس نے یہ کہدیا ہو کہ میں نے اس حق کو اس شرط پر معاف کیا کہ اس کے عوض مال دینا ہوگا، تو یہ کہتے ہی اس کا حق قصاص ختم ہو جائے گا، یعنی اگر وہ قاتل دیت دینے نہ ہو تب بھی اس کا قصاص ختم ہو جائے گا اور اگر اس کی غلطی سے قتل ہو گیا تو عورت کی مددگار برادری سے دیت میں سے مہر المثل کے برابر رقم کم ہو جائیگی۔

ولهم ثلث ما ترك الخ: پھر جیسے کہ مددگار برادری کے ذمہ سے عورت کے مہر المثل کے برابر مہر المثل کم ہو جاتا ہے، اسی طرح سے پوری دیت کی تہائی بھی عاقلہ (مددگار برادری) کے لئے وصیت ہو جائیگی، یعنی مہر المثل کے بعد دیت میں سے جتنی رقم باقی رہیگی اس کی تہائی بھی ان لوگوں کے ذمہ سے کم ہو جائیگی، کیونکہ اس کا نکاح دیت پر ہوا ہے، اس لئے ایسا ہونے سے دیت سے ایک حد تک معافی ہو جاتی ہے، اور اس وقت مرد مرض الموت کی حالت میں تھا یعنی اس مرد نے اپنی زندگی سے ناامیدی کی حالت میں معافی کی ہے، اس لئے اس کی دیت میں سے صرف ایک تہائی کی وصیت جائز ہوگی، اور دیت ایسی چیز ہے جو مہر المثل ہو سکتی ہے، لیکن یہ بات یاد رکھنے کے لائق ہے کہ چونکہ انسان کے لئے نکاح کرنا اس کی جوائج اصلیہ میں سے شمار ہوتا ہے، یعنی جس طرح کھانا پینا وغیرہ انسان کی حوائج اصلیہ میں شامل ہے اسی طرح سے اس کا نکاح کرنا بھی حوائج اصلیہ میں سے ہوگا، اور نکاح کے لئے مہر کا ہونا شرط ہے اس بناء پر مہر المثل کی جتنی بھی مقدار ہو وہ پوری دیت میں سے دی جائیگی، اور مہر المثل سے زیادہ مقدار کو دیت میں سے معاف کرنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ وہ شوہر مرض الموت یعنی زندگی سے ناامید کی حالت میں، پھر مہر المثل سے بھی زیادہ مقدار دیت کو معاف کر دینا محابات یعنی ضرورت سے زیادہ درگزر کرنا ہوتا ہے، لہٰذا ایسا کرنا وصیت کے طور پر جائز ہوگا، جو کہ اس عورت سے ہی نہیں بلکہ اس کے عاقلہ سے ساقط کی جائیگی۔

اس طرح سے کہ مہر المثل اور باقی دیت میں سے بطور وصیت ایک ثلث ساقط ہو جائیگی، اور یہ بات اس لئے ہے کہ یہی

عاقلہ اس عورت کی طرف سے سارے اخراجات اور بوجھ برداشت کرتے ہیں، لہٰذا یہ بات تقریباً محال ہو گی کہ وہ عورت اپنی مدد گار برادری (عاقلہ) سے وہ مال واپس لے جو اسی عورت کے جرم کرنے کی وجہ سے ان پر واجب ہوا ہے، اور یہ تہائی مال جو عاقلہ کو مہر المثل سے زیادہ ملا ہے، یہ بطور وصیت ہو گی، کیونکہ ان کے حق میں وصیت کرنے کی گنجائش پوری ہے، اس لئے اس قتل میں ان عاقلہ کا کوئی ہاتھ نہیں تھا، پس اگر وصیت کی تہائی میں سے کچھ بچ جائے تو وہ ان سے واپس لی جائیگی، اور اگر نہ نکلے تو اس تہائی ختم ہو گی، اور امام ابو یوسف و محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اس مرد نے اس عورت سے ہاتھ کے کٹنے کے عوض نکاح کیا ہو تو بھی یہی حکم ہو گا، کیونکہ ان کے نزدیک کاٹنے سے معاف کر دینے سے اس سے جو اثرات سرایت کرتے ہیں ان سب سے معافی ہو جاتی ہے، اسی لئے کاٹنا غلطی سے ہو یا قصداً ہو دونوں صورتوں میں صاحبینؒ کا ایک ہی جواب ہے، (ف: اگرچہ وہ نکاح اس جنایت سے معاف کر دینے یا سرایت کرنے پر نہ ہوا ہو)۔

توضیح: ایک عورت نے ایک مرد کا ہاتھ قصداً کاٹا، پھر اسی مرد سے نکاح کر لیا اس شرط کے ساتھ کہ اس زخم سے فی الحال یا آئندہ جو کچھ نقصان ہو یا جو جنایت کی ہے اس سلسلہ میں جو کچھ خرچ ہو گا وہی اس کے نکاح کا مہر ہو گا، پھر اس زخم کی وجہ سے اس مرد کا انتقال بھی ہو گیا، تو بعد میں اس کے نفع اور نقصان کا ذمہ دار کون ہو گا، اور اس کی تفصیل کیا ہو گی، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال ومن قطعت يده فاقتص له من اليد ثم مات فانه يقتل المقتص منه لانه تبين ان الجناية كانت قتل عمد وحق المقتص له القود واستيفاء القطع لا يوجب سقوط القود كمن له القود اذا استوفى طرف من عليه القصاص وعن ابي يوسف انه يسقط حقه في القصاص لانه لما اقدم على القطع فقد ابرأه عما وراءه ونحن نقول انما اقدم على القطع ظنا منه ان حقه فيه وبعده السراية تبين انه في القود فلم يكن مبرئا عنه بدون العلم به.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص مثلاً زید کا ہاتھ قصداً کاٹا گیا پھر کاٹنے والے کا مثلاً بکر کا ہاتھ قصاص میں کاٹ لیا گیا، مگر زید جس کا ہاتھ پہلے کاٹا گیا تھا اس کا زخم پھیلتا گیا یہاں تک کہ اسی زخم کی وجہ سے اس شخص زید کی موت ہو گئی تو اس موت کے قصاص میں بکر کو بھی سزائے موت دی جائیگی یعنی موت کا قصاص لیا جائے گا، کیونکہ بعد میں زید کی موت ہو جانے سے یہ بات یقینی ہو گئی کہ زید قتل عمد میں مرا ہے، اور ظاہری دھوکہ کھا کر بکر سے ہاتھ کاٹنے کا قصاص لیا گیا جو کہ غلط ہوا لہٰذا اس کا اصل قصاص قتل ہی صحیح ہونے سے بکر کو قتل کر دیا جائے گا، اس سے پہلے جو بکر کا ہاتھ کاٹا گیا تھا وہ اس قتل کو ساقط نہیں کر سکتا ہے۔

كماله القود اذا استوفى الخ: حق کو ساقط نہ کرنے کی مثال ایسی ہو گی جیسے کہ ایک شخص کا دوسرے پر قصاص کا حق ہو اس کے بعد دوسرے شخص نے پہلے شخص کا ہاتھ یا پاؤں کاٹ دیا تو اپنا کاٹ دینے کی وجہ سے پہلے کا حق قصاص ختم یا کم نہیں ہو گا، اور نوادر میں امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ زید کا حق قصاص ختم ہو جائے گا، اس لئے کہ جب زید نے بکر کا ہاتھ کاٹنے کا ارادہ کیا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس نے حق قصاص میں سے تھوڑا سا حق وصول کر لینے پر ہی بس کرنا چاہا ہے، اور باقی حق کو بری کر دیا ہے: ونحن نقول انما اقام الخ: اور ہم یہ کہتے ہیں کہ زید نے پہلے ہاتھ کاٹ لینے کو قصاص پر اس لئے مقدم کیا تھا کہ اس کے خیال میں ہاتھ کاٹنا ہی اس قطع کا مکمل قصاص تھا مگر بعد میں جب ہاتھ کاٹنے سے بدن میں زہر سرایت کر گیا اور آخر کار اسی حالت میں مر گیا تب یہ بات سمجھ میں آگئی کہ پہلے جتنا حق وصول کیا ہے، وہ صحیح نہیں تھا بلکہ حقیقت میں اس کا حق قصاص ہی کا تھا لہٰذا ایسا حکم نہیں دیا جائے گا کیونکہ اس نے قصاص کا صحیح حق جانے بغیر معاف کیا تھا۔

توضیح: اگر بکر نے زید کا ہاتھ قصداً کاٹا اس لئے زید نے بکر سے اس کے قصاص میں بکر کا ہاتھ کاٹ لیا، بعد میں زید ہاتھ کاٹے جانے کے اثر سے مر گیا تو کیا پہلا قصاص کافی ہو جائے گا، مسئلہ کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

قال ومن قتل وليه عمدا فقطع يد قاتله ثم عفا وقد قضى له بالقصاص اولم يقض فعلى قاطع اليد دية اليد عند ابى حنيفة وقالا لاشئ عليه لانه استوفى حقه فلا يضمنه وهذا لانه استحق اتلاف النفس بجميع اجزئها ولهذا لولم يعف لا يضمنه وكذا اذا سرى ومابرأ اوماعفا وما سرى او قطع ثم حزر قبته قبل البراء اوبعده وصار كما اذا كان له قصاص فى الطرف فقطع اصابعه ثم عفا لا يضمن الاصابع وله انه استوفى غير حقه لان حقه فى القتل وهذا قطع وابانة وكان القياس ان يجب القصاص الا انه سقط للشبهة فان له ان يتلفه تبعا واذاسقط وجب المال وانما لايجب فى الحال لانه يحتمل ان يصير قتلا بالسراية فيكون مستوفيا حقه وملك القصاص فى النفس ضرورى لا يظهر الا عند الاستيفاء او العفو او الاعتياض لمانه تصرف فيه فاما قبل ذلك لم يظهر لعدم الضرورة بخلاف ما ذا سرى لانه استيفاء واما اذا لم يعف وما سرى قلنا انما يتبين كونه قطعا بغير حق بالبرء حتى لو قطع وما عفا وبرأ الصحيح انه على هذا الخلاف واذاقطع ثم حز رقبته قبل البرء فهو استيفاء ولو حز بعد البرء فهو على هذا الخلاف هو الصحيح والاصابع وان كانت تابعة قياما بالكف فالكف تابعة لها غرضا بخلاف الطرف لانها تابعة للنفس من كل وجه .

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص کا ولی مورث قصداً قتل کیا گیا، مثلاً زید کا مورث قصداً مارا گیا، اسی لئے وارث زید نے اس کے قاتل کے ہاتھ کو کاٹ دیا حالانکہ مورث نے اس قتل کو خود معاف کر دیا یا اس کے کسی وارث نے معاف کر دیا خواہ اس سے پہلے قاضی کی طرف سے قصاص کا فیصلہ کر دیا گیا ہو یا نہیں کیا گیا ہو، تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک زید پر اس کے ہاتھ کی دیت لازم ہو گی، لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ کچھ بھی واجب نہیں ہو گا، کیونکہ اس نے اپنا حق وصول کیا ہے، اس لئے وہ ضامن نہیں ہو گا: **وهذا لانه استحق اتلاف النفس الخ**: جس کی وجہ یہ ہے کہ اس وارث کو تو قاتل کی پوری جان کو ہلاک کر دینے کا حق حاصل تھا، اور اسی جان کی حصوں میں سے ہاتھ بھی ایک حصہ ہے، اسی لئے (۱) اگر اس نے معاف نہیں کیا تب بھی کسی طرح کا ضامن نہیں ہو گا، (۲) اسی طرح اگر ہاتھ کاٹنے کا زخم بڑھتا گیا یہاں تک کہ وہ جان لیوا ہو گیا یعنی وہ مر گیا، (۳) یا ہاتھ کا زخم بڑھا بھی نہیں اور اس نے معاف بھی نہیں کیا، (۴) یا اس نے ہاتھ کاٹا پھر اس کے اچھا ہونے کی بعد یا اچھا ہونے سے پہلے اس کی گردن کاٹ دی تو بھی صاحبینؒ کے نزدیک وہ ضامن نہ ہو گا، اور اس کی صورت ایسی ہو جائیگی کہ جیسے کہ کسی کو کسی کا ہاتھ کاٹنے کے عوض اس سے قصاص میں ہاتھ ہی کاٹنے کا حق حاصل تھا لیکن اس نے ہاتھ نہیں کاٹا بلکہ اس کی انگلیاں کاٹ دیں پھر اس کے ہاتھ کو معاف کر دیا، تو اس وقت وہ اس ہاتھ کی انگلیوں کا ضامن نہیں ہو گا۔

وله انه استوفى غير حقه الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل ہے کہ زید کو جس حق کے وصول کرنے کی اجازت تھی اس نے اسے وصول نہ کر کے کوئی دوسری چیز وصول کر لی، کیونکہ اسے حقیقت میں زید کو قاتل کی جان لینے کی اجازت تھی مگر زید نے اس قاتل کی جان نہ لے کر صرف اس کا ہاتھ کاٹ لیا، پھر اس موقع پر قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ غلط طور پر چونکہ زید نے ہاتھ کاٹ دیا ہے، اس لئے اس کے عوض زید کا ہاتھ ہی قصاصاً کاٹ دینا چاہئے، لیکن چونکہ اس موقع پر شبہہ پیدا ہو گیا، اسی لئے قصاص میں ہاتھ کاٹنے کا حکم ختم ہو گیا، کیونکہ زید کو یہ حق حاصل تھا کہ قاتل کی جان کے عوض جان لے مگر جان کے ماتحت ہاتھ کو کاٹنے کا بھی اختیار تھا، اور جب کسی وجہ سے قصاص ختم ہو گیا تب مال واجب ہو گا، جس کی ادائیگی اس کے اچھے ہونے کی بعد لازم ہو گی، اور

فوری طور سے اس لئے مال واجب نہیں ہوگا، کہ شاید ہاتھ کا زخم اندر ہی اندر بڑھتا جائے یہانتک کہ اس کی موت واقع ہو جائے، تو ایسی صورت میں زید اتنا پورا حق پانے والا ہو جائے گا، یعنی ہاتھ کاٹنے کا جرمانہ اسی وقت تک لازم ہوتا ہے کہ وہ قاتل ہاتھ کاٹنے سے نہ مرے، پس اگر مر گیا تو گویا اس نے قصاص میں قتل کر دیا، پھر یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے، کہ قاتل کی جان کو قتل کرنے کی ملکیت مقتول کے ولی کو مطلقاً نہیں ہوتی ہے کہ جب چاہے اور جس طرح چاہے اس کی جان لے بلکہ اس کی ملکیت ضروریہ ہوتی ہے اور اس ضرورت کا ظہور قصاص حاصل کرنے کے وقت یا اس حق کو معاف کرنے کے وقت یا اس کا بدلہ لینے کے وقت ہوتا ہے، کیونکہ ان میں سے ہر ایک کام اس کی ذات میں تصرف کا ہوتا ہے، اور ان کاموں سے پہلے ملکیت ہوتی ہے یا نہیں تو یہ ملکیت ضرورت کی وجہ سے ظاہر نہیں ہوتی ہے۔

بخلاف ما اذا سری الخ: بخلاف اس کے اگر ہاتھ کاٹنے کا اثر بڑھتا گیا یہانتک کہ وہ مر گیا تو اس کی موت پر ضمان اس لئے لازم نہیں ہوگا کہ وارث نے اپنا حق حاصل کر لیا ہے،، اور اگر وارث نے اپنا حق معاف نہیں کیا اور زخم بھی مزید نہیں بڑھا تو ہم بالاتفاق اس کے ضامن نہ ہونے کو تسلیم نہیں کرتے ہیں، بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ ناحق کاٹنا اسی وقت ظاہر ہوگا جبکہ زخم اچھا ہو جائے، یہانتک کہ اگر اس نے ہاتھ کاٹا اور قصاص کو معاف نہیں کیا اور زخم بھی اچھا ہو گیا تو اس صورت میں صحیح قول یہ ہے کہ اس صورت میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے، یعنی امام اعظمؒ کے نزدیک ضامن ہوگا، اور اگر اس نے ہاتھ کاٹا پھر اس کے اچھے ہونے سے پہلے اس کی گردن بھی کاٹ دی تو یہ اپنے حق کی وصولی کہلائیگی، اور اگر ہاتھ کے اچھے ہو جانے کے بعد گردن کاٹی تو اس میں اختلاف ہے، یعنی امام اعظمؒ کے نزدیک وہ ضامن ہوگا اور یہی قول صحیح ہے، اور اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ انگلیاں جس طرح اپنے پائے جانے میں ہتھیلی کے تابع ہیں کہ بغیر ہتھیلی کے صرف انگلیاں نہیں ہوتی ہیں اسی لئے حصول مقصد میں ہتھیلی میں انگلیوں کے تابع ہے، یعنی ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کے تابع ہے، بخلاف ہاتھ پاؤں وغیرہ کے یہ طرح سے جان کے تابع ہیں۔

توضیح: اگر زید کے مورث کو کسی نے قصداً قتل کر دیا، اس لئے وارث زید نے قاتل کا ہاتھ کاٹ دیا، حالانکہ خود مورث یا کسی وارث نے اس قتل کو معاف کر دیا تھا، مسئلہ کی مفروضہ تمام صورتیں، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال ومن له القصاص فى الطرف اذا استوفاه ثم سرى الى النفس ومات يضمن دية النفس عند ابى حنيفة وقالا لايضمن لانه استوفى حقه وهو القطع ولا يمكن التقييد بوصف السلامة لمافيه من سد باب القصاص اذا الاحتراز عن السراية ليس فى وسعه فصار كالامام والبزاغ والحجام والمامور بقطع اليد وله انه قتل بغير حق لان حقه فى القطع وهذا وقع قتلا ولهذا لو وقع ظلما كان قتلا ولانه جرح الحضى الى فوات الحيوة فى مجرى العادة وهو مسمى القتل الا ان القصاص سقط للشبهة فوجب المال بخلاف ما اشتهد ابه من المسائل لانه مكلف فيها بالفعل اما تقلد اكا لامام اوعقدا كما فى غيره منها والاجبات لا تتقيد بوصف السلامة كالرمى الى الحربى وفيمانحن فيه لا التزام ولا وجوب اذ هو مندوب الى العفو فيكون من باب الاطلاق فاشبه الاصطياد.

ترجمہ: فرمایا کہ اگر شخص کو کسی جنایت کی بناء پر دوسرے شخص کے اعضاء بدن مثلاً ہاتھ پاؤں سے قصاص لینے کا حق تھا، اس لئے اس نے اپنا حق قصاص وصول کر لیا یعنی دوسرے کا ہاتھ یا پیر جو بھی ہو کاٹ لیا، پھر اس کا زخم آہستہ آہستہ اندر بڑھتا گیا، یہانتک کہ وہ شخص اسی زخم کے نتیجہ میں مر گیا، تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس طرح قصاص لینے والا شخص اس کی جان کی دیت کا ضامن ہوگا: **وقالا لا يضمن الخ**: اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ وہ ضامن نہیں ہوگا، (امام مالک وشافعی واحمدؒ کا بھی یہی قول ہے)

کیونکہ قصاص لینے والے نے تو مثلاً اپنا حق ہاتھ کا کاٹنا وصول کیا ہے جب کہ اس قصاص کے نتیجہ کا وہ اس طرح ذمہ دار نہیں ہوا تھا کہ اس کے نتیجہ میں وہ نہیں مرے گا، کیونکہ یہ بات اس کے اختیار میں کبھی بھی نہیں آسکتی ہے، اور ایسی قید لگانے سے قصاص وصول کرنے کا دروازہ ہی بند ہو جائے گا، کیونکہ اس زخم کے اثر کے پھیلاؤ کو روک کر رکھنا اس کے اختیار میں نہیں ہو سکتا ہے، تو اس کی مثال امام وقت یا بزاغ و حجام و جلاد کی ہے جو ہاتھ کاٹنے پر ملازم ہو، (ف: یعنی مثلاً امام المسلمین نے کسی چور کا ہاتھ کٹوا لیا خود کاٹا، اور وہ شخص اس کے نتیجہ میں مر گیا تو امام اس کی موت کا ضامن نہیں ہوگا، اسی طرح سے بزاغ یعنی جانوروں کا ڈاکٹر، جانوروں کو نشتر لگانے والا یا حجام یعنی پچھنے لگانے والا اگر یہ لوگ طریقہ اور قانون کے مطابق احتیاط کے ساتھ کام کریں پھر بھی اس کا زخم بڑھتا رہے، اور آخر کار اس کے اثر سے آدمی مر جائے، تو اس پر تاوان لازم نہیں ہوتا ہے، اسی طرح اگر قاضی کسی جلاد کو چور کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دے، یا مثلاً زید کے ہاتھ میں آبلہ پیدا ہو جائے اور وہ ڈاکٹر سے کہے کہ آپ میرا ہاتھ کاٹ دیں، اور اس کے نتیجہ میں اس کی جان چلی جائے تو ان میں سے کسی پر بھی تاوان لازم نہیں آتا ہے، اسی طرح کتابی مسئلہ میں جس نے اپنا قصاص لیا اس نے اپنا حق وصول کر لیا پھر اس زخم کا اثر پھیلنا یا نہ پھیلنا اس کے اختیار میں نہیں ہوتا اسی لئے وہ ضامن نہیں ہوگا)۔

وله ان قتل بغير حق الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ قتل بغیر حق ہے، کیونکہ اسے صرف ہاتھ کاٹنے کا حق تھا، جبکہ نتیجہ میں قتل ہو گیا ہے، اسی لئے اگر ایسا معاملہ ظلماً ہوتا ہے تو قصاص واجب ہوتا ہے، یعنی کاٹنے والے نے قصداً ہاتھ کاٹا اور وہ سرایت کر کے جان لیوا ہو گیا تو اس سے قصاص واجب ہوتا ہے، اور اس دوسری دلیل سے بھی کہ یہ زخم اور نشتر کچھ اس طرح لگا ہے کہ عموماً اس سے جان جانے تک کی نوبت آجاتی ہے، اور قتل بھی اسی طرح کے کام سے ہوتا ہے، مگر قتل ہونے کے باوجود اس پر قصاص اس لئے لازم نہیں کیا گیا ہے کہ اس میں ایک شبہہ بھی ہو گیا ہے، اسی لئے بجائے قصاص کے مال لازم کیا گیا ہے، بخلاف ان مسائل کی کہ جن سے صاحبینؒ نے استدلال کیا ہے، یعنی حجام اور بزاغ وغیرہ کے وہ تو ایسے کام پر ریاست کی طرف سے مقرر کئے ہوئے ہوتے ہیں خواہ باضابطہ خلافت اور حکومت کے طور پر ہو جیسے امام اور قاضی، یا ملازمت اور اجارہ کے طور پر ہو، جیسے حجام اور بزاغ ہے، (ف: اس دعوی پر اس طرح سے اعتراض کیا گیا ہے، کہ ان کاموں پر کچھ لوگوں کو مقرر کر دینے سے ان کو زیادہ سے زیادہ اتنی ترجیح حاصل ہو جاتی ہے کہ ان کو اس کا استحقاق ہو جاتا ہے، اس سے زیادہ اور کوئی بات حاصل نہیں ہوتی ہے، اس لئے اس میں فرق کرنا مشکل ہے، واللہ تعالیٰ اعلم)۔

والوجبات لا تتقيد الخ: اور واجبی معاملات میں ان میں سلامتی کی قید نہیں ہوتی ہے، یعنی جن کاموں کو کرنا ہی ہے، ان میں اس بات کا خیال رکھنا ضروری نہیں ہوتا ہے کہ وہ صحیح و سالم ہو اور اس سے کسی دوسرے کو نقصان نہ ہو مثلاً لڑائی کے میدان میں دشمن پر تیر چلانا ضروری ہے مگر اس میں اس کی قید نہیں ہوتی ہے کہ تیر صرف دشمن ہی کو لگے یعنی کسی مسلمان کو نہ لگے، پھر اس قصاص کا مسئلہ جس میں ہماری گفتگو ہو رہی ہے کچھ ایسا ہے کہ اسے کرنا ضروری ہوں، کہ قصاص لینا نہ فرض ہے، نہ واجب ہے، بلکہ قصاص نہ لے کر معاف کر دینا ہی مندوب ہے، لہٰذا قصاص کے حکم میں اطلاق ہے، یعنی قصاص لینا جائز اور ایسا کرنا مباح ہے، لہٰذا قصاص کا حکم شکار کھیلنے کے مشابہہ ہوا، اس میں اس بات کی شرط ہے کہ جسے شکار نہیں کرنا ہے وہ محفوظ اور سالم رہے، اسی بناء پر اگر شکار کا تیر کسی آدمی کو لگ جائے تو شکاری ضامن ہوگا اسی طرح اگر ہاتھ کاٹنے میں اس کی جان بھی چلی جائے تو کاٹنے والا اس کا ضامن ہوگا۔

توضیح: اگر کسی شخص کو دوسرے کے مثلاً ہاتھ کاٹنے کا قصاص کے طور پر حق تھا اس لئے اس نے اس کا ہاتھ کاٹ کر اپنا حق وصول کر لیا، بعد میں کٹا ہوا ہاتھ زہریلا ہو کر پورے بدن میں سرایت کر گیا بالآخر وہ شخص اسی کی بناء پر مر گیا، تو کیا ہاتھ کاٹنے والا اس کا ضامن

ہوگا، مسئلہ کی پوری تفصیل، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

باب الشهادة فى القتل

قتل کرنے کے معاملہ میں گواہی دینے کا بیان

قال ومن قتل وله ابنان حاضر وغائب فاقام الحاضر البينة على القتل ثم قدم الغائب فانه يعيد البينة عند ابى حنيفة وقالا لايعيد وان كان خطأ لم يعد ها بالاجماع وكذلك الدين يكون لابيهما على اخر لهما فى الخلافية ان القصاص طريقه طريق الوارثة كالدين وهذا لانه عوض عن نفسه فيكون الملك فيه لمن له لملك فى المعوض كما فى الدية ولهذا الوانقلب مالا يكون للميت ولهذا يسقط بعفوه بعد الجرح قبل الموت فينتصب احد الورثة خصما عن الباقين.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ مثلاً زید عمداً قتل کیا گیا اس وقت اس کے دو بیٹے تھے جن میں سے ایک موجود تھا اور دوسرا کہیں دوسری جگہ یعنی غائب تھا، ان سے اس حاضر بیٹے نے قاتل پر قتل کا الزام لگایا اور اس پر گواہی بھی پیش کر دی، پھر دوسرا غائب بیٹا بھی آ گیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس دوسرے شخص پر بھی اس قتل کے گواہوں کو دوبارہ لانا ضروری ہوگا، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ گواہوں کو دوبارہ پیش کرنا اس پر لازم نہیں ہوگا، اس طرح یہ مسئلہ اختلافی ہو گیا، اس لئے کہ اگر قتل کا یہ معاملہ عمداً نہ ہو کر خطاء ہوتا تو پھر اجماعی ہوتا یعنی گواہوں کو دوبارہ پیش کرنا اس بعد میں آنے والے پر ضروری نہیں ہوتا ہے، اسی طرح اگر اس مقتول باپ کا کسی پر قرضہ ہوتا اور ایک بیٹا گواہ پیش کر دیتا تو بھی بالاجماع دوسرے بیٹے پر اس گواہ کو دوبارہ پیش کرنا ضروری نہ ہوتا، (ف: اور پہلے بیٹے کی طرف سے قتل کے ثبوت میں گواہی پیش کر دیئے جانے کے بعد دوسرے بیٹے کے آنے تک بالاجماع ملزم قاتل کو قید میں رکھنا ضروری ہوگا، اسی طرح بالاجماع اسکے خلاف قصاص کا حکم بھی قاضی کی طرف سے نہیں دیا جائیگا، کیونکہ غائب شخص کی غیر حاضری میں حاضر بیٹے کو قصاص لینے کا بالاجماع اختیار نہیں ہے، الکفایہ، پس اس میں اختلافی صورت یہ قتل عمد میں غائب کے گواہ کو دوبارہ پیش کرنا ضروری ہے یا نہیں)۔

لهما فى الخلافية الخ: گزشتہ اختلافی مسئلہ میں جس دوسرے بیٹے کی موجودگی پر گواہوں کو دوبارہ لانا لازم ہوگا جو کہ صاحبینؒ کا قول ہے، اس میں ان کی دلیل یہ کہ قصاص ایسا مسئلہ ہے جس میں وراثت کے طریقہ پر عمل کیا جاتا ہے، جیسے کہ قرضہ میں ہوتا ہے یعنی پہلے مورث کی ملکیت ثابت ہوتی ہے پھر وراث کی ملکیت ثابت ہوتی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ قصاص تو اصل میں مقتول کی جان کا بدلہ ہوتا ہے لہذا جو شخص لعوض یعنی اس کی جان کا مالک ہو جاتا ہے، وہی اس کے عوض یعنی اس کے قصاص کا بھی مالک ہوتا ہے، جیسے کہ دیت میں ہوتا ہے، اسی واسطے اگر کسی طرح قصاص جان سے بدل کر مال ہو جائے (مثلاً مال پر مصالحت کر لی جائے) تو اس کا مالک سب سے پہلے وہ میت ہی ہوگا، اسی بناء پر اگر میت نے اپنے زخمی ہونے کے بعد قاتل کو معاف کر دیا اس کے بعد وہ مر گیا تو اس کا قصاص ختم ہو جائے گا، اور قصاص کی صورت میں تمام وارثوں کی طرف سے کوئی ایک وارث مدعی اور مخاصم بن سکتا ہے، (ف: کہ جیسے قرضہ کی صورت میں اگر قرض خواہ کسی ایک وارث کو عدالت میں لے جائے تو وہ دوسرے تمام وارثوں کی طرف سے مدعی علیہ ہو جائے گا یعنی اس حاضر پر قرض خواہ کی طرف سے اس وقت جو بھی فیصلہ ہوگا وہی فیصلہ دوسرے تمام وارثوں پر بھی نافذ ہو جائے گا، جیسا کہ کتاب القضاء میں مسئلہ تفصیل سے گزر چکا ہے، اسی طرح جب قصاص بھی قرضہ کی طرح ہے اور مردہ کی طرف سے ایک وارث حاضر ہو چکا ہے، اور اس نے قاتل پر قصاص ثابت بھی کر دیا ہے تو یہی ثبوت سارے وارثوں کی طرف سے کافی ہوگا، اور جو گواہ پہلے غائب تھا اب اس کے حاضر ہونے کے بعد اسے دوبارہ گواہ عدالت

میں حاضر کرنے کی ضرورت نہیں ہوگی، جیسا کہ صاحبینؒ کا قول ہے، لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک گواہ کو دوبارہ بلانے کی ضرورت ہوگی۔

توضیح: اگر زید کو کسی نے عمداً قتل کر دیا، اس کے دو بیٹے تھے جن میں سے ایک وہاں پر موجود تھا اس نے عدالت میں جا کر قاتل کا پتہ بتایا اور گواہوں سے قاتل کو ثابت کر دیا اس کے بعد دوسرا لڑکا بھی آگیا تو کیا اسے بھی عدالت میں ان گواہوں کو دوبارہ پیش کرنا ہوگا، مسئلہ کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

وله ان القصاص طريقه طريق الخلافة دون الوارثة الاترى ان ملك القصاص يثبت بعد الموت والميت ليس من اهله بخلاف الدين والدية لانه من اهل الملك فی الاموال كما اذا نصب شبكة وتعقل بها صيد بعد موته فانه يملكه واذا كان طريقه الاثبات ابتلاء لا ينتصب احدهم خصما عن الباقين فيعيد البينة بعد حضوره فان كان اقام القاتل البينة ان الغائب قد عفا فالشاهد خصم ويسقط القصاص لانه ادعى على الحاضر سقوط حقه في القصاص الى مال ولا يمكنه اثباته الا باثبات العفو من الغائب فينتصب الحاضر خصما عن الغائب وكذلك عبد بين رجلين قتل عمدا واحد الرجلين غائب فهو على هذا لما بيناه.

ترجمہ: اور طریقہ قصاص کے اختلافی مسئلہ میں امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ قصاص پانے کا طریقہ اور حق ویسا ہی جیسا کہ میت کی خلافت اور نیابت کا ہے، یعنی اس میں وارثت پانے کا طریقہ نہیں ہے، اسی لئے مقتول کو بھی قصاص پالئے جانے کے بعد ملکیت حاصل ہوتی ہے، حالانکہ فی الحقیقت میت کو کوئی طاقت اور لیاقت نہیں ہوتی ہے، اس کی وجہ یہی ہے کہ اس کا خلیفہ اس کے قائم مقام موجود ہے، بخلاف قرضہ اور دیت کے کیونکہ میت کو بھی اپنے مال کی ملکیت کی صلاحیت رہتی ہے، (اسی وجہ سے اس میت کو سب سے پہلے اس کے اپنے مال ہی کفن دفن کیا جاتا ہے، اور اس کے اپنے مال سے ہی اس کے اپنے قرضے ادا کئے جاتے ہیں، اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے، کہ اس کا مال اس وقت تک اسی کا ہوتا ہے، اور جیسے کہ ایک چڑیمار (پرندوں کے شکاری) نے شکار کے لئے جال بچھایا، اس کے بعد وہ مر گیا اس کے بعد اس جال میں پرندے کافی پھنس گئے تو وہ شکاری (چڑی مار) ہی اس کا مالک سمجھا جائے گا، اگرچہ وہ خود مر چکا ہو، اور اب جبکہ یہ بات معلوم ہوگئی کہ قصاص کا طریقہ ابتدائی بات ہے تو ایک وارث اپنے دوسرے وارثوں کی طرف سے خصم نہیں ہو سکتا ہے، اسی لئے مجلس عدالت سے غائب رہنے والا وارث جب مجلس عدالت میں حاضر ہو جائے تو وہ بھی اپنی گواہی کے لئے پہلے گواہوں کو دوبارہ ملوائے گا۔

فان کان اقام القاتل الخ: اس موقع پر اگر قاتل نے اس موجود وارث کے سامنے اپنے گواہ اپنے اس دعویٰ پر پیش کئے کہ اس دوسرے وارث یعنی غائب وارث نے میرے قتل کے خون کو مجھ سے معاف کر دیا ہے، یعنی میرے قتل کے دعویٰ سے دستبرداری کر دی ہے تو اس کے گواہ بھی سننے کے قابل ہو جائیں گے، اس طرح وہ حاضر وارث اس قاتل کا مقابل اور خصم ہو جائے گا، اس لئے اس قاتل سے قصاص کا حکم ختم ہو جائے گا، کیونکہ اس قاتل نے گویا اس حاضر گواہ پر یہ دعویٰ کر دیا کہ اس کے قصاص لینے کا حق ختم ہو گیا ہے، اور اب وہ مجھ سے اس کے عوض صرف مال لے سکتا ہے، اور یہ قاتل بھی اپنے اس دعویٰ کو صرف اس طرح ثابت کر سکتا ہے، کہ غائب وارث نے واقعۃً اس کے خون کو معاف کر دیا ہے گواہوں سے ثابت کر دے، اس طریقہ سے موجود وارث اس قاتل کا خصم اور مدمقابل ہو جائے گا: وکذلك عبد بين رجلين الخ: اسی طرح ایک غلام دو شخصوں میں مشترک ہو یعنی دو آدمی اس کے مالک ہوں، اور اس غلام کو کسی نے قصداً قتل کر دیا گیا اور اس موقع پر دو مالکوں میں سے صرف ایک ہی موجود ہو اور دوسرا غائب ہو تو اس کا حکم بھی وہی ہوگا، جو بیان کیا گیا ہے، اور اس کی دلیل بھی وہی ہوگی۔

توضیح: طریقہ قصاص طریقہ خلافت ہے یا طریقہ وراثت اس میں امام ابو حنیفہؒ کا دعوی اور مفصل دلیل، اسی صورت میں اگر قاتل یہ دعویٰ کرے کہ غائب وارث نے میرے خون کو در گزر کر دیا تھا مگر حاضر اس کا منکر ہو، تفصیلی مسئلہ، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

قال فان كانت الاولياء ثلثة فشهد اثنان منهم على الاخر انه قد عفا فشهادتهما باطلة وهو عفو منهما لانهما يجران بشهادتهماالى انفسهما مغنما وهو انقلاب القود مالا فان صدقهما القاتل فالدية بينهما اثلاثا معناه اذا صدقهما وحده لانه لما صدقهما فقد اقر بثلثي الدية لهما فصح اقراره الا انه يدعي سقوط حق المشهود عليه وهو ينكر فلايصدق ويغرم نصيبه وان كذبهمافلاشئي لهما وللاخر ثلث الدية معناه اذا كذبهما القاتل ايضا وهذا الانهما اقرا على انفسهم بسقوط القصاص فقبل وادعياانقلاب نصيبهما مالا فلايقبل الا بحجة وينقلب نصيب المشهود عليه مالا لان دعواهما العفو عليه وهو منكر منزلة ابتداء العفو منهما في حق المشهود عليه لان سقوط القود مضاف اليهما وان صدقهما المشهود عليه وحده غرم القاتل ثلث الدية للمشهود عليه لاقراره له بذلك.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مقتول کے تین اولیاء ہوں اور ان میں سے دو وارثوں نے آکر تیسرے وارث کے بارے میں یہ گواہی دی کہ اس نے اپنے حصہ کا قصاص معاف کر دیا ہے، تو یہ گواہی ان کی باطل ہوگی، البتہ اس گواہی کا اثر یہ ہوگا کہ خود ان دونوں نے ہی اپنا حق معاف کر دیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں اپنی گواہی کے ذریعہ سے اپنے لئے کچھ مطلب اور نفع حاصل کرنا چاہتے ہیں، اور وہ نفع یہ ہے کہ قصاص نہ لے کر اسے مال سے بدل دیا جائے: فان صدقهماالقاتل الخ: اگر قاتل نے ان دونوں وارثوں کی تصدیق کر دی تو پوری دیت تین حصوں میں تقسیم کر کے سب کو ایک ایک تہائی دی جائیگی، اس مسئلہ کا مطلب یہ ہے کہ قاتل نے صرف ان دونوں کی تصدیق کی اور تیسرے وارث نے اس دعوی کی تصدیق نہیں کی بلکہ اس کی تکذیب کر دی ہو تب بھی ان تینوں ہی کے درمیان دیت تقسیم کر کے ایک ایک تہائی تینوں کو دی جائیگی، کیونکہ جب قاتل نے ان دونوں کی تصدیق کر دی تو فی الحال اس نے ان دونوں کے لئے دو تہائی دیت کا اقرار کیا لہٰذا اس کا اقرار صحیح ہوا، ساتھ ہی وہ تیسرے وارث کے حق کو ختم کر دینا چاہتا ہے، جس پر گواہی دی گئی ہے، حالانکہ یہ تیسرا مدعی اس کا منکر ہے تو اس پر قاتل کے دعویٰ کی تصدیق نہ ہوگی اس لئے اس کی دیت کے حصہ کا ضامن ہوگا۔

وان كذبهمافلا شئي لهما الخ: اور اگر قاتل نے ان دونوں کو جھٹلا دیا تو پھر ان دونوں کو کچھ بھی حصہ نہیں ملے گا مگر تیسرے کو ایک تہائی دیت ملے گی اس مسئلہ کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح اس تیسرے وارث نے جس پر ان دونوں نے گواہی دی تھی ان دونوں کو جھٹلا دیا اس طرح خود قاتل نے بھی ان دونوں کو جھٹلا دیا جس کی وجہ یہ ہے ایک مرتبہ ان دونوں نے اپنے لیے یہ اقرار کر لیا ہے کہ ہم نے اپنی طرف سے قصاص کے حق کے مطالبہ کو ختم کر دیا ہے اس لیے ان کا یہ اقرار مقبول ہوگا پھر ان دونوں نے یہ دعوی کر دیا کہ میرا حق قصاص سے بدل کر مال یعنی دیت کا ہوگا لہٰذا حق کے بدل جانے کا قصاص سے مال ہو جانے کا کسی خاص دلیل اور گواہی کے قابل قبول نہ ہوگا لیکن جس وارث کے حق میں انہوں نے گواہی دی اس کا قصاص کا حق بدل کر مال ہو جائیگا کیونکہ ان دونوں کی طرف سے تیسرے کے بارے میں معاف کر دینے کا دعوی کرنا اگر چہ خود اس کا فکر ایسا مانا جائے گا کہ ان دونوں نے شروع ہی میں معاف کر دیا تھا کیونکہ ان ہی دونوں کی طرف قصاص کے حق ہونے کی نسبت کی گئی ہے اور اگر تیسرے وارث نے ان دونوں کی گواہی کو سچ مان لیا لیکن قاتل نے اسے جھٹلا دیا تو تیسرے وارث کے لیے قاتل اس کے حصہ کا ضامن ہوگا کیونکہ قاتل اس کے لیے اس کے دیت حصہ کا اقرار کرنے والا ہو گیا

توضیح: اگر مقتول کے تین وارث ہوں اور ان میں سے دو وارث تیسرے وارث کے بارے میں یہ گواہی دیں کہ اس نے اپنے حصہ کا قصاص معاف کر دیا ہے اب اگر قاتل ان دونوں کی تصدیق کر دیں یا تکذیب کر دیں تو مسئلہ کی کیا صورت ہوگی۔ مسائل کی تفصیل اقوال ائمہ کرام دلائل مفصلہ

قال واذا شهد الشهود انه ضربه فلم يزل صاحب فراش حتى مات فعليه القود اذا كان عمدا لان الثابت بالشهادة كالثابت معاينة وفي ذلك القصاص على ما بيناه و الشهادة على قتل العمد تتحقق على هذا الوجه لان الموت بسبب الضرب انما يعرف اذا صار بالضرب صاحب فراش حتى مات وتاويله اذا شهدا وانه ضربه بشي جارح قال واذا اختلف شاهدا القتل في الايام اوفي البلد اوفي الذى كان به القتل فهو باطل لان القتل لا يعاد و لا يكرر والقتل في زمان اوفي مكان غير القتل في زمان او مكان اخر والقتل بالعصا غير القتل بالسلاح لان الثاني عمد والاول شبه العمد يختلف احكامهما فكان على كل قتل شهادة فرد وكذا اذا قال احدهما قتله بعصا وقال الاخر لا ادرى باى شي قتله فهو باطل لان المطلق يغاير المقيد

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا کہ اگر گواہوں نے زید کے خلاف یہ گواہی دی کہ اس نے فلاں شخص کو قصداً اتنا مارا کہ مار کی تکلیف سے وہ بستر پر ہی پڑا رہا اور بالآخر اسی حالت میں مر گیا تو اس زید پر قصاص واجب ہوگا کیونکہ کوئی بات پکی گواہی سے ثابت ہو جانے کے بعد اس میں اتنا یقین جاتا ہے جتنا کہ خود اپنی آنکھوں سے دیکھنے کے بعد آتا ہے اور آنکھوں سے قتل کو دیکھنے کی صورت میں قاتل پر قصاص لازم آ جاتا ہے جیسا کہ ہم نے جنایت کی بحث کے شروع میں بالتفصیل کہا ہے اور قتل عمد کی گواہی بھی اسی طرح سے قابل یقین ہوتی ہے کیونکہ مار اور چوٹ کی وجہ سے اسی طرح جان لی جاتی ہے کہ اتنا مارا جائے کہ وہ بستر سے لگ جائے پھر مر جائے اس مسئلہ کی مزید وضاحت اس طرح سے ہوگی کہ قصاص اس وقت واجب ہوگا جب گواہ اس طرح گواہی دیں کہ مارنے والے نے ایسی چیز سے مارا تھا جس سے کہ انسان واقعۃً انسان مجروح ہو جاتا ہے (ف اور ایسی گواہی اسی وقت ہو سکتی ہے جب دونو ں کے بیان میں اختلاف نہ ہو): قال واذا اختلف شاهدا القتل الخ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر قتل کے دونوں گواہ قتل کے دن اور شہر یا اس آلہ کے بارے میں جس سے کہ قتل ہوا ہے اختلاف کیا تو ایسی گواہی نا قابل قبول اور باطل ہوگی مثلاً ایک گواہ نے جمعہ کے دن قتل کیا ہے اور دوسرے نے کہا کہ وہ پیر کا دن تھا یا ایک نے کہا کہ اس نے حیدر آباد میں قتل کیا ہے اور دوسرے نے کہا کہ اس نے تو کراچی آکر قتل کیا ہے یا ایک نے کہا کہ اس نے ہتھیار سے مارا ہے اور دوسرے نے کہا کہ اس نے لاٹھی سے مارا ہے تو ایسی گواہی نا قابل قبول ہوگی کیونکہ قتل ایک ہی مرتبہ ہوتا ہے اور بار بار نہیں ہوتا ہے لہٰذا اگر ایک مرتبہ دن کے وقت قتل ہو چکا ہے تو پھر وہی شخص دوبارہ رات کے وقت کس طرح قتل ہوگا اس طرح ایک جگہ قتل ہو جانے کے بعد دوسری جگہ دوبارہ کیسے قتل ہوگا اسی طرح ہتھیار سے قتل عمد ہوتا ہے لیکن لاٹھی مار کر قتل کرنا یہ شبہ عمد ہوتا ہے اور ان دونوں کے احکام میں فرق ہے تو اس طرح کی گواہی صرف کسی ایک شخص کی ہوگی جو ناکافی ہوتی ہے

وكذا اذا قال احدهما الخ: اسی طرح اگر ایک گواہ نے کہا کہ اس نے لاٹھی سے قتل کیا ہے اور دوسرا کہے کہ یہ مجھے معلوم نہیں ہے کہ اسے کس چیز سے قتل کیا گیا ہے تو یہ گواہی بھی باطل ہوگی کیونکہ ان میں سے ایک گواہی لاٹھی کی مار کے ساتھ مقید ہے اور دوسری گواہی اس سے مطلق ہے اور ان دونوں باتوں میں مغایرت ہے

توضیح: اگر گواہوں نے زید کے خلاف یہ گواہی دی کہ اس نے فلاں شخص کو اس قدر مارا

کے وہ بستر پر پڑ گیا پھر اسی حالت میں وہ مر گیا تو اس سے قصاص لازم آئیگا یا نہیں اگر دو آدمیوں نے کسی کے خلاف قتل کی گواہی اس طرح سے دی کہ ایک نے رات کہا اور دوسرے نے دن اور ایک نے ایک شہر میں مارے جانے کا تذکرہ کیا دوسرے نے دوسرے شہر کا کیا ایک شخص نے کسی چیز سے مفید کر کے قتل کرنا بتلایا اور دوسرے نے کسی بھی قید لگانے سے انکار کیا مسائل کی تفصیل اقوال ائمہ ولہ مفصلہ

قال وان شهد ا انه قتله وقالا لا ندری بای شی قتله ففيه الدية استحسانا والقياس ان لا تقبل هذه الشهاده لان القتل يختلف باختلاف الالة فجهل المشهودبه وجه الا ستحسان انهم شهدو ايقتل مطلق والمطلق ليس بمجمل فيجبب اقل موجبيه وهوالدية ولانه يحمل اجمالهم فى الشهادة على اجمالهم بالمشهود عليه سترا عليه واولواكذبهم فى نفى العلم بظاهر ماورد باطلاقه فى اصلاح ذات البين وهذا فى معناه فلا يثبت الاختلاف بالشك وتجب الدية فى ماله لان الاصل فى الفعل العمد فلا يلزم العاقلة

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دونوں گواہوں نے کہا اس طرح گواہی دی کے اس قاتل زید نے فلاں شخص کو قتل کیا ہے مگر ہم یہ نہیں جانتے کہ کس چیز سے اسے قتل کیا ہے تو اس صورت میں استحساناً دیت لازم ہوگی: **والقیاس ان لا تقبل الخ**: اور قیاس کا تقاضہ یہ تھا کہ ایسی گواہی مقبول نہ ہو کیونکہ آلہ قتل کے مختلف ہو جانے سے قتل کا حکم بھی مختلف ہو جاتا ہے حالانکہ موجودہ صورت میں یہ بھی معلوم نہیں ہے کہ کس چیز سے قتل کیا گیا ہے لہذا یہ آلہ قتل مجہول ہوگا: **وجه الا ستحسان انهم الخ**: مگر استحساناً دیت واجب ہونے کی وجہ یہ ہے کے انہوں نے یقینی طور سے مگر قتل مطلق کی گواہی دی ہے اور مطلق چیز مجمل نہیں ہوتی ہے (بلکہ مبہم ہوتی ہے) لہذا قتل کے دونوں جیوں یعنی دو انجار کار یعنی قصاص یا دیت میں سے جو کمتر درجہ کا ہے وہی واجب ہوگا یعنی قتل نفس کی بجائے صرف دیت لازم آجائے: **ولانه يحمل اجمالهم الخ**: اور اس دلیل سے بھی دیت لازم ہوگی کہ گواہوں نے اپنی گواہی میں تفصیل سے نہ بتا کر اجمالا اس لیے گواہی دی ہے کہ وہ قاتل پر کچھ احسان بھی کرنا چاہتے ہیں تا کہ قاتل کے حق میں پردہ پوشی ہو جائے (اگر ان کو یہ بات بھی معلوم ہو کہ انہوں نے کس چیز سے اسے قتل کیا ہے مگر اس موقع میں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ ان گواہوں نے آلہ قتل کو جان کر بھی اس سے انکار کر کے وہ جھوٹ بولتے ہیں جس کی وجہ سے وہ فاسق بن گئے تو جواب یہ ہوگا کہ وہ فاسق نہیں ہوں گے) کیونکہ انھوں نے نہ جاننے کی اور جھوٹ بولنے کی اس طرح کی تاویل کی ہے اس حدیث سے نکالی گئی ہے جو مسلمانوں کے درمیان اصلاح کرنے کے لیے جھوٹ بولنے میں اجازت کے بارے میں ہے یعنی عام مسلمانوں کی اصلاح جس قسم کی بھی ہو اگر جھوٹ بولنے سے مقصد حاصل ہو جائے اور اصلاح ہو جائے تو وہ جھوٹ جائز ہے لہذا موجودہ صورت میں بھی آلہ قتل کے جاننے سے انکار کی غرض یہی بتائی کہ ان کی پردہ پوشی ہو جائے پس اس طرح کی تاویل سے جھوٹ کہنے کے بارے میں شک پیدا ہو گیا تو اس شک کی وجہ سے دونوں کی گواہی اختلاف ثابت نہیں ہوگا پھر یہ دیت اس قاتل کے مال میں واجب ہوگی کیونکہ ہر کام میں اصل یہی ہے کہ وہ قصداً ہوا اس لیے اس کو خطا پر مجہول کرنے کے لیے کوئی معقول دلیل چاہیے

حالانکہ اس موقع پر کوئی دلیل موجود نہیں ہے) اس لیے یہ دیت عاقلہ یعنی مددگار برادری پر لازم نہیں ہوگی (ف معلوم ہونا چاہیے کہ مجمل اور مطلق کے درمیان فرق یہ ہے کہ مجمل ایسی بات کو کہا جاتا ہے جس میں کئی معنی ہونے کا شبہ ہو اور ذات معلوم نہ ہو بعد میں اگر کسی صورت سے کوئی معنی متعین ہو جائے تو اس مجمل کو اس معنی پر محمول کر دیا جاتا ہے اور مطلق وہ ہے کہ

اس کے معنی تو معلوم ہوتے ہیں لیکن اس کے اندر مختلف قسموں کے کئی افراد ہوتے ہیں تو ان میں سے کسی ایک فرد پر بھی عمل کر لیا جائے تو اس مطلق پر کسی نہ کسی طرح عمل ہو جائیگا کیونکہ اس کی ذات معلوم ہوتی ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے موسیٰ علیہ السلام کی قوم بنی اسرائیل کو اذ بحوا البقرہ کہہ کر گائے کو ذبح کرنے کا حکم دیا اس میں لفظ بقرہ مطلق ہے کہ وہ گائے جس قسم کی اور جس رنگ کی اور جس عمر کی یعنی بچھیا یا جوان یا بوڑھی ہی ہو لیں طرح وہ پالتو ہو یا جنگلی ہو حل چلانے والی ہو یا نہ ہو جیسی بھی ہو تم ذبح کر دو خلاصہ یہ ہے کہ جیسی کچھ بھی ایک گائے ذبح کر دینے سے اس حکم پر عمل ہو جاتا اس لیے حدیث میں ہے کہ ان لوگوں پر نرمی کی گئی تھی لیکن ان لوگوں نے سختی کی اور طرح طرح کے سوالات کیے تو اللہ تعالیٰ نے بھی ان پر سختی کر دی، یعنی حضرت موسیٰ علیہ السلام فرماتے رہے فافعلوا ما تؤمرون، تم اب زیادہ سوال نہ کرو، جو بھی ابتک تم کو حکم دیا گیا ہے اسی پر عمل کرو، مگر وہ بار بار پوچھتے رہے کہ ادع لنا ربك الخ: یعنی وہ بار بار اس طرح پوچھتے رہے کہ اس کی عمر کیا ہو، رنگ کیسا ہو، کام میں مستعمل ہو یا صرف پالتو ہو، تو نتیجہ یہ ہوا کہ ایسا جانور ملنا سخت مشکل ہو گیا، یہانتک کہ وہ ایسے جانور کو پانے اور ذبح کرنے سے عاجز ہونے کے قریب آگئے، یعنی ان تمام صفات والی اتنی زیادہ قیمتی پائی گئی کہ وہ اس پر عمل کرتے نظر نہیں آنے لگے پھر کسی طرح سے ذبح کر لی، اور اس مطلق کی دوسری مثال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کفارۂ ظہار میں غلام آزاد کرنے (تحریر رقبہ) کا حکم دیا ہے جو کہ مطلق ہے کہ وہ غلام مومن ہو تا کافر دونوں ہو سکتا ہے، اس لئے ہم یہی کہتے ہیں کہ مومن یا کافر جیسا بھی غلام ہو اس کو آزاد کر دینے سے حکم پر عمل ہو جائے گا، اور مجمل کی مثال یہ ہے کہ جیسے کہ کسی نے کہا کہ زید کا مجھ پر کچھ حق باقی ہے اس میں لفظ حق مجمل ہے یہانتک کہ گالی دی ہو یا تہمت لگائی ہو وغیرہ بھی حق میں داخل ہوتا ہے، اور اس پر عمل کرنا ممکن نہیں ہوتا ہے، جیسا کہ فقہاء نے کہا ہے، اور جھوٹ بولنے کے سلسلے میں جس حدیث کی طرف پہلے اشارہ کیا گیا ہے کہ مسلمانوں کے درمیان اصلاح کرانے کی غرض سے جھوٹ بولنا جائز ہے، حدیث سے بظاہر جائز معلوم ہوتا ہے، مطلب یہ ہے کہ عدل وانصاف کرنے والے چند مسلمان مل کر دونوں دشمنوں کے درمیان صلح کرادیں اس طرح سے ہر ایک کے سامنے دوسرے کی اچھی بات پہنچائیں مثلاً زید بکر میں دشمنی ہے، ان چند نیک ابتداء عادل مسلمان زید سے کہیں کہ ہم تو یہ جانتے ہیں کہ وہ شخص تم کو اپنا بڑا محسن اور بڑا بھائی جانتا ہے اور تم اسے دشمن بتاتے ہو۔

اس طرح سے اس بکر کی طرف سے زید کے پاس جاکر بھی اسی قسم کی باتیں کہیں، پھر پہلی بات یہ ہے کہ سارے مومن اور مسلم آپس میں بھائی بھائی ہیں، اور مومنین کی صفت یہ ہے کہ ایک دوسرے پر مہربان رہیں، اور اسی قسم کی باتیں کہیں، حضرت ابو اور داءؓ کی حدیث میں ہے کہ کیا میں تم ایسی بات بتادوں جو دنوں میں روزہ رکھنے اور راتوں کو عبادت کرنے سے بھی افضل ہو، جواب میں صحابہ کرامؓ نے عرض کیا کہ جی ہاں یا رسول اللہ ضرور ری فرمائیں، تب فرمایا کہ وہ باہمی اصلاح ہے، پھر یہ بھی فرمایا کہ آپس میں فساد کرانے والا دین کو مونڈنے والا ہے، اس کی روایت ترمذی نے کی ہے اور اس کی تصحیح بھی کر دی ہے، اس کے علاوہ ابن حبان نے اور بخاریؒ نے باب الادب میں اور احمد وغیرہم رحمہم اللہ نے بھی کی ہے، اور یہ اتنی زیادہ سندوں سے ہے کہ اس کی وجہ سے یہ مشہور کے درجہ میں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

توضیح: اگر دو گواہوں نے اس طرح سے قتل کے بارے میں گواہی دی کہ زید نے فلاں شخص کو قتل کیا ہے مگر ہم یہ نہیں جانتے ہیں کہ اسے کس چیز سے قتل کیا ہے، مسئلہ کی پوری تفصیل، اور تفصیلی حکم، اقوال علماء کرام، مفصل دلائل، مجمل اور مطلق کی واضح تعریف اور مثالوں سے ان کے درمیان فرق

قال واذا اقر رجلان كل واحد منهما انه قتل فلانا فقال الولى قتلتماه جميعا فله ان يقتلهما وان شهدو اعلى

رجل انه قتل فلانا وشهد اخرون على اخر بقتله وقال الولي قتلتما جميعا بطل ذلك كله والفرق ان الاقرار والشهادة يتناول كل واحد منهما وجود كل القتل ووجوب القصاص وقد حصل التكذيب في الاول من المقرله وفي الثاني من المشهودله غيران تكذيب المقرله المقر في بعض ما اقربه لا يبطل اقراره في الباقي وتكذيب المشهودله الشاهد في بعض ما شهد به يبطل شهادته اصلا لان التكذيب تفسيق وفسق الشاهد يمنع القبول اما فسق المقرلا يمنع صحة الاقرار.

ترجمہ: اگر دو دشمنوں میں سے ہر ایک نے اقرار کیا کہ میں نے فلاں شخص مثلاً زید کو قتل کیا ہے، مگر زید کے ولی نے کہا کہ تم دونوں نے مل کر اس کو قتل کیا ہے اس لئے اس ولی کو یہ اختیار ہوگا کہ دونوں کو قتل کرادے یعنی دونوں سے قصاص لے: وان شهدوا على رجل الخ: اور اگر کئی گواہوں نے ایک شخص پر یہ الزام لگایا اور گواہی دی کہ اس نے زید کو قتل کیا ہے، اور دوسرے دو گواہوں نے دوسرے شخص کے خلاف گواہی دی کہ اس نے زید کو قتل کیا ہے، اور زید کے ولی نے کہا کہ تم دونوں نے اس کو قتل کیا ہے، تو یہ ساری گواہیاں باطل ہو جائیں گی: والفرق بين الاقرار والشهادة الخ: اقرار اور گواہی دونوں میں یہ بات پائی جاتی ہے کہ اقرار کرنے والے (مقر) اور جس کے بارے میں گواہی دی جارہی ہو دونوں کسی کو قتل کرنے اور قصاص کے واجب میں برابر ہوتے ہیں پھر بھی) ان دونوں یعنی اقرار گواہی میں فرق یہ ہوتا ہے کہ اقرار کی صورت مین مقرلہ وہ شخص جس کے حق میں کچھ کہا گیا ہے، یعنی ولی کی طرف سے اسے جھٹلایا گیا ہو اس طرح سے کہ ہر ایک شخص کی طرف پورے قتل کی نسبت نہیں کی بلکہ اس نے دونوں کو قاتل ٹھہرادیا ہو، اور دوسری چیز یعنی گواہی میں بھی ولی کی طرف سے جھٹلایا گیا ہو یعنی اس نے دونوں کو قاتل ٹھہرایا حالانکہ ہر فرق کے گواہ نے جس کے بارے میں گواہی دی اسی کو مکمل قاتل ٹھہرایا تھا، اس طرح گویا اپنے گواہ کو خود ہی جھٹلایا اور یوں کہا کہ یہ گواہ جھوٹے ہیں بلکہ تم دونوں نے مل کر اسے قتل کیا ہے، اس طرح اقرار گواہی میں یہ فرق پایا گیا کہ اقرار ایسی چیز ہے کہ جس کے حق میں اقرار کیا گیا ہے (مقرلہ) اگر اس اقرار کرنے والے کے بیان کو تھوڑا سا جھٹلادے تو اس سے اقرار باطل نہیں ہوتا ہے، کیونکہ جھوٹے اقرار کرنے والے سے بھی اقرار کرلینا جائز ہے، اور اگر جس کے حق میں گواہی دی گئی اور دعوی کرنے والے مدعی نے اپنے گواہ کو اس کی گواہی کے کسی حصہ کو جھٹلادیا تو وہ گواہی بالکل ہی باطل ہو جاتی ہے کیونکہ اس کو جھٹلادینا فاسق بنادینا ہے، جیسے کہ یوں کہہ دے کہ یہ گواہ فاسق ہے حالانکہ گواہ کے فاسق ہو جانے سے اس کی گواہی قابل قبول باقی نہیں رہتی ہے، جبکہ اقرار کرنے والے کا فاسق ہونے سے اس کے اقرار کی صحت میں کوئی ممانعت نہیں ہوتی ہے، اس سے معلوم ہو کہ اقرار کرنے والے کا اقرار صحیح رہا۔

توضیح: اگر دو آدمیوں سے ہر ایک نے عدالت میں آکر کہا کہ میں نے زید کو قتل کیا ہے مگر زید کے ولی نے کہا کہ تم دونوں نے مل کر اسے قتل کیا ہے، اگر دو آدمیوں نے ایک آدمی کے خلاف گواہی دی کہ اس نے زید کو قتل کیا ہے، اور دوسرے دو گواہوں نے دوسرے شخص کے بارے میں گواہی آدمی کہ اس نے زید کو قتل کیا ہے، مگر زید کے ولی نے کہا کہ تم دونوں نے اسے قتل کیا ہے، دونوں مسائل کی تفصیل، حکم، مفصل دلائل، اقرار اور گواہی کے درمیان فرق

باب في اعتبار حالة القتل

قال ومن رمى مسلما فارتد المرمى اليه والعياذ با لله ثم وقع به السهم فعلى الرامي الدية عند ابى حنيفة وقالا لا شئ عليه لانه بالارتداد اسقط تقوم نفسه فيكون مبرئا للرامي عن موجبه كما اذا ابرأه بعد الجرح قبل الموت وله ان الضمان يجب بفعله وهو الرمي اذ لافعل منه بعده فيعتبرحالة الرمي والمرمي اليه فيها متقوم ولهذا يعتبر حالة الرمي في حق الحل حتى لا يحرم بردة الرامي بعد الرمي وكذا في حق التكفير حتى جاز بعد الجرح قبل الموت والفعل وان كان عمدا فالقود سقط للشبهة ووجب الدية ولو رمى اليه وهو مرتد فاسلم ثم وقع به السهم فلا شئ عليه في قولهم جميعا وكذا اذا رمى حربيا فاسلم لان الرمي ما انعقد موجبا للضمان لعدم تقوم المحل فلا ينقلب موجبا لصيرورته متقوما بعد ذلك.

ترجمہ :امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے مسلمان مثلاً زید کو تیر مارا اتفاقاً وہ شخص تیر لگنے سے پہلے ہی مرتد ہو گیا: **نعوذ بالله من ذلك**: اور اس کے مرتد ہو جانے کے بعد تیر نشانہ پر لگ گیا جس سے وہ زید فوراً مر گیا، تو امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ تیر مارنے والے پر دیت واجب ہو گی، اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ اس پر کچھ بھی واجب نہیں ہو گا، (امام مالک وشافعی واحمد رحمہم اللہ کا بھی یہی قول ہے، ع)، (ف: مسئلہ کی صورت یہ ہو گی کہ مثلاً بکر کچھ مسلمانوں سے دینی باتیں کرتا اور دین اور اس کے مسائل کے بارے میں اختلاف کرتا، اتنے میں اس نے اپنے باطنی کفر کو ظاہر کیا او کفریہ کلمات کھلم کھلا کہتا ہوا اسلام سے بے زاری کا اظہار کر دیا، او مرتد ہو گیا، ادھر کچھ دور زید بیٹھا تھا وہ اس کی باتوں سے بالکل بھی واقف نہیں تھا، اچانک زید نے تیر پھینکا جو بکر کو ٹھیک اس وقت آکر لگا جبکہ وہ مرتد ہو چکا تھا، اور وہ مر چکا تھا، ان تمام باتوں کی چند عادل گواہوں نے عدالت میں آکر گواہی دی، تو اس صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک زید دیت کی ادائیگی کا ذمہ دار ہو گا جو اس مرتد کے وارثوں کو ملے گی، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک زید پر کچھ بھی لازم نہیں ہو گا، ائمہ ثلثہؒ کا بھی یہی مذہب ہے، م۔

لانه بالارتداد الخ: کیونکہ بکر نے اپنے مرتد ہو جانے کی وجہ سے ارتداد سے کچھ پہلے تک جو اس کی جان کی قیمت اور اہمیت تھی اسے اس نے خود ہی ختم کر دیا تھا، اسی وجہ سے بکر نے زید کو اپنے عمل سے تاوان ادا کرنے سے بری کر دیا تھا، جیسا کہ اگر کوئی مجروح شخص اپنے جارح کو اپنی موت سے پہلے باہوش وحواس اپنے خون سے معاف کر دے تو وہ معاف ہو جاتا ہے: **وله ان الضمان يجب الخ**: اور امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ تاوان جو لازم ہوا وہ اسی زید کے ذاتی عمل سے ہوا ہے یعنی تیر مارنے سے ضمان لازم ہوا ہے، کیونکہ زید کی طرف سے تیر پھینکنے کے بعد کوئی بھی کام نہیں ہوا ہے اس لئے تیر پھینکنے کی حالت کا اعتبار ہو گا، اور جس وقت وہ تیر پھینک رہا تھا، اس وقت تک وہ مرتد نہیں ہوا تھا اس لئے اس کی جان کی قیمت اور اہمیت باقی تھی، اور چونکہ تیر پھینکنے کی ہی حالت کا اعتبار ہوتا ہے اسی شکار کے حلال ہونے میں بھی اس پر تیر پھینکنے کی ہی حالت کا اعتبار ہوتا ہے، اسی لئے اگر تیر پھینکنے کے وقت تسمیہ کہہ لیا، اور اس کے لگنے سے پہلے وہ نعوذ باللہ: مرتد ہو گیا تو اس ارتداد کی وجہ سے اس کا شکار حرام نہیں ہو گا، اور کفارہ ادا کرنے کے بارے میں بھی یہی حکم ہے، یہانتک کہ اگر کسی نے غلطی سے کسی مسلمان کو زخمی کر دیا اور اس کے مرنے سے پہلے ہی اس کے کفارہ میں غلام آزاد کر دیا تو یہ بھی جائز ہوتا ہے، پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ اگرچہ تیر مارنے کا کام بالمقصد او ارادہ سے ہی ہوتا ہے مگر ایک شبہہ پیدا ہو جانے کی وجہ سے قاتل سے قصاص نہیں لیا جاتا ہے، اس کی جگہ صرف دیت کافی ہو جاتی ہے۔

ولو رمى اليه مرتد فاسلم الخ: اور اگر ایسی صورت ہوئی کہ زید نے بکر پر ایسی حالت میں تیر مارا کہ وہ مرتد تھا، لیکن وہ

فوراً اسلام لے آیا اس کے بعد اسے زید کا تیر لگا جس سے وہ مر گیا تو بالا تفاق امام ابو حنیفہ اور صاحبینؒ کے قول کے مطابق زید پر کچھ واجب نہ ہوگا: و کذا اذا رمی الخ: اسی طرح اگر زید نے کسی حربی کی طرف تیر پھینکا اور وہ تیر لگنے سے پہلے مسلمان ہو گیا بعد میں تیر لگا جس سے وہ مر گیا تو بھی بالا تفاق زید پر کچھ واجب نہ ہوگا، کیونکہ جس وقت تیر چلایا گیا تھا اس وقت اس مرتد یا حربی کی شرعاً کوئی عزت یا قیمت نہ تھی، اس کے بعد ان کے اسلام لانے کی وجہ سے پہلا عمل یعنی تیر پھینکنا ضمان کا باعث نہیں ہوگا۔

توضیح: باب، حالت قتل کا اعتبار ایک شخص نے ایک مسلمان کی طرف تیر چلایا، اتفاقاً وہ شخص اس تیر کے لگنے سے پہلے مرتد ہو گیا، پھر ارتداد کے بعد وہ تیر اسے لگا جس سے وہ مر گیا، اگر زید نے کسی مرتد کی طرف چلایا، اور وہ شخص تیر کھانے سے پہلے ہی مسلمان ہو گیا اس کے بعد اسے تیر لگا، اور وہ مر گیا، یا کسی حربی کی طرف تیر پھینکا، اور وہ تیر کھانے سے پہلے اسلام لے آیا، بعد میں اسے تیر لگا اور مر گیا، مسائل، کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال وان رمی عبدا فاعتقه مولاه ثم وقع السهم به فعليه قيمته للمولى عند ابى حنيفه وقال محمد عليه فضل ما بين قيمته مرميا الى غير مرمي وقول ابى يوسف مع قول ابى حنيفة له ان العتق قاطع للسراية واذا انقطعت بقي مجرد الرمي وهو جناية ينتقص بها قيمة المرمي اليه بالاضافة الى ما قبل الرمي فيجب ذلك ولهما انه يصير قاتلا من وقت الرمي لان فعله الرمي وهو مملوك فى تلك الحالة فتجب قيمته بخلاف القطع والجرح لانه اتلاف بعض المحل وانه يوجب الضمان للمولى وبعد السراية لو وجب شي لوجب للعبد فتصير النهاية مخالفة للبداية امام الرمي قبل الاصابة ليس باتلاف شئی لانه لا اثرله فى المحل وانما قلت الرغبات فيه فلا يجب به ضمان فلا تتخالف النهاية والبداية فيجب قيمته للمولى وزفر وان كان يخالفنا فى وجوب القيمة نظر الى حالة الاصابة فالحجة عليه ماحققناه۔

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر زید نے کسی غلام کو تیر مارا وہ تیر اس تک پہنچنے سے پہلے ہی اس کے مولی نے اسے آزاد کر دیا، اس کے بعد اسے وہ تیر لگا جس سے وہ شخص مر گیا، تو اس زید پر اس غلام کی قیمت لازم ہوگی جو اس کے مولی کی ہوگی، یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے: وقال محمد عليه فضل الخ: اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ تیر لگے ہوئے کی قیمت اور بغیر لگے ہوئے کی قیمت میں جو فرق ہوتا ہے اسی فرق کے ساتھ کی قیمت اس زید پر لازم ہوگی، امام ابو یوسفؒ اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ کے قول کے موافق ہیں: له ان العتق الخ: امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ غلام کو آزاد کر دینا، اس میں تیر کے اثر کرنے کو روک دیتا ہے، اور جب اس میں اثر کو قبول کرنے کی صلاحیت ہی نہیں رہی تو اس کی طرف صرف ایسا تیر پھینکنا باقی رہا جو کہ بالکل بے اثر ہے، البتہ اس کی طرف تیر پھینکنا خود ایک جرم ہے، جس سے اس غلام کے اس وقت کی قیمت میں کمی آتی ہے، جس میں اس کی طرف تیر پھینکا گیا ہے یہ نسبت اس غلام کے اس وقت کے جس کی طرف تیر نہیں پھینکا گیا ہو، تو ان دونوں حالتوں کے درمیان قیمت میں جو فرق آجاتا ہے، وہی فرق اس پر لازم ہوگا۔(ف: معلوم ہونا چاہئے کہ اگر کسی نے ایک غلام کو ہاتھ کاٹا یا اسے زخم لگایا پھر اس کے مولی نے اسے آزاد کر دیا اس کے بعد اس کا زخم بڑھا اور اتنا بڑھا کہ آخر وہ اسی میں مر گیا تو آزادی مل جانے کے بعد زخم کر بڑھنے اور موت سے ہاتھ کاٹنے والے پر نہ تو دیت لازم آتی ہے، اور نہ ہی اس کی قیمت لازم آتی ہے، بلکہ اس کی وجہ سے غلام کی قیمت میں جو کمی واقع ہوتی ہے وہی لازم آتی ہے، لہذا اس جگہ بھی ایسا ہی مسئلہ ہوگا، کیونکہ دوسرے شخص نے جب اس کی طرف تیر چلایا تو

وہ گویا موت کے دروازہ پر کھڑا ہو گیا اور زخمی ہو گیا، پھر جب مولی نے اسے آزاد کر دیا اس کے بعد وہ تیر اسے لگا تو گویا آزادی حاصل کر لینے کے بعد وہ زخم اس میں سرایت کر گیا، اس لئے اس وقت یہ دیکھا جائے گا کہ اس کی طرف تیر پھینکنے سے پہلے اس کی کیا قیمت تھی، اور تیر لگنے کے وقت اس کی کیا قیمت ہو گئی، ان دونوں قیمتوں میں جو فرق ہو گا وہی واجب ہو گا)۔

ولهما انه يصير قاتلا الخ: اور شیخین یعنی امام ابو حنیفہ اور ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ تیر مارنے والا اسی وقت سے قاتل سمجھا جائے گا جس وقت اس نے تیر پھینکا ہے، کیونکہ اس کام میں صرف تیر پھینکنا اس کا کام ہے اور غلام اس حالت میں دوسرے کی ملکیت میں ہے، اس لئے غلام کی قیمت واجب ہو گی، بر خلاف کاٹنے اور زخمی کرنے کے کہ اس سے صرف بدن کے مخصوص حصہ کی بربادی ہوتی ہے، اور اس کی بربادی سے مولی کو ضمان ملتا ہے، اور زخم سرایت کر جانے کے بعد اگر کوئی چیز حاصل ہو تو وہ غلام کے لئے ہو گی، اس طرح ابتداء کا حکم آخر میں اس کے مخالف ہو جاتا ہے، کیونکہ زخم سرایت کر جانے کے بعد پھر کچھ بھی واجب نہیں ہوتا ہے، اور تیر مارنے کی صورت میں جبتک کہ وہ تیر اپنے نشانہ پر نہ لگ جائے اس وقت اس چیز میں بربادی نہیں آجاتی ہے، البتہ اگر ایسی حالت میں اس غلام کی خرید و فروخت کی بات ہو رہی ہو تو اس میں خریدار کی رغبت کم ہو جائیگی، کیونکہ اس کی وجہ سے کوئی تاوان واجب نہیں ہو گا، لہذا ابتداء اور انتہاء میں مخالفت نہ ہو گی بلکہ یکسانیت رہیگی۔ اس لئے اس غلام کی قیمت اس کے مولی کے لئے ہو گی: **وزفرؒ وان كان يخالفنا الخ**: اور امام زفرؒ اگرچہ تیر لگنے کی حالت کا خیال کرتے ہوئے اس کی قیمت واجب ہونے میں، ہماری مخالفت کرتے ہیں، مگر اس کے بارے میں ہم نے جو اوپر میں تحقیق لکھدی ہے وہ ان کے خلاف بھی دلیل ہے۔

توضیح: ایک شخص نے ایک غلام کو تیر مارا وہ تیر اسے لگنے سے پہلے ہی اس کے مولی نے اسے آزاد کر دیا، اس کے بعد اسے وہ تیر لگ گیا جس سے وہ مر گیا، مسئلہ کی تفصیل، اقوال ائمہ، مفصل دلائل

قال ومن قضى عليه بالرجم فرماه رجل ثم رجع احد الشهود ثم وقع به السهم فلا شئ على الرامي لان المعتبر حالة الرمي وهو مباح الدم فيها واذارمى المجوسي صيدا ثم اسلم ثم وقعت الرمية بالصيد لم يوكل وان رماه وهو مسلم ثم تمجس والعياذ بالله اكل لان المعتبر حال الرمي في حق الحل والحرمة اذا الرمي هو الذكاة فتعتبر الاهلية وانسلا بها عنده ولو رمى المحرم صيدا ثم حل فوقعت الرمية بالصيد فعليه الجزاء وان رمى حلال صيدا ثم احرم فلا شئ عليه لان الضمان انما يجب بالتعدى وهو رميه في حالة الاحرام وفي الاول هو محرم وقت الرمي وفي الثاني حلال فلهذا افترقا والله اعلم بالصواب.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص کو رجم کئے جانے کا قاضی کی طرف سے حکم دیا گیا، اس کے بعد کسی نے اس کی طرف قصداً تیر چلادیا ابھی اسے وہ تیر لگا نہیں تھا کہ اس کے چار گواہوں میں سے ایک اپنی گواہی سے پھر گیا، جس کی وجہ سے اس سے رجم کا حکم بھی بدل گیا، (باقی نہ رہا) اس کے بعد ہی وہ تیر اسے لگا اور وہ مر بھی گیا، تو اس تیر پھینکنے والے پر کوئی جرمانہ عائد نہ ہو گا، کیونکہ جس وقت اس کی طرف تیر پھینکا گیا تھا اسی وقت اس کا خون حلال ہو چکا تھا، اور اسی کا اعتبار ہوتا ہے، اگرچہ بعد میں وہ خون حرام ہو گیا تھا۔ **واذا رمى المجوسي الخ**: اگر مجوسی نے شکار کو تیر مارا اور تیر لگنے سے پہلے وہ مسلمان ہو گیا، اس کے بعد وہ تیر اس شکار کو لگ گیا، اور وہ مر گیا تو یہ شکار نہیں کھایا جائے گا، اور اگر اس کے برعکس کسی نے مسلمان ہونے کی حالت میں شکار کو تیر مارا اور وہ تیر اس شکار تک پہنچنے سے پہلے: نعوذ باللہ: مجوسی ہو گیا اس کے بعد وہ تیر اس شکار کو لگ گیا اور مر گیا تو شکار کھایا جائے گا، کیونکہ شکار کے حلال ہونے میں تیر پھینکنے کی حالت کا اعتبار ہوتا ہے، کیونکہ تیر پھینکنا ہی ذبح کرنے کے حکم میں ہوتا ہے،

اس لئے تیر پھینکنے کے وقت کی حالت ہی اس جانور کے حلال یا حرام ہونے کی حالت کا اعتبار ہوتا ہے۔

ولو رمی المحرم صیدا الخ: ایک شخص نے احرام کی حالت میں رہتے ہوئے شکار کی طرف تیر پھینکا اور فوراً ہی احرام سے نکل آیا، اس کے بعد وہ تیر اس شکار کو لگا، تو اس شخص پر شکار کرنے کا بدلہ لازم آئے گا، اور اگر اس نے ایسی حالت میں تیر پھینکا کہ وہ حلال تھا یعنی احرام نہیں باندھا تھا پھر فوراً یعنی تیر لگنے سے پہلے ہی احرام باندھ لیا، اس کے بعد وہ تیر اس شکار کو لگا تو اس پر کچھ بھی واجب نہ ہوگا کیونکہ شکار کا جرمانہ تو اسی وقت لگتا ہے جبکہ احرام کی حالت میں ایسا کچھ کیا ہو، اور یہ اسی وقت ہوگا جب کہ احرام کی حالت میں تیر مارا ہو، اس جگہ پہلے مسئلہ میں وہ شخص تیر پھینکتے وقت احرام کی حالت میں تھا، اور دوسرے مسئلہ میں تیر پھینکتے وقت وہ حلال تھا یعنی احرام کی حالت میں نہیں تھا، اسی لئے ان دونوں مسائل کے حکم میں فرق ہو گیا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

☆☆☆

﴿کتاب الدیات﴾

توضیح: اگر ایک شخص کو قاضی کی طرف سے زنا کے جرم میں رجم کرنے کا حکم دیا گیا، اسی وقت کسی نے اسے قصداً تیر مارا اتنے میں چار گواہوں میں سے ایک شخص اپنی گواہی سے پھر گیا، اس کے بعد تیر اسے لگا جس سے وہ مر گیا، تو تیر مارنے پر جرمانہ ہوگا یا نہیں، اور کس طرح کا جرمانہ ہوگا، ایک مجوسی نے کسی شکار کو تیر مارا اور وہ مجوسی اس کو لگنے سے پہلے مسلمان ہو گیا، اس کے بعد وہ تیر شکار کو لگا جس سے وہ مر گیا، اور اگر ایک محرم نے شکار کو تیر مارا، پھر وہ احرام سے نکل گیا، اس کے بعد وہ تیر شکار کو لگا اور وہ مر گیا، اسی طرح اگر مسئلہ اس کے برعکس ہو سارے مسائل کی تفصیل، اقوال علماء کرام، دلائل مفصلہ

قال وفي شبه العمدية مغلظة على العاقلة وكفارة على القاتل وقد بيناه في اول الجنايات قال وكفارته عتق رقبة مومنة لقوله تعالى فتحرير رقبة مومنة الاية فان لم يجد فصيام شهرين متتابعين بهذا النص ولا يجزئي فيه الاطعام لانه لم يرد به نص والمقادير تعرف بالتوقيف ولانه جعل المذكور كل الواجب بحرف الفاء اولكونه كل المذكور على ما عرف ويجزئه رضيع احدابويه مسلم لانه مسلم به والظاهر سلامة المرافه ولا يجزى مافي البطن لانه لم تعرف حياته ولا سلامته.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ قتل کی پانچ قسموں میں سے دوسری قسم یعنی شبہ عمد میں قاتل کے عاقلہ یعنی مددگار برادری پر دیت مغلظہ (یعنی سو اونٹ اور قاتل پر کفارہ لازم آتا ہے، اس مسئلہ کو ہم نے اس سے پہلے کتاب الجنایات کے شروع میں بیان کر دیا ہے، (ف: امام شافعیؒ واحمدؒ کا ظاہر مذہب یہی ہے: **قال وكفارته عتيق الخ**: اور اس شبہ عمد کا کفارہ یہ ہے کہ ایک مومن غلام آزاد کیا جائے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قتل خطاء کے بارے میں قاتل کو مومن غلام کو آزاد کرنے کا حکم دیا ہے: **فان لم يجد الخ**: اگر قاتل مومن غلام کو نہ پائے تو اسی آیت کے حکم سے متواتر دو مہینے روزے رکھے: **ولا يجزئي فيه الاطعام الخ**: اور اس کفارہ قتل میں ساٹھ مسکینوں کا کھانا کھلانا کافی نہیں ہے، (اگرچہ ظہار کے کفارہ میں کافی ہے) کیونکہ کھانا کھلانے کے بارے میں کوئی نص موجود نہیں ہے، حالانکہ اس قسم کی چیزوں میں کوئی مقدار متعین کرنا شارع کے بیان کرنے سے ہی ہوتا ہے، اور دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ نص فتحریر رقبۃ میں حرف فاء کے بعد جو کچھ بیان ہوا ہے صرف وہی واجب ہے، یا اس وجہ سے کہ یہی کل مذکور ہے، جیسا کہ اصول الفقہ میں اس کی تفصیل معلوم ہو چکی ہے: **ويجزئه رضيع احد الخ**: اس کفارہ میں کسی ایسے دودھ پیتے بچہ کو بھی آزاد کرنا جائز ہو جس کے ماں یا باپ میں سے کوئی ایک بھی مسلمان ہو، کیونکہ اس بچہ کو اسی کے تابع بنا کر مسلمان ٹھہرایا جائے گا: **والظاهر سلامة الظرافه الخ**: اور ایسے بھی کسی مسلمان بچہ کو آزاد کرنا جائز ہوگا جس کے بظاہر اعضاء بدن سالم ہوں، لیکن ایسے بچہ کو آزاد کرنا جائز نہیں ہوگا جو اس وقت تک پیٹ ہی میں ہو، کیونکہ ایسے بچہ کے بارے میں یہ یقین نہیں ہے کہ وہ زندہ ہے اور اس کے اعضاء بدن صحیح و سالم ہیں۔

توضیح: کتاب الدیات، قتل شبہ العمد کا کفارہ کیا ہے، کیا اس کے کفارہ میں ایسے بچہ کو بھی آزاد کرنا صحیح ہوگا، جس کے والدین میں سے صرف کوئی ایک مسلمان ہو، اسی طرح پیٹ کے ایسے بچہ کو جو ابھی تک پیدا نہیں ہوا ہے آزاد کرنا صحیح ہوگا، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال وهو الكفارة في الخطألما تلوناه وديته عند ابي حنيفة وابي يوسف مائة من الابل ارباعا خمس وعشرون بنت مخاض وخمس وعشرون بنت لبون وخمس وعشرون حقة وخمس وعشرون جذعة وقال محمد والشافعي اثلاثا ثلثون جذعة وثلثون حقة واربعون ثنية كلها خلفات في بطونها اولادها لقوله عليه السلام الا ان قتيل خطأ العمد قتيل السوط والعصا وفيه مائة من الابل اربعون منها في بطونها اولادها وعن عمروزيد ثلثون حقة وثلثون جذعة ولان دية شبه العمد اغلظ وذلك فيما قلنا ولهما قوله عليه السلام في نفس المؤمن مائة من الابل وما روياه غير ثابت لاختلاف الصحابة في صفة التغليظ وابن مسعود قال بالتغليظ ارباعا كما ذكرنا وهو كالمرفوع فيعارض به قال ولا يثبت التغليظ الا في الابل خاصة لان التوقيف فيه قضى بالدية في غير الابل لم يتغلظ لما قلنا.

ترجمہ: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ ابھی جو حکم قتل شبہ عمد میں بیان کیا گیا ہے، وہی حکم قتل شبہ خطاء میں بھی ہے، جس کی دلیل وہی آیت پاک ہے جو اوپر بیان کی گئی ہے، اور شبہ العمد کی دیت امام ابو حنیفہ وابو یوسفؒ کے نزدیک چار قسموں میں سو اونٹ ہیں، یعنی بنت مخاض-۲۵- بنت لبون-۲۵ حقے -۲۵- جذعے دانتوں کے اعتبار سے ہوں گے اس طرح سے کہ جذعے-۳۰- / حقے ۳۰ اور ثنیے ۴۰ یعنی ایسی ۴۰ اونٹنیاں جو گابھن ہوں مطلب یہ ہے کہ سب کے پیٹ میں بچے موجود ہوں، اور کوڑہ چلنے کے قابل ہوں، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ یاد رکھو کہ خطاء وعمد کا مقتول وہی سمجھا جائے گا جو کوڑوں اور لاٹھیوں سے قتل کیا گیا ہو، اس کی روایت ابن حبانؒ وغیرہ نے کی ہے، اور حضرت عمروزید بن ثابتؓ سے اس طرح کے ہونے کی روایت ہے کہ تیس حقے اور تیس جذعے ہوں، اور اس دلیل سے کہ شبہ العمد کی دیت خطاء کی نسبت سے زیادہ سخت ہوگی، اور سختی کی صورت وہی ہوگی جو ہم نے بیان کی ہے، اور امام ابو حنیفہ وامام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ مومن کی جان کی دیت میں سو اونٹ ہوتے ہیں، اس کی روایت ابن حبان ونسائی وابن خزیمہ وغیرہمؒ نے بیان کی ہے، اور امام شافعی وامام محمدؒ نے جو روایت کی ہے وہ ثابت نہیں ہے کیونکہ تغلیظ کی صفت میں صحابہؓ کا اختلاف ہے، حضرت ابن مسعودؓ نے تغلیظ کو چار قسم کے دانتوں میں بیان کیا ہے، جیسا کہ تم نے بیان کیا ہے، اور یہ روایت مرفوع کے درجہ میں ہے لہٰذا اس سے معارضہ اور مقابلہ دوسری روایت کا ہو سکتا ہے۔

(ف: معلوم ہونا چاہئے کہ حقیقت میں دونوں روایتوں میں کوئی تعارض نہیں ہے، کیونکہ امام محمد وشافعیؒ نے جس حدیث کی روایت کی ہے دونوں میں موافقت ہے کیونکہ اس میں بھی سو اونٹ کا تذکرہ موجود ہے، لیکن امام محمدؒ کی حدیث میں کچھ زیادہ تفصیل موجود ہے، اسی کے مطابق حضرات عمروزیدؓ عنہما کا قول ہے، اس لئے اگر حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے اس کے مخالف کچھ ثابت ہو تو وہ متروک ہوگا، کیونکہ مرفوع حدیث کا معارضہ کسی قول سے نہیں ہو سکتا ہے): قال ولا یثبت التغلیظ الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اس جگہ دیت کے معاملہ میں جو سختی ثابت ہوتی ہے وہ فقط اونٹوں ہی کے بارے میں ہے، کیونکہ شارع یعنی رسول اللہ ﷺ سے صرف اسی کے بارے میں یہ تفصیل اور سختی ثابت ہے، اس لئے اگر دیت کا معاملہ طے کرتے ہوئے اونٹوں کے سوا کسی اور چیز سے ادائیگی کا حکم دیا گیا ہو تو اس میں اس قسم کی سختی اور تغلیظ نہیں ہو سکتی ہے، اس کی دلیل وہی ہے جو اوپر بیان کی گئی ہے۔

توضیح: قتل خطاء کا کفارہ اور اس کی دیت کیا ہے، اقوال ائمہ کرام مفصل دلائل، قتل خطاء کی دیت میں اونٹ کے بارے میں جو سختی بیان کی گئی ہے کیا وہ اونٹوں کے سوا اور چیزوں میں بھی ہے، مفصل دلائل

قال وقتل الخطأتجب به الدية على العاقلة والكفارة على القاتل لما بينا من قبل قال والدية في الخطائة من الابل اخماسا عشرون بنت مخاض وعشرون بنت لبون وعشرون ابن مخاض وعشرون حقة وعشرون جذعة وهذا اقول ابن مسعود وانما اخذنا نحن والشافعي به لروايته ان النبي ﷺ قضي في قتيل قتل خطأ اخماسا على نحوما قال ولان ما قلناه اخف فكان اليق بحالة الخطأ لان الخاطي معذور غير ان عند الشافعي بعشرين ابن لبون مكان ابن مخاض والحجة عليه ماروينا.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی خطاء قتل ہو جائے تو اس کی دیت قاتل کے عاقلہ (مددگار برادری) پر لازم ہوگی، اور اس کے کفارہ میں ایک غلام آزاد کرنا جو خود قاتل پر واجب ہوتا ہے، اس کی دلیل وہی ہے جو کتاب الجنایات کی ابتداء میں فرمان باری سے استدلال بیان کر دیا گیا ہے: قال والدية في الخطاء الخ: اور قتل خطاء کی دیت میں سو اونٹ لازم ہوتے ہیں جو ان کے دانتوں کی قسموں کے اعتبار سے پانچ قسموں میں ہیں، یعنی بنت مخاض بیس، بنت لبون بیس، ابن مخاض بیس، حقے بیس اور جذعے بیس، یہ قول حضرت ابن مسعودؓ کا ہے، ابوداؤد نے اس کی روایت کی ہے، اور منذری نے اس سے سکوت اختیار کیا ہے، اور فرمان رسول اللہ ﷺ جو عمرو بن حزم کی روایت میں مذکور ہے: وانما اخذ نانحن الخ: اور ہم نے اور امام شافعیؒ نے اس قول کو اس لئے اختیار کیا ہے ابن مسعودؓ نے اپنے قول کے مطابق خود رسول اللہ ﷺ سے بھی روایت کی ہے، کہ رسول اللہ ﷺ نے خطاء قتل کی دیت میں اسی طرح سے پانچ اسنان کا حکم دیا تھا، اور اس دلیل سے بھی جو بیان کی ہے کہ یہ دوسرے کے مقابلہ میں زیادہ آسان ہے اس لئے قتل خطاء کی حالت کے زیادہ مناسب ہے، اس لئے کہ غلطی سے کوئی گناہ کا کام کر لینے والا معذور ہوتا ہے، لیکن امام شافعیؒ کے قول سے اتنا فرق ہے کہ بیس ابن مخاض کی جگہ بیس ابن لبون ہیں، اور جو روایت ہم نے بیان کی ہے وہ امام شافعیؒ کے خلاف دلیل، (ف: خطابیؒ نے معالم السنن میں کہا ہے کہ میں یہ قول امام شافعیؒ کے علاوہ کسی اور کا قول نہیں جانتا ہوں۔

توضیح: قتل خطاء کی دیت کس پر لازم آتی ہے، اور کفارہ کس پر کس طرح لازم آتا ہے، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال ومن العين الف دينا رومن الورق عشرة الاف درهم وقال الشافعي من الورق اثنا عشر الفا لماروى ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي ﷺ قضي بذلك ولنا ماروى عن عمرؓ ان النبي ﷺ قضي بالدية في قتيل بعشرة الاف درهم وتاويل ماروى انه قضي من دراهم كان وزنها وزن ستة وقد كانت كذلك قال ولا تثبت الدية الامن هذه الانواع الثلثة عند ابي حنيفة وقالا منها ومن البقر مائتا بقرة ومن الغنم الفاشاة ومن الحلل مائتا حلة كل حلة ثوبان لان عمرؓ هكذا جعل على اهل كل مال منها وله ان التقدير انما يستقيم بشئي معلوم المالية وهذه الاشياء مجهولة المالية ولهذ الايقدر بها ضمان والتقدير بالابل عرف بالاثار المشهورة عد مناهافي غيرها وذكر في المعاقل انه لوصالح على الزيادة على مائتي حلة اومائتي بقرة لايجوز وهذا اية التقدير بذلك ثم قيل هو قول الكل فير تفع الخلاف وقيل هو قولهما.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اونٹوں کے سوا سونے اور چاندی سے دیت ادا کی جائے، تو اگر سونے سے ہو تو ایک ہزار دینار ہوں گے، اور اگر چاندی سے ہو تو دس ہزار درہم دینے ہوں گے، جو کہ وزن سبعہ کے دس ہزار درہم ہوں گے، امام ثوری وابو ثورؒ کا یہی قول ہے، اور امام شافعی وامام مالک واحمد واسحاقؒ نے فرمایا ہے کہ چاندی سے بارہ ہزار درہم ہوں گے، کیونکہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اسی مقدار کا حکم فرمایا ہے، اس کی روایت ابوداؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہؒ نے کی ہے، اور ہم احناف کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک مقتول کے حق میں دس ہزار

درہم کا حکم دیا ہے، اور جو حدیث امام شافعیؒ نے روایت کی ہے کہ اس کا مطلب یہ ہو سکتا ہے، کہ وزن ستہ سے بارہ ہزار درہم تھے، کیونکہ اس زمانہ میں درہم اسی مالیت کے ہوا کرتے تھے، (ف: وزن ستہ کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ قدیم زمانہ میں ہر دس درہم کا وزن چھ مثقال کے برابر ہوتا تھا، لیکن حضرت عمرؓ نے صحابہ کرام کے مشورہ سے اس اختلاف کو ختم کر کے ہر دس درہم کا وزن سات مثقال کر دیا، لیکن مصنفؒ نے حضرت عمرؓ سے جو روایت کی ہے وہ مرفوع حدیث نہیں ہے، بلکہ وہ تو خود حضرتؓ کا قول ہے، اور امام محمدؒ نے بھی آثار میں ایسی ہی روایت کی ہے، لیکن اس کے معارض وہ روایت ہے جو عبد الرزاق نے صحیح سند سے حضرت عمر بن عبد العزیزؒ سے کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے صحابہ کرامؓ کے مشورہ سے فرمان جاری کیا کہ سونا سے ادا کرنے والوں پر ہزار دینار اور چاندی سے ادا کرنے والوں پر بارہ ہزار درہم ہوں گے، اور سند صحیح سے مکحولؒ سے بھی اسی کی مثل روایت کی ہے، وہ اگرچہ منقطع ہے لیکن ہمارے نزدیک یہ بھی حجت ہے، اور امام محمدؒ نے اثار میں بھی بارہ ہزار کی تاویل اس طرح کی ہے کہ وہ ستہ یعنی چھ مثقال کے وزن سے ہیں، اس طرح روایتوں میں کوئی اختلاف باقی نہ رہا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

قال لا تثبت الدية الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ دیت کا ثبوت ان تین قسموں یعنی اونٹ اور سونے اور چاندی کے سوا کسی دوسرے مال سے نہیں ہوتا ہے، یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ ان تینوں قسموں سے دیت کا اندازہ مقرر کیا جاتا ہے، اور گائے سے دو سو گائیں، اور بکریوں سے ایک ہزار بکریاں، اور کپڑوں کے جوڑوں سے دو سو جوڑے کہ ان میں سے ہر جوڑا دو کپڑوں کا ہو، کیونکہ حضرت عمرؓ نے ان مالوں میں سے ہر مال والے پر اس طرح کی مقدار متعین کی تھی، اس کی روایت محمد بن الحسنؒ نے آثار میں کی ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کسی چیز کو معیار بنانا اسی وقت درست ہوتا ہے جبکہ اس کی مالیت صحیح معلوم ہو، اور گائے، و بکری اور جوڑے ایسی چیزیں ہیں کہ ان کی مالیت متعین نہیں ہوتی ہے، اسی وجہ سے ان چیزوں کے ساتھ میں کسی چیز کا اندازہ نہیں کیا سکتا ہے، اسی طرح اگرچہ اونٹ کی بھی مالیت بھی مقرر نہیں ہوتی ہے، پھر بھی اونٹوں سے اندازہ کرنے کے لئے ہمیں آثار مشہور سے علم ہوا ہے، اور دوسری کسی چیز کے بارے میں ایسے آثار موجود نہیں ہیں، پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ امام محمدؒ نے کتاب المعاقل میں بیان کیا ہے کہ اگر مقتول کے ولی نے دو سو جوڑے اور سو گایوں سے زیادہ پر مصالحت کر لی تو بھی یہ جائز نہ ہوگی، اور یہ مسئلہ اس بات پر دلیل ہوگی کہ دو سو جوڑے یا دو سو گایوں سے دیت ادا کرنا یہ شرعا مقدر ہے یعنی شریعت ہی کی طرف سے اس کی بھی تحدید ہے اونٹ یا سونا یا چاندی کی طرح پھر کچھ مشائخ نے فرمایا ہے کہ صلح کے ناجائز ہونے کا مسئلہ امام اعظم اور صاحبین رحمھم اللہ تعالیٰ سب کا قول ہے، اب اگر ایسی ہی بات ہو تو اختلاف ختم ہو جائے گا، اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ صلح کا مسئلہ صرف صاحبینؒ کا قول ہے۔

(ف: یعنی وہ جو اندازہ کا ذکر ہوا وہ صرف صاحبینؒ کا قول ہوگا، جس کی بناء پر صلح جائز نہ ہوگی، اور میں مترجم کہتا ہوں کہ بظاہر یہی قول اصح ہے، کیونکہ امام محمدؒ نے آثار میں امام ابو حنیفہؒ کے واسطہ سے اسناد صحیح کے ساتھ حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے کہ چاندی والوں پر دیت دس ہزار درہم ہے اور سونے والوں پر ایک ہزار دینار ہے، اور گائے والوں پر دو سو گائیں اور اونٹ والوں پر ایک سو اونٹ اور بکری والوں پر ایک ہزار بکریاں اور جوڑے والوں پر دو سو جوڑے ہیں، ھ، پھر امام محمدؒ نے کہا کہ ہم تو ان سب کو اختیار کرتے ہیں، اور ابو حنیفہؒ اس میں سے صرف اونٹ و درہم و دینار کا اندازہ کر لیتے تھے، ھ، پس اس پوری تفصیل سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ صلح کا مسئلہ صرف صاحبینؒ کے قول کی بناء پر ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح: دیت ادا کرتے وقت کن کن چیزوں سے اور کس کس مقدار میں ادا کرنی چاہئے، تفصیل مسائل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال ودية المرأة على النصف من دية الرجل وقد ورد هذا اللفظ موقوفا على علي ومرفوعا الى النبي عليه

السلام وقال الشافعي مادون الثلث لا يتضف وامامه فيه زيد بن ثابتؓ والحجة عليه مارويناه بعمومه ولان حالها انقص من حال الرجل ومنفعتها اقل وقد ظهر اثر النقصان في لتنصيف في النفس فكذا في اطرافها واجزائها اعتبارا بها وبالثلث وما فوقه قال ودية المسلم والذمي سواء وقال الشافعي دية اليهود والنصراني اربعة الاف درهم ودية المجوسي ثمان مائة درهم وقال مالك دية اليهودي والنصراني ستة الاف درهم لقوله عليه السلام عقل الكافر نصف عقل المسلم والكل عنده اثنا عشر الفا وللشافعي ماروى ان النبي عليه السلام جعل دية النصراني واليهودي اربعة الاف درهم ودية المجوسي ثمان مائة درهم ولنا قوله عليه السلام دية كل ذي عهدفي عهده الف دينار وكذلك قضى ابو بكرو عمرؓ عنهما وما رواه الشافعي لم يعرف راو يه ولم يذكر في كتب الحديث وما رويناه اشهر مما رواه مالك فانه ظهربه عمل الصحابة رضي الله عنهم.

ترجمہ :امام محمدؒ نے اصل (مبسوط) میں فرمایا ہے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہوگی، یہ لفظ حضرت علیؓ کے قول میں ہے،اس کی روایت بیہقی نے نخعی سے انہوں نے علیؓ سے منقطعا اور شعبی نے بھی ان سے منقطعا بیان کی ہے اور یہ حکم موقوف حدیث میں مرفوعا وارد ہے لیکن صحیح نہیں ہے،اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ عورت کے جس عضو کی دیت مرد کے عضو کی دیت کی تہائی کے برابر ہو اس میں آدھے کا حساب نہیں ہوگا،اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا استدلال حضرت زید بن ثابتؓ سے ہے،اگرچہ امام شافعیؒ کے نزدیک صحابی کی تقلید دلیل نہیں ہے، لیکن ہم نے جو روایت بیان کی ہے چونکہ وہ بہت ہی عام ہے اس لئے وہ امام شافعیؒ کے خلاف دلیل ہے، یعنی اس روایت میں مطلقا مرد کے مقابلہ میں عورت کی دیت تہائی ہے،اور اس قیاسی دلیل سے بھی ہے کہ عورت کا حال مرد کے حال کی بہ نسبت ناقص ہے، عورت سے حاصل ہونے والا نفع بھی مرد کے نفع سے کم ہے، اسی بنا پر بالاتفاق عورت کی جان کی دیت میں نصف ہونے سے اس عورت کا ناقص ہونا ظاہر ہوتا ہے،اسی طرح نفس کی دیت پر قیاس کرتے ہوئے دوسرے اعضاء بدن میں بھی نصف ہے،اور تہائی اور زائد کی دیت پر قیاس کرتے ہوئے بھی نصف ہی کا حکم نافذ ہوگا،(ف :خلاصہ بحث یہ ہوا کہ بالاتفاق جان کی دیت میں عورت کی دیت مرد سے آدھی ہے،اور اس پر سارے علماء متفق ہیں، جیسا کہ ابن المنذر و ابن عبد البرؒ نے اجماع نقل کیا ہے،اور جان کے علاوہ ہاتھ پاؤں وغیرہ کی دیت میں اگر کوئی عضو ایسا ہو جس کے جرمانہ کی مقدار دیت کی تہائی تک پہنچتی ہو تو اس میں بھی مرد کے مقابلہ میں عورت کا جرمانہ نصف ہی ہوگا،اس مسئلہ میں بھی امام شافعیؒ کا اتفاق ہے،اور اگر جرمانہ کی مقدار تہائی دیت سے کم ہو تو بھی ہمارے نزدیک عورت کے لئے نصف دیت ہوگی، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں برابر ہیں، یہاں تک کی تفصیل اس صورت کی ہے جبکہ معاملہ مسلمان مرد اور عورت کا ہو کیونکہ اگر غیر مسلم کا معاملہ ہو تو اس کی تفصیل سامنے ہے)۔

قال ودية المسلم والذمي الخ : قدوریؒ نے کہا ہے کہ مسلمان اور ذمی دونوں کی دیت ہمارے نزدیک برابر ہے،اور حربی مستامن کا بھی یہی حکم ہے الکافی :وقال الشافعيؒ الخ :اور امام شافعیؒ اور امام احمد رحمہم اللہ نے فرمایا ہے کہ یہود و نصاریٰ کی دیت چار ہزار درہم ہیں اور مجوسی کی دیت آٹھ سو درہم ہیں :وقال مالك الخ :اور امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ یہود و نصاریٰ کی دیت چھ ہزار درہم ہیں، جس کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ کافر کی دیت مسلمان کی دیت کا نصف ہے،اس کی روایت سنن اربعہ نے عبد اللہ بن عمروؓ سے کی ہے،اسی طرح سے احمد و اسحاق والبزار نے بھی کی ہے،اور اس کی روایت الطبرانی نے بھی ابن عمرؓ سے کی ہے،اور ایک مسلمان کی پوری دیت امام مالکؒ کے نزدیک بارہ ہزار درہم ہیں،(ف :اس حساب سے اس کا نصف یعنی چھ ہزار درہم کافر کی دیت ہوگی،اور چونکہ اس کی روایت نسائی و احمد وغیرہ میں اہل ذمہ اور اہل کتاب اور کافر معاہدی کا ذکر ہوا ہے اسی لئے امام مالکؒ نے یہود نصاریٰ کا خصوصی طور سے ذکر کیا ہے :وللشافعيؒ ماروى الخ :اور امام شافعیؒ کی دلیل رسول اللہ ﷺ سے منقول وہ روایت ہے جس میں نصرانی اور یہودی کی دیت چار ہزار درہم اور مجوسی کی دیت آٹھ سو درہم مقرر کی گئی ہے،(ف :اسی

بناء پر عبد الرزاقؒ نے کتاب العقل میں عمرو بن شعیب سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ہر اس مسلمان پر جس نے کسی کتابی مرد کو قتل کیا ہو چار ہزار درہم لازم کیا ہے، اس اسناد میں تابعی اور صحابی میں سے کسی کا بھی ذکر نہیں ہے یعنی دونوں ہی ساقط ہیں، اور امام شافعیؒ نے حضرت عمرؓ سے یہی حکم روایت کیا ہے، جس کی روایت عبد الرزاق اور ابن ابی شیبہ نے کی ہے اور امام ترمذی نے بھی اس کی طرف اشارہ کیا ہے، اور یہی حکم امام شافعی اور ابن ابی شیبہ نے سند صحیح کے ساتھ حضرت عثمانؓ سے نقل کیا ہے، یہی قول ابن ابی شیبہ نے عمرو بن دینار و نافع و عطاء و عکرمہ و حسن رحمہم اللہ سے روایت کیا ہے)۔

ولنا قوله عليه السلام الخ: اور ہماری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس کسی سے معاہدہ ہو گیا ہو (معاہد) اگر وہ اپنے عہدہ پر قائم ہو تو اس کی دیت ہزار دینار ہے یعنی مسلمان کے برابر ہے، اس کی روایت ابو داؤد نے سعید بن المسیب سے مرسلاً کی ہے، ایسا ہی حضرات ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما نے حکم فرمایا ہے اور اس کی روایت محمدؒ نے آثار میں کی ہے، اور امام شافعیؒ نے جس حدیث کی روایت کی ہے اس راوی کا علم نہیں ہے، اور حدیث کا کتابوں میں بھی وہ موجود نہیں ہے، اور امام مالکؒ نے جو حدیث روایت کی ہے ہماری حدیث اس سے بھی زیادہ مشہور ہے، کیونکہ اس پر صحابہ کرامؓ کا عمل ظاہر ہے، (ف: ابھی اوپر معلوم ہوا کہ امام مالکؒ کی حدیث تمام اسناد میں احسن ہے، تابعین کی ایک جماعت کا بھی یہی قول ہے، اور امام شافعیؒ کی روایت جو بیان کی گئی ہے وہ بھی معلوم ہے، حضرات عمر و عثمان اور تابعین کی ایک جماعت کا بھی یہی قول ہے، اور ہماری دلیل بھی مذکور اور معلوم ہے، اور ابن عبد البر نے استذکار میں نقل کیا ہے کہ یہی قول سفیان الثوری و زہری اور صحابہ کرام کی ایک جماعت و تابعینؒ کا بھی ہے۔

توضیح: مرد اور عورت کی دیت میں کوئی فرق ہے یا نہیں، مسلم اور ذمی و حربی کی دیت میں بھی کوئی فرق ہے یا نہیں، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

فصل فيما دون النفس قال في النفس الدية وقد ذكرناه قال وفي المارن الدية وفي اللسان الدية وفي الذكر الدية والاصل فيه ماروى سعيد بن المسيب رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال في النفس الدية وفي اللسان الدية وفي المارن الدية وهكذا هو في الكتاب الذى كتبه رسول الله عليه السلام لعمروبن حزم رضي الله عنه والاصل في الاطراف انه اذافوت جنس منفعته على الكمال اوازال جمالا مقصودا في الادمي على الكمال يجب كل لدية لا تلافه النفس من وجه وهو ملحق بالاتلاف من كل وجه تعظيما للادمي اصله قضاء رسول الله ﷺ بالدية كلها في اللسان والانف وعلى هذا ينسحب فروع كثيرة فنقول في الانف الدية لانه ازال الجمال على الكمال وهو مقصود وكذا اذا قطع المارن اوالا رنبة لما ذكرنا ولو قطع المارن مع القصبة لايزاد على دية واحدة لانه عضو واحد وكذا اللسان لفوات منفعة مقصودة وهو النطق وكذا في قطع بعضه اذا منع الكلام لتفويت منفعة مقصودة وان كانت الالة قائمةولو قدر على التكلم ببعض الحروف قيل يقسم على عدد الحروف وقيل على عدد حروف تتعلق باللسان فبقدر مالا يقدر يجب وقيل ان قدر على اداء اكثرها يجب حكومة عدل لحصول الافهام الاختلال وان عجز عن اداء الاكثر يجب كل الدية لان الظاهر انه لا تحصل منفعة الكلام وكذا الذكر لانه يفوت به منفعة الوطى والا يلادو استمساك البول والرمى به ودفق الماء والا يلاج الذى هو طريق الاعلاق عادة وكذا في الحشفة الدية كاملة لان الحشفة اصل في منفعة الايلاج والدفق والقصبة كالتابع له.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ پوری جان کو ضائع کرنے میں دیت لازم آتی ہے، اور اس بحث کو ہم پہلے بیان کر چکے

ہیں: قلل وفی المارن الخ: قدوریؒ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ ناک کے کنارہ یا نازک حصہ میں دیت ہے، اور زبان میں بھی دیت واجب ہے، اور مرد کے آلہ تناسل میں دیت واجب ہے، ان تمام چیزوں کے بارے میں دراصل وہ حدیث قابل استدلال ہے، جو حضرت سعید بن المسیبؒ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جان ہلاک کرنے میں دیت ہے اور زبان کاٹنے میں دیت ہے، اور ناک کنارہ کاٹنے میں دیت ہے، (ف: جبکہ عمداً قتل نہ کیا گیا ہو یا ایسا کوئی کام قصداً نہ کیا گیا ہو جس سے اس کی موت ہو گئی ہو، لیکن احادیث کی محققین کی یہ روایت نہیں ملی ہے)۔

وھکذا ھو فی الکتاب الذی الخ: اسی طرح کی عبارت اس فرمان میں بھی ہے جسے رسول اللہ ﷺ نے حضرت عمرو بن حزمؓ کے لئے لکھا تھا، (ف: ائمہ فقہاء نے اس فرمان کو قبول کیا ہے، اور ابن حبان وغیرہ نے اسے صحیح قرار دیا ہے، اور شافعیؒ نے اپنے رسالہ میں لکھا ہے کہ علمائے تابعین نے اسی وقت اس کو قبول کیا جب کہ ان کے نزدیک یہ بات ثابت ہو گئی کہ یہ فرمان شریف رسول اللہ ﷺ ہی کا ہے، اور ابن عبد البر نے فرمایا ہے کہ یہ فرمان مشہور اور ائمہ فقہاء کے نزدیک معروف ہے، اس لئے یہ روایت متواتر روایت کے مشابہ ہو گئی ہے اسی لئے اس کی اسناد کی بھی ضرورت باقی نہیں رہی، نیز یہ فرمان تمام ابواب فقہ کے لئے جامع ہے، اس میں سے ایک ٹکڑا کتاب الزکوۃ میں بھی گزر چکا ہے، دیتوں کے بارے میں بھی اس میں احکام موجود ہیں کہ جان کے ضائع کر دینے کی صورت میں سو اونٹ اور ناک اگر پوری کاٹ لی جائے تو اس میں بھی سو اونٹ لازم ہیں، اور دماغ کے اندر تک جو زخم پہنچ گیا ہو اس میں کل دیت کا ایک تہائی حصہ ہے، اور جو زخم پیٹ کے اوپر سے معدہ تک پہنچ گیا ہو اس میں بھی ایک تہائی دیت ہے، اور آنکھ میں پچاس اونٹ اور ہاتھ کے کاٹنے میں پچاس اونٹ اور پاؤں کے کاٹنے میں بھی پچاس اونٹ ہیں، اور ان کی ہر ایک انگلی کے کاٹنے میں دس اونٹ، اور دانت توڑنے میں پانچ اونٹ ہیں، نیز جس زخم سے ہڈی کھلی ہوئی معلوم ہو اس میں پانچ اونٹ لازم ہیں، اور دوسری مشہور سندوں سے منقول روایتوں میں مذکورہ احکام سے بھی کچھ زیادہ مذکور ہیں، ھ، چنانچہ زبان کاٹنے میں پوری دیت ہے، اور دونوں ہونٹوں کے کاٹ لینے سے بھی پوری دیت ہے، اور پیٹھ کے بارہ میں بھی دیت لازم ہو گی، اور مردوں کے خصیوں کے بارہ میں بھی دیت لازم ہو گی، اور آلہ تناسل کے بارے میں بھی پوری دیت ہو گی، اور یہ حکم بھی اس سے جگہ ہے کہ عورت کے قتل کے عوض مرد بھی قتل کیا جائے گا، نسائی وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے)۔

والاصل فی الاطراف الخ: اور اطراف یعنی اعضاء بدن کی دیت کے بارہ میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جب کسی نے کسی کے کسی عضو کے منافع یا اصلی غرض کو ضائع کر دیا تو آدمی میں جو خوبصورتی قدرتی طور سے مقصود ہے اگر اسے پورے طور سے ضائع کر دیا تو اس پر پوری دیت واجب ہو گی کیونکہ اس نے ایسا کر کے اس آدمی کو ایک حد تک ضائع کر دیا جس سے آدمی میں اس کی انسانیت اور عظمت کو ملیامیٹ کر دیا تو گویا وہ زندہ رہ کر بھی مردہ کے برابر ہو گیا اس لئے اس کی پوری دیت واجب ہو گی، جس کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فیصلہ ہے کہ آپ نے ناک اور زبان کے کاٹنے کی صورت میں پوری دیت کا حکم فرمایا ہے: وعلی ہذا ینسحب الخ: اس قاعدہ سے بہت سے مسائل نکلتے ہیں، چنانچہ ہم یہ کہتے ہیں کہ ناک کے بارے میں پوری دیت ہے، کیونکہ اس کو کاٹ کر اس انسان کی فطری جمال کو مکمل طور سے ضائع کر دیا ہے، اس لئے کہ یہ جمال مقصود تھا، اسی طرح اگر کسی نے کسی کی ناک کا نرمہ (اوپر کا نرم حصہ) یا ناک کا کوئی نتھنا کاٹا تو بھی اسی دلیل سے اس پوری دیت واجب ہو گی، اور اگر ناک کے نرم حصہ کے ساتھ اس کا بانسہ بھی کاٹ دیا تو بھی ایک ہی دیت لازم ہو گی اس سے زیادہ کچھ نہیں ہو گا، کیونکہ یہ دونوں حقیقت میں ایک ہی عضو ہے، یہی زبان کا بھی یہی حکم ہے، کیونکہ انسان کے لئے بڑے کام کی چیز یعنی قوت گویائی کی اسی سے ہے اور اس کے کٹ سے وہ قوت ختم ہو جاتی ہے، اسی طرح سے اگر کسی نے زبان سے ایک ٹکڑا کاٹ ڈالا اور اس سے قوت گویائی ختم ہو گئی تو اس سے پوری دیت واجب ہو گی کیونکہ اس کی وجہ سے خاص نفع کی قوت گویائی ختم ہو گئی اگرچہ بظاہر ایک حد تک پوری زبان باقی ہے۔

ولو قدر علی التکلم الخ: اور اگر زبان کٹ جانے کے بعد صرف کچھ حروف بول سکتا ہو تو اس صورت میں مشائخؒ نے

اختلاف کیا ہے، کیونکہ کچھ مشائخ نے کہا ہے کہ حروف کے شمار کے مطابق دیت تقسیم کی جائیگی یعنی کل حروف تہجی جو اٹھائیس ہیں ان میں سے جتنے حروف وہ بول سکتا ہو ان کا حصہ کم کر کے باقی دیت اس پر لازم کی جائیگی، (اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے دیت کی رقم صرف ان حروف پر تقسیم کی جائیگی جو زبان سے نکلتے ہوں یعنی ان کے بولنے میں زبان کی محتاجی ہو جو کہ سولہ ہیں یعنی (۱) الف (۲) التاء (۳) الثاء (۴) الجیم (۵) الدال (۶) الذال (۷) الراء (۸) الزاء (۹) السین (۱۰) الشین (۱۱) الصاد (۱۲) الضاد (۱۳) الطاء (۱۴) الظاء (۱۵) اللام (۱۶) النون، ان کے علاوہ ہوائیہ، حلقیہ، شفویہ حروف کے بولتے وقت زبان کی ضرورت نہیں ہوتی ہے اس لئے ان کے حروف پر دیت کی تقسیم نہیں ہوگی) اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ صرف ان حروف پر دیت تقسیم کی جائے جن کا تعلق زبان سے ہے یعنی جملہ حروف میں سے دس حرف ایسے ہیں جو زبان سے نکلتے ہیں لہذا ان ہی پر دیت تقسیم ہو کر ان میں جو حروف نہ نکلیں ان کا حصہ لازم کیا جائے، اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اگر وہ اکثر حروف ادا کر سکتا ہو تو اس میں حکومت عدل لازم ہوگی، کیونکہ اگر حروف کو صحیح ادا نہ کر سکتا ہو یعنی ادائیگی میں خلل ہوتا ہو پھر بھی اپنا مطلب سمجھنا ممکن ہوتا ہے، اور اگر وہ اکثر حروف ادا کرنے سے عاجز ہو گیا ہو تو پوری دیت واجب ہوگی، کیونکہ بظاہر وہ اپنا مطلب ادا نہ کر کے کلام کا مقصد حاصل نہیں کر سکتا ہے: **وكذا الذكر الخ**: اور یہی حکم مرد کے آلہ تناسل کا ہے، کہ اسی کی وجہ سے اپنی بیوی سے وطی کرنے اور اس کو حاملہ کرنے اور اپنے پیشاب کو روکنے یا باہر پھینکنے کی، اسی طرح سے اپنے پانی یعنی منی کو اچھال کر نکلنے کی اور داخل کرنے کی جس سے عموماً عورت کو حاملہ کرنے کا طریقہ ہے یہ ساری سہولتیں ختم ہو جاتی ہیں: **وكذا في الحشفه الخ**: اسی طرح سے حشفہ یعنی مرد کے آلہ کی اوپر کی سپاری کاٹ ڈالنے میں بھی پوری دیت واجب ہوتی ہے، کیونکہ آلہ کو اندر داخل کرنے پھر اس سے منی کو دور کر نکلنے میں یہی اصل ہے، اور اس کے اوپر کی ڈنڈی تو اس کے تابع ہے۔

توضیح: آدمی کو ضائع کرنے کی کن صورتوں میں پوری دیت ادا کن صورتوں میں نصف یا ثلث دیت لازم آتی ہے، اس لئے قاعدہ کلیہ، اقوال علماء کرام، دلائل مفصلہ

قال وفي العقل اذا ذهب بالضرب الدية لفوات منفعة الادراك اذبه ينتفع بنفسه في معاشه ومعاده وكذا اذا ذهب سمعه اوبصره اوشمه اوذوقه لان كل واحد منها منفعة مقصودة وقد روى ان عمرؓ قضى باربع ديات في ضربة واحدة ذهب بها العقل والكلام والسمع والبصر قال وفي اللحية اذا حلقت فلم تنبت الدية لانه يفوت به منفعة الجمال قال وفي شعر الرأس الدية لما قلنا وقال مالك وهو قول الشافعي تجب فيهما حكومة عدل لان ذلك زيادة في الادمي ولهذا يحلق شعر الرأس كله واللحية بعضها في بعض البلاد وصار كشعر الصدر والساق ولهذا يجب في شعر العبد نقصان القيمة ولنا ان اللحية في وقتها جمال وفي حلقها تفويته على الكمال فتجب الدية كما في الاذنين الشاخصين وكذا شعر الرأس جمال الاترى ان من عدمه خلقة يتكلف في ستره بخلاف شعر الصدر والساق لانه لا يتعلق به جمال واما لحية العبد فعن ابي حنيفة انه يجب فيها كمال القيمة والتخريج على الظاهر ان المقصود بالعبد المنفعة بالاستعمال دون الجمال بخلاف الحر.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی کو مارنے سے مار کھانے والے کی عقل جاتی رہے تو مارنے والے پر پوری دیت واجب ہوگی، کیونکہ اس سے سوچنے اور سمجھنے کی وہ صلاحیت ختم ہو جاتی ہے، جس سے آدمی اپنی دنیا اور آخرت کی اصلاح کے لئے اپنے آپ کو تیار کر سکتا ہے: **وكذا اذا ذهب الخ**: اسی طرح اگر مار کھانے سے سننے یا دیکھنے یا سونگھنے یا چکھنے کی طاقت جاتی رہی ہو، کیونکہ ان میں سے کی طاقت اور نفع مقصود بالذات ہے، ویسے ایک روایت بھی ہے کہ کسی کو چوٹ کھانے کی وجہ سے بات سمجھنے۔ گفتگو کرنے، سننے اور دیکھنے کی قوتیں ختم ہو گئی تھیں، اس لئے حضرت عمرؓ نے چار دیتوں کے دینے کا حکم فرمایا تھا، (ف: اس کی

روایت عبدالرزاق وابن ابی شیبہ نے اسناد حسن کے ساتھ کی ہے، لیکن اس میں تھوڑا اختلاف اس طرح ہے ہے کہ اس میں سننے اور سمجھنے اور گفتگو کرنے اور جماع کرنے کی قوت کاذکر ہے، اور اس کے علاوہ البیہقی وعبداللہ بن احمد نے بھی کی ہے): قال وفی اللحیۃ الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کسی کی ڈاڑھی مونڈدی پھر وہ نہیں بڑھی تو اس صورت میں دیت واجب ہوگی، کیونکہ اس کی وجہ سے قدرتی جمال اور حسن کا نفع ختم ہو گیا۔

قال وفی شعر الراس الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ سر کے بال مونڈ ڈالنے میں پوری دیت واجب ہوگی اسی مذکورہ دلیل سے کہ اس سے جمال ختم ہو جاتا ہے، اور امام مالک وشافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ڈاڑھی اور سر دونوں کے بالوں کے بارے میں حکومت عدل واجب ہوتی ہے، کیونکہ یہ دونوں چیزیں آدمی میں زوائد میں سے ہیں، اسی وجہ سے بعض علاقوں اور ملکوں میں سر کے سارے بال اور ڈاڑھی کے تھوڑے سے بال مونڈنے کی عادت ہے، اور اس کا حکم ایسا ہو گیا جیسا کہ سینہ یا پنڈلی کے بالوں کا ہے، اسی بناء پر اگر کسی نے غلام کی داڑھی مونڈ ڈالی تو اس سے اس کی قیمت میں جتنی کمی واقع ہوئی ہے، اتنا تاوان واجب ہوگا: ولنا ان اللحیۃ الخ: اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ڈاڑھی اپنے وقت میں جمال ہے، اور اس کو پورا مونڈ وانے میں اس قدرتی جمال کو مٹانا لازم آتا ہے، اس لئے اس کے مونڈوانے سے پوری دیت واجب ہوگی، جیسے کہ ابھرے ہوئے دونوں کانوں میں دیت واجب ہوتی ہے، اسی طرح سے سر کے بال بھی انسان کے لئے جمال ہیں، اسی وجہ سے ہم عام طور سے ایسے لوگوں کو جن کے سروں میں پیدائشی بال بالکل نہیں ہوتے ہیں یہ دیکھتے ہیں کہ وہ بہت ہی تکلیف کے ساتھ اپنے سروں کو چھپاتے ہیں، بخلاف سینے اور پنڈلی کے بالوں کے کہ ان سے کوئی جمال نہیں ہوتا ہے، پھر غلام کی ڈاڑھی مونڈنے کا مسئلہ تو اس کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ اس میں پوری قیمت واجب ہوگی، لیکن روایت نوادر کی ہے، اور ظاہر الروایۃ کے مطابق صورت مسئلہ یہ ہے کہ غلام سے مقصود یہی ہوتا ہے، کہ اس سے براہ راست فائدہ اٹھایا جائے یا اسے کسی کام میں لگا کر اس سے نفع حاصل کیا جائے، اس سے جمال اور ظاہری شوکت مقصود نہیں ہوتی ہے، بخلاف آزاد مرد کے۔

توضیح: اگر کسی کو مارنے سے مار کھانے والے کی عقل ماری جائے یا دیکھنے سننے، چکھنے، سونگھنے کی صلاحیت ختم ہو جائے، اگر کسی نے کسی کی ڈاڑھی یا سر کے یا پنڈلی یا سینے کے بال مونڈ ڈالے، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال وفی الشارب حكومة عدل وهو الاصح لانه تابع للحية فصار كبعض اطرافها ولحية الكوسج ان كان على ذقنه شعرات معدودة فلا شئی فی حلقة لان وجوده يشينه ولا يزينه وان كان اكثر من ذلك وكان على الخد والذقن جميعا لكنه غير متصل ففيه حكومة عدل لان فيه بعض الجمال وان كان متصلا ففيه كمال الدية لانه ليس بكوسج وفيه معنى الجمال وهذا كله اذا فسد المنبت فان نبتت حتى استوى كما كان لا يجب شئی لانه لم يبق اثر الجناية ويؤدب على ارتكابه مالا يحل وان نبتت بيضاء فعن ابی حنيفة انه لا يجب شئی فی لحر لانه يزيده جمالا وفی العبد تجب حكومة عدل لانه ينقص قيمة وعندهما تجب حكومة عدل لانه فی غير اوانه يشينه ولا يزينه ويستوی العمد والخطأ على هذا الجمهور.

ترجمہ: مصنفؒ نے فرمایا ہے مونچھیں مونڈ دینے کی صورت میں حکومت عدل واجب ہے، اور یہی قول اصح ہے، کیونکہ مونچھیں تو ڈاڑھی کے تابع ہوتی ہیں، تو ان مونچھوں کی مثال ڈاڑھی کے ان بالوں کی سی ہے جو ڈاڑھی کے کنارے میں ہوتے ہیں: ولحیۃ الکوسج الخ: اور کھوسہ کی ڈاڑھی (کھوسہ وہ شخص جس کی ڈاڑھی اور مونچھیں جوانی میں بھی نہ نکلیں (قاسمی) مونڈنے میں یہ دیکھا جائے کہ اگر اس کی تھوڑی پر گنتی کے چند بال ہوں تو ان کے مونڈے میں کچھ واجب نہ ہوگا، کیونکہ ان بالوں

سے اس کی زینت نہیں ہوتی ہے بلکہ عیب اور بھداپن نظر آتا ہے: وان کان اکثر من ذلك الخ: اور اگر ایک کھوسہ کی ڈاڑھی میں اس سے زیادہ بال ہوں اور گال و ٹھوڑی دونوں پر ہوں مگر برابر ملے ہوئے نہ ہوں تو اس میں حکومت عدل (چند دیندار سمجھدار افراد بیٹھ کر اس کے بارے میں فیصلہ کرینگے) کیونکہ ان بالوں میں سے بھی کچھ جمال موجود ہے: وان کان متصلا الخ: اور اگر اس کھوسہ کی ڈاڑھی برابر ملی ہوئی ہو تو اس کے مونڈنے سے پوری دیت واجب ہوگی، کیونکہ حقیقت میں یہ شخص کھوسہ نہیں ہے، اور اس ڈاڑھی میں بھی قدرتی جمال پایا جاتا ہے، یہ ساری تفصیل اس صورت کی ہے جبکہ ڈاڑھی مونڈنے یا نوچنے سے بالوں کی جڑیں خراب ہوگئی ہوں، کیونکہ اگر جڑیں نہ ہوتی ہوں اس طرح سے کہ کچھ دنوں بعد ڈاڑھی پھر نکل آئی یعنی جیسی تھی ویسی ہی ہوگئی تو اب اس پر خاص جرمانہ تو عائد نہ ہوگا کیونکہ اس جرم کا اثر باقی نہیں رہا، البتہ ایسے بد تمیز کو ایسے حرام کام کرنے کی وجہ سے مناسب سزا دی جائیگی۔

وان نبتت بیضاء الخ: اور اگر ڈاڑھی نکل آ آئی مگر سپید بالوں میں تو ابو حنیفہؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ اگر وہ آزاد مرد ہو تو اس میں کچھ واجب نہیں ہوگا، کیونکہ اس سے اس کی خوبصورتی اور جمال میں زیادتی ہوگی لیکن غلام ہونے کی صورت میں حکومت عدل واجب ہوگی کیونکہ اس سپیدی سے اس غلام کی قیمت گھٹ جائیگی کیونکہ اس کی وجہ سے وہ بوڑھا نظر آئے گا، اور صاحبینؒ کے نزدیک آزاد مرد ہونے کی صورت میں بھی حکومت عدل ہی واجب ہوگی، کیونکہ ڈاڑھی کے بے وقت سپید ہونے کی وجہ سے زینت نہیں بڑھیگی بلکہ عیب دار سا ہو جائے گا، اور معلوم ہونا چاہئے کہ ڈاڑھی ہو یا سر دونوں کا مونڈنا قصدا ہوا ہو یا غلطی سے دونوں حکم میں برابر ہیں، یعنی اگر قصداً ایسی حرکت کرے گا جب بھی دیت ہی واجب ہوگی، اور جمہور علماء اسی کے قائل ہیں۔

توضیح: دوسروں کی مونچھیں مونڈ دینے، اور کھوسہ کی ڈاڑھی مونڈنے کا حکم، اگر داڑھی مونڈ دینے کے بعد دوبارہ نکل آئی مگر سپید بال بن کر، مسائل کی تفصیل، اقوال علماء کرام، دلائل مفصلہ

وفی الحاجبین الدیة وفی احدهما نصف الدیة وعند مالك والشافعی رحمهم الله تجب حکومة عدل وقدمر الکلام فیه فی اللحیة قال وفی العینین الدیة وفی الیدین الدیة وفی الرجلین الدیة وفی الشفتین الدیة وفی الاذنین الدیة وفی الانثیین الدیة کذا روی فی حدیث سعید بن المسیبؒ عن النبی علیه السلام قال وفی کل واحد من هذه الاشیاء نصف الدیة وفیما کتبه النبی علیه السلام لعمرو بن حزم وفی العینین الدیة وفی احدهما نصف الدیة ولان فی تفویت الاثنین من هذه الاشیاء تفویت جنس المنفعة اوکمال الجمال فیجب کلا الدیة وفی تفویت احدهما تفویت النصف فیجب نصف الدیة قال وفی ثدیی المرأة الدیة لما فیه من تفویت جنس المنفعة وفی احدهما نصف دیة المرأة لما بینا بخلاف ثدیی الرجل حیث تجب حکومة عدل لانه لیس فیه تفویت جنس المنفعة والجمال وفی وحلمتی المرأة الدیة کاملة لفوات جنس منفعة الارضاع وامساك اللبن وفی احدهما نصفها لما بیناه.

ترجمہ: اور دونوں بھوں کے کاٹ دینے سے پوری دیت اور ایک بھوں کے کاٹنے سے آدھی دیت واجب ہوگی، اور امام مالک وامام شافعی رحمهم الله کے نزدیک حکومت عدل واجب ہوگی، اور طرفین کی مسائل اور دلائل ڈاڑھی کے مسئلہ میں گزر گئے ہیں: قال وفی العینین الدیة الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں آنکھوں اور دونوں ہاتھوں اور دونوں پاؤں اور دونوں ہونٹوں اور دونوں کانوں میں پوری پوری دیت ہے، ایسا ہی حضرت سعید بن المسیب کی مرسل حدیث میں رسول اللہ ﷺ سے مروی

ہے، (ف: شیخ ابن حجرؒ نے فرمایا ہے کہ میں نے یہ پوری حدیث نہیں پائی ہے، لیکن بیہقی نے سعید بن المسیبؒ سے روایت کی ہے کہ دیت کے بارہ میں یہی سنت جاری ہے کہ مرد کے آلہ تناسل میں پوری دیت ہے، اور خصیتین میں پوری دیت ہے، یہ سب حضرت عمرو بن حزمؓ کی حدیث میں مذکور ہے، یعنی رسول اللہ ﷺ نے اہل یمن کے لئے جو فرمان لکھ کر عمرو بن حزمؓ کے ساتھ بھیجا تھا اس میں یہ مذکور ہے کہ جان کے ضائع کردینے میں پوری دیت ہے، اور اگر ناک پوری کاٹی جائی تو پوری دیت ہے، اور زبان میں دیت ہے اور دونوں ہونٹوں میں دیت ہے، اور خصیتین میں دیت ہے، اور مرد کے آلہ تناسل میں دیت ہے، اور پیٹھ میں دیت ہے، اور دونوں آنکھوں میں دیت ہے، آخر حدیث تک اس حدیث کا بقیہ حصہ انشاء اللہ تعالیٰ ابھی ذکر کیا جائے گا، رواہ النسائی، اور اس کو ابن حبان وغیرہ نے صحیح کیا ہے۔

قال وفی کل واحد الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ان جوڑے اعضاء میں سے اگر کسی کا ایک ضائع کردے مثلاً ایک آنکھ یا ایک ہاتھ یا ایک پاؤں وغیرہ کو ضائع کردے تو آدھی دیت واجب ہوگی اور حضرت عمرو بن حزمؓ کے لئے جو فرمان رسول اللہ ﷺ نے لکھا تھا اس میں اس کی تصریح ہے کہ دونوں آنکھوں میں پوری دیت ہے، اور ایک آنکھ میں نصف دیت ہے، (اور ایک ہاتھ میں نصف دیت ہے، اور ایک پاؤں میں نصف دیت ہے)، اور اس دلیل سے کہ ان چیزوں میں سے دونوں اعضاء کو ضائع کردینے سے اس کا اور حصے کے منافع یا اس کے جمال کو ختم کرنا لازم آتا ہے، اس لئے پوری دیت واجب ہوگی، اور دونوں میں سے ایک کو ضائع کرنے میں نصف نقصان ہے، اسی لئے نصف دیت واجب ہوگی: قال وفی ثدیی المراۃ الخ: اور عورت کے دونوں چھاتیوں میں پوری دیت واجب ہے، یعنی دونوں پستانوں کے ضائع کرنے میں پوری دیت واجب ہوگی کیونکہ اس نے نفع دینے والی جنس کو ضائع کردیا ہے: قال وفی احدھما الخ: اور دونوں پستانوں میں سے ایک کو کاٹنے سے نصف دیت واجب ہوگی کیونکہ پہلے کے کہ اس میں دیت لازم نہیں ہوگی بلکہ حکومت عدل سے مناسب سزا دی جائیگی، کیونکہ اس سے نفع بخش چیز یا زینت دینے والی چیز کو ضائع کرنا لازم نہیں آتا ہے: وفی حلمتی المراۃ الدیۃ الخ: اور عورت کے پستان کی دونوں گھنڈیاں (پستان کا منہ، تکمہ) کاٹنے سے پوری دیت واجب ہوگی کیونکہ دودھ پلانے اور دودھ کو سینے میں روکنے کی پوری صلاحیت اور منفعت ختم ہو جاتی ہے، اور اگر دونوں نہیں بلکہ صرف کسی ایک کاٹی گئی ہو تو نصف دیت واجب ہوگی، کیونکہ ہم نے پہلے بتلادیا ہے کہ اس سے نفع بخش اور مفید چیز کا نصف حصہ ضائع کرنا لازم آتا ہے۔

توضیح: اعضاء بدن میں سے بھوؤں، آنکھوں، ہاتھوں، پیروں، ہونٹوں، کانوں، خصیتین، عورتوں اور مردوں کے پستانوں کی گھنڈیوں کے کاٹنے کا حکم بالتفصیل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال وفی اشفار العینین الدیۃ وفی احدھا ربع الدیۃ قال رضی اللہ عنہ یحتمل ان مرادہ الاھداب مجازا کما ذکر محمد فی الاصل للمجاورۃ کالروایۃ لقربۃ وھی حقیقۃ فی البعیر وھذا لانہ یفوت بہ الجمال علی الکمال وجنس المنفعۃ وھی منفعۃ دفع الاذی والقذی عن العین اذھو یندفع بالھدب واذا کان الواجب فی الکل کل الدایۃ وھی اربعۃ کان فی احدھما ربع الدیۃ وفی ثلثۃ منھا ثلثۃ ارباعھا ویحتمل ان یکون مرادہ منبت الشعر والحکم فیہ ھکذا ولو قطع الجفون باھدا بھا ففیہ دیۃ واحدۃ لان الکل کشئی واحد وصار کالمارن مع القصبۃ قال وفی کل اصبع من اصابع الیدین والرجلین عشر الدیۃ لقولہ علیہ السلام فی کل اصبع عشر من الابل ولان فی قطع الکل تفویت جنس المنفعۃ وفیہ دیۃ کاملۃ وھی عشر فتنقسم الدیۃ علیھا قال والاصابع کلھا سواء لاطلاق الحدیث ولانھا سواء فی اصل للنفعۃ فلا تعتبر الزیادۃ فیہ کالیمین مع الشمال وکذا اصابع الرجلین

لانه یفوت بقطع کلها منفعة المشی فتجب الدیة کاملة ثم فیهما عشر اصابع فتنقسم الدیة علیها اعشارا.
(معلوم ہونا چاہئے کہ آنکھ کی پلکوں کو عربی میں اہداب واحد ہدب کہتے ہیں اور جس کنارہ پر پلکیں جمتی ہیں ان کو اشغار کہتے ہیں)

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ دونوں آنکھوں کے اشفار ضائع کرنے سے پوری دیت واجب ہوگی، جبکہ وہ پھر نہ جمیں، (الزیلعی) اور ایک میں چوتھائی دیت واجب ہوتی ہے، شیخ ابن حجرؒ نے فرمایا ہے کہ شاید مصنفؒ نے لفظ اشفار سے مجازاً اہداب مراد لئے، اس وجہ سے کہ دونوں ہی ایک دوسرے سے ملے جلے رہتے ہیں، امام محمدؒ نے مبسوط میں ایسا ہی ذکر فرمایا ہے جیسے کہ لفظ روایہ سے مشک مراد لیتے ہیں حالانکہ حقیقت میں اس اونٹ کو کہتے ہیں جس پر پانی کی مشکیں لادی جاتی ہیں، پھر اس حکم کی وجہ سے بھی ضائع کرنے والے نے اس شخص کے قدرتی جمال کو پورا ضائع کیا اور اس سے نفع حاصل کرنے کی صلاحیت بھی برباد کی، اور نفع حاصل کرنے کی اس کی صلاحیت تھی کہ اس سے آنکھیں گرد و غبار سے محفوظ رہیں اور اس کا دفعیہ ان ہی اہداب سے ہوتا ہے، اور جبکہ ہر آنکھ میں دو ہونے سے مجموعۃ چاروں اشفار میں پوری دیت واجب ہوئی تو ایک میں چوتھائی دیت واجب ہوگی، اور تین ضائع کرنے سے تین چوتھائی واجب ہوگی، اور یہ بھی ممکن ہے کہ مصنفؒ کے مراد لفظ اشفار سے وہ کنارہ ہے جہاں پر بال اگے ہوئے ہیں، اور اس کو کاٹنے میں بھی یہی حکم ہے، (ف: یعنی اگر چاروں کنارے کاٹے تو پوری دیت واجب ہوگی، ویسے ہر ایک میں چوتھائی دیت ہے)۔

ولو قطع الجفون الخ: اور اگر کاٹنے والے نے پلکوں کے اہداب کے ساتھ کاٹا تو اس میں ایک دیت واجب ہوگی، کیونکہ یہ ساری چیزیں ایک ہی چیز کے حکم میں ہیں، اور اس کا حکم ایسا ہی ہو گیا جیسا کہ ناک کے اوپر کا حصہ اور ناک کا بانسہ: **قال وفی کل الصبع الخ**: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ہاتھوں اور پاؤں کی انگلیوں میں سے ہر ایک انگلی کے لئے دیت کا دسواں حصہ لازم ہوگا، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ ہر ایک انگلی کے عوض دیت کے دس اونٹ لازم ہوتے ہیں، اور اس دلیل سے بھی کہ ساری انگلیوں کے کاٹ دینے سے جو نفع حاصل ہو سکتا تھا اس کی جنس کو مٹانا لازم آتا ہے، حالانکہ ایسی صورت میں پوری دیت لازم ہوتی ہے، اور ہاتھ میں کل انگلیاں دس ہی ہوتی ہیں، اس لئے پوری دیت ان سب پر تقسیم ہوگی، (ف: اس طرح ہر انگلی کے عوض دیت کا دسواں حصہ لازم ہوگا، اسی لئے پوری اونٹ کے سو اونٹوں کا دسواں حصہ دس اونٹ ہر ایک انگلی کے لئے لازم ہوں گے، خواہ انگلیاں آپس میں چھوٹی ہوں یا بڑی ہوں، اور دائیں ہاتھ کی ہوں یا بائیں ہاتھ کی ہوں، اسی لئے فرمایا ہے۔

قال والاصابع کلها سواء الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ حکماً ساری انگلیاں برابر ہیں کیونکہ حدیث میں مطلقاً کہا گیا ہے، یعنی مطلقاً اس طرح سے کہ ہر انگلی کے لئے دسواں حصہ دیت واجب کیا ہے، اس میں کسی طرح کی کوئی قید نہیں فرمائی ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ اصل نفع حاصل کرنے میں ساری انگلیاں برابر ہیں، اسی لئے اس میں کسی زیادتی کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، جیسے بائیں کے ساتھ رہنے کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے، اسی طرح سے پاؤں کی انگلیوں میں بھی یہی حکم ہے، کیونکہ ان سب کے کاٹ دینے سے جان چلنے کا نفع ختم ہو جاتا ہے، لہٰذا ان میں بھی پوری دیت واجب ہوگی، پھر دونوں ہاتھوں اور پیروں میں دس دس انگلیاں ہیں لہٰذا پوری دیت ان سب پر دس حصہ میں تقسیم ہوگی۔

توضیح: اگر کسی نے کسی پلک کی جڑیا پلکوں کو یا دونوں کو یا کسی کے ہاتھوں پاؤں کی چند یا سب انگلیوں کو خواہ وہ چھوٹی ہوں یا بڑی، کاٹ دیا، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال وفی کل اصبع فیها ثلثة مفاصل ففی احدها ثلث دیة الاصبع وما فیها مفصلان ففی احدهما دیة الاصبع وهو نظیر انقسام دیة الید علی الاصابع قال وفی کل سن خمس من الابل لقوله علیه السلام فی حدیث

ابی موسی الاشعریؓ وفی کل سن خمس من الابل والاسنان والاضراس سواء لا طلاق ما روینا ولماروی فی بعض الروایات والاسنان کلها سواء ولان کلها فی اصل المنفعة سواء فلا یعتبر التفاضل کالا یدی والاصابع وهذا اذا کان خطأ فان کان عمد افیه القصاص وقد مرفی الجنایات قال ومن ضرب عضو افاذهب منفعة ففیه دیة کاملة کالید اذا شلت والعین اذا ذهب ضوء هالان المتعلق تفویت جنس المنفعة لافوات الصورة ومن ضرب صلب غیره فانقطع ماوه یجب الدیة لتفویت جنس المنفعة وکذالو احدبه لانه فوت جمالا علی الکمال وهو استواء القامة فلو زالت الحدوبة لاشئی علیه لزوالها لاعن اثر.

قدوریؒ نے کہا ہے کہ ہر وہ انگلی جس میں تین جوڑ ہیں، ان میں سے ایک جوڑ یا پور کو کاٹنے سے انگلی کی دیت کی ایک تہائی اس میں لازم ہو گی، اور جس انگلی میں صرف دو پور ہیں مثلاً انگوٹھا ان میں سے ایک کو کاٹنے سے انگلی کی دیت کا نصف لازم ہو گا، اور یہ تقسیم اسی جیسی ہے جو ہاتھ کی دیت اس انگلیوں پر تقسیم کی جاتی ہے، (ف: یعنی جیسے کے دونوں ہاتھ کاٹنے سے پوری دیت سو اونٹ میں اور ایک ہاتھ کی دیت پچاس اونٹ میں تو ان پچاس کو ایک ہاتھ کی پانچ انگلیوں پر تقسیم کرنے سے ہر انگلی پر دس اونٹ کی دیت لازم ہو گی، اسی طرح سے ہر انگلی کے مقابلہ میں جو دس اونٹ ہیں وہ اس کے پوروں پر تقسیم ہوں گے پس اگر تین پور ہوں تو ہر پور کے لئے اس کی تہائی اور اگر دو پور ہوں تو دس کا نصف لازم ہو گا: قال وفی کل سن الخ: اور ہر دانت کے لئے پانچ اونٹ لازم ہوں گے، کیونکہ حضرت ابو موسی اشعریؓ کی حدیث میں مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ ہر دانت میں پانچ اونٹ ہیں، ابوداؤد نے اس کی روایت کی ہے، یعنی ہر دانت کی دیت میں پانچ اونٹ ہیں۔

والا سنان والاضراس الخ: اور دانت اور ڈاڑھیں سب حکم میں برابر ہیں، جس کی دلیل اس سلسلہ کی حدیث کا مطلق ہوتا ہے، اور اس دلیل کی وجہ سے کہ وہ لفظ جو بعض روایتوں میں ہے کہ سب دانت برابر ہیں، اور اس دلیل سے بھی کہ دانت سے نفع حاصل کرنے کے مقصد میں سارے دانت برابر ہیں اس لئے اس میں داہنی طرف ہونے میں جو دوسری باتوں میں فضیلت ہوتی ہے اس کا اس میں کوئی اعتبار نہ ہو گا، جیسے کہ ہاتھوں اور انگلیوں میں اعتبار نہیں ہوتا ہے، یہ سارا حکم اس صورت کا ہے کہ جب دانت اکھیڑنے والے نے غلطی سے اکھیڑا ہو، کیونکہ اگر اس نے قصداً ایسا کیا ہو تو اس میں قصاص واجب ہو گا، جیسا کہ جنایات میں گزر گیا ہے: قال ومن ضرب عضوا الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کسی کو اس کے کسی عضو پر اس طرح چوٹ لگائی جس سے اس عضو سے نفع کا مقصد ضائع ہو گیا تو اس میں پوری دیت واجب ہو گی، چنانچہ اگر کسی نے دوسرے کے ہاتھ پر اس طرح سے مارا کہ وہ شل ہو گیا یا آنکھ میں اس طرح مارا کہ اس کی بینائی جاتی رہی تو پوری دیت واجب ہو گی کیونکہ جس بات سے پوری دیت لازم ہوتی ہے، وہ یہی ہے کہ اس عضو سے نفع حاصل نہیں کیا جا سکتا ہے، اگرچہ اس کی ظاہری صورت باقی ہو کیونکہ ظاہری صورت کا بدل جانا ضروری نہیں ہے، اور اگر کسی نے دوسرے کی پیٹھ میں اس طرح مارا کہ اس کا پانی بند ہو گیا یعنی اس کی منی کا مادہ جاتا رہا تو اس پر دیت واجب ہو گی کیونکہ اس نے اس حصول منفعت کو ختم کر دیا ہے: وکذا الواحد به الخ: اسی طرح سے اگر کسی کی پیٹھ پر اس طرح سے چوٹ لگائی کہ وہ کبڑا ہو گیا تب بھی اس پر دیت واجب ہو گی، کیونکہ اس طرح سے مارنے سے پورے طور سے اس کا جمال اور حسن ختم کر دیا ہے یعنی بدن کا سیدھے طور سے پورا کھڑا ہونا ہے، اگر مار کھانے کے بعد کبڑے شخص کا کبڑا پن ختم ہو کر وہ سیدھا ہو کر چلنے لگا تب مجرم پر کچھ لازم نہ ہو گا، کیونکہ کسی اثر کے بغیر ہی اچھا ہو گیا، (ف: اگرچہ اس مجرم کو ایسی حرکت پر مناسب سزا دی جائیگی۔

توضیح: غلطی سے مار کر کسی انگلی کو بے کار دینے، یا دانت توڑ دینے، یا کسی عضو کو بے کار کر دینے سے کیا اور کتنی دیت لازم ہو گی، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

فصل شجاج کا بیان

(ف: سر اور چہرہ پر جو زخم لگتا ہے، وہ شجہ کہلاتا ہے، اس کے علاوہ کسی اور جگہ کے زخم کو جراحت کہا جاتا ہے)

فصل فی الشجاج قال الشجاج عشرة الحارصة وهی التی تحرص الجلدای تخدشه ولا تخرج الدم والدامعة وهی التی تظهر الدم ولا تسیله کالدمع فی العین والدامیة وهی التی تسیل الدم والباضعة وهی التی تبضع الجلدای تقطعه والمتلاحمة وهی التی تاخذ فی اللحم والسمحاق وهی التی تصل الی السمحاق وهی جلدة رقیقة بین اللحم وعظم الراس والموضحة وهی التی توضح العظم ای تبینه والهاشمة وهی التی تکسر العظم والمنقلة وهی التی تنقل العظم بعد الکسرای تحوله والامة وهی التی تصل الی ام الراس وهو الذی فیه الدماغ قال ففی الموضحة القصاص ان کانت عمد الماروی انه علیه السلام قضی بالقصاص فی الموضحة ولانه یمکن ان ینتهی السکین الی العظم فیتساویان فیتحقق القصاص.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے شجاج کا زخم دس طرح کا ہوتا ہے، ہر ایک کا نام درج ذیل ہے، اور حارصہ وہ زخم ہے جس سے صرف کھال میں خراش پیدا ہو جائے، یعنی اس سے کھال چھل جائے اور خون نہ نکلے، دوم، دامعہ، وہ زخم ہے جس میں خون ظاہر ہو جائے مگر اپنی جگہ سے بہے نہیں جیسے آنکھ کے اندر آنسو ہوتا ہے، سوم، دامیہ، وہ زخم ہے جس سے خون جاری بھی ہو جائے، چہارم، باضعہ، وہ زخم ہے جس میں کھال کٹ کر گوشت تک پہنچ جائے، (المحیط والبدائع)، پنجم متلاحمہ، وہ زخم ہے جس کا زخم کھال کاٹ کر گوشت میں کچھ زیادہ حد تک پہونچ جائے، (البدائع، ش) ششم سمحاق، وہ چوٹ ہے جو سمحاق تک پہنچ گیا ہو، اور سمحاق اس پتلی جھلی کو کہتے جو سر کی ہڈی اور گوشت کے درمیان حائل ہے، ہفتم موضحہ، وہ چوٹ ہے جو ہڈی کو واضح کردے یعنی کھول دے، ہشتم ہاشمہ، وہ زخم ہے جو ہڈی کو توڑ دے، نہم منقلہ، وہ چوٹ ہے جو ہڈی کو توڑ دینے کے بعد اسے منتقل کر دے، یعنی اپنی جگہ سے ہٹا دے، دہم آمہ، وہ چوٹ ہے جو ام الراس تک پہونچ گئی ہو، ام الراس اس ہڈی کو کہا جاتا ہے، جس کے اندر دماغ ہے، (ف: اب زخموں کے احکام کا بیان آئندہ آرہا ہے)۔

قال ففی الموضحه الخ: پس موضحہ میں قصاص واجب ہوتا ہے، بشرطیکہ عمداً ہو، اس کی دلیل سے کہ رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے، کہ آپ نے موضحہ کی چوٹ میں قصاص کا حکم فرمایا ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ یہ بات بھی ممکن ہے کہ چھری ہڈی تک پہونچ جائے، اس طرح دونوں آدمی برابر ہو جائینگے، تو قصاص کا حکم ثابت ہوگا، (ف: طاؤسؒ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے نکاح کی ملکیت حاصل ہوئے بغیر اسے طلاق نہیں ہو سکتی ہے، اور موضحہ کے سوا دوسرے زخموں میں قصاص نہیں ہے، رواہ البیہقی، اور حسن بصریؒ اور عمر بن عبد العزیزؒ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے موضحہ کے سوا دوسرے زخموں میں قصاص کا حکم نہیں دیا ہے، رواہ عبد الرزاق، یہ ساری روایتیں مرسل ہیں، اور ایک دوسرے کی تائید کے بعد بالاتفاق، یہ قابل حجت ہیں، بالخصوص اس صورت میں کہ قیاس بھی اس کی مخالف نہیں ہے۔

توضیح: شجہ کسے کہتے ہیں، شجاج کا زخم کتنی قسموں میں ہوتا ہے، ان سب کے نام، سب کی تعریف، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال ولا قصاص فی بقیة الشجاج لانه لا یمکن اعتبار المساواة فیها لانه لاحد ینتهی السکین الیه ولان فیما فوق الموضحة کسر العظم ولا قصاص فیه وهذه روایة عن ابی حنیفة وقال محمد فی الاصل وهو ظاهر

الرواية يجب القصاص فيما قبل الموضحة لانه يمكن اعتبار المساواة فيه اذليس فيه كسر العظم ولا خوف هلاك غالب فيسبر غورها بمسار ثم يتخذ حديدة بقدر ذلك فيقطع بها مقدار ما قطع فيتحقق استيفاء القصاص قال وفيما دون الموضحة حكومة العدل لانه ليس فيها ارش مقدرو لا يمكن اهداره فوجب اعتباره بحكم العدل وهو ماثور عن النخعي وعمر بن عبد العزيز.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ باقی زخموں اور چوٹوں میں قصاص نہیں ہے، یعنی موضحہ سے پہلے جتنی قسمیں بیان کی گئی ہیں یا موضحہ کے بعد جتنی قسمیں مذکور ہوئی ہیں، ان میں سے کسی میں قصاص کا حکم نہیں ہے، کیونکہ ان میں برابری اور مساوات کو باقی رکھنا ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ ایسی کوئی جگہ نہیں ہوتی ہے، کہ وہاں پر جاکر چھری رک جائے، اور اس لئے بھی کہ موضحہ کے بعد جو تین قسمیں بیان کی گئی ہیں، ان میں ہڈی ٹوٹ جاتی ہے، حالانکہ ہڈی ٹوٹ جانے میں قصاص نہیں ہوتا ہے، پھر معلوم ہونا چاہئے کہ امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت ہے: **وقال محمد فی الاصل الخ**: اور امام محمدؒ نے مبسوط میں لکھا ہے اور یہی ظاہر الروایۃ بھی ہے کہ موضحہ سے پہلے جو قسمیں بیان کی گئی ہیں ان میں قصاص واجب ہوتا ہے، کیونکہ ان میں مساوات کا اعتبار کرنا ممکن ہے کیونکہ اس میں ہڈی نہیں ٹوٹتی اور نہ ہی ہلاک ہونے کا خوف غالب رہتا ہے، اس لئے اس میں ایک سلائی یا تنکہ جیسی چیز ڈال زخم کی گہرائی معلوم کرلی جائے پھر اس کے مطابق ایک دھار دار چیز لے کر اس سے اسی انداز کا ایک گہرا زخم جتنا مجرم نے کاٹا ہے کاٹ دیا جائے، اس لئے قصاص پر عمل پالیا جائے گا۔

(ف: اس جگہ اگر یہ کہا جائے کہ یہ روایت اس مرسل حدیث کی مخالف ہوگی جو اوپر بیان کی گئی ہے، تو جواب یہ ہوگا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے الجروح قصاص اس بناء پر جراحت کے لئے قصاص لیا جائے گا، اس سے عموماً سمجھا جاتا ہے، البتہ اس سے مراد وہی جراحت ہوگی جس میں قصاص یعنی مساوات پر عمل کرنا بھی ہو، اور یہ حدیث مرسل ایسی چھوٹوں اور زخموں کے بارے میں ہوگی، جن میں قصاص ممکن نہ ہو، واللہ اعلم بالصواب، اور امام محمدؒ نے آثار میں ابراہیم نخعیؒ سے روایت کی ہے کہ سمحاق وباضعہ اس کے علاوہ دوسری چھوٹوں میں خواہ قصداً ہوں یا غلطی سے اگر ایسی ہوں کہ اس میں قصاص لینا ممکن نہ ہو اس میں حکومت عدل واجب ہوگی، امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ ہم اسی کے قائل ہیں، اور امام ابو حنیفہؒ کا بھی یہی قول ہے، اور عبد الرزاق وابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعیؒ سے روایت کی ہے کہ موضحہ سے کم چوٹ میں حکومت عدل واجب ہوگی، یعنی اس صورت میں کہ جس میں قصاص لینا ممکن نہ ہو، واللہ تعالیٰ اعلم)۔

قال وفیما دون الموضحة الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ موضحہ کے ماسوی دوسری چوٹوں میں حکومت عدل واجب ہوگی، اور اس کی مراد یہ بھی ہو سکتی ہے کہ موضحہ میں جتنا اثر ہے اس سے کم اثر میں حکومت عدل واجب ہوگی، اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے بارے میں کوئی جرمانہ بھی مقرر نہیں ہے، اسی طرح سے چوٹ اور زخم کی تکلیف کو یوں ہی کسی بدلہ کے بغیر چھوڑا بھی نہیں جاسکتا ہے، اسی لئے وقتی طور سے حکومت عدل کا اعتبار کرنا واجب ہوا، چنانچہ حضرت ابراہیم نخعی اور عمرو بن عبد العزیزؒ سے یہی مروی ہے، (ف: لیکن حضرت عمر بن عبد العزیزؒ سے یہ روایت نہیں ملتی ہے)۔

توضیح: موضحہ کے علاوہ دوسری ان چوٹوں میں جو سر اور چہرہ کے حصہ میں ہوں ان کا کیا حکم ہوگا، تفصیل مسئلہ، اقوال ائمہ، تفصیلی دلائل

قال وفی الموضحة ان کانت خطأ نصف عشر الدية وفی الهاشمة عشر الدية وفی المنقلة عشر الدية ونصف عشر الدية وفی الامة ثلث الدية وفی الجائفة ثلث الدية فان نفذت فهما جائفتان ففيهما ثلثا الدية لماروی فی کتاب عمروبن حزمؓ ان النبی علیه السلام قال وفی الموضحة خمس من الابل وفی الهاشمة

عشروفی لمنقلة خمسة عشر وفی الامة ویروی المامومة ثلث لدیة وقال علیه السلام فی الجائفة ثلث الدیة وعن ابی بکرؓ انه حکم فی جائفة نفذت الی الجانب الاخر بثلثی الدیة ولا نها اذانفذت نزلت منزلة جائفتین احدهما من جانب البطن والا خری من جانب الظهر وفی کل جائفة ثلث الدیة فلهذا وجب فی النافذة ثلثا الدیة وعن محمد انه جعل المتلاحمة قبل الباضعة وقال هی التی یتلاحم فیها الدم ویسود وما ذکرناه بد أمروی عن ابی یوسف وهذا اختلاف عبارة لا یعود الی معنی وحکم وبعد هذا شجة اخری تسمی الدامغة وهی التی تصل الی الدماغ وانما لم یذکرها لانها تقع قتلافی الغالب لا جنایة مقتصرة مفردة بحکم علی حدة ثم هذه الشجاج تختص بالوجه والرأس لغة وما کان فی غیر الوجه والرأس یسمی جراحة والحکم مرتب علی الحقیقة فی الصحیح حتی لو تحققت فی غیرها نحو الساق والید لا یکون لها ارض مقدرو انما تجب حکومة لعدل لان التقدیر بالتوقیف وهو انما وردفیما تختص بهما ولانه انما ورد الحکم فیها لمعنی الشین الذی یلحقه ببقاء الر الجراحة والشین یختص بما یظهر منها فی الغالب وهو العضوان هذان لا سواهما واما اللحیان فقد قیل لیسا من الوجه وهو قول مالك حتی لووجد فیهما ما فیه ارش مقدر لا یجب المقدر وهذا الان الوجه مشتق من المواجهة ولا مواجهة للناظر فیهما الا ان عندناهما من الوجه لا تصا لهما به من غیر فاصلة وقد یتحقق فیه معنی الموجهة ایضا وقالو الجائفة تختص بالجوف جوف الرأس اوجوف البطن وتفسیر حکومة العدل علی ما قاله الطحاوی ان یقوم مملوکا بدون هذا الاثر ویقوم وبه هذا الاثر ثم ینظر الی تفاوت ما بین القیمتین فان کان نصف عشر القیمة یجب نصف عشر الدیة وان کان ربع عشر فربع عشر وقال الکرخی ینظر کم مقدار هذه الشجة من الموضحة فیجب بقدر ذلك من نصف عشر الدیة لان مالانص فیه یرد الی المنصوص علیه.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر موضحہ کی چوٹ غلطی سے لگ گئی ہو تو اس میں دیت کا سوال یعنی دسویں حصہ کا نصف واجب ہوگا، اور ہاشمہ کی چوٹ (شجہ ہاشمہ) میں دیت کا سوال حصہ اور شجہ منقلہ میں دیت کا دسواں حصہ اور دسویں حصہ کا نصف واجب ہوگا، اور شجہ آمہ میں دیت کی تہائی واجب ہوگی، اور شجہ جائفہ میں دیت کی تہائی واجب ہے، اور اگر شجہ جائفہ دونوں طرف سے پھوٹ جائے تو دو جائفے ہو جائینگے اس لئے ان میں دیت کی دو تہائی واجب ہوگی، کیونکہ حضرت عمرو بن حزمؓ کے فرمان میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ شجہ موضحہ میں پانچ اونٹ واجب ہیں اور شجہ ہاشمہ میں دس اونٹ واجب ہیں اور شجہ منقلہ میں پندرہ اونٹ واجب ہیں اور شجہ آمہ میں اور دوسری روایت میں (بجائے آمہ کے) مامومہ میں تہائی واجب ہے، جیسا کہ النسائی اور ابن حبان وغیرہم نے روایت کی ہے، اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے زخم جائفہ میں تہائی دیت واجب ہے، اس کی روایت ابن ابی شیبہ نے مکحول سے مرسلا اور البزار نے حضرت عمرؓ کی حدیث سے روایت کی ہے، ن، اور حضرت ابو بکرؓ سے روایت ہے کہ آپ نے ایسے جائفہ زخم میں جو دوسری طرف نکل گیا تھا دو تہائی دیت دینے کا حکم فرمایا ہے، اس کی روایت عبد الرزاق نے ابن المسیب سے مختلف سندوں سے اور الطبرانی اور البیہقی نے کی ہے، ن، اور قیاسی دلیل یہ ہے کہ جائفہ زخم جب دوسری طرف سے پھوٹ گیا تو ایک زخم دو جائفہ زخم کے برابر ہو گیا، اس طرح سے کہ ان میں ایک پیٹھ کی طرف سے پھوٹا ہے اور دوسرا زخم پیٹ کی طرف سے پھوٹا ہے، اور ہر جائفہ زخم کے لئے ایک تہائی دیت واجب ہوتی ہے، ک، اسی لئے جائفہ نافذہ میں دو تہائی دیت واجب ہوگی۔

وعن محمدؒ انه جعل الخ: اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ انہوں نے مثلاً حصہ زخم کو باضعہ زخم سے پہلے قرار دیا ہے، اور فرمایا ہے کہ مثلاً حمہ زخم وہ ہوتا ہے، جس میں خون جمع ہو کر تباہ ہو جائے، اور ہم نے جو قول پہلے بیان کیا ہے، وہ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے، اور وہ اختلاف صرف لفظی اور عبارتی اختلاف ہے جس کا معنی میں یا حکم میں کوئی فرق نہیں ہے یعنی اس سے اختلاف

معنی یا اختلاف حکم پیدا نہیں ہوتا ہے: **وبعد هذا شجة اخرى الخ**: اور معلوم ہونا چاہئے کہ ان دس قسم کے زخموں کے سوا ایک اور بھی زخم ہوتا ہے جس کو دامغہ کہا جاتا ہے، یہ وہ زخم ہوتا ہے جو دماغ تک پہنچتا ہے، امام محمدؒ نے اس کا ذکر اس لئے نہیں کیا ہے، کہ وہ اکثر قتل ہی ہوتا ہے اور صرف غلطی نہیں ہوتی ہے، کہ اس کو علیحدہ اور مستقل بیان کیا جائے، اس لئے اس کا حکم قتل ہی کا حکم ہوتا ہے، اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ یہ سارے زخم لغت کے اعتبار سے چہرہ اور زخم کے ساتھ مخصوص ہوتے ہیں، (ائمہ ثلثہ اور اکثر ائمہ فقہاء کا بھی یہی قول ہے)، اور ان زخموں کو شجہ اور شجاج کہا جاتا ہے، اور سر اور چہرہ کے ماسوا دوسری جگہوں میں جو زخم ہوتا ہے اسے جراحت کہا جاتا ہے، صحیح قول میں حکم کا ترتب حقیقت لغویہ پر ہوتا ہے، یعنی لغت مین جس کو زخم کہا جا سکتا ہے اسی کا حکم جاری ہوگا، یہاں تک کہ اگر سر اور چہرہ کے سوا دوسری جگہ وہ زخم پایا جائے جیسے کہ پنڈلی یا ہاتھ میں پایا جائے تو اس کے لئے جرمانہ مقرر نہ ہوگا، اور حکومت عدل واجب ہونے کی ایک وجہ یہ ہے کہ جرمانہ کی مقدار اپنی طرف سے نہیں بلکہ شریعت کی طرف سے بتلانے سے متعین ہوتی ہے، اور شریعت نے صرف انہیں زخموں کا جرمانہ مقرر کر کے بتلایا ہے، جو سر اور چہرہ کے ساتھ مخصوص ہیں۔

ولانه انما وردالحكم الخ: اور اس دلیل سے بھی کہ ایسے زخم شجاج میں جرمانہ لازم ہونے کی وجہ وہ عیب بھی ہے جو زخم لگ جانے کی وجہ سے اس شخص میں پیدا ہو جاتا ہے، اس طرح سے کہ اس میں زخم کا اثر باقی رہ جاتا ہے، اور عیب کی خصوصیت ایسے ہی اعضاء سے ہوتی ہے جو اکثر ظاہر ہوتے اور نظر آتے رہتے ہیں اور یہی دو اعضاء میں یعنی چہرہ اور سر ان کے علاوہ دوسرے اعضاء میں یہ بات نہیں ہوتی ہے: **واما اللحيان فقد قيل الخ**: اور اب دونوں جبڑوں کا حکم (اللحیان اللحی کا تثنیہ چہرہ کی وہ ہڈی جس پر دانت لگے رہتے ہیں)، تو ان کے بارے میں بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ دونوں جبڑے چہرہ میں داخل نہیں ہیں یعنی اس حکم کے بارہ میں یہ چہرہ میں شامل نہیں ہیں، یہی قول امام مالکؒ کا ہے، اس بناء پر اگر ان دونوں جبڑوں پر ایسا کوئی زخم پایا جائے جس کا جرمانہ مقرر ہے تو وہ جرمانہ اس پر نہیں لگے گا، اس کی دلیل یہ ہے کہ لفظ وجہ لفظ مواجہت سے مشتق ہے، یعنی آمنے سامنے آجانا، اور دیکھنے والے کا مقابلہ دونوں جبڑوں سے نہیں ہوتا ہے، لیکن ہمارے اور امام مالکؒ کے قول میں یہ فرق ہے، کہ ہمارے نزدیک جبڑے چہرہ میں داخل ہیں، کیونکہ یہ دونوں چہرہ سے ملے ہوتے ہیں کیونکہ ان دونوں کی چہرہ سے جدائی نہیں ہے۔

اور کبھی ان کے ساتھ آمنا سامنا ہو جاتا ہے، اور مشائخ نے فرمایا ہے کہ جائفہ زخم وہ ہے جو جوف کے ساتھ مخصوص ہو خواہ سر کا جوف ہو یا پیٹ کا جوف ہو، پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ امام طحاویؒ تفسیر کے مطابق حکومت عدل یہ ہے کہ ایک مرتبہ اس کی قیمت کا اندازہ اس طرح کیا جائے کہ اس میں وہ داغ نہ ہو اور دوسری بار اس کی قیمت کا اندازہ اس طرح کیا جائے کہ اس میں یہ داغ موجود ہو، پھر ان دونوں کی قیمتوں کا فرق معلوم کیا جائے، اب اگر دونوں قسمتوں کا فرق قیمت کی دسویں حصہ کا نصف ہو تو دیت کے دسویں حصہ کا نصف واجب ہوگا، اور اگر وہ فرق دسویں حصہ قیمت کی چوتھائی ہو تو دیت کے دسویں حصہ کی چوتھائی کا ضامن ہوگا، اور امام کرخیؒ نے فرمایا ہے کہ یوں دیکھا جائے کہ اس زخم کی مقدار کیا ہے، یعنی زخم موضحہ سے اس کی کیا نسبت ہے اس لئے دسویں حصہ میں سے اس کے برابر واجب ہوگا، کیونکہ جس زخم میں کوئی نص موجود نہ ہو اسے ایسے زخم کی طرف لایا جائے جس میں شرعی نص موجود ہو۔

(ف: اس مسئلہ کی توضیح اس طرح سے ہے کہ شجہ مخصوص اسی زخم کا نام ہے جو سر اور چہرہ پر ہو، کیونکہ ہاتھ اور پاؤں وغیرہ کے زخم کو شجہ نہیں کہا جاتا ہے، اور چونکہ لغت میں بھی اسی طرح سے معروف ہے اس لئے اس سے جو شرعاً معنی مراد لئے جائینگے وہ بھی حقیقت لغوی کے طور پر لئے جائنگے اسی بناء پر اگر سر اور زخم کے علاوہ کسی دوسری جگہ ان میں سے کوئی زخم پایا جائے تو شجہ پر جو جرمانہ شرعاً مقرر ہے وہ اس زخم پر مقرر نہیں کیا جائے گا، اس لئے اس خاص مسئلہ میں کہ دونوں جبڑے چہرہ میں داخل ہیں تو ہم یہ دیکھتے ہیں کہ وضوء کرنے میں بالاتفاق جبڑے چہرہ میں داخل ہیں، لیکن اس جگہ میں شجہ کی علت جو یہ ہے کہ مواجھہ اور مرد

ہونے میں عیب ظاہر ہوتا ہے، اس لئے کہ جرمانہ یا اگر قصاص میں پوری برابری ممکن ہو سکے تو قصاص واجب ہوتا ہے، مگر جبڑوں کے ساتھ مواجھہ نہیں ہوتا ہے اس لئے ان جبڑوں کو وجہ یعنی چہرہ میں شمار نہیں کرنا چاہئے کیونکہ وجہ اسی مواجہت سے مشتق ہے، تو وجہ اسی حد تک ہوگا جس سے آمنا سامنا ہوتا ہو، اور جب جبڑوں سے مواجہت نہیں ہوتی ہے، تو وجہ میں شمار بھی نہیں ہیں، شیخ حافظ ابن حجرؒ نے ذکر کیا ہے، کہ امام مالکؒ کا بھی یہی قول ہے کہ جبڑے چہرے میں داخل نہیں ہیں، اسی بناء پر اگر کسی نے ان جبڑوں پر ایسا زخم لگایا جس کا اثر باقی رہ گیا اور وہ ان شجاج کی دس قسموں میں سے کسی میں بظاہر شمار کیا جا سکتا ہو تب بھی اس پر شجہ کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔

لیکن شجہ کی کسی قسم کے لئے جرمانہ کی تصریح موجود ہے، اور کسی قسم کے لئے جرمانہ کی تصریح موجود نہیں ہے، پس اگر کوئی زخم قصداً ہو اور وہ موضحہ بھی ہو اور اس میں قصاص لینا ممکن بھی ہو تو بالاتفاق قصاص لیا جائے گا کیونکہ فرمان باری تعالیٰ الجروح قصاص کا تقاضا یہی ہے، اور اگر قصاص ممکن نہ ہو تو یہ دیکھا جائے گا کہ وہ شجہ کیا ایسا ہی ہے جس کے لئے جرمانہ مقرر ہے، تو بھی اس قول کے مطابق وہ جرمانہ اس پر لازم نہ ہوگا، کیونکہ وہ جرمانہ تو ایک مخصوص شجہ کے لئے مقرر ہے، جبکہ ہم اوپر یہ بتا چکے ہیں کہ وہ شجہ نہیں ہوگا، کیونکہ جبڑہ چہرہ میں داخل نہیں ہے، اور چونکہ ہمارے نزدیک یہ جبڑے کسی فاصلہ کے بغیر چہرہ سے ملے ہوئے ہیں اس لئے وہ چہرہ میں داخل ہوں گے، اور ہم معنیٰ کے اعتبار سے بھی یہ کہتے ہیں کہ یہ جبڑے وجہ میں سے ہیں اس لئے کہ وجہ کو مواجہت سے مشتق لیتے ہو تو مواجہت میں بسا اوقات جبڑوں سے بھی سامنا ہوتا ہے، بس معنیٰ کے اعتبار سے بھی اسے وجہ میں داخل ہونا چاہئے، پس اس تفصیل کے مطابق اگر جبڑے میں ایسا زخم ہو جس کے لئے جرمانہ مقرر ہے تو وہ لازم ہوگا، اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جب چہرہ میں اس کا شمار ہے تو اس کے زخم کو بھی شجہ ہی کہا جائے گا، الحاصل اگر وہ شجہ ایسا ہو جس کے لئے جرمانہ مقرر ہے تو وہی جرمانہ لازم ہوگا۔

اور اب جائفہ کے بارے میں تو مشائخ نے فرمایا ہے کہ جائفہ بھی عام نہیں ہے، بلکہ خاص ہے، یعنی وہ سر اور پیٹ کے جوف کے ساتھ مخصوص ہے، اور یوں بھی کہا جا سکتا ہے، کہ جائفہ صرف پیٹ کے جوف کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، بلکہ خواہ پیٹ کے جوف تک پہنچا ہو یا سر کے جوف تک ہو بہر حال وہ جائفہ ہے، خلاصہ یہ ہوا کہ جائفہ کی تفسیر اس طرح ہوگی کہ جو زخم اتنا گہرا ہو کہ وہ پیٹ کے جوف (اندر) تک پہنچ گیا ہو وہ بھی جائفہ ہے اور جو سر کے جوف تک پہنچ گیا ہو وہ بھی جائفہ ہے، پھر یہ یاد رکھنے کی چیز ہے کہ سر کا جوف وہ ہے جہاں پر دماغ ہے اور دماغ تک جو شجہ پہنچ گیا ہو اس کو دامغہ بھی کہتے ہیں، پس یہ دونوں الفاظ معنیٰ کے اعتبار سے برابر ہیں، اور جس طرح یہاں پر دامغہ کو شمار نہیں کیا گیا ہے، اسی طرح اس جائفہ کا اعتبار کرنا بھی بے فائدہ ہے جو دماغ سے متصل ہو گیا ہو، کیونکہ دماغ کے جوف (بھیجہ) تک زخم کے پہنچ جانے کے بعد موت غالب ہو جاتی ہے، اس لئے اس کا حکم بھی دامغہ ہی کی طرح قتل کا حکم ہوگا، جیسا کہ دامغہ کے بیان میں معلوم ہو چکا ہے، البتہ اگر جوف کا اعتبار دماغ کے علاوہ کان وغیرہ تک کا کیا جائے یا ایسے طور پر ہو کہ کھوپڑی کی ہڈی جسے قحف کہا جاتا ہے، اس سے بھی اتر جائے، اور درز دندانہ دار جس کے ذریعہ سے دیواروں کی ہڈیاں ملی ہوئی ہوں اپنی اصلی حالت اور اپنی ترکیب پر باقی ہوں، اور ام الدماغ سے اوپر ہو تو یقیناً مفید ہے، اور غالباً اسی جگہ کو جوف کی حد کہا گیا ہے۔

اس طرح جائفہ کی دو قسمیں ہوئیں اول وہ جو جوف دماغ تک ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ اپنی چوڑائی میں دو طرف سے نافذ ہو، جیسے کہ دوسری قسم پیٹ کے جوف میں بھی کبھی ایک کنارہ سے دوسرے کنارہ تک پھوٹا ہوا ہوتا ہے، اور اسی حالت میں وہ دو جائفوں کے قائم مقام ہو جائے گا، جیسا کہ اوپر میں بتایا جا چکا ہے، بہر حال یہ لفظ جائفہ سر اور پیٹ دونوں کے جوف کو شامل ہے، اور اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ جن صورتوں میں مقدار تاوان مقرر نہ ہو حالانکہ قصاص کے سوا دوسرا کوئی جرمانہ اس پر ہونا چاہئے مثلاً زخم کا اثر باقی رہ گیا ہو اور صرف تعزیری سزا کافی نہ ہو بلکہ جرمانہ بھی ہونا چاہئے، کیونکہ انسان کی زخمی ہو جانے کی صورت میں

اس کی عزت کی حفاظت کرنے اور اس کو حقارت سے بچانے کے لئے اس طرح سے کہ اس میں کسی قسم کی کمی یا بربادی نہ ہو اس پر جرمانہ واجب ہوگا، اس لئے گزشتہ کئی مسائل میں حکومت عدل کا حکم دیا گیا ہے، مثلاً موضحہ زخم کے ماسوا دوسرے شجاج میں حکومت عدل کے واجب ہونے کا حکم ایسے مواقع میں دیا گیا ہے، جن میں تاوان اور اس کی حد مقرر نہیں کی گئی ہے، اسی طرح سے آئندہ بھی کچھ مسائل ذکر کئے جائینگے، مصنفؒ نے شجاج کے قصاص کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ سے دو روایتیں نقل کی ہیں، اول یہ کہ شجہ موضحہ سے کم میں قصاص لازم نہیں ہوتا ہے، یہ روایت حضرت حسنؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے کی ہے، اور یہ روایت ظاہر اثر اور حدیث مرسل کے موافق ہے، اس سے بحث نہیں کہ حدیث مرسل میں یہ تاویل ہو سکتی ہے، کہ جب ایسے طریق سے ہو کہ اس میں قصاص لینا ممکن نہ ہو، اسی لئے ظاہر الروایۃ کی عبارت اس طرح کی ہے کہ موضحہ سے کم جتنے بھی شجاج ہیں ان میں قصاص واجب ہے، شرطیکہ قصاص لینا ممکن بھی ہو، اور اس کے ممکن ہونے کی صورت کو مصنفؒ نے واضح طور سے بیان کر دیا ہے، اسی روایت کو امام محمدؒ نے مبسوط میں بیان فرمادیا ہے، اور زیلعیؒ نے کہا ہے کہ یہی روایت اصح قول ہے، اور محیط میں لکھا ہے کہ عامہ مشائخ نے اسی قول کو قبول کیا ہے، ھ۔

البتہ موضحہ سے بڑھ کر جو شجاج ہیں جیسے ہاشمہ اور منقلہ وغیرہ تو بالاجماع ان میں قصاص نہیں ہے، جوہرہ میں ایسا ہی مذکور ہے، بلکہ موضحہ سے کم میں بھی اگر ایسی صورت ہو کہ اس میں قصاص لینا ممکن نہ ہو تو ان میں بھی قصاص نہ ہوگا، جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے، پھر جن صورتوں میں قصاص نہیں ہے خواہ وہ عمداً ہوں یا خطاء بہر صورت ان میں جرمانہ ہی واجب ہوگا، جیسا کہ صراحۃ محیط میں مذکور ہے، ھ، اور اگر یہ زخم از خود اس طرح اچھا ہو گیا کہ اس میں زخم کا نشان باقی نہیں رہا تو کچھ بھی واجب نہ ہوگا اور ذخیرہ وغیرہ میں امام محمدؒ کا اختلاف مشہور نقل کیا گیا ہے، کہ زخم سے اچھے ہونے کے وقت تک جو کچھ زخمی نے طبیب یا دوا وغیرہ میں خرچ کیا وہ مال مجرم کے ذمہ میں واجب ہوگا، ھ، البتہ یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ اس سے مراد صرف یہ ہے کہ زخم کا جرمانہ اس پر نہیں ہوگا، اور سلطانی سیاست (یعنی حاکم وقت کی طرف سے مناسب سزا) اسی صورت میں دی جائیگی جبکہ مجرم نے قصداً جرم کیا ہو کیونکہ اگر غلطی سے ایسا کوئی قصور ہو گیا ہو تو اس وقت اس کو اس کی واہی کرنے پر تنبیہ کی جائیگی، جیسا کہ کتاب میں پہلے بیان کیا جا چکا ہے، اگر زخم کا اثر باقی رہ گیا اور جرمانہ بھی واجب ہو مگر اس کا جرمانہ پہلے سے شرعاً مقرر نہ ہو تو حکومت عدل واجب ہوگی، اس کے ساتھ ہی خود سلطان بھی مناسب سزا دے گی بالخصوص اس صورت میں کہ جرم قصداً کیا ہو، اس کے علاوہ اپنی اس ظالمانہ حرکت پر باری تعالیٰ کے سامنے دل سے توبہ کرنا بھی اس پر واجب ہوگا، کیونکہ اس نے جان بوجھ کر ایک مسلمان کو تکلیف پہنچائی ہے۔

اور اب، حکومت عدل کی تفسیر، تو اس میں اختلاف ہے۔ اس طرح سے کہ شیخ ابو الحسن الکرخیؒ نے اس کی تفسیر یہ کی ہے کہ اس زخم کو دیکھا جائے کہ موضحہ سے اس کی کیا نسبت ہے یعنی جس شجہ اور زخم کے بارے میں کوئی شرعی مقدار مقرر ہو اس کی جانب پھیرا جائے پس پہلے قول کے مطابق اگر شجہ باضعہ ہو تو دیکھا جائے کہ موضحہ سے کیا نسبت ہے اس صورت میں جبکہ قصاص لینا ممکن نہ ہو، پس اگر موضحہ کے مقابلہ میں تہائی ہو تو جرمانہ موضحہ کا تہائے واجب ہوگا اور اگر چوتھائی موضحہ کی دیت ہے چوتھائی حصہ واجب ہوگا، اور اگر تین چوتھائی ہو تو ارش موضحہ سے تین چوتھائی واجب ہوگا، بہر حال وہ موضحہ سے کم ہوگا، اور شیخ الاسلام خواہر زادہؒ نے کہا ہے کہ یہی اصح ہے، ذخیرہ میں ایسا ہی ہے، اور امام طحاویؒ نے اس کی تفسیر اس طرح کی ہے کہ اس شخص کو غلام فرض کر کے ایک بار اس عیب کے اس کی قیمت کا اندازہ کیا جائے اور دوسری بار اس عیب کے بغیر اندازہ کیا جائے، پس یہ فرض کیا جائے کہ زخم کے عیب کے بغیر ایک ہزار روپے ہیں اور زخم کی عیب کے ساتھ پانچ سو روپے ہیں پس ان دونوں قیمتوں کا فرق دیکھا جائے پس اگر نصف العشر (بیسواں حصہ) ہو تو آزاد کی دیت میں سے بیسواں (دسویں کا نصف) واجب ہوگا: علی ھذا القیاس: کافی میں لکھا ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے، ھ، ان دونوں قولوں میں فرق یہ ہوا کہ طحاویؒ نے غلام کی قیمت کے ذریعہ آزاد کی

دیت سے حساب لگایا، اور کرخیؒ نے جو شجہ ایسا ہو کہ اس میں مقدار کی تصریح ہو چکی ہو اس کی جانب اس کو بھی حساب لگا کر پھیر دیا، اس طرح ایک آزاد کا اندازہ دوسرے آزاد کے زخم کے اندازہ کے معلوم کیا، اور طحاویؒ کے قول میں آزاد کا اندازہ غلام کی قیمت کے ذریعہ معلوم کیا، اسی وجہ سے شیخ الاسلامؒ نے کرخیؒ کے قول کو اصح قرار دیا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

کچھ مفید اور ضروری مسائل کا اضافہ

(۱) ایک شخص نے دوسرے کو منقلہ زخم پہنچایا، یعنی اس کی ہڈی ٹوٹ کر منتقل ہو گئی، پھر وہ زخمی اچھا ہو گیا، لیکن اچھے ہوتے کے بعد ہی زخم کا اثر اگرچہ تھوڑا سا ہو باقی رہ گیا، تب بھی اس مجرم پر منقلہ کا تاوان واجب باقی رہے گا (یعنی پندرہ اونٹ حضرت عمرو بن حزمؓ کی حدیث کی بناء پر، م) کیونکہ جب ارش واجب ہو جاتا ہے، تو پھر وہ ختم نہیں ہوتا ہے، البتہ اسی صورت میں ختم ہو سکتا ہے، جبکہ اصل وجہ ہر طرح سے یعنی پورا ختم ہو جائے، حالانکہ موجودہ مسئلہ میں کچھ اثر باقی رہ گیا ہے، المحیط، اسی قول پر فتویٰ باقی رہے گا، کذا فی الظہیریہ، (۲) معلوم ہونا چاہئے کہ آمہ کا زخم، (شجہ آمہ سر یا چہرہ کے سوا دوسری جگہوں میں نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ وہ زخم امہ ام الراس دماغ یا دماغ کی جھلی تک پہنچا ہوا ہوتا ہو، اور ایسا زخم صرف سر سے ہی ممکن ہو سکتا ہے، یا چہرہ پر سے ایسی جگہ پر زخم لگے جو ام الراس تک پہونچ جائے، المحیط، (۳) ایک شخص نے دوسرے کے کان میں اس طرح نیزہ مارا کہ وہ دوسری طرف سے نکل گیا تو امام محمدؒ نے لکھا ہے کہ اس میں حکومت عدل واجب ہوگی، محیط السرخسی، یہ حکم اس وقت ہوگا جبکہ وہ شخص اس زخم سے اچھا ہو گیا ہو مگر اثر خواہ ہلکا ہو یا زیادہ باقی رہ گیا تو اس میں حکومت عدل واجب ہوگی، اور سلطان اس پر سیاست کی مناسب سزا جاری کرے گا، اور وہ مجرم آئندہ کے لئے توبہ کرے گا، کیونکہ ایسی صورت میں قصاص لینا ممکن نہ ہوگا، کیونکہ یہ زخم جان لیوا ہے، اگرچہ وہ زخمی اتفاقاً اچھا ہو گیا ہے، م۔

(۴) اور اگر کسی نے دوسرے شخص کی آنکھ میں اس طرح سے تیر وغیرہ مارا کہ وہ تیر آنکھ سے گزرتے ہوئے گدی سے پار ہو گیا تو آنکھ کے بارے میں نصف دیت واجب ہوگی جبکہ وہ شخص اچھا ہو گیا ہو، اور باقی جرم کے لئے حکومت عدل واجب ہوگی، اسی طرح سیار دماغ تک پہنچ گیا ہو تب بھی آنکھ کے سلسلہ میں آدھی دیت واجب ہوگی، اور منہ سے دماغ تک کے لئے حکومت عدل واجب ہوگی، اسی طرح سے اگر دماغ تک پہنچ گیا ہو تب بھی آنکھ کے سلسلہ میں آدھی دیت واجب ہوگی اور منہ سے دماغ تک کیلئے حکومت عدل واجب ہوگی اور اگر دماغ سے سر کے اوپر تک پہنچ گیا ہو تو اس کے لئے تہائی دیت واجب ہوگی، محیط السرخسی، (۵) معلوم ہونا چاہئے کہ ایسا زخم وجراحت جو سر اور چہرہ کے علاوہ کسی اور جگہ میں ہو تو اس میں حکومت عدل واجب ہوگی، بشرطیکہ اس سے ہڈی کھل گئی ہو یا ٹوٹ گئی ہو، بشرطیکہ اس کے اچھا ہو جانے کے بعد بھی کچھ اثر باقی رہ گیا ہو، اور اگر زخم ہونے کا کچھ بھی اثر باقی نہ رہا ہو یا اس کا داغ بھی باقی نہ رہا ہو یا کوئی عیب نہیں رہا، تو امام ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کے نزدیک مجرم پر اب کچھ بھی واجب نہ ہوگا، اور امام محمدؒ کے نزدیک اس زخمی نے اپنے اچھے ہونے تک جو کچھ بھی خرچ کیا ہو وہ واجب ہوگا، محیط السرخسی (۶) جائفہ میں کسی طرف سے بھی جوف تک پہنچنا کافی ہے، ارچہ گردن سے اس نالی تک ہو جس سے کھانا پانی اترتا ہے، اس سے اوپر جائفہ نہیں ہوتا ہے، جیسے کہ جائفہ کسی حالت اور صورت میں بھی ہاتھوں یا پاؤں یا رانوں میں نہیں ہوتا ہے، جیسے کہ منہ میں نہیں ہوتا ہے، اور اگر مقعد (پاخانہ کے مقام وغیرہ سے جوف تک ہو تو جائفہ ہو جائے گا، السراج۔

(۷) پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ سراج میں سر کے زخم کو جائفہ نہیں کہا ہے، اس لئے یہ ممکن ہے کہ واضعہ کے شبہ سے ہو یا روایت ہدایہ کے خلاف غلط ہو، م، (۸) اگر کسی نے دوسرے کو بیس موضحہ زخم لگائے، پس اگر پہلا موضحہ اچھا ہونے سے پہلے دوسرا لگا ہو یعنی دونوں کے درمیان زخم مکمل اچھا نہ ہوا ہو یعنی ایک زخم کے بعد وہ بالکل اچھا ہو گیا پھر دوسرا ہو تو پوری دیت تین سالوں میں واجب ہوگی، اور اگر درمیان میں صحت ہو گئی ہو یعنی ایک سے دوسرے تک تندرستی کے بعد ہو تو ایک ہی سال

میں پوری دیت واجب ہوگی، ایسا ہی الکافی کے المتفرقات میں ہے، (۹) ایک شخص اصلع ہے یعنی بڑھاپے کی وجہ سے اس کے سر کے بال گر گئے، ہیں اس کو کسی شخص نے قصداً موضحہ زخم لگایا، تو امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا، بلکہ اس پر ارش لازم آئے گا، اور مجرم خود ہی قصاص دینے پر راضی ہو جائے، تو اس کو یہ اختیار نہیں دیا جائے گا، یعنی اس کی طرف سے قصاص لینا قبول نہیں ہوگا، بلکہ اسے دیت ہی دینے پر مجبور کیا جائے گا، (۱۰) اگر اس اصلع بوڑھے کی طرح زخم لگانے والا بھی اصلع ہی ہو اور اس نے قصداً موضحہ زخم لگایا تو اس سے قصاص لیا جائے گا، ایسا ہی محیط السرخسی میں ہے، (۱۱) اصلع کا موضحہ غیر اصلع کے مقابلہ میں ناقص ہوتا ہے، لہٰذا اس کا ارش بھی ناقص ہی ہوگا، اور ہاشمہ میں برابر ہیں، اور یہ واقعات ناطفی کی روایت منتقی کی روایت کے خلاف ہے یعنی ہاشمہ بھی ناقص ہے، المحیط۔

توضیح: شجاج کی تعداد، ان کے نام، اور ان کے سلسلہ میں دیات کی تعین، حکومت عدل کی تفسیر اور اقوال ائمہ کرام، اللحیان کی حد ان کو زخمی کر دینے کی صورت میں تفصیلی حکم، ایک شخص نے دوسرے کو منقلہ زخم پہنچایا، پھر وہ اچھا ہو گیا، اس کے باوجود اس کے کچھ نشانات باقی رہ گئے تو تاوان کا کیا حکم ہوگا، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل

فصل وفی اصابع الید نصف الدية لان فی کل اصبع عشر الدية علی ماروينا فکان فی الخمس نصف الدية ولان فی قطع الاصابع تفويت جنس منفعة البطش وهو الموجب علی مامر فان قطعها مع الکف ففيه ايضا نصف لدية لقوله عليه السلام وفی اليدين الدية وفی احدهما نصف الدية ولان الکف تبع للاصابع لان البطش بها وا قطعها مع نصف الساعد ففی الاصابع والکف نصف الدية وفی الزيادة حکومة عدل وهو رواية عن ابی يوسف وعنه انمازاد علی اصابع اليد والرجل فهو تبع الی المنکب والی الفخذ لان الشرع اوجب فی اليد الواحدة نصف لدية واليد اسم لهذه الجارحة الی المنکب فلا يزاد علی تقدير الشرع ولهما ان اليد الة باطشة والبطش يتعلق بالکف والاصابع دون الذراع فلم يجعل الذراع تبعا فی حق التضمين ولانه لا وجه الی ان يکون تبعا للاصابع لان بينهما عضوا کاملا ولا الی ان يکون تبعا للکف لانه تابع ولا تبع للتبع

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ایک ہاتھ کی تمام انگلیوں کے کاٹ دینے کی صورت میں نصف دیت لازم ہوگی، (ف: اسی لئے اگر کسی نے غلطی سے دوسرے شخص کے ایک ہاتھ کی ساری انگلیاں کاٹ ڈالیں، اتنی ہی تو اس میں پوری جان مار ڈالنے کی صورت میں جو دیت کاملہ لازم آتی ہے اسی کا نصف لازم آئیگا): **لان فی کل اصبع الخ**: اس لئے کہ ہر ایک انگلی کے لئے حدیث مذکور سابق کے مطابق پوری دیت کا دسواں حصہ لازم آتا ہے، لہٰذا پانچ انگلیوں میں آدھی دیت لازم ہوگی، (ف: کیونکہ جب دونوں ہاتھوں کی مجموعۃ دس انگلیوں کے لئے کل دیت ہوتی ہے، تو ایک ہاتھ کی کل پانچ انگلیوں کے لئے نصف دیت ہوگی، اور اس جگہ حدیث مذبور و مذکور سے مراد حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مذکور مرفوع روایت ہے کہ ہاتھوں اور پیروں کی انگلیاں سب برابر ہیں اور ان میں سے ہر ایک انگلی کے لئے دس اونٹ ہیں، ترمذی نے اس کی روایت کی اور اسے صحیح بھی کہا ہے، اور یہ بھی کہا ہے، کہ یہی قول حضرات امام سفیان ثوری و شافعی و احمد و اسحٰق کا ہے، استدلال کی صورت یہ ہے کہ انسان کے پورے بدن کے دیت کے سو اونٹ مقرر ہیں، اور ہر انگلی کے لئے دسواں حصہ یعنی دس دس اونٹ ہیں، اس طرح پانچ کے لئے پچاس اونٹ پورے بدن کا نصف ہے)۔

ولان فی قطع الاصابع الخ: اور اس قیاس کی دلیل سے بھی جو نص کے موافق ہے کہ انگلیوں کے کاٹ ڈالنے کے بعد ان سے کسی چیز کو مضبوطی کے ساتھ پکڑنے کی صلاحیت اور قوت تھی اس کی اس صلاحیت کو مطلقاً ختم کر دینا لازم آتا ہے، اور یہی

بات اس پر جرمانہ کو لازم کرنے کا سبب ہے، جیسا کہ اس سے پہلے بہت ہی مدلل بیان کیا جا چکا ہے، (ف: یعنی تمام انگلیوں کو کاٹ دینے سے ان سے حاصل ہونے والے منافع کو بالکل مٹا دینا لازم آتا ہے، آخر تک، ع، یہ حکم اسی صورت میں ہوگا جبکہ فقط انگلیاں کاٹی گئی ہوں): فان قطعها الخ: اور اگر کاٹنے والے نے انگلیوں کو ہتھیلی کے ساتھ کاٹا ہو تو اس صورت میں وہی نصف دیت ہی لازم ہوگی، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے، کہ دونوں ہاتھوں میں پوری دیت لازم ہوتی ہے، اور ایک ہاتھ میں آدھی دیت ہے، (ف: چنانچہ ملا علی قاریؒ نے شرح نقایہ میں لکھا ہے، کہ رسول اللہ ﷺ نے ہاتھ کاٹنے میں نصف دیت کا حکم دیا ہے، اور رسول اللہ ﷺ نے عین کے والی کو خط لکھا جس میں یہ حکم موجود ہے کہ ایک ہاتھ میں نصف دیت ہے، ھ، اس سے معلوم ہوا کہ ہتھیلی کی وجہ سے نصف سے زائد نہ ہوگا): ولان الكف تبع الخ: اور اس دلیل سے بھی کہ ہتھیلی تو انگلیوں کے تابع ہیں کیونکہ کسی چیز کو قابو میں رکھنے کے لئے انگلیوں کی ہی ضرورت ہوتی ہے۔

وان قطعها الخ: اور اگر انگلیوں کو نصف کلائی کے ساتھ کاٹ دیا تو انگلیوں اور اتنی ہتھیلی کے لئے نصف دیت لازم ہوگی، اور اس سے زائد کے بارے میں حکومت عدل ہوگی، یہ روایت بھی امام ابو یوسف سے منقول ہے، (ف: اس میں حکومت عدل کے معنی یہ ہیں کہ دو عادل مرد جن کو اس بات کی خاص مہارت ہو اور تجربہ ہو وہ جو کچھ اندازہ کر کے مناسب جرمانہ لازم کریں وہی لازم ہوگا، اور امام ابو حنیفہ وامام محمدؒ کے نزدیک یہی قول مختار ہے، ابو یوسفؒ نے اس روایت کے مطابق دونوں ائمہ کی موافقت کی ہے): وعنه ان مازاد الخ: اور امام ابو یوسفؒ سے دوسری روایت یہ بھی ہے کہ ہاتھ یا پاؤں کی انگلیوں سے جو کچھ زائد ہو وہ ہاتھ میں مونڈھے تک اور پاؤں میں ران تک سب تابع ہے، اس دلیل سے کہ شریعت نے ایک ہاتھ میں نصف واجب کی ہے، اور ہاتھ اس عضو کا کندھے تک کا نام ہے، لہٰذا شرعی اندازہ سے زیادہ نہیں کیا جائے گا: ولهما ان اليد الخ: اور طرفین یعنی امام ابو حنیفہ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ ہاتھ ایسے آلہ اور حصہ کا نام ہے جو چیزوں کی گرفت کرتا ہے، اور یہ کام صرف انگلیوں اور ہتھیلی سے ادا ہوتا ہے، کلائی کو اس کام سے کوئی سروکار نہیں ہے، اسی لئے تاوان لازم ہونے کی صورت میں کلائی کو تابع نہیں مانا جائے گا، اور اس دلیل سے بھی کہ کلائی کو انگلیوں کے تابع کرنے کی کوئی صورت نہیں نکلتی ہے، کیونکہ انگلیوں اور کلائی کے درمیان ہتھیلی ایک مستقل عضو ہے، اسی طرح سے ہتھیلی کے تابع ٹھہرانے کی بھی کوئی صورت نہیں ہے، کیونکہ ہتھیلی تو خود ہی انگلیوں کے تابع ہے، اور جو چیز خود کسی کے تابع ہوتی ہے، اس کا کوئی تابع نہیں ہوتا ہے۔

توضیح: صرف ایک ہاتھ کی ساری انگلیوں کو کاٹ دینے کی کیا سزا ہوتی ہے، ایک ہاتھ کی انگلیوں کے ساتھ اس کی ہتھیلی بھی کاٹ دینے کی کیا سزا ہو سکتی ہے، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال وان قطع الكف من المفصل وفيها اصبع واحدة ففيه عشر الدية وان كان اصبعان فالخمس ولا شئي في الكف وهذا عند ابى حنيفة وقالا ينظر الى ارش الكف والا صبع فيكون عليه الاكثر ويدخل القليل في الكثير لانه لاوجه الى الجمع بين الارشين لان الكل شئي واحد ولا الى اهد اراحدهما لان كل واحد اصل من وجه فرجحنا بالكثرة وله ان الاصابع اصل والكف تابع حقيقة وشرعا لان البطش يقوم بها واوجب الشرع في اصبع واحدة عشر امن الابل والترجيح من حيث الذات والحكم اولى من الترجيح من حيث مقدار الواجب ولو كان في الكف ثلثة اصابع يجب ارش الاصابع ولا شئي في الكف بالاجماع لان الاصابع اصول في التقوم وللاكثر حكم الاكل فاستتبعت الكف كما اذا كانت الاصابع قائمة باسرها.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے دوسرے کی ہتھیلی جوڑ پر سے اس طرح سے کاٹی کہ اس میں صرف ایک انگلی لگی

ہوئی تھی تو دیت کا دسواں حصہ لازم ہوگا، اور اگر دو انگلیاں لگی ہوئی ہوں تو اس میں دیت کا پانچواں حصہ واجب ہوگا، اور ہتھیلی کے مقابلہ میں کچھ بھی لازم نہ ہوگا، یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے: وقالا ينظر الخ: اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ ہتھیلی اور انگلی کے جرمانوں کے پہلے دیکھا جائے کہ کس کا جرمانہ زائد ہوتا ہے، پھر ان میں سے جو زائد ہوگا وہی اس وقت مجرم پر لازم ہوگا، اور جو کم ہو وہ زائد میں شامل سمجھا جائے گا، اس کی دلیل یہ ہے کہ انگلی اور ہتھیلی ان دونوں کے جرمانوں کو جمع کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے، کیونکہ یہ سب دونوں حقیقت میں ایک ہی چیز اور دونوں میں سے کسی ایک کو غلط اور باطل کہنے کی بھی کوئی وجہ نہیں ہے، کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک اپنے اپنے مقصد کے لحاظ سے اصل ہے، کسی دوسرے مقابلہ میں ترجیح نہیں دی جاسکتی اسی لئے ہم نے ترجیح دینے کی صورت لہٰذا اس صورت یہی نکالی کی جس میں اس وقت جرمانہ زائد ہوگا اسی کا اعتبار ہوگا، (اور کم جرمانہ والے کو باطل کہا جائے گا۔

وله ان الاصابع الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ حقیقۃً اور شرعاً انگلیاں ہی اصل ہیں اور یقیناً ہتھیلی ان کے تابع ہے کیونکہ کسی چیز کو پکڑنے کا کام تو صرف انگلیاں ہی کا ہے، اور اسی کی اہمیت کی وجہ سے شریعت نے ایک انگلی میں دس اونٹ واجب کیے ہیں، (ف: مگر خاص ہتھیلی کے لئے کچھ بھی لازم نہیں کیا، اس طرح ہتھیلی کے بارے میں صرف رائے اور قیاس کو دخل ہوگا، حالانکہ جس جگہ نص موجود ہو اس میں رائے کا مقابلہ نہیں جاسکتا ہے، اس لئے انگلی کی حقیقۃً اور شرعاً اہمیت اور فوقیت ہے، اور جب ہتھیلی کی قیمت زیادہ ہو رہی ہو اس وقت ہم نے اپنی رائے اور قیاس سے ترجیح دی ہے: والترجيح من حيث الذات الخ: حالانکہ ذات اور حکم کے اعتبار سے ترجیح دینا مقدار واجب کی حیثیت کے مقابلہ میں اولیٰ ہے: ولو كان في الكف ثلثة الصابع الخ: اور اگر اس وقت ہتھیلی میں تین انگلیاں لگی ہوئی ہوں تو بالاتفاق یہ حکم ہوگا کہ صرف انگلیوں کے بارے میں جرمانہ لازم آئے گا، اور ہتھیلی کے بارے میں کچھ بھی لازم نہیں ہوگا، کیونکہ قیمت کے اعتبار سے انگلیاں ہی اصل ہیں اور نصف سے زائد کوئی چیز کل کے حکم میں سمجھی جاتی ہے، یعنی پانچ میں سے تین انگلیاں موجود ہیں جو نصف سے زائد ہیں اس لئے یہ سمجھا جائے گا کہ ساری انگلیوں موجود ہیں، پس جب کل اصل موجود ہے تو اس سے ہتھیلی اس کے تابع ہوگئی جیسے کہ اگر حقیقت میں ساری انگلیاں موجود ہوتیں تو ہتھیلی از خود ان کے تابع ہو جائیں۔

توضیح: اگر کسی نے کسی کی ایسی ہتھیلی کاٹ دی جس میں صرف ایک یا دو یا تین یا چار انگلیاں لگی ہوں تو دیت کسی طرح لازم کی جائیگی، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال وفي الاصبع الزائدة حكومة عدل تشريفا للادمي لانه جزء من يده لكن لا منفعة فيه ولا زينة وكذلك السن الشاغية لما قلنا وفي عين الصبي وذكره ولسانه اذا لم تعلم صحة حكومة عدل وقال الشافعي تجب فيه دية كاملة لان الغالب فيه الصحة فاشبه قطع المارن والاذن ولنا ان المقصود من هذه الاعضاء المنفعة فاذا لم تعلم صحتها لايجب الارش الكامل بالشك والظاهر لا يصلح حجة للالزام بخلاف المارن والاذن الشاخصة لان المقصود هو الجمال وقد فوته على الكمال وكذلك لواستهل الصبي لانه ليس بكلام وانماهو مجرد صوت ومعرفة الصحة فيه بالكلام وفي الذكربالحركة وفي العين بمايستدل به على النظر فيكون بعد ذلك حكمه حكم البالغ في العمد والخطأ.

ترجمہ: فرمایا ہے کہ زائد انگلی میں حکومت عدل ہے، یعنی مثلاً ہاتھ میں چھٹی انگلی زائد ہے اس کو کسی نے کاٹ دیا تو کاٹنے والے پر حکومت عدل کا جرمانہ ہوگا تاکہ آدمی کی شرافت ظاہر ہو، یہ اس لئے کہ یہ انگلی بھی اس آدمی کے ہاتھ کا حصہ ہے اگرچہ اس سے نہ کوئی نفع ہے، اور نہ ہی اس سے زینت حاصل ہوتی ہے، (ف: اسی لئے اگرچہ اس میں دیت لازم نہ ہوئی، پھر بھی اس

سے بے تعلق نہیں کی جاسکتی ہے، اس لئے کہ اس سے بے تعلقی کرنے سے آدمیت کی حقارت لازم آتی ہے، چنانچہ انسانی عظمت کو ظاہر کرنے کے لئے اس میں حکومت عدل واجب ہوگی: و کذلک السن الشاغیة الخ: اسی طرح دانتوں میں زائد دانت جو دوسرے دانتوں کے رخ اور ابھار کے برعکس ہو اس کو توڑنے سے بھی توڑنے والے پر حکومت عدل واجب ہوگی، تاکہ انسانی شرافت ظاہر ہو اور عظمت انسانی کی تحقیر نہ ہو، (شغا شغو اد انتوں کا ناہموار نکلنا، ناہموار ہونا، سنن شاغیۃ، زائد دانت، قاسمی): و فی عین الصبی الخ: اور بالکل ہی بچہ کی آنکھ یا پیشاب گاہ یا زبان کو ضائع کردینے میں حکومت عدل واجب ہوگی، اس صورت میں جبکہ ان اعضاء کا بالکل صحیح وسالم ہونا معلوم نہ ہو، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ پوری پوری دیت واجب ہوگی، کیونکہ بظاہر یہی سمجھا جاتا ہے کہ یہ سارے اعضاء بالکل تندرست تھے، اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے کسی نے چھوٹے بچے کی ناک کے اوپر کے حصہ کو یا کان کو کاٹ ڈالا ہو، کہ ان اعضاء کو کاٹ دینے سے بالاتفاق پوری دیت واجب ہوتی ہے۔

ولنا ان المقصود الخ: اور ہماری دلیل یہ ہیکہ ان مذکورہ اعضاء اصل میں فائدے کے لئے ہی ہیں اور ان سے منفعت مقصود ہے، پس جبتک کہ یقین کے ساتھ ان کا تندرست ہونا معلوم نہ ہو اس وقت تک صرف شک کی بناء پر پوری دیت واجب نہ ہوگی، اور ظاہری تندرستی ایسی چیز نہیں ہوتی جس کی بناء پر آدمی اپنی حجت پیش کرسکے (بلکہ وہ تو صرف اعتراض کو دفع کرنے کے لئے کافی ہوتی ہے،) برخلاف ناک کے اوپر کے حصہ اور کان کے اٹھے ہوئے حصوں کے جو بدن پر ابھرے ہوتے ہیں کہ ان سے ظاہر میں مقصود چہرہ کی خوبصورتی ہوتی ہے، جسے کاٹنے والا برباد کردیتا ہے، (ف: اسی لئے اس کے کاٹ دینے سے پوری دیت واجب ہوتی ہے): و کذلک لو استھل الخ: اسی طرح اگر بچہ نے اپنی پیدائش کیوقت صرف رونے کی آواز نکالی ہو تو بھی اس کی زبان کاٹنے میں جبکہ تندرست ہونا معلوم نہ ہو صرف حکومت عدل لازم ہوگی، کیونکہ یہ آزاد کوئی کلام یا بات نہیں ہے، جس سے زبان کا صحیح ہونا معلوم ہو، بلکہ یہ تو صرف آزاد ہوتی ہے، حالانکہ زبان کے صحیح ہونے کی پہچان اس آدمی کا کلام کرنے سے ہوتی ہے، اسی طرح لڑکے کی پیشاب گاہ کے تندرست ہونے کی پہچان اس میں ہرکت کا ہونا ہے، اور آنکھ کی سلامتی کی پہچان کسی ایسی چیز سے ہوگا جس سے نظر پر استدلال ہو، اب تمام پہچانوں کے معلوم ہوجانے کے بعد اگر ان اعضاء کو ضائع کردیا گیا خواہ قصداً ہو یا غلطی سے ہو اس کے سارے احکام وہی ہوں گے، جو ایک بالغ کے بارے میں ہوتے ہیں، (ف: چنانچہ قصداً بچہ کی زبان یا اس کے پیشاب گاہ کو یا آنکھ پر زیادتی یا جرم کرنے کی صورت میں جبکہ ان اعضاء کا تندرست ہونا معلوم ہوچکا ہو تو قصاص لازم آئے گا، اور اگر خطاء ہو تو دیت لازم آئیگی، خلاصہ یہ ہوا کہ ان باتوں میں نابالغ ہونے کی صورت میں بھی وہی حکم ہوگا جو بالغ ہونے کی صورت میں ہوتا ہے۔

توضیح: اگر کسی نے کسی کے ہاتھ کی زائد چھٹی انگلی کاٹ دی یا کسی کے منہ کے ایسے دانت کو توڑ دیا جو دوسرے دانتوں کے خلاف شکل وصورت پر ابھرا ہوا ہو، یا ایسے بچہ کی زبان کاٹ دی یا پیشاب گاہ کو کاٹ دیا یا اس کی آنکھ پھوڑ دی جس نے اپنی پیدائش پر صرف رونے کی آواز نکالی تھی، تفصیلی مسائل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ ۔

قال ومن شج رجلا فذھب عقله اوشعر راسه دخل ارش الموضحة فی لدیة لان بفوات العقل تبطل منفعة جمیع الاعضاء فصار کما اذا اوضحه فمات وارش الموضحة یجب بفوات جزء من الشعر حتی لو نبتت یسقط او الدیة بفوات کل العشر وقد تعلقا بسبب واحد فد خل الجزء فی الجملة کما اذا قطع اصبع رجل فشلت یده وقال زفر لا یدخل لان کل واحد جنایة فیما دون النفس فلا یتداخلان کسائر الجنایات وجوابه ماذکرنا قال وان ذھب سمعه اوبصره او کلامه فعلیه ارش الموضحة مع الدیة قالوا ھذا قول ابی حنیفة وابی یوسف رحمھم

الله وعن ابی یوسف ان الشجة تدخل فی دیة السمع والکلام ولاتدخل فی دیة البصر وجه الاول ان کلامنها جنایة فیمادون النفس والمنفعة مختصة به فاشبه الاعضاء المختلفة بخلاف العقل لان منفعة عائدة الی جمیع الاعضاء علی مابینا وجه الثانی ان السمع والکلام مبطن فیعتبر بالعقل والبصر ظاهر فلا یلحق به.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہی کہ اگر کسی نے غلطی سے دوسرے کے سر پر ایسی چوٹ لگائی جس سے اس کی عقل ماری گئی (سمجھنے کی صلاحیت ختم ہو گئی) یا اس کے سر کے بال گر گئے، تو اس کے جرمانہ میں موضحہ کی دیت لازم ہو گی، (ف: موضحہ زخم سے مراد یہ ہے کہ سر کی ایسی چوٹ جس سے ہڈی کھل گئی ہو، اس طرح اصل مسئلہ میں شجہ سے زخم موضحہ مراد ہے، اور موضحہ کے لئے شرعا جرمانہ مقرر ہے، لیکن اس جگہ دیت مراد ہو گی، جس میں موضحہ کا جرمانہ بھی داخل ہو جائے گا: لان بفوات العقل الخ: کیونکہ اس ایک عقل کی صلاحیت ختم ہوتے ہی پورے جسم کی ساری صلاحیتیں اور ان سے حصول منافع کی صلاحیت باطل ہو جائیگی، تو اس کی مثال ایسی ہو جائیگی کہ جیسے کسی کو موضحہ زخم لگا جس کے صدمہ سے وہ مر گیا، (اس لئے اس پر دیت لازم آجاتی ہے، (اور جرمانہ موضحہ نہیں ہوتا ہے، کیونکہ موضحہ کا جرمانہ تو بالوں کا ایک جزء بھی ضائع ہو جانے سے واجب ہو جاتا ہے، اور اگر اس جگہ پر دوبارہ بال نکل آئیں تو وہ جرمانہ بھی ختم ہو جاتا ہے، اور پورے بال کے ضائع ہو جانے سے دیت لازم آتی ہے، اور جرمانہ و دیت دونوں کا تعلق ایک ہی سبب کے ساتھ ہوا یعنی اس کے سر پر جو زخم آیا اسی کی وجہ سے موضحہ کا جرمانہ لازم ہوا کیونکہ اس کے سر سے بال ختم ہو گئے، اور دیت اس لئے لازم آئی کہ اسی صدمہ اس کی عقل ختم ہو گئی، اس طرح کل میں جزء داخل ہو گیا جیسا کہ اس مسئلہ میں ہے کہ ایک شخص نے دوسرے کی بظاہر صرف ایک انگلی کاٹ ڈالی جس سے اس کا ہاتھ شل (بے کار) ہو گیا ہو، (ف: تو اس صورت میں پورے ہاتھ کی دیت لازم آجاتی ہے، اور کٹی ہوئی انگلی کا جرمانہ علیحدہ سے لازم نہیں ہوتا ہے، بلکہ وہ جرمانہ بھی اسی دیت میں داخل ہو جاتا ہے، کیونکہ دیت اور جرمانہ دونوں ایک ہی سبب سے لازم ہوتے ہیں، اس لئے جرمانہ کی تھوڑی سی سزا بڑے جرمانہ میں داخل ہو جائیگی)۔

وقال زفرؒ لایدخل الخ: اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ تھوڑا سا جرمانہ بڑے جرمانہ میں داخل نہیں ہو گا کیونکہ دونوں ہی جرم ایسے ہیں کہ جو پوری جان کو ہلاک کرنے کے مقابلہ میں بہت ہی کم ہیں، لہٰذا ایک میں دوسرا داخل نہیں ہو گا، جیسے کہ دوسرے جرائم میں ہوتا ہے، مگر اس کا جواب ہماری صرف سے وہی ہے جو پہلے بیان کیا جا چکا ہے، (ف: کہ ان دونوں جرموں کا سبب ایک ہی ہے، اس لئے تاوان کے معاملہ میں بھی سب کا حکم برابر ہو گا، اور کوئی فرق نہ ہو گا، کیونکہ سبب علیحدہ ہونے سے ہی حکم بھی علیحدہ ہوتا ہے، حالانکہ مجرم نے صرف یہی جرم یا فعل قبیح کیا ہے، یعنی موضحہ زخم لگایا ہے، اور دوسرا کوئی جرم نہیں کیا ہے، پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ یہاں پر دماغ کو عقل کا محل بتلایا ہے، اور اسی بناء پر ایک ہی چوٹ کا اثر تمام اعضاء بدن میں پھیل گیا، اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ اس چوٹ کی وجہ سے سارے اعضاء میں خرابی پیدا ہو گئی ہے، بلکہ اس وجہ سے کہ دوسرے سارے اعضاء اپنی جگہ پر سالم اور موجود ہیں لیکن ہر کام کے کرنے کے لئے عقل کا ہونا بھی شرط ہے، جو یہاں موجود نہیں ہے، اس لئے سب کا ہونا نہ ہونے کے برابر اور بے کار ہوا۔

قال وان ذهب سمعه الخ: اور اگر موضحہ زخم کی وجہ سے چوٹ کھانے والے کی سننے یا دیکھنے یا گفتگو کرنے کی قوت ختم ہو گئی تو اس غلطی سے جرم کرنے والے پر دیت بھی لازم ہو گی اس کے ساتھ ہی موضحہ زخم کا جرمانہ بھی لازم ہو گا، مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ قول امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسفؒ کا ہے، (ف: یعنی اس صورت میں کان و آنکھ و زبان کی دیت میں موضحہ کا جرمانہ داخل نہیں ہو گا، الزیلعی)۔ وعن ابی یوسفؒ الخ: اور امام ابو یوسفؒ سے ایک دوسری روایت یہ بھی ہے کہ موضحہ زخم کا جرمانہ کان و زبان کی دیت میں داخل ہو گا، مگر آنکھ کی دیت میں داخل نہ ہو گا، (ف: یہاں تک کہ اگر کسی نے ایسا موضحہ زخم لگایا جس سے کان سے سننے کی قوت جاتی رہی تو صرف کان کی دیت لازم آئیگی، اور موضحہ کا جرمانہ اس میں شامل سمجھا جائیگا، اسی طرح اگر قوت

گویائی جاتی رہی تو بھی یہی حکم ہوگا، اور اگر موضحہ زخم سے آنکھ کی بینائی ختم ہو جائے تو تو آنکھ کی دیت لازم آئیگی، ساتھ ہی زخم موضحہ کا جرمانہ بھی لازم ہوگا، اس طرح آنکھ کی صورت میں امام ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ میں اتفاق ہوگا، اور کان وزبان کی صورت میں امام ابو یوسفؒ سے پہلی روایت امام ابو حنیفہؒ کی روایت کے موافق ہے، اور دوسری مخالف ہے۔

وجہ الاول ان کلا منہا الخ: پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ صفحہ کے ساتھ کان وزبان و آنکھ میں سے ہر ایک جرم جان کے مقابلے میں کم ہے، اور ہر ایک عضو کا فائدہ اسی کے ساتھ مخصوص ہے، (یعنی کسی ایک عضو کا دوسرے سے کچھ تعلق نہیں ہے اور نہ ہی اس کے ساتھ کچھ شرط ہے،) اس لئے یہ سارے اعضاء دوسرے مختلف اعضاء کے مشابہ ہوگئے (گویا مجرم نے ان مختلف اعضاء میں سے ہر ایک کو زخمی کیا ہے اس لئے وہ مجرم ہر ایک کا مستقل ضامن ہوگا) برخلاف عقل کے کیونکہ عقل کے نفع کا تعلق سارے اعضاء کے ساتھ ہے، جیسا کہ ہم نے پہلے مسئلہ میں بیان کر دیا ہے، (ف: یہ دلیل امام ابو حنیفہؒ کی ہے، اسی طرح امام ابو یوسف کی پہلی روایت کے بھی موافق ہے): ووجه الثاني ان السمع الخ: اور امام ابو یوسفؒ کی دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ سننے اور بولنے کی قوت چھپی ہوئی یعنی ظاہر نہیں ہے، اس لئے ان دونوں کو عقل پر قیاس کرنا ہوگا، اور ان کی دیت یہی ہوگی جو عقل کے سلسلے میں ہوئی ہے اور اس کا جرمانہ موضحہ میں داخل ہو جائے گا) اور دیکھنے کی قوت کیونکہ ظاہر ہوتی ہے اس لئے اس عقل کے ساتھ نہیں ملایا جائے گا، (ف: لہٰذا علیحدہ سے واجب ہوگا)۔

توضیح: اگر کسی نے غلطی سے دوسرے کے سر پر ایسی چوٹ لگائی جس سے اس کی عقل ماری گئی یا اس کے سر کے بال گر گئے، اور اگر موضحہ زخم کی وجہ سے چوٹ کھانے والے کی سننے یا دیکھنے یا گفتگو کرنے کی قوت ختم ہوگئی، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال وفي الجامع الصغير ومن شج رجلا موضحة فذهبت عيناه فلا قصاص في ذلك عند ابي حنيفة قالوا وينبغي ان تجب الدية فيهما وقالا في الموضحة القصاص قالو اوينبغي ان تجب الدية في العينين قال وان قطع اصبع رجل من المفصل الاعلى فشل مابقي من الاصبع اواليد كلها لا قصاص عليه في شئي من ذلك وينبغي ان تجب الدية في المفصل لاعلى وفيما بقي حكومة عدل وكذلك لو كسر بعض سن رجل فاسود ما بقي ولم يحك خلافا وينبغي ان تجب الدية في السن كله ولو قال اقطع المفسل واترك مايبس او اكسر القدر المسكور واترك الباقي لم يكن له ذلك لان الفعل في نفسه ما وقع موجبا للقود فصار كما لو شجه منقلة فقال اشجه موضحة واترك الزيادة لهما في الخلافية ان الفعل في محلين فيكون جنايتين مبتداتين فالشبهة في احدهما لا تتعدى الى الاخرى كمن رمى الى رجل عمدا فاصابه ونفذمنه الى غيره فقتل يجب القود في الاول وله ان الجراحة الاولى سارية والجزاء بالمثل وليس في وسعه الساري فيجب المال ولان الفعل واحد حقيقة وهو الحركة القائمه وكذا المحل متحد من وجه لا تصال احدهما بالاخر فاورثت نهايته شبهة الخطأ في البداية بخلاف النفسين لان احدهما ليس من سراية صاحبه وبخلاف ما اذا وقع السكين على الاصبع لانه ليس فعلا مقصودا.

ترجمہ: جامع صغیر میں ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کو موضحہ زخم لگایا جس سے اس زخمی کی دونوں آنکھیں بیکار ہوگئیں تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس جرم میں قصاص لازمی نہیں ہوگا: قالو او ینبغی الخ: مشائخ نے فرمایا ہے کہ اس زخم موضحہ اور دونوں آنکھوں میں دیت واجب ہونی چاہئے اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے موضحہ میں قصاص واجب ہوگا، (ف: اور آنکھوں میں قصاص واجب نہیں ہوگا) اور مشائخ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ آنکھوں کی معاملے میں بھی دیت واجب ہونی چاہئے: قال وان

قطع اصبع رجل الخ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی کی انگلی اوپر کے جوڑ سے کاٹ دی یعنی اوپر کا پور کاٹ دیا اس کی وجہ سے اس انگلی کی نچلا باقی حصہ بھی بیکار ہو گیا تو کسی صورت میں بھی اس مجرم پر قصاص لازم نہیں ہو گا بلکہ اوپر کے جوڑ کو کاٹنے کی وجہ سے دیت واجب ہونی چاہئے اور باقی حصے کے معاملے میں حکومت عدل واجب ہونی چاہئے: وکذالک لو کسرہ الخ: اسی طرح اگر کسی نے دوسرے شخص کے دانت کا تھوڑا سا حصہ توڑ دیا جس کی وجہ سے اس دانت کا باقی حصہ کالا ہو گیا تو بھی یہی حکم ہو گا، معلوم ہونا چاہئے کہ امام محمدؒ نے اس مسئلہ میں کسی قسم کا اختلاف بیان نہیں فرمایا لیکن مناسب یہی ہے کہ اس دانت کے سلسلے میں دیت واجب ہو۔

ولو قال اقطع المفصل الخ: اور اگر اس مظلوم یعنی جس کا دانت توڑا گیا ہے نے یہ کہا کہ میں اس دانت کے قصاص میں اس ظالم کے اوپر کا جوڑ کاٹتا ہوں اور بقیہ حصہ جو خشک ہوا ہے اس کے قصاص کو چھوڑتا ہوں یا جتنا دانت توڑا ہے میں اس کے دانت کو اتنا ہی توڑتا ہوں اور اس کے باقی کالے حصے کی قصاص کو چھوڑتا ہوں تو اس کو اس بات کی اجازت نہیں دی جائے گی کیونکہ اس ظالم کا فعل اپنے طور پر قصاص کو واجب نہیں کرتا ہے، لہٰذا اس کی صورت ایسی ہو جائے گی کہ جیسے کسی ظالم نے کسی کو غیر موضحہ زخم پہنچایا اور اس مظلوم نے کہا کہ میں اس شخص کو موضحہ زخم لگانا چاہتا ہوں، اور اس سے زائد حصہ کو چھوڑنا چاہتا ہوں، (ف: تو یہ قول قابل قبول نہیں ہوتا ہے لہٰذا موجودہ مسئلے میں بھی قابل قبول نہیں ہو گا): لھما فی الخلافیہ الخ: یعنی صاحبینؒ کی اس اختلافی مسئلہ کی دلیل یہ ہے کہ مجرم کا کام دو جگہوں میں واقع ہوا ہے تو یہ دونوں جرم ابتدائی ہوئے، اس لئے ایک جرم میں شبہ ہونے سے دوسرے جرم کی طرف نہیں بڑھے گا، (ف: لہٰذا دوسرا جرم دوسری جگہ میں بلا شبہ عمداً اور قصداً ہو گا): کمن رمی الی رجل عمدا الخ: یعنی جیسے کسی نے زید کو تیر مارا جو اسے آکر لگ گیا اور اس سے پار ہو کر بکر کو بھی لگ گیا، جس کی وجہ سے بکر قتل ہو گیا تو اس میں صرف پہلے قتل کا قصاص زید پر لازم ہو گا اور دوسرے کو خطاء مارنے سے پہلے کا قصاص ختم نہیں ہو گا)۔

ولہ ان جراحۃ الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ بیان کئے ہوئے مسئلے میں پہلا زخم ہی بدن میں پھیل گیا ہے اور اس کے جیسے پھیلے ہوئے زخم کا بدلا دینا اس کے اختیار میں نہیں ہے، (ف: لہٰذا یہ ممکن نہیں ہے کہ یہ زخمی شخص بھی اس مجرم کو ایسا ہی زخم لگائے جو دوسرے اعضاء کی طرف پھیل جائے، کیونکہ ایسی باتیں اتفاقی ہوتی ہیں) اسی لئے مال واجب ہو گا، اور قصاص لینا ممکن نہ ہو گا: ولان الفعل واحد الخ: اور اس دلیل سے بھی کہ بیان کی ہوئی حرکت حقیقت میں ایک ہی حرکت ہے، یعنی ظالم نے حقیقت میں صرف ایک ہی ایسا کام کیا جو سارے بدن میں پھیل گیا حالانکہ وہ حرکت حقیقت میں ایک ہی جگہ قائم رہنے والی تھی، اسی طرح سے جس جگہ پر جرم کیا گیا ہے، وہ اس کے بعد پھیلنے کی جگہ بھی ایک اعتبار سے ایک ہی ہے کیونکہ پہلا عضو اور دوسرا عضو دونوں ملے ہوئے ہیں، اسی بناء پر اس میں شبہ پیدا ہو گیا کہ یہ جرم کس جگہ سے شروع ہوا اور کہاں پر جاکر ختم ہوا، اس طرح سے ابتداء عضو کے بارے میں بھی شبہ پیدا ہو گیا، (ف: اور اس مسئلہ کو دو شخصوں کے قتل کے مسئلہ پر قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے، کیونکہ موجودہ مسئلہ میں دونوں جگہیں ملی ہوئی ہیں): بخلاف النفسین الخ: برخلاف دو شخصوں کے کہ اس میں ایسی بات نہیں ہوتی ہے کہ ایک شخص کے مرنے سے دوسرے شخص میں موت اثر کر گئی ہے: بخلاف ما اذا وقع الخ: اور برخلاف ایسی صورت کے کہ مثلاً زید کے ہاتھ سے اس طرح سے چھری گر گئی کہ اس چھری سے دوسرے شخص کی انگلی کٹ گئی تو اس پر بھی موجودہ حکم جاری نہیں ہو گا کیونکہ اس جگہ انگلی کا کٹنا قصداً نہیں ہوا ہے بلکہ غلطی سے ہوا ہے۔

توضیح: ایک شخص نے دوسرے کو ایسا موضحہ زخم لگایا جس سے اس کی دونوں آنکھیں ضائع ہو گئیں اگر کسی نے دوسرے کے ہاتھ کی انگلی کا اوپر کا پور کاٹ دیا جس کی وجہ سے اس انگلی

کا باقی نچلا حصہ بھی بے کار ہو گیا، یا کسی نے دوسرے کے ایک دانت کا تھوڑا سا حصہ اس
طرح توڑ دیا جس سے وہ دانت پورا ہی بے کار ہو گیا، اگر مظلوم نے کہا کہ ظالم نے مجھ پر جتنا
ظلم کیا ہے قصاص میں بھی صرف اتنا ہی ظلم کروں گا یعنی دانت توڑوں گا، اور ظلم کے باقی
اثر کو معاف کر دوں گا، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال وان قطع اصبعا فشلت الى جنبها اخرى فلاقصاص في شئ من ذلك عند ابی حنيفة وقالا وزفر والحسن يقتص من الاولى وفي الثانية ارشها والوجه من الجانبين قد ذكرناه وروى ابن سماعة عن محمد في المسألة الاولى وهو مااذا شج موضحة فذهب بصره انه يجب القصاص فيهما لان الحاصل بالسراية مباشرة كما في النفس والبصر يجرى فيه القصاص بخلاف الخلافية الاخيرة لان الشلل لا قصاص فيه فصار الاصل عند محمد على هذه الرواية ان سراية ما يجب فيه القصاص الى ما يمكن فيه القصاص يوجب الاقتصاص كما لوالت الى النفس وقد وقع الاول ظلما ووجه المشهور ان ذهاب البصر بطريق التسبيب لاترى ان الشجة بقيت موجبة في نفسها ولا قود في التسبيب بخلاف السراية الى النفس لانه لاتبقى الاولى فانقلبت الثانية مباشرة قال ولو كسر بعض السن فسقطت فلا قصاص الاعلى رواية ابن سماعة ولو اوضحة موضحتين فتاكلتا فهو على الروايتين هاتين.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مثلاً بکر نے زید کی انگلی کاٹ دی جس کی وجہ سے اس انگلی کے بغل کی دوسری انگلی بھی بے کار ہو گئی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان دونوں انگلیوں میں سے کسی کے لئے قصاص نہیں ہو گا، (ف: اس لئے کہ جو انگلی کاٹی گئی ہے اس کے بغل کی انگلی جو بیکار ہو گئی اس میں کسی کا کوئی اختیار نہیں ہے، اور نہ ہی اس طرح دوسری کا بیکار ہونا کوئی لازمی بات ہے یعنی ایسا اتفاقاً ہوا): وقالا وزفر والحسن الخ: اور صاحبین وزفر وحسن رحمھم اللہ نے فرمایا ہے کہ جو پہلی انگلی کاٹی گئی اس کے بارے میں قصاص ہو گا اور دوسری انگلی جو بیکار ہوئی اس کے بارے میں جرمانہ واجب ہو گا، ہم دونوں طرفوں کے دلائل پہلے ہی اوپر بیان کر چکے ہیں، (ف: یعنی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قصاص اس لئے ممکن نہیں ہے کہ اس کاٹنے والے کی انگلی کو ٹھیک اس طرح کاٹنا کہ اس کے بغل کی دوسری انگلی بھی بیکار ہو جائے اس مظلوم کے اختیار میں نہیں ہے، اس کے علاوہ دونوں انگلیاں ملی ہوئی ہوں اور اس ملی ہوئی انگلی میں دوسری انگلی کے ساتھ جو کچھ ہوا وہ غلطی سے ہوا ہے، لہٰذا پہلی انگلی بھی اسی غلطی میں شامل ہو گی اس طرح اس کا بھی قصاص لینا ممکن نہیں ہے، اور صاحبین وغیرہ کی دلیل یہ ہے کہ پہلی انگلی کے ساتھ جو کچھ بھی ہوا وہ قصداً ہوا ہے، جس کہ نتیجے میں قصاص لازم ہے لیکن دوسری انگلی کے لئے جرمانہ دینا ہو گا، اس لئے کہ حقیقت میں یہ دونوں انگلیاں علیحدہ علیحدہ عضو ہیں، اچھی طرح سمجھ لیں، م)۔

وروى ابن سماعة الخ: اور ابن سماعہؒ نے امام محمدؒ سے پہلے مسئلے کے متعلق یعنی جس میں ایسا موضحہ زخم لگایا تھا جس سے آنکھ کی روشنی جاتی رہی تھی یہ روایت کی ہے کہ اس زخم موضحہ اور آنکھ دونوں کے لئے قصاص واجب ہو گا کیونکہ پہلے زخم کے اثر کر جانے کی وجہ سے جو خرابی پیدا ہوئی اس کا حکم بھی وہی ہو گا جو اس کے اپنے زخم لگانے کی وجہ سے ہوا ہے جیسے کہ جان ختم ہو جانے میں ہوا ہے، مطلب یہ ہے کہ اگر کسی نے کسی کو ایسا زخمی کیا کہ زخم کی وجہ سے اس زخمی کی جان جاتی رہی تو اس زخم لگانے والے کو قاتل جان کر اس سے قصاص لیا جاتا ہے، اسی طرح سے اس مسئلے میں آنکھ کی روشنائی کو ختم کرنے والا مانا جائے گا، اور آنکھ کی روشنائی ایسی چیز ہے جس میں قصاص لازم ہوتا ہے، بخلاف اس دوسرے مسئلے کہ جو اختلافی ہے یعنی ایک انگلی کے کٹ جانے سے دوسری انگلی بھی بیکار ہو گئی تو اس مسئلے میں یہ حکم اس لئے نہیں ہے کہ انگلی کا اس طرح بیکار ہو جانا ایسا قصور ہے جس میں

قصاص واجب نہیں آتا ہے۔

فصار الاصل عند محمدؒ الخ: پس ابن سماعہؒ کی روایت کے مطابق امام محمدؒ کے نزدیک یہ قاعدہ طے پایا کہ جس زخم میں قصاص واجب ہو جب اس کا تعلق ایسی چیز سے ہو جائے کہ اس کا قصاص لینا ممکن ہے تو اس دوسری چیز کا بھی قصاص لیا جائے گا جیسا کہ اس صورت میں ہے کہ قصداً لگایا ہوا زخم آگے بڑھ گیا یا سرایت کر گیا جس سے اس کی جان جاتی رہی جب کہ پہلا زخم جو ظلماً واقع ہوا قصاص کا مستحق ہوا تھا، (ف: لہٰذا جان کا قصاص واجب ہوتا ہے، لیکن یہ روایت نوادر کی روایتوں میں سے ہے، ویسے امام محمدؒ کی مشہور روایت یہ ہے کہ وہ زخم جو دوسری طرف سرایت کر گیا ہے، اس کے سرایت کرنے کی وجہ سے بھی دیت واجب ہو گی): ووجه مشهور ان الخ: مشہور روایت کی وجہ یہ ہے کہ آنکھ کی روشنی کا چلا جانا سبب پیدا کرنے کی وجہ سے ہوا ہے یعنی مجرم نے ایک ایسا سبب پیدا کیا جس کی وجہ سے آنکھ کی روشنائی جاتی رہی ہے اور قصاص اس صورت میں لازم نہیں ہوتا ہے، جب کہ کوئی سبب پیدا کیا گیا ہو برخلاف اس کے جب کوئی زخم اندر ہی اندر ایسا سرایت کر جائے جس سے اس مظلوم کی جان چلی جانے کی نوبت آجائے کہ وہاں یہ بات نہیں ہے اس لئے کہ اس صورت میں پہلا زخم باقی نہیں رہتا ہے، لہٰذا دوسرا اثر یعنی اس کی جان کا نکل جانا اپنی پہلی حالت سے بدل کر ایک نیا فعل کرنیوالا ہو گیا، (ف: مطلب یہ ہے کہ اس نے شروع ہی میں ایسا کام کیا جس کی وجہ سے اس کو قتل کر دیا لہٰذا اس کام کی وجہ سے اس پر قصاص واجب ہوا)۔

قال ولو كسر بعضالسين الخ: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے دوسرے شخص کا تھوڑا سا دانت توڑ دیا جس کی وجہ سے اس دانت کا بقیہ حصہ گر گیا تو ابن سماعہ کی روایت کی سوا باقی ائمہ کے نزدیک قصاص لازم نہیں ہو گا، (ف: یعنی ابن سماعہ کی روایت کے مطابق قصاص لیا جائے گا کیونکہ اس زخم کا اثر اس طرح بڑھا ہے کہ اس کا قصاص لینا ممکن نہیں ہے، اس لئے امام محمدؒ کے قول کے مطابق دانت توڑنے والے کے دانت کو قصاصاً توڑا جائے گا): ولو وضحه موضحيتين الخ: اور اگر اس نے دوسرے کے سر میں ایک ساتھ دو موضحہ زخم لگائے جس سے اکلہ زخم پیدا ہونے سے وہ دونوں زخم سڑ کر ایک ہی ایک ہو گئے اس کا حکم بھی انہی دونوں روایتوں کے مطابق مختلف ہے، (ف: اور مشہور روایت اور ابن سماعہ کی روایت کے مطابق)۔

توضیح: اگر بکر نے زید کی انگلی کاٹ دی جس کی وجہ سے انگلی کے بغل کی انگلی بھی بے کار ہو گئی، ابن سماعہؒ کی روایت کے مطابق امام محمدؒ کے نزدیک قصاص کے بارے میں قاعدہ کلیہ، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، ولائل مفصلہ

قال ولو قلع سن رجل فنبتت مكانها اخرى سقط الارش في قول ابي حنيفة وقالا عليه الارش كاملا لان الجناية قد تحققت والحادث نعمة مبتدأة من الله تعالى وله ان الجناية انعدمت معنى فصار كما اذا قلع سن صبي فنبتت لا يجب الارش بالاجماع لانه لم يفت عليه منفعة ولازينة وعن ابي يوسف انه تجب حكومة عدل لمكان الالم الحاصل ولو قلع سن غيره فردها صاحبها في مكانها ونبت عليه اللحم فعلى القالع الارش بكماله لان هذا مما لا يعتدبه اذ العروق لا تعود وكذا اذا قطع اذنه فالصقها فالتحمت لانها لا تعود الى ما كانت عليه ومن نزع سن رجل فانتزع المنزوعة سنه سن النازع فنبتت سن الاول فعلى الاول لصاحبه خمس مائه درهم لانه تبين انه استوفى بغير حق لان الموجب فساد المنبت ولم يفسد حيث نبتت مكانها اخرى فانعدمت الجناية ولهذا يستاني حولا بالاجماع وكان ينبغي ان ينتظر الياس في ذلك للقصاص الا ان في اعتبار ذلك تضييع الحقوق فاكتفينابالحول لانه تنبت فيه ظاهرا فاذا مضى الحول ولم تنبت قضينا بالقصاص واذا نبتت تبين انا اخطأنا فيه والاستيفاء كان بغير حق الاانه لا يجب القصاص للشبهة فيجب المال.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی کا ایک دانت غلطی سے اکھیڑ دیا پھر اس جگہ نیا دانت نکل آیا تو امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق اس دانت کا جرمانہ ختم ہو جائے گا، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اس مجرم پر پورا جرمانہ لازم ہو گا کیونکہ دانت اکھیڑتے ہی اس کا جرم پورا ہو چکا ہے اور یہ نیا دانت تو قدرت کی طرف سے ملا ہے: وله ان الجناية انعدمت الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس مجرم نے جو جرم کیا تھا حقیقت میں اب وہ باقی نہیں رہا، اس کی مثال ایسی ہو گی جیسے کسی بچے کے دانت کو کسی نے اکھیڑ دیا ہو اور اس کی جگہ پر دوسرا دانت نکل آیا ہو تو بالاتفاق اس پر جرمانہ واجب نہیں ہوتا ہے، اس وجہ سے کہ مجرم نے اس بچے کی کسی نفع بخش چیز یا زینت دینے والی چیز کو ختم نہیں کیا ہے، (ف: لیکن اس دلیل میں تردد یہ ہے کہ بچے اور بڑوں کے دانتوں میں فرق ہوتا ہے اس طرح سے کہ بچے کے دانت تو بہر صورت قدرتی طور سے جلد از جلد گرنے ہی والے ہوتے ہیں اس لئے اس مجرم نے صرف یہ کیا جو گرنے والا تھا اسے گرا دیا، اس کے برخلاف جوان کے دانت کے کہ وہ فوراً گرنے والے نہیں ہوتے ہیں اور اگر کوئی دانت گر گیا تو دوبارہ اگتا نہیں ہے، اس لئے دانت کا نکل آنا پہلی نعمت ہے مگر اس تردد کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اس جگہ اسی دانت کے بارے میں گفتگو ہے جو نکل گیا ہے لہٰذا بچے اور جوان دونوں کے دانت حکماً برابر ہو گئے)۔

وعن ابی یوسفؒ الخ: اور امام ابو یوسفؒ سے روایت یہ ہے کہ دانت نکلنے کے باوجود اس پر جرمانہ نہیں ہو گا البتہ اس پر حکومت عدل واجب ہو گئی اس وجہ سے کہ مجرم نے جب دانت اکھیڑا تو یقیناً اس کی حرکت سے اس مظلوم کو تکلیف پہنچی تھی: ولو قلع سن غيره الخ: اور اگر ایک شخص نے دوسرے کا دانت اکھیڑ دیا اور اس مظلوم نے اپنے دانت کو اس کی اپنی جگہ پر رکھ دیا اور دانت آہستہ آہستہ جمتا گیا یہاں تک کہ اس پر گوشت بھی آگیا تو بھی اس دانت کے اکھیڑنے والے پر پورا جرمانہ واجب ہو گا، اس لئے کہ اس دانت کے جمنے کا کوئی اعتبار نہیں ہے، کیونکہ دانت کی جڑیں دوبارہ نہیں جمتی ہیں، اور وہ ہمیشہ کمزور رہتی ہیں: ومن نزع سن رجل الخ: اگر دانت کو اکھیڑ دیا اور جس میں بکر نے دانت کے قصاص میں ایک دانت کو اکھیڑ دیا لیکن بکر جس کا دانت اکھیڑ اگیا تھا، اس کا دانت جم گیا تو بھی اس بکر پر زید کے پانچ سو درہم جرمانہ کے طور پر لازم ہوں گے، کیونکہ بعد میں یہ بات ثابت ہو گئی کہ بکر نے زید سے جو قصاص لیا تھا، وہ ناحق ہوا: لان الموجب فساد الخ: کیونکہ قصاص کی وجہ یہ تھی کہ ظالم نے دانت نکلنے کی جگہ کو خراب کر دیا تھا اس طرح سے کہ آئندہ دانت نہیں نکلے گا حالانکہ ایسی بات نہیں ہوئی کیونکہ اسی جگہ پر دوسرا دانت نکل آیا لہٰذا اس کا جرم ختم ہو گیا: ولهذا يستانى الخ: اور اسی وجہ سے جرمانہ کے وصول کرنے میں بالاتفاق ایک سال کی مہلت دی جاتی ہے، (ف: مہلت اس لئے دی جاتی ہے تاکہ یقین ہو جائے کہ واقعۃً دانت نکلنے کی جگہ خراب ہو گئی ہے)۔

وكان ينبغى ان ينتظر الخ: حالانکہ ایسے قصاص کے مسئلے میں اتنے دنوں تک انتظار کرنے کا حکم دینا چاہئے کہ اس کے اچھے ہونے سے پوری مایوسی ہو جائے یعنی وہ جگہ اب کبھی اچھی نہیں ہو گی اور دانت نہیں نکلے گا حالانکہ مدت صرف ایک سال کی دی گئی ہے، لیکن اتنا انتظار کرنے میں لوگوں کی حق تلفی ہوتی ہے، اس لئے ہم نے صرف ایک ہی سال انتظار کرنے کا حکم دیا کہ اس مدت میں عموماً مایوسی ظاہر ہو جاتی ہے: فاذا مضى الحول الخ: چنانچہ ایک سال گزر جانے کے بعد بھی دانت نہ جمے تب ہم اس کے قصاص کا حکم دیں گے اور اگر دانت نکل آیا تو ہم سمجھیں گے کہ ہم نے حکم دینے میں غلطی کی اور قصاص لینا ناحق ہوا، (ف: اب اگر یہ کہا جائے کہ اگر یہ فیصلہ ناحق ہوا ہے تو پھر مظلوم سے قصاص لینا چاہئے تو جواب یہ ہے وہ قصاص تو یقیناً ناحق ہوا): الا انه الخ: مگر قصاص اس لئے نہیں لیا جائے گا کہ اس جگہ شبہ پیدا ہو گیا ہے اور شبہ کے موقع پر قصاص نہیں لیا جاتا ہے، بلکہ صرف مال لازم آتا ہے، لہٰذا یہاں پر بھی صرف مال لازم آئے گا۔

توضیح: اگر کسی شخص نے کسی کا ایک دانت غلطی سے اکھیڑ دیا لیکن اس جگہ پر دوسرا دانت نکل آیا اگر ایک شخص نے دوسرے کا دانت اکھیڑ دیا اور مظلوم نے اپنے دانت کو اس کی اپنی

جگہ پر رکھ کر جمادیا اور آہستہ آہستہ وہ جم بھی گیا یہانتک کہ اس پر گوشت بھی آگیا، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال ولو ضرب انسان سن انسان فتحركت يستاني حولا ليظهر اثر فعله فلو اجله القاضي سنة ثم جاء المضروب وقد سقطت سنه فاختلفا قبل السنة فيما سقط بضربه فالقول للمضروب ليكون التاجيل مفيدا وهذا بخلاف ما اذا شجه موضحة فجاء وقد صارت منقلة فاختلفا حيث يكون القول قول الضارب لان الموضحة لاتورث المنقلة اما التحريك فيؤثر في السقوط فافترقا وان اختلفا في ذلك بعد السنة فالقول للضارب لانه ينكر اثر فعله وقد مضى الاجل الذي وقته القاضي لظهور الاثر فكان القول للمنكر ولو لم تسقط لاشئ على الضارب وعن ابي يوسف انه تجب حكومتا الا وسنبين الوجهين بعد هذا ان شاء تعالى ولو تسقط ولكنها اسودت يجب الا رش في الخطا على العاقلة وفي العمد في ماله ولا يجب القصاص لانه الا يمكنه ان يضربه ضربا تسود منه وكذا اذا كسر بعضه واسود الباقي لا قصاص لما ذكرنا وكذا احمر اواخضر.

ترجمہ: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے دوسرے کے دانت میں اس طرح چوٹ لگائی جس سے وہ ہلنے لگا تو اس کو ایک سال کی مہلت دی جائے گی تا کہ اس چوٹ کا اثر ظاہر ہو جائے، (ف: کہ وہ دانت رہ جائے گا یا اکھڑ جائے گا): **فلو اجله القاضي الخ**: اب اگر قاضی نے اسے ایک سال کی مہلت دی اور وہ چوٹ کھایا ہوا شخص قاضی کے پاس اس حال میں آیا کہ اس کا دانت گرا ہوا تھا اور سال گزرنے سے پہلے جو چوٹ لگی اسی کی وجہ سے دانت گرا ہے یا کسی اور وجہ سے اس کے بارے میں چوٹ مارنے والے اور مار کھانے والے دونوں نے اختلاف کیا تو مار کھانے والے کی بات کا اعتبار ہو گا تا کہ اس متعین وقت کا حساب لگانا آسان ہو سکے، (ف: یعنی سال گزرنے سے پہلے مار کھانے والے نے یہ آکر کہا کہ اسی شخص کی چوٹ سے میرا یہ دانت گرا ہے، اور مارنے والے نے یہ کہا کہ نہیں میری مار سے یہ نہیں گرا ہے، بلکہ دوسرے شخص کے مار سے یہ گرا ہے، تو اسی مار کھانے والے شخص کی بات کا اعتبار کیا جائے گا، کیونکہ اس سے پہلے اسی لئے اس کو مہلت دی گئی تھی تا کہ اس کی چوٹ کا اثر ظاہر ہو جائے گا، پس اگر اس وقت اس کا مقرر کیا ہوا وقت مفید نہ ہو تو مہلت دینے کا کوئی فائدہ نہ ہو گا)۔

وهذا بخلاف ما اذا شجه الخ: اور یہ حکم اس واقعہ کے برخلاف ہے جس میں شخص نے دوسرے کو موضحہ زخم لگایا تھا پھر جس کو چوٹ لگائی گئی تھی وہ ایسی حالت میں آیا کہ اس کا زخم منقلہ ہو گیا اور مار کھانے والے اور مارنے والے نے اختلاف کیا تو اس صورت میں مارنے والے کی بات کا اعتبار ہو گا، کیونکہ موضحہ زخم سے منقلہ زخم نہیں بنتا ہے، لیکن ہلے ہوئے دانت کا گر جانا ممکن ہے اس لئے دونوں اصولوں میں فرق ہو گیا: **وان اختلفا في ذالك الخ**: اور اگر سال گزرنے کے بعد دونوں نے اختلاف کیا تو مارنے والے کی بات کا اعتبار ہو گا کیونکہ وہ اپنے مار کے اثر سے انکار کرتا ہے، جبکہ قاضی نے اس کے لئے جو وقت دیا تھا وہ بھی گزر چکا ہے، لہٰذا اس منکر ہی کی بات مانی جائے گی، اور اگر جس کو چوٹ لگائے گئی تھی اس عرصے میں اس کا دانت نہیں گرا تو اس مارنے والے پر کچھ بھی واجب نہیں ہو گا۔

وعن ابي يوسفؒ الخ: اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ مار کھانے والے کو جو چوٹ لگی تھی وہ اسی کی وجہ سے حکومت عدل واجب ہو گی اور انشاء اللہ ہم جلد ہی ان دونوں صورتوں کو آئندہ تفصیل سے بیان کریں گے: ولو لم تسقط لاشئ الخ: اور اگر جس دانت کو چوٹ لگی تھی وہ اس مدت میں گرا تو نہیں لیکن سیاہ پڑ گیا پس اگر یہ چوٹ غلطی سے لگی تھی تو اس کا جرمانہ مددگار برادری (عاقلہ) پر لازم ہو گا اور اگر قصداً چوٹ لگائی ہو تو خود اس مجرم کے مال میں دیت لازم ہو گی، لیکن قصاص واجب نہیں ہو گا، اس لئے کہ مار کھانے والے کے لئے یہ بات ممکن نہیں ہے کہ مارنے والے کو بھی ویسی چوٹ لگائے جس سے مارنے

والے کا دانت کالا ہو جائے: وکذا اذا کسر بعض الخ: اسی طرح اگر مارنے والے نے تھوڑا دانت توڑا اور باقی دانت کالا ہو گیا تو بھی اسی دلیل کی وجہ سے جو ابھی اوپر بیان کی گئی اس شخص پر قصاص لازم نہیں ہوگا، اسی طرح سے دانت کے کالا ہونے کی بجائے اگر وہ لال یا سبز ہو گیا ہو تو بھی اس کا یہی حکم ہوگا۔

توضیح: اگر کسی نے دوسرے شخص کے دانت میں ایسی چوٹ لگائی جس سے وہ ہلنے لگا، اگر ایک شخص نے دوسرے کو موضحہ زخم لگا، پھر وہ مضروب قاضی کے پاس اس حال میں حاضر ہوا کہ اس کا زخم منقلہ ہو گیا، اور ان دونوں میں اس بات اختلاف پیدا ہو گیا، جس شخص کے دانت میں چوٹ لگی تھی اور اسے ایک سال تک کی مہلت دی گئی تھی تو اس مدت کے گزر جانے پر اس کا دانت گرا نہیں مگر سیاہ یا سرخ وغیرہ ہو کر رنگ بدل گیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال ومن شج رجلا فالتحمت ولم يبق لها اثر ونبت الشعر سقط الارش عند ابی حنيفة لزوال الشين الموجب وقال ابو يوسف يجب عليه ارش الا لم وهو حكومة عدل لان الشين ان زال فالا لم الحاصل مازال فيجب تقويمه وقال محمد عليه اجرة الطبيب وثمن الدواء لانه انما لزمه اجرة الطبيب وثمن الدواء بفعله فصار كانه اخذ ذلك من ماله الا ان اباحنيفة يقول ان المنافع على اصلنا لا تتقوم الا بعقد او بشبهة ولم يوجد فی حق الجانی فلا يغرم شيئا قال ومن ضرب رجلا مائة سوط فجرحه فبرأمنها فعليه ارش الضرب معناه اذا بقی اثر الضرب فاما اذالم يبق اثره فهو على اختلاف قد مضى فی الشجة الملتحمة.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کے سر میں غلطی سے چوٹ لگائی مگر اس چوٹ کا زخم بھر گیا یعنی اس کا اثر باقی نہیں رہا اور اس جگہ پر بال بھی نکل آئے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس چوٹ کا جرمانہ ختم ہو جائے گا کیونکہ چوٹ لگنے کا جو شجہ تھا یعنی سر پر عیب پیدا ہو جاتا وہ ختم ہو گیا: وقال ابو يوسف يجب عليه الخ: اور ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ مظلوم کو چوٹ پہنچانے سے جو درد پیدا ہوا ہے اس کا جرمانہ ظالم پر واجب ہوگا یعنی حکومت عدل لازم ہو گی اس لئے کہ وقت گزرنے کے بعد اگر چہ وہ عیب ختم ہو گیا جو چوٹ سے پیدا ہوا تھا لیکن زخم لگنے کی وجہ سے جو درد پیدا ہوا تھا اس کی تکلیف تو دل سے دور نہیں ہوتی لہٰذا اس کی قیمت لگانا ضروری ہے۔

وقال محمد عليه اجرة الخ: اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اس ظالم پر اتنی اجرت لازم ہو گی، جو کسی ڈاکٹر کو دی گئی اور اس سلسلے میں دوا کا خرچ ہوا ہے یعنی زخمی نے ڈاکٹر کو جو کچھ فیس دی یا دوا کی قیمت دی ہے یہ سب خرچ اس مارنے والے سے وصول کرے گا کیونکہ ڈاکٹر کی فیس اور دوا کی قیمت اسی مارنے والے کی مار سے لازم آئی ہے، یا یوں کہا جا سکتا ہے کہ اس مجرم ظالم نے زبردستی اس مظلوم کے مال سے چھین کر ڈاکٹر کو دے دی ہے، لیکن امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے اصول کے مطابق منافع کی قیمت صرف معاملات طے کرنے سے یا کسی شبہ کی وجہ سے ہوتی ہے، (ف: اسی بناء پر غلام اور مکان وغیرہ کے منافع اور اس کی اجرت باضابطہ اجرت کے معاملات طے کرنے سے قیمتی ہوتے ہیں اور عورت کی شرمگاہ کا نفع باضابطہ نکاح کے معاملات طے کرنے سے قیمتی بنتا ہے، اسی طرح اگر کسی عورت سے شبہ میں ہم بستری کر لی گئی تو اس کا مہر المثل شبہ کی وجہ سے لازم آتا ہے حالانکہ موجودہ صورت میں اس مجرم کے بارے میں نہ تو کوئی معاملہ طے پایا ہے نہ ہی کوئی شبہ پایا ہے، اسی لئے وہ مجرم کسی بھی رقم کا ضامن نہیں ہوگا)۔

قال ومن ضرب رجلا الخ: اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کو سو کوڑے مار کر زخمی کر دیا ہے لیکن وہ زخمی اس زخم سے اچھا ہو گیا ہے تو مارنے والے پر اس کا جرمانہ واجب ہوگا، اس مسئلہ کا مطلب یہ ہے کہ یہ تاوان اس وقت لازم آتا ہے جب کہ مار کا اثر باقی رہ گیا ہو اور اگر اثر باقی نہیں رہا تو اس کے حکم میں وہی اختلاف ہوگا جو شجہ ملتحمہ میں گزر چکا ہے،(ف: یعنی سر کا زخم بالکل اچھا ہو گیا یہاں تک کہ زخم کا نشان بھی باقی نہ رہا اور سر پر بال بھی نکل آئے، تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس مارنے والے پر کچھ بھی واجب نہیں ہوگا، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کے درد کی وجہ سے حکومت عدل واجب ہوگی اور امام محمدؒ کے نزدیک اس حکیم کی اجرت اور دوا کی قیمت لازم ہوگی، اس مسئلے کی باریکی یہ ہے کہ ہمارے نزدیک زخمی کے لئے فوراً قصاص کا حق نہیں ہے، بلکہ کچھ انتظار کرنا چاہئے کہ تین حالت سے خالی نہیں ہوگا، نمبر (۱) یہ کہ زخم اندرونی طور پر اثر کرنے سے مریض آخر کار مر جائے گا، تب قصاص لیا جائے اور دوسری صورت یہ ہے کہ مرے نہیں بلکہ اچھا ہو جائے تو پھر بھی دو حالت سے خالی نہیں ایک یہ کہ اس زخم کا کچھ اثر باقی رہ گیا ہو دوسری صورت یہ ہے کہ نشان بالکل باقی نہیں رہا تو اس صورت میں اس سے قصاص لینا ممکن نہیں ہے، کیونکہ یہ بات ممکن نہیں ہوگی کہ مار کھانے والا اپنے مارنے والے کو بھی اسی طرح مارے کہ وہ بعد میں اچھا بھی ہو جائے اور یوں جرمانہ کی بھی وجہ نہیں ہے کیونکہ عیب باقی نہیں رہا، یہ رائے امام ابو حنیفہؒ کی ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اسی زخمی کو جو چوٹ لگی ہے اور تکلیف پہنچی ہے اس کا بدلا دینا ہوگا، اہل عدل کی حکومت سے طے ہوا اور امام محمدؒ کے نزدیک اس زخم کی وجہ سے طبیب کی فیس اور دوا کی قیمت میں جو کچھ خرچ ہوا ہے وہ سب کچھ ادا کرنا ہوگا، اور اگر زخم کا اثر باقی رہ جائے تو اس پر تاوان لازم ہوگا جیسا کہ یہاں ذکر کیا گیا ہے۔

توضیح: ایک شخص نے دوسرے شخص کے سر میں غلطی سے کافی چوٹ لگادی، مگر اس چوٹ کا اثر کچھ دنوں بعد بالکل ختم ہو گیا یعنی اس جگہ پر بال بھی نکل آئے، ایک شخص نے دوسرے کو اتنے زیادہ کوڑے مارے کہ وہ زخمی ہو گیا، لیکن بعد میں وہ اچھا بھی ہو گیا مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال ومن قطع يد رجل خطا ثم قتله قبل البرء فعليه الدية وسقط ارش اليد لان الجناية من جنس واحد والموجب واحب وهو الدية وانها بدل النفس بجميع اجزائها فدخل الطرف النفس كانه قتله التداء قال ومن جرح رجلا جراحة لم يقتص منه حتى يبرأ وقال الشافعي يقتص منه في الحال اعتبارا بالقصاص في النفس وهذا لان الموجب قد تحقق فلا يعطل ولنا قوله عليه السلام يستاني في الجراحات سنة ولان الجراحات يعتبر فيها مالها لا حالها لان حكمها في الحال غير معلوم فعلها تسري الى النفس فيظهر انه قتل وانما يستقر الامر بالبرء .

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مثلاً زید نے غلطی سے بکر کا ہاتھ کاٹ دیا پھر ہاتھ کے اچھا ہونے سے پہلے اسی زید نے اس بکر کو غلطی سے قتل بھی کر دیا یعنی غلطی ہی سے ہاتھ کاٹا ہو اور غلطی سے ہی قتل بھی کر دیا، حالانکہ ابھی تک بکر کا ہاتھ زخم سے اچھا نہیں ہوا تو زید پر بکر کی دیت واجب ہوگی اور ہاتھ کاٹنے کا جرمانہ ختم ہو جائے گا، کیونکہ دونوں جرم ایک ہی طرح کے ہیں کیونکہ دونوں ہی غلطی سے ہوئے ہیں، اور جو چیز ان دونوں جرموں سے لازم آئی وہ بھی ایک ہی ہیں یعنی دیت اسی میں کوئی جرم بھی ایسا نہیں ہے، جس پر قصاص لازم آئے بلکہ مال لازم آتا ہے اور چونکہ جان کے قتل سے پوری دیت لازم آتی ہے اور پوری جان میں اس کا ہاتھ بھی ایک حصہ اس میں شامل ہے اس لئے پوری دیت لازم کر دینے سے ہاتھ بھی اس میں داخل ہو گیا یعنی ہاتھ کی دیت وصول ہو گئی، اس لئے ایک مرتبہ پوری دیت لازم کر دینے کے بعد دوسری مرتبہ مستقلاً ہاتھ کی دیت لازم نہیں ہوگی، لہٰذا ایسا سمجھا جائے گا کہ گویا زید نے بکر کو غلطی سے شروع ہی میں قتل کر دیا ہے،(ف: اور اس صورت میں صرف دیت لازم

ہوگی اور ہاتھ کا جرمانہ لازم نہیں ہوگا)۔

قال ومن جرح رجلا جراحة الخ: اگر کسی شخص نے دوسرے کو زخمی کردیا تو اس زخمی کرنے والے سے اس وقت تک قصاص نہیں لیا جائے گا جبتک کہ وہ زخمی یا تو بالکل اچھا ہو جائے یا مر جائے یہی قول امام مالکؒ واحمدؒ اور اکثر علماء کا ہے، بلکہ ابن المنذرؒ جن تمام علماء سے اپنے علم کو محفوظ کیا ہے ان کا یہی قول بیان کیا ہے، ع، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ جس طرح سے جان کا قصاص فوراً لیا جاتا ہے، اسی طرح سے زخم کا قصاص بھی فوراً لیا جائے گا، اس میں دیر نہیں کی جائے گی اس لئے کہ قصاص کی سزا تو متعین ہو گئی ہے، تو اس پر عمل بھی فوراً کیا جائے گا اور اس سزا کو ٹالا نہیں جائے گا: **ولنا قوله عليه السلام الخ**: ہماری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا ہے کہ زخموں کا بدلہ لینے میں ایک سال تاخیر اور انتظار کیا جائے گا، اور قیاسی دلیل یہ ہے کہ زخموں کے معاملہ میں فوراً کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے، بلکہ انجام کار کا اعتبار ہوتا ہے، کیونکہ زخموں کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا ہے، کہ اس کا انجام کیا ہوگا اس طرح سے کہ شاید وہ زخم جو ابھی تھوڑا معلوم ہوتا ہے، اندر ہی اندر اتنا بڑھ جائے کہ آخر کار اس سے وہ زخمی مر جائے ظاہر ہے کہ ایسے زخم کو صرف زخم بلکہ قتل بھی کہا جائے گا، اور یہ بھی ممکن ہے کہ زخم بالکل اچھا ہو جائے۔

(ف: تو اسی وقت یہ معلوم ہوگا کہ اس زخمی کرنے والے نے اس قتل نہیں کیا ہے، بلکہ صرف زخمی ہی کیا ہے اور اگر مر جائے تو یہ سمجھا جائے گا کہ اس نے قتل کیا ہے، اس کا نتیجہ قصاص ہے پس اگر زخمی کرنے کے ساتھ ہی مثلاً سر کے زخم کا قصاص لے لیا جائے یعنی زخمی کرنے والے کے سر کو بھی زخمی کر دیا جائے اس کے بعد وہ پہلا زخمی مر جائے تو اب زخمی کرنے والے کو دوبارہ جان کے قصاص میں قتل کیا جائے گا حالانکہ اس مجرم پر سر کے زخم کا قصاص لیا جا چکا ہے، اس لئے یہ دوبارہ قصاص لینا زائد ہوگا، اور اب مذکورہ حدیث کی سند پر تفصیلی بحث اس جگہ مصنفؒ نے جو حدیث بیان کی ہے اس کے طریقوں اور سندوں میں محدثین کرام اور اصحاب تخریجات نے بہت لمبی بحث کی ہے اس لئے میں مترجم اس جگہ کچھ ضروری اور مفید بحث جو میری نظر سے گزری ہے اس پر بحث کرنا مناسب سمجھتا ہوں، جاننا چاہئے کہ اس حدیث کو امام طحاویؒ نے شرح الآثار میں بسند عنبسہ بن سعید الشعبی سے جنہوں نے حضرت جابرؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے، تنقیح میں کہا ہے کہ ان کے استاد صالح ہیں، اور طحاویؒ نے یحییٰ بن ابی انیسہ سے انہوں نے ابوالزبیر سے اور انہوں جابرؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے اور کہا ہے کہ یحییٰ بن سعید القطانؒ نے یحییٰ ابن ابی انیسہ محمد بن اسحاق سے زہریؒ کے بارے میں بہتر فرمایا ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس میں استدلال کی وجہ یہ ہے کہ یحییٰ ابن سعیدؒ کے قول سے یہ بات صراحۃً ثابت ہوئی کہ وہ محمد ابن اسحاق سے کم نہیں ہیں پس اگر یحییٰؒ کے نزدیک محمد بن اسحٰق جھوٹے ہیں تو ان سے بہتر ہوں گے اور اگر غیروں کے نزدیک محمد بن اسحاق ثقہ ہیں تو واقعۃً بہتر ہوں گے اور یہ بات یحییٰ بن ابی انیسہ سے استدلال کے لئے کافی ہے، اور دار القطنی وغیرہ نے یہ بات تسلیم کی ہے کہ اس بحث میں مرسل روایت بھی صحیح ہے، اور اس میں کوئی شک نہیں کہ ایسی روایت کسی چیز کو ثابت کرنے کے لئے کافی ہے، اور دار قطنی نے سنن میں حضرت عمرو بن شعیبؒ عن ابیہ عن جدہ کی حدیث صالح اسناد سے روایت کی ہے کہ رسول اللہؐ نے مریض کے تندرست ہونے تک اس کا قصاص لینے سے منع فرمایا ہے پس دوسری روایت میں جس میں فوراً قصاص لینے کا ذکر ہے، وہ منسوخ ہو گئی ہے یعنی ایک زخمی نے فوراً اپنا قصاص لینا چاہا تھا مگر آپؐ نے فوری قصاص سے منع فرمادیا ہے مگر جب اس نے ضد کی تو اس کا قصاص دلوادیا پھر اس زخمی کی ٹانگ لنگڑی ہو گئی اور جس سے قصاص لیا گیا تھا وہ اچھا ہو گیا تو پھر اس نے دعوی کیا کہ میرا حق دلوادیا جائے تب آپؐ نے فرمایا کہ تم نے نافرمانی کی اور اپنا حق کھودیا اور ایک روایت میں ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تم کو دور کردیا ہے اس کے بعد آپؐ نے یہ فیصلہ سنادیا کہ آئندہ سے زخمی کے اچھے ہونے کے بعد ہی قصاص لیا جائے گا جیسا کہ احمدؒ وغیرہ نے یہ روایت کی ہے، حازمی نے کہا ہے کہ یہ حدیث کئی سندوں سے مروی ہے، اور قوی بھی ہے لیکن اس میں ایک ایسی بات بھی ذکر کی گئی ہے، کہ جس سے اس کے منسوخ ہو جانے کی دلیل ملتی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ یہ بات تو ظاہر ہے بلکہ دار قطنی نے نسخ کرنیوالے جملہ کو منفردا روایت کیا ہے، اور ابن جریج نے عمرو بن شعیب سے منفردا نہیں بلکہ ایوب وغیرہ کی متابعت سے دار قطنی کے روایت سے ذکر کیا ہے، اور ہمارے اصول کے مطابق کسی ثقہ راوی کے انقطاع سے کچھ نقصان نہیں ہوتا ہے، الحاصل وہ مذکور حدیث حضرت جابرؓ اور عمرو بن شعیبؒ عن جدہ والی حدیث مرفوعا مروی ہے، اور دار قطنی وغیرہ نے مرسل کے صحیح ہونے پر اتفاق کیا ہے، اور حنیفہ اور جمہور علماء کے اصول کے مطابق مرسل حدیث سے حجت لینا صحیح ہے، اور ابن عبد البرؒ نے دعوی کیا ہے، کہ امام شافعیؒ سے پہلے سارے علماء اس بات پر متفق تھے کہ مرسل حدیث حجت ہوتی ہے، لیکن ان کے بعد اس میں اختلاف پیدا ہو گیا، اب اس کے متصل ہونے میں گفتگو ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت جابرؓ سے ابوالزبیرؒ شعبی وعمرو بن دینار رحمھم اللہ سے روایت کرتے ہیں اور ان تینوں میں سے ہر ایک روایت کرنے والے اس تفصیل سے بیان کرتے ہیں کہ ابوالزبیرؒ سے ایک راوی یزید بن عیاضؒ ہیں، دار قطنیؒ نے کہا ہے کہ یہ ضعیف اور نا قابل قبول یعنی متروک ہے، چنانچہ امام مالک و یحیی و احمد بن صالح و ابو حاتم وغیر ہم سے یہی مروی ہے، یحیی بن ابی اعیسہؒ جیسا کہ طحاویؒ نے روایت کی، اور ابھی اوپر اس کا ذکر ہوا، ۳، عبد اللہ ابن یہیعہ اور راجح یہ ہے کہ وہ حسن الحدیث ہے اور دوسرے بھی اس کے متابع ہیں چنانچہ دار قطنی نے یعقوب بن عطاء کی ضعیف متابعت سے روایت کی ہے، اور یعقوب کے علاوہ اس اسناد میں عبد اللہ بن عبد اللہ الاموی ہیں، اور اس میں اختلاف ہے یہاں تک کہ ابن حبان نے ان کو ثقات میں لکھا ہے اور کہا ہے کہ ان کی روایت میں اختلاف کیا جاتا ہے، یعنی ان کے بیان میں مخالف ہوتی رہی ہے۔

یہ ساری تفصیل ابوالزبیر کی سند میں ہے اور شعبیؒ سے، ۱، عنبسہ بن سعیدؒ نے طحاویؒ کی روایت سے، ۲، مجالدؒ نے البزار کی روایت سے، لیکن دونوں میں کلام ہے مگر وہ ایسا کلام ہے کہ متعدد سندوں کی وجہ سے روایت حسن کے درجہ تک پہنچ جاتی ہے، یہاں تک کہ مجالدؒ سے اصحاب صحاح نے بھی روایت کی ہے، اور اب عمرو بن دینار کا بیان تو ابن ابی شیبہؒ نے ابن علیہؒ سے انہوں نے ایوبؒ سے انہوں نے عمرو بن دینار سے روایت کی ہے، اور دار قطنی نے روایت کرنے کے بعد کہا ہے وہ ابن ابی شیبہ کے دونوں بیٹوں سے غلطی ہو گئی ہے، کہ انہوں نے مرفوع روایت کر دی ہے، حالانکہ احمدؒ وغیرہ نے ابن علیہؒ سے انہوں نے ایوب سے انہوں نے عمرو بن دینار سے مرسل روایت کی ہے، اور یہی محفوظ ہے، مگر شیخ عبد الحقؒ نے اس کو تسلیم نہیں کیا ہے، کیونکہ اگر بعض ثقہ راویوں نے اپنی یادداشت کے ساتھ متصل روایت کی اور بعض دوسروں نے مرسل روایت کی تو اس میں کچھ خرابی نہیں ہے، اور دار قطنیؒ نے مسلم بن خالد الزنجیؒ سے انہوں نے ابن جریجؒ سے انہوں نے عمرو بن شعیبؒ عن ابیہ عن جدہؒ روایت کی کہ اس کے بعد رسول اللہؐ نے زخم کے قصاص سے منع فرمادیا یہاں تک کہ زخم اپنے انتہا تک پہنچ جائے۔

میں یہ کہتا ہوں کہ مسلم بن خالد الزنجیؒ کی اسناد حسن کے درجہ تک ہے، اور اب عمرو بنؒ شعیب عن ابیہ عن جدہ کی حدیث کا بیان تو یہ بھی صالح ہے بلکہ حضرت جابرؓ کی حدیث سے احسن ہے اس کو امام احمدؒ و دار قطنی وغیرہ نے روایت کی ہے، کہ ایک شخص نے دوسرے کے گھٹنے میں نیزہ مارا تب اس نے رسول اللہؐ سے قصاص لینے کی درخواست کی تو آپؐ نے فرمایا کہ تم قصاص لینے میں جلدی نہ کرو یہاں تک کہ وہ اچھا ہو جائے مگر اس نے فوری قصاص لینے پر ضد کی تو رسول اللہ نے اس کو قصاص لینے کا حکم دیا، اس کے بعد وہ شخص جس سے قصاص لیا تھا اچھا ہو گیا مگر یہ شخص جس کے لئے قصاص لیا گیا تھا لنگڑا ہو گیا تب اس شخص نے دوبارہ اگر درخواست کی کہ یا رسول اللہؐ میں تو لنگڑا ہو گیا ہوں حالانکہ میرا ساتھی یعنی جس نے مجھے مارا تھا وہ اچھا ہو گیا اس پر آپؐ نے فرمایا کہ کیا میں نے تم سے یہ نہیں کہا تھا کہ انتظار کرو لیکن تم نے میری بات نہیں مانی اسی لئے اللہ تعالیٰ نے تمہیں اپنی رحمت سے دور کیا اور تمہارا عذر باطل ہو گیا ہے، اس واقعہ کے بعد رسول اللہ نے حکم دیا کہ کسی کے زخم کا قصاص نہ لیا جائے یہاں تک کہ وہ زخم اچھا ہو جائے، یہ اسناد حسن ہے اور اگر منقطع ہو تو بھی ہمارے نزدیک نقصان دہ نہیں ہے، اور یہ روایت مرسل بھی صحیح ہے الحاصل کئی مرسل روایتیں خود صحیح ہوتی ہیں اور ایسی حدیث سے حجت لینا بھی درست ہے اور قیاس کے لئے بھی مفید ہے، واللہ

تعالیٰ اعلم، م۔

توضیح: اگر زید نے غلطی سے بکر کا ہاتھ کاٹ دیا اور اس کے اچھا ہونے سے پہلے ہی بکر کو غلطی سے قتل بھی کر دیا، کسی کو قتل کر دینے یا زخمی کر دینے کے بعد کیا فوراً ہی اس کا قصاص لینا چاہئے، یا تاخیر بھی کی جا سکتی ہے، تفصیل مسائل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ۔

قال وكل عمد سقط القصاص فيه بشبهة فالدية في مال القاتل وكل ارش وجب بالصلح فهو في مال القاتل لقوله عليه السلام لاتعقل العواقل عمدا الحديث وهذا عمد غير ان الاول يجب في ثلث سنين لانه مال وجب بالقتل ابتداء فاشبه شبه العمد والثاني يجب حالا لانه مال وجب بالعقد فاشبه الثمن في البيع قال واذا قتل الاب ابنه عمدا فالدية في ماله في ثلث سنين وقال الشافعي تجب حالة لان الاصل ان ما يجب بالاتلاف يجب حالا والتاجيل للتخفيف في الخاطي وهذا عامد فلا يستحقه ولان المال وجب جبرا لحقه وحقه في نفسه حال فلا ينجبر بالمؤجل ولنا انه مال واجب بالقتل فيكون مؤجلا كدية الخطا وشبه العمد وهذا لان القياس يأبى تقوم الآدمي بالمال لعدم التماثل والتقويم ثبت بالشرع وقد ورد به مؤجلا لا معجلا فلا يعدل عنه لا سيما الى زيادة ولما لم يجز التغليظ باعتبار العمدية قدرا لا يجوز وصفا وكل جناية اعترف بها الجاني فهي في ماله ولا يصدق على عاقلته لما روينا ولان الاقرار لا يتعدى المقر لقصور ولا يته عن غيره فلا يظهر في حق العاقلة.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جس قتل عمد میں شبہ کی وجہ سے قصاص ختم ہو جائے یعنی بجائے قصاص کے دیت لازم آجائے تو یہ دیت خود قاتل کے مال میں واجب ہو گی، اور عاقلہ یعنی مددگار برادری پر لازم نہ ہو گی، جیسے کہ عمداً قتل کے قصاص کا تاوان ان پر لازم نہیں آتا ہے، اسی طرح سے ہر وہ تاوان جو صلح کر لینے کے بعد واجب ہوا ہو وہ بھی خود قاتل کے مال میں واجب آتا ہے: **لقوله عليه السلام الخ**: رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ عاقلہ کیسی اختیاری اور عمداً جرمانہ کے ذمہ دار نہیں ہونگے، (ف: اسی طرح نہ صلح کے اور نہ اعتراف کے اور نہ اس جرمانہ کے جو کسی کے غلام کی زیادتی اور جنایت کی وجہ سے لازم ہوا ہو، اس حدیث کی روایت امام محمدؒ نے آثار میں حضرت ابن عباسؓ سے تعلیقاً کی ہے، اور اس کی روایت بیہقی نے شعبیؒ سے کی ہے، لہٰذا یہ حدیث مرفوع نہیں ہوئی اور بعض لوگوں نے اس روایت میں کچھ جملہ اور بھی زیادہ کیا ہے، یعنی اور نہ ارش موضحہ سے کم کی یعنی یہ جرمانہ بھی مددگار برادری پر لازم نہ ہو گا): **وهذا عمد الخ**: اور یہ فعل بھی عمد ہے (ف: تو اس کو بھی مددگار برادری برداشت نہیں کرے گی، اس سے معلوم ہوا کہ شبہ کی وجہ سے قصاص ختم ہونے سے جرمانہ واجب ہوتا ہے، یا وہ تاوان جو صلح کر لینے سے واجب ہوتا ہے، دونوں برابر ہے)۔

غير ان الاول يجب الخ: البتہ اتنا فرق ہے کہ جو مال قصاص کے ساقط ہونے کی وجہ سے لازم ہوا ہو اس کی ادائیگی خود قاتل پر تین سال میں واجب ہو گی کیونکہ یہ ایسا مال ہے جو قتل کی وجہ سے شروع ہی میں لازم ہوتا ہے، لہٰذا یہ مال شبہ عمد کے مشابہ ہو گیا، اور صلح کی وجہ سے جو تاوان لازم ہو گا اس کی ادائیگی فوری ضروری ہو گی، کیونکہ یہ ایسا مال ہے جو معاملات طے کرنے سے واجب ہوا ہے، لہٰذا یہ مبیع کی قیمت کے مشابہ ہو گیا: **قال واذا قتل الاب ابنه الخ**: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی باپ اپنے بیٹے کو قصداً قتل کر دے تو دیت کی ادائیگی باپ کے مال میں تین سال کے اندر لازم ہو گی، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ فوراً لازم ہو گی، کیونکہ اصل قاعدہ یہ ہے کہ جو مال کسی کو ضائع کر دینے کی وجہ سے لازم آتا ہے اس کی ادائیگی فوراً ضروری ہوتی ہے، اور اس میں مہلت دینے سے ظالم کے ظلم میں ہلکا پن پیدا کرتا ہے، چنانچہ موجودہ مسئلہ میں باپ بھی قصداً قاتل ہے اس لئے

وہ مہلت پانے یا رعایت پانے کا مستحق نہ ہوا اور اس دلیل سے بھی کہ مال مقتول کے نقصان کے حق کو پورا کرنے کے لئے لازم ہوتا ہے، مقتول بیٹا کے حق کو بھی فوراً ادا کرنا واجب ہوگا کیونکہ وہ مردہ ہے اس لئے اس کے قاتل کو مہلت دینے سے اس مقتول کے نقصان کی کمی پوری نہیں ہوگی۔

ولنا انه مال واجب بالقتل الخ: اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ مال قتل کی وجہ سے واجب ہو رہا ہے، لہٰذا خطا کی دیت اور شبہ العمد کی طرح یہ بھی میعادی اور سہولت کے ساتھ لازم ہوگا: **وهذا لان القياس الخ**: اور اس کی وجہ یہ ہے کہ قیاس اس بات کا تقاضا نہیں کرتا ہے، کہ آدمی کی قیمت کا اندازہ مال سے ہو کیونکہ آدمی اور مال میں برابری نہیں ہے بلکہ یہ برابری شریعت کے ذریعہ ثابت ہوتی ہے، (ف: یعنی یہ برابری قیاس کے خلاف لازم آتی ہے، اس طرح سے شریعت نے کسی بات اور کسی شخص کو کسی خاص حکمت کی وجہ سے خاص قیمتی بنایا ہے لہٰذا یہ حکم شریعت تک ہی واجب رہے گا): **وقد حدد به مؤجلا الخ**: حالانکہ شریعت کی طرف سے یہ حکم میعادی واقع ہوا ہے، یعنی فوری لازم نہیں ہوا ہے، لہٰذا شریعت سے عدول اور نافرمانی نہیں ہوگی بالخصوص زیادتی کی صورت میں، (ف: یعنی ہمیں یہ بات شریعت سے معلوم ہوئی ہے، کہ خون بہا یعنی مقتول کے خون کی قیمت دیت کے انداز میں دی جاتی ہے، اس لئے ہم قیاس کو چھوڑ کر شریعت کو بنیاد بناتے ہیں، اور جیسے روایت ہوتی ہے، اس پر عمل کرتے ہیں، اس سے روگردانی نہیں کرتے ہیں، خاص کی شریعت کی طرف سے طے شدہ قیمت پر زیادتی کو ہرگز جائز نہیں رکھتے ہیں اس میں سختی کے ساتھ نافرمانی لازم آتی ہے حالانکہ مقررہ طے شدہ قیمت میں کمی بھی ناجائز ہوتی ہے، لاحاصل مقدار میں کمی زیادتی یا نقد کی صفت میں یا وقت مقرر میں رد و بدل جائز نہیں رکھتے)۔

ولما لم يجز التغليظ الخ: پس جب قتل عمد کے اعتبار سے دیت کی مقدار میں سختی جائز نہیں ہے، تو وصف کو بدلنا بھی جائز نہیں ہوگا، (ف: لہٰذا جو رعایت مہلت دینے میں ہے فی الفور اس کی ادائیگی کو لازم کرنا جائز نہ ہوگا، خلاصہ یہ ہوا کہ دیت کو جو طریقہ شریعت میں بیان کیا گیا ہے، وہ جس طرح سے دوسرے لوگوں کے حق میں پایا گیا ہے، اسی طرح سے باپ کے حق میں بھی رہے گا، کیونکہ اس مسئلہ میں قیاس کو دخل نہیں ہے، تو ہم اس میں رد و بدل نہیں کر سکتے اور تغیر کو بھی کبھی آسانی کی طرف ہوتا ہے، اور کبھی سختی کی طرف ہوتا ہے، اس میں سختی کی طرف کا تغیر زیادہ برا ہوتا ہے، جیسے زنا کرنے والے کو سو کوڑے مارنے کے عوض دو سو کوڑے مارنا اگرچہ کمی میں بھی تغیر جائز نہیں ہے، لیکن اس سے آسان ہے اور یہاں دیت میں سختی کا تغیر یہ ہے کہ جس حکم کی ادائیگی میں رعایت، مہلت کی سہولت تھی اس کو فوری ادا کرنے کے لئے لازم کردے، اس مسئلہ کو اچھی طرح سے سمجھ لیں، م: **وكل جناية اعترف بهخا الجاني الخ**: اور ہر ایسی زیادتی جس کا مجرم نے خود اقرار کر لیا ہو اس کا جرمانہ خود مجرم کے مال پر لازم ہوگا، اور مددگار برادری پر اس کے اقرار کی تصدیق لازم نہ ہوگی، اس مذکور روایت کی وجہ سے جو اوپر گزر چکی ہے، مثلاً حضرت ابن عباسؓ اور شعبیؒ کے فرمان سے جو امام محمدؒ اور دوسرے لوگوں کی روایت سے ثابت ہے اور دلیل سے بھی کہ اقرار ایسی چیز ہے، جس کا اثر خود اقرار کرنے والے بڑھ کر دوسرے شخص پر نہیں پڑ سکتا ہے، لہٰذا مددگار برادری کے حق میں اس اقرار کا اثر ظاہر نہ ہوگا۔

توضیح: کون سی دیت خود قاتل کے مال میں اور کتنے دنوں میں لازم آتی ہے، اگر کوئی باپ قصداً اپنے بیٹے کو قتل کردے تو اس کی دیت کس کے ذمے اور کتنے دنوں میں لازم ہوگی، اگر مجرم اپنے جرم کا خود اقرار کر لے تو اس کی وجہ سے لازم ہونے والی دیت خود اس پر لازم ہوگی یا عاقلہ پر ہوگی، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال فان ضربت فاعتق المولى ما في بطنها ثم القته حيا ثم مات ففيه قيمته حيا ولا تجب الدية وان ماتت

بعد العتق لانه قتله بالضرب السابق وقد كان في حالة الرق فلهذا تجب القيمة دون الدية وتجب قيمته حيا لانه صار قاتلا اياه وهو حي فنظرنا الى حالتي السبب والتلف وقيل هذا عندهما وعند محمد تجب قيمته مابين كونه مضروبا الى كونه غير مضروب لان الاعتاق قاطع للسراية على ما ياتيك من بعد ان شاء الله تعالى.

ترجمہ: اور اگر کسی نے دوسرے کی مملوکہ باندی کے پیٹ میں مارا اور اسی وقت اس باندی کے مولی نے اس باندی سے کہا کہ جو کچھ تمہارے پیٹ میں ہے، اس کو میں نے آزاد کیا، اس کے بعد اس پہلی چوٹ کی وجہ سے اس کے پیٹ کا بچہ زندہ حالت میں پیدا ہو گیا، مگر کچھ دیر بعد وہ بچہ مر گیا، اب اس بچہ کی قیمت ادا کرنی ہو گی جو اس کی زندگی میں تھی اور اس بچہ کی دیت واجب نہیں ہو گی، اگرچہ وہ بچہ آزاد ہونے کے بعد مرا ہے، کیونکہ مارنے والے نے اس بچہ کو ایسی چوٹ سے مارا ہے جو اس کے آزاد ہونے سے پہلے اس کو لگی تھی جبکہ وہ بچہ اس چوٹ کھانے کے وقت میں غلامی کی حالت میں تھا اسی وجہ سے بچہ کی دیت واجب نہیں ہو گی بلکہ اس کی قیمت واجب ہو گی۔ پھر اس بچہ کی اس وقت کی قیمت کا اعتبار ہو گا جبکہ وہ زندہ تھا۔ اس طرح ہم نے اس مسئلہ میں اس کی دو حالتوں کا اعتبار کیا یعنی حالت سبب اور حالت بربادی دونوں کا لحاظ رکھا گیا ہے۔ (ف:- چنانچہ اس کی حالت سبب کا خیال کرتے ہوئے ہم نے یہ کہا کہ اس کے قتل ہونے کا سبب اس کی وہ چوٹ ہے جو اس کی غلامی کی حالت میں ہوئی تھی، یعنی بچہ جب غلام تھا اس وقت اس کو چوٹ لگنے سے وہ ہلاک ہوا، اور اس مر جانے کی حالت کا خیال کرتے ہوئے ہم نے یہ کہا کہ یہ اس وقت ہلاک ہوا ہے جبکہ یہ زندہ تھا، لہٰذا اس کی قیمت اس وقت واجب ہو گی جبکہ وہ زندہ تھا۔)

وقيل هذا عندهما الخ:- بعض مشائخ نے یہ کہا کہ یہ قول امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا ہے، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک اس کی قیمت اس حالت کی واجب ہو گی جو مار کھانے سے پہلے اور مار کھانے کے درمیانی حالت میں ہوئی، کیونکہ اس کو آزاد کر دینے سے اس کے زخم کو آگے بڑھنے سے روکتا ہے، جیسا کہ ہم انشاء اللہ تعالی عنقریب بیان کریں گے۔ (ف:- خلاصہ یہ ہوا کہ اگر زخم اندر ہی اندر بڑھتا جائے اور اس کی جان کو ختم کر دے تو یوں کہا جائے گا کہ یا اس پہلے زخم ہی نے اس کے قتل کو مکمل کیا ہے، لیکن اگر زخم کرنے کے بعد قتل ہونے سے پہلے یعنی دونوں حالتوں کے درمیان اس کے مولی نے اسے آزاد کر دیا تو امام محمدؒ کے قول کے مطابق زخم کرنے کا اثر ختم ہو جاتا ہے، کیونکہ اس کا مستحق کون ہو گا اور استحقاق کس شخص کو حاصل ہو گا وہ متعین نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ اس کے زخمی ہونے کی حالت کا اندازہ کرتے ہوئے اس کے حق کا مدعی اس کا مولی ہے، اور اس کی آزادی کی حالت کا اعتبار کرتے ہوئے یہ مظلوم غلام مستحق ہے، لہٰذا کوئی ایک متعین نہیں ہو سکتا ہے۔)

توضیح:- اگر کسی نے دوسرے کی مملوکہ باندی کے پیٹ میں مارا، اسی وقت اس کے مولی نے اس سے یہ کہدیا کہ تمہارے پیٹ میں جیسا بھی بچہ ہے میں نے اسے آزاد کر دیا، اس کہنے کے بعد اس کے پیٹ کا وہی بچہ پہلی چوٹ کھانے کی وجہ سے زندہ حالت میں پیدا ہو گیا مگر تھوڑی دیر بعد وہ از خود مر گیا۔ تفصیلی مسئلہ۔ اقوال علمائے کرام۔ مفصل دلائل

قال: ولا كفارة في الجنين وعند الشافعي تجب لانه نفس من وجه، فتجب الكفارة احتياطا، ولنا ان الكفارة فيها معنى العقوبة، وقد عرفت في النفوس المطلقة، فلا تتعداها، ولهذا لم يجب كل البدل، قالوا الا ان يشاء ذلك لانه ارتكب محظورا فاذا تقرب الى الله تعالى كان افضل له ويستغفر مما صنع.

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہا ہے کہ جنین کو قتل کرنے سے ہمارے نزدیک کفارہ واجب نہیں ہوتا ہے، لیکن امام شافعیؒ (و مالکؒ و احمدؒ اور دوسرے اہل علم۔ ع) کے نزدیک کفارہ واجب ہے، کیونکہ یہ جنین بھی ایک اعتبار سے ایک مستقل جاندار ہے، لہٰذا احتیاطاً اس کا کفارہ واجب ہو گا۔

ولنا أن الكفارة .... الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ کفارہ ادا کرنے میں ایک تصور یہ ہوتا ہے کہ یہ ایک قسم کی سزا ہے۔ (حالانکہ تمام سزائیں شریعت کی اجازت سے ہی معلوم ہوتی ہیں یعنی شریعت سے ہی یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ کس جرم کی کیا سزا ہونی چاہئے) اور شرعی اجازت سے کفارہ ایسی جان کے عوض معلوم ہوا ہے جو مطلقاً نفس اور جان ہو، یعنی جان ہر اعتبار سے مکمل ہو۔ لہٰذا اس حکم سے کفارہ کو تجاوز کرنا صحیح نہیں ہوگا۔ (ف:- یعنی کفارہ ایسے مومن نفس کے مقابلے میں لازم آتا ہے جو غلطی سے قتل ہو جائے۔ اور مطلق نفس سے مکمل ذات معلوم ہوتی ہے یعنی جو ہر اعتبار سے نفس ہو۔ لہٰذا اس حکم سے تجاوز کرنا صحیح نہیں ہوگا، لیکن جنین جو پیٹ کا بچہ ہے وہ ایک اعتبار سے تو جان ہے اور مستقل ہے لیکن دوسرے اعتبار سے وہ مستقل نہیں بلکہ ماں کے بدن کا ایک جزء ہے، لہٰذا جنین ہر اعتبار سے مکمل نفس اور جان نہیں کہلا سکتا ہے۔ لہٰذا اس کے عوض میں کفارہ لازم نہیں ہوگا، کیونکہ شریعت نے جہاں تک کفارہ کی سزا دینے کی اجازت دی تھی اس سے یہ جنین باہر ہو گیا تھا، لیکن حق بات یہ ہے کہ اس جگہ کا اختلاف اس بات پر ہو رہا ہے کہ کفارہ میں سزا کے معنی کا اعتبار ہوتا ہے یعنی کفارہ بھی ایک قسم کی سزا ہے، جب کہ ساری سزائیں محدود ہوتی ہیں، پھر کفارہ واجب کرنے میں ایک اچھائی اور خوبی بھی ہوتی ہے جس کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں بلکہ اس کفارہ کے واجب ہونے ہی میں اختلاف ہے، لیکن امام ابو حنیفہؒ کا قول راجح ہے، کیونکہ بچہ (جنین) کو دوسرے مطلق نفوس پر قیاس کرنا صراحتہ بعید بات ہے، کیونکہ اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ مومن کو غلطی سے قتل کرنے میں کفارہ لازم آتا ہے جبکہ مومن ایک بالغ اور مکمل نفس ہو حالانکہ وہ جنین اس کے مقابلہ اور مرتبہ کا نہیں ہوتا ہے۔ (ف:- یعنی دیت (جنین کی) تا مل لازم نہیں ہوتی ہے بلکہ صرف غرہ لازم ہوتا ہے، تو اتنی بات سمجھنے کے لئے کافی ہے کہ جنین کے مکمل نفس ہونے میں ابھی تک کمی باقی ہے اسی لئے مالی حق کے لازم کرنے میں ہم نے احتیاط سے کام لیا ہے، چنانچہ اگر وہ بچہ پیٹ سے زندہ نکل آئے پھر مر جائے تو اس کی پوری دیت واجب ہوگی اور سزا کے معنی یعنی کفارہ میں الٰہی عزوجل کی رحمت دوسرے کے مقابلے میں غالب ہے، کیونکہ کفارہ واجب نہیں ہوتا ہے۔)

قالوا: إلا أن يشاء ذلك الخ: مشائخ نے کہا ہے کہ اگر بچہ کو مارنے والا اپنی مرضی اور اختیار سے ایک مومن غلام آزاد کرے تو بہت بہتر ہے، کیونکہ مارنے والے نے اس مارنے سے ایک گناہ کا کام کیا ہے اور خواہ یہ گناہ قصداً ہوا ہو یا غلطی سے ہوا ہو۔ اسی لئے اگر وہ ایک مومن غلام کو آزاد کر دے اور اس کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کی قربت چاہے تو بہت بہتر ہوگا۔ (ف:- کیونکہ آیت قرآنی اور حدیث رسول ﷺ سے معلوم ہے کہ نیکیاں اچھی چیز ہوتی ہیں کہ ان کے کرنے سے برائیاں ختم ہوتی ہیں، اور گناہ کا کام کرنے سے بندہ اللہ سے دور ہو جاتا ہے، لہٰذا اس طرح کی نیکی کر کے اور غلام کو آزاد کر کے اللہ نزدیکی حاصل کرنی چاہئے، اور کفارہ ادا کرنے پر اس بات کا خیال نہیں ہونا چاہئے کہ کفارہ ادا کرنے سے کیا ہوا گناہ ختم ہو گیا، بلکہ اگر کفارہ اپنے موقع پر ادا کیا جائے جب بھی وہ ایک قسم کی سزا ہے۔) اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا کہ جنین کو مارنے پر جو حرکت اس سے پائی گئی ہے اس حرکت کے ہونے سے اللہ سے مغفرت چاہئے۔ (ف:- توبہ کی شرائط کا لحاظ کرتے ہوئے اپنے کئے ہوئے گناہ کے لئے اللہ سے مغفرت چاہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ غفور رحیم ہے۔) پھر معلوم ہونا چاہئے کہ یہاں تک جو باتیں معلوم کی گئیں ایسے جنین اور بچہ کے بارے میں ہے جس کی پیدائش اور بناوٹ پوری ہو چکی ہو، کیونکہ جس کی بناوٹ مکمل نہیں ہوئی ہے اس کا حکم سامنے آرہا ہے۔

توضیح:- جنین کو قتل کر دینے سے کفارہ لازم ہوتا ہے یا نہیں۔ اقوال علمائے کرام۔ مفصل دلائل

والجنين الذى قد استبان بعض خلقه بمنزلة الجنين التام فى جميع هذه الاحكام، لاطلاق ما رويناه، ولانه ولد فى حق امومية الولد وانقضاء العدة والنفاس وغير ذلك فكذا فى حق هذا الحكم ولان بهذا القدر يتميز عن

العلقة والدم، فکان نفسا، والله اعلم.

ترجمہ:-اور جس جنین کی بناوٹ مکمل نہیں ہوئی ہو (مثلاً صرف سر یا ہاتھ وغیرہ بنا ہو، اور دوسرے اعضاء اس وقت تک نہ بنے ہوں) تو وہ بھی ان مذکورہ تمام احکام میں پورے جنین کے حکم میں ہے۔ لاطلاق ما روینا الخ: اس مسئلہ کی سب سے پہلی دلیل وہ حدیث ہے جو ہم نے روایت کردی ہے کہ اس میں سارے جنین شامل ہیں۔(ف:-کیونکہ حدیث میں جب جنین کے بارے میں غرہ غلام یا باندی کا حکم فرمایا ہے، اس میں لفظ جنین مطلق ہے، یعنی اس جنین کی پیدائش اور بناوٹ مکمل ہو چکی ہو یا ابھی تھوڑی بناوٹ ہوئی ہو، یہ لفظ دونوں کو شامل ہے یعنی دونوں کو ہی جنین کہا گیا ہے۔ ولانه ولد فی حق الخ: اور اب دوسری دلیل یہ ہے کہ ناقص جنین بھی ام ولد ہونے اور ماں کی عدت گزرنے اور ماں کے نفاس کے ثابت ہونے وغیرہ کے احکام میں مستقل بچہ مانا گیا ہے، اس لئے اس غرہ کے حکم میں بھی اسے بچہ ہی مانا جائے گا۔(ف:-ان مذکورہ مسائل کی تفصیل یہ ہے کہ مثلاً ایک شخص نے اپنی مملوکہ باندی سے ہمبستری کی جس سے اس کا حمل قرار پا گیا لیکن بچہ ابھی تک پورا ہونے نہیں پایا تھا کہ کسی طرح وہ بچہ ضائع ہو گیا اور اس کے کچھ ہی اعضاء ظاہر ہوئے تھے تو ایسے بچہ کے گر جانے کے باوجود وہ باندی اب ام ولد بن جائے گی، صرف اس بات کی شرط ہے کہ خود اس کا مولی اس بات کا دعوی کرلے کہ بچہ میرا ہی تھا یعنی اس کا انکار نہ کرے۔ اسی طریقہ سے اگر شوہر نے اپنی حاملہ بیوی کو طلاق دی اور پھر اس عورت کے پیٹ سے ناقص بچہ ہو کر مر گیا تو اس عورت کی عدت گذر جائے گی، کیونکہ حاملہ کی عدت اس بچہ کے وضع ہونے تک ہے، اور ایسے بچے کے پیدا ہونے کو بھی وضع حمل ہونا مان لیا گیا ہے۔ اسی طرح جس عورت کے پیٹ سے ناقص بچہ گر گیا اور وہ نفاس کی حالت میں تھی، لہذا نفاس کے جو احکام ہوتے ہیں وہ سارے احکام اس کو بجالانے ہوں گے، اسی لئے ایسی حالت میں اس کا شوہر اس سے ہمبستری نہیں کر سکتا ہے۔ اسی طرح اگر ناقص بچہ گر گیا اور اس کے شوہر نے اسے پہلے سے طلاق دے رکھی ہو تو اس ناقص بچہ کے ضائع ہو جانے سے بھی اس عورت کے ساتھ رجعت نہیں کر سکتا ہے، یعنی رجعت کی مدت اس سے ختم ہو جائے گی۔ اسی طریقے سے دوسرے بہت سے مسائل ہیں جو اس قسم کے جنین سے متعلق ہوتے ہیں اور جیسے ان تمام احکام میں ایک مکمل بنا ہوا بچہ پیدا ہونے سے خواہ وہ مردہ ہی ہو احکام جاری ہوتے ہیں، اسی طرح سے اگر کسی عورت کے پیٹ میں کسی نے مارا اور اس کے پیٹ سے ناقص بچہ نکل گیا تو اس کے مارنے والے پر اس بچہ کا غرہ واجب ہوگا۔

ولأن بهذاالقدر یتمیز الخ: اور تیسری دلیل یہ ہے کہ اسی طریقہ سے ناقص بچہ پیدا ہونے سے پیٹ میں خون کے لوتھڑے اور بچہ سے ممتاز ہو جاتا ہے اور وہ انسانی جان بن جاتا ہے۔ واللہ تعالی اعلم (ف:-یعنی آدمی کی جان میں غرہ واجب ہوتا ہے جبکہ اس بچہ میں انسانی شکل وصورت بن چکی ہو۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے اگر کسی عورت نے خود اپنے پیٹ میں مارا جس سے اس کے پیٹ کا بچہ، خواہ مکمل بنا ہو یا مکمل نہ بنا ہو، گر گیا یا اس عورت نے کسی قسم کی دوا وغیرہ پی کر اپنے بچہ کو گرادیا تو فتاوی صغری میں زیادات سے منقول ہے کہ اس بچہ کے ضائع کرنے سے اس عورت کی عاقلہ یعنی مددگار برادری اس کے غرہ کی ضامن ہوگی۔ اور واقعات میں مذکور ہے کہ اس عورت کے عاقلہ پر تین سال کی مدت میں ادائیگی لازم ہوگی۔ واللہ تعالی اعلم، اور کفایہ میں فتاوی صغری سے اسی قسم کا حکم نقل کیا گیا ہے لیکن اس کے ساتھ شرط یہ ہے کہ اس عورت نے بچہ کے گرادینے کی حرکت اپنے شوہر کی اجازت کے بغیر کیا ہو، کیونکہ اگر اس نے اپنے شوہر کی اجازت سے ایسا کیا ہے تو کچھ بھی واجب نہ ہوگا، واللہ تعالی اعلم۔ اور عینیؒ نے نقل کیا ہے کہ کسی شخص کے چوٹ سے عورت کے پیٹ سے صرف گوشت کا لوتھڑا اگر گیا یعنی اس ٹکڑے میں بچہ کی بناوٹ کا کوئی ایسا ظاہر نہیں ہوا تھا اور اسے دیکھ کر دیندار دائیوں نے یہ گواہی دی کہ یہ ٹکڑا اس لائق ہو چکا ہے کہ اس سے آدمی بن جاتا تو اس میں بھی غرہ لازم نہیں ہے، اور امام شافعیؒ کا اصح قول یہی ہے، لیکن امام مالکؒ کے نزدیک اس میں غرہ واجب ہے۔ اور امام احمدؒ سے اس میں دو روایتیں ہیں، اور ہمارے نزدیک اس مسئلے میں حکومت عدل واجب ہے۔ع۔ پھر اس موجودہ زمانے میں اس بچہ

کے اسقاط کے سے جواز کے بارے میں ہم نے کتاب النکاح میں کچھ ضروری مسائل ذکر کر دئے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م)

توضیح:۔وہ جنین جس کی بناوٹ مکمل نہ ہوئی ہو کیا اس کا حکم بھی پورے جنین کا ہوتا ہے یا فرق ہے۔ اقوالِ ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

باب ما يحدثه الرجل في الطريق

باب:۔ایسی چیزوں کا بیان جن کو کوئی شخص راستہ میں بنادے یا ایجاد کردے

قال: ومن أخرج إلى الطريق الأعظم كنيفا أو ميزابا أو جرصنا، أو بنى دكانا فلرجل من عرض الناس أن ينزعه؛ لأن كل واحد صاحب حق بالمرور بنفسه وبدوابه ، فكان له حق النقض كما في الملك المشترك ، فإن لكل واحد حق النقض لو أحدث غيرهم فيه شيئا فكذا في الحق المشترك . قال: ويسع للذى عمله أن ينتفع به ما لم يضر بالمسلمين؛ لأن له حق المرور ولا ضرار فيه، فيلحق ما في معناه به؛ إذ المانع متعنت، فإذا أضر بالمسلمين كره له ذلك لقوله عليه السلام: لا ضرر و لاضرر في الإسلام.

ترجمہ:۔امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے بڑی سڑک یعنی عام راستے پر استنجاء خانہ بنایا، یا پرنالہ گرایا یا جرصن نکالا، یا چبوترا بنایا تو اس طرف سے گزرنے والے عوام میں سے ہر شخص کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ وہ اس کو توڑ دے۔(ف:۔مطلب یہ ہے کہ شارع عام پر ہر مسلمان کا حق ہوتا ہے خواہ وہ شریف سمجھا جاتا ہو یا رذیل، اس لئے اگر کسی نے ایسی جگہ پر عام راستہ کی حد میں مذکورہ چیزوں میں سے کوئی چیز بناڈالی تو رذیل سے رذیل آدمی بھی اس کی مخالفت کر سکتا ہے بلکہ اسے توڑ کر پھینک سکتا ہے، البتہ یہ اختلاف پہلے بھی بیان کیا جاچکا ہے کہ ہر شخص اسے خود توڑ دے یا حکومت اور قاضی سے مطالبہ کرے۔ جرصن کی تفسیر میں چند اقوال ہیں: بل، دیوار میں پرنالہ یا پانی کی موری اور راستہ، دیوار سے موٹی لکڑی یا شہتیر اس طرح سے نکالنا کہ اس پر عمارت بنائی جاسکے، راستہ کے دونوں طرف دو دیواروں پر موٹی لکڑی یا شہتیر رکھ دینا تاکہ اس سے ایک مکان سے دوسرے مکان تک جانے کے لئے گزرنا ممکن ہو سکے یا چھت سے راستہ بن سکے۔ اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ ان تمام تفسیروں کے مطابق جو کام بھی ممنوع ہو اگر پہلی دفعہ کیا جائے تو ہر شخص اس کو مٹا سکتا ہے۔) **لأن كل واحد صاحب حق الخ**: کیونکہ عام راستوں میں خود اور اپنے ساتھ آمدورفت کے لئے سواری وغیرہ کا پورا حق حاصل ہوتا ہے۔ اسی لئے ہر شخص کو ایسی نئی چیز کو توڑنے کا اختیار ہوتا ہے جیسے کہ ایسے مشترک مکان یا جگہ جس میں ان میں سے ہر شریک کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ ان میں سے اگر کوئی شخص اس مشترک چیز میں کسی قسم کا کوئی تصرف کرلے تو اس کو توڑ سکتا ہے۔ اسی طرح ایسے مشترک حق میں بھی ہر حقدار کو یہ حق حاصل ہوتا ہے۔(ف:۔اس لئے اگر ایسے راستہ پر آمدورفت میں واقعۃً تنگی اور نقصان ہو تو بنانے والا عند اللہ گناہگار بھی ہوگا۔

قال: ويسع للذى عمله الخ: البتہ جس شخص نے ایسی چیز عام راستہ پر بنائی ہو اس کو اس سے آرام لینے اور نفع حاصل کرنے کا اختیار ہوگا یعنی گناہگار نہ ہوگا، بشرطیکہ اس میں واقعۃً اتنی زیادتی نہ کی ہو کہ اس سے گزرنے والے دوسرے لوگوں کو کچھ نقصان بھی ہو تو اس دلیل سے کہ اس بنانے والے کو خود بھی اس راستہ میں آمدورفت کا نفع حاصل کرنے کا اختیار حاصل ہوتا ہے، اور اس سے اگر کوئی نقصان نہیں ہے تو ہر وہ چیز جو آمدورفت کے لئے مفید ہو وہ بھی اس راستے میں داخل سمجھی جائے گی۔
(ف:۔یعنی جس طرح آنے جانے کا راستہ عام لوگوں کے نفع حاصل کرنے کے لئے بنایا گیا ہے اسی طرح سے اس چیز کو

بنا کر بھی اس سے نفع حاصل کر لیا ہے اور کسی کا اس میں کوئی نقصان نہیں ہے، لہذا بنانے والے کو اس کی اجازت ہوگی، اس لئے کہ ایسی صورت میں دوسرا کوئی شخص بھی اس میں رکاوٹ ڈالتا ہے وہ سرکش ہے۔ یعنی کسی نقصان کے بغیر خوامخواہ دوسرے سے جھگڑا کرتا ہے، اور فقہاء کی عام اصطلاح میں ایسے شخص کو متعنت (جھگڑالو) کہا جاتا ہے۔ یعنی ایسی شخص جو دوسرے کے نفع سے انکار کرتا ہو جبکہ مسلمانوں میں مسلمان بھائی کا اپنے نفع کے برابر ہوتا ہے، لہذا اس سے جھگڑنا تعنت ہوا۔)

فإذا أضر بالمسلمین الخ: اس لئے اگر وہ چیز دوسرے مسلمانوں کو نقصان پہنچائے تو خود اس کے بنانے والے کو بھی اس سے نفع حاصل کرنا مکروہ تحریمی ہوگا، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ اسلام میں نہ ضرر ہے اور نہ ضرار ہے۔ (ف:- ضرر کے معنی ہیں دوسرے کو ناحق نقصان اور ناگواری کی تکلیف پہنچانا، اور ضرار کے معنی ہیں ایک دوسرے پر زیادتی کرنا۔ ضرار ضرر کا نتیجہ ہوتا ہے۔ یعنی اگر کسی نے کسی کو نقصان پہنچایا تو بھی دوسرے کو یہ حق نہیں ہے کہ اپنی حد سے زائد اپنے حق کے بدلہ دوسرے کو نقصان پہنچادے۔ کیونکہ حق سے زیادہ کرنا تعدی کہلاتا ہے، یہ ایسے ہی حرام ہے جیسے کہ بغیر کسی وجہ کے کسی کو نقصان پہنچانا حرام ہے۔

ابراہیم نخعیؒ سے پوچھا گیا کہ اگر کسی نے اپنی دیوار میں پتھر وغیرہ بڑھا کر رکھا تا کہ اس کے ذریعہ سے سامان لادنے میں آسانی ہو یا راستے کی طرف پاخانہ لگایا تو کیا حکم ہوگا؟ تو فرمایا کہ اگر اس کی وجہ سے آئندہ کسی کو کسی قسم کا نقصان پہنچے گا تو ایسا کرنے والا اس نقصان کا ضامن ہوگا۔ امام محمدؒ نے الآثار میں اس کی روایت کی ہے۔ اور اس سے پہلے جو حدیث ذکر کی گئی اسے ابن ماجہؒ اور عبد الرزاقؒ اور احمدؒ اور طبرانیؒ اور ابن ابی شیبہؒ اور دار قطنیؒ نے ابن عباسؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے۔ اور ابن ابی شعبہؒ کی اسناد میں عکرمہ عن ابن عباسؓ ہے، اس میں اس بات کا احتمال ہے کہ عکرمہ نے ابن عباسؓ سے نہ سنا ہو۔ نیز سماع بن حربؒ نے حضرت عکرمہ سے روایت کی ہے، اور اس میں بھی ایسا ہی کلام ہے، اور دار قطنی نے اس طرح روایت کی ہے داود بن الحصین عن عکرمہ، اس طرح متابعت قوی ہوگئی اور اس کی سند حسن ہے بالخصوص اس صورت میں جبکہ یہ حدیث متعدد سندوں سے صحابہؓ کی ایک جماعت سے اگرچہ ضعیف سندوں سے مرفوعاً روایت کی ہے، اس لئے اس کی اسناد صحیح ہونی چاہئے، اور اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ حسن روایت بھی قابل حجت ہوتی ہے۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ عام راستوں میں اس مسئلہ کی علت یہی ہے کہ اس راستہ کے حقوق اور منافع تمام لوگوں میں مشترک ہوتے ہیں۔ لہذا جہاں کہیں بھی خاص حقوق میں ملکیت لوگوں کی مشترک ہو وہاں کسی کام کے کرنے کے لئے خاص اجازت کی ضرورت ہوگی، کیونکہ حق دار لوگ اس ملکیت میں مقدم اور اس کے مالک ہوتے ہیں۔)

توضیح:- اگر کوئی شخص عام راستہ پر کوئی مخصوص چیز مثلاً پائخانہ، بیٹھک، پرنالہ وغیرہ بنادے جس سے گزرنے والے کو تکلیف ہو سکتی ہو۔ اگر عوام کو اس سے کچھ نفع بھی ہو اور زیادہ تکلیف بھی نہ ہو۔ مسائل کی تفصیل۔ اقوال علمائے کرام۔ مفصل دلائل

قال: ولیس لأحد من أهل الدرب الذی لیس بنافذ أن یشرع کنیفا ولا میزابا إلا باذنهم؛ لأنها مملوکة لهم، ولهذا وجبت الشفعة لهم علی کل حال، فلایجوز التصرف أضر بهم أو لم یضر بهم إلا بإذنهم، وفی الطریق النافذ له التصرف إلا إذا أضر؛ لأنه یتعذر الوصول إلی إذن الکل، فجعل فی حق کل واحد کأنه هو المالك وحده حلما کیلا یتعطل علیه طریق الانتفاع، ولا کذلك غیر النافذ؛ لأن الوصول إلی إرضائهم ممکن، فبقی علی الشرکة حقیقة وحکما.

ترجمہ:- فرمایا کہ ایسی گلی جس کا بڑا راستہ آگے چل کر کھلا ہوا نہ ہو یعنی بند ہو تو اس راستہ والوں میں سے کسی کو یہ اختیار

نہیں ہوگا کہ اس گلی یا راستہ کی طرف کوئی پاء خانہ بنائے یا پرنالہ نکالے، البتہ گلی والے سب اس کی اجازت دیں تب جائز ہوگا، کیونکہ یہ گلی وہاں کے رہنے والوں کی ملکیت ہے۔ (ف:- فخر الاسلامؒ نے کہا ہے کہ بند گلی یا غیر نافذہ سے یہی مراد ہے کہ اس کے رہنے والوں کی یہ ملکیت ہو۔ اسی وجہ سے اس گلی والوں کے لئے ہر حال میں اس میں شفعہ کا حق حاصل ہوتا ہے، خواہ اس گلی میں بکنے والے مکان سے اس خریدار کا گھر ملا ہوا ہو یا نہ ہو۔) اسی لئے کسی کو اس کی ملکیت میں تصرف کرنے کا کسی حال میں اختیار نہیں ہے، خواہ اس قسم کے کام کرنے سے کسی کو نقصان ہو یا نہ ہو، البتہ اس کے باشندے اس کو اس بات کی اجازت دیدیں تب جائز ہوگا۔

وفي الطريق النافذ الخ: اور کھلی گلی یعنی سامنے کہیں سے بند نہ ہو تو ایسی صورت میں اس گلی میں اپنے والوں کو وہاں پر کچھ کرنے کا اختیار حاصل ہوتا ہے سوائے اس صورت کے کہ اس چیز سے دوسروں کو تکلیف پہنچتی ہو۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ کسی کام کے لئے تمام لوگوں کی اجازت حاصل کرنا بہت مشکل ہوتا ہے۔ اسی لئے ہر گلی والے کے حق میں یہ بات طے کر لی گئی ہے کہ گویا وہی شخص اس گلی کا مالک ہے تاکہ اس کے حق کے بارے میں نفع حاصل کرنے کا طریقہ معطل اور بند نہ ہو جائے۔ (ف:- کیونکہ اگر سب کی اجازت لینی شرط ہو تو ایسی صورت میں جو کوئی سب لوگوں کی اجازت حاصل نہیں کر سکے گا وہ بے چارہ مجبور لاچار ہو کر بیٹھا رہے گا، کیونکہ کھلا راستہ ہونے کی وجہ سے اس پر ہر گزرنے والے کو حق حاصل ہوتا ہے۔) **ولا كذلك غير النافذ الخ**: اور یہ بات کھلی گلی میں نہیں ہے، کیونکہ بند گلی میں وہاں کے باشندوں کی رضامندی حاصل کرنا ممکن ہے، کیونکہ یہ جگہ حقیقتاً اور حکماً ان کی ملکیت میں باقی رہی۔ (ف:- لہذا کھلی گلی میں ہر شخص کو اس گلی کا مستقل مالک ماننا ممکن نہیں ہے، کیونکہ ایسا کرنے کی ضرورت نہیں اور کوئی حرج بھی نہیں ہے۔)

> توضیح:- (الدرب، گلی کی انتہاء پر ایک بڑا دروازہ، یہاں اس سے مطلقاً گلی مراد ہے۔) ایسی گلی جس کا راستہ آگے چل کر بند ہو، کیا اس کے آخر حصہ میں پرنالہ نکالنا یا پخانہ بنانے کی کسی کو اجازت ہو سکتی ہے۔ اور اگر ایسی گلی ہو جو آگے چل کر بند نہ ہو اس میں کسی کو اپنی ضرورت کے لئے پائخانہ وغیرہ بنانے کی اجازت ہوگی۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ دلیل مفصل

قال: وإذا أشرع في الطريق روشنا أو ميزابا أو نحوه فسقط على إنسان فعطب فالدية على عاقلته؛ لأنه مسبب لتلفه، متعد بشغله هواء الطريق، وهذا من أسباب الضمان وهو الأصل، وكذلك إذا سقط شيء مما ذكرنا في أول الباب. وكذا إذا تعثر بنقضه إنسان أو عطبت به دابة، وإن عثر بذلك رجل فوقع على آخر فماتا فالضمان على الذي أحدثه فيهما؛ لأنه يصير كالدافع إياه عليه.

ترجمہ:- فرمایا کہ اگر کسی نے عام راستہ میں روشن یا پرنالہ یا اس کی مانند کوئی چیز نکال لی اور وہ چیز کسی شخص پر گر پڑی جس سے وہ شخص مر گیا تو اس مرنے والے کی دیت اس کے بنانے والے کی مددگار برادری پر واجب ہوگی۔ (ف:- بعضوں نے کہا ہے کہ اس جگہ روشن سے مراد وہ لکڑی ہے جو راستہ کے دونوں طرف کی دیواروں پر لگائی گئی ہو تاکہ اس کے ذریعہ چھت پر آمد و رفت ممکن ہو۔ اس بندہ مترجم کے نزدیک اس سے مراد یہ ہے کہ پرنالہ کی طرح اس کا منہ گول اور کھلا ہوا ہو، جس سے باہر سے روشنی اندر آسکے، جیسا کہ اکثر دیہات میں بنائے جاتے ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔ خلاصہ یہ ہوا کہ پرنالہ کی طرح کی کوئی چیز جو راستہ میں بنائے جائے خواہ وہ نقصان دہ ہو یا نہ ہو اگر اس کی وجہ سے کسی کو نقصان ہو جائے تو اس کا بنانے والا اس نقصان کا ضامن

ہوگا، لیکن قصاص واجب نہیں ہوگا، کیونکہ بنانے والے نے اس کو بنا کر کسی کو قصداً قتل کرنے کا ہرگز ارادہ نہیں کیا بلکہ اس کی غرض اس کے بنانے سے صرف اپنا نفع حاصل کرنا تھا، مگر اس نے یہ کام ایسی جگہ پر جو اس کی ملکیت میں نہیں تھی، اس لئے وہ ضامن ہوگا۔) **لأنه سبب لتلفه الخ**: اس لئے کہ اس شخص کے ہلاک ہونے کا سبب یہی واقعہ ہوا اور بنانے والا راستہ کی فضا کو اپنی بنائی ہوئی چیز سے اپنے گھیرے میں لینے کے لئے زیادتی کرنے والا ہے۔ (ف:- کیونکہ اس نے ایسا کر کے بے جگہ تصرف کیا ہے۔)

وهذا من أسباب الضمان الخ: اور یہ بھی تاوان کے سببوں میں سے ایک سبب ہے، اور قاعدہ کلیہ یہی ہے کہ زیادتی کرنے والا ہی ضامن ہوتا ہے۔ **وكذلك إذا سقط شيء الخ**: اسی طرح وہ چیزیں جو ہم نے باب کی ابتداء میں بیان کی ہیں اگر ان میں سے کوئی چیز کسی پر گر پڑے اور وہ مر جائے تو بھی اس کی مددگار برادری پر دیت لازم ہوگی۔ (ف:- کیونکہ جس شخص نے یہ پاخانہ یا جرصن وغیرہ بنائی تھی اس کی ہلاکت کا سبب بن رہا ہے، لہٰذا اس غلطی کی ذمہ داری بنانے والے کی مددگار برادری پر ہوگی۔) **وكذا إذا تعثر بنقضه الخ**: اسی طرح اگر اس پاخانہ یا پرنالہ وغیرہ کی کسی چیز سے ٹھوکر کھا کر کوئی آدمی یا جانور ہلاک ہو جائے تو بھی بنانے والا اس کا ذمہ دار ہوگا، کیونکہ یہی شخص اس کو بنانے میں نقصان کا سبب بنا ہے یا اس کی کسی چیز سے کسی نے ٹھوکر کھائی ہے۔)

وإن عثر بذلك رجل الخ: اور اگر وہاں پر کی نکلی ہوئی کسی چیز سے کوئی آدمی پھسل کر دوسرے آدمی پر گر پڑا اور دونوں ہی اتفاق سے مر گئے تو دونوں آدمیوں کے بارے میں تاوان اور دین اسی شخص پر لازم ہوگی جس نے یہ چیزیں بنائی ہے اور اس وقت یہ سمجھا جائے گا کہ گویا اس کے بنانے والے نے پہلے پھسلنے والے کو دوسرے شخص پر دکھا دیا ہے جس سے دونوں مر گئے ہیں۔

توضیح:- اگر کسی نے عام راستہ پر اپنی خاص ضرورت کی کوئی چیز مثلاً پرنالہ بنا دیا اور اس سے پھسل کر یا چوٹ کھا کر کوئی گر پڑے یا کسی طرح کا اسے نقصان ہو گیا، یا کوئی شخص اس سے پھسل کر کسی دوسرے شخص پر گر پڑے اور یہ دونوں ہی مر جائیں۔ مسائل کی تفصیل۔ اقوالِ ائمہ۔ مفصل دلائل

وإن سقط الميزاب نظر فإن أصاب ما كان منه في الحائط رجلا فقتله فلاضمان عليه، لأنه غير متعد فيه لما أنه وضعه في ملكه. وإن أصابه ما كان خارجا من الحائط فالضمان على الذى وضعه لكونه متعديا فيه، ولا ضرورة؛ لأنه يمكنه أن يركبه في الحائط، ولا كفارة عليه، ولايحرم عن الميراث؛ لأنه ليس بقاتل حقيقة. ولو أصابه الطرفان جميعا وعلم ذلك وجب النصف وهدر النصف كما إذا جرحه سبع وإنسان، ولو لم يعلم أى طرف أصابه يضمن النصف اعتبارا للأحوال.

ترجمہ:- اور اگر تمام سڑک پر جو پرنالہ بنایا تھا اس کے گرنے سے جس شخص کو چوٹ لگی اور وہ ہلاک ہو گیا تو دیکھنا یہ ہوگا کہ اگر اس پرنالہ کے اس حصہ سے چوٹ لگی ہے جو دیوار میں گڑا ہوا تھا تو بنانے والے پر تاوان نہیں ہوگا، کیونکہ وہ شخص اس کے بنانے میں زیادتی کرنے والا نہیں تھا، کیونکہ پرنالہ کے اس حصہ کو اپنی ملکیت اور دیوار میں لگایا تھا۔

(ف:- لیکن یہ بات یاد رہے کہ پرنالہ کا حصہ جو دیوار کے اندر ہے اور جو حصہ باہر آخری کونہ میں ہے وہ پورا خواہ جتنا بڑا بھی ہو وہ ایک ہی ہے، اس لئے اپنی دیوار سے بڑھا ہوا جو حصہ ہے اس کے لگانے میں زیادتی کرنے والا ہوا، اور شاید کہ بڑھا ہوا ہونے کی وجہ سے ہی اس کے گرنے کا سبب بنا ہو، یہ اتفاق کی بات تھی کہ اندرونی حصہ اسے لگ گیا۔ اچھی طرح سمجھ لیں)

وإن أصابه ما كان خارج الخ اور اگر وہ حصہ جو دیوار سے باہر تھا اس کے لگنے سے مرنے والا مرا ہے تو اس کی دیت کا

تاوان کا ذمہ دار پرنالہ کو بنانے والا ہوگا، کیونکہ اس طرح بنانے میں اسی نے زیادتی کی ہے اور ظالم بنا ہے، اس جگہ اسے کوئی انتہائی مجبوری نہیں تھی، اس لئے کہ اسے باہر نہ نکال کر تھوڑا سا حصہ بڑا کر کے دیوار کے ساتھ لگا سکتا تھا۔ (ف:۔اس موقعہ پر پھر وہی سوال ہوتا ہے کہ پرنالہ لگانے والا شخص جس کے نتیجے میں یہ دوسرا شخص ہلاک ہوا ہے، کیا لگانے والا فی الحال قاتل کے حکم میں ہے یا صرف ضامن ہے؟ یہاں تک کہ اگر اس کے لگانے سے جو شخص مرا ہے یہ دونوں ایک دوسرے کے مورث اور وارث ہوں۔ موجودہ صورت میں اس کی میراث سے وہ شخص محروم ہوگا کہ نہیں؟ تو جواب یہ ہے کہ لگانے والا وہ شخص قاتل نہیں مانا جائے گا۔)

ولا کفارة علیه الخ: اور اس پرنالہ بنانے والے پر قتل کا کفارہ بھی واجب نہیں ہوگا، کیونکہ اور مقتول کی میراث سے وہ محروم بھی نہیں ہوگا یہ شخص حقیقت میں قاتل نہیں ہے۔ (ف:۔بلکہ حقیقت میں قاتل وہ چیز ہے جس کی چوٹ سے وہ مرا ہے۔ اور یہ شخص صرف اس چیز کا بنانے والا ہے، اور کیونکہ وہ چیز ایسی نہیں ہے جس پر جرمانہ لگایا جاسکے، لہٰذا یہی شخص تاوان کا مجرم ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم

ولو أصابه الطرفان جمیعا الخ: اور اگر مقتول کو اس پرنالہ کے وہ دونوں کنارے ایک ساتھ لگیں جو کہ دیوار کے اندر تھا اور وہ کنارہ بھی جو دیوار کے باہر تھا، اب اگر یہ بات شرعی ذریعہ سے معلوم ہو جائے کہ واقعۃً چوٹ اسی طرح لگی ہے تو اس کے بنانے والے پر آدھا دین لازم ہوگا اور آدھی دیت باطل ہو جائے گی۔ (ف:۔لیکن اس حقیقت کا معلوم ہونا گواہی کے بغیر ممکن نہیں ہیں) **کما إذا جرحه سبع وإنسان الخ:** جیسے کہ اس صورت میں کہ کسی شخص کو ایک درندہ نے بھی زخمی کیا اور کسی آدمی نے بھی اسے زخمی کیا (بالآخر وہ شخص دونوں کے زخموں کو کھانے سے مر گیا۔ پس اگر دونوں کا زخمی کرنا یقینی طور پر معلوم ہو تو اس زخمی کرنے والے شخص پر آدھی دیت لازم ہوگی اور آدھی دیت جو درندہ پر لازم ہوتی ہے وہ باطل ہوگی۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ یہ بات اچھی طرح معلوم ہو جائے کہ مرنے والا شخص پرنالہ کے دونوں کناروں کے چوٹ کھانے سے مرا ہے۔)

وإن لم یعلم الخ: اور اگر یہ بات معلوم نہ ہو سکے کہ اس پرنالہ کے کس کنارے سے اسے چوٹ لگی ہے تب بھی اس کا بنانے والا آدھی دیت کا ضامن ہوگا۔ ظاہری حالت کا اعتبار کرتے ہوئے۔ (ف:۔یعنی یہ بات تو یقینی معلوم ہے کہ مرنے والا اسی پرنالہ کی طرف سے مرا ہے۔ اب اگر دیوار والے حصہ کی چوٹ سے مرا ہے تو کچھ تاوان نہیں، اور اگر نکلے ہوئے حصہ کی چوٹ سے مرا ہے تو کل تاوان لازم ہوگا۔ اور اگر دونوں حصوں کی چوٹ سے مرا ہے تو نصف کا ضامن ہوگا۔ اس شک کی وجہ سے قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ کچھ بھی تاوان لازم نہ ہو لیکن جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ وہ شخص اسی پرنالہ کی چوٹ سے مرا ہے تو دو حال میں نصف سے کم لازم نہیں ہوگا۔ اور تیسری حالت کا چونکہ یقین نہیں ہے اس لئے ضمان ساقط نہیں ہوگا۔ اور یہی حکم استحسان ہے۔)

توضیح:۔اگر کسی نے اپنے گھر کا پرنالہ باہر عام سڑک کی طرف بڑھا کر لگایا، وہ کسی وقت گر گیا اور اس کے گرنے سے پرنالہ کے اس حصہ کی چوٹ کھا کر مر گیا جو دیوار کے اندر تھا۔ اگر اس پرنالہ کے دو کناروں کی چوٹ کھانے سے مرنے والا مرا ہو اور اگر یہ معلوم نہ ہو سکا کہ یہ کس حصہ کی چوٹ کھانے سے مرا ہے۔ مسائل کی تفصیل۔ اقوال ائمہ۔ حکم۔ دلائل مفصلہ

ولو أشرع جناحا إلى الطريق ثم باع الدار فأصاب الجناح رجلا فقتله، أو وضع خشبة في الطريق ثم باع

الخشبة وبرئ إليه منها فتركها المشتري حتى عطب بها إنسان فالضمان على البائع؛ لأن فعله وهو الوضع لم ينفسخ بزوال ملكه وهو الموجب. ولو وضع في الطريق جمرا فأحرق شيئا يضمنه؛ لأنه متعد فيه، ولو حركته الريح إلى موضع آخر ثم أحرق شيئا لم يضمنه، لفسخ الريح فعله، وقيل: إذا كان اليوم ريحا يضمنه؛ لأنه فعله مع علمه بعاقبته وقد أفضى إليها فجعل كمباشرته.

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر ایسی صورت ہوئی کہ ایک شخص نے عام راستہ کی طرف ایک دروازہ نکالا، یا شہتیر نکالا، یا پرنالہ کی طرح روشن دان نکالا (قاموس وغیرہ) پھر اس شخص نے اپنے اس مکان کو فروخت کر دیا، اور اس اضافی چیز سے کسی شخص کو ایسی سخت چوٹ لگ گئی کہ وہ شخص اس سے مر گیا۔ (ف:- تو اس کا ضامن اس کا لگانے والا ہوگا یا اس مکان کا خریدار ہوگا۔) **أو وضع خشبة في الطريق الخ:** یا کسی نے راستہ میں ایک لکڑی مثلاً شہتیر وغیرہ ڈال دی، پھر اس نے اس لکڑی کو فروخت کر دیا اور خریدار سے اس لکڑی کی بابت براءت کرلی، پھر خریدار نے اس لکڑی کو اسی جگہ پر چھوڑ دیا جس سے گزرنے والا کوئی شخص مر گیا۔ (ف:- تو کیا اس مکان کا پرانا مالک (بائع) ضامن ہوگا یا نیا مالک (مشتری) ضامن ہوگا؟ تو اس کا جواب یہ ہوگا۔) **فالضمان على البائع الخ:** یعنی ان دونوں صورتوں میں بائع پر ہی دیت کا تاوان واجب ہوگا۔ (ف:- یعنی جناح مکان کی صورت میں ہو یا لکڑی کی صورت میں ہو، بہر حال بائع پر ہی ضمان واجب ہوگا۔) **لأن فعله وهو الوضع الخ:** کیونکہ دیت کے تاوان کے واجب ہونے کا سبب بائع کا پرانا عمل تھا۔ اور وہ عمل اپنی جگہ پر اس کی ملکیت ختم ہو جانے کی صورت میں بھی باقی ہے، یعنی فسخ نہیں ہوا۔ (ف:- یعنی اس مکان میں اس زائد حصہ کو نکالنا ہی تاوان کو لازم کرنے کا سبب ہے خواہ اس کے بعد اس مکان کو اپنے پاس ہی رہنے دے یا اسے توڑ پھوڑ کر دے یا دوسرے کے ہاتھ اسے فروخت کر دے یعنی جب تک وہ چیز اسی جگہ پر لگی رہے گی وہ ضامن ہوگا۔ اور لکڑی کا ڈالنا ضمان کا موجب ہو، لہٰذا جب تک وہ چیز اس پر پڑی رہے گی وہ ضامن ہوگا، اور اب اس شبہ کا جواب کہ اس بائع نے تو اپنے مشتری سے براءت حاصل کرلی تھی تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ جب تک اس نے خریدار کے ہاتھ اس چیز کو فروخت نہیں کیا اس پر کوئی ضمان واجب نہیں ہوا تھا، تاکہ اس کی براءت صحیح ہوتی۔ لہٰذا اس طرح براءت کرنا اور نہ کرنا دونوں باتیں برابر ہوئیں، چنانچہ وہ بہر حال ضامن ہوگا۔ البتہ اگر خریدار نے اس جناح کو توڑ پھوڑ کرنے کے بعد یا لکڑی کو راستہ سے ہٹا دینے کے بعد دوبارہ اسی طرح بنالیا تب بائع بری ہو جائے گا، کیونکہ اس کا عمل اب باقی نہیں رہا، اگرچہ خریدار کے دور کر دینے سے باقی نہیں رہا تھا۔ لہٰذا اس کی صورت ایسی ہو جائے گی جیسے کسی نے جناح نکالا مگر کسی دوسرے آدمی نے اسے توڑ کر پھینک دیا تو وہ تاوان ختم ہو جائے گا۔ اب اگر پھر کسی دوسرے نے اسے بنا دیا تب مالک مکان اس سے بری ہو جائے گا۔)

ولو وضع في الطريق الخ: اور اگر کسی نے راستہ میں آگ کا انگارہ رکھا، بعد میں اس انگارہ نے کسی کی کوئی چیز جلا دی تو اس کا رکھنے والا ہی اس نقصان کا ضامن ہوگا، کیونکہ وہی شخص زیادتی کرنے والا ہوا۔ (ف:- یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ آگ کا انگارہ اپنی جگہ پر موجود ہو اور اس میں کوئی بات پیدا نہیں ہوئی ہو۔) **ولو حركته الريح الخ:** کیونکہ اگر ہوا نے اس انگارہ کو حرکت دے کر دوسری جگہ پر رکھ دیا اور اس جگہ پر کسی چیز کو جلا دیا تو انگارہ کا رکھنے والا اس نقصان کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ ہوا کی حرکت نے رکھنے والے کے عمل کو مٹا دیا ہے۔ (ف:- اور اب جو کچھ نقصان ہوا وہ ہوا کی حرکت سے ہوا ہے، جبکہ اس کی حرکت باطل سمجھی جائے گی۔) **وقيل: إذا كان اليوم الخ:** اور کچھ مشائخ نے کہا ہے کہ اگر وہ دن ایسا ہو جس میں ہوا زور سے چل رہی ہو تو انگارہ رکھنے والا اب بھی ضامن ہوگا، کیونکہ اس شخص نے اس کا نتیجہ جاننے کے باوجود ایسا کیا ہے۔ بالآخر وہی نتیجہ سامنے آیا گویا اس نے خود اپنے ہاتھ سے جلا دیا ہے۔ (ف:- یعنی اس کو یہ معلوم تھا کہ انگاروں میں تیز ہوا لگنے سے آگ بھڑک جاتی ہے، اور نتیجہ یہی ہوا کہ گویا اس نے جان بوجھ کر خود اس کو جلایا ہے اس لئے خود ضامن ہوگا۔)

اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ زمانہ فتنہ کا ہے، اور فتنہ فساد پھیلانے والوں کی اکثریت ہے۔ لہٰذا ایسی بات پر فتوی دینا

ضروری ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

توضیح:۔اگر کسی شخص نے اپنے گھر سے باہر عام راستہ کی طرف شہتیر نکالی، یا راستہ پر لکڑی کا بڑا ٹکڑا رکھدیا پھر اس نے اس لکڑی کو فروخت کر دیا اور خریدار سے معاملہ بالکل ختم کر دیا۔ بعد میں اسی ٹکڑے سے یا گھر کے بنائے ہوئے اضافی چیز سے کوئی چوٹ کھا کر مر گیا تو اس کا ضامن بائع ہو گا یا مشتری۔ اگر کسی نے اپنے گھر کے باہر راستہ پر کچھ آگ رکھ دی، بعد میں وہ آگ بھڑک اٹھی جس سے کچھ جانی یا مالی نقصان ہو گیا تو اس کا ذمہ دار کون ہو گا۔ مسائل کی تفصیل۔ اقوال ائمہ۔ دلائل مفصلہ

ولو استأجر رب الدار العملة لإخراج الجناح أو الظلة فوقع فقتل إنسانا قبل أن يفرغوا من العمل فالضمان عليهم؛ لأن التلف بفعلهم، وما لم يفرغوا لم يكن العمل مسلما إلى رب الدار، وهذا لأنه انقلب فعلهم قتلا حتى وجبت عليهم الكفارة، والقتل غير داخل في عقده فلم ينتقل فعلهم إليه فاقتصر عليهم وإن سقط بعد فراغهم فالضمان على رب الدار استحسانا؛ لأنه صح الاستيجار حتى استحقوا الأجر، ووقع فعلهم عمارة وإصلاحا فانتقل فعلهم إليه، فكأنه فعل بنفسه، فلهذا يضمنه. وكذا إذا صب الماء في الطريق فعطب به إنسان أو دابة، وكذا إذا رش الماء أو توضأ؛ لأنه متعد فيه بإلحاق الضرر بالمارة بخلاف ما إذا فعل ذلك في سكة غير نافذة وهو من أهلها، أو قعد أو وضع متاعه؛ لأن لكل واحد أن يفعل ذلك فيها لكونه من ضرورات السكنى كما في الدار المشتركة، قالوا: هذا إذا رش ماء كثيرا بحيث يزلق به عادة، أما إذا رش ماء قليلا كما هو المعتاد، والظاهر أنه لايزلق به عادة لايضمن.

ترجمہ:۔اور اگر مالک مکان نے عام راستہ پر جناح نکالنے کے لئے یا چھجہ بنانے کے لئے مزدوروں کو ٹھیکہ پر کام دیدیا۔ (ف:۔ تاکہ یہ کام پورا کر کے اس کے حوالہ کر دیں، اور اس کی مزدوری پوری دیدے۔) **فوقع فقتل إنسان الخ:** مگر اس کام کے پورا ہونے سے پہلے ہی وہ چھجہ یا جناح کسی شخص پر گر گیا اور وہ مر گیا تو اس مرنے والے کی دیت انہی کاریگروں پر لازم ہو گی، کیونکہ انہی لوگوں کے کام کے ناقص ہونے کی وجہ سے وہ گر پڑا ہے، لہذا یہ لوگ جب تک اس کام کو دوبارہ مکمل کر کے فارغ نہ ہوں گے، تب تک وہ کام مالکِ مکان کے حوالے نہیں کیا جائے گا۔ (ف:۔ بلکہ خود ان کاریگروں کے پاس ہی وہ مکان رہے گا تو یہ کہنا ہو گا کہ گویا ان لوگوں نے اس کام کو غلط طریقے سے بنایا تھا اسی لئے اس مکان کے گرنے سے آدمی ہلاک ہوا ہے۔)

وهذا لأنه انقلب فعلهم قتلا الخ: اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ان لوگوں کا معماری کا کام یعنی عمارت بنانے کا کام الٹ کر قتل کا کام ہو گیا، اسی لئے انہی لوگوں پر کفارہ واجب ہوا، اور مالک مکان یعنی مستاجر کے ٹھیکہ میں اس قتل کو داخل نہیں کیا جائے گا۔ اسی لئے ان کا یہ کام مستاجر کے کام کی طرف منتقل نہیں ہوا، اور ان کا کام ان ہی تک رک کر رہ گیا۔

(ف:۔ لہذا انہی پر ضمان واجب ہو گا اور ابھی تک مالک مکان اس قتل کے معاملے سے بری رہے گا۔) **وإن سقط بعد فراغهم الخ:** اور اگر وہ حصہ یا چھتہ ان کاریگروں کے کام سے فارغ ہونے کے بعد گرا تو استحساناً مقتول کی دیت مکان کے مالک پر لازم ہو گی۔ کیونکہ ان کا اس کام کا ٹھیکہ لینا صحیح ہوا تھا، اس لئے یہ لوگ اپنی اجرت اور مزدوری کے مستحق ہوئے اور ان کا جو کام تھا، مکان کو بنانا اور ان کو سیدھا کرنا وغیرہ وہ ہو چکا ہے۔ اس لئے ان کا فعل اور ساری ذمہ داری مکان کے مالک کی طرف منتقل ہو گئی تو گویا مالک مکان نے یہ کام خود کیا ہے، اسی لئے وہ لوگ اس مقتول کی دیت کے ضامن ہوں گے۔ **وكذا إذا صب الماء في**

الطریق الخ: اسی طرح اگر کسی شخص نے کسی راستہ پر پانی ڈالا جس سے کوئی آدمی یا جانور پھسل کر مر گیا تو وہی شخص اس کا ضامن ہوگا، اسی طرح اگر راستہ میں پانی چھڑکا یا وضو کیا جس سے کوئی آدمی یا جانور پھسل کر مر گیا تب بھی وہی شخص ضامن ہوگا، کیونکہ اس شخص نے یہ سب کام کر کے ظلم کیا اور اس نے راستہ پر چلنے والے کو نقصان پہنچایا، اس کے برخلاف اگر اس نے اسی طرح کا کام ایسے راستہ میں کیا جو ایک طرف سے بند ہو یا غیر نافذہ ہو اور وہ خود اسی گلی اور راستہ کا رہنے والا بھی ہو یا وہ اس گلی میں بیٹھ گیا یا اپنا اسباب رکھ دیا اور اس کی وجہ سے کسی کا نقصان ہو گیا تو وہ اس نقصان کا ذمہ دار نہ ہوگا، کیونکہ ایسے بند راستوں کے رہنے والوں میں سے ہر ایک شخص کو ایسے کام کرنے کا پورا اختیار ہوتا ہے، کیونکہ اس قسم کے کام تو رہائش کے لوازمات اور ضروریات میں سے ہوتے ہیں، جیسے کہ ایک مشترک گھر میں اس کے تمام شرکاء کو ایسا اختیار ہوتا ہے۔ اور مشائخ نے فرمایا ہے کہ پانی چھڑکنے کی صورت میں اس وقت آدمی ضامن ہوگا جبکہ اس نے پانی اتنی زیادہ مقدار میں چھڑکا ہو کہ عموماً ایسی حالت میں پھسل جایا کرتا ہو، کیونکہ اگر کسی نے اتنا پانی چھڑکا جو عام عادت کے خلاف نہ ہو اور بظاہر اتنے سے پانی سے ایسی پھسلن بھی نہیں ہوتی ہے تو وہ شخص ضامن نہ ہوگا۔

توضیح:- اگر مالک مکان نے عام راستہ کی طرف اپنے مکان کا چھجہ نکالنے کا کام کسی کو ٹھیکہ پر دیا، اور اس کے مکمل ہونے سے پہلے یا مکمل ہو جانے کے بعد وہ حصہ کسی کے بدن پر گر گیا جس سے وہ شخص مر گیا، یا کسی نے سڑک پر خود پانی چھڑکا یا وہاں پر بیٹھ کر وضو کیا، اور اس کی جگہ سے پھسلن ہو جانے سے کوئی گزرنے والا گر کر زخمی ہو گیا یا مر گیا تو اس کا ضامن کون ہوگا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ مفصل دلائل

یا وہاں پر بیٹھ کر وضو کیا، اور اس کی وجہ سے پھسلن ہو جانے سے کوئی گزرنے والا گر کر زخمی ہو گیا یا مر گیا تو اس کا ضامن کون ہوگا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ مفصل دلائل

ولو تعمد المرور في موضع صب الماء فسقط لايضمن الراش؛ لأنه صاحب علة، وقيل: هذا إذا رش بعض الطريق؛ لأنه يجد موضعا للمرور ولا أثر للماء فيه، فإذا تعمد المرور على موضع صب الماء مع علمه بذلك لم يكنّ على الراش شيء، وإن رش جميع الطريق يضمن؛ لأنه مضطر في المرور، وكذا الحكم في الخشبة الموضوعة في الطريق في أخذها جميعه أو بعضه، ولو رش فناء حانوت بإذن صاحبه فضمان ما عطب على الآمر استحسانا، وإذا استاجر أجيرا ليبني له في فناء حانوته فتعقل به إنسان بعد فراغه من العمل فمات يجب الضمان على الآمر استحسانا، ولو كان أمره بالبناء في وسط الطريق فالضمان على الأجير لفساد الأمر.

ترجمہ:- اور اگر پھسلنے والا شخص قصداً ایسے راستہ سے گزرا جہاں زیادہ مقدار میں پانی بہایا گیا تھا، پھر چلتے ہوئے وہ شخص وہیں پر گر پڑا تو پانی چھڑکنے والا اس کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ چلنے والے نے خود گرنے کا ایک بہانہ بنالیا ہے اور اس کی علت پیدا کی ہے۔ اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم اس وقت ہوگا کہ اس نے راستہ کے ایک حصہ پر پانی چھڑکا ہو، کیونکہ ایسی صورت میں چلنے والے کو اس جگہ سے گزرنے جانے کے لئے ایسی جگہ مل گئی تھی جہاں پانی گرا ہے تو جان بوجھ کر وہ شخص قصداً ایسی جگہ سے چلا جہاں پانی بہایا گیا ہے۔

وإن رش جميع الطريق الخ: اور اگر اس نے پورے راستہ پر پانی گرایا ہو اور کہیں پر جگہ خالی نہیں چھوڑی تو وہ چھڑکنے والا ضامن ہوگا، کیونکہ چلنے والا پانی میں چلنے پر مجبور ہوگا۔ وكذا الحكم في الخشبة الخ: اسی طرح راستے میں لکڑی ڈالنے کی

صورت میں بھی یہی تفصیل ہوگی، یعنی اگر لکڑی نے پورا راستہ گھیرا ہے یا تھوڑا گھیرا ہے۔(ف:-یعنی اگر لکڑی تھوڑے راستہ پر پڑی ہوئی ہو تو چلنے والے کو راستہ پہ چلنے کا اطمینان سے موقع ملے گا، لہذا لکڑی ڈالنے والا کسی نقصان کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ اگر گزرنے والا قصداً ان لکڑیوں پر سے گزرے گا تو اپنی ہلاکت کا خود سبب بنے گا، اور اگر لکڑی والے نے اپنی لکڑی اس طرح رکھی کہ اس سے تمام راستہ بند ہو گیا تو لکڑی ڈالنے والا ہی نقصان کا ضامن ہوگا، کیونکہ گزرنے والے کو گزرنے کے لئے لکڑی کے بغیر گزرنا ممکن نہ ہوگا۔ولو رش فناء حانوت الخ: اور اگر سقہ یا بہشتی کو دکان کے مالک نے اپنی دکان کے سامنے پانی چھڑکنے کا حکم دیا اور اس نے حکم کے مطابق چھڑک دیا تو اس سے جو چیز بھی نقصان ہوگی استحساناً اس نقصان کا ذمہ دار دکان کا مالک ہوا۔(ف:-اسی طرح اگر دکان کے مالک نے اپنے کسی نوکر وغیرہ کو پانی چھڑکنے کا حکم دیا تو اس نقصان کا بھی ضامن دکان کا مالک ہو گیا، کیونکہ ایسا حکم دینا صحیح ہوتا ہے، اور "خلاصہ" میں ہے کہ اگر کسی نے کسی کو راستہ میں وضو کرنے کا حکم دیا اور اس سے کا نقصان ہو گیا تو اس نقصان کا تاوان وضو کرنے والے کے ذمہ ہوگا۔ع) وإذا استاجر أجيرا الخ: اور اگر مثلاً زید نے اپنی دکان کے سامنے عمارت بنانے کے لئے کسی کو مزدور رکھا تو جب وہ بنا کر فارغ ہو گیا تو ادھر سے گزرنے والا کوئی شخص اس عمارت سے ٹھوکر کھا کر مر گیا تو استحساناً اس کا تاوان دکان کے مالک پر واجب ہوگا۔اور اگر دکاندار نے بالکل بیچ راستہ میں عمارت بنانے کا حکم دیا اور اگر اس سے ٹکرا کر کوئی شخص مر گیا تو اس کا تاوان اسی مزدور پر واجب آئے گا، کیونکہ یہ حکم بالکل غلط تھا۔(ف:-یعنی اس مزدور کو یہ بات بالکل اچھی طرح معلوم تھی کہ بیچ راستہ میں کسی کی ملکیت نہیں ہو سکتی، اسی وجہ سے شیخ الاسلام نے یہ قید لگائی ہے کہ یہ راستہ معروف و مشہور ہو یعنی گلی کے راستوں کے طریقہ سے کچھ لوگوں کا مخصوص راستہ نہ ہو۔اسی طرح دکان کے قریب میں بھی عمارت بنانے کے مسئلہ میں جامع محبوبی نے لکھا ہے کہ یہ حکم اس وقت ہوگا کہ اس مزدور کو یہ بات معلوم نہ ہو کہ دکان کے سامنے کی جگہ کسی دوسرے کی ملکیت ہے، کیونکہ اگر یہ بات معلوم ہو تو اس صورت میں بھی نقصان ہونے پر اسی مزدور پر بھی تاوان واجب ہوگا۔امام مالک و شافعی و احمد کا بھی یہی قول ہے۔

توضیح:-اگر راستہ پر چھڑکے ہوئے پانی سے پھسلن ہو جانے کے بعد گذرنے والا قصداً ایسی جگہ سے گذرا جہاں پر واقعۃً پھسلن زیادہ تھی یا پانی زیادہ تھا۔اور اگر اس نے راستہ کے پورا حصہ پر پانی چھڑکا جس سے پورا راستہ پھسلن بن گیا اور گذرنے والا اس پر گر کر مر گیا۔ یا کسی سقاء یا بہشتی سے اجرت پر اس راستہ کو چھڑکایا اور اس سے وہی حادثہ ہو گیا۔مسائل کی تفصیل۔حکم۔مفصل دلائل۔

قال: ومن حفرا بيرا في طريق المسلمين ، أو وضع حجرا فتلف بذلك إنسان فديته على عاقلته، وإن تلفت بهيمة فضمانها في ماله؛ لأنه متعد فيه فيضمن ما يتولد منه غير أن العاقلة تتحمل النفس دون المال فكان ضمان البهيمة في ماله، وإلقاء التراب واتخاذ الطين في الطريق بمنزلة إلقاء الحجر والخشبة لما ذكرنا، بخلاف ما إذا كنس الطريق فعطب بموضع كنسه إنسان حيث لم يضمن؛ لأنه ليس بمتعد، فإنه ما أحدث شيئا فيه إنما قصد دفع الأذى عن الطريق حتى لو جمع الكناسة في الطريق وتعقل به إنسان كان ضامنا لتعديه بشغله. ولو وضع حجرا فنحاه غيره عن موضعه فعطب به إنسان فالضمان على الذي نحاه؛ لأن حكم فعله قد انتسخ لفراغ ما شغله، وإنما اشتغل بالفعل الثاني موضع آخر.

ترجمہ:-قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے مسلمانوں کے عام راستے میں کنواں کھدوایا پتھر ڈال دیا جس سے کوئی

آدمی مر گیا تو اس کی دیت کنواں کھدائی کرنے والے کے عاقلہ یعنی مددگار برادری پر واجب ہو گی، اور اگر اس سے کوئی جانور مر گیا ہو تو اس کا تاوان کھدائی کرنے والے کے اپنے مال میں واجب ہوگا، کیونکہ اس شخص نے اس قسم کا کام کر کے ظلم کیا ہے۔ لہٰذا ایسی حرکتوں سے جو بھی نقصان ہو گا وہ اس کا ضامن ہو گا یعنی انسان کی جان اور جانوروں کی جان ضائع ہونے کا ضامن ہو گا۔ لیکن اتنا فرق ہو گا کہ جان کی دیت کی ضمانت مددگار برادری پر لازم ہوتی ہے، اور مال کی ضمانت خود اسی شخص پر ہوتی ہے، یعنی جانور کا تاوان خود اس کے اپنے مال میں واجب ہو گا۔ اور اگر اس نے راستہ میں ریت یا کیچڑ ڈال دی تو اس کا حکم بھی وہی ہو گا جو پتھر ڈالنے یا موٹی لکڑیاں ڈالنے کا حکم ہے، کیونکہ ایسا کام کرنے میں بھی وہ ظالم ہے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے۔ اس کے برخلاف اگر کسی شخص نے راستے کی صفائی کی اور اس کے صاف کئے ہوئے جگہ پر کوئی شخص پھسل کر مر گیا، وہ ضامن نہیں ہو گا، کیونکہ اس نے کوئی جرم نہیں کیا، اور راستے میں کوئی نیا کام نہیں کیا، بلکہ راستے سے کوڑا کرکٹ ہٹا دینے کا ارادہ کیا تھا۔ (اور یہ بات تو ایمان کی اچھی خصلتوں میں سے ہے، جیسا کہ حدیث میں ہے) البتہ اس نے اس کے برخلاف راستے میں کوڑا کرکٹ جمع کر دیا جس کی وجہ سے کوئی آدمی مر گیا تب البتہ شخص ضامن ہو گا، کیونکہ اس نے راستہ میں کوڑا ڈال دیا ہے۔ **ولو وضع حجرا الخ**: اور اگر ایک شخص نے راستے میں ناجائز طریقے سے ایک پتھر رکھا پھر دوسرے شخص نے اس کو دوسری طرف ہٹا دیا، پھر کوئی شخص اس پتھر سے ٹھوکر کھا کر مر گیا تو اس کی دیت کا ضامن دوسرا شخص ہو گا۔ کیونکہ پہلے شخص نے جو کچھ کیا تھا، اس کا کام دوسرے شخص کے ہٹا دینے سے ختم ہو گیا۔ اور دوسری جگہ رکھنا، دوسرے شخص کا کام تھا۔ لہٰذا وہی شخص اس کا ضامن ہو گا۔

توضیح:- اگر کسی شخص نے مسلمانوں کے عام راستہ پر کنواں کھدوایا کوئی پتھر ڈال دیا جس سے ٹکرا کر کوئی شخص یا جانور مر گیا تو اس کا ذمہ دار کون ہو گا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ مفصل دلائل

وفي الجامع الصغير في البالوعة يحفرها الرجل في الطريق، فإن أمره السلطان بذلك أو أجبره عليه لم يضمن؛ لأنه غير متعد حيث فعل ما فعل بأمر من له الولاية في حقوق العامة، وإن كان بغير أمره فهو متعد إما بالتصرف في حق غيره أو بالافتيات على رأي الإمام أو هو مباح مقيد بشرط السلامة، وكذا الجواب على هذا التفصيل في جميع ما فعل في طريق العامة مما ذكرناه وغيره؛ لأن المعنى لايختلف، وكذا إن حفر في ملكه لم يضمن؛ لأنه غير متعد، وكذا إذا حفر في فناء داره؛ لأن له ذلك لمصلحة داره، والفناء في تصرفه، وقيل: هذا إذا كان الفناء مملوكا له أو كان له حق الحفر فيه؛ لأنه غير متعد، أما إذا كان لجماعة المسلمين أو مشتركا بأن كان في سكة غير نافذة فإنه يضمنه؛ لأنه مسبب متعد، وهذا صحيح. ولو حفر في الطريق ومات الواقع فيه جوعا أو غما لاضمان على الحافر عند أبي حنيفة؛ لأنه مات لمعنى في نفسه، والضمان إنما يجب إذا مات من الوقوع، وقال أبويوسف: إن مات جوعا فكذلك، وإن مات غما فالحافر ضامن له؛ لأنه لاسبب للغم سوى الوقوع، أما الجوع فلايختص بالبير، وقال محمد: هو ضامن في الوجوه كلها؛ لأنه إنما حدث بسبب الوقوع، إذ لولاه لكان الطعام قريبا منه.

ترجمہ:- اور جامع صغیر میں ہے کہ اگر کسی شخص نے راستے میں چہ بچہ کھودا۔ (اور اگر کوئی شخص اس میں گر کر مر گیا تو دیکھا جائے گا کہ اگر حاکم وقت نے اس شخص کو چہ بچہ کھودنے کا حکم دیا تھا، یا بچہ کھودنے پر مجبور کیا تو وہ ضامن نہیں ہو گا، کیونکہ اس نے جو کچھ کیا وہ اسی حاکم کے کہنے پر کیا جس کو پورا اختیار ہے۔ **وإن كان بغير أمره الخ**: اور اگر کھودنے والے نے حکم حاکم کے بغیر از خود یہ کام کیا ہو تو یہ ظالم ہو گا خواہ اس وجہ سے کہ اس نے دوسرے شخص کے حق میں تصرف کیا ہے، یا اس وجہ سے کہ اس

نے حاکم کی اجازت کے بغیر کام ہے یا اس وجہ سے کہ مباح کام کرنے کی اگرچہ اس کو اجازت حاصل تھی لیکن ایسے کام کے لئے ایک شرط یہ بھی تھی کہ کسی شخص کی سلامتی میں خلل نہ آئے، (جیسا کہ شکار کی اجازت اسی قسم کی شرط کے ساتھ مشروط ہے، اسی طرح وہ تمام کام جن کو اس نے عام راستہ پر کیا، جن کو ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے، یا بیان نہیں بھی کیا تو سب کا حکم اسی تفصیل کے ساتھ ہے، یعنی عام راستہ پر پاخانہ بنایا یا چھتہ بنایا، یا کنکری ڈالی وغیرہ۔ اگر ان کاموں میں بادشاہی حکم ہو تو ان کاموں کا کرنے والا ضامن نہیں ہوگا اور نہ ضامن ہوگا، کیونکہ ان تمام باتوں کی جو علت ہے، وہ ان کاموں میں برابری پائی جاتی ہے، کسی میں فرق نہیں ہے۔ یہاں تک کہ اگر بادشاہی حکم کی بناء پر کیا ہو تو کسی صورت میں بھی ضامن نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی نے اپنی ملکیت میں چہ بچہ کھودا ہو اور اس میں کوئی آدمی گر کر مر گیا ہو تو بھی ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ ایسا کرنے میں اس نے کوئی جرم یا زیادتی نہیں کی ہے۔)

وكذا إذا حفر الخ: اسی طرح سے اگر اس نے اپنے مکان کے فاضل حصہ (فناء) میں چہ بچہ کھودا تو بھی وہ ظالم نہیں ہوگا، کیونکہ اسے مکان کی ضرورت کے لئے ایسا کرنے کا اختیار ہے۔ اور وہ فاضل حصہ (فناء) بھی اس کے تصرف میں ہے، اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ یہ حکم اس صورت میں ہوگا کہ وہ فاضل حصہ یا فناء اس کی اپنی ذاتی ملکیت میں ہو، یا حکومت کی طرف سے اسے اس جگہ کو کھودنے کا حق حاصل ہو تو ایسی صورت میں کسی نقصان کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ اس شخص نے کسی قسم کی زیادتی نہیں کی اور حق سے بڑھ کر کام نہیں کیا۔ اور اگر وہ فناء عام مسلمانوں کی ملکیت ہو یا کئی آدمیوں کی مشترکہ جگہ ہو مثلاً ایک بند گلی میں واقع ہو جس کی وجہ سے اس گلی کے تمام لوگوں کی ملکیت اس پر حاصل ہو تو اس جگہ چہ بچہ کھودنے سے کچھ نقصان ہونے پر کھودنے والا ضامن ہوگا، کیونکہ مرنے والے کے لئے مرنے کا سبب پیدا کرنے والا ہی شخص ہے، لہٰذا ایسا کرنے سے ظالم ہوگا۔ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ یہ قول صحیح ہے۔ (ف:- یہاں پر فناء سے مراد وہ میدان ہے جو مکان کے آگے مختلف ضرورتوں میں کام آنے کے لئے چھوڑ دیا جاتا ہے مثلاً نکاح وغیرہ کا کام، وہاں پر لوگ آسانی سے بیٹھ سکتے ہوں۔ اسی طرح فناء شہر وہ میدان ہوتا ہے جو علاقہ کی ضرورتوں کو پورا کرنے کے لئے چھوڑا جاتا ہے۔)

ولو حفر في الطريق الخ: اور اگر اس نے راستہ میں کوئی کنواں کھودا اور کوئی شخص اس میں بھوک یا غم سے گر کر مر گیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کھودنے والا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ وہ ایسے سبب سے مرا ہے جو خود اس کی اپنی ذات میں پیدا ہوا ہے، اور تاوان اس وقت لازم آتا ہے جبکہ از خود کنواں میں گرنے سے مرتا ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ اگر وہ شخص بھوک سے مرا ہے تب بھی یہی حکم ہے لیکن اگر غم سے مرا ہے تو کھودنے والا اس کا ضامن ہوگا، کیونکہ کنواں میں گرنے کے سوا اس جگہ غم کا کوئی سبب نہیں ہے اور یہی بھوک ہے۔ لہٰذا اس کو کنواں کے ساتھ خاص رکھنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ وہ شخص بہر صورت ضامن ہوگا، کیونکہ جو کچھ پیدا ہوا وہ سب اسی سبب سے ہوا ہے۔ کیونکہ وہ کنواں میں گر پڑا، اس لئے کہ اگر ایسی بات نہ ہوں تو کھانا اس کے قریب ہی تھا۔

توضیح:- اگر کسی شخص نے راستہ میں چہ بچہ کھودا پھر اس میں کوئی شخص گر کر مر گیا۔ اگر کسی نے اپنے گھر کے فناء میں چہ بچہ کھودا، یا راستہ میں کنواں کھودا اور اس میں گر کر کوئی مر گیا تو ذمہ دار کون ہوگا۔ مسائل کی تفصیل۔ اقوال ائمہ۔ دلائل مفصلہ

قال: وإن استأجر أجراء فحفروها له في غير فنائه فذلك على المستأجر ولا شيء على الاجراء إن لم يعلموا أنها في غير فنائه؛ لأن الإجارة صحت ظاهرة إذا لم يعلموا، فنقل فعلهم إليه؛ لأنهم كانوا مغرورين، فصار كما إذا أمر آخر بذبح هذه الشاة فذبحها ثم ظهر أن الشاة لغيره، إلا أن هناك يضمن المأمور ويرجع على

الآمر؛ لأن الذابح مباشر والآمر مسبب والترجيح للمباشرة فيضمن ويرجع للغرور، وهنا يجب الضمان على المستأجر ابتداء؛ لأن كل واحد منهما مسبب والأجير غير متعد والمستأجر متعد، فترجح جانبه، وإن علموا ذلك فالضمان على الأجراء؛ لأنه لم يصح أمره بما ليس بمملوك له ولا غرور فبقي الفعل مضافا إليهم. وإن قال لهم: هذا فناي وليس لي فيه حق الحفر فحفروا فمات فيه إنسان فالضمان على الأجراء قياسا؛ لأنهم علموا بفساد الأمر، فما غرهم. وفي الاستحسان الضمان على المستأجر؛ لأن كونه فناء له بمنزلة كونه مملوكا له لانطلاق يده في التصرف فيه من إلقاء الطين والحطب وربط الدابة والركوب وبناء الدكان، فكان الأمر بالحفر في ملكه ظاهرا بالنظر إلى ما ذكرنا، فكفى ذلك لنقل الفعل إليه.

ترجمہ :- مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے کچھ مزدور کنواں کھودنے کے لئے بلائے اور ان لوگوں نے اس کی اپنی جگہ کے باہر کنواں کھود ڈالا تو اس کھدائی میں جو کچھ خرچ ہو گیا ہے اس کا خرچہ اس مستاجر پر لازم آئے گا جس نے ان لوگوں کو کام پر لگایا ہے، اور وہ مزدور اس فاضل خرچ کے مطلقاً ذمہ دار نہ ہوں گے بشرطیکہ ان کو یہ معلوم نہ ہو کہ یہ جگہ اس مستاجر کی نہیں ہے۔ کیونکہ اجارہ کا یہ معاملہ اپنی جگہ پر بالکل صحیح ہے۔ اور چونکہ اس زمین کی ملکیت کے بارے میں ان لوگوں کو حقیقت حال معلوم نہیں تھی، **لہٰذا ان مزدوروں کا کام اسی مستاجر کا ہی سمجھا جائے گا۔ اس لئے کہ اس مستاجر نے ان مزدوروں کو دھوکہ میں رکھا یعنی حقیقت حال کی تفصیل ان لوگوں کو نہیں بتادی تھی۔**

فصار كما إذا أمر آخر الخ: تو اس مسئلہ کی صورت ایسی ہو گئی جیسے کسی نے دوسرے شخص کو حکم دیا کہ وہ اس بکری کو ذبح کر دے، چنانچہ اس نے وہ بکری ذبح کر دی، بعد میں یہ معلوم ہوا کہ وہ تو کسی اور شخص کی بکری تھی، تو جس شخص کو ذبح کرنے کا حکم دیا گیا تھا حقیقت میں اسے دھوکہ دیا گیا، لہٰذا اس کا ذبح کرنے والا کسی طرح ذمہ نہ ہو گا۔ اسی طرح سے مذکورہ مسئلہ میں بھی مزدوروں کو دھوکہ ہو گیا تھا۔ لیکن ان دونوں مسئلوں میں اتنا فرق ضرور ہے کہ ذبح کے مسئلے میں قصاب پہلے ذمہ دار ہو گا، پھر جس نے اسے ذبح کا حکم دیا ہے بعد میں اس سے اپنا تاوان واپس لے گا، کیونکہ یہ قصاب اسے اپنے ہاتھوں سے ذبح کرنے والا ہے جبکہ حکم دینے والا صرف سبب بن رہا ہے، اور خود کام کرنے والے کو سبب بننے والے پر ترجیح ہوا کرتی ہے۔ اور کنویں کے مسئلہ میں مزدور اپنی حد سے زیادتی کرنے والے نہیں ہیں بلکہ اس کا حکم دینے والا یعنی مستاجر زیادتی کرنے والا ہوا ہے، لہٰذا تاوان کے معاملہ میں مستاجر کو ترجیح ہو گی۔ (ف:- یہ تفصیل اس صورت میں ہے جبکہ مزدوروں کو یہ بات معلوم نہ ہو کہ وہ فناء (خالی جگہ) اس شخص کی نہیں ہے۔) **وإن علموا ذالك الخ:** کیونکہ اگر مزدوروں کو یہ بات معلوم ہو کہ خالی جگہ اس شخص کی ملکیت نہیں ہے اور اس کے باوجود وہ اس پر کنواں کھدوا رہا ہے تو وہ مزدور خود ہی اس تاوان کے ذمہ دار ہوں گے، کام لینے والے مستاجر کا حکم ایسے کام میں صحیح نہیں تھا جس کا وہ خود مالک نہیں تھا، اور مزدوروں کو دھوکہ بھی نہیں دیا گیا، اس لئے مزدور خود بھی یہ بات پہلے سے جانتے تھے کہ یہ جگہ اس شخص کی ملکیت نہیں ہے۔ لہٰذا مزدوروں کے کام کی نسبت خود انہی مزدوروں کی طرف ہو گی۔

وإن قال لهم: هذا فنائي الخ: اور اگر اس مستاجر نے ان مزدوروں سے کہا کہ یہ خالی جگہ میری ملکیت میں ہے لیکن مجھے اس میں گڑھا کھودنے کا حق حاصل نہیں ہے اس کے باوجود ان مزدوروں نے اس میں گڑھا کھود دیا پھر کوئی آدمی اس میں گر کر مر گیا تو اس کا تاوان قیاساً مزدوروں پر لازم آئے گا، کیونکہ مزدوروں کو یہ بات معلوم ہو چکی تھی کہ یہ مستاجر ہمیں جس بات کا حکم دے رہا ہے وہ غلط ہے، تو اس صورت میں اس مستاجر نے ان لوگوں کو دھوکہ نہیں دیا، لیکن استحسانی دلیل یہ ہے کہ اس مرنے والے کا تاوان اسی مستاجر پر واجب ہو گا، کیونکہ اس جگہ کا اس شخص کے لئے فنا ہونا اس کے اپنے گھر کے لئے ہے، کیونکہ یہ اس کی ملکیت ہے، اور اس جگہ میں کسی قسم کا تصرف کرنے میں وہ آزاد ہے اور ہر قسم کا تصرف کر سکتا ہے۔ جیسے یہاں پر مٹی رکھنا، گارا ڈالنا، اپنے جانور رکھنا، اور اس جگہ سے آنا جانا، اور اس جگہ چبوترہ بنانا، اور ان جیسے دوسرے کاموں میں کھلی ہوئی آزادی ہے۔ ان باتوں

کے پیش نظراس شخص کواس جگہ پر کنواں کھودنے کا حکم بظاہر اپنی ملکیت ہی میں ہے۔ لہٰذا مزدوروں کواس دھوکہ میں پڑ کراپنا کلام کرنے کے لئے اتنی بات کافی ہے۔

توضیح:۔اگر کسی شخص نے کچھ مزدور اپنے گھر کے باہر خالی جگہ میں کنواں کھودنے کے لئے بلائے، اوران لوگوں نے اس کی اپنی جگہ کے باہر کنواں کھود ڈالا، بعد میں مزدوروں کو بھی یہ معلوم ہو گیا کہ یہ کنواں کسی دوسرے کی ملکیت میں کھودا گیا ہے، اور اگر کھدائی کے وقت بھی ان لوگوں کو حقیقتِ حال معلوم ہو، اس کے باوجود صرف کہنے سے کھود ڈالا تو اس خرچ کا ذمہ دار کون ہوگا۔ اسی طرح اگر ان مزدوروں سے مستاجر نے صاف کہدیا کہ یہ جگہ اگر چہ میری ہے مگر مجھے اس میں کنواں کھودنے کا حق نہیں ہے اس کے باوجود ان لوگوں نے کنواں کھود ڈالا، بعد میں اس کنویں میں کوئی شخص گر کر مر گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل مفصلہ

قال: ومن جعل قنطرة بغير إذن الإمام فتعمد رجل المرور عليها فعطب فلاضمان على الذى جعل قنطرة، وكذلك إن وضع خشبة فى الطريق فتعمد رجل المرور عليها؛ لأن الأول تعد هو تسبب، والثانى تعد هو مباشرة، فكان الإضافة إلى المباشر أولى، ولأن تخلل فعل فاعل مختار يقطع لانسبة كما فى الحافر مع الملقى.

ترجمہ:۔امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے حاکم وقت کی اجازت کے بغیر پانی پر پل بنایا اور کوئی شخص قصداً اس پر سے چلا اور اس پر سے گر کر مر گیا تو پل بنانے والے پر اس مرنے والے کا تاوان لازم نہیں ہوگا بلکہ مرنے والا خود اس کا ذمہ دار ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی شخص نے راستہ میں موٹی لکڑی مثلاً شہتیر ڈال دی اور وہاں پر چلنے کا راستہ ہونے کے باوجود کوئی قصداً اس لکڑی پر چلا اور گر کر مر گیا تو اس لکڑی کا ڈالنے والا بھی اس کی ہلاکت کا ذمہ دار نہیں ہوگا، کیونکہ پل بنانے والے کا کام اگر چہ بے موقع زیادتی ہے لیکن پل بنانے کا کام مرنے والے کے لئے صرف سبب اور ذریعہ ہے یعنی وہ خود قاتل نہیں ہے۔ اور دوسرے شخص یعنی تختہ ڈالنے کا کام بھی صرف سیدھے راستہ سے تجاوز کرنے کا ہے لیکن چلنے والا خود اس کا ذمہ دار ہے یعنی اس نے ایسا کام از خود کیا ہے جس سے وہ ہلاک ہو گیا تو اس کو ہلاکت کی نسبت ایک کام کی طرف زیادہ مناسب ہے جس کو اس نے خود کیا ہے۔

ولأن تخلل فعل الخ: اور دلیل سے کہ زیادتی کرنے کے سبب کے درمیان کسی بااختیار شخص کے کام کا حائل ہو جانا اس زیادتی کرنے والے کی طرف نسبت کو ختم کر دیتا ہے، جیسے کنواں کھودنے والے اور کنویں میں دھکہ دینے والے کے درمیان کی کیفیت ہے۔ (ف:۔یعنی اگر ایک شخص نے دوسرے کی ملکیت میں کنواں کھودا اور دوسرے شخص نے اس کنویں میں کسی کو دھکہ دے دیا جس سے وہ مر گیا تو اس جگہ مرنے والے کے بارے ایک تو وہ شخص سبب ہے جس نے کنواں کھودا تھا، یہاں تک کہ اگر اس کنویں میں خود وہی شخص گر کر مر جاتا تو کھودنے والا ہی اس کا ذمہ دار ہوتا، لیکن یہاں پر یہ بات رکاوٹ بنتی ہے کہ ایک شخص نے اس کو قصداً دھکہ دیا ہے اس لئے کنواں کھودنے والے کی ذمہ داری اور اس کا سبب بننا ختم ہو گیا، البتہ اس کی جگہ اس کے دھکہ دینے کا کام جو قصداً ہوا ہے اس کا اعتبار رہ گیا، اس لئے دھکہ دینے والا اس کا ضامن ہوگا اور کنواں کھودنے والا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ جس نے کنواں کھودا ہے اس نے ایک ایسا سبب پیدا کر دیا ہے جس سے آدمی اچانک مر سکتا ہے، اور دھکہ دینے والا اپنے اختیار سے قتل کرنے والا بنتا ہے، اس لئے قتل کی نسبت اس سبب کی طرف سے ختم ہو گئی اور خود اختیاری قاتل کے لئے متعین ہو گئی۔ اسی بناء پر ایسا شخص قاتل کہلائے گا اور اس پر کفارہ واجب ہوگا، کیونکہ مسلمان پر یہ لازم ہے کہ مسلمان کو قتل کرنے کی وجہ سے ایک

مومن غلام کو آزاد کرے، اور اگر یہ مرنے والا اس قاتل کا قریبی رشتہ دار ہو تو قاتل اس مقتول کی میراث سے محروم ہوگا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس قتل کی نسبت اپنے اختیار سے کام کرنے کی طرف ہوئی اس لئے سبب کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے۔ اسی طرح سے یہ حکم اس جگہ پر ہے کہ پل بنانے والے، یا لکڑی ڈالنے والے کے سبب کا اعتبار نہ رہا بلکہ اس پر قصداً چلنے والا خود اپنے قتل کا ذمہ دار بنا، اسی لئے اس کے کام کا اعتبار رہا۔

توضیح:۔ اگر کسی شخص نے حاکم وقت کی اجازت کے بغیر کسی پانی کے اوپر پل بنادیا اور کوئی شخص اپنی خوشی سے اس کے اوپر چلا اور اس سے گر کر مر گیا، یا کسی شخص نے کسی راستہ میں شہتیر ڈال دی، اور اس کے باقی راستہ میں چلنے کی جگہ ہونے کے باوجود اس شہتیر پر سے چل کر گر پڑا اور مر گیا۔ دونوں مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ مفصل دلائل

قال: ومن حمل شيئا في الطريق فسقط على إنسان فعطب به إنسان فهو ضامن، وكذا إذا سقط فتعثر به إنسان، وإن كان رداء قد لبسه فسقط فعطب به إنسان لم يضمن، وهذا اللفظ يشتمل الوجهين، والفرق أن حامل الشيء قاصد حفظه فلاحرج في التقييد بوصف السلامة، واللابس لايقصد حفظ ما يلبسه فيخرج بالتقييد بما ذكرناه فجعلناه مباحا مطلقا، وعن محمد أنه إذا لبس ما لايلبس فهو كالحامل؛ لأن الحاجة لاتدعو إلى لبسه.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی مزدور کچھ سامان اٹھا کر لے جارہا تھا، راستہ میں وہ سامان کسی شخص پر گر گیا جس سے وہ مر گیا تو وہ مزدور خود اس نقصان کا ذمہ دار ہوگا، کیونکہ سامان کو لاد کر راستہ میں سے لے جانا اگر چہ جائز کام ہے لیکن اس کے لئے یہ شرط بھی ہے کہ اسے احتیاط کے ساتھ لے جائے اور اس سے کسی دوسرے کا کوئی نقصان نہ ہو۔ (ز۔ ش)

وكذا إذا سقط الخ: اسی طرح اگر وہ سامان راستہ میں گر پڑا، پھر اس سے ٹھوکر کھا کر کوئی گر پڑا جس سے وہ ٹھوکر کھانے والا مر گیا، تب بھی خود وہی مزدور اس کا ذمہ دار ہوگا۔ **وإن كان رداء الخ:** اور اگر کوئی شخص چادر اوڑھے ہوئے راستہ پر سے جارہا تھا کہ اچانک چادر اس کے بدن سے گر پڑی اور پیچھے سے آنے والا کسی طرح اس سے مر گیا تو یہ چادر والا مرنے والے کے نقصان کا ذمہ دار نہ ہوگا۔ پھر اس میں یہ عبارت ان دونوں صورتوں کو شامل ہوگی اس طرح سے کہ خواہ یہ چادر اس شخص کے اوپر گری جس سے اس کی آنکھیں بند ہو گئیں اور کسی سے ٹکرا کر مر گیا، یا چادر زمین پر گری مگر آنے والا اس میں الجھ کر گر کر مر گیا تو ان دونوں صورتوں میں چادر والا ضامن نہ ہوگا، بشرطیکہ واقعۃً وہ اپنی چادر اوڑھے ہوئے ہو۔ اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ بوجھ لے جانے والے اور چادر اوڑھ کر جانے والے کے درمیان فرق ہے۔ **والفرق أن حامل الشيء الخ:** وہ فرق یہ ہے کہ بوجھ کو لے جانے والے مزدور کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ بہت ہی احتیاط اور پوری ذمہ داری کے ساتھ سامان لے جائے۔ ہاں اس جگہ اگر وصف السلامۃ یہ قید بھی لگادی جائے کہ سلامتی کے ساتھ لاد کرلے جانا جائز ہے تو اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہے، لیکن کپڑا پہننے والا اپنے لباس کی پوری حفاظت کا خیال نہیں رکھتا ہے تو اس کے ساتھ سلامتی کی شرط لگانے میں حرج ہوگا اور تنگی ہوگی، یعنی پہن کر چلنا مطلقاً جائز ہے۔ **وعن محمدؒ الخ:** اور امام محمدؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ اگر اس نے ایسا کپڑا پہنا ہو جو عموماً پہنا نہیں جاتا ہو تو یہ بھی کپڑے کو اپنے اوپر لادنے کے حکم میں ہوگا، یعنی اس کے ساتھ بھی اسی طرح سلامتی کی قید لگ جائے گی، کیونکہ ایسا کپڑا پہننے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ (ف:۔ مثلاً اگر فرش یا قالین وغیرہ کو اوڑھ کر چلا تو اسے اوڑھنا نہیں کہا جائے گا بلکہ بدن پر لادنا ہی کہا جائے گا۔ اس سے اس بات کی طرف بھی اشارہ ہوتا ہے کہ اگر چادر بھی اوڑھی نہیں ہو بلکہ لادی ہوئی ہو تو اس کا حکم بھی بوجھ لادنے کے حکم میں ہو جائے گا۔ الدرر

توضیح:۔اگر کوئی مزدور کسی کا سامان اٹھا کر لے جا رہا تھا، راستہ میں وہ سامان کسی شخص پر گر گیا جس سے وہ شخص مر گیا۔ اسی طرح اگر وہ سامان عام راستہ پر گر پڑا پھر اس سامان سے ٹھوکر کھا کر کوئی شخص مر گیا۔ اسی طرح سے اگر کوئی شخص چادر اوڑھے ہوئے جا رہا تھا، اچانک وہ چادر اس کے بدن سے گر پڑی اور پیچھے سے آنے والا کسی طرح سے اس چادر کی وجہ سے مر گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

قال: وإذا كان المسجد للعشيرة فعلق رجل منهم فيه قنديلا، أو جعل فيه بواري، أو حصاه فعطب به رجل لم يضمن، وإن كان الذى فعل ذلك من غير العشيرة ضمن، قالوا: هذا عند أبي حنيفة، وقالا: لايضمن في الوجهين؛ لأن هذه من القرب، وكل أحد مأذون في إقامتها، فلايتقيد بشرط السلامة كما إذا فعله بإذن واحد من أهل المسجد، ولأبي حنيفة وهو الفرق أن التدبير فيما يتعلق بالمسجد لأهله دون غيرهم كنصب الإمام واختيار المتولي وفتح بابه وإغلاقه وتكرار الجماعة إذا سبقهم بها غير أهله فكان فعلهم مباحا مطلقا غير مقيد بشرط السلامة، وفعل غيرهم تعديا أو مباحا مقيدا بشرط السلامة وقصد القربة لاينافي الغرامة إذا أخطأ الطريق كما إذا تفرد بالشهادة على الزنا أو الطريق فيما نحن فيه الاستيذان من أهله.

ترجمہ:۔امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی مسجد کسی خاص قوم کی ہو یعنی کچھ مخصوص لوگوں نے بنائی ہو اور ان میں سے کسی نے اس مسجد میں قندیل لٹکا دی یا چٹائی بچھا دی، یا ٹاٹ بچھا دئے یا کنکر ڈال دئے جس سے کوئی شخص کسی طرح سے ہلاک ہو گیا تو ان چیزوں کا ڈالنے والا اس ہلاک ہونے والے کا ضامن نہیں ہو گا۔ اور اگر کسی باہر کے شخص نے یعنی جو اس مسجد کے بنانے والوں میں سے نہ ہو اس نے ایسا کیا ہو تو وہ ضامن ہو گا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ان بنانے والوں میں سے کسی شخص کی اجازت کے بغیر کسی نے ایسا کر دیا تو اس کو ضامن ہونا ہو گا۔ قالوا: هذا عند أبي حنيفة الخ: مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے یعنی مسجد بنانے والے اور غیروں میں تفریق کرنا، امام اعظمؒ کا قول ہے، لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ مسجد بنانے والے ہوں یا باہر کا کوئی شخص ہو دونوں صورتوں میں کوئی بھی ضامن نہ ہو گا۔ (شیخ حلوائیؒ نے کہا ہے کہ اکثر مشائخؒ نے صاحبین کے قول کو ہی قبول کیا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ الذخیرہ۔ اور یہی قول امام مالک وشافعی واحمد رحمہم اللہ کا ہے۔ ع۔ ف) کیونکہ مذکورہ جتنے کام بتائے گئے وہ سب کے سب نیکی حاصل کرنے کی قسموں میں سے ہیں۔ اور ہر نمازی اور ہر مسلمان کو ایسی نیکیاں حاصل کرنے کا اختیار ہے، اس لئے ان کاموں میں سلامتی کی شرط نہیں ہو گی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر ان کاموں کی وجہ سے کوئی شخص ہلاک ہو جائے تو اس کام کا کرنے والا اس کا ضامن نہیں ہو گا، جیسے کہ اگر کسی غیر شخص نے مسجد کے ان منتظمین اور متولیین کی اجازت سے کیا ہو اور اس سے کوئی شخص ہلاک ہو جائے تو وہ ضامن نہیں ہوتا ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل جس سے منتظمین اور غیروں میں فرق بھی ظاہر ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ وہ تمام انتظامات جو مسجد کی تعمیر سے متعلق ہوں، ان میں غیروں کا کوئی اختیار نہیں ہے بلکہ وہ سب کام مسجد والوں کے اختیار میں ہوتے ہیں، جیسے مسجد کے لئے کسی کو امام مقرر کرنا، اور کسی کو متولی بنا دینا، اور مسجد کا دروازہ کھولنا اور بند کرنا، اور جیسے نماز کے وقتی فرض یعنی ایک وقت کی جماعت کئی بار کرنا جبکہ مسجد والوں کے سوا کسی اور نے آکر مسجد کے مقرر وقت سے پہلے ادا کر لی ہو، مطلب یہ ہے کہ اگرچہ ایک وقت میں جماعت کو مکرر کرنا مکروہ ہے پھر بھی مسجد والوں کے سوا دوسرے لوگوں نے آکر جماعت کے مقرر وقت سے پہلے نماز پڑھ لی، اس کے بعد مسجد کے منتظمین کو اس میں دوبارہ وقتی جماعت کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ ان باتوں سے یہ بات ثابت ہوئی کہ مسجد والوں کو نیکی کے ہر کام کرنے کی مطلقاً اجازت ہے اور اس میں سلامتی کی شرط نہیں ہوتی

ہے لیکن ان کے علاوہ دوسرے لوگوں کا آکر اس میں دخل دینا اور کوئی کام کر لینا یا تو زیادتی اور ظلم ہے یا مباح ہے، لیکن اس لئے اس میں سلامتی کا ہونا شرط ہے۔ پھر یہ کہنا کہ اس قسم کے سارے کام تو نیکی کے ہوتے ہیں، اس لئے اس کی وجہ سے ہلاک ہونے کی صورت میں تاوان کیوں لازم آئے گا؟ تو جواب یہ ہوگا کہ یہ دونوں باتیں جمع ہو سکتی ہیں اس طرح سے کہ جب کام کے طریقہ میں غلطی ہو جائے تو وہ کام اگرچہ نیکی کرنے کا ہو پھر بھی اس میں تاوان لازم کرنے میں کوئی زیادتی نہیں ہوگی۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر کسی شخص نے اگرچہ محض نیکی کے کام کا ارادہ کیا مگر ایسے طریقہ سے کیا جس سے دوسرے کو نقصان پہنچ گیا تو کرنے والا اس نقصان کا ضامن ہوگا اور اپنے کارِ خیر کرنے کی نیت کا ثواب بھی پائے گا۔ اس کی مثال یہ ہو سکتی ہے کہ ایک شخص نے حرام کاری کو روکنے کے لئے کسی زنا کرنے والے شخص پر زنا کی گواہی دے دی تاکہ وہ شخص سزا پا کر آئندہ ایسی حرکت نہ کرے اور دوسروں کو عبرت بھی ہو۔ (حالانکہ اس موقع پر قاعدہ یہ ہے کہ جب تک کہ چار آدمی مکمل طریقہ سے پوری شرائط کے ساتھ گواہی نہیں دیں گے یعنی چار سے کم کی گواہی کی صورت میں کسی کی بھی گواہی قابل قبول نہیں ہوگی، بلکہ ایسے لوگوں کو تہمت لگانے کی حد لگائی جائے گی۔ بس اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ برائی سے روکنے کی نیت سے گواہی دینے والے کو ثواب بھی ملتا ہے لیکن اس کے باوجود اس کو گواہی کے طریقہ میں غلطی کرنے کی وجہ سے حد بھی لگائی جاتی ہے۔) اور ہمارے اس مسئلہ میں بھی منتظمین کے علاوہ دوسرے لوگوں کے لئے مسجد میں کارِ خیر کرنے کا طریقہ یہ تھا کہ منتظمین میں سے کسی شخص سے اجازت لے کر کام کریں۔ (ف:- مصنفؒ نے اس جگہ زنا کی جو مثال دی ہے وہ بحث کرنے کے قابل ہے، اس لئے کہ شرعاً زنا پر گواہی دینے کے لئے چار آدمیوں کا ہونا شرط ہے کیونکہ یہی طریقہ ہے۔ اس لئے اس سے کم کی صورت میں گواہی دینے کی اجازت نہیں ہوگی بلکہ گواہی دینا ہی ممنوع ہے، اس لئے کہ اس نے کسی مسلمان کے خلاف حرام کاری کرنے کا اعلان کر دیا جو کہ حرام ہے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا الآية، م۔ اسی طرح اگر مسجد والوں نے مثلاً مسجد کے اندر بارش کا پانی جمع کرنے کے لئے گڑھا کھودا یا پانی بھرنے کے لئے مٹکا رکھ دیا اور ایک طرف دروازہ لگایا یا سائبان ڈال دیا، پھر ان میں سے کسی وجہ سے کوئی آدمی مر گیا تو ان کاموں کے کرنے والے پر تاوان نہیں ہوگا۔ الحاکم۔ اور اگر مسجد بنانے والا خود موجود ہو تو امام مقرر کرنے کا اختیار اسی کو ہوگا۔ اور فقیہ ابواللیثؒ نے کہا ہے کہ ہم اسی قول کو قبول کرتے ہیں۔ ع۔ معلوم ہونا چاہئے کہ جو شخص مسجد میں رہ کر نماز کا انتظار کرتا ہوا ہے جب تک حدث نہ ہو جائے یعنی اس کا وضو نہ ٹوٹ جائے وہ اللہ کے نزدیک نماز کی حالت میں رہتا ہے۔ احمدؒ والنسائیؒ وابن حبانؒ۔ یعنی مسجد کے رہنے والے تمام آدمی نماز کی حالت میں شمار کئے جاتے ہیں جب تک انہیں نماز روکے رکھیں، یعنی نماز کے سوا کوئی چیز اسے گھر جانے سے نہیں روکے۔ ابوداؤد والبخاری ومسلم وغیرہم)

توضیح:- اگر کوئی مسجد کچھ مخصوص لوگوں کی بنائی ہوئی ہو، ان میں سے کسی نے مسجد کی زیبائش یا نمازیوں کے آرام کے خیال سے کچھ سامان لا کر رکھ دیا، جس سے کسی طرح سے کوئی شخص ہلاک ہو گیا۔ اور اگر ان منتظمین کے علاوہ کسی اور شخص نے اسی قسم کا کام کیا اور اس کی وجہ سے کوئی ہلاک ہو گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ مفصل دلائل

قال: وإن جلس فيه رجل منهم فعطب به رجل لم يضمن إن كان في الصلاة، وإن كان في غير الصلاة ضمن، وهذا عند أبي حنيفة، وقالا: لايضمن على كل حال، ولو كان جالسا لقراءة القرآن أو للتعليم أو للصلاة، أو نام فيه في أثناء الصلاة أو نام في غير الصلاة، أو مر فيه مار، أو قعد فيه لحديث فهو على هذا الاختلاف، وأما

المعتكف فقد قيل على هذا الاختلاف، وقيل: لايضمن بالاتفاق، لهما أن المسجد إنما بنى للصلاة والذكر، ولايمكنه أداء الصلاة بالجماعة إلا بانتظارها، فكان الجلوس فيه مباحا؛ لأنه من ضرورات الصلاة أو لأن المنتظر للصلاة في الصلاة حكما بالحديث فلايضمن كما إذا كان في الصلاة، وله أن المسجد بني للصلاة، وهذه الأشياء ملحقة بها، فلابد من إظهار التفاوت فجعلنا الجلوس للأصل مباحا مطلقا، والجلوس لما يلحق به مباحا مقيدا بشرط السلامة، ولا غرو أن يكون الفعل مباحا أو مندوبا إليه، وهو مقيد بشرط السلامة كالرمي إلى الكافر أو إلى الصيد، والمشي في الطريق والمشي في المسجد إذا وطيء غيره، والنوم فيه إذا انقلب على غيره. وإن جلس رجل من غير العشيرة فيه في الصلاة فتعقل به إنسان ينبغي أن لايضمن؛ لأن المسجد بني للصلاة، وأمر الصلاة بالجماعة إن كان مفوضا إلى أهل المسجد فلكل واحد من المسلمين أن يصلي فيه وحده.

ترجمہ:-امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مسجد والوں میں سے کوئی شخص مسجد میں بیٹھااور اس کی وجہ سے کسی طرح سے کوئی شخص ہلاک ہو گیا تو اگر بیٹھنے والا نماز کی حالت میں ہو (خواہ وہ فرض نماز ہو یا نفل نماز ہو۔ع) تو وہ ضامن نہ ہوگا، اور اگر نماز کی حالت میں نہ ہو تو ضامن ہوگا۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔(ف:-اور شمس الائمہ سرخسیؒ نے کہا ہے کہ اگر نماز کے انتظار میں بیٹھا ہو تو بھی صحیح یہی ہے جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے کہ وہ بھی نماز میں ہے۔ع۔ک) وقالا: لايضمن الخ: اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ وہ کسی حال میں بھی ضامن نہیں ہوگا، یعنی خواہ نماز میں ہو یا نہ ہو۔(یہی قول امام شافعی ومالک رحمہما اللہ کا ہے۔ع) اور اگر وہ قرآن پڑھنے یا شرعی یعنی دینی تعلیم یا نماز کے انتظار میں بیٹھا ہو یا نماز کی حالت میں سو گیا یا بغیر نماز کے بھی سو گیا یا مسجد کے درمیان سے گزر رہا یا گفتگو کرنے کے لئے مسجد میں بیٹھا، پس اگر ان باتوں کے لئے مسجد میں بیٹھااور کوئی اس سے ٹھوکر کھا کر مر گیا تو اس میں بھی صاحبینؒ اور امام اعظمؒ کے درمیان وہی اختلاف پایا جاتا ہے۔

واما المعتكف فقد قيل الخ: اور معتکف کی صورت میں بعض مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ اس میں بھی یہی اختلاف ہے کہ اگر کوئی معتکف سے ٹھوکر کھا کر مر گیا تو بعضوں کے نزدیک امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق معتکف ضامن ہوگا لیکن صاحبینؒ کے نزدیک ضامن نہیں ہوگا، اور بعضوں نے کہا ہے کہ معتکف بالاتفاق ضامن نہیں ہوگا۔ لهما ان المسجد الخ: صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ مسجد تو فقط نماز اور ذکر الٰہی کے لئے بنائی گئی ہے اور جماعت کے ساتھ نماز ادا کرنا اس کے بغیر ممکن نہیں ہے کہ نماز کا انتظار کیا جائے۔اس بناء پر نمازی کے لئے مسجد میں بیٹھنا جائز ہوا، کیونکہ یہ تو نماز کی ضرورت میں سے ہے۔ ولأن المنتظر الصلاة الخ: یا اس دلیل سے کہ جو شخص نماز کے انتظار میں ہو وہ حدیث شریف کی دلیل کے مطابق نماز کے حکم میں ہے اس لئے ایسا شخص ضامن نہیں ہوگا، جیسے کہ اگر حقیقۃً کوئی نماز کی حالت میں ہو تو وہ ضامن ہوتا ہے۔اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مسجد تو فقط نماز کے لئے بنائی گئی ہے اور دوسری چیزیں بھی نماز کے حکم میں ہیں تو یہ بات لازمی ہوئی کہ اصل نماز میں اور اس کے ساتھ ملحقات میں فرق ظاہر کیا جائے۔اسی لئے اصل نماز کے لئے بیٹھنا مطلقاً مباح سمجھا، اور دوسری ملحق چیزوں کے لئے بیٹھنے کو ہم اسی شرط کے ساتھ مباح کہیں گے جبکہ اس کے بیٹھنے سے کسی کی سلامتی میں خطرہ نہ ہو۔اور اس بات میں کوئی تعجب نہیں ہے کہ ایک کام اپنی جگہ پر اگرچہ مباح یا مستحب ہو لیکن اس میں یہ شرط ہو کہ اس کے کرنے سے کسی طرح کی کسی کی سلامتی میں خطرہ نہ ہو جیسے کہ کسی دشمن یا کافر کو تیر مارنا مستحب یا جائز ہے، لیکن اس کے لئے بھی اس بات کی شرط ہے کہ وہ تیر کسی مسلمان کو نہ لگے، اور جیسے کہ شکار کو تیر مارنا جائز ہے لیکن شرط کے ساتھ کہ وہ تیر کسی انسان کو نہ لگ جائے، اور راستہ میں دوڑنا بھی اسی شرط کے ساتھ ہے کہ اس سے کسی کو تکلیف نہ ہو یا ٹھوکر نہ لگ جائے، اسی طرح سے مسجد میں چلنا بھی جائز ہے لیکن اسی شرط کے ساتھ کہ کسی کو ٹھوکر نہ لگ جائے یا اسے روند نہ ڈالے۔ بس اگر دوسرے کو روند ڈالا تو روندنے والا نقصان کا ضامن ہوگا، اسی طرح سے

مسجد میں سونا اگرچہ مباح ہے لیکن اگر کوئی شخص سوتے ہوئے میں کسی پر گر پڑا اور اسے کچھ نقصان ہو گیا تو گرنے والا اس نقصان کا ضامن ہو گا۔ (ف:- یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ بعض احادیث سے ثابت ہے کہ گفتگو کرنے کے لئے مسجد میں بیٹھنا ناپسندیدہ عمل ہے اور قیامت کی علامتوں میں سے ہے، لیکن اگر بیٹھنا شکر الٰہی کی ادائیگی کے لئے ہو یا کسی قسم کی عبرت حاصل کرنے کے لئے ہو، یا اس سے کوئی علمی فائدہ ہو یا کسی کو کچھ نصیحت کرنی ہو تو پھر گفتگو بھی جائز ہونی چاہئے۔ اس کی دلیل حضرت جابر بن سمرہؓ سے منقول حدیث ہے کہ میں سو بار سے بھی زیادہ مسجد کے اندر رسول اکرم ﷺ کی خدمت میں اس وقت حاضر ہوا کہ آپ ﷺ اپنے صحابہ کرامؓ سے زمانۂ جاہلیت سے متعلق شعر گوئی اور دوسری باتوں کا تذکرہ فرماتے ہوتے تھے، اور صحابہ کرامؓ اس وقت ہنستے تھے جس سے رسول اللہ ﷺ بھی ان کے ساتھ تبسم فرماتے اور مسکراتے ہوتے۔ (رواہ احمد وغیرہ)

پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ ابو حنیفہؒ کی جو دلیل بیان کی گئی ہے اس سے اس بات کا اشارہ ملتا ہے کہ نماز کے انتظار کے لئے بیٹھنا مطلقاً مباح ہے، لیکن یہ روایت بھی آئی ہے کہ مسجد کو آباد کرنا نوافل پڑھنے کے بغیر نہیں ہو سکتا ہے، حالانکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نفل نماز پڑھنے کی صورت میں مطلقاً ضمان لازم نہیں آتا ہے، اور اس طرح بھی شاید جواب دیا جا سکتا ہے کہ نیکی کے دوسرے کاموں کی بہ نسبت نفل نمازوں کو فرض نمازوں سے زیادہ مناسبت اور اتحاد ہے، گویا یہ دونوں نمازیں ایک ہی نماز کے حکم میں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

وإن جلس رجل من غير العشيرة الخ: اور اگر مسجد کی تعمیر کرنے والے لوگوں کے علاوہ باہر آدمی نماز بیٹھا نماز پڑھ رہا تھا کہ اس سے الجھ کر کوئی آدمی مر گیا تو اس نمازی کو اس کا ضامن نہیں ہونا چاہئے، کیونکہ مسجد تو نماز پڑھنے ہی کے لئے بنائی گئی ہے، اور جماعت سے نماز پڑھنے کا انتظام اگرچہ محلہ والوں کے ذمہ ہوتا ہے پھر بھی ہر ایک مسلمان کو اس بات کی اجازت ہوتی ہے کہ اس میں جا کر تنہا نماز پڑھے۔ (ف:- اس بناء پر اس تنہا نماز پڑھنے والے کو زیادتی کرنے والا اور ظالم نہیں کہا جا سکتا ہے، لہٰذا وہ ٹھوکر کھا کر مرنے والے کا ضامن بھی نہیں ہو گا۔

توضیح:- اگر مسجد تعمیر کرنے والے محلّہ میں سے کوئی شخص مسجد میں بیٹھا ہوا تھا، اور اس سے ٹھوکر کھا کر کوئی آدمی مر گیا، خواہ وہ بیٹھنے والا نماز کی حالت میں ہو یا نہ ہو۔ اگر کسی معتکف سے ٹھوکر کھا کر کوئی مر گیا۔ اگر تعمیر کرنے والوں کے علاوہ باہر کا کوئی آدمی مسجد میں آکر نماز پڑھ رہا تھا اور اس سے الجھ کر کوئی مر گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ احکام۔ اقوالِ ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

فصل في الحائط المائل

(جھکی ہوئی دیوار کا بیان)

قال: وإذا مال الحائط إلى طريق المسلمين فطولب صاحبه بنقضه وأشهد عليه فلم ينقضه في مدة يقدر على نقضه حتى سقط ضمن ما تلف به من نفس أو مال، والقياس أن لايضمن؛ لأنه لاصنع منه مباشرة، ولامباشرة شرط هو متعد فيه؛ لأن أصل البناء كان في ملكه، والميلان وشغل الهواء ليس من فعله فصار كما قبل الإشهاد، وجه الاستحسان أن الحائط لما مال إلى الطريق فقد اشتغل هواء طريق المسلمين بملكه، ورفعه في يده، فإذا تقدم إليه وطولب بتفريغه يجب عليه، فإذا امتنع صار متعديا بمنزلة ما لو وقع ثوب إنسان في حجره

يصير متعديا بالامتناع عن التسليم إذا طولب به كذا هذا بخلاف ما قبل الإشهاد؛ لأنه بمنزلة هلاك الثوب قبل الطلب ولأنا لو لم نوجب عليه الضمان يمتنع عن التفريغ فينقطع المارة حذرا على أنفسهم فيتضررون به، ودفع الضرر العام من الواجب، وله تعلق بالحائط فيتعين لدفع هذا الضرر، وكم من ضرر خاص يتحمل لدفع العام منه، ثم فيما تلف به من النفوس تجب الدية وتتحملها العاقلة؛ لأنه في كونه جناية دون الخطأ فيستحق فيه التخفيف بالطريق الأولى كيلا يؤدي إلى استيصاله والإجحاف به، وما تلف به من الأموال كالدواب والعروض يجب ضمانها في ماله؛ لأن العواقل لاتعقل المال، والشرط التقدم إليه وطلب النقض منه دون الإشهاد، وإنما ذكر الإشهاد ليتمكن من إثباته عند أنكاره فكان من باب الاحتياط، وصورة الإشهاد أن يقول الرجل: اشهدوا أني قد تقدمت إلى هذا الرجل في هدم حائطه هذا، ولايصح الإشهاد قبل أن يهي الحائط لانعدام التعدي.

ترجمہ: - قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کوئی دیوار مسلمانوں کے راستہ کی طرف جھکی ہوئی ہو تو اس دیوار کے توڑنے کا مطالبہ کیا جائے گا اور اس مطالبہ کرنے پر گواہ طلب کر لئے جائیں گے۔ اگر دیوار کے مالک نے مطالبہ کا وقت گزر جانے کے باوجود دیوار نہیں توڑی، مطلب یہ ہے کہ اگر اتنی مدت گذر گئی کہ وہ چاہتا تو توڑ سکتا تھا پھر بھی اس نے نہیں توڑی، بالآخر وہ گر پڑی تو اس سے جو بھی جانی یا مالی نقصان ہوگا وہ اس کا ضامن ہوگا۔ والقياس أن لايضمن الخ: حالانکہ قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ وہ شخص ضامن نہ ہو۔ چنانچہ امام شافعیؒ کا یہی قول ہے، کیونکہ دیوار کے گرنے کے سلسلہ میں دیوار کے مالک نے کوئی غلط کام نہیں کیا ہے اور نہ ہی اس نے کوئی ایسی شرط کا ارتکاب کیا ہے جس میں ظلم ہو رہا ہو، حالانکہ اصل دیوار اس کی ملکیت میں ہے اور اس کا ایک طرف جھکنا اور اس کی وجہ سے فضا کی ہوا کو روکنا اس مالک کا اپنا کام نہیں ہے، لہٰذا اس کی حالت ویسی ہی ہو گئی جیسے گواہ مقرر کرنے سے پہلے تھی۔ (ف: - کیونکہ اگر کسی کی دیوار کو توڑنے کا مطالبہ کرنے اور اس کے لئے گواہ مقرر کرنے سے پہلے دیوار گر پڑی تو وہ کسی نقصان کا ذمہ دار نہیں ہوتا ہے لیکن اس قیاس کو چھوڑ کر ہم نے اور امام مالکؒ اور امام احمدؒ نے استحسان سے کام لیا ہے۔)

وجه الاستحسان أن الحائط الخ: استحسان کی دلیل یہ ہے کہ وہ دیوار جب عام راستہ کی طرف جھک گئی تو اس نے اپنی جگہ پر باقی رہنے کی وجہ سے عام راستہ کی چوڑائی کو اوپر سے گھیر کر کم کر دیا، حالانکہ اس خرابی کو دور کرنا اس دیوار کے مالک کے اختیار میں ہے، اور جب اس کے گرنے سے پہلے ہی اس کے مالک کو توجہ دلائی گئی اور خالی کرنے اور گرانے کا مطالبہ کیا گیا تو اس پر لازم تھا کہ اسے گرا دیتا، اس کے باوجود جب اس نے انکار کیا تو وہ ظالم ٹھہرا۔ بمنزلة ما لو وقع ثوب إنسان الخ: وہ اس طرح سے ظالم ٹھہرا کہ اگر ایک شخص کا کپڑا کسی کی گود میں جا کر گر گیا اور مطالبہ کرنے کے باوجود وہ کپڑا نہ دے، انکار کر دے تو وہ ظالم اور ضامن بن جاتا ہے، ایسا ہی اس مسئلہ میں ہے۔ اس کے برخلاف مطالبہ کرنے اور گواہ بنانے سے پہلے وہ ضامن نہیں ہوتا ہے، کیونکہ اس کی صورت ایسی ہو گی جیسے گود میں گرا ہوا کپڑا اس کے مالک کے مانگنے سے پہلی ہی ضائع ہو گیا تو اس صورت میں وہ ذمہ دار نہیں ہوتا ہے۔ ولأنا لو لم نوجب عليه الضمان الخ: اور دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر ہم اس نقصان کی تلافی کا ذمہ دار دیوار کے مالک کو نہ بنائیں تو دیوار کا مالک ہمیشہ اس کو گرانے سے انکار کرتا رہے گا جس کی وجہ سے کوئی بھی چلنے والا اپنی جان کے خوف سے اس راستہ سے نہیں گزرے گا اور اس طرح تمام لوگوں کو نقصان پہنچے گا، حالانکہ عام نقصان دینے والی چیز کو دور کر دینا سب پر واجب ہے، اور چونکہ اس نقصان کو دور کرنے کی ذمہ داری دیوار کے مالک سے متعلق ہے تو اس کی ذمہ داری اسی کے لئے لازم ہو گی۔ جبکہ یہ عام بات ہے کہ مخصوص قسم کا نقصان بھی عام قسم کے نقصان کے مقابلہ میں برداشت کرنا پڑتا ہے۔ ثم فيما تلف به من النفوس الخ: پھر معلوم ہونا چاہئے کہ اس دیوار کے گرنے سے جتنی جانیں ضائع ہوں گی ان سب کی دیت اس پر لازم آئے گی اور دیوار کے مالک کی مددگار برادری اس کو برداشت کرے گی، کیونکہ اس میں قتل خطا کے مقابلہ میں جرم کی کمی ہے، اس لئے دیوار کا مالک اس میں آسانی کا زیادہ مستحق ہے، تاکہ بری طرح سے وہ برباد نہ ہو۔ اور انتہائی حد تک تنگ اور پریشان نہ ہو،

پھر جو مال وغیرہ، مثلاً جانور اور اسباب اس دیوار سے دب کر ضائع ہوں توان کا تاوان خود دیوار کے مالک کے مال میں لازم ہوگا، کیونکہ عام قاعدہ کے مطابق مددگار برادری مال کا تاوان برداشت نہیں کرتی ہے۔ والشرط التقدم علیه الخ: مگر شرط یہ ہے کہ دیوار کے مالک سے پہلے کہدیا جائے اور دیوار کے گرانے کا مطالبہ کردیا جائے یعنی اگرچہ صرف کہدینا اور مطالبہ کردینا ہی کافی ہے، اس کے علاوہ گواہوں کو متعین کرنا یہ کوئی ضروری شرط نہیں ہے لیکن اس کے باوجود مصنف نے گواہ مقرر کرنے کی شرط لگائی ہے تو وہ اس غرض سے ہے کہ اگر کسی موقع پر اس مطالبہ کرنے سے وہ انکار کر بیٹھے کہ ہم سے تو کسی نے نہیں کہا تھا تو اس گواہ کے ذریعہ سے اس کو ثابت کرنا ممکن ہوگا۔ اس طرح گواہ مقرر کرنے کا مقصد صرف احتیاط سے کام لینا ہے۔ گواہ مقرر کرنے کی صورت یہ ہوگی کہ مطالبہ کرنے والا ان گواہوں سے یہ کہدے کہ تم لوگ اس بات پر گواہ رہو، میں نے اس شخص سے اس دیوار کو توڑنے کے بارے میں حادثہ ہونے سے پہلے کہدیا۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ دیوار گرنے کے قائل ہو جانے سے پہلے گواہ مقرر کرنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ جب تک دیوار درست حالت میں ہے اسوقت تک دیوار کے کھڑے رہنے سے اس کے مالک کی طرف سے کوئی زیادتی نہیں ہے۔ (ف:- اور اگر کہنے والے نے یہ کہدیا کہ دیوار جھکی ہوئی ہے، اسے گرا دینا چاہئے، اس طرح کہنے سے قانونی مطالبہ نہیں ہوگا بلکہ صرف مشورہ سمجھا جائے گا، لہٰذا اس طرح کہنا ضروری ہے کہ اس دیوار کو گرادو۔ لیکن اس مطالبہ میں شرط یہ ہے کہ مطالبہ ایسے شخص کے سامنے کیا جائے کہ جس کو اس دیوار کے توڑنے کا اختیار بھی ہو۔ اسی طرح اگر اس گھر میں کوئی کرایہ دار ہے یا یوں ہی کوئی مفت میں رہنے والا ہے اور اس سے مطالبہ کیا تو یہ مطالبہ بے اعتبار اور باطل ہوگا۔ اور دوسری شرط یہ بھی ہے کہ مطالبہ کرنے والا خود بھی حقدار ہو، لہٰذا چونکہ شارع عام ہونے کی صورت میں اس سے گذرنے والا اس کا حقدار ہوگا، لیکن مخصوص گلی ہونے کی صورت میں صرف اس گلی والے کو اس کا حق ہوگا یعنی اس میں سے کسی کا بھی مطالبہ کردینا کافی ہے۔ یہ ساری تفصیل اس وقت کی ہے جبکہ وہ دیوار پہلے بالکل صحیح سالم ہو، کیونکہ اگر شروع سے ہی وہ دیوار ٹیڑھی بنی ہوئی ہو تو اس کی تفصیل سامنے آتی ہے۔

توضیح:- اگر کسی شخص کے گھر کی کوئی دیوار عام گذرگاہ کی طرف جھک گئی ہو تو گذرنے والوں کو کیا کرنا چاہئے، یعنی کس طرح کون شخص کس شخص سے کب اس کی اصلاح کا مطالبہ کرے۔ اگر توجہ دلانے سے پہلے وہ دیوار گر گئی، یا توجہ دلانے کے بعد گر گئی، اور اس سے کچھ لوگوں کا جانی یا مالی نقصان ہوگیا تو اس کا ذمہ دار کون ہوگا۔ مسائل کی پوری تفصیل۔ احکام۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

قال: ولو بني الحائط مائلا في الابتداء قالوا: يضمن ما تلف بسقوطه من غير إشهاد؛ لأن البناء تعد ابتداء كما في إشراع الجناح. قال: وتقبل شهادة رجلين أو رجل وامرأتين على التقدم؛ لأن هذه ليست بشهادة على القتل، وشرط الترك في مدة يقدر على نقضه فيها؛ لأنه لابد من إمكان النقض ليصير بتركه جانيا، ويستوي أن يطالبه بنقضه مسلم و ذمي؛ لأن الناس كلهم شركاء في المرور فيصح التقدم إليه من كل واحد منهم رجلا كان أو امرأة حرا كان أو مكاتبا، ويصح التقدم إليه عند السلطان وغيره؛ لأنه مطالبة بالتفريغ، فيتفرد كل صاحب حق به، وإن مال إلى دار رجل فالمطالبة إلى مالك الدار خاصة؛ لأن الحق له على الخصوص وإن كان فيها سكان لهم أن يطالبوه؛ لأن لهم المطالبة بإزالة ما شغل الدار فكذا بإزالة ما شغل هواءها، ولو أجله صاحب الدار أو أبرأه منها أو فعل ذلك ساكنوها فذلك جائز ولا ضمان عليه فيما تلف بالحائط؛ لأن الحق لهم بخلاف

ما إذا مال إلى الطريق فأجله القاضي أو من أشهد عليه حيث لايصح؛ لأن الحق لجماعة المسلمين، وليس إليهما إبطال حقهم.

ترجمہ:- فرمایا کہ اگر مالک دیوار نے شروع سے دیوار ٹیڑھی جھکی ہوئی بنائی ہو تو مشائخ نے فرمایا ہے کہ اس کے گرنے سے کسی قسم کا نقصان ہو جانے سے خود ہی اس کا ضامن ہوگا خواہ کسی نے اس کی طرف توجہ دلا کر گواہ مقرر نہیں کیا ہو، کیونکہ اس دیوار کے بنانے کے وقت سے ہی زیادتی ہوئی ہے، جیسے دیوار پر کسی قسم کا اضافہ کرنے، جناح نکالنے میں بالاتفاق وہ شخص ضامن ہوتا ہے۔ قال: وتقبل شهادة رجلين الخ: فرمایا ہے کہ پیشگی مطالبہ پر صرف دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کافی ہوگی، کیونکہ یہ گواہی کسی قتل کو ثابت کرنے کے لئے نہیں ہے کہ اس میں صرف مرد کی گواہی ضروری ہوتی ہے۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ مالکِ دیوار کو خبر دینے کے بعد اتنا انتظار کرنے کی مہلت دینے کی شرط ہے کہ اس مدت میں اس دیوار کو گرا سکے، کیونکہ توڑنے کا امکان ضروری ہے، کیونکہ نہ توڑنے کی وجہ سے وہ مجرم قرار پائے گا۔ لہٰذا توڑنے کے مطالبہ میں مسلم اور غیر مسلم سب برابر ہوں گے بشرطیکہ وہ غیر مسلم بھی اس راستے کے حقدار ہوں، کیونکہ گزرنے کے حق میں سارے آدمی خواہ مسلم ہوں یا غیر مسلم سب برابر ہیں، اسی لئے کوئی بھی آدمی ہو اس کے لئے آگے بڑھ کر دیوار کو توڑنے کا مطالبہ کرنا صحیح ہوگا یعنی خواہ وہ مرد ہو یا عورت، اسی طرح سے وہ آزاد ہو یا مکاتب۔

پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ اس کا مطالبہ کرنا بادشاہ کے پاس ہو یا بادشاہ کے علاوہ کوئی بھی حاکم ہو، سب صحیح ہے، کیونکہ یہ تو صرف جگہ کو خالی کرنے کا مطالبہ ہے، اسی لئے ہر ایک حقدار کو اس کا مطالبہ کرنے کا حق حاصل ہے۔ اور اگر دیوار کسی شخص کے ذاتی مکان کی طرف جھکی ہوئی ہو تو اس دیوار کو توڑنے کے مطالبہ کا حق صرف مکان اور دیوار کے مالک کو ہوگا، کیونکہ یہ دیوار صرف اسی کی ہے۔ اور اگر اس مکان میں بہت سے آدمی رہتے ہوں تو ہر ایک کو اس کے مطالبہ کا حق حاصل ہے، کیونکہ جو بھی مصیبت اس مکان پر آنے والی ہو، اس کو دور کرنے کے مطالبہ کا ہر ایک کو اختیار حاصل ہوتا ہے۔ اسی طرح سے جو چیز اس مکان کی فضاء کو گھیرے ہوئے ہو، اس کو دور کرنے کے لئے بھی ہر شخص مطالبہ کر سکتا ہے، اور اگر مکان کے مالک نے دیوار کے مالک کو کچھ دنوں کی مہلت دی یا اس سے مطالبہ کو بری کر دیا یا سب نے مل کر ایسا کیا یعنی سب نے بری کیا تو یہ بھی جائز ہے۔ ایسی صورت میں اگر اس دیوار سے کسی قسم کا کچھ نقصان ہو جائے تو دیوار کا مالک اس نقصان کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ مطالبہ کا حق تو مکان کے مالک کا تھا۔ بخلاف ما إذا مال إلى الطريق الخ: اس کے برخلاف اگر وہ دیوار کسی مخصوص شخص کے گھر پر جھکی ہوئی نہ ہو بلکہ عام سڑک کی طرف جھکی ہوئی ہو اور قاضی نے دیوار کے مالک کو مہلت دے دی یا جس شخص نے اس سے مطالبہ کرنے کے لئے گواہ مقرر کئے تھے تو مہلت دینا صحیح نہ ہوگا، کیونکہ یہ حق تو ہر ایک مسلمان کا ہے، اور قاضی یا مطالبہ کرنے والے کو اس حق کے ختم کرنے کا اختیار نہیں ہے۔

توضیح:- اگر گھر کی دیوار ابتداء وقت سے ہی ٹیڑھی بنائی گئی ہو تو کیا اس کے لئے بھی توجہ دلانا ضروری ہے۔ اگر اس کے گرنے سے کچھ نقصان ہو جائے تو اس کا ذمہ دار کون ہوگا۔ ایسی دیوار کی طرف توجہ دلانے کے لئے کتنے اور کن لوگوں کی گواہی ضروری ہوتی ہے۔ اگر دیوار کسی شخص کے اپنے گھر کی طرف جھکی ہوئی ہو یا عام راستہ کی طرف جھکی ہوئی ہو تو توجہ دلانے میں کوئی حکما فرق ہوتا ہے یا نہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ مفصل دلائل

ولو باع الدار بعد ما أشهد عليه وقبضها المشتري برىء من ضمانه؛ لأن الجناية بترك الهدم مع تمكنه

وقد زال تمكنه بالبيع بخلاف إشراع الجناح؛ لأنه كان جانيا بالوضع، ولم ينفسخ بالبيع فلايبرأ على ما ذكرناه، ولاضمان على المشتري؛ لأنه لم يشهد عليه، ولو أشهد عليه بعد شرائه فهوضامن لتركه التفريغ مع تمكنه بعد ما طولب به، والأصل أنه يصح التقدم إلى كل من يتمكن من نقض الحائط وتفريغ الهواء، ومن لايتمكن منه لايصح التقدم إليه كالمرتهن والمستأجر والمودع وساكن الدار، ويصح التقدم إلى الراهن لقدرته على ذلك بواسطة الفكاك وإلى الوصي وإلى أب اليتيم أو أمه في حائط الصبي لقيام الولاية وذكر الأم في الزيادات، والضمان في مال اليتيم؛ لأن فعل هؤلاء كفعله، وإلى المكاتب؛ لأن الولاية له، وإلى العبد التاجر سواء كان عليه دين أو لم يكن؛ لأن ولاية النقض له، ثم التالف بالسقوط إن كان مالا فهو في عنق العبد وإن كان نفسا فهو على عاقلة المولى؛ لأن الإشهاد من وجه على المولى، وضمان المال أليق بالعبد وضمان النفس بالمولى، ويصح التقدم إلى أحد الورثة في نصيبه، وإن كان لايتمكن من نقض الحائط وحده لتمكنه من إصلاح نصيبه بطريقه وهو المرافعة إلى القاضي.

ترجمہ:-اور اگر گھر والے پر مطالبہ کے گواہ مقرر کر لینے کے بعد دیوار کے مالک نے دیوار بیچ دی اور خریدار نے اس پر قبضہ کر لیا تو اب اس کا بیچنے والا ہونے والے نقصان کے تاوان سے بری ہو جائے گا، کیونکہ دیوار کو نہ توڑنے کا جرم اس وقت تک باقی رہے گا جب تک کہ اس کو توڑنے کا حق بھی باقی ہو، حالانکہ اس کو بیچ دینے کے بعد اس کے اختیار سے دیوار نکل گئی ہے۔ بخلاف إشراع الجناح الخ: بخلاف اس کے اگر مکان سے عام راستہ کی طرف کسی نے اوپر سے کسی چیز کا اضافہ کیا یعنی جناح نکالا تو اس کو فروخت کر دینے کے بعد بھی بیچنے والا ضامن رہتا ہے، کیونکہ یہ کام سراسر جرم تھا، اور بیع کی وجہ سے وہ کام فسخ نہیں ہوا تھا۔ اسی لئے اس پر تاوان لازم آنے سے وہ شخص بری نہیں ہوگا، جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے۔

اسی طرح سے دیوار کو خریدنے والا بھی اس نقصان کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ اس خریدار کے خلاف گواہ مقرر نہیں کئے گئے تھے، اسی لئے اگر اس کے خرید لینے کے بعد اس خریدار کے سامنے مطالبہ کر لیا گیا اور اس مطالبہ پر گواہ بھی مقرر کر لیا گیا تو خریدار بھی اس نقصان کا ضامن ہو جائے گا، کیونکہ دیوار کو گرانے کے مطالبہ کرنے کے بعد بھی چونکہ خریدار نے فضاء کو خالی نہیں کیا ہے حالانکہ اس کو اس بات کا اختیار تھا۔ جبکہ قاعدۂ کلیہ یہ ہے کہ آگے بڑھ کر مطالبہ کرنا ایسے شخص سے صحیح ہوتا ہے کہ اسے دیوار توڑنے اور فضاء کو خالی کرنے کی قدرت بھی ہو اور اگر اس کو اس کی قدرت نہ ہو تو اس کے پاس جانا اور مطالبہ کرنا کچھ بھی صحیح نہیں ہوتا ہے، جیسے کسی مال کو اس کی قدرت حاصل نہ ہو تو اس کے پاس جانا اور مطالبہ کرنا کچھ بھی صحیح نہیں ہوتا ہے، جیسے کسی مال کو اپنے پاس رہن رکھنے والا شخص (مرتہن) اسی طرح سے مستاجر یعنی کسی کو اپنے پاس مزدوری کے لئے رکھنے والا یا کسی چیز کو اپنے پاس امانت رکھنے والا یا کسی کے ساتھ عاریت رکھنے والا، ان میں سے کسی سے بھی آگے بڑھ کر مطالبہ کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے، البتہ راہن کے پاس جا کر مطالبہ کرنا صحیح ہے، کیونکہ اس کو دیوار توڑنے کی طاقت اس طرح سے حاصل ہے کہ وہ اس دیوار کو رہن سے چھڑا لے۔ اسی طرح سے چھوٹے بچے کے وصی سے بھی مطالبہ صحیح ہے۔ اسی طرح چھوٹے بچہ کے باپ یا اس کی ماں سے بھی مطالبہ صحیح ہے۔ اس صورت میں جبکہ دیوار کا مالک چھوٹا بچہ ہو۔ اسی طرح سے مکاتب سے بھی مطالبہ کرنا صحیح ہے، کیونکہ مکاتب کو اپنی آمدنی اور کمائی کے بارے میں پورا اختیار حاصل ہوتا ہے۔ اسی طرح سے کاروباری غلام سے بھی مطالبہ کرنا صحیح ہے، خواہ اس پر کسی قسم کا قرضہ ہو یا نہ ہو، کیونکہ وہ دیوار کو توڑ سکتا ہے۔ پھر دیوار کو گرا دینے سے جو چیز ضائع ہوگی اس کو دیکھنا چاہئے کہ وہ مال ہے یا نہیں۔ اگر وہ مال ہو تو اس کا تاوان اسی تاجر غلام کی گردن پر ہوگا یعنی اس تاوان کے لئے اس مکان کو فروخت بھی کر سکتا ہے۔ اور اگر کسی جان کا نقصان ہو جائے تو اس کی دیت اس غلام کے مولیٰ کی مددگار برادری پر واجب ہوگی، کیونکہ غلام تاجر سے مطالبہ کرنا اور اس مطالبہ پر کسی گواہ کو مقرر کرنا ایک طرح سے خود اس غلام کے مولیٰ پر ہوتا ہے، اور مالی تاوان لازم ہونا

خود غلام سے زیادہ مناسب ہے۔ لیکن جانی تاوان کا مطالبہ غلام کے مولی سے کرنا زیادہ مناسب ہے۔

پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ آگے بڑھ کر مطالبہ کرنا اس شخص کے وارثوں میں سے کسی وارث کے حصے میں بھی صحیح ہو جاتا ہے، اگرچہ تنہا یہ وارث پوری دیوار کو توڑنے کا اختیار نہیں رکھتا ہے، لیکن مطالبہ کرنا اس وجہ سے صحیح ہوتا ہے کہ دیوار کو صحیح طریقہ سے اصلاح کرنے کا اس کو حق حاصل ہوتا ہے، اور بہتر طریقہ یہ ہے کہ اس قسم کا مطالبہ قاضی کے دربار میں جاکر کرنا چاہئے۔

توضیح:-اگر گرتی ہوئی دیوار پر توجہ دلانے اور مطالبہ کر دینے کے بعد دیوار کے مالک نے وہ دیوار بیچ دی تو اب دیوار کی خرابی کا ذمہ دار کون ہوگا۔ کیا نئے خریدار کے سامنے بھی مطالبہ کرنا ضروری ہوگا۔ اگر ایسی دیوار کا مالک بچہ، غلام وغیرہ ہو تب کون ذمہ دار ہوگا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ مفصل دلائل

ولو سقط الحائل المائل على إنسان بعد الإشهاد فقتله فتعثر بالقتيل غيره فعطب لايضمنه؛ لأن التفريغ عنه إلى الأولياء لا إليه، وإن عطب بالنقض ضمنه؛ لأن التفريغ إليه، إذ النقض ملكه والإشهاد على الحائط إشهاد على النقض؛ لأن المقصود امتناع الشغل. ولو عطب بجرة كانت على الحائط فسقطت بسقوطه وهي ملكه ضمنه؛ لأن التفريغ إليه، وإن كان ملك غيره لايضمنه؛ لأن التفريغ إلى مالكها.

ترجمہ:-اور اگر گواہ مقرر کرنے کے بعد جھکی ہوئی دیوار کسی شخص پر گر پڑی اور اس شخص کو ختم کر دیا، پھر اس مقتول سے ٹھوکر کھا کر دوسرا شخص بھی مر گیا تو دیوار کا مالک دوسرے مقتول کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ پہلے مقتول کو راستہ سے ہٹا دینا یا راستہ خالی کر دینا مقتول اولیاء پر واجب تھا۔ اس کے لئے دیوار کا مالک ضامن نہیں ہوگا۔ **وإن عطب بالنقض الخ:** اور اگر دوسرا شخص اس دیوار کے کسی ٹکڑے سے ٹھوکر کھا کر مرا ہو تو دیوار کا مالک اس کی بھی دیت کا ضامن ہوگا، کیونکہ ٹکڑوں سے راستہ کو صاف کرنا، اسی کی ذمہ داری ہے، اس لئے کہ اس دیوار کے سارے ٹکڑوں کا یہی مالک ہے، اور دیوار کے بارے میں جو گواہ مقرر کئے گئے تھے، وہی گواہ ان ٹکڑوں کے گواہی کے لئے بھی کافی ہوں گے، یعنی ٹکڑوں کو اٹھانے کے لئے نئی گواہی کی ضرورت نہیں ہوگی، کیونکہ گواہ مقرر کرنے کا مقصد یہی تھا کہ عام سڑک خالی کر دی جائے۔

ولو عطب بجرة الخ: اور اگر دیوار میں کوئی گھڑا لگا اور جڑا ہوا تھا، اور وہ بھی اس دیوار کے گرنے سے گر گیا جس سے ٹھوکر کھا کر کوئی آدمی مر گیا اور گھڑا خود اس کا اپنا ہو، تو بھی وہ شخص ضامن ہوگا، کیونکہ دیوار کے مالک پر راستے کو خالی کرنا واجب تھا، البتہ اس گھڑے کا مالک کوئی دوسرا شخص ہو تو دیوار کا مالک اس نقصان کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ راستے کو اس گھڑے سے خالی کرنا مالک پر واجب تھا۔ (ف:-لہٰذا دیوار کا مالک اس نقصان کا ضامن ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم)

توضیح:-اگر جھکی ہوئی دیوار پر مالک کو تنبیہ کر دینے اور اس پر گواہ مقرر کر دینے کے بعد بھی وہ دیوار کسی شخص پر گر پڑی جس سے وہ شخص مر گیا، پھر اس مقتول سے ٹھوکر کھا کر دوسرا شخص بھی مر گیا۔ اگر دیوار گر جانے کے بعد اس کے گرے ہوئے ٹکڑوں سے ٹھوکر کھا کر مر گیا۔ اگر گری ہوئی دیوار میں پہلے سے کوئی لگا اور جڑا ہوا گھڑا تھا، وہ دیوار گرنے سے گر کر ٹوٹ گیا اور اس سے ٹھوکر کھا کر مر گیا، اور وہ گھڑا خود دیوار کے مالک کا تھا، یا کسی

دوسرے کا تھا۔ سارے مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل مفصلہ

قال: وإذا كان الحائط بين خمسة رجال أشهد على أحدهم فقتل إنسانا ضمن خمس الدية، ويكون ذلك على عاقلته، وإن كانت دار بين ثلاثة نفر فحفر أحدهم فيها بعيراً أو الحفر كان بغير رضا الشريكين الآخرين، أو بنى حائطا فعطب به إنسان فعليه ثلثا الدية على عاقلته، وهذا عند أبي حنيفة، وقالا: عليه نصف الدية على عاقلته في الفصلين، لهما أن التلف بنصيب من أشهد عليه معتبر، وبنصيب من لم يشهد عليه هدر، فكانا قسمين فانقسم نصفين كما مر في عقر الأسد ونهس الحية وجرح الرجل، وله أن الموت حصل بعلة واحدة وهو الثقل المقدر والعمق المقدر؛ لأن أصل ذلك ليس بعلة، وهو القليل حتى يعتبر كل جزء علة فيجتمع العلل، وإذا كان كذلك يضاف إلى العلة الواحدة، ثم تقسم على أربابها بقدر الملك بخلاف الجراحات، فإن كل جراحة علة التلف بنفسها صغرت أو كبرت على ما عرف إلا أن عند المزاحمة أضيف إلى الكل لعدم الأولوية.

ترجمہ:۔امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر جھکی ہوئی دیوار کے مالک پانچ آدمی ہوں، اور ان میں سے کسی ایک کے سامنے مطالبہ پر گواہ مقرر کر دیا گیا پھر وہ دیوار گر پڑی جس سے ایک آدمی مر گیا تو جس کے سامنے گواہ مقرر کیا گیا ہے، وہ اس آدمی کی دیت کے پانچویں حصہ کا ضامن ہوگا، اور اس حصے کی ادائیگی، اس شخص کی مددگار برادری پر لازم ہوگی۔ وإن كانت دار بين ثلاثة نفر الخ: اگر ایک مکان تین آدمیوں میں مشترک ہوں پھر ان میں سے ایک شخص نے باقی دونوں شریکوں کی رضامندی کے بغیر اس میں کنواں یا گڑھا کھدوایا کوئی دیوار بنائی، پھر اس گھڑے یا دیوار سے کوئی آدمی مر گیا، تو بنانے والے کے شریک پر دو تہائی دیت لازم ہوگی جو اس کی مددگار برادری پر لازم ہوگی۔ یہ مذہب امام ابوحنیفہؒ کا ہے، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں صورتوں میں آدھی دیت اس کی مددگار برادری پر لازم ہوگی۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ جس کے سامنے گواہ مقرر کئے گئے اس کے حصے کی وجہ سے اس کے ہلاک ہونے کا اعتبار کیا جائے گا، اور جس کے سامنے گواہ مقرر نہیں کئے گئے اس کے حصے کی وجہ سے ضائع ہونا ہدر اور باطل ہوگا، یعنی اس کا اعتبار نہیں ہوگا، اس طرح سے یہ دو قسمیں ہوئیں۔ لہذا تاوان بھی دو حصوں میں تقسیم ہوگا، جیسا کہ شیر کے زخم کرنے اور سانپ کے کاٹنے اور آدمی کے زخمی کرنے کے مسئلہ میں گزر گیا ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ اگر ایک شخص کو شیر نے زخمی کیا پھر اسی کو سانپ نے بھی کاٹ لیا اور پھر اسی کو آدمی نے بھی زخمی کر دیا، بالآخر ان تمام تکلیفوں سے وہ شخص مر گیا، اس طرح سے شیر اور سانپ کا زخم دونوں باطل سمجھا جائے گا۔ ان دونوں کے حصے کا عوض کچھ بھی نہیں ملے گا، البتہ آدمی کے زخمی کرنے کا اعتبار کیا جائے گا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس میں بھی دو قسمیں ہیں۔ اس میں ایک قسم معتبر ہے اور دوسری غیر معتبر ہے، لہٰذا زخمی کرنے والے آدمی پر آدھی دیت لازم ہوگی۔ اسی طرح سے موجودہ مسئلہ میں بھی ہوگا۔

وله أن الموت الخ: امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ موت صرف ایک علت کی وجہ سے آئی ہے یعنی دیوار ہونے کی صورت میں، وزن کی زیادتی، گڑھے کی صورت میں گہرائی کی زیادتی ہے۔ اس جگہ پر مقدر کی قید اس لئے لگائی گئی کہ اصل وزن اور گہرائی، موت کے قابل کوئی علت نہیں ہے۔ جو کوئی خاص مقدار میں پہنچ کر علت بنتی ہے۔ لہٰذا ہر ایک جرم مدت کے علت میں ہوئی، یہاں تک کہ علتیں جمع ہو گئیں۔ اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ یہاں پر صرف ایک علت ہے تو اس مقتول کا مرنا، اس ایک علت کی طرف منسوب ہوگا، اور اس علت کو مکان کے مالکوں کی طرف ان کی ملکیت کے اندازے کے مطابق تقسیم کیا جائے گا۔

(ف:۔ لہٰذا دیوار کی صورت میں جس کے سامنے مطالبہ کیا گیا تھا، چونکہ وہ پانچویں حصہ کا مالک تھا، اس لئے وہ پانچویں حصے ہی کا ضامن ہوگا اور مکان کی صورت میں بنانے والا جو ایک تہائی کا مالک ہے، تو وہ اتنے حصے کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ اتنا اس نے اپنی ملکیت میں بنایا ہے، اور باقی دو تہائی اس کے دونوں شریکوں کی ملکیت ہے، حالانکہ یہ کام ان دونوں کی رضامندی کے بغیر کیا گیا ہے،

اس لئے ان کے حصہ کے سلسلہ میں دو تہائی حصے کا ضامن ہوگا۔م۔ بخلاف زخموں کے مسئلہ کے یعنی ایک ہی شخص کو شیر اور سانپ اور آدمی تینوں نے بار بار زخمی کیا ہے۔اس طرح سے اس صورت میں کئی علتیں پائی گئیں، کیونکہ ان میں سے ہر زخم اپنے ہی طور پر موت کی علت ہے یعنی ہر زخم ایسا ہے، جس سے انسان کی موت واقع ہو جائے، خواہ وہ علت بڑی ہو یا چھوٹی ہو، جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، لیکن اس مسئلہ میں زخمی کرنے والے آدمی کے ساتھ شیر اور سانپ کا زخم مظاہر اور مقابل ہو رہا ہے، اسی لئے اس کی موت سب کی طرف منسوب کر دی گئی، کیونکہ کسی زخم کو دوسرے سے اچھا نہیں کہہ سکتے۔(ف:-اگرچہ کوئی زخم تھوڑا ہی ہو، اس لئے کہ ہمیں پہلے بتا دیا گیا ہے کہ زخم ہلکا ہو یا بھاری ہر ایک اپنی جگہ پر موت کا سبب ہے۔لہٰذا یہ سب موت کی علت ہونے میں برابر ہیں اور کسی کو ترجیح نہیں ہے۔لامحالہ اس کی دو ہی قسم معتبر ہوئیں، جیسا کہ پہلے تفسیر کے ساتھ پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔

توضیح:-اگر جھکی ہوئی دیوار کے تین یا پانچ شریک مالک تھے ان میں سے ایک کے سامنے دیوار کی نشان دہی کرتے ہوئے کسی ایک کے سامنے گواہ مقرر کر دیئے گئے، اس کے باوجود وہ دیوار گر گئی جس سے کوئی مر گیا۔اگر کسی شخص کو ایک شیر اور ایک آدمی نے زخمی کر دیا پھر ایک سانپ نے کاٹ لیا جس سے وہ شخص مر گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

باب جناية البهيمة والجناية عليها

باب:-جانوروں پر زیادتی کرنے اور جانوروں کی زیادتی کرنے کا بیان

قال: الراكب ضامن لما أوطأت الدابة ما أصابت بيدها أو رجلها أو رأسها أو كدمت أو خبطت، وكذا إذا صدمت، ولايضمن ما نفحت برجلها أو ذنبها، والأصل أن المرور في طريق المسلمين مباح مقيد بشرط السلامة؛ لأنه يتصرف في حقه من وجه وفي حق غيره من وجه، لكونه مشتركا بين كل الناس فقلنا بالإباحة مقيدا بما ذكرنا ليعتدل النظر من الجانبين، ثم إنما يتقيد بشرط السلامة فيما يمكن الاحتراز عنه، ولايتقيد بها فيما لايمكن التحرز عنه لما فيه من المنع عن التصرف وسد بابه وهو مفتوح، والاحتراز عن الإيطاء وما يضاهيه ممكن، فإنه ليس من ضرورات التسيير فقيدناه بشرط السلامة عنه، والنفحة بالرجل والذنب ليس يمكنه الاحتراز عنه مع السير على الدابة فلم يتقيد به.

ترجمہ:-امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جانور پر اگر کوئی شخص سوار ہو اور اس حالت میں وہ جانور کسی کا کچھ نقصان کر دے، خواہ اگلے پاؤں سے یا پچھلے پاؤں سے، یا سر سے یا کاٹ کر کے یا اگلے پاؤں سے کھڑے ہو کر تو سوار اس نقصان کا ضامن ہوگا۔اسی طرح سے جانور اگر دھکا دے کر کسی کا نقصان کر دے تو بھی سوار اس کا ضامن ہوگا، اور اگر جانور اپنی پچھلی پاؤں کی ٹاپ سے یا دم سے نقصان کر دے تو اس کا سوار ضامن نہیں ہوگا۔اس جگہ قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ ہر مسلمان کو عام راستہ پر چلنے کی پوری اجازت ہے، مگر اس میں ایک شرط یہ ہے کہ دوسرے کسی کو بھی اس کے چلنے سے کوئی نقصان نہ پہنچے، کیونکہ راستہ میں چلنے سے ایک اعتبار سے اپنے حق کو استعمال میں لاتا ہے، لیکن دوسرے اعتبار سے دوسرے کے حق میں تصرف یا دخل دیتا ہے، کیونکہ راستہ، ہر چلنے والے کے لئے عام ہوتا ہے، اسی لئے ہم نے راستہ میں چلنے کو اس شرط کے ساتھ جائز کہا ہے کہ اس کے چلنے سے دوسرے کسی کو نقصان

نہ پہنچے، تاکہ ہر شخص کے لئے اعتدال اور برابری باقی رہے۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ چلنے میں سلامتی کی شرط انہی چیزوں میں معتبر ہوگی جن سے بچنا ممکن بھی ہو، کیونکہ جن چیزوں سے بچنا ممکن نہیں ہے ان کے بارے میں سلامتی کی قید نہیں ہے، کیونکہ غیر ممکن چیز کے لئے کسی بات کی قید لگا کر اس کو تصرف کرنے سے روکنے کے معنی میں ہوگا، گویا کہ قید لگا کر لوگوں کو راستہ میں چلنے کی اجازت سے محروم کر دینا ہے، حالانکہ ایسی اجازت کھلی ہوئی ہوتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ناممکن چیز میں اس کی قید نہیں لگائی جاتی ہے۔ پھر جانور کی طرف سے نقصان پہنچانے اور اس کی جیسی دوسری باتوں سے بچنا ممکن بھی ہے، کیونکہ جانور کو چلانے کے لئے یہ بات اس کی ضرورتوں میں نہیں ہے، اسی لئے ہم نے یہ شرط لگائی ہے کہ چلنے کی حالت میں ہو اور ان چیزوں سے بچنا ممکن بھی ہو، یعنی سلامتی کو نقصان نہ پہنچے، اور اب یہ بات کہ جانور کسی کو اپنی پچھلی ٹاپ سے یا دم سے نقصان پہنچانا یہ ایسی بات ہے جس سے بچنا ممکن نہیں ہے، کیونکہ جانور کے چلتے ہوئے حالت میں اس سے بچنا ممکن ہی نہیں ہے، اسی لئے اس میں سلامتی کی قید نہیں لگائی گئی ہے۔ (ف:- یعنی جانور جس طرح سے اور جس حالت میں بھی چل رہا ہو، اس وقت اس کے لئے ضروری ہوتا ہے کہ اپنی ٹاپ کی نوک کو اٹھائے اور اپنی دم کو ہلائے جبکہ سوار کو اس سے بچنا یعنی جانور کو ان چیزوں سے روکنا ممکن نہیں ہوتا ہے۔

توضیح:- اگر کوئی سوار اپنی سواری پر جا رہا ہو، اور اس حالت میں جانور کسی کا کچھ نقصان کر دے مثلاً اسے منہ سے کاٹ لے یا اپنی ٹانگوں سے چوٹ لگا دے یا دم سے مار دے یا اسے دھکا دے تو سوار اس نقصان کا ضامن ہوگا یا نہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ ادلہ مفصلہ

فإن أوقفها في الطريق ضمن النفحة أيضا؛ لأنه يمكنه التحرز عن الإيقاف، وإن لم يمكنه عن النفحة فصار متعديا في الإيقاف وشغل الطريق به فيضمنه. قال: وإن أصابت بيدها أو برجلها حصاة أو نواة أو أثارت غبارا أو حجرا صغيرا ففقأ عين إنسان أو أفسد ثوبه لم يضمن، وإن كان حجرا كبيرا ضمن؛ لأنه في الوجه الأول لايمكن التحرز عنه، إذ سير الدواب لايعرى عنه، وفي الثاني ممكن؛ لأنه ينفك عن السير عادة إنما ذلك بتعنيف الركب والمرتدف فيما ذكرنا كالراكب؛ لأن المعنى لايختلف. قال: فإن راثت أو بالت في الطريق وهي تسير فعطب به إنسان لم يضمن؛ لأنه من ضرورت السير فلايمكنه الاحتراز عنه، وكذا إذا أوقفها لذلك؛ لأن من الدواب ما لايفعل ذلك إلا بالإيقاف، وإن أوقفها لغير ذلك فعطب إنسان بروثها أو بولها ضمن؛ لأنه متعد في هذا الإيقاف؛ لأنه ليس من ضرورات السير، ثم هو أكثر ضررا بالمارة من السير لما أنه أدوم منه، فلايلحق به، والسائق ضامن لما أصابت بيدها أو رجلها والقائد ضامن لما أصابت بيدها دون رجلها، والمراد النفحة، قال رضي الله عنه: هكذا ذكره القدوري في مختصره، وإليه مال بعض المشايخ، ووجهه أن النفحة بمرآى عين السائق فيمكنه الاحتراز عنه، وغائب عن بصر القائد فلايمكنه التحرز عنه، وقال أكثر المشايخ: إن السائق لايضمن النفحة أيضا وإن كان يراها، إذ ليس على رجلها ما يمنعها به، فلايمكنه التحرز عنه بخلاف الكدم لإمكانه كبحها بلجامها، وبهذا ينطق أكثر النسخ وهو الأصح.

ترجمہ:- اب اگر سوار نے اپنی سواری کو راستہ ہی میں کھڑا کر دیا ہو تو وہ اس جانور کی پچھلی ٹاپ کے نقصان کا ذمہ دار ہوگا، کیونکہ اگر وہ راہ گیر کو جانور کی پچھلی ٹاپ سے بچا نہیں سکتا ہے تو اپنی سواری کو راستہ میں کھڑا کرنے سے تو بچا سکتا ہے، اس لئے وہ سوار اپنے جانور کو راستہ میں کھڑا کر کے راستہ گھیر کر زیادتی کرنے والا ہوا، اس لئے ضامن ہوگا۔

قال: وإن أصابت بيدها أو برجلها الخ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر جانور نے اپنے اگلے پاؤں یا پچھلے پاؤں سے راستہ کی

کنکریاں یا خورمہ کی گٹھلیاں اڑائیں یا غبار یا چھوٹی پتھریاں اڑائیں جس سے کسی شخص کی آنکھ پھوٹ گئی یا اس کا کپڑا برباد ہو گیا تو وہ سوار اس کا ضامن نہیں ہوگا، ہاں اگر بڑا پتھر اڑایا تب وہ سوار ضامن ہوگا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ پہلی صورت میں اس قسم کی باتوں سے بچنا ممکن نہیں، لیکن دوسری صورت میں ممکن ہے، کیونکہ سواری کے جانور کی رفتار اس سے خالی ہوتی ہے، یعنی اس کے چلنے سے چھوٹی کنکریاں اور گرد و غبار تو اڑتے ہیں مگر بڑے پتھر نہیں اڑتے ہیں۔ اور جو کچھ اڑتے ہیں وہ سوار کی سختی کرنے سے اڑتے ہیں، اس لئے وہ ضامن ہوگا۔ اور پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ جیسے سوار ان باتوں کا ضامن ہوتا ہے ویسے ہی اس کا ردیف یعنی سوار کے پیچھے بیٹھنے والا آدمی بھی اس نقصان کا ضامن ہوتا ہے، کیونکہ ضمان آنے کی جو وجہ ہے اس میں دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

قال: **فإن راثت أو بالت الخ**: اور اگر چلتی ہوئی حالت میں جانور نے راستہ میں لید کی یا پیشاب کیا جس سے پھسل کر کوئی آدمی مر گیا تو سوار اس کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ یہ کام یعنی پیشاب وغیرہ کرنا، اس کی ضروریات میں سے ہے، جس سے بچنا ممکن نہیں ہے۔ **وكذا إذا أوقفها لذلك الخ**: اور اگر سوار نے اپنے جانور کو راستہ میں پیشاب کرنے یا لید کرنے کے لئے کھڑا کر دیا ہو تو بھی ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ کچھ جانوروں کی عادت ہوتی ہے کہ کھڑا کئے بغیر وہ پیشاب یا لید نہیں کرتے ہیں۔ اور اگر مسافر نے اس کے سوا کسی اور کام کے لئے کھڑا کیا پھر وہ شخص اس کے پیشاب یا لید سے پھسل کر مر گیا، تو وہ سوار ضامن ہوگا، کیونکہ جانور کو راستہ میں کھڑا کر دینا زیادتی کرنا ہے، کیونکہ اس طرح کھڑا ہونا جانور کی ضروریات میں سے نہیں ہے۔ پھر رفتار کے اعتبار سے اس پر مسافروں کا نقصان زیادہ ہے، کیونکہ یہ چیز رفتار سے زیادہ دیر رہنے والی ہے، یعنی جانور کے چلتے ہوئے لید یا پیشاب کرنے سے تھوڑی گندگی پھیل کر گرتی جاتی ہے جس سے وہ کم تکلیف دہ ہوتی ہے، اس کے برخلاف روک کر کرانے سے ایک ہی جگہ پر جم جاتی ہے، اس لئے گذرنے والوں کو زیادہ تکلیف ہوتی ہے، اس لئے اس کام کو رفتار کے ساتھ نہیں ملایا جا سکتا ہے۔ **والسائق ضامن الخ**: اور جو شخص جانور کے پیچھے سے ہانک کر لے جا رہا ہو، وہ ہر ایسے نقصان کا ضامن ہوتا ہے جو جانور کے اگلے یا پچھلے پاؤں سے پہنچے۔

والقائد ضامن لما أصابت بيدها الخ: اور جو شخص جانور کو آگے سے کھینچتے ہوئے لے جا رہا ہو، وہ اس جانور کے اگلے پاؤں کے نقصان کا ضامن ہوگا اور پچھلے پاؤں کے نقصان کا ضامن نہیں ہوگا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر جانور نے چلتے ہوئے پچھلی لات چلائی جس سے پیچھے آنے والے آدمی کو چوٹ لگ گئی تو مصنفؒ نے کہا ہے کہ ایسے ہی قدوریؒ نے بھی اپنی مختصر قدوری میں بیان کیا ہے۔ اور اسی طرف بعض مشائخ کا جھکاؤ بھی ہوا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جانور کی پچھلی لات کی طرف نظر تو پیچھے سے جانور کے ہانکنے والے کی ہوتی ہے، اس لئے وہ اس سے بچاؤ کر سکتا ہے، جبکہ آگے سے لے جانے والے کی نظر سے غائب رہتا ہے۔ اسی لئے اس سے بچنا آگے سے کھینچنے والے کے لئے ممکن نہیں ہوتا ہے۔ اور اکثر مشائخ نے فرمایا ہے کہ پیچھے سے ہانکنے والا بھی پچھلی لات کا ضامن نہیں ہوگا اگرچہ وہ اسے دیکھ بھی رہا ہو، کیونکہ جانور کے پاؤں پر کوئی چیز ایسی لگی ہوئی نہیں ہوتی کہ لات چلاتے ہوئے جانور کو فوری طور سے اس کے ذریعہ روک دے۔ اس لئے کسی حال میں ہانکنے والے کے لئے بچانا ممکن نہیں ہوتا ہے، بخلاف منہ سے کاٹنے کے، کیونکہ وہ اس کی باگ سے یا نکیل کو کھینچ کر کاٹنے سے جانور کو روک سکتا ہے۔ اکثر نسخوں میں یہی عبارت ہے۔ اور یہی اصح ہے۔

توضیح: - اگر سوار نے اپنی سواری کو (جانور) راستہ ہی میں کھڑا کر دیا اور اس کی پچھلی ٹاپ سے کسی کا کچھ نقصان ہو گیا۔ اگر چلتی ہوئی حالت میں جانور نے گندگی کر دی، یا سوار نے اپنی سواری راستہ میں روک کر گندگی کرنے دی۔ اگر جانور کو کوئی آگے سے کھینچ کر یا پیچھے

سے ہانک کر لے جارہا ہو اور اسی حالت میں جانور نے اپنی لات سے یا منہ سے اپنی رگڑ سے کسی کو نقصان پہنچادیا۔ مسائل کی تفصیل۔ احکام۔ اقوال ائمہ۔ دلائل مفصلہ

قال الشافعي: يضمنون النفحة كلهم؛ لأن فعلها مضاف إليهم، والحجة عليه ما ذكرناه، وقوله عليه السلام: الرجل جبار، معناه النفحة بالرجل، وانتقال الفعل بتخويف القتل كما في المكره، وهذا تخويف بالضرب، وفي الجامع الصغير: وكل شيء ضمنه الراكب ضمنه السائق والقائد؛ لأنهما مسببان بمباشرتهما شرط التلف، وهو تقريب الدابة إلى مكان الجناية، فيتقيد بشرط السلامة فيما يمكن الاحتراز عنه كالراكب إلا أن على الراكب الكفارة فيما أوطئته الدابة بيدها أو برجلها، ولا كفارة عليهما ولا على الراكب فيما وراء الإيطاء؛ لأن الراكب مباشر فيه؛ لأن التلف بثقله، وثقل الدابة تبع له؛ لأن سير الدابة مضاف إليه وهي آلة له وهما مسببان؛ لأنه لايتصل منهما إلى المحل شيء، وكذا الراكب في غير الإيطاء، والكفارة حكم المباشرة لا حكم التسبيب، وكذا يتعلق بالإيطاء في حق الراكب حرمان الميراث، والوصية دون السائق والقائد؛ لأنه يختص بالمباشرة، ولو كان راكب وسائق قيل: لايضمن السائق ما أوطئت الدابة؛ لأن الراكب مباشر فيه لما ذكرنا، والسائق مسبب والإضافة إلى المباشر أولى، وقيل: الضمان عليهما؛ لأن كل ذلك سبب الضمان.

ترجمہ:- اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ سوار ہو یا پیچھے سے ہانکنے والا ہو یا آگے سے کھینچنے والا ہو، سب کے سب اپنی سواری کی لات کے ضامن ہوں گے، یعنی سواری کی لات سے کوئی زخمی ہو جائے تو اس کو لے جانے والا شخص، جس شکل میں بھی لے جارہا ہو، خواہ سوار ہو کر یا پیچھے سے ہانک کر یا آگے سے کھینچ کر ہو وہی ضامن ہوگا۔ امام مالک واحمد کا یہی قول ہے، کیونکہ ان کے جانوروں کا تمام کام ان ہی کی طرف منسوب ہوتا ہے، اور امام شافعیؒ کے خلاف یعنی یہ قول جو ابھی بیان کیا گیا، اس کی دلیل وہی ہے جو ابھی ہم نے بیان کردی کہ اس کی لات سے بچنا کسی کے اختیار میں نہیں ہوتا ہے۔ اسی طریقہ سے یہ حدیث بھی دلیل ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ کہ پاؤں ہدر ہے۔ اس کی روایت ابوداؤد اور نسائی نے کی ہے اور اس کی سند حسن ہے۔ ہدر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جانور کے پاؤں سے یا اس کے کھروں سے کسی کا جو کچھ بھی نقصان ہو اس کا کوئی ضامن نہیں ہوتا ہے بلکہ وہ نقصان بیکار جاتا ہے۔ اور فعل کے منتقل ہونے کا مطلب قتل کے خوف سے ہوتا ہے جیسے کسی کو کسی نے مجبور کیا اور ڈرایا کہ اگر تم نے فلاں شخص کے مال کو ضائع نہیں کیا تو میں تم کو قتل کردوں گا۔ اور اس لئے ایسے مجبور آدمی کا کام اس پر جبر کرنے والے آدمی کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، کیونکہ وہ جابر شخص دوسرے کو اپنے حکم پر عمل نہ کرنے کی وجہ سے اس کی جان کا خوف دلاتا ہے اور اس جگہ پر یہ بات یعنی جان لینے کی دھمکی نہیں ہوتی ہے بلکہ صرف مارنے کی دھمکی ہے۔

وفي الجامع الصغير الخ: اور جامع صغیر میں لکھا ہے کہ ہر وہ قصور جس کا ضامن سوار ہوتا ہے اس جانور کا ہانکنے اور کھینچ کر لے جانے والا بھی ضامن ہوتا ہے، کیونکہ یہ دونوں بھی ایسے ہی کام کرنے والے ہوئے جو ضائع ہونے کا سبب بنتا ہے۔ **وهو تقريب الدابة الخ:** اور وہ فعل مذکور یہ ہے کہ ان لوگوں نے جانوروں کو ایسی جگہ پر کھڑا کیا جہاں پر جانور نے جرم کر دیا۔ اسی لئے ان لوگوں کے کاموں میں یہ شرط لگی ہوگی کہ ان کاموں کے کرنے میں سلامتی میں کوئی فرق نہ آنے پائے، لیکن اس سے بچنا ممکن بھی ہو جیسے سوار کا حال ہے۔ **إلا أن على الراكب الخ:** البتہ اتنا فرق ہے کہ اگر جانور نے اپنے ہاتھ یا پاؤں سے کسی آدمی کو کچل ڈالا تو سوار پر اس کا کفارہ لازم آئے گا، لیکن جانور کے کھینچنے یا ہانکنے والے پر کفارہ لازم نہیں ہوگا، اور جانور کے کچل دینے کے سوا دوسری کسی صورت میں سوار پر بھی کفارہ نہیں ہے۔ **لأن الراكب مباشرا الخ:** اور کچل دینے کی صورت میں کفارہ اس لئے ہے کہ سوار اپنے فعل سے اس کا کرنے والا ہوا، اس لئے کہ خود سوار کے بوجھ سے آدمی مر گیا ہے، اور خود اس جانور کے بوجھ کا

اعتبار اس لئے نہیں ہوگا کہ وہ جانور اپنے سوار کے تابع ہو گیا ہے، اس لئے کہ جانور کے چلنے کی رفتار ہمیشہ اس کے سوار کی طرف منسوب ہوتی ہے، اور جانور اپنے مالک کو لے جانے کے لئے صرف آلہ بن جاتا ہے، لیکن کھینچ کر یا ہانک کر لے جانے والا قتل کا ذمہ دار نہیں ہوتا ہے، یعنی خود قتل نہیں کرتا ہے بلکہ وہ تو صرف سبب بن جاتا ہے، کیونکہ کھینچنے اور ہانکنے والے کی طرف سے کوئی چیز بھی مقتول کے جسم میں اثر قبول کرنے والی نہیں ہوتی ہے، جیسے کہ کچلنے کے سوا دوسری صورتوں میں سوار کی طرف سے بھی کوئی چیز مقتول میں نہیں ملتی ہے۔

والكفارة حكم المباشرة الخ: اور کفارہ تو اپنی ذاتی ارتکاب کا حکم ہے اور سبب پیدا کرنے کا حکم نہیں ہے۔ **وكذا يتعلق بالإيطاء الخ:** اور کچلنے کی صورت میراث اور وصیت سے بھی محروم ہوگا، حالانکہ کھینچنے اور ہانکنے والا محروم نہیں ہوتا ہے، کیونکہ یہ میراث سے محروم ہونے کا تعلق ارتکاب کرنے والے کی خود اپنی ذات سے مخصوص ہے۔ (ف:- یعنی خود اپنے طور پر ایسا کام کرلے جس کا اثر اس کے مورث پر پہنچے، وہ فعل خواہ اس کے اپنے ارادہ سے ہو یا اس کی غلطی سے ہو۔ اور چونکہ سواری کی صورت میں اس سوار کے اپنے بوجھ سے اس کا مورث قتل ہوا ہے اس لئے وہ سوار میراث سے محروم ہوگا۔ برخلاف ہانک کر یا کھینچ کر لے جانے والے کے ان کا کوئی بھی اثر مقتول تک نہیں پہنچا ہے، اس لئے وہ میراث سے محروم نہیں ہوں گے۔) **ولو كان راكب وسائق الخ:** اور اگر جانور پر ایک شخص سوار ہو اور دوسرا شخص اسے پیچھے سے ہانک رہا ہو اور اس وقت اس جانور نے کسی کی جان کچل دی یا اس کے مال کو برباد کر دیا تو بعض مشائخ نے کہا ہے کہ ہانکنے والا اس نقصان کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ اوپر کی بیان کی ہوئی دلیل کے مطابق خود سوار اس کا کرنیوالا ہو رہا ہے۔ اور اس کو ہانک کر لے جانے والا اس کا صرف سبب بن رہا ہے، جبکہ کسی بھی جرم کی اضافت ایسے شخص کی طرف زیادہ مناسب ہوتی ہے جس کی ذات سے اس فعل کا تعلق ہو۔ اور بعض نے کہا ہے کہ سوار اور ہانکنے والے دونوں پر تاوان واجب ہوگا۔ کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک ضمان کا سبب ہے۔

توضیح:- اگر سواری کی لات سے کسی کا جانی یا مالی نقصان ہو جائے خواہ اس کا لے جانے والا خود سوار ہو یا سائق ہو یا قائد ہو، تو اس کا ذمہ دار کون ہوگا۔ اور وہ اگر مقتول کا وارث ہو تو مقتول کی میراث کا حقدار ہوگا یا نہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوالِ ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

قال: وإذا اصطدم فارسان فماتا فعلى عاقلة كل واحد منهما دية الآخر، وقال زفر والشافعي: يجب على عاقلة كل واحد منهما نصف دية الآخر لما روى ذلك عن علي رضي الله عنه ولأن كل واحد منهما مات بفعلة وفعل صاحبه؛ لأنه بصدمته آلم نفسه وصاحبه فيهدر نصفه، ويعتبر نصفه كما إذا كان الاصطدام عمدا، أو جرح كل واحد منهما نفسه وصاحبه جراحة، أو حفرا على قارعة الطريق بيرا فانهار عليهما يجب على كل واحد منهما النصف فكذا هنا، ولنا أن الموت مضاف إلى فعل صاحبه؛ لأن فعله في نفسه مباح، وهو المشي في الطريق لايصلح مستندا للإضافة في حق الضمان كالماشي إذا لم يعلم بالبير ووقع فيها لايهدر شيء من دمه وفعل صاحبه وإن كان مباحا لكن الفعل المباح في غيره سبب للضمان كالنائم إذا انقلب على غيره، وروى عن علي أنه أوجب على كل واحد منهما كل الدية فتعارضت روايتاه فرجحنا بما ذكرنا، وفيما ذكر من المسائل الفعلان محظوران، فوضح الفرق.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دو سوار آپس میں ٹکرا جائیں (مگر یہ غلطی سے ہو، قصداً نہیں اور دونوں آزاد ہیں، اور یا دو پیدل چلنے والوں میں ایسا واقعہ ہوا۔ القاری والغرر) اور اس طرح ٹکرانے سے دونوں مر گئے تو ہر ایک کی مددگار برادری پر دیت

واجب ہوگی۔ وقال زفر والشافعي الخ: اور امام زفر والشافعی وامام مالک رحمہم اللہ نے فرمایا ہے کہ ہر ایک کی مددگار برادری پر دوسرے کی آدھی دیت واجب ہوگی، کیونکہ حضرت علیؓ سے اس کی روایت ہے کہ انہوں نے اسی طرح کا حکم دیا ہے۔ (مگر یہ روایت نہیں ملی) اور اس دلیل سے بھی کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کی موت خود اپنے فعل اور ساتھی کے فعل سے ہوئی ہے، کیونکہ اس نے دھکے سے خود اپنے آپ کو اور اپنے ساتھی کو دکھ دیا، اس لئے آدھی دیت باطل اور آدھی دیت معتبر ہوگی، جیسے باہم ٹکرا کر قصداً ہویا ہر ایک نے اپنے آپ کو اور اپنے ساتھی کو زخمی کیا، یا دو آدمیوں نے عام راستے پر گڑھا کھودا پھر وہ گڑھا انہی دونوں پر بھی پڑا تو یہی حکم ہوتا ہے یعنی ہر ایک کی مددگار برادری پر دوسرے کی آدھی دیت واجب ہوتی ہے، تو یہی حکم ہوتا ہے، یعنی ہر ایک کی مددگار برادری پر دوسرے کی آدھی دیت واجب ہوتی ہے ایسا ہی یہاں بھی حکم ہوگا۔

ولأن الموت مضاف الخ: اور ہماری دلیل یہ ہے کہ موت کی نسبت دوسرے کی فعل کی طرف ہے، کیونکہ اس کا ذاتی فعل مباح تھا، اور وہ فعل یہی تھا کہ وہ راستہ میں چلا۔ لہٰذا یہ تاوان واجب ہونے کے لئے سند نہیں ہو سکتا ہے، جیسے کوئی چلنے والا اگر راستہ میں کنواں ہونے کے بارے میں نہ جانتا ہو اور اس میں گر پڑے، تو اس کا خون کچھ بھی باطل نہیں ہوتا ہے، لیکن مباح کام جب دوسرے سے واقع ہو تو وہی کام ضمان کا سبب بن جاتا ہے، جیسے سونے والا شخص اگر دوسرے پر گر پڑے تو اس کا تاوان واجب ہوتا ہے۔

وروی عن علیؓ الخ: اور حضرت علیؓ سے روایت منقول ہے کہ آپؓ نے دونوں میں سے ہر ایک پر پوری دیت واجب کی ہے۔ عبدالرزاقؒ نے اس کی روایت کی ہے۔ اس طرح حضرت علیؓ سے یہ دونوں ہی روایتیں ایک دوسرے کی معترض ہوئیں، چنانچہ ہم نے قیاس کے ذریعہ اسی روایت کو ترجیح دی۔ (بلکہ پہلی روایت ثابت ہی نہیں تو اس لئے معاوضہ بھی نہیں پایا گیا) اور امام شافعیؒ نے جو مسائل بیان فرمائے ان میں دونوں فعل حرام ہیں، اس لئے دونوں میں فرق ظاہر ہو گیا۔

توضیح:۔ اگر غلطی سے یا قصداً دو سوار یا دو پیدل چلنے والے ٹکرا جائیں اور دونوں ہی مر جائیں تو ان کی دیت کا کیا حکم ہوگا اور کون ذمہ دار ہوگا۔ اگر دو آدمیوں نے عام راستہ پر گڑھا کھودا پھر ان دونوں پر اس کی مٹی گر گئی جس سے دونوں ہی مر گئے تو ان کی دیت کس پر لازم ہوگی۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال علمائے کرام۔ مفصل دلائل

وهذا الذي ذكرنا إذا كانا حرين في العمد والخطاء، ولو كانا عبدين يهدر الدم في الخطأ؛ لأن الجناية تعلقت برقبته دفعا وفداء وقد فاتت لا إلى خلف من غير فعل المولى فهدر ضرورة، وكذا في العمد؛ لأن كل واحد منهما هلك بعد ما جنى ولم يخلف بدلا، ولو كان أحدهما حرا والآخر عبد ففي الخطأ تجب على عاقلة الحر المقتول قيمة العقد، فيأخذها ورثة المقتول الحر ويبطل حق الحر المقتول في الدية فيما زاد على القيمة؛ لأن على أصل أبي حنيفة ومحمد تجب القيمة على العاقلة؛ لأنه ضمان الآدمي، فقد أخلف بدلا بهذا القدر فيأخذه ورثة الحر المقتول ويبطل ما زاد عليه لعدم الخلف، وفي العمد تجب على عاقلة الحر نصف قيمة العبد؛ لأن المضمون هو النصف في العمد، وهذا القدر يأخذه ولي المقتول، وما على العبد في رقبته وهو نصف دية الحر يسقط بموته إلا قدر ما أخلف من البدل و هو نصف القيمة.

ترجمہ:۔ اس سے پہلے جو حکم ہم نے بیان کیا اس صورت میں ہوگا جبکہ دونوں ٹکر کھانے والے آزاد ہوں، خواہ یہ حرکت قصداً ہوئی ہو یا غلطی سے ہوئی ہو، کیونکہ یہ ٹکر کھانے والے غلام ہوں اور غلطی سے ٹکرا گئے ہوں تو اس صورت میں خون باطل ہوگا، کیونکہ یہ جرم خود اس غلام کی ذات سے متعلق تھا کہ وہ اس جرم میں مقتول کے وارثوں کو دے دیا جاتا یا اس کا فدیہ دیا جاتا،

حالانکہ یہ بات ختم ہو چکی، کیونکہ غلامی کی وجہ سے غلام کی ذات اور اس کی گردن موت آجانے کی وجہ سے نہ ہونے کے برابر ہو گئی، اور اس نے اپنے عوض کوئی چیز نہیں چھوڑی جو مولی کے فعل کے سوا ہو، اس لئے ضرورۃً اور مجبوراً اس کا خون باطل کر دیا گیا، یعنی ہر ایک غلام ٹکرانے کے بعد مر گیا، اور کسی نے بھی اپنا قائم مقام کچھ نہیں چھوڑا، البتہ اگر اس کا مولی چاہے تو اس کا فدیہ دے سکتا ہے، لیکن اس صورت میں مولی جس چیز کا فدیہ دیتا ہے وہ فدیہ کی بجائے کوئی چیز موجود ہوتی ہے، حالانکہ موجودہ صورت میں غلام مر چکا ہے، لہٰذا مالک پر تاوان واجب نہ ہو گا، اسی لئے مجبوراً یہ خون باطل سمجھا جائے گا۔ اسی طرح اگر دونوں غلاموں نے یہ حرکت قصداً کی ہو تو بھی یہی حکم ہو گا یعنی ان کا خون باطل ہو گا، کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک غلام جرم کرنے کے بعد مر گیا اور کسی نے اپنا قائم مقام یا عوض کچھ نہیں چھوڑا تو کسی عوض کے بغیر مالک پر اس کا فدیہ واجب نہیں ہو گا۔

ولو كان أحدهما حرا والآخر عبدا الخ: اور اگر دونوں میں سے ایک آزاد ہو اور دوسرا غلام ہو تو غلطی کی صورت میں مقتول آزاد کی مددگار برادری پر غلام کی قیمت واجب ہو گی جسے مقتول آزاد کے وارث لے لیں گے، اور غلام کی قیمت سے زائد اس کی دیت تک جو حق باقی رہ گیا وہ باطل ہو جائے گا، کیونکہ امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے اصول کے مطابق آزاد کی مددگار برادری پر غلام کی قیمت واجب ہو گی، اس لئے کہ یہ آدمی کا تاوان ہے۔ لہٰذا غلام نے اسی انداز سے اپنا قائم مقام چھوڑا، یعنی اپنے بجائے صرف یہی قیمت چھوڑی ہے، لہٰذا آزاد مقتول کے ورثہ غلام کی بجائے یہی قیمت لے سکتے ہیں، اور آزاد کی دیت تک جو کچھ زائد رہا وہ اس وجہ سے باطل ہو گیا کہ اس غلام کی قیمت کے اندازہ کے سوا غلام کی بجائے کچھ بھی نہیں بچا ہے۔

وفي العمد تجب على عاقلة الحر الخ: اور اگر یہ ٹکر عمداً ہو تو آزاد کی مددگار برادری پر غلام کی آدھی قیمت لازم ہو گی، کیونکہ قصداً ٹکر کی صورت میں صرف نصف تاوان لازم آتا ہے جسے (نصف قیمت کو) مقتول غلام کا ولی لے گا۔ اور آزاد مقتول کی نصف دیت جو اس غلام کی گردن پر لازم آئی تھی وہ غلام کے مر جانے کی وجہ سے باطل ہو جائے گی۔ سوائے اس آدھی قیمت کے جو غلام نے اپنی جگہ میں چھوڑی ہے۔ (ف:- لہٰذا اس آدھی قیمت کو مقتول آزاد کے ورثہ لیں گے، اور اس سے زیادہ آدھی دیت تک جو کچھ بچ رہے گا وہ سب باطل ہو گا۔)

توضیح:- اگر ٹکرا کر مر جانے والے دونوں ہی غلام ہوں، یا ان میں سے ایک آزاد اور دوسرا غلام ہو۔ اور ٹکر غلطی سے ہو گئی ہو یا قصداً ہوئی ہو۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل مفصلہ

قال: ومن ساق دابة فوقع السرج على رجل فقتله ضمن، وكذا على هذا سائر دواته كاللجام ونحوه، وكذا ما يحمل عليها؛ لأنه متعد في هذا التسبيب، لأن الوقوع بتقصير منه وهو ترك الشد أو الإحكام فيه بخلاف الرداء؛ لأنه لايشد في العادة ولأنه قاصد لحفظ هذه الأشياء كما في المحمول على عاتقه دون اللباس على ما مر من قبل، فيتقيد بشرط السلامة. ومن قاد قطارا فهو ضامن لما أوطأ، فإن وطىء بعير إنسانا ضمن به الدية على العاقلة؛ لأن القائد عليه حفظ القطار كالسائق، وقد أمكنه ذلك، وقد صار متعديا بالتقصير فيه، والتسبيب بوصف التعدى سبب الضمان إلا أن ضمان النفس على العاقلة فيه، وضمان المال في ماله. وإن كان معه سائق فالضمان عليهما؛ لأن قائد الواحد قائد للكل، وكذا سائقه لاتصال الأزمة، وهذا إذا كان السائق في جانب من الإبل، أما إذا كان توسطها وأخذ بزمام واحد ما يضمن ما عطب بما هو خلفه، ويضمنان ما تلف ما بين يديه؛ لأن القائد لايقود ما خلف السائق لانفصام الزمام، والسائق يسوق ما يكون قدامه.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص جانور ہانک کر لے جا رہا تھا کہ اس کی زین ایک شخص پر گر پڑی جس سے وہ

مر گیا تو ہانکنے والا ضامن ہوگا۔ اسی طرح اس جانور کے دوسرے سامان مثلاً رکاب اور لگام وغیرہ میں بھی یہی حکم ہوگا۔ اسی طرح سے جو چیز جانور پر لادی جاتی ہے اس کے گرنے میں بھی یہی حکم ہوگا، کیونکہ ہانکنے والے کی زیادتی سے ایسی چیزیں گرتی ہیں اس بناء پر وہ ظالم ہوا، اس لئے کہ ان چیزوں کا گرنا اس کے اس قصور سے ہوا ہے کہ اس نے اپنے سامان کو مضبوطی سے نہیں باندھا اور پورے طریقے سے اس کی حفاظت نہیں کی۔

بخلاف الرداء؛ لأنه لا يشد الخ: اور یہ حکم چادر کے مسئلہ کے برخلاف ہے، کیونکہ عموماً چادر اوڑھ کر باندھی نہیں جاتی ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ جیسے کندھے پر لادی ہوئی چیز کی حفاظت مقصود ہوتی ہے ویسے ہی سواری کا سامان یعنی زین وغیرہ کی حفاظت بھی مقصود ہوتی ہے مگر لباس میں ایسی بات نہیں ہوتی ہے، جیسے کہ یہ بیان گزر چکا ہے، اسی لئے زین وغیرہ کے ساتھ یہ قید شرط کے طور پر رہے گی کہ ان چیزوں کی وجہ سے سلامتی میں خلل نہ ہو۔

قال: ومن قاد قطارا الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جو شخص اونٹوں کی قطار کھینچے لئے جارہا ہو تو قطار سے اگر کوئی چیز کچل جائے یا روندی جائے تو وہ لے جانے والا اس کا ضامن ہوگا۔ اسی بناء پر اگر کسی اونٹ نے کسی آدمی کو کچل دیا تو اونٹوں کا لے جانے والا اس کی دیت کا ضامن ہوگا جو اس کی مددگار برادری پر لازم ہوگی، کیونکہ کھینچ کر لے جانے والے پر قطار کی حفاظت ایسی ہی لازمی ہوتی ہے جیسے کہ ہانک کر لے جانے والے پر لازم ہوتی ہے۔ اور اس طرح حفاظت سے لے جانا اس کے لئے ممکن بھی تھا، لیکن اس نے حفاظت میں کمی کر کے دوسرے پر زیادتی یا ظلم کیا ہے، جبکہ کوئی ایسی حرکت کرنا جس سے کسی طرح سے زیادتی لازم آتی ہو تو وہ تاوان کے لازم ہونے کا سبب ہو جاتی ہے۔ لہٰذا موجودہ مسئلہ میں جس جان یا مال کی اس سبب سے بربادی ہوئی وہ اس کا ضامن ہوگا، البتہ اتنا فرق ہوگا کہ جان کی بربادی کی صورت میں اس کا تاوان اس کی مددگار برادری پر لازم ہوگا، جبکہ مال کا تاوان خود اس کے مال پر لازم ہوگا۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہے جب ایک شخص تنہا کھینچ کر لے جانے والا ہو۔

وإن كان معه سائق الخ: کیونکہ اگر کھینچنے والے کے ساتھ کوئی شخص پیچھے سے ہانکنے والا بھی ہو تو لازم ہونے والا تاوان ان دونوں پر لازم ہوگا یعنی آدھا آدھی، کیونکہ قطار میں سے ایک اونٹ کا کھینچنے والا ہی پوری قطار کا کھینچنے والا ہوتا ہے، اسی طرح سے ایک کا ہانکنے والا کل کا ہانکنے والا ہوتا ہے، کیونکہ سارے اونٹوں کی نکیلیں ایک دوسرے سے ملی ہوتی ہیں۔ **وهذا إذا كان السائق الخ:** اور اگر ساتھ لے جانے والا قطار کے بیچ میں ہو اور صرف ایک نکیل پکڑے ہوئے ہو اور وہی اپنے اگلے اونٹوں کا ہانکنے والا اور پچھلے اونٹوں کا کھینچنے والا ہو تو جو کچھ اس کے پچھلے اونٹوں سے نقصان ہوگا اس کا فقط یہی ضامن ہوگا، اور جو کچھ اس کے سامنے والے اونٹوں سے ضائع ہوگا اس کی ضمان اس ہانکنے والے اور اگلے کھینچنے والے دونوں پر ہوگی، کیونکہ اگلا کھینچ کر لے جانے والا ان اونٹوں کا کھینچنے والا نہیں ہے جو اس کے درمیان میں رہ کر ہانکنے والے کے پیچھے ہیں، کیونکہ بیچ میں سے نکیل چھوٹی ہوئی ہے اور ہانکنے والا ہی ان جانوروں کا ہانکنے والا ہوتا ہے جو اس کے آگے ہوتے ہیں۔ (ف:- پس درمیانا شخص اپنے پچھلے اونٹوں کا اس لئے ضامن ہوگا کہ وہ ان کو کھینچ کر لے جارہا ہے، اور اگلے اونٹوں کا اس لئے ضامن ہوگا کہ ان کو ہانک رہا ہے، لیکن اس کے آگے والوں کو دوسرا شخص کھینچ بھی رہا ہے، لہٰذا ان کے تاوان لازم ہونے میں یہ دونوں برابر کے شریک ہوں گے، اور پچھلے اونٹوں کے واسطے صرف یہی کھینچنے والا ہے کہ ان کی وجہ سے جو تاوان بھی لازم ہو وہ فقط اسی درمیانی شخص پر لازم ہوگا۔ پھر اگر جان کا تاوان بھی لازم ہوا ہو تو اس کی مددگار برادری پر لازم ہوگا، اور اگر مال کا تاوان لازم ہوا ہو تو صرف اس کے اپنے مال پر لازم ہوگا۔

توضیح:- اگر کوئی شخص جانور ہانک کر لے جارہا تھا کہ راستہ میں اس کی زمین یا رکاب یا لگام یا اس پر لادی ہوئی چیز زمین پر گر پڑی اور اس سے کسی سے کوئی شخص مر گیا۔ اگر کوئی شخص

اونٹوں کو قطار کی صورت میں لے جارہا تھا کہ اس قطار سے کچل کر کوئی مر گیا یا سامان ضائع ہو گیا۔ اگر لے جانے والے کے ساتھ کوئی سائق ہو یا قائد ہو یا دونوں ہی ہوں۔ مسائل کی تفصیل۔ احکام۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

وان ربط رجل بعيرا إلى القطار والقائد لايعلم فوطيء المربوط إنسانا فقتله فعلى عاقلة القائد الدية؛ لأنه يمكنه صيانة القطار عن ربط غيره، فإذا ترك الصيانة صار متعديا، وفي التسبيب الدية على العاقلة كما في القتل الخطأ، ثم يرجعون بها على عاقلة الرابط؛ لأنه هو الذي أوقعهم في هذه العهدة، وإنما لايجب الضمان عليهما في الابتداء وكل منهما مسبب؛ لأن الربط من القود بمنزلة التسبيب من المباشرة لاتصال التلف بالقود دون الربط، قالوا: هذا ربط والقطار تسير؛ لأنه أمر بالقود دلالة، فإذا لم يعلم به لايمكنه التحفظ من ذلك فيكون قرار الضمان على الرابط، أما إذا ربط والإبل قيام ثم قادها ضمنها القائد؛ لأنه قاد بعير غيره بغير إذنه لا صريحا ولا دلالة فلايرجع بما لحقه عليه.

ترجمہ:- اگر اونٹوں کی قطار میں سے کسی ایک کے ساتھ کسی نے اپنا اونٹ خاموشی سے باندھ دیا اور اس قطار کے لے جانے والے کو اس کی خبر نہ ہو سکی، پھر اسی اونٹ نے کسی کو کچل کر مار ڈالا تو قطار کو کھینچ کر لے جانے والے کی برادری پر اس کی دیت واجب ہو گی، کیونکہ اگر وہ بہت محتاط ہوتا تو باہر سے لائے ہوئے اونٹ کو اپنے اونٹوں سے ملا کر باندھنے سے روک سکتا تھا، مگر اس نے احتیاط میں کمی کر دی جس سے زیادتی ہو گئی، اور نتیجہ یہ ہوا کہ ایک شخص کی جان چلی گئی، اور ایسی صورت میں یعنی ہلاکت کا سبب بننے میں نقصان کی ادائیگی مددگار برادری پر لازم آتی ہے جیسے کہ قتل خطاء کی صورت میں لازم آتی ہے۔ (ف:- اس لئے پہلے مددگار برادری والے مقتول کی دیت ادا کریں گے، پھر یہ نقصان اونٹ کے ساتھ ملا کر باندھنے والے شخص کی برادری سے وصول کی جائے گی۔)

ثم يرجعون بها على عاقلة الرابط الخ: پھر آگے سے کھینچ کر لے جانے والے کی مددگار برادری والے اس دیت کو جو بطور تاوان ان پر لازم ہو گئی تھی اس اونٹ کے باندھنے والے کی مددگار برادری والوں سے وصول کریں گے، کیونکہ اسی باندھنے والے نے خاموشی کے ساتھ اپنے اونٹ کو ان لوگوں کے اونٹوں سے ملا کر باندھنے سے ان کو اس آفت میں ڈالا۔ پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ اس مقتول کی دیت قطار کھینچ کر لے جانے والے اور اونٹ باندھنے والے دونوں پر واجب نہیں ہوتی تھی، حالانکہ ان دونوں میں سے ہر ایک اس کا سبب بنا ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ قطار سے ملا کر اونٹ باندھ دینا اور قطار کو کھینچنا دونوں میں ایسا ہی تعلق ہے جیسے سبب پیدا کرنے والے اور اپنے بدن سے مرتکب ہونے میں نسبت ہے، مثلاً ایک شخص نے گڑھا کھودا جس کی وجہ سے مثلاً زید اس میں گر کر مر گیا تو یہ مرنے کے لئے صرف ایک سبب پیدا کرنا ہوا۔ اور اگر ایک شخص نے اپنے ہاتھ سے زید کو قتل کر دیا تو یہ خود اپنے ہاتھ سے اسے قتل کرنا ہوا جو سبب پیدا کرنے کے مقابلہ میں بہت زیادہ قوی ہے۔ اسی طرح قطار میں اونٹ کو باندھ دینا، کنواں کھودنے کے برابر سبب ہوا۔ اور اس قطار کو آگے سے لے جانا خود اپنے ہاتھ سے اسے قتل کرنے کے برابر ہوا، یعنی قطار کو لے جانا مقتول کو ہلاک کرنے سے زیادہ قوی ہے، کیونکہ اس آدمی کا ہلاک ہونا قطار کھینچنے والے سے ملا ہوا نہیں ہوا، اسی سے قطار میں اونٹ باندھنے سے بھی نہیں ہوا، کیونکہ باہر کے آدمی نے جس وقت اپنے اونٹ کو قطار میں باندھا تھا اس وقت وہ مقتول کچلا نہیں گیا تھا، بلکہ اس کے بعد جب کھینچنے والا کھینچ رہا تھا اس وقت وہ کچل کر مرا ہے۔ اس طرح اس کی موت کھینچنے کے ساتھ نہیں پائی گئی اور نہ ہی قطار میں اونٹ باندھنے سے ہوئی۔ اسی لئے کھینچنے والا پہلے ضامن ہو گا، پھر وہ باندھنے والے سے اس نقصان کو وصول کرے گا، کیونکہ اسی کے سبب سے اس کھینچنے والے نے یہ نقصان اور تاوان برداشت کیا ہے۔

اور اب یہ بات بھی معلوم ہونی چاہیے کہ مذکورہ صورت میں اس بات کی وضاحت نہیں ہے کہ بعد میں باندھنے والے نے کسی وقت باندھا تھا یعنی اس وقت باندھا جبکہ وہ قطار کھڑی ہوئی تھی یا جبکہ وہ اونٹ قطار میں چل رہے تھے۔ **قالوا: هذا إذا ربط والقطار تسير الخ:** اس لئے مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ باندھنے والے نے اپنا اونٹ اس وقت باندھا ہو جبکہ قطار رواں حالت میں تھی، اسی لئے وہ باندھنے والا اوپر بیان کی ہوئی تفصیل کے مطابق دیت کا ضامن ہوگا، کیونکہ ایسی صورت میں باندھنے والا اپنے اونٹ کو بھی کھینچ کر لے جانے کے لئے بطور دلالت حکم دینے والا ہوگا، یعنی چلتی ہوئی حالت میں باندھنا اس بات کی دلیل ہے کہ اسے اپنا اونٹ چلانا بھی مقصود ہے، گویا اس نے اس کھینچنے والے کو حکم دیا کہ تم میرا اونٹ بھی اپنے اونٹوں کے ساتھ کھینچ کر لے جاؤ، مگر اس کھینچنے والے کو اس بات کی خبر بھی نہیں ہوئی کہ اسے کس نے باندھا ہے تو وہ اس کی حفاظت کی ذمہ دار ہی نہیں ہوا، پھر بھی وہ اس مقتول کی دیت کا ذمہ دار ہوگا۔ اور آخر کار اس تاوان کا اصل ذمہ دار وہی شخص ہوا جس نے چلتی قطار میں اپنا اونٹ بھی باندھ دیا اور دلالۃ اس نے اپنا اونٹ لے جانے کی اجازت دے دی۔

اور اگر ایسا ہوا کہ اس شخص نے اپنے اونٹ کو دوسرے اونٹ کے ساتھ اس وقت باندھا جبکہ وہ قطار کھڑی ہوئی تھی اور پھر کھینچنے والا قطار کو کھینچ کر لے گیا۔ (اور باندھے ہوئے اونٹ سے کسی قسم کا کسی کو نقصان نہیں ہوا۔) تو کھینچ کر لے جانے والا ضامن ہوگا۔ (ف:- یعنی مقتول کا تاوان صرف کھینچنے والے کی مددگار برادری پر ہوگا، اور اس برادری والے اس تاوان کو باندھنے والی کی مددگار برادری سے واپس نہیں لے سکتے ہیں۔ م۔) کیونکہ کھینچنے والے دوسرے کے اونٹ کو صراحۃ یا دلالۃ اس کی اجازت کے بغیر کھینچا، اس حالت میں یعنی بغیر اجازت کے لے چلنے سے جو کچھ بھی نقصان ہوگا، وہ خود ہی اس کا ضامن ہوگا۔ (ف:- اب اگر یہ کہا جائے کہ اس باندھنے والے نے بھی تو ایسی ہی غلطی کی ہے کہ اس نے اس کے اونٹوں کی قطار میں اس کی اجازت کے بغیر باندھ دیا، تو جواب یہ ہوگا کہ ہاں یہ حرکت جرم ہے اور اسی فعل کی حالت میں وہ جانور کسی کو کچل دے تو باندھنے والا ضامن ہوگا، اور جب کھینچنے والے نے اس کے اس عمل کے تعلق کو ختم کر دیا پھر اس کے اونٹ کو لے چلا تو وہ اونٹ والا اس تاوان سے بری ہو گیا، جیسے کسی شخص نے راستہ میں پتھر ڈالا اور دوسرے نے اس جگہ سے اسے ہٹادیا، تب دوسرا شخص اس کا ضامن ہوگا۔

> توضیح:- اگر اونٹوں کو قطار میں لے جانے میں کسی شخص نے اپنے ایک اونٹ کو بھی اس قطار کے اونٹ کے ساتھ خاموشی کے ساتھ باندھ دیا کہ لے جانے والے کو اس کی خبر تک نہ ہوئی۔ پھر اسی اونٹ سے کسی طرح کوئی شخص کچل کر مر گیا۔ اگر یہ معلوم نہ ہوسکے کہ وہ اونٹ کس وقت باندھا گیا تھا یعنی اس وقت جبکہ سب کے سب کھڑے تھے یا جب چل رہے تھے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوالِ ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

قال: ومن أرسل بهيمة وكان لها سائقا فأصابت في فورها يضمنه؛ لأن الفعل انتقل إليه بواسطة السوق. قال: ولو أرسل طيرا وساقه فأصاب في فوره لم يضمن، والفرق أن بدن البهيمة يحتمل السوق فاعتبر سوقه والطير لايحتمل السوق فصار وجود السوق وعدمه بمنزلة، وكذا لو أرسل كلبا ولم يكن له سائقا لم يضمن، ولو أرسله إلى صيد ولم يكن له سائقا فأخذ الصيد وقتله حل، ووجه الفرق أن البهيمة مختارة في فعلها، ولاتصلح نائبة عن المرسل فلايضاف فعلها إلى غيرها، هذا هو الحقيقة إلا أن الحاجة مست في الاصطياد فاضيف إلى المرسل؛ لأن الاصطياد مشروع ولاطريق له سواه ولا حاجة في حق ضمان العدوان، وعن أبي يوسف أنه أوجب الضمان في هذا كله احتياطا صيانة لأموال الناس، قال رضي الله عنه: وذكر في المبسوط إذا

أرسل دابة في طريق المسلمين فأصابت في فورها فالمرسل ضامن؛ لأن سيرها مضاف إليه ما دامت تسير على سننها، ولو انعطفت يمنة أو يسرة انقطع حكم الإرسال إلا إذا لم يكن له طريق آخر سواه، وكذا إذا وقفت ثم سارت بخلاف ما إذا وقفت بعد الإرسال في الاصطياد، ثم سارت فأخذت الصيد؛ لأن تلك الوقفة تحقق مقصود المرسل؛ لأنه لتمكنه من الصيد، وهذه تنافي مقصود المرسل وهو السير فينقطع حكم الإرسال، وبخلاف ما إذا أرسله إلى صيد فأصاب نفسا أو مالا في فوره لايضمنه من أرسله، وفي الإرسال في الطريق يضمنه؛ لأن شغل الطريق تعد فيضمن ما تولد منه؛ أما الإرسال للاصطياد فمباح ولاتسبيب إلا بوصف التعدي.

ترجمہ:-امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے جانور (کتے کو) اس حالت میں چھوڑتے ہوئے للکارا کہ وہ اسے ہانک کرلے جارہا تھا، اور کتے نے اس سے چھوٹتے ہی فوراً کسی کے پالے ہوئے جانور شکار کو مار ڈالا تو وہی شخص اس شکار کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ وہی اس کو ہانک کرلے جارہا تھا، اس لئے اس کتے کی یہ حرکت اسی ہانکنے والے کی طرف منتقل ہوگئی۔

قال: ولو أرسل طيرا الخ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنے شکاری پرندہ باز وغیرہ کو چھوڑا اور اسے للکارا اور اس نے بھی چھوٹتے ہی کسی کے پلے ہوئے شکار کو جھپٹ کر مار ڈالا تو اس کا مالک اس شکار کا ضامن نہیں ہوگا۔ اس جگہ اس کتے اور اس باز کے شکار کے حکم میں بظاہر ایک جیسی صورت ہونے کے باوجود اس لئے فرق کیا گیا ہے کہ کتے کا بدن ایسا ہوتا ہے کہ وہ ہانکنے کی مار کو برداشت کرسکتا ہے، اس لئے اس کے حق میں اس کے ہانکنے کا اعتبار کیا گیا، جبکہ پرندہ کا بدن اس لائق نہیں ہوتا ہے کہ وہ اس کے ہانکنے کو برداشت کرسکے تو اس کے حق میں ہانکنا اور نہ ہانکنا دونوں ایک جیسا ہوگا۔ وكذا لو أرسل كلبا الخ: اسی طرح اگر کسی نے کتا چھوڑا اور اس کا ہانکنے والا کوئی نہیں تھا تو وہ ضامن نہیں ہوگا۔ ولو أرسله إلى صيد الخ: اسی طرح اگر کتے کو کسی شکار پر چھوڑا اور اس وقت اس کا کوئی ہانکنے والا نہیں تھا اور اس نے دوڑ کر شکار کو پکڑ کر مار ڈالا تو وہ حلال ہوگا (بشرطیکہ اس نے اس وقت بسم اللہ بھی کہہ دیا ہو۔)

ووجه الفرق الخ: ان دونوں صورتوں میں فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ شکاری جانور اپنے فعل اور حرکت میں مختار ہوتا ہے، اس لئے وہ چھوڑنے والے کا نائب نہیں ہوسکتا ہے؛ اسی لئے اس کا فعل کسی دوسرے کی طرف منسوب نہیں کیا جاسکتا ہے، اور یہی بات سچی اور حقیقت ہے، لیکن شکار کرنے کے معاملہ میں ایک بڑی مجبوری پیش آتی ہے، وہ یہ ہے کہ شکار کی صورت میں شکاری جانور کا فعل اس کے چھوڑنے والے کی طرف منتقل ہوجاتا ہے یہاں تک کہ اس کے چھوڑنے والے کی طرف سے یہ ذبح کا قائم مقام ہوجاتا ہے، کیونکہ ان جانوروں سے شکار مارنے کو شریعت نے صراحتاً جائز کردیا ہے، حالانکہ اس کام کے لئے اس ایک صورت کے کوئی دوسرا طریقہ نہیں ہے کہ اس جانور کے فعل کو اس کے چھوڑنے والے کی طرف منتقل مان لیا جائے۔ اس لئے انتہائی مجبوری میں اس انتقالی فعل کو تسلیم کرلیا گیا، اور تعدی کی صورت میں تاوان واجب ہونے میں ایسی کوئی ضرورت نہیں ہے، اس لئے تاوان لازم کرنے میں اس جانور کا فعل اس کے چھوڑنے والے کی طرف نہیں ہوگا، یعنی چھوڑنے والے کو ضامن نہیں کہا جائے گا۔

وعن أبي يوسف الخ: اور امام ابویوسفؒ سے روایت ہے کہ انہوں نے احتیاطاً ان تمام صورتوں میں تاوان واجب کیا ہے، تاکہ لوگوں کے مال محفوظ رہے۔ قال رضي الله عنه الخ: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ مبسوط میں مذکور ہے کہ اگر کسی نے اپنے جانور کو مسلمانوں کے عام راستہ میں چھوڑا اور اس نے فوراً کسی وقفہ کے بغیر کسی چیز کو ضائع کردیا تو چھوڑنے والا ہی اس نقصان کا ضامن ہوگا، کیونکہ اس جانور کی رفتار اسی چھوڑنے والے کی طرف منسوب ہوگی، جب تک کہ وہ اپنی پرانی چال پر چلتا رہے، اور اسی پر فتوی ہے۔ صدر الشہید۔ ع۔ اور اگر وہ جانور دائیں یا بائیں طرف مڑ گیا تو اس کے چھوڑنے کا حکم اور اس کا اثر ختم ہوگیا، لیکن اگر مڑنے کے سوا دوسرا کوئی راستہ نہ ہو تو پہلا ہی حکم جاری رہے گا، منقطع نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر وہ جانور تھوڑا رک کر پھر روانہ ہوا

تب بھی چھوڑنے کا حکم ختم ہو جائے گا۔ اس کے برخلاف اس کے شکار کے لئے چھوڑنے کی صورت میں شکاری جانور ذرا رک کر روانہ ہوا پھر دوڑ کر اسے شکار کرلے اور مار ڈالے تب بھی یہ شکار حلال ہوگا، کیونکہ اس وقت اس کا ٹھہرنا اپنے مالک کی مرضی پوری کرنے کے لئے کہ شکار کو کس طرح قابو کیا جاسکتا ہے کے سوچنے کے لئے ہوا ہے، اور پہلی صورت میں اس کا ٹھہرنا جس نے راستہ میں چھوڑا ہے تو وہ اس چھوڑنے والے کی مرضی کے خلاف ہے، کیونکہ وہ تو اسے روانہ کردینا چاہتا تھا اس وقت اس کتے کا راستہ میں رک جانے سے اس کی مرضی کے خلاف ہوا اور روانہ کرنے کا حکم ختم ہو گیا۔

وبخلاف ما إذا أرسله الخ: اس کے برخلاف اگر اس جانور کو کسی شکار پر مالک نے چھوڑا اور وہ کتا فوراً اس کے پیچھے ایک رفتار سے چلا، اور اسی دوڑ اور روش میں کتے نے کسی کی جان یا کسی کا مال ضائع کردیا تب اس کو چھوڑنے والا ضامن نہیں ہوگا۔ اور اگر اسے عام راستہ میں چھوڑا ہو تو ضامن ہو جائے گا، کیونکہ راستہ کو روک لینے سے دوسروں پر زیادتی لازم آتی ہے، لہٰذا راستہ میں چھوڑنے سے جو نئی بات پیدا ہو جائے گی اس کا ضامن ہوگا۔ جبکہ شکار پر شکاری جانور کو چھوڑنا شرعاً جائز ہے، اور کسی بات کے لئے کسی کا سبب بننے میں وہی چیز ضمان کا سبب بنتی ہے جو کسی زیادتی کے ساتھ ہو۔

توضیح: - اگر کسی شخص نے اپنے پالتو کتے یا باز وغیرہ کو للکارتے ہوئے چھوڑا اور ان دونوں نے چھوٹتے ہی کسی کے پالتو شکار کو مار ڈالا، تو ضمان کس پر لازم آئے گا، ان دونوں صورتوں میں کوئی فرق ہو گا یا نہیں۔ کسی نے کتا اس حال میں چھوڑا کہ اس کا ہانکنے والا کوئی نہ تھا تو اس کا چھوڑنے والا ضامن ہو گا یا نہیں۔ اگر کتے کو بسم اللہ کہہ کر کسی شکار پر کسی نے چھوڑا اور اس کا ہانکنے والا کوئی نہ تھا، مگر اس نے دوڑ کر شکار کو مار ڈالا تو اس کے شکار کا کیا حکم ہوگا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

ولو أرسل بهيمة فأفسدت زرعا على فوره ضمن المرسل، وإن مالت يمينا أو شمالا وله طريق آخر لايضمن لما مر، ولو انفلتت الدابة فأصابت مالا أو آدميا ليلا أونهارا لاضمان على صاحبها، لقوله عليه السلام: جرح العجماء جبار، وقال محمد: هي المنفلتة ولأن الفعل غير مضاف إليه لعدم ما يوجب النسبة إليه من الإرسال وأخواته.

ترجمہ: - مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنا ایک جانور، چوپایہ چھوڑا اور اس نے فوراً اسی چھوڑنے کی رفتار سے جاکر کسی کی کھیتی میں گھس کر اسے تباہ کردیا تو اس کا چھوڑنے والا اس نقصان کا ضامن ہوگا۔ مسئلہ کی تفصیل اس طرح سے ہوگی کہ اگر ایک شخص نے ایک گائے یا بکری کسی کھیت کی طرف دوڑائی اور اس نے اسی رفتار سے جاکر کھیت کو تباہ کردیا تو اس کا چھوڑنے والا اس تباہی کا ضامن ہوگا، اور اگر وہ جانور جاتے ہوئے دائیں یا بائیں مڑ گیا، حالانکہ اس کے آگے بڑھنے کے لئے دوسرا راستہ بھی موجود ہو تو وہ ضامن نہیں ہوگا اس کی دلیل بھی وہی ہوگی جو اوپر بیان کی جاچکی ہے وہ یہ ہے کہ اس کے چھوڑنے اور روانہ کرنے کا حکم کٹ گیا ہے، یہاں تک کہ اگر کھیت میں جانے کے لئے بھی یہی راستہ ہو جدھر سے وہ مڑ کر گیا ہے تب ضامن رہے گا۔

ولو انفلتت الدابة الخ: اور اگر کوئی جانور چھوٹ گیا یا نکل بھاگا، پھر اس نے کسی آدمی کو یا کسی کے مال کو نقصان پہنچادیا، خواہ وہ وقت رات کا ہو یا دن کا تو اس کے مالک پر تاوان واجب نہیں ہوگا، اس دلیل سے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ چوپایوں کی طرف سے کسی کو زخم پہنچا تو وہ ہدر ہے یعنی باطل ہے۔ صحاح ستہ نے اس کی روایت کی ہے۔

وقال محمد الخ: اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اس چوپایہ سے مراد وہی چوپایہ ہوگا جو خود سے چھوٹ کر بھاگ جائے اور

کسی کو نقصان پہنچادے، یا زخمی کردے۔ اور چھوٹ کر بھاگنے سے مراد یہ ہے کہ مالک وغیرہ میں سے کوئی بھی اس کے ساتھ نہ ہو۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ جانور کا کوئی کام یا اس کی کوئی حرکت اس کے مالک کی طرف منسوب نہیں ہوگا، کیونکہ اس وقت اس کو چھوڑنے یا ہانکنے وغیرہ کی جیسی کوئی بات نہیں پائی جارہی ہو جس کی وجہ سے اس کا کوئی عمل یا فعل موجود نہ ہو جس کی بناء پر اس کا وہ فعل اس کے مالک کی طرف منتقل ہونے کا سبب ہو جائے۔

توضیح:- اگر کسی نے اپنا بیل چھوڑا اور وہ ایک دوڑ میں کسی کے کھیت میں گھس گیا، اور اس کی کھیتی کا نقصان کردیا۔ اگر کسی کا جانور از خود کسی طرح چھوٹ گیا اور اس نے کسی کی جان یا مال کا نقصان کردیا تو اس نقصان کی ذمہ داری کس پر آئے گی۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوالِ ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

شاة لقصاب فقئت عينها ففيها ما نقصها؛ لأن المقصود منها هو اللحم فلايعتبر إلا النقصان. وفي عين بقرة الجزار وجزوره ربع القيمة، وكذا في عين الحمار والبغل والفرس، وقال الشافعي: فيه النقصان أيضا اعتبارا بالشاة، ولنا ما روى أنه عليه السلام قضى في عين الدابة بربع القيمة، وهكذا قضى عمر رضي الله عنه، ولأن فيها مقاصد سوى اللحم كالحمل والركوب والزينة والجمال والعمل، فمن هذا الوجه تشبه الآدمي، وقد تمسك للأكل فمن هذا الوجه تشبه المأكولات، فعملنا بالشبهين، فبشبه الآدمي في إيجاب الربع وبالشبه الآخر في نفي النصف، ولأنه إنما يمكن إقامة العمل بها بأربعة أعين عيناها وعينا المستعمل فكأنها ذات أعين أربعة، فيجب الربع بفوات إحداهما.

ترجمہ:- کسی قصاب کی بکری کی کسی نے آنکھ پھوڑدی، تو اس کی وجہ سے اس بکری میں جتنا نقصان آگیا ہے وہ اس آنکھ پھوڑنے والے پر لازم ہوگا، کیونکہ قصاب کا مقصد اس سے گوشت حاصل کرنا تھا، لہذا اس کی مالیت میں اس وقت جتنی کمی آگئی ہے صرف وہی اس شخص پر لازم ہوگی۔ **وفي عين بقرة الجزار الخ**: اور قصاب کی گائے یا اونٹ کی آنکھ میں اس کی چوتھائی قیمت لازم ہوگی۔ اسی طرح سے گدھے، خچر اور گھوڑے کی آنکھ میں بھی چوتھائی قیمت واجب ہوتی ہے، یعنی یہ جانور گوشت کھانے یا زمین جوتنے یا سواری کے لئے یا بوجھ لادنے کے لئے ہوں، پھر وہ ایسے ہوں جن کا گوشت کھایا جاتا ہو یا کھایا نہ جاتا ہو سب کی آنکھ میں چوتھائی قیمت لازم ہوتی ہے، یعنی اگر ان مذکورہ جانوروں میں سے کسی کی آنکھ کسی شخص سے ضائع ہوگئی ہو تو جتنی قیمت اس پورے جانور کی ہوگی اس کی چوتھائی قیمت اس ایک آنکھ کی لازم ہوگی۔

وقال الشافعيؒ الخ: اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اس میں بھی اسی طرح کا نقصان لازم آئے گا جیسا کہ بکری میں لازم آتا ہے۔ اور ہماری دلیل یہ حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے چوپایہ کی آنکھ کے بارے میں چوتھائی قیمت کا حکم دیا ہے، اور ایسا ہی حضرت عمرؓ کا حکم مروی ہے۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر ان جانوروں سے گوشت کے سوا دوسرے فوائد بھی مقصود ہوں جیسے بوجھ لادنا، ان پر سواری کرنا، ان سے زینت اور شان و شوکت کا اظہار کرنا اور ان کے علاوہ اور دوسرے فوائد بھی ان سے حاصل کرنا، مثلاً کھیتی کے لئے زمین جوتنا اور دور سے پانی لاکر سینچنا وغیرہ تو ان باتوں کی وجہ سے بھی ان جانوروں کو آدمی سے کافی مشابہت پائی جاتی ہے، اور کبھی یہ جانور صرف گوشت کھانے کے لئے ہی رکھے جاتے ہیں، تو اس بناء پر ان جانوروں کو کھانے کی چیزوں سے مشابہت ہوجاتی ہے۔ اس لئے ہم نے ان تمام باتوں کا خیال رکھا اور ان پر عمل کیا۔ اس لئے آدمی کی مشابہت کی وجہ سے چوتھائی قیمت لازم کی۔ اور دوسری مشابہت کی وجہ سے نصف کی نفی یعنی چوتھائی قیمت رکھی گئی ہے

ولأنه يمكن إقامة العمل الخ: اور اس دلیل سے بھی کہ ان جانوروں سے کام لینا چار آنکھوں کے ساتھ ہوتا ہے، یعنی دو

آنکھیں تو ان جانوروں کی اور دو آنکھیں ان سے کام لینے والے کی ہوتی ہیں، اس طرح پورا کام ان چار آنکھوں کے مجموعہ سے لیا جاتا ہے، اسی لئے اگر ان میں سے کوئی ایک کم کردے تو اس پر چوتھائی قیمت کا ضمان لازم ہوگا۔ (ف:- مصنفؒ نے جس حدیث کی طرف اشارہ کیا اس کو طبرانی نے معجم میں، اور عقیلی نے کتاب الضعفاء میں زید بن ثابتؓ کی حدیث سے روایت کیا ہے، اور عقیلی نے کہا ہے کہ اسماعیل بن یعلی ضعیف راوی ہیں اور ان کے ضعف کو بہت سے لوگوں سے نقل کیا ہے، اور کسی سے بھی ان کی توثیق منقول نہیں ہے۔ اور اب حضرت علیؓ کا اثر تو عبد الرزاق نے اس کی روایت کی ہے، لیکن اس روایت میں جابر الجعفی کا نام نہیں بیان کیا ہے، اور ابن ابی شیبہؒ نے اس کو اس طرح نقل کیا ہے: عبد الوهاب عن أيوب عن أبي قلابة عن أبي المهلب عن عمر رضي الله عنه. ابن حجرؒ نے فرمایا ہے کہ یہ اصح ہے۔ نیز ابن ابی شیبہ نے جرير عن مغيرة عن إبراهيم عن شريح روایت کی ہے کہ شریح نے کہا ہے کہ عروہ البارقی میرے پاس حضرت عمرؓ کے یہاں سے آئے یہ حکم بیان کرتے ہوئے کہ چوپایہ کی آنکھ ضائع ہونے کی صورت میں اس جانور کی پوری بازاری قیمت کی چوتھائی لازم ہوگی۔ یہ اسناد بھی صحیح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

مسئلہ:- اگر کسی نے ایسا کاٹنے والا کتا پالا کہ اس کے قریب سے ہر گزرنے والے کو کاٹ کھاتا ہو تو گاؤں والوں کو اس بات کی اجازت ہوگی کہ اسے مار ڈالیں۔ اور اگر اس نے کسی کو کاٹ لیا ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر اس کے کاٹنے سے پہلے ہی لوگوں نے پیش قدمی کردی ہو تو اس پر تاوان لازم ہوگا، ورنہ نہیں۔ اور امام شافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک وہ مطلقاً ضامن ہوگا۔ ع۔ اور غالباً یہ اختلاف ایسے کتے کے بارے میں ہو کہ جس کا پالنا شرعاً جائز ہو، یعنی کھیتی یا جانوروں کی حفاظت یا چوروں کے خوف سے محفوظ رہنے اور اس جیسی دوسری ضرورت کے لئے ہو تو اس کا پالنا جائز ہوگا۔ اور اگر ناجائز طریقہ سے اسے پالا گیا ہو تو کسی اختلاف کے بغیر ہی اس کے مالک کو ضامن ہونا چاہئے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

توضیح:- اگر کسی نے کسی قصاب کی بکری یا گائے یا گدھے کی ایک آنکھ پھوڑ دی تو کیا حکم ہوگا۔ اگر کسی نے ایسا کتا پالا کہ وہ اس کے پاس سے گذرنے والے ہر شخص کو دوڑاتا اور کاٹتا ہو۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ مفصل دلائل

ومن سار على دابة في الطريق فضربها رجل أو نخسها فنفحت رجلا أو ضربته بيدها أو نفرت فصدمته فقتلته كان ذلك على الناخس دون الراكب، هو المروي عن عمر وابن مسعود رضي الله عنهما، ولأن الراكب والمركب مدفوعان بدفع الناخس فأضيف فعل الدابة إليه كأنه فعله بيده، ولأن الناخس متعد في تسببه، والراكب في فعله غير متعد فيترجح جانبه في التغريم للتعدي حتى لو كان واقفا دابته على الطريق يكون الضمان على الراكب والناخس نصفين؛ لأنه متعد في الإيقاف أيضا.

ترجمہ:- فرمایا کہ اگر ایک شخص سواری پر سوار ہو کر جا رہا تھا کہ راستہ میں کسی شخص نے اس سواری کو مار دیا یا لکڑی سے چھیڑ دیا یا چونکا دیا، جس کے نتیجے میں اس جانور نے کسی اور شخص کو لات مار دی یا اگلے پاؤں سے مار دیا، یا وہ جانور اس طرح سے بھڑکا کہ اس کے دھکہ سے وہ شخص مر گیا تو اس کا تاوان اس چونکا دینے والے پر لازم ہوگا، اور سوار پر لازم نہ ہوگا، یعنی وہ سوار اس سے بری ہوگا اور صرف اس جانور کو چونکا دینے والے پر لازم ہوگا۔ یہی حکم حضرت عمر وابن مسعود رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔

ولأن الراكب والمركب الخ: اور دوسری دلیل یہ ہے کہ سواری اس کے چونکا دینے کی وجہ سے وہاں سے بھاگی تو اس کے ساتھ ہی اس کا سوار بھی اس کے اوپر رہنے کی وجہ سے بھاگتا رہا۔ اس طرح جانور کی پوری حرکت اور پورا عمل اسی چونکا دینے والے کی طرف منسوب ہوا، گویا اس چونکا دینے والے نے یہ ساری حرکت اپنے ہاتھ سے کی۔ ولأن الناخس متعد الخ: اور اس دلیل سے کہ جانور کو بھڑکانے والا اپنے اس طرح کے بھڑکا دینے سے ظلم و زیادتی کرنے والا ہوا، لیکن سوار اپنے سواری کے کام

میں زیادتی کرنے والا نہیں ہے، اسی لئے زیادتی کرنے کی وجہ سے اس چونکا دینے والے کا پلہ تاوان لازم کرنے کے سلسلہ میں بڑا جھکا ہوا کہا جائے گا، یہاں تک کہ اگر سوار کا جانور اس راستہ میں کھڑا ہو تو وہ تاوان اس سوار اور جانور کے چونکا دینے والے پر آدھا آدھی لازم ہوگا، کیونکہ وہ سوار بھی اپنے سواری کو راستہ میں کھڑا کرنے کی وجہ سے زیادتی کرنے والا ہوا۔ (ف:- اور حضرات عمرؓ وابن مسعودؓ کا جو اثر مصنفؒ نے ذکر کیا ہے، اس کو امام محمدؒ نے اپنی کتاب مبسوط میں اسناد کے بغیر اس طرح ذکر کیا ہے کہ ہمیں حضرات عمر وابن مسعود رضی اللہ عنہما سے اسی طرح کی روایت کی ہے۔ اور عبد الرزاق نے عبد الرحمٰن المسعودی کی سند سے قاسم بن عبد الرحمٰن سے اس طرح سے روایت کی ہے کہ ایک شخص قادسیہ سے ایک باندی لا رہا تھا، راستہ میں وہ ایک ایسے شخص کے پاس سے گزرا جو سواری پر کھڑا تھا، اتنے میں کسی شخص نے اس کے جانور کو چونکا دیا جس کی وجہ سے اس جانور نے اپنی پچھلی لات کھینچی جو ٹھیک اس باندی کی آنکھ پر پڑی، تب یہ مقدمہ سلیمان بن ربیعہ الباہلی کے پاس پیش کیا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ اس شخص کو میرے پاس لاؤ، کیونکہ موجودہ صورت میں ضامن وہی شخص ہوگا جس نے جانور کو چونکا دیا ہے۔ ابن ابی شیبہ نے بھی اس کی روایت کی ہے، اور یہی حکم ابن ابی شیبہ سے شریحؒ اور شعبیؒ سے روایت کیا ہے۔ ت۔ ع۔ ن۔

توضیح:- ایک شخص اپنی سواری پر سوار ہو کر جا رہا تھا کہ راستہ میں کسی نے اس جانور کو چھیڑ دیا، جس کی وجہ سے اس نے اپنی لات چلا کر یا منہ سے کاٹ کر کسی کا جانی یا مالی نقصان کر دیا، یا جانور بھاگا اور اس کے دھکہ سے کسی کا نقصان ہو گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل مفصلہ

قال: وإن نفحت الناخس كان دمه هدر؛ لأنه بمنزلة الجاني على نفسه، وإن ألقت الراكب فقتلته كان ديته على عاقلة الناخس؛ لأنه متعد في تسبيبه، وفيه الدية على العاقلة. قال: ولو وثبت بنخسه على رجل أو وطئته فقتلته كان ذلك على الناخس دون الراكب لما بيناه، والواقف في ملكه والذي يسير في ذلك سواء، وعن أبي يوسف أنه يجب الضمان على الناخس والراكب نصفين؛ لأن التلف حصل بثقل الراكب ووطيء الدابة، والثاني مضاف إلى الناخس، فيجب الضمان عليهما، وإن نخسها بإذن الراكب كان ذلك بمنزلة فعل الراكب لو نخسها ولا ضمان عليه في نفحتها؛ لأنه أمره بما يملكه؛ إذ النخس في معنى السوق فصح أمره به، وانتقل إليه لمعنى الأمر.

ترجمہ:- اگر کسی جانور نے اپنے چونکا دینے والے کو لات مار کر ہلاک کر دیا تو اس مرنے والے کا خون رائیگاں جائے گا اور یہ کہا جائے گا کہ گویا اس شخص نے خود اپنے آپ کو ہلاک کیا ہے۔ وإن ألقت الراكب الخ: اور اگر اسی چونکا دینے کے سبب سے اپنے سوار کو گرا دیا جس سے وہ مر گیا تو اس کی دیت اس چونکا دینے والے یا چھیڑنے والے نے ایسی حرکت کر کے بڑا ہی ظلم کیا ہے، اور ایسی صورت میں مددگار برادری پر ہی دیت لازم آتی ہے۔ قال: ولو وثبت بنخسه الخ: فرمایا ہے کہ اگر کسی کے چونکا دینے سے وہ جانور بدک کر کسی شخص پر کودا، یا کسی کو اس نے کچل دیا اور وہ مر گیا تو اس کا تاوان اس کے سوار پر نہیں ہوگا، بلکہ اس کو دینے والے پر واجب ہوگا۔ اس کی دلیل بھی وہی ہوگی جو اوپر بیان کی گئی ہے کہ جانور کو چونکا دینے کی وجہ سے ہی سواری بھڑکی اور سوار گرا ہے۔ اور اس میں اپنی ملکیت میں کھڑا ہونا، اور راستہ میں چلتے رہنا دونوں برابر ہیں۔

وعن أبي يوسفؒ الخ: اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ تاوان چونکا دینے والے اور سواری پر سوار ہونے والے دونوں پر نصف نصف لازم ہوگا، کیونکہ جان کا ضائع ہونا سوار کے بوجھ اور سواری کے روندنے کی وجہ سے پیدا ہوا ہے اور سواری کا روندنا اس کے چونکا دینے والے کی طرف منسوب ہے یعنی اس کی علت بن رہی ہے، اس لئے اس کا تاوان بھی سوار اور چونکا دینے

والے پر واجب ہوگا۔ وإن نخسها باذن الراكب الخ: اور اگر چونکا دینے والے نے سوار کی اجازت سے چونکا دیا ہو تو اس کی یہ حرکت سوار کی عمل میں داخل ہو گا یعنی گویا سوار نے خود اس کو چونکا دیا ہے، اور اس صورت میں جانور کے لات مارنے میں تاوان لازم نہیں آتا ہے، کیونکہ اس نے ایسے کام کا حکم دیا ہے جس کا وہ خود اختیار رکھتا تھا، کیونکہ چونکا دینا تو جانور کو ہانکنے کے معنی ہے، لہذا اس کام کے لئے حکم دینا صحیح ہے اور حکم کی وجہ سے ہی یہ فعل اس کے سوار کی طرف منتقل ہوا ہے۔

توضیح:۔ اگر کسی جانور نے اپنے چھیڑنے والے کو لات مار کر ہلاک کر دیا، یا اپنے سوار کو گرادیا جس سے وہ مر گیا۔ یا اسی چھیڑنے کی وجہ سے بدک کر کسی شخص پر کودا، یا کسی کو اس نے کچل دیا اور وہ مر گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

قال: ولو وطئت رجلا في سيرها وقد نخسها الناخس باذن الراكب فالدية عليهما نصفين جميعا إذا كانت في فورها الذي نخسها؛ لأن سيرها في تلك الحالة مضاف إليهما، والإذن يتناول فعله السوق ولايتناوله من حيث أنه إتلاف، فمن هذا الوجه يقتصر عليه، والركوب وإن كان علة للوطي فالنخس ليس بشرط لهذه العلة بل هو شرط أو علة للسير والسير علة للوطيء، وبهذا لايترجح صاحب العلة كمن جرح إنسانا فوقع في بير حفرها غيره على قارعة الطريق ومات فالدية عليهما لما أن الحفر شرط علة أخرى دون علة الجرح، كذا هذا، ثم قيل: يرجع الناخس على الراكب بما ضمن في الإيطاء؛ لأنه فعل بأمره، وقيل: لايرجع، وهو الأصح فيما أراه؛ لأنه لم يأمره بالإيطاء، والنخس ينفصل عنه، وصار كما إذا أمر صبيا يستمسك على الدابة بتسييرها فوطئت إنسانا ومات حتى ضمن عاقلة الصبي فإنهم لايرجعون على الآمر بالتسيير، والإيطاء ينفصل عنه، وكذا إذا ناوله سلاحا فقتل به آخر حتى ضمن لايرجع على الآمر.

ترجمہ:۔ فرمایا کہ اگر سوار نے کسی شخص سے اپنی سواری کو چھڑی وغیرہ سے چونکا دینے والے (چھیڑنے) کے لئے کہا اور اس نے اس کے کہنے کے مطابق اسے چھیڑ دیا جس سے وہ تیزی سے بھاگا، اور اسی رفتار میں اس نے کسی شخص کو روند ڈالا تو اس مقتول کی دیت اس سوار اور اس کے چونکا دینے والے دونوں شخصوں پر نصف نصف واجب ہوگی، بشرطیکہ جس روش پر اس جانور کو چونکا دیا تھا اسی روش پر اس نے کسی کو ہلاک کیا ہو، کیونکہ ایسی حالت میں اس کی رفتار اس سوار اور چونکا دینے والے دونوں کی طرف منسوب ہے۔ اور سوار کا اس چونکا دینے والے کو چھیڑنے کی اجازت دینا اس کے ہانکنے کے فعل کو شامل ہے، لیکن اس اعتبار سے شامل نہیں ہے کہ اس سے واقعۃً کسی کو ہلاک کرنا ہی ہے۔ پس اس لحاظ سے چونکا دینا صرف چونکا دینے والے تک محدود رہے گا۔

والركوب وإن كان علة للوطي الخ: اور وہ سواری اگرچہ آدمی کو کچلنے کا سبب بنی ہے لیکن اس علت کے لئے چونکا دینا کچھ شرط نہیں ہے، بلکہ وہ رفتار کی شرط یا علت بنی ہے۔ اور یہ رفتار ہی اس کے روندنے کی علت ہے، اور اس وجہ سے اس علت کے مرتکب کو کوئی ترجیح نہیں ہوگی۔ كمن جرح إنسانا فوقع في بير الخ: جیسے زید کو کسی نے مجروح کیا اور وہ زید آگے بڑھ کر کنویں میں گر گیا، جس کنویں کو بکر نے راستہ میں کھودا تھا، پھر مر گیا، تو اس زید کی دیت دونوں پر واجب ہوگی، یعنی زخمی کرنے والے اور کنواں کھودنے والے پر لازم ہوگی، اس لئے کہ کنواں کھودنا تو دوسری علت یعنی کنواں میں گرنے کی شرط ہے۔ اور زخمی ہونے کی شرط نہیں ہے، اور ایسا ہی حکم اس مسئلہ میں بھی ہے۔

ثم قيل: يرجع الناخس على الراكب الخ: پھر بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ چونکا دینے والے نے جو کچھ تاوان دیا ہے وہ اس سوار سے واپس لے گا، کیونکہ اس نے اسی سوار کے حکم سے چونکا دیا تھا۔ اور بعض نے فرمایا ہے کہ واپس نہیں لے سکتا ہے لیکن

میری سمجھ کے مطابق یہی اصح ہے، کیونکہ سوار نے اس کو روند ڈالنے کا حکم نہیں دیا تھا، اس لئے کہ چونکا مارنا یا ٹھوکر دینا کبھی روندنے سے خالی بھی ہوتا ہے۔ وصار کما إذا أمر صبیا الخ: یہ معاملہ ایسا ہو گیا جیسے کسی شخص نے ایک ایسے بچہ کو جو گھوڑے پر بیٹھ سکتا تھا، گھوڑا چلانے کا حکم دیا، پھر اس گھوڑے نے کسی آدمی کو کچل دیا جس سے وہ شخص مر گیا اور بچہ کی مددگار برادری نے اس کا تاوان ادا کیا تو یہ لوگ یعنی برادری والے اس حکم دینے والے سے تاوان واپس نہیں لے سکتے ہیں، کیونکہ اس شخص نے تو صرف گھوڑے کو چلانے کا حکم دیا تھا، کسی کو روندنے کا حکم نہیں دیا تھا، حالانکہ گھوڑا چلانا کبھی روندنے سے خالی بھی ہوتا ہے۔

وکذا إذا ناوله سلاحا الخ: اسی طرح اگر ایک شخص نے کسی ہوشیار لڑکے کو ایک ہتھیار دیا اور اس نے اس ہتھیار سے ایک آدمی کو قتل کر ڈالا جس کے نتیجے میں لڑکے کی مددگار برادری نے اس کا تاوان ادا کر دیا تو یہ برادری والے اس ہتھیار دینے والے سے تاوان واپس نہیں لے سکتے ہیں۔ (ف:- کیونکہ ہتھیار دینے کے ساتھ یہ بات لازم نہیں ہوئی کہ اس سے کسی شخص کو قتل کر ہی دیا جائے گا۔)

توضیح:- اگر ایک سوار نے کسی سے یہ کہا کہ تم میری سواری کو کسی چیز سے چونکا دو (چھیڑ دو) پھر اس نے اس کے مطابق اسے چھیڑ دیا جس سے وہ جانور تیزی سے بھاگا، اور بھاگتے ہوئے کسی کو کچل دیا جس سے وہ مر گیا تو اس مقتول کی دیت کس پر واجب ہو گی۔ اگر اس چھیڑنے والے پر واجب ہو گئی تو کیا بعد میں وہ سوار سے وصول کر سکتا ہے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

ثم الناخس إنما یضمن إذا کان الإیطاء في فور النخس حتی یکون السوق مضافا إلیه، وإذا لم یکن في فور ذلك فالضمان علی الراکب لانقطاع أثر النخس، فبقي السوق مضافا إلی الراکب علی الکمال، ومن قاد دابة فنخسها رجل فانفلتت من ید القائد فأصابت في فورها فهو علی الناخس، وکذا إذا کان لها سائق فنخسها غیره؛ لأنه مضاف إلیه، والناخس إذا کان عبدا فالضمان في رقبته وإن کان صبیا ففي ماله؛ لأنهما مواخذان بأفعالهما، ولو نخسها شيء منصوب في الطریق فنفحت إنسانا فقتلته فالضمان علی من نصب ذلك الشيء؛ لأنه متعد بشغل الطریق فاضیف إلیه کأنه نخسها بفعله، والله أعلم.

ترجمہ:- پھر چونکا دینے والا اسی وقت ضامن ہو گا جبکہ جانور کا کسی کو روند ڈالنا اس کے چونکا دینے کی رفتار کی حالت میں فوراً واقع ہوا ہو، اسی لئے جانور کو ہانکنا اس چونکا دینے والے کی طرف منسوب کیا جائے گا۔ اور اگر روندنا، چونکا دینے کے ساتھ فوراً نہ ہوا ہو یعنی اس کے چونکا دینے سے جس رفتار سے بھاگا جا رہا تھا، اگر اس رفتار کے بدل جانے کے بعد اس نے کسی کو کچلا تو مقتول کا تاوان صرف سوار پر واجب ہو گا، کیونکہ اس کے چونکنے کا اثر ختم ہو گیا تھا۔ لہٰذا اس کا ہانکنا اب پوری طرح صرف اسی سوار کی طرف منسوب ہو گا۔

ومن قاد دابة الخ: اگر ایک شخص جو مثلاً ایک گھوڑا کھینچ کر لے جا رہا ہو، اس کو کسی شخص نے چھیڑ دیا اور وہ جانور اپنے لے جانے والے سے چھوٹ کر بھاگ گیا، پھر اس جانور نے اسی رفتار سے جاتے ہوئے فوراً ہی راستہ میں کسی شخص کو کچھ نقصان پہنچا دیا تو اس نقصان کا تاوان اس چھیڑنے والے پر لازم ہو گا۔ وکذا إذا کان لها سائق الخ: اسی طرح اگر کوئی شخص کسی جانور کو ہانکتا ہوا لے جا رہا ہو اور کسی دوسرے نے اس کو چھیڑ دیا تو اس صورت میں بھی یہی حکم ہو گا۔ اور اگر چھیڑنے والا غلام ہو، تو اس وقت

اس کا تاوان خود غلام کی گردن یعنی اس کی ذات پر لازم ہوگا، اس لئے اس تاوان کو ادا کرنے کے لئے وہ غلام فروخت کیا جائے گا۔ اور اگر یہ شخص چونکا دینے والا بچہ ہو تو اس کا تاوان اس کے ذاتی مال میں واجب ہوگا، کیونکہ یہ غلام اور بچہ دونوں اپنے کام کی خرابی کے وقت پکڑے جاتے ہیں۔(ف:-بظاہر یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ جان ضائع نہ ہوئی ہو بلکہ موضحہ زخم کے جرم سے کم ہو، کیونکہ موضحہ کے زخم سے جو تاوان لازم ہوتا ہے، وہ یقیناً اپنے مال میں واجب ہوتا ہے، جیسا کہ الکافی میں ہے۔ اور میں یہ کہتا ہوں کہ شاید اس لڑکا سے غیر عربی مراد ہو، کیونکہ عجمیوں میں مددگار برادری کا سلسلہ نہیں ہے۔الکفایۃ)

ولو نخسها شيء مغصوب الخ: اور اگر جانور کو کوئی ایسی چیز چبھ گئی جو راستہ میں کھڑی کی گئی تھی، اس سے بھڑک کر اس جانور نے کسی آدمی کو لات ماردی اور اس کو ہلاک کر دیا تو اس کا تاوان، اسی شخص پر واجب ہوگا جس نے یہ چیز راستہ میں کھڑی کی تھی، کیونکہ یہ بات راستہ کو گھیرنے کی وجہ سے پیدا ہوئی، لہٰذا اس فعل کی نسبت اسی کی طرف ہوگی۔ گویا اس نے خود اپنے فعل سے دوسرے کو چونکا دیا ہے۔

توضیح:-اگر ایک شخص ایک گھوڑا کھینچ کر یا ہانک کر لے جارہا ہو، اس گھوڑے کو کسی نے چھیڑ دیا جس سے وہ جانور اس لے جانے والے سے چھوٹ کر بھاگ گیا، اور اسی بھاگتے ہوئے میں راستہ میں کسی کو کچھ نقصان پہنچا دیا۔ اور اگر ایسا جانور راستہ میں کسی ایسی چیز سے ٹھوکر کھا گیا جو کسی نے راستہ میں کھڑی کر رکھی تھی اور اس بھڑکنے پر اس نے کسی شخص کو لات مار کر ہلاک کر دیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل مفصلہ

باب جناية المملوك والجناية عليه

باب مملوک کے جرم کرنے اور مملوک پر جرم ہونے کا بیان

قال: وإذا جنى العبد جناية خطأ قيل لمولاه: إما أن تدفعه بها أو تفديه، وقال الشافعي: جنايته في رقبته يباع فيها إلا أن يقضي المولى الأرش، وفائدة الاختلاف في اتباع الجاني بعد العتق، والمسألة مختلفة بين الصحابة رضوان الله عليهم، له أن الأصل في موجب الجناية أن يجب على المتلف؛ لأنه هو الجاني إلا أن العاقلة تتحمل عنه، ولا عاقلة للعبد؛ لأن العقل عنده بالقرابة، ولا قرابة بين العبد ومولاه، فتجب في ذمته كما في الذمي، ويتعلق برقبته يباع فيه كما في الجناية على المال، ولنا أن الأصل في الجناية على الآدمي حالة الخطأ أن تتباعد عن الجاني تحرزا عن استيصاله والأحجاف به، إذ هو معذور فيه حيث لم يتعمد الجناية وتجب على عاقلة الجاني إذا كان له عاقلة، والمولى عاقلته؛ لأن العبد يستنصر به، والأصل في العاقلة عندنا النصرة حتى تجب على أهل الديوان بخلاف الذمي؛ لأنهم لايتعاقلون فيما بينهم، فلا عاقلة فتجب في ذمته صيانة للدم عن الهدر، وبخلاف الجناية على المال؛ لأن العواقل لاتعقل المال إلا أنه يخير بين الدفع والفداء؛ لأنه واحد، وفي إثبات الخيرة نوع تخفيف في حقه كيلا يستأصل غير أن الواجب الأصلي هو الدافع في الصحيح، ولهذا يسقط الموجب بموت العبد لفوات محل الواجب، وإن كان له حق النقل إلى الفداء كما في مال الزكاة بخلاف موت الجاني الحر؛ لأن الواجب لايتعلق بالحر استيفاء، فصار كالعبد في صدقة الفطر.

ترجمہ:-قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی کے غلام نے غلطی سے کوئی جنایت کرلی یعنی کسی کا جانی یا مالی نقصان کر دیا تو اس کے

مولی سے کہا جائے گا کہ اس غلام کو اس کے حوالہ کر دو جس کا اس نے نقصان کیا ہے یا اس نقصان کی تلافی کر دو یعنی اس کا فدیہ اسے دے دو۔ وقال الشافعیؒ الخ: اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ غلام کی طرف سے نقصان کا ذمہ دار خود اس کی اپنی جان ہے، یعنی اس کی تلافی کے لئے اس غلام کو فروخت کیا جائے گا، ہاں اگر اس کا مولی خود اس کے نقصان کی تلافی کر دے یعنی وہ نقصان ادا کر دے۔

وفائدة الاختلاف الخ: ان ائمہ کے درمیان اس اختلاف کا فائدہ اس صورت میں ظاہر ہوگا جبکہ وہ غلام خود آزاد ہو جائے، یعنی اس کی آزادی کے بعد اس کا حق دار اسے پکڑ سکے گا یا نہیں؟ تو ہم احناف کے قول کے مطابق وہ حق دار اس وقت اس غلام کو پکڑ کر اس سے وصول نہیں کر سکے گا، کیونکہ اس غلام کے تمام حقوق کا اس وقت ذمہ دار اس کا مولی تھا، یعنی یہ غلام خود اس کا ذمہ دار نہیں تھا، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک اس وقت اس کا حقدار اس غلام کو پکڑ سکے گا۔ دراصل اس مسئلہ کے بارے میں خود صحابہ کرام کے درمیان اختلاف تھا۔

له أن الأصل الخ: امام شافعیؒ کے نزدیک ایسی جنایت سرزد ہو جانے کے سلسلہ میں اصل بات یہی ہے کہ اس قسم کے قصور کا جرمانہ خود قصور کرنے والے پر لازم ہو، کیونکہ اصلی قصوروار وہی ہے۔ اور اگر وہ شخص اس وقت آزاد ہو تو اس کی مددگار برادری (عاقلہ) اس کی ذمہ دار ہو جاتی ہے، جبکہ ایسے غلام کے لئے کوئی مددگار برادری نہیں ہوتی ہے، کیونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس قسم کی مدد کرنے کی علت صرف قرابت اور قریبی رشتہ داری ہوتی ہے، جبکہ ایسے غلام کی کوئی قرابت داری نہیں ہوتی ہے۔ لہذا یہ تاوان اس اسی غلام کی ذات پر لازم ہوگا، جیسے کافر ذمی ہونے کی صورت میں ہوتا ہے، یعنی جیسے کہ کسی ذمی نے کسی کو غلطی سے قتل کر دیا تو اس کی دیت صرف اسی ذمی کی ذات پر لازم ہوتی ہے اور اس کی مددگار برادری پر اس کی دیت لازم نہیں ہوتی ہے، جیسے کہ مال برباد کرنے کی صورت میں خود وہی اس کا ذمہ دار ہوتا ہے۔ اسی طرح سے اس غلام پر بھی جو کچھ لازم ہو رہا ہے وہ بھی مالی جرم کے طور پر اسی غلام کی گردن سے متعلق ہوگا۔ (ف:- اسی بناء پر وہ غلام اس قصور میں فروخت کر دیا جائے گا اور اس فروخت سے جو کچھ آمدنی ہوگی وہ اس کی دیت یا تاوان میں ادا کر دی جائے گی۔ پھر بھی اگر کچھ اس غلام کے ذمہ باقی رہ جائے تب جب کبھی بھی وہ غلام آزاد ہوگا اسی سے بقیہ تاوان بھی وصول کیا جا سکتا ہے۔)

ولنا أن الأصل في الجناية الخ: اور ہم احناف کی دلیل یہ ہے کہ اگر کسی شخص سے غلطی سے کوئی جنایت یعنی جانی یا مالی نقصان ہو جائے تو اس میں اصل بات یہی ہے کہ اس قصوروار کو اس کی ذمہ داری سے دور ہی رکھنے کی کوشش کی جائے تاکہ وہ بالکل برباد اور انتہائی کس مپرسی کی صورت میں نہ گھر جائے، کیونکہ ایسی غلطی ہو جانے میں وہ بے قصور اور ذمہ دار نہیں ہے بلکہ معذور ہے، اس لئے اس نے یہ حرکت جان بوجھ کر اور اپنے ارادہ سے نہیں کی ہے۔ اسی لئے اس کی یہ دیت اس کی مددگار برادری پر لازم ہوگی، بشرطیکہ حقیقت میں اس کا کوئی مددگار موجود بھی ہو، اور غلام ہونے کی صورت میں اس کا مددگار اس کا مولی ہی ہوتا ہے، کیونکہ کسی بھی ضرورت میں غلام اپنے مولی سے ہی ضرورت کے لئے درخواست کرتا ہے۔ والأصل في العاقلة النصرة الخ: اور اس مسئلہ میں ہمارے نزدیک مدد پہنچانا ہی اصل ہے۔ اسی بناء پر تو کسی بھی قصوروار کی طرف سے اس کے ہم پیشہ پر لازم آتا ہے کہ اس کی دیت کا خرچ وہ برداشت کریں۔ (یعنی جس دفتر کے مجاہدین میں اس کا نام درج ہو وہی اس دیت کے ادا کرنے میں اس کے مددگار ہونگے، اگرچہ ان میں آپس کی کوئی رشتہ داری موجود نہ ہو۔) بخلاف ذمیوں کے کہ وہ لوگ آپس میں اس قسم کی ہمدردی اور مدد نہیں کرتے ہیں، اسی لئے ذمی کا ایسا کوئی مددگار نہیں ہوتا ہے۔ چنانچہ خود ذمی کے اوپر ہی دین واجب ہوگی تاکہ انسانی خون برباد ہونے نہ پائے اور وہ محفوظ رہے۔ اس کے برخلاف اگر کوئی مالی نقصان کیا ہو تو یہ خود غلام کی اپنی ذات پر باقی رہے گا، کیونکہ مددگار برادری مالی تاوان برداشت نہیں کرتی ہے، لہذا مولی بھی ایسی دیت برداشت نہیں کرے گا، البتہ مولی کو یہ اختیار دیا جائے گا کہ وہ چاہے تو اس غلام کو ان لوگوں کے حوالے کر دے یا اس غلام کا فدیہ ادا کر دے، اس لئے کہ مولی تنہا شخص

ہے، کوئی جماعت نہیں ہے۔ لہٰذا اسے ایسا اختیار دینے کی صورت میں ایک طرح سے اس پر سہولت ہے، اس طرح سے کہ ایسا نہ ہو کہ اس کا پورا نقصان ادا کرنے میں اپنا سارا مال دے کر برباد ہو جائے، مگر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ صحیح قول کے مطابق مولی کے ذمہ یہی بات واجب ہے کہ اپنا غلام ان لوگوں کے حوالہ کر دے۔ اسی بناء پر قبل اس کے کہ مولی اپنے غلام کا فدیہ دینا منظور کرے اگر وہ غلام مر جائے تو مولی کے ذمہ سے اس کا ذمہ ختم ہو جائے گا، کیونکہ جس جگہ پر فدیہ واجب ہوا تھا وہ جگہ باقی نہیں رہی، اگر چہ اس کو اس بات کا بھی اختیار تھا کہ بجائے اس شخص کے اس کا فدیہ ہی ادا کر دے، جیسے کہ زکوۃ کے مال میں ہوتا ہے یعنی اگر مال کا نصاب ضائع ہو جائے تو زکوۃ ختم ہو جاتی ہے اگر چہ مال کے مالک، کو اس بات کا بھی اختیار تھا کہ وہ دوسرے مال سے زکوۃ ادا کر دے، اسی طرح غلام کے مسئلہ میں بھی ہے۔

بخلاف موت الجانی الحر الخ: بخلاف اس کے کہ اگر آزاد مجرم مر جائے تو اس کے مال سے دیت ساقط نہیں ہوگی، کیونکہ جو چیز واجب ہو چکی ہے اس کا وصول کرنا اس آزاد مجرم کی ذات سے متعلق نہیں تھا۔ لہٰذا اس مسئلہ میں آزاد کا حکم ایسا ہو گیا جیسا صدقہ فطر کے مسئلہ میں غلام کا حال ہے۔ (ف:۔ یعنی اگر غلام عید کے دن طلوع فجر کے بعد مر گیا تو اس کا صدقہ فطر اس کا مولی ہی ادا کرے گا، کیونکہ اس صدقہ کا وجوب مولی کے ذمہ تھا۔

توضیح:۔ باب۔ مملوک پر جرم کرنا اور اس پر جرم ہونا۔ اگر کسی کے غلام سے غلطی سے ایسا قصور ہو جائے جس سے کسی کا جانی یا مالی نقصان ہو جائے تو اس کی تلافی کی کیا صورت ہوگی۔ موجودہ مسئلہ میں احناف اور شوافع کے درمیان کا اختلاف کا نتیجہ کیا ہوگا۔ اگر آزاد مجرم مر جائے تو اس کی تلافی کس طرح کی جائے گی۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

قال: فإن دفعه ملكه ولي الجناية وإن فداه فداه بأرشها، وكل ذلك يلزمه حالا، أما الدفع فلأن التاجيل في الأعيان باطل، وعند اختياره الواجب عين، وأما الفداء فلأنه جعل بدلا عن العبد في الشرع وإن كان مقدرا بالمتلف، ولهذا سمي فداء فيقوم مقامه ويأخذ حكمه، فلهذا وجب حالا كالمبدل. وأيهما اختاره وفعله لاشيء لولي الجناية غيره، أما الدفع فلأن حقه متعلق به، فإذا خلى بينه وبين الرقبة سقط، وأما الفداء فلأنه لا حق له إلا الأرش، فإذا أوفاه حقه سلم العبد له، فإن لم يختر شيئا حتى مات العبد بطل حق المجني عليه لفوات محل حقه على ما بيناه، وإن مات بعد ما اختار الفداء لم يبر التحول الحق من رقبة العبد إلى ذمة المولى.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مولی اس مجرم غلام کو ان کے حوالہ کر دے تو جو اس جرم کا مستحق ہوگا وہی اس غلام کا مالک ہو جائے گا، اور اگر مولی نے بجائے اس غلام کے خود اس کا فدیہ دینا پسند کیا تو اس جرم کے جرمانہ کے برابر اس کا فدیہ ادا کرے۔ پھر مولی دونوں باتوں میں سے جس بات کو دینا پسند کرے یعنی خواہ غلام ادا کرنا چاہے یا اس کا فدیہ ادا کرنا چاہے تو بہر حال اس کو فوراً ادا کرنا ہوگا۔ اور ایسا فوراً کرنا اس لئے واجب ہوگا کہ معین باتوں میں وقت مقرر کرنا غلط بات ہے، اور اس صورت میں جبکہ مولی غلام ہی کو دینا پسند کرے تو اس کے لئے یہی واجب ہوگا کہ بعینہ اسی غلام کو حوالہ کرے، یعنی یہ مال متعین ہے اور فدیہ دینے میں وقت مقرر کرنا اس لئے جائز نہیں ہے کہ ایسا فدیہ جس مال میں دیا جا رہا ہو شریعت میں اس غلام کے عوض قرار دیا گیا ہے، اگر چہ اس کی مقدار کا اندازہ کرنا اس ضائع شدہ کے اندازہ سے کیا جاتا ہے، یعنی فدیہ کا اندازہ تو اس کے جرم کے اندازہ سے ہوتا ہے لیکن یہ اندازہ اسی مجرم غلام کے عوض ہوتا ہے، کیونکہ اصلی تقاضا اسی غلام پر تھا، جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے۔ اسی وجہ

سے اس مقدار کا نام فدیہ رکھا گیا ہے، اور یہ فدیہ اسی غلام کے قائم مقام ہوگا، اور اس مال کا وہی حکم ہوگا جو غلام کا تھا، یعنی جیسے غلام کے بارے میں وقت مقرر کرنا جائز نہیں ہے ایسے ہی اس فدیہ کے بارے میں بھی جائز نہیں ہوگا اور اسی وجہ سے مجرم غلام کی طرح اس کے فدیہ کو بھی فوراً ادا کرنا واجب ہوگا۔

وأيهما اختاره وفعل الخ: پھر مولی ان دونوں باتوں میں یعنی غلام کو ہی دینا پسند کرے یا اس کا فدیہ دینا پسند کرے، وہ جس بات کو بھی پسند کرے اسی پر عمل کرے۔ اس مظلوم شخص کے ولی کے لئے کسی دوسری چیز کے مطالبہ کرنے کا حق نہیں ہوگا۔ اسی لئے غلام دینے کی صورت میں اس کی دلیل یہ ہوگی کہ اس مظلوم کے ولی کا حق اسی غلام کے متعلق ہو گیا ہے۔ پس جب مولی نے اس مظلوم کے ولی کے پاس اس غلام کو لا کر اس طرح پہنچادیا کہ اس پر قبضہ کرنے میں کوئی رکاوٹ باقی نہیں رہی یعنی اس ولی کے پاس تنہائی کے عالم میں جہاں پر کوئی دوسرا شخص نہیں ہے، لا کر رکھ دیا تو اس کے رکھتے ہی مطالبہ کا جو حق تھا اب وہ ختم ہو گیا۔ مطلب یہ ہوگا کہ اس کے بعد وہ کسی دوسری چیز کا مطالبہ نہیں کر سکتا ہے، اور فدیہ قبول کرنے کی صورت میں دلیل یہ ہوگی کہ اس مظلوم کے ولی کا حق اس کے ارش یعنی جرمانہ کے سوا کچھ بھی نہیں ہے، اس لئے جب مولی نے مظلوم کے ولی کو اس کا حق ادا کر دیا تب مولی کے لئے اس کا غلام محفوظ رہ گیا۔ پھر اگر مولی نے غلام کو دینے یا اس کا فدیہ دینے کی ان دو باتوں میں سے کسی ایک کے بارے میں طے نہیں کیا یہاں تک کہ وہ غلام مر گیا تو اس مظلوم کے ولی کا حق بھی ختم ہو گیا، کیونکہ اس کا حق جس چیز پر قائم تھا وہ چیز ہی باقی نہ رہی۔ اس کی دلیل وہی ہے جو ہم نے ابھی اوپر بیان کر دی ہے۔ اور اگر مولی نے اس کا فدیہ دینا ہی طے کر لیا اور اس کے بعد وہ غلام مر گیا، خواہ زبان سے اس نے کہا ہو یا کر کے دکھایا ہو پھر وہ غلام خواہ حقیقت میں مر گیا ہو یا کسی اور طریقہ سے ضائع ہو گیا ہو تو وہ مولی اس سے بری نہیں ہوگا، کیونکہ اس جنایت کے ولی کا حق اس غلام کی گردن سے مولی کے ذمہ منتقل ہو گیا ہے۔

توضیح:۔اگر مولی اپنے مجرم غلام کو مقتول کے ورثہ تک پہنچایا تو اس کا مالک کون ہوگا۔ اگر مولی اپنے مجرم غلام کا فدیہ ہی دینا پسند کرے تو کس طرح اور کتنا دے۔ اگر مولی اپنے مجرم غلام کے جرم کے بدلہ میں غلام یا اس کا فدیہ دینا طے کر لے تو مظلوم کے وارث کو یہ حق ہوگا کہ اس کے علاوہ دوسری چیز کا مطالبہ کرے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ مفصل دلائل

قال: فإن عاد فجنى كان حكم الجناية الثانية كحكم الجناية الأولى، معناه بعد الفداء؛ لأنه لما طهر عن الجناية بالفداء جعل كأن لم تكن، وهذا ابتداء جناية. قال: وإن جنى جنايتين قيل للمولى: إما أن تدفعه إلى ولي الجنايتين يقتسمانه على قدر حقيهما وإما أن تفديه بأرش كل واحد منهم، لأن تعلق الأولى برقبته لايمنع تعلق الثانية بها كالديون المتلاحقة، ألا ترى أن ملك المولى لم يمنع تعلق الجناية فحق المجني عليه الأول أولى أن لايمنع، ومعنى قوله: على قدر حقيهما على قدر أرش جنايتيهما. وإن كانوا جماعة يقتسمون العبد المدفوع على قدر حصصهم وإن فداه فداه بجميع أروشهم لما ذكرنا، ولو قتل واحدا وفقأ عين آخر يقتسمانه أثلاثا؛ لأن أرش العين على النصف من أرش النفس، وهذا حكم الشجات، وللمولى أن يفدى من بعضهم ويدفع إلى بعضهم مقدار ما تعلق به حقه من العبد؛ لأن الحقوق مختلفة باختلاف أسبابها وهي الجنايات المختلفة بخلاف مقتول العبد إذا كان له وليان ولم يكن له أن يفدى من أحدهما ويدفع إلى الآخر؛ لأن الحق متحد لاتحاد سببه،

وهي الجناية المتحدة، والحق يجب للمقتول ثم للوارث خلافة عنه، فلايملك التفريق في موجبها.

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر دوبارہ اسی غلام نے اور جرم کر لیا یعنی فدیہ دینے کے بعد پہلے جرم کی طرح دوبارہ جرم کیا تو دوسرے جرم کا حکم بھی پہلے جرم کے جیسا ہی ہوگا، یعنی پہلے جرم کا فدیہ ادا کرنے کے بعد اگر اسی غلام نے دوبارہ اسی طرح کا جرم کیا جیسا کہ پہلے کیا تھا، تو اس دوسرے جرم کے واسطہ بھی غلام اسی مولی کو پھر یہ حکم دیا جائے گا کہ یا تو یہ غلام اس مظلوم کے حقداروں کو دے دے یا اس غلام کا فدیہ دے دے، کیونکہ وہ غلام جب پہلی دفعہ اپنے جرم کا فدیہ دینے کی وجہ سے اپنے قصور سے پاک ہو گیا تب ایسا سمجھا جائے گا کہ گویا یہ پہلا جرم ہے، اور یہ دوسرا جرم بھی ابتدائی جرم ہے۔

قال: **وإن جنى جنايتين الخ**: اگر کسی کے غلام نے دو جرم کر لئے اور اس کے نتیجہ میں دونوں کے ورثہ کی طرف سے تلافی نقصان کا مطالبہ ہوا تو اس کے مولی سے کہا جائے گا کہ یا تو اس غلام کو ان دونوں جرموں کے مستحقین کے حوالہ کر دو تاکہ دونوں مطالبہ کرنے والے اپنے حق کے مطابق اس سے اپنا اپنا حق وصول کر لیں، یا پھر ان دونوں مستحقین کے مالی مطالبہ کے برابر اتنی رقم دیدیں جس سے وہ دونوں اپنا نقصان وصول کر لیں۔ **لأن تعلق الأولى برقبته الخ**: کیونکہ پہلا جرم اگرچہ اس غلام کی گردن سے متعلق ہو چکا ہے اس کے باوجود وہ دوسرے جرم کے تعلق کو نہیں روک سکے گا۔ (یعنی جس طرح پہلا جرم اس سے متعلق ہوا ہے ٹھیک اسی طرح دوسرا جرم بھی اس سے متعلق ہو گیا ہے جس میں کسی قسم کی رکاوٹ نہیں ہو سکتی ہے، جیسے کہ ایک تاجر متواتر کئی افراد سے قرض لیتا رہتا ہے جس کی وجہ سے وہ سارے قرضے اس کی گردن سے متعلق ہوتے رہتے ہیں۔ (چاروں ائمہ کرام اور دوسروں کا بھی یہی قول ہے۔ع۔)

ألا ترى أن ملك المولى الخ: کیا ایسی بات نظر نہیں آتی ہے کہ خود غلام کے اپنے مولی کا حق اس غلام سے ہمیشہ متعلق رہنے کے باوجود پہلے جرم کا حق بھی اس سے متعلق ہو جاتا تو اسی طرح دوسرے جرم کا حق بھی کسی رکاوٹ کے بغیر اس سے متعلق ہو جائے۔

ومعنى قوله الخ: پھر اس جملہ کا مطلب کہ دونوں حقدار اپنے اپنے حق کے برابر اس کو تقسیم کر لیں، یہ ہوگا کہ دونوں فریق اپنے اپنے حق مطالبہ کے برابر اس رقم سے حساب لگا کر آپس میں تقسیم کر لیں۔ (ف:- مثلاً پہلے جرم کا جرمانہ مثلاً پانچ سو روپے ہوں اور دوسرے جرم کا جرمانہ ایک ہزار روپے ہوں تو ان دونوں فریقوں کے درمیان وہ غلام تین تہائی میں مشترک ہو جائے گا۔ اسی لئے پہلا مستحق ایک تہائی یعنی پانچ سو اور دوسرا مستحق دو تہائی یعنی ایک ہزار روپے کا مستحق ہوگا۔ وعلی ہذا القیاس)

وإن كانوا جماعة يقتسمون الخ: اور اگر جرم کے مستحقین ایک جماعت ہو یعنی غلام کے مختلف جرموں کی وجہ سے ہر ایک جرم کا حقدار ایک ساتھ جمع ہو کر ایک جماعت کی شکل میں آئے اور غلام کے مولی نے وہ غلام ان سبھوں کے درمیان کھڑا کر کے ان کو دیدیا تو وہ لوگ اس غلام کو اپنے اپنے حق کے مطابق آپس میں تقسیم کر لیں گے۔ اور اگر اس کا مولی اپنے اس غلام کے دینے کے بجائے اس کا فدیہ دینا چاہے تو اس غلام پر جتنے بھی جرمانے لازم ہوں ان سب کا فدیہ دے، کیونکہ یہ بات ذرا پہلے بتادی گئی ہے کہ ہر ایک مستحق کا حق اسی غلام کی گردن سے متعلق ہوتا ہے، اور پہلے جرم کا حق اس کی گردن سے متعلق ہونے کی وجہ سے دوسرے جرم کا حق اس سے متعلق ہونے سے کوئی رکاوٹ نہیں ہوتی ہے۔ **ولو قتل واحدا وفقأ عين آخر**.........**الخ** اور اگر غلام نے ایک شخص کو قتل کیا اور دوسرے آدمی کی آنکھ پھوڑ دی تو یہ دونوں حقدار اس غلام کو (یعنی اس کی قیمت) کو تین جہتوں میں تقسیم کریں گے، کیونکہ ایک آنکھ کا جرمانہ پوری جان کے جرمانہ کا نصف ہوتا ہے اور پوری جان کا جرمانہ اس کا دوگنا ہوتا ہے۔ اس طرح سے دونوں فریق والے اپنے اپنے حصہ کو اس سے وصول کر لیں گے۔

وعلى هذا حكم الشجات الخ: اسی طرح سے شجات یعنی دوسرے زخموں کا حکم بھی اسی قیاس پر ہوگا۔ **وللمولى أن يفدي الخ**: اور اس مولی کو یہ حق بھی حاصل ہوگا کہ غلام سے حق کا مطالبہ کرنے والوں میں سے بعض مستحق کو فدیہ (اپنی طرف

سے) دیدے، اور کچھ دوسرے حق داروں میں سے جتنا حق غلام سے متعلق ہوا ہے اس قدر حصہ غلام دیدے، لیکن یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ حقوق مختلف صورتوں میں ہوں، کیونکہ سبب کے مختلف ہونے سے حقوق بھی مختلف ہو جاتے ہیں، اور اس جگہ سبب سے مراد یہی جرم ہیں جو مختلف قسم کے ہوتے ہیں۔ **بخلاف مقتول العبد الخ:** بخلاف اس کے اگر غلام نے ایک ایسے شخص کو قتل کر دیا ہو جس کے دو ولی ہوں تو اس میں اس کے مولی کو یہ حق نہیں ہوگا کہ ایک ولی کو اس کی حصہ کا فدیہ ادا کردے اور دوسرے ولی کو وہ غلام حوالہ کردے، کیونکہ سبب کے متحد ہونے کی وجہ سے دونوں کا حق بھی متحد ہو گیا، کیونکہ دونوں کا سبب یہی پایا گیا کہ اس غلام نے ایک شخص کو قتل کر دیا ہے اور اس کے قتل سے جو نقصان پایا گیا ہے اس کا حق دار تو سب سے پہلے وہی مقتول مستحق ہوتا ہے، اور چونکہ وہ اس کی وصولی کے لئے موجود نہیں ہے، کیونکہ وہ مر چکا ہے اس کا وارث ہی اس کا نائب بنایا گیا ہے اس بناء پر مولی کو جرم کے سبب میں تفریق کرنے کا اختیار نہیں ہوگا۔

توضیح:- اگر ایک غلام نے جرم کرلینے اور اس کے سارے مطالبات اور معاملات ختم کر لینے کے بعد اسی طرح اس نے دوبارہ بھی جرم کر لیا۔ اگر ایک غلام نے دو جرم کر لئے، اور ان دونوں مظلوموں کے حقداروں نے اپنے اپنے نقصان کی تلافی کا اس سے مطالبہ کیا۔ اگر جرم کے مستحقین جماعت بندی کر کے غلام کے والی کے پاس آکر اپنے حق کا مطالبہ کریں۔ اگر ایک غلام نے ایک شخص کی ایک آنکھ پھوڑ دی اور دوسرے شخص کی جان ختم کر لی۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

قال: فإن أعتقه المولى وهو لايعلم بالجناية ضمن الأقل من قيمته ومن أرشها، وإن أعتقه بعد العلم بالجناية وجب عليه الأرش؛ لأن في الأول فوت حقه فيضمنه، وحقه في أقلهما، ولايصير مختارا للفداء؛ لأنه لا اختيار بدون العلم، وفي الثاني صار مختارا؛ لأن الإعتاق يمنعه من الدفع، فالإقدام عليه اختيار منه للآخر، وعلى هذا الوجهين البيع والهبة والتدبير والاستيلاد؛ لأن كل ذلك مما يمنع الدفع لزوال الملك به بخلاف الإقرار على رواية الأصل؛ لأنه لايسقط به حق ولي الجناية، فإن المقر له يخاطب بالدفع إليه، وليس فيه نقل الملك لجواز أن يكون الأمر كما قاله المقر، وألحقه الكرخي بالبيع وأخواته؛ لأنه ملكه في الظاهر فيستحقه المقرله بإقراره فأشبه البيع، وإطلاق الجواب في الكتاب ينتظم النفس وما دونها، وكذا المعنى لايختلف، وإطلاق البيع ينتظم البيع بشرط الخيار للمشتري؛ لأنه يزيل الملك بخلاف ما إذا كان الخيار للبائع ونقضه وبخلاف العرض على البيع؛ لأن الملك ما زال، ولو باعه بيعا فاسدا لم يصر مختارا حتى يسلمه؛ لأن الزوال به بخلاف الكتابة الفاسدة، لأن موجبه يثبت قبل قبض البدل فيصير بنفسها مختارا، ولو باعه مولاه من المجني عليه فهو مختار بخلاف ما إذا وهبه منه؛ لأن المستحق له أخذه بغير عوض وهو متحقق في الهبة دون البيع، وإعتاق المجني عليه بأمر المولى بمنزلة إعتاق المولى فيما ذكرناه؛ لأن فعل المأمور مضاف إليه، ولو ضربه فنقصه فهو مختار إذا كان عالما بالجناية؛ لأنه حبس جزء منه، وكذا إذا كانت بكرا فوطئها وإن لم يكن معلقا لما قلنا، بخلاف التزويج لأنه عيب من حيث الحكم، وبخلاف وطي الثيب على ظاهر الرواية؛ لأنه لاينقص من غير إعلاق، وبخلاف الاستخدام؛ لأنه لايختص بالملك، وهذا لايسقط به خيار الشرط، ولايصير مختارا بالإجارة والرهن في الأظهر، وكذا بالإذن في التجارة وإن ركبه دين؛ لأن الإذن لايفوت الدفع ولاينقض الرقبة إلا أن لولي

الجناية أن يمتنع من قبوله؛ لأن الدين لحقه من جهة المولى، فيلزم المولى قيمته.

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر مولی نے اپنے ایک مجرم غلام کو آزاد کیا، حالانکہ اس کو اس غلام کے مجرم ہونے کا حال پہلے سے کچھ بھی معلوم نہ ہو تو وہ یا تو اس غلام کی موجودہ قیمت میں سے یا اس جرم کی وجہ سے جو جرمانہ لازم آتا ہو، جو بھی کم ہو وہ اس کا ضامن ہوگا۔ اور اگر اس نے پہلے سے اس غلام کے مجرم ہونے کا علم ہونے کے باوجود اسے آزاد کیا ہو تو وہ اس جرم کا پورا جرمانہ اس مظلوم کے ولی کو ادا کرے گا، کیونکہ پہلی صورت میں اس نے جرم کے مستحق کا حق ختم کر دیا ہے، اس لئے اس کے حق کا ضامن ہوگا، کیونکہ اس مستحق کا حق یہ تھا کہ غلام کا مولی اس کو اپنا یہ غلام دیدے یا اس کے فدیہ میں جرمانہ ادا کر دے، لہٰذا ان دونوں میں سے جو حق بھی کم ہو وہی اس مستحق کا حق ہوگا۔ اور اس صورت میں آزاد کرنے کی وجہ سے اب مولی اس کا فدیہ اختیار کرنے والا نہ ہوگا، کیونکہ واقفیت کے بغیر اختیار کرنا ممکن نہیں ہوتا ہے، یعنی اس کا فدیہ کو اختیار کرنا اس بات پر موقوف ہے کہ مولی اس غلام کے مجرم ہونے پر پہلے سے آگاہ ہو، البتہ دوسری صورت میں وہ فدیہ اختیار کرنے والا ہوگا، کیونکہ اس وقت جان بوجھ کر آزاد کرنے کی صورت میں مولی اپنا غلام مستحق کو دینے سے مجبور ہوگا۔ لہٰذا غلام کو آزاد کرنا، اس بات کی دلیل سمجھی جائے گی کہ مولی نے غلام کا فدیہ دینا قبول کر لیا ہے۔

وعلى هذاين الوجهين الخ: اسی طرح اگر مولی نے اپنے غلام کو فروخت کر دیا یا کسی کو ہبہ کر دیا یا مدبر بنا دیا، اور اگر مجرمہ باندی تھی تو اس کو ام ولد بنا دیا تو اس میں بھی یہی دو صورتیں ہوں گی کہ اس کے جرم سے واقف ہونے کے بعد ایسا کیا یعنی مولی کو یہ بات معلوم ہو چکی تھی کہ اس غلام نے فلاں شخص کو اس طرح کا نقصان پہنچا دیا ہے یا واقف ہونے سے پہلے ہی ایسا کیا ہے، کیونکہ بیع وغیرہ میں بھی ہر معاملہ ایسا معاملہ ہے کہ اس کی وجہ سے مالک کی ملکیت ختم ہو جاتی ہے۔ اس بناء پر وہ اس غلام کو مستحق کے حوالہ نہیں کر سکتا ہے۔ بخلاف الإقرار على رواية الأصل الخ: بخلاف اس کے اگر مولی نے اس بات کا اقرار کیا کہ یہ غلام زید کا ہے، میرا نہیں ہے۔ تب مبسوط کی روایت کے مطابق مولی اس کے فدیہ کو قبول کرنے والا نہ ہوگا، کیونکہ ایسے اقرار سے جرم کے مستحق کا حق باطل نہیں ہوگا، کیونکہ جس کے بارے میں اقرار کیا ہے اس کو یہ حکم دیا جائے گا کہ اس مستحق کو یہ غلام اپنے جرم کے عوض دے دے یا غلام کا فدیہ دے۔ اس صورت میں ملکیت کو منتقل کرنا بھی لازم نہیں آتا ہے، اس لئے کہ اس بات کا احتمال پایا جاتا ہے کہ اس اقرار کرنے والے نے جیسا اقرار کیا ہے شاید بات ایسی ہی ہو، البتہ کرخیؒ نے صرف اقرار کو بھی بیع اور اس جیسی دوسری چیزوں کے حکم میں داخل کیا ہے، اس دلیل سے کہ بظاہر یہ شخص اس غلام کا مالک ہے اور جس کے واسطے اس شخص نے اس غلام کے مالک ہونے کا اقرار کیا ہے وہ اسی اقرار کی وجہ سے اس غلام کا مستحق ہوا، لہٰذا وہ اقرار بھی بیع کے مشابہ ہوگا۔

وإطلاق الجواب في الكتاب الخ: اور کتاب قدوری میں جو عبارت مذکور ہے (یعنی اول) وہ مطلق ہے، یعنی وہ جرم خواہ ایسا ہو جس سے کسی کی جان ہلاک ہو گئی ہو یا اس سے کم ہو یعنی جان ہلاک نہ ہوئی ہو تو وہ عبارت ان دونوں صورتوں کو شامل ہے، کیونکہ اس حکم کی جو وجہ ہے وہ اس سے مختلف نہیں ہے۔ (ف:- یعنی دونوں صورتوں میں اس غلام کی قیمت یا جرمانہ سے جو رقم کم ہوگی، مولی اسی کا ضامن ہوگا۔ وإطلاق البيع ينتظم الخ: اور لفظ بیع کو مطلق بیان کرنا بھی ایسی بیع کو شامل ہے جس میں مشتری کے لئے اختیار ہو، کیونکہ ایسی بیع سے بائع کی ملکیت ختم ہو جاتی ہے، اس کے برخلاف اگر مولی نے خود اپنے لئے شرط خیار رکھی اور بعد میں اس خیار کی بناء پر وہ بیع ختم کر دی تو اس پر فدیہ لازم نہ ہوگا، اور اس کے برخلاف اگر مولی نے اسے بیچ دینے کے لئے کہا تو بھی فدیہ لازم نہ ہوگا، کیونکہ صرف کہنے سے بائع کی ملکیت ختم نہیں ہوئی۔ (ف:- یعنی اس سے یہ لازم نہیں آیا کہ اس نے فدیہ دینا قبول کیا ہے، اگرچہ جرم سے واقف ہونے کے بعد اس نے فروخت کر کے اپنے اختیار کی بناء پر بیع ختم کر دی ہو یا بیع کرنے کو کہہ دیا ہو۔

ولو باعه بيعا فاسدا الخ: اور اگر مولی نے غلام کے جرم سے واقف ہونے کے بعد بیع فاسد کے طور پر اسے بیچا تو اس وقت بھی وہ فدیہ کو قبول کرنے والا نہیں ہوگا، یہاں تک کہ وہ اس غلام کو خریدار کے حوالہ کردے، کیونکہ بیع فاسد کی صورت میں مشتری کے حوالہ کردینے کے بعد ہی بائع کی ملکیت ختم ہوتی ہے، یعنی صحیح بیع ہونے کی صورت میں فروخت کرتے ہی اس بیچنے والے کی ملکیت ختم ہوجاتی ہے، اور بیع فاسد میں مبیع کو حوالہ کردینے کے بعد بائع کی ملکیت ختم ہوجاتی ہے۔

بخلاف الكتابة الفاسدة الخ: بخلاف اس کے اگر اس مجرم غلام کو اس کے جرم پر واقف ہونے کے بعد بھی کتابت فاسدہ کے ساتھ مکاتب بنایا تو وہ فدیہ کو قبول کرنے والا ہوجائے گا، کیونکہ کتابت فاسدہ کے ساتھ مکاتب بنایا تو وہ فدیہ کو قبول کرنے والا ہوجائے گا، کیونکہ کتابت کا معاملہ طے ہونے سے جو حکم واجب ہوتا ہے، وہ اس کا عوض وصول کرنے سے پہلے ہی وہ حکم ثابت ہوجاتا ہے۔ اسی لئے کتابت کا معاملہ ہوتے ہی وہ فدیہ کو قبول کرنے والا ہوجائے گا۔ اور اگر جرم کے اصل نسخہ میں بھی یہی لفظ ہے حالانکہ لفظ از واقع صحیح معلوم ہوتا ہے ہوجانے کے بعد بھی مولی نے اس غلام کو اسی شخص کے ہاتھ میں فروخت کردیا جس کے حق میں غلام سے جرم ثابت ہوا ہے تو بھی مولی اس جرم کا فدیہ اختیار کرنے والا ہوجائے گا۔ (ف:- یعنی اس غلام کو بیچنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ مولی جرم کے مستحق کو اس کا فدیہ ادا کردے گا، لیکن یہ حکم صرف بیع کی صورت میں ہوگا۔

بخلاف ما إذا وهبه الخ: بخلاف اس بیع کے کہ اگر مولی نے اس مبیع غلام کو اسی شخص کو ہبہ کردیا جس پر غلام نے جرم کیا ہے کہ اس وقت وہ فدیہ اختیار کرنے والا نہ ہوگا، کیونکہ جرم کے مستحق کو اس بات کا حق تھا کہ وہ اس غلام کو کسی عوض کے بغیر مفت میں لے لے، اور ہبہ کرنے کی صورت میں بھی یہی بات پائی گئی، مگر بیع میں یہ بات نہیں پائی جاتی ہے۔

وإعتاق المجني عليه الخ: اور اگر وہ شخص جس پر غلام نے جرم کیا ہے خود اسی غلام کو اپنے مولی کے حکم سے آزاد کردیا تو حکم مذکور یعنی فدیہ اختیار کرنے میں یہ آزادی ایسی ہوگی جیسے خود مولی نے اسے آزاد کیا ہو، یعنی جرم سے واقف ہونے کے بعد مولی کا خود آزاد کردینا فدیہ کو قبول کرلینا ہے۔ اسی طرح مولی کا دوسرے شخص کو آزاد کردینے کا حکم دینے کا مطلب بھی فدیہ کو قبول کرلینا ہے، کیونکہ مولی نے جس کو آزادی کا حکم دیا ہے، اس کو آزاد کرنے کی نسبت اس کے مولی ہی کی طرف ہوگی یعنی گویا خود مولی ہی نے کیا ہے۔ **ولو ضربه فنقصه فهو مختار الخ:** اور اگر مولی نے اس مجرم غلام کو اس طرح مارا کہ اس مار سے اس کے بدن میں کوئی نقصان آگیا، مثلاً آنکھ جاتی رہی تو اگر جرم سے واقف ہونے کے بعد ایسا کیا تو اس کو فدیہ دینے کا اختیار ہوگا، کیونکہ اس نے غلام کے بدن میں سے ایک حصہ کو ایسا روکا ہے کہ اب غلام کو واپس نہیں کرسکتا ہے۔

وكذا إذا كانت بكرا الخ: اسی طرح سے اگر جرم کرنے والی کوئی کنواری باندی ہو اور وہ اس سے ہمبستری کرلے تب بھی اسے فدیہ دینے کا اختیار ہوگا، اگرچہ اس ہمبستری سے اس باندی کے پیٹ میں بچہ نہ رہا ہو، کیونکہ اس شخص نے اس باندی کے بدن کے ایک حصہ یعنی پردہ بکارت کو روک لیا ہے۔ **بخلاف التزويج الخ:** اس کے برخلاف اگر اس نے اپنی باندی کا کسی سے نکاح کردیا تب وہ فدیہ اختیار کرنے والا نہیں ہوگا، کیونکہ یہ ایک ایسا عیب ہوگا جو حکماً ہوگا یعنی یہ عیب حقیقۃً نہیں ہوگا، یہاں تک کہ اگر مولی چاہے تو وہ اسی باندی کو دے سکتا ہے، اس کے برخلاف اگر وہ مجرمہ باندی کنواری نہ ہو بلکہ ثیبہ ہو تو اس کے ساتھ ہمبستری کرنے سے فدیہ اختیار کرنے والا نہیں ہوگا جب تک کہ اس کی اس ہمبستری سے اس باندی کے پیٹ میں بچہ ہونا معلوم نہ ہوجائے، اور یہی ظاہر الروایۃ ہے، کیونکہ اس باندی کے اندر اس ہمبستری سے بچہ دینے کے علاوہ اس میں حقیقۃً کوئی عیب پیدا نہیں ہوتا ہے۔

وبخلاف الاستخدام الخ: اور برخلاف اس کے اگر مجرم غلام سے اس جرم کے ثابت ہونے کے باوجود خدمت لے تو بھی وہ فدیہ اختیار کرنے والا نہ ہوگا، کیونکہ کسی سے خدمت لینا اس کے غلام ہونے کے ساتھ ہی مخصوص نہیں ہے، اسی وجہ سے خدمت لینے سے شرط خیار ختم نہیں ہوتا ہے۔ اور اگر مولی نے اس مجرم غلام کو کسی کے پاس مزدوری کرنے کو دے دیا ہو یا رہن

کے طور پر دیا ہو تو دو روایتوں میں سے اظہر روایت یہ ہے کہ فدیہ اختیار کرنے والا نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر اس غلام کو کسی کاروبار کے کرنے کی اجازت دیدی تو بھی مولی فدیہ اختیار کرنے والا نہیں ہوگا، اگرچہ اس کاروبار سے اس غلام پر قرضے چڑھ جائیں، کیونکہ کاروبار کی اجازت دینے سے غلام دینے کا اختیار ختم نہیں ہوتا، اور نہ ہی اس کی ذات میں کوئی خرابی پیدا کرنا لازم آتا ہے۔ البتہ اس جرم کی وجہ سے حق لینے والے کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ وہ مقروض غلام کو قبول کرنے سے انکار کردے، کیونکہ خود مولی کی اجازت دینے کی وجہ سے اس غلام پر قرضہ لازم آیا ہے۔ اس لئے اسی مولی پر اس غلام کی قیمت واجب ہوگی۔

توضیح:۔اگر مولی نے اپنے مجرم غلام کو آزاد کر دیا اور وہ اس غلام کے جرم سے واقف نہ ہو، یا واقف ہو، یا بجائے غلام بنانے کے اسے بیچ دیا یا ہبہ کر دیا یا مدبر بنادیا، یا ام ولد بنادیا، یا کسی دوسرے کے غلام ہونے کا اقرار کیا، یا اسے بیع فاسد کے طور پر بیچا، یا کتابت فاسدہ کیا۔ یا اس مجرم غلام کو اس طرح مارا کہ اس کے بدن میں کسی طرح کا کوئی عیب پیدا ہو گیا، یا وہ مجرمہ کنواری باندی تھی اس سے ہمبستری کر کے اس کی بکارت ختم کر دی۔ یا وہ ثیبہ تھی مگر اس سے حمل قرار نہیں پایا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ مفصل دلائل

قال: ومن قال لعبده: إن قتلت فلانا أو رميته أو شججته فأنت حر، فهو مختار للفداء إن فعل ذلك، وقال زفر: لايصير مختارا للفداء؛ لأن وقت تكلمه لا جناية ولا علم له بوجوده، وبعد الجناية لم يوجد منه فعل يصير به مختارا، ألاترى أنه لو علق الطلاق أو العتاق بالشرط ثم حلف أن لايطلق أو لايعتق ثم وجد الشرط وثبت العتق والطلاق لايحنث في يمينه تلك، كذا هذا، ولنا أنه علق الإعتاق بالجناية، والمعلق بالشرط ينزل عند وجود الشرط كالمنجز، فصار كما إذا أعتقه بعد الجناية، ألايرى أن من قال لامرأته: إن دخلت الدار فوالله لاأقربك، يصير ابتداء للإيلاء من وقت الدخول، وكذا إذا قال لها: إذا مرضت فأنت طالق ثلاثا، فمرض حتى طلقت. ومات من ذلك المرض يصير فارا؛ لأنه يصير ملطقا بعد وجود المرض بخلاف ما أورد؛ لأن غرضه طلاق أو عتق يمكنه الامتناع عنه، إذ اليمين للمنع فلايدخل تحته ما لايمكنه الامتناع عنه، ولأنه حرضه على مباشرة الشرط بتعليق أقوى الدواعي إليه والظاهر أنه يفعله، فهذا دلالة الاختيار.

ترجمہ:۔امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا ہے کہ اگر تم نے زید کو تلوار سے قتل کر دیا یا اس کو پتھر یا تیر مار کر ختم کر دیا، یا اس کے سر اور چہرے کو زخمی کر دیا تب تم آزاد ہو۔ اس بات کے کہنے سے وہ مولی فدیہ کو قبول کرنے والا ہو جائے گا بشرطیکہ وہ غلام اس کے کہنے کے مطابق کام کردے۔ اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ وہ مولی فدیہ کو اختیار کرنے والا نہیں ہوگا، کیونکہ ایسی بات کرنے کے وقت اس غلام کے اندر کوئی جرم موجود نہیں تھا۔ اسی طرح سے اس غلام میں جرم پائے جانے کا مولی کو علم بھی نہیں ہے، اور جرم ہو جانے کے بعد مولی کی طرف سے اس سلسلہ میں کوئی بات بھی نہیں پائی گئی جس سے وہ فدیہ اختیار کرنے والا ہو جائے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر مولی نے اپنی بیوی کو طلاق یا آزادی دینے پر شرط کو معلق کیا ہو اور اس کے بعد اس بات کی قسم کھائی کہ وہ اس کو طلاق نہیں دے گا یا اسے آزاد نہیں کرے گا، پھر وہ شرط پائی گئی یا طلاق یا آزادی ثابت ہو گئی تو وہ اپنی پہلی قسم میں حانث (قسم توڑنے والا) نہیں ہوگا، یعنی قسم کے بعد اس قسم کا کوئی کام نہیں پایا گیا، تو اسی طرح اس مسئلہ میں بھی فدیہ کو اختیار کرنے والا نہیں ہوگا۔

ولنا أنه علق الإعتاق الخ: اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس نے آزاد کرنے کو اس قسم کے جرم کرنے پر معلق کیا ہے، اور جو

بات کسی شرط کے ساتھ معلق ہو وہ اس شرط کے پائے جانے کے ساتھ ہی اس کا حکم جاری ہو جاتا ہے، جیسے وہ کام جو کسی شرط کے بغیر ہو وہ خود ہی پایا جاتا ہے، جیسے کہ جرم کے بعد اس غلام کو آزاد کیا اسی لئے اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر تم اس گھر میں داخل ہوئی تو واللہ میں تم سے ہمبستری نہیں کروں گا، اس کے نتیجہ میں جس وقت سے وہ عورت اس گھر میں داخل ہو گی اسی وقت سے ایلاء کا حکم ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر میں بیمار ہو گیا تو تم کو تین طلاق ہے، پھر وہ بیمار ہو گیا جس سے اس کو طلاق واقع ہو گئی، اور وہ شخص اسی مرض میں مر بھی گیا تو اس صورت میں اس مرض کے متعلق یہ کہا جائے گا کہ وہ اپنی بیوی کو ترکہ دینے سے بھاگنے والا نہیں ہے، کیونکہ وہ شخص اس وقت طلاق دینے والا ہوا جبکہ وہ بیمار ہوا۔ (اور ایسی بیماری میں طلاق دینے والے کو وراثت کا حق دینے سے بھاگنے والا کہا جاتا ہے، جیسا کہ کتاب النکاح میں معلوم ہو چکا ہے) بخلاف اس مسئلہ کے جو امام زفرؒ نے بتایا ہے، کیونکہ اس میں قسم کھانے والے کی غرض یہ ہے کہ وہ شخص نہ ایسی طلاق دے گا نہ غلام کو آزاد کرے گا، جس کو نہ کرنا ممکن ہو، کیونکہ قسم کی غرض تو یہی ہوتی ہے کہ اس قسم کی حرکت سے باز رہے۔ لہذا قسم کے ماتحت ایسی چیز نہیں آئے گی جس کو نہ کرنا ممکن ہی نہ ہو۔ اور غلام کے مسئلہ میں دوسری دلیل یہ ہے کہ مولی نے غلام کو اس شرط کے ساتھ جو اس نے لگائی ہے، اسے ایسی چیز کے کرنے پر آمادہ کیا ہے کہ وہ اس کی پسندیدہ اور نہایت رغبت کی چیز ہے، کیونکہ اس نے غلام کی آزادی پر کام کو معلق کیا ہے، تاکہ وہ غلام دلی خواہش کے ساتھ اس کام کو ضرور کرلے۔ اس سے یہ بات واضح طور پر معلوم ہوئی کہ غلام یہ کام ضرور کرے گا، لہذا یہ چیز اس بات کی دلیل ہے کہ مولی نے زخمی کے حق میں فدیہ دینا قبول کر لیا ہے۔

توضیح:- اگر زید نے اپنے غلام سے یہ کہا کہ اگر تم فلاں شخص کو قتل کردو یا زخمی کردو تو تم آزاد ہو۔ اگر کسی نے اپنی بیوی کو طلاق یا غلام کو کسی شرط پر معلق کیا پھر اس نے طلاق نہ دینے اور غلام کو آزاد نہ کرنے کی قسم کھالی، اس کے بعد پہلی شرط پائی گئی۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ مفصل دلائل

وإذا قطع العبد يد رجل عمدا فدفع إليه بقضاء أو بغير قضاء فأعتقه ثم مات من اليد فالعبد صلح بالجناية، وإن لم يعتقه رد على المولى، وقيل للأولياء: اقتلوه أو اعفوا عنه، ووجه ذلك وهو أنه إذا لم يعتقه وسرى تبين أن الصلح وقع باطلا؛ لأن الصلح كان عن المال؛ لأن أطراف العبد لايجرى القصاص بينها وبين أطراف الحر، فإذا سرى تبين أن المال غير واجب، وإنما الواجب هو القود، فكان الصلح واقعا بغير بدل فبطل، والباطل لايورث الشبهة كما إذا وطى المطلقة الثلاث في عدتها مع العلم بحرمتها عليه، فوجب القصاص بخلاف ما إذا أعتقه؛ لأن إقدامه على الإعتاق يدل على قصده تصحيح الصلح؛ لأن الظاهر من أقدم على تصرف يقصد تصحيحه، ولاصحة له إلاوأن يجعل صلحا عن الجناية وما يحدث منها، ولهذا لو نص عليه ورضي المولى به يصح وقد رضي المولى به؛ لأنه لما رضي بكون العبد عوضا عن القليل يكون أرضى بكونه عوضا عن الكثير، فإذا أعتق يصح الصلح في ضمن الإعتاق ابتداء، وإذا لم يعتق لم يوجد الصلح ابتداء، والصلح الأول وقع باطلاق فيرد العبد إلى المولى والأولياء على خيرتهم في العفو والقتل، وذكر بعض النسخ رجل قطع يد رجل عمدا فصالح القاطع المقطوعة يده على عبد ودفعه إليه فأعتقه المقطوعة يده ثم مات من ذلك قال العبد صلح بالجناية إلى آخر ما ذكرنا من الرواية، وهذا الوضع يرد إشكالا فيما إذا عفا عن اليد ثم سرى إلى النفس ومات حيث لايجب القصاص هنالك، وههنا قال: يجب، قيل: ما ذكر ههنا جواب القياس، فيكون الوضعان جميعا على القياس، والاستحسان، وقيل: بينهما فرق، ووجهه أن العفو عن اليد صح ظاهرا؛ لأن الحق كان له في اليد

من حيث الظاهر فيصح العفو ظاهرا، فبعد ذلك وإن بطل حكما يبقى موجودا حقيقة، فكفى ذلك لمنع وجوب القصاص، أما ههنا الصلح لايبطل الجناية بل يقررها حيث صالح عنها على مال ، فإذا لم يبطل الجناية لم تمتنع العقوبة، هذا إذا لم يعتقه، أما إذا أعتقه فالتخريج ما ذكرناه من قبل.

ترجمہ:-امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک غلام نے کسی آزاد شخص کا ہاتھ قصداً کاٹ دیا، اور اس جرم میں وہ غلام اسی شخص کو دیدیا گیا خواہ قاضی کے حکم میں سے ہو یا قاضی کے حکم کے بغیر ہو۔ پھر اس شخص نے اس غلام کو آزاد کر دیا، پھر وہ زخمی اسی زخم کی وجہ سے مر گیا، تو وہ غلام اس مجرم سے مصالحت کرنے والا ہوگا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کے ہاتھ کے زخم سے اور اس زخم کی وجہ سے جو کچھ مرض پیدا ہوا ہے، اس تمام سے وہ صلح کرنے والا سمجھا جائے گا۔ اور اگر اس شخص نے غلام کو آزاد نہ کیا ہو تو وہ غلام اپنے مولی کو لوٹا دیا جائے گا۔ پھر اس شخص کے وارثوں سے کہا جائے گا کہ اب اگر تم چاہو تو اس غلام کو بھی قتل کر دو یا چاہو تو معاف کر دو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب اس شخص نے غلام کو آزاد نہیں کیا یہاں تک کہ زخم کے آثار بڑھ جانے کی وجہ سے اس کی جان بھی چلی گئی تو اس سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ اس سے پہلے جو صلح ہوئی تھی وہ غلط تھی، کیونکہ وہ صلح تو مال پر ہوئی، اس لئے کہ غلام کے اعضاء بدن، اور آزاد کے اعضاء بدن کے درمیان قصاص نہیں ہوتا ہے۔ اس کے بعد جب زخم بڑھ جانے کی وجہ سے اس کی جان چلی گئی تب یہ بات معلوم ہوئی کہ مطلقاً مال واجب نہیں ہوا تھا بلکہ صرف قصاص واجب ہوا تھا۔ لہٰذا وہ صلح کسی عوض کے بغیر ثابت ہوئی جس کی وجہ سے وہ غلط ہو گئی۔ اور غلط چیز یا بات ہونے کی بناء پر اس میں کوئی شبہ بھی پیدا نہیں ہوتا ہے یعنی غلط صلح ہونے کی وجہ سے قصاص کے ختم ہونے کا شبہ بھی پیدا نہیں ہوگا، جیسے کہ کوئی اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیدیں اور اسے یہ بات معلوم ہو کہ اب اس سے میری ہمبستری حرام ہو گئی ہے، اس کے باوجود اس سے ہمبستری ہو جائے تو اس شخص پر حد زنا واجب ہو جاتی ہے، اور کسی قسم کے شبہ کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، اسی طرح موجودہ مسئلہ میں بھی قصاص ہی واجب ہوگا یہ ساری صورتیں اس صورت میں ہیں جبکہ مولی نے اپنے غلام کو آزاد نہ کیا ہو۔

بخلاف ما إذا أعتقه الخ: بخلاف اس صورت کے کہ اگر اس شخص نے اپنے غلام کو آزاد کر دیا ہو تو صلح صحیح ہو جائے گی، کیونکہ آزاد کرنے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس شخص نے اس صلح کو درست کرنے کا ارادہ کیا ہے، اس لئے کہ یہ بات ظاہر ہے کہ جب کوئی شخص کسی کام کو کرنا چاہتا ہے تو اس کو صحیح طریقہ سے کرتا ہے، اس لئے موجودہ صورت میں اس کو صحیح کرنے کی اس کے سوا کوئی دوسری صورت نہیں ہے کہ اس غلام کو اس زخم اور اس کے اندرونی طور پر بڑھنے کو عوض مان لیا جائے۔

اسی بناء پر اگر مولی اس غلام کو دیتے وقت اس بات کی تصریح کر دے اور خود مولی بھی اس پر راضی ہو جائے تب صلح صحیح ہو جائیگی، جبکہ موجودہ صورت میں بھی مولی راضی ہو گیا ہے، اس لئے کہ جب مولی اس بات پر راضی تھا کہ اس کا غلام صرف تھوڑے سے زخم کا عوض ہو جائے تو وہ مولی بدرجہ اولی اس بات پر راضی ہوگا کہ وہ غلام زیادہ نقصان کا بھی عوض بن جائے یعنی زخمی ہاتھ کا عوض ہونے کی بجائے اس کی پوری جان کا عوض بن جائے۔ پھر جب اس زخمی نے اس غلام کو لے کر خود آزاد کر دیا تو آزاد کرنے کے درمیان یہ نئی صلح ہو گئی۔ اور اس صورت میں جبکہ اس نے غلام کو آزاد نہ کیا ہو تو اس میں صلح کی ابتداء نہیں پائی گئی چونکہ پہلی صلح باطل ہو چکی ہے، اس لئے وہ غلام اپنے مولی کو واپس کر دیا جائے گا۔ پھر اس زخمی اور مقتول کے ورثاء کو یہ اختیار ہوگا کہ اگر وہ چاہیں تو اس کو بالکل معاف کر دیں یا اگر چاہیں تو غلام کو اس مقتول کے قصاص میں قتل کر دے۔

وذكر في بعض النسخ الخ: پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ کتاب جامع صغیر کے نسخوں میں اس طرح کی عبارت ہے کہ ایک شخص نے دوسرے کا ہاتھ قصداً کاٹ ڈالا پھر ہاتھ کاٹنے والے نے اس شخص سے صلح کر لی جس کا اس نے ہاتھ کاٹا تھا اور اس صلح کے عوض یہ غلام اس کو دیدیا، پھر جس کا ہاتھ کاٹا گیا اس نے خود اس غلام کو آزاد کر دیا، اور بعد میں اسی زخم سے وہ بھی مر گیا تو اس کے جواب میں امام محمد نے فرمایا ہے کہ وہ غلام اس زخم اور زخم کے بعد اندرونی طور پر سارے زخموں کے بدلہ صلح قرار

دے دیا جائے گا۔ اتنی عبارت کے بعد وہ ساری عبارت ہے جو ہم نے ابھی اوپر میں بیان کی ہے۔ (ف:- لیکن پہلی روایت صحیح ہے۔)

وهذا الوضع يرد إشكالا الخ: اور مسئلہ کی دوسری صورت میں یہ اشکال پیدا ہوتا ہے کہ جب اس نے ہاتھ کے زخم کو معاف کر دیا اس کے بعد وہ زخم اندرونی طور پر سرایت کرتا رہا جس سے اس کی جان ہلاک ہو گئی تو مشہور روایتوں کے مطابق قصاص واجب نہیں ہوتا ہے، حالانکہ اس روایت میں کہا ہے کہ قصاص واجب ہوتا ہے۔ **قيل: ما ذكر ههنا الخ:** بعض مشائخ نے اس اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ جو حکم اس روایت میں مذکور ہے وہ قیاسی ہے۔ اس طرح سے معاف کرنے کی اور صلح کرنے کی دو صورتیں قیاس اور استحسان دونوں صورتوں سے ہوئی ہیں، اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ ان دونوں صورتوں میں فرق ہے۔

ووجهه أن العفو الخ: اس کی وجہ یہ ہے کہ ہاتھ کے زخم کو معاف کر دینا بظاہر صحیح ہوا ہے، اس لئے ظاہراً اس کا استحقاق صرف ہاتھ کے بارے میں تھا۔ اسی لئے ظاہراً معاف کرنا بھی صحیح ہوا اور اس کے بعد اس کا معاف ہو جانا اگرچہ حکماً غلط ہو گیا ہے لیکن وہ حقیقۃً واقع ہے، اس لئے قصاص کے واجب ہونے سے روکنے کے لئے اتنا ہی شبہ کافی ہوگا۔ اور اب موجودہ مسئلہ میں وہ صلح اس ظلم اور جنایت کو باطل نہیں کرے گی بلکہ اس کو اور مضبوط کر دے گی، کیونکہ اس نے مال کے عوض صلح کی ہے۔ پس جب اس کی طرف سے جنایت اور زیادتی باطل نہیں ہوئی تو اس کی سزا ممنوع نہ ہو گی۔ پھر اس سزا کا ممنوع نہ ہونا اس صورت میں ہے جب کہ اس نے غلام کو آزاد نہ کیا ہو۔ اور اگر بالفرض اس نے اس غلام کو آزاد کر دیا تو مسئلہ کا حکم اسی طرح سے ہوگا جو ہم نے ابھی بیان کر دیا ہے۔

توضیح:- اگر ایک غلام نے کسی آزاد آدمی کا ہاتھ قصداً کاٹ دیا، اور اس جرم کے عوض یہ غلام اس شخص کو دیدیا گیا۔ پھر اس شخص نے اس غلام کو آزاد کر دیا۔ اس کے بعد وہ زخمی اسی زخم کی وجہ سے مر گیا۔ اور اگر اس غلام کو آزاد نہ کیا ہو۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ مفصل دلائل

قال: وإذا جنى العبد المأذون له جناية وعليه ألف درهم فأعتقه المولى ولم يعلم بالجناية فعليه قيمتان: قيمة لصاحب الدين وقيمة لأولياء الجناية؛ لأنه أتلف حقين كل واحد منهما مضمون بكل القيمة على الانفراد، الدفع للأولياء والبيع للغرماء، فكذا عند الاجتماع، ويمكن الجمع بين الحقين إيفاء من الرقبة الواحدة بأن يدفع إلى ولي الجناية ثم يباع للغرماء فيضمنهما بالإتلاف بخلاف ما إذا أتلفه أجنبي حيث تجب قيمة واحدة للمولى ويدفعها المولى إلى الغرماء؛ لأن الأجنبي إنما يضمن للمولى بحكم الملك فلايظهر في مقابلته الحق؛ لأنه دونه، وههنا يجب لكل واحد منهمابإ تلاف الحق فلاترجيح، فيظهران فيضمنهما. قال: وإذا استدانت الأمة المأذون لها أكثر من قيمتها ثم ولدت فإنه يباع الولد معها في الدين، وإن جنت جناية لم يدفع الولد معها، والفرق أن الدين وصف حكمي فيها واجب في ذمتها متعلق برقبتها استيفاء. فيسرى إلى الولد كولد المرهونة بخلاف الجناية؛ لأن وجوب الدفع في ذمة المولى لا في ذمتها، وإنما يلاقيها أثر الفعل الحقيقي وهو الدفع، والسراية في الأوصاف الشرعية دون الأوصاف الحقيقية.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر غلام ماذون (جس غلام کو کاروبار کی اجازت دی گئی ہو) نے کوئی جرم کیا اور وہ ہزار روپے کا مقروض ہے اور اسی حالت میں مولی نے اسکو آزاد کر دیا مگر مولی کو اس کے مجرم ہونے کا حال معلوم نہ ہو تو اس مولی پر دو قیمتیں واجب ہوں گی، ایک قیمت تو قرض خواہوں کے واسطے ہو گی اور دوسری قیمت مقتول کے وارثوں کے لئے ہو گی، کیونکہ

مولی نے ایسے دو حق ضائع کر دیے جن میں سے ہر ایک کے لئے علیحدہ علیحدہ پوری قیمت کا تاوان واجب ہوتا، چنانچہ وہ قیمت مقتول کے اولیاء کو دینی ہوگی، اور قرض خواہوں کو دینے کے لئے اس غلام کو بیچنا واجب ہوگا۔ اسی طرح کا حکم دونوں جمع ہونے کی صورت میں ہوگا۔ پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ ایک ہی ذات کی طرف سے ادا کرنے کے لئے دونوں کا جمع ہونا ممکن ہے، اس طرح سے کہ وہ غلام مقتول کے غلام کو دے دیا جائے، پھر وہ قرض خواہوں کے واسطے فروخت کر دیا جائے اور ان کے ہلاک ہو جانے کی صورت میں مولی ان دونوں کا ضامن ہوگا۔

بخلاف ما إذا أتلفه أجنبي الخ: بخلاف اس کے اگر اس غلام کو کسی اجنبی نے ہلاک کر دیا کہ اس صورت میں اجنبی پر مولی کے دینے کے لئے ایک ہی قیمت لازم ہوگی، کیونکہ مولی اس قیمت کو غلام کے قرض خواہوں کو دے گا، کیونکہ اجنبی تو مولی کے لئے اس کی ملکیت کی وجہ سے اس قیمت کا ضامن ہوگا، اور ملکیت کے مقابلہ میں کوئی حق ظاہر نہ ہوگا، کیونکہ ملکیت کے مقابلہ میں ہر حق بہت ہی کم ہوتا ہے، جبکہ موجودہ مسئلہ میں ہر ایک حقدار کے لئے اس وجہ سے قیمت واجب ہوئی۔ مولی نے حق کی جگہ کو ضائع کر دیا ہے، لہٰذا تمام حقوق برابر ہوں گے۔ کسی حق کو ترجیح دینے کی کوئی وجہ نہ ہوگی۔

قال: وإذا استدانت الأمة المأذون الخ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایسی باندی نے جس کو مولی کی طرف سے کاروبار کی اجازت دی ہے، اگر اس نے اپنی قیمت سے زیادہ کاروبار کا قرضہ چڑھالیا پھر اس کا بچہ بھی پیدا ہو گیا تو قرضہ کے سلسلہ میں وہ بچہ بھی اس باندی کے ساتھ فروخت کیا جائے گا۔ اور اگر اس باندی نے کسی طرح کی کوئی جنایت کرلی تو بچہ اس کے ساتھ نہیں دیا جائے گا۔ ان دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ قرضہ اس باندی میں ایک وصفی حکم ہے اور ظاہری حکم نہیں ہے جو اس باندی کے ذمہ واجب ہے۔ اور قرضہ وصول ہونے میں اسی باندی کی ذات سے متعلق ہے، اس لئے یہ قرضہ مال کی بجائے اسی کی اولاد کی طرف بھی بڑھ جائے گا، جیسے کہ رہن رکھی ہوئی باندی کا بچہ بھی اسی باندی کے ساتھ از خود محروم ہو جاتا ہے، بخلاف جنایت کے کہ مجرموں کو اس کا دینا باندی کے ذمہ نہیں ہے بلکہ اس کے مولی کے ذمہ واجب ہوتا ہے، اور باندی کے ساتھ حقیقی فعل کا اثر لاحق ہوتا ہے، یعنی مولی کے دینے کا اثر اس مولی کو لوٹتا ہے لیکن قرضہ یا رہن کا سرایت کرنا تو یہ حقیقی وصف نہیں ہے بلکہ شرعی وصف ہے۔

توضیح: - اگر ماذون غلام نے کوئی بڑا جرم کیا اسی طرح بڑی رقم کا وہ مقروض بھی ہو گیا، اور مولی کو اس کے مجرم ہونے کا حال معلوم نہیں تھا، اسی لاعلمی میں بھی مولی نے اسے آزاد کر دیا۔ یا اس غلام کو کسی اجنبی نے ہلاک کر دیا۔ اگر ماذونہ باندی نے اپنی قیمت سے زیادہ کا قرض اپنے اوپر چڑھایا۔ پھر اسے بچہ بھی پیدا ہو گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

قال: وإذا كان العبد لرجل زعم رجل أن مولاه أعتقه فقتل العبد وليا لذلك الرجل خطأ فلاشيء له؛ لأنه لما زعم أن مولاه أعتقه فقد ادعى الدية على العاقلة وأبرأ العبد والمولى إلا أنه لايصدق على العاقلة من غير حجة. قال: وإذا أعتق العبد فقال لرجل: قتلت أخالك خطأ وأنا عبد، وقال الآخر: قتلته وأنت حر فالقول قول العبد؛ لأنه منكر للضمان لما أنه أسنده إلى حالة معهودة منافية للضمان، إذ الكلام فيما إذا عرف رقه والوجوب في جناية العبد على المولى دفعا أو فداء وصار كما إذا قال البالغ العاقل: طلقت امرأتي وأنا صبي، أو بعت داري وأنا صبي، أو قال: طلقت امرأتي وأنا مجنون، وقد كان جنونه معروفا كان القول قوله لما ذكرنا.

ترجمہ :-امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر زید کا ایک غلام ایسا ہو جس کے متعلق خالد نے کہا ہے کہ اس کے مولی زید نے اس کو آزاد کر دیا ہے، پھر اس غلام نے خالد کے کسی مورث کو غلطی سے قتل کر دیا تو خالد کو دیت میں سے کچھ حصہ نہیں ملے گا، کیونکہ جب خالد نے خود اس بات کا دعوی کیا کہ اس کے مولی نے اس کو آزاد کر دیا ہے تو خالد نے اس غلام کی مددگار برادری پر دیت کا دعوی کیا، اور مولی اور اس کے غلام کو اس کی دیت سے بری کر دیا، لیکن مددگار برادری پر اس کے دعوی کی تصدیق لازم نہ ہوگی جب تک کہ وہ اس کے ساتھ دلیل بھی پیش نہ کرے، یعنی صرف دعوی کر دینے سے اس کی مددگار برادری پر دیت واجب نہ ہوگی۔

قال: وإذا أعتق العبد الخ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک غلام جو غلامی میں مشہور ہو، آزاد کیا گیا، پھر اس نے ایک اور شخص مثلاً زید سے یہ کہا کہ ایک وقت میں میں نے تمہارے بھائی کو غلطی سے قتل کر دیا تھا جبکہ میں اس وقت غلام تھا، مگر اس زید نے کہا کہ تم نے میرے بھائی کو غلامی کی حالت میں نہیں بلکہ آزاد ہونے کے بعد قتل کیا تھا تو اس اختلاف کی صورت میں غلام کی بات کا ہی احترام کیا جائے گا، کیونکہ اس طرح سے کہہ کر وہ دیت کے تاوان سے انکار کرتا ہے، کیونکہ اس شخص نے اس قتل کو ایسی حالت کی طرف منسوب کیا ہے جو لوگوں میں مشہور ہے۔ اور غلام کے جرم کرنے کی صورت میں جرمانہ اس کے مولی پر ہی لازم ہوتا ہے، خواہ اس جرمانہ کی صورت میں غلام ہی کو حوالہ کر دے یا اس کو فدیہ دے دے، اور یہ بات ایسی ہو جائے گی جیسے کہ ایک عاقل بالغ نے ایک مرتبہ کہہ دیا کہ میں نے اپنی بیوی کو اس وقت طلاق دیدی تھی جبکہ میں بچہ تھا، یا اس طرح کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو دیوانگی کی حالت میں طلاق دی تھی، حالانکہ اس شخص کا کسی زمانہ میں دیوانہ رہنا لوگوں میں مشہور ہو، تو ایسی صورت میں اسی عاقل بالغ کا قول قبول ہوگا، کیونکہ وہ اپنے اوپر سے دیت کے ثبوت کا انکاری ہے۔

توضیح :-اگر زید کا ایک غلام ایسا ہو جس کے متعلق خالد نے کہا کہ اس کے مولی زید نے اسے آزاد کر دیا ہے، پھر اس غلام نے خالد کے کسی مورث کو غلطی سے قتل کر دیا۔ اگر ایک غلام جو غلامی میں معروف و مشہور ہو، اسے آزاد کر دیا گیا، پھر اس غلام نے ایک اور شخص مثلاً زید سے یہ کہا کہ کسی وقت میں میں نے غلطی سے تمہارے بھائی کو قتل کر دیا تھا اور میں اس وقت غلام تھا، اور زید نے کہا کہ تم نے میرے بھائی کو اپنی غلامی میں نہیں بلکہ آزاد ہو کر قتل کیا تھا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ مفصل دلائل

قال: ومن أعتق جارية ثم قال لها: قطعت يدك وأنت أمتي وقالت: قطعتها وأنا حرة، فالقول قولها، وكذلك كل ما أخذ منها إلا الجماع والغلة استحسانا، وهذا عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله، وقال محمد: لايضمن إلا شيئا قائما بعينه يؤمر برده عليها؛ لأنه منكر وجوب الضمان إسناد الفعل إلى حالة معهودة منافية له كما في المسئلة الأولى وكما في الوطى والغلة، وفي الشيء القائم أقر بيدها حيث اعترف بالأخذ منها ثم ادعى التملك عليها وهي منكرة والقول قول المنكر، فلهذا يؤمر بالرد إليها، ولهما أنه أقر بسبب الضمان ثم ادعى ما يبرئه فلايكون القول قوله كما إذا قال لغيره: فقأت عينك اليمنى وعيني اليمنى صحيحة ثم فقئت، وقال المقرله: لا بل فقأتها وعينك اليمنى مفقوءة فإن القول قول المقر له، وهذا لأنه ما أسند إلى حالة منافية للضمان؛ لأنه يضمن يدها لو قطعها وهي مديونة، وكذا يضمن مال الحربي إذا أخذه وهو مستأمن بخلاف الوطى والغلة؛ لأن وطى المولى أمته المديونة لايوجب العقر، وكذا أخذه من غلتها، وإن كانت مديونة لايوجب الضمان عليه،

فحصل الإسناد إلى حالة معهودة منافية للضمان.

ترجمہ:- اگر کوئی شخص مثلاً زید نے ایک باندی آزاد کی، پھر کسی وقت اس سے کہا کہ جب تم میری باندی تھی اس وقت میں نے تمہارا ہاتھ کاٹا تھا، مگر باندی نے کہا کہ تم نے میرا ہاتھ اس وقت کاٹا تھا جبکہ میں آزاد ہو چکی تھی، تو اس جگہ باندی ہی کی بات مانی جائے گی۔ اسی طرح سے ہر وہ چیز جو اس نے باندی سے لی ہو اس میں بھی باندی ہی کی بات مانی جائی گی سوائے ہمبستری کرنے اور آمدنی حاصل کرنے کے کہ ان دونوں صورتوں میں استحسانا مولی کا قول قبول ہوگا، یعنی اگر باندی نے کہا کہ تم نے مجھ سے ہمبستری کی ہے یا میری کمائی تم نے لے لی ہے اس وقت جبکہ میں آزاد ہو چکی تھی، اور مولی نے کہا کہ ایسی بات نہیں ہے بلکہ جب تم میری باندی تھی تب ہی میں نے تم سے یہ چیزیں لیں تو استحسانا مولی کا ہی قول قبول کیا جائے گا۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا ہے، اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ مولی کسی بات کا ضامن نہ ہوگا، البتہ ان چیزوں کا ضامن ہوگا جو اس وقت بھی اسی کے پاس بعینہ موجود ہو، اس لئے اس کے متعلق مولی سے کہا جائے گا کہ وہ چیز اس باندی کو واپس کر دو، کیونکہ اس طرح باندی مطالبہ کر کے ان چیزوں کا تاوان لینا چاہتی ہے، اور مولی اس کے مطالبہ کا انکار کر کے اس کے تاوان کے واجب ہونے کا انکاری ہے، کیونکہ اس مولی نے اپنے فعل کو ایسی مشہور حالت اور بات کی طرف منسوب کیا ہے جو تاوان کے لازم ہونے کے منافی ہے، یعنی وہ باندی کب تک رہی اور کب آزاد ہوئی، یہ تمام لوگ جانتے ہیں۔ اور مولی نے اسی حالت میں اپنے فعل کا اقرار کیا ہے، اس لئے وہ ضامن نہیں ہوگا، جیسے کہ گذشتہ مسئلہ میں ہے، اور جیسے کہ اس ہمبستری کرنے اور اس کی کمائی کو لے لینے کے بارہ میں ہے، مگر اس چیز کے بارہ میں جو بعینہ اسوقت تک اس مولی کے قبضہ میں موجود ہو تو اس وقت تک مولی اس چیز کا باندی کے قبضہ میں ہونے کا اقرار کرنے والا ہے، کیونکہ پھر وہ اس بات کا اقراری بھی ہے کہ میں نے اس کو باندی سے لیا ہے، پھر یہ بھی دعوی کرتا ہے کہ میں اس باندی کا مالک بن چکا ہوں اور اس پر ملکیت میں نے حاصل کر لی ہے، حالانکہ باندی اس کی ملکیت کا صاف انکار کر رہی ہے۔ اور قاعدہ یہی ہے کہ جو منکر ہوتا ہے اسی کی بات قبول کی جاتی ہے، اسی لئے اس مولی کو یہ حکم دیا جائے گا کہ یہ چیز باندی کو واپس کردے۔ (ف:- یا اس بات پر گواہ پیش کردے کہ میرا دعوی صحیح ہے۔ اور شیخینؒ کے نزدیک وہ چیز اس وقت موجود ہو یا نہ ہو ساری باتوں میں باندی ہی کی بات قبول کی جائی گی سوائے ہمبستری اور آمدنی کے، اور مولی اس کا ضامن ہوگا۔)

ولهما أنه أقر بسبب الضمان الخ: اور شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ مولی نے تاوان کے سبب کا اقرار کر لیا ہے یعنی اپنے قبضہ میں لے لینا، اس کے بعد وہ دوسرا دعوی ایسا کرتا ہے جس سے اس کا تاوان دینا لازم نہ آئے، یا اس کو تاوان سے بری کر دے، اور اس کے ساتھ کوئی گواہ پیش نہیں کرتا ہے، اس لئے صرف دعوی قبول نہیں کیا جائے گا۔ **كما إذا قال لغيره الخ:** جیسے کہ کسی نے دوسرے سے کہا کہ میں نے تمہاری داہنی آنکھ پھوڑی ہے اس وقت میں کہ میری داہنی آنکھ صحیح تھی، اس کے بعد وہ پھوڑ دی گئی، اس کا مطلب یہ ہے کہ میں نے تمہاری داہنی آنکھ کی روشنی ایسی حالت میں زائل کر دی ہے جبکہ میری داہنی آنکھ کی روشنی بالکل صحیح و سالم تھی۔ پھر تمہارے قصاص سے پہلے کسی نے میری داہنی آنکھ کی روشنی بھی ختم کر دی ہے، اور مقرلہ یعنی جس کی آنکھ کی روشنی کے زائل کرنے کا دعوی کیا تھا اس نے کہا کہ یہ بات نہیں ہے بلکہ تم نے میری داہنی آنکھ کی روشنی ایسی حالت میں زائل کی ہے جبکہ تمہاری داہنی آنکھ اندھی تھی، لہذا میرا مالی حق تم پر واجب ہے، اس لئے اسی مقرلہ کا قول قبول ہوگا۔ یہی حکم اس موجودہ مسئلہ میں بھی ہوگا جس کی وجہ یہ ہے کہ مولی نے اپنے عمل کو ایسے وقت کی طرف منسوب نہیں کیا ہے جس سے تاوان لینے کی مخالفت ہوتی ہو، کیونکہ اس عورت کا لونڈی ہونا تاوان کے مخالف نہیں ہے، کیونکہ اگر مولی اپنی باندی کا ہاتھ ایسی حالت میں کاٹ دے کہ وہ کاروبار کی اجازت پا کر ایک وقت میں وہ مقروض ہو چکی ہو تو مولی اس کے اس ہاتھ کا ضامن ہوگا، حالانکہ وہ عورت اس مولی کی باندی ہے۔

وكذا لا يضمن مال الحربي الخ: اسی طرح اگر کوئی مسلمان امان لے کر دار الحرب میں جائے اور کسی حربی کا مال لے

آئے، پھر وہ حربی مسلمان ہو کر دارالاسلام میں آجائے اور یہاں آکر اس مسلمان سے یہ کہے کہ میں نے تمہارا فلاں مال تم سے ایسے وقت میں لیا تھا جبکہ تم حربی تھے، اور وہ مسلمان یہ کہے کہ نہیں بلکہ تم نے مجھ سے وہ مال اس وقت لیا تھا جبکہ میں مسلمان تھا کہ ایسی صورت میں وہ مقر مسلمان ضامن ہوگا۔ بخلاف الوطی والغلة الخ: بخلاف ہمبستری اور کمائی کے اس لئے کہ اگر مولی اپنی قرض دار باندی سے ہمبستری کر لے تو اس باندی کے قرض خواہوں کے لئے مولی پر عقر (مہر) واجب نہیں ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر مولی اس کی کمائی لے لے تو بھی ضامن نہیں ہوتا ہے اگرچہ یہ باندی قرضدار ہو تو وہ ہمبستری اور کمائی لینے کی نسبت یقیناً ایسی معروف حالت کی طرف ہوئی جو ضمان کے مخالف ہے۔ (ف:-اسی لئے ہمبستری اور کمائی میں تاوان واجب نہیں ہوگا، اور اس کے علاوہ باقی چیزوں میں تاوان واجب ہوگا۔)

توضیح:-اگر زید نے ایک باندی آزاد کی، پھر اس سے کسی وقت کہا کہ جب تم میری باندی تھی تب میں نے تمہارا ہاتھ کاٹا تھا، اور باندی نے کہا کہ تم نے اس وقت کاٹا تھا جبکہ میں آزاد تھی۔ کسی نے دوسرے سے کہا کہ میں نے تمہاری داہنی آنکھ اس وقت پھوڑی تھی جبکہ میری داہنی آنکھ صحیح تھی اس کے بعد وہ پھوڑ دی گئی ہے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

قال: وإذا أمر العبد المحجور عليه صبيا حرا بقتل رجل فقتله فعلى عاقلة الصبي الدية؛ لأنه هو القاتل حقيقة، وعمده وخطأه سواء على ما بينا، ولاشيء على الآمر، وكذا إذا كان الآمر صبيا؛ لأنهما لايؤاخذان بأقوالهما؛ لأن المؤاخذة فيها باعتبار الشرع، وما اعتبر قولهما ولا رجوع لعاقلة الصبي على الصبي الآمر أبدا ويرجعون على العبد الآمر بعد الإعتاق؛ لأن عدم الاعتبار لحق المولى وقد زال لا لنقصان أهلية العبد بخلاف الصبي، لأنه قاصر الأهلية. قال: وكذلك إن أمر عبدا، معناه أن يكون الآمر عبدا والمأمور عبدا محجورا عليهما يخاطب مولى القاتل بالدفع أو الفداء، ولا رجوع له على الأول في الحال، ويجب أن يرجع بعد العتق بأقل من الفداء وقيمة العبد؛ لأنه غير مضطر في دفع الزيادة، وهذا إذا كان القتل خطأ، وكذا إذا كان عمدا والعبد القاتل صغيرا؛ لأن عمده خطأ، أما إذا كان كبيرا يجب القصاص لجريانه بين الحر والعبد.

ترجمہ:-امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایسے غلام نے جس کو تصرفات اور لین دین کرنے سے روک دیا گیا ہے، اس نے ایک آزاد لڑکے کو حکم دیا کہ تم فلاں شخص کو قتل کر دو، اور اس نے ایسا کر دیا تو اس کی دیت بچہ کی مددگار برادری پر لازم ہوگی، کیونکہ حقیقت میں وہی بچہ قاتل ہے، اور بچہ کا کسی کو قتل کرنا خواہ ارادہ سے ہو یا غلطی سے ہو حکم میں دونوں برابر ہیں۔ (جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے۔) اور اس حکم دینے والے غلام پر کچھ بھی واجب نہ ہوگا یعنی وہ حکم دینے والا جب تک غلام ہے اس کی پکڑ نہیں ہوگی۔ اسی طرح اگر اس مسئلہ میں بچہ کو حکم دینے والا بھی بچہ ہی ہو تو بھی یہ حکم ہی ہوگا، کیونکہ بچہ کو اس کی زبان کی وجہ سے پکڑا نہیں جاتا ہے، کیونکہ اس قسم کی پکڑ شریعت کی طرف سے ہوتی ہے، حالانکہ شریعت نے بچہ کی بات کا اعتبار نہیں کیا اور اس کی پکڑ نہیں کی۔ پھر قتل کرنے والے بچہ کی مددگار برادری نے جو تاوان ادا کیا ہے وہ ایسے حکم دینے والے بچہ سے کبھی بھی واپس نہیں لے سکتی ہے۔ اسی طرح اس کے بالغ ہونے کے بعد تاوان واپس لے سکتے ہیں، کیونکہ غلام کی بات کا اعتبار نہ ہونا صرف اس کے مولی کے حق کا لحاظ کرنے کی وجہ سے تھا، اور اس کی ذاتی صلاحیت کی کمی کی وجہ سے نہیں تھا۔ اور اس کے آزاد ہو جانے کے بعد اس پر سے مولی کا حق ختم ہو گیا ہے، اس لئے اسی کی پکڑ ہوگی اور اس سے دیت وصول کی جائے گی، برخلاف حکم دینے والے بچہ

کے کہ اس میں صلاحیت کی کمی تھی۔ (ف:- کیونکہ بچہ کے مکلف ہونے میں عقل اور بلوغ کا اعتبار کیا جاتا ہے۔)

قال: وكذلك إن أمر عبدا الخ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اسی طرح گذشتہ مسئلہ میں اگر حکم دینے والے نے غلام کو حکم دیا ہو یعنی حکم دینے والا خود بھی غلام ہو اور اسے کاروبار سے روک دیا ہو، اور جس کو اس نے حکم دیا وہ بھی مجور ہو یعنی کاروبار سے روکا ہوا ہو۔ چنانچہ اس حکم کی بناء پر مجور غلام نے یعنی جسے کاروبار سے روکا گیا ہے، اس نے کسی شخص کو قتل کر دیا ہے، یہ قتل دو حال سے خالی نہیں ہوگا، یعنی غلطی سے قتل کیا ہو یا جان بوجھ کر۔ اس طرح سے وہ قاتل غلام بھی یا تو بالغ ہوگا یا نابالغ ہوگا، غلطی سے قتل ہو گیا ہو تو اس قاتل کے مولی کو حکم دیا جائے گا کہ وہ اپنا قاتل غلام مقتول کے ورثاء کو دے دے یا اسے فدیہ دے، پھر وہ شخص یعنی مولی جو کچھ ادا کرے گا اس کو حکم دینے والے سے فوری طور پر واپس نہیں لے سکتا ہے۔ اس غلام کے آزاد ہونے کے بعد اس سے واپس لینے کا حق ہونا چاہئے، لیکن فدیہ کے مال اور غلام کی قیمت میں سے جو رقم کم ہوگی، وارث اسی کا حقدار ہوگا، کیونکہ دینے والا اس رقم سے زیادہ دینے پر مجبور نہیں جا سکتا ہے۔

(ف:- اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس کا حقدار اس صورت میں ہونا چاہئے کہ حکم دینے والا غلام بھی بالغ ہو۔ م۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہے جبکہ یہ قتل غلطی سے ہوا ہو، اور اگر اس قتل کرنے والے نے قصدا قتل کیا ہو تو یہ دیکھا جائے گا کہ اس کا قاتل نابالغ ہے یا بالغ، کیونکہ اگر نابالغ ہے تو بھی یہی حکم ہوگا، کیونکہ نابالغ کا قصدا قتل کرنا بھی خطاء قتل کرنے کے حکم میں ہے۔ اور اگر قاتل غلام بالغ ہو تو اس کا قصاص واجب ہوگا، کیونکہ آزاد اور غلام کے درمیان بھی قصاص کا حکم جاری ہوتا ہے۔

توضیح:- اگر ایسے غلام نے جسے لین دین کرنے سے منع کر دیا گیا تھا، اس نے یا کسی بچہ نے کسی آزاد بچہ کو حکم دیا کہ تم فلاں شخص کو قتل کر دو اور اس نے ویسا ہی کر دیا۔ اگر ایک مجور غلام نے دوسرے مجور غلام کو کسی کو قتل کرنے کے لئے کہا اور اس نے قتل کر دیا۔ اگر قاتل نے قصدا قتل کیا ہو اور قاتل نابالغ ہو، یا بالغ ہو۔ ان تمام مسائل کی تفصیل۔ اقوال ائمہ کرام۔ مفصل دلائل

قال: وإذا قتل العبد رجلين عمدا ولكل واحد منهما وليان فعفا أحد وليي كل واحد منهما، فإن المولى يدفع نصفه إلى الآخرين أو يفديه بعشرة آلاف درهم؛ لأنه لما عفا أحد وليي كل واحد منهما سقط القصاص وانقلب مالا، فصار كما لو وجب المال من الابتداء، وهذا لأن حقهم في الرقبة أو في عشرين ألفا وقد سقط نصيب العافيين وهو النصف وبقي النصف. فإن كان قتل أحدهما عمدا والآخر خطأ فعفا أحد وليي العمد فإن فداه المولى فداه بخمسة عشر ألفا خمسة آلاف للذي لم يعف من وليي العمد وعشرة آلاف لوليي الخطأ؛ لأنه لما انقلب العمد مالا كان حق وليي الخطأ في كل الدية عشرة آلاف وحق أحد وليي العمد في نصفها خمسة آلاف، ولاتضايق في الفداء فتجب خمسة عشر ألفا، وإن دفعه إليهم أثلاثا ثلثاه لوليي الخطأ وثلثه لغير العافي من وليي العمد عند أبي حنيفة، وقالا: يدفعه أرباعا ثلاثة أرباعه لوليي الخطأ وربعه لولي العمد، فالقسمة عندهما بطريق المنازعة، فيسلم النصف لوليي الخطأ بلا منازعة، واستوت منازعة الفريقين في النصف الآخر فيتنصف فلهذا يقسم أرباعا، وعنده يقسم بطريق العول والمضاربة أثلاثا؛ لأن الحق تعلق بالرقبة، أصله التركة المستغرقة بالديون فيضرب هذان بالكل، وذلك بالنصف ولهذه المسألة نظائر وأضداد ذكرناها في الزيادات.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک غلام نے قصدا دو آدمیوں کو قتل کیا اور ان دونوں مقتولوں میں سے ہر ایک کے دو

ولی ہیں اور ان میں سے ہر ایک کے دو ولیوں میں سے ایک نے حق معاف کر دیا تو مولی کو اختیار ہوگا کہ وہ اپنے جس غلام کو چاہے ان دونوں باقی وارثوں کو دیدے، یا غلام کے فدیہ میں دس ہزار درہم دے، کیونکہ جب دونوں مقتولوں کے ولیوں میں سے ایک ایک نے معاف کیا ہے تو قصاص کا حق ختم ہو گیا اور باقی دونوں ولیوں کا حق قصاص مال سے بدل گیا۔ لہٰذا اس قتل کا حال ایسا ہو گیا جیسے کہ قتل ہوتے ہی یعنی ابتداء ہی سے مال واجب ہوا ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مقتولین کے اولیاء کا حق اس غلام کی گردن یعنی اس کی جان تھی یا بیس ہزار درہم تھے، اب جبکہ قصاص کا حکم باقی نہ رہا اور اس میں سے دونوں معاف کرنے والوں کا حصہ ساقط ہو گیا جو کہ کل حق کا نصف تھا تو باقی مطالبہ کرنے والوں کے لئے فقط نصف حصہ باقی رہا۔ (ف:- اور یہ باقی حق آدھا غلام یا دس ہزار درہم ہوئے، اسی لئے اس کے مولی کو یہ اختیار ہوگا کہ جو چاہے کرے۔)

فان كان قتل احدهما عمدا الخ: اور اگر اس غلام نے ان دونوں مقتولوں میں سے ایک کو قصداً اور دوسرے کو خطاءً قتل کیا، پھر وہ شخص جو قصداً قتل کیا گیا ہو اس کے دو ولیوں میں سے ایک نے اپنے قصاص کا حق معاف کر دیا (تو مولی کو یہ اختیار ہوگا کہ چاہے تو غلام دے دے، یا چاہے تو اس کا فدیہ دے دے۔) اب اگر مولی نے اس کا فدیہ دینا چاہا تو پندرہ ہزار درہم دے، جن میں سے پانچ ہزار درہم عمداً قتل کرنے والے ولی کے ہوں گے جس نے معاف نہیں کیا ہے، اور دس ہزار درہم غلطی سے قتل کیے ہوئے دو وارثوں کے ہوں گے، کیونکہ جب معاف کر دینے کی وجہ سے قصداً قتل بھی جان سے بدل کر مال بن گیا، تو اس غلطی سے قتل کئے ہوئے کے دونوں وارثوں کا حق پوری دیت یعنی دس ہزار درہم ہوں گے، اور قصداً قتل کئے ہوئے کے وارثوں کے جس نے حق معاف نہیں کیا ہے، اس کے حق میں پانچ ہزار درہم ہیں۔ اور یہ معلوم ہونا چاہئے کہ فدیہ دینے میں اس جگہ کوئی تنگی نہیں ہے، اس لئے پندرہ ہزار درہم واجب ہوں گے۔

وان دفعه إليهم أثلاثا الخ: اور اگر مولی نے دینا منظور کر لیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک تین تہائی دے، اس طرح سے کہ دو تہائی ان میں سے غلطی سے قتل کئے ہوئے کے وارثوں کو اور ایک تہائی اس قصداً قتل کئے ہوئے وارث کو دے جس نے معاف نہیں کیا ہے۔ پھر صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اس حصہ کو چار حصے کر کے دے، ان میں سے تین چوتھائی غلطی سے قتل کئے ہوئے کے دونوں وارثوں کو دے اور ایک چوتھائی قصداً قتل کئے ہوئے کے اس وارث کو دے جس نے معاف نہیں کیا ہے۔ اس طرح صاحبینؒ کے نزدیک یہ تقسیم منازعت کے طریقہ سے ہے اور خطاء دونوں وارثوں کو نصف غلام کسی اختلاف کے بغیر دینا ہوگا اور باقی نصف میں دونوں فریقین کے مابین منازعت باقی رہے گی، وہ نصف نصف تقسیم کر دیا جائے گا، یعنی اس میں سے بھی ایک نصف خطاء قتل کئے ہوئے کے وارثوں کو ملے گا۔ اسی لئے اس غلام کے چار حصے کئے جائیں گے، اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ تقسیم عول اور مضاربت کے طریقہ سے تین تہائی ہوگی، کیونکہ اس حق کا تعلق اس غلام کی گردن اور جان سے ہے۔ پھر اس مسئلہ کی اصل وہ ترکہ ہے جو قرضہ میں ڈوبا ہوا ہو کہ اس مسئلہ میں بٹوارے کی صورت اس طرح سے ہوتی ہے کہ غلطی سے قتل کئے ہوئے کے دونوں وارث کل حساب سے اور قصداً قتل کئے ہوئے کا وارث آدھے کے حساب سے شریک کیا جائے گا۔ اس طرح سے تین تہائی کی تقسیم ہوگی۔ اس مسئلہ کی دوسری نظیریں اور ضدیں بھی ہیں جن کو ہم نے کتاب الزیادات میں بیان کیا ہے۔

(ف:- کتاب الزیادات بہت سے علماء کی تصنیف کا نام ہے، جیسے صاحب محیط اور قاضی خان اور ابو القاسم، احمد ابن محمد، اور محمد بن عیسی الضریر اور تاج الشریعت اور شیخ مصنف ہیں، جیسا کہ الکشف میں ہے، لیکن بظاہر اس سے مراد امام محمدؒ کی زیادات کی شرح ہے جیسے جامع صغیر، قاضی خان کہلاتی ہیں۔ اس وجہ سے کہ انہوں نے امام محمدؒ کے کلام سے اپنا کلام اس طرح ملا دیا ہے کہ ان میں کوئی تمیز نہیں ہو سکتی ہے۔

توضیح:- اگر ایک غلام نے قصداً دو آدمیوں کو قتل کیا، اور دونوں مقتولوں میں سے ہر ایک

کے دوولی ہوں، اوران میں سے ہر ایک کے دوولیوں میں سے ایک ایک نے اپنا حق معاف کردیا۔ اور اگر اس غلام نے ان دونوں مقتولوں میں سے ایک کو ارادۃ اور دوسرے کو خطاء قتل کیا، پھر جو قصداً قتل کیا گیا ہے ان کے دوولیوں میں سے ایک نے اپنا حق قصاص معاف کردیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ مفصل دلائل

قال: وإذا كان عبد بين رجلين فقتل مولى لهما أي قريبا لهما فعفا أحدهما بطل الجميع عند أبي حنيفة، وقالا: يدفع الذي عفا نصف نصيبه إلى الآخر أو يفديه بربع الدية، وذكر في بعض النسخ قتل وليا لهما والمراد القريب أيضا، وذكر في بعض النسخ قول محمد مع أبي حنيفة، وذكر في الزيادات عبد قتل مولاه وله ابنان فعفا أحد الابنين بطل ذلك كله عند أبي حنيفة ومحمد، وعند أبي يوسف الجواب فيه كالجواب في مسألة الكتاب، ولم يذكر اختلاف الرواية لأبي يوسف أن حق القصاص ثبت في العبد على سبيل الشيوع؛ لأن ملك المولى لايمنع استحقاق القصاص له، فإذا عفا أحدهما انقلب نصيب الآخر وهو النصف مالا غير أنه شائع في الكل، فيكون نصفه في نصيبه والنصف في نصيب صاحبه، فما يكون في نصيبه سقط ضرورة أن المولى لايستوجب على عبده مالا، وما كان في نصيب صاحبه بقي ونصف النصف هو الربع، فلهذا يقال: ادفع نصف نصيبك أو افتده بربع الدية، ولهما أن ما يجب من المال يكون حق المقتول، لأنه بدل دمه، ولهذا تقضى منه ديونه وتنفذ به وصاياه، ثم الورثة يخلفونه فيه عند الفراغ من حاجته، والمولى لايستوجب على عبده دينا فلاتخلفه الورثة فيه.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر ایک ایسا غلام جو دو مشترک مالکوں کا ہو، اس نے دونوں مولاؤں کے کسی ولی قریب کو قتل کردیا پھر ان دونوں میں سے ایک نے اس غلام سے اس کا قصاص معاف کردیا تو جتنا بھی اس پر جانی اور مالی حق ہوگا سب حق باطل ہو جائے گا۔ یہ قول امام ابوحنیفہؒ کا ہے اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ جس شخص نے معاف کیا ہے وہ اپنا آدھا حصہ دوسرے کو دیدے، یا چوتھائی دیت سے اس کا فدیہ دے۔

وذكر في بعض النسخ الخ اس جگہ کچھ دوسرے نسخوں میں مولى لهما کی بجائے وليا لهما ہے، یعنی لفظ مولی کے لفظ ولی ہے، اس کے معنی بھی یہی ہوں گے کہ قریب کو قتل کیا، اور بعض نسخوں میں امام محمدؒ کا قول امام ابوحنیفہؒ کے ساتھ بیان کیا گیا ہے (لیکن مشہور بات یہی ہے کہ وہ امام ابویوسفؒ کے ساتھ ہیں۔ع۔) اور زیادات میں ہے کہ ایک غلام نے اپنے مولی کو قتل کیا اور اس کے دو بیٹے تھے جن میں سے ایک نے اپنا حق معاف کردیا تو امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک کل حق معاف ہو جائے گا، لیکن امام ابویوسفؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی وہی حکم ہوگا جو کتاب کے مسئلہ مذکورہ میں ہے۔ اور اس میں اس اختلاف روایت کو ذکر نہیں کیا ہے۔ لأبي يوسف أن حق القصاص الخ امام ابویوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ غلام میں قصاص کا حکم اس طرح ثابت ہوا تھا کہ وہ حق اس غلام کے پورے اعضاء میں مشترک ہو کر پھیلا ہوا تھا، کیونکہ مولی کی ملکیت کے ثابت ہونے میں ایسی بات رکاوٹ نہیں ہوتی ہے کہ مولی کے لئے قصاص بھی ثابت ہو۔ پس جب اس مقتول کے دونوں وارثوں میں سے ایک نے اپنا حصہ معاف کیا تو دوسرے وارث کا نصف حصہ جان سے بدل کر اب مال ہو گیا، مگر وہ مال بھی چونکہ اس غلام کے پورے میں پھیلا ہوا ہے یعنی اس کے کسی حصہ مخصوص کا عوض نہیں ہے اس لئے اس نصف میں سے بھی نصف اس کے حصہ کا ہوگا، اور دوسرا نصف اس دوسرے یعنی معاف کرنے والے کے حصہ کا ہوگا۔ اور اب جتنا حصہ اس کے حصہ میں آئے گا یعنی چوتھائی حصہ تو وہ ساقط ہو جائے گا، کیونکہ یہ بات بالکل کھلی ہوئی ہے کہ مولی اپنے غلام پر اپنے لئے کچھ مال لازم نہیں کرسکتا ہے۔ اور اب وہ چوتھائی حصہ

جو معاف کرنے والے کا حصہ ہے وہ باقی رہ جائے گا، اور چونکہ یہ حصہ صرف چوتھائی ہے لہٰذا اس معاف کرنے والے سے کہا جائے گا کہ تم اپنے نصف حصہ کا نصف اس کو دے دو یا چوتھائی دیت سے اس کا فدیہ دے دو۔

ولهما أن ما يجب من المال الخ: اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ جو مال قتل کے بعد واجب ہوتا ہے وہ حقیقت میں اسی مقتول کا حق ہوتا ہے، کیونکہ یہ مال تو اس کے خون کا بدلہ ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے اس مقتول پر کچھ قرضے باقی رہتے ہیں وہ اسی مال سے ادا کردئے جاتے ہیں۔ پھر اسی سے اس مقتول کی وصیتیں پوری کی جاتی ہیں۔ پھر اس مقتول کی ایسی ساری ضرورتیں پوری کردینے کے بعد جو مال باقی رہ جاتا ہے اس پر اس کے وارثوں کو حقدار بنادیا جاتا ہے، اور چونکہ مولی اپنے غلام پر اپنے قرضہ کا حق نہیں رکھتا ہے اسی لئے اس باقی مال میں مولی وارث اس کے قائم مقام بن جاتے ہیں۔

توضیح:- اگر ایک غلام کے دو مالک ہوں اور اس نے اپنے ان مالکوں کے کسی قریبی ولی کو قتل کردیا، پھر ان دونوں مالکوں میں سے ایک نے اپنا حق قصاص اس غلام سے معاف کردیا۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

فصل: غلام کے جرم کرنے کا بیان

ومن قتل عبدا خطاء فعليه قيمته لاتزاد على عشرة آلاف درهم، فإن كانت قيمته عشرة آلاف درهم أو أكثر قضي له بعشرة آلاف إلا عشرة، وفي الأمة إذا زادت قيمتها على الدية خمسة آلاف إلا عشرة، وهذ عند أبي حنيفة ومحمد، وقال أبويوسف والشافعي: تجب قيمته بالغة ما بلغت، ولو غصب عبدا قيمته عشرون ألفا فهلك في يده تجب قيمته بالغة ما بلغ بالإجماع، لهما أن الضمان بدل المالية، ولهذا يجب للمولى وهو لايملك العبد إلا من حيث المالية، ولو قتل العبد المبيع قبل القبض يبقى العقد، وبقاوه ببقا المالية أصلا أو بدلا وصار كقليل القيمة وكالغصب، ولأبي حنيفة ومحمد قوله تعالى: ﴿ودية مسلمة إلى أهله﴾ أوجبها مطلقا، وهي اسم للواجب بمقابلة الآدمية، ولأن فيه معنى الآدمية حتى كان مكلفا، وفيه معنى المالية والآدمية أعلاهما، فيجب اعتبارها باهدار الأدنى عند تعذر الجمع بينهما، وضمان الغصب بمقابلة المالية، إذ الغصب لايرد إلا على المال، وبقاء العقد يتبع الفائدة حتى يبقى بعد قتله عمدا وإن لم يكن القصاص بدلا عن المالية فكذلك أمر الدية، وفي قليل القيمة الواجب بمقابلة الآدمية إلا أنه لاسمع فيه، فقدرناه بقيمته رأيا بخلاف كثير القيمة؛ لأن قيمة الحر مقدرة بعشرة آلاف ونقصنا منها في العبد إظهارا لانحطاط رتبته وتعين العشرة بأثر عبد الله بن عباس رضي الله عنهما.

قال: وفي يد العبد نصف قيمته، لايزاد على خمسة آلاف إلا خمسة؛ لأن اليد من الآدمي نصفه فتعتبر بكله، وينقص هذا المقدار إظهارالانحطاط رتبته، وكل ما يقدر من دية الحر فهو مقدر من قيمة العبد؛ لأن القيمة في العبد كالدية في الحر، إذ هو بدل الدم على ما قررنا، وإن غصب أمة قيمتها عشرون ألفا فماتت في يده فعليه تمام قيمتها لما بينا أن ضمان الغصب ضمان المالية.

ترجمہ:- اگر کسی نے دوسرے شخص کے غلام کو خطاء قتل کردیا تو اس قاتل پر اس غلام کی قیمت لازم آئے گی جو کہ دس ہزار درہم سے زائد نہ ہوگی۔ اس بناء پر اگر اس غلام کی قیمت بازار میں دس ہزار درہم یا ان سے زیادہ ہو تو اس قاتل پر مولی کے دس درہم کم دس ہزار درہم لازم ہوں گے (دس درہم کم ہونے کی وجہ سے اسی صفحہ کے آخر میں مدلل بیان کی جارہی ہے۔

قاضی) اور باندی ہونے کی صورت میں اگر اس کی قیمت عورتوں کی دیت سے زیادہ ہو تو دس درہم کم پانچ ہزار درہم کا حکم دیا جائے گا۔ یہ قول امام ابوحنیفہ وامام محمد کا ہے، اور امام ابویوسف وشافعی نے فرمایا ہے کہ پوری قیمت کا حکم دیا جائے گا، خواہ وہ قیمت جتنی بھی زائد ہو۔

ولو غصب عبدا الخ: اور اگر کسی نے ایسا غلام غصب کیا جس کی قیمت بیس ہزار درہم ہو اور وہ اسی غاصب کے قبضہ میں رہتے ہوئے مر گیا تو بالاتفاق اس غاصب پر اس کی پوری قیمت لازم ہو گی، چاہے اس کی قیمت جتنی زائد ہی کیوں نہ ہو۔ **لهما أن الضمان الخ** ان دونوں یعنی امام ابویوسفؒ وشافعیؒ کی دلیل یہ ہو گی کہ ضمان تو مالیت کا عوض ہوتا ہے، اسی لئے یہ تاوان غلام کے بدلہ اس کے مولی کے لئے لازم آتا ہے، اور مولی کی ملکیت اس غلام میں صرف مالیت کے اعتبار سے ہی ہوتی ہے، اور اگر بیچا ہوا غلام خریدار کے قبضہ میں دینے سے پہلے قتل کر دیا جائے تو اس بیع کا معاملہ باقی رہ جاتا ہے، حالانکہ معاملہ کا باقی رہنا صرف مالیت کے باقی رہنے پر ہوتا ہے، خواہ بیچی ہوئی چیز ہی باقی رہے یا اس کا بدل باقی رہی۔ اسی لئے اس کی پوری مالیت واجب ہو گی، جیسے غلام کی قیمت دس ہزار سے کم ہونے کی صورت میں پوری قیمت واجب ہوتی ہے، اور جیسے غصب کی صورت میں خواہ جتنی بھی قیمت ہو وہ سب واجب ہوتی ہے۔ **ولأبي حنيفةؒ ومحمدؒ الخ**: اور امام ابوحنیفہؒ ومحمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان یہ ہے: ﴿**ودية مسلمة إلى أهله**﴾ یعنی غلطی سے قتل کئے ہوئے کے وارثوں کو دیت دی جائے، لہٰذا مطلقا دیت واجب ہو گی۔ اور دیت اس مال کا نام ہے، جو مال آدمی کی دیت کے مقابلہ میں لازم ہو، اور اس دلیل سے بھی کہ غلام میں بھی آدمی ہونے کے معنی پائے جاتے ہیں۔ اسی بناء پر غلام شرعا اسلام لانے کا کسی اختلاف کے بغیر مکلف وذمہ دار ہوتا ہے، اور اس میں مالیت کے معنی بھی موجود تھے، یعنی بلا اختلاف وہ مملوک مال تھا، اور ان دونوں معنوں یعنی آدمیت اور مالیت میں سے آدمیت کے معنی زیادہ بہتر ہیں، تو اس صورت میں جبکہ آدمیت اور مالیت دونوں کے معنی کو جمع نہ کر سکتا ہو اس طرح سے کہ دیت آدمیت کے اعتبار سے قرض ہے، اور قیمت مالیت کے اعتبار سے قرض ہے۔ اس لئے ان دونوں میں سے صرف ایک ہی کا اعتبار کیا جا سکتا ہے تو یہ بات واجب ہوئی کہ آدمیت ہی کے معنی کو لازم کریں، کیونکہ یہی معنی اعلیٰ ہیں۔ اور مالیت کے مال کو جو کہ ادنیٰ ہے اس کو چھوڑ دیں۔

(ف:- اس سے یہ بات لازم ہوئی کہ دیت واجب ہے لیکن آزاد اور غلام میں فرق کرنے کے لئے اس کی دیت میں سے ہم نے دس درہم گھٹا دیئے، اور غصب اور بیع اور دیت سے اگر قیمت کم ہو تو اس کا جواب یہ ہے کہ غصب میں آدمیت کے معنی کا لحاظ نہیں رکھا گیا ہے۔) **وضمان الغصب بمقابلة المالية الخ** اور غصب کا تاوان مالیت کے مقابلہ میں ہوتا ہے، اس لئے کہ غصب تو مال ہی پر لازم آتا ہے، اور عقد بیع کے باقی رہنے میں ایک فائدہ یہ ہے کہ قصدا غلام کو قتل کرنے کے بعد بھی عقد باقی رہ جاتا ہے۔ اگرچہ قصاص مالیت کا عوض نہیں ہوتا ہے۔

اور یہی حال دیت کے معاملہ کا بھی ہے، یعنی اگر عقد بیع کو فائدہ کے لئے باقی رکھنا ہے تو عوض کی قیمت مالیت سے نہیں ہو گی۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر قصدا قتل ہو تو بھی عقد باقی رہتا ہے تاکہ اس سے اس بیع کو فسخ کرنے یا قصاص کے حاصل کرنے کا فائدہ حاصل ہو۔ اور جس طرح بالاتفاق قصاص مالیت عوض نہیں ہے۔ اسی طرح سے دیت کا بھی حال ہے، اس لئے کہ وہ مالیت کا عوض نہیں ہوتا ہے۔ اور اب وہ غلام جس کی قیمت دیت سے کم ہو اس کے مقابلہ میں جو کچھ بھی ہو واجب ہو گا وہ آدمیت کے مقابلہ میں بھی واجب ہو گا، لیکن اس کے بارے میں کوئی سمعی یا منقولی دلیل نہیں ہے۔ اسی لئے ہم نے اس کا اندازہ عقل اور رائے سے کیا جو قیمت ہے۔ بخلاف ایسے غلام کے جس کی قیمت دیت سے زائد ہو، کیونکہ آزاد شخص کی قیمت دس ہزار درہم کے برابر طے کی گئی ہے۔ اس لئے ہم نے غلام کا مرتبہ کم ظاہر کرنے کے لئے اس کی قیمت سے دس درہم کم کر دی ہے۔ اور دس درہم ہی کی تعیین حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے ذریعہ سے ہوتی ہے۔ (ف:- چنانچہ حضرت ملا علی قاریؒ نے کہا ہے کہ اس اثر کو عبد الرزاق اور ابن ابی شیبہؒ نے روایت کیا ہے۔

قال: وفي يد العبد الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ غلام کے ہاتھ کاٹنے میں اس کی آدھی قیمت واجب ہوگی جو پانچ درہم کم پانچ ہزار سے زائد نہ ہوگی، کیونکہ آدمی میں اس کا ہاتھ آدھے ہونے کا حکم رکھتا ہے، اسی لئے اسے بھی کل بدن پر قیاس کرنا ہوگا یعنی جو حکم پورے غلام کے بارے میں ہوگا، اس کا نصف ہاتھ کے بارے میں ہوگا، مگر پانچ ہزار میں سے پانچ درہم کم کردئے جائیں گے، تاکہ غلام کے کم مرتبہ کو ظاہر کیا جاسکے۔ پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ ہر وہ چیز جو آزاد کی دیت سے طے کی ہوئی ہے وہی غلام کی قیمت سے بھی طے کی جائے گی، کیونکہ غلام کے حق میں قیمت کا وہی حکم ہے جو آزاد کے حق میں دیت کا ہے، اس لئے کہ یہ دیت خون کے بدلے ہوتی ہے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کردیا ہے، اور اگر کسی شخص نے ایک باندی غصب کی جس کی قیمت ۲۰ ہزار درہم ہے اور وہ غاصب کے قبضہ میں مرگئی تو غاصب پر اس کی پوری قیمت واجب ہوگی، کیونکہ ہم پہلے بیان کرچکے ہیں کہ غصب کی وجہ سے جو تاوان واجب ہوتا ہے وہ مالیت کا تاوان ہوتا ہے۔

توضیح:۔ فصل۔ غلام کے جرم کرنے کا بیان۔ اگر کسی نے دوسرے کے غلام یا باندی کو غلطی سے قتل کردیا، یا غصب کرلیا۔ غلام کا ایک ہاتھ کاٹنے کی دیت کیا ہوگی۔ اگر بیس ہزار قیمت کی باندی کو کسی نے غصب کرلیا اور اسی کے پاس وہ مرگئی تو اس کی دیت کیا ہوگی۔ مسائل کی پوری تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

قال: ومن قطع يد عبد فأعتقه المولى ثم مات من ذلك، فإن كان له ورثة غير المولى فلاقصاص فيه وإلا اقتص منه، وهذا عند أبي حنيفة وأبي يوسف، وقال محمد: لاقصاص في ذلك، وعلى القاطع أرش اليد وما نقصه من ذلك إلى أن أعتقه ويبطل الفضل، وإنما لم يجب القصاص في الوجه الأول لاشتباه من له الحق؛ لأن القصاص يجب عند الموت مستند إلى وقت الجرح، فعلى اعتبار حالة الجرح يكون الحق للمولى، وعلى اعتبار الحالة الثانية يكون للورثة فتحقق الاشتباه وتعذر الاستيفاء فلايجب على وجه يستوفى، وفيه الكلام، واجتماعهما لايزيل الاشتباه؛ لأن الملكين في الحالين بخلاف العبد الموصى بخدمته لرجل وبرقبته لآخر إذا قتل؛ لأن ما لكل منهما من الحق ثابت من وقت الجرح إلى وقت الموت، فإذا اجتمعا زال الاشتباه، ولمحمد في الخلافية وهو ما إذا لم يكن للعبد ورثة سوى المولى أن سبب الولاية قد اختلف؛ لأنه الملك على اعتبار إحدى الحالتين، والوراثة بالولاء على اعتبار الأخرى، فنزل منزلة اختلاف المستحق فيما يحتاط فيه كما إذا قال الآخر: بعتني هذه الجارية بكذا، فقال المولى: زوجتها منك لايحل له وطيها، ولأن الإعتاق قاطع للسراية وبانقطاعها يبقى الجرح بلا سراية، ولاسراية بلا قطع فيمتنع القصاص، ولهما أنا تيقنا بثبوت الولاية للمولى فيستوفيه، وهذا لأن المقضى له معلوم، والحكم متحد فوجب القول بالاستيفاء بخلاف الفصل الأول؛ لأن المقضى له مجهول ولامعتبر باختلاف السبب ههنا؛ لأن الحكم لايختلف بخلاف تلك المسألة؛ لأن ملك اليمين يغاير ملك النكاح حكما، والإعتاق لايقطع السراية لذاته بل لاشتباه من له الحق، وذلك في الخطأ دون العمد؛ لأن العبد لايصلح مالكا للمال، فعلى اعتبار حالة الجرح يكون الحق للمولى وعلى اعتبار حالة الموت يكون للميت لحريته فيقضى منه ديونه، وينفذ وصاياه فجاء الاشتباه، أما العمد فموجبه القصاص والعبد مبقى على أصل الحرية فيه، وعلى اعتبار أن يكون الحق له فالمولى هو الذي يتولاه، إذ لا وارث له سواه فلا اشتباه في من له الحق، وإذا امتنع القصاص في الفصلين عند محمد يجب ارش اليد، وما نقصه من وقت الجرح إلى وقت الإعتاق كما ذكرنا؛ لأنه حصل على ملكه ويبطل الفضل، وعندهما الجواب في الفصل الأول كالجواب عند

محمد في الثاني.

ترجمہ:۔امام محمدؒ نے فرمایاہے کہ اگر زید نے قصداً ایک غلام کا ہاتھ کاٹ دیا پھر اس کے مولی نے اپنے اس غلام کو آزاد کر دیا مگر بعد میں وہ غلام اسی زخم کے اثر سے مر گیا۔اب اگر اس مولی کے سوا اس غلام کے دوسرے وارث موجود ہوں تو اس صورت میں قصاص لازم نہیں آئے گا ورنہ ہاتھ کاٹنے والے سے اس کا قصاص لیا جائے گا۔یہ قول امام ابو حنیفہؒ وابو یوسف کا ہے۔اور امام محمدؒ (ومالکؒ وشافعیؒ واحمدؒ) نے فرمایا ہے کہ اس مسئلہ میں قصاص لازم نہیں ہوگا،البتہ ہاتھ کاٹنے والے پر اس ہاتھ کا اور جو کچھ اس کی وجہ سے آزاد کئے جانے تک نقصان ہوا ہے سب کا جرمانہ واجب ہوگا،اور اس سے زائد باطل ہو جائے گا۔

وإنما لم يجب القصاص الخ:اور مولی کے علاوہ دوسرے وارث پائے جانے کی صورت میں قصاص اس لئے واجب نہیں ہوگا کہ جس شخص کو قصاص لینے کا حق ہونا چاہئے وہ یہاں مشتبہ ہو گیا ہے،کیونکہ موت کے وقت جو قصاص واجب ہوتا ہے اس کا تعلق یہاں پر اس کے زخمی ہونے کے وقت سے ہو رہا ہے،یعنی وہ شخص جس وقت زخمی ہوا ہے اگرچہ وہ زخمی زندہ ہے مگر اس کے مر جانے کے بعد اس کی موت اس کے صرف زخمی ہونے کے وقت سے مانی جائے گی۔اس طرح سے جب اس کے زخمی ہونے کا ہی اعتبار کر لیا جائے تو اس وقت قصاص لینے کا حق دار اس کا مولی ہوتا ہے،کیونکہ اس کے زخمی ہونے کے وقت وہ مولی ہی اس غلام کا مالک اور وارث تھا۔اور غلام کے مر جانے کے وقت قصاص کا حقدار اس کا رشتہ دار ہی اس کا وارث ہوتا ہے۔اس بناء پر صحیح حقدار ہونے کے بارے میں مولی اور رشتہ کے درمیان شبہ پیدا ہو گیا ہے،اس طرح قصاص کا حقدار ہونا تو اگرچہ پایا جاتا ہے مگر وہ کون ہے جو اس کا حقدار ہوگا،لیکن غیر یقینی ہونے اور اشتباہ کے پیدا ہو جانے کی وجہ سے وہ حق کسی کو نہیں دیا جا سکتا ہے۔(ف:۔یہاں پر ایک احتمال ہو سکتا ہے کہ وہ مولی اور اس غلام کے رشتہ دار وارثین سب کسی ایک بات پر متفق ہو جائیں تو قصاص لیا جا سکے گا،تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس پر اتفاق کر لینے کے باوجود کوئی فائدہ نہ ہوگا۔)

واجتماعهما لايزيل الاشتباه الخ:اور اگر مقتول کے وارث اور اس کا مولی سب اس بات پر متفق ہو جائیں کہ قصاص لینا ہی چاہئے جب بھی وہ اشتباہ دور نہیں ہوتا ہے،کیونکہ وجہ اشتباہ اب بھی باقی رہ جاتا ہے کہ قصاص کا اس وقت کون اصلی حقدار ہے،اس لئے کہ ہر ایک کی ملکیت صرف اسی حالت پر منحصر ہے کہ مولی کو زخمی ہونے کی حالت میں ملکیت حاصل ہوئی ہے،اور وارثوں کو اس غلام کی موت کی حالت میں ملکیت حاصل ہے،اس لئے ان سب کے متفق ہو جانے سے بھی ہر ایک کو ہمیشہ کا حق حاصل نہ ہوگا،اور حق دار مکمل طور سے واضح نہیں ہو سکا۔

بخلاف العبد الموصى بخدمته لرجل الخ:بخلاف اس غلام کے جس کے متعلق یہ وصیت کی گئی کہ اس کی ذات کا مالک فلاں شخص ہوگا،لیکن وہ دوسرے فلاں شخص کی خدمت کیا کرے گا،اگر یہ غلام قتل کر دیا جائے اور اس کا قصاص لینے کے لئے دونوں ہی متفق ہو جائیں تو اس صورت میں حق قصاص کے اصل حق دار کے بارے میں کوئی اشتباہ پیدا ہی نہیں ہوتا ہے،کیونکہ ان دونوں وصیوں میں سے ہر ایک جو بھی حق ثابت ہوتا ہے وہ زخمی ہونے سے موت تک کے لئے ہوتا ہے۔اسی لئے قصداً قتل کئے جانے کی صورت میں جب دونوں ہی قصاص لینے پر متفق ہو جائیں تو اشتباہ بالکل ختم ہو جائے گا۔**ولمحمد في الخلافية الخ**:پھر اس صورت میں جو کہ اختلافی مسئلہ ہے یعنی جبکہ غلام کا اس کے مولی کے سوا دوسرا کوئی وارث نہ ہو تو اس میں امام محمدؒ کی دلیل یہ ہوگی کہ اگرچہ دونوں ہی اس غلام کے ولی ہیں مگر ان میں سے ہر ایک کی ولایت کا سبب دوسرے سے مختلف ہے،اس لئے زخمی ہونے کی حالت کے اعتبار سے اس کے مولی کو ملکیت حاصل ہوتی ہے،اس لئے وہی قصاص کا مستحق ہوگا۔اور ولاء کی صورت میں وراثت کا اعتبار ہوتا ہے،اس لئے ہر احتیاطی معاملہ میں اختلاف کے سبب کو مستحق کے اختلاف کے قائم مقام ٹھہرا لیا گیا ہے۔

كما إذا قال الآخر: بعتني الخ:۔جیسے کہ کسی نے دوسرے سے کہا کہ تم نے اتنی رقم کے عوض یہ باندی میرے ہاتھ

فروخت کی تھی، یہ سن کر اس کے مولی نے کہا کہ میں نے تمہارے ہاتھ فروخت نہیں کی تھی بلکہ تمہارے ساتھ اسے بیاہ دی تھی، جب بھی اس خریدار کو اس باندی سے ہمبستری جائز نہ ہو گی۔ اور اس دلیل سے بھی کہ آزاد کر دینے سے ہی زخم کے اثر کرنے کا حکم ختم ہو جاتا ہے۔ پھر سرایت کے ختم ہو جانے پر صرف سرایت کے بغیر جنایت باقی رہ جاتی ہے، اور چونکہ اس سرایت میں کوئی قطع نہیں پایا گیا ہے اس لئے اس سے قصاص لینا ممنوع ہو گیا، بر خلاف پہلی صورت کے اس لئے کہ اس میں جس کسی کو حق قصاص دیا جائے گا اس کی تعیین نہیں ہو سکتی ہے اور وہ مجہول ہے، اور اس میں سبب کے مختلف ہونے کا کچھ اعتبار نہیں ہے، اس لئے کہ حکم میں کوئی فرق نہیں آتا ہے۔

بخلاف تلك المسئلة؛ لأن ملاك اليمين الخ: بخلاف اس باندی کے مسئلہ کے کیونکہ جان کے مالک ہونے اور نکاح کے ذریعہ مالک ہونے کے، کیونکہ ان دونوں باتوں کے درمیان حکم کے اعتبار سے مغایرت ہے۔ اعتاق ایسی چیز ہے کہ وہ اپنی ذات سے سرایت کو ختم کرنے والی نہیں ہے، بلکہ سرایت اس واسطہ ختم ہوئی ہے کہ اس میں قصاص کا مستحق مشتبہ ہو جاتا ہے۔ یہ حکم صرف اس صورت میں ہو گا کہ غلطی سے (قتل) ہوا ہو، کیونکہ اگر قصداً ہوا ہو تو یہ حکم نہیں ہو گا، کیونکہ غلام اس لائق نہیں ہوتا ہے کہ مال کا مالک بن سکے۔ لہٰذا زخم کی حالت کا اعتبار کرنے سے اس کے مولی کو حق ملتا ہے، لیکن موت کی حالت کا اعتبار کرنے کی وجہ سے یہ حق (مال) مردہ ہی کے لئے ہو گا، کیونکہ اسی مال کو لے کر اس مردہ پر اگر کچھ قرض باقی ہو تو اسے ادا کر دیا جائے گا۔ اسی طرح اگر اس نے کچھ وصیت کر رکھی ہو تو وہ پوری کی جائے گی، اس طرح سے اشتباہ پیدا ہو گیا۔

وأما العمد فموجبه القصاص الخ: اور اگر زخم یا قتل قصداً ہوا ہو تو اس صورت میں قصاص لازم آجائے گا۔ اور قصاص لازم ہونے کی صورت میں ایک غلام بھی ایسا مستحق ہو جاتا ہے گویا وہ آزاد ہی ہے، لیکن وہ چونکہ غلام بھی ہوتا ہے اس لئے اس کا حقدار اس کا مولی ہو جاتا ہے۔ لہٰذا اس کا مولی اس کے قصاص کا حقدار یا متولی ہو جاتا ہے، اس لئے کہ اس مولی کے سوا غلام کا دوسرا کوئی بھی وارث موجود نہیں ہوتا ہے۔ اسی لئے قصاص کا مستحق ہونے کی صورت میں کسی طرح کوئی بھی اس کے قصاص کا مستحق نہیں ہے۔ اسی لئے مستحق قصاص ہونے میں کسی دوسرے کے پائے جانے کا اشتباہ بھی نہیں ہوتا۔

وإذا امتنع القصاص في الفصلين الخ: اور اب یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ امام محمدؒ کے نزدیک جب دونوں صورتوں میں قصاص لینا ممنوع ہو گیا تو ہاتھ کا جرمانہ لازم ہو گا، اور زخمی ہونے سے آزاد ہونے تک جو کچھ بھی نقصان ہو گا وہ سب لازم آئے گا، جیسے کہ ہم کچھ پہلے بتلا چکے ہیں۔ کیونکہ یہ سب جو کچھ بھی لازم آیا ہے وہ سب مولی کی ملکیت میں رہتے ہوئے ہوا ہے، اور اس سے زائد جو کچھ ہو وہ باطل ہو گا۔ اور شیخینؒ کے نزدیک پہلی صورت میں بھی وہی حکم ہو گا جو امام محمدؒ کے نزدیک دوسری صورت میں بیان ہوا ہے۔

توضیح:- اگر زید نے قصداً کسی غلام کا ہاتھ کاٹ دیا، پھر اس غلام کو اس کے مولی نے آزاد کر دیا، مگر بعد میں اسی زخم کے اثر سے مر گیا۔ اگر ایک غلام کے مالک نے اس غلام کی زید کے لئے خدمت کرتے رہے لیکن اس کی جان کی وصیت بکر کے لئے کی، اس کے بعد یہ غلام کر دیا گیا اور یہ دونوں ہی وصی قاتل سے قتل کا قصاص لینے پر متفق ہو جائیں۔ دونوں مسائل کی پوری تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ مفصل دلیل

قال: ومن قال لعبديه: أحدكما حر، ثم شجا فأوقع العتق على أحدهما فأرشهما للمولى؛ لأن العتق غير نازل في المعين، والشجة تصادف المعين، فبقيا مملوكين في حق الشجة، ولو قتلهما رجل تجب دية حر وقيمة

عبد، والفرق أن البيان إنشاء من وجه وإظهار من وجه على ما عرف، وبعد الشجة بقي محلا للبيان فاعتبر إنشاء في حقهما، وبعد الموت لم يبق محلا للبيان، فاعتبرناه إظهارا محضا، وأحدهما حر بيقين فتجب قيمة عبد ودية حر بخلاف ما إذا قتل كل واحد منهما رجل حيث تجب قيمة المملوكين؛ لأنا لم نتيقن بقتل كل واحد منهما حراً و كل منهما ينكر ذلك، ولأن القياس يأبى ثبوت العتق في المجهول؛ لأنه لايفيد فائدة، وإنما صححناه ضرورة صحة التصرف وأثبتناه له ولاية النقل من المجهول إلى المعلوم فيتقدر بقدر الضرورة وهي في النفس دون الأطراف، فبقي مملوكا في حقها.

ترجمہ:-اگر کسی شخص نے اپنے دو غلاموں سے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک شخص آزاد ہے۔ پھر کسی شخص نے ان دونوں کا سر زخمی کر دیا، اس کے بعد مولی نے ان میں سے ایک کو آزاد کر دیا، تو ان دونوں زخمیوں کا جرمانہ اسی مولی کے لئے ہی ہوگا، کیونکہ اس نے مبہم آزادی دی ہے، اور یہ آزادی کسی شخص کے لئے متعین نہیں ہے اور وہ زخم معین غلام کے لئے ہوا، اس لئے اس زخم کے بارے میں یہ دونوں شخص ابھی تک غلام باقی ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ ان میں سے کسی ایک کا متعین ہونا زخم لگنے کے بعد ہوا ہے، اس لئے زخمی ہونے تک دونوں غلام ہی اس کی ملکیت میں تھے۔ اور اگر اس حالت میں دونوں کو کسی شخص نے قتل کر دیا تو اس قاتل پر ایک آزاد شخص کی دیت اور ایک غلام کی قیمت لازم آئے گی۔ (ف:- یہ حکم اسی صورت میں ہوگا جبکہ ایک ہی قاتل نے ان دونوں کو ایک ساتھ قتل کیا ہو اور دونوں کی قیمت برابر ہو۔ ک)

والفرق أن البيان إنشاء الخ: یعنی زخمی کرنے اور قتل کرنے کے حکم میں فرق ہوا، اور وہ فرق یہ ہے کہ مولی کا یہ کہنا کہ میں نے اس غلام کی آزادی کا ارادہ کیا تھا۔ اس بیان سے ایک طرح سے اس شخص کو نئے طور پر آزاد کرنا ہوا، لیکن دوسری طرح سے از سر نو آزاد کرنا مراد نہیں ہے، بلکہ پرانی ہی آزادی کو ظاہر کرنا صرف مراد ہے، جیسا کہ اصول الفقہ کی کتابوں میں دلائل کے ساتھ یہ مسئلہ معلوم ہو چکا ہے، اور اب ہم یہ کہتے ہیں کہ زخمی ہونے کے بعد ان میں سے ہر ایک غلام مولی کے بیان کا محل باقی ہو (یعنی مولی نے بعد میں جو کچھ کہا ان دونوں میں سے ہر ایک پر اس کا کہنا صادق آتا ہے۔) اس لئے ہم نے دونوں کے بارے میں مولی کے بیان کو آزادی کے لئے انشاء قرار دیا ہے یعنی اس کو بیان کیا ہے، گویا اسی کو ابھی آزاد کیا ہے۔ اس طرح اس جملہ سے پہلے دونوں ہی مولی کے غلام ہوئے اور قتل ہو جانے کے بعد ان میں سے اب کوئی بھی اس کے بیان کے لئے محل باقی نہیں رہا۔ اسی لئے ہم نے مولی کے بیان کو صرف مطلب کو ظاہر کرنا مانا ہے، حالانکہ ان دونوں میں سے یقینی طور پر آزاد ہے، اسی لئے اس قاتل پر ایک غلام کی قیمت اور ایک آزاد کی دیت واجب ہوگی۔

بخلاف ما إذا قتل كل واحد الخ: بخلاف اس صورت کے جبکہ ایک ہی قاتل نے ان دونوں کو قتل کیا ہو، یعنی اگر ایک قاتل نہ ہو بلکہ دو قاتل ہوں تو اس صورت میں ان میں سے ہر ایک قاتل پر ایک ایک غلام کی قیمت لازم ہوگی، کیونکہ ہمیں یقین کے ساتھ یہ بات معلوم نہیں ہو سکتی ہے کہ ان دونوں قاتلوں میں سے کس نے آزاد کو اور کس نے غلام کو قتل کیا ہے، حالانکہ ہر ایک قاتل اس قتل کا انکار کرنے والا ہے۔

اور زخم اور قتل کے درمیان فرق کرنے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ قیاس اس بات کا تقاضا نہیں کرتا ہے کہ جس غلام نے اس کی غلامی کا ہونا یقینی طور پر معلوم ہو، اس میں آزادی ثابت ہو جائے اور اسے آزاد کر دیا جائے، کیونکہ ایسی آزادی کا کوئی فائدہ نہ ہوگا، مگر مبہم اور غیر معین آزادی کو ہم نے اس ضرورت سے صحیح قرار دیا ہے کہ مولی کا تصرف یا جو کچھ اس نے کہا ہے صحیح رہے، اور مولی کے لئے ہم نے اس اختیار کو ثابت کیا ہے کہ اس کے بیان کے ذریعہ اس کے مجملا آزاد کرنے کو غیر معلوم کی طرف منتقل کیا جائے، یعنی جو مجہول تھا اس کو متعین کر دیا جائے، اس لئے اس ضروری حکم کو صرف ایک ضروری حد تک باقی رکھا جائے گا، اور اس کی حد اس غلام کی پوری ذات اور اس کی پوری جان ہے اس کے اعضاء نہیں ہیں، کیونکہ اس کی ذات اور نفس ہی آزادی

کا محل ہے۔ اس سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ اعضاء کے معاملہ میں ان میں سے ہر ایک کا عضو غلام رہا ہے۔ (ف:- اسی لئے زخمی کرنے کی صورت میں اس غلام کا جرمانہ اس کے مالک کے لئے متعین کیا ہے، لیکن جسم کو قتل کرنے کی صورت میں جبکہ دونوں کا ایک ہی قاتل ہو تو ایک کی دیت اور ایک کی قیمت لازم کی، کیونکہ یقینی طور پر اس قاتل نے ایک آزاد اور ایک غلام کا قتل کیا ہے۔ اور اگر ایک قاتل نہ ہو بلکہ دو ہوں تو اس وقت اس بات کا احتمال باقی رہتا ہے کہ اسی نے غلام ہی کو قتل کیا ہو اور اس بات کا احتمال بھی رہتا ہے کہ اسی نے آزاد کو قتل کیا ہو۔ اس طرح کسی کے بارے میں یقینی طور سے یہ نہیں کہا جا سکتا ہے کہ اس نے آزاد ہی کو قتل کیا ہے۔

توضیح:- اگر ایک شخص نے اپنے دو غلاموں کو مخاطب کر کے کہا کہ تم میں سے ایک (غیر معین) آزاد ہے، پھر کسی شخص نے ان دونوں غلاموں کے سر کو کافی زخمی کر دیا، پھر مولی نے ان میں سے ایک کو آزاد کر دیا۔ پھر اگر اسی مذکورہ صورت میں کسی نے ان دونوں غلاموں کو قتل کر دیا، مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال علمائے کرام۔ مفصل دلائل

قال: ومن فقأ عيني عبد، فإن شاء المولى دفع عبده وأخذ قيمته، وإن شاء أمسكه ولا شيء له من النقصان عند أبي حنيفة، وقالا: إن شاء أمسك العبد وأخذ ما نقصه، وإن شاء دفع العبد وأخذ قيمته، وقال الشافعي: يضمنه كل القيمة ويمسك الجثة؛ لأنه يجعل الضمان مقابلا بالفائت فبقي الباقي على ملكه كما إذا قطع إحدى يديه أو فقأ إحدى عينيه، ونحن نقول: إن المالية قائمة في الذات وهي معتبرة في حق الأطراف لسقوط اعتبارها في حق الذات قصرا عليه، وإذا كانت معتبرة وقد وجد إتلاف النفس من وجه بتفويت جنس المنفعة والضمان يتقدر بقيمة الكل فوجب أن يتملك الجثة دفعا للضرر ورعاية للمماثلة بخلاف ما إذا فقأ عيني حر؛ لأنه ليس فيه معنى المالية، وبخلاف عيني المدبر؛ لأنه لايقبل الانتقال من ملك إلى ملك، وفي قطع إحدى اليدين وفقأ إحدى العينين لم يو جد تفويت جنس المنفعة، ولهما أن معنى المالية لما كان معتبرا وجب أن يتخير المولى على الوجه الذي قلناه كما في سائر الأموال، فإن من خرق ثوب غيره خرقا فاحشا إن شاء المالك دفع الثوب إليه وضمنه قيمته، وإن شاء أمسك الثوب وضمنه النقصان، وله أن المالية وإن كانت معتبرة في الذات فالآدمية غير مهدرة فيه، وفي الأطراف ايضا، ألاترى ان عبدا لو قطع يد عبد آخر يؤمر المولى بالدفع أو الفداء، وهذا من أحكام الآدمية؛ لأن موجب الجناية على المال أن تباع رقبته فيها ثم من أحكام الأولى أن لاينقسم على الأجزاء ولايتملك الجثة، ومن أحكام الثانية أن ينقسم ويتملك الجثة، فوفرنا على الشبهين حظهما من الحكم.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے ایک غلام کی دونوں آنکھیں پھوڑ دیں تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مولی کو اختیار ہو گا کہ اگر وہ چاہے تو اپنا غلام اس مجرم کو دے کر اس سے غلام کی پوری قیمت لے لے اور چاہے تو وہ اندھا غلام ہی اپنے پاس رکھ لے مگر اس کو اس نقصان کا کوئی بدلہ نہیں ملے گا، لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مولی چاہے تو غلام کو اپنے پاس رکھ لے اور اس مجرم سے اس کا نقصان وصول کر لے، اور اگر چاہے تو وہ غلام اس کو دے کر غلام کی پوری قیمت وصول کر لے۔

وقال الشافعي: يضمن كل القيمة الخ: اور امام شافعیؒ (ومالکؒ واحمدؒ) نے فرمایا ہے کہ مولی اس مجرم سے اپنے غلام کی پوری قیمت بطور تاوان لے کر اپنے اندھے غلام کو بھی اپنے پاس رکھ سکتا ہے، کیونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ تاوان صرف اس کی دونوں آنکھوں کے بدلہ میں ہے، کیونکہ شرعا دونوں آنکھوں کے عوض میں اس شخص کی پوری قیمت لازم آتی ہے۔ اس طرح غلام کا باقی حصہ یعنی پورا غلام ابھی بھی پہلے کی طرح اس مولی کا غلام رہا، جیسے کہ اگر کسی شخص نے اس غلام کا ایک ہاتھ کاٹا اور

ایک آنکھ پھوڑی تو بالاجماع یہی حکم ہوتا ہے۔

ونحن نقول: إن المالية الخ: -اور ہم احناف یہ کہتے ہیں کہ مالیت اس غلام کی ذات میں باقی ہے۔ اور مالیت ہی اعضائے بدن کے بارے میں معتبر ہوتی ہے، اور ذات کے حق میں مالیت کا ساقط ہو جانا صرف اس کی ذات ہی تک معتبر ہے۔ پس جب اعضائے بدن کے بارے مالیت کا اعتبار کیا گیا حالانکہ اس ظالم نے ایک اعتبار سے اس سے نفع حاصل کرنے کی جنس یعنی آنکھ اور اس کی روشنی ختم کر دی ہے۔ اس طرح سے اس مجرم کی طرف سے پوری جان کو ضائع کرنا ثابت ہو گیا، اور اس کے تاوان کو اس کی پوری قیمت کے بدلہ میں دینے سے یہ لازم آیا کہ جس شخص نے اس کی آنکھ پھوڑی ہے وہ اس کے بدن کا مالک بھی ہو جائے تاکہ تاوان کا برابر ہونا پایا جائے اور مولی کا نقصان بھی ختم ہو جائے۔

بخلاف ما إذا فقأ عيني حر الخ: بخلاف اس کے اگر اس نے آزاد کی دونوں آنکھیں پھوڑی ہوں تو یہ بات نہیں ہوگی، کیونکہ آزاد کے بارے میں مالیت کے معنی نہیں پائے جاتے ہیں۔ **بخلاف عيني المدبر الخ:** بخلاف اس کے اگر اس نے مدبر کی دونوں آنکھیں پھوڑیں تو بھی یہ حکم نہیں ہوگا، کیونکہ وہ مدبر اب ایک ملکیت سے دوسری ملکیت میں جانے کے لائق نہیں رہا۔ اور اب یہ مسئلہ کہ اگر مجرم نے اس غلام کے ایک ہاتھ کاٹا اور ایک آنکھ پھوڑی تو اس پر اس مسئلہ کا قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اس لئے کہ صرف ایک ہاتھ کاٹنے سے یا صرف ایک آنکھ پھوڑنے سے اس غلام کے جنس ومنفعت کو (یعنی مدافعت کی قوت یا دیکھنے کی صلاحیت کو) ختم کرنا لازم آتا ہے۔

ولهما أن معنى المالية الخ: اور صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب اعضائے بدن میں مالیت ہی کا اعتبار کیا گیا تو جس طرح ہم نے بیان کیا ہے اسی طرح اس مولی کو اختیار بھی دیا جائے جیسے کہ دوسرے معنوں میں حکم ہوا کرتا ہے، مثلاً اگر کسی نے دوسرے کا کپڑا بہت زیادہ پھاڑ دیا تو کپڑے کے مالک کو یہ اختیار دیا جاتا ہے کہ اگر وہ چاہے تو اپنا کپڑا اس مجرم کو دے دے اور اس سے اس کے تاوان میں کپڑے کی قیمت وصول کر لے، یا اگر چاہے تو اس کپڑے کو اپنے پاس ہی رکھ لے، البتہ اس کے پھاڑنے سے کپڑے کی قیمت میں جو نقصان واجب آیا ہے وہ تاوان میں وصول کر لے۔ **وله أن المالية وإن كانت معتبرة الخ:** اور امام ابو حنیفہؒ کی طرف سے جواب یہ ہے کہ اگرچہ مالیت کا انسان کی ذات میں اعتبار کیا جاتا ہے تو آدمیت بھی اس کی ذات میں اسی طرح اس کے اطراف بدن میں بھی ضائع نہیں کی گئی ہے بلکہ آدمیت کا بھی لحاظ رکھا جاتا ہے۔ کیا یہ نہیں دیکھتے ہو کہ اگر ایک غلام نے دوسرے شخص کے غلام کا ہاتھ کاٹ دیا تو اس کاٹنے والے کے مولی کو یہ حکم دیا جاتا ہے کہ اپنا یہ مجرم غلام اس مظلوم کو دے دو، یا اس کا فدیہ دے دے، حالانکہ یہ احکام بھی تو آدمیت ہی کے احکام میں سے ہیں، کیونکہ مال پر زیادتی کرنے کا تقاضا یہ تھا کہ اس جرم میں اس مجرم کی گردن فروخت کر دی جائے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ آدمیت کے حکم کا بھی خیال رکھا جاتا ہے۔

اور اب یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ آدمیت کے احکام میں سے یہ بات بھی ہے کہ وہ تاوان اس کے اجزاء اور اس کے بدن پر تقسیم نہ کیا جائے اور آنکھ پھوڑنے والا تاوان ادا کرنے کے بعد اس غلام کے بدن کا مالک نہ بن جائے۔ اور مالیت کے احکام میں سے ایک یہ بھی ہے کہ وہ تاوان اس مظلوم کے اجزاء پر تقسیم ہو اور آنکھ پھوڑنے والا اس پورے بدن کا مالک بن جائے۔ اس تفصیل سے ہم نے دونوں قسم کے شبہ پر ایک شبہ کا حکم بتا دیا۔ (ف: -وہ یہ ہے کہ اگر چاہیں تو اس مظلوم غلام کا پورا بدن اس مجرم کے حوالہ کر دے اور اس کے عوض اس غلام کی پوری قیمت وصول کر لے، یا چاہے تو اس کے بدن کو اپنے پاس رکھ لے یعنی اس غلام کو رکھ لے، لیکن اس نقصان کا بدلہ نہیں پائے گا۔

توضیح: -اگر کسی شخص نے دوسرے کے خالص غلام کی دونوں آنکھیں پھوڑ دیں۔ اگر کسی نے دوسرے کے مدبر غلام کی آنکھیں پھوڑ دیں، یا دوسرے کے کپڑے کو بہت زیادہ پھاڑ

دیا۔ مسائل کی تفصیل۔ اقوالِ ائمہ کرام۔ حکم۔ دلائل مفصلہ

فصل فی جنایة المدبر و أم الولد

فصل: مدبر اور ام ولد کی جنایت کا بیان

قال: وإذا جنى المدبر وأم الولد جناية ضمن المولى الأقل من قيمته ومن أرشها، لما روى عن أبي عبيدة رضي الله عنه أنه قضى بجناية المدبر على مولاه، ولأنه صار مانعا عن تسليمه في الجناية بالتدبير أو الاستيلاد من غير اختياره الفداء، فصار كما إذا فعل ذلك بعد الجناية وهو لايعلم، وإنما يجب الأقل من قيمته ومن الأرش لأنه لا حق لولي الجناية في أكثر من الأرش، ولامنع من المولى في أكثر من القيمة، ولاتخيير بين الأقل والأكثر؛ لأنه لايفيد في جنس واحد لاختياره الأقل لامحالة بخلاف القن؛ لأن الرغبات صادقة في الأعيان فيفيد التخيير بين الدفع والفداء. وجنايات المد بر وان توالت لاتجب إلا قيمة واحدة؛ لأنه لامنع منه إلا في رقبة واحدة، ولأن دفع القيمة كدفع العبد، وذلك لايتكرر فهذا كذلك، ويتضاربون بالحصص فيها، وتعتبر قيمته لكل واحد في حال الجناية عليه؛ لأن المنع في هذا الوقت يتحقق. قال. فإن جنى جناية أخرى وقد دفع المولى القيمة إلى ولي الجناية بقضاء فلاشيء عليه؛ لأنه مجبور على الدفع.

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر مدبر یا ام ولد نے کوئی جرم کیا تو اس کی قیمت اور اس کے جرمانہ میں سے جو کم ہوگا مولی اسی کا ضامن ہوگا۔ جس کی دلیل وہ روایت ہے جس میں حضرت ابو عبیدہؓ مدبر کے جرم کا اس کے مولی پر حکم لازم فرمایا ہے۔ (ف:- جس کی روایت ابن ابی شیبہ نے کی ہے، اور محمدؒ نے اپنی الاصل میں اسے صحیح کہا ہے۔ اس میں فرمایا ہے کہ حضرت ابو عبیدہؓ شام کے امیر تھے، اور آپ کا یہ فیصلہ اس وقت کے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم میں بالکل کھلا ہوا تھا، اور کسی کا اس سلسلہ میں انکار نہیں پایا گیا ہے۔) اور اس دلیل سے بھی کہ فدیہ کے طور پر مدبر وغیرہ نے جو جرم کیا ہے اس کا فدیہ مستحق کو دئے بغیر اپنے پاس ہی روک لیا ہے، کیونکہ مدبر یا ام ولد بنا کر اس کو اس لائق نہیں رکھا ہے کہ اسے فدیہ میں دے سکے اس لئے یہی مولی ضامن ہوگا۔

فصار كما إذا فعل ذلك الخ: اور اس کی مثال ایسی ہوگئی جیسے کسی غلام نے کسی کو قتل کر دیا یا ایسا ہی کوئی جرم کر لیا اور اس کے مولی کو اس کی خبر بھی نہ تھی، اسی حالت میں اس مولی نے غلام کو مدبر بنا دیا یا باندی ام ولد بن گئی، اس لئے مولی نے اس مجرم کو اس لائق نہیں رکھا کہ اسے فدیہ میں مستحق کو دے سکے۔ (کہ اس صورت میں بھی مذکورہ حکم دیا جاتا ہے جیسا کہ اس باب کے شروع میں بیان کیا جا چکا ہے۔) **وإنما يجب الأقل الخ:** پھر اب اس سوال میں کہ اس جرم کے بدلہ اس مجرم کی قیمت یا اس کے جرمانہ میں سے جو رقم کم ہوگی وہی کیوں لازم ہوگی؟ جواب یہ ہوگا کہ جرم کے مستحق کے لئے جرمانہ سے زیادہ وصول کرنے کا حق نہیں ہوتا ہے، اور مولی کی طرف سے قیمت سے زیادہ کا روکنا نہیں پایا گیا ہے، اس لئے ان دونوں مقداروں میں سے جو رقم کم ہوگی، مولی اسی کا ضامن ہوگا۔ اور ایک ہی جنس میں کم یا زیادہ دینے کا اختیار نہیں دیا جاتا ہے، کیونکہ ایک ہی جنس میں اس طرح کا اختیار دینے سے کوئی فائدہ نہیں ہوتا ہے، کیونکہ یقینی طور سے مولی اس وقت کم رقم کو ہی دینا پسند کرے گا۔

بخلاف القن الخ: بخلاف خالص غلام یا باندی کے، کیونکہ غلام اور اس کی قیمت دو جنس ہیں کہ ان میں آدمی کی پسند مختلف ہوتی ہے، اس لئے اسی کو دینے یا اس کا فدیہ دینے میں اختیار دینے میں فائدہ پوشیدہ ہوتا ہے۔ (ف:- کیونکہ یہ دونوں دو جنس ہیں، اس لئے شاید مولی اسی غلام یا باندی کو کسی خاص مصلحت کی بناء پر دینے ہی کو پسند کر لے اور شاید اس کا فدیہ دینا پسند نہ کرے بلکہ اسی کو دینا پسند کرے۔ **وجنايات المدبر الخ:** اور مدبر کی زیادتیاں اور جرائم اگر پے در پے ہوں جب بھی مولی کے ذمہ

صرف ایک قیمت کو لازم کرتی ہیں، اس لئے کہ مولی تو صرف ایک ہی مرتبہ اپنے غلام کو حوالہ کر دینے کا ذمہ دار ہوتا ہے، اس نے کہ غلام کی قیمت جرمانہ میں ادا کرنے کا مطلب اس غلام کی جان اسے کے حوالہ کر دینے کے حکم میں ہے۔ اور ایک مرتبہ غلام مستحق کو حوالہ کر دینے کے بعد دوبارہ بھی اسی کو نہیں دے سکتا ہے۔ اسی لئے اس کی قیمت بھی دوبارہ نہیں دی جاسکتی ہے۔

ویتضاربون بالحصص الخ: پھر جرائم کے حق دار اسی قیمت میں اپنا حصہ رسدی کے مطابق مستحق ہوں گے، اور ہر ایک کے لئے اس غلام کی وہی قیمت مانی جائے گی جو جرم کرنے کے دن تھی، کیونکہ اسی وقت وہ ذمہ دار بنا ہے۔ (ف: -اس لئے مثلاً اگر مدبر نے ایک شخص پر ایسے وقت میں جرم کیا کہ اگر وہ مدبر عام غلام ہوتا اور وہ فروخت ہو سکتا تو اس کی قیمت ایک سو روپے ہوتے، اور دوسرے نے ایسے وقت میں جرم کیا کہ اس غلام کی قیمت بازار میں کم ہو جانے کی وجہ سے پچاس روپے ہو گئی اگر وہ غلام کی حیثیت سے فروخت کیا جاتا۔ اور تیسرے نے ایسے وقت میں جرم کیا کہ اس وقت اس کی قیمت مزید کم ہو کر پچیس روپے رہ گئی، پھر اس مولی نے قاضی کے حکم کے مطابق قیمت ادا کی، تو یہ تینوں مستحقین اسی حساب سے اس میں شریک ہو کر اپنا اپنا حصہ پائیں گے، یعنی مجموعی قیمت ۱۷۵ روپے دینے سے پہلا شخص سو روپے اور دوسرا شخص پچاس روپے اور تیسرا شخص پچیس روپے پائے گا۔ اور اگر اس سے بھی کم قیمت دی ہو تو وہ اسی حساب سے کم پائیں گے۔ فافہم

قال: فإن جنى جناية الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی کے مدبر نے کوئی جرم کیا اور اس کے مولی نے اس کا تاوان قاضی کے حکم سے مستحق کو ادا کر دیا۔ اس کے بعد اسی مدبر نے دوبارہ کوئی جرم کر لیا تو اب اس مولی پر کچھ بھی واجب نہیں ہوگا، کیونکہ یہ مولی اسی قیمت کے ادا کرنے پر مجبور تھا۔

توضیح: -اگر کسی کا مدبر یا ام الولد کسی پر کوئی جرم کر بیٹھے تو اس کا تاوان اور کس حساب سے ادا کرے گا۔ اگر کسی کے خالص غلام نے کوئی جرم کیا جس کی خبر مولی کو نہیں ہوئی اور اس نے لاعلمی میں اسے مدبر بنا دیا۔ اگر مدبر کی زیادتیاں پے در پے ہوں تو اس کا مولی کتنی بار تاوان ادا کرے گا۔ اگر مولی نے ایک مرتبہ اپنے مدبر کے جرم کرنے پر قاضی کے حکم سے اس کا تاوان ادا کر دیا پھر اسی مدبر نے دوبارہ کوئی جرم کر لیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل مفصلہ

قال: وإن كان المولى دفع القيمة بغير قضاء فالولي بالخيار إن شاء اتبع المولى وإن شاء اتبع ولي الجناية، وهذا عند أبي حنيفة، وقالا: لا شيء على المولى؛ لأنه حين دفع لم تكن الجناية الثانية موجودة، فقد دفع كل الحق إلى مستحقه، وصار كما إذا دفع بالقضاء، ولأبي حنيفة أن المولى جان بدفع حق ولي الجناية الثانية طوعا، وولي الأولى ضامن بقبض حقه ظلما فيتخير، وهذا لأن الثانية مقارنة حكما من وجه، وهذا يشارك ولي الجناية الاولى، ومتأخرة حكما من حيث أنه تعتبر قيمته يوم الجناية الثانية في حقها، فجعلت كالمقارنة في حق التضمين لإبطاله ما تعلق به من حق ولي الثانية عملا بالشبهين. وإذا أعتق المولى المدبر وقد جنى جنايات لم تلزمه إلا قيمة واحدة؛ لأن الضمان إنما وجب عليه بالمنع، فصار وجود الإعتاق من بعد وعدمه بمنزلة. وأم الولد بمنزلة المدبر في جميع ما وصفنا؛ لأن الاستيلاد مانع من الدفع كالتدبير. وإذا أقر المدبر بجناية الخطأ لم يجز إقراره ولايلزمه به شيء عتق أو لم يعتق؛ لأن موجب جناية الخطأ على سيده وإقراره به لاينفذ على السيد. والله أعلم

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہا ہے کہ مولی نے اوپر بیان کی گئی قیمت قاضی کے حکم کے بغیر جرم کے پہلے مستحق کو دی ہو تو دوسرے دن کے مستحق کو اس بات کا اختیار ہو گا کہ اپنے حق کے لئے مولی کو پکڑ سکتا ہے، اور چاہے پہلے مستحق کو پکڑے۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اب مولی پر کچھ واجب نہیں ہو گا۔ (اس لئے وہ دوسرا مستحق مولی کو نہیں پکڑ سکتا ہے۔) کیونکہ مولی نے پہلے مستحق کو جس وقت قیمت دی تھی، اس وقت پر وہاں پر دوسرا جرم موجود نہیں تھا، اس لئے مولی نے جرم کا پورا حق اس کے مستحق کو دے دیا۔ (اور ایسا کرنے میں اس پر کسی قسم کی گرفت نہیں ہو سکتی، کیونکہ دیانت کے طور پر حق دار کو اس کا پورا حق دینا واجب ہے۔ اسی لئے یہ مولی اس پہلے شخص کو پورا حق دینے پر مجبور تھا) اس کی یہ صورت ایسی ہو گی جیسے اس نے قاضی کے حکم کے بعد پہلے مستحق کو قیمت ادا کی ہو۔ (ف:- جبکہ اس صورت میں بالاتفاق مولی پر کسی قسم کا کوئی حق باقی نہیں رہتا ہے، کیونکہ اس وقت وہ قاضی کے حکم سے دینے پر مجبور تھا۔ اسی طرح موجودہ مسئلہ میں بھی وہ دیانۃً دینے پر مجبور ہے۔)

ولأبي حنيفةؒ أن المولى جان الخ: امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مولی اس وجہ سے قصوار وار ہے کہ اس نے دوسرے جرم کے مستحق کو جو قیمت دی ہے، وہ کسی کے جبر و اکراہ کے بغیر از خود دیا ہے، اور پہلے جرم کا مستحق بھی اسی لئے قصور وار ہے کہ اس نے دوسرے جرم کے مستحق کا حق ظلماً وصول کیا ہے۔ اس طرح دوسرے جرم کے مستحق کو اس بات کا اختیار ہو گا کہ ان دونوں آدمیوں میں سے جس سے چاہے اپنا تاوان وصول کر لے۔ وهذا لأن الثانية الخ: اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ دوسرا جرم ایک اعتبار سے پہلے جرم سے حکماً ملا ہوا ہے، اور اسی وجہ سے دوسرے جرم کے مستحق کو پہلے جرم کے مستحق کے ساتھ شرکت کرنے کا حق ہوتا ہے، لیکن ایک اور بات کی وجہ سے کہ دوسرا جرم پہلے جرم سے پیچھے ہے، اس بناء پر کہ تاوان کی شرکت میں مدبر کی اس قیمت کا اعتبار ہوتا ہے جو دوسرے جرم کے دن تھی۔ اس طرح ہم نے تاوان کے حق میں دوسرے جرم کو پہلے جرم سے متصل مانا ہے، کیونکہ اس نے دوسرے جرم کے حق کو مٹا دیا ہے، تاکہ دونوں مشابہت پر عمل کرنے کا حقدار ہو جائے۔

وإذا أعتق المولى الخ: اگر مولی نے اپنے مدبر کو آزاد کر دیا، حالانکہ اس نے کئی جرم کئے تھے تو اس مولی پر سوائے ایک قیمت کے دوسری قیمت واجب نہیں ہو گی، کیونکہ مولی پر تاوان صرف اس وجہ سے لازم ہوتا ہے کہ اس نے اس مجرم غلام کو ناقابل بنا دیا ہے، یعنی اسے اس قابل نہیں رکھا کہ وہ غلام مستحق کے جرم کے حوالہ کیا جا سکے، اس لئے مدبر بنا دینے کے بعد اسے آزاد کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہے۔ (ف:- اس لئے وہ صرف ایک ہی قیمت کا ضامن ہو گا۔) وام الولد بمنزلة المدبر الخ: اور ام ولد ان مذکورہ تمام احکام میں مدبر ہی کے حکم میں ہے، اس لئے کہ جس طرح مدبر بنانا مجرم کو دینے سے رکاوٹ ہے اسی طرح ام الولد بنانا بھی رکاوٹ ہے۔

وإذا أقر المدبر الخ: اور اگر مدبر نے غلطی سے کسی جرم کے کرنے کا اقرار کر لیا یعنی اس کا جرم گواہوں کے ذریعہ نہیں بلکہ صرف اقرار سے ثابت ہوتا ہے تو اس کا اقرار جائز نہیں ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کے اقرار کی وجہ سے مولی اس کے تاوان کا ضامن نہیں ہو سکتا ہے، اور اس اقرار کی وجہ سے خود اس مدبر پر بھی کچھ تاوان لازم نہیں ہو گا اگرچہ بعد وہ آزاد ہو یا نہ ہو کیونکہ غلطی سے جرم کرنے کا جرمانہ اس کے مولی پر واجب ہوتا ہے، لیکن اس غلطی سے جرم کا اقرار مدبر کے لئے اس کے مولی پر صحیح نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

توضیح:- اگر مولی نے اپنے مدبر کے کئے ہوئے جرم کا تاوان قاضی کے حکم کے بغیر مستحق کو دے دیا ہو تو دوسری جنایت کے ولی کو کیا کرنا چاہئے اگر مولی نے اپنے ایسے مدبر غلام کو آزاد کر دیا جس نے کئی جنایتیں کر رکھی ہوں تو مولی اس کی کتنی بار قیمت ادا کرے گا جنایات کے بارے میں ام الولد کا کیا حکم ہے اگر کوئی مدبر اس بات کا اقرار کرے کہ

میں نے کئی جنایتیں کی ہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوالِ علمائے کرام۔ مفصل دلائل

باب غصب العبد والمدبر والصبي والجناية في ذلك

باب خالص غلام یا مدبر یا بچہ کو غصب کرنے اور اس معاملہ میں جرم کرنے کا بیان

(یعنی کسی نے دوسرے کا غلام یا مدبر یا بچہ غصب کر لیا اور اس غاصب کے پاس ان لوگوں نے کوئی جرم کیا یا ان پر جرم کیا گیا یعنی ان پر زخم اور قتل جیسا کوئی جرم کیا گیا)

قال: ومن قطع يد عبده ثم غصبه رجل ومات في يده من القطع فعليه قيمته أقطع، وإن كان المولى قطع يده في يد الغاصب فمات من ذلك في يد الغاصب لاشيء عليه، والفرق أن الغصب قاطع للسراية؛ لأنه سبب الملك كالبيع، فيصير كأنه هلك بآفة سماوية فتجب قيمته أقطع، ولم يوجد القاطع في الفصل الثاني فكانت السراية مضافة إلى البداية فصار المولى متلفا، فيصير مستردا كيف وإنه استولى عليه وهو استرداد فيبرأ الغاصب عن الضمان.

قال: وإذا غصب العبد المحجور عليه عبدا محجورا عليه فمات في يده فهو ضامن، لأن المحجور عليه مؤاخذ بأفعاله. قال: ومن غصب مدبرا فجنى عنده جناية ثم رده على المولى فجنى عنده جناية أخرى فعلى المولى قيمته بينهما نصفان؛ لأن المولى بالتدبير السابق أعجز نفسه عن الدفع من غير أن يصير مختارا للفداء، فيصير مبطلا حق أولياء الجناية، إذ حقهم فيه، ولم يمنع إلا رقبة واحدة فلايزاد على قيمتها وتكون بين وليي الجنايتين نصفين لاستوائهما في الموجب. قال: ويرجع المولى بنصف قيمته على الغاصب؛ لأنه استحق نصف البدل بسبب كان في يد الغاصب، فصار كما إذا استحق نصف العبد بهذا السبب.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے اپنے غلام کا ہاتھ کاٹ دیا پھر اس غلام کو کسی نے غصب کر لیا، اس کے بعد اس غاصب کے قبضہ میں یہی غلام ہاتھ کٹنے کی وجہ سے مر گیا تو اس غاصب پر ہاتھ کٹے ہوئے غلام کی قیمت لازم ہوگی۔ اور اگر مولی نے غاصب کے قبضہ میں رہتے ہوئے اپنے اس غلام کا ہاتھ کاٹ دیا، پھر وہ غلام ہاتھ کٹنے کی تکلیف سے غاصب کے قبضہ ہی میں مر گیا تو اس غاصب پر کچھ بھی لازم نہیں ہوگا۔ اس مسئلہ کی دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں اس غصب نے زخم کے پھیلنے کے حکم کو ختم کر دیا ہے، کیونکہ غصب بھی بیع کی طرح مالک بننے کا ایک سبب ہے، تو یہ ایسا ہو جائے گا جیسے کسی آسمانی اور قدرتی آفت سے مر گیا ہو کہ اس صورت میں غاصب پر اس کی قیمت واجب ہوگی، مگر ایسی قیمت واجب ہوگی جو اس کا ہاتھ کٹنے کے بعد ہوتی۔ اور دوسری صورت میں حکم کو زخم کے پھیلنے سے روکنے والی کوئی چیز نہیں پائی گئی، اس لئے زخم کے پھیلنے کی نسبت بالکل ابتدائی صورت کی ہوگی، یعنی جس جگہ سے زخم کی ابتداء ہوئی تھی، اسی جگہ کے ساتھ پھیلنے کا حکم لگا رہا۔ پس چونکہ اس کی ابتداء مولی کی طرف سے تھی اس لئے اس کے پھیلنے کا حکم بھی یہی باقی رہ گیا کہ گویا مولی نے خود اس کو مار ڈالا ہے۔ اس لئے مولی خود اس کو ضائع کرنے والا ہوا، اس لئے غلام کو غاصب سے پھیرنے والا بھی ہوا، اور کیوں نہ ہو جبکہ مولی اپنے غلام پر حاوی ہو گیا تھا، یعنی اسی وقت اس نے اس غلام کا ہاتھ کاٹا ہے، اور غالب ہونا ہی حکم کو پھیر لینا ہے، اسی لئے غاصب اس کے تاوان سے بری ہو جائے گا۔

قال: وإذا غصب العبد الخ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک مجور (وہ غلام جسے کاروبار کرنے سے روک دیا گیا ہو) غلام نے دوسرے مجور غلام کو غصب کر لیا، اور یہ مغصوب غلام دوسرے کے قبضہ میں جانے کے بعد مر گیا تو وہ اس کا ضامن ہوگا،

کیونکہ مجور کو اس کے اپنے قصور اور ذمہ داریوں کی وجہ سے پکڑا جاتا ہے۔ قال: ومن غصب مدبر الخ: اور اگر کسی نے دوسرے کے مدبر غلام کو غصب کر لیا اور اس غلام نے اس غاصب کے پاس کوئی جرم کیا، اس کے بعد غاصب نے اس مجرم غلام کو اس کے اپنے مولی کے پاس واپس کر دیا، پھر اس نے اپنے مولی کے پاس پہنچ کر بھی دوسرا جرم کیا، تو اس مولی پر مدبر کی ایک قیمت واجب ہوگی اور وہی قیمت دونوں جرموں کے مستحق افراد کے درمیان آدھ آدھ کر کے تقسیم ہوگی، کیونکہ مولی نے پہلے ہی اس مجرم کو مدبر بنا کر جرم کے عوض دینے سے عاجز کر لیا اس سے پہلے کہ اس کا فدیہ دینے کا اختیار ملے، اس لئے مولی اپنی اس حرکت سے جرم کے مستحقین کے درمیان اس کے حق دینے کو مٹانے والا بن گیا، کیونکہ اس کے مستحق کا حق اس کے غلام کی ذات پر تھا، پھر چونکہ مولی نے صرف ایک ہی گردن کو روکا ہے یعنی نا قابل بنادیا ہے اس لئے وہ ایک قیمت سے زیادہ کا ذمہ دار نہیں ہوگا، اور یہی ایک قیمت جرم کے دونوں مستحقین کے درمیان نصف نصف تقسیم ہوگی، کیونکہ حقدار بننے کے سبب میں دونوں ہی برابر ہیں۔ (ف:-الحاصل اس صورت میں جنایت کے دونوں حقدار کا مولی ضامن ہوگا، حالانکہ صرف ایک جرم غاصب کے قبضہ میں رہتے ہوئے ہوا تھا، اس لئے پہلے مولی خود ضامن ہوگا، پھر غاصب سے اس کے جرم کے مقدار کے برابر مولی تاوان واپس لے گا۔ اسی لئے امام محمدؒ نے فرمایا ہے قال: ویرجع المولی بنصف قیمته الخ: یعنی مولی اس غلام کی نصف قیمت کو غاصب سے واپس لے گا، کیونکہ مولی سے نصف قیمت ایک ایسے سبب کی بناء پر لی گئی ہے جو غاصب کے پاس پایا گیا تھا، تو یہ حکم ایسا ہو جائے گا جیسے آدھا غلام اسی سبب سے حق میں لیا گیا تھا۔ (ف:-لہذا مولی آدھی قیمت اس غاصب سے واپس لے گا، پھر یہ نصف بھی پہلے جرم کے مستحق کو وہ مولی ادا کر دے گا۔)

توضیح:-اگر کسی شخص نے اپنے غلام کا ہاتھ کاٹ دیا، پھر اس غلام کو کسی نے غصب کر لیا، پھر یہ غلام اسی ہاتھ کے کٹنے کی تکلیف سے اسی غاصب کے پاس مر گیا۔ اگر مولی نے غاصب کے قبضہ میں رہتے ہوئے اپنے غلام کا ہاتھ کاٹ دیا، پھر یہ غلام اس ہاتھ کی تکلیف سے غاصب کے قبضہ میں ہی مر گیا۔ اگر مجور غلام نے دوسرے مجور غلام کو غصب کر لیا اور وہ اسی غلام کے قبضہ میں مر گیا۔ اگر کسی نے کسی مدبر غلام کو غصب کر لیا، اور اسی غاصب کے پاس اس مدبر نے کوئی جنایت کر لی، اس کے بعد غاصب نے اس مدبر کو اس کے اپنے مولی کے پاس واپس کر دیا، پھر اس واپسی کے بعد اس نے دوبارہ جنایت کی۔ مسائل کی پوری تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ مفصل دلائل

قال: ویدفعه إلی ولی الجنایة الأولی، ثم یرجع بذلك علی الغاصب، وهذا عند أبی حنیفة وأبی یوسف، وقال محمد: یرجع بنصف قیمته فیسلم له؛ لأن الذی یرجع به المولی علی الغاصب عوض ما سلم لولی الجنایة الأولی فلایدفعه إلیه کیلا یؤدی إلی اجتماع البدل والمبدل فی ملك رجل واحد، وکیلا یتکرر الاستحقاق، ولهما أن حق الأول فی جمیع القیمة؛ لأنه حین جنی فی حقه لایزاحمه أحد، وإنما انتقص باعتبار مزاحمة الثانی، فإذا وجد شیئا من بدل العبد فی ید المالك فارغا یأخذه لیتم حقه، فإذا أخذه منه یرجع المولی بما أخذه علی الغاصب؛ لأنه استحق من یده بسبب کان فی ید الغاصب.

قال: وإن کان جنی عند المولی فغصبه رجل فجنی عنده جنایة أخری فعلی المولی قیمته بینهما نصفان، ویرجع بنصف القیمة علی الغاصب لما بینا فی الفصل الأول غیر أن استحقاق النصف حصل بالجنایة الثانیة؛

إذ كانت هي في يد الغاصب، فيدفعه إلى ولي الجناية الأولى ولايرجع به على الغاصب، وهذا بالإجماع، ثم وضع المسألة في العبد فقال: ومن غصب عبدا فجنى في يده ثم رده فجنى جناية أخرى فإن المولى يدفعه إلى ولي الجنايتين ثم يرجع على الغاصب بنصف القيمة فيدفعه إلى الأول ويرجع به على الغاصب، وهذا عند أبي حنيفة وأبي يوسف، وقال محمد: يرجع بنصف القيمة فيسلم له، وإن جنى عند المولى ثم غصبه فجنى في يده دفعه المولى نصفين ويرجع بنصف قيمته فيدفعه إلى الأول ولايرجع به، والجواب في العبد كالجواب في المدبر في جميع ما ذكرنا إلا أن في هذا الفصل يدفع المولى العبد، وفي الأول يدفع القيمة.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ پہلی صورت میں مولی نے غاصب سے جو نصف قیمت وصول کی ہے وہ پہلے جرم کے مستحق کو دے دیگا، پھر اتنی ہی مقدار غاصب سے واپس لے گا۔ یہ قول شیخینؒ کا ہے، اور امام محمدؒ (وائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ۔ع) کے نزدیک مولی اس کے غاصب سے فقط نصف قیمت لے گا جو اسی مولی کے پاس رہ جائے گی، کیونکہ مولی نے غاصب سے جو نصف قیمت واپس لی ہے وہ اس رقم کے عوض ہے جو مولی نے پہلے جرم کے مستحق کو دی تھی یعنی پہلے عوض کا یہ عوض ہوگا۔ اسی لئے مولی اس عوض کو بھی پہلے جرم کے مستحق کو نہیں دے گا، تاکہ ایک ہی شخص ایک بدل اور دوسرا مبدل دونوں کا مالک نہ بن سکے، اور اس لئے بھی کہ پہلے جرم کے مستحق کا حق مکرر نہ ہو جائے۔

ولهما أن حق الأول الخ: اور امام ابوحنیفہؒ وابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ پہلے جرم پر اس کی پوری قیمت میں مستحق کا حق بنتا تھا، کیونکہ اس غلام نے جب پہلی مرتبہ ایک شخص پر جرم کیا تو اس کے حق کے ساتھ کوئی دوسرا حق دار اور دعویدار مقابل نہ تھا یعنی اس شخص کا حق اس غلام کی پوری قیمت تھی۔ مگر بعد میں اس کا حق اس کی نصف قیمت میں رہ گیا تھا یعنی اس شخص کا حق اس غلام کی پوری قیمت ہی تھی، مگر بعد میں اس کا حق اس کی نصف قیمت میں رہ گیا تھا، کیونکہ وہ شخص بھی اس کے ساتھ حق دار ہو گیا تھا۔ لہذا جب اس غلام کے عوض میں سے کسی چیز کو بھی اس کے مولی کے قبضہ میں اس طرح اسے فارغ پائے گا کہ اس کا حق دار اب دوسرا کوئی نہیں رہا تو وہ اس فارغ کو لے لے گا، تاکہ اس کا حق پورا ہو جائے۔ پس جب پہلے جرم کے مستحق نے مولی سے وہ قیمت لے لی جو اس نے غاصب سے پائی تھی تب مولی اس دی ہوئی قیمت کے عوض دوبارہ غاصب سے اس کی آدھی قیمت وصول کرلے گا، کیونکہ مولی کے قبضہ سے وہ رقم ایسے سبب سے نکل گئی ہے جو غاصب کے قبضہ میں پایا گیا تھا۔

قال: وإن كان جنى عند المولى الخ: (پہلے مسئلہ کے برعکس) فرمایا کہ اگر مدبر غلام نے مولی کے پاس جرم کیا پھر ایک شخص نے اسی مولی کے پاس سے اس غلام کو غصب کرلیا، پھر اسی غلام نے اس غاصب کے پاس دوسرا جرم بھی کیا تو اس کے مولی پر ہی اس غلام کی قیمت لازم ہوگی اور وہ قیمت ان دونوں جرموں کے مستحقین میں برابر برابر تقسیم کردی جائے گی، پھر اس کی آدھی قیمت کو مولی اس غاصب سے واپس لے گا، کیونکہ اس کا سبب وہی ہے جو غاصب کے پاس رہتے ہوئے پایا گیا تھا، جیسا کہ پہلی صورت میں ہم نے بتادیا تھا، البتہ اتنی بات ہے کہ اس نصف کا استحقاق دوسرے جرم کی وجہ سے پیدا ہوا، اور دوسرا جرم غاصب کے قبضہ میں پایا گیا تھا۔ اور اس صورت میں بالاتفاق یہ حکم ہے کہ مولی اس آدھی قیمت کو وصول کرکے پہلے جرم کے مستحق کو دے دے گا، پھر دوبارہ اس کو غاصب سے نہیں لے گا۔

ثم وضع المسئلة في العبد الخ: اور اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں مدبر کا مسئلہ بیان کرنے کے بعد خالص غلام کا مسئلہ بھی بیان کیا ہے، یعنی یہ دونوں مسئلے جامع صغیر میں مذکور ہیں۔ مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے غلام غصب کیا اور اس غلام نے غاصب کے قبضہ میں جرم کیا، پھر غاصب نے اس کو مولی کے قبضہ میں دے دیا، پھر اس غلام نے اب اپنے مولی کے پاس دوسرا جرم کیا تو اس خالص غلام کے بارے میں یہ حکم ہوگا کہ مولی اس غلام کو دونوں جرموں کے حق داروں کو دیدے پھر غاصب سے اس کی آدھی قیمت وصول کرکے پہلے جرم کے مستحق کو دے دے، پھر غاصب سے دوبارہ آدھی قیمت

واپس لے۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ امام ابو یوسفؒ کا ہے۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ غاصب سے صرف آدھی قیمت ہی لے گا اور وہ مولی ہی کے لئے ہوگی۔ وإن جنى عند المولى ثم غصبه الخ: اور اگر خالص غلام نے مولی کے پاس جرم کیا پھر اسے کسی نے غصب کیا، اور غاصب کے پاس بھی اس نے دوسرا جرم کر لیا تب مولی اس غلام کو دونوں جرموں کے مستحقین کو نصف نصف تقسیم کر کے دیدے، پھر غاصب سے اس کی آدھی قیمت لے کر پہلے جرم کے مستحق کو دیدے، جسے غاصب سے دوبارہ نہیں لے سکتا ہے۔

والجواب في العبد الخ: اور یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ غلام کی صورت میں جو حکم بیان کیا گیا ہے، مدبر کی صورت میں بھی تمام صورتوں میں یہی حکم رہے گا، البتہ ان دونوں صورتوں میں صرف اتنا سا فرق ہے کہ غلام کی صورت میں مولی اسی غلام کو دے سکتا ہے لیکن مدبر ہونے کی صورت میں اس کی قیمت دے گا۔

توضیح:۔ اگر مدبر غلام نے اپنے مولی کے پاس کوئی جرم کیا، پھر کسی نے اس مدبر کو اس کے مولی کے پاس سے غصب کر لیا۔ اس کے بعد اسی مدبر نے اپنے غاصب کے پاس آکر ایک اور جرم کر لیا۔ اگر ایک شخص نے کسی کا خالص غلام غصب کیا اور اس غلام نے اس غاصب کے پاس کوئی جرم کر لیا۔ پھر غاصب نے اس غلام کو اس کے مولی کے پاس لوٹا دیا، اس کے بعد اس غلام نے اپنے مولی کے پاس بھی دوسرا جرم کر لیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال علمائے کرام۔ مفصل دلائل

قال: ومن غصب مدبرا فجنى عنده جناية ثم رده على المولى ثم غصبه ثم جنى عنده جناية فعلى المولى قيمته بينهما نصفان؛ لأنه منع رقبة واحدة بالتدبير فتجب عليه قيمة واحدة، ثم يرجع بقيمته على الغاصب؛ لأن الجنايتين كانتا في يد الغاصب، فيدفع نصفها إلى الأول، لأنه استحق كل القيمة؛ لأن عند وجود الجناية عليه لا حق لغيره، وإنما انتقص بحكم المزاحمة من بعد. قال: ويرجع به على الغاصب؛ لأن الاستحقاق بسبب كان في يده ويسلم له ولايدفعه إلى ولي الجناية الأولى ولا إلى ولي الجناية الثانية؛ لأنه لا حق له إلا في النصف لسبق حق الأول وقد وصل ذلك إليه، ثم قيل: هذه المسألة على الاختلاف كالأولى، وقيل: على الاتفاق، والفرق لمحمد أن في الأولى الذي يرجع به عوض عما سلم لولي الجناية الأولى؛ لأن الجناية الثانية كانت في يد المالك، فلو دفع إليه ثانيا يتكرر الاستحقاق، أما في هذه المسألة فيمكن أن يجعل عوضا عن الجناية الثانية لحصولها في يد الغاصب فلايؤدي إلى ما ذكرناه.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے ایک مدبر کو غصب کیا اور اس نے غاصب کے پاس کوئی جرم کیا پھر غاصب نے اس کو اس کے مولی کے پاس لوٹا دیا، پھر دوبارہ مولی کے پاس سے اسی غلام کو غصب کر لیا پھر اس نے غاصب کے پاس دوبارہ جرم کیا تو مولی پر اس مدبر کی پوری قیمت دونوں جرموں کے مستحقین کے درمیان نصف نصف لازم ہوگی، کیونکہ مولی نے مدبر بنا کر ایک مبیع کو حکما ممنوع کر دیا ہے تو اس پر ایک ہی قیمت واجب ہوگی، پھر مولی غاصب سے اس کی پوری قیمت واپس لے لے گا، کیونکہ غاصب ہی کے قبضے میں رہتے ہوئے دونوں جرم واقع ہوئے ہیں، اس لئے اس پوری قیمت میں سے آدھی قیمت پہلے جرم کے مستحق کو دے گا، اس لئے کہ پہلا مستحق ہی اس کی پوری قیمت کا حقدار بنتا تھا، اس لئے کہ جس وقت اس پر جرم ہوا تھا اس وقت کوئی دوسرا حقدار نہ تھا، اس کے بعد جو دوسرا جرم ہوا تو اس کی وجہ سے پہلے جرم سے مقابلہ ہو گیا اس لئے پہلے حقدار کا حق کم ہو گیا

قال: ویرجع به علی الغاصب الخ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ پھر غاصب سے پوری قیمت لے کر اس میں سے آدھی قیمت جو مولی نے پہلے جرم کے مستحق کو دے رکھی ہے، دوبارہ غاصب سے واپس لے گا، کیونکہ پہلے جرم کے مستحق کا حقدار ہونا ایسے سبب سے ہوا ہے جو غاصب کے قبضہ میں پایا گیا، اب جب دوبارہ اس نے آدھی قیمت واپس لے لی تب یہ مولی ہی کے پاس رہے گی، اور اب یہ مولی جرم اول یا جرم دوم کسی کے مستحق کو نہیں دے گا، کیونکہ جرم دوم کے مستحق کا حقدار ہونا صرف آدھی قیمت میں تھا، اس لئے کہ پہلے مستحق کا پہلے ہی استحقاق ہو چکا تھا اور آدھی قیمت اس کو مل چکی تھی۔

ثم قیل: هذه المسئلة الخ: پھر کہا گیا ہے کہ اس مسئلہ میں بھی پہلے مسئلہ کی طرح امام محمدؒ کا اختلاف ہے، اور کہا گیا ہے کہ اختلاف نہیں ہے بلکہ اس مسئلہ میں سب کا اتفاق ہے۔ (اس لئے بعض علماء نے کہا ہے کہ یہی صحیح ہے۔ ن) امام محمدؒ کے نزدیک فرق کی وجہ یہ ہے کہ پہلے مسئلہ میں مولی نے جو کچھ غاصب سے واپس لیا تھا، وہ اس مال کا بدلہ تھا جو اس نے پہلے جرم کے مستحق کو ادا کیا تھا، کیونکہ پہلا مسئلہ میں دوسرا جرم مالک کے قبضہ میں رہتے ہوئے ہوا تھا۔ اب اگر اس کو دوبارہ دے گا تو دوبارہ حقدار ہونا لازم آئے گا۔ اس مسئلہ میں یہ بات بھی ممکن ہے کہ جو کچھ اس نے غاصب سے لیا ہے اسے دوسرے جرم کے عوض قرار دیا جائے، کیونکہ دوسرا جرم بھی غاصب کے قبضہ میں ہی ہوا تھا، اس لئے حقدار کا مکرر ہونا لازم نہیں آتا ہے۔

توضیح: -اگر کسی نے ایک مدبر کو غصب کیا، اور اس نے غاصب کے پاس کوئی جرم کیا، پھر غاصب نے اس مدبر کو اس کے اپنے مولی کے پاس لوٹا دیا، پھر اسی غاصب نے اسی مدبر کو اس کے مولی کے پاس سے غصب کر لیا، پھر اس مدبر نے اس غاصب کے بعد دوبارہ جرم کر لیا، تفصیلِ مسئلہ۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ مفصل دلائل

قال: ومن غصب صبيا حرا فمات في يده فجأة أو بحمى فليس عليه شيء، وإن مات من صاعقة أو نهسة حية فعلى عاقلة الغاصب الدية؛ وهذا استحسان، والقياس أن لايضمن في الوجهين، وهو قول زفر والشافعي؛ لأن الغصب في الحر لايتحقق، ألايرى أنه لو كان مكاتبا صغيرا لايضمن مع أنه حر يدا، فإذا كان الصغير حرا رقبة ويدا أولى، وجه الاستحسان أنه لايضمن بالغصب ولكن يضمن بالإتلاف، وهذا إتلاف تسببيا؛ لأنه نقله إلى أرض مسبعة أو إلى مكان الصواعق، وهذا لأن الصواعق والحيات والسباع لاتكون في كل مكان، فإذا نقله إليه وهو متعد فيه وقد أزال حفظ الولي فيضاف إليه؛ لأن شرط العلة ينزل منزلة العلة إذا كان تعديا كالحفر في الطريق، بخلاف الموت فجأة أو بحمى؛ لأن ذلك لايختلف باختلاف الأماكن حتى لو نقله إلى موضع يغلب فيه الحمى والأمراض، نقول: بأنه يضمن فتجب الدية على العاقلة لكونه قتلا تسببيا.

ترجمہ: -امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے آزاد بچہ (غلام نہیں) کو غصب کر لیا اور وہ بچہ ناگہانی موت سے یا بخار کی بیماری سے مر گیا، تو اس غاصب پر کچھ بھی لازم نہ ہوگا۔ اور اگر وہ بچہ بجلی گرنے یا سانپ کے کاٹنے سے مرا ہو تو غاصب کی مددگار برادری پر دیت واجب ہوگی۔ یہ حکم استحسانی ہے، لیکن قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ کسی بھی صورت میں کچھ بھی لازم نہ ہو۔ امام زفر و شافعی (ومالک واحمد) رحمہم اللہ کا یہی قول ہے، کیونکہ کسی بھی آزاد کو خواہ وہ چھوٹا ہو یا بڑا، غصب کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے، اور اس کا غصب تحقق نہیں ہو سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر وہ بچہ آزاد نہیں بلکہ مکاتب ہوتا تب بھی اس غاصب کو اس صورت میں ضامن نہیں کہا جاتا، حالانکہ مکاتب تو اپنی محنت یا ہاتھ کی کمائی سے آزاد ہوتا ہے، اس لئے جو بچہ کہ گردن اور ہاتھ پاؤں یعنی ہر اعتبار سے آزاد ہو اس کا غاصب بدرجہ اولی ضامن نہ ہوگا۔ اور استحسان کی دلیل یہ ہے کہ جس شخص پر ضمان لازم ہوا ہے وہ غصب کرنے کی وجہ سے لازم نہیں ہوا ہے بلکہ اس کو ہلاک کرنے کی وجہ سے ضامن ہوا ہے، اور غاصب نے اس کو ہلاک کرنے کے لئے سبب کو

برانگیختہ کیا ہے یعنی غاصب نے چونکہ اسے ہلاک کرنے کے لئے سبب پیدا کردیا ہے اور وہ اس طرح سے کہ غاصب اس بچہ کو ایسی جگہ لے گیا ہے جہاں سانپ، بچھو اور درندے رہتے ہیں، یا اس جگہ بجلیاں اکثر گرتی ہیں، جبکہ محفوظ جگہوں میں رکھنے کی وجہ سے یعنی جس جگہ بجلیاں نہیں گرتی ہیں اور سانپ اور درندے نہیں ہوتے وہاں پر اس کو رکھ کر اس کی حفاظت ممکن تھی، اور جب وہ غاصب اس بچہ کو ایسی غیر محفوظ جگہ لے آیا جس سے وہ اپنے کام میں زیادتی اور ظلم کرنے والا ہوا، اور اس بچہ کے ولی کو بھی اس کی حفاظت کا موقع نہیں دیا تو یقیناً یہ حرکت اسی غاصب کی طرف منسوب ہوگی، اور بچہ کے مرنے کی علت اگرچہ بجلی یا سانپ ہے اور غاصب کا عمل صرف شرط ہے لیکن اس کے عمل کو علت کے قائم مقام ٹھہرایا گیا ہے، کیونکہ علت کی شرط بھی جب ظلم کے طریقہ سے ہو تو وہ بھی علت کے حکم میں آجاتی ہے، جیسے راستہ میں کنواں کھودنے سے اس میں گر کر مرنے والے کا کنواں کھودنے والا ضامن ہوتا ہے۔

بخلاف الموت فجاۃ الخ: بخلاف اس کے اگر وہ لڑکا از خود کسی سبب یا بخار سے مرجائے تو اس میں ضامن نہیں ہوتا ہے، کیونکہ یہ باتیں جگہ کے مختلف ہونے سے مختلف نہیں ہوتی ہیں۔ اسی بناء پر اگر غاصب کسی بچہ کو غصب کرکے کسی ایسی جگہ لیجائے جہاں بخار یا کسی دوسری بیماری کی زیادتی ہے تو ہم بھی یہ کہتے ہیں کہ وہ غاصب ضامن ہوگا، چونکہ یہ موت اس کے سبب پیدا کرنے کی وجہ سے واقع ہوئی ہے اور یہ قتل ہے یعنی وہ اپنے ہاتھ سے نہیں مرا ہے، اس لئے اس کی دیت اس غاصب کے مددگار برادری پر لازم ہوگی۔

توضیح:-اگر کسی نے ایک آزاد بچہ کو غصب کیا اور وہ بچہ اسی کے پاس ناگہانی موت یا بخار کی وجہ سے مر گیا، یا وہ بچہ بجلی گرنے یا سانپ کے کاٹنے سے مر گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

قال: وإذا أودع صبي عبدا فقتله فعلى عاقلته الدية، وإن أودع طعاما فأكله لم يضمن، وهذا عند أبي حنيفة ومحمد، وقال أبويوسف والشافعي: يضمن في الوجهين جميعا، وعلى هذا إذا أودع العبد المحجور عليه مالا فاستهلكه لايؤاخذ بالضمان في الحال عند أبي حنيفة ومحمد ويؤاخذ به بعد العتق، وعند أبي يوسف والشافعي يؤاخذ به في الحال، وعلى هذا الخلاف الإقراض والإعارة في العبد والصبي، وقال محمد في أصل الجامع الصغير: صبي قد عقل، وفي الجامع الكبير: وضع المسألة في صبي ابن اثنتي عشرة سنة، وهذا يدل على أن غير العاقل يضمن بالاتفاق؛ لأن التسليط غير معتبر. وفعله معتبر، لهما أنه أتلف مالا متقوما معصوما حقا لمالكه فيجب عليه الضمان كما إذا كانت الوديعة عبدا، وكما إذا أتلف غير الصبي في يد الصبي المودع، ولأبي حنيفة ومحمد أنه أتلف مالا غير معصوم فلايجب الضمان كما إذا أتلفه بإذنه ورضاه، وهذا لأن العصمة تثبت حقا له، وقد فوتها على نفسه حيث وضع المال في يد مانعة فلايبقى مستحقا للنظر إلا إذا أقام غيره مقام نفسه في الحفظ، ولا إقامة ههنا؛ لأنه لا ولاية له على الصبي ولا للصبي على نفسه بخلاف البالغ والمأذون له،، لأن لهما ولاية على أنفسهما، وبخلاف ما إذا كانت الوديعة عبدا؛ لأن عصمته لحقه، إذ هو مبقي على أصل الحرية في حق الدم، وبخلاف ما إذا أتلفه غير الصبي في يد الصبي؛ لأنه سقطت العصمة بالإضافة إلى الصبي الذي وضع في يده المال دون غيره. قال: وإن استهلك مالا ضمن، يريد به من غير إيداع؛ لأن الصبي يؤاخذ بأفعاله، وصحة القصد لامعتبر بها في حقوق العباد. والله أعلم بالصواب

ترجمہ:-امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کسی بچہ کے پاس اپنا ایک غلام امانت کے طور پر رکھا اور اس بچہ نے اس غلام کو

قتل کر دیا تو اس کی دیت بچہ کی مددگار برادری پر لازم ہوگی (خواہ یہ قتل قصداً ہو یا غلطی سے ہو، کیونکہ بچوں کا کیا ہوا جرم خواہ قصداً ہی کیوں نہ ہو اس کی عقل کی کمی کی وجہ سے اس جرم کو غلطی ہی سے کرنا سمجھا جاتا ہے، اور اگر کسی نا سمجھ بچہ کے پاس کھانا بطور امانت رکھا گیا تو وہ ضامن نہیں ہوگا۔ یہ قول امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کا ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ وہ دونوں صورتوں میں ضامن ہوگا۔ (یہی قول امام مالکؒ واحمدؒ کا بھی ہے۔ ع)

وعلى هذا إذا أودع العبد الخ: اسی طرح سے اگر کسی مجور غلام (یعنی جسے کاروبار کی اجازت نہ ہو) کے پاس مال امانتاً رکھا گیا اور اس نے اس کو ضائع کر دیا تو امام ابو حنیفہؒ وامام محمدؒ کے نزدیک اس کا تاوان اس غلام سے فوراً نہیں لیا جائے گا، البتہ وہ جب بھی آزاد ہوگا تب جرمانہ لیا جائے گا، اس شرط کے ساتھ کہ وہ بالغ ہو چکا ہو لیکن امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس سے اسی وقت تاوان لیا جائے گا۔ اسی طرح اگر بچہ یا غلام کو کسی نے کچھ قرض دیا یا اس کو کوئی چیز عاریۃً دی گئی اور اس شخص نے وہ مال ضائع کر دیا تو اس صورت میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ (معلوم ہونا چاہئے کہ یہ اختلاف کیا ایسے بچہ کے بارے میں جس میں عقل اور ہوش آ گیا ہو یا ایسے بچہ میں ہے جس میں عقل نہ آئی ہو تو قول اظہر یہ ہے یہ اختلاف عقل والے بچہ کے بارے میں ہے اور امام محمدؒ کے بارے میں ہے امام محمد نے اصل اور جامع اور الصغیر میں یہ کہ یہ اختلاف عقل والے بچے کے بارے میں ہے اور امام محمدؒ نے اصل اور جامع صغیر میں یہ قید لگائی ہے کہ بچہ ایسا ہو کہ اس میں سمجھ آ گئی ہو اور جامع کبیر میں یہ حکم ایسے بچے کے بارے میں ہے جو بارہ برس کا ہو چکا ہو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ نا سمجھ بچہ بالاتفاق ضامن ہوگا کیونکہ، کیونکہ مال غلام کو یا کھانا وغیرہ کی طرف سے حوالہ کرنے کا اعتبار نہیں ہے، لیکن بچہ کا کام معتبر ہوتا ہے لہٰذا وہ خود ضامن ہوگا۔ اسی طرح فخر الاسلامؒ نے ایسا ہی ذکر کیا ہے، لیکن صدر الاسلام اور قاضی خان اور تمر تاشیؒ نے اس کے خلاف اس طرح کہا ہے کہ اگر یہ اختلاف ایسی صورت میں ہے کہ بچہ عاقل ہو، اور اگر سمجھ دار نہ ہو تو بالاتفاق ضامن نہیں ہوگا۔ کذا فی العین)

لهما أنه أتلف مالاً متقوماً الخ: امام ابو یوسفؒ وامام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس بچہ اور اسی کی طرح مجور غلام نے اگر ایسا مال اور کھانا وغیرہ ضائع کیا جو قیمتی اور قابل احترام اور اس کے مالک کا حق ہو تو ضائع کرنے والا ضامن ہوگا، جیسا کہ ایک غلام امانۃً رکھنے کی صورت میں ضامن ہوتا ہے، اور جیسا کہ کے پاس امانتاً رکھے ہوئے کھانے کو اس کے قبضہ سے کسی اجنبی نے ضائع کر دیا تو وہ ضامن ہوتا ہے۔ (ف:- کیونکہ اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر اس بچہ کے پاس کھانا وغیرہ کو کسی اجنبی نے ضائع کر دیا تو وہ ضامن ہوتا ہے جیسا کہ امانت رکھنے والے بچہ نے امانت کو ضائع کیا تو وہ ضامن ہوتا ہے۔)

ولأبي حنيفةؒ ومحمدؒ أنه أتلف مالاً الخ: اور امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس بچہ نے ایسے مال کو ضائع کیا جو غیر محفوظ ہے، اس لئے اس پر ضمان واجب نہ ہوگا، جیسا کہ مال والے کی اجازت اور رضامندی سے ضائع کرتا تو ضمان واجب نہ ہوتا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ یہ مال اس وجہ سے غیر محفوظ تھا کہ اس کی عظمت صرف مالک کے حق کی وجہ سے ثابت کی گئی تھی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی بھی مال کہیں کا بھی ہو سارا کا سارا حقیقت میں خداوند حقیقی کی ملکیت میں ہے اور سارے بندے بھی اسی کے بندے ہیں، اور اللہ تعالیٰ نے یہ ساری چیزیں ان ہی بندوں کے نفع حاصل کرنے کے لئے بنائی ہیں، لیکن اگر ایک ہی وقت اور ایک ہی حالت میں ایک چیز سے سب کو نفع اٹھانے کا اختیار دیا جاتا تو دنیا کی انتظام باقی نہ رہتا اور آپس میں زبردست فساد برپا ہو جاتا۔ اسی لئے مباح چیزوں میں سے جس پر اس شخص کا قبضہ پہلے ہی سے ہو اسی کے لئے اس مال میں عصمت کا حق ثابت ہوتا ہے، یعنی یہ چیز اسی شخص کی ملکیت میں اور قابل احترام بنادی جاتی ہے۔ اس طرح یہاں بھی احترام مالک کے حق کی وجہ سے ثابت تھا، حالانکہ مالک نے خود اپنے حق کو ختم کر دیا۔ اس طرح سے کہ اس نے یہ مال ایسے شخص کے قبضہ میں دیدیا جس کو مال کے رد و بدل اور اس میں کاروبار کرنے سے روک دیا ہو۔ اسی لئے مالک اس لائق نہ رہا کہ شریعت اس کے حق کا لحاظ رکھے لیکن اگر مالک کبھی ایسے مال کی حفاظت کے لئے اپنی جگہ پر دوسرے شخص کو ذمہ دار بنادیا تو اس کے حق کا لحاظ رکھا جائے گا، اور چونکہ اس

مالک نے موجودہ صورت میں ایسے کسی شخص کو اپنا قائم مقام نہیں بنایا ہے، کیونکہ بچہ پر اس کو کوئی حکومت حاصل نہیں ہے کہ اس بناء پر بچہ پر اس مال کی حفاظت لازم ہو، بلکہ بچہ کو خود اپنی ذات اور اپنی جان پر رعایت اور حکومت ولایت حاصل نہیں ہے کہ اس کا التزام کرنا درست ہو۔

بخلاف البالغ والمأذون له الخ: بخلاف بالغ اور اس غلام کے جس کو کاروبار کی اجازت دی ہوئی ہو کہ ان دونوں کو اپنی ذات پر اختیار حاصل ہوتا ہے، اور بخلاف مال کے کہ اگر بچہ کے پاس امانت کے طور پر کوئی غلام ہو تو وہ بچہ کے ایسے غلام کے قتل کرنے میں ضامن ہوتا ہے، کیونکہ غلام کی عزت اور عصمت اپنی ذاتی حق کی وجہ سے ثابت ہے، کیونکہ غلام اپنے خون کے بارے میں اصلی آزادی پر باقی رہتا ہے، اور بخلاف اس کے اگر بچہ کے قبضہ میں اس بچہ کے سوا کسی دوسرے نے مال کو ضائع کر دیا تو بچہ اس وجہ سے ضامن ہوتا ہے کہ اس کے مال کی عصمت صرف بچہ کے لحاظ سے ختم کی گئی تھی، جس کے قبضہ میں مالک نے بطور امانت رکھا تھا لیکن دوسرے کے لحاظ سے ساقط نہیں تھی۔ (ف:- لہٰذا دوسرا شخص اس کے تلف کرنے سے ضامن ہوگا اگر چہ وہ بچہ ہی ہو۔)

قال: وإن استهلك مالا الخ: اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر بچہ نے کسی کے مال کو ضائع کر دیا تو وہ ضامن ہوگا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ امانت رکھے بغیر مال کو ضائع کر دیا ہو یعنی مال کے مالک نے اس مال کو بچہ کے پاس امانتاً نہیں رکھا تھا بلکہ امانت کے بغیر ہی بچہ نے اس کا مال ضائع کر دیا تو بچہ ضامن ہوگا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ بچہ اپنے کاموں میں خود ذمہ دار ہوتا ہے اور اس کی پکڑ ہوتی ہے۔ اب رہی یہ بات کہ بچہ کا کسی کام کا ارادہ کرنا صحیح ہوتا ہے یا نہیں؟ تو جواب یہ ہے کہ بندوں کے حق میں اس کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

> توضیح:- اگر کسی نے بچہ کے پاس اپنا ایک غلام امانت کے طور پر رکھا پھر اس بچہ نے اس غلام کو قتل کر دیا، یا کسی بچہ کے پاس کھانے کی چیز امانتاً رکھی اور وہ بچہ اسے کھا گیا۔ اور اگر کسی مجور غلام کے پاس ودیعت کا مال رکھا اور غلام نے اسے ہلاک کر دیا۔ مسائل کی تفصیل۔ اقوال ائمہ کرام۔ حکم۔ دلائل مفصلہ۔ اس جگہ بچہ سے کس عمر کا بچہ مراد ہو سکتا ہے۔

باب القسامة

(قسامت کا بیان)

"القسامة" یعنی کسی سے قسم لینا، لیکن شریعت میں اس سے مراد یہ ہے کہ جس محلہ یا مکان میں ایسا قتل کیا ہوا شخص پایا جائے جس کے قتل کرنے والے کا پتہ نہ چلتا ہو، حالانکہ اس مردہ میں گلا گھونٹنے یا شدید چوٹ یا زخمی کرنے کا اثر موجود ہو تو اس علاقہ کے پچاس آدمیوں میں سے اس طرح سے قسم لی جائے کہ ہر شخص قسم کھاتے ہوئے یوں کہے کہ واللہ میں نے اسے قتل نہیں کیا ہے، اور نہ ہی مجھے اس کے قاتل کا پتہ ہے، لیکن اس میں ہر شخص بالغ و عاقل اور آزاد ہو، اور مردہ میں یہ باتیں پائی جا رہی ہوں جو ابھی بیان کی گئی ہیں اور پورے پچاس آدمی قسم کھانے والے ہوں (ان میں سے ایک بھی کم نہ ہو۔) اسی لئے اگر اپنے آدمی اس قسم کے وہاں پر موجود نہ ہوں تو دوبارہ ان موجودین میں سے قسم لے کر پچاس کی تعداد پوری کی جائے گی۔ پھر اس طرح قسم لینے کے بعد اس قسامت کا حکم یہ ہوگا کہ اس کے بعد ان پر دیت کا حکم لازم کیا جائے گا، تاکہ مردہ کا خون مفت میں ضائع نہ ہو۔ اکثر علماء کے نزدیک اس قسامت میں عورتیں داخل نہ ہوں گی۔ یعنی ان سے اس طرح کی قسم نہیں لی جائے گی۔ مج۔ع)

قال: وإذا وجد القتيل في محلة ولايعلم من قتله استحلف خمسون رجلا منهم يتخيرهم الولي: بالله ما قتلناه ولاعلمنا له قاتلا، وقال الشافعي: إذا كان هناك لوث استحلف الأولياء خمسين يمينا ويقضي لهم بالدية على المدعى عليه عمدا كانت الدعوى أو خطأ، وقال مالك: يقضي بالقود إذا كانت الدعوى في القتل العمد، وهو أحد قولي الشافعي، واللوث عندهما أن يكون هناك علامة القتل على واحد بعينه أو ظاهر يشهد للمدعي من عداوة ظاهرة أو شهادة عدل أو جماعة غير عدول أن أهل المحلة قتلوه، وإن لم يكن الظاهر شاهدا له فمذهبه مثل مذهبنا غير أنه لايكرر اليمين بل يردها على الولي، فإن حلفوا لا دية عليهم للشافعي في البداية بيمين الولي قوله عليه السلام: للأولياء فيقسم منكم خمسون أنهم قتلوه، ولأن اليمين تجب على من يشهده له الظاهر، ولهذا تجب على صاحب اليد، فإذا كان الظاهر شاهدا للولي يبدأ بيمينه ورد اليمين على المدعي أصل له كما في النكول غير أن هذه دلالة فيها نوع شبهة، والقصاص لايجامعها والمال يجب معها، فلهذا وجبت الدية.

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہا ہے (القتیل بمعنی المقتول ہے) کہ اگر کسی محلّہ میں کوئی قتل کیا ہوا آدمی پایا جائے اور یہ بات معلوم نہ ہوسکے کہ اسے کس نے قتل کیا ہے، تو مقتول کے ولی اس محلّہ میں سے (جن کے بارے میں اس قتل میں شریک ہونے کا اسے شبہ ہو) ان میں سے پچاس آدمیوں کو قسم کھانے کے لئے چھانٹے، اور ان سے اس طرح سے قسم لی جائے کہ واللہ ہم نے اسے نہ قتل کیا ہے اور نہ ہی ہم اس کے قتل کرنے والے کو کسی طرح سے جانتے ہیں۔

وقال الشافعیؒ الخ: اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اگر وہاں کوئی لوث ہو یعنی ایسا قرینہ موجود ہو جس سے مدعی کی سچائی ظاہر ہو رہی ہو، تو اس مقتول کے اولیاء سے پچاس قسمیں لی جائیں گی، اور مدعی علیہ کو یہ حکم دیا جائے گا کہ وہ ان اولیاء کو دیت ادا کردیں، خواہ یہ دعوی قتل عمد کا ہو کہ اس نے قصداً اس شخص کو قتل کیا ہے یا خواہ قتل خطا کا دعوی ہو کہ اس سے غلطی سے فلاں قتل ہوگیا ہے۔

وقال مالك: يقضي بالقود الخ: اور امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اولیاء نے قصداً قتل کرنے کا دعوی کیا ہو تو اس مدعی علیہ پر قصاص جاری ہونے کا حکم سنایا جائے گا۔ اور امام شافعیؒ کے بھی دو اقوال میں سے ایک قول یہی ہے۔ واللوث عندهما الخ: اور ان دونوں یعنی امام مالکؒ و شافعیؒ کے نزدیک لوث کے معنی یہ ہیں کہ اس جگہ کوئی خاص شخص ایسا ہو جس پر دوسرے کو قتل کرنے کی کوئی علامت پائی جا رہی ہو، مثلاً اس کی تلوار میں یا اس کے بدن میں یا کپڑوں میں خون لگا ہوا ہو یا ایسی کوئی بات یا حالت پائی جا رہی ہو جس سے مدعی کے دعوی پر گواہی پائی جا رہی ہو، مثلاً مدعی اور مدعی علیہ یعنی قاتل کے ولی اور مقتول کے درمیان دشمنی چل رہی ہو، یا کوئی ایک عادل شخص یا غیر عادلوں کی ایک جماعت گواہ میں رہی ہو کہ محلّہ والوں نے اسے مشترکہ طور پر اسے قتل کیا ہے۔ وإن لم يكن الظاهر شاهدا له الخ: اور اگر ظاہر حال اس مدعی کے لئے گواہ نہ ہو تو امام شافعیؒ کا مذہب بھی ہماری مذہب کے مثل ہوگا۔ صرف اتنا فرق ہوگا کہ ان کے نزدیک دوبارہ قسم نہیں لی جائے گی بلکہ اس وقت ولی سے قسم لی جائے گی، اور اگر اہل محلّہ قسم کھالیں تو ان پر دیت واجب نہیں ہوگی۔ للشافعي في البداية الخ: اور ولی سے قسم شروع کرنے کے بارے میں امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مقتول کے اولیاء سے یہ فرمایا تھا کہ اب تم میں پچاس آدمی قسم کھائیں کہ تمہارے مقتول کو یہودیوں نے قتل کیا ہے۔ (ف:- اس کا واقعہ یہ ہوا تھا کہ خیبر کے کسی گڈھے میں عبداللہ بن سہل بن زید کو محیصہ بن مسعود بن زید نے مقتول پا کر دفن کیا پھر وہاں مدینہ میں آکر خود مع حویصہ بن مسعود و عبدالرحمٰن بن سہل کے ساتھ جناب رسول اللہ ﷺ کے دربار میں آکر عبداللہ بن سہل کا واقعہ بیان کیا تب آپؐ نے فرمایا کہ تم پچاس قسمیں کھالو تو اپنے ساتھی کے خون کے مستحق ہو جاؤ گے تو انہوں نے کہا: یارسول اللہ ہم کس طرح قسم کھا سکتے ہیں جبکہ اس موقع پر ہم موجود نہیں تھے، یعنی

واقعہ قتل کے وقت جبکہ ہم موجود نہیں تھے تو بن دیکھے کسی کے بارے میں جھوٹی قسم کس طرح کھالیں، اس پر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ ایسی صورت میں یہی یہود پچاس قسمیں کھا کر تم سے براءت کرلیں گے۔ تب انہوں نے کہا کہ وہ لوگ مسلمان نہیں ہیں، اس لئے ہم کفار کی قوم کی قسموں کا کس طرح اعتبار کرلیں۔ بالآخر رسول اللہ ﷺ نے صدقات کے اونٹوں میں سے سو اونٹ ان کو فدیہ میں دلوادئے۔ ائمہ ستہ نے اس کی روایت کی ہے۔ ت۔ ع۔ اس میں مقتول کے اولیاء کو قسم دینے میں مقدم کیا ہے۔ اور اس دلیل سے بھی یہ قسم اس شخص پر واجب ہوتی ہے جس کے لئے ظاہر حال گواہ بن رہا ہو۔ اسی لئے مال عین کے دعوی میں قبضہ رکھنے والے پر قسم واجب ہوتی ہے۔ لہٰذا جب ظاہر حال مقتول کے ولی کے حق میں ہو تو اسی سے قسم شروع کی جائے گی اور یہ بات کہ مدعی سے قسم دوبارہ لی جائے تو امام شافعیؒ کے لئے یہ بھی ایک اصل ہے کہ جیسے مدعی علیہ کے قسم سے انکار کی صورت میں ذکر ہوا ہے۔ اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ قسموں کے ذریعہ گواہی میں ایک طرح کا شبہ پایا جاتا ہے اور شبہ کے ساتھ قصاص واجب نہیں ہوسکتا ہے، البتہ مال واجب ہوتا ہے، اسی لئے یہاں دیت واجب ہوئی، قصاص واجب نہیں ہوا۔

توضیح:- القسامۃ کے معنی لغوی اور شرعی اور اس کا حکم۔ اگر کسی محلہ میں کوئی مقتول پایا جائے اور قاتل کا پتہ نہ چل سکے۔ "لوث" کے معنی۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل مفصلہ

ولنا قوله ﷺ: البينة على المدعي واليمين على من أنكر، وفي رواية: على المدعى عليه، وروى سعيد بن المسيب رضي الله عنه أن النبي عليه السلام بدأ باليهود بالقسامة وجعل الدية عليهم لوجود القتيل بين أظهرهم، ولأن اليمين حجة للدفع دون الاستحقاق، وحاجة الولي إلى الاستحقاق، ولهذا لايستحق بيمينه المال المبتذل فأولى أن لايستحق به النفس المحترمة، وقوله: "يتخيرهم الولي" إشارة إلى أن خيار تعيين الخمسين إلى الولي؛ لأن اليمين حقه، والظاهر أنه يختار من يتهمه بالقتل أو صالحي أهل المحلة، لما أن تحرزهم عن اليمين الكاذبة أبلغ التحرز فيظهر القاتل، وفائدة اليمين النكول، فإن كانوا لايباشرون ويعلمون يفيد يمينب الصالح على العلم بأبلغ مما يفيد يمين الطالح، ولو اختاروا أعمى أو محدودا في قذف جاز؛ لأنه يمين وليس بشهادة.

ترجمہ:- اور ہم احناف کی دلیل قسامت کے سلسلہ میں یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ مدعی کے ذمہ گواہوں کو پیش کرنا ہے، اور جو منکر ہے اس پر قسم کھانا لازم ہے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ مدعی علیہ پر قسم ہے۔ ترمذی وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے۔

وروى سعيد بن المسيب الخ: اور حضرت سعید بن المسیبؒ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے عبداللہ بن سہل کے واقعہ میں پہلے یہودیوں سے قسامت کی ابتدا کی اور انہیں پر دیت لازم کی، کیونکہ مقتول انہیں کے درمیان پایا گیا تھا۔ (البزار القاری نے اس کی روایت کی ہے۔) اور اس دلیل سے بھی کہ قسم تو دفع کرنے کی حجت ہے، لیکن دعوی حق کی حجت نہیں ہے۔ حالانکہ مقتول کے ولی کو اپنی دیت کے حق کو ثابت کرنے کی ضرورت ہے، اس لئے اس کی قسم سودمند نہ ہوگی۔ اس بناء پر حقیر مال کے دعوی میں اپنی قسم کی وجہ سے مال کا مستحق نہیں ہوتا ہے، اس لئے قابل احترام نفس کا مستحق نہیں ہوگا۔ **وقوله يتخيرهم الولي الخ:** پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ مصنفؒ نے جو یہ لکھا ہے کہ ان پچاس آدمیوں کا قسم کھانے کے لئے ولی مقتول انتخاب کرے گا، اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ان آدمیوں کو متعین کرنے کا اختیار ولی کو ہے، کیونکہ قسم اسی کا حق ہے۔ اور بظاہر وہ ولی اس کام کے لئے ایسے ہی لوگوں کا انتخاب کرے گا جن پر اس ولی کو قتل کرنے کے سلسلہ میں تہمت اور گمان ہو رہا ہو، یا محلہ

والوں سے نیک لوگوں کا انتخاب کرے گا، کیونکہ یہ لوگ جھوٹی قسم کھانے سے مکمل طریقے سے بچنے کی کوشش کریں گے، اس طرح آسانی سے اصل قاتل ظاہر ہو جائے گا۔

وفائدة اليمين النكول الخ: اور قسم کھلانے کا فائدہ یہ ہے کہ قسم کھانے سے انکار ہو، جس سے مطلب حاصل ہو جائے گا۔ اب اگر ان لوگوں نے قتل کا جرم نہ کیا ہو اور وہ قاتل کو جانتے ہوں گے تو بدکاروں کی قسم سے جو فائدہ ہوتا اس سے زیادہ فائدہ صالحین کی قسم سے ہوگا، یعنی پورے یقین کے ساتھ اصلی قاتل کا پتہ چل جائے گا۔ اور اگر مقتول کے اولیاء نے اندھوں یا ان لوگوں کو منتخب کیا ہو جن پر کسی کو زنا کی تہمت لگانے کے بارے میں حد لگائی گئی ہو (محدود فی القذف) تو بھی جائز ہوگا، کیونکہ یہ حقیقت میں گواہی نہیں ہے بلکہ صرف قسم ہے۔ (ف:- بعضوں نے لکھا ہے کہ عبداللہ بن سہل کے واقعہ میں جب انہوں نے کہا کہ ہمارے خیال میں یہودیوں نے اسے قتل کیا ہے تو رسول اللہ ﷺ نے یہودیوں کو بلا کر پوچھا کہ کیا تم نے اسے قتل کیا ہے تو انہوں نے انکار کیا، تب آپ نے انصار سے کہا کہ کیا تم پچاس یہودیوں سے ایسی قسم کھا لینے پر مطمئن ہو جاؤ گے کہ ہم نے اس کو قتل نہیں کیا ہے؟ اس پر انصار نے کہا کہ یہ لوگ قسم کھانے میں نڈر ہیں یعنی اطمینان سے جھوٹی قسم کھالیں گے۔ اس پر پھر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اگر تمہارے اپنے لوگوں میں سے پچاس آدمی قسم کھالیں تو تم دیت کے مستحق ہو جاؤ گے، تب انہوں نے کہا کہ ہم تو کبھی بھی قسم نہیں کھائیں گے۔ آخر کار رسول اللہ ﷺ نے خود اپنی طرف سے دیت دلوادی۔ صحیحین میں ایسا ہی ہے۔ اور اسی کے مانند بخاری وابوداؤد نے روایت کی ہے۔ اس روایت میں یہودیوں سے قسم شروع کرنا بیان کیا گیا ہے، جس سے امام شافعیؒ کا استدلال صحیح نہ رہا۔ اور البینة علی المدعی الخ کی حدیث قیاس کے مطابق بھی حنفیہ کے لئے اپنی جگہ حجت باقی ہے۔ اچھی طرح مسئلہ کو سمجھ لیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم

توضیح:- قسامت کے سلسلہ میں امام ابوحنیفہؒ کا دعویٰ اور ان کی دلیل۔ اور دوسرے ائمہ کا جواب۔ مفصل دلائل

قال: فإذا حلفوا قضى على أهل المحلة بالدية ولايستحلف الولي، وقال الشافعي: لاتجب الدية لقوله عليه السلام في حديث عبدالله بن سهل رضي الله عنه: تبرئكم اليهود بأيمانها، ولأن اليمين عهدت في الشرع مبرئا للمدعى عليه لاملزما كما في سائر الدعاوى، ولنا أن النبى عليه السلام جمع بين الدية والقسامة فى حديث سهل وفي حديث زياد بن أبي مريم، وكذا جمع عمر رضي الله عنه بينهما على وادعة، وقوله: عليه السلام: "تبرئكم اليهود" محمول على الإبراء عن القصاص والحبس، وكذا اليمين مبرئة عما وجب له اليمين، والقسامة ماشرعت لتجب الدية إذا نكلوا بل شرعت ليظهر القصاص بتحرزهم عن اليمين الكاذبة فيقروا بالقتل، فإذا حلفوا حصلت البراء ة عن القصاص ثم الدية تجب بالقتل الموجود منهم ظاهرألوجود القتيل بين أظهرهم لا بنكولهم أو وجبت بتقصيرهم في المحافظة كما في القتل الخطأ.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ان لوگوں نے قسم کھالی تو محلّہ والوں (عاقلہ) پر دیت لازم ہونے کا حکم دیا جائے گا، اور ولی سے قسم نہیں لی جائے گی۔ (یہی قول حضرات عمرو نخعی وشعبی رحمہم اللہ کا ہے۔ ع اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ دیت واجب نہ ہوگی یہی قول امام مالکؒ واحمد وغیرہم کا ہے) کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے عبداللہ بن سہلؓ کی حدیث میں فرمایا ہے کہ یہود اپنی قسموں کے ساتھ تم سے براءت کریں گے۔ اس کی روایت مالک رحمہ اللہ نے کی ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ قسم تو شریعت میں مدعیٰ علیہ کی براءت کرنے والی معلوم ہوئی ہے، اور مدعیٰ علیہ پر حق لازم کرنے والی نہیں ہوئی، جیسا کہ تمام دعووں سے معلوم ہوا ہے۔

ولنا أن النبی ﷺ الخ: اور ہماری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت عبد اللہ بن سہل اور زیاد بن ابی مریم کی حدیث میں دیت اور قسامت دونوں کو جمع فرمایا ہے جیسا کہ حضرت عبد اللہ کی حدیث میں دیت دینا بیان کیا گیا ہے۔ اسی طرح حضرت عمرؓ نے وادعہ قبیلہ پر قسامت کے ساتھ دیت کا حکم لگایا ہے۔ اس کی روایت ابن ابی شیبہ نے کی ہے۔

وقوله علیه السلام الخ: اور یہ جو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ یہود تم سے براءت کریں گے، اس کے معنی یہ ہیں کہ یہود تمہارے واسطے قسمیں کھا کر قصاص اور قید سے بری ہو جائیں گے۔ اور اس قیاس کا جواب مدعی علیہ کی قسم بری کرنے والی ہے تو قسم ایسی ہی چیز سے بری کرنے والی ہوتی ہے جس کے لئے قسم لی گئی ہے۔ اس جگہ یہ مراد ہوگی کہ ہم نے قتل نہیں کیا اور نہ ہی ہم اس کے قاتل کو جانتے ہیں، اس لئے یہ قسم قصاص سے بری کرنے والی ہوئی۔ اور شریعت میں قسمیں لینے کا مقصد یہ نہیں ہے کہ اس کے انکار سے براءت واجب کی جائے بلکہ اس لئے ثابت کی گئی ہے کہ جھوٹی قسمیں کھانے سے بچ کر قاتل کے متعلق قتل کا اقرار کرلے تاکہ قصاص ظاہر ہو جائے اب اگر انہوں نے قسم کھائی تو واقعۃً قصاص سے برات ہوگی۔ اب دیت کا حکم تو وہ خواہ اس وجہ سے واجب ہوتی ہے کہ بظاہر ان لوگوں میں قتل کا ہونا پایا جا رہا ہے، کیونکہ مقتول انہی لوگوں کے درمیان پایا گیا ہے، اسی وجہ سے ان پر دیت واجب ہوئی، اور اس وجہ سے نہیں ہوئی کہ انہوں نے قسم کھانے سے انکار کیا ہے۔ یا اس وجہ سے دیت واجب ہوتی ہے کہ ان لوگوں نے ایک انسان کی حفاظت میں کوتاہی کی ہے، جیسے کہ غلطی سے قتل کر دینے میں دیت واجب ہوتی ہے۔

(ف:- اسی بناء پر اگر کسی نے شکار پر تیر مارا مگر وہ کسی آدمی کو جا کر لگ گیا اس وقت وہ قاتل بے قصور ہے، کیونکہ پہلے سے اس کا کوئی ارادہ نہ تھا، اس کے باوجود اس پر دیت اس لئے واجب ہوتی ہے کہ اس نے احتیاط کرنے میں کوتاہی کی ہے، اسی طرح ان لوگوں پر حفاظت کرنے میں کوتاہی کرنے پر دیت واجب ہوگی۔

توضیح:- اگر قسامت کے مسئلہ میں پچاس آدمیوں نے قسم کھالی تو کیا محلّہ والوں پر دیت لازم ہوگی۔ اور کیا ولی سے قسم لی جائے گی۔ مسائل کی تفصیل۔ اقوال ائمہ کرام۔ حکم۔ مفصل دلائل

ومن أبی منهم الیمین حبس حتی یحلف؛ لأن الیمین فیه مستحقة لذاتها تعظیما لأمر الدم، ولهذا یجمع بینه وبین الدیة بخلاف النکول فی الأموال؛ لأن الیمین بدل عن أصل حقه، ولهذا یسقط ببذل المدعی، وفیما نحن فیه لایسقط ببذل الدیة، هذا الذی ذکرنا إذا ادعی الولی فالقتل علی جمیع أهل المحلة، وکذا إذا ادعی علی البعض والدعوی فی العمد أو الخطأ لانهم لا یتمزون عن بأعیانهم الباقی ولو ادعی علی البعض باعیانهم أنه قتل ولیه عمدا أو خطأ فکذلك الجواب یدل علیه إطلاق الجواب فی الکتاب، وهکذا الجواب فی المبسوط، وعن أبی یوسف فی غیر روایة الأصول أن فی القیاس تسقط القسامة والدیة عن الباقین من أهل المحلة ویقال للولی: أ لك بینة؟ فإن قال: لایستحلف المدعی علیه علی قتله یمینا واحدة، ووجهه أن القیاس یاباه لاحتمال وجود القتل من غیرهم، وإنما عرف بالنص فیما إذا کان فی مکان ینسب إلی المدعی علیهم والمدعی یدعی القتل علیهم وفیما ورائه بقی علی أصل القیاس، وصار کما إذا ادعی القتل علی واحد من غیرهم، وفی الاستحسان تجب القسامة والدیة علی أهل المحلة لأنه لافصل فی إطلاق النصوص بین دعوی ودعوی فتوجبه بالنص لا بالقیاس، بخلاف ما إذا ادعی علی واحد من غیرهم؛ لأنه لیس فیه نص، فلو أوجبناهما لأوجبناهما بالقیاس، وهو ممتنع.

ترجمہ:- پھر محلّہ والوں میں سے ولی نے جن لوگوں کا انتخاب کیا ہے۔ اگر ان میں سے کسی نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو

اس کو قید کر دیا جائے گا، کیونکہ اس پر قتل کی تہمت لازم آتی ہے، اس لئے کہ خون کے احترام کی وجہ سے از خود قسم کھانے کا حق ہوتا ہے۔ اسی لئے قسامت اور دیت دونوں کو جمع کیا جاتا ہے، اور یہ بات صرف خون کے معاملہ میں ہے۔

بخلاف النکول فی الأموال الخ: بخلاف اموال کے کہ اگر کوئی شخص مال کے دعوی کے موقع پر قسم کھانے سے انکار کر دے تو اسے قید میں نہیں ڈالا جائے گا، کیونکہ اس جگہ قسم کھانے کا اپنے طور پر حق نہیں ہوتا ہے بلکہ اصل حق کا دعوی ہے۔ اسی لئے اگر مدعی علیہ نے جس مال پر دعوی کیا تھا اس مال کو واپس کر دیا تو قسم کھانے کا کام ختم ہو جاتا ہے۔ جبکہ موجودہ مسئلہ میں اگر ان لوگوں نے دیت دینا قبول کر لیا تب بھی قسم ختم نہیں ہوگی۔ یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ مقتول کے ولی نے تمام محلہ والوں پر قتل کا دعوی کیا ہو۔ اسی طرح سے اگر محلہ والوں میں سے غیر معین لوگوں پر ایسا دعوی کیا یعنی مثلاً یہ کہا کہ مثلاً ان میں سے دس آدمیوں نے مل کر مارا ہے تو بھی یہی حکم ہوگا خواہ قتل عمد کا دعوی ہو یا قتل خطا کا، کیونکہ دوسرے وہ لوگ جو کہ معین نہیں ہیں وہ بھی تو ممتاز نہیں ہیں۔

ولو ادعی علی البعض بأعیانهم الخ: اور اگر مدعی نے محلہ والوں میں سے کسی ایک معین شخص یا زائد معین شخصوں پر دعوی کیا کہ فلاں شخص نے یا ان لوگوں نے میرے ولی کو قصداً یا غلطی سے قتل کیا ہے تو بھی یہی حکم ہوگا، لیکن کتاب کا جواب جو کہ مطلق ہے وہ بھی اسی بات پر دلالت کرتا ہے اور مبسوط میں بھی اسی طرح بیان کیا گیا ہے، لیکن اصول کی روایات کے سوا دوسری روایت میں ابو یوسفؒ سے یہ روایت آئی ہے کہ قیاس تو یہ چاہتا ہے کہ اس صورت میں محلہ والوں میں سے باقی لوگوں سے بھی قسم کھانے کا اور دیت لازم ہونے کا حکم ختم ہو جائے گا، اور مقتول کے ولی سے یہ پوچھا جائے کہ کیا تمہارے پاس گواہ موجود ہیں، اگر اس نے کہا کہ گواہ نہیں ہیں تو مدعی علیہ سے اس کے قتل پر ایک قسم لی جائے۔

ووجهه ان القیاس یاباه الخ: اس کی وجہ یہ ہے کہ قیاس اس کا تقاضا نہیں کرتا ہے کہ لازمی طور پر محلہ والوں سے قسم لی جائے اور دیت واجب کی جائے، کیونکہ اس بات کا احتمال باقی رہتا ہے کہ شاید اس محلہ والوں کے علاوہ کسی اور نے آکر اسے قتل کر دیا ہو لیکن قسم پر نص موجود ہونے کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا گیا ہے، اور قسم کھانے اور دیت لازم ہونے کی نص صرف ایسی صورت میں پائی گئی ہے جبکہ مقتول ایسی جگہ پر پایا گیا ہو جو ان مدعی علیہم کی طرف منسوب ہو، اور مدعی بھی ان پر قسم کا دعوی کرتا ہو ایسی صورت میں ان پر قسامت اور دیت دونوں واجب ہوں گی، اور اس صورت کے علاوہ جو صورتیں نکلی ہیں وہ اصلی قیاس سے باقی رہیں گی۔ اسی بناء پر محلہ والوں میں معین شخص پر دعوی اس سے خارج ہو جائے گا، جیسے اس نے محلہ والوں کے سوا کسی غیر پر قتل کا دعوی کیا۔ یہ ساری تفصیل قیاس کی ہے۔

وفی الاستحسان تجب القسامة والدیة الخ: اور استحسان کی دلیل میں اس صورت میں بھی محلہ والوں پر قسامت اور دیت دونوں واجب ہوں گی، خواہ کسی طرح بھی دعوی کیا ہو، کیونکہ مطلقاً نصوص میں دعوی کی تفصیل اور تفریق کچھ بھی نہیں ہے، اس لئے مطلقاً ہر قسم کے دعوی پر قسم کھانا اور دیت ادا کرنا واجب ہوگا۔ اسی لئے ہم اس حکم کو قیاس کے طریقہ سے نہیں بلکہ نص کی دلیل سے واجب کرتے ہیں۔ **بخلاف ما إذا ادعی علی واحد الخ:** بخلاف اس کے اگر مقتول کے ولی نے محلہ والوں کے سوا کسی دوسرے پر قتل کا دعوی کیا تو محلہ والے بری ہو جائیں گے، کیونکہ اس کے بارے میں کوئی نص موجود نہیں ہے، اور اگر اس صورت میں بھی قسم کھانے اور دیت واجب کرنے کے لئے ہم کہیں تو قیاس کی دلیل سے واجب کہیں گے، حالانکہ ایسے موقع پر قیاس ممنوع ہے۔ (ف:- کیونکہ یہ صورت قیاس کے خلاف ہے جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے۔ اسی لئے محلہ والوں کے علاوہ غیر پر قتل کا دعوی کرنے کے صورت میں محلہ والوں پر قسامت یا دیت واجب نہیں ہوگی، بلکہ اس کا حکم دوسرا ہوگا۔)

توضیح:- اگر ولی مقتول نے محلہ میں سے کچھ لوگوں کو قسم کھانے کے لئے منتخب کیا اور ان

میں کسی نے قسم کھانے سے انکار کر دیا۔ اگر ولی نے محلّہ والوں میں سے کسی ایک یا زیادہ معین شخصوں پر قتل عمد یا قتل خطاء کا دعوی کیا۔ اگر ولی مقتول نے محلّہ والوں کے سوا باہر کے کسی پر قتل کا دعوی کیا۔ تمام مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

ثم حكم ذلك أن يثبت ما ادعاه إذا كان له بينة، وإن لم تكن استحلفه يمينا واحدة؛ لأنه ليس بقسامة لانعدام النص وامتناع القياس، ثم إن حلف برىء، وإن نكل والدعوى في المال ثبت به وإن كان في القصاص فهو على الاختلاف مضى في كتاب الدعوى.

قال: وإن لم تكمل أهل المحلة كررت الأيمان عليهم حتى تتم خمسين، لما روى أن عمر رضي الله عنه لما قضى في القسامة وافى إليه تسعة وأربعون رجلا، فكرر اليمين على رجل منهم حتى تمت خمسين ثم قضى بالدية، وعن شريح والنخعي رضي الله عنهما مثل ذلك، ولأن الخمسين واجب بالسنة فيجب إتمامها ما أمكن، ولايطلب فيه الوقوف على الفائدة لثبوتها بالسنة، ثم فيه استعظام أمر الدم، فإن كان العدد كاملا فأراد الولي أن يكرر على أحدهم فليس له ذلك؛ لأن المصير إلى التكرار ضرورة الإكمال.

ترجمہ:- پھر قتل ہو جانے کی صورت میں اگر اس کا دعوی اپنے محلّہ کے سوا کسی دوسرے پر ہو تو اس کا حکم یہ ہوگا کہ اگر اس کے خلاف مدعی کے پاس گواہ موجود ہوں تو اس کا دعوی ثابت ہو جائے گا۔ اور اگر گواہ نہ ہوں تو مدعی علیہ سے صرف ایک قسم لے سکتا ہے، کیونکہ حقیقت میں یہ مسئلہ قسامت کا نہیں ہے، کیونکہ اس کے بارہ میں نص موجود نہیں ہے، اور قیاس بھی اس کا تقاضا نہیں کرتا ہے۔ ثم إن حلف بریء الخ: پھر اگر مدعی علیہ قسم کھا گیا تو وہ بری ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو دیکھا جائے گا کہ اگر نتیجہ میں دیت کے مال کا دعوی ہے تو مال ثابت ہو جائے گا۔ اور اگر قصاص کا دعوی ہو تو اس میں امام اعظمؒ وصاحبینؒ کے درمیان وہی اختلاف ہے جو کہ کتاب الدعوی میں بیان کیا جا چکا ہے۔ (ف:- یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ محلّہ والوں کی تعداد پوری پچاس موجود ہو۔)

قال: وإن لم تكن أهل المحلة الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر محلّہ والوں کی تعداد پچاس سے کم ہو تو ان سے دوبارہ قسم لی جائے گی، یہاں تک کہ تعداد کے اعتبار سے پچاس قسمیں ہو جائیں۔ اس دلیل سے کہ حضرت عمرؓ کے متعلق روایت ہے کہ جب انہوں نے قسامت کے بارے میں حکم دینا چاہا تو آپ کے پاس صرف انچاس یعنی ایک کم پچاس مرد لائے گئے تو ان میں سے ایک مرد سے دوبارہ قسم لے کر پچاس کی تعداد پوری کر دی اس کے بعد دیت کا حکم دیا۔

(ف:- اس کی روایت کرخیؒ نے کی ہے، لیکن ابن ابی شیبہ نے وكيع عن سفيان عن عبد الله بن يزيد الهذلي عن أبي المليح عن عمرؓ روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے ان سے قسمیں بار بار کہلوائیں، یہاں تک کہ پچاس کی گنتی پوری ہو گئی۔ عبد الرزاق نے ابوبکر بن عبد الله عن أبي الزياد عن ابن المسيب عن عمرؓ روایت کی ہے، حضرت عمرؓ نے ایک عورت سے اس کے ایک مولی کے بارے میں جو قتل کر دیا گیا تھا پچاس قسمیں لیں، پھر اس عورت پر دیت لازم کر دی۔ یہ دونوں سند میں صحیح ہیں، اگرچہ اس سے یہ بات لازم آتی ہے کہ عورتوں پر بھی قسامت ہوتی ہے اور یہی قول امام مالکؒ کا ہے۔ ع۔ ت۔ اور شریح ونخعیؒ نے بھی اسی کی جیسی روایت کی ہے، یعنی شریح نے قسم بار بار کر کے تعداد پوری کی ہے۔ اس کی روایت ابن ابی شیبہ نے کی ہے۔ اور نخعیؒ نے اس طرح تعداد پوری کرنے کا مسئلہ بیان کیا ہے، جیسا کہ عبد الرزاق نے اس کی روایت کی ہے۔ ت۔ اور دوسری قیاسی دلیل یہ ہے کہ حدیث کی دلیل سے پچاس قسمیں لازم آتی ہیں، اس لئے جہاں تک ممکن ہوگا ان کا پورا کرنا لازم ہوگا۔ اور اس بھید کو جاننے کی کوئی ضرورت نہیں ہے کہ اس میں کیا فائدہ ہے کہ قسمیں مکرر کی جائیں، اس لئے کہ یہ بات تو

حدیث کی دلیل سے ثابت ہے۔اور اس طرح خون کے احترام کو بہت زیادہ عظمت دینا ظاہر ہوتا ہے۔اور اگر پچاس کی تعداد پوری ہو جانے کے بعد بھی مقتول کا ولی یہ چاہے کہ ان میں سے کچھ لوگوں سے بار بار قسم لے، تو اسے اس کا حق نہیں ہوگا، کیونکہ بار بار قسم لینا تو صرف تعداد پوری کرنے کی ضرورت سے تھا۔(ف:-جب کہ یہاں تعداد پوری ہو جانے کے بعد کوئی علت باقی نہیں رہتی ہے۔)

توضیح:-کسی کے قتل ہو جانے کے صورت میں اگر مقتول کا ولی اپنے محلّہ کے سوا دوسرے محلّہ والوں سے قسم کہلوانا چاہے، پھر دوسرے محلّہ والا کہنے کے مطابق قسم کھالے۔اگر اپنے محلّہ والوں کی قسم کھانے کے لائق پچاس کی تعداد پوری نہ ہو۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔اقوال ائمہ کرام۔ مفصل دلائل

ولا قسامة على صبي ولامجنون؛ لأنهما ليسا من أهل القول الصحيح، واليمين قول صحيح. قال: ولا امرأة ولا عبد؛ لأنهما ليسا من أهل النصرة، واليمين على أهلها. قال: وإن وجد ميتا لا أثر به فلا قسامة ولا دية؛ لأنه ليس بقتيل، إذ القتيل في العرف من فاتت حياته بسبب يباشره حي، وهذا ميت حتف أنفه، والغرامة تتبع فعل العبد، والقسامة تتبع احتمال القتل، ثم يجب عليهم القسم فلابد من أن يكون به أثر يستدل به على كونه قتيلا، وذلك بأن يكون به جراحة أو أثر ضرب أو خنق، وكذا إذا كان خرج الدم من عينه أو أذنه؛ لأنه لايخرج منهما إلا بفعل من جهة الحي عادة بخلاف ما إذا خرج من فيه أو دبره أو ذكره؛ لأن الدم يخرج من هذه المخارق عادة بغير فعل أحد، وقد ذكرناه في الشهيد.

ترجمہ:-قدوریؒ نے کہا ہے کہ بچہ یا دیوانہ پر قسامت لازم نہیں ہوتی ہے، کیونکہ ان دونوں کو صحیح بات سوچنے اور سمجھنے کی صلاحیت نہیں ہوتی ہے، حالانکہ قسم تو ایک صحیح بات ہوتی ہے،اسی طرح سے عورت اور غلام پر بھی قسامت نہیں ہے؛ کیونکہ ان میں مدد کرنے کی صلاحیت نہیں ہے۔

قال: وإن وجد ميتا الخ: فرمایا ہے کہ اگر کسی محلّہ میں یا گھر میں ایسا مردہ پایا گیا جس میں قتل کا کوئی نشان نہیں ہے تو اس پر نہ قسامت ہوگی نہ دیت ہوگی، کیونکہ وہ مقتول نہیں ہے،اس لئے کہ عام اصطلاح میں مقتول ایسے شخص کو کہتے ہیں جس کی زندگی کسی ایسے سبب سے ختم ہوئی ہو جس کا کرنے والا کوئی زندہ مخلوق ہو لیکن یہ شخص تو صرف اپنی موت سے مر گیا ہے، جبکہ تاوان کا واجب ہونا بندہ کے فعل کے تابع ہوتا ہے اور قسامت اس احتمال کی بناء پر لازم ہوتی ہے کہ شاید یہ شخص واقعۃً قتل کیا گیا ہو اس لئے ان لوگوں پر قسم لازم ہوتی ہے۔اس کا تقاضا یہ ہوا کہ اس مردہ میں کوئی ایسا اثر پایا جاتا ہو جس سے اس کے مقتول ہونے پر استدلال کیا جائے، جس کی صورت یہی ہوگی کہ اس کے بدن میں زخم یا چوٹ لگنے یا گلا گھٹنے کا اثر پایا جارہا ہو۔اسی طرح سے اگر اس کی آنکھ یا کان سے خون بہہ گیا تو یہ بھی قتل کی ایک علامت ہوگی، کیونکہ آنکھ یا کان سے خون اسی وقت بہتا ہے جب کسی زندہ کی طرف سے اس کو کسی قسم کی چوٹ پہنچائی گئی ہو بخلاف اس کے اگر کسی کے منہ یا پاخانہ یا پیشاب کے مقام سے خون بہا ہو تو یہ مقتول ہونے کی علامت نہیں ہوتی ہے، کیونکہ ان راستوں سے خون نکلنا عادت کے مطابق ہے، یعنی ظاہری طور سے کسی حرکت کے بغیر بھی ایسا ہوتا ہے،اور اس مسئلہ کو ہم باب الشہید میں بیان کر چکے ہیں۔

توضیح:-بچہ یا دیوانہ پر قسامت لازم آتی ہے یا نہیں اور کیوں؟اگر کسی محلّہ میں ایسا مردہ پایا گیا جس میں قتل کی کوئی علامت نہیں پائی جارہی ہو۔ قتل کی تعریف اور اسکی علامت۔

مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

ولو وجد بدن القتيل أو أكثر من نصف البدن أو النصف ومعه الرأس في محلة فعلى أهلها القسامة والدية، وإن وجد نصفه مشقوقا بالطول أو وجد أقل من النصف ومعه الرأس، أو وجد يده أو رجله أو رأسه فلاشيء عليهم؛ لأن هذا حكم عرفناه بالنص، وقد ورد به في البدن إلا أن للأكثر حكم الكل تعظيما للآدمي بخلاف الأقل؛ لأنه ليس ببدن ولا ملحق به، فلاتجرى فيه القسامة، ولأنا لو اعتبرناه تتكرر القسامتان والديتان بمقابلة نفس واحدة ولاتتواليان، والأصل فيه أن الموجود الأول إن كان بحال لو وجد الباقي تجرى فيه القسامة لاتجب فيه، وإن كان بحال لو وجد الباقي لاتجرى فيه القسامة تجب، والمعنى ما أشرنا إليه، وصلاة الجنازة في هذا تنسحب على هذا الأصل؛ لأنها لاتتكرر.

ترجمہ:- اور اگر مقتول کا پورا بدن یا آدھا بدن سے زیادہ یا سر کے ساتھ آدھا بدن ایک محلّہ میں پایا گیا تو اس محلّہ والوں پر قسامت اور دیت دونوں واجب ہوگی۔ اور اگر آدھا بدن سر سے پیر تک لمبائی میں ایک ٹکڑا پایا گیا یا آدھے سے کم سر کے ساتھ اسی طرح سے پایا گیا یا اس کا ہاتھ یا پاؤں یا سر پایا گیا تو محلّہ والوں پر قسامت یا دیت میں سے کوئی بات لازم نہ ہوگی، کیونکہ قسامت کا حکم نصی دلیل سے پایا گیا ہے، اور نص کا لفظ بدن کے ساتھ پایا گیا ہے۔ اس بناء پر جس صورت میں پورا بدن پایا جائے وہی صورت اس نص کی مستحق ہوگی، لیکن آدمی کی تعلیم کے واسطے بدن کے زیادہ حصہ کو بھی پوری بدن کا حکم دیا گیا ہے۔

بخلاف الأقل ؛ لأنه ليس ببدن الخ: بخلاف بدن کے کم حصہ کے کیونکہ یہ بدن نہیں کہلاتا ہے اور نہ بدن کے ساتھ ملا ہوتا ہے، اس لئے اس میں قسامت کا حکم نہیں ہوگا اور اس وجہ سے بھی کہ اگر ہم چھوٹے چھوٹے حصوں میں بھی قسامت کا حکم دیں تو ایک ہی بدن کے لئے کئی کئی قسامتیں اور کئی کئی دیتیں لازم ہوں گی۔ اور اس مسئلہ میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ موجودہ ٹکڑا اگر اس لائق ہو کہ اگر اس کے ساتھ باقی حصہ مل جائے تب قسامت لازم ہو جائے تو اس موجودہ ٹکڑے میں قسامت لازم نہیں ہوگی۔ اور اگر موجودہ ٹکڑا اس لائق ہو کہ باقی حصہ اس کے ساتھ مل جائے تو قسامت لازم نہ ہو تو موجودہ حصہ میں قسامت لازم ہوگی۔ یعنی اگر موجودہ ٹکڑا اتنا چھوٹا ہو کہ اس کے ساتھ بڑا ٹکڑا مل جائے تو قسامت لازم آجائے تو موجودہ صورت میں قسامت نہیں ہوگی، اور اگر موجودہ ٹکڑا اتنا بڑا ہو اس طرح کہ باقی چھوٹے ٹکڑوں کے ملنے سے قسامت نہیں ہوتی ہے تو موجودہ کے واسطے قسامت ہوگی۔ اس میں بھید وہی ہے جس کی طرف ہم نے اوپر میں اشارہ کر دیا ہے، اس بناء پر اس مقتول اور مردہ کی نماز جنازہ بھی اسی قاعدہ مذکور کے مطابق ہوگی، یعنی اگر مقتول کا موجودہ حصہ اتنا تھوڑا ہو کہ اس میں قسامت لازم نہ آتی ہو تو اس کی نماز جنازہ بھی نہ ہوگی۔ اور اگر موجودہ حصہ اتنا بڑا ہو کہ اس میں قسامت لازم ہوتی ہو تو اس کی نمازِ جنازہ بھی لازم ہوگی، اس لئے کہ یہ نمازِ جنازہ بھی بار بار نہیں پڑھی جاتی ہے۔

توضیح:- اگر مقتول مکمل یا کچھ ٹکڑے کی شکل میں موجود ہو اور اس کے کچھ حصے غائب ہوں تو ان کی کس کس صورت میں قسامت لازم ہوگی، اور کس کس صورت میں قسامت لازم نہ ہوگی۔ اس کے لئے قاعدہ کلیہ کیا ہے؟ اسی طرح مقتول کے کتنے ٹکڑے کی نمازِ جنازہ پڑھنی ضرور ہوگی مسائل مفصل۔ اور حکم۔ مدلل

ولو وجد فيهم جنين أو سقط ليس به أثر الضرب فلاشيء على أهل المحلة؛ لأنه لا يفوق الكبير حالا، وإن كان به أثر الضرب وهو تام الخلق وجبت القسامة والدية عليهم؛ لأن الظاهر أن تام الخلق ينفصل حيا، وإن

كان ناقص الخلق فلاشيء عليهم؛ لأنه ينفصل ميتا لا حيا. قال: وإذا وجد القتيل على دابة يسوقها رجل فالدية على عاقلته دون أهل المحلة؛ لأنه في يده فصار كما إذا كان في داره، وكذا إذا كان قائدها أو راكبها، فإن اجتمعوا فعليهم؛ لأن القتيل في أيديهم فصار كما إذا وجد في دارهم. قال: وإن مرت دابة بين قريتين وعليها قتيل فهو على أقربهما، لما روى أن النبي عليه السلام أتي بقتيل وجد بين قريتين فأمر أن يذرع، وعن عمر رضي الله عنه أنه لما كتب إليه في القتيل الذي وجد بين وادعة وأرحب كتب بأن يقيس بين قريتين فوجد القتيل إلى وادعة أقرب فقضى عليهم بالقسامة، قيل: هذا محمول على ما إذا كان بحيث يبلغ أهله الصوت؛ لأنه إذا كان بهذه الصفة يلحقه الغوث فتمكنه النصرة وقد قصروا.

ترجمہ:- اور اگر گھر یا محلہ میں کوئی جنین یعنی پیٹ کا بچہ مرا ہوا باہر پڑا ہوا ہو جو پورا بنا ہوا نہ ہو اور اس میں چوٹ کی کوئی نشانی بھی نہ ہو محلہ والوں پر اس سلسلہ میں کچھ بھی لازم نہ ہوگا، کیونکہ ایسا بچہ پورے آدمی سے بڑھے ہوئے احترام والا نہیں ہو سکتا ہے۔ اور اگر اس میں کسی چوٹ کا نشان موجود ہو اور اس بچہ کی بناوٹ پوری ہو چکی تھی تو محلہ والوں پر قسامت اور دیت واجب ہوگی، کیونکہ بظاہر جس کی بناوٹ پوری ہو چکی ہو وہ پیٹ سے زندہ ہی نکلے گا، اور اگر اس کی بناوٹ میں کچھ کمی رہ گئی ہو یعنی اس وقت تک اس کے اعضاء پورے نہیں بنے ہوں تو محلہ والوں پر کچھ بھی واجب نہیں ہوگا، کیونکہ ایسا بچہ زندہ پیدا نہیں ہو سکتا ہے، اس لئے وہ مردہ ہی پیٹ سے نکلا ہوگا۔

قال: وإذا وجد القتيل الخ: اور اگر مقتول کسی ایسے جانور پر رکھا ہوا ملا جسے کوئی شخص ہانکے ہوئے لے جا رہا ہو تو اس کی دیت اس لے جانے والے کی مددگار برادری پر ہوگی، محلہ والوں پر نہیں ہوگی؛ کیونکہ مقتول اس وقت اسی لے جانے والے کے قبضہ میں ہے، اس لئے یہ ایسا ہوگا جیسے اسی کے گھر میں ملا ہو۔ اسی طرح اگر لے جانے والا شخص آگے سے کھینچ رہا ہو یا خود اس پر سوار ہو تو بھی یہی حکم ہوگا۔ اور اگر ایک شخص اسے ہانک رہا ہو اور دوسرا اسے کھینچ رہا ہو اور تیسرا اس پر سوار ہو تو اس کی دیت ان تینوں پر واجب ہوگی، اس لئے کہ اس وقت یہ مقتول ان تینوں کے قبضہ میں ہے۔ اس وقت ایسا سمجھا جائے گا کہ گویا یہ مقتول ان تینوں کے گھر میں پایا گیا ہو۔

قال: وإن مرت دابة بين قريتين الخ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک جانور دو گاؤں کے درمیان سے جا رہا ہو اور اس جانور پر ایک مقتول پڑا ہوا ہو تو وہ جانور ان دونوں گاؤں میں سے جس سے زیادہ قریب ہوگا اسی پر اس مقتول کی دیت واجب ہوگی، کیونکہ ایک روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے پاس ایک مقتول لایا گیا جو دو گاؤں کے درمیان پایا گیا تھا تو آپؐ نے فرمایا تھا کہ اس مقتول سے ان دونوں گاؤں کا فاصلہ ناپا جائے۔ (ف:- ناپنے پر وہ مقتول ان دونوں گاؤں میں سے ایک گاؤں سے زیادہ قریب نکلا تو آپؐ نے اسی گاؤں پر دیت لازم کی۔ اس کی روایت اسحاق اور الطیالسی اور البزار اور البیہقی رحمہم اللہ۔ ت۔ ن۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کی روایت احمد و ابن ابی شیبہ رحمہما اللہ نے بھی کی ہے۔)

وعن عمر رضی اللہ عنه الخ: اور حضرت عمرؓ سے روایت ہے کہ جب حضرت عمرؓ کو یہ لکھا گیا کہ ایک مقتول قبیلہ وادعہ اور قبیلہ ارحب کے درمیان پایا گیا ہے تو انہوں نے یہ جواب لکھا کہ دونوں کا فاصلہ ناپا جائے۔ پس وہ مقتول قبیلہ وادعہ سے زیادہ قریب پایا گیا تو آپؓ نے اسی وادعہ پر قسامت کا حکم دیا۔ (ف:- اور ان پر دیت کا حکم بھی دیا۔ تو حارث بن ازمع نے کہا کہ اے امیر المومنین! نہ ہماری قسموں سے ہمارا مال ہمارے پاس بچ سکا اور نہ ہمارے مال نے ہم سے قسموں کو روکا، تو امیر المومنین نے فرمایا کہ میرا یہی فیصلہ برحق ہے، کیونکہ میں نے تمہارے پیغمبر ﷺ کا فیصلہ تم پر جاری کیا ہے۔ اس کی روایت عبدالرزاق و ابن ابی شیبہ والشافعی والدار قطنی نے علیحدہ علیحدہ روایت کیا ہے۔ ہم نے ان میں سے انتخاب کیا ہے۔ م۔ قیل: هذا محمول الخ:- بعض نے فرمایا ہے کہ یہ حکم اس صورت میں محمول ہے کہ مقتول ایسی جگہ پر ہو کہ اس کی آواز نزدیک والوں کو پہنچ سکتی ہو، اس لئے کہ

جب وہ اس حالت پر ہوتا تو اسکی چیخ و پکار اور اس کی فریاد بھی وہاں تک پہنچ سکتی تھی، اس لئے ان لوگوں کے لئے مدد کرنا ممکن تھا، اس کے باوجود انہوں نے کوتاہی کی۔ (ف:- اسی لئے یہ لوگ دیت کے ضامن ہوں گے۔)

توضیح:- اگر پیٹ کا نامکمل بچہ مرا ہوا گھر یا محلہ میں پڑا ہوا ملا، اور اس پر چوٹ کی کوئی نشانی نہ ہو۔ اگر کوئی مقتول کسی ایسے جانور پر پڑا ہوا ملا جسے کوئی ہانک کر لے جا رہا ہو، یا آگے سے کھینچ کر لے جا رہا ہو، یا خود بھی اس پر سوار ہو۔ یا ایک شخص اس پر سوار ہو، دوسرا اسے ہانک رہا ہو اور تیسرا کھینچ رہا ہو۔ اگر ایک جانور دو گاؤں کے درمیان سے اس حال سے گذر رہا ہو کہ اس پر مقتول پڑا ہوا ہو۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل مفصلہ

قال: وإن وجد القتيل في دار إنسان فالقسامة عليه؛ لأن الدار في يده، والدية على عاقلته؛ لأن نصرته منهم وقوته بهم. قال: ولاتدخل السكان في القسامة مع الملاك عند أبي حنيفة، وهو قول محمد، وقال أبويوسف: هو عليهم جميعا؛ لأن ولاية التدبير كما تكون بالملك تكون بالسكنى، ألاترى أنه عليه السلام جعل القسامة والدية على اليهود وإن كانوا سكانا بخيبر، ولهما أن المالك هو المختص بنصرة البقعة دون السكان؛ لأن سكنى الملاك ألزم وقرارهم أدوم، فكانت ولاية التدبير إليهم فيتحقق التقصير منهم، وأما أهل خيبر فالنبي عليه السلام أقرهم على أملاكهم كأن يأخذ منهم على وجه الخراج.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مقتول کسی شخص کے گھر میں پایا گیا تو قسامت اسی پر واجب ہوگی، کیونکہ اس مکان کا وہی مالک ہے اور مکان اسی کے قبضہ میں ہے، اور دیت اس کی مددگار برادری پر واجب ہوگی، کیونکہ انہی لوگوں سے اس شخص کو مدد اور قوت حاصل ہوتی ہے۔ قال: ولاتدخل السكان الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ قسامت کے معاملہ میں مالکوں کے ساتھ کرایہ پر رہنے والے یا عاریۃ رہنے والے داخل نہ ہوں گے۔ یہ قول امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کا ہے۔ اور امام ابویوسفؒ نے فرمایا ہے کہ قسامت ان سب پر واجب ہوگی، کیونکہ انتظامی صلاحیت گھر کی جیسے مالک ہونے کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے ویسے ہی رہنے کی وجہ سے بھی ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے خیبر کے یہودیوں پر قسامت اور دیت سب واجب کی، حالانکہ وہ لوگ خیبر میں صرف رہنے والے تھے اور مالک نہ تھے۔

ولهما أن المالك هو المختص الخ: اور امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس جگہ کا مالک ہی مدد کرنے کے لئے مخصوص ہے، اور رہنے والے اس سے بری ہوتے ہیں، کیونکہ مالکوں کی رہائش لازمی اور ہمیشہ کے لئے ہوتی ہے، اس لئے انتظامی صلاحیت بھی مالکوں پر ہی ہوگی، اور ان لوگوں نے اپنے فرض میں کوتاہی کی ہے، اور خیبر والوں کا معاملہ جو بھی پیش کیا گیا وہ اسی لئے ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے خود ان کو ان کی ملکیتوں پر باقی اور قائم رکھا تھا اور ان سے صرف خراج لیا جاتا تھا۔ (ف:- لیکن یہ روایت مزارعت کی روایت کے خلاف ہے کہ جس میں یہ مذکور ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے خیبر فتح کر کے اس کو غازیوں میں تقسیم کر دیا اور یہودیوں کو صرف کاشتکار کے طریقہ پر رہنے دیا تھا۔ یہی روایت درست بھی ہے، کیونکہ قلعہ اور سلالم کے سوا خیبر کا تمام علاقہ تلوار کے زور سے فتح ہوا۔ اور جو روایت مصنفؒ نے بیان کی ہے اس سے زیلعیؒ اور ابن حجرؒ نے انکار کیا، کیونکہ یہ بات کسی روایت میں نہیں ملتی ہے۔)

توضیح:- اگر مقتول کسی شخص کے گھر میں پایا جائے۔ اس معاملہ میں گھر میں عاریۃ یا اجارۃً رہنے والوں کا کیا حکم ہوگا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم اقوال ائمہ کرام۔ مفصل دلائل

قال: وهو على أهل الخطة دون المشترين، وهذا قول أبي حنيفة ومحمد، وقال أبويوسف: الكل مشتركون؛ لأن الضمان إنما يجب بترك الحفظ ممن له ولاية الحفظ، وبهذا الطريق يجعل جانيا مقصرا، والولاية باعتبار الملك وقد استووا فيه، ولهما أن صاحب الخطة هو المختص بنصرة البقعة هو المتعارف، ولأنه أصيل والمشتري دخيل، وولاية التدبير إلى الأصيل، وقيل: أبوحنيفة بنى ذلك على ما شاهد بالكوفة.

قال: وإن بقي واحد منهم فكذلك، يعني من أهل الخطة لما بينا، وإن لم يبق واحد منهم بأن باعوا كلهم فهو على المشترين؛ لأن الولاية انتقلت إليهم أو خلصت لهم لزوال من يتقدمهم أو يزاحمهم، وإذا وجد قتيل في دار فالقسامة على رب الدار وعلى قومه، وتدخل العاقلة في القسامة إن كانوا حضورا، وإن كانوا غيبا فالقسامة على رب الدار يكرر عليه الأيمان، وهذا عند أبي حنيفة ومحمد، وقال أبويوسف: لاقسامة على العاقلة؛ لأن رب الدار أخص به من غيره فلايشاركه غيره فيها كأهل المحلة لايشاركهم فيها عواقلهم، ولهما أن الحضور لزمتهم نصرة البقعة كما تلزم صاحب الدار فيشاركونه في القسامة.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ قسامت اور دیت اس خطہ والوں پر ہوگی، اور اس جگہ کے خریدنے والوں پر نہ ہوگی۔ یہ قول امام ابوحنیفہؒ ومحمدؒ کا ہے، اور امام ابویوسفؒ نے فرمایا ہے کہ یہ سب لوگ اس حکم میں برابر ہیں، کیونکہ جن لوگوں پر اس علاقہ کی حفاظت واجب ہو ان کی طرف سے حفاظت میں کوتاہی کرنے یا حفاظت کے طریقہ کو ختم کردینے سے ان پر تاوان واجب ہوتا ہے۔ اسی طرح سے وہ لوگ قصوروار اور مجرم ٹھہرائے جاتے ہیں اور حفاظت کی ذمہ داری مالک ہونے کی وجہ سے آتی ہے، اور یہ حفاظت کی ذمہ داری میں خطہ کے مالک اور خریدار سب برابر ہوتے ہیں۔

ولهما أن صاحب الخطة الخ: اور امام ابوحنیفہؒ ومحمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس خطہ کی مددگاری خاص خطہ والوں پر واجب ہے، اور یہی بات لوگوں میں مشہور اور متعارف بھی ہے۔ اور اس دلیل سے بھی کہ خطہ والے یعنی باشندگان اور مالکان ہی اصل سمجھے جاتے ہیں اور خریدار باہر سے آنے والے ہوتے ہیں، حالانکہ اصلی حفاظت اور ذمہ داری مالکان ہی کو ہوتی ہے۔ اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کا یہ قول کوفہ والوں کے رواج کی بناء پر ہے۔ قال: وإن بقي واحد منهم الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اور اگر پرانے مقامی لوگوں میں سے ایک شخص بھی باقی رہا تو بھی یہی حکم ہوگا، یعنی قسامت اور دیت اس کی مددگار برادری پر لازم ہوگی۔ اور اگر پرانے لوگوں میں سے کوئی بھی باقی نہ رہا اس طور سے کہ سب نے مل کر ایک ساتھ اپنی اپنی جائیداد فروخت کردی تب قسامت اور دیت نئے خریداروں پر لازم ہوگی، کیونکہ علاقہ کی حکومت انہی لوگوں کی طرف منتقل ہوکر انہی کے لئے مخصوص ہوگئی، کیونکہ اب ان سے کوئی شخص پرانا یاان کا مقابل باقی نہ رہا۔

وإذا وجد القتيل في دار الخ: اور اگر کوئی مقتول کسی کے گھر میں پایا گیا تو قسامت اس مکان کے مالک اور اس کی قوم پر واجب ہوگی۔ اور قسامت میں اس کی مددگار برادری بھی داخل ہوگی، لیکن اس شرط سے کہ وہ لوگ اس جگہ موجود ہوں۔ اور اگر وہ لوگ اس جگہ سے غائب ہوں تو قسامت مالکِ مکان پر ہی ہوگی، اور تعداد پوری کرنے کے لئے ان سے بار بار قسم لی جائے گی۔ یہ قول امام ابوحنیفہؒ وامام محمدؒ کا ہے۔ وقال أبويوسفؒ: لاقسامة الخ: اور امام ابویوسفؒ (وشافعیؒ واحمدؒ) نے کہا ہے کہ مددگار برادری پر قسامت نہیں ہوگی، کیونکہ مالکِ مکان ہی اس مکان کے ساتھ دوسروں کی بہ نسبت مخصوص ہوتا ہے۔ اس لئے قسامت کے معاملہ میں کوئی دوسرا اسکے ساتھ شریک نہ ہوگا، جیسے کہ محلہ والوں کے ساتھ ان کی مددگار برادری شریک نہیں ہوتی ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ ومحمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ حاضر اور موجود لوگوں پر ان لوگوں کی مدد ضروری ہوگی، جیسے کہ مالک مکان پر ان لوگوں کی مدد ضروری ہوتی ہے، اس لئے موجودہ افراد بھی قسامت میں اس کے ساتھ شریک ہوں گے۔

توضیح:-اصحاب الخطہ سے مراد وہ لوگ ہیں جدابا عن جد پشتہاپشت سے کسی جگہ سکونت پذیر ہوں،وہ دراصل وہ لوگ ہوتے ہیں جن کو امام وقت نے کسی کافر کے علاقہ کو فتح کر کے مفتوحہ علاقہ کی زمین ان کے غانمین میں نقشہ بندی کے ساتھ تقسیم کر کے مالکانہ حقوق دیدئے ہوں تو مقامی باشندوں میں جو آمد ورفت کرتے رہتے ہوں معزز ومحترم سمجھے جاتے ہیں۔اسی لئے مقامی باشندوں اور خرید کر کے بعد میں آنے والوں میں ان کا بہت زیادہ احترام ہوتا ہے،اسی لئے مقاسمت کا حق ان خطہ والوں کا ہوتا ہے۔قسامت اور دیت کا بنیادی حق کن لوگوں کو ہوتا ہے۔اگر قدیم باشندے ایک در کے سواسب علاقہ چھوڑ کر کہیں اور بسنے لگے۔اگر کوئی مقتول کسی کے گھر میں پایا جائے تو قسامت اور دیت کس پر لازم ہوگی۔مسائل کی تفصیل۔حکم۔اقوال ائمہ کرام۔مفصل دلائل

قال: فإن وجد القتيل في دار مشتركة نصفها لرجل وعشرها لرجل ولآخر ما بقي فهو على رؤس الرجال؛ لأن صاحب القليل يزاحم صاحب الكثير في التدبير فكانوا سواء في الحفظ والتقصير، فيكون على عدد الرؤس بمنزلة الشفعة. قال: ومن اشترى دارا ولم يقبضها حتى وجد فيها قتيل فهو على عاقلة البائع، وإن كان في البيع خيار لأحدهما فهو على عاقلة الذى في يده، وهذا عند أبي حنيفة، وقالا: إن لم يكن فيه خيار فهو على عاقلة المشترى، وإن كان فيه خيار فهوعلى عاقلة الذى تصير له؛ لأنه إنما أنزل قاتلا باعتبار التقصير في الحفظ، ولايجب إلا على من له ولاية الحفظ، والولاية تستفاد بالملك، ولهذا كانت الدية على عاقلة صاحب الدار دون المودع، والملك للمشترى قبل القبض في البيع البات، وفي المشروط فيه الخيار يعتبر قرار الملك كما في صدقة الفطر، وله أن القدرة على الحفظ باليد لا بالملك، ألايرى أنه يقتدر على الحفظ باليد بدون الملك، ولايقتدر بالملك بدون اليد، وفي البات اليد للبائع قبل القبض، وكذا فيما فيه الخيار لأحدهما قبل القبض؛ لأنه دون البات، ولو كان المبيع في يد المشترى والخيار له فهو أخص الناس به تصرفا، ولو كان الخيار للبائع فهو في يده مضمون عليه بالقيمة كالمغصوب فتعتبره يده، إذ بها يقدر على الحفظ.

ترجمہ:-اور اگر مقتول چند آدمیوں کے درمیان مشترک گھر میں پایا گیا اس طرح سے کہ دس حصوں میں سے نصف یعنی پانچ حصے ایک شخص کے اور دسواں یعنی ایک حصہ دوسرے شخص کا،اور باقی چار حصے تیسرے شخص کے ہیں تو اس مقتول کا تاوان شرکاء کی تعداد کے اعتبار سے لازم ہوگا، یعنی ملکیت کے اعتبار سے تاوان کم وبیش نہ ہوگا، بلکہ اگر مثلاً تین آدمی اس گھر کے مشترک مالک ہوں تو وہ تاوان تین حصوں میں تقسیم ہو کر ہر ایک پر ایک ایک تہائی لازم ہوگی، کیونکہ تھوڑے حصہ کا مالک بھی اپنے انتظامی اور تدبیری امور میں زیادہ حصوں کے مالک کا مقابل ہوتا ہے۔اسی لئے مکان کی حفاظت اور کوتاہی میں بھی دونوں برابر ہوں گے۔لہٰذا شرکاء کی تعداد کے مطابق ہی ان پر تاوان بھی لازم آئے گا، جیسا کہ حق شفعہ بھی اسی حکم کے مطابق ملتا ہے۔

قال: ومن اشترى دارا الخ:امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے ایک مکان خریدا اور ابھی تک اس پر قبضہ نہیں کیا تھا کہ اس میں کوئی مقتول پایا گیا تو اس کی دیت بائع کی مددگار برادری پر لازم آئے گی۔اور اگر اس بیع میں بائع یا مشتری میں سے کسی

ایک نے اپنے لئے خیارِ شرط رکھا ہو تو اس مقتول کی دیت اس شخص پر لازم ہوگی جس کے قبضہ میں اس وقت وہ مکان ہو۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔

وقالا: إن لم يكن فيه خيار الخ: اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اس عقد بیع میں کسی کے لئے خیارِ شرط نہ ہو تو اس مقتول کی دیت خریدار کی مددگار برادری پر لازم ہوگی۔ اور اگر اس بیع میں خیارِ شرط ہو تو اس شخص پر دیت لازم آئے گی جس کے لئے آخر میں اس مکان ہونے کا فیصلہ ہو جائے گا، کیونکہ اس مکان کی حفاظت میں کوتاہی کی وجہ سے وہ قاتل قرار پایا ہے، اور حفاظت تو اسی شخص پر لازم ہوتی ہے جس کو اس کی حفاظت کا اختیار ہوتا ہے، اور اختیار کا ہونا ملکیت کے ذریعہ ہوتا ہے۔ اسی لئے اگر کسی ودیعت کے مکان میں کوئی مقتول پایا جائے تو اس کی دیت اس کے مالک پر لازم آتی ہے اور جس کی امانت میں وہ ہو (یعنی مستودع) تو اس پر لازم نہیں آتی ہے۔ اور جس بیع میں خیارِ شرط ہو اس میں یہ دیکھنا ہوگا کہ آخر میں اس کا مالک کون ہوتا ہے جیسے صدقۂ فطر کی صورت میں ہوتا ہے یعنی عید سے پہلے کسی نے ایک غلام خیارِ شرط کے ساتھ خریدا تو اس خیار کے ختم ہونے کے بعد آخر میں وہ غلام جس کے پاس رہے گا اسی شخص پر اس غلام کا صدقہ فطر لازم ہوگا۔ اسی طرح آخر میں یہ مکان جس کا ہوگا اسی پر اس مقتول کی دیت لازم ہوگی۔

وله أن القدرة على الحفظ الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ حفاظت کرنے کا اختیار ملکیت کی وجہ سے نہیں ہوتا ہے بلکہ قبضہ کی وجہ سے ہوتا ہے۔ یعنی حفاظت کے لئے مالک ہونا شرط نہیں ہے بلکہ صرف قبضہ ہونا کافی ہے۔ کیا ایسی بات نہیں ہے کہ ملکیت کے بغیر بھی صرف قبضہ ہو جانے کی وجہ سے ہی حفاظت ہو سکتی ہے، لیکن قبضہ کے بغیر صرف مالک بن جانے سے حفاظت نہیں ہو سکتی ہے۔ پھر قطعی طور سے بیع ہو جانے کی صورت میں مشتری کے قبضہ سے پہلے تو بائع کا قبضہ ہوا ہی کرتا ہے، اسی لئے بائع ضامن ہوگا۔ اور اسی طرح سے جس بیع میں دونوں میں سے کسی کا اختیار ہونے سے قبضہ سے پہلے ہی بائع کا قبضہ ہوتا ہے، کیونکہ یقینی بیع کے مقابلہ میں شرطِ خیار کے ساتھ بیع بہت کمزور ہوتی ہے۔ اور اگر وہ مبیع مشتری کے قبضہ میں ہو اور خیارِ شرط بھی مشتری ہی کا ہو تو وہ اس مکان میں تصرف کرنے کا زیادہ اختیار رکھتا ہے۔

ولو كان الخيار للبائع الخ: اور اگر اس بیع میں بائع کو اختیار ہو تو وہ مبیع مشتری کے قبضہ میں ضمانت کے طور پر ہوگی، یعنی اگر بائع اس بیع کو فسخ کر دے اور وہ چیز ضائع ہو جائے تو مشتری اس کی قیمت کا ضامن ہوگا، جیسے کہ غصب کیا ہوا مال غاصب کے قبضہ میں ہوتا ہے۔ لہٰذا مشتری کا قبضہ معتبر ہوگا، کیونکہ مشتری اس قبضہ کے ذریعہ سے اس کی حفاظت پر قادر ہوتا ہے۔

توضیح:- اگر ایک گھر چند آدمیوں کا مشترک ہو اور اس میں کوئی مقتول پایا گیا۔ اگر کسی شخص نے کوئی مکان خریدا اور اس پر قبضہ کرنے سے پہلے ہی اس میں مقتول پایا گیا۔ اگر اس مکان میں بائع یا مشتری میں سے کسی ایک نے یا دونوں نے اپنے لئے خیارِ شرط رکھا ہو، پھر اس میں مقتول پایا گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ اقوال ائمہ کرام۔ حکم۔ مفصل دلائل

قال: ومن كان في يده دار فوجد فيها قتيل لم تعقله العاقلة حتى تشهد الشهود أنها للذي في يده، لأنه لابد من الملك لصاحب اليد حتى تعقل العواقل عنه، واليد وإن كانت دليلا على الملك ولكنها محتملة فلاتكفي لإيجاب الدية على العاقلة كما لاتكفي لاستحقاق الشفعة به في الدار المشفوعة فلابد من إقامة البينة. قال: وإن وجد قتيل في سفينة فالقسامة على من فيها من الركاب والملاحين؛ لأنها في أيديهم، واللفظ يشمل أربابها حتى تجب على الأرباب الذين فيها وعلى السكان، وكذا على من يمدها المالك في ذلك وغير المالك سواء، وكذا العجلة، وهذا على ما روى عن أبي يوسف ظاهر، والفرق لهما أن السفينة تنقل وتحول، فيعتبر فيها اليد

دون الملك كما في الدابة بخلاف المحلة والدار؛ لأنها لاتنقل.

ترجمہ :- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص کے قبضہ میں ایک مکان ہو اور اس میں ایک شخص مقتول پایا گیا لیکن قابض، کی مددگار برادری نے اس کی ملکیت سے انکار کر دیا تو مددگار برادری پر اس کی دیت لازم نہیں ہوگی، جب تک کہ گواہ اس بات کی گواہی نہ دے کہ یہ مکان حقیقت میں اسی قابض کی ملکیت ہے، گواہی کے بعد مددگار برادری دیت کی ضامن ہو جائے گی، کیونکہ ایسی برادری کے ضامن ہونے میں یہ شرط ہے کہ قابض حقیقت میں اس کا مالک ہو۔ اور ظاہری قبضہ اگرچہ ملکیت کی دلیل ہوتی ہے لیکن اس میں اس بات کا احتمال رہتا ہے کہ حقیقت میں مالک نہ ہو، اس لئے صرف ظاہری قبضہ مددگار برادری پر دیت واجب کرنے کے لئے کافی نہ ہوگا، جیسے کسی مکان کی بناء پر شفعہ حاصل کرنے کے لئے ظاہری قبضہ کافی نہیں ہوتا ہے، اس لئے گواہی پیش کرنا ضروری ہوتا ہے۔

قال: وإن وجد قتيل في سفينة الخ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کشتی میں مقتول پایا گیا تو جو لوگ کشتی میں سوار ہیں یا ملاح ہیں ان پر قسامت واجب ہوگی، کیونکہ کشتی ان ہی چند لوگوں کے قبضہ میں ہے۔ معلوم ہونا چاہئے کہ لفظ مذکور مسافرین اور کشتی کے مالکان سب کو شامل ہیں یہاں تک کہ قسامت کشتی کے ان مالکان پر بھی لازم ہوگی، جو اس کشتی میں سوار ہیں اور ان لوگوں پر بھی جو مسافر ہیں۔ اسی طرح سے ان لوگوں پر بھی ہوگی جو کشتی کو کھینچ رہے ہیں۔ پس اس حکم میں مالک اور غیر مالک سب برابر ہیں، اسی طرح گاڑی اور بہلی کا بھی یہی حکم ہے۔ معلوم ہونا چاہئے کہ یہ حکم امام ابو یوسفؒ کے حکم کے برابر ظاہر ہے۔ (اور امام ابو حنیفہؒ و امام محمدؒ کے نزدیک کشتی اور مکان میں فرق کرنا پڑے گا۔) فرق اس طرح سے ہوتا ہے کہ کشتی ایسی چیز ہے جو اپنی جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوتی رہتی ہے تو اس میں ملکیت کے بغیر بھی صرف قبضہ کا اعتبار ہوگا، جیسا کہ جانور کی صورت میں بیان کیا گیا۔ بخلاف محلّہ اور مکان کے، کہ مکان ادھر سے ادھر نہیں ہوتا ہے، وہ اپنی جگہ قائم رہتا ہے۔

توضیح :- اگر ایک شخص کے قبضہ میں ایک مکان ہو اور اس میں کوئی مقتول پایا گیا لیکن قابض کی مددگار برادری نے اس کی ملکیت کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ اگر کوئی مقتول کسی کشتی یا گاڑی میں پایا گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ اقوال ائمہ۔ حکم۔ دلائل مفصلہ

قال: وإن وجد في مسجد محلة فالقسامة على أهلها؛ لأن التدبير فيه إليهم، وإن وجد في المسجد الجامع أو الشارع الأعظم فلاقسامة فيه، والدية على بيت المال؛ لأنه للعامة لايختص به واحد منهم، وكذا الجسور للعاقلة، ومال بيت المال مال عامة المسلمين، ولو وجد في السوق إن كان مملوكا فعند أبي يوسف تجب على السكان، وعندهما على المالك، وإن لم يكن مملوكا كالشوارع العامة التي بنيت فيها فعلى بيت المال؛ لأنه لجماعة المسلمين، ولو وجد في السجن فالدية على بيت المال، وعلى قول أبي يوسف الدية والقسامة على أهل السجن؛ لأنهم سكان وولاية التدبير إليهم، والظاهر أن القتل حصل منهم وهما يقولان: إن أهل السجن مقهورون فلايتناصرون، فلايتعلق بهم ما يجب لأجل النصرة، ولأنه بني لاستيفاء حقوق السميلمين، فإذا كان غنمه يعود إليهم فغرمه يرجع عليهم، قالوا: وهذه فريعة المالك والساكن وهي مختلف فيها بين أبي حنيفةؒ وأبي يوسفؒ.

ترجمہ :- قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی محلّہ کی مسجد میں کوئی مقتول پایا گیا تو اس مسجد والوں پر قسامت واجب ہوگی، کیونکہ اس مسجد کا انتظام انہی لوگوں کی ذمہ داری پر ہے۔ اور اگر جامع مسجد یا عام بڑی سڑک پر کوئی مقتول پایا گیا تو اس پر قسامت نہیں ہو سکتی۔ لہٰذا اس کی دیت بیت المال پر واجب ہوگی، کیونکہ جامع مسجد یا عام سڑک تمام لوگوں کے لئے ہوتی ہے، ان میں کسی کی

کوئی خصوصیت نہیں ہوتی ہے۔ اسی طرح عام نہروں یا دریاؤں کے پل بھی عام لوگوں کے واسطہ ہوتا ہے۔ اسی لئے بیت المال کے مال سے ان لوگوں کی دیت دی جائے گی، کیونکہ بیت المال کا مال عام لوگوں کے لئے ہوتا ہے۔ (ف:- لہٰذا اس کی دیت عام مال سے ہی دی جائی گی۔)

ولو وجد فی السوق الخ: اور اگر کوئی مقتول کسی بازار میں پایا گیا اور وہ بازار کسی کی ملکیت میں ہو تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بازار میں رہنے والوں پر واجب ہوگی خواہ وہ مالک ہو یا نہ ہو، لیکن ابو حنیفہؒ اور محمدؒ کے نزدیک صرف مالکوں پر واجب ہوگی۔ اور اگر کوئی بازار کسی کی ملکیت نہ ہو جیسے عام سڑکوں پر۔ بنے ہوئے بازار، تو اس میں بھی بیت المال پر ہی دیت واجب ہوگی، کیونکہ ایسے بازار بھی عام مسلمانوں کے لئے ہوتے ہیں۔ **ولو وجد فی السجن الخ:** اور اگر قید خانہ یا جیل میں مقتول پایا گیا تو اس کی دیت بھی بیت المال پر واجب ہوگی۔ اور امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق قسامت اور دیت دونوں قید خانہ والوں پر واجب ہوگی، کیونکہ یہی لوگ فی الحال وہاں کے رہنے والے ہیں اور اپنے لوگوں پر وہاں کی انتظامی ذمہ داری ہے، لہٰذا بظاہر یہ قتل انہی میں سے کسی سے واقع ہوا ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ فرماتے ہیں کہ قید خانہ والے تو خود ہی مظلوم اور مجبور ہوتے ہیں، اس لئے وہ ایک دوسرے کی مدد نہیں کر سکتے ہیں۔ اسی لئے ایک دوسرے کی مدد نہ کرنے سے جو چیز ان پر واجب ہوتی ہے، وہ ان سے متعلق نہیں ہوگی، یعنی قسامت اور دیت بھی ان سے متعلق نہیں ہوگی، کیونکہ یہ چیزیں اس لئے واجب ہوتی ہیں کہ یہ لوگ آپس میں مدد کرنے سے کوتاہی کرتے ہیں۔ اور اس دلیل سے کہ قید خانہ تو مسلمانوں کے حقوق حاصل کرنے کے لئے بنایا جاتا ہے۔ پس جب قید خانہ کا نفع عام مسلمانوں کا ہوتا ہے تو اس کی وجہ سے جو بار یا نقصان لازم آئے گا وہ بھی عام مسلمانوں پر ہوگا، یعنی بیت المال سے دلایا جائے گا۔

مشائخ نے فرمایا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے درمیان اصل اختلاف یہ ہے کہ قسامت اور دیت مکان کے مالک پر ہوتی ہے۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے، اور امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق اس مکان کے رہنے والوں پر قسامت واجب ہوتی ہے۔ اس طرح سے قید خانہ کا مسئلہ بھی اسی اصل کی ایک شاخ ہے یا جزء یہ ہے۔

توضیح:- اگر کوئی مقتول محلہ کی مسجد میں یا عام سڑک میں یا نہر فرات میں یا عام نہروں میں یا دریاؤں کے پل پر یا بازار میں یا قید خانہ میں پایا گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ اقوال ائمہ کرام۔ حکم۔ مفصل دلائل

قال: وإن وجد في برية ليس بقربها عمارة فهو هدر، وتفسير القرب ما ذكرنا من استماع الصوت؛ لأنه إذا كان بهذه الحالة لايلحقه الغوث من غيره فلايوصف أحد بالتقصير وهذا إذا لم تكن مملوكة لأحد، أما إذا كانت فالدية والقسامة على عاقلته. وإن وجد بين قريتين كان على أقربهم، وقد بيناه، وإن وجد في وسط الفرات يمر به الماء فهو هدر؛ لأنه ليس في يد أحد ولا في ملكه، وإن كان محتبساً بالشاطىء فهو على أقرب القرى من ذلك المكان على التفسير الذي تقدم؛ لأنه أخص بنصرة هذا الموضع فهو كالموضوع على الشط، والشط في يد من هو بقرب منه، ألا ترى أنهم يستقون منه الماء ويوردون بهائمهم فيها بخلاف النهر الذي يستحق به الشفعة لاختصاص أهلها به لقيام يدهم عليه، فتكون القسامة والدية عليهم.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مقتول کسی جنگل میں پایا گیا جس کے قریب میں کوئی آبادی نہیں ہے تو اس کا خون رائیگاں جائے گا، اور قریب ہونے کے معنی وہی ہیں جو ہم نے پہلے بیان کئے ہیں، وہ یہ کہ اگر وہاں تک آواز جاتی ہے تو قریب ہے، اور اگر آواز نہیں جاتی ہے تو دور ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ جب مقتول ایسی حالت میں پایا جائے کہ کوئی اس کی فریاد پر پہنچنے والا نہ

ہو تو کوئی شخص اس کی حفاظت میں کوتاہی کرنے والا نہیں سمجھا جائے گا۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہے کہ جہاں پر مقتول پایا گیا وہاں کی زمین کسی کی ملکیت میں نہ ہو، کیونکہ اگر کسی کی ملکیت میں ہو تو اس کی قسامت اور دیت مالک کی مددگار برادری پر ہوگی۔

وإن وجد بين القريتين الخ: اگر مقتول دو گاؤں کے درمیان پایا گیا تو جس سے زیادہ قریب ہوگا اسی پر دیت وقسامت واجب ہوگی۔ یہ مسئلہ ہم پہلے بھی بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر مقتول دریائے فرات یا کسی بڑے دریا کے بیچ میں پایا گیا جس کو پانی بہا کر لے جا رہا ہو تو اس کا خون رائیگاں ہو جائے گا، کیونکہ ایسا قدرتی دریا کسی کے قبضہ یا ملکیت میں نہیں ہوتا ہے۔

وإن كان محتبسا الخ: اور اگر مقتول قدرتی دریا کے کنارے پھنسا ہوا ہو تو اس جگہ سے جو آبادی سب سے زیادہ نزدیک ہوگی، اسی پر دیت واجب ہوگی۔ اس جگہ بھی نزدیکی کے وہی معنی ہیں جو ہم نے اوپر بیان کر دئے ہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ یہی لوگ اس جگہ کی دیکھ بھال اور حفاظت کے لئے مخصوص ہیں، اسی لئے یہ سمجھا جائے گا کہ یہ مقتول بھی گویا کنارے پر رکھا ہوا ہے، اور کنارہ اسی قوم کے تصرف میں یا مصرف میں ہوتا ہے جو اس کے بہت قریب ہوتا ہے۔ اسی لئے یہ لوگ اس جگہ سے پانی لیتے ہیں اور اپنے جانوروں کو پانی پلانے کے لئے وہاں پر لاتے ہیں۔ (ف: -دریا کے درمیان میں بہنے والے اور کنارے پر پھنسے ہوئے ہونے والے کا فرق صرف بڑے قدرتی دریا کے بارے میں ہے، جو کسی خاص شخص کی ملکیت میں نہیں ہوتا ہے۔) بخلاف اس نہر کے جس کے ذریعہ سے شفعہ کا حق دار ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ نہر جن لوگوں کے واسطے ہو، انہی لوگوں پر قسامت اور دیت واجب ہوگی، کیونکہ ان لوگوں کو اس نہر سے خاص تعلق ہوتا ہے، کیونکہ ان کا قبضہ اسی پر باقی رہتا ہے۔

توضیح: -اگر کوئی مقتول کسی جنگل میں پایا جائے، یا دو گاؤں کے درمیان پایا جائے، یا قدرتی دریا کے کناروں پر پھنسا ہوا ہو۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل

قال: وإن ادعى الولي على واحد من أهل المحلة بعينه لم تسقط القسامة عنهم، وقد ذكرناه وذكرنا فيه القياس والاستحسان. قال: وإن ادعى على واحد من غيرهم سقطت عنهم، ووجه الفرق قد بيناه من قبل وهو أن وجوب القسامة عليهم دليل على أن القاتل منهم فتعيينه واحدا منهم لاينافي ابتداء الأمر؛ لأنه منهم بخلاف ما إذا عين من غيرهم؛ لأن ذلك بيان أن القاتل ليس منهم، وهم إنما يغرمون إذا كان القاتل منهم لكونهم قتلة تقديرا حيث لم يأخذوا على يد الظالم، ولأن أهل المحلة لايغرمون بمجرد ظهور القتيل بين أظهرهم إلا بدعوى الولي، فإذا ادعى القتل على غيرهم امتنع دعواه عليهم وسقط لفقد شرطه.

ترجمہ: -قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر ولی مقتول نے محلّہ کے کسی معین شخص پر دعوی (قتل) کیا تو اس کی وجہ سے بقیہ محلّہ والوں سے قسامت اور (عاقلہ سے دیت بھی) ختم نہیں ہوگی۔ ویسے اس مسئلہ کو ہم پہلے بھی بیان کر چکے ہیں۔ اس محلّہ میں ہم نے قیاس اور استحسان کو بھی بیان کر دیا ہے۔ **قال: وإن ادعى على واحد الخ:** اور اگر مقتول کے ولی نے محلّہ والوں کے سوا کسی باہر کے آدمی پر دعوی کیا تو محلّہ والوں سے قسامت ختم ہو جائے گی۔ ان دونوں صورتوں کے فرق کی وجہ ہم نے پہلے بھی بیان کر دی ہے۔ یہ ہے کہ محلّہ والوں پر قسامت کا واجب ہونا اس بات کی دلیل ہوتی ہے کہ قاتل اسی محلّہ والوں میں سے ہے۔ اور اگر ولی مقتول نے اہل محلّہ میں سے کسی شخص کو معین کر دیا تو یہ بات ابتدائے امر کے منافی نہیں ہوگی، (کیونکہ شریعت نے ابتداء ہی محلّہ والوں پر قسامت واجب کر دی ہے، اور ان میں سے کسی ایک کو معین کر دینا شریعت کے معین کئے ہوئے کے مخالف نہیں ہوگا۔) کیونکہ یہ شخص بھی انہی لوگوں میں سے ہے۔

بخلاف ما إذا عين الخ: اس کے برخلاف اگر ولی مقتول نے محلّہ والوں کے سوا کسی اور کو معین کیا تو قسامت اس لئے ختم ہو جائے گی کہ ولی مقتول کا غیر معین شخص کو معین کرنے کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ قاتل ان لوگوں میں سے نہیں ہے، حالانکہ محلّہ

والے اسی وقت دیت کا تاوان دینے کے لئے تیار ہونگے جبکہ قاتل انہی میں سے ہو، کیونکہ یہ لوگ بھی تقدیراً اور درپردہ قاتل ہو جائیں گے، اس لئے کہ انہوں نے ظالم کا ہاتھ نہ پکڑ کر کے ظلم کرنے کا موقع دیا ہے۔ ولأن أهل المحلة الخ: اور اس دلیل سے بھی کہ محلّہ والے صرف اس بات پر ضامن ہوئے کہ مقتول ان ہی میں پایا جائے بلکہ اگر ولی دعوی بھی کرے یعنی محلّہ میں مقتول پایا جائے اور ولی دعوی بھی کرے تب محلّہ والے ضامن ہوتے ہیں۔ لہٰذا جب ولی نے محلّہ والوں کے سوا کسی غیر پر قتل کا دعوی کیا تب محلّہ والوں پر ولی کا دعوی ممنوع ہو گیا اور تاوان بھی ساقط ہو گیا، کیونکہ تاوان کی شرط نہیں پائی گئی۔

توضیح:- اگر ایک ولی مقتول نے محلّہ کے کسی معین شخص پر قتل کا دعوی کیا، اور ایک دوسرے معاملہ میں ولی مقتول نے محلّہ والوں کے سوا کسی باہر کے آدمی پر دعوی قتل کیا۔ اگر ولی مقتول نے اہل محلّہ کے سوا کسی اور معین شخص پر دعوی قتل کیا۔ مسائل کی تفصیل۔ وجہ فرق باہمی حکم۔ دلائل مفصلہ

قال: وإذا التقى قوم بالسيوف فأجلوا عن قتيل فهو على أهل المحلة؛ لأن القتيل بين أظهرهم والحفظ عليهم، إلا أن يدعي الأولياء على أولئك أو على رجل منهم بعينه فلم يكن على أهل المحلة شيء، لأن هذه الدعوى تضمنت براءة أهل المحلة عن القسامة. قال: ولا على أولئك حتى يقيموا البينة؛ لأن بمجرد الدعوى لايثبت الحق للحديث الذى رويناه، أما يسقط به الحق عن أهل المحلة، لأن قوله حجة على نفسه، ولو وجد قتيل في معسكر أقاموا بفلاة من الأرض لاملك لأحد فيها، فإن وجد في خبا أو فسطاط فعلى من يسكنها الدية والقسامة، وإن كان خارجا من الفسطاط فعلى أقرب الأخبية اعتبارا لليد عند انعدام الملك، وإن كان القوم لقوا قتالا ووجد قتيل بين أظهرهم فلاقسامة ولادية؛ لأن الظاهر أن العدو قتله فكان هدر، وإن لم يلقوا عدوا فعلى ما بيناه، وإن كان للأرض مالك فالعسكر كالسكان فيجب على المالك عند أبي حنيفة خلافا لأبي يوسف، وقد ذكرناه.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک جگہ کے لوگ آپس میں تلواروں سے لڑ پڑے، پھر ایک مقتول چھوڑ کر ادھر ادھر بھاگ گئے تو اس کی دیت محلّہ والوں پر لازم ہوگی، کیونکہ وہ مقتول انہی لوگوں کے درمیان پایا گیا ہے۔ اور اس کی حفاظت ان ہی لوگوں پر واجب بھی تھی۔ إلا أن يدعي الأولياء الخ: البتہ اگر مقتول کے اولیاء اس لڑنے والی پوری قوم پر دعوی کر بیٹھیں یا ان میں سے کسی ایک معین شخص پر دعوی کریں تو محلّہ والوں پر کچھ لازم نہیں ہوگا، کیونکہ اس طرح سے ان کے دعوی کا مطلب یہ ہوگا کہ محلّہ والے اس ہنگامہ میں شریک نہ تھے، لہٰذا وہ اس کی قسامت سے بری تھے۔

قال: ولا على أولئك الخ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جس طرح محلّہ والوں پر دیت واجب نہیں ہوگی اسی طرح جو لوگ تلواروں سے لڑ پڑے تھے ان پر بھی دیت واجب نہ ہوگی، یہاں تک کہ اس مقتول کے اولیاء ان کے قتل کرنے پر گواہ پیش کر دیں، کیونکہ صرف دعوی کرنے سے دیت واجب نہیں ہوتی ہے۔ اسی حدیث کو دلیل میں پیش کرتے ہوئے جو ہم نے اس سے پہلے بیان کر دی ہے (کہ مدعی پر گواہ لازم ہوتے ہیں۔) لیکن اس دعوی کی وجہ سے محلّہ والوں سے مطالبہ کا حق ختم ہو جائے گا، یعنی جب مقتول کے ولی نے کسی ایک معین شخص یا کسی قوم پر دعوی کر دیا تو محلّہ والوں سے استحقاق ختم ہو جائے گا، کیونکہ اس ولی کا دعوی اس کی ذات پر حجت ہے۔ (پھر جب اس نے اس محلّہ والوں کو اپنے دعوی سے بری کر دیا تو وہ بری ہو جائیں گے۔) ولو جد قتيل في معسكر الخ: اور اگر کوئی شخص ایسے لوگوں کے لشکر کی پڑاؤ میں مقتول پایا گیا جو ایسے جنگل میں تھا جو کسی کی ملکیت میں نہ تھا، تب یہ دیکھا جائے گا کہ اگر وہ کسی کے خیمہ یا ڈیرے میں ملا ہو تو اسی کے رہنے والوں پر دیت وقسامت لازم ہوگی۔ اور اگر

ڈیرے وغیرہ سے باہر میں ملا ہو تو اس مقتول سے قریب تر خیمہ میں رہنے والے پر دیت وقسامت واجب ہوگی، کیونکہ جب رہنے والوں کی ملکیت نہیں ہے تو قبضہ کا اعتبار کیا جائے گا، اس طرح اس کا حلقہ اس جگہ تک مانا جائے گا، اور س حلقہ میں وہی خیمہ سب سے قریب تر ہے۔

وإن كان القوم لقوا قتالا الخ: اور اگر لشکر والوں نے دشمن سے مقاتلہ کیا، پھر اس میں کوئی مقتول پایا گیا تو اس میں نہ قسامت واجب ہوگی اور نہ ہی دیت واجب ہوگی، کیونکہ بظاہر اسے دشمنوں ہی نے قتل کیا ہے، لہٰذا اس کا خون یونہی رائیگاں جائے گا۔ مطلب یہ ہے کہ کفار سے معرکہ میں شرکت کے بعد قتل ہو جانے سے اخروی ثواب اور جہاد میں شرکت کا ثواب تو ضرور ملے گا مگر دنیاوی معاملہ کے اعتبار سے دیت وغیرہ لازم نہ ہوگی۔ وإن لم يلقوا عدوا الخ: اور اگر انہوں نے دشمن سے ملاقات نہیں کی یا مقابلہ نہیں ہوا تو اس صورت میں بھی وہی تفصیل ہوگی جو اوپر بیان کی گئی ہے یعنی اس صورت میں وہ خیمہ میں پایا گیا ہے یا خیمہ سے باہر پایا گیا ہے۔ اور اگر اس زمین کا کوئی خاص شخص مالک ہو تو اس لشکر کی حیثیت ایسی ہوگی کہ گویا وہ اسی زمین کے رہنے والوں میں سے ہے۔ لہٰذا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مالک پر دیت اور قسامت لازم ہوگی، اور امام ابویوسفؒ نے اس سے اختلاف کیا ہے، اس اختلاف کو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ (ف:- وہ یہ ہے کہ ابویوسفؒ کے نزدیک مالک کے ساتھ باشندوں سے بھی قسامت لی جائے گی۔)

توضیح:- اگر کسی جگہ کے لوگ آپس میں تلواروں سے لڑ پڑے، پھر ایک مقتول کو چھوڑ کر منتشر ہوگئے۔ اگر کسی غیر مملوک جنگل میں لشکر کے پڑاؤ میں کوئی مقتول ملا۔ اگر لشکر والوں نے دشمن سے مقاتلہ کیا، پھر ان مین کوئی مقتول پایا گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ مفصل دلائل

قال: وإذا استحلف المستحلف قتله فلان استحلف بالله ما قتلت ولاعرفت له قاتلا غير فلان؛ لأنه يريد إسقاط الخصومة عن نفسه بقوله فلايقبل، فيحلف على ما ذكرنا؛ لأنه لما أقر بالقتل على واحد صار مستثنى عن اليمين فبقي حكم من سواه فيحلف عليه. قال: وإذا شهد اثنان من أهل المحلة على رجل من غيرهم أنه قتل لم تقبل شهادتهما، وهذا عند أبي حنيفة، وقالا: تقبل؛ لأنهم كانوا بعرضة أن يصيروا خصماء، وقد بطلت العرضة بدعوى الولي القتل على غيرهم فتقبل شهادتهم كالوكيل بالخصومة إذا عزل قبل الخصومة، وله أنهم خصماء بانزالهم قاتلين للتقصير الصادر منهم فلاتقبل شهادتهم، وإن خرجوا من جملة الخصوم كالوصي إذا خرج من الوصاية بعد ما قبلها ثم شهد قال رضي الله عنه: وعلى الأصلين هذين يتخرج كثير من هذا الجنس.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ وہ شخص جسے قتل کے سلسلہ میں قسم کھانے کے لئے کہا گیا تو اس نے اپنے سے الزام کو دفع کرتے ہوئے یہ کہا کہ اس مقتول کو فلاں شخص نے قتل کیا ہے، تو اس لئے اس کے دعوی کو مکمل کرنے کے لئے اس طرح قسم کھانے کے لئے کہا جائے گا کہ واللہ میں نے نہ اسے قتل کیا ہے اور نہ ہی اس کے قاتل کی حیثیت سے فلاں شخص کے سوا کسی دوسرے کو جانتا ہوں۔ یعنی اس سے ان مخصوص الفاظ سے اس لئے قسم کھانے کے لئے کہا جائے گا کہ اس کی پہلی قسم کھا لینے سے بھی اس سے قسم ختم نہیں ہوگی، کیونکہ وہ ان الفاظ سے کہہ کر کہ فلاں شخص نے قتل کیا ہے، اپنی ذات سے اس الزام اور خصومت کو دور کرنا چاہتا ہے۔ اس میں صرف اس کا دعوی اور قول چاہا جاتا ہے، اسی لئے یہ مقبول نہیں ہوگا، اسی لئے بتائے ہوئے اور سکھائے ہوئے الفاظ سے قسم لی جائے گی، یعنی ایک معین شخص کو چھوڑ کر کہ اس پر خصومت کے ساتھ الزام لگایا ہے باقی تمام لوگوں سے قسم لی جائے گی، کیونکہ جب اس نے ایک شخص پر قتل کا اقرار کیا ہے تو وہ اس قسم سے مستثنی ہوگیا، لہٰذا اس کے علاوہ

باقی لوگوں پر قسم کا حکم باقی رہے گا، اسی لئے ان سے قسم لی جائی گی۔

قال: وإذا شهد اثنان الخ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ جس محلہ میں مقتول پایا گیا اور ولی نے ان لوگوں پر قتل کا دعوی نہیں کیا بلکہ محلہ کے باہر کے کسی شخص پر دعوی کیا، اور اس محلہ کے دو شخصوں سے اس مدعی علیہ پر جو اس محلہ والوں میں سے نہیں ہے بلکہ ان سے خارج ہے، اس بات کی گواہی دی کہ اس نے قتل کیا ہے تو ان دونوں کی گواہی مقبول نہ ہوگی۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔

وقالا: یقبل الخ: اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ گواہی قبول ہوگی، کیونکہ محلہ والے ہی اس حیثیت میں تھے کہ ان کو مدعی علیہم بنایا جاتا لیکن اس سے پہلے ہی وہ اس حیثیت سے نکل آئے، کیونکہ مقتول کے ولی نے ان پر قتل کا دعوی کرنے کی بجائے دوسرے پر دعوی کردیا، لہٰذا ان کی گواہی قابل قبول رہ گئی۔ کالوکیل بالخصومة الخ: اور اب یہ لوگ اس شخص کے حکم میں ہوگئے جن کو کوئی معاملہ کرنے کے لئے کسی نے اپنا وکیل بنایا مگر اس کی اپنی کارروائی شروع کرنے سے پہلے ہی مؤکل نے اس کی وکالت کا حق اس سے ختم کردیا، تو یہ وکیل وکالت کے ختم سے پہلے تک اسی مقدمہ میں اس کی گواہی قبول نہیں ہوسکتی تھی مگر وکالت سے معزول کردئے جانے کے بعد اب اگر اسی مقدمہ میں اس کو گواہ بنایا جائے تو اس کی گواہی قبول ہوجائے گی۔

وله أنهم خصماء الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ محلہ والے چونکہ مقتول کی حفاظت کرنے میں کوتاہی کی وجہ سے خود قاتلوں کے درجہ میں داخل ہوگئے تھے مگر ولی مقتول کے خارج کردینے کی وجہ سے اس سے اگرچہ خارج ہوچکے ہیں پھر بھی یہ محلہ والے اب اس لائق نہیں رہے کہ اسی مقدمہ میں وہ گواہی دے سکیں، اسی لئے ان کی گواہی اس مقدمہ میں مقبول نہ ہوگی۔ جیسے کہ کسی نے زید کو کسی بات کے لئے اپنا وصی بنایا اور زید نے بھی وصی بننا قبول کرلیا، پھر اس سے انکار کردیا یا خود نکل گیا، مثلاً یتیم کی ولایت کا وصی بنایا گیا مگر کچھ دنوں بعد وہ یتیم بالغ ہوگیا یا قاضی نے کسی وجہ سے معزول کردیا، پھر اس نے اسی وصیت کے سلسلہ میں کسی معاملہ میں گواہی دی تو اس کی گواہی مقبول نہ ہوگی۔

قال رضی الله عنه الخ: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ انہیں دونوں اصولوں کے مطابق اس جنس کے بہت سے مسائل نکلتے اور حل ہوتے ہیں۔ (ف:- یعنی صاحبینؒ نے اس مسئلہ کو معزول شدہ خصومت کے وکیل پر قیاس کیا جس نے ابھی تک حاکم کے پاس مقدمہ پیش نہ کیا ہو، اور امام ابو حنیفہؒ نے اس مسئلہ کو معزول وصی پر قیاس کیا ہے جو وصیت قبول کرچکا ہو۔ اور اس میں اصل اختلاف یہ ہے کہ یہ لوگ خود ہی مدعی علیہم میں شامل تھے مگر مقتول کے وکیل نے اس سے بچالیا ہے۔ ان ہی دو اصولوں پر اس قسم کے بہت سے مسائل نکلتے ہیں جن میں امام اعظمؒ اور صاحبینؒ کا اختلاف ہوگا۔

توضیح:- اگر کسی شخص کو کسی مقتول کا قاتل جاننے کے لئے قسم کھانے کو کہا گیا جواب میں اس نے اس طرح سے قسم کھائی کہ اسے فلاں شخص نے قتل کیا ہے۔ اگر کسی محلہ میں مقتول پایا گیا مگر ولی مقتول نے ان لوگوں پر دعوی کرنے کی بجائے باہر کے کسی شخص پر قتل کا دعوی کردیا، اور محلہ والوں نے دوسرے محلہ کے کسی شخص پر قتل کی گواہی دی۔ تفصیل مسئلہ۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل مفصلہ

قال: ولو ادعى على واحد من أهل المحلة بعينه فشهد شاهدان من أهلها عليه لم تقبل الشهادة؛ لأن الخصومة قائمة مع الكل على ما بيناه، والشاهد يقطعها عن نفسه فكان متهما، وعن أبي يوسف أن المشهود يحلفون بالله ما قتلناه ولايزدادون على ذلك، لأنهم أخبروا أنهم عرفوا القاتل. قال: ومن جرح في قبيلة فنقل إلى أهله فمات من تلك الجراحة فإن كان صاحب فراش حتى مات فالقسامة والدية على القبيلة، وهذا قول أبي

حنيفة، وقال أبويوسف: لا قسامة ولا دية، لأن الذي حصل في القبيلة أو المحلة ما دون النفس ولا قسامة فيه فصار كما إذا لم يكن صاحب فراش، وله أن الجرح إذا اتصل به الموت صار قتلا، ولهذا وجب القصاص، فإن كان صاحب فراش أضيف إليه، وإن لم يكن احتمل أن يكون الموت من غير الجرح فلايلزم بالشك. ولو أن رجلا معه جرح به رمق حمله إنسان إلى أهله فمكث يوما أو يومين ثم مات لم يضمن الذي حمله إلى أهله في قول أبي يوسف، وفي قياس قول أبي حنيفة يضمن؛ لأن يده بمنزلة المحلة، فوجوده جريحا في يده كوجوده فيها، وقد ذكرنا وجهي القولين فيما قبله من مسئلة القبلية.

ترجمہ:- فرمایا کہ اگر مقتول کے ولی نے اپنے محلہ والوں میں سے کسی ایک معین شخص پر قتل کا دعوی کیا، اور محلہ والوں میں سے ہی دو شخصوں نے قتل کی گواہی دی تو ان کی گواہی مقبول نہ ہوگی، کیونکہ اوپر بیان کئے ہوئے مسئلہ کے مطابق اس مدعی کا پورے محلہ والوں کے ساتھ ہی اختلاف چل رہا ہے، اور گواہ اس کے الزام کو خود سے دور کرنا چاہتا ہے، اس لئے گواہ پر تہمت لگ گئی۔ اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ گواہوں سے صرف اس بات کی گواہی لی جائے گی کہ اللہ کی قسم ہم نے اسے قتل نہیں کیا ہے۔ اور اس سے زیادہ اس بات کی قسم نہیں لی جائے گی کہ ہم اس کے قاتل کو پہچانتے بھی نہیں ہے، کیونکہ وہ تو اس بات کا پہلے اقرار کر چکے ہیں کہ ہم اسے پہچانتے ہیں۔

قال: ومن جرح في قبيلة الخ: اور بھرا کہا ہے کہ اگر کسی محلہ میں کوئی شخص زخمی ہو گیا اس لئے لوگ اسے اٹھا کر اس کے گھر لے گئے، پھر وہ زخمی اسی زخم کی چوٹ سے گھر میں مر گیا۔ پس اگر وہ شخص گھر پہونچ کر اسی زخمی حالت میں بستر پر پڑا رہا یہاں تک کہ وہ اسی حالت میں مر گیا تو اس کی قسامت اور دیت اسی محلہ کے لوگوں پر لازم ہوگی۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ **وقال ابويوسف الخ:** اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ نہ قسامت لازم آئے گی اور نہ ہی دیت لازم آئے گی، کیونکہ قبیلہ یا محلہ میں جو کچھ حادثہ پیش آیا وہ جتنا بھی اہم ہو پھر بھی جان جانے سے کم ہوا ہے، یعنی آدمی صرف زخمی ہوا ہے جبکہ ایسی حالت میں قسامت لازم نہیں آتی ہے جیسے کہ اگر وہ زخمی شخص ہر وقت بستر پر پڑا نہ رہا ہو تو بالاتفاق اس صورت میں قسامت اور دیت لازم نہیں آتی ہے۔

وله أن الجرح الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اگر زخم ایسا ہو جس کے اثر سے موت واقع ہو جائے تو ایسا زخم ہی قتل کرنا کہلائے گا، اسی بناء پر اس سے قصاص لازم آتا ہے، جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ گویا وہ شخص زخمی ہونے کی جگہ ہی میں مر چکا تھا۔ اور اگر ایسی بات نہ ہو تو اس میں اس بات کا احتمال رہتا ہے کہ شاید اس زخم کی وجہ سے نہ مرا ہو بلکہ کسی اور وجہ سے مرا ہو۔ لہذا شک ہو جانے کی وجہ سے قسامت یا دیت کچھ لازم نہ ہوگی۔ **ولو أن رجلا معه جرح الخ:** اور اگر کوئی ایسا زخمی ہو جس میں تھوڑی سے جان باقی ہو اور کوئی شخص اسے اس جگہ سے اٹھا کر اس کے گھر لے گیا، پھر ایک دو دن بعد وہ زخمی اپنے اسی گھر میں مر گیا تو جو شخص اسے اٹھا کر اس کے گھر لے گیا تھا تو وہ شخص امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق ضامن نہیں ہوگا، لیکن امام ابو حنیفہؒ کے قول پر قیاس کرتے ہوئے وہ ضامن ہوگا۔ (ف:- اس جملہ کے معنی یہ ہوں گے اور اس کی صورت یہ ہوگی کہ ایک شخص کی پیٹھ پر ایک زخمی لدا ہوا پایا گیا جس کو اپنی پیٹھ پر لادنے والا شخص اس زخمی کے گھر لے جا رہا تھا، گھر پر پہونچ کر ایک دو دن بعد ہی وہ زخمی مر گیا تو امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق زخمی کو لاد کر لے جانے والا ضامن نہیں ہوگا، اور امام ابو حنیفہؒ کے قول پر قیاس کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ وہ ضامن ہوگا، لیکن اس شرط کے ساتھ کہ اس زخمی کو خود آمد و رفت کی طاقت نہ ہو، جیسا کہ المبسوط میں ہے۔ ک۔ کیونکہ لاد کر لے جانے والے کا ہاتھ زخمی کے لئے محلہ کے حکم میں ہوگا، اس لئے اس کے ہاتھ میں اس زخمی کا پایا جانا ایسا ہوگا جیسے کہ محلہ میں کسی زخمی کو پایا جانا ہوتا ہے یعنی دونوں کا ایک ہی حکم ہوگا، جبکہ ہم نے اس سے ذرا پہلے قبیلہ اور محلہ کے مسئلہ میں دونوں اقوال کی وجہ بیان کر دی ہے۔ (ف:- اور اگر اس زخمی کو گھر میں ادھر ادھر آمد و رفت کی طاقت

موجود ہو توامام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی لادنے والے پر کچھ لازم نہ ہوگا۔ ک)

توضیح:۔اگر مقتول کے ولی نے اپنے محلّہ والوں میں سے کسی معین شخص پر قتل کا دعوی کیا، اور محلّہ والوں میں سے ہی دو شخصوں نے مدعی علیہ کے خلاف گواہی دے دی۔ کسی محلّہ میں کوئی زخمی ہو گیا، اس لئے کوئی اسے اٹھا کر اس کے گھر رکھ آیا، پھر یہ زخمی اسی زخم کی تکلیف سے مر گیا۔ اگر کوئی ایسا شخص جس میں تھوڑی سی جان باقی رہ گئی ہو اسے کوئی شخص وہاں سے اٹھا کر اس زخمی کے گھر لے گیا، پھر ایک دو دن بعد وہ اپنے گھر میں مر گیا۔ مسائل کی پوری تفصیل۔ اقوال ائمہ کرام، حکم، مدلل جواب

لو وجد الرجل قتيلا في دار نفسه فديته على عاقلته لورثته عند ابي حنيفةؒ وقال ابو يوسف ومحمد وزفرؒ لاشئي فيه لان الدار في يده حين وجد الجرح فيجعل كانه قتل نفسه فيكون هدرا وله ان القسامة انما تجب بناء على ظهور القتل ولهذا لايدخل في الدية من مات قبل ذلك وحال ظهور القتل الدار للورثة فتجب على عاقلتهم بخلاف المكاتب اذا وجد قتيلا في دار نفسه لان حال ظهور قتله بقيت الدار على حكم ملكه فيصير كانه قتل نفسه فيهدر دمه ولو ان رجلين كانا في بيت وليس معهما ثالث فوجد احدهما مذبوحا قال ابو يوسف يضمن الاخر الدية وقال محمد لايضمنه لانه يحتمل انه قتل نفسه ويحتمل انه قتله الاخر فلا يضمنه بالشك ولا بي يوسف ان الظاهر ان الانسان لا يقتل نفسه فكان التوهم ساقطا كما اذا وجد قتيل في محلة.

ترجمہ: اگر کوئی شخص اپنے ذاتی مکان میں مقتول پایا گیا توامام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کے وارثوں کے لئے اس کی دیت اس کی مددگار برادری پر واجب ہوگی اور امام ابو یوسف و محمد و زفر رحمہم اللہ کے نزدیک اس کے سلسلہ میں کچھ بھی واجب نہیں ہوگا، کیونکہ جس وقت یہ زخمی ہوا تھا اس وقت وہ اپنے اسی مکان میں موجود تھا اس لئے بظاہر یہ سمجھا جائیگا یا اس کی صورت ایسی ہوگی کہ گویا اس نے خود ہی اپنے آپ کو قتل کیا ہے، لہٰذا اس کا خون برباد جائے گا، اور اس کی کوئی دیت لازم نہ ہوگی۔

ولہ ان القسامة الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ قسامت تو اسی لئے لازم کی جاتی ہے تاکہ اس کے ذریعہ اصل قاتل ظاہر ہو، اس لئے قتل ظاہر ہونے سے پہلے جو لوگ مددگار برادری میں سے مر جائیں وہ دیت میں شامل نہیں ہو سکتے اور موجودہ صورت میں قتل ظاہر ہونے کے وقت وہ مکان اس کے وارثوں کے قبضہ میں ہے، لہٰذا وارثوں کی مددگار برادری پر اس کی دیت واجب ہوگی۔

بخلاف المکاتب الخ: (یہ احکام اس صورت میں ہیں جبکہ مقتول آزاد ہو) اس کے برخلاف اگر مقتول مکاتب ہو اور اپنے ذاتی مکان میں مقتول پایا جائے تو اس کا خون بالکل رائیگاں جائے گا، کیونکہ اس کا قتل ظاہر ہونے کے وقت یہ مکان اس کی ملکیت کے حکم پر باقی ہے تو گویا اس نے اپنی ذات کو خود ہی قتل کیا ہے، اس لئے اس کا خون رائیگاں جائے گا، (ف: اور مکاتب کا قتل ظاہر ہونے کے بعد وہ مکان اس کی ملکیت کے حکم پر اس وجہ سے باقی ہے کہ اس سے مکاتبت کا معاملہ اب تک باقی ہے، ک)۔

ولو ان رجلین کانا فی بیت الخ: اور اگر کسی کمرہ میں صرف دو ہی آدمی ہوں یعنی ان کے درمیان کوئی تیسرا شخص موجود نہ ہو، اور ان دونوں میں سے ایک شخص قتل کیا ہوا پایا گیا، تو دوسرا شخص جو زندہ ہے وہی اس کی دیت کا ضامن ہوگا، اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ وہ دوسرا شخص اس کا ضامن نہیں ہوگا اس احتمال کی وجہ سے کہ شاید اس نے خود ہی اپنی جان قتل کی ہو، اور یہ بھی احتمال رہتا ہے کہ شاید اسے کسی دوسرے شخص نے قتل کر دیا ہو، تو اسی شک کی وجہ سے دوسرے پر تاوان واجب نہیں ہو سکتا ہے،

بشرطیکہ وہ صاف منکر ہو۔

ولا بی یوسف" الخ: اور امام ابو یوسف" کی دلیل یہ ہے کہ ظاہری حالت اس بات پر گواہ ہے کہ آدمی خود کو قتل نہیں کرتا ہے لہٰذا ایسا وہم کرنا ہی غلط اور لغو ہے، جیسے کہ کوئی شخص کسی محلہ میں مقتول پایا گیا، اس طرح سے وہ وہم ختم ہو گیا، (ف: یعنی اگر کسی محلہ میں کوئی مقتول پایا گیا تو بالاتفاق محلہ والوں پر قسامت اور دیت واجب ہوتی ہے حالانکہ اس صورت میں بھی اس بات کا احتمال رہ جاتا ہے کہ شاید اسی نے خود کو قتل کر دیا ہو، اس طرح سے اس صورت میں بھی وہم بے اعتبار ہوتا ہے، لیکن قصاص کو ختم کرنے کے لئے اتنا سا وہم کا بھی اعتبار ہو جاتا ہے، اسی بناء پر ہم نے دوسرے شخص کو اس وہم کی وجہ سے قصاص سے بری کیا ہے، تو دیت واجب ہونے کے حق کے بارے میں بھی ایسا وہم معتبر نہ ہوگا، اس لئے دیت واجب ہو گی) اور اب یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ اس باب کے شروع میں بیان کیا جا چکا ہے کہ عورتوں سے قسامت نہیں لی جاتی ہے حالانکہ حضرت عمرؓ کا جو اثر بیان کیا گیا ہے اس میں عورت سے بھی قسامت کا ذکر موجود ہے، لیکن اس اثر میں اتنی بات اور بھی مذکور ہے کہ عورت پر قسامت اسی صورت میں ہو گی جبکہ اس کے خاندان اور عشیرہ میں سے کوئی نہ تھا، اور اس جیسے مسئلہ میں تقلید واجب ہے، اسی لئے ہم بھی اس بات کے قائل ہیں۔

توضیح: اگر کوئی آزاد انسان اپنے ذاتی مکان میں مقتول پایا گیا، اگر کوئی مکاتب اپنے ذاتی مکان مکان میں مقتول پایا گیا، اگر ایک کمرہ میں صرف دو ہی آدمی رہتے ہوں، اور ان میں سے کوئی مقتول پایا گیا، قسامت اور دیت کے بارے میں، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال علماء کرام، مفصل دلائل

ولو وجد قتيل في قرية لا مرأة فعندابي حنيفة ومحمد القسامة عليها تكرر عليها الايمان والدية على عاقلتها اقرب القبائل اليها في النسب وقال ابو يوسف القسامة على العاقلة ايضا لان القسامة انما تجب على من كان من اهل النصرة والمرأة ليست من اهلها فاشبهت الصبي ولهما ان القسامة لنفي التهمة وتهمة القتل من المرأة متحققة قال المتاخرون ان المرأة تدخل مع العاقلة في التحمل في هذه المسألة لانا انزلناها قاتلة والقاتل يشارك العاقلة ولو وجد رجل قتيلا في ارض رجل الى جانب قرية ليس صاحب الارض من اهلها قال هو على صاحب الارض لانه احق بنصرة ارضه من اهل القرية.

ترجمہ: اگر کوئی مقتول ایک ایسے گاؤں میں پایا گیا جو کسی عورت کی ملکیت میں تھا، تو امام ابو حنیفہؒ و محمد رحمہم اللہ کے نزدیک اسی عورت پر قسامت واجب ہو گی اس طور سے کہ اس عورت سے پچاس بار قسمیں لی جائیں گی، اور مقتول کی دیت اس عورت کی مددگار برادری یعنی عاقلہ پر لازم ہو گی، اور اس عورت کی عاقلہ وہ قبیلہ ہے جو دوسرے قبیلوں کی بہ نسبت اس عورت سے نسبت اور تعلق میں زیادہ قریب ہو گا۔

وقال ابو يوسف القسامة الخ: اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ دیت کی طرح قسامت بھی اس عورت کی مددگار برادری پر واجب ہو گی، کیونکہ قسامت ایسے لوگوں پر واجب ہوتی ہے جن کو نصرت مدد کرنے کی صلاحیت ہو، اور عورت میں ایسی صلاحیت (عموماً) نہیں ہوتی ہے، اس لئے عورت بھی کمسن بچہ کے مشابہ ہو گئی۔

ولهما ان القسمة الخ: اور امام ابو حنیفہ و امام محمد رحمہم اللہ کی دلیل یہ ہے کہ قسامت کی غرض تو صرف یہ ہوتی ہے کہ اس کے ذریعہ قتل کی تہمت دور ہو، جبکہ مرد کی طرح عورت میں بھی قتل کر دینے کی تہمت موجود ہوتی ہے، لہٰذا اس سے بھی قسم لی جائیگی، جبکہ وہ گاؤں بھی اسی کی ملک ہے، متاخرین مشائخ نے کہا ہے کہ اس مسئلہ میں عاقلہ برادری کے ساتھ دیت کا بار

اٹھانے میں یہ عورت بھی داخل ہو گی، کیونکہ ہم نے اسے بھی قاتل کے حکم میں رکھا ہے، اور قاتل ہمیشہ ہی عاقلہ برادری کے ساتھ دیت دینے میں شریک ہوتا ہے۔

ولو وجد رجل قتيلا الخ: اور اگر گاؤں کے کنارے پر کسی شخص کی ذاتی زمین میں کوئی مقتول پایا گیا لیکن وہ مالک زمین اس گاؤں میں رہنے والوں میں سے نہ ہو تو مقتول کی قسامت اور دیت اسی مالک زمین پر ہی واجب ہو گی، کیونکہ گاؤں والوں کے مقابلہ میں مالک زمین پر ہی اپنی زمین کی مددگاری کا زیادہ حق ہوتا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

توضیح: اگر کوئی گاؤں کسی عورت کی ملکیت میں ہو اور اس میں کوئی مقتول پایا گیا، اگر کسی گاؤں کے باہر کسی شخص کی ذاتی زمین میں کوئی مقتول پایا گیا لیکن وہ مالک زمین اس گاؤں میں رہنے والوں میں سے نہ ہو، مسائل کی تفصیل، قسامت اور دیت کے سلسلہ میں اقوال علماء کرام، حکم، مفصل دلائل

کتاب المعاقل: اہل معاقل کا بیان

(اس سے پہلے قتل کے سلسلہ میں اس کی تمام قسموں اور اس کے مباحث کا تفصیلی بیان کرتے ہوئے قتل خطاء کا بیان ہوا پھر اس کا نتیجہ یہ بیان کیا گیا کہ اس سے عاقلہ برادری پر دیت لازم آتی ہے، پھر یہ بحث کی گئی کہ کن صورتوں میں عاقلہ برادری اس کو برداشت کرے گی، اب یہ بات باقی رہ گئی تھی کہ عاقلہ برادری سے وہ کون لوگ مراد ہوتے ہیں جن پر دیات واجب ہوتی ہیں، اس لئے ان کی تمام قسموں اور ان کے تمام احکام کو بیان کرنا ضروری ہوا، اسی طرح کی ساری باتیں شروح اور حواشی میں بیان کی گئی ہیں، م)۔

المعاقل جمع معقلة وهي الدية وتسمى الدية عقلا لانها تعقل الدماء من ان تسفك اى تمسك قال والدية في شبه العمد والخطاء وكل دية تجب بنفس القتل على العاقلة والعاقلة الذين يعقلون يعني يؤدون العقل وهو الدية وقد ذكرناه في الديات والاصل في وجوبها على العاقلة قوله عليه السلام في حديث حمل بن مالك رضي الله عنه للاولياء قوموا فدوه ولان النفس محترمة لا وجه الى الاهدار والمخاطئ معذور وكذا الذي تولى شبه العمد نظر الى الآلة فلا وجه الى ايجاب العقوبة عليه وفي ايجاب مال عظيم اجحافه واستيصاله فيصير عقوبة فضم اليه العاقلة تحقيقا للتخفيف وانما خصوا بالضم لانه انما قصر لقوة فيه وتلك بانصاره وهم العاقلة فكانوا هم المقصرين في تركهم مراقبته فخصوا به.

معاقل، لفظ معقلہ کی جمع ہے، جس کے معنی دیت کے ہیں: وتسمى الدية عقلا الخ: اور دیت کا نام عقل اس لئے رکھا گیا ہے (کہ عقل کے لفظی معنی روکنا اور باندھنا ہے) کہ دیت بھی لوگوں کے خونوں کو بہانے سے عقل کرتی ہے یعنی روکتی ہے، (ف: کیونکہ برادری ایک ایسی بڑی جماعت ہوتی ہے جو اس خون کے بوجھ کو برداشت کرتی ہے، اور جو جماعت کسی کے بڑے بوجھ کو برداشت کرتی ہے، وہ اس کو کسی بری حرکت کرنے سے بھی روکنے کی حتی الامکان کوشش کرتی ہے تاکہ قتل کا بوجھ اس کو اٹھانا ہی نہ پڑے، اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ اس موقع میں معاقل یعنی دیتوں کا بیان کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ اہل معاقل یعنی دیت کو برداشت کرنے والوں کا بیان ہے (اصل جملہ کتاب اہل معاقل سے مضاف یعنی لفظ اہل کو حذف کر کے بیان کیا گیا ہے، قاسمی)۔

قال والدية في شبه العمد الخ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ ہر وہ دیت جو قتل شبہ عمد اور قتل خطاء میں اور جو نفس قتل سے

واجب ہو وہ سبب عاقلہ پر لازم آتی ہے، (ف: اور نفس قتل کی وجہ سے دیت اس لئے کہا ہے کہ جو مال قتل ہی کی بناء پر اولا لازم ہو یعنی اصل میں تو اس سے نفس کا قتل کرنا لازم آتا تھا مگر کسی سبب کی بناء پر مثلاً قصداً قتل کے بعد صلح کر لینے سے مال لازم آتا ہو، یا جبکہ کوئی باپ اپنے بیٹے کو قتل کر دے تو اس کے عوض اصلی میں قصاص ہی لازم آتا تھا مگر باپ کے احترام میں اس پر بجائے قصاص کے دیت لازم کی گئی ہو، تو یہ دیت باپ کے مال پر لازم آئیگی اور عاقلہ برادری اس کی ادائیگی میں شریک نہیں ہو گی)۔

والعاقلة الذين يعقلون الخ: اور عاقلہ ان لوگوں کو کہا جاتا ہے جو عقل دین یعنی عقل ادا کریں عقل سے مراد دیت ہے، عقل کے معنی ہم کتاب الدیات میں بیان کر چکے ہیں، (ف: کہ اس کی مقدار کیا ہوتی ہے، اور کن صورتوں میں واجب ہوتی ہے، اور اب یہ بتانا باقی ہے کہ عاقلہ پر کیوں واجب ہوتی ہے، اور کس نص سے یہ سب ثابت ہے، تو اب ان کا بیان ان الفاظ سے ہو رہا ہے۔

والاصل فی وجوبها الخ: اور عاقلہ پر دیت کے واجب ہونے کی اصل نص یہ ہے کہ حمل بن مالکؓ کی حدیث میں رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے جو آپ نے ان کے اولیاء کو فرمایا ہے، کہ تم ان کی مدد کے لئے کھڑے ہو اور ان کی دیت ادا کرو، (ف: حضرت حمل بن مالکؓ کی دو ازواج میں سے ایک نے اپنی دوسری سوکن کو جو کہ حاملہ بھی تھیں اپنے خیمہ کی لکڑی سے ان کے پیٹ میں زور سے مارا جس کے صدمہ سے پیٹ کا حمل (بچہ) مر گیا، بعد میں وہ حاملہ بھی مر گئی تب رسول اللہ ﷺ نے اس مردہ بچہ کے بارے میں ایک غلام یا باندی دینے کا حکم دیا چنانچہ اس کا طویل بحث اوپر گزر چکی ہے، اور اس سے یہ بھی معلوم ہو چکا ہے کہ یہ حکم قاتلہ کی مددگار برادری پر دیا گیا تھا، اب میں یہ کہتا ہوں کہ اور ایسا کرنا عرب میں عام دستور تھا، جسے منسوخ نہیں کیا گیا تھا، آخر میں یہ طریقہ شریعت کا حصہ ہو گیا تھا، اس سلسلہ میں سنن اربعہ و آثار اور عمل صحابہ و تابعین اور عامہ عرب میں تواتر اور اس کثرت اور شہرت کے ساتھ منقول ہے کہ اس میں گمراہ خوارج کی رائے اور گنجائش کو کوئی دخل نہیں ہے جو یہ کہتے ہیں کہ خطا کرنے والا ہی خطا کا ذمہ دار ہوتا ہے وہی اپنا گناہ خود پر لادتا ہے اس میں دوسرا کوئی ذمہ دار نہیں ہوتا ہے اسی کی تائید میں اس آیت پاک کو پیش کرتے کہ: **لا تزر وازرة وزر اخرى:** یعنی کوئی بھی گناہ گار کسی دوسرے کا گناہ برداشت نہیں کرتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ اس دیت کے معاملہ میں مددگار برادری والے اس طور پر مجرم ہوتے ہیں کہ انہوں نے کچھ غفلت برتی ہے اور اپنے لوگوں پر پوری توجہ نہیں رکھی ہے اس لئے وہ بھی شریک قصور ہوئے اور قیاس بھی اس کا گواہ ہے۔

ولان النفس محترمة الخ: اور وجوب دیت کی دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ وہ مقتول شخص محترم اور بے گناہ تھا، اس لئے اس کے خون کو مفت میں ضائع کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے، اور جس شخص سے غلطی ہو گئی یا قتل نفس ہو گیا وہ بھی ایک حد تک معذور ہے کہ اس سے چوک ہو گئی ہے، (ف: کیونکہ آدمی اور مجرم کو اس کے ارادہ کے ساتھ نقصان پہنچانے پر پکڑا جاتا ہے، اور سزا دی جاتی ہے پس جبکہ موجودہ صورت میں اس مجرم نے اس مقتول کو قتل کرنے کا ہرگز ارادہ نہیں کیا تھا بلکہ مثلاً اسے شکار سمجھ کر تیر مارا تھا، اور اسے یہ بات مطلقاً معلوم نہیں تھی کہ اس جگہ کوئی شخص کھڑا بھی ہے اس لئے مارنے والے بے چارہ اور معذور ہے، ہاں اس کا اتنا قصور ضرور ہوا کہ اس نے پوری احتیاط نہیں کی ہے، اس لئے قاتل او مقتول دونوں جانب کا خیال رکھتے ہوئے مقتول کے لئے دیت اور خاطی مجرم پر نرمی اس طرح کی گئی کہ اس کی برادری اس کی مدد کر دے اور اس کے جرمانہ کو سب تھوڑا تھوڑا برداشت کر لیں)۔

وكذا الذي تولى شبه العمد الخ: اسی طرح وہ شخص بھی معذور ہو گا جس سے قتل شبہ عمد ہو گیا ہو اس طور پر کہ اس کا آلہ قتل اس قابل نہ ہو کہ اس سے عموماً قتل ہو جایا کرتا ہو اس وجہ سے وہ قاتل بھی حقیقت میں ایسا قصوروار نہ ہوا کہ اس پر سزا لازم ہو جائے، البتہ اس حرکت سے اس پر بڑی رقم یعنی دیت کو لازم کرنا تو اس میں اس کی بربادی اور سخت تنگی ہے اور یہ بھی اس کے حق میں ایک عذاب ہے اسی لئے ایسی دیت ادا کرنے میں اس کے ساتھ عاقلہ برادری بھی شامل کر دی گئی ہے تاکہ اس معذور کے حق میں کچھ آسانی ہو جائے، پھر عاقلہ ہی کو اس بناء پر اس کام کے لئے مخصوص کیا گیا ہے کہ اس قاتل نے اپنے ہاتھ کے

عمل میں کوتاہی کی ہے، جبکہ عاقلہ برادری کی کوتاہی اس طرح سے پائی گئی کہ اس نے اپنے اس رشتہ دار کی دیکھ بھال میں کوتاہی کی اور اسے غلط کام کرنے سے بروقت کیوں نہیں روکا ہے، پس اسی کوتاہی کی وجہ سے اس برادری کو لائق سزا ٹھہرایا گیا اور تاوان دیت میں ان کو شریک کر لیا گیا۔

توضیح: عقل اور معاقل کے معنی، اور اس جگہ اس کی مراد، دیت کو عقل کہنے کی وجہ، عاقلہ پر کون کون سی دیت لازم آتی ہی، دیت عاقلہ پر کیوں اور کس دلیل سے لازم آتی ہے، قاتل شبہ عمد پر دیت کتنی اور کیوں لازم ہوگی، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مدلل جواب

قال والعاقلة اهل الديوان ان كان القاتل من أهل الديوان يؤخذ من عطايا هم في ثلث سنين واهل الديوان اهل الرايات وهم الجيش الذين كتبت اساميهم في الديوان وهذا عندنا وقال الشافعي الدية على اهل العشيرة لانه كان كذلك على عهد رسول الله ﷺ ولا نسخ بعده ولانه صلة والا ولى بها الاقارب ولنا قضية عمر رضي الله عنه فانه لما دون الدواوين جعل العقل على اهل الديوان وكان ذلك بمحضر من الصحابة من غير نكير منهم وليس ذلك بنسخ بل هو تقرير معنى لان العقل كان على اهل النصرة وقد كانت بانواع بالقرابة والحلف والولاء والعد وفي عهد عمر رضي الله عنه قد صارت بالديوان فجعلها على اهله تبأعا للمعنى ولهذا قالوا لو كان اليوم قوم تناصرهم بالحرف فعاقلتهم اهل الحرفة وان كان بالحلف فاهله والدية صلة كما قال لكن ايجابها فيما هوصلة وهو العطأ اولى منه في اصول اموالهم والتقدير بثلث سنين مروى عن النبي عليه السلام ومحكي عن عمر رضي الله عنه ولان الاخذ من العطاء للتخفيف والعطاء يخرج في كل سنة مرة واحدة.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ، اور قاتل کے عاقلہ اس کے دیوان والے ہوں گے، (جس رجسٹر میں جن غازیوں کے نام لکھے ہوں گے وہی اہل دیوان کہلائینگے) اور یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ اس قاتل کا نام بھی اسی رجسٹر اور دیوان میں لکھا ہوا موجود ہو ایک رجسٹر میں جن جن لوگوں کے نام ہوں ان کو سالانہ وظیفہ جو کچھ بھی امیر کی طرف سے دیا جاتا ہو اس میں سے دیت تین سالوں میں وصول کی جائیگی، اور اس جگہ اہل دیوان سے مراد وہ جھنڈے والے یعنی وہ لشکر مراد ہے جن کے نام ایک ہی دیوان یا رجسٹر میں لکھے گئے ہوں، (ف: یعنی جس لشکر نے ایک جھنڈے کے نیچے جہاد کیا یہانتک کہ ان کے لئے سالانہ وظیفہ مقرر کر دیا گیا ہو اور ان کے نام ایک ہی رجسٹر میں لکھے گئے، لہٰذا یہ سب ایک ہی دیوان والے اور ایک دوسرے کے مددگار ہوں گے، یہاں تک کہ جب سال میں ان کا وظیفہ دیا جائے تو اسی وظیفہ میں سے عقل اور عاقلہ کا حصہ وصول کرنا آسان ہوگا، یہی بات حضرت عمرؓ نے تمام صحابہ کے مجمع میں مقرر کی، م، ھ، یہ حکم ہم احناف کے نزدیک ہے۔

وقال الشافعي الدية الخ: اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ مذکورہ دیت قاتل کے قبیلہ اور کنبہ پر واجب ہوگی، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کے مبارک زمانہ میں اسی پر عمل تھا، اور آپ کے بعد یہ حکم منسوخ نہیں ہو سکتا ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ ایسی دیت میں لوگوں کی شرکت صلح اور عطیہ کے طور پر ہوتی ہے، اور قرابت داری اور آپس میں صلح کرنے کے لئے سب سے اقرب قرابت داری کا ہونا اولی ہے، اور ہماری دلیل اس کے بارہ میں حضرت عمرؓ کا فیصلہ ہے، کیونکہ جب آپ نے ایسے رجسٹر مرتب فرمائے تو ہر ایک کی دیت اس کے دیوان یعنی رجسٹر والوں پر مقرر فرماتے یعنی جن کے نام ایک ہی رجسٹر میں ہوتے ان ہی میں سے جس کسی پر کوئی دیت لازم آئیگی اس کی عاقلہ برادری اس کے دیوان والے ہوں گے، اور یہ بات صحابہ کرامؓ کے مجمع میں پیش آئی اور اس پر کسی کی طرف سے کوئی انکار نہیں پایا گیا۔

ولیس ذلك بنسخ الخ: پھر امام شافعیؒ کے ماننے والوں کی طرف سے یہ کہنا کہ جب رسول اللہ ﷺ کے زمانہ تک اس پر عمل تھا اور آپ کے بعد نسخ ہو جانے کا احتمال ختم ہو چکا تو اس حکم کو منسوخ نہیں کہا جا سکتا ہے اس لئے یہ حکم بھی منسوخ نہیں ہوا ہے، اور ہم بھی یہ کہتے ہیں کہ حقیقت میں یہ حکم منسوخ نہیں ہوا ہے، بلکہ اس کے معنی و مفہوم کو مستحکم کیا ہے، اور عاقلہ ہونے کے جو معنی ہیں ان کو مستحکم اور پختہ کیا گیا ہے، یعنی برائیوں سے رکاوٹ پھر دیت تو ہر شخص کی اس کے مددگاروں پر لازم ہوئی تھی، اور یہ مددگاری کئی طرح سے ہوتی تھی یعنی اول مدد تو قرابت کے ذریعہ اس طرح ہوتی تھی کہ مجرم کے قریبی رشتہ دار اس کے از خود مددگار ہو جاتے تھے، دوم مددگاری قسم کے ذریعہ ہوتی تھی یعنی جس کسی نے کسی قوم کے ساتھ ہر حال میں رہنے کی قسم کھائی تو ایسے لوگ مددگار ہو کر سامنے آتے تھے، سوم ولاء کے ذریعہ یعنی اپنے غلام کو آزاد کرنے سے وہ شخص ہر حال میں اپنے آزاد کرنے والے کا ساتھی ہوتا تھا، اور چہارم شمار کر لینے سے یعنی کوئی شخص کسی قوم میں جا کر رہا اور کچھ دنوں بعد ان ہی میں کا شمار ہو گیا، اگرچہ وہ شخص اس قوم سے نسلاً نہ ہو، ان چاروں قسموں میں عقل کے معنی یہ ہیں کہ آپس میں سب ایک دوسرے کے مددگار اور عقل والے اس طرح ہیں کہ ایک دوسرے کے مددگار ہیں، پھر جب حضرت عمرؓ کے زمانہ میں باضابطہ دفتر اور دیوان بنائے گئے تو معنی کے لحاظ سے عقل و مددگاری صرف بات پر موقوف ہو گئی کہ اس دفتر میں جن لوگوں کے نام ہیں وہی عاقل ہو گئے، اسی لئے مشائخ نے کہا ہے کہ موجودہ زمانہ میں اگر ایسی کوئی قوم ہو کہ وہ اپنے پیشہ کے لحاظ سے ایک دوسرے کے مددگار ہو تو وہ اپنے پیشہ والے کی مددگار ہوگی (چنانچہ اب واقعۃً اسی کا زور ہے، قاسمی) اور اگر عقل آپس میں قسم کھا لینے کی وجہ سے ہو تو ہی عاقلہ ہوں گے۔

والدية صلة الخ: اور دیت بلاشبہ صلہ اور تعلق ہے، جیسا کہ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ لہٰذا دیت ایسے ہی مال میں ہوگی جو صلہ کے طور پر ملتا ہے، اور یہ صلہ سالانہ عطیہ اور وظیفہ کے طور پر ملتا ہے، اسی لئے اصلی مالوں کے مقابلہ میں عطیہ ہی میں واجب ہونا زیادہ مناسب ہے: **والتقدير بثلث سنين الخ**: اور اس دیت کو تین ہی سالوں میں ادا کرنے کا ثبوت تو وہ خود رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے، اور ابن ابی شیبہ نے حضرت عمرؓ سے اس کی روایت کی ہے، اور قیاسی دلیل بھی اسی کی گواہ ہے کہ عطیہ میں سے ملنا آسانی کرنے کی غرض سے ہے جو کہ سال میں ایک ہی بار ملتا ہے۔

توضیح: عاقلہ سے کیا مراد ہے، مددگاری کن کن طریقوں سے ہوتی ہے، دیت سے کیا مراد ہے، اور اس کی ادائیگی کس طرح اور کتنے دنوں میں کی جا سکتی ہے، تفصیل مسائل، اختلاف ائمہ کرام، حکم، مفصل دلائل

فان خرجت العطايا في اكثر من ثلثة او اقل اخذ منها لحصول المقصود وتاويله اذا كانت العطايا للسنين المستقبلة بعد القضاء حتى لو اجتمعت في السنين الماضية قبل القضاء ثم خرجت بعد القضاء لا يؤخذ منها لان الوجوب بالقضاء على ما نبين ان شاء الله تعالى ولو خرج للقاتل ثلث عطايا في سنة واحدة معناه في المستقبل يؤخذ منها كل الدية لما ذكرنا واذا كان جميع الدية في ثلث سنين فكل ثلث منها في سنة وان كان الواجب بالفعل ثلث دية النفس او اقل كان في سنة واحدة وما زاد على الثلث الى تمام الثلثين في السنة الثانية وما زاد على ذلك الى تمام الدية في السنة الثالثة وما وجب على العاقلة من الدية او على القاتل بان قتل الاب ابنه عمدا في ماله فهو ثلث سنين وقال الشافعي ما وجب على القاتل في ماله فهو حال لان التاجيل للتخفيف لتحمل العاقلة فلا يلحق العمد المحض ولنا ان القياس يأباه والشرع ورد به مؤجلا فلا يتعداه ولو قتل عشرة رجلا خطأ فعلى كل واحد عشر الدية في ثلث سنين اعتبار اللجزء بالكل اذهو بدل النفس وانما يعتبر مدة ثلث سنين من

وقت القضاء بالدية لان الواجب الاصلي المثل والتحول الى القيمة بالقضاء فيعتبر ابتداؤها من وقته كمافي ولد المغرور قال ومن يكن من اهل الديوان فعاقلته قبيلته لان نصرته بهم وهي المعتبرة في التعاقل.

ترجمہ: یوں تو عطایا کے ملنے کی عمومی مدت تین سال کی ہوتی ہے لیکن اگر یہ عطیات تین سال سے کم یا زیادہ میں لوگوں کو دیئے جائیں تو دیت بھی ان ہی میں سے لی جائیگی، اس طرح سے کہ اگر مثلاً چھ برس میں عطایا ملیں تو ہر عطیہ میں سے چھٹا حصہ دیت کا لیا جائے گا، اور اگر دو برس میں عطایا نکالے گئے ہوں تو ان ہی میں سے پوری دیت وصول کی جائیگی، کیونکہ اصل مقصود یہ ہے کہ یہ دیت آسانی کے ساتھ عطایا کی آمدنی سے حاصل ہو اور ذاتی آمدنی اس میں خرچ نہ ہو تو یہ عطایا جس مدت میں حاصل ہوں اسی سے مقصود حاصل ہو جائے گا، اور اس کا مطلب یہ ہے کہ قاضی کے فیصلہ کے بعد جب یہ عطیات آئندہ چند سالوں کے بعد دی گئی ہوں تو ان میں سے دیت لی جائیگی، یہانتک کہ قاضی کے فیصلہ سے پہلے کے کئی سالوں کے عطیات جمع ہو گئی ہوں پھر حکم قضاء کے بعد یہ عطیات وصول ہوئیں تو ان میں سے دیت وصول نہیں کی جائیگی کیونکہ دیت کا واجب ہونا حکم قضاء کے بعد ہی ہوتا ہے، جیسا کہ عنقریب ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کرینگے: ولو خرج للقاتل ثلث عطايا في سنة الخ: اور اگر قاتل کو ایک ہی سال میں تین عطیات د تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ حکم قضاء کے بعد آئندہ کے لئے عطیات دیئے گئے تو ان میں سے پوری دیت وصول کی جائیگی، جیسا کہ ہم نے ابھی اوپر بیان کر دیا ہے۔

واذا كان جمعي الدية الخ: اور اگر پوری دیت تین برسوں میں ملی ہو تو ہر سال دیت سے ایک تہائی لینی ہو گی، اور اگر فی الفور ایک تہائی دیت نفس یا اس سے کم واجب ہوئی ہو تو وہ ایک ہی سال میں وصول کر لی جائیگی، اور ایک تہائی سے دو تہائی تک جتنی بھی زائد ہو وہ دوسرے سال وصول کی جائیگی، اور دو تہائی سے زائد پوری دیت تک ہی وہ تیسرے سال میں لی جائیگی: وما وجب علي العاقلة الخ: اور جو دیت عاقلہ برادری پر واجب ہوتی یا قاتل پر واجب جس کی صورت یہ ہوئی کہ باپ نے اپنے بیٹے کو قصداً قتل کیا تو یہ بھی اس کے مال سے تین سالوں میں وصول کی جائیگی: وقال الشافعي ما وجب علي القاتل الخ: اور امام شافعی (ومالک واحمدؒ) نے کہا ہے کہ جو چیز قاتل پر اس کے مال میں واجب ہوئی ہو وہ فوراً ہی واجب الاداء ہو گی کیونکہ میعاد تو آسانی کی غرض سے لازم ہوئی تھی تاکہ عاقلہ برادری اس کو برداشت کر سکے، لہٰذا عمد محض کو اس کے ساتھ نہیں ملایا جائے گا۔

ولنا ان القياس ياباه الخ: اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قیاس اس کا تقاضا نہیں کرتا ہے، (یعنی اس میں قیاس کو دخل نہیں ہے) اور شریعت میں اس سلسلہ میں جو کچھ حکم ہوا ہے وہ وقت مقرر کے ساتھ یعنی میعادی کے طور پر ہوا ہے، اس لئے شرعی حد جو خلاف زیادتی نہیں کی جاسکے گی، مطلب یہ ہے کہ اس موقع پر مال کو واجب کرنا ہی تقاضائے عقل کے خلاف ہے، لہٰذا شریعت میں جس حکم کو جس طرح بیان کیا گیا ہے اسی طرح رکھا جائے گا: ولو قتل عشرة رجلا الخ: اور اگر دس آدمیوں نے غلطی سے ایک شخص کو قتل کر دیا تو ہر ایک قاتل پر تین برس کے اندر دیت کا دسواں حصہ ادا کرنا واجب ہوگا، اس میں یہ حکم جو اجزاء پر واجب کیا گیا ہے، دراصل یہ کل بدن پر قیاس کر کے کہا گیا ہے، یعنی جیسے پوری دیت تین برس میں واجب ہوتی تھی ویسے ہی دسواں حصہ بھی تین ہی برس میں واجب کیا گیا ہے، کیونکہ یہ بھی نفس کا عوض ہے: وانما يعتبر مدة ثلث سنين الخ: معلوم ہونا چاہئے کہ دیت کی مدت اسی وقت سے معتبر ہو گی جبکہ قاضی کا حکم صادر ہو گا کیونکہ اصل قاعدہ کے مطابق تو جسم کا عوض جسم یعنی مثلث ہونا تھا اور مال نہیں ہونا تھا یعنی جان کے بدلہ جان یا زخم کے بدلہ زخم دیا جائے، اور اب اس کے عوض قیمت دینے کا حکم قاضی کا حکم صادر ہونے کی وجہ سے ہوا ہے، اس لئے دیت کی ادائیگی کی ابتداء بھی اسی حکم قاضی صادر ہونے کے بعد سے ہو گی، جیسے کہ مغرور کے بچہ میں ہوتی ہے۔

توضیح: اگر کسی کو حکومت کی طرف سے عطایا تین سالوں میں ملیں یا، اس سے کم میں یا اس

سے زیادہ میں تو ان میں دیت کس حساب سے وصول کی جائیگی، اگر کوئی باپ اپنے بیٹے کو عمداً قتل کردے تو اس کی دیت کس طرح اور کتنے دنوں میں وصول کی جائیگی اگر دس آدمیوں نے غلطی سے ایک شخص کو قتل کردیا، تفصیل مسائل، حکم، اقوال علماء، مفصل دلائل، مغرور وہ شخص ہے جس نے کسی عورت سے اسے اپنی بیوی یا باندی سمجھ کر ہمبستری کی پھر اس سے بچہ پیدا ہو گیا

قال ومن لم يكن من اهل الديوان فعاقلته قبيلته لان نصرته بهم وهي المعتبرة في التعاقل قال وتقسم عليهم في ثلث سنين لا يزاد الواحد على اربعة دراهم في كل سنة وينقص منها قال رضي الله عنه كذا ذكره القدوري في مختصره وهذا اشارة الى انه يزاد على اربعة من جميع الدية وقد نص محمد على انه لا يزاد على كل واحد من جميع الدية في ثلث سنين على ثلثة او اربعة فلا يؤخذ من كل واحد في كل سنة الا درهما او درهما وثلث درهم وهو الاصح قال وان لم يكن تتسع القبيلة لذلك ضم اليهم اقرب القبائل معناه نسبا كل ذلك لمعنى التخفيف ويضم الاقرب فالاقرب على ترتيب العصبات الاخوة ثم بنوهم ثم الاعمام بنوهم واما الاباء والابناء فقيل يدخلون لقربهم وقيل لا يدخلون لان الضم لنفي الحرج حتى لا يصيب كل واحد اكثر من ثلثة او اربعة وهذا المعنى انما يتحقق عند الكثرة والاباء والا بناء لا يكثرون وعلى هذاحكم الرايات اذا لم يتسع لذلك اهل راية ضم اليهم اقرب الرايات اقربهم نصرة اذا حزبهم امر الاقرب فالاقرب ويفوض ذلك الى الامام لانه هو العالم به ثم هذاكله عندنا وعند الشافعي يجب على كل واحد نصف دينار فيسوى بين الكل لانه صلة فيعتبر بالزكوة وادناها ذلك اذخمسة دراهم عندهم نصف دينار ولكنا نقول هي احط رتبة منها الاترى انه لا تؤخذ من اصل المال فينتقص منها تحقيقا لزيادة التخفيف.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی قاتل کا نام رجسٹر میں نہ ہو تو اس کی عاقلہ برادری اس کا نسبی قبیلہ ہوگا، کیونکہ ایسے شخص کو اپنے ان ہی لوگوں سے ہمت ہوتی ہے اور مدد پانے پر اعتماد ہوتا ہے، اور عاقلہ ہونے میں سب سے زیادہ اسی بات کا فائدہ اور اسی کا اعتبار ہوتا ہے: **قال وتقيسم عليهم الخ**: قدوریؒ نے کہا ہے کہ یہ دیت اس قبیلہ میں تین سال کی مدت میں تقسیم کی جائیگی، اس حساب سے کہ ایک سال میں ہر ایک شخص کو چار درہم سے زیادہ کا بوجھ نہ پڑے، مگر اس سے کم ہو سکتے ہیں، مصنف ہدایہؒ نے فرمایا ہے کہ قدوریؒ نے اپنی مختصر میں ایسا ہی لکھا ہے، اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ پوری دیت میں چار درہم سے زیادہ ہو سکتے ہیں، جبکہ امام محمدؒ نے اس بات کی تصریح فرمائی ہے کہ پوری دیت ادا کرنے میں تین برس میں ہر شخص پر تین یا چار درہم سے زیادہ لازم نہ ہوں گے، اس طرح ہر شخص سے پورے سال میں ایک درہم سے یا ایک درہم اور اس کی ایک تہائی سے زیادہ نہیں لیا جائیگا، اور یہی قول اصح ہے، (ف: پس اب اصح اور حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ پوری دیت کی وصولی اس قبیلہ پر تقسیم کردی جائیگی اس طرح سے کہ ہر شخص سے ایک سال میں ایک درہم یا تہائی درہم زیادہ کر کے تین برسوں میں وصول کی جائیگی، لیکن اس کے لئے یہ شرط ہے کہ اس قبیلہ میں اتنے افراد ہوں کہ ان پر تمام دیت تقسیم کردینے سے، ہر سال میں ایک درہم یا ایک تہائی درہم زیادہ کرنے سے پوری دیت ادا ہو جاتی ہو۔

قال وان لم يكن تتسع الخ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر قاتل کے قبیلہ کے افراد اتنے نہ نکلے جن سے بیان کی ہوئی دیت سب پر تقسیم ہو کر ادائیگی ہو جائے تو مجبوراً اپنے ان خاص لوگوں کے بعد ان لوگوں کو بھی اس میں شمار کیا جائے گا جو اس کے اپنے

قبیلہ کے ساتھ نسب کے اعتبار سے بہت ہی قریب سمجھے جاتے ہوں، اور یہ ترکیب محض لوگوں پر آسانی کے غرض سے کی جائیگی اور اگر اس ترکیب سے بھی اتنے افراد پورے نہ ہوتے ہوں جو کہ مطلوب ہوں تو پھر ان کے بعد جو لوگ عصبات کے اعتبار سے یہی سمجھے جاتے ہوں ان کو بھی شریک کر لیا جائیگا، خلاصہ یہ ہے کہ اس میں سب سے پہلے بھائی پھر ان کی اولاد پھر چچا جتنے ہوں پھر ان کی اولاد ترتیب کے ساتھ شامل کئے جائینگے۔

واما الاباء والابناء الخ: اور اب اس سوال کہ اس ترتیب میں سگے باپ دوادا اور پردادا وغیرہ یا بیٹا و پوتا وغیرہ بھی دیت کی ادائیگی میں داخل ہوں گے یا نہیں تو جواب میں بعض فقہاء نے کہا ہے کہ وہ بھی داخل ہوں گے کیونکہ یہی رشتے تو دوسرے تمام رشتوں سے سب سے قریب ہیں، اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ یہ لوگ داخل نہ ہوں گے، کیونکہ غلطی سے قتل کرنے سے قاتل کے ساتھ دوسروں کو ملانا تو حرج اور مشقت کو دور کرنے کی غرض سے تھا تا کہ ہر شخص پر تین یا چار درہم سے زیادہ کا بار لازم نہ آئے، اور یہ بات تو اسی صورت میں ممکن ہو گی جبکہ مددگاروں کی زیادتی ہو، جبکہ عادۃً یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ باپ دادوں اور بیٹے پوتوں میں اتنی زیادتی نہیں ہوتی ہے (الحاصل جب ایک قبیلہ میں اتنی گنجائش نہ ہو تو دوسرے نسبی قریبی رشتہ داروں میں جو سب سے قریب ہو اسے ملایا جائے گا، اور رایات کا حکم بھی اسی طرح سے ہے کہ جب ایک جھنڈے والوں میں سے کسی پر قتل خطاء کی دیت واجب ہو اور اس جھنڈے والے افراد کو اس کی دیت کی ادائیگی کی صلاحیت نہ ہو تو دوسرے جھنڈے والوں میں سے جو ان سے زیادہ قریب ہوں ان سے دیت وصول کی جائیگی، یعنی اس طرح دیکھا جائے کہ اگر دوسرے جھنڈے والوں پر ایسی ہی کوئی مصیبت آن پڑے تو ان کی مدد کو کون آگے بڑھے گا یا وہ خود کسی کے پاس جائینگے، تو ان سے ہی رابطہ کیا جائے گا، اور اگر اس سے بھی کام پورا نہ ہو تو اس کے جس جھنڈے والے اس کے قریب ہوں گے، ان سے مدد لی جائیگی اسی ترتیب سے کیا جاتا رہے گا، یہانتک کہ پوری دیت ادا کر دی جائے اس طرح کا انتظام امام المسلمین کے ذمہ ہو گا کیونکہ اس کو ان باتوں کا پورا علم ہوتا ہے اور تحقیقات کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے۔

ثم هذا كله عندنا الخ: یہ ساری تفصیل ہمارے مذہب کے مطابق ہے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک قبیلہ والوں میں سے ہر شخص پر آدھا دینار واجب ہو گا اور ہر شخص پر بالکل برابر لازم ہو گا، یعنی باپ اور بیٹے اور غیر سب سے برابر برابر وصول کیا جائے گا، کیونکہ اس میں سبب کی شرکت صلہ کے طور پر ہو گی، اس لئے زکوٰۃ کے مسئلہ پر اس کا قیاس ہو گا، اور زکوٰۃ کی ادنی مقدار نصف دینار یعنی پانچ درہم ہے، کیونکہ سلفؒ کے نزدیک پانچ درہم نصف دینار کے برابر ہوتا ہے، لیکن ہم یعنی احناف یہ کہتے ہیں کہ دیت کا مرتبہ اور اس کی اہمیت زکوٰۃ کے مقابلہ میں بہت ہی کم ہے، جس کا ثبوت یہ ہے کہ دیت کسی کے ذاتی مال سے نہیں لی جاتی ہے، اس لئے دیت کی مقدار زکوٰۃ سے گھٹائی جائیگی، تا کہ زیادہ سے زیادہ سہولت پائی جائے، (ف: یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہو گی جبکہ خطاءوار قاتل ان لوگوں میں سے ہو جن کا نام مجاہدین کے دفتر میں موجود ہے، اور اس کی وجہ سے اسے عطیہ ملتا رہتا ہے، یا اس کے نسب میں قبائل موجود ہوں، یہانتک کہ اس کے جھنڈے والے یا قبیلہ والے اس کی عاقلہ برادری ہوں گے)۔

توضیح: اگر کسی خطاوار قاتل کا نام مجاہدین کے دفتر میں نہ ہو تو اس کی عاقلہ برادری کس طرح مقرر کی جائیگی، پھر دیت کتنے دنوں میں اور کس حساب سے وصول کی جائیگی، اگر قاتل کے قبیلہ کے افراد اتنے نہ ہوں کہ صرف ان سے وصول کر کے دیت پوری ادا ہو جائے، دیت کی رقم قاتل کے بیٹوں اور ان کے باپ دادا سے بھی وصول کی جاسکتی ہے، یا نہیں، مسائل کی پوری تفصیل، اقوال ائمہ کرام، حکم، دلائل مفصلہ

ولو كانت عاقلة الرجل اصحاب الرزق يقضي بالدية في ارزاقهم في ثلاث سنين في كل سنة الثلث لان الرزق في حقهم بمنزلة العطاء قائم مقام اذ كل منهما صلة من بيت المال ثم ينظر ان كانت ارزاقهم تخرج في كل سنة فكما يخرج رزق يؤخذ منه الثلث بمنزلة العطاء وان كان يخرج في كل ستة اشهر وخرج بعد القضا يؤخذ منه سدس الدية وان كان يخرج في كل شهر يؤخذ من كل رزق بحصته من الشهر حتى يكون المستوفى في كل سنة مقدار الثلث وان خرج بعد القضاء بيوم او اكثر اخذ من رزق ذلك الشهر بحصة الشهر وان كانت لهم ارزاق في كل شهر واعطية في كل سنة فرضت الدية في الاعطية دون الارزاق لانه ايسر امالان الاعطية اكثر اولان الرزق لكفاية الوقت فيستعسر الاداء منه والعطيات ليكونوا في الديوان قائمين بالنصرة فيتيسر عليهم.

ترجمہ: اگر کسی قاتل کی عاقلہ برادری ایسے لوگ ہوں جن کو بیت المال سے رزق ملتا ہو (بقول بعض وہ لوگ جو مقاتلین میں سے نہ ہوں مگر فقراء اور مساکین میں سے ہونے کی وجہ سے ان کو گزارہ کے لئے بطور مدد ماہوار رقم ملتی رہتی ہو) تو یہ حکم دیا جائے گا کہ ان گزر رہ الاؤنس میں سے دیت کی رقم تین سالوں میں وصول کرلی جائے، یعنی ہر سال ایک تہائی دیت وصول کرلی جائے، کیونکہ ان لوگوں کے حق میں یہ رزق (گزارہ الاؤنس یا مدد) بھی عطیہ (مجاہدین کا مقرر شدہ مال) ہی کے قائم مقام سمجھا جائے گا، کیونکہ رزق یا عطیہ جو بھی ہو وہ بیت المال سے ان کو صلہ کے طور پر ہی دیا جاتا ہے :ثم ينظر انكانت رزاقهم الخ: پھر یہ دیکھا جائے ان فقراء کو جو کچھ ملتا ہو وہ سالانہ کے حساب سے ملتا ہے، یا دوسرے حساب سے پس اگر سالانہ کے حساب سے ملتا ہو تو اس میں سے ایک تہائی مال دیت کے لئے رکھ کر باقی ان کو دیا جائے، جیسے کہ عطایا میں سے رقم لی جاتی ہے، اور اگر ہر چھ مہینہ پر ان کو وہ ملتی ہو اور قاضی کے حکم سے چھ مہینے پر ہی دیا گیا تو اس میں سے دیت کا چھٹا حصہ لے لیا جائے۔

وان كان يخرج في كل شهرا لخ: اور اگر وہ ماہوار کے حساب سے دیا جاتا ہو تو ہر بار یعنی ہر مہینہ میں اس ماہوار کے حساب سے رقم دیت کے لئے کاٹ لی جائے، یعنی ان سب کی ماہواری مدد کی رقم سے دیت کا چھتیسواں حصہ لیا جائے تاکہ ایکسال کے بارہ مہینوں میں جو کچھ وصول ہو اوہ پوری دیت کی تہائی ہو: وان خرج بعد القضاء الخ: اور اگر قاضی کے حکم سے ایک دو دن کے بعد ماہوار مدد کی رقم تقسیم ہو تو اس مہینہ میں دن کے حساب سے لے لیا جائے، اور اگر وہ لوگ اس قسم کے ہوں کہ ان کو ماہوار مدد بھی ملتی ہو اور سالانہ عطایا میں سے بھی ملتا ہو تو وہ دیت عطیہ کے مد میں سے لی جائیگی اور ماہوار نخوذ میں سے نہیں لی جائیگی، کیونکہ ان لوگوں کے حق میں یہی طریقہ زیادہ آسان ہے، خواہ اس وجہ سے کہ عطیہ مدد کی رقم کے مقابلہ میں زیادہ ہوتا ہو یا اس وجہ سے کہ یہ مدد کی رقم اس وقت کے لئے صرف ضرورت اور کفایت کے اندازہ سے ہوتی ہو تو اس میں سے ادا کرنا دشوار ہوگا، اور عطیات سالانہ انعامات ہوتے ہیں جو مجاہدین کو ان کی جسمانی مدد پہنچانے کے لئے دیئے جاتے ہیں اور ہمیشہ وہ مدد پہنچانے کے لئے مستعد رہیں، اور دفتر میں ان کا نام باقی رہے، الحاصل اس میں سے کچھ نکال دینا ان کے لئے نہایت آسان ہوگا۔

توضیح: اگر خاطی عاقل کی عاقلہ برادری میں ایسے فقراء ہوں جن کو بیت المال سے مدد کے طور پر ماہوار رقم ملتی ہو، اور وہ رقم، سالانہ، یا ماہوار کے حساب سے ملتی ہو، اور قاضی کے حکم سے پہلے یا حکم کے ایک دو دنوں کے بعد ماہوار یا مدد کی رقم تقسیم ہو، اور اگر ان کو مدد اور عطیہ دونوں مدوں سے رقم ملتی ہو، تمام مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال علماء، مفصل دلائل

قال وادخل القاتل مع العاقلة فيكون فيمايؤدي كاحدهم لانه هوالفاعل فلا معنى لاخراجه ومؤاخذة غيره

وقال الشافعي لا يجب على القاتل شئ من الدية اعتبار للجزء بالكل في النفي عنه والجامع كونه معذور اقلنا ايجاب الكل احجاف به ولا كذلك ايجاب الجزء ولو كان الخاطئ معذورا فالبرئ عنه اولى قال الله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى وليس على النساء والذرية ممن كان له حظ في الديوان عقل لقول عمر لا يعقل مع العاقلة صبي ولا امرأة ولان العقل انما يجب على اهل النصرة لتركهم مراقبة والناس لا يتناصرون بالصبيان والنسأ ولهذا الا يوضع عليهم ما هو خلف عن النصرة وهو الجزية وعلى هذا لو كان القاتل صبيا اوامراة لا شئ عليهما من الدية بخلاف الرجل لان وجوب جزء من الدية على القاتل باعتبار انه احد العواقل لانه ينصر نفسه وهذا لايوجد فيهما والفرض لهما من العطاء للمعونة لا للنصرة كفرض ازواج النبي عليه السلام ورضي الله عنهن.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ (اگر خطاوار قاتل کا نام بھی عطیہ پانے والوں کے دیوان میں موجود ہو تو وہ بھی) عاقلہ برادری کے ساتھ دیت کی ادائیگی میں شامل کیا جائے گا، لہٰذا وہ بھی عاقلہ برادری کا ایک فرد ہوگا اور ان ہی کی طرح تمام ذمہ داریوں کو برداشت کرے گا، کیونکہ دیت کا حقیقی ذمہ دار تو قاتل ہی ہوتا ہے، اس لئے اس بات کے کوئی معنی نہ ہوئے کہ اس کو ذمہ داری برداشت کرنے سے علیحدہ کر کے اس کی ذمہ داری دوسروں پر ڈال دی جائے: **وقال الشافعيؒ الخ**: اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ دیت سے متعلق کچھ بھی قاتل پر لازم نہیں ہوگا اس کی قیاسی دلیل یہ ہے کہ جیسے کہ ساری دیت کی ذمہ داری اس سے ختم کردی گئی ہے ایسی ہی اس کے جزء کی بھی ذمہ داری بھی اس سے ختم ہو جائیگی اس قیاس میں وجہ قیاس یہ ہے کہ اسے شرعاً معذور مان لیا گیا ہے: **قلنا ايجاب الكل الخ**: اور ہم احناف یہ کہتے ہیں کہ پوری دیت قاتل پر لازم کرنے میں اس پر انتہائی سختی ناقابل برداشت لازم آتی ہے، اور ایک حصہ یا تھوڑا سا مال لازم کرنے میں کوئی تنگی نہیں ہوتی ہے، اور اگر حقیقی قصوروار ہی کو معذور کہہ کر نکال دیا جائے تو دوسرے عاقلہ بدرجہ اولیٰ معذور ہوں گے اسی لئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: **ولا تزروازرة وزراخرى**: گنہگار گاہ دوسرے کے گناہ کا بوجھ نہیں اٹھائے گا۔

وليس على النساء والذرية الخ: اور ان عورتوں اور لڑکوں اور لڑکیوں میں سے جس کا نام دفتر میں نہ ہو اس پر بھی دیت کچھ بھی لازم نہیں ہوگی، جس کی دلیل حضرت عمرؓ کا یہ فرمان ہے کہ عاقلہ برادری کی دیت کی ادائیگی میں عاقلہ کا ساتھ نہ کوئی عورت دے گی اور نہ ہی بچے ساتھ دینگے، اور اس دلیل سے بھی کہ دیت تو مددگاروں پر واجب ہوتی ہے، جس کی وجہ یہ ہوتی ہے یا ان کا یہ قصور ہوتا ہے کہ انہوں نے اس خاطی کو خطا کرنے سے کیوں نہیں روکا ہے، جبکہ عموماً عورتوں اور بچوں سے ایسے معاملات میں مدد نہیں لی جاتی ہے، اسی لئے جو چیز بھی مددگاری کے قائم مقام ہو یعنی جزیہ وہ بھی عورتوں اور بچوں پر لازم نہیں آتا ہے، یعنی کافروں کی عورتوں اور بچوں سے جزیہ نہیں لیا جاتا ہے۔

وعلى هذا لو كان القاتل صبيا الخ: اور اس دلیل سے یہ بات بھی لازم آتی ہے کہ اگر قاتل کوئی بچہ یا عورت ہو تو ان پر دیت لازم نہ ہوگی، (اور یہی ظاہر الروایۃ ہے اور طحاویؒ نے اسی قول کو پسند کیا ہے، اور اصح بھی ہے، الکفایہ): بخلاف الرجل الخ: اس کے برخلاف اگر قاتل کوئی مرد ہو تو اس پر دیت کا ایک حصہ بھی اس بناء پر واجب ہوتا ہے، کہ وہ بھی مددگاروں میں سے ایک فرد ہے، کیونکہ اس طرح وہ خود بھی اپنے نفس کا مددگار ہے، جبکہ یہ بات عورت اور بچہ میں نہیں پائی جاتی ہے، اور عورتوں اور بچوں کے لئے جو عطیات فرض ہوتے ہیں وہ ان کو مددگاری کے خیال سے نہیں ہوتے ہیں، بلکہ انکی دیکھ بھال اور ان کی ضروریات پوری کرنے کے لئے ہوتے ہیں، جیسے کہ خود رسول اللہ ﷺ کی ازواج مطہرات کے واسطے مقرر تھے۔

توضیح: اگر خطاوار قاتل کا نام بھی عطیہ پانے والوں کے دیوان میں موجود ہو تو کیا وہ وہ خود

بھی دوسروں کے ساتھ عاقلہ برادری میں شامل کیا جائے گا یا نہیں، وہ عورتیں اور بچے جن کے نام دفتر میں نہ ہوں ان پر بھی دیت لازم ہوگی یا نہیں، تفصیلی مسائل، حکم، اقوال علماء کرام، مفصل دلائل

ولا يعقل اهل مصر عن مصر اخر يريد به انه اذا كان لاهل كل مصر ديوان على حدة لان التناصر بالديوان عند وجوده ولو كان باعتبار القرب في السكنى فاهل مصره اقرب اليه من اهل مصر اخر ويعقل اهل كل مصر من اهل سوادهم لانهم اتباع لاهل المصر فانهم اذا حزبهم امر استنصروا بهم فيعقلهم اهل المصر باعتبار معنى القرب والنصرة ومن كان منزله بالبصرة وديوانه بالكوفة عقل عنه اهل الكوفة لانه يستنصر باهل ديوانه لا بجيرانه والحاصل ان الاستنصار بالديوان اظهر فلا يظهر معه حكم النصرة بالقرابة والنسب والولاء وقرب السكنى وغيره وبعد الديوان النصرة بالنسب على ما بيناه وعلى هذا يخرج كثير من صور مسائل المعاقل.

ترجمہ: اور ایک شہر والے دوسرے شہر والوں کی طرف سے دیت کے لئے عاقلہ نہیں ہوں گے، اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر ہر شہر والوں کا دیوان اور دفتر علیحدہ علیحدہ ہو تو ایک دوسرے کے لئے عاقلہ نہیں ہوں گے، کیونکہ جب ہر ایک شہر کا دفتر موجود ہے تو مدد کی ضرورت اسی دفتر والوں سے پوری کی جائیگی: ولو كان باعتبار الخ: اور اگر رہائش کی قریب کے اعتبار سے مدد کی ضرورت ہو تو بھی اس کے اپنے شہر والے دوسرے شہر والوں کی بہ نسبت زیادہ قریب ہوں گے: ويعقل اهل كل مصر الخ: اور ہر شہر والے اپنے شہر کے آس پاس کے گاؤں والوں کی مدد کرینگے، یعنی اگر گاؤں والوں میں سے کوئی شخص غلطی سے کسی کو قتل کردے اور گاؤں والے اس کی دیت دینے کے لئے کافی نہ ہوں تو قریب کے شہر والے ہی اس کے عاقلہ برادری ہو جائینگے، کیونکہ گاؤں والے بیچارے شہر والوں کے تابع ہوتے ہیں، اسی بناء پر اگر شہر والوں کو بھی کوئی ضرورت پڑ جاتی اور سختی در پیش ہو جاتی ہے، تو وہ گاؤں والوں سے ہی مدد لیتے ہیں اس طرح اس کے برعکس یعنی اگر گاؤں والوں کو کوئی مالی ضرورت آن پڑتی ہے، تو وہ بھی شہر والوں سے مدد لیتے ہیں، اسی لئے شہر والے قرابت اور مددگاری کے مفہوم کے اعتبار سے گاؤں والوں کے عاقلہ ہوں گے۔

ومن كان منزلة بالصبرة الخ: اور جس شخص کا مکان بصرہ میں ہو لیکن اس کا نام کوفہ کے دفتر میں ہو یعنی جن لوگوں کے نام کوفہ کے مجاہدین کے دفتر میں لکھے ہوں تو ان کے ساتھ دیت کی ادائیگی میں کوفہ والے ہی مددگار ہوں گے کیونکہ اصل طور سے وہ اپنے دیوان والوں سے ہی مدد چاہے گا، اور اپنے پڑوسیوں سے اس کی درخواست نہیں کرے گا، حاصل کلام یہ ہوا کہ مدد چاہنے کے لئے اصل یہی ہے کہ چاہنے والے کا نام جس دفتر میں ہو اسی دفتر والوں سے وہ مدد چاہے گا خواہ وہ قریب میں رہتے ہوں یا دور میں ہوں، اور قرابت داری اور نسب وغیرہ سے مددگاری کا حکم ظاہر نہیں ہوگا، پھر دیوان والوں سے چاہنے میں کوئی دشواری ہو تب نسب والوں سے مدد چاہے گا، جیسا کہ ہم نے اوپر میں بیان کردیا ہے، پھر اس اصل کی بناء پر دیت لے بہت سے مسائل نکالے جاسکتے ہیں۔

توضیح: ایک شہری باشندہ کے لئے دوسرے شہر والی دیت کے لئے عاقلہ ہوسکتے ہیں یا نہیں، اگر رہائش کی قریب کی وجہ سے مدد کی ضرورت پڑ جائے جب بھی دوسرے شہری عاقلہ ہوسکتے ہیں یا نہیں، ایک شہر کے باشندے قریبی دیہاتوں اور گاؤں والوں کے لئے عاقلہ ہوسکتے ہیں یا نہیں، اگر بصرہ کے کچھ باشندوں کے کوفہ کے مجاہدین کے دفتر میں نام ہوں تو وہ ان کے عاقلہ ہوسکتے ہیں یا نہیں، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

ومن جنى جناية من اهل المصر وليس له في الديوان عطاء واهل البادية اقرب اليه ومسكنه المصر عقل عنه اهل الديوان من ذلك المصر ولم يشترط ان يكون بينه وبين اهل الديوان قرابة وقيل هو صحيح لان الذين يذبون عن اهل المصر ويقومون بنصرتهم ويدفعون عنهم اهل الديوان من اهل المصر ولا يخصون به اهل العطاء وقيل تاويله اذا كان قريبا لهم وفي الكتاب اشارة اليه حيث قال واهل البادية اقرب اليه من اهل المصر وهذا لان الوجوب عليهم بحكم القرابة واهل المصر اقرب منهم مكانا فكانت القدرة على النصرة لهم وصار نظير مسالة الغيبة المنقطعة.

ترجمہ: اگر کسی ایسے شخص نے خطاء جرم کیا مثلاً غلطی سے کسی کو قتل کیا، اور وہ قاتل خود شہر کے باشندوں میں سے ہو، اور اس کا نام اس شہر کے عطیہ پانے والوں کے دفتر میں نہ ہو، اور نسباً اس کے قریب ترین رشتہ دار گاؤں میں رہتے ہیں، تو چونکہ وہ خود اسی شہر کا باشندہ ہے اس لئے اس کے عاقلہ اسی شہر کے عطیہ پانے والے ہوں گے، (یعنی گاؤں میں رہنے والے اس کے عاقلہ نہ ہوں گے) اور کتاب میں اس بات کی شرط نہیں لگائی گئی ہے، کہ اس قاتل اور شہر کے عطیہ پانے والوں کے دفتر والوں کے درمیان رشتہ داری بھی ہو: وقيل هو صحيح الخ: بعض مشائخ نے کہا ہے کہ یہی قول صحیح ہے، یعنی قریبی رشتہ داری کے بغیر بھی دیوان والے اس کے ساتھ عاقلہ ہوں گے کیونکہ جو لوگ شہر والوں پر آنے والے مصائب و آفات وبلیات میں ایک دوسرے کی مدد کے لئے کھڑے ہو جاتے ہیں اور ایک دوسرے کے نقصان کو دور کرتے ہیں وہی لوگ اس شہر کے اہل دیوان ہیں ان کے ساتھ اس کی کوئی؟ خصوصیت نہیں ہوتی ہے، کہ وہ عطیہ پانے والوں میں سے بھی ہوں، بلکہ وہ ہر ایک ضرورت مند کی ضرورت پوری کرتے ہیں۔

وقيل تاويله اذا كان قريبا الخ: اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ یہ مطلب نہیں ہے کہ بلکہ اس مسئلہ کا صحیح مطلب یہ ہے کہ دیوان والے اس کے اصح صورت میں عاقلہ ہوں گے جبکہ اس شخص کو دیوان والوں کے ساتھ قرابت بھی ہوگی، اور کتاب میں بھی اسی بات کی طرف اشارہ ہے، اس طرح سے جیسا کہ انہوں نے فرمایا ہے کہ گاؤں والے اس کے زیادہ قریب ہیں، یعنی شہر والوں کے مقابلہ میں گاؤں والوں کی قرابت اس سے زیادہ قریب ہے، اس سے معلوم ہوا کہ شہر والے بھی اس کی قرابت دار ہیں، اس طرح کی تاویل کرنے کی وجہ یہ ہے کہ دیت کی صورت میں ان پر مددگاری کا واجب ہونا حکم قرابت کی وجہ ہے: واهل المصر اقرب منهم الخ: اور شہر والے بنسبت گاؤں والوں کے قرابت میں رہائش کی بناء پر اس سے زیادہ قریب ہیں، لہٰذا شہر والوں کو مدد کرنے کی قدرت زیادہ ہوگی، اور یہ مسئلہ غیبت منقطعہ کے مسئلہ کی نظیر ہے، (ف: مسئلہ یہ ہے کہ ایک عورت کے دو ولی ہیں ایک ولی بعید ہے مگر اس کے قریب میں ہے اور دوسرا اغریب منقطعہ میں ہے یعنی لاپتہ ہے یا اتنا دور ہے کہ جلد اس کا حاضر ہونا انتہائی مشکل ہے اور وہی ولی قریب ہے ایسی صورت میں اس عورت کا انتہائی معقول رشتہ آیا اور اس نے جلد ہی جواب مانگا تو ایسی مجبوری کی صورت میں ولی بعید ہی کو ولی اقرب کا حکم دیا جائے گا، اور رشتہ قبول کر لیا جائے گا)۔

توضیح: ایک قاتل خاطی خود شہر کے باشندوں میں ہو اور اس کا نام اس شہر کے عطیہ پانے والوں کے دفتر میں نہ ہو، اور اس کے نسبی قریبی رشتہ دار گاؤں میں رہتے ہوں تو اسی شہر کے عطیہ پانے والے ہی اس کی دیت کے عاقلہ ہوں گے، مسائل کی پوری تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

ولو كان البدوي نازلا في المصر لا مسكن له فيه لايعقله اهل المصر لان اهل العطاء لا ينصرون من لا مسكن له فيه كما ان اهل البادية لا تعقل عن اهل المصر النازل فيهم لانه لا ينتصر بهم وان كان لاهل الذمة

عواقل معروفة يتعاقلون بها فقتل احدهم قتيلا فديته على عاقلته بمنزلة المسلم لانهم التزمو احكام الاسلام في المعاملات لا سيما في المعافي العاصمة عن الاضرار ومعنى التناصر موجود في حقهم وان لم تكن لهم عاقلة معروفة فالدية في ماله في ثلاث سنين من يوم يقضي بها عليه كمافي حق المسلم لما بينا ان الوجوب على القاتل وانما يتحول عنه الى العاقلة ان الوجدت فاذا لم توجد بقيت عليه في ماله بمنزلة تاجرين مسلمين في دارالحرب قتل احدهما صاحبه يقضي بالدية عليه في ماله لان اهل دار الاسلام لا يعقلون عنه وتمكنه من هذا القتل ليس بنصرتهم ولا يعقل كافر عن مسلم ولا مسلم عن كافر لعدم التناصر والكفار يتعاقلون فيما بينهم وان اختلفت مللهم لان الكفر كله ملة واحدة قالو اهذا اذا لم تكن المعاداة فيما بينهم ظاهرة اما اذا كانت ظاهرة كاليهود والنصارى ينبغي ان لا يتعاقلون بعضهم عن بعض وهكذا عن ابي يوسف يولا نقطاع التناصر ولو كان القاتل من اهل الكوفة وله بها عطاء فحول ديوانه الى البصرة ثم رفع الى القاضي فانه يقضي بالدية على عاقلته من اهل البصرة وقال زفر يقضي على عاقلته من اهل الكوفة وهو رواية عن ابي يوسف لان الموجب هو الجناية وقد تحققت وعاقلته اهل الكوفة وصار كما اذا حول بعد القضاء .

ترجمہ: اور اگر کسی دیہاتی نے کسی شہر میں جاکر پڑاؤ ڈالا مگر اس نے اس جگہ کو اپنے لئے مستقل ٹھکانا نہیں بنایا وہاں مستقل رہائش اختیار نہیں کی، تو اس شہر والے اس کے عاقلہ نہیں ہوں گے کیونکہ شہر کے وہ باشندے جو عطیات پاتے ہیں ایسی شخص کی مدد نہیں کرتے ہیں جس کا گھر شہر میں نہ ہو یا اس کا مستقل باشندہ نہ ہو، جیسے کہ گاؤں والے ایسے شہری کی مدد نہیں کرتے جو اس گاؤں میں یوں ہی رہتا ہو کیونکہ یہ لوگ ایسے باشندے سے کوئی مدد نہیں پاتے ہیں، (ف: یہ سارے احکام مسلمانوں کے لئے تھے):

وان كان لاهل الذمة الخ: اور اگر غیر مسلم یا ذمیوں کے کچھ عاقلہ ایسے ہی ذمی ہوں جو لوگوں میں بھی جانے پہچانے ہوں اور ایک دوسرے کی مدد کیا کرتے ہوں پھر ان میں سے کسی ذمی نے غلطی سے کسی کو قتل کر دیا تو اس کی دیت اس کے عاقلہ پر ہی ہوگی، جیسے کہ مسلمانوں میں ہوتا ہے، کیونکہ ذمیوں نے معاملات کے بارے میں اسلامی احکام کو اپنے اوپر لازم کر لیا ہے، بالخصوص ایسے احکام میں جن میں نقصان اور ظلم سے حفاظت ہوتی ہو، اور آپس میں مدد کرنے کے معنی ان کے بارے میں بھی موجود ہیں، (ف: اسی لئے ان کی مددگار برادری سے دیت لی جائیگی)۔

وان لم تكن لهم عاقلة الخ: اور اگر ان ذمیوں میں مددگار برادری کا طریقہ مشہور نہ ہو تو جس دن سے قاضی نے ان پر دیت کا حکم جاری کیا ہے، اس دن سے تین برسوں کے اندر اسی شخص کے اپنے مال سے دیت وصول کی جائیگی، اس طرح اس کو بھی تین ہی برسوں کی مہلت ہوگی، جیسے کہ مسلمان کے حق میں ہوتی ہے، کیونکہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے کہ دیت تو اصل میں خود قاتل پر ہی لازم ہوتی ہے، پھر قاتل سے عاقلہ کی طرف دیت کی ادائیگی کا حکم اس صورت میں منتقل ہوتا ہے جبکہ پہلے سے عاقلہ برادری اس کے لئے موجود ہو، لہٰذا جس صورت میں عاقلہ برادری نہیں پائی گئی تو اس دیت کی ادائیگی خود اسی قاتل کے مال میں لازم ہوگی: **بمنزلة تاجرين مسلمين الخ**: جیسے کہ دارالحرب میں مسلمان تاجروں میں سے کسی ایک نے دوسرے کو قتل کر دیا تو اسی قاتل کے مال پر دیت کا حکم لازم کیا جائے گا، کیونکہ دارالسلام کے رہنے والے اس قاتل کے مددگار نہ ہوں گے اور قاتل کو اس قتل کا خمیازہ بھگتنے اور نقصان برداشت کرنے کے لئے ان شہریوں کی طرف سے کسی قسم کی مدد کی امید نہ ہوگی۔

ولا يعقل كافر عن مسلم الخ: معلوم ہونا چاہئے کہ مسلمان کا کوئی کافر اسی طرح کافر کا کوئی مسلم عاقلہ نہیں ہوتا ہے، کیونکہ ان میں اسی طرح کی مدد پہنچانے کا کوئی طریقہ جاری نہیں ہے، بلکہ کفار ہی کفار کے مددگار ہوتے ہیں، اگرچہ ان کی ملتیں اور ان کے عقیدے آپس میں مختلف ہی کیوں نہ ہوں، کیونکہ ہر قسم کا کفر اور سارے کافر ایک ہی ملت پر ہیں: **قالوا هذا اذا لم تكن المعاداة الخ**: مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم اس وقت کے لئے ہے جبکہ دونوں مذہب والوں میں دشمنی کھلی ہوئی نہ ہو،

کیونکہ اگر ان میں دشمنی کھلی ہوئی ہو جیسے کہ یہود و نصاریٰ کے درمیان واقع ہے، تو یہی چاہئے کہ وہ آپس میں ایک دوسرے کے عاقلہ نہ ہوں، امام ابو یوسفؒ سے بھی ایسی ہی روایت ہے کیونکہ ان میں آپس کی مددگاری کا سلسلہ نہیں ہوتا ہے: **ولو کان القاتل من اھل الکوفة الخ**: اگر قاتل کوفہ کا باشندہ ہو اور کوفہ ہی میں اور وہیں اس کے لئے عطیہ اور اس کا دیوان تھا لیکن اس کے اس دیوان کو بصرہ میں منتقل کر دیا گیا، اس کے بعد اس کے قتل کا مقدمہ قاضی کے سامنے پیش کیا گیا تو قاضی اس کی دیت کا حکم بصرہ میں اس کی عاقلہ برادری پر جاری کرے گا، اور زفرؒ نے فرمایا ہے کہ کوفہ ہی میں اس کی عاقلہ برادری پر جاری کرے گا، اور یہی ایک روایت امام ابو یوسفؒ سے بھی ہے، کیونکہ دیت کی وجہ یہی جرم خطاء ہے، اور یہ جرم اس حالت میں اسی سے سرزد ہوا ہے جبکہ کوفہ والے ہی اس کے عاقلہ تھے، اس کی مثال ایسی ہوگی جیسی قاضی کے حکم کے بعد اس کا دیوان کوفہ سے بصرہ بھیج دیا گیا جبکہ ایسی صورت میں بالاتفاق کوفہ والے ہی اس کے عاقلہ رہینگے۔

توضیح: اگر کسی دیہاتی نے ایک شہر میں جاکر پڑاؤ ڈالا مگر وہاں مستقل رہائش اختیار نہیں کی تو اس کے عاقلہ کون ہوں گے، اگر ذمیوں کے کچھ عاقلہ ایسے ہی ذمی ہوں جو لوگوں میں جانے پہچانے جاتے ہوں اور ایک دوسرے کی مدد کرتے ہوں پھر کسی ذمی نے کسی کو غلطی سے قتل کر دیا، تو اس کے عاقلہ کون ہوں گے، اور اگر ان ذمیوں میں عاقلہ کا طریقہ رائج نہ ہو، اگر دار الحرب میں دو مسلمان تاجروں میں سے ایک تاجر نے دوسرے کو قتل کر دیا، کافر کسی مسلم کا یا مسلم کسی کافر کا عاقلہ ہو سکتا ہے، یا نہیں، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، حکم، مدلل جواب

ولنا ان المال انمایجب عند القضاء لماذكرنا ان الواجب هو المثل وبالقضاء ينتقل الى المال وكذا الوجوب على القاتل وتتحمل عنه عاقلته واذا كان كذلك يتحمل عنه من يكون عاقلته عند القضاء بخلاف ما بعد القضاء لان الواجب قد تقرر بالقضاء فلا ينتقل بعد ذلك لكن حصة القاتل تؤخذ من عطائه بالبصرة لانها تؤخذ من العطاء وعطاؤه بالبصرة بخلاف ما اذا قلت العاقلة بعد القضاء عليهم حيث يضم اليهم اقرب القبائل في النسب لان في النقل ابطال حكم الاول فلا يجوز بحال في والضم تكثير المتحملين لما قضي به عليهم فكان فيه تقرير الحكم الاول لا ابطاله وعلى هذا الو كان القاتل مسكنه بالكوفة وليس له عطاء فلم يقض عليه حتى استوطن البصرة قضي بالدية على اهل البصرة ولو كان قضي بها على اهل الكوفة لم ينتقل عنهم وكذا البدى واذا الحق بالديوان بعد القتل قبل القضاء يقضي بالدية على اهل الديوان وبعد القضاء على عاقلته بالبادية لا يتحول عنهم وهذا بخلاف ما اذا كان قوم من اهل البادية قضي بالدية عليهم في اموالهم في ثلث سنين ثم جعلهم الامام في العطاء حيث تصير الدية في عطياتهم وان كان قضى بها اول مرة في اموالهم لانه ليس فيه نقض القضاء الاول لانه قضى بها في اموالهم وعطياتهم اموالهم غيران الدية تقضي من السير الاموال اداء والا داء من العطاء اليسر اذا صار وامن اهل العطاء الا اذا لم يكن مال العطاء من جنس ما قضى به عليه بان كان القضاء بالابل والعطاء دراهم فحينئذ لا تتحول الى الدراهم ابدا لما فيه من ابطال القضاء الاول لكن يقضى ذلك من مال العطاء لانه السير.

ترجمہ: اور ہماری دلیل یہ ہے کہ دیت کا مال اسی وقت واجب ہوتا ہے جبکہ قاضی کی طرف سے اس کی ادائیگی کا حکم ہو جائے

وجہ یہ ہے کہ جو ہم نے پہلے بھی بتادی ہے اس موقع میں اصل میں مال کی ادائیگی نہیں بلکہ جان کے عوض جان ہی لینے کا حکم ہونا چاہئے، لیکن قاضی کے وسیع اختیار ہونے کے بعد اس کے فیصلہ سے جان کا عوض مال دینا ہوتا ہے، اسی طرح سے اصل میں دیت خود قاتل پر لازم ہوتی ہے، البتہ سہولت کی خاطر قاتل کی طرف سے عاقلہ برداشت کرتی ہے، اور جب یہ بات ثابت ہوگئی تو قاتل کی طرف سے وہی قاتلہ برداشت کریگی جو قاضی کے فیصلہ کے وقت قاتل کی عاقلہ ہو، جیسے کہ مذکورہ مسئلہ میں قاضی کے فیصلہ کے وقت بصرہ والے اس کی عاقلہ ہوئے: **بخلاف ما بعد القضاء الخ**: اس کے برخلاف اگر قاضی کے فیصلہ کے بعد اس کا دیوان منتقل کیا گیا ہو تو کوفہ والے ہی اس کے عاقلہ رہیں گے کیونکہ قاضی کے فیصلہ کے ساتھ ہی کوفہ والوں پر اس کے تقرر کو مان لینا لازم ہو جائے گا اس لئے اب ان سے وہ حکم نہیں بدلے گا، لیکن قاتل کا حصہ اس عطیہ میں سے دیا جائے گا جو اس بصرہ کے حصہ سے دیا جائے، کیونکہ دیت تو عطیہ میں سے لی جاتی ہے، جبکہ اس کا عطیہ بصرہ میں ہے، یہ حکم اس وقت صحیح ہوگا جبکہ کوفہ کے افراد کافی ہوں۔

بخلاف ما اذا قلت الخ: اس کے برخلاف اگر قاضی کے فیصلہ کے بعد وہاں عاقلہ تھوڑے ہوگئے ہوں، تو اس صورت میں نسب اور رشتہ کے اعتبار سے جو قبیلہ اس قاتل سے زیادہ قریب ہوگا وہ بھی پہلے عاقلہ والوں کے ساتھ ملا لیا جائے گا، اس لئے کہ اگر پھر اس کے حصہ کو کوفہ سے بصرہ کے دفتر مین منتقل کیا جائے تو قاضی کے پہلے فیصلہ کو بدلنا لازم آئے گا اور یہ کسی حال میں جائز نہیں ہے، اس کے برعکس دفتر والوں کی کمی کو پوری کرنے کے لئے خاندان کے لوگوں کے ساتھ ملا دینے سے دیت برداشت کرنے والوں کے افراد بڑھ جائینگے جس کی وجہ سے قاضی کا پہلا فیصلہ اپنی جگہ باقی رہ جائے گا: **وعلی ھذا لو کان القاتل الخ**: اسی طرح اگر قاتل کوفہ کا باشندہ ہو اس کے باوجود اس کوفہ کے عطیہ کے دفتر میں اس کا نام نہ ہو اور ابھی تک اس قاتل پر دیت کی ادائیگی کا حکم لازم نہیں کیا گیا ہو اور اسی عرصہ میں اسی نے بصرہ کو اپنا سکن بنانے اور وہیں مستقل رہنے کا فیصلہ کر لیا تو اس کی دیت کا حکم بصرہ والوں پر ہی لازم ہو جائے گا، اور اگر اسی موقع میں کوفہ والوں پر دیت کا حکم ہو چکا ہو، تو وہی حکم آخری ہوگا پھر وہاں سے دوسری جگہ منتقل نہیں ہوگا۔

وکذا البدوی اذا الحق بالدیوان الخ: اسی طرح اگر کسی ایسے دیہاتی کا نام جس نے غلطی سے کسی کو قتل کر دیا اس کے بعد مگر قاضی کے اس کے بارے میں دیت کے فیصلہ سے پہلے مجاہدین کے دفتر میں اس کا نام لکھ لیا گیا تو گاؤں والوں سے دیت کا حکم منتقل نہیں ہوگا: **وھذا بخلاف ما اذا کان الخ**: یہ حکم اس صورت کے برخلاف ہے جبکہ گاؤں والوں میں سے مخصوص قوم (اور افراد) پر ان کے مالوں میں تین برسوں کے اندر دیت ادا کرنے کا حکم قاضی کی طرف سے دیا گیا، پھر سلطان نے ان کا نام عطیات کے دفتر میں لکھ دیا تو ان کی وہ دیت ان کے اپنے مالوں کی بجائے، عطیات کے مالوں سے وصول کی جائیگی، اگرچہ ان کے مالوں میں سے ادا کرنے کا حکم پہلی مرتبہ ہوا ہو، کیونکہ ایسا کرنے سے قاضی کے پہلے حکم کو خود باطل کرنا لازم نہیں آتا ہے، کیونکہ قاضی کا حکم تو یہی تھا کہ وہ لوگ اپنے ہی مالوں سے دیت کی رقم ادا کریں اور عطیات کی یہ رقم بھی تو اب ان ہی کے مال سے ہوگئی ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ دیت کی ادائیگی ایسے ہی مالوں سے ہوتی ہے جس کی وجہ سے دیت کی ادائیگی آسان ہو، اور اب عطیات میں سے ادا کرنے کی وجہ سے پہلے کی بہ نسبت زیادہ آسان ہو جائیگی، کیونکہ یہ اب عطیات پانے والوں میں سے ہوگئے ہیں، الحاصل یہ دیت انکی اسی عطیات کی مد میں سے وصول کی جائیگی: **الا اذا لم یکن مال العطاء الخ**: البتہ اگر عطیہ کا مال اس جنس سے نہ ہو جس کے ادا کرنے کا حکم ان کو دیا گیا ہے، مثلاً اونٹوں میں ادا کرنے کا حکم دیا گیا تھا، حالانکہ ان کی عطیات درہموں سے دی جاتی ہوں تو ایسی صورت میں قاضی کا پہلا حکم اپنی جگہ برقرار رہے گا، یعنی درہموں سے دینے کا اب حکم نہیں ہوگا، کیونکہ ایسا کرنے سے پہلے کے حکم کو بدلنا لازم آتا ہے، اس لئے دیت کی ادائیگی کا حکم عطیات کے مال سے دیا جائے گا، کیونکہ ایسا کرنا آسان ہے۔

توضیح: اگر قاتل اصل میں کوفہ کا باشندہ ہو اسی لئے اس کے نام کا عطیہ وہیں کے دفتر میں درج ہو لیکن اسے بصرہ میں کسی وجہ سے منتقل کر دیا گیا، اس کے قبل یا اس کے بعد قتل کا معاملہ قاضی کے سامنے پیش کیا گیا، تو اس کی دیت کا فیصلہ ان عاقلہ پر ہو گا جو بصرہ میں مقیم ہوں یا کوفہ میں ہی ہوں گے، اس سلسلہ میں احناف کا دعویٰ اور ان کی دلیل، اگر قاضی کے فیصلہ کے بعد عاقلہ کی اتنی کم ہو جائے جو اس دیت کی ادائیگی کے لئے کافی نہ ہو، اگر خاطی قاتل جو دیہات کا باشندہ ہو، قاضی کے فیصلہ سے پہلے مجاہدین کے دفتر میں اس کا نام درج کیا گیا، یا قاضی کے فیصلہ کے بعد مجاہدین کے دفتر میں اس کا نام درج کیا گیا، مسائل کی تفصیل، احکام، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

قال وعاقلة المعتق قبيلة مولاه لان النصرة بهم ويؤيد ذلك قوله عليه السلام مولى القوم منهم قال ومولى الموالاة يعقل عنه مولاه وقبيلة لانه ولاء يتنا صربه فاشبه ولا العتاقة وفيه خلاف الشافعي وقد مر في الولاء قال ولا تعقل العاقلة اقل من نصف عشر الدية وتتحمل نصف العشر فصاعدا والاصل فيه حديث ابن عباس رضي الله عنه موقوفا عليه مرفوعا الى رسول الله ﷺ لا تعقل العو اقل عمدا ولا عبدا ولا صلحا ولا اعترفا ولا ما دون ارش الموضحة وارش الموضحة نصف عشر بدل النفس ولان التحمل للتحرز عن الاحجاف ولا احجاف في القليل وانما هو في الكثير والتقدير الفاصل عرف بالسمع قال وما نقص من ذلك يكون في مال الجاني والقياس فيه التسوية بين القليل والكثير فيجب الكل على العاقلة كما ذهب اليه الشافعي او التسوية في ان لا يجب على العاقلة شئى الا انا تركناه بما رويناه وبماروى انه عليه السلام اوجب ارش الجنين على العاقلة وهو نصف عشر بدل الرجل على ما مر في الديات فما دونه يسلك به مسلك الاموال لانه يجب بالتحكيم كما يجب ضمان المال بالتقويم فلهذا كان في مال الجاني اخذا بالقياس.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ آزاد کئے ہوئے غلام کی مددگار برادری اس کے مولا کا قبیلہ ہے، کیونکہ ہر قسم کی تائید ونصرت ان ہی لوگوں کے ساتھ ہو گی، اس کی مؤید رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے مولی القوم منہم یعنی قوم کا آزاد کیا ہوا غلام اسی قوم میں شمار ہوتا ہے؛ (ف: اس کی روایت ابو داؤد الترمذی اور نسائی نے حضرت ابو رافعؓ کی حدیث سے کی ہے): **قال ومولی الموالاة یعقل عنه الخ**: قدوریؒ نے کہا ہے کہ جس شخص نے دوسرے شخص سے موالات کر لی ہو تو اس کے جرم خطاء میں اس کی مددگار برادری (عاقلہ اس کا مولیٰ اور مولیٰ کی قوم ہو گی، کیونکہ یہ تعلق اور ولاء میں بھی ایسا ہی ہوتا ہے کہ جس سے ایک دوسرے سے مدد حاصل ہوتی ہے، تو ولاء کا تعلق بھی آزاد کئے جانے کے تعلق کا مشابہ ہو گیا، اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے، جس کی تفصیل باب الولاء میں پہلے گزر چکی ہے۔

قال ولا تعقل العاقلة الخ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ دیت کے بیسویں حصہ سے کم میں عاقلہ برادری مددگاری نہیں کرتی ہے، اور بیسویں حصہ یا اس سے زائد میں مددگار ہوتی ہے، اس کی اصل دلیل حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے جس کے متعلق کبھی یہ کہا گیا ہے کہ یہ خود ابن عباسؓ کا ہی قول ہے اور کبھی رسول اللہ ﷺ سے مرفوع حدیث روایت کی گئی ہے کہ مددگار برادری عمدی جرم کی دیت کو برداشت نہیں کرتی ہے، اور نہ ہی غلام کے جرم کو برداشت کرتی ہے، اور نہ ہی جرم کے مال کو برداشت کرتی ہے، اور نہ ہی صلح کے مال کو برداشت کرتی ہے، اور نہ ہی اقرار کر لینے کی وجہ سے مال کو برداشت کرتی ہے، اور نہ ہی موضحہ سے کم

کے جرمانہ کو برداشت کرتی ہے، ابن حبان وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے، موضحہ زخم کا جرمانہ جان کی دیت کے نصف کا دسواں حصہ (یعنی بیسواں) حصہ ہوتا ہے: **ولان التحمل للتحرز الخ**: اور اس عقلی دلیل سے بھی کہ مددگار برادری تو جرمانہ کا حصہ اس لئے برداشت کر لیتی تھی کہ غلطی سے کسی کو قتل کر دینے والے پر جرمانہ کی رقم کو اسی سے ادا کروانے کی وجہ سے وہ انتہائی پریشانی میں مبتلا نہ ہو جائے اور برباد نہ ہو جائے، جبکہ تھوڑا سا جرمانہ برداشت کر لینے میں کچھ خاص پریشانی نہیں ہوتی ہے، بلکہ زیادہ مال دینے میں پریشانی ہوتی ہے، اب کس مال کو کم اور کس مال کو زیادہ کہا جائے گا تو سبھی دلیل یعنی نقلی دلیل سے معلوم ہو چکا ہے، (ف: موضحہ زخم کا تاوان زیادہ ہوتا ہے، اور اس سے کم کا تاوان کم ہی ہوتا ہے، اور اسی پر بالآخر عمل ہوگا۔

قال وما نقص من ذلك الخ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ جو جرمانہ کے بیسویں حصہ سے کم ہو وہ خاص مجرم کے مال سے لازم آئے گا، حالانکہ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ دیت تھوڑے یا زیادہ سب میں برابر ہو اس لئے یہ دیت تھوڑی ہو یا زیادہ سب مددگاروں پر ہی برابر برابر لازم آئے، چنانچہ امام شافعیؒ کا یہی مذہب ہے، یا یہ کہ مددگار برادری پر کچھ بھی لازم نہ ہو، مگر ہم نے اس حدیث کی بناء پر جو حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے اور اوپر میں وہ بیان بھی کر دی گئی ہے، اس قیاس کو ترک کر دیا ہے، اور اس حدیث کی وجہ سے بھی کہ رسول اللہ ﷺ نے پیٹ کے بچہ کا جرمانہ ایک غلام یا باندی یا پانچ سو جو اس کی قیمت ہوتی ہے اس کو مددگار برادری پر واجب فرمایا ہے، جیسا کہ اس کا بیان بھی اوپر میں گزر چکا ہے، اور یہ مقدار پوری جان کی دیت کا بیسواں حصہ ہوتی ہے، جیسا کہ دیات کے باب میں گزر چکا ہے، الحاصل جو مقدار کہ پوری دیت کا بیسویں حصہ سے کم ہو اس کا حکم دوسرے قسم کا ہوگا، اور اس کے ساتھ دوسرے مالوں کے جیسا حکم کیا جائے گا، کیونکہ ملے جلے حکم کے ذریعہ سے مال اتنا واجب ہو جاتا ہے، جتنا کہ کسی چیز کی قیمت کا اندازہ کرانے سے تاوان کا مال واجب ہوتا ہے، اسی لئے ہم نے اس مسئلہ میں قیاس پر عمل کر کے یہ فیصلہ کیا کہ یہ مال مجرم کے اپنے مال میں واجب ہو۔

توضیح: معتق یعنی آزاد کردہ غلام، اور مولی الموالاۃ کی مددگار برادری کون ہوگی، کتنی دیت یا جرمانہ لازم ہونے کی صورت میں عاقلہ ذمہ دار ہوتی ہے، جرمانہ کی کتنی مقدار کم یا زیادہ کہلاتی ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ کرام، مفصل دلائل

قال ولا تعقل العاقلة جناية العبد ولا مالزم باصلح اوباعتراف الجانی لما رويناه ولانه لاتنا صر بالعبد والاقرار والصلح لا يلزمان العاقلة لقصور الولاية عنهم قال الا ان يصدقوه لانه ثبت بتصادقهم والامتناع كان لحقهم ولهم ولاية على انفسهم ومن اقر بقتل خطا ولم يرفعو الى القاضى الابعد سنين قضى عليه بالدية فى ماله فى ثلاث سنين من يوم يقضى لان التاجيل من وقت القضاء فى الثابت بالبينة ففى الثابت بالاقرار اولى ولو تصادق القاتل وولى الجناية على ان قاضى بلد كذا قضى بالدية على عاقلة بالكوفة بالبينة وكذبهما العاقلة فلا شئى على العاقلة لان تصادقهما ليس بحجة عليهم ولم يكن عليه شئى فى ماله لان الدية بتصادقهما تقررت على العاقلة بالقضاء وتصادقهما حجة فى حقهما بخلاف الاول الا ان يكون له عطاء معهم فحينئذ يلزمه بقدر حصته لانه فى حق حصته مقر على نفسه وفى حق العاقلة مقر عليهم.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ کسی شخص کی عاقلہ برادری (خود اس کے جرم کو تو برداشت کر لیتی ہے لیکن) اس کے غلام کے جرم کو برداشت نہیں کرتی ہے، اور نہ اس مال کو برداشت کرتی ہے جو کسی بھی سلسلہ میں کسی شخص سے صلح کر کے اپنے پر برداشت کیا ہو یا مجرم کے اقرار کرنے کی وجہ سے اس پر لازم آیا ہو، اس کی دلیل وہ حدیث ہے جو ہم نے پہلے روایت کر دی ہے، اور دوسری دلیل یہ ہے کہ غلام سے آپس کی مددگاری نہیں ہو سکتی ہے، اور اقرار ہو یا صلح ہو دونوں ہی کی رقم عاقلہ برادری پر لازم

نہیں آتی ہیں، کیونکہ عاقلہ برادری پر غلام کی ولایت نہیں ہے، البتہ اگر عاقلہ برادری خود اس کے اقرار کو صحیح کہدیں تب ان پر بھی مال لازم آجائے گا، کیونکہ خود ان کے اپنے ہی اقرار کرنے کی وجہ سے یہ مال لازم آیا ہے حالانکہ ان ہی کے خیال اور ان کے حق کی وجہ سے اس سے انکار کیا گیا تھا اور ان عاقلہ کو اپنی ذات پر کسی بھی چیز اور کسی مقدار کے اقرار کرنے کا پورا حق ہے:

ومن اقر يقتل خطا الخ: اگر کسی نے کسی شخص کو غلطی سے قتل کر دینے کا اقرار کیا اور مقتول کے اولیاء میں سے کسی نے بھی اس کے بارے میں رابطہ نہیں کیا یعنی وہاں تک اس کی شکایت نہیں کی اور آہستہ آہستہ کئی برس گزر گئے تو اس کے بعد جب بھی قاضی کا فیصلہ ہو گا اسی دن سے تین سال کے اندر اس کے مال سے دیت ادا کرنی لازم ہو گی، کیونکہ جو قتل گواہوں کے ذریعہ ثابت ہو اس میں بھی قاضی کے فیصلہ کے وقت سے وقت کی مہلت دی جاتی ہے، اس لئے جو قتل جو خود کے اقرار سے ثابت ہو اس میں بھی بدرجہ اولی ایسی ہی میعاد مقرر کی جائیگی۔

ولو تصادق القاتل وولی الجناية الخ: اور اگر قاتل اور مقتول کے آگے نے متفقہ طور پر اس بات کی تصدیق کی کہ فلاں علاقہ کے قاضی نے اس قاتل کی مددگار برادری پر جو کہ کوفہ میں سے گواہوں کے ذریعہ دیت دینے کا حکم دیا ہے، مگر عاقلہ برادری نے ان سب کو جھوٹا بتلادیا ہے یعنی دیت دینے سے انکار کر دیا ہے تو عاقلہ برادری پر کچھ بھی دیت لازم نہ ہو گی، کیونکہ اس قاتل اور مقتول کے ولی کا آپس میں مل کر تصدیق کر لینا عاقل برادری کے خلاف کوئی دلیل نہیں ہو سکتی ہے، اور قاتل پر بھی اس کے مال میں کچھ واجب نہیں ہو گا، کیونکہ ان لوگوں کی ملی جلی تصدیق تو صرف ان دونوں کے اپنے حق میں حجت ہو سکتی ہے، بخلاف پہلے مسئلہ کے یعنی اقرار اور صلح کر لینے سے اقرار کرنے والے پر حکم لازم ہو جاتا ہے، ہاں اگر عاقلہ برادری کے پاس اس قاتل کا عطیہ کا مال موجود ہو تو ایسی صورت میں اس قاتل پر اس کے اپنے حصہ کے برابر لازم ہو گا، کیونکہ وہ اپنے حصہ کے حق میں اپنی ذات کیخلاف اقرار کرنے والا ہے، اور عاقلہ برادری کے حق میں تبھی ان کی ذات پر بے شک اقرار کرنے والا ہوا ہے (ف: لہذا ان کے حق میں اس قاتل کا اقرار قبول نہ ہو گا۔

توضیح: عاقلہ برادری مجرم کے علاوہ اور کن لوگوں کی اور کتنی دیت برداشت کرتی ہے، اگر کوئی شخص کسی شخص سے کسی معاملہ پر صلح کر لے یا کسی کے مال کے قرض کو اپنے اوپر ہونے کا اقرار کر لے، یا کسی نے کسی کے قتل کا اقرار کر لیا اس کے باوجود مقتول کے ولی نے اس کا معاملہ پیش نہیں کیا یہاں تک کہ معاملہ کئی سال تک باقی رہا، اس کے بعد قاضی کے پاس مقدمہ اور یہ پیش کیا گیا اور قاضی نے فیصلہ سنادیا تو اس کی میعاد کب سے شروع ہو گی، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، حکم، مفصل دلائل

قال واذا جنى الحر على العبد فقتله خطأ كان على عاقلته قيمته لانه بدل النفس على ماعرف من اصلنا وفي احد قولي اشافعي تجب في ماله لانه بدل المال عنده ولهذا يوجب قيمته بالغة ما بلغت وما دون النفس من العبد لا تتحمله العاقلة لانه يسلك به مسلك الاموال عندنا على ماعرف وفي احد قوليه تتحمله العاقلة كما في الحر وقدمر من قبل قال اصحابنا ان القاتل اذا لم يكن له عاقلة فالدية في بيت المال لان جماعة المسلمين هم اهل نصرته وليس بعضهم اخص من بعض بذلك ولهذا لومات كان ميراثه لبيت المال فكذا مايلزمه من الغرامة يلزم بيت المال وعن ابي حنيفة رواية شاذة ان الاية في ماله ووجه ان الاصل ان تجب الدية على القاتل لانه بدل متلف والا تلاف منه الا ان العاقلة تتحملها تحقيقا للتخفيف على مامر فاذا لم يكن له عاقلة عاد الحكم الى

اصل۔
ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی آزاد نے کسی کے غلام پر کچھ زیادتی کی پھر غلطی سے اس کو آزاد نے قتل بھی کر دیا تو
ں آزاد کے عاقلہ پر اس غلام کی قیمت واجب ہوگی، کیونکہ یہ رقم بھی اس غلام کی جان کا بدلہ ہے، جیسا کہ اس سے پہلے ہمارے
مول سے یہ بات معلوم ہو چکی ہے، اور امام شافعیؒ کے دو اقوال میں سے ایک یہ ہے کہ یہ قیمت اس آزاد کے مال میں لازم ہوگی
ونکہ یہ امام شافعیؒ کے نزدیک مال کا عوض ہے، اسی لئے امام شافعیؒ اس کی پوری قیمت لازم کرتے ہیں خواہ جتنی قیمت کیوں نہ ہو،
راگر اس غلام پر اس کی جان سے کم جرم کیا ہو تو عاقلہ برادری اس دیت کو برداشت نہیں کریگی، کیونکہ ہمارے نزدیک ایسے جانی
رم کو مالی جرم کا حکم دیا جاتا ہے، جیسا کہ پہلے معلوم ہو چکا ہے، اور امام شافعیؒ کے دوسرے قول میں یہ ہے کہ اس جرم کو بھی عاقلہ
ادری ہی برداشت کریگی، جیسا کہ اس قول کو بھی ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

قال اصحابنا انالقاتل الخ: ہمارے ائمہ کرامؒ فرمایا ہے کہ اگر قاتل کی کوئی عاقلہ برادری نہ ہو تو اس قاتل پر جو دیت لازم
ئیگی، وہ بیت المال کے ذمہ ہوگی وہیں سے اس کی ادائیگی ہوگی، کیونکہ ایسے قاتل مجبور شخص کی مددگاری مسلمانوں کی پوری
ماعت ہوگی اور اس معاملہ میں کسی کو کسی کے ساتھ کوئی خصوصیت نہیں ہوگی، اسی لئے اگر یہ قاتل مر جاتے تو اس کی میراث
بیت المالین جمع ہو جائیگی اسی طرح اگر اس پر کسی طرح کا کوئی تاوان لازم آجائے تو وہ بھی بیت المال میں جمع ہو جائیگی: **وعن ابی
حنیفةؒ الخ**: اور ایک شاذ روایت امام ابو حنیفہ سے یہ منقول ہے کہ یہ دیت اسی قاتل کے مال پر لازم ہوگی، اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ
بات تو طے شدہ ہے یعنی یہی اصل ہے کہ دیت خود قاتل پر ہی لازم ہوتی ہے، کیونکہ یہ تلف اس چیز کا بدل ہے جو اس قاتل سے
ضائع ہوا ہے، کیونکہ یہ بربادی خود اسی قاتل سے ہوئی ہے، پھر بھی اس پر ناگہانی آفت آجانے کی وجہ سے اس کی مدد اور تخفیف
کے خیال سے اس کی مددگار برادری کو اس مال اور جرمان کی ادائیگی میں شریک ہونا پڑتا ہے، اسی لئے جب کوئی مددگاری نہ ہو تو پھر
پنے پرانے حال کی طرف لوٹ آتا ہے، یعنی خود اسے تنہا ہی اس مال کو برداشت کرنا ہوتا ہے۔

توضیح: اگر کسی آزاد نے کسی غلام پر کچھ زیادتی کی پھر غلطی سے اس غلام کو قتل بھی کر دیا تو
اس قتل کا بدلہ کیا اور کسی طرح ہوگا، اگر کسی قاتل کی کوئی عاقلہ برادری نہ ہو تو اس پر
لازم ہونے والی دیت کس طرح وصول کی جا سکے، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ
کرام، مفصل دلائل

**وابن الملاعنة تعقله عاقلة امه لان نسبه ثابت منها دون الاب فان عقلوا عنه ثم ادعاه الاب رجعت عاقلة
الام بما ادت على عاقلة الاب في ثلث سنين من يوم يقضي القاضي لعاقلة الام على عاقلة الاب لانه تبين ان
الدية واجبة عليهم لان عند الاكذاب ظهران النسب لم يزل كان ثابتا من الاب حيث بطل اللعان بالاكذاب
ومتى ظهر من الاصل فقوم الام تحملو اما كان واجبا على قوم الاب فير جعون عليهم لانهم مضطرون في ذلك
وكذلك ان مات المكاتب عن وفاء وله ولدخر فلم يود كتابته حتى جنى ابنه وعقل عنه قوم انه ثم اديت الكتابة
لانه عند الاداء يتحول ولاؤه الى قوم ابيه من وقت حرية الاب دهو اخر من اجزاء حياته فتبين ان قوم الام عقلوا
عنهم فيرجعون عليهم وكذلك رجل امر صبيا بقتل رجل فقتله فضمنت عاقلة الصبي الدية رجعت بها على
عاقلة الامر ان كان الامر ثبت باينة وفي مال الامران كان ثبت باقراره في ثلث سنين من يوم يقضي بها القاضي
على الامر اوعلى عاقلته لان الديات تجب مؤجلة بطريق التيسير.**

ترجمہ: اور ابن الملاعنہ (یعنی ایسی عورت جس نے اپنے شوہر سے اپنے حمل کے بارے میں ملاعنت کی اور مرد نے اس کی

حمل کی نسبت کا خود سے انکار کر دیا، نتیجہ میں وہ بچہ ماں کی طرف منسوب ہوا، اور اسی کے زید کفالت رہا)، نے اگر کسی کو خطاء کر دیا تو اس کی صرف ماں کی برادری ہی اس کی مدگار برادری ہو گی، کیونکہ اس لڑکے کا نسب صرف ماں سے ثابت ہے اور باپ ثابت نہیں ہے، اب اگر ماں کی عاقلہ برادری نے اس لڑکے کی طرف سے دیت ادا کر دی، اس کے بعد باپ نے بھی خود سے کس نسبت کا اعتراف کر لیا تو اس وقت تک ماں کی عاقلہ برادری نے جو کچھ ادا کیا ہو گا اسے وہ لوگ باپ کی عاقلہ برادری سے وا لینگے، لیکن جس وقت قاضی ماں کی عاقلہ برادری کو اس کے باپ کی عاقلہ برادری سے وصول کرنے کا حکم دے گا، اس وقت تین سال کے اندر واپس لینگے۔

لانه تبين ان الدية الخ: کیونکہ یہ بات تو ظاہر ہو چکی ہے کہ اس لڑکے کی دیت اصل میں اس کے باپ کی مددگار برادری ہی واجب تھی، اور چونکہ اس لڑکے کا باپ خود کو مان لینے سے اس نے خود کو پچھلے انکار کرنے میں جھوٹا ہونے کا اقرار کر لیا۔ جس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ وہ اس بچہ کی پیدائش کے دن سے ہی اس لڑکے کا باپ ہے، پس دیت بھی خود اسی کو دینی چاہئے مگر مہربانی کر کے ماں کی مددگار برادری نے بطور قرض اس کی طرف سے دیت ادا کر دی تھی لہذا اب باپ کی مددگار برادری ا قرض کو ادا کرنے کی ذمہ دار ہو گی، اسی لئے یہ لوگ اس کے باپ کی مددگار برادری سے مال واپس لینگے، کیونکہ وہ حکم شرعی۔ مجبور تھے کہ ان لوگوں کو اس کی دیت کی رقم ادا کر دیں، (اور جو شخص شرعاً مجبور ہو کر دوسرے کی طرف سے کچھ ادا کرتا ہے مناسب وقت پر اس سے واپس لینے کا حق دار بھی ہوتا ہے)۔

وكذلك ان مات المكاتب الخ: اسی طرح اگر کوئی مکاتب اتنا مال چھوڑ کر مر جائے جس سے کتابت کی رقم ادا ہو سکتی تھی اور اس کا آزاد بیٹا بھی موجود ہے، ابھی تک اس کا بدل کتابت ادا نہیں کیا گیا تھا کہ اس کے بیٹے نے کوئی ایسا جرم کر لیا جس۔ دیت لازم آتی ہے، اور اس کی آزاد کردہ ماں کی قوم نے اس بیٹے کی طرف سے دیت ادا کر دی، اس کے بعد اس کے مکاتب باپ مال کتابت ادا کر دیا گیا تو اس صورت میں بھی اس کی ماں کی برادری اس لڑکے کے باپ کی قوم سے وہ ادا شدہ دیت واپس مانگ۔ گی کیونکہ بدل کتابت ادا کرتے وقت یہ بات معلوم ہو جائیگی کہ وہ مکاتب اپنی آخری زندگی میں آزاد ہو کر مرا ہے، اس لئے جس سے وہ آزاد ہوا ہے اسی وقت سے اس کی ولاء اس کے باپ کی طرف منتقل ہو جائیگی اس سے ظاہر ہوا کہ ماں کی قوم نے ایسا مال ا کیا جو اس کے باپ کی قوم پر واجب تھا اسی لئے ماں کی برادری اس مال کو اس کے باپ کی برادری سے واپس مانگ لینگے۔

وكذلك رجل امر صبيا الخ: اسی طرح اگر کسی شخص نے کسی لڑکے کو یہ حکم دیا کہ تم فلاں شخص کو قتل کر دو چنانچہ اا لڑکے نے اسے قتل کر دیا، پھر لڑکے کی عاقلہ برادری نے مقتول کی دیت ادا کر دی تو یہ لوگ اس دیت کو اس شخص سے واپس مانگ لینگے کہ جس نے لڑکے کو قتل کرنے کے لئے کہا تھا بشرطیکہ قتل کا حکم دینا گواہوں سے ثابت بھی ہو جائے، یا اگر حکم دینے والا خو یہ اقرار کرے کہ میں نے ہی اسے قتل کرنے کے لئے کہا تھا تو اسی حکم دینے والے کے مال سے واپس مانگ لینگے، الحاصل جس وقت سے قاضی نے قتل کا حکم دینے والے یا اس کی برادری کو حکم دیا اس کے بعد سے تین برس کے اندر واپس لینگے، کیونکہ دیت جتنی اور جیسا بھی ساری قسموں کو آسانی کے ساتھ ادا کرنے کے لئے ایک مدت میں ادا کرنی واجب ہوتی ہیں۔

توضیح: اگر ملاعنہ عورت کے بیٹے نے کسی کو خطأً قتل کر دیا تو اس کی دیت کون اور کس طرح ادا کرے گا، اگر ماں کی برادری نے اس کی دیت ادا کر دی اور بعد میں اس کے شوہر نے اس لڑکے پر اپنے نسب کا دعویٰ کر دیا تو ادا کی ہوئی دیت کا حکم کیا ہو گا، اگر کوئی مکاتب اپنا اتنا مال چھوڑ کر مر جائے جس سے اس کا بدل کتابت ادا ہو سکتا ہو اسی عرصہ میں جبکہ کتابت ادا

نہیں کیا تھا اس کے آزاد بیٹے نے کسی کو غلطی سے قتل کر دیا، پھر اس کی آزاد کردہ ماں نے اس بیٹے کی طرف سے بیٹے کی دیت ادا کر دی، اس کے بعد باپ کی طرف سے بھی اس کا بدل کتابت کر دیا گیا، مسائل کی تفصیل، حکم، مفصل دلائل

قال رضي الله عنه ههنا عدة مسائل ذكرها محمد متفرقة والاصل الذى تخرج عليه انت يقال حال القاتل بدل حكما فانتقل ولاؤه الى ولاء بسبب امر حادث لم تنتقل جنايه عن الاولى قضى بها اولم يقض وان ت حالة خفية مثل دعوة ولد الملاعنة حولت الجناية الى الاخرى وقع القضاء بها اولم يقع ولو لم يختلف الجانى ولكن العاقلة تبدلت كان الاعتبار فى ذلك لوقت القضاء فان كان قضى بها على الاولى لم تنتقل ثانية وان لم يكن قضى بها على الاولى فانه يقضى بها على الثانية واذا كانت العاقلة واحدة فلحقها زيادة سان اشتركوا فى حكم الجناية قبل القضاء وبعده الافيما سبق اداؤه فمن احكم هذا الاصل متاملا يمكنه يج فيما ورد عليه من النظائر والاضداد والله أعلم بالصواب.

ترجمہ: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اس موقع میں چند مسائل ایسے ہیں جن کو امام محمدؒ نے مختلف اور متفرق طور سے ذکر فرمایا ور یہ سارے مسائل جس اصل سے بنائے اور بیان کئے گئے ہیں وہ اس طرح سے ہے کہ اگر (۱) قاتل کا حال حکما بدل گیا پھر س وجہ کی بناء پر اس کی ولاء دوسرے ولاء کی طرف چلی گئی تو پہلے عاقلہ سے اس کا جرم منتقل نہ ہوگا، خواہ اس کے لئے قاضی م دیا ہو یا نہیں دیا ہو، (۲) اور اگر کوئی پوشیدہ حالت ظاہر ہوئی مثلاً ملاعنہ عورت کے مرد (یا اس بچہ کے باپ) نے اس بچہ پر کیا تو اس کا جرم پہلے عاقلہ سے منتقل ہو کر دوسری عاقلہ پر لازم ہو جائے گا، خواہ قاضی نے اس کے لئے حکم کیا ہو یا نہ کیا ۳) اور اگر مجرم کا تو حال نہیں بدلا البتہ عاقلہ بدل گئے تو اس صورت میں قاضی کے فیصلہ کے وقت کا اعتبار ہوگا، اس لئے ضی نے پہلے عاقلہ پر حکم جاری کیا تو پہلی دیت دوسری عاقلہ کی طرف منتقل نہ ہوگی، اور اگر قاضی نے اس دیت کا حکم پہلی ادری پر نہ دیا ہو تو اب اس دیت کا حکم دوسری عاقلہ پر جاری کرے گا، اور (۴) اگر مددگار برادری تو ایک ہی ہو مگر اس وں کی کمی یا زیادتی ہوگئی تو یہ سب اس جرمانہ کے حکم میں مشترک ہو جائیں گے، خواہ یہ واقعہ قاضی کے حکم سے پہلے ہوا ہو یا کے حکم کے بعد ہوا ہو سوائے دیت کے اس تھوڑے حصہ کے جس کی ادائیگی اب تک ہو چکی ہو، مصنف ہدایہؒ نے فرمایا ہے خص اس اصل کو اچھی طرح سمجھ کر محفوظ کر لے گا وہ اس جیسے تمام مسائل جو اس کے سامنے آئیں گے ان کو حل کرے گا، واللہ علم۔

توضیح: وہ چند اصول جن کے پیش نظر امام محمدؒ نے متفرق مقامات میں مسائل کو ذکر فرمایا ہے، ان کی تفصیل

☆☆☆

﴿کتاب الوصایا﴾

وصیتوں کا بیان

اس کے متعلقات اور لوازمات: الوصیۃ واحد جمع الوصایا، الوصیۃ اس اور مصدر کے معنی میں ہے، ایک کار خیر یا معروف
پسندیدہ و مشہور عمل وصیت کرنے والا، موصی ہے، جس کے لئے وصیت کی جائے وہ: موصیٰ لہ: ہے، اور جس چیز کی وصیت
جائے وہ موصی بہ: ہے، سبب، دنیا میں اچھے نام سے یاد کئی جانے کی خواہش اور آخرت میں بلندی مرتبہ کی طلب شرعی تعریف
تملیک مضاف الی ما بعد الموت لطریق التبرع، احسان اور نیکی حاصل کرنے کے لئے اپنی کسی چیز کا اپنی موت کے
دوسرے کی ملکیت میں دنیا، شرائط: یہ ہیں (۱) موصی یعنی وصیت کرنے والے میں ایسی صلاحیت یا لیاقت کا ہونا کہ وہ دوسرے
ساتھ احسان کر سکے، (۲) وہ خود مقروض نہ ہو، (۳) اور جس کے لئے وصیت کی جائے یعنی: موصیٰ لہ: میں شرط (۱) یہ ہے کہ
وصیت کے وقت زندہ اور موجود ہو، اگر چہ وہ اس وقت ماں کے پیٹ ہی میں ہو یعنی پیدا نہ ہوا ہو، اس طرح پیٹ کے بچہ کے
بھی وصیت جائز اور صحیح ہے، البتہ اس کا پیٹ میں زندہ ہونا قطعی اور یقینی طور سے معلوم ہو، مثلاً وصیت کے بعد مہینے کے اندر
پیدا ہو گیا، (۲) یہ بھی ہے کہ وہ اس کی میراث کا وارث نہ ہو، (۳) یہ کہ وہ موصی کا قاتل نہ ہو، اور جس چیز کی وصیت کی جا
ہو (موصیٰ بہ) میں شرط (۱) یہ ہے، کہ وہ موصی کی موت کے بعد ایسی چیز ہو کہ وہ دوسرے شخص کی ملکیت میں دی جا سکتی
یعنی وہ موصی اپنی زندگی میں کسی عقد اور معاہدہ کے ذریعہ سے دوسرے کی ملکیت میں دے سکتا ہو، خواہ وہ چیز اس وقت موجود
نہ ہو (۲) شرط یہ بھی ہے کہ وہ چیز ترکہ کی تہائی سے زیادہ نہ ہو، حکم وصیت: یہ ہے کہ: موصیٰ لہ: یعنی جس کے نام وصیت کی
ہو وہ اس چیز کا بالکل نئے طور پر مالک بن جاتا ہے، جیسے کہ ہبہ کی صورت میں موہوب لہ مالک ہو جاتا ہے، اور موصی نے اس
میں اپنے نام کی بجائے: موصیٰ لہ: کا نام کر دیا ہو۔

باب فی صفة الوصیة ما یجوز من ذلك وما یستحب منه وما یكون رجوعا عنه، باب، (وصیت کی صفت
وصیت کا جو معاملہ جائز اور جو مستحب ہے، اور وصیت سے جس قول کا رجوع ہو سکتا ہی، سب کے متعلق تفصیلی بیان)۔

**قال الوصیة غیر واجبة وهی مستحبة والقیاس یابی جواز ها لانه تملیك مضاف الی حال زوال مالكیته
اضیف الی حال قیامها بان قیل ملكتك غدا كان باطلا فهذا اولی الا انا استحسناناه لحاجة الناس الیها
الانسان مغرور باملہ مقصر فی عمله فاذا عرض له المرض وخاف البیات یحتاج الی تلافی بعض ما فرط
من التفریط بماله علی وجه لومضی فیه یتحقق مقصده المالی ولو انهضه البرء یصرفه الی مطلبه الحالی و
شرع الوصیة ذلك فشرعناه ومثله فی الاجارة بیناه وقد تبقی المالكیة بعد الموت باعتبار الحاجة كما فی
التجهیز والدین وقد نطق به الكتاب وهو قول الله تعالی من بعد وصیة یوصی بها او دین والسنة وهو قول ال
علیه السلام ان الله تعالی تصدق علیكم بثلث اموالكم فی اخرا عماركم زیادة لكم فی اعمالكم تضعونها ح
شئتم اوقال حیث احببتم وعلیه اجماع الامة ثم تصح للاجنبی فی الثلث من غیر اجازة الورثة لمارویناو سنن
ما هو الافضل فیه ان شاء الله تعالی.**

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ وصیت کرنا مستحق ہے اور واجب نہیں ہے، بلکہ قیاس تو اس کے جواز کا ہی انکار کرتا
کیونکہ وصیت کرنے والے نے موصی لہ کو ایک چیز کا ایسی حالت میں مالک بنایا ہے جبکہ خود اس کی اپنی ملکیت اس چیز سے ختم ہ

تھی، حالانکہ وہ اگر خود مالک رہنے کی حالت میں آئندہ زمانہ کی طرف منسوب کرے مثلاً یوں کہدے کہ میں نے آئندہ کل کے دن تم کو اس چیز کا مالک بنایا ہے تو اس طرح کہنا بھی باطل ہوتا ہے، پس اپنی ملکیت ختم ہو جانے کے بعد تو بدرجہ اولیٰ باطل ہو جائے گا، یعنی جب مالک جو کہ موصی ہے مر جائے گا تو اس کی ملکیت سے یقیناً اس کی ساری چیزیں نکل جائیگی جن میں وہ چیز بھی ہوگی جس کی وہ وصیت کرنا چاہتا ہے تو ایسی حالت میں دوسرے کسی کو بھی وہ اپنے اختیار سے کس طرح دے سکے گا، لیکن ہم نے اس قیاس کو چھوڑ کر استحساناً اس وصیت کو جائز رکھا ہے، کیونکہ عموماً لوگوں کو اس کی ضرورت ہوتی ہے، اس لئے کہ آدمی جبتک جیتا ہے پر امید بلکہ مغرور رہتا ہے اور اپنی عاقبت کا خیال نہیں رکھتا ہے مگر مرنے کے آثار پیدا ہو جانے کے بعد اس کا خیال آتا ہے اور چاہتا ہے کہ عاقبت کے لئے بھی کچھ کام کر لینا چاہئے یعنی اللہ کی راہ میں اپنا مال خرچ کر دینا چاہئے، اس لئے وہ اپنی زندگی کی کوتاہی کو حتی الامکان آخر زندگی میں نیکی سے بدلنا چاہتا ہے۔

لیکن اس احتیاط کے ساتھ کہ اگر میں اس مرض میں بچ گیا تو پھر بالکل مفلس ہو کر نہ رہ جاؤں اس لئے وہ اس طرح اپنی خواہش کرتا ہے کہ جبتک میں ہوں وہ چیز میری رہے لیکن میرے مر جانے کے بعد فلاں کی ہو جائے، اور وصیت کرنے سے یہ مقصد پورے طور پر حاصل ہوتا ہے اسی لئے ہم نے وصیت کو شروع اور جائز کیا ہے، اور اجارہ میں بھی ہم نے یہی بیان کیا ہے کہ اس کام سے اس چیز کے منافع مالک کو حاصل نہیں ہوتے ہیں اس لئے قیاس کا تقاضا یہی تھا کہ یہ بھی جائز نہ ہو لیکن لوگوں کی ضرورت اور فائدہ کے خیال سے ہم نے اسے بھی جائز کہا ہے، اور قیاس کی بنیاد تو یہ تھی کہ اس مال پر ملکیت باقی نہیں رہتی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ بقدر ضرورت ان کاموں کے لئے بھی ملکیت باقی رہ جاتی ہے، جیسے کہ میت کے مال سے اس کی بقدر ضرورت تجہیز و تکفین، اور مقروض ہونے کی صورت میں مقدار قرض کی ملکیت باقی رہ جاتی ہے کہ یہ ساری ضرورتیں پوری کر دی جاتی ہیں، ان کے علاوہ خود قرآن پاک میں بھی صراحت اس کی اجازت ملتی ہے، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے۔

مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوْصِيْ بِهَا اَوْ دَيْنٍ: یعنی ترکہ کی تقسیم ہوگی مگر میت کی وصیت پوری کرنے اور اس کے ذمہ کے قرض کی ادائیگی کے بعد اسی سے وصیت کے جواز کا ثبوت ہوتا ہے، اور حدیث نبوی علیہ الصلوۃ والسلام سے بھی اس کا ثبوت ہوتا ہے اس طرح سے کہ فرمان رسول اللہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تم پر تہائی مال تمہاری زندگی کی آخری حد میں صدقہ کئے تاکہ تمہارے اعمال میں زیادتی ہو، اس کو تم جہاں چاہو یا جس طرح چاہو وہاں خرچ کرو، اس کی روایت محدثین نے کی ہے ابن ماجہ والطحاوی والبیہقی والبزار واحمد والطبرانی والدارقطنی وابن عدی جو کچھ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی احادیث سے ہیں، لیکن آخری جملہ ان روایات میں نہیں ہے، بلکہ صرف زیادتی ہونے کی صورت میں ہے، اور وصیت کے جائز ہونے پر امت کا اجماع بھی ہے، پھر اجنبیوں کے لئے موروثوں کی اجازت کے بغیر بھی ایک تہائی مال تک کی وصیت کی اجازت ہے اس کی دلیل وہی صحیح حدیث ہے جو ابھی اوپر بیان کی گئی ہے، اب ہم یہاں سے اس طریقہ کو ان شاء اللہ بیان کرینگے جو وصیت کرنے کے سلسلہ میں افضل ہے۔

توضیح: وصیت کی تحقیق اور اس کی اصطلاحی تعریف والفاظ، سبب وشرائط، وحکم، دلائل مفصلہ

قال ولا تجوز بما زاد على الثلث لقول النبي عليه السلام في حديث سعد بن ابي وقاص رضي الله عنه الثلث والثلث كثير بعد ما نفى وصيته بالكل والنصف ولانه حق الورثة وهذا لانه انعقد سبب الزوال اليهم وهو استغناؤه عن المال فاوجب تعلق حقهم به الا ان الشرع لم يظهر في حق الاجانب بقدر الثلث ليتدارك تقصيره على ما بيناه واظهره في حق الورثة لان الظاهر انه لا يتصدق به عليهم تحرزا عما يتفق من الايثار على ما نبينه وقد جاء في الحديث الحيف في الوصية من اكبر الكبائر وفسروه بالزيادة على الثلث وبالصية للوارث.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ بچے ہوئے پورے مال کی تہائی ترکہ سے کچھ بھی زیادہ مال کی وصیت جائز نہیں ہے، کیونکہ

حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے مروی حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تہائی تک (وصیت کر سکتے ہو) اور یہ مقدار بھی بہت زیادہ ہے) اس کے بعد آپ نے کل مال یا نصف مال کی وصیت کی نفی فرمائی ہے، یعنی پہلے تو آپ ﷺ نے کل مال کی یا نصف مال کی وصیت سب سے انکار فرمایا پھر تہائی مال تک کی اجازت دی پھر یہ بھی فرمایا کہ یہ تہائی مال بھی اس کام کے لئے بہت ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ ترکہ کا مال حقیقت میں وارثوں کا حق ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ اس مورث میت کی موت سے ایسا سبب پایا گیا جس سے موصی کی ملکیت ختم ہو کر وہ وارثوں کے ملوک ہو گئے، اس کا سبب یہ ہوا ہے کہ موصی جو مالک تھا اب اس مال سے مستغنی ہو گیا ہے اس لئے یہ ضروری ہو گیا کہ اس کے حق سے متعلق ہو جائے لیکن شریعت نے اجنبی کو وصیت کرنے کی صورت میں وارثوں کی ملکیت کو ایک تہائی ترکہ تک کے بارے میں موثر نہیں رکھا یعنی فی الحال اسے ترکہ میں شامل نہیں کیا بلکہ ترکہ سے خارج ہی رکھا ہے تاکہ اس میت کی زندگی کی کوتاہیوں کی کچھ تلافی ہو جائے جیسا کہ اس بات کو ہم نے ذرا پہلے بیان کر دیا ہے۔

اور اگر مورث موصی نے اپنی ہی کسی وارث کے حق میں وصیت کرلی ہو تو اس کی تہائی کو بھی وراثت میں داخل کر لیا جائے گا اور وصیت پر عمل نہیں ہونے دیا جائے گا اس وجہ سے کہ اس کے دوسرے وہ ورثہ جن کے نام کی وصیت نہیں کی گئی ہے، وہ اس پر عمل نہیں ہونے دینگے اور خود بھی اس کے حق دار بن کر یہ کہتے ہو حائل ہوں گے کہ ایسا کرنے سے ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے یعنی اس کے لئے کیوں وصیت کی گئی اور ہمارے لئے وصیت کیوں نہیں کی، اور مزید اس مسئلہ کو ہم آئندہ بیان کرینگے، کہ وصیت کے لئے بعض وارث کو ترجیح دینا حیف (بڑے ظلم) کی بات ہے اور حضرت ابن عباسؓ کی ایک موقوف روایت میں ہے کہ وصیت کرنے میں حیف کرنا ایک بہت ہی بڑے گناہ کا کام ہے، فقہاء کرام نے حیف کرنے کی تفسیر یہ کی ہے کہ تہائی سے زیادہ کسی اجنبی کے لئے یا اپنے کسی وارث کے لئے وصیت کرے، (ف: تو اس روایت کا حاصل یہ ہوا کہ میت ایک تہائی سے جتنی بھی زیادہ کی وصیت اجنبی کے لئے کرے گا وہ صحیح نہیں ہوگا۔

توضیح: میت اپنے مال سے کتنے مال تک کی اجنبی یا اپنے وارث کے لئے وصیت کر سکتا ہے، تفصیل مسائل، حکم، مفصل دلائل

قال الا ان يجيزها الورثة بعد موته وهم كبار لان الامتناع لحقهم وهم اسقطوه ولا معتبر با جازتهم في حال حياته لانها قبل ثبوت الحق اذا لحق يثبت عند الموت فكان لهم ان يردوه بعد وفاته بخلاف ما بعد الموت لانه بعد ثبوت الحق فليس لهم ان يرجعوا عنه لان الساقط متلاش غاية الامرانه يستند عند الا جازة لكن الاستناد يظهر في حق القائم وهذا قد مضى وتلاشي ولان الحقيقة تثبت عند الموت وقبله يثبت مجرد الحق فلو استند من كل وجه ينقلب حقيقة قبله والرضا ببطلان الحق لا يكون رضا بطلان الحقيقة وكذلك ان كانت الوصية للوارث واجازت البقيه فحكمه ما ذكرنا وكل ما جاز باجازة الوارث يتملكه المجازله من قبل الموصى عندنا وعند الشافعي من قبل الوارث والصحيح قولنا لان السبب صدر من الموصى والاجازة رفع المانع وليس من شرطه القبض وصار كالمرتهن اذا اجاز بيع الراهن.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے، کہ ایک تہائی سے زیادہ کی وصیت اگرچہ ناجائز ہے، پھر بھی یہ جائز ہو سکتی ہے مگر اس صورت میں کہ اس کے تمام ورثہ اس موصی کی موت کے بعد زیادہ وصیت کی بھی اجازت دیدیں، مگر اس شرط کے ساتھ کہ وہ ورثہ سب بالغ ہوں کیونکہ ان ورثہ ہی کے فائدہ کے خیال سے وصیت منع کی گئی ہے، پھر بھی اگر وہ اپنا حق دوسرے کو دیدینا چاہیں تو منع رہنے کی اب کوئی وجہ نہ ہوگی، اور اگر یہ ورثہ مورث کی زندگی میں ایسی وصیت یعنی تہائی سے زیادہ کو جائز کہہ بھی دیں تب بھی وہ صحیح نہ ہوگا، کیونکہ مورث کے زندہ رہنے تک یہ خود ہی اس ترکہ کے مالک نہیں ہوئے ہیں اس لئے ان کی طرف سے اجازت از

وقت ہو گی اس کے بعد ہی وہ اس کے مالک ہوں گے اس لئے اگر اس سے پہلے ایک بار اجازت دیدیں تب بھی ان کو یہ حق ہو گا کہ اس کا انکار کر دیں: **بخلاف ما بعد الموت الخ**: اس کے بر خلاف اگر یہ ورثہ اپنے مورث کے مر جانے کے بعد اجازت دیدیں تو وہ اجازت معتبر ہو جائیگی کیونکہ اس وقت ان کا حق ثابت ہو چکا تھا اس لئے اجازت صحیح ہو جائیگی، اس کے بعد ان کو انکار کا حق نہیں رہے گا، کیونکہ کوئی حق ایک مرتبہ ختم ہو جائے تو وہ دوبارہ حاصل نہیں ہوتا ہے، (اگر کوئی یہ کہے کہ موت سے پہلے جو اجازت دی گئی تھی وہ بھی ایسے ہی مال سے متعلق تھی جو آخر کار ان ہی وارثوں کا حق تھا اس لئے اس وقت بھی ایسی اجازت معتبر ہونی چاہئے، جواب یہ ہو گا کہ ان وارثوں کی ملکیت اس ترکہ میں مورث کی ابتدائی بیماری کے زمانہ سے ہی متعلق ہو گئی تھی لیکن اجازت دینا اس لئے صحیح نہیں ہو گا کہ ان کو اس میں تصرف کرنے کا حق نہیں دیا گیا تھا زیادہ سے زیادہ یہ بات ہو سکتی ہے کہ اس کا استثناء اجازت دینے کے دیتے ہو گا لیکن استثناء تو ایسی ہی چیز کا کیا جا سکتا ہے، جو کہ موجود ہو حالانکہ مورث کی موت سے پہلے جو اجازت حاصل ہوئی تھی وہ تو اس کے برے ہی ختم ہو چکی تھی۔

ولان الحقیقة تثبت عند الموت الخ: اور ایک عقلی دلیل یہ بھی ہے کہ وارث کی حقیقی ملکیت تو مورث کی ملکیت کے بعد ہی ثابت ہو گی اور اس سے پہلے تو صرف اس کا حق ثابت ہوا تھا پس اگر ہر طرح سے استثناء صحیح ہو تو وہ حق بدل کر موت سے پہلے ہی حقیقی ہو جائے گا، حالانکہ یہ بات غلط ہے، اور اگر کوئی شخص اپنا حق ختم کرنے پر راضی ہو جائے تو اس سے اپنی حقیقی ملکیت کو باطل کرنے کی رضامندی نہ ہو گی، مطلب یہ ہوا کہ مورث کی زندگی میں مال ترکہ میں سے وارثوں کو صرف حق تھا اور انہوں نے موصی لہ جس کے لئے وصیت کی گئی) کو وصیت کی مقدار کی اجازت دے کر اپنا حق ختم کر دیا ہے، لیکن ابھی حقیقی ملکیت حاصل نہیں ہے، پس جبتک حق ملک تھا اس وقت تک رضامندی بھی موجود تھی، اور اس موصی کے مر جانے کے بعد جب ان وارثوں کو حقیقی ملکیت حاصل ہوئی اس وقت پہلی رضامندی کافی نہ ہو گی، کیونکہ شاید وہ حق ختم کرنے تک تو راضی ہوں لیکن حقیقی ملکیت کے ختم کرنے پر راضی نہ ہوں۔

وکذلك ان کانت الوصیة للوارث الخ: اسی طرح موصی نے اپنے وارثوں میں سے کسی کے لئے کچھ وصیت کی اور باقی وارثوں نے بھی اس کی اجازت دیدی تو یہ اجازت بھی اس طرح معتبر ہو گی جیسے کہ ہم نے ابھی اجنبی کے لئے جائز ہونے کے بارے میں بیان کیا ہے: **وکل ما جاز باجازة الوارث الخ**: یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ جو وصیت وارث کی اجازت سے جائز ہوتی ہے اس کی ملکیت موصی لہ کو ہمارے نزدیک خود موصی کی طرف سے حاصل ہوتی ہے، یعنی اس میں اصل ملکیت تو خود موصی کی جانب سے ہے، اور وارثوں کی جو اجازت ہوئی وہ صرف ایک شرط کے طور پر ہے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس موصل لہ کو جو ملکیت ہو گی وہ بھی وارث ہی کی طرف سے ہو گی، لیکن ہمارا ہی قول صحیح ہے، کیونکہ اس ملکیت کے حاصل ہونے کے لئے جو سبب ہے، وہ خود موصل لہ سے ہی حاصل ہوتی ہے، اور وارث کی طرف سے اجازت ہونے کا مطلب صرف اس میں ہونے والی رکاوٹ کو دور کرنا ہے، اور وصیت سے اجازت ہونے کا مطلب صرف اس میں ہونے والی رکاوٹ کو دور کرنا ہے، اور وصیت کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط نہیں ہے، کہ وہ موصی لہ اس وصیت پر قبضہ بھی کر لے، اور یہ معاملہ ایسا ہو گیا جیسا کہ راہن نے رہن رکھے ہوئے مال کو بیچ دیا اور مرتہن نے بھی اسے جائز مان لیا، (ف: یعنی اس میں مشتری کو راہن ہی کی طرف سے ملکیت حاصل ہوتی ہے، اگرچہ اس کے لئے مرتہن کی اجازت بھی شرط ہے۔

توضیح: کیا کسی کے لئے اپنے مال سے ایک تہائی سے زیادہ کی وصیت جائز ہو سکتی ہے تو وہ کن شرائط کے ساتھ اگر وہ شخص جس کے لئے مورث نے وصیت کی تھی، اس نے اس مورث کے مر جانے کے بعد اس وصیت کے حق کو ایک بار منع کر دینے کے بعد دوبارہ

اس کا دعوی کرے، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال ولا تجوز للقاتل عامدا كان اوخاطئا بعد ان كان مباشر القوله عليه السلام لاوصية للقاتل ولانه استعجل ما اخره الله تعالى فيحرم الوصية كما يحرم الميراث وقال الشافعي تجوز للقاتل وعلى هذا الخلاف اذا اوصى لرجل ثم انه قتل الموصى تبطل الوصية عندنا وعنده لاتبطل والحجة عليه فى الفصلين ما قلناه ولو اجازتها الورثة جاز عند ابى حنيفة ومحمد وقال ابو يوسفؒ لا تجوز لان جنايته باقية والامتناع لاجلها ولهما ان الامتناع لحق الورثة لان نفع بطلانها يعود اليهم كنفع بطلان الميراث ولانهم لا يرضونها لقاتل كما لا يرضونها لاحدهم.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ قاتل خواہ عامد ہو یا خاطی کسی کے لئے بھی وصیت جائز نہیں ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ قاتل کے لئے وصیت نہیں، ضعیف سند کے ساتھ اسے دار قطنی نے بیان کیا ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ اس میں اس بات کا بہت زیادہ احتمال ہوتا ہے کہ اس قاتل نے اس موصی کو اس لئے قتل کیا ہے کہ جو مال اس کی وصیت سے ہمیں ملنے والا ہے، وہ جلد ہی ہمیں مل جائے کیونکہ وہ تو ویسے کئی برس مزید زندہ رہ سکتا ہے، لہذا یہ شخص ایسی وصیت کے پانے سے محروم ہو جائے گا، جیسے کہ ایسی ہی صورت میں وہ میراث سے بھی محروم ہو جاتا ہے: وقال الشافعیؒ الخ: اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ قاتل کے لئے بھی وصیت جائز ہے، اسی طرح سے اگر کسی شخص کے لئے کسی چیز کی وصیت کی گئی پھر اسی موصل لہ نے اپنے موصی کو قتل کر دیا تو ہمارے نزدیک یہ وصیت بھی باطل ہو جائیگی، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک وصیت باقی رہیگی اور باطل نہ ہو گی، ابھی اوپر جو ہم نے دلیل بیان کی ہے وہ دلیل دونوں صورتوں میں امام شافعیؒ کی خلاف حجت ہے۔

ولو اجازتها الورثة الخ: اور اگر قاتل کی وصیت کو وارثوں نے جائز مان لیا تو امام ابو حنیفہ وامام محمدؒ کے نزدیک بھی جائز ہو گا، لیکن امام ابو یوسفؒ نے اسے جائز نہیں کہا ہے، کیونکہ اس مجرم کا جرم ابھی باقی ہے اور اسی جرم کی وجہ سے اسے محروم کہا گیا تھا: ولهما ان الامتناع الخ: طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس وصیت کو باطل کہنے کی وجہ ان ہی وارثوں کا حق تھا، یعنی ان وارثوں کے حق کو باقی رکھنے کے لئے وصیت کو ممنوع کہدیا تھا، اب جبکہ وہ خود ہی حق دینے کے لئے راضی ہیں تو ان کی اجازت سے یہ جائز ہو گا، کیونکہ اس وصیت کے باطل ہونے کا فائدہ تو ان ہی کے لئے تھا، جیسے کہ میراث کے باطل ہونے کا نفع بھی ان ہی کو پہنچتا ہے: ولانهم لا يرضونها الخ: اور اس دلیل سے بھی کہ وہ لوگ ایسے قاتل کو اس مال میں حق دینے پر راضی نہ ہوں گے جیسے کہ کسی وارث کے حق میں وارث نہیں ہوتے ہیں۔

توضیح: کیا قاتل کے لئے وصیت جائز ہے، جس شخص کے لئے وصیت کی گئی اگر وہی شخص اپنے موصی کو قبل تقسیم قتل کر دے، اگر ایسے شخص کو ورثہ خود اس وصیت کے لینے کی اجازت دیدیں، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

قال ولا تجوز لوارثه لقوله عليه السلام ان الله تعالى اعطى كل ذى حق حقه الا لا وصية للوارث ولانه يتاذى البعض بايثار البعض ففي تجويزه قطعة الرحيم ولانه حيف بالحديث الذى رويناه ويعتبر كونه وارثا اوغير وارث وقت الموت لا وقت الوصية لانه تمليك مضاف الى ما بعد الموت وحكمه يثبت بعد الموت والهبة من المريض للوارث فى هذا نظير الوصية لانها وصية حكما حتى تنفذ من الثلث واقرار المريض للوارث على عكسه لانه تصرف فى الحال فيعتبر ذلك وقت الاقرار قال الا ان يجزيها الورثة ويروى هذا الاستثناء فيما رويناه ولان الامتناع لحقهم فتجوز باجازتهم ولو اجاز بعض ورد بعض تجوز على المجيز بقدر حصته لو لا يته

علیه وبطل فی حق الراد .

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ وارث کے لئے بھی وصیت جائز نہیں ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالی نے ہر حق دار کے لئے اس کا حق دے دیا ہے، اور معلوم ہونا چاہئے کہ اب وارث کے لئے وصیت جائز نہیں ہے، اس کی روایت ابن ماجہ نے کی ہے، اور امام مالکؒ نے فرمایا ہے، کہ یہ تو ہمارا اجماعی اور متفق علیہ مسئلہ ہے، الموطا نے اس کی روایت کی ہے: ولانه یتاذی البعض الخ: اور اس دلیل سے بھی کہ بعض وارثوں کو بعض پر ترجیح دینے سے جسے حصہ نہیں ملے گا اسے تکلیف ہوگی ایسی حالت میں اسے جائز کہنے سے قطع رحم لازم آئیگا، اور اس دلیل سے بھی کہ وصیت میں ایسا کرنا حیف یعنی ظلم ہے جس کی دلیل حضرا ابن عباسؓ کی وہ حدیث ہے جو ہم نے اوپر روایت کر دی ہے: ویعتبر کونه وارثا اوغیر وارث الخ: اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ وارث ہونے یا نہ ہونے کا اعتبار موت کے وقت کا ہوتا ہے، یعنی وصیت کے وقت کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، کیونکہ وصیت میں ملکیت تو مرنے کے بعد کے وقت کی طرف نسبت کی جاتی ہے، یعنی میرے مرنے کے بعد فلاں مالک ہوگا، اور موت کے بعد ہی اس کا حکم ثابت ہوتا ہے۔

والهبة من المریض للوارث الخ: اگر مرض موت کے مریض نے اپنے کسی وارث کے لئے ہبہ کیا تو وصیت کی نظیر ہے کیونکہ یہ ہبہ بھی وصیت ہی کے حکم میں ہے، اسی لئے ایک تہائی ترکہ سے ہی یہ ہبہ نافذ کیا جائے گا، اس سے زیادہ نافذ نہیں ہوگا، اگر مورث مریض نے اپنے کسی وارث کے لئے اقرار کیا تو اس کا حکم برعکس ہوگا یعنی اسی وقت اس کے وارث ہونے کا اعتبار ہوگا، کیونکہ فی الحال یہ تصرف ہے اسی لئے اقرار کے وقت ہی اس کا اعتبار ہوگا، (ف: الحاصل ہمارے اور امام شافعی وامام مالکؒ کے نزدیک وارث کے لئے وصیت جائز نہیں ہے: قال الا ان یجیزها الخ: وہ ممانعت اگرچہ صحیح ہے البتہ اگر دوسرے تمام ورثہ ان باتوں کی اجازت دیدیں تو یہ وصیت بھی جائز ہو جائیگی، یہ استثناء اسی حدیث میں موجود ہے جو ہم نے اوپر بیان کر دی ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ ایسی وصیت کا جائز نہ ہونا ان وارثوں کے بھلائی کے پیش نظر تھا کیونکہ اجازت دیدینے سے بقیہ ورثہ کے حق میں کمی لازم آجاتی ہے، مگر اب جبکہ انہوں نے اجازت دیدی تو وہ جائز ہو جائیگی: ولو اجاز بعض الخ: اور اگر مجموعہ وارثوں میں سے کچھ نے اجازت دیدی اور بقیہ کچھ نے اجازت دینے سے انکار کر دیا تو جن لوگوں نے اجازت دی ہے ان کو حصول کے برابر ہی وہ وصیت جائز ہوگی اور اس سے زیادہ جائز نہ ہوگی، کیونکہ ان لوگوں کو اپنے حصول پر پورا اختیار تھا، اور جن لوگوں نے اجازت دینے سے انکار کیا ہے ان کے حصول میں وہ ہبہ جائز نہ ہوگا۔

توضیح: کسی وارث کے لئے بھی وصیت جائز ہے یا نہیں، اس مسئلہ مین وارث ہونے کے لئے کس وقت کا اعتبار ہوتا ہے، یعنی قبل الموت یا بعد الموت، اگر مرض موت کی حالت میں اپنے کسی وارث کے لئے ہبہ کرنا، یا اقرار کرنا، اگر ایسی وصیت یا ہبہ کو کچھ ورثہ جائز رکھیں اور کچھ اس سے ناراض ہوں، سارے مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال علماء کرام، مفصل دلائل

قال ویجوز ان یوصی المسلم للکافر والکافر للمسلم فالاول لقوله تعالی لاینهاکم الله عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین الایة والثانی لانهم بعقد الذمة ساووا المسلمین فی المعاملات ولهذا جاز التبرع من الجانبین فی حالة الحیوة فکذا بعد الممات وفی الجامع الصغیر الوصیة لاهل الحرب باطلة لقوله تعالی انما ینها کم الله عن الذین قاتلوکم فی الدین الایة قال وقبول الوصیة بعد الموت فان قبلها الموصی له فی حال حیاته او

ردها فذلك باطل لان اوان ثبوت حكمه بعد الموت لتعلقه به فلا يتعبر قبله كما لا يعتبر قبل العقد.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مسلم کے لئے یہ جائز ہے کہ کسی کافر کے لئے اپنے مال کی وصیت کرے، اسی لئے کسی کافر کے لئے بھی یہ جائز ہے، کہ وہ کسی مسلم کے لئے وصیت کرے یعنی یہ دونوں صورتیں ہی صحیح ہیں، اس میں پہلے مسئلہ کی دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے: لَا يَنْهٰكُمُ اللّٰهُ عَنِ الَّذِيْنَ لَمْ يُقَاتِلُوْكُمْ فِي الدِّيْنِ الآیہ: یعنی جن لوگوں نے تم سے قتال نہیں کیا ہے اور تم کو تمہارے گھر سے نہیں نکالا ہے اللہ تعالیٰ تم کو ان لوگوں سے اچھا سلوک اور احسان کرنے سے منع نہیں کرتے ہیں، اس آیت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ان کے لئے وصیت کر کے ان کے ساتھ احسان کرنا جائز ہے، اسی طرح کافر ذمی کی مسلمانوں کے لئے وصیت کرنی اس لئے جائز ہے، کہ یہ لوگ ذمی بن کر معاملات میں مسلمانوں کے برابر ہو گئے، اس لئے دونوں طرف سے جب زندگی میں احسان وسلوک کرنا جائز ہے، تو ان کی موت کے بعد بھی جائز ہے: وفي الجامع الصغير الخ: جامع صغیر میں ہے کہ حربی کافروں کے لئے وصیت کرنا باطل ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: اِنَّمَا يَنْهٰكُمُ اللّٰهُ عَنِ الَّذِيْنَ يُقَاتِلُوْكُمْ فِي الدِّيْنِ الآیہ: یعنی جنکافروں نے تم سے دین کے معاملہ میں قتال کیا ہے، اللہ تعالیٰ ان سے تم کو منع فرماتا ہے، یعنی انکے ساتھ اچھے تعلقات اور معاملات سے ممانعت کی ہے۔

قال وقبول الوصية بعد الموت الخ: وصیت میں موصی لہ کا قبول کرنا وہی معتبر ہے جو موصی کی موت کے بعد ہو، لہٰذا اگر موصی لہ نے موصی کی زندگی ہی میں قبول کیا یا قبول کرنے سے انکار کر دیا تو نہ اس کے قبول کرنے کا اعتبار ہوگا اور نہ ہی اس کے انکار کرنے کا اعتبار ہوگا، کیونکہ وصیت کے حکم کے ثابت ہونے کا وقت موصی کے مر جانے کے بعد ہی ہوتا ہے، اس لئے موت کے آنے کے بعد ہی وصیت کا حکم نافذ ہوتا ہے، اسی لئے موت سے پہلے اس وصیت کے قبول یا انکار کرنے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، جیسے کہ وصیت کا معاملہ ہو جانے سے پہلے جس کے لئے وصیت کی گئی ہے (موصل لہ) کے قبول کر لینے یا اس کے انکار کر لینے کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے، بلکہ باطل ہو جاتا ہے، (ف: یعنی وصیت کرنے کا صرف خیال آجانے سے ابھی تک موصی نے باضابطہ وصیت نہیں کی لیکن جس کے لئے وصیت کرنی ہے، (اس موصی لہ نے اسی خیال مشورہ پر وصیت قبول کرلی تو ایسا قبول لغو ہوگا، چنانچہ اگر موصی لہ مر جائے تو اس کے قبول کر لینے کی بناء پر اس کے ورثہ کو اس موصی بہ پر ملکیت حاصل نہ ہوگی۔

توضیح: کیا کوئی مسلم ذمی یا حربی کو اپنے مال کی وصیت کر سکتا ہے یا ان کی طرف سے کی ہوئی وصیت کو قبول کر سکتا ہے، اگر موصی کی زندگی ہی میں موصی لہ نے اس کی وصیت قبول کرلی یا اسے قبول کرنے سے انکار کر دیا تو اس کے مر جانے کے بعد دوبارہ اقرار یا انکار کر سکتا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، مفصل دلائل

قال ويستحب ان يوصي الانسان بدون الثلث سواء كانت الورثة اغنياء او فقراء لان في التنقيص صلة القريب بترك ماله عليهم بخلاف استكمال الثلث لانه استيفاء تمام حقه فلا صلة ولا منة ثم الوصيه باقل من الثلث اولى ام تركها قالو ان كانت الورثة فقراء ولا يستغنون بمايرثون فالترك اولى لمافيه من الصدقة على القريب وقد قال عليه السلام افضل الصدقة على ذى الرحم الكاشح ولان فيه رعاية حق الفقراء والقرابة جميعا وان كانو اغنياء اويستغنون بنصيبهم فالو صية اولى لانه يكون صدقة على الاجنبى والترك هبة من القريب والاولى اولى لانه يبتغى بها وجه الله تعالى وقيل فى هذا الوجه يخير لا شتمال كل منهما على فضيلة وهو الصدقة او الصلة فيخرين بين الخرين.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ، مالدار آدمی جو آخر وقت میں نیکی کمانے کے لئے وصیت کرنا چاہتا ہو، اس کے لئے مستحب

بات یہ ہے کہ وہ اپنے مال کے اس حصہ کے بارے میں جو اس کا آخری حق رہ جاتا ہے یعنی کل مال کا ایک تہائی حصہ بلکہ اس سے بھی جہانتک کم ہو سکے اسی کے بارے میں وصیت کرلے خواہ اس کے اپنے وارثین مالدار ہوں یا غریب ہوں، کیونکہ تہائی سے کم میں وصیت کرنے سے اپنے دوسرے قریبی رشتہ داروں اور وارثوں کے ساتھ اس طرح سے صلہ رحمی بھی ہوتی ہے کہ اس نے اپنا مال ان کے واسطے چھوڑ دیا ہے: **بخلاف استکمان الثلث الخ**: اس کے برخلاف اگر اس نے اپنے پوری تہائی مال کی وصیت کردی تو اس میں احسان کرنے کی بات نہیں رہیگی کیونکہ اس موصی کو جتنے کا حق وصیت تھا اس نے اس کو پورا استعمال کرلیا کیونکہ اس کا پورا تر کہ تو حکم الٰہی عزوجل کی بناء پر تمام ورثہ کا حق ہو چکا تھا ورثہ اس حصہ اور تقسیم سے خوش رہیں یا نہ رہیں اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا ہے، اور اس کے لئے جو اپنے اختیار سے خرچ کرنے کے لئے چھوڑا گیا یعنی ایک تہائی اس کا اپنا حصہ بچا تھا، اس مسئلہ میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ اللہ تعالی نے اعطی کل ذی حق حقہ کہ ہر ایک حق دار کو اس کا حق دیدیا ہے، اور یہ روایت کچھ اوپر گزر چکی ہے کہ اس میت کو ایک تہائی حصہ اس کے ترکہ میں سے دیا گیا ہے اس لئے اسی تہائی میں سے خرچ کرنے یا احسان کرنے کا حق اسے دیا گیا ہے، اور اسی حصہ کا اعتبار ہوگا، پس اگر اس نے پوری تہائی کسی غیر وارث کو دیدی یا دوسرے کسی کار خیر میں صرف کی تو اپنے قرابت داروں کا ساتھ اس کی صلہ رحمی کچھ بھی نہیں رہیگی۔

اور حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کی حدیث میں ہے کہ جب وہ فتح مکہ کے موقع میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ گئے اور وہاں اپنی بیماری کی وجہ سے زندگی سے سخت مایوس ہوگئے تب انہوں نے عرض کیا کہ میں مالدار شخص ہوں اور ایک لڑکے سوا میرا کوئی وارث نہیں ہے تو کیا مجھے اس بات کی اجازت ہے کہ میں اپنا سارا مال خیرات کردوں تب رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ نہیں پھر انہوں نے کہہ دو تہائی صدقہ کردوں پھر انکار سن کر کہا کہ اچھا نصف خیرات کردوں اس طرح آہستہ آہستہ کر کے پوچھتے گئے اور ہر مرتبہ انکار میں جواب ملا، آخر میں کہا کیا ایک تہائی خیرات کردوں، تب آپ ﷺ نے فرمایا خیر ایک تہائی کرسکتے ہو اور اتنا مال بھی بہت ہے، پھر فرمایا کہ اگر تم اپنے وارثوں کو مالدار چھوڑ کر مرو تو یہ اس بات سے بہتر ہے کہ تم ان کو مفلس چھوڑ کر مرو اس طرح سے کہ وہ لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلاتے پھر فرمایا کہ یہ سب کام بھی تو تمہارے لئے نیکی ہی ہے، یہانتک کہ وہ ایک لقمہ جو تم اپنی بیوی کے منہ میں دیتے ہو وہ بھی تمہارے واسطے صدقہ ہے، پھر حضرت سعد کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ شاید خود تمہاری زندگی اور بڑھ جائے، اتنی کہ تمہاری ذات سے کسی قوم کو بلندی عطا فرماتے اور کسی قوم کو تنزلی دے، یعنی جہاد کرنے کی نوبت آئے اور تمہاری سرداری سے مسلمانوں کو جہاد میں فتح اور غلبہ ہو اور کافر کو پستی ہو۔

پھر آپ ﷺ نے اس طرح کی دعاء فرمائی: **اللّٰھم امن لاصحابی ھجر تھم ولکن البائس**: سعد بن خولہ یعنی یا اللہ میرے اصحاب کی ہجرت پوری فرمادے، لیکن سعد بن خولہ محروم ہوا، صحیح البخاری وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے، اس حدیث کی بڑائیوں اور خوبیوں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کی درازی عمر کو رسول اللہ ﷺ نے بطور معجزہ قبل از وقت بیان فرمادیا تھا حالانکہ اس وقت وہ اپنی زندگی سے مایوس ہو چکے تھے، اور آخر یہی ہوا کہ تندرستی کے بعد آپ نے ملک فارس پر جہاد کیا اور فتح عظیم حاصل کیا، اور اس میں بے حد و حساب مکمل سامان ہاتھ آیا تھا جن میں سرخ و سفید وغیرہ لعل کی چادریں اور خسرو پرویز کا تخت بھی تھا، یہ باتیں سیرت کے کتابوں مفصلا صراحت کے ساتھ مکتوب ہیں، دوسری بات یہ بھی معلوم ہوئی کہ اپنے بال بچوں کی پرورش بھی آدمی کے لئے نیکیاں ہیں، اسی سے یہ بات لازم آتی ہے کہ پاک اور حلال کمائی حاصل کرنا طاعت اور ثواب کا کام ہے، کیونکہ اس کا حاصل کرنا کمائی کرنے کے بعد ہی ہوسکتا ہے کہ وہی ذریعہ معاش حاصل کرنے کے بعد ہی ہوتا ہے تیسری بات یہ معلوم ہوئی کہ سعد بن خولہؓ نے مدینہ منورہ کو اپنا وطن بنالینے کے بعد دوبارہ ہجرت کو ختم کرکے پھر مکہ مکرمہ کو اپنا وطن بنالیا تھا، پھر چند دنوں کے بعد ہی وہیں انتقال کرگئے تھے اس لئے رسول اللہ ﷺ نے ابن خولہؓ پر افسوس کا اظہار کیا کہ وہ تو مہاجرین کی جماعت اور اس کی افضلیت پر باقی نہ رہ سکے، اور چوتھی بات یہ معلوم ہوئی کہ جس غرض سے بندہ مترجم نے اس

حدیث کو یہاں پر ذکر کیا ہے وہ یہ تھی کہ رسول اللہ ﷺ نے تہائی ترکہ تک کی وصیت کی اجازت دی اور ان الفاظ سے کہ یہی مقدار خیر ہے، اور یہی بہت ہے۔

اسی لئے علمائے مجتہدین نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ اس تہائی سے بھی کم وصیت کرنا مستحب ہے، پھر یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ اس مسئلہ میں اصل یہی حدیث ہے، اور مصنفؒ نے صرف قیاسی دلیل پر بس نہیں کیا ہے، کیونکہ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کا اشارہ پہلے صرف تہائی تک کے جائز ہونے پر اکتفا نہیں کیا، کیونکہ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کا اشارہ پہلے ایک تہائی کے جائز کو بیان کیا ہے، اس سے مصنف ہدایہؒ کی مراد یہ ہے کہ تہائی کم کی وصیت کرنے میں یہ حکمت ہے کہ یہ مقدار اس میت کی طرف سے صدقہ کی ہے اور جب اس نے اپنی پوری تہائی کسی غیر کو دیدی کیونکہ کسی رشتہ دار وارث کے لئے وصیت کا حکم نہیں ہے اور اسے نہیں دی جاسکتی ہے، تو اس نے صرف صدقہ کیا اور جب تہائی سے کم کیا تو یہ وارثین کے لئے وصیت بھی نہیں ہوسکتی ہے، اور وارثوں کو اس کے مورث کی طرف سے حق مل چکا ہے، اور یہ صدقہ قریبی رشتہ داروں پر ہوا تو اتنی مقدار میں صدقہ کے علاوہ صلہ رحمی کا دوگنا ثواب ہوگیا، اس موقع پر ایک سمجھدار شخص یہ غور کرسکتا ہے کہ جب تھوڑا سا مال دینے میں اتنا ثواب ہو تو اگر پوری تہائی بھی وارثوں ہی کو دیدیتا تو اس میں دوگناہ ثواب مزید ملتا۔

ثم الوصیة باقل من الثلث اولی الخ: اسی لئے مصنفؒ نے خود یہ سوال کیا کہ تہائی سے کم کی وصیت کرنا بہتر ہے، یا مطلقا نہ کرنا بہتر ہے، تو جواب یہ دیا کہ مشائخ نے اس طرح سے تفصیل کی ہے کہ اگر اس کے وارثین محتاج ہوں اور ترکہ میں سے ان کو جتنا بھی حصہ ملے گا اس سے بھی ان کی محتاجی دور نہ ہوتی ہو تو تہائی سے کم مقدار کو بھی وصیت میں خرچ نہ کرنا ہی بہتر ہے، کیونکہ اس میں قریبی رشتہ داروں پر صدقہ بھی ہوجائے گا، اور رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے وہ سب سے بہتر صدقہ وہی ہے جو ایسے قریبی رشتہ دار پر ہو جس کو اس کے ساتھ محبت بھی نہ ہو، جیسا کہ ان حضرات سے مروی ہے حضرات ابوایوب وحکیم بن حزام وام کلثوم وابوہریرہؓ اور امام احمد واسحاق والحاکم وابوعبیدؒ نے ایک دوسرے سے مولیت کی ہے، اور اس دلیل سے کہ ایسا کرنے میں فقیری اور قرابت داری دونوں کا لحاظ ہو جاتا ہے۔

وان کان کانو اغنیاء الخ: اور اگر اس کے وارثوں میں مالدار لوگ ہوں یا اس سے اپنا حصہ پاکر مالدار ہوجائینگے تو تہائی سے کم کو وصیت میں دیدینا بہتر ہوگا، کیونکہ یہ وصیت تو اجنبی پر صدقہ ہوگی، اور وصیت نہ کرنا قرابتداروں کے حق میں ہبہ ہوگا، حالانکہ پہلی صورت یعنی اجنبی پر صدقہ ہونا بہتر ہوگا، کیونکہ اس سے رضائے الٰہی کی امید ہوتی ہے، اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ ایسی صورت میں اس کو دونوں باتوں کا برابر اختیار ہے کیونکہ دونوں صورتوں میں سے ہر ایک میں ایک ایک فضیلت ہے، یعنی یا تو صدقہ کا ثواب ہے یا صلہ رحمی کا ثواب ہے، اس طرح سے کہ پہلی صورت میں صدقہ کی فضیلت ہے اور دوسری صورت میں صلہ رحمی کی فضیلت ہے، اس لئے اس میت کو اختیار ہوگا جون سی نیکی کرنی چاہے اسے اختیار کرلے، (ف: یعنی اگر چاہے تو اجنبی کے لئے وصیت کردے یا وارثوں کو زیادہ حصہ ملنے کی غرض سے اجنبی کے لئے وصیت نہ کرلے، پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ وصیت کرنے میں افضل بات یہ ہے کہ ایسے محتاج قرابت داروں وصیت کرنی چاہئے جن کو اس کے ترکہ سے حصہ نہیں ملے گا، ابن عبدالبرؒ نے فرمایا ہے کہ اس بات پر تمام علماء بالا اختلاف متفق ہیں۔

توضیح: آدمی کو اپنی آخری زندگی میں اپنے مال میں سے کس حد تک اور کس طرح اور کن لوگوں میں وصیت کرنے کا حق ہے، وصیت میں اپنے قرابت داروں کو دینے میں کیا بات افضل ہے، مفصل ومدلل

قال والموصی به یملك بالقبول خلا فالزفرؒ وهواحد قولی الشافعی هو یقول الوصیة اخت المیراث اذ کل

منهما خلافة لما انه انتقال ثم الارث يثبت من غير قبول فكذلا الوصية ولنا ان الوصية اثبات ملك جديد ولهذا لا يرد الموصى له بالعيب ولا يرد عليه بالعيب ولا يملك احداثبات الملك لغيره الا بقبوله اما الوارثة خلافة حتى يثبت فيها هذه الاحكام فيثبت جبرا من الشرع من غير قبول قال الافي مسألة واحدة وهو ان يموت الموصى ثم يموت الموصى له قبل القبول فيدخل الموصى به في ملك ورثته استحسانا والقياس ان تبطل الوصية لمابينا ان الملك موقوف على القبول فصار كموت المشترى قبل قبوله بعد ايجاب البائع وجه الاستحسان ان الوصية من جانب الموصى قد تمت بموته تماما لا يلحقه الفسخ من جهته وانما توقفت لحق الموصى له فاذا مات دخل في ملكه كما في البيع المشروط فيه الخيار للمشترى اذا مات قبل الاجازة.

ترجمہ: موصی بہ یعنی جس چیز کی کسی کو دینے کی موصی وصیت کرتا ہے وہ چیز صرف اس موصی کی وصیت کر دینے سے ہی اس کی ملکیت میں نہیں چلی جاتی ہے، یہانتک کہ وہ خود اس کو قبول بھی کرے یعنی موصی لہ کے قبول کر لینے کے بعد ہی اس چیز (موصی بہ) کا وہ مالک ہوتا ہے، بخلاف امام زفرؒ کے قول کے اور امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے ایک یہ بھی ہے، امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ وصیت بھی میراث کی طرح ہے کیونکہ ان دونوں چیزوں میں مال کے اصل مالک یعنی دیت کی طرف سے قائم مقامی ہوتی ہے کیونکہ یہ مال مورث کی ملکیت سے نکل کر وارث یا موصی لہ دونوں میں سے کسی ایک کی ملکیت میں آتا ہے، اور بالاتفاق جس طرح میراث کے مال کو اس کا وارث قبول کرے یا نہ کرے، وہی اس کا مالک ہو جاتا ہے تو اسی طرح سے وصیت کے مال کو بھی وہ موصی لہ قبول کرے یا نہ کرے یعنی قبول کرنے کے بغیر بھی اس کی ملکیت میں آجاتا ہے۔

ولنا ان الوصية اثبات الخ: اور ہماری دلیل یہ ہے ایک نئی ملکیت کو ثابت کرنا ہوتا ہے، یعنی اس میں مالک کی طرف سے قائم مقامی اور خلافت نہیں ہوتی ہے، اسی لئے موصی لہ عیب کی وجہ سے اسے واپس نہیں کر سکتا ہے اور موصی کو اس کے مال میں عیب ہونے کی وجہ سے مال واپس نہیں دیا جا سکتا ہے، اور کوئی شخص دوسرے کی ملکیت کو صرف اسی صورت میں ثابت کر سکتا ہے، جبکہ وہ اسے قبول کرلے، البتہ وراثت تو یقیناً مورث کی طرف سے خلافت ہوتی ہے، یہانتک کہ اس میں واپس کرنے یا واپس لینے کے بھی احکام ثابت ہوتے ہیں، وراثت کی ملکیت کو قبول کئے بغیر بھی شریعت کی طرف سے جبراً ثابت ہوتی ہے، (ف: مثالوں سے واپس کے مسئلہ کی توضیح اس طرح سے ہوتی ہے کہ بیمار خالد نے کوئی چیز خرید کر زید کے لئے اس کی وصیت کر دی پھر وہ خالد مر گیا اس کے بعد زید نے اسے قبضہ میں لینے کے بعد اس میں خاص عیب پایا تو وہ عذاب اس چیز کو بائع کے پاس واپس نہیں کر سکتا ہے، یا کسی بیمار نے اپنا سارا مال زید کے نام وصیت کر دیا پھر اس نے اپنی زندگی ہی میں اس میں سے کوئی چیز دوسرے کے ہاتھ فروخت کر دی بعد وہ مر د کے، پھر اس کے خریدار نے اس مبیع میں کوئی عیب پایا جب بھی وہ زید کو واپس نہیں کر سکتا ہے، العنایہ، اس کا ماحصل یہ ہوا کہ موصی لہ کے قبول کئے بغیر ملکیت ثابت نہیں ہوتی ہے۔

قال الافي مسئلة واحدة الخ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ سوائے صرف اس ایک مسئلہ کے کہ موصی اپنے مال میں کسی کے لئے کچھ وصیت کر کے خود مر جائے اور جس کے لئے اس نے وصیت کی اس کے بھی قبول کرنے سے پہلے وہ یعنی موصی لہ مر جائے، تو استحسانا موصی بہ (جس مال کی وصیت کی گئی تھی) اس کے وارثوں میں داخل ہو جائیگا، حالانکہ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ ایسی وصیت باطل ہو جائے کیونکہ یہ بات پہلے بتائی جا چکی ہے کہ جبتک موصی لہ اس دیت کو قبول نہیں کر لے گا اس وقت تک وہ اس کا مالک نہیں ہوگا اس لئے یہ صورت ایسی ہو گئی جیسے کہ بائع کے ایجاب کے بعد مشتری کے قبول کر لینے سے پہلے ہی وہ مشتری مر جائے گا، لیکن ہم نے اس قیاس کو چھوڑ کر استحسان پر عمل کیا: وجہ الاستحسان ان الوصیہ الخ: اس استحسان کی وجہ یہ ہے کہ موصی نے اپنا کام کر لیا یعنی وصیت پوری کر دی اور اس کے مرتے ہی وصیت کا معاملہ اس طرح پورا ہو گیا کہ وہ اب فسخ نہیں ہو سکتا ہے، اور اب کچھ رکاوٹ اور توقف ہے وہ صرف موصی لہ کی حق کی وجہ سے ہے بس جب وہ موصی لہ مر گیا تو یہ چیز اس کی ملکیت میں

داخل ہوگئی جیسا کہ اس بیع کا حال ہے جس میں مشتری کو اختیار شرط ہو کہ جب اجازت سے پہلے مشتری مر جائے تو بیع پوری ہو جائیگی۔

توضیح: جس چیز کی کسی کو دینے کی جب وصیت کردی جائے تو وہ چیز اس شخص کی ملکیت میں کب داخل ہو جاتی ہے، اس کی کیا شرط ہے اقوال ائمہ، مفصل دلائل

قال ومن اوصى وعليه دين يحيط بماله لم تجز الوصية لان الدين مقدم على الوصية لانه اهم الحاجتين فانه فرض والوصية تبرع وابدا يبدأ بالاهم الا ان تبرئه الغرماء لانه لم يبق الدين فتنفذ الوصية على الحد المشروع لحاجته اليها قال ولا تصح وصية الصبي وقال الشافعي تصح اذا كان في وجوه الخير لان عمر رضي الله عنه اجاز وصية يفاع او يافع وهو الذي راهق الحلم ولانه نظرله بصرفه الى نفسه في نيل الزلفى ولو لم تنفذ يبقى غيره ولنا انه تبرع والصبي ليس من اهله ولان قوله غير ملزم وفي تصحيح وصية قول بالزام قوله والاثر محمول على انه كان قريب العهد بالحلم مجازا وكانت وصيته في تجهيزه وامر دفنه وذلك جائز عندنا وهو يحرز الثواب بالترك على ورثته كمابيناه والمعتبر في النفع والضرر النظر الى اوضاع التصرفات لا الى مايتفق بحكم الحال اعتبره باطلاق فلا يملكه ولا وصية وان كان يتفق نافعا في بعض الاحوال وكذا اوصى ثم مات بعد الادراك بعدم الاهلية وقت المباشرة وكذا اذا قال اذا ادركت فثلث مالي لفلان وصية لقصور اهليته فلا يملكه تنجيزا وتعليقا كمافي الطلاق والعتاق بخلاف العبد والمكاتب لان اهليتهما مستتمة والمانع حق المولى فتصح اضافته الى حال سقوطه.

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی ایسے شخص نے اپنے مال کی کسی کو دینے کی وصیت کی جو خود ہی اتنی مال کا مقروض ہے، جس کا وہ خود مالک ہے تو اس کی یہ وصیت جائز نہ ہوگی، کیونکہ وصیت پر قرضہ مقدم ہے یعنی شرعاً پورا قرض ادا کر کے ترکہ اور وصیت کو ادا کرنا ہوتا ہے، اور قرضہ اور وصیت دونوں ضرورتوں میں قرض کی ادائیگی اہم ہوتی ہے، اس لئے کہ قرض کی ادائیگی فرض ہے، اور وصیت کرنا نفل ہے جبکہ ہمیشہ الاہم فالاہم پر عمل کیا جاتا ہے، یعنی سب سے اہم کو پہلے اس کے بعد کے اہم کو اس کے بعد ادا کیا جاتا ہے، البتہ اگر قرض مانگنے والے حضرات خود اس دیت کو اپنے قرض سے بری کردیں یا معاف کردیں تب وصیت جائز ہو جائیگی کیونکہ اسوقت قرض باقی ہی نہیں رہا اس لئے جتنی کی وصیت جائز ہے اتنی وصیت صحیح اور نافذ ہو جائیگی، کیونکہ انسان کو ایسے کار خیر کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔

قال والاتصح وصية الصبي الخ: قدوریؒ نے کہا کہ بچہ کی وصیت صحیح نہیں ہوگی، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ نیکی کا کام کرنے کے لئے وصیت کی ہو تو وہ صحیح ہو جائیگی، کیونکہ حضرت عمرؓ نے یفاع یا یافع کی وصیت کو جائز رکھا تھا، اور یفاع سے مراد وہ لڑکا ہے، جو بلوغ کے قریب پہنچ چکا ہو، (ف: چنانچہ عمرو بن سلیم زرقی نے کہا ہے کہ حضرت عمرؓ کو خبر دی گئی کہ یہاں ایک غسانی لڑکے نے جو ابھی بالغ نہیں ہوا ہے لیکن قریب البلوغ ہے اور وہ وفات کے قریب ہے اور اس کی چچازاد بہن کے سوا دوسرا کوئی رشتہ دار نہیں ہے تو کیا لڑکا وصیت کر سکتا ہے تو فرمایا کہ اسی بہن کے لئے وصیت کرلے، تب اس نے ان کے لئے بیر چشم کی وصیت کی جو بعد میں تیس ہزار درہم میں فروخت کیا گیا، رواہ مالک وعبدالرزاق، کچھ لوگوں کا خیال یہ ہے کہ اس وصیت کرنے والے لڑکے کا نام عمرو بن سلیم تھا، لیکن غسانی ہے، اور اس کے راوی زرقی ہیں، ت، ن، اس بیان میں جو یہ دلیل دی گئی ہے کہ اس وصیت کو جائز کہنے میں اس بچہ کے لئے بہتر ہے اس طرح سے کہ اس نے اپنے مال کو اللہ کی راہ میں اس کی رضاء کے لئے خرچ کیا اور اگر یہ وصیت نافذ نہ ہوتی تو یہ مال کسی دوسرے لئے ہو جاتا، (ف: لیکن اس موقع میں امام شافعیؒ کے قول کی افضلیت کہ وجہ یہ

ہے کہ بچہ کی وصیت جائز ہی نہیں ہوتی ہے، جیسے کہ ہمارا قول ہے، ع۔
ولنا انه تبرع الخ: اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وہی شخص ایک احسان کرنے اور نیکی کا کام ہے، اور نابالغ کو ایسے احسانات کرنے کی صلاحیت نہیں ہوتی ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ بچہ کی باتیں ایسی نہیں ہوتی ہیں، جن سے کچھ پکڑ کی جا سکے، اسی لئے اگر اس کی ایسی وصیت کو صحیح مانتے ہوئے اسے نافذ کر دیا جائے تو یہ بات ماننی پڑے گی، کہ بچہ کی بات بھی ایسی ہوتی ہے جس سے کوئی اثر مرتب کیا جا سکے، اور جس روایت سے یہ بات ثابت کی جارہی ہے کہ ایک نابالغ نے وصیت کی اور اسے نافذ کر دیا گیا، تو اس میں بچہ سے مراد یہ ہے کہ وہ کچھ دن پہلے ہی بالغ بھی ہو چکا تھا، جسے مجازاً قریب البلوغ کہا گیا ہے، (ف: لیکن عبدالرزاق کی روایت میں تو یہ بات صراحت کے ساتھ مذکور ہے کہ وہ اس بارہ برس کا تھا، یا اس کی تاویل یہ ہے کہ اس بچہ نے اپنی تجہیز و تکفین کے بارے میں وصیت کی تھی، اور یہ بات ہمارے نزدیک بھی جائز ہے، لیکن روایت میں تو اس بات کی بھی تصریح ہے کہ اس نے بیر چشم کی وصیت کی تھی جو بعد میں تیس ہزار درہم میں فروخت کیا گیا تھا، ت، ن، اور اگر اس لڑکے نے اپنا مال اپنے وارثوں کے لئے چھوڑ دیا تھا تو گویا اس نے اپنے قریبی رشتہ داروں پر صدقہ کیا جس کا وہ اچھا بدلہ پائے گا، اور نفع، نقصان کو مختلف حیثیوں اور مواقع کی طرف نظر کرنے کا اعتبار ہوتا ہے، اور اس تصرف کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے، جو فی الحال موافق ہو، چنانچہ طلاق کے مسئلہ کو اس طرح دیکھو کہ خود بچہ کو یا اس کے وصی کو بچہ کی بیوی کو طلاق دینے کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، اگرچہ بعض صورتوں میں اتفاقاً وہ مفید بھی ہو جاتا ہے، مثلاً کسی نے اپنی بیوی کو اس نیت سے طلاق دی کہ اس کے بعد اس کی دوسری مالدار بہن سے شادی کرنی ہے، لیکن اس اتفاقی نفع کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا، اسی طرح بچہ کی وصیت بھی جائز نہیں ہے۔
وكذا اذا اوصى ثم مات الخ: اسی طرح اگر بچہ نے وصیت کی پھر اپنے بالغ ہوتے ہی وہ مر گیا، تو ایسی وصیت بھی جائز نہ ہوگی، کیونکہ وصیت کرتے وقت اسے وصیت کرنے کی صلاحیت نہیں تھی: وكذا اذا قال اذا ادركت الخ: اسی طرح اگر بچہ نے کہا کہ جب میں بالغ ہو جاؤں تو میرا تہائی مال زید کے لئے وصیت ہے، پھر وہ بالغ ہونے کے بعد مر گیا تو بھی یہ وصیت جائز نہ ہوگی، کیونکہ وصیت کرتے وقت وہ اس کا اہل نہ تھا، لہٰذا فی الفور وصیت کرنا یا کسی زمانہ اور حالت پر معلق کرنا بھی جائز نہ ہوگا، جیسے کہ طلاق یا آزاد کرنا اس بچہ کا جائز نہیں ہوتا ہے: بخلاف العبد والمكاتب الخ: اس کے برخلاف اگر غلام مکاتب نے اس طرح کہا کہ جب میں آزاد ہو جاؤں تو میرا تہائی مال زید کے لئے وصیت ہے، پھر وہ آزاد ہونے کے بعد مر گیا تو یہ وصیت صحیح ہوگی، کیونکہ اس غلام یا مکاتب میں اپنے طور پر وصیت کرنے کی پوری صلاحیت ہے لیکن اس میں اس کے مالک کا حق رکاوٹ بن رہا ہے، اسی لئے مالک کا حق ختم ہوتے ہی وصیت کا عمل اور اس کی نسبت صحیح ہوگی، (ف: اسی طرح جبتک دوسرا شخص مکاتب ہے یعنی بدل کتابت اس پر باقی ہے تب تک اس کی وصیت صحیح نہ ہوگی)۔

توضیح: ایک شخص جتنے مال کا مالک ہے اتنے ہی مال کا وہ مقروض بھی ہے، تو اس کی دوسرے کے لئے وصیت صحیح ہوگی یا نہیں، کیا کسی نابالغ کے اپنے مال کے بارے میں دوسرے کے لئے وصیت صحیح ہوگی، اگر بچہ کے وصیت کی پھر بالغ ہونے کے بعد وہ مر گیا، یا بعد میں بچہ بالغ ہو گیا، یا غلام اور مکاتب نے وصیت کی، تمام مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

قال ولا تصح وصية المكاتب وان ترك وفاء كان ماله لا يقبل التبرع وقيل على قول ابى حنيفة لا تصح وعندهما تصح رد الها الى مكاتب يقول كل مملوك املكه فيما استقبل فهو حر لم عتق فملك والخلاف فيها

معروف وعرف في موضعه قال وتجوز الوصية للحمل وبالحمل اذا وضع لا قل من ستة اشهر من وقت الوصية اما الاول فلان الوصية استخلاف من وجه لانه يجعله خليفة في بعض ماله والجنين صلح خليفة في الارث فكذا في الوصية اذاهي اخته الا انه يرتد بالرد لما فيه من معنى التمليك بخلاف الهبة لانها تمليك محض ولا ولاية لاحد عليه ليملكه شيئا واما الثاني فلانه بعرض الوجود اذا الكلام فيما اذا علم وجوده وقت الوصية وبابها اوسع لحاجة الميت وعجزه وهذا تصح في غير الموجود كالثمرة فلان تصح في الموجود اولى.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ مکاتب کی وصیت فوری طور سے صحیح نہیں ہوتی ہے، اگر چہ وہ اس بدل کتابت کے لائق مال چھوڑ کر مرے، کیونکہ اس کا مال تبرع اور کسی پر احسان کرنے کے لائق نہیں ہوتا ہے، اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق یہ صحیح نہیں ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک مکاتب کی وصیت صحیح ہوتی ہے، جیسے کہ مکاتب کا اپنے غلام کو آزاد کرنا صحیح ہوتا ہے اس طرح سے کہ اگر وہ یوں کہے کہ آئندہ میں جس کسی غلام کا مالک بنوں وہ آزاد ہے، اس طرح مکاتب آزاد ہو گیا اور وہ مکاتب ایک اور غلام کا مالک ہوا تو وہ آزاد ہو جائے گا حالانکہ اس مسئلہ میں بھی اختلاف ہے جو اپنی جگہ میں بیان کیا گیا ہے: قال وتجوز الوصية للحمل الخ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ حمل یعنی جو بچہ ابھی تک اپنی ماں کے پیٹ میں موجود ہو یعنی ابھی تک پیدا نہیں ہوا ہو اس کے لئے بھی کسی چیز کی وصیت کرنی جائز ہے، اسی طرح ایسے کسی بھی بچہ کے بارے میں یہ کہنا کہ میری اس باندی کے پیٹ میں جو بچہ ہے اس کے بارے میں فلاں شخص کو دینے کی میں نے وصیت کر دی ہے تو یہ بھی صحیح ہے، مگر اس کے شرط یہ ہے کہ وہ اس وصیت کے وقت سے چھ مہینے کے اندر پیدا ہو گیا ہو۔

اما الاول فلان الخ: پہلے مسئلہ یعنی حمل کے لئے وصیت کے جائز ہونے کی دلیل ہے کہ وصیت ایک ایسا معاملہ ہے ایک اعتبار سے اپنے لئے قائم مقام بنانا ہوتا ہے، کیونکہ وصی اپنے مخصوص مال میں اس موصی لہ کو اپنا خلیفہ بناتا ہے اس طرح سے وہ موصی اس موصی لہ کے بارے میں یہ کہتا ہے کہ وہ شخص میرے مرجانے کے بعد میرے اس مخصوص مال کا مالک ہو گا بشرطیکہ وہ اسے قبول کرلے: والجنين صلح خليفة الخ: اور پیٹ کا بچہ بھی میراث کے مسئلہ میں خلیفہ ہو سکتا ہے، تو وصیت کے مسئلہ میں بھی خلیفہ ہو سکتا ہے، اس لئے کہ وصیت میراث کی بہن ہے، صرف اتنا فرق ہے کہ میراث لازمی حکم ہے اور وصیت کو رد کر دینے سے رد ہو جاتی ہے، کیونکہ وصیت میں مالک بنادینے کے معنی پائے جاتے ہیں، لہذا پیٹ کے بچہ (حمل) کے لئے وصیت صحیح ہو گی۔

بخلاف الهبة الخ: بخلاف ہبہ کے یعنی حمل کے لئے ہبہ کرنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ ہبہ کے معنی صرف مالک بنادینا ہے، یعنی ہبہ کے بعد اس پر قبضہ کر لینے سے ہی ملکیت ثابت ہوتی ہے، حالانکہ کوئی شخص کسی طرح سے بھی پیٹ کے بچہ کو کسی چیز کا مالک بنادے، اور اب یہ مسئلہ کہ پیٹ کے بچہ کا کسی کو مالک بنانے کی وصیت کرنا اور اس کا جائز ہونا، تو اس کے جائز ہونے کی دلیل یہ ہے کہ وہ بچہ خود جلد پیٹ سے باہر آنے کے قریب ہے اس لئے کہ ایسے ہی بچہ کے بارے میں گفتگو ہو رہی ہے جس کا پیٹ میں ہونا یقینی طور سے ہو اسی لئے یہاں یہ قید لگائی ہوئی ہے کہ وہ وصیت کے بعد سے چھ ماہ کے اندر پیدا ہو جائے، پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ میت یعنی جو مرنے کے قریب ہو چکا ہے اور اب اپنے اعضاء بدن سے نیکیاں کمانے سے عاجز ہو چکا ہے حالانکہ وہ اس کا بہت محتاج ہے اس لئے مالی نیکی کمائی کے لئے لازمی طور سے وارثوں کے ترکہ کے بعد مختصر مال اس کے پاس رہ جاتا ہے، اسی سے وہ نیکیاں کمانے کی کوشش کرتا ہے اسی کے لئے وصیت کرنے میں میت طرح کی سہولت اور گنجائش رکھی گئی ہے، اسی بناء پر اسی یہ اختیار ہے کہ وہ چیزیں جو فی الحال اس کے پاس اگر چہ نہیں ہیں مگر ان کی امید ہے ان کی بھی وہ وصیت کر سکے، مثلاً میری موت کے بعد اس سال اس باغ میں جو پھل آتے وہ زید کے لئے وصیت کرتا ہوں، اس طرح جب ایسی چیز جو موجود نہیں ہے، اس کو دینے کی وصیت کی اجازت ہے تو جو چیز موجود ہے اس کو بھی وصیت میں جائز ہو گا، یعنی موجود حمل کی بدرجہ اولیٰ وصیت صحیح

ہو گی۔

توضیح: مکاتب کی وصیت کا حکم، جو بچہ ہنوز اپنی ماں کے پیٹ میں موجود ہو اس کے لئے کسی چیز کی وصیت یا ہبہ کا حکم، تفصیل مسائل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

قال ومن اوصى بجارية الاحملها صحت الوصية والاستثناء لان اسم الجارية لايتناول الحمل لفظا ولكنه يستحق بالاطلاق تبعا فاذا افرد الام بالوصية صح افراد ها ولانه يصح افراد الحمل بالوصية فجاز استثناؤه وهذا هو الاصل ان ما يصح افراده بالعقد يصح استثناؤه منه اذلا فرق بينهما وما لا يصح افراده بالعقد لا يصح استثناؤه منه وقد مرفي البيوع قال ويجوز للموصي الرجوع عن الوصية لانه تبرع لم يتم فجاز الرجوع عنه كالهبة وقد حققناه في كتاب الهبة ولان القبول يتوقف على الموت والايجاب يصح ابطاله قبل القبول كما في البيع قال واذا صرح بالرجوع او فعل ما يدل على الرجوع كان رجوعا امام التصريح فظاهر وكذا الدلالة لانها تعمل عمل الصريح فقام مقام قوله قد ابطلت وصار كالبيع بشرط الخيار فانه يبطل الخيار فيه بالدلالة ثم كل فعل لو فعله الانسان في ملك الغير ينقطع به حق المالك فاذا فعله الموصي كان رجوعا وقد عددنا هذه الافاعيل في كتاب الغصب وكل فعل يوجب زيادة في الموصى به ولا يمكن تسليم العين الابها فهو رجوع اذا فعله مثل السويق يلته بالسمن والدا بيني فيها الموصي والقطن يحشوبه والبطانة يبطن بهاوالظهارة يظهر بها لانه لا يمكنه تسليمه بدون الزيادة ولا يمكن نقضها لانه حصل في ملك الوصي من جهته بخلاف تجصيص الدار الموصي بها وهدم بنائها لانه تصرف في التابع وكل تصرف اوجب زوال ملك الموصي فهو رجوع كما اذا باع العين الموصى به ثم اشتراه اووهبه ثم رجع فيه لان الوصية لاتنفذ الافي ملكه فاذا ازاله كان رجوعا وذبح الشاة الموصى بها رجوع لانه للصرف الى حاجته عادة فصار هذه المعنى اصلا ايضا وغسل الثوب الموصى به لا يكون رجوعا لان من ارادان يعطي ثوبه غيره يغسله عادة فكان تقريرا۔

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی نے اپنی حاملہ باندی کسی کے لئے وصیت کی مگر اس کے ساتھ ہی اس کے پیٹ کے اس بچہ کو وصیت کے حکم مستثنیٰ کر لیا تو اس کی یہ دونوں باتیں صحیح ہوں گی: **لان اسم الجارية الخ**: اس لئے کہ لفظ جاریہ یا باندی کا لفظ پیٹ کے بچہ کو شامل نہیں ہے، البتہ اگر جملہ میں باندی کا لفظ استثناء کے بغیر کہا جائے تو اس باندی کے تابع ہو کر اس کا بچہ بھی مستحق ہو جاتا ہے، اس لئے وصیت کے وقت اگر اس موصی نے باندی کو علیحدہ کر لیا تو علیحدہ کرنا صحیح ہوگا: **ولانه صح افراد الحمل الخ**: اور اس دلیل سے بھی کہ کسی کے لئے چونکہ صرف حمل کی وصیت کرنا صحیح ہوتا ہے، تو حمل کا اس وصیت سے استثناء کرنا بھی صحیح ہوگا، اس جگہ یہ ایک اصل سب میں مسلم ہے کہ جس چیز کو مستقلا یعنی دوسری کسی چیز کے ساتھ ملائے بغیر عقد کرنا صحیح ہوتا ہے تو کسی عقد سے اس کو مستثنیٰ کرنا بھی صحیح ہوگا، کیونکہ ان دونوں میں کچھ فرق نہیں ہے، اور جس چیز کو تنہا اور مستقلا بیچنا صحیح نہیں ہوتا ہے، اس کو معاملہ کرتے وقت دوسری چیز سے مستثنیٰ کرنا بھی صحیح نہیں ہوتا ہے، یہ مسئلہ اس سے پہلا کتاب البیوع میں تفصیل سے گزر چکا ہے۔

قال ويجوز للموصي الرجوع الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ان وصیت کرنے والے موصی کے لئے اپنی کی ہوئی وصیت سے رجوع کر لینا جائز ہے، (اس بات پر جمہور علماء کا اجماع ہے،) اس دلیل سے کہ وصیت ایک ایسا معاملہ ہے جو نیکی کمانی اور احسان کرنے کے لئے کیا جاتا ہے، اور وہ صرف زبان سے وصیت کر دینے سے مکمل نہیں ہو جاتا ہے، اس لئے ہبہ کی طرح اس سے بھی رجوع کرنا جائز ہوگا، اس بحث کو ہم نے کتاب الھبہ میں محقق طریقہ سے بیان کر دیا ہے: **ولان القبول يتوقف الخ**: اور

اس دلیل سے بھی موصیٰ لہ اس وصیت کو اسی وقت قبول کر سکتا ہے، جبکہ اس موصی کی موت واقع ہو جائے کیونکہ موصی کی زندگی میں اس کی طرف سے صرف ایجاب ہوا ہے، حالانکہ معاملات میں قبول کرنے سے پہلے ایجاب یا اپنی پیشکش کو بدل دینا یا منع کر دینا صحیح ہوتا ہے، جیسا کہ کتاب البیوع میں اس کی تفصیل گزر چکی ہے: **قال واذا صرح بالرجوع الخ**: قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر موصی نے وصیت کر دینے کے بعد صراحت کے ساتھ اپنی اس وصیت سے رجوع کرنے کو بیان کر دیا مثلاً یوں کہدیا کہ میں نے اپنی اس وصیت سے رجوع کر دیا ہے، یا زبان سے تو ایسا کچھ نہیں کہا مگر ایسا کوئی کام کر لیا جو رجوع کر لینے پر دلالت کرتا ہے تو اس سے بھی اس وصیت سے رجوع ہو جائے گا۔

اما التصریح فظاهر الخ: پس صراحۃ رجوع کرنے کی صورت میں تو بات ظاہر ہے، اسی طرح کسی حرکت یا دلالت سے بھی رجوع کرنا اس لئے رجوع مل جاتا ہے، کہ دلالت بھی صریح کا کام دیتی ہے، اس لئے دلالت کرنے والا کام اس قول کے قائم مقام ہو گیا کہ میں نے اپنی وصیت واپس لے لی یا باطل کر دی ہے، اور یہ مسئلہ ایسا ہو گیا جیسے کوئی شرط خیار کے ساتھ بیع ہو کہ اس کے معاملہ کے بعد کوئی ایسا کام کر لیا جس سے وہ خیار ختم ہو جاتا ہے: **ثم فعل لوفعله الانسان الخ**: پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ ایسا کوئی بھی کام جس کو دوسرے کی ملکیت میں کرنے سے اس کے مالک کا حق ختم ہو جاتا ہو اس قسم کا کام اگر موصی اپنی وصیت کے مال میں کر لے تو اس سے اس وصیت سے رجوع کرنا سمجھا جائے گا، ایسے کام کس قسم کے اور کون کون سے ہوتے ہیں ہم نے ان کو کتاب الغصب میں بیان کر دیا ہے۔

وكل فعل يوجب زيادة في الموصىٰ به الخ: اور ہر ایسا کام جس سے جس سے وصیت کے مال میں زیادتی لازم آتی ہو، اور اس کو اس سے نکال کر حوالہ کر دینا ممکن نہ ہو تو اس سے بھی اپنی وصیت سے رجوع کرنا لازم آئے گا، مثلاً کسی چیز کے ستو کو کسی کو دینے کی وصیت کی پھر بعد میں اس میں گھی اور شکر ملا دیا یا اپنی کسی زمین کے ٹکڑے کے بارے میں کسی کو دینے کی وصیت کی بعد میں اس میں کچھ تعمیر کروا دی، یا وصیت کی ہوئے روئی کو لحاف یا توشک میں بھر دیا یا وصیت کئے ہوئے استر کے لائق کپڑے کو کسی کپڑے کا استر بنا دیا تو ان تمام کاموں سے یہی کہا جائے گا کہ موصی نے اپنی وصیت سے رجوع کر لیا ہے، کیونکہ اس روئی کو اگر موصی واپس کرنا چاہے تو اس کے ساتھ جو چیز جوڑ دی گئی ہے وہ بھی ساتھ میں واپس کرنی ہوگی، اور اگر اسے توڑ کر یا کھول کر دیا جائے تو اس سے نقصان لازم آتا ہے، پھر اسے توڑنا ممکن اس لئے نہیں ہے کہ اس موصی کی ملکیت میں اسی موصی ہی کی طرف سے زیادتی ہوتی ہے۔

بخلاف تجصيص الدار الخ: بخلاف اس کے اگر کسی نے اپنے ایک مکان کی کسی کے لئے وصیت کی پھر اس کی دیوار پر کہگل یا پلاسٹر کرایا اس کی عمارت گرائی تو اس سے رجوع ثابت نہیں ہوگا، کیونکہ ایسا کرنے سے اس زمین میں موصی کی طرف سے تصرف نہیں ہوا بلکہ اس کے تابع جو عمارت لگی ہوئی تھی اس میں تصرف کیا ہے، اسی طرح سے ہر وہ تصرف جس سے موصی کی ملکیت کا ختم ہونا لازم ہوا سے بھی وصیت سے رجوع کرنا لازم آتا ہے مثلاً جس چیز کی وصیت کی تھی اسی کو بعد میں فروخت کر دیا، تو اس سے بھی اپنی وصیت سے رجوع کرنا ہوگا، خواہ بعد میں اسے خرید لے، یا اس مال وصیت کو کسی کو ہبہ کر دیا تو اس سے بھی وصیت سے رجوع لازم آئے گا، خواہ بعد میں اپنے ہبہ سے رجوع کر لے، کیونکہ وصیت تو صرف اپنے مال میں کی جاسکتی ہے اور کسی طرح بھی دوسرے کے مال میں وصیت کا حکم جاری نہیں ہوتا ہے، پس جب اس چیز سے اپنی ملکیت کسی نے ختم کر دی تو لازمی طور سے ایسا کرنے سے اپنی وصیت سے رجوع ہو گیا: **وذبح الشاة الموصىٰ بها رجوع الخ**: اور وصیت کی ہوئی بکری کو خود ذبح کر دینا وصیت سے رجوع ہے، کیونکہ عام عادت یہ ہے کہ انسان جانور کو اپنی ہی ضرورت میں خرچ کرنے کے لئے ذبح کیا جاتا ہے، اس سے بھی ایک قاعدہ کلیہ طے پا گیا وہ یہ کہ موصی جب اپنی وصیت کے مال میں کچھ ایسا تصرف کر لے جو عموماً صرف اپنی ہی ضرورت میں کیا جاتا ہو تو وہ بھی وصیت سے رجوع کرنا مانا جاتا ہے: **وغسل الثوب الخ**: اور وصیت کئے ہوئے کپڑے جو خود

دھونا وصیت سے رجوع نہیں ہوتا ہے، کیونکہ جو شخص اپنا کپڑا دوسرے کو دینا چاہتا ہے، وہ عموماً اسے دھو کر ہی دیتا ہے، اس طرح سے دھونے سے تو اس وصیت میں اور یقین پیدا کرنا ہوتا ہی، اس طرح وصیت کی مضبوطی ہو گئی۔

توضیح: اپنی حاملہ باندی کو دوسرے کے لئے وصیت کرنا اور اس کے اس بچہ کو وصیت سے مستثنیٰ کرنا، وصیت کے مال میں کس طرح کا کام کرنے سے وصیت ختم ہو جاتی ہے، اور کس طرح کے کام کرنے سے وصیت باقی رہجاتی ہے، اس کے لئے کیسے اصول وضع کئے گئے ہیں، اس کی مثالوں سے تفصیل، اور مفصل دلائل

قال ومن جحد الوصية لم يكن رجوعا كذا ذكره محمدؒ وقال ابو يوسفؒ يكون رجوعا لان الرجوع نفي في الحال والجحود نفي في الماضي والحال فاولي ان يكون رجوعا ولمحمد ان الجحود نفي في الماضي والانتفاء في الحال ضرورة ذلك واذا كان ثابتا في الحال كان الجحود لغوا اولان الرجوع اثبات في الماضي ونفي في الحال والجحود نفي في الماضي والحال فلا يكون رجوعا حقيقة ولهذا لا يكون جحود النكاح فرقة ولو قال كل وصية اوصيت بها الفلان فهو حرام وربو الا يكون رجوعا لان الوصف يستدعي بقا الاصل بخلاف ما اذا قال فهي باطلة لانه الذاهب المتلاشي ولو قال اخرتها لا يكون رجوعا لان التاخير ليس للقسوط كتا خير الدين بخلاف ما اذا قال تركت لانه اسقاط ولو قال العبد الذى اوصيت به لفلان فهو لفلان كان رجوعا لان اللفظ يدل على قطع الشركة بخلاف ما اذا اوصى به لرجل ثم اوصى به الاخر لان المحل يحتمل الشركة واللفظ صالح لها وكذا اذا قال فهو لفلان وارثي يكون رجوعا عن االاول لما بينا ويكون وصية للوارث وقد ذكرنا حكمه ولو كان فلان الاخر ميتا حين اوصى فالوصية الاولى على حالها لان الوصية الاولى انما تبطل ضرورة كونها للثاني ولم يتحقق فبقي للاول ولو كان فلان حين قال ذلك حياثم مات قبل موت الموصى فهي للورثة لبطلان الوصيتين الاولى بالرجوع والثانية بالموت والله اعلم.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی نے اپنی وصیت سے انکار کر دیا یعنی یہ کہا کہ میں نے وصیت ہی نہیں کی تھی تو ایسا کہنے سے اس وصیت سے رجوع کرنا لازم نہ ہوگا، امام محمدؒ نے ایسا ہی ذکر کیا ہے، اور امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ ایسا کہنے سے وصیت سے رجوع لازم آئے گا کیونکہ رجوع کرنے کے معنی میں فی الحال انکار کر دینا، یعنی ابھی اس نے معاملہ وصیت کو ختم کر دیا ہے، اور انکار ایسی چیز ہے جس سے فی الحال بھی زمانہ ماضی میں بھی یعنی دونوں زمانوں میں نفی ہوتی ہے، لہٰذا ایسا کہنے سے بدرجہ اولیٰ رجوع کرنا ثابت ہوگا۔

ولمحمد ان الجحود الخ: اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ انکار کا مطلب حقیقت میں زمانہ ماضی میں اس کام سے نفی ہے، یعنی زمانہ ماضی میں ایسا کام نہیں ہوا تھا، لہٰذا اسی کا تقاضا یہ بھی ہے، کہ اب بھی وہ کام نہ ہوا ہو، یعنی جب ماضی میں ایسا نہیں ہوا ہے، تو لازمی طور سے وہ اب بھی نہیں ہوگا، اور جب کوئی چیز فی الحال موجود اور ثابت ہو بھی اس کا انکار کرنا انتہائی غلط اور لغو کام ہے، کیونکہ رجوع کرنے کے معنی یہ ہیں کہ زمانہ ماضی میں تو یہ موجود تھا، اور ابھی اس کا انکار ہے، یعنی موصی نے جب ایک مرتبہ انکار کر دیا پھر بھی اس کی دوبارہ وصیت کر رہا ہے، تو اس کا صاف مطلب یہ ہوا کہ ماضی میں اگرچہ میں نے اس کی وصیت کی تھی مگر اب میں نے اس سے رجوع کر کے نفی کر دی ہے، اور اس انکار کا مطلب زمانہ ماضی اور زمانہ حال سب میں نفی ہے، اسی طرح حقیقت میں رجوع ثابت نہیں ہوتا ہے، اسی بناء پر اگر کوئی شخص اپنے موجودہ نکاح کا اس طرح انکار کرے کہ میں نے نکاح نہیں کیا ہے، تو اس سے دونوں میں جدائیگی اور طلاق نہیں ہوتی ہے، (ف: حالانکہ نکاح کا اقرار کر کے طلاق سے نفی کرنا جائز ہے، لیکن اگر کسی

نے اس طرح کہا کہ میں نے نکاح کیا ہی نہیں ہے حالانکہ نکاح کرنے کے گواہ موجود ہوں تو اس کا نکاح ثابت ہوگا، اور اس طرح کے انکار سے ان دونوں میں جدائیگی نہیں ہوگی، البتہ اگر اب وہ واقعۃً بیوی کو طلاق دینی چاہے تو دے سکتا ہے، جیسا کہ یہ مسئلہ کتاب النکاح میں گزر چکا ہے)۔

ولو قال كل وصية اوصيت بها الخ: اور اگر وصیت کرنے والے نے کہا کہ میں نے زید کے نام کی جون سی اور جس قسم کی بھی وصیت کی ہے وہ حرام اور ربیاج ہے تو اس جملہ سے وصیت سے انکار نہ ہوگا، کیونکہ حرام اور ربیاج یا سود ہونا ایک قسم کا وصف ہے، جبکہ کوئی بھی وصف ہو وہ یہ چاہتا ہے، کہ اصل موصوف یعنی وصیت باقی رہے، یعنی جب اصل موصوف موجود ہو تو اس کے وصف کے ساتھ مل سکتا ہے، لہٰذا وصف یہ چاہتا ہے کہ موصوف موجود رہے، اسی لئے پہلے کی کی ہوئی وصیت اپنی حالت پر باقی رہیگی: **بخلاف ما اذا قال هي باطلة الخ**: بخلاف اس کے اگر اس طرح سے کہا کہ وہ باطل ہے یعنی میں نے زید کے لئے جیسی بھی وصیت کی تھی وہ باطل ہے تو اس سے اب رجوع کرنا لازم آتا ہے، کیونکہ باطل ایسی چیز کو کہا جاتا ہے، جو کہ بالکل نا پید ہو جائے: **ولو قال اخرتها الخ**: اور اگر وصیت کرنے والے نے کہا کہ میں نے زید کے لئے جو وصیت کی تھی اسے میں نے مؤخر کر دیا ہے تو اس جملہ سے وصیت سے رجوع نہیں ہے، کیونکہ تاخیر کرنے سے اس چیز کو ختم اور ناپید نہیں کیا جاتا ہے، جیسے کہ کسی پر قرض ہو اور اس سے قرض خواہ کہے کہ میں نے اسی کے مطالبہ کو مؤخر کر دیا ہے تو اس جملہ سے وہ معاف نہیں ہو جاتا ہے۔

بخلاف ما اذا قال تركت الخ: بخلاف اس کے اگر موصی نے یہ کہا کہ میں نے زید کے لئے جو وصیت کی تھی اسے میں نے چھوڑ دیا ہے یا ترک کر دیا ہے تب اس جملہ سے وصیت سے رجوع ہو جائے گا، کیونکہ کسی چیز کو ترک کرنے کے معنی ساقط اور ختم کرنے کے ہوتے ہیں: **اولو قال العبد الذي اوصيت به الخ**: اور اگر کہنے والے نے اس طرح کہا کہ وہ غلام جس کی وصیت میں نے زید کے لئے تھی وہ اب بکر کے لئے ہے تو اس جملہ سے وصیت سے رجوع ہے کیونکہ اس لفظ سے پہلے کی شرکت کو ختم کرنے پر دلالت ہوتی ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ زید کے لئے جو وصیت کی تھی وہ اس سے ختم ہو کر اب صرف بکر کے لئے ہو گئی ہے: **بخلاف ما اذا اوصى به الرجل الخ**: اس کے برخلاف کسی نے اپنے غلام کی وصیت زید کے لئے کی پھر اسی غلام کی وصیت بکر کے لئے کر دی تو اب وہ غلام زید اور بکر دونوں کے درمیان مشترک ہوگا، کیونکہ یہ غلام کئی مالکوں کے درمیان مشترک ہو سکتا ہے، اور لفظ وصیت بھی اسی معنی کے لائق بھی ہے۔

اذا قال فهو لفلان وارثي الخ: اور اگر اسی طرح یوں کہا کہ وہ تمام وصیت جو میں نے ایک مرتبہ زید کے لئے کی تھی وہ اب میرے وارث خالد کے ہے تو اس طرح کہنے سے زید کی وصیت سے رجوع ہوگا، کیونکہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے، کہ اس جملہ سے پہلے جملہ کو ختم کرنا ہوتا ہے، اس لئے اس جملہ سے وارث کے لئے وصیت کا حکم ہو جائے گا، اور ہم نے پہلے یہ بحث اچھی طرح بیان کر دی ہے کہ وارث کے لئے وصیت ہونے سے اس کا کیا حکم ہوتا ہے: **ولو كان فلان آخر**: اور اگر اس صورت میں کہ وصیت کرنے کے وقت بکر مر چکا ہو یہ کہا کہ جس غلام کے لئے زید کو دینے کی وصیت کی تھی وہ اب بکر کے لئے ہے اس زید کی وصیت اپنی جگہ پر باقی رہیگی کیونکہ پہلی صورت میں زید کی وصیت جو باطل ہوتی تھی وہ اس ضرورت سے تھی کہ جب وہ غلام کسی دوسرے کی شرکت کے بغیر ہی بکر کا غلام ہو جانے والا تھا، مگر موجودہ صورت میں کہ وقت وصیت بکر مر چکا ہے، وہ بات یہاں ثابت نہیں ہوگی، لہٰذا پہلی وصیت ہی باقی رہ جائیگی، اور بالفرض اگر وصیت کے وقت بکر زندہ ہو لیکن موصی کی موت سے پہلے مر چکا ہو تو وہ وصیت کا غلام اس موصی کے وارثوں میں ہوگا، کیونکہ پہلی وصیت موصی کے رجوع کر لینے کی وجہ سے اور دوسری وصیت بکر کے مر جانے کی وجہ سے باطل ہو گئیں، اس طرح دونوں وصیتیں ہی باطل ہو جائینگی، واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح: اگر کسی نے وصیت کرنے کے بعد یہ کہا کہ میں نے وصیت ہی نہیں کی ہے، اگر کسی

نے کہا کہ میں نے جس قسم کی بھی وصیت کی ہے، وہ بیاج اور حرام ہے باطل ہے، یا یہ کہا کہ میں نے اسے موخر کر دیا ہے، یا یوں کہا کہ میں نے اسے ترک کر دیا ہے، تمام مسائل کی تحقیق، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

باب الوصية بثلث المال

تہائی مال کی وصیت

قال ومن اوصى لرجل بثلث ماله ولاخر بثلث ماله ولم تجز الورثة فالثلث بينهما لانه يضيق الثلث عن حقها اذا لا تزاد عليه عند عدم الاجازة على ما تقدم وقد تساويا في سبب الاستحقاق فيستويان في الاستحقاق والمحل يقبل الشركه فيكون بينهما وان اوصى لاحدهما بالثلث ولاخر بالسدس فالثلث بينهما اثلاثا لان كل واحد منهما يدلي بسبب صحيح وضاق الثلث عن حقيهما فيقسمانه على قدر حقيهما كما في اصحاب الديوان فيجعل الاقل سهما والاكثر سهمين فصار ثلثة اسهم سهم لصاحب الاقل وسهمان لصاحب الاكثر وان اوصى لاحدهما بجميع مناله ولاخر بثلث ماله ولم تجز الورثة فالثلث بينهما على اربعة اسهم عندهما وقال ابو حنيفة الثلث بينهما نصفان ولا يضرب ابو حنيفةؒ للموصى له ما زاد على الثلث الا في المحاباة والسعاية ج والدراهم المرسلة لهما في الخلافية ان الموصى قصد شيئاين الاستحقاق والتفضيل وامتنع الاستحقاق لحق الورثة ولا مانع من التفضيل فيثبت كما في المحاباة واختيها وله ان الوصية وقعت بغير المشروع عند عدم الاجازة من الورثة اذلا نفاذ لها بحال فبطل اصلا والتفضيل يثبت في ضمن الاستحقاق فبطل ببطلانه كالمحاباة الثابتة في ضمن البيع بخلاف مواضع الاجماع لان لها نفاذا في الجملة بدون اجازة الورثة بان كان في المال سعة فتعتبر في التفاضل لكونه مشروعا في الجملة بخلاف ما نحن فيه وهذا بخلاف ما اذا اوصى بعين من تركته وقيمته تزيد على الثلث فانه يضرب بالثلث وان احتمل ان يزيد المال فيخرج من الثلث لان هناك الحق تعلق بعين التركة بدليل انه لو هلك واستفاد مالا اخر تبطل الوصية وفي الالف المرسلة لو هلكت التركة تنفذ فيما يستفاد فلم يكن متعلقا بعين ما تعلق به حق الورثة.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ ایک شخص نے اپنے تہائی مال کی زید کے لئے وصیت کی اور بکر کی واسطے بھی تہائی مال کی وصیت کی لیکن وارثوں نے اس کی اجازت نہیں دی، یعنی وارثوں نے ایک تہائی سے زیادہ کی وصیت کو جائز نہیں رکھا اس لئے صرف ایک ہی ثلث ان دونوں شخصوں میں برابری کے ساتھ تقسیم ہوگی، کیونکہ ایک تہائی مال میں اتنی گنجائش نہیں ہوتی ہے، کہ ان دونوں کے حق کو پورا پورا دیا جا سکے، اس لئے کہ وارثوں نے ایک تہائی سے زیادہ دینے کی اجازت نہیں دی، جیسا کہ کتاب کی ابتداء ہی میں اس کا حکم بیان کیا جا چکا ہے، اور حق دار بننے میں یہ دونوں ہی برابر ہیں، اس لئے کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح نہیں دی جا سکتی ہے، اور تہائی مال میں اتنی گنجائش ہوتی ہے کہ وہ دونوں میں برابر برابر تقسیم کر دیا جائے، اس طرح سے سد میں سدس مال دونوں میں سے ہر ایک کو مل جائے گا۔

وان اوصى لاحدهما بالثلث الخ: اور اگر موصی نے زید کے لئے ایک تہائی مال اور بکر کے لئے (پورے مال کا چھٹا حصہ یعنی) سدس کی وصیت کی ہو اور وارثوں نے تہائی سے زیادہ مال کی تقسیم کی اجازت نہیں دی ہو تو وہی ایک تہائی مال تین حصوں میں تقسیم کر کے ان میں سے دو حصے زید کو اور ایک حصہ بکر کو دیا جائے گا، کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک کو ایک صحیح سبب کے

ذریعہ حق ملا ہے، اور اسی تہائی مال میں دونوں کے حق کی پوری گنجائش نہیں ہے، لہٰذا یہ دونوں ہی اسی ایک تہائی کو اپنے اپنے حق کے مطابق تقسیم کر لیں جیسے کہ مختلف قرض داروں کی صورت میں ہوتا ہے، لہٰذا سب سے کم حصہ والے کا ایک حصہ طے کیا جائے، یعنی چھٹے حصہ کو ایک حصہ طے کیا جائے گا، اور تہائی والے کے دو حصے طے کئے جائیں، کیونکہ ایک تہائی میں دو چھٹے نکلتے ہیں، اس طرح کل تین حصے ہوئے جن میں سے ایک حصہ بکر کے اور دو حصے زید کے لئے ہوں گے: **وان اوصیٰ لاحدھما بجمیع مالہ الخ**: اور اگر موصی نے زید کے لئے اپنے پورے مال کے لئے وصیت کی اور بکر کے لئے ایک تہائی مال کی وصیت کی اور وارثوں نے اس صورت میں بھی ایک تہائی مال سے زیادہ دینے کی اجازت نہیں دی تو صاحبینؒ کے نزدیک ایک تہائی مال ہی ان دونوں میں چار حصے ہو کر تقسیم ہو گا۔

وقال ابو حنیفۃؒ الخ: اور امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ ایک تہائی مال ہی ان دونوں کے درمیان تقسیم ہو گا، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس میں اصل یہ ہے کہ جسے ایک تہائی سے زیادہ کی وصیت کی گئی ہو تو وہ شخص اس میں سے صرف ایک تہائی مال ہی کا حق دار ہو گا، اس سے زیادہ کا حق دار ہی نہیں ہو گا، تین صورتیں البتہ اس اصل سے مستثنیٰ ہیں (۱) مریض نے معاملہ بیع میں محابات کی ہو (۲) یا غلام پر حق سعایت (کما کر اپنا حق ادا کرنا لازم) ہو (۳) یا غیر معین مال کی (مثلاً یوں کہا اسے میں نے درہموں کی) وصیت کی ہے، (محاباۃ حباء بمعنی العطاء سے مفاعلۃ کے وزن پر، بیچتے وقت مسامحت اور چشم پوشی یا نرمی کرنا اور خریدتے وقت از خود قیمت سے زیادہ دینا، ق ا م ی) اختلافی صورت میں صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ وصی نے زید کے حق میں کل مال کی وصیت کرنے میں دو باتوں کا ارادہ کیا ہے ایک یہ ہے کہ زید کا زیادہ حق ہو اور دوسری یہ کہ اس کو بکر پر افضلیت ہو، لیکن ان دونوں باتوں میں سے حق دار بننا ممنوع ہو گیا کیونکہ وارثوں کا حق اپنی جگہ پر باقی ہے جس نے اس زید کے حق کو ثابت ہونے سے روک دیا ہے، (اس لئے کہ ایک تہائی سے جتنا زیادہ ہے اس سب سے اس کے وارثوں کا حق متعلق ہو جاتا ہے، اگرچہ اس کا اصل مالک یعنی مورث اتنا دینے پر راضی نہ ہو، جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے،) اور اب دوسری بات یعنی بکر کو زید پر افضلیت حاصل ہونا تو اس سے کوئی بات منع کرنے والی نہیں ہے، لہٰذا یہ بات ثابت ہو جائیگی جس کی صورت یہ ہو سکتی ہے، کہ زید کو تین حصوں کے حساب سے اور بکر کو ایک حصہ کے حساب سے شریک مانا جائے، پس تہائی سے زائد میں اسی تفصیل کی نظر سے شریک کیا جائے گا، جیسے کہ محابات اور سعایت اور دراہم مرسلہ کی صورت میں ہوتا ہے۔

ولہ ان الوصیۃ وقعت بغیر المشروع الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب مورث کے ورثہ نے تہائی مال سے زائد کی وصیت کی اجازت نہیں دی تو تہائی سے زیادہ کی وصیت ایسی ہوئی جو شرعاً ثابت نہیں ہے، کیونکہ کسی حال میں بھی ایسی وصیت نافذ نہیں ہو سکتی ہے، تو وہ وصیت ہی بالکل ابتداء سے باطل ہو گئی جس کا ہونا اور نہ ہونا برابر ہو گیا، اور تہائی سے زیادہ کی وصیت باطل ہو گئی، اور اب صرف ایک تہائی مال کی وصیت باقی رہ گئی، جس کا حاصل یہ ہوا کہ اس وصیت کے معاملہ میں زید و بکر دونوں برابر ہو گئے: **والتفضیل یثبت الخ**: اور اب زید کو دوسرے پر افضل ہونا، پس اگر یہ افضلیت ثابت ہو گی بھی تو وہ استحقاق کے ضمن میں ثابت ہو گی، لیکن اگر تہائی سے زیادہ کا استحقاق باطل ہو تو یہ تفصیل بھی باطل ہو گئی، جیسے وہ محابات (یا رعایت) جو بیع کرتے ہوئے کسی طرح سے بائع یا مشتری کو حاصل ہو جائے جو کہ جائز ہے لیکن اگر اصل معاملہ بیع ہی کسی وجہ سے باطل ہو جائے تو وہ محاباۃ (رعایت) بھی از خود باطل ہو جاتی ہے، بخلاف ان تین مسئلوں کے۔

(ف: یعنی (۱) مریض کے محابات جو وصیت کی معنی میں ہوتی ہے جس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ مریض کے دو غلام ہیں جن میں سے ایک کی قیمت گیارہ سو درہم ہوں اور اس مریض نے یہ وصیت کی کہ اس غلام کو زید کے پاس صرف سو درہم کے بدلہ بیچ دیا جائے اور دوسرے غلام کی قیمت چھ سو درہم ہوں، اور اس کے بارے میں بھی اس بیمار مورث نے یہ وصیت کی کہ یہ غلام بھی بکر کے پاس صرف سو درہم میں بیچ دیا جائے، اس طرح زید کو بجائے گیارہ سو کے صرف سو درہم میں یعنی ایک ہزار کی رعایت

کے ساتھ، اور بکر کو چھ سو درہم کی بجائے پانچ سو کم صرف ایک سو کی رعایت یا محابت رعایت دی جائے، اور ادھر وارثوں نے مجموعۂ دونوں کے درمیان صرف ایک تہائی کی اجازت دی ہے، اور اس سے زائد کی رعایت نہیں دی ہے، لہٰذا ایک تہائی کے برابر ان دونوں کے واسطے منزلہ وصیت کے ہوا، کیونکہ اس کی طرف سے موجودہ رعایت اور محابات مرض الموت کی حالت میں ہے، لیکن بالاتفاق اس تہائی میں زید ایک ہزار درہم کے حساب سے اور بکر ۵ سو درہم کے حساب سے شریک کیا جائے گا۔

اور اسی طرح (۲) سعایت میں حکم ہے، جس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص کے صرف دو غلام ہیں، ان میں سے ایک کی قیمت دو ہزار درہم اور دوسرے کی قیمت ایک ہزار درہم ہے، اور ان دو کے سوا اس کے پاس کچھ بھی نہیں ہے، اس کے باوجود اس نے اپنے مرض الموت میں دونوں کو آزاد کر دیا، اب اگر اس کے تمام وارثین ان دونوں کی آزادی پر خوش ہوں تو دونوں ہی آزاد ہوں آزاد ہو جائیں گے، ورنہ اس مریض کا تہائی ترکہ یعنی ایک ہزار درہم ان دونوں کو ملے گا، اس طرح بالاتفاق یہ حکم ہے کہ جس غلام کی قیمت دو ہزار درہم ہے، وہ تہائی مال سے دو حصے پائے گا، اور باقی کے واسطے سعایت کرے گا، (یعنی خود محنت اور مزدوری کر کے لائے گا) اور جس کی قیمت ایک ہزار درہم ہے وہ تہائی میں سے ایک حصہ پائے گا، اور باقی کے لئے سعایت کرے گا، اس طرح اس مسئلہ میں بھی اتفاق ہے کہ تہائی سے زیادہ کی وصیت میں استحقاق کے اوپر اعتبار ہے، اور تیسری صورت یہ ہے کہ ایک شخص کا کل ترکہ تین ہزار درہم ہے اور اس میں زید کے لئے دو ہزار درہم اور بکر کے لئے ایک ہزار درہم کی وصیت کی مگر وارثوں نے ایک تہائی سے زائد کی اجازت نہیں دی، اس طرح تہائی حصہ صرف ایک ہزار درہم ہوا، اور یہی مقدار ان دونوں کو وصیت کے طور پر دی جائے گی۔

لیکن اسی ہزار درہم میں زید کا حق دو ہزار کے حساب سے اور بکر کا حق ایک ہزار کے حساب سے لگایا جائے گا اس طرح زید کو بکر سے دو گنے کا حق ہوگا، خلاصہ یہ ہوا کہ ان تین مسائل میں بالاتفاق تہائی سے زائد کو استحقاق کی نظر سے علماء دیکھتے ہیں یعنی تہائی سے بھی زائد پانے کو ان کا حق سمجھتے ہیں، (ع، م)، اس دلیل سے ان تینوں مسائل میں سے ہر ایک وصیت کو وارثوں کی اجازت کے بغیر ایک حد تک نافذ کیا جاتا ہے، اس طور سے کہ مثلاً مال میں گنجائش نکل آئے، مثلاً کوئی مال چھپا ہوا ظاہر ہو جائے یا مل جائے تو اس وصیت کا اعتبار تفصیل کے بارے میں کیا گیا ہے، صرف اس وجہ سے کہ یہ حکم ایک حد تک شریعت سے ثابت ہے، بخلاف مسئلہ کتاب کے وہ کسی طرح ثابت ہی ہے، اس طرح فرق کا خلاصہ یہ ہو اور ان تینوں مسائل میں وصیت کا حکم ایک حد تک ثابت ہے، اس لئے استحقاق کی نظر سے تفاضل کا اعتبار ثابت ہوگا اور کتاب کے اس مسئلے میں کسی طرح سے ثابت ہی ہے اس لئے اعتبار نہیں ہوگا، پھر معلوم ہونا چاہئے کہ یہاں پر اعتبار صرف دراہم مرسلہ کی وصیت میں ہے مطلب یہ کہ ایسے دراہم جن کو متعین نہیں کیا گیا ہو۔

وھذا بخلاف ما اذا وصی العین الخ: بخلاف ایسی صورت کے کہ جب ترکہ میں سے کسی مال عین کی وصیت میں سے اس طرح فرق ہو اور ترکہ کی تہائی سے اس کی قیمت زائد ہو، (تو موصی لہ کے حق میں وارثوں کی نظر میں یا دوسرے موصی لہ کے اعتبار سے زیادتی کا کوئی اعتبار نہ ہوگا چنانچہ موصی لہ صرف ایک تہائی کے حساب سے حق دار ٹھہرے گا، اگرچہ یہاں بھی یہ احتمال رہتا ہے کہ مال میں اتنی زیادتی حاصل ہو جائے جس سے اس کل مال کی یہ وصیت تہائی کے برابر ہو، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس موصی لہ کا حق اس صورت میں اسی مال عین سے متعلق ہوا ہے، اس لئے کہ اگر یہ مال شائع ہو جائے اور اس مرنے والے کا دوسرا مال بھی کہیں سے نکل آئے، تو بھی وصیت باطل ہو جاتی ہے، اور اس صورت میں کہ ہزار درہم مرسلہ کی وصیت ہو یعنی ان درہموں کو کسی طرح متعین بھی نہیں کیا گیا ہو تو اس صورت میں اگر پورا مال ضائع ہو جائے، پھر اس مردہ کا کچھ مال کہیں سے نکل آئے تو وہ وصیت اسی مال سے ادا کی جائے گی اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس کی وصیت اس ترکہ اور اس مال کے ساتھ مخصوص نہ تھی، جس سے کہ وارثوں کا حق متعلق تھا، (ف: الحاصل مذکورہ بیان سے وصیت معینہ اور وصیت مرسلہ یعنی غیر معینہ میں یہ فرق نکلا جس

کا بھی بیان ہو۔

توضیح: اگر زید نے اپنے ترکہ میں سے دو علیحدہ شخصوں کو ایک ایک ثلث کے لئے وصیت کی مگر ورثہ کے ایک ثلث سے زیادہ کی اجازت نہیں دی، اگر زید نے ایک شخص کے لئے ایک تہائی دوسرے شخص کے لئے چھٹے حصہ کی وصیت کی، اور اگر ایک شخص کے لئے اپنے سارے مال کی اور دوسرے شخص کے لئے اپنے ایک تہائی مال کی وصیت کی، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال علماء کرام، دلائل مفصلہ

قال واذا اوصى بنصيب ابنه فالوصية باطلة ولو اوصى بمثل نصيب ابنه جازلان الاول وصية بمال الغير لان نصيب الابن مايصيبه بعد الموت والثاني وصية بمثل نصيب الابن ومثل الشئي غيرة وان كان يتقدربه فيجوز وقال زفرؒ تجوز في الاول ايضا فنظر الى الحال والكل ماله فيه وجوابه ما قلنا قال ومن اوصى بسهم من ماله فله اخس سهام الورثة الا ان ينقص عن الدس فيتم له السدس ولا يزاد عليه وهذا عندابى حنيفة وقالا له مثل نصيب احد الورثة ولايزاد على الثلث الا ان تجيز الورثة لا ان السهم برادبه احدسهام الورثة عرفالا سيما في الوصيةو الاقل متيقن به فيصرف اليه الا اذا زاد على الثلث فير دعليه لانه لا مزيد عليه عدم اجازة الورثة وله ان السهم هو السدس هو المروى عن ابن مسعود رضى الله عنه وقد رفعه الى النبى عليه السلام فيما يروى ولانه يذكر ويرابدبه السدس فان اياسا قال السهم فى اللغة عبارة عن السدس ويذكر ويراد به سهم من سهام الورثة فيعطى ماذكرنا قالوا هذا كان في عرفهم وفي عرفنا السهم كالجزا.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنے ترکہ سے بیٹے کے حصہ کو مال کی کسی شخص کے لئے وصیت کی (اور اس موصی کا بیٹا موجود ہے، ع) تو یہ وصیت باطل ہو گی، اور اگر زید کے لئے اس طرح وصیت کی کہ میرے بیٹے کو میرے حصہ سے جتنا مال ملے گا اتنا ہی تم کو بھی میرے مال سے ملے گا، تو یہ کہنا جائز ہو گا، اور یہ وصیت صحیح ہو گی، اس لئے اگر اسے بیٹے کے حصہ میں ایک تہائی مال یا اس سے کم اس کے باپ سے ملا ہو تو وہ نافذ ہو گا، یعنی اتنا ہی اس شخص کو بھی وصیت سے ملے گا، اور اگر ایک تہائی سے زیادہ اس بیٹے کو مل رہا ہو اور دوسرے سارے ورثہ بھی اس وصیت کے مطابق دینے پر راضی ہوں تو نافذ ہو گا، م) ان دونوں مسئلوں میں فرق کرنے کی دلیل یہ ہے کہ پہلے مسئلہ یعنی بیٹے کے حصہ کی وصیت اس وجہ سے باطل کی گئی تھی کہ یہ مال غیر کی وصیت ہے کیونکہ باپ کے مرنے کے بعد بیٹے کا حصہ تو وہی ہو گا، جو اس بیٹے باپ کے مرنے کے بعد ملا ہو، اس سے پہلے تک وہ مال اسی باپ کا ہے اس سے اس بیٹے کا کوئی تعلق نہیں، اور دوسرے مسئلہ کو بیٹے کے حصہ کے برابر ملنے کی وصیت کرنا اس لئے جائز ہے، کہ اس میں صرف بیٹے کے حصہ کے برابر مال دینے کی وصیت ہے اس بیٹے کے حصہ سے کوئی تعلق نہیں ہے، اس میں صرف بیٹے کے حصہ کا اندازہ اور مقدار بتانا مقصود ہے۔

وقال زفر تجوز الخ: اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ پہلے مسئلہ میں بھی وصیت جائز ہو گی، گویا امام زفرؒ نے فی الحال کا اعتبار کیا ہے، اس لئے کہ بوقت وصیت وہ سارا مال اسی موصی کا ہے، اس کا جواب وہی ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے، (ف: یعنی یہ کہ اگر چہ فی الحال کل مال موصی کا ہے، لیکن موصی فی الحال اس مال کا موصیٰ لہ کو مالک نہیں بناتا ہے، اور اپنی موت کے بعد جب مالک بنانے کا وقت آئے گا اس وقت اس کا بیٹا خود ہی اس مال کا مالک بن جائے گا، اس لئے اس کے حصہ کی وصیت باطل ہو گی، اور اگر موصی نے اپنے جملہ سے مجازا یہ مراد لی ہو کہ بیٹے کے حصہ کے برابر اس موصیٰ لہ کو دیدیا جائے، اور تمام ورثہ بھی اس کی

اجازت دیدیں تو یہی مسئلہ اب اوپر کا بیان کیا ہو دوسرا مسئلہ ہو جائے گا، جس کے بارے میں کوئی گفتگو نہیں ہے، جیسے اگر موصی کا اپنا کوئی بیٹا ہی موجود نہ ہو، تو بالاتفاق وصیت جائز ہو گی، جیسا کہ العنایہ میں ہے: **قال ومن اوصی بسهم من ماله الخ:** قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے شخص کے لئے اپنی مال سے ایک حصہ کی وصیت کی تو اس کو باقی وارثوں کے حصوں میں سے سب سے کم حصہ دیا جائے گا، لیکن وہ حصہ بھی اس کے چھٹے حصہ سے کم ہو تو موصی لہ کے لئے اسے پورا کر دیا جائے گا، مگر اس سے زیادہ نہیں کیا جائے گا، یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔

ولاقا له مثل نصيب احد الورثة الخ: اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ موصی لہ کے لئے وارثوں میں سے ایک کے حصہ کے برابر ہو گا یعنی وارثوں میں سے جس کا سب سے کم ہو گا، اسی کے برابر دیا جائے گا، لیکن ایک تہائی سے زیادہ نہیں دیا جائے گا، البتہ اگر دوسرے تمام ورثہ اس کی اجازت دیدیں، اس کی دلیل یہ ہے کہ عرف میں سہم کے لفظ سے مراد وارثوں کے حصوں میں سے ایک حصہ ہوتا ہے، خصوصا وصیت کے معاملہ میں کیونکہ یہ میراث کی بہن ہے یعنی قریب قریب وصیت کا حکم بھی میراث ہی جیسا ہوتا ہے، اور میراث کے مسئلہ میں سب سے کم حصہ بھی متعین ہے اسی لئے اس کی طرف یہ لفظ پھیرا جائے گا، لیکن اگر کم تر حصہ بھی تہائی حصہ سے زائد کم ہو، تو جتنا حصہ زیادہ ہو گا اتنا وارثوں کو لوٹا دیا جائے گا، کیونکہ وارثوں کی اجازت کے بغیر ایک تہائی سے زیادہ کی وصیت نہیں ہو سکتی ہے، (لیکن امام شافعیؒ اور ابن المنذرؒ نے کہا ہے کہ وارثین جتنا چاہیں دے سکتے ہیں، ع)۔

وله ان السهم هو السدس الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ لغت میں سہم چھٹے حصہ کو کہا جاتا ہے اور ابن مسعودؓ سے موقوفا و مرفوعا یہی مروی ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ کبھی سہم بول کر چھٹا حصہ مراد ہوتا ہے، چنانچہ قاضی بصرہ حضرت ایاس بن معاویہ نے کہا ہے کہ لغت میں لفظ سہم چھٹے حصہ کے معنی میں ہے، اور کبھی لفظ سہم بول کر اس سے وارثوں کے حصوں میں سے ایک حصہ مراد ہوتا ہے، اس لئے ابھی ہم نے جو بیان کیا ہے، وہی دیا جائیگا، یعنی وارثوں میں سے جو حصہ سب سے کم ہو گا وہی دیا جائے گا، ہمارے مشائخ نے فرمایا ہے کہ کوفہ والوں اور عرب کا عرف ہے، اور ہمارے عرف میں سہم کا لفظ جزء کے ہم معنی ہے، یعنی ایک جزء لکھنے کی صورت میں جو حکم ہو گا، وہی حکم لفظ سہم کے لکھنے کی صورت میں ہو گا۔

توضیح: کسی نے اپنے ترکہ سے بیٹے کے حصہ کے مال کی کسی شخص کے لئے وصیت کی، اور اگر اس طرح کہا کہ میرے بیٹے کو ترکہ سے جتنا مال ملے گا اتنا ہی تم کو بھی ملنے کی میں نے وصیت کی، دونوں مسئلوں میں اگر فرق ہے، تو کیوں ہے، ایک شخص نے دوسرے کے لئے اپنے مال کے ایک سہم کی وصیت کی، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مدلل اور مفصل جواب

قال ولو اوصى بجزء من ماله قيل للورثة اعطوه ما شئتم لانه مجهول يتناول القليل والكثير غير ان الجهالة لاتمنع صحة الوصية والورثة قائمون مقام الموصى فاليهم البيان قال ومن قال سدس مالي لفلان ثم قال في ذلك المجلس اوفي مجلس اخرله ثلث مالي واجازت الورثة فله ثلث المال ويدخل السدس فيه ومن قال سدس مالي لفلان ثم قال في ذلك المجلس اوفي غيره سدس مالي الفلان فله سدس واحد لان السدس ذكر معرفا بالاضافة الى المال والمعرفة اذا عيدت يراد بالثاني عين الاول هو المعهود في اللغة.

ترجمہ: فرمایا کہ اگر کسی نے یہ کہا کہ میں نے اپنے مال سے ایک حصہ یا ایک جز کی وصیت کی تو وارثوں سے کہا جائے گا کہ تمہارا جو کچھ جی چاہے اسکو دے دو کیونکہ ایک جزء یا حصہ ایک نامعلوم مقدار ہے، جو تھوڑے مال اور زیادہ مال سب میں استعمال

ہوتا ہے، پھر نامعلوم ہونے کی صورت میں بھی اسکی وصیت ممنوع نہیں ہوتی ہے، اور چونکہ وارثین اپنے موصی کے قائم مقام ہوتے ہیں اس لئے انکو اس غیر معلوم مقدار کو متعین کرنے کا اختیار ہوگا، (ف: یعنی جو کچھ بیان کردیں وہی لازم ہوگا، لہذا اسکے معنی یہی کہ تمہارا جو جی چاہے، دے دو، اس سے یہ بات معلوم ہوگئے کہ وہ موصی خواہ لفظ سہم کہے یا لفظ جزء کہے ہمارے عرف میں دونوں صورتوں میں یکساں حکم ہے، اور اہل کوفہ وغیرہ کے عرف میں لفظ سہم اور لفظ جزء میں فرق ہے چنانچہ کتاب میں ایاس بن معاویہؒ کے قول سے جس کو قاسم بن ثابتؒ نے غریب الحدیث میں روایت کیا ہے۔

اور ابن مسعودؓ کے قول سے جن کو امام محمدؒ نے اصل میں ذکر کیا ہے اور مرفوع حدیث سے استدلال کیا ہے چنانچہ روایت کیا ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ ﷺ کے وقت میں دوسرے کے لئے اپنے مال سے ایک سہم کی وصیت کی اور وہ مر گیا، جس سے یہ معلوم نہ ہو سکا کہ اس حصے کی کیا مقدار تھی، لہذا رسول اللہ ﷺ کے سامنے معاملہ پیش کیا گیا تو آپ نے اس کے لئے چھٹا حصہ طے کیا، اسکی روایت البزار اور الطبرانی اوسط میں کی ہے، اس کی سند میں عزری متروک ہے اور وہ تنہا ہے، اس کے علاوہ یا معلوم نہیں ہو سکا کہ رسول اللہ ﷺ نے چھٹا حصہ اس بناء پر طے کیا تھا کہ یہ ہی حصہ وارثوں کے تمام حصوں میں سے سب سے کم تھا، جیساکہ صحابہؓ کا قول ہے یا اس وجہ سے کہ لفظ سہم سے مراد چھٹا حصہ ہی ہوتا ہے، اس بحث کی تائید قاضی ایاسؒ وغیرہ سے ہو رہی ہے، کہ لفظ سہم چھٹے ہی حصے کو بولا جاتا ہے، لیکن یہ بات تعجب کی ہے کہ اس روایت میں کہا گیا ہے کہ (معلوم نہیں ہو سکا کہ یہ کتنی مقدار ہے) پس اگر عرب کے بول چال میں لفظ سہم اسی معنی میں آتا تو معلوم تھا، اسکا کوئی جواب نہیں ہوسکتا، سوائے اس کے کہ یہ کہا جائے کہ عرب سے بول چال میں یہ بات معلوم تھی، مگر ان کو شرعی حکم میں یہ معلوم نہ تھا، بہر صورت یہ بہت ہی قابل غور بات ہے اچھی طرح سمجھ لیں، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

قال ومن قال سدس مالي لفلان الخ: اگر کسی نے کہا میرا چھٹا حصہ مال زید کے لئے ہے پھر اسی مجلس میں یا دوسری مجلس میں کہا کہ زید کے لئے میرا تہائی مال ہے اور وارثوں نے بھی اس کی اجازت دے دی، تو زید کو صرف تہائی حصہ ملے گا اور چھٹا حصہ اسی میں داخل ہو جائیگا، (یعنی علیحدہ سے اسکو چھٹا حصہ نہیں ملے گا) اور اگر ایک شخص نے کہا کہ زید کے لئے میرے مال کا چھٹا حصہ ہے پھر اسی میں مجلس میں کہا زید کے لئے مال کا چھٹا حصہ ہے تو زید کو صرف ایک چھٹا حصہ ملے گا کیونکہ اس نے مال کی طرف نسبت کر کے چھٹے حصے کو معروفہ کے طور پر بیان کیا، اور جب معروفہ کو عبارت میں دوبارہ لایا جاتا ہے، تو اس سے پہلا ہی مراد ہوتا ہے، یہی بات لغت میں مشہور ہے (ف: تو گویا اس کے کہنے کا مطلب یہ ہوا کہ وہی چھٹا حصہ بیان کیا ہے)۔

توضیح: اگر زید نے کہا کہ میں نے بکر کے لئے اپنے مال سے ایک جزء یا ایک سہم کی وصیت کی، اگر کسی نے کہا کہ میرا چھٹا حصہ مال زید کے لئے ہے، پھر کسی مجلس میں کہا کہ زید کے لئے میرا تیسرا حصہ مال ہے، اور وارثوں نے بھی اسے مان لیا، اگر کہا کہ فلاں کے لئے میرے مال کا چھٹا حصہ ہے، پھر دوسری مجلس میں اسی طرح کہا، تمام مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل و مدلل جواب

قال ومن اوصى بثلث دراهمه اوبثلث غنمه فهلك ثلثا ذلك وبقي ثلثه وهو يخرج من ثلث ما بقي من ماله فله جميع ما بقي وقال زفرله ثلث ما بقي لان كل واحد منهما مشترك بينهم والمال المشترك يتوى ماتوى منه على الشركة ويبقى مابقي عليها وصار كما اذا كانت التركة اجناسا مختلفة ولنا ان في الجنس الواحد يمكن جمع حق احدهم في الواحد ولهذا يجرى فيه الجبر على القسمة وفيه جمع والوصية مقدمة فجمعناها في

الواحد الباقي وصارت الدراهم كالدرهم بخلاف الاجناس المختلفة لانه لا يمكن الجمع فيها جبرا فكذا تقديما قال ولو اوصى بثلث ثيابه فهلك ثلثاها وبقي ثلثها وهو يخرج من ثلث ما بقي من ماله لم يستحق الاثلث ما بقي من الثياب قالوا هذا اذا كانت الثياب من اجناس مختلفة ولو كانت من جنس واحد فهو بمنزلة الدراهم وكذلك المكيل والموزون بمنزلتها لانه يجرى فيه الجمع جبرابا بالقسمة ولو اوصى بثلث ثلثة من رقيقه فمات اثنان لم يكن له الاثلث الباقي وكذا الدرور المختلفة وقيل هذا على قول ابى حنيفةؒ وحده لانه لا يرى الجبر على القسمة فيها وقيل هو قول الكل لان عندهما للقاضي ان يجتهد ويجمع وبدون ذلك يتعذر الجمع والاول اشبه للفقه المذكور.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے درہموں میں سے ایک تہائی یا بکریوں میں سے ایک تہائی دینے کی وصیت کی پھران دونوں چیزوں یعنی درہموں یا بکریوں میں سے دو تہائی ضائع ہوگئی لہٰذا صرف ایک تہائی ہی باقی رہی، اوراس موصی کے بچے ہوئے تمام مالوں کے مقابلہ میں یہ باقی تہائی کے انداز سے کم ہوتی ہے، اس لئے موصی لہ کو یہ سارا باقی ماندہ مال دیدیا جائے گا: وقال زفر وله ثلث ما بقي: اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ باقی مال کی تہائی دی جائیگی، کیونکہ جتنا مال ضائع ہوا اور جتنا باقی رہ وہ سب وارثوں اور موصی لہ کے درمیان مشترک تھا، اور مشترک مال کا حکم یہ ہے کہ وہ جتنا بھی ضائع ہوتا ہے، وہ مشترک ہی ضائع ہوتا ہے، یعنی نقصان کسی مخصوص شخص کا نہیں ہوتا ہے، اسی طرح جتنا باقی رہتا ہے، وہ بھی سب میں مشترک رہتا ہے، یعنی اب جو کچھ بھی تہائی سے بچا ہے، وہ بھی ان سب میں مشترک ہے، پس یہ مسئلہ ایسا ہوگیا جیسے کہ مال ترکہ میں مختلف قسم کے ہوں یعنی ایک شخص کے پاس اونٹ وگائے وبکریوں کے مختلف گلے ہوں، اور مالک نے ان سب گلوں میں سے ایک تہائی کی وصیت کی، پھران تین گلوں میں سے دو ضائع ہوگئے، اور صرف جنس کا گلہ باقی رہا، تو بالاتفاق موصی لہ کو اسی ایک میں سے تہائی ملے گا، ایسا ہی اس مسئلہ میں ہونا چاہئے۔

ولنا ان في الجنس الواحد الخ: اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ایک جنس میں ایک حق دار کے حق کو ایک ہی میں جمع کرنا ممکن ہے، اسی لئے ایک جنس کی تقسیم پر جبر کرنا ممکن ہوتا ہے، یعنی اگر ایک جنس کے شرکاء میں سے ایک نے اسی تقسیم کروانا چاہا تو باقی شرکاء پر بھی تقسم کے لئے جبر کیا جاسکتا ہے، حالانکہ تقسیم کے معنی یہی ہوتے ہیں، کہ مشترک حق کو ایک جگہ پر جمع کردینا، اور چونکہ وصیت کا حق ترکہ سے مقدم ہوتا ہے، اسی لئے وصیت کو اس باقی مقدار میں جمع کردیا، اس طرح سارے دراہم ایک ہی درہم کے حکم میں ہوگئے: بخلاف الاجناس الخ: بخلاف اس کے اگر جنس مختلف قسموں کی ہو، تو ایسا نہیں ہوتا ہے، کیونکہ مختلف جنسوں میں تقسیم کے لئے جبر نہیں کیا جاتا ہے، تو اسی طرح اس میں وصیت کے حکم کو بھی مقدم نہیں کرسکتے ہیں: قال ولو اوصى بثلث ثيابه الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر ایک شخص نے اپنے تہائی کپڑوں کی وصیت کی پھر ان میں سے دو تہائی ضائع ہوگئے اور صرف ایک تہائی کپڑے باقی رہ گئے، اور یہ جو باقی رہ گئے ہیں، وہ اس کے باقی ترکہ کی تہائی ہوسکتی ہے، تو موصی لہ کو ان کپڑوں میں سے صرف ایک تہائی ملے گی: قالوا هذا اذا كانت الثياب الخ: مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ یہ کپڑے مختلف جنسوں کے ہوں اور اگر ایک ہی جنس کے ہوں تو یہ حکم درہم کے جیسا ہوگا، اسی طرح ہر ناپنے والے اور تولنے والی چیز بھی درہموں کے حکم میں ہوگی کیونکہ ہر ایسی چیز جو ناپ کر یا تول کر دی جاتی ہو یعنی کیلی یا وزنی چیز ہو اس میں بھی دباؤ کے ساتھ تقسیم کرنے کا حکم جاری ہے۔

ولو اوصىٰ بثلث للثلثة من رقيقه الخ: اور اگر کسی نے اپنے تین غلاموں میں سے تہائی کی وصیت کی پھر اس میں سے دو غلام مرگئے تو موصی لہ یعنی جس کے لئے وصیت کی ہے اس کے لئے باقی غلام کا تہائی ملے گا، اور اس سے زیادہ نہیں ملے گا، اور یہی حکم مختلف گھروں کی صورت میں ہے یعنی اگر تین گھروں میں تہائی کی وصیت کی گئی پھر دو گھر ضائع ہوگئے تو اسی موصی لہ کو باقی گھر

میں سے فقط تہائی ملے گا، بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ قول فقط امام ابو حنیفہؒ کا ہے، کیونکہ وہ مختلف مکانوں اور غلاموں میں جبراً تقسیم کرنے کو جائز نہیں سمجھتے تھے، دوسرے مشائخ کا فرمایا ہے کہ یہ قول تمام ائمہ کا ہے کیونکہ صاحبینؒ کے نزدیک قاضی کو اس بات کا اختیار ہے کہ اپنے اجتہاد سے سب کو ایک جگہ جمع کر دے اور اس کے بغیر جمع کرنا ممکن نہیں ہے، لیکن قول اول زیادہ بہتر ہے، اس وجہ سے جو پہلے بیان کی گئی ہے، (ف: یعنی قاضی کے اجتہاد کے بغیر شرکاء میں سے کسی ایک کا حق ایک مکان یا ایک غلام میں جمع نہیں ہو سکتا ہے، اور جب دو مکان یا دو غلام زائد ہو گئے تو اس میں ابھی تک قاضی کا اجتہاد نہیں ہوا، اس لئے باقی مال بھی شرکت کا مال رہا لہٰذا ایسے موصی لہ کو بچے ہوئے مال کا صرف تہائی حصہ ملے گا، چنانچہ امام ابو حنیفہؒ کا یہی قول ہے، لیکن مصنفؒ نے کہا ہے کہ جس مسئلے میں جبراً جمع کرنا ممکن ہے، یعنی چیز کو تقسیم کر کے جمع کرنا وہاں وصیت کو میراث سے پہلے ہی جمع کرنا چاہئے، ورنہ نہیں اس لئے امام اعظمؒ کے نزدیک مختلف کپڑوں اور غلاموں اور مکانوں میں جبراً بٹوارا نہیں ہوتا ہے، اس لئے موصی لہ کو باقی مال میں سے صرف تہائی حصہ ملے گا اور صاحبینؒ کے نزدیک ان چیزوں میں چونکہ جبراً بٹوارہ کرنا جائز ہے، اس لئے موصی لہ کو کل مال کا بچا ہوا ملے گا، واللہ تعالیٰ اعلم)۔

توضیح: اگر ایک شخص نے اپنے درہموں میں سے ایک تہائی یا بکریوں میں سے ایک تہائی دینے کی وصیت کی، لیکن اتفاقاً اس کی دو تہائی ضائع ہو گئی یعنی صرف ایک ہی تہائی باقی رہی، اگر مختلف جنسوں کے مال میں سے ایک تہائی دینے کی وصیت کی، پھر اس سے پہلے ہی دو تہائی مال ضائع ہو گیا، اگر کسی کے تین غلام ہوں یا تین مکان ہوں ان میں سے ایک تہائی دینے کی وصیت کی، اتفاقاً دو تہائی ضائع ہو گئی، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل جواب

قال ومن اوصى لرجل بالف درهم وله مال عين ودين فان خرج الالف من ثلث العين دفع الى الموصى له لانه امكن ايفاء كل ذى حق قه من غير بخس فيصار اليه وان لم يخرج دفع اليه ثلث العين وكل ما خرج شئى من الدين اخذ ثلثه حتى يستوفى الالف لان الموصى له شريك الوارث فى وتخصيصه بالعين نجس فى حق الورثة لان للعين فضلا على الدين ولان الدين ليس بمال فى مطلق الحال وانما يصير ما لا عند الاستيفاء فانما يعتدل النظر بما ذكرناه.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کے لئے ہزار درہم کی وصیت کی حالانکہ اس وصیت کرنے والے کے پاس مال عین و دین ہیں یعنی معین ہونے والے مال اور غیر معین ہونے والے مال نقود بھی ہیں اور اس کا لوگوں پر قرضہ بھی ہے، پس اگر یہ ہزار درہم اس کے موجودہ ترکہ میں سے یعنی قرضہ کے سوا جو مال موجود پایا جائے اس کی تہائی سے ہزار درہم نکلتے ہوں تو اس موصی لہ کو یہ ہزار درہم دے دئے جائیں گے، کیونکہ اس طرح ایک حقدار کو کسی کمی کے بغیر اس کا حق پہنچا دینا ممکن ہو گا اس لئے موصی لہ کو بھی اس کا حق پہنچا دیا جائے گا، اور اگر مال عین کی تہائی سے ہزار درہم نہ نکلتے ہوں تو موجود اعیان یا اموال میں سے تہائی دے دی جائیگی، اور قرضہ کے اموال میں سے جو کچھ ملتا جائے وہ شخص اس میں سے تہائی مال لیتا جائے گا یہاں تک کہ ہزار درہم پورے ہو جائیں، کیونکہ موصی لہ تو وارثوں کا شریک ہے، اور اموال موجودہ یعنی قرض کے سوا جو بھی مال موجود ہو صرف اسی میں سے موصی لہ کا حق دیا جائے، تو ایسا ہونے سے وارثوں کا سراسر نقصان ہے۔

کیونکہ یہ بات مسلم ہے کہ نقد مال یعنی جو فی الحال اپنے اختیار میں ہے، اسے اس پر افضلیت ہے، جو دوسروں کے پاس موجود

ہو یا بطور قرض باقی ہو، اور اس لئے بھی کہ قرضہ مطلقاً یعنی ہر حال میں مال نہیں ہوتا ہے، بلکہ وہ مال اسی وقت ہوتا ہے، جبکہ اس کے پاس سے نکل کر خود اپنے ہاتھ میں آجائے، لہٰذا انصاف کا تقاضا بھی وہی ہوا جو کہ ہم نے بیان کر دیا ہے، (ف: وہ یہ کہ جتنا بھی مال موجود ہے، اسی میں سے تہائی مال اسی وقت ادا کر دیا جائے جس سے ہر ایک کو اپنا اپنا حصہ مل جائے گا، پھر قرض میں پھنسا ہوا جتنا بھی مال ملے، اسی میں سے ہر ایک کو اس کا حصہ دے دیا جائے، یہانتک کہ اس موصیٰ لہ کے ہزار درہم وصول ہو جائیں، پھر جو کچھ وصول ہو وہ صرف وارثوں کا حق ہو گا۔

توضیح: اگر کسی نے زید کے لئے اپنے مال میں سے ہزار درہم دینے کی وصیت کی، جبکہ اس شخص کے پاس نقد بھی مال کچھ موجود ہو اور اس کا دوسروں کے پاس قرض بھی باقی ہو، تو اس وصیت پر کس طرح عمل کیا جائے، مسئلہ کی تفصیل، حکم، مفصل دلائل

قال ومن اوصى لزيد وعمر وبثلث ماله فاذا عمرو ميت فالثلث كله لزيد لان الميت ليس باهل للوصية فلا يزاحم الحي الذي هو من اهلها كما اذا اوصى لزيد وجد ار وعن ابي يوسفؒ انه اذا لم يعلم بموته فله نصف الثلث لان الوصية عنده صحيحة لعمر وفلم يرض للحي الانصف الثلث بخلاف ما اذا علم بموته لان الوصية للميت لغو فكان راضيا بكل الثلث للحي وان قال ثلث ما لي بين زيد وعمر ووزيد ميت كان لعمر ونصف الثلث لان قضية هذا اللفظ ان يكون لكل واحد منهما نصف الثلث بخلاف ماتقدم الاترى ان من قال ثلث مالي لزيد وسكت كان له كل الثلث ولو قال ثلث مالي بين فلان وسكت لم يستحق الثلث.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے زید و بکر کے لئے اپنے تہائی مال کی وصیت کی بعد میں معلوم ہوا کہ بکر تو مر چکا ہے اس لئے زید ہی کو پورا تہائی مال مل جائے گا، کیونکہ بکر جو مر چکا ہے، اب وہ اس لائق نہیں ہے کہ اس کے لئے بھی وصیت ہو سکے اس لئے وہ اس زندہ شخص یعنی زید کا مقابل نہیں ہو گا، کیونکہ وہ زید وصیت کے لائق ہے جیسے کسی اور شخص نے زید اور دیوار کے بارے میں وصیت کی تو چونکہ دیوار وصیت کے قابل نہیں ہے، اس لئے پوری وصیت صرف زید ہی کے لئے ہو گی، (ف: اس مسئلے کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ وصیت کرنے والے کو بکر کے مرنے کا حال پہلے سے معلوم ہو، دوسرے یہ کہ اس کو معلوم نہ ہو اس وقت ظاہری حکم یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں زندہ کے لئے پوری وصیت ہو گی، م)۔

اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر وصیت کرنے والے کو بکر کے مرنے کا علم پہلے سے نہ ہو تو اس صورت میں زید کے لئے تہائی کا نصف حصہ ہو گا، کیونکہ وصیت کرنے والے کے نزدیک بکر کی وصیت صحیح ہے، لہٰذا وہ زید کے لئے صرف تہائی کا آدھے حصہ پر راضی ہوا ہے، بخلاف اس صورت کے نہ وصیت کرنے والے کو بھی بکر کی موت کا علم پہلے سے ہو کہ اس صورت میں پوری تہائی زید ہی کے لئے ہو گی کیونکہ اس صورت میں اس مرنے والے کے لئے وصیت کرنا بے کار ہے، لہٰذا وصیت کرنے والا خود اس عمل پر راضی تھا کہ پوری تہائی زید ہی کو ملے، (یہ تفصیل اس صورت میں ہو گی جبکہ موصی نے اس طرح کہا ہو کہ میں نے زید و بکر کے لئے تہائی مال کی وصیت کی ہے،، م، اور اگر موصی نے اس طرح کہا ہو کہ میر تہائی مال زید و بکر کے درمیان ہے حالانکہ بکر مر چکا ہو تو بالاتفاق زید کے لئے صرف ثلث کا آدھا یعنی اور اس کا چھٹا حصہ ہو گا، کیونکہ جملہ زید و بکر کے درمیان کا تقاضا ہے، کہ زید و بکر میں سے ہر ایک کے لئے تہائی کا نصف ہو تو اس صورت میں زید کو صرف چھٹا حصہ ملے گا۔

بخلاف ما تقدم الخ: بخلاف پہلی صورت کے یعنی جبکہ زید و بکر کو تہائی مال کا مالک بنانے کی وصیت کی ہو تو اس صورت میں جو زندہ ہو گا وہی کل مال کا مالک ہو جائے گا، کیونکہ وہی مالک ہونے کے لائق ہے، کیا ایسی بات نہیں ہے کہ اگر ایک شخص نے اس طرح کہا کہ میرا تہائی مال زید کے لئے ہے پھر خاموش ہو کر بیٹھ گیا، یعنی اس سے زیادہ کچھ نہیں کہا، تو زید پورے تہائی مال کا

مالک ہو جائے گا، اور اگر اس طرح کہا کہ میرا تہائی مال درمیان زید کے، اور خاموش ہو گیا تو زید کچھ بھی مال کا مستحق نہیں ہو گا، (ف: کیونکہ اس لفظ کا تقاضا یہ ہے کہ زید کے ساتھ کوئی دوسرا شخص بھی مستحق ہے، لیکن اسے بیان نہیں کیا گیا ہے، اس لئے زیادہ سے زیادہ صرف ایک ہی شخص کو مستحق کہا جائے گا، کیونکہ ایک سے کم نہیں ہو سکتا ہے، اور زیادہ کی کوئی حد نہیں ہو سکتی ہے، اس لئے زید صرف نصف ہی کا مستحق ہو گا، اور کسی حال میں بھی اس سے زیادہ کا مستحق نہیں ہو گا، اس طرح حاصل کلام یہ ہوا کہ کوئی شخص بیک وقت دو شخصوں کو وصیت کرے اور ان میں سے ایک شخص پہلے ہی مر چکا ہے، اس وقت یہ دیکھا جائے گا، کہ اگر وہ وصیت مالک بنانے کے طور پر ہو تو ان میں سے جو زندہ ہو وہی کل مال کا مالک ہو جائیگا، جبکہ وہ اس کو موصی کی موت کے بعد قبول کر لے، اور اگر وصیت تقسیم کے طور پر ہو مثلاً میرا تہائی مال فلاں اور فلاں کے درمیان ہے تو زندہ شخص کو اس کا صرف نصف ملے گا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح: اگر کسی نے زید اور بکر کے لئے اپنے تہائی مال کی وصیت کی بعد میں معلوم ہوا کہ بکر مر چکا ہے، اور اگر اس طرح کہا کہ میرا تہائی مال زید و بکر کے درمیان ہے، حالانکہ بکر مر چکا ہو، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل مدلل جواب

قال ومن اوصى بثلث ماله ولا مال له واكتسب مالا استحق الموصى له ثلث ما يملكه عند الموت لان الوصية عقد استخلاف مضاف الى ما بعد الموت ويثبت حكمه بعده فيشترط وجود المال عندالموت لا قبله وكذلك اذا كان له مال فهلك ثم اكتسب مالا لما بينا ولو اوصى له بثلث غنمه فهلك الغنم قبل موته ولم يكن له غنم في الاصل فالوصية باطلة لما ذكرنا انه ايجاب بعد الموت فيعتبر قيامه حينئذ وهذه الوصية تعلقت بالعين فتبطل بفواتها عند الموت وان لم يكن له غنم فاستفاده ثم مات فالصحيح ان الوصية تصح لانها لو كانت بلفظ المال تصح فكذا اذا كانت باسم نوعه وهذا لان وجوده قبل الموت فضل والمعتبر قيامه عند الموت ولو قال له شاة من مالي وليس له غنم يعطى قيمة شاة لانه لما اضافه الى المال علمنا ان مراده الوصية بمالية الشاة اذا ماليتها توجد في مطلق المال ولو اوصى بشاة ولم يضفه الى ماله ولا غنم له قيل لايصح لان المصحح اضافته الى المال وبدونها تعتبر صورة الشاة ومعناها وقيل تصح لانه لما ذكر الشاة وليس في ملكه شاة علم ان مراده المالية ولو قال شاة من غنمي ولا غنم له فالوصية باطلة لانه لما اضافه الى الغنم علمنا ان مراده عين الشاة حيث ما اذا اضافها الى المال وعلى هذا يخرج كثير من المسائل.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنے تہائی مال کی وصیت کی حالانکہ اس کے پاس اس وقت کچھ بھی مال نہیں ہے مگر بعد میں اس نے کچھ کما لیا تو اس کی موت کے وقت جو بھی مال ہو گا موصی لہ اس کی تہائی مال کا مستحق ہو گا، کیونکہ وصیت ایک معاملہ ہے، جس میں اپنی موت کے بعد کے زمانہ کی طرف اسے قائم مقام بناتا ہے، یعنی موصی نے موصی لہ کو یہ کہا کہ میری موت کے بعد ہی تم میرے تہائی مال کے قائم مقام ہو اور وصیت کا حکم موت کے بعد ہی ثابت ہوتا ہے، لہٰذا موت کے وقت ہی مال کا موجود ہونا کافی ہے، اس سے پہلے موجود ہونے کی ضرورت نہیں ہے: وكذالك اذا كان لو مال الخ: اسی طرح اگر موصی کے پاس وصیت کے وقت مال موجود ہو لیکن سب ضائع ہو گیا پھر اسنے دوبارہ مال کمایا تب بھی موصی لہ اس کے تہائے مال کا مستحق ہو گا، اوپر بیان کی ہوئی دلیل کی بناء پر وہ یہ ہے کہ مال کا موت کے وقت ہونا ضروری ہے، اس سے پہلے موجود ہونے کی ضرورت نہیں ہے، (ف: اور یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ موصی نے اپنے تہائی مال کی وصیت کی ہو، م: ولو اوصى له بثلث غنمه الخ: اپنی تہائی بکریوں کی وصیت کی جو موصی کی موت سے پہلے ہی مر گئیں یا اصل میں اس کے پاس پہلے کوئی بکری تھی ہی

نہیں تو وصیت باطل ہو گئی اسی دلیل کی بناء پر جو ابھی اوپر میں بیان کی گئی ہے کہ وصیت تو موت کے بعد لازم ہوتی ہے، اس لئے موصی کی موت کے وقت ہی اس کے پائے جانے کا اعتبار ہوگا، اور چونکہ بکریوں کی وصیت مال عین سے تعلق رکھتی تھی، یعنی درہم اور دینار کی طرح غیر معین مال سے اسکا تعلق نہ تھا اس لئے جب اس کے مرنے کے وقت یہ مال نہیں ہوگا، تو وصیت باطل ہو گی۔

وان لم یکن له غنم فاستفاء الخ: اور اگر موصی کے پاس بکریاں نہ ہوں لیکن وصیت کے الفاظ کہہ لینے کے بعد اس نے بکریاں حاصل کر لیں اس کے بعد یہ موصی ان بکریوں کو چھوڑ کر مر گیا تو سوال ہوگا کہ اس کے بعد کیا ان بکریوں کی وصیت نافذ ہو گی، جواب یہ ہے کہ اس میں اختلاف ہے بعض فقہاء نے کہا ہے کہ ان بکریوں سے اس کا تعلق نہ ہوگا اور بعض نے کہا ہے کہ اس کا تعلق ہوگا،) اور صحیح قول یہ ہے کہ وصیت صحیح ہو گی یعنی ان بکریوں سے اس کا تعلق ہوگا اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر وصیت لفظ مال سے ہوتی ہو تو صحیح ہوتی ہے، یعنی جب وصیت تہائی مال کے لفظ سے ہوتی ہے، تو وہ وصیت کے بعد حاصل کئے ہوئے مال سے متعلق ہو جاتی ہے، جیسا کہ اوپر گزر گیا اسی طرح جب وصیت مال کی ایک قسم سے ہو مثلاً بکریوں کے لفظ سے ہو تو یہ بھی حاصل کی ہوئی بکریوں سے متعلق ہو گی، اس کی دلیل یہ ہے کہ موصی کی موت سے پہلے بکریوں کا موجود ہونا ایک زائد بات ہے جس کا وصیت کے صحیح ہونے سے تعلق نہیں ہے، لیکن قول معتبر یہ ہے، کہ موصی کی موت کے وقت بکریاں موجود ہیں اسی لئے یہ وصیت صحیح بھی ہو گی، اور مناسب بھی یہ حکم اس وقت ہے کہ جب یہ مقصود ہو کہ عین بکریوں سے تہائی ہو۔

ولو قال شاة من مالی الخ: اور اگر اس طرح کہا کہ فلاں کے لئے میرے مال سے ایک بکری ہے، حالانکہ اس کے مال میں کوئی بکری نہیں ہے، تو اس موصی لہ کو ایک بکری کی قیمت دی جائیگی، کیونکہ جب موصی نے اس کو مال کی طرف مضاف کیا ہے، تو یہی سمجھا گیا کہ وہ موصی اس موصی لہ کو ایک بکری کی خریداری کے لئے اس کی قیمت کے برابر اپنا مال دینا چاہتا ہے، کیونکہ یقیناً مطلق مال میں ایک بکری کی بھی قیمت پائی جاتی ہے: **ولو اوصی بشاة ولم یضفه الخ**: اگر کسی نے زید کے لئے ایک بکری کی وصیت کی لیکن مال کی جانب نسبت نہیں کی حالانکہ اس کے پاس کوئی بکری نہیں ہے، تو اس میں دو اقوال ہیں، (۱) یہ کہ یہ وصیت ہی صحیح نہ ہو گی، کیونکہ وصیت کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ اس نے اپنے مال کی فضیلت کی ہو، اور اسی افاضت کے بغیر بکری کی صورت اور معنی کا اعتبار ہوگا۔

متعین بکری سے وصیت متعلق ہو گی، اور چونکہ اس جگہ کوئی عین بکری موجود نہیں ہے، اس لئے اس کے مرتے ہی وصیت بھی باطل ہو گی، اور دوسرا قول یہ ہے کہ یہ وصیت باطل نہیں بلکہ صحیح ہو گی، کیونکہ جب اس نے بکری کا لفظ کہا حالانکہ اس کے پاس بکری نہیں ہے، تو اس سے معلوم ہوا کہ اس کی مراد بکری کی مالیت ہی ہے، اس لئے اس موصی لہ کو ایک بکری کی قیمت دیدی جائیگی، (میں مترجم کہتا ہوں کہ شاید مصنف ہدایہؒ کے نزدیک یہی قول راجح ہے، اسی لئے اسے آخر میں ذکر کیا ہے) اور اگر اس نے کہا کہ میری بکریوں میں سے ایک بکری فلاں کے لئے ہے، حالانکہ اس کے پاس ایک بھی بکری نہیں ہے، تو یہ وصیت باطل ہو گی، کیونکہ جب اس نے ایک بکری کی نسبت دوسری بکریوں کی طرف کی ہے، تو ہم کو یہ معلوم ہوا کہ کہنے والی کی مراد بکری کی ذات ہے، اس لئے کہ اس نے اس بکری کو بکریوں میں سے ایک گنایا اور قرار دیا ہے، یعنی بکری کی قیمت مراد نہیں ہے۔

بخلاف ما اذا اضافها الخ: بخلاف اس کے جب اس نے بکری کو مال کی طرف مضاف کیا تھا تو اس صورت میں اس کی مالیت معلوم کرنا تھا، اور اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اسی قاعدہ کے مطابق دوسرے بہت سے مسائل نکلتے ہیں، (ف: جیسے کہ یوں کہا ہو کہ فلاں کے لئے میرے مال میں سے ایک قفیز گیہوں ہیں، یا میرے مال میں سے ایک کپڑا ہے، تو وصیت صحیح ہو گی، اور اس موصی لہ کو ایک قفیز گیہوں اور اتنے کپڑے کی قیمت دی جائیگی، اس صورت میں جبکہ موصی کے مال میں گیہوں یا کپڑے نہ ہوں،

اس کے برخلاف اگر یہ کہا کہ فلاں کے لئے میرے گیہوں سے ایک تفیز گیہوں ہے، یا میرے کپڑوں میں سے ایک کپڑا ہے، حالانکہ اس کے مال میں نہ گیہوں ہیں اور نہ ہی کپڑے ہیں تو وصیت باطل ہوگی، جیسا کہ المبسوط میں ہے)۔

توضیح: اگر کسی نے اپنے تہائی مال کی وصیت کی حالانکہ اس وقت اس کے پاس کچھ بھی مال نہیں ہے، مگر بعد میں اس نے کچھ کمالیا، اگر کسی کے پاس اس کی وصیت کرنے کی وقت مال موجود ہو لیکن بعد میں سب ضائع ہوگیا، لیکن دوبارہ اس نے پھر کمالیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال علماء، دلائل مفصلہ

قال ومن اوصى بثلث ماله لا مهات اولاده وهن ثلث وللفقراء والمساكين فلهن ثلثة اسهم من خمسة اسهم قال رضى الله عنه وهذا عند ابى حنيفة وابى يوسفؒ وعن محمدؒ انه يقسم على سبعة اسهم لهن ثلثة ولكل فريق سهمان واصله ان الوصية لامهات الاولاد جائزة والفقراء والمساكين جنسان وفسرنا هما فى الزكوة لمحمد ان المذكور لفظ الجمع وادناه في الميراث اثنان بخد ذلك فى القران فكان من كل فريق اثنان وامهات الاولاد ثلث فلهذا يقسم على سبعة ولهما ان الجمع المحلى بالالف واللام يرادبه الجنس وانه يتناول للانى مع احتمال الكل لاسيماعند تعذر صرنه الى الكل فيعتبر من كل فريق واحد فبلغ الحساب خمسة والثلثة للثلث.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے وصیت کی کہ میرا تہائی مال میری ام ولدوں، فقیروں اور مسکینوں کے لئے ہے حالانکہ اس کی ام ولد تین ہیں تو اسکے تہائی مال کے برابر پانچ حصے کر کے اس میں سے تینوں ام ولدوں کو تین حصے دے جائیں گے، (ف: اور فقراء کو ایک حصہ اور مساکین کو ایک حصہ دیا جائے گا): قال رضى الله عنه الخ: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ یہ مذہب امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسفؒ کا ہے، (ف: اور امام محمدؒ سے بھی ظاہری روایت میں اس کے خلاف نہیں ہے): وعن محمدؒ عنه يقسم على سبعة اسهم الخ: اور غیر جامع صغیر میں امام محمدؒ سے یقیناً یہ مروی ہے کہ اس کے سات حصے کئے جائیں گے، جن میں سے تینوں ام ولدوں کو تین اور باقی ہر فریق کے لئے دو دو حصے ہوں گے ف: یعنی فقراء کو دو حصے اور مساکین کو دو حصے دے جائینگے)۔

واصله ان الوصية الخ: اس مسئلہ میں اصل بات یہ ہے کہ امہات الاولاد کے لئے وصیت جائز ہے، کیونکہ جن باندیوں سے ان کے مالکوں کی اولاد ہوئی ہو، ان میں سے کوئی بھی چونکہ میراث کی مستحق نہیں ہے، اس لئے ان کے لئے وصیت جائز ہوتی ہے، اور فقراء و مساکین مستقل دو جنس ہیں جن کی تفسیر ہم نے اپنے موقع پر بیان کردی ہے، (ف: اور اس اصل میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اور مصرف الزکوۃ میں لکھا ہے کہ فقیر وہ ہے جس کے پاس مال تھوڑا موجود ہو اور مسکین وہ ہے جس کے پاس کچھ بھی نہ ہو، یہ قول امام ابو حنیفہؒ سے منقول ہے، اور اس کے برعکس بھی کہا گیا ہے، ان میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اختلاف کی وجہ یہ فرمان باری تعالیٰ ہے: اَمَّا السَّفِيْنَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِيْنَ يَعْمَلُوْنَ فِي الْبَحْرِ: یعنی یہ کشتی چند ایسے مسکینوں کی تھی جو دریا میں کام کرتے تھے، ان میں سے مسکینوں کے لئے کشتی ثابت کی ہے، اور پہلے قول کی وجہ یہ فرمان باری تعالیٰ ہے: اَوْ مِسْكِيْنًا ذَا مَتْرَبَةٍ: یا مسکین کو جو مٹی میں لیٹا پڑا ہوا ہے، دلالت کرتا ہے، کہ یہ مسکین فقیر سے بھی زیادہ بد حال ہو، الحاصل اس بات سے سب کا اتفاق ہے، کہ اس فرمان خداوندی: اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِيْنَ: کی بناء پر یہ معلوم ہوا کہ فقیر و مسکین دو جنس ہیں، یہ بحث مکمل طریقہ سے ہم نے کتاب الزکوۃ میں بیان کردی گئی ہے، پس امام ابو حنیفہ وابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہوئی کہ امہات اولاد میں ہیں اور دو جنس فقراء و مساکین کے ہیں تو ہر ایک کے لئے ایک ایک حصہ ہوا اور چونکہ فقراء اور مساکین غیر محدود تعداد میں ہوتے ہیں جبکہ ان کا احاطہ کرنا بھی ممکن نہیں ہے، اس لئے ہر ایک کو ایک جنس مان لینے سے تینوں امہات اولاد کے ساتھ سب کا

مجموعہ پانچ ہو گیا۔

الحمد ان المذکور لفظ الجمع الخ: اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ فقراء و مساکین جمع کے لفظ کے ساتھ بیان کئے گئے ہیں، (ف: اس لئے ان میں سے کسی کو بھی مفرد یعنی ایک کے معنی میں مراد نہیں لیا جا سکتا ہے، اس لئے زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے، کہ جمع سے کم مراد لیا جائے، یا جمع کا جو صیغہ ہے اس سے کم سے کم جمع مراد لیا جائے)۔ وادناہ فی المیراث الخ: اور قرآن مجید میں ہم مسئلہ میراث میں دو ہی لڑ لیتے ہیں، (چنانچہ جدت یعنی ایک لڑکی کی میراث نصف ہے لیکن بنات یعنی ایک سے زیادہ ہونے کی صورت میں خواہ وہ دو ہوں یا ان سے زیادہ ان کے لئے دو تہائی ہے، اس طرح جمع کا کم سے کم اطلاق دو پر کیا گیا ہے، اسی طرح اور دوسرے بھی ہیں: فکان من کل فریق الخ: پھر ان دونوں میں سے ہر ایک فریق کے کم از کم دو دو فرد ہوتے، (ف: اور دونوں مل کر چار ہوئے) اور امہات الاولاد کو تین فرض کیا گیا ہے اس طرح سب کا مجموعہ سات ہو گئے، اسی لئے وصیت کے تہائی مال کے سات حصے کئے جائینگے، (ف: ان میں سے ہر ایک ام ولد کو ایک ایک حصہ دیا جائے گا، اور فقراء میں دو حصے اور مساکین میں دو حصے دئے جائینگے، اور شاید کہ امام محمدؒ کی مراد یہ ہو کہ اگر دو فقیروں کو دیا جائے تو بھی اس وصیت پر عمل ہو جائے گا، کیونکہ دنیا بھر کے فقیروں کو حصہ دینا انسانی طاقت سے باہر ہے، لیکن یہ تفصیل اسی وقت صحیح ہو گی جبکہ الفقراء اور المساکین سے جمع کے معنی ہی مقصود ہوں، حالانکہ الفقراء والمساکین کے الفاظ میں جمع پر الف لام داخل ہے۔

ولھمان الجمع المعلی بالالف واللام الخ: اور شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ جس جمع پر الف لام داخل ہو جائے اس سے جنس مراد ہوتی ہے، (ف: جبکہ وہاں کوئی جماعت مخصوص اور متعین نہ ہو، کیونکہ الف لام سے معہود مراد لینا ہی اصل ہے، اور اس جگہ بھی مخصوص اور متعین فقراء اور مساکین نہیں ہیں، اور الف لام استغراقی بھی نہیں ہو سکتا ہے کہ اس سے دنیا کے سارے فقراء اور مساکین مراد ہو جائیں کیونکہ یہ بات تو قطعی طور سے محال ہے، لہٰذا اس جگہ الف جنسی مراد لینا ہی ممکن ہو گا، ایسا نہ ہونے سے الف لام کے ساتھ ہونے سے اور اس کے بغیر ہونے کے درمیان کوئی فرق باقی نہیں رہے گا، الحاصل یہی بات متعین ہوئی کہ اس سے جنس فقراء اور جنس مساکین ہی مراد ہوں: وانہ یتناول الادنی الخ: اور الف لام جنس کا یہ حکم ہے کہ کم سے کم افراد ہو شامل ہو اور کل احتمال رکھے، (ف: لیکن اس جگہ کل کا احتمال رکھنا اس کے مثال ہونے لگی جس ہے باطل ہے، اس لئے کم سے کم فرد کا احتمال ہو گا: لا سیما عند تعذر الخ: خاص کر جبکہ کل کی طرف صدقہ کرنا محال ہو، (ف: اور اس جنس کی ادنی مقدار صرف ایک فرد ہے، اسی لئے دونوں فریقوں یعنی فقراء اور مسکینوں میں سے صرف ایک کا اعتبار ہو گا، (ف: کیونکہ یہی فرد کم سے کم ہونے کی وجہ سے یقینی ہے: فبلغ الحساب خمسة : تو حساب پانچ پر پہنچ کے عدد پر پہنچ گیا، (ف: جن میں سے ایک حصہ فقیروں کا اور ایک حصہ مسکینوں کا ہوا): والثلثة للثلث : اور باقی تین حصے تینوں ام ولد کے لئے ہوئے۔

توضیح: اگر کسی نے وصیت کی کہ میرا تہائی مال میری امہات ولد کے ہے جو کہ تین ہیں اور للفقراء والمساکین یعنی فقیروں اور مسکینوں کے لئے ہے، مسائل کی پوری تفصیل، اقوال ائمہ کرام، حکم، مفصل دلائل

قال ولو اوصی بثلثه لفلان وللمساکین فنصفه لفلان ونصفه للمساکین عندهما وعند محمد ثلثه لفلان وثلثاه للمساکین ولو اوصی للمساکین له صرفه الی مسکین واحد عندهما وعنده لا یصرف الا الی مسکینین بناء علی ما بینا قال ومن اوصی لرجل بمائة درهم ولاخر بمائة ثم قال لاخر قد اشرکتك معهما فله ثلث کل مائة لان الشرکة للمساواة لغة وقد امکن اثباته بین الکل بما قلناه لا تحاد المال لانه یصیب کل واحد منهم ثلثا مائة بخلاف ما اذا اوصی لرجل باربع مائة ولاخر بمائتین ثم کان الا شراك لانه لا یمکن تحقیق المساواة بین

الکل لتفاوت المالین فحملناہ علی مساواتہ کل واحد بتنصیف نصیبہ عملا باللفظ بقدر الامکان۔

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنے مال کی وصیت اس طرح کی کہ اس کی تہائی فلاں شخص کے لئے اور مساکین کے لئے ہے تو اس شخص کو تہائی کا آدھا یعنی چھٹا حصہ دیا جائے گا، اور باقی حصہ مساکین کے لئے ہوگا یہ قول امام ابو حنیفہ اور ابو یوسفؒ کا ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک اس فلاں شخص کے لئے تہائی کی ایک تہائی اور باقی مساکین کے لئے دو تہائی، (ف: کیونکہ فلاں شخص ایک ہے اور مساکین سے کم از کم دو مراد ہیں اس طرح سے تین ہو گئے اب اگر فرض کیا جائے کہ اس کے مال کی تہائی تین سو درہم ہے تو اس فلاں شخص کو سو درہم دے کر باقی دو سو درہم مسکینوں میں تقسیم کر دئے جائیں گے، اور شیخین یعنی امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف بدرجہ اللہ کے نزدیک المساکین کو الف لام کے ساتھ کہا ہے، جس سے جنس مراد ہے جو کم سے کم ایک ہے اس لئے اس کی وصیت کے مطابق تہائی کا آدھا حصہ اس فلاں شخص کے لئے اور دوسرا آدھا حصہ مسکینوں کے لئے ہوگا)۔

ولو اوصیٰ للمساکین الخ: اگر وصیت کرنے والے نے اپنے تہائی مال کی وصیت مساکین کے لئے کی تو وصیت نافذ کرنے والے کو اختیار ہوگا نہ وہ اس پوری وصیت کو ایک ہی مسکین کو دے دے، یہ قول امام ابو حنیفہ اور ابو یوسفؒ کا ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک مسکین کا مال کم سے کم دو مسکینوں میں خرچ کرنا ہوگا اس سے کم میں نہیں یہ اس کی بناء پر ہے، جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے، (ف: یعنی امام محمدؒ کے نزدیک اس لفظ میں جمع کا اعتبار ہے جس میں کم سے کم دو عدد ہوتا ہے، اور شیخینؒ کے نزدیک اس جمع میں جنس کا اعتبار ہے، اور چونکہ اس پر داخل ہے اس لئے ایک ہی عدد کا اعتبار ہوگا، اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ سب اس صورت میں ہوگا جبکہ وصیت کرنے والے نے عربی زبان میں المساکین یا للمساکین اور الفقراء کہا ہو کیونکہ ہماری اردو زبان میں یہ ال جو معنی میں جنس کے ہے یا استغراق کے ہے یا معہود کے معنی میں ہے ان میں سے کچھ نہیں ہے لہٰذا اگر وہ فقیروں اور مسکینوں کا لفظ کہے تو یقینی طور سے جمع مراد ہوگی، اور جمع کم سے کم ہماری زبان میں فارسی زبان کی طرح دو عدد کا ہوتا ہے، لہٰذا ایسی صورت میں ہمارے یہاں قطعی طور سے امام محمدؒ کے قول پر فتوی لازم ہوگا اس کو اچھی طرح یاد رکھ لیں، م)۔

قال ومن اوصیٰ لرجل بمائة درهم الخ: اگر ایک شخص نے زید کے لئے سو درہم کی وصیت کی اور بکر کے لئے سو درہم کی وصیت کی پھر خالد سے کہا کہ میں نے تم کو ان دونوں کے ساتھ شریک کیا تو خالد کو ہر سو میں سے ایک تہائی ملے گی، (ف: پس ہر ایک کے لئے ۶۶ درہم ہونگے، جو حساب سے دو تہائی ہونگے)۔ **لان الشركة الخ**: کیونکہ لغت میں شرکت مساوات یا برابری کی ہوتی ہے، (ف: یہاں تک اگر یوں کہا کہ میں نے تم کو اس کے ساتھ شریک کیا اس کے معنی ہونگے کہ تم دونوں کو برابر حصہ دار بنایا پس موجودہ صورت میں خالد دونوں کے ساتھ شریک کیا تو اس کو بھی ان دونوں کے برابر ملنا چاہئے)۔ **وقد امكن اثباته الخ**: اور ان سب کے درمیان بتائے ہوئے طریقہ کے مطابق برابری کرنا ممکن بھی ہے کیونکہ مال ایک ہی ہے، (ف: یعنی زید و بکر میں سے ہر ایک کے لئے سو سو درہم ہیں تو سب میں برابری اس طرح ہو سکتی ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے سو درہم میں سے ایک تہائی لئے، اور ایک تہائی خالد کو دئے، اس طرح اس کے پاس بھی دو تہائیاں ہو جائینگی۔

لانه يصيب كل واحد الخ: کیونکہ ان میں سے ہر ایک کو دو تہائی مل جائیگی، (ف: تب سب برابر ہو جائنگے، یہ تفصیل اس وقت کی ہے جبکہ سارا مال ایک ہی ہو رہا ہو)؛ **بخلاف ما اذا اوصى لرجل الخ**: بخلاف اس صورت کے جبکہ ایسی صورت پیدا ہو گئی ہو کہ مرنے والے نے زید کے لئے چار سو درہم کی وصیت کی اور بکر کے لئے سو درہموں کی وصیت کی، اس کے بعد اس میں کسی اور کو شریک کیا گیا ہو، (ف: اس طرح سے خالد سے کہا کہ میں نے تم کو بھی ان دونوں کے ساتھ شریک کر لیا ہے، کہ اس جگہ لفظ شرکت کے لغوی معنی نہیں لئے جا سکتے ہیں)؛ **لانه لا يمكن تحقيق المساوات الخ**: کیونکہ ان سب میں برابری کو ثابت کرنا ممکن نہیں ہے، کیونکہ دونوں مختلف قسم کے مال ہیں، (ف: یعنی زید و بکر پہلے سے ہی برابر نہیں ہیں تو یہ تیسرا شخص اچانک ان دونوں کے ساتھ برابر کس طرح برابر ہو سکتا ہے، اسی سے یہ بات معلوم ہوئی کہ یہاں لغوی معنی کے اعتبار سے برابر مراد

نہیں ہو سکتی ہے، اس لئے لا محالہ مجازی معنی ہی پر محمول کیا جائے گا۔

فحملناه علی مساواته الخ: اس لئے ہم نے شریک کرنے کے لفظ کو اس معنی پر محمول کیا کہ میں نے تم کو ان دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ اس طرح برابر کیا کہ ہر ایک سے اس کی وصیت کی مقدار میں سے لے لے تا کہ جہاں تک ممکن ہے لفظ شرکت پر عمل کیا جا سکے، (ف: یعنی جب پورے طور پر ان سب میں برابری ممکن نہیں ہے مگر کم سے کم دو میں تو برابری ممکن ہو سکتی ہے، جس کی صورت یہ ہو گی کہ یہ تیسرا شخص ان دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ صرف اس کی وصیت میں برابر ہو جائے، اس طرح سے کہ ان دونوں میں ان کا نصف لے، اگر چہ ان دونوں کے حصوں کے مقابلہ میں اس کا حصہ سب سے زیادہ ہو جائے، کیونکہ پہلے شخص کے پاس دو سو درہم ہیں جبکہ دوسرے شخص کے پاس صرف سو درہم ہیں، اور اس تیسرے شخص کے پاس تین سو درہم ہو گئے، لیکن ہم نے اس طریقہ پر اس لئے محمول کیا ہے کہ آخر اس میں وہ ہر ایک سے نصف لینے میں اس کے ساتھ برابر ہو جاتا ہے، اگر چہ اس کے بعد وہ مجموعہ میں بڑھ جائے۔

> توضیح: اگر کسی نے اپنے مال میں سے ان الفاظ سے وصیت کی کہ اس کی تہائی میں سے زید کے لئے اور المساکین کے لئے ہے، اور اگر للمساکین کہہ کر کسی نے وصیت کی، اگر کسی نے ایک شخص کے لئے ایک سو درہم اور دوسرے شخص کے لئے بھی ایک سو، اور ایک تیسرے شخص سے کہا کہ میں نے تم کو ان دونوں کے ساتھ شریک کیا، اور اگر ایک شخص کے لئے چار سو درہموں کے لئے اور دوسرے کے لئے دو سو درہموں کے لئے وصیت کی پھر ایک تیسرے شخص سے کہا کہ میں نے تم کو ان دونوں کے ساتھ شریک کیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال علماء کرام، مفصل دلائل

قال ومن قال لفلان علی دین فصد قوله معناه قال ذلك لورثته فانه يصدق الى الثلث وهذا استحسان وفي القياس لا يصدق لان الاقرار بالمجهول وان كان صحيحا لكنه لا يحكم به الابالبيان وقوله فصد قوه صدر مخالفا للشرع لان المدعي لا يصدق الابحجة فتعذر اثباته اقرار امطلقا فلا يعتبر وجه الاستحسان انا نعلم ان من قصده تقديمه على الورثة وقد امكن تنفيذ قصده بطريق الوصية وقد يحتاج اليه من يعلم باصل الحق عليه دون مقداره سعيامنه في تفريغ ذمته فيجعلها وصية جعل التقدير فيها الى الموصى له كانه قال اذا جاء كم فلان وادعى شيئا فاعطوه من مالي ما شاء هذه معتبرة من الثلث فلهذا يصدق على الثلث دون الزيادة .

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کہا کہ فلاں کا مجھ پر قرضہ ہے اس لئے تم لوگ اس کی بات کی تصدیق کر لو، اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس نے اپنا وارثوں سے یہ بات کہی ہے، (ف: اور یہ معنی نہیں ہے کہ اس نے گواہوں سے کہی ہو، حاصل یہ ہوا کہ ایک شخص نے وارثوں کو وصیت کی کہ فلاں شخص کا مجھ پر قرضہ ہے اس لئے وہ میرے مرنے کے بعد جب اس کا مطالبہ کرے تو اسے صحیح ماننا اور اس کا انکار نہ کرنا، چنانچہ اس کے مرنے کے بعد اس نے آکر تقاضا کیا اگر چہ اس وقت گواہ نہیں ہے، بلکہ صرف اس کا دعوی اور میت کا اقرار ہے): **فانه يصدق الخ**: لہذا ایک تہائی ترکہ تک اس کی بات کی تصدیق کی جائیگی، اور یہ بھی استحسان کی دلیل سے ہے، (ف: یعنی استحساناً وارثوں پر لازم ہے کہ جس شخص نے میت کی وصیت کے مطابق دعوی کیا ہے، اتنی وصیت کی تصدیق کر لیں۔

وفي القياس الخ: اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی تصدیق نہیں کی جائے، کیونکہ مجہول اور نا معلوم کا اقرار اگر چہ خود صحیح

ہوتا ہے، لیکن ایسے عام اقرار کے ساتھ حکم نہیں دیا جاسکتا ہے، البتہ اگر اس کا بیان اور اس کی وضاحت ہو جائے تب حکم ہو سکتا ہے، (ف: یعنی اقرار کرنے والے سے یہ دریافت کیا جائے کہ تمہاری مراد کیا ہے یا کتنی مقدار ہے، خلاصہ یہ ہوا کہ جو بات واضح نہیں کی گئی ہو اس کے بارے میں پوچھ لیا جائے اور میت جب اس کی وضاحت کردے تب اس پر عمل کرانا اس کا حق ہوگا، اور ہمارے اس مسئلہ میں یہی فرض کیا گیا ہے، کہ اس شخص کا قرضہ کا اقرار کرنا صحیح ہے لیکن اس پر کچھ حکم نہیں کیا جاسکتا ہے، جبتک کہ اس بیان کی وضاحت نہ ہو جائے، مگر موجودہ مسئلہ میں اب اقرار کرنے والی کی طرف سے اس کے بیان کی وضاحت کی امید ہی باقی نہیں رہی بلکہ امید بالکل ختم ہوگئی ہے، کیونکہ وہ تو اپنے اقرار کے بعد ختم ہو چکا ہے، اس لئے اس کی طرف سے کیا ہوا اقرار بھی ختم ہو چکا ہے، اگر یہ احتمال نکال جائے کہ مرنے والی نے جو اقرار کیا ہے، اس کے ساتھ ہی اس نے یہ حکم بھی لگایا ہے کہ فلاں شخص (مدعی) جو کچھ بھی کہے تم اس کی بات کو سچ سمجھو، تو اسی بات کو اس مردہ کی طرف سے اس لئے محمول بیان کی وضاحت سمجھی جائے گویا اس مردہ نے یوں کہا تھا کہ میرا بیان وہ ہوگا جس کا فلاں شخص دعوی کرے گا، اس طرح اس کا اقرار ختم نہیں ہوگا، اس کا جواب یہ ہے کہ بیان ایسا ہونا چاہئے جو شریعت کے خلاف نہ ہو۔

وقوله فصدقه الخ: یعنی مردنے کہا تھا کہ تم اس کہنے والے کی بات کو سچ سمجھو یہ بیان شریعت کے خلاف ہوا ہے کیونکہ شرعاً مدعی کی تصدیق حجت کے بغیر نہیں کی جاتی ہے، (ف: یعنی مردہ کی طرف سے اس شخص کی بات کو سچ کہنے کا حکم دینا یہ شریعت کے خلاف ہے لہذا یہ اقرار بغیر بیان کے ہی باقی رہ گیا اس لئے اس اقرار کو مطلق اقرار کہنا محال ہو گیا، (ف: یعنی اس اقرار کو ایسا اقرار نہیں کہہ سکتے جو پورا مکمل اقرار ہو اور جس سے کوئی حکم مطلق ہوتا ہو) اس لئے اس اقرار کا کچھ بھی اعتبار نہ ہوگا، (ف: یعنی وہ اقرار کچھ بھی مفید نہ ہوگا اس لئے قیاس کا تقاضا تو یہی ہے کہ اس اقرار کو بالکل ختم کر دیا جائے اس کا کوئی اعتبار نہ ہو، لیکن ہم نے اپنے اس قیاس کو چھوڑ دیا اور استحسان کا راستہ اختیار کیا: **وجه الاستحسان انا نعلم الخ:** استحسان کا یہاں مطلب یہ ہے کہ یہ بات بیشک جانتے ہیں کہ اس کے کہنے کا مطلب یہ تھا کہ ان وارثوں کے حق پر اس شخص کے حق کو جس کا اقرار کیا گیا ہے، مقدم کیا جائے۔

(ف: یہاں تک کہ اس مرنے والے پر جو قرض باقی تھا اس قرض کو ترکہ سے پہلے دیا جائے اس کے بعد وارثوں کا حق مطلق ہو لیکن ایسا مطلب لینے میں صرف یہ مشکل ہوتی ہے کہ وارثوں کے حق کو اس کے کہنے سے کیسے دور کیا جائے اس لئے ہم نے اس بات پر غور کیا کہ کس صورت سے اس کی دلی خواہش پوری کی جاسکتی ہے چنانچہ اس کی صورت نکل آئی)، اس طرح سے یوں کہا جائے کہ اس نے اس کام کی وصیت کی ہے، (ف: یہاں ہم نے یہ بات مان لی کہ اس کا اقرار باطل تو ہوا پھر بھی یہ بات ممکن ہے کہ اس کو اس طرح کہا جائے کہ گویا مرنے والے نے اپنے اقرار میں اس بات کی وصیت کی کہ فلاں شخص آکر جو کچھ مانگے تم اس کو دے دو البتہ اس بات کا خیال رہے کہ وارثوں کو سب ترکہ دینا لازم نہیں ہوتا ہے، کیونکہ اس مردہ کا حق اس ترکہ میں ایک تہائی سے تعلق رکھتا ہے، اسی لئے ہم نے کہا کہ ان وارثوں کی ذمہ داری ہے کہ وہ اس وصیت کو ایک تہائی تک لازم سمجھتے ہوئے پوری کرے البتہ ایک تہائی سے زیادہ میں ان کو اختیار ہوگا کہ وہ دیں یا نہ دیں، اب اگر تم یہ کہو تو پھر مردہ کو ایسے اقرار کرنے کی ضرورت ہی کیا تھی جس میں یہ شبہ ہوتا ہے کہ اس نے وارثوں سے حق نکال کر ایک اجنبی کو احسانا دینا چاہا، اس کا جواب یہ ہے کہ اس بدگمانی کی کوئی وجہ نہیں ہے)۔

وقد یحتاج الیه من یعلم الخ: کیونکہ آدمی کو کبھی ایسے اقرار کی ضرورت ہو جاتی ہے، جو یہ جانتا ہے کہ اصل میں مجھ پر فلاں کا حق باقی ہے، لیکن اسے یہ معلوم نہیں ہے یا یاد نہیں ہے کہ وہ حق کتنا ہے، اس لئے وہ اس کی فکر کرتا ہے کہ اس حق سے میں بری الذمہ ہو جاؤں، اسی لئے وہ اپنی سوچ کو اس انداز سے بیان کر دیتا ہے جس میں اس مقدار کو بیان کرنے کا حق اسی شخص کو دیدیتا ہے، جس کے لئے وہ وصیت کر رہا ہے: **كانه قال اذا جاء كم فلان الخ:** گویا اس موصی نے یوں کہا تھا کہ جب بھی فلاں شخص

تمہارے پاس کچھ مالی دعوی لے کر آئے تو وہ جو کچھ بھی چاہے اسے تم وہ میرے مال میں سے دیدو، (ف: اس وصیت میں اگرچہ اس کے وارثوں پر سارا مال دیدینا لازم نہیں آتا ہے، پھر بھی اس کی یہ وصیت صحیح مانی جائیگی: وھذہ معتبرۃ الخ: اور یہ وصیت اس کی تہائی مال سے معتبر ہوگی، (ف: یعنی اس کے تہائی مال کو نافذ کرنا وارثوں پر واجب ہوگا، اسی طرح سے اس نے جو کچھ اقرار کیا ہے، یہ اقرار بھی وصیت ہی کے معنی میں معتبر ہوگی: فلھذا یصدق الخ: اسی لئے اس آدمی کی بات کی ایک تہائی حصہ تک کے مال کے بارے میں تصدیق کی جائیگی، اور اس سے زیادہ کے دعوی میں اس کی تصدیق واجب نہیں ہوگی، (ف: حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ میت کی بات کو اقرار کے طور پر مان کر اس پر عمل نہیں کیا جائے، لیکن استحسان اس اقرار کو وصیت کے طور پر مان لینے کے لئے مفید ہے، اور ضرورت کا تقاضا بھی یہی ہے، کہ اسی کو ترجیح دی جائے، اس لئے یہی قول مختار ہوا، واللہ تعالی اعلم، م۔

توضیح: اگر کسی نے کہا کہ فلاں کا مجھ پر قرضہ ہے اس لئے تم لوگ اس کی بات کی تصدیق کرلو، مسئلہ کی پوری تفصیل، اقوال ائمہ کرام، حکم، مفصل دلائل

قال وان وصی بوصایا غیر ذلک یعزل الثلث لا صحاب الوصایا والثلثان للورثة لان میراثھم معلوم وکذا الوصایا معلومة وھذا مجھول فلا یزاحم المعلوم فیقدم عزل المعلوم وفی الافراز فائدة اخری وھو ان احد الفریقین قد یکون اعلم بمقدارھذا الحق وابصربه والاخر الدخصاما وعساھم یختلفون فی الفصل اذا ادعاہ الخصم وبعد الفراز یصح اقرار کل واحد فیما فی یدہ من غیر منازعة واذا عزل یقال لا صحاب الوصایا صدقوہ فیما شئتم ویقال للورثة صدقوہ فیما شئتم لان ھذا دین فی حق المستحق وصیة فی حق التنفیذ فاذا اقر کل فریق بشئی ظھران فی الترکة دینا شائعا فی النصیبین فیؤخذ اصحاب الثلث بثلث ما اقروا والورثة بثلثی ما اقروا انتفیذ الاقرار کل فریق فی قدر حقه وعلی کل فریق منھا المین علی العلم ان ادعی المقرله زیادة علی ذلک لانه یحلف علی ما جری بینه وبین غیرہ .

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر اس شخص نے جس کا ذکر ابھی پہلے مسئلہ میں کیا گیا ہے، مذکورہ وصیت کے علاوہ کچھ اور بھی وصیتیں کی ہوں، (ف: یعنی وہ استحسانی مسئلہ جو مجہول اقرار میں وصیت کے طور پر نافذ کرنے کا گزارا وہ ایسی صورت میں ہے کہ میت نے صرف یہی ایک مجہول اقرار کیا ہو، یہاں تک کہ ایک تہائی تک اس میں وصیت کے طور پر نافذ کیا جائے، اور اگر اس نے اس مجہول اقرار کے سوا کچھ دوسری وصیتیں بھی کی ہوں: یعزل الثلث الخ: تو ان وصیت والوں کے واسطے ترکہ علیحدہ کردیا جائے گا، اور وارثوں کے لئے دو تہائی مال ہوگا، (ف: اس طرح مال ترکہ میں پہلے اس طرح کام کیا جائے، اس طرح کام میں اس اقرار کے سلسلہ میں کوئی کام نہیں ہوگا، بلکہ صرف وصیتوں کے لئے ایک تہائی علیحدہ کردی جائیگی، اور وارثوں کے لئے دو تہائی علیحدہ کردی جائیگی: لان میراثھم الخ: اس لئے کہ وارثوں کی میراث میں کس کا کتنا حصہ ہوگا یہ بات معلوم ہے، اسی طرح موجودہ مسئلہ میں کس کے لئے کتنی وصیت کی گئی ہے، یہ بھی معلوم ہے، لیکن اقرار مقرنا معلوم ہے، اسی لئے یہ نا معلوم کسی معلوم کا مقابل نہیں ہوسکتا ہے، لہذا اس نا معلوم کو معلوم کرنے کے لئے ترکہ کو جدا کرنا ہوگا، (ف: تا کہ جو چیز معلوم ہے اس کا پہلے ہونا ظاہر ہوجائے پھر ان ہی کی تصدیق پر نا معلوم کے اقرار کا کچھ نفاذ ہو): وفی الافراز فائدۃ الخ: اور اس طرح جدا کردینے میں دوسرا بھی ایک بڑا فائدہ ہے، (ف: جو اس مجہول اقرار کے نافذ ہونے میں زیادہ مفید ہوگا)۔

وھو ان احد الفریقین الخ: اور وہ بڑا فائدہ یہ ہے کہ وہ دونوں فریق یعنی وارثوں اور وصیت کے حقداروں میں سے کبھی ایسا ہوتا ہے کہ کسی ایک فریق کو اس مجہول اقرار کی مقدار کے بارے میں زیادہ واقفیت ہوتی ہے، اور شاید کہ دوسرا فریق جان بوجھ

کر جھگڑا کرنے والا ہو، اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہ مخصوص مدعی جس کے لئے مجہول اقرار ہے وہ دعوی کرے، اس طرح دونوں فریق مقدار کی زیادتی میں اختلاف کریں گے، (ف: مثلاً ایک شخص نے دو سو درہم کا دعوی کیا اور ایک فریق یوں کہے کہ ہاں یہ شخص درست کہتا ہے، اور دوسرا فریق کہے کہ نہیں بلکہ صرف سو درہم ہوں گے جن کے دو سو درہم بتلاتا ہے اس طرح لامحالہ اسی فریق کی بات پر زور دیا جائے گا جو زیادہ مقدار سے منکر ہے اگرچہ پہلا فریق کی تصدیق صحیح ہو اور واقفیت کے بعد ہو کیونکہ جب انہی کی خوشی پر عمل موقوف ہوا تو مشترک مال میں سے جو سب سے کم کا اقرار کرنے والا ہو اسی پر عمل، در آمد ہوگا اگرچہ وہ جان بوجھ کر انکار اور جھگڑا کرتا ہو اور یہ بات اسی وقت رہے گی جب تک کہ یہ مال مشترک ہے)۔

وبعد الافراز یصح الخ: اور ہر فریق کا حصہ علیحدہ کر دینے کے بعد ہر ایک کے قبضے میں جو مال آئے گا اس میں جو کچھ اقرار کرے گا وہ کسی بھی اختلاف کے بغیر صحیح مانا جائے گا، (ف: اور اس جگہ مجہول چیز کے اقرار کو انہیں کے اقرار پر نافذ کرنا ہوگا، اسی لئے ہر فریق کے حصہ کو علیحدہ کر دیا جائے گا): واذا عزل یقال الخ: اور جب ہر ایک کا حصہ جدا ہو جائے تو وصیت جن لوگوں کے لئے کی گئی ہے، ان سے یہ کہا جائے گا کہ اس جگہ کچھ مال کا دعوی کرنے والا موجود ہے، اس کے لئے ختم اپنے حصہ خاص میں سے جتنا چاہو اس کے لئے تصدیق کر دو، اسی طرح وارثوں سے بھی کہا جائے گا، کہ تم بھی اپنے حصہ میں جتنا بھی چاہو جس قدر چاہو اس کی تصدیق کر لو، (ف: یعنی یہ دونوں فریق جتنا بھی چاہیں اقرار کریں ان میں سے ہر ایک سے اتنا لیکر اس مدعی کو دے دیا جائے، اس جگہ ایک شبہہ پیدا ہوتا ہے، کہ تم نے اس مجہول اقرار کو استحسانا چاہئے تو پھر وارثوں سے کیوں پوچھا گیا اور اس سے مال کیوں لیا گیا، جواب یہ ہے کہ اس طرح کا سوال جواب صرف حکم کو نافذ کرنے کا طریقہ تھا کیونکہ ظاہر میں یہ اقرار ہے اسی بناء پر مدعی اس حصے کو اپنے قرض کا دعوی کرتا ہے اور اسی لئے ہم نے وصیت کی مشابہت کا خیال رکھتے ہوئے یہ کہا کہ وہ ایک تہائی مال سے زیادہ میں نافذ نہ ہوگا، اور اقرار کی مشابہت کی وجہ سے ہم اس کو پورے ترکہ میں شامل رکھتے ہیں یعنی صرف وصیت ہی کی حیثیت سے نہیں بیان کرتے ہیں اسی لئے تصدیق کے لئے وارثوں سے کہا جائے گا۔

لان هذا دین: اس لئے کہ حق کا اعتبار سے دعوی دار ہونے کی وجہ سے یہ حق قرض ہے، (ف: اور قرضہ تو ترکہ میں سے ہوتا ہے، اسی بناء پر ترکہ کی تقسیم میں قرضہ کو میراث سے مقدم رکھا جاتا ہے، البتہ قرضہ اور ترکہ میں اتنا فرق ہوتا ہے کہ قرض خواہ اپنے ترکہ میں سے گواہ پیش کئے بغیر قرضہ نہیں لے سکتا ہے، اسی لئے قرض خواہ کے اعتبار سے یہ قرضہ ہے لیکن نافذ کرنے کے حق میں وصیت کے حکم میں ہے یعنی اس اقرار کو نافذ نہیں کیا جا سکتا ہے، اسی صورت میں جبکہ اسے وصیت کا درجہ بھی دیا جائے اور وارثوں سے بھی کہا جائے): فاذا اقر کل فریق الخ: پھر جب ہر فریق نے کچھ کچھ اقرار کر لیا تو اس سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ (اس مردہ کا اقرار ٹھیک تھا اور وہ قرضہ ہی تھا اور یہ بات بھی ظاہر ہو گئی کہ) ترکہ میں قرضہ ہی تھا جو دونوں فریقوں کے حصے میں پھیلا ہوا تھا اسی لئے تہائی پانے والوں میں سے ان کے اقرار کی مقدار کا تہائی لیا جائے یعنی جس مقدار کا انہوں نے اقرار کیا ہے، اس میں سے تہائی لیا جائے مثلاً اگر انہوں نے یہ کہا ہو کہ اس شخص کے سو درہم قرضے کے ہیں اور تین سو درہم ان کے اقرار کے مطابق ہے تو تہائی کے اعتبار سے ان سے لے لیا جائے اور وارثوں نے جو اقرار کیا ہے، ان سے اس کا دو تہائی لیا جائے تاکہ ہر فریق کا اقرار اس کے حق کی مقدار میں نافذ ہو سکے، (ف: اور ایک فریق کے اقرار پر دوسرا نہ پکڑا جائے یہاں تک کہ مثلاً اگر وارثوں نے یہ کہا کہ اس مدعی کا قرضہ تو صرف چھ سو کا ہے، تو اس سے دو تہائی یعنی صرف چار سو لیا جائے گا، اور یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ مدعی کا ہر اقرار سے زائد یا برابر ہونا چاہئے)۔

وعلی کل فریق منها الیمین الخ: اور ہر فریق نے جو اقرار کیا ہے، اگر مدعی اس سے زیادہ کا دعوی دار ہو تو ہر فریق سے اس کے علم کے مطابق قسم لی جائے گی، (ف: مثلاً واللہ ہم یہ نہیں جانتے اس کا اس مردہ پر اتنا ہی قرضہ ہے جس کا یہ دعوی کرتا ہے، خلاصہ یہ کہ یہ قسم اس کے جاننے پر ہی ہوگی، اور قطعی قسم اس طرح سے کہ واللہ اس سے زائد نہیں ہے، نہیں لی جائے گی

کیونکہ یقینی اور قطعی قسم صرف اپنے فعل پر ہوتی ہے، اور یہاں یہ بات نہیں ہے: **لانه یحلف علی ماجری بینه الخ**: کیونکہ ہر فریق سے ایسی بات پر قسم لی جارہی ہے، جو مدعی وغیرہ کے درمیان ہوئی ہے، (ف: یعنی اس مدعی اور میت کے درمیان قرض کا معاملہ ہوا تھا لہٰذا اس میراث اور وصیت لینے والے یہ اطمینان دلائیں کہ ہمیں یہ بات معلوم نہیں ہے، پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ اگر وصیت والوں نے یا وارثوں نے اتنی مقدار کا اقرار کیا جس میں ان کا تمام حق داخل ہو جاتا ہے، مثلاً وصیت والوں نے نوسو درہم کے قرضہ کا اقرار کیا جس کی تہائی کے تین سو درہم ہوئے حالانکہ ان کو میت کے ترکہ میں سے صرف ایک تہائی کے ۳۰۰ درہم ملے ہیں تو وہ سب اس مدعی کو دلائے جائینگے، اور خود ان کو کچھ نہیں ملے گا، اور یہی بات وارثوں کے حق میں بھی ہے کیونکہ جب وہ قرضہ ظاہر ہوا تو وصیت اور میراث سب سے آگے ہوگا)۔

توضیح: اگر میت نے اپنی مجہول اقرار کے سوا کچھ اور بھی وصیتیں کیں تو وارثوں اور وصیت والوں کے درمیان کس طرح وصیت کی تقسیم ہوگی، مسائل کی پوری تفصیل، حکم، مفصل ومدلل جواب

قال ومن اوصی لاجنبی ولو ارثه فللا جنبی نصف الوصیة وتبطل وصیة الورث لانه اوصی بما یملك الایصأ به وبما لا یملك فصح فی الاول وبطل فی الثانی بخلاف ما اذا اوصی لحی ومیت لان المیت لیس باهل للوصیة فلا یصلح مزاحما فیکون الکل للحی والوارث من اهلها ولهذا تصح باجازة الورثة فافترقا وعلی هذا اذا اوصی للقاتل وللاجنبی وهذا بخلاف ما اذا قربعین اودین لوارثه وللاجنبی حیث لا یصح فی حق الاجنبی ایضا لان الوصیة انشأ تصرف والشرکة تثبت حکماله فتصح نی حق من یستحقه منهما اما الاقرار اخبار عن کائن وقد اخبر بوصف الشرکة فی الماضی ولا وجه الی اثباته بدون هذا الوصف لانه خلاف ما اخبر به ولا الی اثبات الوصف لانه یصیر الوارث فیه شریکاولانه لو قبض الاجنبی شیئا کان للوارث ان یشارکه فیبطل فی ذلك القدر ثم لا یزال بقبض ویشارکه الوارث حتی یبطل الکل فلا یکون مفید اوفی الانشاء حصة احدهما ممتازة عن حصة الاخر بقاء بطلانا۔

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں کہا ہے کہ اگر کسی نے ایک اجنبی اور اپنے ایک وارث کے لئے وصیت کی تو اجنبی کے حق کے لئے نصف وصیت ہوگی اور وارث کی وصیت باطل ہوگی، (ف: اس کے معنی یہ ہیں کہ وارث کی وصیت ہو سکتی ہے، مگر وہ شرعاً ممنوع ہے، جب وارث کی وصیت لائق ہے، تو اجنبی کے حق میں اس کی وصیت آدھی رہ گئی، اس کے برخلاف اگر کسی نے اجنبی کے ساتھ دیوار یا مردہ کو ملایا تو یہ وصیت کے قابل ہی نہیں ہے، اسی لئے مصنفؒ نے اس طرح استدلال کیا ہے: **لانه اوصی مما ملك الایصاء الخ**: اس لئے کہ اس میت نے ایسی چیز کی وصیت کی کہ جس کی وصیت کا اسے حق ہے، اور ایسی چیز کی بھی وصیت کی جس کی وصیت کا اسے اختیار نہیں ہے، اس لئے پہلی صورت کی وصیت صحیح اور دوسری کی وصیت باطل ہوگی۔

بخلاف ما اذا اوصیٰ لحی الخ: برخلاف اس کے اگر اس نے ایک زندہ اور ایک مردہ شخص کے لئے وصیت کی ہو تو پوری وصیت ایک ہی شخص یعنی زندہ کے حق میں صحیح ہوگی، کیونکہ مردہ اب اس لائق ہی نہیں رہا کہ اس کے لئے وصیت ہو سکے، اسی بناء پر وہ اس لائق بھی نہیں رہا کہ وہ کسی زندہ کے حق میں مقابل ہو سکے، اسی لئے پوری وصیت زندہ ہی کے لئے ہو جائیگی، (ف: یعنی وہ مردہ اس لائق نہیں رہا کہ وہ وصیت کے مال میں موصی کے مرنے پر اس [illegible]صی کا قائم مقام یا خلیفہ بن سکے، کیونکہ وہ تو خود ہی مردہ ہے، لہٰذا ساری وصیت اس کے لئے ہو جائیگی، جو اس موصی کا قائم مقام ہو سکے، اسے یوں کہا جا سکتا ہے کہ گویا اس میت نے یہ کہہ دیا تھا کہ تم اور تمہارے ساتھ فلاں مردہ میرے مرنے کے بعد میرے اس مال میں میرا قائم ہو جاؤ،

لہذا اب ان دونوں میں سے جو کوئی بھی اس کا قائم مقام ہو سکتا ہے، وہی اس مال کا مالک ہو گا، اور وہ مردہ کسی طرح بھی اس کا مقابل نہیں ہو سکتا ہے، اس لئے وہ وصیت کے لائق ہی نہیں رہا)۔ **والوارث من اهلها ولهذا تصح الخ**: اور وارث کو یہ اجازت حاصل ہے کہ وہ وصیت کر سکے، اسی بناء پر باقی وارثوں کی اجازت سے یہ وصیت صحیح ہو گی، ایسی طرح ان دونوں یعنی وارث اور مردہ یا ایسی چیز جس میں قبولیت کی صلاحیت نہیں ہے، کہ درمیان فرق ظاہر ہو گیا)۔

وعلى هذا اذا اوصى الخ: اسی طرح اگر کسی نے اپنے قاتل اور دوسرے اجنبی کے لئے وصیت کی تو بھی یہی حکم ہو گا، (ف: یعنی اجنبی کے لئے نصف وصیت ہو گی، اور قاتل کی وصیت باطل ہو گی کیونکہ قاتل اگرچہ وصیت قبول کرنے کی اصل میں صلاحیت رکھتا ہے، مگر قاتل ہونے کی وجہ سے وہ محروم ہو چکا ہے، اس جگہ قاتل سے وہ شخص مراد ہے، جس نے اپنے ہاتھوں سے اس موصی کو قتل کیا ہو اور وہ قاتل مراد نہیں ہے، جو اپنی موصی کے قتل کا سبب بنا ہو، مثلاً راستہ میں کنواں کھودا اور اس میں گر کر اس کا موصی مر گیا، یا اس جیسی کوئی دوسری صورت ہوئی ہو، کیونکہ ایسا شخص حقیقی قاتل نہیں ہوتا ہے، ایسی وصیت اجنبی کے لئے نصف صحیح ہو گی، اور قاتل کے لئے باطل ہو گی، اور یہ حکم صرف وصیت کے بارے میں ہے۔ **وبخلاف ما اذا قربعين الخ**: اس کے برخلاف اگر کسی مال عین کا یا قرض یعنی درہم و دینار کا اپنے وارث اور اجنبی کے ذمہ باقی رہنے کا کیا ہو تو یہ اقرار اجنبی کے بارے میں بھی صحیح نہیں ہو گا، (ف: جیسے وارث کے حق میں صحیح نہیں ہو گا، ویسی ہی اجنبی کے حق میں بھی صحیح نہ ہو گا، وصیت کی حیثیت انشاء کی ہے اور اقرار کی حیثیت اخبار کی ہے، جبکہ انشاء ایسے تصرف کو ثابت کرتا ہے، جو پہلے سے موجود نہیں تھا، اور اخبار کے معنی ہیں خبر دینا یہ ایسے تصرف کو ثابت کرتا ہے، جو پہلے واقع ہو چکا ہو، یہی بات دونوں میں فرق کرنے والی ہے)۔

لان الوصية انشاء الخ: اس لئے کہ وصیت تو ایک ایسے کام کو ابتداء کرنا ہے، جو پہلے نہ تھا: **والشركة تثبت حكما الخ**: اور انشاء کے حکم سے شرکت ثابت ہوتی ہے، اس لئے اجنبی اور وارث میں سے جو بھی وصیت کا مستحق ہو گا اس کے حق میں وصیت ثابت ہو جائیگی، (ف: اور جو اس لائق نہیں ہے اس کے حق میں وصیت ثابت نہیں ہو گی: **اما الاقرار اخبار الخ**: اور اقرار تو ایسی بات کا ہوتا ہے، جو پہلے ہو چکی ہوتی ہے، چنانچہ، اقرار کرنیوالے نے اس بات کی خبر دیدی ہے کہ زمانہ ماضی میں مال عین یا دین میں دونوں کی شرکت ہو چکی ہے، (ف: لیکن وارث کے لئے چونکہ اقرار جائز نہیں ہے، تو کیا فقط اجنبی کے حق میں اقرار باقی رہ جائے گا تو جواب یہ ہو گا کہ یہ باقی نہیں رہے گا، **ولا وجه الى اثباته الخ**: اور اس بات کی کوئی وجہ نہیں ہے، کہ اجنبی کے حق میں شرکت وصف کے بغیر بھی اس حق کو ثابت کیا جائے، یعنی تنہا اجنبی ہی اس مال عین یا دین کا مالک ہو جائے کیونکہ ایسا اقرار تو خود اس کے بغیر دینے کے خلاف ہے، حالانکہ اسی کے خبر دینے سے تم یہ بات ثابت کرتے ہو تو یہ کیسے ممکن ہے کہ باوجود اس کے جھوٹی خبر دینے کے باوجود خبر کا کچھ حکم ثابت ہو جائے اور اس بات کے لئے بھی کوئی وجہ معلوم نہیں ہے، کہ اس میں شرکت کے وصف کو ثابت کیا جائے تاکہ اس مال یا دین میں اس کا وارث شامل ہو جائے، (ف: حالانکہ اب ایسا نہیں ہو سکتا ہے)۔

ولانه لو قبض الاجنبى شيئا الخ: اور اس دلیل سے بھی کہ شرکت کے بعد اجنبی کے حق میں اقرار صحیح نہیں رہ سکتا ہے، کیونکہ ایسا کرنا بے فائدہ ہو گا، کیونکہ اگر اجنبی نے اپنا کچھ حصہ وصول کیا تو شریک رہنے والے وارث کو اس بات کا اختیار ہو گا کہ اس میں اجنبی کے ساتھ شرکت کر لے، (کیونکہ شرکت تو مشترک ہونے والی چیز ہے، جو کہ ہر جز میں موجود ہے) اس طرح اس مقدار میں وصول کرنا باطل ہو جائیگا، اور اس طرح برابر ہو گا کہ اجنبی جو کچھ وصول کرے شریک رہنے والا وارث اس سے اپنا حصہ وصول کرتا رہے، یہاں تک سارا حق باطل ہو جائے اس طرح اجنبی کے لئے وارث کی شرکت کی وجہ سے اس کا اقرار کچھ بھی مفید نہ ہو گا، (ف: حاصل یہ ہوا کہ وارث کی شرکت کے بغیر اقرار کے خلاف اور جھوٹ کی دلیل ہے اس لئے وہ اقرار اجنبی کے حق میں بھی باطل ہو گا اور شرکت کو ثابت کرنے میں اجنبی کے لئے اقرار کرنا کچھ مفید نہیں ہو گا، کیونکہ اجنبی کے پاس

اگر ذرہ برابر بھی یہ مال عین یا دین ہوگا تو اس کو بھی وارث بانٹ لے گا اس لئے کوئی فائدہ نہیں ہوگا، اور وصیت میں یہ بات نہیں ہوتی ہے، کیونکہ وصیت صرف اخبار میں ہے: وفی الانشاء حصة الخ: اور وصیت کرنے کی صورت میں ایک کا حصہ دوسرے کے حصہ سے باطل ہونے باقی ہونے سے ممتاز ہوتا ہے، (ف: لہٰذا اجنبی کے لئے جو حصہ باقی رہا وہ نصف ممتاز ہو کر رہا اور وارث کے لئے جو حصہ باطل ہوا وہ بھی نصف ممتاز ہو کر رہا)۔

توضیح: اگر کسی نے ایک اجنبی اور ایک وارث کے لئے کچھ وصیت کی اگر کسی نے ایک زندہ اور ایک مردہ کے لئے وصیت کی اگر کسی نے اپنے قاتل کے لئے اور ایک دوسرے اجنبی کے لئے وصیت کی، اگر کسی نے مال عین یا درہم کا اپنے وارث اور اجنبی کے ذمہ باقی رہنے کا اقرار کیا، تمام مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

قال ومن كان له ثلثة اثواب جيد ووسط وردى فاوصى بكل واحد لرجل فضاع ثوب ولا يدرى ايها هو والورثة تجحد ذلك فالوصية باطلة ومعنى جحودهم ان يقول الوارث لكل واحد منهم بعينه الثوب الذى هوحقك قد هلك فكان المستحق مجهولا وجهالته تمنع صحة القضا وتحصيل المقصود فبطل قال الا ان يسلم الورثة الثوبين الباقيين فان سلمو ازال المانع وهو الجحود فيكون لصاحب الجيد ثلثا الثوب الاجود ولصاحب الاوسط ثلث الجيد وثلث الا دون ولصاحب الادون ثلثا الثوب الادون لان صاحب الجيد لاحق له فى الردى بيقين لانه اما ان يكون وسطا اورديا ولا حق له فيهما وصاحب الردى لا حق له فى الجيد الباقى بيقين لانه اما ان يكون جيدا اووسطا ولاحق له فيهما ويحتمل ان يكون الردى هوالردى الاصلى فيعطى من محل الاحتمال واذا ذهب ثلثا الجيد وثلثا الا دون لم يبق الاثلث الجيد وثلث الردى فيتعين حق صاحب الوسط فيه بعينه ضرورة.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص کے پاس کپڑے کے تین تھان ہوں ایسے کہ ان میں سے ایک قیمتی دوسرا درمیانی اور تیسرا معمولی ہو اس شخص نے ان تھانوں کے بارے میں ہر تھان کے لئے ایک ساتھ ایک ایک آدمی کے لئے وصیت کی مثلاً قیمتی زید کے لئے اور درمیانہ بکر کے لئے اور معمولی خالد کے لئے وصیت کی پھر ان تھانوں میں سے ایک تھان ضائع ہو گیا اور یہ بات معلوم نہ ہو سکی کہ کون سا تھان ضائع ہوا ہے اور وارثین اس سے انکار کرتے ہیں یعنی ہر شخص سے یہ کہتے ہیں کہ تمہارا ہی حق ضائع ہوا ہے تو کل وصیت باطل ہوگی اور معلوم ہونا چاہئے کہ اس جگہ وارثوں کے انکار کے معنی یہ ہیں کہ جن تینوں کے لئے وصیت کی گئی تھی وارث ان میں سے ہر شخص کا نام لیکر یہ ہی کہتا ہے کہ جو تھان تمہارے حق کا تھا وہی ضائع ہوا ہے، یعنی جس کے لئے وصیت کی گئی اس میں سے کسی ایک کے بارے میں بھی وارث یہ اقرار نہیں کرتا کہ تمہارا حق باقی رہ گیا ہے تو اب اس وصیت کی یہ حالت ہو گئی کہ ان دونوں باقی تھانوں کے حقدار کا بھی علم نہیں ہو رہا ہے، اور مستحق کا نام معلوم نہ ہونے کی وجہ سے قاضی بھی پورے یقین کے ساتھ کسی کے حقدار ہونے کا فیصلہ نہیں کر سکتا ہے، اسی طرح سے یہ بات بھی نہیں معلوم ہو رہی کہ وصیت کرنے والے نے کس کے لئے کون سا حق دیا تھا اس بناء پر وہ وصیت ہی باطل ہو گئی، (ف: یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی کہ وارثوں نے ان تینوں کے حق کے باقی ہونے سے انکار کیا اور کسی کو کچھ نہ دیا اس لئے یہ وصیت باطل ہوگی۔

قال الا ان يسلم الورثة الخ: لیکن اگر تمام ورثہ ان دونوں تھانوں کو ان کے حوالہ کر دیں (ف: تو وہ وصیت باطل نہ ہوگی، کیونکہ اس وصیت کا باطل ہونا ان وارثوں کے انکار کی وجہ سے تھا): فاذا اسلمو ا الخ: یعنی اگر وارثوں نے ان تینوں موصی لہ کو

باقی تھان حوالے کر دیئے تو وارثوں کا انکار جو وصیت کے نافذ کرنے سے رکاوٹ بن رہا تھا وہ ختم ہو جائیگا، (ف: اب یہ بات رہی کہ تینوں حقدار کے درمیاں صرف دو تھان کس طرح تقسیم ہونگے اس کے جواب میں فرمایا کہ: **فیکون لصاحب الجید ثلثا الثوب الخ**: یعنی زید کے واسطے جس کو اعلی تھان کی وصیت کی گئی تھی اس کو ان باقی دونوں تھانوں میں سے ایک نمبر تھان کا دو تہائی حصہ ملے گا اور درمیان درجہ یعنی بکر کے لئے موجودہ اعلیٰ درجہ میں سے ایک تہائی اور موجود معمولی درجہ میں سے ایک تہائی حصہ ملے گا، اور معمولی درجہ والے یعنی خالد کے لئے معمولی درجے کی دو تہائی ملے گی، (ف: اس طرح وصیت کی ابتداء میں ان لوگوں کے درمیان جو نسبت یا مناسبت تھی وہی اب بھی باقی رہ گئی، یعنی زید کے لئے سب سے بہتر اور خالد کے لئے سب سے معمولی اور بکر کے لئے نصف بہتر اور نصف معمولی یعنی درمیانی قسم کا ہے، پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ان موجودہ دونوں تھانوں میں جو اعلی ہے شاید کہ وہی حقیقت میں بھی اعلی یا اوسط قسم کا ہو، اور یہ بھی ممکن ہے، اور جو معمولی قسم کا موجود ہے، شاید کہ یہ حقیقت میں درمیانی قسم کا ہو یا بالکل معمولی قسم کا ہو، اس کے سوا اس میں اور کوئی دوسرا احتمال نہیں ہو سکتا ہے، لہذا اب جس طرح کی تقسیم کی گئی وہی صحیح ہے۔

لان صاحب الجید لاحق له الخ: کیونکہ وہ زید جس کے لئے قیمتی تھان کی وصیت کی گئی تھی اس کے لئے اس موجودہ معمولی تھان میں سے کچھ بھی حق نہیں ہے، کیونکہ دونوں موجود تھانوں میں سے جو معمولی قسم کا ہے وہ شاید کہ تینوں تھانوں میں سے درمیانی درجہ یا معمولی قسم کا ہے، (ف: کیونکہ یہ اعلی نہیں ہو سکتا ہے، حالانکہ اس سے ایک اعلی نمبر تھان موجود ہے، جس سے یہ بات یقینی معلوم ہو گئی کہ زید کے لئے اس معمولی سے کپڑے میں کچھ بھی حق نہیں ہے، کیونکہ اس معمولی کپڑے میں یہ دو احتمال ہیں کہ شاید یہ درمیانی یا معمولی درجہ کا ہو) **و لا حق له فیهما**: حالانکہ عمدہ کپڑے والے کو درمیانی یا معمولی کپڑے میں کوئی حق نہیں ہے، (ف: کیونکہ وہ تو صرف عمدہ اور اعلی قسم کے کپڑے کا حق دار ہے، اور جو تھان فی الحال عمدہ قسم کا ہے اس میں اس بات کا احتمال ہے کہ شاید یہی اصلی اور قیمتی یا درمیانی ہو، لیکن وہ ابھی موجودہ حالت میں اعلی قسم کا ہے، لہذا اس کو صرف اسی میں دو تہائی حصہ دیا جائے گا، اور اب خالد یعنی وہ شخص جس کے لئے اصل میں سب سے معمولی تھان کی وصیت ہے وہ صرف موجودہ معمولی قسم کے تھان میں سے ہی پائے گا۔

و صاحب الردی لاحق له الخ: اور زید جو کہ بالکل معمولی تھان کا حق دار ہے۔ اس کو موجودہ باقی دونوں قسموں میں سے اعلی درجہ کا تھان ہو گا یا درمیانہ درجہ کا ہو گا، (کیونکہ ادنی ثواب میں موجود ہے،) حالانکہ خالد کا حق اعلی اور اولی دونوں قسموں میں سے کسی میں نہیں تھا، (ف: اسے مجبوراً معمولی قسم میں سے جو باقی ہے اسے وہی دیا جائے گا، اب اگر کوئی یہ کہے کہ دونوں باقی تھانوں میں سے ایک دوسرے سے اچھا اور بڑھ کر ہے، پس ان ہی میں سے ایک اچھا اور دوسرا معمولی ہو گا، لیکن یہ احتمال ضرور رہتا ہے، کہ شاید جو تھان ضائع ہوا ہے وہی ان دونوں سے اعلی ہو، اس طرح فی الحال جو عمدہ ہے وہی اوسط اور درمیانہ ہو جائے گا، پس زید کو اس میں سے کیوں دیا گیا، اس طرح یہ بھی احتمال ہے کہ جو ضائع ہوا ہے وہی ان دونوں سے اعلیٰ ہو اس طرح فی الحال جو عمدہ ہے وہی اوسط درمیانہ ہو جائے لہذا خالد کو ادنی میں سے کیوں دیا گیا ہے، اس کا جواب یہ کہ یہ بات صحیح ہے کہ ان موجودہ دونوں تھانوں میں سے ہر ایک کے بارے میں یہ احتمال باقی ہے کہ وہی درمیانہ ہو، لیکن فرق یہ ہے کہ اعلی قسم کے بارے میں اعلی اور درمیانہ دونوں قسموں کے ہونے کا گمان ہے، اور معمولی قسم کے بارے میں درمیانہ او معمولی ہونے کا گمان ہے، اور اس کے بغیر چارہ نہیں ہے، کہ ان تینوں آدمیوں کو ان ہی موجودہ تھانوں میں سے دینا چاہئے، لیکن جہاں تک یہ بات یقینی معلوم ہو کہ فلاں شخص جس کے لئے وصیت کی گئی ہے اس کا حق عمدہ اور معمولی تھان میں ہے تو اسے چھوڑ دیا جائے گا، اور جیسے کسی کے بارے میں صرف شک پایا جائے اسے دیا جائے گا۔

اور چونکہ زید کے بارے میں یقینی طور سے یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ موجودہ معمولی تھان میں اس کا حق نہیں ہے، کیونکہ

اس زید کے لئے عمدہ قسم کے تھان کے بارے میں وصیت کی گئی تھی اور موجودہ معمولی تھان میں اعلی تھان ہونے کا گمان بھی نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ اس سے عمدہ ایک تھان موجود ہے بلکہ اس میں درمیانہ اور معمولی ہونے کا گمان موجود ہے، البتہ موجودہ عمدہ تھان میں اعلی ہونے کا گمان موجود ہے اس لئے زید کو اسی میں سے دو تہائی دیدیا جائے، اسی طرح خالد جس کے لئے سب سے معمولی تھان کی وصیت تھی اس کے لئے موجودہ عمدہ تھان میں حق کا نہ ہونا یقینی طور سے معلوم ہے، کیونکہ فی الحال جو سب سے عمدہ تھان ہے اس کے بارے میں بالکل معمولی ہونے کا گمان نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ اس سے معمولی تو ایک موجودہ تھان ہے، اس لئے یہ شخص یقینی طور سے اس عمدہ تھان سے نہیں پائے گا، اور معمولی کے متعلق ایک گمان یہ ہے کہ شاید یہ درمیان درجہ کا ہو اور اس سے جو معمولی تھا وہ شاید ضائع ہو گیا ہو۔

ویحتمل ان یکون الردی الخ: اس میں دوسرا احتمال یہ ہے کہ شاید اصل میں ادنی درجہ کا تھان ہی ہو جو معمولی ابھی موجود ہے، (ف: لیکن اوسط درجہ کا تھان ضائع ہو گیا ہو لہذا خالد کا حق صرف اسی موجود معمولی تھان میں ہونے کا احتمال ہے: **فیعطی من محل الخ**: اس لئے سب سے معمولی وصیت والے کو اسی جگہ سے دیا جائے گا جسکا احتمال ہے، (ف: اور اب بکر یعنی وہ شخص جس کے لئے درمیانہ درجہ کے تھان کی وصیت تھی تو اس کے لئے دونوں تھانوں میں احتمال موجود رہتا ہے، کیونکہ یہ عمدہ تھان شاید بہت ہی عمدہ ہو یا درمیانہ درجہ کا ہو اور معمولی بھی شاید درمیانی درجہ کا ہو یا بالکل ہی معمولی ہو لہذا بکر کو دونوں احتمالوں میں سے برابر کا حصہ دیا جائے گا اس طرح سے عمدہ تھان میں سے ایک تہائی دیا جائے اور معمولی تھان میں سے بھی ایک تہائی دیا جائے، یہاں تک جو کچھ بیان کیا گیا اس بندہ مترجم کا ذاتی بیان ہے اور اگر کوئی چاہے تو اس کو بھی اسی طرح بیان کرے جیسے کہ مصنفؒ نے کہا ہے کہ۔

واذا ذھب ثلثا العبد الخ: یعنی جب عمدہ تھان کی دو تہائی جاتی رہی یعنی زید لے، گیا اور معمولی کی دو تہائی بھی جاتی رہی یعنی خالد لے، گیا تو دونوں تھانوں میں سے فقط عمدہ تھان کی ایک تہائی اور معمولی تھان کی بھی ایک تہائی باقی رہی اس لئے جس کے بارے میں درمیانہ درجہ کے تھان کی وصیت تھی اس کا حق یقینی طور سے صرف اسی باقی مقدار میں مقرر ہو گیا، (ف: لہذا لازمی طور سے وہ شخص اسی حصہ کو پائے گا لیکن اس بیان میں اس ایک بات کا وہم ہوتا ہے، کہ بکر نے جو حق پایا ہے وہ انتہائی لاچاری اور مجبوری میں پایا ہے، حالانکہ اس بندہ مترجم کی تقریر سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ اس کے حق میں یہی چیز عین انصاف کی ہے، پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہو گی جبکہ تینوں تھان اپنے مقدار میں برابر ہو اور اگر برابر نہ ہو مثلاً ایک سو گز کا دوسرا اسی گز کا اور تیسرا چالیس گز کا ہو تو مذکورہ قاعدہ کے مطابق حساب لگایا جائے گا، اور چونکہ یہ بیان غیر ضروری ہے اس لئے اس کو مزید طویل دینے کی گنجائش نہیں رہی لہذا اسی میں اچھی طرح غور کر لینا چاہئے، واللہ اعلم بالصواب۔

توضیح: اگر ایک شخص کے پاس کپڑوں کے تین تھان ایسے ہوں کہ ان میں سے ایک بہت قیمتی دوسرا درمیانہ اور تیسرا معمولی قسم کا ہو، اور ان تینوں تھانوں کو بالترتیب زید و بکر وخالد کے نام کا کر دیا پھر وہ مر گیا، ادھر ان تھانوں میں سے ایک ضائع ہو گیا مگر کسی کو یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ وہ کون سا تھا یا کس کے نام کا تھا، اور ہر شخص یہی کہتا ہو کہ میرا ضائع نہیں ہوا ہے بلکہ کسی اور کا ضائع ہوا ہے، اور ورثہ بھی اسی طرح کہتے ہیں یعنی اگر ورثہ متفق ہو کر ان دونوں تھانوں کو ان تینوں کے درمیان رکھ کر ان کے حوالہ کر دیں، اس کے وہ دو تھان ان تینوں کے درمیان کس طرح انصاف کے مطابق تقسیم کیا جائے

قال واذا كانت الدار بين رجلين اوصى احدهما ببيت بعينه لرجل فانها تقسم فان وقع البيت في نصيب الموصى فهو للموصى له عند ابى حنيفة وابى يوسفؒ رحمهما الله وعند محمد نصفه للموصى له وان وقع في نصيب الاخر فللموصى له مثل ذرع البيت وهذا عند ابى حنيفة وابى يوسفؒ وقال محمدؒ مثل ذرع نصف البيت له انه اوصى بملكه وبملك غيره لان الدار بجميع اجزائها مشتركة فنفذ الاول وتوقف الثانى وهو ان ملكه بعد ذلك بالقسمة التى هى مبادلة لا تنفذ الوصية السالفة كما اذا اوصى بملك الغير ثم اشتراه ثم اذا اقتسموها ووقع البيت فى نصيب الموصى تنفذ الوصية فى عين الموصى به وهو نصف البيت وان وقع فى نصيب صاحبه له مثل ذرع نصف البيت تنفيذ اللوصية فى بدل الموصى به عند فواته كالجارية الموصى بها اذا قتلت خطا تنفذ الوصية فى بدلها بخلاف ما اذا بيع العبد الموصى به حيث لا تتعلق الوصية بثمنه لان الوصية تبطل بالاقدام على البيع على مابيناه ولا تبطل بالقسمة ولهما انه اوصى بما يستقر ملكه فيه بالقسمة لان الظاهر انه يقصد الاصيابملك منتفع به من كل وجه وذلك يكون بالقسمة لان الانتفاع بالمشاع قاصر وقد استقر ملكه فى جميع البيت اذا وقع فى نصيبه فتنفذ الوصيةفيه ومعنى المبدلة فى هذه القسمة تابع وانما المقصود الا فراز تكميلا للمنفعة ولهذا يجبر على القسمة فيه وعلى اعتبار الافراز يصير كان البيت ملكه من الابتداء وان وقع فى نصيب الاخر تنفذ فى قدر ذرعان جميعه مما وقع فى نصيبه اما لانه عوضه كما ذكرناه اولان مراد الموصى من ذكر البيت التقدير به تحصيلا المقصود ه ماامكن الا انه يتعين البيت اذا وقع فى نصيبه جمعابين الجهتين التقدير والتمليك وان وقع فى نصيب الاخر عملنا بالتقدير اولانه زاد التقدير على اعتبار احد الوجهين والتمليك بعينه على اعتبار الوجة الاخر كما اذا علق عتق الولد وطلاق المراة باول ولد تلدة امته فالمراد فى جزأ الطلاق مطلق الولد وفى العتق ولد حى ثم اذا وقع البيت فى نصيب غير الموصى والدار مائة ذراع والبيت عشرة اذرع يقسم نصيبه بين الموصى له وبين الورثة على عشرة اسهم تسعة منها للورثة وسهم للموصى له وهذا عند محمدؒ فيضرب الموصى له بخمسة اذرع نصف البيت ولهم بنصف الدار سوى البيت وهو خمسة واربعون فيجعل كل خمسة سهما فيصير عشرة وعندهما يقسم على احد عشر سهما لان الموصى له يضرب بالعشرة بخمسة واربعين فتصير السهام احد عشر للموصى له سهمان ولهم تسعة ولو كان مكان الوصية اقرار قيل هو على الخلاف وقيل لا خلاف فيه لمحمد والفرق له ان الاقرار بملك الغير صحيح حتى ان من اقر بملك الغير لغيره ثم ملكه يؤمر بالتسليم الى المقر له والوصية بملك الغير لا تصح حتى لوملكه بوجه من الوجوه ثم مات لا تصح وصيته ولا تنفذ.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر ایک مکان بکر اور خالد دو آدمیوں کے درمیان بالکل برابری کے ساتھ مشترک ہو، ان میں سے بکر نے اس مکان سے ایک معین کمرہ کی وصیت ایک شخص مثلاً زید کے لئے کی تو اس وصیت کو نافذ کرنے کے لئے اس مکان کو ان کے یعنی بکر اور خالد دونوں شریکوں کے درمیان تقسیم کردیا جائے گا، اس تقسیم کے بعد اگر وہ مخصوص کردہ اسی بکر کے حصہ میں آیا جس نے دوسرے کے لئے وصیت کی ہے، تو امام ابوحنیفہ وابویوسفؒ کے نزدیک وہ پورا کمرہ اسی موصی لہ یعنی زید کے نام ہوجائے گا اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کے لئے صرف آدھا کمرہ ہی وصیت کے حساب سے ملے گا: وان وقع فى نصيب الاخر الخ: اور اگر یہ کمرہ دوسرے شریک یعنی خالد کے حصہ میں آیا تو اس زید کے لئے اس پورے کمرہ کے عوض صرف اتنی زمین جس میں وہ کمرہ موجود ہے، بکر کے حصہ کی زمین سے اسے دی جائیگی، یعنی وارثوں سے اس حصہ کی تقسیم کرائی جائیگی، جو کمرہ کی زمین کے برابر ہوگی، لیکن یہ قول امام ابوحنیفہ وابویوسفؒ کا ہے، کہ پورے کمرہ کی زمین کے برابر ہو، اور

امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ کمرہ کی زمین سے آدھے کے برابر زمین دی جائیگی، (ف: اور دونوں صورتوں میں کمرہ کا باقی دوسرا حصہ دوسرے شریک کی اجازت پر موقوف ہوگا)۔

له انه اوصى يملكه الخ: امام محمدؒ کی دلیل پورا کمرہ یا اس کے برابر کی صرف زمین کے آدھے ہو جانے کی یہ ہے کہ اس وصیت کرنے والے نے اپنی ملکیت کی زمین کے ساتھ دوسرے شخص کی ملکیت کی بھی زمین کی وصیت کر دی ہے، اس لئے کہ وہ مکان اپنے پوری زمین اور عمارت وغیرہ کے ساتھ ان دونوں میں برابر کی ملکیت میں ہے، اس لئے اس کی وصیت صرف ملکیت میں نافذ ہوگی، اور دوسرے شریک کی جتنی ملکیت میں اس نے تصرف کیا ہے یا اس کی وصیت کی ہے وہ اس کے شریک کی اجازت پر موقوف رہے گی، (ف: اسی لئے اگر وہ شریک بھی اجازت دے تو وہ وصیت بھی دوسرے شریک کی طرف سے نافذ ہو جائیگی، اگر یہ سوال ہو کہ وصیت کرنے والا جبکہ اس معین کمرہ کا مکان کی تقسیم کے بعد پورے طور سے مالک ہو گیا ہے اگرچہ اس سے پہلے مکمل مالک نہ تھا، تب اس نے اپنے ہی کمرہ کی وصیت کی اور اسی کو حوالہ کیا، اس لئے دوسرے شریک کی اجازت پر باقی حصہ کی وصیت کیوں موقوف رہیگی، تو مختصر اجواب یہ ہوگا کہ تقسیم کرنے کے معنی میں جدا کرنا اور ایک شریک کے حصہ کو دوسرے شریک کے حصہ سے تبادلہ کرنا)۔

وهو ان ملكه بعد ذلك القسمة الخ: اور وصیت کرنے والا اگرچہ مکان کی تقسیم کی وجہ سے وصیت کے بعد اس پورے کمرہ کا مالک ہو گیا ہے، کیونکہ تقسیم میں مبادلہ مال ہوتا ہے، پھر بھی پہلی کی گئی وصیت اب نافذ نہ ہوگی، (ف: کیونکہ اس تقسیم سے اپنی بعینہ ملکیت نہیں ہوتی ہے، بلکہ مبادلہ کے طور پر حاصل ہوتی ہے، اس لئے اس تقسیم اور بٹوارہ کے بعد ہی اب اس کمرہ کا مکمل مالک ہوا ہی، یعنی وصیت کرنے کے وقت وہ مالک نہ تھا پھر اس نے دوبارہ وصیت نہیں کی ہے، یہ وصیت تو اس تقسیم سے پہلے ہی کی تھی، اس لئے وہ کمرہ اور اس کی ملکیت اپنی پرانی حیثیت پر باقی رہے گا، یعنی وہ پہلے صرف آدھے کمرہ کا پہلے مالک تھا اس لئے اب بھی وہ اسی کا مالک ہوگا، اور تقسیم کے بعد تبادلہ سے جس حصہ کا مکمل مالک ہو گیا ہے، اس میں پرانی وصیت نافذ نہ ہوگی)۔ **كما اذا اوصى بملك الغير الخ**: اس کی صورت ایسی ہی ہوگی کہ جیسے کسی نے کسی دوسرے کی کسی چیز کی وصیت کی بعد میں وہ چیز اس کے مالک سے خرید لی تو بالاتفاق وہ وصیت صحیح نہیں ہوگی، (ف: اسی طرح یہاں بھی وہ اپنے شریک کے اس نصف کمرہ کو جسے اس نے تقسیم کے بعد حاصل کیا ہے، اس میں بھی وصیت نافذ نہیں ہوگی)۔

ثم اذا اقتسموها ووقع البيت الخ: پھر جب موصی کے لوگوں نے اس مکان کو دونوں کے درمیان تقسیم کر دیا جس سے وہ کمرہ اسی موصی کے حصہ میں آگیا تو جس کمرہ کی اس نے وصیت کی تھی اسی کے مطابق اسے موصی کے اپنے حصہ کا نصف کمرہ اسی کو دیدیا جائے گا، اور اگر وہ کمرہ تقسیم کے بعد دوسرے شریک کے حصہ میں آگیا تو موصی لہ اس کمرہ کی آدھی زمین کے برابر اسے صرف زمین دیدی جائیگی، تاکہ اس قاعدہ پر عمل ہو جائے کہ اگر کسی چیز کی کسی کو دینے کی وصیت کی جائے اور وہ چیز گم ہو جائے تو اس چیز کا عوض جو کچھ بھی ہو اسی سے اس وصیت پر عمل کیا جائے یعنی وصیت پوری کی جائے، یعنی اصل قاعدہ یہ ہے کہ جب وصیت کی چیز موصی کے اپنے ذاتی اختیار کے بغیر اس طرح سے ضائع ہو جائے کہ اس کا عوض موجود ہو تو اسی عوض سے اس کی وصیت پوری کی جائیگی: **كالجارية الموصىٰ بها الخ**: جیسے کسی نے کسی کے لئے اپنی باندی کی وصیت کی تھی اور وہ کسی طرح غلطی سے قتل کر دی گئی تو اس کی جو دیت لازم کی جائیگی اسی سے اس کی وہ وصیت پوری کی جائیگی، (ف: اور اس کے لئے اس بات کی یہ شرط ہے کہ موصی کے اپنے ارادہ سے وہ چیز اپنا عوض چھوڑ کر ضائع نہ ہوئی ہو): **بخلاف ما اذا بيع العبد الخ**: اس کے برخلاف اگر موصی نے وصیت کئے ہوئے اپنے غلام کو خود ہی فروخت کر دیا تو اس سے حاصل ہونے والی رقم سے وہ وصیت ادا نہیں کی جائیگی اور نہ ہی اس رقم سے اس کا کوئی تعلق ہوگا کیونکہ وصیت کی ہوئی چیز کو بیچنے سے ہی اس کی وصیت کو ختم کر دینا ہوتا ہے، جیسا کہ اس سے پہلے ہم نے وصیت سے رجوع کر لینے کے باب میں بیان کر دیا ہے۔

ولا تبطل بالقسمة: لیکن اس وصیت کی چیز کو تقسیم یا بٹوارہ کر دینے سے اس کی وصیت باطل نہیں ہوتی ہے، (ف: کیونکہ اس کی تقسیم کر دینے سے اس چیز کو ضائع یا گم کرنا مقصود نہیں ہوتا ہے، بلکہ اس تقسیم سے وصیت کے معاملہ کو مکمل کر دینے کے لئے مفید بن جاتا ہے، اس لئے اس تقسیم سے وصیت کا ارادہ پختہ اور مؤکد ہو جاتا ہے، اگر کسی کو اس بات کا وہم ہو جائے مذکور مسئلہ میں وہ کمرہ تو اسی تقسیم کی وجہ سے وصیت پر عمل کے قابل نہیں رہا، تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ ایسا ہونے میں وصیت کرنے والے کا کوئی اختیار نہیں ہوتا ہے، اسی لئے بندہ مترجم نے اس میں یہ قید لگادی ہے کہ موصی کے مقصد و اختیار کے بغیر وصیت کی چیز اس طرح ختم ہوئی ہو کہ اس کا عوض باقی رہ گیا ہو، چنانچہ اس قید کی وجہ سے عقد بیع اس سے خارج ہو گئی اور جیسے کہ بدلہ کے ساتھ ہبہ کرنا اس سے خارج ہوتا ہے، کیونکہ وصیت کرنے والے نے اپنے اختیار کے ساتھ اس کو بدلنے کا ارادہ کیا ہے۔

لہٰذا اس عوض میں وصیت نافذ نہیں ہوگی، پھر معلوم ہونا چاہئے کہ امام محمدؒ کی دلیل کی تفصیل میں مصنف ہدایہؒ نے تقسیم کی جو کیفیت بیان کی ہے وہی کیفیت امام ابو حنیفہ وابو یوسفؒ کے نزدیک ہے، البتہ صرف اس بات میں اختلاف ہے کہ تقسیم سے وہی کمرہ جس کی وصیت کی گئی ہو وہ یا اس کے عوض اتنی ہی زمین دوسری جگہ ہو تو وہ شیخینؒ کے نزدیک پوری ہی وصیت ہے، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک اس کے صرف نصف میں وصیت نافذ ہوگی، کیونکہ وصیت کرنے کے وقت اس موصی کی ملکیت اس کے مشترک ہونے کی وجہ سے صرف آدھے حصہ پر تھی، اس کے بعد اگر باقی حصہ بھی حاصل ہو جائے تو وہ تبادلہ کے ذریعہ یعنی اپنا حصہ دے کر وہ حصہ لیا گیا ہے، البتہ یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ اگر یہی دلیل ہو کہ موصی کے ساتھ دوسرا شریک اس کے ہر جزو میں حق دار ہو تو پہلا نصف بھی متعین نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ اس حصہ میں بھی اس کا شریک نصف کا حق دار ہے، جبتک کہ تقسیم کے بعد وہ علیحدہ نہ کر دیا جائے، اسی لئے شیخینؒ نے اس موصی کے اصل مقصود کا لحاظ رکھا ہے کہ وہ اس مخصوص کمرہ کی وصیت سے یہ ارادہ رکھتا ہے کہ یہی کمرہ یا اس کے بدلہ اتنی ہی زمین اس کو مل جائے جس کے لئے وصیت کی گئی ہے، تاکہ اسے فائدہ حاصل ہو جائے۔

ولهما انه اوصى بما يستقر ملكه الخ: اور شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ وصیت کرنیوالے نے ایسی چیز کی وصیت کی جس میں اس کی ملکیت تقسیم کے ذریعہ پختہ ہو جائیگی، (اور یہ بات قیاس سے بعید نہیں ہے بلکہ بہت زیادہ امید کی جاتی ہے، کہ اس کا شریک اس طرح کی وصیت کے بعد خود ہی وہ کمرہ اسی کو دینے پر راضی ہو جائے کیونکہ مسلمان نیک کاموں میں ایک دوسرے کی مدد کیا کرتے ہیں، بالخصوص اس صورت میں کہ دوسرے شریک کا کوئی نقصان نہیں ہے، کیونکہ بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ وصیت کرنے والے نے ایک ایسی جگہ دوسرے کو دینے کی نیت کی ہے جس سے وہ شخص ہر حال اور ہر وقت پورے طریقہ سے فائدہ اٹھا سکے اور یہ بات اسی وقت ممکن ہے جبکہ اسے تقسیم کر دیا جائے کیونکہ غیر تقسیم شدہ یا مشترک چیز سے پورے طور پر فائدہ حاصل کرنا مشکل ہوتا ہے، پھر تقسیم کر دینے سے جب یہ کمرہ اسی موصی کے حصہ میں آجائے تو وہ کمرہ اسی کی ملکیت ہو جائیگی، اس لئے اس میں کی ہوئی وصیت نافذ ہو جائیگی، (ف: اب ایک شبہ یہ ہوتا ہے کہ موصی نے تو اس حصہ کو مبادلہ میں حاصل کیا ہے، کیونکہ تقسیم میں مبادلہ کے معنی ہوتے ہیں اس لئے اس کا جواب دیا)۔

ومعنى المبادلة في هذه القسمة الخ: کہ تقسیم میں مبادلہ کے معنی پائے جاتے ہیں مگر یہ مبادلہ کے معنی تابع ہو کر پائے جاتے ہیں کیونکہ اس کی اصل غرض صرف اپنے حصہ کو دوسرے کے حصہ سے جدا کرنا ہے، تاکہ جس کے لئے وصیت کی گئی ہے وہ اس چیز سے بھرپور فائدہ حاصل کر سکے، (ف: یعنی اس بٹوارہ کی اصل غرض یہ نہیں ہے کہ صرف اپنے مالوں کا تبادلہ ہو بلکہ تبادلہ خاص ضرورت کی بناء پر ہوتا ہے، اور چونکہ موجودہ صورت میں دونوں شریکوں کی جنس ایک ہی ہے اس لئے مقصود اصلی یہ ہوا کہ ہر شخص اپنے اپنے حصہ سے پورا پورا فائدہ حاصل کر سکے، اگرچہ حیوانات اور دوسرے سامان میں تبادلہ کے معنی زیادہ پائے جاتے ہوں: **ولهذا يجبر الخ**: اسی وجہ سے دوسرا شریک ان چیزوں میں بٹوارہ کرنے پر مجبور کیا جاسکتا ہے، (ف: یعنی ایک ہی

جنس ہونے کی وجہ سے اگر ایک شریک قاضی کے پاس ان چیزوں کی تقسیم کرانے کی درخواست کردے تو وہ اس دوسرے شریک کو ان چیزوں کی تقسیم پر مجبور کرے گا یعنی وہ اگرچہ اس پر راضی نہ ہو، اور اگر اس میں تبادلہ کے معنی غالب ہوتے تو دوسرے کو مجبور نہیں کیا جاسکتا کیونکہ یہ آپس کی رضامندی پر موقوف ہے، اس بات کی خاص وجہ یہ ہے کہ اس میں چیزوں کا تبادلہ اصلاً نہیں بلکہ تبعاً ہے، اور اصل مقصود اس سے صرف یہ بات ہے کہ دونوں شریک میں سے ہر ایک اپنے اپنے حصہ سے پورا فائدہ حاصل کرسکے، لہٰذا اس موقع پر اس لفظ سے خاص کرنے اور جدائی کے معنی کا اعتبار ہے)۔

وعلی اعتبار الافراز الخ: اور اس سے جدائی کے معنی کا اعتبار ہو جانے سے ایسا ہوگا کہ گویا وہ کمرہ شروع سے ہی وصیت کرنے والے کی ملکیت تھی، (ف: اور اسی کو اس نے ایک شخص کے نام وصیت کردی ہے، اس لئے یہ وصیت بالکل صحیح ہوگی اور وہ کمرہ اس موصی لہ کو دیدیا جائے گا، لیکن یہ صورت میں ہوگی جبکہ مکان کی تقسیم کے بعد کمرہ اسی وصیت کرنے والے کے حصہ میں آیا ہو: وان وقع فی نصیب الاخر الخ: اور اگر گھر کی تقسیم کے بعد وہ کمرہ دوسرے شریک کے نام میں نکلا ہو تو اب وصیت میں وہ کمرہ نہیں رہے گا، بلکہ اب اس کمرہ کے برابر زمین کا وہ خالی حصہ جو اس مکان کے کسی بھی حصہ میں اس کے نام نکلا ہو وہ وصیت میں مخصوص ہوگا، (ف: یعنی اگر وہ کمرہ تقسیم مکان کے بعد دوسرے شریک کے حصہ میں آیا ہو تو یقیناً اس کمرہ کے بدلہ اسی مکان میں کسی جگہ دوسرا حصہ اس کے نام نکلا ہوگا، پس اس موصی کے حصہ میں زمین کا جتنا ٹکڑا بھی آیا ہوگا اسی میں سے اس کمرہ کو گزوں سے ناپ کراتنے ہی گزوں کا ٹکڑا اس موصی لہ کو ملے گا)۔

اما لانہ عوضہ الخ: خواہ اس دلیل سے کہ کمرہ کے بدلہ زمین کا جو ٹکڑا ملا ہے وہی اس کمرہ کا عوض ہے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کردیا ہے، (ف: وہ یہ کہ جب وصیت کی چیز اس موصی کے قبضہ سے اس طرح نکل جائے کہ اس موصی کے اپنے کسی بھی اختیار عمل کے وہ اپنا عوض بھی چھوڑدے تو اب یہی عوض موصی بہ یعنی اس چیز کے عوض ہو جاتا ہے، اور اسی میں یہ وصیت نافذ کی جاتی ہے، تو یہاں بھی وہ ہی قاعدہ جاری ہوگا کیونکہ جب موصی نے مشترک مکان سے اس کمرہ کی وصیت کی تھی تو وہ یہ بات جانتا تھا کہ شاید میرے حصہ میں یہ کمرہ نہ آئے اور یہ بھی ممکن ہے کہ میرے ہی حصہ میں آجائے، اب اگر اس کے ذہن میں یہ بات ہو کہ کمرہ میرے حصہ میں آجائے پھر بھی یہ نہ آیا تو اس کی صورت ایسی ہو جائیگی کہ بے اختیار وہ کمرہ اس کے قبضہ سے نکل گیا مگر اپنا عوض خالی جگہ موصی کے لئے چھوڑ گیا، لہٰذا اب اسی عوض میں سے اس کی وصیت نافذ کی جائیگی: اولان مراد الموصی الخ: یا اس دلیل سے کہ وصیت کے وقت کمرہ کا تذکرہ کرنے سے اس موصی کی مراد ہی یہ ہو کہ اس کمرہ کی زمین کے برابر کسی بھی جگہ پر زمین کا ایک ٹکڑا اسے دیدیا جائے گا، اس لئے جہاں تک ممکن ہو اس موصی کے اصل مقصود کو پورا کیا جائے گا، (ف: یعنی جبکہ وہ کمرہ ایک مشترک مکان کے اندر بنا ہوا ہے تو ہمیں یہ بات سمجھ میں آتی ہے، کہ وہ موصی یہ جانتا تھا کہ شاید یہ کمرہ میرے حصہ میں نہ آئے، اس کے باوجود کمرہ ہی کی وصیت کی تو ہمیں یہ یقین ہو گیا کہ اس موصی کی مراد اس موصی لہ کو خواہ یہی کمرہ ملے یا اس کا مثل اسے دیدیا جائے اسی لئے ہم نے کسی بات کو ذہن میں متعین کرکے نہیں رکھا تا کہ جتنا بھی ممکن ہو اس موصی کا مقصود پورا کیا جاسکے۔

الا انہ یتعین البیت الخ: مگر اتنی بات یقینی ہے کہ اگر وہ کمرہ ہی اس موصی کے حصہ میں آجائے تو وہی کمرہ اس موصی لہ کو دینا لازم ہوگا، تا کہ اس جگہ کا اندازہ رکھنا یا اسے صرف مراد لینا دونوں صورتوں کو جمع کرنا حاصل ہو جائے، (ف: یعنی اگر اس موقع میں کسی کو یہ وہم ہو جائے کہ جب تم نے اس موصی کے دل کی بات کی دو صورتوں میں متعین کردی یعنی یہی کمرہ ہوگا یا اس کے برابر کی زمین اسے دی جائیگی، تب مناسب تو یہ بات تھی کہ اگر وہ کمرہ ہی اس موصی کے حصہ میں آجائے جب بھی موصی کو یہی اختیار ہو کہ وہ اگر چاہے تو وہی کمرہ اس موصی لہ کو دے اس طرح اگر چاہے تو اب بھی کمرہ کے عوض اتنی ہی خالی زمین اسی حلقہ میں کہیں پر دلادے، تا کہ یہاں پر جو صورتیں ہیں ایک یہ کہ اس مخصوص کمرہ کو اس موصی لہ کی ملکیت میں دیدے، یا اس کے

برابر ناپ کر اتنی ہی زمین دے، لہذا ان دونوں صورتوں پر حتی الامکان اس طرح عمل ہوگا کہ اگر وہی کمرہ اس کے حصہ میں آجائے تو وہی کمرہ دیا جائے)۔

وان وقع فی نصیب الاخر الخ: اور اگر وہ کمرہ تقسیم مکان کے بعد دوسرے شریک کے حصہ میں آجائے تو ہم نے اس سے اس کمرہ کی چاردیواری کی مقدار یعنی گز سے ناپ کر اس کی لانبائی اور چوڑائی کا اندازہ کرنا مراد لیا ہے، یا ہم یہ کہتے ہیں کہ اس موصی نے خود ہی دونوں صورتوں میں سے ایک میں کمرہ کے برابر زمین کی لانبائی اور چوڑائی مراد لی ہے، اور دوسری صورت میں محض مالک بنادینا مراد لیا ہے، (ف: یعنی گویا موصی نے اپنے دل میں پہلے ہی یہ بات طے کرتے ہوئے وصیت کی ہے کہ اگر وہ کمرہ بعد تقسیم مکان میرے ہی حصہ میں آجائے تو وہی کمرہ اسے دیدینا ہے، یا اگر وہ میرے حصہ میں نہ آئے تو وہ میرے حصہ کی زمین سے اس کمرہ کے برابر زمین کا مالک بن کر رہائش اختیار کرلے، یا اس سے وہ دوسرا نفع حاصل کرے، اور اس مسئلہ کی دوسری بہت سی نظریں موجود ہیں)۔

کما اذا علق عتق الولد الخ: جیسے کسی نے اپنی باندی کے ہونے والے بچہ کا آزاد ہونا اور اپنی موجودہ بیوی کو طلاق دینا اس کے پہلے بچہ کی پیدائش پر جو اس کی باندی سے ہے معلق کررکھا ہو، (ف: مثلاً اس طرح کہا کہ میری یہ باندی جب بھی اپنے شوہر سے پہلا بچہ جنے گی تو وہ بچہ آزاد ہوگا اور میری اس بیوی کو طلاق ہوگی) کہ اس میں بیوی کو طلاق ہونے کے لئے مطلقاً بچہ کا ہونا مراد ہے، (ف: یعنی وہ بچہ جو باندی کو دوسرے شوہر سے پیدا ہو، اس میں بچہ کا ہونا مطلق ہے کہ خواہ وہ بچہ زندہ پیدا ہو یا مردہ پیدا ہو، بہر صورت اس کی بیوی کو طلاق ہوجائیگی)، لیکن اس بچہ کے آزاد ہونے کے لئے بچہ کا زندہ ہونا مراد ہی، (ف: کیونکہ جب باندی زندہ بچہ جنے گی جبھی وہ آزاد ہوگا، اس سے معلوم ہوا کہ اس نے پہلے بچہ سے طلاق ہونے کے لئے مطلق مراد لیا ہے کہ وہ بچہ زندہ پیدا ہو یا مردہ، لیکن غلام کے آزاد ہونے کے لئے اس کا زندہ ہونا ہی مراد لیا ہے، اسی طرح اس جگہ پر ہے کہ اگر وہ کمرہ ہی حصہ میں آجائے تو وہی کمرہ مراد ہوگا، اور اگر وہ کمرہ مکان کی تقسیم کے بعد اس کے حصہ میں نہ آجائے تو اس کمرہ کی بجائے اتنی ہی زمین اسے دیدی جائیگی، اب ایک سوال یہ ہوا کہ جب وہ کمرہ حصہ میں نہیں آیا تو پھر اس کی تقسیم کس طرح ہوگی، تو اس کے جواب میں فرمایا کہ۔

ثم اذا وقع البیات الخ: پھر جب کمرہ اس موصی کے حصہ میں نہ آکر دوسرے شریک کے حصہ میں آگیا اور مکان سو گز پر ہے، (ف: جس میں سے نصف یعنی پچاس گز اس موصی کے حصہ میں آیا اور باقی نصف کے پچاس گز دوشریک کے حصہ میں آیا): **والبیت عشرۃ اذرع الخ**: اور وہ کمرہ دس گزوں پر ہے، (ف: پس امام محمدؒ کے قول کے مطابق اس میں سے صرف پانچ گز موصی لہ کے حصہ کے ہوں گے، لیکن شیخینؒ کے فرمان کے مطابق پورے دس گز اس کے حصہ کے ہوں گے): **یقسم نصیبۃ بین الموصیٰ لہ الخ**: اور امام محمدؒ کے نزدیک کہ ایک شریک یعنی موصی کا حصہ موصی لہ اور وارثوں کے درمیان دس حصوں پر تقسیم کیا جائے، ان میں سے نو حصے وارثوں کے لئے ہوں گے، اور ایک حصہ موصی لہ کے لئے ہوگا، (ف: اس طرح پورے مکان کا نصف پچاس گز کا دسواں حصہ یعنی پانچ گز صرف موصی لہ کے لئے ہوگا: **فیضرب الموصی لہ الخ**: اس طرح موصی لہ نصف کمرہ یعنی پانچ گز کے حساب سے اور بقیہ وارثین پانچ گز سے کم یعنی پینتالیس گز کے حساب سے حصہ دار بنائے جائینگے، اس طرح سے ہر پانچ گز کا ایک حصہ ہوگا اور کل دس حصے ہوں گے۔

وعندھم یقسم علی احد عشر سھما الخ: اور امام ابوحنیفہ وابویوسفؒ کے نزدیک پچاس گز یعنی نصف مکان کے گیارہ حصے کئے جائینگے، (اور ہر حصہ پانچ ہی گز کا ہوگا، کیونکہ قول کے مطابق موصی لہ دس گز کے حساب سے اور ورثہ پینتالیس گز حصہ دار بنائے جائینگے اس طرح سے کل گیارہ حصے اور ہر حصہ پانچ گز کا ہوگا، ان میں سے اس موصی لہ کو دو حصے اور وارثوں کے لئے نو حصے ہوں گے، (ف: مگر حساب میں کسر واقع ہوگی کیونکہ پچاس گز کے زمین کے ٹکڑے کو بالکل برابر بنانا ہوگا، پھر یہ معلوم ہونا

چاہئے کہ امام محمدؒ کا اختلاف ایسی صورت میں ہے جبکہ وصیت کرنے والے نے اس مشترک مکان میں ایک معین کمرہ کے متعلق وصیت کی ہو: ولو كان مكان الوصية اقرار الخ: اور اگر لفظ وصیت نہ کہہ کر اس نے کوئی اقراری لفظ کہا ہو،(ف: مثلاً زید وبکر کے درمیان ایک مشترک مکان ہو اور زید نے اس میں سے ایک معین کمرہ کے متعلق خالد کے ان الفاظ سے اقرار کیا ہو کہ یہ کمرہ خالد کی ملکیت ہے، یا وہ اس کا مالک ہے تو کیا امام محمدؒ کا اس مسئلہ میں بھی اختلاف ہے، کیونکہ شیخینؒ کے نزدیک وصیت کے مسئلہ کی طرح اس مسئلہ میں بھی اختلاف ہے)۔

قيل هو على اخلاف الخ: تو بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اس مسئلہ میں بھی پہلے مسئلہ کی طرح اختلاف ہے،(ف: یعنی امام ابو حنیفہ وابو یوسفؒ کے نزدیک اس خالد یعنی جس کے لئے کمرہ کے لئے اقرار کیا ہے، یہی کمرہ اور اگر نہ ہو سکے تو اس کی زمین کے برابر زمین ہی پائے گا، اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ صرف نصف پائے گا، کیونکہ اس مشترک مکان میں اس اقرار کرنے والے کی صرف آدھی ملکیت ہے: وقيل لاخلاف فيه الخ: اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اس صورت میں امام محمدؒ کا کوئی اختلاف نہیں ہے،(ف: بلکہ شیخینؒ کی قول کے موافق ہی امام محمدؒ کا بھی قول ہے، ع، اور یہی قول اصح ہے، عن، الحاصل امام محمدؒ کے نزدیک وصیت واقرار میں فرق ہے: والفرق لمحمدؒ الخ: امام محمدؒ کے نزدیک ان دونوں الفاظ میں فرق کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے شخص کی ملکیت کے بارے میں اقرار کرنا صحیح ہوتا ہے،(ف: یعنی فی الحال اگر چیز کی ملکیت دوسرے کی ظاہر ہو اس کے بارے میں اقرار کر لینا صحیح ہوتا ہے)۔

حتى ان من اقر الخ: یہاں تک کہ جس نے دوسرے کی ملکیت کا دوسرے کی ملکیت کا اقرار کیا،(ف: مثلاً خالد نے زید کی ملکیت کا بکر کی ملکیت مان کر اقرار کیا) پھر خالد کسی طرح اس چیز مالک ہو گیا تو خالد کو یہ حکم دیا جائے گا کہ وہ چیز اس بکر کے حوالہ حوالہ کر دے،(ف: اور چونکہ امام محمدؒ کے نزدیک بٹوارہ میں مبادلہ کے معنی پائے جاتے ہیں اس لئے خالد نے گویا اس کمرہ کے عوض دوسری چیز بدل لی ہے اس لئے اس کمرہ کا عوض اس کے حوالہ کر دے): والوصية بملك الغير الخ: اور دوسرے کی ملکیت کی وصیت کرنا صحیح نہیں ہے، اس بناء پر موصی کس طرح سے اس چیز کا مالک بھی ہو جائے، پھر مر جائے تب بھی اس کی وصیت صحیح نہیں ہوگی یعنی نافذ نہیں ہوگی،(ف: معلوم ہونا چاہئے کہ وہ بعض مشائخ جنہوں نے اقرار کے مسئلہ میں بھی امام محمدؒ کے خلاف بیان کیا ہے، شاید انہوں نے مریض کے اقرار کو وصیت کے معنی میں سمجھا ہے، حالانکہ اقرار کا مسئلہ صرف مریض کے ساتھ ہی مخصوص نہیں ہے، اس لئے اس میں اچھی طرح غور کر لیں)۔

توضیح: اگر ایک مکان دو آدمیوں کے درمیان برابر برابر ملکیت میں ہو گا، اور ان میں سے ایک شریک نے اپنے حصہ میں سے ایک کمرہ دوسرے شخص کے نام وصیت کر دی، اس کے بعد اس مکان کا بٹوارہ کر دیا گیا، اب اگر وہ اسی موصی کے حصہ میں آیا یا دوسرے شریک کے حصہ میں آگیا، اگر اسی مسئلہ میں بجائے لفظ وصیت کے لفظ اقرار کہا، مسائل کی پوری تفصیل، اقوال ائمہ کرام، حکم، دلائل مفصلہ

قال ومن اوصى من مال رجل لاخر بالف بعينه فاجلز صاحب المال بعد موت الموصى فان دفعه فهو جائز وله ان يمنع لان هذا تبرع بمال الغير فيتوقف على اجازته واذا اجاز يكون تبرعا منه ايضا فله ان يمتنع من التسليم بخلاف ما اذا اوصى بالزيادة على الثلث واجازت الورثة لان الوصية فى مخرجها صحيحه لمصادفتها ملك نفسه والامتناع لحق الورثة فاذا جازوها سقط حقهم فنفذ من جهة الموصى .

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر زید نے بکر کے لئے خالد کے مال میں سے معین ہزار روپے کی وصیت کی، پھر اس موصی زید کے مر جانے کی بعد خالد نے اس کی اجازت دے دی (تو بھی اس بکر کو اس پر حق ملکیت کا دعویٰ نہ ہوگا) اب اگر خالد نے وہ مال اٹھا کر بکر کو دے دیا تب وہ مال خالد کا ہو جائے گا، لیکن دینے سے پہلے تک اسے اختیار ہوگا کہ بکر دے یا نہ دے، یعنی دینے سے انکار کر دے، (ف: اگر اس سے پہلے اس نے خالد کو دینے کی اجازت دے دی ہو): **لان هذا تبرع الخ**: کیونکہ زید کا ایسا کرنا اس کا صرف ایک احسان ہے اس لئے اس غیر شخص یعنی مال کے مالک کی اجازت پر موقوف رہیگا، (ف: کہ اگر وہ اجازت دیدے تو جائز ہوگا ورنہ باطل ہوگا): **واذا اجاز الخ**: اور جب مال کا مالک بھی جو کہ ایک غیر شخص ہے اجازت دیدے تو یہ اس کی طرف سے بھی تبرع ہی ہوگا، (ف: یعنی وہ اس مال کو اس بیت کے ترکہ سے واپس نہیں لے سکتا ہے، کیونکہ اس کا اجازت دینا اس کی طرف سے تبرع اور احسان ہے)۔

فله ان يمتنع من التسليم الخ: اسی لئے مال کے مالک کو اس بات کا اختیار باقی رہے گا کہ اسے دینے سے انکار کر دے، (ف: کیونکہ اس قسم کے احسان کرنے پر کوئی بھی کسی کو مجبور نہیں کر سکتا ہے، اسی طرح اس طرح کی پیش کش کرنے والے پر یہ لازم ہوگی، کیونکہ یہ وصیت اپنی اصل جگہ سے واقع نہیں ہوئی ہے، کہ اسے اس کا کوئی حق ہی نہیں تھا): **بخلاف ما اذا اوصىٰ الخ**: اس کے برخلاف اگر ایسی صورت ہو کہ ایک شخص اپنی تہائی مال سے زیادہ مقدار کی وصیت کرے اور ورثہ بھی اس زائد مقدار کی اجازت دیدیں، (ف: تو ایسا کرنا جائز ہوگا، اور بعد میں ان وارثوں پر ایسا کرنے کے لئے جبر بھی کیا جائے گا): **لان الوصية في مخرجها الخ**: اس لئے کہ یہ وصیت اپنی جگہ بالکل صحیح اور جائز ہو گئی ہے، کیونکہ اس نے یہ وصیت اپنی ذاتی ملکیت کی ہے، اور اس تہائی سے زائد کی وصیت اس لئے صحیح نہیں ہوگی کہ اس میں وارثوں کا حق متعلق ہو چکا ہے۔

فاذا اجازوها الخ: اور جب ان وارثوں نے اس وصیت کی اجازت دیدی تو ان کا اس ترکہ سے حق ختم ہو گیا، اس لئے وہ وصیت اسی موصی کی طرف سے نافذ ہوگی، (ف: اس طرح سے کہ گویا یہ مال ان وارثوں کا نہیں ہوا تھا اور اس موصی کی وصیت خود اس کے اپنے مال سے ہوئی ہے، توضیح: اس مسئلہ کی اس طرح سے ہے کہ اگر میت پر اس کے مال کے برابر ہی دوسروں کا قرض بھی ہو تو اس ترکہ کے مال سے کسی وارث کا حق متعلق نہیں ہوتا ہے، بلکہ وہ سارا مال اسی میت کا باقی رہتا ہے، اس لئے میراث کے معنی یہ نہیں ہیں کہ وہ مال وارثوں کا ذاتی ہو جاتا ہے، بلکہ اس سے دوسرے حقوق کے ساتھ وارثوں کا بھی حق متعلق ہو جاتا ہے، تو بالترتیب ضروری حقوق مثلاً تجہیز و تکفین اور قرضوں سے فارغ ہو جانے کے بعد اگر بچ رہے تو کسی مزاحم نہ ہونے کی وجہ سے وارثوں کا بھی حق سامنے آجاتا ہے، پھر جب وارثوں نے بھی تہائی مال سے زائد مال میں اجازت وصیت کی اجازت دیدی تو اب ان کے حق کی بھی مزاحمت ختم ہو جائیگی، اس لئے یہ مال پھر اسی موصی کا باقی رہ گیا، اس لئے اس کی وصیت نافذ ہو جائیگی، اور وارثوں کو اس سے روکنے کا اب حق باقی نہ رہا، تنبیہ: اگر ایک شخص کے صرف دو بیٹے ہوں اور وہ اپنے تہائی مال کے لئے وصیت کر دے تو ان تینوں میں سے ہر ایک کے لئے تہائی مال ہوگا جو تجہیز و تکفین اور قرض کی ادائیگی کے بعد باقی رہا۔

توضیح: اگر زید نے بکر کے لئے خالد کے مال میں سے متعین ہزار روپے دینے کی وصیت کی اس کے بعد وہ موصی مر گیا تب خالد نے بھی اس وصیت کو قبول کر لیا تو کیا اس اجازت کے بعد بکر اس مال کا مکمل حق دار ہو جائے گا، اسی طرح خالد بھی اس کو پورا کرتے کے لئے مجبور ہوگا، اگر کوئی شخص اپنی مال سے ایک تہائی مال سے زائد کی کسی کے لئے وصیت کر دے اور ورثہ بھی اس کی اجازت دیدیں، مسائل کی تفصیل، حکم، مفصل دلائل

قال واذا اقتسم الابنان تركة الاب القائم اقرا حدهما الرجل ان الاب اوصى له بثلث ما له فان المقر يعطيه ثلث ما في يده وهذا استحسان والقياس ان يعطيه نصف ما في يده وهو قول زفرؒ لان اقراره بالثلث له تضمن اقراره بمسا واته اياه والتسوية في اعطاء النصف ليبقى له النصف وجه الاستحسان انه اقر بثلث شائع في التركة وهي في ايديهما فيكون مقرا بثلث ما في يده بخلاف ما اذا اقرا حدهما بدين لغيره لان الدين مقدم على الميراث فيكون مقرا بتقدمه فيقدم عليه اما الموصى له بالثلث شريك الوارث فلا يسلم له شي الا ان يسلم للورثة ثلثاه ولانه لواخذ منه نصف ما في يده فر بما يقر الابن الاخر به ايضا فيا خذ نصف ما في يده فيصير نصف التركة فيزدا على الثلث .

ترجمہ :امام محمدؒ میں جامع صغیر نے فرمایا ہے کہ اگر زید و خالد دو بھائیوں نے اپنے باپ کے ہزار روپے کا ترکہ آپس میں بانٹ لیا پھران دونوں میں سے ایک مثلاً زید نے بکر کے بارے میں یہ اقرار کیا کہ ہمارے باپ نے اس کے لیے اپنے تہائی مال کی وصیت کی تھی اس لیے یہ اقرار کرنے والا اپنے حصہ کی مقبوضہ رقم میں سے ایک تہائی اس کو دیدے (ف یعنی زید نے خود ترکہ میں سے جو کچھ بھی پایا ہے اسی میں سے ایک تہائی حصہ اس بکر کو دیدے) مگر یہ تہائی دینے کا حکم استحسانی دلیل سے ہے: **والقياس ان يعطيه الخ** :حالانکہ قیاس کا تقاضہ تو یہ تھا کہ وہ بکر کو اپنے مقبوضہ مال میں سے نصف دے چنانچہ امام زفرؒ کا یہی قول ہے (ف کہ اس نے جو کچھ مال پایا ہے اسی کا نصف دے) **لان اقراره الخ** :اس دلیل سے کہ زید کا بکر کے لیے ایک تہائی کی وصیت کا اقرار کرنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ بکر حصہ میں میرے ساتھ برابر ہے (ف کیونکہ جب زید نے بکر کے لیے ایک تہائی کی وصیت کا اقرار کیا تو گویا دوسرے لفظوں میں اس نے یہ بھی اقرار کر لیا کہ بکر کو جو کچھ بھی ملے گا وہ میرے حصہ کے برابر ملے گا اسی بناء پر بندہ مترجم نے اوپر اس کی تنبیہ کر دی ہے پس جب کہ اس نے برابری کا اقرار کر لیا تو بکر اس کے برابر ہی ہونا چاہیے): **والتسوية في اعطاء النصف** :اور برابری کرنے کی صورت یہی ہو سکتی ہے کہ جو کچھ بھی اس نے قبضہ میں ترکہ کہ مال سے رقم لی ہے اس میں سے نصف اس دوسرے کو بھی دیدے تاکہ خود اس کے پاس بھی نصف باقی رہ جائے (ف اور یہ بات پہلے سے معلوم ہے کہ جو شخص کسی بات کا اقرار کرتا ہے وہ شخص اسی کہ معاملہ میں حجت بنتا ہے جو اقرار کرتا ہے اور صرف ایک اقرار کرنے والے کے علاوہ کسی دوسرے پر حجت نہیں ہو سکتا ہے اس لیے اس اقرار کرنے والے کو یہ چاہیے کہ دوسرے کو اپنے ساتھ برابر کرے لیکن اس تفصیل میں یہ اعتراض ہوتا ہے کہ زید نے اگر چہ بکر کے لیے وصیت کا اقرار کر لیا ہے مگر یہ تو اس نے اقرار نہیں کیا ہے کہ جو کچھ میں نے وصول کر لیا ہے اس میں وہ بھی برابر کا شریک ہے مگر ایسا ہوتا تب اپنے حاصل کئے ہوئے مال میں سے اس کو بھی اپنا نصف دیدیتا بلکہ اس نے تو صرف اس بات کا اقرار کیا ہے کہ جس طرح ہم دونوں اس میت کے وارث ہونے کی بناء پر اس کے مال کے حق دار ہیں اسی طرح سے یہ تیسرا شخص بھی ہمارے مال میں اقرار کرنے کی وجہ سے حق دار ہے اس لیے وہ قیاس قابل اطمینان نہیں ہے)

وجه الاستحسان الخ : استحسان کی وجہ یہ ہے کہ زید نے بکر کے لیے اس ایک تہائی کا جو کہ ترکہ کے مال میں مشترک اور ملا جلا ہے اقرار کیا ہے حالانکہ وہ ترکہ فی الحال ان ہی دونوں بیٹیوں کہ ہی قبضے میں ہے : **فيكون مقرا بثلث الخ** : اس طرح اس مال میں سے جس پر اس کا قبضہ ہو چکا ہے ایک تہائی حصہ کا اقرار کرنے والا ہو گیا (ف کیونکہ کل ترکہ کا مال جس کی تہائی اس کے اقرار کے مطابق جس شخص کے لیے وصیت کا اقرار ہو چکا ہے اسے ملنا چاہیے جب کہ وہ مال ان دونوں کہ قبضہ میں ہے جس کا دونوں نے آپس میں بٹوارہ کر لیا ہے لہٰذا ان دونوں میں سے ہر ایک کہ حصہ سے چھٹا حصہ ملے گا اس طرح یہ حصہ نصف حصہ کا تہائی ہوا جو پورے حصہ کا چھٹا حصہ ہو گا اور یہ تفصیل ایسے اقرار میں ہو گی جو ترکہ سے مقدم نفس اقرار کی وجہ سے نہ ہو) **بخلاف ما اذا اقر الخ**: اس کے اگر دونوں بیٹوں میں سے کسی ایک نے دوسرے شخص کے قرضہ کا اقرار کیا ہو (ف مثلاً اس طرح

کہاکہ بکر کا ہمارے باپ پر قرضہ تھا تو اس شخص کو وہ قرضہ ادا کرنا پڑے گا: لا ن الدین مقدم الخ :اس لیے قرض میراث سے مقدم ہوتا ہے یعنی قرض کی ادائیگی تقسیم ترکہ سے پہلے ہوتی ہے پس جب اس شخص نے خود پر قرض خواہ کے مقدم ہونے کا اقرار کر لیا تو اس شخص کا حق اس اقرار کرنے والے وارث کے حق سے مقدم کیا جائیگا (ف لہذا میت نے جو کچھ بھی مال چھوڑا ہے پس اسی ترکہ میں سے پہلے وہ قرض ادا کیا جائیگا بعد میں اگر اس کے پاس قبضہ کی ہوئی رقم کچھ نہیں بچی یعنی قرضہ ہی میں ختم ہو گئی تب یہ تنہا شخص اپنے بھائی سے دعوی کرے گا اور اگر قرض خواہ کا قرض پھر بھی کچھ باقی رہ جائے تو وہ بھی دوسرے وارث پر قرضہ کا دعوی کرے گا)

اما الموصی له بالثلث الخ :اور اب وہ شخص جس کے لیے تہائی مال دینے کی وصیت کی گئی ہے اس کو ترکہ میں سے کچھ بھی نہیں دیا جائیگا البتہ صرف اس صورت میں دیا جائیگا جب کہ پورا قرض دینے کے بعد بھی وارثوں کے لیے دو تہائی مال ترکہ باقی رہ گیا ہو (ف کیونکہ وہ وارثوں کے ساتھ تہائی کا شریک ہے لیکن وارثوں سے مقدم نہیں ہے لہذا اگر وارثوں کو دو تہائی مال ملے گا تو اس کو بھی ایک تہائی ملے گا ورنہ نہیں ملے گا اس لیے قرض کا اقرار کرنے والے وارث اس قرض خواہ کو صرف اپنے قبضہ کیے ہوئے مال میں سے ایک تہائی ادا کرے گا) ولانه لو اخذ منه الخ : اور اس دلیل سے بھی کہ جس شخص کے لیے قرض کے باقی رہنے کا کسی ایک وارث نے اقرار کیا تھا اگر اس نے اقرار کرنے والے والے وارث کی مقبوضہ رقم سے نصف رقم وصول کر لی تو شاید کہ دوسرا لڑکا بھی اقرار کرے کہ ہمارے باپ نے بھی اس کے لیے ایک تہائی ترکہ دینے کی وصیت کی تھی تو وہ موصی لہ اس کی مقبوضہ رقم سے نصف وصول کرلے گا اس طرح اس موصی لہ کے لیے ترکہ کا نصف ہو جائیگا جو کہ ایک تہائی ترکہ ملنا چاہیے اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ نصف ترکہ دلوانے سے فساد پیدا ہوتا ہے اب اگر دونوں اقرار کرنے والے ایک ساتھ نہیں بلکہ ایک کے بعد دوسرا اقرار کرے اور اقرار کرنا ممکن بھی ہو تو نصف دلوایا جائیگا۔

توضیح :اگر ایک آدمی کے دو بیٹوں نے باپ کے ہزار روپے کے ترکہ کو آپس میں بانٹ لیا پھر ان میں سے ایک نے ایک تیسرے شخص کے بارے میں یہ اقرار کیا کہ ہمارے باپ نے اس کے لیے اپنے ترکہ میں سے ایک تہائی حصہ دینے کی وصیت کی تھی اس مسئلہ کا قیاسی اور استحسانی حکم مفصل دلائل اور اقوال ائمہ کرام اور اگر دونوں بیٹیوں میں سے ایک نے اس طرح اقرار کیا کہ بکر کا ہمارے باپ پر قرض تھا کیا ایسی کوئی صورت ہے موصی لہ ترکہ میں سے نصف کا حق دار ہو جائے مسائل کی تفصیل حکم اقوال علماء کرام دلائل مفصلہ

قال ومن اوصى لرجل بجارية فولدت بعد موت الموصي ولداو كلاهما يخرجان من الثلث فهما للموصى له لان الام دخلت في الوصية اصالة والولد تبعا حين كان متصلا بالام فاذا ولدت قبل القسمة و التركة قبلها مبقاة على ملك الميت حتى يقضى بها ديونه دخل في الوصية فيكونا ن للموصى له وان لم يخرجا من الثلث ضرب بالثلث واخذ ما يخصه منهما جميعا في قول ابي يوسف و محمدؒ وقال ابو حنيفةؒ ياخذ ذلك من الام فان فضل شي اخذ من الولد وفي الجامع الصغير عين صورة وقال رجل له ست ماة درهم وامة تساوى ثلث مائة درهم فاوصى بالجارية لرجل ثم مات فولدت ولدا يساوى ثلث مائة درهم قبل القسمة فللموصى له الام و ثلث الولد عنده وعند هما له ثلثا كل واحد منهما لهما ما ذكرنا ان الولد دخل في الوصية تبعا حالة الاتصال فلا يخرج عنها بالا نفصال كما في البيع والمعتق فتنفذ الوصية فيهما على السواء من غير تقديم الام وله ان الام

اصل والولد تبع فيه والتبع لا يزاحم الاصل فلو نفذنا الوصية فيهما جميعا تنتقض الوصية في بعض الاصل وذلك لا يجوز بخلاف البيع لان تنفيذ البيع في التبع لا يؤدي الى نقضه في الاصل بل يبقى تاما صحيحا فيه الا انه لا يقابله بعض الثمن ضرورة مقابلته بالولد اذا اتصل به القبض ولكن الثمن تابع في البيع حتى ينعقد البيع بدون ذكره وان كان فاسدا هذا اذا ولدت قبل القسمة فان ولدت بعد القسمة فهو للموصى له لانه نماء خالص ملكه لتقرر ملكه فيه بعد القسمة۔

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنی باندی بکر کے لیے وصیت کی اور اس موصی کے مرنے کے بعد اس باندی کو بچہ پیدا ہوا اور اس وقت قیمت کے اعتبار سے باندی اپنے بچہ کے اس میت کی تہائی ترکہ میں سے نکل سکتی ہے تو وہ باندی مع اپنے بچہ کے اسی بکر کی ہوگی: لان الام دخلت الخ: کیونکہ باندی تو وصیت میں اصلاہو کر داخل ہوئی اس لیے کہ صراحۃ اس کی وصیت کی گئی تھی اس طرح اس کا بچہ بھی اپنی ماں کے تابع ہو کر ضمنا اس وصیت میں داخل ہو گیا اسی لیے کہ وہ اس وقت ماں کے بدن کا ایک جزو تھا: فاذا ولدت الخ: بعد میں جب باندی نے اسے تقسیم ترکہ سے پہلے اسے جنم دیا اور اس وقت تک پورا ترکہ ہی میت کی ملکیت میں باقی ہے اسی بناء پر اس میت کے ذمہ کا قرض بھی اسی وقت ادا کیا جاتا ہے تو یہ سمجھ میں آگیا کہ وہ بچہ بھی اس مال کی حیثیت سے اس وصیت میں شامل ہو گیا لہذا وہ باندی اپنے بچہ کے ساتھ موصی لہ کی ملکیت ہو گئی (ف لیکن اس کے لیے اس بات کی شرط ہے کہ ان دونوں کی قیمت میت کے کل ترکہ کی ایک تہائی میں سے ہو): وان لم یخر جا من الثلث الخ: اور اگر وہ دونوں یعنی وہ باندی اور اس کا بچہ دونوں اس کی تہائی رقم کے اندر سے نہ ہو تو اس موصی لہ کو تہائی ترکہ کے اعتبار سے تو بالاتفاق شریک کر لیا جائے گا اس کے بعد صاحبینؒ کے قول کے مطابق جو کچھ فی کس حصہ میں آرہا ہو اسے موصی لہ ان دونوں کے حصوں میں سے لے گا (ف یعنی باندی اور اس کے بچہ دونوں میں سے لے گا)

وقال ابو حنیفہؒ الخ: اور امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ اتنی مقدار تو صرف باندی میں سے لے پھر بھی اگر بچ جائے تو اس بچہ کی قیمت میں لے): وفی الجامع الصغیر الخ: اور جامع صغیر میں ایک صورت اس طرح کی فرض ہے کہ زید کے پاس چھ سو درہم اور ایک ایسی باندی ہے جس کی قیمت تین سو درہم ہے پھر زید نے وہ باندی بکر کے لیے وصیت کر دی اس کے بعد زید مر گیا اور اس کے ترکہ کا بٹوارہ ہونے سے پہلے اسی باندی نے ایک تین سو درہم قیمتی بچہ کو جنم دیا تو امام اعظمؒ کے نزدیک اس بکر کی وہ پوری باندی اور اس کے بچہ کی ایک تہائی ہو جائیگی اور صاحبینؒ کے نزدیک باندی اور اس کے بچہ میں سے ہر ایک کی دو تہائی بکر کے حصہ کی ہوگی: لهما ما ذكرنا الخ: صاحبینؒ کی دلیل وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کر دی ہے کہ وہ بچہ اپنی ماں کے پیٹ میں رہنے کی حالت میں ماں کا ایک جزو بدن تھا اور اسی وقت وہ بھی ماں کی وصیت کے ساتھ اسی کے حکم میں داخل ہو چکا تھا اسی لیے پیدائش کے بعد وہ بچہ اب اپنی ماں کی وصیت کے حکم سے خارج نہ ہوگا جیسے کہ کسی ماں کو فروخت کرنے اور اس کو آزاد کرنے کے حکم میں ہوتا ہے لہذا ان دونوں یعنی ماں اور اس کے بچہ کے بارے میں برابری کے ساتھ وصیت کا حکم جاری رہے گا اور اس حکم میں ماں کو حکم میں مقدم کیا جائیگا (ف جیسے کہ کسی نے اپنی حاملہ باندی فروخت کی تو اس کا بچہ تبعاماں کے ساتھ داخل حکم رہے گا اگر چہ اس باندی پر قبضہ کرنے میں پہلے بچہ پیدا ہو جائے اور اگر اس باندی کو آزاد کیا تو وہ بچہ بھی آزاد ہو جائیگا اگر چہ اس کے بعد وہ پیدا ہو جائے)

وله ان الام اصل الخ: اور امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ عقد وصیت میں باندی اصل ہے اور بچہ اس کے تابع ہے اور مسلم قاعدہ ہے کہ تابع اپنی اصل کے ساتھ مقابل اور مزاحم نہیں ہو سکتا ہے حالانکہ اگر ہم یہاں ماں اور اس کے بچہ دونوں کو ملا کر وصیت کا حکم نافذ کریں تو اصل کے بعض حصہ میں وصیت کا حکم باقی نہ رہے (اور اس حکم کا باقی نہ رہنا اسی بچہ کی وجہ سے ہو) حالانکہ یہ بات جائز نہیں ہے (ف کہ ایک تابع اپنی اصل کا مقابل اور مزاحم ہو جائے): بخلاف البیع الخ: بر خلاف بیع کے کہ

صرف تابع کو بیچنے سے یہ بات لازم نہیں آتی ہے ایسا ہونے سے اصل ہی کی بیع ہی ختم ہو جائے بلکہ اصل کی بیع بھی پوری صحیح باقی رہتی ہے صرف اتنی بات ہوتی ہے کہ اصل کی جو قیمت لگائی جاتی ہے اس سے بھی کچھ زائد رقم اس میں اس ضرورت سے نہیں رہتی ہے کہ وہ اس بچہ کے مقابلہ میں ہو جائے اس وقت جب کہ بچہ پر قبضہ ہو جائے لیکن اس دلیل میں کوئی وزن نہیں ہے اس لیے کہ خود ثمن ہی تو بیع میں تابع ہے اس تابع ہونے کی وجہ سے ثمن کے بیان کے بغیر بھی بیع نافذ ہو جاتی ہے اگرچہ یہ بیع خود فاسد ہو: **هذا اذا ولدت الخ**: وہ تفصیل اس صورت میں ہو گی جب کہ ترکہ کے بٹوارہ سے پہلے باندی کو بچہ پیدا ہو گیا ہو اور اگر اس کے بٹوارہ کے بعد اس کے بچہ پیدا ہو جائے تو وہ اس موصی لہ کا ہو جائیگا کیونکہ وہ بچہ اس کی اپنی خاص ملکیت میں رہتے ہوئے پیدا ہوا کیونکہ ترکہ کی تقسیم کے ساتھ ہی اس کی ملکیت پختہ ہو چکی ہے۔

توضیح: اگر کسی نے اپنی باندی بکر کے لیے وصیت کی اور اس موصی کے مر جانے کے بعد اس باندی کو بچہ پیدا ہو گیا یہ بچہ تقسیم ترکہ کے بعد پیدا ہوا یا تقسیم کے قبل ہوا اور وہ بچہ اپنی اور ماں کی مجموعی قیمت کے ساتھ میت کے ترکہ میں سے ثلث کے اندر رہو یا ثلث سے زائد ہو، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

فصل في اعتبار حالة الوصية

(اگر مریض کی حالت اس قابل نہ ہو جس میں وصیت جائز ہوتی ہے تو وصیت معتبر نہیں ہوتی ہے)

قال واذا اقر المريض لامراة بدين اواوصى لها بشئ اووهب لها ثم تزوجها ثم مات جاز الاقرار وبطت الوصية والهبة لان الاقرار ملزم بنفسه وهي اجنبية عند صدوره ولهذا يعتبر من جميع المال ولا يبطل بالدين اذا كان في حالة الصحة اوفي حالة المرض الاان الثاني يؤخر عنه بخلاف الوصية لانها ايجاب عندالموت وهي وارثة عند ذلك ولا وصية للوارث والهبة وان كانت منجزة صورة فهي كالمضاف الى ما بعد الموت حكما لان حكمها يتقرر عندالموت الاترى انها تبطل بالدين المستغرق وعند عدم الدين تعتبر من الثلث.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر مرض الموت میں گرفتار شخص نے کسی عورت کے لیے اپنے ذمہ قرض کا اقرار کیا یا اس کے لیے کچھ مال کی وصیت کی یا اسے کچھ ہبہ کیا پھر اسی عورت سے نکاح کر لیا پھر وہ مریض مر گیا تو جو کچھ اس نے اقرار کیا تھا وہ اپنی جگہ صحیح اور باقی رہے گا لیکن اس نے جو کچھ وصیت کی یا ہبہ کیا تو یہ باطل ہو گا: **لان الاقرار يلزم الخ**: کیونکہ اقرار خود اپنی جگہ پر لازم ہو جانے والی حجت ہے یعنی کوئی بھی آدمی جو کچھ اپنے لیے کسی بات کا اقرار کر لیتا ہے وہ اس پر لازم ہو جاتی ہے اور وہ مریض جس وقت اس عورت کے لیے وہ اقرار کر رہا تھا وہ اس کے لیے بالکل اجنبیہ تھی یعنی اس کی بیوی نہیں تھی اسی وجہ سے اس کے لیے جو کچھ بھی اقرار کرنے والے نے اقرار کیا ہے اس کا تعلق ترکہ کی تہائی سے نہیں بلکہ کل مال سے ہو گا (اور اسی وجہ سے اگر کسی کا قرض اس مریض پر ہو تو اس کی ادائیگی صرف تہائی ترکہ سے نہیں بلکہ جتنے قرض کا بھی وہ اقرار کرے گا ترکہ سے وہ پورا دینا ہو گا) اسی طرح سے اگر اس مریض پر دوسروں کے مختلف قرضے باقی ہوں ان کی وجہ سے پھر بھی اس عورت کے لیے قرضہ کا اقرار باطل نہیں ہو گا خواہ دوسرے قرضے تندرستی کے وقت کے ہوں یا اس کی بیماری کے زمانہ کے ہوں البتہ پرانے اور نئے یعنی بیماری کے زمانہ کے قرضوں کی ادائیگی میں صرف اتنا فرق کرنا ہو گا کہ پرانے یعنی تندرستی کے قرضوں کو پہلے اور بیماری کے دنوں کے قرضوں کے بعد میں ادا کرتے ہوں گے (ف یعنی تندرستی کے دنوں کے قرضہ کو پہلے ادا کیا جائے گا اس کے بعد بھی اگر ترکہ باقی رہ جائے تو اس سے بیماری کے دنوں کے اور جو کچھ اس نے اقرار کیا ہے ان سب کو ادا کرنا ہو گا)

بخلاف الوصیة الخ : بخلاف وصیت کہ کے فوری طور پر وہ نافذ نہیں ہوتی ہے بلکہ موصی کی موت کے بعد ہی اس کا اثر ہوتا ہے یا وصیت مکمل ہوتی ہے اور موجودہ صورۃ میں جس وقت اس موصی نے عورت کے لیے وصیت کی تھی وہ اگر چہ اجنبیہ تھی مگر وصیت بے اثر تھی اور جب وہ مر گیا اور وصیت مکمل ہو کر نافذ ہوئی تو وہ عورت اس کی بیوی اور وارثہ تھی جب کہ شرعاً کسی وارث کے لیے وصیت جائز نہیں ہوتی ہے : والھبة وان کانت الخ : اور ہبہ کا معاملہ یہ ہے کے وہ اگر چہ فی الحال بظاہر مکمل معلوم ہوتا ہے لیکن اس کا حکم اور اس کا اثر تو اس واہب کے مر جانے پر موقوف ہے کیونکہ ہبہ پورا ہونے کا حکم اسی وقت حاصل ہوگا جب کہ وہ مریض مر جائے اور یہی وجہ ہے کہ اگر وہ مریض قرضوں میں اتنا ڈوبا ہوا ہو کہ وہ قرض اس کے سارے مال کے برابر ہو یا اس سے بھی زائد ہو تو اس مریض کی طرف سے دیا ہوا ہبہ باطل ہو جاتا ہے اسی طرح بالفرض اگر اس پر کوئی قرض نہ ہو جب بھی اس ہبہ کا اعتبار صرف ایک تہائی ترکہ سے ہوتا ہے (ف کیونکہ اس وقت مریض کے مال سے اس کی تہائی کے سوا باقی تمام مال سے اس کے وارثوں کا حق متعلق ہو چکا ہے اس لیے اس سے زائد میں تصرف کے لیے اگر ان تمام وارثوں کی طرف سے اجازت ہو تو صحیح ہوگا پس جب تک ان کی طرف سے اجازت نہ ہوگی وہ ہبہ تمام نہ ہوگا ان باتوں سے یہ معلوم ہو گیا کہ ہبہ کا حکم فی الحال موقوف رہے گا اور اس کے جانے کے بعد یہ معلوم ہوا کہ وہ عورت اس کی بیوی ہو چکی ہے اور باضابطہ اس کے مال کی وارث بن چکی ہے اس لیے یہ ہبہ وصیت کے معنی ہو گیا اس لیے ایسا ہبہ اس کی بیوی کے لیے جائز نہ ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح: اگر مرض الموت میں گرفتار شخص نے ایک عورت کا اپنے ذمہ کچھ قرض کا اقرار کیا یا
اس کے لیے کچھ مال کی وصیت کی یا اس کے لیے کچھ ہبہ کا اعلان کیا پھر اس سے نکاح کر لیا
پھر وہ مر گیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، کرام، مفصل دلائل

قال واذا اقر المریض لا بنه بدین وابنه نصرانی او، ھب له او وصی له فاسلم الابن موته قبل بطل ذلك كله اما الهبة و الوصية فلما قلنا انه وارث عندالموت وهما ايجا با ن عنده او بعده والاقرار وان كان ملزما بنفسه ولكن مسبب الارث وهو البنوة قائم وقت الاقرار فيعتبر في ايراث تهمة الايثار بخلاف ما تقدم لان سبب الارث الزوجية وهي طارئة حتى لو كانت الزوجية قائمة الاقرار وهي نصر انية ثم اسلمت قبل موته لا يصح الاقرار لقيام السبب حال ﻪ دوره .

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ گر مسلمان مریض نے اپنے مسلمان بیٹے اور ایک نصرانی بیٹے کے لیے اپنے ذمہ قرض باقی رہنے کا اقرار کیا یا کچھ ہبہ کیا کچھ وصیت کی پھر اس کے مرنے سے پہلے وہ نصرانی مسلمان ہو گیا تو یہ باتیں باطل ہو گئیں (ف یعنی قرض کا اقرار یا ہبہ یا وصیت سب کچھ باطل ہو گیا): اما الھبة والوصية الخ : ان میں سے ہبہ اور وصیت کے باطل ہونے کی دلیل وہی ہے جو اوپر بیان کی جا چکی ہے کہ وہ نصرانی لڑکا بھی موصی باپ کی موت کے وقت مسلمان ہونے کی وجہ سے وارث ہو چکا ہے، جب کہ ہبہ اور وصیت کا تعلق اور اثر موصی کے مرنے کے وقت یا اس کے مرنے کے بعد ہوتا ہے (ف یعنی وصیت کے متعلق یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ موصی کے مرنے کے وقت ہی وصیت لازم ہوتی ہے حالانکہ اس وقت نصرانی بیٹا مسلمان ہونے کی وجہ سے وارث ہو چکا ہے اسی طرح یہ بات بھی معلوم ہو چکی ہے کہ ہبہ کا اثر بھی اس کی موت کے بعد ہی ظاہر ہوتا ہے اور اس کی مفصل دلیل اوپر گزر چکی ہے اس طرح جب ہبہ یا وصیت لازم ہونے کا وقت آیا تو وہ لڑکا وارث ہو چکا ہے اس لیے وہ بھی اپنے دوسرے بھائی کی طرح حق دار ہو کر وارث ہو چکا ہے لہٰذا اب وہ صرف اپنا حق ترکہ پائے گا اور ہبہ یا وصیت رب باطل ہو گی اور اب یہ بات کہ اقرار کیوں باطل ہو گا تو اس کے بارے میں فرمایا کہ۔

والا قرار وان کان ملزما) الخ : اور اقرار اگر چہ خود ہی اپنے اوپر کسی بات کو لازم کرنے والا ہوتا ہے یعنی جو کچھ اس مقر

نے اقرار کیا ہے اس کو لازم کرنے والا ہوتا ہے لیکن رشتہ فرزندی یعنی باپ اور بیٹے کا رشتہ ہونا جو کہ وارث بننے کا سبب ہوتا ہے وہ تو اول و آخر اقرار کرنے کے وقت بھی تھا (اگر چہ وہ لڑکا اپنے کفر کی وجہ سے اس کی میراث لینے کے قابل نہ تھا) اور اسی سبب کا ہونا اس تہمت کے لیے کافی تھا کہ اس نے ایک کو دوسرے پر ترجیح کیوں دی (ف بلکہ اس کے کفر کے ساتھ یہی تہمت مؤثر تھی جب کہ اسے یہ معلوم ہوا کہ وہ لڑکا کافر ہونے کی وجہ سے اپنے باپ کی میراث نہیں پاسکتا ہے تو اس نے اپنے اس بیٹے کو خاص طور سے کچھ دینا چاہا مگر جب وہ از خود اسلام لے آیا تو وہ میراث کا حق دار ہو گیا اور یہ بات اس جگہ صرف اس وجہ سے تہمت کے لائق بچہ کہ وہ لڑکا باپ کہ اقرار کے وقت بھی اسی کا لڑکا تھا)۔

بخلاف ما تقدم الخ: بخلاف گزشتہ مسئلہ کے (ف یعنی جب کہ مریض نے ایک عورت کا اپنے ذمہ قرض کا اقرار کیا اور بعد میں اس سے نکاح کر لیا تھا کہ وہ اس کی بیوی ہو جانے سے ورثہ بننے کے باوجود مریض کا پہلا اقرار باقی رہ گیا تھا اور کسی بھی تہمت کا اعتبار نہ ہوا): **لان سبب الارث الخ**: اس لیے کہ وارث ہونے کا سبب اس عورت کا بیوی بن جانا ہے حالانکہ یہ بات اقرار کہ بعد ہوئی ہے (ف یعنی اقرار مریض کے وقت یہ بات یعنی بیوی کی حیثیت سے ہونا نہیں تھی اس لیے اس میں تہمت کی کوئی بات نہیں ہے اور اگر کسی وجہ سے یہاں بھی تہمت پائی جائے تو یہاں بھی اقرار باطل ہوگا) **حتی لو کانت الزوجیة الخ**: یہاں تک کہ اگر اقرار دین کے وقت اس عورت کا اس مرد کی زوجیت میں ہونا ثابت ہو جائے لیکن اس طرح سے کہ وہ نصرانیہ ہو جو کہ اس کی وارثہ نہیں ہو سکتی ہے) لیکن وہ عورت اس مرد کی موت سے پہلے مسلمان ہو گئی تب وہ اقرار صحیح نہ ہوگا کیونکہ اقرار کے وقت وہ سبب موجود تھا (ف وہ یہ کہ وہی عورت اس مرد کی موت سے پہلے ہی مسلمان ہو چکی تھی اور محض اجنبیہ عورت نہیں تھی بلکہ وہ نصرانیہ بیوی تھی۔

توضیح: اگر ایک مسلمان مریض نے اپنے ایک مسلمان بیٹے اور ایک نصرانی بیٹے کے لیے اپنے ذمہ کچھ باقی رہنے کا اقرار کیا یا کچھ ہبہ کیا یا کچھ وصیت کی پھر اس باپ کی موت سے پہلے نصرانی بیٹا مسلمان ہو گیا، مسائل کی تفصیل، حکم، مفصل دلائل

وكذا لو كان الابن عبدا او مكاتبا فاعتق لما ذكرنا وذكر في كتاب الاقرار ان لم يكن عليه دين يصح لانه اقر لمولاه وهو اجنبي وان كان عليه دين لا يصح لانه اقرار له وهو ابنه والوصية باطلة لما ذكرنا ان المعتبر فيها وقت الموت واما الهبة فيروى انها تصح لانها تمليك في الحال وهو رقيق وفي عامة الروايات هي في مرض الموت بمنزلة الوصية فلا تصح قال والمقعد والمفلوج والاشل والمسلول اذا تطاول ذلك ولم يخف منه الموت فهبة من جميع المال لانه اذا تقادم العهد صار طبعا من طباعه ولهذ لا يشتغل بالتدوي ولو صار صاحب فراش بعد فهو كمرض حادث وان وهب عند ما اصابه ذلك ومات من ايامه فهو من الثلث اذا صار صاحب فراش لانه يخاف منه الموت ولهذا يتداوى فيكون مرض الموت والله اعلم.

ترجمہ: اور اسی طرح اگر وہ لڑکا کسی کا غلام یا مکاتب ہو اور وہ آزاد کر دیا گیا ہو تو اس کے بارے میں بھی اسی مذکورہ دلیل کی بناء پر اوپر کا اقرار وصیت اور ہبہ سب باطل ہو جائیگا (ف اس مسئلہ کی تفصیلی صورت یہ ہوگی کہ زید نے بکر کی باندی سے نکاح کیا تھا اور بوقت نکاح اس قسم کی کوئی شرط نہیں لگائی تھی کہ اس باندی کے نکاح سے جو اولاد ہوگی وہ آزاد ہوگی آخر اس سے ایک بیٹا پیدا ہوا جو بکر کا غلام ہوا پھر زید نے اس لڑکے کے دو ہزار روپے کا اقرار کیا پھر زید کی موت سے پہلے بکر نے اس غلام کو آزاد کر دیا، یا بکر نے ہزار درہم ادا کرنے پر مکاتب بنالیا تھا جسے اسی مدت میں اس نے ادا کر دیا جس کی وجہ سے وہ اس وقت آزاد ہو گیا، یا بکر نے ثواب حاصل کرنے کی غرض سے آزاد کر دیا تھا اس کے بعد زید مر گیا تو پہلا اقرار باطل ہو جائے گا، کیونکہ پہلے اقرار کا سبب

فرزندی تعلق یعنی اس کا اپنا بیٹا ہونا تھا جو کہ اقرار درہم کے وقت موجود تھا اس لیے اس میں اس تہمت آنے کا احتمال تھا کہ شاید زید نے اس لڑکے کو اپنے دوسرے وارثوں پر ترجیح دے کر غلط حرکت کی تھی لیکن اس مسئلہ میں یہ فرق یاد رکھنا چاہیے کہ اس لڑکے میں بھی فرزندی کا رشتہ اس اقرار کے وقت سے پہلے سے موجود ہے لیکن چونکہ وہ غلام ہے اس لیے اس کے حق میں جس رقم کا اقرار کیا جائے اس کا مالک وہ غلام خود نہیں ہو سکتا ہے بلکہ وہ غلام خود اس مال کے ساتھ اپنے مولی کا مملوک ہے پھر تہمت کی کیا وجہ ہو سکتی ہے اس لیے الاصل میں اتنی تفصیل ہے کہ اگرچہ وہ غلام مکاتب ہی ہو اس لیے اس طرح لکھا ہے۔

وذكر في الكتاب الاقرار الخ :اور مبسوط کی کتاب الاقرار میں اس طرح سے لکھا ہوا ہے اگر اس غلام لڑکے پر قبضہ نہ ہو مثلاً یہ محض غلام ہو یا اس کے مولی نے اسے مکاتب بنایا اور وہ قرضہ دار نہیں ہوا ہے تو باپ کا اقرار اس کے حق میں صحیح ہوگا (اگرچہ وہ زید کی موت کے قبل ہی آزاد ہو جائے کیونکہ وہ اقرار اس کے مولی کا ہوگا اور اس کا مولی بالکل اجنبی شخص ہے اور اگر اقرار کے وقت وہ مکاتب غلام مقروض ہو تو اقرار صحیح نہیں ہوگا کیونکہ یہ اقرار اسی مقروض مکاتب کے لیے ہوگا حالانکہ وہ اسی کا بیٹا ہے (ف یہ تفصیل تو اقرار کی صورت میں ہے اور اب وصیت اور ہبہ کے بارے میں تفصیل)۔ **والوصية باطلة الخ** :اور غلام بیٹے کے حق میں وصیت کے باطل ہونے کی وجہ وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کر دی ہے کہ وصیت کے بارے میں موت کے وقت کا اعتبار ہوتا ہے (ف کیونکہ وصیت کا حکم موصی کی موت کے وقت ہی لازم ہوتا ہے جب کہ مذکورہ صورت میں موصی کی موت کے وقت وہ آزاد ہو جاتا ہے اس لیے وہ وارث بن جاتا ہے اسی لیے وارث کے حق میں وصیت باطل ہو جاتی ہے)۔

واما الهبة الخ : اور ہبہ کے بارے میں دو مختلف روایتیں ہیں پہلی روایت یہ ہے کہ اس غلام بیٹے کے حق میں ہبہ صحیح ہے کیونکہ ہبہ میں فی الحال یعنی کہتے ہیں مالک بنا دیا جاتا ہے اور فی الحال وہ غلام ہے (اور غلام میں چیز کے مالک بننے کی صلاحیت ہوتی ہے اس لیے اس غلام کے مالک ہبہ ہونے میں نہ جائز ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے لیکن یہ روایت ضعیف ہے: **وفي عامة الروايات الخ** :اور عامۃ روایات میں ہے کہ مرض الموت کے دنوں میں جو ہبہ ہوتا ہے وہ وصیت کے حکم میں ہوتا ہے اس لیے ہبہ بھی صحیح نہیں ہوگا (ف اس لیے یہ کہا جائیگا کہ اس مریض نے اپنی موت کے وقت ہبہ کیا ہے جب کہ وہ اس وقت وارث ہے بلکہ ہبہ کے حکم کا تقرر موت کے وقت ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ اگر مریض اگر اتنا زیادہ قرض باقی ہو تو کہ وہ اس کے پورے ترکہ سے زیادہ ہو تو اس مریض کا کیا ہوا ہبہ باطل ہو جاتا ہے اور اگر اتنا زیادہ قرض نہ ہو تو وہ ایک تہائی ترکہ میں سے قبول ہوتا ہے جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے اور اسی قاعدہ کے پیش نظر کچھ نئے مسائل نکالے جائینگے کہ اگر پہلے قول کے مطابق جو کہ ضعیف ہے جس میں ہبہ کو صحیح کہا ہے اس میں یہ دیکھا جائیگا کہ جو کچھ ہبہ کیا ہے اگر وہ تہائی ترکہ یا اس سے کم ہو تو وہ نافذ ہوگا یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جب کہ کل ترکہ میت کے برابر نہ ہو اور اگر برابر ہو تو پورا ہبہ باطل ہوگا اچھی طرح سمجھ لیں اس مسئلہ کا ماحصل یہ ہوا کہ مرض الموت میں جو بھی ہبہ کیا گیا ہو وہ وصیت کے حکم میں ہے)۔

قال والمقعد والمفلوج الخ :امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ مقعد یعنی وہ شخص جو بیٹھ کر اٹھ نہ سکتا ہو اور مفلوج یعنی وہ شخص جس کو فالج کی بیماری لگ گئی ہو اور اشل یعنی وہ شخص جس کے ہاتھ بے حس و حرکت ہو گئے ہوں اور سلول یعنی وہ شخص جو سل کی بیماری یعنی پھیپھڑے کی خرابی میں مبتلا ہو گیا ہو (ویسے جس کا دایاں پھیپھڑا بیکار ہو گیا ہو وہ کچھ زیادہ دن تک بچ جاتا ہے) خلاصہ یہ ہوا کہ ان بیماریوں میں سے کسی نہ کسی کو کچھ ہبہ کیا تو اس میں دو صورتیں ہوں گی وہ یہ کہ ان بیماریوں کے لگ جانے کے باوجود وہ شخص زیادہ دنوں سے بیمار ہو یہاں تک کہ اس کی فوری موت کا خدشہ نہ ہو تو وہ اپنے جتنے مال سے بھی ہبہ کرے گا وہ قابل قبول اور معتبر ہوگا اور یہ سمجھا جائیگا کہ کسی تندرست شخص سے ہبہ کیا ہے اسی لیے اس کے پورے ترکہ کے مال سے بھی ہبہ صحیح سمجھا جائیگا اس لیے کہ جب ایسا شخص زیادہ دنوں تک ایسے کسی مرض میں مبتلا رہ جائے تو یہ بیماری اس کی طبیعت یا عادت میں سے ہو جاتی ہے گویا یہ اس کی طبیعت ایسی بنائی گئی ہے اس لیے مریض اس کی دوا استعمال نہیں ہونا چاہتا (ف اگر کوئی اس موقع پر یہ

کہے کہ اس بیماری کے رہنے کے باوجود اس کا اعتبار نہ کرنا محض زیادہ دنوں تک بیمار رہنے کی وجہ سے ہے کیونکہ ایسا بیمار اتفاقیہ ہی زیادہ دنوں تک بیمار رہتا ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ یہ صحیح ہے کہ اور اسی لیے کہ وہ اسی حالت میں زمانہ دراز سے ہے اسے اپنے تصرفات اور معاملات کرنے میں تندرستوں جیسا ہی قرار دیا گیا ہے)۔

ولو صار صاحب فراش الخ :اور اگر وہ اپنے اس ہیئت کے بعد کسی وقت پھر بستر سے لگ جائے تو اسے اب نیا بیمار سمجھا جائیگا (ف یعنی اگر وہ اپنے تمام تصرفات اور ہبہ وغیرہ کرنے کے بعد کسی ایسی نئی بیماری میں مبتلا ہو گیا ہے جس سے وہ مر جائیگا تو اس کی وجہ سے پرانے تصرفات وغیرہ میں کچھ خلل نہیں ہوگا یہ حکم اس وقت میں ہوگا جب کہ وہ شخص بہت دنوں تک بیمار رہ گیا ہو: وان وھب عند ما اصابه الخ : اور اگر مریض نے اپنے گھٹیا اور فالج وغیرہ بیماری کے لگتے ہی کسی کو کچھ ہبہ کیا اور انہیں دنوں میں مر گیا (یعنی زیادہ دنوں تک بیماری کی حالت میں پڑا نہ رہا ہو) تو اس کی طرف سے صرف ایک تہائی ترکہ کا اعتبار کیا جائیگا بشرطیکہ وہ واقعۃً بستر سے لگ گیا ہو اور اسی بیماری میں مبتلا ہو گیا اسی لیے کہ یہ بیماری ایسی ثابت ہو گئی جس سے موت کا خوف ہو گیا اور اسی وجہ سے ایسے شغل میں وہ اس کے علاج میں مشغول ہو گیا ہے یعنی وہ شخص مرض الموت میں مبتلا افراد میں سے ایک ہو گیا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح: اگر کسی بیمار شخص نے اپنے غلام بیٹے یا مکاتب بیٹے کے حق میں اپنے ذمہ قرض باقی رہنے کا اقرار کیا یا اسے ہبہ کیا یا وصیت کی پھر وہ شخص مر گیا مقعد، مفلوج، اشل اور مسلول کے معنی اور ان کا حکم جبکہ ان میں سے کوئی اپنی بیماری میں مبتلا رہتے ہوئے کسی کے لیے کچھ ہبہ کر دے، مسائل کی تفصیل، حکم، مدلل، اور مفصل دلائل

باب العتق فی مرض الموت

قال ومن اعتق فی مرضه عبدا او باع و حابی اووهب فذلك كله جائز وهو معتبر من الثلث ويضرب به مع اصحاب الوصا يا وفی بعض النسخ فهو وصية مكان قوله جائز والمراد الاعتبار من الثلث والضرب مع اصحاب الوصايا لا حقيقة الوصية ايجاب بعد الموت وهذا منجز غير مضاف واعتباره من الثلث لتعلق حق الورثه و كذلك ما ابتداء المريض ايجابه على نفسه كا لضمان والكفالة فی حكم الوصية لا نه يتهم فيه كمانی الهبة و كل ما اجبه بعد الموت فهو من الثلث وان اوجبه فی حال صحته اعتبار ا بحال الا ضافه دو ن حال العقد وما نفذه من التصرف فالمعتبر فيه حالة العقد فان كان صحيحا فهو من جميع المال وان كان مريضا فمن الثلث و كل مرض صح منه فهو كحال الصحة لان بالبرء تبين انه لا حق لا حد فی ما له.

باب مرض الموت کی حالت میں آزاد کرنے کا بیان

قال ومن اعتق فی مرضه: ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے مرض الموت کے دنوں میں اپنا غلام آزاد کیا یا اپنا کچھ مال انتہائی کم قیمت (اصل قیمت سے بہت ہی کم یعنی محابات) کے ساتھ فروخت کیا یا کسی کو کچھ مال ہبہ کیا تو یہ ساری باتیں جائز ہوں گی اور قدوری ہی کے کچھ نسخوں میں ہے کہ یہ سب وصیت کرنے کے حکم میں ہے اسی لیے صرف ایک تہائی ترکہ مال سے اسکا اعتبار کیا جائیگا (یعنی کل مال سے یا ایک تہائی سے زیادہ معتبر نہیں ہوگا): ویضرب به مع الخ :اور اس کو وصیت والوں کے ساتھ شریک کیا جائیگا (ف مثلاً غلام کی آزادی کے بارے میں یہ دیکھا جائیگا کہ وہ غلام اس شخص کے تہائی ترکہ کے اندر ہو سکتا ہے یا نہیں پس اگر تہائی میں سے ہو سکتا ہے تو وہ آزاد ہو جائیگا بشرطیکہ اس بیمار نے اسی غلام کو کسی دوسرے شخص یا

موقع کے لیے وصیت نہ کیا ہو اور اگر اس مریض نے زید کے لیے بھی تہائی مال کی وصیت کی تو وہ غلام تہائی میں زید کے برابر ہو گیا ہے اس لیے آدھا غلام آزاد ہو گا اور اپنے باقی آدھے کو آزاد کرانے کے لیے غلام محنت و مزدوری وغیرہ کر کے اتنی رقم جمع کر کے اس کے وارثوں کو دے گا اور زید نصف یعنی چھٹا حصہ پائے گا اسی طرح اگر اس نے ایک ایسا مال عین کسی خریدار کو صرف ایک سو درہم کے عوض بیچا جس کی قیمت بازار میں چار سو درہم ہیں تو یہ تین سو درہم اس خریدار کے لیے وصیت کے طور پر ہوں گے جو تہائی ترکہ سے مذکورہ صورت سے معتبر ہوں گے اسی طرح اگر مریض نے زید کو مثلا ایک غلام ہبہ کیا تو یہ غلام اس کی تہائی ترکہ سے وصیت کی طرح نافذ ہو گا اور اس میں بھی بیان کی ہوئی صورت کا لحاظ کیا جائیگا اسی طرح غلام کو آزاد کرنا اور خرید و فروخت اور ہبہ کرنا سب جائز ہو گا۔

وفی بعض النسخ فهو وصية الخ :اور کچھ دوسرے نسخوں میں یہ لکھنے کی بجائے کہ یہ سب کچھ جائز ہے یہ لکھا ہے کہ یہ سب وصیت ہے (ف یعنی غلام کے بارے میں آزادی گویا اس کی ذات یا رقبہ کی وصیت ہے اور خریدار کے حق میں محابات کے اندازہ میں اور موہوب لہ کے حق میں عین ہبہ وصیت کے حکم میں ہے): **والمراد الاعتبار الخ** :اور وصیت کہنے سے مراد یہ ہے کہ ایک تو یہ تہائی ہی میں سے ہو گی اور دوسری یہ کہ وہ شخص بھی دوسری وصیت کے لوگوں کے ساتھ شریک کر دیا جائیگا اور اس کی مراد یہ نہیں ہے کہ آزادی اور محابات (انتہائی کمی یا زیادتی کا معاملہ کرنا) اور ہبہ سب حقیقت میں وصیتیں ہیں کیونکہ حقیقی وصیت تو موت کے بعد ہی قابل عمل ہوتی ہے جب کہ یہ باتیں عتق و بیع ہبہ تو فی الفور قابل تصرفات میں سے ہیں اور موت کے بعد ان کی نسبت نہیں ہوتی ہے (ف اس بناء پر یہ چیزیں حقیقی وصیت نہیں ہوئیں بلکہ صرف حکم کے اعتبار سے وصیت کے مرتبہ میں ہے پھر بیمار جتنی بھی وصیت کرے گا وہ تندرستوں کی وصیت کے نقل پورے ترکہ سے نہیں ہوتی ہے بلکہ صرف ایک تہائی سے اس کا تعلق ہوتا ہے کیونکہ تندرست اپنے سارے مال کا خود مالک ہوتا ہے اور اس سے کسی دوسرے کا حق متعلق نہیں ہوتا ہے۔

واعتباره من الثلث الخ :اور موصی کے مریض ہونے کی صورت میں اس کی وصیت کا ثلث سے اعتبار ہونے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اس کے مال سے اس وقت اس کے وارثوں کا حق متعلق ہو جاتا ہے (ف خلاصہ یہ ہوا کہ مرض الموت کی حالت میں اس قسم کے تصرفات وصیت کے معنی میں ہوتے ہیں یعنی صرف ایک تہائی مال سے ہی اس کا تعلق یعنی اس کی ادائیگی ہوتی ہے جب کہ وارثوں نے اس تہائی سے زیادہ خرچ کرنے کی اجازت نہ دی ہو): **وکذالک ماابتدا المریض الخ** اور اسی طرح سے ہر ایسا تصرف جسے مریض نے اپنے اوپر واجب کر لیا ہو مثلاً کسی کا ضامن بنا یا کسی کا کفیل بنا تو وہ بھی وصیت ہی کے حکم میں ہو گا (ف یعنی وہ بھی ایک تہائی ترکہ سے معتبر ہو گا جیسا کے مریض نے اگر زید کی طرف سے بکر کے لیے ہزار روپے کی کفایت کی یا ضمانت کر لی تو اس کے مرنے کے بعد اس کے پورے ترکہ سے ان کی ادائیگی نہیں کی جائیگی بلکہ فقط ایک تہائی ترکہ سے ہی اس کا اعتبار کیا جائیگا): **لانه يتهم فيه الخ** :اس لیے کے ایسے موقع پر مریض پر یہ تہمت لگائی جاسکتی ہے کہ اس نے قصداً دوسرے کو غلط فائدہ پہنچانے کے لیے یہ ذمہ داریاں قبول کی ہیں جیسے کے ہبہ کرنے میں اسی قسم کی تہمت لگائی جاسکتی ہے (ف اسی لیے اس کے اس قسم کے قرضہ کو پورے ترکہ کی تقسیم سے پہلے ادا نہیں کیا جائیگا بلکہ اس کا جو مخصوص حق ہے ایک تہائی ترکہ اسی میں اس کا یہ تصرف معتبر سمجھا جائے گا چنانچہ اگر چہ اس کا تہائی مال مثلاً ہزار روپیہ یا اس سے زیادہ ہو تو اس میت نے جس کی ضمانت اور کفالت لی اس کو وہ پورا ادا کیا جائیگا البتہ اس شرط کے ساتھ کہ اس کے علاوہ اس میت نے کسی اور شخص کے لیے کچھ بھی وصیت نہ کی ہو اور اگر کچھ اور بھی وصیت کر رکھی ہو تو وہ اسی کفالت والے کے شریک کر دیا جائیگا جیسا کے کچھ علماء نے کہا ہے اور اگر تہائی مال صرف ایک سو روپے ہو تو مکفول لہ کو اس مقدار میں سے حصہ ملے گا۔

وکل ما ا وهبه بعد الموت الخ :اگر کسی شخص نے کسی کے لیے اگر چہ اپنی تندرستی کی حالت میں ہو مگر اپنی موت کے بعد دینے کے لیے لازم کیا ہو تو اس کی ادائیگی کا اعتبار اس کے تہائی مال سے ہی ہو گا کیونکہ اس مسئلہ میں اسی حالت کا اعتبار ہوتا ہے

جس حالت میں اس کی ادائیگی کو لازم کیا گیا ہو (ف اور موجودہ مسئلہ میں ادائیگی کا وقت اس کہنے والے کی موت کے بعد کا ہے جب کہ ایسے وقت میں صرف ایک تہائی مال ہی کا وہ مالک رہ جاتا ہے اسی لیے صرف ایک تہائی ترکہ کا ہی اعتبار ہوگا الحاصل اسی حالت کا اعتبار ہوگا جس میں ادائیگی کا اعتبار کیا گیا ہو اگرچہ معاملہ کرتے وقت وہ شخص تندرست ہو یہ ساری تفصیل اس حالت کی ہے جس میں تصرف شروع نہ ہو چکا ہو: وما نفذة من التصرف الخ :اور اگر آدمی نے کسی تصرف کو نافذ کر دیا ہو یعنی فوری طور سے اس پر عمل شروع کر دیا ہو یا اسے جاری کر دیا ہو اور اپنی موت پر اسے موقوف نہیں رکھا ہو یہ کہہ کر کہ میرے کے بعد ایسا کام ہو تو اس میں اسی معاملہ کرنے کی حالت کا اعتبار ہوگا یعنی اس بات کو دیکھ کر فیصلہ کیا جائیگا کہ معاملہ کرتے وقت وہ تندرست ہے یا بیمار ہے: فان کان صحیحا الخ :اس لیے کہ اگر وہ تندرست ہو تو اس کا یہ تصرف اس کے کل مال سے معتبر ہوگا اگرچہ وہ بعد میں بیمار ہو کر ہی مر جائے اور اگر وہ معاملہ کرتے وقت ایسی بیماری میں مبتلا ہو کہ کچھ ہی دنوں کے بعد مر گیا ہو تو اس کے معاملہ کا اعتبار اس کے تہائی مال سے ہوگا۔

(ف چنانچہ اگر معاملہ تہائی مال سے ہی ہونے والا ہوتا ہو مثلاً کسی غلام کو آزاد کیا یا محابات کی یا ہبہ کیا اور اس کا حق بھی تہائی مال سے پورا ہوتا ہو تو مرتے ہی اس پر عمل ہو چکا اور اگر اس حق کی ادائیگی ایک تہائی مال سے پوری نہ ہو تو تہائی سے جو کچھ بھی زائد ہو اگر اس کے تمام ورثہ بھی اس کے دینے پر راضی ہوں تو وہ بھی نافذ ہوگا اس کے بقیہ مال سے ان تمام وارثوں کا حق متعلق ہو چکا ہے پھر یہ معلوم ہونا چاہیے کہ یہ تفصیل ایسی بیماری سے متعلق ہے جس میں وہ بیمار ہو کر بستر سے لگ کر مر گیا یعنی مرض الموت کا مرض ہو اور شامی میں نقل کیا ہے کہ بستر سے لگ جانے کا مطلب ہوگا کہ اس کے لیے بیٹھ کر نماز پڑھنی جائز ہو اور اس بیماری میں زیادہ سے زیادہ ایک سال تک وہ زندہ رہ سکا ہو جیسا کہ المجتبیٰ میں ہے اور کتاب النکاح میں بھی اس کی کچھ بحث گزر چکی ہے اور جامع الرموز وغیرہ سے نقل کیا ہے کہ قول مختار یہ ہے کے مرض الموت سے مراد یہ ہے کہ ایسی بیماری ہے جس سے عموماً موت واقع ہو جاتی ہے اگرچہ وہ بستر سے نہ لگا ہو انتہی میں مترجم یہ کہتا ہو کہ اس جملہ میں ایک قید یہ بھی لگانی چاہیے ایسا بیمار بالاخر ایک سال تک زندہ نہ رہے، م، تجرید المبزازیہ میں ہے کہ ایسا شخص جو اپنی ذاتی ضروریات کے لیے بھی نہ نکل سکے، انتہی، عالمگیریہ میں، اور دوسرے اقوال بھی منقول ہیں قول اظہر یہ ہے کہ اس کے سال کے اندر ہی اندر غالباً موت واقع ہو جاتی ہو۔

وکل مرض صح منه الخ :اور ہر وہ بیماری خواہ جیسی بھی ہو جس کے بعد آرام آجائے تو ایسی بیماری بھی صحت کے حکم میں ہے یعنی اس کے تصرفات کا حکم صحیح شخص کے جیسا ہوگا کیونکہ جب کوئی تندرست شخص مر جائے تو اس سے یہ ظاہر ہوگا کہ اس کے مال میں کسی کا حق متعلق نہیں ہے،ف پھر یہ بات بھی جاننا ضروری ہے کہ مریض کے تصرف کرنے سے ایسا تصرف مراد ہے جو انشاء ہو یعنی اس نے ابھی کیا ہو اور اس میں احسان و تبرع کے معنی بھی پائے جاتے ہوں یہاں تک کہ اگر قسم کی خبر دینی ہو مثلاً کسی کا قرضہ وغیرہ اپنے ذمہ اقرار کرنا یا اس میں تبرع نہ ہو جیسے نکاح کا مہر دین ہوتا ہے تو یہ چیز کل مال سے معتبر ہوتی ہے اگرچہ حالت صحت کا قرض ہو اور وہ قرض اقراری کی بہ نسبت مقدم ہے تا ہو پھر یہ معلوم ہونا چاہیے کہ وصیت حقیقی و حکمی کے لوگوں کا آپس میں حصہ دار ہونا اس صورت میں تہائی ترکہ میں قیمت کی گنجائش ہو یا کوئی بھی تہائی سے زائد نہ ہو یا ساری وصیتیں برابر درجہ کی ہوں)

توضیح :اگر کسی شخص نے اپنے مرض الموت کے دنوں میں اپنا غلام آزاد کیا یا مال محاباۃ کے ساتھ فروخت کیا یا کچھ مال ہبہ کیا وصی کے مریض ہونے کی صورت میں اس کی وصیت کتنے مال سے صحیح ہوتی ہے اور کیوں اگر کسی نے اپنی تندرستی کی حالت میں اپنا مال دینے مر جانے کے بعد دینے کے لیے کہا تو اس کا کتنا مال دیا جا سکتا ہے اور کیوں اگر کسی شخص نے اپنا عمل نافذ کر دیا تو اس کے کتنے مال سے وہ نافذ سمجھا جائے گا، مسائل کی تفصیل، حکم،

مفصل، دلائل

قال وان حابى ثم اعتق وضاق الثلث عنهما فالمحا باة اولى عندابى حنيفة وان اعتق ثم حابى فهما سواء وقالا العتق اولى فى المسا لتين والا صل فيه ان الوصايا اذا لم يكن فيها ما جاوزالثلث فكل من اصحابها يضرب بجبيع وصية فى الثلث لا يقدم البعض على البعض الا العتق الموقع فى المرض والعتق المعلق بموت الموصى كالتدبير الصحصيح والمحابا ة فى البيع اذا وقعت فى المرض لان الوصايا قد تساوت والتساوى فى سبب الاستحقاق يو جب التساوى فى نفس الا ستحقاق وانما قدم العتق الذى ذكرناه انفا لا نه اقوى فانه لا يلحقه الفسخ من جهة الموصى وغيره يلحقه وكذلك المحاباة لا يلحقه الفسخ من جهة الموصى واذا قدم ذلك فما بقى من الثلث بعد ذلك يستوى فيه من سواهما من اهل الوصايا ولا يقدم البعض على البعض لهما فى الخلافية ان العتق اقوى لا نه لا يلحقه الفسخ والمحاباة يلحقهما ولا معتبر بالتقديم فى الذكر لانه لا يوجب التقدم فى الثبوت وله ان المحاباة اقوى لا نها تثبت فى ضمن عقدا المعاوضة فكان تبرعا بمعناه لا بصيغة والا عتاق تبرع صيغة ومعنى فاذا وجدت المحاباة اولا دفع الاضعف واذا وجد العتق اولا وثبت وهو لا يحتمل الدفع كان من ضرورته المزاحمة وعلى هذا قال ابو حنيفه اذا حابى ثم اعتق ثم حابى قسم الثلث بين المحابا تين نصفين لتساويهما ثم ما اصاب المحاباة الاخيرة قسم بينهما وبين العتق لان العتق مقدم عليها فيستو يان ولو اعتق ثم حابى ثم اعتق قسم الثلث بين العتق الاول والمحاباة وما اصاب العتق قسم بينه وبين العتق الثانى وعندهما العتق اولى بكل حال .

ترجمہ :امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر ایک مریض نے پہلے اپنے غلام کو دوسرے شخص کے ہاتھ محابات میں بیچا یعنی اپنا مال اس کے ہاتھ بہت ہی کم قیمت میں پہنچایا دوسرے کا غلام اصل قیمت سے بہت زیادہ رقم دے کر خریدا اس کے بعد اسی مریض نے اپنا دوسرا غلام آزاد کر دیا حالانکہ اس کے پاس ترکہ میں صرف یہی دو غلام تھے اور مالیت کے لحاظ سے ترکہ میں ان دونوں غلاموں کے ساتھ کو اس طرح کا معاملہ کرنے کی گنجائش بالکل نہیں تھی (ف اس لیے ایسی صورت میں دونوں میں حصہ رسدی کے ساتھ اشتراک ہو گا یا ایک وصیت کو دوسرے پر مقدم کرنا ہو گا چنانچہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک محابات اولی ہے اس صورت میں جب کہ پہلے محاباۃ ہی کیا ہو اور اگر اس نے پہلے اپنا غلام آزاد کیا ہو پھر کسی کے ساتھ محاباۃ کی ہو تو اس صورت میں محابات اور غلام کی آزادی دونوں ہی برابر ہے (ف لہٰذا دونوں کو حصہ رسدی میں شریک کیا جائیگا: **وقالا العتق اولى الخ** :اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں مسئلوں میں آزاد کرنا ہی اولی ہے (ف اور یہی قول امام شافعی واحمد واکثر علماءؒ کا ہے): **والا صل فيه.ان الوصايا الخ** :اس باب میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کے جب کہ کئی وصیتوں میں سے ایسی کوئی وصیت نہ ہو جو کہ ایک تہائی مال سے زائد ہو تو وصیت والوں میں سے ہر ایک اپنی پوری وصیت کے ساتھ اس موصی کی تہائی میں حصہ دار بنایا جائے گا (ف: مثلاً دیت کے بارہ ہزار کی کل مالیت میں سے ایک تہائی چار ہزار روپے ہوتے ہیں اور اس نے زید کے لیے ایک ہزار کی اور بکر کے لیے دو ہزار کی اور خالد کے لیے تین ہزار کی اور شعیب کے لیے دو ہزار روپے دینے کی وصیت کی اس طرح اس کی کل وصیتیں آٹھ ہزار روپے کی ہو گئیں خواہ یہ حقیقی ہوں یا کسی اور صورت کی ہوں پھر ان میں سے کوئی وصیت ایسی نہیں ہے کہ جو اس کی تہائی سے زائد ہو اس لیے ان تمام وصیت کے حق داروں کو اپنی پوری وصیت کے حساب سے شریک کیا جائے اسی لیے اس مذکورہ صورت میں ہر ایک کو اس کے اپنے حساب سے نصف ملے گا خلاصہ یہ ہوا کہ کسی بھی وصیت والے کو دوسرے پر مقدم نہیں کیا جائے یا ترجیح نہیں دی جائیگی سوائے ان تین صورتوں کہ جو یہ ہیں اول یہ کہ اپنے مرض الموت کے زمانہ میں غلام آزاد کیا ہو، دوم وہ آزادی جو اس وصیت کرنے والوں کی موت پر معلق ہوں، سوم اپنی بیماری کی حالت میں محابات کی ہو (ف یہ تین ضرور مقدم سمجھے جاتے ہیں

پھر ان تینوں مسئلوں کے ماسوا یعنی دو کی آزادی اور ایک محابات والے مسئلوں میں خواہ تہائی سے کم ہوں یا نہ ہوں باقی وصیتیں اگر ایسی ہوں کہ ان میں سے کوئی بھی ایک تہائی کے اوپر نہ ہوں تو ان میں سے ہر ایک اپنی پوری مقدار سے حقدار مانا جائیگا اور کوئی بھی دوسرے سے مقدم اور زیادہ حق دار نہ ہوگا

لان الوصايا الخ : اس دلیل سے کے کی ہوئی ساری وصیتیں حکم میں برابر ہوتی ہیں (اور وصیت ہی حقدار ہونے کا سبب ہے اور حق دار بننے کے سبب میں برابر ہونے کا تقاضہ یہ ہے کے اصل حق دار بننے میں برابری ہو (ف پس جب کہ جتنے بھی حقدار بننے میں برابر ہوں گے ان میں سے ہر ایک جتنی بھی مقدار کا حق دار ہوگا وہ اپنی پوری مقدار کے حساب سے حصہ دار ہوگا اوپر کی فرضی مثال میں کل آٹھ ہزار روپے ہوئے اسی لیے ان میں سے ہر ایک شخص اپنے اس مفروضہ حق کا نصف پائے گا اور ایسا نہیں ہوگا کہ ان میں سے کسی ایک کو اپنے طور پر اس کے مطالبہ کا پورا حق دیا جائے اور کسی کو بالکل محروم یا کم حق دیا جائے یا کسی کو پہلے اور کسی کو بعد میں حصہ میں دیا جائے بلکہ پورا حساب کر لینے کے بعد برابری کے ساتھ اس کا حصہ رسدی دیدیا جائے البتہ اس قاعدہ میں سے صرف تین ہی صورتیں مستثنیٰ ہیں یعنی عتق کی دو صورتیں اور ایک صورت محابات کی کہ ان میں سے عتق کو محابات پر مقدم کیا جاتا ہے) : وانماقدم العتق الخ : اور ہم نے جس عتق کا ذکر کیا ہے یعنی وہ عتق جو مرض کی حالت میں اور وہ عتق مرض سے متعلق حالت میں ہے تو اس کو بھی صرف اس لیے محابات سے مقدم کیا جاتا ہے کہ وہ دوسری وصیتوں کے مقابلہ میں بہت قوی ہے کیونکہ وصیت کرنے والے کی طرف سے اس حق کو فسخ اور ختم کر دینے کو کوئی بھی ناحق نہیں آسکتا ہے، اور عتق کے سوا دوسری وصیتیں منسوخ کی جاسکتی ہیں (ف جیسا کہ اگر کسی تندرست شخص نے کسی غلام سے کہا کہ تم مرنے کے بعد آزاد ہو تو وہ اپنی اس بات سے منہ نہیں موڑ سکتا ہے بخلاف اس کے اگر کسی کے لیے مال کے چھٹے حصے کی وصیت کی تو اس کو اختیار ہوگا کہ ایسی وصیت سے رجوع کر لے یہانتک کے وصیت سے انکار کر لینے سے بھی متاخرین کے فتوی کے مطابق اسے بھی رجوع کرنا ہی کہا جائیگا جیسا کہ الشامی وغیرہ میں ہے اسی بناء پر ہم نے اس عتق کو فی الحال یا آئندہ کے لیے کسی بات پر تعلق ہو اس کو ایسی دوسری تمام وصیتوں کے مقابلے میں جو فسخ ہو سکتے ہوں بہت قوی پایا ہے لہٰذا تہائی مال میں سے پہلے اسی کو نافذ کیا جائیگا) اور اب محابات کا حال بیان کرنا ہے جیسا کہ مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

وكذلك المحاباة الخ : اسی طرح سے المحابات ایسی چیز ہے کہ موصی کی طرف سے اسے فسخ نہیں کیا جاسکتا ہے (ف کیونکہ جب یہ خواہ بیع بیچنے کے معنی میں ہو یا خریدنے کے معنی میں ہو کسی پر لازم ہو گئی تو معاملہ والا دوبارہ اسے فسخ نہیں کر سکتا ہے اور ایسا نہ ہونا یا اس فسخ کا باطل ہونا خود موصی کی طرف سے نہیں ہوتا ہے بلکہ صرف ورثہ کے حق کے خیال سے ہوتا ہے اس بناء پر اب یہ بات معلوم ہو گئی کہ محابات بھی عتق کے برابر ہی ہے اس لیے اس محابات کو بھی اسی عتق کی طرح دوسری ان تمام وصیتوں پر مقدم کیا جائیگا جو فسخ کو قبول کرنے والی ہوتی ہے) : واذا قدم ذلك الخ : اور جب موصی کی طرف سے عتق اور محاباۃ کے معاملوں کو دوسری وصیتوں پر مقدم کر دیا گیا، یعنی اس میت کا تہائے ترکہ میں اسے ان دونوں کو پہلے کر دیا جائے گا، جب کہ ان کے علاوہ دوسری وصیتیں اور بھی موجود ہوں تو ان کے بعد تہائی مال میں سے اگر کچھ بچ جائے تو دوسرے باقی رہ جانے والے وصیت والے اس باقی ترکہ میں برابر کے شریک ہوں گے یعنی ان باقی لوگوں میں سے ہر ایک اپنی وصیت کے حساب سے برابر کے حق دار ہوں گے یعنی ان میں سے کسی کو بھی دوسرے پر مقدم نہیں کیا جائیگا (ف پھر اختلاف صرف اس صورت میں باقی رہا کہ خود ان دونوں یعنی عتق و محاباۃ میں سے کس کو مقدم سمجھا جائے گا تو صاحبینؒ کے نزدیک بہر حال عتق محاباۃ سے مقدم ہوگا اور امام اعظمؒ کے نزدیک اگر پہلے عتق کا معاملہ ہوا ہو تو یہ عتق اور محابات دونوں برابر ہوں گے اور اگر محابات کا معاملہ پہلے ہو تو اسی کو مقدم رکھا جائے گا۔

لهما في الخلافية الخ : پس اس اختلافی مسئلہ میں صاحبینؒ کے نزدیک کی دلیل یہ ہے کہ محابات کے مقابلہ میں عتق زیادہ

قوی ہے کیونکہ کو فسخ نہیں کیا جاسکتا ہے (ف یعنی موصی کی طرف سے فسخ نہیں ہو سکتا ہے تو خود غلام کی طرف سے بھی فسخ نہیں ہو سکتا ہے: **والمحاباة یلحقه الخ**: مگر محابات کے معاملہ فسخ کیا جاسکتا ہے (ف یعنی جس طرح سے موصی کی طرف سے اسے فسخ کرنا ممکن نہیں ہے تو خود مشتری کی طرف سے بھی اس کو فسخ کرنا ممکن نہیں ہوتا ہے اس کی صورت اس طرح سے ہو سکتی ہے کہ مثلاً مریض نے چار ہزار روپے کی چیز صرف ایک ہزار روپے کے عوض فروخت کی اور اس کے پاس اس مال کے علاوہ دوسری کوئی چیز نہیں ہے اور وارثوں نے اس دام سے فروخت کرنے کی اجازت نہیں دی تو اس خریدار سے کہا جائیگا کہ تم کو اس میت کے ترکہ میں سے صرف ایک تہائی مال تک کی محابات ملے گی اور باقی قیمت اس کے وارثوں کو تم ادا کر دو ورنہ بیع فسخ کر دو تو اس خریدار کو ایسا ہی کرنا چاہیے یعنی وہ اس کی خریداری کو فسخ کر دے اس مثال سے یہ بات معلوم ہوئی کہ محابات ایسا عمل ہے کہ اسے فسخ کیا جاسکتا ہے اور وہ فسخ کو قبول کر لیتا ہے، اس برعکس عتق کے بعد کسی طرح سے بھی اسے فسخ نہیں کیا جاسکتا ہے، اگر کوئی یہ کہے کے جب محابات عتق کہ مقابلہ میں پہلے واقع ہوئی تو اسی محابات کو ذکر لفظی کی وجہ سے تقدیم ہونی چاہیے تو جواب یہ ہوگا کہ اعتبار حقیقی معنی کا ہوتا ہے۔

ولا معتبر بالتقدیم فی الذکر الخ: اور ذکر کرتے وقت اسے مقدم کر دینے کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے کیونکہ محابات کو زبانی الفاظ سے ذکر کر دینے سے اس میں قوت نہیں آجاتی ہے (ف کیونکہ اس کا قوی ہونا ایک معنوی چیز ہے اور اس میں زبانی ذکر کو کچھ دخل نہیں ہے الحاصل صاحبینؒ نے عتق اور محابات میں ایک قاعدہ کلیہ کے موافق قوت کا اعتبار کیا ہے اور اس نے فسخ کے قابل ہونے یا نہ ہونے کا اعتبار نہیں کیا ہے جیسے کہ عتق کو دوسری وصیتوں سے اس وجہ سے ترجیح دی گئی ہے) **وله ان المحاباة اقوی الخ**: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ محابات ہی عتق کے مقابلہ میں زیادہ قوی ہے (ف یعنی فسخ کے قابل ہونے اور نہ ہونے کے اعتبار سے قوت کا اعتبار نہیں ہوتا ہے بلکہ قوت میں اور تبرع کے مقابلہ میں عوض کے ساتھ ہونے کا اعتبار ہوتا ہے) **لانهما تثبت ف ضمن** کیونکہ یہ محابات ایسی وصیت ہے جو معاوضہ کے عقد یعنی بیع میں ضمناً ثابت ہوتی ہے اس بناء پر یہ محابات لفظ کے لحاظ سے اس میں کوئی احسان اور تبرع کی بات نہیں ہے بلکہ صرف معنی کے اعتبار سے یہ تبرع ہے (ف کیونکہ وارثوں کا حق متعلق ہونے کی وجہ سے صرف میت کے مال میں وصیت کے طور پر محابات ٹھرائی گئی ہے) مگر غلاموں کو آزاد کرنا یا لفظ عتق کہنا یہ تو اپنی لفظ اور معنی دونوں طرح سے تبرع ہے (فُ لہٰذا لفظ اولاً صیغہ پر نظر رکھنے کے یعنی ظاہری صورت کے اعتبار سے محابات کو عتق پر قوت حاصل ہے): **فاذا وجدت المحاباة الخ**: لہٰذا جس صورت میں محابات پہلے واقع ہو گئی یعنی جس صورت میں محابات پہلے واقع ہوئی یعنی معاملہ کے وقت عقد محابات اعتاق کے مقابلہ میں پہلے ہوا تو اس محابات نے اپنے سے کمزور یعنی اعتاق کو ختم کر دیا (ف لہٰذا محابات کو تہائی مال سے پہلے نافذ کیا جائے گا اور اس وقت اعتاق اس کا مزاحم اور مقابل نہ ہوگا۔

واذا وجد العتق الخ: اور جب اعتاق پہلے واقع ہو گیا اور وہ مستحکم ہو گیا تو وہ فسخ ہونے کے قابل نہیں رہا تو اس دوسرے سے مزاحمت کرنا اس کے لوازمات میں سے ہے (ف کیونکہ عتق پختہ اور جما ہوا عمل ہے کہ ایک مرتبہ ہو جانے کہ بعد وہ بدلتا نہیں ہے اور محابات یہ چاہتی ہے کہ میرا مرتبہ مقدم ہو حالانکہ یہ عتق ٹل نہیں سکتا ہے اس لیے ان دونوں عملوں میں مزاحمت اور اختلاف کا ہونا ضروری ہوگا اسی لیے ہم نے یہ فیصلہ کیا کہ دونوں عمل ہی مساوی ہیں یہاں تک کہ تہائی میں سے دونوں کو ان کے اپنے اپنے حصہ کے حساب سے برابر برابر حصہ کیا جائے گا اور بندہ مترجم کے نزدیک امام ابو حنیفہؒ کی دلیل کی تقریر میں اسی لفظی فرق کو چھوڑ کر اس طرح سے کہنا اولی ہوگا کہ مریض نے جس شخص کے ہاتھ محابات کی ہے وہ عقد معاملہ کے ضمن میں ہے یعنی معاملہ بیع کے درمیان میں ضمناً آگیا ساتھ اور شرعی طور یہ عقد بھی لازم ہوتا ہے، اس لئے یہ معاملہ اس میت کے حق میں شرعی طور سے لازم بھی ہوتا ہے، اور ورثہ کے حق کے مزاحم ہونے کی وجہ سے جتنی بھر اس نے محابات کی ہے وہ توڑ دی گئی ہے اس لیے ورثہ کی میراث کو مقدم کر دیا گیا ہے ساتھ ہی اس میت کا فعل بھی منسوخ ہو گیا مگر وصیت کے طور پر اگر اس کی تہائی

حصہ ادا کرنا ممکن ہو تو ادا کر دیا جائے کیونکہ میت نے اپنے طور پر کیا ہے وہ اس کا ذمہ دار بھی بنتا ہے اسی لیے یہ معاملہ بھی ایک شرعی حکم ہوا کہ اس سے ایک بندے کا حق متعلق ہے اس لیے کے پہلے کی ہوئی بیع لازم ہو چکی تھی اس بناء پر اس بیت کو اس کی گرفت سے بچانا بھی اعتاق کے مقابلہ میں مقدم ہو گا کیونکہ غلام تو اس نے از خود آزاد کیا ہے جب کہ غلام کی طرف سے اس کی آزاد کے مطالبہ کا کچھ بھی حق نہیں تھا۔

یہ تو میت کی طرف سے ایک کار خیر تھا اس لیے کہ وہ اگر اس آزادی کے بارے میں نہ کچھ بھی نہیں کرتا تو بھی اس سے کوئی مواخذہ نہیں ہوتا بخلاف حق بیع کے کہ وہ تو ایک حق لازم تھا اس لیے مذکورہ بیان کی بناء پر محابات کو مقدم کیا جائے گا البتہ اگر آزاد کر دینے سے غلام کا حق مقدم ہو جائے اس کے بعد محابات واقع ہو تب اس وقت غلام کا حق بھی بندہ کا حق ہو جاتا ہے اس لیے دونوں حق مزاحم ہو گئے اسے اچھی طرح سمجھ لیں کہ یہ مسئلہ باریک ہے واللہ تعالیٰ اعلم)۔ **وعلی هذا قال الخ**: اسی بناء پر امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ اگر میت نے محابات کی پھر غلام کو آزاد کر دیا پھر محابات کی تو اس طرح پہلی محابات کی بنسبت اعتاق پیچھے ہے اور دوسری محابات کی بہ نسبت یہی اعتاق پہلے ہے اس لیے ایسا کرنا چاہیے کہ اس میت کا تہائی مال اس کے دونوں محاباتوں کے درمیان نصف نصف کر لیا جائے کیونکہ یہ دونوں محاباتیں اپنی ذات کے طور پر برابر ہیں پھر دوسری محابات کے حصہ میں جو باقی نصف رہا وہ محابات اور عتق کے درمیان تقسیم کر دیا جائے اس لیے کہ دوسری محابات کی بہ نسبت عتق مقدم ہے اس بناء پر دوسری محابات اور عتق دونوں برابر ہو گئے: **ولو اعتق ثم حابی الخ**: اور اگر اس نے آزاد کیا پھر محابات کی پھر آزاد کیا تو اس کے ترکہ کی تہائی کو پہلی آزادی اور محابات کے درمیان تقسیم کیا جائے پھر جو کچھ آزادی کے حصہ میں آئے وہ پہلی آزادی اور دوسری آزادی کے حصہ میں آئے اسے پہلی آزادی اور دوسری آزادی کے درمیان تقسیم کر دیا جائے (ف کیونکہ پہلی آزادی اور محابات میں مزاحمت ہے تو ان میں مقاسمہ ہو گا اور دوسری آزادی کو محاباتِ کے ساتھ مزاحمت نہیں ہے کیونکہ محابات اس سے بذات خود مقدم ہے اور وجود میں بھی مقدم ہے البتہ پہلی آزادی اور دوسری آزادی مساوی ہے لہٰذا جو کچھ بھی پہلی آزادی کے حصہ میں آیا وہ ان دونوں کے درمیان تقسیم کر دیا جائے کیونکہ اس میت کو دونوں کے ساتھ نیکی کرنے سے بہت زیادہ ثواب حاصل ہو اور حق آزادی میں دونوں مساوی ہیں واللہ تعالیٰ اعلم یہ ساری تفصیل امام اعظمؒ کے قیاس کے مطابق ہو گا)۔

وعندهما العتق الخ: اور صاحبینؒ کے نزدیک بہر صورت آزادی ہی اولی ہے (ف یعنی خواہ مقدم واقع ہو یا خواہ مؤخر واقع ہو یا درمیان میں واقع ہو اور بات یاد رکھنے کے لائق ہے کہ آخرت کے مصالح کے پیش نظر میت کے حق میں امام ابو حنیفہؒ کا ہی قول زیادہ بہتر ہے جیسا کہ میں نے پہلے بیان کر دیا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح: اگر ایک مریض نے پہلے اپنے ایک غلام کو دوسرے شخص کے ہاتھ محابات میں بیچا اس کے بعد اسی مریض نے اپنا دوسرا غلام آزاد کر دیا حالانکہ اس کے پاس صرف یہی دو غلام تھے اور مالیت کے اعتبار سے ایسا معاملہ کرنے کی گنجائش نہیں تھی اگر کئی وصیتوں میں کوئی سے کوئی بھی ایسی وصیت نہ ہو جو کہ ایک سے زیادہ ہو تو اس موقع کے لیے قاعدہ کلیہ اور مثالوں کے ساتھ اس کی وضاحت تمام مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، کرام، حکم، مفصل دلائل،

قال ومن اوصی بان یعتق عنه بهذه المائة عبد فهلك منها درهم لم یعتق عنه بمابقی عندابی حنیفة وان كانت وصیته بحجة یحج عنه بما بقی من حیث یبلغ وان لم یهلك منها وبقی شي من الحجة یرد علی الورثة

وقالا يعتق عنه بما بقي لانه وصية بنوع قربة فيجب تنفيذها ما امكن اعتبار بالوصية بالحج وله انه وصية بالعتق لعبد يشترى بمائة وتنفيذها فيمن يشترى باقل منه تنفيذ لغير الموصى له وذلك لا يجوز بخلاف الوصية بالحج لانها قربة محضة هي حق الله تعالى والمستحق لم يتبدل وصار كما اذا اوصى لرجل بمائة فهلك بعضها يدفع الباقي اليه وقيل هذه المسالة بناء على اصل اخر مختلف فيه وهوان العتق حق الله تعالى عندهما حتى تقبل الشهادة عليه من غير دعوى فلم يتبدل المستحق وعنده حق العبد حتى لا تقبل البينة عليه من غير دعوى فاختلف المستحق وهذا اشبه.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر کسی نے وصیت کی کہ میرے ان مخصوص سو روپے سے ایک غلام خرید کر آزاد کر دو پھران میں سے ایک روپیہ گم ہو گیا اور اس کے پاس صرف ننانوے روپے رہ گئے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان ننانوے روپے کے بدلہ اس کی طرف سے غلام آزاد نہیں کیا جائیگا (ف اور صاحبینؒ کے نزدیک ان ہی روپے سے غلام آزاد کیا جائیگا جیسے کہ اس قسم کی صورت میں بچے ہوئے روپے سے حج کرادیا جاتا ہے اس طرح امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک غلام کو آزاد کرانے اور حج کرانے میں دونوں کاموں کے درمیان فرق کیا جاتا ہے اسی لیے فرمایا ہے): **وان كانت وصيته بحج الخ** : اور اگر اس نے اپنی طرف سے حج کرانے کی وصیت کی ہو اور اس کے روپے سے کچھ ضائع ہو گئے ہوں تو ان ہی باقی روپے سے حج کرادیا جائیگا اور اس کے لیے کسی ایسے شخص کو منتخب کرانا ہوگا جو اسی جگہ پر موجود ہو جہاں سے ان روپوں سے حج کو پہنچ سکتا ہے (ف یہ مسئلہ بالاتفاق ہوگا یعنی اگرچہ اس میں سے کچھ مال ضائع ہو گیا ہو): **وان لم يهلك منها الخ** : اور اگر کوئی روپیہ ضائع نہیں ہوا بلکہ حج کرانے کے بعد بھی کچھ روپے بچ گئے تو وہ روپے میت کے ورثہ کو لوٹادیے جائینگے اور یہ ترکہ میں شمار ہوں گے (ف اور اس مسئلہ میں بھی اتفاق ہے): **وقالا يعتق الخ** : اور غلام آزاد کرانے کے لیے وصیت کی صورت میں صاحبینؒ نے فرمایا کہ میت کے مال سے ان بچے ہوئے روپے کی کا یہی غلام آزاد کرادیا جائیگا): **لانه وصيته بنوع قربة الخ** : اس دلیل سے کہ غلام آزاد کرنا بھی تو ایک قسم کی نیکی کمانے کے لیے وصیت ہے تو اس کو بھی حج کرانے کے لیے وصیت پر قیاس کر کے جہاں تک ممکن ہو نافذ کیا جائے گا۔

(ف پس اعتاق کی وصیت نیکی حاصل کرنے کی ایک قسم ہونے کی وصیت ہونے کے وجہ ایک صحیح وصیت ہے اور اس میں ایک کو دوسرے پر قیاس کرنے کی وجہ یہ ہے کے غلام کو آزاد کرانا اور حج کرانا دونوں نیکی حاصل کرنے کی وصیت میں مشترک ہیں اس لیے دونوں کا حکم بھی ایک ہی قیاس کے مطابق ہوگا) **وله انه وصية بالعتق الخ** : اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ غلام کو آزاد کرانے کی وصیت ایسی وصیت ہے جس میں صرف ایک سو روپے کے عوض ایک غلام کو آزاد کرانے کے لیے خریدنا ہے (ف اور غلاموں میں قیمتوں کی کمی و بیشی کا ہونا معلوم ہے تو میت نے وصیت کے وقت یہ قید لگادی تھی کہ سو ہی روپے کا غلام خریدنا ہے حالانکہ ابھی سو روپے باقی نہیں رہے ہیں)۔

وتنفيذها الخ : اور سو روپے سے کم قیمت کا غلام خریدنے سے میت کی وصیت کے خلاف خریدنا لازم آئیگا حالانکہ وصیت کے خلاف کرنا جائز نہیں ہوتا ہے (ف کیونکہ وصیت کے خلاف کرنے اور اس میں تغیر و تبدل کرنے سے کرنے والا گنہگار ہوتا ہے اس وقت اس کی صورت ایسی ہو جائیگی کہ اس نے یہ وصیت کی تھی کہ زید کے پاس جو غلام میں نے ان میں سے جو اچھا اور عمدہ ہے اسی کو خرید کر آزاد کر دو حالانکہ خریدنے والے نے اس سے گھٹیا غلام خرید کر آزاد کیا ہے جو کہ باطل عمل ہے تو پہلا مسئلہ بھی باطل ہوا لہذا غلام خرید کر آزاد کرنے میں موصی کی خلاف ورزی لازم ہوتی ہے): **بخلاف الوصية بالحج الخ** : بخلاف حج کے لیے وصیت کرنے کہ اس میں صرف بچے ہوئے مال سے حج کر لینے سے وصیت کی خلاف ورزی لازم نہیں ہوتی ہے کیونکہ حج صرف اللہ کی قربت کا نام ہے جو کہ اللہ تعالیٰ کا حق ہے (ف اور اس میں کسی بندہ کو غلام کا حق نہیں ہوتا ہے اس لیے اس کے ذمہ دار کے ذمہ صرف اتنی سی بات لازم آتی ہے کہ وہ حج کرادے اور اس بات کا پورا کرنے میں کوئی فرق نہیں آتا ہے کہ کتنی رقم سے

حج کرایا ہے۔

وصار كما اذا وصى الخ :اور حج کی وصیت کا مسئلہ ایسا ہو گیا جیسے کسی نے وصیت کی کہ فلاں شخص کو سو روپے دیدئے جائیں پھر ان روپوں میں سے کچھ روپے ضائع ہو گئے تو جو روپے باقی رہ گئے ہیں ان ہی کو دینا کافی ہو جائیگا (ف کیونکہ جب کل دینا واجب تھا تو اس کے بعض کو دینا واجب ہی ہو گا اور اس وجوب میں کوئی فرق نہیں آیا): وقيل هذه المسئلة الخ :اور بعض مشائخ یعنی فخر الاسلام ابزدویؒ نے فرمایا کہ اس جگہ امام اعظم وصاحبینؒ کا یہ اختلاف ایک اختلافی اصل ہے اسی اصل کی بناء پر اس مسئلہ میں اختلاف ہوتا ہے وہ اصل یہ ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک کے غلام کو آزاد کرنا بھی اللہ تعالیٰ کا ہی حق ہے اسی بناء پر اگر وہ غلام تو مدعی بن کر اپنی آزادی کا مطالبہ نہ کرے مگر کوئی دوسرے از خود اس کی آزادی کی گواہی دیدے تو وہ قبول ہوتی ہے لہذا اس مسئلہ میں حق اللہ لازم ہوا تھا وہ نہیں بدلا (جیسے کے حج میں ہے) لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک آزاد ہونا اسی غلام کا حق ہے اسی بناء پر خود اس کے اپنے دعویٰ کے بغیر دوسرے کی گواہی قبول نہیں ہوتی ہے اس طرح جو اثر مستحق تھا وہ بدل گیا آخر میں مصنفؒ نے فرمایا ہے کے یہی قول اشبہ ہے (ف اس مسئلہ کی توضیح اس طرح سے ہوگی کہ حج بالاتفاق اللہ تعالیٰ کا حق ہے لیکن غلام کی آزادی کے بارے میں اختلاف ہے یعنی امام اعظمؒ کے نزدیک یہ بندہ کا حق ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک یہ اللہ تعالیٰ کا حق ہے اس لیے سو درہم جس کی وصیت کی گئی تھی اگر اس میں کچھ کم ہو جائے تب بھی باقی روپے سے حج ہو جاتا ہے اسی طرح یہ حق اللہ تعالیٰ یعنی غلام کا آزاد ہونا بھی ختم ہو جائے گا لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک ادا نہ ہو گا اس اصل کی دلیل شاید ہے کہ اگر قاضی کے سامنے دو عادل گواہوں نے یہ گواہی دی کہ زید نے اپنے فلاں غلام کو آزاد کر دیا ہے حالانکہ اس غلام نے خود اس کا دعویٰ نہیں کیا ہے تو اس دعویٰ نہ ہونے کے باوجود بالا اجماع وہ گواہی مقبول ہوتی ہے جس میں حق اللہ تعالیٰ ہو جیسے زنا وغیرہ اور اس جگہ اس بات کی بھی تصریح ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک یہ گواہی مقبول ہوتی ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ غلام کو آزاد کرنا اور اس کا عتق بھی اللہ تعالیٰ کا حق ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک مقبول نہیں ہے یعنی یہ حق العبد کی گواہی ہے اس لیے خود مدعی کے دعویٰ کے بغیر قبول نہیں ہو سکتی ہے اس طرح اسی اختلافی اصل کی بناء پر عتق عبد اور حج بیت اللہ کی وصیت بھی نسبی ہے کہ صاحبین کے نزدیک دونوں کا حکم برابر ہے کہ یہ دونوں ہی حق اللہ ہیں اور امام اعظمؒ کے نزدیک فرق ہے اور زیادہ مناسب بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ اسی اختلافی اصل پر وصیت کا مسئلہ بتایا گیا ہے واللہ تعالیٰ اعلم پھر یہ معلوم ہونا چاہیے کہ مصنفؒ نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ وصیت کے صحیح ہونے کے لیے یہ بات لازم ہے کہ اس میں کسی ایسی بات کی وصیت ہو جو شرعاً مفید و معتبر ہو اس اصل کا خیال رکھنے سے بہت سے ضروری مسائل نکلتے ہیں اسی لیے ان کا ذکر لازم ہے۔

مختلف ضروری اور مفید مسائل: (۱) اگر کسی شخص پر اس کی زکوٰۃ یا کفارہ یا روزہ یا نماز باقی ہو تو اس پر ان کی ادائیگی واجب ہے (۲) اہل عتق کے واسطے وصیت مکروہ ہے ورنہ مستحب ہے (۳) مالداروں کے لیے مباح ہے (۴) جس کی زبان بند ہو گئی اگر وہ ایک سال تک اسی طرح بند رہی جس کی وجہ سے دوسرے گونگوں کی طرح اشاروں میں باتیں کرنے لگا اور دوسرے بھی اس کے اشارے سمجھنے لگے تو اس کی بھی اشارہ سے وصیت جائز ہوگی ورنہ نہیں مشائخ نے فرمایا کہ اسی پر فتویٰ ہے اور (۵) موصی اگر اپنی وصیت سے انکار کر دے تو اس سے وصیت کا رجوع نہیں ہوتا ہے زیادہ تر متن کی کتابوں میں ایسا ہی لکھا ہوتا ہے اور مجمع میں ہے کمہ وبه يفتيكه اسی پر فتویٰ دیا جائے عینیؒ نے عیون سے رجوع کیا ہے یعنی رجوع کر سکتا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے اغور سراجیہ میں یہی لکھا ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ جملہ، علیه الفتوی، سے جملہ، وبه یفتی، زیادہ قوی ہے لہذا متون میں جو لکھا ہے وہی قابل اعتماد ہے جیسا کہ مسائل الافتاء میں مذکور ہوا (۶) امام ابو حنیفہؒ کا آخری قول یہ ہے کہ صدقہ کہ مقابلہ میں حج نفل افضل ہے، البرجندی، (۷) ایک مریض نے کئی وصیتیں کی لیکن وہ اچھا ہو گیا اور اس کے بعد بھی کئی سال زندہ رہا پھر بیمار ہو کر وہ مر گیا تو اس کی کہی ہوئی پرانی وصیتیں باقی رہ گئیں لیکن اس شرط کے ساتھ اس نے پہلے اس طرح نہ کہا ہو کہ اگر میں اسی بیماری میں

مر جاؤں تو میری یہ وصیتیں ہیں، القاضی خان، (۸) اگر کسی نے یہ وصیت کی کہ میرا گھر عاریت پر دیا جائے یا حج کے موسم میں میری طرف سے پانی پلایا جائے یا سبیل چلائی جائے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ وصیت باطل ہو گی، القاضی خان، (۹) اگر کسی نے اس طرح وصیت کی کہ فلاں شخص کے چارپاؤں کے واسطے یہ بھوسہ ہے تو یہ وصیت باطل ہے اور اگر اس طرح کہا کہ اس سے فلاں شخص کے چارپایوں کو چارہ دیا جائے تو یہ صحیح ہے پھر اگر وہ چارپائے مر جائیں یا وہ فروخت کر دیے جائیں تو وصیت ختم ہو جائیگی (۱۰) کسی نے اپنے مال کی تہائی کی بیت المقدس کے لیے وصیت کی تو اس کی تعمیر اور تیل چراغ میں خرچ کیا جائے (۱۱) مجتبیٰ میں ہے کہ اگر خانہ کعبہ کے لیے اپنے تہائی مال کی وصیت کی تو وہاں کے فقراء پر اسے خرچ کیا جائے نہ غیر میں مترجم کہتا ہوں کہ اس لفظ سے مراد شاید یہ ہو گی کہ دوسرے فقیروں پر نہ خرچ کیا جائے یا صرف فقراء پر خرچ کیا جائے یعنی ان کے علاوہ دوسرے کسی میں خرچ نہ کیا جائے (۱۲) اگر کسی نے کوفہ کے فقراء پر خرچ کرنے کی وصیت کی تو وہ اس مال کو دنیا کے کسی فقیر پر بھی خرچ کر سکتا ہے یہی حکم فقراء حاج اور فقراء مکہ کی وصیت میں ہے، العالمگیریہ۔

(۱۳) اگر کسی نے یہ وصیت کی کہ میرے مرنے کے بعد تین دنوں تک لوگوں کے لیے کھانا تیار کیا جائے تو یہ وصیت باطل ہو گی القاضی خان اور خانیہ میں فقیہ ابو جعفرؒ سے نقل کیا گیا ہے کہ اگر یہ وصیت کی کہ میری موت کے بعد کھانا تیار کرایا جائے اور جو لوگ تعزیت کے لیے آئیں ہیں ان کو کھلا دیا جائے تو تہائی مال سے یہ وصیت جائز ہو گی اور یہ کھانا ایسے لوگوں کی لیے جائز ہو گا جو وہاں دیر تک ٹھیریں اور دور سے آئیں اور جو زیادہ دنوں تک ٹھیرنے والے نہ ہوں ان کے لیے یہ کھانا حلال نہیں ہو گا اور اگرچہ کھانا کچھ زیادہ مقدار میں بچ رہے تو وصی یعنی جسے ذمہ داری دی گئی ہے وہی اس کا ضامن ہو گا ورنہ نہیں اور در مختار میں بھی لکھا ہے کہ ہم نے اس کے جائز ہونے کی وجہ یہ بیان کر دی ہے میں کہتا ہوں اصول میں یہ بات طے ہو چکی ہے کہ جس مسئلہ میں کوئی نص موجود نہ ہو لیکن کسی صحابی کا قول موجود ہو تو اس کی اتباع اور تقلید واجب ہے حالانکہ زید بن عبد اللہؓ سے صحیح سندوں سے یہ روایت موجود ہے کہ ہم لوگ مردہ کے گھر پر کھانے کو نیاحت اور گریہ وزاری میں شمار کرتے تھے جیسا کہ فتح القدیر صراحت کے ساتھ موجود ہے اور جب یہ بات اجماع صحابہ کرام کے درجہ میں ثابت ہو گئی تو جو جواز ذکر کیا گیا وہ اصول مسلمہ کے خلاف ہوا بلکہ صحیح قول وہی ہوا جو شیخ ابو بکر البلخی سے منقول ہوا اور بندہ مترجم نے اسے کتاب الجنائز میں لکھا ہے در مختار میں لکھا ہے کہ مصنفؒ نے پہلی روایت کو کرنے والوں کیلئے محمول کر کے باطل کر دیا ہے اور دوسری کی تردید نہیں کرتے ہوں گے، دوسرے لوگوں کے لیے محمول کر کے جائز کیا ہے اور اب میں مترجم کہتا ہوں کہ صحابہ کرامؓ سے جو آثار پائے گئے ہیں ان سے اس نیاحت کے معنی یہ معلوم ہوئے کہ وہاں کے کھانے کو بھی نوحہ اور گریہ وزاری میں شمار کرتے تھے اس لیے اب اس کی تفصیل بیان کرنی خلاف ہے اور پوری بحث فتح القدیر وغیرہ میں موجود ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، (۱۴) اگر کسی نے وصیت کی کہ فلاں شخص میرے جنازہ کی نماز پڑھائے یا میرے مرنے کے بعد میرا جنازہ فلاں شہر منتقل کر دیا جائے یا فلاں کپڑے میں مجھکو کفنایا جائے یا قبر پر پلستر کر دینا یا اس پر گنبد بنا دینا یا میری قبر کے پاس قرآن پڑھنے والے کو میرے مال میں اسے اتنا مال دیدینا تو یہ ساری وصیتیں باطل ہوں گی، السراجیہ در مختار میں لکھا ہے کہ قول مختار یہ ہے کہ پلستر کرنا مکروہ نہیں ہے اور قبر پر قرآن پڑھنا اور قاری کو کچھ دینا جائز ہے مسائل شتی وغیرہ، (۱۵) قبر پر قرآن خوانی کو زاہدی کی روایت سے امام محمدؒ کے قول کے موافق لیا گیا ہے اور کتاب الجنائز کی بحث میں مترجم نے بیان کر دیا ہے شیخینؒ سے اس کا مکروہ ہونا ثابت ہے واللہ تعالیٰ اعلم (۱۶) اگر کسی نے اللہ تعالیٰ کے لیے اپنی تہائی مال دینے کی وصیت کی تو یہ باطل ہو گی (۱۷) اور اگر یوں کہا کہ میرا تہائی مال اللہ تعالیٰ کے لیے ہے، اس جملے کے معنی ہمارے عرف میں یہ ہے کہ یہ خیرات ہے تو امام محمد کے قول کے مطابق مطلب یہ ہوا کہ اسے خیرات کر دیا جائے اور یہی قول اظہر ہے واللہ تعالیٰ اعلم (۱۸) زید نے اپنے قرض دار بکر سے کہا کہ جب میں مر جاؤں تو میرا وہ قرض جو تم پر لازم ہے اس سے تم بری ہو تو یہ وصیت صحیح ہو گی (۱۹) اور اگر کسی نے کہا کہ اگر اپنا تہائی مال علماء کے لیے کسی نے وصیت کی تو علاقہ خوارزم کے علاقہ کے متکلمین کے لیے

وہ مال ہوگا اور ہمارے ملک کے متکلمین اس میں داخل نہ ہونگے (ف شاید کے خوارزم کے علاقے کہ متکلمین لوگوں کو اعتقادات صحیحہ کی تعلیم دیتے ہوں گے اور فلاسفہ کے شبہات کی نقل نہیں کرتے ہوں گے ان کا انکار کرتے ہوں گے بخلاف ان ملکوں کے جو فلاسفہ کے شبہات اس طرح یہ گمراہ کرنے والے ہوئے طحاوی اور دوسری وجہ شاید یہ ہو کہ ملاد خوارزم میں انہیں متکلمین کو علماء کہا جاتا ہو جو وہاں معتزلہ اور فلاسفہ کے عقائد کی تردید کرتے ہوں چونکہ ان علاقوں میں اس کی ضرورت ظاہر تھی بر خلاف اس کے ہمارے ملکوں میں اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے ویسے مجھے یہ بات نہیں معلوم ہے اہل السنۃ کے متکلمین فلاسفہ کی تردید نہیں کرتے ہیں بلکہ بوقت ضرورت یہ بھی تردید کرتے ہیں واللہ تعالیٰ اعلم (۲۰) اگر کسی نے عقلاء کے واسطے اپنے تہائی مال کی وصیت کی تو اس میں علماء زاہدین مراد ہوں گے کیونکہ حقیقت میں عقلاء وہی ہیں، القنیہ۔

توضیح: اگر کسی نے وصیت کی کہ میرے ان مخصوص روپے سے ایک غلام خرید کر اسے آزاد کر دیا جائے پھر ان میں سے ایک روپیہ کم ہو گیا یا اپنی طرف سے کچھ روپے دے کر حج کرانے کے لیے وصیت کی مگر ان میں سے کچھ کم ہو گئے یا حج کے بعد کچھ روپے بچ گئے اس سلسلہ میں ائمہ کرام کا مسلمہ اصول صدقہ افضل ہے یا حج نفل، مسائل کی پوری تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، کرام، مفصل دلائل

قال ومن ترك ابنين ومائة درهم وعبد اقيمة مائة وقد كان اعتقه في مرضه فا جا زا لورثان ذلك لم يسع في شئي لان العتق في مرض الموت وان كان في حكم الوصية وقد وقعت باكثر من الثلث الا انها تجوز با جا زة الورثة لان الامتناع لحقهم وقد اسقطوه قال ومن اوصى بعتق عبده ثم مات فجنى جناية ودفع بها بطلت الوصية لان الدفع قد صح لمان ان حق ولي الجناية مقدم على حق الموصي فكذلك على حق الموصى له لانه يتقلى الملك من جهة الاان ملكه فيه باق وانما يزول بالدفع فاذا خرج به عن ملكه بطلت الوصية كما اذا باعه الموصي اووارثه بعد موته فان فداه الورثة كان الفداء في ما لهم لا نهم هم الذين التزموه وجازت الوصية لان العبد طهر عن الجناية بالفداء كانه لم يجن فتنفذ الوصية .

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنے دو ہی لڑکے وارث چھوڑے اور سو روپیہ ان کے علاوہ ایک ایسا غلام بھی چھوڑا جس کی قیمت سو روپے تک ہے مگر اس غلام کو اس بیمار مالک نے اپنے مرض موت میں آزاد کر دیا تھا اور وارثوں نے اس کی آزادی کی اجازت دے دی تھی اس لیے یہ غلام اپنی قیمت کی ادائیگی کے لیے کچھ بھی کوشش نہیں کرے گا (ف اور اگر وہ ورثہ اس کی آزادی کو از خود نہ مان لیتے تو تہائی ترکہ کے سوا اس کی باقی قیمت کی ادائیگی کے لیے محنت و مزدوری کی کوشش کرتا اور ایک تہائی اس کے لیے وصیت ہوتی): لان العتق في مرض الموت الخ: کیونکہ مرض لموت کی حالت میں آزاد کرنا اگرچہ وصیت کے حکم میں ہوتا ہے جو کہ ایک تہائی سے زیادہ واقع ہو گئی ہے لیکن چونکہ اس کے وارثوں نے اس سے زیادہ کی بھی کا اجازت دے دی ہے اس لیے یہ بھی جائز ہو گئی ہے کیونکہ جائز ہونے میں صرف ان وارثوں کا حق دار ہونا ہی رکاوٹ تھی اور اس حق کو ان لوگوں نے خود ختم کر دیا ہے (ف اس لیے یہ وصیت بھی جائز ہو گی اس طرح یہ وصیت خود میت ہی کی طرف سے نافذ ہو گئی ہے): قال ومن اوصى بعتق عبده الخ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنے غلام کو آزاد کرنے کی وصیت کی پھر وہ مر گیا اس کے بعد اس غلام نے کوئی ایسا جرم کیا جس کے نتیجہ میں اس غلام ہی کو ان لوگوں کے پاس بدلہ میں دینا پڑا تو وہ وصیت باطل ہو گئی: لان الدفع قدصح الخ: اس لیے کہ اس غلام کو اس کے اپنے جرم میں سزا کے طور پر مظلوم کے

حوالے کر دینا صحیح ہوا اس لیے کہ جرم کے مستحق کا حق موصی کے حق سے زیادہ اہم اور مقدم ہو تا ہے اسی لیے جس شخص کو دینے کے لیے کہا گیا ہے (موصی لہ) کے حق سے بدرجہ اولی مقدم ہو گا کیونکہ اس موصی لہ کو اسی موصی کی طرف سے ہی تو ملکیت کا حق ملا ہوا ہے۔

الاان ملکه فیه باق الخ :البتہ اتنی بات ہے کہ اس غلام میں موصی کی ملکیت باقی رہ جاتی ہے اور یہ ملکیت اسی وقت ختم ہو جاتی ہے جب کہ یہ غلام اس ولی کو دیدیا جائے جس کا اس غلام نے نقصان پہنچایا ہے بس جب غلام اس ولی جنایت کو دیدیا گیا اسی وقت سے اس موصی کا حق بھی ختم ہو گیا اسی لیے وہ وصیت ختم ہو گئی : **کما ذا باعهاالموصی الخ** : جیسے اگر اس غلام کو موصی فروخت کر دے یا اس موصی کے مر جانے کے بعد اس کا وارث اسے فروخت کر دے تب وصیت باطل ہو جاتی ہے (ف اس کا مطلب یہ ہو گا کہ اس موصی میت پر کسی کا قرضہ ہے جس کو ادا کرنے کے لیے وارث نے اسی غالام کو فروخت کیا تب وصیت باطل ہو جائیگی اسی طرح جرم کی وجہ سے بھی جرم کے مستحق کو دینا بھی اس کی وصیت کو باطل کر دے گا)۔

فان فداه الورثة الخ : اور اگر اس وارثوں نے غلام مجرم کا فدیہ دیدیا (ف چونکہ وارث کو شرعی طور سے اس بات کا یہ اختیار تھا کہ وہ چاہے تو اس مجرم غلام کو ہی اس جرم کے جرمانے میں حوالہ کر دے یا اس کا فدیہ ادا کر دے یعنی اسے اس بات کا اختیار تھا کہ ان دو باتوں میں سے جو چاہے وہ اختیار کرے تو جو حکم موصی پر نافذ ہو تا وہی حکم اس پر بھی نافذ ہو گا اسی لیے وارث نے غلام حوالہ نہ کر کے اس کا فدیہ دینا اختیار کر لیا) **کان الفداء فی ما لهم الخ** : لہذا یہ فدیہ خود وارثوں کے مال پر ہو گا کیونکہ ان وارثوں نے ہی فدیہ کو اپنے اوپر لازم کر لیا ہے (ف یعنی ان وارثوں نے خود ہی فدیہ دینا اپنے اوپر لازم کر لیا ہے ویسے وہ یہ نہ چاہتے تو فدیہ دینا ان پر لازم ہی نہ ہو تا اس طرح ان کے اپنے فعل سے ہی ان پر فدیہ دینا لازم ہوا اسی لیے یہی اپنا مال دینے کے لیے ضامن ہوئے اور وہ غلام بدستور ترکہ میں باقی رہ گیا) : **و جازت الوصية الخ** :اور کی ہوئی وصیت جائز ہو جائیگی کیونکہ اس غلام کا فدیہ ادا کر دینے کی وجہ وہ غلام جو پہلے مجرم تھا اب اپنے جرم سے اتنا پاک ہو گیا گویا کہ اس نے پہلے کوئی گناہ نہیں کیا اس لیے وصیت نافذ کر دی جائیگی۔

توضیح :۔اگر کسی نے اپنے وارثوں میں سے صرف دو بیٹے اور ایک ایسا غلام ترکہ میں چھوڑا جس کی قیمت سو روپے تھی مگر اس غلام کو اس بیمار نے اپنی بیماری کے زمانہ ہی میں آزاد کر دیا تھا اور وارثوں نے بھی اسے مان لیا تھا اگر کسی نے اپنے غلام کو آزاد کر دینے کی وصیت کی پھر وہ مر گیا اس کے بعد اس غلام نے کوئی ایسا جرم کیا جس کی عوض لوگوں نے اسی غلام کو مستحق جرم کے حوالہ کر دیا پھر اگر وارثوں نے خود ہی اس غلام کا فدیہ ادا کر دیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

قال ومن اوصى بثلث ماله الاخر فاقر الموصى له والوراث ان الميت اعتق هذا العبد فقال الموصى له اعتقه في الصحة وقال الورث اعتقه في المرض فالقول قول الوارث ولا شي للموصى له الا ان يفضل من الثلث شي او تقوم له البينته ان العتق في الصحته لان الموصى له يدعي استحقاق ثلث ما بقي من التر كته بعدالعتق لان العتق في الصحة ليس بوصية ولهذا ينفذ جميع المال والوارث ينكره لان مدعاه العتق في المرض وهو وصية والعتق في المرض مقدم على الوصية بثلث المال فكان منكرا والقول قول المنكر مع اليمين ولان العتق حادث والحوادث تضاف الى اقرب الاوقات للتيقن بها فكان الظاهر شاهد اللوارث فيكون القول قوله مع اليمين الا

ان يفضل شي من الثلث على قيمة العبدلا نه لا مزاحم له فيه او تقوم له البينة ان العتق في الصحة لان الثابت بالبينة كالثابت معاينة وهو خصم في اقامتهما لا ثبات حقه .

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر زید نے اپنے تہائی مال کی بکر کو دینے کی وصیت کی تو بکر نے اور زید کے وارث نے بھی اس بات کا اقرار کیا کہ اس میت نے تو پہلے ہی اپنے اس غلام کو آزاد کر دیا تھا (ف لیکن ان دونوں کے درمیان اس بات کا اختلاف رہ گیا کہ) **فقال الموصى له الخ**: یعنی موصی لہ بکر نے کہا کہ اس میت نے اس غلام کو اپنی تندرستی کی حالت میں آزاد کیا تھا (ف جس کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ وہ غلام اپنی کسی محنت اور سعایت کے بغیر اس میت کے کل ترکہ سے آزاد ہو جائے گویا اس موصی لہ یعنی بکر نے کہا کہ اس غلام کو اس کہ ترکہ میں سے نکال کر باقی ترکہ میں سے مجھے تہائی چاہیے): **وقال الوارث الخ**: اور وارث نے کہا کہ تندرستی کی حالت میں اسے آزاد نہیں کیا تھا بلکہ مرض لموت کی حالت میں اسے آزاد کیا تھا (ف جس کا تقاضہ یہ ہے کہ آزادی کا کہنا غلام کے لیے وصیت کے طور پر تھا تو گویا موصی لہ سے یہ مقدم ہوا اب دونوں باتوں میں سے جو بات بھی ثابت ہو گی اسی کے مطابق حکم دیا جائیگا مگر دونوں نے اپنے دعوی پر ایک بھی گواہ پیش نہیں کیا): **فالقول قول الوارث الخ**: لہٰذا وارث کی بات ہی قبول کی جائیگی (ف چنانچہ اس اعتاق سے موصی لہ موخر ہو جائیگا) اور موصی لہ یعنی بکر کو کچھ نہیں ملے گا سوائے ان دو صورتوں کے ایک یہ گواہ نہ ہونے کی صورت میں غلام کی قیمت نکال دینے کے بعد بھی ترکہ کی تہائی میں سے کچھ بچے (ف تو زیادتی اس کو دیدی جائیگی جس کے لیے وصیت کی گئی ہے تاکہ اس کی تہائی پوری ہو جائے)۔

اوتقوم له بينة الخ: یا موصی لہ کے گواہ موجود ہو جائیں جو اس بات کی گواہی دیں کہ میت کی صحت کی حالت میں یہ آزاد کر دیا گیا تھا (ف جیساکہ موصی لہ نے دعوی بھی کیا ہے تو اس صورت میں وارث کی بات رد ہو جائیگی اور یہ غلام باقی ترکہ میں سے تہائی مال موصی لہ کو دلایا جائیگا اس کے بغیر وارث ہی کی بات مقبول ہو گی): **لان الموصى له الخ**: اسلیے کے غلام کی آزادی کے بعد موصی لہ بچے ہوئے ترکہ سے تہائی ترکہ کا مدعی ہے کیونکہ آدمی کی تندرستی کی حالت میں کسی غلام کو آزادی ہونے کی صورت میں یہ آزادی وصیت نہیں ہوتی ہے اور اسی وجہ سے وہ پورے مال سے نافذ کی جاتی ہے اور وارث اسی بات کا منکر ہے (ف کیونکہ وہ یہ کہتا ہے کہ غلام اپنے مالک کی بیماری کی حالت میں آزاد کیا گیا ہے لہٰذا یہ مال سے وصیت میں حساب کیا جائیگا) **لان مدعاه العتق الخ**: کیونکہ وارث کا دعوی یہ ہے کہ غلام کی آزادی مولی کی بیماری کی حالت میں ہوئی ہے لہٰذا یہ وصیت ہوئی اور مرض کی حالت کی آزادی دوسری وصیت کے مقابلہ میں تہائی سے مقدم ہوتی ہے اس بناء پر وہ وارث اس بات کا منکر مند ہوتا ہے کہ موصی لہ اس غلام کا حق دار ہے پھر قسم کھالینے سے منکر کی بات قبول ہوتی ہے (ف یعنی جب اس غلام کا حق دار ہونا مقدم ہو تو وہ پورے ترکہ سے آزاد ہو گا اور باقی حق میت کو دینے کے لیے محنت کر کے اس کی آمدنی سے ادا کرے گا البتہ اگر اس میت کی تہائی اتنی زیادہ ہو کہ اس میں سے پورا غلام نکال دینے کے بعد بھی باقی فاضل ہو جائے تو وہ اس موصی لہ کو مل جائیگی اور اگر اتنی زیادتی نہ ہو تو پوری تہائی تو اس آزاد شدہ غلام کو دیدی گئی اسی لیے اب اس موصی لہ کو کچھ بھی نہیں ملے گا اس لیے اس وارث کی بات مان لی جائیگی اور وہ اس کے قسم کھالینے کے بعد ہی مقبول ہو جائیگی)۔

ولان العتق الخ: اور اس دلیل سے بھی کہ نئی آزادی فوری حاصل ہوتی ہے اور حادث ہے کیونکہ وہ غلام کی حیثیت سے مشہور تھا اور جو چیز حادث ہو اور اس کے ہونے کے وقت میں اختلاف ہو تو اس کی تعیین قریبی وقت پر کی جاتی ہے کیونکہ اس قریبی وقت کا ہونا یقینی ہوتا ہے اس لیے ظاہری حالت وارث ہی کے لیے گواہ ہے اس لیے قسم کھالینے کے بعد وارث کا قول مقبول ہو گا (ف موصی لہ کا دعوی یہ ہے کے اس میت کی صحت کے زمانہ میں غلام ہی کو آزادی مل گئی تھی اور وہ زمانہ بہت ہی پہلے کا ہے جب کہ وارث مورث کی بیماری کے زمانہ میں غلام کی آزادی کا مدعی ہے اور یہ وقت بہت ہی قریب کا ہوا اور چونکہ پہلے کا زمانہ اس سے کم نہیں ہے اسی لیے یہی یقینی ہوا لہٰذا بظاہر اسی وارث کا قول صحیح ہے لیکن اس کے باوجود اس سے قسم لے کر اس کی بات قبول کی

جائیگی اس وجہ سے عتق کو مقدم کیا جائیگا چنانچہ اگر یہ بات فرض کی جائے کہ میت نے آخر وقت میں پندرہ سو روپے چھوڑے جن کی تہائی پانچ سو روپے ہوئے اور غلام کی اپنی قیمت ہزار روپے ہے تو اس غلام کا نصف آزاد ہو جائیگا اور باقی نصف یعنی پانچ سو روپے حاصل کرنے کے لیے وہ محنت کرے گا اور وہ روپے اس میت کے ورثہ کے ہونگے اور اگر کل ترکہ تین ہزار روپے ہوں جس کی تہائی ایک ہزار ہو جو کہ غلام کی قیمت کے برابر ہے تو وہ یوں غلام آزاد ہو جائیگا اس لئے مزید آمدنی کرنے اور وارثوں کو کچھ بھی ادائیگی کی اس پر کوئی ذمہ داری باقی نہیں رہیگی اسی طرح موصی لہ کے لیے کچھ نہیں بچا تو وہ بھی کچھ نہیں پائے گا) الا ان یفضل الخ :البتہ اگر تہائی میں اتنی رقم مل جائے جس سے غلام کی قیمت نکالنے پر کچھ بچ جائے تو وہ بچی ہوئی رقم موصی لہ کو مل جائیگی کیونکہ اس فاضل رقم کے دینے میں غلام کسی طرح سے بھی حائل نہیں ہوتا ہے (ف مثلاً تہائی میں پندرہ سو روپے نکلتے ہوں اور غلام صرف ایک ہزار روپے کا ہو تو انمیں سے پانچ سو روپے موصی لہ کے لیے ہو جائینگے جس کے لیے ایک تہائی مال کی میت نے وصیت کی تھی کیونکہ غلام اپنی قیمت کے ایک ہزار روپے کے لیے اس کا مزاحم اور مقابل تھا اور وہ غلام تھا تو غلام کو اس کی اپنی قیمت تک کی آزادی مل گئی اور باقی رقم میں وہ آزاد ہے اس لیے کہ اب اس کا کوئی مقابل اور مزاحم نہیں رہا اس لیے باقی رقم موصی لہ کو مل جائیگی): او تقوم لہ البینتہ الخ :یا موصی لہ کے اس دعوی کے مطابق گواہ بھی پائے جائیں کہ میت نے اپنی زندگی اور صحت کی حالت ہی میں غلام کو آزاد کر دیا تھا اسی لیے جو بات گواہوں سے ثابت ہو جاتی ہے وہ ایسی پختہ اور یقینی ہو جاتی ہے کہ اپنی آنکھوں سے دیکھی ہوئی چیز یقینی ہوتی ہے اور موصی لہ اپنا حق ثابت کرنے کے لیے گواہ لانے پر مجبور ہوتا ہے اس لیے وہ حق کے طور پر اسے پیش کر سکتا ہے (ف اسی لیے کوئی شخص یہ نہیں کہہ سکتا ہے کہ اس میت کے آزاد کرنے پر یہ شخص گواہ کیوں پیش کرتا ہے اور یہ کون ہوتا ہے اور حاصل اب یہ ہے کہ غلام کو آزاد کرنا یا نہ کرنا اگرچہ میت کا فعل ہے مگر اس سے موصی لہ کا حق چونکہ متعلق ہو رہا ہے اسی لیے اسے آزادی ثابت کرنے کی ضرورت ہو رہی ہے اسی لیے اس کی طرف اس گواہی کو پیش کرنا اور ثابت کرنا مقبول ہے اس وقت جب کہ یہ بات ثابت ہو رہی ہو کہ آزاد کرنا میت کی صحت کی حالت میں ہوئی تھی لہذا میت کے کل مال سے اس غلام کو پہلے نکال کر باقی مال کو ترکہ شمار کیا جائیگا اور اس میں سے موصی لہ کو تہائی مال دیدیا جائیگا۔

توضیح :اگر زید نے اپنے تہائی مال کے لیے بکر کو دینے کی وصیت کی اور اس بکر نے اور زید کے وارث نے بھی اس بات کا اقرار کیا کہ میت نے تو پہلے ہی اپنے اس غلام کو آزاد کیا تھا البتہ دونوں میں سے ایک اختلاف یہ ہوا کہ موصی لہ یعنی بکر نے کہا کہ میت نے اسے اپنی تندرستی کے زمانہ میں آزاد کیا تھا جب کہ وارث کا یہ کہنا ہے کہ اس نے بیماری کے زمانے میں اسے آزاد کیا تھا دونوں کے اختلاف کا نتیجہ اور مفصل دلائل

قال ومن ترك عبدا فقال للوارث اعتقني ابوك في الصحة وقال رجل لي على ابيك الف درهم فقال صدقتما فان العبد يسعى في قيمة عند ابى حنيفة وقالا يعتق ولا يسعى فى شى لان الدين والعتق فى الصحة ظهرا معا بتصديق الوارث فى كلام واحد فصارا كانهما كانا معا والعتق فى الصحة لا يوجب السعاية وان كان على المعتق دين وله ان الاقرار بالدين اقوى لا نه يعتبر من جميع المال والاقرار بالعتق فى المرض يعتبر من الثلث والاقوى يدفع الادنى فقضية ان يبطل العتق اصلا الاانه بعد وقوعه لا يحتمل البطلان فيد فع من حيث المعنى بايجاب السعاية ولان الدين اسبق لا نه لا مانع له من الاسناد فيسند الى حالة الصحة ولا يمكن اسناد العتق الى تلك الحالة لان الدين يمنع العتق فى حالة المرض مجانا فتجب السعاية وعلى هذا الخلاف اذا مات الرجل

وترك الف درهم فقال رجل لي على الميت الف درهم دين وقال الاخر كان لي عنده الف درهم وديعة فعنده الوديعة اقوى وعندهما هما سواء .

ترجمہ :امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا کہ ایک شخص نے مرتے وقت ایک غلام چھوڑا اور اس غلام نے اس میت کے وارث سے کہا کہ تمہارے باپ نے مجھے اپنی تندرستی کی حالت ہی میں آزاد کر دیا تھا اور ایک دوسرے شخص نے وارث سے کہا کہ تمہارے باپ پر میرے ہزار روپے باقی ہیں اس پر وارث نے دونوں کو جواب دیا کہ تم دونوں نے سچ کہا ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ غلام اپنی قیمت ادا کرنے کے لیے محنت و مزدوری کرے گا اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ وہ آزاد ہو جائیگا اور اب اسے اپنی آزادی کے لیے کچھ بھی روپے جمع کرنے کی ضرورت نہیں ہوگی جس کی دلیل یہ ہے کہ وارث کے ایک ہی جملہ سے یہ بات ظاہر ہو گئی ہے کہ باپ کی صحت کے زمانہ ہی میں وہ غلام بھی آزاد ہوا ہے اور قرضہ بھی باقی ہے اب صورت ایسی ہو گئی کہ گویا یہ دونوں باتیں ہی ایک ساتھ ہوئی ہیں پھر جو آزادی مالک کی تندرستی کی حالت میں حاصل ہوتی ہے اس میں غلام کو اپنی قیمت ادا کرنی نہیں پڑتی اگرچہ اس کا مالک آزاد کرنے والا خود ہی مقروض ہی ہو (ف لہذا وہ غلام اپنی آزادی کے لیے محنت و مزدوری کرنے سے محفوظ رہے گا)۔

وله ان الاقرار بالدين اقوى الخ :اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ عتق کے مقابلہ میں قرضہ کا اقرار زیادہ قوی ہوتا ہے اس لیے کہ قرضہ کا اقرار تو پورے مال سے معتبر ہوا کرتا ہے اور بیماری کی حالت میں سے آزادی کا اقرار تہائی مال سے معتبر ہوتا ہے (ف اس سے ہمارے لیے یہ دلیل ہاتھ آگئی کہ قرضہ اور آزادی دونوں کے اقرار میں سے قرضہ زیادہ قوی ہوتا ہے اور جب قرضہ کا قوی ہونا ثابت ہو گیا تب ہم یہ کہتے ہیں کہ موجودہ مسئلہ میں دونوں جمع ہو گئے ہیں: والاقوى يدفع الخ :اور یہ بات مسلم ہے کہ زیادہ قوت والا کم قوت کو دفع کر دیتا ہے ،فقضيته ان يبطل ،اس لیے اس قاعدہ کا تقاضہ یہ ہوا کہ یہ عتق اصل سے باطل ہو جائے لیکن عتق ایسی چیز ہے کہ ایک مرتبہ ہو جانے کے بعد باطل نہیں ہو سکتی ہے تو دوسرا طریقہ یعنی معنی کے اعتبار سے اس طرح اس عتق کو دفع کرنا چاہیے کہ غلام پر محنت مزدوری کو اپنی قیمت ادا کرنے کے لیے لازم کر دیا جائے: ولان الدين :اور اس دلیل سے بھی کہ عتق کے مقابلہ میں قرضہ مقدم ہے کہ قرضہ کے حوالے سے کوئی چیز مانع نہیں ہے اس لیے کہ قرضہ کو تندرستی کی حالت کی طرف منسوب کیا جائیگا (گویا وارث نے یہ اقرار کیا ہے کہ تمہارا قرضہ تندرستی کی حالت کا ہے) لیکن عتق کو اس حالت کی طرف منسوب کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ قرضہ ایسی چیز ہے جو بیماری کی حالت میں مفت میں آزادی حاصل کرنے سے مانع ہے اس لیے غلام پر لازم ہو گا کہ وہ اپنی قیمت کی ادائیگی کے لیے کوشش کرے (ف یعنی وارث کی تصدیق بھی ایسی ہی مقبول ہوتی ہے جیسی کہ خود میت کی تصدیق مقبول ہوتی ہے حالانکہ اگر غلام نے اپنے مولی سے اس کے مرض کی حالت میں کہا کہ تم نے مجھے اپنی تندرستی کی حالت میں آزاد کیا تھا اور ایک شخص نے مریض سے کہا تھا کہ تم پر میرے ہزار روپے باقی ہیں اس پر مریض نے کہا کہ تم دونوں ہی سچے ہو تو وہ غلام آزاد ہو جائیگا لیکن قرض خواہ کو اس کا بقیہ ادا کرنے کے لیے اسے خود محنت و مزدوری کرنی ہوگی یہی صورت یہاں پر بھی ہے اور عتق کو تندرستی کی حالت کی طرف منسوب کرنا اس لیے ممنوع ہے کہ اس کا ظہور تو ایسی حالت میں ہوا کہ اس پر قرضہ بھی موجود تھا حالانکہ قرضہ ایسی چیز ہے کہ اس کے رہتے ہوئے آدمی اپنے مرض کی حالت میں مفت میں اپنے غلام کی آزادی کو بھی ظاہر نہیں کر سکتا ہے اور حالت صحت کی طرف عتق اسی وقت منسوب ہوتا ہے جب کہ قرضہ ظاہر ہو گیا ہو اسی لیے قرضہ اس بات میں رکاوٹ اور مانع ہوتا ہے کہ عتق کو حالت صحت کی طرف منسوب کیا جائے اسی لیے عتق محصور ہو کر رہ گیا اور اس کا عمل ظاہر نہ ہو سکا)۔

وعلى هذا الخلاف الخ : اسی اصول کی بناء اس فرضی نکالے ہوئے مسئلہ میں بھی اختلاف ہو جاتا ہے اس طور سے کہ ایک شخص ہزار روپے چھوڑ کر مرا اس وقت زید نے یہ دعوی کیا کہ اس میت پر میرے ہزار روپے باقی تھے اور بکر نے بھی دوسرا

دعوی کیا کہ مرے ہزار روپے اسی میت کے پاس امانت رکھے ہوئے تھے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قرضہ کے مقابلہ میں امانت زیادہ قوی ہے جس کی بناء پر بکر وہ روپے پائے گا اور صاحبینؒ کے نزدیک کہ دیت اور قرضہ دونوں ہی حکما برابر ہے (ف دونوں حق دار برابر کا حصہ اس سے وصول کریں گے معلوم ہونا چاہیے کہ حاکم شہید اور ابو اللیث وغیرہؒ نے جو کہ ان مصنف سے پہلے زمانے کے تھے انہوں نے اس اختلاف کو اس کے برعکس بیان کیا ہے جیسا کہ ،غاية البيان ، میں ہے اور دوسر کتابوں میں بھی اسی طرح مذکور ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک ودیت قرضہ کی نسبت سے زیادہ قوی ہے کیونکہ قرضہ کا مدعی اپنے اس حق کا دعوی کرتا ہے جو مقروض کے ذمہ ہے اسی لیے وہ یہ چاہتا ہے کہ وہ اس سے منتقل ہو کر اس ہزار روپے ترکہ پر آئے جب کہ ودیت کا مالک بعینہ ان ہی روپے کا دعوی ہے یعنی ان میں کسی طرح کا بھی ردوبدل ہوئے بغیر ان ہی روپے کا مدعی ہے ،اور امام اعظمؒ کے نزدیک ودیت اور قرضہ دونوں حکما برابر ہیں کیونکہ قرض خواہ بھی اسی ترکہ کا اپنے لیے دعوی کرتا ہے جیسے کہ ودیت رکھنے والا اپنی چیز کا دعوی کرتا ہے شارح کاکیؒ نے فرمایا ہے کہ عبارت جس طرح سے تمام اور عام کتابوں میں ملتی ہے اسی طرح سے اصح ہے واللہ تعالی اعلم)۔

توضیح: ایک شخص نے اپنے مرتے وقت ایک غلام چھوڑا اس غلام نے میت کے وارث سے کہا کہ تمہارے باپ نے اپنی تندرستی کی حالت میں مجھے آزاد کیا تھا اور ایک شخص نے اسی وارث سے کہا کہ تمہارے باپ پر میرے ہزار روپے باقی ہیں اس پر وارث نے دونوں کو جواب دیا کہ تم دونوں نے سچ کہا ہے، مسئلہ کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، کرام، دلائل مفصلہ

قال ومن اوصى بوصايا من حقوق الله تعالى قدمت الفرائض منهما قد مها الموصى او اخر ها مثل الحج والزكوة والكفارات لان الفريضة اهم من النافلة والظاهر عنه البداية بما هو الاهم فان تساوت فى القوة بدئى بما قدم الموصى اذا ضاق عنها الثلث لان الظاهر انه يبتدى با لا هم وذكر الطحاوى انه يبتدئى بالزكوة ويقد مها على الحج وهو احدى الروايتين عن ابى يوسف وفى رواية عنه انه يقدم الحج وهو قول محمد وجه الاولى انهما وان استويا فى الفريضه فالزكوة تعلق بها حق العباد فكان اولى وجه الاخر ى ان الحج يقام بالمال والنفس والزكوة بالمال قصرا عليه فكان الحج اقوى ثم تقدم الزكوة والحج على الكفارت لمز يتها عليها فى القوة اذ قد جاء فيهما من الوعيد ما لم يات فى الكفارة والكفارة فى القتل والظهار واليمين مقدمة على صدقة الفطر لا نه عرف وجوبها بالقران دون صدقة الفطر وصدقة الفطر مقدمة على الاضحية للا تفاق على وجوبها والاختلاف فى الاضحية وعلى هذا القياس يقدم بعض الواجبات على البعض .

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے حقوق اللہ تعالی میں سے چند کی وصیتیں کیں تو ان میں جو فرض ہو ان کو پہلے پورا کیا جائے خواہ وصیت کرنے والے نے جس ترتیب سے بھی بیان کیا ہو جیسے حج وزکوۃ و کفارات ہیں کیونکہ فرض نفل کے مقابلہ میں اہم ہوتا ہے اور وصیت کرنے والے کے لیے مناسب بھی یہی تھا کہ وہ فرائض کو مقدم کرتا اور شاید کہ اس نے ایسا ہی کیا بھی ہو (ف یعنی اگر وہ خود اپنے ہاتھ سے ان کو بجالاتا یا اس سے دریافت کر لیا جاتا کہ کس کام کو پہلے کیا جائے تو وہ ان فرائض ہی کو مقدم کرتا جو اہم ہیں)۔ **فان تساوت فى القوة الخ** : پھر اگر وہ سارے حقوق فرائض اہمیت میں برابر ہوں تو ان میں سے موصی نے جسے پہلے کہا ہو اسی کو پہلے کرے اگر تہائی ترکہ میں سے وہ سارے حقوق ادا نہ ہو سکتے ہوں کیونکہ ظاہر میں جو اہم ہوگا اسی کو پہلے کرنا ہوگا (ف حاصل کلام یہ ہے کہ ایک شخص نے چند فرائض کی ادائیگی کے لیے وصیت کی اور اس کے تہائی ترکہ میں سے ان سب کو پورا کر لینے کی گنجائش نہ ہو تو یہ دیکھا جائے گا کہ ان میں سے سب سے اہم کون سا ہے پس جو اہم ہوگا اسی کو پہلے انجام دینا ہوگا اور اگر وہ سب اہمیت میں برابر ہوں تب یہ دیکھا جائے گا کہ موصی نے ان میں کس کا تذکرہ پہلے کیا ہے پس کیا ہو اسی

کو پہلے کرنا ہوگا کیونکہ بظاہر موصی نے اسی کو اہمیت دے کر پہلے بیان کیا ہے بلکہ اگر وہ خود زندہ ہوتا اور خود وہ کرتا اسی کو وہ پہلے کرتا)۔

وذکر للطحاوی الخ :اور امام حافظ طحاویؒ نے فرمایا ہے کہ پہلے زکوۃ ادا کرے اور اسے حج سے پہلے ادا کرے (ف مثلاً کسی نے وصیت کی مجھ پر تین سال کی زکوۃ کے پانچ سو روپے باقی ہیں وہ ادا کر دیے جائیں اور میرے تہائی ترکہ میں سے میری طرف سے حج بھی کرادیا جائے جب کہ یہ حج فرض ہے تو اس صورت میں بالاتفاق پہلے زکوۃ ادا کی جائیگی اس صورت میں جب کہ اس تہائی مال سے زکوۃ کی ادائیگی اور حج کرنا دونوں کام نہیں کیے جاسکتے اور وارثوں نے تہائی سے زیادہ خرچ کرنے کی اجازت نہیں دی ہو اور اگر موصی نے اس طرح کہا ہو کہ میرے ترکہ کی تہائی سے حج کرایا جائے اور میرے ذمہ جو باقی زکوۃ ہے وہ ادا کر دی جائے تو امام طحاویؒ کے نزدیک اس کے کہنے کے مطابق حج پہلے ادا نہیں کیا جائیگا بلکہ زکوۃ ہی پہلے ادا کی جائیگی)

وھو احدی الروایتین الخ :اور طحاویؒ کے قول کے مطابق امام ابو یوسفؒ سے دو مروی روایتوں میں سے ایک روایت ہے **: وفی روایۃ عنہ الخ** :اور امام ابو یوسفؒ سے ہی دوسری روایت میں ہے کہ حج کو زکوۃ سے پہلے ادا کیا جائے اور امام محمدؒ کا بھی یہی قول ہے ان میں سے امام ابو یوسفؒ کہ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کے اگر چہ فرض ہونے کے اعتبار سے حج اور زکوۃ دونوں ہی برابر ہیں مگر زکوۃ سے بندوں کا فائدہ متعلق ہوتا ہے لہٰذا زکوۃ ہی پہلے ادا کرنا اولی ہے **: ووجہ الاخری** :اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ حج کو ادا کرنے میں مال اور جان دونوں سے تعلق ہوتا ہے اور زکوۃ کی ادائیگی میں صرف مال ہی کا تعلق ہوتا ہے اس لحاظ سے حج زیادہ قوی ہوا، (ف اس موقع میں جامع الرموز کی عبارت زیادہ بہتر اور مفید ہے کہ جس میں حق العباد کی ادائیگی ہو وہ مقدم ہے لہٰذا طحاویؒ کا قول اور امام ابو یوسفؒ کی پہلی روایت اولی ہوئی اور شروع میں امام محمدؒ کا بھی یہی قول بیان کیا گیا ہے اسی طرح اس قول پر ائمہ کا اتفاق ہو گیا لہٰذا اسی پر فتوی ہو گا پھر یہ اختلاف صرف حج وزکوۃ میں ہے)**: ثم تقدم الزکوۃ الخ** :پھر زکوۃ اور حج دونوں کو کفاروں پر مقدم کرنا ہو گا کیونکہ یہ دونوں ہی کفاروں کے مقابلہ میں اہم ہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ حج اور زکوۃ دونوں کے نہ کرنے پر ایسی سخت وعیدیں منقول ہیں جو کفاروں کے بارے میں نہیں ہے (ف یہاںتک کہ زکوۃ کے بارے میں آیات پاک اور فرمان الٰہی کے علاوہ صحیحین کی متفق علیہ حدیثیں اور منفرد حدیثیں منفرق اور کثیر تعداد میں صحابہؓ سے منقول ہیں جس کو اس جگہ بیان کرنے سے اوراق بھر سکتے ہیں)**: والکفارۃ فی القتل الخ** :اور اگر قتل یا ظہار یا ظہار کے کفاروں کے ساتھ صدقہ فطر دینے کی بھی وصیت کی ہو تو صدقہ فطر کے مقابلہ میں وہ کفارے مقدم ہوں گے کیونکہ ان کفاروں کا واجب ہونا قرآن پاک سے ثابت ہوا ہے اور صدقہ فطر کا وجوب قرآن پاک سے نہیں ہے (ف بلکہ صحاح ستہ کی احادیث کی روشنی میں اجتہادی طریقے سے اس کا ثبوت ہوا ہے اس لیے کفارات اسی صدقہ فطر سے پہلے ادا کیے جائینگے۔

وصدقۃ الفطر مقدمۃ الخ :اور اگر صدقہ فطر اور قربانی کی وصیت ہو تو صدقہ فطر کو قربانی سے پہلے رکھا جائیگا کیونکہ صدقہ فطر کے واجب ہونے پر ائمہ مجتہدین کا اتفاق ہے اور قربانی کے واجب ہونے کے بارے میں ان کا اختلاف ہے (ف. ں لیے کہ امام شافعیؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک سنت ہے**: وعلی ہذا القیاس** :اور اسی پر قیاس کرتے ہوئے صدقہ فطر کو نذر مقدم کیا جائیگا کیونکہ صدقہ فطر تو اللہ تعالی کے واجب کرنے سے واجب ہوا ہے اور نذر کو تو بندہ خود اپنے اوپر لازم کرتا ہے البتہ اللہ تعالی نے اس کی ادائیگی کو لازم کیا ہے اور نذر کو قربانی پر مقدم کیا جائے کیونکہ قربانی کے واجب ہونے میں مجتہدین نے اختلاف کیا ہے اور نذر کے واجب ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے البتہ نوافل کے مقابلے میں قربانی کی وصیت مقدم ہو گی اسی طرح کفارات میں سے قتل کا کفارہ سب سے مقدم ہو گا پھر ظہار کے کفارہ پر قسم کا کفارہ مقدم ہو گا کیونکہ قسم کا کفارہ تو اس لیے واجب ہوتا ہے کہ اس میں قسم کھانے والا اللہ تعالی کے نام کی بے حرمتی کرتا ہے اس طرح سے کہ قسم کھا کر اسے پورا نہیں کرتا اور کفارہ ظہار اس واجب پر ہوتا ہے کہ وہ شخص خود ہی اپنی بیوی کو خود پر حرام کر لیتا ہے اس لیے قسم کا کفارہ زیادہ اہم ہوا)۔

توضیح: اگر کسی شخص نے اپنے کل مال میں سے یا تہائی مال میں چند چیزوں کی وصیت کی مثلاً، حج، زکوۃ، صدقہ فطر، کفارہ قسم، کفارہ ظہار وغیرہ کو کس اصول کے مطابق وصیتوں کو ادا کیا جائے۔ مفصل دلائل کا بیان

قال وما ليس بواجب قدم منه ما قدم الموصى لما بينا وصار كما اذا اصرح بذلك قالوا ان الثلث يقسم على جميع الوصايا ما كان الله تعالى وما كان للعبد فما اصاب القرب صرف اليها على الترتيب الذى ذكرناه ويقسم على عدد القرب ولا يجعل الجميع كوصية واحدة لانه ان كان المقصود بجميعها رضا الله تعالى فكل واحد فى نفسها مقصود فينفرد كما ينفرد وصايا الادميين.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر موصی نے فرائض وواجبات کے علاوہ نوافل میں سے کئے کاموں کی ادائیگی کی وصیت کی مگر تہائی ترکہ میں سے ان سب کو ادا نہیں کیا جاسکتا ہو تو ان میں سے اسی کام کو پہلے ادا کیا جائے جس کی ادائیگی کی خود موصی نے وصیت کی ہو، جیسا کہ اوپر کے مسئلہ میں بیان کیا گیا ہے (ف کہ موصی نے خود جس کام کو کرنے میں اہمیت دی ہے اسی کو اس نے پہلے بیان کیا ہے): اور اس کی صورت ایسی ہی ہو جائیگی کہ خود موصی نے صراحت کے ساتھ بیان کر دیا ہو (ف یعنی اگر وہ کسی کام کو پہلے کرنے کے لیے خود صراحۃ بیان کر دیتا تو اسی کو پہلے کرتا اسی طرح سے صرف پہلے بیان کر دینے سے اس کا ظاہری مطلب یہ لیا جائیگا کہ وہ اس کو پہلے کرنا چاہتا ہے اور اس طرح ذکر کرنا تصریح کرنے کے حکم میں ہوتا ہے پھر یہ معلوم ہونا چاہیے کہ مقدم کرنے کا مطلب یہ ہے کہ جو بہت ہی اہم ہے وہ پہلے ادا ہو جائے اس کے بعد جو اہم ہے وہ پہلے ادا ہو جائے جہاں تک ممکن ہو سکے اس کے بعد بھی اگر کچھ عمل میں کمی رہ جائے تو وہ اس طرح کی مجبوری ہو گی کہ ساری اہم باتیں پوری ہو چکی ہوں گی: قالوا ان الثلث يقسم الخ: وصیتوں کے بارے میں مشائخؒ نے طریقہ بتایا ہے کہ وہ تمام وصیتیں حقوق اللہ کے بارے میں ہوں یا حقوق الناس کے بارے میں ہوں موصی کے ترکہ کی تہائی کو سب میں تقسیم کر دیا جائے (ف یعنی حق اللہ تعالی میں سے فرائض واجبات کے علاوہ کچھ حق الناس بھی ہو تو موصی لہ کو نیکیوں کے ساتھ میں شمار کر کے سب پر تقسیم کیا جائے مثلاً یہ کہا کہ میرے ذمہ ایک سال کی زکوۃ ادا کی جائے اور میری طرف سے میرا فرض حج ادا کرادیا جائے اور فلاں شخص کا جو کچھ حق ہے اس کا حق ادا کر دیا جائے اس طرح اس وصیت میں تین باتوں کی فرمائش کی گئی ہے بس ترکہ کی تہائی کے تین اجزاء کر دیے جائیں)۔

فما اصاب القرب الخ: پھر جو کچھ نیکیوں کے حصہ میں آئے وہ بھی اسی ترتیب سے خرچ کیا جائے جو ہم نے اوپر بیان کر دی ہے (ف مثلاً زکوۃ وحج اور کفارہ قتل و کفارہ قسم اور صدقہ فطر و قربانی کے لیے حصے نکالے گئے تو اس حصہ میں اگر سب کو کر لینے کی گنجائش ہو تو وہ سب ادا کر لیے جائیں اور اگر یہ احتمال ہو کہ اس حصہ سے یہ ساری چیزیں ادا نہیں ہو سکیں تو پہلے زکوۃ پھر حج پھر کفارہ قتل اوپر بیان کی ہوئی ترتیب ایک ایک کر کے ادا کی جائے تاکہ جو عمل اہم ہے وہ پہلے ادا ہو جائے اور کمی اس کے بعد کے کم اہم پر پڑے پھر یہ تفصیل اس صورت کی ہو گی جب کہ آدمی کا حق واجب ہو کیونکہ وہ نیکی اور تقریب الی اللہ کے اعمال نفلی اور نوافل میں سے اور نفل وصیت ہو جیسا کہ کتاب قدوری کے اس قول میں بیان ہے تو بندہ مترجم کے نزدیک اس کے معنی یہ ہوں گے کہ اگر میت نے چند نیکیوں کے کام کرنے کی اور ایک مخصوص شخص کے لیے بھی وصیت کی تو نیکی کے ان تمام کاموں کو شمار کیا جائے اس کے علاوہ اس شخص کو بھی شمار کیا جائے اور میت کے کل ترکہ کی تہائی کو ان تمام پر تقسیم کیا جائے اس طرح مثلاً اگر نفلی حج اور فقراء و مساکین اور زید کے لیے وصیت کی ہو تو یہ کل چار کام ہوئے اس لیے اس تہائی مال کے بھی چار ہی حصے کیے جائیں اور ان میں سے زید کو اس کا حصہ دے کر باقی تین حصوں میں سے جس حصہ کو خود موصی نے پہلے بیان کیا ہے اسے پہلے پورا کر لیا جائے): ويقسم على عدد القرب الخ: اور ان تمام نیکی کے کاموں کی تعداد پر مال کو برابر تقسیم کرنا چاہیے اور ان کاموں

کوایک وصیت کا حکم نہیں دیاجائیگا(ف مثلاً کسی نے کہاکہ میرا تہائی مال حج وزکوۃ اور کفارات اور زید کے لیے ہے لہذا تہائی کے کل چار حصے کیے جائیں مگر ایسا نہیں کرنا چاہیے کہ عبادت کے جو تین کام ہیں ان کو ایک حصے اور زید کو دوسرا سمجھ کر کل دو ہی حصہ بنا لیے جائیں بلکہ تین حصے اور ایک زید کو ملا کر کل چار حصے بنائے جائیں: لانه ان كان المقصود الخ :اس لیے کہ اگر ان سب سے رضائے الٰہی عزوجل مقصود ہے ہر عبادت اور نیکی اپنی جگہ پر خود مقصود ہے لہذا ان میں سے ہر ایک علیحدہ علیحدہ شمار ہوں گے جیسے کہ آدمیوں کی وصیتیں علیحدہ علیحدہ شمار کی جاتی ہیں(ف اس لیے کہ فقراء ومساکین وزید وبکر اور خالد کے واسطے وصیت ہو تو ان میں سے ہر ایک علیحدہ علیحدہ بنا کر پانچ حصے شمار کیے جاتے ہیں اس لیے ان کے لیے پانچ ہی حصے لگائے جاتے ہیں اگر چہ ان میں سے ہر ایک کے وصیت کرنے کی غرض صرف ایک ہی بات یعنی الٰہی عزوجل تعالیٰ مقصود ہے اسی لیے نیکیوں کے مختلف راستوں سے بھی مقصود اگر چہ رضاء الٰہی عزوجل ہے جن صورتوں کا نام لیا گیا ہے ان میں سے ہر ایک علیحدہ شمار کی جائیگی۔

توضیح: اگر موصی نے فرائض وواجبات کے علاوہ چند نوافل کی ادائیگی کی وصیت کی مگر ترکہ کی تہائی سے ان سب کو ادا کرنا ممکن نہ ہو وصیتوں کی ادائیگی کے بارے میں مشائخ کا طریقہ کار، مسائل کی تفصیل، اقوال، علماء ومشائخ، مدلل جواب

قال ومن اوصى بحجة الاسلام احجوا عنه رجلا من بلده يحج راكبا لان الواجب لله تعالى الحج من بلده ولهذا يعتبر فيه من المال ما يكفيه من بلده والوصية لاداء ما هوا لو اجب عليه وانما قال راكبا لانه لا يلزمه ان يحج ما شيا فانصرف اليه على الوجه الذى وجب عليه قال فان لم تبلغ الوصية النفقة احجوا عنه من حيث تبلغ وفي القياس لا يحج عنه لا نه امر با لحجة على صفة عد منا ها فيه غيرانا جوزناه لانا نعلم ان الموصى قصد تنفيذ الوصية فيجب تنفيذها ما امكن والممكن فيه ما ذكرناه وهو اولى من ابطا لها راسا وقد فرقنا بين هذا و بين الو صية بالعتق من قبل .

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے حج اسلام کی وصیت کی یعنی یہ کہا کہ آپ لوگ میری طرف سے حج اسلام کرادیں تو ذمہ داری پر واجب ہو گا کہ ایک مرد کو اس جگہ سے جہاں پر وہ موصی رہتا حج کرنے کے لیے بھیجیں اور وہ مناسب طور پر سواری پر سوار ہو کر جائے (ف جب کہ اس میت کا تہائی مال اس حج کے لیے پورا ہو یا پھر ورثہ خود اپنی طرف سے کچھ بلا کر بھیجیں): **لان الواجب لله تعالى**: اس لیے کہ اس کے شہر سے اللہ تعالیٰ کی رضاء کے لیے حج کرنا واجب ہے(ف اس لیے اسی کے شہر سے سوار ہو کر حج کرایا جائے گا): **ولهذا يعتبر الخ**: اسی لیے حج کی وصیت نافذ کرنے میں تہائی مال میں سے اتنا ہونا ضروری ہے جو اس کے شہر سے حج کرانے کے لیے کافی ہو(ف اسی شرط کے ساتھ وصیت پر عمل کرنا اور اسے نافذ کرنا واجب ہو گا) مختصر یہ بات ہو چکی ہے کہ اسی موصی کے شہر سے سفر کرنے کا اعتبار ہو گا): **والوصية لاداء ما هو الخ**: اس جگہ وصیت تو اسی حج کی ادائیگی کے لیے ہے جو اس پر واجب ہو چکا ہے(ف اسی لیے اس میت کے شہر سے حج کرایا جائے گا تاکہ اس پر اس کی زندگی میں جو کچھ واجب ہوا ہے اسی کی ادائیگی وصیت کے طور پر ہو): **وانما قال الخ**: اور سواری پر سوار ہو کر حج کے لیے جانے کو اس لیے کہا گیا ہے کہ خود اس موصی پر بھی اپنا حج ادا کرنے کے لیے پیدل جانا لازم نہیں ہوا تھا(ف اس لیے کہ حج فرض ہونے کے لیے زاد راہ وراحلہ یعنی راستہ کے لازمی اخراجات سواری سمیت ہونے پر قادر ہونے کی شرط بھی ہے)۔

فانصرف اليه الخ: اسی لیے حج کرنے کے لیے جانے والے وصی کے لیے بھی وہی حکم اس پر لازم ہوا ہے جیسے کہ خود اس موصی پر لازم ہوا تھا(ف یعنی جیسے کہ خود موصی پر سوار ہو کر حج کے لیے جانا لازم ہوا تھا اسی طرح سے اس کے عوض حج کے لیے جانے والے پر سوار ہو کر جانا لازم ہو گا تاکہ اس موصی کے شہر سے سواری پر سوار ہو کر حج کرے لیکن اس کے لیے یہ شرط

ہے کہ سواری کے ساتھ جانے اور آنے کے لئے ضرورت کے برابر خرچہ موجود ہو)۔ قال فان لم تبلغ الوصیة الخ : قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اس وصیت پر عمل کے لئے خرچہ کافی نہ ہو یعنی اس کا تہائی مال اتنا نہ ہو کہ جانے والا اس کے شہر سے سواری پر سوار ہو کر حج کا کام پورا کرے تو اس کہ جو ذمہ دار ہوں ان کو یہ چاہیے اس رقم سے جس جگہ سے نکل کر پورا حج ادا کر سکے اسی جگہ کے کسی شخص سے حج ادا کرا دے، (ف: مثلاً لکھنو سے ایک شخص سوار ہو کر حج کرنے کو جانا چاہے تو ترکہ کی تہائی رقم اس کے لیے کافی نہ ہو سکے البتہ اسی رقم سے بمبئی سے کام پورا کر سکے تو وہ کافی ہو جائے تو بمبئی سے ہی ایسے کسی شخص کا انتظام کرا دیا جائے جو اس میت موصی کی طرف سے حج کر لے)۔

وفی القیاس الخ : اور قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ میت کی طرف سے حج نہیں کرانا چاہیے کیونکہ اس نے ایسی صفت کے ساتھ حج کرنے کی وصیت کی ہے جو اس مال میں ہمیں نہیں ملتی ہیں (یا اس شخص کے ذریعہ سے اس صفت سے ادا نہیں ہو سکتا ہے) لیکن ہم نے قیاس کو چھوڑ کر اس کی وصیت کو اس لیے جائز مانا ہے کہ ہم یہ جانتے ہیں کہ اس موصی نے اپنی وصیت پر عمل کرانے کا پورا ارادہ کیا تھا (خواہ اس صفت کے ساتھ ہو یا نہ ہو اور خاص اسی صفت کے ساتھ اس ہونے کا ارادہ نہیں کہ اگر صفت میں کمی ہو جائے تو اس کی وجہ سے اس وصیت پر عمل نہ کیا جائے اور وصیت روک دی جائے) اس لیے جہاں تک ممکن ہو میت کی وصیت کو نافذ کرنا واجب ہوگا اور وہی صورت ممکن ہے جو ہم نے بیان کر دی ہے یعنی ان روپے سے جس جگہ سے حج کے لیے پہنچ جانا ممکن ہو وہیں سے حج کرا دیا جائے اس طرح سے کہ وہ رقم اس شخص تک بھیج دیا جائے یہ بات کہیں بہتر ہے اسی لیے کہ اس وصیت پر عمل کو بالکل چھوڑ دیا جائے (ف اس جگہ اگر یہ سوال کیا جائے اگر میت یہ وصیت کرے کہ میرے سو روپے سے ایک غلام آزاد کر دیا جائے حالانکہ اس سے پہلے امام ابو حنیفہؒ کہ قول کی بناء پر پہلے یہ کہا گیا ہیکہ اگر سو روپے سے ایک روپیہ بھی کم ہو تو جس صفت کی وصیت کی گئی تھی اس پر عمل نہیں ہوا اس لیے وصیت باطل ہو گئی جب کہ یہی صورت یہاں پر بھی موجود ہے پھر اسے کیوں کر جائز کہا گیا ہے تو اس کا جواب یہ دیا ہے۔

وقد فرقنا بین هذا الخ : کہ ہم نے اس وصیت حج میں اور اس سے پہلے وصیت عتق میں اس لیے فرق کیا ہے (مصنفؒ نے اس جگہ فرق کی وجہ بیان نہیں کی ہے مگر وجہ فرق یہ ہے واللہ تعالیٰ اعلم کہ غلام کو آزاد کرنا نفلی نیکی ہے جو صدقہ کرنے کہ حکم میں ہے اور جب اس آزادی کی وصیت نافذ نہ ہوئی تو یہ مال اس کے وارثوں پر صدقہ ہو گیا اور حکماً یہ دونوں کام برابر ہیں اور امام ابو حنیفہؒ کا آخری قول یہ ہے کہ صدقہ سے حج نفل بہتر ہے پس جب حج کی وصیت نافذ نہ ہو یا اس پر عمل نہ ہو سکنے کی صورت میں یہ مال صرف ایک صدقہ کے طور پر رہ جائے گا حالانکہ حج کرنا ان سے بہتر ہے اس طرح دونوں میں فرق ظاہر ہو گیا یہ فرق اس بندہ مترجم کے اپنے ذہن میں پیدا ہوا ہے کیونکہ میں نے یہ فرق کہیں کسی کتاب میں نہیں پایا ہے اسے اچھی طرح ذہن نشین کر لیں۔

توضیح : اگر کسی شخص نے یہ وصیت کی کہ ذمہ دار افراد میری موت کے بعد میرے ترکہ میری طرف سے حج ادا کر دیں اگر وصیت پر عمل کرنے کے لیے ترکہ میں سے خرچہ کافی نہ ہو وصیت عتق اور وصیت حج کے درمیان حکم کے اعتبار سے فرق کرنے میں، اقوال علماء تفصیل، دلائل مفصلہ

قال ومن خرج من بلده حاجا فمات فی الطریق واوصی ان یحج عنه یحج عنه من بلده عندابی حنیفةؒ وهو قول زفرؒ وقال ابو یوسف و محمد یحج عنه من حیث بلغ استحسانا وعلی هذا الخلاف اذا مات الحاج عن غیره فی الطریق لهما ان السفربنیة الحج وقع قربة وسقط فرض قطع المسافة بقدره وقد وقع اجره علی الله فیبتدا من ذلك المكان كانه من اهله بخلاف سفر التجارة لانه لم یقع قربة فیحج عنه من بلده وله ان الوصیة

تنصرف الی الحج من بلدہ علی ما قررنا اداء للواجب علی الوجہ الذی وجب واللہ اعلم.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے گھر سے حج کرنے کی نیت سے نکلا (ف اور اس حج کے علاوہ تجارت کرنے یا دوسرے کام کرنے کی غرض نہیں تھی): فمات فی الطریق الخ: مگر اتفاقاً وہ شخص راستہ ہی میں مر گیا اور آخری وقت یہ وصیت کر دی کہ میری طرف سے حج کرالیا جائے (ف تو اس حج کی ابتداء کہاں سے مانی جائیگی تو اس مسئلہ میں علماء کا اختلاف ہے اس صورت میں جب کہ وہ میت صرف حج کرنے کی غرض سے ہی نکلا ہو)۔

یحج عنہ من بلدہ: کہ اس صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کے اپنے وطن سے ہی حج کرایا جائیگا اور امام زفرؒ کا بھی یہی قول ہے (ف اور یہی قیاس ہے اس مسئلہ میں استحسان کو چھوڑ کر اصل قیاس پر ہی متن کی کتابوں میں فیصلہ کیا گیا ہے): وقال ابو یوسف الخ: اور امام ابو یوسف و امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ استحسان کی دلیل کے مطابق اسی جگہ سے حج کرایا جائیگا جہاں پر اصل مورث کا انتقال ہوا تھا جہاں تک وہ پہنچ چکا تھا (ف یہ صورت مسئلہ تو اس وقت کی ہے جب کہ خود حاجی میت راستہ میں مر گیا ہو اور اگر ایک شخص اپنے وطن میں یہ وصیت کر کے مرا کہ میری طرف سے حج کرایا جائے اس لیے اس کی طرف سے زید کو بھیجا گیا اور وہ راستہ میں مر گیا اور اتنا مال باقی رہ گیا کہ کسی دوسرے شخص کو بھیجا جا سکے تو اس دوسرے کو کہاں پر سے بھیجا جائے گا، تو فرمایا وعلی ھذا القیاس، ایسا ہی اختلاف اس صورت میں بھی ہوگا جب کہ دوسرے کی طرف سے حج کو جانے والا راستہ میں مر گیا ہو (ف وہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ و زفرؒ کے نزدیک وطن سے اور صاحبینؒ کے نزدیک اس جگہ سے جہاں تک وہ پہنچ چکا تھا وہاں سے دوسرا شخص بھیجا جائے یہی قول امام شافعیؒ کا ہے اور اس اختلاف کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ اصل وطن سے حج کرنا تو اس میت پر واجب ہو تھا اس کے بعد اس شخص نے جتنا بھی راستہ طے کر لیا ہے دوبارہ سفر میں وہ بھی شمار ہوگا یا نہیں): لھما ان السفر الخ: صاحبینؒ کی دلیل ہے کہ حج کی نیت سے جو بھی سفر کیا جا چکا ہے وہ قربت اور اطاعت و فرمانبرداری میں ہوا تھا اور اسی مقدار سے حج کے لیے راستہ طے کرنے کا فرض ادا کر لیا گیا اور اسی سفر کے اندازہ سے عند اللہ اس کا ثواب بھی نامہ اعمال میں لکھا جا چکا ہے اب حج کے لیے بقیہ راستہ پورا اسی جگہ سے سفر شروع کیا جائیگا اور یہ کہا جائیگا کہ گویا وہ شخص اسی جگہ کے رہنے والوں میں سے ہے۔

بخلاف سفر التجارۃ الخ: برخلاف سفر تجارت کے کیونکہ یہ سفر کسی فرض کی ادائیگی کے نہیں ہوا ہے اسی لیے اس کے اپنے شہر سے حج کیا جائے گا (ف یعنی اگر سفر کے ارادہ سے گھر سے نکل کر راستہ میں مر گیا تو وہ شخص اس جگہ کے رہنے والوں میں سے شمار نہ ہوگا اس کے شہر سے حج کرایا جائیگا کیونکہ وہ جتنا راستہ چلا ہے وہ راستہ حج کی عبادت ادا کرنے میں قابل اعتبار نہ ہوگا)۔

ولہ ان الوصیۃ الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ میت اصل وصیت کا مطلب ہی یہی ہوتا ہے کہ میرے شہر سے اس شخص کو حج کے لیے بھیجو تاکہ فرض حج جس طرح مجھ پر فرض ہوا تھا وہ بھی اسی طرح ادا کرلے یہ مطلب گزشتہ تقریر کے مطابق ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم (ف جب کہ پہلی تقریر کا مطلب یہ بھی تھا کہ وہ حج اس موصی کے اپنے شہر سے سواری پر سوار ہو کر سفر کرنا مقصود تھا یعنی پیدل جانا اور تنگی سے سفر کرنا ہرگز مقصود نہ تھا اسی طرح یہ نائب بھی حسب ضرورت آرام سے سوار ہو کر اپنے شہر سے سفر حج کرے گا۔ غایۃ البیان میں لکھا ہے کہ حدیث میں نافع علم اور فرزند صالح کی دعا اور جاری رہنے والے صدقہ کے سوا آدمی تمام اعمال اس کی موت سے ختم ہو جاتے ہیں اس کے پیش نظر اسی شخص نے اپنے لیے جب حج فرض ادا کرنے کی نیت سے سفر شروع کیا اور دور جا کر اس کی موت واقع ہونے سے وہ سفر ختم ہو گیا تو اس کے ذمہ سے وہ حج ختم ہو گیا لہذا وصیت کے مطابق اس نائب کو اپنے شہر سے حج کے لیے بھیجنا چاہیے اور جتنا راستہ اس سے پہلے میت نے طے کر لیا تھا اسی باطل کہہ دینا چاہیے' انتہا اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس طرح کی دلیل تو بالکل ہی عجیب سی ہے کیونکہ حدیث سے زیادہ سے زیادہ یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اس میت کہ حج کا عمل اس کے مرنے کے ساتھ ہی ختم ہو جاتا ہے اور ہمیشہ باقی نہیں رہتا ہے یہاں تک کہ اگر وہ

شخص اس حج کو پورا بھی کر لیتا جب بھی مزید آئندہ دنوں میں وہ باقی نہیں رہتا اس کا مطلب یہ بھی نہیں ہے کہ اس کا کیا ہوا عمل حج برباد ہو گیا اور آخر میں اس بات میں کوئی اختلاف بھی نہیں ہے کہ اس نے اپنی آخری زندگی تک جو بھی عمل خیر کیا ہے وہ اس کے نامہ اعمال میں لکھا جائیگا) اور اس کا تحقیقی جواب یہ ہے کہ حج ادا کرنے میں راستہ طے کرنے کہ جیسے اور کچھ دوسرے کاموں سے بھی یہ مرکب ہوتا ہے یا یہ ایک بسیط عبادت ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے قول سے یہ بات سمجھ میں آئی کہ اس وصیت میں اس میت نے حج شروع کرنے میں ثواب پالیا ہے وہ تو اس کے نامہ اعمال میں لکھا جا چکا ہے مگر وہ پوری عبادت ادا نہ ہو سکی بلکہ باقی رہ گئی ہے اور اس عبادت کو پورا کرنے کا باقی کام اس طرح ادا کرنا چاہیے کہ دوبارہ اس کے اپنے شہر سے جا کر باقی ارکان ادا کر لے تو اس کی وصیت کے مطابق اس کے وطن سے ہی اس نائب سے باقی پورے اعمال ادا کرالیے جائیں اور صاحبینؒ کے نزدیک اس نے طاعت حج کے مختلف اجزاء میں راستہ طے کر لینے کا جس حد تک فریضہ ادا کر لیا ہے وہ بھی ختم ہو گیا ہے اس لیے اسے دوبارہ ادا کرنا باقی رہ گیا ہے اور جبکہ باقی اجزاء کو کر لینے کے لیے اس نے وصیت کر دی ہے تو تمام باقی اجزاء کو ادا کرالینا چاہیے بات اچھی طرح سمجھ لیں واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب): چند مفید مسائل: (ا) آدمی کو جب حج کر لینے کی پوری صلاحیت پا جائے پھر بھی وہ حج ادا نہ کرے یہاں تک کہ وہ مر جائے اور دوسرے سے حج ادا کر لینے کی وصیت کر جائے اور اس کی وصیت کی بناء پر فرض حج ادا کرا لیا جائے پھر بھی بروقت بلا تاخیر حج نہ کرنے کا گناہ اس پر باقی رہے گا اگر میت نے اپنے آخری وقت تک نہ حج ادا کیا اور دوسرے سے حج کرا لینے کی وصیت بھی نہیں کی تو یہ دوسرا گناہ ہوگا اگرچہ اس کا ورثاء احسان کرتے ہوئے اس کی طرف سے حج بھی ادا کرا دیں واللہ تعالیٰ اعلم

توضیح: اگر کوئی شخص اپنے گھر سے صرف حج کرنے کی نیت سے نکلا مگر وہ اچانک راستہ ہی میں مر گیا اور آخری وقت میں یہ وصیت کر دی کہ میری طرف سے حج کرا لیا جائے اگر ایک شخص اپنے شہر میں رہتے ہوئے یہ وصیت کر کے مرا کہ میری طرف سے حج کرا دیا جائے اور وہ نائب شخص راستہ میں مر جائے پھر بھی اتنا مال بچ جائے کہ دوبارہ حج کیا جا سکتا ہے حج کی ذمہ داری اور اس کی ادائیگی کے سلسلہ میں ائمہ کرام کے قول اور تفصیلی بحث اور مفصل جواب اور ان کے اختلاف کی بنیادی وجہ

باب الوصية للاقارب وغيرهم

باب: اپنے قریبی رشتہ داروں اور دوسروں کے لیے وصیت کا بیان

نوٹ: یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ خاص وارث کے لیے وصیت کرنی جائز نہیں ہے اس جگہ قریبی رشتہ داروں سے مراد وہ لوگ ہیں جن کے ساتھ اس میت موصی کو رحمی رشتہ داری پائی جاتی ہو اور دوسرے رشتہ داروں سے عام مراد نہیں یعنی ان سے رحم کی رشتہ داری ہو یا نہ ہو یہاں تک کہ زوجیت یعنی میاں بیوی کہ درمیان میں بھی رشتہ داری ہو جاتی ہے مگر یہ اقارب میں داخل نہیں ہیں جب کہ رحمی تعلق نہ ہو جسے پڑوسی اور دوست وغیرہ

قال ومن اوصى لجيرانه فهم الملاصقون عندابي حنيفه وقالا هم الملاصقون وغيرهم ممن يسكن محلة الموصى ويجمعهم مسجد المحلة وهذا استحسان وقوله قياس لان الجار من المجاورة وهي الملاصقة حقيقة ولهذا يستحق الشفعة بهذا الجوار ولانه لما تعذر صرفه الى الجميع يصرف الى اخص الخصوص وهو الملاصق

وجه الا ستحسان ان هولاء كلهم يسمون جيرانا عرفا وقد تا يد بقوله ﷺ لا صلوة لجار المسجد الافي المسجد و فسره بكل من سمع النداء ولان المقصد برا لجيران واستحبانه ينتظم الملا صق وغيره الاانه لا بد من الاختلاط و ذلك عند اتحاد المسجد وما قاله الشافعي الجوار الى اربعين دار ابيعد وما يروى فيه ضعيف قالو او يستوى فيه الساكن والمالك والذكر والا نثى والمسلم والذمى لان اسم الجاريتنا ولهم ويدخل فيه العهد الساكن عنده لا طلاقه ولا يدخل عندهما لان الوصية له وصية لمو لا ه وهو غير ساكن .

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنے پڑوسیوں کے لیے وصیت کی (ف یعنی اگر اس موصی نے اس طرح کہ میرے مال سے تہائی یا جتنا بھی اس نے اس سے کم کہا میرے پڑوسیوں کو دیدیا جائے تو اس سے کون لوگ مراد ہوں گے اور کن کو دیا جائیگا تو جواب یہ ہوگا کہ اس میں امام اعظمؒ اور صاحبینؒ کے درمیان میں اس طرح سے اختلاف ہے): **فهم الملا صقون الخ** : کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پڑوسی اس جگہ وہ لوگ مراد ہوں گے جن کے گھر اس کے گھر سے ملے ہوئے ہوں گے (ف خواہ ان کے دروازے ملے ہو اور قریب ہوں یا دور ہوں): **وقالا هم الملا صقون الخ**: اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ موصی کے محلّہ میں رہنے والے اور محلّہ کی مسجد میں نماز پڑھنے والے ہوں یہ سب پڑوسی ہیں خواہ ان کے گھر ملے ہوئے ہوں یا نہ ہوں اور یہ استحسان ہے جب کہ امام ابو حنیفہؒ کا قول قیاسی ہے (ف یعنی قیاس کا تقاضا وہی ہے جو امام اعظم نے فرمایا ہے): **لان الجار الخ** : کیونکہ عربی میں لفظ پڑوسی ہی کو الجار کہتے ہیں جو کہ مجاورت سے مشتق ہے اور مجاورت کے حقیقی معنی ملاصقت (لجانا) ہے اسی بناء پر ایسے ہی جوار ہونے کی بناء پر آدمی شفعہ کا مستحق ہوتا ہے (اور یہ بات متفق علیہ ہے) اور اس وجہ سے بھی کہ جب وصیت کی اس رقم کو پورے علاقے کے لوگوں میں تقسیم کرنا ناممکن ہوا تو ہم نے بالکل ہی مخصوص پڑوسی کو اس سے مراد لیا ہے اور ایسے شخص کو ملاصق بھی کہا جاتا ہے (ف یعنی مجازی جوار اور پڑوسی جیسے محلے والے ہوتے ہیں، ایسے ہی پورے گاؤں اور شہر اور پرگنہ کے اعتبار سے بھی وہاں کے باشندے ہو سکتے ہیں اسی لیے کسی کو بھی متعین نہیں کیا جا سکتا ہے اور ایسی صورت میں جبکہ مفہوم عام ہو اور اس کی کوئی حد بندی بھی نہیں کی گئی ہو تو ان ہی میں سے جو شخص سب سے زیادہ خاص ہوتا ہے وہی متعین ہوتا ہے کیونکہ درمیان کی خصوصیت سے یہ مراد لینے کی وجہ سے کی تخصیص سے ترجیح بلا مرجح لازم آجاتی ہے اور وہ بھی معلوم نہیں ہو سکتی ہے اس لیے جو بات یقینی ہے یعنی اخص الخاص جو کہ گھر سے بالکل ملا ہوا گھر ہو اسی پر اس وصیت کو محمول کرنا ہوگا یہ تقریر قیاس کی ہے)۔

وجه الاستحسان الخ : اور استحسان کی وجہ یہ ہے کے سارے محلّہ والے ہی عرف عام میں پڑوسی کہلاتے ہیں اور اس کی تائید بھی رسول اللہ ﷺ کہ اس مبارک قول سے ہوتی ہے: **لا صلوة بجا را لمسجد الخ**: یعنی مسجد کے پڑوسی کی نماز نہیں ہوتی ہے مگر مسجد ہی میں (گھر میں نہیں) (ف اس حدیث کو دار قطنی نے حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث سے روایت کیا ہے اگرچہ حافظ ابن حجرؒ کے قول کے مطابق اس کی کوئی صحیح اسناد ثابت نہیں ہے مگر حضرت علیؓ کا قول ہے میں کہتا ہوں کہ حضرت علیؓ کا قول بھی تائید کے لیے کافی ہے کہ مسجد کے جار یعنی پڑوسی کی نماز مسجد ہی میں ہوتی ہے): **وفسروه بكل الخ** : جار مسجد کی تفسیر علماء کرام نے اس طرح بیان کی ہے کہ جس کے کان میں اذان کی آواز پہنچ جائے وہی مسجد کا جار ہے (ف اس سے یہ معلوم ہوا کہ جن لوگوں کو محلّہ کی مسجد جمع کرتی ہے یا نماز کے لیے مسجد میں جمع ہو سکتے ہوں سب میں جوار پایا جاتا ہے کیونکہ یہ ضروری نہیں ہے کہ سب کے مکان ہی بالکل مسجد سے ملے ہوئے ہوں کیونکہ اذان کی آواز کا سننا اس بات پر موقوف نہیں ہے پس اس سے یہ معلوم ہوا کہ اس جوار سے عرفی جوار مراد ہے کہ اگرچہ بالکل ملا ہوا نہ ہو)۔

ولان المقصد برا لجيران الخ : اور اس دلیل سے بھی کہ اس موصی کا اصل مقصد یہ ہے کہ پڑوسیوں کو نفع پہنچانے اور پڑوسیوں کو نفع پہنچانا مستحب عمل ہوتا ہے اور یہ استحباب (کچھ بالکل ملے ہوئے (ملاصق) کہ ساتھ ہی خاص نہیں ہے بلکہ ملاصق اور غیر ملاصق سب کو شامل ہیں البتہ صرف اتنی بات کا ہونا ضروری ہے کہ ان کے آپس میں ملاپ اور اختلاط کا ہونا ضروری

ہے اور ایسا اختلاط ان میں سے ایک ہی مسجد میں جمع ہونے پر ممکن ہو سکتا ہے (ف کیونکہ وہ سب مل کر نماز پڑھتے ہیں یہاں تک کہ محلے میں چھوٹی چھوٹی دو مسجدیں ہوں جب بھی ان سب میں اختلاط اور میل جول ایک حد تک باقی اور جوار و پڑوس کا ہونا بھی ثابت رہتا ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ موصی کے گھروں سے چاروں طرف دس دس گھر تک جوار کا حکم ہوتا ہے بیہقی نے اس کی روایت کی ہے ساتھ ہی اسے ضعیف بھی کہا ہے مگر دوسرے طریقوں سے بھی مروی ہے لیکن مروی ہونے کے باوجود ایک روایت سے دوسری کو تقویت اور چیز نہیں ہوتا ہے اس لیے یہ ضعیف بھی ہے اسی وجہ سے مصنفؒ نے یہ فرمایا ہے۔

وما قال الشافعیؒ الخ :اور امام شافعیؒ نے جو یہ فرمایا ہے کہ حق جوار چالیس گھروں تک رہتا ہے تو یہ قول قبولیت سے بعید ہے اور اس سلسلہ میں جو حدیث روایت کی جاتی ہے وہ ضعیف ہے (ف یعنی اس کے راویوں میں کلام اور اعتراض ہے اب اگر یہ کہا جائے آپ لوگوں کے ملک میں تو ضعیف حدیث بھی قیاس سے اولی ہوتی ہے اس کے باوجود اس قاعدہ کے خلاف یہاں پر کیوں کہا جارہا ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ حضرت علیؓ سے جو روایت کی گئی ہے اس کے بارے میں قول صحیح یہی ہے کہ اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اذان کی آواز پہنچنے کا اعتبار ہوتا ہے اس میں گھر کی تعداد کی خصوصیت نہیں ہے اور عرف و قیاس بھی اس کے مطابق ہے اس لیے صحیح کے مقابلہ میں ضعیف کو چھوڑا اور قیاس کے مقابلہ کی وجہ سے نہیں چھوڑا ہے واللہ تعالیٰ اعلم)۔ **قالوا ایستوی فیه الساکن الخ** :متاخرین مشائخ نے فرمایا ہے کہ پڑوسی ہونے میں جو کوئی بھی اس محلے میں کسی طرح بھی رہتا ہو حکم میں سب برابر ہوں گے خواہ ذاتی مکان میں ہو یا کرایہ پر اور خواہ وہ مرد ہو یا عورت خواہ مسلمان ہو یا کافر سب پڑوسی میں شامل ہوں گے (ف شاید کہ صاحب ہدایہؒ نے قالوا کے لفظ سے عادت کے مطابق اختلاف اور ضعف کی طرف اس لیے اشارہ کیا ہے کہ جب مسجد میں جمع ہونے کو بنیاد بنا کر آپس میں میل جول ہونے کا اعتبار کیا گیا ہے تو اس میں ذمیوں کو بھی شریک کرنا قیاس کے بہت بعید ہے واللہ تعالیٰ اعلم) اب سوال یہ ہوتا ہے کہ اگر کسی محلّہ میں دوسرے محلّہ کا غلام بھی رہتا ہو تو کیا وہ بھی پڑوسی کے حکم میں داخل ہو جائیگا تو اس کا جواب دیا ہے: **ویدخل فیه العبد** :وہ غلام بھی وصیت کہ اس حکم میں داخل ہوگا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک داخل ہوگا جو اس محلّہ میں رہتا ہو کیونکہ یہ وصیت مطلق ہے (ف یعنی اگر رہنے والا موصی کے متصل رہتا ہو تو امام اعظم کے قول کے مطابق وصیت میں داخل ہوگا)۔

وعندهما لا یدخل الخ :اور صاحبینؒ کے نزدیک ویسا غلام اس وصیت میں داخل نہ ہوگا کیونکہ اس غلام کی وصیت ہونے سے وہ اس کے مولی کی وصیت ہو جائیگی حالانکہ اس کا مولی اس محلّہ میں نہیں رہتا ہے (ف تفصیل اس طرح ہے کہ وہ غلام اگرچہ اس محلّہ میں رہتا ہے لیکن غلام تو خود کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا ہے بلکہ ایسا مال اس کے مالک کی ملکیت ہو جاتی ہے حالانکہ اس کا مالک محلّہ میں نہیں رہتا ہے)

توضیح: باب ہاقربا سے کیا مراد ہے جیران سے کیا مراد ہے ان کے لیے کچھ وصیت کرنے سے کون کون اس کے مستحق ہوں گے اس کی کیا حد ہے، مسائل کی پوری تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل مدلل جواب

قال ومن اوصی لا صهاره فالو صیة لکل ذی رحم محرم من امراته لماروی ان النبی علیه السلام لما تزوج صفیة اعتق کل من ملك من ذی رحم محرم منها اکراما لها وکانوا یسمون اصهار النبی علیه السلام وهذا التفسیر اختیار محمد وابی عبیده وکذا یدخل فیه کل ذی رحم محرم من زوجة ابیة زوجة ابنه وزوجة کل ذی رحم محرم منه لان الکل اصهارولوثت الموصی وانمراة فی نکاحة اوفی عدته من طلاق رجعی فالطهر یستحق الوصیة وان کانت فی عدة من طلاق رجعی فالصهر النکاح وهو شرط عندالموت .

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا کہ اگر ایک شخص نے اپنے اصہار کے لیے وصیت کی (ف اصہار صہر کی جمع ہے: فالوصیة الخ: تو یہ وصیت ہر ایسے شخص کے لیے ہوگی جو اس کی بیوی کا ذی رحم محرم ہو (ف یعنی اس کی بیوی کہ قریبی رشتہ داروں میں سے ہر ایسا مرد جس کی رشتہ داری اس کی بیوی سے نسب کیساتھ ایسے طور پر ہو کہ شرعاً وہ اس کا محرم ہو یعنی اس کی بیوی اس مرد کے لیے ہمیشہ کے لیے حرام ہو جیسے باپ بھائی ماموں اور چچا وغیرہ بس عورت کے ایسے رشتے دار اس عورت کے شوہر کے اصہار ہوں گے یہ مفہوم عرب کے عرف میں ہے جبکہ ہمارے ملکوں میں صہر کا ترجمہ خسر کیا جاتا ہے اور یہ حقیقۃ شوہر کے باپ ہی کو کہا جاتا ہے اس طرح جو مسئلہ بیان کیا گیا ہے وہ عرف عرب کی بناء پر ہے): لما روی ان النبی علیه السلام الخ: اس دلیل سے کہ روایت ہے کہ جب نبی کریم علیہ الصلوۃ والتسلیم نے حضرت صفیہؓ سے نکاح کر لیا تو حضرت صفیہ کے اکرام کے خیال سے ان کے ہر ذی رحم و محرم کو جو آپ کے پاس غلام بن کر آیا تھا سب کو آزاد کر دیا اور یہ سب لوگ رسول اللہ ﷺ کے اصہار کہلاتے ہیں (ف اسی حدیث سے یہ بات معلوم ہوئی کہ بیوی کہ ہر ذی رحم و محرم کو اصہار کہا جاتا ہے): والتفسیر اختیار محمد الخ: اس تفسیر کو امام محمد و ابو عبیدہؒ نے اختیار کیا ہے (ف اور اب یہ معلوم ہونا چاہیے کہ حضرت صفیہ بنت حیی بن اخطب خیبر کے یہودیوں کے شرفاء میں سے تھیں جو فتح خیبر میں گرفتار ہو کر آئیں اور رسول اللہ ﷺ نے ان کو اپنے لیے منتخب فرمالیا تھا پھر ان کو آزاد کر دیا پھر ان سے نکاح کر لیا اور اس نکاح کا مہر اسی آزادی کو مقرر کر دیا اور خیبر کے یہودیوں کو آزاد کر کے کاشتکاروں کی طرح ان کو بٹائی کے طور پر وہاں کی زمیں ان کو دیدی کہ جب تک چاہیں گے ان کے پاس رکھیں گے لیکن حضرت صفیہؓ کے اقارب کو اس صفت مذکورہ کے ساتھ آزاد نہیں کیا تھا اسی لیے محققین شارحین اس بات پر متفق ہیں کہ اس جگہ حضرت صفیہؓ کا نام کسی شاگرد یا کاتب وغیرہ کی غلطی سے قلم سے لکھا گیا ہے حالانکہ صحیح بات یہ ہے کہ اس جگہ جویریہ بنت الحارث ہونا چاہیے اور اس کا قصہ جو کہ مغازی محمد بن اسحٰق و مسند احمد و صحیح ابن حبان وغیرہ کی روایتوں کے موافق ہے یہ ہے کے جویریہ کے والد بنی مصطلق کے سردار تھے جب اس قبیلہ سے مسلمانوں نے جہاد کیا اور ان کی قوم مسلمانوں کی قید میں آگئی تو ام المومنین حضرت عائشہؓ کی روایت کے مطابق یہ جویریہؓ قید ہو کر ثابت بن قیسؓ یا چچیرے بھائی کے حصے میں آئیں اور انہوں نے خود ان سے معاملہ کر کے مکاتبہ بنالیا چونکہ صورت کے اعتبار سے ان کے چہرے میں کشش اور حسن بہت زیادہ تھا جس پر لوگوں کی نظریں اٹھتی تھیں الحاصل جویریہؓ نے آکر عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ میں جویریہ بنت الحارث ہوں اور اب تک میرے ساتھ جو کچھ پیش آیا آپ اس سے اچھی طرح واقف ہیں فی الحال میں ثابت بنت قیس کے حصے میں آئی ہوں اور میں نے خود کو مکاتبہ بنالیا ہے اس لیے میں آپ کی خدمت میں اس لیے حاضر ہوئی ہوں کہ میں اپنی بدل کتابت کی ادائیگی کے لیے آپ سے درخواست کروں تب آپ نے فرمایا کہ کیا تم اس سے بھی بہتر بات چاہتی ہو عرض کیا یا رسول اللہ اس سے بہتر کیا بات ہو سکتی ہے تب آپ نے فرمایا کہ میں تمہارا بدل کتابت پورا ادا کر دوں اور تم سے نکاح کر لوں تب جویریہ نے کہا جی ہاں میں راضی ہوں اس پر آپ ﷺ نے فرمایا کہ میں نے بھی منظور کیا آخر کار جب لوگوں نے یہ سن لیا کہ رسول اللہ ﷺ نے جویریہؓ سے نکاح کر لیا ہے تو جس کہ قبضہ میں جو کوئی بھی بنو مصطلق کا قیدی تھا اس نے اسے آزاد کر دیا اور یہ کہنے لگے کہ یہ لوگ تو اب رسول اللہ ﷺ کہ اصہار ہو گئے ہیں اسی وجہ سے حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ ہم نے کسی بھی عورت کو اپنی قوم پر برکت لانے والی جویریہ سے بڑھ کر نہیں دیکھی۔

کہ اس کی وجہ سے بنو مصطلق یعنی اس کے اپنے خاندان کے ایک سو گھرانے آزاد کر دیے گئے (قصہ مختصراً بیان کیا گیا) صحاح ستہ وغیرہ اور لغات میں بھی عام طور پر بیوی کے خاندان کو اصہار لکھا ہے خلیل نحویؒ نے اصہار کے سوا ان کو ختن کہنے سے انکار کیا ہے غایۃ البیان میں ہے کہ امام محمدؒ کا قول لغات سے متعلق حجت ہوتا ہے یہاں تک کہ ابو عبیدہ قاسم بن سلام نے غریب الحدیث میں امام محمد کے قول کو پسند بنایا ہے پس روایت کے موافق لغت میں بھی یہی بات ہے کہ بیوی کے رشتہ دار اصہار ہوتے ہیں اور امام محمدؒ کا قول ہے کہ وہ عورت کہ ذو رحم ہوں حجت قابل قبول ہو تنویر میں ہے کہ شرط یہ ہے کہ وصیت کرنے والے شوہر کی

موت کے وقت یہ عورت اس کی بیوی اور زوجیت میں ہو یا طلاق رجعی کی عدت گزار رہی ہو یعنی اس حالت میں وہ اصہار وصیت کا فائدہ اٹھانے کے مستحق ہوں گے اور اگر مکمل علیحدگی ہو گئی ہو تو اگرچہ وہ عورت کبھی اس کی بیوی رہی ہو تو اس کے ذو رحم محرم وصیت کے فائدہ کے مستحق نہیں ہوں گے اگرچہ وہ کسی وقت اصہار رہے ہوں الحاصل اصہار اس کی بیوی کے ذو رحم محرم ہی ہوں گے)

: وکذا یدخل فیہ الخ :اسی طرح سے اصہار کے ماتحت موصی کے باپ کی بیوی (دوسری ماں اور اس کے لڑکے کی بیوی اور اس کے تمام ذو رحم محرم کی بیوی کے ذو رحم محرم بھی داخل ہوں کیونکہ یہ سب اصہار ہیں (ف یعنی جیسے موصی کی بیوی کے ذو رحم محرم اصہار ہیں اسی طرح سے موصی کے باپ کو بیویاں یا سوتیلی ماں) کے ذو رحم محرم بھی اصہار ہیں اور موصی کے بیٹے کی بیوی کے ذو رحم محرم بلکہ موصی کے تمام ذو رحم محرم مثلاً چچا و ماموں وغیرہ کے سب کی بیویوں کے ذو رحم محرم بھی اصہار ہیں اسی لیے اگر اس نے یہ وصیت کی کہ میرا تہائی مال میرے اصہار کو دیدو تو اس موصی کی موت کے وقت موجود اور رجعی عدت گزارنے والی بیویوں کے ذو رحم محرم سب داخل ہوں گے اسی لیے مصنفؒ نے زوجہ کے ساتھ اس قید کی تصریح فرما دی ہے جیسا کہ فرمایا ہے۔

ولو مات الموصی الخ : اور جب موصی ایسی حالت میں مر جائے کہ وہ عورت اس کے نکاح میں موجود ہو یا طلاق رجعی کی عدت میں ہوں تو صہر اس وصیت کا مستحق ہوگا اور اگر موصی کی موت کے وقت یہ عورت اس کی طلاق بائن کی عدت میں ہو تو صہر وصیت کا مستحق نہیں ہوگا کیونکہ صہر کی رشتہ داری نکاح کے باقی رہنے پر موقوف ہے اور اس تعلق کا موت کے وقت بھی ہونا شرط ہے (ف اور یہ تعلق خواہ حقیقۃً یہ اور صورت باقی ہو یا طلاق رجعی کی عدت میں ہونے سے حقیقۃً نکاح باقی ہو اگر بظاہر طلاق ہو معلوم ہونا چاہیے کہ شمس الائمہ سے عنایہ میں یہ منقول ہے کہ صہر کے یہ معنی عرب کے عرف میں ہے اور ہمارے عرب میں موصی کی ساس و خسر کے واسطے خاص ہونا چاہیے قہستانیؒ نے کہا ہے کہ مشہور عرف یہ ہے مہ صہر فقط خسر کے لیے ہے جیسے لفظ ختن داماد یعنی لڑکی کے شوہر کے لیے ہے اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ جب شمس الائمہ کی تقریر سے یہ بات معلوم ہوئی اس اطلاق میں ہر زبان کا عرف معتبر ہے تو ہمارے علاقہ میں بھی قہستانیؒ نے جو نقل کیا ہے اسی پر اعتبار کرنا چاہیے واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح: لفظ اصہار کی تحقیق اگر اصہار کے لیے وصیت کی تو کون کون اس کا مستحق ہوگا، اقوال علماء کرام، مفصل دلائل

قال ومن اوصی لا ختانہ فالو صیۃ لزوج کل ذات رحم محرم منہ وکذا محارم الازواج لان الکل یسمی ختنا ھذا فی عرفھم وفی عرفنا لا یتنا ول الاازواج المحارم و یستوی فیہ الحر والعبد رالاقرب والابعد لان اللفظ یتناول الکل .

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے اختان کے لیے وصیت کی تو اس موصی کی قریبی رشتہ دار عورتیں جو ذو رحم محرم ہوں ان کے شوہر اس میں شامل ہوں گے' (ف اختان جمع ہے لفظ ختن کی یعنی ہر وہ شخص جس کو دامادی رشتہ حاصل ہو لہٰذا عرب کے محاورہ کے مطابق موصی کی لڑکی و بہن اور پھوپھی وغیرہ جتنی بھی عورتیں جو ذو رحم محرم ہیں سب کے شوہر ان مین شامل ہوتے ہیں) وکذا محارم الازواج الخ :اسی طرح شوہروں کی ذو رحم محرم بھی داخل ہیں کیونکہ ان سب کو ختن کہا جاتا ہے: قیل ھذا فی عرفھم الخ :بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ اس لفظ میں جو اتنے زیادہ مردوں کو بتلایا ہے وہ تو عرب اور کوفہ کے عرف کے مطابق ہے لیکن ہمارے عرف میں محارم عورتوں کے شوہروں کے سوا دوسروں کو شامل نہیں ہے (ف یعنی شوہروں کے ذو رحم محرم کو شامل نہیں ہے بلکہ ہمارے عرف میں تو صرف لڑکیوں کے شوہروں کو داماد کہا جاتا ہے اور بہن و پھو

بھی وغیرہ کے شوہروں کو داماد نہیں کہتے ہیں اس بناء پر ہمارے عرف میں بیٹیوں کے شوہروں کے علاوہ کسی اور کو یہ حکم شامل نہ ہوگا یہ قہستانی کے قول کے مطابق ہے۔

ویستوی فیه الحر الخ :اس حکم میں آزاد و غلام اور نزدیک و دور کے سب شامل ہوں گے (ف لہذا اگر موصی کی بہن کا شوہر ہو تو وہ ختن یا بہنوئی ہے اسی طرح اگر موصی کے باپ کی بہن (پھوپھی) کا شوہر ہو یعنی پھوپھا تو وہ بھی ختن ہے : **علی هذا القیاس** :اور شوہر خواہ آزاد ہو یا غلام ہو

توضیح : لفظ اختان کی تحقیق اگر کسی نے اپنے اختان کے لیے وصیت کی تو اس کے مستحق کون کون لوگ ہوں گے اقوال ائمہ کرام مدلل جواب

قال و من او صی لا قاربه فهی للاقرب فالا قرب من کل ذی رحم محرم منه ولا یدخل فیه الوالدان والولد و یکون ذلك للاثنین فصا عدا و هذا عند ابی حنیفة و قال صاحباه الوصیة لکل من ینسب الی اقصی اب له فی الاسلام وهو اول اب اسلمم او اول اب ادرك الاسلام و ان لنم یسلم علی حسب ما اختلف فیه المشائخ و فائدة الاختلاف تظهر فی اولا دابی طالب فانه ادرك الاسلام ولم یسلم لهما ان القریب مشتق من القرابة فیکون اسماً لمن قامت به فینتظم بحقیقته مواضع الخلاف وله ان الوصیة اخت المیراث و فی المیراث یعتبر الاقرب فالأقرب والمراد بالجمع المذکور فیه اثنان فکذا فی الوصیة والمقصد من هذه الوصیة تلافی ما فرط فی اقامة واجب الصلة وهو یختص بذی الرحم المحرم منه ولا یدخل فیه قرابة الولاد فانهم لا یسمون اقرباء ومن سمی والده قریبا کان منه عقوقا وهذا لان القریب فی عرف اللسان من یتقرب الی غیره بوسیلة غیره و تقرب الوالد والولد بنفسه لا بغیره ولا معتبر بظاهر اللفظ بعد انعقاد الاجماع علی ترکه فعنده یقید بما ذکرنا وعندهما باقصی الاب فی الاسلام وعند الشافعی بالاب الادنی.

ترجمہ :- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنے اقارب کے لئے وصیت کی تو وہ وصیت لفظ اقرب پھر اقرب کے لئے ہوگی جو اس کے ذو رحم سے ثابت ہو (ف۔ لفظ اقارب لفظ اقرب کی جمع ہے، نہایت ہی قریبی رشتہ دار کو کہتے ہیں، پس اس کی ذو رحم محرم میں سے درجہ بدرجہ یکے بعد دیگرے قریبی رشتہ دار کو شامل ہے) **ولا یدخل فیه الوالدان الخ** اور اس تعلق اقارب میں، ماں باپ اور اولاد داخل نہ ہوں گے، (ف۔ یہ لوگ اگر چہ جتنے ہی زیادہ قریبی ہیں لیکن عرف میں ان کو اقارب نہیں کہا جاتا ہے، اسی لئے اس وصیت میں یہ لوگ شامل نہ ہوں گے) اور اقارب کا لفظ جمع ہے اسی لئے یہ فرمایا ہے)۔

و یکون ذلك الخ اور یہ وصیت دو یا زیادہ کے لئے ہوگی (ف۔ یعنی کم سے کم دو ہوں اور زیادہ جتنے ہوں ان میں سب شامل ہو جائیں گے، **وهذا عند ابی حنیفة الخ** اور یہ باتیں سب امام ابو حنیفہؒ کا مذہب ہے، لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ یہ وصیت لفظ اقارب کے ساتھ تمام رشتہ داروں کے لئے ہوگی جو حالت اسلام میں اسکی انتہائی اوپر کی طرف آخری پردادا کی طرف منسوب ہوں (ف۔ مشائخ نے اس بات میں اختلاف کیا ہے کہ حالت اسلام میں انتہائی جداعلی سے کیا مراد ہے تو کچھ حضرات نے فرمایا ہے کہ **وهو اول اب اسلم الخ**: اس نسل اور خاندان کا سب سے پہلا باپ جو اسلام لایا ہو (ف۔ یعنی اس موصی کے آباء میں جو سب سے پہلے اسلام لایا وہ اسلام میں اسکا آخری اور اوپر کا باپ یا جد اعلی ہے، اور کچھ مشائخ نے فرمایا ہے کہ اسلام لانا بھی ضروری نہیں ہے اگر چہ اسلام لے آیا ہو)۔

او اول اب ادرك الخ: یا زمانہ اسلام میں جو سب سے اوپر کا باپ گذرا ہو، اگر چہ وہ خود اسلام نہ لایا ہو (ف۔ اس جگہ اس عبارت کے یہی دو معنے ہو سکتے ہیں) **علی حسب ما اختلف الخ** اور اس عبارت کی بناء پر جس کے معنی میں مشائخ نے اختلاف

کیا ہے (ف۔ پس پہلے قول کی بناء پر حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ موصی نے جو یہ وصیت کی کہ میرے اقارب میں یہ تہائی مال ہو گا اس بناء پر اس موصی کے قرابت داروں سے لے کر جد اعلیٰ تک جتنے لوگوں نے بھی اسلام قبول کیا ہو وہ پائے جائیں وہ سب اس وصیت کے حق داروں میں سے ہوں گے خواہ وہ کہیں بھی ہوں بشرطیکہ وہ زندہ ہوں، اور دوسرے قول کی بناء پر اس موصی کا جو جد اعلیٰ کہ ایسے وقت میں گذرا ہو جبکہ اسلام کا زمانہ آچکا ہو اگرچہ وہ خود اسلام نہ لایا ہو اس وقت تک کے لوگوں میں سے جو بھی زندہ ہوں گے وہ سب اس وصیت کے حق دار ہوں گے، اس طرح دونوں اقوال میں فرق کرنے کی ایک واضح مثال اس طرح سے ہو گی کہ مثلاً زید کی چار پشت سے اسلام کا زمانہ شروع ہوا اور اس وقت زید کا جد اعلیٰ مثلاً خالد موجود تو تھا مگر اسلام نہیں لایا تو دوسرے قول کی بناء پر اس کی ساری اولاد اور اسکی شاخوں کے سارے قرابت داروں کو زید کی اس وصیت میں مطالبہ کا حق ہو گا یعنی سب مستحق وصیت ہوں گے، اور خالد کے بعد اس کا لڑکا بکر مسلمان ہوا جو زید کا جد اعلیٰ ہے تو پہلے قول کے مطابق صرف بکر کی اولاد اور اس کی شاخیں اس وصیت کے حق دار ہوں گے)۔

و **فائدة الاختلاف الخ**: اور تحقیقاً اس اختلاف کا نتیجہ ابو طالب کی اولاد میں ظاہر ہو گا کیونکہ ابو طالب نے اسلام کا زمانہ پایا تھا اگرچہ وہ خود مسلمان نہیں ہوئے (ف۔ چچا ابو طالب بن عبد المطلب جنہوں نے دادا عبد المطلب کے بعد رسول اللہ ﷺ کی پرورش میں حد درجہ کی نگہداشت رکھی لیکن آپ ﷺ کی نبوت کے ظاہر ہو جانے کے بعد خود اسلام نہیں لائے، حالانکہ رسول اللہ ﷺ نے اس کی بہت زیادہ کوشش فرمائی، لیکن انہوں نے انکار کیا جس کی وجہ سے آپ بہت زیادہ مغموم ہوئے اسی لئے یہ بات کہی گئی ہے کہ اگر آپ کی قلبی کشش اور ہمت بہت مؤثر ہوتی تو آپ سے بڑھ کر کون ہو سکتا ہے کیونکہ ابو طالب کے حق میں آپ کی ہمت عالی اثر نہ کر سکی، پھر ان ابو طالب کی اولاد میں سے حضرت علیؓ و جعفرؓ اسلام لائے اور طالب و عقیل جو ابو طالب کی وفات تک اسلام نہیں لائے تھے ابو طالب کی میراث پائی، اسی لئے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ "هل ترك لنا عقيل" الحدیث یعنی کفر کی میراث سب عقیل نے لے لی، اور ہمارے لئے کچھ بھی نہیں چھوڑا، پھر عقیل بھی مسلمان ہو گئے، خلاصہ یہ ہوا کہ اگر ابو طالب کی اولاد میں سے زمانہ دراز کے بعد اب اگر کسی نے اپنے اقارب کے لئے وصیت کی تو قول اول کی بناء پر ابو طالب کا اعتبار نہیں بلکہ جو اسلام لایا ہو اسی کا اعتبار ہو گا، اس بناء پر حضرات علی و جعفرؓ کی اولاد میں سے جو بھی ہو وہ اپنے جد اعلیٰ تک معتبر ہو گا، اور دوسرے قول کی بناء پر ابو طالب کی کل اولاد اس کی مستحق ہو گی۔ یعنی مثلاً علوی نے وصیت کی تو پہلے قول کی بناء پر صرف حضرت علیؓ کی اولاد اس میں داخل ہو گی، اور دوسرے قول کی بناء پر جعفر و عقیل کی اولاد بھی اس وصیت کی مستحق ہو گی۔

پھر یہ بات بھی واضح ہونی چاہئے کہ اس مسئلہ میں صاحبینؒ کا کئی طرح سے اختلاف ہے، ان میں سے ایک یہ ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک اقرب ہونا معتبر ہے لیکن صاحبین کے نزدیک اس کی شرط نہیں ہے اس لئے اس حکم میں بھی داخل ہو گا، پھر دوسرا فرق یہ ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک ذو رحم محرم کا ہونا بھی معتبر ہو گا مثلاً موصی کی پھوپھی یا چچا ہو، جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک رحم کی شرکت ہونی چاہئے اسکا محرم بھی ہونا ضروری نہیں ہے، لہذا چچا کی اولاد صاحبینؒ کے نزدیک اس حکم میں ہو گی، اور امام اعظمؒ کے نزدیک داخل نہیں ہو گی)۔

لهما ان القريب مشتق الخ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ قریب کا لفظ قرابت سے مشتق ہے، اس لئے جس کے ساتھ بھی قرابت ہو گی اس کا نام قریب ہو گا، لہذا وہ نام اپنی حقیقت کے ساتھ اختلافی مواقع میں شامل ہو گا (ف۔ یعنی قرابت جیسی بھی کہ وہ محرمہ ہو یا غیر محرمہ ہو اور نزدیک ہو یا دور ہو سب کو شامل ہو گا یہانتک کہ اسلام میں سب سے آخری جد اعلیٰ تک کو شامل ہو گا)

وله ان الوصية الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ وصیت تو میراث کی بہن ہے، اور میراث کی صورت میں سب سے قریب اس کے بعد اسکے سب سے قریب اسی قیاس پر قریب کا اعتبار ہوتا ہے (ف۔ اس لئے وصیت میں بھی قریبی رشتہ داریوں میں سب سے قریب کا اعتبار ہو گا پھر جو اس کے بعد جو سب سے قریب ہوں اسی ترتیب سے معتبر ہوں گے)۔

والمراد بالجمع فیه اثنان الخ اور میراث کے مسئلہ میں جمع کا عدد کم سے کم دو ہوتا ہے، اسی طرح سے وصیت میں بھی اقارب سے دو ہی کا عدد مراد ہوگا (ف۔اب اگر یہ کہا جائے کہ امام ابو حنیفہؒ کے لئے یہ زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان کے لئے لفظ اقرب سے اس طرح استدلال کیا جائے کہ وہ افعل التفضیل ہے اس لئے سب سے زیادہ قریبی رشتہ دار مراد لیا جائے، تو جواب یہ ہوگا کہ یہ اقربیت دوسرے اجنبیوں کے مقابلہ میں ہے، ویسے تو حضرت آدم کی ساری اولاد ہی میں قرابت ہے، اس کے علاوہ اگر حکم اقرب میں ہی منحصر ہو جائے تو پھر ان کے بعد کے اقرب اس میں داخل نہ ہوں گے، اسی لئے مصنفؒ نے اس استدلال کو چھوڑ کر اوپر کی دلیل بیان کی ہے، پھر ذوی الارحام میں سے بھی وہ رحم والے داخل ہوں گے جن سے ہمیشہ کے لئے حرمت ہو)۔

والمقصد من هذه الوصیة اور اس وصیت کا مقصد ان کوتاہیوں کی تلافی ہوتی ہے جو واجب صلہ رحمی کی ادائیگی میں واقع ہو جاتی ہے، اور یہ صلہ رحمی ان قریبی رشتہ داروں کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے جن کو اس موصی کے ساتھ ہمیشہ کی حرمت کا تعلق ہو (ف، پس اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اول تو ایسے رشتہ داروں میں وہی ترتیب الاقرب فالاقرب کی ہوگی جو میراث میں مستحقوں کے درمیان میں ہوگی اور کم سے دو عدد کو وصیت کی چیز ملے گی، پھر ان میں سے خاص کر صرف اسی کو ملے گی جس سے ابدی حرمت کا رشتہ ہوگا)۔

ولا یدخل فیه الخ اور لفظ اقارب کہنے سے اس میں وہ رشتہ داری شامل نہ ہوگی جو ولادت کے سبب سے ہو (ف۔ یعنی یہ خود موصی جن باپ ماں سے پیدا ہوا ہو یا اس موصی سے جو اولاد پیدا ہوئی ہو کیونکہ یہ لوگ اس وصیت میں داخل نہ ہوں گے، **فانهم لا یسمعون الخ** کیونکہ اصطلاحاً اقرباء نہیں کہلاتے ہیں (کیونکہ استعمال میں اقرباء کا درجہ ان سے بہت کم ہوتا ہے) **ومن سمی والده الخ** اور جو شخص اپنے والد کو اپنا قرابتی یا رشتہ دار بتلائے تو ایسا کہنا اس کی طرف اپنے سے نافرمانی یا قطع تعلق کا اظہار ہوتا ہے (ف۔ اسی لئے جب بھی کوئی نالائق لڑکا کسی وقت دنیاوی ترقی اور عروج پر پہنچ جاتا ہے اور اس موقع میں اس کا باپ اس کے پاس جاتا ہے اور وہ اپنی شیطانی اور بد تمیزی کی وجہ سے اپنے لئے عار سمجھتے ہوئے یہ کہہ دیتا ہے کہ یہ شخص تو میرے قریبی رشتہ داروں میں سے ہے پھر اس کے باپ یا دوسرے لوگوں کو اس بات کی اطلاع مل جاتی ہے تو پھر ایسے بیٹے کی سخت برائی کی جاتی ہے، یہانتک کہ آخر کار ایسا لڑکا عاق اور نافرمان کہلاتا ہے)۔

وهذا لان القریب الخ اس کی وجہ یہ ہے کہ لوگوں کے عام بول چال میں قریب ایسے شخص کو کہا جاتا ہے جو کسی غیر شخص کے ساتھ غیر کے تعلق سے قربت حاصل کرے، **وتقرب الوالد الخ** حالانکہ باپ سے بیٹے کا اور بیٹے سے باپ کا تعلق براہ راست یعنی کسی واسطہ کے بغیر ہوتا ہے (ف۔ اسی وجہ سے ایسے شخص کی لوگ انتہائی ملامت اور لعن طعن کرتے ہیں جو اپنے باپ کو اس کے صاف اور مبارک تعلق کے بغیر صرف قرابت دار سے تعارف کراتا ہے گویا یہ بیٹا خود کو بے باپ کے حرامی سمجھتا ہے، حالانکہ وہ شخص تو بلا واسطہ اس بیٹے کا باپ ہے، امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے **الوصیة للوالدین الخ** وصیت والدین اور اقربین کے لئے ہے اس میں والدین کو علیحدہ اور اقربین کو علیحدہ بیان کیا ہے، اور جب لفظ اقرباء سے والدین خارج ہو گئے تو اولاد بھی اقرباء سے خارج ہو جائے گی، کیونکہ ان والدین یا اولاد میں سے کوئی بھی قرابتی رشتہ دار ہوں تو خود بخود دوسرے بھی قرابتی ہی ہو جائیں گے، پھر اگر یہ کہا جائے کہ جب اقارب سے قرابت والے رشتہ دار مراد ہوئے تو ظاہر لفظ ہی کا اعتبار کرنا چاہئے، جیسے کہ صاحبینؒ نے کہا ہے کہ اس طرح سے کہ ہر ایک قرابتی اور تعلق والے کو نزدیک اور دور اور محرم وغیر محرم سب کو عام رکھا ہے، تو اس کا جواب یہ ہوگا۔

ولا معتبر بظاهر اللفظ الخ کہ چونکہ ظاہر کو ترک کر دینے پر اجماع ہو جانے کے بعد ظاہر لفظ کا کچھ اعتبار نہیں رہا۔ف۔ کیونکہ حضرت آدم علیہ السلام تک کے قرابتی کسی کے نزدیک بھی مراد نہیں ہیں بلکہ ظہور اسلام سے پہلے یعنی زمانہ جاہلیت تک

بھی مراد نہیں ہے لہذا لفظ اقارب بہرحال مطلق نہ رہا بلکہ وہ وہ مقید ہو گیا یعنی اس میں قید لگ گئی۔
فعدنه لقیده بما ذکرنا الخ پس امام اعظمؒ کے نزدیک اوپر بیان کی ہوئی باتوں کے ساتھ وصیت مقید ہو گی، اور صاحبینؒ کے نزدیک اسلام کی حالت میں سب سے اوپر کے (دادا) جد اعلیٰ سے مقید ہے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک سب سے قریب باپ سے مقید ہو گی (ف۔ حاصل یہ ہوا کہ جب مطلق قرابت کا اعتبار نہیں رہا تو دلائل سے مقید ہو گی یہانتک کہ بالاتفاق قرابت میں حضرت آدم علیہ السلام تک دنیا جہاں کے قرابت دار داخل نہیں ہو سکتے ہیں بلکہ صرف والدین اور اولاد داخل نہیں ہیں، اور وارث جس کے لئے وصیت نہیں کی جاسکتی ہے وہ بھی داخل نہیں ہے، اس طرح امام اعظمؒ نے دلیل سے مقید کر دیا ہے کہ اقرب مقدم ہیں اور غیر محرم قرابت دار داخل نہیں ہیں۔م۔

چند مسائل

ظاہر الروایۃ کے مطابق دادا اور پوتے داخل ہوتے ہیں اگرچہ یہ بھی کہا گیا ہے کہ داخل نہیں ہوتے ہیں، اور بدائع میں ہے کہ یہی قول صحیح ہے۔ ۃ۔ اور اختیار میں اسی کو مختار کہا ہے۔د۔
اور صاحبینؒ کے قول کی بنیاد پر مبسوط میں کہا ہے کہ امام محمدؒ کے وقت میں آدمی کے قرابتی رشتہ دار جو اسلام کے جد اعلیٰ کی طرف منسوب ہوں ان کی تعداد زیادہ نہیں ہوتی تھی، لیکن ہمارے زمانہ میں بہت زیادتی ہو گئی ہے، یہانتک کہ (مثلاً علوی خاندانوں کا حضرت علیؓ تک) شمار کرنا محال ہے، اس لئے اگر کوئی ایسی وصیت ہو جائے تو باپ و دادا و پردادا تک اور ماں و نانی و پرنانی تک کے قرابت داروں کو شامل ہو گی، اور ان سے زیادہ اوپر تک نہیں بڑھے گی، انتہی، ک۔ اور امام ابو حنیفہ کے قول کی بناء پر یہ مشکل سامنے نہیں آتی ہے کیونکہ امام اعظمؒ تو اقرب ہونے کا لحاظ فرماتے ہیں۔م۔

توضیح:- لفظ اقارب کی تحقیق، اگر کسی نے اپنے مال اپنے اقارب کو دینے کی وصیت کی تو اس میں کون کون افراد شامل ہوں گے، اختلاف ائمہ کرام، فقہاء کے درمیان اختلاف تحقیق کی وجہ، باپ، اور اولاد اقارب میں داخل ہیں یا نہیں، مدلل جواب، ایسی وصیت کرنے کا مقصد

و قال و اذا اوصى لا قاربه وله عمان و خالان فالوصية لعميه عنده اعتبارا للاقرب كما في الارث وعندهما بينهم ارباعاً اذهما لا يعتبر ان الاقرب ولو ترك عما و خالين فللعم نصف الوصية والنصف للخالين لانه لا بد من اعتبار معنى الجمع وهو الاثنان في الوصية كما في الميراث بخلاف ما اذا اوصى لذى قرابتل حيث يكون للعم كل الوصية لان اللفظ للفرد فيحرز الواحد كلها اذ هو الاقرب ولو كان له عم واحد فله نصف الثلث لما بيناه ولو ترك عما وعمة وخالا و خالة فالوصية للعم والعمة بينهما بالسوية لا ستواء قرابتهما وهي اقوى والعمة وان لم تكن وارثة فهي مستحقة للوصية كما لو كان القريب رقيقاً او كافراً وكذا اذا اوصى لذوى قرابته او لا قربائه او لانسبايه في جميع ما ذكرنا لان كل ذلك لفظ جمع ولو انعدم المحرم بطلت الوصية لانها مقيدة بهذا الوصف.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنے اقارب کے لئے وصیت کی حالانکہ اس وقت اس کے صرف دو چچا اور دو ماموں موجود ہو، اور ان کے سوا کوئی نہ ہو تو امام اعظمؒ کے نزدیک میراث کی طرح سے یہ وصیت بھی دونوں چچاؤں کے درمیان نصف نصف تقسیم ہو جائیگی (اور ماموں مرحوم ہوں گے) کیونکہ امام اعظمؒ اقرب کا اعتبار کرتے ہیں، اور صاحبینؒ کے نزدیک ان

چاروں کو ایک ایک حصہ ملے گا اور مجموعہ چار حصے ہوں گے، کیونکہ صاحبینؒ تو اقرب کا اعتبار نہیں کرتے ہیں۔(ف۔ میں مترجم نے فقط (یہ وصیت بھی فقط اس کے) کی قید اس لئے لگائی ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک جیسے لفظ اقرب کا لحاظ نہیں ہے اسی طرح سے محرم ہونے کا بھی اعتبار نہیں ہے، اس لئے ان کے سوا جو کوئی بھی موجود ہو گا وہ بھی شریک ہو گا۔ پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ یہ مسئلہ اس قاعدہ سے نکالا ہوا ہے، اور چونکہ لفظ اقارب میں کم از کم دو عدد بھی جمع کے حکم میں ہے اس لئے وہ دونوں اسے آدھی آدھی آپس میں تقسیم کرلیں گے، جس کی دلیل یہ ہے کہ لفظ اقارب میں جمع کے معنی کا اعتبار کرنا ضروری ہے، اور اس حدیث کے مسئلہ میں بھی میراث کے مسئلہ کی طرح دو عدد کا جمع میں ہونا ضروری ہے۔(ف۔ اور موجودہ مسئلہ میں چونکہ صرف ایک ہی چچا ہے اس لئے نصف وصیت اسے دینے کے بعد باقی ان کو دی جائے جو اس وقت اقرب موجود ہوں، اسی لئے اگر صرف ایک ماموں اور دوسرا ایک قریبی رشتہ دار ہو تو ان دونوں میں وہ باقی نصف تقسیم کردی جائے گی، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک ایک چچا اور دو ماموں ہونے کی صورت میں تین افراد ہو جانے سے تین حصوں میں تقسیم کرکے ایک ایک حصہ ان تینوں میں تقسیم کردیا جائے گا، پھر امام اعظمؒ کے نزدیک وہ ایک چچا اور دونوں ماموں اس وصیت کے لینے کے اسی وقت حق دار ہوں گے جبکہ موصی نے اپنی وصیت کرتے ہوئے لفظ اقارب یعنی جمع کے ساتھ وصیت کی ہو)۔

بخلاف ما اذا أوصى الخ بخلاف اس صورت کے اگر اس موصی نے ذی قرابت لفظ واحد کے ساتھ وصیت کی ہو مثلاً یہ کہا کہ میرا تہائی مال میرے قرابت والے کے لئے ہے یا صاحب قرابت کے لئے ہے تو اس صورت میں کل وصیت اس کے ایک ہی موجود چچا کو مل جائے گی کیونکہ وہ لفظ ذی قرابت ایک ہی فرد پر صادق آجاتا ہے، اسی لئے وہی ایک شخص (چچا) سب سے قریب ترین شخص ہے (ف۔ اور چچا کے بعد خواہ دو ہی ماموں ہوں یا زیادہ اور مختلف رشتوں کے ہوں کسی کو کچھ نہیں ملے گا اور یہ تفصیل امام ابو حنیفہؒ کے قول کی بناء پر ہے) **ولو كان له عم واحد الخ** اور اگر موصی کا دنیا میں صرف ایک ہی چچا ہو تو اس کو وصیت کے کل مال یعنی تہائی میں سے نصف ہی ملے گا، جس کی دلیل گذر گئی ہے۔(ف۔ جبکہ لفظ اقارب یعنی جمع کے لفظ سے وصیت کی ہو، کیونکہ اقارب کے لفظ میں کم از کم دو عدد کا ہونا ضروری ہے، پس اگر ایک ہی چچا کے سوا اس موصی کا کوئی بھی نہ ہو تو چچا کو نصف مال دے کر باقی اس کے وارثوں میں تقسیم کردیا جائے گا۔ت۔

ولو ترك عما و عمة الخ اور اگر موصی نے ایک چچا اور ایک پھوپھی اور ایک ماموں اور ایک خالہ چھوڑی اور جمع کے لفظ یعنی اقارب کے ساتھ وصیت کی تو کل وصیت اس کے چچا اور پھوپھی کے درمیان برابر برابر تقسیم کی جائے گی، کیونکہ چچا اور پھوپھی دونوں کی قرابت برابر ہے اس لئے کہ وہ دونوں آپس میں بھائی اور بہن ہیں، اور ان کی قرابت ماموں اور خالہ کی نسبت سے زیادہ قوی ہے (ف۔ لہٰذا ماموں اور خالہ محروم ہوں گی، اگر یہ کہا جائے کہ چچا اور پھوپھی میں یہ فرق ہے کہ چچا وارث ہوتا ہے اگرچہ اس وقت میں وارث نہ ہونا ضروری ہے اور پھوپھی اس کے ساتھ وارث نہیں ہوتی ہے، اس لئے چچا کو ترجیح ہوگی۔ع۔ بلکہ ماموں کو بھی اس پر ترجیح ہو سکتی ہے، جواب یہ ہے کہ اس جگہ عصبہ ہونے کا خیال نہیں ہے۔

(والعمة وان لم تكن وارثة الخ اور پھوپھی اگرچہ وارث نہیں ہوتی ہے یعنی ذوی الارحام کی وراثت میں عصبہ نہیں ہوتی ہے پھر بھی وہ وصیت کی مستحق ہو سکتی ہے جیسے اگر کوئی قریب کسی دوسرے کا غلام ہو یا کافر ہو۔(ف۔ تو وہ بھی وصیت کا مستحق ہوتا ہے، اگرچہ وہ وارث نہیں ہو سکتا ہے، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ وصیت کی صورت میں وارث ہونے کی حیثیت سے ترجیح نہیں ہوتی ہے بلکہ قرابت کی قوت کے اعتبار سے ترجیح ہوتی ہے، اور پھوپھی ماموں کے مقابلہ میں قرابت میں قوی ہوتی ہے، لیکن چچا کے برابر ہوتی ہے، پھر اس کا ذی قرابت یا صاحب قرابت کے لفظ سے وصیت ہو تو بھی چچا اور پھوپھی دونوں شریک ہو جائیں گے۔فافهم۔م۔

بہر صورت یہ مسائل مذکورہ اس صورت میں ہیں جبکہ لفظ اقارب یعنی جمع استعمال کیا ہو) **وكذا اوصى لذوى قرابة الخ**

اور اسی لفظ اقارب کی طرح اگر اس نے اپنی وصیت میں صاحبان قرابت یا قرابت والوں یا قرابتیوں یا اقرباء یا نسب والوں کے الفاظ استعمال کئے تو ان تمام صورتوں میں جو حکم لفظ اقارب کا بیان کیا گیا وہی حکم ان مسائل میں بھی ہوگا، کیونکہ یہ سب بھی جمع ہی کے الفاظ ہیں۔ف۔ پھر یہ مسائل بھی اس صورت میں ہوں گے جبکہ اس کے اقارب یا اقرباء یا ذی قرابت یا صاحب قرابت یا صاحبان قرابت ۔نسب کے الفاظ میں کوئی ذی رحم محرم موجود ہو۔

ولو انعدم المحرم الخ اور اگر ان صورتوں میں کوئی محرم نہ ہو تو وصیت باطل ہو جائے گی، کیونکہ وصیت میں تو اس لفظ کی قید لگی ہوئی ہے۔(ف۔ یعنی امام ابو حنیفہؒ کے قول کی بناء پر یہ اقارب کی وصیت جو بلا اتفاق ظاہری لفظ پر مطلق قرابتی کے لئے نہیں ہے دلیل خاص سے مقید ہے کہ وہ قرابت والا ایسا ہو جو محرم ہو اس لئے اگر کوئی بھی محرم نہ ہو تو وہ وصیت ہی باطل ہو جائے گی، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اسی طرح اگر ایسے محارم ہوں جو وارث بھی ہوں تو بھی وصیت باطل ہو جانی چاہئے، لیکن یہ تہائی بھی ان کو میراث میں مل جائے گی، پھر یہ ساری گفتگو، اس وصیت میں تھی جو لفظ اقارب یا اس کے مانند سے مشتق ہو۔

توضیح:-اگر کسی نے اپنے اقارب کے لئے وصیت کی حالانکہ اس کے صرف دو چچا اور دو ماموں ہیں، یا ایک چچا اور دو ماموں ہیں، یا اس نے ذی قرابت کے لئے وصیت کی، یا صرف ایک ہی چچا ہو، یا ایک چچا اور ایک پھوپھی اور ایک ماموں اور ایک خالہ چھوڑی جبکہ جمع کے لفظ یعنی اقارب کہہ کر وصیت کی، یا اپنے ذوی قرابت کے لئے وصیت کی، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

قال ومن اوصى لاهل فلان فهي على زوجته عند ابي حنيفة و قالا يتناول من يعولهم و تضمهم نفقته اعتبارا للعرف وهو مؤيد بالنص قال الله تعالىٰ و اتوني باهلكم اجمعين وله ان اسم الاهل حقيقة في الزوجة يشهد بذلك قوله تعالىٰ و سار باهله ومنه قولهم تاهل ببلدة كذا او المطلق ينصرف الى الحقيقة ولو اوصى لال فلان فهو لاهل بيته لان الال القبيلة التي ينسب اليها ولو اوصى لاهل بيت فلان يدخل فيه ابوه و جده لان الاب اصل البيت ولو اوصى لاهل نسبه او لجنسه فالنسب عبارة عمن ينسب اليه والنسب يكون من جهة الاباء وجنسه اهل بيت ابيه دون امه لان الانسان يتجنس بابيه بخلاف قرابته حيث يكون من جانب الامام والاب ولو اوصى لا يتام بني فلان او لعميا نهم ان كانوا قوما يحصون دخل في الوصية فقراؤهم واغنياؤهم ذكورهم واناثهم لانه امن تحقيق التمليك في حقهم والوصية تمليك وان كانوا لا يحصون فالوصية في الفقراء منهم لان المقصود من الوصية القربة و هي في سد الخلة ورد الجوعة وهذا الاسامي تسعر بتحقق الحاجة فجاز حمله على الفقراء بخلاف ما اذا اوصى لشبان بني فلان وهم لا يحصون اولا يامى بني فلان وهم لا يحصون حيث بتطل الوصية لانه ليس في اللفظ ما ينبئى عن الحاجة فلا يمكن صرفة الى الفقراء ولايمكن تصحيحه تمليكا في حق الكل للجهالة المتفاحشة و تعذر ا لصرف اليهم و في الوصية للفقراء والمساكين يجب الصرف اثنين منهم اعتباراً المعنى الجمع واقله اثنان في الوصايا على مامرز ولو اوصى لبني فلان يدخل فيه الاناث في قول ابي حنيفة اول قوله وهو لهما لان جمع الذكور يتناول الاناث ثم رجع و قال يتناول الذكور خاصة لان حقيقة الاسم للذكور وانتظامه للاناث تجوز الكلام لحقيقة بخلاف ما اذا كان بنو فلان اسم قبيلة او فخذ حيث يتناول الذكور و الاناث لانه ليس يرادبها اعيانها اذ هو مجرد الانتساب كبني ادم ولهذ يدخل فيه مولى العتاقة

والموالات و حلفاؤهم.

ترجمہ:- فرمایا ہے (مصنفؒ نے یا کرخیؒ نے) کہ اگر کسی نے فلاں کے اہل کے لئے وصیت کی (ف۔ مثال میں اگر یہ فرض کیا جائے کہ زید کے اہل کے لئے وصیت کی تو اس اہل کے لفظ سے کون مراد ہوگا) فهي على زوجته الخ پس امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس سے اس کی بیوی مراد ہوگی، و قالا يتناول كل من الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ عرف میں اس کے اہل میں ہر وہ شخص داخل ہوگا جو اس کے عیال یا ذمہ داری میں ہو، اور اس کے خورد و نوش کی کفالت کرتا ہو، اس قول کی تائید نص قران سے ہوتی ہے، جیسا کہ سورہ یوسف میں فرمان باری تعالیٰ ہے: و اتوني باهلكم اجمعين.

(ف۔ یعنی حضرت یوسفؑ علیہ السلام نے اپنے بھائیوں کے تعارف اور شناخت کے بعد ان سے فرمایا کہ اب دوبارہ آتے وقت تم اپنے سب اہل کے ساتھ یعنی ان سب کو لیتے ہوئے میرے پاس آجاؤ، چنانچہ یہ لوگ اپنی بیویوں اور بچوں اور خادموں اور دوسروں کے ساتھ اپنے علاقہ سے نکل کر مصر کی طرف روانہ ہوگئے اور وہیں رہ گئے، تو یہ آیت پاک اس مفہوم میں صریح ہے کہ اہل کا اطلاق ان تمام پر واقع ہوتا ہے) وله ان اسم الاهل الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اہل کا لفظ حقیقت میں بیوی ہی کے معنی میں ہے، کیونکہ فرمان الٰہی اسی کی شہادت دیتا ہے، و سار بأهله (ف۔ یعنی موسیٰ علیہ السلام اپنے اہل یعنی بیوی کو لے کر اپنے گھر سے سفر میں نکلے، اور اسی سے عرب کا مقولہ ہے، تاہل ببلدة كذا یعنی فلاں شخص نے فلاں شخص سے تاہل کیا۔ (ف۔ یعنی فلاں شہر کو اہل بنایا یا کسی عورت سے شادی کی) والمطلق ينصرف الخ اور جو لفظ کہ مطلق ہو اس کو اس کے حقیقی معنی کی طرف پھیرا جاتا ہے (ف۔ اور اس جگہ وصیت کے مسئلہ میں بھی وصیت کرنے والے نے مطلقاً اہل فلاں کہا ہے تو اس جگہ بھی اہل سے اس کے حقیقی معنی یعنی بیوی ہی مراد ہوگی، اس کے برخلاف اگر کوئی قرینہ موجود ہو کہ اس جگہ مجازاً بیوی کے ساتھ کچھ دوسرے بھی مراد ہیں تب یقیناً لفظ اہل سے سب مراد ہو جائیں گے۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ اس جگہ اختلاف لفظ اہل کے معنی مراد لینے کی بناء پر ہے، ویسے قرآن مجید میں یہ دونوں ہی معنی موجود ہیں، مثلاً حضرت لوط علیہ السلام نے صرف اپنی ذات اور اپنی اہلیہ کی نجات کی دعاء نہیں کی تھی، کیونکہ اس دعاء سے ان کی اصل غرض یہ تھی کہ عذاب سے سب کو نجات مل جائے جس کی دلیل وہ فرمان باری تعالیٰ ہے جو اس سال کے جواب میں ہے فنجيناه واهله الا امراته یعنی ہم نے ان کی بیوی کے علاوہ خود ان کو اور گھر کے دوسرے تمام افراد کو اس سے نجات دی، اس جواب سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ بعض لوگوں نے جو یہ جواب دیا ہے کہ استثناء کے قرینہ سے یہاں یہ معلوم ہوا کہ لفظ اہل عام ہے، مگر یہ جواب قابل قبول نہیں ہے کیونکہ حضرت لوط علیہ السلام کی دعاء میں کوئی بھی قرینہ نہیں ہے، اور بیوی کے معنی میں مصنفؒ نے بیان کیا ہے و قوله تعالىٰ اتعجبون من امر الله رحمة الله و بركاته عليكم اهل البيت، اور فرمان باری تعالیٰ و كان يا مر اهله بالصلوة والزكوة الاية. یعنی حضرت اسمٰعیل علیہ السلام اپنے اہل کو نماز و روزہ کا حکم فرماتے تھے، اسمیں دونوں معانی کا احتمال ہے لیکن ظاہر معنی عام ہیں، اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل کی تفصیل یہ ہے کہ لفظ خاص اور عام دونوں طریقوں سے ہوتا ہے، اور کبھی کسی خاص تعلق کی وجہ سے ایک ایسی جماعت پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے جن میں رشتہ مذوجیت اور عیالداری بھی نہیں ہوتی ہے، جیسے اہل القرآن و اہل طاقت اور یہی معنی حضرت لوط علیہ السلام کی دعا میں مراد لینا بہتر ہے یعنی انہوں نے اپنے فرمان برادروں اور اہل طاعت کی نجات چاہی تھی اور یہ کہ وہ لوگ اس کافر قوم کی مددگاری سے محفوظ رہیں، اور یہی معنی حضرت اسمٰعیل علیہ السلام کی شان اور مدح میں بہت ہی مناسب ہے، پس جبکہ لفظ اہل کے معنی میں بہت اطلاق ہے اور ان میں سب سے خاص بیوی کے معنی میں ہے اور بے شمار اعتبار سے اس معنی پر استعمال میں ہے جبکہ لفظ اہل کو انہوں نے مطلق رکھا اور اس میں کسی قسم کے احتمال کی قید بھی نہیں لگائی، بس یہی تقریر اللہ تبارک و تعالیٰ کی طرف سے میرے دل پر القاء ہوتی ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

ولو اوصی لآل فلان الخ اگر کسی نے آل فلاں کہہ کر وصیت کی تو یہ اس کی وصیت اس شخص کے اہل بیت کے لئے ہوگی کیونکہ اس جگہ آل سے مراد وہ قبیلہ ہے جس کی طرف یہ شخص منسوب کیا گیا ہے۔ف۔ یعنی مثلاً زید نے کہا کہ میرا تہائی مال خالد کے آل کے لئے ہے تو وہ مال خالد کے گھرانے کے واسطے ہوگا کیونکہ اسی گھرانے کی طرف خالد منسوب ہے، اور آل وہ قبیلہ ہے ہے جس کی طرف آدمی منسوب ہو۔

ولو اوصی لاھل بیت فلان الخ اور اگر زید نے خالد کے اہل بیت کے لئے وصیت کی تو وصیت میں خالد کا باپ ودادا ہوگا کیونکہ باپ ہی تو گھرانے کا اصل ہوتا ہے، اس لئے خود باپ اور اس کا باپ اس وصیت میں داخل ہوں گے۔

ولو اوصی لاھل نسبة الخ اور اگر کسی نے اپنے اہل نسب کے لئے یا اپنی جنس کے لئے وصیت کی تو نسب سے ایسا شخص مراد ہوگا جس کی طرف وہ منسوب ہو۔(ف۔ لیکن اس کے لئے یہ شرط ہے کہ یہ نسبت قابل اعتبار بھی ہو، کیونکہ آدمی کبھی مجازاً اپنی ماں کی طرف بھی منسوب ہو جاتا ہے) والنسب یکون الخ اور نسب تو باپ ہی کی طرف سے ہوتا ہے (ف۔ اسی لئے اگر کسی کی ماں سیدہ ہو لیکن باپ کسی دوسری قوم سے ہو تو اس کا بچہ اپنے باپ کی طرف ہی منسوب ہوگا، البتہ ماں کی طرف سے ایک طرح کی شرافت آجائے گی جس کا اعتبار نسب میں نہیں ہوتا ہے، اسی طرح اگر باپ سید ہو اور ماں کسی دوسری قوم کی ہو تو بچہ اپنے باپ کے نسب پر ہوگا۔

و جنسه اھل بیت ابیه الخ اسی طرح اس کی جنس میں وہ لوگ ہوں گے جو اس کے باپ کے خاندان سے ہوں ماں کے خاندان سے نہ ہوں، کیونکہ آدمی اپنے باپ ہی کا ہم جنس ہوتا ہے۔(ف۔اس تفصیل کا حاصل یہ ہوا کہ نسب یا جنس کی وصیت میں اس کے باپ کے کنبے والے اوپر کی تفصیل کے مطابق اقرب اور اس کے بعد کے اقرب مستحق ہوں گے، اور ان کی طرف منسوب ہونے والے مستحق نہیں ہوں گے۔

بخلاف قرابة الخ بخلاف اس کی قرابت کہ قرابت تو ماں اور باپ دونوں ہی کی طرف سے ہوتی ہے۔ف۔ چنانچہ ان کی طرف سے نانا ونانی وخالہ وماموں وغیرہ سب اس کے قرابت دار ہیں) ولو اوصی لایتام الخ اور اگر کسی نے بنو فلاں کے یتیموں کے لئے وصیت کی (ف۔ بنو فلاں سے کسی خاندان کے سب سے اوپر کے دادا سے مراد ہیں جس کی اولاد کسی وجہ سے بھی مشہور ہوگئی ہو مثلاً بنو ہاشم وبنو امیہ وبنو بکر وبنو تمیم وغیرہ کی عرب میں بہت زیادہ تعداد تھی، اور کبھی وہ قبیلہ اتنا بڑا ہو جاتا ہے کہ اس کا حساب وشمار بغیر لکھے اور حساب کے ممکن ہی نہیں ہوتا تھا۔ اس لئے اگر بنو فلاں کے یتیموں کے لئے وصیت کی، او لعمیانھم او لزمناھم الخ یا بنو فلاں کے اندھوں یا اپاہجوں یا رانڈوں (بیواؤں) کے واسطے وصیت کی تو (ان کی تعداد دیکھی جائے گی کہ وہ کتنے ہیں) اگر وہ لوگ آسانی سے شمار کئے جاسکتے ہوں تو ان کے فقیر اور مالدار خواہ وہ مرد ہوں یا عورتیں سب وصیت میں مستحق ہو جائیں گے کیونکہ اس صورت میں حقیقةً ان سب کو مالک بنانا ممکن ہوگا، اور وصیت کے معنی مالک بنانا ہی ہے (ف۔ یعنی مالک کی جگہ پر یہی لوگ اس مال کے مالک ہو جائیں گے اس لئے ان سب کو مالک بنا دینا ممکن ہے، خواہ وہ یتیم لڑکے ہوں یا لڑکیاں ہوں اور خواہ وہ اپاہج اور اندھے مرد ہوں یا عورتیں ہوں، اور ارامل سے اگر رانڈیں (بیوائیں) مراد ہوں تو صرف رانڈیں ہی داخل ہوں گی، اور اگر بغیر شوہر والی بیویاں مراد ہوں تو کنواریاں (غیر شادی شدہ) اور رانڈیں بیوائیں سب شامل ہوں گی اسی طرح یہ لوگ خواہ فقیر ہوں یا مالدار ہوں سب اس میں شریک ہوں گے، کیونکہ جیسے ایک فقیر کو مالک بنانا ممکن ہے اسی طرح سے ایک مالدار کو بھی مزید کسی حصہ کا مالک بنانا ممکن ہے، بالخصوص اس لئے بھی کہ موصی نے کچھ فقیروں کی قید بھی نہیں لگائی ہے حالانکہ ان سب کی تعداد محدود ہے اس لئے اس میں مال دار بھی داخل رہیں گے۔

وان کانوا قوما الخ اور اگر یہ لوگ تعداد میں اتنے ہوں کہ آسانی سے ان کا شمار بھی ممکن نہ ہو (اگرچہ بہت زیادہ حساب و کتاب کے بعد وہ بھی شمار کر لئے جاسکیں) ایسی صورت میں وہ وصیت صرف ان لوگوں کے فقیروں کے لئے ہوگی، کیونکہ وصیت کا

مقصد تقرب الٰہی عزوجل ہوتا ہے، جبکہ کسی محتاج کی حاجت دور کرنے یا بھوکے کا پیٹ بھرنے سے حاصل ہوتا ہے۔ **وهذا الاسامي تشعر الخ** اور ان ناموں سے ان کی محتاجی ظاہر ہوتی ہے اس لئے ان سے فقراء کو ہی مراد لینا جائز ہے۔ (ف۔ یعنی اس موصی کی نظر میں پوری قوم کو فائدہ پہنچانا مقصود نہیں تھا، پھر اس نے یتیم اور بیوہ واندھے واپاہج کے الفاظ سے وصیت کی ہے جبکہ ایسے لوگ اکثر محتاج ہی ہوتے ہیں، اور اسی قرینہ سے ہم نے اس موصی کی وصیت کو پورے طور پر صرف اللہ کی قربت حاصل کرنے پر ہی محمول کیا ہے، یعنی اس قوم میں جو لوگ واقعۃً اس صفت کے ساتھ ہونے کے ساتھ ضرورت مند بھی ہوں ان کی ضرورت پوری کر کے ان کو تکلیف سے نجات دلائی جائے، پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ لفظ شاب ایسے شخص کو کہا جاتا ہے جو ۱۵ سال سے ۴۰ سال تک اور کہا ۳۰ سے ۵۰ سال تک اور شیخ ۶۰ سال سے آخر دم تک یا آخری عمر ہرم کی ہوتی ہے کیونکہ اس اصلاح میں اقوال مختلف ہیں، بظاہر ہماری زبان میں ان ہی لوگوں کو اس ترتیب سے کہا جاتا ہے یعنی نوجوان وجوان وادھیڑ و بوڑھا وغیرہ جیسا بھی عرف میں ہو، اس جگہ اصل مقصود یہ ہوتا ہے کہ یتیم واندھے واپاہج ورانڈ یا بیوہ کی وصیت میں جب یہ قوم بے شمار اور بے حساب ہوں تو اس وجہ سے ان کے فقراء پر جائز رہتی ہے اس لئے کہ ان الفاظ میں ان کی محتاجی کا اظہار ہوتا ہے)۔

بخلاف ما اذا الخ بخلاف اس صورت کے جبکہ موصی نے بنو فلاں کے شاب کے لئے یعنی نوجوانوں کے لئے کہ خواہ وہ مرد ہوں یا عورتیں وصیت کی اور یہ لوگ بے حد بے شمار ہوں یا محصور نہ ہوں **حيث تبطل الوصية** تو وہ وصیت ہی باطل ہو جائے گی (ف۔ اور ان نوجوان میں سے اگر کچھ فقراء ہوں تو ان کو بھی وہ وصیت نہیں ملے گی) **لانه ليس في اللفظ الخ** اس لئے کہ اس لفظ وصیت میں ایسی کوئی بات نہیں ہے جس سے اس شخص کی محتاجی کا اشارہ ملتا ہو اس لئے اس سے فقراء کو مراد لینا ممکن نہ ہوگا، اور نہ ہی سب کے حق میں اس وصیت سے مالک بنانا ممکن ہوگا کیونکہ اس کے صحیح مستحق ہونے کے بارے میں بہت ہی جہالت ہے، اور صرف اصل مستحق ہی حق پہونچانا ناممکن ہے (ف۔ یعنی موصی کی اس وصیت کے صحیح مستحق کو حق پہنچانے کی یہی دو صورتیں ممکن تھیں ایک یہ کہ ان سبھوں کو اس وصیت کا پورا مالک بنادیا جائے، لیکن ایسا کرنا محال ہے اس وجہ سے کہ یہ لوگ انگنت یعنی بے حد و بے شمار ہیں، اور کسی ایسے شخص کو جو بے نام ونشان ہو کسی چیز کا مالک بنانا جائز نہیں ہوتا ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ ان میں سے محتاجوں کے لئے وصیت قرار دی جائے تو یہ بھی اس وجہ سے جائز نہیں ہے کہ موصی نے لفظ شاب کے ساتھ وصیت کی ہے جبکہ اس لفظ میں کسی طرح بھی محتاجی کے معنی نہیں پائے جاتے ہیں، اس بناء یہ وصیت کی ہے جبکہ اس لفظ میں کسی طرح بھی محتاجی کے معنی نہیں پائے جاتے ہیں، اس بناء یہ وصیت ہی باطل ہو جائے گی۔

و في الوصية للفقراء الخ اور جب لفظ فقراء اور مساکین بمعنی جمع کے ساتھ وصیت کی گئی ہو تو اس میں ہر قسم کے کم از کم دو آدمیوں پر مال وصیت تقسیم کرنا لازم ہوگا کیونکہ یہ الفاظ جمع کے ہیں اور وصیت کے مسئلہ میں جمع کم از کم دو عدد پر بھی صادق ہوتا ہے جیسا کہ اسی باب میں پہلے گذر چکا ہے (ف۔ میراث کے حکم پر قیاس کرتے ہوئے کہ میراث کے مسئلہ میں جمع کم از کم دو عدد ہوتا ہے اسی لئے وصیت میں بھی کم از کم دو عدد پر بھی صادق ہوتا ہے جیسا کہ اسی باب میں پہلے گذر چکا ہے (ف۔ میراث کے حکم پر قیاس کرتے ہوئے کہ میراث کے مسئلہ میں جمع کم از کم دو عدد ہوتا ہے اسی لئے وصیت میں بھی کم از کم جمع دو ہی ہوگا)

ولواوصي لبني فلان الخ اور اگر بنو فلان کے لئے وصیت کی تو اس میں عورتیں بھی شامل ہوتی ہیں۔ (ف۔ وجہ یہ ہے کہ بنو کے معنی ہوئے فلاں کے بنون، لیکن بنون کے لفظی معنی بیٹوں کے ہیں اس لئے کیا ان میں بیٹیاں شامل ہوں گی یا نہیں، کیونکہ اس جگہ دو طرح سے غور کیا جاسکتا تھا ایک یہ کہ عرب میں لوگ بیٹوں پر فخر کرتے تھے، اور بیٹیوں سے نام اور خاندان نہیں چلتا تھا بلکہ زمانہ جاہلیت میں ہندوستان کے راجپوتوں کی طرح وہ لڑکیوں کو مار ڈالتے تھے، پس اگر فلاں سے کوئی قبیلہ کا جد اعلیٰ ہو تو ظاہر ہے کہ اس فلاں کی اولاد میں لڑکوں کی طرح سے ہزاروں لڑکیاں بھی موجود ہوتیں، اور یہ سب بنو فلاں کہلاتیں اس سے یہ معلوم ہوا کہ بنات فلاں فلاں کی بیٹیاں نہ کہہ کر بنو فلاں فلاں کے بیٹے کہنا اسی جاہلانہ بڑائی اور افتخار یا اپنا نام چلنے کے خیال پر مبنی ہے، اور عرب

کے نسب بیان کرنے میں طریقہ مروج اور مشہور تھا کہ پہلا وہ خاندان شعب جس میں کئی قبائل ہوں جیسے قریش میں یہ سمجھا جائے کہ ایک شاخ خزیمہ کی تھی جس کے ماتحت کئی قبیلے تھے کہ ان ہی میں ایک قبیلہ کنانہ بھی ہے، پھر قبیلہ کے ماتحت عمادہ ہوتے ہیں اس طرح قبیلہ قریش عمارہ ہے اور عمارہ کے ماتحت بطون ہوتے ہیں چنانچہ ان میں سے ایک بطن قصی ہے، اور بطن کے ماتحت فخذ ہوتے ہیں چنانچہ ان میں سے ایک فخذ ہاشم ہے پھر فخذ کے ماتحت فصیل ہوتے ہیں چنانچہ ان میں سے فصیل عباس ہیں، اس طرح ان تمام قبیلوں میں سے سب سے پہلے شعب ہوا اور اسی سے دوسرے قبیلے پھوٹے ہیں، پھر یہ بھی یاد رکھنے کی بات ہی عباسؓ کا خاندان بھی زمانہ گذر جانے کے بعد بنو عباس ہوئے اور وہ بھی کثرت سے پھیل گئے، اس تفصیل کے جان لینے کے بعد اب بنو فلان کے لفظ سے وصیت میں غور کرنا چاہئے اس میں لفظ فلان دو حال سے خالی نہیں ہے کہ وہ یا تو ایک بڑا گروہ ہو گا یا جیسے کہ اپنے محلہ میں رہنے والے مثلاً زید کے بارے میں یہ کہا جائے کہ میرا تہائی مال بنو زید کے لئے ہے، تو اس میں امام ابو حنیفہؒ کا قول اول اور یہی قول صاحبینؒ کا بھی ہے کہ بنو فلاں کے لئے وصیت کرنے میں بہر صورت فلاں کے لڑکے اور لڑکیاں بھی شامل ہوں گی، البتہ لڑکوں کو لڑکیوں پر غلبہ دینے کے لئے لفظ بنو یعنی لڑکوں سے جمع لایا گیا ہے۔

ثم رجع و قال الخ پھر امام ابو حنیفہؒ نے پہلے قول سے رجوع کرتے ہوئے یہ کہا کہ یہ وصیت صرف بیٹوں یعنی مذکروں کے واسطے ہوگی، کیونکہ اس لفظ کے حقیقی معنی فقط مذکروں کے لئے ہے اور اس میں عورتوں کو مجاز کے طور پر شامل کر لیا جاتا ہے، کیونکہ کلام عموماً اپنے حقیقی معنوں ہی میں مستعمل ہوتا ہے، **بخلاف ما اذا کان بنو فلان الخ** اس کے برخلاف اگر بنو فلان کسی قبیلہ یا فخذ کا نام ہو تو اس صورت میں یہ لفظ اس قبیلہ یا فخذ کے مردوں اور عورتوں سب کو شامل ہوگا کیونکہ اس لفظ سے خاص افراد (اعیان) مراد نہیں ہوتے ہیں اس لئے کہ اس سے صرف نسبت کی طرف اشارہ مقصود ہوتا ہے جیسے کہ بنی آدم۔ (ف۔ یعنی اس میں آدمی کا لفظ صرف ایک نسبت ہے جس سے حیوانات سے ممتاز کرنا ہے اور اس سے ہرگز یہ مقصود نہیں ہوتا ہے کہ آدم علیہ السلام کے فلاں و فلاں و فلاں وغیرہ بیٹے مقصود ہیں اور وہ زید بکر وغیرہ نہیں ہیں، کیونکہ اس میں زید و بکر وغیرہ کے بیٹے اپنی ذات اور شخصیت کے مقصود ہوتے ہیں، اور جہاں پر صرف نسبت ہو وہاں نسبت ہی مقصود ہوتی ہے تاکہ اس کی اولاد کو دوسروں کی اولاد سے امتیاز حاصل ہو جائے۔

و لهذا یدخل فیه الخ اسی وجہ سے اس نسبت میں اس کے مولی العتاقہ و مولی الموالات اور دوسرے حلیف بھی داخل ہو جاتے ہیں (ف۔ مثلاً بنو عباس یا بنو امیہ بے شمار افراد کی جماعت ہے تو انہوں نے جس غلام کو آزاد کیا تو وہ بھی بنو عباس میں سے ہی کہلائے گا، یعنی اسی قبیلہ میں سے کہلائے گا حالانکہ وہ غلام ان کی اولاد میں سے نہیں ہے، اس وجہ سے کہ آزاد کیا ہوا وہ شخص اپنی ولاء (میراث) کو کسی دوسرے شخص کی طرف حوالہ نہیں کر سکتا ہے، اور موالات میں بھی جب اسلام قبول کرنے کی وجہ سے موالات کی تو موالات والے بھی اسی قوم کی طرف منسوب رہیں گے، خاص کر اس صورت میں جبکہ ان کی طرف سے قوم والوں نے عاقلہ کے طور پر اس کا تاوان برداشت کر لیا ہو، اور حلیف سے مراد وہ لوگ جو قسم کھا کر یقین دلا کر ایک دوسرے کی مددگاری کے لئے اکھٹے ہوئے ہوں، اس طرح اسلام میں اگرچہ حصہ داری کا حلف نہیں لیکن زمانہ جاہلیت میں جو حلف ہو چکے ہیں اب بھی اسی تاکید کے ساتھ بلکہ مزید مالی ہیں تو وہ بھی اسی قوم کی طرف منسوب ہیں حالانکہ یہ کوئی بھی اس قوم کی نسبی اولاد میں سے نہیں ہے، اگر یہ کہا جائے کہ اس سے معلوم ہوا کہ اس مذکورہ مسئلہ میں جب بنو فلاں کے واسطے وصیت ہو تو اس میں دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ فلاں مذکور کوئی منفرد شخص ہے کہ اس کی اولاد چند اور محصور ہیں، مثلاً زید کے دس بیٹے اور پانچ بیٹیاں دس پوتے اور چار نواسیاں ہیں تو اس صورت میں امام اعظمؒ کے نزدیک صرف اس کے لڑکے وصیت کے حق دار ہوں گے کیونکہ ان ہی کی شخصیات اور اعیان مقصود ہیں اس لئے لڑکوں کے لئے وصیت حقیقت کے طور پر ہے، اور دوسرے یہ کہ جس فلاں کا تذکرہ کیا گیا ہے وہ کسی قبیلہ کا جد اعلی یا سرپرست اعلی ہے جس کے نیچے بے شمار اقوام اور افراد ہیں لہٰذا اس میں لڑکے اور لڑکیاں

سب شامل ہوں گی، اور صاحبینؒ کے نزدیک پہلی صورت میں بھی لڑکیاں شامل ہوں گی، اس سے یہ معلوم ہوا کہ دوسری صورت میں امام اعظمؒ اور صاحبینؒ کا اتفاق ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یقیناً دوسری صوت میں امام اعظم اور صاحبینؒ کا اتفاق ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یقیناً دوسری صورت میں اس بات میں اتفاق ہے کہ لڑکے اور لڑکیاں سب اس میں شامل ہیں، لیکن اس صورت میں وصیت باطل ہوگی، کیونکہ جب یہ لوگ بے شمار ہیں تو ان میں سے ہر ایک کو مالک وصیت بنانا ممکن نہیں ہے، اور اس وصیت میں کسی طرح بھی فقیروں کا اشارہ نہیں ملتا ہے، اسی لئے مصنفؒ نے پہلی صورت کو وصیت میں بیان کیا ساتھ ہی اس میں اس طرح اختلاف بھی کیا ہے کہ صاحبین کے نزدیک مذکر اور مؤنث سب برابر ہیں، لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک اس میں فقط مرد ہی شامل ہوں گے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ یہ اختلاف صرف بنو فلاں کہنے کی صورت میں ہو سکتا ہے، کیونکہ عرب اسی لفظ کو بیٹا یا بیٹی کا فرق کئے بغیر قبیلہ وغیرہ پر بولا کرتے تھے، اور اگر وہ قبیلہ مشہور و معروف نہ ہو تو امام اعظمؒ اور صاحبینؒ کا اختلاف اس طرح ہے کہ اس لفظ کا اطلاق بطور حقیقت صرف بیٹوں پر ہوگا یا بیٹیوں پر بھی ہوگا، جیسا کہ اوپر گذر چکا ہے۔

توضیح:- اگر کسی نے زید کے اہل کے لئے وصیت کی یا آل فلاں کہہ کر اپنے مال کے لئے وصیت کی، یا اہل بیت فلاں یا اہل نسبہ یا اہل قرابت کے لئے یا بنو فلاں کے یتیموں کے لئے، یا عمیان کے لئے یا زمناء کے لئے یا ارامل کے لئے یا شاب کے لئے یا فقراء و مساکین کے لئے، یا بنو فلاں کے لئے، وصیت کی تو ان میں سے کون کون سے افراد مستحق وصیت ہوں گے، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

قال ومن اوصى لولد فلان فالوصية بينهم والذكر والانثى فيه سواء لان اسم الولد ينتظم الكل انتظاماً واحد اومن اوصى لورثة فلان فالوصية بينهم للذكور مثل حظ الانثيين لانه لما نص على لفظ الورثة آذن ذلك بان قصده التفصيل كما في الميراث.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے فلاں کے فرزندان یا اولاد کے لئے وصیت کی (ف۔ تو یہ لفظ بنو فلاں کے حکم کے جیسا نہ ہوگا بلکہ بالاتفاق بیٹا و بیٹی ہر قسم کے فرزندوں کے لئے وصیت میں شامل ہوگا) فالوصية بينهم الخ تو یہ وصیت ان تمام اولاد کے لئے مشترک طور پر ہوگی اور اس میں مرد و عورت سب شامل ہوں گی، (اور کسی بھی مرد کو کسی بھی عورت پھر فضیلت نہ ہوگی یا زیادہ کا حق نہ ہوگا) کیونکہ فرزند کا لفظ ان سب پر برابری کے طور پر صادق آتا ہے (ف۔ لہٰذا جس طرح وہ لفظ مرادوں اور لڑکوں پر صادق آتا ہے اسی طرح سے عورتوں اور لڑکیوں پر بھی صادق آئے گا اور سب برابری کے مستحق ہوں گے، اور اس لفظ میں کسی طرح کا ایسا کوئی اشارہ نہیں پایا جاتا ہے جس سے کسی کو کسی پر ترجیح دی جا سکے۔

ومن اوصى الورثه فلان الخ اور اگر کسی نے فلاں کے وارثوں کے لئے کہہ کر وصیت کی تو یہ وصیت ان سب میں مردوں کو عورتوں سے دوگنا کے حساب سے دیا جائے گا **لانه لما نص على الخ** کیونکہ اس موصی نے جب لفظ وارثان کی تصریح کی تو اس سے اس نے یہ بتلایا کہ میرا مقصود اس وصیت سے ایسی ہی تفصیل ہے کہ میراث میں ہوتی ہے (ف۔ اس مسئلہ کی توضیح اس طرح سے ہے کہ وارثوں میں جیسے مرد ہوتے ہیں ویسی ہی عورتیں بھی ہوتی ہیں، اور اس میں اس نے جو لفظ ذکر کیا ہے وہ بھی فلاں فلاں کے کنبہ والے مرد و عورتوں کو شامل ہے مگر لفظ ورثہ کا خیال رکھتے ہوئے، اور وارث ہونے میں مرد و عورت سب ہی مستحق وراثت ہوتے ہیں اور اس میں ایک عورت کے مقابلہ میں مرد دوگنا زیادہ پاتا ہے یعنی اگر مثلاً مرد کو چار ملتا ہے تو عورت کو

دو ملتا ہے اس لئے اس مسئلہ میں بھی جس طرح سے وہ لفظ شامل ہے وہ اسی ترجیح کے ساتھ شامل ہے کہ وراثت کے قانون کے مطابق عورتیں اور مرد سب شامل ہوں گے۔

معلوم ہونا چاہئے کہ اس طرح سے ان مسائل میں اجتہاد کرنے کا فائدہ یہ ہے کہ وصیت کے مسئلہ میں تصریح قرآن و حدیث کے ذرہ برابر بھی خلاف کرنے سے انسان گنہگار ہو جاتا ہے جس کا ثبوت یہ فرمان الٰہی: ﴿فانما اثمه على الذين يبدلونه........الاية﴾ ہے کہ اس طرح کی تبدیل کرنے کا گناہ ان ہی لوگوں پر ہوگا جو اس حکم کو بدلیں گے، لہٰذا جب اس موصی نے اس طرح بیان کی ہوئی شرط کے ساتھ وصیت کی تو اس میں اس بات کا احتمال رہ جاتا ہے کہ شاید وہ یہی چاہتا ہو کہ سب کو برابر ملے، لیکن ہمیں اس بات سے کوئی بحث نہیں ہے کہ موصی کا ارادہ کیا ہے، کیونکہ اس کا علم تو اللہ تعالیٰ ہی کو ہے اس لئے ہم تو فقط اس لفظ کے لغوی معنی اور مفہوم پر عمل کریں گے اور یہی ہمارے لئے دلیل ہے، اور برابری کا احتمال بلا دلیل ہے اس لئے جب ہم نے شرعی دلیل پر عمل کیا تو یہ کوئی گناہ کی بات نہیں ہوئی ہے، اس کے برخلاف جس کسی نے عمل کے لئے سب کو برابر کر دیا تو یہ گناہ کی بات ہوئی، اس کو اچھی طرح سمجھ لیں یہاں تک کہ اگر کوئی ان دونوں احتمالوں میں سے کسی کی بھی دلیل موجود نہ ہو تو پھر اس پر عمل ممکن نہ ہوگا۔

توضیح:- اگر کسی نے ولد فلاں یا ورثہ فلاں کہہ کر کسی کے لئے اپنے مال کی وصیت کی، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

ومن اوصى لمواليه وله موال اعتقهم وموال اعتقوه فالوصية باطلة و قال الشافعيؒ في بعض كتبه ان الوصية لهم جميعاً و ذكر في موضع اخرانه يوقف حتى تصالحوا له ان الاسم يتناولهم لان كلامنهم يسمى مولى النعمة والاخر منعم عليه فصار مشتركا فلا ينتظمهما لفظ واحد في موضع الاثبات بخلاف ما اذا حلف لا يكلم موالي فلان حيث يتناول الاعلى والاسفل لانه مقام النفي ولاتنا في فيه ويدخل في هذه الوصية من اعتقه في الصحة والمرض ولا يدخل مد بروه وامهات اولاده لان عتق هؤلاء يثبت بعد الموت والوصية تضاف الى حالة الموت فلا بد من تحقق الاسم قبله وعن ابي يوسف انهم يدخلون لان سبب الاستحقاق لازم و يدخل فيه عبد قال له مولا ه ان لم اضربك فانت حر لان العتق يثبت قبيل الموت عند تحقق عجزه ولوكان له موال واولاد موال و موالي موالات يدخل فيها معتقوه واولادهم دون موالي المولاة وعن ابي يوسف انهم يدخلون ايضاً والكل شركاء لان الاسم يتناولهم على السواء ومحمد يقول الجهة مختلفة في العتق الانعام و في الموالي عقد الالتزام والاعتاق لازم فكان الاسم له احق ولايدخل فيهم موالي الموالي لانهم موالي غيره حقيقة بخلاف مواليه واولادهم لانهم ينسبون اليه باعتاق وجد منه و بخلاف ما اذا لم يكن له موال ولا اولاد الموالي لان اللفظ لهم مجاز فيصرف اليه عند تعذر اعتبار الحقيقة ولو كان لله معتق واحد و موالي الموالي فالنصف لمعتقه والباقي للورثة لتعذر الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا يدخل فيه موال اعتقهم ابنه اوابوه لانهم ليسوا بمواليه لا حقيقة ولا حجاز وانما يحرز ميرالهم بالعصوبة بخلاف معتق البعض الأصح معتق المعتق . ك. لانه ينسب اليه بالولاء والله اعلم بالصواب.

ترجمہ:- اگر کسی نے اپنے موالی کے لئے وصیت کی (ف۔ حالانکہ موالی مولیٰ کی جمع ہے، اور لفظ مولیٰ اضداد میں سے ہے یعنی جس طرح آزاد کئے ہوئے کو کہا جاتا ہے اسی طرح سے آزاد کرنے والے کو بھی کہا جاتا ہے، مثلاً زید کسی وقت خالد کا غلام تھا بعد میں اس خالد نے اس زید کو آزاد کر دیا، اس میں خالد آقا ہو کر بھی مولیٰ ہے اور زید خادم تو اس مثال میں اگر زید ایک وقت میں

غلام ہوا تو دوسرے وقت میں کہ آقا بھی ہو گیا اس طرح سے زید میں دونوں معنی جمع ہو گئے، اسی لئے ہم یہ فرض کرتے ہیں کہ جس نے اپنے موالی کے لئے وصیت کی تو اس میں یہی دونوں صورتیں جمع ہو سکتی ہیں یعنی اس موصی نے خود جن لوگوں کو آزاد کیا یا جن لوگوں نے پہلے اسے آزاد کیا تھا۔ (ف مثلاً اس موصی کو چار بیٹوں نے اپنے باپ سے میراث میں پایا تھا اور سب نے بالاتفاق اسے آزاد کر دیا، تو اس صورت میں کسی ایک صورت یعنی آقا یا غلام میں سے کسی ایک کے لئے یقینی کوئی دلیل نہیں ملی ہے۔

فالوصية باطلة الخ اس لئے یہ وصیت ہی باطل ہو جائے گی، یعنی اس وصیت پر عمل ممکن نہیں ہوگا، و قال الشافعیؒ الخ اور امام شافعیؒ نے اپنی کسی کتاب میں فرمایا ہے کہ یہ وصیت ایسی دونوں قسموں کے لئے ہو گی (ف۔ کہا گیا ہے کہ امام زفر و احمدؒ کا بھی یہی قول ہے کہ مثلاً موصی کو چار آدمی آزاد کرنے والے ہیں اسی طرح خود اس کے آزاد کئے ہوئے بھی چار ہی آدمی ہیں تو اس وجہ وصیت کے مال کو آٹھ حصوں میں تقسیم کر دیا جائے گا، پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ مصنفؒ کی اس عبارت میں اس بات کا احتمال رہتا ہے کہ شاید ان کی مراد یہ ہو کہ علماء شافعیہ کی بعض کتابوں میں امام شافعیؒ کا قول اس طرح سے ہے اگرچہ ظاہر عبارت یہ ہے کہ خود امام شافعیؒ نے اپنی کسی تصنیف میں ایسا فرمایا ہے لیکن امام شافعیؒ کی مشہور تصنیفیں پہلے ہی معنی کی تائید کرتی ہیں لیکن مصنفؒ کا قول دوسرے معنی کو ثابت کر رہا ہے۔

و ذكر في موضع اخر الخ اور دوسرے موقع میں امام شافعیؒ نے بعض کتابوں میں ذکر فرمایا ہے کہ وصیت کے اس مال کو روک کر رکھا جائے گا اس وقت تک کے لئے کہ دونوں فریق ہی اس مسئلہ میں کسی ایک بات پر متفق ہو جائیں۔ (ف۔ یعنی دونوں ہی فریق آپس میں صلح کر کے مال لینے آئیں کہ یہ مال ہم لوگوں کو دیدیا جائے کہ اس وصیت میں ہم سب کے لئے مشترک وصیت ہے، اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ شاید یہ قول مذکور اس وجہ سے ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک ایک مشترک لفظ کو ایک استعمال میں اس کے دونوں معنی لینا جائز ہے۔

له ان الاسم يتناولهم الخ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ مولیٰ ان دونوں فریقوں یعنی آقا اور غلام کو شامل ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک کو مولیٰ کہا جاتا ہے، اس طرح یہ لفظ ایسا ہوا جیسے کہ بھائیوں کا لفظ ہے (ف۔ مثلاً کسی نے زید کے بھائیوں کے لئے وصیت کی حالانکہ زید کے مختلف قسم کے بھائی ہیں ایک تو حقیقی یعنی جن کی ماں اور باپ دونوں ایک ہی ہوں اور دوسرے بھائی علاتی ہیں یعنی سب کے باپ تو ایک ہی ہوں مگر ان کی مائیں ایک سے زائد ہوں اور تیسرے بھائی اخیافی یعنی جن کی ماں مشترک ہو مگر ان کے باپ مختلف ہوں، اس طرح لفظ بھائی ان تینوں قسموں پر صادق آتا ہے، اس لئے اس وصیت میں تینوں قسموں کے بھائی برابر کے شریک ہوں گے، اور اس طرح کے معنی مراد لینے میں کسی کا بھی اختلاف نہیں ہے، اسی طرح مولی کا لفظ بھی آزاد کرنے والے اور آزاد کئے ہوئے سب پر صادق آتا ہے اس لئے دونوں قسموں کے مولی اس میں داخل ہوں گے)۔

ولنا ان الجهة مختلفة الخ اور ہم احناف کی دلیل یہ ہے کہ جہت مختلف ہے کیونکہ آزاد کرنے والے ایک قسم کو مولائے نعمت کہتے ہیں اور دوسرے کو یعنی جن کو خود اس نے آزاد کیا ہو ان کو منعم علیہم کہا جاتا ہے، اس طرح یہ لفظ دونوں معنوں میں مشترک ہو گیا۔ف۔ یعنی جس شخص نے اس موصی کو آزاد کیا وہ مولی بمعنی ولی نعمت ہے اور جس کو خود موصی نے آزاد کیا وہ اس اعتبار سے مولی ہے کہ اس موصی نے اس پر انعام کیا ہے یعنی اس کو آزادی کی نعمت دی ہے، اس لئے مولی ان دونوں قسموں پر مختلف اعتبار سے بولا جاتا ہے، تو اس معنوی اختلاف کی وجہ سے یہ معلوم ہوا کہ مولی ان دونوں معنی میں مشترک ہے، بر خلاف بھائیوں کے کہ بھائی کا لفظ اپنے افراد کو شامل ہے تو ایک ہی اعتبار سے ان تینوں بھائیوں پر صادق ہے، اور فرق یہ ہے کہ کچھ الفاظ تو ایسے ہوتے ہیں جو اپنے مختلف قسموں کے افراد کو اپنے اندر لئے ہوتے ہیں جیسے لفظ خرما ہے کہ اس میں اس کی تمام قسموں کے افراد آجاتے ہیں اسی طرح سے لفظ انگور بولنے سے بھی ہر قسم کا انگور اس سے سمجھا جا سکتا ہے لہٰذا یہ مشترک نہیں ہوگا، اور کچھ الفاظ

ایسے ہوتے ہیں جو ابتداء سے ہی مختلف معانی کے لئے وضع کئے جاتے ہیں جیسے لفظ عین کہ یہ آنکھ وچشمہ و آفتاب وغیرہ معانی کے لئے شروع سے مستعمل ہے، اس لئے یہ الفاظ مشترک کہلائیں گے۔

فلا ینتظمها لفظ واحد الخ تو اثبات کے موقع میں ایک ہی لفظ ان دونوں کو شامل نہ ہوگا (یعنی بیک وقت دونوں معانی مراد نہیں ہو سکتے ہیں (ف۔ یعنی یہ لفظ مشترک جب استعمال کیا جائے تو کیا استعمال میں اس کے سارے معانی مراد ہو سکتے ہیں یا نہیں، تو امام شافعیؒ کے نزدیک ممکن ہے اور ہمارے نزدیک اگرچہ جملہ مثبت ہو جس میں کوئی حکم ثابت کیا جائے تو ایک معنی کے سوا زیادہ معانی بھی مراد لینا جائز ہے، اور ہمارے نزدیک اگرچہ جملہ مثبت ہو جس میں کوئی حکم ثابت کیا جائے گا تو ایک معنی سے زیادہ معنی کا مراد لینا ممکن نہیں ہوگا، جیسا کہ یہ بحث اصول الفقہ میں دلائل مفصلہ کے ساتھ بیان کی گئی ہے یعنی مشترک کے معنی میں عموم نہیں ہوتا ہے۔

بخلاف ما اذا حلف الخ اس کے بخلاف اگر کسی نے یہ قسم کھائی کہ فلاں کے موالی سے کلام نہیں کروں گا تو یہ کلام اس شخص کے آزاد کرنے والے اور خود اس کے آزاد کئے ہوئے سب کو شامل ہوگا۔ **لا نه مقام النفي الخ** کیونکہ یہ موقع نفی کا ہے (ف۔ اس لئے اگر کوئی بھی مولیٰ موجود نہ ہو تو بھی کلام ہو جائے گا)۔

ولا تنافي فيه الخ اور نفی کی صورت میں دونوں قسموں کے ایک ساتھ مراد لینے میں کچھ منافات نہیں (ف۔ کیونکہ اس صورت میں دونوں معنوں کو مراد لینے میں دونوں جمع کرنا لازم نہیں آتا ہے، اور مختلف بلکہ متضاد چیزوں کو بھی ایک کلمہ سے نفی کرنا ممکن ہے یہاں تک دنیا جہاں میں جتنی چیزیں ہیں اور آپس میں وہ ایک دوسرے کی ضد بھی ہیں سب سے الوہیت کی کلمۂ توحید سے نفی کی گئی ہے، پس اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ جو لفظ مشترک ہو اس کے معانی میں سے ایک استعمال میں ایک سے زیادہ اثبات کرنا نہیں ہوتا ہے جبکہ سارے معانی کی نفی کرنا ممکن ہے، اس لئے موالی سے کلام نہ کرنے میں دونوں فریق سے نفی لازم نہیں آتی ہے، لہٰذا آزاد کرنے والوں یا آزاد کئے ہوؤں میں سے کسی سے بھی کلام کرنے سے حانث ہو جائے گا، اور موالی کو اپنے مال میں خلیفہ بنانا وصیت کے طور پر دونوں منافقین اور مخالفین کو شامل نہیں ہو سکتا ہے، اس لئے جب موصی کی اصل مراد معلوم نہ ہو تو اس کے معلوم ہو جانے تک تعمیل ممکن نہیں ہے، البتہ اگر موصی کی مراد معلوم ہو مثلاً موالی سے اس نے اپنے آزاد کردہ کو بتایا تب ان ہی کے لئے وصیت متعین ہو جائے گی۔

ويدخل في هذه الوصية الخ اور آزاد کئے ہوئے موالی کی نیت کرنے سے اس میں اس کے سارے آزاد کئے ہوئے داخل ہوں گے خواہ ان کو اس نے اپنی تندرستی کی حالت میں آزاد کیا ہو یا بیماری کی حالت میں آزاد کیا ہو۔ (ف۔ کیونکہ جب وصیت پر عمل کرنے یعنی موصی کی موت کے بعد سب آزاد ہو چکے ہیں) **ولا يدخل مدبروه الخ** اور اس وصیت میں موصی کی موت کے بعد سب آزاد ہو چکے ہیں) **ولا يدخل مدبروه الخ** اور اس وصیت میں موصی کی وہ باندیاں جو ام ولد ہو چکی ہیں اور اس کے وہ غلام جو مدبر ہو گئے ہیں داخل نہ ہوں گے کیونکہ ان لوگوں کا آزاد ہونا موصی کی موت کے بعد ظاہر ہوگا حالانکہ وصیت تو حالت موت کے وقت پر معلق ہوتی ہے، اس لئے اس کی موت سے پہلے اس نام کا تحقق ہو جانا ضروری ہے (ف۔ یعنی وصیت کا وہی شخص مستحق ہوگا جو موصی کی موت کے وقت ہی ایسا غلام ہو جسے آزاد کر دیا گیا ہو اور یہ بات اسی وقت ممکن ہے کہ اس کی موت سے پہلے ہی اس کی آزادی پوری اور پختہ ہو چکی ہو لہٰذا ام ولد یا مدبر یعنی جس کی آزادی موصی کی موت کے بعد پوری ہوئی ہو ان میں سے کوئی بھی اس حکم میں داخل نہ ہوگا۔

وعن ابي يوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ موصی کی ام ولد اور مدبر بھی اس وصیت میں شامل اور اس کے حق دار ہوں گے ان کی آزادی کا سبب استحقاق لازم ہے (ف۔ یعنی ام ولد کی آزادی ہونے کا سبب یہ ہوا کہ خود موصی نے اس باندی کو اپنی محبت بھری گود میں رکھ کر اس کو اپنے بچہ کی ماں بننے کی عزت دی جس کی وجہ سے ماں اور بچہ اور خود

اس میں ایک دوسرے کے حصہ بدن ہوئے اور یہ سبب ایک لازمی امر ہے، لہٰذا وہ باندی اگرچہ ایک حد تک فوری طور سے آزاد ہو چکی ہے، لیکن مکمل طور سے دونوں میں علحدگی سے بچانے کے لئے شریعت نے موصی کو یہ حق بھی دیدیا کہ وہ اپنی زندگی باقی رہنے تک پہلے کی طرح اس سے رجوع نہیں کر سکتا ہے اس لئے زندگی بھر اس سے ہر قسم سے خدمت اور نفع اٹھانے کا موقع دیا گیا ہے تاکہ اسے تکلیف نہ ہو ورنہ وہ تو اسی وقت آزادی کی مستحق ہے، اسی وجہ سے وہ ام الولد یا مدبر کو فروخت نہیں کر سکتا ہے، اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ ان لوگوں کے آزاد ہونے کا جو سبب ہے وہ لازمی ہے، اس لئے ایسے افراد پہلے سے ہی آزادی کے مستحق ہوتے ہیں تو گویا موصی کی موت سے پہلے ہی سے آزاد رہتے ہیں، اسی لئے یہ بھی وصیت کا مال پانے کے مستحق ہوتے ہیں۔ م۔ لیکن پہلا ہی قول اصح ہے کہ یہ لوگ وصیت کے مستحق نہ ہوں گے کیونکہ ان کو مکمل اور حقیقی آزادی نہیں ہے، اسی بناء پر ان کو حقیقت میں غلام ہی کہا جاتا ہے۔ غ۔

و یدخل فیه عبد الخ اور اس صورت میں ایسا غلام داخل نہیں ہوگا جس کے بارے میں اس کے مولی نے یہ کہدیا ہو کہ اگر میں نے تم کو نہیں مارا تو تم آزاد ہو پھر آخر دم تک اسے نہیں مارا اور مر گیا، اس دلیل سے کہ موصی کی موت سے کچھ دیر پہلے جب مارنے سے اس کی عاجزی ثابت ہوگئی تو غلام کی آزادی بھی ثابت ہوگئی (ف۔ کیونکہ مار کو شرط پر معلق کر دینے کے بعد جب مولی نے اسے نہیں مارا تب بھی وہ حانث نہ ہوگا یہانتک کہ مارنے سے اس کی عاجزی مکمل ثابت ہو جائے اور یہ عاجزی اس کی موت سے چند منٹ پہلے ہی ثابت ہوگی تب اسی وقت وہ غلام آزاد ہو جائے گا، اس طرح آخر کار اس غلام کا اپنے مولی کی موت سے پہلے آزاد ہو جانا ثابت ہو جائے گا لہٰذا آزاد کئے ہوئے غلاموں میں یہ ایک فرد بھی شامل ہو جائے گا، پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ایک قسم مولی کی وہ بھی ہوتی ہے جسے مولی الموالات کہا جاتا ہے یعنی جس کے ہاتھ پر کوئی مسلمان ہوا اور اپنے پرانے کافر رشتہ داروں سے تعلقات ختم کر کے اس نو مسلم نے اسی شخص سے پورے تعلقات قائم کر لئے، جیسا کہ کتاب الموالات میں بالتفصیل گذر چکا ہے، اور اگر زید نے اپنے مولی الموالات کی وصیت کی تو اسے ملے گی، اور اگر اس نے اس طرح کہا کہ میرا تہائی مال میرے موالی کے لئے ہے، مگر اس زید کو آزاد کرنے والے موالی نہیں ہیں بلکہ صرف وہ موالی ہوں جن کو اسی زید نے آزاد کیا ہے تو وہی اس وصیت کے مستحق ہوں گے، لیکن اس شرط کے ساتھ کہ زید کی موت سے پہلے ان کی آزادی مکمل طور پر آزادی ثابت ہو چکی ہو)۔

ولو کان له موال الخ اور اگر زید کے موالی اور موالی کی اولاد اور اس کے موالاتی موالی بھی ہوں تو موالات کے موالی وصیت کے مستحق نہ ہوں گے بلکہ آزاد کئے ہوئے موالی اور ان کی اولاد ضرور وصیت میں داخل ہوں گی۔ **وعن ابی یوسفؒ انهم یدخلون الخ** اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ موالی موالات وصیت میں داخل ہوں گے، اور ہر قسم کے موالی اس میں شریک ہوں گے یعنی برابر کے حق دار ہوں گے، کیونکہ موالی کا لفظ ان سب کو برابر سے شامل ہے۔ ف۔ لیکن امامؒ اس کا انکار کرتے ہیں اور ان کا قول وہی اول ہے) **و محمدؒ یقول الجهة مختلفة الخ** اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ مولی کے دونوں فریق کی مختلف حیثیت ہے یعنی جسے آزاد کیا گیا ہے اس لئے مولی اس حیثیت سے کہا جاتا ہے کہ اس پر انعام و احسان کیا گیا ہے اور موالات والے کو التزامی عقد کی حیثیت سے مولی کہا جاتا ہے (ف۔ یعنی موالات کیا ہوا اس طرح ان دونوں پر مشترک طور سے مولی کا اطلاق ہوتا ہے، لیکن اس جگہ ترجیح ممکن ہے اس طرح سے کہ جس کے ساتھ موالات ہے وہ صرف زندگی تک بلکہ وہ بھی شروع سے موالات نہیں رہی اسی طرح کبھی آخر تک بھی نہیں رہتی ہے اس طرح سے کہ موالات میں یہ شرط لگی ہوتی ہے کہ اگر نو مسلم پر دیت وغیرہ ادا کرنے کی نوبت آجائے تو پہلے شخص کی طرف سے ادا کرے گا اس کے باوجود نو مسلم واجب ہو جانے کے باوجود پہلا شخص ادانہ کرنے پر راضی نہ ہو تو اس کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ بھی اس سے اپنا معاہدہ ختم کر لے یعنی موالات کے معاملہ کو باطل کر دے پھر کسی دوسرے سے اپنا معاہدہ طے کر لے اس سے معلوم ہوا کہ یہ موالات لازمی اور آخر تک حتمی بھی نہیں ہوتی ہے۔

ولا عتاق لازم الخ اور اعتاق لازم ہے (ف۔ یعنی آزادی کا معاملہ لازم ہو جاتا ہے اس لئے ایک مرتبہ آزاد کرنے کے بعد مالک اپنی بات سے رجوع نہیں کر سکتا ہے اس لئے وہ ہمیشہ کے لئے ہی آزاد ہو جاتا ہے، اسی لئے مولیٰ کا لفظ آزاد کئے ہوئے کے لئے احق اور ارجح ہے (ف۔ لہذا جب موالی کے لئے وصیت کی اور اس موصی کا آزاد کیا ہوا مولی اور اس کا موالاتی مولی بھی موجود ہو تو اس وصیت کا حق دار صرف آزاد کیا ہوا مولی ہو گا) ولا یدخل فیھم الخ اور آزاد کئے ہوئے موالی میں موالی کے موالی داخل نہ ہوں گے (ف۔ یعنی مثلاً زید نے موالی کے لئے وصیت کی اور اس زید کے آزاد کئے ہوئے کلو و بدھو و جمن موجود ہوں اور ان لوگوں نے بھی اپنی آزادی کے بعد اپنی طرف سے کچھ غلام آزاد کئے، تو یہ غلام یعنی ان کے آزاد کردہ غلام وصیت میں ان کے ساتھ مستحق نہ ہوں گے اگرچہ ان کی ولاء اسی زید کو ملتی ہو)۔

لانھم موالی غیرہ الخ اس لئے کہ یہ لوگ حقیقت میں موصی کے سوا دوسرے کے آزاد کئے ہوئے ہیں (ف۔ کیونکہ موصی کی وصیت صرف اس کے آزاد کئے ہوئے مملوکوں کے لئے ہے) بخلاف موالیہ و اولادھم الخ بخلاف اس کے اس شخص کے جس کے لئے وصیت کی گئی یعنی موصی کے موالی اور ان کی اولاد کے کہ یہ سب اس موصی کی طرف اس کے آزاد کرنے کی وجہ سے منسوب ہیں جو خود اس موصی کے فعل سے پایا گیا ہے (ف۔ اگرچہ اس نے اولاد کو اپنے لفظ سے آزاد نہیں کیا ہے لیکن چونکہ آل اولاد کی پیدائش کا ذریعہ وہی لوگ ہیں یعنی اس کے ماں باپ جن کو اسی موصی نے آزاد کیا ہے تو اسی آزاد کرنے والے (معتق) کے آزاد کرنے سے ہی ان کی آزادی حاصل ہوئی ہے، پھر یہ تفصیل اسی صورت میں ہو گی جبکہ موصی کے حقیقی موالی یا ان کی اولاد موجود ہوں تو موالی کے آزاد کئے ہوئے وصیت کے مستحق نہ ہوں گے)۔

و بخلاف ما اذا لم یکن الخ اس کے برخلاف جب موصی کے حقیقی موالی یا ان کی اولاد موجود نہ ہوں (ف۔ تو اس کی وصیت اس کے موالی کے موالی کے لئے ہو گی، یعنی جن کو اس کے موالی نے آزاد کیا ہو وہ مستحق ہوں گے) لان اللفظ لھم مجاز الخ اس لئے کہ یہ لفظ موالی تو موصی کے موالی کے آزاد کئے ہوئے لوگوں کے لئے بطور مجاز ہے اس طرح سے کہ وہ بھی موصی کے موالی کہلاتے ہیں، اس لئے جس صورت میں لفظ موالی کے حقیقی معنی کا اعتبار ممکن نہ ہو گا وہاں اس کے مجازی معنی مراد ہوں گے (ف۔ خواہ اس وجہ سے کہ موصی کی مراد یہی معلوم ہوتی ہے لیکن اس صورت میں جبکہ حقیقی معنی مراد لینا ممکن نہ ہو، یا اس وجہ سے کہ اس کی مراد بہتر اور نیک سلوک کرنا ہے اس لئے جہاں تک ممکن ہو اس موصی کی مراد پوری کرنی چاہئے، پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ لفظ موالی جمع ہے اور میراث کی طرح وصیت میں بھی جمع کا عدد کم سے کم دو عدد ہوتا ہے)۔

ولو کان لہ معتق الخ اور اگر موصی کا اپنا آزاد کیا ہوا صرف ایک ہی مملوک موجود ہو اور اس کے آزاد کئے ہوئے موالی کے بھی آزاد کئے ہوئے کچھ لوگ موجود ہوں (ف۔ جو مجازاً موصی کے موالی کہلاتے ہیں تو کیا اقارب کی وصیت کی طرح جو چچا و ماموں کی مثال میں گذرا یہاں بھی نصف اس کے حقیقی مولی کو دیا جائے اور باقی اس کے مجازی موالی یعنی موالی کے موالی کو دیا جائے گا؟ جواب یہ ہے کہ نہیں دیا جائے گا۔ فالنصف لمعتقہ الخ پس وصیت میں سے نصف وصیت تو مولی حقیقی کو دی جائے گی اور باقی اس کے وارثوں کے لئے ہو گی (ف۔ کیونکہ ہمارے مذہب میں حقیقی مولی کے ساتھ موالی کے موالی کو جمع نہیں کیا جاتا ہے) لتعذر الخ کیونکہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کو جمع کرنا ممنوع ہے (ف۔ یعنی اس صورت میں جبکہ موصی نے موالی کے لئے وصیت کی اور لفظ میں موالی سے حقیقی معنی مراد لئے یا مجازی مراد لئے اور چونکہ حقیقی مولی موجود ہے اس لئے مجازی معنی مراد لینا ممنوع ہو گا، لیکن حقیقی صرف ایک ہی ہے تو وہی نصف وصیت کا مستحق ہو گا اور باقی کا کوئی بھی مستحق نہیں ہے اس لئے وہ وصیت بدل کر وارثوں کی میراث رہ جائے گی)۔

ولا یدخل فیہ موالی الخ اور اگر موالی کو دینے کی کسی نے وصیت کی تو اس میں ایسے موالی داخل نہیں ہو سکتے ہیں جن کو اس موصی کے باپ یا بیٹے نے آزاد کیا ہو کیونکہ یہ لوگ حقیقۃً یا مجازاً کسی طرح سے بھی اس موصی کے موالی نہیں ہیں۔ (ف۔

لہذا اگر زید نے اپنے موالی کے لئے وصیت کی حالانکہ اس نے کسی کو بھی آزاد نہیں کیا یا کیا تھا مگر وہ مر چکا ہے اور اس نے کوئی اولاد بھی نہیں چھوڑی اور نہ ہی اس نے کسی کو آزاد کیا تھا یا وہ بھی اولاد چھوڑے مر گیا، لیکن اس موصی کے باپ یا بیٹے کے موالی موجود ہیں تو یہ لوگ اب وصیت میں سے کسی بھی حصہ کے مستحق نہیں ہوں گے، اگر کوئی یہ کہے کہ جب کہ زید نے کسی کو آزاد ہی نہیں کیا تھا پھر بھی اس نے ایسا جملہ کہا تو اس سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ اس کی مراد ہی معلوم ہوتی ہے کہ میرے خاندان کے میرے باپ یا بیٹے کے جو بھی موالی ہیں وہ اس وصیت سے حصہ پائیں گے، اس لئے مجازاً ان کو ہی اس کا حصہ ملنا ہی چاہئے۔

تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ اس جگہ وصیت کے کلام کے مطابق عمل بجالانا ہے، جبکہ یہاں پر وصیت کا لفظ اپنے حقیقی معنی یا مجازی معنی پر جبکہ حقیقی معنی بالکل ناممکن ہو تب محمول ہوگا، لیکن اس صورت میں اس کلام کے حقیقی معنی ایسے بالکل نہیں ہیں اسی طرح سے مجازی معنی بھی کچھ نہیں ہیں کیونکہ جن کو اس کے باپ یا بیٹے نے آزاد کیا وہ مجازاً بھی اس موصی کے موالی نہیں ہیں، پس جب لفظ کے حقیقی و مجازی؟؟ ایک بھی نہیں ہے۔

اس لئے وہ کلام ہی بالکل باطل اور لغو ہو گیا، پھر اگر یہ کہا جائے کہ جب باپ یا بیٹے کے موالی سے کوئی بھی نہیں ہے تو ان کی میراث بھی نہیں ملنی چاہئے حالانکہ میراث تو ملتی ہے اس لئے یہ کہنا باطل ہے کہ اس کا کوئی بھی نہیں ہے یا منقطع ہے، اس کی مزید تفصیل اس طرح سے ہوگی کہ مثلاً زید کے باپ نے کلو کو آزاد کیا پھر باپ مر گیا اور زید اس کا وارث ہے، پھر یہ کلو بھی لاولد ہی مر گیا اور اس کا کوئی وارث نہیں ہے تو اس کلو کی میراث اسی زید کو ملے گی، اس سے معلوم ہوا کہ باپ کے آزاد کئے ہوئے کی میراث پالی لہذا انقطاع نہیں ہوا بلکہ اس نے باپ کے مولی کی میراث پائی، تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ میراث کے پالینے سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ وہ کلو زید کا بھی مولی ہے)۔

وانما یحرز میراثھم الخ اور ان مولاؤں کی میراث پانے کی وجہ عصبیت ہے۔ (ف۔ کیونکہ شرعی قاعدہ یہ ہے کہ جس نے کسی کو آزاد کیا اور وہ آزاد کیا ہوا شخص وارث کے بغیر مر گیا تو اس کی میراث اس شخص کو ملتی ہے جس نے اسے آزاد کیا ہے، اور اگر وہ آزاد کرنے والا بھی مر گیا تو اس آزاد کرنے والے کے اعلیٰ عصبہ کو یعنی عصبہ میں سے اوپر درجہ کے ہوں ان کو ملتی ہے، اسی لئے زید کے باپ بیٹے یا بیٹے نے جسے آزاد کیا تھا اور وہ بغیر وارث کے مر گیا اور صرف زید زندہ رہ گیا تو زید کو اس کی میراث اس وجہ سے ہی نہیں ملی کہ وہ زید کا مولی ہے بلکہ اس وجہ سے کہ اس کی میراث تو اس کے آزاد کرنے والے کے لئے یا آزاد کرنے والے کے عصبہ کے لئے ہوگی، اور چونکہ زید ہی عصبہ ہے تو اسی عصبہ ہونے کی وجہ سے میراث پائی ہے۔

بخلاف معتق البعض الخ (الصواب معتق المعتق۔ک۔) برخلاف اس مولی کے جس کو موصی کے مولی نے آزاد کیا ہو کیونکہ وہ تو ولاء کی بناء پر موصی کی طرف منسوب ہوتا ہے، **واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب**۔ (یعنی موصی کے مولی کا مولی اگرچہ حقیقت میں موصی کا آزاد کیا ہوا نہیں ہے بلکہ اس کے آزاد کئے ہوئے کا آزاد کیا ہوا ہے، لیکن وہ مجازاً موصی کا آزاد کیا ہوا اس وجہ سے کہلاتا ہے کہ موصی کو اپنے آزاد کئے ہوئے کی ولاء ملتی ہے، اور آزاد کئے ہوئے کو اپنے آزاد کئے ہوئے کو ملتی ہے، اس لئے موصی کو اس وجہ سے مولیٰ کے مولی کی ولا ملتی ہے لہذا وہ مجازاً موصی کا مولی ہوا۔ (**واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب**)

توضیح: باب، اگر کسی نے اپنے موالی کے لئے وصیت کی تو اس کا کیا حکم ہوگا، لفظ موالی کی تحقیق، ایسی وصیت میں اس موصی کی ام ولد اور مدبر داخل ہوں گے یا نہیں، اگر کسی غلام کے بارے میں مولی نے یہ کہدیا ہو کہ اگر میں نے تم کو نہیں مارا تو تم آزاد ہو تو ایسا غلام بھی وصیت میں داخل ہوگا یا نہیں، اقوال ائمہ کرام مفصل دلائل

باب الوصية بالسكنى والخدمة والثمرة

باب رہائش وخدمت اور پھل کی وصیت کا بیان

قال و تجوز الوصية بخدمة عبده و سكنى داره سنين معلومة و تجوز بذلك ابدا لان المنافع يصح تمليكها في حالة الحيوة ببدل وغير بدل فكذا بعد الممات لحاجة كما في الاعيان و يكون محبوساً على ملكه في حق المنفعة حتى يتملكها الموصى له على ملكه كما يستوفي الموقوف عليه منافع الوقف على حكم ملك الواقف و تجوز موقتا و مؤبداً كما في العارية فانها تمليك على اصلنا بخلاف الميراث لانه خلافة فيما يتملكه المورث و ذلك في عين تبقى والمنفعة عرض لا يبقى و كذا الوصية بغلة العبد والدار لانه بدل المنفعة فاخذ حكمها والمعنى يشملها.

معلوم ہونا چاہئے کہ ایسی جو بطور عین یعنی ظاہری شکل وصورت کے اعتبار سے فی الحال تو موجود نہ ہو مگر آئندہ کسی وقت بھی وہ حاصل ہو سکتی ہو جیسے کہ زید نے یہ کہا کہ میرے مر جانے کے بعد میرے اس باغ میں اس سال جتنا اور جو کچھ بھی پھل آئے وہ میں نے بکر کے لئے وصیت کی، یا کہ میری اس باندی یا غلام کی یا ایک باندی یا غلام کی خدمت ایک سال تک کے لئے بکر کے حق میں وصیت کی ہے یا میرے اس مکان میں رہنے کا حق بکر کے لئے وصیت کی تو اس کے احکام ابھی بیان کئے جا رہے ہیں۔

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ایسے غلام کی خدمت یا اپنے گھر میں رہائش کا حق وقت معین یا سال معین کے لئے وصیت کرنا جائز ہے، اور ہمیشہ یعنی غیر معین مدت کے لئے بھی اس کی وصیت جائز ہے (ف۔ فی الحال سب سے پہلے یہ ثابت کرنا ہے کہ ایسی وصیتیں جائز ہیں، اس کے بعد اس سے ثابت ہونے جزوی مسائل بیان کئے جائیں گے کہ مثلاً وصیت والے غلام کا کھانا کپڑا کس کے ذمہ ہوگا اور وصیت والے مکان کی مرمت کون کرائے گا، اور ان کی ذات ملکیت کس کے لئے ہوگی اور کیا وہ شخص اس غلام کو فروخت بھی کر سکتا یا اس مکان کو گرا کر دوبارہ آباد کر سکتا ہے یا نہیں، وغیرہ دوسری باتیں بھی ہیں، لہٰذا اب مصنفؒ) نے سب سے پہلے اصل سے شروع کیا کہ ایسی وصیت جائز ہے۔

لان المنافع يصح الخ اس کی دلیل یہ ہے کہ منافع ایسی چیزیں ہیں کہ مالک کی زندگی ہی میں ان منافع کا غیر کو مالک بنانا عوض کے ساتھ ہو یا بغیر عوض ہو ہر طرح صحیح ہوتا ہے، جیسے عوض لے کر اپنا مکان کسی کو کرایہ پر دینا یا یوں ہی مفت میں بغیر کسی عوض کے دوسروں کو رہنے کی اجازت دینا کہ ان صورتوں میں یہی کہا جاتا ہے کہ منافع کا دوسروں کو مالک بنا دینا لازم آتا ہے، اسی طرح سے اس موصی کی طرف سے اس کی اپنی موت کے بعد بھی ان منافع کا مالک بنا دینا جائز ہے کیونکہ موصی اپنی موت کے بعد نیکیوں کا محتاج ہوتا ہے جیسا کہ اموال اعیان (اصل مال) کا محتاج ہوتا ہے اور جیسا کہ موت کے بعد اس کی طرف اصل مال ہی وصیت کر کے دینا جائز ہے۔ (ف۔ یعنی قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ منافع کی تملیک جائز نہ ہو وہ چیز ایسی نہیں ہوتی ہے کہ ظاہراً موجود ہو اور اس میں مختلف وجہوں سے اس کے فاسد ہونے کا امکان رہتا ہے پھر بھی وام کی ضرورت کا خیال کرتے ہوئے شریعت نے اس کو جائز رکھا ہے، یہاں تک کہ اجارہ اور عاریت کے جائز ہونے کے بارے میں نص سے بھی ثابت ہے کیونکہ یہ موصی وصیت کرنے کا محتاج ہے جیسے کہ اموال اعیان میں وصیت جائز ہے، تاکہ یہ موصی پر وصیت کے ذریعہ سے آخرت میں ثواب اور اجر جمیل حاصل کر سکے چنانچہ جس کے لئے وصیت کی گئی ہے اگر اسے وہ مکان اس طرح نہ مل سکے تو وہ اسے اجرت پر بھی لینے کے لئے مجبور ہوگا، اس سے معلوم ہوا کہ صرف رہائش کے لئے اجرت کے بغیر دینے کا مطلب اس کی اجرت کی رقم دینی ہے پھر یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ ترکہ مال میں اگر کسی غیر شخص کا حق متعلق نہ ہو تو اس مال سے وارثوں کا حق متعلق ہو جاتا ہے، یعنی وہ اس مال کے مالک بن جاتے ہیں۔

اور اس مسئلہ میں مثلاً کسی کے لئے اپنے ایک مکان میں رہنے کی وصیت کی تو اس مکان میں دو صورتیں ہو جاتی ہیں ایک یہ کہ مکان کے رقبہ میں کسی دوسرے کا حق متعلق نہ ہو تو وہ مکان وارثوں کی ملکیت ہو جانی چاہئے، جسکی وجہ سے ان لوگوں کو اس بات کا پورا حق حاصل ہو جاتا ہے کہ وہ شخص جس طرح بھی چاہے اس میں تصرف کر لے یہانتک کہ اسے خرید و فروخت وغیرہ بھی کر سکے، دوسرے یہ کہ مکان کے منافع سے موصی لہ کے رہائش کا حق متعلق ہو تو وارث کو اسی مکان میں کسی قسم کا تصرف نہیں کرنا چاہئے، اسی لئے ہم نے دونوں صورتوں کو اپنی اپنی حد پر رکھا چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا ہے، ویکون ؟؟ علی ملکه الخ اور وہ مکان یا غلام اپنے منافع کے بارے میں خود موصی کی ملکیت میں باقی رہے گا (اگرچہ اپنے رقبہ کے اعتبار سے وہ وارثوں کا ہو جائے) اس طرح سے اس موصی لہ کو خود موصی ہی کی ملکیت سے منافع کی ملکیت حاصل ہو گی (ف۔ اسی بناء پر اس سے فائدہ حاصل کرنے کا ثواب اسی موصی کو ملے گا، اور وارثوں کی ملکیت سے موصی لہ کو منافع حاصل کرنے کا احسان لازم نہیں ہو گا اسی وجہ سے موصی ہی کو اس کا ثواب ملے گا جس سے وارثوں کا کسی طرح سے بھی تعلق نہ ہو گا)۔

کما یستوفی الموقوف علیه الخ جیسے کہ وقف کا مال جس کے نام پر وقف ہو اس مال کے منافع کو وہ شخص جو حاصل کرتا ہے وہ اس واقف کے حکم اور اسی کے نام پر حاصل کرتا ہے (ف۔ یعنی وصیت کے سلسلہ میں جو بات ہم نے ابھی کچھ پہلے کہی ہے اس کی پوری نظیر میں وقف کا مسئلہ ہے کیونکہ کتاب الوقف میں یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ اگر زید نے اپنا گاؤں بکر و خالد وغیرہ پر وقف کیا تو اس گاؤں کی زمین وغیرہ کا اصل مالک تو خود وہ زید ہی رہے گا، اسی بناء پر اگر وہ لوگ اس گاؤں کے کسی حصہ کو فروخت کرنا چاہیں جب بھی فروخت نہیں کر سکتے ہیں، البتہ اس گاؤں سے جو کچھ حاصل ہو مثلاً پھل، کٹری اور دوسری وہ سب وقف کرنے کے وقت کی وقف کی شرائط کے مطابق تقسیم ہوں گی، پھر زید کے مر جانے سے یہ لازم آئے گا کہ زید نے مرتے وقت اس گاؤں اور جائیداد کو ترکہ میں چھوڑا ہے، بس یہی وہی صورت ہے جو اس وصیت کے مسئلہ میں یہاں بیان کی گئی ہے، کہ غلام کی ذات اور اس کی جان وارثوں کی میراث ہونی چاہئے، لیکن ایسا نہیں ہوتا ہے، اب پھر اگر یہ وہم پیدا ہو جائے کہ ہم نے مانا کہ وارثوں کا بٹوارہ نہیں ہوا لیکن جب وہ علاقہ اور وہاں کی زمین ان کی ملکیت ہو گئی تو بکر و خالد وغیرہ کو ان کی ہی ملکیت سے منافع اور پیداوار ملتی رہے تو وہی اس کے ثواب کے مستحق ہوئے، اور زید بے تعلق ہو گیا مگر بالاجماع ایسا وہم باطل ہے کیونکہ وقف کرنے والا ہی ثواب کا مستحق رہتا ہے؛ پس اس کا مطلب یہی نکلا کہ نفع رسان کے لحاظ سے یہ چیز خود واقف یا موصی کی ملکیت میں حکماً باقی ہے؛ اور جن لوگوں کو اس کے منافع اور پیداوار ملتی ہے ان کو اسی واقف یا موصی کی طرف سے حکمی ملکیت سے اسی کی طرف سے ملتی ہے اس بناء پر وہ ثواب جمیل کا مستحق ہوتا ہے، اسی طرح اس معاملہ میں وقف اور وصیت دونوں ہی ایک دوسرے کی نظیر ہیں اور دونوں باتیں ہی جائز ہیں۔

و تجوز موقتا و مؤبدا الخ اور یہ وصیت خواہ مخصوص اور معین وقت کے لئے ہو یا ہمیشہ کے لئے ہو ہر صورت میں عاریت پر دینے کی طرح جائز ہے۔ (ف۔ کیونکہ دینے دینے والے کی اصل غرض اور اس کی اصل حاجب ثواب پانے سے ہے اور یہ ثابت کرنا ہے کہ ایسا کرنا جائز ہے، اور محدود وقت کے لئے مالک بنانے کی نظیر عاریت ہے، کہ عاریت میں محدود وقت تک کے لئے ہونا بغیر اختلاف جائز اور مختار ہے اور وصیت عاریت کی نظیر ہے۔

فانها تملیك الخ اس لئے کہ ہمارے اصول کے مطابق منافع کے مالک بنانے کا نام ہی عاریت ہے۔ (ف۔ اگرچہ امام شافعیؒ کے نزدیک منافع مباح ہوتے ہیں، ان فقہاء کے اختلاف کا فائدہ عاریت کے بیان میں گذر چکا ہے، اس جگہ بیان کرنے کا مقصود صرف یہ ہے کہ جسے منافع کے لئے وصیت مطلق قائم مقامی کے معنی میں نہیں ہے بلکہ صرف ان منافع کا مالک بنا دینا ہوتا ہے اور عاریت کے معنی بھی یہی ہوتے ہیں تو جیسے کہ عاریت کی اجازت ایک محدود وقت تک کے لئے ہوتی ہے اسی طرح سے یہ وصیت بھی محدود وقت کے لئے جائز ہوتی ہے، اور ہمیشہ کے لئے وصیت کے جائز ہونے میں تو کوئی شک ہی نہیں ہے، الحاصل ہم

نے تملیک کے طور پر وصیت کو صحیح مان لیا ہے۔

بخلاف المیراث لانہ الخ بخلاف میراث کے کہ اس سے ہر ایسی چیز میں نیابت و قائم مقامی ہوتی ہے جو مورث کی ملکیت میں پائی جاتی ہے، اور یہ صفت ہر ایسی چیز میں ممکن ہوتی ہے جو باقی رہتی ہو حالانکہ کوئی بھی عین نہیں ہوتی ہے بلکہ ایسا عرض ہے جو باقی نہیں رہتا ہے (ف۔ لہٰذا منافع کی وصیت ہو جانے سے اصل میراث میں خلل نہیں ہوتا ہے، یعنی مکان یا غلام میں میراث جاری ہوئی لیکن یہ میراث معین مکان اور معین غلام میں قائم ہوئی کہ یہی باقی ہیں اس لئے وارث ان چیزوں میں مورث کا قائم مقام اور خلیفہ ہو گیا، جبکہ مکان یا غلام کے منافع میں میراث کی نیابت نہیں ہو سکتی ہے کہ یہ سب اعراض ہیں جو باقی نہیں رہتے ہیں یعنی منافع موجود رہنے والے نہیں ہوتے ہیں، اسی طرح سے منافع میں سے غلام کی خدمت یا مکان کی رہائش مکمل طور پر نہیں پائی جاتی ہے بلکہ مسلسل پائی جاتی ہے پھر ختم ہوتی رہتی ہے، اس طرح سے مکان اور غلام میں دونوں باتیں اس طرح سے پائی جاتی ہیں کہ یہ اپنی ذات کے اعتبار سے موجود رہنے والی ہونے کی وجہ سے میراث ہیں اور میراث کی جگہ بھی یہی ہیں، لیکن منافع کے اعتبار سے اگرچہ موصی کی ملکیت میں ہیں یہ اس موصی کی وصیت میں بھی ہیں کیونکہ منافع میراث نہیں ہوتی ہے۔

فائدہ

اس جگہ ترجمہ کی ابتداء میں عبارت اس طرح ہے کہ ''قائم مقام ہر ایسی چیز میں ہے جو مورث کی ملکیت میں حاصل ہو اس سے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ مثلاً زید نے ایک ایسا غلام خریدا جس میں خیار شرط رکھا پھر زید مر گیا اور خیار شرط باطل ہو گیا تو یہ غلام بھی ترکہ میں میراث ہوگا کیونکہ اس کے مرتے ہی اس میں مورث کی ملکیت حاصل ہو گئی، اسی لئے مصنفؒ نے اس طرح نہیں فرمایا کہ میراث ایسے مال میں نہایت ہے جو مورث کی ملکیت ہو، الحاصل یہ بات ثابت ہو گئی کہ مکان کی رہائش اور غلام کی خدمت کی وصیت جو کہ متعین دنوں کے لئے ہو یا لا محدود غیر متعین دنوں کے لئے یا ہمیشہ کے لئے ہو ہر طرح جائز ہے۔

وکذا الوصیة بغلة الخ اسی طرح سے مکان کا کرایہ اور غلام کی اجرت کی وصیت بھی جائز ہے، مثلاً کسی نے کہا کہ میرے اس غلام یا مکان کی اجرت اور کرایہ فلاں زید کو دیدیا جائے،، تو یہ بھی جائز ہے کیونکہ اس سے حاصل شدہ رقم ان دونوں چیزوں کے منافع کا عوض ہے اس لئے اس اجرت کو ان کے منافع کا حکم دیا گیا۔ (ف۔ کہ جیسے وصیت کے طور پر منافع کا کسی کو مالک بنانا جائز ہے ویسے ہی منافع کا جو عوض ہو اس کا بھی کسی کو مالک بنانا جائز ہے)۔

والمعنی یشملهما الخ بیان کردہ معنی ان دونوں میں پائے جاتے ہیں، یعنی جو وجہ جائز کرنے والی اس منافع اور پیداوار دونوں کو شامل ہے، یعنی جائز کرنے کی وجہ تو یہ ہے کہ اپنی آخری زندگی میں اپنی عاقبت درست کرنے کے لئے کچھ صدقات و خیرات کرنا چاہتا ہے اسی لئے وہ ایسی وصیت کرنے کا محتاج ہو جاتا ہے اس لئے وہ دوسرے ضرورت مندوں کی ضرورت پوری کرنے کے لئے کبھی صرف کسی چیز کے منافع کی وصیت کرتا ہے چنانچہ جائز قرار دیدی گئی، اسی طرح کبھی منافع کی اجرت اور پیداوار کی وصیت بھی جائز قرار دی گئی، اس طرح کے دلائل سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اگر کسی نے اپنے غلام کی خدمت کی یا اپنے مکان میں رہائش کی یا غلام کی کمائی کی یا مکان سے حاصل ہونے والی کمائی کی زید کو دینے کی وصیت کی تو یہ وصیت جائز ہوگی۔

توضیح:۔ غلام کی خدمت یا گھر میں رہائش یا کسی چیز کے منافع کی وصیت صحیح ہے یا نہیں، وصیت وقت مقررہ کے لئے ہوتی ہے یا ہمیشہ کے لئے، اس کی غرض کیا ہوتی ہے، اس کے ثواب کا مستحق کون ہوتا ہے، موصی لہ کے مرجانے کے بعد بھی اس وصیت کا حکم

باقی رہتا ہے یا ختم ہو جاتا ہے، سارے مسائل مفصل بیان کرنے کے بعد حکم، اقوال ائمہ کرام مفصل دلائل

قال فان خرجت رقبة العبد من الثلث يسلم اليه ليخدمه لان حق الموصى له في الثلث لا تزاحمه الورثة وان كان لامال له غيره خدم الورثة يومين والموصى له يوما لان حقه في الثلث وحقهم في الثلثين كما في الوصية في العين ولا تمكن قسمة العبد جزاء لانه لا يتجزى فصرنا الى المهاياة ايفاء للحقين بخلاف الوصية بسكنى الدار اذا كانت لا تخرج من الثلث حيث تقسم عين الدار ثلاثا للانتفاع لانه يمكن القسمة بالاجزاء وهو اعدل للتسويةبينهما زماناً و ذاتاً و في المهاياة تقديم احدهما زمانا ولو اقسموا الدار مهاياة من حيث الزمان تجوز ايضاً لان الحق لهم الا ان الاول وهو الاعدل اولى وليس للورثة ان يبيعوا ما في ايديهم من ثلثى الدار و عن ابى يوسف ان لهم ذلك لانه خالص ملكهم وجه الظاهر ان حق الموصى له ثابت في سكنى جميع الدار بانه ظهر للميت مال اخر و تخرج الدار من الثلث وكذا له حق المزاحمة فيما في ايديهم اذا خرب ما في يده والبيع يتضمن ابطال ذلك فمنعوا عنه .

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہا ہے کہ موصی کی وصیت کے بعد دیکھا جائے کہ موصی کے تہائی ترکہ سے اس کا غلام پورا نکل آتا ہے یا زیادہ ہونے کی صورت میں وارثوں نے اس کی اجازت دیدی (یا نہیں نکلتا ہے یا وارثوں نے اجازت نہیں دی) اگر اس نے اتنا زیادہ مال چھوڑا ہو کہ صرف تہائی ترکہ میں ہی غلام آجاتا ہے تو یسلم الیه لیخدمه الخ تو جس کو دینے کے لئے موصی نے کہا ہو (موصی لہ) تو وہ غلام اس کے حوالہ کر دیا جائے گا تاکہ وہ غلام اس شخص کی خدمت کرتا رہے، کیونکہ اس موصی لہ کا حق صرف تہائی ترکہ ہی میں ہے اور اس سے زیادہ حاصل کرنے کا اسے حق نہیں ہے جبکہ زیادہ ہونے کی صورت میں ورثہ اس کی مخالفت نہیں کرتے ہوں (ف۔ یا اس طرح بھی کہا جا سکتا ہے کہ جب موصی لہ کا حق تہائی کے اندر ہو یعنی تہائی تک ہی ہو تو ورثہ ایسی وصیت کے مخالف نہیں ہوتے ہیں کیونکہ خود میت کو اپنی تہائی میں وصیت کرنے یا کچھ اور خرچ کرنے میں پورا اختیار ہوتا ہے، اسی طرح سے اگر وہ وصیت تہائی سے زیادہ کی ہو لیکن وارثوں نے خوشی سے اس کی بھی اجازت دیدی تب بھی موصی لہ کو یہ غلام دیدیا جائے تاکہ اس کی خدمت کرتا رہے)۔

وان كان لا مال له الخ اس غلام کے علاوہ دوسرا کوئی اور مال اس میت کا نہ ہو (ف۔ جبکہ اس غلام میں بھی دو تہائی حصہ وارثوں کا ہی حق نکلتا ہو اور صرف ایک تہائی حصہ میں اس میت کی وصیت کا اثر ہو سکتا ہو یعنی وصیت جائز ہوتی ہو اگرچہ غلام کی ذات ہر حال میں تمام وارثوں کی ملکیت ہو۔ (خدم الورثة الخ موصی کے پاس صرف ایک غلام کے علاوہ دوسرا کوئی مال نہ ہو تو وہ غلام دو دن موصی کے وارثوں کی خدمت کرتا رہے گا اور ایک دن موصی لہ کی خدمت کرے گا، کیونکہ موصی لہ کا حق صرف ایک تہائی میں ہے (یعنی اس جگہ غلام کی تہائی ہے) اور باقی دو تہائی وارثوں کا حق ہے، جیسا کہ کسی معین چیز کی وصیت میں ہوتا ہے، مگر اس جگہ اس غلام کو جسمانی اعتبار سے ٹکڑے نہیں کیا جا سکتا ہے کیونکہ اس کے اجزاء اس طرح کے نہیں ہوتے ہیں، اس لئے ہم نے یہاں پر مہایاۃ کا طریقہ اختیار کیا (یعنی منافع کے حصوں کو اس کے شرکاء کے درمیان دنوں کے اعتبار سے کیا ہے) تاکہ دونوں فریقوں کے حقوق اچھی طرح سے ادا ہوتے رہیں (ف۔ یعنی موصی لہ اپنے تہائی حصہ کا حق خدمت ایک دن وصول کر لے اور ورثہ باقی دو حصوں کے دو دن تک خدمت لیں اور یہ بات غلام میں اس وجہ سے ہے کہ وہ خود تقسیم نہیں کیا جا سکتا ہے۔

بخلاف الوصية الخ اس کے برخلاف اگر مکان میں رہائش کی وصیت کی ہو اور اس مکان کے علاوہ ترکہ میں کچھ بھی نہ ہو تو اس مکان ہی کو تین حصوں میں تقسیم کر کے ایک حصہ اس موصی لہ کو مستقلاً رہنے کو دیا جائے گا اور باقی دو حصے وارثوں کو دیدیئے

جائیں گے، اس طرح سے دونوں فریق اس مکان سے بیک وقت نفع حاصل کرتے رہیں گے اور اجزاء کے اعتبار سے اس کو تقسیم کرنا ممکن بھی ہے لہٰذا یہ طریقہ مہایاۃ کے طریقہ سے زیادہ بہتر اور انصاف کے مناسب ہوگا، کیونکہ اس طرح سے زمانہ اور ذات دونوں اعتبار سے مساوات ہو جائے گی۔ (ف۔ یعنی ایک ہی چیز یعنی گھر سے موصی لہ اور ورثہ دونوں ہی نفع حاصل کرتے ہیں اسی طرح سے دونوں بیک وقت نفع اٹھانا ممکن ہو جاتا ہے، کسی کو کسی پر برتری نہیں ہوتی ہے) **و فی المهایاة تقدیم الخ** اور مہایات (دونوں فریق کے لئے ایک ایک مدت متعین کر دینے کی صورت) میں کسی ایک فریق کو مقدم کرنا لازم آتا ہے۔ (ف۔ یعنی دونوں فریق کے درمیان باری مقرر کرنے میں خواہ ورثہ کو پہلے رہنے دیا جائے یا موصی لہ کو پہلے رہنے دیا جائے اگرچہ قرعہ کے ذریعہ ہی مقدم کیا جارہا ہو اس میں جس فریق کو پہلے موقع ملے گا وہ خوش رہے گا اور دوسرا فریق باہر بیٹھا انتظار کرتا رہے گا، اسی طرح جب تک دوسرے فریق کو رہنے دیا جائے گا پہلا فریق تنہا منتظر رہے گا، تقسیم کا یہ حکم اس وقت ہے کہ فریقین میں کسی بات پر کوئی بات طے نہ ہوئی ہو)۔

ولو اقتسموا الدار مهایاة الخ اور اگر موصی اور وارثوں نے زمانہ کے حساب سے مکان میں باری باری کے اعتبار سے بٹوارہ کیا تو بھی جائز ہوگا، کیونکہ اس جگہ سے نفع اٹھانے کا حق صرف ان ہی دو فریقوں کو ہے، لیکن اس صورت کے مقابلہ میں پہلی صورت ہی زیادہ اور آسان ہے، **ولیس للورثة ان یبیعوا الخ** اور ظاہر الروایہ کے مطابق وارثوں کو یہ اختیار نہیں ہے کہ دو تہائی مکان جو ان وارثوں کے قبضہ میں ہوا سے وہ فروخت کر سکیں (یہی قول امام مالک و شافعیؒ کا ہے۔ ع۔) اور امام ابو یوسفؒ سے نوادر کی روایت میں ہے کہ وارثوں کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کیونکہ اس مکان کا اتنا حصہ خاص ان ہی کی ملکیت میں ہے۔ ف۔ اور باقی تہائی حصہ کی زمین پر اگرچہ وارثوں ہی کی ملکیت ہے لیکن اس میں رکھا مگر اس سے نفع حاصل کرنے کا حق موصی لہ کو دیا، الحاصل اس مکان میں ایک تہائی حصہ کے علاوہ باقی مکان بلاشبہ وارثوں کی ایسی خالص ملکیت ہے جس میں کسی بھی دوسرے شخص کا کوئی حق نہیں ہوتا ہے، اسی لئے وہ لوگ اتنے حصہ کو اپنی پسند کے مطابق فروخت کر سکتے ہیں، اور امام احمدؒ سے بھی یہی قول نصاً منقول ہے)۔

وجه الظاهر ان حق الموصی له الخ اور ظاہر الروایہ کی وجہ یہ ہے کہ موصی لہ کو اس پورے مکان میں رہائش کا حق اس طرح سے ثابت ہے کہ میت کا دوسرے مال ظاہر ہو جائے جس کی وجہ سے اس ظاہر ہونے والے مال کی مالیت اتنی ہو جائے کہ وہ پورا مکان ایک تہائی ترکہ سے بھی کم ہو جائے، اسی طرح اس موصی لہ کو وارثوں کی مقبوضہ زمین میں مقابلہ کرنے اور اس میں سے مطالبہ کا حق اس وقت بھی مل سکتا ہے موصی کا مقبوضہ حصہ ویران اور ٹوٹ پھوٹ کا شکار ہو جائے، اور ورثہ کی طرف سے اس مکان کو فروخت کرنے کی وجہ سے اس حق کو ختم کرنے کے حکم میں ہو جائے گا، اسی وجہ سے وارثوں کو اس کے فروخت کرنے سے منع کیا گیا ہے۔ (ف۔ اس کی وضاحت اس طرح سے ہوتی ہے کہ موصی لہ کو اس مکان میں موصی کی طرف سے رہائش کا پورا حق حاصل ہے لیکن اس کے ذمہ اس کی مرمت لازم نہیں ہے کیونکہ اس شخص کو اس زمین یا مکان کی ملکیت کبھی بھی نہیں ملے گی پس اگر وارثوں نے اس موصی لہ کے ساتھ مکان سے فائدہ حاصل کرنے کی غرض سے مکان کا بٹوارہ اس طرح سے کر لیا کہ اس مکان کے علاوہ دوسری کوئی مالیت ترکہ میں نہیں ہے اس لئے اس موصی لہ کو اس مکان کے تہائی حصہ پر رہائش کے لئے قبضہ دیدیا تو اس کا مطلب ہرگز یہ نہیں ہے کہ وہ موصی لہ اس تہائی مکان کا مالک بھی ہو گیا ہے بلکہ اس کے معنی صرف یہی ہیں کہ ہم اور تم سب ایک ساتھ اس مکان سے رہائش کا فائدہ حاصل کرتے رہیں لیکن یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ یہ موصی لہ اس مکان کے اسی مخصوص تہائی حصہ سے فائدہ اٹھانے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا ہے بلکہ اس مکان میں سے کسی بھی طرف سے ہو اس کو ایک تہائی حصہ سے فائدہ حاصل کرنے کا حق رہتا ہے، یہاں تک کہ اگر اتفاق سے یہ تہائی حصہ کسی طرح سے گر جائے اور وہ حصہ جو وارثوں کے پاس ہو وہ محفوظ رہ جائے تو اس موصی لہ کو اسی حصہ میں رہائش کا حق حاصل ہوگا، اب اگر وارثوں کو یہ حق ہوتا کہ وہ

اپنا حصہ بیچ دیں تو اس صورت میں اسی موصی لہ کا اس گھر میں رہنے کا حق ختم ہو جائے گا اس لئے کسی کو کسی ایسے کام کی اجازت نہیں دی جا سکتی ہے جس سے غیر کا حق ختم ہوتا ہو، بلکہ ہم تو یہ کہتے ہیں کہ موصی نے تو اسی موصی لہ کو پورے مکان میں ہی رہنے کی وصیت کی تھی اس لئے اس پورے مکان سے نفع حاصل کرنے کا حق صرف اسی موصی لہ کو حاصل ہوا تھا اور دارثین اس سے خارج تھے مگر جب موصی کا اتنا مال معلوم نہ ہو سکا کہ اس کی تہائی میں یہ مکان پایا جاتا اس لئے وارثوں کو اس مکان کی دو تہائی میں دخل دے کر اس پر قبضہ حاصل کرنے کا موقع مل گیا، اسی کے علاوہ اس میں اس بات کا بھی احتمال رہتا ہے کہ اس موصی کی کچھ رقم کچھ نیک لوگوں پر باقی ہو اور وہ از خود اقرار کرتے ہوئے واپس کر دیں جس کی وجہ یہ پورا مکان ترکہ کی تہائی ہو جائے، جس کے نتیجہ میں میت کے وارثین اس مکان سے کنارہ کش ہو جائیں اور پورا مکان اس موصی لہ کے حصہ میں آجائے اور وہ پورے مکان سے نفع حاصل کرنے لگے، الحاصل وارثوں کو اس مکان کے فروخت کی اجازت دینے میں اس کا حق ظاہر مٹانا لازم آتا ہے اسی لئے فروخت کرنے کو منع کر دیا گیا) اور یہ بھی جاننا چاہئے کہ وصیت کے مال سے نفع حاصل کرنے کا اختیار اس موصی کو صرف اس کی زندگی تک ہی رہتا ہے۔

توضیح:-اگر موصی نے کسی کو اپنا غلام خدمت کے لئے دینے کی وصیت کی، اگر وصیت کے غلام کے علاوہ اس موصی کے پاس دوسرا مال نہ ہو، اگر موصی نے اپنا مکان کسی کو رہائش کے لئے دینے کی وصیت کی، مگر اس مکان کے علاوہ ترکہ کچھ بھی نہ ہو، اگر موصی لہ اور وارثوں نے مکان کی وصیت کی صورت میں باری باری سے گھر میں رہنا شروع کر دیا، کیا ورثہ کو یہ حق ہوتا ہے کہ ایسے گھر کو فروخت کر دیں جس میں رہائش کی اجازت کسی کو دی گئی ہو، مسائل کی پوری تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

قال فان كان مات الموصى له عادالى الورثة لان الموصى اوجب الحق للموصى له يستوفى المنافع على حكم ملكه فلو انتقل الى وارث الموصى له استحقها ابتداء من ذلك الموصى من غير مرضاته و ذلك لايجوز ولو مات الموصى له فى حيوة الموصى بطلت لان ايجابها تعلق بالموت على ما بيناه من قبل ولو اوصى بغلة عبده او داره فاستخدمه بنفسه او سكنها بنفسه قيل يجوز ذلك لان قيمة المنافع كعينها فى تحصيل المقصود والاصح انه لا يجوز لان الغلة دراهم اودنانير و قد وجبت الوصية بها و هذا استيفاء المنافع وهما متغايران و متفاوتان فى حق الورثة فانه لو ظهر دين يمكنهم اداؤه من الغلة بالاسترداد منه بعد استغلا لها ولا يمكنهم من المنافع بعد استيفائها بعينها و ليس للموصى له بالخدمة والسكنى ان يواجر العبد او الدار و قال الشافعى له ذلك لانه بالوصية ملك المنفعة فيملك تمليكها من غيره ببدل او غير بدل لانها كالاعيان عنده بخلاف العارية لانها اباحة على اصله وليس بتمليك ولنا ان الوصية تمليك بغير بدل مضاف الى ما بعد الموت فلا يملك تمليكه ببدل اعتبارا بالاعارة فانها تمليك بغير بدل فى حالة الحيوة على اصلنا ولا يملك المستعير الاجارة لانها تمليك ببدل كذا هذا او تحقيقه ان التمليك ببدل لازم و بغير بدل غير لازم ولا يملك الاقوى بالاضعف والاكثر بالاقل والوصية تبرع غير لازم الا ان الرجوع للمتبرع لا لغيره والمتبرع بعد الموت لا يمكنه الرجوع فلهذا انقطع اما هو فى وضعه فغير لازم لان المنفعة ليست بمال على اصلنا و فى تمليكها بالمال احداث صفة المالية فيها تحقيقاً للمساواة فى عقد المعاوضة فانما تثبت هذه الولاة لمن يملكها تبعاً لملك الرقبة اولمن

يملكها بعقد المعاوضة حتى يكون مملكاً لها بالصفة التى تملكها اما اذا تملكها مقصودة بغيرعوض ثم ملكها بعوض كان مملكا اكثر مما تملكه معنى وهذا لا يجوز.

ترجمہ :- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر موصی لہ مر گیا یعنی موصی کے مر جانے کے بعد تو اس مکان کی ملکیت از خود اس کے وارثوں کی طرف لوٹ آئے گی (اس لئے اس موصی لہ کے کسی بھی وارث کو مکان سے فائدہ حاصل کرنے کا حق نہ ہوگا) کیونکہ موصی نے اس موصی لہ کو صرف رہائش کا حق اس خیال سے دیا تھا کہ اس مکان سے صرف وہ میری ملکیت میں رہتے ہوئے فائدہ اٹھائے (ف۔ اور اس کے وارثوں کو کسی قسم کا حق نہیں دیا تھا) فلوا نتقل الى وارث الخ اگر رہائش کا حق موصی لہ سے اس کے وارثوں کی طرف منتقل ہو جائے (کہ موصی کی ملکیت کے حکم پر اس مکان سے نفع حاصل کرے) تو موصی لہ کا وارث از خود اس کو موصی کی طرف سے اس کی اجازت کے بغیر ہی مستحق ہو جائے حالانکہ یہ بات جائز نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ موصی کی طرف سے اس کی رضامندی نہیں پائی گئی ہے۔

ولو مات الموصى له الخ اور اگر موصی کی زندگی ہی میں موصی لہ مر جائے تو اس کے نام کی وصیت باطل ہو جائے گی، کیونکہ اس وصیت کا لازم ہونا تو موصی کی موت پر موقوف تھا، جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ ولو اوصى بغلة عبده الخ اور اگر کسی نے اپنے غلام کی آمدنی یا اپنے مکان کے کرایہ زید کے لئے وصیت کی تھی پھر زید نے خود اس غلام سے اپنی خدمت لی یا خود اس مکان میں رہنے لگا۔ (ف۔ اور اس کے نتیجہ میں اجرت اور کرایہ وصول نہیں ہوا تو کیا یہ جائز ہوگا؟ تو جواب یہ ہے کہ اس میں اختلافی دو اقوال ہیں۔

قيل يجوز ذلك الخ تو بعض مشائخ (مثلاً شیخ ابو بکر الاسکاف) نے فرمایا ہے کہ یہ صورت جائز ہے کیونکہ اصل مقصود یعنی پورا پورا نفع حاصل کرنے میں منافع کی قیمت بھی عین منافع کے مثل ہوتی ہے) والاصح انه لا يجوز الخ اور قول اصح یہ ہے کہ موصی لہ کے لئے منافع استعمال کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ غلام یا مکان کی آمدنی درہم و دینار کے حکم میں ہوتی ہے اور انہیں کی وصیت ہوئی ہے، اور موصی لہ نے جو کچھ بھی حاصل کیا ہے وہ منافع ہیں، جبکہ درہم و دینار میں اور منافع میں ان کے درمیان مغائرت ہے، اور وارثوں کے حق میں بھی فرق ہے (ف۔ پس وصیت میں تغائر اور اختلاف ہو جانا تو ظاہر ہے، اس لئے کہ درہم و دینار واجب ہوئے اور موصی لہ نے منافع پائے ہیں، اس لئے عین وصیت پوری نہیں ہوئی، اور وارثوں کے حق میں فرق ہوتا اس طرح سے سمجھنا چاہئے کہ شریعت میں میت کے ترکہ سے سب سے پہلے اس کا قرض ادا کرنا واجب ہوتا ہے پھر قرض کی ادائیگی کے بعد جو کچھ بچے اس میں سے ایک تہائی وصیت کی اجازت رہتے ہوئے باقی میں میراث جاری ہوتی ہے، اس طرح مذکورہ مسئلہ میں جب وارثوں نے ترکہ لے لیا اور موصی لہ نے غلام یا مکان کو اجرت یا کرایہ پر نہیں دیا بلکہ خدمت یا رہائش کا نفع حاصل کیا اس سے فرق یہ ہوا کہ اجرت اور کرایہ سے جو نقد روپیہ حاصل ہوتا ہے وہ حاصل نہ ہوا، بلکہ ان کے منافع موصی لہ کے لئے ہوئے حالانکہ میت کے قرضہ کی صورت میں فرق ہے۔

فانه لو ظهر دين الخ کیونکہ اگر میت پر قرضہ ظاہر ہوا (ف۔ یعنی وارثوں اور موصی لہ کے تصرف کے بعد مثلاً دو برس کے بعد کسی نے میت پر قرضہ کا دعوی کیا اور گواہوں سے ثابت بھی کر دیا جس کی وجہ سے جن وارثوں نے ترکہ لے لیا ہے ان پر یہ لازم آیا ہے کہ اس قرضہ کو مجموعہ ترکہ سے ادا کر دیں تو ان کو موصی لہ اس فعل سے نقصان لازم ہوگا، کیونکہ موصی لہ کو اجرت اور کرایہ ملنا اس جگہ مفید تھا کہ يمكنهم اداؤه من الغلة الخ موصی لہ نے اجرت اور کرایہ کا روپیہ واپس لے کر اس سے اس قرضہ کو ادا کر سکتے اور موصی لہ نے جو معینہ منافع حاصل کر لئے ان کو واپس لینا ممکن ہی نہیں ہے اس لئے اسے ادا کرنا محال ہے (ف۔ پس مذکورہ دونوں وجہوں سے یہی بات صحیح ثابت ہوئی کہ موصی لہ کو غلام اور مکان کا کرایہ ملے گا لیکن اس کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ غلام سے خدمت لے یا مکان سے رہائش حاصل کرے، اب اگر کوئی یہ سوال کرے کہ اس کے برعکس جائز ہے،

یعنی موصی نے مثلاً زید کے لئے اپنے غلام کی خدمت یا مکان کی رہائش کی وصیت کی تو کیا وہ خدمت اور رہائش کی بجائے ان کو کرایہ پر دے سکتا ہے کیونکہ اس میں وہ نقصان نظر نہیں آتا ہے جو اس کے برعکس میں بیان کیا گیا ہے، بلکہ یہ تو مفید ہی نظر نہیں آتا ہے، اس کا جواب یہ دیا ہے کہ لیس للموصی له الخ ہمارے نزدیک جس موصی لہ کے لئے غلام کی خدمت یا مکان میں رہائش کی وصیت کی گئی ہو اسے اس بات کا اختیار نہیں ہوتا ہے کہ وہ اس غلام کو اجارہ پر یا مکان کو کرایہ پر دے۔

و قال الشافعیؒ الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ جس موصی لہ کو کسی چیز سے فائدہ حاصل کرنے کا اختیار دیا گیا ہو اسے اس بات کا بھی اختیار ہوتا ہے کہ وہ اسے کرایہ پر لگادے، کیونکہ وہ موصی لہ وصیت کی وجہ سے اس غلام یا مکان سے منفعت حاصل کرنے کا مالک بنادیا گیا ہے، اس لئے اس موصی لہ کو اس بات کا بھی اختیار ہو جاتا ہے کہ وہ شخص اس کو دوسرے شخص کی ملکیت میں دیدے خواہ وہ کچھ بھی عوض لے کر ہو (جیسے کہ اجارہ اور کرایہ پر دینے میں ہوتا ہے) یا کسی عوض کے بغیر ہی جیسے کہ عاریت پر دینے میں ہوتا ہے، اس لئے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک منافع اعیان کے مثل ہوتے ہیں۔ (ف۔ یعنی درہم و دینار کی طرح یا مکان و غلام کے منافع بھی موجودات عینیہ ہیں، جیسا کہ اس کا بیان اجارات میں گذر چکا ہے، اگر یہ کہا جائے کہ جب امام اشافعیؒ کے نزدیک منافع اعیان کے مثل ہیں تو یہ ہونا چاہئے کہ اگر زید نے بکر کو عاریۃ سواری کے لئے ایک گھوڑا دیا حالانکہ امام شافعیؒ سے صراحۃ یہ ثابت ہے کہ عاریت پر لینے والے کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے کہ وہ کسی دوسرے کو عاریت پر دے یا یہ لازم آئے گا کہ امام شافعیؒ کے نزدیک منافع اعیان کے مثل نہیں ہوتے ہیں، اور اگر ایسا ہی ہے تو وصیت کے مسئلہ میں کیوں اختلاف کیا گیا ہے، پس اس کا جواب یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک منافع اعیان کے مثل ہیں اس لئے جب وصیت میں جب تملیک ہوئی تو ان کی تملیک عوض کے ساتھ ہو یا بغیر عوض کے ہر طرح جائز ہے، یہانتک کہ موصی لہ اس مکان کو عاریۃ دے سکتا ہے)۔

بخلاف العاریة لانها اباحة الخ برخلاف عاریت کے کہ امام شافعیؒ کی اصل کے مطابق عاریت پر دینے میں منافع کی تملیک نہیں ہوتی ہے بلکہ صرف مباح کرنا ہوتا ہے (ف۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ عاریت پر لینے والے کے لئے اس چیز سے فائدہ حاصل کرلو، لیکن اس چیز کا اسے مالک نہیں بنایا جاتا ہے، اور اباحت و تملیک میں یہی فرق ہے، اسی لئے اگر کسی نے دوسرے کو کھانے کی دعوت دی یعنی جتنا چاہو اس میں سے کھالو تو اسے صرف یہی حق ہوگا کہ وہ خود اس میں سے جتنا کھا سکتا ہو کھالے، لیکن اسے اس بات کا اختیار نہیں ہوگا کہ وہ کسی دوسرے کو اس میں سے دے دے یا اپنے ساتھ میں کھلادے لیکن اگر کسی نے فقیر کو کھانا دیا تو اس فقیر کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ کسی دوسرے کو دیدے۔

اب حاصل کلام یہ ہے ہوا کہ امام شافعیؒ کے نزدیک ایک قاعدہ یہ ہے کہ چیزوں کے منافع کسی عین شئی کے مثل ہوتے ہیں اور دوسرا قاعدہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک کسی چیز کی وصیت کے ذریعہ اس کے منافع کا دوسرے کو مالک بنادیا جاتا ہے یعنی اسے صرف اس سے نفع حاصل کرنے کا اختیار نہیں دیا جاتا ہے بلکہ اسے پورا اختیار دیدیا جاتا ہے جیسے کہ ہمارے نزدیک ہے، اور عاریت دینا ان کے نزدیک مباح کرنے کے معنی میں ہے، اور ہمارے نزدیک یہ بھی مالک بنادینے کے حکم میں ہے، جبکہ ہماری اصل یہ ہے کہ منافع اعیان کے نہیں ہوتے ہیں، جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ کسی چیز عاریت پر لینے والا شخص خود بھی اس چیز کو دوسرے کے پاس عاریت پر لینے والا مال کو دوسرے شخص کے پاس اجارہ کے طور پر نہیں دے سکتا ہے، اسی سے یہ قاعدہ معلوم ہوا کہ موصی لہ بھی اس مال وصیت کو اجارہ پر نہیں لے سکتا ہے جیسے کہ مستعیر نہیں لے سکتا ہے، اس کی تفصیل اس طرح سے ہوگی۔ لنا ان الوصیة تملیك الخ ہماری دلیل یہ ہے کہ وصیت کے معنی ہیں کسی چیز کو کسی عوض کے بغیر کسی کی ملکیت میں اس کی موت کے بعد دینے کے لئے کہنا، اس بناء پر وہ موصی لہ اس مال کو کسی عوض کے بغیر دوسرے کو مالک نہیں بنا سکتا ہے اور ایسا کرنا عاریت پر قیاس کرنے کی وجہ سے ہے اس طرح سے ہے کہ عاریت پر دینا بھی کسی عوض کے بغیر زندگی کی حالت میں مالک بنانا ہے ہمارے اس قاعدے کے مطابق (کہ اس میں اباحت نہیں ہیں) اور مستعیر کو اجارہ پر دینے کا اختیار نہیں ہے، کیونکہ کرایہ پر

دینا کسی چیز کو مالک بنادینے کے عوض ہوتا ہے، اسی طرح وصیت کا بھی یہی حکم ہے۔
ف۔اس کا خلاصہ بحث یہ ہوا کہ ہم نے مال عین کی وصیت کرنے کو ہبہ کرنے کے مثل پایا ہے، اور کسی چیز کے منافع کو عاریت پر دینے کے مثل پایا ہے، کیونکہ عاریت پر دیتے ہیں آدمی اپنی چیز کے منافع کو اپنی زندگی میں ایک مخصوص وقت کے لئے دوسرے کو مفت میں مالک بنادیتا ہے، کیونکہ ہمارے اصل کے مطابق اس کام کو اباحت نہیں بلکہ تملیک کہا جاتا ہے، اور منافع کی وصیت کرنے میں اپنی زندگی میں اور موت کے بعد کا فرق ہوتا ہے، ورنہ مفت میں مالک بنادینے میں دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، اس بناء پر جیسے عاریت پر لینے والے کو یہ حق نہیں ہوتا ہے کہ وہ کسی اور کو وہ چیز کرایہ پر دے، اسی طرح سے موصی لہ کو بھی یہ اختیار نہیں ہوتا ہے، اور اس سلسلہ میں کتاب الاعارۃ میں اس طرح سے دلیل پیش کی ہے کہ عاریت پر دینے والے نے عاریت پر لینے والے کو وہ چیز عاریۃ دی ہے اس لئے یہ عقد لازمی نہیں ہے اس لئے غیر لازمی بات سے لازمی بات کی اجازت لازم نہیں ہوتی ہے، اور اصل (قاعدہ) یہ ہے کہ ہر چیز اپنے سے کم کو شامل ہوتی ہے اور اپنے سے اوپر کی چیز کو شامل نہیں ہوتی ہے اس لئے عاریت پر کوئی چیز دینے سے اس میں اجارہ کی اجازت نہیں پائی گئی اسی لئے اجارہ جائز نہیں ہوا، اور اس مسئلہ میں موصی لہ کا اجارہ جائز نہ ہونے کے ئے اس طرح استدلال کیا ہے کہ عاریت پر دینا مفت میں کسی عوض کے بغیر ہوتا ہے، جبکہ اجارہ عوض کے ساتھ ہوتا ہے، اس لئے اجارہ نہیں ہو سکتا ہے، اسی طرح سے وصیت بھی چونکہ مفت میں تھی اس لئے موصی لہ اس چیز کو عوض کے ساتھ بھی نہیں دے سکتا ہے، لیکن روایت میں ہے کہ وصیت اور عاریت کے درمیان فرق اسی طرح سے ہے کہ عاریت چونکہ امر لازمی نہیں ہے اس لئے لازمی اجارہ جائز نہیں ہوگا، جبکہ وصیت لازمی ہوتی ہے تو لازمی اجارہ کو جائز ہونا چاہئے اسی طرح سے قیاس بالاکارد ہو گیا، تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ تمام امور میں اصل کا اعتبار ہوتا ہے اور اصل یہی ہے کہ وصیت بھی عاریت کی طرح لازمی نہیں ہوتی ہے، اگرچہ اس وصیت کے موصی کے مرجانے کے بعد وہ لازم ہو جاتی ہے یعنی اس سے رجوع نہیں کیا جا سکتا ہے، اسس پر وصیت لازم ہو گئی)۔

وتحقيقة ان التمليك الخ اس مسئلہ کی تحقیق یہ ہے کہ جو تملیک کسی عوض کے ساتھ ہوتی ہے وہ لازمی ہوتی ہے (جیسے بیع واجارہ وبدلہ کے ساتھ ہبہ وغیرہ) اور جو تملیک عوض کے ساتھ نہ ہو وہ لازمی نہیں ہوتی ہے۔ف۔ جیسے عاریت اور ہبہ وغیرہ اور سب سے اہم قاعدہ یہ ہے **ولا يملك الاقوى الخ** کہ کمزور کے ذریعہ سے اقوی پر اختیار نہیں ہوتا ہے اور کم کے ذریعہ سے اکثر کا اختیار حاصل نہیں ہوتا ہے (ف۔اسی قاعدہ کی بناء پر غیر لازمی وصیت کے ذریعہ سے لازمی اجارہ کا اختیار نہیں ہوگا، کیونکہ وصیت چونکہ لازمی نہیں ہوتی ہے اس لئے اضعف اور کمزور ہے اور اجارہ لازمی ہونے کی وجہ سے اقوی ہوتا ہے)۔

والوصية تبرع الخ اور وصیت بھی ایک تبرع اور احسان کا کام ہے (ف۔ یعنی آدمی پر کسی کے لئے کچھ بھی وصیت کرنا لازمی نہیں ہے، بلکہ اوس ے اختیار سے احسان کرنا ہوتا ہے یعنی چاہے اسے پورا کریا نہ چاہے تو پورا نہ کرے، لہذا لازم نہیں ہے (ف۔ لہذا تبرع غیر لازم ہوتا ہے اسی لئے وصیت غیر لازمی ہوئی، اب اگر کوئی یہ کہے کہ وصیت واجب نہ ہو کر بھی اس کو نافذ کرنا تو واجب ہوتا ہے تو یہ غیر لازمی کسی طرح سے ہوئی تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ وصیت اپنی ذات کے اعتبار سے کسی اختلاف کے بغیر ایک احسان اور تبرع ہے، جو کبھی بھی لازم نہیں ہوتا ہے، کیا ایسی بات نہیں ہے کہ وصیت سے رجوع کرنے کے بھی مسائل اوپر بیان کئے جاچکے ہیں۔ الا ان الرجوع الخ لیکن اتنی بات ہے کہ رجوع کرنا صرف تبرع کے اختیار میں ہوتا ہے اور کسی دوسرے کے اختیار میں نہیں ہوتا ہے (لہذا موجودہ مسئلہ میں اگر خود موصی رجوع کرنا چاہتا تو وہ کر سکتا تھا یعنی اس کا وارث وغیرہ سے کوئی بھی اس سے رجوع نہیں کر سکتا ہے) مگر چونکہ شرع یعنی موصی مرچکا ہے، اس لئے اس سے رجوع کرنے کا احتمال بھی باقی نہیں رہا، اسی لئے ہمیشہ کے لئے رجوع کرنے کی امید ختم ہو گئی (ف۔ یعنی اگر موصی خود زندہ ہوتا تو رجوع ہو سکتا تھا بس یہ بات ثابت ہو گئی کہ ایک خارجی امر سے یعنی موصی کے مرنے سے رجوع کا احتمال ختم ہو گیا جس سے وصیت کا حکم اپنی جگہ پر باقی

رہ گیا۔

اما ھو فی وضعه الخ لیکن وصیت اصل میں اور اصلی وضع میں لازمی نہیں ہے (ف۔ لہذا اس بات سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ وصیت غیر لازمی مفت کی تملیک کو ایسے ولان المنفعة الخ اور ہماری دوسری دلیل یہ ہے کہ ہماری اصل پر کسی چیز کے منافع مال نہیں ہوتے (ف۔ بلکہ اموال علیحدہ چیز ہوتے ہیں اور ان سے خاص شدہ منافع علیحدہ چیز ہوتے ہیں اور یہ بات ایسی ہے جسے ہر شخص سمجھتا ہے، بس جب منافع مال نہیں ہوتے ہیں تو ان منافع کو مال کے عوض مالک بنانا بھی جائز نہیں ہے، وفی تملیکھا بالمال الخ حالانکہ ان منافع کو اجرت کے مال کے بدلہ میں اجرت پر لینے والے کو مالک بنانے میں ان منافع کے اندر مالیت کی صفت پیدا کرنا لازم آتا ہے تاکہ عقد معاوضہ میں برابری ثابت ہو جائے (ف۔ کیونکہ جب موصی لہ نے ان کو مال کے عوض اجارہ دیا تو وہ مقصد معاوضہ (بدلہ والا معاملہ) ہوا، اور ایسے معاملہ میں برابری ہونی چاہئے، یعنی اگر ایک طرف سے مال ہو تو دوسری طرف سے بھی مال ہو کیونکہ معاوضہ کے لغوی معنی ہیں جانبین سے عوض کا مقابلہ اور مبادلہ، اسی لئے مال کے بدلہ مال کا ہونا ضروری ہے، البتہ اگر معاوضہ کا معاملہ نہ ہو تو اس کی ضرورت نہ ہوگی، اور اجارہ تو معاوضہ ہی کا معاملہ ہے، اس بات میں کسی کسی کا اختلاف بھی نہیں ہے، اس بناء پر یہ بات لازم آگئی کہ اگر کبھی مستاجر سے اجرت پر مال لیا تو اس کے بدلہ میں مال دے، حالانکہ اس کے عوض منافع دینا چاہئے تھا، اس لئے یہ بات ضروری ہوئی کہ منافع میں مال ہونے کی صفت پیدا کی جائے، اور ایسی صفت پیدا کرنا ایسے شخص کے لئے ممکن بھی ہے جس کو اس کا اختیار دیا گیا ہو، اس لئے یہاں پر یہ دیکھنا ہوگا کہ موصی کو اس کا اختیار حاصل ہے یا نہیں، تو ہم یہ کہتے ہیں کہ موصی کو اس کا اختیار حاصل نہیں ہے۔

فانما تثبت ھذه الاولایة الخ کیونکہ یہ اختیار یعنی منافع میں مالی صفت پیدا کرنے کا اختیار فقط دو شخصوں کو ہوتا ہے، ایک تو اس شخص کو جو ملکیت کو عین کے تابع کر کے منافع کا مالک ہوا ہو (جیسے کسی مال کا خریدار و وارث اور وہ شخص جس کے لئے مال عین کی وصیت کی گئی ہو یعنی کسی مال کا موصی لہ اور وہ فقیر جس نے صدقہ کے مال پر قبضہ پالیا ہو وغیرہ ذلک) یا اختیار اس شخص کو ملتا ہے جس نے کسی منافع والی چیز کا عقد معاوضہ کے ذریعہ منافع کی ملکیت حاصل کی ہو۔ (ف۔ جیسے مستاجر وغیرہ۔ الحاصل انہیں دو قسم کے مالکوں میں سے ہر ایک کو یہ اختیار حاصل ہوتا ہے کہ منافع کو مالی صفت بنادے یعنی مال کے معاوضہ میں اپنی چیز کے منافع کا مقابلہ کرے)۔

حتی یکون مملکا لھا الخ تاکہ یہ شخص منافع کو اسی صفت کے ساتھ غیر کی ملکیت میں دینے والا جس صفت پر اس نے ملکیت حاصل کی ہے (ف۔ کیونکہ اس نے خود عین رقبہ کے ضمن میں یا مال کے بدلہ منافع کی ملکیت پائی ہے تو خود بھی مال کے عوض دوسرے کی ملکیت میں دے سکتا ہے۔ اما اذا تملکھا مقصودة الخ اب اگر یہ صورت ہو کہ یہ شخص منافع ہی کو اپنا خاص مقصود بنا کر (یعنی دوسرے کے ضمن میں نہیں) اور وہ بھی مفت میں حاصل کیا ہو (جیسے کہ کسی نے کسی چیز کے منافع حاصل کرنے کے لئے کسی کو وصیت کی ہو) اور وہی شخص یہ چاہتا ہو کہ دوسرے شخص کو یہ چیز اس کا کچھ عوض لے کر دیدے، یعنی اس کے منافع کو اجارہ پر دے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ جس ذریعہ سے ملکیت حاصل کی اس سے زائد چیز کا مالک بنائے حالانکہ یہ بات جائز نہیں ہے۔ ف۔ یہ بحث اس جگہ بہت ہی باریک ہے اس لئے یہ ممکن ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے مسئلہ کو کسی دوسرے طریقہ سے سمجھانے کی کوشش کی جائے، یعنی مسئلہ تو یہ ہے کہ زید نے بکر کو اپنے غلام یا مکان سے خدمت لینے یا رہائش کے لئے چار برس تک فائدہ حاصل کرنے کے لئے وصیت کی تو امام شافعیؒ کے نزدیک اس وقت بکر کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ اگر چاہے تو اس مکان یا غلام کو کرایہ پر دے کر اس سے مالی فائدہ حاصل کرا اور خدمت یا رہائش کا خود فائدہ حاصل نہ کرے۔

اگر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ جائز نہ ہوگا، اگرچہ اپنے مال کو کرایہ پر دینا جائز ہوتا ہے، اس کی دلیل یہ ہوگی کہ زید کے مر جانے کے بعد وہ وصیت بکر کے حق میں لازم ہوگئی مگر اس صورت میں کہ بکر نے اسی وقت وصیت قبول کرلی ہو، لیکن اوپر

میں یہ بات بتادی گئی ہے کہ یہ غلام یا فی نفسہ زید کے وارثوں کی ملکیت ہے، اور بکر کے لئے زید کی طرف سے صرف نفع حاصل کرنے کا حق اس وجہ سے حاصل ہے کہ میت کا حق بھی اس کی تہائی سے متعلق ہے، لیکن جب اس میت نے بکر کو اصل غلام یا اصل مکان دینے کی وصیت نہ کی تو یہ چیز وارثوں ہی کی ملکیت رہ گئی، اس طرح اس کی صورت یہ ہوئی کہ بکر کو ایک ایسی چیز میں ایک معدوم سا حق حاصل ہے جو زید کے وارثوں کی ملکیت ہے، لیکن وہ معدوم چیز تھوڑی تھوڑی کر کے موجود ہو سکتی ہے اس طرح سے کہ بکر اس چیز سے نہ حاصل کر تا رہے، اور اجارہ کا جائز ہونا اسی وجہ سے بالکل خلاف قیاس ہے، لیکن ہمیں اس کا جائز ہو جانا شریعت سے معلوم ہو گیا، لیکن وہ ایسی صورت ہے رقبہ کی ملکیت کے ساتھ ہے جیسے اپنی مملوکہ چیز کسی کو اجارہ کے طور پر دی یا حاصل ہونے والے منافع معاوضہ کے طور پر ہیں یعنی کسی سے ایک مکان اجارہ پر لے کر دوسرے کو اجارہ کے طور پر دیدیا، اور یہ صورت یہاں ثابت نہیں ہو رہی ہے، اس لئے یہ صورت ناجائز ہونے کی ہوئی، جبتک کہ کسی نص سے اس کا جائز ہونا معلوم نہ ہو جائے اس طرح سے یہ ورثاء اس موصی کی ملکیت سے آہستہ آہستہ یہ حقوق حاصل کر لیں اس کے بعد اس چیز پر پورے قابض ہو جائیں تب وہ اجارہ دینے کے قابل ہوں، بخلاف اجارہ پر لی ہوئی چیز کے اس کے بارے نص سے نفع حاصل کرنا ثابت ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ اگر کسی کوئی عین شئی جو کسی کی مملوکہ ہو اجارہ پر لی یا اسے اجارہ پر لے کر دوسرے کو اجارہ پر دی تو وہ جس چیز کی عین ملکیت ہے اس کی طرف سے انتفاع کی اجازت پائی گئی، اور جس کے لئے وصیت کی گئی ہے اس کو اجارہ پر دینا اس لئے جائز نہیں ہے کہ غلام یا مکان تو وارثوں کی ملکیت ہے اس لئے مالک عین کی طرف سے اجارہ نہ ہوا، اور یہ نص کے خلاف ہوا اس لئے اصل قیاس پر ممنوع رہا، جبتک کہ کوئی نص سے ثابت نہ کر دے اور حقیقت یہ ہے کہ اس کام کے لئے کوئی نص نہیں ہے، لہذا یہ اجارہ باطل ہو گیا۔

اب بندہ مترجم کو اس موقع میں یہی دلیل اور اس کی تفصیل معلوم ہوئی اور میرے خیال میں دوسری قیاسی تشویش میں ڈالنے والی تقریروں سے میری یہی تقریر صحیح اور مناسب ہے۔ واللہ تعالیٰ أعلم۔ م۔)

مسئلہ

کوفہ میں رہنے والے زید نے بکر کی خدمت کے لئے اپنا غلام دینے کی وصیت کی اور بکر بھی اسی شہر میں رہتا ہے تو کیا وہ اسے سفر میں اپنے ساتھ لے جا سکتا ہے، اور اگر بکر دوسرے شہر میں رہتا تو کیا اس غلام کو وہ وہاں لے جا سکتا ہے، کہ اس کا جواب اگلی عبارت میں دی جارہی ہے۔

توضیح:- اگر موصی کے مرجانے کے بعد موصی لہ بھی مرجائے اگر موصی کی زندگی ہی میں موصی لہ مرجائے تو اس کی وصیت کا حق دار کون ہو گا، اگر کسی نے اپنے غلام کی آمدنی یا اپنے مکان کے کرایہ کی زید کے لئے وصیت کی پھر زید نے خود اس غلام سے خدمت کی یا اس مکان میں رہائش اختیار کی، وصیت اور عاریت کے درمیان فرق، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام دلائل مفصلہ

وليس للموصى له ان يخرج العبد من الكوفة الا ان يكون الموصى له واهله في غير الكوفة فيخرجه الى اهله للخدمة هنالك اذا كان يخرج من الثلث لان الوصية انما تنفذ على ما يعرف من مقصود الموصي فاذا كانوا في مصره فمقصوده ان يمكنه من خدمة فيه بدون ان يلزمه مشقة السفر و اذا كانو في غيره فمقصوده ان

يحمل العبد الى اهله ليخدمهم ولو اوصى بغلة عبده او بغلة داره يجوز ايضا لانه بدل المنفعة فاخذحكم المنفعة في جواز الوصية به كيف انه عين حقيقة لانه دراهم اودنا نير فكان بالجواز اولى ولو لم يكن له مال غيره كان له ثلث غلة تلك السنة لانه عين مال يحتمل القسمة بالاجزاء فلو اراد الموصى له قسمة الدار بينه و بين الورثة ليكون هو الذى يستغل ثلثها لم يكن له ذلك الا فى رواية عن ابى يوسف فانه يقول الموصى له شريك الوارث وللشريك ذلك فكذا لك للموصى له الا انا نقول المطالبة بالقسمة تبتنى على ثبوت الحق للموصى له فيما يلاقيه القسمة اذ هو المطالب ولا حق له في عين الدار وانما حقه فى الغلة فلا يملك المطالبة بقسمه الدار.

ترجمہ اگر وصی اور موصی لہ ایک ہی شہر میں رہتے ہوں اور وصی نے اپنا غلام موصی لہ کی خدمت کرتے رہنے کی وصیت کی تو اس صورت اس موصی لہ کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ اس غلام کو اپنے ساتھ سفر میں دوسرے شہر میں لے جائے مگر اس صورت میں ساتھ لے جانا بھی جائز ہوگا کہ وہ موصی لہ اور اس کے اہل و عیال یعنی متعلقین سب دوسرے شہر میں رہتے ہوں (یعنی وصی کو اپنی زندگی میں وصیت کی حالت میں یہ بات معلوم ہو) تب وہ موصی لہ اس غلام کو ساتھ لے جاسکتا ہے تاکہ وہ غلام وہیں جاکر اس کی خدمت کرے مگر یہ بات اس شرط کے ساتھ جائز ہوگی کہ وہ غلام اس موصی کے تہائی مال سے ہو، کیونکہ موصی کا وصیت سے جو مقصد سمجھ میں آتا ہو وصیت اسی پر نافذ کی جاتی ہے، اس لئے جب موصی لہ اسی شہر میں موجود ہو تو موصی کا موجودہ صورت میں مقصد یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ اسی شہر میں رہ کر اس سے خدمت لینے کی اجازت دے رہا ہے، نہ یہ کہ وہ جہاں چاہے اس غلام کو ساتھ لیتا پھرے اور سفر کی تکلیف اس پر لازم کرے، البتہ اگر اس موصی لہ کے اہل و عیال دوسرے شہر میں رہتے ہوں تو اس وقت اس موصی کا مقصود یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس شخص کو اس بات کی اجازت دیتا ہے کہ وہ اس غلام کو اپنے ساتھ اپنے گھر والوں میں لے جائے کہ وہ ان لوگوں کی خدمت کرے (ف۔ اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اس غلام کو دوسرے شہر میں لے جانے کی تو اجازت ہوگی مگر وہاں سے پھر سفر میں لے جانے کی اجازت نہ ہوگی، اور اگر موصی نے کسی خاص بات کی اپنی وصیت میں تصریح کردی ہو تو اسی تصریح کے مطابق عمل کرنا ہوگا، کیونکہ اس تصریح کے رہتے ہوئے اپنی سمجھ کا کچھ بھی اعتبار نہیں ہوگا، پھر یہ بات اس صورت میں ہوگی جبکہ پورا غلام تہائی مال کے اندر یا برابر ہو، اور اگر ترکہ میں صرف یہی غلام ہو تو جس طرح اس غلام کی ذات وارثوں کی ملکیت ہوگی اس طرح اس غلام کی دو تہائی خدمت میں بھی ان وارثوں کی ملکیت ہوگی، اسی وجہ سے وہ موصی لہ اس غلام کو دوسرے شخص میں کسی طرح بھی نہیں لے جاسکے گا، البتہ وہ ورثہ خود اس کو لے جانے کی اجازت دیدیں تب لے جاسکے گا کیونکہ ان کو اپنے حق میں پورا اختیار ہے۔م۔

ولو اوصى بغلة عبده الخ اور اگر کسی نے اپنے غلام کی کمائی یا اپنے مکان کے کرایہ کی کسی شخص کے لئے وصیت کی تو یہ بھی جائز ہوا، کیونکہ وہ مال جو ملا ہے وہ اس غلام کی خدمت یا اس کے نفع کا عوض ہے اس لئے اس کو بھی نفع کا حکم ملا ہے، یعنی اس کی بھی وصیت جائز ہوگی، اور یہ بات جائز کیوں نہ ہو جبکہ وہ عوض تو حقیقت میں مال عین ہے (اور منافع ضرورۃ عین کے حکم میں ہی رکھے جاتے ہیں یعنی منافع کا حکم بھی عین ہی کے حکم جیسا ہوتا ہے) کیونکہ خدمت کا عوض یا درہم ہوگا یا دینار ہوگا تو ان کی وصیت بدرجہ اولی جائز ہوگی، اور اگر موصی کا اس غلام اور مکان کے سوا دوسرا کوئی مال نہ ہو تو اس موصی لہ کو اس مال کا تہائی حصہ ملے گا، یعنی غلام جو کچھ کما کر لائے یا اس مکان سے جو کچھ کرایہ ملے اگر سالانہ کے حساب سے ہو تو اس کی تہائی یعنی چار ماہ کا کرایہ ملے گا کیونکہ یہ مال ایسا ہے جو ٹکڑے ٹکڑے کرکے بٹوارے کے قابل ہے۔ (ف۔ اور ایسے تمام مالوں میں ایسا ہی حکم ہوتا ہے یعنی جو کچھ ملے اس کا تہائی حصہ دیدیا جائے، اس صورت میں کہ اس میت کے کل مال سے وہ تہائی نہ نکلتی ہو۔ع۔)

فلو اراد الموصى الخ اور اگر اس موصی لہ یعنی جس کے لئے مکان کا کرایہ دینے کی وصیت کی گئی ہو اس بات کی حاکم کے

پاس درخواست کی کہ یہ مکان اس کے اور اس کے وارثوں کے درمیان بانٹ دیا جائے (جبکہ ترکہ میں صرف یہی ایک مکان ہو) تاکہ یہ موصی لہ اپنے حصہ کے تہائی مکان کو خود ہی کرایہ پر دے اس خیال سے کہ شاید کچھ زیادہ کرایہ وصول کر سکے، تو اس کو ایسے مطالبہ کا حق نہیں ہوگا، یعنی اس کا مطالبہ باطل ہوگا، اور یہی بات تمام روایتوں میں مذکور ہے، سوائے اس ایک روایت کے جو کہ امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ مطالبہ قابل قبول ہوگا، چنانچہ امام ابو یوسفؒ اس روایت میں فرماتے ہیں کہ اس صورت میں موصی لہ وارثوں کا شریک ہوگا، اور ہر شریک کو ایسے مطالبہ یعنی بٹوارہ کا حق ہوتا ہے اس لئے یہاں پر موصی لہ کو بھی حق ہوگا، لیکن اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ بٹوارہ کا مطالبہ اس بناء پر ہوتا ہے کہ جس چیز کا بٹوارہ ہوگا اس میں موصی لہ کا بھی حق ثابت ہوتا ہے، کیونکہ یہی حق مطلوب ہوتا ہے، حالانکہ موصی لہ کو اس مکان کی چوحدی میں جس کا ذکر ہوا ہے کچھ بھی حق نہیں ہے، اور اس کا حق تو صرف اس مکان کے کرایہ میں ہے، لہٰذا اس مکان کے بٹوارہ کرنے کا اسے کچھ بھی حق نہیں ہو سکتا ہے۔

توضیح:- اگر وصی اور موصی لہ دونوں ایک ہی شہر میں رہتے ہیں، اور وصی نے اپنا غلام موصی لہ کی خدمت کرتے رہنے کی وصیت کی تو کیا وہ موصی لہ اس غلام کو جہاں چاہئے اپنے ساتھ لے جا سکتا ہے، اور اگر کسی نے اپنے غلام کی کمائی یا مکان کے کرایہ کی کسی کے لئے وصیت کی تو اس کا کیا حکم ہوگا اس صورت میں جبکہ ترکہ میں اس کے علاوہ کچھ نہ ہو اسی طرح اگر کچھ مال اور بھی زائد ہو، اگر یہ وصی اپنے حصہ مکان کی تقسیم کے لئے حاکم کے پاس درخواست دے اقوال ائمہ کرام، حکم دلائل مفصلہ

ولو اوصى له بخدمة عبده ولأخر برقبته وهو يخرج من الثلث فالرقبة لصاحب الرقبة والخدمة عليها لصاحب الخدمة لانه اوجب لكل واحد منهما شيئاً معلوماً عطفاً منه لاحدهما على الاخر فتعتبر هذه الحالة بحالة الانفراد ثم لما صحت الوصية لصاحب الخدمة فلو لم يوص في الرقبة بشئى لصارت الرقبة ميراثا للورثة مع كون الخدمة للموصى له فكذا اذا اوصى بالرقبة لانسان اخراذ الوصية اخت الميراث من حيث ان الملك يثبت فيهما بعد الموت.

ترجمہ:- اگر زید نے ایک ہی جملہ میں یا ایک ساتھ اپنے غلام کی خدمت کی وصیت بکر کے لئے اور اسی غلام کی جان کی وصیت خالد کے لئے کی، اور وہ غلام اس زید کے تہائی ترکہ کے اندر ہی پایا گیا (یعنی اس میں کسی وارث کا کوئی حق ثابت نہ ہوگا) تو اس غلام کی جان یا ذات خالد کے لئے ہوگی جس کے لئے رقبہ کی وصیت کی گئی اور اس کی گردن پر اس موصی لہ کے لئے حق خدمت ہے، یعنی بکر کے لئے خدمت ہے، کیونکہ موصی نے بکر اور خالد دونوں میں سے ہر ایک کے لئے معین چیز کی وصیت کی ہے کیونکہ دو جملوں کو اس موصی نے ہر عطف واؤ سے عطف کیا ہے، جس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ ان دونوں میں سے ایک کے لئے معطوف علیہ اور دوسرے کے لئے معطوف ہے، جسکا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک چیز دوسرے کے مخالف ہے، ورنہ حرف عطف لانا بے فائدہ ہوگا، اس کا مطلب یہ ہوگا کہ دو چیزوں میں ایک ایک چیز ایک ایک شخص کے لئے ہوگی۔ف۔

اگر ذات غلام کی وصیت خالد کے لئے ہو تو وہ اسی کا حق دار ہوگا، اور صرف خدمت کی وصیت بکر کے لئے ہو تو اس کے لئے صرف خدمت لینے کا حق ہوگا، اسی طرح حرف عطف کے ذریعہ دونوں کو بیان کرنے میں بھی ایسا ہی ہوگا، اس کے برخلاف اگر موصی نے اس طرح کہا کہ میں نے اس غلام کی ذات اور اس کی خدمت کی وصیت بکر اور خالد کے لئے کی تو اس صورت میں دونوں اشخاص کی دونوں باتوں میں شرکت ہوگی، اور اگر یہ غلام اس موصی کے تہائی ترکہ میں سے نہ نکلتا ہو تو وارثوں کا حق ہر ایک

چیز میں سے حصہ رقبہ کے برابر مستثنیٰ ہوگا، اسی لئے یہ بات کہی ہے کہ یہ غلام تہائی حصہ کے اندر ہو تو ہر ایک کے لئے اپنی اپنی وصیت ہوگی۔

ثم لم صحت الوصية لصاحب الوصية الخ پھر جب یہ وصیت اس طرح سے صحیح ہوگی کہ خدمت کی وصیت اس طرح سے صحیح ہوگئی کہ خدمت کی وصیت بکر کے لئے صحیح ہے تو یہ بات سمجھ لینی چاہئے کہ اگر موصی غلام کی ذات کے بارے میں کچھ وصیت نہ کرتا تو اس کی ذات وارثوں کے لئے میراث ہو جاتی، حالانکہ اس کی خدمت کا حق دار بکر ہوتا، اسی طرح جب اس نے دوسرے آدمی مثلاً خالد کے لئے اس کی ذات کی وصیت کی تو غلام کی ذات اس موصی لہ خالد کی ملکیت ہو جائے گی، بشرطیکہ وہ تہائی کے اندر ہی ہو) یعنی اس کی ذات جیسے وصیت نہ ہونے میں میراث ہو جاتی ویسی ہی وصیت ہونے کی صورت میں خالد کی ملکیت ہوگئی، اس لئے کہ وصیت بھی اس طرح سے اس کی بہن (اس کے حکم میں برابر) ہے کہ وصیت اور میراث دونوں میں موصی کے مرجانے کے بعد وہ چیز وارث اور موصی لہ کی ملکیت ہو جاتی ہے۔ (ف۔ پس یہ بات کچھ تعجب خیز نہیں ہے کہ ایک کے لئے خدمت ثابت ہو اور دوسرے کے لئے اس کی ذات کی ملکیت ثابت ہو)

توضیح:۔ اگر کسی نے ایک ساتھ اپنے غلام کی خصوصیت بکر کے لئے اور اسی غلام کی ذات کی وصیت خالد کے لئے کی، اور وہ غلام تہائی ترکہ میں سے پایا گیا، اور اگر موصی نے اس طرح کہا کہ میں نے اس غلام کی ذات اور اس کی خدمت کی وصیت بکر اور خالد کے لئے کی، اور اگر اس صورت میں وہ غلام موصی کے تہائی مال میں سے نہ نکلتا ہو، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

ولها نظائر وهو ما اذا اوصى بامة لرجل وبما في بطنها لاخر و هي تخرج من الثلث أو صى لرجل بخاتم والاخر بفصه او قال هذه القوصرة لفلان و ما فيها من اللتم لفلان كان كما اوصى ولا شئ لصاحب الظرف المظروف و في هذه المسائل كلها اما اذا فصل احد الايجابين عن الاخر فيها فكذلك الجواب عند ابي يوسف وعلى قول محمد الامة للموصى له بها والولد بينهما نصفان وكذلك في اخواتها لا بي يوسف ان بايجابة في الكلام الثاني تبين ان مراده من الكلام الاول ايجاب الامة للموصى له بهادون الولد وهذا البيان منه صحيح وان كان مفصولا لان الوصية لا تلزم شيئا في حال حيوة الموصي فكان البيان المفصول فيه والموصول سواء كما في وصية الرقبة والخدمة و لمحمدؒ ان اسم الخاتم يتناول الحلقة والفص وكذلك اسم الجارية يتناولها و ما في بطنها واسم القوصرة كذلك ومن اصلنا ان العام الذى موجبه ثبوت الحكم على سبيل الاحاطة بمنزلةالخاص فقد اجتمع في الفص وصيتان و كل منهما وصية بايجاب على حدة فيجعل الفص بينهما نصفين ولا يكون ايجاب الوصية فيه للثاني رجوعاً عن الاول كما اذا اوصى للثاني بالخاتم بخلاف الخدمة مع الرقبة لان اسم الرقبة لا يتناول الخدمة وانما يستخدمه الموصى له بحكم ان المنفعة حصلت على ملكه فاذا اوجب الخدمة لغيره لا يبقى للموصى له فيه حق بخلاف ما اذا كان الكلام موصولاً لان ذلك دليل التخصيص والاستثناء فتبين انه اوجب لصاحب الخاتم الحلقة خاصة دون الفص .

ترجمہ:۔ اور مذکورہ مسئلہ کی نظیر میں دوسرے اور بھی کئی مسائل ہیں، ایک یہ کہ کسی نے اپنی باندی کی وصیت مثلاً زید کے لئے کی، اور اسی باندی کے پیٹ میں جو کچھ بچہ ہے اس کی بکر کے لئے وصیت کی، دوسرے لفظوں میں یہ کہ باندی اور اس کا پیٹ

ایک ظرف اور برتن اور بچہ اس میں مظروف ہے، تو زید کے لئے ظرف کی اور بکر کے لئے مظروف کی وصیت کی ہے) اور وہ باندی اس تہائی مال کے اندر ہے (جس کی بناء پر وارثوں کا اس میں حق نہیں ہے) اور دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے زید کے لئے اپنی انگوٹھی کی اور بکر کے لئے اس انگوٹھی کے نگینہ کی وصیت کی، اور تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ زید کے لئے زنبیل (تھیلا یا ٹوکرے) کی وصیت کی اور بکر کے لئے ان چھوہاروں کی وصیت کی جو اس ٹوکرے میں موجود ہیں تو ان جیسے اور دوسرے مسائل میں بھی موصی کی وصیت کے مطابق عمل کیا جائے گا یعنی زید کے لئے مظروف میں سے کسی حصہ پر بھی کوئی حق نہ ہوگا۔

(ف۔ اگر یہ کہا جائے کہ جس صورت میں زید نامی ایک شخص کے لئے اپنے غلام کی وصیت کی اور اسی غلام کی خدمت بکر نامی شخص کے لئے ہمیشہ کی وصیت کی ہو تو زید اس غلام کی فروخت وغیرہ کا کچھ بھی حق دار نہ ہوگا تو اس کو اس غلام سے کیا فائدہ ہوگا، تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ جیسے مورث کے مال میں ہمیشہ کے لئے اس کے وارثوں کو فائدہ ہوتا ہے وہی فائدہ ان صورتوں میں بھی زید کو ہوگا، اس بناء پر اگر خدمت لینے کا مستحق یعنی بکر مر گیا تو اب وہی زید اس خالص غلام کے مکمل حصہ کا مستحق ہو جائے گا، پھر کم از کم اتنا فائدہ تو بالضرور حاصل ہوگا کہ آخر وہ بکر جو خدمت کا حق دار ہے کبھی تو مرے گا خواہ زید پہلے ہی مر جائے اسی وقت وہ غلام زید کے صرف وارثوں کی ملکیت میں آجائے گا یعنی وہی اس غلام کے پورے مالک بن جائیں گے، اس کے برخلاف حق خدمت تو بکر سے منتقل ہو کر اس کے مرنے کے بعد اس کے وارثوں کو نہیں پہنچے گا۔ م۔ پھر یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ موصی نے ایک ہی جملہ میں دو شخصوں کے لئے وصیت کی اور اس کی خدمت بکر کے لئے وصیت کی، اس طرح سے ایک ہی جملہ میں دونوں کے لئے بات ختم کر دی)۔

اما اذا فصل احد الا یجابین الخ اور اگر ان مذکورہ مسائل میں دونوں باتوں میں سے ایک کو دوسرے سے علیحدہ کر لیا تب امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہی حکم ہوگا۔ ف۔ یعنی موصی نے جس تفصیل کے ساتھ جس کے لئے جو وصیت کی وہی اس کے لئے ہوگی، مثلاً ایک شخص کے لئے اپنی باندی کی وصیت کی اور دوسرے شخص کے لئے اس کے بچہ کی تو ان میں سے ہر ایک شخص اس چیز کا مالک ہوگا جو اس کے لئے وصیت کی گئی ہو۔ وعلی قول محمدؒ الخ اور امام محمدؒ کے قول کے مطابق جس موصی لہ کے لئے باندی کی وصیت کی گئی ہو اس کو تو وہ باندی مل جائے گی لیکن اس کے پیٹ کا بچہ دونوں کی ملکیت ہوگا، یعنی وہ دونوں حضرات اس کے بچہ کے آدھے آدھے مالک ہوں گے، اور اسی کے جیسے دوسرے تمام مسائل میں بھی یہی حکم نافذ ہوگا۔ (ف۔ یعنی انگوٹھی تو اسی شخص کی ہوگی جس کے لئے اس کی وصیت کی گئی ہو مگر اس کا نگینہ دونوں کے درمیان مشترک ہوگا، اسی طرح ٹوکری موصی لہ کے لئے ہوگی اور اس کی کھجوریں دونوں کے درمیان مشترک ہوں گی۔

الحاصل دونوں موصی لہ میں سے جس کے لئے ظرف کی وصیت کی گئی ہو وہ اسی ظرف کو بلا شرکت غیر پائے گا، لیکن مظروف کے لئے جس کو وصیت کی گئی تو اس مظروف میں وہ شخص اور ظرف والا دونوں ہی شریک دار ہوں گے، اس بات کو مثال سے اس طرح سمجھایا جاتا ہے کہ ایک شخص نے زید کے لئے اپنی باندی کی وصیت کی پھر کسی موقع سے کہا کہ اس کے بچہ کی وصیت بکر کے لئے ہے۔

لابی یوسفؒ ان بایجابه فی الکلام الثانی الخ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے کلام میں بچہ کے متعلق جو کچھ کہا گیا ہے اس کی وجہ سے پہلے کلام کی مراد یہ تھی کہ صرف باندی یعنی بچہ کے بغیر زید کے لئے ہے (ف۔ یعنی زید کے لئے باندی کی وصیت کرنے سے غرض یہ تھی کہ اس نے باندی کی بچہ کے بغیر زید کے لئے وصیت کی ہے، اس مسئلہ کی مزید وضاحت اس طرح سے ہوگی کہ زید کے لئے باندی کی وصیت کرنے میں ایک اجمال حل طلب باقی رہتا ہے وہ اس طرح سے کہ اس جملہ میں دو باتوں کا احتمال رہتا ہے اول یہ کہ باندی اپنے بچہ کے ساتھ زید کے لئے وصیت ہے اور دوم یہ ہے کہ زید کے لئے صرف باندی کی یعنی بچہ کے بغیر وصیت کی ہے۔ یہ اس لئے کہنا پڑا کہ بچہ اب تک اس کے تابع ہے، پس جبکہ اس موصی نے اپنے

دوسرے کلام نے اس بات کی تصریح کردی کہ بچہ تو بکر کا ہے، اس طرح دوسرا کلام پہلے کلام کا بیان ہو گیا، یعنی پہلا کلام جو مجمل تھا اب واضح ہو گیا ہے کہ پہلے کلام سے صرف باندی مراد ہے، اور اگر اب یہ اعتراض ہو کہ تمہارے اصول الفقہ میں یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ مجمل کے ساتھ ملا ہوا بیان درست ہوتا ہے ورنہ جدا کر کے بیان کرنے میں صحیح نہیں ہوتا ہے، بلکہ پہلے مجمل کا حکم ثابت ہو جاتا ہے، پھر علیحدہ کلام سے اس میں تفسیر کرنا بیان کی غرض سے نہیں ہوتا ہے بلکہ اس سے حکم کا رجوع کرنا یا حکم کو منسوخ کرنا لازم آتا ہے، بشرطیکہ ممکن بھی ہو تو یہ بیان صحیح نہ ہوگا، تو اس اعتراض کا جواب اس طرح دیا کہ وھذا البیان منه صحیح الخ اور موصی کی طرف سے یہ بیان (یعنی دوسرا جملہ کہنا) صحیح ہے اگرچہ اس موصی نے پہلے مجمل کلام سے اسے جدا کر کے بیان کیا ہے، اس وجہ سے کہ موصی کی زندگی میں وصیت کا کوئی اثر نہیں ہوتا ہے یعنی کچھ لازم نہیں آتا ہے، ایسی صورت میں جملہ بیانیہ خواہ جدا ہو یا ملا ہوا ہو دونوں برابر ہیں، اسی لئے غلام کی ذات اور اس کی خدمت کے بارے میں بالاتفاق صحیح ہے۔

(ف۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ بیان کو مستقل طور سے بعد میں لانا اس لئے باطل تھا کہ مجمل حکم پہلے ہی ثابت ہو چکا ہے، اور اب اس کا نہ نسخ ہوگا اور نہ اس کا بیان لانا ہوگا، ادھر وصیت کا حال یہ ہے کہ وصیت خواہ جیسی بھی ہو یعنی مجمل ہو یا مبین یعنی واضح ہو اس موصی کی زندگی تک بے اثر ہوتی ہے، اس لئے مجمل حکم نافذ نہ ہو سکا، اور اس موصی کی موت کے بعد ہی وہ نافذ ہوا تو مجمل ہو یا مفصل سب برابر ہو گیا، یعنی موصول ہو گئے اس کی نظیر یہ ہوگی کہ غلام کے رقبہ کی وصیت زید کے لئے کی پھر اس سے حکم علیحدہ کر کے اس غلام کی خدمت کی وصیت بکر کے لئے کر دی تو دونوں باتیں ہی صحیح ہو گئیں، اور دونوں موصی لہ اپنے اپنے نام کی وصیت کے مستحق ہو گئے، یہی حکم اسی طریقہ سے باندی اور اس کے بچہ کے بارے میں ہوگا۔

اور اگر بالفرض مجمل کا حکم ثابت ہو جائے تو زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ اس موصی نے اپنے گذشتہ بیان سے بچہ کے بارہ میں رجوع کر لیا ہے، اور اس طرح سے رجوع کر لینا بالاتفاق جائز ہے۔ و لمحمد ان اسم الخاتم الخ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ انگوٹھی حلقہ اور س کے نگینہ دونوں کے مجموعہ کا نام ہے، اسی طرح سے لفظ باندی اس کی ذات اور اس کے پیٹ کے بچہ دونوں کو شامل ہے، اور قوصرہ یعنی ٹوکری اور خرما دونوں کے مجموعہ کا نام ہے۔ (ف۔ تو ان میں سے کوئی لفظ بھی مجمل نہیں ہے بلکہ عام ہے۔

ومن اصلنا ان العام الخ اور ہمارے اصول میں یہ بات طے شدہ ہے کہ ایسا عام لفظ جس کا تقاضا یہ ہوا کہ اس کا حکم احاطہ کے طور پر ثابت ہو تو وہ عام بھی خاص کے حکم میں ہوتا ہے۔ (ف۔ تو اس قاعدہ کی بناء پر باندی وغیرہ جیسا لفظ احاطہ کے طور پر ظرف ومظروف سب کو شامل ہوا، لہٰذا جس شخص کے لئے موصی نے پہلے وصیت کی اس کے لئے اس نے بچہ کے ساتھ باندی کی وصیت کی، مگر بعد میں دوسرے شخص کے لئے اسی بچہ کی دوبارہ وصیت کر دی ہے، جیسے کہ انگوٹھی کی صورت میں پہلے شخص کے لئے فقط انگوٹھی سے وصیت کی جس میں اس کا حلقہ اور نگینہ دونوں شامل ہیں اور بعد میں دوسرے شخص کے لئے نگینہ کی وصیت کر دی) فقد اجتمع فی الفص الخ اس طرح سے نگینہ کے بارہ میں دو وصیتیں جمع ہو گئیں یعنی زید کے لئے بھی وصیت کی اور بکر کے لئے بھی وصیت کی اور دونوں میں سے ہر ایک کے لئے مستقل طور سے وصیت ہو گئی ہے۔ ف۔ یعنی ہر ایک وصیت سے نگینہ کا مستقل حکم کیا گیا ہے، تو اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ نگینہ کے بارہ میں زید کی وصیت سے رجوع کر لیا ہو، اور دوسری یہ کہ زید کے لئے بھی وصیت باقی رہے اور اسی میں بکر کو بھی شریک کر دیا جائے لیکن ان دونوں صورتوں میں سے چونکہ دوسری صورت ادنیٰ ہے لہٰذا یہی متعین ہوگی۔

فیجعل الفص بینهما الخ لہٰذا نگینہ زید و بکر دونوں کا نصفاً نصف ہوگا، اور نگینہ میں دوسرے موصی لہ یعنی بکر کے لئے وصیت کرنے سے پہلے سے رجوع کرنا نہیں ہوگا (ف۔ کیونکہ وہ تصحیح کے لئے ضروری نہیں ہے اس لئے اس کی طرف جانا جائز نہیں ہوگا جیسا کہ اصول فقہ میں بیان کیا جا چکا ہے) کما اذا اوصی الخ جیسے کہ اگر دوسرے شخص کے لئے انگوٹھی کی وصیت

کرتا تو بھی یہی حکم ہوتا۔ (ف۔ کہ اس سے زید کی وصیت سے رجوع نہیں سمجھا جاتا بلکہ زید و بکر دونوں ہی انگوٹھی کے حق دار ہونے میں برابر کے شریک ہوتے ہیں، اور اس مسئلہ میں کچھ اختلاف بھی نہیں ہے، پس جیسے کہ زید کے بعد پوری انگوٹھی میں بکر کی وصیت سے رجوع نہیں ہوتا ہے بلکہ شریک کرنا ہی ثابت ہوتا ہے اسی طرح نگینہ میں بھی دونوں کی شرکت ہو جائے گی، اسی طرح سے باندی کے بچہ اور ٹوکری کے خرما میں بھی دونوں کی شرکت ہو جائے گی یہ تفصیل ایسی چیزوں میں سے جو عرف یا لغت کی حقیقت سے عام ہوں اور شموں کے طور پر چیزوں کا احاطہ کریں، جیسے انگوٹھی و باندی و خرماں کی ٹوکری ہے۔

بخلاف الخدمة برخلاف غلام کی ذات اور اس کی خدمت کے لئے ہے (ف۔ یعنی جس کو امام ابو یوسفؒ کے استدلال میں پیش کیا گیا ہے، کہ جب زید کے لئے غلام کی وصیت کی پھر بکر کے لئے اس غلام کی خدمت کی وصیت کی تو ہر ایک کے لئے وہی ہوگا جس کی اس کے لئے وصیت کی گئی ہو، اور اس میں شرمت کا حکم نہیں ہوگا، تو اس کا جواب یہ دیا ہے کہ باندی اور اس کی طرح کے دوسرے مسائل سے یہ حکم برخلاف ہے۔

لان اسم الرقبة الخ کیونکہ لفظ رقبہ اس کی خدمت شامل نہیں ہے۔ (ف۔ اسی لئے جس شخص کے لئے غلام کے رقبہ کی وصیت کی گئی وہ اس رقبہ کے ساتھ خدمت لینے کا مستحق ہی نہیں ہوا تھا، یعنی رقبہ کے شامل ہونے کی بناء پر وہ مستحق خدمت نہیں ہوا تھا و انما یستخدمة الخ بلکہ موصی لہ کو خدمت لینے کا حق تو صرف اس حکم سے ہوتا ہے کہ اس کی اصلی ملکیت سے یہ نفع حاصل ہوا ہے، کسی دوسرے کے لئے نہ ہو تو جب زید کے پاس نہ غلام آجائے گا وہ اس وقت اس کی خدمت کا اس وجہ سے مستحق ہوگا اس کی اپنی ملکیت میں سے جو کچھ بھی منافع حاصل ہوں گے اسی کے لئے ہوں گے، اور یہ بات اس وجہ سے نہیں ہوگی کہ موصی نے زید کے لئے خدمت کی بھی وصیت کی ہے، اس لئے وہ خدمت لے سکتا ہے؛ جیسے کہ ایک خریدار نے صرف ایک غلام خریدا ہے جس کی وجہ سے وہ اس غلام سے خدمت لیتا ہے، اور ایسی بات نہیں ہے کہ اس خریدا نے غلام کے ساتھ اس کی خدمت بھی اس کے مالک سے خریدی ہے، اس سے یہ بات اچھی طرح ملوم ہو گئی ہے کہ رقبہ کا لفظ رقبہ اور اس غلام کی خدمت کو شامل نہیں ہوتا ہے۔

فاذا وجب الخدمة الخ پس جب موصی نے کسی دوسرے کے لئے غلام کی خدمت کی صراحۃ وصیت کردی تو پہلے موصی لہ کو اس سے خدمت لینے کا کوئی حق نہیں ہوگا (ف۔ البتہ اگر اول شخص کے لئے رقبہ کی وصیت کے ساتھ شمول کے طور پر خدمت کرنے کی بھی وصیت کرتا (یعنی ایسے لفظوں سے وصیت کرتا جس میں اس کی ذات اور خدمت دونوں باتیں پائی جاتیں) تب وہ پہلا شخص بھی اس سے خدمت لینے کا مستحق ہو جاتا، لیکن یہ بات معلوم ہو گئی کہ رقبہ اس کی خدمت کو شامل نہیں ہوتا ہے، پھر یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ پہلے شخص کو دوسرے شخص کی وصیت (خدمت) میں شرکت اس صورت میں ہوگی کہ اول کے لئے شمول کے طور پر وصیت ہونے کے بعد دوسرے جملہ سے دوسرے کے لئے وصیت کی ہو)۔

بخلاف ما اذا کان الکلام الخ بخلاف اس صورت کے جب کہ ایک ہی جملہ میں ایک ساتھ زید اور بکر دونوں کے لئے وصیت کی ہو تو ان میں سے ہر شخص اسی چیز کا حق دار ہوگا جس کے لئے اس کو وصیت کی گئی ہو، یعنی کوئی بھی دوسرے کے حق میں شریک نہیں ہوگا، کیونکہ متصل کلام میں اس طرح سے وصیت کرنا اس بات پر دلیل ہوتی ہے کہ ایک کو دوسرے کے حق سے مستثنیٰ کر دیا گیا ہے، یعنی پورے کلام کے معنی یہ ہوں گے کہ موصی نے مثلاً زید کے لئے فقط باندی کی وصیت کی اور اس سے اس کے بچہ کو مستثنیٰ کر لیا جس کی وصیت اسی کلام میں بکر کے لئے کی ہے، یا انگوٹھی اگرچہ نگینہ کے ساتھ ہے لیکن اسی ایک کلام میں دوسرے کے لئے نگینہ کے لئے وصیت کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ اس موصی نے زید کے لئے انگوٹھی سے خاص نگینہ کو مستثنیٰ کر لیا ہے پس یہ بات ظاہر ہو گئی کہ اس موصی نے ان انگوٹھی والے شخص کے لئے نگینہ کے بغیر صرف اس کے حلقہ کی وصیت کی ہے (ف۔ پس مصنفؒ کے اشارہ کرنے اور دلیل کی قوت سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ امام محمدؒ ہی کا قول ارجح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اس کے علاوہ میں نے عینی میں بھی یہی دیکھا ہے۔

توضیح:۔ کسی نے اپنے ایک ہی جملہ میں اپنی باندی زید کے لئے وصیت کی اور اس کے پیٹ کے بچہ کو بکر کے لئے وصیت کی اور وہ باندی اس موصی کے تہائی ترکہ میں سے ہے، اور اگر اپنے دونوں جملوں کو ایک کو دوسرے سے علیحدہ علیحدہ بیان کر دیا ہو، اور اگر اسی جیسی صورت میں بجائے باندی اور اس کے بچہ یوں کہا میری انگوٹھی یا ٹوکری ایک شخص کے لئے ہے اور اس انگوٹھی کا نگینہ یا ٹوکری کی کھجوریں دوسرے شخص کے لئے ہیں اور ان دونوں جملوں کو ایک ساتھ کہا یا علیحدہ علیحدہ بیان کیا ہو، مسائل کی تفصیل، اقوال علماء کرام، مفصل دلائل

قال ومن اوصى لاخر بثمرة بستانه ثم مات و فيه ثمرة فله هذه الثمرة و حدها وان قال له ثمرة بستاني ابداً فله هذه الثمرة وثمرته فيما يستقبل ما عاش وان اوصى له بغلة بستانه فله الغلة القائمة و غلته فيما يستقبل والفرق ان الثمرة اسم للموجود عرفا فلا يتناول المعدوم الابد لالة زائدة مثل التنصيص على الابد لانه لا يتابد الابتناول المعدوم والمعدوم مذكور وان لم يكن شيئا اما الغلة تنتظم الموجود وما يكون بعرض الوجود مرة بعد اخرى عرفا يقال فلان ياكل من غلة بستانه ومن غلة ارضه و داره فاذا اطلقت تتناولهما عرفا غير موقوف على دلالة اخرى اما الثمرة اذا اطلقت لايراد بها الا الموجود فلهذا يفتقرا لانصراف الى دليل زائد.

ترجمہ:۔امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر زید نے بکر کے لئے اپنے باغ کے پھلوں کی وصیت کی اس کے بعد زید مر گیا اور اس وقت باغ میں پھل موجود تھے تو بکر کو صرف ابتدائی پھل ملیں گے (ف۔ بشرطیکہ وہ پھل اس زید کے تہائی مال کے اندر ہوں) **و ان قال له ثمرة بستاني الخ** اور اگر اس نے اس طرح کہا ہو کہ بکر کے لئے ہمیشہ میرے باغ کے پھل ہیں تو اس صورت میں موجود جتنے پھل ہیں وہ اور آئندہ جب تک بکر زندہ رہے گا تب تک سب پھل پاتا رہے گا (ف۔اور بکر کے مرتے ہی اس کی وصیت کا اثر ختم ہو جائے گا)۔

وان اوصى له الخ اور اگر زید نے بکر کے لئے اپنے باغ کے غلہ کی وصیت کی یعنی اس باغ کی پیداوار کی وصیت کی تو بکر کے لئے وہ غلہ جو زید کی موت کے وقت موجود ہو گا وہ سب اور آئندہ بھی جو کچھ اس سے غلہ حاصل ہو گا وہ بھی ملے گا (ف۔ یعنی وہ بکر جب تک زندہ رہے گا تب تک پائے گا) اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ پھل کی وصیت میں اور غلہ کی وصیت میں فرق ہے، پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ غلہ سے مراد ہر چیز سے جو کچھ بھی حاصل ہو چنانچہ غلام کی مزدوری و مکان کا کرایہ اور باغ کے پھل یا پھلوں کی قیمت جیسے زمین کی کھیتی یا نقد پونڈ، اس طرح لفظ ثمر یا پھل تو خاص ہوا اور لفظ غلہ عام ہوا کہ وہ پھل ہوں یا نقد جو کچھ بھی حاصل ہو جائے، یہاں تک ساکھوں کے جنگل سے جس میں پھل نہیں ہوتے ہیں مگر اس کی زمین سے غلہ حاصل ہو جاتا ہے؛ الحاصل ثمر اور غلہ میں فرق ہے۔

والفرق ان الثمرة اسم للموجود الخ پھل اور غلہ میں فرق یہ ہے کہ ثمرہ تو عرف میں موجود چیز کا نام ہے اس لئے یہ لفظ ایسے پھلوں کو شامل نہ ہو گا جو فی الحال موجود نہ ہوں، سوائے ایسی صورت کے کسی اور لفظ سے زائد کی دلالت ہو یعنی موجود چیز سے زائد پر بھی وہ لفظ دلالت کرے، جیسے کہ موصی کے لفظ سے اس کی تصریح کر دی ہے، جو معدوم یعنی ابھی تک ظاہر نہ ہوں ان کو بھی شامل ہے کیونکہ موجود پھل تو محدود وقت کے لئے ہوتے ہیں اور وہ ہمیشہ باقی نہیں رہتے ہیں، تو شامل کرنے کے لئے

بھی کہا جائے گا کہ جو پھل ابھی معدوم ہیں ان کو بھی اسی میں شامل کر لیا جائے، اور معدوم شئی تو اگرچہ کچھ چیز نہیں ہے لیکن اس کا ذکر ضرور ہوتا ہے۔

(ف۔ اب اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ علمائے متکلمین تو یہ کہتے ہیں کہ چیز تو وہ ہوتی ہے جو موجود اور ثابت ہو تو جو پھل موجود نہیں ہیں یعنی معدوم ہیں تو وہ کچھ چیز نہ ہوئے، کیونکہ وہ نہ موجود ہیں نہ ثابت ہیں تو ان کی وصیت باطل ہونی چاہئے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات صحیح ہے کہ معدوم کوئی چیز نہیں ہے لیکن معدوم کو ذکر ضرور کیا جاتا ہے یعنی بوقت بیان معدوم کو بھی ذکر کر دینا ممکن ہے اس لئے وصیت کے وقت ان معدوم پھلوں کا ذکر ہے؛ اسی لئے جب کبھی موجود ہو جائیں اسی وقت اس کی وصیت نافذ ہو جائے گی، یہاں تک کہ اگر کسی طرح پورا باغ ہی ضائع ہو جائے تب اس کی وصیت بھی باطل ہو جائے گی اس لئے اس جگہ وصیت میں موجود ہونے کی شرط نہیں ہے؛ جبکہ سبب موجود ہے، اس کی تحقیق مزید سامنے آتی ہے، الحاصل یہاں صرف یہ اشکال تھا کہ وہ پھل جو موجود ہی نہیں ہیں ان کی وصیت کرنے کے کیا معنی ہیں، جبکہ تمہارے متکلمین کے نزدیک معدوم کوئی چیز ہی نہیں ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ معدوم کے چیز نہ ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ اگرچہ موجود نہیں ہوتی ہے لیکن مذکور ہوتی ہے، اس بناء پر موصی نے معدوم پھلوں کی وصیت میں مذکور کیا ہے کہ یہ باغ جس سے پھل پیدا ہو سکتے ہیں موجود ہے؛ اس لئے جب بھی اس میں پھل آئیں وہ فلاں شخص کے لئے میری طرف سے وصیت ہیں، اور اب میں مترجم مسئلہ کی اس باریکی میں گئے بغیر اصلی بات دوبارہ کہتا ہوں کہ پھل اور غلہ کی وصیت میں فرق یہ ہے کہ عرف میں ثمرہ اور پھل بھی موجود ہوں اس کے بعد جو کچھ بھی پیدا ہوں وہ پہلے میں شامل نہیں ہوں گے ہاں اگر پہلے ہی صاف صاف کہدے کہ موجودہ پھل ہوں یا آئندہ جو بھی پیدا ہوں یا اسی مفہوم کے مفید الفاظ کہے جیسے ہمیشہ کے لئے میرے باغ کے پھل بکر کے لئے ہیں کیونکہ موجودہ پھل جب ہمیشہ نہیں رہتے ہیں تو عرف وعقل سے یہی معنی سمجھ میں آتے ہیں کہ آئندہ جب بھی اپنے موسم پر پھل پیدا ہوتے جائیں بکر کے لئے ہوں گے، اور اس کی میں نے وصیت کر دی ہے کہ ہمیشہ کے لئے اسی پر عمل ہونا چاہئے؛ اور اب یہ بات باقی رہی کہ ہمیشگی سے کیا مراد ہے کیا وصیت صرف بکر کی زندگی تک ہوگی، اس کی وجہ بھی یہی ہے کہ خود بکر کی زندگی بھی ہمیشہ کے لئے نہیں ہے، اس طرح یہ بات معلوم ہوگئی کہ وصیت موصی لہ کے لئے خاص ہے، اور وہ اس کے وارثوں کی میراث نہیں بن سکتی ہے؛ اس بناء پر موصی کے کہنے کا یہ مطلب لیا جائے گا کہ جب تک کہ بکر زندہ ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ ثمرہ کے ساتھ جب تک کہ ایسا لفظ نہ ہو جس سے موجود پھلوں سے زائد کی دلالت ہو تب تک وہ موصی لہ صرف موجود پھلوں کو پائے گا۔ **اما الغلة تنتظم الموجود** الخ اور غلہ عرف میں ایسے حاصل شئی کو کہتے ہیں جو اس شئی سے حاصل اور موجود ہو اسی طرح کے علاوہ بعد میں بھی جو کچھ اس سے بار بار حاصل ہوتا رہے: **يقال فلان يا كل** الخ چنانچہ عرف اسی سے لوگ بولا کرتے ہیں کہ فلاں شخص اپنے باغ کے غلہ سے کھاتا ہے (ف۔ یعنی اس فلاں شخص کی گذر اوقات اس کے اپنے باغ یا زمین یا مکان کی آمدنی اور حاصلات سے ہوتی ہے اس شخص کے جواب میں کہا جاتا ہے جو یہ سوال کرتا ہو کہ فلاں شخص کسی کا ملازم تو نہیں ہے پھر اس کی گذر کہاں سے اور کس طرح سے ہوتی ہے، اور جواب میں یہ نہیں کہا جاتا ہے کہ وہ اپنے باغ کے پھل کھاتا ہے؛ کیونکہ پھل تو ہمیشہ موجود رہنے کی چیز نہیں ہے؛ اور ہر روز کی خوراک نہیں ہے، اور غلہ وحاصلات کا محاورہ صحیح مفہوم ہوتا ہے، ایسی حاصلات مذکورہ (آمدنی) اپنے اپنے خاص مواقع میں ہمیشہ سال بہ سال وصول ہوا کرتی ہے اور اس سے گذر اوقات ہوتی ہے، پس یہ بات معلوم ہوگئی کہ غلہ سے وہ چیز بھی مراد ہے جو بار بار اور مکرر حاصلات اور آمدنیوں کو شامل ہے)۔

فاذا طلقت تتناولهما الخ اور جب لفظ غلہ مطلق بولا جاتا ہے تو عرف میں وہ موجود اور آئندہ پیدا ہونے والے دونوں کو شامل ہوتا ہے (ف۔ یعنی اس کے ساتھ کسی ایسے دوسرے لفظ کی ضرورت نہیں رہتی ہے جو آئندہ ہونے والے کو بھی ملانے

پر دلالت کرے؛ بلکہ غلہ کا لفظ از خود موجود، و معدوم اور آئندہ موجود ہونے والے سب پر دلالت کرتا ہے) اما الثمرة اذا طلقت الخ اور لفظ ثمرہ جب مطلق بولا جاتا ہے یعنی اس میں کسی قسم کی ہمیشگی وغیرہ کی قید نہیں لگائی جاتی ہے تو اس سے موجود ثمرہ کے سوا دوسرا کچھ زائد مراد نہیں ہے۔ فلهذا يقصر الخ: اسی لئے موجود سے زائد مراد لینے میں دوسری زائد دلیل کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔ (ف۔ یعنی موجود پھل سے زائد مراد لینے میں کسی اور زائد لفظ کے ہونے کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔

توضیح:- اگر زید نے بکر کے لئے اپنے باغ کے پھلوں کی وصیت کی اس کے بعد وہ زید مر گیا، اور اس باغ میں پھل موجود تھے، اور اگر یوں کہا کہ میرے باغ سے ہمیشہ بکر کے لئے پھل ہیں، اور اگر بجائے غلہ کے ان ہی الفاظ سے بجائے غلہ کے پھلوں کی وصیت کی، غلہ اور ثمرہ کے معنی اور ان دونوں میں فرق کی توضیح، اس وصیت میں لفظ ہمیشہ سے کیا مراد ہے، مسائل کی تحقیق، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال ومن اوصى لرجل بصوف غنمه ابداً او باولادها او بلبنها ثم مات فله ما في بطونها من الولد وما في ضروعها من اللبن وما على ظهورها من الصوف يوم يموت الموصى سواء قال ابدا اولم يقل لانه ايجاب عند الموت فيعتبر قيام هذه الاشياء يومئذ وهذا بخلاف ما تقدم والفرق ان القياس يابى تمليك المعدوم لانه لا يقبل الملك الا ان في الثمرة والغلة المعدومة جاء الشرع بورود العقد عليها كالمعاملة والاجارة فاقتضى ذالك جوازه في الوصية بالطريق الاولى لان بابها اوسع اما الولد المعدم واختاه فلا يجوز ايراد العقد عليها اصلاولا تستحق بعقد ما فكذلك لا يدخل تحت الوصية بخلاف الموجود منها لانه يجوز استحقاقها بعقد البيع تبعاً و بعقد الخلع مقصوداً فكذا بالوصية والله اعلم بالصواب.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر زید نے ہمیشہ ہمیشہ کے لئے اپنی بکریوں کے بالوں کے یا ان کے بچوں کی یا ان کے دودھ کی بکر کے لئے وصیت کی پھر زید مر گیا، تو اس کے مرنے کے دن ان بکریوں کے پیٹ میں جتنے بچے ہوں گے یا جتنا دودھ ان کے تھنوں میں ہوگا یا جتنے بال یا اون ان کی پیٹھوں میں ہوں گے وہ سب بکر کو ملیں گے خواہ زید نے ہمیشہ کا لفظ ذکر کیا ہو یا نہ کیا ہو یعنی ہمیشہ کا لفظ کہنے کا کچھ فائدہ نہیں ہوگا، کیونکہ وہ وصیت تو اس کی موت کے وقت لازم ہوگی، جیسا کہ اس کی تفصیل بیان کی جا چکی، لہٰذا ان چیزوں کا اس کے مرنے کے دن موجود ہونا معتبر ہوگا (ف۔ پھر اس کے بعد جو کچھ بھی بچہ وغیرہ ہوگا اس وقت ان چیزوں کو پیٹ کا حصہ مانا جائے گا اس لئے وصیت میں ان چیزوں کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، کیونکہ وصیت صرف موجودہ چیز کی معتبر ہوتی ہے۔ جو ابتدائے معاملہ کے وقت ہو یعنی موصی کی موت کے وقت موجود ہو، اگر یہ کہا جائے کہ آپ لوگوں نے تو پھلوں وغیرہ میں تو اس کا اعتبار نہیں کیا ہے کیونکہ اس میں تو معدوم کو بھی شامل کر لیا ہے، جواب یہ ہے کہ وصیت کی تمام صورتوں میں قیاس کے مطابق یہی حکم ہے، کہ موصی کی موت کے وقت جو کچھ موجود ہو وصیت کا اسی سے تعلق ہوتا ہے)۔

وهذا بخلاف ما تقدم مگر یہ حکم پہلے پھلوں اور غلہ کا مسئلہ سب کے خلاف اور خلاف قیاس ہے۔ والفرق ان القياس الخ فرق کی وجہ یہ ہے کہ قیاس اس بات سے انکاری ہے کہ جو چیز موجود نہ ہو وہ کسی کی ملکیت میں دی جائے، یعنی قیاس کا تقاضا یہ نہیں ہے کہ جو چیز ابھی موجود بھی نہ ہو اسی کا کسی کو مالک بنا دیا جائے، (کیونکہ چونکہ جو چیز ابھی تک معدوم ہے وہ کسی دوسرے کی ملکیت میں دی جائے اس طرح اس فعل کا اثر ہی لغو اور بے اثر ہوگا، کیونکہ معدوم شئی اس قابل نہیں ہوتی ہے کہ اس کا کوئی مالک بن سکے لیکن معدوم پھل اور غلہ کا یہ حال ہوتا ہے کہ عقد کے شروع ہی میں ایسی معدوم چیز پر بھی عقد لازم آ جاتا ہے،

جیسے کہ درختوں کی تقسیم اور بٹائی کا معاملہ ہوتا ہے، یا اجارہ اور کرایہ کا معاملہ ہوتا ہے کہ یہ شریعت سے ثابت ہے تو اس کا تقاضا یہ ہوگا کہ ان کی وصیت تو بدرجہ اولیٰ جائز ہو کیونکہ وصیت کا باب بہت وسیع اور اس میں بہت زیادہ گنجائش ہوتی ہے (ف۔ کیونکہ جب ایسے معدوم غلہ و پھل کے عوض دوسرے کا مال لینے کے لئے اجارہ کا معاملہ جائز ہوا تو وصیت جس میں مفت میں یعنی کسی بدلہ کے بغیر ہی دوسرے کو مالک بنانا ہوتا ہے بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا، اسی لئے ہم نے پھلوں اور غلہ کی وصیت میں معدوم و موجود ہی ہو سب کی وصیت میں جائز قرار دیا امام الولد المعدوم الخ اور اب ایسا بچہ جو ابھی تک معدوم اسی طرح سے اس جیسی دوسری دونوں چیزیں یعنی بکریوں کے وہ بچے جو ابھی تک پیدا نہ ہوئے یا ان کے تھن کا دودھ یا ان کے بدن کے اون یا بالوں کی وصیت تو ان کا یہ حال ہے کہ ان کا عقد کرنا بالکل جائز نہیں ہے، اور کسی عقد سے بھی ان کا استحقاق نہیں ہوتا ہے، اسی لئے وصیت کے معاملہ میں بھی ایسی معدوم چیزیں داخل نہ ہوں گی۔ ف۔ اب اگر یہ کہا جائے کہ موصی نے جس وقت وصیت کی تھی اس وقت تو کوئی چیز بھی موجود نہیں تھی، اور اگر ہوتی بھی تو وہ موصی لہ کو نہیں ملتی ہے، بلکہ موصی لہ کو تو صرف وہی چیز ملتی ہے جو موصی کے مرنے کے وقت موجود ہوتی ہے، حالانکہ یہ چیز وصیت کے وقت معدوم تھی، اس لئے چاہئے تو تھا کہ اس کی موت کے وقت جو چیز موجود ہے وہ بھی موصی لہ کو نہ دی جائے، تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ وصیت کا ایجاب یا اس کی پیشکش تو حقیقت میں موصی کی موت ہی کے وقت ہوتی ہے، اس لئے جو چیز اس کی موت کے وقت موجود نہیں ہے وہ وصیت میں داخل نہ ہو۔

بخلاف الموجود منها برخلاف اس کے جو چیز ان میں سے موجود ہو (ف۔ یعنی جو بچہ یا دودھ اور ان اس وقت موجود ہو وہ اس وصیت میں داخل ہو جائے گا، **لانه یجوز استحقاقها الخ** کیونکہ بیع و شراء کا معاملہ کرتے ہوئے ذکر کے بغیر بھی بکری کے تابع ہو کر اس پر استحقاق ہو جاتا ہے، اور عقد خلع کے ذریعہ سے قصد و ارادہ کے ذریعہ اس پر حق ثابت ہو جاتا ہے۔ (ف۔ یعنی اگر کسی نے حاملہ باندی یا بکری خریدی، تو اس باندی یا بکر کے ساتھ اس کے تابع ہو کر اس کا بچہ بھی خریدار کی ملکیت میں آجائے گا، اگرچہ وہ پیدا نہ ہوا ہو، اسی طرح بکری کی تھنوں کا دودھ یا اون بھی اسی خریدار کا ہو جائے گا اور اگر کسی عورت نے اپنے شوہر سے خلع لیا اور بدل خلع اپنی باندی کے اس بچہ کو بنایا جو اس وقت اس باندی کے پیٹ میں موجود ہو تو یہ خلع جائز ہوگا، اور وہی بچہ بعد میں اس کے عوض شوہر کا ہو جائے گا اس سے معلوم ہوا کہ وہ حمل جو موجود ہے اور دودھ اور اون ایسی چیزیں ہیں کہ ان پر کچھ معاملہ صحیح ہو جاتا ہے، خواہ وہ معاملہ موجود ہے اور دودھ اون ایسی چیزیں ہیں کہ ان پر کچھ معاملہ صحیح ہو جاتا ہے، خواہ وہ معاملہ قصداً ہو یا تابع ہو کر ہو، اسی طرح سے وصیت سے بھی موصی لہ کو ان چیزوں کی ملکیت منتقل ہو جائے گی۔ واللہ تعالیٰ أعلم۔

توضیح:- اگر زید نے بکر کے لئے اپنی بکریوں یا اپنی باندی کے پیٹ کے بچہ کی مطلق وصیت کی یا ہمیشہ کے لئے وصیت کی، اور اگر بکری باندی کے بچے وصیت کے وقت بھی موجود ہوں، یا غلہ اور ثمرہ کے لئے وصیت کی، تفصیل مسائل، حکم، اقوال علماء، مفصل دلائل

باب وصية الذمي

ذمی کی وصیت کا بیان

قال و اذا صنع يهودى او نصرانى بيعة او كنيسة فى صحة فى ثم مات فهو ميراث لان هذا بمنزلة الوقف عند ابى حنيفة و الوقف عنده يورث لا يلزم فكذا هذا و اما عندهما فلان هذه معصية فلا تصح عندهما قال و لو اوصى بذلك لقوم مسمين فهو من الثلث معناه اذا اوصى ان تبنى داره بيعة او كنيسة فهو جائز من الثلث لان الوصية فيها معنى الاستخلاف و معنى التمليك و له ولاية ذلك فامكن تصحيحه على اعتبار المعنيين .

ترجمہ:-امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر یہودی نے (اپنی عبادت گاہ) بیعہ بنایا یا نصرانی نے اپنا کینہ (گرجا گھر) اپنی تندرستی کی حالت میں بنایا یعنی وہ حالت مرض الموت کی نہ ہو پھر وہ مر گیا تو بنائی ہوئی یہ عبادت گاہ اس کے وارثوں کی میراث ہوگی (ف۔اس مسئلہ میں ائمہ ثلاثہ کا اتفاق ہے اگرچہ تخریج کے طریقہ میں اختلاف ہے، **لان هذا بمنزلة الوقف الخ** اس لئے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس ذمی کا یہ فعل وقف کے برابر ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے اجتہاد میں اوقاف لازم نہیں ہوتے ہیں بلکہ میراث ہو جاتے ہیں (یہانتک کہ مسلمانوں کے اوقات بھی میراث ہوتے ہیں۔م۔)

چنانچہ یہودی و نصرانی کے اس وقف کا بھی یہی حکم ہوگا (ف۔کہ یہ میراث ہو کر منتقل اور منقسم ہو جائے گا یعنی لازمی نہیں ہوگا، **اما عندهما الخ** اور صاحبینؒ کے نزدیک اس کے میراث ہونے کی وجہ یہ ہے کہ (اگرچہ وقف لازم ہوتا ہے) لیکن اس کا یہ فعل گناہ کا کام ہے اسی لئے صاحبینؒ کے نزدیک صحیح نہیں ہوگا (ف۔اور امام مالک و شافعیؒ و احمدؒ کا بھی یہی قول ہے) **قال ولو اوصى بذلك الخ** اور جامع صغیر میں ہے کہ اگر یہودی یا نصرانی نے کسی خاص قوم کے لئے بیعہ یا کنیسہ کی وصیت کی تو یہ وصیت اس کے تہائی ترکہ سے جائز ہوگی، اس قول کے معنی یہ ہیں کہ اس نے اس طرح سے وصیت کی کہ میرا یہ مکان فلاں و فلاں و فلاں معین و مشہور لوگوں کے لئے بیعہ یا کنیسہ بنایا جائے تو اس کے تہائی مال سے ایسا کرنا جائز ہوگا، کیونکہ وصیت کے دو ہی معنی ہوتے ہیں ایک یہ کہ وہ موصی اس موصی لہ کو اپنا قائم مقام بنادے، اور دوسرے یہ کہ اس کو پورا مالک بنادیا، یعنی جس چیز کی وصیت کی ہے اس میں اس موصی لہ کو اس چیز کے بارے میں اپنا خلیفہ بنایا یا یہ چیز مستقل طور سے اس کی ملکیت میں دے دی، اور ذمی کو بھی ان دونوں باتوں میں سے ہر ایک کا اختیار ہوتا ہے، تو اس موصی کے کہنے کو یا وصیت کو ان دونوں معنوں میں لینا اور صحیح کرنا ممکن ہے (ف۔اس تفصیل کے مطابق اس موصی کا تصرف یا عمل صحیح رہا، لیکن وارثوں کا حق اس سے متعلق ہونے سے صرف ایک تہائی کی حد تک ہی اس کا یہ تصرف جائز ہوگا، اور یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ موصی لہ معین اور معلوم قوم سے ہوں)۔

توضیح:-اگر کسی یہودی نے یا نصرانی نے اپنی عبادت گاہ بنوائی پھر مر گیا تو اس عبادت گاہ کا ذمہ دار کون بنے گا، اگر یہودی یا نصرانی نے کسی خاص قوم کے لئے بیعہ بنا کر اس کی وصیت کی کہ میرا یہ مکان فلاں کو دیا جائے۔مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، کم مفصل دلائل

قال و ان اوصى بداره كنيسة لقوم غير مسمين جازت الوصية عند ابى حنيفة و قالا الوصية باطلة لان هذه معصية حقيقة وان كان فى معتقدهم قربة والوصية بالمعصية باطلة لما فى تنفيذها من تقرير المعصية ولا بى حنيفة ان هذه قربة فى معتقدهم و نحن امرنا بان نتركهم وما يدينون فتجوز بناء على اعتقادهم الايرى انه لو اوصى بما هو قربة حقيقة معصية فى معتقدهم لا تجوز الوصية اعتباراً لاعتقادهم فكذا عكسه ثم الفرق لابى حنيفة بين بناء البيعة والكنيسة وبين الوصية به ان لابناء نفسه ليس بسبب لزوال ملك البانى وانما يزول ملكه بان يصير محرزا خالصا لله تعالىٰ كما فى مساجد المسلمين والكنيسة لم تصر محرزة لله تعالىٰ حقيقة فتبقى ملكا للبانى فتورث عنه ولانهم يبنون فيها الحجرات و يسكنونها فلم يتحرز لتعلق حق العباد و فى هذه الصورة يورث المسجد ايضا لعدم تحرزه بخلاف الوصية لانه وضع لازالة الملك الا انه امتنع ثبوت مقتضاه فى غيرما هو قربة عندهم فبقى فيما هو قربة على مقتضاه فيزول ملكه فلا يورث.

ترجمہ:-امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اس ذمی نے اپنا گھر نامعلوم اور غیر معین شخص کے لئے کنیسہ بنادینے کی وصیت کی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ وصیت جائز ہوگی، لیکن صاحبین کے نزدیک یہ وصیت باطل ہوگی، اور امام مالک و شافعیؒ و احمدؒ کا بھی یہی مسلک ہے) کیونکہ یہ وصیت حقیقت میں باطل ہے، اگرچہ ان کے اعتقاد میں یہ کام نیکی کا ہے، اور گناہ کام کی وصیت باطل ہوتی

ہے، کیونکہ ایسی وصیت کو جاری رکھنے میں گناہ کے کام کو پختہ کرنا لازم آتا ہے۔

ولابی حنیفۃ ان ھذہ قربۃ الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ کام یعنی کنیسہ (عبادت خانہ) کی تعبیر ان کی عقیدہ میں کار خیر اور عبادت کا حصہ ہے اور ہمیں شرعاً حکم دیا گیا ہے کہ ہم ایسے لوگوں ذمیوں کو ان کے اعتقادی اعمال پر چھوڑ دیں یعنی ان کو نہ چھیڑیں، اس لئے ان کے اعتقاد کے مطابق یہ وصیت جائز ہوگی۔ ف۔ اور ان کے دینی افعال میں ہمیں یہ دیکھنے کی مطلق ضرورت نہیں ہے کہ حقیقت میں وہ صحیح ہیں یا غلط) الایری انہ لو اوصی الخ کیا ایسی بات نہیں ہے کہ اگر ذمی نے کوئی ایسا کام کیا یا اس کی وصیت کی جو حقیقت میں نیکی اور قربت کا کام ہے لیکن اس کے اعتبار میں وہ گناہ کا کام ہے تو اس کے اعتقاد کا لحاظ رکھتے ہوئے بالاتفاق اس کی وصیت جائز نہیں سمجھی جاتی ہے، اسی طرح اس کے برعکس میں بھی حکم ہوگا (ف۔ کہ جو کام اگرچہ حقیقت میں گناہ کا ہو لیکن اس کے اعتقاد میں نیکی کا ہو اس کو نافذ اور جاری کر دیا جائے گا، اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ بیعہ وکنیسہ بنانے کی وصیت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے، حالانکہ اگر وہ خود بیعہ یا کنیسہ بنا دیتا پھر مر جاتا تو وہ میراث ہو جاتا، اس طرح امام ابو حنیفہؒ نے ان دونوں مسائل میں فرق کیا ہے۔

ثم الفرق لابی حنیفۃ الخ پھر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بیعہ اور کنیسہ کے بنانے کے مسئلہ میں (کہ اس کی وصیت صحیح ہو جاتی ہے) اور بیعہ وکنیسہ کی وصیت کرنے کے مسئلہ میں (کہ اس کی وصیت صحیح ہو جاتی ہے) فرق کرنے کی دلیل یہ ہے کہ عمارت خود ایسی چیز نہیں ہوتی ہے کہ جو بنانے والے کی ملکیت کے ختم ہونے کا سبب ہو بلکہ اس کی ملکیت اسی وقت ختم ہو جاتی ہے جبکہ کوئی ایسا سبب پایا جائے جس سے وہ عمارت حفاظت کے طور پر خالص اللہ تبارک وتعالیٰ کی ہو جائے جیسے کہ مسلمانوں کا حق بالکل ختم ہو جائے، مگر بیعہ اور کنیسہ حقیقت میں خاص اللہ تعالیٰ کے نام کا نہیں ہوتا ہے اس لئے اس کے بنانے والے کی ہی ملکیت اس پر باقی رہ جاتی ہے، اسی لئے وہ بنانے والے کے وارثوں کی میراث ہوتا ہے۔

ولانھم یبنون فیھا الحجرات الخ اور اس دوسری دلیل سے بھی کہ ذمی یہود و نصاریٰ اپنی بیعہ وکنیسہ میں حجرے بناتے اور اس میں رہتے سہتے ہیں تو اس سے بندوں کا حق متعلق ہونے سے خالص حفاظت نہیں ہوئی، اس لئے ایسی صورت میں حفاظت نہ ہونے سے مسجد بھی میراث ہو جاتی ہے، یہ بات تو اس کے بنانے سے متعلق تھی، اس کے برخلاف جب بیعہ وکنیسہ کے بنانے کی وصیت کی تو اس پر اس کی ملکیت باقی نہیں رہتی ہے، کیونکہ وصیت کا مقصد اس پر سے اپنی موت کے بعد ملکیت کو ختم کر دینا ہوتا ہے، لیکن اتنی بات ہے کہ جس صورت میں وصیت ان ذمیوں کے اعتقاد میں نیکی اور تقرب نہ ہو تو وصیت کا جو اصل تقاضا ہے یعنی اس پر سے اپنی ملکیت کو ختم کر دینا تو یہ حکم ثابت نہ ہوگا، پس جس صورت میں ان کے نزدیک تقرب ہو تو اس میں وصیت کا جو اصل تقاضا ہے وہ ثابت ہو جائے گا، چنانچہ اس کی ملکیت ختم ہو جائے گی، اس لئے وہ میراث نہیں ہو سکتی ہے (ف۔ مگر بندہ مترجم کے نزدیک یہ فرق اشکال سے خالی نہیں ہے، اس میں اولیٰ صورت یہ ہے کہ بیان میں صرف اسے فرق پر اکتفاء کر لیا جائے کہ عمارت بنا کر اسے چھوڑ دینا وقف کر دینے قائم مقام ہوگا، لیکن ایسا کرنا لازم نہیں ہے، برخلاف وصیت کے کہ اس سے اگر رجوع نہ کر لیا جائے تو وہ وصیت لازم ہو جاتی ہے۔ واللہ تعالیٰ أعلم۔ م۔

توضیح:۔ اگر ذمی نے اپنا گھر کنیسہ یا بیعہ بنانے کی وصیت کی، یا خود بنا دیا پھر مر گیا، تو ایسے کنیسہ وغیرہ کا کیا ہوگا، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، حکم، مفصل دلائل

ثم الحاصل ان وصایا الذمی علی اربعۃ اقسام منھا ان تکون قربۃ فی معتقدھم ولاتکون قربۃ فی حقنا وھو ما ذکرناہ وما اذا اوصی الذمی بان تذبح خنازیرہ و تطعم المشرکین و ھذہ علی الخلاف اذا کان لقوم غیر مسمین کما ذکرنا والوجہ ما بیناہ ومنھا اذا اوصی بما یکون قربۃ فی حقنا ولا یکون قربۃ فی معتقدھم کما اذا

اوصی بالحج او بان یبنی مسجد المسلمین او بان یسرج فی مساجد المسلمین وھذہ الوصیة باطلة بالاجماع اعتباراً لاعتقادھم الا اذا کان لقوم باعیانھم لوقوعہ تملیکا لانھم معلومون والجھة مشورة ومنھا اذا اوصی بما یکون قربة فی حقنا و فی حقھم کما اذا اوصی بان یسرج فی بیت المقدس او یغزی الترک وھو من الروم وھذا جائز سواء کان القوم باعیانھم او بغیر اعیانھم لانہ وصیة بما ھو قربة حقیقة و فی معتقدھم ایضاً و منھا اذا اوصی بما لا یکون قربة لا فی حقنا ولا فی حقھم کما اذا اوصی لمغنیات والنائحات فان ھذا غیر جائز لانہ معصیة فی حقنا و فی حقھم الا ان یکون لقوم باعیانھم فیصح تملیکا و استخلافاً و صاحب الھوی ان کان لا یکفر فھو فی حق الوصیة بمنزلة المسلمین لانا امرنا ببناء الاحکام علی الظاھر وان کان یکفر فھو بمنزلة المرتد فیکون علی الخلاف المعروف فی تصرفا تہ بین ابی حنیفة و صاحبیہ و فی المرتدة الاصح انہ تصح و صایاھا لانھا تبقی علی الردة بخلاف المرتدلانہ یقتل او یسلم.

ترجمہ:- پھر حاصل کلام یہ ہوا کہ ذمی کی وصیتیں چار قسموں کی ہوتی ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ وصیت ایسی ہو جو ان ذمیوں کے اعتقاد میں تقرب اور نیکی کا درجہ رکھتی ہو مگر ہمارے نزدیک وہ تقرب نہ ہو، اس کی ایک مثال وہی ہے جو اوپر بیان کر دی گئی ہے، یعنی بیعہ کنیسہ بنا دینے کی وصیت کر دینا، دوسری مثال یہ ہے کہ نصرانی نے وصیت کی کہ اس کے سور ذبح کر کے مشرکوں کو کھلایا جائے، اور ایسی وصیت میں امام اعظمؒ اور صاحبینؒ کا اختلاف ہے جبکہ وہ لوگ جن کے لئے وصیت کی گئی غیر معین ہوں، جیسا کہ ہم نے اوپر کی مثال میں بیان کیا ہے اور اس کی وجہ بھی وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کر دی ہے (ف۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک جس چیز کو وہ لوگ تقرب اور نیکی کا کام سمجھتے ہیں ہم ان کو اعتقاد پر چھوڑ دیں گے اور ان سے کچھ نہیں کہیں گے، اور صاحبینؒ کے نزدیک جو کام حقیقی گناہ کا ہو اس کو جاری رکھنے اور باقی رکھنے میں گناہ کی مدد لازم آتی ہے اس لئے اسے باطل کر دیا جائے گا، البتہ اگر اسے کسی کی ملکیت میں دینا ممکن ہو تو وہ دیدی جائے۔

و فیھا اذا اوصی الخ اور دوسری قسم ایسی وصیت ہے جو ہمارے حق میں تو تقرب ہو لیکن ذمیوں کے اعتقاد میں تقرب نہیں ہو مثلاً ذمی نے یہ وصیت کی کہ میرے مال سے کسی کو حج کرایا جائے یا مسلمانوں کے لئے مسجد بنوائی جائے یا مسلمانوں کی مسجدوں میں چراغ جلائے جائیں، اور یہ ان کے اعتقاد کے اعتبار سے بالاجماع باطل ہے۔ (بلکہ صاحبینؒ کے نزدیک اس وجہ سے باطل ہیں کہ یہ نیکیاں حقیقۃً ذمی کے حق میں ضائع ہوتی ہیں) لیکن اگر وصیت کسی معین قوم کے بارے میں ہو تو نافذ کر دی جائے گی، یعنی ملکیت کے طور پر، کیونکہ یہ لوگ معلوم ہیں اور اس طرح کرنے کو مشورہ کرنا کہا جائے گا (ف۔ مثلاً ذمی نے کہا کہ زید کو حج کرایا جائے تو اس کا مطلب یہ نکالا جائے گا کہ اتنی رقم اس کو دے دی جائے ساتھ ہی اسے میرا مشورہ یہ ہوگا کہ وہ اس مال سے حج کرلے، اس طرح اس معین شخص کو وصیت کرنے کے معنی اتنے مال کا اسے مالک بنا دینا ہے، اور حج کرنے کی بات اس کی طرف سے اسے حج کا مشورہ دینا سمجھا جائے گا، کیونکہ وہ تو خود حج کا معتقد نہیں ہے، اور اس طرح کہنے کا اس کا مقصد ناموری سمجھا جائے گا، اسی سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ مسجدوں میں چراغ جلانا کے لئے وصیت کرنا باطل ہے کیونکہ اس طرح چراغ جلوانے سے رقم کا مالک بنانا نہیں پایا جاتا ہے، البتہ صرف یہی ایک صورت ہو سکتی ہے کہ اس طرح یہ کہتا ہے کہ اتنا مال فلاں شخص اور فلاں کو دیا جائے، تاکہ وہ مسجدوں میں چراغ جلایا کریں، اس طرح سے ان لوگوں کو مالک بنانا پایا جائے گا)۔

منھا اذا اوصی بما یکون قربة الخ اور وصیت کی تیسری قسم یہ ہوگی کہ ایسی چیز کی وصیت کی جائے کہ وہ ہمارے اور اس ذمی دونوں کے حق میں کار خیر کا باعث ہو مثلاً یہودی یا نصرانی اس طرح کی وصیت کرے کہ بیت المقدس میں چراغ جلائے جائیں، یا روم کے یہودی اس طرح کی وصیت کریں کہ اس مال سے تاتاریوں کے خلاف جہاد کیا جائے۔ تو ایسی وصیت جائز ہوگی، خواہ اس موصی نے کسی معین شخص یا قوم کے لئے وصیت کی ہو یا غیر معین کے لئے وصیت کی ہو، کیونکہ وصیت ایسی چیز ہے جو حقیقت

میں تقرب اور نیکی ہے، اور ان ذمیوں کے حق میں بھی نیکی ہی کا کام ہے (ف۔ بندہ مترجم نے جہاد کی وصیت میں صرف یہودیوں کی تخصیص اس لئے کی تھی کہ نصرانیوں میں جہاد منسوخ ہو گیا تھا اور توریت میں یہودیوں کے لئے منسوخ نہیں کیا گیا تھا، چنانچہ حضرت موسیٰ علیہ السلام اور ان کے بعد کے تمام پیغمبروں نے ہمیشہ جہاد کئے بلکہ ان میں جہاد کے احکام میں سے ایک یہ حکم بھی تھا کہ فتح کے بعد جن کافروں نے دین توریت قبول نہیں کیا ان کو بلا تامل قتل کر دو، پھر شریعت انجیل میں جہاد بالکل منسوخ ہو گیا اور کہا گیا کہ آئندہ قائم المرسلین پیغمبر آئیں گے وہ جہاد کے احکام جاری کریں گے، اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے نام مبارک احمد ﷺ بیان فرمانے کے بعد اور بہت سے فضائل و کمالات بھی بیان کئے تھے، اور توریت میں بھی خود آپ ﷺ کے فضائل بہت تفصیل و تشریح کے ساتھ بیان کئے ہوئے تھے، اور بنی اسرائیل کے تمام پیغمبروں میں بہت تفصیل سے خلفائے راشدین تک کے نام و حلیہ اور ان کی صفتیں بھی معلوم و مشہور تھیں۔ م۔

ومنها اذا أوصى الخ اور ان وصیتوں میں سے چوتھی قسم یہ ہے کہ جو کسی کے بھی یعنی نہ ہمارے اور نہ ہی اس ذمی کے عقیدہ میں وہ عبادت یا تقرب کا ذریعہ ہو، مثلاً ذمی نے گانے والیوں یا رونے والیوں کے لئے اپنے مال کی وصیت کی (ف۔ مثلاً اس طرح کہا کہ میرے مال میں سے اتنی رنڈیوں اور بھڑوں کو دیا جائے یا میرے مال سے اتنا مال ان عورتوں کو دیا جائے جو میرے مرنے کے بعد نوحہ کرنے کو آئیں، م۔

تو ایسی وصیت جائز نہ ہو گی، یعنی اس پر عمل نہیں کیا جائے گا، کیونکہ یہ تو ہمارے مذہب میں بھی اور ان ذمیوں کے مذہب میں بھی جائز نہیں ہے، پھر بھی اگر اس ذمی نے کسی مخصوص قوم کے لئے کر دی تو بطور تملیک یا استخلاف کے صحیح ہو جائیں گی۔ (ف۔ یعنی مثلاً اگر اس نے یہ کہدیا کہ میرا اتنا مال فلاں اور فلاں گانے والیوں کو فلاں اور فلاں رونے والوں کو دیا جائے تو یہ مال خاص ان عورتوں اور مردوں کو دیدیا جائے خواہ وہ روئیں گائیں یا نہ گائیں، اور اس کے بارے میں یہ سمجھا جائے گا کہ اس موصی نے گویا اپنے مال سے اتنے مال کا ان کو مالک بنادیا ہے، یا یہ کہ اس نے اس مال میں ان کو اپنا خلیفہ بنادیا ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ یہ وصیت مالک بنادینے کے طریقہ سے یا اپنا جانشین بنادینے کے طور پر صحیح بنائی جاسکتی ہے تو اس وصیت کو باقی رکھا جاسکتا ہے، اور یہ بات اس صورت میں ممکن ہو سکتی ہے جبکہ وہ عورتیں معلوم اور متعین ہوں کیونکہ غیر معلوم اور مجہول شخص کو مالک یا خلیفہ بنانا ممکن نہیں ہوتا ہے، اب اگر کوئی یہ کہے کہ مذکورہ مسائل میں آپ نے صرف ذمیوں کی وصیتیں بیان کی ہیں حالانکہ اسلام میں بھی بہت سے گمراہ فرقے موجود ہیں جیسے خارجیہ و رافضیہ و معتزلہ اور اباحیہ وغیرہ اس لئے ان کی وصیتوں کے احکام بیان کریں۔

جواب

یہ ہے کہ اسلام میں گمراہ فرقے دو حال سے خالی نہیں ہیں، ایک یہ ہے کہ ان کی گمراہی اس حد تک پہنچ گئی ہو کہ وہ صرف اسلام کا نام بدنام کرتے رہتے ہوں حالانکہ وہ مشرکوں سے بھی بدتر ہو گئے ہوں جیسے روافض میں نصیریہ فرقہ جو حضرت علیؓ کے بارے میں الوہیت کے قائل ہیں، یا دوسرے وہ فرقے جو یہ کہتے ہیں کہ نبوت کے حق دار تو صرف حضرت علیؓ تھے مگر حضرت جبرئیل علیہ السلام سے غلطی ہو گئی اور محمد رسول اللہ ﷺ کو نبوت عطا کر دی، اور جب ایک مرتبہ غلطی ہو گئی تو محمد رسول اللہ ﷺ استقامت ہو گئی، اور عبداللہ بن سبا نے اسی کی تعلیم کی، چنانچہ حضرت علیؓ نے ان میں سے چند لوگوں کو ایسی گفتگو میں مشغول پاکر انتہائی غصہ میں ان کو آگ میں ڈال کر جلادیا، یہ سرغنہ درپردہ حقیقت میں یہودی تھا، اس کا مقصد ایسا کرنے سے اسلام میں خلل ڈالنا تھا جیسے یونس نے نصرانیوں میں بھی قابو پایا تھا اس طرح حقیقت میں نصیریہ، نصرانیوں سے کچھ کم نہیں ہے، اور دوسرا فرقہ بھی کافر و مشرک ہے اسی طرح اباحیہ وغیرہ مرتد لوگ ہیں۔ اور مسلمانوں کے گمراہ فرقوں میں دوسرے فرقہ کے

وہ لوگ ہیں جو اگر چہ گمراہی اور معاصی اور بد اعتقادی میں مبتلا ہیں لیکن کفر تک ان کی نوبت نہیں پہنچی ہے، بلکہ اللہ تعالیٰ کی توحید اور رسول اللہ ﷺ کی سچی رسالت اور قرآن مجید کی حقانیت کے قائل ہیں اس لئے ان میں اسی تفصیل سے حکم بیان ہوگا، چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا ہے)۔

و صاحب الهوى ان كان لا يكفر الخ اور ہوائی بدعتی یعنی جس کے اعتقاد میں گمراہی ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر اس کا کفر لله نہیں ہے (کفر کی طرف اسے منسوب نہیں کیا گیا ہے) یعنی وہ کافر نہیں ہوا ہے تو وہ وصیت کے بارے میں مسلمانوں کے حکم میں ہے، کیونکہ ہمیں شرعاً یہی حکم دیا گیا ہے کہ ہم ظاہری حال پر احکام جاری کریں یعنی ظاہری طور پر جو بات معلوم ہو اسی پر حکم لگائیں اور اگر یہ شخص جس نے نیا اعتقاد اپنایا ہے ایسا بدعتی ہو جس کے کافر ہونے کا حکم شرعاً ہو چکا ہو تو وہ مرتد کے حکم میں ہوگا، یعنی وہ اسلام سے پھر گیا ہے تو اس کے تصرفات اور معاملات کے نافذ ہونے میں امام اعظمؒ و صاحبینؒ کے درمیان کا اختلاف مشہور ہے (ف۔ اس طرح سے کہ صاحبینؒ کے نزدیک مرتد مرد کے تصرفات جائز ہوتے ہیں، اور امام اعظمؒ کے نزدیک اس نے جو بھی تصرف کیا ہے وہ سب موقوف رہتے ہیں یعنی اگر کسی وقت اسلام لے آیا تو وہ نافذ ہو جاتے ہیں اور اگر مرتد ہونے کی وجہ سے قتل کر دیا جائے تو اس کا کیا ہوا سارا عمل باطل ہو جاتا ہے، پھر یہ اختلاف صرف مرتد کے بارے میں ہے)۔

و فى المرتدة الاصح الخ کیونکہ مرتدہ عورت کے بارے قول اصح یہ ہے کہ مرتدہ کی وصیتیں صحیح ہوتی ہیں، کیونکہ مرتد عورت قتل نہیں کی جاتی ہے بلکہ اسے صرف مقید کر کے چھوڑ دیا جاتا ہے، جبکہ مرتد مرد یا تو دوبارہ اسلام لے آئے ورنہ اسے قتل کر دیا جاتا ہے۔ (ف۔ اور اب حربی کافر کا بیان ذکر کیا جاتا ہے)۔

توضیح:۔ مسلم کے لئے ذمی کے مال سے وصیت کرنے کی کل کتنی صورتیں مشہور ہیں، ان کی تفصیل مثالوں کے ساتھ اور ان کے احکام، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

قال واذا دخل الحربى دارنا بامان فاوصى لمسلم او ذمى بماله كله جاز لان امتناع الوصية بما زاد على الثلث لحق الورثة ولهذا ينفذ باجازتهم و ليس لورثته حق مرعى لكونهم فى دار الحرب اذ هم اموات فى حقنا ولان حرمة ماله باعتبار الامان والامان كان لحقه لالحق ورثته ولو كان اوصى باقل من ذلك اخذت الوصية و يرد الباقى على ورثته و ذالك من حق المستامن ايضاً ولو اعتق عبده عند الموت او دبر عبده فى دارالسلام فذالك صحيح منه من غير اعتبار الثلث لما بينا و كذلك لو اوصى له مسلم او ذمى بوصية جاز لانه مادام فى دار الاسلام فهو فى المعاملات بمنزلة الذمى و لهذا تصح عقود التمليكات منه فى حال حياته و يصح تبرعه فى حياته فكذا بعدمماته وعن ابى حنيفة و ابى يوسف انه لا يجوز لانه مستامن من اهل الحرب اذ هو على قصد الرجوع و يمكن منه ولا يمكن من زيادة المقام على السنة الا بالجزية ولو اوصى الذمى باكثر من الثلث او لبعض و رثته لا يجوز اعتبارا بالمسلمين لانهم التزموا احكام الاسلام فيما يرجع الى المعاملات ولو اوصى لخلاف ملته جاز اعتباراً بالارث اذا الكفر كله ملة واحدة ولو اوصى لحربى فى دار الاسلام لا يجوز لان الارث ممتنع لتباين الدارين والوصية اخته والله أعلم.

ترجمہ:۔ جامع صغیر میں کہا ہے کہ اگر کوئی کافر حربی امان لے کر ہمارے دار الاسلام میں آئے، اور وہ یہاں کسی مسلمان یا ذمی کے لئے اپنے مال کی وصیت کر دے تو بھی یہ وصیت جائز ہوگی (اس طرح اس کی یہ وصیت اور کل مال کی بھی وصیت جائز ہوگی) کیونکہ تہائی مال سے زیادہ کی وصیت تو وارثوں کا حق ہونے سے ممنوع ہوتی ہے، اسی لئے تمام ورثاء اگر کسی سے زائد مال کی وصیت کی بھی اجازت دیدیں تو زائد مال کی بھی وصیت جاری ہو جاتی ہے، اور اس حربی کے وارثوں کا اس کے مال میں کوئی حق نہیں رہتا

ہے، یعنی ہم پر اس کے وارثوں کے حق کا خیال رکھنا لازم نہیں ہوتا ہے (کیونکہ وہ تو ہمارے دشمن ہوتے ہیں اور اس وجہ سے بھی کہ وہ لوگ تو دار الحرب میں ہیں، اور ہمارے نزدیک وہ مردہ ہیں، اور اس وجہ سے بھی کہ حربی کے مال کا احترام ان کے امان لینے کے لحاظ سے ہوتا ہے، اور امان تو صرف حربی کے حق میں ہوتا ہے، وارثوں کے حق میں نہیں ہوتا ہے (ف۔ اس حد تک کہ اگر اس حربی کے وارثوں کا مال کوئی مسلمان یا دوسرا حربی چھین کر دار الحرب سے لے آئے تو ہم اس سے خوش ہوں گے، اور اگر حربی سے جو امان لے کر آیا اور کسی نے اس کا مال یہاں لے لیا تو اس کو جائز نہیں کہیں گے بلکہ اسے واپس کروادیں گے)۔

ولو کان اوصی باقل الخ اور اگر اس حربی نے اپنے مال میں سے تہائی سے کم کی وصیت کی تو وصیت کے اندازہ کے برابر اس سے لے لیا جائے گا، اور باقی یعنی اس سے زائد کے وارثوں کو لوٹا دیا جائے گا، اس کی واپسی اسی امن لے کر آنے والے حربی کے خیال سے ہوگی (ف۔ یعنی اس کی واپسی وارثوں کا حق سمجھ کر نہیں ہوگی۔

ولو اعتق عبده عند الموت الخ اور اگر امن لے کر دار الحرب سے دار الاسلام آنے والے حربی نے اپنے مرنے کے وقت اپنا غلام آزاد کیا یا اس نے اپنے مرض الموت کی حالت میں اپنا غلام مدبر بنالیا تو اس کی طرف سے یہ تصرف صحیح مانا جائے گا، اس میں تہائی ترکہ ہونے کا بھی اعتبار نہیں کیا جائے گا، اس کی دلیل وہی ہے جو اوپر بیان کی جاچکی ہے (ف۔ یعنی مرض الموت کی حالت میں آزاد کرنا یا مدبر بنانا حقیقت میں وصیت کے حکم میں ہے اس لئے مسلمانوں میں وارثوں کے حق کے اعتبار سے میت کے مال کی تہائی سے معتبر ہوتا ہے، لیکن مستامن حربی کے وارثوں کا اس میں کوئی لحاظ نہیں کیا جاتا ہے اس لئے یہ اس موصی کے کل مال سے معتبر ہوتا ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ حربی مستامن کی وصیت جائز ہوتی ہے، لیکن مستامن حربی کے وارثوں کا کچھ لحاظ نہیں ہوتا ہے)

وکذلک لو اوصی له مسلم الخ اسی طرح اگر کسی مسلمان یا ذمی نے کسی مستامن حربی کے لئے کچھ وصیت کی تو یہ جائز ہوگی، کیونکہ وہ مستامن جبتک دار الاسلام میں ہے وہ میں ایک ذمی کے حکم میں ہے، اسی وجہ سے حربی کیساتھ مسلمان کی طرف سے معاملات مالی میں مالک بنانا جائز ہوتا ہے، اور مسلمان کی زندگی میں اس کے ساتھ تبرع اور لین دین میں احسان کرنا بھی جائز ہے، اسی طرح مسلمان کی موت کے بعد بھی جائز ہے۔

ف۔ حاصل کلام یہ ہوا کہ اگر مسلمان یا ذمی اپنی زندگی میں مستامن حربی کو کسی مال کا مالک بنادے خواہ کسی چیز کے بدلہ میں ہو یا مفت میں بطور احسان تو یہ جائز ہوگا، اور اسی طرح اگر بطور وصیت اپنی موت کے بعد کے لئے کسی کو مالک بنائے تو یہ بھی جائز ہوگا۔ م۔ وعن ابی حنیفۃ وابی یوسف الخ اور امام ابوحنیفہؒ وابویوسفؒ سے یہ روایت بھی ہے کہ حربی کے لئے مسلمان یا ذمی کی وصیت جائز نہیں ہے کیونکہ یہ شخص حقیقت میں ہم سے لڑنے والوں میں سے ہے اور امان لے کر واپس جانے کے ارادہ سے آیا ہوا ہے، اور واپس جانے کی اسے پوری قدرت ہے کسی قسم کی اسے رکاوٹ نہیں ہے، اس لئے وہ جزیہ دیئے بغیر ایک سال سے زیادہ نہیں چھوڑا جاسکتا ہے (ف۔ اور یہی روایت بہت مناسبت ہے، اس وجہ سے کہ اگر کچھ مالدار ذمی مسلمانوں سے لڑنا چاہیں تو وہ حربی کے نام کروڑوں روپے کی وصیت کردیں گے جس سے ان حربیوں کو مسلمانوں سے جنگ میں بہت زیادہ قوت حاصل ہوجائے گی، اور یہ فساد اور لڑائی بہت ہی نقصان دہ اور خراب ہوگی، اس لئے ان دونوں روایتوں میں تطبیق کی صورت یہ ہوجائے کہ اگر کوئی مسلمان یا ذمی کسی مستامن حربی کے لئے اتنا اور ایسے مال کی وصیت کرنی چاہے جس سے اس کو ہمارے مقابلہ میں لڑائی میں طاقت حاصل نہ ہو یا اس کے دل کی تالیف ہو تو یہ وصیت جائز ہوگی، اور اگر اتنا مال یا ایسا مال ہو جس سے اس کو ہم پر غلبہ ہو تو یہ وصیت جائز نہ ہوگی، واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

ولو اوصی الذمی باکثر الخ اور اگر ذمی نے اپنے تہائی مال سے زیادہ کی وصیت کی یا اپنے کچھ وارثوں کے لئے وصیت کی تو مسلمانوں پر قیاس کرتے ہوئے کہ جائز نہیں ہوگی، کیونکہ ذمیوں نے معاملات سے متعلق باتوں کے لئے اسلامی احکام پر عمل

کرنے کو اپنے لئے لازم کر لیا ہے (ف۔ اور اس وصیت کا بھی تعلق ان کے آپس کے معاملات اور لین دین کے ہیں، اس لئے ہم بھی ان کے وارثوں کے حقوق کی رعایت کریں گے تاکہ وہ بے چارے مفلس اور پریشان نہ رہیں) ولو اوصی بخلاف ملته الخ اور اگر ذمی نے اپنے مخالف مذہب کے لئے (مثلاً یہودی نے نصرانی کے لئے یا اس کے برعکس وصیت کی تو میراث پر قیاس کرتے ہوئے یہ وصیت جائز ہوگی، کیونکہ کفر کی ساری باتیں ایک ہی ملت ہیں۔

ولو اوصی لحربی الخ اور اگر دار الاسلام میں رہنے والے ذمی نے اس حربی کے لئے جو دار الحرب میں ہے وصیت کی تو یہ جائز نہیں ہوگی کیونکہ ان دونوں ملکوں کے درمیان میں تباین کی وجہ سے میراث کا تعلق بھی ختم ہے تو اس وصیت کا تعلق بھی ختم ہوگی، کیونکہ وصیت میراث کی بہن ہے۔ واللہ تعالیٰ أعلم.م.

توضیح: - اگر کوئی متامن حربی دار الاسلام میں آکر یہاں کسی مسلمان یا ذمی کے لئے اپنے مال کی تہائی یا زیادہ کی وصیت کردے، اور اگر تہائی سے بھی کم کی وصیت کی، اگر متامن حربی نے اپنے مرنے کے وقت اپنا غلام آزاد کیا یا مرض الموت میں اس نے اپنے غلام کو اپنا مدبر بنالیا اگر کسی مسلمان یا ذمی نے کسی متامن حربی کے لئے وصیت کی، اگر ذمی نے اپنے تہائی مال سے زیادہ کی یا اپنے کچھ وارثوں کے لئے وصیت کی مسائل کی تفصیل اقوال ائمہ کرام، حکم، مفصل دلائل

باب الوصی و مما یملکه

وصی اور اس کے اختیارات کا بیان

وصی ایسے شخص کو کہا جاتا ہے جس کو آدمی نے اپنی موت کے بعد اپنے خاص احکام کے بارے میں اپنا قائم مقام بنایا ہو، ان ہی احکام میں سے یہ بھی ہیں کہ اس نے اپنے مرنے سے پہلے جو کچھ وصیتیں کی ہیں ان کو وہ وصی عمل میں لائے گا، اور اس کے قرضے وصول کرے گا اور اس کی چھوٹی اولاد کی دیکھ بھال اور تعلیم و تربیت میں توجہ رکھے گا، یہ ایک وکیل کی طرح ہوتا ہے جیسے کوئی شخص اپنی زندگی میں کچھ مخصوص کام کرنے پر مقرر کر دیتا ہے۔

قال ومن اوصی الی رجل فقبل الوصی فی وجه الموصی وردها فی غیر وجهه فلیس برد لان المیت مضی لسبیله معتمداً علیه فلوصح رده فی غیر وجهه فی حیاته او بعد مماته صار مغروراً من جهته فرد رده بخلاف الوکیل بشراء عبد بغیر عینه او ببیع ماله حیث یصح رده فی غیر وجهه لانه لاضرر هناك لانه حی قادر علی التصرف بنفسه فان ردها فی وجهه فهو رد لانه لیس للموصی ولایة الزامه التصرف ولا غرور فیه لانه یمکنه ان ینیب غیره وان لم یقبل ولم یرد حتی مات الموصی فهو بالخیار ان شاء قبل وان شاء لم یقبل لان الموصی لیس له ولایة الالزام فبقی مخیراً فلوانه باع شیئا من ترکته فقد لزمته لان ذلك دلالة الالتزام والقبول وهو معتبر بعد الموت و ینفذ البیع لصدوره من الوصی و سواء علم بالوصایة او لم یعلم بخلاف الوکیل اذا لم یعلم بالتوکیل فباع حیث لا ینفذ لان الوصایة خلافة لانه یختص بحال انقطاع ولایة المیت فتنقل الولایة الیه واذا کانت خلافة لایتوقف علی العلم کالوارثة اما التوکیل انابة لثبوته فی حال قیام ولایة المنیب فلا یصح من غیر علمه کاثبات الملك بالبیع والشراء و قد بینا طریق العلم و شرط الاخبار فیما تقدم من الکتب.

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی نے کسی کو اپنی موت کے بعد کے لئے وصی مقرر کیا اور اس وصی نے اس موصی کی موجودگی میں اس کو قبول کر لیا لیکن اس کے پیچھے میں اس کا انکار کر دیا جس کی اس موصی کو خبر نہ ہو سکی تو اس کے انکار کر دینے سے اس کا انکار تو تسلیم نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اس مرنے والے نے تو اس پر اعتماد کر کے ان باتوں سے اطمینان کر لیا ہے یہانتک کہ وہ دنیا سے ہی رخصت ہو گیا ہے، یا وہ خود زندہ ہی ہو پھر بھی اس حالت میں اگر وصی کے انکار کو صحیح مان لیا جائے تو وہ میت اس وصی کی طرف سے ہمیشہ کے لئے ایسے دھوکہ میں پڑا رہے گا جس کا کوئی علاج نہ ہو گا، اسی لئے اس کے انکار کو ٹھکرا لیا جائے گا (ف۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ وہ میت اب اپنے وصی کے بارے میں کوئی نیا انتظام نہیں کر سکتا ہے) بخلاف الوکیل الخ بخلاف اس وکیل کے کہ جس کو مؤکل نے غیر معین غلام خریدنے کے لئے اپنا وکیل بنایا اور اس وکیل نے اس مؤکل کے غائبانہ میں اس کی وکالت سے انکار کر دیا تو بھی انکار صحیح ہو جائے گا، کیونکہ اس کے اس انکار سے اس کا کچھ نقصان نہیں ہو رہا ہے اس لئے کہ وہ خود ابھی تک زندہ ہے اور وہ خود بھی اس کام کو پورا کر سکتا ہے (ف۔ اس وکیل کے معزول ہونے کا یہ قول کچھ مشائخ کا ہے کیونکہ اکثر مشائخ اس معزول ہونے کو بھی اس وقت تک کے لئے تسلیم نہیں کرتے، جبتک اس مؤکل کو اس کا علم نہ ہو جائے یعنی اس کے جان لینے کے بعد وہ وکیل معزول ہو گا اور اس کی ذمہ داری ختم ہو جائے گی، پھر غیر معین غلام کی قید اس لئے لگائی ہے کہ اگر مؤکل نے اس کسی معین غلام کے خریدنے کے لئے اسے وکیل کو یہ اختیار نہیں ہو گا کہ اسے خرید کر اپنے لئے اسے روک لے اور یہ اعلان کر دے کہ میں نے تو اس مؤکل کی وکالت ختم کر دی تھی تو ایسا کرنے سے مؤکل کا کھلا ہوا نقصان ہو گا۔ الحاصل کوئی وصی اپنے قبول کئے ہوئے وصیت کے اختیار کو اپنے موصی کے پیٹھ پیچھے رد نہیں کر سکتا ہے۔

فان ردها في وجهه الخ البتہ اگر وصی نے اپنے سامنے ہی اس کا انکار کر دیا تو یہ رد ہو جائے گا، کیونکہ اس موصی کو کسی طرح بھی یہ اختیار نہیں ہے کہ اس وصی کو وصیت کے قبول کر لینے پر اسے مجبور کر لے، اور ایسا رد کر دینے سے کسی کے ساتھ دھوکہ کا الزام بھی نہیں ہوتا ہے، کیونکہ اس موصی کو اس وقت بھی اس بات کا پورا پورا موقع ملتا ہے کہ پہلے وصی کو اس کے اختیار سے روک کر دوسرے کسی بھی شخص کو اسی کا اختیار دیدے (ف۔ اس مسئلہ سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ اگر موصی کی موت یعنی اتنے آخر وقت میں جس میں وہ دوسرا کوئی انتظام نہ کر سکتا ہو وہ وصی اپنے اختیار سے دستبرداری یا علیحدگی کا اعلان کر دے تو وہ مقبول اور معتبر نہ ہو گا۔

وان لم يقبل ولن يرد الخ اور اگر ایسی صورت ہو کہ ایک موصی نے کسی کو اپنا وصی بننے کے لئے کہا مگر اس نے اس پیشکش کو نہ تو قبول کیا اور نہ ہی اس سے انکار کیا یہانتک کہ وہ موصی اسی کے درمیان مر گیا، تو اس وصی کو اختیار ہو گا کہ اگر چاہے تو اب بھی اسے قبول کرے اور نہ چاہے تو صاف انکار کر دے، کیونکہ اس موصی کو اس وصی پر اپنی خواہش کو منوانے اور اس پر مجبور کرنے کا کوئی اختیار نہیں ہے، اس لئے وصی کا اختیار پورے طور پر باقی ہے، اب اگر اسی حالت میں وصی نے اس کے ترکہ میں سے کوئی چیز بیچ ڈالی تو اب اس کا وصی رہنا لازم ہو گیا، کیونکہ اس موصی کی چیز جب بیچ ڈالی تو یہ اس بات کی دلیل ہو گئی کہ اس نے اس کا وصی بننا آخر عمر میں قبول کر لیا تھا جس کا اعتبار اس کی موت کے بعد ہی ہوا ہے (اگرچہ اس کی زندگی کی حالت میں اس ولایت کا اعتبار نہ ہو) پھر وہ بیع نافذ بھی ہو جائے گی، کیونکہ یہ بیع موصی کے وصی نے کی ہے، اور یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ اس وصی کو اپنے وصی بننے کا جاننا یا نہ جاننا حکماً دونوں صورتیں برابر ہیں۔ (ف۔ اس لئے اگر کسی کو کسی نے اپنا وصی کیا اور اسے اس کی خبر بھی نہیں ہوئی مگر اس موصی کی موت کے بعد اس شخص (وصی) نے موصی کے ترکہ کی کوئی چیز فروخت کر دی تو وہ بیع نافذ ہو جائے گی)۔

بخلاف الوكيل اذا لم يعلم الخ بخلاف وکیل کے کہ اگر اسے اپنے وکیل ہونے کی خبر نہ ہونے کے باوجود اس نے اپنے مؤکل کی کوئی چیز فروخت کر دی تو مؤکل کی نئی اجازت کے بغیر وہ بیع مقبول یا نافذ نہ ہو گی، کیونکہ وصی ہونے کا حکم موصی کی موت کے بعد ہی قابل قبول اور قابل عمل ہوتا ہے اور وصی کی طرف سے قائم مقامی ہوتی ہے، کیونکہ وصی بننا ایسی حالت کے

ساتھ مخصوص ہے کہ جب میت کی خود اپنی چیز سے اختیار اور ولایت ختم ہو جاتی ہے، اور اس کی وہی ولایت اسی شخص یعنی وصی کی طرف منتقل ہو جاتی ہے، اور جب وصی ہونا ایک قسم کا خلیفہ ہونا ظاہر ہو گیا تو یہ وصی کے معلوم ہونے پر موقوف نہ ہو گا جیسے کہ وراثت کا مسئلہ ہے یعنی وراث بہر حال وارث ہوتا ہے کہ خواہ اسے اپنا وارث ہونا معلوم ہو یا نہ ہو اس کی وراثت باقی ہی رہتی ہے، لیکن کسی کا وکیل بننا اسی وقت ثابت ہوتا ہے جبتک کہ خود موکل کی ملکیت باقی رہتی ہے اور وکیل اپنے موکل کا نائب ہوتا ہے تو جب موکل کی ولایت باقی رہے گی جب ہی اس کے وکیل کا اختیار بھی باقی رہے گا، چنانچہ اگر وکیل کو اپنی وکالت کا علم نہ ہو تو اس کی وکالت صحیح نہ ہو گی جیسے کہ خرید و فروخت کے ذریعہ سے اس صورت میں ملکیت ثابت ہو سکتی ہے جبکہ وکیل بننے کا علم بھی ہو (ف۔اس لئے اگر زید نے ایک گھوڑے میں کچھ تصرف کیا مثلاً اس پر سواری کی حالانکہ بکر نے زید کو بتلائے بغیر اسی زید کے لئے ایک سوار خرید اتو اس زید کے اس گھوڑے میں تصرف کرنے سے اس پر اس کے گھوڑے کی بیع لازم نہ ہو گی، کیونکہ وہ تو اس وقت تک اس کی بیع سے واقف ہی نہیں ہے، اسی لئے اسے اس کی بیع کو رد کر دینے کا اختیار باقی رہتا ہے، اور اب اس سوال کا جواب کہ وصی یا وکیل کو کس ذریعہ سے خرید و فروخت کرنے کے حکم جاننے کا اعتبار ہو سکتا ہے تو مصنفؒ نے اس کا جواب اس طرح دیا ہے و قد بینا طریق العلم الخ کہ ہم نے اس سے باخبر ہونے کا طریقہ اور خبر ملنے کی شرطیں دوسری بحثوں میں پہلے (یعنی کتاب ادب القاضی کی فصل القضاء بالمواریث کی بحث میں) بیان کر دی ہیں۔

توضیح:۔وصی کی تعریف، اگر کسی نے کسی کو اپنا وصی مقرر کیا اور اس نے اس کی موجودگی میں اسے قبول کر لیا مگر بعد میں اس کا انکار کر دیا جس کی اس موصی کو خبر نہ ہو سکی، تو یہ انکار صحیح ہے یا نہیں اور اگر یہی حرکت وکیل کرے تو اس کا کیا حکم ہو گا، پھر وصی اور وکیل کے درمیان کیا فرق ہے، اگر وصی اپنے موصی کے سامنے ہی اس کے قبول کرنے سے انکار کر دے، اور اگر وصی نے موصی کے سامنے نہ ہو تو اپنے وصی بننے کو قبول کیا اور نہ ہی اس کا انکار کیا، پھر موصی مر گیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

وان لم يقبل حتى مات الموصي فقال لا اقبل ثم اقبل فله ذلك ان لم يكن القاضي اخرجه من الوصية حين قال لا اقبل لان بمجرد قوله له اقبل لا يبطل الايصاء لان في ابطاله ضررا بالميت و ضرر الوصي في الابقاء مجبور بالثواب و دفع الاول وهو اعلى اولى الا ان القاضي اذا اخرجه عن الوصاية يصح ذلك لانه مجتهد فيه اذ للقاضي ولاية دفع الضرر و ربما يعجز عن ذالك فيتضرر ببقاء الوصايه فيدفع القاضي الضرر عنه و ينصب حافظاً لمال الميت متصر فا فيه فيندفع الضرر من الجانبين فلهذا ينفذ اخراجه فلو قال بعد اخراج القاضي اياه اقبل لم يلتفت اليه لانه قبل بعد بطلان الوصاية بابطال القاضي.

ترجمہ:۔اور جسے وصی بنایا گیا تھا اگر اس نے اس کو قبول کرنے سے انکار کر دیا، یہاں تک کہ وہ موصی مر گیا، پھر وصی نے کہا کہ میں اس کام کو قبول نہیں کرتا ہوں پھر کہا کہ اچھا اب میں قبول کر لیتا ہوں تو اس کو ایسا کہنے کا اختیار ہے یعنی بعد میں قبول کر لینے سے بھی اس کا قبول کر لینا صحیح ہو جائے گا مگر اس شرط کے ساتھ کہ اس وقت تک قاضی نے خاص طور سے اس کے قبول کرنے سے اس وقت منع نہ کر دیا ہو جب کہ اس نے کہا تھا کہ میں اسے قبول نہیں کرتا ہوں، کیونکہ اس سے پہلے اس کے صرف اتنا کہہ لینے سے کہ میں اسے قبول نہیں کرتا ہوں اس موصی کی پیشکش کا اثر ختم نہیں ہو گا، کیونکہ اس کے باطل ہو جانے میں اس

موصی میت کا بہت زیادہ نقصان ہے، نیز اس کے باقی رکھنے میں خود اس وصی کے نقصان کا خطرہ ہے، و ضرر الوصی فی الایفاء و مجبور الخ، لیکن اس کے باقی رکھنے میں اس وصی کا نقصان اس کو اس کار خیر کے انجام دینے سے ختم ہو جاتا ہے کہ وہ اجر عظیم کا مستحق ہو جائے گا، اس لئے اس مردہ کے بڑے نقصان کو دور کرنا زیادہ بہتر ہوگا، لیکن اگر قاضی بھی اس وصی کے انکار کے بعد اس کو اس کے قبول کرنے سے روک دیا ہو تو قاضی کے فعل کو صحیح کہا جائے گا کیونکہ یہ مسئلہ ایسا ہے کہ جس میں اجتہاد کو دخل ہے (اور قاعدہ ہے کہ اجتہادی مسئلہ میں قاضی کا حکم جو کچھ بھی ہو وہ نافذ اور جاری ہو جاتا ہے) کیونکہ اسے اتنا اختیار ہوتا ہے کہ لوگوں کے نقصان کو اپنے قول اور فعل سے دور کر دے (ف۔ کیونکہ قاضی کی ذمہ داری اور اس کی شان یہی ہے کہ وہ عوام کے نقصان کو دور کرے، تو جس وقت اس وصی نے موصی کی پیشکش یعنی وصی بننے سے انکار کر دیا تو قاضی کو یہ اختیار ہو گیا کہ اس میت کے نقصان پر نظر رکھتے ہوئے موصی کی پیشکش کے اثر کو ختم کر دے اس لئے اب اس وصی کا قبول کر لینا بے فائدہ ہوگا۔

و ربما یعجز عن ذلك الخ اور بسا اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ جسے پیشکش کی گئی ہے وہ خود اس کے انجام دینے سے عاجز ہو جاتا ہے تو ایسی صورت میں اس کو وصی باقی رکھنے میں وہ نقصان میں مبتلاء ہو سکتا ہے اس لئے قاضی اس کو اس نقصان سے بچانے کے لئے اس ذمہ داری سے خارج کرتا ہے پھر میت کے وصی کے قائم مقام کسی دوسرے کو ذمہ دار اور متعین کر دیتا ہے، اس طرح قاضی اس موصی اور اس کے وصی کی حفاظت کرتا ہے اور دونوں کو نقصان سے بچا لیتا ہے، اس لئے اس قاضی کا فیصلہ نافذ ہو جاتا ہے)۔

فلو قال بعد اخراج القاضی الخ اور اگر قاضی کی طرف سے اس وصی کا نام اس ذمہ داری سے خارج کر دیا جانے کے بعد وہ وصی یہ کہے کہ میں نے اس ذمہ داری کو قبول کر لیا ہے تو اس کی بات پر توجہ نہیں دی جائے گی، کیونکہ قاضی کی طرف سے وصیت سے نام خارج کر دیئے جانے کے بعد وہ اس کام کو قبول کر رہا ہے۔

توضیح جسے وصی بنایا گیا تھا اگر اس نے قبول کرنے سے انکار کر دیا پھر وہ موصی مر گیا اس کے بعد پھر وصی نے کہا میں اس کو قبول کرتا ہوں پھر کیا اچھا قبول کرتا ہوں، اگر قاضی کی طرف سے وصی کا نام خارج کر دیا جانے کے بعد وہ کہے میں نے اب اس ذمہ داری کو قبول کر لیا ہے مسائل کی پوری تفصیل، حکم، مفصل دلائل

قال ومن اوصی الی عبد او کافر او فاسق اخرجهم القاضی عن الوصایة و نصب غیرهم وهذا اللفظ یشیر الی صحة الوصیة لان الاخراج یکون بعدها و ذکر محمد فی الاصل ان الوصیة باطلة قیل معناه فی جمیع هذه الصور ان الوصیة ستبطل و قیل فی العبد معناه باطل حقیقة لعدم ولایته واستبداده و فی معناه غیره ستبطل و قیل فی الکافر باطل ایضا لعدم ولایته علی المسلم ووجه الصحة ثم الاخراج ان اصل النظر ثابت لقدرة العبد حقیقة وولایة الفاسق علی اصلنا وولایة الکافر فی الجملة الا انه لم یتم النظر لتوقف ولایة العبد علی اجازة المولی و تمکنه من الحجر بعدها والمعاداة الدینیة الباعثة للکافر علی ترك النظر فی حق المسلم واتهام الفاسق بالخیانة فیخرجه القاضی من الوصایا و یقیم غیره مقامه اتماماً للنظر و شرط فی الاصل ان یکون الفاسق مخوفا علیه فی المال وهذا یصلح عذرا فی اخراجه و تبدیله بغیره.

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی نے کسی غلام یا کافر (ذمی یا حربی یا مستامن) یا فاسق کو وصی مقرر کر دیا تو قاضی اس کو وصایت سے نکال دے گا اور اس کے سوا کسی دوسرے کو وصی مقرر کر دے گا، مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ لفظ سے اس بات کی طرف اشارہ ہوتا ہے کہ اصل میں وصایت جائز ہو جائے گی، کیونکہ وصی بن جانے کے بعد نکال دیئے جانے سے اس بات کی

اطراف اشارہ ہوتا ہے کہ خارج کرنا اسی وقت ہوتا ہے جبکہ وہ اس کا ذمہ دار بن چکا تھا یعنی اس کی وصیت ثابت ہو چکی تھی، **و ذکر محمد فی الاصل الخ** اور امام محمدؒ نے اصل میں فرمایا ہے کہ ان (مذکورہ) صورتوں میں وصیت باطل ہو گی۔ ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس کی وصیت شروع سے ہی ثابت نہیں ہوتی ہے، لیکن اس کی شرح کرنے والے مشائخ کرام نے اس کے معنی بیان کرنے میں تفصیل کی ہے، **قیل معناہ فی جمیع الخ** بعض مشائخؒ (فقیہ ابو اللیثؒ نے شرح الجامع الصغیر میں) فرمایا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ غلام وکافر و فاسق کی ان تمام صورتوں میں یہ وصیت اس قابل ہے کہ باطل کر دی جائے (ف۔ اس طرح چونکہ باطل کر دینے کے قابل تھی اس لئے اسے باطل ہی کہ دیا)۔

و قیل فی العبد معناہ الخ اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ غلام کو وصی کرنے کی صورت میں باطل ہونے کے معنی یہ ہیں کہ حقیقت میں باطل ہے، کیونکہ غلام کو نہ تصرف کرنے کا حق ہوتا ہے اور نہ ہی وہ مستقل ہوتا ہے کیونکہ وہ تو خود ہی اپنے مولی کے اختیار اور قبضہ میں ہوتا ہے، پھر غلام کے سوا کافر و فاسق کو وصی کرنے میں باطل ہونے کے معنی یہ ہیں کہ عنقریب ان کا وصی رہنا ختم کر دیا جائے گا، یعنی وہ باطل ہو جانے کا اتنا لائق ہے کہ قاضی اسے باطل کر دے گا۔ **و قیل فی الکافر باطل الخ** اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ کافر کی صورت میں بھی باطل ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ حقیقت میں باطل ہے اس لئے کہ مسلمان پر کافر کی کوئی ولایت اور اختیار نہیں ہے، (ف۔ خلاف کلام پوری بحث کا یہ ہو کہ پہلے قول میں وصی بنانا جائز ہو گا لیکن قاضی اسے باطل کر دے گا، اور دوسرے اقوال میں سے دوسرا قول بھی اس کی مانند ہے، اور باقی اقوال میں بعض میں حقیقت باطل ہے اور بعض میں باطل ہونے کے قابل ہے۔

و وجہ الصحیحۃ الخ پھر پہلی وہ روایت کہ اس میں وصی بنانا صحیح ہے مگر ایسا وصی خارج کر دیا جائے اس روایت کی وجہ یہ ہو گی اصلی نظر تو ثابت ہے یعنی وصی بنانے کی اصلی غرض لوگوں کی بہتری اور ان کی بہتر طریقہ سے دیکھ بھال کرنی ہے، اور یہ نظر تو اصل میں موجود ہے کیونکہ ایک دیندار غلام کو بھی حقیقت میں معاملات اور تصرفات کرنے کی قدرت ہوتی ہے، اسی لئے اسے مختلف معاملات میں وکیل بھی بنایا جاتا ہے، اور فاسق کو بھی ہمارے اصول کے مطابق ولایت حاصل ہوتی ہے، اسی لئے وہ بھی نکاح میں لڑکی کا وکیل اور ولی بھی بنایا جاتا ہے، اسی طرح کافر کو بھی مسلمان پر ایک طرح کی ولایت حاصل ہے (اس طرح وصی بنانے میں اصل مقصد شفقت اور رحمت ہوتی ہے جو اصل میں پائی گئی ہے) لیکن مکمل طور پر نظر اور شفقت پوری نہیں پائی جاتی ہے، اس لئے کہ غلام ہونے کی صورت میں غلام کی ولایت اول تو خود اس کے اپنے مولی کی اجازت پر پھر اس کی اجازت مل جانے کے بعد بھی اس بات کا پورا احتمال باقی رہ جاتا ہے کہ اچانک کسی وقت کا مولی اسے معاملات کرنے سے مجبور کر دے یعنی ایسا معاملہ کرنے سے صاف انکار کر دے اور کافر غلام ہونے کی صورت میں اس کا خوف قوی رہتا ہے کہ دینی دشمن کی وجہ سے اس کافر کے دل میں کچھ بات آ جائے اور یہ شخص ان لوگوں کے ساتھ جن کے لئے اسے وصی مقرر کیا گیا ہے بہتری اور شفقت کا برتاؤ نہ کرے، اور فاسق کی صورت میں تو اس پر ہر وقت خیانت کی تہمت لگی ہوئی ہے، اسی لئے قاضی ایسے کسی بھی وصی کو اس ذمہ داری سے نکال کر اس کی جگہ دوسرا کوئی بہتر وصی مقرر کر دے جو پورے طور پر لوگوں پر شفقت کی نظر رکھے۔

و شرط فی الاصل الخ اور کتاب اصل یعنی مبسوط میں امام محمدؒ نے فاسق کے بارے میں یہ شرط لگائی ہے کہ ان لوگوں کے مال کے بارہ میں اس کی طرف سے (بے ایمانی) کا خوف ہو، پس یہ کلام فاسق وصی کو اس کی ذمہ داری سے نکال کر اس کی جگہ پر دوسرے کو مقرر کرنے کے لئے عذر اور سبب بن سکتا ہے۔

توضیح:- اگر کسی نے اپنا وصی کسی کافر یا فاسق یا غلام کو مقرر کیا تو کیا اسی کو برقرار رکھا جائے گا، اور کیا یہ تقرری بالکل صحیح ہوتی ہے، مسائل کی پوری تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام،

مفصل دلائل

قال و من اوصى الى عبد نفسه و فى الورثة كبار لم تصح الوصية لان للكبير ان يمنعه او يبيع نصيبه فيمنعه المشترى فيعجز عن الوفاء بحق الوصاية فلا يفيد فائدته وان كانوا صغاراً كلهم فالوصية اليه جائزة عند ابى حنيفةؒ ولا تجوز عندهما وهو القياس و قيل قول محمد مضطرب فيه يروى مرة مع أبى حنيفة و تارة مع ابى يوسف وجه القياس ان الولاية منعدمة لما ان الرق ينافيها ولان فيه اثبات الولاية للمملوك على المالك وهذا قلب المشروع ولان الولاية الصادرة من الاب لا تتجزى وفى اعتبار هذه تجزيتها لانه لا يملك بيع رقبة و هذا نقض الموضوع وله انه مخاطب مستبد بالتصرف فيكون اهلا للوصاية و ليس لاحد عليه ولاية فان الصغار وان كانوا ملا كاليس لهم و لاية المنع فلامنافاة و ايصاء المولى اليه يوذن بكونه ناظراً لهم و صار كالمكاتب والوصاية قد تتجزى على ما هو المروى عن ابى حنيفةؒ او نقول يصار اليه كيلا يودى الى ابطال و تغيير الوصف لتصحيح الاصل اولى۔

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی کے اپنے وارثوں میں بالغ افراد موجود ہوں ان کی موجودگی میں اپنے ذاتی غلام کو اپنا وصی مقرر کر دیا تو یہ وصیت صحیح نہ ہوگی (ف۔ چونکہ اس کے ورثہ بالغ ہیں اور وہ سب ہی اس غلام کے مالک اور حصہ دار ہیں اس لئے موصی کا اس غلام کو وصی بنانا باطل ہے) لان للكبير ان يمنعه الخ اس لئے کہ بالغ وارث کو اس بات کا اختیار ہے کہ اس غلام کو تصرف سے صاف منع کر دے یا بالغ وارث اس غلام میں سے اپنا حصہ فروخت کر دے پھر اس کے خریدار کو اس بات کا پورا حق ہو جائے گا کہ اس غلام کو موصی کے ترکہ میں تصرف کرنے سے روک دے اسی طرح وہ وصی ہونے کا حق ادا کرنے سے عاجز ہو جائے گا، اور وصی بننے کا کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوگا۔

وان كانوا كلهم صغارا الخ اور اگر سارے ورثہ چھوٹے نابالغ ہوں تو اس حالت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک موصی کا اپنے غلام کو وصی بنا دینا استحسانا جائز ہوگا، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگا اور قیاس بھی یہی ہے، بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ اس میں امام محمدؒ کا قول مضطرب اور مختلف ہے یعنی کبھی تو امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے اور کبھی امام ابو یوسفؒ کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے (ف۔ مگر مجمل یہ ہے کہ اس میں جائز ہونے یا نہ ہونے کے دو اقوال ہیں)۔

وجه القياس ان الولاية الخ اس جگہ قیاس کے ناجائز ہونے کے دو اقوال ہیں۔ وجه القياس ان الولاية الخ اس جگہ قیاس کے ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ غلام کو ولایت کا حق نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ غلامی حکومت اور اختیار کے مخالف ہوتی ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ غلام کو وصی بنا کر اختیار دینے سے غلام کو آقا پر اختیار دینا لازم آتا ہے حالانکہ یہ بات شرعی طریقہ کے خلاف ہے (ف۔ کیونکہ شریعت نے تو مالک اس کے غلام اور مملوک پر حاکمیت دی ہے، اور آپ لوگوں نے تو اس کے برعکس مالک پر مملوک کو حکومت اور بالادستی دے دی ہے، اور یہ فاسد ہے)۔

ولان الاولاية الصادرة من الاب الخ اور اس دلیل سے بھی کہ موصی باپ سے جو ولایت حاصل ہوئی تھی وہ ٹکڑے ہونے والی نہ تھی حالانکہ اگر غلام کی وصایت یعنی اس کے وصی ہونے کو مان لیا جائے تو اس ولایت کے ٹکڑے کرنا لازم آتا ہے، کیونکہ یہ غلام اپنی گردن فروخت نہیں کر سکتا ہے اور اس طرح موضوع کو بدل دینا لازم آتا ہے (ف۔ یعنی اس جگہ گفتگو موضوع باپ کی ولایت میں ہے جس نے اس غلام کو وصی بنالیا ہے، اس لئے ہم یہ کہتے ہیں کہ باپ کو پورا اختیار تھا اور اپنے ہر چیز کو فروخت کرنے کی اسے ولایت تھی لیکن جب اس نے اس غلام کو اپنا نائب یا وصی بنالیا تو وہ اختیار اور ولایت جو اسے حاصل تھی اس غلام میں آگئی تو جس طرح اس باپ کو یہ اختیار تھا کہ اس غلام کو فروخت کرے وہی اختیار اس غلام کو بھی ہونا چاہئے کہ خود کو

فروخت کردے حالانکہ وہ ایسا نہیں کر سکتا ہے، اس طرح جو ولایت اسے حاصل ہوئی تھی اسے ٹکڑے کرنا لازم آتا ہے، حالانکہ باپ کی ولایت مسلم اور مکمل تھی، بس معلوم ہوا کہ اس غلام کو وصی مان لینے میں یہ خرابی لازم آتی ہے، الحاصل اس غلام کا وصی بننا باطل ہو گیا۔

ولہ انہ مخاطب الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ وہ غلام ایسا انسان ہے جو مخاطب بنانے کے لائق ہے یعنی دیوانہ وغیرہ نہیں ہے اور وہ تصرف معاملات میں خود مستقل ہو چکا ہے (ف۔ یعنی وہ نابالغ یا دیوانہ نہیں ہے بلکہ دوسرا مخاطب ہو سکتا ہے اور عاقل و بالغ ہے اور اس کا تصرف نافذ ہوتا ہے اور تصرف کرنے میں بھی اس کو خود استقلال ہے یعنی اب وہ دوسرے کی اجازت پر موقوف نہیں ہے) **فیکون اھلاً للوصایۃ الخ** اس لئے اس بات کی اس میں پوری اہلیت موجود ہے کہ کسی کا وہ وصی بن سکے، اور فی الحال کسی غیر کو اس پر ولایت نہیں ہے، کیونکہ یہ نابالغ ورثہ اگرچہ اس غلام کے مالک ہیں لیکن ان کو بھی اتنی صلاحیت نہیں ہے کہ وہ غلام کو تصرفات سے روک سکیں، اس لئے کوئی اختلاف اور منافات نہیں ہے (ف۔ اس لئے غلام کے مملوک ہونے اور بااختیار ہونے میں کوئی اختلاف اور منافات نہیں ہے (ف۔ اس لئے غلام کے مملوک ہونے اور بااختیار ہونے میں کوئی اختلاف اور تضاد نہیں ہے، اور یہ تضاد اسی وقت ہوتا ہے کہ ایک ہی وقت میں مالک کی موجودگی میں ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ غلام بھی بااختیار ہے)۔

وایصار المولی الیہ الخ اور مولیٰ کا اس غلام کو اپنے بچوں کے لئے وصی مقرر کرنے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ یہی غلام ان بچوں کے لئے بہتر انتظام اور دیکھ بھال کر سکتا ہے، اس طرح یہ غلام بھی مکاتب کی طرح ہو گیا (ف۔ کیونکہ مکاتب کو وصی مقرر کرنا بالاتفاق جائز ہے اس طرح اس غلام کو بھی وصی بنانا جائز ہو گا، اگرچہ یہ غلام خود کو فروخت نہیں کر سکتا ہے اس طرح اس ولایت ٹکڑے کرنا لازم ہوتا ہے لیکن یہ کہا جائے گا کہ اس سے اس کے وصی ہونے میں کمی ہوئی ہے، **والوصایۃ قد تتجزی الخ** اور حسنؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے جو روایت کی ہے اس کی بناء پر وصایت کے ٹکڑے بھی ہو سکتے ہیں، اور اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ اس کے ٹکڑے نہیں ہوتے تو بھی ہم یہ کہتے ہیں کہ ضرورۃ اس جگہ اسی کو اختیار کر لیا جائے تاکہ اصل وصایت کا حکم باقی رہ جائے اور بالکلیہ ختم نہ ہو جائے، اور کسی چیز کی صفت کو کچھ بدل دینا اس بات سے کہیں بہتر ہے کہ اصل بات ہی ختم کر دی جائے (ف۔ یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ حسنؒ کی امام ابو حنیفہؒ سے روایت یہ ہے کہ اگر زید نے ایک شخص کو مال عین میں وصی کیا اور دوسرے شخص کو قرضہ کے لین یا دین میں وصی کیا تو ان میں سے ہر ایک شخص اپنے اپنے کام کا وصی اور ذمہ دار ہو گا، تو اس بات سے یہ لازم آتا ہے کہ وصی بنانے میں ٹکڑے کئے جا سکتے ہیں، لیکن ظاہر الروایۃ کے مطابق ان دونوں میں سے ہر ایک شخص کے مال عین اس قرضہ میں وصی ہو جائے گا، اس لئے اعتراض کو تسلیم کرتے ہوئے یہ جواب دیا ہے کہ غلام کو وصی کرنے میں زیادہ سے زیادہ یہ اعتراض لازم آتا ہے کہ ولایت میں تغیر لازم آتا ہے مگر وصی بننا صحیح رہا، تو یہ تغیر اس بات سے بہتر ہے کہ اصل وصی بننے ہی کو باطل کر دیا جائے۔

توضیح:۔ اگر کسی کے اپنے وارثوں میں کوئی بالغ موجود ہو اور وہ اس کی موجودگی میں اپنے غلام کو ان کا وصی مقرر کردے، اور سارے ورثہ ہی نابالغ ہوں، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

قال ومن اوصی الی من یعجز عن القیام بالوصیۃ ضم الیہ القاضی غیرہ رعایۃ لحق الموصی والورثۃ وھذا لان تکمیلاالنظر یحصل بضم الاخر الیہ لصیانتہ و بعض کفایتہ فیتم النظر باعانۃ غیرہ ولو شکی الیہ الوصی ذلک لا یجیبہ حتی یعرف ذلک حقیقۃ لان الشاکی قد یکون کاذبا تخفیفا علی نفسہ و اذا ظھر عند القاضی

عجزه اصلااستبدل به رعاية لنظر من الجانبين ولو كان قادرا على التصرف امينا فيه ليس للقاضي ان يخرجه لانه لو اختار غيره كان دونه لما انه كان مختار الميت و مرضيه فابقاؤه اولى ولهذا قدم على اب الميت مع وفور شفقته فاولى ان يقدم على غيره و كذا اذا شكى الورثة او بعضهم الوصي الى القاضي فانه لا ينبغي له ان يعزله حتى تبدوله منه خيانة لانه استفاد الولاية من الميت غير انه اذا ظهرت الخيانة فالميت انما نصبه وصيا لا مانته و قد فاتت ولو كان في الاحياء لا خرجه منها فعند عجزه ينوب القاضي منابه كانه لاوصي له.

ترجمہ:- قدوریؒ نے کہاہے کہ اگر کسی نے ایسے شخص کواپنا وصی بنایا جو وصیت کے مطابق کام پورے طور پر انجام نہ دے سکتا ہو اور عاجز ہو تو اس موصی اور اس کے وارثوں کی رعایت کرتے ہوئے قاضی ایسے شخص کو اس کا معاون مقرر کردے گا، جو کہ کام انجام دے سکتا ہو، مگر اصل وصی کو اس عہدہ سے نہیں نکالے گا، کیونکہ اصل مقصد یعنی وارثوں کی بہتری تو وہ دوسرے کے ملا دینے سے پوری حاصل ہو جائے اس لئے کہ دوسرا شخص اس کو خیانت اور نقصان میں مبتلا ہونے سے بچائے گا، اور کچھ بڑوں اور اہم باتوں میں تنہا ہی کافی ہو جائے گا، اس طرح دوسرے کی خصوصی دیکھ بھال سے اس کی ضرورت پوری ہو جائے گی (ف۔ اور یہ انتظام اسی وقت قاضی کرے گا جبکہ اسے معلوم ہو گیا ہو کہ وہ وصی پورے طور پر اپنا کام انجام دینے سے عاجز ہو چکا ہے)۔

ولو شكى اليه الوصي ذلك الخ اور اگر وصی کے بارے میں قاضی کی اپنی تحقیق میں تو کوئی کوتاہی نظر نہیں آئی لیکن اس وصی نے خود ہی اپنی عاجزی کی شکایت قاضی سے کر کے اپنا مددگار متعین کرنے کے لئے اس سے کہا، تو وہ قاضی اس کی مددگار بنانے کی شکایت کو قبول نہیں کرے گا یہاںتک کہ وہ یقینی طور پر تحقیق کر کے یہ معلوم کر لے، اس لئے کہ شکایت کرنے والا کبھی اپنی ذات پر آسانی کے خیال سے کچھ جھوٹی شکایت بھی کر دیتا ہے، پھر اگر قاضی کو یقینی طور پر یہ بات ظاہر ہو جائے کہ واقعۃً یہ شخص (وصی) ان لوگوں کی خدمات انجام دینے سے عاجز ہو رہا ہے تو وہ قاضی اس وصی کے عوض کسی دوسرے کو وصی بنا کر اس کے پاس بھیج دے گا، تاکہ دونوں جانب کی رعایت ہو جائے۔ (ف۔ کیونکہ جب یہ شخص وصی کی ذمہ داریوں کو انجام دینے کی مطلقاً صلاحیت نہیں رکھتا ہے، اور اس کام کے لائق نہیں ہے تو وہ اس میت کے سارے مال کو تباہ کرے گا اور میت کی ساری اولاد پریشان ہو گی، اس لئے دوسرے وصی کو مقرر کر دینا ہی بہتر ہو گا، اور جو یہ ناکارہ شخص بھی اس مشقت کے عذاب سے چھوٹ جائے گا)۔

ولو كان قادر اعلى التصرف الخ اور اگر اس میت کا مقرر کیا ہوا وصی تمام تصرفات اور معاملات کے سمجھنے اور ان کے مناسب طریقہ سے انجام دینے پر قادر اور امانت دار بھی ہو تو قادر کو یہ اختیار نہ ہو گا کہ اس کو وصی کی ذمہ داری ادا کرنے سے نکال کر دے، کیونکہ اگر قاضی اس شخص کے عوض دوسرے کسی شخص کو مقرر کرے گا تو وہ بہر حال اس موجودہ شخص سے کمتر ہو گا، کیونکہ وہ تو براہ راست اس میت کا منتخب کیا ہوا اور پسندیدہ تھا، اور دوسرے شخص میں یہ بات ہونا ناممکن ہے) تو اس کو باقی رکھنا بہتر ہو گا (ف۔ اور سب کے لئے جو بات بہتر ہو قاضی پر لازم ہے کہ اس پر عمل کرے، کیونکہ قاضی کی نظر نظری اور شفقت پر مبنی ہوتی ہے، لہٰذا جب میت نے خود ہی ایک شخص کو لائق اور اس سمجھ کر اپنا وصی مقرر کر دیا ہے اور وہ اس کی بھرپور صلاحیت بھی رکھتا ہے تو اسی کو اس کام کے لئے رکھنا ضروری ہو گا)۔

ولهذا قدم على اب الميت الخ اور اسی صلاحیت اور اس کی اہمیت کی بناء پر اسے اس کے اپنے باپ پر بھی مقدم کیا گیا ہے، حالانکہ المیت کے باپ کے اندر میت کی اولاد اور ورثہ پر اس کی شفقت کہیں بھری ہوئی ہوتی ہے، اور وہ شخص ایک غیر شخص کے مقابلہ میں بدرجہ اولی مقدم ہو گا (ف۔ قاضی اس دوسرے کو پسند کرے یا نہ کرے، **و كذا اذا شكى الورثة الخ** اسی طرح اگر میت کے سارے وارثوں نے یا کچھ وارثوں نے قاضی کے پاس جا کر اس وصی کی شکایت کی تو بھی قاضی کے لئے یہ مناسب نہ

ہو گا کہ اس وصی کو معزول کر دے، یہانتک کہ قاضی کو اپنے طور پر تحقیق کر لینی چاہئے یہانتک کہ قاضی کو حقیقۃ اس کی خیانت ظاہر ہو، کیونکہ اس وصی کو اس میت کی طرف سے براہ راست ولایت حاصل ہوئی ہے، مگر جب اس میں خیانت ظاہر ہو جائے تو اس وقت ہم یہ کہیں گے کہ اس میت نے اس کی ظاہری امانت پر اعتماد کرتے ہوئے اسے وصی مقرر کیا تھا مگر تجربہ سے یہ بات غلط ثابت ہو گئی، ایسی حالت میں اگر وہ میت خود بھی زندہ ہوتا تو اس کی بددیانتی پاکر خود ہی اسے اس عہدہ سے نکال ڈالتا، اور اپنا وصی نہ رکھتا، چنانچہ اس عاجزی اور مجبوری کے وقت یہ قاضی ازخود اس میت کا قائم مقام بن جائے گا، گویا اس کا ابھی کوئی وصی نہیں ہے (ف۔ یعنی اس وقت کسی کے دماغ میں یہ وہم پیدا نہ ہو کہ میت کا وصی موجود رہتے ہوئے یہ قاضی اس کا قائم مقام بنے گا، کیونکہ اس کا جواب یہ ہو گا کہ ایسے خائن وصی کا ہونا نہ ہونا برابر ہے اس بناء پر یہی کہا جائے گا اس کا کوئی وصی نہیں بنا ہے، اسی لئے قاضی اس کا قائم مقام بن کر اس وصی کو اس عہدہ سے بالکل نکال دے گا۔

توضیح:۔ اگر کسی شخص نے ایسے شخص کو اپنا وصی مقرر کر دیا جو اپنی ذمہ داری ادا نہیں کر سکتا ہو، اگر وصی کے بارے میں قاضی کی نظر میں کوئی برائی نہیں آتی مگر اس وصی نے ازخود اپنی شکایت کی، اگر قاضی کی تحقیق میں واقعۃً وصی عاجز ہو چکا ہو، اگر کسی وصی کے بارے میں اس کے تمام یا کچھ وارثوں نے اس کو معزول کرنے کے لئے کہا ہو، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل، دلائل

قال ومن اوصى الى اثنين لم يكن لاحدهما ان يتصرف عند ابى حنيفة و محمد دون صاحبه الا فى اشياء معدودة نبينها ان شاء الله تعالىٰ و قال ابويوسفؒ يتفرد كل واحد منهما بالتصرف فى جميع الاشياء لان الوصاية سبيلها الولاية وهى و صف شرعى لا تتجزى فيثبت لكل منهما كملا كولاية الانكاح للاخوين وهذا لان الوصاية خلافة وانما تتحقق اذا انتقلت الولاية اليه على الوجه الذى كان ثابتاً للموصى و قد كان بوصف الكمال.ولان اختيار الاب اياهما يوذن باخت صاص كل واحد منهما بالشفقة فينزل ذلك منزلة قرابة كل واحد ولهما ان الولاية تثبت بالتويض فيراعى و صف التفويض وهو وصف الاجتماع اذ هو شرط مفيد وما رضى الموصى الا بالمثنى وليس الواحد كالمثنى بخلاف الاخوين فى الانكاح لان السبب هنالك القرابة و قد قامت بكل منهما كملاً ولان الانكاح حق مستحق لها على الوصى حتى لو طالبته بانكاحوها من كفوبخطبها يجب عليه وههنا حق التصرف للوصى ولهذا يبقى مخيرا فى التصرف ففى الاول او فى حقا على صاحبه فصح و فى الثانى استوفى لان ولا يته التصرف لهما فاذا تصرف وحده حقا لصاحبه فلا يصح اصله الدين الذين عليهما ولهما.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر میت نے دو شخصوں کو اپنا وصی بنایا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان میں سے تنہا کسی ایک کو تنہا کوئی ایک کام نہیں کر سکتا ہے، سوائے گنے چنے چند کاموں کے جن کو ہم انشاءاللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ (ف۔ یعنی ان کاموں میں کسی ایک کا کام اور تصرف بھی صحیح مانا جا سکتا ہے) و قال ابویوسفؒ الخ اور امام ابویوسفؒ نے فرمایا کہ ان میں سے ہر ایک تنہا تمام چیزوں میں تصرف کر سکتا ہے (ف۔ شیخ ابوالقاسم الصفارؒ نے کہا ہے کہ ان علماء کا اختلاف ایسی صورت میں ہے کہ ایک ہی مرتبہ یا نشست میں دونوں کو وصی مقرر کر دیا ہو، تو امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک ان دونوں میں سے کوئی ایک شخص تنہا معدودے چند امور کے علاوہ کوئی تصرف نہیں کر سکتا ہے، لیکن امام ابویوسفؒ کے نزدیک تنہا شخص بھی تصرف کر سکتا ہے، اور اگر میت نے

دونوں میں سے ہر ایک کو علیحدہ علیحدہ وصی مقرر کیا ہو تو ہر ایک شخص تنہا تصرف کر سکتا ہے، اور اس مسئلہ میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، فقیہ ابواللیثؒ نے کہا ہے کہ یہی قول اصح ہے، اور میں اسی قول کو اختیار کرتا ہوں، شیخ ابو بکر الاسکاف نے کہا ہے کہ خواہ ایک ہی عقد میں دونوں کو وصی مقرر کیا ہو یا علیحدہ وصی کیا ہو دونوں صورتوں میں اختلاف ہے، اور مبسوط میں کہا ہے کہ یہی قول اصح ہے، لہٰذا امام ابو حنیفہؒ و امام محمدؒ کے نزدیک چند مخصوص امور کے سوا کسی کو بھی تنہا تصرف کرنے کا اختیار نہیں ہے، اور ابو یوسفؒ کے نزدیک ان میں سے ہر ایک شخص تنہا تصرف کر سکتا ہے۔

لان الوصایة سبیلها الولایة الخ اس دلیل سے کہ وصی بننے کی راہ ولایت ہے، اور ولایت ایک شرعی وصیت ہے جس کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے ہیں، اس لئے ان میں سے ہر ایک وصی کو پوری ولایت حاصل ہوگی، جب کہ دو بھائیوں کو اپنی حقیقی بہن کے نکاح کرنے کی ولایت حاصل ہوتی ہے، یعنی جب دونوں علیحدہ ہو کر بھی ایک شخص کے حکم میں ہوں، تو دونوں میں سے ہر ایک کو اس بہن کے نکاح کرنے کا پورا حق ہوتا ہے، وہذا لان الوصایة خلافة اس کی وجہ یہ ہے کہ وصی بنانے کے معنی ہیں اپنی خلافت یعنی اپنا خلیفہ اور قائم مقام بنانا اور یہ خلافت اسی وقت ثابت ہوگی کہ جس وجہ سے ولایت اس موصی کو حاصل تھی اسی وجہ سے اس وصی کی طرف بھی منتقل ہوئی ہو (جبکہ اس موصی کو کامل اور ممکن ولایت حاصل تھی تو وہ کامل حالات ہی میں ہر وصی کی طرف وہ ولایت منتقل ہوئی ہے۔

ولان اختیار الاب ایاهما یوذن الخ اور اس دلیل سے بھی کہ میت باپ نے دونوں ہی کو وصی ہونے کے لائق سمجھا اور دونوں کو پسند کیا اس طرح یہ بتانا مقصود ہے کہ ان میں سے ہر ایک کو اس سے خاص شفقت حاصل ہے لہٰذا دونوں کو ایک ہی درجہ کی قرابت حاصل ہوئی اور ایک ہی قرابت کے درجہ میں رکھا گیا (ف۔ جیسے ایک بہن کے دو بھائی ایک ہی ہونے کے برابر ہوتے ہیں، اس لئے ان میں سے ہر ایک کو پوری ولایت حاصل ہوگی اور ہر ایک ان میں سے تصرف کر سکتا ہے)۔ **ولهما ان الولایة تثبت بالتفویض الخ** اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ اختیار ولایت از خود نہیں بلکہ کسی کے سپرد کرنے سے حاصل ہوتی ہے اس لئے سپردگی جس شرط اور وصف سے ہوگی اسی کا اعتبار ہوگا، جبکہ موجودہ مسئلہ میں وہ وصف اجتماع کا ہے یعنی دونوں وصیوں کو مل کر کام کرنا ہوگا اس لئے کہ یہ شرط یعنی دونوں وصیوں کا متفق ہو کر کوئی فیصلہ کرنا شرط مفید ہے اور وہ موصی اسی شرط پر راضی ہوا ہے کہ یہ دونوں مل کر کوئی معاملہ کریں گے اور صرف ایک کے تصرف پر وہ راضی نہیں ہوتا ہے، اور یہ بات مسلم ہے کہ اکیلے شخص کی رائے میں اتنی پختگی نہیں ہوتی ہے جتنی دو آدمیوں کے اجتماع میں ہوتی ہے، الحاصل دونوں کا مل کر کام کرنے کی شرط معتبر ہوگی۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ ولایت میں یہ شرط اس لئے معتبر ہے کہ اختیار ولایت از خود کسی کے لئے ثابت نہیں ہوتی ہے بلکہ دوسرے کے عطا کرنے سے حاصل ہوتی ہے) **بخلاف الا خوین فی الانکاح الخ** بخلاف دو بھائیوں کا مل کر بہن کر نکاح کرنے میں کہ صرف ایک بھائی کا نکاح کر دینا بھی صحیح ہو جاتا ہے تا کہ اس میں سبب صرف قرابت کا ہوتا ہے اور یہ شرط ہر ایک بھائی میں پورے طور پر علیحدہ علیحدہ پائی جاتی ہے۔

ولان الانکاح حق مستحق لها الخ اور اس دلیل سے بھی کہ نکاح کرنا تو اس بہن کا اپنا ذاتی حق ہے جس کے لئے اس بھائی کو ذمہ دار بنایا گیا ہے، اسی لئے اگر کوئی اپنے ایک مناسب کفو اور مناسب شخص سے رشتہ کرنا چاہے اور اپنے بھائی سے کہے کہ تم اسے انجام دلا دو تو اس بھائی پر ایسا کرنا واجب ہو جاتا ہے۔ جبکہ موجودہ مسئلہ میں وصی کا ذمہ کوئی حق نہیں جسے وہ کرنے پر مجبور ہو بلکہ اس وصی کو تو صرف تصرف کرنے کا حق دیا گیا ہے، اسی وجہ سے وصی کو تصرف کرنے کا اختیار باقی رہتا ہے، پس جب نکاح کے مسئلہ میں تنہا ایک بھائی نے بہن کا نکاح کر دیا تو اس بھائی پر جو حق لازم تھا جسے اس بھائی نے ادا کر دیا، اس لئے یہ نکاح صحیح ہو جائے گا، اور دوسرے بھائی کا کوئی مطالبہ باقی نہیں رہے گا)۔ اور دوسری صورت میں یعنی اگر دو وصیوں میں سے صرف ایک ہی

وصی نے کام پورا کر دیا تو اس نے اپنے دوسرے ساتھی وصی کے تصرف کا بھی حق ادا کر دیا الہدایہ صحیح نہ ہوگا۔
اصله الدين الذى عليهما الخ اور اس مسئلہ کی اصل وہ قرض ہے جو دونوں کے ذمہ باقی ہو اور دونوں ہی کے لئے ہو۔ (ف۔ اگر بکر اور خالد کے ذمہ زید کا قرضہ باقی ہو اور ان دونوں قرض داروں میں سے کسی ایک نے بھی وہ قرضہ ادا کر دیا تو صحیح ہوگا، اور دوسرے سے مطالبہ کا حق نہ ہوگا، البتہ جس نے ادا کیا اگر دوسرے شریک کے حکم کے بغیر ادا کیا تو اس سے واپس نہیں لے سکتا ہے، اور اگر برعکس زید کے ذمہ بکر اور خالد کا قرضہ باقی ہو تو ان دونوں میں سے کوئی ایک قرض خواہ زید سے پورا قرض وصول نہیں کر سکتا ہے، پس موجودہ صورت میں گویا عورت کا قرض دونوں بھائیوں پر تھا اور دونوں وصیتوں کو تصرف کا حق تھا، اور اب کچھ ان تصرفات کا بیان آرہا ہے جن کا استثناء نہیں ہے۔

توضیح:۔ اگر ایک شخص نے دو شخصوں کو اپنا وصی بنا دیا، تو ان میں تصرف کرنے کا حق کسی کو ہوگا، مسئلہ کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

بخلاف الاشياء المعدودة لانها من باب الضرورة لامن باب الولاية و مواضع الضرورة مستثناة ابدا اوهى ما استثناه فى الكتاب و اخواتها فقال الا فى شراء كفن الميت و تجهيزه لان فى التاخير فساد الميت ولهذا يملكه الجيران عند ذلك و طعام الصغار و كسوتهم لانه يخاف موتهم جوعاً و عرياناً و رد الوديعة بعينها و رد المغصوب والمشترى شراء فاسدا و حفظ الاموال و قضاء الديون لانها ليست من باب الولاية فانه يملكه المالك و صاحب الدين اذا ظفر بجنس حقه و حفظ المال يملكه من يقع فى يده فكان من باب الاعانة ولا نه لا يحتاج فيه الى الراى و تنفيذ و صية بعينها و عتق عبد بعينه لانه لا يحتاج فيه الى الراى والخصومة فى حق الميت لان الاجتماع فيها متعذر ولهذا يتفرد بها احد الوكيلين و قبول الهبة لان فى التاخير خيفة الفوات ولانه يملكه الام والذى فى حجرة فلم يكن من باب الولاية و بيع ما يخفى عليه التوى والتلف لان فيه ضرورة لا تخفى و جمع الاموال الضائعة لان فى التاخير خشية الفوات ولانه يملكه كل من وقع فى يده فلم يكن من باب الولاية

ترجمہ:۔ برخلاف چند چیزوں کے کہ یہ چیزیں ضرورت کی ہیں یعنی ولایت کے باب سے نہیں ہیں یوں تو ہمیشہ ہی ضروریات مستثنیٰ ہوا کرتی ہیں، پھر چند گنی چنی چیزیں ہیں جن کو کتاب میں مستثنیٰ کیا ہے اور ان جیسی چیزیں بھی ہیں (ف۔ یعنی دو وصیوں میں سے ایک کا تصرف کسی چیز میں جائز نہیں ہے سوائے ان چند مستثنیٰ چیزوں کے، چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا ہے) الا فى شراء الكفن الخ سوائے کفن کی خرید اور میت کی تجہیز کے (ف۔ کہ دونوں وصیتوں میں سے جس ایک موصی نے بھی یہ کام کر لیا وہ صحیح ہوگیا۔ لان فى التاخير الخ اس لئے مردہ کی تجہیز و تکفین میں تاخیر کرنے سے اس لاش کے بگڑ جانے کا خطرہ ہے، اسی وجہ سے ایسی حالت میں پڑوسیوں کو کفن خریدنے اور تجہیز کرنے کا اختیار ہو جاتا ہے (ف۔ کہ ان تمام کاموں کو بھی ہر ایک وصی تنہا کر سکتا ہے) لانها ليست من باب الولاية الخ اس لئے کہ یہ تمام کام باب ولایت سے نہیں ہے، اسی لئے مغصوب کا مالک اور قرضہ کا قرض خواہ بھی جب اپنی جنس جن پر قابو پائے اس کو قابو میں کر سکتا ہے (کہ اپنا مال مغصوب لے لے یا قرضہ کے برابر وصول کر لے) اور مال کی حفاظت ہر وہ شخص کر سکتا ہے جس کے قبضہ میں آجائے (کیونکہ اس قسم کے کام دوسرے کی قسم میں سے ہیں (یعنی ولایت اور اختیار کی قسم میں سے نہیں ہیں) وجہ یہ ہے کہ ان کاموں میں رائے اور مشورہ کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی ہے (ف۔ کہ دوسرے شریک وصی کی بھی رائے معلوم کی جا سکے، کیونکہ یہ تمام چیزیں شرعاً واجبات میں سے ہیں اس لئے اگر دوسرے دیانت دار وصی کی رائے مخالف ہو تو وہ شرعاً مخالف ہے، تو وہ دیانت دار نہیں ہے ورنہ اس کی رائے

بھی یقیناً اس دیانت کی رائے کے موافق ہو گی۔

و تنفیذ و صیة بعینها الخ اور ان چند مستثنیات مسائل میں سے یہ بھی ہے کہ جو وصیت معین کر دی گئی ہے اس کو نافذ کرنا اور کسی معین غلام کو آزاد کرنا (جس کو آزاد کرنے کی وصیت کی گئی ہو) اس لئے کہ ان کاموں میں بھی رائے کی کچھ ضرورت نہیں ہوتی ہے) اور ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اگر میت کا کوئی حق دوسرے پر باقی ہو اس کو وصول کرنے کے لئے اس سے خصومت کرنا اس خلئے کہ ایسے موقع خصومت میں دونوں وصیتوں کا جمع ہونا اکثر مشکل ہو جاتا ہے (یعنی قاضی ہنگامہ اور شوروغوغا ہونے کے احتمال کی وجہ سے اپنے مجلس میں اجازت نہیں دے گا، اسی لئے دو وکیلوں میں سے ایک کو بھی خصومت کا اختیار ہوتا ہے۔

و قبول الهبة الخ اور ان مستثنیٰ چیزوں میں سے ایک ہدیہ قبول کرنا ہے، یعنی اگر کسی نے میت کی چھوٹی نابالغ اولاد کو کچھ ہدیہ دیا تو ان وصیتوں میں سے کوئی بھی ایک اس کو قبول کر سکتا ہے، اس لئے کہ نہ لینے یا تاخیر کرنے میں اس چیز کے کم یا ضائع ہو جانے کا خوف ہو جاتا ہے یعنی وہ دینے والا ایسے لوٹا کر لے جائے اور پھر کبھی نہ دے، اور اس وجہ سے بھی کہ ہبہ کو قبول کرنے کا اختیار تو ماں کو بھی ہوتا ہے، جس کی پرورش میں وہ بچہ ہوتا ہے لہٰذا یہ تصرف ولایت اور اختیار کی قسم سے نہ ہوا (ف۔ کیونکہ ماں کو ولایت حاصل نہیں ہوتی ہے)

و بیع ما یخشی علیه التوی الخ اور ان میں سے ایک یہ بھی یعنی ترکہ ایسی چیز کو فروخت کر دینا جس کے ہلاک اور ضائع ہو جانے کا خدشہ ہو، کیونکہ ایسی چیز کو بیچ دینے ہی میں ایسی بھلائی ہے جو ضروری ہے اور وہ کسی سے مخفی بھی نہیں ہے۔ (ف۔ مثلاً ترکہ کی بکریوں کا دودھ یا مرغیوں کے انڈے اگر خرچ نہیں ہو سکتے ہوں اور رکھے رہ جائیں تو صرف ایک وصی کے لئے ہی اسے فروخت کر دینا جائز ہوگا، ورنہ وہ گندے ہو جائیں گے۔

وجمع الاموال الخ اور ان میں سے ایک متفرق مالوں کو جمع کرنا یہ ہر ایک وصی کے اختیار میں ہے، اس لئے کہ اس میں سستی کرنے سے یا تاخیر کرنے سے اس وقت تک کے لئے دونوں وصی متفق ہوں ان کے برباد ہو جانے کا خوف ہوتا ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ ایسی چیزیں جس کے بھی ہاتھ میں پڑ جاتی ہیں اس کو اس چیز کی حفاظت کرنے کا اختیار ہو جاتا ہے، پس جب غیر متعلق شخص اس کی حفاظت کا ذمہ دار ہو جاتا ہے تو ایسا وصی اس کی حفاظت کا بدرجہ اولیٰ مختار ہو گا، پھر یہ بات ثابت ہو گئی کہ یہ کام ولایت کی قسم میں سے نہیں ہے کہ دوسرے وصی کی رائے بھی ضرورت ہو۔

و فی الجامع الصغیر الخ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ دو وصیوں میں سے کسی ایک کو اختیار نہیں ہے کہ ترکہ کی کسی چیز کو بھی فروخت کر دے، اور میت کے مال کو تقاضا کے ساتھ وصول کرے، تقاضا سے مراد یہ ہے کہ مال وصول کر کے رہے، ائمہ فقہاء کے عرف میں تقاضا سے یہی مراد ہوا کرتی تھی، اس کی وجہ یہ ہے کہ وصول کرنے میں وہ میت ان دونوں وصیوں میں متفقہ امانت پر راضی ہوا ہے (جس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ کسی کی تنہا امانت پر راضی نہیں ہوا ہے)۔

ولانه فی معنی المبادلة الخ اور اس وجہ سے بھی کہ تقاضا مبادلہ کے معنی میں ہے (خواہ نقد قرضہ کی ادائیگی ہو یا کسی چیز کا ثمن ور دام ہو) بالخصوص اس صورت میں جبکہ وہ غیر جنس ہو جیسا کہ اس سے پہلے بیان کیا جا چکا ہے لہٰذا یہ ولایت کی قسم سے ہوا (ف۔ یعنی اگر قرض دار ولو اوصی الی کل نے پانچ سو روپے کے عوض غلام خرید لیا نقد قرضہ کے طور پر لئے، تو غلام کا عوض روپیہ کا ہونا تو دوسری جنس ہے، اور اگر نقد قرضہ ادا کیا تو ظاہر ہے کہ یہ روپے وہی نہیں ہیں جو کو اس نے پہلے لے کر خرچ بھی کر دیئے ہیں بلکہ ان کے جیسے ہیں، تو یہی مبادلہ کے معنی ہوئے (کہ ایک چیز لے کر دوسری چیز دی) بالخصوص ایک وقت جبکہ ادائیگی میں روپے کی بجائے اس قیمت کی اشرفیاں ہوں جب تو مبادلہ بالکل ظاہر ہے، لہٰذا مبادلہ ولایت کی قسم سے ہوا جس میں دونوں وصیوں کو ایک ہی رائے پر متفق ہونا ہے، علاوہ ازیں وہ میت دونوں وصیوں کی متفقہ امانت پر راضی ہوا ہے اس لئے کسی ایک کا اس

میں تصرف جائز نہ ہوگا)۔

توضیح:- وہ کتنی اور کون کون سی صورتیں ہیں جن میں میت کے دو وصیوں میں سے صرف کسی ایک کا کرگذرنا صحیح ہوتا ہے، مسائل کی تفصیل، احکام، اقوال علماء کرام، مفصل دلائل

ولو اوصى الى كل واحد على الانفراد قيل يتفرد كل واحد منهما بالتصرف بمنزلة الوكيلين ذوكل كل واحد على الانفراد و هذا لانه لما افرد فقد رضي برأى الواحد و قيل الخلاف في الفصلين واحد لان وجوب الوصية عند الموت بخلاف الوكيلين لان الوكالة تتعاقب فان مات احدهما جعل القاضي مكانه و صيا اخر اما عندهما فلان الباقي عاجز عن التفرد بالتصرف فيضم القاضي اليه و صيا اخر نظر اللميت عند عجزه وعند ابى يوسف الحي منهماوان كان يقدر على التصرف فالموصى قصد ان يخلفه متصرفان في حقوقه و ذلك ممكن التحقق بنصب و صى اخر مكان الميت ولو ان الميت منهما اوصى الى الحي فللحي ان يتصرف وحده في ظاهر الرواية بمنزلة ما اذا اوصى الى شخص اخرولا يحتاج القاضي الى نصب وصيه فيتركته و تركة الميت الاول عندنا و قال الشافعي لا يكون و صيا في تركة الميت الاول اعتباراً بالتوكيل في حالة الحيوة والجامع بينهما انه رضي برايه لا براى غيره ولنا الوصي يتصرف بولاية منتقلة اليه فيملك الايصاء الى غيره كالجد الا يرى ان الولاية التي كانت ثابتة للموصى تنتقل لالى الوصي في المال والى الجدز في النفس ثم الجد قام مقام الاب فيما انتقل اليه فكذا الوصي وهذا لان الايصاء اقامة غيره مقامه فيما له ولايته وعند الموت كانت له ولاية في التركتين فينزل الثاني نمنزلته فيهما ولانه لما استعان في ذلك مع علمه انه قد تعتريه المنية قبل تتميم مقصوده بنفسه وهو تلافي ما فرط منه صار راضيا بايصائه الى غيره بخلاف الوكيل لان الموكل حي يمكنه ان يحصل مقصوده بنفسه فلا يرضي بتوكيل غيره والايصاء اليه.

ترجمہ:- اور اگر موصی نے اپنے دونوں وصیوں میں سے ہر ایک کو علیحدہ علیحدہ کرکے وصی بنایا تو بعض مشائخ (شیخ ابوالقاسم الصفارؒ) نے کہا ہے کہ ہر وصی کو تنہا تصرف کرنے کا اختیار ہوگا، جیسے کہ اگر کوئی شخص علیحدہ علیحدہ دو وکیل مقرر کرے تو ان میں سے ہر ایک کو تصرف کرنے کا حق ہوتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ جب اس میت نے ہر ایک وصی کو علیحدہ مقرر کیا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ موصی ہر ایک وصی کی رائے پر راضی بھی ہو گیا ہے، اور بعض مشائخ (شیخ ابو بکر الاسکافؒ) نے کہا ہے کہ خواہ دونوں وکیلوں کو ایک ساتھ مقرر کرے یا مختلف طور پر دونوں صورتوں میں ایک ہی اختلاف ہے، کیونکہ وصی کا مکمل تقرر تو موصی کی موت کے وقت ہوتا ہے، اسی لئے متفرق سے بیک وقت مقرر کرنے میں کوئی فرق نہیں ہوگا، برخلاف دو وکیلوں کے کیونکہ وکالت تو زندگی کی حالت میں ہوتی ہے اور وہ آگے پیچھے ہوتی ہے) (ف۔ کیونکہ ایک وکیل جس کو پہلے مقرر کیا وہ وکیل ہو گیا، پھر دوسرا وکیل مقرر کیا تو اس کا حکم بھی بعد میں ثابت ہو گیا، البتہ اس صورت میں یہ کہا جاتا ہے کہ پہلے جس کی وکالت کا حکم ثابت ہو گیا تو، البتہ اس صورت میں یہ کہا جاتا ہے کہ پہلے جس کی وکالت کا حکم ثابت ہو گیا تو وہ مؤکل تنہا اس کی وکالت پر راضی ہو گیا، اور وصی بنانے میں کسی وقت بھی تنہائی ثابت نہیں ہوتی ہے، اور بندہ مترجم نے ان دونوں اقوال کو عینیؒ کے حوالہ سے پہلے ہی نقل کر دیا ہے، الحاصل اگر دونوں کو ایک ساتھ وصی مقرر کیا جائے تو تمام مشائخ اس بات پر متفق ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک تنہا کسی ایک کو تصرف اختیار نہیں ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اختیار ہے، اب اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اوپر کی بیان کئے ہوئے چند مسائل مستثنیٰ ہیں، اور صرف ان تصرفات میں اختلاف ہے جو ولایت کی قسم میں سے ہیں)۔

فان مات احدهما جعل القاضي الخ پھر اگر دونوں وصیوں میں سے ایک مر جائے، تو بالاتفاق قاضی اس موجودہ وصی

کے عوض کسی دوسرے کو وصی مقرر کردے گا، امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک دوسرے شخص کو قاضی اس لئے مقرر کرے گا کہ وہ وصی اپنے تنہارہ جانے کی وجہ سے تصرف کرنے سے عاجز ہو گا، اور چونکہ خود میت اپنی موت کی وجہ سے اس کی جگہ کسی دوسرے کو وصی مقرر کرنے سے عاجز ہے اس لئے قاضی اس میت پر بہتری کا خیال کرتے ہوئے دوسرا وصی مقرر کردے گا، اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک اس وجہ سے کہ تنہا ایک وصی بھی اگرچہ تصرف کر سکتا ہے لیکن موصی کی دلی خواہش یہی تھی کہ دو آدمی مل کر اس کے حقوق میں کریں، اور یہ خواہش ایک وصی کی موت اب بھی پوری ہو سکتی ہے اس طرح سے کہ قاضی اس پہلے وصی کی جگہ پر خود ہی کسی دوسرے کو دوسرا وصی مقرر کردے۔

ولو ان المیت منهما اوصی الخ اور اگر دونوں وصیوں میں سے ایک جو مر گیا ہے اس نے اپنے مرتے وقت اپنے دوسرے شریک زندہ وصی کو اپنا خلیفہ مقرر کر دیا تو ظاہر الروایۃ کے مطابق اس زندہ کو اختیار ہو گا کہ وہ تنہا ہی تصرف کرے، جیسے کہ اگر مرتے وقت موصی خود کسی دوسرے کو وصی کر جاتا تو وہ زندہ کے ساتھ وصی ہو جاتا، اس کے بعد اس کی ضرورت نہیں رہے گی کہ قاضی دوسرا وصی مقرر کرے، کیونکہ موصی میت کے خلیفہ کی مرضی میت کی حکمی مرضی باقی ہے، یعنی موصی نے جس کو وصی مقرر کیا تھا اس کی مرضی گویا میت ہی کی مرضی ہے تو ایسی صورت ہو گئی کہ گویا میت زندہ کو تنہا وصی مقرر کیا ہے، یہ تو ظاہر الروایۃ ابو حنیفہؒ سے ہے، اور نوادر حسنؒ میں ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ زندہ وصی کو تنہا تصرف کا اختیار نہیں ہے کیونکہ وہ موصی خود اپنی زندگی میں صرف ایک کے تصرف پر مطمئن اور راضی نہیں تھا (اس وجہ سے اس موصی کی مرضی پہلے ہی معلوم ہو چکی ہے) اس کے برخلاف اگر میت کے وصی نے مرتے وقت دوسرے شخص کو اپنا وصی مقرر کر دیا تو یہ جائز ہو گا، کیونکہ اس وقت اس کا تصرف موصی کی مرضی کے مطابق دو شخص کے مشوروں سے ہوا ہے یعنی ایک خود وہ وصی اور دوسرا جو مر گیا اس کا نمائندہ ہونے کی حیثیت سے **واذا مات الوصی و اوصی الی آخر الخ** اور اگر وصی مر گیا اور اپنی موت کے وقت اس نے دوسرے کو وصی مقرر کر دیا تو یہ شخص اس میت کے ترکہ میں اور اس پہلے وصی یعنی دونوں کے ترکہ میں وصی ہو گا، یہ ہمارا مذہب ہے، کیونکہ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ شخص پہلے میت کے ترکہ میں وصی نہیں ہو گا اسی طرح سے جس طرح اس کی زندگی میں کسی کو وکیل بنایا ہو (ف۔ یعنی اگر زید نے بکر کو وکیل بنایا اور بکر نے خالد کو وکیل بنایا تو اس میں خالد صرف بکر کا وکیل ہو گا، اور زید کا وکیل نہیں ہو گا، کیونکہ زید صرف بکر کی رائے سے متفق تھا اور خالد کی رائے سے متفق نہیں تھا، تو اسی وکیل پر وصی کا بھی قیاس کرنا ہو گا۔

والجامع بینهما انه رضی الخ اور ان دونوں صورتوں میں مشترکہ علت (علت جامعہ) ہے کہ پہلا صرف اس کی مرضی پر راضی ہوا تھا اور دوسرے کی مرضی پر راضی نہیں ہوا (ف۔ یعنی وکالت کی طرح وصایت میں بھی یہی علت موجود ہے کہ پہلا موصی صرف میت کی رائے اور پسند پر راضی ہوا تھا اور وصی کے وصی کی پسند پر راضی نہیں ہوا تھا، لہٰذا یہ دوسری صورت بھی جائز نہیں ہوئی، اور یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ بالاتفاق یتیموں کے دادا کو وصی اس ولایت کے ذریعہ سے تصرف کرتا ہے جو موصی کی طرف سے اس کی ذات اور جان میں بھی منتقل ہوا ہے، پھر دادا کی طرف جو اختیار منتقل ہوا وہ اس کے باپ یعنی موصی کا قائم مقام ہے (اسی بناء پر دادا کو اپنے چھوٹے پوتوں (بیٹوں کی اولاد) کے نکاح کرنے اور قصاص کے حقوق وصول کرنے کا اختیار ہوتا ہے) اور اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ وصی بنانے کے معنی یہ ہیں کہ جن جن چیزوں میں موصی کو ولایت حاصل ہے ان میں اپنے مرنے پر دوسرے کو اپنا قائم مقام بنانا، اور ہم اس وصی کو دیکھتے ہیں کہ اس کو اپنی موت کے وقت پہلے موصی کے ترکہ میں اور خود اپنے مال میں ولایت حاصل تھی، پس اس نے جس شخص کو اپنا وصی بنایا وہ بھی ان دونوں ترکوں میں اس کی جگہ پر اس قائم مقام ہو گا، اس طرح یہ بات معلوم ہو گئی کہ وصی نے جس کو وصی بنایا وہ دونوں ترکوں میں وصی ہو گیا) اور اس مسئلہ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ جب پہلے موصی نے اپنے تصور کے تدارک میں اس دوسرے وصی سے مدد لی حالانکہ اسے یہ بات اچھی طرح

معلوم ہے کہ اصلی مقصود پورا ہونے سے پہلے اسی شخص کو موت آجائے تو گویا اس بات راضی ہو چکا تھا کہ وہ شخص (وصی) اپنی پسند کا دوسرا وصی مقرر کرے گا، البتہ اس وصی کے مسئلہ کو وکیل کے مسئلہ پر قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے کیونکہ مؤکل خود زندہ موجود ہے، اس لئے وہ اس بات پر راضی نہ ہوگا کہ یہ وکیل کسی دوسرے کو اپنا وکیل مقرر کر دے (ف۔ بلکہ جب وکیل مر جائے تو میں خود اپنے طور پر کسی دوسرے کو اپنا وکیل بنالوں گا، اس طرح سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ امام شافعیؒ کی طرف سے جو یہ دلیل پیش کی گئی ہے کہ پہلا موصی میت کے موصی کے علاوہ کسی دوسرے شخص پر راضی نہیں ہوا تھا تو اس کے جواب میں ہم نے یہ بات ثابت کر دی ہے کہ ایسی بات نہیں ہے کیونکہ اس کے راضی ہو جانے پر بھی قرینہ موجود ہے، کیونکہ اس کے راضی ہو جانے پر قرینہ جو دہو، کیونکہ وہ یہ جانتا تھا کہ شاید میں نے اپنے جن کاموں کے لئے اسے وصی مقرر کیا ہے ان کے پورا ہونے سے پہلے میں خود مر جاؤں، مثلاً میری جتنی نمازیں قضاء ہوگئی ہیں ان کے فدیہ یا زکوۃ جو مجھ پر باقی ہے وغیرہ کی ادائیگی کس طرح ہوگی، اس لئے وہ راضی تھا کہ یہ شخص اپنی جگہ پر کسی دوسرے کو اپنا وصی مقرر کرے گا، مگر مؤکل اس بات پر راضی نہیں تھا کیونکہ اس کی کوئی دلیل موجود نہیں ہے۔ اچھی طرح مسئلہ سمجھ لیں۔

توضیح:۔ اگر کسی نے اپنے لئے علیحدہ علیحدہ دو وصی مقرر کئے تو کیا وہ علیحدہ علیحدہ تصرف کریں گے یا دونوں مل کر کریں گے، اگر دو وصیوں میں سے ایک نے اپنی موت کے وقت کسی دوسرے شخص کو اپنا وصی مقرر کر دیا تو وہ کس طرح اپنا تصرف کر سکے، مسائل کی تفصیل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

الوصي الموصى له عن الورثة جائزة و مقاسمته الورثة الورثة عن الموصى له باطلة لان الوارث خليفة الميت حتى يرد عليه به و يصير مغروراً بشراء المورث والوصي خليفة الميت ايضاً فيكون خصما عن الوارث اذا كان غائبا فصحت قسمة عليه حتى لو هلك ما افرز له عند الوصي كان له ثلث ما بقي لان القسمة لم تنفذ عليه غير ان الوصي لا يضمن لانه امين فيه وله ولا ية الحفظ في التركة فصار كما اذا هلك بعض التركة قبل القسمة فيكون له ثلث الباقي لان الموصى له شريك الوارث فيتوى ماتوى من المال المشترك على الركة و يبقى ما بقي على الشركة.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ وصی کا وارثوں کی طرف سے موصی لہ سے بٹوارہ کرنا جائز ہے، لیکن موصی لہ کی طرف سے وارثوں سے اس کا بٹوارہ کرنا باطل ہے (ف۔) یعنی مثلاً میت بکر نے ورثہ چھوڑے اور بٹوارے کی وصیت زید کے نام کی اور اوصی مقرر کیا تب وصی نے وارثوں کی طرف سے نائب ہو کر موصی لہ سے بٹوارہ کر لیا تو یہ جائز ہے، اور اگر اس نے موصی لہ کی طرف سے نائب ہو کر وارثوں سے بٹوارہ کیا تو یہ جائز نہیں ہو سکتا ہے)۔

لان الوارث خليفه الميت الخ اس لئے کہ وارث اس میت کا قائم مقام ہے اس حد تک کہ وہ تصرفات میں عیب پانے کی وجہ سے اس کو واپس بھی کر سکتا ہے، اور اس کی طرف سے دئے ہوئے ہیں عیب نکلنے کی وجہ سے اس کی طرف وہ مال واپس بھی کیا جا سکتا ہے۔ اور مورث کی خرید سے وہ مغرور ہو جاتا ہے (ف۔ یعنی ہمارے نزدیک خیار العیب میراث نہیں ہوتا ہے (کہ وہ اچھا ہو یا برا اسے واپس نہیں کیا جا سکتا ہے) لیکن وارث اپنے وارث کا صرف قائم مقام ہوتا ہے، چنانچہ اگر مثلاً مورث نے کوئی باندی خریدی اور اس سے عیوب سے براءت کی کوئی بات طے نہیں کی پھر وہ مر گیا بعد میں اس کے کسی وارث نے اس میں ایسا عیب پایا جس کے متعلق یہ ثابت ہو گیا کہ یہ عیب اس چیز میں بائع ہی کے پاس سے منتقل ہوا ہے تو وہ وارث اس عیب کی وجہ سے اس چیز کو واپس کر سکتا ہے، کیونکہ مورث تو صحیح وسالم باندی کا مستحق ہوا تھا حالانکہ وہ معیوب ہے، اس لئے اب مورث کے قائم

مقام کو اس کی واپسی کا حق ہوگا، اسی طرح اگر مورث نے ایسی باندی خریدی جو اس کے بعد اس کے وارث کو ملی اور اس نے اس اس باندی کو اپنی خدمت کے لئے رکھ لیا جس سے بچہ پیدا ہوا پھر زید آیا اور اس نے یہ ثابت کر دیا کہ یہ باندی اسی کی مملوکہ ہے اور بیچنے والے نے غلط اور ناحق بیچا ہے تو وہ شخص اس باندی کو لے جائے گا لیکن اس کے بچہ کا وہ مستحق نہیں ہوگا بلکہ یہ اپنی قیمت ادا کرنے کے بعد آزادی کا مستحق ہوگا، اور وہ قیمت زید کو ملے گی کیونکہ یہ وارث اپنے مورث کی وجہ سے دھوکہ کھا گیا ہے اور فریب میں آگیا ہے جیسے کہ ایسی صورت میں خود مورث فریب میں آگیا ہے، یہ باتیں اسی لئے ہوئیں کہ وارث اپنے مورث کا خلیفہ ہوتا ہے)۔

والوصي خليفه الميت الخ اور میت کا وصی بھی میت کا خلیفہ ہے (ف۔ البتہ ان دونوں میں ایک فرق یہ ہے کہ وارث پیدائش اور فطرۃ خلیفہ ہوتا ہے جبکہ وصی اس میت کی طرف سے خلیفہ بنانے سے ہوتا ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ وارث اور وصی دونوں ہی آدمی میت کے خلیفے ہیں۔ (**فيكون خصما عن الوارث الخ** لہذا وہ وصی بھی اس وارث کی طرف سے خصم اور مقابل ہو سکتا ہے، یعنی جس طرح مدعی کو وارث پر دعوی کا اختیار تھا اسی طرح وصی کو مدعی علیہ بنا سکتا ہے جبکہ وارث خود موجود نہ ہو اس وقت وصی کا بٹوارہ کرنا وارث پر نافذ اور صحیح ہوگا۔ (ف یعنی اس کی طرف سے تقسیم اور بٹوارہ صحیح اور نافذ ہوگا جبکہ وارث کی طرف سے میت کا وصی موجود ہو، اور اس وقت موصی لہ کے حصہ میں جو کچھ بھی آئے گا وہ بلا شرکت غیر اس کی ملکیت میں ہوگا اور جو کچھ وارث کے حصہ میں آئے گا اس پر وہی وصی قبضہ کرے گا اس طرح یہ بٹوارہ صحیح ہو جائے گا)۔

حتى و حضر و قد هلك الخ یہانتک کہ اگر بٹوارہ کے بعد وہ وارث جو غائب تھا اگر آجائے اور اس وقت تک وارث کا وہ حصہ جو وصی کے قبضہ میں تھا از خود ضائع ہو جائے یعنی اس کے ضائع ہونے میں وصی کا کوئی ہاتھ یا دخل نہ ہو تو وارث کو اس بات کا کچھ اختیار نہ ہوگا کہ موصی لہ کے قبضہ میں جو کچھ آیا ہے اس میں شریک ہو جائے (ف۔ کیونکہ بٹوارہ صحیح ہو کر وہ نافذ بھی ہو چکا تھا، اسی لئے ہم نے یہ کہا کہ اگر وصی نے وارث کی طرف سے موصی لہ کے ساتھ بٹوارہ کر لیا تو وہ صحیح ہوگا، اور یہ بات کہ اگر وصی نے موصی لہ کی طرف سے وارث کے ساتھ بٹوارہ کیا تو وہ باطل ہوگا)۔

اما الموصى له فليس بخليفة الخ لیکن وہ موصی لہ تو وہ ہر اعتبار سے یعنی پورے طور پر اس میت کا قائم مقام نہیں ہے (بلکہ صرف ایک تہائی حصہ میں اگر اسے میسر ہو جائے تب خلیفہ ہوگا) کیونکہ اس میت نے اس کو ایک خاص سبب کے ساتھ یعنی وصیت کے ذریعہ مالک بنایا ہے (ف۔ یعنی بالکل ابتداء سے اس میں ہی خلیفہ بننے کا سبب نہیں پایا جاتا ہے **و**لہذا لا یرد بالعیب الخ اسی بناء پر اس موصی لہ کو عیب کی وجہ سے چیز واپس کرنے کا یا اس پر عیب کی وجہ سے واپس کئے جانے کا اختیار نہیں ہوتا ہے، اور نہ ہی وہ موصی کی خریداری سے دھوکہ کھاتا ہے یا مغرور ہوتا ہے، لہذا موصی لہ کے حاضر نہ ہونے کی صورت میں وصی اس کا خلیفہ نہ ہوگا (ف۔ کہ وارث کے ساتھ بٹوارہ کرے، اور اگر وارث نے موصی لہ کی طرف سے خود خلیفہ ہو کر وارثوں کے ساتھ بٹوارہ کیا تو وہ بٹوارہ باطل ہوگا۔

حتى لو هلك ما افرزله الخ یہانتک کہ اس وصی لہ کے لئے جو حصہ علیحدہ کر دیا گیا تھا اگر وہ اس وصی کے قبضہ میں رہتے ہوئے ضائع ہو جائے تو اس موصی لہ کو بچے ہوئے مال میں سے تہائی مال ملے گا، کیونکہ اس سے پہلے تقسیم کا جو کام ہوا وہ موصی لہ پر نافذ اور جاری نہیں ہوا تھا، پھر بھی وصی اس کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ یہ وصی اس معاملہ میں ایک محافظ کی حیثیت سے امین ہے اس کے علاوہ وصی کو ترکہ میں حفاظت کی ولایت حاصل ہے یعنی اس کی حفاظت کا ذمہ دار بھی ہے، تو اس کی صورت ایسی ہوگی کہ جیسے بٹوارہ سے پہلے ہی اس سے کچھ مال ضائع ہو گیا ہو، کہ اس میں موصی لہ کو بچے ہوئے مال میں سے تہائی ملتا ہے، کیونکہ موصی لہ وارث کا شریک ہو رہا ہے، لہذا مال مشترک میں سے جو کچھ بھی ضائع ہوگا وہ مشترک طور پر ہلاک ہوگا، اور جو کچھ بچ جائے

گا وہ بھی شریکوں کے درمیان مشترک بچے گا۔(ف۔اس دلیل کا خلاصہ یہ ہوا کہ وہ موصی لہ میت کی طرف سے اس کا خلیفہ نہیں ہے، لیکن جب میت نے اس کے لئے اپنے تہائی ترکہ کی وصیت کی تو صحیح بٹوارہ کے بعد جو کچھ بھی موصی لہ کے قبضہ میں آئے گا اس کے بعد وہ اس مال میں میت کا خلیفہ ہوگا، اور چونکہ اس صورت میں یہ وصی نئے سبب یعنی وصیت کے ذریعہ میت کا خلیفہ ہوا ہے اس لئے اس وصی کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ مثلاً اگر میت نے کوئی باندی خریدی تھی اور وہ موصی لہ کے حصہ میں آئی حالانکہ وہ اپنے بائع مالک کے پاس رہتے ہوئے ہی عیب دار تھی تو یہ موصی لہ اسے اس بائع کے پاس واپس نہیں کر سکتا ہے کیونکہ اس کو ایک نئے سبب یعنی وصیت کے ذریعہ اس میں خلافت ملی ہے) تو اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے کہ میت نے اس باندی کو کسی مشتری کے ہاتھ فروخت کیا تو اس کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ عیب کی وجہ سے اسے میت کے بائع کے پاس واپس کردے، اسی طرح سے اگر میت سے خریدنے والے نے اس مبیع میں کوئی عیب پایا اور اس کو میت کا کوئی وارث یا وصی نہیں ملا بلکہ یہ موصی لہ ملا تو وہ موصی لہ کو واپس نہیں کر سکتا ہے کیونکہ یہ اس میت کا مطلقاً قائم مقام نہیں ہے، اسی طرح اگر میت کی خریدی ہوئی باندی موصی لہ کو تہائی مال کی وصیت میں ملی جس سے موصی لہ کی اولاد ہوئی پھر زید نے آکر اس باندی پر اپنا حق ثابت کیا تو وہ زید اس باندی کو اس کی اولاد کے ساتھ لے جائے گا، اور موصی لہ مغرور یعنی دھوکہ کھایا ہوا نہیں ہو سکتا ہے، اس لئے جب موصی لہ میت کا قائم مقام نہیں ہوا تو اس میت کا وصیت بھی اس کی طرف سے خصم اور اس کا نائب نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ اگر وصی نے خود میت کا قائم مقام بن کر موصی لہ کی طرف سے وارثوں کے ساتھ بٹوارہ کر لیا یعنی مثلاً موصی لہ کے لئے تہائی ترکہ کی وصیت ہے اور اس نے موصی لہ کی طرف سے نائب بن کر بٹوارہ کر کے تہائی پر قبضہ کر لیا تو یہ بٹوارہ صحیح نہ ہوگا، جیسا کہ اسی مسئلہ کو صاحب کتاب نے اگلے سبق میں بیان کیا ہے۔

توضیح:-وصی کا وارثوں کی طرف سے موصی لہ سے اور موصی لہ کی طرف سے وارثوں سے اس کا بٹوارہ کرنا،، وصی اور وارث کے درمیان میت کی طرف سے تعلق میں کیا فرق ہے، کیا موصی لہ بھی میت کا خلیفہ ہوتا ہے، مسائل کی تفصیل، اقوال علماء کرام، حکم، مفصل دلائل

قال فان قاسم الورثة وأخذ نصيب الموصى له فضاع رجع الموصى له بثلث ما بقي لما بينا قال وان كان الميت اوصى بحجة فقاسم الورثة فهلك ما في يده حج عن الميت من ثلث ما بقي و كذلك ان دفعه الى رجل ليحج عنه فضاع في يده و قال ابويوسفؒ ان كان مستغرقاً للثلث لم يرجع بشئي والايرجع بتمام الثلث و قال محمد لا يرجع بشئي لان القسمة حق الموصى ولو افرز الموصي بنفسه مالا ليحج عنه فهلك لا يلزمه شئي و بطلت الوصية فكذا اذا افرزه وصيه الذى قام مقامه و لابي يوسفؒ ان محل الوصية الثلث فيجب تنفيذ ها ما بقي محلها اذا لم يبق بطلت لفوات محلها ولابي حنيفةؒ ان القسمة لا تراد لذاتها بل لمقصودها و هي تادية الحج فلم تعتبر دونه و صار كما اذا هلك قبل القسمة فيحج بثلث ما بقي ولان تمامها بالتسليم الى الجهة المسماة اذ لا قابض لها فاذا لم يصرف الى ذلك الوجه لم يتم فصار كهلاكه قبلها.

ترجمہ:-امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر وصی نے موصی لہ کی طرف سے وارثوں سے بٹوارہ کر کے موصی لہ کا حصہ وصول کر لیا، اس کے بعد وہ مال برباد ہو گیا، تو موصی لہ باقی ترکہ کی تہائی وصول کرے گا، جبکہ موصی نے تہائی ترکہ کی وصیت کی ہو) اوپر بیان کی گئی دلیل کے مطابق (ف۔یعنی وہ بٹوارہ ہی صحیح نہیں ہوا تھا، اس لئے جو مال ضائع ہوا وہ بھی مشترک تھا اور جو بچا ہے وہ بھی مشترک بچا ہے)۔

قال و ان کان المیت اوصی الخ جامع صغیر میں امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر میت نے وصی کو وصیت کی کہ تم میری طرف سے حج کرادو، اور اس وصی نے وارثوں کے ساتھ بٹوارہ کیا، اس سے جو کچھ بھی اس وصی کے قبضہ میں مال آیا وہ سب کا سب ضائع ہو گیا تو اب جو کچھ بچا اس کی تہائی سے اس میت کی طرف سے حج کرایا جائے، اسی طرح اگر وصی نے یہ مال کسی مرد کو دیا تاکہ وہ اس میت کی طرف سے حج کرے اور اس کے پاس سے وہ مال ضائع ہو گیا تو بھی باقی کی تہائی سے حج کرایا جائے (ف۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے) ۹ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ترکہ کی تقسیم میں پوری تہائی کا حساب ہو گیا تو وصی اس کے بعد مزید کچھ نہیں لے سکتا ہے، ورنہ تہائی پوری کرنے تک مزید لے سکتا ہے، (ف۔ اس مسئلہ کی مثال اس طرح سے ہو گی کہ میت بارہ ہزار روپے کا مالک تھا اور اس نے کسی کو وصی مقرر کر کے اس سے یہ کہا کہ اس مال سے تم میری طرف سے حج کرادو، اس لئے اس نے حج کی غرض سے اندازہ سے تین ہزار روپے وصول کئے مگر وہ روپے خود اسی وصی کے پاس سے یا حج میں جانے والے کے پاس سے ضائع ہو گئے، اس لئے اب وہ باقی ماندہ نو ہزار روپے میں سے پھر تین ہزار روپے لے کر وہ حج ادا کر لے بشرطیکہ اتنے ہی روپے سے حج پورا ہو جاتا ہو، لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان بارہ ہزار روپے میں سے میت کی تہائی صرف چار ہزار روپے ہوئے ہیں جن میں سے یہ پہلے تین ہزار روپے لے چکا ہے اس لئے وہ اب مزید صرف ایک ہزار روپے ہی لے سکتا ہے، اور اگر پہلے ہی چار ہزار لے لئے تھے تو اب وہ کچھ بھی نہیں لے سکتا ہے۔

و قال محمد لا یرجع بشئی الخ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ وصی اس باقی مال سے کچھ بھی نہیں لے سکتا ہے، کیونکہ بٹوارہ کرنا تو اس موصی کا حق ہے، اور اگر موصی خود ہی اتنا مال علیحدہ کر کے رکھ جاتا جس سے اس کی طرف سے حج کا کام پورا ہو جاتا ہے اور وہ کل مال ضائع ہو جاتا ہے تو اس وصی پر کچھ بھی لازم نہیں ہوتا بلکہ وہ وصیت ہی باطل ہو جاتی، پس ٹھیک اسی طرح جس کے قائم مقام وصی نے مال علیحدہ کر کے رکھا اور وہ ضائع ہو گیا تو بھی کچھ واجب نہیں ہو گا (ف۔ اور وصیت باطل ہو جائے گی، ولا بی یوسف الخ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ وصیت کا محل (اور حق) صرف تہائی ترکہ تک ہے، اس لئے جب تک وصیت کا حق اور محل یعنی تہائی مال باقی ہے تب تک وصیت کا نافذ کرنا واجب ہے، اور جب تہائی میں سے کچھ بھی باقی نہ رہے تب تک وصیت کا محل باقی نہ رہنے کی وجہ سے یہ وصیت ہی باطل ہو جائے گی، ولا بی حنیفۃؒ ان القسمۃ الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ بٹوارہ ایسی چیز نہیں ہے جو بذات خود مقصود ہو، بلکہ بٹوارہ تو اس مقصد سے کرایا جاتا ہے جو اس کا مطلب ہوتا ہے اور اس جگہ وہ مقصود حج کی ادائیگی ہے، اس لئے اس مقصود کے حاصل نہ ہو جانے تک اس بٹوارہ کا کوئی اعتبار نہ ہو گا، (ف۔ یعنی جب تک اس کے بٹوارہ سے یہ مقصد حاصل نہ ہوا کہ میت کی طرف سے حج ادا ہو جائے تو اس بٹوارہ کا کچھ اعتبار نہ ہو گا۔

فصار کما اذا هلك الخ تو یہ صورت ایسی ہو گی کہ جیسے بٹوارہ سے پہلے ہی اتنا مال ضائع ہو جائے تو بالاتفاق بچے ہوئے مال کی تہائی سے حج ادا کرایا جاتا ہے (ف۔ چنانچہ اسی طرح بٹوارہ کے بعد مال ضائع ہو جائے تو بالاتفاق بچے ہوئے مال کی تہائی سے حج ادا کرایا جاتا ہے۔ ف۔ چنانچہ اسی طرح اس بٹوارہ کے مال ضائع ہو جانے سے بھی یہی حکم ہو گا کہ جو کچھ مال بچ گیا ہے اسی کی تہائی سے حج کرادیا جائے) ولان تمامها بالتسلیم الخ اور اس دلیل سے بھی کہ یہ بٹوارہ اسی وقت مکمل ہو گا جبکہ بتائے ہوئے طریقہ کے مطابق اسے حوالہ بھی کر دے اور چونکہ اس جگہ اس مال کا قبضہ کرنے والا کوئی شخص نہیں ہے اس لئے پہلے ہی ضائع ہو گیا۔ ف۔ مگر اس دلیل کا پورا ہونا اس بات پر موقوف ہے کہ میت کے قائم مقام وصی کے قبضہ کرنے سے یہ بٹوارہ پورا نہیں ہو گا بلکہ میت نے جس طرح سے اور جس موقع پر خرچ کرنا متعین کیا ہے یعنی حج کرانا جب اسی مقصد میں مال خرچ ہو جائے گا تب بٹوارہ کے حصہ پر قبضہ پورا ہو حالانکہ حج پورے ہونے کو حصہ پر قبضہ کرنے سے کوئی تعلق نہیں ہے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس طرح کہا جائے کہ جیسے وصی کا بٹوارہ موصی لہ کی طرف سے صحیح نہیں ہے جب تک کہ موصی لہ کو تہائی ترکہ نہ مل جائے اسی طرح وصی کا حج کی ادائیگی میں حج پورا نہ ہونے تک بٹوارہ کرنا صحیح نہیں ہو گا، کیونکہ موصی کا مقصد یعنی حصول ثواب دونوں

صور توں میں برابر ہے، زیادہ سے زیادہ یہ بات ہوگی موصی لہ ایک شخص ہے جو بٹوارہ نیابت کے طور پر ہونا مخصوص نہیں رہا بلکہ وصی دوسرے ورثہ کے ساتھ سب ذمہ دار ہیں، اس لئے جبتک کہ حج ادانہ ہو جائے ان کا بٹوارہ جائز نہ ہو گا، معلوم ہونا چاہئے کہ یہ مضمون باریک اور غور طلب ہے، فتأمل فیہ .م.

توضیح:-اگر وصی نے موصی لہ کی طرف سے وارثوں سے بٹوارہ کر کے موصی لہ کا حصہ وصول کرلیا اس کے بعد وہ مال برباد ہو گیا، اگر میت نے وصی کو وصیت کی کہ تم میری طرف سے حج ادا کرادو، پھر اس وصی نے وارثوں کے ساتھ بٹوارہ کیا، اس کے بعد وصی کو جو کچھ ملا وہ سب ضائع ہو گیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

قال ومن اوصى بثلث الف درهم فدفعها الورثة الى القاضي فقسمها والموصى له غائب فقسمته جائزة لان الوصية صحيحة و لهذا لومات الموصى له قبل القبول تصير الوصية ميراثاً لورثته والقاضي نصب ناظر لاسيما في حق الموتي والغيب ومن النظر افراز نصيب الغائب و قبضه فنفذ ذلك و صح حتى لو حضر الغائب و قد هلك المقبوض لم يكن له على الورثة سبيل قال و اذا باع الوصي عبدا من التركة بغير محضر من الغرماء فهو جائز لان الوصي قائم مقام الموصي ولو تولي حيا بنفسه يجوز بيعه بغير محضر من الغرماء وان كان في مرض موته فكذا اذا تولاه من قام مقامه وهذا لان حق الغرماء متعلق بالمالية لا بالصورة والبيع لا يبطل المالية لفواتها الى خلف وهو الثمن بخلاف العبد المديون لان للغرماء حق الاستسعاء اما ههنا فبخلافه.

ترجمہ:-امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے ہزار درہم کی تہائی مثلاً خالد کے نام وصیت کی پھر مر گیا اس وقت وہ خالد لاپتہ تھا اس لئے موصی کے وارثوں نے وہ پورے ہزار روپے قاضی کے حوالہ کر دیے پھر قاضی نے از خود وہ روپے اس کے وارثوں اور موصی لہ کے درمیان بانٹ دئے حالانکہ وہ موصی لہ غائب تھا تو بھی قاضی کا یہ بٹوارہ جائز ہو گا (کیونکہ قاضی کو سب پر شرعی ولایت حاصل ہوتی ہے، اس ولادیت کا مطلب یہ ہے کہ وہ اپنی خاص مصلحت کے پیش نظر یا معاملات کو خوش اسلوبی سے طے کر دینے کے لئے شرعی طور پر جو بھی عمل اور فیصلہ کر دے گا وہ جائز ہو گا) اس لئے کہ وہ نفس وصیت اپنی جگہ پر صحیح واقع ہوئی ہے، اسی لئے اگر وہ موصی لہ اس کو قبول کرنے سے پہلے مر جائے تو اس کے حصہ کے جائز وارثوں میں منتقل ہو جائے گا (ف۔ اور وصیت صحیحہ کا یہی حکم ہے کہ اس کا موصی لہ ان کو قبول کر لے یا اس کے بغیر مر جائے البتہ اس کا منکر نہ ہو تو اسے بھی قبول کرنا ہی کہا جاتا ہے، اسی وجہ سے وہ وصیت اس کے وارثوں کو مل جاتی ہے اور وہی اس کے حق دار ہو جاتے ہیں الحاصل یہ بات ثابت ہو گئی کہ یہ وصیت صحیح ہے۔

والقاضی نصب ناظراً الخ اور شرعاً قاضی اس لئے مقرر کیا جاتا ہے کہ وہ عوام الناس کی ضرورتوں اور ان کے حقوق کی پورے طور پر نگہداشت رکھے، بالخصوص ایسے لوگوں کے حق میں جو مر گئے ہوں یا اس موقع میں موجود نہ ہوں (ف۔ فیصلہ کے وقت موجود رہنے والا یا زندہ انسان تو اپنے لئے کچھ آواز اٹھا کر اپنا فائدہ حاصل کر سکتا ہے، مگر مردہ یا وہاں سے غائب رہنے والا شخص اس سے معذور اور مجبور ہوتا ہے اس لئے قاضی ان کی حفاظت کرتا ہے، ومن النظر افراد تصیب الغائب الخ اور لوگوں کی دیکھ بھال اور منافع کا خیال رکھنے ہی کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ اس غائب موصی لہ کا حصہ قاضی علیحدہ کر کے رکھ لے، تو اس طرح اس کا فائدہ حاصل اور نافذ ہو جائے گا، یہاںتک کہ غائب موصی لہ اگر اتفاقاً ایسے وقت میں آجائے کہ قاضی کے پاس اس کا رکھا ہوا حصہ ضائع ہو گیا تھا تو اس موصی لہ کو ان وارثوں کے ساتھ شریک نہیں کیا جا سکے گا (ف۔ کیونکہ اس کا حصہ جدا کر دئے جانے کے بعد اس میں کسی کی بھی شرکت باقی نہیں رہی، پھر وہ مال خواہ قاضی کے پاس سے ضائع ہوا ہو یا جس امین کے پاس محفوظ

تھا اس کے پاس سے ہلاک ہوا ہو بہر حال اس کا کوئی بھی ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ وہ امین تھا اور کوئی ضامن نہیں ہوتا ہے، پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ میت کے وصی کا بٹوارہ اس لئے جائز نہیں تھا کہ وصی کو موصی لہ پر کوئی اختیار یا ولایت حاصل نہیں تھی، یہانتک کہ اگر ولایت بھی ہو مثلاً موصی نے وصی کے غلام کے لئے وصیت کی ہو تو پس وصیت کے جائز ہونے والے قول کے مطابق وصی اپنے غلام کی طرف سے شرعی ولایت کی بناء پر بٹوارہ کا اختیار رکھتا ہے، جبکہ یہ وصیت حقیقت میں وصی کے حق میں ہو، اچھی طرح سمجھ لیں)۔

قال واذا باع الوصی الخ جامع صغیر میں امام محمدؒ نے فرمایا ہے ہے کہ (ایک ایسے مقروض شخص نے اگرچہ وہ اتنا زیادہ مقروض ہو کہ اس کا قرض اس کے ترکہ مال سے بھی زائد ہو اس نے اپنی موت کے وقت کسی شخص کو وصی مقرر کر دیا ہے) اور جب اس وصی نے ترکہ سے کسی ایک غلام کو اپنے قرض خواہوں کی غیر موجودگی میں بیچ دیا تو یہ بیچنا جائز ہوگا۔ف۔اور جس نے اپنے غلام کو کاروبار کرنے کی اجازت دی اور نتیجہ میں وہ غلام اتنا مقروض ہو گیا جو اس کی اپنی پوری قیمت کے برابر ہو گیا تو اس کا مالک اس غلام کو اس کے قرض خواہوں کی غیر حاضری میں نہیں بیچ سکا ہے تو مسئلہ سے یہ بات معلوم کہ دونوں مسئلوں میں فرق ہے اور وصی کی بیع جائز ہے)۔

لان الوصی قائم مقام الموصی الخ اس دلیل سے کہ وہ وصی اپنے کا قائم مقام ہے (اس لئے وصی کو اپنے موصی کا پورا اختیار حاصل ہے) اور اگر موصی اپنی زندگی میں خود ہی اسے فروخت کر تا تو قرض خواہوں کی غیر حاضری میں بھی اس کی فروخت صحیح ہوتی اگرچہ وہ اپنے مرض الموت میں ہی فروخت کر تا (البتہ قیمت میں زیادہ کم و بیش نہ کر تا بلکہ بازاری قیمت کے مطابق فروخت کرتا۔ک۔)

تو اسی طرح جب اس کے قائم مقام نے بیع کی تو بھی اس کی بیع جائز ہوگی اس میں راز کی بات یہ ہے کہ قرض خواہوں کا حق اس غلام کی صورت سے نہیں بلکہ اس کی مالیت سے متعلق ہے، جبکہ اس کے بیع کرنے سے اس کی مالیت باطل نہیں ہوتی ہے کیونکہ جب اس کی مالیت ہاتھ سے نکل گئی تو اس کا خلیفہ یعنی ثمن رکھ لیا گیا ہے۔(ف۔ تو خلیفہ کی موجودگی کی وجہ سے یہ کہا جائے گا کہ گویا وہ ہاتھ سے ضائع ہی نہیں ہوئی کیونکہ کسی چیز کی موجودگی کی صورت میں اسے باطل ہونا نہیں کہا جاتا ہے)۔

بخلاف العبد المدیون الخ بخلاف مقروض غلام کے کیونکہ اس کے قرض خواہوں کو اس غلام سے کمائی حاصل کرنے کا حق ہوتا ہے، جبکہ اس مسئلہ میں تو اس کے برخلاف ہے (ف۔یعنی جس غلام کو کاروباری حق حاصل ہو اور وہ مقروض ہو تو اس کے قرض خواہوں کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ اس غلام کو بیچے بغیر اس سے محنت و مزدوری کرائیں اور اس رقم سے اپنا قرض وصول کرتے رہیں، یہاں تک کہ ان کا پورا قرض وصول ہو جائے، اسی لئے ان کی موجودگی کے بغیر اس غلام کو فروخت نہیں کیا جائے کیونکہ ایسا کرنے سے ان لوگوں کا حق مٹانا لازم آتا ہے، جبکہ اس دوسری صورت میں اس شخص کے قرض خواہوں کو یہ اختیار نہیں ہے کہ کہ اس کے غلام سے مزدوری کرائیں اس طرح اس غلام کو فروخت کر دینے سے ان قرض خواہوں کا کچھ بھی حق باطل نہیں ہوتا ہے اس لئے اس غلام کی بیع جائز ہے۔

توضیح:۔ایک شخص نے ہزار روپے کا ترکہ چھوڑا اور اس میں سے ایک تہائی خالد کے لئے وصیت کر دی جبکہ خالد غائب تھا، اس لئے اس کے وارثوں نے وہ سارے روپے قاضی کے حوالہ کر دئے اور قاضی نے موصی لہ اور وارثوں کے درمیان ان کو تقسیم کر دیا، اگر غائب شخص کا حصہ قاضی نے علیحدہ کر کے محفوظ جگہ پر رکھا مگر وہ ضائع ہو گیا، اگر ایک

مقروض نے اپنی موت کے وقت کسی شخص کو وصی مقرر کردیا، اور اس وصی نے ترکہ کا ایک غلام کو قرض خواہوں کی غیر حاضری میں بیچ دیا، تمام مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال علماء کرام مسائل میں فرق کی دلیل، مفصل دلائل۔

قال و من اوصى بان يباع عبده ويتصدق بثمنه على المساكين فباعه الوصى و قبض الثمن فضاع فى يده فاستحق العبد ضمن الوصى لانه هو العامة فتكون العهدة عليه وهذا عهدة لان المشترى منه مارضى يبذل الثمن الا ليسلم له المبيع ولم يسلم فقد اخذ الوصى البائع مال الغير بغير رضاه فيجب عليه رده و يرجع فيما ترك الميت لانه عامل له فيرجع عليه كالوكيل و كان ابوحنيفة يقول اولا لايرجع لانه ضمن بقبضه ثم رجع الى ماذكرنا و يرجع فى جميع التركة وعند محمد انه يرجع فى الثلث لان الرجوع بحكم الوصية فاخذ حكمها و محل الوصية الثلث وجه الظاهر انه يرجع عليه بحكم الغرور و ذلك دين عليه والدين يقضى من جميع التركة بخلاف القاضى او امينه اذا تولى البيع حيث لا عهدة عليه لان فى الزامها القاضى تعطيل القضاء اذ يتحامى عن تقلد هذه الامانة حذرا عن لزوم الغرامة فتتعطل مصلحة العامة و امينه سفير عنه كالرسول ولا كذلك الوصى لانه بمنزلة الوكيل و قد مرفى كتاب القضاء فان كانت التركة قد هلكت او لم يكن بهاوفاء لم يرجع بشئى كما اذا كان على الميت دين آخر۔

ترجمہ:- جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے وصیت کی کہ میرا غلام بیچ کر اس کی رقم مسکینوں میں تقسیم کردی جائے، اس بناء پر اس کے وصی نے اس غلام کو بیچ کر اس کی رقم اپنے قبضہ میں لے لی، مگر کسی طرح اس سے یہ رقم ضائع ہوگئی، پھر اسی غلام پر کسی اور نے اپنا حق اور ملکیت کا دعویٰ کر کے اسے ثابت بھی کردیا اور خریدار سے اسے اپنے قبضہ میں لے لیا، تو وہ وصی اس خریدار کی رقم کا ضامن ہوگا، اس کی دلیل یہ ہے کہ چونکہ معاملہ کرنے والا یہی وصی ہے اس لئے اس کی ساری ذمہ داری اسی پر آئے گی، اور خریدار کو اس مال کا مل جانا یا دوسری صورت میں اس کی لگائی ہوئی رقم واپس ملنا یہ بھی دوسری تمام ذمہ داریوں میں سے ایک ذمہ داری ہے، کیونکہ وہ خریدار اس کے بیچنے والے مال کی رقم اسی شرط پر دینے کے لئے راضی ہوا تھا کہ وہ چیز اسے صحیح و سالم ملے گی، مگر موجودہ صورت میں وہ چیز اسے نہیں ملی کیونکہ وہ ضائع ہوگئی ہے، اس طرح اس وصی نے اس خریدار کا مال اس کی رضامندی کے بغیر لے لیا، اسی لئے اس کو واپس کردینا لازم ہوا۔

و يرجع فيما ترك الميت پھر جامع صغیر میں یہ بھی فرمایا ہے کہ اس کے بعد اس وصی نے جو تاوان ادا کیا ہے وہ سب اسی میت کے لئے کیا ہے، اور اسی سلسلہ میں اسے تاوان برداشت کرنا پڑا ہے لہذا تاوان اسی میت کے ترکہ سے واپس لے جیسے کہ وکیل کے مسئلہ میں ہوتا ہے۔ف۔ کہ مثلاً زید کے وکیل نے زید کا غلام بیچا اور اس کی رقم وصول کرلی مگر وہ کسی طرح سے ضائع ہوگئی پھر کسی شخص نے اس غلام پر اپنا حق ثابت کر کے اس سے لے لیا، اس لئے اس خریدار نے وکیل سے اپنی رقم واپس مانگ لی، لہذا وکیل اس تاوان کو مؤکل سے واپس لے گا کیونکہ اس نے یہ تاوان صرف اسی کام کی وجہ سے ادا کیا ہے، اسی طرح وصی بھی میت کے ترکہ سے واپس لے گا۔

و كان ابو حنيفةؒ الخ اور امام ابوحنیفہؒ پہلے فرماتے تھے کہ وصی کو میت کے ترکہ سے وصول کرنے کا اختیار نہیں ہوگا کیونکہ وہ تو اپنا حق وصول کرنے کی وجہ سے ضامن ہوا ہے، مگر امام اعظمؒ نے بعد میں اپنے قول سے دوسرے قول کی طرف رجوع کرلیا ہے۔۔ف۔ کہ وصی کو میت کے ترکہ سے واپس لینے کا اختیار حاصل ہے، اور میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ شاید پہلے قول کا سبب یہ ہو کہ وصی کا رقم وصول کرنا اس وقت صحیح ہو کہ جب وہ مساکین تک پہنچ جائے جو طریقہ اس نے معین کیا ہے جیسے کہ حج کے

مسئلہ میں گذر گیا ہے، کیونکہ وصی کو ان مساکین پر خلافت اور حق ولایت حاصل نہیں ہے، لیکن آخر میں یہ فرق کیا ہے کہ اس مسئلہ میں میت نے وصی کو صراحۃ فروخت کر کے صدقہ کرنے کا حکم دیا ہے اس لئے فروخت کرنے میں وکیل کے حکم میں یہانتک کہ میت کے ترکہ سے واپس بھی لے سکتا ہے) **ویرجع فی جمیع الترکة الخ** پھر وصی کو میت کے پورے ترکہ سے واپس لینے کا حق ہوگا (یہی ظاہر الروایۃ ہے) اور امام محمدؒ سے نوادر کی روایت ہے کہ وہ صرف تہائی ترکہ سے واپس لے سکتا ہے (یہانتک کہ اگر غلام کی قیمت تہائی ترکہ سے کم ہو تو اسے اتنا ہی ملے گا) کیونکہ وصیت کے حکم کی وجہ سے اسے واپس لینے کا حق ملا ہے اور وصیت تو صرف تہائی ترکہ سے ہی ہو سکتی ہے (ف۔ لیکن اس میں قابل غور بات یہ ہے کہ اس میں یہ الزام لگانا کہ وصیت کے حکم کی وجہ سے واپس کرنے کی بات کسی دلیل کے بغیر ہے۔

وجه الظاهر انه یرجع علیه الخ اور ظاہر الروایۃ کی دلیل یہ ہے کہ وصی کو میت کے ترکہ سے واپس لینے کا حق ہے اس بناء پر ہے کہ وہ دھوکہ میں آگیا ہے، اور یہ نقصان اس میت پر لازمی قرضہ ہے اور ایسا قرضہ تو تہائی سے نہیں بلکہ پورے ترکہ سے ہی ادا کرنا ہوتا ہے (ف۔ اس بناء پر وصی کا یہ قرضہ بھی پورے ترکہ سے ہی ادا کیا جائے گا، پھر پہلے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ مشتری سے جب حق کی بناء پر وہ مال لے لیا جائے تو وہ مشتری اس وصی سے اس وجہ سے اس کی رقم واپس لے گا کہ اس بیع کا اصل ذمہ دار وصی ہی ہے کہ وہی بیع کا اصل ذمہ دار ہے) **بخلاف القاضی الخ** برخلاف قاضی یا جسے اس نے اپنا امین بنادیا ہو کہ جب ان میں سے کوئی بھی خود ہی اس بیع کا ذمہ دار ہو گیا ہو تو اس معاملہ کے وہ پورے طور پر ذمہ دار نہیں ہوتے ہیں کیونکہ قاضی کو اس کے لوازمات کا ذمہ دار بنا دینے کی وجہ سے اس عہدہ کی بناء پر ایسی بہت سی کاروائیاں کرتا ہے اور اسے مدیون میت کے ترکہ کو فروخت کرنے کی ضرورت ہوتی ہے بالخصوص اس وقت جبکہ اس میت کا کوئی وصی بھی نہ ہو، اس کے جیسے اور دوسرے بہت سے مسائل ہیں جو کتاب القضاء میں گذر گئے ہیں) لہذا ایسے تاوان لازم آجانے کے خوف سے عہدہ قضاء اور امانت قضاء برداشت کرنے سے ہر شخص پرہیز کرے گا جس کی وجہ عوام سے متعلق مصلحت عامہ ختم ہو جائے گی، حالانکہ یہ بات شرعاً باطل ہے، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ شریعت نے قاضی پر تاوان اور جرمانے واجب نہیں کئے ہیں (اور اب قاضی کے امین کے بارے میں تو وہ صرف قاضی کا ایک سفیر ہوتا ہے جیسے کہ کوئی ایلچی یا خبر رساں ہوتا ہے (ف۔ یعنی امین قاضی تو صرف قاضی کی طرف سے بیع کے الفاظ کو ادا کرتا ہے جیسے کہ کسی نکاح کا کوئی وکیل ہوتا ہے، لہذا وہ بھی کسی طرح ذمہ دار نہیں ہوتا ہے۔

ولا کذلك الوصی الخ لیکن وصی کا یہ خیال نہیں ہوتا ہے (اس لئے وہ ذمہ دار ہو جاتا ہے کیونکہ وہ بیع کے وکیل کے حکم میں ہوتا ہے، پھر کتاب القضاء میں اس کا بھی بیان ہو چکا ہے (ف۔ پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ وصی اپنا تاوان پورے ترکہ سے اس صورت میں لے گا جبکہ ترکہ موجود اور کافی مقدار میں ہو) **فان کانت الترکة قد هلکت الخ** اور اگر میت کا ترکہ سب ضائع ہو گیا ہو یا بچے ہوئے ترکہ میں اتنی گنجائش نہ ہو کہ اس میں سے وصی کا تاوان ادا کیا جاسکے مثلاً اس میت پر کسی دوسرے شخص کا قرضہ باقی رہ گیا ہو تو اس صورت میں وہ وصی کچھ بھی واپس نہیں پائے گا (ف۔ یعنی جن وارثوں کو یا مسکینوں کو اس وقت تک کچھ ادا کر چکا ہو یا صدقہ کر چکا ہو، تو ان سے کچھ بھی واپس نہیں لے سکتا ہے، اور جامع صغیر میں یہی روایت موجود ہے اور ذخیرہ میں منتقی سے نقل کیا ہے کہ وہ وصی مساکین سے واپس لے سکتا ہے، جبکہ اس بیع کی رقم ان کو صدقہ میں دے چکا ہو، کیونکہ عقد بیع سے چونکہ ان ہی لوگوں نے بیع سے نفع کمالیا ہے تو وہی لوگ تاوان بھی ادا کریں گے، لیکن جامع صغیر کی روایت ہی اصح ہے، کیونکہ نفع کا اعتبار اسی وقت ہوتا ہے جبکہ اس کو بیچنے کے لئے کوئی حکم دینے والا موجود نہ ہو اور موجودہ مسئلہ میں خود میت نے حکم دیا ہے اور اسی نے صدقہ کے ذریعہ بیع کر کے بہت بڑا ثواب حاصل کر لیا ہے لہذا وہی میت اس کا تاوان برداشت کرے گا، لیکن جب ترکہ ہی نہ ہو تو وصی کو کچھ بھی نہیں ملے گا۔ م۔

توضیح:۔ اگر کسی نے وصیت کی کہ میرا غلام کو بیچ کر اس کی رقم مسکینوں میں تقسیم کر دی جائے چنانچہ وصی نے اس غلام کو بیچ کر اس کی رقم اپنے قبضہ میں لے لی، مگر وہ رقم کسی طرح ضائع ہو گئی، پھر اس غلام پر کسی نے اپنا حق ثابت کر کے اپنے قبضہ میں لے لیا، مسئلہ کی پوری تفصیل، اس کا حکم، اقوال علماء کرام، مفصل دلائل

قال وان قسم الوصی المیراث فاصاب صغیر ا من الورثة عبد فباعه وقبض الثمن فهلك واستحق رجع فی مال الصغیر لانه عامل له ویرجع الصغیر علی الورثة بحصته لانتقاض القسمة باستحقاق ما اصابه قال و اذا احتال الوصی بمال الیتیم فان کان خیر اللیتیم جاز وهو ان یکون املا اذا لولایة نظریة وان کان الاول املأ لا یجوز لان فیه تضییع مال الیتیم علی بعض الوجوه.

ترجمہ:۔ جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر وصی نے میراث تقسیم کی یعنی اس کا بٹوارہ کیا، اور وارثوں میں سے ایک نابالغ کو ایک غلام ملا، پھر اس نابالغ نے اپنے اس غلام کو فروخت کر کے اس کی رقم بھی ہاتھ میں لے لی، اس کے بعد وہ رقم کسی طرح سے ضائع ہو گئی، اور بیچے ہوئے غلام پر کسی نے اپنا حق ثابت کر کے خریدار سے اپنے قبضہ میں لے لیا تو وہ خریدار اپنی رقم اس وصی سے واپس لے گا پھر وہ وصی اس رقم یعنی تاوان کو، اس بچہ کے مال سے واپس لے گا، کیونکہ اس وصی نے اسی بچہ کے فائدہ کے خیال سے دوسرے کے پاس بیچا تھا، پھر وہ بچہ اپنا حصہ واپس کر کے وارثوں سے واپس لے گا، کیونکہ اس بچہ نے اپنے حصہ میں جو کچھ پایا تھا اسے کسی نے اپنا مال ثابت کر کے اس سے لے لیا لہذا ابتداء میں جو ترکہ تقسیم کی گئی تھی وہ تقسیم غلط ثابت ہوئی اور وہ سارا ترکہ اب مشترک ترکہ ہو گی (ف۔ کیونکہ تقسیم کی بحث میں یہ بات مسلم ہے کہ بٹوارہ میں اگر کسی کے بھی حصہ پر کوئی شخص اپنا حق ثابت کر دے تو وہ بٹوارہ ہی باطل ہو جاتا ہے۔

قال و اذا احتال لوصی الخ جامع صغیر میں امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی کے وصی نے یتیم کے مال کا حوالہ کسی شخص پر قبول کیا تو اگر یہ قبول کرنا، یتیم کے حق میں مفید ہو تو یہ حوالہ جائز ہو گا (ف۔ جس کی صورت یہ ہو گی کہ زید نے اپنے چھوٹے بچوں اور دوسروں کے لئے کسی کو وصی مقرر کیا اس کے بعد زید مر گیا پھر اس دو بچہ کے سو روپیہ کا قرض خالد پر ثابت ہو گیا اس طرح سے کہ زید کے دو سو روپے خالد پر باقی تھے اور وہ اس کے یتیم بچوں کی طرف منتقل ہو گئے، پھر خالد نے اتنے روپے کا قرض شعیب کے نام پر منتقل کرا دیا، اور وصی نے بھی اس منتقل ہونے کو قبول کیا تو اس طرح اصطلاح فقہ میں خالد محیل اور شعیب محتال علیہ ہوا، جیسا کہ اس سے پہلے کتاب الحوالہ میں بیان کیا جا چکا ہے، اب اگر اس طرح سے رقم کو دوسرے کے نام منتقل کرانا بچہ کے حق میں بہتر ہو تو یہ کام جائز ہو گا، کیونکہ وصی کی یتیم پر شفقت کی نظر اور ولایت ہوتی ہے یعنی جس جس صورت میں بہتری کی نظر ہو وہ جائز ہے، اب سوال یہ ہے کہ موجودہ صورت میں بہتری کی کیا صورت ہو گی، تو اس کا جواب اس طرح سے دیا **وهو ان یکون املا الخ** اس میں بہتری کی صورت یہ ہو گی کہ جس کو ذمہ دار بنایا گیا ہے وہ قرض دار سے زیادہ مالدار ہو تو اس کو ذمہ دار بنا دینا جائز ہو گا، کیونکہ وصی کو نظر و مشقت کی ولایت حاصل ہوتی ہے (یعنی کسی ایسے شخص کو ذمہ دار بنا دینا جائز ہو گا، کیونکہ وصی کو نظر و شفقت کی ولایت حاصل ہوتی ہے، یعنی کسی ایسے شخص کو وہ ذمہ دار نہیں بنائے گا جس کی خود کوئی مالی حیثیت نہ ہو)۔

وان کان الاول املاء الخ اور اگر پہلا شخص مقروض خود ہی زیادہ مالدار ہو تو وصی کا حوالہ قبول کرنا جائز نہ ہو گا کیونکہ اس میں بعض صورتوں سے اس یتیم کے مال کو برباد کر دینا لازم آتا ہے (ف۔ ورنہ کم از کم وہ قرض دار مال کی یہ نسبت دیر میں قرض وصول کرے گا، یہاں تک کہ اگر یہ مشہور ہو کہ وہ شخص دوسرے کا قرض جلد ادا کر دیتا ہے اور اسی سے بہتری کی صورت نظر آتی ہو تب جواز کا حکم ہو گا۔

توضیح:- اگر وصی نے میراث تقسیم کی اور وارثوں میں سے کوئی نابالغ تھا جس کے حصہ میں ایک غلام آیا جس کو اس نابالغ نے فروخت کر کے اس کی رقم اپنے قبضہ میں لی جو کسی طرح ضائع ہو گئی پھر اس بیچے ہوئے غلام پر کسی نے اپنا حق ملکیت ثابت کر کے اسے اپنے قبضہ میں لے لیا، اگر وصی نے یتیم کے مال کا حوالہ کسی شخص پر قبول کر لیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال علماء کرام، مفصل دلائل

قال ولا یجوز بیع الوصی ولا شراؤہ الا بما یتغابن الناس فی مثلہ لانہ لانظر فی الغبن الفاحش بخلاف الیسیر لانہ لا یمکن التحرز عنھم ففی اعتبارہ انسداد بابہ والصبی الماذون والعبد الماذون والمکاتب یجوز بیعھم و شراؤھم بالغبن الفاحش عند ابی حنیفۃ لانھم یتصرفون بحکم المالکیۃ والاذن فلک الحجر بخلاف الوصی لانہ یتصرف بحکم النیابۃ الشرعیۃ نظراً فیتقید بموضع النظر و عندھما لا یملکونہ لان التصرف بالفاحش منہ تبرع لا ضرورۃ فیہ وھم لیسوا من اھلہ و اذا کتب کتاب الشراء علی وصی کتب کتاب الوصیۃ علی حدہ و کتاب الشراء علی حدۃ لان ذلک احوط ولو کتب جملۃ عسی ان یکتب الشاھد شھادتہ فی اخرہ من غیر تفصیل فیصیر ذلک حملالہ علی الکذب ثم قیل یکتب اشتری من فلان ابن فلان ولا یکتب من فلان و صی فلان لما بینا و قیل لا باس بذلک لان الوصایۃ تعلم ظاھرا۔

ترجمہ:- امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ وصی کا کسی چیز کو بیچنا یا اس کو خریدنا صرف اسی صورت میں جائز ہوگا جبکہ اتنے دام سے اسے بیچا گیا ہو یا خریدا گیا ہو جتنا عوام عموماً اسے برداشت کر لیتے ہوں (ف۔ یعنی اگر خریداری کی صورت ہو تو اتنے زیادہ دام اس کے دئے ہوں جو دوسرے قیمتوں کے اندازہ کرنے والوں کے اندازہ میں آتے ہوں مثلاً ایک نے اس کی قیمت آٹھ روپے لگائی تو دوسرے نے پونے آٹھ یا سوا آٹھ روپے لگائے ہوں، جبکہ خود وصی نے بھی سوا آٹھ یا کچھ کم میں وہ چیز خریدی ہو، یا اگر چیز فروخت کرنے کی ہو تو بھی اتنی ہی رقم میں اسے فروخت کیا ہو، اس لئے یہ رقم بالکل صحیح کہی جائے گی، اور اگر دوسرے کے اندازہ سے بہت فروخت کیا ہو، اس لئے یہ رقم بالکل صحیح کہی جائے گی، اور اگر دوسرے کے اندازہ سے بہت زیادہ ہو تو اسے غبن فاحش کہا جائے گا، یا دوسرے تمام لوگوں کے اندازہ سے کم میں وہ فروخت کی گئی ہو تو اسے بھی غبن فاحش کہا جائے گا، ان مثالوں سے یہ بات معلوم ہوئی کہ وصی اگر اپنی خریداری یا فروخت میں عام قیمت سے کچھ کمی یا کچھ زیادتی کرے تو وہ جائز ہوگا، لیکن غبن فاحش سے ہونے سے جائز نہ ہوگا) لانہ لانظر فی الغبن الفاحش الخ کیونکہ غبن فاحش سے جائز نہ ہوگا)۔

لانہ لا نظر فی الغبن الفاحش الخ کیونکہ غبن فاحش ہونے کی صورت میں کوئی بہتری کی امید نہیں کی جاتی ہے (حالانکہ وصی کی ولایت میں بہتری مشروط ہوئی ہے) برخلاف غبن فاحش نہ ہو بلکہ معمولی سے غبن سے کوئی نقصان نہیں ہوتا ہے کہ معاملات میں اس سے بچنا ممکن ہی نہیں ہے، اس لئے معمول سے غبن کو بھی برداشت نہ کرنے سے وصی کسی طرح بھی تصرف نہیں کر سکے گا اور وصی بننے کے خیال کو ختم کر دینا لازم آئے گا، (ف۔ یہ حکم وصی کے بارے میں ہے) **والصبی الماذون والعبد الماذون الخ** لیکن اتنا بڑا بچہ کہ جسے معاملات کرنے کی اجازت دیدی گئی ہو اسی طرح سے جس غلام اور مکاتب کو معاملات کرنے کی اجازت دیدی گئی تو ان لوگوں کا کسی کے بھی مال کو غبن فاحش کیساتھ خرید و فروخت کرنا جائز ہے، کیونکہ یہ لوگ مالک کی حیثیت سے اپنے مال میں خواہش کے مطابق تصرف کرتے ہیں (لہٰذا وہ جس طرح چاہیں بغیر کسی رکاوٹ کے اس میں تصرف کر سکتے ہیں) اور ان لوگوں کو معاملات کرنے کی اجازت دینے کا مطلب اس شخص پر جو پابندی لگائی تھی اسی کو دور کرنا

ہوتا ہے، بخلاف الوصی الخ بخلاف وصی کے کہ وہ شرعی خصوصی اجازت کے اس کے لئے بہتری اور بھلائی کی نظر سے اسے تصرف کرنے کی اجازت دی جاتی ہے لہٰذا اس کے لئے بہتری کی نظر کی قید معتبر ہوتی ہے (ف۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے)۔

وعندهما لا يملكونه الخ اور صاحبینؒ کے نزدیک ان لوگوں کو بھی غبن فاحش کے ساتھ تصرف کرنے کا اختیار نہیں ہوگا، کیونکہ ان میں سے ہر ایک کی طرف سے غبن فاحش کی اجازت تبرع کے طور پر ہے، اور اس میں لاچاری کا ہونا ضرورت بھی نہیں ہے، اور یہ لوگ تبرع کی لیاقت والوں میں سے نہیں ہیں (ف۔ اس لئے اگر کاروبار کرنے کی اجازت پایا ہوا نابالغ یا کوئی غلام یا مکاتب نے فاحش سے چیز خریدی یا کوئی چیز فروخت کی تو صاحبینؒ کے نزدیک یہ معاملہ باطل ہوگا۔ واذا كتب كتاب الشراء الخ اور اگر وصی کے نام خریداری کا بیع نامہ لکھا گیا تو اس کے لئے وصیت نامہ ایک عدد علیحدہ لکھے اور ایک عدد بیع نامہ علیحدہ لکھے کہ اس طرح علیحدہ علیحدہ لکھنے میں احتیاط زیادہ ہے (ف۔ کیونکہ یقیناً ایک وقت میں اس کی گواہی ضروری ہو جائے گی) ولو كتب جملة عسى الخ اور اگر موصی نے وصیت کرنے کی اور کسی چیز کی خریداری دونوں باتوں کی تحریر ایک ساتھ لکھ دی تو اس میں یہ احتمال رہ جاتا ہے کہ شاید اس کے آخر میں گواہ اپنی گواہی کسی تفصیل کے بغیر ہی لکھ دے تو اس کی وجہ سے وہ شخص جھوٹا سمجھا جائے گا (ف۔ اس لئے کہ آخر میں ان دونوں باتوں پر گواہی تلاش کی جائے گی) ثم قيل يكتب الخ پھر اس تحریر کے بارے میں بعض علماء نے یہ فرمایا ہے کہ وہ اس طرح لکھے گا کہ میں نے فلاں بن فلاں سے خریدا ہے، اور اس طرح نہیں لکھے کہ میں نے اس چیز کو اس فلاں سے خریدا ہے جو کہ فلاں کا وصی ہے، اس کی وجہ وہی ہے جو ابھی اوپر بیان کی جا چکی ہے (ف۔ جس کا مطلب یہ نکلے گا کہ وہ گواہ اس بات کا گواہ ہے کہ یہ شخص وصی بھی ہے، اس وقت جبکہ گواہ نے آخر میں اس کی تفصیل نہیں کی ہو کہ میں تو صرف خریداری پر گواہ ہوں اسی لئے صرف اتنا لکھے کہ میں نے اسے فلاں کے بیٹے فلاں سے خریدا ہے)۔

و قيل لا باس بذلك الخ اور کچھ مشائخ نے یہ کہا ہے کہ اس شخص کو فلاں کا وصی لکھ دینے میں بھی کچھ حرج نہیں ہے، کیونکہ کسی کو وصی بنا لینے کا معاملہ ایسا ہوتا ہے کہ عموماً ہر شخص کو معلوم ہوتا ہے (ف۔ لہٰذا گواہ کو جھوٹا کہنے کی دلیل نہیں ہوگی بالخصوص اس صورت میں جبکہ اس شخص کے بارے میں عام گمان یہ ہو کہ اس نے تو امر بالمعروف کے ظاہر کے موافق گواہی لکھی ہے)۔

توضیح:- وصی یا نابالغ ماذون لڑکا یا ماذون غلام اگر مال وصی کو خرید و فروخت کرنا چاہے تو اس کے لئے یہ جائز ہوگا یا نہیں، اور کن شرائط اور تفاصیل سے، اور اگر موصی نے وصیت کرنے کی اور کسی چیز کی خریداری دونوں باتوں کی تحریر ایک ساتھ لکھ دے، تو مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال علماء، مفصل دلائل

قال و بيع الوصي على الكبير الغائب جائز في كل شئى الا في العقار لان الاب يلي ما سواه و لايليه فكذا وصيه و كان القياس ان لا يملك الوصي غير العقار ايضاً لانه يملكه الاب على الكبير الا انا استحسناه لما انه حفظ لتسارع الفساد اليه و حفظ الثمن ايسر وهو يملك الحفظ اما العقار فمحصن بنفسه قال ولا يتجر في المال لان المفوض اليه الحفظ دون التجارة و قال ابويوسفؒ ومحمدؒ و صي الاخ في الصغير والكبير الغائب بمنزلة وصي الاب في الكبير الغائب و كذا وصي الام ووصي العم وهذا الجواب في تركة هؤلاء لان وصيهم قائم مقامهم وهم يملكون ما يكون من باب الحفظ فكذا وصيهم الخ.

ترجمہ:- امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ وصی کا بالغ وارث جو غائب ہو اس کے ہر قسم کے مال کو سوائے عقار (غیر منقولہ جائداد) کے بیچنا جائز ہے، کیونکہ خود باپ کو بھی اپنی بڑی اولاد کے ہر قسم کے مال کو غیر منقولہ جائداد کے سوا بیچنا جائز

ہے، اسی لئے باپ کے وصی کا بھی یہی حکم ہوگا۔ (ف۔ کیونکہ وصی کو صرف دینی مالی ولایت ملی ہے جو اس کے باپ (وصی) کو تھی۔

خلاصہ یہ ہوا کہ اگر وصی نے کسی مصلحت اور ضرورت کی وجہ سے ترکہ میں چیزیں فروخت کیں تو غیر منقولہ جائداد کے سوادوسری چیزوں کی فروخت صحیح مانی جائے گی، جیسے چھوٹے نابالغ ورثہ کے مالوں کی بیع اس کے لئے جائز ہوتی ہے، اسی طرح سے بالغوں کے مالوں کو بھی وہ فروخت کر سکتا جبکہ وہ غائب ہوں لیکن جائیداد غیر منقولہ کو فروخت کرنا کسی بھی صورت میں جائز نہ ہوگا، اور یہ جواز بھی استحسانا ہے)۔

وکان القیاس ان لا یملك الخ اور قیاس کا تقاضا تو یہی تھا کہ غیر منقولہ جائداد کی طرح منقولہ سامان کی بھی وصی کی بیع جائز نہ ہو، کیونکہ باپ کو بالغ کے مال میں اس کا بھی اختیار نہیں ہوتا ہے (یعنی ولایت کے حق کی بناء پر اختیار نہیں ہوتا ہے اگرچہ کبھی مال کی حفاظت کی بناء پر اختیار ہوتا ہے) لیکن ہم نے اس قیاس کو چھوڑ کر استحسان کو اس لئے اختیار کر لیا ہے کہ غیر منقولہ جائیداد کے سوادوسرے منقولہ سامان کو اس کی حفاظت کے لئے بیچ ڈالنے ہی میں سہولت ہے، اس لئے کہ ایسی چیزیں بہت جلد خراب ہونے لگتی ہیں، اور اس سے حاصل ہونے والی رقم کی بھی حفاظت آسان ہوتی ہے جبکہ وصی کو حفاظت کرنے ہی کا پورا اختیار حاصل ہوتا ہے، اور غیر منقولہ جائیداد تو خود ہی محفوظ ہونے سے اور اس کی چوری وغیرہ کا خطرہ نہیں ہوتا ہے (ف۔ لیکن یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ متاخرین مشائخ کے نزدیک غیر منقولہ (عقار) جائیداد کے سوادوسرے مالوں میں بھی وصی کو فروخت کرنے کا اختیار صرف ان تین شرطوں میں سے کسی ایک کے پائے جانے کے وقت حاصل ہوتا ہے۔

(۱) جبکہ خریدار اس چیز کی قیمت بازاری قیمت سے دوگنی دینے پر راضی ہو۔

(۲) اس چھوٹے وارث کو اس مال کے عوض یا رقم کی واقعۃً ضرورت ہو مثلاً اس رقم کے نہ ہونے سے وہ کھانے اور کپڑے کا بھی محتاج ہو۔

(۳) مورث میت پر اتنا قرض باقی رہ گیا ہو کہ اس کے اس مال کو فروخت کئے بغیر قرض کی ادائیگی ممکن نہ ہو رہی ہو صدر الشریعۃؒ نے فرمایا ہے کہ اسی پر فتوی دیا جائے گا۔ک) **قال ولا یتجر فی المال الخ** فرمایا ہے کہ ترکہ کے مال میں وصی کو تجارت کرنے کا اختیار نہیں ہے، کیونکہ وصی کے پاس مال رکھنے کا مقصد اس کی صرف حفاظت ہے اور تجارت کرانا مقصود نہیں ہوتا ہے (ف۔ یعنی کسی کو وصی مقرر کرنے کا مقصد صرف اس کی حفاظت ہے اور تجارت کرانا مقصود نہیں ہوتا ہے (ف۔ یعنی کسی کو وصی مقرر کرنے کا مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ اس شخص کی ضروریات اور جن باتوں کی وصیت میں تصریح کر دی گئی ہے اس کا خیال رکھتے ہوئے اصل مال کی وہ پورے طور پر حفاظت کرے، اور اس سے نجات حاصل کرنا مقصود نہیں ہوتا ہے)۔

و قال ابو یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ و محمدؒ نے کہا ہے (اور یہی قول امام ابو حنیفہؒ کا بھی ہے۔ع۔ن۔) کہ بھائی کے وصی کو اس کے زندہ چھوٹے بھائی اور بڑے بھائی جو غائب ہو کے مال میں وہی اختیار ہے جو باپ کے وصی کو اس بالغ بیٹے کے مال میں اختیار ہے جو غائب ہو، اور یہی حکم ماں کے وصی اور چچا کے وصی کا بھی ہے (ف۔ یعنی اگر ایک شخص مرا اور اس نے اپنے چھوٹے اور بڑے غائب بھائی چھوڑے تو اس وصی کو اس میت کے موجودہ بھائی بہنوں کی میراث میں وہی اختیار ہوگا جو باپ کے وصی کو بالغ غائب بیٹے کے مال میں اختیار ہوتا ہے، اور ماں وچچا کے وصی کی صورت میں بھی یہی حکم ہے) اسی لئے یہ فرمایا ہے۔

وھذا الجواب فی ترکہ الخ اور ماں وچچا اور بھائی کے وصیوں کا بھی یہی حکم ان لوگوں کے ترکہ کے بارے میں ہے (ف۔ یعنی اگر یہ لوگ اپنا ترکہ چھوڑیں اور وصی مقرر کر دیں تو ان کے ترکہ میں وصی کو وہی اختیار ہوگا جو باپ کے وصی کو بالغ غائب کے ترکہ میں ہوتا ہے) **لان وصیھم الخ** کیونکہ ان کا وصی خود ان کا قائم مقام ہے اور خود ان لوگوں کو بھی ایسے کام کرنے کا اختیار ہے جس کا تعلق حفاظت کرنے سے ہو، اس لئے ان کے وصی کو بھی یہی اختیار ہوگا)۔

مسئلہ

زید مر گیااور اس نے اپناباپ چھوڑااور اپنی اولاد چھوڑی اور وصی بھی مقرر کر دیاتوایسی صورت میں کیاان چھوٹے بچوں کے داداکواختیار دینے میں ترجیح دی جائے گی یاباپ کے وصی کو ترجیح دی جائے گی تواس مسئلہ میں علماء کرامؒ کے درمیان اختلاف ہے جو ابھی ذکر کیاجارہاہے)۔

توضیح:۔کیاوصی موصی کے بالغ اور نابالغ اولاد کے مال و جائیداد کو فروخت کر سکتاہے، اور مال وصیت میں کاروبار کر سکتاہے، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مدلل

جواب

قال و الوصي احق بمال الصغير من الجد و قال الشافعيؒ الجد احق لان الشرع اقامه مقام الاب حال عدمه حتى احرز الميراث فيقدم على وصيه ولنا ان بالايصاء تنتقل ولاية الاب اليه فكانت ولايته قائمة معنى فيقدم عليه كالاب نفسه و هذا لان اختياره الوصي مع علمه بقيام الجديد على ان تصرفه انظر لبنيه من تصرف ابيه فان لم يوص الاب فالجد بمنزلة الاب لانه اقرب الناس اليه واشفقهم عليه حتى ملك الانكاح دون الوصي غير انه يقدم عليه وصي الاب في التصرف لما بيناه.

ترجمہ:۔امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایاہے کہ باپ کاوصی اس کی چھوٹی اولاد کے مال کے بارے میں لڑکے کے دادا کے مقابلہ میں زیادہ اولیٰ اور اقدم ہے، و قال الشافعيؒ الخ اور امام شافعیؒ (و مالک واحمدؒ۔ع) نے فرمایاہے کہ داداکا حق مقدم ہے، کیونکہ شریعت نے باپ کے موجود نہ ہونے کی صورت میں داداہی کو باپ کا قائم مقام بنایاہے، یہاںتک کہ داداہی بچاہوااسارا ترکہ لے لیتاہے، اسی لئے بھی داداباپ کے وصی سے مقدم ہوگا(ف۔ خلاصہ کلام یہ ہواکہ وصی کو ولایت صرف اس لئے حاصل ہوتی ہے کہ وہ باپ کا قائم مقام ہے اور یہ قائم مقامی اسے اس طرح حاصل ہوئی ہے کہ باپ نے اسے مقرر کر دیاہے، اور وہ بھی صرف مال کے بارے میں ہے، نفس اور جان کے بارے میں نہیں ہے، یہاںتک کہ چھوٹی لڑکی کا نکاح کرنے کا اختیار وصی کو نہیں ہوتا ہے، جبکہ شریعت نے باپ کے مرجانے پر جان اور مال دونوں صورت میں داداکو باپ کا قائم مقام بنادیاہے، یہاںتک کہ اگر کوئی باپ کے مرجانے پر خود مر گیامگر دادازندہ ہے تواس وقت وہی داداباپ کی جگہ اس کی میراث کا مستحق ہوتاہے اور عصبہ ہورہاہو، لہٰذاداداہی وصی کی نسبت مقدم ہوگا)۔

ولنا ان بالا یصاء الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وصی مقرر کردینے کی وجہ سے باپ کی ولایت اور اس کاپورااختیار وصی کی طرف منتقل ہوجاتاہے، اس لئے یوں کہاجائے گاکہ گویامعنوی طور پر خود باپ کی ولایت موجود ہے (یعنی اگرچہ ظاہر میں باپ مر گیاہے) اس لئے وصی ہی کو دادا پر ترجیح دی جائے گی، جیسے کہ خود باپ کو دادا پر ترجیح ہوتی ہے (ف۔ خلاصہ یہ ہواکہ ہم نے یہ مانا کہ باپ کے نہ ہونے کی صورت میں داداہی مقدم ہوتاہے، لیکن یہاں پر باپ کی ولایت نہ ہو لیکن معنوی طور پر موجود ہو جیسے باپ کی طرح ولایت موجود نہ ہو (لیکن ائمہ ثلثہ کی طرف سے یہ کہاجاسکتاہے کہ وصی کاوجود یعنی باپ کی ولایت کاپایاجانا غیر معتبر ہے یہاںتک کہ وصی کے پائے جانے پر بھی داداکو باپ کی طرح کل میراث ملتی ہے، جواب یہ ہے کہ میراث ایک دوسری بات ہے اور یہاں ولایت میں کلام ہے۔ فتامل فیہ۔م۔)

اور یہاں اس صورت میں ہے جبکہ ایک طرح سے باپ کی ولایت موجود ہو، اس لئے جس طرح خود باپ کو ترجیح تھی اسی طرح اس کے وصی کو بھی ترجیح ہوگی۔م۔ع۔ن۔ اور اس میں بھید یہ ہے کہ دادا کے رہتے ہوئے جب موصی (یعنی میت بیٹے)

نے وصی مقرر کرلیا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اپنی اولاد کے حق میں وصی کو بہتر جانتا ہے اور اسی کو ترجیح دیتا ہے بہ نسبت اپنے والد کے (ف۔ گویا موصی اپنے حق تصرف کو باقی رکھنا چاہتا ہے جبکہ اس کے اپنے اختیار اور ولایت کے رہتے ہوئے دادا کو مقدم نہیں کیا جاسکتا ہے) **فان لم یوص الاب الخ** اب اگر باپ نے کسی کو اپنا وصی مقرر نہیں کیا تو چھوٹی اولاد کے لئے دادا اس کے اپنے باپ کے حکم میں ہو جاتا ہے، کیونکہ موصی کی طرف سے سب سے زیادہ قریب اس کا یہی باپ ہے، اور یہی سب سے زیادہ شفقت والا ہے، یہانتک کہ دادا کو اپنے بیٹے کی چھوٹی اولاد (پوتے) کے نکاح کر دینے کا اختیار نہیں ہے، البتہ مالی تصرفات میں باپ کے وصی کو ہی دادا پر ترجیح ہوگی، اور اس کی دلیل وہی ہے جو ابھی بیان کر دی گئی ہے۔ ف۔ (کہ خود موصی نے اس وصی کو اپنا قائم مقام بنادیا ہے)۔

توضیح:۔ اگر چھوٹی اولاد کا دادا اور اس کے باپ کا وصی دونوں موجود ہوں، تو اس نابالغ کی جائیداد کی حفاظت اور اس کی خرید و فروخت کا حق دار کون اور کیوں ہوگا، اور اگر باپ نے کسی کو بھی اپنا وصی مقرر نہیں کیا تب اس کا ذمہ دار کون ہوگا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، مدلل جواب

فصل فی الشهادة

فصل، گواہی کا بیان

قال و اذا شهد الوصيان ان الميت اوصى الى فلان معهما فالشهادة باطلة لانهما متهمان فيها لاثباتهما معينا لانفسهما قال الا ان يدعيها المشهود له و هذا استحسان وهو فى القياس كالاول لما بينا من التهمة وجه الاستحسان ان للقاضى ولاية نصب الوصى لابتداء اوضم اخر اليهما برضائه بدون شهادتهما فتسقط بشهادتهما مؤنة التعيين عنه اما الوصاية تثبت بنصب القاضى قال و كذلك الابنان معناه اذا شهد ان الميت اوصى الى رجل وهو ينكر لانهما يجران الى انفسهما نفعاً بنصب حافظ للتركة ولو شهدا يعنى الوصيين لوارث صغير بشئى من مال الميت او غيره فشهادتهما باطلة لانهما يظهران ولاية التصرف لانفسهما فى المشهود به.

ترجمہ:۔ جامع صغیر میں امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دو وصیوں نے اس بات کی گواہی دی کہ ہمارے موصی میت نے ہم دونوں کے ساتھ اس تیسرے شخص کو بھی وصی مقرر کیا تھا تو یہ گواہی باطل ہوگی یعنی مقبول نہ ہوگی، کیونکہ دونوں پر تہمت لگ سکتی ہے، کیونکہ اس طرح کی گواہی دے کر اس شخص کو اپنا معاون و مددگار بنانا چاہتے ہیں۔ ف۔

خلاصہ یہ ہوا کہ اپنے مطلب یعنی نفع حاصل کرنے کے لئے یہ گواہی دے رہے ہیں، اور ایسی تہمت والی گواہی قبول نہیں کی جاتی ہے، بالخصوص اس وقت جبکہ خود وہ تیسرا شخص ایسی گواہی پانے کا خواہشمند بھی نہ ہو) **الا ان یدعیه الخ** البتہ اگر وہ شخص جس کے لئے گواہی دی جارہی ہے وہ خود بھی اپنے حق میں ایسی ہی گواہی کا طلب گار بھی ہو تب یہ گواہی قبول کرلی جائے گی **وھذا استحسان الخ** یہ استحسانی حکم ہے، حالانکہ قیاس میں یہ بھی پہلی صورت کے مثل ہے، کیونکہ پہلے کی طرح ہی تہمت موجود ہے، ف۔ کیونکہ اس وصی ہو جانے سے یہ تیسرا شخص بھی ان دونوں کا معین و مددگار ہو جائے گا) الحاصل اگر دو وصیوں نے گواہی دی کہ ہمارے موصی میت نے ہمارے ساتھ فلاں شخص کو بھی وصی بنالیا تھا، اس طرح اگرچہ اس صورت میں وہ تیسرا شخص اپنے وصی بننے کے لئے ان دونوں کے گواہ بننے کا خواہشمند نہ ہو، تو گواہی باطل ہوگی، اور اگر خواہشمند ہو تو بھی قیاس باطل ہے، لیکن وہ

گواہی استحساناً قبول ہوگی۔)۔

وجه الاستحسان الخ اس طرح استحسان کی وجہ یہ ہوگی کہ قاضی کو ابتداء سے نہ یہ اختیار حاصل تھا کہ کسی تیسرے کو وہ وصی مقرر کردے، یا ان دونوں موجود وصیوں کے ساتھ خود ہی کسی کو وصی بنادے، بشرطیکہ وہ تیسرا شخص اس کی گواہی میں شرکت کے لئے از خود راضی ہو یعنی اس کے بغیر کہ دونوں وصی اس کی گواہی دیں، کہ اس صورت میں ان دونوں کی گواہی سے اس تیسرے وصی کی تلاش اور اس کی تعیین کی مشقت سے نجات مل جائے گی، اور اس کا وصی مقرر ہو جاتا تو قاضی نے جب اس کو وصی بنانا قبول کرلیا تو گویا خود اسی نے اس کو وصی مقرر کیا ہے (ف۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ وہ تیسرا شخص استحساناً اس وجہ سے وصی بن گیا کہ قاضی کی طرف سے اس کو متعین کرلینا ہی اس کے وصی بن جانے کے لئے کافی ہے، اور ان دونوں وصیوں کی گواہی اتنا ہوا کہ اس سے قاضی کی رائے معلوم ہوگئی، کہ اس میت کی طرف سے تیسرا شخص وصی مقرر کرنا چاہئے اور وہ یہی شخص ہے اس کے بعد پھر کسی تیسرے شخص کو تلاش کرنے کی ضرورت نہ رہی۔

قال و کذلك الابنان الخ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے، کہ یہی حکم دو بیٹوں کا بھی ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر میت کے دو بیٹوں نے ایک شخص کے بارے میں یہ گواہی دی کہ میت نے اس کو وصی بنایا ہے حالانکہ وہ شخص خود اپنے وصی بننے کا خواہشمند نہیں ہے بلکہ وہ اس کا منکر ہی ہے تو ان کی گواہی باطل ہوگی کیونکہ یہ دونوں چاہتے ہیں کہ اس گواہی سے یہ فائدہ حاصل کرلیں کہ اس شخص کو اپنے ملنے والے ترکہ کا محافظ بنالیں (ف۔ اس بناء پر تہمت کا احتمال ہو گیا ہے اس لئے ان دونوں کی گواہی بھی باطل ہوگی، جیسے کہ پہلے دونوں وصیوں کی گواہی باطل تھی)۔

ولو شهدا یعنی الوصیین الخ اور اگر دونوں وصیوں نے کسی نابالغ وارث کے لئے میت کے ترکہ سے کچھ مال کی گواہی دی، یعنی اس طرح گواہی دی کہ میت کے مال سے یہ مال یا اتنا مال اس نابالغ لڑکے کی ملکیت ہے، یا میت کے مال کے سوا کسی دوسرے مال کے بارے میں اس نابالغ کی ملکیت کی گواہی دی تو اسی قسم کی تہمت کے احتمال کی وجہ سے دونوں ہی کی گواہی باطل ہوگی، اور وہ تہمت اس طرح سے ہوگی کہ یہ دونوں چاہتے ہیں کہ اس مال میں اپنے لئے تصرف کرنے کی ولایت ثابت کرلیں۔ (ف۔ کیونکہ نابالغ کے مال میں انہیں دونوں کو تصرف کی ولایت حاصل ہوگی۔

توضیح:- گواہی کا بیان، اگر دو وصیوں نے اس بات کی گواہی دی کہ ہمارے موصی میت نے ہم دونوں کے علاوہ اس تیسرے کو بھی وصی بنایا تھا تو ان کی گواہی قابل قبول ہوگی یا نہیں، اور اگر میت کے دو بیٹوں نے ایک شخص کے بارے میں گواہی دی کہ ہمارے باپ نے اس شخص کو وصی مقرر کیا تھا، جبکہ وہ تیسرا شخص اس کا منکر ہو، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

قال ان شهدا لوارث کبیر فی مال المیت لم یجز و ان کان فی غیر مال المیت جاز وهذا عند ابی حنیفة و قالا ان شهدا لوارث کبیر تجوز فی الوجهین لانه لا یثبت لهما ولایة التصرف فی الترکة اذا کانت الورثة کبار فعریت عن التهمة وله انه یثبت لهما ولایة الحفظ وولایة ببیع المنقول عند غیبة الوارث فتقفت التهة بخلاف شهادتهما فی غیر الترکة لانقطاع ولایة وصی الاب عنه لان المیت اقامه مقام نفسه فی ترکته لا فی غیرها قال و اذا شهد رجلان لرجلین علی میت بدین الف درهم وشهد الاخر ان للاولین بمثل ذلك جازت شهادتهما و ان کانت شهادة کل فریق للاخرین بوصیة الف درهم لم تجز و هذا قول ابی حنیفةؒ و محمدؒ قال ابویوسفؒ لا

تقبل في الدين ايضا و ابوحنيفةؒ فيما ذكر الخصاف مع ابي يوسفؒ و عن ابي يوسفؒ مثل قول محمدؒ وجه القبول ان الدين يجب في الذمة و هي قابلة الحقوق شتى فلا شركة و لهٰذا لو تبرع اجنبي بقضاء دين احدهما ليس للاخر حق المشاركة وجه الردان الدين بالموت يتعلق بالتركة اذا لذمة خربت بالموت ولهٰذا لو استوفى احدهماحقه من التركة يشاركه الاخر فيه فكانت الشهادة مثبتة حق الشركة فتحققت التهمة بخلاف حال حيوة المديون لانه في الذمة لبقائها لا في المال فلا يتحقق الشركة.

ترجمہ:-امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دونوں وصیوں نے کسی بالغ وارث کے لئے میت کے مال میں گواہی دی تو یہ جائز نہ ہوگی، اور اگر میت کے مال کے سوا کسی اور کے مال میں گواہی دی تو وہ جائز ہوگی، یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے و **قال ان شهداء لوارث** الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دونوں وصیوں نے بالغ وارث کے حق میں گواہی دی تو دونوں ہی صورتوں میں جائز ہوگی، یعنی خواہ اس بالغ کے لئے میت کے مال میں وہ گواہی دیں یا میت کے علاوہ کسی اور کے مال میں گواہی دیں تو بہر صورت گواہی جائز ہوگی، کیونکہ ورثہ جب بالغ ہوں تو وصیوں کو ترکہ میں تصرف کا اختیار نہیں ہوتا ہے (لہٰذا اس بالغ وارث کی موجودگی میں تصرف نہیں کر سکتے ہیں، یہاں تک کہ اگر نابالغ بھی وارث ہو اور اس کے حصہ کا بٹوارہ ہو چکا ہو تو بھی بالغ کے حصہ میں تصرف نہیں ہوگا، اس لئے وہ گواہی پہلی جیسی تہمت سے خالی ہوگی۔

وله انه ثبت لهما الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ان دونوں وصیوں کے لئے ایک تو ترکہ کی حفاظت کی ذمہ داری ہے اور دوسری جب کہ بالغ وارث غائب ہو تو اسے منقول مال فروخت کرنے کی ولایت ہے اس لئے یہ تہمت ثابت ہوگئی، (ف۔ کہ جس مال کے بارے میں گواہی دی وہ شاید اسی وجہ سے ہو)۔

بخلاف شهادتهما الخ اس کے بر خلاف اگر دونوں وصیوں نے ترکہ کے سوا کسی اور مال کے بارے میں بالغ وارث کے حق میں گواہی دی تو اس میں تہمت نہیں لگے گی، کیونکہ اس وصی کی ولایت کی مال سے بالکل نہیں ہے، کیونکہ موصی میت نے صرف اپنے ہی مال سے بالکل نہیں ہے، کیونکہ موصی میت نے صرف اپنے ہی مال میں اسے اپنا قائم مقام بنایا ہے یعنی دوسرے کسی مال میں نہیں بنایا ہے (ف۔ لہٰذا اس کے ترکہ کے علاوہ اگر کسی اور قسم کا مال کسی وارث کے پاس ہو تو اس میں اس کے وصی کو کچھ بھی اختیار نہیں ملے گا)۔

قال واذا شهد رجلان لرجلين الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر زید و بکر دو شخصوں نے یہ گواہی دی کہ میت پر خالد و معمر کے دو ہزار روپے قرضہ کے باقی ہیں تو ان دونوں یعنی خالد و معمر نے بھی یہ گواہی دی کہ زید و بکر کے دو ہزار روپے قرضہ کے باقی ہیں تو ان دونوں فریقوں کی گواہی مانی جائے گی، اور اگر ان دونوں فریقوں میں سے ہر فریق نے دوسرے کے بارے میں یہ گواہی دی کہ اس میت نے ان کے لئے دو ہزار روپے کی وصیت کی ہے تو ایسی گواہی دی تو یہ نامقبول ہوگی، یہ قول امام محمدؒ اور امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔

و قال ابويوسفؒ لا يقبل الخ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ قرضہ کی صورت میں بھی گواہی قبول نہیں ہوگی، اور امام خصافؒ نے ادب القاضی میں جو روایت بیان کی ہے اس میں یہ ہے کہ اس قول میں ابو حنیفہؒ بھی امام ابو یوسفؒ کے ساتھ ہیں (ف۔ یعنی خصافؒ نے بیان کیا ہے کہ ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک وصیت و قرضہ کے دونوں مسئلوں میں فریقین کی گواہی ایک دوسرے کے بارے میں مقبول نہیں ہوگی۔ م۔ اور امام ابو یوسفؒ سے امام محمدؒ کے موافق بھی روایت منقول ہے، یعنی قرضہ کے بارے میں فریقین کی گواہی ایک دوسرے کے لئے مقبول ہوگی، اس لئے حاصل کلام یہ ہوا کہ وصیت کے مسئلہ میں فریقین کی گواہی ایک دوسرے کے لئے بالاجماع مقبول نہیں ہوگی، اور قرضہ کے مسئلہ میں امام محمدؒ کے قول کے مطابق ایک روایت میں مقبول ہے، اور امام ابو حنیفہؒ و امام ابو یوسفؒ سے دو روایتیں ہیں یعنی ایک میں مقبول اور دوسری میں نامقبول ہے۔ الحاصل یہ

اختلاف صرف قرضہ کے مسئلہ میں ہے کہ گواہی مقبول ہوگی یا نہیں)۔

وجہ القبول ان الدین الخ گواہی کے مقبول ہونے کی دلیل یہ ہے کہ قرضہ تو اصل میں مقروض ہی کے ذمہ واجب ہوتا ہے، اور ذمہ ایسی چیز ہے جو مختلف اور متفرق حقوق کو قبول کرتا ہے اس لئے اس مسئلہ میں شرکت نہیں پائی جائے گی، یہاںتک کہ ہر فریق کی گواہی صرف دوسرے فریق کے لئے ہوئی، کیونکہ دوسرے کے وصول کئے ہوئے مال میں اس کو شرکت کا اختیار نہیں ہے) اسی لئے اگر کسی اجنبی نے احسان کے طور پر ان دونوں فریق میں سے ایک کو میت کی طرف سے قرضہ ادا کر دیا تو دوسرے فریق کو اس ادا کئے ہوئے مال میں شرکت کرنے کا اختیار نہیں ہوگا (ف۔ اس کے برخلاف وصیت کے مسئلہ میں اگر میت کے ترکہ کی ایک تہائی ہو تو دونوں فریق اس ایک تہائی میں شریک ہو جائیں گے۔

وجہ الرد ان الدین الخ گواہی کے رد یا مقبول نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مر جانے کی وجہ سے قرضہ کا تعلق ترکہ سے ہو گیا اور اب مقروض کے ذمہ نہیں رہا، بلکہ وہ قرض اس کے لئے ترکہ سے وصول کر لیا جائے گا، کیونکہ ذمہ تو ذمہ دار کی موت کی وجہ سے ختم اور برباد ہو گیا، اور اسی بناء پر اگر ایک فریق نے ترکہ میں سے اپنا حق وصول کر لیا تو دوسرے فریق یعنی قرض خواہ کو اس میں شرکت کا اختیار ہو جاتا ہے، اس بناء پر گواہی اس کے حق میں شراکت کو ثابت کرنے والی ہوئی، اسی لئے گواہی کے معاملہ میں تہمت پائے جانے کا احتمال قوی ہو گیا (ف۔ وہ یہ کہ گواہی دینے والے نے اس گواہی سے اپنا نفع حاصل کرنے کے لئے گواہی دی ہے۔ م۔ برخلاف اس حالت کے جب مقروض خود زندہ ہو، کیونکہ اس وقت قرضہ خود مقروض کے ذمہ ہی میں رہے گا، اس لئے اس قرض کا تعلق مقروض کے مال سے متعلق نہ ہوگا (ف۔ یہی وجہ ہے کہ اگر مقروض کی زندگی میں قرض خواہوں میں سے کچھ لوگ دوسرے قرض خواہوں کے حق میں گواہی دیں تو وہ قبول کر لی جائے گی، اس بیان سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ زیادہ بہتر اور مدلل قول یہی ہے کہ گواہی نامقبول اور مردود ہوگی)۔

توضیح :- اگر میت کے دونوں وصیوں نے کسی بالغ وارث کے لئے میت کے مال میں گواہی دی، اگر دونوں وصیوں نے ترکہ کے سوا کسی اور مال کے بارے میں بالغ وارث کے حق میں گواہی دی، اگر دو شخصوں نے یہ گواہی دی کہ میت پر زید و بکر کے دو ہزار روپے قرض باقی ہیں، اور ان دونوں نے یہ گواہی دی کہ خالد و معمر کے دو ہزار باقی ہیں، تو کس کی بات قابل قبول ہوگی، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، مفصل دلائل

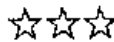
قال ولو شهدا انه اوصى لهذين الرجلين بجاريته و شهد المشهود لهما ان الميت اوصى للشاهدين بعبده جازت الشهادة بالاتفاق لانه لاشركة فلاتهمة ولو شهدا انه اوصى لهذين الرجلين بثلث ماله و شهد المشهود لهما انه اوصى للشاهدين بثلث ماله فالشهادة باطلة وكذا اذا شهد الاولان ان الميت اوصى لهذين الرجلين بالعبد و شهد المشهود لهما انه اوصى للاولين بثلث ماله فهي باطلة لان الشهادة في هذه الصورة مثبته للشركة.

ترجمہ :- امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر زید و بکر نے یہ گواہی دی کہ میت نے خالد و شعیب کے لئے اپنی باندی کی وصیت کی ہے، اور خالد و شعیب نے زید و بکر کے حق میں گواہی دی کہ میت نے ان دونوں کے لئے اپنے غلام کی وصیت کی ہے، تو بالاتفاق یہ گواہی صحیح ہوگی، اس لئے کہ شرکت کا معاملہ بھی نہیں ہے اور کسی قسم کی تہمت بھی نہیں ہے۔ ف۔ اس لئے کہ ایک فریق کے لئے باندی ہوگی اور دوسرے فریق کے لئے غلام معین ہوگا، اس لئے کسی کی کسی کے ساتھ شرکت نہیں ہو رہی ہے، خلاف ہزار

درہم یا اس جیسا کسی اور قسم کے مال کے یعنی جو مال غیر متعین ہوتا ہے، کہ اس میں غیر متعین ہونے کی وجہ سے دوسرے فریق کی شرکت باقی رہتی ہے)۔

ولو شهدا انه اوصى لهذين الخ اور اگر زید و بکر نے گواہی دی کہ میت نے ان دونوں یعنی خالد و معمر کے لئے اپنے تہائی مال کی وصیت کی ہے اور خالد و معمر نے اس کے برعکس یہ گواہی دی کہ میت نے زید و بکر کے لئے اپنے تہائی مال کی وصیت کی ہے تو ان دونوں فریقوں کی گواہی باطل اور نا قابل قبول ہوگی، اسی طرح اگر زید و بکر نے گواہی دی کہ میت نے خالد و معمر کے لئے اپنے غلام کی وصیت کی ہے اور خالد و معمر نے گواہی دی کہ میت نے زید و بکر کے لئے اپنے تہائی مال کی وصیت کی ہے تو بھی یہ گواہی باطل ہوگی کیونکہ اس صورت میں مال کی شرکت ثابت ہو رہی ہے (ف۔ اس طرح سے کہ تہائی ترکہ میں دونوں ہی شریک ہونا چاہتے ہیں، اسی طرح سے وہ غلام بھی اسی تہائی میں داخل ہو رہا ہے، یا ممکن ہے کہ یہ تنہا ہی تہائی مال ہو اس طرح بہر صورت اس میں شرکت کی تہمت باقی رہتی ہے، اسی لئے اس کی گواہی نا قابل قبول ہوگی، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

توضیح:- اگر زید و بکر نے یہ گواہی دی کہ میت نے خالد و شعیب کے لئے اپنی باندی کی وصیت کی ہے، اور خالد و شعیب نے زید و بکر کے حق میں گواہی دی، اور اگر زید و بکر نے گواہی دی کہ میت نے ان دونوں کے لئے اپنے تہائی مال کی وصیت کی ہے، اور خالد و معمر نے اس کے برعکس گواہی دی، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، مفصل و مدلل جواب

☆☆☆

﴿کتاب الخنثی﴾

خنثیٰ کا بیان

معلوم ہونا چاہئے کہ ہمارے اس علاقہ میں مخنث اور خنثیٰ سے ہیجڑے مراد ہونے لگے ہیں اور عوام کے ذہن میں ایسے مشہور ہوگئے ہیں کہ ان سے وہ خبیث لوگ سمجھے جانے لگے ہیں جو اپنے آلہ تناسل کو خاص ترکیب سے کٹوا ڈالتے ہیں جس سے وہ دنیا میں قابل نفرت و قابل مذمت اور آخرت میں خبیث ہو جاتے ہیں، معاذ اللہ من ذالك، لیکن حقیقت میں اس جگہ وہ مراد نہیں ہیں بلکہ وہ لوگ مراد ہیں جن کے پیدائشی طور پر مرد اور عورت دونوں ہی آلہ تناسل ہوں، بخلاف خواجہ سرا کے یعنی جن کا آلہ تناسل و آلہ مردی بہت ہی چھوٹا اور کمزور سا ہوتا ہے تو وہ بھی عورت سے مشتبہ نہیں ہے، اسی لئے مصنفؒ نے اس کی تفصیل بیان فرمائی ہے۔

فصل في بيانه

پہلی فصل:- خنثیٰ کی حقیقت وماہیت اور اس کی قسموں کا بیان

كتاب الخنثیٰ. قال و اذا كان للمولود فرج و ذكر فهو خنثیٰ فان كان يبول من الذكر فهو غلام و ان كان يبول من الفرج فهو انثى لان النبي عليه السلام سئل عنه كيف يورث فقال من حيث يبول وعن علي رضي الله عنه مثله و لان البول من اى عضو كان فهو دلالة على انه هو العضو الاصلي الصحيح والاخر بمنزلة العيب وان بال منهما فالحكم للاسبق كان ذلك دلالة اخرى على انه هو العضو الاصلي وان كانا في السبق على السواء فلا معتبر بالكثرة عند ابي حنيفة و قالا ينسب الى اكثرهما بولا لانه علامة قوة ذلك العضو و كونه عضوا اصليا ولأن للاكثر حكم الكل في اصول الشرع فيترجح بالكثرة وله ان كثرة الخروج ليس تدل على القوة لانه قد يكون للاتساع في احدهما و ضيق في الاخر وان كان يخرج منهما على السواء فهو مشكل بالاتفاق لانه لا مرجح.

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر نئے پیدا شدہ بچہ کی شرم گاہ میں لڑکے اور لڑکی دونوں قسموں کی علامت ہو تو وہ خنثیٰ کہلاتا ہے، پھر اگر کسی طرح یہ علامت غالب ہو جائے یعنی اگر وہ آلہ تناسل سے پیشاب کرتا ہو تو وہ لڑکا کہلائے گا اور اس میں معمولی سا جو کچھ چھٹن یا شگاف ہو تو اس کو ایک طرح کے زخم کی نشانی سمجھا جائے گا، اور اگر وہ فرج یعنی لڑکی کے پیشاب گاہ اور سوراخ سے پیشاب کرتا ہو تو وہ لڑکی کہلائے گی (ف۔ اور اس میں آلہ تناسل کی طرح کچھ ابھرا ہوا حصہ زائد انگلی کی طرح ایک طرح کا عیب سمجھا جائے گا، جیسے کہ بعض عورتوں کو چہرہ پر کچھ داڑھی جیسے بال ہوتے ہیں، اس مسئلہ میں تحقیق ابواب فقہ میں بہت سے مقامات میں ضروری ہو جاتی ہے، مثلاً اگر وہ مرد ہے تو اس کے لئے نماز میں کتنے حصہ کا ستر ضروری ہوگا، اسی طرح مرد ہونے کی صورت میں اسے مردوں کی صفت میں جگہ دی جائے گی، ورنہ عورت کے احکام اس پر جاری ہوں گے، اسی طرح سے

اس کا ختنہ اور اس کا نکاح کس طرح ہوگا اور اس کی میراث کتنی ہوتی، وغیرہ بہت سے دوسرے احکام بھی ہیں، اس لئے اس کے بچپن میں اسی قسم کی پہچان ہوتی ہے۔

لان النبی علیه السلام الخ اس لئے کہ بچپن میں اسی قسم کی پہچان ہوتی ہے، لان النبی علیه السلام الخ اس لئے کہ نبی کریم علیہ سے جب یہ سوال کیا گیا کہ خنثیٰ بچہ کی میراث کس طرح ہوگی، یعنی وہ کتنے حصہ کا مستحق ہوگا، تو فرمایا کہ وہ جس راستہ سے پیشاب کرتا ہو اس کے اعتبار سے اس کا حصہ ہوگا (ف۔ یعنی اگر فرج سے اس کا پیشاب نکلتا ہو تو وہ لڑکی کا ایک حصہ ورنہ وہ لڑکے کا دوگنا حصہ پائے گا، اس کی روایت ابن عدی نے کی ہے، اور اسی روایت سے بیہقی میں حضرت امام ابو یوسفؒ کی روایت سے جو کہ الکلبی سے ہے۔ الخ لیکن الکلبی پر کذب کی تہمت بھی لگی ہوئی ہے، اور دوسری سندوں میں سلیمان بن عمرو کا نام ہے، کہ اس کے متروک اور کذب اور وضاع ہونے کی روایتیں امام احمد ویحییٰ وبخاری واسحٰق ویزید بن ہارون وقتیبہ وغیرہم سے میزان میں مذکور ہیں، ان میں سے الکلبی کا تو حال معروف ہے، اس موقع پر علامہ عینیؒ وغیرہ نے جو یہ فرمایا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر وہ ثقہ نہ ہوتے تو اس کی روایت سے استدلال ہی نہ کرتے، مگر یہ جواب مہمل ہے، کیونکہ امام ابو یوسفؒ نے نصوص کے معارضہ میں اس سے اجتہاد نہیں کیا ہے، بلکہ ان کو تو یہ ایک روایت ملی تھی وہ انہوں نے بیان کر دی ہے خواہ وہ ثابت ہو یا نہ ہو اور سفیان الثوریؒ لوگوں کو کلبی سے روایت قبول کرنے سے منع کرتے تھے، مگر خود ان سے روایت کرتے تھے، جب اس کے بارے میں ان سے سوال کیا گیا تو فرمایا کہ میں اس کی سچی روایت کو اس کی جھوٹی روایت سے تمیز کر لیتا ہوں، اسی لئے شاید کہ امام ابو یوسفؒ نے بھی اس کام کے لئے کوئی طریقہ مقرر کر لیا ہو، لیکن چونکہ اس بات کی انہوں نے تصریح نہیں کی، اس لئے اس جگہ اثر اور قیاس کو اصل مانا جائے گا، اور یہ روایت اس اصل کی موید ہو جائے گی، اگرچہ اس روایت کی اسناد ٹھیک نہ ہو۔

وعن علیؓ الخ اور حضرت علیؓ سے اس کے مثل روایت ہے (ف۔ اس کی روایت ابن ابی شیبہ نے دو سندوں سے کی ہے، اور عبد الرزاق اور سعید بن المسیبؒ سے بھی اسی کے مانند ہے، اس کے ساتھ ہی انہوں نے کچھ عبارت اس طرح سے زائد بھی بیان کی ہے کہ اگر بچہ دونوں راستوں سے پیشاب کرتا ہو تو جس راستہ سے اس کا پیشاب زیادہ نکلتا ہو اس کا اعتبار کیا جائے گا اور اسی پر حکم لگایا جائے گا، اس کی روایت عبد الرزاق نے کی ہے۔ ن۔ اور ابن المنذرؒ نے کہا ہے کہ اہل علم کا اسی پر اجماع ہے۔ ع۔ پس ثابت ہوا کہ وہ حدیث آحاد سے ہے اور اجماع ہونے کی وجہ سے حجت ہے۔

ولان البول من ای عضو کان الخ اور اس دلیل سے بھی کہ جس عضو سے پیشاب نکلتا ہے وہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس کی اصل پیشاب گاہ وہی ہے اور وہی عضو صحیح اور اصلی ہے اور دوسرا عضو عیب کے حکم میں ہے۔

وان بال منهما الخ اور اگر بچہ دونوں عضو سے پیشاب کرتا ہو تو اس عضو کا اعتبار کیا جائے گا جس سے پیشاب پہلے نکلتا ہو، کیونکہ عضو اصلی ہونے کی یہ دوسری دلیل ہوگی، وان کانا فی السبق سواء الخ اور اگر ان دونوں جگہوں سے برابر ایک ساتھ ہی نکلتا ہو یعنی اس میں پہلے اور بعد میں نہ ہوتا ہو اور کسی سے پہل نہیں ہوتی ہو، البتہ کسی ایک عضو سے زیادہ اور دوسرے عضو سے کم نکلتا ہو تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس میں کمی وزیادتی کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، مگر صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ جس عضو سے بھی زیادہ پیشاب آتا ہو اسی کا اعتبار کیا جائے گا، کیونکہ ایسا ہونے سے اس بات کی دلیل ہوتی ہے کہ وہی عضو قوی اور اصل ہے، اور اس وجہ سے بھی شرعی اصول کی بناء پر اکثر کا حکم کل کا ہوا ہے، اس لئے جس عضو سے زیادہ پیشاب نکلتا ہو اسی کو ترجیح ہوگی۔

ف۔ اور حضرت سعید بن میتبؒ کا قول بھی اسی کے موافق ہے۔ (وله ان کثرة الخروج الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کسی سوراخ سے زیادہ پیشاب کا نکلنا اس کے قوی ہونے کی دلیل نہیں ہے، کیونکہ پیشاب کا زیادہ نکلنا کبھی اس سوراخ کے چوڑے اور دوسرے کے تنگ ہونے کی وجہ سے بھی ہوتا ہے (ف۔ لیکن اس توجیہ کا تقاضا یہ تھا کہ اس میں اس طرح کی تفصیل ہوگی کہ اگر آلہ تناسل سے زیادہ پیشاب نکلتا ہو تو یہ اس بات کی دلیل ہوگی کہ وہ بچہ لڑکا اور مرد ہے، کیونکہ لڑکی کے پیشاب کی

جگہ چوڑی ہوتی ہے، اس لئے اگر وہ لڑکی ہی ہوتی تو اس سے زیادہ پیشاب آتا اور اگر اس کے برعکس ہو تو وہ کسی طرح سے دلیل نہیں ہوتی ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگر دونوں جگہوں سے پیشاب برابر نکلتا ہو تو اس میں ترجیح دینے کی ضرورت نہیں ہوگی کیونکہ وہ خنثیٰ مشکل ہے اگرچہ کسی ایک سے کم اور دوسرے سے زیادہ نکلتا ہو، اور صاحبینؒ کے نزدیک جس مقام سے زیادہ پیشاب آتا ہو اسی کا اعتبار ہوتا ہے، وان کان یخرج منھما الخ اور اگر ان دونوں راستوں سے ہی برابر مقدار میں پیشاب نکلتا ہو تو بالا تفاق ایسا شخص خنثیٰ مشکل کہلائے گا کیونکہ اس وقت ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے کی کوئی وجہ نہیں ہوگی (ف۔ لیکن اس صورت میں بھی ترجیح دینے کی ایک صورت ہو سکتی ہے کہ عورت کی شرم گاہ (فرج) میں تو فطرۃ شگاف کچھ زیادہ ہی ہوتا ہے اس کے باوجود دونوں مقام سے برابر پیشاب آنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ آلہ تناسل کی قوت زیادہ ہے، اور ایسا نہ ہونے سے فرج سے زیادہ مقدار میں نکلنا چاہئے تھا، حالانکہ اس وجہ کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے، یہی وجہ ہے کہ اوپر کی تفصیل بھی معتبر نہیں ہوئی، اچھی طرح سمجھ لیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

پھر یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ خنثیٰ مشکل کے یہ معنی لینا کہ اسے لڑکا یا لڑکی کے دونوں جانب میں سے کسی کو ترجیح دینا ممکن نہ ہو، یہ تعریف اس کے بالغ ہونے کے زمانہ تک باقی رہے گی، اسی کا حکم لئے اگر ایک شخص مر گیا اور اس نے اس وقت دو لڑکے ایک لڑکی اور ایک خنثیٰ مشکل چھوڑا تو اسے بھی ایک لڑکی ہی کا حصہ دیا جائے گا یعنی گویا اس نے دو لڑکے اور دو لڑکیاں چھوڑیں کہا جائے گا۔

توضیح:۔ خنثیٰ اور خنثیٰ مشکل کی تعریف، اقوال ائمہ کرام، اس کا حکم، مفصل دلائل

قال واذا بلغ الخنثیٰ و خرجت لحیته اووصل الی النساء فھو رجل و کذا اذا احتلم کما یحتلم الرجل او کان له ثدی مستولان ھذه من علامات الذکر ان ولو ظھر له ثدی کثدی المرأة او نزل له لبن فی ثدیه او حاض اوحبل او امکن الوصول الیه من الفرج فھو امرأة لان ھذه من علامات النساء وان لم یظھر احدی ھذه العلامات فھو خنثی مشکل و کذا اذا تعارضت ھذه المعالم۔

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر خنثیٰ بلوغ کی عمر کو پہنچ گیا اور اس کی ڈاڑھی نکل آئی، یا عورتوں کی طرف راغب رہا اور ان سے جماع کرنے لگا، یا کر سکتا ہو تو اسے پورا مرد مان لیا جائے گا، اسی طرح اگر اس کو مردوں کی طرح احتلام ہونے لگا، یعنی عورت کے ساتھ ہمبستری کا خواب دیکھ کر یا از خود کسی وقت پیشاب گاہ سے منی نکل آئی، یا اس کی چھاتیاں برابر ہیں یعنی عورتوں کی طرح نہیں ابھریں، تو بھی اسے مرد ہی کہا جائے گا، کیونکہ یہ ساری باتیں مردوں کی علامات میں سے ہیں۔

ولو ظھر له ثدی الخ اور اگر اس خنثیٰ کا سینہ یا چھاتیاں ابھر گئیں، یا اس کی چھاتی میں دودھ اتر آیا یا اسے حیض آگیا، یا کسی سے حمل رہ گیا، یا اس کے فرج میں جماع کرنا ممکن ہو گیا تو وہ عورت مانا جائے گا، کیونکہ یہ ساری باتیں عورتوں کی پہچان میں سے ہیں (ف۔ الحاصل اس کے بالغ ہو جانے کے بعد سے اس میں مردوں اور عورتوں کی علامتوں میں سے جس کی بھی علامت پائی جائے گی اسی پر حکم لگایا جائے گا۔

وان لم یظھر احدیٰ الخ اور اگر ان خاص علامتوں میں سے کوئی بھی علامت نہیں پائی گئی تو وہ خنثیٰ مشکل ہے (ف۔ یعنی وہ نہ عورت کے طور پر پہچانا جاتا ہے، اور نہ ہی اسے مرد کہا جا سکتا ہے۔ **و کذا اذا تعارضت الخ** اسی طرح اگر اس میں متعارض علامتیں پائی گئیں (ف۔ تو بھی وہ خنثیٰ مشکل ہے، مثلاً اس میں کوئی خاص علامت مرد کی ہے تو اس میں کوئی خاص علامت عورت کی بھی ہے مثلاً وہ خود بھی کسی عورت سے ہمبستری کر لیتا ہے، تو دوسرا مرد بھی اس سے ہمبستری کر لیتا ہے، یا اس جیسی کوئی

دوسری علامت پائی جاتی ہو تو وہ خنثیٰ مشکل ہے۔

توضیح:۔اگر خنثیٰ بلوغ کی عمر کو پہنچ جانے کے بعد اس میں مردوں کی یا عورتوں کی خاص علامتیں پائی جائیں، یا ان خاص علامتوں سے کوئی بھی نہ پائی جائے، یا دونوں ہی کی خاص علامتیں بیک وقت پائی جائیں، مسائل کی تفصیل، حکم

فصل فی احکامہ......دوسری فصل خنثیٰ کے احکام میں

الاصل فی الخنثیٰ المشکل ان یوخذ فیه بالاحوط والاوثق فی امور الدین وان لا یحکم بثبوت حکم وقع الشك فی ثبوته قال و اذا وقف خلف الامام قام بین صف الرجال والنساء لاحتمال انه امرأة فلا یتخلل الرجال كیلا تفسد صلاتهم ولاالنساء لاحتمال انه رجل فیفسد صلاته فان قام فی صف النساء فاحب الی ان یعید صلاته لاحتمال انه رجل وان قام فی صف الرجال فصلاته تامة و یعید الذی عن یمینه وعن یساره والذی خلف بحذائه صلاتهم احتیاطا لاحتمال انه امرأة قال واحب الینا ان یصلی بقناع لانه یحتمل انه امرأ ة و یجلس فی صلاته جلوس المرأة لانه أن كان رجلا فقد ترك سنة وهو جائز فی الجملة وان كان امرأة فقد ارتكب مكروها لان الستر علی النساء واجب ما امكن وان صلی بغیر قناع امرته ان یعید لاحتمال انه امراة وهو علی الاستحباب وان لم یعد اجزأه ۔

(ف۔اگر خنثیٰ میں بلوغ کے بعد مذکر کی علامت واضح ہو جائے تو اسے مذکر ہی کہا جائے گا یا اس میں مؤنث کی علامت واضح ہو جائے تو اس پر مؤنث ہی کا حکم لگایا جائے گا، آیا اس میں مؤنث کی علامت واضح ہو جائے تو اس پر مؤنث ہی کا حکم لگایا جائے گا، البتہ اگر اسے خنثیٰ مشکل مان لیا جائے تو اس پر خنثیٰ لگایا جائے گا، الاصل فی الخنثیٰ المشكل الخ خنثیٰ مشکل کے بارہ میں اصل حکم یہی ہے کہ دینی معاملات میں اس کے بارے میں احتیاط پھر یقین پر عمل کیا جائے اور کسی ایسے حکم کے ثابت ہونے کا حکم نہ لگایا جائے جس کے ثابت ہونے میں شک واقع ہوا ہو، (ف۔ مثلاً اس کے لئے مذکر کا حصہ دوگنا نہیں لگایا جائے گا، الحاصل اسی اصل کو یاد رکھنا چاہئے۔

قال و اذا وقف خلف الامام الخ قدوریؒ نے کہا ہے کہ جب ایسا خنثیٰ جماعت کی نماز میں امام کے پیچھے کھڑا ہو تو وہ مردوں اور عورتوں کی صفوں کے درمیان کھڑا ہو کیونکہ صفت میں شامل ہو جانے کی صورت میں اگر وہ شاید عورت ہو تو اسے مردوں کے درمیان کھڑے ہونے سے ان مردوں کی نماز خراب ہو گی، اور وہ عورتوں کی صفت میں ان کے درمیان کھڑا نہ ہو کہ شاید وہ مرد ہو تو خود اسی کی نماز خراب ہو گی۔ف۔ لیکن بتاتے ہوئے اصل کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس کے فساد کا حکم نہیں دیا جائے گا، لیکن اس موقع میں احتیاط کا تقاضا یہی ہو گا کہ ایسی نماز کا اعادہ کر لیا جائے جس کی تفصیل یہ ہو گی۔ فان قام فی صفت النساء الخ پس اگر وہ خنثیٰ عورتوں میں کھڑا ہو گیا تو مجھے یہ زیادہ پسند ہو گا کہ وہ اپنی نماز دوبارہ پڑھ لے کیونکہ وہ شاید مرد ہو (ف۔اور ذخیرہ کتاب سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ یہ حکم اس وقت ہو گا، جبکہ وہ بالغ نہ ہوا ہو اور اگر بالغ ہو چکا ہو اس پر اس نماز کا اعادہ واجب ہو گا۔ک۔ (وان قام فی صفت الرجال الخ اور اگر وہ خنثیٰ مردوں کی صفت میں کھڑا ہو جائے تو اس کی نماز پوری ہو جائے گی، البتہ وہ دو مرد جو اس کے دائیں اور بائیں اور جو ٹھیک اس کے پیچھے کھڑا ہو گا یہ سب اپنی اپنی نمازیں احتیاطاً دوبارہ پڑھ لیں گے، اس خیال سے کہ شاید وہ خنثیٰ اصل میں عورت ہی ہو۔ قال واحب الینا ان یصلی الخ اور یہ بھی کہا ہے کہ مجھے یہ بات بھی بہت پسند ہے کہ وہ قناع یعنی اوڑھنی یا دوپٹہ لپیٹ کر (اس طرح نماز پڑھے کہ جس سے سر و گردن اور کان سب ڈھک جائیں)

کہ شاید وہ اصل میں عورت ہو (ف۔ کہا گیا ہے کہ یہ حکم اس کے بالغ ہونے سے پہلے تک ہے، کیونکہ سن بلوغ کو پہنچ جانے کے بعد دوپٹہ لپیٹ کر نماز پڑھنی واجب ہے۔ ع۔ اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ حکماً واجب نہیں ہے، مگر احتیاطاً واجب ہے کیونکہ شک ہونے کی صورت میں حکم لازم نہیں ہوتا ہے، جیسا کہ یہی اصل ہے۔ م۔

ویجلس فی صلاتہ الخ اور وہ خنثیٰ تشہد پڑھنے کے لئے عورتوں کے بیٹھنے کی طرح بیٹھے، اس لئے کہ اگر وہ اصل میں مرد کے حکم میں ہے تو اس طرح کے بیٹھنے سے اس نے اپنی صرف ایک سنت چھوڑی ہے، جبکہ ایک طرح سے اسے چھوڑ دینا بھی جائز ہے (کیونکہ عذر وغیرہ کے مواقع میں جائز ہے بلکہ بعض مجتہدوں کے نزدیک تو یہ بھی سنت ہے) اور اگر وہ اصل میں عورت ہے تو اس نے مرد کی طرح بیٹھ کر مکروہ تحریمی کا کام کیا، اس لئے کہ جہاں تک ممکن ہو عورتوں پر پردہ پوشی واجب ہے، وان صلی بغیر قناع الخ اور اگر اس نے دوپٹہ کے بغیر کھلے سر ہی نماز پڑھ لی تو میں اسے دوبارہ نماز پڑھنے کا حکم دوں گا کیونکہ وہ اصل میں شاید عورت ہو، مگر اس کو اعادہ کرنے کا یہ حکم استحباب کے طریقہ پر ہوا ہے، اور اگر اس نے نماز کا اعادہ نہیں کیا تو بھی نماز ہو جائے گی۔ ف۔

اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ ذخیرہ اور عنایہ وغیرہ کے قول کے مطابق اگر وہ بالغ ہو تو اعادہ واجب ہے، پھر بھی اعادہ نہ کرنے کی صورت میں ان کے نزدیک بھی یہی حکم ہے کہ وہی نماز کافی ہو جائے گی، لیکن وہ اس وجہ سے گنہگار ہوگا کہ اس نے احتیاط پر عمل نہیں کیا ہے، اور اگر احتیاطاً اعادہ واجب نہ ہو جیسے کہ ظاہر کتاب میں ہے تو گناہ بھی نہ ہوگا، اور یہی قول بہت ہی مناسب ہے۔ م۔ اور اب ایک مسئلہ یہ ہے کہ خنثیٰ مشکل کا ختنہ کا کس طرح کیا جائے، تو جواب آتا ہے۔

توضیح:- اگر خنثیٰ میں بلوغ کے بعد مذکر یا مؤنث کی واضح علامت ظاہر ہو جائے تو اس وقت کیا کرنا ہوگا، اگر جماعت کی نماز میں امام کے پیچھے کوئی خنثیٰ کھڑا ہو جائے، یا عورتوں کی صفت میں یا مردوں کی صفت میں درمیان میں کوئی خنثیٰ کھڑا ہو جائے، خنثیٰ اپنی نماز پڑھتے ہوئے تشہد میں کس طرح بیٹھے، اگر اس کے برخلاف بیٹھ جائے، خنثیٰ دوپٹہ کے ساتھ نماز پڑھے یا اس کے بغیر ہی بیٹھ جائے، سارے مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، مسائل مع مفصل دلائل

و تبتاع له امة تختنه ان كان له مال لانه يباح لمملوكته النظر اليه رجلاً كان او امرأة و يكره ان يختنه رجل لانه عساه انثى أو تختنه امرأة لانه لعله رجل فكان الاحتياط الاحتياط فيما قلنا ان لم يكن له مال ابتاع له الامام امة من بيت المال لانه اعد لنوائب المسلمين فاذا اختتنه باعها و رد ثمنها في بيت المال لوقوع الاستغناء عنها و يكره له في حياته لبس الحلي والحرير وان ينكشف قد ام الرجال او قدام النساء وان يخلوبه غير محرم من رجل او امرأة أو يسافر من غير محرم من الرجال توقيا عن احتمال المحرم وان احرم و قد راهق قال ابويوسف لا علم لي في لباسه لانه ان كان ذكرا يكره له لبس المخيط وان كان انثى يكره له تركه و قال محمدٌ يلبس لباس المرأة لان ترك لبس المخيط وهي امرأة افحش من لبسه وهو رجل ولا شئ عليه انه لم يبلغ.

ترجمہ:- اور اس خنثیٰ کا ختنہ کرنے کے لئے ایک باندی خریدی جائے اور وہ اس کا ختنہ کردے کیونکہ وہ خنثیٰ خواہ مرد ہو یا عورت ہو اس کے اس مقام کی طرف اس کو دیکھنا جائز ہے، لیکن اگر غلام خریدا جائے گا تو اس کے لئے اس کا ختنہ کرنا مکروہ ہوگا اس بناء پر کہ شاید خفیف میں یہ عورت ہی ہو، یا عورت اس کا ختنہ کرے کہ شاید اصل میں وہ مرد ہی ہو، تو ہم نے اوپر جیسا بتلایا اسی کو

اختیار کرنے میں احتیاط ہے (ف۔ مراد یہ ہے کہ اس کے ختنہ کے لئے ایک باندی خریدی جائے اور وہی اس کا ختنہ کر ڈالے، لیکن یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ وہ مالدار آدمی ہو)۔

وان لم یکن له مال الخ اور اگر وہ خنثیٰ مال دار نہ ہو تو امام المسلمین اس کے لئے بیت المال میں سے ایک ایسی باندی خریدے جو اس کا ختنہ کر دے، کیونکہ بیت المال میں رقم اسی لئے جمع رکھی جاتی ہے تاکہ اس کی رقم سے عام مسلمانوں کی ضروریات پوری کی جائیں، پھر جب اس کے ختنہ کا پورا ہو جائے تو وہی امام اس باندی کو فروخت کر کے حاصل شدہ رقم پھر اسی بیت المال میں واپس کر دی جائے کیونکہ مقصد حاصل ہو جانے کے بعد اس کی ضرورت باقی نہیں رہی (ف۔ معلوم ہونا چاہئے کہ یہ حکم اس کی اپنی باندی کے علاوہ کسی مطلق باندی کو اس کی طرف دیکھنا جائز ہو کیونکہ وہ اس کی مملوکہ نہیں ہے، کیونکہ ذاتی مملوکہ ہونے کی صورت میں امام اس کی رقم رد کیوں کر سکتے ہے، اسی لئے اگر امام نے اسے باندی خرید کر ہبہ کر دیا ہے پھر بھی ایسی ہو ہبہ کو تو واپس لینا مکروہ ہوتا ہے، لہٰذا یہ مسئلہ قابل غور ہے پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ خنثیٰ کا کسی عورت سے نکاح کرانا بھی جائز نہ ہوگا، کیونکہ اس کا مرد ہونا ہی متعین نہیں ہے اس لئے اس میں نکاح کی تعریف ہی صادق نہیں آئے گی، اگر کوئی مرد ختنہ کے بغیر بالغ ہو گیا، یا کافر جوڑا اسلام لے آیا تو اس کی بیوی اس کا ختنہ کر سکتی ہے، جیسے کہ اس کی باندی اس کا ختنہ کر سکتی ہے۔ م۔)

و یکره له فی حیاته الخ اور خنثیٰ مشکل کو اپنی زندگی میں زیور اور ریشمی کپڑا پہنا بھی مکروہ ہے (جیسے کہ اس کے مرجانے کے بعد عام مردوں یا عورتوں کے سامنے بدن کھولنا مکروہ ہے، اور اس کو غیر محرم مرد یا عورت کے ساتھ تنہائی میں رہنا مکروہ ہے، اور اس کو غیر محرم مردوں کے ساتھ سفر کرنا بھی مکروہ ہے تاکہ حرام کام سے پرہیز ہو سکے۔

وان احرم و قد راهق الخ اور اگر خنثیٰ مشکل نے ایسے وقت میں احرام باندھا کہ وہ بلوغ کے قریب پہنچ چکا تھا تو امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ مجھے اس کے لباس کا کوئی علم نہیں ہے، کیونکہ اگر وہ مرد ہے تو اسے سلا ہوا کپڑا پہننا کروہ ہے، اور اگر وہ لڑکی ہے تو اس کو یہ لباس چھوڑنا مکروہ ہے اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ وہ عورت کا کپڑا پہنے کیونکہ عورت ہونے کی صورت میں اس کو اس طرح کا سلا ہوا کپڑا چھوڑ دینا زیادہ خراب ہے اس سے کہ وہ مرد ہو کر ایسا کپڑا پہنے پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ اس پر ایسا کپڑا پہننے سے کچھ جرمانہ بھی لازم نہ ہوگا، کیونکہ ابھی تک وہ بالغ نہیں ہوا ہے۔

توضیح:۔ خنثیٰ اگر بلوغ کی عمر کو پہنچ جائے تو اس کے ختنہ کا کیا انتظام ہوگا، اور اگر قریب البلوغ خنثیٰ احرام باندھنا چاہئے تو اس کا لباس کیسا ہونا چاہئے، تفصیل مسائل، حکم، اقوال علماء کرام، دلائل مفصلہ

ومن حلف بطلاق اوعتاق ان كان اول ولدتلدينه غلاماً فولدت خنثى لم يقع حتى يستبين امرالخنثىٰ لأن الحنث لا يثبت بالشك ولو قال كل عبد لى حر او قال كل امة لى حرة وله مملوك خنثى لم يعتق حتى يستبين امره لما قلنا وان قال القولين جميعاً عتق للتيقن باحد الوصفين لانه ليس بمهمل وان قال الخنثى انا رجل اوانا امرأة لم يقبل قوله اذا كان مشكلا لانه دعوى يخالف الدليل وان لم يكن مشكلا ينبغى ان يقبل قوله لانه اعلم بحاله من غيره وان مات قبل ان يستبين امره لم يغسل رجل ولا امرأة لان حل الغسل غير ثابت بين الرجال والنساء فيتوفى لاحتمال الحرمة و يتيمم بالصعيد لتعذر الغسل ولا يحضر ان مراهقا غسل رجل ولا امرأة لاحتمال انه ذكر او انثى وان سجى قبره فهو احب لانه ان كان انثى نقيم واجباً وان كان ذكر ا فالتسجية لاتضره.

ترجمہ:۔مسئلہ:۔اگر کسی نے ان الفاظ سے طلاق یا عتاق کی قسم کھائی کہ تم کو پہلا جو بچہ پیدا ہو اگر وہ لڑکا (مرد) ہو (ف۔ یعنی

اپنی بیوی کو مخاطب کر کے کہا کہ تم کو جو پہلا بچہ پیدا ہو اگر وہ لڑکا ہو تو میرا غلام یا باندی آزاد ہے، اس کے بعد اس کو خنثیٰ مشکل بچہ پیدا ہو گیا تو جب تک کہ اس کے خنثیٰ کا حال واضح نہ ہو جائے اس وقت تک اس کو نہ طلاق ہو گی اور نہ آزادی ہو گی، اس لئے کہ قسم کے مسئلہ میں شک کے ساتھ حنث نہیں ہوتا ہے (ف۔ حتی بلوغ کے بعد بھی صورت حال بالکل نہ ہونے تک نہ طلاق ہو گی اور نہ عتاق ہو گا۔

ولو قال کل عبد لی حر الخ اور اگر کسی نے کہا کہ میں جتنے غلاموں کا بھی مالک ہوں ایک یا اس سے زیادہ سب آزاد ہیں یا یوں کہا کہ میری جتنی بھی باندیاں ہیں سب آزاد ہیں، حالانکہ اس وقت اس کی ملکیت میں صرف خنثیٰ ہے تو وہ آزاد نہیں ہو گا، یہاں تک کہ اس کا حال بالکل واضح ہو جائے، (ف۔ یعنی اگر اس کا غلام ہونا ظاہر ہو جائے تو پہلی صورت میں وہ آزاد ہو گا، اور دوسری میں نہیں، اور اگر وہ باندی ظاہر ہوئی تو دوسری صورت میں آزاد ہو گی پہلی میں نہیں، کیونکہ شک کے ساتھ حنث نہیں ہوتا ہے وان قال القولین الخ اور اگر اس نے دونوں ہی باتیں کہیں یعنی میری ملکیت میں جو غلام ہے یا وہ جو باندی ہے آزاد ہے، حالانکہ اس کی ملکیت میں صرف خنثیٰ ہے، عتق للتقین الخ ہے تو وہ فوراً آزاد ہو جائے گا کیونکہ خنثیٰ ہر حال میں اس کا مملوک ہے اور اس بات پر یقین ہے کیونکہ وہ بالیقین غلام یا باندی میں سے ایک ہے (ف۔ اس لئے کہ ہر حال میں وہ ایک قسم میں داخل ہو کر آدمیوں ہو جائے گا۔ وان قال الخنثی الخ اور اگر خنثیٰ نے اپنے بارے میں یہ کہا کہ میں مرد ہوں یا یہ کہا کہ میں عورت ہوں تو اگر وہ خنثیٰ مشکل سے مشہور ہو تو اس کا یہ دعویٰ مقبول نہ ہو گا کیونکہ اس کا یہ دعویٰ مقتضی دلیل کے خلاف ہے، اور اگر خنثیٰ نے اپنے بارے میں یہ کہا کہ میں مرد ہوں یا یہ کہا کہ میں عورت ہوں تو اگر وہ خنثیٰ مشکل سے مشہور ہو تو اس کا یہ دعویٰ مقبول نہ ہو گا، کیونکہ اس کا یہ دعوی مقتضی دلیل کے خلاف ہے، اور اگر وہ خنثیٰ مشکل نہ ہو تو اس کی بات قبول کر لینی چاہئے، کیونکہ وہ دوسروں کی بہ نسبت اپنے بارے میں زیادہ واقف ہے (ف۔ اس لئے اس کے بارے میں اس کے خلاف دوسرے کے کچھ بھی کہنے کا اعتبار نہ ہو گا)۔

وان مات قبل ان یستبین امرہ الخ اور اگر وہ خنثیٰ اپنا حال حقیقت ظاہر ہونے سے پہلے ہی مر جائے تو اس کو مرد یا عورت میں سے کوئی بھی غسل نہیں دے گا، کیونکہ مردوں اور عورتوں میں سے کسی کو بھی ایک کا دوسرے کو غسل دینا ثابت نہیں ہے، یعنی یہ بات جائز نہیں ہے کہ کوئی مرد کسی مردہ عورت کو یا کوئی عورت کسی مردہ مرد کو غسل دے اس لئے موجودہ صورت میں بھی حرام ہونے کے احتمال کی وجہ سے اسے کوئی بھی غسل نہیں دے گا بلکہ اسے پاک مٹی سے تیمم کرا لیا جائے گا، کیونکہ اسے غسل دینا انتہائی بلکہ ناممکن ہے۔

ولا یحضر ان کان مراھقا الخ اور اگر خنثیٰ قریب البلوغ ہو چکا ہو تو وہ کسی بھی مردہ مرد یا مردہ عورت کے نہلانے وقت اس جگہ حاضری نہیں رہے گا، اسی احتمال کی وجہ سے کہ شاید وہ مرد ہو، شاید وہ عورت ہو (ف۔ مرد ہونے کے احتمال کی وجہ سے وہ کسی عورت کے غسل کے وقت حاضر نہ ہو گا اسی طرح عورت ہونے کے احتمال کی وجہ سے وہ کسی مرد کے غسل کے وقت حاضر نہ ہو گا اسی طرح عورت ہونے کے احتمال کی وجہ سے وہ کسی مرد کے غسل کے وقت حاضر نہ ہو گا، وان سجی قبرہ الخ اور اگر خنثیٰ کو دفن کرتے وقت اس کی قبر پر پردہ کر لیا جائے یعنی تسجیہ کر لیا جائے تو بہت بات ہو گی، کیونکہ اگر حقیقت میں وہ خنثیٰ عورت ہے اور ہم نے دفن کے وقت قبر پر پردہ ڈال تو ہم نے اپنا واجب عمل پورا کیا، اور اگر حقیقت میں وہ خنثیٰ عورت ہو تو اس وقت پردہ ڈال دینے سے کوئی برا کام نہیں کیا (ف۔ اور ذخیرہ کے قول کی بناء پر نماز کے پردہ کے بیان میں یہاں بھی ایسا کرنا چاہئے کہ اگر وہ بلوغ کے بعد مرا ہو تو پردہ کرنا احتیاطاً واجب ہو گا۔ م۔

توضیح:۔ اگر کسی نے اپنی بیوی کو مخاطب کر کے کہا کہ تم کو جو پہلا بچہ ہو اگر وہ بیٹا ہو تو میرا

غلام یا میری باندی آزاد ہے، اس کے بعد اسے خنثیٰ لڑکا پیدا ہوا، اور اگر یوں کہا کہ پہلا لڑکا ہونے کی صورت میں میری ملکیت میں جو غلام ہے یا باندی ہے آزاد ہے حالانکہ اس وقت اس کی ملکیت میں خنثیٰ مشکل ہے، یا یوں کہا کہ میری ملکیت میں جو بھی غلام یا باندی ہے وہ آزاد ہے حالانکہ وہ صرف ایک خنثیٰ کا مالک ہے اگر خنثیٰ یہ دعویٰ کرے کہ میں مرد ہوں یا عورت ہوں، یا صرف خنثیٰ ایسا کہے، اگر خنثیٰ اپنا مال ظاہر ہونے سے پہلے مر جائے، تو اس کو کس طرح غسل دیا جائے گا، پھر اس کی قبر کس طرح کی بنائی جائے گی، مسائل کی تفصیل، حکم، مدلل جواب

واذا مات فصلى عليه وعلى رجل و امرأة و ضع الرجل مما يلي الامام والخنثى خلفه والمرأة خلف الخنثى فيؤخر عن الرجل لاحتمال انه امرأ و يقدم على المرأة لاحتمال انه رجل ولو دفن مع رجل في قبر واحد من عذر جعل الخنثى خلف الرجل لاحتمال انه امرأة ويجعل بينهما حاجز من صعيد وان كان مع امرأة قدم الخنثى لاحتمال انه رجل وان كان يجعل على السرير نعش المرأة فهو احب الي لاحتمال انه عورة و يكفن كما تكفن الجارية وهو احب الي يعني يكفن في خمسة اثواب لانه اذا كان انثى فقد اقيمت سنة وان كان ذكر افقد زادو على الثلث ولاباس بذلك.

ترجمہ:- اور اگر خنثیٰ مشکل مر جائے اور اس پر نماز پڑھنے کے وقت کوئی مرد اور عورت کی بھی ساتھ ہی نماز پڑھی جائے، یعنی تینوں جنازوں کو جمع کر کے ایک ساتھ ہی سب کی نماز پڑھی جائے تو امام کے قریب مرد کا جنازہ رکھا جائے اور اس کے بعد خنثیٰ کا جنازہ رکھا جائے اور اس کے پیچھے عورت کا جنازہ رکھا جائے، اس میں خنثیٰ مرد کے جنازہ کو مرد سے پیچھے اس لئے رکھا جائے کہ شاید وہ عورت ہو، اور عورت سے پہلے اس لئے رکھا جائے گا کہ شاید وہ مرد ہو۔ف۔ ترتیب کا یہ حکم مستحب ہے، اور ذخیرہ کے قول کی بناء پر جو کہ نماز کی صف کے بیان میں ہے یہاں بھی یہ ترتیب واجب ہونی چاہئے اس وقت جبکہ خنثیٰ اپنے بلوغ کے بعد مرا ہو، اور مسئلہ اس بناء پر ہے کہ یہاں بھی ترتیب واجب ہے ولو دفن مع رجل الخ اور اگر کسی عذر کی وجہ سے ایک ہی قبر میں ایک خنثیٰ اور ایک مرد کو دفن کرنا پڑے تو قبلہ رخ کر کے پہلے مرد کو اس کے پیچھے قبلہ رخ خنثیٰ کو دفن کیا جائے اور ان دونوں کے درمیان کچھ مٹی کا ڈھیر ڈال کر آڑ بنا دیا جائے کہ شاید وہ خنثیٰ عورت ہی ہو، اور اگر اسی طرح کسی خاص مجبوری کی وجہ سے کسی عورت کے ساتھ خنثیٰ کو دفن کرنا پڑے تو اس میں قبلہ رخ کر کے پہلے خنثیٰ کو اس کے پیچھے قبلہ رخ عورت لٹائی جائے اس خیال سے کہ وہ قبلہ رخ کر کے پہلے خنثیٰ کو اس کے پیچھے قبلہ رخ عورت لٹائی جائے اس خیال سے کہ وہ خنثیٰ شاید کہ مرد ہی ہو (ف۔ اور کتاب الجنائز میں یہ معلوم ہو چکا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے احد کے شہداء میں سے کئی افراد کو ایک ہی قبر میں دفن کیا تھا، اور وہ پوری حدیث جس میں نماز کی حالت میں مرد و عورت اور خنثیٰ کو ایک دوسرے سے مقدم اور مرتب رکھنے کا بیان ہے وہاں گذر چکی ہے)۔

وان كان يجعل على السرير الخ اور اگر خنثیٰ کے جنازہ پر بھی بنا دیا جائے تو بہتر ہوگا اس خیال سے کہ شاید وہ خنثیٰ عورت ہی ہو۔

و يكفن كما تكفن الجارية الخ اور خنثیٰ مشکل کو لڑکی کا زنانہ کفن دیا جائے اور یہی بہتر ہے، کیونکہ خنثیٰ اگر عورت ہے تو ایک سنت ادا ہوئی اور اگر حقیقت میں وہ لڑکا ہے تو اصل کے تین کپڑوں سے دو کپڑے زیادہ دئے گئے اور ایسا کرنے میں کوئی

حرج بھی نہیں ہے۔

توضیح:- اگر خنثیٰ کے جنازہ کی نماز میں ایک مرد اور ایک عورت کو بھی ایک ساتھ ہی نماز پڑھائی پڑجائے اسی طرح اسے تخت پر رکھنے میں اور کفن و دفن میں کس طرح سے ترتیب رکھی جائے، تفصیل حکم، دلائل

ولومات ابوه و خلف ابنا فالمال بينهما عند ابي حنيفة اثلاثا للابن سهمان وللخنثى سهم وهو انثى عنده في الميراث الا ان يتبين غير ذلك و قالا للخنثى نصف ميراث ذكر و نصف ميراث انثى وهو قول الشعبي واختلفوا في قياس قوله قال محمد المال بينهم على اثنى عشر سهما للابن سبعة وللخنثى خمسة و قال ابويوسف المال بينهما على سبعة للابن اربعة وللخنثى ثلثة لان الابن يستحق كل الميراث عند الانفراد والخنثى ثلثة الارباع فعند الاجتماع يقسم بينهما على قدر حقيهما هذا يضرب بثلثة و ذلك يضرب باربعة فيكون سبعة و لمحمد ان الخنثى لو كان ذكرا يكون المال بينهما نصفين وان كان انثى يكون المال بينهما اثلاثا احتجنا الى حساب له نصف و ثلث و اقل ذلك ستة ففي حال المال يكون بينهمانصفين لكل واحد منهما ثلثة و في حال اثلاثا للخنثى سهمان وللابن اربع فسهمان للخنثى ثابتان بيقين ووقع الشك في السهم الزائد فينصف فيكون له سهمان ونصف فانكسر فاضعف ليزول الكسر فصار الحساب من اثنى عشر للخنثى خمسة وللابن سبعة ولابي حنيفة ان الحاجة ههنا إلى اثبات المال ابتداء والاقل وهو ميراث الانثى متيقن به و فيما زاد عليه شك فاثبتنا المتيقن به قصراً عليه لان المال لايجب بالشك و صار كما اذا كان الشك في وجوب المال بسبب اخر فانه يوخذ فيه بالمتيقن به كذا هذا الا ان يكون نصيبه الاقل لو قدرناه ذكرا فحينئذ يعطى نصيب الابن في تلك الصورة لكونه متيقنابه وهو ان يكون الورثة زوجاً واما واختالاب وام هي خنثى او امرأ واخوين لام واختالاب وام هي خنثى فعندنا في الاول للزوج النصف وللام الثلث والباقي للخنثى و في الثانية للمرأة الربع وللاخوين لام الثلث والباقي للخنثى لانه اقل النصيبين فيهما والله اعلم بالصواب.

ترجمہ:- اور اگر خنثیٰ کا باپ مر گیا اور اس نے اس خنثیٰ کے علاوہ ایک لڑکا بھی چھوڑا تو باپ کے ترکہ کا مال ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان دونوں کے درمیان تین حصوں میں تقسیم ہوگا اس طرح سے کہ لڑکے کو دو حصے اور اس خنثیٰ کو ایک حصہ دیا جائے گا، کیونکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک میراث کے بارے میں خنثیٰ کو عورت ہی کے حکم میں رکھا جاتا ہے، البتہ اگر دوسری صورت نکل آئے تو حکم بدل جائے گا۔ف۔ یعنی کسی دلیل سے یہ بات ظاہر ہو جائے گا کہ وہ خنثیٰ اصل میں لڑکا ہی ہے تو وہ بھی لڑکے کا حصہ پائے گا۔

و قالا للخنثیٰ الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ خنثیٰ کے لئے وہ ملے گا جو لڑکے کے حصہ کا نصف ہوگا اسی طرح سے ایک لڑکی کو جو ملتا ہے اس کا نصف اسے ملے گا یہی قول شعبی کا ہے (ف۔ یعنی عامر بن شراحیل شعبی جو کہ علماء تابعین میں سے ہیں ان کا یہی قول ہے اور اسی کو صاحبینؒ نے قبول کیا ہے، اور کفایہ میں کہا ہے کہ عامہ روایات کتب میں امام محمدؒ کا قول اس مسئلہ میں ابو حنیفہؒ کے ساتھ ہے، حالانکہ مصنفؒ کا قول اس کے مخالف ہے، اور شاید اس کے معنی یہ ہیں کہ صاحبینؒ نے شعبیؒ کے قول پر قیاس کرتے ہوئے اختیار کیا ہے۔

واختلفوا في قياس له الخ اور شعبیؒ کے قول پر قیاس سے انہوں نے اختلاف کیا ہے قال محمدؒ المال الخ امام محمدؒ نے کہا ہے کہ خنثیٰ اور بیٹے کے درمیان اس قیاس پر مال کے بارہ حصے کئے جائیں، اس طرح سے کہ لڑکے کو سات حصے اور خنثیٰ کو پانچ

حصے دیئے جائیں، اس طرح سے کہ لڑکے کو سات حصے اور خنثیٰ کو پانچ حصے دیئے جائیں۔

و قال ابو یوسفؒ المال بینهما الخ اور امام ابو یوسفؒ نے اس قیاس پر کہا ہے کہ مال کے کل سات حصے کئے جائیں ان میں سے چار حصے لڑکے کو اور تین حصے خنثیٰ کو دیئے جائیں، کیونکہ اگر لڑکا تنہا ہوتا تو وہ لڑکا پورے مال کا حق دار تھا، اور خنثیٰ فقط تین چوتھائی مال کا حق دار تھا۔ ف۔ کیونکہ اس خنثیٰ کو لڑکی کے حصہ کا نصف اسی طرح لڑکے کے حصہ کا بھی نصف ملنا چاہئے تھا، جبکہ یہ معلوم ہے کہ صرف ایک لڑکی ہونے کی صورت میں پورے مال کے نصف ملنا چاہئے تھا، جبکہ یہ معلوم ہے کہ صرف ایک لڑکی ہونے کی صورت میں پورے مال کی نصف کی وہ مستحق ہوتی ہے، تو اس آدھے حصہ کا نصف چوتھائی مال ہوا، اور لڑکا تنہا ہونے کی صورت میں کل مال کا وارث تھا تو اس کا نصف ربع یا چوتھائی مال ہوا، اور ان دونوں یعنی آدھ اور چوتھائی کو ملانے سے تین چوتھائی ہوگا، اس لئے اب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ تنہا لڑکا ہونے سے وہ کل مال پائے گا، اور تنہا خنثیٰ ہونے سے تین چوتھائی پائے گا)۔

فعنده الاجتماع یقسم بینهما الخ پس جب لڑکا اور خنثیٰ دونوں ہی وارث ہو جائیں تو پورے مال کو دونوں کے درمیان ان دونوں کے حق کے مقدار پر تقسیم کیا جائے اس طرح سے کہ خنثیٰ کو ۳، کے حساب سے اور لڑکے کو ۴ کے حساب سے شریک کیا جائے، اس طرح سے مال کے سات حصے ہوں گے (ف۔ اور ان میں سے خنثیٰ کو ۳۔ حصے دیئے جائیں گے اور لڑکے کو ۴۔ حصے دیئے جائیں گے، اور یہ بھی شعبیؒ کے قول کے مطابق بٹوارہ کرنے کا قیاس ہے، اور امام محمدؒ نے شعبیؒ کے قول پر دوسرے اعتبار سے قیاس کیا ہے، جیسا کہ مصنفؒ نے ذکر فرمایا ہے۔

ولمحمد ان الخنثیٰ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ یعنی امام محمدؒ نے کل بارہ حصوں میں سے جو لڑکے کو سات اور خنثیٰ کو پانچ دلوائے ہیں اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر خنثیٰ حقیقت میں مذکر ہو تو کل مال ان دونوں میں دو بھائیوں کے حساب سے نصف نصف تقسیم ہوگا، اور اگر خنثیٰ حقیقت میں لڑکی ہو تو ایک بھائی اور ایک بہن کے اعتبار سے کل مال تین حصوں میں تقسیم ہو کر بھائی کو دو اور بہن کو ایک حصہ ملے گا (جیسا کہ شعبیؒ کا قول ہے کہ خنثیٰ کو لڑکے کا نصف حصہ اور لڑکی کا نصف حصہ دینا چاہئے) اس لئے ہمیں ان تمام حصوں کو صحیح طور پر تقسیم کرنا ممکن ہو یعنی ایسا عدد ہو جس کا نصف اور ثلث برابر تقسیم ہو سکے تو اس کا کم سے کم عدد چھ ہے)۔

ففی حال المال بینهما الخ اس طرح خنثیٰ کو لڑکا فرض کرنے کی حالت میں کل مال ان دونوں میں نصف نصف ہوگا یعنی ان میں سے ایک کے لئے تین تین حصے ہوں گے، اور دوسری حالت میں جبکہ خنثیٰ کو لڑکی فرض کیا جائے تو کل مال ان دونوں کے درمیان تین تہائی میں تقسیم ہو کر خنثیٰ کو لڑکی فرض کیا جائے تو کل مال ان دونوں کے درمیان تین تہائی میں تقسیم ہو کر خنثیٰ کو دو حصے اور لڑکے کو چار حصے ملیں گے **فسهمان للخنثی الخ** اس طرح یہ بات ثابت ہو گئی کہ خنثیٰ کے لئے تو دو حصے یقینی ہیں اور صرف ایک زائد حصے میں شک رہا (اسے لڑکا فرض کرنے کی صورت میں ملتا) لہذا اسی حصہ کو دو حصہ کر دیا جائے گا اور خنثیٰ کو دو اور نصف حصہ یعنی ڈھائی حصہ ملیں گے **فانکسر فاضعف الخ** چونکہ اس حصہ میں کسر واقع ہو گیا اس لئے اصل مخرج یعنی چھ کو دوگنا بنا دیا تاکہ کسر کا حساب ختم ہو جائے **فصار الحساب الخ** اور چونکہ حساب چھ کے حساب سے واقع ہو گیا ہے اس لئے حساب دوگنا یعنی بارہ سے کر دینے سے کسر کا وہ حساب ختم ہو گیا، اور مسئلہ کی پوری تفصیل اس طرح ہو گی کہ خنثیٰ کو لڑکا فرض کرنے سے بارہ حصوں میں سے نصف چھ خنثیٰ کے لئے اور باقی چھ بیٹے کے لئے ہو جائیں گے، اور خنثیٰ کو لڑکی فرض کرنے سے بارہ میں سے ایک تہائی چار اور بیٹے کے لئے دو تہائی آٹھ ہو مل کر بارہ ہو جائیں گے، ان میں سے خنثیٰ کے چار ہونے میں تو کوئی شک ہی نہیں ہے، البتہ باقی دو حصوں کے بارہ میں تردد رہ گیا جو کہ چھ ہونے میں ہوتے ہیں اس لئے ان دونوں کو نصف کر کے چار میں ملا دیا۔

للخنثیٰ خمسة الخ اس طرح سے حساب میں خنثیٰ کے لئے پانچ حصے ہوں گے اور لڑکے کے لئے سات حصے ہوں

گے (ف۔اس جگہ اس بندہ مترجم کا خیال یہ ہے کہ شعبیؒ کے قول کے مطابق امام ابویوسفؒ کا ہی قول قیاس سے بہت ہی قریب اور مدلل معلوم ہوتا ہے۔واللہ تعالیٰ أعلم بالصواب.

ولا بی حنیفۃؒ ان الحاجۃ الخ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہاں تو ابتداء سے ہی مال ثابت کرنے کی ضرورت ہے ،اور لڑکی کی کم سے کم میراث ہے وہ یہاں بالیقین پائی جارہی ہے،جو کہ لڑکی کے حصہ سے کبھی بھی کم نہیں ہو سکتی ہے ساتھ ہی اس سے زائد پانے میں شک بھی ہے،اسی لئے ہم نے اس لڑکی کے لئے اس کے یقینی حصہ کو ثابت کر کے اسی پر اکتفاء کر لیا،کیونکہ کوئی مال شک سے ثابت نہیں ہوتا ہے(ف۔پس پورے کے تین حصے کر کے ایک یقینی حصہ خنثیٰ کے لئے رکھا،اور باقی دو حصے لڑکے کے لئے رکھے ،مگر اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ خنثیٰ کے ساتھ لڑکے کو دو حصے ملنا تو یقینی نہیں ہوتا ہے کیونکہ اس کے لئے نصف سے زائد حصہ میں شک ہوتا ہے،ایسی حالت میں تم نے اس کے لئے شک کے ساتھ کیوں ثابت کیا ہے،معلوم ہونا چاہئے کہ امام ابوحنیفہؒ کے اقوال صحیح اسناد سے جس قدر پہنچے ہیں وہ ہی ان کے اقوال ہیں،مگر ان کے دلائل اور کن صورتوں اور وجہوں سے اور کس طرح کے اجتہاد سے وہ ثابت کئے گئے ہیں وہ خود ان امام صاحب سے منقول نہیں ہوتے ہیں،الا ماشاء اللہ یعنی گاہے بہ گاہے کچھ دلائل خود ان کے اپنے بھی مل جاتے ہیں،پھر صاحبینؒ میں سے زیادہ تر امام محمدؒ نے امام اعظمؒ کے محل استنباط کو اکثر آثار مؤطا وغیرہ میں بیان کئے ہیں اور باقی مشائخ نے استنباط کئے ہیں،اسی بناء پر امام اعظمؒ کے دلائل کا انہیں بیانات پر منحصر ہونا یقینی نہیں ہو سکتا ہے،اس لئے یہ احتمال بھی ہے کہ شاید امام صاحبؒ کے لئے اجتہادی دلائل ہی قوی ہوں جو لوگوں کو معلوم نہ ہو سکے۔

پھر بندہ مترجم کے نزدیک اس موقع پر اس طرح کی دلیل اولیٰ ہے کہ خنثیٰ یقیناً بالکل بیٹے کے برابر تو نہیں ہو سکتا ہے اس طرح سے کہ اس کے ساتھ آلہ تناسل (ذکر) کے سوا کوئی دوسری علامت نہ ہو اگر چہ وہ اپنے آلہ تناسل کی قوت سے مذکر کے حکم میں ہو جائے،اس لئے اس کا اپنے بیٹے سے کم مرتبہ کا ہونا معلوم ہو گیا،اور چونکہ اس بات کا بھی احتمال رہتا ہے کہ شاید وہ مرد کے حکم میں ہو،اب اس بات کے معلوم ہو جانے کے بعد ہم یہ کہتے ہیں کہ خنثیٰ کی موجودگی میں لڑکا دو حصوں کا اور خنثیٰ ایک حصہ کا ظن غالب کی وجہ سے مستحق ہوتا ہے،اور خنثیٰ جو نصف حصہ کا مستحق بتلایا جاتا ہے وہ مغلوب اور مشکوک گمان کی وجہ سے ہے،اور چونکہ مال ظن غالب سے ثابت ہو جاتا ہے اسی بناء پر دو آدمی کی گواہی جو اپنی جگہ خبر آحاد خبر مظنون سے زیادہ درجہ کی نہیں ہوتی ہے اس سے بھی مال ثابت ہو جاتا ہے،جیسا کہ شہادت کی بحث میں یہ مسئلہ معلوم ہو چکا ہے،اسی لئے ہم نے لڑکے کے لئے مال میں دو تہائی کا حق پایا،اور خنثیٰ کے لئے شک پائے جانے کی وجہ سے صرف ایک تہائی کا حق ہو سکا اس سے زیادہ کا نہیں ہوا کیونکہ شک سے مال ثابت نہیں ہوتا ہے۔

وصار کما اذا کان الخ اور اب یہ مسئلہ ایسا ہو گیا کہ جیسے سبب میراث کے علاوہ کسی دوسرے سبب سے مال کے واجب ہونے میں شک ہو تو وہاں بھی جس طرف یقین ہوتا ہے اسی پر عمل کیا جاتا ہے،اور شک کی صورت کو چھوڑ دیا جاتا ہے،تو اسی طرح سبب میراث میں بھی یہی حکم ہو گا(ف۔کہ جتنی مقدار میں یقین ہوتا ہے اسی کو لیا جاتا ہے اور جس مقدار میں شک ہوتا ہے اسے چھوڑ دیا جاتا ہے،پھر یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ دوسرے اسباب کی دوسری بہت سی مثالیں دی جا سکتی ہیں ان میں سے میں اس جگہ صرف دو کو ذکر کرتا ہوں ۔

مثال نمبرا

زید نے یہ اقرار کیا کہ مجھ پر بکر کے دراہم باقی ہیں اور اس کی وضاحت سے پہلے ہی زید بیمار ہو کر مر گیا،اب لفظ دراہم جمع ہے تو اگر یہ اقرار عربی جملہ سے کیا ہو اور عربی میں جمع کی کم از کم مقدار تین ہوتی ہے اس لئے کم سے کم مقدار تین دراہم ہوں گے

اس سے کم نہیں پس اسی یقینی عدد کا حکم ہوگا، اور اگر اردو یا فارسی کا جملہ کہا ہو اور اس میں دو سے زیادہ کا عدد جو کہ مشکوک ہے اس کا حکم نہیں ہوگا، البتہ اگر بکر دو سے زیادہ ہونے پر گواہ پیش کر دے تو اس کا اعتبار کو لیا جائے گا، لیکن صرف اقرار کی وجہ سے جو یقینی ہے یعنی دو اس سے زیادہ کا حکم نہیں دیا جائے گا۔

مثال نمبر ۲

یہ ہے کہ دو گواہوں نے اس طرح کی گواہی دی کہ بکر زید کے کم از کم دو ہزار روپے باقی ہیں اور اس مقدار میں دونوں متفق ہیں مگر ان میں سے ایک نے دو ہزار کی بجائے ڈھائی ہزار کی گواہی دی یعنی ان میں سے ایک نے دو ہزار کی اور دوسرے نے ڈھائی ہزار کی گواہی دی، اور خود زید نے بھی ڈھائی ہزار روپے ہی کا دعویٰ کر رکھا ہے۔ حاصل یہ ہوا کہ دونوں گواہ دو ہزار کی مقدار پر متفق ہیں مگر ان میں سے ایک نے پانچ سو زائد کی بھی گواہی دی اور مدعی اس کا دعوی کرتا ہے، اس لئے متفق علیہ تعداد یعنی دو ہزار کا حکم دیا جائے گا، کیونکہ گواہی سے ظن غالب حاصل ہوتا ہے اس لئے جس مقدار پر سب متفق ہیں اتنے ہی مقدار کا حکم لیا جائے گا، اور ایک گواہ جو زائد مقدار کی گواہی دیتا ہے اس کا قول مشکوک ہوگا، اس لئے اس کے شک کے ساتھ کوئی حکم ثابت نہیں ہوگا، اسی طرح موجودہ مسئلہ میں بھی ہے کہ لڑکے کی میراث جو دو تہائی ہے اس میں ظن غالب ہے کیونکہ جب خنثیٰ کے مذکر ہونے میں شبہ ہے، تو اس سے یہ بات لازماً ثابت ہوتی ہے کہ اس کا مقابل ظن غالب ہے اور وہ لڑکے کے بارے میں ہے، اور خنثیٰ کے لئے صرف ایک تہائی حصہ ہوگا کیونکہ اس زائد کے بارے میں شک ہے، پھر یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہوگی کہ میراث کے حصوں میں خنثیٰ کو لڑکا فرض کر لینے کی صورت میں اسے زیادہ حصہ ملتا ہو اور لڑکی فرض کرنے میں حصہ کم ملتا ہو، جیسے کہ اوپر کی مثال سے واضح ہو گیا، اس طرح سے کہ میت کو ایک لڑکا اور ایک خنثیٰ چھوڑ کر مرا تو یہی حکم ہوگا جو بیان کیا گیا ہے کہ خنثیٰ کو ایک لڑکی کا حصہ یعنی ایک تہائی ملے گا)۔

الا ان یکون نصیبه الخ اگر ایسی صورت ہو کہ اس خنثیٰ کو مذکر مان لینے سے جو حصہ اسے ملتا ہو وہی کم سے کم حصہ ہو تو اس صورت میں اس خنثیٰ کو بھی لڑکے ہی کا حصہ دیا جائے گا کیونکہ یہی حصہ یقینی ہوگا (ف۔ اب یہ شبہ نہیں ہونا چاہئے کہ خنثیٰ کو لڑکا فرض کر لینے سے اسے لڑکی کے برابر جسم کم سے کم کیوں ہوگا، تو اس میں ترجمہ یہ ہے کہ لڑکی کا حصہ تو قرآن پاک کا واضح طور سے مقرر کر دیا گیا ہے جبکہ اس کے ساتھ لڑکا یعنی عصبہ نہ ہو مثلاً ایک لڑکی ہو تو اس کے لئے نصف ہوگا اور دو یا اس سے زیادہ ہو تو اس کے لئے دو تہائی ہوگا اور لڑکا تو ہر حال میں عصبہ ہوتا ہے یعنی دوسروں کو دینے کے بعد جو کچھ بچے گا وہ سب لے لیگا، اس میں یہ ممکن ہے کہ جن لوگوں کے حصے مقرر اور طے شدہ ہیں ان کو ان کے حصہ دینے کے بعد جو کچھ بچا ہے وہ لڑکی کے حصہ کے برابر یا اس سے بھی کم بچے تو ایسی صورت میں اس سے کم نہیں ہو سکتا ہے اس لئے اس پر یقین ہونے کی وجہ سے اسے یہ حصہ دیدیا جائے گا۔

وهو ان یکون الورثة الخ تو اس کی صورت یہ ہوگی کہ ایک عورت مر گئی اور ان رشتہ داروں کو اپنا وارث چھوڑا، شوہر، ماں، ایک اپنی خنثیٰ بہن جو ماں اور باپ دونوں میں شریک ہو اور امرأة و اخوش الخ یا دوسری صورت یہ ہوگی کہ ایک مرد مر گیا اور ان رشتہ داروں کو اپنا وارث چھوڑا، بیوی، ماں شریک دو بھائی، اور ایک حقیقی یعنی ماں اور باپ دونوں میں شریک خنثیٰ بہن (ف۔ کہ ان دونوں صورتوں میں خنثیٰ کو دونوں حصوں میں سے جو کم ہوتا ہے وہی ملتا ہے۔

فعندنا فی الاولیٰ الخ چنانچہ ہمارے نزدیک پہلے مسئلہ میں شوہر کو نصف اور ماں کو تہائی مال دے کر جو بچے گا وہ خنثیٰ کے لئے ہوگا اور دوسرے مسئلہ میں بیوی کو چوتھائی اور دونوں ماں شریک بھائیوں کے لئے تہائی اور باقی مال اس خنثیٰ کے لئے ہوگا، (ف۔ اور یہ کل اسی کو دیدیا جائے) لانه اقل النصیبین الخ کیونکہ ان دونوں مسئلوں میں دونوں حصوں میں سے یہی سب سے کم

ہے، واللہ تعالیٰ أعلم بالصواب.

(ف) حالانکہ اگر اس خنثیٰ کو لڑکی فرض کیا جاتا تو اسے نصف مل جاتا، جبکہ دونوں مسئلوں میں اس کو نصف سے کم ہی ملا ہے، اور لڑکے کو بھی یہی ملتا اس وجہ سے کہ وہ عصبہ ہوتا ہے، یعنی میراث میں فرائض والوں کو دینے کے بعد جو کچھ بچ جائے وہ اسے ملتا ہے، اس لئے اسے دونوں مسئلوں میں یہی دیا جائے گا۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ اگر خنثیٰ لڑکے کے ساتھ ہو تو اس کو لڑکی کا حصہ ملے گا، اور اگر وہی خنثیٰ ایسے وارثوں کے ساتھ ہو کہ اس کو لڑکی فرض کر لینے میں زیادہ ملتا ہے اور لڑکا فرض کر لینے میں کم ملتا ہے تو اس کو لڑکا فرض کرنے کا کم سے کم حصہ دیا جائے گا، کیونکہ اس بحث میں یہ قاعدہ طے پا گیا ہے کہ حصہ فرضی اگر یقینی ہے تو خنثیٰ کو کسی طرح بھی قوی کو مٹانے کی قوت نہ ہوگی، اور لڑکے کے ساتھ ہونے کی صورت میں تو اس کا حال بیان کیا جا چکا ہے، اور اب ہم دوسرے اہل فرائض کے ساتھ ہم دیکھتے ہیں کہ ان کا مقررہ حصہ تو قطعی ہوتا ہے، لیکن خنثیٰ کے بارے میں تردد ہوتا ہے، اس لئے کہ اس کا لڑکی ہونا تو یقینی نہیں ہے، حالانکہ لڑکی فرض کرنے میں وہ فرائض والوں کے مال میں کمی کرتا ہے، تو ہم نے اس کا مرتبہ کم کر دیا، اسی تفصیل سے بندہ مترجم کے استدلال بیان میں قوت آگئی۔ واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم بالصواب.)

توضیح:- اگر خنثیٰ کا باپ مر جائے اور اس کے علاوہ اس نے ایک بیٹا بھی چھوڑا ہو تو اس کا ترکہ ان دونوں میں کس حساب سے تقسیم کیا جائے گا، اس مسئلہ میں اقوال علماء کرام اور ان کے مفصل دلائل، امام اعظمؒ کے اقوال کے جو دلائل بیان کئے جاتے ہیں وہ کہاں سے اور کس طرح سے ثابت کئے جاتے ہیں، مفصل و مدلل بیان کئے جائیں

مسائل شتی...... مسائل متفرقہ

نوٹ:- معلوم ہونا چاہئے کہ علمائے مصنفین بالخصوص فقہائے کرام کی اکثر کتب کے بعد علیحدہ سے مسائل متفرقہ کے عنوان سے ایک باب لگایا جاتا ہے، اور اس میں ایسے مسائل بیان کئے جاتے ہیں جو کسی خاص کتاب اور باب سے متعلق نہیں ہوتے ہیں اگرچہ ان کو کسی باب سے کچھ زیادہ خصوصیت ہوتی ہے، اور بعض نے کہا ہے کہ بلکہ وہ اپنے خاص مواقع سے چھوٹ گئے ہیں، اسی لئے مصنف کتابؒ نے یہاں جتنے مسائل بیان فرماتے ہیں ان کے پڑھنے والوں کو چاہئے کہ ان مسائل کو ان کے اپنے مقام اور کتب و ابواب گذشتہ میں تلاش کر لیں، اور ان سے ملا کر سمجھنے کی کوشش کریں، اور بندہ مترجم بھی انشاء اللہ تعالیٰ ان کے ساتھ مزید مفید مسائل کو بھی ملا دے گا، اور اس کام کے لئے اللہ تعالیٰ سے ہی توفیق پانے کی درخواست کرتا ہوں وھو حسبی ونعم الوکیل۔

قال واذا قرئ على الاخرس كتاب وصيته فقيل له انشهد عليك بما في هذا الكتاب فاومى براسه اى نعم او كتب فاذا جاء من ذلك ما يعرف انه اقرار فهو جائز ولا يجوز ذلك في الذى يعتقل لسانه و قال الشافعيؒ يجوز في الوجهين لان المجوز انما هو العجز و قد شمل الفصلين ولا فرق بين الاصلي والعارضي كالوحشي والمتوحش من الاهلي في حق الزكاة والفرق لاصحابنا رحمهم الله ان الاشارة انما تعتبر اذا صارت معهودةمعلومة و ذلك في الاخرس دون المعتقل لسانه حتى لو امتد ذلك وصارت له اشارات معلومة قالوا هو بمنزله الاخرس لان التفريط جاء من قبله حيث اخر الوصية الى هذا الوقت اما الاخرس فلا تفريط منه ولان العارضي على شرف الزوال دون الاصلي فلا يتقاسان وفي الابدة عرفناه بالنص.

ترجمہ:-امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ مسئلہ کسی گونگے کو اس کی وصیت کی تحریر سنائی گئی پھر اس سے یہ پوچھا گیا کہ اس تحریر میں جو کچھ ہے کیا ہم اس کے بارے میں تمہارے لئے گواہی دیں، اس پر اس نے پنا سر ہلایا کہ ہاں یا اس نے لکھ کر کہا کہ ہاں (ف۔ تو اس کا کیا حکم ہوگا تو جامع صغیر میں اس کا جواب یہ دیا ہے) فاذا جاء من ذلك الخ کہ اگر اس کے بعد اس گونگے کی طرف سے ایسی کوئی بات پائی جائے جس سے واضح طریقہ سے یہ سمجھ میں آجائے کہ یہ اقرار ہے تو وہ جائز ہے (ف۔ حاصل یہ ہوا کہ اگر گونگے کے جواب سے یہ بات معلوم ہو جائے کہ اس نے اس سوال کو پورا سمجھا اور اپنے روزمرہ کے اشارہ اور بیان اور برتاؤ سے یہ سمجھایا کہ وہ اس سے مطمئن ہے اور اس نے اقرار کرلیا ہے تو گواہوں کے لئے یہ جائز ہوگا کہ اس کے اقرار کے بارے میں گواہی دیں، تو مسئلہ سے گونگے کی وصیت کا طریقہ معلوم ہو گیا، اور اس سے یہ شرط بھی معلوم ہو گئی کہ گونگے کا اس وقت کا اشارہ بھی اسی طرح ہونا چاہئے جیسا کہ وہ اپنے مخصوص انداز ہ اور اشارہ سے ہمیشہ باتیں کرتا ہو جسے دوسرے بھی سمجھ لیتے ہوں، اسی طرح اس کا لکھ کر جواب دینا بھی معتبر ہوتا ہے، اور میں مترجم یہ بھی کہتا ہوں کہ میں نے اردو کے ایک پرانے مطبع اردو اخبار میں گونگا خوشنویس دیکھا ہے جو برابر کتابت کرتا ہے اور اپنی تحریر سے جواب دیتا ہے اور سوال کرتا ہے، الہذا اوپر کی بات صرف فرضی نہیں ہے جیسا کہ بعض لوگوں نے گمان کیا ہے۔م۔ الحاصل گونگے کے اسی اشارہ پر حکم دینا جائز ہوگا جو اس کے متعلق دوسروں کو بھی معلوم ہو اور معروف و مشہور ہو، اور دوسری شرط یہ ہے کہ اس کی گواہی حدود کے بارے میں نہ ہو بلکہ صرف معاملات کے بارے میں ہو۔

ولا يجوز ذلك في الذي الخ اس طرح کی گواہی اس شخص کے بارے میں صحیح نہیں ہوگی جس کی زبان بند ہو گئی ہو (ف۔ یعنی وہ شخص جو پوری باتیں کرتا تھا مگر کسی وجہ سے اس کی زبان بند ہو گئی ہو تو اشارہ کا اعتبار نہ ہوگا، یہی قول سفیان ثوری و احمدؒ و اوزاعی کا ہے (۔مع۔ **و قال الشافعي** الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ان دونوں ہی صورتوں میں ان کے جو اپنے اپنے مخصوص اشارے ہوتے ہیں ان ہی جانے پہچانے اشاروں پر اعتبار کر لینا صحیح ہوگا (ف۔ کیونکہ اس طرح کے جائز ہونے کی وجہ ان کی خاص مجبوری ہے جو کہ دونوں میں یعنی ہمیشہ سے معذور ہو یا اچانک معذور ہو گیا ہو (ف۔ کہ جیسے گونگا عاجز ہے اسی طرح جس کی زبان بند ہو گئی ہو وہ بھی باتیں کرنے سے عاجز ہے، اب اگر یہ کہا جائے کہ گونگا تو حقیقی اور اصلی عاجز ہے، مگر جس کی زبان بند ہوئی وہ وعارضی عاجز ہے، تو اس کا اس طرح جواب دیا ہے۔

ولا فرق بين الاصلي الخ کہ اصلی عاجز اور عارضی عاجز کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہوتا ہے، جیسے کہ ایسا شکار جو اصل میں وحشی ہو یا پالتو ہو کر وحشی ہو گیا ہو کہ ان دونوں اضطراری ذبح کرنے میں کوئی فرق نہیں ہوتا ہے (ف۔ یعنی اس طرح قیاس کیا کہ اضطراری ذبح تو اس وقت جائز ہوتا ہے جبکہ اختیاری ذبح یعنی اپنے اختیار سے حلق یا لبہ کو کاٹنا ممکن نہ ہو تو جیسے وحشی ہرن کو تیر مار کر کہ وہ جہاں بھی لگ جائے اس کے مرجانے سے اس کے حلال ہونے کا حکم دیا جاتا ہے اسی طرح اگر مثلاً پالتو اونٹ وحشی ہو جائے کہ اس کو بھی تیر مار کر اس طرح زخمی کر دیا جائے کہ تیر اسے جہاں بھی اور جس طرح بھی لگ جائے اور وہ مر جائے تو وہ حلال ہو جاتا ہے کہ اس صورت میں بھی بالاتفاق یہ اضطراری ذبح جائز ہوتا ہے، حالانکہ پالتو اونٹ کا اس طرح وحشی ہو جانا بھی اتفاقی اور عارضی ہوتا ہے، اسی طرح کلام سے عاجز ہونا خواہ پیدائشی گونگے ہونے کی وجہ سے ہو یا عارضی طور پر کسی وجہ سے وہاں بند ہو گئی ہو حکم میں دونوں برابر ہیں کہ، ان کے روزمرہ کے معاملات جس مخصوص انداز اور حرکت سے ان کے متعلق افراد جانتے اور پہچانتے ہیں یا لکھ کر مدعا ظاہر کرتے ہوں اگر کسی طرح اس کی گواہی کے معاملہ میں ہو تو جائز سمجھا جائے گا، لیکن ہمارے علمائے احناف ان دونوں حکموں کے درمیان فرق کرتے ہیں۔

والفرق لاصحابنا رحمهم الله الخ اور پورے گونگے اور جس کی زبان بند ہو گئی ہو ان دونوں کے درمیان ہمارے علمائے احناف کے نزدیک یہ فرق ہے کہ وہی اشارہ معتبر ہوتا ہے جو کچھ دوسرے لوگوں کو بھی معلوم ہو اور وہ اسے سمجھتے ہوں (ف۔ یعنی

مدت دراز تک اپنے اور قریب و مجید کے رشتہ دار اور احباب میں غیروں میں بھی وہ اشارہ مشہور ہو چکا ہو کر عام فہم ہو چکا ہو، یعنی وہ گونگا جب کوئی حرکت یا اشارہ کرے تو دوسرے بھی سمجھ لیں کہ یہ کیا کہنا چاہتا ہے۔

و ذلك في الاخرس الخ اور ایسا تجربہ تو صرف گونگے میں ہوا ہے مگر جس کی زبان بند ہو گئی ہو اس سے ایسا تجربہ نہیں ہوا ہے۔ف۔ کیونکہ وہ بیچارہ تو اس میں کچھ دن پہلے ہی مبتلا ہوا ہے) حتی لو امتد ذلك الخ اسی بناء پر اگر اس کی زبان بند ہوئے بھی مدت گذر چکی ہو اور اس کے اشارے بھی معلوم ہو چکے ہوں تو اس کے بارے میں مشائخ نے فرمایا ہے کہ وہ بھی اسی گونگے کے حکم میں ہو گیا ہے (ف۔ بس اس اختلاف کا ماحصل اختلاف صرف اس شخص کے بارے میں رہا جس کی زبان بندی ابھی اتنے قریبی زمانے میں ہوئی ہو کہ ہمارے نزدیک کا ماحصل اختلاف صرف اس شخص کے بارے میں رہا جس کی زبان بندی ابھی اتنے قریبی زمانے میں ہوئی ہو کہ ہمارے نزدیک اس کے اشارے و کنائے کو لوگوں نے سمجھا نہ ہو، تو اس کے اشاروں کا کوئی اعتبار نہ ہو گا، اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس پر بھی اعتماد کرنا جائز ہو گا، ویسے اس مسئلہ میں اصل بات شافعیؒ کے نزدیک اس پر بھی اعتماد کرنا جائز ہو گا، ویسے اس مسئلہ میں اصل بات تو یہی ہے کہ اس کا مطلب اور مفہوم لوگوں میں عام ہو گیا ہو، لیکن کبھی موت کے قریب ہو جانے کے وقت جائز ہونے کی ضرورت ہو جاتی ہے، لیکن اگر یہ بات عوام کے حوالہ کر دیا جائے یعنی اسے عام کر دیا جائے تو وہ فیصلے کرنے میں افراط و تفریط سے کام کرنے لگیں گے، اسی لئے کہا گیا ہے کہ اگر ایک سال سے اس کی زبان بند رہی ہو تو اس مدت میں لوگ اس کے اشاروں سے واقف ہو چکے ہوں گے اس لئے اس کے اشارہ پر بھی حکم ہو گا، لیکن یہ وصیت اسی وقت جائز اور قابل قبول ہو گی جبکہ اس کی موت تک اس کی زبان بند رہ گئی ہو، ورنہ وہ جب بھی بولنے لگے گا تو عاجزی کی وجہ سے اس کے اشارہ پر عمل کرنے کی جو اجازت تھی وہ ختم ہو جائے گی، اور اب اس کو اپنی زبان سے صراحۃً اس وصیت کی وضاحت کرنی ہو گی، یہی حکم صحیح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

الحاصل دونوں حکموں میں فرق کرنے کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ بند زبان والے کا اشارہ جب تک سال کی کم سے کم مدت میں لوگوں میں عمومی طور سے نہ جانا جائے اس کا حکم گونگے کا سا حکم نہیں ہو گا، لہذا بند زبان والے کا اشارہ اس سے کم مدت میں معتبر نہ ہو گا) ولان التفريط جاء الخ اور دوسری وجہ سے بھی دونوں میں فرق کیا گیا ہے کہ وصیت میں اس آخر وقت تک کی تاخیر کا ذمہ دار تو وہ خود ہی ہے کہ اس نے وصیت کرنے میں اتنی زیادہ تاخیر کیوں کی کہ آخر اس کی زبان بند ہو گئی، اسی لئے یعنی اس کے اپنے قصور کی وجہ سے شریعت نے بھی اس کا لحاظ نہیں رکھا اور رعایت نہیں کی) لیکن گونگے کی طرف سے کوئی کوتاہی نہیں پائی گئی (ف۔ اسی لئے اس کے اشارہ کا اعتبار کیا گیا، اب نتائج الافکار میں یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس دلیل کا تو نتیجہ نکلتا ہے کہ جس کسی کی بھی زبان بند ہو گئی ہو تو اس کی کوتاہی کی وجہ سے پھر تو کبھی بھی اس کا اشارہ قابل قبول نہیں ہو گا، حالانکہ پہلے اقرار کر لیا گیا کہ ایک مدت گذر جانے سے جس کی مقدار ایک سال بتائی گئی ہے اس کا اشارہ بھی قبول کرنے کے قابل ہو جاتا ہے تو ان دونوں باتوں میں مخالفت پائی جاتی ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ اعتراض قبول کرنے کے قابل نہیں ہے، کیونکہ اس کا اصل جواب یہ ہو گا کہ جس کی زبان بند ہو گئی جب وہ ایک زمانہ دراز تک زندہ رہا تو اس کی طرف سے کوئی کوتاہی نہیں ہوئی کیونکہ زمانہ دراز تک اس پر وصیت لازم ہی نہیں ہوئی تھی، اس لئے کوتاہی اسی صورت میں ہو گی جبکہ زمانہ دراز نہ ہونے پائے اور وہ مر جائے، پھر امام شافعیؒ کے قیاسا فرق نہ کرنے کا تیسرا جواب یہ دیا ہے۔

ولان العارض على شرف الزوال الخ ان دونوں میں فرق اس دلیل سے ہے کہ وہ عاجزی جو عارضی ہے وہ تو ختم ہونے کے قریب ہوا کرتی ہے اور جو اصلی عاجزی ہو وہ دائمی ہوا کرتی ہے یعنی ختم نہیں ہوتی ہے اس لئے دونوں مجبوریوں کو ایک دوسرے پر قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے (ف۔ یعنی اگر عارضی طور پر کوئی کلام کرنے سے عاجز ہو جائے تو اس میں یہ امکان باقی رہتا

ہے کہ وہ پھر اپنی اصلی حالت پر آجائے، بخلاف اصلی عاجزی کے جب کوئی پیدائشی طور پر بولنے کی طاقت ہے اور دوسرے میں پیدائشی صلاحیت گویائی نہیں ہے، اور پہلے میں عارضی طور سے زبان بند ہوتی ہے یعنی اصلی نہیں ہے اس بناء پر اس کی یہ بیماری کسی بھی وقت ختم ہو سکتی ہے، پھر اگر یہ کہا جائے کہ اضطراری ذبح کے لئے اصلی وحشی مثلاً جنگلی ہرن اور عارضی وحشی مثلاً گھر سے بھاگ نکلنے والا اونٹ جس کو آبدہ بھی کہا جاتا ہے کے درمیان اسی قیاس سے فرق نہیں ہونا چاہئے، حالانکہ آپ لوگ یہ کہتے ہیں کہ اصلی اور عارضی میں قیاس جاری نہیں ہوتا ہے، جواب یہ ہے کہ بے شک اصلی اور عارضی کے درمیان قیاس کو کوئی دخل اور گنجائش نہیں ہے، لیکن و فی الابدة الخ ہم نے نص سے یہ جان لیا ہے کہ آبدہ میں بھی اضطراری ذبح کا حکم ہو سکتا ہے (ف۔ لیکن قیاس سے نہیں یہ بات معلوم نہیں ہو سکی ہے، کیونکہ یہاں پر قیاس کو دخل نہیں ہے)۔

توضیح:۔ اگر گونگے کے سامنے کوئی وصیت یا تحریر پڑھ کر سنائی گئی پھر اس سے پوچھا گیا کہ کیا تمہارے بارے میں اس وصیت کی ہم لوگ گواہی دیں اور اس نے زبان سے یا لکھ کر اس کی اجازت دی تو کیا یہ صحیح ہوگی اسی طرح کا معاملہ اگر اس شخص کے ساتھ ہو جس کی زبان بولنے سے بند ہو گئی ہو، ان دونوں کا حکم، اقوال علماء کرام، شرائط، مفصل ومدلل بیان

قال واذا الاخرس يكتب كتابا او يومي ايماء يعرف به فانه يجوز نكاحه و طلاقه و عتاقه و بيعه و شراؤه و يقتص له ومنه ولا يحدو ولا يحد له اما الكتابة فلانها ممن نای بمنزلة الخطاب ممن دنا الاترى ان النبي عليه السلام ادى واجب التبليغ مرة بالعبارة و تارة بالكتابة الى المغيب والمجوز في حق الغائب العجز وهو في الاخرس اظهر والزم ثم الكتابة على ثلث مراتب مستبين مرسوم هو بمنزلة النطق في الغائب والحاضر على ماقالوا و مستبين غير مرسوم كالكتابة على الجدار و اوراق الأشجار و ينوى فيه لانه بمنزلة صريح الكناية فلا بد من النية وغير مستبين كالكتابة على الهواء والماء وهو بمنزلة كلام غير مسموع فلا يثبت به الحكم واما الاشارة فجعلت حجة في حق الاخرس في حق هذه الاحكام للحاجةالى ذلك لانها من حقوق العباد ولا تختص بلفظ دون لفظ و قد تثبت بدون واللفظ والقصاص حق العبد ايضاً ولاحاجة الى الحدود لانها حق الله تعالىٰ ولانها تندرئ بالشبهات ولعله كان مصدقا للقاذف فلا يحد للشبهة ولا يحد ايضاً بالاشارة في القذف لانعدام القذف صريحاً وهو الشرط.

ترجمہ:۔ مسئلہ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی گونگا کچھ لکھ کر اپنی بات بتا سکتا ہو یا اس طرح کا اشارہ کر لیتا ہو جسے دوسرے لوگ عموماً سمجھ لیتے ہوں تو اس کا نکاح و طلاق اور غلام کی آزادی اور خرید و فروخت کرنا سب جائز ہوگا، اور اس کے سلسلہ میں قصاص لیا جا سکتا ہے اور اس سے بھی قصاص لیا جا سکتا ہے، لیکن نہ اسے حد لگائی جا سکتی ہے اور نہ اس کی وجہ سے کسی دوسرے کو حد لگائی جا سکتی ہے (ف۔ مطلب یہ ہے کہ اگر اس نے اپنی تحریر سے کسی کو قصداً قتل کرنے کا اقرار کیا یا اپنے معروف و مشہور اشاروں سے ایسا اقرار کیا تو اس سے قصاص کیا ہے اپنے معروف و مشہور اشاروں سے ایسا اقرار کیا تو اس سے قصاص کیا جائے گا، اسی طرح اس کے دعویٰ پھر اس کو ثابت کر دینے سے قاتل سے قصاص بھی لیا جائے گا، لیکن اگر اس نے کسی پر زنا کی تہمت لگائی یا دوسرا کوئی الزام لگایا یا زنا کا اقرار کیا یا اسے ثابت کر دیا یا خود زنا یا چوری یا شراب پینے کا اقرار کیا تو اسے اس کی وجہ سے حد نہیں لگائی جائے گی نہ اس کی وجہ سے دوسرے سے مثلاً حد قذف لگائی جائے گی کیونکہ اس طرح بتلانے سے صراحۃً اقرار نہیں مانا جاتا ہے، الحاصل اسے لکھ دینے اور اس کے مشہور اور دوسروں کے بھی جانے پہچانے اشاروں پر احکام کا لازم ہونا موقوف ہوتا ہے۔

اما الكتابة فلانها الخ اس کی تحریر کا اعتبار کر کے اس پر لازم کرنے کی دلیل ہے کہ وہ شخص جو کسی سے دور رہتا ہو اس

کے لئے کچھ لکھ دینے کا وہی حکم ہوتا ہے جو قریب سے بات کرنے کا اعتبار اور حکم ہوتا ہے (ف۔ یعنی دور والے کے لئے لکھ کر بات کرنے کا تقریباً وہی حکم ہوتا ہے جو قریب سے منہ سے بات کر لینے کا ہوتا ہے، لیکن صراحۃ خطاب نہیں ہوتا ہے، اسی لئے جن باتوں میں صراحۃ خطاب کا ہونا شرط ہے جو کہ ایسے حدود ہیں جن کو ابھی بیان کیا گیا ہے ان میں صرف ایسی کتابت کا ہونا کافی نہیں اور جن میں ایسی شرط خطاب نہیں ہے ان میں تحریر بھی کافی ہے)

الا تری ان النبی علیہ السلام الخ کیا ایسی بات نہیں دیکھتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے رسالت الٰہی عزوجل کے فرض کو دوسروں تک پہنچانے کے لئے کبھی تو اپنی خاص عبارت سے خطاب کر کے ادا کیا جبکہ لوگ موجود تھے اور کبھی دور دور رہنے والوں کے لئے تحریر کتابت کے ذریعہ اپنا فرض ادا کیا (ف۔ جیسا کہ بادشاہ روم ہرقل کو اور شاہ مصر مقوقس کو اور فارس کے کسریٰ وغیرہم کو اپنے تحریر فرامین کے ذریعہ اسلام کی دعوت فرمائی، ویسے آپ ﷺ کی طرف سے یہ احتیاط تھی کہ آپ نے اپنی حیات طیبہ میں خود ہی ان کو مرغوب کر دیا ورنہ آپ کا فرض رسالت خلفائے راشدینؓ کے ذریعہ تمام عالم میں پھیل گیا، اسی وجہ سے ان کی خلافت اور نبوت کہلائی، اور اس دور کے بعد کی حکومت کا نام سلطنت اسلام کہلایا، اور جیسے کہ آپ کی رسالت کا دوسرے بادشاہوں کے مقابلہ میں بہتر ہونا فرض ہوا، کیونکہ جس طرح سے خود رسول اللہؐ کو دوسرے تمام انبیائے کرام پر شرف وفضیلت ہے، اسی طرح سے آپ کی امت کو، دوسری تمام امتوں پر اور آپ کی خلافت کو دوسری حکومت پر اور آپ کے دین کو دوسرے ادیان پر فضیلت حاصل ہے اور یہ باتیں نص سے ثابت ہیں۔ اسی طرح سے خلفائے راشدین کی خلافت بھی سارے عالم میں معروف ومشہور ہے، پھر دور خلافت کے بعد سلطنتوں اور سلطانوں میں حضرت معاویہؓ کی سلطنت یاد رکھنے کی باتیں ہیں۔ م۔

اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ حاضرین سے جس طرح خطاب کرنے کا حکم مقبول ہے اسی طرح سے غائبین سے کتابت اور تحریر بھی مقبول عالم ہے۔ والمجوز فی حق الغائب الخ اور غائب کو تحریر کے ذریعہ پیغام کو پہونچانے کو جائز کہنے کی وجہ ایک مجبوری ہے (ف۔ یعنی دور کے رہنے والے سے بات کرنا ممکن نہ ہونے کی وجہ سے مجبوری پائی گئی ہے اسی وجہ سے اس تحریر کا وہی کام ہو گیا جو قریب والے سے زبانی کلام کر لینے سے ہو جاتا ہے، الحاصل خطاب کرنے سے عاجز رہنا تحریر کے حکم کی علت بنی۔

وھو فی الاخرس الخ اس طرح خطاب سے عاجز ہونا گونگے کے حق میں زیادہ ظاہر اور واضح ہے (ف۔ یعنی یہ بات اچھی طرح سے ظاہر ہے کہ گونگا آدمی بھی بات کرنے سے عاجز ہے اگرچہ قریب ہی میں ہو، اور یہ بھی اچھی طرح معلوم ہے کہ یہ بیماری ختم نہ ہونے والی ہوتی ہے اس لئے کسی زمانہ میں اس کے بول کر اپنے مفہوم کو ادا کر دینے کی امید بھی نہیں کی جاتی ہے بخلاف اس شخص کے جو موقع پر موجود نہ ہو بلکہ کہیں دور ہو کہ اسے لکھ کر باتیں بتائی جا سکتی ہیں کبھی اس کے آجانے کی صورت میں اس سے زبانی بھی باتیں ہو سکتی ہیں، پس جب اس غائب شخص کے حق میں خط وکتابت جائز ہے تو گونگے کے حق میں بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا، اور یہ قیاس جلی ہے کہ نص سے ثابت شدہ کے مقابلہ میں اس میں قوی علت موجود ہے)۔

ثم الکتابۃ علی ثلث مراتب الخ پھر لکھنے کے تین درجے ہیں۔

(۱) وہ مستبین یعنی ظاہر ہوگی یا غیر مستبین یعنی (ظاہر نہ ہوگی کہ اس کے لکھنے کے وقت حروف ونشانات ظاہر ہوں گے یا نہیں، پھر ظاہر ہونے کی صورت میں اسی طرح سے لکھے گئے ہوں گے کہ جن کا رواج ہو اور دوسرے بھی اسے جانتے پہچانتے ہوں) اول وہ کتابت جو مستبین اور موسوم ہو یعنی اس کے نقوش بھی ظاہر ہوں اور موجودہ طور طریق کے موافق بھی ہو یعنی جیسے روشنائی سے کاغذ اس عنوان کے ساتھ کہ فلاں کی طرف سے فلاں کے نام جو زمانہ میں لکھنے کا عام طریقہ ہے، پھر ایسی کتابت کا حکم یہ ہے کہ وہ غائب اور حاضر دونوں کے حق میں مشائخ کے قول کے مطابق گفتگو کرنے کے حکم میں ہے البتہ یہ اس صورت میں

ہے کہ یہ بات کسی قرینہ سے ثابت ہو جائے کہ فلاں غائب شخص نے یہ عبارت لکھی ہے، یا جو سامنے ہے اسی نے لکھی ہے، اور اس کا مقصد بھی خبر دینا ہو، تو تحریر زبانی خطاب کرنے اور زبانی گفتگو کرنے کے حکم میں ہے، لہٰذا گفتگو کرنے سے جو احکام ثابت ہوتے ہیں وہی اس سے بھی ثابت ہوتے ہیں، البتہ ان دونوں میں صرف وہی فرق ہو گا جو شریح اور کتابت کا ہوتا ہے) دوسری قسم وہ کتابت ہے کہ مستبین یعنی ظاہر ہو مگر تحریری نہ ہو یعنی لکھنے کے دستور کے مطابق کہ اس کے عنوان میں فلاں کی طرف سے فلاں کے نام ہے۔ نہ ہو، جیسے کوئی دیوار پر یا درخت کے پتوں پر لکھے، تو ایسی کتابت کے بارے میں یہ حکم ہو گا کہ لکھنے والے کی نیت پر موقوف ہے کیونکہ یہ صریح کنایہ کے حکم ہو گا کہ لکھنے والے کی نیت پر موقوف ہوتا ہے کیونکہ صریح کنایہ کے حکم میں ہے، اور یعنی اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ مجھے تم سے کوئی تعلق نہیں ہے تو اس جملہ سے نیت کے مطابق حکم لگایا جائے گا، کہ اس سے اگر طلاق کی نیت کر لی ہو تو طلاق ہی ہو گی ورنہ نہیں ہو گی)۔

لہٰذا اس میں نیت کا بھی ہونا ضروری ہو گا، تیسری قسم ایسی کتابت کی ہے جو مستبین یعنی ظاہر ہو، یعنی نقوش سے اس عبارت کا مفہوم ظاہر نہ ہو، جیسے کسی نے کوئی عبارت ہوا یا پانی پر لکھی ہو تو یہ غیر سنی ہوئی عبارت کے حکم میں ہو گی، یعنی ایسا کلام جسے کہنے والے نے خود بھی اس کو مطلقاً نہ سنا ہو لہٰذا اس سے کچھ بھی حکم ثابت نہیں ہو گا (ف۔ اور اسی حکم کے بناء پر یہ بھی کیا ہے کہ نماز میں قراءت کے بارے میں آہستہ سے پڑھنے کی تعریف ایسی ہو گی کہ وہ خود سن لے، اور جمہور کا قول مختار بھی یہی ہے اگرچہ امام کرخیؒ کے نزدیک کم سے کم آہستہ پڑھنے کی تعریف ہو گی کہ حروف صحیح طریقہ سے ادا ہو جائے، اور میں مترجم نے اپنے مقام پر اس کی پوری تحقیق لکھ دی ہے، اور اس میں تنبیہ کرنے کی بات یہ ہے کہ نماز میں قراءت سنی نہ جاسکتی ہو اور کتابت میں جو ظاہر نہ ہو رہی ہو ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ قراءت حقیقت میں پائی جا رہی ہے اور کتابت حقیقت میں نطق نہیں ہے، اسے یاد رکھ لیں۔ م۔

یہاں تک کتابت کا بیان تھا۔ اما الاشارة الخ اور اب مخصوص قسم کا اشارہ کہ گونگے کے بارے میں مذکورہ احکام مثلاً نکاح طلاق خرید و فروخت وغیرہ میں اس کو اس لئے حجت قرار دیا گیا ہے کہ ہر وقت اس کی ضرورت پیش آتی رہتی ہے، اس لئے کہ یہ بندوں کے حقوق میں سے ہیں، اور ان سے ایجاب و قبول کی ضرورت ہوتی رہتی ہے۔ اور ان کو کسی خاص لفظ کے ساتھ تعلق اور خصوصیت بھی نہیں ہے کہ فلاں الفاظ سے اور اس طرح کر لئے جاتے ہیں (ف۔ یہاں تک کہ بیع تعاطی یعنی کسی رکھی چیز کسی سے کچھ پوچھے بغیر مقررہ اس کی قیمت رکھ دینے سے بھی بیع ہو جاتی ہے کہ اس میں ایک لفظ بھی بولنے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے، اس لئے جن احکام میں حقوق العباد ہونے سے ضرورت کا تعلق ہوتا ہے ان میں مخصوص اور مقررہ اشارے ہی پوری عبارت اور جملے کے برابر سمجھے جاتے ہیں، کیونکہ معاملات میں کسی خاص لفظ بولنے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے) **والقصاص حق العبد** الخ اور قصاص بھی بندہ کا حق ہے (ف۔ اس لئے اس میں بھی ضرورت کی وجہ سے گونگے کا اشارہ حجت بتایا گیا ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ جن احکام میں حقوق العباد ہونے سے مجبوری سامنے آتی ہے حالانکہ گونگے سے اس بات کی امید ہی نہیں رکھی جاتی ہے کہ مخصوص اور مشہور الفاظ سے اپنے مطلب کو ظاہر کرے، اسی مجبوری سے اس کے اپنے مخصوص انداز اور اشارہ کر لینے کو ہی الفاظ اور جملے سے کہنے کے برابر سمجھ لیا جائے۔

ولا حاجة فی الحدود الخ اور حدود کی صورت میں کوئی خاص ضرورت نہیں ہوتی ہے کیونکہ یہ حدود تو صرف اور صرف حقوق الٰہی عزوجل ہیں جو ہر چیز سے بے نیاز غنی اور حمید ہے، اور یہ حدود تو اسی لئے صرف شبہات کے پیدا ہو جانے سے ساقط اور بے اعتبار ہو جاتی ہیں۔ ف۔ حالانکہ صرف کلام کے مقابلہ میں اس میں بھی شبہ موجود رہتا ہے، البتہ تہمت ہو جاتا ہے، لیکن اگر کسی گونگے کو کسی نے زنا کی تہمت لگائی تو گونگے کے اپنے مخصوص اشارہ سے اس پر مطالبہ صحیح نہ ہو گا کیونکہ ایسی بداخلاقی اور بری حرکت پر کسی مسلمان کو حد لگانے سے برائیوں کو مشہور کرنا ہوتا ہے جبکہ اس کی طرف سے مطالبہ نہ تو صریح ہے اور نہ ہی

محقق ہے۔

ولعله کان مصدقا الخ اور اس کے اشارہ میں اس بات کا احتمال رہتا ہے کہ شاید وہ اپنے اشارہ سے تہمت لگانے والے کی تصدیق کرنے والا ہو یعنی حد کا مطالبہ کرنے والا نہ ہو تو اس شبہہ کی وجہ سے قاذف کو حد نہیں لگائی جائے گی۔

ولا یحد ایضا الخ اور خود گونگے کو بھی اشارہ سے تہمت لگانے کی وجہ سے حد نہیں لگائی جائے گی، کیونکہ اس طرح سے اس نے صراحۃً تہمت نہیں لگائی ہے، حالانکہ حد لگانے میں بڑی شرط یہی ہے کہ تہمت لگانے والے نے صراحۃً لگائی ہو (ف۔ یعنی قاذف (تہمت لگانے والے) کو صرف اسی صورت میں حد قذف لگائی جاتی ہے جبکہ یہ بات ثابت ہو جائے کہ اس نے صریح طور پر اس پر زنا کرنے کی تہمت لگائی ہو یہاں تک کہ اگر منہ سے بولنے کی صورت میں الفاظ کے ساتھ اس کے صریح معنی نہ پائے جارہے ہوں تو حد نہیں لگائی جائے گی، حالانکہ موجودہ صورت میں تو زبان سے کچھ بھی نہیں کہا ہے، پھر اس تفصیل بیان سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ حد اور قصاص میں یہ فرق واضح ہے کہ بعض مواقع میں قصاص تو لیا جاسکتا ہے مگر اسی موقع میں حد نہیں لگائی جاسکتی ہے۔

توضیح۔ کیا گونگا آدمی دوسرے لوگوں کی طرح اپنے اشاروں سے خرید و فروخت، نکاح، طلاق، آزاد کرنا، الزام لگانا یا اس سے براءۃ کا کام کر سکتا ہے، کیا گونگا شخص اور بند زبان آدمی معاملات اور احکامات دینی و دنیاوی میں برابر کا حکم رکھتے ہیں یا ان میں فرق ہوتا ہے، اور ان کی تحریر کا اعتبار ہوتا ہے، مسائل کی پوری تفصیل، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل کتابت کی قسمیں، ان کی تعریف اور ان کے احکام

ثم الفرق بين الحدود والقصاص ان الحد لا يثبت ببيان فيه شبهة الاترى لو شهدوا بالوطى الحرام او اقربا لوطى الحرام لا يجبالحد ولو شهد و بالقتل المطلق او اقر بمطلق القتل يجب القصاص وان لم يوجد لفظ التعمد و هذا لان القصاص فيه معنى العوضية لانه شرع جابر فجاز ان يثبت مع الشبهة كسائر المعاوضات التى هى حق العبد اما الحدود الخالصة لله تعالىٰ شرعت زواجر و ليس فيها معنى العوضية فلا تثبت مع الشبهة لعدم الحاجة و ذكر فى كتاب الاقرار ان الكتاب من الغائب ليس بحجة فى قصاص يجب عليه و يحتمل ان يكون الجواب هنا كذلك فيكون فيهما روايتان و يحتمل ان يكون مفارقا لذلك لانه يمكن الوصول الى نطق الغائب فى الجملة لقيام اهلية النطق ولا كذلك الاخرس لتعذر الوصول النطق للافة المانعة و دلت المسالة على ان الاشارة معتبرة وان كان قادرا على الكتابة بخلاف ما توهمه بعض اصحابنا انه لا تعتبر الاشارة مع القدرة على الكتابة لانه حجة ضرورية ولا ضرورة لانه جمع ههنا بينهما فقال اشار او كتب و انما استو يالان كل واحد منهما حجة ضرورة و فى الكتابة زيادة بيان لم يوجد فى الاشارة و فى الاشارة زيادة امر لم يوجد فى الكتابة لما انه اقرب الى النطق من اثارا لاقلام فاستو يا و كذلك الذى صمت يوماً او يومين بعارض لما بينافى المعتقل لسانه ان الة النطق قائمة و قيل هذا تفسير لمعتقل اللسان.

ترجمہ:- پھر حدود اور قصاص کے درمیان فرق یہ ہے کہ حد ایسے بیان سے ثابت نہیں ہوتی ہے جس میں کچھ شبہ باقی ہو، اس لئے اشارہ اور کنایہ سے کس طرح ثابت ہوگی، کیا یہ نہیں دیکھتے ہو کہ اگر زنا کے گواہوں نے کسی پر حرام وطی کرنے کی گواہی دی یا اس نے خود حرام وطی کرنے کا اقرار کیا تو حد واجب نہیں ہوگی (ف۔ کیونکہ اس میں یہ شبہہ ہوتا ہے کہ اس نے صرف

آنکھوں سے غور سے دیکھا یا بوسہ لیا یا ہاتھ سے چھوا ہو کیونکہ یہ بھی گناہ سے دیکھنا، اور ہاتھ لگانا وغیرہ سب حرام کام ہیں، اور اگر کسی اجنبیہ کو پیروں سے روندا تو یہ وطی بھی حرام ہے کیونکہ لغت میں کسی کو روندنے اور اس پر چڑھ کر چلنے سے وطی ثابت ہو جاتی ہے، اس لئے بستر پر چلنے سے وطی الفراش کرنا کہلاتا ہے، اور کتاب الحدود میں اس کی تفصیل و توضیح گذر چکی ہے، لہٰذا حدود کی تو یہ صورتیں ہوتی ہیں، اس لئے ان کی تفصیل اور تعیین کے بغیر صرف اشارہ کر دینے سے حد کس طرح لگائی جائے گی، اور کسی طرح ثابت ہوگی، جبکہ قصاص کا یہ حال نہیں ہے)۔

ولو شهدوا بالقتل المطلق الخ اور اگر گواہوں نے مطلق قتل کی گواہی دی (یعنی یہ نہیں کہا کہ عمداً قتل کیا ہے) یا خود قاتل نے مطلق قتل کا اقرار کیا ہے تو قصاص واجب ہو جائے گا اگرچہ اس میں صراحۃً قتل کرنے کا اقرار نہیں پایا گیا ہے (ف۔ حالانکہ قصاص تو قصداً قتل کرنے پر لازم آتا ہے مگر اس شبہ کا یہاں اعتبار نہیں کیا گیا ہے۔ **وهذا لان القصاص الخ** اور ایسا اس وجہ سے ہے کہ قصاص کے معنی میں بدلہ لینا پایا جاتا ہے، کیونکہ قصاص کا حکم اسی لئے نافذ کیا جاتا ہے تاکہ اس کے ذریعہ مقتول کا جو کچھ نقصان ہوا ہے اس کی کچھ تلافی یا بدلہ ہو جائے، اسی لئے شبہ ہونے کے باوجود اس کو ثابت کرنا ممکن ہو گیا، جیسے کہ دوسرے ایسے بدلوں میں جس میں ہے کہ بندوں کا حق متعلق ہوتا ہے کہ ان میں شبہ ہونے کے باوجود وہ ثابت ہو جاتے ہیں، مثلاً کسی شخص نے دوسرے شخص پر کچھ مال کا دعوی کیا، حالانکہ وہ صرف دو گواہوں کی ظنی گواہی سے جس میں قطعی گواہی ہونے کا ذرہ برابر احتمال نہ ہو پھر بھی ایسی گواہی سے ثابت ہو جاتا ہے، اسی طرح سے قصاص میں بھی ہوگا، کہ گونگے کی گواہی جس میں شبہ ہو اس کے باوجود اس سے ثابت ہو جائے گا، اور اب وہ حدود جن میں صرف حقوق اللہ ہوں تو وہ صرف لوگوں کو عبرت دلانے اور تنبیہ کرنے کے لئے شرعاً نافذ کی جاتی ہیں، اور ان میں بدلہ لینے کے معنی کچھ بھی نہیں پائے جاتے ہیں لہٰذا ان میں ضرورت نہ ہونے کی بناء پر وہ شبہ کے ساتھ ثابت نہیں کی جاتی ہیں۔

(ف۔ الحاصل گونگے کی طرف سے اشارہ کر دینے سے شبہ باقی رہ جانے کی بناء پر شبہ کی وجہ سے حدود ثابت نہیں کی جائے گی مگر موجودہ صورت میں ایک کھٹکا یہ باقی رہ جاتا ہے کہ حد قذف میں بھی تو بندہ کا حق غالب ہوتا ہے، اسی طرح سے قصاص کی صورت میں بھی کسی کی جان کا ضائع ہونا بھی ایک اہم بات ہوتی ہے، حالانکہ بعض مواقع میں اس بات کی تصریح گذر گئی ہے کہ شبہ سے قصاص ختم ہو جاتا ہے، مگر اس جگہ تو شبہ کے باوجود اس قصاص کو ثابت کیا گیا ہے، ایسا کیوں ہے کہ تو اس کا بہتر جواب یہ ہو سکتا ہے کہ قصاص میں بدلہ کے معنی ظاہر ہیں، پس جس جگہ شبہ ہو اور تصریح کر دینا ممکن ہو تو وہاں پر شبہ ساقط کر دے گا، بخلاف گونگے کے مسئلہ کے اس میں اس بات کی امید تک نہیں کی جاسکتی ہے کہ وہ گونگا اپنی زبان سے اس کی تصریح کر دے اور قتل کرنا ایک انتہائی خراب قدم اٹھانا ہوتا ہے اس لئے اس میں بدلہ کی رعایت سے شبہ کو نہ ہونے کے برابر سمجھا گیا ہے) **وذكر في كتاب الاقرار الخ** اور مبسوط کی کتاب الاقرار میں امام محمدؒ کی طرف سے یہ فرمایا گیا ہے کہ غائب شخص کی طرف سے کسی ایسے قصاص کی بابت جو خود اس پر لازم آتا ہو اس کے متعلق کوئی تحریر دلیل نہیں ہو سکتی ہے (ف۔ یعنی اگر کسی غائب شخص نے خط لکھا اور اس میں اوپر قصاص لازم ہونے کا اقرار کیا تو اس تحریر سے اس پر قصاص واجب نہیں ہوگا اور یہ تحریر دلیل نہیں بنے گی، جبکہ یہ بات ظاہر ہے کہ گونگے کا کسی کام کے لئے اشارہ کرنا ایسی تحریر کے مقابلہ میں یا تو کمزور ہے یا زیادہ سے زیادہ برابر ہوتا ہے)۔

و يحتمل ان يكون الجواب الخ اور اس بات کا بھی احتمال ہے کہ یہاں بھی اس کے جیسا جواب ہو (ف۔ کہ گونگے کی تحریر اس پر قصاص واجب کرنے میں دلیل نہیں ہو سکتی ہے) **فيكون فيهما روايتان الخ** اس طرح سے گونگے اور اس کے غیر کے بارے میں دو روایتیں ہو جائے گی (ف۔ یعنی کتاب الاقرار کے مطابق غائب کی تحریر سے قصاص لازم نہ ہوگا، جبکہ اس جگہ گونگے کی روایت پر قیاس کر کے قصاص واجب ہو جائے گا، اسی طرح سے گونگے کے بارے میں تحریر سے قصاص لازم آئے گا،

اور غائب پر قیاس کرنے سے لازم نہیں ہوگا۔

ویحتمل ان یکون ؟؟الخ اسے اس بات کا بھی احتمال رہتا ہے کہ اخرس کا حکم غائب کے حکم سے بالکل جدا ہو (ف۔ یعنی غائب کے حق میں تحریری بیان سے قصاص لازم نہیں آتا ہے اور جبکہ گونگے کے بارے میں حکم غائب کے مخالف ہوتا ہے اس لئے گونگے کے بارے میں تحریری بیان سے قصاص لازم ہوگا) **لانہ یمکن الوصول** الخ اور اس کے فرق ہونے کی دلیل یہ ہے کہ غائب سے اس بات کی امید رہتی ہے کہ اس سے کسی وقت بھی ملاقات ہو جانے سے اس کے متعلق صراحۃً بیان لیا جا سکتا ہے اور وہ بالمشافہ جواب دے سکتا ہے، کیونکہ اس شخص میں بولنے کی پوری صلاحیت موجود ہے، لہٰذا ایسی کتابت سے قصاص لازم نہیں ہوگا، اس کے برخلاف گونگے کے بارے میں تو اس کی امید ہی نہیں رکھی جاسکتی ہے کیونکہ وہ تو قدرتی آفت سے بولنے سے بالکل محروم ہے اور بولنے کی اس سے امید نہیں رکھی جاسکتی ہے (ف۔ لہٰذا گونگے سے کتابت کی امید رہنے سے قصاص لیا جائے گا تاکہ حق العبد کی مجبوری کی وجہ سے نقصان کی تلافی ہو سکے) **و دلالت المسألۃ علی ان** الخ اور گونگے کا مسئلہ اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ گونگے کا اشارہ معتبر ہوگا اس لئے کہ گونگے کا اشارہ مطلقاً معتبر ہوتا ہے، اگرچہ گونگے کو بولنے کی فوری قدرت حاصل ہو جائے **بخلاف ماتوھمہ بعض** الخ اس مسئلہ کے برخلاف ہے وہ مسئلہ جس کا ہمارے بعض مشائخ نے وہم کیا ہے کہ کتابت پر قدرت ہونے سے بھی اشارہ کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، اس لئے کہ اشارہ مجبوری کی دلیل ہے اور یہاں ایسی کوئی مجبوری نہیں ہے (ف۔ کیونکہ کتابت کے ذریعہ سے کام نکل جاتا ہے اس لئے بغیر مجبوری کی ضرورت کے اشارہ سے کام نہیں نکلے گا، اور ہم یہ کہتے ہیں کہ ایسا وہم وگمان کرنا بھی غلط ہے کیونکہ امام محمدؒ نے جس طرح سے گونگے کا مسئلہ بیان کیا ہے، وہ یہ دلالت کرتا ہے کہ لکھنے کی قدرت اور صلاحیت ہونے کے باوجود اشارہ معتبر ہوتا ہے)۔

لانہ جمع ھھنا بینھما الخ کیونکہ امام محمدؒ نے اشارہ کرنے کے یعنی دونوں باتوں کو جمع کر دیا ہے یہ کہہ کر کہ گونگے نے اشارہ کیا یا لکھ کر دیا (ف۔ تو اس عبارت سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ دونوں باتوں کی قدرت ہونے کے باوجود اس نے جون سا بھی کام کیا ہے کار آمد اور دلیل ہے، **وانما استویا لان کل واحد** الخ اور لکھنا اور اشارہ کرنا ان دونوں کو فائدہ کے اعتبار سے اس لئے برابر کہا گیا ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک اپنی جگہ پر خود حجت ضرور یہ ہے (یعنی ضرورۃً ان کو حجت رکھا جاتا ہے اس لئے یہ دونوں باتیں مساوی ہوگئیں) اور کتابت میں ایک اعتبار سے اتنا ظہور پایا جاتا ہے جو اشارہ میں نہیں پایا جاتا ہے اسی طرح سے اشارہ میں بھی ایک ایسی خصوصیت زائد ہے جو کتابت میں نہیں پائی جاتی ہے، یعنی اشارہ میں تحریر یعنی نشان قلم کے مقابلہ میں زیادتی یہ ہے کہ یہ اشارہ زبان سے بولنے کے زیادہ قریب ہے اس لئے دونوں کام برابر ہوگئے (ف۔ کیونکہ اگر کتابت میں ظہور زیادہ پایا جاتا ہے تو اشارہ میں اصل گفتگو سے نزدیکی زیادہ پائی جاتی ہے اس لئے کہ جس شخص سے بات ہوتی ہے اسی سے اشارہ ہوتا ہے برخلاف کتابت کے کہ وہ تو قلم سے نکلتی ہے۔

الحاصل، اصل مسئلہ یہ ہوا کہ اگر گونگے نے وصیت وغیرہ کے موقع پر اشارہ کر کے یا لکھ کر اقرار کیا تو اس کے ایسے اقرار سے گواہی صحیح ہوگی، اور گونگے کا مخصوص اشارہ کا حکم وہی ہوگا جو لکھ کر دینے سے ہوتا ہے، سوائے حدود خالصہ کے قصاص و نکاح وغیرہ حقوق العباد میں جائز ہوتا ہے، اور اب وہ شخص جس کی زبان بند ہوگئی ہو جبتک کہ اس پر اس کیفیت کے گذرے ہوئے بہت زمانہ ہو گیا ہو اس کے اشارہ کی بناء پر گواہی دینی جائز نہیں ہے، **لما بینا فی المعتقل** الخ کیونکہ زبان بند ہو جانے والے کے بارے میں ہم نے دلیل بیان کی ہے کہ اگرچہ وہ فی الحال نہیں بول سکتا ہے مگر اس کے پاس بولنے کا آلہ یعنی زبان تو باقی ہے (ف۔ اور وہ بیماری وہ کسی بھی وقت دور ہو کر بولنے پر پوری طرح قادر ہو سکتا ہے اس لئے کسی مایوسی کی ضرورت نہیں ہے اسی طرح فی الحال کوئی خاص ضرورت بھی نہیں ہے کیونکہ آئندہ وہ بول کر اقرار کر سکتا ہے، اور اس بیان سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ جس کی زبان مستقل بند ہے وہ ایک خاص بیماری ہے اور جس کی زبان ایک دو دنوں کے لئے بند ہوئی ہے یہ انتہائی معمولی بیماری اور بالکل

عارضی ہے، وقیل هذا تفسیر الخ اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ بند زبان والی کی یہی تفسیر ہے (ف۔ کہ جس کی زبان ایک دو دن بند رہی ہو لیکن یہ قول جاندار نہیں ہے کیونکہ گیارہ مہینوں تک زبان بند رہنے سے بھی وہ بند زبان کہلاتی ہے، البتہ اس وقت اس کا اشارہ قابل قبول ہوگا جبکہ سال گذر جائے۔

توضیح:۔حدود اور قصاص کے درمیان فرق، اگر گواہوں نے مطلق قتل کی کسی کے حق میں گواہی دی یا قاتل نے مطلقاً اقرار کیا، گونگے کا اشارہ معتبر ہوتا ہے یا نہیں، مسائل کی تفصیل، مفصل دلائل

قال واذا كان الغنم مذبوحة و فيها ميتة فان كانت المذبوحة اكثر تحرى فيها واكل وان كانت الميتة اكثر او كانا نصفين لم يوكل وهذا اذا كانت الحالة حالة الاختيار ما في حالة الضرورة يحل له التناول في جميع ذلك لان الميتة المتيقنه تحل له في حالة الضرورة فالتي تحتمل ان تكون ذكيةاولىغير انه يتحرى لانه طريق يوصله الي الذكية في الجملة فلا يتركه من غير ضرورة و قال الشافعيؒ لا يجوز الاكل في حالة الاختيار وان كانت المذبوحة اكثر لان التحرى دليل ضرورى فلا يصار اليه من غير ضرورة ولا ضرورة لان الحالة حالة الاختيار ولنا ان الغلبة تنزل منزلة الضرورة في افادة الاباحة الاترى ان اسواق المسلمين لاتخلوعن المحرم والمسروق والمغصوب ومع ذلك يباح التناول اعتماداً على الغالب وهذا لان القليل لا يمكن الاحتراز عنه ولا يستطاع الامتناع عنه فسقط اعتباره دفعاً للحرج كقليل النجاسة و قليل الانكشاف بخلاف ما اذا كانا نصفين او كانت الميتة اغلب لانه لا ضرورة فيه والله اعلم بالصواب واليه المرجع والماب.

ترجمہ:۔مسئلہ (۳) امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی جگہ کئی ذبح کی ہوئی اور کچھ خود سے مری ہوئی بکریاں ہوں تو کیا حکم ہوگا؟

جواب:۔اگر اس میں ذبح کی ہوئی بکریاں زیادہ ہوں (یعنی یہ یقین کے ساتھ معلوم ہو کہ ان میں نصف سے زیادہ ہیں تو ان میں تحری کر کے یعنی سوچ سمجھ کر جس کی طرف ذبح کئے ہونے پر دل کی گواہی ہو، اسے آدمی کھا سکتا ہے اور اگر مردار ان میں زیادہ ہوں یا مردار اور ذبح کی ہوئی دونوں ہی تعداد میں برابر ہوں تو پھر ان میں سے کوئی بھی نہیں کھائی جائے گی (ف۔اس وقت یہ سوال کیا جائے کہ اضطرار یا انتہائی مجبوری کی حالت میں تو مردار کو کھانا بھی جائز ہوتا ہے تو یہ حکم مذکور کس حالت کے لئے ہے، اس کا جواب یہ دیا گیا ہے۔

وهذا في حالة الاختيار الخ کہ یہ حکم اختیاری حالت کے لئے ہے یعنی بھوک کی وجہ سے بے قراری نہ ہو، کیونکہ اضطراری اور انتہائی مجبوری کی حالت میں ایسی بکری کو بھی بقدر ضرورت کھانا جائز ہے جس کے بارے میں مردار ہونا ہی یقینی ہو، اس لئے جس بکری کے بارے میں اس بات کا بھی احتمال ہو کہ وہ شاید حلال ہی ہو تو اسے کھانا بدرجہ اولی جائز ہوگا، البتہ ایسی حالت میں آدمی ذرا تحری کر کے اپنے دل کو یہ یقین دلادے کہ یہی ذبح کی ہوئی اور حلال ہے، کیونکہ تحری کر لینا بھی ایک حد تک ایسا طریقہ ہے جو آدمی کو اس کے جانور تک پہنچا سکتا ہے، اس لئے انسان کو ایسے کسی موقع میں بلاضرورت تحری کرنا نہیں چھوڑنا چاہئے۔

(ف۔ حاصل کلام یہ ہوا کہ اضطرار کی حالت میں انسان کو یقینی طور سے حلال کیا ہوا جانور نہیں ملتا ہے، لیکن جب ایسی بکری ملی جو حلال اور حرام کے درمیان ملی جلی اور مشتبہ ہے، اور تحری نہ کرنے میں اسے کوئی مجبوری بھی نہیں ہے، اسی لئے تحری کا کام ایسا ہوا کہ اس سے ایک حد تک دل کو لگتی ہوئی بات معلوم ہو سکتی ہے، جیسے کہ سمت قبلہ کے معلوم کرنے کے بارے میں ہے کہ

کبھی اس کے بارے میں تحری کرنے سے واقعۃً سمت قبلہ صحیح معلوم ہو جاتی ہے، ورنہ کم از کم اتنا فائدہ تو ضرور حاصل ہو جاتا ہے کہ شریعت کی طرف سے اس حالت میں جدھر بھی دل گواہی دیدے اسی کو قبلہ ہونا مان لیا جاتا ہے، پس جب تحری سے یہ بھی فائدہ حاصل ہو سکتا ہے کہ واقعۃً اصل ذبح کی ہوئی بکری معلوم ہو جائے، ورنہ کم از کم اتنا فائدہ تو ضرور حاصل ہو جاتا ہے کہ وہی اس کے لئے جائز اور مذبوحہ مان لی جائے جبکہ تحری کرنا ممکن بھی ہے تو ضرورت کے بغیر ایک ایسے واجب کو نہیں چھوڑنا چاہئے، البتہ اگر تحری کرنے پر بھی کسی ایک سے دل کو تشفی نہیں ہوتی ہو یا اس سے دل مطمئن نہیں ہوتا ہو تو ایسی اضطراری حالت میں جس کسی کو بھی چاہے کھالینے کی اجازت ہوگی، کیونکہ اس نے اپنی ذمہ داری پوری کرلی اگرچہ کسی سے دل مطمئن نہیں ہوتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اسی تفصیل کے مطابق حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک اختیاری حالت میں اور اضطراری حالت میں تحری کے بعد کھالینا جائز ہو جاتا ہے، لیکن دونوں صورتوں میں فرق یہ ہوا کہ اختیاری حالت میں اس صورت میں جبکہ مذبوحہ بکریاں نصف سے زیادہ ہوں، اور اگر ایسا نہ ہو یا تحری کے باوجود کسی طرف بھی دل مائل نہ ہو تو اس وقت اس کو کھانا جائز نہ ہوگا، اور اضطراری حالت میں اس پر تحری کرنا لازم ہوگا پھر جیسا کچھ بھی اس جانور میں سے اس کی ضرورت کے مطابق کھالینا جائز ہوگا)۔

وقال الشافعیؒ الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اختیاری حالت میں جبتک کہ انتہائی مجبوری نہ ہو جائے ان میں سے کسی سے بھی کھانا جائز نہ ہوگا، اگرچہ ان میں سے ذبح کی ہوئی بکریاں مقدار میں دوسرے کے مقابلہ میں زیادہ ہوں اور اگرچہ تحری بھی کرلے، کیونکہ تحری تو ضرورت کے وقت دلیل ہو جاتی ہے، لہٰذا ضرورت کے بغیر تحری کرنا بھی نہیں چاہئے جبکہ موجودہ صورت میں ضرورت ہی نہیں ہے، کیونکہ ہم نے یہاں پر اختیاری حالت کو فرض کر رکھا ہے (ف۔ یعنی انتہائی مجبوری کی حالت نہیں ہے، بلکہ کچھ بھی حاجت نہیں ہے یا دوسری کوئی چیز میسر اور موجود بھی ہے)۔

ولنا ان الغلبۃ الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مذبوحہ جانور کے غالب ہونے کی وجہ سے اس سے فائدہ پہنچانے میں ضرورت کے در میں رکھا جاتا ہے (ف۔ یعنی مذبوحہ جانور کی تعداد میں زیادہ رہنے کی صورت میں اگر سب کو حرام قرار دیدیا جائے تو ان سارے جانوروں کو حرام کہہ کر ضائع کر دینا ہوگا، اس لئے ان سب کو جیسے کہ زیادہ پاک میں کوئی ناپاک مال مل جاتا ہے تو غلبہ کا حکم دے کر ضائع ہونے سے بچانے کے لئے سب کو پاک کہا جاتا ہے اسی طرح سے اس مذبوحہ کے حکم میں بھی غیر مذبوحہ کو تابع کر کے مذبوحہ کے حکم میں رکھ کر حلال قرار دیا گیا ہے، اسی طرح سے تری کرنے کو لازم قرار دینے سے اس کا استعمال لازم ہوا اگرچہ اس میں غیر مذبوحہ جانور بھی ملا ہوا ہے، اور اس طرح کے مل جانے سے چیز چھوڑ کر ضائع نہیں کی جاتی ہے۔

(الاتری ان اسواق المسلمین الخ کیا ایسی بات نہیں ہے کہ مسلمانوں کے عام بازاروں میں حلال اور پاک مال کے علاوہ ان میں کچھ حرام اور چوری اور غصب کا مال بھی حلال اور پاک مال کے علاوہ ان میں کچھ حرام اور چوری اور غصب کا مال بھی آہی جاتا ہے اور یقین سے یہ نہیں کہا جا سکتا ہے کہ ان میں سے کوئی بھی بالکل پاک اور اپنا مملوک آتا ہے اس کے باوجود اکثریت کا اعتبار کرتے ہوئے سب کو حلال اور پاک ہونے ہی کا حکم دے کر سب کو استعمال کیا جاتا ہے، یہ حکم اس وجہ سے ہے کہ تھوڑی حرام چیز ایسی ہوتی ہے جس سے پورے طور پر بچنا ممکن ہی نہیں ہے، اور اس سے بچنے کی طاقت بھی نہیں ہے، اس لئے کہ بندوں کو اللہ پاک کی طرف سے اس کی طاقت کے مطابق ہی تکلیف دی جاتی ہے اس لئے تھوڑی سی چیز کا اعتبار ہی ختم کر دیا گیا تا کہ تنگی اور تکلیف مسلمانوں سے دور ہو جائے، جیسے کہ تھوڑی سی ناپاکی بھی معاف سمجھی جاتی ہے اور بدن کے ستر کے حصہ میں سے تھوڑا سا کھل جانا قابل معافی ہے (ف۔ لیکن اس قسم کی معافی اسی وقت تک ہے جبکہ مقدار میں کم ہو)۔

بخلاف ما اذا کانا نعفین الخ اس کے برخلاف یعنی اگر مذبوحہ کی تعداد زیادہ نہ ہو بلکہ مردار کی تعداد زیادہ یا دونوں ہی برابر ہوں تو ان کو کھانے کی کچھ ضرورت نہیں ہوگی یعنی ضائع سے بچانا نہ ہوگا، اس لئے انتہائی خاص مجبوری یعنی اضطرار کو

حالت میں صرف ضرورت کے مطابق کھانے کی اجازت ہوگی، واللہ تعالیٰ أعلم بالصواب والیه المرجع والماب (ف۔ اللہ تبارک وتعالی کی خاص مہربانی والطاف سے اصل کتاب ہدایہ کی عبارت اور اس کی تشریح وترجمہ کا کام مکمل طور پر اب ختم پذیر ہو۔ فتقبل اللهم و اجعله بفضلك ذخرا لنا یا ارحم الراحمین، آمین و صلی الله علی النبی الکریم.

توضیح:- اگر مردار اور مذبوجہ بکریاں کسی کے پاس کافی تعداد میں مل جل گئیں تو ان کا کیا حکم ہوگا، پھر اضطراری اور اختیاری ان دونوں حالتوں میں حکم یکساں ہوگا یا ان میں فرق ہوگا، اگر دونوں قسم کی بکریاں تعداد میں برابر ہوں یا کم اور بیش ہوں تو کوئی فرق ہوگا یا نہیں، تفصیل مسائل، اقوال علماء کرام، مفصل دلائل

چند ضروری اور مفید مسائل

مسئلہ (۱) ضرورت اور مجبوری کی بناء پر چوہے کی مینگنی (تیل وپانی اور گیہوں کو ناپاک وفاسد نہیں کرتی ہے، البتہ بہتی ہوئی چیزوں میں مینگنی گزر جانے سے اس کا مزہ یا رنگ ظاہر ہو جائے تو وہ فاسد کر دیگی، کیونکہ یہ کیفیت اسی وقت ہوگی جبکہ وہ مقدار میں بہت زیادہ ہو گئی ہو، اور اس سے بچنا ممکن ہو، الخانیہ۔ اسی طرح یہ مینگنی گیہوں میں پس گئی مگر اس کا رنگ یا مزہ ظاہر نہ ہو تو وہ آٹا کھایا جاسکتا ہے۔ القاضی خان۔

مسئلہ (۲) نفل نمازوں میں ہر دو رکعت پر ثناء سبحانک اللہم اور آخر میں درود شریف پڑھا جائے گا، لیکن ظہر کی پہلی چار رکعت سنت میں اور قبل جمعہ اور بعد جمعہ چار رکعتوں میں پہلی رکعتوں کے بعد درود نہ پڑھا جائے بلکہ التحیات کے بعد اٹھ کر ثناء پڑھے بغیر اور دو رکعتیں ملا لینے کے بعد آخر میں درود پڑھا جائے، اور باقی چار نفل رکعتوں میں ہر دو رکعت درود اور ثناء کے ساتھ پڑھنی چاہئیں، یعنی ثناء سے شروع کر کے اور بیچ کے قعدہ میں التحیات کے ساتھ درود پڑھ کر پھر تیسری رکعت میں ثناء پڑھی جائے اور نماز ختم کر دی جائے۔

مسئلہ (۳) جمعہ کے دن ایک وقت ایسا آتا ہے جس میں بندہ خواہ نماز کی حالت میں ہو یا نماز کے انتظار میں ہو جو بھی دعاء مانگے وہ قبول ہو جاتی ہے، اور یہ مفہوم حدیث شریف کا ہے، پھر تاتارخانیہ واشباہ میں عام مشائخ حنفیہ کے نزدیک وہ وقت عصر کا ہے۔ ت۔

جس کی مراد یہ ہے کہ وہ وقت عصر سے غروب شمس تک ہے، اور بندہ مترجم یہ کہتا ہے کہ ایک جماعت کے نزدیک وہ وقت خطبہ جمعہ سے جمعہ کی نماز ختم ہونے تک کا ہے، اور یہ بات بھی حدیث میں موجود ہے، لیکن بندہ مترجم کے نزدیک قول اظہر یہ ہے کہ مذکورہ دونوں وقتوں میں یہی امید ہے کیونکہ ایک حدیث میں ہے کہ ہر دن میں قبولیت کا ایک وقت ہے اس بناء پر جملہ کی خصوصیت اسی صورت میں ہوگی کہ اس جمعہ کے دن عام قانون کے علاوہ بھی دوسرا کوئی وقت ہو اس طرح جمعہ کے دن دو اوقات ہوں گے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ جمعہ کسی وقت کی تعیین نہ ہو بلکہ دن یا رات کسی بھی وقت ہو، لیکن جمعہ کے دن میں وہ وقت ان ہی دو وقتوں میں مخصوص ہوا سے یاد رکھ لیں۔ م۔

مسئلہ (۴) اگر نماز سے فارغ ہوتے وقت کسی نے السلام کہدیا تو اتنا کہتے ہی وہ شخص اسی نماز سے فارغ ہو گیا اور مکمل فارغ ہونے کے لئے بقیہ جملہ علیکم ورحمۃ اللہ کہنا باقی نہیں رہے گا، اسی بناء پر السلام علیکم کہنے کے بعد اگر کسی نے اسی شخص کی اقتداء کر لی بعض مقتدی بن کر ساتھ بیٹھ گیا تو وہ اس کا مقتدی نہیں بن سکے گا، یہ مسئلہ نماز کی بحث میں گذر چکا ہے۔

مسئلہ (۵) اگر ناپاک سوکھی ہوئی رسی پر بھیگا کپڑا لٹکایا گیا، یا پاؤں دھو کر کوئی ناپاک سوکھی زمین پر یا فرش پر چلا یا ناپاک فرش

پر سویا اسے پسینہ آگیا مگر ان میں سے کسی صورت میں بھی ناپاکی کا اثر ظاہر نہیں ہوا تو کوئی بھی ناپاک نہ ہوگا۔ الخانیہ۔
مسئلہ (۶) اگر کسی نے کچھ مال زکوٰۃ کی نیت سے نکال کر رکھا اور مستحق کو دیتے وقت قرض کہہ کر دیا تو اصح قول کے مطابق یہ جائز ہوگا کیونکہ دل کی نیت ہی اصل ہوتی ہے، زبان سے کہنے پر موقوف نہیں ہوتا۔
مسئلہ (۷) بیت المال کے مالوں میں سے جس قسم کے مال کا مصرف کوئی شخص موجود سوا اسے وہ مال نہیں دیا جاتا ہو، لیکن وہ شخص کسی طرح سے اس مال پر قابو پالے تو دریافت کے طور پر اس کو یہ مال لینا جائز ہوگا۔ ت۔ اور اگر وہ شخص اس مال کا مستحق نہ ہو تو وہ اسے اس کے مستحق پر خرچ کر دے، کیونکہ اگر اس مال کو بیت المال میں جمع کر دے گا تو حکام وقت اس کو شرعی مصرف میں خرچ نہیں کریں گے، اور اگر کسی کے پاس کچھ امانت رکھی ہوئی ہو اور امانت رکھنے والا کسی وارث کے بغیر مر گیا تو وہ امانت دار شخص اس مال کو بھی بیت المال میں جمع نہ کر دے، بلکہ اگر شرعاً محتاج ہو تو اپنے اوپر ہی سے خرچ کر ڈالے جو جائز مصرف ہو اس پر خرچ کر دے اور اس مذکورہ وجہ کی بناء پر بیت المال میں اسے جمع نہ کرے، الامام الحلوانیؒ نے ایسا ہی فرمایا ہے۔ ط۔
مسئلہ (۸) اگر کسی نے رمضان کا ایک روزہ قصداً توڑ دیا تھا اور اس کا کفارہ ادا نہیں کیا تھا کہ دوسرا روزہ بھی عمداً توڑ ڈالا، تو اس پر ایک ہی کفارہ لازم ہوگا۔ ت۔ اگر چہ وہ دونوں روزے دو رمضان کے ہوں، اور یہی قول صحیح ہے۔ د۔
مسئلہ (۹) اگر کسی نے رمضان کے روزہ کے قضاء کرنے کی مدت سے روزہ رکھا مگر اس کے لئے دن اور تاریخ متعین نہیں کی تو روزہ صحیح ہو جائے گا اگر چہ دو رمضانوں سے ہو، اور نماز کی قضاء کے بارے میں بھی یہ حکم ہے اگر چہ اس میں پہلے ظہر یا آخری ظہر وغیرہ کی نیت نہ کی ہو۔ الکثرت۔
لیکن زیلعیؒ نے کہا ہے کہ نمازوں میں اور دو رمضان کے روزوں میں اصح قول یہی ہے کہ ان کی تعیین کر دی جائے، لیکن والوجیہ میں پہلے ہی قول کو صحیح کہا ہے۔ ط۔ اور بحر الرائق میں کہا ہے کہ واجب روزہ یا نماز کے اعتبار سے تعین کی ضرورت نہیں ہے بلکہ اس لئے کہ ترتیب کی رعایت ضروری ہے۔ د۔ بادشاہ وقت نے زمین کا خرچ اس کے مالک سے معاف کر دیا تو یہ جائز ہوگا اور اسی پر فتویٰ بھی ہے۔ ت۔ د۔ اور اگر عشر معاف کیا تو یہ جائز نہ ہوگا۔ ت۔
مسئلہ (۱۰) اگر عورت نے اپنے شوہر کو بلاوجہ اپنے گھر آنے سے روکا تو یہ اس کی طرف سے سرکشی ہوگی، اور اگر اس لئے روکے کہ تم مجھے اپنے گھر لے چلو تو یہ سرکشی نہیں ہوگی، کیونکہ شوہر کے ذمہ اس کی رہائش کا انتظام لازم ہوگا۔
مسئلہ (۱۱) اگر عورت اپنا مہر شوہر کے ذمہ سے معاف کر کے مری، اور اس کے مرنے کے بعد اس کے وارثوں نے شوہر سے مہر کا مطالبہ کیا اور یوں کہا کہ اس بالغہ عورت نے اپنے مرض الموت میں تم کو معاف کیا ہے (مطلب یہ کہ صرف ایک تہائی بطور وصیت تم سے معاف کیا ہے اس سے زیادہ نہیں) اس پر شوہر نے کہا کہ نہیں اس نے تو حالت صحت میں معاف کیا تھا (اس لئے سب معاف ہوگا) تو وارثوں کا قول معتبر ہوگا، یہی قول معتمد ہے۔ الخانیہ، اور کنز میں کہا ہے کہ شوہر کا قول مقبول ہوگا، اور اسی قول کو ابن الہمامؒ نے قوی کہا ہے۔
مسئلہ (۱۲) اگر شوہر یا اس کے لوگوں نے بیوی پر مار پیٹ کی دھمکی دے کر مہر معاف کرا لیا، تو اگر واقعۃً ان کو مار پیٹ کی طاقت ہو تو اس معافی کا اعتبار نہ ہوگا۔
مسئلہ (۱۳) بکری و بکرا کے بدن سے اس کی پیشاب گاہ، مقعد یعنی مینگنی نکلنے کی جگہ، خصیہ، غدہ، مسانہ، پتہ، بہتا ہوا خون سب مکروہ تحریمی ہیں۔ ت۔
مسئلہ (۱۴) اگر لڑکے کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا ختنہ ہو چکا ہے یعنی اس کی سپاری کھلی ہوئی ہے، اور کھال کاٹنے سے سخت تکلیف محسوس ہوتی ہو تو اسے چھوڑ دیا جائے، جیسے کہ کوئی بوڑھا آدمی مسلمان ہوا، اور تجربہ کاروں نے بتایا کہ اس کو ختنہ کی تکلیف برداشت نہ ہوگی تو اسے چھوڑ دینا چاہئے۔

مسئلہ (۱۵) اگر کسی شہر کے تمام مسلمانوں نے ختنہ کرانا بند کر دیا تو امام وقت پہلے ان کو سمجھائے گا پھر بھی وہ نہ مانیں تو ان سے قتال کرے گا، ایسے وقت میں اگر وہ توبہ کرلیں، یا ان میں کوئی گرفتار ہو جائے جب بھی اسے قتل کرنا جائز نہ ہوگا، کیونکہ قتال کرنے اور قتل کرنے میں فرق ہے، اور یہ قتال کرنا اس لئے ضروری ہوگا کہ یہ ختنہ شعائر اسلام میں سے ہے، جسے عذر کے بغیر چھوڑا نہیں جاسکتا ہے، پھر ایسے شخص کی عمر کے بارے میں کئی اقوال ہیں، یعنی سات برس یا کم یا ۱۲ برس یا اس کے بالغ ہونے تک، اور قول اشبہ یہ ہے کہ اس کی طاقت کا اعتبار ہوگا۔

مسئلہ (۱۶) موذی جانور کو مار ڈالنا جائز ہے جیسے کاٹنے والے کتے یا بلی کو ذبح کر دینا، ٹیری و جوئیں و بچھو کو جلانا مکروہ ہے، جس لکڑی میں گھن لگی ہو اس کو جلانے میں کوئی حرج نہیں ہے، جوں و چیلہ کو زندہ پھینک دینا خلاف ادب ہے یعنی مار ڈالنا چاہئے۔

مسئلہ (۱۷) اپنی بیوی یا بستر میں رہنے والی باندی کے لئے زینت کے طور پر خضاب لگانا قول اصح کے مطابق جائز ہے، لیکن سیاہ خضاب مکروہ ہے، اور بعض نے کہا ہے کہ مکروہ نہیں ہے۔ د۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب و الیہ المرجع والماب۔

نوٹ:- اصل عربی کتاب ہدایہ میں چونکہ کتاب الحیل اور کتاب الفرائض نہیں ہے اور فقہ کی کتاب میں یہ دونوں ابواب بھی ضروری ہوتے ہیں اس لئے بندہ مترجم نے ان کو ادھر ادھر سے نکال کر جمع کر کے اس کے بعد اس میں ملا دیا ہے۔ والحمدللہ رب العالمین۔

☆☆☆

﴿کتاب الحیل﴾

کتاب حیلہ شرعیہ کا بیان

اس میں چند (انیس) فصلیں ہیں، اور ہر فصل میں چند مسائل ہیں، (لفظ حیلہ، واحد اور اس کی جمع حیل ہے جیسے کہ عبرۃ کی جمع عبر ہے، اور حکمۃ کی جمع حکم ہے)۔

فصل اول

حیلہ کے جائز ہونے کا بیان، ہمارے علماء کا مذہب یہ ہے کہ ایسا حیلہ کرنا جس سے دوسرے شخص کا حق دبایا جائے یا حق سے بے حق کیا جائے یا اس میں شبہ پیدا کیا جائے، یا ناجائز اور باطل کام یا مشتبہ چیز کو صحیح اور سچ کرنے کا ذریعہ بنایا جائے تو ایسا کرنا مکروہ تحریمی ہے، اور اس کے برعکس ایسا کوئی بھی کام جس کے ذریعہ سے آدمی اپنے آپ کو حرام چیز یا کام سے چھڑائے یا اس کے ذریعہ سے حلال چیز تک پہنچ جائے تو ایسا کرنا نیک کام ہے، اس قسم کی باتوں کے جائز ہونے کے لئے اصل شرعی یہ فرمان خداوندی ہے: وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنَثْ: مفسرین نے اس کا واقعہ یا شان نزول اس طرح سے بیان کیا ہے، کہ نبینا حضرت ایوب علیہ الصلوٰۃ والسلام جن دنوں میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے امتحانات میں مبتلا ہو گئے تھے (یعنی وہ جانی اور مالی سخت نقصان میں ڈال دئے گئے تھے) اپنی پاکدامن اہلیہ سے کسی بدگمانی کی بناء پر سو چھڑیں مارنے کی قسم کھالی تھی، مگر حق تعالیٰ چونکہ عالم الغیب ہیں حقیقت حال سے واقف اور ان کی اہلیہ کو بے قصور جانتے تھے اس لئے حضرت ایوب علیہ السلام کو قسم میں جھوٹا ہونے سے بچانے اور لوگوں کو اہلیہ کی بے قصوری ثابت کرنے کے لئے یہ حکم دیا کہ سو شاخوں والے گچھے سے اپنی اہلیہ کو اس طرح سے ماریں کہ سب ان کے بدن سے لگ جائیں تو وہ قسم میں حانث نہ ہوں گے۔ چنانچہ اس حکم پر عمل کیا گیا تمام مشائخ اس بات پر متفق ہیں کہ یہ حکم منسوخ نہیں ہوا ہے، اور یہی صحیح مذہب ہے، الذخیرہ۔

اور اسے منسوخ کیوں کہا جائے، حالانکہ کتاب الحدود کے باب الزناء میں ایک انتہائی کمزور شخص کو زناء کی وجہ سے سو کوڑے مارنے کے موقع میں خود رسول اللہ ﷺ نے بھی اسی جیسا حکم فرمایا تھا، اور بندہ مترجم نے بھی اسے اس جگہ ذکر کر دیا ہے، اب اگر کوئی شخص اس فرمان خداوندی کو کسی دلیل کے بغیر منسوخ ہونے کا قائل ہو جائے جب بھی ایسی حدیث اس کے جواز اور ثبوت کے لئے کافی ہے، الحاصل حسن نیت اور صدق دل کے ساتھ حیلوں کے ذریعہ اگر یہی بات مقصود ہو کہ اس طرح حرام اور گناہ کے کام سے بچنا ہے یا حلال اور ثواب کام کرنے کا یہ وسیلہ ہو، اور اس بات کا پورا یقین ہو کہ اللہ تعالیٰ ہمارے تمام کاموں اور نیتوں سے واقف اور عالم الغیب ہے تو حیلہ کرنا جائز ہوگا، اور اگر بدنیتی کے ساتھ فرائض وواجبات بھی ادا کئے جائیں تو وہ بھی

عذاب میں مبتلا کرنے کے ذرائع اور ناجائز ہونگے، مثلاً نماز جو لوگوں کو دکھانے یا بادشاہوں کے دلوں میں محترم ہونے کے لئے ہو تو وہ ناجائز ہوگی، اعاذنا اللہ تعالیٰ ربنا وھو المولیٰ الحق المبین۔

فصل دوم

(وضوء اور نماز کے مسائل) مسئلہ (۱) یوں "زیادہ پانی کی مقدار ہونے کے لئے جو ناپاکی گرنے سے بھی پاک رہ جائے اسے دہ دردہ یعنی دس ہاتھ لابنا اور دس ہاتھ چوڑا حوض ہونا کہا جاتا ہے، لیکن اگر کوئی حوض ایسا ہو کہ لانبائی میں دس ہاتھ سے زیادہ مگر چوڑائی میں دس ہاتھ سے کم ہو تو بعض مشائخ کے نزدیک چونکہ اس میں ناپاکی گرنے سے اس کا پانی ناپاک اور اس سے وضوء صحیح نہیں ہوتا ہے، تو ان حضرات کے قول کے مطابق ایسی کیا صورت ہو سکتی ہے، جس سے یہ شبہہ دور ہو کر اس سے وضوء صحیح ہو جائے، اور آدمی بالکل صحیح پانی کی تلاش کی مصیبت سے بچ جائے تو جواب یہ ہے کہ حیلہ کرنے سے ایسا ممکن ہوگا جس کی صورت یہ ہوگی کہ اس گڈھے کے قریب دوسرا گڈھا کھودا جائے پھر بڑے گڈھے سے ایک نالی کھود کر اس گڈھے سے ملا دیا جائے، اس طرح بڑے گڈھے سے دوسرے میں پانی بہنے لگے گا، اور آب رواں کے حکم میں آجائے گا، اس وقت آدمی گڈھے سے وضوء کرے یا اس نالی سے وضوء کرے ہر طرح جائز ہوگا، المحیط، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ آب جاری کے لئے وہ رواہ ہونے کی شرط ہے یا نہیں، اس میں دو اقوال ہیں، اور کتاب الطہارات باب المیاہ میں اس کی بہت زیادہ تفصیل گزر چکی ہے، اور اسی قسم کے دوسرے حیلے بھی وہاں بیان کئے جا چکے ہیں۔

مسئلہ

(۲): آدمی نے وضوء کیا اور اپنے ذکر سے کچھ تری بہتے دیکھی، اور ایسا اتفاقیہ نہیں بلکہ اسے اکثر شیطان وسوسہ میں ڈالتا رہتا ہے تاکہ ایسے وسوسہ سے اسکا دل پریشان رہے، حیلہ، پہلے پانی چھڑک لیا کرے تاکہ آئندہ اس پانی کی وجہ سے وسوسہ دور ہو جائے، لیکن یہ حیلہ اس وقت مفید ہوگا کہ پانی چھڑکنے کے بعد صرف اتنی دیر ہوئی ہو کہ پہلا پانی خشک نہیں ہوا ہو، اور اگر پانی خشک ہونے کے بعد اس نے دوبارہ پیشاب گاہ سے ایسی تری دیکھی تو وضوء کو دوبارہ کرنا لازم ہوگا، کیونکہ اس تری کو پہلے چھڑکے ہوئے پانی پر محمول نہیں کیا جا سکتا ہے، المحیط، اس بات میں اشارہ ہے کہ ایسا حیلہ اس وقت بہتر ہے کہ ایسا اتفاق اکثر ہو جاتا ہو، معلوم ہونا چاہئے کہ شیطان وسوسہ کو دور کرنے میں ہمارے حضرات سلف اور خلف ؒ سے تاکیدی آثار پائے گئے ہیں، حضرت ابن عباسؓ کا اثر معروف ہے، اور پانی چھڑکنا بعض مرفوع روایت میں بھی مذکور ہے۔

مسئلہ

(۳) موزہ یا جوتا کو پیشاب یا شراب سے یعنی ایسی چیز سے ناپاکی لگی جس کیلئے کوئی جسمیت نہیں ہے، یعنی پتلی ناپاک چیز لگی تو اس کا دھونا واجب ہے، حیلہ، یہ ہے کہ آدمی اسے پہن کر مٹی یا بالو میں چلے تاکہ وہ اس سے لتھڑ جائے، پھر وہ خشک ہو جائے، اس کے بعد اسے رگڑ دیا جائے تو یہ پاک ہو جائے گا، امام جعفرؒ نے یہ مسئلہ امام ابو حنیفہؒ سے ذکر کیا ہے، امام ابو یوسفؒ سے یہی روایت ہے، البتہ امام ابو یوسفؒ نے اس کے خشک ہو جانے کی شرط نہیں لگائی ہے، المحیط، بندہ مترجم نے تطہیر الانجاس کی بحث میں اسے بیان کر دیا ہے، م، مسئلہ (۴) کوئی شخص ظہر کے فرض نماز کی تین رکعتیں گھر میں پڑھ چکا تھا اتنے میں مسجد میں مؤذن کی اقامت کہنے کی آواز آئی اور چاہا کہ امام کے ساتھ جماعت کے ساتھ نماز ادا کرلے، اور جماعت ہی کی نماز فرض کے طور پر ادا ہو، اور پڑھی ہوئی نماز فاسد بھی نہ ہو، حیلہ، یہ ہے کہ چوتھی رکعت پر بیٹھے نہیں بلکہ کھڑا ہو کر دو رکعت اور ملا لے یعنی پانچویں اور چھٹی پڑھ لے، تو امام ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ دو رکعتیں نفل نماز ہو جائیگی پھر اس سے فارغ ہو کر مسجد جا کر فرض نماز پڑھ لے،

شمس الائمہ الحوائی نے ایسا ہی ذکر کیا ہے، المحیط، اگر اس نے چار رکعتیں پوری کر کے امام کے ساتھ شرکت کی تو اس کو جماعت کا ثواب مل جائے گا لیکن گھر پر پڑھی ہوئی نماز ہی فرض ہوگی، اور جماعت کے ساتھ پڑھی ہوئی نفل ہو گی، اور اگر عصر کی نماز گھر میں پڑھی تھی پھر جماعت کے ساتھ پڑھنا چاہتا ہے تو اس کے لئے صرف یہی حیلہ ہوگا جو ابھی بیان ہوا ہے، کیونکہ عصر کے بعد جماعت میں شریک ہونا صحیح نہیں ہے، جیسا کہ حنفیہ کا مسلک ہے، م۔

مسئلہ

(۵) اگر کسی نے یہ چاہا کہ ایسی کوئی صورت نکلے کہ فجر کی فرض نماز پڑھ کر فجر کی سنت نماز بھی آفتاب نکلنے سے پہلے ادا کر سکے، حیلہ، یہ ہے کہ فجر کی سنت نماز شروع کر کے اسے فاسد کر دے، پھر امام کے ساتھ فرض نماز پوری پڑھ لے، اس سے فارغ ہونے کے بعد آفتاب نکلنے سے پہلے اس سنت نماز کو ادا کر لے، کیونکہ اب وہ سنت اس کے ذمہ واجب ہو گئی ہے اور قضاء واجب نماز اس وقت پڑھنی مکروہ نہیں ہے، شیخ ابو بکر محمد بن الفضلؒ سے ایسا ہی منقول ہے، لیکن متاخرین نے کہا ہے کہ ایسی عادت بنالینا مکروہ ہے اور بعض مشائخ نے تو یہ فرمایا ہے کہ ایسا کرنے سے کسی عبادت کو شروع کر کے بگاڑنا لازم آتا ہے، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے :لَا تُبْطِلُوْا اَعْمَالَكُمْ: فرما کر ایسا کرنے سے منع کیا ہے، اس لئے بہتر حیلہ یہ ہوگا کہ سنت کے لئے تکبیر تحریمہ کہہ کر دوبارہ فرض کے لئے تکبیر تحریمہ کہہ دے، تو سنت سے نکل کر فرض میں داخل ہو جائے گا، اور عمل کو باطل کرنا لازم نہیں آئے گا، بلکہ ایک عمل سے دوسرے عمل کی طرف منتقل ہونا پایا جائے گا، المحیط، اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ دونوں حیلے غلط ہیں جیسا کہ باب ادراک الفریضہ والنوافل میں میں نے وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے، اور فجر کے بعد ایسی قضاء نماز جائز ہے، جو اصل میں واجب ہو جیسا کہ اوقات کے بیان میں اس کی تفصیل آئی ہے، اس لئے وہاں دیکھ لینا چاہئے، م۔

فصل سوم: زکوٰۃ کے مسائل

معلوم ہونا چاہئے کہ علماء کرام کے درمیان اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ باب زکوٰۃ میں حیلہ کرنا جائز ہے یا نہیں، چنانچہ کچھ علماء نے اس کا انکار فرمایا ہے، اور اس کی وجہ یہ بتائی ہے، کہ اس سے فقراء کا حق باطل کرنا لازم آتا ہے، جو حرام ہے، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ جائز ہے، اور حق کو باطل کرنا اسی وقت لازم آئے گا جبکہ وہ لازم ہو جائے پھر بھی ادا نہ کیا جائے، حالانکہ حیلہ کرنے سے زکوٰۃ واجب ہی نہیں ہوتی ہے، جیسا کہ عن قریب معلوم ہوگا، م، مسئلہ (۱): ایک شخص کے پاس صرف مال نصاب یعنی دو سو درہم ہیں اس لئے وہ یہ چاہتا ہے کہ اس پر زکوٰۃ لازم نہ ہو، تو حیلہ، یہ ہوگا کہ سال پورا ہونے سے صرف ایک دو دن پہلے ان میں سے ایک درہم صدقہ کر دے یا اپنے چھوٹے بیٹے کو دیدے خواہ ایک درہم دے یا کل مال ہی اسے دیدے، یا کل مال اپنی اولاد پر صرف کر دے تو سال پورا ہونے پر نصاب پورا نہیں ہوگا، اور اس طرح زکوٰۃ واجب نہ ہو گی، امام خصاف نے فرمایا ہے کہ حنفی علماء میں سے بعض نے زکوٰۃ کو ختم کرنے کے لئے حیلہ کرنے کو مکروہ بتلایا ہے، لیکن کچھ علماء نے اسے جائز کہا ہے، امام طوائیؒ نے فرمایا ہے کہ اسے ناجائز کہنے والے امام محمدؒ ہیں اور جائز کہنے والے امام ابو یوسفؒ ہیں جائز کہنے سے مراد یہ ہے کہ زکوٰۃ لازم ہی نہ ہو اور یہ مراد نہیں ہے، کہ زکوٰۃ لازم ہو کر دینا نہ پڑے، ہمارے مشائخ نے کہا امام محمدؒ کے قول کو پسند کیا ہے، تاکہ فقیروں سے تنگ دستی اور غربت دور ہو، کیونکہ اگر اس طریقہ کو جائز رکھا جائے تو فقراء محروم اور تنگ دست رہ جائیں گے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ جن لوگوں کے پاس کافی یعنی زائد جانور ہیں اور وہ اس بات سے عاجز نہیں ہیں، کہ جانور کی جنس آپس میں ایک دوسرے سے بدل دیں یا خلاف جنس بدل لیں، تو اس طرح سال نہیں ہونے پائے گا اور اس کے بعد سے پھر حساب شروع ہوگا، یا سال پورا ہونے سے ایک دن پہلے مالک کسی ایسے شخص کو جس پر اس کو اعتماد ہو، ہبہ کر دے اور ایک دن گزر جانے کے بعد اپنے ہبہ کئے ہوئے جانور کو واپس لے لے، تو اس طرح نیا قبضہ شروع ہونے کے بعد سے نیا سال شروع ہوگا اور پھر سال

گزرنے سے ایک دو روز پہلے وہ ایسا ہی کرتا ہے اس طرح فقراء کو کبھی کچھ نہیں ملے گا، شیخ حلوائی نے کہا ہے کہ امام محمدؒ نے بھی دو مسئلے ایسے بیان کئے ہیں جن میں حق شرعی ختم کرنے کا حیلہ بتلایا ہے، پہلا مسئلہ یہ ہے کہ مثلاً زید پر قسم کا کفارہ لازم ہوا، اور اس کے پاس ایک غلام ہے تو ایسی صورت میں عام حکم تو یہ ہے کہ روزہ رکھ کر کفارہ ادا کرنا جائز نہیں ہے، بلکہ غلام کو آزاد کرنا لازم ہوگا، البتہ اگر اس نے اپنے غلام کو بیچ دیا یا کسی کو ہبہ کر دیا تب اس کے لئے روزہ رکھ کر کفارہ ادا کرنا جائز ہوگا، اگرچہ اس کے بعد اپنے ہبہ سے رجوع کرنے یعنی اپنا دیا ہوا غلام واپس لے لے، دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ مثلاً زید پر قسم کا کفارہ لازم ہے، اور اس کے پاس اتنا غلہ موجود ہے، کہ جس سے کفارہ ادا ہو جائے اور وہ مقروض بھی ہے، تو ایسی صورت میں غلہ کی موجودگی کی وجہ سے روزہ رکھنے سے اس کا کفارہ ادا نہیں ہو سکتا ہے، اور قرضہ کی وجہ سے غلہ سے ادا نہیں کر سکتا ہے، اس لئے اگر اس نے اپنے قرضہ میں اپنا غلہ ادا کر دیا پھر روزہ رکھ کر کفارہ ادا کیا تو وہ کفارہ ادا ہو جائیگا، اس طرح امام محمدؒ نے ان دونوں مسئلوں میں حیلہ بتلا دیا ہے، اب اگر اس جگہ حیلہ کو جائز کرنا مقصود ہو تو زکوٰۃ کے بارے میں امام محمدؒ سے دو روایتیں ہو جائینگی، الذخیرہ۔

معلوم ہونا چاہئے کہ امام محمد مطلقاً حیلہ کو جائز کہنے سے منکر نہیں ہیں اور یہاں پہلے مسئلہ میں ایسی کوئی علامت نہیں ہے، اور دوسرے مسئلہ میں جس پر کفارہ لازم ہے وہ خود انتہائی تنگ دستی میں مبتلا ہے، اسی لئے اس صورت میں حیلہ کو جائز کہنے کا موقع ہے، بخلاف زکوٰۃ کے مسئلہ کے جو کہ مالدار پر لازم ہو رہی ہو، اس طرح دو روایتوں پر محمول کرنا کسی طرح مناسب نہیں ہے، کیونکہ ان دونوں صورتوں میں بہت زیادہ فرق ہے، اس لئے بہتر جواب وہی ہے کہ جو مشائخ نے اختیار کیا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

مسئلہ (۲): ایک شخص کا دوسرے پر قرض ہے مثلاً زید کا قرض بکر پر ہے جبکہ یہ بکر فقیر آدمی ہے اور زید کے پاس اس قرضہ کے علاوہ دوسری قسم کا مال وغیرہ موجود ہے، ایسی صورت میں اگر زید یہ چاہے کہ یہ قرضہ اپنی زکوٰۃ کے مال میں سے دے دے، حالانکہ ائمہ حنفیہ کے درمیان یہ معروف و مشہور بات ہے کہ عین مال کی زکوٰۃ قرضہ سے ادا نہیں ہوتی ہے، اور دوسرے قرضہ کی بھی زکوٰۃ ایک قرضہ سے ادا نہیں ہوتی ہے، تو اس وقت جائز ہونے کے لئے کیا تدبیر ہو سکتی ہے، حیلہ یہ ہوگا کہ بکر پر جتنا قرض باقی ہے اتنا ہی مال زید اپنے نقد مال میں سے عین مال کی زکوٰۃ کی نیت سے دے، پھر جب بکر اس پر قبضہ کر لے گا تو زید کی زکوٰۃ ادا ہو جائیگی، پھر بکر اس کو قرضہ کی ادائیگی میں دے دے اس طرح اس کا مقصود حاصل ہو جائیگا، اور نوادر میں امام محمدؒ سے روایت ہے کہ غیر کو زکوٰۃ دینے سے ایسا کرنا زیادہ بہتر ہے، اور خود ہمارے متقدمین مشائخ اپنے غریب قرض داروں کے ساتھ اس طرح کا حیلہ کیا کرتے تھے اور ایسا کرنے میں کوئی حرج بھی نہیں سمجھتے تھے۔

اور یہ معلوم ہونا چاہئے کہ زید کو ایسا کرنے میں یہ خوف نہیں ہونا چاہئے کہ وہ قرضدار مال پر قبضہ کر لینے کے بعد شاید اپنا قرض ادا نہ کرے، کیونکہ قرض خواہ نے اپنے قرضہ کی جنس مال پر قبضہ کر لیا ہے، اس لئے وہ ہاتھ بڑھا کر اس سے اپنا قرضہ لے سکتا ہے، اور اگر وہ مقروض ادا کرنا نہ چاہے تو قرض خواہ قاضی کے پاس معاملہ پیش کر کے وصول کر سکتا ہے، اور دوسرا حیلہ یہ ہے کہ وہ قرض خواہ اپنے اس قرض دار سے یہ کہے کہ تم میرے کسی ملازم کو اپنا وکیل بناؤ تاکہ وہ میرے مال کی زکوٰۃ مجھ سے تمہارے لئے وصول کرے، پھر اس کو تمہارے قرضہ کی ادائیگی میں مجھے دے دے، اس طرح جب وہ مقروض ملازم کو اپنا وکیل بنالے گا تو وہ ملازم پہلے اس قرض خواہ سے اپنے مؤکل کے لئے رقم وصول کرے گا، وکالت کے طور پر وہ رقم اس قرض خواہ کو ادا کر دے گا، شیخ حلوائی نے کہا ہے کہ بہتر صورت یہ ہے کہ قرض خواہ قرض دار کو اس کے قرض کی مقدار سے کچھ زیادہ مال عین میں سے زکوٰۃ دے دے، تاکہ وہ خوش دلی کے ساتھ قرض کی پوری رقم ادا کر دے اور اس کے پاس کچھ مال بچ بھی جائے اور وہ اس سے نفع اٹھائے، اگر اس مسئلہ میں یہ صورت ہو کہ ایک مقروض دو شخصوں کا مشترک مقروض ہو مثلاً زید اور خالد کے مشترک ہزار درہم بکر پر باقی ہوں اور زید نے یہ حیلہ کرنا چاہا جو ابھی بیان کیا گیا ہے، اور بکر نے لیا ہوا قرضہ اسے واپس کر دیا تو خالد کو اختیار ہوگا کہ اس رقم میں سے زید سے اپنا حصہ وصول کر لے، اس صورت میں اگر زید یہ چاہے کہ کوئی ایسی صورت نکلے کہ خالد کو اس مال کی

تقسیم کا اختیار نہ ہو، تو اس کی صورت یہ ہوگی کہ وہ اپنے عین مال کی زکوٰۃ بکر کو دے، اور اس کے بعد اپنے قرضہ کے حصہ سے بکر کو بری کردے، پھر بکر نے جو کچھ مال حاصل کیا ہے، یعنی جتنی مقدار اس کے پاس ہے اتنی ہی مقدار اس پر قرضہ تھا اس مال کو حیلہ کے طور پر زید کو دے دے، تو ہبہ کرنے میں خالد کو شرکت کا حق نہ ہوگا۔

کیونکہ اس کو شرکت کا حق صرف اس مقدار میں ہے جو بطور قرضہ وصول ہوا ہے، ایک اور صورت اس کی یہ ہے کہ مقروض زید کے حصہ کی مقدار کسی سے قرض لیکر زید کو ہبہ کردے تو اس میں دوسرے ساتھی یعنی خالد کو شرکت کرنے کا حق نہیں ہوگا، پھر زید اس مال کو اپنی زکوٰۃ ادا کرنے کی نیت سے صدقہ میں دے دے، پھر زید کا جو کچھ قرض اس پر برقی ہے اس سے اس کو بری کردے، الذخیرہ، اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ زکوٰۃ دینے کے وقت میں خالد موجود نہ ہو کیونکہ اس کی موجودگی میں دینے سے وہ اس مقروض سے اپنے حصہ کا قرضہ وصول کرلے گا، جس سے مقصود حاصل نہ ہوگا، اچھی طرح سمجھ لیں، م، مسئلہ (۳): ایک شخص پر زکوٰۃ کا مال ادا کرنا واجب ہے اور وہ چاہتا ہے کہ میری زکوٰۃ کی رقم سے فلاں مردہ کا کفن دفن ہو جائے، یعنی میری زکوٰۃ بھی ادا ہو جائے اور کفن دفن کا کام بھی ہو جائے حالانکہ زکوٰۃ کو مردہ کے کفن میں خرچ کرنا جائز نہیں ہے، حیلہ، یہ ہوگا کہ اس مردہ کے کسی ہمدرد غریب رشتہ دار کو مال زکوٰۃ دیا جائے، اور وہ اس میں سے اس غریب کے کفن دفن میں خرچ کردے، اسی طریقہ سے مسجد کی تعمیر اور پل اور مسافر خانہ اور ہر ایسے موقع میں جہاں زکوٰۃ کا مال خرچ کرنا ابتداً جائز نہیں ہے، اختیار کرنا چاہئے، الذخیرہ، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اصل میں مال زکوراۃ کے خرچ کرنے کا یہ طریقہ نہیں ہے بلکہ اپنی ضرورت اور مجبوری میں حصول مقصد کا حیلہ ہے، کیونکہ مال زکوٰۃ پر قبضہ کرلینے سے فقیر ہی اس مال کا مالک ہو جاتا ہے، اس لئے جس ضرورت میں اس نے خرچ کیا ہے اس کا ثواب اسی فقیر کو ملے گا، اور زکوٰۃ ادا کرنے والے نے جو اپنا قرض ادا کیا ہے، صرف اس کی ادائیگی کا اسے بہت زیادہ ثواب ملے گا، چنانچہ ذخیرہ میں صراحت کے ساتھ یہ مذکورہ ہے، اور میں یہ بھی کہتا ہوں کہ وہ فقیر اس مال کو اس ضرورت میں خرچ کرنے پر مجبور بھی نہیں ہے اس لئے اگر خرچ کرنا نہ چاہے تو خرچ نہ کرے، م۔

اسی طرح سے اگر حاکم وقت عشر کا مال سرائے خانہ وغیرہ میں خرچ کرنا چاہے تو اس کے لئے جائز نہ ہوگا، اس لئے اس میں بھی اسی طرح کا حیلہ اختیار کرے کہ وہ فقیروں میں تقسیم کرے، پھر وہ اس مد میں خرچ کردیں، الذخیرہ، میں مترجم کہتا ہوں کہ عموماً اس طریقہ کو اختیار نہیں کیا جاسکتا ہے، کیونکہ ان جانے فقیروں کو دینے سے بہت ممکن ہے کہ وہ لے کر غائب ہو جائیں اور مقصد میں خرچ نہ کریں، لہٰذا انتہائی خاص موقع میں اور جانے پہچانے فقیروں کو دے کر مقصد حاصل کیا جاسکتا ہے، واللہ اعلم، م،

اضافہ: مسئلہ (۱)، اسی طرح اگر ایک خاندان سیدوں یا علویوں یعنی جن کو زکوٰۃ کا مال کھانا جائز نہ ہو ان میں سے والدین اور دوسرے قریبی رشتہ دار تمام نادار اور مفلس ہوں مگر ایک دو فرد بہت زیادہ خوشحال اور مالدار ہو، اگر وہ یہ چاہے کہ میں اپنا مال زکوٰۃ اپنے خاندان اور قریبی رشتہ داروں ہی کو دوں تاکہ ان کی غربت ختم ہو اس صورت میں بھی حیلہ یہی اختیار کرنا ہوگا، کہ اپنی زکوٰۃ اپنے محلہ میں کسی با اعتماد فقیر کو دے پھر وہ فقیر ان لوگوں کو ہدیہ کردے، البتہ اس فقیر کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ خود اپنی ہی ضرورت میں خرچ کرلے، اور دوسرے لوگوں کو نہ دے، اور اگر فقیر کسی دوسرے شخص کو اپنا وکیل اس کام کے لئے بنائے کہ تم میرے نام پر مال زکوٰۃ وصول کرکے اس میں سے فلاں فلاں کو اتنا اتنا مال دے دو، تو وکیل کو اس کا اختیار ہوگا، اور اس ہدیہ کا ثواب اسی فقیر کو ہوگا، بلکہ موجودہ زمانہ میں سیدوں کو بھی زکوٰۃ کا مال دینا جائز ہے۔

فصل چہارم: روزہ کے مسائل

مسئلہ (۱):۔ کسی شخص نے پورے ساٹھ روزے رکھنے کی نیت کی اور رجب کے پورے تیس دن روزے رکھ کر جب ماہ شعبان میں روزے شروع کئے تو اتفاق سے وہ انتیس ہی دن کا مہینہ ہوا جس سے اس ایک دن کا روزہ کم ہوگیا، اور اس کے بعد

دوسرے دن ماہ رمضان کا فرض روزہ ہوگا، اب اگر وہ پہلے ساٹھ دن کے روزے پورے کرنے کے لئے پہلی رمضان کے دن بھی قصداً رمضان کا روزہ نہ رکھے اور پہلے کے ساٹھ روزے پورے کرلے تو پھر قصداً رمضان کا روزہ نہ رکھنے کی وجہ سے اسے کفارہ رمضان کے متواتر دوماہ روزے مزید رکھنے ہوں گے، تو اس پریشانی سے بچنے کے لئے حیلہ اس طرح سے ہوگا کہ پہلی رمضان کی پہلی رات سے قبل وقت سحر وہ شخص کسی سفر کی نیت سے گھر سے نکل جائے پھر وہ اس واجبی روزہ کی نیت سے روزہ رکھ لے، اور اپنے سفر میں چلا جائے، اس طرح دن ختم ہونے پر اس کا واجبی روزہ اس طرف سے پورا ہو جائے گا، پھر رمضان کے روزے رکھ لے اور بعد رمضان ایک فرض روزہ کی قضا کرلے، نیز اگر وہ چاہے تو سفر میں ایک واجب روزہ رکھ کر دوسرے ہی دن اپنے گھر میں واپس آجائے یعنی اسے سفر پورا کرنا ضروری بھی نہ ہوگا۔

ایک خاص قسم کا ضروری مسئلہ

اگر کسی محتاج آدمی کا باپ مر گیا اور اس کے ذمہ کئی وقتوں کی نمازیں اور کئی دنوں کے روزے باقی رہ گئے تھے اور اب وہ غریب بیٹا یہ چاہتا ہے کہ اپنے باپ کے ذمہ سے ان نمازوں اور روزوں کا فدیہ ادا کرے تو اسے اس طرح سے حیلہ کرنا چاہئے یعنی کسی طرح نصف صاع گیہوں حاصل کرے جو کہ ایک فرض نماز یا روزہ کا فدیہ ہوگا کسی مستحق کو ادا کردے، پھر اس سے اسی گیہوں کو ہبہ کے طور پر اس سے مانگ لے، تو ایسا کر لینے سے اس مردہ کے ذمہ سے ایک نماز یا ایک روزہ کا فدیہ ادا ہو جائے گا، اور وہ محتاج خود بھی ایک ضرورت مند کو وہ گیہوں دے تو اس کا ثواب پالے گا، اس کے بعد وہی شخص وہی گیہوں اسی محتاج کو دوسری نماز یا دوسرے روزے کے کفارہ کی نیت سے دیدے، اس طرح فقیر کا اس گیہوں پر قبضہ لیتے ہے، دوسرا کفارہ بھی ادا ہو جائے گا، اس کے بعد اس سے پھر وہی گیہوں مانگے اور پہلے کی طرح اس سے لین دین کرتا رہے یہانتک کہ اس کے ذمہ سے ساری نمازوں اور روزوں کا کفارہ ادا ہو جائے ساتھ ہی اس محتاج کو بھی اتنی مرتبہ اتنا ہبہ اور صدقہ کرنے کا ثواب ملتا رہے گا، السراجیہ، معلوم ہونا چاہئے کہ مسئلہ بہت ہی غنیمت ہے، اور اسی پر اہتمام کے ساتھ عمل کرنا چاہئے، لیکن اس عمل کے درمیان یہ ایک بات انتہائی احتیاط سے کرنی چاہئے، کہ ایسا کرتے وقت صرف زبان سے سرسری طور سے نہ ہو بلکہ حقیقی یعنی دل کے ساتھ ایسا کرے اگرچہ کچھ دیر تک ایسا کرتے رہنے سے دونوں ہاتھوں کو تکلیف بھی ہو سکتی ہے، مگر ایسا کر لینے سے مفت میں بہت ہی بڑا ثواب حاصل ہوتا ہے۔

کیونکہ زبانی کہنے اور دیتے رہنے سے بغیر قبضہ کے ہبہ مکمل ادا نہیں ہوتا ہے، جبکہ شرعی تمام اعمال میں اصل مدار نیت پر ہوتا ہے، لہذا لین دین کا ظاہر اعمل بھی ہونا چاہئے اور دل میں ادائیگی کی نیت بھی ہونی چاہئے چنانچہ اگر کوئی شخص صرف نفسانی خواہش کی تکمیل اور حصول لذت کے لئے اپنی بیوی بچوں اور دوسرے رشتہ داروں کو اپنا سارا مال بھی کھلانے پلانے وغیرہ میں خرچ کرڈالے تو سب کچھ ہوگا مگر ثواب کی نیت نہ ہونے سے آخرت میں اسے کچھ ہاتھ نہیں آئیگا، اور اگر رضائے الٰہی اور فرمان برداری مالک حقیقی کی نیت سے خرچ کرے گا تو دنیاوی سارے فائد حاصل ہونے کے ساتھ آخرت میں اجر جزیل کا مستحق بھی ہوگا، اور اس کی نیت اس طرح کرے کہ میں اللہ تعالیٰ کی رضاء کے لئے ان کی پرورش اور ان کو راحت پہنچانا چاہتا ہوں، اگرچہ یہ ایک تجربہ کی بات ہے کہ ایسی نیک نیت والے قدرت رکھنے والے تن پروری نہیں کرتے ہیں، لیکن کبھی ایسے نیک نیت شخص کو بھی قوی اور عمدہ غذاؤں کی ضرورت اس وقت بڑھ جاتی ہے، جب وہ اپنے اندر جسمانی اور دماغی کمزوری بہت زیادہ محسوس کرنے لگتے ہیں، اس طرح وہ لذیذ اور قوی غذا کھا پی کر اپنے جسم اور دماغ کو طاقت پہنچاتا ہے، ساتھ ہی اللہ تعالیٰ کی طرف سے اسے ثواب جمیل واجر جزیل بھی حاصل ہوتا ہے۔

بخلاف بد باطن اور تن پرور دنیادار شخص کے جس کو آخرت کا یقین نہیں ہوتا ہے، اور نا سمجھ اپنے نفس اور اپنی ابتداء و

انتہاء سے غافل ہے، اسی طرح مذکورہ حیلہ میں نیت جتنی زیادہ بہتر اور عمل جتنا ہوگا اتنا ہی ثواب کا بھی مستحق ہوتا ہے، اسی طرح اس کا فدیہ بھی قبول کیا ہے، ایسے بظاہر عمل ایک ہی ہو مگر متفرق حیثیتوں سے اس کے اعمال میں کمی اور بیشی ہوتی جاتی ہے، مثلاً ایک شخص مسجد میں جاکر بیٹھا اور اس کی نیات یہ ہوں، (۱) دوسری نماز کا انتظار، (۲) اتنی دیر تک ثواب اعتکاف، (۳) ذکر خیر، (۴) اگر کوئی قرآن پاک یا حدیث پڑھنے کے لئے اس عرصہ میں آجائے تو اسے پڑھادوں گا، (۵) کوئی مسئلہ پوچھنے آجائے تو اسے بتادوں گا، (۶) اتنی دیر تک مسجد کو آباد رکھنا، (۷) مسجد میں گندگی اور گندے کو آنے سے روکنا، (۸) اگر ضرورت محسوس ہوئی تو اس کی صفائی کرنا، خلاصہ یہ کہ اس طرح کی اور بھی نیتیں کرنے سے ہر ایک کا ثواب پانا، اگرچہ اس عرصہ میں کوئی نہ مسئلہ پوچھنے آئے یا قرآن پڑھنے یا حدیث سننے یا اس جیسے کسی بھی کام کے لئے نہ آئے، اور اگر کوئی کام ان میں سے ہو جائے تو ایک ہی عمل پر دس گونا ثواب کا مستحق ہو جانا، یہ سب یاد رکھنے کی باتیں ہیں، معلوم ہونا چاہئے کہ اگر کسی نے کسی خاص جسمانی ضرورت کے بغیر صرف اس نیت سے دست آور دوا کھائی یا سفر کر لیا کہ اس پر روزہ فرض لازم نہ آئے تو ایسا کرنا مکروہ تحریمی ہوگا، پھر اگر درمیان سال میں آہستہ آہستہ اس کی قضا کرلوں گا، تو خیر ورنہ وہ شخص سخت گنہگار ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم، (م)۔

فصل پنجم حج کا بیان

مسئلہ (۱):۔ حج کے لئے میقات سے احرام باندھے بغیر آگے بڑھ جانے کا حیلہ یہ ہے کہ وہ شخص مکہ مکرمہ جانے کا ارادہ نہ کرے بلکہ کسی اور جگہ مثلاً بستان بنی عامر وغیرہ یعنی کسی ایسی جگہ جو حرم سے باہر ہو، جانے کا ارادہ کرلے تب احرام کی ضرورت نہ ہوگی، پھر وہاں پہنچ کر بغیر احرام کے حرم میں داخل ہونے کا اختیار ہوگا، الذخیرہ، اس مسئلہ کو ہم نے حج کی بحث میں بار ہا ذکر کیا ہے۔ فصل ششم:۔ نکاح کا بیان:۔ سوال، (۱) اگر ہندہ نے زید پر نکاح کرنے کا دعویٰ کیا لیکن وہ اس کا منکر ہے، ایسی صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عورت پر گواہ پیش کرنا لازم ہوگا، لیکن ان دونوں مرد اور عورت سے قسم نہیں کھلائی جاسکتی ہے، اور عورت گواہ بھی پیش نہیں کر سکتی ہے، جبکہ عورت دیانت داری کے طور پر دوسرا نکاح بھی نہیں کر سکتی ہے اس لئے اس عورت نے قاضی سے درخواست کی کہ وہ از خود اس مرد کو حکم دے کہ مجھے طلاق دیدے، لیکن اگر وہ مرد قاضی کے حکم سے طلاق دیدے تو لازماً اسے اس کے مہر کا اقرار پھر اس کی ادائیگی لازم ہو جائیگی، اس لئے، حیلہ: یہ ہوگا کہ قاضی اس مرد کو کہے کہ تم اس طرح کہو کہ اگر تم میری بیوی ہو تو میں نے تم کو طلاق بائن دی، یہ بات شیخ علی المرزدوی نے کہی ہے، الذخیرہ، اور اگر برعکس مرد مدعی ہو کہ وہ عورت میری بیوی ہے، اور عورت اس کا انکار کرتی ہو، اس وقت صاحبینؒ کے قول کے مطابق قاضی نے اس عورت سے قسم کھانے کے لئے کہلوانا چاہا تو عورت کے لئے حیلہ: یہ ہوگا کہ وہ دوسرے شوہر سے نکاح کرلے، اس لئے اس نکاح کے بعد قسم لینے کا بھی کوئی فائدہ نہ ہوگا، یہاں تک کہ اگر اس کے بعد وہ عورت کھل کر یہ اقرار کرلے کہ پہلا شخص ہی شوہر ہے تو اب وہ مقبول نہ ہوگا تو قسم سے انکار کرنا ایک ضمنی اقرار کہا جاسکتا ہے، جو بدرجہ اولیٰ مقبول نہ ہوگا۔

مسئلہ

(۲):۔ مرد یا عورت دونوں میں سے کسی ایک کی زبان سے ایسا کلمہ نکل گیا یا کوئی عمل ایسا پایا گیا جس سے اس کے کہنے والے یا اس کے کرنے والے کو کافر کہا جاسکتا ہے، مگر دوسرا شخص اس سے بالکل پاک ہے جس کی وجہ سے دونوں کے درمیان نکاح کے ٹوٹ جانے کا حکم ہو گیا یا اس کا شبہ ہو گیا، اور اس نے اس کے بعد توبہ استغفار کر کے دوبارہ نئے طور پر نکاح کر لینا چاہا، جس سے نئے طور پر مہر مقرر کرنا لازم آتا ہے، اور وہ اس سے بچنا چاہتا ہے تو اس کی کیا صورت ہوگی جس سے کسی اختلاف کے بغیر دوسرا لازم نہ آئے، جواب اس کا حیلہ یہ ہوگا کہ دوسرا نکاح کرلے مگر اس میں مہر کا کوئی تذکرہ نہ کرے، جس کی وجہ سے بلا خلاف دوسرا کوئی مہر لازم نہ ہوگا، (۳) زید کے غلام نے اس سے یہ درخواست کی کہ میرا نکاح کسی آزاد عورت سے یا کسی باندی سے کردو، اور

زید اسے قبول کرنا چاہتا ہے، مگر اسے یہ خطرہ ہوتا ہے، کہ وہ بعد نکاح شاید پہلے کی طرح اپنے فرائض پورے نہیں کرے گا یا اگر بعد میں اس غلام کو بیچنے کی ضرورت ہوگئی تو پھر اسے دوسرا کوئی شخص نہیں خریدے گا، تو اس کا حیلہ یہ ہوگا کہ زید اس کی فرمائش کے مطابق نکاح تو کردے مگر اس میں یہ شرط لگادے کہ اس کی طلاق کا اختیار میرے پاس رہے گا یعنی میں جب چاہوں گا اسے طلاق دوں گا، تو اس کے بعد اس مولیٰ کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ جب چاہے اس غلام کی بیوی کو طلاق دیدے، (المبسوط)۔

پس اسی مسئلہ سے یہ مسئلہ بھی پیدا ہوگیا کہ اگر کسی عورت کو یہ خطرہ ہو کہ نکاح ہو جانے کے بعد یہ شوہر نفقہ نہیں دے گا یا کہیں غائب ہو جائے گا یا اس جیسا کوئی خطرناک کام وہ کر سکتا ہے، تو اس عورت کو چاہئے کہ نکاح قبول کرتے وقت یہ شرط لگادے کہ میں نے اس شرط کے ساتھ نکاح قبول کیا کہ جب بھی کوئی خطرناک کام بعد میں تمہاری طرف سے میرے حق میں ہوگا ہر وقت مجھے یہ اختیار ہوگا کہ محلہ کے چار آدمیوں کے سامنے ان کو گواہ بنا کر اپنے آپ کو طلاق دیدوں خلاصہ یہ کہ جن باتوں سے اس کو اپنے شوہر کی طرف سے کوئی خطرہ درپیش ہو جائے اسے شرط یاد دلادے اس طرح جب شوہر نے اس کی شرط مان لی تو عورت کو یہ اختیار ہوگا ایسی حالت میں جب چاہے اپنا اختیار استعمال میں لے آئے، پھر اگر دوبارہ نکاح کی نوبت آجائے اس وقت پھر اس جیسی شرط لگالے، اس طرح اس عورت کو ہمیشہ طلاق لینے کا اختیار حاصل ہوگا، بلکہ اس زمانہ میں یہ مسئلہ انتہائی ضروری ہے، کیونکہ لوگ عموماً اپنی بیوی کو چھوڑ کر ادھر ادھر چلے جاتے ہیں اور کوئی خبر گیری نہیں کرتے ہیں اور ان کے پاس نفقہ کا بھی انتظام نہیں ہوتا ہے اور نہ اس سے چھوٹ جانے کا کوئی راستہ ہوتا ہے، اور نہ ہی اسلامی انصاف کے مطابق اسے بیت المال سے کچھ مل سکتا ہے، اور نہ کوئی قاضی ہے جو شرعی طور پر اپنے اختیار خاص کے ساتھ اس کے سلسلہ میں کوئی حکم کر سکے، اسی طرح سے لاپتہ شوہر نے چونکہ اسے طلاق نہیں دی ہے کہ یہ کسی دوسرے مرد سے نکاح کر سکے، جبکہ حنفی مسلک کے مطابق لاپتہ شوہر کے انتظار میں اس کی عورت کو ۹۰ یا ۱۲۰ برس تک یا کم وبیش انتظار کرنا پڑتا ہے، حالانکہ دیانت کے طور پر عورت کو چھ مہینے بھی شوہر کے بغیر رہنا ناممکن یا مشکل سا ہو جاتا ہے۔

اسی بناء پر علماء کرام نے یہ فتویٰ دیا ہے کہ امام مالکؒ کے مذہب کے مطابق چار سال کے بعد عورت اپنا نکاح فسخ کر سکتی ہے، مگر اس میں بھی اکثر مقلدین احناف کو تردد ہوتا ہے، جبکہ چار برس گزارنا بھی بہت ہی دشواری اور پریشانی کی بات ہو جاتی ہے، اس لئے یہی بات بہتر ہے کہ مذہب حنفیہ کے مطابق اسی شرط پر نکاح کیا جائے کہ اگر اتنی مدت تک بغیر نفقہ کے انتظام کے شوہر بالکل لاپتہ رہ جائے تو عورت کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ اپنے آپ کو اس سے آزاد کر کے دوسرا نکاح کرلے جو اچھے نیک لوگوں کا مقبول عمل ہے، اور نکاح کے بغیر رہنے سے رسوائی وذلت وخواری کے ساتھ عذاب القبر وعذاب النار ہے، **نعوذ باللہ تعالیٰ منہ، واسأل اللہ تعالیٰ العافیہ**، م، (نوٹ کافی عرصہ قبل انہیں پریشانیوں کا خیال کرتے ہوئے علمائے احناف نے بہت ہی تحقیق وتفتیش کے ساتھ عالم اسلام سے فتاویٰ حاصل کر کے ایک اجماعی قدم اٹھایا ہے اور اجتماعی فتویٰ کتابی شکل میں شائع کیا ہے، جس کا نام: اَلْحِیلَةُ النَّاجِزَۃ لِلْحَلِیلَةِ الْعَاجِزَۃ: ہے، کتاب مشہور ہے اور بآسانی دینی کتب خانوں سے مل جاتی ہے، اسے نگاہ میں رکھنا بھی انتہائی ضروری ہے، واللہ اعلم انوار الحق قاسمی)۔

(۴) ایک عورت نے ایک مرد سے نکاح صحیح کیا، ساتھ ہی شوہر سے یہ وعدہ بھی لیا کہ مجھے میرے شہر سے باہر سفر میں نہ لے جائے، مگر اسے یہ خطرہ ہوا کہ شاید وہ وعدہ پورا نہ کرے بلکہ شہر سے باہر لے جائے تو اس کا حیلہ یہ ہوگا کہ اس شرط پر نکاح کرے کہ اگر اسی شہر میں رکھیں گے تو میں نے ہزار روپے پر نکاح کیا اور اگر شہر سے باہر لے جائیں گے تو میرے لئے مہر مثل ہوگا اور شوہر سے سب کو سامنے رکھ کر یہ اعلان کرادے اور گواہ بنادے کہ میرا مہر مثل دس ہزار روپے ہوں گے، الغرض مہر مثل میں اتنی رقم بڑھا کر بتلائے کہ شوہر پر وہ گراں ہو، اس حیلہ یعنی اقرار کرالینے کے بعد بھی اگر وہ اسے باہر لے جانا چاہے تو عورت اس سے پورے مہر المثل کا جس کا اس نے اقرار کر رکھا ہے، مطالبہ کر سکتی ہے، اور وہ اسی خوف سے اسے باہر لیجانے سے باز رہے گا، شیخ

ابو علی نسفیؒ فرماتے تھے کہ یہ اس وقت اقراری مہر المثل اتنا ہی ہونا چاہئے کہ اتنا ہونا ممکن بھی ہو، ورنہ یہ اقرار باطل ہوگا، پھر بھی یہ حیلہ ان علماءؒ کے نزدیک صحیح ہوگا جو دوسری شرط کو جائز بھی کہتے ہیں، (المحیط، المبسوط)۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ہمارے علاقہ میں یہ بات عام ہوگئی ہے، کہ مہر نقد ادا نہیں کرتے ہیں، للہٰذا احتیاطاً یہ شرط لگادی جائے کہ اگر باہر لے جانا چاہے تو اتنا مہر نقد ادا کردے، مگر یہ بات واضح رہنی چاہئے کہ اس اقرار کا نکاح سے پہلے ہی ہونا ضروری ہے کہ مجمع کے سامنے شوہر سے اقرار لیا جائے کہ اس عورت کا مہر المثل اتنا ہے اس کے بعد شرطیہ مذکورہ جملوں کے ساتھ ایجاب وقبول کیا جائے، ورنہ ممکن ہے شوہر اس کے بعد اقرار ہی نہ کرے، م، اور یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ اگر شوہر نے اس بیوی کو حلاف وعدہ باہر لے جانا چاہا اور اقرار مہر مثل دیدیا تو بھی دیانتداری کے اعتبار سے اپنے اصلی مہر المثل میں زائد لینا حلال نہ ہوگا، یہ تفصیل اسی صورت میں ہوگی جبکہ نکاح کے وقت ہی اپنی احتیاط کرلے، اور اگر اس شرط کے لگائے بغیر ہی نکاح ہوگیا، پھر عورت کو خوف ہوا کہ شوہر اسے باہر لے جانا چاہتا ہے، تو اس کا حیلہ یہ ہوگا کہ اپنے والد یا بالغ لڑکوں وغیرہ میں سے جس پر اسے اعتماد ہو اس کا بہت زیادہ مقروض ہونا یا بڑی رقم بطور قرض لینے کا اقرار کرلے، اور کچھ دوسرے لوگوں کی موجودگی میں ان کو مخاطب کر کے کہے کہ تم لوگ اس بات کے گواہ رہو کہ ان کا مجھ پر اتنا قرضہ ہے، اور اس صورت میں بھی بہتر صورت یہ ہوگی کہ مثلاً ایک رومال ہاتھ میں لے کر یہ کہے کہ میں نے یہ رومال ان سے اتنی بڑی رقم کے عوض جس کو وہ متعین کرتے ہوئے کہے کہ خریدا ہے، اور وہ کہیں کہ میں نے اسے اتنے میں فروخت کیا ہے۔ تاکہ اگر کسی وقت شوہر اس سے قسم کھانے کے لئے کہے کہ تم اس کی مقروض ہو تو وہ قسم کھا کر کہہ سکے کہ میرے مال کی رقم ہے، اس عورت کے ایسا کہہ دینے اور کرلینے کے بعد اگر شوہر اسے دوسرے شہر لیجانا ہی چاہے تو امام ابو یوسفؒ کے فرمان کے مطابق اس کے قرض خواہ کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ اپنی اس مقروض عورت کو باہر لے جانے سے رد کے جبتک کہ وہ عورت اپنے قرض خواہ کا پورا قرض ادا نہ کردے، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک بائع کے سوا دوسرا کوئی بھی جس کے لئے قرض کا اقرار کیا گیا ہو وہ اسے نہیں روک سکتا ہے، اسی لئے ایک ایسا حیلہ جس پر سب کا اتفاق ہو یہ ہوگا کہ وہ عورت صرف اقراری قرضہ نہ رکھے بلکہ وہ کسی معمولی چیز کے کسی ایسے شخص سے جس پر اسے پورا اعتماد ہو مثلاً باپ بھائی وغیرہ کے بہت زیادہ قیمت سے خرید لے یا اس کے لئے بہت زیادہ قرضہ کی کفالت کرے اگرچہ وہ مقروض کے حکم کے بغیر ہی ہو تو ایسی صورت میں بائع اور جس کے لئے کفالت کی گئی ہو کو بالاتفاق اس عورت کو باہر جانے سے روکنے کا اختیار ہوتا ہے، یہانتک کہ اس کا قرضہ یا مال کفالت ادا کردے، اسی طرح سے اگر عورت نے کفالت کا کام کیا ہو تو بھی مکفول لہ بالاتفاق روک سکتا ہے، اس لئے اس کے باپ و بھائی وغیرہ کو جن پر پورا اعتماد ہو جسے بائع یا مکفول لہ بنایا گیا ہے اس وجہ سے روکنے کا اختیار ہوگا، حاصل کلام یہ ہوا کہ جہاں اس نے مال اقراری کا سبب بیان کیا ہے، وہاں یہ اقرار سب کے حق میں نافذ ہوگا، یعنی شوہر کو بھی لے جانے کا اختیار نہیں رہے گا، المحیط۔

مسئلہ

(۵):۔ زید نے ایک عورت سے نکاح کرنے کی خواہش کا اظہار کیا مگر عورت کو یہ بات پسند نہیں ہے کہ میرے اقارب اور اولیاء کو اس کی خبر ہو جائے تو اس کے لئے حیلہ یہ ہوگا کہ وہ عورت اس سے یہ کہدے کہ میں نے تم کو اس بات کا اختیار دیا ہے کہ تم میرا نکاح کرادو، اس کے بعد زید اپنے دوستوں کے سامنے خود اپنے نکاح کرنے اور اس عورت کی طرف سے وکیل بن کر نکاح کرانے کے لئے ایجاب و قبول کرلے گا تو وہ نکاح جائز ہو جائے گا۔ (مسئلہ (۶):۔ اگر زید کو یہ بات پسند نہیں ہو کہ گواہوں کے سامنے اس عورت کا نام بیان کیا جائے جس سے وہ نکاح کرنا چاہتا ہے، تو اس کا حیلہ یہ ہوگا کہ دونوں مرد وعورت اپنے نکاح کا مہر آپس میں طے کر کے مہر میں سے کچھ مقدار اس عورت کو دیدے اور عورت اپنی نکاح کو انجام دینے کا کام اسی مرد کے ذمہ کردے،

پھر وہ زید گواہوں کے سامنے اس طرح کہے کہ میں نے ایک عورت سے نکاح کرنا طے کر لیا ہے، اور ہم دونوں نے اتنے مہر کے ہونے پر اتفاق کر لیا ہے، اور اس نے اپنے اس نکاح کی ذمہ داری خود میرے سپرد کر دی ہے، اس لئے تم لوگوں کو گواہ بنا کر یہ کہتا ہوں کہ میں نے اس عورت سے جس نے اپنے اتنے مہر پر مجھ سے اتفاق کر لیا ہے، اور اپنے نکاح کا کام انجام دینے کی ذمہ داری میرے سپرد کی ہے میں نے اس سے اپنا نکاح اتنے ہی مہر میں کر لیا ہے، تو یہ نکاح صحیح ہو جائے گا، بشرطیکہ وہ شوہر اس کا کفو بھی ہو، یہ امام خصافؒ نے حیل میں بیان کیا ہے، لیکن دوسرے مشائخ نے اس پر اشکال کرتے ہوئے کہا ہے کہ صرف اتنے سے بیان یا تعارف سے وہ عورت گواہوں کے نزدیک پہچانی ہوئی نہیں ہو سکتی ہے، اس لئے متعین نہیں ہو سکتی ہے، مگر شمس الائمہ حلوائیؒ نے فرمایا ہے کہ امام خصافؒ خود خزانہ علم اور ایسے علماء میں سے ہیں جن کی اقتداء جائز ہے، الذخیرہ۔

مسئلہ

(۷):۔ دو بھائی زید اور بکر نے دو بہنوں سے اس طرح نکاح کیا کہ زید نے ہندہ سے اور بکر نے کریمہ سے نکاح کیا، لیکن غلطی سے زید کے پاس کریمہ اور بکر کے پاس ہندہ شب زفاف میں بھیج دی گئی پھر زفاف کے بعد صبح کے وقت اس سنگین غلطی کا سب کو احساس ہوا کہ دونوں کی بیویاں بدل گئی ہیں، یہ سن کر سفیان الثوریؒ نے فرمایا کہ حضرت علیؓ نے ایسے واقعہ میں یہ حکم دیا تھا کہ ہر ہمبستری کرنے والے پر مہر اور ہر عورت پر عدت لازم ہو گی، اور عدت کے ختم ہو جانے کے بعد ہر عورت سے اس کا اصل شوہر ہمبستری کر سکے گا، اور یہ واقعہ کوفہ کے شریف گھرانہ میں ہوا تھا جس سے ہلچل مچی ہوئی تھی، اس وقت کے بڑے عالم امام ابو حنیفہؒ تھے جو اس وقت جوانوں میں گنے جاتے تھے ان کے پاس جب یہ معاملہ پیش کیا گیا تو انہوں نے اس کا یہ حیلہ بتایا کہ چونکہ ہر بھائی کے دل میں بعد میں یہ خیال پیدا ہو گا کہ میری بیوی سے میرے بھائی نے ہمبستری کر لی ہے جس سے ان کو ہمیشہ شرمندگی ہوتی رہیگی، اس لئے فوراً اس طرح اجتہاد کیا کہ ہر شوہر اپنی منکوحہ عورت کو طلاق دیدے چونکہ اس کو بیوی کی حیثیت سے ہمبستری سے پہلے یعنی طلاق قبل الدخول ہے اس لئے کسی عورت پر عدت لازم نہ ہو گی، پھر جس بھائی نے جس عورت کے ساتھ رات کو ہمبستری کر لی تھی اسی سے اس کا نکاح کرا دیا، اس فیصلہ کو اس وقت کی مجلس کے تمام علماء نے پسند کیا، اسی لئے یہ فیصلہ امام ابو حنیفہؒ کے دوسرے مناقب میں سے ایک اور ہو گیا جیسا کہ المبسوط میں ہے۔

فصل ہفتم: طلاق کے بیان میں

مسئلہ (۱):۔ کسی نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیدیں جس کی وجہ سے اس پر حلالہ فرض ہو گیا، پھر پہلے شوہر نے چاہا کہ حلالہ کے بعد اسی سے دوبارہ نکاح کرے اور عورت بھی اس نکاح ثانی پر راضی ہو گئی، لیکن اسے اس بات کا خوف ہوتا ہے کہ یہ عورت جس مرد سے نکاح کرے گی شاید وہ اس نکاح کے بعد مستقلاً اپنے ہی پاس رکھ لے اور اسے نہ چھوڑے، تو اس کا حیلہ یہ ہو گا کہ وہ ایسے مرد سے نکاح کرلے جو نکاح سے پہلے یہ کہہ دے کہ میں جب بھی تم سے نکاح کر لوں اور اس کے بعد ایک مرتبہ بھی ہمبستری کر دوں تو تم کو تین طلاقیں یا ایک بار بائن طلاق ہو گی، چنانچہ جب اس مرد نے اس سے ہمبستری کر لی تو وہ عورت فوراً ہی مطلقہ بائنہ ہو جائیگی، دوسرا حیلہ یہ ہو گا کہ عورت اس مرد سے یہ کہے کہ میں نے تم سے اس شرط پر نکاح کیا کہ طلاق کا اختیار میرے ہاتھ میں ہو گا، میں جب چاہوں گی طلاق لے لوں گی تو بھی اس عورت کا مقصد حاصل ہو جائے گا۔ مسئلہ (۲):۔ عورت کو حلالہ کرانے کے سلسلہ میں جاہل عورتیں اور مرد بھی اس پر عیب لگاتے ہیں اور اسے بے شرم کہتے ہیں، بالخصوص اس کفرستان کے علاقہ زمانہ جاہلیت کی مشابہت ہیں اس کی برائی بہت اچھالی جاتی ہے۔

جس کی وجہ سے بہت سی ایسی عورتیں جن کو تین طلاقیں دیدی گئی ہوں وہ زندگی بھر کسی نئے نکاح کے بغیر اسی حالت میں پرانے شوہر کے ساتھ زندگی گزارتی ہیں اور حرام کاری میں مبتلا رہتی ہیں، تو امام خصافؒ نے کتاب میں اس کا حیلہ اس طرح بیان

کیا ہے، کہ عورت اپنے کسی معتبر اور معتمد شخص کو کچھ رقم دے تاکہ وہ شخص اس رقم سے ایک ایسا غلام خود اپنے لئے خرید لے جو بلوغ کے قریب ہو، اور عورت سے ہمبستری کر سکتا ہو، اس طرح یہ شخص اسی مرد کا غلام ہوگا پھر عورت اس غلام کے مولیٰ کی اجازت سے دو گواہوں کے سامنے اس غلام سے نکاح کر لے، اور اس سے غلام کی ہمبستری ہو جانے کے بعد وہ شخص اس غلام کو اسی عورت کے حوالہ کر دے، اس عورت کا بحیثیت مالکہ اس پر قبضہ ہوتے ہی اس کا نکاح ختم ہو جائے گا، (اور اس کی عدت اس لئے لازم نہ ہوگی کہ وہ بالغ نہیں تھا، م) اس کے بعد اپنے پہلے شوہر سے نکاح صحیح کر لے اس کے بعد اس غلام کو کسی دور دراز علاقہ میں بھیج کر فروخت کرادے تاکہ عوام کے سامنے نکاح کا تذکرہ نہ ہو اور راز باقی رہ جائے، مگر میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ ہمارے اس ملک میں چونکہ غلام" کی خرید و فروخت ممنوع ہے، اور ایک بھی صحیح غلام نہیں پایا جاتا ہے، اس لئے میرے نزدیک صحیح حیلہ یہی ہوگا کہ وہ عورت ایسے کسی محرم کے ساتھ جس پر سے پورا اعتماد ہو کسی دور شہر میں جاکر کسی ایسے نیک مرد سے جو شرعی مسائل سے ایک حد تک واقف بھی حیلہ خلاص کی شرط کے ساتھ نکاح صحیح کر کے (اس سے وقتی تعلق پیدا کر کے) خود کو طلاق دے کر کے واپس آجائے اور عدت کے بعد پہلی شوہر سے صحیح نکاح کر لے، واللہ تعالیٰ اعلم، م)۔

مسئلہ

(۳):۔ شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ واللہ میں کل تم کو طلاق دوں گا اس کے بعد وہ شرمندہ ہوا ساتھ ہی وہ یہ بھی چاہتا ہے کہ میری قسم جھوٹی بھی نہ ہو تو حیلہ یہ ہوگا کہ وہ اس بیوی سے کہدے کہ تم ان شاء اللہ تعالیٰ طلاق پانے والی ہو، یا یوں کہا کہ میں نے تم کو ہزار روپے کے عوض طلاق دی مگر عورت اس شرط کو قبول نہ کرے تو طلاق نہ ہوگی، اور قسم میں بھی جھوٹا نہ ہوگا، لیکن ہمارے مشائخ نے فرمایا ہے کہ ظاہر الرواۃ کے مطابق وہ قسم میں سچا نہ ہوگا، الذخیرہ، میں مترجم کہتا ہوں کہ شاید قسم کھانے کا مقصد ہی یہ تھا کہ اسے طلاق ہو جائے حالانکہ اسے طلاق نہیں ہوئی، اور میرے نزدیک طلاق کی قسم کھانے میں ظاہر الروایۃ کے مطابق حیلہ یہ ہے کہ طلاق رجعی دے پھر رجوع کر لے، لیکن تین طلاقوں کی قسم میں یہ حیلہ صحیح نہیں ہو سکتا ہے، اور چونکہ طلاق ایک مبغوض اور ناپسندیدہ کام ہے اس لئے قسم کا کفارہ دیدینا چاہئے، واللہ تعالیٰ اعلم، اسی طرح اگر یہ قسم کھائی کہ واللہ میں یہ چیز فروخت کروں گا، پھر اس چیز کو بیع فاسد کے طریقہ پر فروخت کیا اور وہ چیز خریدار کے حوالہ نہیں کی یعنی اسے قبضہ نہیں دیا تب اس کی قسم پوری ہو گئی، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ شاید اس جگہ بیع کرتے ہی وہ سچا ہو گیا، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

مسئلہ

(۴):۔ مرد نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر میں نے آج تم کو تین طلاقیں نہ دیں تب تم کو تین طلاقیں ہیں، پھر جب ذرا ہوش آیا تو اسے ندامت ہوئی اس بات سے کہ اگر میں تین طلاقیں نہیں دیتا ہوں پھر بھی تو تین طلاقیں ہو جائنگی، تو اس کا حیلہ، یہ ہوگا کہ وہ اپنی بیوی سے کہے کہ میں نے تم کو ایک لاکھ روپے کے عوض تین طلاقیں دیں، مگر عورت اس کے قبول کرنے سے انکار کر دے، اس طرح اس کی قسم پوری ہو جائیگی، اور اسی پر فتویٰ ہے۔ مسئلہ :(۵):۔ شوہر نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں اور بعد میں ان سے منکر ہو گیا، ایسی صورت میں اگر وہ عورت اس کے ساتھ اسی طرح رہتی ہے، تو حرام کاری ہوتی ہے، حیلہ یہ ہوگا کہ اس عورت کو کسی ایسے مکان میں چھپادیا جائے جہاں وہ شوہر بھی آتا جاتا ہو، پھر اس سے پوچھا جائے کہ تم نے یہاں کسی عورت سے نکاح کیا ہے، تو وہ یقیناً انکار کرے گا اس پر اس کو اس طرح قسم کھانے کو کہا جائے کہ اس مکان میں اگر کوئی میری منکوحہ یا بیوی ہے تو اسے میری طرف سے تین طلاقیں ہیں، اگر اس کہنے کے مطابق وہ قسم کھالے تب وہ عورت سامنے آجائے تو اسے مکمل تین طلاقیں ہو جائنگی، مسئلہ (۶):۔ کسی مرد نے یہ قسم کھائی کہ اگر میں اپنے باپ سے بات کروں تو میری بیوی کو تین طلاقیں ہوں گی، حیلہ یہ ہوگا کہ اس عورت کو ایک طلاق دیدے اور جب اس کی عدت گزر جائے تب اپنے باپ سے بات کر لے اس وقت اسے تین

طلاقیں ہونی چاہئیں مگر وہ لغو ہو جائینگی کیونکہ وہ مطلقہ ہے، پھر اسی عورت سے نیا نکاح کر لے، السراجیہ۔

آٹھویں فصل: خلع کا بیان

مسئلہ (۱):۔ ایک شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر تم نے مجھ سے خلع مانگا اور میں نے نہیں دیا تو تم کو تین طلاقیں ہیں، پھر اسی بیوی نے بھی قسم کھا کر کہا کہ اگر آج رات ہونے سے پہلے میں نے تم سے خلع نہ مانگا تو میرے غلام آزاد ہیں، اس کے بعد دونوں ہی سخت پریشان ہوئے بالآخر امام ابو حنیفہؒ کے پاس آئے اور واقعہ بیان کیا تو اس کا حیلہ، (۱) یہ بتایا کہ بیوی اپنے شوہر سے خلع کی درخواست کرے چنانچہ اس نے خلع مانگ لیا، اس پر اس کے شوہر سے کہا جائے کہ تم اس بیوی سے ایک لاکھ روپے کی شرط پر خلع کر لو اس پر شوہر نے اپنی بیوی کو ایسا ہی کہا، ادھر اس کی بیوی کو آپ نے فرمایا کہ تم اس شرط کو قبول نہ کرو انکار کردو، اس پر اس نے انکار کر دیا تب امام صاحب نے ان دونوں سے فرمایا کہ تم نے اپنی قسم پوری کر لی اور اپنے گھر چلے جاؤ، حیلہ، (۲) اسی مسئلہ کا یہ بھی ہے کہ وہ عورت دن کے وقت ہی اپنے ان تمام غلام اور باندیوں کو جن کے بارے میں قسم کھائی تھی اپنے کسی قابل اعتماد آدمی کے ہاتھ فروخت کردے، اور رات آنے تک اپنے شوہر سے خلع نہ مانگے، تو رات ہوتے ہی ان سب کو قسم پوری ہونے کے لئے آزاد ہو جانا چاہئے مگر چونکہ اس وقت ان میں سے ایک کی بھی وہ مالکہ نہیں رہی اس لئے کوئی بھی آزاد نہ ہوگا، اور قسم اور خلع کا معاملہ ختم ہو جائے گا، اس کے بعد اپنے آدمی سے اپنے تمام غلام اور باندیوں کی بیع واپس مانگ لے یعنی اقالہ کرنے، المحیط۔

نویں فصل: قسم کے بیان میں

مسئلہ: (۱) کوفہ شہر کھائی کہ میں کوفہ میں نکاح نہیں کروں گا، مگر کرنا ہے، حیلہ: کوفہ شہر سے نکل کر نکاح کر کے کوفہ میں واپس آجائے، مگر میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ ہمارے علاقہ میں اس جملہ سے عام طور پر یہ مطلب لیا جاتا ہے کہ اس شہر کی عورت سے نکاح نہیں کروں گا، اور اس جگہ وہ اختلاف پایا جائے گا کہ مجاز متعارف پر عمل کرنا بہتر ہے، یا حقیقت لغوی، اس لئے اس موقع پر کتاب الایمان دیکھ لینی چاہئے، م، مسئلہ: (۲):۔ میں اپنی بیوی کو بخارا میں طلاق نہیں دوں گا، حیلہ، وہی ہوگا جو اوپر بیان کیا گیا ہے، اسی پر قیاس کرنا ہوگا، یعنی شہر سے باہر نکل کر طلاق دینی ہوگی، مسئلہ: (۳):۔ زید سفر میں جارہا تھا اس کی بیوی کو یہ خطرہ ہوا کہ باہر سے کوئی خوبصورت باندی خرید کر لے آئیگا اور میری جگہ پر اس کو ترجیح دے گا اس خیال سے شوہر سے قسم لے کہ وہ جیسی بھی باندی خریدے گا وہ آزاد ہو جائیگی، اور شوہر کی خواہش خریدنے ہی کی ہو تو حیلہ یہ ہوگا کہ شوہر صرف اتنا کہدے کہ ہاں اور ہاں سے دل میں کوئی غلام یا گاؤں مراد لے یعنی جواب میں اس نے گاؤں کا نام لیا حالانکہ عورت یہ سمجھے کہ میری قسم کے جواب میں اس نے ہاں کہا کہ تمہاری بات میں نے مان لی ہے، اس کے بعد باندی خرید لینے سے بھی وہ آزاد نہ ہوگی، اس مسئلہ میں یہ بات معلوم ہوئی کہ اگر وہ اصل معنی میں ہاں کہتا تو قسم ہو جاتی اور یہ بات اگرچہ اپنی جگہ صحیح بھی ہے، لیکن بعض مشائخ نے اس سے اختلاف کیا ہے، اور کہا ہے کہ ہاں کہنے سے قسم نہیں ہوتی ہے، جبتک کہ پورا جملہ صراحت کے ساتھ نہ کہدے، الذخیرہ۔

مسئلہ

(۴):۔ کسی نے کہا کہ اگر میں ایسا کام کروں تو میرا سارا مال صدقہ ہے، حالانکہ وہ ایسا کرنا نہیں چاہتا ہے تو حیلہ یہ ہوگا کہ اس شخص کو جس کسی بھی شخص پر اعتماد ہو اسے ہبہ کردے اس کے بعد وہ کام کرے پھر اپنے مال کو واپس مانگ لے، اگرچہ ہبہ کر کے اس سے رجوع کرنا مکروہ تحریمی ہے، اس لئے اس سے اب خود وہ مال بطور ہبہ مانگ لے، مسئلہ: (۵):۔ کسی نے قسم کھائی کہ فلاں سے مال نہیں لوں گا، تو حیلہ یہ ہوگا کہ کسی دوسرے کو اس کی وصولی کے لئے وکیل بنادے، اسی طرح اگر اس بات پر قسم کھائی کہ اپنا قرضہ فلاں شخص کے ہاتھ سے وصول نہیں کروں گا، حیلہ یہی ہوگا کہ اس کے وکیل سے وصول کر لے، لیکن عیون سے معلوم

ہوتا ہے کہ وکیل کی ذریعہ لینے سے حانث ہو جائے گا، اس لئے بہتر حیلہ یہ ہو گا کہ کوئی قابل اعتماد آدمی اس کو خود مدیون کی طرف سے دے، پھر وہ مدیون شخص اس قابل اعتماد شخص کو اتنا ہی مال دیدے۔ **مسئلہ** :(۶):۔ بیچنے والے نے قسم کھائی کہ میں یہ مال دس روپے سے کم میں نہیں دوں گا، اور خریدار نے قسم کھائی کہ نو روپے سے زیادہ میں نہیں لوں گا، تو اس کا قیاسی حیلہ یہ ہو گا کہ اس مال کے ساتھ کسی طرح کا ایک رومال ملا کر دس روپے میں دیدے یا خریدار نو روپے کے ساتھ کچھ پیسے بھی بڑھا کر دیدے، تو یہ قیاس ہو گا، اور استحساناً وہ حانث ہو جائے گا، لیکن مشائخ نے کہا ہے کہ اگر خریدار نے نو روپیہ اور رومال کے بدلہ خریدا تو قیاساً اور استحساناً کس طرح حانث نہ ہو گا۔

مسئلہ

(۷):۔ کسی نے قسم کھائی کہ یہ مال فلاں کے ہاتھ قیمت لے کر کبھی بھی نہیں بیچوں گا، تو حیلہ (۱) یہ ہو گا کہ اس مال کے ساتھ اور بھی کچھ ملا کر انکو وہ مال بیچ دے، اور حیلہ، (۲) یہ ہو گا کہ وہ مال نقد روپے کے عوض نہ دے کر کسی دوسری طرح کے سامان اسباب کے عوض بیچ ڈالے۔ **مسئلہ** (۸):۔ کسی نے قسم کھائی کہ میں خرید و فروخت نہیں کروں گا، حیلہ، یہ دیکھنا ہو گا کہ قسم کھانے والا کوئی بہت بڑا آدمی ہے، یا اس کے نیچے کے درجہ کا ہے تو اگر وہ بہت بڑا آدمی ہو جیسے کہ بادشاہ وغیرہ جو عموماً خود اپنے ہاتھ سے خرید و فروخت نہیں کرتے ہیں تو اگر اس کا کوئے وکیل اپنے مؤکل کے حکم کے بعد خرید و فروخت کرے گا تو وہ بادشاہ یا بڑا آدمی حانث ہو جائے گا، ورنہ وہ حانث نہ ہو گا، اور وہ وکیل کے علاوہ کوئی دوسرا شخص ہو، اور حیلہ (۲) یہ ہو گا کہ اس کی طرف سے کوئی اور شخص جو فضول ہو یعنی از خود خرید کر لادے، اور بعد میں وہ شخص اس کی اجازت دیدے۔ **مسئلہ** :(۹):۔ اگر کسی نے یہ قسم کھائی کہ میں اپنی اس بیوی کو نفقہ دوں تو اسے طلاق ہو جائیگی، تو اس کا حیلہ یہ ہو گا کہ وہ اپنا کچھ مال اسے ہبہ کر دے یا دو چار من غلہ ایک دو روپے میں فروخت کر دے یا اس عورت سے معمولی رومال تیس چالیس روپے سے خرید کر رقم اس کے حوالہ کر دے، اور وہ ان روپے سے غلہ اور اپنی ضرورت کی چیزیں خرید لے، یا کوئی مکان یا دوکان اسے ہبہ کرے جس کے کرایہ سے وہ کھائے۔ **مسئلہ** :(۱۰):۔ کچھ لوگوں نے ایک شخص کے گھر میں گھس کر گھر کا سامان لوٹ لیا اور قسم دلائی کہ ہمارے نام ظاہر نہ کرے، تو حیلہ، یہ ہو گا کہ تفتیش کرنے والے اس سے یہ کہیں کہ لوگوں کے نام ہم از خود تمہارے سامنے لینگے اگر ان میں سے کوئی نام ڈاکوں میں سے نہ ہو تو تم صرف نہ کہنا اور اگر ہو تو خاموش ہو جانا، اس طرح اس حیلہ سے ان کے نام ظاہر ہو جائینگے۔ **مسئلہ** :(۱۱):۔ زید سے اس بات کی قسم لی گئی کہ تم کبھی بھی بادشاہ وقت کی مخالفت نہ کرو، ورنہ تمہارے سارے غلام آزاد اور تمہاری ساری بیویوں کو طلاق ہو جائیگی، حالانکہ وہ شخص اس بادشاہ کے بہت سے احکام کو خلاف شرع اور قانون کو ظلم سمجھتا ہو، نیز اس کے ہر کام میں فرمان برداری کو گناہ کا کام سمجھتا ہو، تو اس کا حیلہ یہ ہو گا کہ وہ لفظ بادشاہ کو ہتھیلی پر لکھ لے، اور قسم کے وقت اسی کی طرف اشارہ کرے تو وہ حانث نہ ہو گا، السراجیہ۔

دسویں فصل: وقف کا بیان

مسئلہ :۔ وقف کے لازم ہونے کے لئے، حیلہ، یہ ہے کہ اس میں کسی حاکم کا حکم ملا دیا جائے، یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے، المحیط۔

گیارہویں فصل: شرکت کا بیان

مسئلہ (۱):۔ ایک شخص کے پاس ہزار روپے ہیں اور دوسرے کے پاس دو ہزار روپے ہیں اور دونوں نے کاروبار میں شرکت کی تو عام قاعدہ کے مطابق مال کے حصہ کے مطابق ہر ایک کو نفع میں بھی حصہ ملے گا، یعنی ایک کو ایک اور دوسرے کو دو

کے حساب سے، لیکن اگر موجودہ صورت میں نفع برابر کا چاہیں تو حیلہ یہ ہوگا کہ ہزار روپے سے جتنے روپے بھی دوسرے کے زائد ہوں ان میں نصف دوسرے کو قرضہ کے طور پر دیدے تب نفع و نقصان میں بھی دونوں برابر ہو جائینگے، مسئلہ :(۲):۔ قاعدہ یہ ہے کہ اگر دو شریکوں میں سے جو موجود ہے وہ اس معاملہ شرکت کو توڑ دینا چاہے جبکہ دوسرا شریک غائب ہو تو یہ جائز نہیں ہوتا ہے، اس لئے اس کا حیلہ یہ ہوگا کہ غائب شریک کے نام پر اپنا آدمی یا ایلچی بھیجدے یا شرکت توڑنے کے لئے اپنا وکیل اس کے پاس بھیجدے، شمس الائمہ سرخسیؒ نے کہا ہے کہ یہی حیلہ ہر ایسے معاملہ میں جو لازم نہیں ہوتا ہے، جیسے وکیل کو معزول کرنا اور مضاربت فسخ کرنا ہے اختیار کیا جائے گا، المحیط۔

بارہویں فصل: خرید و فروخت کا بیان

مسئلہ :۔ اگر ایک شخص ایک مکان خریدے مگر اسے یہ خوف بھی ہو کہ شاید اس بیچنے والے نے اندرونی طور پر ایسی کوئی کار روائی کر رکھی ہو جس کی بناء پر بعد میں کوئی شخص اس مکان کا دعوی دار بن کر مجھ سے یہ مکان واپس مانگ لے، اس لئے اس نے اس معاملہ کو مضبوط کرنے کے لئے یہ چاہا کہ ایسی کوئی صورت نکل آئے کہ اگر وہ واپس لینا ہی چاہے تو اسے دوگنی رقم مل جائے، تو اس کا حیلہ یہ ہوگا کہ مکان کے معاملہ کے ساتھ ہزار روپے کا معاملہ طے کرے ساتھ ہی ایک معمولی سار ومال یا کپڑا بھی جس کی قیمت اگرچہ ایک ہی روپے کا ہو اس سے ایک ہزار میں طے کرالے پھر یہ کہے کہ اگرچہ اس مکان اور کپڑے کی قیمت دوہزار کی ہوتی ہے، مگر میں اس وقت صرف ایک ہی ہزار روپے لے لوں گا، اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر بعد میں کوئی شخص اس مکان پر اپنے حق کا دعوی کر کے اس خریدار سے لے لینا چاہے تو اس کو یہ حق ہو جائے گا کہ بجائے ایک ہزار کے اس مکان کے دوہزار روپے اس سے وصولی کا مطالبہ کرے جسے وہ دوسرا شخص دینے کے لئے تیار نہ ہوگا، اور اگر دوہزار دئے بھی تو آدھی رقم اس کو مفت میں مل جائے گی۔

تیرہویں فصل: مہر کا بیان

ایک عورت کی یہی خواہش ہوئی کا اگر میں حالت نفاس میں مر جاؤں تو میرے شوہر کا مہر معاف ہو جائے اور اگر میں بچ رہوں تو میرا حق مہر باقی رہ جائے، تو اس کا حیلہ یہ ہوگا کہ وہ عورت اپنے شوہر کے کپڑے وغیرہ اپنے مہر کے عوض خرید لے مگر بغیر دیکھے ان کو کہیں پر رکھے　اب اگر وہ ان ہی دنوں میں مر گئی تو اس کا مہر شوہر سے معاف ہو گیا اور اگر زندہ باقی رہ گئی اور اچھی ہو گئی تو اس پورے سامان کو دیکھ کر کہے کہ یہ مجھے پسند نہیں ہے اس لئے خیار رؤیہ کی بناء پر ان کو واپس کردے تو اس کا مہر حسب سابق باقی رہ جائے گا، مسئلہ :(۲):۔ اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر تم نے آج میرا مہر معاف نہیں کیا تو تم کو تین طلاقیں ہیں، اس پر بیوی کے باپ نے کہا کہ اگر تم نے مہر معاف کر دیا تو تمہاری ماں کو تین طلاقیں ہیں، تو بعد میں اس پر دونوں کے پچھتانے　پر حیلہ یہ ہوگا کہ وہ عورت اپنے مہر کے عوض اس کی کوئی بھی چیز کسی کپڑے میں لپٹی ہوئی بغیر دیکھے خرید کر رکھ لے اور دن گزر جانے کے بعد اس سامان کو خیار الرؤیہ کی بناء پر دیکھنے کے بعد واپس کردے۔

چودہویں فصل: طلب معاملہ کا بیان

زید نے بکر سے ہزار روپے قرض کے طور پر مانگے، دینے کے بعد بکر کو خیال ہوا کہ اگر میں ان سے کاروبار کرتا تو مجھے یقیناً سو روپے کا نفع حاصل ہو جاتا، تو اس کا حیلہ (۱) یہ ہوگا کہ زید گیارہ سو روپے کے عوض بکر سے کوئی چیز خریدے اس شرط پر کہ ایک سال کے بعد ادا کروں گا پھر اس چیز میں کسی طرح سے کچھ معمولی سی کمی کر کے معمولی نقصان کے عوض بکر کے ہاتھ نو سو روپے میں بیچ دے تو اس طرح سو روپے کا نفع اسے مل جائے گا، اس کام کو امام خصافؒ نے جائز رکھا ہے، اس بناء پر کہ خریدی ہوئی چیز کو دام ادا کرنے سے پہلے ہی کم دام پر اس کے بائع کے ہاتھ بیچنا ہمارے نزدیک جائز نہیں ہے، لیکن امام شافعیؒ اور دوسرے علماء

کے نزدیک جائز ہے، اس لئے تھوڑے نقصان کے بدلہ میں سو روپے مان کر اس کو جائز کہنے کا حکم دیدیا ہے، اور حیلہ (۲) یہ ہے کہ زید وہی چیز اپنے خاص قابل اعتماد شخص کو ہبہ کر دے، اور وہ شخص بکر کے ہاتھ اس چیز کو نو سو روپے کے عوض بیچ ڈالے پھر اس سے جو رقم وصول ہو وہ زید کو ہبہ کر دے المحیط۔

پندرہویں فصل: رہن کا بیان

مسئلہ (۱):۔ اگر زید نے یہ چاہا کہ اپنا نصف مکان یا نصف زمین جو کسی کے ساتھ مشترک ہو اور اس کی تقسیم بھی نہ ہوئی ہو بکر کے پاس ہزار روپے کے عوض رہن رکھ دے جو کہ اصلاً باطل ہے تو اس کو صحیح کرنے کے لئے یہ حیلہ کرنا ہوگا کہ بکر کے ہاتھ اپنا نصف مکان یا نصف زمین اس شرط کے ساتھ بیچ ڈالے کہ اس مشتری کو تین دنوں تک اس میں رکھنے نہ رکھنے کا اختیار ہوگا، پھر زید تین دنوں کے اندر اس پر قبضہ کر لینے کے بعد اس بیع ہی کو فسخ کر دے فسخ کر لینے کے بعد وہ چیز یا زمین پرانی قیمت سے ہی اسی کے قبضہ میں رہ جائیگی، جس کی وجہ سے اگر وہ زمین کسی طرح ڈوب گئی یا ضائع ہو گئی تو اسی قیمت کے عوض ضائع ہوگی اور اگر اس میں کچھ پیدا ہو جائے تو اس کی وجہ سے اس کی قیمت میں جو کچھ کمی آئیگی، وہ اس کی اصل قیمت سے منہا ہو جائیگی، (فائدہ) یہ مسئلہ اس بات کی دلیل ہے کہ اگر خریدار نے اپنے لئے کوئی خیار شرط رکھی ہو اور بیع فسخ ہو گئی ہو تو وہ مبیع اسی مشتری کے پاس پہلی ہی قیمت کے عوض رہ جاتی ہے، اور اس میں بازاری قیمت کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، امام محمدؒ نے اپنی جامع کے باب القبض میں یہی ذکر کیا ہے، اور اگر بائع کے پاس خیار شرط ہو تو بیع کے فسخ ہو جانے کی صورت میں مبیع مشتری کے قبضہ میں بازاری قیمت کے عوض پھنسی رہتی ہے جیسے فسخ سے پہلے رہتی ہے، اور خیار رویت یا خیار عیب سے واپسی کی صورت میں اگر قاضی کے حکم میں ہو تو اسی پہلی قیمت کے عوض محبوس رہتی ہے۔

مسئلہ (۲):۔ اگر زید نے بکر سے ایک زمین رہن پر رکھی اور چاہا کہ اس زمین سے کسی طرح سے فائدہ بھی حاصل کرے جو کہ جائز نہیں ہے، اس لئے اس کا حیلہ یہ ہوگا کہ اپنا حصہ قبضہ کر لینے کے بعد مرتہن اس سے نفع حاصل کرنے کی باضابطہ اجازت لے یعنی عاریت کے طور پر اسے لے کر اس سے نفع حاصل کرے اور اس طرح سے رہن کے مال کو عاریۃ استعمال کرنے سے رہن کا معاملہ ختم یا فاسد نہیں ہوتا ہے، پھر جب بکر عاریۃ وہ زمین دیدے تو اس سے نفع حاصل کرنا حلال ہو جاتا ہے، لیکن اس حالت میں رہن کا حکم ظاہر نہ ہوگا، اسی وجہ سے اگر وہ مال ضائع ہو جائے یا اس میں کوئی خرابی آجائے تو اصل قرضہ حسب سابق باقی رہے گا اس میں کچھ فرق نہیں آئے گا، اور جب اس چیز سے نفع حاصل کرنا چھوڑ دے تو وہ چیز پھر رہن ہو کر اس مرتہن کے پاس رہے گی۔

سولہویں فصل: مزارعت کا بیان

اس کے جائز ہونے میں علماء کے درمیان اختلاف ہے، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کے جائز ہونے کے لئے حیلہ یہ ہوگا کہ اس وقت مزارعت کے معاملہ کو کسی ایسے قاضی کے پاس لے جائے جو اس عمل کو جائز سمجھتا ہو، بلکہ قول صحیح کے مطابق اگر دونوں نے مل کر کسی کو اپنا حکم مقرر کر لیا اور اس نے اس کی اجازت دیدی تو یہ معاملہ جائز ہو جائے گا، کیونکہ مزارعت کے جائز ہونے میں ائمہ کے اقوال مختلف ہیں۔ سترہویں فصل:۔ بیمار کے افعال:۔ یعنی وہ شخص جو مرض الموت میں گرفتار ہو چکا ہو۔

مسئلہ

اگر ایسے شخص پر کچھ وارثوں کا قرضہ ہو، اور اس کے لئے مریض کا اقرار کرنا ہمارے علماء کرام کے نزدیک صحیح نہیں ہوتا ہے، کیونکہ وارث کے لئے اقرار کارآمد نہیں ہوتا ہے، اس لئے اس کا حیلہ اجماعی یہ ہوگا کہ وہ کسی ایسے شخص کے لئے اتنا ہی قرضہ

کا اقرار کرلے جس پر دونوں کو اعتماد ہو کہ بعد میں وہ اجنبی اتنا وصول کر کے وارث قرض خواہ کو دیدے، اس وقت اگر اس اجنبی کے دل میں یہ خیال آئے کہ شاید اس کے دوسرے ورثہ مجھے قاضی کے سامنے قسم کھالیں کہ میرا قرض حقیقۃ اس مریض پر تھا تو میں صراحۃ جھوٹی قسم کس طرح کھاؤں گا یعنی وہ لوگ اس خیال سے قسم لے سکتے ہیں کہ اس کے قرضہ میں سے شاید خود اپنے لئے بھی کچھ بنالیا ہو یا اس سے کچھ معاف کروالیا ہو تو قسم لینے سے مال محفوظ رہے گا یا میت کو تو اصل میں صرف ایک تہائی مال ہی وصیت کے طور پر قرضہ کے بہانہ سے تہائی سے زیادہ کا اقرار کردیا ہو تو ان صورتوں میں وہ اجنبی کس طرح قسم کھا سکے گا، تو اس کا حیلہ یہ ہوگا کہ مریض اس اجنبی سے کہے کہ وہ اپنا کوئی ظاہری مال اس قرضہ کے عوض جو وارث کا اس مریض کے ذمہ نکلتا ہو اسے فروخت کردے، اور جب وہ وارث اسی ظاہری مال پر قبضہ کرلے تو وارث کا جو قرضہ اس سے پہلے مریض پر تھا وہ اس اجنبی کے ذمہ ہو جائے گا، اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس صورت میں تو یہی بات بہتر ہوگی کہ وارث اس مال کو اپنی آنکھ سے نہ دیکھے یہاں تک کہ وہ اجنبی اس قرضہ کو وصول کرلے اس کے بعد وہ وارث اس چیز کو دیکھ کر خیار الرویۃ کی بناء پر واپس کردے اس وقت وہ اجنبی یہ مال اس وارث کو واپس کردے گا، پھر یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ مبسوط میں یہ بات بیان نہیں کی گئی ہے، کہ قاضی ان قرض خواہوں سے قسم لے گا جن کے لئے مریض نے اقرار کیا ہے، اور امام خصاف نے یہ بات زیادہ بتائی ہے کہ قاضی پر یہ لازم ہے کہ وہ میت کی بھلائی کا پورا خیال رکھے، اس طرح سے کہ وہ ان قرض خواہوں سے قسم لے اگرچہ ورثہ خود قسم کا مطالبہ نہ کریں، اگر وہ اجنبی اپنا مال عین فروخت کرنا نہ چاہے تو وارث خود ہی اپنا کوئی مال عین اسے ہبہ کردے تاکہ وہ اس پر قبضہ کرلینے کے بعد اس قرضہ کے عوض اس کو جو میت پر ہے وارث کے ہاتھ فروخت کردے۔

اور دوسرا حیلہ، یہ ہے کہ وارث اپنے کسی مال عین کو جس کی قیمت اسی قرضہ کے برابر ہو مریض کے ہاتھ فروخت کردے تاکہ گواہوں کے سامنے اس وارث کا قرضہ میت پر ثابت ہو جائے، پھر وہ مریض اپنے قابل اعتماد آدمی کو خاموشی کے ساتھ ہبہ کردے اور وہ معتمد شخص وہ مال اس وارث کو ہبہ کردے، علماء نے کہا ہے کہ بظاہر یہ حیلہ بہت بہتر ہے، لیکن باطنی طور پر یہ صورت پیدا ہو جاتی ہے، کہ میت پر پہلے صرف ایک ہی قرضہ تھا اور اب دو قرضے اس پر لازم ہو گئے، حالانکہ اس وارث نے صرف ایک ہی قرضہ وصول کیا ہے، اور جب تک ترکہ پر کسی کا قرضہ باقی ہوتا ہے، اس وقت وہ ترکہ کسی کے بھی استعمال اور فائدہ کے لائق نہیں ہوتا ہے، اور اس کا تصرف حلال ہی نہیں ہوتا ہے، لیکن میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس اشکال کا حل بہت ہی آسان ہے اس طرح سے کہ وارث پہلے قرضہ کو معاف کردے، اس کے علاوہ جب اس خاموشی کے ساتھ قرض کے لین دین کا حال معلوم ہی نہیں ہے، تو ان کے لئے یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ یہ حلال نہیں ہوگا، ورنہ کسی بھی وارث کو کبھی بھی اپنے وارث کا ترکہ حلال نہیں ہونا چاہئے اس وجہ سے بہت ممکن ہے کہ اس کے مورث پر کسی کا کسی طرح کا کوئی قرضہ یا غصب وغیرہ کا مال باقی رہ گیا ہو جس کا کسی کو کچھ بھی معلوم نہ ہو، البتہ یہ بات خود اس وارث پر لازم آتی ہے کہ وہ خود اس حق کو معاف کردے کیونکہ اسے یہ بات اچھی طرح معلوم ہے کہ اس کے مورث کی طرف سے اس کی ادائیگی ممکن ہی نہیں ہے، اچھی طرح مسئلہ کو سمجھ لیں، م۔

اس کے علاوہ دوسرا حیلہ یہ ہے کہ امام شافعی وغیرہ علماءؒ کے نزدیک تو مریض کا اپنے کسی وارث کے بارے میں مقروض رہنے کا اقرار جائز بھی ہے، اس لئے ایسی صورت میں کسی ایسے قاضی کے سامنے یہ معاملہ پیش کرنا چاہئے جو ایسے اقرار کو جائز سمجھتا ہو، اور وہ اپنے مسلک کے مطابق فیصلہ کردے تو بالاتفاق مریض کا یہ اقرار صحیح مان لیا جائے گا، اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ مسئلہ اس بات کی دلیل ہے کہ قاضی کے اختیار کے استعمال کے لئے اس کے عقد ہی کا ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ غیر مقلد پر بھی اس کا اختیار جاری ہو سکتا ہے، لیکن متاخرین علماء نے حاکم وسلطان کی طرف سے قاضی کے حق میں تقلید کی شرط کو صحیح کہا ہے، اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ اصل میں قاضی کی طرف سے فیصلہ کے صحیح ہونے کی پوری ذمہ داری سلطان وقت پر ہی لازم ہوتی ہے، مگر وہ کسی وجہ سے قاضی کو اپنا نائب مقرر کردیتا ہے، اس لئے قاضی کا پورا اختیار اسی سلطان کی طرف سے ہی حاصل ہوتا

ہے، جبکہ اس سلطان وقت کو تمام مسلمانوں کی طرف سے شرعاً فیصلہ کرنے کا پورا اختیار حاصل ہوتا ہے، اس طرح وہ سلطان شریعت کی طرف سے نائب ہوتا ہے، اس لئے اس کا ایسا فیصلہ جو شریعت کے بالکل خلاف ہو وہ بالکل باطل ہوتا ہے، اور مجتہدین کے اجتہادی مسائل میں کسی طرف کے قطعی ہونے کا حکم نہیں لگایا جاتا ہے، اور جس حکم کو قاضی نافذ کردے، وہی لازم ہوجاتا ہے، اسے یاد رکھ لیں۔

مسئلہ

(۲):۔اگر زید نے اپنی چھوٹی لڑکی کے نکاح کے لئے لوازمات جہیز زیور وغیرہ تیار کر کے رکھ دئے اور اس بات پر ابھی تک کسی کو گواہ نہیں بنایا تھا یا اپنی نیت کسی پر ظاہر نہیں کی تھی کہ وہ اتنا بیمار ہوگیا کہ اسے اس بات کا خطرہ ہوگیا کہ شاید میں اسی مرض میں ختم ہوجاؤں گا اور میرے بعد میرے دوسرے ورثہ اس لڑکی کو جہیز میں نہیں دینگے، تو اس کا حیلہ یہ ہوگا کہ وہ مورث کسی ایسے شخص کو جس پر اسے پورا پورا اعتماد ہو مخفی طور سے اپنا وصی بنا کر سارا سامان اسے دیدے، اور اسے تاکید کردے کہ اس پورے سامان کو پورے طور پر مخفی اور محفوظ رکھے کیونکہ یہ مال میری فلاں چھوٹی لڑکی کا ہے، جب وہ بالغ ہوجائے تو اس کے حوالہ کردے، لیکن یاد رہے کہ یہ حیلہ صرف منقولہ جائیداد اور مال واسباب کے لئے مفید ہوسکتا ہے، لیکن گھر و باغ اور بھی جو کچھ غیر منقولہ جائیداد ہو اور لوگوں کو ان کا ہونا معلوم بھی ہو، تو اس کا حیلہ یہ ہوگا کہ کسی قابل اعتماد اجنبی کو انتہائی خاموشی کے ساتھ اتنا مال یا اتنی رقم دیدے جتنی کی وہ جائیداد اور غیر منقولہ سامان ہوسکے پھر وہ اجنبی تمام لوگوں کے سامنے ان تمام چیزوں کو خرید کر پوری رقم ادا کردے لیکن یہ ظاہر نہ کرے کہ یہ جائیداد فلاں کی فلاں لڑکی کے جہیز کی ہے، اسی طرح سے بیچتے وقت خود وہ بیمار بھی ایسی بات نہ کہے، بلکہ وہ مطلقاً خرید و فروخت کی باتیں کرے، پھر جب وہ لڑکی جوان ہوجائے تو اس کی شادی کے وقت خود اس کو دیدے، معلوم ہونا چاہئے کہ ہمارے مشائخ نے اجنبی کے لئے اس طرح کے کام کو حلال نہیں کہا ہے کیونکہ اس سے دوسرے وارثوں کا حق باطل ہوتا ہے، لیکن امام خصافؒ نے زیور واسباب کی صورت میں اجنبی کے لئے بھی حلال ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

اٹھارہویں فصل: متفرق مسائل

مسئلہ (۱):۔زید نے چاہا کہ میری چھوٹی ہوئی نمازوں کے عوض میرا اتنا مال صدقہ کردیا جائے لیکن اسے اس بات کا خوف ہوا کہ میرے مرنے کے بعد میرے ورثہ اس پر عمل نہیں کرینگے، حیلہ، یہ ہوگا کہ وہ اپنی حیات اور تندرستی کی حالت ہی میں کسی دیندار قابل اعتماد شخص کے پاس اپنی کوئی قیمتی چیز بیچ کر اس کے حوالہ بھی کردے، پھر اس کی رقم کو اس سے معاف کردے، پھر وہ شخص اس خواہشمند شخص کے مرجانے کے بعد اس سامان کو فروخت کر کے اس کی رقم سے اس کے حکم کے مطابق صدقہ کردے، تو ان شاء اللہ تعالیٰ یہ صورت جائز ہوگی، اب اگر مرنے والے کو اس بات کا خطرہ ہوجائے کہ ہم جس کے حوالہ اپنا کام کریں شاید وہ اس پر عمل نہ کرے اور مال لے کر بیٹھ جائے، تو اس کا حیلہ یہ ہوگا کہ وہ شخص اجنبی کے ہاتھ اس چیز کو کسی کپڑے میں لپٹی ہوئی چیز کے عوض جس میں کچھ خرابی ہو فروخت کرے اور لپٹی ہوئی چیز کسی عادل شخص کے پاس رکھ دے اور اس کو یہ کہے کہ اگر یہ شخص میرے کہنے پر عمل نہ کرے تو میں تم کو یہ وصیت کرتا ہوں کہ اس وقت اس کو دیکھ کر خیار العیب پر عمل کرتے ہوئے اسے عیب دار کہہ کر معاملہ واپس کردو تب اس موصی کی اپنی چیز اس کے وارثوں کی ملکیت ہوجائیگی۔

مسئلہ

(۲) اگر کسی کے تمام ورثہ نابالغ ہی ہوں یعنی ان میں سے ایک بھی بالغ نہ ہو، اور میت کا وصی یہ چاہے کہ مال ان لوگوں میں

ابھی تقسیم کردیا جائے حالانکہ ایسا کرنا جائز نہیں ہے، جیسے کہ کسی نابالغ کے مال کو دوسرے کے مال کے ساتھ خرید وفروخت کرنا جائز نہیں ہے، تو اس کا حیلہ یہ ہوگا کہ مثلاً اگر دو نابالغ لڑکے ہوں تو کسی بااعتبار آدمی کے پاس انہیں سے ایک آدمی کا حصہ فروخت کر کے ہر ایک کا حصہ علیحدہ علیحدہ خرید لیا جائے۔ **مسئلہ (۳)**:۔ اگر مرنیوالے شخص نے یہ وصیت کی کہ میرے مرنے کے بعد میری طرف سے حج کرادیا جائے اور حج مکمل ہو جانے کے بعد اگر کچھ مال بچ جائے تو اس حج میں جانے والے کو دیدیا جائے، اب حج میں جانے کے لئے کوئی شخص اس وقت متعین کر دیا گیا ہو تو واپسی پر بچا ہوا مال اس کو دیدیا جائے، اور اگر اس وقت کسی کو متعین نہیں کیا گیا ہو تو ایسی وصیت جائز نہ ہوگی، تو اس کا حیلہ یہ ہوگا کہ وصی سے وہ یہ کہہ دے کہ حج کے خرچ کے بعد جو کچھ بچ جائے وہ تم جس کو چاہو دیدو، تو وہ وصی جس کو مقرر کرے بچی ہوئی رقم اسی کو دیدے، تب اسے دینا جائز ہو جائے گا، جیسے کہ اصل وصیت کرتے ہوئے وصی کو یہ کہنا کہ تم میرا تہائی مال جس کو چاہو دیدو، تو اس وصی کو یہ اختیار ہوگا کہ جس کسی کو چاہے وہ مال دیدے۔

نویں فصل: معاریض کا بیان

معلوم ہونا چاہئے کہ معاریض سے مراد ایسے کلام ہیں جن سے بولنے والا کچھ مراد لے لیکن سننے والا اس سے دوسری بات سمجھے، اگر ان معاریض کو اس طرح استعمال کیا جائے جن سے کسی دوسرے کی حق تلفی نہ ہوتی ہو، نقصان پہنچانا مقصود نہ ہو تو اس کا استعمال جائز ہوگا تاکہ آدمی خود جھوٹ بولنے سے بچ جائے، اور بعض بزرگوں سے مروی ہے کہ ان معاریض سے آدمی جھوٹ بولنے سے بچ جاتا ہے، اور اس سے جھوٹ بولنے سے بچنے کی بہت عمدہ کوشش ہے، اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ معاریض کے استعمال کے دو طریقے ہیں ایک تو یہ کہ کوئی لفظ کسی خاص معنی میں استعمال کے لئے وضع کیا گیا ہے لیکن بولنے والا وہ معنی مراد نہ لے کر ایسے دوسرے معنی لے جو اس کے جیسے ہوں مگر سننے والے کا ذہن اس طرف نہ جاتا ہو، لیکن اس میں اس بات کی شرط ہے کہ اس لفظ میں ایسے معنی کا احتمال بھی ہو، مثلاً کوئی کافر کسی مومن صالح کا دشمن ہو اور دوسرا آدمی جو اس مرد مؤمن کو ماننے والا ہو وہ اس کے ساتھ کہیں جارہا ہو راستہ میں وہی دشمن سامنے آجائے اور اس سے پوچھے کہ یہ کون ہے تو وہ کہہ دے کہ یہ شخص مجھے راستہ بتاتا ہے اسی لئے اس کو ساتھ لے لیا ہے، تو کافر اس مقصد کو نہ سمجھ کر اسے چھوڑ کر آگے بڑھ جائے گا، حالانکہ بولنے والے کی نیت یہ تھی کہ یہ مجھے دینی راستہ بتانے والا عالم ہے، مگر اس کافر نے سمجھا کہ یہ تو یوں ہی راہ گیر ہے، اور اس کے استعمال کا دوسرا طریقہ یہ ہے کہ کلام میں آدمی دو ایک لفظ ایسے بڑھادے جن سے وہ جھوٹ بولنے سے خود بچ جائے اور سننے والا اسے سمجھ نہ سکے یا گرفت نہ کر سکے جیسے کہ اپنے جملہ کے بعد انشاء اللہ کہہ دے کہ اس کام کی ذمہ داری یقینی نہ ہو کر احتمال ہو جائے یا مثلاً امید ہے کہ میں آپ کا قرضہ کل ادا کردوں گا یا انشاء اللہ کل آپ کا کام کردوں گا کہ اگر واقعۃً ممکن ہو سکا تو کردیا اور اگر نہ ہو سکا تو وہ شخص جھوٹا نہیں کہلائے گا۔

ایسے تعریض کے جائز ہونے کی دلیل ایک یہ ہے کہ ایسی عورت جو ابھی اپنے شوہر سے طلاق پاکر یا اس کی وفات کی وجہ سے عدت گزار رہی ہو تو شرعاً کسی شخص کا اس کو اپنے نکاح کے لئے صراحۃً پیغام دینا ممنوع ہے، لیکن اشارۃً اس طرح کہنا کہ تم تو بہت ہی خوبصورت اور صحت مند بھی ہو تو تم کو کسی فکر کی ضرورت نہیں ہے بہت سے آدمی تمہاری پریشانی میں تمہاری مدد کرنے والے مل جائنگے، مطلب یہ ہے کہ ہم لوگ نکاح کے ذریعہ تمہاری مدد کردینگے، اس طرح صراحۃً پیغام دے کر گناہ سے آدمی بچ سکتا ہے، چنانچہ تفسیر میں یہ روایت ہے کہ حضرت ابراہیم نخعی تابعیؒ سے روایت ہے کہ وہ جب آرام کے لئے اپنے گھر جاتے تو اپنے خادم سے کہہ دیتے کہ جب کوئی شخص آکر میرے بارے میں دریافت کرے تو اس سے یہ کہہ دینا کہ وہ شیخ وہ اس وقت یہاں نہیں ہیں اور لفظ یہاں سے وہ جگہ مراد لو جہاں پر تم کھڑے ہو، مطلب یہ ہے کہ ابھی جس جگہ پر میں کھڑا ہوں وہاں شیخ نہیں ہیں، اسی

طرح یہ بھی روایت ہے کہ جب کسی شخص سے وہ ملاقات کرنا پسند نہ کرتے تو وہ کوٹھے پر یا تکیہ وغیرہ یعنی کسی اونچی جگہ پر چڑھ جاتے اور اپنے خادم سے کہتے کہ تم یہ کہدو کہ شیخ تو سوار ہو گئے ہیں جس سے پوچھنے والا یہ سمجھتا کہ شیخ کسی ضرورت سے سوار ہو کر باہر چلے گئے۔

اور یہ بھی روایت ہے کہ جب کوئی شخص ان سے کوئی ایسی چیز مانگتا جس کے دینے میں انکو کچھ حرج ہوتا تو وہ اپنا ہاتھ زمین وغیرہ پر رکھ کر اس سے یہ کہتے کہ یہ چیز تو یہاں پر نہیں ہے جس سے وہ شخص یہ سمجھتا کہ وہ چیز شیخ کے مکان میں نہیں ہے، الذخیرہ، ھ، ان تمام روایات میں اصل بات یہی ہے کہ ایسی صورت میں ایسی تعریض کرتے جس سے غیر کا کوئی حق متعلق نہیں ہے، کیونکہ آرام کا وقت چھوڑ کر بے وقت تکلیف میں مبتلا ہونا، اور مشلارات کے نماز میں خلل پیدا کرنا، یا جس سے ملاقات کرنے میں اپنے خاص اوقات میں خلل ہوگا، حالانکہ اس وقت اس سے ملاقات کرنا لازمی نہیں ہے، اور عاریۃ کسی کو کوئی چیز دینا اگرچہ شریعت میں مستحب اور مندوب ہے مگر لازمی نہیں ہے، جیسا کہ اس آیت، ویمنعون الماعون، کی تفسیر میں ہے کہ استعمالی چیز مانگنے والے کو نہیں دیتا ہے، لیکن یہ اسی صورت میں ہے جبکہ اس کے دینے سے اپنی ضروریات میں حرج لازم نہ آتا ہو، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م۔

☆☆☆

﴿کتاب الفرائض﴾

یہ کتاب فرائض یعنی ترکات وحقوق کے بیان میں ہے۔
نوٹ:۔اس علم الفرائض کی فضیلت اور تعریف بہت سی احادیث صحیحہ سے مروی ہے اور اس علم کو رسول اللہ ﷺ نے نصف علم فرمایا ہے بقیہ دوسرے تمام علوم مل کر نصف علم ہوئے اس لئے اس کی اہمیت شرعاً بہت زیادہ ہے، اسی اہمیت کے پیش نظر اگرچہ اصل کتاب ہدایہ، میں اس علم کو مصنفؒ نے شامل نہیں کیا ہے، مگر مترجم کتابؒ نے اپنی طرف سے اس علم سے پہلے تکملہ کے طور پر کتاب الحیل کو ذکر کرنے کے بعد بہت زیادہ تفصیل کے ساتھ الفرائض کا مستقل ایک حصہ اپنی طرف سے اردو میں لکھ کر اس عین الہدایہ میں اضافہ فرمادیا ہے جس میں عربی میں کوئی متن یا مستقل عبارت نہیں لکھی گئی ہے، مگر اب میں تسہیل کنندہ انوار الحق قاسمی نے مناسب سمجھا کہ طلبہ کے عموماً اس فن سے نامانوس ہونے کی وجہ سے اس میں اس عربی کتاب کے کچھ متن کا بھی اضافہ کردیا جائے خواہ مکمل نہ ہوسکے، یعنی السراجی فی الفرائض جو تمام مدارس عربیہ میں مروج اور داخل نصاب ہے جس کی شروح عربی اور اردو میں مختصر اور مفصل بہت زیادہ پائی جاتی ہیں، اس کتاب کے مطالعہ سے انشاء اللہ تعالیٰ طلبہ کو کافی حد تک اس کے سمجھنے میں سہولت بھی ہوگی، اب (السراجی فی المیراث) کتاب کا متن اصل کتاب ہدایہ کے طرز پر پہلے ذکر کیا جائے گا اس کے بعد اس کا ترجمہ پھر اس متن الہدایہ کی عبارت کی تسہیل ہوگی جو کہ عین الہدایہ کی اصل کتاب کے آخر میں مذکور ہے، انشاء اللہ تعالیٰ۔

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العلمين حمد الشاكرين
والصلوٰة والسلام على خير البرية محمد واله الطيبين الطاهرين

قال رسول الله ﷺ تعلمو الفرائض وعلموها الناس فانها نصف العلم ، قال علماؤنا رحمهم الله تعالى تتعلق بتركة الميت حقوق اربعة مرتبة، الاول يبدأ بتكفينه وتجهيزه من غير تبذير ولا تقتير، ثم تقضى ديونه من جميع ما بقى من ماله ثم تنفذ وصاياه من ثلث ما بقى بعد الدين ثم يقسم الباقي بين ورثته بالكتاب والسنة واجماع الامة فيبد ابا صحاب الفرائض، وهم الذين لهم سهام مقدرة في كتاب الله تعالى، ثم بالعصبات من جهة النسب، والعصبة كل من ياخذ ما ابقته اصحاب الفرائض وعند الانفراد يحرز جميع المال، ثم بالعصبة من جهة النسب وهو مولى العتاقة، ثم عصبته على الترتيب، ثم الرد على ذوى الفروض النسبية بقدر حقوقهم، ثم ذوى الارحام، ثم مولى الموالاة، ثم المقرله بالنسب على الغير بحيث لم يثبت نسبه باقراره من ذلك الغير اذا مات المقر على اقراره ثم الموصى له بجميع المال ، ثم بيت المال.

ترجمہ:۔ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم، ساری تعریفیں اس اللہ کے لئے ہیں جو سارے جہاں کا پالنے والا ہے، ایسی حمد جو شکر گزاروں کی حمد کی طرح ہے، اور درود وسلام ہو خیر الخلائق محمد ﷺ پر اور ازواج مطہرات پر اور انکی اولاد پاک پر جو طیب اور طاہر ہیں، رسول

اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ (علم) فرائض کو خود سیکھو اور دوسروں کو سکھاؤ کیونکہ یہ نصف علم ہے، ہمارے علماء (احناف) رحمہم اللہ نے فرمایا ہے کہ میت کے ترکہ سے علی الترتیب چار حقوق متعلق ہوتے ہیں، (۱) شروع کیا جائے گا اس کی تجہیز و تکفین سے بلا کسی زیادتی اور کمی کے، پھر میت کے دیون (قرضے) ادا کئے جائیں کل بقیہ مال سے، پھر میت کی وصیت پوری کی جائے گا ادائے دیون کے بعد بچے ہوئے مال کی تہائی سے، پھر بچے ہوئے مال کو میت ان ورثہ کے درمیان تقسیم کر دیا جائے گا جن کی تو دیت کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ اور اجماع امت سے ثابت ہے، پھر تقسیم شروع کی جائیگی اصحاب فروض سے اور یہ وہ لوگ ہیں جن کے حصے کتاب اللہ میں معین کردئے گئے ہیں، پھر تقسیم شروع کی جائیگی ان عصبات سے جو نسبی ہوں، اور عصبہ وہ شخص ہے جو (اصحاب فرائض کی موجودگی میں ان سے بچے ہوئے مال کو لے، اور تنہا ہونے کی صورت میں (اصحاب فرائض کی عدم موجودگی میں) سب مال کو سمیٹ لے، بعدہ عصبہ سببیہ سے (تقسیم ہوگی) اور وہ مولی عتاقہ ہے، پھر ان کے عصبہ سے ترتیب وار پھر رد ہوگا ذوی الفروض النسبیہ پر ان کے حقوق کے مطابق، پھر ذوی الارحام سے، پھر مولی السوالات سے، پھر ایسے شخص کے لئے جس کے لئے میت نے ایسے نسب کا اقرار کیا ہو کہ وہ نسب غیر کی طرف رجوع کرتا ہو، اور اس غیر نے اس اقرار کو تسلیم نہ کیا ہو، لیکن وہ مقر اپنے اقرار پر ہی مرا ہو، پھر جس کو جمیع مالی کی وصیت کی گئی ہو، پھر بیت المال کو: عین الہدایہ: اس علم کی فضیلت: اور اس علم کی تعلیم اور تعلیم کے بارے میں بہت سی احادیث ہیں، جس کی روایت ابن حاکہ والدار قطنی والحاکم نے کی ہے، اور حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث کہ فرائض سیکھو اور لوگوں کو سکھلاؤ کہ میں اٹھالیا جاؤں گا یعنی بتانے کو میں ہمیشہ نہیں رہوں گا، اس کی روایت احمد والنسائی اور الحاکم نے کی ہے۔

اور ایک حدیث افرضکم زید یعنی تم میں سب سے زیادہ فرائض کو جاننے والے زید بن ثابت ہیں، اس کی روایت احمد والترمذی والنسائی وابن ماجہ وابن حبان نے کی ہے، ن، مقصد اس علم کے ذریعہ ترکہ میں سے ہر ایک کے حقوق کو جاننا جو حساب اور اصول ترکہ کی مدد سے معلوم ہوتے ہیں: اس کے ارکان یہ ہیں (۱) مورث (یعنی ترکہ کا مالک) (۲) ومال ترکہ، (۳) ووارث (مستحق ترکہ) بشرطیکہ مورث مر جائے اور اس کے وارث جو حقیقت میں زندہ ہوں یا بتقدیر از ندہ ہوں مثلا پیٹ کا بچہ (حمل) (۴) وجہ اور میراث معلوم ہو اس لئے بعض وجہوں کی وجہ سے اس کا مستحق میراث سے محروم ہو جاتا ہے، (جس کا تفصیلی بیان انشاء اللہ تعالی موانع ارث کے بیان میں عنقریب آئے گا) معلوم ہونا چاہئے کہ فرض کے لغوی معنی ہیں ایسی بات جو قطعی دلیل سے ثابت ہو، چنانچہ اس کتاب فقہ کو فرائض اسی لئے کیا جاتا ہے، کہ اس میں زیادہ تر بیان ان ہی حصوں کا ہوتا ہے جو اللہ تعالیٰ کی تقدیر سے مقطوع اور مبین ہوں اور دلیل قطعی سے ثابت ہوں، اس بناء پر لفظ فرض لغوی اور شرعی دونوں معنوں کو شامل ہوا، الاختیار۔

اور لفظ ارث کے لغوی معنی بقاء کے ہیں اور شرعی معنی ہیں ایک شخص کا مال دوسرے کی طرف خلافت کے طور پر منتقل ہونا، خزانۃ المفتیین ، اس کے حقوق اس جگہ پانچ بیان کئے گئے ہیں، (۱) میت کے واسطے یعنی تجہیز و تکفین (۲) میت کے ذمہ اور وہ مطلق قرض ہے، (۳) ذمہ نہیں اور وہ کسی مال عین سے متعلق ہو، و، جیسے میت نے کوئی مال عین کے طور پر رکھا جس سے مرتہن (وہ جس شخص کے پاس مال کو بطور رہن رکھا گیا ہو) کا حق متعلق ہے، یا اس کے غلام نے کسی پر جرم کیا جس سے ولی جنایت کا حق متعلق ہے تو حق میت کے حق یعنی تجہیز کے حق پر مقدم ہے، خزانۃ المفتیین، جیسے ماذون مدیون و مبیع محبوس ثمن یعنی میت کی خریدی ہوئی چیز جس کو بائع نے ثمن کے بدلہ میں روک لیا ہے، اور اس میں مستاجر (اجرت پر لینے والے کا فائدہ مد نظر ہو، د، (۴) میت کے لئے یا میت پر نہیں، اب اگر وہ اختیار بہت سے ہے تو وہ وصیت ہے اور یہی چیز چوتھی ہے، (۵) میت کا اختیار نہ ہو اور وہ میراث ہے، د، اور قول اصح یہی ہے کہ ارث کا تعلق مورث کی موت کے بعد ہوتا ہے، شرح الوہبانیہ، حقوق مقدمہ کے بعد ترکہ سے صرف چار ہی حقوق متعلق ہوتے ہیں، (۱) تجہیز و تدفین، اور (۲) قرضہ (۳) وصیت، (۴) میراث، پس ان چاروں میں سے اولاً تجہیز و تکفین سے ابتداء کی جائے گی، کہ عام اور مشہور طریقہ سے اس میں مال خرچ کیا جائے، المحیط، کفن ان کپڑوں میں دیا

جائے جس میں وہ اپنی زندگی میں حلال لباس سے پہنتا تھا، مگر اتنا خیال رکھنا ضروری ہوگا کہ ترکہ میں کتنا مال چھوڑا ہے، اس لئے اس معاملہ میں نہ تو انتہائی کمی یا معمولی سے کام لیا جائے اور نہ ہی بہت زیادتی یا قیمتی کپڑوں میں لپٹا جائے، الاختیار، ضوء السراج میں ہے کہ تین کپڑے مرد کے لئے مسنون ہیں اس سے زیادہ دینا اسراف میں داخل ہے۔

اب میں مترجم کہتا ہوں کہ خنثیٰ نیت کے کفن کے بارے میں ہدایہ کتاب سے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ اس میں زیادہ کرنے میں حرج نہیں ہے، اور یہی زیادہ مناسب قول ہے، البتہ ان کی قیمت درمیانہ درجہ کی ہو، پھر بھی ان سب میں مقدار ترکہ لحاظ رکھنا ضروری ہے، اس تفصیلی بیان سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ تجہیز و تکفین اور وہ دیون جو وصیت کے معنی میں نہ ہوں، وہ سب مال ترکہ سے ہی معتبر ہوتے ہیں، اور وصیت یا قرضہ جو وصیت کے معنی میں ہو وہ صرف تہائی مال سے معتبر ہے، جیسا کہ کتاب الوصایا میں گزر گیا ہے، م، اور اگر ایک بار کفن کسی وجہ سے ضائع ہو جائے تو میت کے بدن کے پھولنے اور پھٹنے اور منتشر ہونے سے پہلے تک بار بار اس کے مال سے ہی اسے کفن دیا جائے، اور اگر وہ پھٹ چکا ہو تو صرف ایک ہی کپڑے میں لپیٹ کر دفن کر دیا جائے، جو ترکہ سے ہی ہوگا، مثلاً کفن خرید کر لایا گیا اور وہ کل چوری ہو گیا دوبارہ خرید کر لایا گیا اور وہ پھر چوری ہو گیا، یا میت کو کفن دے کر دفن کیا گیا جسے کفن چور قبر سے نکال کر میت کو باہر ہی پھینک کر کفن لے کر چلا گیا، اس لئے اسے ترکہ سے پھر کفن دے کر دفن کیا، پھر ایسا ہی ہوا، اس طرح ہر مرتبہ کل مال ترکہ سے اسے کفن دیا جائے گا، اور اگر بدن پھول کر پھٹ چکا ہو تو اسے صرف ایک ہی کپڑے میں لپیٹ کر دفن کیا جائے، اور اگر قبر میں ڈال دینے کے بعد ایسا پھولا پھٹا ہو تو اس وقت کچھ لازم نہیں ہوتا ہے، اور اگر اتفاق سے ترکہ کا مال تقسیم کر دیا گیا ہو اس وقت کفن چوری کئے جانے کی خبر ملی تو اب تکفین کی مد میں جتنا بھی خرچ ہونے کا اندازہ کیا جاتا ہے، وہ وارثوں کے حصہ سے ان کے حصوں کی مقدار سے واپس لیا جائے گا، ط، و۔

پھر اب اس کے قرضے سب سے پہلے دیئے جائیں، یعنی اس کی تجہیز و تکفین کے بعد اس کے قرضوں کو وصیت اور میراث میں عمل کرنے سے پہلے ہی ادا کیا جائے، اور یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ میت پر قرضے کئی حالتوں کے ہو سکتے ہیں یعنی یا تو اس کے سارے قرضے کی مکمل صحت کی حالت کے ہوں گے یا یہ کہ سارے قرضے اس کی بیماری کے زمانہ کے ہوں گے تو پھر ان دونوں ہی حالتوں کے قرضے حکماً برابر ہوں گے، یعنی ان میں سے کسی کو بھی دوسرے پر ترجیح نہ ہوگی بلکہ سارے قرض خواہوں کو برابر ادا کئے جائینگے، یا ان میں سے کچھ قرضے حالت صحت کے اور کچھ حالت مرض کے ہوں گے، تو پھر اس صورت میں یہ دیکھا جائے گا کہ حالت مرض کے قرضوں پر گواہ بھی موجود ہیں یا نہیں یعنی صرف اسی مریض کے اقرار سے قرضے ثابت ہوتے ہیں، پس اگر وہ سارے قرضے یا کچھ قرضے گواہی اور معائنہ سے ثابت ہوں تو حالت صحت کے قرضے اور اس بیماری کے قرضے دونوں ہی گواہی سے ثابت ہونے میں برابر ہوں گے، اور اگر صرف بیماری کے قرضے گواہی کے ذریعہ ثابت ہوتے ہوں تو تندرستی کے زمانہ کے قرضے پہلے ادا کئے جائینگے یعنی ان کو ترجیح دی جائیگی، المحیط، ھ، پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ حق کی ادائیگی کے ضروری ہونے میں حالت صحت کے اور جن قرضوں کو اپنے اقرار سے لازم کیا ہو سب برابر ہوتے ہیں، ان قرضوں کی ادائیگی میں کسی کو ترجیح دینے کا یہ فائدہ حاصل ہوتا ہے، کہ مثلاً کسی شخص پر اس کی تندرستی کے زمانہ کے قرضے دو ہزار روپے ہیں اور وہ قرضے جن کے لازم ہونے کے لئے خود اقرار کیا ہے، وہ ایک ہزار روپے ہیں، اور اس میت کی تجہیز و تدفین وغیرہ کے بعد اس کے صرف دو ہزار روپے ہی باقی بچ گئے ہیں تو اس کی تندرستی کی حالت کے وہ قرضے جو گواہی سے ثابت ہوتے ہیں وہ اگرچہ بیماری کی حالت کے ہوں وہ پہلے ادا کئے جائینگے۔

اس کے بعد اگر کچھ باقی نہیں رہا تو اقراری قرض خواہ حق پانے سے محروم ہوں گے، اور اگر ترکہ میں تین ہزار روپے رہ گئے ہوں تو پہلے دو ہزار روپے ادا کرنے کے بعد باقی ایک ہزار روپے سے ان اقراری قرض خواہوں کو ادا کئے جائینگے، بشرطیکہ وہ ورثہ خود اجازت دیں کیونکہ مرض الموت ہوتے ہی مورث کے ترکہ سے وارثوں کا حق متعلق ہو جاتا ہے، اور وہ اقرار تو صرف مریض

پر حجت ہوتا ہے، اس لئے وارثوں کے حق پر اس کا اثر ظاہر نہ ہوگا اسی لئے اگر وارثوں نے ان لوگوں کو ادا کرنے کی اجازت نہیں دی تو اس کا حکم وصیت کے حکم کے برابر ہو جائے گا، یعنی میت کے تہائی مال سے ادا کیا جائے گا، اسی لئے اس مثال مذکور میں صرف ہزار روپے کی تہائی سے وہ لوگ اپنا حصہ پاسکے گا، بشرطیکہ اس وقت کسی قسم کی وصیت کی ادائیگی باقی نہ رہ گئی ہو، اور اگر موصی لہ کا صراحۃ ذکر ہو تو اس کا بیان کتاب الوصیۃ میں گزر گیا ہے، پس اس تفصیل سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ اقراری قرضہ بھی وصیت کے معنی میں ہو جاتا ہے، اس لئے اس مسئلہ کو بھی وصایا کی بحث میں شامل کیا جائے گا، م، اور اب تجہیز و تدفین اور دیون کی ادائیگی کے بعد بھی اگر کچھ مال بچ رہے تو اس کی تہائی سے میت کی وصیتیں نافذ کی جائیگی، التاتارخانیہ وغیرہ، لیکن اس کام میں وارثوں کی اجازت اسی وقت معتبر ہوگی جبکہ وارث کو اجازت دینے کی صلاحیت بھی ہو لہٰذا چھوٹے یتیم بچے جو وارث ہوں اگر وہ اجازت دیدیں تو بھی ان کی اجازت کا کچھ اعتبار نہ ہوگا، اور ان کے ولی یا وصی کو ان کی طرف سے اس وجہ سے اختیار نہیں ہے کہ ان کی ولایت نظری اور مشفقت کی ہوتی ہے، لہٰذا جس معاملہ میں بظاہر بہتری نہ ہوگی تو وہ جائز نہ ہوگی، پھر بالغ وارثوں میں سے جو اجازت دے گا اس کے حق میں اجازت صحیح ہو جائیگی، کیونکہ اسے اپنے حق اور اپنی چیز کے بارے میں پورا پورا اختیار ہے۔

مسئلہ

ایک شخص کے مرتے وقت اس کے وارثوں میں چھوٹے، بڑے ہر قسم کے افراد ہیں، اور میت نے نقد اور غیر منقولہ جائیداد چھوڑی اس لئے ان میں سے بالغوں نے عام دستور کے مطابق اور رسم پر عمل کرتے ہوئے اس میں سے نقد مال کو اس کی تجہیز و تکفین اور اس کے قرضوں کی ادائیگی کے بعد اس میت کے سوم اور دسویں و بیسویں کرنے میں خرچ کر دیا پھر چالیسواں ادا کرنے کے لئے اس کی کچھ جائیداد بھی فروخت کر دی یا اس کی جائیداد کو رہن پر رکھ کر اس کے عوض نقد وصول کئے اور یہ شرط رکھ دی کہ جبتک اس قرض کی ادائیگی نہ ہو جائے اس وقت تک اس جائیداد کے منافع اور آمدنی سے تم فائدے حاصل کرتے رہو، یا کسی کی کفالت پر اس کے ذریعہ سودی رپیہ لیا کیونکہ ان کو قرض حسنہ ملنے کی کوئی امید نہیں ہے، اور وہ اس کام کو بہت ہی ضروری سمجھتے ہیں کہ اپنی برادری کو اس موقع پر چالیسواں کا کھانا دیں ورنہ سخت بدنامی ہوگی، ایسی صورت میں اس کا کیا حکم ہے؟

جواب: یہ ہوگا کہ ان بالغوں نے سوم و دہم و بستم میں جو کچھ خرچ کیا اس میں سے نابالغ کا جتنا بھی حصہ آسکتا ہو اس کے وہ بالغ افراد ضامن ہوں گے، اور قیامت کے دن ان سے نابالغوں کے حقوق کا مواخذہ ہوگا، اور جب انہوں نے بدنامی کی بد نیتی سے رسم ادا کر کے اس مال کو برادری کے آنے والوں اور رونے والی عورتیں اور مردوں پر صرف کیا تو وہ مال کو ضائع کر کے اور نوحہ کا گناہ کر کے گنہگار بھی ہوں گے، پھر چہلم کے لئے جو جائیداد رہن رکھی چونکہ اس میں نابالغوں کا بھی حصہ ہے اس لئے ان پر اللہ کا غضب ہوگا، بشرطیکہ یہ ثابت ہو جائے کہ ان لوگوں نے جائیداد غصب کی ہے، اور رہن پر نقد دے کر جائیداد کو رکھنے والا غاصب الغاصب کہلائے گا، ورنہ کم از کم اتنا ہو گا کہ دوسرے کے مال کو اس کے مالک کی اجازت کے بغیر رہن کرنے کا مسئلہ ہوگا، کہ ایسا رہن باطل ہوتا ہے، اور اس مرتہن نے دس جائیداد سے جو کچھ بھی فائدہ حاصل کیا وہ قول اول کے مطابق اس پر غاصب الغاصب کے ہے، اور دوسرے قول کے مطابق وہ سب اس پر حرام ہیں، کیونکہ رہن کا کام صرف قابل اعتماد بنانا ہے، اور حیلہ صرف عاریت پر لی ہوئی چیز سے منافع حاصل کرنے میں ہے، حالانکہ یہاں پر تو نابالغوں سے اجازت لینا ہی باطل ہے، اور جائیداد کی ضمانت پر سودی روپیہ لینا حقیقت میں کفالت کی بناء پر باطل ہے، لیکن صحیح ہے بشرطیکہ اس پر قبضہ باقی ہو، ورنہ رہن باطل ہے، اور موجودہ صورت میں سود دینا بلا اختلاف حرام ہے، اور نابالغوں کے مال کو استعمال کرنے کی وجہ سے سارے بالغ ورثہ اور ان کے ساتھ مرتہن بھی عاقبت میں اس مال کے ضامن ہوں گے، اور جو کچھ مال لے کر ان لوگوں نے خرچ کیا ہے، وہ شیطانوں کے بھائیوں کا اسراف اور بے جا خرچ ہے، اور گناہ کا کام کرنے کی وجہ سے وہ گناہگار بھی ہوں گے، اور اگر ان حرکتوں کے

بعد توبہ کئے بغیر ان میں سے جو بھی مرے گا، وہ اس بدنیتی کی بناء پر عذاب جہنم کا مستحق ہوگا، لیکن ذرہ برابر اسے ثواب نہیں ملے گا، تو وہ میت کو بھی کچھ ثواب نہیں پہنچاسکے گا، اس لئے کہ خود اس کا اپنا ہی کام معصیت اور کار عذاب ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ جب میت کے تہائی مال سے زائد میں وارثوں کی اجازت معتبر ہوگی اسی وقت تہائی ترکہ سے زیادہ کی بھی وصیت جائز ہوگی، م، وصیت پر عمل کر لینے کے بعد بھی اگر کچھ باقی رہ جائے تو وہ فرائض الٰہی عزوجل کے مطابق وارثوں میں تقسیم کیا جائے گا، التاتارخانیہ، ھ، اسی لئے میراث کی تقسیم سے پہلے ہی وصیت کو نافذ کرنے کا حکم دیا گیا ہے، م، اور ایسی ہی وصیت کو میراث کی تقسیم سے پہلے عمل میں لایا جائے گا جو کسی معین چیز کے بارے میں ہو، التاتارخانیہ، مثلاً میت نے وصیت کی کہ میرا یہ مکان زید کے نام وصیت ہے، تو تجہیز و تکفین واداۓ دیون کے بعد جو کچھ ترکہ سے بچا تو اس کی تہائی میں حساب لگایا جائے گا کہ اس تہائی حصہ میں سے بھی یہ مکان آسکتا ہے، تو وہ زید کے نام کر دیا جائے گا، اور اگر مکان کی قیمت ترکہ کی تہائی سے زائد ہو اور دوسرے تمام ذمہ دار بڑے وارثین نے بھی اسے دیدینے کی اجازت دیدی تو زید ہی کو دیدیا جائے، اس کے بعد بھی اگر میراث کا کچھ حصہ بچ جائے تو وہ تمام ورثہ میں تقسیم کر دیا جائے گا، یعنی وہ بچا ہوا مال میراث میں شامل ہوگا، الحاصل وصیت کا حکم اسی صورت میں میراث سے مقدم سمجھا جائے گا، جبکہ میت نے کسی معین چیز دینے کی وصیت کی ہو، م، اور اگر مال وصیت غیر معین یعنی مشترک ہو (اسی کو وصیت پر سلہ بھی کہا جاتا ہے) مثلاً میرا تہائی یا چوتھائی مال زید کو دیا جائے، یا فقراء میں تقسیم کیا جائے تو ایسی صورت میں وصیت کو میراث سے مقدم نہیں کہا جائے گا، بلکہ موصی لہ یعنی جس کے نام وصیت کی گئی ہو وہ بھی دوسرے وارثوں کے ساتھ ایک حصہ دار بنے گا، اس بناء پر اگر ترکہ کا مال بہت زیادہ ہو تو اس کی وجہ سے اس کے حصہ میں بھی زیادتی ہو جائیگی اسی طرح سے ترکہ کی کمی سے اس کے بارے میں بھی کمی آجائیگی، التاتارخانیہ، ھ۔

اور در مختار میں بھی یہی حکم اختیار شرح المختار سے نقل کر کے لکھا ہے کہ قول صحیح یہ ہے کہ وصیت مطلقہ بھی میراث سے مقدم ہے، انتہی، اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ ان دونوں قولوں میں یہ فرق نکلے گا کہ وصیت کو مقدم کرنے کی صورت میں موصی لہ کو تجہیز و تکفین واداۓ دیون کے بعد باقی مال کی تہائی مل جائیگی، اب اگر اس صورت میں وارث حصہ داروں میں ان کے مقررہ حصے کم پڑ جائیں تو انہیں میں کمی کی جائیگی اور وارثوں کے برابر کرنے میں خود اس کو بھی حصہ میں کمی ہو جائیگی، جو اسے برداشت کرنی ہوگی، مثلاً میت عورت نے ایک لڑکی و شوہر اور باپ کو چھوڑا اور اسی میت نے ہندہ کے لئے اپنے تہائی مال کی وصیت کی، اور یہ فرض کیا جائے کہ تجہیز اور دیون وغیرہ کے بعد بارہ روپے بچ گئے تو وصیت کا مال پہلے دیدینے کی صورت میں ہندہ کو چار روپے ملے، اور مشترک مال رہنے کے قول کے مطابق اس جگہ لڑکی کو نصف یعنی ۶، اور شوہر کو چوتھائی یعنی ۳، اور باپ کو چھٹا حصہ یعنی ۲، اور ہندہ کے لئے تہائی یعنی چار ہے، لہٰذا کل حصے اس طرح سے نکالے جائینگے، ۶، لڑکی کے لئے، ۳، شوہر کے لئے، ۲ باپ کے لئے اور ۴ ہندہ کے لئے جن کا مجموعہ (۶+۳+۲+۴=۱۵) ہو جاتے ہیں، حالانکہ کل مفروضہ روپے صرف بارہ ہی ہیں، لہٰذا ان ہی ۱۲ روپے کے ۱۵ حصے کرنے کے بعد ان میں سے ہر ایک کو دئے جائینگے، چنانچہ اب ہندہ کے حق میں بھی ۴ روپے سے کمی ہو جائیگی، اور اس قول کی وجہ یہ ہے کہ جب مال وصیت معین نہیں ہے تو ترکہ کے حصہ داروں کی طرح موصی لہ بھی تہائی ترکہ کا حصہ دار ہے، جو کہ ترکہ کی تقسیم کرنے سے ہی معلوم ہوگا، لہٰذا وہ موصی لہٗ بھی ان وارثوں کا ایک شریک ہو گیا، اور وصیت کو ترکہ سے مقدم کر کے دینے کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے وصیت اور رہن کی ادائیگی کے بعد ہی وارثوں کو حصہ دار بتایا ہے اس لئے پہلے وصیت کا مال نکال دیا جائے گا، اور جب وہ وصیت تہائی سے کم ہے تو میت کا حق ہوا اس لئے اسے نکالنا واجب ہوا، نص سے بھی یہی ثابت اور صحیح بھی ہے، م۔

فائدہ

حقوق اللہ عزوجل کے بھی دیون ہیں، مثلاً میت پر زکوۃ باقی ہو، یا نماز اور روزہ کے کفارے ہوں، لیکن کسی بندہ کو اس کے مطالبہ کا حق نہیں دیا گیا ہے، اسی لئے اگر کوئی میت ان چیزوں کی ادائیگی کی وصیت کر دے تو ان کو ادا کرنا چاہئے اور اس کے تہائی مال سے ادائیگی واجب ہوگی، اور اگر ورثہ تہائی سے بھی زائد کی ادائیگی کی اجازت دیں تو جتنا ممکن ہو اتنی ادائیگی کرنی چاہئے، اور اگر میت نے ان کی ادائیگی کی خود وصیت نہیں کی تو کچھ بھی واجب نہیں ہے، ت، د، وغیرہ اور اب یہاں سے موانع کا ذکر آرہا ہے، یعنی کسی وارث کو ترکہ کا حقدار ہونے کے باوجود کسی خاص وجہ سے اس کو اس کا حق پانے سے روک دیا جائے، جو اصطلاح میں موانع ارث کہلاتے ہیں ان کی تفصیل یہ ہے۔

السراجي:. فصل في الموانع

المانع من الارث أربعة، (١) الرق وافراً كان اوناقصاً (٢) والقتل الذى يتعلق به وجوب القصاص او الكفارة،(٣) واختلاف الدينين ،(٤) واختلاف الدارين إما حقيقة كالحربي والذمي، او حكما كالمستا من والذمي او الحربيين من دارين مختلفين، والدار انما تختلف باختلاف المنعة والملك لانقطاع العصمة فيما بينهم.

ترجمہ:۔ فصل:۔ موانع ارث کا بیان:۔ ارث کے پانے سے مانع چار چیزیں ہیں، (۱) غلامی پوری ہو یا ادھوری (ناقص) (۲) وہ قتل جس کی وجہ سے قصاص یا کفارہ واجب ہوتا ہے، (۳) دین کا مختلف ہونا (۴) ملک کا مختلف ہونا، اختلاف حقیقۃ ہو جیسے حربی (دار الحرب کا کافر اور ذمی دار الاسلام کا کافر) یا حکما ہو جیسے کہ مستامن یعنی امن (ویزا) لے کر دار الاسلام میں آنے والا حربی، اور ذمی یا ایسے دو حربی جو دو مختلف ملکوں کے ہوں، اور ملک بدلتا ہے لشکر اور بادشاہ کے بدلنے سے ان کے آپس میں عصمت محفوظ نہ ہونے کی وجہ سے۔

عین الہدایہ: (الموانع) چار چیزیں ارث سے مانع ہیں، پہلا مانع یہ ہے کہ وارث رقیق ہو (آزاد نہ ہو) مثلاً کسی نے غیر کی باندی سے نکاح کیا اس شرط کے طے کئے بغیر کہ اس نکاح سے جو اولاد ہوگی وہ آزاد ہوگی، تو اس سے جو بھی لڑکا یا لڑکی پیدا ہوگی وہ بھی اپنی ماں کے مثل غیر کی مملوک ہوگی، اس بناء پر جب ایسے بچے کا باپ مرے گا اگر اس وقت تک وہ بچہ کسی طرح بھی آزاد نہ ہو سکا تو میت باپ کا بیٹا ہونے کے باوجود اولاد اس باپ کی میراث نہیں پائے گی، اور اگر اس کا تھوڑا حصہ مثلاً نصف یا چہارم وغیرہ آزاد ہو تو جب بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ وارث نہ ہوگی، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک جزو آزاد ہونے سے ہی کل بدن آزاد ہو جاتا ہے، اس لئے وہ اولاد وارث ہو جائیگی، اور اگر کسی نے غیر کی باندی سے زنا کیا نعوذ باللہ من ذلک، تو یہ لڑکا اگر کبھی آزاد بھی ہو جائے جب بھی وارث نہ ہوگا جیسے کہ کسی آزاد عورت سے زنا کرنے سے پیدا ہوتا اگرچہ وہ حقیقت میں اسی شخص کے نطفہ سے ہوا ہے، یہانتک کہ نکاح کی حرمت متعلق ہو جائے، اور اگر منکوحہ کی اولاد اس کی موت کے وقت آزاد ہو چکی ہو تو وارث ہے، اور ہندیہ میں ہے کہ مدبر و مکاتب اور ام ولد بھی وارث نہیں ہے، التبیین۔

مسئلہ

ایسا تنگدست راہن جو خود کو آزاد کرانے کے کما کر کے مرتہن کو ادا کرتا ہے، وہ دوسرے کا وارث بھی ہوتا ہے اسی طرح دوسرا شخص اس کا بھی وارث ہوتا ہے، یعنی وہ دوسرے کا مورث بن سکتا ہے، الکافی)۔ دوسرا مانع: یہ ہے کہ وارث مورث کا قاتل ہو رہا ہو، یہانتک کہ جس شخص نے اپنے مورث کو قتل کر دیا تو وہ اس کی میراث سے بھی محروم ہوگا، لیکن اس جگہ ایسا قتل

معتبر ہے جو اس کے اپنے سے واقع ہوا ہو اگر چہ غلطی سے وہ قتل ہو گیا ہو، یہانتک کہ اگر کوئی اپنے سوتے ہوئے میں کسی بچہ پر لڑھک گیا اور وہ مر گیا، المبسوط ھ، جب بھی وہ محروم ہی رہے گا، اس کے بر خلاف اگر کوئی قتل قاتل کے کسی سبب سے ہو گیا ہو مثلاً راہ میں پتھر ڈال دیا تھا جس سے ٹکڑا کر اس کا کوئی مورث مر گیا تو وہ شخص اس مورث کی میراث سے محروم نہ ہو گا، اور اگر کسی باپ نے عمداً اپنے بیٹے کو قتل کر دیا تو باپ ہونے کے احترام میں اگر چہ اسے قصاص میں قتل نہیں کیا جائے گا، لیکن یہ باپ اپنے اس بیٹے کی میراث سے محروم رہے گا، کیونکہ اس باپ نے اپنے مورث بیٹے کو ناحق قتل کیا ہے، م، اگر مقتول سے پہلے قاتل مر جائے تو مقتول بالاجماع اس کا وارث ہو گا، د، مثلاً زید نے اپنے بھائی کو زخمی کیا جس سے وہ مرنے کے قریب ہو گیا مگر وہ ابھی تک زندہ ہی تھا کہ زید ہیضہ کی بیماری میں مبتلا ہو کر مر گیا، اس کے بعد دوسرا زخمی بھائی بھی مر گیا، تو ایسی صورت میں زید کی میراث اس کے زخمی بھائی کو ملتی ہے، مثلاً اس کے سوا زید کا دوسرا عصبہ وارث نہیں ہے، تو زید کی میراث سے اس کے لئے عصبہ کا حصہ ہو گا، پھر زخمی مقتول نے جو کچھ بھی مال چھوڑا ہو اس کے حصہ میراث کے ساتھ اس کے وارثوں کے واسطے میراث ہے، م۔

اور اب تیسرا مانع

یہ ہے کہ وارث اور مورث کے درمیان ملت و مذہب کا اختلاف ہو، ت، یعنی توحید و شرک کا اختلاف ہو مثلاً ایک مسلمان ہے، اور دوسرا یہودی نصرانی، مجوسی، ہندو وغیرہ ہو، اس بناء پر مسلمان کسی مشرک کا وارث نہ ہو گا، اسی لئے حضرت علیؓ و جعفرؓ نے اپنے باپ ابو طالب کی میراث نہیں پائی، بلکہ عقیل نے جو اس وقت تک مشرک ہی تھے وارثا ہوئے، چنانچہ صحیحین کی حدیث ہے: وھل ترك لنا عقیل: الحدیث اس کا بیان ہے، اسی طرح سے کوئی مشرک وغیرہ بھی کسی مسلمان کا وارث نہ ہو گا، مثلاً بیٹا مسلمان مرا اور اس کا باپ مشرک تھا تو باپ اپنے بیٹے کی میراث نہیں پائے گا، معلوم ہونا چاہئے کہ اگر زید اسلام لایا اور مال کمایا پھر نعوذ باللہ تعالیٰ وہ مرتد ہو گیا اس کے بعد اس نے اور بھی مال کمایا اس کے بعد وہ شخص از خود مر گیا یا قتل کر دیا گیا اور اس زید کے وارثوں میں کچھ مسلمان اور کچھ مشرک ہیں تو اس کے مسلمان وارثوں کو زید کے اس مال کی میراث ملے گی جو اس نے اسلام کی حالت میں کمایا تھا اور مشرک وارثوں کو زید کی حالت شرک کی میراث ملے گی، کیونکہ وہ زید جس وقت سے مرتد ہوا تھا اسی وقت سے وہ زندہ رہ کر حقیقت میں مردہ ہو گیا ہے، لیکن ابھی تک حقیقت حال معلوم نہیں ہو سکی ہے، یہانتک کہ اگر وہ دوبارہ مسلمان ہو جانے تو یہ سمجھا جائے گا کہ وہ اب پھر زندہ ہو گیا ہے، پھر جب وہ دار الحرب چلا گیا اور وہیں رہ گیا یا قتل کر دیا گیا یا مر گیا تو اس کا اب مردہ ہونا حقیقتہ ہے، اس لئے اس نے اس وقت تک جو کچھ بھی کمایا ہے، وہ مسلمان وارثوں کی میراث ہے۔

مسئلہ

ملت اسلامیہ میں سے کچھ وہ فرقے جن کے بارے میں کفر کا حکم لگایا گیا ہو وہ مرتد کے حکم میں ہیں، جیسا کہ وصیۃ الہدایہ میں ہے، حضرت اسامہؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ کوئی مسلمان کسی کافر کا وارث نہ ہو گا، اور نہ کوئی کافر کسی مسلمان کا وارث ہو گا، بخاری و مسلم نے اس کی روایت کی ہے، اور حضرت عبد اللہ بن عمروؓ سے مرفوعاً حدیث مروی ہے، کہ دو ملتوں والے ایک دوسرے کے وارث نہ ہوں گے، اس کی روایت احمد والنسائی وغیرہما نے کی ہے، اور حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے مرفوعاً مروی حدیث ہے کہ قاتل کے لئے میراث نہیں ہے، رواہ النسائی، اور دار قطنی نے اس کی روایت حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے جس کی روایت ترمذی و ابن ماجہ نے حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث سے کی ہے، اور عبد الرزاق نے ابن عباسؓ سے حدیث روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس نے کسی کو قتل کیا تو وہ قاتل اس مقتول کا وارث نہیں ہو گا، اگر چہ اس مقتول کا اس وارث کے سوا دوسرا کوئی وارث نہ ہو، ن، اور اسی پر اجماع ہو چکا ہے۔

لیکن یہ بات واضح ہے کہ قتل کرنے میں یہ شرط ہے کہ قاتل کا فعل قتل حرام ہو، اس بناء پر بچہ یا پاگل یا بدحواس یا مرض برسام (ایک ہذیانی بیماری جو سر میں پیدا ہوتی ہے، اس سے اتنا شدید درد ہوتا ہے کہ انسان اس کی وجہ سے اپنا حواس کھو دیتا ہے) یا موسوس (خرابی عقل کی وجہ سے بے تکی باتیں کرنے والا) نے کسی کو قتل کر دیا تو وہ مقتول مورث کو میراث سے محروم نہ ہوگا، کیونکہ میراث سے محرومی تو فعل حرام کی سزا ہے، اور ان مذکورہ لوگوں کا فعل ان کے مکلف نہ ہونے کی وجہ سے حرام نہیں کہا جاسکتا ہے، اگر امام المسلمین سے مسلمانوں کی ایک بڑی جماعت باغی ہو کر لڑی اور ان سے ہر طرف سے جو کچھ مارے گئے ان کے بارے میں کچھ تفصیل ہے اور ان احکام کے بارے میں کچھ اختلاف بھی جو سیر کی بحث میں گزر گیا ہے، الاختیار، ھ، اور قول راجح یہی ہے کہ قوم عادل یعنی امام کے ساتھ دینے والوں نے اپنے عام دستور اور حکم کے مطابق قتل کیا ہے، تو وہ اپنے مقتول ورثہ کی وراثت سے محروم نہ ہوگا، اور باغیوں میں سے جن لوگوں نے عادلوں میں سے جن لوگوں کو قتل کیا ہے تو اس کی بھی تفصیلی بحث کتاب السیر میں مذکور ہے، م۔

مسئلہ

اگر باپ نے اپنے بیٹے کا ختنہ کیا یا لڑکے کو کوئی بڑا زخم ہوگیا جسے باپ نے نشتر لگایا جس کی وجہ سے وہ دونوں لڑکے مر گئے تو یہ باپ ایسے بیٹوں کا حسب دستور وارث رہے گا یعنی ایسے لڑکوں کی وراثت سے محروم نہ ہوگا، اور اگر اپنے بچہ کو باپ نے تادیباً مارا جس سے اتفاقاً اسے ایسی چوٹ لگ گئی جس سے وہ مر گیا تو امام اعظمؒ کے نزدیک اس کی دیت کا ضامن اور میراث سے محروم بھی ہو جائے گا، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک نہ دیت کا ضامن ہوگا اور نہ ہی میراث سے محروم ہوگا، اور اگر باپ کی اجازت سے معلم نے بچہ کو مارا اور وہ مر گیا تو بالاتفاق اس وقت باپ نہ ضامن ہوگا اور نہ میراث سے محروم ہوگا، المبسوط، غیر مسلم یعنی کافروں کی ملتیں جو اگرچہ مختلف ہوں مثلاً یہودی و نصرانی و مجوسی او بت پرست کے درمیان اختلاف مذہب ہونے کے باوجود ان کے درمیان آپس میں میراث سے رکاوٹ اور ممانعت نہیں ہے، یہاں تک کہ یہودی و نصرانی کے درمیان میراث جاری ہوتی ہے، التبیین، اگر کوئی مسلمان دار الحرب میں جا کر مر گیا تو اس کا وہ بیٹا جو دار الاسلام میں ہے وہ اس کا وارث ہوگا، الکافی۔

چوتھا مانع، یہ ہے کہ وارث و مورث کے دارین میں (یعنی دار الاسلام اور دار الحرب میں مختلف طور پر رہتے ہوں، اور دار کا اختلاف لشکر اور سلطنت کے اختلاف سے ہوتا ہے کیونکہ ایسے دو ملکوں میں آپس میں حفاظت ناممکن ہوتی ہے، یا بالکل ختم ہو جاتی ہے، اس بناء پر اگر دار الحرب میں کوئی حربی مرا اور دار الاسلام میں اس کا کوئی باپ یا بیٹا مرا تو ایک دوسرے کے وارث نہ ہوں گے، اسی طرح اگر دار السلام میں کوئی ذمی مرا تو دار الحرب میں اس کا باپ یا بیٹا اس کا وارث نہ ہوگا، اسی طرح اگر حربی امان لے کر یہاں دار الاسلام میں آیا اور مر گیا تو یہاں پر اس کا وارث جو بھی موجود ہوگا، وہ اس کا وارث نہ ہوگا، بلکہ اس نے جو کچھ چھوڑا ہو وہ اس کے ملک میں بھیجدیا جائے گا، اور اگر کوئی ایسا ذمی یہاں مر گیا جس کا یہاں تو کوئی وارث نہ ہو مگر دار الحرب میں اس کا وارث موجود ہو تو اس ذمی کا ترکہ یہیں بیت المال میں جمع رہے گا، الکافی، ان موانع کی بحث سے فارغ ہونے کے بعد یعنی اگر کسی وارث کے لئے کوئی ایک بات بھی ان چاروں موانع میں سے موجود نہ ہو مگر مستحق وارثین موجود ہوں یعنی وارثت پانے کے اسباب کچھ لوگوں میں پائے جا رہے ہوں تو سبب کی ترتیب کے ساتھ ان کے درمیان میراث تقسیم کردی جائیگی، م۔

انسان کا اپنے کسی مورث کی وراثت کا حق پانے کے لئے یعنی استحقاق ارث ان میں ۳ اسباب میں سے ایک کا پایا جانا ضروری ہے، اول نسب یعنی قرابت اور رشتہ داری کا ہونا، دوم سبب زوجہ و شوہر کا ہونا، سبب سوم ولاء کا ہونا خواہ ولائے عتق ہو یا ولائے موالات ہو، التبیین، ولائے عتق کی مثال زید نے کلو غلام آزاد کیا جس سے وہ غلام فوری طور سے خود مختار ہو گیا، لیکن اس کی ولاء (مرنے کے بعد اس کا سامان وغیرہ) ہمیشہ اسی آزاد کرنے والے زید یا اس کے عصبات کے لئے ہوگی، ان دونوں زید اور کلو

کے تعلق میں زید کو ولی اعلیٰ اور کلو کو ولی اسفل کہا جاتا ہے، اس کے بعد اگر یہی کلو بھی کبھی اپنا غلام مثلاً بدھو کو آزاد کردے تو اس کی ولاء بھی کلو کے واسطے سے زید ہی کو ملے گی، اب اگر کلو نے کبھی خالد کی باندی سے نکاح کیا اور اس کے اولاد ہوئی تو وہ خالد کی مملوک ہو گی اس طرح کلو کی اولاد کی ولاء اگرچہ خالد کو ملے گی مگر جب یہ بھی آزاد ہو جائے یا کلو نے اپنے نکاح کے وقت ہی یہ شرط لگادی ہو کہ میری اولاد آزاد ہو گی تو اس کی اولاد کی ولاء بھی کلو کے واسطے سے زید ہی کو ملے گی، یہاں تک ولائے عتق کی تفصیل تھی، اب ولاء کی دوسری قسم ولاء موالات کی تفصیل آتی ہے، اس ولاء موالات کی صورت یہ ہو گی کہ ایک مشرک للو نامی شخص زید کے ہاتھ پر مسلمان ہوا، اس بناء پر اس کے لئے سارے مسلمان بھائی ہو گئے لیکن اب وہ اپنا خاص تعلق کسی ایک سے قائم کر کے اپنے آپ کو مضبوط کرنا چاہتا ہے، چنانچہ اس نے اس کام کے لئے زید ہی کو پسند کر کے اس سے موالات کرلی، اس کے بعد وہ للو بغیر کسی اولاد یا وارث کے بغیر مر گیا تو وہی زید اس کا مکمل وارث ہو جائے گا، م۔

ولاء عتق اور ولاء موالات دونوں صورتوں میں صرف اعلیٰ اپنی اسفل کا وارث ہوتا ہے، یعنی ولاء اسفل اپنے اعلیٰ کا وارث نہیں ہوتا ہے، لیکن اگر ولاء موالات کرتے ہوئے اعلیٰ نے یہ شرط لگادی ہو کہ جب میں لاوارث مروں تو تم میرے وارث ہو اس وصیت میں اسفل بھی وارث ہو جائے گا، خزانۃ المفتیین، اور اب یہ معلوم ہونی چاہئے کہ قرابت یا زوجیت یا ولاء کی وجہ سے ایک انسان ان لوگوں کا ترکہ پانے کا حق دار ہو سکتا ہے، لیکن اس ترکہ یا میراث پانے کی یہ شرط ہے کہ اس سے اوپر کا وارث اس کو محروم نہ کرتا ہو، مثلاً جب تک رشتہ داری کی بناء پر (قرابتی وارث) عصبہ ہو تو مولی اعلیٰ کو میراث نہیں ملے گی، اگرچہ وہ وارثوں کی فہرست میں شامل ہو، م، پھر وارثوں کی قسمیں تین ہیں، (۱) اصحاب الفرائض، (۲) عصبات، (۳) ذوی الارحام، المبسوط۔

تعریف اصحاب الفرائض

ایسے وارثوں کو کہا جاتا ہے جن کے لئے اللہ تعالیٰ نصف و ثلث وغیرہ کے حصے خود مقرر کردئے ہیں، ان میں سے بعض کے لئے ایک حالت میں مثلاً نصف ہے اور دوسری حالت میں چہارم ہے، اس بناء پر وہ پورا ترکہ پانے کے مستحق نہیں ہوتے ہیں، اور **عصبات**:۔ وہ ورثہ ہوتے ہیں کہ اصحاب فرائض کو ان کے پورے حصے دینے کے بعد اگر کچھ بچ جائے تو وہ پورا بچا ہوا حصہ ان ہی لوگوں کا ہوتا ہے، اس بناء پر کبھی کم بچتا ہے، اور کبھی زیادہ بچ جاتا ہے، اور ان ہی لوگوں میں مولی عتاقہ اور مولی الموالات بھی داخل ہیں، اور ذوی الاحام سے مراد وہ لوگ ہوتے ہیں جن کو رحمی قرابت ہے اور ان کو کبھی عصبہ کے طور پر میراث مل جاتی ہے، اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک وارث دو حیثیت سے حصہ پاتا ہے، پھر یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ ترکہ کے مستحق ہونے میں ترتیب کا اعتبار ہوتا ہے، م، ترکہ کے مستحق دس قسم کے ہوتے ہیں، جن کی ترتیب ابھی بیان کی جائیگی، الاختیار، ع، پھر کچھ وارث تو وہ ہوتے ہیں جو کبھی بھی محروم نہیں ہوتے ہیں، اور کچھ ایسے بھی ہوتے ہیں جو کبھی پاتے ہیں اور کبھی محروم ہو جاتے ہیں، اسی لئے انکو ترتیب وار ذہن نشین رکھنا ضروری ہے، جو ابھی ترتیب وار بیان کئے جارہے ہیں، م۔

(۱) سب سے پہلے اصحاب الفرائض سے دینا شروع کرنا چاہئے، (۲) ان کے بعد عصبات ہیں، اور ان میں بھی اس ترتیب کے اعتبار کہ سب سے پہلے عصبہ قرابتی مستحق ہوں گے، (۳) اگر یہ عصبہ قرابتی نہ ہوں تو عصبہ سببی میں سے مولی عتاقہ ہے، (۴) اور اگر مولی عتاقہ بھی مر چکا ہو تو جو اس کا عصبہ اعلیٰ موجود ہو گا، (۵) اگر وہ بھی نہ ہو تو میت کے قرابتی اصحاب فرائض ہی کو ان کے اپنے ہی حقوق کے اندازہ سے دوبارہ دیا جائے، (۶) ان کے بعد ذوی الارحام کا درجہ ہو گا، (۷) ان کے بعد ان کے مولی الموالات حق دار ہوں گے (۸) پھر وہ شخص مستحق ہو گا جس پر میت نے اپنے نسب کا اقرار کیا ہو اس طرح سے کہ اس کے اقرار سے نسب مکمل ثابت نہ ہو سکا، لیکن وہ مقر شخص اپنے اقرار پر قائم اور جما ہوا ہو، یہاں تک کہ وہ اقرار کرنے والا مر گیا ہو، مثلاً کسی کو بھائی یا اپنی بہن کہا، (۹) پھر وہ موصی لہ جس کے لئے کل مال کی وصیت کی تھی، (۱۰) آخر میں بیت المال ہے، الکافی، اور اب ان مستحقین

کے استحقاق کے بارے میں مختصر دلائل کا بیان ہے، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ: **یوصیکم اللہ فی اولادکم للذکر مثل حظ الانثیین**: آخر تک، رکوع میں اصحاب الفرائض کے بارے میں دلائل موجود ہیں، پھر حضرت ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے کہ فرائض کو صاحبان فرائض کے حوالہ کرو، پھر جو کچھ بچے وہ اولی مذکر کے لئے ہے، بخاری و مسلم نے اس کی روایت کی ہے، اور آیت پاک جو اوپر ذکر کی گئی ہے اس سے معلوم ہوا کہ جب لڑکا اور لڑکی جمع ہوں تو لڑکی اپنے بھائی کے ساتھ ہونے سے عصبہ ہو جاتی ہے۔

مطلب یہ ہے کہ ان کے تین حصوں میں سے ایک حصہ لڑکی کا اور دو حصے لڑکے کے ہوتے ہیں، الحاصل اصحاب فرائض سب سے مقدم ہوتے ہیں، ان کے بعد قریب تر عصبہ نسبتی ہے، جس کی دلیل ایک متفق علیہ حدیث ہے، یعنی حضرت ام المومنین عائشہؓ اور دوسری حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے کہ ولاء اسی کے لئے ہے جس نے آزاد کیا ہے، متفق علیہ ہے، اپنے آزاد کئے ہوئے کی میراث کا حکم پوچھنے والے کو فرمایا کہ اگر اس کا کوئی عصبہ نہ ہو تو اس کی میراث تمہارے لئے ہے، اس کی روایت عبد الرزاق نے حسن سے مرسلاً کی ہے، حضرت حمزہؓ کی لڑکی کی حدیث میں ہے کہ آپ ﷺ نے حضرت حمزہؓ کی لڑکی کو اس کے آزاد کئے ہوئے مولیٰ سے میراث دلوائی ہے، اس کی روایت النسائی اور ابن ماجہ نے کی ہے، اور اسی کی روایت الدار قطنی نے ابن عباسؓ سے کی ہے، ان تمام روایتوں سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ عصبہ نسبی کے بعد مولائے عتاقہ کا درجہ ہے، اور حضرت مقدام بن معدی کربؓ میں ہے کہ جن کا کوئی وارث نہیں ہے، میں اس کا وارث ہوں، اس کی طرف سے غلطی سے سرزد ہونے والے قصور کا جرمانہ میں ادا کروں گا اور اس کا وارث رہوں گا، رواہ ابو داؤد، والنسائی وابن ماجہ وابن حبان، اس کا مطلب یہ ہے کہ اس سے موالات میری ہو گی، لیکن اس سے جو میراث ملے گی، وہ بیت المال میں جمع ہو گی، اس حدیث کی شرح بہت زیادہ طویل ہے، ن، م۔

السراجی:. باب معرفة الفروض ومستحقيها

الفروض من المقدرة في كتاب الله تعالى ستة، (١) النصف، (٢) والربع، (٣) والثمن، (٤) والثلثان، (٥) والثلث، (٦) والسدس على التضعيف والتنصيف، واصحاب هذه السهام اثنا عشر نفرا ماربعة من الرجال وهم الاب ،(٢) والجد الصحيح وهو اب الاب وان علا ، ٣) والاخ لام، (٤) والزوج، وثمان من النساء وهن، (١) الزوجة ،(٢) والبنت، (٣) وبنت الابن وان سفلت ،(٤) والاخت لاب ولام، (٥) والاخت لاب ،(٦) والاخت لام، ،(٧) والام، (٨) والجدة الصحيحة وهي التي لا يدخل في نسبتها الى الميت جد فاسد.

ترجمہ:۔ باب تعداد فروض اور ان کے مستحقین (ذوی الفروض) کے پہچاننے کے بیان میں، کتاب اللہ تعالیٰ میں حصہ معینہ کل چھ ہیں، آدھا، چوتھائی، آٹھواں، دو تہائی، تیسرا، چھٹا، دوگنا، اور آدھا کرنے کے اعتبار سے، اور ان حصوں کے مالک کل بارہ اشخاص ہیں، چار مردوں میں سے اور وہ یہ ہیں باپ اور دادا یعنی باپ کا باپ چاہے اوپر کے درجہ کا ہو، اور اخیافی (ماں شریک) بھائی اور شوہر، اور عورتوں میں سے آٹھ (جو ذوی الفروض ہیں) وہ یہ ہیں، (۱) بیوی، (۲) بیٹی، (۳) پوتی، (چاہے نیچے درجہ کی ہو، اور (۴) حقیقی (ماں باپ شریک) عینی بہن (۵) باپ شریک بہن یعنی علاتی بہن، (۶) ماں شریک یعنی اخیافی بہن، (۷) ماں، (۸) جدہ، صحیحہ، یعنی دادی نانی جو جد فاسد یعنی نانا کے واسطہ کے بغیر میت سے تعلق رکھے۔

فصل: اصحاب فرائض کے بیان میں

ذی فرضی ہر وہ وارث ہے جس کے واسطے کوئی حصہ مقرر ہو، خواہ قرآن مجید میں یا حدیث شریف میں یا بالاجماع، الاختیار،

ذوی الفروض کل بارہ ہیں، ان میں سے دس نسبتی ہیں، اور دو سببی ہیں، پھر دس نسبی میں سے تین مرد ہیں، اور سات عورتیں ہیں، خزانۃ المفتیین، مرد میں باپ، دادا، اور مادری بھائی ہیں، اور عورتیں، اپنی، (۱) بیٹی، (۲) پوتی، (بیٹے کی لڑکی)، (۳) ماں، (۴) جدہ صحیحہ، (۵) ماں باپ شریک بہن، (۶) باپ شریک بہن، (۷) اور ماں شریک بہن، اور سببی میں صرف شوہر اور بیوی ہیں، معلوم ہونا چاہئے کہ جن بھائی بہنوں کے ماں باپ ایک ہوں ان کو اعیانی کہتے ہیں اور جو فقط باپ میں شریک ہوں یعنی باپ ایک اور ماں دو ہیں، وہ علاتی اور جو صرف ماں میں شریک ہیں، اس طرح سے کہ ماں نے پہلے شوہر کے بعد دوسرے شوہر سے نکاح کیا اس سے دوسرا بچہ پیدا ہو تو وہ آپس میں اخیافی کہلاتے ہیں۔

(۱) باپ کا حال

اول یہ کہ جب میت کا لڑکا ہو یا لڑکے کا لڑکا ہو چاہے جتنے نیچے درجہ کا ہو یعنی بیٹے کے بیٹے کا بیٹا جہاں تک جائے، تو ایسے باپ کے لئے صرف چھٹا حصہ فرض ہے، دوم، یہ کہ میت نے اپنے باپ کے سوا کسی اور کو وارث نہیں چھوڑا تو باپ کو کل مال بطور عصبہ مل جائے گا، اسی طرح اگر اس نے ایسے وارث چھوڑے جن کے واسطے بھی کچھ فرض حصہ مقرر ہے تو ان کے فرائض دینے کے بعد جو کچھ بھی بچے گا وہ سب اسی باپ کو بطور عصبہ مل جائے گا، اس کی صورت یہ ہوگی کہ میت نے بیٹا بیٹی یا پوتا پوتی نہیں چھوڑا بلکہ مثلاً اپنی بیوی اور ماں چھوڑی تو اس کے مال کے بارہ حصے کرنے کے بعد بیوی کو چوتھائی یعنی ۳ اور ماں کو تہائی یعنی ۴ (۳+۴=۷) دینے کے بعد جو ۵ بچے وہ سب بطور عصبہ باپ کو مل جائینگے، پس پہلی حالت میں صرف بطور فرض باپ کو ملا، اور دوسری حالت میں صرف عصبہ کے طور پر ملا ہے، تیسری صورت یہ ہے کہ وہ ذی فرض بھی ہے، ساتھ ہی عصبہ بھی ہے، اس طرح سے کہ میت نے بیٹی یا پوتی چھوڑی یعنی اولاد مونث چھوڑی یا اپنے بیٹے کی مونث اولاد چھوڑی اگرچہ ذوی الفروض میں سے کوئی اور بھی ہو تو اس صورت میں باپ کے لئے چھٹا حصہ بطور فرض اور بیٹی کے لئے اگر ایک ہو تو نصف اور ایک سے زیادہ خواہ دو ہو یا اس سے زیادہ تو ان کو دو تہائی ملے گا اور باقی جو کچھ ہو گا وہ بطور عصبہ باپ کو ملے گا۔

(۲) دادا کا حال

داد یعنی جد صحیح:۔ اس کے نسب کے سمجھنے کے لئے یہ قاعدہ مقرر ہے کہ میت کا نسب اس کے ساتھ ملانے میں درمیان میں ماں کا لفظ نہ آئے تو وہ جد صحیح ہے، اگرچہ وہ دادا جتنے بھی اونچے درجہ کا ہو جیسے میت کے باپ کے باپ کا باپ علی ہذا القیاس، اور اگر درمیان میں ماں کا لفظ آجائے تو وہ جد فاسد ہو جائے گا، ایسا جد فاسد یہاں مراد نہیں ہے، جیسا میت کی ماں کا باپ یا میت کے باپ کی ماں کا باپ علی ہذا القیاس، پھر جب صحیح یعنی دادا وارث نہیں ہوتا ہے جبکہ میت کا باپ موجود ہو، اور جب باپ موجود نہ ہو تو وہ باپ ہی کے حکم میں ہو جاتا ہے، البتہ اتنا فرق ہوتا ہے، کہ دادا کے ساتھ اگر میت کی ماں بھی موجود ہو تو ماں کو کل تہائی مل جاتا ہے (اور باپ کے ساتھ میں زوجہ یا شوہر کو دے کر باقی کا تہائی پاتی ہے)، اور وہ باپ کی ماں کو محجوب نہیں کرتا ہے (اور صاحبینؒ کے نزدیک بھائی بہن وارث ہوتے ہیں) اور وہ مثل باپ کے تمام قسم کے بھائی بہنوں کو محجوب کرتا ہے، یہ قول ابو حنیفہؒ کا ہے، اسی پر فتوی ہے، الکافی۔

مادری بھائی کا حال

اگر اکیلا ہو تو اس کے لئے چھٹا حصہ ہے، اور اگر دو یا زیادہ ہوں تو سب کے لئے ایک تہائی ہے، اور اگر مادری بھائیوں کے ساتھ بہنیں بھی مادری ہوں تو یہ سب اسی تہائی میں برابر کے حقدار ہوں گے یعنی ان میں عورت اور مرد کا حصہ برابر کا ہو گا، اور یہ لوگ میت کے بیٹے اور میت کے بیٹے کی اولاد ہوتے تو وہ سب ساقط ہو جائے اگرچہ نیچے درجہ پر ہوں اور باپ دادا کے ساتھ بھی

ساقط ہو جاتے ہیں، اوراس مسئلہ میں سب کا اتفاق ہے، السراجیہ، ان مسائل کی دلیلیں مختصراً یہ ہیں، اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ: ولأبويه لكل واحد منهما السدس إن كان له ولد: یعنی اگر میت کے بچے ہوں خواہ مذکر ہوں یا مؤنث یعنی لڑکا ہو یا لڑکی ہو تو اس کے والدین میں سے ہر ایک کے لئے چھٹا حصہ ہوگا، اس سے معلوم ہوا کہ وہ بیٹوں کی موجودگی میں بھی وارث ہے، لیکن میت کی لڑکی یا اس کے لڑکے کی لڑکی ہو تو آیت کریمہ سے لڑکی کا نصف اور دو یا دو سے زیادہ کا دو تہائی حصہ ثابت ہوا ہے، اس کے بعد بھی اگر کچھ باقی بچ جائے تو اس کے بارے میں ہم نے حدیث صحیح میں پایا ہے کہ اصحاب فرائض کو ان کا مقررہ حصہ دے دو اس کے بعد جو باقی بچ جائے تو وہ اولیٰ ذکر کے واسطے ہے، جیسا کہ ابھی اوپر گزر گیا ہے، اس طرح اولیٰ ذکر یعنی سب سے پہلے عصبہ ہے تو اس میں لڑکا یا اس کے نیچے کا لڑکا جہاں تک نیچے جائے، اور لڑکے کے بعد باپ کا درجہ ہوتا ہے، تو اس مذکورہ لڑکی کو دینے کے بعد بھی جو کچھ بچ جائے وہ بھی باپ کو عصبہ کے طور پر ملے گا، اور مادری بھائی بہنوں کے لئے دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے: وان كان رجل يورث كلالة الآية ہے، اور کلالہ ایسے میت کو کہا جاتا ہے جو بیٹا یا بیٹی یا باپ نہ چھوڑے، اسی لئے دادا چھوڑنے کی صورت میں اختلاف ہے، چنانچہ صاحبین کے نزدیک دادا کے ساتھ یہ لوگ بھی وارث ہوں گے، لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک دادا باپ کے مثل ہوتا ہے، اس لئے وہ وارث نہ ہوں گے، اسی مسئلہ پر فتویٰ ہے، اور اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ذوی الفروض میں ایک مرد بھی سببی ہے جو کہ شوہر ہوتا ہے۔

شوہر کا بیان

اس کی کل دو ہی حالتیں ہوتی ہیں، اور یہ کبھی محروم نہیں ہوتا ہے، پہلا حال یہ ہے کہ جب اس کی بیوی کی اولاد بیٹا بیٹی یا اس کے بیٹے کی اولاد نہ ہو نیچے تک تو شوہر کے لئے نصف ترکہ ہوگا، اور اگر لڑکے کی اولاد کسی بھی درجہ میں ہو تو اس شوہر کے لئے ترکہ کا چوتھا حصہ ملے گا، السراجیہ، اور یہی فرمان باری تعالیٰ: ولكم نصف ماترك ازواجكم الاية: میں سے صراحۃً ثابت ہے، اور اس کے بعد عورتوں کا بیان ہوگا۔

السراجی:۔ (۱) اما الاب فله احوال ثلث: الفرض المطلق وهو السدس وذلك مع الابن او ابن الابن وان سفل ،(۲) والفرض والتعصيب، معاً وذلك مع الابنة او ابنة الابن وان سفلت، (۳) والتعصيب المحض وذلك عند عدم الولد وولد الابن وان سفل، (٤) والجد الصحيح كالاب الافى اربع مسائل وسنذكرها فى موضعها ان شاء الله تعالى، ويسقط الجد بالاب لان الاب اصل فى قرابة الجد الى الميت، والجد الصحيح هو الذى لا تدخل فى نسبته الى الميت ام،(۳) واما لاولاد الام فاحوال ثلث (۱) السدس للواحد،(۲) والثلث لاثنين فصأعداذكورهم واناثهم فى القسمة والا ستحقاق سواء، (۳) ويسقطون بالولد وولدالابن وان سفل وبالاب والجد بالاتفاق، (٤) واما اللخزوج فحالتان النصف عند عدم الولد وولد الابن وان سفل والربع مع الولد وولد الابن وان سفل.

ترجمہ: اور ذوی الفروض ذکور میں (۱) سے باپ کی کل تین حالتیں ہیں، (۱) فرض المطلق اور وہ چھٹا حصہ (سدس) ہے، یہ حصہ ابن یا ابن الابن کی موجودگی میں ہے، اگرچہ نیچے درجہ کا ہو، (۲) فرض اور تعصیب دونوں میں اور یہ بنت یا بنت الابن کے ساتھ اگرچہ نیچے درجہ کی ہو، (۳) اور فقط تعصیب ہے جبکہ ولد (یعنی بیٹا بیٹی) یا ولد الابن نہ ہو اگرچہ درجہ سافل کا ہو، اور: (۴) جد صحیح

باپ کی طرح ہے مگر چار مسائل میں جن کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ عن قریب ہی بیان کرینگے، اور دادا باپ کی موجودگی میں ساقط ہو جاتا ہے، کیونکہ باپ ہی دادا کی قرابت میں میت کی طرف (نسبت کرنے میں) اصل ہے، اور جد صحیح وہ دادا ہے جس کی طرف

میت کی نسبت کرنے میں ماں کا واسطہ نہ ہو، (۳) اور ماں کی اولاد کی تین حالتیں ہیں، (۱) سدس ایک کے لئے، (۲) ثلث دو اور ان سے زیادہ کے لئے، ان کے مذکر اور مؤنث تقسیم کرنے اور مستحق ہونے میں سے برابر ہیں، (۳) اور یہ اولاد ام ساقط ہوتی ہے، بیٹا اور پوتا ہے، اگرچہ نیچے درجہ کے ہی ہوں اور بالاتفاق باپ اور دادا سے ساقط ہوتی ہے، اور (۴) شوہر کی دو حالتیں ہیں، (۱) نصف ولد اور ولد الابن ہونے کی صورت میں اگرچہ نیچے درجہ کے ہوں، اور (۲) ربع ولد کے ساتھ یا ولد الابن کے ساتھ اگرچہ نیچے درجہ کے ہوں۔

عورتوں میں سے ذوی الفروض کا بیان ہو رہا ہے

(۱) زوجہ کا بیان

شوہر کی طرح اس کی بھی دو حالتیں ہیں، فرمان باری تعالیٰ ہے: ولھن الربع مما ترکتم الآیۃ: میں اس بات کی تصریح ہے کہ (۱) بیٹا بیٹی یا بیٹے کی اولاد نیچے تک نہ ہو تو بیوی کے لئے چوتھائی ترکہ ہوگا، پھر اگر بیوی تنہا ہو وہی اس پوری چوتھائی کی مالک بنیگی ورنہ چار تک میں بھی اسی کو ان میں برابر تقسیم کر دیا جائے گا، اور (۲) بیٹا بیٹی یا بیٹے کی اولاد جتنی بھی نیچے درجہ کی ہو آٹھواں حصہ ہوگا، خواہ بیوی ایک ہو یا چار تک میں جتنی بھی ہو ان سب میں برابر تقسیم کر دیا جائے گا، اور یہ زوجہ کسی حال میں بھی محروم نہیں ہو سکتی ہے، (فائدہ بیویوں کا جتنا بھی مہر باقی ہو وہ قرضہ کے حساب میں آئے گا، جو کہ ترکہ کی تقسیم سے پہلے ہی ادا کر دیا جائے گا، م۔

(۲) حقیقی بیٹیوں کا بیان

یعنی میت کے نطفہ سے جو بیٹیاں ہوں خواہ میت باپ ہو یا ماں ہو، م، انکی تین حالتیں ہیں، (۱) اگر اپنی بیٹی اکیلی ہو تو اس کے لئے ترکہ کا نصف ہوگا، (۲) اگر وہ دو یا ان سے زیادہ جتنی بھی ہوں ان کے لئے پورے ترکہ سے دو تہائی مال ہوگا، س، ان دونوں صورتوں میں شرط یہ ہے کہ ان کے ساتھ کوئی بیٹا نہ ہو، م، (۳) لڑکی کے ساتھ ایک بھی لڑکا ہو تو ہر لڑکی کو ایک اور ہر لڑکے کو دو کے حساب سے دیا جائے گا۔ س۔ جس کی دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے: ان کانت واحدۃ فلھا النصف: یہ اس وقت ہے جبکہ وہ صرف ایک اکیلی ہو، اور اگر اس کے ساتھ لڑکا بھی ہو تو فرمایا ہے: للذکر مثل حظ الانثیین: یعنی ایک لڑکے کو دو لڑکیوں کے برابر حصہ ملے گا، اس طرح اگر لڑکا اور لڑکی دونوں ہوں تو لڑکے کے لئے دو تہائی اور لڑکی کے لئے ایک تہائی ہے، اس نص میں اس بات کی طرف دلالت ہے کہ اگر صرف دو ہی لڑکیاں ہوں تو دونوں کے درمیان دو تہائی ہے جیسے کہ ایک لڑکے کے بارے میں تھا، اور دو سے زیادہ کے لئے فرمایا گیا ہے: فان کن نساء فوق اثنتین فلھن ثلثا ما ترك: یعنی اگر لڑکیاں دو سے زیادہ ہوں تو بہر حال یہ جتنی بھی ہوں وہ دو تہائی ترکہ ہی مجموعۃ پائینگی، اور فرمان باری تعالیٰ: للذکر مثل حظ الانثیین: سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جب لڑکے کے ساتھ لڑکی بھی ہو تو وہ عصبہ ہو جاتی ہے، اور لڑکا اس کے حصہ کو کم کر دیتا ہے۔

(۳) پوتی یعنی لڑکے کی لڑکی کا بیان

ان کی کل حالتیں چھ ہیں جن میں تین حالتیں تو وہی ہیں جو اپنی لڑکیوں میں بیان کی گئی ہیں، اور ان کے علاوہ اور بھی تین حالتیں ہیں، اس طرح ان کی کل یہ چھ حالتیں ہوں گی، (۱) جب اپنی لڑکی نہ ہو اور صرف ایک پوتی ہو تو اس کے لئے بھی نصف ترکہ ہوگا، (۲) اپنی لڑکی نہ ہو اور یہ پوتیاں دو یا ان سے زائد ہوں تو انکے لئے بھی دو تہائی ہے بشرطیکہ ان کے ساتھ ان کا اپنا کوئی بھائی نہ ہو، اور یہ حکم اجماعی ہے، (۳) ایک میت کی اپنی بیٹی اور ایک پوتی یعنی بیٹے کی بیٹی ہو تو دونوں کے لئے دو تہائی ترکہ ہوگا اس تفصیل کے ساتھ کہ اپنی بیٹی کے لئے نصف اور چھٹا حصہ پوتی یعنی بیٹے کی بیٹی کے لئے خواہ وہ ایک ہی ہو یا اس سے زیادہ ہو، حضرت

ابن مسعودؓ نے اسی بات کا فتویٰ دیا تھا جیسا کہ صحیح بخاری میں موجود ہے، (۴) اپنی لڑکیاں دو ہونے کے ساتھ ایک پوتی ہو تو چونکہ دو تہائی مال اپنی دونوں لڑکیوں کا حصہ ہو گیا اور دو تہائی میں سے جو کہ انکی آخری حد ہے، کچھ مال نہیں بچا اس لئے وہ پوتی محروم ہو جائیگی۔

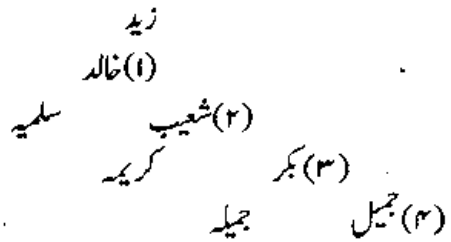
(۵) اگر پوتی کے ساتھ اس کا بھائی بھی ہو اور میت کا اپنا بیٹا موجود نہ ہو یا وہ لڑکا اس سے نیچے درجہ کا ہو مثلاً بیٹے کے بیٹے کا بیٹا ہو: علی ھذا القیاس تو یہ لڑکا ان کو عصبہ بنادیگا، کیونکہ اپنا بیٹا نہ ہونے کی صورت میں بیٹے کا بیٹا جتنا بھی نیچے ہو وہ اپنے ہی بیٹے کے حکم میں ہوتا ہے، اور بیٹا اپنی بہن کے ساتھ جمع ہونے سے ان کو عصبہ بنادیتا ہے، اس لئے اپنی دونوں بیٹیوں کو دینے کے بعد جو مال باقی بچا وہ پوتے کے لئے ہو اوہ اپنے ساتھ ان لڑکیوں کو مرد کو عورت کا دوگنا کے حساب سے شریک کرلے گا، (۶) یہ ہے کہ میت کا لڑکا موجود ہونے کی صورت میں پوتی محروم ہو جاتی ہے، خواہ ان لڑکیوں کا باپ موجود ہو یا میت کا دوسرا لڑکا موجود ہو، کیونکہ لڑکا خود عصبہ ہوتا ہے، خواہ اس کی بہن موجود ہو یا نہ ہو، اس بناء پر لڑکے کی لڑکیوں (پوتیوں) کے لئے کچھ باقی نہیں رہا، بخلاف میت کی اپنی بیٹی کے کہ اگر لڑکا نہ ہو تو اس کا اپنا ذاتی حصہ مقرر ہوتا ہے، اس مسئلہ کی پوری وضاحت کے لئے ایک مفید خاکہ پیش کیا جارہا ہے، اس طرح سے کہ میت زید کے ایک بیٹے خالد کا ایک بیٹا شعیب اور ایک لڑکی سلیمہ ہے، اور بیٹے کے بیٹے پوتے شعیب کا ایک بیٹا بکر اور بیٹی کریمہ ہیں، اور بیٹے کے بیٹے کے بیٹے بکر کا ایک بیٹا جمیل اور ایک بیٹی جمیلہ ہے، اتفاق کی بات ہے کہ ان میں تمام بیٹے مر گئے اور تمام بیٹیاں زندہ رہ گئیں، جن کا نقشہ یہ ہے۔

زید

(۱) خالد

(۲) شعیب سلمیہ

(۳) بکر کریمہ

(۴) جمیل جمیلہ

اس مثال میں سلیمہ تنہا بہن ہے اس لئے کہ اس کا بھائی شعیب مرچکا ہے اس لئے وہ نصف ترکہ پائے گی اور دو بہنوں کے حصہ کے دو ثلث میں سے نصف جانے کے بعد سدس بچا ہے، اس لئے اس کے نیچے کی بہن کریمہ کو وہ حصہ مل جائے گا، جس سے دو تہائی کا حصہ پورا ہو گیا، اس میں اگر کریمہ کا بھائی بکر زندہ ہوتا ہے وہ کریمہ کا حصہ نصف دینے کے بعد اس باقی نصف کو اپنے اور کریمہ بہن کے درمیان بطور عصبہ یعنی دو حصے اور بکر کو تقسیم کرلے گا، اس کے بعد بکر کی دونوں اولاد ساقط ہیں، اور اگر بکر مرگیا لیکن جمیل زندہ ہے اس لئے کریمہ کو چھٹا حصہ دے کر باقی تہائی جمیل اور جمیلہ کے درمیان عصبہ کے طور پر مرد کو عورت کا دوگنے کے حساب سے ملے گا، کیونکہ وہ میت کے بیٹے کے بیٹے کے بیٹے کا بیٹا ہے، اور اس نے اپنی بہن جمیلہ کو عصبہ بنادیا ہے۔

(۴) ماں و باپ کی طرف سے سگی بہنوں کا بیان

اعیانی یا حقیقی بہنوں کی پانچ حالتیں ہیں، (۱) اگر ایک ہی بہن ہو تو اس کے لئے نصف ہے، فرمان باری تعالیٰ ہے: ولہ اخت فلھا النصف: اس سے عینی یا علاتی بہن مراد ہے، کیونکہ مادری بہن کا حق علیحدہ بیان کیا ہے، پھر عینی و علاتی میں سے عینی مقدم ہے، (۲) بہنیں دو یا اس سے زیادہ ہوں تو ان کے لئے دو تہائی ہے، (۳) یہ کہ ان کے ساتھ عینی بھائی ہو تو وہ عصبہ ہو جائیگی، یعنی

ایک بھائی کو ایک بہن کا دو گنا ملے گا، (۴) عینی بہن کے ساتھ میت کی اپنی بیٹی ہو تو بیٹی کو نصف ترکہ دے کر باقی بہنوں کا ہو گا، اور دو بیٹیاں ہوں تو دو تہائی دے کر باقی ترکہ بہن یا بہنوں کا ہو گا، (۵) میت کی اپنی بیٹی تو نہیں ہے مگر اس میت کے بیٹے کی ایک بیٹی یا کئی عینیاں ہوں یا بیٹے کے بیٹے کی بیٹیاں وہ کتنی ہی نچلے درجہ کی ہوں تو بھی ان کا یہی حکم ہو گا، جو اپنی بیٹی کے بارے میں گزر چکا ہے، الکافی، م۔

(۵) علاتی یعنی باپ شریک بہنوں کا بیان

علاتی بہنوں کی کل چھ سات حالتیں ہیں، (۱) جب عینی بہن نہ ہو تو علاتی بہنوں کا حکم عینی بہنوں ہی کے جیسا ہے، الاختیار، (۲) عینی بہنوں کے ساتھ علاتی ساقط ہوتی ہے، م، (۳) اور اگر عینی ایک بہن ہو تو اسے نصف دے کر دو تہائی کا حصہ پورا کرنے کے لئے باقی یعنی چھٹا حصہ دو علاتی بہن یا بہنوں کے لئے ہو گا، (۴) اور اگر عینی بہن کوئی نہ ہو تو علاتی بہنوں میں سے ایک کے لئے نصف اور دو کے لئے دو تہائی ہو گا، (۵) اور اگر عینی بہنیں موجود ہوں، اور علاتی بہنوں کے ساتھ کوئی علاتی بھائی بھی ہو تو عینی ایک کو نصف یا زیادہ کو دو تہائی دے کر یعنی ان کا اپنا فرض دے کر جو بچے اس کے لئے علاتی بھائی عصبہ ہو گا، اس لئے وہ اپنی بہنوں کو اپنے ساتھ عصبہ بنالے گا، یہاں تک کہ اب بھی جو کچھ ترکہ بچا وہ ان علاتی بہنوں میں مرد کو عورت سے دو گنے کے حساب سے تقسیم ہو گا، (۶) اور اگر میت کی اپنی لڑکی یا لڑکے کی لڑکی یعنی پوتی ہو خواہ جتنی بھی نیچے کے درجہ کی ہو اس کو اس کا حصہ دینے کے بعد جو کچھ بچے وہ علاتی ایک بہن یا زیادہ دو بہنوں کے لئے ہو گا بشرطیکہ اپنی عینی بہن نہ ہو، الکافی۔

(۶) اخیافی یعنی مادری بہنوں کا بیان

ان کی کل تین حالتیں ہیں، (۱) ایک ہو تو اس کے لئے چھٹا حصہ ہے، اور (۲) دو یا اس سے زیادہ ہوں تو ان کے لئے تہائی ہے، س، ھ، (۳) جب میت کا بیٹا یا پوتا یا پرپوتا اگرچہ اور بھی نیچے درجہ کا موجود ہو یا باپ موجود ہو تو سب بھائی بہن بالاتفاق ساقط ہو جاتے ہیں، اور جب دادا موجود ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ساقط ہوتے ہیں، اور علاتی بھائی بہن جیسے ان کے ساتھ محروم ہوتے ہیں اسی طرح عینی بھائی کے ساتھ محروم ہوتے ہیں، اور مادری بھائی بہن میت کی اولاد کی وجہ سے اگرچہ وہ لڑکی ہی ہو ساقط ہوتے ہیں، اور باپ و دادا کے ساتھ بھی بالاتفاق ساقط ہوتے ہیں، الکافی۔

(۷) ماں کا بیان

میت کی ماں کی تین حالات ہیں، (۱) جب میت کی لڑکی لڑکا ہو یا اس کے بیٹے کی اولاد ہو، یا کسی قسم کے دو بھائی بہن ہوں تو ماں کے لئے چھٹا حصہ ہے، (۲) جب ان میں سے کوئی نہ ہو تو ماں کے لئے کل ترکہ کی تہائی ہو گی، کہ اصل حصہ نکال دینے کے بعد باقی ترکہ کی تہائی میت کی ماں کے لئے ہے، ھ۔ س۔ اور اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ ہے کہ بیوی مری اور اس نے اپنا شوہر اور والدین چھوڑے، دوم یہ کہ شوہر مرا اور اس نے اپنے والدین اور اپنی بیوی چھوڑی تو اس صورت میں شوہر یا بیوی کا حصہ نکال دینے کے بعد باقی کی تہائی میت کی ماں کو ملے گی، اس کے بعد جو کچھ بچے گا وہ سب باپ کا ہو گا، جمہور کا یہی قول ہے، اور اگر باپ کی بجائے دادا ہو تو ماں کو کل مال کی تہائی ملے گی، الکافی، اور باقی دادا کے لئے ہے، اور پہلی صورت کا حساب اس طرح سے ہو گا کہ میت کے ترکہ کے کل چھ حصے کئے جائیں گے، جن میں سے نصف، ۳، حصے شوہر کو دینے کے بعد باقی ۳ میں سے تہائی کا ایک حصہ ماں کو اور باقی دو حصے باپ کے ہوں گے، اور اگر اسی صورت میں دادا ہو تو شوہر کو ۳، اور ماں کو دو حصے دے کر باقی ایک حصہ دادا کا ہو گا، اور دوسری صورت کا حساب اس طرح سے ہو گا کہ شوہر کے ترکہ کو چار حصوں میں تقسیم کر کے بیوی کو چوتھائی یعنی ایک حصہ دیا جائے اور باقی، ۳ کی ایک تہائی یعنی ایک حصہ ماں کو دیا جائے، اور باقی ۲ حصے باپ کے ہوں گے، اور اگر اسی صورت میں دادا ہو

تو شوہر کے ترکہ کو ۱۲ حصے کر کے بیوی کو ۳، اور ماں کو ۴، حصے دے کر باقی ۵، حصے دادا کے لئے ہوں گے، م۔

(۸) جدہ صحیحہ کا بیان

یعنی وہ جدہ جو فاسدنہ ہو، اور جدہ فاسدہ وہ ہوتی ہے کہ جس کا رشتہ میت سے لگانے میں دو ماں کے درمیان باپ آجائے جیسے میت کی ماں کے باپ کی ماں جدہ فاسدہ ہوگی، اور اگر درمیان میں باپ نہ آئے تو اسے جدہ صحیحہ سمجھنا چاہئے جیسے میت کی ماں کی ماں اگر چہ اوپر تک جائے جیسے میت کی ماں کی ماں کی ماں علی ھذا القیاس، اور جیسے میت کے باپ کی ماں اور میت کے باپ کے باپ کی ماں اور میت کے باپ کے باپ کے باپ کی ماں ہذا القیاس، کہ یہ سب جدات صحیحہ ہیں، ان جدہ صحیحہ کے لئے چھٹا حصہ مقرر ہے خواہ ایک ہو یا زیادہ ہوں تب بھی سب اسی چھٹے حصہ میں مشترک ہو جائینگی، بشرطیکہ درجہ میں سب بالکل برابر درجہ کی ہوں، الکافی، یعنی قربت میں ایک دوسرے کے بالکل مقابل ہوں، اور ساقط نہ ہوں مثلاً میت کی ماں کی ماں، اور میت کے باپ کی ماں، دونوں برابر درجہ کی ہیں اس لئے چھٹے حصہ میں دونوں شریک ہوں گے، جبکہ وہ زندہ بھی ہوں، اور کوئی ساقط نہ ہو، اور اگر ایک جدہ کو میت سے دو اعتبار سے رشتہ داری ہو اور دوسری کو صرف ایک ہی اعتبار سے رشتہ داری ہو اور قرابت ہو، تو بھی وہ دونوں آپس میں شریک ہوں گی، اسی پر فتوی ہے، المظہرات، ھ۔

السراجي:. فصل في النساء:. أما للزوجات فحالتان،(١) الربع للواحدة فصاعدة عند عدم الولد وولد الابن وان سفل، (٢)مع الولد او ولد الابن وان سفل، (٢) وأما لبنات الصلب فأحوال ثلث، (١) النصف للواحدة (٢) والثلثان للاثنين فصاعدة، (٣) ومع الابن للذكر مثل حظ الأنثيين وهو يعصبهن،(٣) وبنات الابن كبنات الصلب ولهن أحوال ست ،(١) النصف للواحدة (٢) والثلثان للاثنتين فصاعدة عند عدم بنات الصلب ولهن السدس مع الواحدة والصلبية تكملة للثلثين، ولا يرثن مع الصلبيتين الا ان يكون بحذئهن او اسفل منهن غلام فيعصبهن والباقي بينهم للذكر مثل حظ الانثيين، ويسقطن بالابن، ولو ترك ثلث بنات ابن بعضهن اسفل من بعض وثلاث بنات ابن ابن اخر بعضهن اسفل من بعض وثلث بنات ابن ابن ابن آخر بعضهن اسفل من بعض بهذه الصورة .

الفريق الاول	الفريق الثاني	الفريق الثالث
(١) ابن عمرو زيد مثلا	ابن بكر	ابن خالد
(٢)ابن بكر ١٢ بنت العليا وهي بنت الابن ١٢	ابن بنت العليا من الفريق الثاني	ابن
(٣) ابن بنت الوسطي وهي بنت ابن الابن ١٣	ابن وهي بنت ابن الابن ١٢	لهن بنت
العليا من الفريق الثالث		
(٤) بنت السفلي وهي بنت ابن ابن الابن ١٢	ابن بنت الوسطي وهي بنت ابن	وهي بنت ابن
ابن الابن ١٢		
(٥)........................	ابن ابن الابن ١٢	بنت الوسطي
(٦)السفلي التي هي بنت ابن ابن ابن الابن ١٢		وهي بنتابن
ابن ابن الابن ١٢		

العليا من الفريق الاول لا يوازيها احد، الوسطي من الفريق الاول توازيها العليا من الفريق الثاني، والسفلي من الفريق الاول توازيها الوسطي من الفريق الثاني، والعليا من الفريق الثالث، والسفلي من الفريق الثاني توازيها الوسطي من الفريق الثالث، والسفلي من الفريق الثالث لا يوازيها احد، اذاعرفت هذا فنقول للعليا من الفريق الاول النصف وللوسطي من الفريق الاول مع من يوازيها السدس تكملة للثلثين، ولا شيئ للسفليات الا ان

يكون معهن غلام فيعصبهن من كانت بحذائه ومن كانت فوقه ممن لم تكن ذات سهم، ويسقط من دونه واما للأخوات لاب وام فاحوال خمس النصف للواحدة والثلثان للثنتين فصاعدة، ومع الاخ لاب وام للذكر مثل حظ الانثيين يصرن به عصبة لا ستوائهم في القرابة الى الميت، ولهن الباقي مع البنات وبنات الابن لقوله عليه السلام اجعلوا الاخوات مع البنات عصبة، والاخوات لاب كالاخوات لاب وام، ولهن احوال سبع، النصف للواحدة، والثلثان للاثنتين فصاعدة عند عدم الاخوات لاب وام، ولهن السدس مع الاخت لاب وام تكملة للثلثين، ولا يرثن مع الاختين لاب وام الا ان يكون معهن اخ لاب فيعصبهن والباقي بينهم للذكر مثل حظ للانثيين والسادسة ان يصرن عصبة مع البنات اوبنات الابن لما ذكرنا، وبنو الأعيان والعلات كلهم يسقطون بالابن وابن الابن وان سفل وبالاب بالاتفاق وبالجد عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى ، ويسقطون بنو الخلات ايضاً بالاخ لاب ولام، وبالاخت لام وأم اذا صارت عصبة، واما للام فاحوال ثلث السدس مع الولد اوولد الابن وان سفل اومع الاثنين من الاخوة والاخوات فصاعداً من اى جهة كانا وثلث الكل عند عدم هولاء المذكرين، وثلث ما بقي بعد فرض احد الزوجين وذلك في مسئلتين زوج وابوين وزوجة وابوين ولو كان مكان الاب جد فللام ثلث جميع المال عند ابى يوسف رحمه الله فان لها ثلث الباقي للجدة السدس لام كانت اولاب ، واحدة كانت او اكثر اذا كن ثابتات متحاذيات في الدرجة ، وليسقطن كلهن بالام، والأبويات ايضا بالاب وكذلك بالجد الا ام الاب وان علت فانها ترث مع الجد لانها ليست من قبله، والقربى من اى جهة كانت تحجب البعدیٰ من اى جهة كانت وارثة كانت القربى او محجوبة، واذا كانت الجدة ذات قرابة واحدة كام ام الاب والاخرى ذات قرابتين اواكثر كام ام الام، وهي ايضاً ام اب الاب بهذة الصورة .

ترجمۃ السراجی:

فصل:۔ان عورتوں کے حصوں کے بیان میں جوذوی الفروض ہیں

(۱) زوجہ: ان کی دوصورتیں ہیں، وہ شوہر کے ولد (اپنے بیٹے بیٹیوں کی نہ ہونے کی صورت میں یاولد الد بن یعنی پوتا پوتی کی عدم موجودگی میں اس کی زوجہ ایک ہو یا چار تک ہو، یعنی چوتھائی ترکہ کی مستحق ہوگی، اور (۲) صلبی یعنی اپنی بیٹی کی تین حالتیں ہیں، (۱) ایک بیٹی ہونے کی صورت میں نصف اور (۲) ثلثین یعنی ایک سے زیادہ بیٹیوں کی صورت میں دو ثلث ہے، اور (۳) اگر اس کے ساتھ اپنا کوئی بیٹا بھی ہو تو: للذكر مثل حظ الانثيين (یعنی جتنا ہر ایک عورت کو ہو اس کا دوگنا ہر ایک مرد کو ہوگا، اس طرح ابن ان بنات کو عصبہ بنادیتا ہے: اور (۳) بنات الا بن: یعنی پوتیاں اپنی حقیقی بیٹیوں کی طرح ہیں اور ان کو چھ صورتیں ہوتی ہیں، (۱) ایک پوتی کے لئے نصف اور (۲) دو یا ان سے زیادہ جتنی بھی ہوں وہ ثلث میں بشرطیکہ اس وقت اپنی حقیقی بیٹیاں نہ ہوں، اور (۳) اور اگر ایک بھی حقیقی بیٹی ہو تو اس کو نصف ترکہ دینے کے بعد ثلثین کا حصہ پورا کرنے کے لئے اس پوتی کو سدس یعنی چھٹا حصہ ملے گا، اور (۴) اور اگر حقیقی بیٹیاں ایک سے زیادہ ہوں تو وہ بنت الابن یعنی پوتی محروم ہوگی، (۵) البتہ اگر ان بنات ابن (یعنی پوتیوں کے مقابل یا ان سے نیچے کے درجہ میں ابن (یعنی ان کا بھائی) ہو تو وہ بھائی بھی ان بنات ابن (پوتیوں) کو عصبہ بنادے گا، اس بناء پر وہ بھی وارث ہو جائیں گی، اور باقی ترکہ ان میں: للذكر مثل حظ الانثيين: کے حساب سے ہوگا، (۶) اور بیٹے کی موجودگی میں وہ محروم ہوں گی، اور اگر میت نے تین پوتیاں چھوڑیں ایسی کہ ان میں سے ایک دوسری سے درجہ میں نیچی ہوں اور اسی طرح اگر تین پرپوتیاں چھوڑیں اس کہ ان میں سے ایک دوسری سے درجہ میں نیچی ہوں، اور اگر تین سکڑ پوتیاں (پوتیوں کی پوتیاں) چھ میں ایسی کہ ان میں سے ایک دوسری سے درجہ میں نیچی ہوں، جیسے کہ متن کے نقشہ میں ہے کہ فریق اول کی بڑی پوتی

کے مقابلہ میں کوئی بھی نہیں ہے، اور فریق اول کی منجھلی پوتی کے مقابلہ میں فریق دوم کی بڑی پوتی ہے، اور فریق اول کی چھوٹی پوتی کے مقابلہ میں فریق سوم کی منجھلی پوتی ہے، اور فریق سوم کی چھوٹی پوتی کے مقابلہ میں کوئی بھی نہیں ہے، اتنی بات بتلادینے کے بعد پوتی کو اس کے مقابل (فریق ثانی کی بڑی پوتی) کے ساتھ سدس دیا جائے گا، ثلثین پورا کرنے کے لئے۔

ولا شئی للسفلیات الخ: اور سفلیات کے لئے کچھ نہیں ہے، ہاں اگر ان کے ساتھ کوئی مرد (ان کا بھائی) ہو تو وہ ان بہنوں کو عصبہ بنادے گا، جو اس غلام کے مقابل میں ہوں گی، اور ان عورتوں کو بھی جو اس لڑکے کے اوپر ہوں گی، اور وہ مستقل حصہ والی نہ ہوں، اور اس لڑکے کی صفت سے جتنی عورتیں نیچے ہوں گی، سب ساقط ہو جائینگی، اور (۴) ماں باپ شریک (سگی) بہنوں کی پانچ حالتیں ہیں، (۱) ایک کے لئے نصف، (۲) اور ان سے زیادہ کے لئے دو تہائی، اور (۳) سگے بھائی یعنی ماں باپ شریک بھائی کے ساتھ **للذکر مثل حظ الانثیین:** یہ سگی بہنیں اپنے بھائی کی وجہ سے عصبہ ہو جائینگی، کیونکہ میت سے رشتہ داری کے تعلق میں دونوں برابر ہیں، اور ان کو باقی (بچا ہوا مال) ملے گا بیٹیوں اور پوتیوں کے ساتھ اس فرمان رسولؐ کی بناء پر کہ اخوات کو بنات کے ساتھ عصبہ بنادو۔

(۵) **والاخوات لاب الخ:** باپ شریک (علاتی) بہنیں عینی بہنوں کی طرح ہیں، (پانچ حالتوں میں ویسے ان کی کل حالتیں سات ہیں،) (۱) نصف ایک کے لئے اور (۲) دو یا اس سے زیادہ کے لئے دو تہائی ہے جبکہ سگی بہنیں نہ ہوں، (۳) چھٹا حصہ ایک سگی بہن کے ساتھ ثلثین پورا کرنے کے لئے، (۴) محروم ہوں گی دو یا ان سے زیادہ بہنوں کی موجودگی میں، البتہ اگر ان کے ساتھ بھائی ہو تو وہ ان کو عصبہ بنادے گا، اس لئے باقی ماندہ ترکہ ان لوگوں میں: **للذکر مثل حظ الانثیین** کے طریقہ پر تقسیم ہوگا، (۶) چھٹی حالت یہ ہے کہ بنات یا بنات الابن کی موجودگی میں عصبہ میں ہو جائینگی ان ہی دلیلوں کی وجہ سے جو ہم نے اوپر بیان کر دی ہیں: **وبنو الاعیان والعلات الخ:** اور باپ شریک بھائی بہنیں سب ساقط ہوتی ہیں بیٹے اور پوتے کی موجودگی سے خواہ یہ جتنے بھی نیچے میں ہوں، اور باپ سے بالاتفاق اور جدہ سے صرف ابو حنیفہؒ کے نزدیک ساقط ہو جاتے ہیں، اسی طرح علاتی بھائی بہن سگے بھائی اور بہن کی موجودگی میں ساقط ہو جاتے ہیں، جبکہ وہ بہن عصبہ ہو: **اما للام الخ:** اور ماں کی تین حالتیں ہوتی ہیں (۱) سدس جبکہ ولد یا ولد الابن یا کسی طرح کی ایک سے زائد بہنیں موجود ہوں، (حقیقی بھائی بہن ہوں یا علاتی یا اخیافی جیسی بھی ہوں) (۲) کل ترکہ کا ایک ثلث جبکہ ان مذکورین میں سے کوئی نہ ہو، اور (۳) احد الزوجین ہونے سے ان کا حصہ دینے کے بعد جو ترکہ بچ جائے اس میں سے ثلث اور ایسا ہونے کے لئے دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں، یعنی شوہر اور ماں باپ دونوں ہوں، اور اگر باپ کی جگہ جد ہو تو ماں کو پورے مال کا ثلث ملے گا، مگر ابو یوسفؒ کے نزدیک کیونکہ ان کے نزدیک ماں کے لئے ثلث ماقبی ہوگا۔

وللجدۃ الخ: اور جدہ کے لئے (۱) سدس ہے اور یہ جدہ خواہ ماں کی طرف سے ہو یا باپ کی طرف سے ہو، اور ایک ہو یا اس سے زیادہ ہو بشرطیکہ وہ سب کی سب صحیحہ ہوں، اور درجہ میں بھی برابر ہوں اور (۲) جدات سب کی سب ساقط ہوتی ہیں ماں کی موجودگی سے اور پوری جدات بھی ساقط ہوتی ہیں، پدر یعنی باپ کی موجودگی سے، مگر دادی اگرچہ وہ اوپر درجہ کی ہو کیونکہ وہ تو جدہ کے ساتھ بھی وارث ہوتی ہے کیونکہ ام الاب اس کی طرف سے نہیں ہے: **والقربی من ای جهة الخ:** اور قربی (یعنی قریب والی) خواہ کسی طرف سے ہو محجوب کرتی ہے، بعدی (دور والی) کو خواہ وہ کسی جہت کی ہو، اور قربی خود وارث ہو یا محجوب ہو، اور جبکہ جدہ ایک رشتہ والی ہو، جیسے باپ کی نانی اور دوسری دو یا اس سے زیادہ رشتہ والی ہو، جیسے ماں کی نانی جبکہ یہ باپ کی دادی بھی ہو، (متن میں دئے ہوئے نقشہ کے مطابق تو ان دونوں میں سدس تقسیم کر دیا جائے گا امام یوسفؒ کے نزدیک نصف نصف ابدان کے اعتبار سے، اور امام محمدؒ کے نزدیک اثلاثا جہات کے اعتبار سے۔

عین الہدایہ: بیان فرائض مقدرہ:۔ کل مقادیر (حصے) جو میراث میں ذکر کئے گئے ہیں وہ چھ ہیں جو دو طرح سے حساب میں آتے ہیں، اول آدھا چوتھا، آٹھواں (نصف، ربع، ثمن)، اور یہ سب (۸) سے ہی نکلتے ہیں چنانچہ اگر ترکہ میں صرف یہی حصے جمع

ہو رہے ہوں تو پورے ترکہ کو آٹھ حصوں میں بانٹ کر لوگوں کے حصے دیدئے جائینگے، دوسرا سلسلہ دو تہائی، تہائی، چھٹا، (ثلثین ثلث سدس) اور یہ سب (۲) سے نکلتے ہیں، اس طرح چھٹا حصہ ان میں سے ایک اور تہائی حصہ دو اور دو تہائی حصہ، (۴) کا ہے، جیسے کہ اول میں (۸) سے آٹھواں ایک اور چہارم، (۲) اور نصف (۴) ہے، لیکن کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ کچھ حصے پہلے کے اور کچھ دوسرے کے بھی جمع ہو جاتے ہیں تو اس صورت میں ان کا کوئی دوسرا مخرج نکالنا پڑتا ہے، مثلاً ترکہ میں سے کسی کو چھٹا حصہ اور کسی کو آٹھواں حصہ دینا ہوتا ہے۔

اس لئے مجبوراً ۸ اور ۶ میں سے ایک کے نصف کو دوسرے میں ضرب دے کر مخرج نکالنے سے ۲۴ (کہ آٹھ کا نصف ۴۔ ۶۔ ۲۴ یا ۶ کا نصف ۳ کو ۸ میں ضرب دینے ۳×۸=۲۴ ہوتا ہے، اور یہ وہی عدد ہے کہ اس کا آٹھواں ۳ اور چھٹا ۴ ہے، اس کا طریقہ کچھ بعد میں بیان کیا جائے گا، اس لئے یہ یاد رکھنا چاہئے کہ فرائض کے بیان کردہ طریقہ کے مطابق وہ طریقہ جو اصحاب الفروض میں گزرا ہے اس میں نصف پانچ قسموں کا فرض ہوا۔ ا۔ شوہر جبکہ میت کی بیوی کا اپنا بیٹا یا اس کے بیٹے کی بیٹی جبکہ اپنی بیٹی نہ ہو۔ ۴۔ حقیقی بہن، ۵، علاتی بہن جبکہ حقیقی بہن نہ ہو، اور چوتھائی دو قسموں کا حصہ ہوتا ہے، (۱) شوہر کا جبکہ میت بیوی کی اولاد یا اس کے بیٹے کی اولاد موجود ہو، (۲) بیوی کا جبکہ میت شوہر کی اولاد نہ ہو یا اس کے بیٹے کی اولاد نہ ہو، اور آٹھواں حصہ صرف بیوی کا حصہ ہے خواہ وہ تنہا ہو یا زیادہ ہو اس وقت جبکہ میت شوہر کی اپنی اولاد یا اس کے بیٹے کی اولاد موجود ہو، اور دو تہائی حصہ چار قسم کے رشتہ داروں کا فریضہ ہے۔ ا۔ کسی کو اپنا بیٹا نہ ہو مگر اپنی دو یا ان سے زائد بیٹیاں موجود ہوں۔ ۲۔ میت کے اپنے بیٹے کی دو یا ان سے زائد لڑکیوں کا حصہ ہو بشرطیکہ اپنی بیٹی موجود نہ ہو، ۳۔ اپنے حقیقی دو یا ان سے زائد بہنوں کا حصہ جبکہ ان کا اپنا بھائی نہ ہو، ۴۔ علاتی (باپ شریک) دو یا ان سے زائد بہنوں کا حصہ جبکہ عینی بہنیں نہ ہو، اور اب ایک تہائی دو نصف کا حصہ ہے، (۱) ماں کا جبکہ وصیت کی اپنی یا اس سے بیٹے کی اولاد نہ ہو اور نہ دو بھائی یا دو بہنیں موجود ہوں، (۲) ماں کی اولاد دو یا ان سے زیادہ خواہ وہ مذکر ہوں یا مؤنث ہوں۔

اور چھٹا حصہ سات قسموں کا مقررہ حصہ ہے

(۱) باپ کا جب کہ میت کی اپنی یا اسکے بیٹے کی اولاد ہو (۲) دادا کا بھی اسی طرح حصہ ہے بشرطیکہ باپ نہ ہو (۳) یہی حصہ ماں کا بھی ہے جب کہ میت کی اپنی اولاد یا اس کے بیٹے کی اولاد ہو یا دو بھائی یا دو بہنیں ہوں (۴) یہی فریضہ جدہ یا جدات کا ہے جب کہ دو وارث ہوں (۵) پوتی یعنی اپنے بیٹے کی بیٹی کا حصہ ہے بشرطیکہ ایک اپنی بیٹی بھی ہو تا کہ دونوں کامل کر دو تہائی حصہ مکمل ہو جائے (۶) باپ شریک بہن جب کہ حقیقی بہن بھی موجود ہو (۷) ماں شریک خواہ ایک بھائی ہو۔ خزانۃ المفتیین۔

فصل: عصبات کا بیان

عصبات عصبہ کی جمع ہے عصبہ ہر وہ شخص ہے جس کا ترکہ میں کچھ بھی حصہ مقرر نہ ہو بلکہ اصحاب فرائض کو دینے کے بعد جو کچھ بچ جائے وہ اسے ملے اور اگر وہی تنہا وارث ہو تو وہ کل مال لے لے، الاختیار، عورت مستقل عصبہ نہیں ہوتی ہے، البتہ وہ کبھی دوسرے کے ضمن یا ماتحتی میں یعنی بالتبع عصبہ ہو جاتی ہے، کیونکہ اصل میں مرد ہی عصبہ ہوتا ہے، م۔

عصبہ کی ابتداً دو قسمیں ہیں ایک عصبہ نسبی اور دوسرا عصبہ سببی ہے، پھر عصبہ نسبی کی تین قسمیں ہیں؛ ایک یہ کہ وہ بذات خود عصبہ ہے، اور یہ ہر وہ مذکر ہے جس کو میت کی طرف رشتہ میں درمیان میں کوئی عورت نہ آئے، اس کی چار قسمیں ہیں، (۱) باپ کا اپنا جزء، (۲) دادا کا اپنا جزء، التبیین، عصبات میں میت سے جو سب سے قریبی موجود ہوتا ہے، وہی حصہ پاتا ہے، اس طرح سے کہ میت کے لئے سب سے قریب اس کا اپنا بیٹا پھر بیٹے کا بیٹا خواہ جتنے نیچے درجہ کا ہو یعنی بیٹے کے بیٹے کا بیٹا وعلیٰ ہذا القیاس،

پھر باپ پھر باپ کا باپ اگرچہ بہت اوپر کا ہو، یعنی باپ کے باپ کا باپ :علی هذا القياس، پھر حقیقی بھائی یعنی ماں باپ دونوں میں شریک پھر علاتی یعنی باپ شریک بھائی، پھر عینی بھائی کا لڑکا، پھر علاتی بھائی کا لڑکا، پھر حقیقی چچا یعنی باپ کا حقیقی بھائی، پھر باپ کا علاتی بھائی، پھر عینی چچا کا بیٹا، پھر علاتی چچا کا بیٹا، پھر باپ کا چچا یعنی حقیقی دادا کا حقیقی بھائی، پھر باپ کا علاتی چچا، پھر باپ کے عینی چچا کا بیٹا، پھر باپ کے علاتی چچا کا بیٹا، پھر دادا کا چچا، علی هذا القياس، المبسوط۔

اگر ایک ہی درجہ میں عصبات کے کئی افراد جمع ہو جائیں تو ان کے بدن کی (افراد کی) تعداد پر ترکہ کو تقسیم کر دیا جائے گا، اور باعتبار اصول کے تقسیم نہ ہوگا، مثلاً میت کے ایک بھائی کا ایک بیٹا موجود ہے، اور دوسرے بھائی کے دس بیٹے موجود ہیں تو پورے بچے ہوئے مال کے گیارہ حصے کر کے ان میں سے ہر ایک کو ایک ایک حصہ دیا جائے گا، الاختیار، اور اگر اصول کا اعتبار ہوتا تو ایک بھائی کو نصف اور دوسرے کو نصف لے کر ایک کا نصف اس کے بیٹے کو دیا جاتا اور دوسرے کا نصف اس کے دس بیٹوں کو دیا جاتا، جبکہ ایسا نہیں کیا گیا بلکہ گیارہ حصے کر کے ہر ایک کو ایک ایک حصہ دیا جائے گا، یہ تفصیل ان عصبات کے بارے میں ہے جو بذات خود عصبہ ہوتے ہیں، ان میں سے جو اقرب موجود ہو گا وہ ابعد کو محجوب کر دے گا، ایسے عصبات کو عصبہ ذاتی کہا جاتا ہے، م۔

اور اب عصبہ کی دوسری قسم وہ عصبہ ہے جو غیر کی وجہ سے عصبہ ہو جائے، اور یہ وہ عورت ہے جو اپنے مقابل مذکر ہونے کی وجہ سے عصبہ ہو جائے اس کو عصبہ بالغیر کہا جاتا ہے، اور یہ چار عورتیں ہیں، (۱) وہ لڑکی جو لڑکے کی وجہ سے عصبہ ہو، (۲) وہ پوتی جو پوتے کے ہونے کی وجہ سے عصبہ ہو، (۳) عینی بہن جو عینی بھائی کی وجہ سے عصبہ ہو، (۴) وہ علاتی بہن جو علاتی بھائی کی وجہ سے عصبہ ہو، الحاوی للقدسی، اور باقی عصبات خود تو میراث لے لیتے ہیں لیکن اپنی بہنوں کو شریک نہیں کرتے ہیں، اور وہ بھی چار ہی ہیں، (۱) چچا، (۲) چچا کا بیٹا، (۳) بھائی کا بیٹا، (۴) آزاد کرنے والے کا بیٹا، خزانۃ المفتیین، تیسری قسم وہ عصبہ ہے جو غیر کے ساتھ ہونے سے عصبہ ہو جائے اس کو عصبہ مع الغیر کہتے ہیں، اور یہ وہ ہر عورت ہے جو دوسری عورت کے ساتھ عصبہ ہو جائے جیسے عینی بہنیں یا علاتی بہنیں، جو میت کی لڑکیوں یا پوتیوں کے ساتھ عصبہ ہو جاتی ہیں، محیط السرخسی۔

اس حدیث کی وجہ سے کہ بہنوں کو بیٹیوں کے ساتھ عصبہ کر دو، م، مثالی صورت یہ ہوگی، (۱) میت نے اپنی ایک لڑکی چھوڑی اور ایک یا زیادہ علاتی بھائی چھوڑے تو لڑکی کے ساتھ عینی بہن عصبہ ہو گئی، اس میں نصف ترکہ لڑکی کو ملا، اور باقی ترکہ عصبہ بہن کو مل گیا، اور علاتی بھائی محروم رہے، دوسری مثال، زید کی ماں نے زید کے والد کی وفات کے بعد زید کے چچا سے نکاح کیا، اور اس سے خالد پیدا ہوا اور چچا کا ایک بیٹا بکر بھی دوسری بیوی سے موجود ہے، پھر زید مر گیا، اور اس نے فقط خالد اور بکر دونوں چچازاد بھائیوں کو چھوڑا جن میں سے خالد اس کا مادری بھائی بھی ہے، اس لئے زید کے ترکہ میں سے خالد کو چھٹا حصہ ترکہ مادری بھائی کے طور پر ملے گا، اور باقی میراث کے لئے خالد و بکر دونوں عصبہ ہیں اس لئے باقی ان دونوں میں نصفا نصف ہوگی، تقسیم اس طرح سے ہوگی کہ میراث زید کے بارہ حصے کئے جائینگے، جن میں سے خالد کو ۲ حصے بطور فرض دئے جائینگے، اور باقی دس حصے دونوں کو نصف نصف دینے سے خالد کو مجموعۃً سات حصے مل جائینگے اور بکر کو پانچ حصے ملیں گے۔

دوسری مثال

ہندہ نے اپنے مرتے وقت اپنے چچا کے دو بیٹے خالد و بکر چھوڑے جن کے سوا دوسرا کوئی بھی وارث نہیں تھا، لیکن وہی خالد اس کا شوہر بھی ہے، اس لئے کل میراث کے سب سے پہلے چار حصے کر کے نصف یعنی دو حصے خالد کو شوہر کا حصہ ملے گا، اور باقی دو حصے ان دونوں میں نصفا نصف تقسیم کیا جائیگا، اس طرح مجموعی طور سے خالد کو تین حصے اور بکر کو صرف ایک حصہ ملے گا، الخزانۃ،

مسئلہ: ایک مرد نے اپنی حاملہ بیوی پر زنا کا الزام لگایا، مگر اس کے پاس گواہ نہیں ہیں، اس لئے قاضی نے مجبوراً ان دونوں کے درمیان لعان کا معاملہ کر کے دونوں میں جدائی کرا دی، اور بچہ کا نسب اس کے شوہر سے ختم کر دیا اس طرح یہ لڑکا ہو یا لڑکی صرف

ماں کی طرف منسوب ہوگا اور باپ کے بغیر مانا جائے گا، لہذا اس ملاعنہ عورت کے بچہ کے عصبہ کا تعلق صرف اس کی ماں سے ہوگا، اسی طرح سے ولد الزنا کے لئے بھی گویا کوئی باپ نہیں ہوگا اس لئے ولد الزناء کے عصبہ بھی اس کی ماں کے ہی رشتہ دار ہوں گے، اس طرح نتیجہ یہ نکلا کہ ولد الملاعنہ اور ولد الزناء کے عصبہ صرف اس کی ماں ہی کے رشتہ دار ہوں گے، اور وہی اس کے وارث ہوں گے، اور یہ ان ہی کا وارث ہوگا، اور اس سے پہلے جو کچھ بیان کیا گیا ہے کہ ولد الزناء کے لئے میراث نہیں ہے، اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس کے باپ یعنی جس کے نطفہ سے وہ پیدا ہوا ہو وہ شرعاً اس کا حق میراث میں باپ نہ ہوگا اگرچہ وہ باپ مدعی ہی ہو، لیکن ولد الملاعنہ کا باپ اگر مدعی ہو جائے تو اس کا نسب بھی ثابت ہوگا اسی طرح اس سے میراث کا رشتہ بھی قائم ہو جائے گا، اور اگر وہ مدعی نہ ہوا بلکہ منکر ہی رہا تو کچھ بھی نہ ہوگا، لیکن ولد الزناء و ولد الملاعنہ اپنی ماں اور اس کے رشتہ داروں سے میراث پائینگے، اور وہ بھی اس کے وارث ہوں گے، م، ھ۔

اور اگر ولد الملاعنہ نے وفات پائی اور ایک بیٹی اور ماں نے لعان کیا ہے، یعنی اپنی ماں ملاعنہ اس کا شوہر ملاعن چھوڑا اور اپنی ایک بیٹی بھی چھوڑی تو اس لڑکی کے لئے نصف ہوگا، اور ماں کا چھٹا حصہ ہوگا اور اس کے پرانے شوہر کا کچھ حصہ نہیں ہوگا بلکہ جو کچھ باقی رہا وہ بھی اس کی بیٹی اور ماں پر ان کے حصہ کے مطابق دوبارہ تقسیم ہو جائے گا، گویا باپ نہیں ہے، اور تقسیم ترکہ کی یہ صورت ہوگی کہ کل ترکہ کو چھ حصوں میں تقسیم کر کے لڑکی کو (۳) اور ماں کو (۱) حصہ دے کر باقی (۲) حصے بھی ان ہی دونوں میں ان کے اپنے حصہ کے مطابق دئے جائینگے، اس حساب کو ہم انشاء اللہ آئندہ کچھ تفصیل سے بیان کرینگے، اسی طرح اگر اس نے اپنی لڑکی اور ماں کے ساتھ اپنی بیوی بھی چھوڑی یا اگر ولد الملاعنہ بجائے لڑکے کے لڑکی چھوڑی اور اس نے اپنی بچی اور ماں کے ساتھ اپنا شوہر بھی چھوڑا اس لعان کرنے والے کے ساتھ تو ملاعن کالعدم ہوگا یعنی اس حساب میں کسی شمار میں نہ ہوگا، اس کے علاوہ بیوی یا شوہر اور لڑکی اور ماں اپنا اپنا مقررہ حصہ لینگے، اس کے بعد بھی جو کچھ بچ رہیگا وہ صرف لڑکی اور ماں کو لوٹا دیا جائیگا۔

ایک دوسری مثال

اگر ولد الملاعنہ مر گیا اور اس نے اپنی ماں اور لعان کرنے والے شوہر کا بچہ اور ماں کے دوسرے شوہر کا لڑکا چھوڑا جو اس کا ماں شریک بھائی یا بہن ہوگا تو ماں کو تہائی اور ماں شریک بھائی بہن کو چھٹا حصہ ملے گا، اور جو کچھ بچ جائیگا وہ بھی ان ہی دونوں کو لوٹا دیا جائے گا، اور لعان کرنے والے مرد کے بچہ کو کچھ نہیں ملے گا، کیونکہ وہ اس میت کا باپ شریک بھائی یا بہن نہیں ہوگا، کیونکہ لعان والے باپ سے تو رشتہ بالکل ہی ختم ہو چکا ہے، اور ولد الزناء ہونے کی صورت میں بھی ان مسائل میں یہی حکم ہوگا جو ابھی ولد الملاعنہ میں بیان کیا جا چکا ہے، اسی لئے زانی اس کا بچہ کچھ بھی نہیں پائے گا، البتہ ولد الملاعنہ اور ولد الزناء کے مسائل میں اتفاق ہونے کے باوجود اس ایک مسئلہ میں فرق ہو جاتا ہے کہ اگر ولد الزناء جڑواں بچہ پیدا ہو جس کو توأم کہا جاتا ہے، اس میں یہ ولد الزناء اپنے توأم بھائی سے ماں شریک بھائی کی میراث پاتا ہے، یعنی چھٹا حصہ پائے گا، اور ولد الملاعنہ اپنے جڑووں سے ماں شریک بھائی یا بہن سے حقیقی بھائی یا بہن کا حصہ پائے گا، یعنی اگر وہ جڑواں بھائی ہو تو عینی بھائی ہوگا اور بہن ہو تو عینی بہن ہوگی، الاختیار، ھ۔

ان دونوں مسائل میں فرق کرنے کی اصل وجہ یہ ہے کہ ملاعنہ کے حق میں دنیاوی احکام میں زنا کی تہمت جائز نہیں ہے، کیونکہ اس نے اپنے معاملہ کا فیصلہ آخرت پر چھوڑ دیا ہے، اس لئے اگرچہ حقیقت میں جڑواں بچہ ایک ہی ماں اور باپ سے ہیں مگر باپ سے نسبت ختم کر دیا گیا ہے، اور ولد الزناء کے لئے کسی کو باپ تسلیم ہی نہیں کیا جاتا ہے، اس لئے اس کا جڑواں گویا اس کی ماں سے بھائی یا بہن ہے، اچھی طرح سمجھ لیں، م، اور جب میت کے کئی قسم کے عصبات اس طرح کے جمع ہوں کہ ان میں سے کچھ تو ذاتی عصبہ ہوں اور کچھ عصبہ بالغیر ہوں اور کچھ عصبہ مع الغیر ہوں تو ان تمام میں اس عصبہ کو ترجیح ہوگی جس کو میت سے زیادہ

قریب اور نزدیکی ہو، اور صرف ذاتی عصبہ ہونے کی وجہ سے ترجیح نہیں ہوگی، یہانتک کہ اگر عصبہ مع الغیر عصبہ ذاتی کے مقابلہ میں میت سے زیادہ قریب ہو تو عصبہ مع الغیر مقدم ہو جائے گا، اس کی مثال یہ ہوگی کہ اگر ایک شخص نے اپنے مرتے وقت اپنی بیٹی اور ایک حقیقی بہن اور ایک باپ شریک بھائی کا بیٹا چھوڑا تو لڑکی کے لئے کل ترکہ میں سے نصف اور باقی ترکہ بہن کا ہوگا، اور باپ شریک بھائی کا لڑکا محروم ہوگا، المحیط، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ جیسے عینی بہن عصبہ مع الغیر ہوگی اور باپ شریک بھائی کا لڑکا بذات خود عصبہ ہے اور وہ بھی محروم ہے، اسی طرح اس کا باپ بھی ہے، م، یہاں تک عصبہ نسبی کا بیان ہوا، اور اب عصبہ سبب کا بیان ہے، تو یہ وہ شخص ہوتا ہے جو کسی کو آزاد کرنے والا، اور اگر وہ آزاد کرنے والا خود موجود نہ ہو تو اس کی نسبی عصبات میں اسی ترتیب سے کسی کو ترجیح ہوگی جو ہم نے میت کے نسبی عصبات میں بیان کی ہے، الکافی، چنانچہ اگر آزاد کرنے والا خود نہ ہو تو اس کے بیٹے کو ترجیح ہوگی، اسی ترتیب سے آخر تک جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا ہے، م، اور اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ کچھ ورثہ دوسری کسی وجہ سے محروم ہو جاتے ہیں اس لئے اس مسئلہ کو بھی آئندہ بیان کرنا ضروری ہو گیا۔

السراجي: باب العصبات:. العصبات النسبية ثلثة، (١) عصبة بنفسه، (٢) وعصبة بغيره، (٣) وعصبة مع غيره، اما العصبة بنفسه فكل ذكر لا تدخل في نسبته الى الميت انثى وهم اربعة اصناف، (١) جزء الميت (٢) واصله، (٣) وجزء ابيه، (٤) وجزء جده، الاقرب فالاقرب يرجحون بقرب الدرجة اعني أولهم بالميراث جزء الميات اى البنون ثم بنوهم وان سفلوا، ثم اصله اى الاب ثم الجد اى اب الاب وان علا، ثم جزء ابيه اى الاخوة، ثم بنوهم وان سفلوا، ثم جزء جده اى الاعمام، ثم بنوهم وان سفلوا، ثم يرجحون بقوة القربة اعني به ان ذا القرابتين اولى من ذى قرابة واحدة ذكرا كان او انثى لقوله عليه السلام ان الاعيان بنى الام يتوارثون دون بنى العلات كالاخ الاب وام اذاصارت عصبة من البنت اولى من الاخ لاب والاخت لاب وابن الاخ لاب وام اولى من ابن الاخ لاب وكذلك الحكم في اعمام الميت ثم في اعمام ابيه ثم في اعمام جده، (٢) واما العصبة بغيره:. فاربع من النسوة وهن اللاتى فرضهن النصف والثلثان يصرن عصبة باخوتهن كما ذكرنا في حالاتهن، ومن لافرض لها من الاناث واخوها عصبة لاتصير عصبة باخيها كالعم والعمة المال كله للعم دون العمة، (٣) واما العصبة مع غيره:. فكل انثى تصير عصبة مع انثى اخرى كالاخت مع البنت لما ذكرنا، وآخر العصبات مولى العتاقة ثم عصبته على الترتيب الذى ذكرنا لقوله عليه السلام الولاء لحمة النسب، ولا شئى للاناث من ورثة المعتق لقوله عليه السلام ليس للنساء من الولاء الا ما اعتقن او اعتق من اعتقن او كاتبن او كاتب من كاتبن اودبرن اودبر من دبرن او جرولاء معتقهن او معتق معتقهن، ولو ترك ابا المعتق وابنه عند ابى يوسف رحمه الله سدس الولاء للاب والباقى للابن وعند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله الولاء كله للابن ولاشئى للاب، ولو ترك ابن المعتق وجده فالولاء كله للابن بالاتفاق، ومن ملك ذارحم محرم منه عتق عليه ويكون ولائه له بقدر الملك كثلاث بنات مات الاب وترك شيئا فالثلثان بينهن اثلاثا بالفرض والباقى بين مشتريتى الاب أخماسابالولاء ثلاثة اخماسه للكبرى وخمساه للصغرى وتصح من خمسة واربعين.

ترجمہ:۔ عصبات کے بیان کا باب، عصبات نسبی کی تین قسمیں ہیں، (۱) عصبہ بنفسہ اور (۲) عصبہ بغیرہ اور (۳) عصبہ مع غیرہ، عصبہ بنفسہ: ہر وہ مرد ہے جس کی میت کی طرف نسبت کرنے میں عورت نہ آئے، ان کی چار قسمیں ہیں، (۱) میت کا جزء اور (۲) اس کی اصل، (۳) میت کے باپ کا جزء، (۴) میت کے جد کا جزء جو قریب تر ہے، وہی قریب تر ہے، ان میں درجہ کی نزدیکی سے ترجیح دی جائے گی یعنی میراث لینے میں ان سب سے اولی جزء میت ہے، یعنی بیٹے پھر ان کے بیٹے اگرچہ اور نیچے کے ہوں، پھر میت کی اصل (اولی) ہے یعنی باپ پھر دادا یعنی باپ کا باپ اگرچہ اوپر درجہ کا ہو: ثم جزء ابيه الخ: پھر میت کے باپ

کے اجزاء یعنی بھائی سب پھر ان کی اولاد (بھتیجے) اگر چہ نیچے ہی درجہ کے ہوں، پھر میت کے دادا کے اجزاء یعنی سگے چچا ان کی اولاد اگر چہ نیچے ہی درجہ کے ہوں پھر ان میں سے ایک کو دوسرے پر قوت قرابت کی وجہ سے نیچے ہی درجہ کی ہوں پھر ان میں سے ایک کو دوسرے پر قوت قرات کی وجہ سے ترجیح دی جائیگی، یعنی دو قرابت والے زیادہ مستحق ہیں ایک قرابت والے سے خواہ مذکر ہو یا مؤنث، رسول اللہ علیہ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ سگے بھائی وارث ہوں گے نہ کہ علاتی بھائی، جیسے سگا بھائی یا سگی بہن جبکہ عصبہ ہو جائیں بنت کے ساتھ تو یہ بہتر ہوں گے، علاتی بھائی علاتی بہن سے اور سگا بھتیجا اولیٰ ہوگا علاتی بھتیجا سے، اور یہی حکم میت کے چچوں میں بھی ہے، پھر میت کے باپ کے چچوں میں پھر اس کے دادا کے چچوں میں ہے۔

(۲) **اما العصبة بغيره الخ**: اور عصبہ بغیرہ وہ چار عورتیں ہیں جن کا مقررہ حصہ نصف اور ثلثین ہے، یہ اپنے بھائیوں کے ساتھ عصبہ ہو جاتی ہیں، جیسا کہ ہم نے ان کی حالتوں میں بیان کر دیا ہے، اور جن عورتوں کا حصہ مقرر نہیں ہے، اور ان کے بھائی عصبہ ہوں تو وہ اپنے بھائیوں کے ساتھ عصبہ نہ ہوں گی جیسے کہ چچا اور پھوپھی کہ ان کا سارا مال چچا کا ہو جاتا ہے، یعنی پھوپھی کے لئے نہیں ہوتا ہے: (۳) **واما العصبة مع غيره الخ**: اور عصبہ مع غیرہ وہ عورت ہے جو دوسری عورت کے ساتھ عصبہ ہوتی ہے جیسے کہ بہن بیٹی کے ساتھ اس بناء پر جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے: **و آخر العصبات الخ**: اور آخر عصبات مولی عتاقہ ہے، پھر اس کا عصبہ اسی ترتیب سے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے، رسول اللہ علیہ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ ولاء بھی قرابت ہے نسب کی قرابت کی طرح، اور عورتوں کے لئے جو معتق کی وجہ سے کہ عورتوں کے لئے ولاء سے کچھ بھی نہیں ہے، مگر ان لوگوں کے لئے ولاء ہے جن کو کہ انہوں نے خود ہی آزاد کیا ہو یا ان عورتوں کے آزاد کردہ نے جس کو آزاد کیا ہو، یا جس کو انہوں نے مکاتب بنایا ہو یا ان کی مکاتب شدہ نے جسے مکاتب بنایا ہو، یا جس کو انہوں نے مدبر بنایا ہو یا ان کے مدبر شدہ نے جس کو مدبر بنایا ہو، یا ان کے معتق نے ولاء لیا ہو یا ان کے معتق کے معتق نے جو جزء ولاء کیا ہو۔

ولو ترك ابا المعتق الخ: اور اگر کسی نے اپنے معتق بکسر التاء کے باپ اور بیٹے کو چھوڑا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ولاء کا چھٹا حصہ باپ کے لئے ہے، اور باقی بیٹے کے لئے ہے، اور طرفین کے نزدیک تمام ولاء بیٹے کے لئے ہے اور باپ کے لئے کچھ بھی نہیں ہے، اور اگر اپنے معتق بکسر التاء کے بیٹے اور دادا کو چھوڑا تو سارا ولاء بالاتفاق بیٹے کے لئے ہے، اور جو شخص کہ اپنے کسی ذی رحم محرم کا مالک بنا وہ مملوک از خود آزاد ہو جائے گا، اور اس کا ولاء بقدر الملک اس مالک کا ہوگا مثلاً کسی کی تین بیٹیاں ہیں اور چھوٹی کے بیس دینار ہیں اور ان دونوں نے اپنے باپ کو پچاس دینار میں خریدا پھر باپ مر گیا اور کچھ چھوڑ گیا، تو ثلثین ان تینوں بیٹیوں کے درمیان تین حصے ہو کر ایک ایک حصہ بطور فرض تقسیم ہوگا، اور باقی ثلث سے ان دونوں خریدنے والیوں کے درمیان پانچ حصے ہو کر تین حصے بڑی بیٹی اور دو حصے چھوٹی بیٹی میں تقسیم ہوگا، اور مسئلہ پینتالیس سے ہوگا۔

فصل: حجب کے بیان میں

حجب دو طرح ہوتا ہے، ایک حجب نقصان، دوسرا حجب حرمان، حجب نقصان یہ ہے کہ اگر فلاں وارث نہ ہوتا تو اس وارث کو زیادہ حصہ ملتا مگر اس فلاں کے ہونے کی وجہ سے اس کا حصہ کم ہو گیا ہے، مثلاً میت کی اولاد نہ ہو تو شوہر کے لئے نصف ہوگا، لیکن ولد ہونے کی وجہ سے اب اس کا حصہ کم ہو کر اس شوہر کا حصہ چہارم ہوگا، اس طرح میت عورت کے بچہ ہونے کی وجہ سے اب اس کے شوہر کو محجوب کر کے نصف سے روک دیا ہے، اور حجب حرمان کی صورت یہ ہے کہ ایک وارث کو دوسری وارث کے رہنے کی وجہ سے کچھ بھی حصہ نہ ملے، مثلاً حقیقی بہنیں دو ہوں تو باپ شریک بہن کو کچھ نہیں ملتا ہے، پھر معلوم ہونا چاہئے کہ کچھ وارث ایسے بھی ہیں جو کبھی بھی محروم نہیں ہوتے ہیں، اگر چہ اپنے حصے میں کبھی تھوڑا سا حصہ ملتا ہے، اور وہ میاں بیوی ہیں، اور بعض وہ وارث ہیں جو کبھی کسی طرح سے بھی محجوب نہیں ہوتے ہیں، اور ایسے چار افراد ہیں، (۱) باپ، (۲) ماں، (۳) بیٹا، اور

(۴) بیٹی، اور بعض ایسے ہوتے ہیں کہ ایک صورت میں محروم ہوتے ہیں لیکن دوسری صورت میں ناقص محجوب ہوتے ہیں مثلاً باپ شریک بھائی ہے کہ جب میت کی لڑکی اور بیوی ہو تو باقی باپ شریک بھائی کے لئے ہے، اور اگر لڑکی و عینی بہن ہو تو کچھ نہیں ملے گا، اور مثلاً باپ شریک بہن ہے کہ جب میت نے باپ و حقیقی بہن چھوڑی تو باپ شریک بہن کو چھٹا حصہ ملے گا، اور اگر دو عینی بہنیں چھوڑیں تو وہ کچھ نہیں پائیگی، اور اگر کوئی حقیقی بہن نہ ہو وہ نصف پائیگی، ان مثالوں سے ایک قاعدہ یہ سمجھ آیا کہ اقرب وارث اپنے سے ابعد کو محجوب کر دیتا ہے، خواہ بالکل ہی محروم کر دے یا کچھ حصہ کم کر دے جیسے بیٹا کہ بیٹے کی اولاد کو وہ محجوب کر دیتا ہے، اور حقیقی بھائی یعنی ماں باپ شریک بھائی صرف باپ شریک بھائیوں کو محجوب کر دیتا ہے۔

دوسرا قاعدہ

یہ ہے کہ جو وارث کسی شخص کے واسطے سے میت کے قریب ہو جانے سے وراثت کی نزدیکی حاصل کرتا ہے، وہ اسی شخص کی موجودگی سے خود محروم ہو جاتا ہے، سوائے مادری اولاد کے، چنانچہ ماں کی موجودگی میں بھی ماں شریک بھائی بہنوں کو حصہ ملتا ہے، اور میت کا پوتا اپنے باپ کے رہتے ہوئے ساقط ہو جاتا ہے، اس کی مثالیں یہ ہیں کہ میت کا شوہر اور حقیقی بہن اور باپ شریک بہن ہے کہ اس مثال میں شوہر کو نصف اور حقیقی بھائی کے لئے بھی نصف اور باپ شریک بھائی کے چھٹا حصہ ہوتا ہے، تاکہ دو تہائی (ثلثین) پورا ہو جائے یہاں پر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ مثال مذکور میں حصے مقررہ حد سے بڑھ جا رہے ہیں اس طرح سے کہ نصف حصہ شوہر کے لئے ہوا اور بقیہ نصف حقیقی بھائی کو ملتے ہی حصے ختم ہو گئے مگر باپ شریک بھائی کو بھی چھٹا حصہ ملنا چاہئے تو اس کو دینے کے لئے ان کے حصوں میں کمی کر کے بھائی نے اپنا حصہ نکال لیا اس طرح سے کہ مثلاً پورے ترکہ کو ۶ حصوں میں تقسیم کر کے شوہر کو (۳) اور عینی بھائی کو (۳) اور علاتی بھائی کے لئے بھی ایک حصہ چاہئے تو اس طرح کل (۷) حصے ہو گئے اور ان سب کو ان کے اپنے حصے دینے کے لئے کل ترکہ اب بجائے، (۶) کے (۷) میں تقسیم کر دیا گیا ہے، ایسا کرنے کو عول کہا جاتا ہے، انشاء اللہ تعالیٰ اس کی تفصیل بھی آئندہ جلد ہی بیان کر دی جائیگی، پھر اگر اس مسئلہ میں علاتی بہن کے ساتھ اس کا بھائی بھی ہو جو اس کو عصبہ بنادے تو اس وقت علاتی بہن کچھ نہیں پائیگی، کیونکہ یہ بہن علاتی بھائی کے ساتھ عصبہ کے طور پر باقی ہے، اور عصبہ کا حصہ تو وہ ہوتا جو تقسیم کے بعد باقی رہجاتا ہے، حالانکہ موجودہ صورت میں شوہر کو نصف اور عینی بہن کو بھی نصف دینے کے بعد کچھ نہیں بچتا ہے، جو علاتی بھائی کو دیا جاسکے اور اس کے ساتھ ہی علاتی بہن کو بھی کچھ حصہ علاتی بہن پاتی، کیونکہ اس صورت میں علاتی بہن اصحاب الفرائض میں سے تو نہیں ہے، پس جب عصبہ کو نہیں ملا تو اس کی بہن بھی محروم رہیگی، اسی لئے یہ بھائی اپنی بہن کے لئے شوم اور بدبخت ثابت ہوا۔

ایک دوسری مثال

کسی عورت نے مرتے وقت اپنا شوہر ودوالدین اور اپنی لڑکی اور اپنے بیٹے کی لڑکی (پوتی) چھوڑی تو اس کے ترکہ کی تقسیم کے لئے اس کی جائیداد کے کل ۱۲ حصے لگائے جائینگے، اس طرح سے کہ شوہر کو ربع، (۳) بیٹی کے لئے نصف (۶) باپ کے لئے سدس (۲) اور ماں کے لئے بھی سدس (۲) اور ثلثین کا حق پورا کرنے کے لئے پوتی کو چھٹا حصہ، (۲) یہ سب (۳+۶+۲+۲+۲=۱۵) ہو گئے اس لئے عول کے طریقہ پر پورے ترکہ کو ۱۲ کی بجائے ۱۵ حصے کر کے دئے جائینگے، اور اگر اسی مسئلہ میں بھی پوتی کے ساتھ اس کا بھائی بھی ہو تو وہ پوتی محروم ہی رہیگی، اس لئے یہ بھائی بھی اپنی اس بہن کے لئے منحوس اور بدقسمت ثابت ہوگا، کیونکہ یہ بھائی عصبہ ہے اور اس کے ساتھ اس کی بہن بھی عصبہ ہو جائیگی، حالانکہ ترکہ میں کچھ نہیں بچا اس لئے بھائی نے محروم ہو کر بہن کو بھی محروم کر دیا ہے اور اصل مسئلہ (۱۲) سے ہو کر اس کا عول (۱۳) سے ہو گیا ہے۔

ایک دوسری مثال

میت کے دو حقیقی اور ایک باپ شریک بہن ہیں اس لئے اصل مسئلہ (۶) سے ہوگا اور ان میں سے دونوں حقیقی بہنوں کو دو تہائی یعنی (۴) حصے ملیں گے، اور چونکہ بہنوں کو دیا ان سے زیادہ ہو جانے کی صورت میں دو تہائی سے زیادہ حصہ نہیں ملتا ہے، اس لئے اس باپ شریک یعنی علاتی بہن کا کوئی حصہ نہیں بچا اور اس دو تہائی کو ان دونوں بہنوں نے لے لیا اور باقی دو حصے بھی ان ہی دونوں کے درمیان بعد میں تقسیم کردئے گئے جس سے دونوں کو تین تین حصے مل گئے، اور باپ شریک بہن کے لئے کچھ نہیں بچا اور وہ عصبہ بھی نہیں ہے، اس لئے وہ محروم رہی، اور باقی دو حصے بھی انکے وارثوں کا حق ہو گیا، ان دونوں وارثوں کو دوبارہ دیدئے گئے، اور علاتی بہن کچھ نہیں پاسکی، پھر اگر اس مسئلہ میں علاتی بہن کے ساتھ اس کا بھائی بھی ہوتا تو وہ عصبہ ہوتا اس وجہ سے بچے ہوئے دو حصے وہی لے جاتا اور یہ بہن بھی اپنے بھائی کے ساتھ عصبہ بن کر حقدار ہو جاتی اس لئے ان دونوں حصوں کے تین ٹکڑے کر کے ایک حصہ اس بہن کا اور دو حصے اس بھائی کے ہوتے، اس سے یہ بات سمجھ میں آگئی کہ یہ بھائی اپنی اس بہن کے لئے خوش قسمت اور مبارک ہوتا، اور اگر اسی مسئلہ میں میت کا شوہر بھی ہوتا تو یہ بھائی بھی محروم ہوتا کیونکہ اس وقت اصل مسئلہ (۶) سے ہوتا اور ان دونوں حقیقی بہنوں کے (۴) اور شوہر کے لئے (۳) ہوتے اس طرح کل سات حصے ان سب میں تقسیم ہو جاتے، اور کچھ نہیں بچتا بلکہ اصل مسئلہ، (۶) ہی کو عول کر کے (۷) کیا گیا ہے، تاکہ سب کو حصہ مل جائے نتیجہ کے طور پر یہ دونوں علاتی بھائی بہن محروم رہتے۔

قاعدہ

جو وارث وراثت پانے سے محروم ہو گیا ہو جیسے وہ کافر یا قاتل یا قاتل کا رفیق ہو تو وہ خود کسی مستحق وارث کو کسی قسم کا مجوب نہیں کرتا ہے، یعنی نہ تو مکمل طور سے محروم اور ناقص طریقہ سے کچھ حصہ میں کمی سے اس لئے یہ سمجھنا ہوگا کہ ارث سے محروم رہ جانے والے کا اس مسئلہ میں کالعدم اور حساب سے باہر ہوتا ہے، الاختیار، ھ، قاعدہ:۔ اگر کوئی ارث پانے میں بالکل محروم نہ ہو بلکہ اگلے کی وجہ سے اسے رکاوٹ آگئی ہو یعنی مجوب ہو گیا ہو تو وہ اگر چہ خود مجوب ہوتا ہے، مگر بالاتفاق وہ مستحق وارث کو نقصان سے مجوب کر دیتا ہے، جیسے میت نے ماں اور باپ اور کسی قسم کے دو بھائی یا بہن چھوڑے تو بھائی بہنوں کو باپ یا فقط ماں کے توسط سے میت سے قریب ہوتی ہے، اس صورت میں باپ کے رہتے ہوئے ان بھائی بہنوں میں سے کوئی بھی وارث نہیں ہوگا، لیکن ان بھائی بہنوں ہی کی وجہ سے ان کی ماں کو بجائے تہائی حصہ لینے کے چھٹا حصہ دلوایا، جیسا کہ ماں کے احوال میں پہلے بتلایا جاچکا ہے، الکافی۔

ساقط ہونے والوں کے سلسلہ میں کچھ وضاحت

یعنی ایسے ورثہ جو دوسروں کی وجہ سے حصہ پانے میں ساقط ہو جاتے ہیں، اگر میت کا اپنا بیٹا یا اس کے بیٹے کا بیٹا موجود ہو تو میت کے سگے بھائی کو کچھ بھی حصہ نہیں ملے گا، یعنی وہ ساقط ہوگا، اسی طرح اگر میت کا باپ بھی موجود ہو تو وہ بھائی ساقط ہو جائے گا، اور اگر باپ کی بجائے داد ہو تو اس صورت میں اختلاف ہے، یعنی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ دادا سے بھی ساقط ہوگا، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک ساقط نہیں ہوگا، اور اگر میت کا علاتی بھائی ہو تو وہ میت کے بیٹے اور پوتے اور باپ دادا سے ساقط ہو جائے گا، اسی طرح وہ حقیقی بھائی سے بھی ساقط ہوگا، اور اگر اخیافی یعنی ماں شریک بھائی ہو تو وہ میت کا لڑکی یا میت کے پوتا پوتی رہتے ہوئے ساقط ہو جائے گا، اور باپ دادا کے ساتھ بھی بالاتفاق ساقط ہوتا ہے، الاختیار، ھ، م، اگر میت کی ماں موجود ہو تو ہر قسم کی جدہ خواہ ماں کی طرف سے ہو یا باپ کی طرف سے سب ساقط ہو جاتی ہیں، اور اگر باپ کے سلسلہ کی جدہ ہو تو وہ باپ کے رہتے

ہوئے بھی ساقط ہو جائے گی، اسی طرح اگر دادا موجود ہو اور اس سے اور کی جدات اسی سلسلہ کی ہوں تو ساری جدات ساقط ہو جائیگی، اور باپ کی ماں اس وجہ سے ساقط نہیں ہوتی ہے کہ وہ دادا کی طرف سے رشتہ سے نہیں بلکہ باپ کی طرف کے رشتہ سے ہوتی ہے، اور باپ کے ساتھ میں جو جدات ماں کی طرف سے ہوں وہ ساقط نہیں ہوتی ہیں، مثلاً میت نے باپ چھوڑا اور باپ کی ماں اور ماں کی ماں چھوڑدی تو باپ کی ماں باپ کی وجہ سے ساقط ہوگی، لیکن ماں کی ماں ساقط نہیں ہوگی، لیکن اس میں یہ اختلاف ہے کہ نانی کو چھٹا حصہ ملے گا یا بارہواں حصہ ملے گا، اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ ماں کی طرف سے وارث ہونے والی جدات سوائے ایک جدہ یعنی نانی کے دوسرے کسی کا تصور نہیں ہوتا ہے، کیونکہ باقی سب ہی فاسدہ ہوں گی، مگر باپ کی طرف سے جدات صحیحہ البتہ بہت سی ہو سکتی ہیں، الاختیار۔

فصل

مرتد کسی کا وارث نہیں ہو سکتا ہے، یعنی نہ کسی مسلمان کا اور نہ ہی کسی مرتد کا، المحیط، اور جب مرتد مر جائے یا قتل ہو جائے، یا قاضی کی طرف سے اس کے دار الحرب میں رہ جانے کا اعلان ہو جائے تو اس کے مرتد ہونے سے پہلے جو کچھ بھی اس نے کمایا ہوگا وہ اس کے مسلمان وارثوں کی میراث ہوگی، مرتدہ عورت جب بھی مرے اس کا کل مال اس کے مسلمان وارثوں میں علم فرائض کے قانون کے مطابق تقسیم ہوگا یعنی اس نے جو کچھ بھی کمایا ہو یا اسے ملا ہو خواہ اس کے مرتد ہونے سے پہلے یا مرتد ہونے کے بعد حاصل کیا ہو، وہ سب اس کے مسلمان وارثوں میں تقسیم ہو گیا۔

السراجي: باب الحجب: الحجب علي نوعين (١) حجب نقصان وهو حجب عن سهم الى سهم وذلك لخمسة نفر، (٢) للزوجين، (٣) والأم، (٤) وبنت الابن (٥) والاخت لاب وقد مربيانه، (٢) وحجب حرمان، والورثة فيه فريقان فريق لايحجبون بحال البتة، فريق يرثون بحال ويحجبون بحال وهذا مبني علي اصلين احدهما هو ان كل من يدلي الى الميت، بشخص لايرث مع وجود ذلك الشخص سوى اولاد الام فانهم يرثون معها لانعدام استحقا قها جميع التركة، والثاني الاقرب فالا قرب كما ذكرنا في العصبات، والمحروم لا يحجب عندنا وعند ابن مسعود يحجب حجب النقصان كالكافر والقاتل والرقيق، والمحجوب يحجب بالاتفاق كالاثنين من الاخوة والا خوات فصاعدا من اى جهة كانا فانهما لا يرثان مع الاب ولكن يحجبان الام من الثلث الى السدس.

حجب کا بیان:۔

ترجمہ: حجب کی دو قسمیں ہیں حجب نقصان، اور وہ محجوب ہونا ہے ایک حصہ سے دوسرے حصہ کی طرف اور یہ پانچ اشخاص کے لئے ہیں، (۱) زوجین اور (۳) ماں اور (۴) پوتی اور (۵) علاتی بہن، اس کا بیان گزر چکا ہے، اور دوسرا حجب حرمان ہے، اس میں ورثہ دو قسم کے ہوتے ہیں، ایک قسم وہ ہے جو کبھی کسی حال میں بالکل محروم نہیں ہوتے ہیں جو چھ ہیں (تین مرد) ابن اب، زوج، اور (تین عورتیں ہیں) بنت، ام، زوجہ، اور دوسری قسم وہ ہے جو ایک وقت میں وارث ہوتے ہیں مگر دوسرے وقت میں محجوب بھی ہو جائیں، اور یہ دو قاعدوں پر مبنی ہے، پہلا قاعدہ تو یہ ہے کہ جو شخص بنت کی طرف سے کسی دوسرے شخص کے واسطہ سے منسوب ہوتا ہو تو وہ شخص اس شخص کی موجودگی میں وارث نہیں ہوتا ہے، سوائے اولاد ام کے کہ یہ ام کے ساتھ بھی وارث ہوتی ہے کیونکہ وہ خود تمام ترکہ کی مستحق نہیں ہوتی ہے: **والثاني الاقرب الخ**: ذکر کر دیا، اور محروم شخص ہمارے نزدیک حاجب نہیں بنتا ہے، لیکن حضرت ابن مسعودؓ کے نزدیک حاجب بنتا ہے، حجب نقصان کا (یعنی حصہ کو کچھ کم کر دیتا ہے، مگر پورا محروم نہیں کرتا ہے،) جیسے کہ کافر اور قاتل اور رقیق (غلام) ہے، اور محجوب بالاتفاق حاجب بنتا ہے، جیسے کہ دویا ان سے زائد بھائی بہن

خواہ کسی قسم کے ہوں یقیناً اپنے باپ کے ساتھ وارث نہیں ہوتے ہیں، لیکن ام (ماں) کے لئے حاجب بنتے ہیں، یعنی ماں کا حصہ بجائے ثلث کے سدس ہو جاتا ہے۔

باب مخارج الفروض:۔ اعلم ان الفروض المذكورة في كتاب الله تعالى نوعان الاول النصف والربع والثمن والثاني الثلثان والثلث والسدس، على التضعيف والتنصيف، فاذا جاء في المسائل من هذه الفروض احاد احاد فمخرج كل فرض سميه الا النصف وهو من اثنين كالربع من اربعة والثمن من ثمانية والثلث من ثلاثة، واذا جاء مثنى او ثلث وهما من نوع واحد فكل عدد يكون مخرجا لجزء فذلك العدد ايضا يكون مخرجا لضعف ذلك الجزء ولضعف ضعفه كالستة هي مخرج السدس ولضعفه ولضعف ضعفه، واذا اختلط النصف من الاول بكل الثاني او ببعضه فهو من اثنى عشر، واذا اختلط الثمن بكل الثاني او ببعضه فهو من اربعة وعشرين۔

مخارج فروض کا بیان

ترجمہ:۔ معلوم ہونا چاہئے کہ وہ فروض جو کتاب اللہ تعالیٰ میں مذکور ہیں ان کی دو قسمیں ہیں،(۱) نصف ربع، ثمن (۲) ثلثان، ثلث، سدس، تضعیف اور تنصیف کے اعتبار سے، پس جب مسائل فرائض میں ان چھ فرضوں میں سے ایک ایک فرض آئے تو ہر فرض کا مخرج اس کا ہمنام ہے مگر نصف کہ اس کا مخرج اثنین ہے مانند ربع کے اربعہ سے اور ثمن کے ثمانیہ سے اور ثلث کے ثلاثہ سے، اور جبکہ کسی مسئلہ میں فروض مذکورہ میں سے دو دو یا تین تین ایسے فرض آئیں کہ وہ ایک ہی قسم سے ہوں تو جو عدد کہ جزء کا مخرج ہوگا وہی عدد اس کے دوگنے اور اس کے دوگنے کا بھی ہوگا جیسے کہ چھ کہ وہ سدس کا مخرج ہے، اور اس کے دوگنے ثلث کا بھی اور اس کے دوگنے ثلثین کا بھی: **واذا اختلط النصف الخ**: اور جبکہ نوع اول کا نصف نوع ثانی کے کل یا بعض کے ساتھ ہو تو ان کا مخرج چھ ہوگا، اور جبکہ مخلوط ہو ربع، (نوع اول کا) نوع ثانی کے کل یا بعض کے ساتھ تو ان کا مخرج بارہ ہوگا، اور جبکہ مخلوط ہو ثمن (نوع اول کا) نوع ثانی کے کل یا بعض کے ساتھ تو اس کا مخرج اس وقت چوبیس ہوگا۔

باب العول

العول ان يزاد على المخرج شئي من أجزائه اذا ضاق عن فرض اعلم ان مجموع المخارج سبعة اربعة منها لا تعول وهي الاثنان والثلثة والاربعة والثمانية، وثلاثة منها قد تعول، اما لستة فانها تعول الى عشرة وتراوشفعاً، واما اثنا عشر فهي تعول وترا لاشفعاً، واما اربعة وعشرون فانها تعول الى سبعة وعشرين عولا واحداً كما في المسئلة المنبرية وهي امراة وبنتان وابوان ولا يزاد على هذا عند ابن مسعودؓ فان عنده تعول الى احد وثلثين.

ترجمہ:۔ عول بیان عول کے معنی ہیں مخرج پر اس کے اجزاء سے کچھ زیادہ کرنا جبکہ فرض کی ادائیگی سے مخرج میں تنگی ہو، جان لو کہ کل مخارج سات ہیں، ان میں سے چار وہ ہیں جن میں عول نہیں ہوتا ہے، اور وہ دو اور تین اور چار اور آٹھ ہیں، اور تین وہ ہیں جن میں کبھی عول ہو جاتا ہے، چنانچہ چھ کا عول دس تک طاق اور جفت دونوں طرح پر ہوتا ہے، اور بارہ کا سترہ تک ہوتا ہے، جفت ہو کر نہ طاق ہو کر، اور چوبیس کا عول ستائیس کی طرف ایک ہی عول ہوتا ہے، جیسے مسئلہ منبریہ ہیں اور وہ یہ ہے زوجہ اور دو لڑکیاں اور ماں اور باپ اور اس ستائیس کے عدد پر زیادہ عول نہیں ہوتا ہے، مگر حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے نزدیک کہ ان کے نزدیک چوبیس کا عول اکتیس تک ہوتا ہے، یہاں تک کے صفحات میں اصل کتاب عین الہدایہ ج ۴ کی عبارت اور مفہوم کے ساتھ

طلبہ کی سہولت کے پیش نظر اور قند مکرر کے طور پر میں نے حق وراثت کی مشہور کتاب عربی السراجی اور اس کا اردو ترجمہ بھی نقل کر دیا ہے، مگر اب اصل کتاب کی طوالت کے خوف سے بقیہ مباحث چھوڑ رہا ہوں، پھر بھی اگر کسی کو یہ عربی او اس کا ترجمہ پسند آئے او دیکھنے کا شوق ہو تو وہ ایک مستقل کتاب السراجی بھی اپنے پاس رکھ لے خواہ خرید کر ہی ہو، ورنہ اصل کتاب سے مناسبت کے بعد صرف عین الہدایہ بھی کافی ہو سکتی ہے، ویسے امید کرتا ہوں کہ اس کی ضرورت نہ ہو گی۔

فصل:۔ میراث حمل کا بیان

ایک مرد نے انتقال کیا اور اس کی بیوی یا اس کی باندی اس سے حاملہ ہو تو تمام صحابہ کرامؓ کا اس بات پر اجماع ہے کہ پیٹ کا یہ بچہ (حمل) بھی ترکہ میں حق دار اور وارث ہو گا، اس لئے فوری طور سے اس کا حصہ رکھ دینا ہو گا، اس کے بعد اگر دو برس تک میں وہ زندہ بیدا ہو گیا تو وہ سامان اس بچہ کی میراث ہو گی، لیکن یہ حکم خاص میت کے حمل کے لئے ہو گا، اور اگر ایسا ہو کہ مرنے والا مرا اور اس کی ماں نے دوسرے شوہر سے نکاح کیا اور اس سے اسے حمل رہ گیا اور وہ ہنوز زندہ بھی ہے، اس طرح وہ بچہ اس میت کا مادری بھائی یا بہن ہو گی، لیکن اگر موت سے چھ مہینہ سے زیادہ پر بچہ پیدا ہوا تو اس میں یہ احتمال ہوتا ہے کہ شاید اس کے مرنے کے بعد یہ حمل رہا ہو، اور اس شک کی وجہ سے وہ وارث نہ ہو گا، البتہ اگر وارثین خود اس بات کا اقرار کر لیں کہ اس کی موت سے پہلے سے ہی یہ حمل قرار پایا تھا، اور اگر چھ مہینہ سے کم ہی میں بچہ پیدا ہو گیا ہو تو وہ وارث ہو جائے گا، تب یہ سوال ہو گا کہ اس کا ترکہ کس طرح تقسیم کیا جائے گا، اور بچہ کے لئے کتنا رکھنا ہو گا، تو جواب یہ ہو گا کہ اس ہونے والے بچہ کے بارے میں یہ اندازہ لگانا ہو گا کہ اس کی پیدائش سے موجود ورثہ بالکل محروم، ہو جائینگے، یا ان کے حصہ میں صرف کچھ کمی آجائیگی یا یہ کہ وہ صرف دوسرے شریک داروں میں سے ایک ہو گا۔

پس اگر وہ تمام موجودہ وارثین کو محروم کر دینے والا ہو مثلاً میت کے بھائی و بہن و چچا اور ان کی اولاد رشتہ داروں میں موجود ہوں اور شاید اس حمل میں لڑکا ہو تو وہ سارے موجود رشتہ دار وراثت کے پانے سے بالکل محروم ہو جائینگے، تو ایسی حالت میں ترکہ کچھ بھی تقسیم نہیں کیا جائیگا بلکہ روک لیا جائے گا، اور اگر اس حمل کے پیدا ہونے کے بعد موجود ورثہ بالکل محروم نہ ہو کر انکے حصوں میں کمی آرہی ہو، جیسے کہ اس حمل کی وجہ سے اس کی بیوی کا جو حصہ چوتھا ملنے والا تھا اب آٹھواں ہو جائے گا تو ایسی صورت میں فی الحال ان کو آٹھواں حصہ ہی دے کر باقی حصہ روک لیا جائے گا، اور مثلاً میت کی ماں اور باپ دونوں وراثت پانے کے امیدوار ہوں اور ماں حاملہ ہو پس حمل کی وجہ سے اس کی ماں کو تہائی کا حصہ نہ دے کر چھٹا حصہ دا جائے گا، لہٰذا ماں اور باپ دونوں ہی کو چھٹا چھٹا حصہ دے کر باقی ترکہ روک لیا جائے گا، اس احتمال کی وجہ سے کہ شاید وہ لڑکا ہی ہو، اور اگر وہ موجود ورثہ ایسے ہوں کہ اس حمل کی وجہ سے وہ نہ تو بالکل مجوب ہوں گے اور نہ ہی ان کے حصوں میں وہ شریک ہو گا، مثلاً میت کی دادی دادا اور نانی موجود ہوں تو ایسے جد اور جدات کو ان کا حصہ دے کر باقی حصہ روک لیا جائے گا، اور اگر موجودہ وارثین ایسے ہوں کہ وہ حمل کچھ بھی ہو (یعنی وہ خود لڑکا ہو یا لڑکی ہو) ان کے ساتھ شریک ہو جائے گا، مثلاً میت نے لڑکے یا لڑکیاں چھوڑیں اور حمل بھی چھوڑا تو خصافؒ نے امام ابو یوسفؒ سے روایت کی ہے کہ صرف ایک لڑکے کا حصہ روک کر باقی تقسیم کیا جا سکتا ہے، اور اسی قول پر فتوی ہے۔

پھر اگر وہ حمل پیدائش کے وقت مردہ پیدا ہو تو اس کے لئے میراث میں نہ کوئی حکم ہو گا اور نہ میراث ہو گی، اور پیدائش کے وقت اس حمل کی زندگی کی پہچان ہو گی کہ وہ اس وقت سانس لے رہا ہو، یا روتا ہو یا ایسی کوئی حرکت کرتا ہو جس سے اس کی زندگی معلوم ہوتی ہو، تو اسے زندہ کا حکم دیا جائے گا، اور اگر اس حمل کے بدن کا زیادہ حصہ زندہ نکلا پھر مر گیا تب وہ بھی وارث بن جائے گا، اور اگر اس قسم کی بات نہیں پائی گئی ہو تو وہ مردہ ہو گا اور وارث نہیں ہو گا، پھر اگر وہ پیٹ سے کھڑا نکلا تو اس سے صرف سینہ تک

زندہ نکلنے کا ہی اعتبار کیا جائے گا، اور اگر اوندھا نکلا تو چوتڑ کے نکلنے تک ہی زندہ رہنے کا اعتبار ہوگا، اور اگر بچہ رونے کے بعد مر گیا تو وہ بھی دوسروں کی طرح وارث ہوگا، اور اس سے بھی میراث لی جائیگی، الاختیار، اور اگر حمل مردہ نکلا اور از خود کسی ترکیب کے بغیر نکلا ہو تو وہ وارث نہیں ہوگا، اور اگر مردہ نکالا گیا تو اسے بھی ایک وارث شمار کیا جائے گا، کیونکہ پیٹ میں رہتے ہوئے تو اس کی زندگی معلوم ہو رہی تھی، مگر نکالنے پر وہ مردہ پایا گیا جس میں یہ احتمال رہ جاتا ہے کہ شاید نکالتے وقت کسی غلطی سے وہ مر گیا ہو اس لئے اس کے پہلے یقینی حالت کو شک کی حالت سے ختم نہیں کیا جاسکتا ہے، اور ایک مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے حاملہ کے پیٹ میں مارا جس سے اس کا بچہ مر کر پیٹ سے نکل آیا تو مردہ بچہ بھی دوسرے وارثوں کی طرح وارث سمجھا جائے گا، کیونکہ شریعت نے ایسے مجرم پر تاوان لازم کیا ہے، جس سے اس بات کی دلیل ملتی ہے کہ اس بچہ کو حکماً زندہ ہی مانا گیا ہے، لہٰذا اس کے لئے میراث ہوگی اور اس کا حصہ بھی میراث میں دیا جائے گا، جیسے کہ اس کی دیت میراث ہوتی ہے، شرح المبسوط۔

فصل مفقود اور کافروں کے قیدی

اور پانی میں ڈوبے ہوئے اور آگ میں جلے ہوئے لوگوں کا بیان:۔ اگر جہاد میں کسی مسلمان کو کفار قید کر کے وطن لے جائیں تو وہاں کے قیدی ہونگے، غرقی، دریا وغیرہ میں ڈوبے ہوئے لوگ، غریق کی جمع، حرقی حریق کی جمع آگ سے جلے ہوئے لوگ، مفقود وہ شخص جو گھر سے نکل کر لاپتہ ہو گیا ہو کہ اس کی زندگی یا موت کا بھی پتہ نہ چلتا ہو، یا حربی اسے پکڑ کر اس طرح لے گئے بعد میں اس کے مرنے جینے کا بھی پتہ نہ ہو، المحیط، مشائخ نے فرمایا ہے کہ مفقود حکم کے اعتبار سے اپنے مال میں زندہ لیکن دوسرے کے مال میں مردہ سمجھا جاتا ہے، یہانتک کہ اس کو اتنی مدت گزر جائے کہ اس کی زندگی سے بالکل مایوسی ہو چکی ہو یا اس کے ہم عمر مر چکے ہوں، پھر جس دن اس بات کا یقین ہو جائے کہ اس کے ہم عمر افراد بالکل ختم ہو گئے اور کوئی باقی نہیں رہا، اس دن سے اسے مردہ مان لیا جائے گا جس دن وہ غائب ہوا ہے، الذخیرہ، نتیجہ کے طور پر اس کے مفقود ہو جانے کے بعد اگر وہ کسی غیر کی میراث پانے کا مستحق ہو سکتا ہو جب بھی وہ میراث نہیں پائے گا، اسی طرح اگر اس کے مفقود ہونے کے بعد کوئی ایسا شخص مرا کہ یہ مفقود اس کے مال میں وارث ہے تو مفقود کا حصہ روک لیا جائے گا، یہاں تک کہ وہ آجائے، یا اس کی موت کا حکم مدت مذکورہ کے بعد لگا دیا جائے، پھر جب بھی اس کی موت کا حکم لگایا جائے گا تو اس کا جو حصہ روکا گیا تھا وہ جس میت کے ترکہ سے تھا اس کے وارثوں کو جو جتنا حصہ پانے کا مستحق ہو سکتا ہو، اتنا اسے دیدیا جائے گا۔

اور اگر وہ وارثین بھی مر گئے ہوں تو اس کے جو ورثہ ہوں گے وہ اپنے اپنے حصہ کے مطابق اس میں سے حصہ پائینگے، کیونکہ اب یہ بات یقینی طور سے معلوم ہو گئی کہ اس مفقود کا جو حصہ روکا گیا تھا اس کے وہ لوگ اسی وقت سے حقدار یا وارث تھے، اس موقع میں اصل بات یہ ہے کہ اگر مفقود کے ساتھ ایسے وارث ہوں جو اس مفقود سے محجوب ہوتے ہوں تو ان کو کچھ بھی نہیں دیا جائے گا، اور اگر بالکل محجوب نہ ہوں تو ان کا حصہ دیدیا جائے گا، اور اگر حجب نقصان ہو تو ان کو کم حصہ دیا جائے گا، اور باقی روک لیا جائے گا، مثلاً زید مرا اور اس نے دو لڑکیاں ایک گمشدہ لڑکا اور ایک پوتا چھوڑا تو ترکہ میں سے ان لڑکیوں کو فوراً نصف دے کر باقی نصف روک لیا جائے گا، کیونکہ ان لڑکیوں کا نصف حصہ پانا یقینی بات ہے، اور باقی نصف نہ اپنا بیٹا پائے گا، کیونکہ وہ مفقود ہے اور نہ پوتا پائے گا کیونکہ مفقود بیٹے کی وجہ سے پوتا محجوب ہوتا ہے، اس لئے دو لڑکیاں اپنے طور پر دو تہائی پانے کی حقدار تھیں اگر کوئی رکاوٹ نہ ہوتی مگر اس جگہ رکاوٹ اور حجب ہونے کی وجہ سے وہ نصف پانے کے یقینی مستحق ہیں، لہٰذا نصف سے کسی حال میں ان کو کم نہیں ملے گا، اور اگر مفقود کے ساتھ ایسا کوئی وارث ہو جو محجوب نہیں ہوتا ہو جیسے جدیا جدہ تو اس کو پورا حصہ دیدیا جائے گا، الاختیار۔

اور اگر کوئی مسلمان کفار کے قبضہ میں چلا گیا مگر اس کی خبر ملتی رہتی ہو یعنی وہ مفقود نہ ہوا یہاں تک کہ اس کے بارے میں یہ

بھی معلوم ہوا کہ وہ اسلام کی حالت ہی میں مر گیا تو اس کا حکم وہی ہوگا جو دوسرے مسلمانوں کا ہوتا ہے، السراجیہ، یہانتک کہ اگر کوئی ایسا مورث مر جائے جس میں اس قیدی کا بھی حصہ آتا ہو اور قیدی ہی کی حالت میں وہ مر جائے تو اس کے حصہ میں اس کے وارثوں کا حصہ ہو جائے گا، م، اگر کچھ لوگ پانی میں ڈوب کر مر گئے یا آگ سے جل کر مر گئے اور ان کے بارے میں یہ معلوم نہ ہو سکے کہ ان میں سے پہلے کون مرا ہے تو ان کے بارے میں یہ حکم ہوگا کہ وہ سب ایک ساتھ ہی مرے ہیں اس لئے ان میں سے ہر ایک کا مال اس کے ورثہ پائینگے، اور یہ لوگ آپس میں ایک دوسرے کے وارث نہ ہونگے، اور اگر یہ معلوم ہو گیا ہو کہ فلاں پہلے مرا ہے، پہلے مرنے والے کا بعد میں مرنے والا وارث ہوگا، اسی طرح اگر دیوار کے نیچے دب کر مر گئے یا لڑائی کے میدان میں مر گئے اور ان کے بارے میں صرف اتنا معلوم ہو سکا ہو کہ فلاں وفلاں آگے پیچھے مرے ہیں مگر ان کی صحیح ترتیب معلوم نہ ہو سکی ہو کہ ان میں پہلے کون پھر کون مرا ہے تو اس صورت میں جس کو جتنا حصہ ملنا یقینی ہوتا ہو اتنا اسے دیدیا جائے، اور باقی روک لیا جائے یہاں تک کہ اصل حال معلوم ہو جائے یا پھر وہ ورثہ خود آپس میں کسی حصہ پر مصالحت کر لیں، الخزانہ، ع۔

فصل: ذوی الارحام کا بیان

ذوی الارحام سے مراد وہ تمام قریبی رشتہ دار ہیں جن کا کوئی حصہ ترکہ میں مقرر نہیں ہے، اور نہ ہی وہ عصبہ میں داخل ہیں، ان کا حکم بھی عصبہ ہی کی طرح ہے کہ اگر صرف وہی ہوں تو سارے مال ترکہ کے حقدار ہوتے ہیں، الاختیار، ان ذوی الارحام کی چار قسمیں ہیں، (۱) وہ لوگ جن کی نسبت میت کی طرف ہو اور وہ میت کی لڑکی کی اولاد یا لڑکے کی لڑکیوں کی اولاد یعنی نواسے اور نواسیاں یا پرنواسے اور پرنواسیاں ہیں، علی ہذا القیاس، (۲) دوسری قسم میں وہ لوگ جن کی طرف میت کی نسبت کی جاتی ہو، یعنی اجداد فاسد اور جدات فاسدہ، (۳) تیسری قسم وہ قریبی رشتہ دار جو میت کے والدین کی طرف منسوب ہوتے ہیں جیسے حقیقی بھائی کی لڑکیاں یا علاتی بھائی کی لڑکیاں یا اخیافی بھائی کی اولاد خواہ وہ لڑکیاں ہو یا لڑکے، اور تمام بہنوں کی اولاد یعنی بہن عینی یا علاتی یا اخیافی جیسی بھی ہو اور ان کی اولاد خواہ لڑکا ہو یا لڑکی ہو، (۴) چوتھی قسم میت کے وہ قریبی رشتہ دار جو میت کے دادا کی طرف منسوب ہوں جیسے ماں کے چچا اور ان کی اولاد اور پھوپھیاں اور انکی اولاد اور ماموں اور خالائیں اور ان کی اولاد، اور عینی چچاؤں کی یا علاتی چچاؤں کی لڑکیاں الحاصل یہ لوگ اور وہ جو ان سے نیچے ہوں اور ان کی طرف منسوب ہوں وہ سب ذوی الارحام ہیں۔

پھر جب میت کے وارثوں میں ذوی الفروض اور عصبات نہ ہوں بلکہ ذوی الارحام ایسے درجہ پر وارث ہوں جو اوپر کی ترتیب میں بیان ہوئی ہے، تو ان چیروں قسموں میں سے پہلی قسم مقدم ہوگی اگرچہ وہ بہت ہی نیچے کی ہوں مثلاً بیٹی کی اولاد یا بیٹی کی بیٹی کی اولاد اسی طرح جہاں تک جائے، اور بیٹے کی لڑکی کے لڑکے لڑکیاں، اور اس لڑکی کی لڑکی کے لڑکے کی لڑکیاں علی ھذا القیاس، پس جب ان میں سے کوئی موجود ہو اگرچہ بہت ہی نیچی ہو وارث ہوگی، پھر دوسری قسم پھر تیسری قسم پھر چوتھی قسم وارث ہوگی، البتہ یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ ہر قسم میں اس کے عصبات کی ترتیب کا اعتبار ہوگا، اسی قول پر عمل ہے، الکافی، یعنی پہلی قسم مطلقاً مقدم ہوگی اگرچہ بہت نیچی ہو، اور فتویٰ کے لائق یہی قول ہے، اور اسی پر اعتماد ہے، اسی بناء پر لڑکی کی لڑکی اگرچہ بہت ہی نیچی پشت میں ہو ماں کے باپ کی نسبت سے مقدم ہوگی، الاختیار۔

اور اس بات پر اجماع ہے کہ جب بھی اصحاب فرائض میں سے کوئی ایک بھی ایسا شخص موجود جن کو بچا ہوا ترکہ دوبارہ دیا جا سکتا ہو یا عصبات میں سے کوئی بھی عصبہ موجود ہو اس وقت کسی بھی ذی رحم کو کوئی حصہ نہیں مل سکتا ہے، اسی طرح اس بات پر بھی اجماع ہے کہ میاں یا بیوی کی وجہ سے ذوی الارحام محجوب نہیں ہوتے ہیں لہٰذا موجود شوہر ہو یا بیوی اس کو اس کا حصہ دیدینے کے بعد باقی ماندہ ترکہ ذوی الارحام میں سے جو اقرب ہوں گے ان کو دیدیا جائے گا، جیسے کہ وہ ذی رحم تنہائی میں یعنی ان میاں بیوی کے نہ رہنے کی صورت میں پایا تھا، مثلاً اگر میت کا شوہر اور نواسی اور خالہ وچچا کی لڑکی موجود ہوں تو شوہر کو نصف ترکہ

دے کر باقی نصف نواسی کو دیا جائے گا، اور باقی افراد محروم ہوں گے، پھر یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ ذوی الارحام کی پہلی قسم میں سے جو بھی میت سے زیادہ قریب ہوگا، وہی وارث ہوگا، مثلاً میت کی نواسی (لڑکی کی لڑکی) اور میت کے بیٹے کی نواسی (بیٹے کی لڑکی کی لڑکی) یا لڑکی کی لڑکی کی لڑکی تو ان میں سے صرف میت کی نواسی (لڑکی کی لڑکی ہی حصہ پائیگی، پھر اگر ذوی الارحام میں سے دو شخص رشتہ داری اور درجہ میں برابر ہوں تو ان میں سے جو بھی کسی وارث کی اولاد ہو گی وہی اولی ہو گی خواہ وہ وارث عصبہ کی اولاد میں سے ہو یا صاحب فرض کی اولاد میں سے ہو مثلاً میت کے بیٹے کی لڑکی کی لڑکی مقدم ہو گی لڑکی کی لڑکی کے لڑکے سے، الکافی۔

اور اگر وارث کی اولاد کی اولاد ہو یعنی میت کے والدین وارث نہ ہوں بلکہ والدین سے اوپر کی پشت میں وارث ہو اور دوسرے کے والدین بھی وارث نہیں اور اوپر کی پشت میں بھی کوئی وارث نہیں ہے، تو ان میں کیا اول مقدم ہو گا؟ تو اس میں اختلاف ہے، لیکن صحیح قول یہی ہے کہ اس سے تقدیم نہ ہو گی، خزانۃ المفتین، پھر جس صورت میں کسی کو کسی پر ترجیح نہ ہو تو ان دونوں میں مال برابر تقسیم کیا جائے گا، بشرطیکہ وہ سب مذکر ہوں، یا پھر سب مؤنث ہوں، اور اگر دونوں یعنی مذکر و مؤنث ملے ہوئے ہوں تو مذکر کو مؤنث سے دوگنا دیا جائے گا، اور اس مسئلہ میں بھی کسی کا اختلاف نہیں ہے، البتہ اس میں اس بات کی شرط ہو گی کہ مذکر و مؤنث ہونے میں ان کے ماں باپ کی ایک ہی صفت ہو، کیونکہ اگر ان کی صفت میں اختلاف ہو تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک والدین کی صفت کا اعتبار نہ ہو گا، اور اس مال کو ان دونوں کے وصف پر تقسیم کیا جائے گا، اور محمدؒ کے نزدیک شمار ان کے بدن سے لیا جائے گا کہ وہ کل کتنے ہیں اور وصف قرب و بعد کا ان کے پشت سے اس جگہ سے لیا جائے گا جہاں اختلاف ہوا ہے، چنانچہ اگر لڑکی کا لڑکا (نواسہ) اور لڑکی کی لڑکی (نواسی) ہو تو میت تک کے تعلق کی صفت میں دونوں برابر ہیں اور ان دونوں میں مذکر و مؤنث کا اختلاف ہونے کی وجہ سے لڑکے کا حصہ لڑکی کے حصہ کا دوگنا ہو گا۔

اسی طرح اگر لڑکی کی لڑکی کے لڑکے کا لڑکا ہو، اور لڑکی کی لڑکی کی لڑکی ہو تو بھی وہی حکم ہو گا، کیونکہ ان کی اصل ایک ہی ہے، پس یہ مسئلہ صاحبینؒ کے نزدیک متفق علیہ ہوا، اور اگر لڑکی کی لڑکی کی لڑکی ہو اور دوسری لڑکی کے لڑکے کی لڑکی ہو تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان دونوں میں ترکہ نصف نصف تقسیم ہو گا یعنی دونوں لڑکیوں کو برابر ملے گا، اور امام محمدؒ کے نزدیک ترکہ کے تین حصے کئے جائینگے، اور ان میں سے دو حصے لڑکی کے لڑکے کی لڑکی کو ملینگے اور ایک تہائی لڑکی کے لڑکی کی لڑکی کو ملے گا، اور امام ابو حنیفہؒ سے دو روایتیں ہیں ان میں سے ایک یہی روایت مشہور ہے، جو امام محمدؒ کا قول ہے، اور اسی پر فتوی ہے، اور شیخ اسبیجابیؒ نے مبسوط میں کہا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کا قول اصح ہے، اس لئے کہ عملاً وہ بہت ہی آسان ہے، اور محیط میں ہے کہ مشائخ بخاراؒ نے امام ابو یوسفؒ کے قول کو قبول کیا ہے، الکافی، اگر بعض صورت میں کسی کے لئے دو یا اس سے بھی زیادہ حیثیت سے قرابت ہو رہی ہو تو ان کی جنسوں کا اعتبار کیا جائے گا، اس بناء پر وہ بالاتفاق ہر حیثیت سے وارث ہو گا، لیکن اختلاف شیخینؒ کی وجہ یہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ ان حیثیتوں کو اصولی اہمیت نہیں دیتے ہیں بلکہ فروع میں اعتبار کرتے ہیں اس کے برخلاف امام محمدؒ اصول میں اعتبار کرتے ہیں، بخلاف جدہ کے وہ ابو یوسفؒ کے نزدیک بھی صرف ایک ہی حیثیت سے وارث ہوتی ہے، اور ان کے نزدیک قول صحیح میں ذی رحم دو حیثیتوں سے وارث ہوتا ہے، التبیین، ھ۔

قسم دوم

یعنی اجداد فاسد و جدات فاسدہ میں جو میت سے زیادہ قریب ہو وہ وارث ہو گا، اور اگر قریب ہونے میں دونوں برابر ہوں تو وہ ساوی مانے جائینگے، اور وارث کے ذریعہ سے میت تک قرب ہوتا ہو اگر ان میں اختلاف ہو تو جس جگہ میں اختلاف ہوا اسی کی صفت کا خیال کرتے ہوئے مال کی تقسیم ہو گی، مثلاً جدات مادری اور جدات پدری میں سے جدات پدری کو دو حصے اور جدات مادری کی طرف ایک حصہ دیا جائے گا جیسا کہ پہلی قسم میں تھا، پھر جو کچھ مادری جدات کو ملا ہے، اگر اس طرف جد اور جدہ دونوں

ہوں تو ان میں مؤنث کو ایک گنا اور مذکر کو دوگنا حصہ ملے گا: علی ھذا القیاس: باپ کی جانب بھی ہوگا الخزانہ، ھ۔

قسم سوم

اس میں تین ہی فرقے ہیں، اس ترتیب سے کہ اول میں حقیقی بھائی بہنوں کی لڑکیاں اور ان کے اولاد، دوم میں علاتی بھائی بہنوں کی لڑکیاں اور ان کی اولاد، سوم میں اخیافی (ماں شریک) بھائی بہنوں کی اولاد اور ان کی اولاد کی اولاد، کیونکہ اس تیسری قسم میں مذکر اور مؤنث سب برابر ہیں، پس اگر وہ فرقہ اول یا دوم سے ہوں تو پہلی قسم کی طرح برابری درجہ و قرب میت اور وارث کی قربت کا اعتبار ہوگا، پھر اگر اصول کے وصف میں اختلاف ہو تو ابو یوسفؒ کے نزدیک ان کے ابدان یعنی تعداد کے مطابق تقسیم ہوگی، اور امام محمدؒ کے نزدیک ابدان کے ساتھ میں اصول کے وصف کا بھی اعتبار کیا جائے گا، الاختیار، جس کی مثال یہ ہوگی کہ بہن کی لڑکی بہ نسبت بہن کی لڑکی کی لڑکی کے اولیٰ ہے کیونکہ اس دوسری کے مقابلہ میں پہلی زیادہ اقرب ہے، اسی طرح بھائی کے لڑکے کی لڑکی بہ نسبت بھائی کی لڑکی کی لڑکی کے اولیٰ ہے، کیونکہ وہ وارث کی لڑکی ہے، کیونکہ ذاتی عصبات میں بھائی کا لڑکا بھی ہے۔

مسئلہ

ایک میت کے قریبی رشتہ داروں میں صرف بہن کا لڑکا اور بہن کی لڑکی ہو تو اس کے ترکہ کا مال ان دونوں میں مرد کی عورت سے دوگنے کے حساب سے دیا جائے گا، خواہ دونوں ایک ہی بہن کی لڑکی اور لڑکا ہوں، یا ایک بہن کی لڑکی اور دوسری بہن کا لڑکا ہو اور دونوں بہنیں حقیقی یا علاتی ہوں، یا میت کے بھائی کے لڑکے کی لڑکی، اور بھائی کے لڑکی کا لڑکا، اور بہن کی لڑکی کی لڑکی ہو، تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ادبان کا اعتبار ہوگا، اور امام محمدؒ کے نزدیک مال کے پانچ حصے کر کے بہن کی نواسی کو ایک حصہ دیا جائے گا اور باقی چار حصوں میں سے بھائی کی لڑکی کے لڑکے کو دو تہائی دیا جائے گا، اور ایک تہائی بھائی کے لڑکے کی لڑکی کو دیا جائے۔

اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مال کو صرف چار حصے کر کے ایک ایک حصہ دونوں لڑکیوں کو اور دو حصے ایک لڑکے کو دئے جائیں کیونکہ ایک لڑکے کو لڑکی کا دوگنا حصہ ملتا ہے اور امام محمدؒ کے قول کی شکل تخریج اور دقت طلب حل یہ نکلتا ہے کہ ہم نے ان کے اصول ہی میں اختلاف پایا ہے، چنانچہ ایک لڑکا اور ایک لڑکی بھائی کی اولاد ہے، اور ایک لڑکی بہن کی اولاد ہے اس طرح گویا دو بھائی و ایک بہن کی صفت ابتداء سے ہے اس لئے دو بھائیوں کے لئے دو دو حصے اور بہن کے لئے ایک حصہ ہوا، اور بہن کی لڑکی کی لڑکی کو ایک حصہ دیا گیا، اور چار حصے باقی رہ گئے، پھر ہم نے دوسرا اختلاف اور بھی پایا جو یہ ہے کہ لڑکی تو بیٹے کی اولاد ہے، اور لڑکا لڑکی کی اولاد ہے، لیکن اوپر پہنچ کر متحد ہیں، کیونکہ دونوں بھائیوں ہی کی اولاد ہیں، پس ایسی صورت میں جبکہ اصول متحد ہوں تو بالاتفاق ابدان کا اعتبار ہوتا ہے۔

اور ابدان یا افراد میں یہاں ایک لڑکی اور دوسرا لڑکا ہے اس لئے لڑکے کو لڑکی کا دوگنا دیا جائے گا، اور یہ بات مخفی نہیں ہے کہ یہاں ایک دشواری ہے حالانکہ شریعت کی طرف سے سہولت دینے کا تقاضا یہ ہے کہ ایسی دقت پیش نہ آئے، جس کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے کہ ہم ایک ایسی امت ہیں جو نہ لکھنا پڑھنا جانتی ہے اور نہ ہی حساب کتاب جانتی ہے، الحدیث، اور دوسری آیتیں بھی ہیں جن سے سہولت کا حکم ثابت ہوتا ہے، اس لئے امام ابو یوسفؒ کا ہی قول اظہر ہے، اسی لئے مشائخ بلخ نے اسی قول کو پسند کیا ہے، اور شیخ اسبجابیؒ نے بھی اسی قول کو صحیح کہا ہے، اگرچہ امام محمدؒ کے قول پر ہی فتویٰ ہے، حالانکہ کسی صحیح قول کے خلاف اسی وقت فتویٰ دیا جاتا ہے جبکہ اس فتویٰ سے لوگوں کو نرمی اور سہولت پہنچائی ہوتی ہے، جبکہ اس جگہ اس کے خلاف ہو رہا ہے، م، پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ جب حقیقی اور اپنی اولاد اور ذوی الارحام نہ ہوں تو علاتی ذوی الارحام کا حکم بھی حقیقی اولاد کے مثل ہوتا ہے، الخزانۃ، ھ، اور اگر تیسرے فریق کے ذوی الارحام ہوں یعنی اخیافی (یا ماں شریک) ہوں تو ان میں مرد و عورت دونوں کا

ماں اور حکم برابر ہوتا ہے، کیونکہ ان کے اصول یعنی اخیافی بھائی بہن کا حصہ برابر ہوتا ہے۔

مسئلہ

اگر تینوں فریق کے لوگ جمع ہو جائیں اور وہ درجہ میں بھی برابر ہوں تو جس ذی رحم کو وارث کے ذریعہ سے میت سے رشتہ داری ملے گی وہی اولی ہوگا، پھر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جس کا تعلق فریق اول سے ہوگا وہ فریق دوم سے اولی ہوگا، اور جس کا تعلق دوم سے ہوگا وہ سوم سے اولی ہوگا، اور امام محمدؒ کے نزدیک ترکہ کو ان کے اصول پر تقسیم کیا جائے، پھر ہر فرد کی اصل کے حصہ میں جو مال آئے (یعنی ہر فرد گویا اپنی اصل کے مقدار پائے کے پس اصل ہر فرد کے لحاظ مثلاً زید کی تین بہنوں کی لڑکیاں موجود ہیں ان میں سے ایک عینی دوسری علاتی اور تیسری اخیافی تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کل مال ان میں سے صرف حقیقی بہن کی لڑکی کو ملے گا، کیونکہ درجہ میں سب برابر ہیں اور ان میں سے ہر ایک وارث بھی ہوتی ہے، لیکن حقیقی مقدم ہوتی ہے، اس لئے کل مال اسی بہن کی لڑکی کو ملے گا، اور باقی محروم ہوں گی۔

اور امام محمدؒ کے نزدیک پورے مال کے پانچ حصے کئے جائینگے، اور ان میں سے حقیقی بہن کی لڑکی کو تین حصے دے کر علاتی (باپ شریک) بہن کی لڑکی کو ایک حصہ اور ماں شریک (اخیافی) بہن کی لڑکی کو بھی ایک حصہ دیا جائے اسی بناء پر جو ان کے اصول کو بطور میراث کے فرض اور رد کے ملتا ہے، اس کی مزید تفصیل اس طرح سے ہے کہ میت کی مادری بہن کے لئے چھٹا حصہ ہے، اور حقیقی بہن کے لئے نصف مال ہے اور چونکہ اس جگہ عینی بہن صرف ایک ہی ہے اس لئے نصف حصہ حقیقی کو دینے کے بعد اسے دو ثلث کرنے تک علاتی بہن کو بھی چھٹا حصہ مل گیا اور اب پورے مال یعنی ۶ میں سے صرف ایک حصہ باقی رہ گیا جو کہ انہیں پر رد کیا جائے گا، اس لئے اس کا یہی طریقہ ہوگا کہ کل مال کے چھ حصوں کی بجائے صرف پانچ ہی حصے کئے جائینگے، اس طرح سے ہر ایک کے حصہ میں تھوڑا تھوڑا بڑھ جائے گا، یعنی حقیقی کے لئے پانچ حصوں میں سے تین حصے ہوں گے اور یہی تین حصے اس کی لڑکی کو دئے جائینگے، اور علاتی کا ایک حصہ اس کی لڑکی کو اور اخیافی کا بھی ایک حصہ ہوگا، جو کہ اس کی لڑکی کو دیا جائے گا۔

ایک دوسری مثال

زید کے تین بھائیوں یعنی عینی وعلاتی واخیافی میں سے ہر ایک کی ایک ایک لڑکی ہے، اور زید کی موت کے وقت یہی لڑکیاں ہیں تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک عینی بھائی کی لڑکی کو میت سے زیادہ قرابت ہونے کی وجہ سے کل مال اسی کو مل جائے گا، اور امام محمدؒ کے نزدیک اصول کا ایک حصہ دوسرے کو بھی ملنا چاہئے، اس لئے اخیافی بھائی کا چھٹا حصہ اس کی لڑکی کو دیا جائے گا، اور عینی بھائی کے ساتھ چونکہ علاتی وارث نہیں ہوتا ہے اس لئے باقی پانچ حصے صرف عینی بھائی ہی کے لئے ہوں گے، جو اس کی لڑکی کو مل جائینگے، اور علاتی کی لڑکی محروم رہیگی۔

ایک اور مثال

ایک میت کے باپ شریک بھائی کی لڑکی ہے اور ایک ماں شریک بہن کی لڑکی ہے، اس لئے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک باپ شریک بہن کی لڑکی کل مال کی وارث ہوگی کیونکہ وہ زیادہ اقرب اور اقوی ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک اصول کے اعتبار سے علاتی بھانجی کو تین چوتھائی اور اخیافی کو ایک چوتھائی فرض اور رد کے طور پر ملے گا، اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ علاتی بہن اور اخیافی بہن کا جو حصہ ہوگا وہی ان میں سے ہر ایک کی لڑکی کو مل جائے گا، اور چونکہ اخیافی بہن کے لئے چھٹا حصہ ہوتا ہے، اس لئے چھ حصوں میں سے ایک حصہ ہوا، اور علاتی کے لئے نصف ہوتا ہے، اس لئے ۶ میں سے ۳ ہوئے اور اب دو حصے باقی رہ گئے اس لئے وہ اس طرح سے انہیں دونوں پر لوٹائے جائینگے کہ شروع ہی میں کل مال کے چار حصے کئے جائیں اور اخیافی کو چھٹے حصہ کی جگہ پر چوتھائی حصہ

ملے گا اور علاتی کو نصف کی بجائے تین چوتھائی ملے گا، اس طرح علاتی کی تین چوتھائی اس کی لڑکی کو ملے گا، اور اخیافی کا چوتھائی حصہ اس کی لڑکی کو مل جائے گا۔

ایک دوسری مثال

اگر میت کی حقیقی بہن کے دو لڑکے ہوں اور اخیافی بہن کی ایک لڑکی ہو تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دونوں ہی لڑکے اولیٰ اور وہی کل ترکہ کے وارث ہوں گے، اور امام محمدؒ کے نزدیک بہن کے دو لڑکے بھی دو بہنوں کے حکم میں ہوں گے اس لئے کل مال ان میں پانچ حصوں میں تقسیم ہوگا، میں یہ کہتا ہوں کہ ایسی مثال بنانے میں اشکال پیدا ہوتا ہے، اس طرح سے کہ اخیافی بہنوں کے لئے تو چھٹا حصہ اور حقیقی بہنوں کے لئے نصف یعنی (۳) تو اس طرح کل مال فرض مقرر اور بعد میں رد کرنے سے کل چار حصے ہوں گے، اور الاختیار میں جو قول نقل کیا ہے، وہ اس بناء پر ہے کہ فروع میں اصول کے وصف کا اعتبار کیا ہے، اسی لئے کہ دو لڑکوں کو دو بہنوں کے حکم میں رکھا ہے، اور دو حقیقی بہنوں کے لئے دو تہائی کے چار حصے ہوئے، اور اخیافی کا چھٹا حصہ ایک حصہ ہوا، اور باقی ایک حصہ بھی ان ہی پر لوٹا دیا گیا تو اس طرح پانچ حصے ہو گئے، جس کی وجہ یہ ہے کہ حقیقت میں اس کا اصل وارث نہیں ہے، کہ اس کا حصہ اس کی اولاد کو دیا جائے۔

بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ جتنے بھی وارث ہوں ان میں سے ہر ایک کے اصل کا لحاظ رکھا جائے اس طرح یہاں میت کے جو وارث موجود ہیں وہ صرف تین ہیں یعنی دو مرد اور ایک عورت اور دو مردوں میں سے ہر ایک کو ترکہ میں سے اس کا اپنا حق ملنا چاہئے، اور وہ حق اس لحاظ سے ہوگا کہ جو اس کی اصل کا حق ہوتا، وہ اس وارث کو دیدیا گیا، اور اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ اصل نے حقیقت میں جو حق پایا ہے، وہ اس کو ملا ہے، کیونکہ اصل مستحق تو وارث ہے اور وہی موجود نہیں ہے، البتہ اگر حقیقت میں اصل کی میراث کا حصہ ان کو ملتا تو اصل کا جو بھی حصہ حقیقت میں ہوتا وہی حصہ ان دونوں لڑکوں میں تقسیم ہوتا، اور یہاں یہ مراد ہے کہ ان دونوں لڑکوں کو میت کا ترکہ کس حساب سے ملنا چاہئے اور اخیافی بہن کی لڑکی بھی کس حساب سے پائے، تو اس کی صورت یہ ہے کہ ہر لڑکا اپنی اصل کی صفت سے شریک ہو اور ہر لڑکی اپنی اصل کی صفت سے شریک ہو، اور غرض یہ نہیں ہے کہ ہر ایک کی اصل کا حق اس کی اولاد کو مل جائے۔

کیونکہ حقیقت میں یہاں پر اصل کا کوئی حق ہی نہیں ہے، اس کے علاوہ صرف ایک لڑکا خود اپنے باپ کی میراث پائے گا دوسرا نہیں، وجہ یہ ہے کہ اگر ایک لڑکا اور اخیافی بہن کی لڑکی ہو تو اس مال کے چار حصے ہوں گے، اور جب دو لڑکے ہوں اور یہی حال ہو تو ترکہ مال میں سے کوئی حق نہیں پائے گا، لہٰذا امام محمدؒ کے قول کا یہ مطلب نکلے گا کہ جب تینوں مختلف فریق سے ملے جلے جمع ہو جائیں، تو ان میں سے ہر فرد کے لئے اسی کی اصل کا حصہ دیا جائے گا، پھر ہر اصل کا اس کی اولاد کو دیا جائے گا، اس بناء پر اس مسئلہ میں جس میں عینی بہن کے دو لڑکے ہیں، اور اخیافی بہن کی لڑکی ہے، اس طرح کہا جائے گا کہ اخیافی بہن کی لڑکی کی اصل اس کی ماں ہے، یعنی وہ میت کی اخیافی بہن ہے، اس لئے ایک اخیافی بہن کا حصہ اسی لڑکی کے لئے لگایا گیا، اور دونوں لڑکوں میں سے ہر ایک کے لئے اس کی اصل کو تلاش کرنے سے معلوم ہوا کہ وہ اس کی حقیقی بہن ہے تو یوں کہا جا سکتا یہاں پر دو حقیقی بہنیں ہیں اس سے وہی حساب بنا جو اوپر میں الاختیار سے نقل کیا گیا ہے، اور اسی کو مخرج فرض کیا گیا ہے، م، اور ان میں جو ذی رحم محرم وارث کے توسط سے میت کے قریب تر ہو وہ اولیٰ ہوگا، جبکہ درجہ میں سب برابر ہوں، اس کی مثال یہ ہوگی کہ میت کے اخیافی بھائی کے لڑکے کا لڑکا ہے، اور عینی بھائی کی لڑکی کا لڑکا ہے، اور علاتی بھائی کے بیٹے کی بیٹی ہے تو کل مال اس لڑکی کو ملے گا کیونکہ میت سے اس کی نزدیکی وارث کے ذریعہ سے ہے، الاختیار، ھ، اس مسئلہ کی وجہ یہ ہے کہ اخیافی بھائی کا بیٹا وارث نہیں ہوتا ہے، اور حقیقی بھائی کی لڑکی وارث نہیں ہے، یہاں تک کہ اگر حقیقی بھائی کے لڑکے کا لڑکا ہو تو وہی کل ترکہ کا مستحق ہو سکتا ہے، لیکن یہاں پر لڑکی کی اولاد

ہے، اسی لئے علاتی بھائی کا لڑکا وارث ہونے کی وجہ سے اس کی لڑکی کو ترجیح حاصل ہوگی، م۔

ذوی الارحام کی چوتھی قسم کا بیان

یعنی وہ لوگ جن کے نسب کا تعلق میت کے جد کی طرف سے ہو، اگر اس قسم میں سے کوئی تنہا ہو تو وہ کل مال کا مستحق ہوگا، اس کا مطلب یہ ہے کہ میت کا اس ذی رحم کے سوا دوسرا کوئی زندہ نہ ہو، اور حقیقت تو یہی ہے کہ یہ حکم ذوی الارحام کی تمام قسموں کے لئے ہے، اب اگر اس قسم کے کئی ذوی الارحام کسی مسئلہ میں اکٹھے پائے جائیں اور درجہ میں بھی سب برابر ہوں تو بالاجماع ان میں سے جو اقوال ہوگا اسی کو ترجیح حاصل ہوگی، مثلاً تین ایسے چچا ہیں جو باپ کے بھائی ہیں لیکن ان میں سے ایک عینی اور دوسرے علاتی اور تیسرے اخیافی ہے تو ان میں سے عینی کو دوسروں پر ترجیح ہوگی، اس کے نہ ہونے کی صورت میں علاتی کو اور آخر میں اخیافی وارث ہوگا، یہی حکم ذوی الارحام کی پوری چوتھی قسم میں ہوگا، خواہ مذکر ہوں یا مؤنث ہوں، الکافی، پھر وارث کی اولاد اولیٰ ہوگی، اب اگر ان میں سے ایک تو وارث کی اولاد ہو لیکن اس کی قرابت دو جہت سے ہو تو ایسی صورت میں قول صحیح یہ ہے کہ جس کو دو جہت سے قرابت ہو وہ اولیٰ ہے۔

اس کی مثال

یہ ہے کہ میت کے علاتی چچا کے بیٹے کی لڑکی ہو، اور دوسرا حقیقی پھوپھی کے لڑکے کا لڑکا ہو تو یہی دوسرا شخص اولیٰ ہے، الخزانہ، ھ، حالانکہ علاتی چچا کا لڑکا عصبہ ہوتا ہے، اور وہ لڑکی صرف ایک وارث کی لڑکی ہے، لیکن حقیقی پھوپھی کا لڑکا اگرچہ وارث نہیں ہوتا ہے، مگر اس کو ماں اور باپ دونوں طرف سے قرابت ہونے کی وجہ سے اولویت ہوئی، م، اور اگر وہ رشتہ دار مذکر اور مؤنث دونوں قسموں کے ہوں اور ان کی قرابت بھی برابر ہو تو مرد کو عورت سے دوگنے کے حساب سے ترکہ دیا جائے گا، مثلاً میت کے رشتہ سے ہے یعنی یہ دونوں ہی میت کے باپ کی ماں شریک بھائی، بہن ہو یا میت کا ماموں و خالہ اور دونوں عینی ہیں یعنی میت کی ماں کے حقیقی بھائی بہن ہیں یا علاتی ہیں یا اخیافی ہیں، الحاصل دونوں کی رشتہ داری برابر درجہ کی ہے اس لئے مذکر کو مؤنث سے دوگنا دیا جائے گا، اور اگر درجہ قرابت میں تو برابری ہو مگر قول میں اختلاف ہو جیسے میت کی حقیقی پھوپھی اور مادری خالہ ہے یا اس کا ماموں ہے اور مادری پھوپھی ہے پس پہلی صورت میں میت کے والد کی حقیقی بہن ہے اور دوسری صورت میں والدہ کا حقیقی بھائی ہے، اور والد کی اخیافی بہن ہے، لیکن دونوں صورتوں میں باپ کی طرف سے جو وارث ہے اس کو دو حصے اور ماں کی طرف سے جو وارث ہے اس کو ایک حصہ ملے گا۔

کیونکہ پہلے کے لئے باپ کا حصہ دوگنا ہے اور دوسرے کے لئے ماں کا حصہ یعنی ایک تہائی ہے یعنی جس طرف سے اصل ہو جو اس کا حصہ ہے وہ اسی کو دیدیا جائے گا، اور یہی حکم ان کی اولاد میں ہوگا یعنی میراث کے لئے زیادہ حق دار اور اولیٰ وہ ہوگا جو میت سے زیادہ قریب ہو خواہ کسی وجہ سے بھی ہو، پس اگر قرابت میں رشتہ داریاں برابر ہوں اور قرابت کی وجہ بھی ایک ہی ہو تو ان میں سے جو عصبہ کی اولاد ہوگی وہ اولیٰ ہوگی، جیسے چچا کی لڑکی اور پھوپھی کا لڑکا بھی موجود ہو اور دونوں ہی حقیقی ہیں یا باپ شریک ہیں یعنی چچا و پھوپھی دونوں حقیقی ہیں یا باپ شریک ہے تو کل مال صرف چچا کی لڑکی کو مل جائیگا، کیونکہ وہ وارث کی لڑکی ہے، اور اگر ان دونوں میں شریک ہیں یعنی چچا و پھوپھی دونوں حقیقی ہیں یا باپ شریک ہیں تو کل مال صرف چچا کی لڑکی کو مل جائے گا، کیونکہ وہ وارث کی لڑکی ہے، اور اگر ان دونوں میں ایک حقیقی ہو مگر دوسرا صرف باپ میں شریک ہو تو جس کو قوت قرابت ہوگی وہی وارث ہوگا، اس صورت کی تفصیل اس طرح سے ہے کہ میت کی تین پھوپھیاں ہوں ان میں سے ایک باپ کی حقیقی یعنی ماں اور باپ دونوں میں شریک ہوں اور دوسری اس کے باپ کی علاتی بہن اور تیسری اخیافی یعنی صرف ماں شریک بہن ہے، اور میت کی تین خالائیں بھی ہیں اس طرح سے کہ ایک ماں کی حقیقی بہن ہے اور دوسری علاتی اور تیسری اخیافی ہے تو مال ترکہ کو اس طرح سے

تقسیم کیا جائے گا کہ باپ کے تعلق دار کو دو تہائی اور ماں سے تعلق والی کو ایک تہائی مال ملے گا، پھر باپ سے تعلق والی کو جو میت کی دو تہائی مال ہے، وہ پھوپھیوں میں سے صرف حقیقی پھوپھی کو قرابت کی قوت کی وجہ سے ملے گا، اسی طرح سے ماں کا تہائی مال حقیقی خالہ کو ملے گا۔

اب ایک اور مثال

ایک میت کی حقیقی خالہ اور حقیقی ماموں ہے اور حقیقی پھوپھی اور علاتی پھوپھی ہے، بس میت کے مال ترکہ سے دو تہائی مال صرف حقیقی پھوپھی کو ملے گا، اور ایک تہائی اس کی حقیقی خالہ اور حقیقی ماموں کے درمیان مرد کو عورت کے مقابلہ میں دوگنا کے حساب سے ملے گا، اس کی تفصیل اس طرح سے ہوگی کہ یہ مسئلہ ۳ سے بنایا جائے گا، یعنی کل مال کو پہلے تین حصوں میں تقسیم کیا جائے گا، پھر ان میں سے ۲ باپ سے ملنے والے رشتہ داروں کو دیا جائے گا اور ایک (۱) مادری رشتہ دار کے لئے ہوگا، پھر اس حصہ کے تین ٹکڑے کر کے ماموں کو دو اور خالہ کو ایک ملے گا، اس لئے اس ۳ کے مسئلہ کو اب مسئلہ ۹ سے تصحیح کرنا ہوگا اس طرح سے کہ ان میں سے ۶ حصے حقیقی پھوپھی کو، اور مادری پھوپھی محروم ہوگی، اور باقی ۳ سے ماموں کو ۲ اور ایک خالہ کو، ایک دینا ہوگا اس طرح ۹ کا حصہ تقسیم ہو جائے گا۔

ایک دوسری مثال

ایک میت کی ماں کے حقیقی بھائی کی ایک لڑکی ہے اور باپ کی اخیافی بہن کی لڑکی ہے، تو ماں اور باپ دونوں کے اعتبار سے پھوپھی کی لڑکی کو دو تہائی مال اور ماموں کی لڑکی کو ایک تہائی مال دیا جائے گا۔

اور ایک مثال

میت کی حقیقی خالہ کی لڑکی ہے اور باپ کے اخیافی بھائی کی لڑکی ہے تو ان میں سے اخیافی چچا کی لڑکی کو دو تہائی اور خالہ کی لڑکی کے لئے ایک تہائی ہے۔

ایک اور مثال

میت کے حقیقی چچا کی لڑکی ہے اور اس کی پھوپھی کی لڑکی ہے تو اس میں سے کل مال چچا کی لڑکی کو ملے گا، کیونکہ وہ وارث کی لڑکی ہے۔

ایک اور مثال

میت کی علاتی پھوپھی کی لڑکی اور حقیقی پھوپھی کی بھی لڑکی ہے تو کل مال حقیقی پھوپھی کی لڑکی کو قوت قرابت کی وجہ سے ملے گا۔

ایک اور مثال

میت کی حقیقی خالہ کی لڑکی ہے، اور ایک علاتی ماموں کی لڑکی ہے اس لئے کل مال حقیقی خالہ کی لڑکی کو قوت قرابت کی وجہ سے ملے گا، الکافی، شیخ نے فرمایا ہے کہ یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ پھوپھیوں اور خالاؤں اور ماموؤں کی اولاد میں جو میت کے زیادہ قریب ہوگی وہ استحقاق ترکہ میں دور والیوں پر مقدم ہوگی خواہ جہت اور تعلق ایک ہی ہو یا مختلف ہو، نیز قرب کا تعلق پشت کے اعتبار سے ہوگا یعنی ایک پشت والا دو پشت والے پر، دو پشت والا تین پشت والے پر مقدم ہوگا: ایک دوسری مثال: میت نے خالہ کی لڑکی چھوڑی اور خالہ کی لڑکی کی لڑکی یا خالہ کے لڑکے کی لڑکی یا خالہ کے لڑکے کا لڑکا چھوڑا تو کل میراث خالہ کے لڑکے کو ملے گی کیونکہ وہ ایک ہی پشت اوپر ہے اس طرح سے کہ مثلاً زید مرا اور اس نے خالہ کی لڑکی کریمہ چھوڑی اور خالہ کی نواسی ہندہ

یا پوتی یا پوتا چھوڑا تو نواسی یا پوتی و پوتا کی بہ نسبت خالہ کی لڑکی اوپر ہے اور یہ لوگ اس سے ایک پشت نیچے ہیں: اور دوسری مثال: میت نے پھوپھی کی لڑکی اور خالہ کی لڑکی کی لڑکی چھوڑی تو کل مال پھوپھی کی لڑکی کا ہو جائیگا کیونکہ وہ خالہ کی نواسی کی بہ نسبت ایک پشت اوپر ہے اگر چہ ان دونوں کی قرابت دو مختلف حیثیت سے ہے یعنی پھوپھی زاد بہن کا رشتہ باپ کی طرف سے ہے اس طرح سے کہ پھوپھی اس کے باپ کی بہن ہوئی ہے اور خالہ کی نواسی کے ساتھ ماں کی طرف سے قرابت ہے کیونکہ خالہ اس کی ماں کی بہن ہے۔ مسئلہ: میت کی پھوپھی کی لڑکیاں تین اور خالہ کی ایک لڑکی ہو تو دو تہائی پھوپھی کی لڑکیوں کے لیے ہے اور ایک تہائی خالہ کی تنہا لڑکی کے لیے ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس طرح تقسیم کی وجہ یہ ہے کہ پھوپھی زاد بہنوں اور خالہ زاد بہن میں میت کے ساتھ قرابت میں کوئی بھی دور نہیں ہے۔ بلکہ سب کا تعلق اور قرابت بالکل برابر ہے صرف حیثیت کا فرق ہے کہ اول یعنی پھوپھی زاد کا تعلق باپ کی طرف سے ہے اور خالہ زاد کا تعلق ماں کی طرف سے ہے تو اس حیثیت کا پہلی مرتبہ اس طرح لحاظ کیا گیا کہ باپ سے تعلق والوں کو دو تہائی اور ماں سے تعلق والی کو ایک تہائی حصہ دیا گیا ہے اس کے علاوہ دوسری کوئی بات وجہ ترجیح کی نہیں ہے یہانتک کہ اگر اس کے برعکس پھوپھی زاد فقط ایک ہی بہن ہوئی اور خالہ کئی بہنیں ہوتیں تو بھی پھوپھی زاد کو دو تہائی اور خالہ زاد بہنوں کو وہ جتنی بھی ہوتیں ہیں صرف ایک تہائی ہی مال ملتا پھر یہ بات معلوم ہونی چاہیے کہ اگر ان بہنوں میں سے کسی سے دو حیثیتوں سے رشتہ داری ہو اور کسی سے صرف ایک ہی حیثیت سے قرابت ہو تو حیثیت کے مختلف ہونے کے وقت اس لحاظ سے ابتدائی ترجیح استحقاق کے لیے نہیں ہو سکتی اور جب جہت ایک ہو تب البتہ جو باپ کی طرف ہو اسے اس کے مقابلہ میں جو ماں کی طرف سے رشتہ دار ہو ترجیح ہوگی خواہ وہ مرد ہو یا عورت ہو اس جملہ کی توضیح اس طرح سے ہوگی کہ جو ذی رحم باپ کی طرف سے ہو اس کو اپنا استحقاق ہے اور جو ماں کی طرف سے ہو وہ بھی مستحق ہے یہاں تک کہ اگر باپ کی حقیقی بہن ہو یعنی جس سے ماں اور باپ دونوں سے تعلق ہو اور اس کی لڑکی موجود ہو اور ماں کی علاتی بہن ہو یعنی جس کو صرف باپ کی طرف سے قرابت ہو اور اس کی بھی لڑکی موجود ہو اس طرح اگر میت نے حقیقی پھوپھی کی لڑکی چھوڑی تو ترکہ کے دونوں ہی حق دار ہوں گے اگر چہ میت کی پھوپھی زاد بہن کو ماں اور باپ دونوں طرف سے قرابت ہے اور خالہ زاد بہن کو صرف باپ ہی کی طرف سے رشتہ داری ہے لیکن پھوپھی زاد بہن کو کل ترکہ کے مستحق ہونے کی ترجیح اس وجہ سے نہیں ہوئی کہ ایک کی قرابت میت سے باپ کے رشتہ سے ہے اور دوسری کی قرابت ماں کے رشتہ سے ہے اس لیے فرمایا ہے کہ جب حیثیت اور جہت مختلف ہو تو حقیقی قرابت والے کو سوتیلے قرابت والے پر کو مقدم کرنے کی وجہ ترجیح نہیں ہوتی ہے۔

جیسا کہ بیان کی گئی مثال میں پھوپھی زاد بہن کو پورے ترکہ کے لیے مقدم نہیں کیا جا سکے گا البتہ اگر ایک سے دونوں ہو تو بالفرض جس ذی رحم کو باپ سے تعلق ہوگا اسے اس ذی رحم پر ترجیح ہوگی جس کا تعلق صرف ماں سے تعلق ہوگا جیسے کہ اس مثال میں ہے اگر ایک حقیقی پھوپھی کی لڑکی ہوتی اور دوسری طرف مادری پھوپھی کی لڑکی ہوتی یعنی باپ کی ماں شریک بہن (اخیافی) بہن کی لڑکی ہوتی تو دونوں تو اس میں دونوں ہی باپ کے تعلق سے قرابت دار ہوتیں اس صورت میں حقیقی کو سوتیلی پر ترجیح ہوتی یعنی حقیقی پھوپھی کی لڑکی ہی پورا مال پاتی اور اسی سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ حقیقی یعنی ماں باپ شریک کو صرف باپ شریک پر ترجیح ہوتی ہے مثلاً اگر میت نے حقیقی پھوپھی کی لڑکی اور علاتی پھوپھی کی لڑکی اور اخیافی پھوپھی کی لڑکی چھوڑی تو اس کا کل مال اس کی حقیقی پھوپھی کی لڑکی ہی پائے گی اور اگر حقیقی نہ ہوتی بلکہ باقی دونوں قسموں کی ہوتیں تب کل مال علاتی پھوپھی کی لڑکیاں پاتی اور یہی حکم خالاؤں کی طرف کی قرابت میں ہے کہ اگر حقیقی خالہ و علاتی خالہ و اخیافی خالہ کی لڑکیاں بیک وقت پائی جائیں اور ان کے سوا دوسرا کوئی حقدار نہ ہو تو ان میں سے حقیقی خالہ کی لڑکی ہی پورا ترکہ پاتی اور اسی کو ترجیح ہوتی اور اگر یہ نہ ہوتی تو علاتی خالہ کی لڑکی کل ترکہ کی مستحق ہوتی یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جب کہ قرابت ایک حیثیت سے ہو لیکن ان میں دو قرابت اور ایک

قرابت کا فرق ہو۔
اور اگر قرابت میت کے ماں و باپ دونوں کی طرف سے ہو مثلاً باپ کی بہن کی لڑکی ہو یعنی میت کی پھوپھی زاد بہن ہو اور میت کی ماں کی بہن کی لڑکی ہو یعنی خالہ زاد بہن ہو تو پھوپھی زاد کو دو تہائی اور خالہ زاد کو ایک تہائی ملے گا اور اگر باپ کے رشتہ دار ہونے کی صورت میں پھوپھیاں مختلف ہوں مثلاً عینی پھوپھی کی لڑکی اور علاتی و اخیافی بہن کی لڑکی ہو کر مختلف ہوں اور خالہ زاد بہن ہو تو دو تہائی حصہ جو پھوپھی زاد کو ملے گا وہ تینوں پھوپھیوں میں سے فقط حقیقی پھوپھی کی لڑکی کو ملے گا اس کا بیان پہلے گزر چکا ہے اور اس جگہ جو گفتگو ہے وہ کل مال کے حق دار ہونے اور استحقاق میں ہے تو یہ بات اس وقت ممکن ہے جب کہ ایک ہی حیثیت سے قرابتی ہوں جن میں حقیقی و سوتیلے کا فرق ہو ورنہ دو جہت سے ترجیح نہ ہو گی اسی طرح اگر ان اولاد میں کوئی عصبہ یا ذی فرض کی اولاد ہو تو بھی اس کو ایک ہی جہت میں ترجیح ہو گی اور دو جہت ہونے سے ایک کو دوسرے پر ترجیح نہیں ہو سکتی ہے بلکہ میت کے ساتھ پشت کے اتصال کا اعتبار ہو گا کہ میت تک اس کے کتنے واسطے ہیں جس کی مثال یہ ہے کہ میت نے حقیقی چچا یا علاتی چچا کی لڑکی چھوڑی اور ایک پھوپھی کی لڑکی چھوڑی تو کل ترکہ اس کے چچا کی لڑکی کو ملے گا کیونکہ وہ عصبہ کی بیٹی ہے اور اگر میت نے چچا کی لڑکی اور ماموں یا خالہ کی لڑکی چھوڑی تو چچازاد بہن کو دو تہائی ترکہ کا مال ملے گا۔
اور ماموں یا خالہ کی بیٹی کو صرف ایک تہائی ترکہ کا مال ملے گا کیونکہ اس صورت میں مختلف جہتیں ہیں اس لیے چچازاد بہن کو عصبہ کی اولاد ہونے سے ترجیح نہیں ہو گی یہ روایت امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے لیکن ان کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ عصبہ کی اولاد ہی کو ترجیح ہوتی ہے خواہ اس کی جہت متحد ہو یا مختلف ہو کیونکہ عصبہ کی اولاد کو میت کے وارث سے تعلق اور بہت اتصال ہوتا ہے اس لیے گویا کہ وہ شخص میت سے بہت زیادہ متصل ہیں اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ وراثت کے معنی خلافت کے ہیں اس بناء پر وارث بھی میت کا خلیفہ ہوتا ہے اسی طرح اس میت کے خلیفہ کی اولاد بمنزلہ خلیفہ میت ہے کیونکہ وہ خلیفہ کی خلیفہ ہے جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ چند پشت بعد کا وارث بھی دراصل میت ہی کا خلیفہ ہوا۔

فصل: حساب فرائض کا مختصر بیان

معلوم ہونا چاہیے کہ سہام مقدرہ میں چھٹا اور ایک تہائی و دو تہائی ایک ہی جنس ہیں لہٰذا اگر اصحاب فرائض اسی ایک جنس کے ہوں مثلاً میت نے دو لڑکیاں اور ایک باپ کو چھوڑا تو ان دونوں لڑکیوں کا حصہ دو تہائی ہے اور باپ کا حصہ سدس یعنی چھٹا ہوا اس کے بعد کچھ حصہ چونکہ مجموعہ میں سے بچ جاتا ہے اس لئے وہ بچا ہوا حصہ بھی دوبارہ باپ ہی کو مل جائیگا چونکہ وہ عصبہ ہے اس لیے ان معلوم حصوں میں سے چونکہ فی الحال چھٹا حصہ ہی سب سے کم ہے تو اسی کی رعایت سے پورے ترکہ کو اصل مسئلہ فرض کیا جائے یعنی پورے مال کو چھ حصوں میں اولاد میں تقسیم کر دیا جائے جیسا کہ اسی مثال میں ہے کہ پورے مال کہ حقداروں میں سب سے کم حصہ باپ کا ہو رہا ہے اگر چہ بعد میں بچا ہوا مال بھی باپ کو مل جانے سے اسے کل مال کا یعنی ایک تہائی یعنی دو حصے مل جائینگے اس طرح کل حساب ایک تہائی اور دو تہائی میں آ جائیگا اسی طرح فرائض مقررہ میں سے آٹھواں و چوتھا و نصف یہ تینوں بھی ایک جنس کے ہیں اب اگر ورثہ کسی وقت سب اسی جنس کے جمع ہو جائیں تو ان تین میں سے کم حصہ آٹھواں ہے جو کہ (۸) میں نکلا ہے اور اسی سے چہارم اور نصف بھی نکلتا ہے مثلاً میت نے مرتے وقت اپنی بیوی اور ایک لڑکی چھوڑی تو بیوی کا اس حال میں آٹھواں (ثمن) مقرر ہے اور ایک لڑکی کا مقرر حصہ نصف ہے مگر ان کے علاوہ دوسرا اور کوئی وارث نہ ہونے کی وجہ سے اس وقت جتنا بھی مال بچ رہا ہے وہ کل اس لڑکی کو رد کے طور پر دوبارہ دے دیا جائیگا اور کبھی ایک تیسری صورت اس طرح سے بھی نکل سکتی ہے کہ وارثوں میں ان دونوں جنسوں میں سے ایک ساتھ دونوں جنس ہی جمع ہو جائیں تو جب ان میں سے ایک جنس کو دوسری جنس سے ضرب دیں گے تو حاصل ضرب سے دونوں جنسوں کے حصے نکل آئینگے مثلاً تہائی و چوتھائی جمع ہو جائیں تو (۳) سے

تہائی نکلتی ہے اور (۸) سے آٹھواں پس اگر ۳ کو ۸ سے ضرب دیا جائے تو حاصل ضرب (۲۴) ہوں گے جن سے (۳) آٹھواں اور (۸) تہائی نکل آئینگے اور ان دونوں یعنی تہائی اور آٹھواں حصہ کم سے کم (۲۴) سے نکلے گا اس سے کم سے نہیں نکل سکتا ہے اس کے برخلاف اگر چھٹا و آٹھواں جمع ہوں تو جیسے باہمی ضرب کے (۴۸) سے دونوں نکلتے ہیں اسی طرح (۲۴) سے بھی دونوں نکل آئینگے کیونکہ (۲۴) کا چھٹا ۴ ہے اور آٹھواں ۳ ہے اس لیے یہ بات لازم ہوئی کہ اسی قاعدہ کو معلوم کیا جائے تا کہ ترکہ تقسیم میں (۴۸) حصے نکالنے کی تکلیف سے بچ کر صرف (۲۴) حصوں سے مقصود حاصل ہو جائے تو اس میں قاعدہ کلیہ یہ نکلا کہ کبھی دو طاق عدد یا ایک طاق اور جوڑے ایسے جمع ہو جاتے ہیں کہ ان میں آپس میں ضرب دینے سے جو حاصل ہو اس سے کم میں دونوں کے نکالنے کی گنجائش نہیں ہوتی۔ مثلاً ۳ ۵ کہ یہ دونوں صرف (۱۵) باہمی ضرب کے کسی عدد سے نہیں نکلیں گے یا جیسے ۳ و ۵ کہ ان میں سے ایک (۸) جوڑا ہے۔

لیکن سوائے حاصل ضرب ۲۴ کے کم سے دونوں نہیں نکل سکتے ہیں برخلاف ۸ ۶ کے ان میں سے ہر ایک جوڑا ہے پس جب دونوں جوڑے ہوں تو اس میں یہ دو صورتیں ہوتی ہیں اول یہ کہ بڑا عدد چھوٹے پر پورا تقسیم ہو جائے جیسے ۴، ۸، یا، ۴، و ۱۲، یا ۸، و، ۲۴، اور ان جیسے دوسرے اعداد تو ایسی صورت میں صرف بڑے عدد کی قدر سہام کافی ہے اور یہ بات کبھی ایک طاق و دیگر جفت میں بھی ہوتی ہے جیسے، ۳، و، ۶، اور ۵، و، ۱۰، کبھی دونوں طاق میں حاصل ہوتی ہے جیسے، ۵، و، ۱۵، اور، ۷، و، ۲۱، وغیرہ ذلک ہیں اور کبھی دو عدد جفت ایسے ہوتے ہیں کہ ان میں بڑا چھوٹے پر پورا تقسیم نہیں ہوتا ہے جیسے ۶، و، ۸، ہیں یا، ۸، ۹، ۱۲، ۱۲، اور ان کے جیسے دوسرے اعداد تو ایسی صورت میں یہ دیکھنا چاہیے کہ وہ کون سا عدد ہے جس پر یہ دونوں عدد پورے تقسیم ہو جائیں تو ہم نے دیکھا کہ ۸، و، ۱۲، میں ایسا عدد ہے، ۲، ہے اور دیکھا کہ، ۴، بھی ہے اس لیے لازم ہوا کہ جو عدد سب سے بڑا نظر آئے اس پر ایک کو تقسیم کرنے سے جو حاصل ہو اس کو دوسرے میں ضرب دینے سے جو حاصل ہو وہ ایسا عدد ہو گا جس سے دونوں حاصل ہو سکتے ہیں مثلاً ۸، و، ۱۲، سب سے بڑا عدد ہے تو، ۸، کو، ۴، پر تقسیم کیا جائے تو، ۲، حاصل ہو گا اور دو کو ۱۲، میں ضرب دینے سے، ۲۴، حاصل ہو گا یا، ۱۲، کو، ۴، پر تقسیم کرنے سے، ۳، حاصل ہو گا، اور، ۳، کو، ۸، میں ضرب دینے سے ۲۴ حاصل ہو گا اس طرح، ۲۴، ایسا عدد ہوا جس پر ۸ و ۱۲ دونوں برابر تقسیم ہوتے ہیں اور قاعدہ یہ ہے کہ جن دو عددوں میں مشترک بڑا عدد معلوم کرنا مقصود ہو تو ان میں بڑے کو چھوٹے سے تقسیم کرنے سے جو کچھ بچے اسے اس پر چھوٹے کو تقسیم کرنے سے اگر پورا تقسیم ہو جائے تو یہی سب سے بڑا عدد مشترک ہو گا اور اگر پورا تقسیم نہ ہو تو باقی پر انہیں تقسیم کرتے رہنا چاہیے یہاں تک کے جب پورا تقسیم ہو جائے وہی مطلوبہ عدد ہو گا مثلاً ۸، و، ۱۲، میں اس طرح تقسیم کرنے سے ۱، ۱۲، ۸، کرنے سے چار باقی رہے پھر چار سے آٹھ کو تقسیم کرنے ۲، ۴، سے پورا تقسیم ۴ ہو گیا تو معلوم ہوا کہ اسی، ۲، سے، ۱۲، بھی پورا تقسیم ہو جائیگا اب خلاصہ نسبت یہ ہوا کہ جن دو عددوں میں تباین ہو یعنی ان میں کسی عدد کے ساتھ موافقت نہ ہو جیسے، ۳، و، ۵، اور، ۵، و، ۱۱، او جیسے ۶، و، ۱۱، اور، ۱۳، و، ۲۵، تو ایسے دو عدد کو متباین کہا جاتا ہے اب اگر ہم یہ فرض کریں کہ ۵ لڑکوں کو بالکل برابر حصہ کے ساتھ، ۱۱، ملیں تو اس وقت تقسیم کے لیے یہ ضروری ہو گا کہ ۱۱ کے، ۵۵، ٹکڑے کئے جائیں تا کہ ہر ایک لڑکے کو ۵۵ میں سے، ۱۱، ٹکڑے مل جائیں اس سے معلوم ہوا کہ حقیقت میں ایسے دو عدد ہوں کہ ان میں سب سے بڑا عدد چھوٹے پر پورا تقسیم ہو جائے تو ان دونوں میں نسبت تداخل کی ہو گی مثلاً ۴، و، ۱۲ او کہ بارہ چار سے پورا تقسیم ہو جاتا ہے اور اس کا حاصل قسمت ۳ ہوتا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ گویا ۴ کو ۳ مرتبہ جمع کیا گیا ہے۔

(۴+۴+۴=۱۲) اور دوسرے لفظوں میں بارہ میں ۴ تین مرتبہ داخل کیا گیا ہے پس اگر یہ فرض کیا جائے کہ چار کے حصہ میں ۱۲ سہام آئے تو اس میں کوئی اشکال نہیں ہو گا کہ ہر ایک کو تین تین حصے دیے جائیں گے اور اگر ۸ کے حصے میں ۱۲ سہام ہوں تو لامحالہ ان سہام کے ٹکڑے کرنے ہوں گے اس لیے، ۸، و، ۱۲، میں توافق کی نسبت ہو گی اور چار سے کسی ایک کو تقسیم کر کے حاصل

کو دوسرے میں ضرب دینے سے ۲۴ ہوں گے اس کی مثال یہ ہوگی کہ مثلاً بارہ روٹیوں کو، ۸، آدمیوں پر تقسیم کرنا چاہیں تو بار، کو دو گنا بر تقسیم کرنے سے، ۲۴، ٹکڑے ہوں گے اور ہر ایک کے حصہ میں تین ٹکڑے آئینگے اور ان میں تباین یا تداخل یا توافق کی نسبت ہوگی جب کہ ان میں سے ہر ایک کا حکم بیان کیا جا چکا ہے اور اب یہ بات بھی معلوم ہونی چاہیے کہ کبھی میت کے انتقال کے بعد اس کا ترکہ اس کے وارثوں میں تقسیم ہو جاتا ہے اور ہر ایک وارث اپنے حصہ پر قبضہ بھی کر لیتا ہے یہاں تک کہ جب ان میں سے بھی کوئی وارث مر جاتا ہے تو اس کے ورثہ اس کا ترکہ تقسیم کر لیتے ہیں اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک شخص نے انتقال کیا اور اس کے ترکہ سے اس کے وارثوں کے حقوق متعلق ہوگئے مگر ان کے درمیان ترکہ کی تقسیم کی نوبت نہیں آئی پھر ان میں بھی کوئی مر گیا اور اس کے وارثوں کے حقوق بھی متعلق ہوگئے یہاں تک کہ ان میں سے کچھ وہ ہوتے ہیں جنہوں نے میت اول سے رشتہ پایا اور میت دوم کے ترکہ میں بھی مستحق ہیں مگر ان میں بٹوارہ کی نوبت نہیں آئی یہاں تک کے بعد میں ایک اور شخص ان ورثہ میں سے بھی مر گیا اور اس کے ترکہ سے بھی وارثوں کے حقوق متعلق ہوگئی یہاں تک کے شاید وارثوں میں سے کچھ وہ ہوں جنہوں نے پہلے اور دوسرے دونوں میتوں سے بھی حصہ پالیا اور تیسرے میت کے ترکہ کے بھی مستحق ہوگئے الحاصل کئی لوگوں کے مرنے کے بعد پورے ترکہ کے بٹوارہ کر لینے کا لوگوں نے طے کر لیا ہے تو اس طریقہ سے بٹوارہ کرنے کا نام مناسخہ رکھتے ہیں اب ان کو مثالوں سے سمجھانے کی کوشش کی جارہی ہے کہ سب سے پہلے مفرد تقسیم ترکہ کی مثالیں اور اس کا طریق بیان کیا جارہا ہے مثلاً زید مر گیا اس لیے اس کی بیوی اور اس کے دو بھائی اس کے وارث ہوئے تو یہ مسئلہ کل چار سے ہوگا اور ایک حصہ ان میں سے بیوی کا ہوگا اور باقی تین حصہ اگر چہ دونوں بھائیوں کے ہوئے مگر تین کا حصہ دو بھائیوں پر پورا حصہ کے اعتبار سے تقسیم نہیں ہو سکتا ہے اس لیے باقی تین کو دو وارثوں کے لیے ضرب دینا ہوگا کیونکہ، ۳، اور، ۲، میں تباین ہے اس لیے اصل مسئلہ کو بھی، ۲، سے ہی ضرب دیا اور مسئلہ اب، ۸، سے نکل گیا اور بیوی کو چوتھائی کے (۲) دیدیے اور باقی، ۶، باقی کو دو بھائیوں پر تقسیم کر دیا۔

جس سے ہر ایک کے حصہ میں تین تین آئے اور اس مسئلہ اور اس فن میں لکھنے کا یہ طریقہ رائج ہے زید مسئلہ تصحیح اس میں لفظ میت کی تاء کو کھینچ کر لکھا گیا ہے میت کی اوپر ابتداء میں مرنے والے کا نام لکھ کر اسے متعین کر دیا گیا اور اس کے صحیح ورثہ کو اس کے نیچے لکھ کر اس کے صحیح حق دار متعین کر دیے گئے اس میں سب سے پہلے زوج یا زوجہ کو متعین کیا جاتا ہے تا کہ مسئلہ کے حصہ کو آسانی سے متعین کیا جا سکے چنانچہ سب سے پہلے زوجہ کو لکھ کر بتایا گیا ہے کہ چونکہ ان سب کی اولاد نہیں ہے اس لیے اس کی زوجہ ربع کی مستحق ہے اس لیے مسئلہ ۴ سے بنا کر زوجہ کو ایک حصہ دے کر اس کے نیچے ایک لکھ دیا گیا علی ہذا القیاس دوسروں کے حصہ بھی اسی طریقے سے لکھے جائیں گے چنانچہ زوجہ کو دینے کے بعد ۳ دونوں بھائیوں کے ہوئے جو ان دونوں کے درمیان لکھا گیا ہے مگر دو بھائیوں کے لیے تین باقی رہنے سے پورا مکمل حصہ ان کو نہیں مل رہا ہے اس لیے اس حصہ کے ٹکڑے کر دیے گئے اس قانون کے مطابق جہاں جس وارث کے حصے میں کسر واقع ہو ان وارثوں کے عدد راس یعنی ان کی تعداد کو اصل مسئلہ میں ضرب دیا جائے اور اس جگہ تعداد وارث ۲ اور اصل مسئلہ ۴ ہے لہٰذا ایک کو دوسرے سے ضرب دینے سے مسئلہ دوبارہ ۸ ہو گیا جو کہ اصطلاح میں تصحیح کہلاتا ہے اگر مسئلہ پورا نہ ہوتا بلکہ عول کرنا پڑتا تو بجائے اصل مسئلہ کے عول سے ضرب دینا ہوتا اب زوجہ جسے ایک ملا تھا اسے ۲ سے ضرب دینے سے وہ ۲ ہو گیا اس طرح بھائی بھائی عدد کو ۲ سے ضرب دیا تو وہ چار ہو گیا ہے اور کسر والے عدد کو اصل مسئلہ ۴ سے ضرب دینے سے ۸،۴ حاصل ہوئے اس طرح مسئلہ کی تصحیح ہو گئی۔

دوسری مثال

مسئلہ ۴ زوجہ ا بھائی ۲ اس مثال میں بھی زوجہ ربع کی مستحق ہے کیونکہ میت شوہر لاولد ہے اس لیے اصل مسئلہ پہلے، ۴، سے ہوا اس میں زوجہ کو ا ملا، اور باقی ۳ حصے کو اس کے ٦ مستحق بھائی پر برابر تقسیم نہیں کیا جا سکتا یعنی کسر لازم آیا ہے مگر اس جگہ، ۳، جو

باقی ہے اور مستحق بھائی، ۶، میں نسبت موافقت بالثلث ہے اس لیے ۶ کا ثلث یعنی ۲ کو لے کر اصل میں ضرب دینا کافی ہے اور یوں بھی کہا جا سکتا ہے، ۳، اور، ۶، میں تداخل ہے اس لیے خارج قسمت ۲ کو اصل مسئلہ میں ضرب دیا اس کے بعد ۸ سے اس کی تصحیح ہوئی جس کی وجہ سے زوجہ کو، ۲، اور ہر ایک (۶) بھائی کو ایک ایک ملنے سے ۸۶۲ کی پوری تقسیم ہو گئی ایک اور مثال اگر میت کی بیوی اور چھ حقیقی بھائی اور تین حقیقی بہنیں ہوں تو اصل مسئلہ، ۴، سے ہو کر زوجہ کو ایک دینے کے بعد باقی ۳ ان ۹ بھائی بہنوں میں تقسیم کرنے کے لیے اس ۳ کو ۱۵ ٹکڑے کرنے ہوں گے کیونکہ بھائی بہن جمع ہونے سے للذکر مثل حظ الانثیین کے مطابق ۶، بھائیوں کے لیے ۱۲ اور تین بہنوں کے لیے ۳ حصے ہونے سے مجموعہ ۱۲۔ ۳۔ ۱۵ ہو جائینگے اب چونکہ ۳ اور ۱۵ میں نسبت تداخل کی ہے یعنی ۳ سے توافق ہو رہا ہے اس لیے اس کو ۳ سے ضرب دینا کافی ہو گا پھر ۱۵ کی تہائی ۵ کو اصل مسئلہ یعنی ۴ سے ضرب دینے سے ،۵۔ ۴۔ ۲۰ ہوئے اس لیے زوجہ کو اس کی چوتھائی ۵ ملے اور بہن کو ایک ایک مجموعہ تین بہنوں میں ۳ اور ہر بھائی کو دو دو مجموعہ ۶ بھائیوں کو ۱۲ ملے اس طرح ۔۵۔ ۳۔ ۱۲۔ ۲۰، ہو کر سب کو پورا پورا حصہ مل جائیگا۔

قاعدہ نمبر ۲۔ جب کبھی تو فریقین پر کسر واقع ہو اس وقت ہر فریق اور اس کے سہام میں موافقت تلاش کرنی چاہیے پھر دونوں کے توافق میں جو دو عدد حاصل ہوں پس اگر دونوں میں نسبت تماثل کی ہو یعنی ان میں کمی بیشی نہ ہو تو صرف ایک عدد کو اصل مسئلہ میں ضرب دینا کافی ہو ہے اور اگر دونوں میں تداخل کی نسبت ہو تو زائد عدد کو ضرب دیا جائے اور اگر دونوں میں توافق کی نسبت ہو تو ایک کے وفق کو دوسرے میں ضرب دے کر اصل میں ضرب دیا جائے اور ان دونوں میں تباین کی نسبت ہو تو ہر ایک کو دوسرے میں ضرب دے کر حاصل ضرب کو اصل مسئلہ میں ضرب دیا جائیگا مثال:۔ میت کے تین چچا اور تین لڑکیاں ہیں پس ان لڑکیوں کے خیال سے اصل مسئلہ تین سے بنایا گیا ہے کیونکہ چچا عصبات میں ہونے کی وجہ سے ان کا کوئی مقرر نہیں ہے لہٰذا لڑکیوں کے لیے، ۳، سے دو حصے (ثلثین) ہوئے اور ثلث باقی رہ گیا اور دو حصہ چونکہ تین لڑکیوں میں برابر سے تقسیم نہیں ہو سکتے اسی طرح سے ایک ثلث یا ایک حصہ بھی تین چچاؤں پر برابر تقسیم نہیں ہو سکتا ہے لیکن دونوں فریق کا عدد متماثل یعنی بالکل برابر نہیں کہ لڑکیاں بھی تین اور چچا بھی تین ہی ہیں اسی لیے ایک کو اصل مسئلہ ۳ سے ضرب دیا گیا تو ۹ سے تصحیح ہو گئی اس طرح سے کہ ۹ سے دو تہائی ۶ دونوں بہنوں کے یعنی ہر بہن کے لیے دو دو ہوئے اور باقی ۳ حصے تین چچا کے یعنی ہر ایک کا ایک ایک حصہ ہوا۔

مثال ۲:۔ اگر جدات۔ پانچ، حقیقی بہنیں اور چچا ایک ہو بس جدات چونکہ روس کی حق دار ہوتی ہیں اس لیے ان کے خیال سے مسئلہ ۶ سے بنایا گیا یعنی ایک ان تمام جدات کا مشترک حصہ ہوا اور اس ایک حصہ میں سے ہر ایک جدہ کا حصہ ہونے کی وجہ سے اس ایک کے پانچ حصے کرنے ہوں گے تب ہر ایک کو ایک ایک حصہ ملے گا لیکن پانچ حصص یافتہ اور پانچ بہنوں اور پانچ جدات میں تماثل ہے اس لیے کسی ایک کو اصل مسئلہ میں ضرب دینے سے ۳۰ ہوئے اسی سے تصحیح ہو گی پھر تمام ترکہ ۳۰ حصوں میں سے جدات کو جو چھٹا حصہ ملنا ہے اس میں سے ان کو پانچ حصے دے کر ہر جدہ کو ایک ایک حصہ ملے گا اور پانچوں بہنوں کو دو تہائی، ۲۰، میں سے ہر ایک کو چار حصے ملے اور باقی حصہ چچا کو ملے گا مثال ۳:۔ اگر میت کو ایک جدہ اور چھ حقیقی بہنیں اور نو اخیافی بہنیں ہوں تو اصل مسئلہ چھ سے ہو گا مسئلہ نمبر ۴۔ عول ۷۔ تصحیح ۳

جدہ ۱۔ ۹ حقیقی بہنیں ۴۔ ۶ ۳۶ اخیافی بہنیں ۲۔ ۱۸: یعنی میت کی جدہ کو ایک حصہ جو کہ چھٹا حصہ ہے اور حقیقی بہنوں کے لیے دو تہائی کے، ۴، حصے ہیں اور اخیافی بہنوں کے لیے تہائی کے، ۲، حصے ہیں اور یہ عول ہو کر ۷ ہوں گے پھر ہر فریق کو جو کچھ ملا اس کو دیکھا تو، ۹، اخیافی اور ۲ حصوں میں کچھ موافقت نہیں ہے اور ۶ عینی بہنیں ہیں ان کے حصے چار ہیں توافق بالنصف ہیں یعنی ۶ کا نصف جو کہ ۳ ہے اس سے ضرب دینا کافی ہے پھر ۳ و ۹ میں تداخل ہے اس لیے نو ہی سے ضرب دینا کافی ہے اس لیے اصل کے عول یعنی ۷ ہیں ضرب دیا تو ۶۳ ہوئے اور اسی سے تصحیح ہو گی اس طرح سے کہ جدہ کو ۹ حصے اور ۶ عینی بہنوں کو ۳۶، دینے سے ہر ایک کے

لیے چار ہوئے اور اخیافی نو بہنوں کے ۱۸ میں سے ہر ایک کے لیے دو ہوئے۔ مثال ۴:۔ اگر میت کو ایک لڑکی چھ جدات چار پوتیاں اور ایک چچا موجود ہوں تو اصل مسئلہ ۶ سے ہوگا اور لڑکی کو نصف یعنی، ۳، اور جدات کو سدس یعنی، ۱، ۱، اور چار پوتیوں کو، ۱، اور باقی چچا کو ملے گا اور چونکہ ۶ اور ۴ میں توافق اور بالنصف کی نسبت ہے اس لیے ایک کے نصف دوسرے کے کل میں ضرب دیا تو ،۱۲، ہوئے اور اس بارہ کو چھ میں ضرب دیا تو حاصل ضرب ۷۲ ہوئے اور اسی سے مسئلہ کی تصحیح ہوگی۔ مثال نمبر ۵۔: اگر میت کی ایک بیوی اور ۱۶ اخیافی بہنیں اور ۲۵ چچا ہوں تو میت کے لاولد ہونے کی وجہ سے زوجہ کے لیے ربع اور اخیافی بہنوں کے لیے ثلث اور چچا عصبہ کے لیے باقی چاہیے یعنی اس مسئلہ میں کل ربع اور ثلث اور باقی کے حصہ دار ہوں گے بس ربع اور ثلث نکالنے کے لیے کم سے کم عدد ۱۲ کی ضرورت ہے اس سے تہائی و چوتھائی کا عدد نکل آئیگا لیکن تہائی کے ۴ اور ۱۶ اخیافی بہنوں میں بھی تداخل سے توافق بالربع ہے اس لیے چار سے ہی ضرب دینا کافی ہوگا اور باقی ۵ اور ۲۵ میں بھی تداخل ہے اس لیے پانچ سے ضرب کافی ہے لیکن چار اور پانچ میں موافقت نہیں ہے اس لیے ان میں سے چار اور پانچ سے ضرب دینے سے ۲۰ ہوئے اور ان کو جب اصل مسئلہ ۱۲ سے ضرب دیا تو ۲۴۰ ہوئے پس اسی سے تصحیح ہوگی پھر معلوم ہونا چاہیے کہ پچھلی مثالوں میں جیسے دو فریقوں میں عمل کر کے دکھایا گیا ہے کہ سب سے پہلے ہر وارث کی تعداد اور اس کے عدد سہام (یعنی یہ کہ وہ کتنے حصے پانے کے مستحق ہیں) میں توافق و تماثل و تباین کی نسبت دیکھ کر ان کے آپس میں توافق وغیرہ دیکھ کر ان کے حاصل ضرب کو جس کا نام جزءالسہم ہے اصل مسئلہ میں ضرب دیا تھا اسی طرح اگر تین یا چار فریقوں میں ایسا ہی معاملہ ہو جائے تو بھی اسی طرح کرنا ہوگا پھر یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ فرائض میں چار فریق سے زیادہ میں کسر نہیں پایا جاسکتا ہے جیسا کہ فتاویٰ ہندیہ میں اس کی تصریح کر دی گئی ہے۔

مثال نمبر ۶۔: اگر میت نے چار زوجات تین جدات صحیحہ اور بارہ چچا چھوڑے تو چچا کے عصبہ ہونے کی وجہ سے کوئی مقررہ حصہ عدد فرض تلاش نہیں کرنا ہوگا البتہ میت کے لاولد ہونے کی وجہ سے اس کے زوجات کے لیے ربع اور جدات کے لیے سدس کے لیے ایسا عدد تلاش کرنا ہوگا جس سے بیک وقت چہارم اور چھٹا حصہ نکل سکے تو اس کام کے لیے کم سے کم، ۱۲، کا عدد ہے جس سے اصل مسئلہ ۱۲ سے ضرب دینے سے، ۱۴۴، کا عدد نکلا جس سے پورے حصہ کی تصحیح ہوگی اور اسے اس طرح سے لکھا جائیگا، مسئلہ ۱۲۔ تصحیح۔ زوجات ۴، جدات صحیحہ ۳، چچا ۱۲۔ ربع تین سہام سدس ۲ سہام باقی ۷ سہام، پس اسی طور پر زوجات کو کل مال کے بارہ حصوں میں سے، ۳، دیں تو وہ چار زوجات پر پورا تقسیم نہیں ہوگا اس لیے عمل کرنے کے لیے اوپر بتائے ہوئے قاعدہ کے مطابق کام کرنا چاہیے کہ، ۳، عدد سہام کو، ۴، عدد زوجات میں ضرب دیا تو، ۱۲، ہوتے یعنی اگر چاروں بیویوں کو تین حصوں کے پھر بارہ ٹکڑے ہو جائیں تو ہر بیوی کو، ۳، ٹکڑے مل جائیں اسی لیے اگر مسئلہ ہی میں کل مال کے اتنے ٹکڑے کر دیے جائیں جن سے چاروں بیویوں کو بڑے تین ٹکڑوں کی بجائے بارہ برابر ٹکڑے کر دیے جائیں تو سب کو برابر تقسیم ہو جائینگے مثلاً میت کے بارہ روپے میں سے چاروں کو، ۳، روپے دیے جائیں تو ان میں برابر کی تقسیم مشکل ہوگی اور اگر بارہ روپے کی چونیاں (پچیس پیسوں کا سکہ)، ۴۸، کر کے ان میں سے چوتھائی کی بارہ چونیاں تینوں کو دی جائیں تو ہر ایک کو تین تین چونیاں مل جائینگی حالانکہ بارہ چونیاں اور تین روپے برابر ہوں پس یہی معنی ہیں بجائے، ۳، حصوں کے بیویوں کے لیے بارہ حصے کیے جائیں اور پہلے سے یہ بات بتائی جا رہی ہے کہ اصل مسئلہ مفروضہ سے جتنے حصے ملیں ان کو دیکھا جائے کہ وہ ورثہ کی تعداد پر پوری تقسیم ہوتی ہے ورنہ تداخل و توافق سے حساب لگایا جائے کہ ان کے، ۳، حصے کے کتنے ٹکڑے ہو جائیں کہ ان میں برابر تقسیم کیے جائیں چنانچہ اس مثال مذکورہ میں چار بیویوں اور ان کے تین حصوں کے درمیان تباین کی نسبت ہے اس لیے ہم نے ایک کو دوسرے سے ضرب دیا تو دو بارہ حصے ہو گئے اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ ان کے تین حصوں کے بارہ ٹکڑے کر دئے جائیں اب اگر ہم پہلے ہی کل مال کے بارہ حصے کر دیتے جن میں سے چاروں بیویوں کو ان کی چوتھائی حصہ کے، ۳، حصے دیدیتے پھر بیویوں کے تین حصوں کو بارہ ٹکڑے کر دیں تو ایسا کرنے سے ہمیں بار بار تقسیم کرنا لازم آئیگا اور اسی پر بس کرنا نہیں ہوگا بلکہ، ۳، دادیوں کو جو دو حصے ملے وہ بھی ان پر

برابر تقسیم نہیں ہو سکتے ہیں۔

تو لا محالہ ان حصوں کو بھی دوبارہ تقسیم کرنا ہوگا اس طرح سے کہ، ۳، جدات کو دو حصے ملے اور ۳ و ۲ کے عدد میں بھی تباین ہے اس لیے ۳ کو ۲ میں ضرب دینے سے چھ حصے نکلیں گے اس کے بعد پوری تقسیم ہو گی تو ایک مرتبہ زوجات کے حصوں کے ٹکڑے کیے گئے پھر دادیوں کے حصوں کے ٹکڑے کیے گئے پھر بھی کام باقی رہ گیا اس طرح سے کے بارہ چچا کے لیے سات حصے بچے تھے اور یہ بھی ان پر پورے تقسیم نہیں ہوتے تھے کیونکہ ان دونوں کے درمیان بھی تباین کی نسبت ہے اس لیے ان کے حصوں کے بھی ٹکڑے کرنے ہوں گے تب تقسیم پوری ہو گی اس طرح کل چھ بار بٹوارے کرنا پڑے چنانچہ اس تکلیف سے بچنے کے لیے ہم نے اوپر میں یہ قاعدہ بیان کر دیا تھا جس سے ہمیں یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ ہم کل ترکہ کے اتنے ٹکڑے کر ڈالیں جن سے بیویوں کو ان کے لائق، ۱۲، اور جدات کو ان کے مناسب، ۶، اور چچاؤں کو ان کے مناسب پورے پورے حصے مل جائیں الحاصل قاعدہ یہ ہوا کہ پہلے ہر فریق اور اس کے حصوں میں حسابی طریقوں سے مناسبت معلوم کر لی جائے کہ کم سے کم ایسے ٹکڑے کر لیے جائیں کہ پوری طرح سے تقسیم کا کام مکمل ہو جائے لہٰذا اگر ان میں تباین کی نسبت ہو جیسے کہ اسی مثال میں ہے کہ ہر فریق اور اس کے حصوں میں تباین ہے تو لا محالہ فریق کی تعداد اور اس کے حصوں میں ایک کو دوسرے سے ضرب دینے سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ زوجات کے، ۱۲، اور جدات کے ۶، اور اعمام کے ۱۲، ضرب ۷ ہے پھر ہم نے کل مال کے لیے ان کے آپس کی نسبت دیکھی تو معلوم ہوا کہ بیویوں کے حصے، ۱۲، اور شمار اعمام میں مماثلت ہے اس لیے دونوں کو اصل مسئلہ میں ضرب کرنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ صرف ایک ہی مرتبہ، ۱۲، سے ضرب دینا کافی ہے اسی طرح سے جدات کے حصے ۶ میں اور ۱۲ میں تداخل ہے تو یہ بھی اسی حصہ میں نکل آئیں گے لہٰذا ہم نے صرف، ۱۲، کو اصل مسئلہ ۱۲ میں ضرب دیا تو ۱۴۴ حاصل ہوئے پس کل مال کے ۱۴۴ حصوں میں سے ہر فریق کو اتنا حصہ مل جائے کہ ان سے ان کے درمیان پوری پوری تقسیم ہو جائے چنانچہ اصل مسئلہ، ۱۲، سے ہر فریق کو جو کچھ ملا تھا اس کا بارہ گنا زیادہ ملے گا کیونکہ اصل کو بارہ گنا کیا گیا ہے اس لیے آدمی کو یہ اختیار ہوگا کہ ہر فریق کے حصے کو بارہ گونہ کرے یا چاہے تو، ۱۴۴، میں سے ہر ایک کا حصہ نکال لے مثلاً زوجات کی چوتھائی چاہی تو، ۱۴۴، کی چوتھائی ۳۶ ہوئی اسی طرح اگر اول میں، ۳، حصے تھے۔

اگر ان کو بارہ گونہ کیا جائے تو بھی ۳۶، ہی ہوئے اور اس میں سے ہر زوجہ کے لیے، ۹، حصے ہوں گے اسی طرح جدات کے ۲۴ حصے میں سے ہر ایک کو ۸، ملیں گے۔ اور بارہ اعمام کے ۸۴ میں سے ہر ایک کو ملیں گے: مثال نمبر ۷۔: اگر میت کے جدات ۶ لڑکیاں ۹، اور اعمام ۱۵ ہوں تو اصل مسئلہ ۶ سے نکالا جائیگا کیونکہ فرائض نکالنے کے لیے دوسرے زائد لڑکیوں کے دو تہائی ۴ اور جدات کے لیے سدس، ۱، کی ضرورت ہے اور یہ دونوں حصے ۶ سے نکالے جاسکتے ہیں پس جدات چھ کے لیے ۱ اور لڑکیاں، ۹، کے لیے دو تہائی کی ضرورت پوری کرنے کے لیے، ۴، اور باقی، ۱، حصہ ۱۵ اعمام کے لیے ہوگا پھر ہر فریق اور اس کے حصہ میں تباین ہے لیکن فریقوں کے اعداد میں توافق ہے چنانچہ ۶، و، ۹ میں توافق بالثلث ہے تو ایک کے ثلث کو دوسرے میں ضرب دینے سے ۱۸ ہوئے جس سے ۶، و، ۹ دونوں برابر مقسوم علیہ ہوتے ہیں پھر ۱۰ و، ۱۵، میں بھی توافق بالثلث ہے اسی لیے ایک کے ثلث کو دوسرے میں ضرب دینے سے، ۹، حاصل ہوئے گھر اس کو اصل مسئلہ ۶، میں ضرب دیا تو ۵۴۰، ہو گئے بالآخر اسی سے مسئلہ کی تصحیح ہو گی۔: مثال نمبر ۸۔: اگر میت نے بیویاں دو جدہ صحیحہ ۱۰، مادری بہن ۴۰، اور چچا ۲۰ چھوڑے تو اس میں میت کے لاولد ہونے کی وجہ سے اس کی بیوی کو چوتھائی اور جدہ کے لئے چھٹا حصہ ہوگا اور ان دونوں فرائض کی وجہ سے اصل مسئلہ ۱۲، سے بنانا ہوگا زوجات جو ۲، ہیں ان کو چوتھائی، ۳، جو آپس میں تقسیم نہیں ہو سکتے ہیں اور نہ ان، ۳، ۲ میں توافق کی نسبت ہے اور دس جدات کے لئے چھٹا یعنی ۲، جو تقسیم نہیں ہو سکتے ہیں لیکن ان میں توافق بالنصف کی نسبت ہے کیونکہ ان میں سے ایک دوسرے میں داخل ہو سکتا ہے اس لیے ان میں سے ضرب کے لیے نصف یعنی پانچ کافی ہیں اور ۴۰ بہنوں کے لیے تہائی یعنی چار ہیں اور ان کے آپس میں بھی

توافق بالربع ہیں اور ضرب دینے کے لیے صرف ۱۰ کافی ہے پھر ۱۲۰ اعمام کے لیے باقی، ۳، جن کے درمیان آپس میں تباین ہے لیکن یہ ۲۰ کا عدد ایسا ہے کہ ۲، و، ۵، و ۱۰ کو اس میں تداخل ہے لہٰذا اس ۲۰ کو ۱۲ میں ضرب دینا کافی ہوگا اور اس کا حاصل ضرب ۱۲۔۲۰ ہوا اور اسی سے مسئلہ کی تصحیح ہوگی۔

مثال نمبر ۹۔: اگر میت نے چار بیویاں اور ۱۵ جدات اور ۱۸ لڑکیاں اور چھ چچا چھوڑے تو اس مسئلہ میں فرائض کے لیے آٹھویں اور چھٹے اور دو ثلث کی ضرورت ہے اس لیے اصل مسئلہ ۲۴ سے ہوگا اور ان میں سے میت کی اولاد ہونے کی وجہ سے اس کی بیوی ثمن (آٹھویں) حصہ ۷ ۲ کی حقدار ہوں گی اور جدات کے لیے چھٹے حصہ کے لیے، ۴، اور لڑکیوں کے لیے دو ثلث کے ۱۶ اور باقی ۱، چچاؤں کے لیے ہوگا پھر ان میں سے تخریج کی صورت یہ ہوگی کہ زوجات کی تعداد ۴، اور سہام تین میں موافقت نہیں ہے اسی طرح جدات ۱۵، اور ان کے سہام ۴ میں موافقت نہیں ہے اور ۱۸ لڑکیوں اور ان کے سہام ۱۶ میں توافق بالنصف ہے اس لیے ۱۸ کی جگہ ۹ ہوں گے اور چچاؤں کی تعداد ۶ ہے جب کہ ان کا حصہ صرف ایک ہے اس لیے ہمارے پاس مجموعہ حصے ۴، و ۱۵ و ۹، ۶، ہیں پھر جب ہم نے دیکھا کہ ۶، و ۹، میں توافق بالثلث ہے تو ایک تہائی کو دوسرے میں ضرب دینے سے ۱۸ ہوئے پھر اس عدد کو ۱۵، کے ساتھ میں توافق بالثلث ہے تو ایک کی تہائی کو دوسرے میں ضرب دیا تو ۱۸۔۵=۹۰ ہوئے پھر اس عدد اور ، ۴ میں توافق بالنصف ہے اس لیے ایک کے نصف کو دوسرے میں ضرب دیا ۹۰۔۲۔۱۸ پھر ۱۸۰۔ کو اصل مسئلہ ۲۴۰ میں ضرب دیا ۲۴۰۔۱۸۰ تو ۴۳۲۰۰ اس طرح کل مال کے اتنے حصے کر دیے کہ اسی سے تصحیح ہوگی۔

مثال نمبر ۱۰: اگر میت کی پانچ علاتی بہنیں اور تین مادری بہنیں اور سات جدات صحیحہ اور چار زوجات ہوں تو اس مسئلہ کے لیے فرائض کی ضرورت ہوگی اور اگر کچھ بچ جائے تو وہ بھی ان ہی اصحاب فرائض نسبی پر رد کر دیا جائیگا مگر زوجات چونکہ اصحاب فرائض نسبی میں سے نہیں ہے اسی طرح ان وارثوں میں کوئی عصبہ نہیں ہے کہ بچا ہوا مال وہی لے سکے اس لیے ان ہی اصحاب پر بچا ہوا مال رد کر دیا جائیگا لیکن صورت حال کچھ ایسی ہو رہی ہے چھٹے ودو تہائی و چوتھائی کی ضرورت پر مسئلہ پر زیادتی لازم آئیگی اس بناء پر ایسا عدد تلاش کرنا پڑا کہ اس سے چھٹا دو تہائی اور چوتھائی بھی نکلے تو وہ ۱۲ کا عدد ہوا پس علاتی بہنوں کے لیے دو تہائی کے ۸، ہوئی جب کہ ان کی تعداد پانچ ہے اور مادری تین بہنوں کے لیے تہائی مال کے چار ہوئے اور ان دونوں میں بھی تباین کی نسبت ہے اسی طرح سے سات جدات کے لیے چھٹے حصہ کے دو سہام ہوئے اور ان دونوں میں بھی تباین ہے اسی طرح سے چار زوجات کے چوتھائی کے لیے، ۳، حصے ہوئے جب کہ تقسیم نہیں ہو سکتی ہے اور ان میں تباین کی نسبت ہے پس معلوم ہوا کہ ورثہ کے تمام فریقوں میں سے ان کی تعداد سہام میں تباین ہے اس لیے اوپر کے بتائے ہوئے قاعدہ کے مطابق ہر فریق کو دوسرے میں باہم ضرب دیا جائے تو اس طرح ہوگا ۵۔ ۳۔ ۴۔ ۷۔ ۴۲۰۔ حاصل ضرب ہوگا اور سہام کا اصل مسئلہ ، ۱۲، سے تھا جو کہ عول ہو کر ، ۱۷ ، ہو گیا تھا اس لیے اس ۴۲۰، کو ، ۱۷، سے ضرب دیا تو ۷۱۴۰ ہوئے بالآخر اصل مسئلہ کے اتنے ٹکڑے کر دینے سے ہی اس مسئلہ کی تصحیح ہوگی۔

فصل: عول کا بیان۔

معلوم ہونا چاہیے کہ فرائض کی تین صورتیں ہیں فریضہ عادلہ، فریضہ قاصرہ، فریضہ عائلہ، پس فریضہ عادلہ کا مطلب یہ ہے کہ ترکہ کے جتنے حصے اصل مسئلہ میں فرض کیے گئے ہیں اتنے ہی اہل فرائض کے حقوق کا مجموعہ ہو اس کی مزید تفصیل یہ ہے کہ ہر کامل چیز کے اجزاء نصف و ثلث وغیرہ کے اعتبار سے محدود اور متعین ہوتے ہیں مثلاً نصف یعنی کسی ایک چیز کے صرف دو حصوں میں سے ایک حصہ کہ اس میں دو حصوں سے زیادہ کوئی حصہ نہیں ہو سکتا ہے اور چہارم یا ربع کے اس چیز کے صرف چار ہی حصے کر کے ان میں سے صرف ایک حصہ اس سے زیادہ نہیں ہو سکتے ہیں اور سوم میں فقط تین حصوں میں سے ایک ہی حصہ ہوگا اس

سے زیادہ نہ ہوگا مثلاً مرنے والوں نے اپنے ماں اور باپ کی اولاد میں سے میں صرف دو بہنیں اسی طرح دو مادری بہنیں چھوڑیں یعنی دو حقیقی اور دو اخیافی بہنیں چھوڑیں اس لیے تو حقیقی بہنیں دو تہائی ترکہ کی مستحق ہوں گی اور اخیافی بہنیں ایک تہائی کی مستحق ہوں گی اور چونکہ کسی بھی چیز کی تین ہی تہائی ہو سکتی ہے اور اس جگہ دو تہائی اور تین تہائی پوری ہو گئی اس طرح ترکہ پورا کا پورا تقسیم ہو گیا جس میں نہ کچھ کمی رہی اور نہ کچھ بچا اسی طرح اگر ایک ترکہ کے فرائض کے حصے کل ترکہ کی بہ نسبت کم ہوں لیکن باقی ترکہ کو لینے والا کوئی موجود ہو تب بھی مال پورا پورا تقسیم ہو جائے گا یعنی نہ کچھ کم ہوگا اور نہ ہی کچھ ترکہ باقی رہے گا اور اب دوسری صورت فریضہ قاصرہ کی ہے کہ میت کے وارث لوگ کل مال ترکہ کے حصوں سے کم کے مستحق ہوں یعنی اصحاب فرائض کو ان کا حصہ دینے کے باوجود مال بچ جائے اس طرح سے کہ بچے ہوئے مال کو لینے والا کوئی عصبہ موجود نہ ہو کیونکہ اصحاب فرائض کے حقوق تو محدود اور متعین ہوتے ہیں اس کے بعد اگر عصبہ ہو تو وہ بچا ہوا مال لے لیتا ہے اور اس کا حصہ کچھ بھی متعین نہیں ہوتا ہے اس لیے کبھی ایسی صورت ہو جاتی ہے کہ اصحاب فرائض کو ان کا حصہ دیدینے کے بعد کچھ باقی نہیں رہتا ہے کہ عصبہ اس حصہ کو لے سکے مثلاً میت کی دو سگی بہنیں اور دو مادری بہنیں ہوں اور ایک چچا بھی ہو تو سگی بہنیں دو ہونے کی وجہ سے کل ترکہ کی دو تہائی لینگے۔

اور مادر بہنیں ایک تہائی ترکہ کی مستحق ہوتی ہیں اس لیے وہ ایک تہائی لے لینگی اس کے بعد کچھ بھی مال نہیں بچتا ہے کہ عصبہ اس کا کچھ دعوی کر سکے اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ اصحاب فرائض میں سے صرف ایسے ہی لوگ پائے جاتے ہیں جو صرف تھوڑا سا ترکہ لے سکتے ہیں اور باقی زیادہ تر مال بچ جاتا جو عصبہ لے لیتا ہے اور اگر اس صورت میں ایک بھی عصبہ موجود نہ ہو تو وہ باقی مال مکمل بچ جاتا ہے جسے دوبارہ ان ہی اصحاب فروض کو دوبارہ لوٹا دیا جاتا ہے یعنی حصہ کے مطابق ان کو دوبارہ دیدیا جاتا ہے اسی صورت کا نام فریضہ قاصرہ ہے اس کی مزید تفصیل انشاء اللہ تعالی آئندہ بیان کی جائیگی اس کی مثال یہ ہے کہ اگر میت کی ماں اور دو حقیقی بہنیں موجود ہوں تو ماں کو چھٹا حصہ یعنی ایک اور دو بہنوں کو دو تہائی یعنی چار ملیں گے اس طرح پانچ دینے کے بعد بھی چھٹا حصہ یعنی ایک اور بھی بچ جاتا ہے تو وہ ایک حصہ بھی بعد میں ان ہی وارثوں پر دوبارہ تقسیم کر دیا جائیگا اور اب تیسری صورت یعنی:۔

فریضہ عائلہ: یہ ہے کہ اصحاب فرائض اتنے موجود ہوں کہ وہ جتنے حصوں کے مستحق ہو سکتے ہیں وہ مال ترکہ کے مجموعہ سے زائد ہو مثلاً میت کا شوہر اور دو حقیقی بہنیں موجود ہوں تو بہت لاولد ہونے کی وجہ سے شوہر اس کے نصف کا اور دو سگی بہنیں دو تہائی کی مستحق ہوں گی حالانکہ نصف ایک مرتبہ نکال دینے کے بعد صرف نصف ہی باقی رہتا ہے جب کہ بہنیں دو تہائی کی مستحق ہو رہی ہیں اور یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ ان مستحقین میں سے کسی کو کچھ کم دے کر دوسرے کو پورا حصہ دیدیا جائے کیونکہ ہر مستحق اپنے حق کا قطعی دعوی دار ہوتا ہے جس میں کمی یا بیشی نہیں کی جا سکتی ہے اور کسی کو ترجیح نہیں دی جا سکتی ہے تو ایسی صورت میں اکثر صحابہ کرامؓ کے نزدیک اس میں عول کرنے کا حکم ہے اور فقہائے کرامؒ کا یہی مذہب بھی ہے المبسوط اس کی اصل وجہ یا اس میں بھید یہ ہے کہ اللہ تعالی عزوجل نے میراث کے استحقاق کو وارثوں کے اختیار میں دیا ہے کہ وہ اپنی مرضی اور خوشی سے جسے اور جتنا چاہیں دیں یا نہ دیں بلکہ صرف اپنے حکم سے فرائض مقرر فرمادیتے ہیں اس لئے ہر ذی فرض کے لئے جو اس کا مقررہ حق ہے۔

وہی حق میت کے مرتے وقت ہی اس کے مال سے متعلق ہو جاتا ہے یہاں تک کہ اگر ظلم و زیادتی کرتے ہوئے کوئی ظالم یا کئی ورثہ مل کر کسی کا حصہ نہ دیں بلکہ اس پر قبضہ کر کے بیٹھ جائیں تو اس صحیح حق دار کے تعلق کی وجہ سے دوسرے تمام لوگوں کا اپنے مال میں بھی تصرف کرنا حرام ہوگا اور نتیجہ کے طور پر عاقبت میں بھی اس کی گرفت ہوگی اور عذاب میں مبتلا ہونا ہوگا پھر اللہ تعالی نے عالم الغیب ہونے بے انتہا علوم کا احاطہ کرنے کی وجہ سے انسانوں کے حال اور مستقبل کے منافع کا خیال کرتے ہوئے تمام اصحاب فرائض کے حقوق متعین فرمادئے اور ان حقوق کا تعلق میت کے ترکہ سے رکھ دیں پس اصحاب الفرائض کے حصے زیادہ ہو جائیں اور ترکہ کا مال اس کے اعتبار سے کم پڑ جائے تو گویا وہ مال اسی قدر کا حصہ ہے جس میں ان موجودہ لوگوں کا تعلق ہے اور باری

اللہ تعالیٰ کا علم چونکہ قدیم ہے اور ہر چیز کو محیط ہے کہ فلاں شخص کو فلاں شخص کی میراث میں اتنا ہی مال ملنا چاہیے اور یہ حکم قیامت تک کے لوگوں کے لیے بیان نہیں کیا گیا کیونکہ بندگان خدا اس کو اپنے ضعف کی وجہ سے محفوظ نہیں رکھ سکتے ہیں اور سب کو محروم بھی نہیں کیا بلکہ میت کے مال اس کے اختلاف اور دل جوئی کا تعلق باقی رکھا کہ جب بھی اس میں کمی ہو تو اسی حساب سے کمی ہو گویا وہ چیز اسی تعلق پر باقی ہے اس تمہید کی مزید تفصیل یہ ہے کہ مثلاً نصف اور دو تہائی اور چوتھائی کے لوگ حق دار ہوں اور ترکہ میں صرف بیس روپے ہوں تو مسئلہ بارہ سے کیا جائیگا (یعنی ۶۔۸۔۳۔۱۷) اسی طرح حصے سترہ ہو گئے جو اصل مسئلہ کا تقریباً ڈیڑھ گنا ہو گیا اور اسی میں سے سب نے اپنا حق پایا اس طرح سے کہ اس میں رد و عول کرنا پڑا یہ احکام اللہ تعالیٰ نے اپنی حکمت بالغہ سے ایسے طریقہ سے مقرر فرمائے کہ ہر قوم خواہ وہ حساب میں ماہر ہو یا نہ ہو انتہائی آسانی کے ساتھ ان حقوق کو نکال سکتی ہے اور سمجھ سکتی ہے اور حقوق بھی اپنی مناسبت کے ساتھ محفوظ رہ گئے چنانچہ جب مجموعہ ۱۲، کی جگہ پر سترہ حصے ہو گئے تو نصف والے کو جو نسبت چوتھائی والے سے تھی وہی نسبت سترہ کے حصہ میں باقی رہ گئی اور حکمت الٰہی میں اسی نسبت سے وہ مواسات بھی ہے جو کہ مقصود اصلی ہے اس طرح اس میں بڑی حکمت پائی جاتی ہے والحمد اللہ رب العلمین ،م۔ پس فریضہ سہام کے موافق مسئلہ عول میں عول ہوتا ہے تو پرانے فریضہ میں سے ہر ایک میں اسی نسبت سے کمی پیدا ہوتی ہے جیسے میت کے قرضوں اور وصیتوں میں کمی ہوتی ہے جبکہ قرضوں کی تعداد زائد ہو اور مال موجودہ اتنا نہ ہو تو اسی مناسبت سے جیسے میت کے قرضوں اور وصیتوں میں کمی کی جاتی تھی۔

اسی مناسبت سے وارثوں کے اصل حق میں بھی کمی کر دی جاتی ہے الااختیار۔ معلوم ہونا چاہیے کہ اصول مسائل کل سات ہیں ۲، ۳، ۴، ۶، ۸، ۱۲، ۲۴، یعنی جب بھی بھی فرائض نکالنے کے لیے اصل مسئلہ فرض کیا جائے تو وہ ضرور ان ہی سات میں سے کوئی عدد ہو گا پھر یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ جب اصل مسئلہ ،۲، ۳، ۴، ۸، ہو گا تو عول نہیں ہو گا یعنی صرف ان تین اصول ۶، ۱۲، ۲۴، میں ہو گا اور یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ جب اصل مسئلہ ۶ سے ہو تو کبھی اس کا عول ،۷، ۸، ۹، ۱۰، تک ہوتا ہے اور جب اصل مسئلہ ۲۰ ۱ سے فرض کیا گیا ہو اور عول ہو رہا ہو تو اس کا عول ۱۳، ۱۵، ۱۷، واقع ہو گا اور جب اصل مسئلہ ۲۴ سے ہو اور عول ہو تو فقط ایک مرتبہ ۲۷ سے ہو گا اس کے علاوہ کسی اور طرح سے عول نہیں ہوتا ہے چند مثالوں سے سمجھایا جارہا ہے مردہ عورت کا شوہر اور اس کی حقیقی بہن ہو کہ اس میں شوہر اور ایک حقیقی بہن دونوں ہی نصف نصف کے حق دار ہیں اسی طرح سے اگر شوہر اور علاتی بہن زندہ وارث ہوں تو بھی اسی طرح سے مسئلہ ہو گا، تنبیہ۔: فرائض میں ان دو صورتوں کے سوا کوئی تیسری صورت ایسی نہیں ہے فریضہ بالکل برابر برابر ہو جائے اگرچہ فریضہ و عصبہ کے طور پر نصف نصف ہو سکتا ہے مثلاً ایک لڑکی اور ایک عصبہ ہے کہ لڑکی کو نصف دینے کے بعد دوسرا نصف جو باقی رہے گا اسے وہ عصبہ جو موجود ہے پورا لے گا اس طرح حساب نصف نصف ہی کا ہو گا دوسری صورت میت کا حقیقی بھائی اور دو مادری (اخیافی) بھائی ہوں تو مسئلہ تین سے ہو گا اور باقی عصبہ کو یعنی جو بچا ہو وہ حقیقی بھائی کو عصبہ کے طور پر ملے گا۔

دوسرا مسئلہ میت کی حقیقی دو بہنیں اور ایک علاتی بھائی ہو تو مسئلہ ۳ سے ہو گا اور دو تہائی حقیقی دو بہنوں کو اور باقی ایک اور باقی ایک تہائی اخیافی بہنوں کو ملے گا تنبیہ :۔ اس صورت میں ایسی چار بہنیں جمع ہو گئیں کہ ان میں سے دو نے دوسری دو سے دو گنا پایا دوسری مثال: مردہ عورت اپنے شوہر اور ایک لڑکی اور ایک عصبہ کو چھوڑ کر مری تو اصل مسئلہ چار سے ہو گا کہ جب اولاد ہوں اپنے شوہر کو چھوڑ کر مری ہیں اس لیے اس شوہر کو چوتھائی یعنی ایک حصہ ملے گا اور لڑکی کو نصف یعنی دو اور باقی ایک عصبہ کو مل جائیگا۔ دوسری مثال:۔ شوہر اپنی بیوی اور لڑکی اور عصبہ چھوڑ کر مرا تو چونکہ شوہر صاحب اولاد ہیں اور بیوی کو چھوڑ کر مرا ہے اس لئے مسئلہ آٹھ سے ہو کر بیوی کو آٹھواں یعنی ایک اور بیٹی کو نصف یعنی چار اور باقی تین عصبہ کو مل جائیگا۔ دوسری مثال :۔ شوہر اپنی بیوی اور بیٹے کو چھوڑ کر مرا تو اس میں مسئلہ ۸ سے ہی ہو گا اور بیوی ثمن یعنی ایک کی اور باقی یعنی سات عصبہ یعنی بیٹے کو مل جائیگا

خلاصہ یہ ہوا کہ ۲، ۳، ۴، اور آٹھ سے جتنے بھی مسائل ہوں گے وہ یقیناً ایسی ہی صورتوں میں ہوں گے کہ ان میں کبھی بھی عول نہیں ہوگا: (اب عول کی چند مثالیں :۔ جو فقط ۶، ۱۲، ۲۴، میں ہوتی ہیں) میت کی جدہ صحیحہ واخیافی بہن علاتی بہن وعینی بہن میں تو مسئلہ اصل میں چھ سے ہوگا جدہ کو چھٹا۔ ا۔ اسی طرح اخیافی بہن کو بھی۔ ا۔ حقیقی بہن کو نصف۔ ۳۔ اور دو ثلث پورا کرنے کے لیے علاتی بہن کو بھی ایک (ا۔ ا۔ ۳۔ ا۔) مجموعہ چھ ہو گئے جو فریضہ عادلہ کے طور پر پورا تقسیم ہو گیا اور اگر اسی مسئلہ میں اخیافی بہن بھی دو ہی ہوتیں تو ان کو ایک اور یعنی ثلث کل دینا ہوتا اس طرح مسئلہ سات سے ہو جاتا یعنی چھ میں عول ہو کر سات ہوتا۔

مثال نمبر ۲:۔ میت کا شوہر وماں واخیافی دو بہنیں یا اخیافی دو بھائی ہوں تو شوہر کو نصف، ۳، ماں کو چھٹا۔ ا۔ دو اخیافی بہن یا بھائی کو ثلث یعنی دو (۳۔ ا۔ ۲۔) مجموعہ چھ ہو گئے اور سب برابر تقسیم ہو گیا اس موقع پر حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ وہ عول کے قائل نہ تھے اور ماں کو اخیافی بھائیوں یا بہنوں کی وجہ سے تہائی سے مجوب کر کے چھٹا حصہ دلانے کے قائل نہ تھے لیکن یہی مسئلہ ان پر الزام ہو گیا، کیونکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ ابن عباسؓ اس مسئلہ میں کیا کرینگے کیونکہ اگر انہوں نے ماں کو چھٹا حصہ دیا تو کہنا ہوگا کہ وہ اخیافیوں کی وجہ سے ماں کے محجوب ہونے کے قائل ہو گئے ہیں اور اگر انہوں نے ماں کو تہائی دیا مگر دونوں اخیافیوں کو چھٹا حصہ دیا تو یہ نص قرآنی کے خلاف ہوگا کیونکہ دو یا زیادہ اخیافیوں کے لیے تو تہائی کی تصریح ہے اور اگر انہوں نے اخیافیوں کو بھی اس نص کی بناء پر تہائی دیا تو عول ہو کر سات ہو جائیگا اس طرح وہ بھی عول کے قائل ہو جائینگے الحاصل اس مسئلہ سے ابن عباسؓ پر دو باتوں میں سے ایک بات لازم آ جائیگی کہ یا تو دو اخیافیوں کی وجہ سے ماں کو تہائی سے گھٹا کر چھٹا حصہ ملتا ہے یا وہ عول کے قائل ہو جائیں اچھی طرح سمجھ لیں۔ مثال نمبر ۳: میت نے اپنا شوہر وماں وحقیقی بہن چھوڑی تو اصل مسئلہ چھ سے ہو کر شوہر کو نصف۔ ۳۔ ماں کو ثلث۔ ۲۔ اور حقیقی بہن کو نصف۔ ۳ (۳۔ ۲۔ ۳) مجموعہ آٹھ ہو گئے یعنی عول ہو گیا روایت ہے کہ حضرت عمرؓ کی ابتدائی خلافت میں یہی عول کا مسئلہ پیش آیا اس لئے آپ نے صحابہ کرامؓ سے مشورہ کیا تو حضرت عباس بن عبد المطلبؓ نے اشارہ کیا کہ ۶۔ پر ان کے سہام کے اندازہ سے تقسیم کر دیا جائے اور اس طرح حضرات عمر وعلی وعثمانؓ سب نے اس پر اجماع کیا۔ تنبیہ:۔ حضرت عباسؓ کے صاحبزادہ عبد اللہ بن عباسؓ نے عول میں اختلاف کیا تھا حالانکہ سب سے پہلے آپ کے والد عباسؓ نے اس کی رائے دی تھی اس سے اس بات پر تنبیہ ہوتی ہے کہ علم شریعت میں ہر شخص پر رضاء الٰہی کی خاطر سے اتباع شریعت فرض ہے تا کہ حسن نیت پر وہ ثواب جمیل کا مستحق ہو اور ہر دیندار پر واجب ہے کہ جس عالم کے نزدیک اہل السنۃ کے دائرہ میں رہتے ہوئے جو قول بھی شرعی دلیل سے ثابت ہو اسی پر عمل کر کے اجرت پائے اسی بناء پر ابن عباسؓ نے اپنے والد کے قول کی تقلید نہیں کی بلکہ جو بات خود ان کے اپنے طور پر صحیح معلوم ہوئی اسی کو کتاب اللہ وسنت رسول کی روشنی میں اختیار کیا اور صحابہ کرامؓ میں سے کسی نے بھی ان کے ساتھ خصومت نہیں کی حالانکہ یہ وہ مؤمنین ہیں جن کے بارے میں قطعی مومنین ہونے کی اپنے کلام میں اللہ تبارک وتعالیٰ نے خود شہادت دی ہے اور سب سے بڑی بات باعث اعزاز ان کے بارے میں یہ فرماتا ہےؓ اس سے معلوم ہوا کہ مومنین کا یہی طریقہ ہے اور ان کے طریقہ کی مخالفت کرنا اور باہم مسلمانوں میں چھوٹے چھوٹے مسائل پر ہنگامہ آرائی اور مخالفت کرنا اور حنفی کو شافعی کے اور شافعی کو حنفی کے مخالف جاننا یہ باتیں اہل السنۃ کے طریقہ کے خلاف ہیں بلکہ اصل حکم تو یہی ہے کہ سب کے سب حق کے معتقد ہوں اور آپس میں بھائی بھائی ہوں اور ہر بھائی اپنی آخرت کے لیے صحابہ کرامؓ کی اقتداء میں جس طرح بھی اس کے اپنے علم میں حق ہو عمل کر کے ثواب پائے اور باہم ایک دوسرے کی مدد کریں چنانچہ صحابہ کرامؓ بھی اسی شان کے مالک تھے **واللہ تعالی ھو الھادی الی سبیل الرشاد وھو حسبنا ونعم الوکیل والحمد للہ رب العلمین**

مثال:۔ میت نے اپنا شوہر وماں اور حقیقی دو بہنیں چھوڑیں تو اصل مسئلہ چھ سے ہو کر شوہر کو نصف۔ ۳۔ ماں کو سدس۔ ا۔ اور حقیقی دو بہنوں کو ثلثین۔ ۴۔ ملے گا تو (۳۔ ا۔ ۴) مجموعہ آٹھ ہوگا یعنی یہ مسئلہ۔ ۶۔ سے عول کر کے۔ ۸۔ ہو جائے گا۔

مثال نمبر ۵:۔ عورت نے مرتے وقت شوہر وماں وحقیقی ایک بہن علاتی ایک بہن اور اخیافی ایک بہن چھوڑی تو مسئلہ چھ سے

ہو گا اور اس میں سے شوہر کو۔ ا۔ ماں کو۔ا۔ حقیقی بہن کو نصف۔ ۳۔ اور علاتی اور اخیافی بہنوں کو ایک ایک دینا ہو گا اس طرح ۳۔ا۔۳۔ا۔ا۔۹ اس طرح اصل مسئلہ چھ سے عول ہو کو ۹ ہو جائے گا مثال نمبر ٦:۔ کسی نے اپنا شوہر وماں ایک حقیقی بہن۔ ۳۔ علاتی بہن اور ایک اخیافی بہن چھوڑی تو اصل مسئلہ چھ سے ہو گا اور شوہر کو نصف۔ ۳۔ ماں کو سدس۔ا۔ حقیقی بہن کو نصف ۔۳۔ علاتی بہن سدس۔ا۔ اخیافی بہن سدس۔ا۔ (۳۔ا۔۳۔ا۔ا) یعنی اصل مسئلہ چھ سے ہو کر ۹ تک عول ہو جائے گا۔ دوسرا مسئلہ:۔ کسی کا شوہر وماں واخیافی دو بہنیں اور حقیقی دو بہنیں موجود ہوں تو اصل مسئلہ یہاں بھی چھ سے ہو گا پھر شوہر کو نصف۔ ۳۔ ماں کو سدس۔ا۔ حقیقی دو بہنوں کو۔ ۴۔ اور اخیافی دو بہنوں کو۔ ۲۔ (۳۔ا۔۴۔۲۔۱۰) یعنی مسئلہ چھ سے ہو کر ۱۰ تک عول ہو جائیگا اور یہ معلوم ہونا چاہیے کہ اس مسئلہ سابق میں اگر دو اخیافی بہن فرض کی جائیں یا اخیافی بھائی فرض کیے جائیں تو بھی یہی حکم ہو گا اس مسئلہ کا نام مسئلہ شریحیہ ہے کیونکہ شریحؒ نے جو حضرت عمرؓ کے زمانہ خلافت سے برابر خلافت راشدہ میں قاضی رہے اور تابعین علماء نے جلیل القدر سے ہیں سب سے پہلے انہوں نے ہی ایسے مسئلہ میں حکم قضاء نافذ فرمایا تھا یہاں تک تو ٦ کے مسئلہ کا سات سے دس تک عول کا بیان اور اس کی تفصیل تھی اور اب ۱۲ مسئلے کے عول کا طریقہ اور اس کے مثال کا بیان ہے کہ کسی شخص کی بیوی اور حقیقی دو بہنیں اور علاتی بھائی موجود ہوں تو اصل مسئلہ ۱۲ سے ہو گا اس میں سے بیوی کو چوتھائی۔ ۳۔ اور دو حقیقی بہنوں کو دو ثلث۔ ۸۔ اور باقی۔ا۔ علاتی بھائی کا ہو گا (۳۔۲۔۸۔۱۳۔) یعنی اصل مسئلہ ۱۲ سے ہو کر ۱۳ تک عول ہو گیا اس صورت میں اگر علاتی بھائی ہو تا تو اسے کچھ نہیں ملتا۔

دوسری مثال

کسی کی بیوی۔ اخیافی دو بھائی یا بہنیں اور حقیقی دو بہنیں زندہ ہیں تو اس میں بھی اصل مسئلہ بارہ سے ہو گا اس تفصیل سے کہ بیوی کے لیے ربع۔ ۳۔ اخیافی بھائی یا بہنوں کے لئے ثلث۔ ۴۔ اور حقیقی دو بہنوں کے لئے دو ثلث۔ ۸۔ (۳۔۴۔۸۔) مجموعہ پندرہ تک عول ہو گیا۔ دوسری مثال:۔ اگر کسی کی بیوی وماں ودو اخیافی بہنیں اور حقیقی دو بہنیں ہوں تو اصل مسئلہ ۱۲ سے ہو گا اس طرح سے کہ بیوی کو۔ ۳۔ ماں کو۔ ۲۔ اخیافی بھائی کے لئے۔ ۴۔ اور سگی بہنوں کے لئے۔ ۸۔ (۳۔۲۔۴۔۸۔) مجموعہ ۱۷ تک عول ہو گا۔ **دوسری مثال**۔ اگر بیویاں تین دادیاں دو حقیقی بہنیں آٹھ اور اخیافی بہنیں چار ہوں تو بھی اصل مسئلہ بارہ سے ہو گا اس طرح سے کہ بیویوں کے لئے ربع۔ ۳۔ دونوں جدات کے لیے سدس دو اور حقیقی آٹھ بہنوں کے لئے۔ ۸۔ اور چار اخیافی بہنوں کے لیے۔ ۴۔ تو کل (۳۔۲۔۸۔۴۔) سترہ ہو گئے اور یہ اصل مسئلہ بارہ کا تھا جو کہ عول ہو کر سترہ ہو گیا اس مسئلہ کی خصوصیات یہ ہوئی کہ اس میں ہر فریق کو اتنا ہی ملا جو پورا پورا ہر حصہ دار کو مل گیا مثلاً بیویاں تین ہیں تو ان کے حصے بھی تین ہی ملے اور حقیقی بہنیں آٹھ ہیں تو ان کو جو حصہ ملا وہ بھی آٹھ ہی ہے **علی ھذا القیاس** :اور دوسری خصوصیت اس کی یہ بھی ہوئی کہ اس کے تمام حصہ دار عورتیں ہی ہیں اس لئے اس کو ام الارامل کہا ہے الارامل وارملۃ واحد الارمل مسکین مرد جس کی بیوی نہ ہو یا مر گئی ہو رنڈوا نیز اس میں ہر عورت کو صرف ایک ہی حصہ ملا ہے اسی لئے علماء فرائض آپس میں تفریحاً بطور امتحان یہ سوال کرتے ہیں کہ وہ کون سی صورت ہے جس میں ایک جنندوہ مرا اور اس نے سترہ اشرفیاں چھوڑیں اور سترہ ہی عورتیں وارثین میں چھوڑیں اور ہر عورت کو ایک ایک اشرفی حصہ میں ملی تو اس کا جواب یہی مذکورہ صورت ہے یہاں تک مسئلہ بارہ کا اور عول سترہ کا تذکرہ تھا اور اب چوبیس سے مسئلہ جو بغیر عول کے ہیں مرنے والے نے ایک بیوی باپ ماں اور لڑکا چھوڑا تو اصل مسئلہ ۲۴ سے ہو گا اس طرح سے کہ بیوی کو ثمن۔ ۳۔ باپ کو سدس۔ ۴۔ ماں کو بھی سدس۔ ۴۔ اور باقی ۱۳ لڑکے کو ملے گا (۳۔۴۔۴۔۱۳۔) برابر ۲۴ ہوئے اور بغیر عول کے برابر تقسیم ہو گا۔ دوسرا مسئلہ:۔ بیوی۔ لڑکیاں دو۔ ماں اور باپ موجود ہوں یہ مسئلہ بھی ۲۴ سے ہو گا سدس کے ساتھ ثمن جمع ہو رہا ہے اس میں بیوی کو۔ ۳۔ دو لڑکیوں کو۔۱٦۔ ماں کو۔ ۴۔ باپ کو۔ ۴۔ (۳۔۱٦۔۴۔۴۔۲۷) ہو گیا جو کہ اصل

مسئلہ ۲۴ کا عول ہو گیا اس مسئلہ میں بیوی کو ثمن کے حساب سے یعنی آٹھواں۔ ۳۔ ملنا چاہیے تھا مگر نواں حصہ (۳۔۹۔۲۷) ہو گیا (جب کہ ۳۔۸۔۲۴) ہونا چاہیے تھا پھر معلوم ہونا چاہیے کہ حضرت علیؓ ایک مرتبہ خطبہ دے رہے کہ ایک شخص نے جسے یہی مسئلہ جاننا تھا اسی خطبہ کی حالت میں آپ سے اس سوال کا جواب طلب کیا تو آپ نے اسی حالت میں فی الفور اسی کا یہی جواب دیا کہ اس کا آٹھواں حصہ نواں حصہ ہو گیا ہے اور فوراً ہی اپنے خطبے میں مشغول ہو گئے اسی واقعہ کی مناسبت سے اس مسئلہ کا نام ہی مسئلہ منبریہ ہو گیا ہے معلوم ہونا چاہیے کہ اس جواب میں یہ عجیب لطافت ہے کہ جب بیوی کا حصہ آٹھویں کی بجائے نواں ہو گیا تو اس سے یہ معلوم ہو گیا کہ کل حصے تین کے نوگنا یعنی ۲۷ ہیں اس لئے باقی لوگوں کے حصوں کو خود ہی معلوم کرنا بہت ہی آسان کام ہے، اچھی طرح سمجھ لیں، پھر اگر اسی مسئلہ میں ماں وباپ کی بجائے جد وجدہ ہو یا باپ ہو تو بھی یہی حکم ہو گا کہ ۲۴ کا عول ۲۷ ہو گا کیونکہ ماں کی بجائے جدہ اور باپ کی بجائے جد ہے اسی طرح سے اگر اپنی دو لڑکیوں کی بجائے ایک اپنی بیٹی ہو اور دوسری بیٹے کی لڑکی یعنی پوتی ہو تو بھی یہی حکم ہو گا کیونکہ پوتی کے لئے چھٹا حصہ اور لڑکی کے لئے نصف ہو گا تاکہ دونوں کا مجموعہ حصہ دو تہائی حصہ پورا ہو جائیگا اس کی وجہ یہ ہے کہ لڑکی کے حکم میں پوتی بھی شامل ہوتی ہے لیکن پوتی کے مقابلہ میں حقیقی بیٹی مقدم ہوتی ہے اور جب دو لڑکیاں ہوتی ہیں تو وہ دو تہائی کی حقدار ہوتی ہیں اور موجودہ مسئلہ میں حقیقی لڑکی اور پوتی کے جمع ہونے سے دو بیٹی کا حکماً وجود ہو جاتا ہے تو ان دونوں کے لئے دو تہائی چاہیے تھی۔

اور چونکہ اپنی حقیقی لڑکی کے لئے نصف کا حق ہے تو لامحالہ پوتی کے لئے باقی چھٹا حصہ بچ گیا ہے۔ دوسری مثال۔: یعنی اگر کسی کی بیوی وماں دو اخیافی بہنیں اور حقیقی دو بہنیں اور ایک کافر یا قاتل بیٹا یا کسی کا غلام ہو تو اس میں بھی اصل مسئلہ بارہ سے ہی ہو گا جیسے کے اوپر میں بیان کیا گیا ہے اور لڑکا جو کافر یا قاتل یا غلام ہونے کی وجہ سے محروم ہو رہا ہے اس کی وجہ سے کوئی بھی محجوب نہیں ہو گا لہٰذا اس کا دنیا میں موجود ہونا اور نہ ہونا برابر ہو گا لیکن حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے نزدیک محروم بیٹا کی موجودگی کی وجہ سے بیوی کو بجائے چوتھائی کے آٹھواں حصہ ملے گا چنانچہ موجودہ مسئلہ میں ان کے نزدیک اصل مسئلہ بجائے بارہ کے چوبیس سے ہو گا جبکہ بیوی کا حصہ چوتھا نہیں ہو گا بلکہ آٹھواں حصہ ہو گا پھر اس کا عول ہو کر اکتیس ہو جائے گا اس سے معلوم ہوا کے حضرت ابن مسعودؓ کے نزدیک ۲۴ کا عول اکتیس بھی ہوتا ہے اور تقسیم اس طرح ہو گی بیوی کے لئے ثمن اور ماں کے لئے، ۴ اخیافی بہنوں کے لئے ۸۔ حقیقی بہنوں کے لئے ۱۶ (۳۔۴۔۸۔۱۶۔) مجموعہ اکتیس ہو جائیگا جو کہ چوبیس کا عول ہو گا لیکن ہمارے نزدیک جب بیوی کو چوتھا حصہ ملے گا تو یہ مسئلہ ۱۲ سے ہو گا۔ ایک علمی لطیف نکتہ۔: یہ ہے کہ جب اصل مسئلہ چھ سے ہو اور وہ ۸۔ یا ۹۔ یا ۱۰ تک عول ہو جائے تو یہ سمجھ لینا ہو گا کہ یہ میت یقیناً عورت ہے یعنی بغیر عورت میت کے یہ عول کبھی نہیں ہو سکتا اور اگر اصل مسئلہ ۶۔ سے ہو کر ۷۔ تک ہی عول کر کے رہ جائے تو ہو سکتا ہے کہ اس کا میت عورت ہو اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ وہ کوئی مرد بھی ہو سکتا ہے اور جب اصل مسئلہ ۱۲ سے ۷ اتک عول کرے تو وہ میت یقیناً کوئی مرد ہی ہے اور اگر وہ ۱۳ یا ۱۵ تک عول کرے تو وہ میت عورت بھی ہو سکتی ہے اس طرح سے اس کے مرد ہونے کا بھی احتمال ہوتا ہے اور جب اصل مسئلہ ۲۴ سے عول ہو کر ۲۷ تک ہو جائے تو وہ میت یقیناً مرد ہو گا خزانۃ المفتین میں ایسا ہی ہے مع یہاں تک عول کا بیان ہوا۔ فصل۔: اور اب رد کا بیان ہوتا ہے رد عول کے مفہوم کا ضد ہے یعنی جب وارثوں میں صرف اصحاب الفروض ہوں اور کوئی عصبہ نہ ہو اور اصحاب فروض کا حق بھی ترکہ کے مال سے کم ہو یعنی مال فاضل اور حق دار کم ہوں یا ان کے پورے حصے دینے کے بعد بھی مال ترکہ بچے رہتا ہو تو دوبارہ یہ بچا ہوا مال بھی ان ہی حق داروں کو دیدینا اس وقت دوبارہ دینے میں ان کو جو کچھ ملے گا وہ اس کے اپنے اصلی حق سے زائد ہو گا معلوم ہونا چاہیے کہ جو کچھ مال فاضل ہو وہ اصحاب فرائض کو ان کے اپنے حصوں کے حساب سے دوبارہ دیدیا جاتا ہے سوائے میاں اور بیوی کے یعنی یہ دونوں بھی اگرچہ اصحاب الفروض میں سے ہیں لیکن اس بچے ہوئے مال کو ان لوگوں پر دوبارہ نہیں لوٹایا جا سکتا ہے بلکہ ان دونوں کے سوا دوسرے لوگوں پر لوٹا دیا جاتا ہے، ہمارے علماء کرام کا یہی مذہب ہے۔: محیط السرخی۔: اور معلوم

ہونا چاہیے کہ اگر کبھی شوہر کو کسی دوسرے رشتہ نسب سے بھی مال لینے کا حق نکل آئے تو وہ عصبہ کے طور پر ہوگا اور اصحاب الفرائض کے طور پر نہ ہوگا اسی لئے رد کے حق میں میاں اور بیوی ہمیشہ کے لئے مستغنی ہیں پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہیے۔ کہ وہ ورثہ جو دوبارہ بھی بچے ہوئے مال کے حق دار ہوتے ہیں وہ کل سات ہیں ماں و جدہ و حقیقی لڑکی اور پوتی حقیقی بہنیں اور علاتی بہنیں اور ماں کی اولاد یعنی اخیافی وہ خواہ بہن ہو یا بھائی ہوں اور یہ بھی جاننے کی بات ہے کہ جن لوگوں پر مال رد کیا جاتا ہے وہ ایک جنس یا دو جنس یا تین جنس کے ہوتے ہیں یعنی اس سے زیادہ چار جنسوں کے نہیں ہوتے ہیں پھر یہ بات بھی جاننے کی ہے کہ اصل مسئلہ سے رد کرنے کے بعد وہ جو عدد رہ جاتا ہے وہ چار عدد ہیں ۲۔ ۳۔ ۴۔ ۵۔ الا اختیار یعنی تمام میں غور و خوض کرنے سے یہی دو باتیں معلوم ہوئی ہیں کہ جب رد کا مسئلہ سامنے آتا ہے تو تین جنسوں سے زیادہ میں نہیں ہوتا ہے اور زیادہ ٹکڑوں سے رد کے طور پر کم ٹکڑوں پر مسئلہ ہو جاتا ہے تو یہی معلوم ہوا کہ کبھی دو رہ جاتا ہے اور کبھی تین اور کبھی چار اور کبھی پانچ پھر یہ خیال رہے کہ اصل مسئلہ جس عدد سے فرض کیا گیا تھا اگر رد واقع ہوا اور یہ رد ان سب پر ہے جو مسئلہ میں موجود ہیں تو رد کے بعد جو عدد رہے وہی رکھے جائیں اور زائد کو ساقط کر دیا جائے چند مثالیں ایسی کہ ان میں مسئلہ رد ہو کر دو پر آ گیا ہو۔ مثال نمبر ا: میت کے بعد اس کی جدہ اور مادری بہن ہو تو اس میں سدس ہونے کی وجہ سے اصل مسئلہ ٦ سے ہونا چاہیے جن میں ایک حصہ جدہ اور دوسرا چھٹا حصہ مادری بہن کو دیا گیا اور چار حصے باقی رہ گئے اور بعد میں وہ بھی ان ہی دونوں پر اسی حساب سے رد کر دیئے گئے تو اس مسئلہ میں رد کرنا تمام فرائض والوں پر واقع ہو گیا اس لئے قاعدہ کے موافق زائد حصے کو ختم کر کے دو ہی حصوں میں تقسیم کر دیا گیا اس طرح پورا مال ان ہی دونوں میں نصف نصف تقسیم ہو گیا۔

دوسری مثال نمبر ۲: میت کی جدہ و مادری دو بہنیں ہیں تو یہ مسئلہ بھی چھ سے ہوگا اور ان میں سے جدہ کو ایک سدس اور دو بہنوں کو دو ثلث دینے سے کل تین تقسیم کئے گئے اور تین ہی باقی رہ گئے حالانکہ یہ رد موجودہ تمام اہل فروض پر ہے کیونکہ دو ہی صاحب فرض ہیں اور ان ہی دونوں پر رد ہوا تو زائد کو ساقط کر دیا اس طرح مسئلہ تین سے ہی ہوا یعنی ایک تہائی مال جدہ کے لئے اور دو تہائی دو بہنوں کے لئے ہوا۔ مثال نمبر ۳: میت کی ماں اور لڑکی ہے کہ اس میں بھی اصل مسئلہ ٦ سے ہوگا اور ان میں سے نصف۔ ۳۔ لڑکی کو اور سدس یعنی ایک ماں کے لئے کل ۴ ہوئے اور باقی دو ان ہی دونوں پر رد کر دیئے گئے اس طرح اصل مسئلہ چار سے ہوگا۔ مثال نمبر ۴: چار لڑکیاں اور ماں ہو تو اس میں دو تہائی اور سدس کی حق دار ہیں اس لئے اصل مسئلہ چھ سے ہوگا جن میں سے ماں کو ایک حصہ اور دو لڑکیوں کو دو تہائی کے لئے چار حصے دیئے گئے اس طرح کل پانچ حصے دے کر باقی ایک بھی ان ہی لوگوں پر ان کے حصہ کے مطابق رد کر دیا گیا اس لئے اب یہ مسئلہ چار سے ہوگا محیط السرخی یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی کہ مسئلہ میں سب ایسے افراد ہوں جن پر رد کیا جائے گا تو جس قدر حصے ہوں گے وہ سب ان ہی لوگوں پر رد کیا جائیگا اس لئے جتنے سہام ہوں گے انہیں پر رد کیا جائیگا اور یہی اصل مسئلہ ہو جائیگا اور زائد کو ساقط کر دیا جائیگا کیونکہ مثلاً چھ سہام میں سے جب ماں کو ایک حصہ ملتا ہے تو وہ چھٹا حصہ ہوتا اور جب چار ہی حصوں میں سے ایک حصہ ملا تو وہ بڑھ کر اب چہارم ہو گیا۔

اور جب لڑکی کو ٦ میں سے تین حصے ملتے تو وہ نصف ہوتے تو نصف ہوتے اور جب چار میں سے تین حصے ملے تو وہ تین چوتھائی ہو گیا اور اگر حساب ارلع میں سے نکالا جائے تو وہ بہت طویل ہو جائیگا کیونکہ دو سہام باقی ہیں اور جس کو ٦ میں سے تین حصے ملے تھے اس کو دو میں سے ایک ملے گا اور ماں کو ایک تہائی حصہ ملے گا پھر دو تہائی حصہ باقی رہا اس کو بھی اسی حساب سے نکالو اور اس وقت بھی کسور واقع ہوں اس طرح رد کرنے کا یہ ایک عمدہ طریقہ ہے کہ موجودہ حصوں کے برابر حصے کر دیئے جائیں تو ہر ایک کو اپنے حساب سے مل جائیگا یہ حکم اس وقت ہوگا جب کہ مسئلہ میں سب ہی اس لائق ہوں کہ ان پر رد کیا جا سکے اور اگر مسئلہ میں شوہر یا زوجہ ہو جو باقی میں سے حصہ پانے کے مستحق نہیں ہے تو دیکھا جائے کہ اس میں صرف ایک ہی جنس ہے یا اس سے زائد ہیں پس اگر ایک جنس ہو تو کم سے کم وہ مخرج جس سے شوہر یا اس کی بیوی کا حصہ نکل سکتا ہو اس کا حصہ نکال دیا جائے پھر باقی کو ایک جنس کی

تعداد پر جن پر رد کیا جائیگا تقسیم کیا جائیگا لیکن اس شرط کے ساتھ کہ باقی اور ان کی تعداد میں کسر نہ ہو مثلاً میت کا شوہر اور تین لڑکیاں ہو تو شوہر کا حصہ چوتھائی کا ہوگا پس چار میں سے ایک حصہ شوہر کو دیا جائے اور باقی تین حصے فرض اور رد کے طور پر انہیں تین لڑکیوں کو دیدیا جائے اور یہ طریقہ اس طرح سے ٹھیک ہے کہ اس میں ہر لڑکی کو ایک حصہ مل جائیگا اور اگر باقی حصہ اس جنس کی تعداد پر تقسیم نہ ہو تو اگر باقی حصے اور ان کی تعداد میں توافق ہو تو وفق کے عدد کو اصل کے مخرج میں ضرب دیدیا جائے جس سے صحیح ہو جائیگا مثلاً میت کی چھ لڑکیاں اور شوہر ہو تو اصل مسئلہ چار سے فرض کر کے شوہر کو چوتھا حصہ دیا جائے اور باقی تین حصے چھ لڑکیوں پر تقسیم نہیں ہو سکتے ہیں لیکن ۳۔۶ میں تداخل سے وفق بنصف یعنی ۲ ہے پس اصل مخرج یعنی ۴ کو دو میں ضرب دینے سے ۸ ہو گیا اس میں سے چہارم حصہ یعنی ۲ شوہر کا ہوگا اور باقی چھ کو چھ لڑکیوں پر ایک ایک حصہ کر کے بانٹ دیا جائے اور اگر باقی حصے میں اور ان وارثوں کی تعداد میں جن پر رد ہوگا توافق نہ ہو جیسے شوہر اور پانچ لڑکیاں ہوں یہانتک کہ اصل مسئلہ ۴ سے ہیں ایک شوہر کو دینے کے بعد باقی ۳۔ اور ۵۔ میں موافقت نہ ہو تو ایسی صورت میں کل تعداد کو اصل مخرج میں ضرب دیا جائے۔

چنانچہ ۵ کو۔ ۴ میں ضرب دیا (۵۔۴) تو ۲۰ ہوئے تب ان میں سے چوتھائی کے پانچ حصے شوہر کو دے کر اور باقی ۱۵ کو ۵ لڑکیوں پر تین تین حصے بانٹ دئے جائیں یہ حکم اس وقت ہوگا جب کہ جنس ایک ہو اور اگر شوہر یا زوجہ کے ساتھ میں جن پر رد کیا جائیگا تو اصل مسئلہ میں سے سوم یا زوجہ کو دیدیا جائے پھر باقی کو ان جنسوں کے حصوں پر بانٹ دیا جائے بشرطیکہ تقسیم درست ہو ورنہ جن پر رد کیا جائیگا ان کے جمع کو اصل مخرج میں ضرب دیا جائیگا جس سے مسئلہ صحیح ہوگا اور جن پر رد نہیں ہوگا ان کے حصوں کو جن پر رد ہوگا ان کے مسئلہ میں ضرب دیا اور جن پر رد ہوگا ان کے حصوں کو جن پر رد نہیں ہوگا اس نے باقی میں ضرب دیا جائے گا: مثال۔ بیوی و چار جدات اور چھ اخیافی بہنیں ہیں اس لئے میت کی لاولد ہونے کی وجہ سے زوجہ کو چوتھائی حصہ ملتا ہے اس لئے اسے چوتھائی دینے کے بعد تین حصے باقی رہ گئے اور ان میں سے اخیافی بہنیں ایک ثلث اور جدات ایک سدس کی حقدار تھیں یعنی اخیافی بہنیں جدات کے مقابلہ میں دوگنا کی حقدار ہیں اور اب زوجہ کو ایک چوتھائی حصہ دے دینے کے بعد تین چوتھائیاں باقی رہ گئی ہیں اس لئے جدات کو ایک حصہ دینے کے بعد اس کا دوگنا دو حصے اخیافیوں کا رہ گیا ہے جس سے سب کے حصے پورے ہو گئے۔: مثال: ۔دوم کسی کی چار بیویاں تو لڑکیاں اور چھ جدات ہوں تو بیویوں کے خیال سے ترکہ آٹھ سے تقسیم ہو کر ان کا آٹھواں حصہ ہوگا اس طرح کل سات حصے باقی رہ گئے جو رد کرنے کے ہیں اور ان سب کے حصے تقسیم نہیں ہوتے ہیں اور ان حصوں میں موافقت بھی نہیں ہے اس لئے رد کے پانچ حصوں کو اصل مخرج۔ ۸۔ میں ضرب دینے سے ۴۰، ہوئے تو ان سے تصحیح ہو جائیگی اس طرح ان زوجات کے لئے پانچ سہام ہوئے اور ان زوجات پر رد نہیں ہوگا اور ان کے سہام نکال لینے کے بعد اصل میں سے جو باقی رہ گیا تھا یعنی۔ ۷۔ اور ان ہی پر رد ہوگا ان کے سہام کو ضرب دینے سے ۳۵ ہوئے اور یہ عدد ان لوگوں کے لئے ہوگا جن پر رد ہوگا اور ان ہی میں سے لڑکیوں کے لئے پانچ میں سے چار حصے ہوں گے اور وہ (۴۔۷) ۲۸ ہے اور جدات کے لئے پانچواں حصہ یعنی سات ہوئے تو اس تفصیل سے یہ قاعدہ معلوم ہوا کہ مسئلہ میں جس وارث کو رد کے طور پر باقی نہیں ملے گا اور وہ صرف شوہر ہوگا یا زوجہ ہوگی کہ یہی لوگ۔

ممن لا یرد۔: ہیں اور ان کا حصہ بھی صرف یا تو نصف ہوگا یا تو چہارم ہوگا یا آٹھواں ہوگا پس اسی کے کم سے کم مخرج سے حصہ نکالنا ہوگا اور جو باقی رہے گا وہ انہیں باقی افراد پر رد ہوگا تو اس موقع پر یہ غور کرنا ہوگا کہ ان کے لئے اصل مسئلہ کس عدد سے ہونا چاہیے پھر رد کے بعد کون سا عدد ہو سکتا ہے تو اسی مثال مذکور میں زوجات کے لئے آٹھواں ہونا چاہیے اس لئے اصل مسئلہ ۔۸۔ سے فرض کر کے ایک نکال دیا تو سات باقی رہے پھر لڑکیوں اور جدات کے لئے چھ سے مسئلہ ہوتا پھر جدات کیلئے اسہم لڑکیوں کیلئے۔ ۴۔ ہوتے اور باقی ایک بھی انہیں دونوں پر رد ہوتا تو صرف ۵ سے مسئلہ ہوتا اور اب ہم نے دیکھا کہ یہاں سات باقی ہیں اور ۵۔ و ۷ میں تباین ہے اس لئے اصل مسئلہ ۸ کو پانچ میں ضرب دیا تو (۸۔۵) ۴۰ ہوئے جس میں زوجات کے پانچ ہیں خواہ اس

طرح سے کہ چالیس کا آٹھواں پانچ ہے یا یہ کہ جس عدد سے ہم نے مخرج اصل کو ضرب دیا اسی سے زوجات کے حصہ کو ضرب دیا تو ۵ ہی حاصل ہوئے اب باقی ۳۵۔ سہام رہے اور پانچ میں ایک سہم پانچ پر تقسیم کرنے سے ۷ نکلا پھر چار کو ۷ میں (۴۔۷۔۲) ضرب دیا تو ۲۸ ہوئے اور زوجات کا ایک حصہ ۷ معلوم ہونا چاہیے کہ اس جگہ اس بات کا خیال نہیں رکھا گیا ہے کہ ہر فریق کو جو کچھ حصہ ملا وہ اس فریق پر پورا تقسیم ہوتا ہے یا نہیں جبکہ چار زوجات کو پانچ حصے ملے ہیں اور وہ ان پر پورے تقسیم نہیں ہوتے ہیں پس اس حساب کو اس طرح لکھنا چاہیے مسئلہ ۴۰ ۴ زوجات ۴ لڑکیاں ۹ جدات ۶ : یعنی گویا میت کی میراث میں سے فرائض کے مطابق ہر فریق کو اس طرح پہنچا پھر ظاہر ہے کہ ۴ زوجات کے پانچ حصوں کے درمیان تباین ہے اور ۹ لڑکیوں کے ۲۸ حصوں میں بھی تباین ہے اسی طرح سے چھ جدات کے سات حصوں میں بھی تباین ہے۔

لیکن ان کی تعداد۔ ۴۔۹۔و۔۶ میں توافق ہے چنانچہ ۶۔و۹ میں توافق بالثلث ہے اس لئے ان دونوں کو ایک دوسرے میں ضرب دینے سے (۹x۲۔یا۔۶ x ۳=۱۸) ہوئے اور اس کو چار سے توافق بالنصف ہے اسی لئے ضرب دینے سے (۱۸ x ۲۔یا۔۹ x ۴=۳۶) ۳۶ ہوئے پھر ۴۰ کو ۳۶ سے ضرب دیا (۴۰x۳۶=۱۴۴۰) تو ۱۴۴۰ ہوئے پس اس میں سے ۴ زوجات کے ۱۸۰ اور فی زوجہ ۴۵ (۴x۴۵=۱۸۰) ہوئے اور ۹ لڑکیوں کے ۱۰۰۸ سے اور ان میں سے ہر لڑکی کو ۱۱۲ (۹۔۱۱۲۔۱۰۰۸) ہوئے اور چھ جدات کو ۲۵۲۰ اور فی جدہ (۶۔۴۲۔۲۵۲) ۲۵۲ ہوئے فاحفظ۔ م۔ ۴ اور اب۔ دوسری مثال۔ : بیوی بیٹی پوتی اور جدہ ہیں تو : ممن لا یرد : میں سے بیوی کے لئے آٹھواں حصہ ایک سہم اور باقی سات رہے جب کہ رد کے سہام پانچ ہونے چاہیے اس وجہ سے کے ایک جدہ ہے اور تین لڑکیاں اور ایک پوتی ہے اور ان کا مجموعہ پانچ ہوا حالانکہ ان کے حصے ۶ ہو رہے ہیں تو بچے ہوئے ایک حصے کو پھر ان ہی (ممن لا یرد) پر اس طرح رد کیا جائیگا کہ اس باقی ترکہ کو بجائے ۶ حصوں کے پانچ حصوں پر تقسیم کیا جائے جبکہ یہاں پر ماں کے ساتھ حصے ہیں تو پہلے کے بیان کئے ہوئے قاعدہ کے مطابق ۵ حصوں کو زوجہ کے اصل مخرج یعنی ۸ میں ضرب دیا تو ۴۰ ہوئے پھر زوجہ کے حصوں کو پانچ میں ضرب دیا تو زوجہ کے ۵ سہام ہیں اور ۳۵ میں سے ۵ سہام ہونا چاہیے۔

تو ہر سہم ۷ کا ہوا ان میں سے لڑکی کے ۳۰ سہام کے ۲۱ ہوئے اور پوتی کا ایک حصہ ۷ ہوا اور جدہ کا ایک سہم ۷ ہوا الاختیار و المترجم پھر یہاں ہر فرد کے واسطے ایک حصہ ہے اور یہ سب اس صورت میں ہے جب کہ مرنے والے کا ترکہ اس کے وارثوں میں تقسیم کر دیا ہو۔

فصل مناسخہ کا بیان

مناسخہ کی صورت یہ ہے کہ ترکہ تقسیم ہونے سے پہلے ہی کچھ ورثہ نے انتقال کر لیا ہو۔ محیط السرخی۔ اگر کسی شخص نے انتقال کیا تو پہلے میت کے ترکہ سے اس وارث کا بھی حق متعلق ہو چکا ہے جس نے بعد میں انتقال کیا ہو پھر دو حال سے خالی نہیں کہ دوسرے میت کے ورثہ بھی وہی لوگ ہوں گے جو پہلے میت کے وارث تھے یعنی اس دوسرے میت کے ساتھ یا دوسرے میت کے وارثوں میں کچھ ایسے بھی وارث ہوں گے جو پہلے میت کے میراث میں مستحق یا وارث نہ تھے پھر دو حال سے خالی نہیں ہوگا کہ یا تو دوسرے ترکہ اور پہلے ترکہ کا بٹوارہ بالکل برابر ہوگا یا دوسرے ترکہ کی تقسیم پہلے طریقہ کے خلاف ہوگی اب پھر دو حال سے خالی نہیں ہوگا یا تو دوسرے میت کا جو حصہ پہلے میت کے ترکہ سے تھا وہ دوسرے میت کے وارثوں میں کسی کسر کے بغیر تقسیم ہوگا یا نہیں بلکہ کسر واقع ہوگی اب اس حکم کی تفصیل یہ ہوگی کہ اگر دوسرے میت کے ورثہ وہی ہوں جو پہلے میت کے ورثہ تقسیم میں کسی طرح کی کمی وبیشی کا بھی فرق نہ ہو تو ایک ہی مرتبہ بٹوارہ کر دیا جائے کیونکہ دوبارہ بٹوارہ کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہیں۔ اس قاعدہ کی مثال اور اس کی مزید وضاحت۔ اس طرح سے ہوگی کہ زید مرا اور اس نے چند لڑکے اور لڑکیاں چھوڑیں لیکن ابھی تک اس کے ترکہ کا بٹوارہ کرنے کی نوبت نہیں آئی تھی کہ پھر اس کا کوئی لڑکا یا لڑکی مر گئی اور ان ہی بھائی بہنوں کے سوا اس کا کوئی اور وارث نہیں ہے تو اس کا ترکہ ان باقی لوگوں میں ایک ہی مرتبہ ایک ہی طرح سے کر دیا جائے گا یعنی مرد کو عورت کے مقابلہ

میں دوگنے کے حساب سے تقسیم کر دیا جائے۔

کیونکہ پہلے ہی میت کے ترکہ میں یہی لوگ مرد کو عورت کے مقابلہ میں دوگنے کے حساب سے دیتے اور وہ اسی کے حقدار تھے اور دوسرے میت کے ترکہ میں بھی جو پہلے سے ملے یا اسی حساب سے یعنی عورتوں کے مقابلہ میں مردوں کو دوگنا ملے گا اسی حساب ایک ہی بار بانٹ دینے سے کچھ فرق نہیں ہوگا البتہ اگر دوسرے میت کے وارثوں میں زوجہ وغیرہ کی جیسی اگر کوئی ایسا شخص بھی ہو جو پہلے میت کا وارث نہیں تھا تو اس وقت یہ بات ضروری ہو جائیگی کہ پہلے میت کا ترکہ پہلے تقسیم کیا جائے گا اس میں سے دوسرے میت کا حصہ ظاہر ہو پھر جو حصہ حاصل ہوا اسی کو موجودہ تمام وارثوں میں تقسیم کر دیا جائے پس اگر ایسا ہو کہ جتنے حصے دوسرے میت کے حصے میں آئے ہیں وہ اس کے وارثوں میں کسی کسر کے بغیر پورے تقسیم ہو جائیں تو اچھی بات ہوگی اور کسی دوسرے عمل یعنی ضرب وغیرہ کی حاجت نہ ہوگی۔ مثال:۔ زید مرا اور اس نے ایک لڑکا بکر اور ایک لڑکی ہندہ چھوڑی پھر بکر مر گیا اور اپنی لڑکی حسینہ اور اپنی بہن ہندہ چھوڑی تو زید کا ترکہ تین حصوں میں تقسیم ہوگا جن میں سے دو بکر اور ایک ہندہ کا ہوگا پھر بکر دو حصے چھوڑ کر مرا تو اس کا نصف اس کی لڑکی حسینہ کا یعنی ایک حصہ ہوا اور باقی ایک اس کی بہن ہندہ کا ہوا تو اس طرح جو کچھ بکر کو پہلے میت یعنی اس کے باپ سے ملا تھا وہی اس کے وارثوں میں پورا تقسیم ہو گیا اور از سر نو حساب اور ضرب دینے کی ضرورت نہیں رہی اور اگر دوسرا میت یعنی بیٹا بکر کو جو کچھ حصہ اس کو پہلے میت یعنی اس کے باپ کے مال میں سے ملا تھا وہ اس کے وارثوں کے درمیان پورا تقسیم نہ ہو بلکہ اس میں کسر واقع نہ ہو تو دو حال سے خالی نہ ہوگا کہ یا تو وارثوں اور ان کے وارثوں میں کسی جزء سے موافقت ہوگی یا نہ ہوگی اب اگر موافقت ہو تو اس کے سہام فریضہ کے جزء وفق کو پہلے میت کے اصل مسئلہ میں جس سے تصحیح واقع ہوئی ہے ضرب دینگے پس اس کو مبلغ تصحیح قرار دیں تو اس سے دوسرے حصے کی بھی تصحیح ہو جائیگی پھر یہ معلوم ہونا چاہیے کہ جس عدد سے ضرب دیا ہے اس سے پہلے میت کے وارثوں کے حصوں کو بھی ضرب دیں گے۔

تاکہ جیسے دوسرے میت کے حصے مضروب ہیں ہر وارث کا حصہ بھی اسی حساب سے مضروب ہو جائیں اور دوسرے میت کے وارثوں کے سہام کو پہلے کے مافی الید میں ضرب دیں گے مثال اس صورت کی کہ دوسرے میت کا حصہ اس کے وارثوں میں پورا نہ ہو مگر موافقت ہو، یہ ہے کہ زید مرا اور اپنی اولاد میں ہندہ اور بکر کو چھوڑا اور ابھی تک ان کے ترکہ کو تقسیم کرنے کی نوبت نہیں آئی تھی کہ بیٹا بکر بھی مر گیا اور اس وقت اپنی ایک بیٹی حسینہ اور بیوی کریمہ اور تین پوتے چھوڑے تو اس مثال میں مناسخہ کی صورت یہ ہوگی کہ پہلے میت یعنی زید کا مسئلہ ۳ سے اس طرح سے ہوگا کہ بیٹی ہندہ کو ایک حصہ اور بیٹا بکر کو دو حصے ملیں گے پھر دوسرا میت یعنی بیٹا بکر کے پاس صرف دو تہائی ترکہ ہوگا اور اب اس کا مسئلہ آٹھ سے ہوگا کیونکہ اس کی بیوی کو آٹھواں حصہ ملے گا اور اس کی لڑکی حسینہ کو اس کا نصف یعنی چار ملے گا اور باقی تین حصے اس کے تینوں پوتوں کے ہوں گے لیکن بکر یعنی دوسرے میت کے پاس جو حصہ موجود ہے ان کی تقسیم ۸ پر صحیح یعنی برابر نہیں ہوتی ہے اس لئے دو اور آٹھ کے درمیان غور کرنے سے موافقت کی نسبت پائی گئی اس لئے ۸ کے نصف یعنی ۴ کو پہلے حصہ میں ضرب دیا تو دوسری تصحیح کے لئے ۱۲ ہوئے اور اسی جزء موافق یعنی چار سے ہندہ کے حصہ کو ضرب دیا تو ۴ حصے ہوئے۔

اور بکر کے دونوں حصوں کو ضرب دیا تو ۸ ہوئے پھر بکر کی موت کے وقت اس کے باپ کے ترکہ کے ۱۲ حصوں میں سے ۸ ہاتھ میں رہے جو بکر کے وارثوں میں برابر تقسیم ہو گئے اور اب اس صورت کا بیان جس میں دوسرے میت کا حصہ اس کے واثوں کے مفروضہ حصوں کے موافق نہ ہو یہ ہے کہ زید اپنا بیٹا بکر اور اپنی بیٹی ہندہ کو چھوڑ کر مرا پھر ترکہ تقسیم ہونے سے پہلے بکر بیٹا بھی اپنا بیٹا خالد اور بیٹی حسینہ کو چھوڑ کر مر گیا تو زید کا کل مال ترکہ ۳ سے تقسیم ہوگا اس طرح سے کہ اس کی بیٹی ہندہ کو ایک اور بیٹا بکر کو ۲ حصے ملینگے اس لئے بکر کی موت کے وقت اس کے پاس دو حصے تھے حالانکہ اس کے ترکہ کو بھی ۳ ہی حصوں میں تقسیم کرنا ہوگا جن میں سے بیٹی حسینہ کو اور بیٹا خالد کو دو دیئے جائینگے لیکن اس وقت کل مال صرف دو ہی حصوں کا تھا اور پہلے کے باقی ۲ اور اس نئے حصے ۳ کے درمیان توافق نہیں ہے اس لئے دوسرے فریضہ ۳ کو پہلے فریضہ ۳ میں ضرب دینے سے (۳"x"۳ ۹)

حصے ہو جائینگے پھر ہر وارث کے حصے کو بھی ۳ سے ہی ضرب دیا جائے تو ہندہ کا حصہ ۳ اور بکر کا حصہ ۶ ہو گیا اس طرح بکر کی موت کے وقت ہاتھ میں چھ موجود ہوں گے پس اس کے وارثوں کے حصوں کو بھی ہاتھ میں موجود حصہ یعنی دو میں ضرب دیں تو حسینہ کا حصہ ۲ اور خالد کا ۴ ہو گیا۔ اس طرح پورا ترکہ تقسیم ہو گیا پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ اس طرح اگر دوسرے میت کے وارثوں میں سے کوئی وارث ترکہ کی تقسیم ہونے سے پہلے ہی مر گیا تو اس کے لئے بھی اسی طرح کا عمل کیا جائیگا اور جب تیسرے میت کے وارثوں میں سے کوئی ایسا وارث ہو جو پہلے اور دوسرے میت کا وارث نہیں تھا تو اس کا طریقہ یہ ہوگا کہ پہلے اور دوسرے میت کے فریضہ کو اسی اوپر بیان کی ہوئی ترکیب کے مطابق ایک فریضہ کر کے دیکھا جائے کہ تیسرے میت کو پہلے اور دوسرے میت کے فریضہ سے کیا حاصل ہوا اور جو بھی ہو وہی اس کا حصہ اور قبضہ کا مال ہوگا پس اگر وہ مال اس کے وارثوں میں پورا تقسیم ہو جائے تو بہتر ہوگا اور اگر پورا تقسیم نہ ہو تو یہ دیکھا جائے کہ اس کے پاس جمع مال اور اس کے فریضہ میں توافق ہو تو جزء موافق کو لے کر پہلے میت کے فریضہ میں اور دوسرے میت کے فریضہ میں ضرب دینا چاہیے اور ہر ایک کے وارثوں کے حصے کو ضرب دیا جائے اور اگر موافقت نہ ہو تو تیسرے فریضہ کو پہلے اور دوسرے فریضہ میں ضرب دے کر تصحیح کر لی جائے۔

اور ہر وارث کا حصہ نکال لیا جائے جیسا کہ ہم نے پہلے بتادیا ہے مثال۔: زید مرا اور بکر و خالد دو لڑکے چھوڑے پھر ترکہ کی تقسیم سے پہلے بکر مر گیا اور دوسرا بھائی خالد اور لڑکی حسینہ چھوڑی پھر حسینہ بھی مر گئی اور اپنا شوہر شعیب اور ماں حلیمہ اور چچا خالد چھوڑ گئی تو اس کا حساب اس طرح سے درج ذیل ہے۔

تصحیح ۲۴ برائے میت ثالث — تصحیح ۴ برائے میت ثانی

مافی الید (۱) بکر مسئلہ ۲ مافی الید فریضہ میں تباین ہے — زید مسئلہ ۴

اخ۔ خالد	دختر حسینہ	بیٹا بکر	بیٹا خالد
ا۔۲	ا۔۶	ا۔۲	ا۔۲
		۱۲	۱۲

مافی الید (۱) حسینہ مسئلہ ۶ مافی الید و فریضہ میں تباین ہے

شوہر شعیب	مادر حلیمہ	عم خالد
۳	۲	۱

پس کل مال کے ۲۴ حصے کر کے موجودہ لوگوں میں سے خالد کو ۱۹ حصے اور حلیمہ کو ۲ حصے اور شعیب کو ۳ حصے دئے جائیں اور یہ طریقہ اس صورت میں ہوگا کہ فرائض اور مافی الید میں موافقت نہیں ہے اور موافقت ہونے کی مثال یہی ہوگی (موافقت کی مثال) زید مرا اور اس نے اپنی بیوی جمیلہ اور ماں کریمہ اور حقیقی بہن سعیدہ و علاتی حمیدہ واخیافی مجیدہ چھوڑیں پھر تقسیم سے پہلے اس کی ماں کریمہ مری اور اپنا شوہر شعیب کو جو زید کا سوتیلا باپ ہے اور اپنا چچا بکر اور باقی وہی لوگ ہیں جن کو زید نے چھوڑا تھا ان میں سے اس کی بیوی جمیلہ سے کوئی تعلق نہیں ہے اور سعیدہ عینی بہن ہے اور علاتی بہن حمیدہ سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے اور مجیدہ تو اس کے پیٹ سے پیدا ہوئی ہے پھر ابھی تک ترکہ تقسیم نہیں ہوا تھا کہ سعیدہ مر گئی اور مرتے وقت اپنے شوہر خالد و بیٹی رحیمہ اور ان کے علاوہ کچھ ان لوگوں کو بھی چھوڑا جن کو پہلے اور دوسرے میتوں نے چھوڑا تھا یہی سب وارث رہے لیکن ان میں سے صرف حمیدہ علاتی بہن اور مجیدہ اخیافی بہن اس کی وارث ہیں کیونکہ ماں کا شوہر شعیب اس کا سوتیلا باپ ہے کیونکہ یہ زید کی سگی بہن ہے۔ اور ماں کا چچا بکر ذوی الارحام میں ہے اور جمیلہ جو کہ زید کی زوجہ ہے اس سے کوئی تعلق نہیں ہے کیونکہ بیوی تو اپنے شوہر کی وارث ہوتی ہے لہٰذا ہر میت کے ساتھ اس کے وارثوں کو شمار کرنا چاہیے اور اوپر بتائے ہوئے طریقہ کے مطابق پہلے میت سے تقسیم اور تصحیح شروع کی جائے اور اس کا حساب نیچے لکھا ہوا ہے۔

عول ۱۵ تصحیح ۹۰ برائے میت ثانی

زید مسئلہ ۱۲ یعنی اصل مسئلہ بارہ اصل مسئلہ اور عول ہو کر
۱۵ ہو گیا

زوجہ جمیلہ ماں کریمہ حقیقی بہن سعیدہ علاتی بہن حمیدہ اخیافی بہن مجیدہ
۳۔۱۸ ۲۔۱۲ ۲۔۳۶ ۲۔۱۲ ۲۔۱۲

مسئلہ نمبر ۲۱
شوہر شعیب چچا بکر لڑکی سعیدہ پہلے شوہر سے مجیدہ لڑکی شعیب شوہر سے
۳ ۱ ۴ ۴

مسئلہ نمبر ۴
شوہر خالد لڑکی رحیمہ علاتی بہن حمیدہ اخیافی بہن مجیدہ
۱۔۱۰ ۲۔۲۰ نصف سہم نصف سہم
۵ ۵

یعنی کل ترکہ کے (۹۰) سہام کر کے جمیلہ کو (۱۸) و شعیب کو (۳) و بکر کو (۱) و خالد کو (۱۰) و رحیمہ کو (۲۰) و حمیدہ کو (۱۷) و مجیدہ کو (۲۱) سہام دیئے جائیں (۱۸۔۳۔۱۔۱۰۔۲۰۔۱۷۔۲۱۔۹۰)

یہاں تک جو حساب بیان کیا گیا ہے وہی بہت مفصل مدلل اور کافی ہے اس کو سامنے رکھ کر دوسرے حساب بھی مکمل کئے جائیں انشاء اللہ تعالی یہی کافی ہوگا

فصل

معلوم ہونا چاہیے کہ اگر میت کہ ترکے پر لوگوں کے قرضے بھی باقی ہوں تو سارے قرضوں کا حساب کر کے ایک مجموعہ بنا کر بیان کردہ تصحیح کے مطابق بنا لیا جائے اور ہر قرضہ کو ایک وارث کے حصہ کے برابر سمجھا جائے اور یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ جس قرض خواہ یا وارث نے ترکہ کی کسی چیز پر صلح کر لی یعنی تمام وارثوں نے بھی اسے مان لیا اور اس کی منظوری دیدی اس طرح سے کہ اس شخص متعین کو یہ متعین چیز دیدی جائے اور اس کا اس ترکہ میں جتنا بھی حصہ آتا ہو اس سے وہ کنارہ کش ہو جائے تو چاہیے کہ اس کو اسی طرح وہ چیز دیدی جائے اور باقی ترکہ کو باقی لوگوں کے حصوں پر فرائض کے بیان کردہ اصول کے مطابق تقسیم کر دی جائے مثلاً ہندہ نے اپنے مرتے وقت اپنا شوہر و ماں و چچا چھوڑا پھر شوہر نے اس کے ترکہ سے اس کے اس مہر کے عوض جو اس کے ذمہ باقی ہے اس سے صلح کر لی تو اس کو اسی طرح اس طرح دے کر یہ سمجھ لینا چاہیے کہ گویا اس کا کوئی شوہر ہی نہ تھا اور نہ ہے اور باقی ترکہ کو باقی لوگوں میں اس طرح تقسیم کیا جائے کہ ماں کو اس کا حصہ دے کر باقی ترکہ اس کے چچا کو دیدیا جائے

فصل

علم فرائض کے کچھ ایسے متشابہ مسائل جن کو علم فرائض کے جاننے والے آپس میں امتحان کے طور پر یا ذہنی جلا کے لئے دلچسپی کے طور پر پوچھتے ہیں تاکہ معلومات اور شوق میں زیادتی ہو۔

سوال نمبر ۱۔: زید مرا اور اس نے اپنا حقیقی بھائی اور اپنی بیوی کا بھائی چھوڑا اور اس کا تمام ترکہ اس کی بیوی کے بھائی کو ملا لیکن حقیقی بھائی محروم رہا تو اس کی کیا صورت ہو سکتی ہے؟

جواب:۔ زید نے ایک عورت سے نکاح کیا اور زید کے بیٹے بکر نے اس عورت کی ماں سے نکاح کیا اور زید اس وقت تک زندہ ہے اور زید کا حقیقی بھائی خالد بھی موجود ہے پھر بکر کے اپنی بیوی سے ایک بیٹا شعیب پیدا ہوا اور بکر مر گیا پھر زید مرا تو زید کی میراث اس کے بھائی خالد کو نہیں ملے گی بلکہ شعیب کو ملے گی کیونکہ وہ اس کے بیٹے بکر کا بیٹا ہے اور شعیب اس کی بیوی کا بھائی ہے

اس لئے اس کی بیوی کا بھائی میراث پائے گا اور حقیقی بھائی محروم و محجوب ہو گا۔

سوال نمبر ۲:۔ ایک مرد اور اس کی ماں نے میراث پائی اور دونوں ہی کو نصف نصف مال ملا تو اس کی کیا صورت ہو سکتی ہے؟

جواب:۔ زید نے اپنی بیٹی ہندہ کی شادی اپنے بھتیجے خالد سے کر دی جس سے ایک لڑکا بکر پیدا ہوا پھر خالد مر گیا اس کے بعد زید بھی مر گیا اور اپنی بیٹی ہندہ چھوڑی اور بھتیجہ کا بیٹا بکر چھوڑا جو ہندہ کے پیٹ سے ہے اس لئے زید کی میراث میں سے اس کی بیٹی ہندہ کو نصف ترکہ ملا اور بقیہ نصف کا وارث بکر بطور عصبہ وارث ہو گا اسی لئے بکر اپنی ماں کے برابر میراث پائے گا۔

سوال نمبر ۳:۔ ایک مرد اور اس کی ماں اور اس کی خالہ تینوں کو برابر ترکہ کا مال ملا یعنی ہر ایک تہائی کے حساب سے ملا تو اس کی کیا صورت ہو سکتی ہے؟

جواب:۔ زید کی دو لڑکیاں ہندہ و سلیمہ ہیں پھر اس نے ہندہ کو اپنے بھتیجے سے بیاہ دیا جس سے بکر پیدا ہوا اور بھتیجہ مر گیا پھر زید بھی مر گیا تو اس کا مال ہندہ اور سلیمہ کو دو تہائی یعنی فی کس ایک تہائی ملا اور باقی تہائی مال بکر کو عصبہ کے طور پر ملے گا جس کی ماں ہندہ اور خالہ سلیمہ ہے۔

سوال نمبر ۴:۔ زید و بکر و خالد تینوں حقیقی بھائی ہیں انہوں نے میراث پائی مگر زید نے کل مال کی دو تہائی پائی اور باقی دونوں کو صرف چھٹا چھٹا حصہ ملا تو اس کی کیا صورت ہو سکتی ہے؟

جواب:۔ زید نے اپنی چچازاد بہن سے نکاح کیا لاولد مر گئی اور چھ سو اشرفیاں چھوڑیں اور ان تینوں بھائیوں کے سوا کوئی موجود نہیں ہے تو زید کو نصف مال شوہر کے طور پر ملے گا اور باقی تین سو اشرفیاں ان میں برابر تقسیم کر دی گئیں اس طرح زید کو کل چار سو اشرفیاں ملیں جو کل مال کا دو تہائی ہوا اور باقی دونوں کو ایک سو اشرفیاں ملیں جو کہ کل مال کا چھٹا حصہ ہوتا ہے

سوال نمبر ۵:۔ ایک آدمی کی چار بیویاں ہیں ان میں سے ایک بیوی کو ترکہ میں نصف مال اور آٹھویں کا نصف ملا اور دوسری بیوی کو چہارم مال مع آٹھویں کا نصف ملا اور باقی دو میں سے ہر ایک کو آٹھواں حصہ ملا تو اس کی کیا صورت ہے؟

جواب:۔ زید کے باپ کی ایک علاتی بہن (باپ شریک) اور ایک مادری بہن (اخیافی) اور ہر کو ایک ایک لڑکی ہے پس زید نے اپنی دونوں پھوپھیوں کی لڑکیوں سے نکاح کیا اور زید کی ماں بھی ایک مادری بہن اور ایک پدری بہن اور ہر ایک کی ایک ایک لڑکی ہے اور زید نے دونوں خالاؤں کی لڑکیوں سے بھی نکاح کیا پھر مر گیا اور سوائے ان بیویوں کے دوسرا کوئی وارث نہیں چھوڑا تو فرائض کے حکم کے مطابق اصل مسئلہ ۱۶ سے ہو گا جن میں سے چہارم۔ ۴۔ سہام چاروں بیویوں کو حق زوجیت میں ملے اس طرح سے ہر ایک کا ایک ایک حصہ ملا اور باقی۔ ۱۲ حصے مادری و پدری حق قرابت کی بناء پر ذوی الارحام کو دیا جائے اس طرح سے کہ ۔۴۔ ماں کی جانب اور۔ ۸۔ باپ کی جانب لیکن ماں کی جانب میں پدری خالہ کی لڑکی مقدم ہے اور باپ کی جانب میں پدری پھوپھی کی لڑکی مقدم ہے اس لئے پدری پھوپھی کی لڑکی کو۔ ۹ حصے ملے الحاصل اس کو کل ۱۶ حصوں کا نصف مال مع آٹھویں کے نصف کے ملا اور پدری خالہ کی لڑکی کو۔ ۵۔ حصے ملے اور یہ حصہ کل ترکہ کا چوتھا مع آٹھویں کے نصف کے ہے اور مادری پھوپھی کی لڑکی اور مادری خالہ کی لڑکی کو صرف ایک حصہ ملا جو کہ آٹھویں کا نصف ہے۔

سوال نمبر ۶:۔ ایک آدمی کی پدری پھوپھی کی لڑکی اور مادری پھوپھی کی لڑکی وارث ہوئیں پھر مادری پھوپھی کی لڑکی بھی مال کا آٹھواں حصہ لے گی ایسا کیوں؟

جواب:۔ یہ دونوں ہی اس کی بیوی ہیں اس لئے مسئلہ آٹھ سے ہو گا جن میں سے چوتھائی حصہ۔ ۲۔ حصوں میں سے ہر ایک کو ایک ایک حصہ ملے گا اور باقی اس کی پدری پھوپھی کی لڑکی ذوی الارحام کے ارث سے حصہ پائے گی اور مادری پھوپھی کی لڑکی بھی اس کے ساتھ آٹھواں حصہ پائے گی اسی طرح یہ سوال و جواب پدری و مادری خالاؤں کی لڑکیوں میں ہو گا۔

سوال نمبر ۷:۔ ایک آدمی مرا اور اپنی بیوی اور اس کے سات بھائی بھی چھوڑے اور ترکہ میں ان تمام بھائی بہنوں نے برابر

مال پایا تو اس کی کیا صورت ہوگی؟

جواب:۔زید نامی ایک شخص کے بیٹے خالد نے اس کی بیوی کی ماں (سوتیلی نانی) سے نکاح کیا اور اس سے سات لڑکے پیدا ہوئے اور خالد بیٹے کی موت کے بعد باپ زید بھی مر گیا تو اس کا مال آٹھ حصوں میں تقسیم ہو کر اس کا ایک حصہ (آٹھواں) اس کی بیوی کو ملے گا اور باقی سات حصے اس کی ساتوں پوتوں (بیٹے کی بیٹیوں) میں ایک ایک حصہ کر کے تقسیم ہوگا جب کہ یہ سب اس کی بیوی کے مادری بھائی ہیں۔

سوال نمبر ۸:۔زید نے اپنے مرتے وقت بیس اشرفیاں چھوڑیں جن میں سے صرف ایک اشرفی اس کی بیوی کو ملی کیا صورت ہوگی؟

جواب:۔زید نے چار بیویاں اور دو حقیقی بہنیں اور دو مادری بہنیں چھوڑیں تو یہ مسئلہ اصل میں ۱۲ سے ہوگا جن میں زوجات کے لئے ربع یعنی تین اور حقیقی بہنوں کے لئے دو ثلث یعنی ۸ اور مادری بہنوں کے لئے ایک ثلث یعنی ۴ (۳۔۸۔۴) جو عول ہو کر ۱۵ ہو گئے اور ان ۱۵ کی نسبت زوجات کو جو ۳ ملے ہیں پانچواں حصہ ہے اور ترکہ تیس اشرفیوں میں سے پانچواں حصہ چار اشرفیاں ہوئیں جن سے ہر ایک زوجہ کو صرف ایک اشرفی ملے گی۔

سوال نمبر ۹:۔ورثہ آپس میں میراث تقسیم کر رہے تھے کہ ایک شخص آیا اور کہا کہ آپ لوگ میراث تقسیم کرنے میں جلدی نہ کریں کیونکہ میری ایک بیوی سفر میں ہے اگر وہ ابتک زندہ ہوگی تو وہی وارث ہوگی اور میں وارث نہیں ہوں گا ورنہ میں وارث ہوں گا معلوم ہونا چاہیے کہ سوال میں کچھ اجمال سا ہے کیونکہ اس کی مراد یہ ہے کہ تم جس میت کی میراث تقسیم کر رہے ہو اس سے پہلے ہی میر عورت مر چکی ہو:

جواب:۔اس کی صورت یہ ہے کہ جس میت کی میراث تقسیم کی جارہی تھی وہ ایک عورت تھی جس نے اپنی دو حقیقی بہنیں اور ماں اور مادری بہن و پدری بھائی چھوڑا ہے اور پدری بھائی نے اس کی مادری بہن سے نکاح کیا تھا اور یہی بھائی آیا ہے جس نے یہ کلام کیا ہے اور اس کی بیوی ہی میت کی مادری بہن ہے جو سفر میں ہے اب اگر وہ زندہ ہوگی تو سگی بہنوں کو دو تہائی اور ماں کو چھٹا حصہ اور مادری بہن کو بھی چھٹا حصہ ملے گا اس طرح کچھ باقی نہیں رہے گا کہ بچا ہوا مال پدری بھائی کو عصبہ کے طور پر ملے اور اگر یہ بات ثابت ہو جائے کہ مادری بہن نے اس میت سے پہلے انتقال کیا ہے تو باقی چھٹا حصہ اس کے شوہر کو جو میت کا پدری بھائی ہے ملے گا

سوال نمبر ۱۰:۔کہیں میراث تقسیم کی جارہی تھی کے ایک عورت نے آکر کہا کہ آپ لوگ میراث تقسیم کرنے میں جلدی نہ کریں کیونکہ میں حاملہ ہوں اگر مجھے لڑکا پیدا ہوا تو وہ کچھ بھی میراث نہیں پائے گا اور اگر وہ لڑکی ہوئی تو وہ وارث ہوگی تو اس کی کیا صورت ہوگی؟

جواب:۔یہ کسی عورت کی میراث تھی جس نے مرتے وقت اپنا شوہر و ماں اور دو مادری بہنیں چھوڑیں اتنے میں میت کے باپ کی بیوی آئی اور اس نے کہا کہ اگر مجھے بیٹا پیدا ہوا تو وارث نہ ہوگا کیونکہ وہ میت کا پدری بھائی ہوگا جب کہ اس صورت میں کچھ نہیں بچتا ہے تو عصبہ کی حیثیت سے اسے کچھ نہیں ملے گا اور اگر لڑکی پیدا ہوئی تو وہ میت کی پدری بہن ہوگی اس لئے وہ نصف ترکہ کی وارث ہوگی اور مسئلہ فریضہ عول ہو کر ۹ ہو جائیگا اس کی توضیح اس طرح سے ہوگی کہ اصل مسئلہ ۶ سے ہوگا جس میں سے شوہر کے لئے نصف ۳ اور ماں کے لئے چھٹا حصہ ۱۔ اور دونوں مادری بہنوں کے لئے تہائی کے ۲ حصے ہوں گے (۳۔۱۔۲) ۶ حصے ہو جائینگے پس اگر پدری بھائی عصبہ ہوا تو اس کے لئے کچھ نہیں بچے گا اور اگر پدری بہن پیدا ہوئی تو وہ اصحاب فرائض میں ہونے کی وجہ سے اس کا حصہ نصف ۳ ہوگا یعنی اس کے لئے بھی تین حصے ہوں گے اور کل حصے ۹ ہو جائینگے لہٰذا ۶ کا عول ۹ ہوگا۔

سوال نمبر ۱۱:۔تقسیم میراث کے وقت ایک عورت نے آکر کہا کہ ابھی میراث میں جلدی نہ کرو کیونکہ میں حاملہ ہوں اگر میرا حمل لڑکا ہوا تو وہ وارث ہوگا اور اگر لڑکی ہوئی تو وہ وارث نہ ہوگی اس کی کیا صورت ہوگی؟

جواب:۔میت ایک مرد ہے جس نے حقیقی دو بہنیں چھوڑیں اور ایک چچا چھوڑا اتنے میں میت کے باپ کی بیوی آئی اور کہا

کہ اس کو اگر لڑکا پیدا ہوا تو وہ میت کا پدری بھائی ہوگا جو حقیقی دو بہنوں کی دو تہائی دینے کے بعد بطور عصبہ باقی مال کا وارث ہوگا اور اگر لڑکی پیدا ہوئی تو دو تہائی دونوں بہنوں کو مل جائیگا اور باقی چچا کے لئے ہوگا اور پدری بہن کو اس میں سے کچھ نہیں ملے گا۔

سوال نمبر ۱۲:۔ ایک عورت آئی اور اس نے کہا کہ میرے بھائی نے چھ سو اشرفیاں چھوڑی ہیں مگر مجھے اس میں سے ایک دینار کے سوا کچھ اور نہیں ملا ہے کیوں؟

جواب:۔ بھائی نے وارثوں میں جدہ صحیحہ اور دو لڑکیاں اور بیوی اور بارہ بھائی اور یہ بہن چھوڑی تو جدہ کو سو اشرفیاں (سدس) اور دونوں لڑکیوں کو دو تہائی کے چار سو اشرفیاں اور بیوی کے لئے آٹھویں حصہ کی پچھتر اشرفیاں اور اب صرف ۲۵ اشرفیاں باقی رہیں جن میں سے بارہ بھائیوں کے لئے دو دو اشرفیوں کے حساب سے چوبیس ہوئیں اور ایک اشرفی بچی جو ایک بہن کے لئے ہے (۱۰۰۔ ۴۰۰۔ ۷۵۔ ۲۴۔ ۱۔ ۶۰۰) ہوئیں۔

سوال نمبر ۱۳:۔ ایک مرد اور اس کے باپ نے ترکہ میں سے برابر مال پایا تو اس کی کیا صورت ہے؟

جواب:۔ اس کی صورت یہ ہوگی کہ زید نے اپنے بیٹے خالد کا نکاح اپنے بھائی کی لڑکی رضیہ سے کر دیا پھر وہ رضیہ لاولد مر گئی اور زید اور خالد کے سوا کوئی وارث نہ رہا اس لئے خالد کو شوہر ہونے کی بناء پر نصف مال ملے گا اور باقی دوسرا نصف زید کے نے عصبہ ہونے کی بناء پر ملے گا۔

سوال نمبر ۱۴:۔ ایک مرد اور اس کی لڑکی دونوں نے میراث میں برابر حصہ پایا تو اس کی کیا صورت ہو سکتی ہے؟

جواب:۔ ہندہ نے اپنے چچا کے بیٹے خالد سے نکاح کیا جس سے حلیمہ پیدا ہوئی پھر ہندہ مر گئی تو ترکہ کا نصف حلیمہ کی بیٹی کو ملے گا اور خالد کو شوہر ہونے کی بناء پر چہارم ملے گا اور باقی ایک چہارم بھی اسی خالد کو عصبہ ہونے کی بناء پر ملے گا کہ اس کے علاوہ دوسرا کوئی عصبہ بھی نہیں ہے۔

سوال نمبر ۱۵:۔ وارثوں میں سے ایک شوہر اور اس کی بیوی نے تہائی مال پایا اور انہیں وارثوں میں سے دوسرے شوہر اور اس کی بیوی نے دو تہائی مال پایا تو اس کی کیا صورت ہو سکتی ہے؟

جواب:۔ زید مرا اور اس نے اپنے والدین چھوڑے اور اس کے پوتے کی لڑکی کا نکاح دوسرے پوتے کے لڑکے سے کر دیا تو والدین کے لئے ایک تہائی اور باقی دو تہائی دوسرے جوڑے کے لئے ہوگی۔

سوال ۱۶:۔ ایک مرد اور اس کی دو بیویوں نے تین تہائی مال پایا تو اس کی کیا صورت ہو گئی ہے؟

جواب:۔ زید کے دو لڑکوں میں سے ہر ایک کی لڑکی کا نکاح دوسرے بھائی کے بیٹے (بھتیجے) سے ہوا، پس جب زید مرا تو دونوں لڑکوں کی لڑکیوں، پوتیوں نے دو تہائی مال پایا جس سے دونوں کو ایک ایک تہائی ملا اور باقی اس کے بھتیجے کو عصبہ کے طور پر ملا اور وہ دونوں ان دونوں کا شوہر ہے۔

المبسوط۔ یہ وہ آخری عبارت ہے جسے میں نے عین الہدایہ کے حصہ یعنی کتاب الخنثیٰ والفرائض میں اضافہ کیا ہے۔

و لله سبحانه وتعالى المنة والفضل العظيم في البداية والنهاية وأسأله تعالى ان ينفعني بذلك في الدنيا والاخرة مع المومنين والمسلمين وصلى الله تعالى على سيدنا محمد واله وصحبه اجمعين والحمد لله رب العلمين.

(اور اس طرح یہ عظیم شرح پایہ تکمیل کو پہنچی، والحمد للہ اولاً و آخراً)

☆☆☆